



Doshisha University
Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

一神教世界

The World of Monotheistic Religions

2015

第7卷

目 次

一神教世界 7

マックス・ヴェーバーの『古代ユダヤ教』にみる救済概念

—救済は自力か他力か— …………… 水口 隆司 1

Variances of the Sabbath:

Ezekiel's Sabbaths as a Clue for the Reexamination of the Concept of the Sabbath

……………Yoshiko UEOKA 20

殉教者を顕彰することの今日的意義とその問題点 …………… 佐藤 泰彦 41

ハンス・キュンクにおける宗教間対話の理論の変遷

—「人間」の追求による宗教間対話— …………… 藤本 憲正 58

マックス・ヴェーバーの『古代ユダヤ教』にみる救済概念 —救済は自力か他力か—

水口 隆司
同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

本論考では、『古代ユダヤ教』に基づいて、その救済概念を探究する。

筆者は、神と人間とを取り持つレビ人やパリサイびと等の仲介者に注目して、古代ユダヤ教を時代区分し、自力・他力の観点から各々に特徴的な救済概念について述べる。もちろん自力・他力は浄土教理解のキーワードであるが、岸本英夫はそれを自力的、他力的と概念領域を拡大解釈することにより宗教一般にも適用可能であるとする。特にユダヤ教の救済観は、個人ではなくイスラエルとしての民族全体に関わるとされ、この集団性という側面も重要である。

これまでユダヤ教に関する比較宗教学的の研究は多数存在したが、自力・他力という浄土教的観点からの探求は、西欧宗教学にはない新たな観点を提供できると考える。結論としては、ユダヤ教の性格を明確にし、自力・他力を両端とする座標軸上に位置付ける事を目標とする。

キーワード

救済、自力と他力、神の選択、仲介者、個人と民族

The Studies of Salvation in *Ancient Judaism* by Max Weber: Is Salvation “Jiriki” or “Tariki”?

Takashi MIZUGUCHI

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

The main subject of this study is the concept of “salvation” in *Ancient Judaism*. The author will analyze the mediation between God and man made by Levites, Pharisees and others, in the period of ancient Judaism.

The study explores the specific concept of salvation for each mediator, through the concepts of “Jiriki” and “Tariki.” Jiriki and Tariki are undoubtedly keywords of Pureland Buddhism; however, Hideo Kishimoto gave these concepts broader interpretations that allow for application of the terms to other religions. In Judaism, the concept of salvation is not individual, but rather it is specifically connected with the people of Israel as a group.

Several comparative studies on ancient Judaism have been conducted, but in this study, the use of the concepts of Jiriki and Tariki as a research method might offer new insights that Western religious studies have not yet reached. Finally, this study aims to establish where ancient Judaism can be placed in the scale of Jiriki and Tariki.

Keywords:

salvation, “Jiriki” and “Tariki,” divine election, intermediary, individual and community

はじめに

筆者は本論でマックス・ヴェーバー著の『古代ユダヤ教』に基づき、そこに述べられている紀元前13世紀頃のイスラエルによるカナン侵入から、パリサイびとが活躍する紀元前後頃までのユダヤ民族の信仰の核心である救済概念を解明しようとする。この場合、あくまでもヴェーバーというフィルターを通した「古代ユダヤ教」理解という限定されたものであるが、キリスト教の母胎とされる古代ユダヤ教の千数百年の長きにわたる歴史を概括することは、筆者にとって十分意義あることとして論考を始める。

ヴェーバーが本書を、『世界諸宗教の経済倫理』の一環として取り上げた理由について、本書の訳者である内田芳明は、訳者まえがきの中でヴェーバー自身の言葉を借りて次のように述べている。

ひとつは、《これらの二つの世界宗教（次に取り上げる予定だったキリスト教とイスラーム—筆者注）のいずれを理解するためにも決定的な歴史的諸前提が古代ユダヤ教の中に含まれているため》であり、いま一つには、《古代ユダヤ教が西洋の近代的経済倫理にとって歴史的に独特の意義を持っているため》である¹。

宗教研究を志す者にとって古代ユダヤ教の重要性は、この言葉で十分に尽くされているとあってよいだろう。

I. 自力と他力

「古代ユダヤ教」についてのヴェーバーの理解を検討するに際して、筆者は日本における宗教分析の有力な手法である「自力・他力」の概念対を使用しようとする。日本浄土教とは地理的、時間的にも異なる古代ユダヤ教に対し、日本的な宗教概念が有効か否か不明であるが、これも比較宗教学的な取り組みの一例として許されることであろう。宗教を理解しようとする場合、救済を実現する主体を絶対者（神、ユダヤ教の場合はヤーウエ）の側に置くか（他力）、人間の側に置くか（自力）の違いはあるが、いずれにせよ人間にとって神との関わり方は非常に重要な問題である。

自力・他力に関して峰島旭雄は「自力と他力の語は、本来、浄土教において用いられる。中国浄土教の曇鸞が『往生論註』の中で、自力・難行道と他力・易行道に分けて、浄土思想の救済論的な優位性を述べたことは、周知のとおりであるが（後略）²」と述べる。

また、わが国においても、法然が『選択本願念仏集』の中で、上記の曇鸞の説を引き、自力・他力を説いたことで広く知られるようになった。そこでは他力・易行道を、次のように述べて自力との相違を説いている。

易行道とは、謂はくただ仏を信ずる因縁をもって、浄土に生ぜむと願ずれば、仏の願力に乗って、便ちかの清浄の土に往生することを得。(中略) 譬へば水路より船に乗って則ち楽なるが如し³。

さらに峰島は「もとより、自力ないし他力という表現そのものは仏教での表現であり、決して（近代）宗教哲学において鑄造された概念であるのではない。しかしながら、自力と他力という概念対は、仏教の中で用いられ、それへ根ざしながら、いまや一つの独立した一種の関連概念でもあるということができるのである⁴」という。とすれば、宗教一般においてこの自力と他力の概念対を適用して課題を整理し処理することも可能であり、まして自力的、他力的ということであればその適用範囲はさらに広がる。自力・他力という表現はかなり意義のあいまいさを残している言葉であるが、純粋な学術用語としてではなく、一種の常識的レベルで自力・他力を用いることができるとする⁵。筆者は今後、この「概念対」という言葉を峰島にならい、自力・他力に限定した用語として使用する。

他力とは、上記のように法然の言葉で定義づけることができる。そして他力に対する対概念とされている自力について、親鸞は「自力といふは、わが身をたのみ、わがこころをたのむ、わが力をはげみ、わがさまざまの善根をたのむひとなり⁶」と述べる。法然も『選択本願念仏集』の中で自力の例として、造像起塔や智慧高才、持戒持律を挙げている。

自力の概念について岸本英夫は「ある宗教的な伝統が、神の力に対する絶対的な帰依信頼（他力の行動）を強調する場合には、行（自力の行動）は重要視されないのが一般的な傾向である⁷」。そして、「修行」に充当しうる適切な英語はないが、**spiritual exercise** がこれに比較的近い⁸という。該当する言葉が存在しないということは、その概念も存在しないということである。

キリスト教圏では、人間が努力を尽くすという決意よりも、むしろ絶対的な神の力の前に立って自己の無力さを自覚することの方が重要視される。したがって祈りに関する研究は盛んに行われるが、行だけが独立して取り上げられる機会は少ない。日本においては、内村鑑三がキリスト教を自力・他力の語を用いて「キリスト教は自他力、自力にして他力、半自力、半他力⁹」と規定したように、西洋的思想の枠に捉われないキリスト教に対する理解も存在した。このような先例にならって、日本的観点を生かして、今まで自力・他力による理解の枠外にあった

には、禪的な個人の悟りによる救済というものは基本的に想定されていない。

ヴェーバーは『古代ユダヤ教』の巻頭で、その主たる担い手であるユダヤ民族に対して、一つ概念規定を与えている。「ではいったい社会学的にみてユダヤ人とはなんであったのか。一つのパーリア民族（賤民）であった¹¹」と。それに続いて「その意味は、われわれがインドから知るごとく、儀礼的に、形式上あるいは事実上、社会的環境世界から遮断されているような客人民族のことである¹²」とする。ユダヤ人は、中世に宗教的対立によって強制的にキリスト教圏から隔離されるまでもなく、自発的に同朋だけで閉鎖的な社会を形成し、彼らの生活の規範となる律法にしても、ユダヤ人世界においてのみ有効で、異民族との対外関係を規制するものではない。では何故その様な二重構造がユダヤ人一般にとって常となったのか。それは彼らの持つ、ユダヤ教に根ざした特殊な未来観によるところが大きい。「ユダヤ人にとっては、現世は神の創造の所産であり、《現世の秩序は人間（特にユダヤ人）とそれに対する神の反作用との所産、つまり歴史的所産に外ならなかった》。古代ユダヤ人の生活態度は、《神の導きの下における将来の政治的ならびに社会的革命》という思想に貫かれていたのであった¹³」。ここでのヤーウェによる救済概念について特徴的なことは「救済といい約束といっても、現実政治的な事柄に関してのことであって、内面的な事柄ではなかった¹⁴」ということである。彼岸の世界を受け入れなかった現実的なユダヤ人にとっては、此岸における現実の変革のみが価値を持つものであった。

2 祭司なき時代の信仰

ヴェーバーは上記のようにユダヤ民族を定義したが、ここで古代ユダヤ教成立前後の状況を少し整理してみよう。創唱者が確定されていないユダヤ教の成立起源については様々な説があるが、ここではユダヤ教を律法的教団宗教と規定し、その歴史的源泉をバビロン捕囚以降のエズラやネヘミヤの時代に成立した宗教集団に求める、キリスト教側の見解を採用する。しかしユダヤ教側の見解では、彼らの信仰的源泉は、言うまでもなく『ヘブライ語聖書』に伝承されたイスラエル民族のヤーウェ信仰にまで遡及することは明らかである¹⁵。捕囚の逆境の中で「イスラエルは歴史が自己を中心に動いているのではなく、神は侵略的な大国を道具にして、イスラエルを罰される審判の神であり、イスラエルの神であるとともに、世界の神であることを知ったのである¹⁶」。パレスチナでは、紀元前 400～350 年頃までにすでにヘブライ語聖書の中核であるモーセ五書の編纂が完成しており、ここに經典を持つ宗教としてのユダヤ教の基礎が確立したと見ることができる¹⁷。

筆者はこれより、ヴェーバーの記述に従ってレビびとと祭司等の仲介者に言及するが、その前にここで「祭司なき時代」という一時期を設定する。何故ならば、

この場合、ユダヤ教そのものは仲介者の存在に先立って成立していると考えられるからである。ここで扱う「祭司なき時代」とは、確立された権威を持つレビびと祭司が集団として登場するまでとする。昔から聖所やそれに付随する祭司は存在しており、ヴェーバーもダビデやソロモンの時代における祭司の動向に言及しているが、「古い時代の聖所の祭司がほんらいどのような性質のものであったかは、確実にはしらべることはできない¹⁸」とも述べており、祭司に神と人間との仲介者としての積極的な役割を認めてはいない。もちろん、本論で述べる各時代の変遷は、場合によっては数十年から百年単位で併存する過渡期を持つような、緩やかな変化であることは言うまでもない。

では、そもそもヤーウェとはいかなる神なのか、それはいかにしてイスラエル民族を支配する強力な神に変貌したのであろうか。古代社会では、神とは人智を超えた存在であり、人間の理解の及ぶものではなかった。神に対しては、行動を受容し祈りを捧げ服従する以外になすすべはなく、神に対して働きかけ、何らかの影響を及ぼすことなど、想像もできなかったのである。ヤーウェとは、アブラムの前に現れ、カナンを約束し、割礼を契約のしるしとなした神であり（創世記 17：8～11）、シナイ山でモーセに十戒を与えた（出エジプト記 20章）神である。

イスラエルが侵入したカナンには様々な先住民が居住しており、平和裏に共存した場合もあったが、戦いになった場合も多かった。その時、イスラエルの諸部族は戦いのための部族連合を結成したが、その連合を有効な軍事組織とし、さらに宗教同盟へと導いたのがヤーウェである。政治と宗教が未分化だったイスラエルの戦いはヤーウェの戦いとみなされ、それゆえイスラエルの勝利は、神の強さの表れと理解された。このことについてヴェーバーは「イスラエルの誓約同志共同態¹⁹に神聖な靈感を与えたのは、古くから信仰されていた地域の神でもなければ部族の神でもなくて、むしろ一つの神秘に包まれた未知の神であったのである²⁰」と述べる。

ここでヤーウェは、多くの民の中からイスラエルを選び契約を交わした。「あなたの神、主は地の面にいるすべての民の中からあなたを選び、御自分の民とされた（申命記 7：6）」。その頃は戦いに敗れるということは、国家と民族の滅亡を意味する程重大なことであり、そのような数多くの戦いの後にヤーウェは民族を支配する強力な普遍神としての地位を得ることになった。

自力・他力の観点から見れば、イスラエルにはヤーウェに対する従順が要求されており、その結果としての恩恵が約束されていた（他力）。この神への従順はイスラエルの人々の自発的意思（自力）に基づくものであったが、その従順によって神の行為に影響を与えようとするような意図はなかった。

3 レビびと祭司の時代の信仰

その後、ヤーウェと豊穡神としてのバールが混淆して信仰された一時期もあったが、このような歴史の中でも、唯一神としてのヤーウェの無神像礼拝を堅く守った集団があった。それがレビ人であり、そのため彼らに従うことは神に従うことと同義となり、従わない者は神と和解しない者で、神の怒りを招くという思想が生まれた。申命記法典によって、古くからの唯一正統なものと考えられているヤーウェ祭司身分は、「レビびと祭司」と呼ばれている²¹。レビびと祭司の誕生に関してヴェーバーは、北イスラエル王国にはその痕跡は少なく南ユダ王国にその誕生の起源を持つとし、申命記の「モーセの祝福」に現れる「レビのために彼は言った。(中略)あなたの仰せに従い、契約をまもったからです(33:8~9)」という記述が初めてであるという²²。

ヤーウェが戦争神から民族全体の日常をも支配する普遍神に変貌した時に、神と人々との関係も変化した。ヤーウェが異民族の神をも支配する絶対神ならば、何故に我々イスラエルはこのような虐げられた状態のままでいなければならないのか、という疑問でありその原因が追究された。このことについて、ヴェーバーは「ある神がその選んだ民族をただに敵に対して保護しないばかりか、むしろ侮辱と奴隷の運命におちるのをゆるし、みずからそうさせる、というようなばあい、そういう神に対してただますます熱烈にすがりつくというのは、まさに空前のパラドクシーなのであって、かかることは史上他には類例がない²³」と述べる。そしてその人々の疑問に対して、神との仲介役であるレビびとは、神の怒りがイスラエルの民の上に重くのしかかっているのだ、と答えた。

ヤーウェ契約の特徴の一つは、イスラエルは自らの自由意思によって契約したのだから、契約順守に関して各人に「宗教的連帯責任」があるとされる。そのような中で、力あるヤーウェによってしても民族としての望むべき結果が得られないのは、神が契約を履行しないのではなく、民族がそれにふさわしい行いをしていないからではないかという、被虐的結論が導き出されるようになった。「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(アモス書 3:2)」とあるように、人々は禍は民族の罪によると考えた。イスラエルは、結果的にヤーウェの怒りにふれたのであり、神の庇護を受けるに値しない状態であると理解した。「ヤーウェにこと問うばあいの手続きの儀礼的正しさこそが、決定的に重要であったのである²⁴」とされる中で、レビびとがその威信を獲得したのは、彼らが目前に迫る災禍を避け、すでに始まっている災禍を解消するための儀礼的方法を知っているとされたからである。レビ記には共同体全体の罪、共同体代表の罪、一般の人々の罪と列挙され、それぞれ一定の手順を踏んで祭司が罪を贖う儀式を行うと罪は赦される(レビ記

4：13～35）とある。祭司とは、神への儀礼を主宰する特別な人であり、彼らはその儀礼によって、神と交わりを結ぶ。

自力・他力の観点から見れば、レビびとと祭司の時代には、神の恩恵（他力）と並んで罪の意識を自己責任として理解するなど、祭司なき時代と比べて人々の行動（自力）が重視される傾向が見られる。ただ、どの様な時代であっても自力か他力の一方がまったく見られないというのではなく、自力・他力のどちらが多いか、どちらの影響力が強いのかという濃淡の問題と理解される。

4 ユダヤ民族と律法

「ユダヤ教はイスラームと並んで戒律宗教と呼ばれることがある。それは、これらの両宗教が人格神による啓示を信仰の中心に据え、その啓示は人間に法的規範（行為の命令と禁止）の形で与えられているからである²⁵」と市川は言う。イスラエルの人々は、いかに神に従うべきかということについては、神より与えられた律法に具体的に明らかにされている、と考える。律法の最も代表的なものは「モーセの十戒」であり、その前書きには「わたしを否む者には、父祖の罪を子孫に三代、四代までも問うが、わたしを愛し、わたしの戒めを守る者には、幾千代にも及ぶ慈しみを与える（出エジプト記 20：5～6）」と記される。この時、神がイスラエルに求めるものは「義」の遵守である。「旧約的義の観念によれば神の義とはそれが倫理的に義であり善であるが故ではなくして、逆に神が意志することであるが故にそれが義であり善である²⁶」とされる。

また、ヤーウエの怒りは、常に仲間相互や祖先のもろもろの行為に対して連帯責任を持つイスラエルに対してであって²⁷、各人は自己の所属する部族や氏族の仲間が行ったこと、あるいは祖先が行ったこと、そして未だ贖われずに放置されている罪に対して責任を持たねばならない。すなわち神との契約にもかかわらず、イスラエルに禍が起こったことを説明するために、人々は元来無条件であった恩恵の約束を、律法遵守という条件と結び付けて考えるようになった。ヴェーバーはこれを「合理的神義論」と呼ぶ。

しかし祖先の贖われていない罪を特定することは誰にもできない。それゆえ、結果から類推してまだ罪が贖われていないと理解するよりほかに方法はなかった。レビ記では禁止的命令と、それに対する祭司的方法による赦しが詳しく述べられており、さらに民数記では罪を、単なる禁止もしくは命令に対する違反である「過って」犯された罪（15：27～29）と、罪を犯す意識があり人間の神に対する反抗的意志の結果である「故意に」犯された罪（15：30）とに、区分する。その理由は、過失の罪であれば祭司が犠牲を捧げる方法によって贖えるが、確信的に犯された罪は、その様な祭司による行為によっては償われないからである。そし

て確信的に犯された罪に対しては「民の中から絶たれる」として、ユダヤ民族からの追放、即ち神との関係の断絶が明記されている。

だがこの古い戒めに対して素朴な疑問がもたれるようになった。他人の行為が罪のない者を禍に陥れるのならば、ヤーウエの命令を履行するという個人にとってなんの利益があるのか、ということであった²⁸。祖先が過去に犯した罪に対してはその禍を避ける方法は存在せず、そこでは祖先の罪の結果を引き受けねばならないことがすでに確定している。

5 預言者の時代の信仰

預言者に関してヴェーバーは、「著述に従事する予言者たちが現れるのは、ようやく捕囚期になってからである²⁹」とするが、ヘブライ語聖書にはイザヤ（前 730 年頃）、エレミヤ（前 620 年頃）に関する記述も見られる。

預言者にとって、祖先の罪の応報という思想、あるいは個人の罪は共同体全体の責任であるとする連帯責任の思想は、預言の基本的パターンとなった。それらの預言者に共通しているのは、「神は正しき応報の神である」ということで、ヤーウエの決断は人間にとって常に理解可能であると考えられるようになった。人智を超越した神から人間にとって理解可能な神へと、神観が変化したのである。預言者の言動は徹底的に宗教的に、すなわちヤーウエの命令を実行するという感情によって動かされており、それ以外の個人的動機はなかった。「エレミヤは二つのわれの間に引き裂かれるのを感じず。かれは語らねばならぬのを免除してくれと神に嘆願する。彼は欲しない、しかも語らねばならぬ（後略）³⁰」。だから預言者たちが、恐るべき神託を聴衆に告げるのは、神から直接に命じられての行動である。

しかし今に至っても、祖先の罪のために民族全体がその責任を負わねばならない、という信仰は人々にとって耐えきれない重荷と認識されるようになった。それが自己の罪であれ祖先の罪であれ、個人の避け難い罪の重荷というようなものは存在しない、とする考え方が生まれ、ヤーウエは各個人をその現在の行為に応じて赦してくれるとして、信仰に対して現実的な恩恵を求めようになった。悔い改めるその精神的態度こそ神に対する正義であり、その中にこそ、ヤーウエを決定的に満足させるものが存在するという思いである³¹。「父は子のゆえに死に定められず、子は父のゆえに死に定められない。人はそれぞれ自分の罪のゆえに死に定められる（申命記 24：16）」。同じヘブライ語聖書であっても、その光の当てられる場所は民族としての責任から個人としての責任へと変化した。一度、神が口にした決断が最終的なものならば、その後の悔い改めも祈りも、贖罪の行為もまったく役に立たない。しかしアブラハムやモーセはこの頑なな民のために、

何度もヤーウエの怒りを取りなしによって宥めたことがあり、イスラエルの預言者たちは、人間の態度に応じてその決断を変えるヤーウエを知っていた³²。その後の預言者たちも、昔の預言者にならって神に取りなしを願った。「そして、《祝福か呪いかは〔人間の側の〕態度いかんによって生ずる》というその二者択一の形式は（後略）³³」、預言者が民の行動を律し神の意思に沿うように民を導くのに好都合であった。

しかしヴェーバーは、その頃の状況について「予言者のカリスマの地位は確実に低下していったが、これは、予言者の神託が相互に矛盾したということによって容易とされたのである。イザヤとエレミヤ、エレミヤとエゼキエルの間にはそれぞれ対立があったが（後略）³⁴」と述べて、預言の限界についても触れる。

自力・他力の観点から見れば、預言者は人々に対して責任の観念を呼び起こし、神の祝福を受けるための自己の行動を吟味するように指導した。神と人々との個人的な関係であれば、自己の行動を反省し、悔い改め、神に良しとされる行動をとること（自力）は比較的容易である。しかしすべてが自力的観点からなされたのではなく、常に神の存在と行動（他力）は意識されていた。

6 パリサイびとの時代の信仰

更にもその様な個人の行動の可否が問題視される状況の下で、神との契約を遵守しようにもできず、そもそも何が神に対して罪であり、どの様な行為あるいは怠りが神の怒りを招くのか、知ることのできない人々が多数生まれるに至った。

預言者に次いで、イスラエルの信仰を導いたパリサイびとについて、ヴェーバーは『古代ユダヤ教』の付録の部分で、次のように述べる。「マカベア時代いらい、ユダヤ教に結局最後決定的な特徴を刻印づけたところの、あのまことに重要な変化がユダヤ教に生じた。パリサイ主義の発展、これである³⁵」。「パルーシュは、『遠ざかる』一むろん儀礼的に不浄の人々や事物から一すべての人を指す³⁶」。パリサイびとは同じユダヤ人であっても、不浄な生活を送っているイスラエルの大衆から自分達を遮断したのである。彼らは自分達と、神と向き合うことができない人々との関係について次のように理解した。「アム ハーアーレツ、すなわち律法を知らず、また守らない『無知の者』、『農民』、に対するパリサイびとの『聖き者』の対立が成立した³⁷」。パリサイびとは、ヤーウエに対する儀礼を知っており、いや事実上は独占しており、大多数の人々は、「儀礼的諸規定の根拠についてせんさくすることは許されず、むしろ、《罪に対する恐れは知恵にまさる》というふうに、簡単に片づけられている³⁸」。当時の人々の理解によれば、「モーセによって与えられたものとして 613 の規定がかぞえられ、パリサイびとの決疑論はこれをなお幾倍かにしたのであるが（後略）³⁹」とあるように、人々は多くの儀礼的

命令、とくに禁令を含む律法に照らして、自己の生活の適否を絶えず自戒しなければならなかった。「安息日、安息年、食事の諸規定がそれじしんとして農業的諸事情にとっては厳守することが困難だった⁴⁰」、とされる。

紀元前後のユダヤ民族は、小集団に分かれて独自の行動をとり、民族としての一体性は失われていた。「トーラーに示されている神の意志への『神の民』の服従の状態はひどく不完全であり、『この上なく高き審判者』をこのように怒らせ続けるならば、この『神の民』の将来が危ぶまれるのは当然であった⁴¹」、と考えられた。それゆえに、神の意志を組織的に媒介する役割を、従来から權威を認められていたパリサイびとが担うようになり、彼らの影響力が強まるのは当然の帰結であった。そのような状況下で誰が罪を犯したのか、個人を特定するというようなことはほとんど不可能であり、また無意味なこととなった。そしてついには、イエスの譬話に見るように、すべての人は罪びとであり、神の前に正しい人は一人もいないということになってしまう。しかし神はこのような状況であっても人間との交わりを維持した。人間が神を裏切ることであっても、神がノアやアブラムとの約束を破って人間を裏切ることはない。レビびとや預言者の時代に続いて、パリサイびとが現れて神の意に適う行動をとるように民を指導するようになり、神を満足させるための行動はパリサイびとによる戒律遵守の行動によって最高潮に達した。

自力・他力の観点から見れば、パリサイびとの時代は神からの救済（他力）のために、人々は無条件での律法遵守を強制され、個人的努力（自力）が先の時代よりもなお強く求められた。しかしイエスによって、パリサイびとの日常行動における戒律遵守の形骸化に対して批判がなされたことは周知の事実である。

祭司なき時代に続いて、レビびと祭司、預言者、そしてパリサイびとと、彼等は次々と神の意思を問い、人々を導くことに全力を傾けたのであるが、各々十全に成功したとは言い難い。そして神の意志を問うことは、その後も継続して続けられたのである。

Ⅲ. ユダヤ民族における集団と個人

ヴェーバーは、古代ユダヤ教を特徴づける「集団性」について次のように述べる。

「実にこの『契約＝連合』の世界史上無比なる構造特質の中から、その後のイスラエル宗教文化の一切の発展は導き出されてきたとも言えるわけで、そうした重大な興味深い部分である⁴²」。「いずれにせよ『イスラエル』という名は、一つの部族を示す名では決してなかったのであり、むしろ一つの団体の、しかも一つ

