

聖書的語りの担い手と日本社会

——普遍へと開かれた特定主義——

芳 賀 力

序

聖書は人の言葉を通して語られた神の言葉である。それはただの歴史古文書ではなく、歴史的な救済の出来事（出エジプト、そして十字架と復活）を物語るという仕方で、今日の私たちにも語り続けている。この聖書を通して神と出会い、キリスト者にされた者は、日本社会の中でその語りの担い手とされた者たちであるが、まわりを大多数のノンクリスチャンに囲まれて生活することを余儀なくされているのが実情である。こうした状況の中で私たちの歩む道はどのようなものであるべきだろうか。本論ではそのことを神学的反省を通して自覚的に受け止め直すすがとしたい。ここでは、私自身も影響を受けた人々¹⁾の主張を取り入れてほぼ同じ方向を目指しているように思われる L. ニュービギンと対話しつつ、論を進めることにしたい。年来の持論のため重複する部分があるが、ご寛恕いただきたい。

1 疑う余地のない信憑構造

宗教社会学者 P. バーガーは、社会的に構成された世界はすべて生まれながらに不安定であることを指摘する。カオス（混沌）とは口を大きく開いた深淵

1) P. バーガー, M. ボラニー, H. フライ, G. A. リンドベック, A. マッキンタイアーなど。ちなみに L. ニュービギンはイギリスからインドに渡り、南インド合同教会の最初の議長となった人で、宣教学の分野で注目されてきたが、本論では宣教学ではなく、教義学の視点から対話する。

のことだが、人間は利己的で愚かな所業、苦痛や悪の経験、死の不条理に見舞われる度に、規範喪失、すなわちアノミーという無秩序の混沌に陥る。しかし同時に社会には、こうした規範喪失の危機を避けようとする力も存在する。それが正当化 (legitimation) のプロセスであり、個々の人間存在にとって生を意味づける世界の信憑構造 (the plausibility structure) である²⁾。信憑構造とは、誰もが納得し信頼している、疑う余地のない規範的な思考パターンである。元来この社会の信憑構造を支えるものとして、宗教的共同体が大きな役割を果たしてきた。「すべての宗教的伝統は、……その信憑構造を持続せしめるためには特別の共同体を必要とする」³⁾。キリスト教の教会共同体 (コイノニア)、イスラム教の同胞共同体 (ウンマ)、仏教の僧伽共同体 (サンガ) などである。そして苦難の意義づけを担ったものが、バーガーによれば世界宗教の神義論である。「人が構成するもろもろの世界は、カオスの力によって、最終的には死という不可避の事実によって、永遠に脅かされている。アノミー、カオス、そして死を人間生活のノモスの内に統合することができなければ、このノモスが社会の歴史と個人の人生との両方に起こる危急の諸事態を克服しきることは不可能であろう。……神義論は、死と和議を結ぶ試みを代表している。……我々の確信できることは、人びとが死に、そしてこの事実を納得せねばならない限り、この試みの必要性が消え去ることはない、ということである」⁴⁾。ところで本稿においてもっと重要な見極めは、仮に近代社会が脱宗教化、世俗化を経験したとしても、社会をアノミー (規範喪失) から守るこの信憑構造は、何らかの形で残っているという点である。

バーガーによれば、啓蒙主義的な自律理性に基づく近代的世界観の普及により、伝統的な「疑う余地のない信憑構造」を正しいと信じる根拠が失われてしまった。与えられた伝統を受け入れる代わりに、自分で個人的判断を下すよう

2) P. バーガー『聖なる天蓋』蘭田稔訳、新曜社、1979年、43、68頁。

3) 前掲書 69頁。

4) 前掲書 123頁。

になった。ただ信じることよりもまず疑うことが優先されるようになった。しかしニュービギンは問う。本当に「疑う余地のない構造」が無くなってしまったのだろうか。いや実は、信じるよりも疑うことが重要だとする近代的世界観そのものが、皮肉なことに「疑う余地のない構造」となっているのではないかと。「疑う余地のない構造」はもはや存在せず、それ故個々人は自由に選択できるというのは虚構である。「そのこと自体が支配的な『疑う余地のない構造』となって、わたしたちはその範囲内で選択しているにすぎないのだ」⁵⁾。M. ポラニーが言うように、そもそも疑う (doubt) という行為も、ふだんは疑わず無批判に前提している信念 (belief) に基づいてなされている。私たちは疑わずに信じている事柄に基づいて、初めて疑うことができるようになっている。疑いは信仰より事柄により忠実だとするのは、近代的世界観の非合理的な先入観であり、本当は信じる (信頼する) ことが第一にあり、疑うことが第二の行為なのである⁶⁾。

2 啓蒙主義の落とし穴

a 事実と価値の二元論

近代的世界観の土台となった18世紀の啓蒙主義運動は、理性と良心に基づいて伝統と権威を疑い、個人を「教会的強制文化」(E. トレルチ) から解き放った。その結果何がもたらされたのだろうか。それは、聖書の信仰が私の判断に基づく個人的チョイスの問題にすぎなくなるということである⁷⁾。自律理性は、歴史的に形成されたキリスト教信仰の伝統を相対化させ、その信憑構造を無力化させる⁸⁾。個々人の信念や価値観、宗教や信仰は主観的なものであり、

5) L. ニュービギン『ギリシア人には愚かなれど——福音と西洋文化』矢口洋生訳、新教出版社、2007年〔以下『愚かなれど』〕、24頁。

6) L. Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Michigan, 1989〔以下 *Pluralist*〕, pp.19-20.

