

人文学と神学

第17号

〔論文〕

sola scriptura（聖書のみ）の現代的意義

—— カルヴァンから学ぶ聖書解釈の原理とその重要性 ——

……………野村 信… 1

伊藤仁斎における「性」について（一）……………木村 純 二… 21

〔報告〕

第13回教職研修セミナー

旧約における神権と王権……………田島 卓… 37

戦後日本の教会と天皇制

—— 代替わり，改元期を教会はどう過ごしているか ——

……………佐藤 司郎… 45

日本の宗教的状況

—— 天皇と「癒し」——……………木村 純 二… 51

〔研究ノート〕

「古屋神学の魅力 —— その独自の「バランス感覚」はどのように

して形成されたのか？」(3)……………佐々木 勝彦… 80

2019年度研究業績報告

2019年度（第6回生）卒業論文題目一覧

2020年3月

東北学院大学学術研究会

人文学と神学

第17号

東北学院大学学術研究会

[論文]

sola scriptura (聖書のみ) の現代的意義

カルヴァンから学ぶ聖書解釈の原理とその重要性¹

野村 信

[序]

現在、世界のキリスト教会は、様々な仕方で連帯し、神学的な歩み寄りを進め、教派間の神学や伝統を乗り越えて合同しようという動きがある。幾つかの主題の下に教派間の対立を越えて共同の声明を発表したり、合同集会を企画したり、また実際に教会合同を実現した教会の群れもある。ただ問題は、教勢が衰えて止む無く統合するような方向や、神学的な見解の相違には触れず安易に教会合同を目指すことは避けたい。なぜなら、教会の衰退による合同や性急な統合は、後に禍根や内部分裂の火種を残すことになり、持続可能な合同とならないからである。

しかし一方で、教会のゲッター化（閉鎖集団の意）は避けたい。それは教派間の対立による孤立を意味するだけではなく、社会からの孤立という問題をも含む。「教会の頭なるキリスト」（エフェ5：23，コロ1：18）²という表現は、イエス・キリストが諸教会を越えて上にあり、かつ「キリストの体なる教会」（エフェ1：23，コロ1：24）は、教会の中心にキリストがいることを意味する。教会のゲッター化は、性格上閉鎖的な傾向をもつことから、その頑なな姿勢が結果として社会に対しても門を閉ざすことになる。

プロテスタント教会の存立の原理は何かを問わねばならない。プロテスタント諸教会には多くの教派があり、自らの立場を主張するが、プロテスタント教会がローマ・カトリック教会とも正教会とも立場が異なる点を明確にする必要がある。なぜならプロテスタント

¹ 本稿は、2017年12月11日（月）に日本基督教団大森めぐみ教会で開催された日本改革長老教会協議会教会にて発表した講演をもとに修正・加筆した。なお本稿の脚注では、カルヴァン研究の領域では周知となっている見解や情報についての出典は記さなかった。

² 「エフェ」は、「エフェソの信徒への手紙」の略語であり、「コロ」は「コロサイの信徒への手紙」の略語である。本文の聖書の各書の略語は、『聖書新共同訳』（日本聖書協会）の目次にある略語に従っている。

教会の出発点を確認すること、その原則を探求することは、他のキリスト教の群れとの違いを明確にすると同時に、どのように他の諸教会と連帯するかという見通しも得ることができる。そこで、プロテスタント、すなわち福音主義の立場に立つ教会の原点を問う。すると、マルティン・ルター以来、「*sola scriptura* 聖書のみ」、「*sola fide* 信仰のみ」、「*sola gratia* 恵みのみ」と言われる三大原則が登場する。

本稿は、この三つの原則の中でも、*sola scriptura* に的を絞り、これについて論じ、*sola scriptura* は、マルティン・ルターによって主張されたが、その後のジャン・カルヴァンにおいてその扱いが確立したという見解の上に立つ。しかし問題は、カルヴァンを継承して今日に至るカルヴィニズムとその流れに立って教会を形成する改革派教会は、時代的要請もあって、聖書の扱いに関しては、カルヴァンのように聖書を扱えなかったのではないかと考える。本稿が問題とするもう一つの点である。

最初に、カルヴァン神学を扱う上で留意すべき次の2点を喚起しておきたい。

1、カルヴァンの神学についての研究は、『キリスト教綱要』に凝縮されており、『綱要』をよく読めばカルヴァンが分かると考えている人々が多いが³、それは今日偏った姿勢であることが指摘されている。『キリスト教綱要』の執筆に費やす時間と労力は、他の彼の神学的な活動に較べれば僅かであった。

2、カルヴァンの『キリスト教綱要』を手掛かりとし、さらに彼の神学諸論文も含め、いわゆる彼の「教理（ドクトリン）」に研究が集中するが、この「教理」の各項目を研究することによって、カルヴァンの神学の特長を定めることには限界がある。特に、カルヴァンの『聖書注解書』や、「説教」を軽視したり、無視することはカルヴァンの聖書理解の全体像を把握できない。また、カルヴァンの特定の「神学教理」を軸にして、『聖書注解書』や説教を「神学教理」や「神学用語」によって解説しようとする企ては、カルヴァンを傷つけることを意味する。それは、聖書本文を「教理」で輪切りにして読むという仕方の問題があるのと似ている。筆者がカルヴァンから学んだことは、聖書は、いわば「宝」⁴のようなもので、一語一句、一文一節、無尽蔵の神の恵みが秘められた器であり、カルヴァン研究者はカルヴァンのように、聖書から豊かなメッセージをくみ上げることが求められているのである。

³ 例えば、浩瀚な赤木善光著『宗教改革者の聖餐論』（教文館、2005年）の中で、一度もカルヴァンの『聖書注解書』や「説教」からの引用がないが、本人の弁によれば、「あまり重きを置く必要がない」であった。

⁴ カルヴァンが聖書を「宝」として言及している箇所は、『綱要』フランス語版「本書の梗概」など。「我々の主は、聖書の中にいわば御自身の無尽蔵の宝を繰り広げようとされたのである」（私訳）。

〔I〕 すべてのキリスト教活動の土台としての聖書

1. カルヴァンにおける「*sola scriptura* 聖書のみ」を論じる時の留意点

(1) 「聖書のみ」を強調すると、仮に「逐語靈感主義」は避けられても、また「聖書根本主義」には陥らないとしても、「聖書些末主義」とでも言わんばかりの、「聖書に固執し、古代の、小さな世界に押し込められて窮屈である」と語る研究者や牧師たちがいるが、カルヴァンの聖書の取り組みとは無縁である。その人々は、少なくともカルヴァンのように聖書を扱っていない。本稿ではその点を意識している。

(2) カルヴァンは、聖書を、逐一順を追って、一語一句を丁寧に解釈し『聖書注解書』を執筆し、連続的に説き明かす「説教」をした、という話をすると、それを聞いた研究者や牧師の中には、「さぞかし厳格で、堅苦しい説教をするのだらう」と言う人々がいる。しかも「その説教を聞くためにそこに集う会衆は毎回忍耐を要求されて、不幸で、かわいそうだ」と思うようだ。なるほど、そういう説教者も教会も少なくないが、しかし、カルヴァンに関しては、後述するがいずれも全くあてはまらない。

(3) 本稿で論じようとしている聖書の取り扱いは、後述するが大きく二種類に分けられる。その一つである聖書解釈についての領域は、注解をしたり、説教をするという作業を指すが、その作業は、当該聖書箇所から印象的な、あるいは主要なメッセージを見つけて、それを論じるという仕方ではない。たとえば説教で言えば、いわゆる「主題説教」と言われるテーマを絞って説教する仕方があり、その手法で聖書を執筆順に従って説教すると、「主題的講解説教」となるが、カルヴァンの場合にはあてはまらない。すなわち、当該箇所から何か主要なテーマを見つけて、それを展開するという仕方をとらない。これは後述する。

(4) 「聖書」を、それが執筆された状況や、特殊な性格を考慮しないで（あるいは無視して）、現代の書物と同じように扱う人々がいるが、それは聖書についての基本的な性格をあまりにも欠落させている。聖書は現代の文章や書物と同じように扱ってはならない。さらに聖書は、原文で読まなければならない。翻訳は原意を9割程度しか訳し出せないし、翻訳者の置かれている時代と彼の主観に左右される。もちろん注解したり、説教したりすることにおいて日本語訳聖書を用いることは当然であるにしても、ヘブライ語、ギリシア語の原文で読むという姿勢を貫く必要がある。

(5) 「聖書」が執筆された時代において、書物は、1) パピルスや羊皮紙の「巻物」に書かれた。すなわち、聖書はどの巻も初めから読まなければならないという性質のものだっ

た。2) 聖書は、最初に執筆された時には、各巻の題名、章、節は付けられておらず、段落ごとの小見出しも当然なかった。書物を書く上でそういう習慣がなかった。旧約聖書のかんりの書物は、最初の文字を題名として用いた。各巻の題名が付けられるようになったのは、時期を確定するのは難しいが、ウルガタのラテン語訳聖書にはつけられたらしい。さらに13世紀初頭に章がつけられ、16世紀(1551年)から一斉に節が付けられるようになり、KJVが小見出しを17世紀に採用して、日本でも新共同訳聖書から小見出しを採用している。このような区分やタイトル付けは、聖書を読みやすくした分だけ、豊かで多様な意味を落とした可能性がある。誤った分割から生じる問題も考えられる。(『新改訳聖書』の翻訳は参考になるが、一節ずつ文頭をそろえ、見た目には一見わかり易く見える。しかしこのようなレイアウトは採用しないほうがよい。) すなわち、カルヴァンの聖書理解においては、初期の聖書を意識して聖書を読むことが大切にされており、この点は世界のカルヴァン学者たちが誰一人指摘していないのは驚きである。その理由を一言すれば、現代のカルヴァン学者たちが彼の教理を研究することに集中し、聖書学、特に聖書の言語に精通していないからである。

2, カルヴァンの「神学の方法」

1 基本的な視座

(1) カルヴァンの時代には、神学的な活動(礼拝、伝道、牧会、教育、執筆等)を行う上で、現代のように神学の領域が三つの分野、すなわち「聖書神学」、「組織神学」、「実践神学」等に分けるという発想が無く、一人で三つの分野を担うことが当然のことであった。神学はそもそも豊かで総合的なものであり、神学研究をする者たちが、それぞれの専門分野に分かれて研究を行うという発想がなかった。神学をこのように分割したのは、主にシユラエルマハー以後の、近代になってからである。よって、カルヴァンは、毎日の礼拝説教と神学文章の執筆に加えて、家庭訪問や病人を見舞い、学校で教え、福祉的な活動にまで貢献するというキリスト教の活動全般を行っている。すなわち、この時代の人々は、ルターも同様であるが、良い意味で、一人で神学の様々な活動領域のほぼすべてを行った。

(2) カルヴァン研究から判明することは、カルヴァンは自らの務めとして、いわゆる神学の三つの領域、「聖書神学」、「組織神学」、「実践神学」をまんべんなく行った。しかも意図的に、明確な原則をもって、一貫してこの領域を実践した。最初に触れておきたいのは、本稿においては、第一の領域、すなわち ① 聖書の繙読 (*lectio=canon*) を「聖

書講解」と表記し、第二の領域、② 聖書の教理 (*doctrina=credo*) を「神学教理」⁵とし、第三の領域、③ 聖書の教えの実践 (*edificatio=ordo*) を「教会の建徳」と定義したい。カルヴァンは、生涯「聖書」を土台にして、この三つの神学的な領域の活動全般を行ったことになる。以下、紙面の都合上、この①「聖書講解」と②「神学教理」に的を絞って論じる。

まず、①「聖書講解 (*lectio=canon*)」について触れておこう。カルヴァンは、ジュネーヴに着任した時、求められた最初の仕事は、聖書講義であった。それは生涯続き、死ぬ数か月前まで、釈義や説教する作業を継続した。つまり、生涯、ほぼ毎日聖書を説き明かす作業を行った。原則的には、教会で説教をしたが、講堂で学生に向けて聖書講義も行った。説教に関しては、口述筆記され、すぐに何部も写筆され、販売された。その売り上げは「フランス人の基金」に収められた。聖書講義は、『聖書注解』として出版された。説教も聖書講義も、両者共に、聖書の一書を、最初の節から始めて最後の節まで、一語一句、飛ばさず、しかもどこか一か所に拘ることもなく、一貫して一定の長さで説き明かすという手法を採った。

(3) ②「神学教理 (*doctrina=credo*)」に関しては、1536年にバーゼルで最初の版となる『キリスト教綱要』を出版した。これは使徒信条を軸にして執筆した教理書であった。翌年ジュネーヴに着任して、しばらくすると『ジュネーヴ教会信仰問答』や『信仰の手引き』を出版した。1541年には再び滞在先のバーゼルで、『キリスト教綱要』の第2版を出版した。これは、初版の1536年版を増補したものであるが、1541年の第2版から、ローマ書の構造を用いて増補、改定した。それ以後は、自ら考慮してふさわしい位置に、神学の項目を配置していった。その大切な点の一つに、「予定論」の位置がある。最終版1559年においては、予定論の位置は以前の版に比べて後方の、聖霊論（信仰論）の後に置いた。

②の神学教理の構築の作業としては、他にもいくつものテーマについての神学文書を書き残した。初期のものでは『主の聖餐に関する小品』、『聖遺物考』、後に『神の永遠の予定』、『聖餐の教理』などがある。

(4) いずれにせよ、② 神学教理 (*doctrina=credo*) を構築する作業は、① 聖書講解 (*lectio=canon*) を行う中で、新しい知見を得るたびに、『綱要』の適切な個所に追加するという作業を随時行った。

⁵ これは後述するが、アウグスティヌス以来、長らく中世で使われた書物の読解の方法であり、ある意味、現代に忘れられた取り組みでもある。書物の字句を丁寧に読み進める方法は「読解 *lectio*」と呼び、他方、「*dialogus*」、「*disputatio*」などに用いられる大意を掴んだり、論争に用いる方法を「要綱 *doctrina*」とした。歴史的な由来は別の機会に論じたい。

カルヴァンは、このように、「聖書」を土台に、① 聖書講解 (*lectio=canon*) と ② 神学教理 (*doctrina=credo*) を車の両輪のように同時に進行させながら生涯活動が続けたが、これには次のような原則に従った。① 聖書講解 (*lectio=canon*) の作業では、「神学教理」が解釈する上で、「軸」であり、かつ「枠」としての役割を果たした。② 神学教理 (*doctrina=credo*) の作業では、毎日の ① 聖書講解 (*lectio=canon*) の作業によって得られた新しい知見 (実例や証言) が教理を保証する聖書の引用文として用いられた (『綱要』の「梗概」を参照のこと)。

(5) さらに特筆すべきは、カルヴァンは生涯を通して、一度も、② の神学教理 (*doctrina*) を説教したことがなかった。子供のカテキズムを教えるのに、説教の形式をもって行ったことはあるが、教理は説教するものではなかった。これはよく注意を払うべき点である。つまり説教は、教理を教えることを目的とするものではなかった。説教については後述するが、もっと違う効果を狙った。すなわち信仰的、霊的養いである。

2 教会の建徳 (*edificatio*) を目指して

カルヴァンの生涯に亘る神学的な働きは、① 聖書講解 (*lectio=canon*)、すなわち「聖書解釈の活動」と、② 神学教理 (*doctrina=credo*)、つまり「神学的著述活動」の、二つの領域に大別され、両者を同時に並行して進めたが、この両者共に、その執筆の動機は一つであった。すなわち、教理的著述の代表作である『キリスト教綱要』と聖書の各書の『聖書注解』(と説教)の両者が、「教会の建徳 (*edificatio*) のために」、つまり聖書が告げる神の教会を地上に建てるために、③ 教会の建徳 (*edificatio=ordo*) に役立つ、「真実の教会を建てるために益する」ように、という願いからであった。以下に概略を述べる。

(1) カルヴァンの ① 聖書講解 (*lectio=canon*)、すなわち「聖書解釈の活動」は、最終的な目標を「教会の建徳のために」に据えられた。これは『キリスト教綱要』の執筆目標と同じである。カルヴァンは、常にこの大きな目標を目指して、聖書の語句を解釈し、また「教会の建徳」を基準にして釈義を重点的に施すか否かの取捨選択を行った。すなわち、カルヴァンにとっては、聖書釈義によって生み出される結果が、常に「教会の建徳 (*ecclesia edificatio / l'edification de l'église*) に役立つ」かどうかという点に判断基準があった。この視点に立つからこそ、長々と記述することや、議論を複雑にして煙に巻くこと、思弁をもてあそぶこと、自身や他者の名を高めることを徹底的に避けることが出来た。

(2) 続いて、② 神学教理 (*doctrina=credo*) の活動の目標も明確である。1536年の『キリスト教綱要』(初版)には付されていないが、1539年の第2版以後は「ジャン・カルヴァンより読者へ」が巻頭に置かれ、その中で初版の出版に関して、やや控えめに、「私

としては、主の教会にいくらかでも益すると思える時に公刊されたのなら、時に適っていると思います」と語り、『綱要』が思いの外「主の教会に益すること」が出来たことを述べている。1559年のラテン語最終版では、この言葉に続けて、「そのことが私のただ一つの願いでした」と念を押している。20年間絶えず心掛けた点であった。

なお、最終版では、「神の教会のために」という言葉を文中でさらに2回用いている。曰く、「実際、神の教会に役立つものにしようと考えて、私がこの著作にどれほどの努力を傾けたかは、隠れもない証拠を示してもよいのです」と、カルヴァン自身、公にしなかった努力について触れている。また数行後に、「教会の教師としての職務を受けて以来、混じり気なき敬虔の教理の擁護を通じて教会のために尽くす以外の何も企てなかったことについて、私の良心は神と御使いたちを証人としています」と、自身の働きについて語っている。

この「教会に役立つ」ため、ないしは、「教会の建徳のために」という大きな目標は、カルヴァンの最初の聖書注解である、『ローマ書注解』で明言されている。「序」において、自分が注解書を執筆するのは「神の教会に何らかの益をもたらす」ことを抑えられなかったからであると言う。また続けて、この仕事に着手する目的が、「教会の公共の益を目指す以外のいかなる理由にもよらない」と語る。

「教会の建徳のために」という大きな目的は、他の聖書注解においても繰り返される。『使徒言行録注解』（1552年）の「序文」において、「とにかく、この私の努力は教会全体に共通する有用なものとなるよう願っております」と語っている。『共観福音書注解』（1555年）においても同じである。『詩編注解』（1557）の「序」において、その最後に「私は教会の徳を高めるに役立ちたいという以外には、推頌の理由をもたない」とある⁶。

以上のように、カルヴァンにとって、『綱要』の執筆も『聖書注解』の出版も、「教会の建徳」という大きな目標に向けて進められたのであり、これはカルヴァンが初期の著作で好んで用いた用語、「良く整えられた教会 (*Église bien ordonnée*)」というフレーズと同じである⁷。

こうして、カルヴァン自身がジュネーヴにおいて「真の神の教会の建設のために」と願っ

⁶ アレキサンダー・ガノッチーは、カルヴァンの聖書解釈が当時、教会に生じるキリスト教の過ちを正すという二次的な目的をもったが、第一次的な最終目標は、「教会の徳を高める」ことにあったと語る。Alexandre Ganoczy und Stefan Scheld, *Die Hermeneutik Calvins* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983), ss. 108-109.

⁷ 拙稿を参照: Shin Nomura, *Église bien ordonnée: Liturgical and Spiritual Aspects of Calvin's Concept of the Worship in Calvin*, in *Asian Churches*, vol. 3 (Korea Calvin Society, 2009).

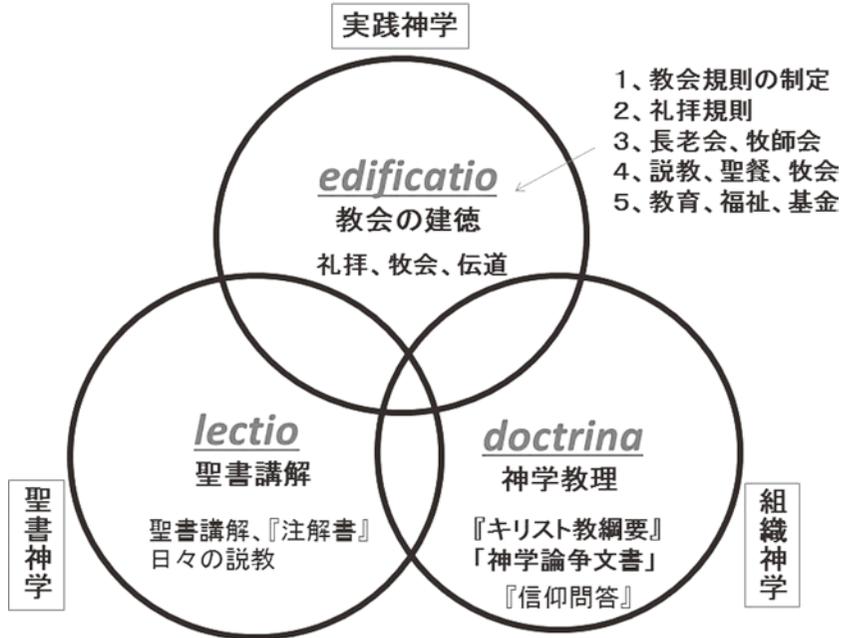
て、行った活動は、図らずも、「聖書 (*canon*)」、「信条 (*credo*)」、「制度 (*ordo*)」の関係を申し分なく調和させていたことを明らかにする。すなわち、教会を建てる三本の柱の中の二つの要素、*canon*、*credo* が、いずれもより良き *ordo* を構築しようと、方向付けられている。キリストの教えがこの世界に広がる上で不可欠な三本の基本的支柱は、いずれを欠かしてもキリスト教は成り立たないのであるから、この三つの柱を据える基礎的な努力にカルヴァンは生涯を捧げたと言えるだろう。

なお、この三つの柱は、今日で言えば神学の三専門分野、すなわち、「聖書神学」、「教義学（と歴史神学）」、「実践神学」という区分に等しい。すなわち、最初に触れたように、カルヴァンはこの三つをまんべんなく一人で行ったのである。

よって、カルヴァンは、聖書を土台にして神学の三つの分野を常に意識し、神学活動を続けた。すなわち ① 聖書講解 (*lectio=canon*)、② 神学教理 (*doctrina=credo*)、③ 教会の建徳 (*edificatio=ordo*) である。これが、カルヴァンが「*sola scriptura* 聖書のみ」、「聖書という宝」から教会における必要なものを余すことなく学び取る作業であった。

カルヴァンの生涯の活動分野についての見取り図

(政治や経済、フランスとの関わりは除く)



〔II〕 聖書講解…独特な取り組み

最初に触れておくべき点は、「聖書から教理体系を構築する作業」、すなわち、本稿で語る「神学教理 (*doctrina*)」の領域は、神学そのものの要点であり、神学の精髓を意味する。それは、聖書の解釈に対して、すなわち、「聖書講解 (*lectio*)」にとっては、解釈の基軸となり、解釈が偏らないための枠となる。それゆえ、神学教理は、総じて教会の神学思想の柱であり、屋台骨である。

一方、「聖書からメッセージを得る作業」、すなわち「聖書講解 (*lectio*)」は、聖書の一字一句に秘められている神の恵みを掘り起こす作業である。その際に「神学教理」を大いに援用しつつ、著者の意図を探り、この「掘り出し作業」を行う。掘り起こしたメッセージが今日の人々の心を打ち、説得的であるなら、それは聖霊の働きによるのであり、人間の常識や判断では説明できない。なぜなら、過ぎ去った過去の出来事が「現在的である」なら、それは人間の常識や力を越えた領域の事柄に属するからである。いずれにせよ、この作業は解釈者が霊的に豊かに満たされる時であり、同時に読者(聴衆)に共感と感動を生じさせる。

本稿で強調したい点は、この「聖書講解 (*lectio*)」という作業であり、聖書(という宝)から豊かな恵みを得るといふ喜び、霊的に満たされて外に向かうという、信仰者にとっての基本的な取り組みが回復されるべきであるという点にある。少なくとも、これがカルヴァンの聖書注解とその実践的な説教の醍醐味であり、我々が最も回復しなければならない領域であると筆者は考える。

1 その工夫

カルヴァンは①「聖書講解 (*lectio*)」と②「神学教理 (*doctrina*)」の作業を行う場合、両者を混同しないために、ある種の工夫を施した。これは現時点では立証されていないが、ある工夫、何らかの技法をもって聖書解釈に取り組まなければ、作業に一貫性を保てないはずである。カルヴァンは、教会の礼拝において講壇に登る時に説教の原稿やメモすら持っていなかったと言われる。そのためには、何か独特の工夫や原則を身に着けていなければ一貫性を保てない。分かり易い方針、パターンが必要である。すなわち、聖書注解を行う場合や説教するという「聖書講解 (*lectio*)」を行う場合には、文章を丁寧に、しかも同じテンポで読み進めるために、あたかも聖書を横から読むかのように文字列に沿って順に読み進めた。

これは後述するが、カルヴァンは「聖書釈義は著者の意図を探る」としたが、この作業

を行うためには、著者が執筆したように解釈者も読み進めることが肝要なのである。だからこそ、カルヴァンは一度たりとも説教や解釈の作業において、解釈中の聖書の一書を途中で中断したことはない。説教にしろ聖書注解にせよ、「聖書講解 (*lectio*)」を実践する場合には、最初の文字や句から（時に当該聖書の題名から）説き明かした。しかもその書の最後の言葉や、挨拶まで説き明さなければ解釈は終了しなかった。カルヴァンの説教や注解書を読むと、最初から最後まで全部解釈し、説教を行っているが、これは一見、規則正しい、律儀で厳格なカルヴァンの性格から来ているという印象を受ける。しかしそれは全く違う。カルヴァンの聖書解釈の取り組み方に特色があり、その結果、概してそのような印象を人々に与えるに過ぎない⁸。この読み方を筆者は、「水平読み *Horizontal Reading*」と呼んでいる。巻物の書物を読むときには、このような読み方となる。

これに対して、聖書から一つの教理を抽出して他の教理と照らし合わせ、神学の教理体系を構築する作業、すなわち ②「神学教理 (*doctrina*)」の領域では、カルヴァンは普通に聖書を読んだ。すなわち、聖書を正面に据えて読めば、紙面全体を見渡すことが出来、ただちに眼前の聖書の内容の要旨を掴むことができる。こうして、必要な情報を集めて神学教理の体系を構築できたのである。この読み方を筆者は、「垂直読み *Vertical Reading*」と呼ぶ。実際、今日万人が書物を読む時の読み方である。

要するに、どれほどの力量の解釈者や説教者であろうと、誰一人として、メモなく、原稿なく、ただひたすらに原典を見据えて解釈し、説教するなら、特別な工夫か心掛けがなければ長続きはしないし、良い説教をすることも出来ない。しかし、このような工夫や技法をもてば、ブレず、脱線せず、一貫して、最初から最後まで解釈し、語り続けることが可能である。

2 聖書解釈の手順

カルヴァンが聖書を解釈し注解書を執筆する場合においても、講壇で説教をする時にも、その手法は、きわめて単純なスタイルをもっている。すなわち、当該聖書箇所「文字や句」(①)をじっくりと見据えながら（あかたも横から読むごとく）、その言葉を書き記した「著者の意図」(②)を推し量る。眼前にある文字は、聖書の著者や編集者たちが、貴重な紙面に（パピルスや羊皮紙などに）、必要最小限の言葉を用いて、巨大な世界を書き

⁸ ジュネーヴから追放され、復帰した時の話は有名である。復帰後の最初の説教で、カルヴァンが何を語るのか、会衆がかたずをのんで見守る中、カルヴァンは追放された時に終わった聖書の箇所の続きから説教を始めた。それは何事もなかったかのようにいつも通りの説教であった。カルヴァンにとっては、読み始めた聖書の一書は、順に読み進めなければならなかっただけの話である。T. H. L. Parker, *Calvin's Preaching* (Scotland: T&T Clark, 1992), p. 59.