の祭儀的連合の名であったのである⁴³。「イスラエル」という名はヘブライ語聖書に源を持つ豊かな歴史的、感情的背景を持つものであり、その「イスラエル」とは「(集合全体が) 生者に限らず、死者をも未生の者をも含むので、その集団はいつまでも生きているものと思われた⁴⁴」とあるように、今日の我々が持つ集団概念とは異なった特徴を示す。ユダヤ人であるとは、何よりもまずユダヤ教徒であるということであり、集団に対する忠誠心は何にもまして重視された。古代社会においては、個人よりも集団が優先されることは多くあり、ヤーウエとイスラエルとの関係は不可分、不可侵の密接なものとされた。ユダヤ人は国家も土地も持たない時代が長かったが、「どこにいても、ユダヤ人であるという自覚を失わなかった。それは強固な宗教の存在を抜きにしてはありえなかった⁴⁵」と言われる。しかし「ユダヤ教は『宗教というよりは、生活のあり方なのだ』とよくいうが、この言い方には、ユダヤ教が宗教と定義されると、どうしても間違いのように思われるという、ユダヤ人の気持ちが変わられている⁴⁶」という考え方もあり、これはこれとして宗教と生活の一体性を良く現していると言える。

このような状況で申命記記者は、ヤーウエの怒りが発せられる仲間及び祖先に対する連帯責任を極めて無情なる見解だと見るようになり、この原則に異議を唱えた。ヘブライ語聖書に記されたイスラエルの歴史は、出エジプトから始まって千年以上にも及ぶものであり、そこには二つの異なる立場が生まれた。一つは、「あるいは、万軍の神なる主がヨセフの残りの者を憐れんでくださることもあろう(アモス書 5:15)」という考え方であり、他は「たとえ、その中にかの三人の人物がいたとしても……彼らは自分の息子、娘たちすら救うことができない(エゼキエル書 14:18)」とするものである。罪なき少数の者は救われるのか、それともその少数の者も連帯責任の一端として罪を問われるのか、結論は出ていない。

イスラエルにおいては、個人と集団との分化はまだ明確ではなかった。集団の中に居る限り、個人が強く意識されることはなく、イスラエルにあって強調されるのは集団、即ち民族であり個人ではない。集団は個人に対して依然として強い影響力を保持しており、それがこの『古代ユダヤ教』における信仰の特徴で、未だ個人としての信仰は確立していない、と言わざるを得ない。ここまでイスラエルの救済概念について考察してきたが、ヴェーバーの『古代ユダヤ教』の世界では、民族としてのユダヤ人、ゼクテとしてのレビびとやパリサイびとは現れるが、個人としてのユダヤ人の姿はどこにも見られない。

現代における一般的な信仰概念とは、個人としての存在に目覚めた各人が「信仰の自由」を確立した後に得たものだと言われる。筆者はこのように個人が確立された状態でこそ、初めて神と個人との関係を主体的に問うことが可能であると考えられる。しかしイスラエルのように、神を選択する余地のない状況で、現代的感覚

で神と人間との関係を問う事は適切ではない。イスラエルは国家が滅亡して初めて個人的意識に目覚めたのであるが、それでもなおユダヤ民族の一員であるとの集団意識からは抜け出すことはできなかった。

現代における信仰の個人性を無意識的に受容していた筆者は、このような古代ユダヤ教の持つ集団性という特性に関して十分な認識を持っていなかった。したがって、当初は簡単に自力・他力の座標軸上に古代ユダヤ教の位置を定めることができると考えていたが、この状況では困難であると知った。ユダヤ人は救済に関する集団的意識が強すぎて、信仰は神と個人との一対一の関係の上に成立するという宗教概念の枠外にあると言わざるを得ないのである。

IV. 自力と他力の再確認

II章の各節で自力・他力の観点から各々の時代を詳細に論述してきたが、ここで総括的に再検討してみよう。前述のように、法然は救済を阿弥陀仏による本願他力に求め、その対概念として自力を定めた。他力とは仏にすべてを委ねて救済を願うことであり、古代ユダヤ教的に解釈すれば、無条件の従順によってヤーウェの祝福を受けることであろう。では自力とはどのようなものであろうか。親鸞によれば、「わがさまざまの善根をたのむ」行為であり、古代ユダヤ教では、神を喜ばせたり宥めたりするレビびとやパリサイびとなどの行為に見られる、自らの行為によって救済を獲得しようとする姿勢である。古代ユダヤ教を歴史的に見れば、祭司なき時代には神との直接的接触があり、そこでの民は無条件的従順が求められたが、時代が下りレビびとやパリサイびとなどの神との仲介を担う者が現れてくるに従って、人々の行為によって神の意向を左右しようとする傾向が現れてきた。

「しかし従順がただそれだけで意義があるという思想は、無条件に本質的にもっと古い年代のものであるに相違ない⁴⁷」とされ、その後、「あなたたちがこれらの法に聞き従い、それを忠実に守るならば、あなたの神、主は先祖に誓われた約束を守り、慈しみを注いで、あなたを愛し祝福し、数を増やしてくださる（申命記 7：12～13）」と前提条件付きの神の約束に変化した。この場合古代ユダヤ教における神と人間との関係は、人間の行為如何によって判断を変える神として理解される。神が人間を祝福するのかそれとも禍をもたらすのかは、人間の行為によって決まるとされた人々は、自己の望む結果を得るためにはどのように行動すれば良いのかと考えるようになった。神の意向に沿うための行動をするということは、自己の行動によって神を満足させるということであり、「わが善根をたのむ」ことである。

この無条件の従順と戒律遵守のどちらが重視されたかを考えた場合、初期には完全なる従順が求められたのだが、後期になってパリサイびとが活躍し主導権を持つようになって戒律遵守がさらに強調されるようになった。法然の言葉で言えば持戒持律であろう。しかし、浄土教での自力・他力はあくまでも阿弥陀仏と行者との一対一の関係において問われる概念であり、古代ユダヤ教のように民族全体というような一対多数の関係にぴったり当てはまるものではない。

I章における、自力・他力の座標軸は「信仰は個人の主体的な行動である」という前提の上に成立するものであり、III章でみたようなイスラエルの集団的信仰といったものは想定されていない。これがユダヤ教を図1で示した座標軸上に容易に位置を定めることのできない大きな理由である。

おわりに

筆者はここまでヴェーバーの『古代ユダヤ教』に基づき、千数百年にわたるユダヤ民族の救済概念を解明しようとしてきたのであるが、留意すべき点を挙げてこの論考を閉じることにする。

先ず最初は、ユダヤ民族の信仰に対する姿勢、即ち集団性ということである。筆者はI章で自力・他力の座標軸上に「古代ユダヤ教」の位置を定めることを当初の目標としたのだが、あくまでも最終目標はユダヤ民族の救済概念を理解することである。前述のように、当初に想定した座標軸上に位置を定めることはできなかったが、古代ユダヤ教信仰の集団性という特徴が明確になった以上は、それを考慮して新しい座標軸を設定し、その上に「古代ユダヤ教」の位置を定める事は可能であり、また必要なことであると考えている。

神と向き合う「人間の姿勢」という要因は、宗教を理解する際に聖性など神側の要因を重視する立場からは相対的に軽視されることもあるが、宗教に対する個人の関わり方という面から見れば、信仰の最も根源的な問題である。今日のように聖と俗とが完全に分離されている西欧的な視点に立って「神と向き合うのはあくまでも個人である」とすれば、この古代ユダヤ教の持つ集団性は、現代の宗教理解と大きく異なる部分であり、自力・他力による考察の前提条件と相いれない部分である。したがって宗教における「神と人間との関わり方」を考察の対象とする場合、古代ユダヤ教にそれを拙速に問うことはできない。しかし、自力・他力の座標軸上から距離が存在するというところに、筆者は積極的な意義を認めるものであり、その距離こそが古代ユダヤ教を他の宗教から差別化する重要な要因であると考えている。

次いで二点目は当然のことであるが、古代ユダヤ教はその長い歴史の中で変化

し、様々な姿を示したということである。筆者はその変遷を理解する手掛かりとして、神と人間との仲介者に注目し、各々の時代を自力・他力の立場から明らかにしようとしたのである。古代ユダヤ教の基本的性格として、信仰の随所に神による救済に対する強い願望があり、他力的傾向が常に見られる。しかし、各々仲介者の性格を詳細に見ればその時代の特徴を見出すことができる。

祭司なき時代は、神の意志を知ることの難しさゆえに、神の意志の尊重が何にもまして求められた時代である。イスラエルには神の意志を尊重するための行動として、ヤーウェに対する従順が求められ、その結果としての恩恵が約束されていた。次いでレビびと祭司の時代には、彼らは神と交流する能力を持つと考えられ、神の意志というものを推し量るようになった。その結果、神の恩恵と並んで禍は民族の犯した罪によるものだという思想が生まれ、祭司なき時代と比べて人々の行動とその影響が重視されるようになった。

そして預言者の時代になると、人々は先の時代より一層自己の責任を意識するようになった。悔い改めること、神に良しとされる行動を選ぶことが預言者によって奨励され、自発的な行動によって神に応えようとするようになる。最後にパリサイびとの時代になると、人々は無条件での律法遵守が要求され、本来神への従順を表す行動であったものが、それ自体が自己目的化し、形式的ではあってもそれさえ満足させれば神は良しとされると考える傾向が強くなった。そして、このような行動はイエスによって強く批判されたことは周知の事実である。

このように各々の時代には、自力的行動、他力的行動についてそれぞれの特徴があり差異も認められる。しかし筆者は、古代ユダヤ教を全体的に見た場合は、程度の差であるが自力的傾向が強くと認められると考えるのである。



図 2

座標軸上に、新たに古代ユダヤ教の持つ集団性を勘案して、古代ユダヤ教の位置を定めると、「図 2」のようになると考える。

註

- ¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: Das antike Judentum*, Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1921, マックス・ヴェーバー（以下ヴェーバーと略記）内田芳明訳『古代ユダヤ教』 岩波文庫 上中下三巻 1996年、訳者まえがき、iii。
ヴェーバーは、五つの世界宗教の論述を決意し、まず「儒教」「ヒンドゥー教」「仏教」の三つを書いた後に、「イスラーム教」と「キリスト教」にとりかかる前にユダヤ教について論述を開始した。彼はこのほかに、ゾロアスター教やエジプトの宗教まで視野に入れていたようであるが、しかし、1920年に56歳の若さで他界したのでこれらの計画は、実現されなかった。
- ² 峰島旭雄『峰島旭雄選集 3 比較宗教哲学と仏教』 北樹出版、2013年、85頁。
大正大学、早稲田大学で西洋哲学を専攻した峰島は、浄土宗の寺の出身であり年少の頃より宗教的環境の中にいた。1960年に論文「比較宗教哲学への道」を著し、その後の方向性の端緒を見せた。
- ³ 法然著 大橋俊雄校注『選択本願念仏集』岩波文庫、1997年、18頁。
法然は中国から「浄土教」を移入し、万人救済の手段として捉えた。13歳で比叡山に上り、長年の修行の後に1190年に南都東大寺で浄土三部経の経釈を行って、初めて選択本願念仏の思想を明らかにし、浄土宗を開宗した。『法然上人絵伝』には、当時の人々との関わりが詳しく著されており、「本願をたのみて念仏せば、往生うたがひあるまじき」などと述べて、浄土宗の弘布に努める様子が記されている。
- ⁴ 峰島、前掲書、80頁。
- ⁵ 峰島、同上書、177～180頁。
- ⁶ 『浄土真宗聖典（注釈版）』本願寺出版部、1988年「一念多念文意」688頁。
同じ法然門下の隆寛が著した『一念多念分別事』に引証された経釈の要文、および関連する諸文をあげて、それに親鸞が注釈を施したものである。
- ⁷ 岸本英夫『岸本英夫集 第三巻 信仰と修行の心理』 溪声社、1975年、85頁。
今回引用した上記書には、修行の心理、修行の理論、山岳修行、そして宗教心理の問題と、理論と実践の両面からのアプローチが試みられている。理論を信、実践を行と読み換えれば、日本仏教で長年重要な課題とされている問題と同根である。岸本は「行」による実践を直接の目標とする実例を挙げ、宗教学の一分野として修行の実証的研究こそ、日本の宗教学に課された重要な問題だとする。
- ⁸ 岸本英夫『宗教学』 大明社、1961年、68頁 脚注2参照。
- ⁹ 内村は後生『聖書之研究』を刊行し、その中で同趣旨のことを述べている。
峰島、前掲書、93頁。
- ¹⁰ 市川裕『宗教の世界史 7 ユダヤ教の歴史』 山川出版社、2009年、19頁。
市川は対象（この場合ユダヤ教の時代）を区分する（classify）という行為は、その内に本人の知的関心、およびそれに関する判断を含んでおり、さらにそれを表明するものであるとし、時代を区分するということは、明確に区切ることは不可能であり、常にグレーゾーンが存在することに注意が必要であるとする。

-
- ¹¹ Weber, *ibid.*, p.2. ヴェーバー、前掲書、19 頁。
- ¹² *ibid.*, p.3. ヴェーバー、同上書、19 頁。
- ¹³ 内田芳明『マックス・ヴェーバーと古代史研究』 岩波書店、1970 年、159 頁。
内田の「古代ユダヤ教」研究の出発点となったものは、大学卒業論文「ウェーバー『古代ユダヤ教』の構造と概観」であり、本邦初めての完訳である『古代ユダヤ教』（旧版）からこのたびの「新版」に進み、その間も内田の関心はヴェーバーから離れることはなかった。
- ¹⁴ Weber, *ibid.*, p.136. ヴェーバー、前掲書、314 頁。
- ¹⁵ 『宗教学辞典』 東京大学出版会、1973 年、726 頁。
- ¹⁶ 関根正雄『関根正雄著作集 第 6 卷 旧約学論文集（中）』 新地書房、1980 年、283 頁。
- ¹⁷ 『宗教学辞典』 729 頁。
- ¹⁸ Weber, *ibid.*, p.181. ヴェーバー、前掲書、423 頁。
- ¹⁹ ヴェーバー、同上書、1098 頁。訳者解説部分。「共同態」は *Gemeinschaft* の訳語として、イスラエルの誓約同志共同態や部族、氏族を表し、*Gemeinde* の訳語として、軍事会や都市・村落の共同体及び信仰共同体を表した。
- ²⁰ Weber, *ibid.*, p.133. ヴェーバー、同上書、306 頁。
- ²¹ *ibid.*, p.181. ヴェーバー、同上書、424 頁。
- ²² *ibid.*, pp.181ff. ヴェーバー、同上書、425～428 頁。
- ²³ *ibid.*, pp.378f. ヴェーバー、同上書、860 頁。
- ²⁴ *ibid.*, p.189. ヴェーバー、同上書、442 頁。
- ²⁵ 市川裕『ユダヤ教の精神構造』 東京大学出版会、2004 年、87 頁。
- ²⁶ 浅野順一『旧約神学研究Ⅱ 浅野順一著作集 6』 創文社、1983 年、34 頁。
- ²⁷ Weber, *ibid.*, p.330. ヴェーバー、前掲書、756 頁。
- ²⁸ *ibid.*, p.230. ヴェーバー、同上書、528 頁。
- ²⁹ *ibid.*, p.282. ヴェーバー、同上書、648 頁。
- ³⁰ *ibid.*, p.301. ヴェーバー、同上書、692 頁。
- ³¹ *ibid.*, p.381. ヴェーバー、同上書、866～867 頁。
- ³² *ibid.*, p.339. ヴェーバー、同上書、776 頁。
- ³³ *ibid.*, p.349. ヴェーバー、同上書、798 頁。
- ³⁴ *ibid.*, p.398. ヴェーバー、同上書、903 頁。
- ³⁵ *ibid.*, p.401. ヴェーバー、同上書、911 頁。
- ³⁶ *ibid.*, p.402. ヴェーバー、同上書、914 頁。
- ³⁷ *ibid.*, p.402. ヴェーバー、同上書、915 頁。
- ³⁸ *ibid.*, p.405. ヴェーバー、同上書、920 頁。
- ³⁹ *ibid.*, p.421. ヴェーバー、同上書、956 頁。
- ⁴⁰ *ibid.*, p.378. ヴェーバー、同上書、859 頁。
- ⁴¹ エチエンヌ・トロクメ『キリスト教の揺籃期』 新教出版社、1998 年、23 頁。

- ⁴² ヴェーバー、前掲書、訳者まえがき、xiii。
- ⁴³ Weber, *ibid.*, p.90. ヴェーバー、前掲書、212 頁。
- ⁴⁴ ヘンリー・ロビンソン『旧約聖書における集団と個』 教文館、1972 年、15 頁。
- ⁴⁵ 市川、前掲書『ユダヤ教の歴史』3 頁。
- ⁴⁶ ニコラス・ラーンジュ『ユダヤ教とは何か』 青土社、2004 年、17 頁。
- ⁴⁷ Weber, *ibid.*, p.129. ヴェーバー、前掲書、298 頁。

**Variances of the Sabbath:
Ezekiel's Sabbaths as a Clue for the Reexamination of
the Concept of the Sabbath**

Yoshiko UEOKA
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

The concept of the Sabbath has generally been interpreted as the Sign of Covenant within the framework of the Priestly theology, which emanates from two basic assumptions concerning the ideas of *time* and *rest*. This paper will critically discuss how these various interpretations have gone far beyond their original biblical sources.

First, using the originality of “My Sabbaths” in the book of Ezekiel as a clue, the background of the Deuteronomic concept of *divine rage* is discussed as Yahweh’s distinctive sign against other gods. Next, the paper examines how the establishment of the Sabbath as a cultic day formed the identity of the nation, despite the concept not yet being defined as the seventh day of rest. The paper concludes with the suggestion that the concept of the Sabbath is multifaceted and merits further inquiry.

Keywords:

Ezekiel, My Sabbaths, Covenantal Sign, New Moon and Sabbath, ritual innovation

1. The Sabbath under Discussion

After the crucifixion, the Sabbath drew on (Lk. 23:54).¹ It is difficult for us, who are only familiar with the seventh day of rest, to understand what this Sabbath meant. Augustine struggled with the concept and limitations of time, and concluded:

“The seventh day is our Sabbath, which shall be brought to a close, not by an evening, but by the Lord’s day, as an eighth and eternal day, consecrated by the resurrection of Christ and prefiguring the eternal repose not only of the spirit, but also of the body.”²

This prefiguring interpretation, which harmonizes the Sabbath with the resurrection, laid the foundation for a new Biblical Christology of a “new testament” that renewed the “old testament.” Tracing back to Christian history, it is admitted that prioritizing Sunday worship was essential to establishing the dogma, which emphasizes the significance of the resurrection over the Sabbath.³ After the Reformation, this perspective persisted until modern times.⁴ However, does the Christian faith have the theological superiority of overcoming death, because it skipped the seventh day? Our inability to confront the inevitability of death crushes human words. From this reality developed various forms of belief for the salvation of lost souls, but due to this human way of thinking, critical studies have some difficulty in defining redactions in the Bible. The Sabbath is one such challenging issue.

This paper will re-examine the methodologies, which are based on fixed theologies of the Sabbath. Before proceeding, we must first question the scholarly attempts that arise from two basic assumptions concerning the idea of time and rest in the Hebrew Bible. More recently, Julius Wellhausen, who points out that the original Sabbath has no meaning of rest, defined the Sabbath as the sign of the covenant within the theological framework of the Priestly document (hereinafter called P).⁵ His influential theory is based on the three-fold development through the historicization of agricultural festivals into P feasts. The problem is the course of these developmental festal cycles which are reckoned by the seven-day week towards “Pentecost” and this line of thought has been followed by many scholars. This method of reckoning,⁶ however, was not included in Deuteronomy and the process of festal transmission did not depend on a consistent line, but was affected by political and coincidental factors during the course of inscribing the ritual stipulations. That is why I will focus on the problem of intertwined multiple layers through the Biblical redactional process; the various usages and changing factors of the term Sabbath, which has a significant tradition

from an ancient institution, evolving to make the nation survive.

Regarding Sabbath study, it cannot be separated from ideological themes, such as the creation theology of the seventh day, resulting in speculation which has gone far beyond biblical sources. Following previous studies by Niels-Erik A. Andreasen, Gnana Robinson, and others,⁷ two points about understanding the Sabbath arose. Firstly, the Sabbath has been maintained as the seventh day observance to start with.⁸ Secondly, the exilic experience led to a major reformation of the Sabbath as a confessional act.⁹ These in turn complicate the issue even further.

Concerning the first point, the antiquity of the Sabbath observance, which is identical to the seventh-day institution, has led to a mistaken sense of every seventh day's priority. The six examples of the seventh-day Sabbath (*šabbāt*) are considered as additional redactions in later periods (Ex. 16:26; 31:15; 35:2; Lev. 23:3 and Decalogue – Ex. 20:10; Dt. 5:14), so none of these texts can testify to the seven-day week system.¹⁰ Also, the seventh-day institution with the verb *šābat* (Ex. 23:12; 34:21) is generally interpreted as sabbatical, but this demands further inquiry to better understand the later concept actually incorporated into the heptad Sabbath.

The second point is represented by Hans-Joachim Kraus' expression: "With the loss of the holy place the 'holy time' became more important."¹¹ In this case, too much value is given to estimations of how the exile brought a 'decisive change' in the understanding of the Sabbath; this is an oversimplification. It is true that in the exile, after the cessation of the service of the altar, not only the Sabbath but also ritual stipulations attained greater significance. But what kind of Sabbath was it that took on heightened importance for the prophets who proclaimed Yahweh's redemptive acts indispensable to Israel's survival? From this perspective, I elucidate the different circumstances under which the term Sabbath is used.

2. Ezekiel's¹² "My Sabbaths"

2-1. Revulsion toward Egypt and Yahweh's Divine Name

The notion of the nation based on the land, which is of vital significance for life, incorporated both language and culture, and most dispossessed nations disappeared from the historical stage. Even so, Ezekiel asserts Yahweh's salvific command for the survival and restoration of the Israelite nation. First, to fix the national existence in the present, he begins his rational attack with accusations of past monarchies' sins. Furthermore, his formula expresses God's choice of Israel and their subsequent covenantal marriage, similar to

Hosea's marriage (Ezek. chaps. 16, 23). Jerusalem, whose father is the Amorite, was condemned for adultery (*zânâh*) with the Egyptians and the Assyrians (16:3, 45). On the contrary, a vine¹³ broke the covenant (*b'rit*) with the king of Babylon and was bitterly accused (17:15). This narrative is couched in a riddle and epigram (*māšāl*)¹⁴ with a pro-Babylonian slant. Contrasting the inward sins with those of diplomatic relations, Ezekiel's actual aim is nothing less than an accusation of Israel's infidelity against Yahweh, by quoting a sarcastic proverb. The sentence on the sinful soul, which is a very existential warning, is handed down, not to the father, but to the son, who must bear responsibility (18:2-4). In harsh circumstances such as the Babylonian exile, the conditions of people's lives differed, but expelled from their place of ritual, the shared sense of spiritual and religious loss was common. Thus, they lost the sign through which they could feel the presence of God. Consequently, the captivating charm of the alien gods filled this void. In chapter 20, judgment toward this profanation of Israel is recapitulated using blatant, not metaphorical, admonishment.

The word of Yahweh is addressed to the elders of Israel. Even though Yahweh broke the oath that he would give them a land flowing with milk and honey, he ensured that the people of Israel survived (vv. 6-11). Such paradoxical phrases penetrate Ezekiel. Above all, it is puzzling why Yahweh led the Fathers out of the land of Egypt (*'eretš mišrāyim*) (vv. 6, 9, 10) and brought (*bw'*, Hiphil)¹⁵ them into the wilderness (*midbâr*). Ezekiel's answer was given in the word of idolatry (*gillûlîm*)¹⁶ that occurs frequently (vv. 7, 8, 16, 18, 24, 31, 39). This definitely shows God's condemnation against Israel's dependence on Egypt, which is clear not only from the term by special reference to abominations (v. 4 *tô 'êbôt*, vv. 7, 8 *šiqqûšîm*), but also from the context that the admonition is against the false worship of the gods of Egypt (vv. 7, 8 *gillûl mišrāyim*). The threat to Yahweh worship was the synthesis of gods such as Yahu which was a considerably paganized cult of Yahweh practiced in Elephantine.¹⁷ Ezekiel's revulsive statements toward Egypt must have been uttered from the perspective of Yahwism, as a warning against internal and external conditions. That is why he traces the history of infidelity back to the appearance of God as Yahweh to the Israelites in Egypt. For him, this is the true beginning of Israel's struggle.¹⁸ Therefore his endeavors to acknowledge the name of Yahweh are considered by some as one spark for the later Yahweh movement.¹⁹

Throughout Ezekiel, the prophet utilizes many variations of divine self-affirmation in describing God's name to the people.²⁰ The gist of chapter 20 is the revelation of the divine name; "I am Yahweh your God (*'ânî YHWH 'êlôhêkem*) (vv. 5, 7, 19, 20)." In particular, the full formula "so that you may know that I am Yahweh your God (*ld't kî 'ânî YHWH 'êlôhêkem*)," is a unique phrase, found only in v. 20. Walther Zimmerli regards the beginning

of this formula as P and suggests that the law and the self-revelation of Yahweh are united in Exodus 6 and Ezekiel 20.²¹ Also, according to Joseph Blenkinsopp, Ezekiel, through using the law, regards the Sabbath as tangible proof of the life-enhancing relationship, which is also consistent with the priestly tradition that concludes the law with the command to observe the Sabbath.²²

However, their exegeses imagine the prophet as an interpreter of the law, failing to notice that the foundation of proclaiming the name of Yahweh is a Deuteronomic notion.²³ John Van Seters²⁴ maintains that Ezekiel has a Deuteronomic background (Dt. 9:26-29) indicating a rebellious nation. He also holds that Ezek. 20:8, 9, 13, 14, and 21 can be regarded as the early stage of the story that Yahweh delivered Israel from Egypt. His theory is effective for verifying Ezekiel's originality of "my Sabbaths," as well as the circumstances of how Yahweh's name was revealed in the Deuteronomic context as the deliverer from Egypt. Nevertheless, I hesitate to accept his method, placing the emphasis on the Yahwist's coherence, and therefore further investigate other facets.