7) Ibid., p.39.

8) Ibid., p.57.

客観的な事実の世界こそがリアリティを持っている。こうした文化的風土においては、宗教的な生き方を正しく理解することはほぼ不可能になる⁹⁾。しかし、事実とはその意味を解釈する歴史的行為から切り離された客観的なものだとすることは、啓蒙主義の幻想である。過去の出来事の持つ意味の解釈を離れては、そもそも歴史的記述は成り立たない¹⁰⁾。資料の蒐集、評価、取捨選択には判断が求められるし、欠けている資料の穴を埋めるには推量するほかない。歴史とは資料の言語的構築であり、書き手の主体的関わりが不可欠である。厳密に言えば、歴史的データそのものが既にテキスト化された性質を持っており、必ず言語で構成されている。つまり、すべての素材は既に「理論を搭載している (theory-laden)」¹¹⁾ のである。近代世界の特徴は事実 (facts) と価値 (values) の分離にある。科学的な思考は事実に関わるものであり、それに対して価値は個人的な判断と選択の問題であるとされる。こうした近代世界の「疑う余地のない構造」という暗黙の了解のもとで、宗教や信仰は個人の好み (preference) として公共的真理の中心から端に追いやられてしまったのである¹²⁾。

b 目的因の喪失

価値から切り離された事実の世界を支配しているものは、原因-結果の因果律である。そこから目的因は排除されている。目に見える運動やあらゆる変化は目的因ではなく、ただ動力因によって説明される。しかしそれは果たして十分な世界の見方なのだろうか。「もし人間の生命がデザインされた当の目的を知らないなら、私たちはどのような人間の生き方が善いか悪いかを語る根拠を持

9) P. ブロックルマン『インサイド・ストーリー——宗教の再生』玉川大学出版部、1998年、14頁。

10) L. Newbigin, *The Finality of Christ*, Oregon, 1969 [以下 *Finality*], p.53.

11) M. Root, *The Narrative Structure of Soteriology*, in: S. Hauerwas/L. G. Jones, *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, Michigan, 1989, p.275.

12) L. Newbigin, *Pluralist*, p.7, 17, 37, 58.

たないことになる」¹³⁾。どんなに開き直っても、目的は人間生活の避けがたい要素として残り続ける。近代人は「世界には目的などはない、と説明することを熱心な目的としている」¹⁴⁾。しかしそこには無理がある。機械を例に取ったとしても、このことはすぐ分かる。機械は部品の集合であり、その各部品の構造を物理的に分析し、その機能を説明することは簡単である。しかしそれでは、機械そのものの特性を理解したことにはならない。「あらゆる機械は、設計者の目的を果たすために考案され、組み立てられたものなのだ。したがって機械の最終的な説明をするに当たって、制作者も分からない、目的も分からない、というのでは話にならない。……機械は、それが組み立てられた目的によって説明されるのだ」¹⁵⁾。それと同じように、そのためにこそ人間の生命が存在するその目的は、それを造られた方によって初めて明らかにされる。ただし近代世界の疑う余地のない支配的な信憑構造においては、こうした主張は個人的な信念の問題として却下されてしまう¹⁶⁾。それにもかかわらず、その波風に立ち向かいながらも、あえて世界の向かうべき究極の目的を万人に関わる公共の真理として主張しうるのは、結論を先取りして言えば、新しいパラダイム・シフトを経験したキリスト教的な共同体の生ける伝統 (the living tradition) なのである。

3 グローバル化と多元主義

a 価値の多様化

価値の個人的私事化がもたらしたものは、価値の多様化の是認である。かつての中世ならびに西洋近代社会がそうであったように、キリスト教の理念のもとで一つの価値体系が個人と社会の統一的なアイデンティティーを形作るというような単一価値的な社会は過ぎ去った。この多元主義の傾向は、他民族、他文化、他宗教との出会い、そして情報産業のグローバル化によって更に助長さ

13) Ibid., p.16.

14) L. ニュービギン『愚かなれど』52 頁。

15) 前掲書 109 頁。

16) L. Newbigin, *Pluralist*, p.18.