留めた作品なのである。新約聖書の著者たちは、旧約聖書のヘブライ語の使用には熟達していただろうが、新約聖書のギリシア語に関しては未熟な者たちもいた。

実際、紀元前4世紀のプラトンやアリストテレスらギリシア哲学者の見事な文章に比べれば、私たちが眼にしている聖書にはかなり稚拙な文章があることは否めない⁹。文章の執筆に関しては、仲間が手伝っただろうし、後に修正されたり、加筆された部分もありかもしれない。しかし、ルカが自分の福音書の冒頭で多くの人々が書き始めていると語っているように、主イエス・キリストの生涯を書き留める作業はここかしこで着手されていた。おそらく執筆された文章の中には著者のバイアスのかかった文章もあっただろうが、原則的には出来るだけ生じた出来事を冷静に書き留める努力はしただろう。その中でも、時が経つに連れて、より信憑性の高い、大勢のキリスト者たちが認め得る文章が残った。395年のカルタゴ会議で現在の聖書の構成が最終確定した。

「著者の意図を尋ねる」というより、「聖書の編者たちの意図を尋ねる」という表現が良いかもしれない。しかし、何よりも著者や編者たちが体験し、見聞きした世界は途方もなく大きく感動と喜びに満ちていたことは確かだ。それを現代の読み手（解釈者）は、掘り起こす、ないしは追想する。カルヴァンは聖書を、著者が神の導きの下で書いたことを前提に解釈する。この解釈は、既述したように、後世の聖書解釈者が神の霊を再び受ける取り組みであり、著者の意図を掘り起こし、それが現代の人々の心に届き、感動を与える時に、解釈者とその読み手は聖書の著者を動かした聖霊の働きを通し、再び聖霊の豊かな働きに浴す。

カルヴァンは、著者の意図を尋ねたのち、直ちに、これを根拠に会衆に向けて「**適応**」(③)、すなわち奨励した。ここでは、著者の声をパラフレーズしたり、他の聖書箇所を引用したり、また福音やキリストと関連させたり、時には身近な例を挙げて解説をし、16世紀ジュネーヴの会衆にふさわしく語る。これが、本稿の序で触れたカルヴァンの説教が決して逐語靈感で終わらず、聖書根本主義にも陥らないという理由なのである。この部分を語り終えると、カルヴァンは次の語句に向かって、同じように ①, ②, ③ の順序で読み進める。いわゆる、起承転結という文章構造はない。序（導入）に続いて、①, ②, ③, ①, ②, ③, の繰り返しで注解書も説教も説き明かされる。説教の場合には、最後に「以上がこの聖書箇所から私たちが学びとれることです。以下は次回といたします」¹⁰などと語って、一時

⁹ マタイは「見よ (ιδού)」を多用し、マルコは「そして (καί)」と「ただちに (εὐθύς)」を頻繁に用い、ぎこちない。

¹⁰ Voilà donc en somme ce que nous avons à observer de ce passage, iusques à ce que le reste s'ensuyve. 『命の登録台帳』エフェソ書第1章(上) アジア・カルヴァン学会編、キリスト新聞社、2006年、158頁。

間の説き明かしを終える。

3 カルヴァンの証言

カルヴァンの聖書解釈の方法は、講義においても、聖書注解でも、説教においても、みな同じパターンを踏んでおり、明確である¹¹。すなわち、「聖書の著者の意図を簡潔・明晰に説き明かす」という手法である。技法としては単純であるが、深い意味と有用性も持っている。何よりもカルヴァンが、これが最上の方法であると宣言し、しかもこの方法を生涯に亘って一貫して用い、聖書を全巻解釈しようとしたのだからその実用性も持続性も際立っている。実際このことは解説しようとする多くの紙面を要するが、現代において実践しても、実に取り組み易く、効果的であることが判明する。

しかし、できるだけこのことを端的に解説するために、最初に確認しておくべき点は、カルヴァンの語った自身の聖書解釈の方針についての証言である。1540年に出版した『ローマ書注解』の冒頭に付された「シモン・グリネウス宛ての序文」に、自身の聖書釈義の方法と理念を表明している。

私たちが聖書注解の最善の方法について親しく語りあったのは、3年前であったと記憶しています。その時、あなたが最も好まれた方法は、私にとっても当時、他にまさって良いものでした。すなわち私たち二人とも、聖書注解者の力量は、とりわけ「明瞭な簡潔さ *perspicua brevitatis*」の中にあると考えたのです。確かに、注解者の職務は、ただ一つ、解き明かそうと企てている〔書物の〕著者の意図を明らかにすることにあります。そこから読者たちを遠ざければ遠ざけるほど、〔注解者は〕自分の目的から逸脱し、少なくとも自分の限界を越えることとなります。従って、私たちは、今日、神学を促進しようと労する多くの人々の中から、〔事柄を〕「明晰 *facilitas*」にしようと努め、同時に冗長なる注解によって読者たちを過度に煩わさないように努める人が登場することを望んできました¹²。

この序文は、ギリシア古典語の大家であったシモン・グリネウスへの献呈の辞である。カルヴァンは、ここで最良の「注解の方法」を語り、グリネウスと3年前に、話し合っ

¹¹ 拙論を参照、「聖書解釈と説教」(『新たな一步を』アジア・カルヴァン学会日本支部編、キリスト新聞社2009年、42頁)。

¹² *Commentarius in Epistolam Pauli ad Romanos, Ioannis Calvinus Opera Exegetica*, vol XIII, ed. T. H. L. Parker and D. C. Parker (Genève: Droz, 1999), p. 3 (私訳)。^[] は分かり易くするために筆者が補った。

確認した方法論であったと記す。すなわち、「聖書の著者の意図を明らかにする」ということである。しかも、カルヴァンは、この著名な古典学者と会う前からこの方法論を知っていた¹³。

4 聖書の著者の意図を明らかにする

カルヴァンは、聖書を解釈する前に、ストア派の賢人セネカの執筆した『寛容論』を詳細に検討し、解説を付して、『セネカ寛容論注解』を出版した。若干23歳であった。この書を注解するにあたってカルヴァンの採った方法は、記述された文章の順序に従って、丹念に語句を解説するという、その後のカルヴァンが自身の聖書注解にほどこした方法と大差がない。当時から、カルヴァンは「人間の執筆した文章」をどのように解釈するかを自分なりに身につけていた。

実際、種々の聖書解釈論がある中で、聖書の「様々な人々の執筆した文章」を収集した書物という性格を重視すれば、「様々な人々の執筆した文章」を注解することの最も確かで、説得力のある解釈方法は、それぞれの書を執筆した著者自身が解説してくれることである。著者本人が自分の書いた文章を解説することほど分かりやすく、的を射た解説はない。しかし、著者ははるか昔の故人である。そこで、後世の人は、いかに著者の意図（心）に肉薄できるかが問われる。「著者の意図に出来るだけ近づこうとする」こと、これが様々な人々の文章を「注解するという作業」の最も大事な役割であろう。

なるほど聖書という書物の注解方法は多様にある。どれも一理あるし、カルヴァンが言うように、他人の解釈方法を咎めることは誰にも出来ない。しかし、聖書という書物が一般の書物と性格が異なるのは、各書を執筆した著者に加え、その著者に働きかけた「神という真の著者」があるという点である。ここに聖書を単なる古典と見て、解釈して終わらせない特殊性がある。

そこで注目すべきことは、一般の書物を解釈する場合はその書物と著者に集中すればいいが、聖書を注解する場合には、それに加えて「神という真の著者」を意識し、真の著者の意志を明らかにするという大切な任務を有する。

その場合、目の前に広がる文字列を解説し、注解をほどこせても、真の主人公なる神の意志を忘れることなく、誤ることなく伝え得るかということ、これは難しい。なるほど様々な例話やイラスト、あるいは視点や方法によって聖書を解説出来たととしても、聖書の解釈

¹³ これは、アリストテレスの理解であり、アウグスティヌスを経て中世では周知のことであったが、近世になると弱くなり、ほとんど消えたといえる。参照：『カルヴァン研究』「ものとしるし」創刊号、日本カルヴァン研究会学会誌、株式会社ヨベル、2018年）、5-6頁他。

という特殊な任務に出来るだけ忠実であろうとするなら、結局、聖書の著者たちの意図、ないしは彼らの心に肉薄することが、その著者を生かした「真の著者」の意図（究極には聖霊の意図）を明らかにする最善の道となる。

カルヴァンは、新約聖書の他の注解書の梗概でも、同じように著者の意図について触れるが、『創世記注解』の「梗概」において聖霊との関係で次のように語る。

今や私は、モーセの意図、いやむしろ彼の口を通して語りたもうた聖霊の意図に立ち返る。

ここにカルヴァンが創世記の著者であるモーセの意図を探ることによって、「彼の口を通して語りたもうた聖霊の意図」に近づこうと努めている様子を伺い知る。解釈者は、聖書の著者の意図に接近する時、著者を生かした聖霊の働きに再びあずかる可能性を得る。カルヴァンは、これについて『綱要』で、次のように言う（1.9.2 渡辺信夫訳）。

聖霊が我々の内に入りたもうただけで十分であるが、聖霊の名を名乗ってサタンの霊が忍び込むことがないように、聖霊は聖書に刻まれたその御姿によって我々に認識せられることを欲したものである。彼こそが聖書の諸々の著者であられる。彼は変化することも、違ったものになることも不可能である。それ故に、一たびそこにおいて御自身を現したもうたままに、いつまでも留まりたもうのが当然である。

神は昨日も今日も明日も、そして永久に変わることがないように¹⁴、あの時代に人々を生かした聖霊の働きは、今日同じ信仰をもつ解釈者が聖書の著者の意図を尋ねる時、再び現代の解釈者の内にその働きを開始される。我々は、何よりも聖書から聖霊の働きを求めように促されている。曰く、「聖霊は聖書に刻まれたその御姿によって我々に認識せられることを欲したものである」と。

次の言葉は、「著者」という言葉は使われていないが、聖書に内在する真理の探求、再現が、結局、再び聖霊の働き、力にあずかる道であると言われている。

聖霊は聖書の中に示された御自身の真理と固く結び付いておられるので、御言葉が相

¹⁴ ヘブライ 13: 8 「イエス・キリストは、きのうも今日も、また永遠に変わることのない方です」。

応しい尊厳と威厳を帰せられる場合にこそ、その力を示したもうということである (1.9.3 同訳)。

つまり、聖書の中には神(聖霊)の真理が横たわっているので、謙虚になって、記されたところをそのまま受け取る時、すなわち聖書の本文をそのように書かした著者の意図と心を探求する時、解釈者は、神(聖霊)の真理に極力近づくことになり、このとこころで、再び聖霊なる神の力に与る可能性をもつ。

5 聖霊に満たされて出発

「カルヴァンは聖霊の神学者である」とは一昔前にカルヴァン研究者たちの中で論じられたテーマである。しかし、どのようにして聖霊を受けるのか、どうすれば聖霊によって人は押し出されるのかについては、「信仰深さで」、「謙虚な姿勢で」など、さらに「神学研究をする」ことでより強められるという認識が広がっていた。もちろん聖書と聖霊が不可分であることはみな承知していた。しかも、カルヴァンのように連続講解説教を行う説教者も多かった。しかし筆者の考えでは、結局十分な効果が得られなかったのではないかと思われる。その理由はいくつかあるとしても、少なくとも、カルヴァンのような聖書解釈を続けている人は、まことに少なく、そのこつを掴んでいる人も少ない。特に主題的講解説教をする人が多いが、これはカルヴァンの取り組みとは異なる。主題的講解説教は、語る説教者の信仰と力量が全面的に要求されるが、カルヴァンの講解説教は、説教者が聖書テキストの背後に退き、二次的な位置に置かれ、その一次的な権威を著者におき、さらにその著者を生かした神が全面的に現れ出る。ここにカルヴァンの謙虚さがあり、カルヴァンの「自分を語らない」という姿勢を生涯貫いた理由がある¹⁵。

さらに先に触れたが、カルヴァンの聖書解釈論について学ぶ人々の中には、「聖書に固執し、古代の、小さな世界に押し込められる」という印象をもつ人がいると指摘したが、これは全くの誤解である。キリストの弟子たちが見聞きした世界はこの世界を超えた巨大な、壮大な世界であった。それを掘り起こすには、今日の我々の想像力の弱さ、小ささを嘆かなければならない。カルヴァンが「聖書は宝である」と言ったのは、カルヴァンがこの壮大な世界に気付き、神の宝の力と喜びに与っていたのであり、彼にとっては、聖書の執筆された世界をいかに鮮明に豊かに掘り起こし、16世紀の人々に再び感動をもって語るか、にかかっていたのである。

¹⁵ リチャード・ムラーもハイコ・オーバーマンも、これを適切に説明できていない。

〔III〕 *sola scripture* のもつプロテスタント教会の意義

カルヴァンの神学を論じるなら、彼を育てた社会と伝統、特に神学的ルーツを探ることは必須である。今日の我々が、ルターもカルヴァンもさらにバルトや多くの神学者について学んで教会形成と福音宣教に励んでいるのと同様に、カルヴァンも古代、中世世界から多くを学んだ。いや人文主義者を目指していた若き日には、さらに遡ってギリシア世界のプラトン、アリストテレスを学び、ラテン世界のキケロ、ウェルギリウス、セネカなどを熟知していた。ハイコ・オーバーマンも生前にそれを強調し、ルターやカルヴァンを学ぶ場合に、古代、中世神学を深く研究する必要性を指摘していた。

この紙面でカルヴァンの思想形成におけるこのルーツを概観することはできないが、少なくともカルヴァンに最も影響のあった人物は、アウグスティヌス（354-430）であった。特にアウグスティヌスの聖書解釈論である『キリスト教の教え *De doctrina christiana*』と『教師論 *De magistro*』は必読の書である。そこで、これに触れておかないと、*sola scripture* のもつ深い意義を語ることにならない。

1 アウグスティヌスとカルヴァンの聖書解釈論¹⁶

アウグスティヌスの聖書解釈論は、「もの *res*」と「しるし *signum*」という記号論的範疇で解説することができる。カルヴァン自身が自分の著作の中で「もの」と「しるし」というアウグスティヌスの議論に直接言及している箇所は見受けられないが、カルヴァンの神学においては、アウグスティヌスの「もの・しるし」理解が濃厚である。その一つとして、久米あつみ氏が、「ものとしるしーカルヴァンの聖餐論において」を学会で発表し、「もの」がキリスト（の肉と血）を指し、「しるし」とはパンと葡萄酒であるとして論じ、それに関連するカルヴァンの文章を引用して解説を行った¹⁷。カルヴァンの聖餐論は、表現や語彙が活動の初期から晩年にかけて少しずつ変化したが、内容的に大きく変わったわけではない。

2009年にアジア・カルヴァン学会日本支部で出版した『新たな一步を』においては、ヴィム・ヤンセの論文「カルヴァンの聖餐論」を翻訳して掲載したが、この論文の最後の「総合的まとめ」の中で、ヤンセ教授はカルヴァンの聖餐論の10の特色を挙げている。その最初は次の指摘である。

¹⁶ 以下の論考は、拙稿「アウグスティヌスからカルヴァンへ」『季刊教会』（101号、2015年）を参照。既出『カルヴァン研究』も参照。

¹⁷ アジア・カルヴァン学会・日本カルヴァン研究会合同シンポジウム2016年発表。前掲書『ものとしるし』を参照のこと。

カルヴァンの思想の根幹にあるのは、アウグスティヌスの思想から受け継がれた二元的理解であり、外面と内面、しるしとそれが示す実体、可視的と不可視的、知覚される認識と知覚される心、肉のと霊的、口と心といった対照が挙げられる¹⁸。

これを見て確認できるが、カルヴァンの聖餐論が、アウグスティヌスの「もの・しるし」論を踏襲していることが明確に指摘されている。そして、カルヴァンの聖書解釈論においても然りである。すなわち、アウグスティヌスが聖書解釈論において、聖書テキストを「しるし *signum*」と見、この「しるし」から「もの *res*」、すなわち内容を掘り起こす、発見することが聖書解釈の原則であると論じていることから、カルヴァンの聖書解釈もまた聖書テキスト（しるし）からメッセージ（もの）を捉える取り組みであった。ただし、カルヴァンは、アウグスティヌスが多様に語っている中で、特に、「しるし」を書いた「著者」に焦点を絞り、「もの」については「著者の意図」を一貫して問うことに徹し、さらに著者に執筆させた神を見つめ、神の御心を問うという点で、ある意味でアウグスティヌスの聖書解釈論を自身の「聖書講解」の作業において徹底的に実践したと言っても良い。

少なくともこの聖書解釈の原則はカルヴァンの時代までは主流を占めていた。しかし現代なぜこれが希薄になったのか、ないしは古典的解釈方法としてあまり顧みられなくなったのかという問いが生じる。この問いに対しては、十分に答える根拠がある。短く触れておくと、「キリスト論的集中」とか、「教理的枠」をもって解釈するというあらかじめ解釈者の側に伝えたいメッセージや意図があって、聖書を解釈するという立場が今日世界の主流を占めているからだと言える。さらに、解釈者（や説教者）が聖書の御言葉を前にして、自分を謙らせ（*self-emptiness*）て、自分（の体験や例話）を語らずに、聖書そのものを語るという姿勢が希薄になったからである。聖書をこのように解釈する立場は、汲めど尽きない豊かな聖書のメッセージを掘り起こすという作業とは対極にある。なぜなら解釈者（説教者）自身がすでに語りたことを幾つももっているからだ。しかし解釈者よりも聖書執筆者は、はるかに語りたメッセージもっている。それを回復し、それを前面に押し出さなければならない。現代もう一度、古くて、しかし力に満ちたこの聖書解釈の手法が回復されることが求められる¹⁹。

¹⁸ 『新たな一歩を』、93頁。

¹⁹ ポール・リクールら現代の解釈論者たちは、一端テキストが生まれるとそれを執筆した著者の意図は問えないという立場を主張し、特に聖書の解釈にこれを適用するが、筆者はこれについては反対である。詳細は別の機会に譲る。

2 「聖書のアイコン読み」(アイコンとしての聖書)

アウグスティヌスもカルヴァンも結局、聖書の言葉を「しるし(記号)」とみた。それと同時に、両者とも聖餐も「しるし」として捉えた。これは、今後の神学研究にとって大変重要な点である。

結論を簡潔に表現すれば、正教会には「アイコン」があり、カトリック教会には「聖像やロザリオ」がある。そして、プロテスタントには「聖書」があるということなのである。ルターが「聖書のみ *sola scriptura*」と語った言葉は、カルヴァンにおいては徹底した。カルヴァンは、正教会における「アイコン」の役割が、またローマ・カトリック教会における「聖像やロザリオ」という役割が、「聖書のみ」で可能であるとした人物だということである。

カルヴァンは毎朝、原典聖書を見つめる。教会の講壇で、多くの会衆と共に、その日の聖書の言葉に集中する。それは文字に集中する作業であるが、これは「しるし」であり、「記号」なのである。記号(文字)の向こうに執筆した著者と真の執筆者なる神を深く思いめぐらす。それは「アイコン」と同じ構造をもっている。「アイコン」は、真の神の姿を観る「しるし」であると説明される。しるしを通して原像を観想する。カルヴァンは、文字を通して初代のキリストの弟子たちの躍動する姿を見る。パウロが懸命にエフェソの人々を心に留め、気遣い、福音にある生き方を勧める姿が髣髴する。旧約聖書のヘブライ語ならば、モーセがいやがる民衆を無理にでも引き立てて故郷カナンに帰還する姿が浮かぶ。イザヤが失意の民に懸命に慰めを語り、未来を見よと励ます姿が躍動する。これを筆者は「聖書のアイコン読み」と呼ぶ。

今日、正教会では、各家庭に10個近くのアイコンを飾り、彼らはこのアイコンに描かれる母マリアと抱かれる幼子主イエスを通して原型を観想(*contemplatio*)する²⁰。今も正教会の人々は、このアイコンを捨てられない。あくまでも図像(聖画像)であり、アイコンそのものを拝んでいるのではないとする。その向こうに見える原像を観想する。アイコンは媒介としての機能を有する(『正教要理』、『ロシア正教のアイコン』他)。

ローマ・カトリック教会の人々も同様に、聖母マリアや聖人を崇敬する。崇敬であり、尊崇しており、決して崇拝しているのではない、偶像礼拝とは異なると主張する。マリアや聖人は人々の祈りを神に執り成す。あるいは人々を保護する。病や困窮の時に手助けすると理解する。ロザリオ(十字架の付いた鎖)は、聖母マリアへの祈りの道具として用いる。聖像もロザリオもメダイもいずれも観想に用いる。

²⁰ サン・ヴィクトールのフーゴーによれば、観想は、*cognitio, meditatio, contemplatio* という順に行う。

正教会のイコンに対しても、ローマ・カトリック教会の聖人に対しても、プロテスタントはその使用を承認できない。なぜなら、そのような媒介、手段は、主イエス・キリスト、神の独り子、執り成し手、贖い主なるこのお方を疎かにすることにつながる。さらに偶像礼拝に抵触する恐れを感じさせる。改革者たちはこの点において一致してこの聖なる具象物を退けた。今日の我々においても然りである。

しかし、宗教改革者たちの中でも、特にカルヴァンは、これら具象物に代わって、「聖書」という具象物が「観想 (*contemplatio*)」の機能を果たすことを結果として明らかにした。すなわち、イコンも聖人像も聖なる道具も「観想するための記号」としての役割を果たすが、聖書という記号を観想することが最も豊かに、霊的な力に満ちて、しかも人間の知性と感性に訴えて神の恵みと約束を鮮やかに浮き上がらすと示す。聖書そのものがキリストを証言し、キリストの現臨を私たちに体得させる。ここにプロテスタント教会の「*sola scriptura*」の意義と重要性がある。