For Ezekiel, a son of the priest Buzi, denying the divine name, as well as forfeiting the place of the presence of God, was unacceptable. He was urged to reiterate God's suspension of judgment "for the sake of my name (*lema'an šemi*)," in spite of the people's repeated defiance (20:9, 14, 22, 44). His torment over this caused him to become unsure of how best to worship Yahweh. Moreover, he was pained, because Yahweh's concession was in vain. Here, "a quite paradoxical mixture of close attachment and a succession of divine failures and acts of chastisement"²⁵ (Gerhard von Rad) is evident. Even so, with the necessity of securing the hearts of the diaspora foremost in his mind, Ezekiel could not restrain himself from vehemently asserting that the endless relationship with God and his people was doomed by Divine Providence.

2-2. "My Sabbaths" as Yahweh's Distinctive Sign versus Other Gods

We must first note that the term "seventh day (*yôm haššēbī'î*)" is never mentioned in Ezekiel nor in any of the other books of the prophets. Only Ezekiel uses the period of "seven days (*šib'at yāmîm*)" (discussed below). Therefore, we must ascertain the contextual characteristics of "my Sabbaths (*šabbētōtay*)" as presented in ten passages (20:12, 13, 16, 20, 21, 24; 22: 8, 26; 23:38; 44:24).

All Ezekiel expresses is emphasized with "my rage (*ḥamâti, 'aphi, za'ami*)."²⁶ He also adds emphasis with "my statutes (*ḥuqqōtay*),"²⁷ "my judgments (*mišpātay*) (20:11, 13, 16, 19, 21, 24)," "my holy things (*qadāšay*) (22:8),"²⁸ "my instruction (*tôrātî*)," "my holy things (*qadāšay*) (22:26)," "my sanctuary (*miqdāšî*) (23:38)," and in the latter part with "my

instructions (*tôrōtay*),²⁹ “my statutes (*huqqōtay*),” and “my appointed feasts (*mō’aday*) (44:24).” All of the above expressions, with the pronominal suffix, “my, *yōd*” referring back to a deity, retain a strong emphasis on what belongs to Yahweh.

The question now arises of whether a non-Yahweh Sabbath existed. This inquiry demands reviewing Hosea’s words that expressed Yahweh’s fury using a collocation of the Sabbath verb and noun, which is a terrifying example of God’s play on words. “Her Sabbath (*šābbattah*)” which is juxtaposed to her new moon was condemned to “abolish (*šābat*, Hiphil),” because she forgot Yahweh (Hos. 2:13).³⁰ The “She (her)” is Jerusalem whose lover is Baal. If the Sabbath is hers, it would also have belonged to the Baals (Hos. 2:15).³¹ Under such circumstances, we can perceive that Ezekiel’s remarks intensify Yahweh’s fury – more than Hosea’s do – from his characteristic usage and frequent use of the verb *šābat*.

The verb *šābat* is used in three forms in the Hebrew Bible, but Ezekiel only uses two, the passive and the causative.³² The Niphal (passive) verb form is used three times in Ezekiel, out of 4 times in the Bible; the utterances stating that “your idols (6:6),” “the yokes of Egypt (30:18),” and “her arrogant strength (33:28)” are broken or destroyed. On the other hand, the Hiphil (causative) form, which means “cause to cease (destroy),” occurs ten times in Ezekiel out of a total of 40 times; the objects of which are “the pomp of the strong (7:24),” “this proverb (12:23),” “playing the harlot (16:41),” “your lewdness and your harlotry (23:27),” “lewdness (23:48),” “the sound of your songs (26:13),” “a multitude of Egypt (30:10),” “the idols (30:13),” “feeding the sheep (34:10),” and “wild beasts (34:25).”

All these words are pronounced by the actor, Yahweh, who condemns Israel’s overconfidence or foreign power. Above all the threat of divine rage is obvious, determined to seal Israel’s heart to alien gods. It is a strict denunciation against idolatry, a warning that Yahweh is the only God. By the same token, Jeremiah also accepted the duration of exile as the time of divine rage that would cause Israel to be desolate for seventy years (Jer. 25:11, 12; 29:10). Moreover, the Chroniclers interpreted this seventy years of Jeremiah’s prophecy as a time of divine fury, which asserted the time of Yahweh’s Sabbath (2 Ch. 36:21).³³ The historical and symbolic meaning of the Sabbath, which converged on the exilic duration was understood as a Sabbath for the land. We must again ascertain this meaning. Its importance can hardly be exaggerated within the context of this paper. The seventy years is just symbolic, but the devastation was a reality because God had forsaken Israel. Even so, Israel did not realize this; they were oblivious of this desperate condition manifested by God’s silence. The severance of the relationship with God is the most horrifying description of despair, and Israel was not yet fully aware of the terrible consequences of defiance against God.

2-3. “My Sabbaths” and the Sign of the Covenant

Suddenly “my Sabbaths” occurs without the concept of rest: “I established my Sabbaths (*'et-šabbētōtay nāthati*) for them as a sign (*'oth*) between Me and them, that they might know that I am Yahweh who sanctifies them (*'ānī YHWH mēqaddišam*) (20:12).”

As to this significant proclamation, Walther Eichrodt very appropriately points out the untidy characteristics of Ezekiel’s Sabbaths. Ezekiel passes over the Sabbath, although he enumerates the commandments as confession to Yahweh in an unclean land (18:6ff.) and the sins of Jerusalem (24:6ff.) and of those who remained in the land after the deportation (33:25). This examination leads Eichrodt to conclude that “My Sabbaths” in chapter 20, which is a thought so alien to Ezekiel, was introduced by P, who copied the phraseology of Ex. 31,³⁴ and asserts that especially verse 12 has to be excluded as a priestly elaboration. Criticizing this assertion, Moshe Greenberg³⁵ refutes that the emphasis laid on the Sabbath in this oracle as not inordinate, because the Sabbath as a touchstone of Loyalty to Yahweh in Ezekiel’s typical fashion, reflects the crises and issues of his time. In addition, he maintains that each seventh-day Sabbath from the Dynastic era took on a higher significance.

On the other hand, as already mentioned, von Rad, who admits the originality of Ezekiel’s way of confronting Israel with the redemptive history, in order to show the enormity of her sin exegeses Ezek. 20 as a paradoxical saving history,³⁶ but he too presupposes the Sabbath observance is based on the P theology. Zimmerli³⁷ also poses the issue that the accusing traditio-historical theology in Ezek. 20 must be oriented antithetically to the main outline of the credo-formulations of Yahweh’s saving actions and retells a history of Israel’s disobedience, deserving of judgment. He understands the Sabbath to be an ancient Israelite institution of inactivity at intervals of seven days with the meaning of a confessional sign of the Yahweh covenant, and that it points in the direction of the Sinai lawgiving. This evaluation of the Sabbath in Ezekiel is followed by Blenkinsopp, who elucidates the process of the Sabbath institution through P’s conceptualization of the covenant.³⁸

However, can Ezekiel’s “my Sabbaths” be interpreted as “the sign of covenant (*haberit 'oth*)” within the framework of the P theology? The term, *b^erît* is employed as a key word, “an everlasting covenant (*b^erît 'olam*),” which applies to two visible signs; a rainbow (Gen. 9:16), and a circumcision (Gen. 17:7, 13, 19), leading to my Sabbaths (Ex. 31:16). However Ezekiel’s “an everlasting covenant (Ezek. 16:60; 37:26)” has nothing to do with any Sabbath.³⁹ First of all, the phrase, “the sign of the covenant,” itself, is not attested to the Sabbath, but to a rainbow (Gen. 9:12, 13, 17) and a circumcision (Gen. 17:11). The problem is the interpretation of this terminology, which is not referred to in the passages relating to the Sabbath in Ezekiel. Hence, I disagree with those scholars who categorize Ezekiel’s

Sabbath with the rainbow and the circumcision according to P's covenant theology.

Ezekiel, in fact, employs the term *b'erit*⁴⁰ in his marriage metaphor which is associated with covenantal thought that indicates the denunciation against breaking the covenant (16:59; 17:15, 16, 18, 19; 44:7). Moreover, his concept of the covenant is expressed in "the bond of the covenant (*mâsôreth haberit*) (20:37),"⁴¹ which represents a strict relationship leading to the "covenant formula,"⁴² that is, "You shall be my people, and I will be your God." Such a reciprocal relationship is true to the covenant between Yahweh and Israel (16:8, 59, 60, 61, 62) and even that between Zedekiah and Babylon's king, which has the connotation of a vassal treaty (17:13, 14, 15, 16, 18) and can be interpreted as Ezekiel's irony.⁴³ Rather, it should be noted that the term relating to Ezekiel's "my Sabbaths" is not "covenant" but "sign."

Considering the historical development of the term for sign *'oth*,⁴⁴ is it logical to believe that Ezekiel transferred the secular sign, which means guaranteeing an oath or an agreement, to the theological realm as a designation for one between Yahweh and his people? This concept of a sign was most likely adjusted to P's covenant theology, an everlasting covenant of the rainbow, the circumcision, and the Sabbath. Consequently Ezekiel's "my Sabbaths" was probably transformed, adding to P's Sabbath context with the intention of eliminating alien gods. This is validated in the following examination.

2-4. Profound Differences in the Concepts of the Sabbath

Ezekiel employs "my Sabbaths" to emphasize the holy name Yahweh in a context of reproach. In short, he used "my Sabbaths" as a means of negating the alien gods. On the other hand, "my Sabbaths" in Ex. 31:13 is designated in the strict Priestly formulation (Ex. 31:12-17) that made the Sabbath, itself, an end; hence, theologically speaking, it can be described as 'a declaration of purposiveness' or becoming its own end. That is, obviously to absolutize the Sabbath. The following examples strike at the crux of this purposiveness. Firstly, the strictest observance is presented with punishment of the offender by death (*môt yûmat*) (vv. 14, 15). This is another facet of violence which is not implied in the covenant sign (rainbow, circumcision). The point is that the Israelites, themselves, should be sacred and be responsible for the penal provisions, which are not referred to thus far in the Scriptures. The death penalty takes the formula of cutting off (*kârēt*, Niphal) the offender's soul (*nepheš*) from his people (v. 14). A further rationale for this is revealed with the statement; "on the seventh day He ceased (*šābat*, Qal) and reposed (*nāphaš*, Niphal)" (v. 17).⁴⁵ The word has the double meaning of soul and repose. Thus, anyone who profanes the Sabbath will have their soul (*nepheš*) cut off, as in verse 14, because Yahweh reposed

(*nāphaš*, Niphal) in verse 17. Therefore, the association between Creation and the Sabbath declares an eternal covenant (v. 16), as the human soul exists within and is directly linked to God's repose forever (*le'olam*)⁴⁶.

Further evidence is the significant phrase, “*šabbāt šabbātôn* (v. 15),” which is proclaimed as the sacred seventh day. Within the traditions surrounding the tabernacle in the wilderness, this Sabbath injunction is stipulated to authorize the various enactments of building the tabernacle as ordered by Yahweh, as also found in Ex. 35:2, 3. Both stipulations, which are embedded in the conclusion of one set of priestly instructions and at the beginning of the next set, are considered one of the late redactions in the later period.⁴⁷ Moreover, the term *šabbātôn*⁴⁸ seems to describe the concept of “the seventh” which really characterizes Yahweh's Sabbath and this definition is witness to the strict, clear legislation of the Sabbath. The above characteristics can be regarded as the final phase in the conceptualization of the seventh-day Sabbath in which the divinity of the Sabbath itself rationalizes Creation. Subsequently, it can be judged improbable to interpret Ezekiel within the framework of the P theology. There can be no question of literary dependence, let alone copying, from one body of literature to the other. One possibility is the view that Ezekiel's “my Sabbaths” is to make the Sabbath more rigid within the context of the Priestly law.

Here, it is necessary to discuss the similarity of Ezek. 23:38 and the Holiness Code (referred to below as H)⁴⁹ as found in Lev. 19:30; 26:2, where both terms “my Sabbaths” and “my sanctuary (*miqdāšî*)” appear. Jacob Milgrom⁵⁰ interprets these passages to indicate that Ezekiel used a literary technique to turn this verse into a weapon for his indictment against Israel. If true, we need to consider the possibility that Ezekiel shared the traditions responsible for the legal pronouncements in H. Closer comparison has shown that the similarities in these passages, especially in their use of verbs, are eclipsed by their differences.⁵¹ H uses *šamar* (keep) and *yārē'* (reverence), while Ezekiel uses *hll* (profane) and *ṭāmē'* (defile). Moreover, in H the verses in question are phrased as laws concerning the Sabbath and sanctuary,⁵² whereas Ezekiel's verse contains accusations directed against disrespect towards the Sabbath and sanctuary, as explicitly interpreted by Milgrom. At this point an elucidation of the verb's feature may be of help; that is, the significance of the verb *hll* (Piel), which Ezekiel intends in “my Sabbaths” (20:13, 16, 21, 24; 22:8; 23:38). As pointed out by Zimmerli, “the concept of holiness is important for Ezekiel in a different way than for H.”⁵³ In that case, also in reference to the use of “my Sabbaths,” does Ezekiel imply a connotation different from the distinction of holiness? Considering the fact that he uses the verb *hll* as the object of “my holy name” (20:39; 36:20, 21, 22; 39:7),⁵⁴ he must imply the same intention in “my Sabbaths,” using the exact same verb *hll* with the divine name. It is

also a different sense from that which emphasizes the distinction between the holy and the common terms – not under the positive circumstance demanding holiness, but the negative one profaning the divine name.

For Ezekiel, the profanation of “my Sabbaths” is equivalent to denying “my name (*šemî*),” which could be considered an unforgivable sin. As already mentioned regarding Hosea’s denunciation of her Sabbath, the rituals in Israel may already have belonged to other gods. That is why the Sabbath commandments are embedded in tandem with apodictic prohibitions against alien divine idolatries (e.g., Lev. 26:1-2). Such a desperate situation can be conjectured from Ezekiel’s invectives intensified and increasingly aimed at the leaders in Jerusalem (especially chapter 22).⁵⁵ He accused their contemporary Sabbath of being a Heathenish cult using *hll*, and the same severity marked the injunction of “consecrate (*qdš*, Piel) (20:20).” The situation had so deteriorated that “my Sabbaths,” an epistemic sign of Yahweh insisted upon by Ezekiel, could not be expressed with anything but Divine fury. Ezekiel’s “my Sabbaths” did not now exist as a proclamation relating to Sabbath law, but as a prophetic pronouncement.

3. The Sabbath of Ezekiel’s Ritual Innovations

3-1. Transformation to Yahweh’s Sabbath

Leadership and ritual cult are indispensable for the restoration of the nation. At the end of the vision of the new temple of Jerusalem (chaps. 40-43), the ordinances explain that the altar (43:18-27) is the responsibility of Zadok.⁵⁶ From chapter 44, Ezekiel’s theme develops into the various ordinances of worship that explain two important points relating to the Sabbath: the articulate stipulations of the offering system, and the division of roles under the new administrative system that constitutes the discretionary powers of Zadok and the administrative position of the *nâš*.⁵⁷ Regarding the roles, the status of Levites is divided into two groups, and “the priests the Levites, the sons of Zadok,” are given the privilege of coming near Yahweh, in contrast to the lower Levites’s duty of serving the people in the context of Yahweh’s “My” (44:6-16). The next passages (vv. 17-27) are the injunctions to consecrate the priesthood, where we notice the inconsistency of the verses 23-24 using the “My” of Yahweh amongst other verses (17-22; 25-27) without it. Zimmerli⁵⁸ points out that vv. 25-27 might once have followed directly after v. 22. This comment could be accepted considering the proximity in the statement’s form. However, in the light of the context that Ezekiel intends to enumerate the stipulations of priestly holiness, the present statements are coherent, showing that the placement of “my Sabbaths” is connected in a coherently

characteristic way, with the preceding and following context of consecrating stipulations. By the same token, however, we must admit this use of “my Sabbaths” is in contrast with the position taken in this paper. The intention behind verse 24’s usage that orders the sons of Zadok to hallow (*qdš*, Piel) “my Sabbaths” definitely differs from that in 20:20 demanding Israel “to consecrate (*qdš*, Piel)” it. That is, “my Sabbaths” is transformed in the context of clarifying the function of the priesthood, according to the intention of differentiating between the holy and the common (44:23); and, hence, no longer functions as a warning.⁵⁹

To elucidate this point, examples from pre-exilic records, in which the Sabbath apparently had been listed as one of the sacred assemblies or royal temple rituals, need to be reexamined⁶⁰ – in particular, cases in which the Sabbath is mentioned along with the New Moon⁶¹ (Isa. 1:13; Hos. 2:13; Am. 8:5; 2 K. 4:23; 1 Ch. 23:31; 2 Ch. 2:3, 8:13, 31:3). How can the juxtaposition of the New Moon and the Sabbath be understood, unless we admit that the Sabbath ritual had some connection with the moon, more explicitly speaking, the ritual set to the full moon?⁶² The recurring seventh day Sabbath would have come into collision with some New Moons and other feasts. Thus, for the ancient people who observed the mysterious phenomenon of the moon, the supernatural character of the moon had a great influence⁶³ on their beliefs, so it cannot be ignored. I presume Ezekiel condemned these Sabbaths as ones that forgot Yahweh and defiled the holiness of Yahweh. That is why the Pentateuch conveniently ignores the phrase of “the New Moon and the Sabbath.” Except in the fourth commandment of the later period, there is no noun Sabbath referred to in Deuteronomy, which forbids worship of the moon (Dt. 4:19; 17:3). This characteristic indicates that the Scriptures include the Pentateuch’s silence of Kingship’s Sabbath in juxtaposition with the New Moon, because it is also interpreted to deem the worship of the moon and stars as idolatry. This disparity, which is thought to be due to the diversity of inter-biblical interpretation, can be found in the Deuteronomistic passages: Dt. 4:19; 17:3; 2 K. 23:5; Jer. 7:18; 8:2; 44:17f.⁶⁴

Ezekiel did not ignore, but fiercely attacked their Sabbaths that forgot Yahweh and defiled His holiness. That is the declaration of Yahweh’s Sabbath. As a result, nevertheless, even Ezekiel could not detach the Sabbath from the full moon. All he could do was to make the very feast itself remain Yahweh’s exclusive possession. In other words, “my Sabbaths” was still a monthly lunar festival. This is affirmed in the greater prominence of lunar feasts in the latter part of Ezekiel (discussed below).⁶⁵

3-2. Sacrificial Offerings and the Symbolism of Seven

From chapter 44, apparently Ezekiel’s concern is channeled into the enumeration of the

offerings: the sin-offering (*ḥaṭṭā't*),⁶⁶ the guilt-offering (*'āshām*),⁶⁷ and his (your) peace offerings (*šēlāmîm*).⁶⁸ The usage of such sacrificial terms is highly characteristic of Ezekiel. These sacrifices⁶⁹ are motivated by the feelings of guilt and desire to expiate for sin. In the cultic procedures, the burnt offering (*'ōlā*)⁷⁰ and the cereal offering (*minḥāh*)⁷¹ are prescribed for “the New Moon and the Sabbath (45:17; 46:4-7, 12),” which Ezekiel is the first to mention in detail outside of the law.⁷² Specifically, Ezek. 46:4-5 projects the Sabbath sacrifices of the new temple to consist of six lambs and a ram for a burnt-offering together with a cereal offering for the animals. Moreover, Ezekiel describes “the New Moon and the Sabbath (45:17; 46:1-6, 12),”⁷³ which constitutes one of his ritual innovations, along with the great festivals, and all the appointed times (*mô'ādîm*)⁷⁴ of the house of Israel.

Another characteristic of Ezekiel's sacrificial system is the symbolism of seven. By emphasis on this number, he exhibits the integer of fullness, completion, and expiation. For example, the duration of specified date is seven days (3:15; 43:25, 26; 44:26; 45:23, 25), seven months (39:12, 14), and seven years (39:9). Above all, the sin-offering is prescribed during the purgation of the altar over seven days (43:18-26), which symbolizes the duration of purgation.⁷⁵ In the cultic calendar, which Ezekiel presents, the number seven is repeated seven times for emphasis (45:21-25). For example, the burnt-offering to Yahweh for the “the Passover feast”⁷⁶ is stipulated as seven bullocks and seven rams without blemish sacrificed daily over seven days,⁷⁷ which is represented using the term *šābû'ôt* (45:21).⁷⁸ It must be noted that the Passover feast is stipulated as “seven days,” which embodies the idea of purgation through Ezekiel's priesthood.

In chapter 46, we discover how Ezekiel's Sabbath is shown in the ritual and cult, where the *nās'* had the obligation of playing the vital role of mediator between God and the people. Here it is said that the east gate⁷⁹ shut on the “six working days” and opened on “the Sabbath day (*yôm hašabbāt*)” and “the New Moon day (*yôm haḥôdeš*)” (46:1).⁸⁰ Does this ambiguity suggest that the Sabbath could take both roles of the estimated seventh-day and the full moon-Sabbath day? It may be due to the complicated ritual calendar influenced by the Babylonian one but certainly indicated the premonition of the transition to the seventh-day Sabbath.

Here, most significant for us is the fact that the Sabbath is described as a worship day when the people of the land (*'am hā'āreš*) were ordered to bow down (*šḥḥ, hitpael*)⁸¹ at the door of the gate before Yahweh (46:3). This demonstrates the process of how seasonal festivals evolved into historical events, like the Passover, and how the way was paved for transforming the Sabbath into Yahweh's ordained day. We can also presume that a liturgical assembly functions as both the spiritual and physical pillar of the unifying factor to maintain

the nation. This was the vision of restoration presented to the people whose dream of a Davidic monarchy was broken.

4. Conclusion

From Ezekiel's "my Sabbaths," which demanded the total negation of other gods, it can at once be assumed that Yahweh's Sabbaths demonstrated various aspects against paganized worship. Nevertheless, the incomprehensible Sabbath bewilders us in the latter part of the book, in which Ezekiel reveals how to restore the nation, presenting the sacrificial offerings on the Sabbath day. Its enigmatic picture leads us to conclude the answer to the first issue; we cannot regard the exile experience as a decisive change in the understanding of the Sabbath, which was still a full-moon day. Ezekiel's hope, that the observance of Yahweh's Sabbath would be restored in the future along with the temple cult in Jerusalem, reveals that the argument that the Sabbath was a non-cultic institution has proved itself baseless.⁸² Also, there is no compelling evidence for an alleged transfer to a post-exilic weekly Sabbath. That is, the claim that the seventh-day Sabbath became a sign of confession to Yahweh in the exile has no biblical basis either.

Moreover, the Hebrew Bible lends no support to the argument that the Sabbath was raised to preeminence during the exilic period so that it could become a distinctive mark of the Jews who were in exile.⁸³ Apparently, the definition of the seventh-day Sabbath had not yet taken shape, nevertheless, the faith to Yahweh, which was maintained throughout the crisis of the exile, connected with the Sabbath. "My Sabbaths" was elevated to a confessional act for salvation (Isa. 56:4) and had the characteristic of strict observance in the course of time. So behind the Scriptural Sabbath lies the complicated background of the Deuteronomic concept and the Priestly redemptive concept of sin. The historical sequence, therefore, is not first the law then the prophets, nor the reverse. The repeated interpretations of God's word, which has evolved through an apparently contradictory process through harsh reality, have changed the original meaning and made it fixed. We must, therefore, reckon with the possibility that, the process of forming the concept is a complex interaction of various factors. Nevertheless, although the compilation of the Bible has a multi-layered complexity, Ezekiel's severe words survived the severe diaspora because his vision had hope for the future. In the course of Jewish history influenced by Hellenism, the Sabbath became intensified to confront more difficult problems, after "my Sabbaths" was revived in the book of Jubilees⁸⁴ with new intricate issues. It is inevitable that the unraveling of the intertwined concepts of the Sabbath into its separate strands be continued, in order to describe how a

conception of the various aspects of God resulted in forming the Hebrew Bible, even if accepting God's warning of "my Sabbaths" is a demanding task.

Notes

Abbreviations

A New Concordance of the Bible: Thesaurus of the Language of the Bible (=NCB), edit. Even-Shoshan, Jerusalem: Kiryat Sefer, 1983.

The Interpreter's Dictionary of the Bible (=IDB), Nashville: Abingdon Press, 1962-1976.

The New Interpreter's Dictionary of the Bible (=NIDB), Nashville: Abingdon Press, 2006-2009.

Theological Dictionary of the Old Testament (=TDOT), Grand Rapids: Eerdmans, 1974-.

Theological Lexicon of the Old Testament (=TLOT), Peabody: Hendrickson Publishers, 1997.

- ¹ E. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece: 27*, 1993. Lk. 23:54 "epiphōskō (draw on), impf." can be translated as "grows towards light (phōs)."
- ² Sancti Avrelii Avgvstini episcopi, *de civitate Dei*, Vol. 2. libri XXII recognoverunt Emanvel Hoffmann Vindobonae: F. Tempsky Lipsiae, (G. Freytag, 1899-1900), p. 670.
- ³ We have writings such as the Epistle of Barnabas and Didache. cf. James Carleton Paget, *The Epistle of Barnabas*, (J.C.B. Mohr, 1994), p. 169.
- ⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, (Encyclopaedia Britannica, 1996), pp. 179-182. Karl Barth, *The Doctrine of Creation*, tr. G. W. Bromiley, G. T. Thomson, H. Knight, 2nd ed. (T. & T. Clark, 1960), pp. 50-53.
- ⁵ Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel: with a reprint of the article Israel from the Encyclopaedia Britannica*, preface by W. R. Smith (Meridian Books, 1957) (ori. 1878), pp. 99-114, 338.
- ⁶ Gerhard von Rad, *The Problem of the Hexateuch, and other essays*, tr. E.W. Trueman Dicken, (Oliver & Boyd, 1966) (ori. 1938), p. 43. Significantly, von Rad, maintained, "Our thesis may therefore now be stated in the following terms: the creed as we have in Dt. 26:5ff. is the cult legend of the Feast of Weeks." He utilizes this counting system of summing up fifty days which comes from Lev. 23:15-16.
- ⁷ Niels-Erik A. Andreasen, *The Old Testament Sabbath*, (Society of Biblical Literature for the Form Criticism Seminar, 1972).
Gnana Robinson, *The Origin and Development of the Old Testament Sabbath*, (P. Lang, 1975) (ori. 1972).
Morgenstern, *IDB*, v.4, pp. 135-141.
Haag, *TDOT*, v. 14, pp. 381-397.
Schuele, *NIDB*, v. 5, pp. 3-10.
- ⁸ Andreasen, *op. cit.*, pp. 249f.
Morgenstern, *IDB*, v.5, pp. 135f.
Leiden Moshe Weinfeld, *The Place of the Law in the Religion of Ancient Israel*, (Brill, 2004), pp. 30, 57, 120.
J.J. Stamm with M.E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research*, (SCM Press, 1967), pp. 90-95.