れた。

b 宗教的多元主義

価値の多様化は、キリスト教の中に宗教的多元主義 (religious pluralism) という新たな主張を生じさせた。宗教的多元主義は、ただ他宗教の存在を認めるのではなく、すべての宗教はただ一つの真理の多様な表れ方にすぎず、同一の真理を異なった仕方では表現しているにすぎないとする立場である。その代表者である J. ヒックは、あらゆる宗教の本質は、「自己中心性から神ないし実在 (God or Reality) 中心性への人間的経験の変容」¹⁷⁾にあると見る。人格的宗教であれば、神中心主義になるが、非人格的宗教においては、それが超越的実在中心主義という形を取る。しかし中身は同じであって、要は自己中心主義からの脱却が救いだということになる。

しかしそのような説明が現実には宗教的信念に生きる者の心に届くものではなく、ただすべての宗教の相対化と無力化をもたらすにすぎないことは誰の目にも明白であった。こうした立場とは違い、従来のキリスト教の排他主義を避けつつ、巧みにキリスト教の包括主義を主張しようとする人々もいた。その代表者 K. ラーナーは「匿名のキリスト教 (anonymous Christianity)」という概念を導入した。ラーナーが主張するのは、単にノンクリスチャンである個人も救われるというのではなく、キリスト教以外の宗教もそれ自体で救いの役割を担っているということである¹⁸⁾。神の恵みはすべての者に提供されている。その中には福音を直接知らない者も含まれている。ただし、もし彼ないし彼女がキリストを知って受け入れるならば、匿名のキリスト者である場合よりも、救いの機会はより大きいのである。要するに他宗教も救いの運搬車 (vehicles of salvation) でありうるということになる。

しかし、そのようなキリスト教的包括主義は、他宗教の固有性を損なうもの

17) J. Hick (ed.), *Myth of God Incarnate*, London, 1993, p.23.

18) K. Rahner, *Theological Investigations*, vol.5, p.132.

になるし、キリスト教の側においても、福音伝道のモチーフを弱体化させることにつながるであろう。では、私たちの取るべき立場はどのようなものであるべきだろうか。

4 宗教と啓示

a 宗教と福音

ニュービギンはエディンバラ世界宣教会議（1910年）でなされた R. E. Speer の講演に注目する。それは意味深に暗示された程度であったが、宗教としてのキリスト教とイエス・キリストにおける神の啓示とを区別するという視点である。宗教としてのキリスト教は世界の諸宗教の一つであり、絶対性を主張することは困難である。しかし神の啓示はキリスト者であろうとなかろうと、それ自体で絶対である。この意味でキリストはあらゆる宗教の終わりである。この点でニュービギンはキリスト教の絶対性（absoluteness）というよりは、宗教の終わりという意味でキリストの終極性（finality）について語ろうとする。またこれに関連して従来の福音の語りを、宗教的な世界の言語においてではなく、日常的な世界の言語で行うべきだという主張になる。現にイエス・キリストのたとえ話の特徴は、そのような日常言語の世界に入り込んだ点にある。「イエスが宣べ伝えた新しいこと、すなわち現在のリアリティーとしての神の国は、人間の日常経験に基づくより深い理解によって把握することができた。それを理解し彼に従ったのは概してふつうの非宗教的な人々であり、宗教的な指導者たちはそれに引きつけられることはなかったのである」¹⁹⁾。

b 預言者の宗教批判

とはいえ、キリストの啓示を受け止めるものとして人間の側に応答としての信仰が求められることも事実である。その意味ではキリスト教もまた啓示の出来事を信じる信仰を中心とした礼拝集団であり、紛れもなく宗教としての性格

19) L. Newbigin, *Finality*, p.47, cf. p.22, 34.

を共有している²⁰⁾。

したがって、この宗教から啓示ないし福音を区別することが有効となるのは、キリスト教という宗教の中に、自家宗旨を批判する預言者的な精神が現れる時である。イスラエルにあってくり返し預言者が立ち現れ、形骸化した祭儀宗教を批判し、人々を純粋なヤハウェ信仰に立ち返らせたように、キリスト教においても預言者的な宗教批判が必要となる。宗教批判というとふつうは無神論的な宗教批判が想定されるが、ここではあくまでも根源的な神関係に立ち返るという意味での神学的な宗教批判が重要なのである²¹⁾。

c 啓示の出来事と内容

こうした関連の中でもう一つ浮かび上がってくる議論に、諸宗教の中でのキリスト教の独自性（熊野義孝の言う「特にキリスト教的なるもの」）を問題にするという試みがある。ニュービギンは、クレーマー（H. Kraemer）とホッグ（A. G. Hogg）の論争に注目する。クレーマーはキリスト教のユニークさを、啓示の出来事のユニークさの中に求める。これに対してホッグは、キリスト教がユニークであるのは、啓示の内容がユニークであるからだと見る。しかしニュービギンはクレーマーに味方しつつ、啓示の出来事（events）と内容（contents）は切り離しえないことを強調する。キリスト教的啓示の内容は無時間的な知恵の教えではない。啓示は「ポンテオ・ピラトのもとで」世界史の中に刻まれる一事件として起こったものである。啓示が時間の中で起こらなかったなら、啓示の内容も存在しない。そもそもキリスト教的啓示の内容とは、単に無時間的な永遠の真理の開示なのではなく、歴史を導く神の到来と約束、その成就に関わるものであり、世界を終局的に完成させる神の目的を表すものだからである²²⁾。

20) Ibid., p.75.