これは今まで誰も語ったことのない見解であり、プロテスタント教会の未来の展望を開く可能性を秘めている。先に、「本稿で強調したい点は、この「聖書講解 (*lectio*)」という作業であり、聖書 (という宝) から豊かな恵みを得るという喜び、霊的に満たされて外に向かうという、信仰者にとっての基本的な取り組みが回復されるという点にある。少なくとも、これがカルヴァンの聖書注解とその実践的な説教の醍醐味であり、我々が最も回復しなければならない領域であると筆者は考える」と述べた。ローマ・カトリック教会はこれを聖像、聖なる具象物、さらに七つの sacramentum によって得る。正教会はイコン、聖遺物、聖体機密からこれを得る。彼らはこれらの具象物を観想 (*contemplatio*) することにより、霊的な力を得る。ならば、プロテスタント教会は、二つの sacramentum と共に、「聖書を観想 (*contemplatio*) する」ことによって霊的な力を得ると主張したい。カルヴァンがその実践者である。

もし、この視点を明確に確立できると、キリスト教の一致運動 (エキュメニズム) が運動体として推進するのみならず、神学的な面で互いを理解し、一致していく展望を切り拓く可能性をもつ。すなわち教理で一致を模索するのではなく (教理でお互いが譲ることはほぼ不可能である)、神の創造による世界の枠組み (万物はしるし [*signum*] である) と、神の霊的な力から互いを理解し合おうとする新しい試みである。

そこで次のように語ることで一つのヴィジョン、すなわち教会の一致が提言できるかもしれない。

ecclesia catholica Romana, ecclesia catholica Orthodoxa, ecclesia catholica Protestans

普遍教会 (*ecclesia catholica*) は、まさにキリストの体であり、キリストの下で一つである。しかしそれぞれの教会には主張があり、互いに譲れないことも確かである。しかしそのことは、同時に世界の教会の主イエス・キリストはまことに豊かに御自身を現され、私たちに働きかけてくださるお方である。文化や環境、習慣が異なることで、少しずつ強調点に差異が生まれ、各地の人々が神の恵みを多様に受け止めることは否めない。しかし普遍教会 (*ecclesia catholica*) は一つである。21世紀の普遍教会は、ますます神の霊的な力を受けて、礼拝に伝道に教育に福祉に、そして世界の平和と共生に貢献する働きを大胆に進めていきたい。プロテスタント教会は、再度、宗教改革の三大原則である、「*sola scriptura*」, 「*sola fide*」 「*sola gratia*」のもつ意義と用法を明確に自覚して、自らの独自性を大切にしていきたい。要となる軸が固く、揺らがなければ、多様な広がりを実現し、包括性を高め、一致協力を前進させることへつながる。

(丁)

[論文]

伊藤仁斎における「性」について (一)¹

木村純二

伊藤仁斎（1627～1705）は日本の古学派を代表する儒学者であり、朱子学の説く「理」の形而上的性格を批判し、孔子・孟子の実践道徳に帰るよう主張したことで知られている。仁斎は、人間の本性に関する議論において、朱子学の基礎概念であり、すべての人が生まれつき具え持つとされる「本然の性」を認めず、一人ひとり異なるものとして持つ「気質の性」から己れの思想を構築した。そうした仁斎の道徳理論は、同じく「気質の性」を人間の本性とした荻生徂徠（1666～1728）により批判されることとなる。徂徠の批判は、特に仁斎の思想の核心に関わる部分において、誤解があるものと思われるが、その当否について、これまでに仁斎研究の側から積極的に論じられることはほとんどなかった²。本稿では、「性」の概念に焦点を当て、徂徠の発した仁斎への疑問を逆に手掛かりとすることで、仁斎の思想の特質を明らかにしてゆきたい。

1. 問題の所在—仁斎の「性」理解に対する疑問

徂徠による疑問を手掛かりに仁斎の「性」の理解の特質を考察するため、まずは両者の議論の共通の土台となる朱子学の「性」に関する議論を確認しておこう。ここでは、特に孟子の説いた「四端の心」に関する朱子の注釈を見た上で、朱子に対する仁斎の批判、さらに仁斎に対する徂徠の批判を順に検討してゆくことにしたい。

まずは、「四端の心」についての朱子の説明である。

惻隱の心は仁の端なり。羞惡の心は義の端なり。辞讓の心は礼の端なり。是非の心は

¹ 本稿は、2013年8月30日に都留文科大学で開催された科研費基盤研究(A)「東アジアにおける朝鮮儒教の位相に関する研究」(課題番号:23242009, 研究代表者:井上厚史, 島根県立大学)の研究報告会における発表を元に、その後の研究状況などを取り込み、論文化したものである。

² 徂徠の仁斎批判の内実を詳細に検討するためには、徂徠が参照し得た仁斎のテキスト自体を精査する必要があるが、その点については別稿を期したい。

智の端なり。

惻隱・羞惡・辭讓・是非は情なり。仁・義・礼・智は性なり。心は性情を統ぶる者なり。端は緒なり。その情の発するに因りて、性の本然得て見るべし。なほ物の中に在りて緒の外に見るるがごとし。

凡そ四端の我に有る者は、みな拡めてこれを充たすことを知らば、火の始めて燃へ、泉の始めて達するがごとし。苟もよくこれを充たさば、以て四海を保つに足る。苟もこれを充たさざれば、以て父母に事ふるにも足らず。

拡は押し広むるの意。充は満なり。四端の我に在れば、処に随ひて発見す。みなこれに即きて押し広めて、その本然の量を充滿することを知るときは、すなはちその日に新たに、また新たに、まさに自から已むこと能はざる者あらんとす。よくこれに由りて遂にこれを充つときは、すなはち四海遠しと雖も、また吾が度内にして、保ち難き者無し。これを充つこと能はざるときは、すなはち事これ至近と雖も能はず。この章の論ずる所、人の性情、心の体用、本然全く具はりて、各条理有ることかくのごとし。学者ここにおいて、反求黙識してこれを拡充するとき、すなはち天の我に与ふる所以の者、以て尽くさざること無かるべし。(『孟子集注』公孫丑・上)³

朱子によれば、「仁義礼智」は天から与えられた「性」として己れに具わっており、「惻隱・羞惡・辭讓・是非」の「四端の心」は、それが「情」として発動したものである。「端」は「緒」の意味で、「緒」が外に表れ出ることによって物が中にあることが分かるように、「四端の心」が「情」として発動することで、「仁義礼智」が「本然の性」として具わっていることが分かることと説明されている。また朱子は、「拡充」の「充」を「満」の意味と捉え、「本然の量」を満たすことだと説く。それによって天が我に与えたものを尽くすことができるのである。

こうした朱子の見解に対し、仁斎は、『孟子』の同じ箇所注釈で、次のように異を唱えている。

端は本なり。言ふところは、惻隱・羞惡・辭讓・是非の心は、すなはち仁義礼智の

³ 朱子学大系『四書集注（下）』（明德出版社、1974年、483頁）所収のテキストを独自に書き下し、また旧字を新字に改めた。以下、朱子の『集注』や仁斎の『古義』の引用に際して、『論語』『孟子』『中庸』の本文をゴチック体で記し、朱子や仁斎による注釈部分を明朝体で記すことにする。

本にして、よくこれを拡めて充たすときは、すなはち仁義礼智の徳を成す。故にこれを端と謂ふ。先儒、仁義礼智を以て性とす、故に端を緒と解して、以て仁義礼智の端緒の外に見ると為すは、誤りなり。〔『孟子古義』公孫丑・上〕⁴

ここで仁斎が言っているのは、「仁義礼智」は「拡充」して成すべき「徳」であり、生まれつきの「性」ではないということである。朱子が「端」を「緒」と注するのは、「四端の心」は本来具え持つ「仁義礼智」が外に表れ出たものだから、それを糸口に「本然の性」としての「仁義礼智」を明らかにできると考えたからである。それに対して仁斎は、「仁義礼智」はあらかじめ具えられているのではなく、「拡充」によって形成してゆくべきものであり、「四端の心」はそのための土台となるものであると説いている。「端」を「本」と注するのは古註に基づくものでありながらも、仁斎自身の見解として「四端の心」は「仁義礼智」を形成するための「もと」と考えてのことである。

このように仁斎は、「性」に具わっているのは「四端の心」であり、それを「拡充」して「仁義礼智の徳」を成すのだと考えたが、その見解を荻生徂徠は次のように批判している。

仁斎先生、徳を知るを以て自負するがごときは、すなはち性と徳との名を争ふのみ。また孟子を誤読して、四端を拡充して以て徳を成すと謂ふに至りては、すなはち朱子と何ぞ別たん。……これその争ふ所は、養ひの後に全きと性の初に全きとに在るのみ。故にそのいはゆる徳なる者は、みなそのいまだ成らざるに当りてこれを言ひ、名有りて実なし。また宋儒の帰なるかな。〔『弁名』徳・第一条〕⁵

仁斎は朱子を批判して「四端の心」を拡充した後に「仁義礼智の徳」を成すのだと言うが、「拡充」して成すことと「性」として具え持つこととに、いったい何の違いがあるのか、と徂徠は疑問を呈している。結局は、「性」と「徳」との違いを言葉の上で争っているだけではないのか、と言うのである。

徂徠の批判は、仁斎の思想を理解する上で大きな影響を及ぼしており、井上哲次郎も次のように同種の疑問を発している。

⁴ 『日本名家四書註釋全書第九卷』（鳳出版、1973年）69頁。なお、仁斎は生前に著書を刊行しておらず、刊本には息子の東涯の手が加えられていることから、近年の仁斎研究では稿本を用いることが主流となっているが、最終稿本である林本の『孟子古義』は巻二を欠いているため、ここでは刊本を用いた。

⁵ 日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店、1973年）212頁。

四端を以て性とし、仁義礼智を以て徳とし、両者を区別するの意は、明瞭なれど、両者が如何に区別し得られる、やは遂に明瞭ならず。……是れ全く仁斎が思想の混乱に出づるものなること疑なきなり⁶。

井上の仁斎評に対し、丸山眞男は、「簡単に一蹴されることは多分に問題であろう」と異を唱えるが、徂徠学に「政治の発見」を見出す丸山においても、仁斎学の意義は、結局のところ、朱子学から徂徠学へと至る階梯として限定的にしか認められない⁷。

近年の研究では、仁斎の思想の独自の意義を考察すべく、膨大な稿本類を分析し、仁斎の思想形成をたどった丸谷晃一が、朱子学の「本然の性」を否定した仁斎の学問は、道德的修養の目的を人間の内面ではなく外的行為に求め、外在する目標への到達を道德的根拠とすることで道德的実践に努めるといふ構造になっていることを論じている⁸。ただ、到達すべき道德的目標の内実や道德的実践の方法などの具体的在りようが、丸谷の論述においては、いまだ明確になり切っていないように思われる。以下の考察では、朱子学の「本然の性」を否定した仁斎がそこからどのような思想を構築したのか検証し、徂徠による仁斎理解の偏向を合わせて明らかにしてゆきたい。

2. 「性」と「道德」の区別

まずは、荻生徂徠が疑問を發した「性」と「徳」との違いに関する仁斎の記述を確認してみよう。

仁義礼智の四者は、みな道德の名にして、性の名にあらず。道德とは、徧く天下に達するを以て言ふ。一人の有するところにあらず。性とは、もっぱらおのれに有するを以てして言ふ。天下の該ぬるところにあらず。これ性と道德との弁なり。……漢唐の諸儒より、宋の濂溪先生に至るまで、みな仁義礼智を以て徳として、いまだかつて異議有らず。伊川に至って、始めて仁義礼智を以て性の名として、性を以て理とす。こ

⁶ 『日本古学派の哲学』（富山房、1915年訂正版）242頁。

⁷ 丸山眞男「近世儒教の發展における徂徠学の特質並にその国学との関連」第二節第四項の注19参照。同論文は、『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952年）に収録されたが、ここでは、『丸山眞男集第一巻』（岩波書店、1996年、183頁）に拠った。

⁸ 丸谷晃一『伊藤仁斎の古義学 稿本からみた形成過程と構造』（ペリかん社、2018年）、特に第一部「伊藤仁斎における「同一性」批判の構造」および第三部「伊藤仁斎の人間観」参照のこと。

れよりして学者みな仁義礼智を以て理とし性として、徒らにその義を理会し、復た力を仁義礼智の徳に用いず。その功夫受用に至っては、すなはち別に持敬・主静・良知を致す等の条目を立てて、復た孔氏の法に^{したが}徇はず。これ予の深く弁じ痛く論じ、繁詞累言、いささか愚衷を^つ罄くし、以てみずから已むこと能はざるゆえんの者は、実にこれがためなり。(『語孟字義』仁義礼智・第三条)⁹

誰もが等しく具え持つ「理」としての「本然の性」を認めない仁斎の思想において、「性」は一人ひとりが異なったものとして具える「気質の性」を意味している。「仁義礼智」は「天下」に広がる「道徳」であって、「一人の有するところ」ではないと仁斎は考えるのである。「仁義礼智」が「徳」であることについて、漢・唐の時代から宋の周濂溪まで異議はなかったが、程伊川以降、「仁義礼智」を「性」とし「理」とする説が唱えられるようになった。それは単に言葉上の問題に止まらず、実践にも影響することになる。程伊川以降、「仁義礼智の徳」を修めるための「功夫」として、孔子の教えにはない「持敬・主静・致良知」といった実践項目が立てられてゆく。

そうした実践項目を仁斎が批判するのは、いずれも、己れのうちに具わった善を明らかにしようとする「功夫」だからである。朱子による「拡充」の解釈も、「情」の発動として表れた「四端の心」をきっかけに、己れに具わった「本然の性」を明らかにする方向に実践的「功夫」が向けられている。「道徳」が「一人の有するところ」ではなく「天下」に広がるものだと考える仁斎にとって、実践的「功夫」はそのように己れの在り方に向けるのではなく、他の人々との関わりに向けるべきものであり、それこそが本来孔子の説いた教えだったのである。仁斎が「仁義礼智」は「性の名」ではなく「道徳の名」であると説くのは、徂徠が誤解したように、単に言葉の定義を争っているわけではなく、より本質的には道徳的实践の問題として、孔子の説いた人々との関わりが失われてゆくことを疑問視するからなのであった。

それでは次に、徂徠が疑問視した「仁義礼智の徳」を「性」として具え持つことと、「拡充」して成すことにどのような違いがあるのか、確認してゆこう。上の叙述に続いて、仁斎は次のように述べている。

^{いやしく}苟も性の善を以て天下の徳を行ふときは、すなはちその易きことや、^な猶ほ地を以て

⁹ 以下、『語孟字義』からの引用は、日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』(岩波書店, 1971年)に拠る。ただし、論文として統一を図るために表記を修正した箇所がある。

樹を種へ、薪を以て火を燃やすがごとく、^{おのづ}自から窒礙する所無し。故に惻隱・羞惡・
 辞讓・是非の心を拡充するときは、すなはち能く仁義礼智の徳を成して、四海の広き
 と雖も、^{いへど}自から保ち易き者有り。

ここでは、「性の善」としての「四端の心」が「仁義礼智の徳」へと「拡充」されることが、
 「薪」の火が燃えることに喩えられている。「薪」の火の比喩は仁齋がしばしば用いるもの
 であるが、その詳しい説明が『童子問』に記されているので、見ておきたい。

一把の薪は、以て一升の米を炊ぐ^{かし}べくして、以て一斗の米を炊ぐ^{あたは}こと能ず、十把の
 薪は以て一斗の米を炊ぐべくして、以て一石の米を炊ぐこと能ず。一石の米に至ては、
 すなはち一車の薪を用ふるに非ざるときは、すなはち炊ぐことを得べからず。一把の
 薪は能く一升の米を炊ぎ、十把の薪は能く一斗の米を炊ぎ、一車の薪は能く一石の米
 を炊ぐは、その性分を尽す者なり。一把の薪は一斗の米を炊ぐこと能ず、十把の薪は
 一石の米を炊ぐ能ざるは、性分の及ぶ所に非ざるを以てなり。^{いやしく}苟も風に向て火を吹
 き、薪を添てこれを助くるときは、すなはち一片の火寸、以て宮を燬^やくべく、一点の
 野火、以て原を燎^やくべし。その勢^{いきほひ}、^{かくかくれつ}赫赫烈烈、^{せんえん}遷延回転、^う撲ち滅すべからず。これ
^あ豈に一把の薪の力ならんや。(『童子問』上・二十一章)¹⁰

一把の薪が一升の米を炊き、十把の薪が一斗の米を炊くということを、ここで仁齋はくど
 いくらいに述べているが、それは「性分」を尽くすというのがどのようなことであるかを
 説明するためである。「性分」を尽くすというのは、むろん朱子学の考え方のことで、前
 節で引用した『孟子集注』でも、朱子は、「拡充」とは「本然の量」を満たすことであり、
 天が我に与えたものを尽くすことだと説明していた。そのような朱子の見解に対し、己れ
 に与えられた「性分」には限りがあるから、それを尽くすだけでは「天下」という広がり
 を得ることはできないというのが、仁齋の主張である。

右の引用の少しあとで、「本然の量」を満たすという朱子の見解を批判しているので、
 それも合わせて見ておこう。

一升の水を以て一升の器に入れ、一斗の水を以て一斗の器に入る、これを本然の量

¹⁰ 以下、『童子問』からの引用は、日本古典文学大系『近世思想家文集』（岩波書店、1966年）に拠
 る。ただし、論文として統一を図るために表記を修正した箇所がある。

を満つると謂ふ。孟子の所謂^{いはゆ}る拡充と云ふ者は、推广充大の勢、^{とど}遏め止むべからざることを謂ふ。本然の量を満つるの謂^{いひ}に非ず。(同前)

ここでは水に喩えられているが、意味は先ほどの火と同じで、「本然の量」を満たすのでは与えられた有限な「性分」を尽くすことにしかならないと仁斎は批判するのである。

では、仁斎が考える「拡充」とはどのようなことなのか、これらの比喩をもとに考えてみよう。水の比喩で「推广充大の勢」¹¹と言っているのは、火の比喩で言うと、火が野原に燃え移り、「赫赫烈烈」の勢いで燃え広がることであろう。「拡充」すれば、「一片の火寸」でさえも野原を焼き尽くすほどに広がることができ、そこまで燃え広がったときには、もはや本となった「一把の薪の力」とは言えなくなるのである。

この比喩が示すところを「四端の心」の話に戻して説明すれば、己れが「四端の心」を「拡充」してゆけば、それがだんだんと勢いを増してゆき、もともと己れに具わっていた「性分」では届かないほど広い「天下」にまで達するようになる、ということであろう。「四端の心」が「拡充」されて「仁義礼智の徳」として「天下」にまで広がったとき、それはもはや己れの力で為したと、「一人の有するところ」であるかのように誇ることはできないのである。

そして、仁斎の考えでは、孔子や孟子は、己れに与えられた有限な「性」を尽くすだけでなく、周囲の人へと推し広め、「天下」に達することを説いたのであり、その教えを人々は学ばなければいけないのである。

蓋し己の性は有限にして、天下の善は無窮なり。有限の性を以て、無窮の善を尽くさんと欲すれば、学問に非ざるときは、すなはち能はざるなり。凡そ物必ず至る所有り、至らざる所有り、その至る所に至る者は性なり。能くその至らざる所に致す者は、性の力に非ず。学問の功また大なり。(『古学先生文集』巻二、「荀子性悪論」)¹²

以上のことをまとめるならば、仁斎が「性」と「徳」とを分けたのは、己れに与えられた「性」は有限で他の人々とは異なるものであることを強調し、また、だからこそ、聖人の教えを学ぶ者は己れ自身の「性」を尽くすことに目を向けるのではなく、それを周囲の人々

¹¹ 「拡」を「推广」, 「充」を「満」とするのが朱子の「拡充」の注釈であったのに対し、仁斎は、「拡」は「推广」でよいが、「充」は「充大」の意味であると訂正している。

¹² 近世儒家文集集成『古学先生詩文集』(べりかん社, 1985年) 50頁。

に推し広めなければいけないと訴えるためであったと考えられよう。

こうした仁斎の「拡充」説を分析したうえで、山本自身は、それが他者に対する思いやりを、「質的に深化させることを意味するのか」、「量的に拡大させることを意味するのか」という問いを立て、最終的には「人倫関係の量的拡大を意味した」と結論付けている¹³。しかし、仁斎の「拡充」説を「量的拡大」として捉えてしまうと、仁斎に対する批判としてたびたび引用されてきた徂徠の次の論を、みずから呼び込んでしまうことになるのではないだろうか。

仁斎が意、けだし聖人の教へも、またただ口諄諄としてこれを言ふのみなりと謂へり。これ何庸ぞかの浮屠及び今の村夫子輩に殊ならんや。それ聖人の教へは、必ずその位を得て、しかうしてのちに大いに天下に行はる。……もし必ず口諄諄としてこれを言ふを以て教へとせば、則ち天下の民あに戸々に説きて人々に諭して、以てみなその道を明らかにしその義を曉りて、従ふ所に惑はざらしむることを得んや。〔『護園隨筆』卷二〕¹⁴

「聖人の教へ」は為政者の地位を得て、「天下」に行うべきものであるはずなのに、仁斎の意見に従えば、一軒一軒尋ねて行って一人一人に教えなければならなくなってしまうが、そんなことはできるはずがない、と徂徠は批判するのである。従来の仁斎研究は、徂徠によるこの批判に正しく答えることができていなかったように思われる。

仁斎の目指すところが、「四端の心」の量的な拡大だとして、その実現のためには一軒一軒訪ねて廻らなければいけないではないかという徂徠の批判は、仁斎の説明で言うところの「性分」を尽くす発想に捉われたものだと反論することができよう。火の比喻で、仁斎は、「一片の火寸」が燃え広がり野原を焼き尽くすに至った時には、もはや「一把の薪の力」だとは言えないと述べていた。これはつまり、徂徠の言うように自分自身が一軒一軒訪ねて廻り量的拡大を実現しなければならないことを意味するのではない、ということであろう。

¹³ 山本自身『伊藤仁斎の思想世界』（慶應義塾大学三田哲学会叢書、2015年）139, 142頁。ただし山本は、「『四端の心』の量的拡大とは、同時にその質的深化をも意味する、と考えおく方が自然であろう」と注記している（同書、186頁）。

¹⁴ 『荻生徂徠全集第十七巻』（みすず書房、1976年）245～246頁。なお、『護園隨筆』卷三にも、「仁斎と雖もこの習ひ未だ消えず。故につねに魯論を以て家々に説き戸々に諭してこれを齊民に被らしめんと欲す」（同、280頁）と同じ批判が述べられている。

それでは、仁斎の「拡充」説において、量的拡大はどのように実現されるのだろうか。元来、有限な己れにできるのは、目の前にいて直接関わる人に「四端の心」を「拡充」することだけである。しかし、そこから先、今度は拡充を受けたその人が直接関わる人に対し自分の「四端の心」を拡充することができる。そのように「四端の心」の拡充がいったん広がれば、人から人へと広がってゆき、やがて「天下」に達する。仁斎が思い描いていた「四端の心」の「拡充」は、火の燃え広がる比喻から推察すれば、このように実現されるものであっただろう。徂徠の比喻に合わせて言えば、自分が隣人に「聖人の教へ」を伝えれば、隣人がそのまた隣人へ、そこからさらに次の隣人へと伝え広がってゆく。先ほどの引用では、「拡充」によって「その至る所に至る」だけでなく、「能く至らざる所に致す」のだと言われていた。己れが直接関わる範囲が「至る所」であり、直接関わることのない「天下」に生きる人々が「至らざる所」を指すのだと考えられる。

このように仁斎の考える「拡充」の量的拡大において、大切なのは「聖人の教へ」が「天下」に広がることなのであって、最終的にそれを自分が為したかどうかは、まったく問題とならない。それこそが、「仁義礼智」の「道徳」が「一人の有する所」ではないという仁斎の主張の真意であろう。逆に言えば、己れが意識して努めるべきなのは、目の前にいる人との関わりの質的深化だということになるのではないか。

また、先の徂徠の批判には、もう一点仁斎の思想についての誤解がある。徂徠は、仁斎の言う「拡充」を、「聖人の教へ」を言葉で伝え広めてゆくことと捉えているが、言葉で伝えることよりはむしろ直接的な関わりにおいて行動で示してゆくというのが、仁斎の本意であろう。

もそ 若し夫れ孝弟忠信の人は、天下みな以て善と為し、みな以て美と為て、あへそし 敢て譏る者無し。
これすなはちこれ学、これを外にして更に所謂る学問といふ者無し。そんぼうやふ 村疋野夫、商販
奴隷の賤しき、或は孝友廉直、天性に出て、士人の及ばざる所の者有り。或は学問に
由らずして、信義遜讓、澹泊自治して、慷慨義に赴く者も、また往々これ有り。これ
かへつ 反てこれ学問の基本、所謂る学問といふ者は、これを充つるのみ。(『童子問』上・
二十九章)