-
- W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament*, tr. John Sturdy (The Westminster Press, 1983), pp. 88-92.
- ⁹ Hans-Joachim Kraus, *Worship in Israel: a cultic history of the Old Testament*, tr. G. Buswell (John Knox, 1966), pp. 87-88.
Wellhausen, *op. cit.*, pp. 115f., 341.
Martin Noth, *The History of Israel*, tr. P. R. Ackroyd (Adam & Charles black, 1960), p. 297.
Noth, *Leviticus*, tr. J. E. Anderson (SCM Press, 1965), p. 140.
von Rad, *Old Testament Theology Volume One*, tr. D. M. G. Stalker (SCM Press Ltd, 1965) (ori.1957), pp. 83, 84, 135.
von Rad, *Genesis: a Commentary*, tr. John H. Marks (SCM Press, 1972), p. 62.
Ralph W. Klein, *Israel in Exile, a Theological Interpretation*, (Fortress Pr, 1979), p. 126.
S.E. Jacob Milgrom, *Leviticus 17-22*, (Doubleday, 2001), p. 1698.
Bernhard Lang, *Monotheism and the Prophetic Minority*, (the Almond Press, 1983), p. 43.
Schmidt, *op. cit.*, p. 92.
Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, v. 2. tr. John Bowden (Westminster John Knox Press, 1994), pp. 409-410.
- ¹⁰ In the Hebrew bible the expression “every (each) seventh day” is not attested. The distributive is expressed by the repetition of substantives or the preposition *b, l, bēyn* may also be used. The expressions of days repeating are following; Neh. 5:18, “once in ten days (*bēyn ’āsārôt yāmīm*),” Isa. 47:13 “monthly,” Neh. 10:34, “year by year,” Esth. 3:7, “from day to day, and from month to month,” Isa. 66:23, “one new moon to another from one Sabbath to another,” 1 Ch. 9:32, “every Sabbath”; Lev. 24:8, “every Sabbath day,” and “1 Ch. 23:31; 2 Ch. 2:3; 8:13; 31:3.” However, as for the seventh day, we cannot find the term weekly which represents the recurring seventh day.
cf. J. B. Segal, *Hebrew Passover from the Earliest Times to A.D. 70*, (Oxford University Press, 1963), p. 196. “There is no analogy throughout the Bible for the use of the week unit to fix the date of religious ritual.”
- ¹¹ Kraus, *op. cit.*, p. 87.
- ¹² Despite being a complex of traditions, the book of Ezekiel passes as a unit in its present form, just like the persona of the prophet not as an author, but as the main character. In fact, the name of Ezekiel can be attested only twice (1:3; 24:24) in the book. Therefore, when I allude to “Ezekiel” in this paper, I am referring either to the book of Ezekiel (MT) or to the prophetic persona, that is, to the theological representation of the prophet.
- ¹³ The fate of the vine indicates that Egyptian conspiracies determine the conduct of Zedekiah against Babylonia (cf. 2 K. 24:10).
- ¹⁴ Ezekiel’s keyword “*māšāl*” occurs in noun form (12:22, 23; 14:8; 17:2; 18:2, 3; 20:49; 21:5; 24:3) and in verb form (12:23; 16:44; 17:2; 18:2, 3; 20:49; 21:5; 24:3). These are concentrated in the chapters up to Ezekiel chap. 24 in the Hebrew Bible. Yahweh uses this phrase to accuse Israel of sin: “put forth a riddle, and speak a parable (17:2).”
- ¹⁵ The term of “leading into (*bw’* Hiphil)” has the highest frequency in Ezekiel (57 times. compare Ex. 45, Dt. 22. *TLOT*, v.1, pp. 201-204). Especially in Ezek. chap. 20, the hiphil of *bw’* appears in analogous context when they promise or discuss the possibility of the return to the land of Israel (*TDOT*, v. 2, p. 30). I think the frequency of this verb in contradictory depiction (v10-35) alludes to the unstable situation in diaspora. On the other hand, the hiphil of *yāšā’* (bring out) is attested Ezek.

- 28 times (cf. *TLOT*, v.2, p. 562).
- ¹⁶ The term *gillûlîm* is used in a quite derogatory way referring to heathen cult. In Ezekiel, 39 passages are found out of 48 times in the Bible. Apart from Ezekiel, it is attested in Lev. 26:30 and Deuteronomistic passages (Dt. 29:16; 1K. 15:12; 21:26; 2K. 17:12; 21:11, 21; 23:24; Jer. 50:2). The detail is Walther Zimmerli, *Ezekiel I*, tr. Ro. E. Clements (Fortress Press, 1979-1983) (ori. 1969), pp. 24, 187.
- ¹⁷ Contrary to the requirement of a single place of worship, they had a temple on Elephantine in which, besides Yahu, two other deities were worshipped.
In the Shadow of Bezalel, ed. A. F. Botta (Brill, 2013), pp. 131-2.
 Bezalel Porten, *The Elephantine papyri in English*, (E. J. Brill, 1996).
 Noth, *The history of Israel*, pp. 294-295.
 Helmer Ringgren, *Israelite Religion*, tr. David Green (SPCK Publishing, 1966) (ori. 1963) pp. 347-348.
 Schuele, *NIDB*, v.5. p. 8.
- ¹⁸ Yehezkel Kaufmann, *The Religion of Israel, from its Beginnings to the Babylonian Exile*, tr. and abri. Moshe Greenberg (University of Chicago Press, 1960) (ori. 1937), p. 432. Kaufmann points out that the Torah knows nothing of Israel's addiction to the idolatry of Egypt, in contrast to Ezek. Chap. 20.
- ¹⁹ Lang, *op. cit.*, p. 43. "The Sabbath to be an institutionalization of the Yahweh-alone idea. ... Ezekiel's "my Sabbath" can be identified with the Yahweh-alone idea."
- ²⁰ Zimmerli, *Ezekiel I*, *op. cit.*, p. 48.
 K. Koch, *The prophets*, v. 2 (Fortress Press, 1984), pp. 104-105.
 Ringgren, *op. cit.*, p. 131.
- ²¹ Zimmerli, *Ezekiel I*, *op. cit.*, pp. 37, 407, 410.
- ²² Joseph Blenkinsopp, *Ezekiel*, (J. Knox Press, 1990), pp. 88-89. (Look at note 38)
- ²³ The affirmation of Yahweh's name and the salvific faith in Ezekiel are based on the Deuteronomistic theory. Moreover, the formula of "the land flowing with milk and honey" in Ezek. 20:6, 15 is attested in Deuteronomy 6 times (6:3; 11:9; 26:9, 15; 27:3; 41:20).
- ²⁴ John Van Seters, *The Life of Moses: the Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, (J. Knox Press, 1994), pp. 47-48. "Ezek. 20:5-6 specifically indicates that God appeared to the Israelites in Egypt as Yahweh... The Yahwist of the exile was faced with this text and therefore has God through Moses reveal anew to the Israelites the name of Yahweh." p.312. "Behind Deuteronomy one can still see an earlier stage in Ezek. 20:8-9, 13-14, 21-22, where there are repeated references to rebellion (Dt. 9:26-29; Ex. 32:11-13)."
- ²⁵ G. von Rad, *The Theology of Israel's Prophetic Traditions: v. II*, tr. D. M. G. Stalker (SCM Press Ltd, 1965) (ori.1960), p. 226.
- ²⁶ Hebrew words which can be read as "my fury, anger, rage, or indignation" are high in frequency as follows. The term *hamâti* is used 20 times in Ezekiel out of a total of 36 times in the Bible. (5:13, 13; 6:12; 7:8; 13:13, 15; 14:19; 16:42; 20:8, 13, 21; 21:20, 22; 22:22; 24:13; 25:14; 30:15; 36:6, 18; 38:18). The term *'aphi* appears 10 times (5:13; 7:3, 8; 13:3; 20:8, 21; 22:20; 25:14; 38:18; 43:8) out of a total of 38 times. And *za'ami* appears 2 times (21:36; 22:31) out of a total of 4 times.
- ²⁷ In chapter 20, my "statutes" is "*huqqôl*"; *hāqaq*, f. pl., while "*hūqim*"; *hōq*, m. pl. indicates "the statutes of your fathers (20:18)," "the statutes that were not good laws (20:25)." It seems that

Ezekiel differentiates between their usages.

- ²⁸ I submit that Ezekiel's concept of *qdš* is inseparable from the holy name. In this paper I render *qōdāšay* into my holy things, and *miqdāšī* into my Sanctuary.
cf. Milgrom, *Leviticus 17-22, op. cit.*, p. 1700. Milgrom suggests that the variation of *qdš* would have been vocalized as a plural, *miqdāšay*, as in Lev 21:23, or *qōdāšay*, as in Ezekiel's reworking of this verse (22:8). The contrast between *šabbētōtay* and *miqdāšī* is between sacred time and sacred space.
- ²⁹ *TDOT*, v.15, p. 613. "The lexeme *tōrā* occurs only 12 times in the plural. The pl. *tōrōl* in Lev. 26:46 and Ezek. 44:24 denotes the whole body of individual laws governing the cultic community."
- ³⁰ Hos. 2:13 reads, "I will also cause all her joy to cease, her feast, her new moon, and [her sabbath], and all her appointed feast." The rendering which has generally been her sabbaths should be "her sabbath," because of the third person singular feminine suffix of the noun.
- ³¹ "I will visit upon her the days of the Baalim (*yōmi haba'alim*)." ³² The verb *šābat* has no Piel and in Ezekiel there is no Qal. As for Qal, the verses regarding as relating to somewhat Sabbath (the seventh day, the seventh year, seventy years) are 13 times (Gen. 2:2, 3; Ex. 16:30; 23:12; 31:17; 34:21, 21; Lev. 23:32; 25:2; 26:34, 35, 35; 2 Ch. 36:21), and others are 14 times (Gen. 8:22; Josh. 5:12; Neh. 6:3; Isa.14:4, 4; 24:8, 8; 33:8; Jer. 31:36; Hos. 7:4; Job 32:1; Prob. 22:10; Lam. 5:14, 15). However, the above passages need further examination.
- Niphal except Ezekiel is only found in Isa.17:3 and Hiphil is attested in 30 times. Among these examples which have a negative connotation, especially Dt. 32:26, whose theme in Song of Moses is similar to that in Ezekiel 20. They are represented by the subject of first person male singular (Yahweh) and perfect tense in consecutive form, or declarative perfect (Ezek. 12:23), or Jussive (Dt. 32:26), which means "to cause to cease, put an end to," or, "to exterminate, destroy." Also, it should be noted that Lev. 26:6 and Ezek. 34:25 emphasize a condition of security in the land.
- ³³ 2 Ch. 36:21 reads, "To fulfill Yahweh's word by the mouth of Jeremiah, until the land had made up for (*rāšā*, Qal) its Sabbaths; for all the days that it lay desolate it kept Sabbath, to fulfill seventy years."
- ³⁴ Walther Eichrodt, *Ezekiel: a Commentary*, (Westminster Press, 1970), pp. 263-264.
- ³⁵ Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20*, (Doubleday, 1983), pp. 366-367.
- ³⁶ von Rad, *II, op. cit.*, pp. 226, 398.
- ³⁷ Zimmerli, *Ezekiel I, op. cit.*, pp. 405-7, 410.
- ³⁸ Blenkinsopp, *Ezekiel, op. cit.*, p.89.
Blenkinsopp, *The Pentateuch*, (Yale University Press, 1992), p. 219.
Blenkinsopp, *Wisdom and Law in the Old Testament*, (Oxford University Press, 1983), p. 106. "In keeping with this chronological shift, the P stand of the Sinai story focusses only on the establishment of the cult, singling out the institution of Sabbath as a sign of creation and perpetual covenant (Ex. 31:12-17)."
- ³⁹ "An everlasting covenant" appears in Ex. 31:16; Lev. 24:8, relating to "the Sabbath day," but in Ezek. 16:60; 37:26; Jer. 32:40 Is. 55:3; 61:8, 1 Ch.16:15 without relation to Sabbath.
- ⁴⁰ The term *b^erīt* in Ezekiel appears 18 times; 16:8, 59, 60, 60, 61, 62; 17:13, 14, 15, 16, 18, 19; 20:37; 30:5; 34:25; 37:26, 26; 44:7. The phrase, "a covenant of peace (34:25)" is followed by "cause wild beasts to cease (*šābat*, Hiphil) from the land", which suggests the relationship with Hos. 2:20.

- ⁴¹ Weinfeld, *TDOT*, v. 2, p. 245. Weinfeld explained the idea of binding on the etymology of *b'rit*, using this passage.
- ⁴² Koch, K. *op. cit.*, p. 110. cf. Ezek. 11:20; 14:11; 37:23, 27, employ the pronoun, 3. m. pl. (they, their, them.) for the Israelite.
- ⁴³ Ezekiel does not utter a single word against the Babylonians, but it is unlikely that he accepted Babylonian Gods. That is why he employs a metaphorical expression using the term *b'rit*.
- ⁴⁴ Helfmeyer, *TDOT*, v. 1, 183, 187-8. Helfmeyer points out logically and appropriately that since *'oth* in the secular realm means a sign guaranteeing an oath or an agreement (Josh. 2:13, 18), it seems logical to believe that P and Ezekiel begin with this use of the word, and transfer it to the theological realm as a designation for covenant signs. He also asserts that the similarity between Ezek. 20:12 and Ex. 31:13 argues less for a later priestly redaction of this prophetic text than for the “roots of Ezekiel in the priestly legal tradition” with the suggestion that the expression “that you may know that I, Yahweh, sanctify you” (v. 13) is based on Ezek. 20:12. As also recapitulated, “the Sabbath was a ‘sign of confession of the Yahweh’s covenant’ more than a ‘sign securing Yahweh’s relationship to his people’.” I agree with his view, because in light of the profession of Yahweh as the Israelite God, conceptualization of the Sabbath followed the way of representing the “sign” implied in the covenant, and thus it had been elevated to confessional status.
- ⁴⁵ Noth, *Exodus*, tr. J.S. Bowden (S.C.M. Press, 1966), p. 241. “In vv. 15-17, we certainly have a second addition, as is evident from the carelessness of the phrasing alone. In vv. 15 and 17b Yahweh is named in the third person without any reference to the context, but between v. 17a has him speaking again in the first person.”
- ⁴⁶ Ex. 31:17 reads, “It is a sign between Me and the children of Israel forever (*le'olam*); for in six days Yahweh made heaven and earth, and on the seventh day He ceased (*šabat*) and reposed (*wayyinnāpaš*).”
- ⁴⁷ David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible*, (Oxford University Press, 2011), p. 300. I agree with Carr’s view that P instructions for construction of the tabernacle are concluded with a late addition in the style of the Holiness materials (Ex. 31:12-17) that turn the Sabbath into “a sign”..... relating to the Sinaitic covenant much like the previous P covenantal signs of the rainbow and circumcision.
- ⁴⁸ The term *šabbâtôn* is only defined in the Priestly text and the Holiness Code; (1) the tenth day (Lev. 16:31, 23:32), the first day (Lev. 23:24), and the 15th day (Lev. 23:39, 39) of the seventh month, (2) the Seventh Year (Lev. 25:4, 5), and (3) the seventh day (Ex. 16:23, 31:15, 35:2; Lev. 23:3). In contrast to the term *šabbât*, the above examples of the definition “the seventh” indicate that the term *šabbâtôn* was coined by editors of the Holiness school. The form of abstract noun becomes *šabbâtôn* in Hebrew, with three vowels (using the particularizing suffix *-on*) giving the form a characteristic aspect different from the previous *šabbât*.
cf. Paul Joüon, *Orthography and Phonetics; Morphology*, trans. and revised by T. Muraoka (Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1993), p. 262. John Huehnergard, *A Grammar of Akkadian*, 3rd ed. (Eisenbrauns, 2011) p. 198.
- ⁴⁹ This paper cannot discuss the relationship with P and Holiness Code, but I submit that the new terminology of *šabbâtôn* is reflected by H’s redactional influence over the Sabbath stipulations.
- ⁵⁰ Milgrom, *Leviticus 17-22, op. cit.*, p. 1698. Milgrom also explicates that the structural marker in Leviticus 19, is the repetition of the formulaic phrase “I am Yahweh your God,” which is also

- Ezekiel's key phrase. For significant structural feature, the placement of "my Sabbath" as an inclusio merits careful attention.
- ⁵¹ Andreasen, *op. cit.*, pp. 43-5.
Dommershausen, *TDOT*, v. 4, p. 410.
- ⁵² This is attested according to the following evidence; *šmr* refers to "My Sabbath" observance also in Lev. 19:3; Ex. 31:13; Isa. 56:4. On the other hand, *yr'* in Leviticus occurs 8 times; the objects of "his mother and his father (19:3)," "My Sanctuary (19:30; 26:2)," and "your God (19:14, 32; 25:17, 36, 43)."
- ⁵³ Zimmerli, *Ezekiel I*, *op. cit.*, pp. 48-49.
- ⁵⁴ The expression "profane my holy name" occurs in Lev. 20:3; 22:2, 32; Am. 2:7 except Ezekiel. Ezek. 36:23 also denounces the desecration of God's name by *hll*; I will sanctify my great name, which has been profaned among the nations, which you have profaned in the midst of them. cf. Milgrom, *Jacob Cult and Conscience*, (Brill, 1976), pp. 86-87. Milgrom explains that the notion of trespass is expressed in H by *hll*. The term *hll šm*, the desecration of the name (of God), occurs 6 times in H, 9 times in Ezekiel. (The total for this phrase seems different.)
- ⁵⁵ Chapter 22 enumerates the leaders in Jerusalem such as, the *nās'm* of Israel (v. 6), her prophets (v. 25), her priests (v. 26), and her rulers (v. 27).
- ⁵⁶ The seed of Zadok in Ezek. 43:19 and the sons of Zadok in 40:46; 44:15 are responsible for the special duty of consecrating the Sabbath. On the other hand, in 44:10-14 the Levites who shall bear their iniquity are employed in the temple services.
- ⁵⁷ The term *nāšit'* occurs 36 times in Ezekiel (over 120 times in total) and from chapter 44, its title was given to the leader of the community of Ezekiel's plan (Ezek. 44:3, 3; 45:7, 16, 17, 22; 46:2, 4, 8, 10, 12, 16, 17, 18; 48:21, 21, 22, 22 and 45:9 pl.).
- ⁵⁸ W. Zimmerli, *Ezekiel II*, tr. Ro. E. Clements (Fortress Press, 1979-1983), (ori. 1969), p. 461.
- ⁵⁹ Especially, the categories of the holy and the profane/the unclean presented in Ezek. 44:23 show the priesthood's ritual boundaries, as identified in Lev. 10:10.
cf. In Ezek. 22:26, the priests are condemned for the neglect of the responsibility to distinguish between these.
- ⁶⁰ 2 K. 11:5-9; 16:18 also contains descriptions of royal temple rituals as a duty on the Sabbath as do the post-exilic texts (2 Ch. 23:4, 8), but these are not along with the New Moon.
- ⁶¹ The examples of the juxtaposition of the New Moon and the Sabbath occur 13 times, including the post-exilic records; Ezek. 45:17; 46:1, 3; Isa. 66:23; Neh. 10:34.
- ⁶² Wellhausen, *op. cit.*, pp. 112-114.
Max Weber, *Ancient Judaism*, tr. and ed. Hans H. Gerth and Don Martindale (Free Press, 1952), p. 150.
Robinson, *op. cit.*, pp. 19-24, 64-76.
Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, (Clarendon Press, 1988), p. 151.
James Theophile, *The Sabbath in the Old Testament*, (Journal of Biblical Literature, 1914), p. 205.
Alberty, *op. cit.* p. 409.
Schuele, *NIDB*, v. 5, pp. 3-10.
- ⁶³ *The Encyclopedia of Jewish Symbols*, (Rowman & Littlefield, 2004), pp. 113-114.
T. H. Gaster, *IDB*, v. 3, pp. 436-437.
Mclaughlin, *NIDB*, v. 4, pp. 138-140.

- ⁶⁴ Dt. 4:19; 17:3; 2 K. 23:5; Jer. 8:2 moon, *yârêach*; Jer. 7:18; 44:17f. the queen of heaven, *meleket hshâmayim*. Jeremiah strictly rebukes moon worship, especially in the danger of worshipping the queen of heaven.
- ⁶⁵ The cults based on the lunar calendar (Nu. 28:11-15, 1 S. 20:5, 18, 24, 27) come to special prominence from the Persian period (Isa 56:2-6; Ezra 3: 5-6; Neh. 13:15-22). Lev. 23 contains the first cultic calendar dated exactly according to month and day. It seems much more reasonable to put the fixed point from which the festivals begin at the day of the new moon or the full moon.
- ⁶⁶ In Ezekiel, *ḥaṭṭā't* is concentrated in 14 passages (40:39; 42:13; 43:19, 21, 22, 25; 44:27, 29; 45:17, 19, 22, 23, 25; 46:20). Although the idea of sacrificial offering itself is probably considerably older, Ezekiel seems to mention the sin and guilt offerings explicitly outside of the laws. (The purification offering is the better rendering than the sin offering according to Milgrom.)
- ⁶⁷ In Ezekiel, *'āshām* occurs in 4 passages (40:39; 42:13; 44:29; 46:20) and is mentioned together with *ḥaṭṭā'â*.
cf. W. O. E. Oesterley, *Sacrifices in Ancient Israel: Their Origin, Purposes and Development*, (Macmillan, 193-?), p. 76. "The *'āshām* was early origin, though at first it was probably not of the developed nature found in Ezekiel and P, but corresponded rather to what we find in 1 Sam. 6:3, 4, 8, 17; 2 K. 12:17; Isa. 53:10."
- ⁶⁸ In Ezekiel, *šēlāmîm* occurs in 6 passages (43:27; 45:15, 17; 46:2, 12, 12) without the term *zebah* in Ezekiel.
cf. Zimmerli, *Ezekiel II*, op. cit., p. 479. "Leviticus 3 contains the ritual, *zebah šēlāmîm* ("final offering"), and shows that in the later period *zebah* and *šēlāmîm* have entered into close association, as do other passages in P."
- ⁶⁹ No other prophet mentions the detailed inventory items for sacrificial offerings. Outside of the laws, Ezekiel mentions them explicitly.
cf. Ringgren, *op. cit.*, p. 167. "It remains a surprising fact, however, that there is very little evidence from the early period for one whole class of sacrifice, namely, the so-called sin and guilt offerings."
- ⁷⁰ In Ezekiel the burnt offering *'ōlâ* occurs 19 times (40:38, 39, 42, 42; 43:18, 24, 27; 44:11; 45:15, 17, 17, 23, 25; 46:2, 4, 12, 12, 13, 15).
- ⁷¹ In Ezekiel the cereal offering *minḥâh* occurs 15 times (42:13; 44:29; 45:15, 17, 17, 24, 25; 46:5, 5, 7, 11, 14, 14, 15, 20).
- ⁷² The stipulations for the Sabbath sacrifice regarding quantity do not appear in the Bible aside from the above verses and Num. 28:9-10. As for the offering of the Sabbaths, Neh. 10:34 has no detail.
- ⁷³ The Sabbath occurs in plural (45:17; 46:3) and singular (46:1, 4, 12), along with the New Moon. From the chapter 44, cultic responsibility is entrusted to the *nās'*. The previous verbs which target the Sabbath as an object do not occur any longer.
- ⁷⁴ Kedar-Kopfstein, *TDOT*, v. 4, p. 206. "A *mô'éd* can be used collectively for *ḥag*, new moon, and Sabbath (Ezek. 45:17)."
- ⁷⁵ Ezekiel's fastidiousness with "seven" is also found in "seventy men of the elders of the house of Israel (8:11)," "seven kinds of weapons (39:9-10)," "seven steps (40:22, 26)." On the other hand, the frequency of the number seven is shown in H's festal calendar in Lev. chap. 23. Also, the duration of purgation is attested in Lev. chap. 13, 15, the vocabulary and concepts of which have affinities with Ezekiel. Another example in the Bible is the duration of mourning, or fasting etc. (1 Sam. 32:12, 13; 31:13), and the purgation (Nu. 19: 12, 14, 16, 19), but in no book of the prophet

except Ezekiel.