21) 神学的な宗教批判の事例として、K. バルト、D. ボンヘッフアー、P. ティリッヒ、H. R. ニーバーの諸説が挙げられる。拙著『神学の小径Ⅱ——神への問い』キリスト新聞社、2012年、183-194頁参照。

22) L. Newbigin, *Finality*, p.40.

5 伝承する伝統、または正典的伝承力

a 歴史と伝承

啓示は歴史的出来事である。そしてこの歴史的出来事をさらに伝承していく行為もまた神の啓示の働きに属している。キリスト教はこの啓示の歴史を三位一体の神の業として理解した。見えざる神（万物の父）は見える実在として御子を歴史の中に遣わし、救済の業を行った（受肉、受苦、復活）。その救済の業を伝承し、私たちをその業に与らせるものとして、聖霊なる神が今も働いておられる。聖霊なる神はこの救済の業を今ここに伝承するために教会を興された。教会は赦罪の権威を担う神のインスティテューションであり、単なる人間のアソシエーションではない。確かに自由教会は国家教會的制度からの自由を勝ち得ることで成立した。このプロテスタンティズムの教會論的特徴は重要である。しかし啓蒙主義的な個人主義の影響のもとでは、信仰の自由が個人的な事柄になり、福音の持つ公共的な真理（the public truth）という面が弱くなり、いつしか交誼団体になりかねない点を、ニュービギンは危惧する。「教会がただ単に、キリスト教信仰を受け入れ、その信仰を養い育てるために一緒になろうと決意した個々人から成る自発的な社交団体として見られるなら、その時、福音の持つ倫理的な含蓄が単なる教会のための家訓（ハウス・ルール）と見なされるようになる危険が生じる」²³⁾。私たちは改めて教会が、たとえ日本におけるようにどれほど弱く貧弱な存在であろうとも、神の創始に基づく共同体であることを信じなければならない。私たちは公同の使徒的教会を信じている。それは「神の永遠の意志と選びに基づくものである。その意味で人間のアソシエーション（結社）を基礎づけるものとして神のインスティテューション（制度）がある」²⁴⁾。

23) L. Newbigin, *Truth to Tell-The Gospel as Public Truth*, Michigan, 1991 [以下 *Truth*], p.70.

24) 拙著『使徒的共同体』教文館、2004年、85頁。「〈宗教上の好み〉は、それが最初に採用されたのと同じようにたやすく放棄されることがあり得るのである。……そもそもが私

赦罪の権威を伝承する教会の伝統は、生きた伝統 (the living tradition) である。したがって、硬直した伝統主義とは無縁である。ここでも預言者的な自己批判と自己吟味が求められる。受け継いだもの (traditum) のうち、どこまでが根本的に伝承すべきもの (tradendum) に属しているのかが、たえず検証されねばならない²⁵⁾。神学はそのためこそ教会の学問として教会に与えられている。教会史上、様々な神学論争が起こることは意味のあることである。それは、教会の福音理解が聖書に即してどこまで啓示に忠実であるのかを吟味する正当な手続きである。しかしその場合でも、個々人が勝手に聖書を解釈するのではない。聖書の解釈もこの継続している伝統の内部で行われる。教会は聖書を解釈し続ける解釈共同体だからである。「解釈者は解釈されるテキストがおかれている実際の伝統の流れのなかでできあがっている、表現の形態や様式のなかに入り込もうとしなければならない」²⁶⁾。

b 正典的伝承力

イエスのガリラヤ時代の言動 (言葉と業) は、イエスが贖罪のキリストであることが判明した十字架の死の解釈と復活の出来事の証言に拠っている。それは、さまざまな口頭伝承、まとめられつつあった諸資料の編纂、使徒的書簡の保存等のプロセスの上に光を投げかけている。こうした一連のプロセスは、後の正典としての聖書成立の基盤となっている。そのようにして過去の出来事は記憶され、自分たちに意味あるものとして物語られ、伝承されていった。そこでは事実と意味が結びついている。そしてそれは、この意味を宿した事実によって生きている共同体の存在と切り離しえないのである。「キリスト教の本質とは記憶^{メモリー}という様式を通してのイエス・キリストの認識であるということであ

的領域に〈位置づけられた〉自発的関心集団というその社会的性格なるが故に、このような教会は必要な信憑構造の強さと耐久性を、ある限られた程度までしか発揮できないのである」(P. バーガー前掲書 207 頁)。

25) L. Newbigin, *Finality*, p.107.