ここで仁斎は、賤しい身分の者であっても、士人の及ばないような「孝友廉直」「信義遜讓」を「天性」として具えていることがある。それを拡充するのが「学問の基本」であって、それ以外に学問はないのだと断言している。むろん、その際、書を読み、聖人の教えを学

ぶことで、実践をよりよく果たすことができるので、そうした通常の学問も必要となるが、それはあくまで実践的な人との関わりを助けるものとして位置付けられている¹⁵。

己れが「四端の心」や「孝友廉直」「信義遜讓」など、「性」として具わっている「善」を目の前の相手に「拡充」し得たとき、相手の「性」に具わる善も引き伸ばされることになる。相手の性の善が引き伸ばされれば、それは己れとの関係だけでなく、その相手が関わる他の人との関係にも、当然及んでゆくことになるだろう。火の比喩で仁斎が説明しようとしているのは、目の前の相手に対する己れの関わり方が、当の相手だけでなく、その背後にいる人々にも影響を及ぼし、やがては天下へと広がってゆくということなのであった。

3. 「忠恕」による善の「拡充」

次に、目の前の相手に対する己れの関わり方が、当の相手だけでなく、その背後にいる人々に影響を及ぼしてゆくということがどういうことであるのか、より具体的に検討してゆきたい。その際、手掛かりとなるのが「忠恕」の概念である。仁斎において、「忠信敬恕」の実践は、「仁義礼智」の徳を成すための「修為」と位置付けられるが、「忠信敬恕」の実践と「四端の心」の「拡充」とがどのようにに関連するかという問題は、仁斎の思想を読み解く上で、一つの大きな課題となっている¹⁶。

前節で引用した薪の比喩の直前の記述では、『中庸』の「ただ天下の至誠、能くその性を尽くせりと為^す。能くその性を尽くすときは、すなはち能く人の性を尽くす。能く人の性を尽くすときは、すなはち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くすときは、すなはち以て天地の化育^{たす}を賛くべし。以て天地の化育を賛くべきときは、すなはち以て天地と参なるべし」を引いて、次のように説明されていた。

所謂^{いはゆ}能くその性を尽くす者は、吾が性の分内に就^ついて言ふ。その人物の性を尽くして、天地の化育を賛くるに至つては、すなはちまた我が性を尽くすの推^{いへど}と雖も、豈^あ

¹⁵ この引用箇所そのまま引き続いて、「ただその生質^{せいしつ}の美、観るべしと曰ふと雖も、然れども微にして未だ著^{あつ}はれず、小にして未だ充たず。故に聖人教へを立て学を設けて、以て人に書を読み文を学んで、以てその微なる者を著し、その小なる者を充つることを教ゆるのみ。」と述べられている。

¹⁶ 山本正身は、仁斎学における「修為」が「主忠信」説と「拡充」説の二側面から成りながら、仁斎自身「両者の関係に対する直接的な言及を残していない」と指摘し、その関連を捉えることが仁斎の学問を解明する上で欠かせない問題だと述べている（山本前掲書、136頁）。

に徒に我が性を尽くすのみならんや。夫れ人と我と、体を異にし気を殊にす。その
 疾痛痾癢、みな相関はず。況んや人と物と、類を異にし形を殊にす。何ぞ相干渉
 せん。天地の道を財成輔相して、万物をして各その性を遂げしむと謂ふときは、す
 なはち可なり。これを我が性を尽くすと謂ひて可ならんや。然るときはすなはちただ
 我が性を尽くして、学問の功に由るに非ざるときは、得べからざること明けし。(『童
 子問』上・二十一章)

朱子学においては、己れと人・物とは「本然の性」において区別はないから、右の『中庸』
 の言葉はすべて連続的に捉えられることになる¹⁷。そうした「本然の性」を仁斎は認めず、
 我と人とは「気」や「体」が異なるかぎり、「疾痛痾癢」(痛みやかゆみ)は通じ合わない
 のだという前提から議論を始める。「性」が人それぞれ異なるのだから、ただ己れの「性」
 を尽くすだけでは、相手の「性」を尽くすことにはならない。学問を媒介として、己れの
 「性」を相手に「拡充」し得たとき、相手の「性」を遂げさせることができるのである。
 それははたして、相手とのどのような関わりを意味しているのだろうか。

まずは、相手に対して己れの「性」を尽くすということがどういうことなのか、整理し
 ておこう。仁斎の思想において、異なった「気」を持つ己れと相手とを通じさせるための
 工夫が「忠恕」である。

己れの心を竭くし尽くすを忠とし、人の心を忖り度るを恕とす。……夫れ人、己れの
 好悪する所を知ることは甚だ明らかにして、人の好悪においては泛然として察すること
 を知らず。故に人、我と毎に隔阻胡越、或は甚だ過ぎてこれを悪み、或はこれに
 応ずること節無く、親戚知旧の艱苦を見ること、猶ほ秦人、越人の肥瘠を視るがごとく、
 茫乎として憐れむことを知らず。その不仁不義の甚しきに至らざる者は幾ど希し。
 苟も人を待する、その好悪するところ如何、処るところ為すところ如何と忖り度つ
 て、その心を以て己が心とし、その身を以て己が身とし、委曲体察、これを思ひこれ
 を量るときは、すなはち人の過ち毎にその已むことを得ざるところに出で、或はその
 堪ふこと能はざるところに生じて、深くこれを疾み悪むべからざる者あることを知
 り、油然霽然として、每事必ず寛宥を務めて、刻薄を以てこれを待するに至らず。
 人の急に趨り、人の艱を拯ふこと、自から已むこと能はず。(『語孟字義』忠恕・一条)

¹⁷ 朱子の『中庸章句』では、「人物の性はまた我の性なり。ただ以て賦する所の形気同じからずして異なること有るのみ。」と注釈されている(前掲『四書集注(下)』458頁)。

人が互いに相手の「好悪」を知らず、憎んだり、苦しみを憐れんだりしないというのは、先の『童子問』で言う「疾痛疴癢」が通じ合わないという事態と同じことであろう。そのとき「忠恕」によって、相手の「好悪」する所や、どういう状況にあって何を為しているのか等のことを「委曲体察」するのである。そうすれば、相手を憎むべきでないことが分かり、「寛宥」の心で相手の苦しみを救おうという気持ちが生まれてくるのだと、仁斎は説いている。このように目の前の相手に「忠恕」に努めることが、「仁」につながってゆくのである¹⁸。「忠恕」によって生まれた相手への「寛宥」の心が、相手の苦しみを救おうとするものであるなら、それは「慈愛の心」や「惻隱の心」と重なるものであろう。

右の事態を「拡充」という観点から説明し直してみよう。己れのあり方を、相手の「好悪」も知らず憎んでいる状態から、「寛宥」の心で苦しみを救おうという思いに転換させることができれば、それはまさに孟子の言う「人みな忍びざる所有り、これをその忍ぶ所に達するは仁なり」（尽心・下）を実践したことになるだろう。「寛宥」「惻隱」といった己れの「性」に具わった善が、相手に向けて一歩「拡充」されたのである。己れの「性」を尽くすというのも、仁斎においては、己れの「性」に具わった善を、そのようにして相手に「拡充」することを意味している。

では、このとき、相手の側はどうなるのであろうか。さきほどの『童子問』からの引用では、己れの「性」を尽くすことが相手の「性」を遂げさせることになることと説明されていた。右の『語孟字義』と同様に、「過ち」について論じた箇所を通じて、「寛宥」を受けた相手のあり方を考えてみたい。仁斎は、『論語』里仁篇の「子曰く、「人の過ちや、^{おのおの}各その党においてす。過ちを觀てここに仁を知る」に関して、次のように注釈を付けている。

党は類なり。親戚僚友を指して言ふ。

これ過ちを以て人を棄つる者の為に發す。^{およ}凡そ人の過ちに於ける、由無くして妄りに至る者有らず。必ずその親戚僚友に因りて生ず。故に曰く、「各その党においてす」と。正にその深く咎むべからざるを見るなり。「過ちを觀て仁を知る」と曰ふときは、すなはちまた、そのこれに就いて猶ほ稱すべき者有るを見るに足るなり。……

論じて曰く。人の過ちや、薄に生ぜずして厚に生ずるは、何ぞや。薄はすなはち患を防ぎ害を遠ざく。身の為の計は全くして、人の患に趨るは緩なり。故に過ち無きを得るなり。薄に因りて過つ者、間或はこれ有り。然れども薄に因りて過つ者は、これを

¹⁸ 「その強めて能ふ所の恕を為すときは、すなはち自から勉めて為すべからざるの仁を得。一件の恕を為すときは、すなはち一件の仁を得。」（『童子問』上・五十章）。

悪と謂ひてこれを過ちを謂はざるなり。聖人の至仁に非るときは、すなはち孰^{いづくん}ぞ能く過ちの宥むべくして深ふ咎むべからざるを知らんや。〔『論語古義』里仁篇〕¹⁹

他人のためでなく自分のために道に外れたことをするのであれば、それは「過ち」ではなく「悪」と言うべきであるが、「親戚僚友」など誰かのために思って「過ち」を犯したのなら、それを咎めるべきではないと仁斎は述べている。行動の結果だけを見て、「過ち」を犯した人を捨ててしまうのではなく、「人の患」を助けようという動機があったのかどうか見ることが大切だという考え方は、「忠恕」によって「体察」するのと同じことを指していると思われる。

それゆえ、己れが相手の「過ち」を裁くならば、その相手が抱えている「親戚僚友」への情を殺してしまうことになるし、「過ち」に対して「寛宥」を示せば、その情が生かされることになる。己れの「性」を尽くして、相手の「性」を遂げさせるというのは、例えば、このような状況を指して述べられたものと考えられる。このとき、己れが相手を「体察」し「寛宥」を示すことは、己れの「性」の善を「拡充」することを意味するが、だからと言って、その相手と「親戚僚友」との関わりまでも、己れの「性」を尽くしたことの内に数えることはできない。その相手が「親戚僚友」と厚い情で交わるのは、その相手自身の「性」の善によるものであり、己れはそれをよりよく遂げさせるよう関わっているのである。

前節では、仁斎の用いる火の比喻において、己れと目の前の相手との関わりがその背後にいる人々に影響してゆくという仁斎の考え方を確認した。「過ち」に関する仁斎の考えを踏まえて、あらためてそのことを検討しておこう。

己れの目の前にいる相手は、己れ自身が知らない「親戚僚友」との関わりを持っており、己れに対する相手の行動は、その人たちとの関係に影響され、時にはその人たちへの厚い情のために己れに対して「過ち」をなすこともある。逆に、己れ自身の相手への振る舞いも、相手を通じてその「親戚僚友」に及んでゆく。そうした人と人との関わりは無限に交錯しており、もはや起点も分からないようなどこかの誰かの振る舞いが、多くの人を経由して己れに及んで来るし、また逆に己れの振る舞いも多くの人を経由して広がってゆく。そうした広がり及び及ぶ範囲が「天下」なのである。

ここでまた、徂徠の批判を通じて、仁斎の説く「仁」について、さらに考えておきたい。

¹⁹ 『論語古義』林本を独自に書き下した。

徂徠は、仁斎の説く「仁」の曖昧さに対し、次のように疑問を發していた。

仁斎、仁を釋して曰く、「慈愛の徳、遠近内外、充實透徹、至らずといふ所なきをこれ仁と謂ふ」と。……そのいはゆる「遠近内外、充實透徹」といふ者、われ知らず、その我に在る者を以てこれを言ふか、物に及ぶ者を以てこれを言ふかといふことを。
(『蕺園隨筆』卷四)²⁰

徂徠の疑問は、仁斎の説く「仁」が、「我に在る」ことを指して言っているのか、「物に及ぶ」ことを指して言っているのか、その点が曖昧ではないか、ということである。確かに仁斎の説明には、そのような疑念を招くところがある。「仁」について集中的に論じられる『童子問』上巻の後半では、次のように記述されている。

慈愛の心、渾淪通徹、内より外に及び、至らざるところ無く、達せざるところ無くして、一毫残忍刻薄の心無き、正にこれ仁と謂ふ。(『童子問』上巻・四十三章)

一事の微いへどと雖も、その愛、真心に出て、利沢人に及ぶときは、すなはちまたこれを仁と謂ひて可なり。(同・五十四章)

ここで仁斎は、一方で、「慈愛の心」の至らない所のないことが「仁」であると言いながら、同時に、ごく微かなものでも「愛」が「真心」から出て「利沢」が人に及ぶのなら「仁」と言ってよいと論じており、徂徠の疑問ももっともであるように思われる。

しかし、ここまでの考察を踏まえれば、「利沢」が人に及ぶというのは、己れが「残忍刻薄の心」ではなく「慈愛の心」で相手に接することで、相手の「性」に具わった善が殺されることなく発動され、相手の「性」を遂げさせるような場面を指していることが理解できよう。だとすれば、徂徠のように、「我に在る」と「物に及ぶ」とを二つに分けた上で、そのどちらなのかと問うこと自体が、仁斎の真意から外れたものと言わねばならない。「仁」という言葉で仁斎が考えているのは、もともと異なった二つの存在である「我」と「人」とを、一つに通じ合わせることでできた場面なのである。

²⁰ 前掲『荻生徂徠全集第十七巻』二八六頁。

後世の学問大いに聖人の意に^{たが}差ふ所以の者は、専ら持敬・致知を以て要と為して、忠恕を以て務めとすることを知らざるに由る。……^{いひ}苟も忠以て己れを尽くし、恕以て人を^{はか}付るに非ざるときは、すなはち人已を合はせてこれを一にすること能はず。……苟も忠恕を以て心とするとき、すなはち万般の功夫、^す総べて物とこれを共にするの意有りて、独りその身を善くして止まるに至らず。故に持敬・致知、みな我が成徳の地となる。(『語孟字義』忠恕・五条)

仁斎が「持敬」や「致知」を繰り返し批判するのは、それらの「功夫」が、「我」と「人」との区別を知らず、すべてを「我が成徳の地」にしてしまうからである。仁斎の考える「仁」の意義は、そのように「我に在る」ことを目指すのではなく、互いに異なった存在である「我」と「人」とを一つに合わせるができるという点にあった。それが実現し得たとき、己れの「慈愛の心」と、「利沢」が人に及ぶこととは、表裏一体の自体として理解されることになるはずである²¹。

このように「仁」の「徳」を理解するならば、仁斎の考える「道」と「徳」との違いについても確認することができよう。初めに見たように、仁斎は「性」と「道徳」とのちがいで強調していたが、そこではかえって「道」と「徳」との区別が見えにくくなっていった。両者の違いについて、仁斎は次のように説明している。

道徳の二字、また甚だ相近し。道は流行を以て言ひ、徳は存する所を以て言ふ。道は自から導く所有りて、徳は物を済す所有り。(『語孟字義』徳・第三条)

仁斎の考えでは、「道」は「天下」に広がって「流行」しているものである。それに対して「徳」は、己れ自身が人と関わることによって実現してゆくものだと考えられる。これまでの考察を踏まえて言えば、己れ自身が直接関わる範囲の人々との間に実現するのが「徳」であり、その向こうの「天下」に広がっているのが「道」だということになるであろう。

(続く)

²¹ 時に、仁斎のオプティミズムを表すものとして引用される「我能く人を愛すれば、人また我を愛す」(『童子問』上・四十四章)の語も、「我人を愛すれば」ではなく、「我能く人を愛すれば」と言っているのだから、「我」と「人」との「愛」を単純に連続するものとして考えているわけではなく、相手の「愛」を引き出すべく、己れが相手を愛することができた場面を指して言っていると考えるべきであろう。

<参考文献一覧>

- ・朱子学大系『四書集注（下）』（明德出版社，1974年）
- ・『日本名家四書註釋全書第九卷』（鳳出版，1973年）
- ・日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』（岩波書店，1971年）
- ・日本古典文学大系『近世思想家文集』（岩波書店，1966年）
- ・近世儒家文集集成『古学先生詩文集』（ぺりかん社，1985年）
- ・『論語古義』林本（天理大学図書館所蔵）
- ・日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店，1973年）
- ・『荻生徂徠全集第十七卷』（みすず書房，1976年）
- ・井上哲次郎『日本古学派の哲学』（富山房，1915年訂正版）
- ・『丸山眞男集第一卷』（岩波書店，1996年）
- ・丸谷晃一『伊藤仁斎の古義学 稿本からみた形成過程と構造』（ぺりかん社，2018年）
- ・山本正身『伊藤仁斎の思想世界』（慶應義塾大学三田哲学会叢書，2015年）

[報告]

戦後日本の教会と天皇制

—— 代替わり，改元期を教会はどう過ごしているか ——

佐藤 司郎

この春の天皇の代替わり，改元期を教会はどう過ごしたのかなど語るようにご依頼を受け，今日は来ました。10月即位礼，11月大嘗祭をひかえて，どう過ごしたかというより，問題はこれからだけれども，われわれ教会の反応は鈍いように感じる。この状況をどのように認識し，どのように教会の告白的な歩みを推し進めていくべきなのか，考えていることを申し上げたい。

1

反応は鈍いと言ったが，各個教会ではなく，日本キリスト教団でいえば教区以上のレベルでの反応はいくつもある¹。ただ各個教会の問題・課題が教区，教団の問題でもなければならず，またその逆でもなければならぬという本来の〔理想的と私の考える〕在り方から見ると，各個教会と教区・教団の対応のバランスはよくない。この問題に関しては，教区・教団の認識が，必ずしも各個教会で受けとめられていないように見える。とくに神学的な受けとめは，不十分である。キリスト教サイドの言論も全体として多いとは言えない²。

2

こうした，ある意味で冷静な対応も，もしかしたら積極的に評価できる面もあるのかも知れない。つまり，戦後，新憲法のもと，戦前の反省に立って新たに歩みだした教会が，とくにその社会的使命の重要性を自覚し，時代は無批判に踊らされたりしないようになっ

¹ 教区総会で何らかの決議を行ったのは，神奈川、京都、大阪、九州（議長メッセージ）、東京北支区常任委員会。東北は総会時に協議会を開催した。仙台北三番丁ではとくに何もしなかったが，5月5日、他の週報に牧師としてのメッセージ（「週録」）を書いた。

² 『福音と世界』、『信徒の友』、『時の徴』などに貴重な論考が掲載された。

ているということ、今回も真相はそういうことなのではないかということである³。

朝鮮戦争を機にはじまった平和問題への取り組み〔1951年、キリスト者平和の会結成〕、60～70年代にかけての靖国問題との全教會的な取り組み、反対運動〔信仰告白ノ事態として認識され教會の告白的な戦いが推し進められた〕、戦争責任問題の覚醒〔1967年、教団戦責告白、1995年に出された戦後50年を巡る諸声明〕、昭和天皇死去に伴う代替わり・大嘗祭を巡る戦い〔1989年〕などによって教會〔プロテスタント、カトリック、福音派を問わず〕はよい意味で養われてきた。今回のような比較的冷静な対応をとることができたのはその結果であると考えてよいのではないかと思う。ただそうした戦後の教會の歩みが真実であるなら、もう少し言論が活発になっていいように思うけれど、そうっていないということは、積極的な評価を下すだけでは十分でないということであろう⁴。

3

教會が冷静なのはよいけれども、しかし教會もその中に置かれている日本の社会では憂慮すべき事態も進行しているように思われる。

天皇制、象徴天皇制が、平成の30年で非常に変化し、天皇制そのものが憲法に守られながら、憲法の国民主権や基本的人権などが抑圧されて定着し、象徴天皇制の中に教會もキリスト者もからめとられてしまっているのではないか。それがもっとも気になることである。

その点で、多くの人と同じく私ももっとも疑義を抱くのは、2016年8月の「おことば」の、「象徴天皇としての行為」とか「象徴的行為」、それと関連しての「国民のために祈る務め」などである。前者に関していえば、憲法の規定にある「国事行為」を超えるものが、「国民の総意」に基づかず、勝手に、当たり前のようになされていることに危惧の念をいだかざるをえない⁵。「慰霊の旅」も半ば共感しつつも全面的には肯定できない。加害者としての日本人が問われるところには一度も行かなかった。形を変えた靖国の旅。そしてそれができなくなったから退位したいという話では困る。そんなことはだれも委任していな

³ 日本基督教団は1941年6月に成立した。1942年(6月)には、教団の六部九部に所属した教會の弾圧があった。一斉検挙(97名)。内、起訴された者81、実刑19、獄死3、保釈後死亡4。201教會、63伝道所が解散処分を受けた。1942年(11月)には国民儀礼が導入される。『東北学院の歴史』(2017年)参照せよ。

⁴ 『日本基督教団戦争責任告白から50年』2017年、新教コイノニア、拙論「戦争責任告白五十年」、参照。

⁵ 原武史『平成の終焉』2019年、岩波新書、参照。

い。委任したとして「国民の総意に基づいて」国会で決めて、実行されるべきもの。われわれも何となく心動かされ、いいと思っている、「慰められている」としたら、それこそ「からめとられている」のではないか。教会は目覚めていなければならない。イエス・キリストにおける神の慰めと平安をこそ宣教しなければならないのだから。

後者の「国民のために祈る務め」、これもどうだろうか。これが元来の天皇制というものだろうか。個人として国民のために祈ることは保証されているけれど、祈りを自ら公的なものにまで高めてしまっているとすれば、たとえ儀礼的であっても（儀礼こそが神道の宗教性なのだから）、国家の世俗性（ライシテ）とは相容れない。厳格にとれば、憲法が国民に保障する信教の自由を犯しており、政教分離に違反しているのではないだろうか。私の心は痛む。

この間政治の劣化とともに天皇利用、改元利用は目を覆うばかりであった。今般の元号は安倍官邸から「下賜された」様相を呈した。マスコミを支配し、政治課題は覆い隠され、分断され、このまま即位礼、大嘗祭とつづくことになる〔これからどうなるか分からないが、元号使用が心なしか減少し、西暦の普遍性・継続性のゆえに、基準化されつつあるのではないか〕。

4

最後に二つの文章を紹介しながら、これからの教会の課題を考えてみたい。一つは1989年1月8日（日）付けで信濃町教会長老会が発表したの「天皇の逝去に当たって」。もう一つは昭和天皇逝去の際に有志によって発表された「1989年日本キリスト者宣言」。後者には戦後日本の教会が到達した立場が明らかにされており、またこれからどのような時代を迎えるか分からない中、われわれの踏むべきことが明示されていると思っている（福音と世界、1989年2月号、ここでは省略）。

前者の信濃町教会の声明文〔1月8日礼拝後に読み上げられた〕は、今回の代替わりと改元にさいしても、教会の基本の立場としてなお有効性を失っていない。私もこれを思いの中に踏まえて、ここ半年過ごしているかも知れない。

『天皇の逝去にあたって』

今、天皇逝去の時を迎えて、私たちは、すべての事柄を、生と死の支配者であられる主の御手にゆだね、主のあわれみを祈り求めます。

私たちは、ここにあらためて、去る十月、「天皇代替わりにあたって」で共に確認した次の四点を、銘記したいと思います。

- (1) 私たちは、キリストを唯一の主と告白する信仰に立ちます。
- (2) 私たちは、礼拝とその他の教会活動を通常に行ないます。
- (3) 私たちは、どのような天皇賛美にも加わず、天皇神化へのどのような動きにも反対します。
- (4) 私たちは、天皇家の神道行事に国家が参与することは、憲法の定める政教分離に抵触すると考えます。またこの時、どのような基本的人権の侵害があってもならないと考えます。

それと共に、今、私たちが考えねばならないのは、次の二つの事柄です。

第一に、天皇の代替わりと共にあらためられた元号は、すでに一九七九年四月の私たちの教会総会で承認されたように、天皇を中心に時と歴史をかぞえる、狭い国家主義的な考え方の表れであり、私たちはこれを使用しないように努めたいと思います。また、私たちは「日の丸・君が代」が強制されることに対しては、反対せざるをえません。

第二に、天皇に対する哀悼と追慕の声が高まる中で、私たちが特に憂慮を深くするのは、戦後の出発にあたって曖昧にされた天皇の戦争責任が、忘れ去られようとしていることです。それが、極端な天皇の賛美と神聖化を招き、さらに、戦前の天皇制を復活させようとする企図にもつながります。

これに対して、私たちは、天皇の未決の戦争責任が、代替わりによって清算されるものではなく、新天皇が、神と、全世界の人々との前に、真実をもって継承すべき歴史的責任であると考えます。

しかし、それを指摘する時、私たちはまた、戦後、天皇と同様に、戦争責任を問われずに存続してき来た日本の教会として、今あらためてその罪責を悔い改め、それを共に担わねばなりません。

そのような認識と反省に立って、教会は、十字架の主の赦しに生かされ、ただ御言葉のみに聴き従う証人の群れとして、キリストの恵みのご支配を告白し証しし続けてゆくことができるように、インマヌエルの主の導きを切に祈ると共に、志を同じくする全国、全世界の諸教会の連帯を願い求めるものであります。