- ⁷⁶ The Hebrew words *pāsaḥ* and *ḥag* are here in reverse ordinal order. The only example of *ḥag pāsaḥ* used in the correct order is found in Ex. 34:25.
- ⁷⁷ In the Passover in Nu. 28:16-24, the burnt offering is two young bullocks, one ram, and seven he-lambs of the first year; they shall be unto you without blemish (Nu. 28:16). As for Passover's sin-offering to make atonement, it is only one he-goat (Nu. 28:22) or, a he-goat daily (Ezek. 45:22-23).
- ⁷⁸ *šābūa'* and its cognate form occur in the Hebrew Bible about 21 times. I believe this word is never used in connection with an astronomical calendar reckoning in the sense of periodical "week," although it is conventionally translated as "week." Therefore, Dan. 10:2-3, "Daniel mourns for three weeks," is presumed to mean 21 days or symbolic meaning. BHS shows another reading in Ezek. 45:21.
- ⁷⁹ Zimmerli, *Ezekiel II*, *op. cit.*, pp. 353f.
Blenkinsopp, *Ezekiel*, *op. cit.*, p. 201. "Because of its importance as the point of entry for the return of the divine presence, the eastern gate is described in considerable detail."
- ⁸⁰ There is no passage besides Ezek. 46:1, 6 where the Sabbath and the New Moon concurrently appears with the day, *yôm*. The pre-exilic Sabbath, which implied "full moon" or "moon goddess," was a feminine noun and transformed into a masculine one by the influence *yôm* which comes to be added to it (cf. Robinson, *op. cit.*, p. 217).
- ⁸¹ Ezek. chap. 46 employs a hitpael form of *šḥḥ* (vow down), in vv. 2, 3, 9 (cf. 8:16). Like Ezekiel, Trio-Isaiah uses this term as well, in 66:23 in relating to the Sabbath worship. LXX: *proskuneō* (worship).
- ⁸² The other exilic references of the Sabbath (Lam. 1:7; 2:6) speak of Sabbath in association with the temple. While they attest the fact that the observance of Sabbath came to an end with the destruction of the temple in Jerusalem, they do not indicate that Sabbath acquired at this period any special qualification which was not part of it earlier.
- ⁸³ Both Robinson and Andreasen agree in this respect. Robinson points out that further, apart from the redactional texts (Jer. chap. 17), Sabbath receives no special emphasis. He comments that it is attested in the total absence in Deutero-Isaiah (Is. 40-55), which is the profound theological work of the exilic period, and no special interest on seventh-day-Sabbath of the historical works, which obviously received its final redaction after the exile, makes it difficult to believe that Sabbath came into prominence during the exilic period. (Robinson, *op. cit.*, p. 299.) Andreasen, who maintains the antiquity of the seventh-day Sabbath, admits that there is no good evidence that the exile was a particularly creative period for the Hebrew Bible Sabbath tradition, nor can it be affirmed that the Sabbath institution came to play a new and important role at this time. (Andreasen, *op. cit.*, p. 269.)
- ⁸⁴ *The Book of Jubilees*, or, *The Little Genesis*, tr. from the Ethiopic text by R. H. Charles Society for Promoting Christian Knowledge (Macmillan, 1917), p. 37. Chap. I:10 "because they have forsaken My ordinances and My commandments, and the festivals of My covenant, and My Sabbaths, and My holy place which I have hallowed for Myself in their midst."

殉教者を顕彰することの今日的意義とその問題点

佐藤 泰彦

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

キリシタンが棄教を拒んで殉教死を選んだ一つの大きな要因として、アジジのフランチェスコの、キリストへの徹底した信従、イエスの受難への深い共感といった霊性の流れを汲む「新しい信心」の影響がある。

列福運動は、殉教者が徹底的にキリストに従い、世俗の価値より福音的価値を重んじた信仰を現代に生かすという意義を強調するものである。しかし、宣教師や教会による殉教の過剰な美化や多くの信徒を殉教に追いやった教義の問題点も問われねばならない。

「尊い犠牲」という言葉で指し示される「死の美化」は、しばしば殉教と殉国を同一視し、本来の意味における殉教の非暴力性を歪めてきた。日本でも戦前戦中、キリスト教会が国家の戦争政策に過剰に適応し、福音的生き方から外れた苦い体験がある。

それゆえ、殉教者の生き方や信仰に学ぶことと、教会が殉教者を顕彰することは、分けて考える必要がある。殉教者を英雄として顕彰するより、キリストが帯びていた「逆らいのしるし」を自らも担った彼らに敬意を表し、祈りのうちに想起し、彼らとの霊的な交わりを保つことが大切である。

キーワード

キリシタン、殉教、列福、新しい信心、尊い犠牲

Contemporary Meaning of Commendation to Martyrs and its Moot Points

Yasuhiko SATO
Doctoral Student
Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

“New Devotion” is one of the influential and primary factors leading Japanese Christians to refusing apostasy and choosing martyrdom, having been inspired by the spirituality of St Francis of Assisi, who obeyed Christ completely and had deep empathy for the Passion of Jesus.

The movement for beatification emphasizes the significance today of the faith St Francis showed in obeying Christ thoroughly, and in considering Gospel values more greatly than secular values.

However, the excessive romanticizing of martyrdom by missionaries or by the Church, as well as the dogma that forced many Christians into martyrdom, must be seen as problematic.

The process of romanticizing death that is indicated by the phrase “Honored Sacrifice” has sometimes put Christian martyrdom and martyrdom for one’s country in the same category, and has distorted the nonviolence of Christian martyrdom in its original meaning. In the years preceding and during World War II, Christian churches in Japan painfully endured excessive conformity to the country’s nationalistic war policy, and consequently diverged from the way of the Gospel through this misidentification.

Therefore, it is necessary to separate learning about the way of life and faith of the martyrs from the way the Church has honored them. Rather than commend them as heroes, I prefer to show respect to these martyrs who bore the sign of Christ, the “sign which will be spoken against” (LUKE 2-34), by maintaining a spiritual relationship with them as we recall them in prayer.

Keywords:

Japanese Christians, martyrs, beatification, New Devotion, Honored Sacrifice

はじめに

2008年に長崎で、江戸時代の「ペトロ岐部と187殉教者」が列福された。彼らはなぜ殉教という死に方を甘受したのか。宣教師は彼らをどのように導いたのか。その手がかりとして、中世ヨーロッパに起こった「新しい信心」の影響を考察する。

列福運動の今日的意義は何か。殉教がキリスト教界だけでなく、今日の社会に問うものは何なのか。殉教者や殉国者を「尊い犠牲」と呼ぶことは、彼らに対する敬意の表明である一方、死を美化することにつながりかねない。また我々は、そのような死者に対してどのような態度を取るべきであろうか。

1 日本における殉教者

1-1. 列聖・列福された殉教者

キリスト教（とくに正教会やカトリック）の意味における殉教者とは、キリスト教の信仰に基づいて無抵抗での受難死をとげた人のことである。キリスト教は、このような人々を、政治的弾圧による単なる犠牲者とは見なさず、「信仰の証人」として積極的に評価してきた。「殉教者」の語源は、ギリシア語の「証人（*martus*）」である。カトリック教会は、殉教者のうち、とくに信徒の模範となる人々を、聖人や福者として顕彰（列聖・列福）してきた。

日本の殉教者の中で、列聖・列福された例として、1597年、豊臣秀吉の命令によって処刑された「日本26聖人」（1862年列聖）、1633年から1637年にかけて長崎で殉教した「聖トマス西と15殉教者」（1987年列聖）、1617年から1632年にかけて大村や長崎で殉教した「日本205福者殉教者」（1867年列福）、1622年、長崎で処刑された「元和の大殉教」の55名（1868年列福）、および「ペトロ岐部と187殉教者」（2008年列福）が挙げられる。さらに、戦国時代のキリシタン武将・高山右近も、2016年に殉教者として列福される運びになっている。

1-2. 彼らはなぜ殉教という死に方（生き方）を選んだのか

キリシタン時代における信徒数は最大約40万人（累計約76万人）、そのうち殉教者は約4万人と推定される¹。大多数は迫害によって棄教し、一部は潜伏して信仰を続けた。殉教者は全体からすると信徒のごく一部であり、しかも棄教を申し出れば無罪放免になったのである。彼ら殉教者はいったい何に命を懸けたのだろうか。

宮崎賢太郎によれば、武士は、キリストのためではなく武士としての己の名誉を守るための道を選んだのであり、庶民層は、洗礼によって捨てた仏像、位牌、

数珠、お守りなどにとって代わるキリシタンの奇跡を起こす呪術的な信仰対象を求めたのであるから、キリシタンの神を捨てると言われても簡単には捨てられなくなった²。また、幕末のキリシタンに関しては、命がけで自分たちのために働いてくれている、宣教師たちへの恩義を感じてのことである³、と言う。

遠藤周作は、次の2点を指摘している。(1) 殉教が家族ぐるみでなされた場合、日本人の血縁意識が強く働き、一種の一家心中の形をとっていると言える。(2) 村全体にかつて信者が多かった場合、殉教者は村人全員を特赦するための「生け贄の子羊」として選ばれたのではないのか。もしそうだとすると、殉教者たちは単に神と教会に対して殉教しただけではなく、自分たちの血縁、もしくは属している集団のために命を捨てたことになる⁴。

チースリクは、殉教の動機を群集心理や武士道精神として片付けようとする解釈を、厳しい迫害に耐えた殉教者には当てはまらないと否定し⁵、殉教者自身もその犠牲によって「一切の罪と償いを赦され、直接天の栄光に入るばかりでなく、彼らの犠牲の価値と功德は社会全体のためにも有益であり、多くの人の救霊と教会の発展のためにもなる、という確信を持っていた」⁶と述べている。チースリクの言うように、やはりキリスト教の伝統的な教義はキリシタンに共有されていたと見るべきであろうか。

信仰は個人の心の中の問題であり、彼らが殉教した理由や何に命を懸けたのかということは、外部からは知り得ず、様々な状況からの推測の域を出ることは難しいが、その中から、現代にも通ずるキリスト教徒として譲ることのできない核心が見えてくるのではないだろうか。その核心とは何だったのか。

筆者は、それは、一神教の教義やキリスト教の絶対性の確信というより、むしろイエスの受難への共感、イエスと共に苦しみを受けて死に、復活して天国の喜びに入る希望であったと考える。その理由として次の2点が考えられる。

(1) キリシタンの間で愛読されていた『こんてむつす・むんぢ』の原本『キリストに倣いて』⁷の「神を愛し、それだけに仕えること、それ以外は、空の空、すべてが空である（コヘレトの言葉 1:2)」、「一度決めた覚悟を忘れぬように、そしていつも『十字架につけられた者』(キリスト)の姿を自分の前に置きなさい」⁸という言葉は、この世の価値より天国における喜びを重んじ、キリストの十字架を担う人生のあり方を強調している。

(2) イエスの受難物語は、非常にインパクトが強く、人びとの感性に訴えるものをもっている。宣教師が信徒に勧めていたロザリオの祈りに含まれる十五玄義(聖書の15の場面)のうちの5つはイエスの受難と十字架上の死を黙想するものであり、このような信心行や儀礼によって、人びとはイエスを身近に感じることができ、自分もイエスのように生き、イエスのように死にたいと願って信心を深めて

いったのであろう。

殉教者の多くは、農民や漁民など庶民層であった。果たして当時の庶民層に、自ら信仰を選び、生き方（死に方）を選ぶというような個人としての意識があったのであろうか。そして、ヨーロッパではすでにキリスト教徒の殉教はなくなっていた時期に、時代も文化的背景も大きく異なる江戸時代の日本で、古代ローマ帝国の殉教と同様の状況が出現したのはなぜなのか。その問いに答える手がかりは、中世末期のヨーロッパに起こった「新しい信心」の影響に見出すことができるであろう。

1-3. 新しい信心の影響

「新しい信心」のルーツは、中世のアシジのフランチェスコ（Francesco d' Assisi 1181-1226）の靈性にある。彼は、清貧生活を重んじ、キリストの受難と十字架に対する深い信心で徹底的にイエスの生き方に倣った。従来の神の絶対性や救いの普遍性より個人の信仰を問い、修道者たちに自己献身と自己犠牲のあり方を説いた。

この潮流は、14世紀後半には北ドイツおよびネーデルラントに広まり、キリストの神性よりイエスの人性、とくに受難のイエスを強調する「新しい信心 Devotio Moderna」と呼ばれる運動が民衆の間に展開された。この運動の中から16世紀までにコンフラリア（Confraria）とよばれる信徒の自主的な信心会や慈善事業に取り組むミゼリコルディア（Misericordia）がヨーロッパ各地に広く組織されていった。イエズス会を創設したイグナティウス・ロヨラ（Ignatius Loyola 1491-1556）も日本で活躍したイエズス会宣教師の多くも、「新しい信心」の影響を受けていた。

佐藤吉昭は、「新しい信心」が日本のキリシタンに及ぼした影響について、「従来の個を超越した神の普遍的救済観から一転して、信仰者個人に手がさしのべられたのであり、日本キリシタンの主力が、真の殉教は明白な個人の信仰、個人の判断を前提とすると考えていたとすれば、フランシスコ（筆者注；アシジのフランチェスコ）のこの考えは、根源的に後の日本の殉教の出発点に継続するものだと言えるであろう」⁹と述べている。

遠藤は、殉教者には当時の日本人としては珍しい自己主張が見られ、それを教えたのは西欧キリスト教のもたらした人間平等観念であった¹⁰、と言う。

大佛次郎も、幕末から明治初期の「浦上四番崩れ」と呼ばれる浦上キリシタンに対する厳しい迫害を描いた「旅」という文章の末尾に、「実に三世紀の武家支配で、日本人が一般に歪められて卑屈な性格になっていた中に浦上の農民がひとり『人間』の権威を自覚し、迫害に対しても決して妥協も譲歩も示さない、日本人としては全く珍しく抵抗を貫いた・・・」¹¹と記している。

1873年にキリスト教禁止が解かれた要因も、高木慶子が「諸外国からの働きかけもキリシタンの存在があつてのこと、それなくしては外圧も考えられない」¹²と
言うように、彼らの信仰を懸けた抵抗が、ヨーロッパの人びとの心を動かし、そ
れが訪欧中の岩倉使節団に圧力をかけたことであつたと見ることができよう。

しかし、信徒個々人の信心のあり方とは別に、多数の殉教者を輩出した理由と
して、当時の宣教師たちに殉教を賛美する傾向が強かつたことも考慮する必要が
ある。

1-4. 美化され、鼓舞された殉教

佐藤は、「16世紀以降の西欧において自己克己の心戦、覚悟として説かれたこ
とが、日本においては事実上の殉教勧告となり、そのまま古代キリスト教の殉教
史の引き継ぎとその再現を意味したのである」¹³と指摘している。

日本における殉教は過剰に美化され、当時の宣教師が遺した報告文書は後世、
「教会史」の基準の下で取捨選択された。姉崎正治が指摘するように¹⁴、再構成
された「限りなく美化された殉教史」においては、教と俗、聖と悪が対比され、
教会側の純粋性と権力者の残酷さが際立たされたのである。

迫害が激しくなるに伴って、宣教師たちは殉教への準備教育を強めていった。
ゴメス (Pedro Gomez 1533/35-1600) は一般信徒に対しては信仰告白の回避も容認
していたが、この姿勢は後に日本巡察師ヴィエイラ (Francisco Vieira 生没年不詳)
によって矯正された。当時の教理文書「マルチリヨの栞」¹⁵は、迫害に遭った信
徒は自らの信仰を隠さず告白し、受難し、殉教すべきであり、それ以外は永遠の
命を失うと、信仰告白原則論を貫き、拷問にあつた場合の心の対処を具体的に説
明し、神とキリストのために死ぬことが迫害下における信徒が取るべき唯一の道
であると教えた。

キリシタン時代に多くの殉教者を出したことのキリスト教側の要因の一つは、
宣教師たちがフランチェスコ的な信仰態度を過度に強調したことにあつたのでは
ないだろうか。日本のキリスト教徒たちは、16世紀の「新しい信心」の敬虔神学
から西欧キリスト教がひそかに期待していた殉教を背負わされたという見方もで
きよう。しかし、フランチェスコの徹底したキリスト信徒は、彼自身と彼に従う
修道者に課した姿勢であつて、一般信徒に向けたものではなかつた。世俗の価値
より福音的価値を優位に置く『キリストに倣いて』も、人びとの修養のために説
かれたのであり、殉教を勧めるものではない。

では、現代の教会が殉教者を列聖・列福することの意義は何であろうか。

2 殉教者の列聖・列福の意義とその問題点

2-1. 188 殉教者の列福とその意図

1981年に長崎を訪れた前々教皇ヨハネ・パウロⅡ世は、「日本の教会の礎は殉教者であり、誇るべきは殉教者の生き方だ」と述べた。この言葉が契機となって、「ペトロ岐部と187殉教者」列福運動が始まり、2008年11月24日、長崎において日本で初めての列福式がおこなわれた。

その意義について、カトリック中央協議会・殉教者列福調査特別委員会は、「ペトロ岐部と187殉教者は、それぞれ、現代に通じるメッセージをもっていますが、その根底に流れる共通点は、神と一致した生き方を貫いたこと。言い換えれば、神の価値観を公言し、福音的でない価値観を、勇気をもって拒否したことではないでしょうか。現代人にとって福音のメッセージは、一見すると不合理で弱々しく、説得力に欠けるように感じられるかもしれません。それどころか、社会からは受け入れられず、反発を生むかもしれない、それでもなお、勇気をもってイエスの価値観に生き、それを証していくことこそ、いま私たちに求められる霊性ではないでしょうか」¹⁶と記している。

日本の殉教者約4万人のうち約5千人は名前と処刑された場所が特定できるといふ。その中から、どのような基準で今回この188名が選ばれたのであろうか。列福運動に携わった同委員会委員長の溝部脩（元高松教区司教）がその経緯について述べていること¹⁷は、次のように要約し得る。

(1) 188名が全員日本人である。過去に列聖・列福されたのは外国人宣教師が多かった。そのため、日本の教会全体の盛り上がりには欠けることが多く、日本司教団は日本の教会独自の列福運動を起こす必要を感じ、今回の列福者を日本人に絞った。

(2) 「信徒の時代」の理念を反映。現代日本の教会に信仰の生き方を問いかけるに相応しい信徒の代表的人物を選んだ。彼らの多くは当時の社会で家庭を営み、子どもを育て、信仰生活を生きた老若男女の庶民である。うち約50名は女性であるのも、現代の教会における女性の役割の重要性が意識されている。

(3) 現代の司祭への励み。188名のうち司祭・修道士は5名、神と日本にすべてを捧げ尽くした人たちである。彼らは、司祭召命が少なく教会の将来に悲観的な見方が強い現代の日本において、司祭たちに大きな励みとなるはずである。

(4) 殉教者＝長崎という固定概念を越えるため、今回は敢えて長崎出身者以外にも、全国から選んだ。

そこには、殉教者の遺産を現在の日本のカトリック教会の活性化につなげたいという教会側の思惑が色濃く反映されている。

2-2. 殉教者列福の今日的意義について

2008年9月3日、上智大学で開催されたシンポジウム『列聖』・『列福』の現代的意義を問う¹⁸から、列福の意義についていくつかの示唆が与えられる。パネリストは、殉教者列福調査特別委員会委員長の溝部脩のほかに、ジャン・クロード・オロリッシュ（宣教師：上智大学外国語学部）、佐藤直子（中世思想：同文学部哲学科）、武田なほみ（教育心理学：同神学部）、司会は川村信三（キリシタン史研究：同文学部史学科）といったメンバーである。

溝部は、列福は殉教者を英雄視したのでも、残りの人たちを否定したわけでもなく、「殉教に生きた人たちが、現代に生きている私たちに何をなげかけているのかを、いま一番に問うているのです」¹⁹と現代の私たちとの関わりを強調している。

では、その現代に問うものは何か。オロリッシュは、次のように言う。現在の日本でもヨーロッパでも無宗教が共通になっていて、ヨーロッパでは宗教がないから幸せだという声すらある。日本でもルクセンブルクでも自殺率が非常に高く、その要因の一つは本物の幸せがないことにある。殉教者たちは生きる目的が分かっている、それを求め続けた。そこには最後まで歩いていくというメッセージがあり、それは現代のヨーロッパと日本のための共通のメッセージである。佐藤は、殉教者は「自分の生命というものが、単に自分の努力によってではなく、恵みによって守られている」²⁰のであるから、与えられた生命を「返す」、恵みを与え給うた神の愛に応えるという仕方、私たちにとっては違和感のある殉教を「当然のこと」として敬虔になしていったのではないかと、と言う。武田は、殉教者の死や立派さを称揚するよりも、「命を賭して信仰を証した一人ひとりの生の歩みをじっくり味わいながら、その人たちに会っていき」²¹、「彼らが生の中で出会った神に私たちも会おう」²²ということに目を向けるのがよいと述べる。川村は、当時の人々の生き方に、一人ひとりの若者たちに響くものがあり、その結果として、「彼らが何か見出していってくれる場を提供したい」²³と締め括っている。

列聖・列福は、殉教者を信仰上の英雄として崇めることではなく、むしろ弱い人間が福音的価値観をもって権力による迫害や世俗的価値観に対して異議申し立てをおこなったために命を落としたことを記憶し、彼らの生き方を教会共同体の体験として共有することである。

2-3. 列聖・列福運動をめぐって

宣教師たちが、「神とキリストのために雄々しく死ぬことの喜びや、それがすべての罪をも償う行為である」²⁴と教えた当時の教会の姿勢に対して、遠藤は、「この殉教至上主義は迫害下ではやむをえなかったにせよ、基督教をあまりにきびし

い、狭いものとして日本人に印象づけた。特に色々な事情で殉教できなかった者に無意味なコンプレックスを与え、逆にかつて自分の信仰していた教会や基督教そのものを憎悪させる結果にもなっている。これは日本の基督教布教にとってはやはり損失だったと言わざるをえない」²⁵と批判している。

当時のキリシタンの中には、愛と人間の平等を説くキリスト教を伝える西欧が、同時に東洋の国々の侵略者であるという矛盾を感じていた者もいたのである。たとえば、日本人司祭トマス荒木や天正少年使節のミゲル千々石は熱心なキリシタンであったが、後に西欧の東洋侵略や宣教師たちの東洋人蔑視に憤慨して棄教した。これに関して遠藤は、「もちろん教えに殉じて命を棄てた人々は立派だが、しかしこのような殉教を生みださせた政治次元の背景を無視して、たんに宗教的観点からだけ、これを賛美し、棄教者たちを非難するのはあまりに単純すぎる。やむをえず棄教した日本人信徒の苦しみや悲しみをも、イエスと本当の基督教なら理解すると私は考えている」²⁶と言う。

殉教者たちは果たして、安全なヨーロッパから迫害下の殉教を覚悟して日本に戻ったペトロ岐部のように、あるいはアウシュビッツ収容所で自ら他の人の身代わりとなって処刑されたマキシミアノ・コルベ (Maksymilian Maria Kolbe 1894-1941) のように、イエスの受難への深い共感からイエスに倣って、あるいは他の権威に従うことを拒んで、自ら進んで死に向っていったのであろうか。浜崎眞実は、「殉国あるいは殉教していかれた人たちは、自らの意思とか意向をもって死ぬことを選んでいったわけではないと思います。たとえ自ら死に向かっていったように映っても、そこに追い込むもの、あるいはその方向に促すものがあつたのではないか」²⁷と述べている。「そこに追い込むものやその方向に促すもの」が、当時の宣教師たちが日本人に教えた教義にあつたのだとすれば、殉教を美化する以前に、その問題も問わなければならないであろう。

また、殉教はしなかつたものの、厳しい迫害下で命の危険と隣り合わせになりながら、一つの教会も一人の宣教師もいない中で、250年間にもわたって信仰を守り続けた潜伏キリシタンや「浦上四番崩れ」の迫害での厳しい拷問に殉教死寸前まで耐え抜いた高木仙右衛門²⁸のような信仰者と殉教者との差異はどこにあるのだろうか。

殉教者の顕彰に対して批判的な聖職者や信徒もいる。森一弘(元司教)は、「キリシタン時代の『殉教』に関しては微妙です。当時の教会の体制そして姿勢のなかに、他者を排除する論理があり、力で問題を解決しようとするものがあつたからです。それが、多くの殉教者を産み出してしまった原因になっていることは確かです」²⁹と述べている。森の言葉は、殉教者各人の心情についての批判ではなく、当時の教会の排他性が為政者からの弾圧を引き出してしまったことへの反省

である。

一方で、列福運動を推進する立場から溝部は、このような批判に対して、次のように力説している。「まずいことは、信者たちに理解させることなく、何が何でも殉教者列福を推し進めることであろう。分かってもらおうという努力がなされないうで、列福推進運動を進めることは、絶対に避けなくては行けない。『庶民の声』が起こるために、むしろきちんと事実を伝えることから始める義務があると私たち列福委員は思っている」³⁰。

カルメル会司祭の奥村一郎は、殉教の悲劇には、パウロの説くような純粋な十字架の信仰だけではなく、人間的な要因や経済的利害に伴う政治的対立、自己を絶対化するキリスト者の醜悪なまでの自己主張も絡んでいるという。その意味で、殉教者の単純な美化は許されないとしながらも、「しかし、キリストの信仰に殉ずるものの中には、そのような、人間のあらゆる惨めさに覆われた事実の底深く流れる神の愛の、抗しがたい現実がひそんでいる。それを、キリスト、またはキリストにおいてあらわれた神の愛、とヨハネはいう（Iヨハネ 4:9 - 10、ヨハネ 3:16）」³¹と述べている。

列福をめぐる鋭く対立しているわけではないが、日本のカトリックも必ずしも一枚岩ではないことが上記の三者の見解から読み取れる。筆者は、その中で、殉教者の単純な美化を戒めつつも、殉教者の霊性に今日にも通ずる価値を見出そうとする奥村の見解が最も本稿の問いへの示唆になり得ると思う。

3 殉教者は「犠牲」なのか

殉教者は、信仰の証人として尊ばれてきた。高橋哲哉は、殉教の核心にある「証」という概念を問い、「果たして信仰は、かならず『証』を必要とするものなののでしょうか？ それは誰に対する証なのでしょう？・・・殉教者として列聖・列福された人々の信仰は、教会に対しても、世界に対しても、神に対しても『証』されたのだと思います・・・それはただ、神に対してのみ、自らを『証』することを望むのではないのでしょうか？」³²と疑問を呈している。

もちろん、キリスト教の信仰にとって「証」は大切な要素であり、それを否定することは多くのキリスト教徒には受け入れがたいことであろう。むしろ問題は、「証」に伴う「犠牲」にあるのではないだろうか。

3-1. 犠牲の意味

「犠牲 (sacrifice)」という語の意味は、(1) 目的のために身命をなげうって尽くすこと。ある物事の達成のために、かけがえのないものを捧げること。また、

そのもの。(2)「犠牲者」の略。戦争や災害などで死んだり、大きな被害を受けたりした人。(3) 神に捧げるために生き物を殺すことやその儀礼。また、その生き物。いけにえ。供犠（くぎ）である³³。では、殉教者が「尊い犠牲」とされるのは、どのような意味においてであろうか。

3-2. アブラハムの犠牲

旧約聖書（創世記 22:1 - 13）によると、アブラハムは、信仰の「証」として自らの息子イサクを「焼き尽くす献げ物」として神に捧げようとした。まさに彼が刃物をイサクに振り下ろそうとしたその時、主は御使いを通じて殺害を止めさせ、アブラハムは代わりに雄羊を焼き尽くす献げ物として捧げた。