26) T. F. トーランス『空間・時間・復活』小坂宣雄訳、ヨルダン社、1985 年、66 頁。

る。すなわち、歴史的に啓示された主にたいする非歴史的な認識というものはありえないし、記憶の力を離れて、またその記憶が宿されている共同体から離れて、イエス・キリストにたいする関わりというものもありえない」²⁷⁾。しかもその共通の記憶と物語は私的なものではなく、人類の生死に関わる普遍公的な記憶と物語である。この普遍公的な伝承体（使徒的共同体）の中に入る以外に、イエスがキリストであること、イエスにおいて神を認識することは不可能なのである。「過去は中立的な観察者によっては認識されえない。ということは、過去にたいして完全に外部的な視点しかもたない者は過去を知りえない、ということである。反対に、過去はその内部に関与し、それを自身に内面化する者によってのみ、知られうるのである」²⁸⁾。

聖書が共同体のテキストとして成立していくプロセスを簡潔に表現すれば、起こったこと（facta）→物語ること（dicta）→文字に書きとめること（littera）という一連の動きになる。しかし聖書の語りを担う共同体はテキストを持つことでは終わらない。今度はそれが逆に共同体を動かすテキストとなる。すなわち、正典文書（littera）→再び物語ること（dicta）→新たに出来事になること（facta）という運動が起こるのである。そしてこの動きを終始導くものが、いわゆる信仰の規則（regula fidei, rule of faith）と呼ばれるもので、後にそれが教会の信仰告白となって定着する。聖書正典と信仰告白の成立は相即的であり、そこには「正典的伝承力（the canonical traditioning）」が働いていると見るべきである。「歴史を裁断する力に抗して共通の記憶と物語を、決して断ち切られることのない連続線として保持するものは、見えざる教会としての正典的伝承力の存在である。それを支えるものは三位一体の第三位格、すなわち聖霊の働きである。かつて聖書を書きとめさせた、その同じ聖霊が、今聖書を読み解く導きの霊となる。聖書の著者たち、そして編集者たちに働きかけたのと

27) R. R. ニーバー『復活と歴史的理性』西谷幸介訳、新教出版社、2009年、97頁。ちなみに彼はH. R. ニーバーの息子。

28) 前掲書143頁。

同一の霊 (the same Spirit) が、今聖書を開く者の心に内的な証示を与えるのである。聖書を、その書かれた書物の性質に即して、即事的 (sachlich) に理解するためには、聖書を聖書たらしめた、その同じ霊を共有することしかない。『わたしは信じた。それで、わたしは語った』と書いてあるとおり、それと同じ信仰の霊を持っているので、わたしたちも信じ、それだからこそ語ってもいます』(Ⅱコリント 4:13)。そしてそのような解釈学的な霊の共有は、この同じ霊が生み出した礼拝共同体の生の座に連なることによって起こる²⁹⁾。教会とはまさにこの見えざる正典的伝承力の見える体に他ならないのである。

6 代替-成就型、または非連続の連続

a 代替-成就型モデル

さて、そこで本論攷の後半の主題に入ることになるが、この日本にも聖書的語りに触れ合って共通の記憶と物語に生きようになった人々の群れが存在する。しかし日本ではなかなかその群れを拡大させることができない。これは日本伝道の課題として、従来プロテスタントにおいては福音の土着化 (indigenization)、カトリックにおいては福音の適応 (adaptation) の問題として論じられてきたものである。しかし土着化では福音を日本的な習俗に合わせようとする結果、福音の日本化が生じてしまう。また福音の適応では、福音の強制的押しつけになってしまう点などが反省され、最近では文化脈化 (contextualization) ないし文化内開花 (inculturation) という用語に置き換えられる傾向がある³⁰⁾。福音を日本という文化的文脈の中で表現し直そうとする試みと見られるが、そこにもなおシンクレティズム (宗教混交) に陥りかねない危うさを払拭し切れていないように思われる。

福音と文化の関わり方をめぐっては、H. R. ニーバーの提示した五つの理

29) 拙著『神学の小径Ⅰ——啓示への問い』キリスト新聞社、2008年、242頁。

30) D. ボッシュ『宣教のパラダイム転換 下』東京ミッション研究所訳、新教出版社、2001年、285頁以下、328頁以下。

念型がある³¹⁾。まず一方の極に①文化に反対するキリスト (Christ against Culture), すなわち文化からの撤退型があり, その反対の極に②文化のキリスト (Christ of Culture), すなわち文化への同化型がある。そしてその間に③文化の上に立つキリスト (Christ above Culture), すなわち超然型, ④逆説におけるキリストと文化 (Christ and Culture in Paradox), すなわち対決型, ⑤文化を変革するキリスト (Christ the Transformer of Culture), すなわち変革型がある。①の撤退型, ②の同化型, ③の超然型のあり方を採るべきでないとすれば, ④の対決型か⑤の変革型で行く以外にない。しかし, 対決し変革するには, 教会共同体が市民共同体 (社会) と同等の力と規模を備えていないとその実現はむずかしい。日本のような異教社会の中でキリスト者が少数者であることを余儀なくされている状況にあつては, 対決型はますます教会を社会から孤立させるし, 変革型は理想主義でしかない。これらに代わるより有効なモデルはないものだろうか。そこで提示したいのは, 代替-成就型というあり方である。私たちの課題は, 現在の社会が優勢と見なしている功利主義的な生の構想に対して, 果たしてそれで人生は破綻しないのかどうかを問い, それに代わるオルターナティブ (alternative) な善き生の構想を, 福音として指し示すことである (代替型)。そして更に, 実はそれこそが, 知らずして目指していたことの本来的な実現にほかならないものであり, 福音の中にこそ生の目標の成就 (fulfillment) があることを示すことである (成就型)。社会や時代の優勢なストーリー (the dominant story) に対して代替のストーリー (the alternative story) を提示する場合, どんな人間も直面しうる可能性のある人生の危機的諸問題に対して, どちらがより有効かつ適切な解決の道を提供しようとしているかを, 確信をもって示すことである。この観点から改めて教会共同体の語りを戦術的 (ストラテジック) に見直す必要がある。福音は裾野を持っている。山が高ければ高いほど, 裾野も広い。その福音 (救済論) の裾野の中に善き生の構想もまた含まれている。教会共同体には, まだ福音に直接触れ合っていない