今読み返しても、いろいろのことが教えられる。この中では、「私たちは、天皇の未決

の戦争責任が、代替わりによって清算されるものではなく、新天皇が、神と、全世界の人々との前に、真実をもって継承すべき歴史的責任であると考えます」とも語られていた。30年が経過して「慰霊の旅」がそれを遂行したとは考えにくい。むしろそれによって拡大される天皇の「祭司」的役割の浸透によって、キリストを世界の主・教会の主として証していく教会の宣教の闘いは、ますます厳しいものになりつつあると思われる。

〔報告〕

日本の宗教的状況
—— 天皇と「癒し」——

木村 純二

〈はじめに〉

2019年には平成から令和への改元が行われたことを受け、東北学院大学文学部総合人文学科による今年度の教職研修セミナーを「王権と神権 一元号制下の日本社会を視野に考える」というタイトルの下で実施することとなった。私は専門とする日本倫理思想史の知見をふまえ、日本における「王権」と「神権」について報告させていただく。

福音主義キリスト教を建学の精神に掲げる本学において、日本における「王権」と「神権」について論じようとするれば、やはりまず、近代日本の国家神道によるキリスト教への弾圧、およびそれに対するキリスト教側の抵抗や服従といった問題が念頭に浮かぶであろう。しかし、より本質的に日本の天皇制について論じるためには、それに先立つ概念的な整理が必要となる。というのも、天皇が歴史的にその在り方を変容させてきたからである。近代の国家神道下における天皇は、むしろ天皇の歴史においては相当に特殊な在り方をしており、それを基準に天皇を論じてしまうと、かえって国家神道的な天皇像を固定化し、また補強することになりかねない。ここではまず、簡略にでも前近代の天皇の在り方を概括した上で、近代の天皇そして現代の象徴天皇制における天皇について論じることとした。

〈中世～神仏習合における天皇〉

16世紀の戦国時代に来日したイエズス会の宣教師たちは、各地域を支配していた戦国大名を「王」、足利家の将軍を「皇帝」と呼んでおり、天皇は「教皇」のような存在と見なしていた¹。実際、摂関政から院政、そして歴代幕府による武家政権へと続く日本の歴史

¹ 神田千里『宗教で読む戦国時代』（講談社選書メチエ、2010年）第1章参照。なお、民俗学者の折口信夫は、戦後間もない昭和21年7月に、弟子たちに対して、「今の天皇は、宗教家になってく

において、天皇が世俗の国家権力者として「王権」を担う場面はほとんどなかったので、宣教師たちが天皇をむしろ宗教的な「神権」を担う存在と見なしたのも決して的外れなことではない。その際、宣教師たちは基本的に日本を仏教国と見なしており、天皇の「神権」も神道ではなく仏教に関するものだと考えていたようである。これもあながち的外れな認識ではなかった。

日本の仏教は、歴史的に鎮護国家を担う儀礼として朝廷に取り入れられたため、寺院や僧侶は朝廷によって管理されており、例えば比叡山延暦寺の総監である天台座主などの要職は、朝廷がその任免権を掌握していた。いわゆる鎌倉新仏教の開祖である法然・親鸞・道元らは、比叡山を降り、官僧としての身分を捨てることで独自の宗派を開き、仏教界の刷新を図ったが²、戦国時代には各宗派が教団を経営するなかで、朝廷の認可を得て活動することも多くなっていった。天皇の側でも、すでに鎌倉時代には即位式において仏教儀礼である「灌頂」を行うことが定着しており、葬儀も仏式で行われていた³。

総じて、中世に至るまでの天皇は、「王権」よりは「神権」を、それも仏教を主軸とした神仏習合の「神権」を担う存在であったと言える。

〈近世～反仏教思想における天皇〉

江戸幕府は、朝廷に対する統制を強めると同時に、仏教寺院や僧侶に対する実質的な統制権も掌握した。上記の神仏習合的な天皇の在り方は幕末まで続くが、天皇の担う「神権」は著しく弱められた。幕府は、キリシタン対策として寺院に戸籍管理を請け負わせ、全世帯をいずれかの寺院の檀家として登録させる「寺檀制度」を確立するが、これは、先祖祭祀の葬祭を担うことで封建的な身分制度を宗教面から補強させるべく、仏教界を「家」の宗教として再編成したものでもあった⁴。幕府の宗教政策により安定的に檀家が確保された

ださればよかった。ローマ法王のような、神道の教主になるとよかった。芸術の方でそういう位置につくということはなかなかむずかしいことだが、宗教の教主になるのならば、日本の天皇の歴史的伝統から言ってもなれるはずなのだから。」と語っている（池田彌三郎『まれびとの座』中公文庫、1977年、139ページ）。

² 松尾剛次『葬式仏教の誕生－中世の仏教革命』（平凡社新書、2010年）。

³ 大角修『天皇家のお葬式』（講談社現代新書、2017年）第3章参照。ちなみに、「灌頂」は大日如来の弟子となるための儀礼であるが、神仏習合の本地垂迹説により、日本神話において天皇の祖とされる天照大神は、本地である大日如来の垂迹であると考えられていた。よく知られているように、ザビエルは来日当初、キリスト教の神を「ダイニチ（大日）」と訳し、その後、誤りに気付いてラテン語の「デウス」を用いるようになった。

⁴ 江戸時代以前には、必ずしも属する宗派は家単位で決まっているわけではなかった。ザビエルは、戦国時代の日本人が一つの家でも夫・妻・子それぞれ別々の宗派に属することも特に珍しいことで

仏教界は、宗教的に停滞・墮落してゆく⁵。

こうした仏教界の在り方は、江戸中期以降、反仏教的な思想運動の展開を招くこととなった。特に国学者の平田篤胤は、仏教を排除した靈魂論・死生観を確立し、人の生きる現世を司るのが天照大神の子孫たる天皇であり、死後の世界を司るのが大国主神であると説いた⁶。幕末には、国学の側からは篤胤の復古神道、儒教の側からは万世一系の天皇への尊王を説く水戸学が広まり、尊皇攘夷運動へと発展して明治維新に至る。

〈近代～国家神道における天皇〉

明治維新は、欧米列強のアジア進出に対して国の独立を維持すべく、強力な中央集権国家の創出を目指して行われたが、新国家の統合は国学の側からしても儒教の側からしても天皇を中心に構想されるほかなかった。とはいえ、彼らの天皇論は理念的なものでしかなかったため、現実の天皇の在り方を作り変える必要があった。そのために、まずは神仏分離令が出され、天皇が仏に帰依するという不都合な慣習が排斥されるとともに、皇居が東京に移され、仏教色を排除した皇室祭祀が新たに創出されてゆく⁷。天皇を中心とする神道の国家体制は、国民に対しては「復古」であるかのように喧伝されたが、実際には「創られた伝統」にほかならない。

明治政府は当初、キリスト教の禁教を継続し、神道を国教化して、天皇が「王権」「神権」の双方を担う祭政一致の国家体制を作り出そうと目論んでいた。しかし、欧米諸国への配慮から信教の自由を認めざるを得なかったため、帝国憲法において「日本臣民は安寧秩序を妨げず及臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す」（第28条）との規定を設け、その矛盾を回避しようとした。つまり、天皇を尊崇するのは日本人としての「道徳」であり、神社を参拝するのは慣習的・儀礼的な「祭祀」であるから、神道は信教の自由の対象となる「宗教ではない」とする方策を採ったのである。逆にそのことは、そうした日本人としての「道徳」や「祭祀」は日本の「安寧秩序」を守るための「義務」であるから、

はないと伝えている（『聖フランシスコ・ザビエル全書簡』（東洋文庫）3巻、「書簡第96」参照。

⁵ 近年、様々な論点から近世仏教を再評価する研究も見られるが、総体としては、やはり腐敗したと評する見解については、拙論「日本におけるキリスト教土着化の課題」（『人文学と神学15号』東北学院大学学術研究会、2018年）をご参照いただきたい。

⁶ 吉田真樹『平田篤胤 一靈魂のゆくえ』（講談社学術文庫、2017年）参照。篤胤は、人の魂は死後に生者からは見えないがこの世界にある幽冥界に留まって子孫を見守り続ける、という現代日本人の靈魂観の深層を成す説を示した。

⁷ 島蘭進『国家神道と日本人』（岩波新書、2010年）第1章参照。

キリスト教徒であれ仏教徒であれ、日本人である限りは従わねばならないという宗教界への規制を呼び込むこととなる。

こうして、皇室や神社の執り行う「祭祀」は、「信仰」に基づく「宗教」ではないと規定されたが、富国強兵政策の下、戦争が拡大し、国および天皇に対する忠誠心から戦死する者が増えると、死者に対する国家的な儀礼が必要になってくる。日本では、歴史的に死者を送る儀礼は仏教が担っていたため、政府は、仏教を排除した神道としての死者儀礼を新たに創出しなければならなかった。明治維新の際、戊辰戦争における官軍の戦死者のみを祀る招魂社が各地に創設されたが、やがて東京招魂社は靖国神社に、他の招魂社は護国神社に改称されて、増え続ける戦死者の慰霊が行われた。1931年には、上智大学のカトリック信者の学生が軍事教練として行われた靖国神社の参拝を拒否したため、陸軍が上智大学の指導の不備を非難し、上智大学が「靖国神社の参拝は忠君愛国のための儀式であって宗教行為ではない」との見解を示す事態となった。総じて、新たに絶対的な「王権」を持つべく位置づけられた近代の天皇が、実質的には「神権」を合わせて担いつつも、形式上それを除くものとされている点に、国家神道の問題が集約されていると言えよう。

戦後、国家神道が解体されると、神社神道は改めて宗教として規定された。しかし、特段信仰すべき教義の中身はなく、大半の日本人は、お宮参り・七五三・初詣などの行事はもとより、合格・安産等の祈願や建築の際の地鎮祭なども「宗教行為」と意識することなく、継続している。

天皇による祭祀も皇室の祭祀として残されることとなったが、平成・令和の即位儀礼は国家の公的行事として国費によって支出されている。天皇の「王権」は解体されたが、もともとあいまいであった「神権」については、逆にそのあいまいさゆえに、現代にまで引き継がれることとなった。

〈現代（平成）～象徴天皇制における天皇〉

平成の時代には、国際的には湾岸戦争・イラク戦争があり、両ブッシュ米大統領の言動などもあいまって、あたかも「キリスト教対イスラム教」という宗教的な要因による戦争であるかのようなイメージを与える面があった。日本では、「一神教は結局は対立を招くことになるので、多神教のほうが寛容で優れている」といった言説もしばしば見受けられたが、この背景には、戦争体験が継承されずに、日本は平和国家であるという意識が蔓延し、戦争を他人事としてしか捉えられなくなった世相があると思われる。他方、国内では、

オウム真理教によるテロ事件を筆頭に、新興宗教団体による反社会的事件が起こっている。国際紛争やテロ、新興宗教団体が起こした事件などにより、「宗教＝危険思想」というイメージが一般に広まったのが平成という時代であったと言える。

さらに平成は、阪神淡路大震災や東日本大震災をはじめ、地震や集中豪雨などの自然災害が多発した時代でもあった。そうした中、明仁（平成）天皇・美智子皇后は、国内で災害が起こると、必ず二人で被災地を慰問し、被災者に対してひざまずいて同じ目の高さで語りかけることをみずからの務めとしていた⁸。

また明仁・美智子夫妻は、戦争体験を風化させてゆく社会の風潮にあらがって、戦没者の慰霊も自身の務めとしていた。沖縄に関しては、昭和天皇が戦後一度も行幸することがなかったのに対して、皇太子時代に5回、天皇として6回訪れている⁹。さらに太平洋戦争の激戦地であったサイパン島・ペリリュー島・ルソン島を訪問し、日本人戦没者のみならず、アメリカ人戦没者・現地の犠牲者・徴用された朝鮮人の犠牲者など、すべての戦没者に対して慰霊の祈りを捧げた。

こうした明仁・美智子夫妻の象徴天皇としての働きに対して、多くの日本人が「癒し」と「慰め」を感じている。日本国内の右派勢力は、祭政一致的な天皇像を今なお引きずり、それを復活させようとしているのに対し、むしろ天皇（上皇）自身が政治とは一線を引き、象徴天皇としてのみずからの役目を精神的な慰めや励ましのほうに集中させようとしている。

その際に問題となるのは、天皇自身も国民も、これを「宗教行為ではない」と位置付けている点であろう。天皇が公的に行う行為を非宗教的なものと位置付けるのは、戦前の国家神道体制から継続しているが、戦没者や被災者を慰霊するというのは、政治的権力を持たない象徴天皇制における独自の発展的形態として明仁・美智子夫妻が作り上げてきたものである。今や天皇は、形式上「王権」でも「神権」でもない立場から、「癒し」や「慰め」をもたらし存在として日本人を統合しているのである。

あらためて総括するならば、経済的な低迷なども相まって日本人全体が心に「癒し」や「慰め」を求めながら、それは「宗教」によって与えられるものではなく、日本人であることによって得られるものだという意識が改めて形成されたのが平成時代であったと言える。その際、強く言えば、キリスト教という「宗教」は「日本人」には必要のないもの

⁸ 原武史『平成の終焉』（岩波新書、2019年）。原は、ひざまずいて目線を合わせるのが皇太子夫妻時代からの彼らのスタイルであるが、先に始めたのは美智子妃の方であったことを論証し、幼少期から慣れ親しんだカトリックの影響ではないかと推察している。

⁹ 1975年の最初の訪問の際には、火炎瓶を投げられるというテロ事件が起きている。原武史『天皇は宗教とどう向き合ってきたか』（潮新書、2019年）第4章参照。

だという意識が伴っているのではないだろうか。それは、「王権と神権」というキリスト教神学の概念粹さえも拒絶することになる。日本におけるキリスト教伝道は、象徴天皇の在り方を推し進めた平成という時代を経て、新たな難局を迎えていると言えるだろう。

〈平成の災害等〉

西暦・平成	主な出来事
1991年（平成3年）	1月 湾岸戦争 6月 雲仙普賢岳火砕流（死者43人） バブル経済崩壊
1993年（平成5年）	7月 北海道南西沖地震（死者202人）
1995年（平成7年）	1月 阪神淡路大震災（M7.3）発生（死者6,433人） 3月 地下鉄サリン事件
2001年（平成13年）	9月 アメリカ同時多発テロ
2003年（平成15年）	3月 イラク戦争
2004年（平成16年）	10月 新潟県中越地震（死者68人）
2005年（平成17年）	6月 天皇皇后サイパン島訪問
2008年（平成20年）	9月 リーマンショック
2011年（平成23年）	3月 東日本大震災（M9.0）発生（死者・行方不明者18,000以上）
2013年（平成25年）	10月 伊豆大島土砂災害（死者40人）
2014年（平成26年）	8月 広島土砂災害（死者74人）
2015年（平成27年）	4月 天皇皇后ベリリュー島（パラオ）訪問
2016年（平成28年）	1月 天皇皇后ルソン島（フィリピン）訪問 4月 熊本地震（M7.3）発生（死者267人） 8月 台風10号（東北太平洋側）（死者26名）
2018年（平成30年）	7月 西日本豪雨（死者227人）

「古屋神学の魅力——その独自の「バランス感覚」はどのようにして形成されたのか？」(3)

佐々木 勝彦

(7) ボンヘッファー(1906～45)

- ① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』(2013)、
- ② 『神の国とキリスト教』(2007)、③ 『宗教の神学』(1985)、④ 『現代キリスト教と将来』(1984)、⑤ 『プロテスタント病と現代——混迷からの脱出をめざして』(1973)、⑥ 『キリスト教の現代的展開』(1969)

一九五二年の九月にプリンストンについた古屋氏は、オリエンテーションにおいて、指導教授となるP・レーマンによる講演を通じて、初めてデイトリヒ・ボンヘッファーの話聞いた。しかもそれは、ユニオン神学校においてボンヘッファーの友人となったレーマンの「涙あふるる感動的な講演であった」(①の八七頁)と記されている。おそらくこの講演の記憶は氏の心の底

に生き続け、ボンヘッファーは、忘れがたい人物になったと想像される。

⑥に収められている「二十世紀の二人の殉教者」は、ボンヘッファーとマーティン・ルーサー・キングの対比を試みた極めて興味深い論考であり、これはもともとある大学のキリスト教講演会でなされた講演の草稿である。その構想が意表を突くのは、歴史学に関わる者ならおそらくそれは「禁じ手」であるとして、講演の本筋から外すと思われる問いを真正面からぶつけ、しかもひとつの答えを「断言的に」導きだしていることである。

その問いとは、「もしボンヘッファー(1906～1945)がキング(1929～1968)と同時代のアメリカに生きていたら、どういう行動をとったであろうか」という問いであり、そ

してもうひとつは、「もしキングがボンヘッファーと同時代のドイツに生きていたら、どういう行動をとったであろうか」という問いである。しかも古屋氏は、この二つの問いに対して驚くべき答えをだしている。そもそもそのような問いはナンセンスである、と片づけることもできるが、読みだすと、いつの間にかその内容に引き込まれ、すっかり古屋氏の術中にはまってしまう。その答えの根拠とされている事実の解釈は、彼ら二人が生きていたアメリカの教会とドイツの教会の各事情の相違を際立たせ、さらには世界の教会の課題を浮かび上がらせて行く。見事な手法とていえない。これは、豊富な知識と実体験を有する者によるみ選択可能な方法であり、この自由な発想こそが、古屋神学のもつ不思議な魅力なのかもしれない。

いずれにせよ、先に答えを紹介しておく、前者の問いに対しては、「おそらく同一行動をとったであろう」というのが答えであり、後者の問いに対する答えは「おそらく違った行動をとったであろう」というものである。

先ず、前者の方から、その根拠されている二つの事実をみてみよう。古屋氏によると、ひとつは、二人とも黒人教会に対して深い愛と関心をもっていたことであり、ボンヘッファーはニューヨークのユニオン神学校で過ごす間に、約半年間、ユニオンでの黒人の友人の案内でハーレムにある黒人バプテスト教会に出席

し、さまざまな奉仕活動をした。しかも彼は、アメリカ留学から帰国してベルリン大学に戻ると、ベルリンにある貧民街ヴェッディンクに住み込み、ハーレムと同様に筆舌に尽くしがたい、貧困と無秩序と頹廢に満ちた地区で、少年たちの生活と信仰の指導に従事している。第二の根拠は、二人とも、非暴力主義、特にガンジのそれに特に関心をもっていたという事実である。ボンヘッファーは、一九三五年の一月から三月末まで、ガンジのアシラムに参加する予定であったが、丁度その時、告白教会のフィンケンヴァルデの牧師補研修所の所長になることを要請され、その計画は立ち消えとなった。この研修所においてボンヘッファーは、純粋な教理を学ぶこと、礼拝をすること、そして「山上の説教」を学ぶことを大切にしたが、ガンジの非暴力運動はもともとこのイエスの「山上の説教」から大きな影響を受けていた。

第二の問いに対する答えは、キングがもしボンヘッファーと同時代のドイツに活躍していたとしたら、たしかに反ナチス抵抗運動に身を投じたとは推論されるが、ヒトラーの暗殺計画にまでは加わらなかったのではないか、というものである。では、ボンヘッファーはなぜ「暴君を暗殺する」という罪をあえて引き受けようとしたのだらうか」と古屋氏は問い、そこには、アメリカと異なるドイツの教会の事情があったと説明している。彼の異常な行動を理解するためには、アメリカにはなかった、ドイツのその「限

「境界状況」を知らなければならず、キングの場合には、この「境界状況」がなかったというのである。

その「限界状況」とは、大きく捉えれば、ドイツにはアメリカのような「政教分離」の原則が確立されていなかったこと、つまり独裁者が現れたときに、それを政治の力で排除する可能性がなかったことである。ボンヘッファーは、「ヒトラーという暴君の犠牲になっている無数の人間に対する、愛と責任のゆえに、暴君を暗殺するという罪をあえて引き受けようと決断した」(二二五頁)が、古屋氏によると、この「限界状況」を生み出した根源的責任は、「福音的自由」のみを説いて、「市民的自由」を説いてこなかった教会にある。そしてそれがヒトラーのような独裁者の出現を許したのである。しかし他方で、政教分離の原則が生きていくはずのアメリカにおいて、キングが暗殺された事実は、「市民的自由」がその起源である「福音的自由」から分離していること、しかもこの異常な状態にアメリカの教会が「順応」してしまったことを示している。

最後に古屋氏はこう語って、講演を締めくくっている。「二十世紀のこの二人の殉教者は、共に教会の牧師であり、心からキリストの御体である教会を愛し、その教会にゆだねられている真の自由のために戦っているさ中に、一人は教会が妥協した国家によって、もう一人は教会が同調した社会によって、それぞれ倒さ

れた、キリストの「証人」で」(二三七頁)あった、と。

戦後、この「限界状況」において書かれた文書、つまり所謂「獄中書簡」のなかに記されている「成人した世界」や「神学的概念の非宗教的解釈」が、世俗神学、神の死の神学、政治神学、革命の神学、あるいは解放の神学などによって、「キリスト教の非宗教化」や「世俗的キリスト教」といった「スローガン」に読み替えられたことは、古屋氏によると、ボンヘッファーの「意図したこと」の誤解ないしは浅薄なる理解にもとづいている」(③の一九七頁)。ボンヘッファーは信仰と宗教を区別し、好ましくからぬと思うものにすべて「宗教」というレッテルを貼っているのであり、彼の宗教観は「彼のキリスト教批判の中ででてくるいわばマイナスのシンボル」(同、一九八頁)である。したがってボンヘッファーの「非宗教的解釈」の呼びかけは、教会とその既存の形に向けられた悔い改めへの呼びかけであり、彼の念頭にはキリスト教以外の諸宗教の問題は入っていなかった。これは、彼が初期バルトの影響を受けたためであると解されている。また古屋氏は、大学紛争を通じて、戦後の神学がいわば左翼の熱狂主義と呼ぶべき状態に陥ったことを経験し、ボンヘッファーがしばしば熱狂主義を批判した事実を想起させようとした(例えば、⑤の二四頁以下)。それに関わろうとする者は、自分がもう権謀術数の政治の世界に巻き込まれていることをはっきりと覚悟しなければなら

ないのである（例えば、④の三頁以下）。

(8) テイリツヒ

- ①『神の国とキリスト教』（2007）、②『大学の神学』（1993）③『宗教の神学』（1985）、④『現代キリスト教と将来』（1984）

古屋氏がバルト神学と共にテイリツヒ神学を知ったのは、日本神学専門学校においてであったが、自らアメリカ神学を学ぼうと考えたのは、一九五一年にラインホルド・ニーバーの代わりに来日したベネットの神学講義を聞いた時であった。それは、テイリツヒを真ん中に、バルトを右に、そしてブルトマンを左において現代神学について語る講義であった（①の八一頁）。しかし古屋氏はその後も基本的にはバルトの立場に立ち続けたことは、プリンストン神学校の入学試験のときの、「キリスト教哲学は存在しない」と発言した逸話からもうかがうことができる（①の八五頁）。ところがその後、学位論文を書くためにドイツに留学し、その間に出席を許されたバルトのコロキウムでは「よくテイリツヒのことについてバルトに質問した。それはなにも二人は相対立する必要はないのではないか、互いに認め合ってやっていけるのではないのか、という私の意見に同意してもらいたかったからで

ある」（④の一八頁）。バルトとテイリツヒの総合を企てる古屋氏の思いについては、周囲から賛否両論の意見があったが、氏は「やはりバルトとテイリツヒの総合でしか、新しい解決の道は開かれないのではなからうか」と自問自答し、ニーバーによるバルトとテイリツヒに関する見解を引用しつつ、こう述べている。「バルトでさえ拒絶した綱渡りを、なぜやろうというのか。ましてテイリツヒほどの技巧をもっていないくせに。しかも彼でもときどき失敗するという。だがニーバーは面白いことをつけ加えている。テイリツヒの失敗に気がつくのは、綱渡りの技巧など何ももっていない、ただの歩行者であらう、と。そういえば桑田先生は、バルトとテイリツヒが横綱である、といわれたのであって、お前たちも横綱になれる、などといわれたのではない。そしてニーバーもいつているように、私たちはただの歩行者である。けれどもその歩行者は、名人芸の偉大な技巧に感心しているばかりではなく、失敗をみつめることもできるのである」（④の二二頁）。

③においては、テイリツヒの宗教概念について詳しく論じられており、その概要は次のとおりである。

バルトが神学と文化の分離を主張していたときに、テイリツヒは文化の神学を志向し、両者の関係を「宗教は文化の実体であり、文化は宗教の形式である」と定義した。ここで言う宗教とは、一