イサクは、父親の信仰の証のためとはいえ命を奪われるとすれば上記の(2)の意味であり、当時中東地域で広くおこなわれていた人身御供としては(3)の意味での「犠牲」である。「焼き尽くす献げ物」はギリシア語でホロコースト(holocaust)、つまり「犠牲」のことであり、「燔祭」とも訳される。高橋は、この物語を、神が供犠は動物に限り、人間を犠牲にすること（人身供犠）を禁止した物語であるとすするレヴィナスの解釈を紹介している³⁴。『エレミア書』7:31には、人身供犠は否定的に記されている。

3-3. イエスの犠牲

イエスの受難が人々の罪の贖いのためであるという教義においては、イエスの十字架上の死は、(1)の意味での「犠牲」である。

最後の晩餐の席でイエスは、パンを裂いて弟子に与えて、「取りなさい。これはわたしの体である」と言われ、杯を渡して、「これは、多くの人のために流されるわたしの血、契約の血である。・・・」（マルコ 14:22 - 25）と言われた。カトリック教会は、パンはイエスの体そのもの、ぶどう酒はイエスの血そのものになるのであると解釈している（実体変化説、化体説）。まさに、イエス自身が「犠牲」とされている。化体説は、プロテスタントでは否定されている。その聖書の根拠は、『ヘブライ人への手紙』に記されているキリストの贖いの一回性³⁵・唯一性³⁶にある。

「キリストの十字架は犠牲死なのか」という高橋の問いに対して、森は「キリストの十字架を『犠牲』としてとらえてしまうと、神の姿が歪んでしまう。・・・福音書の中にキリストの十字架を『犠牲』とする、あるいは罪のあがないとするような言葉は全く出てきません」³⁷と答えている。

高橋は一步踏み込んで、「贖罪論なきキリスト教は可能か」、「贖罪論は、死をもってしか贖うことのできない罪がある、という思想を前提としている。これは、犠

牲の論理と同じである」³⁸と言う。

キリスト教の伝統的教義による十字架上の死の意味についての説明は、人間では償い得ない人びとの罪をイエスが死をもって贖った、とするアンセルムス（Anselmus Cantuariensis 1033-1109）の贖罪論である。しかし、神は一人の罪なき人間（イエス）を犠牲にしなければ、人びとを罪から救い得ないのか、神はそのように恐ろしい存在なのか。

このような贖罪論への疑問に対するもう一つの十字架の意味の説明として片柳弘史は、アベラルドゥス（Petrus Abaelardus 1079-1142）による「愛の完成としての十字架」を挙げ、「イエスが自分の人生のすべてを神に捧げ、命さえもただ神への愛ゆえに犠牲にしたとき、神はイエスの心を御自身の愛で完全に満たされたのです。このことを、人間に対する神の完全な自己譲与と呼ぶこともあります」³⁹と述べている。イエスの十字架上の死は、神と人間との愛の交わりの完成であり、全人類の救いであるという意味として理解されている。

3-4. 殉教者の犠牲

殉教者についてはどうであろうか。彼らはイエスの受難と十字架上の死に対する深い共感やイエスに倣いたいという篤い信心があつて自発的に殉教死を引き受けたという意味において、(1)の意味における「犠牲」である。教会の「殉教」の定義もこの意味に沿っている。一方彼らは、国家権力の迫害による犠牲者（被害者）でもある。しかし、当時の教会が殉教を美化し、来世での至福を過度に強調したり、殉教以外の選択を滅びへの道であるとして、信徒を死へ誘導したのであれば、殉教者は国家によってだけではなく教会自体によっても犠牲となった被害者、つまり(2)の意味における「犠牲」にも当たるのではないであろうか。

4 犠牲は尊いのか

4-1. 愛がなければ

殉教は、もともとユダヤ社会で高く評価されてきた⁴⁰。イスラエルの指導者は、その歴史の大部分で大国の支配を受けてきた人びとが異国の宗教に染まり、民族のアイデンティティを失うのを防ぐために、イスラエルの信仰を守るように人びとを指導したのである。「大国の魅惑に染まらず、どんな誘惑にも負けず、命を懸けて信仰を守り抜くこと、つまり『殉教』こそ、最も価値ある行為」⁴¹であった。

しかし、パウロは殉教をそのまま尊いとはせず、何かのためにいのちを捧げたとしても、それより愛が大切であると説く⁴²。

森は、「キリストやパウロが思い描いていた愛は、国や民族、イデオロギー、宗

教の枠を超えて、そのうちに排他性を含まない、人間一人ひとりを敬い尊ぶものです」⁴³と言う。愛も、家族愛、愛社精神、愛国心といったように、もしそこに排他性が含まれているなら、それはイエスが説いた「愛」とは程遠いものでしかない。

4-2. 殉教と殉国をめぐる

キリスト教の殉教は、無抵抗の死であるから、国のために戦って亡くなった殉国とは明らかに区別される。しかし、教会の命令によって十字軍に従って戦死した兵士たちは、殉教者と見なされた。

近現代においても、キリスト教徒の殉国は殉教と同様に考えられた。第一次世界大戦中ドイツに占領されたベルギーの兵士たちに、メルシェ枢機卿は 1914 年 12 月 25 日、「キリストは疑いなく、その軍事的な武勇をたたえるであろうし、またその兵士には、キリスト教徒らしく甘受されたその死によって、魂の救済が保証される」⁴⁴と語った。

また、イギリス・ウェストミンスターは無名戦士の墓碑文にも次の言葉がある。「この人たちは、自らの生命を、人間がなしうる最大のものに対して捧げた。すなわち、神のために、国王と国家のために、故郷と帝国の愛するもののために」⁴⁵。ここでも、殉国は殉教と同一視されている。愛国心の高揚のためには、容易に国家が神の位置を占めてしまいがちになる。

第二次世界大戦中の日本でも、「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」(ヨハネ 15:13) という聖句を援用して、殉国と殉教がいつも容易に同一視され、キリスト教による国家主義政策への過剰な協力が引き出されてしまった経験を忘れてはならない。

1944 年 9 月 10 日の『日本基督教新報』には、「聖書に従えば殉教とは、生命を賭して福音を立証することである。それはただ宗教闘争に死することばかりではない。生命を賭して福音を立証することであれば、それはみな殉教である。今は国民総武装の時である。我々一億国民は、皆悠久の大義に生き、私利私欲を捨てて、ひたすら国難に殉ずることが求められている。しかるにこの国難に殉ずるところにこそ、福音への立証があり、殉教がある。これは殉国の精神を要する時である。全国民をして、この精神をみたしめよ」⁴⁶と述べられている。まさに、殉国即殉教であるとして国難に殉ずることを勧めている。この状況は、プロテスタントだけではなく、カトリックも同様であった⁴⁷。

1944 年と言えば、戦時中しかも戦局は日本にはなはだ不利になっていた時期であり、教会の指導者は国家による弾圧から信徒や教会を守るためにやむを得ず国家の政策に妥協したのであろう。言論や信教の自由が保障されている今日の状況

から、常に国家や民衆の厳しい目がキリスト教に向けられていた当時の教会指導者の苦渋の決断を裁くことはしのびないが、福音の精神から大きく外れたことは否めない。

しかし、先述のメルシェ枢機卿の見解に対して、当時のフランスのピオ枢機卿は、「祖国の正義のために死ぬという事実だけで『救済が十分に保証される』』ということは、神を祖国に取り替えることを意味し、・・・また、何が神であるか、何が罪であるか、そして何が神の赦しであるかを忘れることを意味する」⁴⁸と批判した。

日本においても、ホーリネス教会は、その国家権力に屈しない姿勢が危険思想と見なされ、解散を命じられたり牧師が投獄されたりして6名の殉教者も出た、という事実も記憶しておくべきであろう。

4-3. 戦争による死没者の場合

国のために戦って命を落としたわけではなく、戦いに巻き込まれたり無差別の空爆によって亡くなった民間人の犠牲に関してはどのように捉えられたのであろうか。

原爆死没者に関して、「原子爆弾被爆者に対する援護に関する法律」第41条には、「国は、広島市及び長崎市に投下された原子爆弾による死没者の尊い犠牲を銘記し、かつ、恒久の平和を祈念するため、・・・」と記されている。

もう一つの例として、1945年11月23日の浦上信徒合同追悼祭における永井隆の「原子爆弾合同葬弔辞」が挙げられる。永井は弔辞の中で、「・・・世界大戦という人類の罪悪の償いとして、日本唯一の聖地浦上が犠牲の祭壇に屠られ燃やさるべき潔き羔として選ばれたのではないのでしょうか？・・・信仰の自由なき日本に於いて、迫害の下四百年殉教の血にまみれつつ信仰を守り通し、戦争中も永遠の平和に対する祈りを朝夕絶やさなかったわが浦上教会こそ、神の祭壇に献げらるべき唯一の潔き羔ではなかったのでしょうか」⁴⁹と述べている。原子爆弾の被害者を「人類の罪の償いとして神に捧げられた犠牲」であるという捉え方には無理があり、浦上のカトリック信徒の間からも反発の声があがった。キリスト教に対する差別意識から、当時「原子爆弾は天罰」であるという見方が一部にあった。それに対して永井は、被爆を世界平和をもたらすための「神の摂理」による「尊い犠牲」として、浦上地区で生き残った信者たちの疑問に答えようとした。これによって、「天罰」という見方が否定され、「救われた」と感じた人々がいたのも事実である。

しかし、「神の摂理」論は、アメリカの戦争犯罪の責任をあいまいにし、原爆投下の正当化につながる危惧もあった。浦上教会の信徒12,000人のうち8,500人が

一瞬のうちに命を失った。その中に永井の妻・緑も含まれており、自身も白血病と闘いながら被爆者の救援に当たった放射線医師の永井が、原爆投下を正当化したわけでは決してない。彼は最後まで、戦争の悲惨さ愚かさ、平和の尊さを訴え続けた。人類の罪がいかに重いとしても、被爆者は「償いのための尊い犠牲」ではあり得ない。神は、そのような犠牲を求めない。

4-4. 「尊い犠牲」という言葉が指し示しているもの

「尊い犠牲」という言葉が指し示しているものは何か。それは、殉教者、殉国者、戦没者、殉職者たち個々の死が、ある目的のために、他の人の命を救うために自ら進んで、あるいは心ならずも命を亡くした事実とその思いを記憶に留め、懇ろに慰霊すべきことである。しかし一方では、「尊い犠牲」として死を称えることは「死の美化」につながり、それに続けという声になりかねない。殉教者も殉国者もその他の不本意な死者も、神への奉獻としての犠牲でない。

森は、「キリスト自身は殉教も殉国もないような社会を育てることを訴えようとした」⁵⁰のだと述べている。個々の死者に対する想いとは別に、人びとを死に追いやった国家や社会（教会も含め）の構造的な問題点を問わねばなるまい。

結論

殉教者は、時代や地域を超えて、妥協することなく徹底して福音的価値観に従う生き方を示している。イエス自身がそのように生きたからである。シメオンが「御覧なさい。この子は、イスラエルの多くの人を倒したり立ち上がらせたりするために定められ、また、反対を受けるしるしとして定められています」（ルカ2:34）と言ったように、イエスは生まれながらに「逆らいのしるし（反対のしるし）」を帯びていた。そのような信仰に生きて命を失った殉教者に敬意をもって、信仰共同体の経験として記憶することが列聖・列福の意味である。そして、大佛が指摘したように、彼らの生き方には、キリスト教界のみにとどまらず、権力に屈しないで信念を貫く人間という、より普遍的な価値が見出せるであろう。

一方、殉教者を聖人や福者として顕彰することは、本稿で述べた様々な観点から慎重に検討されるべきであろう。列聖・列福は有意義ではあっても、死を美化することにつながる論理があるとすれば、本来非暴力である殉教の姿を歪めることになりかねない。殉教者たちの篤い信仰に信徒が敬意を払うことと、それを教会が顕彰することは分けて考える必要がある。

死者に対しては、まず彼らの尊厳に配慮すべきである。ゴッフが著書『煉獄の誕生』の冒頭にいみじくも、「一体なぜ、死者たちを恣にさまよわせ、もしくは静

かに眠らせてはおかないのか」⁵¹と記しているように、「そっとしておく」ことが一つの姿勢であろう。殉教者も殉国者も、ことさら聖者や英霊として高く挙げるより、むしろ懇ろに慰霊し、静かに彼らの声を聴くことが大切である。死者を何かの手段に利用したり、政治争いに巻き込んだりするのは、失礼なことなのではないだろうか。彼らの安息を妨げることなく、祈りのうちに彼らを想起し、彼らとの霊的な交わりを保つことが、死者への誠実な態度であろう。

註

- ¹ 尾原悟『ザビエル』清水書院、1998年 p. 178
- ² 宮崎賢太郎『カクレキリシタンの実像—日本人のキリスト教理解と受容』吉川弘文館、2014年 pp. 32—33
- ³ 同書 p. 34
- ⁴ 遠藤周作「日本切支丹と殉教」（西川孟『殉教』主婦の友社、1984年） p. 7
- ⁵ チースリク「キリシタン書とその思想」（海老沢、H・チースリク他『キリシタン書・排耶書』日本思想体系25、岩波書店、1970年 p. 582
- ⁶ 同書 p. 584
- ⁷ 原著は、Thomas a Kempis, *De Imitatione Christi*
- ⁸ トマス・ア・ケンピス、呉茂一訳『キリストに倣いて』岩波書店、1960年 p. 63
- ⁹ 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』創文社、2004年 p. 82
- ¹⁰ 西川 前掲書 p. 8
- ¹¹ 大佛次郎『天皇の世紀 9』朝日新聞社、1974年 p. 322
- ¹² 高木慶子『高木仙右衛門に関する研究—「覚書」の分析を中心にして』思文閣出版、2013年 p. 82
- ¹³ 佐藤 前掲書 p. 31
- ¹⁴ 柿崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』（柿崎正治著作集第一巻）国書刊行会、1976年 pp. 230—231
- ¹⁵ 「丸血留の道」については、海老沢、チースリク、土井、大塚 前掲書 p. 624
- ¹⁶ 殉教者列福調査特別委員会「日本における殉教者、今日的意味とその位置づけ」
- ¹⁷ 溝部侑「殉教者と私たち」（「カトリック新聞」2006年8月）
- ¹⁸ 上智大学紀要『ソフィア：西洋文化ならびに東西文化交流の研究』57（4）、2009年
- ¹⁹ 同書 p. 371
- ²⁰ 同書 p. 378
- ²¹ 同書 p. 385
- ²² 同書 p. 385
- ²³ 同書 p. 391
- ²⁴ 西川 前掲書 p. 8

-
- 25 同書 p. 8
- 26 同書 p. 8
- 27 高橋哲哉・菱木正晴・森一弘『殉教と殉国と信仰と』白澤社、2010年 p. 10
- 28 仙右衛門に関する研究書としては、高木の前掲書がある。
- 29 高橋・菱木・森 前掲書 p. 57
- 30 溝部 前掲記事
- 31 奥村一郎「日本の神学を求めて」(『奥村一郎選集 第3巻』オリエンズ宗教研究所)、2007年 p. 131
- 32 高橋・菱木・森 前掲書 pp. 22-23
- 33 『大辞林 第三版』三省堂、2006年
- 34 高橋哲哉『国家と犠牲』日本放送出版協会、2005年 p. 26
- 35 「ヘブライ人への手紙」10:10
- 36 同書 10:12
- 37 高橋・菱木・森 前掲書 p. 98
- 38 高橋哲也の講演(2015年5月14日 関西学院大学にて)より
- 39 片柳弘史「信仰講座6 イエス・キリスト(3)～なぜ十字架が救いなのか～」(片柳のブログ「道の途中で」2008年6月2日 <http://profile.hatena.ne.jp/hiroshisj/>) 2015年12月30日閲覧
- 40 マカバイ2 7:20
- 41 高橋・菱木・森 前掲書 p. 46
- 42 「誇ろうとして、我が身を死に引き渡そうとも、愛がなければ、私には何の益もない」(Iコリント13:3)
- 43 高橋・菱木・森 前掲書 p. 46
- 44 カントロヴィッチ『祖国のために死ぬこと』みすず書房、1993年 p. 2
- 45 高橋・菱木・森 前掲書 p. 34
- 46 高橋 前掲書 pp. 190-191
- 47 西山俊彦『カトリック教会の戦争責任』サン・パウロ、2002年 pp. 50-51
- 48 高橋 前掲書 p. 159
- 49 永井誠一『永井隆一長崎の原爆に直撃された放射線専門医師』サン・パウロ、2000年 p. 49
- 50 高橋・菱木・森 前掲書 p. 125
- 51 ジャック・ル・ゴッフ、渡辺香根夫／内田洋訳『煉獄の誕生』法政大学出版社、1988年 p. 4

ハンス・キュンクにおける宗教間対話の理論の変遷 —「人間」の追求による宗教間対話—

藤本 憲正
同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

20世紀に入り盛んになった宗教間対話は、21世紀の現在でもなお取り組みが必要な課題である。グローバル化の中で、移民と在来の住民の統合、原理主義の台頭、労働者や学生の国際的移動などで、異文化異宗教間の接触と摩擦は増えている。そこで本論では、過去の宗教間対話の成果を確認して、諸宗教間の関係の在り様について整理する。その際、とりわけ、ローマ・カトリックの神学者ハンス・キュンクを取り上げる。彼は第二バチカン公会議から宗教間対話に積極的に携わり、最後には世界倫理を主張した。そして、カール・ラーナーのようにキリスト教の真理によって諸真理を包括する方法や、ジョン・ヒックのように真理を相対化する方法を一貫して批判して、「人間らしく」あることの追求を宗教間対話の基準とした。それは、世界倫理の基準として外側から宗教に求められると同時に、宗教の内側において真理の観点から基礎づけ具体化されて、社会的実践のために人々の共通の基準となる。

キーワード

宗教間対話、ハンス・キュンク、多元主義、世界倫理、グローバル化

The Transition of Hans Küng's Theory for Interreligious Dialog: A Method in Perspective of Pursuing Humanity

Norimasa FUJIMOTO

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

Since the beginning of the twentieth century, interreligious dialog has remained an important theme for theological discussion. In the globalized world, many people migrate from country to country, and encounter other religions in host countries. This can lead to conflicts between religious groups. To understand such a problem, I will conduct a brief review of the results of the theology of religions in the 20th century. I then draw on the work of the theologian Hans Küng, as he engaged in interreligious dialog leading to his declaration of “global ethic.” He criticized inclusivism like K. Rahner and pluralism like J. Hick. However, supported by Cobb Jr., Küng insisted that pluralistic religious dialog should be seen as a common search for religious truths. Moreover, Küng set “Humanism” as the criterion to criticize one another from an ethical perspective. This criterion is also a central idea of the global ethic. Using this criterion, he developed a common perspective for religions to engage in social activities harmoniously.

Keywords:

interreligious dialog, Hans Küng, religious pluralism, global ethic, globalization

1. はじめに

20世紀に入り盛んになった宗教間対話は、21世紀の現在でもなお取り組みが必要な課題であると思われる。グローバル化の中、移民と在来の住民の統合、原理主義の台頭、労働者や学生の国際的移動などで異文化異宗教間の接触と摩擦は増えている。

そこで本論では過去の宗教間対話の成果を確認して、諸宗教間の関係の在り様について整理したい。その際、とりわけ、ローマ・カトリックの神学者ハンス・キュンク（Hans Küng, 1928-）を取り上げたい¹。彼は、第二バチカン公会議から宗教間対話に携わり、さらに「世界倫理（Weltethos）」を提唱して、各宗教に固有の真理を擁護しつつ宗教の社会への参加を主張した。彼の宗教間対話の主張を理解することは有益であると思われる。というのは、宗教間の摩擦を解消するために、宗教が、それぞれの独自性を否定することなく、社会の中で積極的に活動することをキュンクは求めているからである。

キュンクの宗教間対話は、その初期の教義に関する議論から後期の世界倫理の議論へと変遷している。この変遷に関して、デイビッド・ピットマンは、包括主義から古典的な多元主義への変遷であると指摘している²。しかし、ピットマンの考察は、キュンクの世界倫理についてわずかに言及するに留まり、とりわけ「人間」を基準とする諸宗教間の関係について明白ではない。そこで、本論では、諸宗教とキリスト教との関係についてのキュンクを理解を、その初期から世界倫理の主張に至るまでの時期の範囲で追いたい。そして、包括主義や多元主義という既成の枠組みを用いてキュンクの主張を理解するのではなく、「人間」という基準のもとで諸宗教間の対話を促すという主張に、他の宗教多元主義論者とは異なる彼の特徴があることを示したい。

2. 宗教間対話におけるキュンクの立ち位置

宗教間対話で問題になることの 하나가、各宗教に固有の真理の相互関係をどのように理解するかという点である。この問題は宗教間対話の初期の議論にて主に取り上げられた。とりわけ、多元主義の諸々の議論のうちで、真理の扱いの違いから次の二つの立場があると過去に指摘されている。 하나가、諸宗教の間に共通の本質を見出して、個別の真理に優越する宗教原理とする「通約的宗教多元主義」、それに対して、共通の本質を否定して諸宗教の固有の真理の多元性を強調するのが「非通約的宗教多元主義」である³。前者としては、宗教間対話を推進した中心的人物であるジョン・ヒックが著名である。彼において、諸宗教の間の壁を取り除くために、諸宗教の真理は、それぞれの絶対性が再解釈されて、ある一つの実

在に還元されている⁴。また、ポール・F・ニッターはキリスト教の教義を相対化したうえで、社会的解放の実践における諸宗教との対話がイエス・キリストの意味を明らかにするとしている⁵。

このような真理を相対化する態度に対して、キュンクは否定的である。ヒックやニッターはクレアモント会議（1986年）を開催して、イエス・キリストの唯一性を制限する試みを「ルビコン川を越える」と表現した⁶。しかし、キュンクはこれに反対した⁷。そして、後者の「非通約的宗教多元主義」に分類されているジョン・B・カブ・Jr.の主張に賛同している⁸。カブは諸宗教に共通の本質を認めず、諸宗教の教義の体系は橋渡し不可能だが、各宗教が対話の学びを通して自身の中に新しい側面を発見して発展すると述べている⁹。

また、クレアモント会議でヒックらの立場に反対したユルゲン・モルトマンは、教義に関する対話よりも、世界宗教とその共同体が有意義な対話を行う道は「倫理的実践的な橋」を架けることだと述べ、世界に宗教の一致をもたらすことは今日では形而上学的問題ではなく、全人類の平和のための政治的課題だとする¹⁰。

モルトマンのような態度は宗教間対話の展開の一つである。例えば次の指摘がある。聖典等の共通点がない場合に、真理を巡って教義に関する対話をするよりも、諸宗教が社会的な問題の解決のために倫理等の側面から参加することの方が、対話の建設的な共通基盤になるという¹¹。また、キュンクはすでに1984年には諸宗教を研究して、世界倫理の予備的研究になる著作を発表している。

3. キュンクの対話理論の変遷

諸宗教との対話に関するキュンクの主張は、大きく次の4回に分けて変化している。1967年、1974年、1987年、1990年である。それぞれの年に目印となる著作を出版している。

本論では次の三つの観点からキュンクの対話の主張を分析する。すなわち、第一に諸宗教間の対話を可能にする根拠について、第二に諸宗教の地位について、第三に諸宗教に対するキリスト教の役割についてである。

a. 1967年：プレキリスト者と「無名のキリスト者」に対する批判

a-1. 対話の根拠：キリストの外に救いなし

キュンクは、1967年の「キリスト教の啓示と世界の諸宗教」にて、すでに宗教間対話の重要性を主張し、「教会の外に救いなし」ではなく「キリストの外に救いなし」であると述べている¹²。

キュンクは「教会の外の人間も救われる」と述べ、フィレンツェ公会議以来の

「教会の外に救いなし」という主張は、世界の諸宗教の存在について十分に神学的に考察できていないと批判する¹³。そして、教会の外の救いについて「基本的な神学的な解決法は、世界の諸宗教の意義を、神の普遍的な救いの計画との関連で、積極的に再評価すること¹⁴」だと述べる。すなわち、他宗教の救いに関する議論の始まりは、教会ではなく「神の救いの意志と計画¹⁵」なのである¹⁶。

キュンクによれば、聖書の神は非キリスト教に属する人間にとっても神であり、聖書における彼らへの発言は、キリスト以前の神と人との会話があることを示しているという¹⁷。それゆえ、キュンクによれば、「神と神の救いの計画の外にあるもの¹⁸」に関する問いは全く存在しないのであり、「内側のみ¹⁹」なのである。というのも、「神はすべての人間が救われ真理の知識を知ることを望んでいるからである。さらに、神と人間の間には一人の仲介者、自身を犠牲としてすべてのものにささげたイエス・キリストがいる²⁰」からである。このようにキュンクは、非キリスト教宗教をキリスト教の神のもとに包摂して理解している。

a-2. 諸宗教の位置：プレキリスト者

キュンクは諸宗教をキリスト教の神に包摂して理解することに加えて、それに属する人々を「プレキリスト者」と呼んでいる。「プレキリスト者」とはキリスト者ではないが、キリストに対して向けられている人々である²¹。

キュンクは、「プレキリスト者」の概念を、ラーナーの「無名のキリスト者」と対比して述べている²²。無名のキリスト者という概念は、キリスト教の教会外の救いの可能性について、キリストを通して行われた神の自己贈与という受肉理解に基づいてキリスト教的に考察したものである。それによれば受肉はキリスト教の教会に先立って起きている。それゆえ人々がキリストを通しての神の自己贈与を受け入れて救いへと導かれるのは、教会においてだけでなく、各時代地域の文化や宗教においても可能である。そのため、他宗教や無神論は教会に属することなしに、キリスト教の救いの道であると見なされ得るのである²³。

これに対してキュンクによれば、無名のキリスト者の概念は、他宗教の人々の救いを述べるに当たり相応しくないという。なぜなら、キリスト自身がキリスト教の要素を自覚しない他宗教の人々に現れることを否定していないからである²⁴。つまり、他宗教はキリスト教の救いとしてではなく、独自の救いの道として理解されることが許されている。