31) H. R. ニーバー『キリストと文化』赤城泰訳, 日本基督教団出版局, 1967年。

い人々に、この裾野において出合い、確信をもって中心（山の頂）へと連れてくる使命があるのではないだろうか。

b 非連続の連続

使徒パウロはアテネのアレオパゴスの評議所に立って演説した。それは一種の伝道説教であるが、その構造は、アテネの人々の信仰を無下に退けず、それを認めながらも、偶像崇拜に代わる創造者信仰を代替案として提示する。「アテネの皆さん、あらゆる点においてあなたがたが信仰のあつち方であることを、わたしは認めます。道を歩きながら、あなたがたが拝むいろいろなものを見てみると、『知られざる神に』と刻まれている祭壇さえ見つけたからです。それで、あなたがたが知らずに拝んでいるもの、それをわたしはお知らせしましょう。世界とその中の万物とを造られた神が、その方です。この神は天地の主ですから、手で造った神殿などにはお住みになりません」（使徒言行録 17:22-24）。そしてこの創造者信仰が、知らずして拝んでいたものの成就であることが示されている。そしてそこから、キリストの到来とその復活について話が展開するのである。

福音の伝達は初めから対決姿勢で臨む必要はない。そこには何らかの意味で福音による成就を待ち望む期待と願望がある。もちろんその期待と願望は、福音に出会う以前には間違っただけでありうる。しかしそれが福音を受容する際の接点（接触点）になる場合があることまでも否定する必要はないだろう。間違っただけではない。接点が福音を準備するのではない。啓示が起こることで、後からそれが接点であることが了解されるのである。自然神学論争において E. ブルナーの接触点をあれほど潔癖に斥けた K. バルトですら、後期の『教会教義学』において世の「もろもろの光」について語ったのである³²⁾。

32) 「なぜわれわれは、聖書の創造の物語で四日目の業（創世記 1:14 以下）が、一日目の業（創世記 1:3 以下）と、興味深い対照をなして語っているように、『もろもろの光』について語ってはならないであろうか。被造世界は、『神ノ栄光ノ舞台』にすぎず、神御自身の栄光が神が人となり給うた和解の業において輝く場所にすぎないけれども、神御自身の栄光とは

1910年のエディンバラ世界宣教会議では、諸宗教は人間の深い霊的求めの表れであり、福音のみがそれに応えることができるとされた。他宗教は、福音によって矯正され完成されるべき不完全な洞察であって、福音の道備えをするものと見なされた。とはいえ、やはり福音と文化（他宗教）との関係は単純な連続というわけにはいかない。それぞれの宗教はそれぞれ独自の「言語ゲーム」（ヴィトゲンシュタイン）のルールに従って動いているので、ある程度翻訳することは可能だとしても、やはりそれぞれの独自性に立って理解しなければならない。R. オットーの言うように、ヒンドゥー教徒が問い、答えている問題は、キリスト教の福音が主要なこととして関心を持っている問題ではないのである³³⁾。

c 罪の重さ（アンセルムス）

福音を受容するには、非連続という局面をくぐり抜ける必要がある。この世の知恵によって福音を理解することはできない。神の国の福音は、誰でも聞いてすぐ理解し、受け入れられるものではない。福音書記者がイザヤの預言をイエスの口に置いたように、「それは、『彼らが見るには見るが、認めず、聞くには聞くが、理解できず、こうして、立ち帰って赦されることがない』ようになるためである」（マルコ 4:12, 七十人訳イザヤ 6:9-10）。使徒パウロもまた十字架の言葉についてこう語る。「しかし、このことは、『目が見もせず、耳が聞きもせず、人の心に思い浮かびもしなかったことを、神は御自分を愛する者たちに準備された』と書いてあるとおりです」（I コリント 2:9, イザヤ 64:3）。なぜそうならざるをえないのか。それは人間の中に、神から引き離そうとする罪の力が宿っているからである。ここではアンセルムスの言葉が想起されねばならない。「あなたはまだ罪がどれほど重いのか、考えたことがない（nondum

異なったものとして、それ自身のもろもろの栄光、それ自身のもろもろの光を持っている。同時にそれ自身のもろもろの言葉やもろもろの真理でもある、そのような栄光や光を持っている」（K. Barth, KD IV/3, S.158. 吉永正義訳該当書 233 頁）。

33) L. ニュービギン『宣教学入門』鈴木脩平訳、日本基督教団出版局、2010 年、269 頁。原書の題名は *The Open Secret* (Michigan, 1978) である。

considerasti quanti ponderis sit peccatum)」³⁴⁾。しかしキリストの十字架が示された時、初めて罪の重さが身に染みて分かり、それを代わりに担ってくださった仲保者キリストの恵みの重さもまた了解される。それ故、この福音を受領する者は回心せざるをえないのである。

私自身の問題整理のための図式に従えば、私たちは時代の価値観・世界観を「私たちの物語 (our stories)」として抱え込んでいる。そうした中で聖書（啓示）の原ストーリーと出会う場合、そこには衝突と回心が起こらざるをえない。そうやって「この世に倣う」のではなく「むしろ、心を新たにして自分を変えていただく（く）」（ローマ 12:2）ところからしか、私たちが後ストーリー^{ポスト}を生き始めることはできない。そのような回心は、世界の見方のラディカルな変革でもある。神の原ストーリーを物語ることは、私たちが知らず知らずのうちに前提としている時代の支配的な物の見方、あの疑う余地のない構造を「根本的に疑うこと (a radical questioning)」³⁵⁾を意味する。福音の宣教はこの世のイデオロギーのマスクを取る (unmask)³⁶⁾。そのようにして世界の見方に関して、いわば T. クーンの言う「パラダイム・シフト」を行わせるのである³⁷⁾。

7 選びの思想、または普遍へと開かれた特定主義

a 全体のための部分 (pars pro toto)

ニュービギンは正直に言う。キリスト教の教理の中で、選びの教説ほど、知的で教養ある人間にとって、馬鹿ばかしく、憤りさえ覚えるようなドクマがほかにあるだろうか。全能なる神がなぜ人類の中から、一つの民を選び、特別な顧慮と思恵を与えるのだろうか。そのもっともな反応に理解を示しつつも、ニ

34) アンセルムス「神はなぜ人間となられたか」『アンセルムス全集』古田暁訳、聖文舎、1980年、499頁〔私訳〕。

35) L. Newbigin, *Truth*, p.2.

36) *Ibid.*, p.74.

37) T. クーン『科学革命の構造』中山茂訳、みすず書房、1971年。L. ニュービギン『愚かなれど』73頁参照。

ユービギンは、まさにこの選びの教理にこそ、逆説的であるが、世界伝道の秘義を理解する鍵があると見ている。至るところで聖書は神の選びについて語っている。カインではなくアベルが、イシュマエルではなくイサクが、エサウではなくヤコブが、頑健な兄たちではなくひ弱なダビデが選ばれている。なぜ正直者のエサウではなく、ずる賢いヤコブなのか。それは選びが、有資格者の選抜ではなく、恵みの選びであることが明らかにされるためである。そもそもイスラエルの民の選びもまた「他のどの民よりも貧弱」（申命記 7:7）な民の選びであった。

しかしニュービギンが目するのには単に恵みの選びという点にあるのではない。その選びが自己満足的なものではなく、あくまで全体に関わる神の目的遂行のためにあるという点である。アブラハムとその子孫の選びも、地ののろもろの民を祝福する「祝福の源」（創世記 12:2）となるための選びであった。もしイスラエルがそのことを忘れ、自分たちがアブラハムの子孫だという特権意識と自己陶醉に溺れるなら、イスラエルはすぐにも捨てられる（マタイ 3:9）。「イスラエルの人々よ。わたしにとってお前たちは、クシュの人々と変わりがないではないか」（アモス 9:7）。「地上の全部族の中からわたしが選んだのは、お前たちだけだ。それゆえ、わたしはお前たちを、すべての罪のゆえに罰する」（アモス 3:2）。この選びの思想は新約にも受け継がれる。主イエスの 12 人の弟子の選びは、神の意志の象徴的な行為である。しかし彼らはイスラエルの 12 部族を代表しているだけではない。イスラエルの選びが祝福の源となるようにという目的に仕えていたように、実は全人類に関わる神の救いのご計画に仕えるために、特別な使命の担い手として選ばれているのである。ここに浮かび上がってくるのは、彼らは「全体ノタメノ部分（pars pro toto）」であるという思想である³⁸⁾。この「タメ（pro）」とは、全体に代わって（instead of）という意味ではない。むしろ全体の救いのため（for the sake of）という意味である。そしてこれが教会の選びの本質規定なのである。

38) L. Newbigin, *Finality*, p.97.

教会は全体のための部分として選ばれている。だから選ばれていることを自己目的化し、その特権意識の上に安住することはできない。教会は神の救いのご計画が現れるためのしるし、担保、道具である³⁹⁾。教会はまさにこの神の救いのご計画の証人になるように、選ばれているのである。「あなたがたがわたしを選んだのではない。わたしがあなたがたを選んだ。あなたがたが出かけて行って実を結び、その実が残るようにと……わたしがあなたがたを任命したのである」(ヨハネ 15:16)。

b 普遍へと開かれた特定主義 (particularism)

確かに日本でキリスト者であること(選ばれたことを選ぶこと)は特定の立場に立つことを意味する。しかしこの特定主義は、普遍へと開かれたものである。概して普遍と特殊は相容れない概念であるが、歴史の中では特殊であっても、終末論的な目標においては普遍に奉仕することを目指すことはできる。歴史の中ではキリスト教の絶対性を語ることはできないとしても、歴史の普遍的完成についてキリスト教は語るべき言葉を持っている。その終末論的な希望へと人々を招く言葉として、キリスト教の絶対性の代わりに、キリストの究極性(the Finality of Christ)について語るべきではないだろうか。

私たちの特定主義を取り囲む周囲の状況は一段と厳しくなっている。その障壁となっているものは、日本人の習俗に溶け込んでいる深層を流れる神道的アニミズムや、表層に現れ出る仏教的死生観、祖先崇拝などもあるが、今やもっと真剣に向き合わなければならないものに戦後セキュラリズム(世俗主義)の世界観があるように思われる。戦後のセキュラリズムにおいては、無宗教的世俗化(宗教よりはこの世の価値)と、逆説的だが世俗的疑似宗教化(この世の価値を宗教化)という二つの特徴が混在している。しかし、いずれにしても問題なのは、このセキュラリズムが「疑う余地のない信憑構造」になっているということである。もっと端的に言えば、私たちはこの「セキュラリズムの宗教」

39) Ibid., p.113.

と対峙しなければならないのである。かつて H. コックスは『世俗都市』（1965 年）で既成宗教の衰退を描いたが、その 20 年後『世俗都市の宗教』（1984 年）を書くことになった。そこではファンダメンタリズムや解放の神学の台頭などが取り上げられている⁴⁰⁾。しかしここに言う「セキュラリズムの宗教」とは、コックスの言うようなキリスト教新派のことではなく、第一に無神論的な世界観、そして第二に疑似宗教的、御利益宗教的な世界観のことである。「セキュラリズムの宗教」の持つ神話性は依然として強力である。福音を宣べ伝えることは、この「セキュラリズムの宗教」の仮面を剥がし、人々を「偶像から離れて神に立ち帰り、生けるまことの神に仕える」(I テサロニケ 1:9) ようにすることにある。

結び 開かれた秘義 (the open secret) の証人として

ニュービギンは、新約聖書が頻繁に「証人」という言葉を注意深く用いていることに注目する。それは、啓示の出来事性 (happenedness) に関わるものであるが⁴¹⁾、私たちはその点にとどまらず、〈キリストの究極性を証言する人間〉としてのキリスト者の存在を表現するものとして捉え直したい。キリストの〈生と死、そして復活〉の歴史の中に神ご自身が現臨しておられること、そしてその出来事を通して歴史の意味と目的が初めて明らかにされるのだということ、それは信仰によってのみ把握される秘義ではあるが、それは彼の書物のタイトルの通り、「開かれた秘義 (the open secret)」なのである。キリスト者になるということは、この開かれた秘義の証人になることである。証人とは言っても、厳密に言えば、私たちは最初の証人たちの証言を受け継ぐ証人たちである。バルトによれば、私たちキリスト者はイエスの最初の証人たちの、その〈証言の証人〉でありうるのみである。「われわれは多分、イエス・キリストが

40) 邦訳は H. コックス『世俗都市』塩月賢太郎訳、新教出版社、1967 年。『世俗都市の宗教』大島かおり訳、新教出版社、1986 年。

41) L. Newbigin, *Finality*, p.51-52.

彼の最初の証人たちによって語られていると確信することで満足しなければならないであろう。彼らの証言に基づいてその約束を信じ、したがってその証言の証人であること、……それがわれわれの課題であろう」⁴²⁾。私たちはこの意味で、神の恵みの選びによって集められた特別の告白の選民である。告白の選民は、神の救済史が世界史の中で確かに始まっていること、そして今も究極の目的を目指して進行中であることについての証言の証人となる。

この開かれた秘義は歴史の中で教会だけに委ねられている。この秘義は土の中に埋めておくために教会に託されたわけではない。それをたえず物語り、公に告知し、共にその秘義の中を生きるために与えられている。「教会は、神の『力ある業を……広く伝えるために』(I ペトロ 2:9) 選ばれた者たちの集まりなのである。これが聖書に一貫して見られるパターンである。普遍的なものと特定のなものとの間にある関係の問題を解くための鍵は、選びに関する神のなさり方である。一人（あるいは少数者）は、多くの者のために選ばれる。つまり、特定のものは、普遍的なもののために選ばれるのである」⁴³⁾。公共の真理を証しするためにも、我（我ら）ここに立つという勇気が必要である。ヨシュアはシケムでの契約締結の際に、民に向かって言った。「もし主に仕えたくないというならば、川の向こう側にいたあなたたちの先祖が仕えていた神々でも、あるいは今、あなたたちが住んでいる土地のアモリ人の神々でも、仕えたいと思うものを、今日、自分で選びなさい。ただし、わたしとわたしの家は主に仕えます」(ヨシュア 24:15)。

(はが・つとむ)

42) K. バルト「神学の課題としての神の言葉」『カール・バルト著作集 1』大宮博訳、新教出版社、1968 年、192 頁)。

43) L. ニュービギン『宣教学入門』114 頁。