般に理解されている具体的な狭い意味での宗教ではなく、より広い意味での宗教である。後者は、人間であればだが、自分の存在する意味を問わずにいられないことにみられる事態であり、人間の精神生活のあらゆる機能における「深みの次元」を指している。この深みとは、人間の精神生活における最後の、究極的、無制約的なものであり、この意味で、宗教は究極的関心であるとか、究極的に関わっている存在の状態である、と言い換えられている。したがってひとは、その対象が何であれ、それを絶対化するとき、それはその人の宗教であることになる。

この視点からみると、狭義の具体的宗教は、人間の精神生活における深みを開き示すかぎりにおいて、つまり触れることのできない聖なるものを経験させるかぎりにおいて、偉大なものである。しかし同時にそれは、有限であるかぎりにおいて、人間の真の存在から悲劇的に疎外されているという事態を逃れることはできない。テイリツヒによると、人間の生は「本質（本来そうであるべきもの）」と「実存（あるべきものが疎外された現実）」の二つの構成要素から成っているため、どうしても「多義的（両義的）」になり、道徳、文化、宗教という人間の自己実現の過程もこの状況から逃れることができない。

「宗教の最も深い多義性は二重の仕方で見られる。ひとつは、最も聖なるものが最も俗なるものになること、つまり最も冒瀆される

ことに、そしてもうひとつは、有限なるものを無限なるものに高めようとすることに現れる。

この多義的な生が克服された状態を象徴しているのが「霊の臨在」であり、それは生の多義性を克服する「新しい存在」を創造する。しかもテイリツヒによると、この霊の臨在と新しい存在の先取りは全歴史のなかにみられ、このことは、「キリストとしてのイエス」の出来事、つまり神の霊が歪曲されることなく臨在していた出来事によって明らかになる。

では、歴史のなかにある具体的な現実の教会は、どのようにして「新しい存在」となりうるのだろうか。多義的、分裂的、破壊的、悲劇的、そして魔的な宗教から、どのようにして、霊の臨在が創造的に顕現されている新しい存在となるのだろうか。そのひとつの鍵は、テイリツヒが「プロテスタント原理」と呼ぶものを回復することにある。前者は、旧約聖書の預言者の精神の顕現であり、後者は新約聖書に基づく祭司的ないし sacramental な精神の顕現である。前者は、神ならぬいかなるものも自己神格化にも、その自己絶対化にも反対し、抵抗する精神である（②の一五二頁を参照）。

② においては、「大学の神学」との関連でテイリツヒにおけ

る「哲学と神学」と「神律的文化」について論じられている。

「哲学と神学」では、具体的なロゴスに執着していたティリッヒが、非ユダヤ人でありながら最初に教授職を追われたのに対し、ハイデガーが、抽象的ロゴスを探求していたために、かえって現実には足を取られてしまったことを対比しつつ、ティリッヒの真理に対する態度と、ハイデガーの真理に対する態度の違いが明らかにされ、さらに今日の大学にとって必要とされているのは、「大学の神学」であることが強調されている。

「神律的文化」では、トレルチの「文化総合」の構想を継承しつつ、ウェーバーの提起した問題点の解明に努力した神学者として、ティリッヒとリチャード・ニーバーがあげられ、ここでは、ティリッヒの主張する三つの「理念型」としての文化類型が紹介されている。すでに紹介したように、ティリッヒによると、「宗教は文化の実質であり、文化は宗教の形態である。」そしてこの文化類型の第一は、実質が形態を支配し、抑圧している「他律的」文化、第二は、形態が、実質を無視するほどに強調されている「自律的」文化、そして第三は、実質と形態のバランスがとれている「神律的」文化である。古屋氏は、この文化類型の具体例を上げるとともに、さらにそれを大学論に当てはめ、神律的大学の可能性について論じている。

(9) H・ラインホルド・ニーバー(1982～1971)、H・リチャード・ニーバー(1926～1962)

①『神の国とキリスト教』(2007)、②『キリスト教国アメリカ再訪』(2005)、③『日本の将来とキリスト教』(2001)、④『日本の将来とキリスト教』(1984)、⑤『大学の神学』(1993)、⑥『プロテスタント病と現代——混迷からの脱出をめざして』(1973)

ラインホルド・ニーバー

ラインホルド・ニーバー著『教会と社会の間で』の翻訳の「あとかき」にはこう記されている。この記述は、古屋氏とニーバーの出会いを物語る貴重な記録なので、そのまま引用しておく。

「かえりみれば私をはじめてニーバーを読んだのは、戦後間もなく神学校でニーバーの弟子でまた同労者であったサム・フランクリン教授からキリスト教倫理を学んだ時であった。それ以後つねにニーバーのものは読んでいたが、ユニオンではなくプリンストン神学校に留学したので親しく師事する機会はなかった。ところが一九五四年頃、たまたまユニオンで学んでいた姉が、アルバイトでニーバー夫人の家事の手伝いをしていたので、週末などに姉に会いに行った際に何度かニーバー家で食事をする事があり、ニーバーと親しく話し合う幸運に恵まれた。その頃のニーバー

は数年前の発病後の静養中で訪問謝絶の身であったが、食事中には私を相手に神学や政治の話しをされた。私も好機とばかり次から次と質問をして議論が終わらず、食後に書斎に移って話し込んだことがある。ニーバー夫人が「昼寝しなくちゃ」とにらむようにして言うのに対して、「そう律法主義的になりなさんな」とウインクしながら、例の早口で激しく手をふりながら話を続けられたことをなつかしく思いだす。ニーバー夫人が許可した一時間があつという間にすぎて催促がくると、いかにも残念そうに「この次の許可を得るためには今は服従する方が得策だ」と言いながら立ち上がられた。その後、一九五八年頃だったか、プリンストン高等研究所で『国家と帝国の構造』（一九五九年）の執筆中に、プリンストン大学で教授たちに講演された時お会いしたが、右手が不自由なのが痛ましい印象として残っている（二六八頁以下）。

この書物の翻訳に至った経緯については、この「あとがき」の引用文の少し前のところに記されているが、それはすでに本論の第二章で紹介した通りである。古屋氏は、この書物を通して、牧師は預言者であると同時に政治家でもあらねばならないことを知ったのである。

なお、⑥のなかには「ラインホルド・ニーバーの「告白」という論考が収められており、その最後に「ラインホルド・ニー

バーの死を悼む」という文章が付け加えられているので、その一部もここで紹介しておきたい。

「ニーバーの健康がすぐれないことは、それ以前からも知っていたから、東神大の大木君から死亡の知らせが或る新聞社からあつたという電話を受けたとき、耳を疑うようことはなかった。けれどもニーバー教授の最後の弟子の一人の沈んだ声を通して訃報をきくと、遂に「先生」もなくなってしまったかと、一抹のさびしさを禁じ得なかった。

これでバルト、ブルンナー、テイリツヒ、そしてニーバーという今世紀中期の指導的神学者たちはみな世を去ったことになる。急に大きな穴がポツカリと目の前で開いたような空虚感におそわれた。しかしその感じは他の三人の訃報をきいたときにはもたないものであった。これで全部いなくなったからかもしれない。だが他の三人の時とは何か違った感じがする。他の三人からは形見というか、遺産というか、何かを手に残されているという感じがする。ところがニーバーの場合には、何も手に残っていないような気がする。まだ形見も遺産ももらっていないのに、世を去られたような感じである。

なぜだろうか。おそらくこれはわが国の教会と神学が、ニーバーからまだ十分に学んでいなかったからなのであろう。他の三人にもまして、しかも独自の方法でニーバーが開拓した領域は、キリ

スト教信仰と現代の政治・社会の諸問題とを現実的に切り結ぶ領域であったが、この領域こそ現在のわが国ではもつとも未開、不毛かつ混沌の領域としてとり残されたままであるからなのだろう。まだ先生から解き方を学び、習得していかないうちに、先生は逝ってしまつて、問題だけが残つてしまい、どうしたらよいのかわからないといった状態にあるからであろう。

しかしなぜニーバーは、戦後いち早く紹介されながら、その神学はわが国の教会に定着しなかつたのか。これにはいくつかの理由があろうが、その一つはつい最近までわれわれの主観・客観的状况が、ニーバーの神学や倫理をうみだした状況からかけ離れたものだったことにあると思われる。われわれが現在苦悩しかつ迷つてゐるこの切実な現代社会の問題こそ、ニーバーが若い牧師として取り組みはじめた問題であつた。つまりわれわれにはニーバーを理解するだけの状況と経験がなかつたからなのである。

最近やつと、幸か不幸かそのような状況が生まれてきたようだ。しかしニーバー理解の最大の鍵は、この状況と取り組んだ彼の信仰理解にあると思われる。六月一日、七十八歳で、*“Nichtuhr him-self died serenely”*と報じられたが、死を平安と静かな喜びをもつてうけいれる信仰こそが、歴史のアイロニーを知る彼の終末論的歴史観とキリスト教現実主義の原点である。したがつて彼のこの信仰を学ぶことが、ニーバーの遺産のうちで最大のものを受

け継ぐことであろう（1971年8月）（六八頁以下）。

この追悼文にもあるように、古屋氏は、「歴史のアイロニー（皮肉）」を見通す目を養うべきことを強調している。なぜなら悲劇的歴史観は人間を憎悪と絶望に駆り立てるが、「アイロニツクな歴史観は人間を悔い改めに導く」（⑥の二三頁）からである。

リチャード・ニーバー

⑤の第四章「大学の神学」第四節の表題は「徹底的唯一神信仰の社会——H・リチャード・ニーバー」となつてゐる。ここでは、生前最後の著書となつた『徹底的唯一神主義と西洋文化』（1960）の内容が紹介され、三つの信仰類型あるいは価値観類型とそれに対応する倫理道徳と、それらの類型に属する文化と社会のなかでどのような大学が生まれるのかが論じられている。リチャード・ニーバーによると、西洋文化にはその信仰形態によつて三つの異なる類型がみられる。この場合の信仰とは、いわゆる宗教の信仰対象としての神や神々に対する信仰のみならず、無神論者であっても、価値あるものとして追求する対象に対する信頼をも含んでいる。第一の類型は「単一神主義」（*Henotheism*）で、歴史的には原始的な信仰形態である。これは多くの神々のなかの一つの神を信じ、その神に忠誠をつくす信仰であるが、現代の例としては、国家主義があげられ、ドイツのナチズム、イタリアの

ファシズム、戦前の日本の国家神道がそれである。国家の繁栄とその存続が最高の目標とされ、善悪の判断基準は国家によって決定される。国家主義を一つの社会信仰と呼ぶならば、マルクス主義も「単一神主義」である。しかもこの「単一神主義」は、国家よりもさらに大きな文明にも当てはまり、その場合、自分の文明以外のものを排除するため、それは「閉鎖的社会」となる。このように、その対象が何であれ、多くの物のなかの一つだけを中心価値とみなすとき、つまりそれが国家、民族、階級、文明、宗教のいずれであれ、単一神主義の弊害が現れてくる。

第二の類型は「多神主義」(Polytheism)であり、歴史的には単一神主義あるいはひとつの社会的信仰が崩壊した後に最も多く現れる形態である。一般的に言うと、それは価値の多元主義となる。例えば、戦前の日本社会から戦後の世界に至る社会変化、あるいはソ連の共産主義社会からロシアをはじめとする諸国の自由主義社会への変革がそれである。極端なケースでは、中心となる価値を決定するのは、孤立した個人であるため、その主張は快樂主義や実存主義となつて現れる。そこでは、人間が究極的目的となり、人間が神となる。この多神主義は、結局、価値の相対主義とニヒリズムの陰に脅かされ、その反動として単一神主義に戻ろうとする傾向が現れる。

第三の類型は「徹底的唯一神主義」(Radical Monotheism)で

あり、西洋では、事実としてよりも希望として、つまり可能性として知られているものである。歴史のなかでは、初期キリスト教、中世の教会社会、初期プロテスタンティズム、ピューリタンのニューイングランド、あるいは一九世紀の敬虔主義のなかに、その萌芽がみられた。それは、現実には単一神主義や多神主義と混合したり、それらに変質したりしやすい類型である。このように、歴史のなかで完全に具体的に実現されることがなく、形式的ないし抽象的にしか記述しえないものであるがゆえに、ニーバーはこれをただの唯一神主義ではなく、「徹底的」ないし「根源的」唯一神信仰と呼んだ。ここで信じられている神は、すべての存在の唯一の創造者であり、価値の根源者である。この徹底的唯一神の前において、すべての存在は、造られたものとして認められると同時に、単一神主義と自己中心的多神主義は否定される。この信仰は、最も「開かれた社会」と最も「寛容な社会」を生み出す。すべてのものは徹底的に相対化され、神の前に平等であり、神に造られた価値を有する。ニーバーによると、徹底的唯一神主義のモットーは二つの言葉で表現される。すなわちそれは、「わたしは主であり、あなたの神である。あなたはわたしの前にほかの神々をもつてはならない」そして「存在するものはすべて、善である」(二〇二頁)という言葉である。

すでに紹介したテイリツピの文化の三類型と対比すると、単一

神主義は他律文化に、多神主義は自律文化に、そして徹底的唯一神主義は神律文化にそれぞれ対応しており、古屋氏によると、ニーバーによるこの信仰類型論はとくにわが国において重要である。なぜなら、日本は今やキリスト教的―神教文化から、神道的多神的文化に戻るべきであるとの主張が堂々とまかり通っているからである。ただしこの事態は、キリスト教の側にも、その唯一神信仰が単一神主義や多神主義に変質していかないかどうかを反省するように迫っている。

隣人とは誰のことか、という問いに対する答えは、この三類型から考えると、第一の単一神社会におけるように、極めて排他的で閉鎖的な社会の内側にいる人びとではなく、第二の多神主義の社会におけるように、前者の場合よりも狭いグループの人びとでもなく、第三の類型においては、すべての兄弟姉妹ということになり、ここで初めて「敵を愛する」ことが求められるだけでなく、実践される。ここに開かれるのは、逆説的であるが、徹底的唯一神信仰よってのみ可能になる真のグローバリズムおよび普遍主義の世界である。そして大学についても、この三つの類型を用いてその危険性を洞察し、さらにそれを克服する可能性をみいだすことができるのである。

このようなりチャード・ニーバーの信仰形態の三類型論は、ティリッヒの神学のみならず、トレルチの思想、そしてバルトの神学

さえ思い起こさせるものであり、これが古屋氏にとって極めて重要な意味を有していることは、たしかに疑う余地がない。

(10) 賀川豊彦(1888～1960)

- ① 『私の歩んだキリスト教——一神学者の回想』(2013)、
 ② 『なぜ日本にキリスト教は広まらないのか』(2009)、③
 『神の国とキリスト教』(2007)、④ 『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』(2005)、⑤ 『日本のキリスト教』(2003)、⑥ 『キリスト教の展開』(1969)

⑥ 「賀川豊彦」は、もともと一九六三年に英文で発表された論考である。これによると「アメリカとヨーロッパに行ってから、そこでしばしば彼「賀川」についての質問を受けて初めて私「古屋」はキリスト者賀川がいかに偉大であるかを学んだ」(六〇頁)。古屋氏はまず日本における賀川の印象について二つの奇異な事実を上げ、次に賀川自身が提起し、そして挑戦した現代の問題を指摘している。その奇異な事実のひとつは、キリスト教の外側に、賀川を知り、彼を高く評価する多くの人がいること、そしてもうひとつは、日本のキリスト教界において、賀川を「聖者」または「予言者」として尊敬し、敬慕する大変多くの人々がいることである。古屋氏はこの事実をふまえて、賀川が今日なおわれわれに大いに

問いかけている三つの根本問題として、神学校の問題、教会の問題、そして貧民窟の問題を上げている。ここでいう「神学校」とはいわゆる組織の問題ではなく、そこで教えられている神学があまりに知的なものに偏向している状態を指している。キリスト教が教理や知識と同一視され、生活の問題が忘れられていることに對し、賀川の生涯は大いなる挑戦であった。教会の問題とは、この世に対する教会の姿勢の問題である。賀川は、社会問題に積極的に関わりるとともに、一教会の牧師として生涯教会にとどまり、しかもエキクメニカルなキリスト者であった。彼の祈りは日本のみならず、世界の平和のためであり、教会は世界のために存在すると考えていた。第三の貧民窟の問題とは、賀川が「十字架に、現された神の贖罪愛」に対する応答として、「貧民のように、貧民と共に、また貧民のために」生きようとしたこと、したがって彼の生涯は、キリスト教はどこを向いて生きるべきなのかを問いかけていることである。彼は、一六歳のときに宣教師の前で祈った最初の祈り、つまり「Oh God, make me like Christ.」という祈りに誠実に生きようとしたのである。

⑤には「賀川豊彦とはだれか」と「賀川豊彦の日本伝道論」の二つ論考が収められている。最初の論考は、二〇〇二年一月に、プリンストン神学大学に設けられた賀川記念講座の第一回目

の講義として行われたものである。その内容は、一八八八年に生まれ、一九六〇年に七一歳で亡くなるまでの全生涯のなかから、年代順に約十個のエピソードを引き出し、彼の生きた時代と賀川が抱えた問題、さらに彼の生涯が現代人に投げかける問いを見事に浮かび上がらせている。それは、神学的視点から見た賀川豊彦伝といった趣をもつ「賀川豊彦入門」となっており、古屋神学と賀川豊彦の関係を問う者は、まずこの論考から読むべきであろう。

この論考には、賀川と古屋氏自身との関係をうかがわせる文章もみられるので、ここでそれを紹介しておきたい。ひとつは、「私は、短期間ではあるが、松沢教会の幼稚園に賀川の娘の梅子と一緒に通ったことがあるので、賀川を幼少の頃から知っていた。しかしながら、彼がアメリカとヨーロッパで、そんなに有名な日本人とは知らなかった」（一六二頁）という記述であり、もうひとつは次のような記述である。つまり「一九三四年、賀川はフィリピンからの帰途、日本軍に占領されていた上海に立ち寄り、現地の日本人教会の牧師であった私の父と同伴で、中国人の教会に赴いている。そこで説教するかわりに、彼は日本が中国にしたことに遺憾の意を表わし、赦しを求めた。一九四〇年のある日曜日礼拝直後に、彼は憲兵隊に拘束された。拘引の理由は、外国向けの「カガワ・カレンダー」にのった英語の中国人への謝罪だった。「日本」の犯した罪を補うには十分ではないけれども、私はあなたがた

に赦しを百万回乞わねばなりません。」外務大臣の松岡洋右の執り成しで、一八日後に釈放されたが、平和主義者としての彼の活動は教会内でも孤立していた。政府との問題を避けるため、また組織としての教会を守るために、教会の指導者たちはキリスト平和主義者を見捨てたからである」(二七七頁以下)。

「賀川豊彦の日本伝道」は、二〇〇二年一〇月に富士見町教会で開催された第二回賀川豊彦記念講演会で講演されたものである。その内容は、序、1日本論、2日本宗教論、3日本教会論、4日本伝道論、5大衆伝道、結び、の七項目から構成されている。1の要点だけを紹介しておく、次のようになる。(1)賀川は、日本を世界のなかで見ることのできる数少ない日本人であった。(2)賀川は、当時の外国の最も新しい学問に精通していた知識人であった。(3)賀川の視野をさらに世界的にしたのは、宣教師、とくにアメリカからの宣教師との深い関係であった。賀川と親しかった宣教師たちは、彼を世界的に有名にしただけでなく、彼に世界における日本の役割を知らせる役目も果たしていた。2賀川は仏教および儒教について、インド、中国、日本の歴史と共によく学び、その精神的遺産を高く評価しながらも、それらの宗教の実践面、とくに社会における弱者や貧民に対するその取り組みについて、きわめて批判的であった。3賀川は日本の教会に対しても批判的であり、それゆえ戦前の日本では、それほど評価さ

れなかった。その批判の対象となっているのは、知識中心主義の神学、牧師中心主義の教会、社会への奉仕を忘れた教会の自己中心主義であった。4賀川の日本伝道論の特徴は、日本の民衆あるいは大衆への伝道にあった。彼のうちにはラディカルな「人間平等」論が息づいており、彼は、「子どもの人権」を主張した最初の人びとのなかのひとりであった。彼にとって子供の宗教教育は「長期の福音伝道法」であった。5以上の日本伝道論を実際に展開したのが、二つの全国的な大衆伝道である。その第一は戦前の一九二八年から始めた「神の国運動」、そして第二は戦後の「新日本建設キリスト運動」(一九四六年七月―一九四九年十二月)である。「賀川としては、「十字架宗教の絶対性」を信じ、それによって日本の再生も可能であることを信じての大衆伝道であった」(二二二頁)。「これらの全国的な大衆伝道のほかにも、賀川は絶えず伝道旅行をしていたが、いったい何人の人がそれによって入信したのか分からない。確かに彼の講演をきいて、キリスト教信仰をもつようになった人びとは大勢居る。牧師になった人々にも居る。いや、神学者になった人にも居る。私が直接知っているだけでも、二人の神学者がいる。『神の痛みの神学』の北森嘉蔵は戦前、熊本の高等学校生のとき、ピューリタニズム研究で有名な大木英夫は戦後、幼年学校が閉鎖になって会津若松に帰郷したときに、それぞれ賀川の講演をきいて入信したのであった。さ

らに、賀川の影響を強く受けている神学者に、小山晃佑が居る。彼は賀川伝道によって入信したのではないが、タイで『水牛神学』(Waterbuffalo Theology)を著したほどに、民衆の視点を重んじた。最後にはニューヨークのユニオン神学大学で教えたが、戦前の賀川と同じく、日本ではあまり知られていないが、外国では最も有名な日本人の神学者である。確かに神学者の桑田秀延が言ったごとく、賀川はビリー・グラハムとラインホルド・ニーバーを一人にしたような、「たぐいまれな」「天才肌」(『全集』「月報」2)の人物であつて、凡人の真似できない大衆伝道者であつた(二二二頁)。

たしかに、賀川も当時の日本のキリスト教、とくに教会全体が有していた「視点の限界」のなかで活動していたことは事実である。今日の時点からみると、その戦争責任、被差別部落の人びとに対する、優生思想にもとづく差別的見解と表現、中国の農民から土地を奪つて自国の食糧調達を図ろうとした政府の意図(大東亜共栄圏構想)を見抜けぬままに、貧しい小作人に満州開拓民となるように勧めたことは、やはり批判されなければならない。しかし古屋氏は、これらの限界にもかかわらず、賀川は「社会的・実践的キリスト教のパイオニアであり、また庶民のキリスト教のパイオニアであつた」(二二二頁)との見解に賛意を表明している。

④の「賀川豊彦とグローバリゼーション」は、一九九七年二月、京都で開かれた「現代における宗教の役割」研究会の代表者の会合で講演されたもので、まず、現代のヨーロッパおよびアメリカにおいて、「自然の神学」「生命倫理」「地球倫理」さらに「地球文明」「コスモロジー」が話題となっている状況が紹介されている。そして次に「わが国のキリスト教界において、例外的にしかも戦前から「グローバルな」関心をもっていたのは、賀川豊彦である」(一八五頁)と語りだす。具体的には、「立体農業の理論と実践」(1935)、「立体農業と農村設計」(1955)、「地殻を破つて」(1919)、「地球の溜息」(1942)のなかから関連箇所を引用し、最後に『宇宙的目的』(1958)の内容から、「賀川の地球とそのなかに生きている人類に対する見方は、宇宙目的のゆえに、究極的には希望に満ちたものである」(二九〇頁)と結んでいる。ただし賀川の戦前の時代の地球問題は戦争問題であり、環境問題は今日ほど深刻ではなかったことも考慮すべきであると付言している。

③の「賀川豊彦と社会的キリスト教」は、二〇〇七年七月に賀川豊彦学会で発表されたものであり、その内容は五節から構成されている。第一節では、熊野義孝『日本キリスト教神学思想史』と熊野義孝『日本キリスト教倫理思想史』における賀川豊彦の取

り上げ方の問題点が指摘されている。前者において賀川の神学は、藤井武の場合と同様に「詩的キリスト教」と規定され、後者では S C M (基督者学生運動) と中島重について論じられているにもかかわらず、賀川が取り上げられていない事実が指摘され、これを古屋氏は厳しく批判して、こう述べている。「私は、まず熊野の取り上げ方に問題を感じるのである。神学と倫理をこのように分けることができるのか、という問題である。私は、神学と倫理は区別はできるが、分離はできないという立場である。ところが日本のキリスト教の一つの問題は、神学と倫理を分離してきたことにあると思われるのである」(一四二頁)と。賀川にとって神学と倫理、殊に社会倫理の分離はありえなかった。罪と愛とは二つのことではなく、贖罪愛として、ひとつになるべきものであった。しかも賀川は「私的な感受性を持った詩人でもあった。この点では、熊野は正しい。それ故に貧民に対して、その苦難に人一倍同情したのである。ここにおいて賀川における詩的キリスト教と社会的キリスト教は一つとなるのである」(一四三頁)。第二節