しかし、人間に対する神の語りかけを真に理解しているのはキリスト教会だけであり、キリスト教会によって、他宗教はキリストに対する信仰を決断するように呼び掛けられているのである²⁵。また、キュンクは、「私たちは、全体主義的な一つの宗教の支配に賛成するような言葉は持たない、それは自由の抑圧である

²⁶」と述べ、さらに「真理を抑圧するような、すべての宗教を混ぜる混交主義に賛成することもない²⁷」とも述べる。

このようにキュンクは、神の救いの計画のもとで他宗教が独自の救いの道であることを強調する一方で、神と人との関わりはキリスト教にて真に理解されているとも述べる。それゆえ、次の二点が諸宗教の救いの独自性を認めるうえで不明確である。第一に、諸宗教がキリスト教の神のもとで理解されている点、第二に、どの宗教も独自の救いの道でありながら、神についてキリスト教の教会において真に理解されるという点である。

a-3. キリスト教の役割：諸宗教をあるべき姿に立ち直らせる宗教

キリスト教は、神の救いの計画の中で、諸宗教にどのように接するのだろうか。他宗教とキリスト教との関わりについて、キュンクは、「私たちが信じることは、世界の諸宗教にイエス・キリストの教会によって奉仕することである²⁸」と実践を呼びかける²⁹。その奉仕は、次の三つの点を目的としている。

(a) 教会が世界の諸宗教のために存在する一つの道は、教会が世界の諸宗教にとっての現実の状況とは何であるかを知っているということである。これは世界の諸宗教自身が知らないことである……教会が諸宗教自身の目的のために真に存在できるのは、イエス・キリストにおける信仰において、教会は世界の諸宗教を理解し、彼らの起源、進路、目的、可能性と限界、その本質と非本質を知ることができるからである。それゆえ、世界の諸宗教を知って、真に彼ら自身であることのために理解することは教会にとって賜物であるだけでなく、任務でもある。

(b) 教会と世界の諸宗教は、人間なるものの全体を共に作り上げている。人間は、全体として罪深くありながら、神の恵みを人間全体に関わることとして発見していた……教会は自身を世界の諸宗教から身を離して接触をなくし、自身の生を栄誉ある孤立の中で送ることはできない。むしろ教会は自身を世界の諸宗教に発信し、彼らに宣言し、彼らの必要と希望、進歩と再生に参加する。

(c) 教会が世界の諸宗教のために存在しているもう一つの道は、教会は彼らに対して義務を負っているということである。すなわち、もし教会が世界の諸宗教と真に繋がりを持っているのなら、このつながりは世界に対する類似した態度に限定されない。単に受動的で平和的であるにすぎない共存にはならない。共存はむしろ相互に支持する共存になる。すなわち、共にあることは、お互いのためにあることへと転換していく (WRG pp.59-61.)。

このようにキリスト教に求められるのは、他宗教が彼ら自身の本来の姿であるために貢献することである。キリスト教は、他宗教をしてその本来の姿に気づかせることができる。そして、「世界の諸宗教は、彼ら自身が知っているようがいまいが、教会の兄弟的な助けを必要としている³⁰」のである。また、彼らに貢献する過程で、キリスト教は神の恵みを共同して発見するともいう。しかしながら、この言明において、キリスト教の他宗教への関わりは必然とされ、他宗教の意志は考慮されていない。また、他宗教の本来の姿とは、イエス・キリストへの信仰のもとで理解される姿である。したがって、他宗教の独自性を主張しながらも、キリスト教の神が他宗教にも働くことを認定するのみに終わっている³¹。

b. 1974年：諸宗教の真理のユニークさ

1974年にキュンクは、『キリスト者であること』を出版した。また、その姉妹本として1978年に『神は存在するのか』を発表した。両書において、以前の対話の在り方とは異なり、「現実」を共有することを根拠として、諸宗教と人間主義の世界観との対話が目指されている。そして、キリスト教は諸宗教のうちの一つとして他に対して刺激を与え、人間主義を推し進める信仰であると理解されている。

b-1. 対話の根拠：「現実内部」における諸世界観の基礎づけ

キュンクは、対話の相手として諸宗教だけから、宗教を持たない人間主義の世界観との対話にまで範囲を広げている。その際、非宗教者に対して語りかけるために、「信仰 (Glaube)」を「信頼 (Vertrauen)」と表現している。

信頼には「現実信頼 (Grundvertrauen zur Wirklichkeit)」と「神信頼 (Gott-Vertrauen)」の二種類がある³²。これら二種類の信頼は、同一の「現実³³」という世界の内部で人間が取り得る態度である。この現実とは、「人間の現実」と、より深い現実である「神の現実」をその内部に持っている。人間は現実内部で「現実信頼」を決断し、さらに「神信頼」を決断する。これら信頼を決断するのは、人間が人生の中で不確かにしか感じない意味や価値、同一性を確かにあると知るためである。現実とは、信頼の行為の際に、人間に対してその存在を示し、現実が、意味や価値、同一性を持つことを明らかにするのである。

神信頼は現実信頼によっても不確かであり続ける現実をより深く信頼する行為である³⁴。この最も深い深みをキュンクは、「神の現実」であると述べる³⁵。「神の現実」の点から神信頼は、人間の尊厳や自由、権利を、最も深い深みから宗教的に基礎づけ、人間や歴史の全体の意味についての問いに答えるという³⁶。

それゆえ、神信頼は人間による現実の「ラディカルな根本的信頼³⁷」なのであ

る。つまり、神を肯定することは「最終的に基礎づけられている根本的信頼³⁸」であり、「神を肯定するものは、なぜ現実が信頼できるものかを知る³⁹」のである。したがって、現実という存在自体の点で、神信仰の世界観と人間主義の世界観はその世界観の根拠を共有しているのである。

神信頼でも現実信頼と同様に、人が現実を信頼して、現実に対して自身を開くならば、現実の根拠、支え、目的を知り、さらに、その信頼の行為の最中に、信頼が最も理性的な行為であることを知る。なぜなら、現実を信頼する際に、現実が信頼の相手に対して、その最も深い固有の深みを示すからである（EG p.630.）。

キュンクの「現実（独：Wirklichkeit, 英：Reality）」という用語に対して、宗教多元主義者のヒックは「実在（the Real）」を諸宗教の対話の原理として述べている。実在とは、諸宗教の真理が持つある一つの共通の本質である⁴⁰。

ヒックによれば、諸宗教は、実在についての解釈の違いとして理解される。元来は同じものであるから、諸宗教は原理的には相いれないことはなく、どれかの宗教のみが排他的で絶対的な地位にあると主張することはできない⁴¹。それゆえ、諸宗教の差異には寛容でなければならない。

たしかに諸宗教の信者は、その宗教が持つ独自性と歴史的特殊性のもとで実在者に応答すべきである。しかし、その差異は同一の実在の点から解消される。イエス・キリストもまた、唯一の救い主ではなく、実在を伝える人物の一人として理解されるのである⁴²。

ヒックとキュンクとの違いは次の点にある。まず、キュンクでは、対話の範囲が人間主義という非宗教の世界観にまで拡大されている。そして、諸宗教は現実信頼の第一段階である人間主義を基礎づけるものとされる。第二に、現実への信頼の点で、諸宗教は同列の地位に置かれており、特定の宗教が優越することはなく、また、「現実」に還元されることもない。それゆえ、ヒックでは諸宗教の本来の姿として実在が想定される一方で、キュンクでは、諸宗教は現実の一部であると同時に人間主義の現実信頼を基礎づけるものとして理解されている。そして、ヒックでは諸宗教が持つ真理の差異が「実在」に還元されるのに対して、キュンクでは諸宗教の真理の「ユニークさ（Einzigartigkeit）⁴³」が重視される。

b-2. 諸宗教の位置：独自の救いの道と助けになる診断

「現実」に基づく対話の議論において、キュンクは諸宗教に対してどのような態度を取っているのだろうか。1974年の段階でキュンクは諸宗教もそれ自体独立

した救いの道であることを認めている⁴⁴。しかしながら、救いの道であるからといって、諸宗教がすべて真理であるとは認めない。救いに関する問いと真理に関する問いとは別なのであり、真理の問題を回避することはできないのである⁴⁵。

救いに関する問いは、真理に関する問いを余分なものにはしない。他宗教の人々も含めてすべての人間が救われると今日のキリスト教神学によって肯定されるけれども、このことはすべての宗教が同じであることを決して意味しない……諸宗教が各々において、キリスト教によって肯定される真理と類似した真理をどれだけ示していても、彼らの提示する真理はキリスト教徒にとって真理ではない……世界諸宗教との批判と自己批判の議論が求められており、その議論の基準とは、同情ではなく、真理であるのが当然なのだ。すなわち、世界諸宗教にとって試練であり、彼らを裁くのではなく、助けになる診断である（Cs S.96.）。

キュンクによれば、キリスト教は諸宗教が救いの道であることについて無条件に認めるのではなく、キリスト教の真理に基づいて諸宗教の真理を批判することが必要である。ただし、諸宗教の真理の類似点とは似ているだけであって、個々の要素は諸宗教の教えの中でその信者のために与えられている。そのため、類似点があるからといって、キリスト教徒は他宗教の真理に対して義務を負っていない⁴⁶。したがって、キュンクの他宗教の真理に関する理解は、諸宗教の持つ真理がキリスト教に根拠づけられることを目指すのではない。むしろ、キリスト教からの批判をきっかけにして諸宗教が自己を診断して、あくまで自らの真理を追求することを求めている。

b-3. キリスト教の役割：真理のユニークさとラディカルな人間主義

では、キリスト教はどのような真理を追求し、またそれを基準に諸宗教を批判するのだろうか。キュンクは諸宗教に対する自身の立場を、他宗教を一切認めなかったり、部分的にだけ認めたりするような立場ではなく、「包括的なキリスト教普遍主義（ein inklusiver christlicher Universalismus）⁴⁷」と述べている。

この立場ではキリスト教は、真理のユニークさの視点から批判的触媒として諸宗教の真理に影響を与える。そして、諸宗教には、キリスト教からの批判を受けて自己批判を行う自由がある。同様にキリスト教にも、諸宗教の真理のユニークな観点から批判を受けて自己批判を行う自由がある。それゆえ、諸宗教はユニークさに基づいて相互批判を行う関係である。

そして、キュンクは、ある宗教が孤立して真理を追求するのではなく、キリス

ト教と諸宗教による共同の真理の探究を目指している。それによれば、キリスト教は、相互批判をしながら諸宗教と共に未だ知られていないより大きな真理を目指す共同の探求の途上にある⁴⁸。それを通して、諸宗教は、各自のユニークさに基づきつつ、互いに真正の救いの道として承認される。

それゆえ、キュンクの述べる「包括的なキリスト教普遍主義」において、キリスト教は、そのユニークさの点から、諸宗教の真理に対して一貫して真理の基準であり続ける。また、諸宗教は共に真理の共同の探求の途上にあつて、自己の真理のユニークさに基づいて相互批判するので、相互に包括的なのである。

われわれが努力せねばならないことは、諸宗教の中にいる人間に対する独立の、非利己的なキリスト教的な奉仕である……固有の信仰への確信を否定することなく、しかし、特定の返事を押し付けるのでもなく、外側からの批判を自己批判へと向け、同時に、すべてを積極的に受け入れる。また、諸宗教の価値あることを一つも破壊することなく、しかし、価値あるものを無批判に自分のものにするのでもない……キリスト教は世界諸宗教の中で、その宗教的、倫理的、仲介的、修道士的、審美的価値の批判的な触媒として、および結晶化する点として、その奉仕を遂行するべきである⁴⁹ (Cs S.104.)。

キュンクによれば、キリスト教のユニークさは、真の神であり人間であるイエス・キリストである⁵⁰。根本的模範であるキリストに倣うことで、キリスト教徒は実践的にラディカルな人間主義の実現に至る⁵¹。イエス・キリストを根本的に信頼することは、「現実」の内部にて諸宗教の中の一つとして、人間の現実への信頼を神の現実の深みから根本的に基礎づけることなのである。それゆえ、キリスト教は、人間や人生の負の面においても人間を支える真のラディカルな人間主義の実現を可能にするとともに、諸宗教や無神論を支援するのである⁵²。

c. 1987年：エキュメニズムの基準学

キュンクは、真理のユニークさに基づく諸宗教の相互批判を主張した。しかし、次の二点が疑問として挙げられる。まず、諸宗教の真理の間で行われる相互批判と、人間主義の世界観に対するキリスト教によるラディカルな人間主義の推進との二つはどのような関係にあるのだろうか。第二に、諸宗教は自らのユニークさを直接に他の宗教に適用して相互批判するのだろうか⁵³。

1987年の著作『新しい出発点にある神学』にてキュンクは、これらの問題を整理して、対話のための基準作りをしている。それに関連して、「エキュメニズムの基準学」や「外側と内側の視点」、「真理の共同の探求」などのキーワードを

用いている。ただし、宗教間対話の根拠に関しては「現実」自身による基礎づけという前回の考えが維持されている⁵⁴。したがって、以下の議論では対話の根拠について論じない。

c-1. 諸宗教の位置 1：エキュメニズムの基準学

キュンクは、エキュメニズムの意味を、キリスト教の諸教派の合同だけではなく、諸宗教との協働の意味で用いている⁵⁵。そして、諸宗教は次の二つの基準によってそれぞれの独自性を維持しつつ、相互に批判して共同の真理の探究や実践での協働が可能になる。

その基準とは、第一に、「人間」である。この基準は「あらゆる人間に課されている人間らしさ⁵⁶」という「一般的な倫理的基準⁵⁷」を要請する。第二に、「一般的な宗教の基準⁵⁸」である。これは諸宗教の教えや実践に、どのような場合であっても中心となる重要な形態である。すなわち、キリスト、ムハンマド、仏陀などである⁵⁹。この二つの基準から成るのが「エキュメニズムの基準学 (Ökumenische Kriteriologie)」である⁶⁰。この方法によって諸宗教は真理について相互に学びあう。また、社会的実践においては倫理の点から相互批判する。

まず、人間らしさという基準が諸宗教に求められるのは、諸宗教の相互批判の際に聖書を直接に真理の基準に用いることは適切ではないからである⁶¹。なぜなら、人間らしさの重視は、宗教的非宗教的を問わず、諸倫理の基礎として見なされており、現代の社会において見逃すことはできないからである。また非人間的な面は、諸宗教においても非難され改善されることが求められているという。その例として 1948 年の国連人権宣言や、1970 年の京都での第一回世界宗教者平和会議の宣言が挙げられている⁶²。

キュンクによれば、この人間らしさの意味は、「人は非人間的にではなく、人間らしく生きるべきであり、自身の人間存在をあらゆる点から実現すべきだ⁶³」というものである。そして、その実現に役立つことが善いことである⁶⁴。この基準にしたがって、諸宗教は以下の通りにその善悪が区別される。

- a) 肯定的判断：ある宗教が人間らしさに役立つかぎり、すなわち、その信仰と倫理の教え、儀式と制度の点で、人間に対して、人間らしいアイデンティティ、意味や価値があることを促し、人間に意味深く実り多い実存を勝ち取らせるかぎり、その宗教は真で善い宗教である。
- b) 否定的判断：ある宗教が人間らしくないことを広めるかぎり、すなわち、その信仰と倫理の教え、儀式と制度の点で、人間に対して、人間らしいアイデンティティ、意味や価値があることを妨げ、人間に意味深く実り多い実

存になり損なうことを助長するかぎり、その宗教は誤った悪い宗教である (TA S.293.)。

次に各宗教に固有の基準である。この基準はキリスト教にとっては、聖書に証言されているイエス・キリストである。この基準にしたがっているかぎり、キリスト教は真で善くあることができる。しかしキュンクがこの基準を直接用いるのは、キリスト教に対してのみである。したがって、この基準は、どれほどキリスト教がキリスト教的であるかという自己批判のための基準である。そして、他宗教に対しては、同様の基準は間接的にしか用いられない。すなわち、諸宗教の中にどれほどキリスト教に類似しているものが見出されるのかという、諸宗教についての批判的解明のために用いられる⁶⁵。

以上のように、キュンクのエキュメニズムの基準学とは、諸宗教に共通の人間らしさという基準と各々の宗教が持つ固有の基準から成ることが分かる。この基準学では、諸宗教は固有性を直接に他宗教に適用して相互批判をしない。むしろ、この共通の基準に基づいて、それに貢献するか否かで評価される。そして、諸宗教は、固有の真理を基準にして自己批判を行う。その基準に沿うかぎり、その宗教は真であり善いのである。そしてこの基準は、他宗教を批判するためではなく、自身の内容が他宗教にも有効であるかどうかを発見するために用いられる。したがって、この基準学では人間らしさという共通の評価基準と、諸宗教が持つ固有の真理という多数の評価基準があることになる。

c-2. 諸宗教の位置 2：内側と外側の視点

一つの共通の基準と、複数の固有の真理があることについて、キュンクは内側の視点と外側の視点をを用いてその関係を整理している。

外側の視点はいわば「宗教学的」な視点であり、信仰者は自らの信仰する宗教を絶対視する立場を留保して、諸宗教を観察する⁶⁶。それによって得られるのは、救いの道として真なる宗教が複数あることを認める態度である。その結果、様々な宗教的真理を前にして、排他的な態度が放棄される⁶⁷。

一方、内側の視点とは自らの信仰に基づく視点である。ここでは外的視点と違って、真なる宗教は一つしかない。すなわち、自身の信仰は自身にとって真なる宗教なのである。ただし、自身の宗教が真なるものであることは、他宗教が真であることを排除しない。なぜなら、ここでの真理とは一般的な真理ではなく、「実存的な真理」が問題になっているからである⁶⁸。実存的な真理とは、固有の人生と経験の歴史に制限された「私」にとっての真なるものである。すなわち、信仰者は自身の宗教の中に、その人生と死にとっての真理を発見したと信じるのであ

る⁶⁹。

このことから、内側の視点では自己の宗教は自身にとって絶対的な真理である一方で、外側の視点ではその絶対性と対立することなく、他の人々にとっての真なる諸宗教を認めることになる。この二つの視点によって、諸宗教が持つ複数の真理についての学びあいが可能になる。

この学びあいの方法について、キュンクは「創造的な変化の道」と述べて、多元主義の論者であるカブを支持している⁷⁰。カブは対話の際に真理を相対化することを非難して、対話とは次のものだと言明する。すなわち、他宗教から学ぶことによって自身の生をより豊かにし、その伝統の中で「真実で価値有ると自負するもの⁷¹」を対話の相手に提示し、彼らがより成長するように促すことである。この対話は、「相互変革の志⁷²」であるという。それゆえキュンクは人間らしさという倫理的な側面で諸宗教の相互批判を目指し、さらに真理の側面では、自己の基準を直接に他宗教に用いる批判ではなく、自己変革の学びあいを主張している。

c-3. キリスト教の役割：「人間らしさ」を推進するキリスト教

宗教学的な視点と実存的な視点とはどこまで一致しているのだろうか。それとも、二つの視点はどこまでも分離したままであるのだろうか。キュンクによれば、イエス・キリストに倣うことは人間らしさをラディカルに推進することだった。そのため、人間らしさという宗教学的な基準は実存的な基準であるキリスト教の本来の教えに沿うものである。

キリスト教信仰にとって、キリスト教に特有の基準は、各宗教の根源に基づくという宗教に関する一般的な基準だけでなく、最後には、人間という一般的な倫理の基準との一致に達する……というのも、神の意志と神の国の述べ伝えの帰結であり、イエスの振る舞いの全体である山上の説教は、なにを目指しているのだろうか。それは、ある新しい真の人間性にほかならない……この新しい真の人間性が意味するものは、敵とでさえ連帯する同朋であることにおいて明らかになるラディカルな人間性である。現実の真の人間であるイエスという点から、山上の説教のこのラディカルな人間性は、他宗教の人々とも連帯する同朋であることとして実現されることができよう（全く異なる世界理解を今日まえにして）……すなわち、キリスト教はより人間らしくあるほど、キリスト教らしくあり（山上の説教の精神で）、よりキリスト教らしくあるほど、ますます外側から真の宗教として見えるのである（TA S.303-304.）。

このように、キュンクによれば、キリスト教であることはラディカルに人間らしくあることなのである。それゆえ、人間らしくあることを推し進めるほど、キリスト教はますますキリスト教らしくなる。そして、人間らしさという基準も基礎づけ満たすことになるので、諸宗教の側からも、キリスト教は善い宗教であり、また真なる宗教に見えるのである⁷³。しかしながら、キリスト教は人間らしさを推進するとしても、諸宗教にはどのような関係が人間らしさとの間にあるのだろうか。さらに、諸宗教はどのようにして協働して人間らしさを実現するのだろうか。

d. 1990年：世界倫理

1987年の段階では、人間らしさの基準とは「一般的な倫理基準」とされ、諸宗教がどのようにして協働してその倫理を支持するのか明確ではなかった。その答えをキュンクは、1990年の段階で述べている。すなわち、外側の宗教学的な視点を拡大して、人間らしさという基準を「世界倫理」にまで高めて主唱した。それを根本的合意にして、諸宗教は宗教を持たない人々と共に社会に参加することが目指されている。

d-1. 諸宗教の位置 1：最低限の合意と世界倫理

キュンクによれば、世界倫理には宗教のあるなしにかかわらず、すべての人類に対して、市民社会の中で達成されるべき倫理に関する最低限の合意が説かれている。諸宗教は外側の視点から観察してこの最低限の合意点を発見する。

諸宗教の世界はいわば外から観察されることができる。この視点（宗教学的な視点）では、ある一つの目的に向かう様々な救いの道がある。すなわち、多くの真なる宗教は、お互いに豊かにしあい、補完しあうことができる。そして、倫理におけるあらゆる教義的な違いにもかかわらず、共通の価値、基準、基本態度に関する最低限の値を示す。世界倫理は、発明されるのではなく、見つけられなければならない（DC S.897.）。

世界倫理は宗教的基礎づけが与えられており⁷⁴、宗教者から提示されるものである⁷⁵。しかし、同時に非宗教者とも共有することが目指されている⁷⁶。キュンクによれば、「宗教の古来の知恵が、未来への道を示す⁷⁷」ことを信じて、宗教者は宗教の視点から、人類の平和と地球の保全のために世界倫理を提供する⁷⁸。すなわち、ヘルマン・ヘーリングの指摘によれば、世界倫理は人間性の生き残りのための試みであり、世界の諸宗教は非宗教の人々と協力して、その試みのための

傑出した担い手になることができる⁷⁹。

d-2. 諸宗教の位置 2：根本的一致点としての「人間」

では、外側の視点から得られる最低限の合意とは何であろうか。その答えをキュンクは、前述のエキュメニズムの基準学の通り「人間（der Mensch）」という「根本的一致」の基準だとする⁸⁰。

この人間像は、宗教のない人間主義の世界観と宗教に基づく世界観とによって支えられる一方で⁸¹、ここで「人間」が意味していることは、特定の倫理観に基づくものではない。むしろ、どの倫理観からも求められる、特定の倫理観に依存しない独立した人間像である⁸²。

そもそもこの基準は実践的に実現することが目指されており、政治経済の分野に取り組むことが意図されている。社会のより良い未来と現在のために倫理が必要だと考える人々には、「どのような基礎的条件のもとで、人間として居住可能な地球の上で生き延びることができるのか、また、個人的なそして社会的な人生を人間的に作ることが可能なのか⁸³」を探求する義務がある。

そのために、人々は人間であることの意味を問い、「より人間らしくあらねばなら⁸⁴」ず、その「人間らしさの可能性を可能なかぎり人間的な社会と健全な環境のために⁸⁵」、これまでとは異なって利用しつくさねばならないのである。したがって、キュンクによれば、世界倫理では、様々な世界観との間で根本的に共有される、「人間⁸⁶」が第一の基礎的原理になる。

d-3. キリスト教の役割：諸宗教との協働による「人間」の実現

前述のように、キリスト教においては、キリスト者であることを突き詰めることはラディカルな人間主義を推進することであるため、内側と外側の視点に矛盾はないとされた。そして、倫理の点から他宗教と共通の基準を持ち、世界倫理を具体化し深めることが期待された。

他宗教の場合も同様である。まず、人間らしさという基準はキリスト教と同様に、「神の現実」のうちの一つである諸宗教によっても基礎づけられる。また、世界倫理は宗教の統合や解体ではなく⁸⁷、諸宗教に共通している最低限のものである。そのため諸宗教の内側の視点からもまた、世界倫理をその信仰の独自の視点から基礎づけ深めることができる。

・真の人間らしさは、「真の宗教」の前提である……すなわち、人間性（人間の尊厳と基礎的価値の観点から見た人間性）は、各々の宗教に対する最低限の要求である。少なくとも人間性（最小限の基準）は、人間が真の宗教性

を実現したいと望むところでは、存在しなければならない。

・真の宗教は、真の人間らしさの完成である……すなわち、宗教（最も高い価値、無条件の義務に関する包括的な意味の表現としての宗教）は、人間性の実現にとって最善の前提である。まさしく宗教（最大限の基準）は、人が無条件にそして普遍的な義務として人間性を真に実現し具体化しようとしているところでは、存在しなければならない（PW S.121.）。

したがって、人間であることは、一方で一般的な倫理の基準である外側の視点から宗教に対して要求される。人間であることは、宗教が本来の姿であるために必要な前提の一つなのである。他方で、諸宗教によって内側の視点からよりよく実現される。

キュンクによれば、この人間らしさの基準は、諸宗教において黄金律として具体化されている。つまり、「すべての人間は人間らしく扱われなければならない⁸⁸」という根本的要請である。

その根本的要請は、人間の「互惠性（Reziprozität）」または、「相互性（Gegenseitigkeit）」と解釈されて、人間であることのための第二の基礎的原理であるとされる⁸⁹。そして、外側の宗教学的な視点から非宗教者を含む社会に対して、次の4か条のかたちで宣言される⁹⁰。すなわち、1. 「非暴力と生命の尊重の文化への義務⁹¹」、2. 「連帯の文化と公正な経済秩序への義務⁹²」、3. 「寛容の文化と誠実に生きることへの義務⁹³」、4. 「男女の同権と協力の文化への義務⁹⁴」である⁹⁵。

以上のように、「エキュメニズムの基準学」が世界倫理へと発展したことが分かる。まず、一般的な倫理の観点から「人間」という基準がある。これは外側からの宗教学的な視点から設定される基準である。そして、この基準は、諸宗教が一般社会に対して共同で参画するための倫理宣言にまで引き延ばされた。また、諸宗教は世界倫理によって取り換えられるのではないが、人間らしく変わることが求められた⁹⁶。さらに、もう一方の諸宗教に固有の基準は、各々の宗教にて世界倫理を基礎づけ深めるものと理解された⁹⁷。具体的には、世界倫理とは諸宗教が持つ黄金律の再解釈であり、内側と外側の両方の視点に基づいて諸宗教が政治経済分野に参加することが目指された⁹⁸。

4. おわりに

本論では、キュンクの宗教間対話の主張がどのように変遷してきたかを論じた。その結果、次のことが明らかになった。まず、キュンクは1967年には「無名のキ

リスト者」を批判して諸宗教の救いがキリスト教とは別個のものであることを強調するものの、その個性はキリスト教が認める範囲に留まっていた。第二に、1974年にはユニークさに基づく諸宗教の相互批判を唱え、また非宗教的な人間主義の世界観にまで対話の範囲を拡大した。これがその後の対話理論の基礎になった。しかし、キュンクはこの時点では、諸宗教が自身の真理を直接に他宗教の批判の基準とすると考えていた。第三に、1987年では固有の真理の代わりに、人間らしさという共通の倫理基準と各宗教固有の真理の基準という二つの基準からなる「エキュメニズムの基準学」を唱えた。その共通の倫理の基準から諸宗教は批判しあい、真理に関しては相互に学びあうことを目指した。最後に、共通の倫理の基準を拡大して世界倫理を主唱し、「人間」を最低限の合意として諸宗教が共同して社会の倫理的実践に当たることを述べた。そして、固有の基準は各宗教において世界倫理を基礎づけ深めるものとされた。

結果として、真理の相対化を一貫して批判したキュンクの宗教間対話が至ったのは、「人間らしく」あることの追求である。それは倫理の基準として宗教に求められると同時に、宗教が内側の真理の点から基礎づけ深めて、社会的実践のために人々に共通の倫理基準となるのである。今後は、世界倫理の政治経済への適用がどのように宗教の公共性と関連して運用されているのかを取り上げて、キュンクの対話に関する主張が持つ独自性と課題を検討したい。

註

¹ 本論では、以下の略称をもってキュンクの著作を表記する。

K: Die Kirche, Freiburg/Breisgau: Herder KG, 1967. (邦訳『教会論』上・下、石脇慶総・角田信三郎訳、新教出版社、1977年)。

WRG: “The World Religions in God’s Plan of Salvation” ed. by Joseph Neuner. *Christian Revelation and World Religions*. London: Burns & Oates, 1967.

Cs: Christ sein, München: Piper, 1974.

EG: Existiert Gott?, München: Piper, 1978.

CW: Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus, Buddhismus, München: Piper, 1984.

TA: Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München: Piper, 1987.

PW: Projekt Weltethos, München: Piper, 1990.

DC: Das Christentum, München: Piper, 1994.

WG: Was ich glaube, München: Piper, 2009.

EM: Erlebte Menschlichkeit Erinnerungen, München: Piper, 2013.

EW: H. Küng, K.-J. Kuschel (Hrsg.), Erklärung zum Weltethos, München: Piper, 1993. (邦訳『地球倫理宣言』、吉田収訳、世界聖典刊行協会、1995年)

² David Pitman, *Twentieth Century Christian Responses to Religious Pluralism*, Farnham: Ashgate, 2014, pp.143-158.

また、本論で述べるのと同様に、ジョン・ヒックもキュンクの立場の変化を指摘している。初期には包括主義の立場を取っていたが、その後、『キリスト者であること』にて、多元的な宗教間対話に進んだとしている（ヒック、『神は多くの名前を持つ』、間瀬啓允訳、岩波書店、1986年、106-107頁、および、ヒック、『もうひとつのキリスト教』、間瀬啓允、渡部信訳、日本基督教団出版局、1989年、129頁）。ヒックとピットマンの違いは、取り上げている著作の範囲である。ヒックは、『キリスト者であること』（Christ sein）までだが、ピットマンは『新しい出発点にある神学』（Theologie im Aufbruch）まで言及して論じている。

³ 根岸敏行、『宗教多元主義とは何か』、晃洋書房、2001年、32-34頁。

⁴ ヒック、『宗教が作る虹』、間瀬啓允訳、岩波書店、1997年、39-42頁。

⁵ ポール・F・ニッター、「解放の神学の視点から宗教の神学を建設するために」、ヒック、ニッター、『キリスト教の絶対性を越えて』、八木誠一訳、1993年、春秋社、372-384頁。

⁶ ヒック、ニッター、『キリスト教の絶対性を越えて』、5頁。

⁷ EM S.202-203.

⁸ PW S.134 にて言及している。

⁹ ジョン・B・カブ・Jr.、『対話を超えて：キリスト教と仏教の相互変革の展望』、延原時行訳、行路社、1985年、92、96-97頁。また、ニッターは、1993年の著作にて同様のことを指摘している（ニッター、前掲書、358-359頁）。

¹⁰ ユルゲン・モルトマン、「多元主義神学は宗教間対話に有効か」、ゲイビン・デコスタ編、森本あんり訳、『キリスト教は他宗教をどう考えるか』、1997年、教文館、208-210頁。

¹¹ 星川啓慈・山梨有希子編、『グローバル時代の宗教間対話』、2001年、大正大学出版会、132頁、145-147頁。

¹² WRG p.31.

¹³ Ibid. p.30.

¹⁴ Ibid. p.36.

¹⁵ Ibid. p.46.

¹⁶ キュンクは、『教会論』においても同様のことを述べている（K S.378. 邦訳、下巻、93頁）。

また、「教会の外に救いなし」という命題を維持するために、教会の概念を拡大して、善意を持つ人々はカトリック教会に属するとすることは誤りだとする。というのも、キリストを信じる人々の共同体という教会理解を毀損するからである（K S.375-376. 邦訳、下巻、89-90頁）。

¹⁷ 救いの意志と計画に関して、キュンクは以下のように述べている。

1. 新旧約聖書に亘っている普遍主義の観点から、聖書は他宗教に対して純粋に否定的で不寛容な態度を取っているという考えを主張することは不可能である。

-
2. 聖書の神はユダヤ教とキリスト教の神だけでなく、すべての人間の神であることは明らかである。
3. 異教世界の過ち、無知、虚偽、罪に関する否定的な発言は、神の救いの意志に反してなされている範囲内で言及されている。これら否定的発言は断罪の決定的な宣告と理解されるのではなく、今日の異教に向けられた回心の呼びかけと理解されるべきである。
4. 異教についての積極的な発言は、人間全体に対する神の原初的な会話があることを示している……それゆえ、彼らがキリストの福音に出会う前でさえ、すでに異教の人々とともに神はいたことの歴史がすでに存在する (WRG p.45-46.)。
- ¹⁸ WRG p.46.
- ¹⁹ Idem.
- ²⁰ Idem.
- ²¹ Ibid. p.55.
- ²² 無名のキリスト者について、カール・ラーナー、『キリスト教とは何か』、百瀬文晃訳、エンデルレ書店、1981年、229-231頁。また、マクグラスは、ラーナーにおいては、神の啓示に関しても救いに関しても包括的であると指摘している (A・E・マクグラス、『キリスト教神学入門』、神代真砂実訳、教文館、2002年、273-274頁)。
- ²³ 高柳俊一、「カトリックの『諸宗教の神学』の形成と展開」、『日本の神学』22号、日本基督教学会、1983年、34-60頁。
- ²⁴ WRG p.55.
- ²⁵ Ibid. p.56.
- ²⁶ Ibid. p.57.
- ²⁷ Idem.
- ²⁸ Idem.
- ²⁹ キュンクは、『教会論』においても同様のことを述べている (K S.378. 邦訳、下巻、93頁)。
- ³⁰ WRG p.61.
- ³¹ カブもまた、同様のことを指摘している。キュンクは、対話に積極的であっても、他宗教に開かれて自身が変わることよりも、どの程度まで他宗教にキリスト教の神が働いているかを判定することに重点があるように見えるという (カブ、『対話を超えて：キリスト教と仏教の相互変革の展望』、82-83頁)。
- ³² EG S.627-629.
- ³³ 「現実」の議論でキュンクは「相関の方法」を発展させている (Francis S. Fiorenza (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, Vol.1, Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 55-59.)。キュンクは、人間の経験とキリストの福音の関係を『神は存在するのか』(1978)にて集中的に議論している。それによると、人間の倫理と神の倫理の相関関係は「現実」の内部で現実自身によって基礎づけられ、神の現実は、同じ現実の内部で、より深い現実として人間の現実を支えるとされている。また、『キリスト者であること』(1974)の議論では、キリスト者であることは、「現実」の内部で、人間で

あることと矛盾しない。むしろ、イエスに倣うことを通して、キリスト者は触媒となつて、人間であることをラディカルに推し進めるとされる。これに基づいて、キュンクは自身をキリスト教徒であり、ヒューマニスト (Humanist) であると理解していると述べる (WG S.88.)。

³⁴ EG S.628-629.

³⁵ Ibid. S.630.

³⁶ PW S.75-79, S.81-83.

³⁷ EG S.628.

³⁸ Idem.

³⁹ Idem.

⁴⁰ ヒックは次のように述べている。

多元主義は、偉大な世界宗教はどれでも〈実在者〉なり、〈究極者〉なりに対する様々な覚知と概念、またそれらに応じた様々な応答の仕方を具体化し、加えて、その各々の伝統内において〈自己中心から実在中心への人間存在の変革〉が明確に生じつつある——人間の観察の及ぶかぎり、ほぼ同程度に生じつつあるものといえる——と見なす見解のことである。したがって、偉大な宗教的伝統はそれぞれ代替的な救いの「場」、あるいは救いの「道」と見なすことができる。そしてこの場なり、道なりに沿って、人は救い・解放・悟り・完成に達することがきる (ヒック、『宗教多元主義』、間瀬啓允訳、法蔵館、1990年、74頁)。(原著では、36-37頁。John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, New York: St. Martin's Press, 1985.)

⁴¹ ヒック、『宗教が作る虹』、75-77頁。

⁴² ヒック、『宗教多元主義』、3頁。

⁴³ Cs S.96.

⁴⁴ キュンクは、本書でも引き続いて「無名のキリスト者」を批判している。他宗教の救いの独自性をキリスト教に基礎づけて理解するのではなく、キリスト教とは別の救いの道として認めることを主張している。前者のような理解は、世界諸宗教の挑戦を真剣には受け止めていないため、キリスト教の価値を容易にヒューマニズムと同等にしたり他宗教の一部にしたりしてしまう危険があるという (Cs S.89-90.)。

⁴⁵ キュンクは、他宗教に対する以下のような6つの態度を否定する。

1. 固有の真理を絶対として他宗教の説く真理から引き離すような絶対主義、2. 他の宗教とその真理全体を断罪する排他主義、3. 自身の宗教を初めから他よりも優れたものとする優越主義、4. すべての真理を相対化して、あらゆる価値や基準に対して無関心である相対主義、5. 自己と他の宗教におおざっぱに同意して有効と認め、自己の宗教においても、また他宗教においても、それらが持つあらゆる真理にもかかわらず含んでいる不真理に対して注意を払わない恣意的な多元主義、6. 一部の極端な立場や決定を批判から除外し真理に関する問いを不問にするか軽視する宗教的無関心主義 (CW S.21-22.)。

⁴⁶ Cs S.96.

⁴⁷ Ibid. S.104.

⁴⁸ Ibid. S.107.

⁴⁹ この部分の翻訳は一部を以下の著作に負っている。古屋安雄、『宗教の神学』、ヨルダン社、1986年、280頁。

⁵⁰ Cs S.439-440. この箇所でキュンクは、史的イエスを踏まえて、イエスが神であり人間であることを下からのキリスト論の視点から再解釈している。

⁵¹ Ibid. S.542-543.

⁵² Ibid. S.594.

⁵³ 古屋は、「包括的なキリスト教普遍主義」を取り上げて、キュンクは、宗教間対話において真理の問題をおざなりにせず、それが最も重要な点であることを指摘したと述べている（古屋安雄、『宗教の神学』、280頁）。また、岩島忠彦によれば、キュンクもまた、対話において「キリスト教の最終性・絶対性を固持」し、どの宗教・哲学も最後はキリストを目指しているという（岩島忠彦、「諸宗教の神学によせて」、上智大学神学会、『カトリック研究』、49号、昭和61年、157-190頁、とくに165-167頁）。しかし、前述のように、1974年の時点でキュンクが目指すのはユニークさに基づく相互批判であり、最終的にキリストを目指しているとはしていない。しかし、キリスト教の基準を直接に他宗教に用いるため、どこまで他宗教の真理の独自性を保障しているのかははっきりしない。

⁵⁴ TA S.242-245.

⁵⁵ CW S.16.

⁵⁶ TA S.294.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Ibid. S.296.

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Ibid. S.274.

⁶¹ Ibid. S.288.

⁶² Ibid. S.291-292.

⁶³ Ibid. S.292.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Ibid. S.298.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibid. S.299.

⁶⁹ Ibid. S.300.

⁷⁰ PW S.134.

⁷¹ カブ、『対話を超えて：キリスト教と仏教の相互変革の展望』、96頁。

⁷² 前掲書、97頁。

⁷³ キュンクは、ラディカルな人間の実現を『キリスト者であること』にてすでに述べている。しかし、この時は「人間」の基準と固有の基準を明確に分けておらず、キリスト教がラディカルな人間の実現を通して他宗教に直接刺激を与えるとしている。

⁷⁴ EW S. 68. (邦訳 73頁)。

- 75 世界倫理宣言では、仏教を配慮して神という用語の使用が避けられている (Ibid. S.69-75. 邦訳 75-80 頁)。
- 76 Ibid. S.42. (邦訳 38 頁)。
- 77 Ibid. S.21. (邦訳 16 頁)。
- 78 Ibid. S.21-24. (邦訳 15-18 頁)。
- 79 Hermann Häring, Hans Küng: *Grenzen durchbrechen*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1998, S.320.
- 80 PW S.53.
- 81 Ibid. S.61.
- 82 キュンクは次のように述べている。
 「人間らしさ」でもって、ある特定の「人間像」が意図されているのではない。「人間像」は、つねにある特別な視点から構想されている——たとえばキリスト教の、ユダヤ教の、もしくはイスラームの、社会主義の、自由主義の、生物学的な、経済学的な人間像である。そして人間像はしばしばお互いに対立しあう。しかしここで、「人間らしさ」は、諸々の価値、基準についてのある倫理的な根本的要素を意味しており、その根本的要素は、各々の人間像から独立してあらゆる人間に望まれているものである (WG S.86-87.)。
- 83 Ibid. S53.
- 84 Idem.
- 85 Idem.
- 86 WG S.86.
- 87 Ibid. S.134. 世界倫理は諸宗教の解体や統合を意図しているのではなく、倫理に関する根本的な意見の一致であることをキュンクは強調している (EW S 24. 邦訳 18 頁)。
- 88 EW S.25. (邦訳 19 頁)。
- 89 WG S.88-89.
- 90 ニッターは、キュンクに刺激を受けて、「宗際倫理 (interfaith ethic)」の必要性を訴えている (Paul F. Knitter, “Responsibilities for the Future: Toward an Interfaith Ethic,” in John D’Arcy May (ed.), *Pluralism and the Religions: The Theological and Political Dimensions*, London: Cassell, 1998, pp.75-89.)。
- 91 EW S.29. (邦訳 22 頁)。ただし、4 か条の翻訳は邦訳を参考にして論者が行った。
- 92 Ibid. S.31. (邦訳 25 頁)。
- 93 Ibid. S.35. (邦訳 29 頁)。
- 94 Ibid. S.38. (邦訳 33 頁)。
- 95 この4 か条は、それぞれ主に次のように説明されている。1. 殺すな、積極的な言葉では、生命を尊重せよ。2. 盗むな。積極的な言葉では、正直に公正になせ。3. 嘘をつくな。積極的な言葉では、真実に話し、行え。4. 性的不道徳を犯すな。積極的な言葉では、お互いを尊敬し愛せ (Ibid. S.29-38. 邦訳では 22-33 頁)。
- 96 キュンクによれば、「人間」という基準は、1948 年に国連で採択された世界人権宣言を支持するものである。この宣言は、加盟国が人権と自由を擁護するように求めている

る。しかし、キュンクによれば、世界倫理と世界人権宣言の違いは次の点にある。すなわち、世界倫理は、宗教的にも基礎づけられて世界人権宣言の述べる条文を守ろうとする態度を生み出すような、より深い水準について言明するという。というのは、この水準について、キュンクによれば、ドイツ語の「倫理 (Ethik)」と「習俗 (Ethos)」の区別があるからである。後者は、各々の倫理・哲学的理論（前者）を支える基礎的態度である。したがって、世界倫理は、世界人権宣言とともに、人間という基本的価値を共有している点で同様であるが、人間に倫理的態度を養成する点に強調点がある。このギリシャ語の意味を含んでいるドイツ語の Ethos を翻訳する際にキュンクは工夫が必要だったという。また、ドイツ語の「Welt (世界)」の翻訳も工夫が求められた。翻訳作業の結果、英訳では Ethos の意味を持つ「倫理 (ethic)」であって Ethik の意味を持つ「諸倫理 (ethics)」ではないことになった。そして world よりも global が選ばれて「global ethic」に定まった。ただしキュンクは「world ethic」でも構わないという (Ibid. S. 68-69. 邦訳 73-74 頁)。

- ⁹⁷ キュンクは、キリスト教の福音と人間の経験との関係を巡るエドワード・スヒレベークスとの議論において、その関係は、相互批判ではなくて、福音をより深い根拠とする批判的対決だと述べている (Leonard Swidler, Hans Küng, "Toward a "universal declaration of global ethos", in *Journal of Ecumenical Studies*, 28,1 (1991), pp.15-17.)。
- ⁹⁸ 1997年にキュンクは、『世界政治・経済のための世界倫理』(Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft, München: Piper, 1997.)などを出版して、世界倫理の概念を拡大している。

執筆者紹介

水口 隆司	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
上岡 好子	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
佐藤 泰彦	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程
藤本 憲正	同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

編集後記

『一神教世界』第7巻をお届けします。

本誌は、「論文募集要項」に記載されている通り、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者を育成することを目的としています。応募原稿は、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち1名以上の推薦がある場合に受理し、編集委員会が推薦書と応募原稿を照合することをもって査読とし、一定の学術的水準を保障しています。しかしながら、若手研究者による論文には、一方では編集委員が恥じ入るほど優秀なものもありますが、他方では全体の構成が粗削りで、論理の展開に緻密さを欠き、文章表現が未熟なものも見受けられます。掲載論文に対する皆様方の忌憚のないご意見を編集委員会にお寄せいただければ幸いです。

2016年3月 編集委員（代表）三宅威仁

『一神教世界』論文募集要項

2014年3月31日改訂

1. 本誌は、一神教の学際的研究に携わる若手研究者に発表の機会を与え、優れた研究者の育成を目指すことを目的とします。
2. 本誌は年1回(3月頃)、電子ジャーナルとしてオンライン上で刊行します。同志社大学学術リポジトリおよび同志社大学一神教学際研究センターのウェブサイトで公開します。
3. 応募できるのは、原則として、一神教学際研究センターのリサーチ・フェローのうち1名以上が推薦する者です。
4. 応募原稿については査読を行い、編集委員会が掲載の可否を決定します。なお本誌では、推薦書と応募原稿との照合をもって査読とします。
5. 原稿は、未発表のものに限ります。
6. 投稿希望者は、6月末日までに、レジュメ(書式自由、日本語の場合400字程度、英語の場合150 words程度)を電子メールにて提出してください。その際、推薦者の名前も明記してください。
7. 原稿の投稿締切は9月末日です。
8. 原稿はWord形式(下記テンプレート使用)とPDF形式の二種類で作成し、推薦者による推薦書(800~1,000字)とともに、電子メールに添付して投稿してください。
9. 原稿は規定のMicrosoft Wordテンプレートを使用して作成してください。テンプレートは、一神教学際研究センター・ウェブサイトからダウンロードできます。
(<http://www.cismor.jp/jp/publication/index.html>)
10. 原稿での使用言語は、日本語および英語です。
11. 原稿は、横書きとします。
12. 分量は、日本語の場合、12,000~16,000字、英語の場合、4,500~6,000 wordsです。
13. 原稿の1ページ目に、表題、執筆者氏名、所属、要旨(日本語の場合400字程度、英語の場合150 words程度)、キーワード(5つ)を記入してください。日本語で執筆する場合は、2ページ目に、表題、氏名、所属、要旨(150 words程度)、キーワード(5つ)を英文で併記してください。英文は執筆者の責任のもとネイティブ・チェックを行ってください。
14. 注は、論文末に一括して掲げてください。参考文献表は原則として掲載しません。
15. 欧文の著書・雑誌・新聞名はイタリック体で、論文名はローマン体で記入してください。
16. ヘブライ文字、アラビア文字、ギリシア文字、およびその他のラテン・アルファベット以外の文字は、原則としてラテン・アルファベットに転写し、かつ論文内で転写法を一貫させてください。

ヘブライ文字、ギリシア文字については、可能な限り、P. H. Alexander et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (以下SBL)、第5章(p. 25以下)に準拠してください。ヘブライ文字

については、SBL には、Academic Style と General-Purpose Style が掲載されていますが、投稿者の目的に応じて、どちらを用いてもかまいません（その他、コプト語、アッカド語、ウガリット語等の古代語の転写についても、SBL の使用を推奨します）。

アラビア文字については、国内の投稿者は、可能な限り、大塚和夫他編『岩波イスラーム辞典』（岩波書店）に準拠してください。海外からの投稿者に対しては、とくに転写法を指定しませんが、アラビア語、ペルシア語、トルコ語の転写については、可能な限り、ALA-LC (Library of Congress) に準拠してください。

これらのガイドラインの入手が困難な場合は、編集委員会に連絡してください。

17. 原稿は刊行後 PDF ファイルにし、執筆者に提供いたします。

問い合わせ・提出先

同志社大学一神教学際研究センター 『一神教世界』編集委員会

e-mail: journal@cismor.jp

Guidelines for Submissions to *The World of Monotheistic Religions*

Revised on March 31, 2014

1. This journal is designed to provide young researchers engaged in interdisciplinary research on monotheism with opportunities to publish their papers, with a view toward producing high-caliber researchers.
2. This is an online journal published annually in or around March, and is made publicly accessible on the Doshisha University Academic Repository and the website of Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions (CISMOR).
3. In principle, eligibility for contributing papers is limited to individuals recommended by at least one research fellow of CISMOR.
4. Each submitted paper will be peer-reviewed, and the editorial committee will decide whether to accept it or not for publication. Both the letter of recommendation and the submitted paper will be considered in the review.
5. Submissions are limited to unpublished papers only.
6. Please send a resume of your paper (written in approximately 400 characters in Japanese or 150 words in English) via e-mail by the end of June. Please also specify the name of the recommending person. Any format is acceptable.
7. The paper should be received by the editorial committee by the end of September.
8. Please prepare your paper both in Word format (see below) and PDF format, and submit them along with a letter of recommendation (in 800 to 1,000 characters), as e-mail attachments.
9. To submit a paper, please use a template for Microsoft Word, which can be downloaded from the CISMOR's website.
(<http://www.cismor.jp/en/publication/index.html>)
10. The paper should be written in either Japanese or English.
11. The paper should be written from left to right.
12. The paper should be 12,000 to 16,000 characters long if written in Japanese and 4,500 to 6,000 words long if written in English.
13. The first page of the paper should include: the title of the paper; the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 400 characters if written in Japanese and 150 words if written in English); and five key words. If you write the paper in Japanese, please provide the following information in English on the second page: the title of the paper, the name of the author; the organizational affiliation; an abstract (in approximately 150 words); and five key words. You are responsible for having the English writing proofread by a native English speaker prior to submitting the paper.
14. Footnotes should be provided collectively at the end of the paper. No bibliography is shown, in principle.

15. If your paper includes reference to books, magazines, and/or newspapers in a European language, their names should be written in italic type, while titles of papers that may appear in your paper should be written in Roman type.
16. In principle, Hebrew, Arabic, Greek, and other words from any language using a non-Roman alphabet should be transliterated into the Roman alphabet, using the same system of transliteration throughout the paper.

Specifically, in transliterating Hebrew and Greek words, please comply with the guidelines specified in Chapter 5 (p. 25 onward) of P. H. Alexander, et al., eds., *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*, 1999 (hereinafter referred to as “SBL”), as much as possible. While SBL specifies two systems of transliterating Hebrew words—academic and general-purpose—you may use either one that better suits your purpose. (Use of SBL is also recommended for transliterating the words of ancient languages such as Coptic, Akkadian, and Ugaritic.)

In transliterating Arabic words, Japanese authors are required to comply with K. Otsuka, et al., eds., *Iwanami Isuramu Jiten (Iwanami Dictionary of Islam)* to the furthest possible extent. While no particular system for transliterating Arabic words is specified for authors from other countries, compliance with ALA-LC (Library of Congress) is recommended as much as possible for transliterating Arabic, Persian, and Turkish words.

If you have difficulty obtaining any of the abovementioned guidelines, please contact the editorial committee.
17. Published papers will be converted into PDF file and sent to the respective authors.

Please contact for inquiry and submit your paper to:

Editorial committee for *The World of Monotheistic Religions*

Doshisha University Center for Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions

E-mail: journal@cismor.jp

一神教世界

発行日 2016年3月31日
編集者 三宅威仁
発行所 同志社大学一神教学際研究センター (CISMOR)
〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入
Tel : 075-251-3972 Fax : 075-251-3092
E-mail : info@cismor.jp
HP : <http://www.cismor.jp>
デザイン 高田太



同志社大学
一神教学際研究センター

<http://www.cismor.jp>

〒602-8580 京都市上京区今出川通烏丸東入

info@cismor.jp