では、一九三〇年に J・R・モットが国際宣教協議会の会長として来日したことが、賀川を中心とする「神の国運動」の背景となっていること、さらにこれが基督者学生運動と中島重を中心とした社会的基督教の運動を呼び起こす一つのきっかけとなったことが指摘されている。第三節と第四節では、賀川神学の中心概念で

ある「神の国」が、この二つの社会的キリスト教の運動にどのような影響を与えたのかを検討するための準備作業として、それぞれの歴史的状況の一断面が取り上げられている。第五節では、熊野義孝『日本キリスト教倫理思想史』において、S C M と中島重についての言及があるにもかかわらず、賀川についてのそれが見られないこととの関連で、「日本キリスト教史の未熟」と述べている事実の内容が議論されている。古屋氏によると、この未熟とは、社会的キリスト教を無視したことに他ならない。

『賀川豊彦を知っていますか——人と信仰と思想』(阿部他共著、教文館、2009/4/20)に収められた「伝道者としての賀川豊彦」は、その表題が示唆しているように、賀川の諸活動の根底にはキリスト教の伝道というモチーフがあり、「キリスト教の伝道のために、それらの諸活動をしたのだ、といっても言い過ぎではない」(一〇六頁)と述べ、その根拠の一つとして、一九二二年、関東大震災のときに東京に移ってから、彼は全国的な諸活動をしたが、決して松沢教会の牧師を辞めなかった事実を指摘している。賀川にとってキリスト教は愛の宗教、しかも彼自身が宣教師たちを通じて経験したように、極めて具体的な愛の宗教であり、それゆえ一人でも多くの日本人に伝えたいもの、福音つまり「喜ばしいおとずれ」であった。しかも彼の活動は日本に

限定されず、全世界を対象としており、常に超教派的な性格を有していた。しかしそれゆえに日本の教会では、とくに彼自身の属していた長老派の日本基督教会ではあまり評価されなかった。そこには、賀川はたしかに愛の実践を強調したが、福音の根本である贖罪を強調しなかったという批判があった。しかし古屋氏によると、それはまったくの誤解である。賀川にとって「神の国」と「十字架の贖罪」は二者択一の事柄ではなく、十字架上のイエスの死はイエスの愛の究極の姿である。イエスが人を政治や職業などで差別せず、まして性別や人種によって差別しないということ、これこそが神の国の姿であり、その神の国を実現しようとしてイエスは当時の宗教と政治によって裁かれた。そしてこのイエスこそがキリストつまり救い主であるという告白がうまれたとき、初代教会が誕生した。聖霊の働きを通してこの信仰にあずかる者は、教会を通して神の国のために働くのであり、賀川は「贖罪愛」という表現によって、「神の国」と「十字架の贖罪」を結びつけるべきことを一語で言い表したのである。

②には「日本伝道と賀川豊彦」と「神の国と世界連邦」という二つの論考が収められている。前者は、二〇〇八年九月に神戸で開かれた国際福音伝道会で行われた講演であり、後者は、同年一二月に熱海で開かれたイエスの友夏期聖修養会で行われた講演

を基にしている。前者では、すでに紹介した⑤の「賀川豊彦はだれか」と同じく、年代順に賀川の活動を紹介し、日本におけるキリスト教伝道に対してそれぞれの活動がもつ意味が語られている。この論考も、賀川の生涯全体を知るうえで分かりやすい内容となっている。後者では、戦後ただちに提唱された「世界連邦」の構想は、戦時中の彼の苦渋に満ちた経験と彼の「神の国」運動から生じてきたこと、そしてそれは一九五二年から五七年まで、広島、東京、京都で開かれた世界連邦アジア会議において議論されたことが紹介されている。ただし、賀川の属する日本のプロテスタント教会は、この神の国運動にも世界連邦構想にも批判的であった。古屋氏によると、そこには、当時支配的であったキリスト教倫理学、つまり「キリスト教現実主義」の影響があった。

このキリスト教現実主義は、ラインホルド・ニーバーが提唱したキリスト教倫理学である。彼はもともと「絶対平和主義」の団体の全国委員長であったが、「神の国」を中心とする「社会的福音」の思想は「人間の罪」および「歴史の悪」について楽観的であると批判して、「絶対平和主義」から「キリスト教現実主義」へと立場を変えた。この当時、世界はいわゆる冷戦の構造に拘束されており、たしかに「絶対平和主義」の主張は非現実的に思われた。ところが二十一世紀の今日、その前提は崩れ、しかもいずれの国も核兵器を使用できない状況に陥り、あらゆる問題が、一

国だけでは解決しえないグローバルな問題となっている。この状況において必要とされているのは、むしろ「神の国」の神学ではないのか、というのが古屋氏の主張である。そして氏はこう述べている。

「戦後の賀川の世界連邦論をニーバーは直接論じてはいないが、おそらくそれもロマンティックだと一言で批判したのであろう。これはキリスト教現実主義の強みであって、短期的に状況を見た場合には、正しいからである。満州事変に対してニーバーが経済制裁を主張したのに対して、弟のH・R・ニーバーは反対したことがあった。長期的に見れば、キリスト教理想主義の方が正しいのではないだろうか。賀川は単なる理想主義者ではないが、神の国と世界連邦に関してはやはり理想主義者ではなかったのではないか」（一一八頁以下）。「日本の平和憲法は、世界連邦と不可分である。世界連邦の前提でもあり、またその成果でもあろう。賀川が戦後唱えた世界連邦運動は、ニーバーが主張したキリスト教現実主義に代わる聖書の現実主義 (Biblical Realism) すなわち「神の国」の倫理ではないか。「神の国」とはキリスト者が目指す終末論的な目標であると同時に、現時点で少しでも「神の国」に近づけようとする努力目標でもある。したがって、世界連邦の実現に努力するのである」（一二三頁）。

(11) 新渡戸稲造 (1862～1933)、内村鑑三 (1861～1930)

①『宣教師』(2011)、②『日本のキリスト教は本物か? ——日本キリスト教史の問題』(2011)、③『キリスト教と日本人——「異質なもの」との出会い』(2005)、④『日本のキリスト教』(2003)、⑤『宗教の神学』(1985)

新渡戸稲造、内村鑑三

『回想』によると、古屋氏が新渡戸の書物を読み始めたのは、自由学園に入り、二年生のとき、教科書として指定された矢内原忠雄著『余の尊敬する人物』を読んだからである。氏はこう書いている。「その中の「新渡戸稲造」を読んだことをよく覚えている。新渡戸のことは父から聞いていたが、なぜ一高校長を辞めねばならなかったのか、ということ初めて知った。また、彼が若いときに「太平洋の橋たらん」と言ったことも、そのときに知った。それがきっかけで、矢内原が編集した『新渡戸稲造文集』という追憶集も読んだものである。以来、新渡戸に関心を持ち続けたが、彼の影響は今でも小さくないと思っている。その後も矢内原の本は読み続けた。まだ内村鑑三は読んでいなかったが、矢内原から無教会主義の教会批判を学び、ミセス羽仁の教会批判とあいまっ

て、教会にあまり行かなくなりました」(五一頁)。

④には「武士道とキリスト教」と「内村鑑三の無教会」という論考が収められている。前者は、武田清子著『土着と背教』が提示した、日本におけるキリスト教受容の五形態(埋没型、孤立型、対決型、接木型、背教型)を手がかりに、『武士道』を記した新渡戸稲造自身は、武士道に対してどのような立場をとったのかを明らかにしようとしている。その際、対決型の典型とされている内村鑑三と、新渡戸著『武士道』の書評を書いた植村正久を対比しつつ、古屋氏は両者の立場をこう説明している。「つまり、植村は武士道の長所とともに、その短所を見て取っているのである。そして、武士道の良さを保持し完成するものこそ、キリスト教にほかならないと主張しているのである。植村は「洗礼を受けたる武士道」は言うけれども、内村のような「武士道に接ぎ木されたキリスト教」という考え方はなかった」(七二頁)。では、新渡戸の場合はどうであろうか。これについて古屋氏は、「我々は、新渡戸自身が日本最初のクエーカー、つまり絶対平和主義者であったことを忘れてはいないだろうか。彼自身は決して『武士道』の主唱者でも心酔者でもないのである」(七四頁)と述べ、彼が「平民道」を説いたことを紹介している。これからの日本人の魂は武士道ではなく、民主主義でなければならぬのであり、この点で

植村には、まだ貴族的な武士意識が残っていたのに対し、新渡戸は、賀川と同じく労働者や一般民衆に深い関心を寄せていた。新渡戸が賀川と違って武士の子であったことを思い起こすと、これは本当に驚くべきことである。

もうひとつの論考「内村鑑三の無教会」では、「無教会」を「宗教学」の視点から分析したらどうなるのか、その場合、同じような類型に属すると思われる無教会とクエーカーは、どこが同じで、どこが違うのか、さらに無教会の問題点はどこにあるのか、ということが論じられている。第一の問いに対する答えは「無教会はトレルチの宗教学的な類型によると、分派型よりは神秘主義型に属するものであり、さらに敬虔主義の系譜にある」(九三頁)というものである。この敬虔主義的要素は、ニューイングランドの第二次信仰覚醒運動によって始まった海外伝道を通じて、さらに内村の第二の回心に決定的な影響を与えたアマースト大学の学長ジュリノ・シーリーを通じて、彼のうちに根づいたものである。古屋氏はこの神秘主義型に属する「無教会」の存在意義を、やはりトレルチにならつてこうまとめている。「すくなくとも宗教学的には、神秘主義は教会と分派の「好ましい大事な補完」なのであり、おそらく無教会は日本の教会(その殆どは分派であるが)にとつても「好ましい大事な補完となっている」のではな

いだろうか」(九四頁)と。

したがって無教会とクエーカーは広い意味で「神秘主義」の教
会ないしキリスト教に属し、それは内村鑑三と新渡戸稲造の若い
時の友人関係にも反映されている。平和志向という点でも両者は
近い関係にあるが、その「聖書観」は異なり、それは両者の間に
緊張関係をもたらす要因ともなった。つまりクエーカーは聖書を
神の靈感によって書かれたものとして受け入れるが、そのみを
唯一の啓示とみなしていないからである。

第三の論点として、古屋氏は次の四つを無教会の問題点として
指摘している。1 無教会の立場は「無名のキリスト者」を歓迎
する日本の精神風土に適合した結果ではないのか、という疑念。
2 無教会は「神秘主義」型に属すると自覚しながら、現実には
厳格な形式主義や先生中心主義となり、大衆化している日本の状
況からますます乖離して行く、という心配。3 女性の地位が低
いという問題。4 牧会カウンセリングに相当する課題を担うの
はだれか、という問題。

この論考の結びは、第一の論点から推測されるようにこうなっ
ている。「所詮トレルチの三類型が示すように、教会も無教会も
エクレシアの一つの類型であるならば、おのれを絶対化するの
はなく、おのれの相対性を認めつつ、互いに補完しあうとい
うことが必要であろう。特に、大衆性をもつ国教会の存在しないわ

国で、少数派の分派および神秘主義のスピリチュアリズムであ
るところの、教会と無教会は、日本における福音の伝道のために
互いに協力しあって進むべきであろう」(一一二頁)。

なお、この論考の冒頭には、古屋氏が「無教会」という言葉を
聞いたのは、自由学園の男子部に入学した一九三九年以後であ
ったこと、さらに神学校受験の時には教会の牧師になるかどうか
だ決めていなかったこと、無教会について本格的に読むよう
になったのは、戦後であったこと、バルト神学の手引きをして
くれた山本牧師は、学生時代に矢内原のもとで経済学を学んだが、卒
論のテーマにバルトを選んだことなど、興味深い情報が紹介され
ている。

③「第四章 新渡戸稲造——武士道から平民道へ」は、その
サブタイトルが示す通り、すでに④の第一論考で取り上げたテー
マを取り扱っており、その結論もほぼ同じで、こう述べている。「要
するに、新渡戸はその著書『武士道』で有名となり、そのために
あたかも彼自身が武士道の主唱者のように思われているが、実
際には彼は初めから平民道つまりデモクラシー、民主主義の主唱者
なのである。……したがって武士道の短所を改め、その長所を伸
ばすものとして、キリスト教に期待したのであった」(一一二頁
以下)。

暫定的な「まとめ」④

暫定的な「まとめ」③においては、古屋神学の形成に直接的に、あるいは間接的に影響を与えた「家庭環境」と「教育環境」について論じたが、ここでは、それに続いて、神学を学ぶ環境という意味での、古屋神学の「神学環境」の独自性について検討してみたい。

『日本の将来とキリスト教』「IV アメリカのキリスト教——アメリカの神学」の「ドイツ・アメリカ・日本の比較教会論——宗教改革とプロテスタント——」の内容は、その長い表題にもかかわらず、古屋氏自身が自らの著書のポイントを年代順にまとめて解説した「神学的自伝」にもなっている。したがって古屋神学の「神学的環境」について語るには、ぜひとも目を通しておきたい論考である。その最初の部分で、神学校に入学したときの様子について、古屋氏はこう語っている。

「私は終戦の翌年、一九四六年に現在の東京神学大学に入学しました。それまでは自由学園という学校にいました。羽仁もと子をはじめた学校で、皆さんもご存知かと思いますが、『婦人の友』とか友の会とかのように実際的な生活を重んじる教育を受けたのです。それから神学校に行ったのです。これはほんとうに全然別

世界でした。私は神学の「シ」も知らないで入りました。今の言葉で言えばカルチャーショックです。自由学園の寮は、みな自分で掃除も洗濯もやるところで、きれいな学校でした。ところが、神学校の寮に入ったら、汚いというか全然ちがうのです」（二二六頁）。「当時の東京神学大学は、今でもそうでしょうけれども、今以上にカール・バルトの神学が The Theology になっていた。それ以外は神学ではないと思っていた。後で国際基督教大学に来たブルンナーという人がいましたが、彼は二流の神学者だとして、バルトしか教えない。また、私がたまたま行った教会の山本和先生がすごいバルティアンで、バルト以外の話をしない人でした。そういう話を毎日聞いていて、そこから多くを学んだのですが、同時に、自由学園で教えられたマルタ的なものはいつも根底にありました」（二二七頁）。

この後に、ジョン・ベネットに出会い、アメリカ神学に興味をもち、ジョンサン・エドワーズの研究を卒論のテーマに選ぶ話が続けている。しかしここでは、まずこの引用文に沿って古屋神学の形成について考えてみたい。最初の引用に記されているのは、神学校に入ってから受けたカルチャーショックの話である。それは、学問以前の日常生活の違いに対する驚きであり、自分が受けた自由学園の教育のすばらしさを再確認した体験でもあった。こ

ここでは、入学以前にもつていたはずの情報と期待が完全に裏切られたショックがストレートに表現されている。「汚い」という感覚は、理性的努力で払拭できるようなものではなく、このカルチャーショックの根深さを示唆している。

一般にマイナスのカルチャーショックを受けると、それを誘発した対象に対する怒りと同時に、本人の意思にかかわらず、自らのアイデンティティを再確認しようとするものである。旅行者であれば、その感情的混乱を一時的なものとしてやり過ぎすこともできるが、そこに一定期間留まるとなれば、話は別である。その混乱を何とかして静めなければならぬ。自由学園に入学したときも、親元を離れ、たしかにカルチャーショックを受けたはずであるが、古屋氏は、入学式の翌日にスイッチを入れ替え、その混乱を静めることができた。氏は「この時から、このおばあさんの教育方針にしたがうことをきめた。」そしてここには、上海事変（1932）と日中戦争（1937）の勃発時に、母と共に東京と長崎に一年近く避難した経験が生きていた。それは、古屋氏が六歳のときと一一歳のときの出来事である。それは、松沢幼稚園に入園することになった経験と、長崎市内の小学校に転校しなければならなくなった経験である。しかも後者の経緯は、市内にある勝山小学校に転校した後、さらに田舎にある山里小学校に転校するという複雑なものであった。この山里小学校の隣にあったの

が浦上天主堂であり、そこで田舎の、しかもカトリックの子供たちに出会い、自分がプロテスタントの牧師の息子であることを初めて知った。ここで、古屋少年は文化の違いと教派の違いを強く意識することになった。そしてこの後、自由学園に入学するのであるが、新しい環境に入ることがどんなことであるのか、古屋氏はすでに体で知っていたことになる。長崎での新しい経験に耐える力を与えてくれたのは、もちろん母と家族の配慮であった。そして次に、自由学園という新しい地に軟着陸するために必要であったのは、この母と家族に代わるものであり、古屋氏は、母の信頼する羽仁もと子と自由学園にそれを求めた。しかもそこには母だけでなく、父となる羽仁吉一もいた。

では、神学校に入学する際はどうかだろうか。短期間であれ、軍隊経験もある青年が、新しい環境になぜそれほど大きなショックを受けたのだろうか。それは、期待していたはずの秩序がないという一種のカオス体験だったのだろうか。古屋氏が山本牧師のもとで五年間もバルト神学を学び続けることができた背景には、この外的かつ内的秩序の不在とその克服というテーマがあったのではないかと思われる。軍隊生活において日本の教育は奴隷教育であることを実感し、それまで自分が受けた自由学園の教育の素晴らしさを再確認していた古屋氏にとって、寮生活の現実、自由という名のカオスでしかなかったであろう。

『回想』によると、古屋氏は、広島に落とされた「特殊爆弾」が原子爆弾であることを、すでに仁科博士から聞いて知っていた。したがっていよいよ敗戦が近いことも感じていた。そして敗戦の日、古屋氏は「新日本のために必要なキリスト教の福音と自由教育に献身することを決意した」(七一頁)。そしてこの記述の後に、真の民主主義はキリスト教から由来したものであり、真の人格教育は絶対的の神信仰と愛によつてのみ可能になるという説明が加えられている。しかしながらおそらくこの部分は、敗戦の日に決意した事柄に対する後からの補足説明であろう。というのは、他のところでは、献身の理由についてそれほど明確に語られていないからである(『日本のキリスト教』「内村鑑三の無教会」八一頁を参照)。

いずれにせよこの古屋氏を待っていた現実には劣悪な生活環境であり、これを受け入れるには、卒業するという当面の目標に集中するほかなかったのかもしれない。そして基礎的な知識を身につけて行く間に、神学という学問の広さと深さに魅入られたのであろう。しかしそれにしてもなぜ、専らバルトの視点から語る説教に、五年間も耳を傾けることができたのだろうか。これも、まったく筆者の想像にすぎないが、古屋氏はバルト神学の核心にふれたのではないかと考えられる。それは、すべてのものを忘れて、生けるイエス・キリストに集中する世界であり、戦前のバル

ト主義者が経験したように、超越の次元に魅入られ、そして吸い込まれるような体験である。もしこの状態で終わるならば、それはもちろんバルト神学の誤読ではない。したがって最終的に問題になるのは、この超越の次元からもう一度、内在の次元に戻ることができるかどうかということである。バルト神学が「神の自由」の神学であることを知ったとき、古屋氏は、自由学園で身につけた自由の経験が、さらに深い次元に支えられていることを知ったのではないだろうか。軍隊教育を反面教師として、自由学園の教育のすばらしさを体験していた古屋氏は、真の自由教育は、人間の罪の問題を克服する「神の自由」によつてのみ可能であることを体感したのではないだろうか。本節の最初に紹介した二つ目の引用には、バルト神学にどっぷりつかりながらも、「そういう話を毎日聞いていて、そこから多くを学んだのですが、同時に、自由学園で教えられたマルタ的なものはいつも根底にありました」(二三七頁)という言葉が残されている。これは、神の自由を語る神学に触れながらも、氏は同時にいつも人間の自由の問題を考えていたことを示唆している。

これとの関連で興味深いのは、ジョン・ベネットに出会ったのち、アメリカ神学を学ぼうとした理由である。『回想』には、「このように自由に発想するアメリカ神学に関心をもった」と記されている。これを文字通りに解すると、古屋氏は、自由に発想する

という思考の在り方に魅かれたことになる。日本では、バルト神学を学びつつ、同時にアメリカ神学に関心を寄せるひとは決して多くない。アメリカでキリスト教に出会い、神学を学んだ父への思いもあったのだろうか。いずれにせよ、このような選択をした時点で、すでに古屋氏は独自の道を歩み始めている。ここにも、古屋神学の特色である「バランス感覚」がはつきりとその顔をだしている。結論的にいうと、古屋神学をその深みにおいて理解しようとする者は、この五年間の「バルト神学への沈潜」の有する意味を忘れてはならない。この超越の次元に支えられつつ、歴史の現実をトータルに理解しようする神学、それが古屋神学である。ただし、この超越の次元における赦しと裁きの経験に関しては、説教を除くと、直接語られることが少なく、古屋神学が必ずしも理解されない理由になっている。そしてもう一つ、結果としてこの超越的次元を見えにくくしているのは、古屋神学の特徴でもある宗教社会学的知見の有効利用である。いわばその強みが、かえって古屋神学の大前提を見えにくくしている——残念ながら、これについてのさらなる説明は別の機会に譲らざるをえない。

それにしても、アメリカ神学を卒論のテーマにするというこの古屋氏の決断に、山本牧師は何も言わなかったのだろうか？ 本当に、そのまま肯定したのだろうか？ 神学校のスタッフも、何も言わなかったのだろうか？ 入学条件にみられたように、彼の

願いは初めから特別扱いされたのだろうか？

古屋氏とカルチャーシヨックの関係を考えるうえで、さらに欠くことができないのはアメリカ留学の経験である。当時のアメリカと日本の経済格差に驚いている記述はあっても、すべてがまぶしくみえるほどであっても、古屋氏は、カルチャーシヨックを覚えるどころか、プリンストン神学校の大学院と同大学の大学院での学びに十分満足していた。ところが、アメリカからチュービンゲン大学のローゼンクランツ教授のもとで学ぶために、ドイツに行ったとき、そしてさらにそこからスイスのバーゼルにいたバルトのところに通ったとき、古屋氏はカルチャーシヨックと神学的シヨックを経験した。日本には沢山の宗教があるのに、なぜキリスト教を伝道するのか？との問いに対し、自らの言葉で答える責任を感じ、古屋氏は、博士論文のテーマをアメリカ神学からキリスト教の絶対性の問題に変えていた。この新しい問題について考えるために、氏はドイツに行き、そしてさらにそこからスイスに通ったのである。最初のカルチャーシヨックは、まだまだがれきの残るチュービンゲンの町で経験した下宿生活と人びとの生活感覚、そして大学における教育の実態によって引き起こされた。そこで経験したのは「神学はチュービンゲンにしかない」という度し難い誇りと思い込み、そして教授中心の保守的な大学であった。これに比べると、バルトは、自らを相対化することができる自由

な人間であることを知り、古屋氏はプラスの意味での神学的ショックを受けた。そして古屋氏は、一九五九年、ICUに招かれて日本に戻ったとき、その印象をこう述べている。「日本に久しぶりに帰ってきて感じたことは、日本の大学と教会は依然としてドイツ的な雰囲気を持っている……日本の教会はもつとアメリカの教会を学んだ方がいいのではないか、ドイツの神学ばかり勉強しては日本のためによくないのではないか」（二四三頁）ということであった。では、具体的に何を学べばよいと氏は考えていたのだろうか。この問いについて古屋氏は、こう答えている。

つまりわれわれは、今もなお「頭がドイツ神学で、体がアメリカの教会で、心は日本の心情」（二六〇頁）という分裂状態にあり、日本の教会は、アングロ・アメリカのキリスト教とは何なのか、特にピューリタニズムとは何か、それが生み出した民主主義、自由、そして人権とは何なのかを、しっかりと研究する必要がある、と。

残された課題

以上、古屋神学の全体像を知るための準備作業として、一「資料」としての目次、二「資料」としての「まえがき」「あとがき」「解説」等、を整理し、次に、三「古屋神学の形成に影響を与え

た人びとと思想」において、古屋神学の形成に直接的に、あるいは間接的に影響を与えた人びとを紹介した。しかし特に三では、残念ながら、古屋氏が直接学んだ東京神学大学の教授陣（例えば、熊野義孝、北森嘉蔵）および同窓生たち（例えば、佐藤敏夫、大木英夫、小山晃佑）、ICU大学とICU教会の関係者たち（例えば、森 有正、大塚久雄）、その他の諸会議の関係者（例えば、隅谷三喜男）については、紙幅の関係で言及することができなかった。別の機会にぜひ取り上げたいと考えている。

2019 年度

研究業績報告

(50 音順)

阿久戸 義 愛

学術論文

「キリスト教の世界観—真の安心安全はどこからくるのか?—」 国士舘大学哲学会『国士舘哲学』
第 24 号, 2020 年 3 月

研究発表

「カール・バルトの「自由論」」 第 6 回 Meta and Normative Ethics Research Meeting (於: 福岡大学),
2020 年 3 月 2 日

講演

「カール・バルト—「神は神である」ということ—」 日本基督教団東一番丁教会又新会, 2019 年
10 月 27 日 (於: 日本基督教団東一番丁教会)

川 島 堅 二

論文

「シュライアマハーとラーマーヌジャー「絶対依存感情」と「バクティ」の比較考察」『キリスト
教文化研究所紀要』第 37 号 東北学院大学キリスト教文化研究所 2019 年 6 月 30 日 p.1-22.

エッセー

「内なる『異端』を警戒せよ」『キリスト新聞』〈宗教リテラシー向上委員会〉2019 年 5 月 1 日号
「大人が子供に刃を向けるとは」『キリスト新聞』〈宗教リテラシー向上委員会〉2019 年 6 月 21 日
号

「到来した『異端』の時代」『キリスト新聞』〈宗教リテラシー向上委員会〉2019 年 8 月 11 日号
「科学技術の進歩と宗教の未来」『キリスト新聞』〈宗教リテラシー向上委員会〉2019 年 10 月 11 日
号

「『預言カフェ』の挑戦」『キリスト新聞』〈宗教リテラシー向上委員会〉2019 年 12 月 1 日号

講演

「宗教の時代としての平成」東北学院大学キリスト教文化研究主催研究フォーラム 2019 年 11 月
23 日

木 村 純 二

論文

「伊藤仁斎における「性」について (一)」, 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 17 号,
2020 年 3 月

「歌謡としての「みたま」(二)」, 『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』第 24 号, 2020 年 3 月

講演

「和辻哲郎に学ぶ武士の思想」, 晴天白雲塾 2019 年度第 3 回講座, 於: ステーションコンファレン
ス東京, 2019 年 6 月 25 日

「日本の宗教的状況—天皇と「癒し」—」, 第 13 回教職研修セミナー「王権と神権—元号制下
の日本社会を視野に考える」, 2019 年 8 月 26 日, 於: 東北学院大学土樋キャンパス

報告

「物語は何を表現し得るか?—その起源から変質まで」, 日本倫理学会『倫理学年報』第68集, 70-73頁, 2019年3月

「日本の宗教的状况」, 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第17号, 2020年3月

その他

日本思想史学会編『日本思想史事典』, 「うた」「世間」の項目, 丸善出版, 2020年2月

鐸木道剛

シンポジウム, 講演

「ヴェイッテンベルクからビザンティウムへ: 神化と聖化をめぐる」日本基督教学会東北支部2019年度公開講演会(2019年6月15日, 於: 東北学院大学ホーイ記念館ホール)

「更地論: 日本における物質文化」文学部総合人文学科主催公開講演会「一神教, イコノクラスム, 物質文化」(2019年7月6日, 於: 東北学院大学ホーイ記念館ホール)

「バシレイオスの聖霊論」2019年度全国連合長老会全国教師会(2019年11月11日~12日, 於: 大阪ガーデンパレス)

「ユーゴスラヴィア内戦と文化遺産」文化遺産国際協力コンソーシアム 第13回欧州分科会<第2部>(2019年11月15日, 於: AP秋葉原)

「光からカタチへ: 受肉と可視化」科学研究費基盤(B)「古典教父研究の現代的意義—分裂から相生へ」(研究代表者: 宮本久雄)主催シンポジウム「中世における光とカタチ」(2019年11月30日, 於: 清泉女子大学)

「ユーゴ内戦時の文化遺産の破壊: サラエヴォ図書館, コソヴォの教会堂などを例として」文化遺産国際協力コンソーシアム主催シンポジウム「人はなぜ本を焼くのか: 文化遺産の意図的な破壊」(2019年12月1日, 於: 政策研究大学院大学想海楼ホール)

「宗派を超える芸術: ジョン・ラファージのステンドグラス」東北学院大学私立大学研究ブランディング事業第3回ジョン・ラファージ研究シンポジウム「ボストン・ブラーミンのキリスト教と仏教: 教義と寛容」(2019年12月21日, 於: 東北学院大学ホーイ記念館ホール)

翻訳

ランダル・C・ザッカマン著「苦難の学舎で神の愛を習う: キルケゴール, 苦難を通して神と親しむ」『苦悩と救済』所載(教文館, 2020年印刷中)

田島卓

論文

「世界のための隔たり—ブーバーにおける原離隔概念—」京都ユダヤ思想学会編『京都ユダヤ思想』第7号(2)〔特集号 マルティン・ブーバー: 対話思想のこだま〕, 2019年6月, 10-37頁。

書評

「堀川敏寛著『聖書翻訳者ブーバー』(新教出版社, 2018年2月)」京都ユダヤ思想学会編『京都ユダヤ思想』第10号, 2019年6月, 198-213頁。

講演

「ヨブ記における苦難と問い」, 文学部総合人文学科主催公開講座「救いは苦しみの中に—聖書における苦難の意義—」東北学院大学土樋キャンパスホーイ記念館, 2019年7月6日。

「旧約における神権と王権」, 第13回教職(牧師・聖書科教師)研修セミナー「王権と神権—元号制下の日本社会を視野に考える」, 東北学院大学土樋キャンパス8号館, 2019年8月26日。

出村みや子

論文

「教父の聖書解釈におけるジェンダー理解」, 日本宗教学会編『宗教研究』第395号(特集: ジェンダーとセクシュアリティ), 2019年9月, 135-161頁。

コラム

「アレクサンドリア文献学」, 伊藤邦武／山内志朗／中島隆博／納富信留 [編集責任] 『世界哲学史 2—古代 II 世界哲学の成立と展開』筑摩書房 (ちくま新書), 2020年2月, 112-113頁。

報告

「2018年度企画の主旨: 中世における原罪論の諸相 II」, 中世哲学会編『中世思想研究』第61号, 2019年9月, 98-100頁。

野村 信

学術講演・発表

講演「post tenebras lux (闇の後に光あり)」2019年5月19日 東北学院大学総合人文学科公開シンポジウム

“Kinzo Kaneko and his Life” in Lancaster Theological Seminary’s Symposium, August 26, 2019.

「調査報告: 3L 精神の起源の調査」第2回ランカスター神学校調査報告会 東北学院大学ラーハウザー記念礼拝堂 2019年10月3日

原田 浩司

共著

『苦難と救済—闇の後に光あり』(野村信／吉田新編), 教文館, 2020年2月, (第IV部第2章「「殺戮時代」の後期カペナター(契約派)に見る《苦難と救済》: 一七世紀スコットランドの「契約」における霊的独立の戦い」, 358-391頁を執筆)。

講演・口頭発表

「礼拝を豊かに—御言葉に聴き続ける信仰の生活」, 東北教区福島地区婦人研修会主題講演, 於: 日本基督教団福島新町教会, 2019年6月14日。

吉田 新

共著

野村信／吉田新編『苦難と救済—闇の後に光あり』, 教文館, 2020年

論文

「第一ペトロ書2章13節の翻訳の問題—共同訳聖書翻訳資料調査を踏まえて—」, 「New 聖書翻訳No.5 (2019.5)」, 日本聖書協会, 65-77頁

研究ノート

「希望への新生—第一ペトロ書1章3-12節の考察—」, 『ヨーロッパ文化史研究』第22号, 2020年3月, 頁未定。

学会発表, 講演

「ユダヤ・キリスト教殉教文学における苦難の意義」2019年7月6日 文学部総合人文学科公開講座「救いは苦しみの中に—聖書における苦難の意義—」

「聖書協会共同訳について—伝統の堅持と刷新—」2019年9月9日-10日 第62回奥羽教区教師宣教セミナー「希望に生きる教会—『聖書 聖書協会共同訳』(新約)について—」

「旧約聖書続編の魅力—旧約と新約をつなぐもの—」2019年9月27日 聖書協会共同訳セミナー・仙台「『聖書協会共同訳』の魅力を語る—旧約聖書続編・新約を中心に—」

「なぜ聖書を翻訳し続けるのか—ルターから聖書協会共同訳への道—」2019年11月2日 キリスト教文化セミナー 2019

お詫びと訂正

本誌『人文学と神学』第12号（2017年3月）収録の以下の論文に訂正箇所がありました。謹んでお詫びし、訂正いたします。

（論文）

・阿久戸義愛「カール・バルトにおけるキリスト教的愛の構造」

（訂正箇所）

p. 122 論文の末尾に以下の注記を加える。

※ 本論文は、2011年、筑波大学大学院人文社会科学研究科に提出した博士学位論文「恵みの契約の共同体的位相：カール・バルト『教会教義学』『和解論』を中心として」の一部である。

執筆者紹介（執筆順）

野	村	信	（本学文学部教授）
木	村	純	二（本学文学部教授）
田	島	卓	（本学文学部専任講師）
佐	藤	司	郎（本学名誉教授, 日本基督教団 仙台北三番丁教会牧師）
佐々	木	勝	彦（本学名誉教授）

創刊号

創刊の辞 原 口 尚 彰

[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
- Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study- in the Polit-
ical Thought of Charles Hodge David Murchie
- 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
- トーマス・F・トールンスにおける説教 原 田 浩 司
- 東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 原 口 尚 彰
- 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

[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・ボルケ, マルテ・D・クリューガー
(佐々木勝彦訳)

第2号

[論 文]

- テラフィムの実相 佐々木 哲 夫
- 異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況
..... 原 口 尚 彰
- マルティン・ブーバーの聖書解釈方法
—— その所謂＜傾向史的＞分析の意味をめぐって —— 北 博
- カルヴァンにおける信仰と理性
—— 神学構造に関する一考察 —— 村 上 み か
- カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (1)
—— エキュメニカル運動との関わりの中で —— 佐 藤 司 郎
- 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」(II) 佐々木 勝 彦

[大会報告]

- Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association
(January 6-9, 2011) David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践 …………… 出 村 みや子
キリスト教教育と人物史 …………… 佐々木 勝彦
聖書は、おもしろい
—— 聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け —— …………… 酒 井 薫

第 3 号

[論 文]

- カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (2)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎
ロバート・ブルースにおける聖餐 (1)
—— 『主の晩餐の秘義』をめぐって：総論 —— …………… 原 田 浩 司
3・11 後の世界に生きる：被災地にあるキリスト教大学の課題 …………… 原 口 尚 彰

[大会報告]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association
(AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012) …………… 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』(V)
…………… レベッカ・A・クライン, クリスティアン・ボルケ, マルティン・ヴェンテ編
(佐々木勝彦訳)

第 4 号

[論 文]

- 「真のキリスト者となる」道を求めて
—— 小川圭治の神学的足跡を辿る —— …………… 佐 藤 司 郎
主体性と言語
—— 失われし〈情況〉を求めて —— …………… 北 博
生命倫理の視点から見た臓器移植法改正問題 …………… 原 口 尚 彰

[書 評]

- The Moral and Pragmatic Bankruptcy of Torture : A Review Essay on *The Ethics of Torture*, by J. Jeremy Wisniewski and R. D. Emerick …………… David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- 豊かなメッセージ—カルヴァンの旧約聖書説教 …………… 野 村 信
旧約聖書からの説教：実践的課題 …………… 佐々木 哲夫
旧約での説教の可能性 …………… 飯 田 敏 勝

第5号

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書 原 口 尚 彰

[大会報告]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association
(AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013) David Murchie

[書評]

宣教の神学としてのバルト神学: *The Witness of God, The Trinity, Missio Dei,*
Karl Barth, and the Nature of Christian Community, by John G. Flett, 2010
..... 佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1) (佐々木勝彦訳)

第6号

[報告]

第7回教職研修セミナー

新約聖書の死生観 原 口 尚 彰
キリスト教学校における生徒たちへの「デス・エデュケーション」の可能性
..... 原 田 浩 司
死と葬儀をめぐる牧会 保 科 隆

[書評]

世のための教会論の現代的意味を問う: Annelore Siller, *Kirche für die Welt,*
Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, TVZ, 2009 佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2) (佐々木勝彦訳)

第7号

[論文]

旅する神の民 佐 藤 司 郎
ローマ書の統一性についての文献学的考察 原 口 尚 彰
核兵器—偽りの希望と真実の黙示録: 『核の異端に直面—変革の要求』
(C. チャップマン) に関する神学的・倫理的考察 マーチャー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート
ゆるしとは何か 佐々木 勝 彦

[翻 訳]

アガペーとは何か (4)―(7) …………… (佐々木勝彦訳)

第 8 号

[論 文]

メノ・シモンズにおける「国家と教会」——宗教改革期における政教分離
思想の萌芽—— …………… 村 上 み か
パウロにおけるイエス・キリストのピステイスの意義: ロマ 3: 22, 26;
ガラ 2: 16; 3: 22; フィリ 3: 9 の積義的考察 …………… 原 口 尚 彰
罪責告白と教会——関東教区・改訂版『罪責を告白する教会』刊行を受け
て—— …………… 佐 藤 司 郎

[報 告]

第 8 回教職研修セミナー

柏井園と平家物語 …………… 今 高 義 也

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート
「いじめ問題」の諸相 …………… 佐々木 勝 彦

2014 年度 (第 1 回生) 卒業論文一覧

第 9 号

[論 文]

『ペトロの第一の手紙』研究 (1)
— 構造と内容, 成立状況について — …………… 吉 田 新
世俗世界での「社会的アガペー (愛)」— アメリカの資本主義への倫理的
批判 — …………… マーチー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート
メルヒェンと宗教教育 (1) …………… 佐々木 勝 彦

[翻 訳]

パネンベルク『組織神学』(I—1) …………… (佐々木勝彦訳)

第 10 号 (佐々木勝彦教授、マーチー デイビッド 教授 退任記念号)

感謝の辞 …………… 出 村 みや子
佐々木 勝彦 教授 略歴・主要業績
感謝の辞 …………… 出 村 みや子
マーチー デイビッド 教授 略歴・主要業績

[論 文]

古代教会における説教

- オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに —— …………… 出 村 みや子
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (3)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎

[研究ノート]

第9回教育研修セミナー

教会を造り上げる

- I コリント書 14 章を読む —— …………… 吉 田 新

[書 評]

- A Book Review of *Death of the Liberal Class* by Chris Hedges …………… マーチー デイビッド

[翻 訳]

- エーバハルト・ユンゲル『キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義
認の福音 — エキュメニズムを目指す神学的研究 —』(1)
…………… (佐々木 勝彦 訳)

2015 年度 (第 2 回生) 卒業論文一覧

第 11 号

[論 文]

タイ・キリスト教団における神学的訓練を受けている女性たちのグループ

- 「サトリー・サパー」(The Christian Women) の事例 ——
…………… 藤 原 佐和子… 1
私訳と訳注 エゼキエル書 (1) 1-11 章 …………… 北 博… 13
『ペトロの第一の手紙』研究 (2)
—— 王への服従: I ペトロ書 2 章 13-17 節について —— …………… 吉 田 新… 39
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (4)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎… 61

[研究ノート]

「どこから来て、どこへ行くのか

- ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 ——」(I) …………… 佐々木 勝彦… 96

第 12 号 (佐々木 哲夫 教授 退任記念号)

- 感謝の辞 …………… 出 村 みや子… 1
佐々木 哲夫 教授 略歴・主要業績 …………… 5

[論文]

神の言葉の焙出によるヨブ記エリフ弁論の要点	
—— 因果応報の原理と不条理の超克 ——	佐々木 哲 夫… 15
私訳と訳注 エゼキエル書 (2) 12-24 章	北 博… 37
『ペトロの第一の手紙』における奴隷への勧告	
—— I ペトロ書 2 章 18-25 節について ——	吉 田 新… 81
アウグスティヌスの原罪論におけるオリゲネスの聖書解釈の影響	
—— 『罪の報いと赦し』を中心に ——	出 村 みや子…101
カール・バルトにおけるキリスト教的愛の構造	阿久戸 義 愛…123
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (5)	
—— 世界教会運動との関わりの中で ——	佐 藤 司 郎…133

[報告]

第10回教職研修セミナー

伝道する教会と説教	佐 藤 司 郎…149
伝道できる説教を目指して	瀬 谷 寛…153
いかなる言葉で語るか～キリスト教主義学校において～	阿久戸 義 愛…159

[研究ノート]

どこから来て、どこへ行くのか	
—— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 —— (II)	
.....	佐々木 勝 彦…178

2016 年度研究業績報告
2016 年度 (第 3 回生) 卒業論文題目一覧

第 13 号

[論文]

カール・バルトとエキュメニズム	
—— 一つなる教会への途 ——	佐 藤 司 郎… 1
スコットランド宗教改革における「監督 (Superintendent)」をめぐる一考察	原 田 浩 司… 47

[資料]

キリスト教学科 (1964 年 4 月～2014 年 3 月) 資料	
.....	63

[研究ノート]

「どこから来て、どこへ行くのか	
—— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 ——」 (III)	
.....	佐々木 勝 彦…124

第14号 (佐藤 司郎 教授 退任記念号)

佐藤 司郎 教授 略歴・主要業績 3

[説 教]

平和の使者 エーバーハルト・ブッシュ... 25

[論 文]

ミッシオ・デイとバルトの宣教の教会 佐藤 司郎... 33

カール・バルトの「生の光」の教説

—— 原理主義, 包括主義, 宗教的相対主義を越えて ——

..... ベルトールト・クラッパート... 57

ジョン・スマイスとトマス・ヘルウィスの「分裂」をめぐる

—— ヤーノル説の検討による考察 —— 津 田 真奈美... 83

[研究ノート]

「メルヒェンと宗教教育」(2)..... 佐々木 勝 彦...118

2017 年度研究業績報告

2017 年度 (第 4 回生) 卒業論文題目一覧

第15号

[論 文]

日本におけるキリスト教土着化の課題 木 村 純 二... 1

アジアの文化的コンテクストにおけるエコフェミニスト神学

—— *In God's Image* (1991 年～2006 年) の事例から ——

..... 藤 原 佐和子... 13

[研究ノート]

「古屋神学の魅力 —— その独自の「バランス感覚」はどのようにして形成

されたのか?」(1) 佐々木 勝 彦... 62

第16号

[論 文]

出口王仁三郎『霊界物語』とキリスト教

—— キリスト教土着の一事例として ——

..... 川 島 堅 二... 1

「古屋神学の魅力 —— その独自の「バランス感覚」はどのように

して形成されたのか?」(2)

..... 佐々木 勝 彦... 36

2018 年度研究業績報告

2018 年度 (第 5 回生) 卒業論文題目一覧

2019年度（第6回生）卒業論文題目一覧

氏名	論文題目	指導教員
阿部 のぞみ	新しい隣人 ロボットに道徳的配慮は必要か	阿久戸 義 愛
内澤 昂 子	武士道における死生観について	木 村 純 二
長田 藍 里	『銀河鉄道の夜』における成長とカムパネルラの死	鐸 木 道 剛
加藤 光	バーチャル YouTuber とパフォーマンスイティ— ジェンダー交差的なバーチャル YouTuber の問題について	川 島 堅 二
門脇 壮	中世からバロック時代における音楽思想の変遷	野 村 信
菊地 美 加	労働から得られる諸価値と幸福	阿久戸 義 愛
久米井 遥	宮沢賢治童話における動物観	鐸 木 道 剛
栗野 はるか	ミヒヤエル・エンデ『はてしない物語』におけるバスタチアの成長と愛	吉 田 新
佐久間 衿 花	アダルト・チルドレンの傾向と回復への道	田 島 卓
佐藤 笑 佳	死後の世界の役割 — キリスト教と浄土系仏教を比較して —	吉 田 新
佐藤 香乃亜	神道とは何か — 神道の変遷と神域の発展 —	吉 田 新
佐野 ひかり	西洋占星術の歴史的考察 — なぜ天文学と占星術が明確に区別されるようになったのか —	木 村 純 二
佐野 光 季	明治の女傑 広岡浅子研究 — 女性観・教育観・そしてキリスト教観をめぐって	原 田 浩 司
茂泉 は な	憩いという死 — キリスト教の観点から見た死について —	阿久戸 義 愛
菅井 聡 太	ホメロス『オデュッセイア』から見る名誉観	木 村 純 二
鈴木 広 汰	オリンピック・レガシーを負の遺産としないために — オリンピックのメリット・デメリット —	田 島 卓
高野 夢 可	中世西洋社会と地獄 — ヒエロニムス・ボッシュ『快樂の園』における地獄観について —	吉 田 新
田中 甲	自我とは何か — 『純粹理性批判』から読み解く	川 島 堅 二
千葉 洸 也	多様性を育む社会へ — 学校教育現場における LGBT 教育についての考察 —	阿久戸 義 愛
千葉 智 将	葬送・幽霊・死者の祀り - 中世ヨーロッパを中心に	川 島 堅 二
仲田 有 希	人は浄土に辿り着くことができるのか — 柳宗悦と美の観点から考える	木 村 純 二
箱崎 汐 音	宗教集団の勧誘活動における心理操作と効果について	川 島 堅 二
花田 孝太郎	人間の笑いとは — 落語の体験から読み解く —	木 村 純 二
曳地 真 央	日本のゴシック・カルチャー — 中世ゴシック建築からたどる暗黒芸術 —	鐸 木 道 剛
本郷 翔 太	柿本人麻呂における四季および自然物と人生の重なりについての考察	木 村 純 二
宮前 響 乃	女性の労働を取り巻く問題	田 島 卓
三輪 春 菜	キリスト教における暴力と平和 — 寛容性と暴力性という観点から —	吉 田 新
山内 正 大	笑いに秘められたメッセージ～アーティストパネースが考える人間精神の自由～	阿久戸 義 愛
和賀井 美 里	女子マネージャー制度とは女性差別か	阿久戸 義 愛
渡辺 芹 奈	日本のオカルト文化について — 日本の見えない世界を知る —	鐸 木 道 剛
藁 萱 沙耶香	何故、陰陽師は平安時代に最も栄えたのか	鐸 木 道 剛
藁 谷 咲 紀	古代メソポタミアと古代エジプトにおける死生観の比較について	川 島 堅 二

『人文学と神学』投稿規約

1. 東北学院大学文学部総合人文学科（以下、「学科」とする）は、研究・教育・その他の活動の公表の場として『人文学と神学』を編集し、東北学院大学学術研究会を通じて発行する。
2. 学科教員の中から『人文学と神学』編集委員を1名選出する。編集委員は、原則として、現職の教授職階の者とする。
3. 編集委員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
4. 『人文学と神学』への投稿資格者は、学科の現職教員および学科（旧「キリスト教学科」を含む）に奉職していた東北学院大学名誉教授とし、非有資格者との共著は、有資格者が筆頭者である場合のみ、投稿を認める。なお、学科会議の決議により外部の者に投稿を依頼する場合は、この限りではない。
5. 『人文学と神学』は、年1回、3月に発行する。
6. 『人文学と神学』への投稿希望者は、原則として11月末日までに完成原稿を編集委員に提出する。
7. 投稿者は、「論文」「研究ノート」「翻訳」「書評」「報告」の内、いずれの項目への投稿であるかを編集委員に申告する。このうち、「論文」は、当該分野の先行研究に対し、投稿者自身の研究による新たな学術的知見をもたらすものを言う。投稿される原稿が上記のいずれの項目にも該当しない場合、投稿者と協議の上、編集委員が適切な項目を設けることとする。
8. 編集委員は、必要と認められる場合、学科長と協議の上、投稿者に対して修正を求めることができる。編集委員と投稿者間で意見の一致を見ない場合は、学科会議あるいは東北学院大学学術研究会に調停を求めるものとする。

東北学院大学学術研究会

会 長	大西 晴樹
評 議 員 長	平吹 喜彦
編 集 委 員 長	
評 議 員	
文 学 部	[英] 中西 弘 (編集)
	[総] 鐸木 道剛 (編集)
	[歴] 永田 英明 (編集)
	[教] 渡辺 通子 (編集)
経 済 学 部	[経] 宮本 拓郎 (編集)
	[経] 白井 大地 (編集)
	[共] 宮地 克典 (編集)
経 営 学 部	村山 貴俊 (会計)
	山口 朋泰 (会計)
法 学 部	佐々木くみ (庶務)
	内藤 裕貴 (庶務)
教 養 学 部	[人] 坂本 讓 (編集)
	[言] 下館 和巳 (編集)
	[情] 佐藤 篤 (編集)
	[地] 平吹 喜彦 (評議員長・編集委員長)

人文学と神学 第17号

2020年3月13日 印刷
2020年3月17日 発行

(非売品)

編集兼発行人 平 吹 喜 彦
印 刷 者 笹 氣 義 幸
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.17

[Articles]

- The significance of *sola scriptura* in our age
—— The principle and importance of Calvin's exegesis ——
..... Shin Nomura··· 1
- The idea of human nature in Ito Jinsai's thought Junji Kimura··· 21

[Reports]

- Theocracy and Hierocracy in the Old Testament Takashi Tajima··· 37
- The Emperor (Tenno) system and the Japanese Church in the Postwar period
..... Shiro Sato··· 45
- The religious situation in Japan Junji Kimura··· 51

[Study Note]

- Japanese Modern Theology —— In Case of Dr. Yasuo Furuya (III) Katsuhiko Sasaki··· 80

MARCH 2020

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN