



Tokyo Christian University
2016

Christ and the World

キリストと世界

第26号 2016年3月

東京基督教大学

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 26 号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2016 年 3 月

March, 2016

キリストと世界

第26号 目次

[講演]

日本宣教——クリスチャン・ディアスポラの可能性 …………… 倉沢正則 1

[論文]

賀川ハル（1888-1982）における女性観——家庭と市民社会における女性の役割
…………… 岩田三枝子 15

エイレナイオスにおける聖霊の人間への臨在
…………… 大庭貴宣 39

マインドマップを活用したナラティブ・ペダゴジーの実践とその宗教教育学的価値
…………… 徐 有珍 67

[調査報告]

パピルス 45 番——最古の福音書集 + 使徒の働き …………… 伊藤明生 96

[翻訳]

A People Called Cumberland Presbyterians Chapter 1 …………… 宮城妙子 115

[書評]

丸山忠孝『カルヴァンの宗教改革教会論——教理史研究』…………… 齋藤五十三 151

Eric Jorink, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575-1715* …………… 加藤喜之 156

Peter Greer and Chris Horst, *Mission Drift: The Unspoken Crisis Facing Leaders, Charities, and Churches* …………… 森田哲也 160

田上雅徳『入門講義 キリスト教と政治』…………… 宮城 献 167

要約…………… 171

2014 年度 大学院神学研究科 修了論文一覧 …………… 182

Christ and the World

Vol. 26 CONTENTS

Christian Diaspora: A Driving Factor of Christian Missions in Japan	Masanori Kurasawa	1
The Role of Women at Home and in Public Society in the Thought of Haru Kagawa (1888–1982).....	Mieko Iwata	15
Irenaeus' Doctrine of the Indwelling of the Holy Spirit	Takanori Oba	39
Examining the Effectiveness of Mind-mapping as a Tool for Narrative Pedagogy in Religious Education	Yujin Seo	67
Papyrus 45 : The Oldest Collection of Gospels and Acts	Akio Ito	96
Translation of Chapter 1 in <i>A People Called Cumberland Presbyterians</i>	Taeko Miyagi	115
Book Reviews		151
Abstracts		171

[講演]

日本宣教 クリスチャン・ディアスポラの可能性¹

倉沢正則

(東京基督教大学大学院教授)

はじめに

近年、宣教学では、「ディアスポラ宣教」への関心と取り組みが盛んになってきた。そこには、世界の「グローバル化」による人の移動の加速化と、世界各地、特に、北アフリカや中東での紛争による難民の増加という背景がある。プロテスタント福音主義の世界宣教に第二次世界大戦後多大な影響を及ぼしてきたローザンヌ運動は、「第三回世界宣教会議」を2010年10月に南アフリカ・ケープタウンで開催し、『ケープタウン決意表明』(以下、『決意表明』)をその果実として出版した²。その「愛は散らされた人々に手を差し伸べる」という項において、「推定によると、自発的または非自発的な理由で、2億人が自分の出身国でない地に住んでいる。本書において、『ディアスポラ』という用語は、何らかの理由で生まれた土地ではないところに移住した人を意味する。クリスチャンを含め、様々な宗教的背景を持つ莫大な数の人々が、ディアスポラの状態で生活している」³と指摘している。この会議に先立つ2009年11月に、「ローザンヌ・ディアスポラ教育者協議会」が韓国・ソウルで開催され、「ディアスポラ宣教学に関するソウル宣言」がまとめられ、そこではディアスポラ宣教学を「生まれた土地でないところに住む人の間における神の救済的宣教を理解し、それに参画するための宣教学的枠組み」⁴と定義している。「ディアスポラ宣教学」は、聖書的・方策的な分野での宣教研究である。ディアスポラ宣教学は、神が諸国民に届くために散らされた民族集団を用いられ、また、神が散らされている民族集団に今も届こうとしているという世界宣教の新たな視点を提示し

1 2014年度東京キリスト教学園創立記念講演(2014年10月30日)に修正・加筆したものである。

2 日本ローザンヌ委員会訳『ケープタウン決意表明』いのちのことば社、2011年

3 前掲書、65頁

4 日本ローザンヌ委員会訳『収獲のために散らされた人々―ディアスポラという世界的動向を理解する』東京ミッション研究所、2012年、9頁

ているのである⁵。

「ディアスポラ研究」は、学際的に人権問題や移民問題、最近では難民問題との関連で、活発な議論が展開されている⁶。「ディアスポラ」という用語についても、歴史的にはユダヤ民族の離散を指すが、今日では国民国家の枠組みでは捉えきれない「人の移動」（自発的・強制的を問わず）を包括的に括る言語として用いられている。ただ、その用語の範疇の拡大化が課題とされてきている。ディアスポラの学問的な考察とともに、それらの多種多様な課題に取り組むなかで、キリスト教宣教学の視点から、クリスマン・ディアスポラの潜在的な可能性を探る研究が進んでいる。このクリスマン・ディアスポラという概念は、特に、この日本において、キリスト者のアイデンティティとも深い関わりをもつゆえに、クリスマン・ディアスポラという視座から、日本宣教について考えてみたい。

第1節 なぜ今、「ディアスポラ」なのか

初めに、なぜ今「ディアスポラ」なのかについて、四つの点を指摘しておく。第一に、「はじめに」でも少しく触れたように、大規模な人々の移動は、グローバル化する社会において、世界大に広がっており、今やディアスポラの人々は世界の総人口の3%にも達し、すでに2億人以上にのぼっている。都市化による国内の人々の都市への流入があり、経済的豊かさを求めての移民、政治的な抑圧などによる亡命、戦争や飢饉による避難民⁷、ビジネスや留学など様々である。しかもその移動の大半は「南から北へ、東から西へ」という経済的に富んだ国々への移動で、35人に1人が移民であると言われている。

第二に、彼らは、生まれた土地を離れ、言語や文化、宗教の違う場所で生きることとなり、不安定な雇用形態、民族的な差別、文化的・宗教的な摩擦や教育機会の不均等などを被る人々である。彼らは、非常に社会的に「弱い」立場に立たされ、

5 倉沢正則「ディアスポラ宣教学」（『キリスト新聞』論壇、2009年12月5日、キリスト新聞社）

6 例えば、武者小路公秀監修『ディアスポラと社会変容』（国際書院、2008年）、白杵陽監修『ディアスポラから世界を読む』（明石書店、2009年）等がある。

7 戦争、迫害、人権侵害などで避難を余儀なくされている人々は5,950万人である。世界中で122人に1人が難民、避難民、庇護申請者である（2014年末現在、国連難民高等弁務官事務所「数字で見る難民情勢（2014）」）。

それぞれの社会の周縁に生き、色々な支援を必要としている。日本を見ても、登録されている在留外国人が212万1,831人⁸となり、また、3ヶ月以上海外に滞在する海外邦人も129万175人⁹となっている。さらには、福島第一原発事故による避難民は4年を経て12万人にのぼっており、彼らもまた国内避難民であり、ディアスポラの人々と言える。

第三に、世俗化が進み、物質的なものに魅了されてゆく社会と、また特に、日本の場合は現世主義や現在主義がそれに拍車をかけて、教会にもその力がますます及び、いつしかそれに飲み込まれてゆく危険と危惧がある。クリスチャンも教会も「内向き」となり、自分たちのことで精一杯の状況下で、教会は活力を失い、若者離れと高齢化が進み、無牧の教会が増え、教会の存在が危ぶまれている状況がある。クリスチャンのアイデンティティとその使命に教会はもう一度立ち返るの必要があり、クリスチャン人口が1%未満の日本において、ディアスポラ的なあり方の再考が求められている。

最後に、教会が脇に追いやられ、迫害を受ける時代が再び到来する予感がある。国際的には民族的・領土的な緊張が増す一方で紛争が各地で起こり、経済的利害が敵対心を助長させ、民族は民族に立ち向かい、「異質な他者」を排除し自分たちの権利を声高に主張する時代が到来しつつある。日本も近隣との緊張のなかで、自己防衛の高まりが愛国心や郷土愛を鼓舞することとなり、それに異を唱える者への有形無形の圧力が今後高まると予想される。教会はこれらの趨勢のなかで、脇に追いやられ異端視される可能性がある。まさに、ディアスポラ的な立場に立たされると言えよう。このような時代だからこそ、教会のディアスポラ性をしっかりと認識し、これに向き合う備えをしなければならない。

第2節 「ディアスポラ・キリスト教宣教」という新しい風

「ディアスポラ宣教」について、その概念や背景、その方策について概観しておく。「グローバルなキリスト教」は、キリスト教が従来の欧米から非欧米にその重

8 法務省「在留外国人統計表」(2014年12月末日現在)。ちなみに、中国65.5万人、韓国・朝鮮50万人、フィリピン21.6万人、ブラジル17.5万人、ベトナム10万人、米国5.1万人、ペルー4.8万人の順。

9 外務省「海外在留邦人調査統計表」(2014年10月1日現在)。ちなみに、米国41.4万人、中国13.4万人、オーストラリア8.5万人、英国6.7万人、タイ6.4万人の順。

心を移していることを示している¹⁰。欧米のキリスト教の世俗化と自由主義化に伴い、その勢力は今やアジア・アフリカ・南米という「南半球」に移っている。ここでは、その地域に見合うキリスト教が展開され、2050年には白人のクリスチャンが5人に1人の割合になるだろうと予測されている¹¹。

この21世紀の変化に富む景観は、キリスト教宣教に対する従来の考え方やあり方をもう一度問い直す契機となっている。例えば、これまでの大宣教命令一本での欧米型のキリスト教国から非キリスト教国への異教徒宣教（一方通行型）モデル（力のある者から力のない者への宣教）と定住型宣教モデル（西欧キリスト教社会のなかで培われたキリスト教神学と教会形成論）の再考が叫ばれている。アジア・アフリカ・中南米の貧困、民族的対立、人権抑圧、環境衛生等の課題山積にある人々の必要に届く、神の国の包括的宣教（ことばと愛のわざによる宣教、双方向型）モデルや1989年ローザンヌ・マニラ会議以降、宣教対象である「あらゆる国の人々」の「民族集団¹²」理解とその方策議論も相まって、流動的な人々も含めたより多種多様¹³な宣教モデルが論議され、具体的な活動がすでに行われている。そのなかで最近注目されているのが、「ディアスポラ宣教」と「ディアスポラ宣教学」で、欧米で培われてきた伝統的な宣教学では捉えきれない視座と枠組みへの挑戦を試みているのである¹⁴。

ディアスポラ宣教とは、「民族移動についての調査と宣教学研究を統合することによって、実践的な『ディアスポラ宣教学』が生まれた。これは新たな宣教戦略である。ディアスポラ宣教は、ディアスポラによって、そしてディアスポラを通して、『諸国民』に働きかけるための摂理的で戦略的な方法である」¹⁵と理解されている。ここで、「摂理的」ということばは、ディアスポラこそ、神が制定し祝福した

10 倉沢正則「南方のキリスト教が問いかけるもの」（『キリスト新聞』論壇、2009年2月28日、キリスト新聞社）

11 Enoch Wan, “The Phenomenon of Diaspora,” in *Diaspora Missiology: Theory, Methodology, and Practice*, ed. Enoch Wan (Portland: Institute of Diaspora Studies, Western Seminary, 2011), 13–15.

12 共立基督教研究所編「アンリーチの人々」（『宣教ハンドブック Q&A130』いのちのことば社、1991年、36–37頁）。英語表記は、“people group”とされ、「文化的、言語的に区別され得る『ひとかたまりの人々の群れ』」と定義される。

13 例えば、「家の教会」運動や「インサイダー」運動等が挙げられる。

14 『収穫のために散らされた人々』、25頁

15 『収穫のために散らされた人々』、26頁。以下の論述も19–20、26–31頁に負っている。

宣教の手段であり、神の統治の下で、神の国の拡大と大宣教命令を遂行する人々であると理解するからである。人々と民族の離散は、人間の歴史における神の救済計画の一部として捉えられ、「ディアスポラ」と「ディアスポラの人々」は、神の世界大の計画と世界宣教を達成するものであると考える。そこで、ディアスポラ宣教は三つのタイプに分類される。第一は、「ディアスポラの人々に対する宣教(mission to the diaspora)」で、故郷から新たな居住地に移った人々に対する宣教を意味し、彼らの多くは福音に対して開かれている。第二は、「ディアスポラの人々による宣教(mission through the diaspora)」で、ディアスポラのクリスチャンが故国内外の近親者に宣教することを意味する。第三は、「ディアスポラの人々の周囲への宣教(mission beyond the diaspora)」で、ディアスポラのクリスチャンがその受け入れ社会の人々に宣教することを意味する。その社会の言語習得や文化適応を果たした後において、彼らこそ異文化宣教の最適な橋渡し役となり、その社会の地域教会を活性化させ、教会開拓にも貢献できる人々である。第二と第三にあっては、それぞれの国にある母語教会の働きがあり、また、近年、中国人やフィリピン人においては、クリスチャン・ディアスポラとしての使命と働きのための国際的なネットワークが構築されて、神の救贖的な宣教の働きを担う働き人として神学的な訓練を受けて、その国での宣教に果敢に取り組んでいる現状である¹⁶。

第3節 ディアスポラ宣教と日本

「ディアスポラ宣教」を日本の状況に当てはめてみると、新たな日本宣教の展望が拓けてくる。「ディアスポラの人々への宣教」は、日本にいるディアスポラの人々とはどのような人々であり、そこにはどのような課題と必要があるのかを知ることから始まる。私たちが日本宣教というときには、日本にいる外国人は見落とされている傾向がある。けれども、前述のごとく、日本には多くの在留外国人がおり、私たちの隣人となっている。日本にあるそれぞれの母語教会との宣教協力や、在留外国人伝道に携わっている様々な機関や団体との協働が必要となってくる。また、2009年9月に第5回日本伝道会議が北海道の札幌で開催されたが、その開催地は日本の近代化のなかで、その誇りと尊厳を奪われたアイヌの人々への無理解と無関心、差別の加害者という罪と向き合う時となった。彼らは、近代日本の同化政策の

16 倉沢正則「ディアスポラ宣教学」(『キリスト新聞』論壇、2009年12月5日、キリスト新聞社)

もとで「強制的な移住」を余儀なくされ、土地私有の権利を制限され、アイヌ語をはじめ独自の文化を否定された、いわば、日本国内の「ディアスポラの民」と位置づけられよう¹⁷。また、2011年3月11日に起こった東日本大震災による福島第一原発事故による避難者も、国内避難を余儀なくされた「ディアスポラの人々」と考えることができる。日本におけるそれぞれの教会が置かれている地域には、それらの「ディアスポラの人々」の存在に目を向け、関心と重荷をもつ必要があると言わざるをえない。後者においては、震災被災者への支援とともに、現在、様々な連携と協力が図られているところである。

次に、「ディアスポラの人々による宣教」と「ディアスポラの人々の周囲への宣教」という観点からは、まず日本におけるクリスマンと教会それ自身が、「クリスマン・ディアスポラ」としての存在意義をもう一度問い直すところから始めなければならない。特に、プロテスタント日本宣教157年の今日でも、プロテスタント人口は0.5%を超えず、カトリック教会やその他も合わせても1%未満の状況は変わらない。教会は日本各地にまさに散在している状況である。日本のプロテスタント教会は、平和憲法のもと、「信教の自由」が与えられ、国家との関わりから自由となり、教会史的観点からは「自由教会」という形態をとっている。しかし、教会の宣教努力にもかかわらず、非キリスト教社会にあってその存在と影響力はきわめて限られ、今日の日本社会におけるクリスマンと教会のあり方や特質が問われているところである。かつて多神教世界にある強力なローマ帝国の支配下にあった初代教会や紀元4世紀前半までの教会の状況とは異なるが、キリスト者が少数で強大な日本の宗教的・文化的環境のもとで、愛国心や日本の伝統への回帰が増すなか、また、多宗教・多文化的な様相を呈してきた今日的な状況にあって、日本でのクリスマンの立ち位置を考えると、紀元4世紀までの西洋のクリスマンや教会の状況から学ぶことは意義のあることと思われる。

そこで、この主題を取り扱っている「ペテロの手紙第一（以下、ペテロ書）」から多くの示唆を受けることができる¹⁸。ペテロ書には、ディアスポラを指す「散って寄留している」(1:1)クリスマンの存在と、そのような彼らの「旅人¹⁹であり寄留者」

17 倉沢正則「ディアスポラ宣教協力」（『キリスト新聞』論壇、2009年10月10日、キリスト新聞社）

18 今後の論述には、Miroslav Volf, *Captive to the Word of God* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010), 64-90の議論に負っている。

19 日本語訳（新改訳、新共同訳とも）で「旅人」とされているが、原語では、“paroikous”

(2:11) という自己理解を示す言葉がある。ペテロ書の背景には、小アジアにおける非キリスト教的な環境に生きるクリスチャンや教会の現実があった。そこではキリストの御名のゆえの迫害や苦しみに彼らは直面していた。クロアチア出身で現在、米国イエール神学校組織神学教授のミロスラフ・ボルフ (Miroslav Volf) は、ペテロ書を神学的に考察するなかで、当時のクリスチャンの「旅人であり寄留者である」とする存在意義について、その特異性 (Difference) という視点で興味深い論述を行っている。「旅人であり寄留者」というのは、その社会にあって「距離を置く」存在で、その価値観や求めるもの、その制度や政治から距離を置くということである。クリスチャンの自己理解は、回心前には「神から距離を置いて」生きる存在から、回心後には、神に「より近い」存在となり、今度はその社会に「距離を置く」者となる。これを終末論的特異性 (Eschatological Difference) とヴォルフは名づけている²⁰。

この世から宗教的に距離を置くことは常に社会的にも距離を置くこととなり、時に迫害を受ける。しかし、再生によって、クリスチャンは古い生き方から距離を置き、「生ける望み」をもって、キリストの到来を待ち望んで生きる終末論的な存在となるわけで、その意味で、社会から距離を置いて生きるクリスチャンは終末論的な特異性をもつと言える。また、社会にあって特異的に生きるクリスチャンが共同体を形成する教会自身も社会にあって旅人 (異質な外国人) 共同体となり、「教会的特異性 (Ecclesial Difference)²¹」を帯びるのである。

この社会から距離を置く特異性は、社会との没交渉を意味するのではなく、クリスチャンのアイデンティティと深く関わっている (Difference and Identity)²²。このアイデンティティは、より積極的なあり方で社会に貢献するものとなる。「旅人であり寄留者として」生きる生き方は、神の聖さとキリストの受難に倣うかたちで、神に距離を置く社会にあって、「立派な振る舞い」(2:12) を促す。文化的に形づくられてきた「古い」生き方や習わしから距離を置くなかで、社会から疎まれ、侮辱され、迫害されても、そこに祝福と受容という善をもって返す生き方が、その社会を変えることができる。社会から距離を置くことと、その社会に関わってゆくという一見矛盾することが同時に果たされてゆくわけである (Difference and

で「異質な (在留) 外国人」というニュアンスをもっている。

20 Volf, *Captive to the Word of God*, 69.

21 Volf, *Captive to the Word of God*, 73.

22 Volf, *Captive to the Word of God*, 75.

Acculturation) ²³。

ペテロ書では、クリスマンが社会の仕組みを変革することまでは言及されていないが、社会への使命を明確に表している。社会から距離を置くことは、社会から孤立することだけでなく、社会への使命を果たすための前提となるというわけである。違いを生み出すには、違わなければならない。クリスマンや教会がこの違いをどう示し、その使命を果たすのが問われることとなる。ペテロ書で、ヴォルフは、「柔和さ」(3:4) や「優しさ」(3:16) という言葉が重要性を帯びてくると言い、クリスマンの存在目的である「やみの中からご自分の驚くべき光の中に招いてくださった方のすばらしいみわざを宣べ伝える」(2:9) という使命を果たすために重要なのは、その置かれた社会にあって「穏やかな違い (Soft Difference) ²⁴」を生きることだと考察している。「違い」を対立的 (hard) なものとして、その宣教に圧力や脅しを用いるのではなく、「穏やかに」未信の人々の立場を尊重して、それを引き受けて生きることを意味している。これは受難のキリストの足跡に従うことであり、クリスマンのアイデンティティでもある。「穏やかな違い」に生きるクリスマンにとって、宣教は基本的に「証し」であり「招き」という形態をとる。

この「穏やかな違い」に生きるクリスマンは、社会にあって異質である限り、他の人々と「同じように度を過ぎず」(4:4) ことをせず、差別や迫害に遭う。この世の価値観と神の国の価値観がぶつかるわけである。しかし、クリスマンの違いは、「立派な振る舞い」によって、その時にはノンクリスマンに「悪人呼ばわり」されるようでも、それを見る彼らがやがてそのことを受け止めるようになり、「神をほめたたえる」ことにつながるとペテロ書は語る (2:12)。ヴォルフは、クリスマンの価値観とノンクリスマンのそれは互いに釣り合いが取れないが、ノンクリスマンがクリスマンの「立派な振る舞い」を見て、キリスト信仰に導かれるときに釣り合いが取れるようになるという (Difference and Commensurability) ²⁵。ただ、クリスマンが生きる世は、決して一枚岩でなく様々な価値観を織り成すところであることを覚えなければならない。迫害者もいれば、「立派な振る舞い」に悪口の口を塞ぐ人もおり (2:15)、善悪を知る人もいて (2:14)、さらにはクリスマンに理解を示し、信仰に導かれる人もいる。決して皆が迫害者や悪口を言う者ではない。

23 Volf, *Captive to the Word of God*, 78.

24 Volf, *Captive to the Word of God*, 83.

25 Volf, *Captive to the Word of God*, 86.

以上、クリスチャンの立ち位置について、ペテロ書からヴォルフの視点を通して見てきた。その後のローマ帝国におけるクリスチャンへの憎悪は、帝国当局によってというよりも都市市民によるものとされ、その理由として、クリスチャンが公然とギリシア・ローマの神々を認めないこと、また、都市などの共同体の神々に崇敬を表す宗教行事にクリスチャンが参加しないこと、クリスチャンの多くが「よそ」から都市に移住してきたため反感を招きがちであったことなどが挙げられている²⁶。これらはクリスチャンの特異性がより対立を引き起こしたケースと考えられるが、昨今の研究では、これまでの初期キリスト教の独自性や突出性が否定され、むしろ一般ローマ帝国社会との距離の近さが主張されている²⁷。この論述で注目されるのは、帝国当局もさることながら都市市民からの迫害の根っこにあるギリシア・ローマの神々を崇めないことによる「神々からの災いへの恐れ」、当時の都市市民の共同体性を象徴する宗教行事への不参加が意味する「反社会性」、そして都市部に移住してくる「よそ者」クリスチャンへの「警戒感、反感」ということである。これらの三点は、今日の日本の社会、とりわけ、地方や田舎に行けば行くほど、現実味を帯びたものとなる。ノンクリスチャンの間で、いみじくもパウロにテルテロが放ったことば、「この男は、まるでペストのような存在で、世界中のユダヤ人の間で騒ぎを起こしている者」（使24:5）のように、クリスチャンは社会を混乱させる輩と映るのか、それともそれらを突き抜けて、今日の多言語・多文化の人々をつなぐ思想を提示し、「橋渡し役」として実践し、多文化共生社会の実現に寄与する一群と映るのか、クリスチャンの特異性はこの二面性を常に抱えていることを指摘しておきたい。

このところで、東京基督教大学初代学長の丸山忠孝氏は、明治期のクリスチャン評論家の山路愛山の「精神的革命は時代の陰より出づ²⁸」を取り上げて、キリスト教のディアスポラ的精神が正しく外に向けられれば、時代の精神的革命を担う力となりうると精励している²⁹。だが、今日のキリスト教界・神学界も山路愛山が20世紀初頭のそれを手厳しく批判したように、ディアスポラの外への挑戦でなく内への

26 松本宣郎『キリスト教徒が生きたローマ帝国』日本キリスト教団出版局、2006年、33頁

27 松本、前掲書、34頁。例えば、クリスチャンは忠実な帝国国民であり、皇帝を尊敬し、ローマの軍隊にも入り、職業を選ぶこともなかったと記されている。

28 山路愛山『基督教評論・日本人民史』岩波文庫、1974年、24-26頁

29 丸山忠孝『日本人キリスト者からキリスト者日本人へ』いのちのことば社、1997年、17頁

逃避の症状がみられると警鐘を鳴らしている³⁰。彼は、初期の日本宣教にあたった欧米の宣教師の多くが敬虔主義の流れを汲み、その特徴は啓蒙主義との直接対決よりはキリスト者の生きた信仰をみせる性格が強く、近代国家や近代社会を生き抜いたキリスト教というよりは、それらとの対決を避けて信仰の内面性や個別性に注目し、「日本社会に広くアピールする価値観の創造よりは個人の精神世界における安定性を志向するものであった」からだとして分析している³¹。クリスチャンがアイデンティティ・クライシスに直面している。クリスチャン・ディアスポラの立ち位置が、「迷える一匹のメンタリティやゲッター・メンタリティ³²」に陥る危険を鋭く指摘している。これを克服し、ディアスポラ精神を正しく外に向けるには何が必要なのだろうか。

前述したようにクリスチャンの特異性は、ペテロ書によれば、「選ばれた種族、王である祭司、聖なる国民、神の所有とされた民」(2:9) というアイデンティティにあり、総じて「神の民」(2:10) というあり方にある。そのあり方が、異邦人の間では「旅人であり、寄留者」になるということであろう。これはアブラハムに始まり、イスラエルの民を指し、そしてキリストの教会に受け継がれたもので、そこではその特異性(宗教的、社会的、倫理的)のゆえに、近隣との緊張関係に置かれるとともに、その存在ゆえの使命(2:9)があった。そしてこの使命を果たすためには、内なる挑戦、すなわち、「たましいに戦いをいどむ肉の欲を遠ざける」(2:10) ことであり、外なる挑戦、すなわち、「異邦人の中であって、りっぱにふるまう」こと(2:11)であったわけだ。丸山氏はその著書で、内なる挑戦として、「内なる日本人性と日本化」への挑戦とし、外なる挑戦として、「国家」、その焦点としての天皇制への挑戦を掲げている³³。預言者的なスタンスをもって時代にインパクトを与えようとする気迫さえ伺える。これをグローバル化する社会とディアスポラという観点から見ると、異質な他者を排除しようとする日本人の排他性と、それらを日本化へと向かわせる愛国心教育や天皇制機軸論への回帰に対峙するクリスチャンと教会が見えてくる。ただ著者も指摘するように、クリスチャン個人の精神運動としての挑戦は可能だが、それを支える教会的基盤(組織)の弱さがある³⁴。その意味ではキ

30 丸山、前掲書、21頁

31 丸山、前掲書、40、45頁

32 丸山、前掲書、44頁

33 丸山、前掲書、38、52頁

34 丸山、前掲書、45頁

リスト教会を経た制度的教会が生み出してきた神学的・教会的な伝統を踏まえつつも、世俗的かつ多神教的社会の日本にあって、「イエス・キリストへの信仰、礼拝、高い倫理性」に裏付けられたディアスポラ的なクリスチャン・シナゴグとしての教会の祭司的な挑戦にこそ、その特異性を発揮させることができるのではないかと考える。

東京基督教大学は、これまでの牧師養成的な神学教育のあり方を超える、教職と信徒両方を世界宣教の働き人として育成するという画期的な取り組みをしてきた。そこには、1974年に始まるローザンヌ運動の宣教観が根付いている。宣教を伝道と社会的責任とし、その社会的責任には預言者的な「社会的行動」と祭司的な「社会的奉仕」という概念が生まれた。この社会的な奉仕者の育成を目指して、「国際キリスト教福祉学科」の創設となったわけである。この学科では、増え続ける介護を必要とする高齢者や社会的に弱い人々に、「イエスの愛」をもって寄り添う働き人を育成すること、また、グローバル化する社会にあって異なる他者をつなぎ、隔ての壁にチャレンジする国際人を育成するという高い志を掲げている。みことばのミニスターと憐れみのミニスターの両方を育てるという挑戦はいまだ途上にあるが、必ずや日本を変え、世界に変革をもたらすと信じる。クリスチャン・ディアスポラとしてのアイデンティティに堅く立ち、宣教的な性格を帯びたクリスチャン・シナゴグの形成こそ、グローバル化する社会と高齢社会の21世紀の日本に挑戦するクリスチャンと教会のあり方ではないかと思う。

このクリスチャン・シナゴグは、既述のとおり、日本においては日本人のみの教会だけでなく、日本にある多文化・多言語教会をも内包している。さらに、外国にある日本語教会こそはまさに、日本人宣教を担うディアスポラ的な教会である。すでに、内外邦人ディアスポラネットワークが整備されつつある。シナゴグの成立はユダヤ人のバビロニア捕囚期と言われているが、エズラの働きひなでディアスポラ・シナゴグとパレスティナ（エルサレム）との結びつきが強くあった。そこでは祈りと律法の教育がなされ、安息日の集会所であり礼拝の場でもあった。また、葬儀や政治的集会、情報の共有所、旅人の宿泊所、裁判所の機能も有していたと言われている³⁵。新約時代までに、ディアスポラのユダヤ人の存在は地中海世界のローマ帝国やペルシャまで広くその存在が確認されている（使徒2:9-11）。彼らは、パレスティナ在住のユダヤ人数を凌ぎ、500万人から600万人を数えるほどで、社会

35 Narry F. Santos, "Exploring the Major Dispersion Terms and Realities in the Bible," in *Diaspora Missiology*, 32.

のあらゆる社会・経済階層に存在していたと言われる³⁶。そこには、異邦人からユダヤ教に改宗した改宗者や、異邦人で割礼は受けないがユダヤ教の唯一神信仰とその倫理生活に共鳴してシナゴグに参加している「神を恐れる人々」がおり、パウロの異邦人伝道の最初の一步は、この各地に存在していたディアスポラ・シナゴグであった。興味深いのは、ディアスポラのユダヤ人の祖国パレスティナへの帰属意識がディアスポラの人々を堅く結びつけていたことであり、ディアスポラのユダヤ人の祖国との結びつきがパレスティナに住むユダヤ人の生活を刷新し活性化させたことである³⁷。

キリスト教会はその後、コンスタンティヌス後の帝国教会まで、「クリスチャン・シナゴグ」としての歩みを始めたと言ってよかろう。さらには、今日の自由教会型の教会を経た日本の教会はまさにこの「クリスチャン・シナゴグ」的なあり方のなかに置かれていると言える。ディアスポラのユダヤ人とそのシナゴグから学ぶことは、第一に、彼らを堅く一つに結びつけた祖国への帰属意識は、プロテスタント福音派の私たち教会をしていったいどこに置くことができるのかという問いとなる。それは権威ある聖書であり、イエス・キリストの神の国への帰属意識であろうか。日本にあって、このクリスチャン・ディアスポラ・シナゴグの一致と協力は、そのアイデンティティを共有し、聖書に基づくイエス・キリストの神の国への帰属意識をどのように確立させるかにかかっていると見える。この絆を強める協教的な連帯が、それぞれの地域でより強められていくことが肝要である。防災、福祉、幼児教育等への地域をベースとした日頃の教会協力は、やがて到来するであろう為政者や市民による教会への迫害に対応できる相互の「物質的・精神的・社会的・霊的支援」の基盤をつくることとなる³⁸。地域での教会指導者の日頃の交流、信徒間のさまざまな連携を促す機会をつくることが肝要である。

第二として、ディアスポラのユダヤ人の祖国への結びつきがパレスティナに住むユダヤ人の生活を刷新させ活性化させたということは、現代の私たちに大きなチャレンジを与えている。初代教会においても、異邦人のクリスチャンの登場は、ユダ

36 Santos, "Exploring the Major Dispersion," 35.

37 Ted Rubesh, "Diaspora Distinctiveness: The Jewish Diaspora Experience in the Old Testament," in *Diaspora Missiology*, 70-71.

38 4世紀までのローマ帝国における迫害時でのクリスチャンの生活について興味深いものは、Ivo Lesbaupin, *Blessed are the Persecuted: Christian Life in the Roman Empire, A.D. 64-313* (Maryknoll: Orbis Books, 1987).

ヤ人のクリスチャンとの間で、何が本質的なものであるのかについて議論を深める機会となった。エルサレム会議は、「この道」(使徒9:2)がユダヤ教の一派の域を超え、ユダヤの宗教的な伝統の殻を破り、ユダヤ人も異邦人もともに神の民とされるキリスト教としての歩みへの転換点となった。グローバル化する世界にあって、邦人ディアスポラは増え、外国でクリスチャンとなる人が増えている。日本の教会はこのクリスチャン・ディアスポラの人々³⁹を適切に受け止めて、異文化理解と国際的視野をもった彼らから学ぶことによって、日本の教会は刷新され活性化されるに違いない。想定されるクリスチャン・ディアスポラ邦人との様々な緊張は、その問題解決の過程のなかで日本の地域教会に活力を与え、福音の本質を再認識させ、創造的な日本宣教へと私たちを変えていく。また、これらのクリスチャン国際人を日本の地域教会は用いて、彼らを在留外国人に福音を届ける「ブリッジビルダー」となるよう励ますことができるのである。

おわりに

本稿で日本宣教をクリスチャン・ディアスポラの観点から考えてみた。「旅人であり寄留者である」クリスチャンの「穏やかな違い」というアイデンティティに立ち、「世の光・地の塩」としての社会への役割を祭司的な側面から取り扱った。戦後70年(2015年)の大きな節目を経て、2020年の東京オリンピックから2030年を見据えた日本宣教を考える時、グローバル化に伴う多文化共生社会や日本の少子高齢化社会が進むなかで、ケア(看護・介護)とイノベーション(革新)を中核とした復興と地方創生へと日本社会は動いていくように思われる。歴史と世界の潮流を踏まえての伝道と社会的責任の両輪を担う被造物ケアの動きは、いよいよ加速されてくる。気候変動や生物多様性などの環境変革、流通・金融のグローバル化のなかでの政治・経済・文化の社会変革、これらの諸課題を統合する「平和と持続可能な社会づくりの担い手を育む教育と活動(ESD)」、さらには今後予想される首都圏直

39 内外のクリスチャン・ディアスポラ邦人のネットワークはこの20年間で整備されつつある。海外の日本語教会(アジア・北米・ヨーロッパ等)によるアジア日本語教会ファミリーキャンプ、ヨーロッパ・キリスト者の集い等、Reaching Japanese for Christ, Japanese Christian Fellowship Network, Diaspora Network for Japanese, Int'l VIP Clubなどの連携や協力がなされている。

下型地震等での地域ケアセンター構想等々の課題山積みの日本⁴⁰で、クリスチャン・ディアスポラとクリスチャン・シナゴグが貢献できる領域は多方面に開かれている。教団／教会の宣教と多種多様な信徒による内外ミニストリーをつなぎ、次世代ネットワークを構築するクリスチャン・ディアスポラ邦人のブリッジビルダーの働きが今後の日本宣教の鍵を握るに違いない。

40 青木勝「復興・再生をめざす希望の次世代ネットワーク」2010.01.01

賀川ハル（1888-1982）における女性観 家庭と市民社会における女性の役割¹

岩田三枝子

（東京基督教大学専任講師）

序

賀川豊彦（以下、豊彦）（1888-1960年）と妻・ハル（以下、ハル）（1888-1982年）は、明治・大正・昭和において、キリスト者として市民社会²のための活動に取り組んだ夫妻である。その活動は、スラム活動、労働者組合、農民組合、生活協同組合、婦人運動、平和運動等、と多岐にわたる。また、家庭においては、一男二女の父親・母親でもあった。

豊彦については、豊彦がスラム伝道を開始した年から100年目となる2009年は豊彦の献身100周年として、各種講演会等といった記念行事が開催されると同時に、国外での豊彦研究の翻訳や、書籍の復刊、新たな研究書の発刊の機運も盛り上がりを見せ³、国内においても、キリスト教界だけではなく、一般的にもその評価が高まってきた感がある。豊彦は、幼児教育や福祉、生活協同組合運動、文学等の分野に

- 1 本稿は、2015年度東京基督教大学共立研究所個人研究助成による研究成果の一部である。また、2015年9月日本基督教学会口頭発表「賀川ハルにおける家庭観—家庭から市民社会へ」、および2015年9月キリスト教史学会口頭発表「賀川ハルにおける女性観—大正期婦人運動との関わりの中で」の両発表を統合し、修正・加筆したものである。
- 2 公共哲学の立場から、稲垣は下記の著において「市民」を次のように定義する。「非経済的（非利潤的）、非政府的（非暴力的）なレベルでの主体的に活動する意欲のある教養人」（111頁）。その上で、「多様に異なっている人々から成る」「他者性」を視野に入れた（77頁）、「異なる人びととの間の“協働性”」（78頁）が存在する市民による社会、すなわち市民社会の形成を提示する（稲垣久和・佐々木炎編『キリスト教福祉の現在と未来』キリスト新聞社、2015年、60-116頁）。本論においても、この理解に基づき、賀川豊彦・ハル夫妻が多様な他者のために活動を行った領域を、市民社会と呼ぶ。
- 3 例えば、Princeton Theological Seminary では各年、The Toyohiko Kagawa Lecture が開催され、2014年には賀川豊彦『宇宙の目的』がToyohiko Kagawa, *Cosmic Purpose*, ed. Thomas John Hastings (Eugene: Cascade Books, 2014). として英訳出版された。

においても注目されており、また近年は、公共哲学の領域においても、その友愛思想が取り上げられている⁴。

しかし、ハルについては本格的なまとまった十分な研究はまだ少ない⁵。多方面での膨大な業績を残した豊彦の妻であったために、その陰に隠れていたからかもしれない。また、現実的理由として、多くを執筆した豊彦に比べて、2009年にハルに関する一次資料を所収した『賀川ハル史料集』全3巻⁶が発刊される以前は、ハル自身が執筆したものは一般的には極めて手に入りやすく、彼女がどのような思想を持っていたのかを把握する材料が揃っていなかった理由もあるだろう。

従来ハルに関する伝記や論文には、豊彦の公共的活動においてその良き理解者、協力者であったことはすでに指摘されている通りである⁷。同時に、「ハル自身の独自性」⁸(三原容子)や、「ハルの中にも思想がある」⁹(賀川純基)、また「ハルは豊彦の影響を深く受けたが、それに甘んじることなく、彼女自身の思想を、より積極的に女性解放運動へ、また貧しい人々の救済へと活動の幅を広げていった」¹⁰(鍋谷由美子)等、そのハルが単に豊彦の内助の功としての役割に徹しただけではなく、独自の思想を持つ一人の活動家としての評価も指摘されている。しかし、どのような点に独自性があるのか、またその思想とは具体的にどのようなものであるのかは、先行研究の中では十分に明らかにされていない。

本稿では、ハルの女性観に着目し、ハルのキリスト教的思想が女性観・家庭観に与えた影響、及び市民社会と家庭における女性の役割の理解等を浮き彫りにする。

4 例えば、稲垣久和「公共哲学から見た賀川豊彦」(『明治学院大学キリスト教研究所紀要』(42)、2009年、247-279頁)、伊丹謙太郎「賀川豊彦を読む—公共哲学部門対話研究会報告」(『千葉大学公共研究』第5巻第3号、2008年、187-197頁)など。

5 2009年に『賀川ハル史料集』が刊行されたものの、管見の限りで、それ以降のハルに関する研究は、鍋谷由美子氏による修士論文を基盤とした以下のみである。鍋谷由美子「賀川(芝)ハルをスラム街へと動かした原動力とは」(『雲の柱』28号、松沢資料館、2014年、61-82頁)、鍋谷由美子『賀川ハルものがたり』(日本キリスト教団出版局、2014年)。

6 三原容子編『賀川ハル史料集』第1-3巻、緑蔭書房、2009年

7 例えば、白石玲子「賀川ハル」(『雲の柱』7号、松沢資料館、1988年、163-178頁)、加藤重『わが妻恋し—賀川豊彦の妻ハルの生涯』(晩聲社、1999年)、三原容子「愛妻 ハルの幸い、社会の幸い」(『ともに生きる—賀川豊彦献身100年記念事業の軌跡』家の光協会、2010年、76-87頁)、鍋谷由美子、前掲書など。

8 三原、前掲書第3巻、434頁

9 三原、前掲書第3巻、121頁

10 鍋谷由美子、前掲論文、73頁

それらを通して、ハルの公私における賀川豊彦の理解者、協力者としての側面と、パートナーシップにおいて発揮された「ハル自身の独自性」の側面の、両者の解明を試みる。

第1節では、ハルの生涯の概略を記す。第2節では、ハルがキリスト教信仰に入信し市民社会活動を開始する前半生に焦点を当て、ハルの女性観の変遷を辿る。その際、ハルの女性観が、キリスト教的価値観に裏付けられたものであり、かつ、市民社会に広かれた視野を持っていたことを明らかにする。第3節においては、ハルの出産後の育児期から晩年にいたる後半生に焦点を移し、ハルの家庭観を検討する。その際、ハルの家庭観が、同時代の良妻賢母的な色彩を帯びつつも、時代の枠組みに縛られることなく、家庭における夫婦の協調を射程に入れていた点を提示する。また、キリスト教的価値観が一層強調されると同時に、家庭を通して女性が市民社会において果たす役割を示唆するハルの視点を明らかにする。以上の考察を踏まえ、最後に、今後の課題とハルの女性観における今日的意義の提示を試みる。

第1節 賀川ハル生涯概略

ハルは、夫・豊彦と同じ1888年に生まれ、豊彦との出会いが信仰への大きな契機となり、24歳でキリスト教に入信する。25歳で豊彦と結婚後、生涯、豊彦と共に市民社会のための活動に携わる。その中には、労働者の女性の人権保護のための婦人運動である「覚醒婦人協会」において機関誌『覚醒婦人』の発行や演説会開催等の活動を展開するなど、ハル独自の活動もあった¹¹。1960年の豊彦没後も、ハルは夫の残した社会事業を引き継ぎ、94歳で亡くなる。賀川ハルの日記や随筆、小説、講演記録など、現在入手できるハル関係の史料がほぼすべて収められている『賀川ハル史料集』全3巻¹²が2009年に発刊されたことにより、これまで注目される機会が少なかったハル自身の活動や思想についても身近に触れることが可能になった。

11 ハルが中心発起人となって展開した覚醒婦人協会についての詳細は、次の拙論を参照。「『男女の協働』とキリスト教公共哲学—賀川ハル(1888-1982)が覚醒婦人協会において目指した婦人運動」(『キリストと世界』25号、東京基督教大学、2015年、64-87頁)。

12 三原、前掲書第1-3巻

第2節 女性観の変遷：キリスト教信仰入信から市民社会活動初期を中心に

(1) キリスト教信仰入信期：「愚なる」女性を「強からしめる」イエス

ハルが覚醒婦人協会の活動を開始するのは1921年であるが、ハルは当初から女性を取り巻く諸問題に対して、格別な高い意識を持っていたわけではない。例えば、ハルと豊彦が結婚する1913年以前、豊彦たちのキリスト教路傍伝道において、通りすがりの人々に向けて話をする女性を目にしたハルは、次のような感想を持ったとしている。

婦人が人の前で話が出来るとは余程の学者でなければならぬものゝ様に思つてゐた。¹³

つまり、人々に向けて「話が出来るとは」のは、男性か、もし女性であるならば、学識高い女性であるべきだ、と考えていたと読み取れる。しかし、このようなハルの女性観に、やがて変化がみられるようになる。

ところが新川に住む、私の内心軽蔑してゐる人達¹⁴がこの勇氣ある、そして他人の爲めになることを話せるその力に驚いた。全くイエスは人を強からしめると解つた。¹⁵

先述のハルの感想の直後の文章である。スラムにおける路傍伝道にて女性が大勢の前で話す姿を見たハルは、「イエスは人を強からしめると解つた」という。ここでは、ハルのキリスト教理解が、ハルの人間観・女性観に肯定的な影響を与えている様子が読み取れる。

また、ハルの結婚直後の日記には、「神は女をも用る給ふ。伝道は愚なるを以てよしとすと聖書にある通りである」¹⁶とも記し、ただ「人の前で話」もできず「愚か」である女性といった否定的女性観から、女性は「イエス」や「神」によって強くさ

13 賀川はる子「女中奉公と女工生活」(1923年)(三原、前掲書第1巻、47頁)。以下の引用に際して、旧漢字を常用漢字に変更した。

14 上記引用に登場する「婦人」、すなわち女性たちを指す。

15 賀川はる子「女中奉公と女工生活」(1923年)(三原、前掲書第1巻、47頁)

16 賀川ハル「1914年日記」(三原、前掲書第1巻、149頁)

れ、「他人の為めにな」りうるといふ、肯定的女性観に次第に目が開かれていく様子がみられる。

これらのハルの女性観がどのような聖書の根拠に基づいているのかはハルの言説の中では明言されておらず、またその理解が妥当か否かについてはさらなる議論の必要性もあるものの、少なくとも、ハルのキリスト教理解がハルの女性観に肯定的変化を及ぼしていることを自覚していることがうかがえる。

(2) 婦人運動の興隆とハルの十年間

上記のように、キリスト教理解によって肯定的女性観へとハルの目が開かれていった大正期の同時代、日本では婦人運動の興隆期を迎えようとしていた。当時、欧米では、母性保護を唱えたスウェーデンのエレン・ケイ (Ellen K. S. Key 1849-1926年) や女性の社会進出を唱えたアメリカのシャーロット・パーキンズ・ギルマン (Charlotte Perkins Gilman 1860-1935年)、1879年に戯曲『人形の家』を発表したノルウェーのヘンリック・イブセン (Henrik Johan Ibsen 1828-1906年)、さらには産児制限を提唱したアメリカのマーガレット・サンガー (Margaret H. Sanger 1879-1966年) などによる女性運動が展開されていた。

この女性運動の波を受けるようにして、日本では、平塚らいてうによる「原始、女性は太陽であった」の巻頭言で知られた、機関誌『青鞥』(1911-16年)の刊行があった。20代の女性たちによって寄稿、編集された『青鞥』では、家と家との結婚という従来のある方を拒否するなど、新しい女性の生き方が提唱された。そして『青鞥』が廃刊となった後も、平塚らいてう、与謝野晶子、山川菊枝、山田わか等により、女性の母性保護か経済的自立かをめぐる母性保護論争(1918-19年)があり、また平塚らいてう、市川房枝、奥むめお等によって、女性の結社権や集会権を求める新婦人協会¹⁷(1919-22年)が結成されるなど、婦人運動が日本において

17 新婦人協会と賀川豊彦・ハル夫妻、また長谷川初音との関わりは深い。ハルも長谷川もともに新婦人協会の正会員であり、豊彦は賛助会員であった。また、ハルも長谷川も1921年(大正10)新婦人協会の講演会で講演者となっている。また、長谷川は新婦人協会の機関誌『女性同盟』にも、「男女共存のために婦人参政権を」(新婦人協会『女性同盟』6号、1921年3月)、「独言」(新婦人協会『女性同盟』11号、1921年8月)と題して寄稿している。また、ハルは新婦人協会の発起人である平塚らいてう、市川房枝とも個人的な交友があり、新婦人協会設立前には、1919年11月に平塚が神戸の賀川夫妻を訪問していること(1919年11月28日日記)や、晩年にも市川からの贈り物がハルに届けられている様子(1974年9月6日日記)がハルの日記には記録されている。

も興隆していた。また、北米のキリスト教界では、禁酒禁煙を軸とした女性運動が広く展開されており、その影響を受けてすでに1886年には、キリスト教の婦人運動である東京婦人矯風会¹⁸が設立され、禁酒運動、娼娼運動などを展開していた。このように、この時期は、新しく婦人運動がおこった日本近代女性史の始まりともいえるだろう。

これらの日本における婦人運動の興隆の機運は、ハルの日記にも反映されている。日記にはたびたび、婦人運動に取り組む女性による講演を聞いた様子が記録される。例えば、1914年3月には婦人矯風会の林歌子¹⁹や矢嶋楯子²⁰の講演、また共立女子神学校²¹に入学した直後の1914年10月には河井道²²の講演を聞きに出かけたと記録されている²³。

また、ハルは書籍からの知的刺激も日記に克明に記録しているが、「トルストイ」、『天路歷程』²⁴といったキリスト教関連書に加えて、ヘンリック・イプセンによる『人

18 現・日本キリスト教婦人矯風会

19 林歌子(1864-1946年)。1899年、日本キリスト教婦人矯風会大阪支部を設立する。1914年には婦人矯風会主催の演説会が神戸教会にて行われ、林が娼娼運動について講演しているが、これがハルが聞いた講演であろう。

20 矢嶋楯子(1833-1925年)。1886年、東京教婦人矯風会を組織する。ハルが講演を聞いた1914年は、全国組織である日本キリスト教婦人矯風会会頭として活動し、1914年に女子学院院長を降りたばかりの頃であった。

21 共立女子神学校は1881年(明治14)9月、バイブル・リーダーを養成する専門の学校、偕成伝道女学校として米国婦人一致外国伝道協会(W.U.M.S.)によって設立された。豊彦も共立女子神学校と関わりを持ち、1917年(大正6)6月の卒業式では豊彦が「使徒保羅の内生活」と題した講演を行い、また1932年(昭和7)の神学校校舎改築資金募集の改築事業賛助員としても名を連ねている。共立女子神学校の歴史に関しては、次の文献を参照。「横浜共立学園資料集」編集委員会『横浜共立学園資料集』横浜共立学園、2004年、704-755頁、「VI 永遠のひかり—共立女子神学校の歩み」(「横浜共立学園120年のあゆみ」編集委員会『横浜共立学園120年の歩み』横浜共立学園、1991年、243-266頁)、および「偕成伝道女学校、共立女子神学校、そしてバイブルウーマン—失われた姿を求めて」(『共立研究』Vol.VII, No.1、共立基督教研究所、2001年8月、4頁)。共立女子神学校時代のハルについての詳細は、別稿に譲りたい。

22 河井道(1877-1953年)。1912年、日本YWCA同盟総幹事に就任し、1929年、私立学校法人恵泉女学園(現在の恵泉女学園大学)を設立する。ハルが聞いたのは、1914年、河井のYWCA時代の講演であったと思われる。

23 賀川ハル「1914年日記」1914年3月8日(三原、前掲書第1巻、151頁)、1914年10月24日(三原、前掲書第1巻、191頁)。

24 賀川ハル「1914年日記」(三原、前掲書第1巻、158頁)

形の家』といった女性運動関連書も記される²⁵。また、賀川夫妻にとって、平塚らいてうたちの新婦人協会との関わりが始まる1919年からハル自身が覚醒婦人運動を立ち上げる1921年頃になると、エレン・ケイ²⁶の『思想の骨髄』、「サンガ婦人」²⁷の『産児調整論』、市川房枝²⁸の講演集といった、さらに多様な女性運動関連書名が日記に記録されるようになる。これらの多くは書名のみで、その読後の感想等は記載されていないため、どのような思想的影響をこれらの書籍から直接得たかについては不明であるが、少なくとも、ハルが当時興隆しつつあった婦人運動の動きを捉え、女性を取り巻く種々の課題に関心を寄せていたことは明らかである。

このような女性の講演や書物から知的刺激を受けるにしたがって、ハル自らも女性運動に関連した内容を語り始める。例えば、日本キリスト教婦人矯風会を設立した矢嶋楯子に賛同して、「矢嶋楯子は明治二十三年此の方、国家の為に祈る会を婦人等としてゐる。それは毎月第二火曜日だと云ふので、此日自分も祈る」²⁹と記す。ここには、以前のような「愚か」な女性といった否定的女性観ではなく、肯定的かつ積極的な女性に関する発言がみられるようになる。

ハルの女性観にとって1910年代は、上記のように婦人運動家の演説や書籍から婦人運動に関連した知識を取り入れていた段階であり、それはハルの婦人運動という点からは準備期間といえるだろう。日本での婦人運動の興隆時期、ハル自身は1912年にキリスト教信仰に入信し、1913年に結婚、1914年から1917年まで共立女子神学校に在籍、そして1921年から1923年まで覚醒婦人運動の活動を展開した。まさに、日本の婦人運動の高まりの時期と、ハルの結婚から市民社会における活動拡大時期とが重なった10年間である。ハルにとって、この10年間は、自身の女

25 5月9日日記に『人形の家』を読んだと記述があるが、その10日ほど前の4月30日の日記には、松井須磨子によるトルストイ『復活』を見に行った記述がある。松井須磨子が演じたものへの関心から『人形の家』も手に取った可能性もある。ちなみに、この時、平塚らいてうのパートナーを指していると推測できる「奥村博史」を見た、と日記に記されている。

26 エレン・ケイ（1849-1926年）。スウェーデンの女性運動家で、平塚らいてうの『青鞥』で、その思想が紹介された。

27 マーガレット・ヒギンズ・サンガー（1879-1966年）。アメリカの産児制限活動家。

28 市川房枝（1893-1981年）。平塚らいてうと共に新婦人協会を設立し、良妻賢母論に反対し、戦前から戦後にかけて婦人参政権運動を主導し、1953年には自らも参議院議員となった。晩年の日記に市川房枝から贈り物があったことが記され、市川との交流が晩年まで続いていた様子が伺える。

29 賀川ハル「1914年日記」（三原、前掲書第1巻、153頁）

性観が大きく転換する、ターニング・ポイントとなる時期であったことがわかる。3年間の共立女子神学校在籍を経て、30代に入ったハルの女性の人権に関する発言は、それ以前と比較すると、次節に示すように、格段に直接的・実地的なものへと変化していく。

共立女子神学校時代の3年間は、多様な教団出身の北米からの女性宣教師たちや、女性の学友たちとの出会い等があった³⁰。また、カリキュラムにおいては、祈りと伝道実践が重んじられ、かつ、教会だけではなく、刑務所、孤児院、慈善学校、慈善病院、少年院といった領域においても実習の機会が与えられていた。このように、多様な背景を持つ女性たちと共に、市民社会との関わりのなかで活動した経験は、ハルにとって、女性の生きる場は家庭内に限定されているのではなく、女性の能力があらゆる場所において発揮され得ることを実感する機会となったと推測することができる。

また共立女子神学校卒業後は、婦人運動に関わる人々との直接的な交流が生まれる。例えば、1919年の日記には、平塚らいてうが賀川夫妻を訪問し、新婦人協会設立のために奔走している様子が記される³¹。その後、平塚らいてうから「海草」が贈られてきたとの記述もある³²。1920年には平塚らいてうの『夫人と子供権利』を読んだとの記録や³³、その後平塚から「発表会」に誘われたが断る³⁴、という記述もあり、平塚らいてうの婦人運動の動きを身近に把握している様子が伺える。また同年1920年には、与謝野晶子夫妻が賀川夫妻のもとを訪問している³⁵。与謝野晶子と平塚らの間で繰り広げられた、女性の職業・自立・育児をめぐる母性保護論争が行われたのは1918年から1919年のことなので、論争の興奮冷めやらぬこの時期、平塚や与謝野夫妻との交流の場では、この論争のことも話題に上がったと推測するのは不自然なことではないだろう。

また、婦人運動に対するハル自身の見解もみられるようになる。矯風会とハルの関連については、共立女子神学校時代にハルも会員になったのではないかと加藤

30 ハルの入学が報告されている1914年のWUMS本部への年次報告書には、学生数が40名(本科36名、予科4名)であったと記されている。(「横浜共立学園資料集」編集委員会、前掲書、336頁)

31 賀川ハル「1919年日記」(三原、前掲書第1巻、245頁)

32 賀川ハル「1919年日記」(三原、前掲書第1巻、245頁)

33 賀川ハル「1920年日記」(三原、前掲書第1巻、249頁)

34 賀川ハル「1920年日記」(三原、前掲書第1巻、258頁)

35 賀川ハル「1920年日記」(三原、前掲書第1巻、258頁)

重が指摘しているが³⁶、1920年の日記では矯風会の働きに対する厳しい指摘をする。

矯風会にしても教会でも、今日に於ては現代に遙に遅れてゐるので、折角日本のよいこの会が有りながら、何だか物たりない。近頃の新しい思想の人達は今の教会では満足しないで教会に来ずに居る。教会はその人達を捕へ得ない。余り狭い考へだからよい鯛をいつも逃して仕舞ふ。矯風会の眼目とするところは公娼廃止と禁酒問題だと云ふが禁酒はもはや国家問題となつてゐる。³⁷

この矯風会では、1928年に豊彦と共に公娼廃止運動にも関わっている。これらの記述からは、1921年から23年にかけて覚醒婦人運動を結成する以前からハルが当時の婦人運動をよく把握しており、ハル自身も女性に関する課題に関心を抱いていた様子が伺える。

以上のように、ハルが結婚し、豊彦との結婚生活を経て共立女子神学校に在学、そして卒業し、スラム活動を再開した時期は、ハルにとって、キリスト教信仰と知的刺激によって女性観が大きく変化した時期であった。そしてこの時期がまさに、大正期の婦人運動の興隆時期でもあった。特にハルが共立女子神学校を卒業し、再びスラム活動に戻った時期は、ハル自身が婦人運動を開始するために、ハルの内的・外的の両面の要素にとって満を持した絶妙のタイミングであったといえるだろう。

(3) 覚醒婦人協会活動時代

上記において、覚醒婦人協会の活動開始以前までのハルの女性観の変遷をみたが、次に、覚醒婦人協会機関誌『覚醒婦人』の発行人・編集人であった時代のハルの執筆や演説草稿から、覚醒婦人協会活動時期のハルの女性観を考察する。

例えば、覚醒婦人協会を立ち上げる直前であった1921年2月12日の新婦人協会による「覚醒婦人大会」の演説草稿には、「男子も女子も共に人間として勝劣はないと云はねばなりません」³⁸とある。また、その翌年である1922年5月11日の新婦人協会の演説会における演説では次のように語る（以下、下線は筆者による）。

36 加藤重、前掲書、144頁

37 賀川ハル「1920年日記」（三原、前掲書第1巻、258頁）。禁酒はすでに国家問題になっているから、矯風会は禁酒よりも、さらに新しい別の課題に取り組むべきだ、という意味だろうか。

38 賀川はる「労働婦人の立場より」（1921年）（三原、前掲書第1巻、339頁）

野蛮時代より今日の文明時代に移った間、婦人は何等の社会的に貢献はなかつたのかと云へば、大いにあると云ものではなかつた。(中略) 現代の文明はやはり男子のみに依つてなされたものではない。(中略) 男子の人格を認めると同様、女子の人格を認めなくてはなりません。(中略) 覚醒した婦人は自分の人格を尊重すると同時に、他人の人権も尊重せねばならぬことを忘れてはならぬ。覚醒した婦人は進んで他を覚醒させねばならぬ。(中略) 工場内にある工女の人格無視も又甚だしいものである。³⁹

工場の中の一婦人が覚醒して、工女であつても一個の人間である、自分の生存権を保つた現在の賃銀では余りに安価である。(中略) 茲に於て団結の必要を思ひます。中心より出ずるところの叫び、正義とそして団結の力であります。(中略) 一家の主婦達一人一人、社会に改革を求めることもあります。中心よりの訴へを心に持つ人もあるでせう。各自に種々の問題が有ること、思ひます。然し、一人一人では極めてその力の薄弱であることを感じない訳には行きませぬ。⁴⁰

このハルの言説にみられる二点の特徴に注目したい。一点目は、男性と女性の両者の人格を尊重している点である。ハルは、「男子の人格を認めると同様、女子の人格を認めなくては」ならない、と述べる。ハルは、女性が決して男性に劣った存在なのではなく、一人の人格である、として女性の人権に言及すると同時に、それだけにとどまらず、男性の人権にも言及することで、ただ女性の人権を主張するだけでなく、人間としての男女の共通の人権であることを指し示している。

二点目は、「他者」に対する視点である。「自分の人格を尊重すると同時に、他人の人権も尊重せねばならぬ」と、ハルは述べる。男性と同等の権利を求め、女性自身の権利を主張するだけではなく、そこには、さらに広げられた男女を含めた「他者」への視点までもが伺える。このようなハルの他者への視点は、公共哲学で指摘される『異質な他者』『異質な人格』との協働の参加者となる世界』との共有点がみられる。公共哲学において稲垣は、「私」がさらに能動的に三人称の彼(ら)、彼女(ら)、さらには『異質な他者』『異質な人格』との協働の参加者となる世界に、公共世界

39 賀川はる子「婦人の覚醒」(1922年)(三原、前掲書第1巻、343頁)

40 賀川ハル「消費者の団結と婦人」(1921年頃)(三原、前掲書第1巻、436頁)

が開けてくる」⁴¹とするが、これをハルの視点に適用するならば、「女性」としての「個」、つまり「私」のみにとどまることなく、例えば「夫」や「同僚」といった親密圏で共に生きる男性である「彼ら」、そしてさらには、多様な他者を含む公共圏において共に社会を築く「他人」である「異質な他者」をも含むものだといえるだろう。

覚醒婦人協会活動期のハルの言説には、女性は誰でも尊重されるべき人権を備え、「文明に貢献」し、「価値」があり、「覚醒」できる存在であり、協働することにより、社会においては弱い存在であっても、強くなれるのだ、という肯定的・積極的女性観の確信がみられる。そこには、女性は「余程学者でないと」「つまらない者」だ、としていた以前のハルの否定的・消極的女性観はもはやみられない。

また、このようなハルの発言の背後には、明確なキリスト教信仰がみられる。

幸にイエスの恵に依つてこの発見をなし得たものは、よろしく神の栄のため、人類幸福のため、社会に対して奉仕するところの大からんことを願ふ。⁴²

私はたゞ基督教の精神によつて生きるの外はありません。イエスの愛を思ふ時に私達の愛は燃え上り、私達の真実が力づけられます。そしてこの精神を、余りに貧しき物質と教養とに棄て放されてゐる人達の胸に移し、浸らし、燃え上らせたいと思ひます。⁴³

両引用共に、覚醒婦人協会活動中の1921年、1922年の発言である。ハルの活動はキリスト教信仰に動機づけられていたことは明らかであり、またハルの人間観の背後に明確なキリスト教的価値観があったことがわかる。

ここまでみたように、1921年から1923年の覚醒婦人協会の活動時期までのハルの前半生における女性観の変遷に着目すると、キリスト教的基盤に立つ女性観・男性観からの影響という内的要因と共に、大正期における婦人運動の興隆という外的要因の両方がハルの女性観を形成する要因となっていたといえる。

覚醒婦人協会活動後、ハルは三児の母となり、「妻」「主婦」に加え、「母」とし

41 稲垣久和『宗教と公共哲学—生活世界のスピリチュアリティ』東京大学出版会、2004年、106頁

42 賀川はる「隠れたる真球（珠）の発見」（1921年）（三原、前掲書第1巻、315頁）

43 賀川春子「私と良人と仕事と」（1922年）（三原、前掲書第1巻、309頁）

での役割も担うことになる。次節において、ハルの後半生における女性観が、ハル自身の家庭における役割の変化のなかで、どのように変容、もしくは維持されていくのかを検討する。

第3節 家庭における女性観：育児期から晩年を中心に

(1) 「社会」と「家庭」：対立から調和へ

34歳で長男を出産するまでは、ハルはスラムの中で豊彦と夫婦二人の家庭を築いた。現代の日本社会においては「キャリアウーマン」「ワーキングマザー」「ワーク・ライフ・バランス」といった女性の仕事や家庭におけるキャリアを表現する概念がしばしば取り上げられるが、ハルは、自らの公共領域における市民活動と私的領域における家庭での役割に関して、どのような視点を持っていたのだろうか。1922年のハルの言葉に次のようなものがある。

広い意味での社会全体と云ふものを考へ、そして自分もその一員であることを自覚する時に、私は社会対家庭と云ふもの、価値判断をすることを余り好みません。(中略) 私にとつては、それ⁴⁴と、台所で働いて居る心持とに、何等の区別をも見出し得ないのでございます。⁴⁵

覚醒婦人協会活動最中の言葉である。このハルの言説には、女性は家庭にあるべきだ、または、女性も自立すべきだ、といったかつて平塚らいてうや与謝野晶子らの間で交わされた母性保護論争のような議論はみられない。例えば平塚らいてうは、母性保護論争において、「よき母となろうと思へばよき職業婦人となり得ず、よき職業婦人となろうと思へばよき母となり得ず」という苦しいジレンマに(中略)陥らざるをえません⁴⁶として、「母」であることと「職業婦人」であることを互いに相容れない役割として対立的に捉え、内面的葛藤を吐露する。また、大正期の新しい市民層である「職業婦人」の一例として、齋藤は、1910年代から20年代にかけて

44 豊彦の社会事業を助けること。

45 賀川春子「私と良人と仕事と」(1922年)(三原、前掲書第1巻、304頁)(『婦人之友』1922年1月号)

46 平塚らいてう「母性保護問題に就いて再び与謝野晶子に寄す」(香内信子編『資料・母性保護論争』ドメス出版、1984年、111頁)

の女性教員の職業と家庭の両立に関する課題を取り上げ、当時、女性教員という職種が、「判任官待遇」であったため、「身分が公に保障されており、安定という点で給与等の低さを凌駕する魅力を以て」おり、「このことは、いわゆる職業婦人と呼ばれた女性たちのなかで、小学校女性教員が他の職種に先駆けて結婚後も仕事を続けることを可能にさせたが、同時に〈職業と家庭の両立〉問題に早い時期から対峙せざるを得ない事態を生むことになった」⁴⁷と指摘する。そのうえで、「性別役割分業観を大前提とし、仕事の有無にかかわらず家庭内のことは女性が担当することが絶対的な条件のもと、女性教員の『勤務能率』を向上させることと、良妻賢母としての女性教員の位置づけをどう『調和』させるかという点」⁴⁸が議論されていたとして、当時の新しい「職業婦人」たちが、現代でいうところのワーク・ライフ・バランスのあり方を模索していた様子を浮き彫りにする。

それでは、ハルは、このような同時代の職業婦人たちが直面した、現代でいうところの職業と家庭の両立のジレンマや葛藤を抱えていなかったのだろうか。決してそうではないだろう。例えば、1914年の日記では、以下のように、ハルは家庭における女性としての自らのジレンマを記す。

いくら勉強し様と思つても、女はやはり台所もあるし洗濯もあるので、実際机に向ふのは少ないけれど、自分が心を着け様で実物に当るので、反つて勉強になるかも知れぬ。⁴⁹

上記のようなジレンマは、「私は社会対家庭と云ふもの、価値判断をすることを余り好みません」以下の引用にみた1922年の時点においてはすでに克服した、ということだろうか。そうではないと考える。むしろ、覚醒婦人協会の活動を展開する1920年代に入ってもなおハルにとってのジレンマは継続しており、「私は社会対家庭と云ふもの、価値判断をすることを余り好みません」の発言に、そのハルの葛藤が反映されている、と考える。もしまったく葛藤を感じていないならば、「社会対家庭」という課題は意識上にも上らず、このような表現として現れることはないだろう。この当時、ハルは出産前であり、育児の時間的・労力的負担はなかったものの、

47 斎藤慶子『「女教員」と「母性」-近代日本における〈職業と家庭の両立〉問題』六花出版、2014年、ii頁

48 斎藤、前掲書、18頁

49 賀川ハル「1914年日記」(三原、前掲書第1巻、150頁)

ハルにとって「勉強」やスラムにおける働きと、それに対して家庭における「台所」での役割の間で、両者がいかに「両立」または「調和」可能なのかという内面的葛藤が、「私は社会対家庭と云ふものゝ価値判断をすることを余り好みません」とあえて表現する点に現れていると推測する。

このようなジレンマの継続がみられる一方、結婚直後の1914年の時点と、覚醒婦人協会活動最中にある1922年の時点におけるハルの言説には、決定的な違いもみられる。それは、1914年においてはジレンマに終始していたものが、1922年の言説には、そのジレンマを乗り越えようとする意志がみられる点である。ハルは「社会対家庭」という単純な対立的発想を拒否し、「何等の区別をも見出し得ない」として、「台所」すなわち「家庭」と「社会」とを二元論的に捉えることを拒んだ。市民社会における社会的事業と私的領域における家庭の働きに優劣をつけることをせず、ハル自身が、あるときには社会活動家として、あるときは主婦としての役割を経験しながら、そのいずれもが「社会」の「一員」としての働きであり、夫の事業を助けることと、「台所で働いて居る心持とに、何等の区別をも見出し得ない」ことを実感したのだろう。家庭と市民社会とが分断された領域ではないゆえに、女性が家庭のみに閉じられているのではなく、市民社会における役割に開かれており、その両者が女性にとっての必然的・補完的領域であるということができるとはならないだろうか。このように、家庭と市民社会における活動の両領域が賀川ハルという一人の人物の中において調和が保たれた状態であると理解することにより、「職業か家庭か」のジレンマの中を乗り越えようとしたのではないだろうか。

このような調和的・補完的理解は、同じく1922年新婦人協会演説会における演説草稿にも見出すことができる。

夫の内助者とし子女の母としての任務を尽す家庭の婦人、又外に出て職ある婦人、将又、工場にあつて労働に従事する婦人、是皆社会、国会に多大の貢献をなすものと云はねばなりません。⁵⁰

ここでは、「母」「職ある婦人」「労働に従事する婦人」のいずれもが、「社会」「国会」に多大の貢献をなす、とし、女性としての役割には「母」であることを含みつつも、それだけに限定せず、「職ある婦人」「労働に従事する婦人」をも視野に入れている。

50 賀川はる子「婦人の覚醒」(1922年)(三原、前掲書第1巻、344頁)

大正時代は「職業婦人」や「主婦」という言葉が生まれた時代でもあった⁵¹。ハルもまたその時代の言葉を捉えつつ、女性が「家庭」や「職場」といった特定の領域のみに閉じこもるのではなく、公共的・公的な場のつながりの中にあることを主張することで、それらの領域が互いに対立する領域ではなく、いずれの領域もが女性の役割が発揮されうる場であることを示そうとしたのではないだろうか。

上記にみたように、ハルは市民社会と家庭とを対立的に捉えず、調和的に理解していた一方で、ハルの言説には、家庭における女性の役割を「台所」や「出産」と結びつける性別役割分業的認識が明確にみられる。先に挙げた引用にも「女はやはり台所もあるし洗濯もある」としていたが、次の執筆では、女性の役割を「出産」に還元する様子が見受けられる。

男子の労働に対する、婦人は産なるものが、それに依つて神を知ることが出来る。⁵²

これは、男性の役割を「労働」に象徴し、それに対して女性の役割を「出産」に象徴させていると理解できるだろう。「夫」と「妻」という表現はここでは用いていないが、「出産」とあるので、この文脈においては「家庭における妻の役割」と、その対の概念として「家庭における夫の役割」を意図していると捉えることが自然だろう。また、女性を「台所」と結びつける傾向は、1920年頃の執筆にもみられる。1920年に出版されたハル著『貧民窟物語』の序文でハルは、「ただ夫を台所で迎へるに過ぎない無力なものであります」⁵³と自らの立場を説明する。実際にはすでに夫・豊彦と共にスラムで活動に従事し、決して「ただ夫を台所で迎へるに過ぎない無力なもの」ではなかったはずである。この時期、ハルはスラム活動において3年間の中断時期を除いてもすでに5年近くがたっており、病む人の世話をし、路傍伝道に出かけ、スラムの人々の中で活動する日々が、日記には克明に記録されている。それにもかかわらず、ハルは自身の役割を「台所」とし、「無力なもの」と表現し、家庭における女性固有の領域を疑わない。

これらの市民活動初期の家庭における女性の役割に関するハルの記述から、二点

51 大正期における近代的「主婦」層の成立については、次の文献を参照。木村涼子『〈主婦〉の誕生—婦人雑誌と女性たちの近代』吉川弘文館、2010年

52 賀川ハル「1914年日記」(三原、前掲書第1巻、158頁)

53 賀川ハル「1914年日記」(三原、前掲書第1巻、153頁)

を指摘することができる。一点目は、私的領域である家庭と公共的領域である市民社会とを対立的もしくは二元論的に捉えることをしない点である。夫の事業を助けることと、「台所で働いて居る心持とに、何等の区別をも見出し得ない」として、家庭と市民社会における活動の分断を避け、その両者を調和的または補完的に理解することで、「職業か家庭か」のジレンマを乗り越えようとしたのではないだろうか。

二点目は、先述のようにキリスト教信仰入信直後から婦人運動開始以前の市民活動初期におけるハルの女性観は、「イエス」によって「強からしめる」というキリスト教的な「神の前における女性」という女性観にも目が開かれつつある一方、家庭における女性の役割を「台所」や「出産」に限定しようとする伝統的な性別役割分業の認識がみられる。

ただし、女性の人格が認められるべきであるとの認識と性別役割分業とは、必ずしも矛盾するものではない。神の前に人格を認められた一人の女性として、家庭という一つの共同体においては家庭の家事を役割として担う、という理解として調和しようとハルが考えていたと解釈することも可能である。

(2) 夫への従順と妻への愛：家庭における夫婦の協調

ハルは1922年12月に長男を出産し、1923年関東大震災を機に救援活動のために東京に居を移した後、1925年に長女を出産、その後再び3年間ほど関西に移転するものの、1929年に次女を出産した後は再度東京に戻った。共にスラム活動に加わった同志たちの存在があったとはいえ、「家庭」という単位では豊彦と共にスラム活動に専念できた夫婦二人だけの生活とは異なり、家庭には三人の子供たちが加わり、伝道活動や市民社会活動でますます多忙な豊彦とは対照的に、ハルは家庭で育児中心の生活となる。

「台所」に加え、育児も担うようになったハルの市民社会における働きに、それまでも増して物理的制限が生じたこの時期、ハルは一層「家庭」に着目しはじめる。例えば、1928年の講演では、このように語っている。

私は親に愛しい我子を完全に養育し、その責任を果すには、母親たる者ハ宗教心一基督教一を持ち得る人でなければならぬと深く思ひます。/斯くして家庭の母が、妻が、娘が、この崇高なる理想の持主となつて、今日の家庭生

活が潔められれば社会はより光明に輝くことと私は信じます。⁵⁴

ここで、市民活動初期におけるハルの言説と比較し、二点の変化を指摘したい。第一の変化は、家庭の中における宗教の役割への言及である。1920年代前半では、女性の働きや役割に言及していても、その内容はキリスト教信仰と直接的に結びつけたものではなかった。ハル自身が明確なキリスト教信仰を持ち、また女性観の根底にキリスト教的視点を持っていたことは先述のように明らかであるが、例えば新婦人協会主催の演説会や覚醒婦人協会主催の演説会の演説内容において、キリスト教信仰への直接的な言及はみられない。それは、新婦人協会や覚醒婦人協会がキリスト者だけを対象とした団体ではないこと、キリスト教宣教を主目的とした団体ではないこと、そして多様な他者を会員として受け入れ、市民社会における開かれた活動を行うという点で公共性を持った団体であったからだと考えられる。しかし、ここにおいて家庭や母親の役割に関してハルが言及する際、宗教、すなわちキリスト教信仰との直接的な関わりを明言する。その理由の一点目として、婦人団体等における一員として語っているのではなく、ハル個人として語ることにより、ハル自身の信仰が表現可能となったのだろう。二点目の理由として、語られる場が、多様な他者を含む公共的団体ではなく、キリスト教主義の幼稚園や教会といった、より親密度の高いキリスト教的場であるため、キリスト教への言及が明確な形で可能となったのだろう。つまり、ハル自身の根本的なキリスト教信仰に基づく女性観・家庭観が1920年代前半と大きく変化したということではなく、どのような立場として語るか、そして、語られる場が変化したということだと考えられる。

第二の変化は、女性の役割として、妻や母としての立場が語られるようになる点である。それまでもハルは、女性の役割を例えば、「台所」という言葉に象徴させる形で言及することがあったが、「夫と妻」「母と子」といった関係性の中での女性の役割の言及は明確な形ではみられなかった。1920年代後半からの言説にこの傾向が濃厚にみられるようになるのは、「母と子」に関しては、実際にハル自身が育児を経験するようになったからではないだろうか。

ただし、1920年代前半においてもハルは「妻」であったことを考えると、なぜ1920年代前半の言説には「夫と妻」の関係性についての言及はないのかという疑問が生じる。推測される理由の一つとして、ハルが「母と子」の関係性に着目し始

54 賀川春子「家庭と宗教」（1928年）（三原、前掲書第2巻、93頁）

めたときに、改めて「夫と妻」の関係性の重要性に開眼するに至ったのではないだろうか。つまり、1920年代前半のハルは、「男性と女性」の両者における等しい人格、という視点を持っていたが、それは「夫と妻」とは異なる視点である。男性と女性との関係はより一般的・包括的であり、夫と妻の関係はより私的・限定的な関係である。市民活動初期において、豊彦は夫であると同時に、スラム活動を共に展開する同志でもあった。また婦人運動といった公共的な場に身を置いていた頃のハルにとっては、「女性と男性」という視点が「夫と妻」の視点に優先されていたとも考えられる。しかし、「この家で二番目の子を産みましてから、なんだかすつかり家庭内の仕事に閉じこもってしまったやうで、時折りは以前神戸で働いてる時のやうな、ピンと張りきつた緊張さが欠けて了つたやうで、淋しくなる事もございます」⁵⁵というように、家庭という私的領域がハルの生活の中心の場所になったことで、「男性と女性」という包括的かつ一般論としての男女観だけでなく、「夫と妻」という私的領域における男女観、および家庭における夫と妻の役割にも着眼点が置かれるようになったとも考えられるだろう。

もう一つ推測される理由は、キリスト教との関わりである。ハルは、家庭に言及する際、「宗教」「キリスト教」「信仰」といった用語と共に使用する。1920年代前半の覚醒婦人協会や新婦人協会といった公共的領域で女性の人權について語る際、キリスト教との直接的な関係は語られなかった。しかし、1920年代後半になり、キリスト教的視点から家庭のあり方を考察し始めたときに、改めて、キリスト教的な家庭観には、ただ「母と子」だけではなく、その基盤には「こういうわけで、男は父母を離れて女と結ばれ、二人は一体となる」⁵⁶という聖書の創世記が示す「夫と妻」の関係があることを認識したのではないだろうか。例えば、ハルは夫と妻の関係について、次のように語る。

今日の世相を見て、もつと宗教が家庭に入らねばならぬことを思ひます。(中略)
キリスト教でハ純潔を尊びます。堅く一夫一婦を守ると云うことハ家庭に於て最も必要なことであります。之を破るとそこにハ幾多の悲劇が演じられます。⁵⁷

ここでは、キリスト教的夫婦観として一夫一婦制が強調されている。また次の引用

55 「信仰生活の試練」(1925年)(三原、前掲書第2巻、56頁)

56 創世記2章24節『聖書 新共同訳』日本聖書協会、1987年(以下、聖書の引用は同聖書による)

57 賀川春子「家庭と宗教」(1928年)(三原、前掲書第2巻、91頁)

では、聖書と関連付けながら、夫婦関係における妻の役割を説く。

妻たる者よ、主に従ふごとく己の夫に従へ、夫は妻の為たりなればなり⁵⁸、と聖書にある如く、よく夫に従ふ、選択に於て間違なく一たん夫と定めたれば柔順でなければならぬ。⁵⁹

上記のようなハルの言説は、妻が夫に従うという側面が語られる。

しかし、1930年代後半になると、妻のみが夫に従順に仕え、子供を養育するというだけの家庭観ではなく、むしろ、夫と妻とが協働で家庭を立て上げていくという夫婦像が語られるようになる。例えば、ハルが創作した小説『太陽地に落ちず』に登場する二人の人物が、結婚について語り合う場面がある。

「吉田君、基督教の結婚式は実にいゝなあ。一妻たる者よ主に服ふ如く己の夫に服へ⁶⁰—牧師からあ、云ふて貰ふと、女房もその心持になるやろかな—」だが町田さん夫にも聖書は示してゐるではありませんか。一斯くの如く夫はその妻を己の体のごとく愛すべし。妻を愛するは己を愛するなり⁶¹—とね…⁶²

自分は妻に感謝の言葉を出したことは無かつた。妻の労をねぎろうこともなかつた。之も改めて行こう・・・(中略) 妻の行届かぬことを叱る計りで、導き教へると云ふことも勿論してゐない。凡ては先生に倣つて、神の旨に叶ふ家庭生活を営み度いと考へるのであつた。⁶³

58 「妻たちよ、主に仕えるように、自分の夫に仕えなさい。キリストが教会の頭であり、自らその体の救い主であるように、夫は妻の頭だからです」(エフェソ5:22-23)を指していると思われる。

59 賀川春子「家庭と宗教」(1928年)(三原、前掲書第2巻、92頁)

60 「妻たちよ、主に仕えるように、自分の夫に仕えなさい」(エフェソ5:22)を指していると思われる。

61 「そのように夫も、自分の体のように妻を愛さなくてはなりません」(エフェソ5:28)を指していると思われる。

62 賀川春子『太陽地に落ちず』(1947年)(三原、前掲書第2巻、236頁)。ただし、初出は、1937年4月21日から8月11日まで、『基督教新聞』に92回にわたり掲載された連載小説「傷める葦」である。

63 賀川春子『太陽地に落ちず』(1937年)(三原、前掲書第2巻、237頁)

ここでは、妻は夫に従う、という点では1920年代後半の言説と共通しているが、夫婦の関係においてただ妻のみが一方向的に従うのではなく、夫の側もまた「妻を己の体のごとく愛」し、「妻に感謝の言葉を出」し、「妻の労をねぎ」らう必要があるとする。現代社会において、例えば夫も家事や育児を共に担う一端として父親の育児休業の拡充が求められていることと比較すれば、ハルの示す、夫と妻の家庭における歩み寄り是非常にささやかではある。しかし女性が参政権を獲得し行使する1946年以前である1937年の時点で、キリスト教的価値観に基づき、新しい夫婦像を描き出そうとした点においては、評価できるのではないだろうか⁶⁴。

(3) 子供を養育する使命と信仰：家庭から市民社会へ

晩年になり、60代以降になると、ハルは、家庭における夫婦間の関係性に言及すると同時に、母と子の関係も強調するようになる。ここにその特徴として、二点をまとめたい。

一点目は、夫婦間の関係性においてキリスト教的価値観を構築しようとしたと同様、親子間の関係性においても、キリスト教的価値観の必然性を示そうとした点である。

経済的にゆたかでない家庭でも、母がよい信仰をもつて、愛情ぶかく子供に接し、物質的にゆたかなだけが幸福ではない、きよい正しい生活の中に真のよろこびがある、ということをお子に教えこむならば子供はきつとその気になり得るでしょう。わがままでなく、やたらにものをほしがらず、誘惑におちいらないつよいものをもつことができるでしょう。それが何より尊ということです。これさえもつておれば、罪の社会にまきこまれたり、悪事をしたりするよう

64 『賀川ハル史料集』には収められていないハル史料の一つに、1931年9月9日から11月13日に『読売新聞』「婦人ページ」に掲載された身の上相談「悩める女性へ」欄における、回答28件(金子幸子によると29件。金子幸子『近代日本女性論の系譜』不二出版、1999年、228頁)がある。『賀川ハル史料集』に収められている1930年代初頭の資料は少ないという点からも、キリスト者を対象とした執筆ではなく、一般大衆を対象とした執筆であるという点からも貴重な資料である。ハルの回答から、一般大衆を対象とした回答においても、結婚までの純潔、一夫一妻主義等、結婚関係内のみ限定された性的関係が明確に示されており、夫婦関係のあり方において、キリスト者を対象としたものと、非キリスト者を対象としたものとのダブルスタンダードは示されていないことが分かる。詳細は別稿に譲りたい。

なことはないでしょう。⁶⁵

家庭にはぜひ宗教的雰囲気がかほしいものです。財産、地位、名声よりも、子供にとって大事なことは、宗教的雰囲気の中で育てられることです。⁶⁶

1920年代後半にもハルは、家庭における宗教性、すなわちキリスト教的価値観の必然性を説いていたが、1950年代に入ると、どのようにして子供をわがままから守るか、といったような育児に関する具体性がみられる。

二点目の特徴は、「社会」との関連性がより明確化される点である。母親としての女性の家庭における使命が「家庭」に限定されず、市民社会に対する働きの中に家庭のあり方が位置づけられる。

そして大人がああしてはいけない、こうしなくてはいけない、と口でいうよりも、母がいつも正しいきよめられた気持ちで、子供に接してゆくところに、大きな教育の効果があらわれるでしょう。それはわが子に対するばかりでなく、社会のために、母性はこれを遂行しなくてはなりません。貧しい家庭でも、平和で、神のめぐみに感謝し、そして、少しでも社会につくすことのできるよろこびをもつならば、物質によらぬたのしい生活ができます⁶⁷

婦人が神の恵みを信じて、またこの恵みが自分だけでなく、罪のある人また迷っている人、また弱い人、小さい人の上にこれがおよんでいかなければならないという、その精神をもって働くところに、大きな働きが出来得る、こういうふうに思います。⁶⁸

このようなハルの言説には、「わが子に対するばかりでなく、社会のために」母と

65 賀川春子「家庭に宗教的な雰囲気を」（『女性教養』2月（241）、日本女子社会教育会、1959年）（三原、前掲書第3巻、37頁）

66 賀川春子「家庭に宗教的な雰囲気を」（『女性教養』2月（241）、日本女子社会教育会、1959年）（三原、前掲書第3巻、38頁）

67 賀川春子「家庭に宗教的な雰囲気を」（『女性教養』2月（241）、日本女子社会教育会、1959年）（三原、前掲書第3巻、38頁）

68 賀川ハル「神を信じる母と子（一）」（三原、前掲書第3巻、81頁）

しての役割に努め、「社会に尽くすことのできるよろこびをもつ」ことが勧められる。また、「神の恵み」を知った女性は、「自分だけでなく、罪のある人また迷っている人、また弱い人、小さい人の上にこれがおよんで」いくため、「大きな働き」へと視点を向けるとする。ここには、夫婦間と親子間の親密な愛情の場である家庭は、同時に市民社会の一構成員として役割を担うべき存在であり、市民社会に開かれた共同体であることが示されているといえるだろう。家庭という私的・親密的領域である共同体と、市民社会という公共的領域とが分離しているのではなく、両領域間にはアクティブな相互作用があると実感するようになったとも推測できる。ハルにとって、それは、女性が母親として家庭を通して市民社会に貢献することを意味していた。一女性という個と、家庭という共同体と、市民社会という公共的領域とが互いに分離しているのではなく、キリスト教的価値観を基盤としながら、三者が有機的・相補的に結びついた視点であるといえるだろう。

また、アメリカにおける第二波フェミニズム運動の始まりとされるベティ・フリーダン (Betty Friedan) が、*The Feminine Mystique*⁶⁹において、女性が家庭において家事・育児に専念するという伝統的性別役割分業への疑問を呈したのが1963年であり、そのフェミニズム運動の波を受けて日本で同書が邦訳されたのが1965年であることを考慮すると、1959年の時点において、家庭における子供の宗教的教育に対する母親の役割の重要性を指摘すると同時に、それが家庭内のみにとどまらず、市民社会への貢献としても語られる点で、1960年代以降米国フェミニズム運動の余波を受けて日本でも広がる女性の社会進出の興隆を先取りする視点となっているとも考える。

結：今後の課題と今日的意義に向けて

本稿では、賀川ハルの家庭観に着目し、家庭における女性の役割の理解、キリスト教的思想が女性観に与える影響等を浮き彫りにすることによって、生涯にわたって公私における賀川豊彦のパートナーとして歩んだハルの思想の解明の一端に取り組んだ。

一方で、昨今日本において叫ばれている「ワーク・ライフ・バランス」や「男女共同参画」のような、男女が共に市民社会と家庭において等しい役割を担う可能性

69 邦訳は、三浦富美子訳『新しい女性の創造』(大和出版、1965年)。

を探るといふ視点からすれば、ハルの女性観や家庭観の提唱はもどかしく映るかもしれない。ハルは、「外での労働」を男性の役割とし、「家事」を女性の役割として、伝統的な性別役割分業に肯定的であった。また、ハルの家庭観には、夫の子供に対する役割は言及されず、家庭内での父親の存在は見えてこない。賀川夫妻の育児期に、活動が多忙な夫・豊彦が留守がちであった個人的体験の影響があるのかもしれない。また、ハルが時代の文脈の制約の中にいたことを示すともいえるだろう。

今後、ハルの視点を考察するためには、夫である豊彦における女性観、および、同時代の他のキリスト者たちやまたキリスト教界外における例えば当時の婦人運動家たちの見解等との、さらなる比較検討も必要だろう。

また、豊彦が国内外を飛び回っている間、ハルは自宅で活動の事務作業を担っており、賀川夫妻のパートナーシップのあり方を考察するためには、市民社会活動における豊彦とハルの活動内容の実質的役割分担といった側面もさらに掘り起こされることが期待される。そのような点からも、ハルにとっての家庭は、他の一般的な家庭に比較すれば、家庭が私的領域だけでなく同時に公共的領域としての部分が少なからずあったという特殊性を考慮すると、ハルの家庭観を単純に一般化することは避けるべきかもしれないが、いずれにせよ、どのような家庭であっても、家庭は私的領域としてのみ完結しているのではなく、多かれ少なかれ、公共的領域とのつながりの中におかれている。その点において、ハルの、家庭と市民社会とのあり方の捉え方は、多くの家庭にとっても、一つの方向性を示すものとなりうるのではないかと考える。

現代の日本社会で取り組みが進められているワーク・ライフ・バランスを提唱する小室は、その定義を「『私生活の充実により仕事があまく進み』『仕事があまくいくことによって私生活も潤う』という仕事と生活の相乗効果を高める考え方と取り組み全般を指す」⁷⁰として、「女性だけ」「育児だけ」がその対象なのではなく、「男性」や「介護」者をも含むすべての人々のワークとライフのバランスを目指すものであるとする⁷¹。しかし現実には、多くの面で実現の困難な壁が立ちあがる。男性の役割が家庭外における「仕事」に、そして女性の役割が「家庭」に限定される弊害は、日中幼い子供と母親だけが社会から隔絶される状況を表現する「孤育て」や、男性の過労死などにも象徴される。

70 小室淑恵『改訂版 ワークライフバランスー考え方と導入法』日本能率協会マネジメントセンター、2010年、1頁

71 小室、前掲書、3頁

ハルは、市民社会と家庭とのあり方を調和的に捉えようとしたが、それは、ワークとライフとを対立的に捉えるのではなく、その両方が補完的にその人の生の質を高めるものであるとする今日のワーク・ライフ・バランスが提唱する視点との共通項も見出すことが可能だろう。ハルの持つ、信仰に基づく家庭観、および家庭と市民社会とが分断されず、家庭が市民社会に対して開かれていく視点は、今日の日本社会における家庭のあり方にも少なからず示唆を与えるのではないだろうか。

エイレナイオスにおける聖霊の人間への臨在

大庭貴宣

(南山大学大学院人間文化研究科博士後期課程)

1 はじめに

本稿の目的は、2世紀にフランスのリヨンで活躍した教父エイレナイオスにおける聖霊理解を考察することである¹。特にエイレナイオスが、人間における聖霊の臨在をどのように考えていたか、すなわち「聖霊の人間への臨在」に着目したい。先行研究には、二通りの考えがある。一方で、エイレナイオスは聖霊の臨在を信者にのみ限定したという理解があり、他方で全人類への聖霊の臨在を主張したというものである²。

この点を取り扱うにあたり、エイレナイオスが思い描いていた「救済史」に基づき、時代を4つに区分し、各時代における聖霊の臨在のあり方を確認していきたい³。そ

- 1 エイレナイオスの生涯と著作については、John Behr, *Irenaeus of Lyons Identifying Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 66-71を参照。
- 2 先行研究において前者の立場を取る学者として Anthony Briggman を挙げることができる。それに対して後者の立場を取る学者として John Behr を挙げることができる。Anthony Briggman は *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2012) の中で Behr の著書である *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement* (New York: Oxford University Press, 2000) での論説を取り上げ、彼の主張への反論を試みている。その反論において、特に Briggman が批判する中心的な主題は、Behr が「エイレナイオスは『現世』と『永遠』の生命の両方が、聖霊の臨在によっている」と述べている点にある。なぜなら、この主張が意味することは「人間が神との関係があるかないかにかかわらず、すべての人間のうちに聖霊が臨在していること」を主張することになるからである。この Behr の見解に対して、Briggman の主張は「エイレナイオスは、『信者のみ』、すなわち、『神との正しい関係』を持っている者だけに聖霊の臨在がある」というものである。筆者としては、「聖霊は信者にのみ臨在する」とする Briggman の立場も、また「聖霊は全人類に臨在する」とする Behr の立場も支持していない。そのため本稿は、筆者の立場を明確にすることも目的としている。
- 3 Denis Minns, *Irenaeus: An Introduction* (Bloomsbury: T&T clark, 2010) 69-95を参照。また鳥巢義文は「エイレナイオスにとって『救済史』とは、包括的に創造から終末までの全救済史 (universa dispositio Dei) のことを意味しており、その全過程をととして『神の両手』

の区分とは、第1に、人間創造の時代、第2に、旧約の時代、第3に、御子の受肉の時代、第4に、教会の時代である。

また本稿においては全5巻から構成される『異端反駁』のうち、第3巻、第4巻、第5巻に重点をおいて研究を進めていく⁴。その理由としては『異端反駁』の第1巻と第2巻は、特にエイレナイオスが反駁の対象としていた「グノーシス主義のヴァレンティノス派」の誤謬を記すことが目的であったため、エイレナイオスの神学的な内容は第3巻以降に多く見出すことができるからである⁵。そのためエイレナイオスの聖霊理解を考察するために、『異端反駁』第3巻、第4巻、第5巻から多く引用を取り上げることにする。またエイレナイオスの著したもので現存する『使徒たちの使信の説明』（以下、本稿では『証明』と略記する）からも引用していきたい⁶。

である『子』と『霊』が救いの営みを実行しているのである」と記している（鳥巢義文『エイレナイオスの救済史神学』南山大学教材版、2004年、129頁）。また次のようにも説明している。「連続的に展開する救済史全体を通して人類の救いのために働かれる神は、エイレナイオスにとって、歴史を通して明らかにされる父と子と聖霊の神であって、彼の神理解はいわゆる『救済史的三位一体論』として説明される神理解に属する。例えば『父がよしと見て命じ、子が奉仕して形造り、霊が養い育てる』と説明するエイレナイオスは、そこに、父と子と聖霊の神の各々の救いの営みの特徴を見ている。そして、彼は三位一体の神の内、御子と聖霊の両者を『神の両手』manus Deiと呼んでおり、この両者は人間創造においても、また墮罪以降の人類の救いの歴史を通して、共に働いていると理解している」（鳥巢、前掲書、158-159頁）。

4 『異端反駁』の各巻の構成については、Behr, *Irenaeus of Lyons*, 73-120を参照。

5 荒井献・大貫隆・小林稔訳『ナグ・ハマディ文書I救済神話』（岩波書店、1997年）を参照。

6 鳥巢義文は『使徒的宣教の証明』について次のようにまとめている。「エイレナイオスの著作としては、よく知られた『偽りのグノーシスの暴露と反駁』（通称『異端反駁』）(Adversus haereses 以下AHと略記)全5巻があるが、本稿で扱う『使徒的宣教の証明』(Epideixis tou apostolikou kerygmatos)に関しては、20世紀初頭に至るまでの長い間、カイサレイアのエウセビオスによって3世紀末から4世紀初頭にかけて著された『教会史』(Historia ecclesiastica)第5巻26章に言及された著作名称、すなわち、『使徒的宣教の証明』(Eis epideixin tou apostolikou kerygmatos)のみが知られていた。本書は1904年にK・テルメケルチアン他により13世紀のアルメニア語訳写本中に『異端反駁』の第4巻、第5巻と一緒に発見された。それは6世紀後半頃に成立したと推定されるギリシア語原典からのアルメニア語訳であるが、1907年にA・ハルナックによって章分けされ、発見者のドイツ語訳と共に出版されている。その折に、後書と注を著わしたハルナックは、エウセビオスが残した著作表題に基づきながらも、そのままの形でそれが表題であったとは認め難いとし、本書の内容に鑑みて、『聖書(預言)による使徒的宣教の真理性(確実性)の証明』(Erweis der Wahrheit [Zuverlässigkeit] der apostolischen Verkündigung aus den heiligen Schriften [der

先に記したように『異端反駁』第3巻、第4巻、第5巻には、エイレナイオスの様々な神学理解を見て取ることができるが、体系的に構築されているわけでは決していない。そのため本稿の目的である「聖霊の人間への臨在」を考察するために、人間創造の時代、旧約の時代、御子の受肉の時代、教会の時代に関係する箇所を取り上げつつ、エイレナイオスの聖霊理解をできる限り簡潔に順序立て、エイレナイオスがどのように「人間への聖霊の臨在」を捉えていたかを構築していきたい。

2 人間創造の時代における聖霊の臨在

人間の創造における聖霊の臨在について、エイレナイオスが人間の創造について記している2つの箇所からみていく。『異端反駁』4巻7章4節と第4巻20章1節である。まず4巻7章4節には、次のように記されている。

彼から生じたものと彼の両手、すなわち、御子と聖霊、御言葉と知恵とが、すべての点で父に仕えているからで、天使たちはすべて下に置かれ、仕えているのである。⁷ (下線筆者。以下の引用も同様)

そして『異端反駁』第4巻20章1節には、次のように記されている。

神は地の泥を取り、人を形造り、そして、彼の顔に生命の息を吹き込んだ。それ故、私たちが造ったのも、私たちが形造ったのも天使たちではなく、天使た

Prophétie) という補足的表題を提案している (鳥巢義文「神の救済史的啓示—エイレナイオス『使徒的宣教の証明』を中心にして」(『南山神学』第23号、1999年、81-82頁)。また、Johannes Quasten, *Patrology*, vol. I (Utrecht: Spectrum; Westminster: Newman Press, 1950), 292-93 を参照。

7 ラテン語テキストは A. Rousseau/L. Doutreleau, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre I* (SChr 263 et 264), Paris, 1979; A. Rousseau/L. Doutreleau, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre II* (SChr 293 et 294), Paris, 1982; A. Rousseau/L. Doutreleau, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre III* (SChr 210 et 211); Paris, 1974, A. Rousseau/B. Hemmerdinger/L. Doutreleau/C. Mercier, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre IV* (SChr 100/1 et 100/2), Paris, 1965; A. Rousseau/L. Doutreleau/C. Mercier, *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre V* (SChr 152 et 153), Paris, 1969 を用いている。

ちも、真の神のほかの他の者も、万物の父から遠く離れた力も、神の似像を造ることはできないからである。また神は自らのもて予め決定したものを造るのに、あたかもご自身の両手を持っていないかのように、これら（天使たち）を必要としたのでもない。神の側には常に御言葉と知恵、御子と聖霊（がおり）、（御言葉と知恵）によって、また、（御言葉と知恵）のうちに、また自発性⁸を持って万物を造り、（御言葉と知恵）に向かって語り、「私たちがかたち（似像）に、また類似性に人を造ろう」と言ったのであり、ご自身で創造されたものの存在と、造られたものと、世にある美しいものの型⁹をご自身から取ったのである。¹⁰

これら2つの箇所を読むと明らかなように、聖霊は「神の両手」の片方として¹¹、常に父なる神の側に存在し、また、絶えず御子と共に父なる神に仕えている¹²。聖

8 小林稔訳では「自律性をもって」と訳されており、その脚注には「アルメニア語による。ラテン語訳によれば『自らすすんで』と記されている（『異端反駁』第4巻 小林稔訳、『キリスト教父著作集3／II』教文館、2000年、216頁）。

9 小林稔訳ではアルメニア語に従って「[整えられた]ものの型」と訳されている。

10 AH 4. 20. 1: "Et plasmavit Deus hominem, limum terrae accipiens, et insuffavit in faciem ejus flatum vitae. Non ergo angeli fecerunt nos neque plasmaverunt nos, neque enim angeli poterant imaginem facere Dei, neque alius quis praeter verum Deum, neque virtus Longe absistens a Patre universorum. Neque enim indigebat horum Deus ad faciendum quae ipse apud se praefinierat fieri, quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus Omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostrum, ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens."

11 「神の両手」の思想については、大庭「エイレナイオスにおける『神の両手』の置き換えの思想—『御言葉と知恵』から『御子と聖霊』へ」（『南山神学 別冊』第29号、2014年、89-113頁）を参照。

12 『異端反駁』第3巻8章3節には「彼〔神〕は造られざるものであり、初めがなく、終わりもないものである。欠けるところがなく、自己充足的であり、更に、他のすべてのものに存在するというのを与えている」と記されている。また『異端反駁』第4巻11章2節には「そして神は人間と異なっている。というのは、神は造り、人間は生じるのである。また造る方は常に同じであるが、生じるものは、初めと真中と増加を受けなければならない。また神は善いことを行い、そして人間は善いことをなされる。また神はすべてにおいて完全な方、自分自らと等しく、また同様であり、全体として光であり、また全体として知性、全体として本性であり、すべての善いものの泉であるが、人間は神に向かって進歩と増加を受ける」（AH 4. 11. 2: Et

霊が父なる神に仕え、存在していると言うとき、それは人間の創造以前から父なる神と御子と共に存在していたことに他ならない¹³。その聖霊は、人間の創造におい

hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit. Et quidem qui facit semper idem est, quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet. Et deus quidem bene facit, bene autem fit homini. Et Deus quidem perfectus in omnibus, ipse sibi aequalis et similis, totus cum sit lumen et totus mens et totus substantia et fons omnium bonorum, homo vero profectum percipiens et augmentum ad Deum.) と記されており、いずれの箇所も創造における父なる神の優位性を示している。また鳥巢義文は「実は、父なる神の両手を御子と聖霊と共に同一視することによって、エイレナイオスは創造における御子の存在、いわゆる『御子の先在』を裏づけると同時に、『聖霊の臨在』も語っている。こうして、彼は神の創造のわがが、いわば『三位一体の位格的交わり』の内に遂行されたものであることを指摘していると言える」（鳥巢義文『エイレナイオスの救済史神学』、21頁）。

- 13 Terrance L. Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized* (Metuchen: The Scarecrow Press, 1993), 175. その他として聖霊が人間の創造以前から存在することを示す箇所として、『異端反駁』第4巻20章3節を挙げる。「さて、御言葉、すなわち、御子が常に父と共にいたということは、多くの箇所指摘した。知恵、すなわち、聖霊も全てが形造られるよりも前に共にいたことは、ソロモンを通して言っている」(AH 4. 20. 3: Et quoniam Verbum, hoc est Filius, semper cum Patre erat, per multa demonstravimus. Quoniam autem et Sapientia, quae est Spiritus, erat apud eum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait) けれども、『異端反駁』第4巻20章3節の続く箇所では箴言8章22節の「主は彼の御業において、自分の道の初めに私を造った」(Dominus creavit me principium viarum suarum in opera) という言葉を引用している。ここで考えなければならないのは、エイレナイオスが「主は私を造った」(Dominus creavit me) という言葉をどのように捉えているかである。これに対して、1つ前の箇所である『異端反駁』第4巻20章2節には、次のような一文がある。「屠られ、自分の血で、私たちが贖った子羊以外には、すべてのものを御言葉によって造り、知恵によって秩序づけた神から『御言葉が肉となった』時に、すべてのものに対する力を受けて」(AH 4. 20. 2: nisi agnus qui occisus est et sanguine suo redemit nos, ab eo Deo qui omnia Verbo fecit et Sapientia adornavit accipiens omnium potestatem quando Verbum caro factum est)。このように『異端反駁』第4巻20章2節と3節だけを読むと「エイレナイオスは御子だけが神に造られざる存在として考えており、聖霊については神によって造られた被造物であると考えていた」と捉えられかねない。けれどもエイレナイオスは、そのような理解を持っていたのではない。Brigman, *Irenaeus of Lyons*, 130. 聖霊は創造以前から父なる神と御子と共に存在し、また父なる神と人格的な交わりのうちに臨在している。すなわち、三位一体の神として、父なる神と御子と共に永遠から存在し、また臨在しているのである。エイレナイオスは三位一体の神の働きを区別している。“Irenaeus distinguishes the modes of working of the three Persons — the Spirit operates (operante), the Son administers (administrante), and the Father approves

て、父なる神から「私たちがかたち（似像）に、また類似性に人を造ろう」と語られ、人間の創造に関与し、また臨在していることが示されている¹⁴。

3 旧約の時代

それでは、人間の創造において「神の両手」の片方として臨在していた聖霊は、旧約の時代においては、どのように臨在していたのであろうか。ここで『異端反駁』第5巻5章1節と『異端反駁』第5巻28章4節に注目したい。

からだは神の善い御心を持っている限りは、長寿を維持し続けたのであって、聖書を読むなら、私たちの前に存在した者たちが、七百歳、八百歳、九百歳を越えた年齢であるのが分かるであろう。そして、彼らのからだは齢を重ね、神がそれらを生かそうと欲する限りは、生命に与ったのである。けれども、なぜ、それらの者たちについて話すか〔と言えば〕、実にエノクは神の御心に適ったので、からだのまま移されたが、義人たちが移されることを予め示していたのであり、エリヤもまた形造られた実体のまま引き上げられたが、霊的な者たちの上昇を預言していたのである。また、からだは彼らの上昇と移行において、彼らを妨げていない。なぜなら、初めに彼らを形造ったあの同じ両手によって、彼らは上昇と移行を受け取ったからである。神の両手は、アダムにおいて自らの形成物を整え、治め、担い、そして自分の望むところに運び、据えることに慣れ親しんでいたのである。¹⁵

(comprobante) — Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, 175.

14 『証明』第12章には「人は子供であって、自らの可能性が十分実現された状態にまで至るよう成長する必要があった。」と記されており、また『異端反駁』第4巻38章3節には「御父が良く見えて命じ、御子が奉仕をして実際に形造り、聖霊が実際に育て豊かにする。人間は前進し、完全性に達する。すなわち、生まれざる方に近い者となる。というのも、生まれざる方が完全であり、それは神である。」と記されている。このように聖霊は、人間の成長のために、不断に人間を見守り続け、創造された人間を「育てる」役割をも担っていることが示されている。エイレナイオス「使徒たちの使信の説明」小林稔・小林玲子訳『中世思想原典集成1初期ギリシア教父』（平凡社、1995年）、211頁。

15 AH 5. 5. 1: Quoniam autem multo tempore perseverabant corpora in quantum placuit Deo bene haberem legant Scripturas et invenient eos qui ante nos fuerunt septingentos et octingentos et nongentos supergressos annos, et consequentur corpora ipsorum longinquitatem dierum, et participabant vitam in quantum ea Deus

また『異端反駁』第5巻28章4節には、次のように記されている。

初めに、人間は、神の両手、すなわち、御子と聖霊によって造られ、すべての時において神のかたちと類似性に従って造られた。¹⁶

『異端反駁』第5巻5章1節では、アダムを創造したときに、父なる神の側に臨在していた「神の両手」について再び言及されている。エイレナイオスによれば、旧約の時代のエノクやエリヤも、この「神の両手」によって「上昇と移行」を受け取ったと解釈されている。さらに『異端反駁』第5巻28章4節には、人間の創造の時代、そして旧約の時代においても人間と共に臨在し続けている「神の両手」である御子と聖霊は、人間が創造されたときから、人間が完成に至るまで人間のもとを去ることがないことが記されている。

これらのことから創造の時代と旧約の時代において、聖霊は「神の両手」の片方として不断に人間を見守り、臨在していたと結論づけることができよう。次節において、御子の受肉の時代における聖霊の臨在を確認したい。

vivere volebat. Quid autem de illis dicimus, quandoquidem Enoch placens Deo in quo placuit corpore translatus est, translationem justorum praemonstrans, et Helias sicut erat in plasmatis substantia assumptus est, assumptionem patrum prophetans? Et nihil impediit eos corpus in translationem et assumptionem eorum: per illas enim manus per quas in initio plasmatis sunt, per ipsas assumptionem et translationem acceperunt. Assuetudine enim erant in Adam manus Dei coaptare et tenere et bajulare suum plasma et ferre et ponere ubi ipsae vellent.

- 16 AH 5. 28. 4: "Et propter hoc in omni tempore, plasmatus in initio homo per manus Dei, hoc est Filii et Spiritus, fit secundum imaginem et similitudinem Dei." また『異端反駁』第4巻33章1節には「このような弟子は真に靈的であって、初めから神のあらゆる〔救いの〕営みのうちに人々とともにいて、将来のことを予め告げ知らせ、現在のことを見せ、過去のことを語る神の霊を受けているため、「すべての人々を裁き、自らは裁かれない」と記されている。(AH 4. 33. 1: Talis discipulus vere spiritualis recipiens Spiritum Dei, qui ab initio in universis dispositionibus Dei adfuit hominibus et future annuntiavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat, judicat quidem omnes, ipse autem a nemine judicatur.) Tiessen, *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*, 177.

4 御子の受肉の時代：「御子の受肉」の意味と「聖霊の人間への臨在」の関連性

御子の受肉の時代において、「御子の受肉」がどのように「人間への聖霊の臨在」に影響を与えたかを明らかにする。そこで『異端反駁』第4巻38章1節に目を留めたい。

そして、この故に、父の完全なパンである彼は、まるで幼子に対するように、ご自身を私たちに乳として与えた。すなわち、その人間としての来臨であるが、彼の肉という、言わば乳房によって養育され、そして、このような授乳を通して、神の御言葉を食べ、また飲むことに慣れて、また、このようにして不滅性のパン、すなわち、父の聖霊を自分自身のうちに保つことができる〔ようになる〕ためである。¹⁷

エイレナイオスによれば、「人間はあたかも幼児のような状態として創造された」と語られている¹⁸。あたかも幼児のような状態として造られた人間は、自らの弱さ

17 AH 4. 38. 1: "Et propter hoc, quasi infantibus, ille qui erat panis perfectus Patris lac nobis semetipsum praetavit, quod erat secundum hominem ejus adventus, ut, quasi a mammilla carnis ejus nutriti et per talem lactationem assueti manducare et bibere Verbum Dei, et eum qui est immortalitatis panis, qui est Spiritus Patris, in nobis ipsis continere possimus."

18 『異端反駁』第4巻38章1節には、神が人間を幼児の状態として創造したことの理由が、次のように記されている。「ちょうど母親が幼児に完全な食物を与えることができても、〔幼児は〕まだ堅い食物を受け取ることができず、同様に、神自身も初めから人に完全さを与えることはできたが、人がそれを受け取ることができなかつたのである。つまり幼児であつた〔からである〕」AH 4. 38. 1: "Quemadmodum enim mater potest quidem praestare perfectam escam infanti, ille autem adhuc non potest robustiorem se percipere escam, sic et Deus ipse quidem potens fuit homini praestare ab initio perfectionem, homo autem impotens percipere illam: infans enim fuit." 神は人間を初めから完全なものとしては造らなかつたが、人間が完全さに至るために「自由な意志」を与えていた。またアダムとエバには成長と発展を通して完全な神のかたちに至る可能性が造られた状態で備えられていた。Christopher T. Bounds, *Competing Doctrines of Perfection: The Primary Issue in Irenaeus' Refutation of Gnosticism*, *Studia Patristica* XLV (Leuven: Peeters Publishers, 2010), 406; James G. M. Purves, "The Spirit and the Imago Dei: Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons," *The Evangelical Quarterly* 68 (1996): 106.

のために、初めから聖霊を自らの内に保つことができなかつた¹⁹。そればかりでなく、その「幼児性」の故に、容易に蛇の唆しに騙されてしまったのである²⁰。そのため人間は、御子が受肉し、「肉を取り、人となった御言葉」である御子を「見る事」によって、自らが「神のかたち」に従って造られた存在であることを思い出す必要がある。『異端反駁』第5巻16章2節を読むことで、この点がより明確になる。

かつて、確かに人間は神のかたちに従って造られたものと言われていたが、示されてはいなかった。つまり、人間がそのかたちに従って造られた御言葉は、まだ不可視であった。このために、類似性を容易に喪失した。しかし、神の御言葉が肉となったとき、[2つの] いずれも確かなものにした。すなわち、彼のかたちであったものになることで、真のかたちを明らかにし、また人間を目に見える御言葉によって、目に見えない父に似たものとすることで、類似

19 『異端反駁』第4巻38章2節には、次のように記されている。「そして、この故にパウロはコリント人に『私はあなたたちに乳を飲ませて、食物は与えなかつた。まだ食物を得ることができなかつたからである』と言っている。すなわち、あなたたちは、主が人間となって来たことを学んだが、あなたたちの弱さのために、父の聖霊はまだ、あなたたちの上に休息してはいない。(AH 4. 38. 2: Et propter hoc Paulus Corinthiis ait : Lac vobis potum dedi non escam, nondum enim poteratis escam percipere, hoc est eum quidem adventum Domini qui est secundum hominem didicistis, nondum autem Patris Spiritus requiescit super vos propter vestram infirmitatem.)

20 『証明』には次のように記されている。「しかし、人は小さな者であつて、その識別能力はまだ未発達であり、そのため欺く者によって誤つた道に導かれるのもたやすかつた。」エイレナイオス「使徒たちの使信の説明」、212頁。またエイレナイオスにおける墮罪の理解については、大庭「エイレナイオスにおける『人間の成長』と『神化』」(『南山神学別冊(第30号)』、2015年、23-77頁)を参照。また筆者はこの論文において「人間の神化」の過程と「聖霊の臨在」の關係性についても論じている。また大貫隆は次のように説明している。「彼は悪魔(蛇)に打ち負かされて神のいましめを破り、その結果、神との類似性(similitudo)を喪失し、死によって捕らえられてしまった。エイレナイオスはこの破壊とその帰結を、最初の人間アダム独りだけでなく、人類全体に關係づける。ただし、彼はそれを、やがてアウグスティヌスが展開することになるような原罪論によってではなく、すべての個々の人間がすでに最初の人間アダムの内に現実的に内包され、総括されている、という一種神秘的な觀念に基づいて行うのである」大貫隆『ロゴスとソフィア—ヨハネ福音書からグノーシスと初期教父への道』(教文館、2001年)、199頁。これに対し、Ernst Klebbaは、エイレナイオスにおいても原罪論を確認できるとの立場を取る。Ernst Klebba, *Die Anthropologie des hl. Irenaeus, eine dogmengeschichtliche Studie* (Münster i. W.: Schöningh, 1894), 80-81.

性をも強固にもと通りにしたのである。²¹

先ほど引用した『異端反駁』第4巻38章1節の箇所と、上記の第5巻16章2節の箇所を合わせ読むことによって、「御子の受肉」と「聖霊の人間への臨在」の関連性を理解することができる。すなわち、(1)人間は幼児の状態として創造されたので、聖霊を受け取るよりも先に、まず御子を知る必要があった。(2)蛇によって^{そそのか}唆され墮罪した人間は、御子を「見ること」によって、自らが「神のかたち」として創造されたことを思い出す必要があった。

このように人間は「御子の受肉」、すなわち、御子を実際に「見ること」を通して、聖霊を受けることができるように整えられるのである。これら2つの点に加えて、人間が聖霊を受けることができるようになるために、もう1つ重大なことが残されている。それが御子の洗礼時に、聖霊が御子にも降ったことである²²。この点を次節において取り扱うことにしたい。

21 AH 5. 16. 2: In praeteritis enim temporibus, dicebatur quidem secundum imaginem Dei factum esse hominem, non autem ostendebatur: adhuc enim invisibile erat Verbum, cujus secundum imaginem homo factus fuerat; propter hoc autem et similitudinem facile amisit. Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit: et imaginem enim ostendit veram, ipse hoc fiens quod erat imago ejus, et similitudinem firmans restituit, consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum.

22 御子に聖霊が降ったことに関して、議論すべき2つの点を挙げることができる。1つは、聖霊はイエスの人性にのみ降ったのか。それとも人性と神性の両方であるかという点。もう1つは、イエスに注油された霊とは、聖霊であるのか、それとも非位格的霊もしくは、神の力のようなものであるかという点である。Briggmanは、聖霊はイエスの人性にのみ降り、その注油された霊は、聖霊であると主張している。Anthony Briggman, "The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus," *Journal of Theological Studies* 61, Pt 1 (2010): 173-75. また Houssiauも注油された霊は、イエスの人性にのみとの立場を取っている。A. Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes, 3. I (Louvain: Publications Universitaires; Gembloux: J. Duculot, 1955), 166-86. これに対して、Orbeは非位格的霊もしくは、神の力がイエスに注油されたと主張している。Antonio Orbe, *La unción del Verbo, Estudios Valentinianos* 3, Analecta Gregoriana 113 (Roma: Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1961), 541.

4.1 御子の受肉の時代：御子の洗礼における聖霊の臨在

なぜ、御子が洗礼を受けたか²³について、エイレナイオスは『異端反駁』第3巻17章1節で次のように語っている²⁴。ここで興味深いことは、聖霊の臨在は、単に御子にのみ必要なことではなく、聖霊の側にも、御子に臨在しなければならない理由があることである。

彼らは真にそうであったことを語った。すなわちイザヤが「彼の上に留まって休む」と言ったあの神の霊が、鳩のように彼に降った。それは私たちがすでに述べた通りである。また「主の霊が私の上にある。私に注油するためである」[と語っている。] その霊は主が「語るのはあなたがたではなく、あなたがたのうちで語る、あなたがたの父の霊である」と言ったのである。また神のうちに再び生まれ変わらせる力を弟子たちに与えたとき、「あなたたちは行って、すべての民族を弟子にきなさい。父と子と聖霊の名によって洗礼を受けなさい」

-
- 23 多くの研究者たちが、イエスがヨルダンで聖霊を受けたことの目的を、「キリスト論的宣教」が成就するためであったと説明している。この点については Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 76-177; Kilian McDonnell, *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation* (Collegeville: Liturgical Press, 1996) 119-20. を参照。
- 24 『異端反駁』第3巻9章3節には次のように記されている。「その上、マタイは洗礼において、天が開け、そして、神の霊がまるで鳩のように降り、彼の上に来るのを見た。また、見よ、天からの声があつて言った。「あなたは私の愛する子、私の心にかなうもの。」キリストがイエスの中へと降って来たのでもなければ、キリストとイエスが別なのでもない。すべての〔者の〕救い主であり、天と地の主である神の御言葉、先に示したようにイエスである者が、肉を取り、また父から霊〔を〕注油されて『イエス・キリストとなった』のである」AH 3. 9. 3: *Adhuc ait in baptisate Matthaëus: Aperi sunt caeli, et uidit Spiritum Dei quasi columbam uenientem super eum. Et ecce uox de caelo dicens: Hic est Filius meus dilectus in quo mihi complacui. Non enim Christus tune descendit in Iesum, neque alius quidem Christus, alius uero Iesus; sed Verbum Dei, qui est Saluator omnium et dominator caeli est terrae, qui est Iesus, quemadmodum ante ostendimus, qui et adsumpsit carnem et unctus est a Patre Spiritu, Iesus Christus factus est.* エイレナイオスの理解によれば、受肉した御言葉であるイエスは、注油されることにより「キリスト」となったということになる。この点に関して、Houssiau は、「イエスが『イエス・キリスト』となったことは、単に御言葉が肉体となったことを意味していると述べている。Houssiau, *La Christologie de Saint Irénée*, 185. また McDonnell は、ヨルダンでイエスに聖霊が降り、注油されたことで「キリスト」と呼ばれるようになったと述べている。McDonnell, *The Baptism of Jesus*, 118.

と彼らに言った。しもべとはために預言させるため、終わりの時に彼らの上にこの〔霊〕を注ぐであろうと、預言者を通して約束したのである。そこで〔聖霊〕は、人の子となった神の子にも降った。それは彼とともに、人類のうちに住み、人々のうちに休み、神の形成物のうちに住むということに慣れさせるためであった。そのなかで父の意志を行い、そして彼らを古さからキリストの新しさへと新たにするのである。²⁵

この箇所ではエイレナイオスは、聖霊が「神の形成物」のうちに住むと表現している。ヨピッチ (Joppich) は『異端反駁』第4巻序4節²⁶、第4巻41章4節²⁷、4巻31章2節²⁸、そして第1巻9章3節²⁹を取り上げ、エイレナイオスは「形成物」(plasma)と「肉」を同一視しているとの見解を示している³⁰。つまり聖霊は、形成物である「肉体」に臨在し、「肉体と魂」から成る人間と区別される「聖霊」³¹が、「肉体」を持

25 AH 3. 17. 1: Quod autem erat, hoc et dixerunt, Spiritum Dei sicut columbam descendisse in eum, hunc Spiritum de quo ab Esaia dictum est: Et requiescet super eum Spiritus Dei, sicut praediximus. Et iterum: Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, iste Spiritus de quo ait Dominus: Non enim uos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris uestri qui loquitur in uobis. Et iterum potestatem regenerationis in Deum dans discipulis dicebat eis: Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Hunc enim promisit per prophetas effundere se in nouissimis temporibus super seruos et ancillas ut prophetent; unde et in Filium Dei Filium hominis factum descendit, cum ipso adsuescens habitare in genere humano et requiescere in hominibus et habitare in plasmate Dei, uoluntatem Patris operans in ipsis et renouans eos a uetustate in nouitatem Christi.

26 AH 4. pref. 4: plasma Dei, quod quidem est caro.

27 AH 4. 41. 4: plasma, quod est carnis substantia.

28 AH 4. 31. 2: caro, hoc est plasma.

29 AH 1. 9. 3: caro est illa uetus...plasmatio a Deo.

30 Godehard Joppich, *Salus Carnis: eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenaus von Lyon*, Munsterschwarzacher Studien 1 (Munsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1965), 31. このようにエイレナイオスが「形成物」としての「肉体」を強調する背景には、「肉体」を軽視したグノーシス主義への反駁が込められていると考えることが相応しいであろう。

31 『異端反駁』第5巻6章1節には、「父の両手によって、すなわち、御子と聖霊によって、人は神の類似性に従って成るけれども、人の一部ではない。また、魂と聖霊は、人の一部になることができるが、決して人ではない。けれども、完全な人とは、父の霊を受け取る魂と、神のかたちに従って造られた肉体とが混合し、結合した〔人である〕。(中略)もし、誰かが形成物である肉の実体を取り除き、そして、自らを純粹に全く霊だけのものとして理解するとしても、

つ人間のうちに住むことに慣れる必要があったのである。

ここから前節で述べたことと合わせて、2つのことを確認することができる。1つは、「あたかも幼児の状態」として造られた人間は、自らの弱さのために最初から聖霊を受けることができず、受肉した御子を「見ること」によって、聖霊を受ける可能性が開かれたことである。2つ目は、人間を構成する「肉体と魂」から区別される聖霊は、「形成物」である人間の肉体に臨在することに慣れる必要があったことである。聖霊は、御言葉である「御子」が受肉し、ヨルダン川で洗礼を受けたときに降る。また聖霊自体も、人間のうちに臨在するために、言わば「準備」をしたということである。

さらにエイレナイオスは、人の場合も、「洗礼」を受けた時に聖霊が与えられ、人間への臨在が始まると考えている。『異端反駁』第5巻11章2節には、次のように記されている。

それでは私たちはいつ天に属しているかたちを取ったのであろうか。あなたたちが主の名を信じ、その霊を受けて、洗われたときと言えよう。³²

以上のように「御子」が受肉し、洗礼を受けたときに聖霊が降ったことにより、人間は聖霊を受ける可能性が開かれ、また聖霊が人間の肉体のうちに住むことに慣れるようにされた。また御子が「受肉」し、ヨルダン川において聖霊を受けたことにより、「御子の受肉」以後の人間も、洗礼時において聖霊を受ける道が開かれたと考えることができる。

もはや、そのようなものは霊的な人間ではなく、むしろ、人間の霊、あるいは、神の霊〔である〕。しかし、魂と混合した聖霊が形成物に一致するとき、聖霊の流出の故に、人間は霊的なもの、また、完全なものとなる。そして、これこそが神のかたちと類似性に従って造られたものである」(AH 5. 6. 1: Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis, et nude ipsum solum spiritum intellegat, jam non spiritualis homo est in quod est tale, sed spiritus hominis aut Spiritus Dei. Cum autem Spiritus hic commixtus animae unitur plasmati, propter effusionem Spiritus spiritualis et perfectus homo factus est: et hic est qui secundum imaginem et similitudinem factus est Dei.)

32 AH 5. 11. 2: Quando autem iterum imaginem caelestis? Scilicet quando, ait, abluti estis credentes in nomine Domini et accipientes ejus Spiritum. この「人間は洗礼時に聖霊を受ける」というのは、エイレナイオスに特有なものではなく、原始キリスト教においては一般的な考えであった。R・ブルトマン『新約聖書神学Ⅰ』川端純四郎訳(新教出版社、1963年)、50-51頁、175-176頁を参照。

これらのことから「御子の受肉」は、「聖霊の人間への臨在」において「転換の契機」となったと言うことができるであろう。

4.2 御子の受肉の時代：『異端反駁』第4巻33章15節に見る「転換の契機」 としての「終わりの時」

エイレナイオスにおける「聖霊の人間への臨在」を考察するにあたり、決して見落としてはならない箇所として、『異端反駁』第4巻33章15節を挙げるができる。

常に同じ神を知っており、今、私たちに現れたのだとしても、常に同じ神の御言葉が〔いたこと〕を識っており、終わりの時に、新たに私たちに注がれたとしても、常に同じ神の聖霊〔がおり〕、世の創造から終わりに至るまで、同じ人類がいることを識っているからである。³³

これとよく似た記述を、『証明』第6章に見出すことができる³⁴。そこには次のように記されている。

そして、次に述べるのが、建物の土台であり、また生命の道確立するものであるわれわれの信仰の素描である。父である神、創られず、把握されえず、不可視の方であり、すべてのものの創造者であるひとりの神、これがわれわれの信仰の、第一にして最も大切な箇条である。第二の箇条は、神の御言葉、神の子、われわれの主キリスト・イエスである。この方は預言の〔全体〕計

33 AH 4. 33. 15: “semper eundem Deum sciens, et semper eundem Verbum Dei cognoscens etiamsi nunc nobis manifestatus est, et semper eundem Spiritum Dei cognoscens etiamsi in novissimis temporibus nove effusus est in nos, et a conditione mundi usque ad finem idipsum humanum genus.”

34 Behrも『証明』第6章と『異端反駁』第4巻33章15節に類似した記述があることを指摘している。St. Irenaeus of Lyons, *On the Apostolic Preaching*, trans. John Behr (Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press, 1997), 104. さらに『証明』第22章でも次のように記されている。「そして、『似像』とは神の子であり、人間は〔その神の子の〕似像に造られたのであった。そういうわけで、『終わりの時に〕〔その神の子は〕似像〔である人間〕が彼自身に似ていることを見せるために『現れた』〔1ペト1:20〕のであった。」エイレナイオス「使徒たちの使信の説明」、217頁。

画に従い、また父が配置したやり方によって、預言者たちによりあらかじめ示された。そしてこの方を通してありとあらゆるものが造られたのであった。この方はまた「ときの終わりにあたって」すべてのものを再統合するため、人々のなかで人間、つまり見えるもの、手で触れることのできるものとなった。それは死を滅ぼして生命を目に見えるかたちで顕し、神と人との交わりをもたらすためであった。第三の箇条は聖霊である。預言者が預言し、族長たちが神について教えられ、義人たちは義の小径に導かれたが、それらのことはみなこの聖霊を仲介としてなされたのであった。また、この聖霊は、人を神に向けて新たにしようとして、「時の終わりにあたり」新しいやり方で全地上に広がる人類の上に注がれている。³⁵

『異端反駁』第4巻33章15節において、特に注目したいのは下線を引いた「終わりの時に、新たに私たちに注がれたとしても、常に同じ神の聖霊〔がおり〕」という部分である。また『証明』第6章にも「ときの終わりにあたって」また「時の終わりにあたり」との表現がある。ここから、「終わりの時」と呼ばれている時期を境に、聖霊が「新たに」私たち、すなわち、人間に注がれるようになったと考えることができよう。

それでは、エイレナイオスの指す「終わりの時」とは、具体的にいつの時であろうか。エイレナイオスは『異端反駁』の多くの箇所で、「終わりの時」を「御子の受肉」との関連で用いている³⁶。ここから、「御子の受肉」の以前と以後において、聖霊の臨在の仕方に違いがあると考えられるであろう。『異端反駁』第4巻33章15節でも、『証明』第6章でも、「聖霊の新しい注ぎ」について言及されている。

35 前掲書、207-208頁。

36 「御子の受肉」を「終わりの時」との関連で記している箇所として、『異端反駁』第3巻5章3節、第3巻11章5節、第3巻17章1節、第4巻7章2節、第4巻20章4節、第4巻24章1節、第4巻38章1節、第4巻41章4節、第5巻15章4節、第5巻17章1節、第5巻18章3節を参照。

また、この点で注意しなければならないのは、エイレナイオスにおける「終わりの時」とは、「御子の受肉」の時に限定されるものではなく、御子による「十字架での贖罪」までも含まれているという点である。『異端反駁』第4巻10章2節には、「また、初めから彼らを創造し、造った御言葉が、終わりの時に、私たちを買い戻し、生かす方であること」と記されている。(AH 4. 33. 15: “Et rursus significans quoniam qui ab initio condidit et fecit eos Verbum, et in novissimis temporibus redimens nos et vivificans.”)

この「聖霊の新しい注ぎ」がどのようなものであるかを知るために、『証明』第8章の短い記述に注目したい。そこには、次のように記されている。

「時の終わりにあたって」神は養子にする契約を開いて下さっているからである。³⁷

この箇所から「終わりの時」以降の「新たな聖霊の注ぎ」として、「養子とすることが加えられたと理解することができる³⁸。この「養子とすること」について言及している2つの箇所『異端反駁』第3巻6章1節と第3巻19章1節を取り上げたい。まず第3巻6章1節には、次のように記されている。

また、神は神々の集いに立ち、その真中で神々への裁きを行う。ここで父と子と、そして養子とされた者たちについて言っている。これは教会であり、神の集いであって、これは神、すなわち、御子が自ら自分自身で集めたのである³⁹。(中略) 神々とはどんなものか? 「私は言った。あなたたちは神々であり、また、皆、崇高なものの子らである」。「すなわち」養子にする恵み⁴⁰を受けた人々に言っている〔のであって〕これによって私たちは「アバ、父よ」と呼ぶのである。⁴¹

次に第3巻19章1節に目を向けたい。

御言葉は、その恵みの賜物のことを語った際、この人々に向かって言った。「私は言った。あなたたちは皆、神々であり、至高の者の子らである」と。養子

37 エイレナイオス「使徒たちの使信の説明」、209頁。

38 Carl Mosser, "The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82: Jewish Antecedents and the Origin of Christian Deification," *Journal of Theological Studies* 56 (2005): 44.

39 AH 3. 6. 1: Et iterum: Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernit. De Patre et Filio et de his qui adoptionem perceperunt dicit; hi autem sunt Ecclesia: haec enim est synagoga Dei, quam Deus, hoc est Filius, ipse per semetipsum collegit.

40 『異端反駁』第4巻1章1節では、「子とする霊を受けた人々」(qui adoptionis Spiritum accipiunt) と記されている。

41 AH 3. 6. 1: Quorum autem deorum? Quibus dicit: Ego dixi: Dii estis et filii Altissimi omnes, his scilicet qui adoptionis gratiam adepti sunt, per quam clamamus: Abba Pater.

とする賜物を受け入れず、神の御言葉の汚れのない出生という受肉を侮辱し、人間から神に向かっていくことを騙し取り、自分たちのために肉となった神の御言葉に感謝をしない態度を取る。このため、神の御言葉が人間となった。すなわち、神の子が、人の子となったのである。〔それは人間が〕神の御言葉と結合され、養子とされることを受けて、神の子となるためであった。私たちは、不滅性と不死性とひとつに結ばれるのでなければ、他の方法で不滅性と不死性を得ることはできなかつたからである。⁴²

これまでをまとめると、次のように述べることができるであろう。すなわち、「終りの時」と表現される「御子の受肉」を境に、「聖霊の人間への臨在」の仕方は大きく変化した。人間創造の時代と旧約の時代においては、聖霊は「神の両手」の片方として人間の創造に関与し、また、旧約の時代を通して、「神の両手」は創造された人間を不断に見守り、「養って」いた。この「神の両手」としての聖霊の臨在は、そして『異端反駁』第5巻28章4節に記されていたように⁴³、人間から離れることはない。

ここで思い出す必要があるのは、「神の両手」の片手としての聖霊のもう片方は「御言葉」である「御子」ということである。人間創造の時代にあっても、また旧約の時代にあっても、「神の両手」としての「御子」と「聖霊」は、絶えず共に働いていた。片方の手としての「御言葉」である「御子」が受肉したことで、もう片方の手としての聖霊も、やはり「形成物」である「肉体」のうちに臨在するのである⁴⁴。つまり御子が「肉体」を取り、その「肉体」に聖霊が「内在」という仕方でも、臨在するようになる。このように「御子の受肉」を境に、聖霊の臨在の仕方は、人間のうちに内在するという方法を取るようになる。

42 AH 3. 19. 1: "Ignorantes enim eum qui ex Virgine est Emmanuel, priuantur munere eius quod est uita aeterna; non recipientes autem Verbum incorruptionis, perseuerant in carne mortali et sunt debitores mortis, antidotum uitae non accipientes. Ad quos Verbum Propter hoc enim Verbum Dei homo, et qui Filius Dei est Filius hominis factus est, <ut homo>, commixtus Verbo Dei et adoptionem percipiens, fiat filius Dei. Non enim poteramus aliter percipere incorruptelam et immortalitatem nisi aduniti fuissetus incorruptelae et immortalitati."

43 本論文脚注16を参照。

44 本論文脚注57を参照。

5 教会の時代

教会の時代における「聖霊の臨在」を論ずるのにあたり、まず初めにエイレナイオスの教会の定義を確認する必要がある。そのために、ここで再び『異端反駁』第3巻6章1節に目を向ける。

また、神は神々の集いに立ち、その真中で神々への裁きを行う。ここで父と子と、そして養子とされた者たちについて言っている。これは教会であり、神の集いであって、これは神、すなわち、御子が自ら自分自身で集めたのである⁴⁵。(中略) 神々とはどんなものか? 「私は言った。あなたたちは神々であり、また、皆、崇高なものの子らである」。〔すなわち〕養子にする恵み⁴⁶を受けた人々に言っている〔のであって〕これによって私たちは「アバ、父よ」と呼ぶのである。⁴⁷

この箇所で見出すべきは、下線を引いた「ここで父と子と、そして養子とされた者たちについて言っている。これは教会であり、神の集いであって、これは神、すなわち、御子が自ら自分自身で集めたのである」という部分である。

教会の時代以前の「御子の受肉」の時代以後に、「聖霊の人間への臨在」の仕方は、それ以前から大きく変化した。御言葉である御子が受肉し、「形成物」である「肉」のうちに宿ることに慣れたことによって、「肉体と魂」から成る人間も、聖霊を自らのうちに宿らせることができるようになった。また、御子が「受肉」し、ヨルダン川で聖霊が降ったことにより、人間も洗礼時に聖霊を受け、「神の養子」となり、父なる神を「アバ、父よ」と呼ぶことができるに至る⁴⁸。これは人間創造の

45 AH 3. 6. 1: Et iterum: Deus stetit in synagoga deorum, in medio autem deos discernit. De Patre et Filio et de his qui adoptionem perceperunt dicit; hi autem sunt Ecclesia: haec enim est synagoga Dei, quam Deus, hoc est Filius, ipse per semetipsum collegit.

46 『異端反駁』第4巻1章1節では、「子とする霊を受けた人々」(qui adoptionis Spiritum accipiunt) と記されている。

47 AH 3. 6. 1: Quorum autem deorum? Quibus dicit: Ego dixi: Dii estis et filii Altissimi omnes, his scilicet qui adoptionis gratiam adepti sunt, per quam clamamus: Abba Pater.

48 エイレナイオスは洗礼を「神へと生まれ変わらせる洗礼」として捉えている。そのことを表しているいくつかの箇所を挙げたい。まず『証明』第3章には、「信仰がわれわれに勧告してくれることは、何よりもまず、われわれが受けた洗礼を想い起こすことである。その洗礼を、わ

時代や旧約の時代にはなかった「聖霊の新しい注ぎ」であり、聖霊を自らのうちに宿らせることができるようになった人間は「神の養子」とされるに至る。エイレナイオスは、「聖霊を自らのうちに与えられ『神の養子』とされた者たちの集い」が「教会」として存在している。そして、聖霊が与えられ「神の養子」とされた者は、「御子」と同じように、父なる神に向かって「アバ、父よ」と呼ぶことができるのである。『異端反駁』第5巻8章1節を見ると、「アバ、父よ」と呼ぶことができる者たちは、すでに聖霊の部分を「保証」として受け取っている者たちであることが語られている。

今、私たちは完成と不滅性のために神の聖霊の部分を受け取っている。私たちは次第に神を捉え、担うことに慣れ親しんでいくのである。そして使徒は、これを保証と言っている。すなわち、神が私たちに約束された自身の栄誉の部分である。彼はエフェソへの手紙で言っている。「彼において、また、あなたがたも、真理の言葉、あなたの救いの福音、また信じて約束された聖霊で証印をされたのであり、これは私たちが相続する保証である。従って、もしこの保証が、私たちのうちに宿っているのであれば、既に、霊的なものであり、また死すべきものは、不死性によって呑み込まれているのである。——なぜなら、もしあなたたちのうちに神の霊が宿っているのであれば、あなたたちは肉にいるのではなく、霊のうちにいるのである。——と言っている。しかし、このことは肉を捨てることによるのではなく、霊と一致することでなされる。——つまり、肉を持たない者たちに書いたのではなく、神の霊を受け取った

われわれは父なる神の名によって、また肉〔なる人〕となり、死に、そして復活した、神の子イエス・キリストの名によって、そして神の聖霊において、罪の赦しのために受けたのであった。また信仰は次のことも想起さすように勧告する。この洗礼が永遠の生命の封印であり、神の内への生まれ変わりであるということ、すなわちこれによってわれわれはもはや死すべき人間の子供ではなく、時間を超越し、永遠の方である神の子供になるのだということ。」と記されている。エイレナイオス「使徒たちの使信の説明」、206頁。また『証明』第7章には「洗礼は、子を通して、聖霊の内に、父なる神への再生をわれわれにもたらすのである。」と記されている。『異端反駁』第3巻17章1節「それは彼とともに、人類のうちに住み、人々のうちに休み、神の形成物のうちに住むということに慣れさせるためであった。そのなかで父の意志を行い、そして彼らを古さからキリストの新しさへと新たにするのである。」と記されている。これらの箇所では、洗礼が「神の内への生まれ変わり」、「父なる神への再生」、「古さからキリストの新しさへと新たにすること」と表現されている。前掲書、208頁。

者たちにであり、この〔霊〕によって、「アバ、父よ」と呼ぶのである。——従って、もし今、保証を持っている私たちが、「アバ、父よ」と呼ぶのであれば、私たちがよみがえり、顔と顔を合わせて父を見るであろう時には、〔また〕すべての者たちが絶え間なく勝利の賛美を捧げ、死から彼らを起こし、永遠の生命を与えるであろう者はどれ程、神を讃えるであろうか？ もし、人を自らのうちに包んでいる保証が、すでに「アバ、父よ」と言わせているとすれば、神から人々に与えられるであろう霊の完全な恵みは何をなすであろうか？〔それは〕私たちを神に似たものとし、父の意志を完成するであろう。なぜなら、人間を神のかたちと類似性に従って造るであろうから。⁴⁹

この箇所を下線を引いた部分「神の霊を受け取った者たちにであり、この〔霊〕によって、『アバ、父よ』と呼ぶ」と「保証が、すでに『アバ、父よ』と言わせている」から理解することができるように、たとえ部分であったとしても、聖霊の「保証」を受けている者でなければ父なる神を「アバ、父よ」と呼ぶことができないのである。そうであるならば、教会の時代における「人間への聖霊の臨在」は「信者のみ」ということになる。この点について次節で、他の引用箇所と合わせてさらに確認をしてみたい。

49 AH 5. 8. 1: Nunc autem partem aliquando a Spiritu ejus sumimus ad perfectionem et praeparationem incorruptelae, paulatim assuescentes capere et portare Deum: quod et pignus dixit Apostolus, hoc est pars ejus honoris qui a Deo nobis promissus est, in epistola quae ad Ephesios est dicens: In quo et vos, audito verbo ueritatis, Evangelio saltis uestrae, in quo credentes signati estis Spiritus promissionis sancto, qui est pignus hereditatis nostrae. Si ergo pignus hoc habitans in nobis jam spirituales efficit et absorbetur mortale ab immortalitate – Vos enim, ait, non estis in carne sed in Spiritu, siguidem Spiritus Dei, habitat in uobis –, hoc autem non secundum jacturam carnis sed secundum communionem Spiritus fit – non enim erant sine carne quibus scribebat, sed qui assumpserant Spiritum Dei, in quo clamamus: Abba Pater, si igitur nunc pignus habentes clamamus: Abba, Pater, quid fiet quando resurgentes facie ad faciem uidebimus eum, quando omnia membra affluenter exultationis hymnum protulerint, glorificantia eum qui suscitauerit ea ex mortuis et aeternam vitam donauerit? Si enim pignus complectens hominem in semetipsum jam facit dicere: Abba, Pater, quid faciet uersa Spiritus gratia quae hominibus dabitur a Deo? similes nos ei efficiet et perficiet uoluntatem Patris: efficiet enim hominem secundum imaginem et similitudinem Dei.

5.1 教会の時代における「聖霊の人間への臨在」は「信者のみ」であるか

教会の時代において聖霊の人間への臨在は、信者に限られるのであろうか。『異端反駁』第3巻24章1節には、次のように記されている。

そして〔教会〕のなかには、キリストの交わりが、すなわち、不死性の保証⁵⁰、私たちの信仰の確証、神への上昇のはしごである聖霊が委託されている⁵¹。神は使徒と預言者と教師たち、その他あらゆる働きを教会に置いたと言っている。教会に集わない者たちは、皆、〔聖霊に〕与るものではなく、悪い説と最悪の業によって自らを欺き、生命から〔遠ざけている〕のである。教会のあるところに、神の聖霊もあり、神の聖霊のあるところには、教会とすべての恵みがある。そして聖霊は真理である。⁵²

加えてこの節のラテン語翻訳の誤訳について、ペテロ・ネメシエギの重要な指摘を紹介したい。

周知のように、エイレナイオスの『異端反駁論』のギリシア語原文の大部分は紛失し、古代に作られたラテン語訳しか保存されていないが、この書のすぐれた校訂版を最近出したルッソーの研究によって、右に引用したテキストにおいて、古代ラテン語訳の1つの重大な誤訳が訂正された。テキストの第二段落の初めに、ラテン語訳は、*Hoc enim ecclesiae creditum est Dei munus et*

50 エフェソ1章14節、第二コリント1章22節を参照。

51 鳥巢義文は、これについて次のように記している。「教会にある『霊』は『不滅性の手付』、すなわち、『保証』と言われているばかりでなく、『神への上昇のはしご』とさえ言われている。これが『神化』を表現するものでなければ一体何であろうか。エイレナイオスにとって、『不滅性の保証』である『霊』は、実に教会の中で、人間を神へと導くものなのである。しかも、『キリストとの交わり』とも言われているように、『霊』はいつも『子』と共に働きながらそうするのである」鳥巢義文『エイレナイオスの救済史神学』109頁。

52 *AH 3. 24. 1: et in eo deposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. In Ecclesia enim, inquit, posuit Deus apostolos, prophetas, doctores, et uniuersam reliquam operationem Spiritus, cuius non sunt participes omnes qui non coucurrunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a uita per sententiam malam et operationem pessimam. Vbi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia: Spiritus autem Veritas.*

書いて、hoc という指示代名詞を munus という名詞を飾る語としてとり、「神のこのたまもの〔すなわち、信仰〕は教会に委ねられた」という意味に理解した。ギリシア語原文において、munus にあたる語は δωρεά という女性名詞であったと思われる。したがって、hoc にあたる指示代名詞も、女性語尾の αυτή であったに違いないのである。ところで、前後関係からすると、この αυτή は、ラテン語訳者が思ったとおりの主格 αὐτή ではなく ἐκκλησία (教会) という語を飾る与格 αὐτῇ であると言わざるを得ない。そして δωρεά (たまもの) という言葉は、聖書の言葉遣いどおり (ヨハネ 4・10、使徒 2・38)、聖霊を意味しているのである。したがって、この個所の正しい訳は、「教会にこそ、神のたまもの〔すなわち、聖霊〕が与えられた。ちょうど〔神によって〕形づくられた〔人祖の体に〕息が与えられたように」である。⁵³

この指摘に従えば、『異端反駁』第3巻24章1節でエイレナイオスが主張していることは、「教会にこそ、神のたまもの〔すなわち、聖霊〕が与えられた。ちょうど〔神によって〕形づくられた〔人祖の体に〕息が与えられたように」という内容となる。それゆえ「聖霊が全人類に」ではなく、あくまでも「信者たちが集う教会」に与えられたと理解することができる⁵⁴。

次いで『異端反駁』第3巻6章4節に記されているエイレナイオスの祈りに注目したい。

それ故、私もあなたの御名を呼びます。アブラハムの神、イサクの神、ヤコブとイスラエルの神よ、あなたは私たちの主イエス・キリストの父です。神よ、あなたはその豊かな憐れみによって、私たちがあなたを知るようにと、私たちに好意を寄せてくださいました。あなたは天と地を造り、万物を支配する方、唯一のまことの神であって、その上に他の神はありません。私たちの主イエス・キリストによって聖霊の賜物を与え、この書物を読むすべての者が、あなたが唯一の神であることを知り、あなたのうちに強められ、すべての異端的で、無神的で不敬虔な教えから遠ざかるようにしてください。⁵⁵

53 ベトロ・ネメシエギ「教父時代の pneumatologia の代表的一例としてのエイレナイオスの聖霊論」『日本の神学』24 (教文館、1985年)、135頁。

54 Tiessen, *Irenaeus on the Salvation*, 184.

55 AH 3. 6. 4: Et ego igitur inuoco te, Domine Deus Abraham et Deus Isaac et Deus

この祈りにおいて、エイレナイオスはグノーシス主義とマルキオン主義に反対する観点から、唯一の創造者である神を主張している⁵⁶。エイレナイオスの聖霊理解において、この『異端反駁』第3巻6章4節を取り上げることの理由は、本文の一箇所の言葉にいくつかの写本の相違があるためである。その部分とは、下線を引いた「私たちの主イエス・キリストによって聖霊の賜物を与え」である。ここで「賜物」と訳された言葉は、*donationem* であるが、違う写本では「支配を」を意味する *dominationem* が用いられている。確かに、エイレナイオスがどちらの言葉を用いたかという点は、重要であることに変わりはない。けれども、諸写本上の相違点である「賜物」(*donationem*) であっても、「支配を」(*dominationem*) であっても、エイレナイオスが述べようとしたことの意味の違いは生じない。エイレナイオスは第3巻6章4節において「私たちの主イエス・キリストによって聖霊の賜物を与え、この書物を読むすべての者が、あなたが唯一の神であることを知り」と記した。つまり、この箇所におけるエイレナイオスの主張は、聖霊の「賜物」(*donationem*) であっても、「支配を」(*dominationem*) であっても、聖霊の働きを受けた者が、「唯一の神」であることを「知ること」に至るということである。換言すれば、聖霊の働きを受けなければ、「唯一の神」を「知ること」ができないため、「唯一の神」を知っている者は、聖霊の働きを受けた「信者」であると言えよう。

さらに『異端反駁』第5章18章2節を見ても、「信者のみ」が聖霊を受けることを理解することができる。

万物の上であり、万物を通して、また万物のうちにある唯一の父なる神が指し示している。すなわち、御父は万物の上であり、彼はキリストのかしらである。また万物を通して御言葉があり、これは教会のかしらである⁵⁷。けれども、私

Jacob et Israel, qui es Pater Domini nostri Iesu Christi, Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis ut te cognoscamus, qui fecisti caelum et terram et dominaris omnium, qui es solus et uerus Deus super quem alius Deus non est; per Dominum nostrum Iesum Christum donationem quoque donans Spiritus sancti, da omni legenti hanc scripturam cognoscere te quia solus Deus es et confirmari in te et absistere ab omni haeretica et quae est sine Deo et impia sentential.

56 Briggman, *Irenaeus of Lyons*, 46.

57 教会のかしらとして御子がおろし、教会のうちに聖霊が臨在している。このことから、やはり「神の両手」である御子と聖霊は切り離されて働くのではなく、共に存在し、働いていると考えることができる。

たちすべてのうちには霊があり、それは生かす水である。これを主は、彼を正しく信じる者、彼を愛する者、また御父は唯一であり、万物の上であり、また、私たちすべての者のうちにあることを知る者に与える。⁵⁸

この箇所最後にあるように、聖霊は、イエス・キリストを「正しく信じる者、彼を愛する者」に、また「御父は唯一であり、万物の上であり、また、私たちすべての者のうちにあることを知る者」に与えられるのである。

これまで、教会の時代における「聖霊の人間への臨在」を見てきたが、『異端反駁』第3巻6章1節、第3巻6章4節、第3巻24章1節、第5章18章2節の4箇所から考えても、教会の時代における「聖霊の人間への臨在」は、「神を信じること」によって、「神の養子」とされた「信者のみ」に臨在すると結論づけることができるであろう。

6 おわりに

これまでエイレナイオスの「救済史」に基づき、4つの時代区分を用いて、各時代における「聖霊の人間への臨在」を『異端反駁』と『証明』からの引用を通して確認した。人間の創造の時代において、聖霊は「神の両手」の片方として、御子と共に人間の創造に関与し、臨在していた。また旧約の時代においても、「神の両手」である御子と聖霊は人間のもとから離れず臨在し、人間を見守っていた。ここから創造の時代と旧約の時代における「聖霊の人間への臨在」は、人間の側に「神の両手」として存在していたと考えることができる。この臨在の仕方が「終わりの時」とも表現される「御子の受肉」の時代に大きく変化した⁵⁹。まず「幼児のような状態」

58 AH 5. 18. 2: Et sic unus Deus Pater ostenditur, qui est super omnia et per omnia et in omnibus. Super omnia quidem Pater, et ipse est caput Christi; per omnia autem Verbum, et ipse est caput Ecclesiae; in omnibus autem nobis Spiritus, et ipse est aqua viva, quam praestat Dominus in se recte credentibus et diligentibus se et scientibus quia unus Pater, qui est super omnia et per omnia et in omnibus nobis.

59 鳥巢義文は「神の教育と人間の成長」について記している中で「聖霊の導き」について述べ、次のような説明を記している。「さて、『霊』による教育ないし導きについて手短かに述べるのは容易なことではないが、大雑把に言うならば、『霊』は『子』の受肉以前には預言的な仕方で将来の救いの営みや『子』について表し、受肉以後には未だ弱く不完全な人間に『子とする恵み』並びに『不滅性の保証』として働きかけ、最終的には人間を『神との類似性』によって完成さ

として造られた人間は、自らの弱さのために、初めから聖霊を受けることができなかった。また、その「幼児性」の故に容易に蛇に唆された。その人間が「受肉」した御子を「見ること」によって自らが「神のかたち」として造られていたことを思い出す。このことにより、人間に聖霊を受ける可能性が開かれた。それに加えて、御子がヨルダン川で洗礼を受けたことにより、聖霊は人間の「肉体」のうちに宿ることに慣れた。「御子の受肉」と「御子の洗礼」以後の人間も洗礼時に聖霊を受け、「神の養子」となり、父なる神を「アバ、父よ」と呼ぶことができるに至る「聖霊の新しい注ぎ」を受け、聖霊を自らのうちに宿らせるに至った。この「神の養子」とされるのは、イエス・キリストを「正しく信じる者、彼を愛する者」、また「御父は唯一であり、万物の上であり、また、私たちすべての者のうちにあることを知る者」であり、教会の時代においては、聖霊は「信者のみ」に与えられることになる。

以上のことを念頭に置きつつ、先行研究における「聖霊は信者にのみ臨在する」と「聖霊は全人類に臨在する」という2つの立場を考えると、次のように結論づけることができよう。聖霊は、人間創造の時代から旧約の時代にかけては「全人類」の側に「神の両手」として臨在していた。それが「終わりの時」である「御子の受肉」に至って、「神の両手」の片方である御子が「肉」を取り、もう片方である聖霊もまた「肉」のうちに「内在」するという仕方、人間に臨在するようになり、続く教会の時代において、その御子を通して示された神を「信じる者」つまり「信者」のうちに「宿る」ことになった⁶⁰。換言すれば、「神の両手」の片方である御子

せるのである。」鳥巢義文『エイレナイオスの救済史神学』、100頁。また「慣れ親しみ」について記している中には、次のような記述がある。「御子の受肉によるアナケファライオシスは、人類を古い罪の束縛から解放して新たな救済史を開始したのであるが、聖霊の降臨も人類を救済史上の新たな救いと『慣れ親しみ』の段階へと前進させたのである。エイレナイオスは別の箇所、神のみことばの受肉以降の人類は、旧約の時代の人々よりもより大きな賜物を受け取っていると述べているが、それは、実は聖霊の降臨に外ならない。」鳥巢、前掲書、229頁。このように「神の教育と人間の成長」の観点からも、また「慣れ親しみ」の観点からも、やはり「御子の受肉」以前と以後に大きな違いがあることが示されている。

60 『異端反駁』第4巻20章9節には、次のように記されている。「私の顔を見て、そして生きる者は決していない。人間が神を見ることが不可能であることと、また、終わりの時に、人間が神の知恵を通して「岩の高いところで」すなわち、〔御言葉〕の人間としての来臨によって、神を見るようになることの両方を示している」(AH 4. 20. 9: non enim videt homo faciem meam et vivet, utraque significans, quoniam et impossibilis est homo videre Deum, et quoniam per sapientiam Dei in novissimis temporibus videbit eum homo in altitudine petrae, hoc est in eo qui est secundum hominem ejus adventu.)

は「受肉」し、人間となったが、もう片方の手である聖霊は、御子と共におらず、「人間の外」で働いているということではない。このことから、エイレナイオスが示す「聖霊の人間への臨在」は、人間創造から旧約の時代にかけては「全人類に」であり、「御子の受肉」以後から教会の時代においては「信者のみ」ということが明らかになった。

参考文献

1.1 テキスト

Rousseau, A. and Doutreleau, L. *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre I*, SC 263-4 (Paris: Cerf, 1979).

Rousseau, A. and Doutreleau, L. *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre II*, SC 293-4 (Paris: Cerf, 1982).

Rousseau, A. and Doutreleau, L. *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre III*, SC 210-11 (Paris: Cerf, 1974).

Rousseau, A., Hemmerdinger, B., Doutreleau, L. and Mercier, C., *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre IV*, SC 100 (Paris: Cerf, 1965).

Rousseau, A., Doutreleau, L., and Mercier, C., *Irénée de Lyon: Contre les hérésies, Livre V*, SC 152-3. (Paris: Cerf, 1969).

1.2 テキスト (英訳)

Saint Irenaeus of Lyons. *Against Heresies*. The complete English translation from the First Volume of The Ante-Nicene Fathers. edited by Alexander Roberts, D. D. & James Donaldson, LL. D. and with occasional notes by A. Cleveland Coxe. D.D., :Ex Fontibus. 2010.

St. Irenaeus of Lyons. *On the Apostolic Preaching*. Translated by John Behr. Crestwood: St. Vladimir's seminary Press, 1997.

1.3 テキスト (邦語)

『異端反駁』第3巻 (小林稔訳『キリスト教教父著作集 3/I』教文館、1999年)

『異端反駁』第4巻 (小林稔訳『キリスト教教父著作集 3/II』教文館、2000年)

『使徒たちの使信の説明』(小林稔・小林玲子訳『中世思想原典集成1 初期ギリシア教父』平凡社、1995年)

2.1 参考文献 (欧文)

- Behr, John. *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Behr, John. *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Briggman, Anthony. *The Holy Spirit as the Unction of Christ in Irenaeus*. Journal of Theological Studies. NS, Vol. 61, Pt 1, April 2010.
- Briggman, Anthony. *Irenaeus of Lyons and the Theology of the Holy Spirit*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Bounds, Christopher T. "Competing Doctrines of Perfection: The Primary Issue in Irenaeus' Refutation of Gnosticism," *Studia Patristica XLV*. Leuven: Peeters Publishers, 2010.
- Houssiau, Albert. *La Christologie de Saint Irénée*, Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes 3. I. Louvain: Publications Universitaires; Gembloux; J. Duculot, 1955.
- Joppich, Godehard. *Salus Carnis: eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenaus von Lyon*, Munsterschwarzacher Studien 1. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1965.
- Klebba, Ernst. *Die Anthropologie des hl. Irenaeus, eine dogmengeschichtliche Studie*. Münster i. W. : Schönigh, 1894.
- McDonnell, Kilian. *The Baptism of Jesus in the Jordan: The Trinitarian and Cosmic Order of Salvation*. Collegeville : Liturgical Press, 1996.
- Minns, Denis. *Irenaeus: An Introduction*. Bloomsbury: T&T clark, 2010.
- Mosser, Carl. "The Earliest Patristic Interpretations of Psalm 82, Jewish Antecedents, and the Origin of Christian Deification." *Journal of Theological Studies* 56, 2005.
- Orbe, Antonio. *La unción del Verbo, Estudios Valentinianos* 3, Analecta Gregoriana 113. Roma: Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1961.
- Purves, James G. M.. "The Spirit and the Imago Dei: Reviewing the Anthropology of Irenaeus of Lyons." *The Evangelical Quarterly* 68 (1996), 99-120.
- Quasten, Johannes. *Patrology*. vol. I. Utrecht: Spectrum; Westminster: Newman Press, 1950.
- Tiessen, Terrance L. *Irenaeus on the Salvation of the Unevangelized*. Metuehen: The Scarecrow Press, 1993.

2.2 参考文献 (邦語)

- 荒井献・大貫隆・小林稔訳『ナグ・ハマディ文書Ⅰ 救済神話』(岩波書店、1997年)
- 大貫隆『ロゴスとソフィアー ヨハネ福音書からグノーシスと初期教父への道』(教文館、2001年)

大庭貴宣「アウグスティヌスのペラギウス主義反駁説教— 説教 294 と 348A の翻訳と注解」(『南山神学別冊』第 27 号、2012 年、147-199 頁)

大庭貴宣「エイレナイオスにおける『神の両手』の置き換えの思想—『御言葉と知恵』から『御子と聖霊』へ」(『南山神学別冊』第 29 号、2014 年、89-113 頁)

大庭貴宣「エイレナイオスにおける『人間の成長』と『神化』」(『南山神学別冊』[第 30 号]、2015 年、23-77 頁)

鳥巢義文『エイレナイオスの救済史神学』(南山大学教材版、2004 年)

鳥巢義文「神の救済史的啓示—エイレナイオス『使徒的宣教の証明』を中心にして」(『南山神学』第 23 号、1999 年、79-112 頁)

ブルトマン、ルドルフ、川端純四郎訳『新約聖書神学 I』新教出版社、1963 年

ネメシエギ、パトロ「教父時代の Pneumatologia の代表的一例としてのエイレナイオスの聖霊論」(『日本の神学』24、1985 年、128-137 頁)

マインドマップを活用したナラティブ・ペダゴジーの 実践とその宗教教育学的価値

徐 有珍

(東京基督教大学大学院神学研究科博士後期課程)

第1章 研究の出発点と目的

宗教教育の歴史の中で多くのキリスト教教育者は、対立する二つの目的の間で葛藤を覚えてきた。それは、連続性 (continuity) と変化 (change)、または伝統 (tradition) と改革 (reformation) といった言葉で語られるものであり、それらの言葉の裏側には、研究・教育者によって蓄積されてきた教理と、学習者が現実社会で直面するさまざまな課題をどう調和させるかというせめぎ合いが存在する。21世紀を代表する福音的な北米のキリスト教教育学者であるロバート・パズミーニョ (Robert W. Pazmiño) は、キリスト教教育の目的について次のように語っている。「過去数世紀にわたるキリスト教教育の歴史において、信仰と教育の基盤となる聖書の中心的な真理が強調される際には、キリスト教の連続性 (continuity) が重視され、他方、神学的真理を具体的な歴史・文化・社会に関連付け、適用させる際には、変化 (change) の必要性が意識されてきた」¹。しかしこのようなキリスト教教育における「目的の対立」(異なる方向性をもつという意味における対立) は、近代以降、数世紀にわたる多くの宗教教育者の考察と議論にもかかわらず、未だにその距離を縮められず、平行線をたどっていると言えるのではないだろうか。そのためか、既存の宗教教育の方法論 (以下ペダゴジーと呼ぶ) の見直しが、20世紀終盤以降、盛んに主張されるようになってきている。この「目的の対立」という課題を解決に導く教育方法論が模索されるなか、北米を中心に近年注目されるようになっていくペダゴジーが、「ナラティブ・メソッド」である。

1 ロバート・パズミーニョ著、パク・ギョンスン訳『福音主義的観点からのキリスト教教育入門書—キリスト教教育の基礎』韓国語訳、ソウル：図書出版ディモダ、2003年、7頁 (原書 Robert W. Pazmiño, *Foundational Issues in Christian Education: An Introduction in Evangelical Perspective* 2nd ed. Grand Rapids: Baker Academic, 1997.)

ナラティブ（物語）を用いたペダゴジーは、洋の東西を問わず太古の昔から存在し、宗教教育における最も重要かつ代表的な方法論のひとつでもある。近年のキリスト教神学の流れの中では、ナラティブ・テキストとしての聖典（聖書）が強調される一方、キリスト教教育の中で用いられるべきナラティブの範疇が、信仰者コミュニティのナラティブ（community story）や、信仰者の個人的なナラティブ（life story）へと広げられている²。ナラティブ・メソッドの研究者であり、若者の信仰形成やペダゴジーの専門家であるフランク・ロジャース（Frank Rogers Jr.）は、教育者は、一方向的にナラティブを語るオーソドックスな用法だけで満足するべきではないと語る。ナラティブ・メソッドの真価は、個々のイマジネーションに感化された芸術的とも言えるナラティブを用いた教育の取り組みの中で発揮され、それは特に若者の宗教心の喚起、信仰心の成長、倫理観の醸成、といったポジティブなメリットをもたらすペダゴジーになりうると指摘する³。

このナラティブ・メソッドに大きな影響を与えた人物のひとりである南米の教育学者パウロ・フレイレ（Paulo Reglus Neves Freire, 1912-97）は、伝統的なコンテンツ教育（貯蓄型教育）の限界やトップダウン式の受け身型教育の危険性を指摘する一方で、他者との「対話」の重要性を強調する。そして学習者が互いのナラティブを通して過去と現在を分かち合い、それらに共感することによって新しい知識が生まれると主張する⁴。北米を代表する宗教教育学者のトーマス・グルームもまた、信仰共同体の「物語」の重要性を強調しつつ、ナラティブの分かち合いは、独白（モノローグ）的方法より対話的方法をとるべきであると語る。そこでは共同体の構成員がそれぞれ自分のナラティブとビジョンを語りながら、他者に対して相互的に省察したり、質問したりといった開放的なペダゴジーが重要であるという⁵。このような主張は、とりわけ世代間、地域間コミュニケーションの断絶といった問題

2 岡村直樹「ユースの宗教性・倫理性的の発達につながるナラティブ・メソッドとその実践」（『キリスト教教育論集』第21号、日本キリスト教教育学会、2013年、1頁）

3 Frank Rogers Jr., *Finding God in the Graffiti: Empowering Teenagers Through Stories* (Cleveland: The Pilgrim Press, 2011), 132-34.

4 パウロ・フレイレ著、ナム・ギョンテ訳『ペダゴジー』韓国語訳、ソウル：グリンビ出版社、2002年、96-98頁。（原書 Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum International Publishing Group, 20th Rev. ed. 1993.）

5 トーマス・グルーム著、イ・ギムン訳『キリスト教的宗教教育』韓国語訳、ソウル：韓国長老教出版社、1983年、311頁。（Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*. San Francisco: Harper & Collins, 1980.）

を抱えたより複雑化する現代社会において、ナラティブ・メソッドが宗教教育の現場における注目されるべきペダゴジーであることを物語っている。

本稿は、ナラティブ・メソッドを用い、学習共同体のナラティブを引き出すことと、そのナラティブを語り合うための教育方法について考察しつつ、学びの連続性 (continuity) と変化 (change)、伝統 (tradition) と改革 (reformation) の間に調和をもたらす学習のあり方を模索するものである。具体的には、ナラティブ・ペダゴジーを用いた学校宗教教育の現場において、マインドマップという (次章で説明される) 思考法を導入し、学習者がもっている宗教概念に対する理解を観察し、その変化を分析しつつ、宗教教育における「目的の対立」を和解へと導く実践的な提言を行うことを目的とする。

第2章 教育・研究方法

(1) マインドマップについて

本稿において用いられる「マインドマップ」とは、イギリスの教育専門家であるトニー・ブザンが提唱した思考ツールで、それを用いる者の思考の整理や創意力の発達を促す効果をもつとされている。彼によれば、人間の脳は放射思考をするため、一つの中心概念から発想を増やしていくことを通して得た情報を記憶し、整理するという。放射思考とは、中心点から外側に向けて広がっていく連想的な思考過程を意味する。また「放射」という言葉は「中心からあらゆる方向に広がったり移動したりする」ことを意味する⁶。すなわち、マインドマップは、中心となる概念から連想されるキーワードやイメージを放射状に広げ、一つの中心概念に結合されるすべてのキーワードやイメージから、新たな連想を起こしていくというプロセスを踏みつつ、連想された言葉に対しても、さらにそこから連想を広げていくのである。マインドマップは学習者に興味をもたらし、日常生活の中でも比較的簡単に用いることができるため、ビジネスのプレゼンテーションや多様な会議等で広く用いられ、日本においてもマインドマップを応用した学習に関するさまざまな研究が行われている。マインドマップが学習効果を高める要因を検証した高橋文徳の研究によると、マインドマップには、「物事をまとめること」「考えを明確にすること」「物事的全

6 トニー・ブザン、ベリー・ブザン著、グォン・ボンジュン訳『トニー・ブザンのマインドマップブック』韓国語訳、ソウル:ピズニスマップ、2010年、72頁。(原書 Tony Buzan. and Barry Buzan, The Mind Map Book (Illustrated) Upgrade 01 Edition. London: BBC Worldwide, 2006.)

体像を把握すること」「物事の細部を把握すること」「時間を有効に使うこと」「効率的に作業をすること」といった教育的効果が確認されるという⁷。本稿において中心的に用いられているペダゴジーであるナラティブ・メソッドの活用と、上記のような効果をもつマインドマップの方法を併用させることによって生まれる教育的相乗効果の検証も、本稿の目標の一部である。また宗教教育におけるナラティブ・メソッドとマインドマップの併用に関する日本での実践研究例はこれまでのところ存在していない。

(2) 研究データの収集について

本稿のデータ収集は、2015年5月から6月にかけての約1ヶ月間、千葉県印西市に位置する東京基督教大学（略称 TCU）において、新入生を対象に毎春開講されている「キリスト教世界観 a」クラスの一部を通して実施された。「キリスト教世界観 a」クラスは学部新入生に、基本的なキリスト教の世界観についてさまざまな角度から考える機会を提供するクラスであり、5人の教員によるチーム・ティーチングで教えられている⁸。全10回の授業のうち、連続する4回の授業を筆者が担当し、課題の内容や受講生（以下学生と呼ぶ）のリフレクション等が観察された。全28名の学生は、ランダムに5つのグループに分けられ、4回の授業終了まで同じメンバーでのグループワークが行われた。

1回目の授業では、研究対象者である学生に、「献身」というテーマに関するマインドマップを作成し、発表する課題が投げかけられた⁹。教員からマインドマップの意味と作成方法を説明された学生は、まず個々でマインドマップを作成した。そ

7 高橋文徳「マインドマップが学習効果を高める要因の検証」（『尚綱学園研究紀要』自然科学編第6号、2012年、16-17頁）

8 「キリスト教世界観」クラスの主任教員である岩田三枝子講師は、このクラスの教育目標を以下のように説明する。「キリスト教世界観は、私たちがキリスト者として、どのような視点で日常生活に臨むべきかを考える枠組みです。TCUでの生活のみならず、今後生涯をキリスト者として歩むうえで、キリスト教世界観は重要な意味を持ちます。授業を通して、まずはキリスト教世界観の入口に立ち、すべてのことを通してキリスト者として生きる生き方を共に考えていきましょう」（東京基督教大学ウェブシラバス <http://syllabus.tci.ac.jp/tb4.php?kam=U>）

9 献身は、東京基督教大学の理念として次のように表明されている。「キリストへの献身：神が与えておられる個々の学生の能力と賜物を引き出し、「キリストに仕える」という志を確固とし、全人格的陶冶を通して奉仕の態度を身につける。個々の学生が生きる意味と使命を見出し、具体的な奉仕につくために支援する」（東京基督教大学ホームページ <http://www.tci.ac.jp/info/statement#mission>）

の後、グループで集まり、グループのマインドマップの作成に着手した。2回目の授業では、グループで作成したマインドマップをクラスメイトの前で紹介・説明し、クラス全員による質疑応答の時間をもった。3回目の授業では、それぞれのマインドマップに基づいて作成された「献身」に関するオリジナルのスキットをグループごとに披露し、その後、個人とグループによるリフレクションの機会をもった。4回目（最終回）の授業では、クリスチャンのユースキャンプ（中高生を対象にし、教会や教団が主催するキャンプ）で「献身」に関する講演を依頼されたという設定で、各グループがユースを対象に「献身」について自由な形式で教える「ティーチング」課題が発表された。その後、個人やグループによるリフレクションの機会をもち、最後に教員からの総括が行われた。

今回の授業で、スキットとティーチングを用いた理由は、2つの異なるナラティブのプレゼンテーションを学生が体験できること、また限られた時間内で、グループメンバー全員の積極的参加が促されることの2点で、どちらも本稿の目的に適していると考えたからである¹⁰。

また本稿では「献身」という言葉を研究のトピックとして選択した。「献身」という言葉は、デジタル大辞泉によれば「1. 他人やある物事のために、わが身を犠牲にして尽くすこと」「2. キリスト教で、神のために、生涯をささげること」とされている¹¹。一方、宗教学的観点から宗教的回心論を展開したアメリカの心理学者ルイス・R・ランボー（Lewis Ray Rambo）は、彼の著書の中で「献身は、意思決定、儀礼、放下、言語の変容と個人史の再構築の中で表明された証言、そして、動機の再定式化という五つの段階を持つ」と、その概念の複雑性を説明している¹²。実際には、非常に複雑で多様な概念を示すこの言葉は、今回の研究の舞台となった東京基督教大学の理念や、学部のアドミッション・ポリシー（入学者受け入れ方針）の中にも言及され、大学内で重要な意味をもつ言葉として、多くの学生によって頻繁に用いられているものである。この言葉を研究の題材として選択した理由は、多様性をもつこの「献身」という言葉が、学生のもつ宗教概念理解の変化を検証するうえで、研究に適していると考えたからである。

10 徐有珍「学ぶ者の自主性を強調する、ナラティブ・メソッドを用いた宗教教育の実践と検証—知識と経験の調和を求めて」（『キリストと世界』第25号、東京基督教大学、2015年、144頁）

11 出典：小学館 デジタル大辞泉 <https://kotobank.jp/word/献身-492384>

12 ルイス・R・ランボー、渡辺学・高橋原・堀雅彦訳『宗教的回心の研究』ビニング・ネット・プレス、2014年、156頁

(3) 研究分析の方法論：グラウンデッド・セオリーについて

本稿は、ブザンの提唱するマインドマップの技法を、ナラティブ・メソッドという宗教教育の方法論と並行する形で用い、その効果を教育実践の中で検証するものである。本稿の研究データは、教育現場（実際のクラスワーク）から、課題発表、個人リフレクション、グループリフレクション等を通して直接収集したものであり、質的研究の第一人者であるマイケル・クイン・パットンの著書、*Qualitative Research and Evaluation Methods* に記述されたグラウンデッド・セオリーのガイドラインに沿って分析したものである¹³。グラウンデッド・セオリーは、質的研究の方法論であり、対象者を広く浅く学ぶのではなく、狭く深く学ぶことから、研究対象者や対象とするさまざまな現象をどれだけ深く掘り下げることができるかを重要視するものである。また質的研究は、本稿が取り扱う課題のように、量的に表すことの難しい宗教心、信仰心、感情、心の動き、対人関係といった分野において、特に有効であると考えられる¹⁴。

グラウンデッド・セオリーはデータ収集、データ分析、立論という3つの主な段階から構築されている¹⁵。本稿のように研究対象者の個々のリフレクションや、グループリフレクションの内容に着目してデータ収集をする場合、研究者は自らの予見に頼らず、研究対象者ができる限り自由に語る（または書く）ことができるよう心がけつつ、質問の内容や、話の導き方をオープンに保つことが重要とされる。収集したデータの分析では、さまざまなカテゴリー（まとめ、または概念）を生成し、それらを組織化していくこと、言い換えれば、収集したデータを一端バラバラにし、新しく組み替えて再構築する作業が必要となる¹⁶。本稿では、クラスプレゼンテーション、個人リフレクション、グループリフレクション等の結果を、上記のようなプロセスを踏んで収集・分析した。収集したデータの内容は第3章で、分析の内容は第4章で、また立論は最終章において紹介される。

13 Michel Quinn Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2002)

14 岡村直樹「キリスト教大学における震災ボランティア活動と宗教心の発達—ミッション系学校におけるサービスマーケティングの観点から」（『キリストと世界』第23号、東京基督教大学、2013年、27頁）

15 Anselm Strauss and Juliet Corbin, *Basics of Qualitative Research* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1998), 12.

16 木下康仁『ライブ講義 M-GTA —実践的質的研究法』弘文堂、2007年、209-216頁

第3章 収集データのまとめ

前章に述べたように、本稿では「キリスト教世界観a」のクラスにおいて分析に必要なデータの収集を行った。本章ではまず、グループごとに作成された実際のマインドマップを紹介し、スキットとティーチングの結果をグループ①～⑤別に短く紹介・説明する。

(1) グループ発表の結果

〈グループ①〉

マインドマップの結果

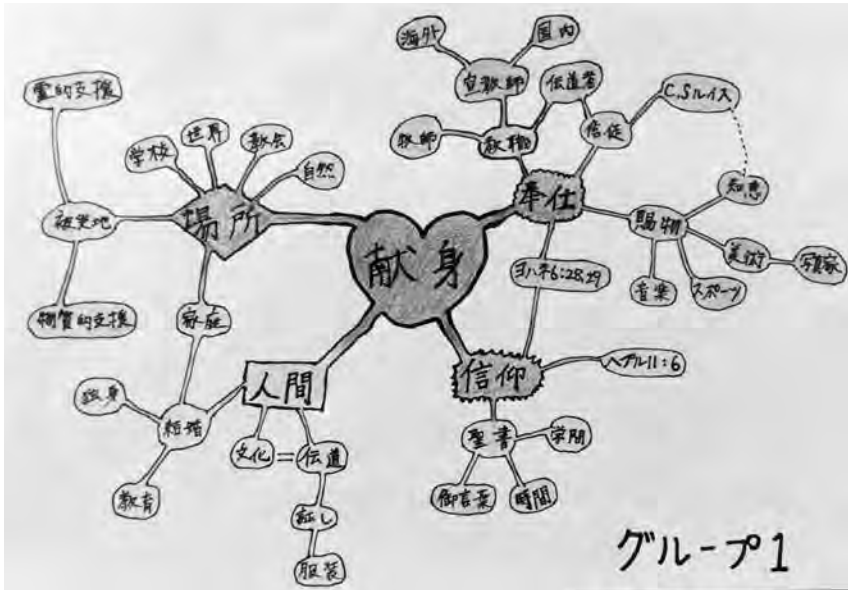


図1 グループ①のマインドマップ

スキットのあらすじ

写真の才能がある女子高生のAは、全国高校生写真コンテストでグランプリを受賞する。授賞式に参加するため、主日礼拝に出席できなかったAは、説教を聞けなかったことに心が落ち込んでいた。ある日、有名写真家であるマイケルがAの家に訪ねてきて、一緒に働くことを提案する。そのことを聞いたAの両親は喜

んでくれるが、Aは「実は私は献身がしたい」と言う。その言葉に対してAの両親は、写真の才能も神様から与えられた賜物であり、献身とは「与えられた時間や才能を神のために使うこと」と答える。最後にメンバーの全員が前に出て、「ここに私があります」という賛美を歌う。

ティーチングの内容

発表形式は、スキットとグループ・ディスカッションを用いた講演。日常の中で献身する人生の生き方とは何かを、多様なテーマに関するスキットと講師（学生）のメッセージを通して聴衆と共に考える。具体的にはクリスチャンの男女交際、美容整形や飲酒問題と献身との関連性に関する短いスキットを演じた後、会場の学生たちとディスカッションを通して意見を語り合う機会をもつ。最後に聖書（ローマ12：1）から献身の意味を振り返り、信仰をもって献身する人生を送ることに关するメッセージが語られる。

〈グループ②〉

マインドマップの結果

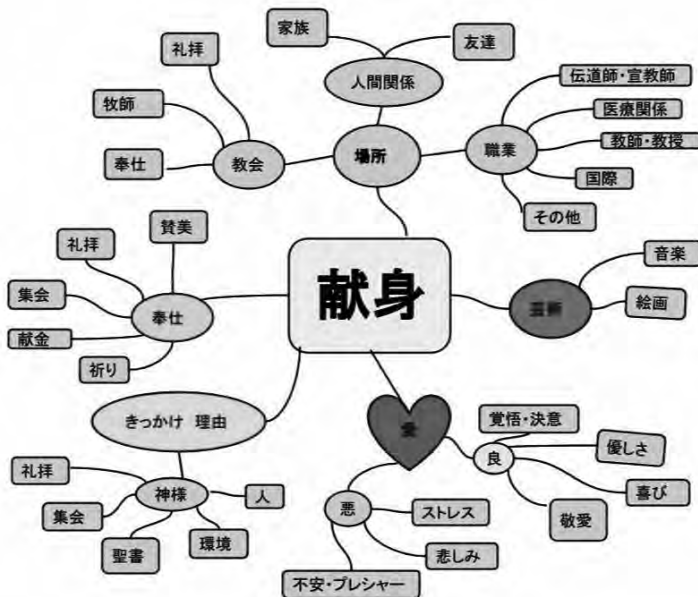


図2 グループ②のマインドマップ

スキットのあらすじ

クリスチャンホームで育ったK、牧師家庭で育ったT、片親だけクリスチャンであるM、ノンクリスチャンホームで育ったNは、互いに異なる環境で育ったが仲の良い友達。4人は同じ教会に行っている。ある日曜日、礼拝後にT、K、Mの3人が「幼い頃から親に連れられて通ってはいるが、教会では友達に会えるし、食事が美味しいから来ているだけ」と話していることを聞いて、Nは恵まれた環境への感謝を知らない彼らを非難する。3年後、それぞれ進路が決まったなか、Nだけが受験に失敗していた。教会にも来なくなったNを心配した3人の友は、Nが立ち直れるように説得し、その友情に感動したNは教会に戻ることになる。その日曜日、教会に集まった4人は、それぞれの道から献身することを決心する。

ティーチングの内容

発表形式は、メッセージ中心の講演。キャンプに招かれた講師が、アニメーション「アンパンマン」の「なんのために生まれて、なにをして生きるのか」という主題歌の歌詞を、聖書に照らして考える時間をもつ。アンパンマンのように困った人を助けることも素晴らしいが、信仰者としての献身は、人生の中でイエスのように自分の十字架を背負って、神の栄光を現すことであるというメッセージが語られる。

〈グループ③〉

マインドマップの結果

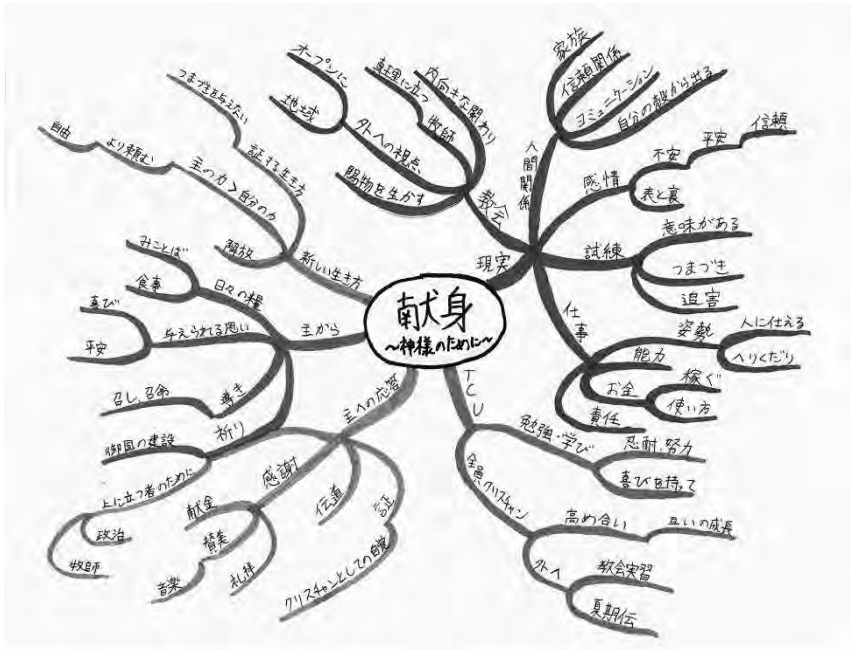


図3 グループ③のマインドマップ

スキットのあらすじ

受験勉強に励む高校3年生のOは、信仰深いカトリックの信徒である。父親の期待にそって薬学部への進学を目指すのが、自分の中にはまだ進路について迷いがある。ある日、Oは聖書を読むなかで、きちんと神学を学びたいと思うことになる。そのことを両親に伝えるが、宗教嫌いの父親の激しい反対にぶつかり、Oはそのまま家を出て修道院に向かう。その後、プロテスタント教会の牧師である伯父さんから連絡があり、Oは伯父さんとの議論を交わすなかで、教理的なことより、もっと聖書そのものが知りたいと思うようになる。神学大学に進学することを決めたOは、TCUの受験に合格し、その後、父親からも理解されるようになって、大学に入学して献身の道を進むことになる。

ティーチングの内容

て子供たちに聖書を教えていたが、仕事と教会の奉仕を両立することに、Hは徐々に限界を感じるようになっていった。ある日、教会の牧師から水曜礼拝の奏楽を頼まれたHは、自分の力不足に挫折し、牧師に「献身とは何ですか」と問う。それに対して牧師は、「献身とは、何をやっても神様を見上げながら生活すること」と答え、牧師の言葉から力を得たHは心を新たにし、これからも神様を見上げて歩んでいくことを決心する。

ティーチングの内容

発表形式は、ショートムービーを用いた講演。餃子屋の店員 M は、店長から日曜日に試食会をすることを頼まれる。対応例として「対応 1」と「対応 2」の 2 つの場面が紹介される。対応 1 の場合、日曜日の試食会を断れず M は教会を欠席して料理を作るが、その料理は店長から低い評価をもらうことになる。一方、対応 2 の場面では、M は日曜日の試食会を教会に行くために断り、店長はそれを理解して試食会を別の日にすることになる。次に同じように、毎日の家事に疲れた主婦 H の「対応 1」と「対応 2」が紹介された。対応 1 では寝る前のデボーションを休むことが、対応 2 では疲れていてもしっかり聖書を読んで休むことが描かれる。さらに、飲み会に誘われた女子大生 A の場合、対応 1 の場合、飲み会で遊んで主日礼拝で居眠りをする姿が、対応 2 の場面では、飲み会を断って主日礼拝でしっかり説教を聞く姿が描かれる。ビデオ上映後、講師によって日常での献身の姿勢について簡単なメッセージが語られる。

〈グループ⑤〉

マインドマップの結果

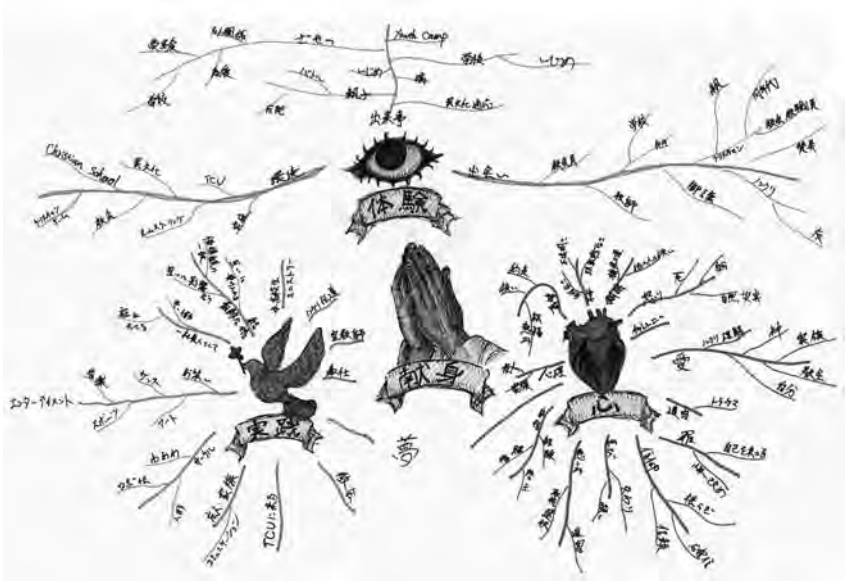


図5 グループ⑤のマインドマップ

スキットのあらすじ

同じ大学に通っているLとM。2人は大学に入学する前の話をしている。看護学校に行きたかったLは、母との話のなかで神学大学に行って神学を学ぶことを勧められる。進路のことで祈り続けていたLは、母の言葉通りにまず神学を学ぶことを決心する。一方、Mは理学療法士になることを目指してアメリカに行く。しかしそこで献身の思いが与えられたMは、牧師になることを決意して日本に戻ってくる。友達と進路のことで色々話を交わすなか、Mは友達から今の大学を勧められる。こうして同じ大学で神学を学ぶことになったLとM。その後、看護師になって活躍するLとクリスチャンの成長のために働く牧師になったMの未来の姿が描かれる。

ティーチングの内容

発表形式は、トーク番組。視聴者のリクエストにより、ユースミニストリーに関する3本のビデオが上映される。1つ目のビデオには、ユースキャンプで自ら献身

の道を決心する高校生が登場する。2つ目のビデオでは、牧師と献身について自由に意見を交わした後、献身することを決める高校生の姿が、最後のビデオでは、賛美集会での賛美を通して、献身していくことを決心する高校生の姿が描かれる。3本のビデオによる献身に至るさまざまな例を通して、共に献身について考える機会をもつ。

(2) 個人リフレクションペーパーの結果

本稿では課題の他に、課題に対する個人、およびグループごとのリフレクションをデータとして収集した。リフレクションは、スキットやティーチングの発表の後に質問用紙を配布し、そこにある質問に回答するという形で行った。まず一人ひとり個別のリフレクションの時間(約10分)をもち、その後グループによるリフレクションの時間(約15分)をもった。2つのリフレクションを行ったのは、まず個々の意見をまとめてからグループリフレクションに取りかかってもらうためである。個人リフレクションの結果は、内容別にまとめつつ抜粋し、グループで分けることなく以下に列挙する。グループによるリフレクションの結果は、グループごとに一人の書記を決め、その学生がディスカッションを書き取る形でまとめられた。グループによるリフレクションの結果は、4章以降で紹介する。

スキット後の個人リフレクション

質問1)「物語を作る」という課題について当初どう思いましたか?

「献身という今まで深く考えたことのないテーマをもって物語を作るのは、簡単ではないなと思った」

「どのように伝えればいいのか、まず、献身って何だ?と思った。でも、楽しそう」「どんな雰囲気のお話にするか、どういうメッセージを盛り込むかを悩むのはとても楽しいと思う」

「実体験に基づいて作ればよいので、あまり難しいものとして受け取らなかった」「教会やキャンプなどでスキット作りはよくしていたため、純粋に楽しめそうだなと思った」

「メンバーのことをよく知っているわけではないので、とても不安だった」

「それぞれ意見があるので、まとめるのも難しそうと思った」

「これで色々な人(まだ話した事のない人)と話す機会を持てることは嬉しく思う」「きちんと構成して、1から話を作るのが大変そうだった」

「どのような内容にしたら良いのか分からなかった」

「自分達だけで作れるのかという不安があった」

「わりと似たようなものができてしまうのではないかと思った」

質問2) マインドマップ作成に関する感想は？ また、何か発見がありましたか？

「頭の中だけで考えるより、とにかく書いてアウトプットした方が沢山のアイデアが湧いてくる」

「頭の中が整理されて、少しずつ明確になっていった」

「図にすることで、つながりが見えてきて面白いと思った」

「自分が考えていた献身というものが、狭く、抽象的であることに気付いた」

「献身の意味の多様性がリアルに出てきて、その世界が広がり、明瞭になった」

「様々な技、献身のあり方があることを再確認し、その素晴らしさと美しさを感じることができた」

「今までの献身観は、フルタイムの献身主体だったが、生活の中の献身もあるんだなと気付かされた」

「献身とは、牧師や宣教師になることだけではないということを改めて確認できた」

「献身の方法は一つではなく、それぞれ与えられたものをいろいろな形で神様に返すということが分かった」

「マインドマップを通して、クリスチャンのいない社会の場での伝道がいかに大切か気付き、献身とはコミュニケーションではないかと思った」

「自分は何をして仕えていったら良いのだろうと悩んでいたけれど、答えを導き出す時間となった」

質問3) グループで作ったスキットを準備する中で、何を感じ、何を思いましたか？

「お互いに献身とは何かということを明確に持っていなくて、グループとして探し、答えを出せたのがよかった」

「献身のイメージがどんどん変わっていき、最後にまとめ上げるプロセスが楽しかった」

「メンバー一人一人の知らなかった部分が見えて、色々な面で学ぶことができた」

「自分と全然違う環境で献身をした人、自分とは違う感覚や捉え方の人もいて、それを理解するのが難しかった」

「みんな日に日に変えられていくのが見えてそれもそれで楽しかった」

「みんなの意見を出し合ってストーリーを作ることができて、何より楽しくできたことがよかった」

「メンバーの証しを聞くことができて、それぞれ色々な形のクリスチャンとしての道があることに気付けた」

「台本を作るのが思ったより大変だったが、みんなで話し合っ作るのは楽しかった」

「仕える方法の一つだけではないが、目的は一つということを今回一番強く感じた」

「演技をすることで、普段自分達はいつもどうやって感情表現をしているのかを、意識するきっかけになって興味深かった」

ティーチング後の個人リフレクション

質問 1) 今回のグループ発表を準備する中で、何を感じ、何を思いましたか？

「聞く人の立場に立って考えることの難しさを改めて感じた」

「中高生に献身を伝える方法は何かを考えるのが、本当に難しかった」

「ユース対象だと、言葉を選んでやらないといけなくて大変だった」

「人を理解すること、異文化理解は必要だと感じた」

「前回と少し異なるアプローチを試みたので、それを考えるのが楽しかった」

「いつも説教で聞く長い話にはしたくなかった」

「面白くティーチングをしようと頑張ったので、本番がつまらなくならないように注意した」

「献身というテーマを中心に、物語がテーマから逸れないようにした」

「自分の中で献身というものがどういうものなのかははっきりしていないとそれを教えることは難しい」

「献身とは自己満足ではない。神だけでなく、人にも仕えることが大切」

「何が御心なのか悩む自体を、神様は喜んでくださるんじゃないかなと思った」

「何をするか話し合いの中で決めたので、やはり一人一人の意見が大事であると感じた」

「時間はけっこう取られたけど、チームの人と仲良くなれてよかった」

「グループワークの難しさを感じた。誰がリードするのか責任の所在が曖昧になる」

質問 2) 前回の発表と比べて (今回は) どのような発見、変化がありましたか。

「枠を決めすぎないこと。献身とは何かから一歩進んだ献身者としての生き方を問う内容になった」

「伝えたいことが、前回よりまとまった感じがした」

「伝えたいこと、ポイントがしっかりと意識できた」

「話をだらだらと話す場面が少なくなった」

「献身についてそれぞれの考えがはっきりしてきた」

「献身の意味『何をするにも、ただ栄光を現すためにしなさい（Iコリント10：31）』が再確認できた」

「献身としての正しいあり方に着目していたので、前回とは違う方面から献身について考えられた」

「どのグループも献身とはどういうものなのか、グループごとに明確になっていった気がする」

「だんだんグループの絆が深まってきた」

「時間がたっぷりあったからか、皆の成長が分かりやすく面白く思えた」

「前回より負担がまんべんなく同じくらいになったと思う」

「ビデオにすることで、表現の幅が広がった」

「構成的に前回よりもエンターテイメント性の強いものとなった」

「前は決められた方法でやればよかったが、今回は一から自分達で決めなくてはならないことに苦労した」

「いつもメッセージを準備している方々が、どれほど苦労しているか知った」

質問3) 今までの4回の授業を通して、何を感じ、何を思いましたか。

「今まで献身についてこんなに深く考えたことがなかったので、皆の発表を聞いて色々な献身の仕方があるということに驚いた。実際に献身とは何かと聞かれたら今まで学んだことをしっかり伝えたい」

「献身とは？という問いを、常時、問われていると思った」

「献身を違う角度から考えることができた」

「献身ってすごく身近で、生活、人生そのものだと思った」

「献身について再確認するとてもよい機会だった。毎回楽しめる、考えさせられる授業だった」

「献身という言葉が当たり前のように使っていたが、深く意味を考えさせられた」

「漠然としていた献身や自分の生き方が明確になった」

「自分が献身者であるということを再確認させられた。献身という言葉の重み、広さを学べた」

「献身というのは神を中心に歩むということ、それを実践することという二つのことを学ばされた」

「何のために生きているのか、たまに分からなくなる時があったが、アンパンマン

の比喻を通して献身を見つめ直す時となった」

「教職だけ、教会だけ、じゃない。牧師でも献身しないことができてしまう」

「神様について、クリスチヤンの生活について考えるよい機会になったと思う」

「キリスト教世界観を持つうえでの献身の思いを学んでいると感じた」

「I コリント 10 : 31 の意味がより深く分かった気がする」

「マインドマップで献身から色々言葉をのぼして、生活全体をカバーした感じが面白かった」

「自分が考えてもなかったようなことが、献身につながっていたことを発見した」

「自分達で作り上げるというのは、大変で難しいのと同時に、『自由』だということ。それは自分達独自の見せ方、表現を通して自らを『証』するようなものであること」

「独りよがりな考え方をしていたんだなと思わされた」

「ただ座って授業を聞くよりも自分で、自分達で考えるので、深く考えられた」

「一人で考える方が楽な面もあるけど、グループだとさらに幅が広がる」

「献身について自分のグループで考える時も、他のグループの発表を見た時も改めて考えさせられた」

「みんな真剣に考えていることを感じてとても良かった」

「それぞれの世界観が個性的に出ていると感じた」

質問 4) あなたが思う「献身」を一言で定義付けてください。

「キリスト者が自分のすべてを神に受け入れられる心からの生き方、供え物として捧げること」

「献身とは主への返しもの」

「生活のすべてを神様に捧げること」

「自分の時間を神様に捧げること」

「自分自身を神様に捧げていくこと」

「何事にも愛をもって、神様の栄光を現す」

「神様の栄光を現すために、自分の賜物を活かし、神と人に仕える」

「神様を見上げて生きる」

「常に心を神様に向けること」

「神様を認め、共に歩むこと」

「自分に出来ることを、その場所で行うこと」

「自分の望まない事や納得できない事であっても、神様に行けと言われるなら行くこと」

「神からの召しに応えること」

「神を愛し、隣人を愛する」

「何のために生まれて、何のために生きるのか」

第4章 データ分析

2章でも言及したが、本稿において収集された3章のデータは、マイケル・クイン・バットンの著書、*Qualitative Research and Evaluation Methods* に記述されたグラウンデッド・セオリーのガイドラインに沿って分析を行った。限られた誌面の関係上、すべてのプロセスを記述することはできないが、クラスプレゼンテーション、個人リフレクション、グループリフレクション等の結果は、キーワード等を用いてカテゴリー化して分析し、さらにデータを理解するうえで必要があると思われる場合は、その内容を図表化した。本章では、(1) マインドマップとスキット、(2) スキットとグループリフレクション、(3) ティーチングとグループリフレクション、そして(4) 全体のまとめ、に大別し、分析内容を紹介する。

(1) マインドマップとスキットに関連する分析

マインドマップの創作者であるブザンは著書の中で、同じレベルの教育を受けた人たちであっても、一つの中心テーマに対して重なる単語を連想する場合は少なく、それほど個々人の想像力は無限で個性的であると語っている。本稿の研究対象者から得たマインドマップの結果からも、献身というテーマから連想された多種多様な概念が観察されている。以下の図6は、各グループのマインドマップで使われた単語、および語句を、上位概念（「献身」という言葉から直接連想されたもの）と下位概念（「献身」という言葉から間接的に連想されたもの）に整理したものである。言葉の後の数字は、言及回数を表している。

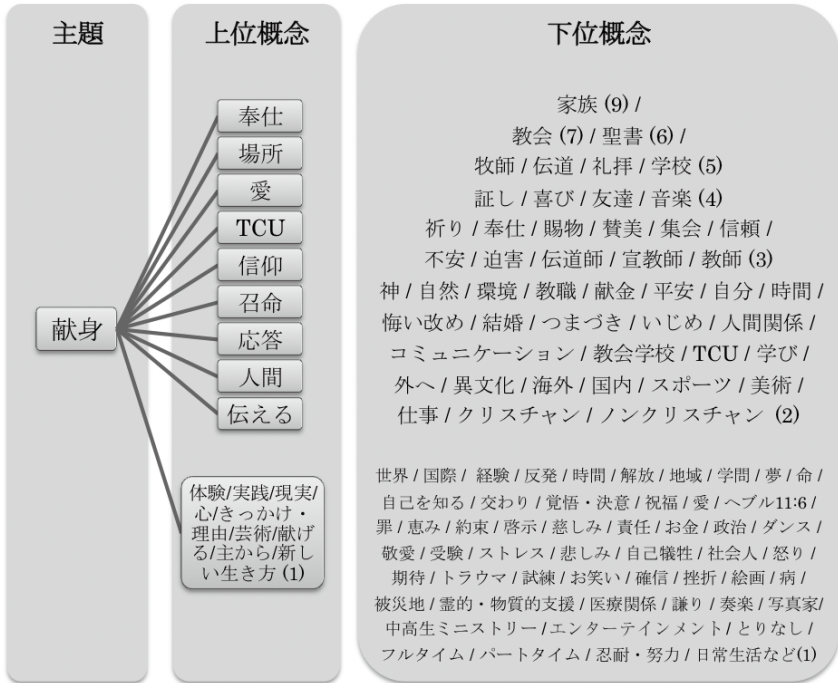


図6 5つのグループが作成したマインドマップの概念と語句別言及回数

図6で上位概念に属する9つの単語は、そこから派生した下位概念の中で重複して現れる場合もあった。語句の集計は、語形は違っても内包している意味が互いに似ている（または従属する）類義語関係の単語である場合、同一の意味と判断した。たとえば、「家族」と「家庭」（ともに生活する社会的構成単位）、「親子」と「親」（血縁関係にある人々のこと）という単語をすべて類似した「家族」という意味で、また、「仕事」と「職業」（金銭を稼ぐために行う生活の中での主要な活動）という単語を「仕事」という類似した意味で使われたと判断し、同意単語として集計している。また1つのグループのマップの中で、同じ単語が重複して複数使われた場合は、該当単語の重要性が強調して現れているという点で、それぞれ個別に数えることとした。

各グループが作成したマインドマップの中で、最も多く使われた語句は「家族」（9回）という単語であった。そのことは、2つ目の課題であるスキットのストーリー

にも反映されていた。グループ④を除いた他の4つのグループのスキットにおいては、主人公の家族や家庭環境は、主人公の「献身」に関して決定的役割、または影響を与える存在として描かれていた。スキットの中で家族は主人公たちを励まし、導き、ある時は葛藤を起こす要素として登場する。学生個人々の経験談や、もっているイメージに基づいてマインドマップが作成されたことを考慮すると、学生たちの「献身」に対する概念形成において、彼らの家族や家庭環境が大きな部分を占めていることが伺えた。

家族の次に影響力を発揮すると考えられる存在は、教会の牧師であった。グループ①のスキット以外の全てのスキットには牧師が登場するが、マインドマップの中でも「牧師」という単語の使用回数は5回で、主要概念に属する語句である。スキットに登場する主人公たちはそれぞれ教会等の集会で牧師の説教を聞き、助言を求め、それらを通して「献身」を決心している。あるグループのスキットの中では、牧師の説教が無音で表現されたり、「たまに牧師の言葉が理解できない時があるが」という台詞を入れたり、助言を求める主人公に牧師が「決まり切った言い方」で対応したりするといった皮肉を込めた描写もあるが、それにもかかわらず主人公たちは大切な場面で牧師を訪ねている。

学生たちはマインドマップを作成しながら、今まで家庭や教会、家族や牧師を通して学んだ「献身」という概念をグループメンバーと共に繙いていくなかで、自分や友人の経験談、また今まで見聞きした物語をスキット創作の（聖書以外の）参考資料として用いた。ブザンによれば、グループでマインドマップを作成しながら「グループ記憶」を形成していくプロセスの中で、メンバー間の連想結合が促進され、またそこにユーモアの要素が加わることによって創意的思考がさらに促されるという¹⁷。ユーモアは、ほとんどのスキットの中に見られた要素であり、グループワークを楽しみながらも、真剣に「献身」の理解を深めようとする学生の姿を確認することができた。

以下の表1は各グループのスキットとマインドマップとの関係、スキット創作に用いた参考資料およびリフレクションの中で学生が説明した内容を図表化したものである。

17 ブザン・ブザン、前掲書、200頁

表1 グループ発表におけるマインドマップの活用と参考資料

	マインドマップの活用 (スキット)	参考資料 (スキット)	参考資料 (ティーチング)
グループ1	写真家という単語から主人公のキャラクターを設定し、物語の骨組みを作った	自分たちの献身に関するイメージ	聖書、実体験
グループ2	献身することになったきっかけと、それぞれの賜物、場所に関する枝を活用した	聖書（マタイ16：24）	聖書、アニメーション
グループ3	出てきた現実と信仰の関係と献身のイメージをスキットの中で散りばめた	聖書、カテキズム、メンバーの修道院体験談	聖書、自分の体験、友人の証し
グループ4	皆の関心があった部分を取り上げて、その観点から一番伝えたい物語を作った	特になし	特になし
グループ5	体験、心、実践の部分をそのまま登場人物の過去、現在、未来に活かした	グループメンバーの体験談、証し	メンバーの体験談歌、テレビ番組

学生たちはマインドマップの作成を通して、個人リフレクシオンペーパーの質問2の中で、次のような発見があったと答えた。

「頭の中が整理されて、少しずつ明瞭になっていった」

「頭の中だけで考えるより、書いてアウトプットした方が沢山のアイデアが湧いてくる」

「図にすることで、つながりが見えてきて、面白いと思った」

「献身の意味の多様性がリアルに出てきて、その世界が広がり、明瞭になった」

「自分が考えていた献身というものが、狭く、抽象的であることに気付いた」

「マインドマップを作るうちに、どんどん献身の思いを広げ、深めることができた」

「献身に至るまでの過程、きっかけなど、新しく考えることができた」

「自分の献身へのイメージがだいぶ変わった」

「様々な枝、献身のあり方があることを再確認し、その素晴らしさと美しさを感じた」

マインドマップは連想の対象になっていない情報（ブザンのいう「直線的情報」）から主要な概念を取り上げ、組織化することに役に立つとブザンは主張する。すなわち、講義や本、メディアといった外的環境から得られた情報と、意思決定、分析

的思考、創意的思考のような内的環境から得た情報の融合を促すような、主題に対する分析を可能にし、その過程を通して概念の明瞭化が起こるのである¹⁸。それは1章で取り扱った高橋の研究を通して確認されていることがらでもある¹⁹。上記のような感想は、今まで教会や家庭といった外的環境から得た「献身」に関する抽象的概念が、マインドマップを通して個々の内的情報と結合することでより明確になるプロセスを物語ると分析することができるだろう。

(2) スキットとグループリフレクションに関する分析

以下の表2は、発表された各グループのスキット内容とグループリフレクションの結果から、そこに表れた概念と、マインドマップの主要語句の関連性をまとめたものである。

表2 スキットに表れた献身の概念とマインドマップ主要語句との関連

	スキットの内容	内容に表れた 献身の概念	マインドマップ 主要語句
グループ1	写真家になることと献身への思いの間で悩む女子高生の物語	牧師になること、時間や才能を神のために使うこと	牧師(5回)、賜物(3回)、時間(2回)
グループ2	それぞれ異なる信仰の背景を持つ4人の高校生の友情と献身の思いに関する物語	伝道すること、賛美をすること、人を助けること、お金にならないこと	伝道(5回)、賛美(3回)、奉仕(3回)
グループ3	カトリック信徒だった高校生がプロテスタント信徒になって献身を決心するまでの物語	神を学ぶこと、賜物を発見すること、生涯を通じて神に従っていくこと	聖書(6回)、賜物(3回)、神(2回)、学び(2回)
グループ4	献身の思いはあるが、教会奉仕と仕事との両立のことで悩む会社員の物語	牧師になること、神の前で生活のすべてをしていくこと	牧師(5回)、奉仕(3回)、神(2回)、日常生活(1回)
グループ5	大学で神学を学ぶことになるまでのストーリーを語り合う二人の大学生の物語	牧師になること、人を助けること、自分がやりたいこと	牧師(5回)、奉仕(3回)、自分(2回)

18 ブザン・ブザン、前掲書、171-172頁

19 高橋、前掲書、16-17頁

各グループのスキット内容を見ると、3つのグループが高校生を、1つのグループが大学生を、1つのグループが会社員を主人公にする物語を創作している。また大学生を主人公にしたグループの物語も、大学に入学する前の出来事を回想する形式で物語を描いている。多くの学生は、マインドマップ作成によって浮かび上がった家族や教会、家族や牧師との関係性等を通し、「献身」に関する概念が生成され始めた時点であろう高校生時代や、大学に入学する前の時期を中心にストーリーを創作したのである。また表2を見ると、マインドマップの主要な語句が、各グループのスキットの中で「献身」に関連する概念として多く使われていることが分かる。スキットの内容や、そこに表れた献身に関する主要な概念語句から、「献身」と、「牧師になること」や「人を助けること」が非常に近い関係として認識されていることも分かる。

一方で、以下のような特徴的な出来事も観察された。それは、グループで作成したマインドマップを発表する際、多くの学生が献身を、単に「牧師」になることとして規定することに対してさまざまな疑問を投げかけたことである。たとえば「フルタイム献身者」「パートタイム献身者」という表現の問題点が指摘されるなかで、「果たしてフルタイムの牧師は24時間ずっと献身していると言えるのか」といった問いかけ等である。しかし、スキットを作成する前の段階で、「献身」イコール「牧師」という図式に対する反感ともいべき想いを抱きながらも、ほとんどのスキットの中では、「献身」と「牧師になること」が近い関係で描かれていた。それは、学生の多くが、「献身」イコール「牧師」という既存概念に対して大きな疑問を抱きながらも、その疑問の答えとなるような「別の形の献身」をまだ見つけ出せていないという、彼らの中の「葛藤」の表れと言えるのかもしれない。

(3) ティーチングとグループリフレクションに関する分析

3つ目の課題であるティーチングは、クリスチャンのユースキャンプで献身について語るという設定の下で、自由な形式で各グループの発表が行われた。以下の表3は、発表された各グループのティーチング内容とグループリフレクションの結果をもとに、発表の中で語られた文章や説明された内容をまとめたものである。

ここで注目されるべき最も大きな変化は、スキットの中心に位置していた「家族」「牧師」「奉仕」といった外的要因が、ティーチングにおいては、「神と自分との関係性」や「日常生活での自分のあり方」といった内的要因に変わっていったことであろう。そこに学生の「献身」理解に起こった明らかな変化を見ることが出来る。マインド

表3 ティーチングに表れた献身の概念とマインドマップ主要語句との関連

	ティーチングの内容	内容に表れた献身の概念	マインドマップ主要語句
グループ1	スキットとディスカッションを通して信仰者の異性交際、美容整形、飲酒問題を扱った講演	清さを神に捧げること (ローマ 12:1、ガラテヤ 5:16-25、アモス 5:21-23)	聖書 (6回)、神 (2回)、日常生活 (1回)
グループ2	アニメーション「アンパンマン」の内容や主題歌の歌詞を通して、献身の意味を考える講演	自分を捨て、自分の十字架を背負って神の栄光を現すこと (イザヤ 43:7、第一コリント 10:31、マタイ 16:24)	聖書 (6回)、神 (2回)、自分 (2回)
グループ3	高校生3人の物語を通して日常と信仰とのバランスを説明したショートムービー	特別な行為ではなく、多様な形や方法を通して実現していくこと	礼拝 (5回)、環境 (2回)、日常生活 (1回)
グループ4	忙しい日常の中で看過しがちな信仰生活の姿勢について考えるショートムービー	日常の中で、神との関係を忘れないこと	神 (2回)、日常生活 (1回)
グループ5	献身を決める高校生の姿からユースミニストリーでの献身を考えるトーク番組	日々の中で、神から与えられた賜物を活かして、誠実に生きること	賜物 (3回)、神 (2回)、日常生活 (1回)

マップを作成する中で、1つのグループが1回だけ言及した「日常生活」という下位概念が、スキットとティーチングを作るプロセスで、すべてのグループにおいて新しく中心的イメージとして浮かび上がっている。彼らの「献身」理解は、「外に目を向ける存在」「何かをすべき存在」から、「内側に目を向ける存在」「こうあるべき存在」に、言い換えれば、「献身」の本質が、「doing」から「being」に変化したといえることができるかもしれない。学生たちはスキットとティーチングを創作する過程で、自分たちのマインドマップを繰り返し確認し、考察しながら、そこに欠如している部分を発見し、新しい枝を増やしていったのである。以下はそれを物語るリフレクションである。

「マインドマップで献身から色々言葉をのばして、生活全体をカバーした感じで面白かった」

「自分が考えてもなかったようなことが、献身につながっていたことを発見した」

「献身としての正しいあり方に着目していたので、前回とは違う方面から考えられた」

「他人の立場からの献身を考える中で、色んな献身があるのだと気付かされた」

「何をするにもただ神の栄光を現すためにしなさい（第一コリント 10:31）の意味が深まった気がする」

「一人で考える方が楽な面もあるけど、グループだとさらに幅が広がる」

「独りよがりな考え方をしていたんだなと思われた」

「献身というのは、神を中心に歩むこと、それを実践することという二つのことを学ばされた」

「自分たちで作り上げるというのは、大変で難しいのと同時に、『自由』だということ。それは自分たち独自の見せ方、表現を通して自らを『証』するようなものであることを感じた」

また、グループワークを遂行する中で学生たちはメンバーとの間でさまざまな葛藤を経験し、ともに問題を解決していくことを通して、自分と他者への理解度が深化し、連帯感が深まることを感じたと答えた。宗教教育におけるナラティブ・メソッド（本稿ではスキットとティーチング）の活用が、他者への理解を深め、コミュニケーションスキルを向上させ、共同体意識の成長をもたらすということは、他の同様な研究を通して明らかである²⁰。学習者は協働作業を通して、自分の思考を客観視することを学び、そのうえで他者の思考も尊重して受容する包容力を身につけるに至ったと考えられる。以下はその例とも言えるリフレクションである。

「みんな日に日に変えられていくのが見えて、それもそれで楽しかった」

「みんな真剣に考えていることを感じて、とてもよかった」

「それぞれの世界観が個性的に出ていると感じた」

「みんなで何かを作り上げるのが楽しかった」

「チームメイトの意外な面や賜物を発見することができた」

「みんなそれぞれ賜物があることが、今までのグループ発表を通して知ることができた」

「だんだんグループの絆が深まった」

(4) 分析のまとめ

収集されたデータの、グラウンデッド・セオリーを用いた分析を通して顕著に浮

20 岡村直樹・徐有珍「ナラティブ・メソッドを用いたアクティブ・ラーニングーボン・ヘッファーの生涯を題材にした宗教倫理教育の実践」（『キリスト教教育論集』第23号、日本キリスト教教育学会、2015年、39-54頁）

かび上がってきたことがらは、マインドマップとナラティブ・セオリーのもつ宗教教育的価値である。まず指摘されるべきは、宗教教育におけるマインドマップの活用は、個々の学習者の中に、宗教的概念に対する新たな気付きをもたらすということである。プレゼンテーションやリフレクションの中には、今まで日常的に用いていた言葉の意味が実は予想以上の広がりをもつこと、当たり前のように受け入れてきた概念がより深い考察を必要とすることへの言及が多くあった。またその言葉が、自分にとって重要な意味をもつ言葉であった場合には、自分自身の人生観の再考を迫られたりといった気付きが繰り返し語られていた。

そして学生の感想の中には同様の気付きが、マインドマップとナラティブ・セオリーを用いたグループワークから起こったことも記録されている。マインドマップを共同で作成するプロセスや、ナラティブのプレゼンテーションを準備するプロセスの中で、学習者は、他の学習者と向き合い、互いの考えをぶつけ合い、時には強い自己主張で、時には妥協することで、総意を形成することが迫られた。その中で多くの学生は、自らが信じて疑うことのなかった宗教概念が、実は自分だけの特有の信念であったことに気付かされたり、また自分が置かれている信仰共同体の中ですら、多様な価値観が存在することを発見したりといったことが、やはりプレゼンテーションやリフレクションの中で繰り返し語られている。教師に教えられてではなく、自らが生きるコンテキストの中から、学習者が自分自身と、また他者と向き合いつつ、主体的な学習の営みの中でさまざまな結論に達したということは、特筆すべきことであろう。これらの変化は、マインドマップとナラティブ・セオリーの、ペダゴジーとしての価値を力強く物語るものであると言えるだろう。

第5章 課題と提言

本稿は質的研究として、非常に限られた地域で、限られた人数を対象に行っているため、研究の結果を直ちに広く一般化することはできないであろう。本稿では、東京基督教大学の学部1年生を研究対象としたが、他学年の学生が選ばれた場合や、他のキリスト教主義大学において研究がなされた場合、違った結果が浮かび上がる可能性があることは否定できない。さらに時の流れと共に、研究対象者もまた研究対象者をとりまく社会も変化することから、研究結果の実際の有効期間もさまざまである。しかし質的研究の方法は、量的研究が取り組むことを躊躇する領域に足を踏み入れ、現場に根ざした質的なデータを重視し、リアリティをもってそれらを詳

細に記述することを通して、現象の本質を追い求めることをその本分としている。質的研究の結果は、量的研究のそれと対比させ、二項対立の図式の中でその優劣が競われるべきものではなく、研究の目的を果たすためにあらゆるデータを活用するという方法論の中で、説得力をもつ実践的な取り組みの手掛かりとして活用されるべきものであろう²¹。また本稿では収集されたデータは、可能な限り書き記した。それは質的研究において、観察者が異なる場合、全く同じデータから、違う結論が導き出される可能性があることを考慮しつつ、この研究を目にする者を、新たな観察者として招待するためである。

さて、本稿の結果から筆者は、教育の現場におけるマインドマップとナラティブ・メソッドの活用が、一般教育だけではなく、宗教教育においても非常に肯定的な効果をもたらすことを確認することができたと感じている。研究の初めの段階でマインドマップを通して明らかになった学生自身の「献身」に対する理解は、特定の「職種」または「役割」を中心に認識されていた。しかし学びを継続する中で、学生たちはマインドマップに表れた自らの献身観の課題を発見し、それを反省し、その状況を克服するための考察を重ねていった。また理解や価値観の多様性を受け入れるといった有意義な「変化」も導き出したのである。

本稿は、約1ヶ月という短い期間で実施したが、学生によるプレゼンテーションやリフレクションの中から、彼らの中に起こったさまざまな変化やそのプロセスの一端を発見することができた。繰り返しになるが、今回のような試みが、すべての学習者に同様な教育効果をもたらすものではない。また、グループメンバー内の議論の中で起こる意見の不一致等によって人間関係の難しさを感じ、心理的萎縮を経験したという率直なリフレクションも見られ、この方法が、グループワークに困難を覚える学習者に対する配慮や工夫を必要とすることを示している。言い方を変えれば、グループワークを多用する学習においては、グループ内の関係性のダイナミクスを良好に保つ責任が、教育する側にも課せられているということである。しかしそのような課題を抱えつつも、マインドマップとナラティブ・メソッドの活用は、キリスト教教育における学習者の学びの主体性を引き出し、連続性 (continuity) と変化 (change)、伝統 (tradition) と改革 (reformation) という「方向性の対立」の課題を克服する可能性をもつペダゴジーとして有効であると考えられる。今

21 岡村直樹「クリスチャンユースのラポール形成に関する質的研究」(『キリストと世界』第22号、東京基督教大学、2012年、84頁)。

後、宗教教育の現場において積極的に用いられ、試されていくべきであると筆者は考える。

近年、日本の多くのキリスト教教育者の間で、キリスト教教育の現状に関して、疲労や限界を訴える声が高まっている²²。それらはキリスト教教育がその目標とする到達点に近付けず（または見付けられず）、その外側に留まり続けていることに対する不安や葛藤を反映しているのかもしれない。20世紀前半、アメリカの進歩的キリスト教教育者であったジョージ・アルバート・コウ（George Albert Coe 1862-1951）は1929年に投げかけた「キリスト教教育の目的は、宗教を伝授することなのか、新しい世界を創造することなのか」という重大な問いかけを行った。その答えは未だに見出されず、問いかけだけが、今日の教会やキリスト教学校などの宗教教育の現場に浮遊しているようにも思われる。キリスト教教育者は、教育の中で当たり前のように用いられているさまざまな、曖昧模煇とした概念の存在を認め、学習者にそれを問いとして投げかけつつ、彼らにそれを統合する機会を提供しなければならない。その時、学習者は探究心と創意力を発揮し、自らの成長をはかっていくのだ。必要なのは、教育者が見つけた答えを学習者に提供することではなく、学習者自らが答えを見つける手助けをする教育者になることなのであろう。筆者自身も、学習者に学びの自由と喜びをもたらす宗教教育を目指しつつ、自らも学習者として彼らと共に成長し変化し続ける努力を重ねていきたい。

22 日本キリスト教教育学会 第23回学会大会シンポジウムテーマ「キリスト教教育の Perspective」（『キリスト教教育論集』第20号、日本キリスト教教育学会、2012年、101頁）

[調査報告] パピルス 45 番¹—最古の福音書集+使徒の働き

伊藤明生

(東京基督教大学大学院教授)

概 要

パピルス 45 番とは、チェスター・ビーティー図書館（ダブリン）所蔵の聖書パピルス（CBLBP）1 番のことであるが、マタイの福音書の一部の断片はオーストリア国立図書館（ウィーン）に所蔵されている（Pap. Vindob. Graec. 31974）。現存するのは 30 葉（folio）のパピルス断片のみであるが、当初は 4 福音書と使徒の働き全部を収めた、200 頁を超える写本であった。30 葉の内訳は、2 葉にマタイの福音書、6 葉にマルコの福音書、7 葉にルカの福音書、2 葉にヨハネの福音書、13 葉に使徒の働きの本文がそれぞれ記載されている。

僅かな情報から想定できる写本の全貌は以下のようなものである。27 葉²（folio）の裏（verso）に 193 頁、そして 30 葉の表（recto）³に 199 頁という頁数が、上方欄外右よりにかろうじて読み取ることができる。他の頁の頁数は読み取ることができない。そして、11 葉と 12 葉、13 葉と 14 葉の頁が連続しているが、11 葉と 12 葉で裏・表・表・裏と一帖（quire）を構成し、13 葉と 14 葉で裏・表・表・裏と一帖を構成している。つまり、2 頁分の大きさのパピルス紙一枚を表の面が内側になるように真ん中で折って 4 頁で一帖を構成し、この 4 頁一帖を 56 帖集めて一冊のコーデックス（冊子本・綴じ本）が形作られたことになる⁴。193 頁である 27 葉

1 本報告を書き上げるに際して参考にした一次資料は、Karl Jaros et al. eds., *Das Neue Testament nach dem Ältesten Griechischen Handschriften* (Ruhpolding: Verlag Franz Philipp Rutzen: Ruhpolding und Mainz / Wien und Würzburg: Echter Verlag, 2006)。蛭沼寿雄著『新約本文のパピルス』第一巻（大阪キリスト教書店、1994 年）

2 現存する 30 葉には通し番号が付されている。「27 葉」とは、その通し番号で 27 番目の葉のことである。

3 パピルスの裏（verso）とは繊維が垂直の面のことで、表（recto）とは繊維が水平の面のことである。

4 パピルス 46 番の場合には、2 頁分の大きさのパピルス紙 52 葉を重ねてから真ん中で折っているので、真ん中までは裏・表・裏・表が繰り返されて、真ん中からは表・裏・表・裏が繰り返

の裏も199頁である30葉の表も同じパピルス紙の2頁目の面である。27葉の1頁目の面である表が、4の倍数の192頁であることから、パピルス45番の最初の頁は白紙で頁数の記入がなく、2頁目に1（実際にはギリシア語の一番目のアルファベット）と頁数が記入されたことが想定できる。

Skeatは、Kenyonの研究⁵を参考にしながら、以上のようなデータに基づいて、パピルス45番の構成が以下のものであったと想定する⁶。

マタイによる福音書	49頁 (1-49頁)
ヨハネによる福音書	38頁 (50-87頁)
ルカによる福音書	48頁 (88-135頁)
マルコによる福音書	32頁 (136-167頁)
使徒の働き	55頁 (168-222頁)

当初パピルス45番は、4福音書と使徒の働き全部が収録され、パピルス紙が素材であるコーデックス（綴じ本・冊子本）で、56帖で、綴じた部分がなくなって112枚、頁数にして224頁であった。最初と最後の頁は白紙で頁数の記入もなかったもので、上記では最後の頁数が222頁となっている。1頁の大きさは、およそ幅20cm×高さ25cmで、綴じ目の厚さ抜きで5-6cmの厚さとなり、1頁あたり平均36行から37行が収められたと想定できる⁷。Kenyon以下大多数の学者の見解によると、紀元3世紀前半に作成された、と作成年代が想定されている⁸。

される構造になっている。Eric G. Turnerはパピルス45番を“uniones”、パピルス46番をsingle-quire codeに分類している（*The Typology of the Early Codex* [repr. ed.; Eugene: Wipf and Stock, 2010], 59, 61）

- Frederic. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, Fasciculus I: General Introduction, (London: E. Walker, 1933), 6, 12-13.
- Theodore. C. Skeat, “A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of Gospels and Acts (P 45)” in *The Collected Biblical Writings of Theodore. C. Skeat*, ed. James K. Elliott (Leiden: Brill, 2004), 156. Skeatの研究ですべてが解き明かされたわけでもない。ヨハネ福音書の断片と使徒の働きは「表・裏・裏・表」と裏面が内側になるように折られたようだ。
- Eric G. Turnerはグループ5に分類している（*The Typology of the Early Codex*, 16）。
- Frederic. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri 2: The Gospels and Acts, Text* (London: Emery Walker, 1933), x. Philip W. Comfort and David P. Barrett は3世紀初め（*The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts: New and*

パピルス 46 番（チェスター・ビーティー図書館所蔵の聖書パピルス 2 番）と比べると保存状態は悪く、判読が困難な箇所が多々ある。どのような順序で 4 福音書が並べられていたかも定かではないが、パピルス 45 番を初めて公にした Kenyon によると、マタイ福音書、ヨハネ福音書、ルカ福音書、マルコ福音書、使徒の働きという西方教会の伝統に則った順序であった。上記の Skeat の研究でも、この点は確認済みである。

パピルス 45 番の字体は明瞭で注意深く、ほとんど間違いもなく訂正は少ない。全体的に斜めに傾いた字体である。字体だけではなく、行そのものも全体的に右上がりに傾いている⁹。パピルス 45 番の写字生は、字体から判断する限り、素人ではなく、写字を職業とする者であったと思われる。

当時の習慣に従って、単語と単語の分かち書きはなく scriptio continua で、氣息符や句読点の使用は稀である。聖名を略記する「ノミナ・サクラ」は頻繁に用いられ、十字架に関連する名詞 $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\rho\acute{\sigma}$ と動詞 $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\rho\acute{\omega}$ を略記するスタウログラムの初期の例が見出される。マタイ福音書 26 章 2 節（2 葉裏¹⁰、上記の復元で 40 頁 14 行。写真 2 参照）に $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\rho\theta\eta\nu\alpha\iota$ が $\overline{\text{C}}\overline{\text{P}}\overline{\text{N}}\overline{\text{A}}[\overline{\text{I}}]$ と表記され、上に横線が写り込んでいる。ルカ福音書 14 章 27 節（15 葉表、117 頁 19 行）で $\sigma\tau\alpha\upsilon\rho\rho\nu$ を $\overline{\text{C}}\overline{\text{P}}\overline{\text{N}}$ と略記され、上に横線が写り込んでいる。

パピルス 45 番で「ノミナ・サクラ」として表記されているものには、「神」「主」「イエス」「父」「霊」「子」などがある。「イエス ($\text{I}\eta\sigma\omega\upsilon\varsigma$)」の「ノミナ・サクラ」形は、最初のイオータと最後のシグマの組み合わせではなく、冒頭の二字イオータとエータ ($\text{i}\eta$) である。興味深いことに人の子の「子」、ダビデの子の「子」、「父母を敬え」の「父」、悪霊に取り憑かれた子供の父親、汚れた霊の「霊」までも「ノミナ・サクラ」として略記されている。5 葉裏（上記の復元に従うと 147 頁 14 行）で十戒の「父と母を敬え」がマルコ福音書 7 章 10 節で引用されている。前後の文

Complete Transcriptions with Photographs [Wheaton: Tyndale House Publishers, 2001], 155–57.)

9 Philip Comfort は、P. Michigan 3, P. Egerton 3, P. Oxyrhynchus 2082, P. Rylands 57 を類似した字体として例示して、作成年代を紀元 200 年頃としている (*Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography and Textual Criticism* [Nashville: Broadman and Holman, 2005], 173)。私見では P. Oxyrhynchus 1092 がパピルス 45 番に非常に似ている (William. A. Johnson, *Bookrolls and Scribes in Oxyrhynchus* [Toronto: University of Toronto Press, 2004], 巻末の写真 3)。

10 ウィーンのオーストリア国立図書館所蔵部分 (b)。

脈でも、父は一貫して「ノミナ・サクラ」として略記され、母の方は略記されないで表記されている。同じように、悪霊に憑かれた子供も「ノミナ・サクラ」として略記されている（7葉裏、151頁11行、マルコ福音書9章24節）。「汚れた霊」は6葉裏（上記の復元によると148頁1行）などで略記されている。意味によって略記する、しないを区別することなく、特定の単語を一貫して略記しているように見受けられる。ただパピルス45番で現存するものは、全体の3分の1であるので、最終的結論を下すのは差し控えた方が良くかもしれない。そもそも「ノミナ・サクラ」という習慣がどのような意図で、どのように始められたものであるか十分に明確でない現実を目の当たりにしているようにも思われる。「ノミナ・サクラ」（訳すと「聖なる名前」）という発想から、父なる神を指すから、父を略記したと理解できる。派生して、父なる神を指さない「父」も略記したと考えられる。しかし、そのように考えること自体が妥当であるかどうか再考の余地があるかもしれない。

同時代の他の写本と同じように、単語と単語の分かち書きはない。ただ文末には、右肩に黒点が見出され、心持ち間合いが設けられている。また、アクセント記号や氣息符は用いられていないが、 $\text{IN}\alpha$ ($\text{iv}\alpha$) などイオータで始まる単語の冒頭のイオータの上、 γMIN ($\text{ó}\mu\text{iv}$) のユブシロンの上に分音記号（diaeresis）が付けられている ($\text{in}\alpha$ 、 $\check{\gamma}\text{MIN}$)¹¹。

パピルス45番は、業者から購入したものであるので、出処の詳細は定かではないが、ファユムまたはナイル川東岸の古代のアフロディトポリス近辺の修道院の図書館または、教会の図書館の廃墟で発見されたようである。

訂 正

パピルス45番の場合、訂正の跡は多くはない。現存する本文で14箇所を数えることができる¹²。14箇所の訂正のうち、マタイ福音書25章42節と使徒の働き7章12節の2箇所は、写字生とは別の手による訂正である。マタイ福音書25章42節

11 二つの母音で一音節となる二重母音と区別して、二つの母音を独立して発音することを明記するために分音符号は用いられるが、古代での用例では単語が母音で始まることを示すことが意図されているようである。

12 James R. Royseによる (James R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* [New Testament Tools, Studies, and Documents 36; Leiden: Brill/Atlanta: SBL, 2008], 114)。

冒頭はオーストリア国立図書館所蔵の1葉の裏3行目にあたる。「私が飢えたときにあなたがたは私に食べる物を与えなかった (ἐπείνασα γὰρ καὶ οὐκ ἔδώκατέ μοι φαγεῖν)」の否定辞 (οὐκ) が写字された本文に欠落していたが、行間に加えて訂正されている。本文を写字した字体とは異なり、太めの濃い字体で書き込まれている (写真2参照のこと)。

使徒の働き7章12節は、178頁4行目である。「彼(ヤコブ)が父祖たちを遣わした (ἐξαπέστειλεν τοὺς πατέρας)」となるべき箇所です冠詞 (τοὺς=ΤΟΥΣ) の最後のシグマ(σ)が抜けて¹³次の単語の最初の文字ピー(π)が書かれているので、ユプシロン(υ)の上に太めの濃い字でシグマが書き加えられている。

残り12箇所の訂正は写字生自身によるものと思われる。写字生自身による訂正には、写字している最中に (in scribendo) 写し間違いに気付いて訂正した場合と写字が一段落して後から訂正を加えた場合の2種類の訂正がある。前者の場合と後者の場合で訂正の仕方が異なるので、区別することができる。前者の場合は、即座に加除して訂正するのに対して、後者の場合には行間か欄外に書き加えて訂正している。

パピルス45番で、写字しながら訂正した箇所である、とほぼ間違いなく判断できる箇所が2箇所ある。1箇所目は、10葉の裏で、Skeatの復元によると107頁21行から22行にかけてである(写真1)。現代の章節区分でいう、ルカ福音書9章57節を写字し終えて58節の冒頭部分を書いたところで、写字生の目が一行ほど前に戻ってしまい、57節の後半部分を再度書き写して、57節を写字し終えようとするころには、写字生自身も間違いに気付いて58節の冒頭から写字し直している。そして、そこまでの重複した部分を上に黒点を書いて削除している¹⁴。パピルス45番の該当箇所を復元すると以下のようになる。

13 ギリシア語では冠詞も性数格によって語尾変化する。最後にシグマがない形 (τοῦ) では、男性か中性の単数属格で、最後にシグマがあると男性複数対格になる。動詞 ἐξαπέστειλεν の直接目的語としては対格が相応しく、男性複数対格の名詞 (πατέρας) とも性数格が一致することが望ましい。

14 削除する箇所の上に黒点を書き記すのは、たいへん控え目な削除の仕方に思われるが、当時の通常の方法である。この箇所の訂正については、Philip. W. Comfort and David. P. Barrett (eds), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts* (New and Complete Transcriptions with Photographs; Wheaton: Tyndale, 2001), 175 と Royse, *Scribal Habits*, 115-16 を参照のこと。

ΕΙΣ]ΕΤΕΡΑΝΚΩΜΗΝ·ΚΑΙΠΟΡΕΥΟΜΕΝΩΝΑΥΤΩΝΕΝΤΗΘ[Δ]ΩΙΕΙΠΕ
 ΤΙΣ]ΠΡΟΣΑΥΤΟΝΑΚΟΛΟΥΘΗΣΩΣΟΙΟΠΟΥΕΑΝΎΠΑΓΗΣΕΙΠΕΝΤΙΣΠΡΟΣ
 ΑΥΤ]ΟΝΑΚΟΛΟΥΘΗΣΩΣΟΙΕΙΠΕΝΑΥΤΩΙΟΪΗΛΙΑΛΩΠΕΚΕΣΦΩΛΕΟΥΣΕ

上記を書き改めると、以下のようになる。

εἰς] ἑτέραν κώμην. καὶ πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ εἶπεν
 τις] πρὸς αὐτόν· ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ὑπάγῃς¹⁵· εἶπεν τις πρὸς
 αὐτ]όν· ἀκολουθήσω σοι εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔ-

分かち書きされていない写本であれば、容易に生じそうな間違いである。

もう1箇所は71頁17行目、ヨハネ福音書11章52節の二つ目の単語が正しくはΟΥΧ (οὐχ) となるどころ、オミクロンを抜かしてΥΧ (υχ) と書いてしまい、すぐに間違いに気付いて、ユブシロン (γ) の上からオミクロン (ο) を、キー (χ) の上からユブシロン (γ) を書いて訂正している¹⁶。

残り10箇所を順番に見ていく。先ずヨハネ福音書10章14節(16葉裏、68頁12行。写真3)は「わたしのものはわたしを知っている」はNestle-Aland28版のギリシア語本文ではγινώσκουσίν με τὰ ἐμάである。パピルス45番では動詞γινώσκουσίνの語尾-ουσίν (-ΟΥΣΙΝ) が本文として記載された後にει (ει) と訂正されている。主語(τὰ ἐμά)が中性複数の場合には、動詞は単数でも複数でも良い、という文法理解に従えば、どちらでも構わなかった。ところが、パピルス45番の写字生は、3人称単数に「訂正」したかったようである。

ヨハネ福音書11章47節(17葉裏、71頁9行目)の動詞は最初ποιησομεν(直説法未来時制形)と書かれたが、後に行間でησοの上にουと書き込んで直説法現在時制形(ποιουμεν)に訂正されている。同じ頁の13行目右端の2文字は最初αυと書かれたものがουに訂正されている。

ルカ福音書については、既に写字しながらの訂正に触れたが、それ以外では9章36節(10葉表、106頁23行目)に訂正の跡が認められる。動詞が一度ἐόρακενと3人称単数形で記載されたが、語尾(-κεν)のエプシロンの上の行間にアルファ-

15 この読みがパピルス45番とベザ写本で見出されるが、大多数の写本の読みはἀπέρχηである。

16 写真では判然としない面もあるが、ほぼ間違いのないであろう。Royse, *Scribal Habits*, 116. 参照。

が記されて、複数形語尾 (-**κων**) に訂正されている。

マルコ福音書では 6 章 22 節 (4 葉表、145 頁 15 行目) に訂正の跡が見出せる。パピルス 45 番では「ヘロデが少女に言った (**εἶπεν ὁ Ἡρώδης τῷ κορασίῳ**)」と写字した後に「ヘロデ (**Ἡρώδης**)」の上の行間に「王 (**βασιλευς**)」と訂正されている。

使徒の働きでは 5 箇所訂正の跡が見出させる。5 章 38 節 (176 頁 18 行) は損傷が激しい部分であるが、**-θηετ-** と写字した後に、エータとエプシロンの間の上部にシグマが書き込んであることが判別できる。未来時制の受動態の動詞 (**καταλυθήσεται**) を記載するべきところ、シグマを書きそびれたことに気が付いて書き込んだ跡である。

7 章 14 節 (178 頁 7 行目) も綴り字の訂正である。**συνγένειαν** (**ΣΥΝΓΕΝΕΙΑΝ**) と表記されていたので、ニューの上にガンマを書き加えて、**συγγένειαν** (**ΣΥΓΓΕΝΕΙΑΝ**) と正しい綴りに訂正されている。

10 章 38 節 (186 頁 16 行目) は、頁の下端で分かり難いが、**μετ' αὐτοῦ** は、心持ち上方なので、書き損ねて後で書き加えたように見える。この句がないと意味が通じない一文である。

13 章 12 節 (190 頁 12 行) では、最初 **γεγονως** (**ΓΕΓΟΝΩΣ**) と写字してあった。この形は完了分詞の男性単数主格形である。オメガ (**ω**) の上にオミクロン (**ο**) を小さく書き加えて、中性単数対格に訂正されている。

16 章 17 節 (197 頁 6 行) では **κατακολουθούσαν** と写字されていた。この語尾 (**-ούσαν**) では現在分詞女性単数対格形またはアオリスト分詞男性単数対格形である。占いの霊に憑かれた女性がパウロにつきまとう、という意味なので、最後のニュー (**v=N**) を消して、女性単数主格の語尾 (**-ούσα**) に訂正してある。

以上、14 箇所訂正の跡を概観した。全体的に、比較的細かな訂正がなされていることがわかる。綴りの間違いや文法的な間違いを一字一字丁寧に訂正している写字生の注意深い仕事振りを垣間見ることができた。写字生が自らの判断で訂正したのか、底本などの手許にあった写本の本文に従って訂正したか大きな違いであるが、確認する術はない。

本文の特徴

パピルス 45 番の本文のもっとも顕著な特徴は簡潔さである。Ernest C. Col-

well¹⁷ および James R. Royse¹⁸ など異口同音にパピルス 45 番の本文が簡潔であることを指摘する¹⁹。Nestle-Aland28 版の本文を目安として考えると、パピルス 45 番の本文で追加がある場合よりも、欠落がある方が圧倒的に多い。

パピルス 45 番の本文で欠落が見出される、顕著な箇所²⁰は、ヨハネ福音書で 2 箇所、ルカ福音書で 2 箇所、マルコ福音書で 8 箇所を挙げることができる。

パピルス 45 番には、ヨハネ福音書の 10 章と 11 章の大部分の本文が残されていて読むことができる。11 章 7 節は 16 葉表 (Skeat によると 69 頁) 27 行であるが、「その後、イエスは、『……』と弟子たちに言われた」の「弟子たちに (τοῖς μαθηταῖς)」がパピルス 45 番では欠落している。有名な 11 章 25 節は、17 葉表 (Skeat の復元に従うと 70 頁) 9 行から 10 行にかけてである。破損があつて判読は難しいが、「わたしはよみがえりです。いのちです。(ἐγὼ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή)」の「いのちです (καὶ ἡ ζωὴ=κλιηζωη)」が見当たらない。

ルカ福音書 12 章 2 節は、13 葉裏 (112 頁) 12 行から 13 行であるが、パピルス 45 番には「隠されているもので知られずに済むものは (καὶ κρυπτόν ὃ οὐ γνωσθήσεται)」というギリシア語の最後の 5 単語がない。そして、ルカ福音書 12 章 9 節はパピルス 45 番にない。同じ頁の 25 行には、8 節の後に 10 節が続いて、9 節は全く見当たらない。

マルコ福音書 6 章 40 節 41 節 (パピルス 45 番 5 葉表、上記の復元の 146 頁) では詳細の記載が省略されている。6 行の右端から 7 行の左端が 40 節にあたるが、40 節最後の「百人毎、五十人毎²¹ (κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πενήκοντα)」を意味するギリシア語の単語が 4 つ欠落している。そして 41 節 (7 行目) に移ると「パンと魚を取り (λαβὼν τοὺς ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας)」と Nestle-Aland28 版本文で繰り返されている「5 つ (πέντε)」 「2 匹 (δύο)」という数が明記されていない。読者が読む際に意味は通じて、問題は感じないと思われるが、Nesl-

17 Ernest C. Colwell, "Method in Evaluating Scribal Habits: A Study of P⁴⁵, P⁶⁶, P⁷⁵" in: E. C. Colwell, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament* (New Testament Tools and Studies 9; Leiden: Brill, 1969), 106-24, 特に 118-21.

18 Royse, *Scribal Habits*, 103-97.

19 Comfort and Barrett (eds.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts*, 160-62 も参照のこと。

20 ここでは、Nestle-Aland 28 版の textual apparatus に記載されていることを顕著であること目印とした。

21 新改訳「百人、五十人と固まって」

Aland28 版の本文と比べると詳細が省かれて描写が簡潔になっている。

同じ頁の 18 行目から 19 行目にかけて、欄外の破損部分とも重なるので、断言することは避けなければならないが、Nestle-Aland28 版のマルコ福音書 6 章 48 節本文に見出される「夜中の (τῆς νυκτὸς=ΤΗCΝΥΚΤΟC)」という 2 単語が見当たらない。

マルコ福音書 8 章 11 節は、6 葉表(149 頁)1 行から 3 行にかけて記されているが、「彼からしるしを求めた(ζητοῦντες παρ' αὐτοῦ)」がない。8 章 38 節は、7 葉表(150 頁) 8 行から 9 行にかけて「この淫らで罪深い時代にわたしとわたしのことばを恥じる者はだれでも……」という箇所、左端と右端の破損が激しく、欠落した単語がどの単語であるか見極めることができない²²が、「わたしとわたしのことばを (με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους)」の 5 単語を記載するに十分なスペースの余裕はないので、1 単語程度はないものと思われる。

9 章 25 節は、7 葉裏 (151 頁) 13 行で「汚れた霊を叱って、彼に言う (ἐπετίμησεν τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ λέγων αὐτῷ)」の「汚れた (τῷ ἀκαθάρτῳ)」と「彼に (αὐτῷ)」がパピルス 45 番の本文にはない。

以上、Nestle-Aland28 版と比べてパピルス 45 番の本文で欠落している箇所を見た。逆に付加されている箇所もパピルス 45 番にはある。ヨハネ福音書で 2 箇所、ルカ福音書で 2 箇所、マルコ福音書で 2 箇所を概観する。

ヨハネ福音書 10 章 34 節 (16 葉表または 69 頁 7 行目の左端) には、「聖書には (ΕΝΤΗΓΡΑΦΗ)」という不要な句が「書かれている (γεγραμμένον)」と「律法に (ἐν τῷ νόμῳ)」の間に見出される。

ヨハネ福音書 11 章 43 節 (17 葉裏 = 71 頁 2 行目) は破損があつて断片的で判読は困難であるが、イエスが墓の中のラザロに声をかけている言葉で「こちらに (δεῦρο)」と「外へ (ἔξω)」の間に「来なさい (ελεθε)」という動詞を記すスペースが見出される²³。

ルカ福音書 11 章 15 節 (12 葉表、110 頁 17 行目) には、単なる「彼らは言った (εἶπον)」の代わりに「彼らは頑なに次のように語った (ελλαλῆσαν οχογροὶ λεγοντες)」と書き記されている。

ルカ福音書 12 章 24 節 (113 頁 10 行目) の「カラスをご覧なさい (κατανοήσατε τοὺς κόρακας)」の動詞の後で「カラスを」の前に「空の鳥と (ταπε-

22 Nestle-Aland 28 版によると「ことば (λόγους)」が欠落したことになっている。

23 この異読は、Nestle-Aland 28 版には記載されていない。

ΤΕΙΝΑΤΟΥΓΟΥΡΑΝΟΥΚΛΙ)」が見出され、「空の鳥とカラスをご覧なさい」となっている。

パピルス 45 番のマルコ福音書 6 章 47 節の本文、5 葉表 (146 頁) 16 行に「以前、昔」を意味する *πάλαι* という副詞がベザ写本や f1 という写本群と共に見出される。

マルコ福音書 7 章 5 節は、5 葉裏 (147 頁) 6 行の右端に「洗っていない (ΚΛΙΑΝΙΠΤΟ[IC]) と接続詞と形容詞が見出される。Nestle-Aland28 版に記されている「汚れた手で (κοιναῖς χερσίν)」と共に記載されている。

パピルス 45 番の本文では、興味深いことに使徒の働き 15 章 2 節と 7 節の間に混乱が見出される。28 葉裏、194 頁 10 行半ばから 7 節が始まるが、次の 11 行から 13 行までは 2 節が書き写されている。以下に、10 行から 13 行までを書き写した (写真 4)。

ΙΔ]ΕΙΝ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΛΟΓΟΥ ΤΟΥΤΟΥ Π[Ο]ΛΛΗΣ Δ[Ε] ΖΗ[ΤΗΣΕΩΣ
ΟΛΙ]ΓΗΣ ΤΩ ΠΑΥΛΩ ΚΑΙ ΤΩ ΒΑΡΝΑΒΑ[ΠΡ]ΟΣ ΑΥΤΟΥΣ
ΑΝΑΒΑΙ]ΝΕΙΝ ΠΑΥΛΟΝ ΚΑΙ ΒΑΡΝΑΒΑΝ[ΡΝΑ] ΒΑΝΚΑΙ ΤΙΝΑΣ ΑΛΛΟΥΣ
ΤΟΥΣ] ΑΠΟΣΤΟΛΟΥΣ ΚΑΙ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥΣ ΓΕΝ[ΟΜΕΝΗΣ

現代使用される通常の表記に変更すると以下ようになる。

ιδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου. πολλῆς δὲ ζητήσεως
οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρναβᾶ πρὸς αὐτούς,
ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν καὶ τινὰς ἄλλους
τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους γενομένης

Nestle-Aland 28 版の本文が本来の本文であったとすると、上記のようなパピルス 45 番で生じた混乱がどのように生じたか説明することは、それほど困難ではない。使徒の働き 15 章 2 節は「小さくない紛争と議論が生じたとき (γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης)」という表現で始まっている。そして、7 節の冒頭には「多くの議論が生じたとき (πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης)」という類似表現が見出される。7 節の冒頭を書き写した際に、写字生の目が 2 節の類似表現に戻ってしまった。2 節を写字してから、間違ったことに気付いて、もう一度 7 節に戻ったものと思われる。ところが、ルカ福音書 9 章 57 節 58 節で書き

写し間違えたときのように、訂正された跡はない。パピルス 45 番の写字生は、自らが書き写し間違えたことに全く気付かなかったのか。2節と7節では場面が異なっているため、間違いには容易に気が付きそうである。また、目が2節に一端戻ってしまったが、間違いに気付いたからこそ、もう一度7節に戻っていると思われる。パピルス 45 番の現存する本文には、満足に2節は残っていない。かろうじて、2節の最後の2単語（*ζητήματος τούτου*）²⁴が194頁の1行目に残っている程度である。193頁は、14章23節で終了している。

パピルス 45 番の写字生が7節に2節を挿入してしまった間違いに気付かなかった理由としては、パピルス 45 番の写字生が用いた底本の本文が既に混乱していたことが考えられる。7節の時点でパウロとバルナバがエルサレムに上って、この件を巡って使徒たちと長老たちと議論することに決めた。異なることが2節には記載されていた。あるいは、2節が抜け落ちていたのかもしれない。いずれにしても、この箇所のパピルス 45 番の本文は十分に説明しにくい箇所である。

写字生と唯一の読み（singular readings）

この他、接続詞や代名詞の類で、Nestle-Aland28版の本文にあるのにパピルス 45 番にはなかったり、逆に Nestle-Aland28 版の本文にはないのにパピルス 45 番の本文にあったり、細かい異読は多数見つかる。概してパピルス 45 番の写字生の評価は高くない。パピルス 45 番の本文に施されている訂正の数は少ないにも拘わらず、他の写本に見出されない異読（singular reading）が多いことが、パピルス 45 番の写字生の評価を低くしている。微妙に異なる評価の中でも、とりわけ厳しい評価を下しているのは Colwell である。

This scribe does not actually copy words. He sees through the language to its idea-content, and copies that—often in words of his own choosing, or in words rearranged as to order.²⁵

The most remarkable fact about the text of p⁴⁵ is this mass

24 ただし *ζητήματος* は判読できる状態にはない。

25 Colwell, "Method in Evaluating Scribal Habits", 117.

of Singular Readings.²⁶ P⁴⁵ is an undisciplined text, obviously not subject to learned or to ecclesiastical control. A survey of these readings gives one a clear impression of a scribe who felt free to modify the text in matters of detail. P⁴⁵ is a maverick, as Westerners would say; it runs wild.²⁷

P⁴⁵ gives the impression of a scribe who writes without any intention of exactly reproducing his source. He writes with great freedom—harmonizing, smoothing out, substituting almost whimsically. Here again there is no evidence whatever of control by a second party (fewer than three singular readings per hundred are corrected), nor in fact of external controls of any kind.²⁸

パピルス 45 番の写字生は、自由奔放に写字している、とは写字生として失格宣言をするに等しい評価である。あくまでも Colwell は、パピルス 45 番の本文についてではなく、写字生自身の資質について評価を下している。他の写本には見出されない読み (singular reading) を巡る理論が、上記のような判断の背後にはある。Colwell 自らの表現では以下のとおりである。

Since in most readings the student cannot determine whether or not the scribe copied or originated the reading, this study is restricted to singular readings (readings without other manuscript support) on the assumption that these readings are the

26 Roysse はパピルス 45 番に 227 の singular reading を見出している (*Scribal Habits*, 111, 775–90)。

27 Ernest. C. Colwell with Ernest. W. Tune, “Method in Classifying and Evaluating Variant Readings” in Colwell, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*, 105.

28 Colwell, “Method in Evaluating Scribal Habits,” 117. この引用の冒頭は、さすがに Roysse も言い過ぎと感じたようである (*Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 124) が、Roysse は、他の写本に見出されない唯一の読みは、写字生が作り出したという Colwell の前提は基本的に踏襲している。

creation of the scribe. The restriction of this study to singular readings can be made with confidence in view of the wealth of manuscript attestation for the Greek New Testament.²⁹

他の写本に見出されないで、パピルス 45 番のみに見出される読み（パピルス 45 番の singular reading）は、パピルス 45 番の写字生が作り出した読みである、と想定する考え方である。説き明かすと次のような論理である。新約聖書の写本は、他の古代の文献と比べるとはるかに多くの写本が発見されている。その膨大な写本の中に見出されない唯一の読み（singular reading）とは、その写本の前にも後にも存在しなかったと想定できる。もし、その写本の前に存在していたならば、必ずどこかの写本に書き写されて残ったに違いない。それ以前の写本になかったとしても、その写本から書き写された他の写本に残った筈である。残っていないということは、他の写本などと比較検討した結果、本来の読みではないと判断されて、残らなかったものと想定される。

基本的に Colwell の立場を踏襲しているが、Roysse の議論はもう少し慎重である³⁰。それでも唯一の読み（singular reading）が見出される写本を作成した写字生が、唯一の読みを作り出したことに疑いの余地があるとは思っていない。Roysse にとっては、唯一の読みが見出される写本を作成した写字生が、その唯一の読みを作り出さなかったと想定すると、その唯一の読みは、ある本文の伝承（tradition）に属していたにも拘わらず、他の写本には全く痕跡を残さなかったことになる。伝承として流布していた以上は、どこかに痕跡を残したに違いない、と Roysse は考える。

確かに新約聖書の写本は、他の古代の文献と比べると、大量の写本が作られ、沢山の写本が発見されている。同時に、膨大な量の写本が様々な形で処分され、永遠に失われたことも事実である。当初キリスト教は迫害の対象となり、キリスト教にとって大切な文書である新約聖書自体も弾圧の対象となった。新約聖書の写本を見つけ出しては処分することが、迫害のひとつの形となった。

具体的に、マルコ福音書を例とすると、4 世紀以後のシナイ写本、ヴァティカン写本、アレクサンドリア写本といった主要な大文字写本以前に残されている唯一の写本が、パピルス 45 番である。3 世紀に作成されたと想定されるパピルス 45 番か

29 Colwell, "Method in Evaluating Scribal Habits," 108.

30 Roysse, *Scribal Habits*, 50-56, 92-93.

ら4世紀までの間にどれほどの写本が作成されたか想像するしかない。作成された写本の数を具体的に示唆するような証拠は皆無であるが、失われた写本は相当な数に及ぶものと思われる。このような状況を考慮すると、パピルス45番にのみ残された唯一の読みが、本来の読みではなかったと断言できないように思われる。さらには、永遠に失われてしまった本来の読みがなかったとも言い切れないようにも思われる。

写本の本文は、写字生と底本（*Vorlage*）の協働作業の結果である。良質の写本を作成するためには、良質の底本と技量のある写字生の両方が必要不可欠である。写字生に資質があっても、手許に良い写本がないならば、良質の写本を作成することは不可能である。逆に底本として良質の写本があっても、写字生に資質がないならば、良質の写本を作成することは難しくなる。

パピルス45番を考える場合、決して完璧な状態ではないが、残された本文はある。パピルス45番を作成する際に写字生が用いた底本は発見されていない。底本が見出されないならば、厳密に写字生の仕事振りのみを評価することは困難である。言い換えると、他の写本には見出されない読み（*singular reading*）であっても、パピルス45番の写字生が底本に見出した読みである可能性を排除することは難しい。理由や原因は何であれ、パピルス45番と同じ写本を底本として作成した他の写本は失われたかもしれない。あるいは、同じ底本に基づいて他には写本は作成されなかったかもしれない。私たちにとって他の写本に見出されない読み（*singular reading*）であるからと言って、同じ読みが他に作成された写本に写字されなかったとは限らない。

訂正と唯一の読み

パピルス45番を様々な角度から調査してきて、14箇所の訂正の跡と他の写本には見出されない読み（*singular reading*）が多く見出された。訂正箇所数が14というのは少ないかもしれないが、個々の訂正は詳細にかかわるものである。訂正箇所を見た限りでは、詳細にまで気を配って訂正した写字生の姿が浮かび上がる。他の写本に見出されない読み（*singular reading*）が二百に及ぶ多数見出される。ColwellやRoyseによると、このような唯一の読みは写字生が作り出したと言う。14箇所の訂正をした写字生と新しい読みを気軽に作り出した写字生が同一人物とは考えにくい。

具体的な例を挙げると、使徒の働き 15 章 7 節に 2 節を挿入した間違いは、パピルス 45 番の唯一の読みの一つである。Royse によると、唯一の読みは、その読みが見出された写本を作成した写字生が作り出したものである。換言すると、パピルス 45 番の写字生が、7 節を書き写し始めた際に目が 2 節に移って、7 節に 2 節を挿入したことになる。ところが、この写字生は目が移って 7 節に 2 節を挿入する大失態をしかたただけではなく、その間違いに気付いていない。否、間違いであると認識した痕跡は残されていない。でも、2 節を書き写した後に、間違いに気付いて 7 節の中途に戻っている。しかし、訂正を施した痕跡はない。可能な説明は二つに一つしかないと思われる。間違いに気付いたが、訂正を加えて間違いを認めた痕跡を残したくなかったか、残しそびれた。あるいは、パピルス 45 番の写字生は、ただ底本に見出した本文を写字しただけであったかもしれない。

パピルス 45 番の写字生は、ルカ福音書 9 章 57 節 58 節を写字した際に、同じような間違いを犯したが、間違いに気付いて訂正している。なぜ使徒の働き 15 章 7 節では、気が付かなかったのか、訂正を施していないのか。他の箇所間違いを訂正した同じ写字生と思われぬ。このように考えると、パピルス 45 番の底本で、使徒の働き 15 章 7 節に 2 節が既に挿入されていた可能性を想定するだけの価値はあるように思われる。Colwell や Royse は唯一の読みから出発して写字生の資質を評価した。そうではなく、訂正した箇所から出発して写字生の資質を評価して、その上で唯一の読みの起源を探る方法の方がより妥当な方法であるように筆者には思われる。

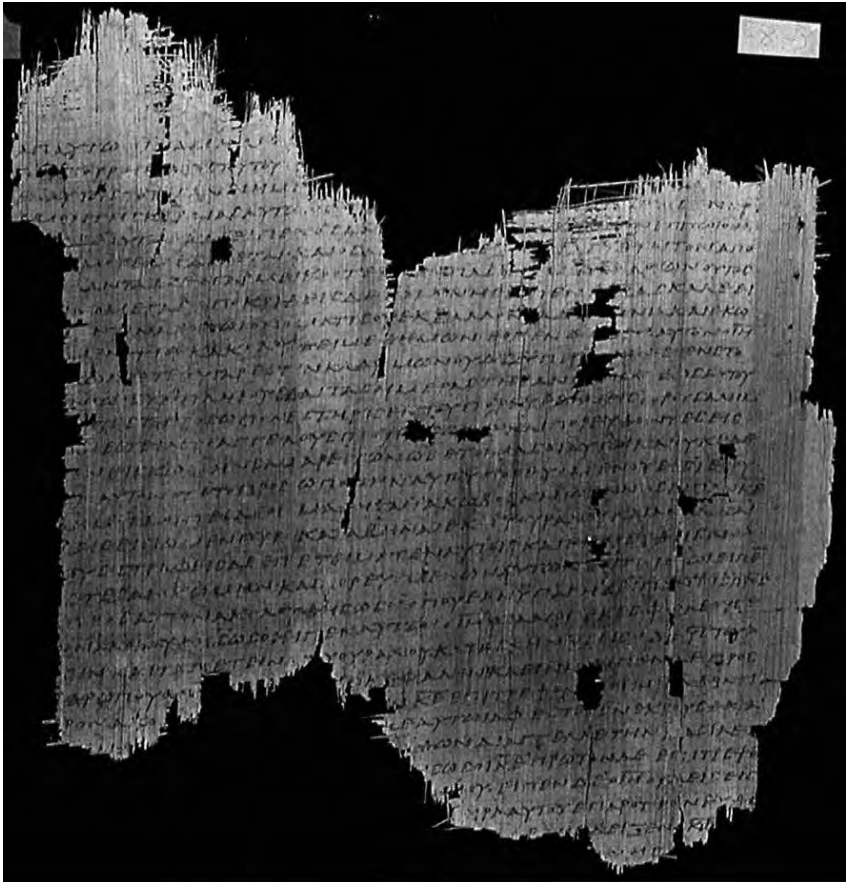


写真1

107頁（ルカ福音書9章45節から10章1節まで）21行から22行にかけて57節を繰り返し書き写したので、上の行間に黒点を書き込んで、削除してある。

次頁（写真2）は、オーストリア国立図書館（ウィーン）所蔵のPap. Vindob. Graec. 31974の裏（Skeatの復元では40頁b）で、マタイ福音書26章41節から26章48節の部分である。2行目と3行目の間にΟΥΚ (οὐκ) を加えて訂正が施されている。

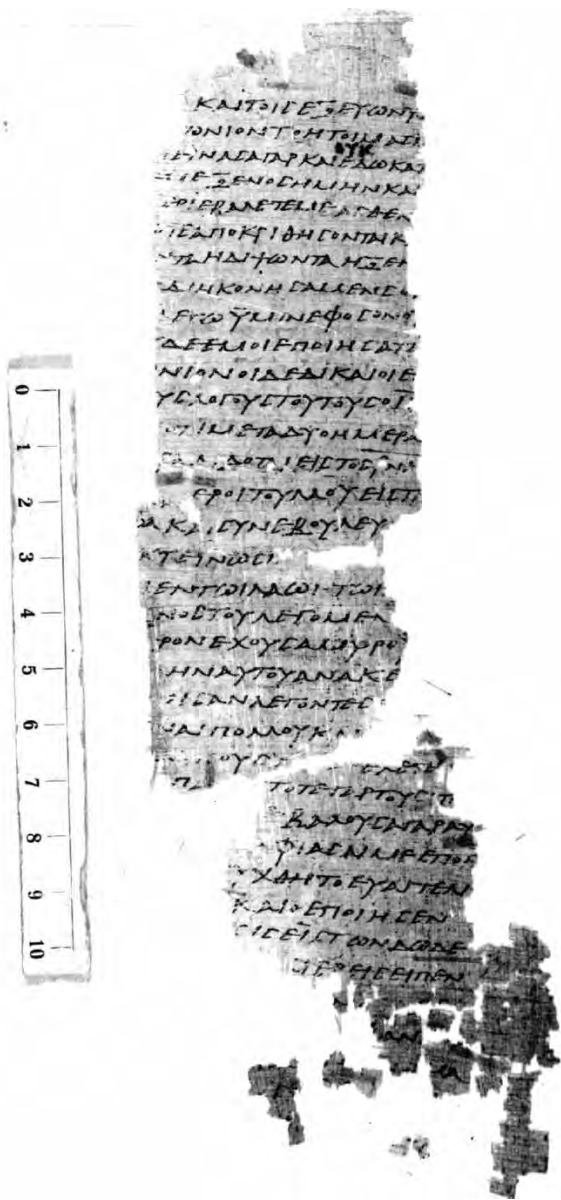


写真2



写真3

68頁(ヨハネの福音書10章7節から25節)

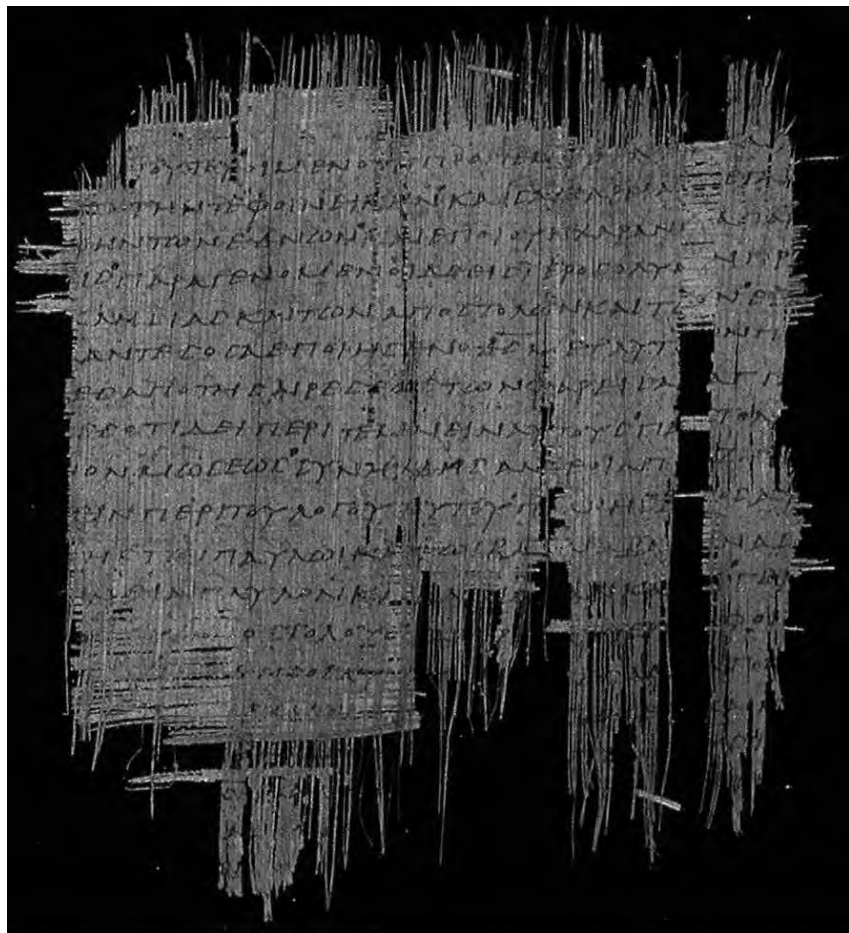


写真 4

194 頁（使徒の働き 15 章 2 節から 9 節）

A People Called Cumberland Presbyterians Chapter 1の翻訳に関する序論

宮城妙子

(東京基督教大学非常勤教員)

はじめに

*A People Called Cumberland Presbyterians*¹ (以下『PCCP』)を翻訳することの目的は、第一に、読者である日本のカンバーランド長老キリスト教会を含むキリスト者、および日本教会史研究者等に基本的なカンバーランド長老教会(以下CPC)の総括的な歴史を紹介することである。第二に、読者に、CPCの歴史を日本のプロテスタント教会の歴史的コンテクストを踏まえて、宣教、精神風土、人間の尊厳、戦争と平和問題、等の課題を検証するための包括的な資料を提供することである。例えば、明治初頭のCPCの女性宣教師(Alice M. Orr, Julia L. Leavitt, A.M. Drennan等)を含むA・D・ヘール(A. D. Hail 1844-1923年)、B・J・ヘール(J. B. Hail 1846-1928年)を中心とする宣教師によってなされた宣教は、女性の尊厳が踏みにじられていた日本社会のコンテクストを踏まえた統合的な宣教戦略に基づいていた。また、神学的には、当時の長老派系教会宣教師との共働的な働きを進めるために、非キリスト教国家である日本の精神風土を踏まえて、長老派系教会の宣教師と共に西洋教会の教派色を超えた『簡易信条』(ヘール宣教師訳はComprehensive Confession)を制定し、用いるようにした。さらに、CPC宣教師によって誕生した教会(大阪、和歌山、三重を中心とする)は1889年に長老派教会を統合した「日本基督一致教会」に加入した。CPCの一部は、1906年にThe Presbyterian Church in the United States of America(以下PCUSA)と合同しているが、日本のCPC教会は米国より7年早く合同していたのである。当時のCPCの統合的な宣教方法が現在の日本の宣教においても参考になるのか検証する必要がある。また、長老派系教会の共働宣教は可能なのか。それは、CPCとPCUSAとの合同と、日本CPC教会の「日本基督一致教会」加入における、それ

1 Ben M. Barrus, Milton L. Baughen and Thomas H. Campbell, *A People Called Cumberland Presbyterians: A History of the Cumberland Presbyterian Church*, Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1998.

ぞれの課題（特に神学）を両国のコンテクストを踏まえて比較検証することによって見えてくるものがあるのではないだろうか。また、戦争と平和に関する課題では、戦後日本のCPC、長老派系教会を含む基督者の平和主義的神学（Pacifism）を、CPC、PCUSAの非平和主義的神学（Non-Pacifism、『ウェストミンスター信仰告白』第23章第2項の解釈）と対峙させて検証し、両国間で論議する作業が残っている。さらに、戦後1950年、CPCに加入した高座教会（現在のカンバーランド長老キリスト教会日本中会高座教会）が1947年には日本基督教団の教会として誕生したことを踏まえると、日本基督教団の「戦争責任」は1967年に告白されたものであっても、CPC日本中会の告白としても受け止めることが求められるのではないか。また、「日本基督一致教会」に加入した元CPC教会も1941年に日本基督教団に加えられており、戦後1947年から1950年までは高座教会と同じ教派に属していたことを踏まえる必要がある。

上述の二つの目的を踏まえて、「序論」を下記の3章で構成して翻訳の意義を論じる。

- 1章 カンバーランド長老教会の歴史書の変遷
- 2章 『PCCP』の構成
- 3章 『PCCP』を訳出する意味

1 カンバーランド長老派教会の歴史書の変遷

1810年にPCUSAから分離したCPCは1835年に、最初の歴史書を出版した。しかしそれはジェームズ・スミス（James Smith）が様々な著者が書いたものを編集した*History of the Christian church from Its Origin to the Present Time, Compiled from Various Authors, Including a History of the Cumberland Presbyterian Church, Drawn from authentic Documents*²であり、スミスはキリスト教の歴史全体の中にアメリカのフロンティアで起こった新しい宗教的運動としてCPCを位置付けている。その後1888年にマクドナルド

2 James Smith, *History of the Christian church from Its Origin to the Present Time, Compiled from Various Authors, Including a History of the Cumberland Presbyterian Church, Drawn from authentic Documents* (Nashville: Cumberland Presbyterian Office, 1835).

(B. W. McDonold) により *History of Cumberland Presbyterian Church*³ が出版された。資料から書かれたものではなく、主に個人の思い出、または証言者との会話からなる個人的なスタイルで書かれた歴史書である。1944年にマクドナルドの歴史が絶版になると、キャンベル (Thomas H. Campbell) が *Studies in Cumberland Presbyterian History*⁴ を出版した。そして1965年には *Studies in Cumberland Presbyterian History* が *Good News on the Frontier: A History of the Cumberland Presbyterian Church*⁵ として改訂、縮約された。しかし、ここで歴史書に関し二つの声が上がった。第一に、CPCの歴史を包括的に記した歴史書を編纂することを求める声である。第二に、あらゆる時期のキリスト教共同体は定期的に自分たちの直面している歴史を記していかなければいけないという思いである。この思いに対して1957年、総会において「歴史委員会」(Historical Committee) が歴史書を出版することが決議された。そして翌年の1958年、「編集局」(Editorial Board) が歴史書執筆のため計画と監督をする機関として必要であることを「歴史委員会」が総会に提案し決議された。執筆は、初期の歴史はベン・バラス (Ben M. Barrus, Bethel Collegeの歴史教授)。中期の歴史はミルトン・バーン (Milton L. Baughn, Florence State University 歴史教授)。現代の歴史は前述の T・H・キャンベル (Memphis Theological Seminary 学部長、新約教授)。しかし初期の7章はキャンベル、中期の16章はヒューバート・モロー (Hubert W. Morrow, Bethel College 宗教・哲学部主任教授)⁶ が担当することとなった。しかしそれぞれ現職の仕事につきながらの執筆であったため出版までに10年以上を費やし、1971年CPCの包括的かつ学術的歴史書として *A People Called Cumberland Presbyterians* が完成し、出版された。

3 B. W. McDonold, *History of Cumberland Presbyterian Church* (Nashville: Board of Publication of Cumberland Presbyterian Church, 1888).

4 Thomas H. Campbell, *Studies in Cumberland Presbyterian History* (Nashville: Cumberland Presbyterian Publishing House, 1944).

5 Thomas H. Campbell, *Good News on the Frontier: A History of the Cumberland Presbyterian Church* (Richmond: CLC Press, 1965).

6 各役職は出版当時のものである。

2 『PCCP』の構成

『PCCP』は全3部から構成されている。第1部はCPCがPCUSAから独立する過程が、第2部では1883年にCPCが独立後に作成した『1814年版信仰告白』を改訂していく過程が、そして第3部ではPCUSAの信仰告白の改訂とその影響でふたたびCPCの一部がPCUSAと合同する過程と、CPCとして留まった教会の困難とそこからの回復が描かれている。

2.1 第1部

今回訳出を試みた第1章では17世紀の後半すでに、ニューイングランドの会衆主義が徐々に中会的特色をもった中央集権的な教会政治に進まざるを得なかった状況が述べられ、18世紀に中会主義教会が急速に発展した理由が3つ挙げられている⁷。また、長老派内部の論争⁸、そしてCPCが1810年に独立して新しい中会を形成していく過程が記される。CPCは『1814年版信仰告白』を作成するが、CPCがPCUSAから分離した神学的理由は、『ウェストミンスター信仰告白』の解釈との相違点に基づくものであり、CPCの解釈は下記の通りである⁹。

① That there are no eternal reprobates. (永遠に遺棄はない)

7 1) アイルランド出身、グラスゴー大学で学び1681年にアイルランド・アルスター地方のLagganの中会で按手を受けたマッケミー (Francis MaKemi) が25歳でアメリカに渡り、巡回宣教をしつつ、分散していた長老教会を組織化し、1706年の中会設立を果たしたこと。2) マッケミーの尽力による1706年の中会設立と、1716年の大会設立。3) イングランド人がアイルランド北部アルスター地方のスコットランド人(彼らの多くは中会主義者)に経済的宗教的圧力をかけて抑圧したため、彼らがアメリカへ大量に移住。1750年までに彼らはペンシルバニアの総人口の約25%を占めるまでになった。『PCCP』9頁

8 『ウェストミンスター信仰告白』を全幅信頼(署名もしくは口頭による宣誓で示す)し、教職者はニューイングランドおよびイングランド(スコットランド、アイルランドを含む)で神学教育を受けたものだけを按手すると主張する派と、『ウェストミンスター信仰告白』は受け入れるが、聖書の言葉を第一とし、また教職者養成が急務であるので私塾(ウィリアム・テナントの丸太小屋大学)で神学教育を受けたものも教職者として認めるべきであるという二派の対立が続いた。

9 Ewell K. Reagin, *We Believe and So We Speak: A Statement of the Faith of Cumberland Presbyterians* (Memphis: Department of Publication Cumberland Presbyterian, 1960), 13. 日本語訳は『カンバーランド長老教会信仰告白と政治 1984 新版』(いのちのことは社、2014年) 164頁から引用。

- ② That Christ died not for a part only, but for all mankind. (キリストはあ
る一人の人だけのためにではなく全人類のために死なれた)
- ③ That all infants dying in infancy are saved through Christ and the
sanctification of the Spirit. (幼くして死んだ者は皆、キリストによりまた御
霊の聖めによって救われている)
- ④ That the Spirit of God operates on the world, or as co-extensively
as Christ has made atonement, in such a manner as to leave all men
inexcusable. (神の御霊は、キリストの成し遂げた贖罪の及ぶ範囲、すなわち
全世界において働いている。それゆえ、あらゆる人に弁解の余地はない)

2.2 第2部

第2部は1830年から1900年までのCPCの教勢の成長および地域的发展が述べられる。この時期CPCにおいても奴隷制をめぐる南北の教会の一時的分離があったが、戦後直ちに統一教会として宣教を再開することになる。1883年には上記のように『ウエストミンスター信仰告白』の部分的な改訂でしかなかった『1814年版信仰告白』が19世紀の神学的変化もあり¹⁰、大きな改訂が求められた¹¹。改訂

-
- 10 松本雅弘「カンバーランド長老教会神学史における贖罪論の変遷に関する一考察」(『基督神学』第13号、東京基督神学校、2001年、90-114頁)によると、神学の時代的变化を次のように述べている。「19世紀は神学的に大きな変化が生じた時代であった。啓蒙主義の嵐が吹き荒れる中、科学の分野においては進化論が一世を風靡し、特に神学界では聖書学の分野で歴史的批評的方法が聖書に適応された。シュライエルマッハーは神学を科学から守ろうとする試みの結果として自由主義神学を打ち立てていく。また、哲学の分野においてもパラダイム・シフトが生じていた。それは、実念論にかわり『個別が普遍』という唯名論の台頭である。これは、即、神学の領域にも影響をもたらしたと言えよう」101頁。
 - 11 『1883年版信仰告白』の前文には、『1883年版信仰告白』が作成された理由が、次のように記されている。「単語や句や文章、場合によっては項目全体を削除して、新しいものに置き換えても、それだけで極端なカルヴィニズムの残滓を一掃するのは不可能であった。というのは、この問題の教理は、その論理的帰結と共に、『ウエストミンスター信仰告白』を形成する神学の体系全体に浸透していたからである。編纂者たちはこのことを知っており、それゆえ、この改訂版になんらかの欠陥が必然的に伴っていることを知っていた……『信仰告白』を改訂したいという願いが教会全体に広まった結果、1881年にテキサス州オースティン市で開かれた総会で、改訂へと向かうことを謳う文書が取り上げられ、満場一致で採択された」。Confession of Faith and Government of the Cumberland Presbyterian Church Adopted 1883 (Memphis: Frontier Press, 1975), Preface iv-v. 日本語訳は『カンバーランド長老教会信仰告白と政治 1984 新版』165頁から引用。

は大きく分けると2つの分野での改訂である。第一の分野は、「神の主権 (the sovereignty of God)」に『1814年版信仰告白』よりもさらに制限を設け、人間の自由と能力を高める (an increase in man's freedom and ability) ことである。これによって章の設定も変わり、「悔い改め (Repentance)」と「救いの信仰 (Saving Faith)」が「義認 (Justification)」より前にくることがになった。

第二の分野は、信仰告白の中で語られる神との法的概念 (the legal concepts)、連邦主義的イメージ (images of Federalism) を、個人的概念 (the personal concepts)、家族関係 (the images of family relation) に置き換えたことである¹²。

また内容の改訂とは別に、『1814年版信仰告白』と『1883年版信仰告白』の大きな違いは長さの問題である。たとえば「悔い改め」に関する章は、6項から3項になり、「神の働き」の章は、7項から2項に削減されている。「これは19世紀末のリベラルプロテスタンティズムの広がりの影響もあり、信条は全ての聖徒に届けられた信仰の宝庫としての地位を失い、神学における最小限の必需品としての幅広い概論 (broad generalization) となる傾向があった」¹³とあるように、「あまりに長すぎて、不必要に冗長で退屈な」¹⁴信仰告白にならないようにという意図であった。

2.3 第3部

第3部は、1903年にPCUSAが信仰告白の改訂を行い、それに伴い一部のCPCと合同が成立していく過程と、そのまま組織を存続させたCPCのその後の歩みが記されている。1903年にPCUSAが信仰告白を一部改訂したことは合同への動きが始まる特に大きな理由であった¹⁵。その改訂は大きく3項目に分けられる。

第一は、3つの箇所を変更することだった。第16章7項の“works done by unregenerate men, even though they be works commanded by God” (再生しない人々がする行為は、事柄としてはたといそれが神の命じておられることがらであったとしても)¹⁶ “. . . sinful, and cannot please God (罪深く神を怒ら

12 『PCCP』 297-299 頁

13 『PCCP』 300 頁

14 同上

15 『PCCP』 324 頁

16 引用英文は『PCCP』 324 頁。日本語訳は、日本基督改革派教会信条翻訳委員会訳『ウエスト

せることである)”¹⁷の代わりに、そのようなわざは“come short of what God requires(神が求められていることに及ばない)”¹⁸と修正する。第22章3項の“Yet it is a sin to refuse an oath touching anything that is good and just, being imposed by lawful authority (とはいえ、合法的権威によって課せられて、善で正しいことについての宣誓を拒むことは罪である)”¹⁹という文章は削除する。25章6項の、教皇を“that antichrist, that man of sin, and son of perdition (非キリスト、不法の子、滅びの子)”²⁰と呼んでいる箇所は“the claim of any man to be the vicar of Christ and the head of the Church, is unscriptural, without warrant in fact and is a usurpation dishonoring to the Lord Jesus Christ (キリストの代理、および教会の頭であるという何人の主張も反聖書的であり、事実の保証もなく、主イエス・キリストの名譽を汚す不正な行為である)”²¹と変更する。

第二は、「聖霊 (the Holy Spirit)」および「神の愛の福音と宣教 (the Gospel of the Love of God and Missions)」をそれぞれ34章²²、35章²³として追加することであった。後者は特にCPCが反対した『ウェストミンスター信仰告白』の基本的信条と矛盾しているように思われた。それは、「神がすべての失われた人類に十分に救いの道を提供し、適応してきた。また神は福音においてすべての人に救いを差し出し、またあらゆる人が救われることを望み、またキリストを信じ真に悔い改める者に永遠の命を約束し、すべての人にその差し出された憐みを受けるように招き命じておられる。聖霊によって神の恵みの招きを受けた人と共に喜ぶ」²⁴と宣言している。この章自体CPCにとって全く満足のいくものだったと思われる。

第三は、第3章「神の聖定 (God's Eternal Decree)」、および幼児期に死亡した幼児の救いに関する第10章3項について解釈する「宣言文 (Declaratory

ミンスター信仰告白』(新教出版社、1964年)58頁から引用。

17 同上

18 同上

19 同上。80頁から引用。

20 同上。91頁から引用。

21 筆者の私訳。

22 The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.) <https://www.pcusa.org/media/uploads/oga/pdf/boc.pdf> 160-161頁参照。

23 同上。162-163頁参照。

24 『PCCP』324頁。筆者による私訳。

Statement)』²⁵が付け加えられることになったことである。このような改訂があったにもかかわらず、合同反対派は新しい信仰告白は公式化されるべきだし、PCUSAが「宣言文 (Declaratory Statement)」を第3章にとって代わらせるつもりだったならば、なぜ第3章を削除し、それを「宣言文」に代えなかったのかと、信仰告白の改訂が不十分であることに納得せず、また、「宣言文」は第3章と第10章の3項を解釈するために提示されているのみで、第10章の他の項には全く手を入れていないことにも不満だった。また「選びの不変の神意」に関する「聖徒の堅忍 (Perseverance of the Saints)」の教義を基にした第17章も変えられていなかった。また大小カテキズムでは「無条件の選び」と「滅びの教義」を教えている質問が変えられないままであることなどにも不満があった²⁶。そのような不満をもつ反対派は1906年にPCUSAとCPCが正式に合同することが決定した後も、1907年にCPC発祥の地であるテネシー州デイクソン郡で総会を行うまで総会を延長し、CPCを存続させていく決心をした。その後にCPC再建のための混乱や努力の歴史が描かれ、そして20世紀半ばまでにその困難を乗り越え、前向きな宣教が再開されていく1970年までの歴史が描かれ、第3部は終了している。

日米のCPCの歴史を理解しやすくするため整理すると、下記のような表と図になる。

表1 日本を含むCPCの概略的歴史年表

1706	米国で最初の長老教会の中間が形成された (議長は Francis Makemie)
1716	米国で最初の長老教会の大会が形成された
1810	PCUSA から分離してCPC誕生
	—— 『CPC 信仰告白 1814 年版』 時代 ——
1814	『CPC 信仰告白 1814 年版』 完成
1877	CPC の伝道局から派遣された宣教師 J・B・ヘールが日本宣教を開始
1878	CPC の伝道局から派遣された宣教師 A・D・ヘールが日本宣教を開始
1883	『CPC 信仰告白 1883 年版』 完成
	—— 『CPC 信仰告白 1883 年版』 時代 ——

25 The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.) <https://www.pcusa.org/media/uploads/oga/pdf/boc.pdf> 163-164 頁参照。

26 『PCCP』 331 頁

- 1884 最初の教会、大阪第一長老教会（のちの大阪西教会）設立
日方橋愛燐教会設立、新宮教会設立、那賀教会設立
- 1885 和歌山教会設立、田辺教会設立、大阪第二長老教会設立
- 1889 愛知長老教会設立、東京深川教会設立
日本における CPC の教会が「日本基督一致教会」と合同し「日本基督教会」と名称を変更
- 1906 PCUSA に CPC が合同。合同反対派は CPC を存続させることを決め、1907 年まで総会を延期することを決議
- 1941 「日本基督教団」設立に伴い「日本基督教会」は「日本基督教団」に加入
- 1949 日本基督教団高座基督教会、宗教法人の届出²⁷
- 1950 高座教会は「日本基督教団」から離脱して CPC に加入²⁸
- 1984 CPC は『1984 年版信仰告白』完成（『PCCP』は 1970 年までの歴史なので『1984 年版信仰告白』の記述はなし）

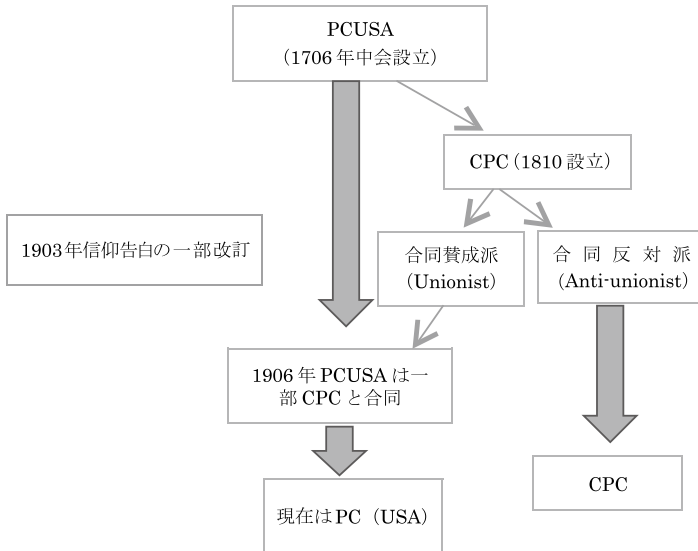


図 1 CPC と PCUSA の分離と合同の歴史

27 カンバーランド長老教会日本中会『あゆみ—40 周年記念誌』1993 年、120 頁

28 同上。121 頁

3 『PCCP』を訳出する意義

第2部第10章では、1877年に大阪を拠点に宣教を開始したJ・B・ヘールとその1年後に来日したA・D・ヘール兄弟が大阪から、和歌山、新宮、伊勢、津、四日市と積極的に宣教活動を行い、また大阪女学院の前身であるウィルミナ女学校設立など、教育活動にも精力的に取り組んだ1888年終わりまでのCPC日本宣教の歴史が記されている²⁹。しかし1889年には「日本基督一致長老教会」と、『ウェストミンスター信仰告白』を除外することを条件に³⁰、『簡易信条』³¹を共通の信仰告白として合同することとなり、CPCは「日本基督教会」となった³²。ここで日本においてCPCという名前は消えるが、宣教師たちは継続してCPCの宣教師としてアメリカとのつながりを持ち続ける。しかしその後1941年には「日本基督教会」が日本基督教団となり1945年まで続く。その後、元CPCであった教会は日本基督教団に留まるもの、また「日本基督教会」として日本基督教団から独立するものに分かれた。

CPCとしての信仰的アイデンティティーが「日本基督一致教会」と合同し、「日本基督教会」となり、その後の「日本基督教団」そして「日本基督教会」を通してどの程度維持されていたのか、また戦後CPCとして日本基督教団からの独立は全く考えられていなかったのか、また1947年から礼拝を始めていた高座教会（当時日本基督教団）が1950年、厚木基地に赴任していたチャプレンC・クレメンズ（Cleotis, C. Clemens）の勧めを受けてCPCとして歩み出すまで、CPCの信仰的遺産は全く日本の教会から消えてしまっていたのかなど、検証されていない分野

29 『PCCP』183頁

30 J・B・ヘール『日本伝道二十五年』大阪女学院、1978年、350頁

31 「我等が神と崇むる主耶穌（イエス）基督は神の独子にして人類のためその罪の救ひのために人となりて苦（くるしみ）を受け我等が罪のために完全き犠牲をささげ給り凡そ信仰に由りて之と一躰となれるものは赦されて義とせらる基督に於ける信仰は愛に由り作用（はたら）きて人の心を清むまた父と子とともに崇められ礼拝せらるる聖霊は我等が魂に耶穌基督を顯示すその恩（めぐみ）によるに非ざれば罪に死したる人神の国に入ることを得ず古の預言者使徒および聖人は聖霊に啓迪（けいてき）せられたり新旧両約の聖書のうちに語りたまふ聖霊は宗教上のことにつき誤謬（あやまり）なき最上の審判者なり往時（いにしえ）の教会は聖書に拠りて左の告白文を作れり我等もまた聖徒が曾て伝へられたる信仰の道を奉じ賛美と感謝を以てその告白に同意を表す（以下、使徒信条）」『日本伝道二十五年』352-353頁。

32 『日本伝道二十五年』346-353頁

が多く残されている。例えば戦後「日本基督教団」から独立した「日本基督教会」、および大阪女学院のような教育機関の教育理念の中にCPCの信仰的遺産が引き継がれているのかなども研究課題の一つであろう。

またこれら日本における長老派教会の歴史のできごとが、アメリカのCPCの歴史とどのような相関関係をもっているのかも重要な研究課題といえよう。つまり、CPCは1814年に『ウェストミンスター信仰告白』を一部改訂し、また

極端なカルヴィニズムから安全に離れた神学を明瞭にするべく独自の信仰告白を1883年に制定し、さらにその1世紀後「信仰告白は、古いものを出発点として、神の力強い審判と救済の御業をこの時代に証ししようとする者たちが自分たちに自然なことばで語るところへと進む」という理解から『1984年版信仰告白』を採択した。³³

このように3度の信仰告白の改訂が日本におけるCPCおよび長老派教会にどのような影響を及ぼしたか、また1906年にCPCがCPUSAと部分的合同をしたことが日本の長老派教会にどのような影響を与えたのかなど、まだ十分に検証されていない。日本にヘール兄弟が宣教を開始したのは『1814年版信仰告白』時代であり、ヘール兄弟の宣教によって生まれたCPCが「日本基督一致教会」と合同したとき、また神奈川の地に戦後CPCが誕生したときも『1883年版信仰告白』の時代である。また1984年以降の日本のCPCは当然『1984年度版信仰告白』を受け入れている。この3回の信仰告白改訂における神学の変遷が日本における長老派系教会の神学にどのような影響を与えたかを考えるとき、資料としての『PCCP』の全訳による情報提供の役割は大きい。また今日のグローバル化時代に、日本の文化、精神風土を踏まえつつ、明治時代にそうであったように長老派系教会とCPCが合同で宣教を行うことが可能かなど、歴史を通して問題点と課題を明確にしていくうえでも貴重な資料となりえるであろう。

『PCCP』はCPCの出版局から教派の歴史書として位置付けられたものである。CPCの歴史を検証するためには、世界の教会史関連書籍を軸にして、長老派の教会史関連書籍、アメリカ教会史関連書籍、アメリカ長老教会史関連書籍と下り、CPC教会史へと辿る必要がある。しかし、CPCの記述は上位の教会史関連書籍に

33 『キリスト教年鑑』キリスト新聞社、2004年、48頁

なるほど少なくなる。ましてや、日本におけるカンバーランド長老教会の宣教の記述は、『PCCP』にしか述べられていない。また、日本の教会史関連書籍におけるCPC宣教の位置付けも極端に周延的なものである。よって『PCCP』は日本におけるCPCの歴史を検証するために必須のテキストである。

また前述した通り、現在、日本においてはCPCに関係している日本語の歴史書が存在していないので、CPC宣教の歴史を学ぶことで、日本における日本人基督者がどのようにCPCの神学を受容したかを検証することが可能になり、先行論文が存在していないその検証は日本教会史に貢献できるといえるだろう。特に、明治初期のCPC宣教師と米国長老派系宣教師による共働の宣教活動を神学的視点で検証することは、今日のCPCと長老派系教会の共働宣教の可能性に道を開くものであろう。実際、Cumberland Presbyterian Church, Presbyterian Church in the United States, The United Presbyterian Church in the United States of Americaが礼拝と賛美に関するJoint Committeeを作り1970年、*The Worshipbook of Services and Hymns*を出版し、長老派の伝統を共有している。現在、東京基督教大学にCPC日本中会所属神学生を送り出していることも共働宣教の一環として位置付けられることは言うまでもない。しかしながら共働宣教とは言いつつ、まだまだお互いの歴史を共有しているところまではいかず、特にCPC日本中会において日本語で出版されているものは、

- ① カンバーランド長老教会日本中会編『カンバーランド長老教会信仰告白』いのちのことば社、2014年
- ② H・W・マロウ、松本雅弘訳『恵みの契約』新教出版社、2000年
- ③ 松本雅弘「カンバーランド長老教会神学史における贖罪論の変遷に関する一考察」(『基督神学』第13号、東京基督神学校、2001年3月、90-114頁)
- ④ 松本雅弘「なぜ信仰告白を改訂してきたか—カンバーランド長老教会の歴史に学ぶ(特集 絶えず改革される信仰告白)」(『福音と世界』57(10)、新教出版社、2002年10月、59-65頁)

以上の4点だけである。

また、CPCの明治時代の宣教師J・B・ヘールとA・D・ヘールによる著作、または2人の働きに関する本が大阪女学院、および2人が開拓した教会関係者等から数冊出版されている(ここに記載したものがすべてではない)。

- ⑤ J・B・ヘール『日本伝道二十五年』大阪女学院、1978年
- ⑥ 兒玉充次郎『紀州の聖者ヘール師物語』キリスト教文書伝道団ともしび社、

1951年

- ⑦ 富山光一『伊勢の伝道・山田教会の歴史Ⅰ』日本基督教団山田教会、2005年
- ⑧ 富山光一『伊勢の伝道・山田教会の歴史Ⅱ』日本基督教団山田教会、2006年
- ⑨ A・D・ヘール、本間重慶訳『神学入門』大阪印刷、1884年
- ⑩ J・B・ヘール『生命の道』米国聖教書類会社
- ⑪ J・B・ヘール、岩崎寛達訳『翁問答』米国聖教書類会社、1887年

上記の出版物はCPCの神学(①②③④⑨⑩⑪)、信仰告白(①④)、憲法(①)、礼拝指針(①)、および訓練規定(①)に関するものであり、教会史が統合的に書かれた出版物は存在しないので、『PCCP』を翻訳する必要性が求められている。つまり、長老派系教会とCPC日本中会間において神学における深い理解がなされているわけではなく、またその試みも始められてはいない。したがって今回訳出した『PCCP』の第1章はお互いが神学的に共有できる共通のルーツについて記述されている箇所であり、訳出する意義は大きいと考えられる。

参考資料

- Campbell, Thomas H. *Studies in Cumberland Presbyterian History*. Nashville: Cumberland Presbyterian Publishing House, 1944.
- _____. *Good News on the Frontier: A History of the Cumberland Presbyterian Church*. Richmond: CLC Press, 1965.
- Confession of Faith and Government of the Cumberland Presbyterian Church Adopted 1883*. Memphis: Frontier Press, 1975.
- McDonnold, B. W. *History of Cumberland Presbyterian Church*. Nashville: Board of Publication of Cumberland Presbyterian Church, 1888.
- Reagin, Ewell K. *We Believe and So We Speak: A Statement of the Faith of Cumberland Presbyterians*. Memphis: Department of Publication Cumberland Presbyterian, 1960.
- Smith, James. *History of the Christian church from Its Origin to the Present Time, Compiled from Various Authors, Including a History of the Cumberland Presbyterian Church, Drawn from authentic Documents*. Nashville: Cumberland Presbyterian Office, 1835.

The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.)

<https://www.pcusa.org/media/uploads/oga/pdf/boc.pdf>

日本基督改革派教会信条翻訳委員会訳『ウェストミンスター信仰告白』新教出版社、1964年
『カンバーランド長老教会信仰告白と政治 1984 新版』いのちのことば社マナブックス、2014年
松本雅弘「カンバーランド長老教会神学史における贖罪論の変遷に関する一考察」（『基督神学』第13号、東京基督神学校、2001年）

『キリスト教年鑑』キリスト新聞社、2004年

J・B・ヘール『日本伝道二十五年』大阪女学院、1978年

凡 例

- 1 地名、人名の表記は初出の場合のみ、カタカナの表記後カッコ内にオリジナルの英語を記した。
- 2 本書に付いていた注に関してはアラビア数字を用い脚注とし、訳者が付けた注はローマ数字で示し文末脚注とした。
- 3 本翻訳において、一般的に「長老教会」と日本では訳されている言葉 (presbyterian church) を訳者は意図的に「中会主義教会」と訳出した。それは会衆派と長老派教会の違いを鮮明にするためである。会衆派にも長老職は存在しているが、両派の違いは各個教会主義であるか、上位組織が存在するかという教会の政治形態の違いである。それゆえにその違いを明確にするために敢えて本訳においては長老教会、および長老主義とは訳さず、中会主義教会、中会主義と訳出した。しかし固有名詞として出てくる場合は、そのまま長老教会と訳出した。
- 4 synod という単語に関して、中会主義に関して使われる場合は「大会」と訳しており、他教派に関して使われる場合は「教会会議」と訳出してある (これは従来慣例に則る)。

[翻訳]

第1部 1829年までのカンバーランド長老教会（CPC）の背景と形成

第1章 論争の中での誕生：初期アメリカの長老主義 「この国の初期長老教会の歴史には多くの論争があった」

ウィリアム・B・スプレーグ

アメリカの長老教会は一般的に、またカンバーランド長老教会（Cumberland Presbyterian Church）は特に、17世紀のアメリカの長老教会の起源と、18世紀の論争を学ぶことによって理解しやすくなる。なぜなら、その起源においてアメリカの長老教会は相反する特徴をもっていたからである。19世紀の長老教会の歴史家であるウィリアム・B・スプレーグ（William B. Sprague）が「この国の初期長老教会の歴史には多くの論争があった」³⁴と断言している通りである。「長老教会の中にはイングランドの国教反対、アイルランドの熱情、スコットランドの頑固さ、そしてユグノー（Huguenot）の献身が敢然と混じり合っていた」³⁵とあるように、アメリカの長老主義の歴史を徹底的に考察するには、多くのそして様々な源を考慮しなければならない。

アメリカの長老主義の起源や特徴に貢献している一つの重要な要素は、ニューイングランドの会衆派教会会議の信条の発展（the creedal development of the Congregationalist synods）の中に見ることができる。なぜならばニューイングランドにおいては会衆派であっても長老職の重要さが神権政治を救う一つの手段として支持されていたからだ。それゆえに「聖なる実験」が崩壊し始めたとき、ニューイングランドの会衆主義はより中会的特色（presbyterial character）をもった中央集権的な教会政治に進まざるを得なかった。

34 William B. Sprague, ed., "Presbyterian," *Annals of the American Pulpit; of Commemorative Notices of Distinguished American Clergymen of Various Denomination, from the Early Settlements of the Country to the Close of the Year eighteen Hundred and Fifty-five, with Historical Introductions*, vol. 3 (New York: Robert Carter & Brothers, 1857-1869), x.

35 Ezra H. Gillett, *History of the Presbyterian Church in the United States of America*, Rev. ed. (Philadelphia: Board of Publication and Sabbath-School Work, 1873), I, 1.

17世紀前半、「ニューイングランド方式 (New England Way)」はロジャー・ウィリアムス (Roger Williams) やアン・ハッチンソン (Anne Hutchinson) に攻撃された。「分離派ピューリタン (Separatist)」を公言していたウィリアムスはボストンよりもプリマス (Plymouth) で牧師として働くことを望んでいた。なぜならばボストンの教会は、英国教会 (the Church of England) からの分離を明確に表明していなかったからだ。強制的な国教会への恭順やネイティブアメリカンに属する土地をも含む特許状をイングランド国王が発行する権利に対して彼は批判したので、裁判にかけられ、1635年に追放された。ウィリアムスはニューイングランドにやってきて「中会主義者たちのユートピアという居心地の良い土地を荒らすために、尻尾に松明を付けた狐を解き放ったのであった」³⁶。彼はロード・アイランド (Rhode Island) に逃れ、ネイティブアメリカンから土地を購入しプロヴィデンス (Providence) 植民地を立ち上げた。また、ハッチンソン夫人はマサチューセッツ湾植民地の寡頭政治に敢えて異義を唱え、1638年教会から破門された。マサチューセッツ湾植民地の総督であるジョン・ウインスロップ (John Winthrop) は一連の審問の結果を、「ハッチンソンに罪を理解させるために多くの時間と議論が費やされたが、すべてが無駄であった。教会は満場一致で彼女を追放した」³⁷。と記録に残している。結局、ウィリアムスに続いて、彼女もロード・アイランドに避難所を見つけることになった。このように「ニューイングランド方式」に攻撃が続くと、中会主義が徐々に出現し、多くの中会主義者たちがニューイングランドに入植してきた。コットン・マザー (Cotton Mather) は、ピューリタンのうち少なくとも4,000人が中会主義者であったと報告している³⁸。

36 Vernon L. Parrington, *The Colonial Mind, 1620-1800, Main Currents in American Thought, an Interpretation of American Literature from the Beginnings to 1920*, vol. 1 (New York: Harcourt, Brace and Company, 1927), 62-75. ウィリアムスの絶対的宗教の自由の原則は Perry Miller, *Roger Williams: His Contribution to the American Tradition* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953) に説明されている。教会の事柄を支配する権威をもっている国家的為政者に反対するウィリアムスの歯に衣着せぬ言動は、R. E. E. Harknes の "Roger Williams: Prophet of Tomorrow," *Journal of Religion* XV (October 1935): 400-25. に描写されている。

37 John Winthrop, *John Winthrop's Journal*, ed. James K. Hasmer (New York: Charles Scribner's Sons, 1908), I, 240-55, 263-63; Ernest S. Bates, *American Faith* (New York: W.W. Norton and Co., 1940), 135-46; Edmund Morgan, "The Case Against Anne Hutchinson," *New England Quarterly* X (December 1937): 645-49.

38 *Magnalia Christi Americana* (Hartford: S. Andrus, 1820), 635-49.

1646年には、非国教徒（dissenters）の一団が³⁸、教会員に選挙権を限定している法律を廃止するように、ボストンの執政官に嘆願書を提出した。彼らは、1642年に監督的聖職位階制（the episcopal hierarchy）の廃止に伴ってイングランドで中会主義者や会衆派が享受していた市民的自由を獲得したいと意思表示をしたのだ。非国教徒たちは中会主義ピューリタンであるロバート・チャイルズ（Robert Childs）に率いられていたが、彼は後にイングランドへの渡航を企てたとして逮捕されてしまった。彼の所持品の中に、イングランド庶民院（the House of Commons）への嘆願書が発見されたが、それはイングランド総督に、イングランド人の自由を強化することを求め、中会主義を法的に認めることを要求するものであった。

ニューイングランドの「聖なる実験」への反対は、イングランドのウェストミンスター会議における独立派（Independents）と中会主義者の間の議論で勢いづいていた³⁹。ニューイングランド住民は左派の独立派や分離派、右派の中会主義者との教会政治の違いを明確にする必要性を感じ、1648年『ケンブリッジ綱領（Cambridge Platform）』として知られる一致信条によってそれらの批判をかわした。アメリカ会衆派最初の綱領を公式化するために、出席可能な29の教会のうち28の教会がケンブリッジ教会会議に参加したが、それはマサチューセッツ植民地会議（the General Court of Massachusetts）によって招集されたものだった⁴⁰。ケンブリッジ教会会議は『ウェストミンスター信仰告白』と、ロバート・ブラウン（Robert Browne）ⁱ、ヘンリー・バーロー（Henry Barrowe）ⁱⁱ、ヘンリー・ジェイコブ（Henry Jacob）ⁱⁱⁱの考えに基づく会衆派政治（Congregational polity）を採択した。『ケンブリッジ綱領』は「教会会議は一つの教会の『存在（Being）』にとって必要ではない』が時折複数の教会の『安寧（Well-being）』にとって必要』である」。と主張している。この意味するところは、各個教会の権威を、会衆から牧師や長老

39 教会史におけるこの複雑な段階に関しては、Theodore Hoyer, "The Historical Background of the Westminster Assembly," *Concordia Theological Monthly* XVIII(August 1947): 527-91. を参照。The Westminster Assemblyの詳細に関しては Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, with a History and Critical Notes*, Rev. ed. (New York: Harper & Brothers, 1931), I, 727-804. を参照。Independents と Presbyterians 間の論争に関しては、Charles Firth, *Oliver Cromwell and the Rule of the Puritans in England* (London: Oxford University Press, 1900), Chap.VIII. で扱われている。

40 ケンブリッジ綱領の全テキストは William Walker, *The Creed and Platforms of Congregationalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1893), 156-237. を参照。

に移すことになっても、牧師や長老の権威が各個教会を超えることはないということである。しかし、中会主義の線に沿って、より多くの権威を教会役員 (church officers) に与えるというくさびが入れられたのである。

理論的には、教会会議 (synod) つまり中会は会衆 (congregation) に権威を行使することはできず、忠告的な役割にのみ権威を限定するというものだった。しかし、実際は、教会会議が絶大な力を握ることになった。なぜなら、ケンブリッジ教会会議は単に忠告を与えるだけではなく、教会統治の形態や訓練規定を含む信仰告白を採択したからである。またその中には為政者 (civil magistrate) の権能についても規定され、「信仰や良心の問題に関する論争を審議したり決定したりする」権利を彼らに認めていた。彼らは、「養父 (nursing Fathers)」と言われ、訓練規定を管理することにおいて中会、つまり教会会議の役を担うことができたのである⁴¹。

「ニューイングランド方式」は1662年に痛烈な打撃を受けることになった。初期の会衆派は、個人的な宗教経験を公に証することを条件に正教会員とする回心した教会員資格を決して譲らなかったが、『ケンブリッジ綱領』は、誕生したときに受洗 (幼児洗礼) することによって教会員になるという「恵みの契約 (Covenant of Grace)」の子供を認めていた。しかし、第二世代の多くが大人になったとき、彼らは個人的な宗教経験の告白ができなかったので陪餐会員とは見なされず、聖餐を受けることができなかった。第二世代は両親の契約関係の故に自分を正会員と考え、自分の子供たちにも洗礼 (幼児洗礼) を要求した。これにより教会はジレンマに陥ることになる。つまり、

もし教会がこの要求に屈したら、教会員の第三世代の大部分は、確実に回心しないであろうし、またもし教会が全くこの要求に屈せず、第二世代が回心を告白しないなら教会から排除すると主張したならば、教会は若いそして影響力のある会員の多くを失うであろう。⁴²

というジレンマである。ケンブリッジ教会会議は1648年にこの問題を扱ったが、

41 Barus, Baughn and Campbell, *A People called Cumberland Presbyterians*, XI, 4, XVI, 1-4

42 Herbert W. Schneider, *The Puritan Mind* (New York: Henry Holt and Col, 1930), 86-87.

決断を下すことはできなかった。ジレンマから脱するために、牧師のあるグループは1657年にボストンに集まり、ようやく1662年のマサチューセッツ教会会議で妥協案に達した⁴³。その妥協案は「半途契約 (half-way covenant)」として知られ、契約関係にある両親の受洗した子供は契約関係の途中にあると考えられ、彼らの子供は祖父母の契約関係によって、受洗 (幼児洗礼) を許されたのだ。つまり、第二世代は、もし正直な生活を送り、教会の契約を厳かに認めるならば、彼らの子供に洗礼を受けさせることができた⁴⁴。これが「ニューイングランド方式」への1662年の痛烈な打撃である。しかし、それでも彼らはまだ「半途」会員にすぎなかったのである。

半途契約会員は聖餐に与ることができなかつたし、選挙権も行使できなかつた。神権政治の権威は教会と社会的権力の密接な一体化の上に成り立っていたので、教会員だけに選挙権を制限することは重要な政治的意味をもっていた。「半途契約」はニューイングランドの教会の性質に多大な影響を及ぼした。つまり「『半途契約』へと条件を下げたことによってニューイングランドの会衆主義は『中会方式』を選び、現実的には『集められた教会』でなくなった」⁴⁵からである。

半途契約会員が教会生活に完全に参加するために残された唯一の障害は聖餐だった。この最後の障害は、1698年のブラトルストリート (Brattle Street) 教会の設立において取り除かれることになった。この教会は、教会からこの論争を排除したかった裕福で独立心の強い実業家のグループによって設立された。ロンドンで按手を受けた中会主義の牧師、ベンジャミン・コールマン (Benjamin Colman) はその教会の牧師としての招聘を受託し、ブラトルストリート教会の会員になるために

43 「誰が洗礼の対象なのか」という疑問における教会会議の返答は「1662年にボストンに集められた長老たちやその他の教会からの使者たちの答え」の中に含まれている。H. Shelton Smith, Robert T. Handy, and Lefferts A. Loetscher, *American Christianity, and Historical Interpretation with Representative Documents, 1607-1820* (repr., New York: Charles Scribner's Sons, 1960), I, 203-04.

44 同上

45 James H. Nichols, *Democracy and the Churches* (Philadelphia: Westminster Press, 1951), 33. および、Williston Walker, *A History of the Congregational Churches*, Vol. III of the *American Church History Series*, eds. Philip Schaff et al. (New York: Christian Literature, 1894), 170-82. および、Frank H. Foster, *A Genetic History of New England Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1907), 31-43. および、Perry Miller, "The Half-Way Covenant," *New England Quarterly* VI (1933), 676-715. 参照。

回心経験を要求しなかったし、信仰を告白している両親の子供には洗礼（幼児洗礼）を授けた。またコールマンによって資格があると認められた者は聖餐に与ることを許した。そして洗礼（幼児洗礼）を授けられたすべての者には新しい牧師を招聘するにあたっての選挙権が与えられたのである。

ブラトルストリート教会の動きは、誰が聖餐式に与れるのかという問題を個人的な救いの告白から牧師の特権へとシフトしたことを表していたが、非契約者に惜しげもなく聖餐を認めるには正当な根拠が求められた。この根拠はノーサンプトン（Northampton）教会の牧師、ソロモン・ストダード（Solomon Stoddard）によって与えられた。ストダードは、聖餐はあらゆる「見える聖徒」に開かれていると主張した。見える聖徒とは「彼らの子供たちと共に、神に拒絶されるまで^{iv}、真実の宗教について真面目な告白をする」者すべてを含むと彼は主張した。「生まれたままの状態（natural condition）^v」であると自分で認めている者でさえ、「信仰をもって祈りや、御言葉を聞くことができないとしても、耳に入ってくる祈りや、御言葉を無視できないのと同じように、聖餐（に与れば）聖餐を無視することはできないので」聖餐式に参加するべきである、というのがストダードの論理であった^{46 vi}。しかし、ニューイングランドの教会・政治共同体（ecclesiastico-political community）の定義は、契約の中に含まれない人々による聖餐式参加という、ストダードのオープンコミュニオン方式によって無意味なものとなってしまった。

しかし、「聖なる国家」を守り、滅びつつあるピューリタン神学を救うための計画は次々と立てられた。1648年から1698年の50年間、神権政治は正当な教会政治を力説することによってそれ自身を守ってきたが、ニューイングランドの変化を食い止めるためには、再度教会政治の重要性を強調する必要があった。1691年、インクリース・マザー（Increase Mather）はニューイングランドの聖職者と中会主義者との意見の一致を試みようとして、1700年までに、ストダードのリーダーシップのもと、聖職者連合（association）が始められたが、5年後、聖職者連合をマサチューセッツの教会組織の一部にする試みは具体化せずに終わった。

しかし、聖職者連合の有用性はコネティカットで足がかりを得た。聖職者たちは1708年に『セイブルック（Saybrook）綱領』を採択した。それは3つの文書、つ

46 Solomon Stoddard, *The Doctrine of Instituted Churches, Explained and Proved from the Word of God* (London: Ralph Smith, 1700). および Smith, Handy, and Loetscher による再版 *American Christianity* I, 220-24. および Perry Miller, "Solomon Stoddard, 1643-1729," *Harvard Theological Review* XXXIV (October 1941): 293. 参照。

まり 1691 年にロンドンで会衆派と中会主義者によって採択された合同の計画(The Head of Agreement)、1680 年にマサチューセッツで採択された『サボイ信仰告白 (The Savoy Confession)』、そして 1705 年の『Massachusetts Proposals』に基づいた一連の条項を含んでいた。その条項は教会訓練、聖職者の按手、牧師の任命と罷免を実施する目的で、「協議会」(consociations)と呼ばれる準中会主義的決定機関を規定した。それによって様々な連合からの代表者が少なくとも年 1 回、総会 (General Association) で顔を合わせる事が義務付けられた⁴⁷。その協議会の組織化はピューリタンを一步中会主義者 (中会主義者の多くはニューイングランドのピューリタンたちの中にいたのだが) に近づけることになった。「聖なる実験の子供たちは、会衆を超える力を認識せずに信仰を維持していくことが不可能であることを知った」のである⁴⁸。『セイブルック綱領』はコネティカット全域で受け入れられ、協議会はますます中会のように機能し、その結果コネティカットの会衆主義はマサチューセッツの会衆主義よりも、中部植民地の中会主義との類似性を発展させることになった。この流れは後の 1799 年に、ハートフォード北協議会 (Hartford North Association) によって可決された宣言の中で次のように表現されていた。

コネティカットの連合教会は、時には曖昧にまた不適切に会衆主義教会と言われるが、コネティカットへの定住の初期に採択されたコネティカットの教会憲法は会衆主義ではなく、スコットランド教会、またはアメリカの中会主義教会の要素を含んでいる。⁴⁹

このような、「会衆派的中会主義 (Congregationalized Presbyterianism)」または「中会主義的会衆主義 (Presbyterianized Congregationalism)」⁵⁰のニュー

47 Articles II, XII, XIV, XV. Articles と Massachusetts Proposal の比較のためには Walker, *Creeds and Platforms*, 503-06. 参照。

48 Jerald C. Brauer, *Protestantism in America* (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 42.

49 William Warren Sweet, *Religion in Colonial America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1942), 113-15. および、セイブルック教会会議に関する文書は Walker, *Creeds and Platforms*, 495-514. を参照。

50 Henry M. Dexter, *Congregationalism of the Last three Hundred Years, as Seen in Its Literature: with Special Reference to Certain Recondite, Neglected or disputed*

イングランドにおける発展に加えて、明らかな中会主義者の努力も続いていた。17世紀におけるニューイングランドでの中会主義的要素は明白であった。なぜならばマサチューセッツのニューベリー (Newbury)、ヒングラム (Hingham) の教会は1634年という早い時期に中会主義的牧師が存在していたし、中会主義的視点をもったイングランドの牧師がコネティカットに定住してもいた。イングランドのピューリタン革命中に起こった中会主義者と独立派 (会衆派) の争い^{vii}のために、ニューイングランドで同様な動きを阻止しようと努める会衆派は、中会主義者をいろいろな点で追い詰めた。ニューイングランドのピューリタンはマサチューセッツやコネティカットから、ニューヨーク、ウェストチェスター (Westchester) 郡、ロングアイランド、そしてイーストジャージーに移り、教会を設立していった。これらの教会のほとんどは会衆派であり、ニューイングランド・ピューリタンによって支配されていた。しかし歴史家の間では、この中部植民地に設立された教会の数、中会主義教会だった数、または中会主義になった教会の数、また、最初から中会主義教会だった教会の起源などについては見解が違う⁵¹。中部植民地であるニューヨークやニュージャージーで、ニューイングランド・ピューリタンの影響から徐々に発展した中会主義形態のほうが、ニューイングランドにおける最初の中会主義教会の名前や場所より重要である。

Passages (New York: Harper & Brothers, 1880), 463.

- 51 中会主義的歴史家の様々な見解に関しては、Charles A. Hodge, *The Constitutional History of the Presbyterian Church in the United States of America* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1857), I, 27-66. および Leonard J. Trinterud, *The Forming of an American Tradition: A Re-examination of Colonial Presbyterianism* (Philadelphia: Westminster Press, 1949), 22-28. および Gaius J. Slosser, ed., *They Seek a Country: The American Presbyterians—Some Aspects* (New York: Macmillan, 1955), 29-32. および James H. Nichols, *Presbyterianism in New York State: A History of the synod and Its Predecessors* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 9-17. および Henry D. Funk, "The Influence of the Presbyterian Church in Early American History" *Journal of the Presbyterian Historical Society*, Historical Society XII (April 1924): 32-33. および William P. Finney, "The Period of the Isolated Congregations and General Presbytery, 1614-1716," *Journal of the Department of History* (The Presbyterian Historical Society) of the Presbyterian Church in the U.S.A. XV (March 1932): 8-17. および Clifford M. Drury, "Presbyterian Beginnings in New England and the Middle Colonies," *Journal of the Presbyterian Historical Society* XXXIV (March 1956): 19-35. 参照。

中会主義者の小さなグループは他の教会と違って、一つの特定の地域に集中せず、様々な植民地に散在していた。1660年以降、イングランドのチャールズ二世が王政復古後、中会主義教会を廃止し、その代わりに監督制を復活させたとき、弾圧を受けた中会主義者はアメリカに避難所を求め、ヴァージニア、メリーランド、カロライナなど主にフロンティアの地域に定住した。メリーランド、ヴァージニアの東海岸にはスコットランド人、スコットランド系アイルランド人、そしてイングランドのピューリタンたちから成る教会が形成された。

スコットランド人、スコットランド系アイルランド人から成る中会主義者は1684年の「ボズウェル (Bothwell) の戦い」後、迫害を避けて南カロライナにやってきた。アーチボルト・ストロボ (Archibald Strobo)、フランシス・ボアランド (Francis Boreland)、アレクサンダー・シールズ (Alexander Shields) は、時期尚早にも中会を形成しようと試みたが、それは監督制主義者たちの反対にあって失敗した。スコットランド人はニュージャージーでより成功し、特にウッドブリッジ (Woodbridge) には1685年に2人の牧師と100人以上の人々が定住した。フィラデルフィアではジェデディア・アンドリュウ (Jedediah Andrew) が1705年以前にペンシルバニアで唯一の中会主義教会の牧師になった。

中会主義の他の重要なグループであるユグノーは、1685年「ナント (Nantes) の勅令」の撤回後、アメリカにやってきてスコットランド人や、スコットランド系アイルランド人と共に、サウスカロライナに定住し、他のグループは1686年にボストンで教会を組織し、またあるグループはニューヨーク近郊に定住した。明らかに、17世紀のアメリカの中会主義は、その性質を多くの起源に由来していた。この事実は1760年に財政的援助のためにイングランドに手紙を書いた中会主義指導者の一人、フランシス・アリソン (Francis Alison) によって率直に述べられている。植民地、特にペンシルバニアの中会主義の背景を概観した後、彼は次のように記している。

市民的宗教的自由に特徴づけられる英領植民地であるペンシルバニアには、イングランド、スコットランド、アイルランド、ウェールズ、スウェーデン、ドイツ、オランダ、そして少数のフランス人の避難者がひしめいている。すべての聖職者 (オランダ人を除く) 間で概して均衡を保っている信徒たちは「中会主義方式 (Presbyterian Plan)」にならって、ペンシルバニア、ニューヨーク、ニュージャージー、メリーランドのような近隣地域の中で合同し、教会を

形成した。そしてついにその聖職者たちはフィラデルフィアで年に1回教会会議 (Synodical Meeting) を開くことで同意した⁵²。

しかし17世紀の終わりまでに、中会主義教会に大きな進展はなかった。その原因の一つはヴァージニア (英国教会)、カロライナ (英国教会)、ニューヨーク (英国教会)、そしてニューイングランド (会衆派) での、公定教会 (established churches) に反対する者 (dissenters) に加えられる制約によるものだった。公定教会から受ける妨害にもかかわらず、18世紀は中会主義教会が急速に発展した世紀であった。1789年総会が組織されるまでには、アメリカの中会主義は中部植民地で最も大きな教派的グループの教義となっていた。

18世紀のアメリカの中会主義の成長は、(1) フランシス・マッケミー (Francis Makemie) の影響、(2) 1706年の中会、そして1716年の大会の形成、(3) 北部アイルランドのアルスター地方 (Ulster) に住むスコットランド人のアメリカへの移民などによるものだった。

分散していた中会主義の要素を、より結束力のあるものにするには、それを組織化する指導者が必要だったが、この重要な転換期に、中会主義の牧師フランシス・マッケミーが25歳で1683年にアメリカに到着したことが、18世紀アメリカにおける中会主義成長の第一の原因となった。彼は北部アイルランドに生まれ、グラスゴー大学で学び、1681年に北部アイルランド、アルスター地方のラガン (Laggan) 中会で按手を受けていた。彼は、北部アイルランド出身でメリーランドやヴァージニアに定住し牧師を必要としていた多くの家族からの要請に応じてアメリカにやってきた。マッケミーは一箇所に定住することなく、海岸沿いに、いくつもの植民地を巡回することを好んだ。彼は、時折自発的になされる献金を受け取ることはあったが、宣教の働きに対して給料を受け取ることはなかった。彼は商売人になり、またウィリアム・アンダーソン (William Anderson) という金持の商人の娘であるナオミと結婚することによって自分で資金を調達し宣教を続けた。1698年に義理の父親が死亡すると、マッケミーは1,000エーカーの土地と彼自身の商売に加えてもう一つの商売を遺産として受け取り、メリーランドのチェサピーク (Chesapeake) 湾地域や、バルバドスで商売をしながら説教し、メリーランドの5

52 Leonard J. Trinterud, "The New England Contribution to Colonial American Presbyterianism," *Church History* XVII (March 1948): 33. から引用。

つの教会を含めて新しい教会を設立していった⁵³。

マッケミーは絶えず旅をし、1696年から1698年までバルバドスに滞在し、1704年にはロンドンを訪問した。そこでは、植民地に2年間2人の宣教師をまかなうだけの資金を中会主義また会衆主義の牧師たちの協会であるユナイテッド・ブレthren (United Brethren) から確保することに成功した。彼は2人の中会主義者であるジョン・ハンプトン (John Hampton) とジョージ・マクニッシュ (George McNish) とアメリカに帰り、彼らと共に分散していた中会主義の会衆を一つの統一体に組織した。7人の牧師がアメリカでの中会の設立というマッケミーの計画に協力し、1706年の春、最初の中会がフィラデルフィアに形成され、マッケミーが最初の議長に任命された⁵⁴。

フィラデルフィアでの会議後、ニューイングランドへの途上で、マッケミーとハンプトンはライセンスなしで説教したとして、総督コーンベリー卿 (Lord Cornbury) に逮捕された。コーンベリーの主張は1689年にイングランドで発布された寛容法 (Act of Toleration) によれば、マッケミーのヴァージニアでのライセンスはニューヨークでは無効であるということだった。彼はマッケミーに、彼が「正しい行いをする」と私の管轄地域でこれ以上説教をしない」という証文を書き、保証金を払うようにと命じた。それに対し、マッケミーは答えた。「もしあなたの権威がそれを要求するのであれば、私たちは正しい行いをする」と証文を書きましょう。ですが、もし人々に招かれ望まれるならば、あなた様の管轄地域でこれ以上説教をしないという証文を書くことも保証金を払うこともできないし、あえてしないでしょ」。 「それではあなたたちは監獄へ行かなければなりません」と総督は答えた⁵⁵。マッケミーとハンプトンは陪審に無罪を宣告され解放されたが、400ド

53 Recharad Webster, *A History of the Presbyterian Church in America from Its Origins until the Year 1760, with Biographical Sketches of Its Early Ministers* (Philadelphia: Joseph M. Wilson, 1857), 297-300 に転載された "Letters to Inceas Mather," を参照。

54 *Records of the Presbyterian Church in the United States of America: Embracing the Minutes of Presbytery of Philadelphia, from A. D. 1706 to 1716: Minutes of the Synod of Philadelphia, from A. D. 1717 to 1758: Minutes of the Synod of New York, form A. D. 1745 to 1758: Minutes of the Synod of Philadelphia and New York, form 1758 to 1788* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1841), 60. および Hodge, *Constitutional History I*, 76-77. および Webster, *Presbyterian Church in America*, 90. および Gillet, *Presbyterian Church in the United States of America I*, 5. 参照。

55 Smith, Handy, and Loetscher, *American Christianity I*, 258-61 に転載された、Francis

ルの罰金を払わなければならなかった。この事件は即座に二つの結果を引き起こした。コーンベリーは調査され解任されたが、これに反し、その悪名高き裁判はマッケミーと中会主義の評判を高めた。コーンベリーは、マッケミーが起こした事件と、中会主義の「放浪する説教者 (strolling preacher)」⁵⁶ が引き起こした問題についてイングランドに手紙を書いた。

……私はこの件につき私がするべき義務であること以外に何もしておりません。特に寛容令によって全く明白だと私が考えたように、それは放浪する説教者に寛容を示したり許したりするために意図されたものではないのです。それで、私はヴァージニアやメリーランドで彼が行くところ、平和と静寂を乱すこの悪意ある男に対する防御を嘆願いたします。彼は何でも屋です。彼は説教者であり、医者であり、商人であり、法律家であり、弁護士であり、そして最悪なことに地域を乱すものなのです。⁵⁷

このように、アメリカの中会主義教会設立に必要な多大な指導力を発揮したことにより、マッケミーは「アメリカ中会主義の父」と呼ばれた。

中会主義教会の急速な成長をもたらした二つ目の要因は、1706年の中会の設立と1716年の大会の設立であった。1706年⁵⁸にフィラデルフィア中会が設立されたとき、3人の聖職者がそれに参加した。マッケミー、ハンプトン、そしてアンドリュースである。1707年3月、次の中会会議では5人の聖職者と4人の長老が出席し、早くも、新しい中会は宣教活動計画を実行し始めた。それは「中会のすべての聖職

Makemie, *A Narrative of a New and Unusual American Imprisonment of Two Presbyterian Ministers, and Prosecution of Mr. Francis Makemie, One of Them for Preaching One Sermon in the City of New York. By a Learner of Law and a Lover of Liberty.*

56 Webster, *Presbyterian Church in America*, 303.

57 Webster, *Presbyterian Church in America*, 307-09 に転載された Letter of Edward Hyde, Viscount Cornbury to the Lords Commissioners for the Trades and Plantations, Oct. 14, 1706.

58 記録の最初のページが失われているので、最初の会議と中会憲法制定の日に関してはいくつかの推測がある。この件の研究には、Benjamin L. Agnew, "When Was The First Presbytery of the Presbyterian Church in the United States of America Organized?" *Journal of the Presbyterian Historical Society* III (March 1905): 9-24. 参照。

者は、聖職者が不在のコミュニティで説教を行い、彼らを受け入れることを望む共同体には、喜んで教会設立をしていくこと」⁵⁹を決めたものだった。1710年までに、聖職者不足のために中会は、ロンドン、ダブリン中会、グラスゴー大会に聖職者や財政的援助を求めたが、ほんの数名の聖職者が最初の大会の前に加えられたにすぎなかった。しかし、それにもかかわらず、フィラデルフィア大会が1716年に組織された。

最初の大会は様々な背景をもつグループで構成されていた⁶⁰。5人のメンバーはニューイングランド出身であり、6人のメンバーはスコットランド出身であり、また別の6人のメンバーはアイルランド出身であり、残りの2人はウェールズ出身であった。このように植民地時代の中会主義は様々な要素で成り立っていたので、それが1741年から1758年までの分裂を引き起こすことになった。それは『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的同意^{viii}や、信仰復興運動における方法に関しての意見の違いによるものだった。その分裂はニューイングランド人とリベラルなスコットランド系アイルランド人が同盟し、それに対して保守的なスコットランド人とスコットランド系アイルランド人が同盟したものだ。この2つのグループによる中会主義に対する違った視点から巻き起こった論争と、その違いから生じた結果が特有のアメリカ中会主義を形成することになった。

アメリカ中会主義成長の3つ目の要因はアイルランド北部アルスター大農園からアメリカにやってきたスコットランド系アイルランド人の移入であった。エリザベス一世の後を継いだジェームス一世は、アイルランド植民地を設立する彼女の計画を完成した。イエズス会宣教師たちはアイルランド人領主たちを促して、イングランドの権力から自由になる反乱を起こさせようとしたが、その計画を聞いたジェームス王はその反乱をすぐに終わらせ、40万エーカーの土地を没収し、ほとんどのアルスター地方をイングランド領とした。そして、そこにスコットランド人とイングランド人のプロテスタント信者を送り込み植民地化した。その土地はいくつかの地所に分割され、イングランドの支配階級に貸し出された。1641年までに約10万人のスコットランド人と2万人のイングランド人がアルスター地方に定住することになった。ほとんどの定住者はスコットランド人だったので、ローマカトリックア

59 *Records of the Presbyterian Church*, 8.

60 *Records of the Presbyterian Church*, 79. および Sprague, *Annals of American Pulpit*, III, 2-3. および Webster, *Presbyterian Church in America*, 310-11, 358-61. 参照。

イルランドの多くの部分が中会主義の中心地となってしまった⁶¹。

しかし、オリバー・クロムウェルの死と、君主制と国教会の復活によって、アルスター地方はすぐにチャールズ二世の権力を感じ始めた。国教会の高位聖職者は1665年から1688年の間に61人の中会主義聖職者をアルスター地方から追放した。しかし、1688年の「名誉革命」で熱心なカトリック教徒であるジェームス二世の政権が崩壊すると、ウィリアムスとメアリーは「寛容令」を發布し、アイルランドとスコットランドにいる中会主義者たちをイングランドの抑圧的政策から解放した。ウィリアムスは妻の死後も、寛容と中庸の政策を堅持し、1702年に妹のアンが彼の王位を引き継ぐまでには、中会主義教会は120の教会が9つの中会、3つの大会を組織し、年に1度総会が開催されるまでになっていた。さらに15年後には、140の教会が20万人の教会員を擁するまでになった⁶²。

17世紀のスコットランド系アイルランド人のアメリカへの移民は散発的だったが、彼らの移住の始まりは1649年にさかのぼる。それは冒険者や植民者によって呼び寄せられた30人のスコットランド系アイルランド人にそれぞれ3,000エーカーの土地を与えるというバルティモア領主の申し出に応じたもので、この初期のグループはメリーランドの東海岸に定住した⁶³。アルスター地方のスコットランド人

61 Henry G. Ford, *The Scotch-Irish in America* (Princeton: Princeton University Press, 1915), 11-20.

62 Robert E. Thompson, *A History of the Presbyterian Churches in the United States*, Vol. VI of *The American Church History Series*, eds. Philip Schaff et al., (New York: Christian Literature, 1893-1897), 13. “Scotch-Irish” という名称は、より良い呼称がないために使われている。Scotland 人の George S. Pride は “Scotch-Irish” の使用を非難している。なぜならばそれは民族の混合を暗示しているためである。スコットランド人はアイルランド人との結婚を拒否していた。*Proceedings of the New Jersey Historical Society XV* (1930), 3, n. 2 に記載されている “The Scots in East New Jersey,” 参照。および、James G. Leyburn, *The Scotch-Irish: A Social History* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962) Chap. X は、スコットランド人がアイルランドの住民と、社会的、宗教的に混ざっていたのかの問題に関して論じている。および、A. Hanna, *The Scotch-Irish: or, The Scot in North Britain, North Ireland and North America* (New York: G. P. Putnam’s Sons, 1902), I, 498-505. 参照。また John W. Dinsmore, *The Scotch-Irish in America: Their History, Traits, Institutions and Influences, Especially as Illustrated in the Early Settlers of Western Pennsylvania, and Their Descendants* (Chicago: Winona Publishing, 1906), 16. 参照。

63 Ford, *The Scotch-Irish in America*, 167-77.

が植民地に大移動を開始するのは1720年以降のことであった⁶⁴。その頃、アイルランド人の聖職者がスコットランドの友人に手紙で次のようなことを記していた。「アメリカの大農園に兄弟たちが去ってしまうことによって、アイルランドの北部地方は人が減ってしまいそうだ。6名もの聖職者が彼らの教会を辞職し、多くの信徒が彼らと共に去ってしまう。それで私たちは日々聖職者や信徒が去っていくことを恐れている」⁶⁵。

1725年から1768年にかけて、毎年、3,000人から6,000人の人々がアルスター地方やスコットランドからアメリカの海岸へと去っていった⁶⁶。ペンシルバニア地方の長官ジェームス・ローガン (James Logan) は1729年、ジョン・ペン (John Penn) に手紙を書いている。「今や、アイルランドそのもの、つまりアイルランドの全住民がこちらに移住してくるかのようだ。先週は6隻もの船がニューキャッスルやフィラデルフィアに到着した。風の具合が良ければ乗客を大勢乗せた船が2、3日ごとに到着する。それで我々の間では、もしかか迅速な策が講じられなければ、すぐにも彼らはこの地方の所有者となってしまうだろうというのが、共通認識となっている」⁶⁷。1730年、再びローガンは、スコットランド系アイルランド人がネイティブアメリカンもしくは土地所有権を無視して土地を取得していくのではないかと、この懸念を表明した。しかし、スコットランド系アイルランド人は「土地所有者やその代理人が懇願したので、自分たちはそれに応じて来たのだ」と答えた⁶⁸。

1740年から1741年にかけての大寒波がもたらした大飢饉で40万人ものアイルランド人が死亡した後、年間約12,000人がアルスター地方を去った⁶⁹。その結果、

64 Hanna, *The Scotch-Irish*, I, 57-61. および G. Graighead, *Scotch and Irish Seeds in American Soil: The Early History of the Scotch and Irish Churches, and their Relations to the Presbyterian Church of America* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1878), 267-68. 参照。

65 Ford, *The Scotch-Irish in America*, 188.

66 Hanna, *The Scotch-Irish*, I, 16-22. および Sweet, *Religion in Colonial America*, 250-51. 参照。

67 Herbert S. Turner, *Church in the Old Fields: Hawfields Presbyterian Church and Community in North Carolina* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1962), 30. からの引用。

68 Leyburn, *The Scotch-Irish*, 192.

69 Donald McDougall ed., *Scots and Scots' Descendants in America* (New York: Caledonian Publishing, 1917), I, 17-18. および Clifton E. Olmstead, *History of Religion in the United States* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1960), 46. 参照。

1750年までにスコットランド系アイルランド人がペンシルバニアの総人口に占める割合が約25%までにもなった⁷⁰。他にも多くの原因がこの大移動へと導いた。イングランドはアルスター地方のスコットランド人に経済的、宗教的圧力をかけて抑圧していた。また、イングランドから肉や乳製品のような食料の輸入を禁止する法律が成立し、1699年の羊毛法（the Woolen Act）はアイルランドの羊毛業を壊滅に追いやった。土地所有者への地代はジェームス一世のときには低く抑えられ、定住者をひきつけていたが、それが200%も引き上げられた。また、中会主義者たちは国教会の聖餐を受けなければ公職に就くことが許されず、中会主義者の牧師たちは、結婚式を司式することも禁じられていた⁷¹。彼らはデラウェア湾やチェサピーク湾を通してアメリカに入ってきたので、初期のスコットランド系アイルランド人移民はフィラデルフィア、ルイス（Lewes）、ニューキャッスルに定住したが、18世紀半ばまでには土地を探してサスケハナ（Susquehanna）川まで進み、南へ向かってヴァージニア渓谷を通してノースカロライナの奥地や、さらに南のジョージアまで移動した。独立戦争の頃までにはアルスター地方出身の人々が20万人を超え、フロンティア地域で最強の宗教勢力になり、新しい中会がいくつも急速に組織されていった。1732年にはドニゴール（Donegal）、1733年にはイーストジャージー、1735年にはルイス、1738年にはニューヨークとニューブランズウィックに、1751年にはアビントン（Abington）、そして1755年にはハノーヴァー（Hanover）に中会を設立した。

スコットランド系アイルランド人、つまりアルスター地方へ移動したスコットランド人は、スコットランドに残っているスコットランド人やアイルランド人とは明確に区別されるべきである。アルスター人の3つ重要な生活様式は、スコットランドのいとこと明らかに違っていた。社会的違いが彼らの性格を変えたのだった。彼らの忠誠はスコットランドに対するよりもアルスター地方にあり、彼らの宗教は微妙に硬化していった⁷²。彼らはアイルランド人の中で生活していたが、社会的にも宗教的にもアイルランド人と混在することを拒否し、彼ら独自の個性をもっていた。彼らは宗教に熱心であり、人生を非常に真面目にとらえ、聖書と『ウェストミ

70 Benjamin Franklin は彼らの数を350,000人と見積もった。Ford, *The Scotch-Irish in America*, 265.

71 このような厳しい規制はおそらく Scotch-Irish が独立の戦いにおいて England に敵対する大きな原因になったであろう。Hanna, *The Scotch-Irish*, I, 621. および II, 15.

72 Leyburn, *The Scotch-Irish*, 140.

ンスター信仰告白』によって支えられた厳格な中会主義が彼らの生き方を決定していた。彼らは「神の命令と、彼らが（聖書から）知る限りのあらゆることを」守ろうとした⁷³。一週間の厳しい労働の後、彼らは「暖かい安息日の午後には眠くなったであろうが、説教の中でアルミニウス主義者（Arminian）のことや異端的なことが少しでも示唆されようものなら、ピストルが発射されたように彼らの目を覚まさせたであろう」⁷⁴。と言われるほどであった。アルスター地方のスコットランド人は、往々にして自分たちと反対のあらゆる見方を受け入れることを拒否した。スコットランド系アイルランド人の歴史家であるジョン W・ディンスモア（John W. Dinsmore）は、スコットランド系アイルランド人は自分たちのことを「実際はそれが単なる偏見と頑迷さにすぎないときでも、原則と良心を」基準に判断していると思っていたし、彼らの孤立の多くは民族的性格が原因であると断言している。彼は、こうも言っている。「もし中会主義者のユダヤ人が中会主義者のサマリア人をシナゴークで公然と呪わないとしても、中会主義者ユダヤ人は、少なくとも容赦なく中会主義者サマリア人を非難し、自分たちの仲間にサマリア人の危険な策略や有害な欺きについて警告をするだろう」と⁷⁵。アルスター地方のスコットランド人は原則に厳格で、狭量で、頑固で、意思堅固で、しつこく、そして決して揺らがなかった。「彼らはしばしば他者の権利に盲目であるのと同じように、自分たちの権利には執拗であり、貪欲であるが、自己犠牲的でもある。しかしとりわけ自分たちの力を恐れず、確信し、それをもつこと、保持することを決心している」⁷⁶と歴史家のポージー（Posey）は記している。

もう一つの中会主義者のグループは、スコットランド高地人（Highland Scots）であり、彼らは1747年以降ノースカロライナに定住した⁷⁷。歴史家によると、17世紀の間に、スコットランド高地人は政治的亡命者としてスコットランドを去った

73 Leyburn, *The Scotch-Irish*, 323.

74 Dinsmore, *The Scotch-Irish in America*, 47-52.

75 Dinsmore, *The Scotch-Irish in America*, 27-231.

76 Walter brownlow Posey, *The Presbyterian Church in the Old Southwest, 1778-1838* (Richmond: John Knox Press, 1952), 11.

77 Willam H. Foote, *Sketches of North Carolina, Historical and Biographical, Illustrative of the Principles of a Portion of Her Early settlers* (New York: Robert Carter, 1846), chaps. CX-XII および、John MacLean, an *Historical account of the Settlements of Scotch Highlanders in America Prior to the Peace of 1783: Together with Notices of Highland Regiments and biographical Sketches* (Cleveland: Holman-Taylor, 1900). の諸所に。

と推測されてきた⁷⁸。しかし、最近の研究によると移民の原因は、高い地代や新しい農業法のような要素による農業の変化、一族組織の崩壊や急速な人口増加などであることがわかってきた⁷⁹。スコットランド高地人は、スコットランドの低地出身でアイルランドに渡ったアルスター地方のスコットランド人であるスコットランド系アイルランド人とは明らかに違った民族性をもっている。スコットランド系アイルランド人は西のノースカロライナにあるイーノ (Eno)、ホー (Haw) 川沿いや中央アパラチア山脈に定住し、スコットランド高地人はノースカロライナの海岸沿いや、ニューヨークのケープフィアー (Cape Fear) 溪谷、モホーク (Mohawk)、ハドソン溪谷奥地、ジョージアのアルタマハ (Altamaha) 溪谷、ノバスコシア (Nova Scotia) のピクトー (Pictou)、そしてプリンスエドワード (Prince Edward) 島に定住した。スコットランド系アイルランド人はフロンティア人であり、スコットランド人は農夫であり商人であった。また、スコットランド系アイルランド人はアメリカ独立のときには植民地派に参加したのに対し、スコットランド人は数名の例外を除いて国王派に付いた⁸⁰。

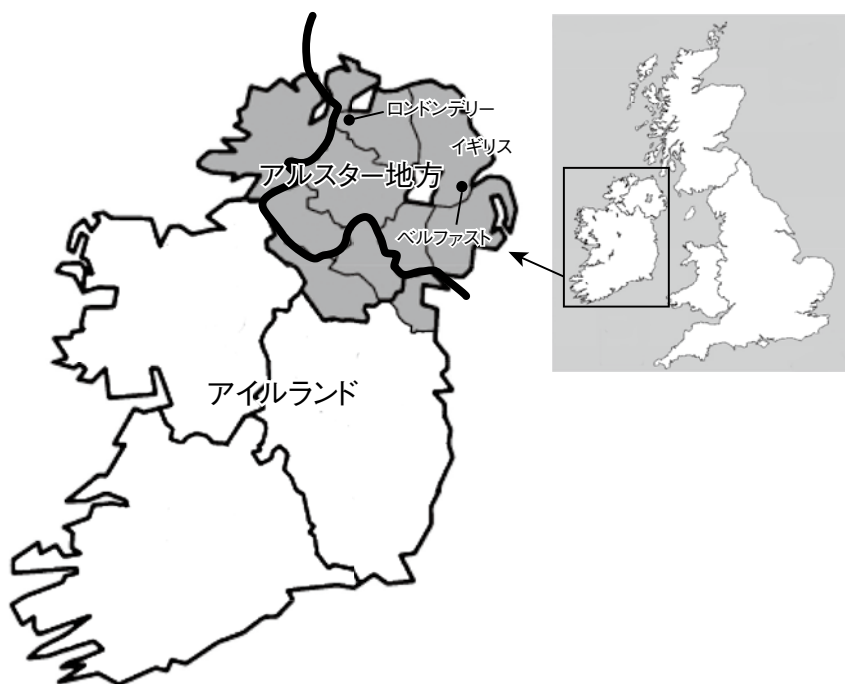
以上述べてきたように、フランシス・マッケミーの指導力、中会と大会の形成、そしてアルスター地方のスコットランド人の移民が相まってアメリカの中会主義の広がりや成長に寄与したのだった。大会の設立は二つの理由で重要だった。第一に、教会を効果的に監督できるより小さな司法機関を提供したことである。1717年以前は、広大な地域に渡って1つの中会しかなかったので、多くの聖職者が年に1度の会議に参加できなかった。この状況についての言及が1710年の記録に示されて

78 「政治的亡命者」説は最初 Foot の *Sketches of North Carolina*, 129-30 で述べられ、後の歴史家たちの基準となった。Webster は、*Presbyterian Church in America* 63, 531 で、Craighead は *Scotch and Irish Seeds*, 268 で、MacLean は *Scotch Highlanders in America*, 104 で、Hanna は *The Scotch-Irish* II, 34 で、そして Herbert L. Osgood は *The American Colonies in the Eighteenth Century* (New York: Columbia University Press, 1924), II, 522. でその説を踏襲している。

79 Duane Meyer, *The Highland Scots of North Carolina, 1732-1776* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1961), Chap. III, "Motives for Migration."

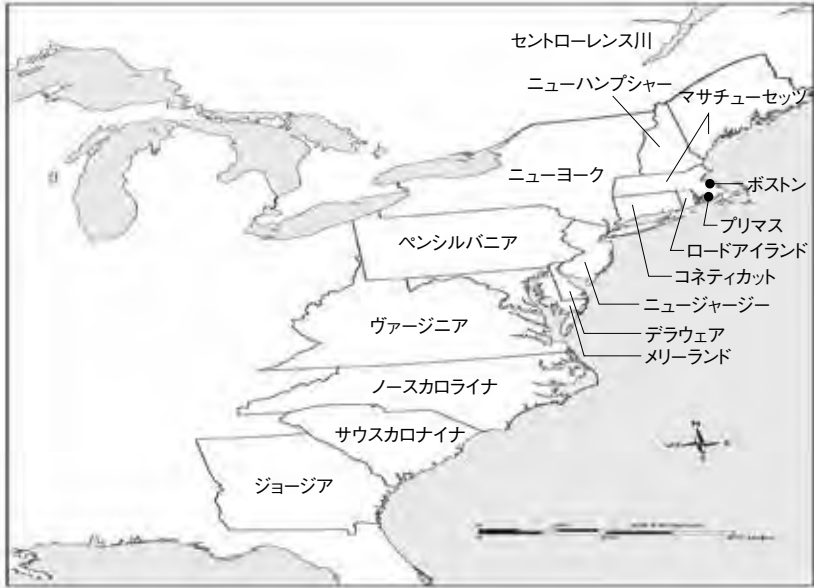
80 スコットランドから直接やって来た John Witherspoon でさえ、Carl Wittke の *We Who Built America: The Saga of the Immigrant* (New York: Prentice-Hall, 1948), 65 で Scotch-Irish と言及されていた。Wittke は Witherspoon が独立運動を支持していた数少ないスコットランド人の一人だったという事実に影響されていたのであろう。Ian C. C. Graham の *Colonists from Scotland: Immigration to North America, 1707-1783* (Ithaca: Cornell University Press, 1956), 17-22, 177-83. も参照。

いる。「昨日が予定された日だったが、本日、中会が開催された。多くのメンバーが本日より前に集まらなかったからだ」⁸¹。第二に、教会の組織化がスコットランド系アイルランド人の移民の初期に起こったことである。アルスター人の巨大な波はペンシルバニアのまだ人の住んでいない グレートバレー（Great Valley）地域に流れ込んだので、新しい大会は、その人々の間で宣教活動を行うため、またフロンティア地域が西へと進んでいくにつれて新しい教会を設立するための必要な組織だったのだ。



地図1 アルスター地方はアイルランドの一番北側の地域である。

81 *Records of the Presbyterian Church*, 17.



地図2

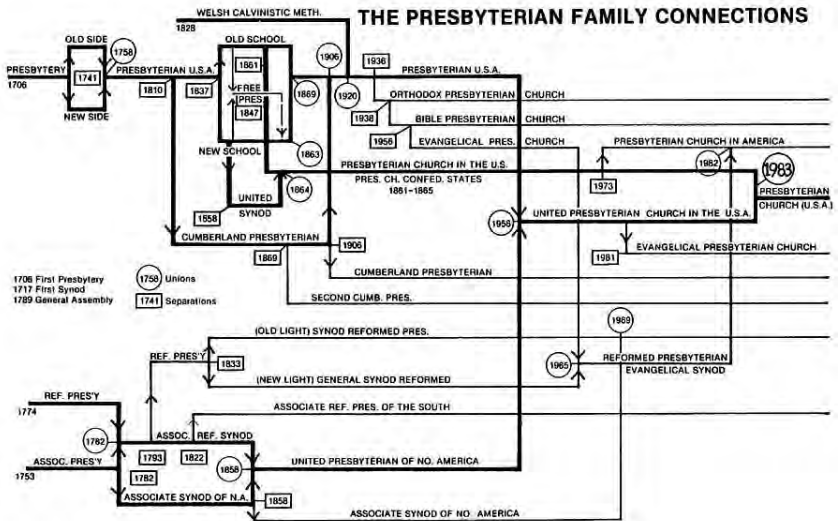


図2 中会主義教会の系図^{ix}

- i 「ブラウン派は教会を神権政治 (theocracy) の場とみなす。すべての教会員は平等で、多数決によりあらゆる事柄は決定される」(増井志津代『植民地時代アメリカの宗教思想—ピューリタニズムと大西洋世界』(Sophia University Press, 2006年, 54頁)。
- ii 「バロウ派は初期会衆派の典型的なグループとされる。牧師と長老による選ばれた役員会が教会指導をする。牧師もこの委員会により選出される。バロウ派が会衆主義の典型的な形を提供したが、後にまた多様な形態が生まれる」同上。
- iii 「ロンドンでは1616年、ヘンリー・ジェイコブが独立教会を設立する。このジェイコブにより「独立派」の呼称が1609年より、用いられるようになったという」同上。
- iv 終末時と考えられる。
- v 信仰を自ら告白していない者。
- vi ストダードのこの言葉は次の増井の解説によって意味が明確になるであろう。「ストダードには回心体験を明確に持たない半途会員増加では教会刷新と信仰の継続は危ういとの思いがあった。ノーサンプトンでは聖餐を開放することにより、教会から遠のいていた地域住民が再度戻る機会が整えられた。こうして教会に集まった地域住民に対して、ストダードは聖餐に込められた意味を語る機会を持つことができたのである。ピューリタン信仰の強調点である人間の罪とキリストの贖罪がテーマに取り上げられ、回心体験へと導くことに配慮した説教が行われた」。増井、前掲書、181頁。
- vii この時期イングランドにおいては清教徒革命(1642-49年)が進行中であり、同じ議会派にありながら長老派と独立派(会衆派)は対立していた。1646年イングランド議会は長老制教会を樹立に向けて布告を発した。この間の詳しい経過は、上田惟一『ピューリタン革命史研究』(関西大学出版部、1998年)253-292頁参照。またこの長老派と独立派の論争に、ニューイングランドの聖職者も会衆派に関する教義、および教会政治、教会規律に関して文書を通して関与していた。これに関する詳細は367-401頁参照。
- viii 署名する者、口頭で誓約する者の両方を含む。英語では subscription to a creed と表現されている
- ix Presbyterian Historical Society. http://www.history.pcusa.org/sites/default/files/connection_900.jpg (accessed August 24, 2015 16:00)

丸山忠孝著『カルヴァンの宗教改革教会論：教理史研究』教文館、
2015年、xi+520頁、ISBN: 978-476273993、定価4,800円＋税

齋藤五十三

(日本同盟基督教団 台湾宣教師)

著者の丸山忠孝氏は東京基督教大学の初代学長であり、日本のキリスト教界を代表する教理史家の一人である。著者は、カルヴァンの後継者であるテオドール・ベーズの研究者としても知られ、主な著作として Tadataka Maruyama, *The Ecclesiology of Theodore Beza: The Reform of the True Church* (Geneva: Droz, 1978) がある。その他、出村彰編『宗教改革著作集 — カルヴァンとその周辺』第10巻(教文館、1993年)の共訳者の一人として知られる。1998年に定年退職後、著者はカルヴァン研究への復帰を果たしたが、本書出版はその研究成果を世に問うためのものである。

丸山氏が研究に復帰したおり、カルヴァン研究の様相の変化に氏は戸惑いを覚えたそうである。だがその後、空白を埋めるべく先行研究を辿ってゆくなか、教会論に関して、いくつかの問題点が明らかになってくる。本書の扱う教会論の研究は、それら問題点が直接の動機となっている。以下、著者が特に念頭に置く二つの問題点を指摘しておく。

第一は、初期ジュネーブ宗教改革、またその神学的基盤である『キリスト教綱要』(以下『綱要』)初版が、教会論との関連で軽視されている点である。この第二の点に関して論考を進めるなかで著者は、特にカルヴァン神学校(2015年5月退官)のR・ムラーを論争相手の一人に選んだ。ムラーによるカルヴァン研究の傾向としては、次のものが挙げられる。まず、カルヴァンを中世から十七世紀正統主義にいたるスコラ学的伝統の中に位置づける思想史的な枠組み、また『綱要』第二版を最重要視する方法論、さらには教会論への関心の希薄さである。これらの点においてムラーは著者と対照的である。ムラーを論考中のターゲットの一人とした点には、カルヴァン神学を、教会を建て上げる学と理解する丸山氏の主張が強く脈打っているといえよう。

第二は、フランス宗教改革とカルヴァンの関係の究明が、今なお困難とされる現状である。丸山氏は本書を通じ、(ジュネーブだけでなく)フランス宗教改革者と

してのカルヴァン提示を試みていく。

本書の方法論については二点を挙げておく。第一には、著者がこれまでの学説や通説に囚われることなく、一次資料に基づくカルヴァンとの直接的な対話を試みていることである。対話の過程では『綱要』各版と聖書注解書を二大資料としつつ、公同的教会論の基礎層が認められる『綱要』の初版を最重要視していく。加えて、初期改革を注視する本書のねらいから、これまで等閑視されてきた初期資料もまた考慮されていく。

第二点は、資料分析に関する方法論である。著者は一次資料の背景にある歴史や文化や学問的な文脈に注目していく。これは教理成立の過程における歴史的な文脈を重視したJ・ペリカンの方法論に学んだもので、これが本書の視野を広角的なものとしている。

以上の方法論に基づく研究と分析の結果を著者は、以下の構成をもって提示していく。

- 第一章 学的形成と公同的教会論
- 第二章 初期ジュネーブ宗教改革と公同的教会論の実践
- 第三章 シュトラスブルク期と新教会論に向けての転換
- 第四章 改革派教会論と宗教改革教会論

第一章では、未解明の点が多いカルヴァンの学問的、そして信仰的な形成期が取り扱われていく。フランス人文主義と法学を背景にしつつ、回心を経て、独学の神学者として『綱要』初版をもって世に問いかけるカルヴァンの姿が明らかになる。また、カルヴァンが「選ばれた者の総数」と定義した、神の民への選びに基づく「公同的教会論」を提示するのもこの章である。この公同的教会論は、後に最終形となる二つの教会論の基礎層を形成していく。

第二章は、初期ジュネーブの改革において、ギヨーム・ファレルの下で独自の改革者そして神学者として頭角を現していくカルヴァンの足跡を辿っていく。これまで軽視される傾向にあったジュネーブ三文書や初期の論争等も論考の俎上に上がる。とりわけカロリ論争を通して「特異」とされるカルヴァンの聖書主義が明らかにされていく。

第三章は、カルヴァンの転機であり、後に発展させていく二つの教会論の揺籃期であったシュトラスブルク滞在を扱う。特にカルヴァンへのマルティン・ブツァー

の影響が解明されていく。

最終章はカルヴァン教会論の二つの最終形を提示する。その第一である改革派教会論は、第二期ジュネーブ改革の中で磨かれたものである。内容としては、神の言葉による教育とその結実を確認していく長老制が挙げられ、その完成が『綱要』第三版に確認されていく。第二の形である宗教改革教会論が提示されるにあたっては、時代を超えた福音主義の教会理念が、カルヴァンの預言者意識と共に解明されていくこととなる。

なお本書はカルヴァン教会論に用いられる思想的な枠組みを幾つか提示しており、それが本書の特色の一つともなっている。以下、五つに言及しておく。

第一は、分断され「苦悩するヨーロッパ」の中での教会論という枠組みである。そこには福音主義に立つ教会（ルター派、ツヴィングリ派）へのカルヴァンによる一致の呼びかけが見られ、焦点となる聖餐論が大きな役割を担っていく。カルヴァンの教会論の公同的な幅の広さ、中庸的かつ調停的なスタンスもこの枠組みの中に位置づけられていく。

第二は、聖書主義並びに公同的教理（公同信条）を用いて形成されている枠組みである。アンティオキア学派とアレクサンドリア学派の両翼を包摂するカルケドン信条におけるキリスト論は、その枠組みの一つといえよう。著者の論考によれば、カルヴァンはこれを聖餐論理解、ひいては教会論の類型にも適用している。

第三の枠組みは、教皇派と再洗礼派の存在である。カルヴァン教会論の枠組みの外にある最右翼ならびに最左翼の両派の存在が、教会論の枠組みの限界を設定していくこととなる。

第四はカルヴァンの歴史的文脈としてのフランス宗教改革である。カルヴァンによる福音主義の弁証と教会論の持つ公同性は、この文脈なくしてはありえないものであった。

第五は、キリスト王国論の下における「教会と国家」の並置である。王国は霊的なもので、歴史の中の教会に絶えずひな型を示す役割を担っていくとされる。

以下、教理史上の貢献として、四つの点から本書を評価していく。第一は、一次資料の読解に裏打ちされた分析の緻密さである。特にフランス宗教改革の文脈を明らかにする論考のプロセスは丁寧である。神の民への選びを基礎とした公同的教会の意味がその文脈から明らかにされ、分断を繋ごうとする中庸的態度と独自でありながらも和協的とされる神学的スタンスも明らかにされているといえよう。

第二は、改革派教会論の丁寧な提示である。長老制を特色とし、教皇派に対峙し

うる形として提示された教会論は、これまでの理解と基本的に同じであろう。しかし、本書の貢献はそこに至るまでの詳細なプロセスを提示したことにある。その典型の一つは教会訓練に関する考察に見られる。すなわち、マタイ福音書18章にある「教会に告げなさい」の文脈において、教会が何を意味するものなのかという分析である。初期教会論では必ずしも明確でなかったものが、改革における為政者との摩擦を経て、不備を整えながら改革派教会論の長老制へと整備されていく。これは牧会者カルヴァンの成熟プロセスと重なり、まことに印象深いものであった。

第三の貢献は、宗教改革教会論の提示である。この教会論はまことに「特異」である。著者の提示するカルヴァンは、義認を中心とする救済史の中に教会を位置づけ、教会自体を目的化せず、むしろ王国建設のための補助的位置にとどまらせていく。これらはいずれも特定の時代に限定されない普遍的内容を持つ。評者には、教会論の枠をすでに超えた預言的な使信そのものとも思われる内容であった。

第四は、カルヴァンにおける「ブツァーの影響」とは何であったのかを、具体的な資料をもって丁寧に提示したことである。しかも両改革者の間にあった緊張や、反面教師としてのブツァーの側面、ブツァーの「神学的勸告」におけるカルヴァン反駁なども読み解きながら、カルヴァンの二段構えの教会論の源流に辿り着く考察は、著者の教理史家としての力量を物語っているものである。

最後に課題として三点を指摘しておく。第一は、カルヴァンの教会論において「神の家族」というモチーフが重視されていない点である。昨今のカルヴァン研究では、カルヴァンが多様な角度から掘り下げられている。なかでも「キリストとの結合」(*unio cum Christo*) という概念の再検討は特筆に値する。「結合」とは信仰者がキリストの神の子性に与るなか、三位一体の交わりにも加えられていくというカルヴァンの多用した救済論中の概念である。この概念の再検討によって、神の家族的な救済論理解 (*the familial aspect in soteriology*) が深まり、その守備範囲の広さが理解されるようになった。さらに、福音を家族的に語るカルヴァン神学の枠組みは、神の父性、神の子どもへの選び、神の家族への受け入れとしての義認、神の子どもの成長としての聖化、神の子の養いとしての聖餐理解といった点からも注目を集めている。実は本書中にもそうした家族的教会論を深める機会はいくつかあったが、残念ながら掘り下げるには至っていない (295頁、399頁)。

第二は、すでに指摘したカルケドン信条の枠組みに関してである。キリストの王国と教会の関係や聖餐論において、「区別されるが分離されない」という概念を説明するうえで、カルヴァンがカルケドンの枠組みを用いたことを著者は指摘す

る(203頁、358頁など)。カルケドンは、アンティオキアとアレクサンドリア両学派のキリスト論の妥結としての枠組みで、これがカルヴァンの教会論の幅の広さをも象徴している。実はこの枠組みが現代の教父学において議論の対象となっている。これまでの通説に対し、有力な教父学者がアレクサンドリア学派の勝利としてのカルケドン理解の新解釈を提案している(例えば、A. Kerrigan, D. Fairbairn, D. Trakatellis, P. Gavrilyuk など)。現時点において議論はまだ結論に至っていないが、定説が覆る可能性も想定される。このような現状を鑑みる時、仮に通説が覆った場合にカルヴァンの教会論が有効性を失ってしまう可能性も否定できない。ゆえにカルケドンの枠組みに加えて、(カルヴァン自身がこだわりを見せた)聖書主義に徹した論考の補強は必要である。今後の研究課題として指摘しておく。

第三は要望である。前項で記したように、本著作はカルヴァン研究における重要な貢献を含んでいるので、著者には本著作の英訳をもって世界のカルヴァン学界に一石を投じてほしいと願う。

カルヴァン神学には難解とのイメージが付きまとう。たとえ大枠は理解できても、内容が重層的で、同じ神学概念にも二段構えの使用があり、そこに実践も統合されていくので単純には読み解けない。しかし著者はカルヴァンとの対話ともいうべき徹底した資料の読み解きを通して思想の枠組みを整理し、また歴史・文化の背景にも注視しながら教会論を明快に提示している。

特に印象深いのは、改革派の枠組みをも超え、さながら荒野の声となって、神の言葉に生かされる教会の形を示した教会人カルヴァンの姿であった。そのように宗教改革教会論を提示した本書の試みは最終的に成功したと言ってよい。この判断は、カルヴァン後の歴史もまた証明している。彼の預言的使信が、まるでバトンのようにフランス、オランダ、英国、スコットランドの教会へと渡され、その後も世界に向けて時代を超えた教会の形を示し続けていったことは周知の通りである。

著者は若き日に博士論文でカルヴァンの後継者ペーズの教会論を扱った。同論文は、「ペーズ教会論は、教理と秩序 (order) におけるまことの教会の改革を、キリストの王国の実現と同一視した」と結論づけている。本書の試みの発端は、そのペーズ教会論の源流を探る改革の形の探求にあったようにもみえる。バトンがどのように受け渡されたのかを確認したい。そんな教会論的ルーツを探る旅が、最終的には全ヨーロッパ、そして後の時代に教会論を語る預言者の提示にまで発展していくこととなった。評者には、そのように思われてならない。

Eric Jorink, *Reading the Book of Nature in the Dutch Golden Age, 1575-1715* (Brill's Studies in Intellectual History 191; trans. Peter Mason; Leiden: Brill, 2010), xxii, 472; US\$172.00, €133.00; ISBN 978-9004186712.

加藤喜之

(東京基督教大学神学部助教)

初期近代のオランダは、しばしば近代科学の知的土壌といわれてきた。デカルト (René Descartes, 1596-1650) やホイヘンス (Christiaan Huygens, 1629-95) そしてスピノザ (Baruch Spinoza, 1632-77) が活躍したのがオランダであるからだろうか、この国の精神風土は合理主義的で物質主義的だと認識されている。近年では、プリンストン高等研究所の J・イスラエルによる「ラディカルな啓蒙主義」というテーゼが、このような初期近代のオランダ像をより強固なものとしている。ラディカルな啓蒙とは、唯物論的に解釈されたスピノザ主義だ。イスラエルはこの思想がフランス革命につながる「近代」をつくり出したという。しかしながらこのような考え方にたいして、ライデン大学とホイヘンス研究所 (Instituut voor Nederlandse Geschiedenis, ING) に所属する E・ヨリンクは、本著『オランダ黄金期において自然の書物を読む——1575-1715年』(2010年) で異なった初期近代オランダ像を提示していく。

ヨリンクのテーゼは、黄金期のオランダの知的風土は決して反形而上学的でも物質主義でもなく、むしろ自然は神の啓示の「第二の書物」と理解されていたというものである。特にネーデルランド改革派教会のもたらしたアウグスティヌス・カルヴァン主義神学の影響は強く、自然はそれ自身で理解されるのではなく、聖書に準ずる神の啓示の手段としてみられていた。もちろん「自然の書物」*liber naturae* という用語自体は改革派の専売特許ではない。バラケルスス (Pracelsus, 1493-1541) やモンテーニュ (Michel de Montaigne, 1533-92) そしてガリレオ (Galileo Galilei, 1564-1642) も、自然探求と独自の哲学を形成するなかでこれを使用していた。だがオランダにおけるこの概念は、あくまで改革派神学の枠組みのなかで理解されるのがふさわしいとヨリンクは主張する。バラケルススやモンテーニュやガリレオはあくまで超自然的な啓示との調和を求めることなく、自然自体の理解を「自然の書物」と呼んでいるからである。

聖書解釈の伝統に加えて、オランダ黄金時代にはもうひとつ重要な知の枠組みがあった。それはアリストテレス（前 384-322）やガレノス（129-200 頃）そしてプリニウス（22-79）の著作を解釈する人文主義的な古典学の伝統である。これは在欧の科学史研究者ヒロ・ヒライが『医学的人文主義と自然哲学』（2011 年）のなかで言及していることだが、この時代において自然哲学者は人文主義者でもあった。それゆえあらゆる自然現象は、聖書と古典の枠組みのなかで理解される。いうなれば、現象の観察と古典の解釈はお互いに補完しあうのである。

ヨリンクはもちろんデカルトやスピノザの合理主義の伝統を軽視しているわけではない。ユトレヒトやライデンでのデカルト主義をめぐる 1640 年代の論争とその後の展開をみても、デカルトの思想は大きな影響をオランダの知的文脈に及ぼした。スピノザも同様である。これらはユトレヒト大学の T・ファベイクやロッテルダム大学の W・ファン・ブングの研究が明らかにしてきたことである。しかしながら十八世紀にはいるとオランダのデカルト主義は、ニュートンの影響を受けた物理神学 (physico-theology) の伝統に取って代わられる。そして後者は興味深いことに、正統的なカルヴァン主義神学の啓示と自然という二つの神の書物の伝統を保持していくことができた。それゆえ、オランダにおける自然理解の発展は、非合理的なものから合理的なものへという経過はたどらず、自然を理解する神学的な枠組みが、十六世紀から十八世紀にかけて連綿と続いていたのである。

本書の核心部である第三章から第六章は、彗星、昆虫、驚異、奇事異聞の解釈史が多様な事例とともに描き出されている。ではなぜ彗星や昆虫なのだろうか。当時の神学的な文脈のなかで、これらは神の奇跡的、あるいは超自然的な業の現れとして理解されてきたからである。不変的な自然の法則の下での現象としてではなく、世界を創造した神の栄光が自然現象を通して木漏れ日のように照らされるとでもいえようか。正統派カルヴァン主義神学者であるヴォエティウス (Gisbertus Voetius, 1589-1676) が、詩篇十九篇の注解書で語るように、自然は神の栄光を写し出しており、その栄光への応答として人間は驚嘆 (admiratio) をもって神を誉め称える。アウグスティヌスも詩篇四十五篇の注解で同様のことを語った。いずれにせよ、この時代の自然哲学者たちは、聖書の記述を基礎に、アリストテレスやガレノスやプリニウスの古典を読み、神を誉め称えていたのである。

では何が変化したのだろうか。ヨリンクが目にするのは人文主義による本文批評の伝統である。十六世紀の宗教改革にも大きな影響を与えたエラスムスに代表される人文主義は、オランダ黄金時代において飛躍的に発展した。ライデン大学を中

心として活躍したリプシウス (Justus Lipsius, 1547-1606)、スカリゲル (Joseph Justus Scaliger, 1540-1609)、フォシウス (Gerardus Vossius, 1577-1649) といった人文主義者は、古典のテキスト・クリティークの技術を革新的に高めていったのである。それによって古典の権威は相対化されることになり、より自由に自然現象を観察、分析することが可能となった。勁草書房から2015年8月に刊行されたA・グラフトンの『テキストの擁護者たち：近代ヨーロッパにおける人文学の起源』(原書は1994年)には、カゾボンによる1614年の『ヘルメス文書』への有名な批判に一章が割かれている。この批評によってルネサンス期に栄華を極めた『ヘルメス文書』の権威は次第に失墜していく。

人文主義者たちによる原典批評は、『ヘルメス文書』といった異教徒の古典に留まらず、聖書にも及ぶことになった。先述のライデン大学のスカリゲルは、新約聖書の歴史的な記述に疑問をもつ。彼はこれを公表することはなかったが、その弟子たちはさらにラディカルな本文批評を聖書に加えていく。また、1655年に出版されたラ・ペイレール (Isaac La Peyrère, 1596-1676) による『アダム以前の人間』は、創世記の歴史性に疑問を付した。ついでにいえば、スピノザの『神学・政治論』(1670年)にみられるラディカルな聖書批判は、その独自性よりもむしろこのオランダ人文主義の伝統のなかに位置づけられるべきであろう。

ヨリンクによると、古典や聖書の備えていた権威の批判は、それまで以上に自由にまた直接的に自然現象を神学的な枠組みのなかで解釈することを可能にした。これらの権威の批判は「自然の書物」の概念の否定につながったのではない。聖書と古典を批判することによって、合理主義が生まれたのではなく、神学の枠組みは守られつつもより近代的な科学が創発したとヨリンクは主張しているのである。この知の枠組みは、オランダにおいて多少の変化を伴いつつも大枠では十九世紀まで守られていく。

最後に短くではあるが、本書をより大きい知的文脈のなかに位置づけてみよう。本書は研究対象のみならず方法論をみても、L・ダストンとK・パークによる『驚異と自然の秩序：1150-1750年』(1998年)の系譜にある。つまり十六・十七世紀の思想史を、哲学や科学の狭い枠組みのなかで理解するのではなく、神学史、科学史、医学史、芸術史、書物史といった広い枠組みのなかで理解していくものである。これこそが、先述のA・グラフトンが広めたといってもよい、インテレクチュアル・ヒストリーの手法なのである。さらに、ヨリンクの著作へのひとつの返答として各方面から高い評価を得ているS・クスカワの『自然の書物を描く：十六世紀人

体解剖学と医学的植物学におけるイメージ・テキスト・議論』（シカゴ大学、2012年）を挙げることができる。興味深いことにヨリンクは研究の課題として、初期近代における医学・自然科学の書物にみられる図像の分析を挙げており、まさにクスカワがその著作をもって答えているといえるのではないだろうか。日本でもヒロ・ヒライ、小澤実編『知のマイクロコスモス—中世・ルネサンスのインテレクチュアル・ヒストリー』（中央公論新社、2014年）には、菊地原洋平の「ルネサンスにおける架空種族と怪物—ハルトマン・シェーデルの『年代記』から」が含まれており、インテレクチュアル・ヒストリーは今後とも目が離せない学術領域であることは間違いない。

本書は初期近代の自然観の変遷をその宗教・神学的な文脈のなかで読み解いていく非常に力強い試みである。また、従来の物理学や化学ではなく、博物学や昆虫学の発展を通してキリスト教と自然科学の関係を明らかにしていくヨリンクの斬新なアプローチから学べることは少なくない。本書は、初期近代ヨーロッパにおける宗教と科学の関心に興味をもつ者であれば必読すべきものである。

Peter Greer and Chris Horst, *Mission Drift: The Unspoken Crisis Facing Leaders, Charities, and Churches*, Minneapolis: Bethany House Publishers, 2015, pp. 219; US\$14.98, JPY1,984; ISBN 978-0764211645.

森田哲也

〈東京基督教大学神学部助教〉

本書は、キリスト教信仰を基盤に設立された組織（Faith-Based Organizations: 以下、FBOs）の指導者に向けられた、組織運営の原則を論じた経営書である。「経営学の神様」と称されるピーター・ドラッカーやその他多くの経営学者による著作においても、本書が主題とする「ミッション（使命・理念）の明確性」については指摘されてきた。しかし、本書の特徴は、宗教心もしくは信仰に裏打ちされたミッションが逸脱・漂流する問題（以下、Mission Drift）に焦点を絞ったところにある。小規模な非営利の慈善団体から大企業まで、多岐にわたる業種における組織の葛藤を、当事者へのインタビュー調査から紡ぎ出された臨場感溢れるストーリーと共に、組織運営における Mission Drift の根本的原因の分析を盛り込んだ実践的な経営書である。また、「キリスト教精神」といった標語を掲げて運営されているキリスト教団体のリーダーにとっては、経営の本質を理解するうえでの指南書であるだけでなく、信仰に根ざしたミッションを守り通すことの意義を、聖書から、そして現代社会に生きるリーダー達の生き様から多くの示唆を得られる、良質かつ実践的な信仰書としても位置付けられる。

著者等は、貧困層を対象としたマイクロファイナンス（小規模融資）を世界 16 カ国で展開するキリスト教系 NGO、Hope International の経営者であるため、国際的な支援活動を展開する NGO 等の非営利組織の事例分析に多くの頁が割かれているのが本書の特徴と言える。そして、本書の基となる実証調査では、50 年以上の存続実績や一定の予算規模、そして創設時からキリスト教信仰を中心に据えたミッションを掲げていること等を指標として、非営利組織のみならず営利企業からもサンプルが抽出された。それにより、鶏肉料理に特化したアメリカのレストラン・チェーン Chick-fil-A や、老舗ナイフメーカーの Buck Knives 等のクリスチャン企業、そして設立時には存在していたキリスト教信仰に基づく理念が、時代

と共に世俗化され変容していったアメリカの有名私立大学（Harvard、Yale）や、YMCA も調査対象に入れられている。

また、キリスト教（その多くはプロテスタント教会）の異なる教団や教派の違いを超えて、活動を幅広く展開する学生伝道団体等の宗教法人も事例に含まれる。その宗教的な特徴や背景に馴染みのない読者にとっては、多少の補足説明が求められる箇所もあるが、ここで指摘しておくべき点は、キリスト教信仰に根ざした団体の活動は、その信仰を共有しない一般人を排除するものでは必ずしもないということである。国の法規範に則って運営される FBOs は、特定の宗教グループへの利益を超えて、むしろ社会全般に対しての説明義務を果たすべく存在している。それゆえに、Mission Drift は特定宗教の関係者にとっての課題であるだけでなく、その組織を存在たらしめている社会における、すべての利害関係者にとっての関心事であることを確認しておきたい。その意味で、社会の様々な分野において大きな影響力を及ぼす FBOs を多く生み出してきたアメリカの宗教的・文化的背景の奥深さを垣間見ながら、一方で FBOs の存在感が薄く、その影響力も未だに弱いとされる日本社会への適用をも促す意義深い本である。

全15章からなる本書は、各章毎に「ミッションに忠実に運営されてきた組織」と「ミッションから漂流・逸脱した組織」の幾つかにわたる事例を比較検討しつつ、理念や価値、リーダーシップ、人事評価、理事会運営、財務、組織文化といった組織運営に関連する重要なトピックを網羅する形で展開される。

まず第1章では、Mission Drift、つまり組織がもつ独自のミッションから漂流する危険性は、すべての組織に共通した課題であることを説く。航海に出るすべての船舶には荒波に遭遇し漂流するリスクと共に、そのリスクを回避するための安全装置が備え付けられているように、どの組織運営にも Mission Drift への防御策が求められる。キリスト教系の非営利組織を対象にした調査で、実に95%に及ぶリーダー達が Mission Drift を組織運営上最大のチャレンジとしている点に触れつつ、Mission Drift は組織にとっての自然法則であり、これが本書の最終章にまで貫かれている基本的な前提である。

第2章では、20世紀前半の同時期に設立された二つの FBOs の軌跡を追いつつ比較検討する。双方共にキリスト教信仰に立って設立された孤児支援の団体だが、そのミッションを今でも守り通している組織と、団体名からは「Christian」という言葉を削除し、その宗教的背景を排除した組織を取り巻く、社会環境の変化や資金提供者との関係構築のプロセスを追う。ここで著者等が定義する「ミッションへ

の忠実さ」とは、必ずしも組織の停滞や現状維持を意味しない。組織の核となるアイデンティティを堅持する一方で、社会の動きに敏感に対応し、採用してきた手法やアプローチを斬新に変革していくことが求められているとする。そして、本書全体のテーマである Mission Drift の根本的な原因は、組織の中ではなく、その組織を構成する「人間」そのものにあるのであり、残りの章を通して、組織論の中に現れる「人間観」にこそ、考察・分析的を当てることを読者に促している。

第3章は、キリスト教を基盤とした組織が最も価値あるものとして位置づけるのは、キリスト教信仰そのものである点を強調しており、本書の核心部分とも言えよう。物質的な援助のみならず、対象者の心のケアも含めた物心両面における活動が求められる国際人道支援の現場においては、宗教の違いを超えて、信仰を基盤とした組織の存在価値を、むしろ無神論者等が率先して評価してきている点を取り上げる。一方で、明確なキリスト信仰を表明している裏で、実践においては一般の人道支援団体が採用する手法と何ら相違なく、むしろ無神論者のような振る舞いを見せるクリスチャン団体を事例に挙げ、信仰と行動の不一致の課題に批判的に切り込んでいる。

第4章では、キリスト教系組織のミッションの「明快性」と、それを守るうえでの「意図性」という二つの要素を軸にした枠組みを、20の具体的な質問項目という形で提示している。組織リーダーのみならず、その構成員にとってもセルフチェックの指標となり得、「マネージメント」といった言葉を毛嫌いする傾向のあるクリスチャン団体、そして教会にとっても活用する価値は高い。

第5章のテーマは Mission Drift からの防御態勢である。ここでは Quaker Oats 等の企業を例に挙げ、時代の流れに抗いながらも、そのミッションを軸とした一貫性のある経営体制が維持できた背景には、指導者による意図的な取り組みがあったことを指摘する。社会的背景の急激な変化に伴って被る外部からの影響や、創設者の意志が自動的に後継者へ引き継がれるわけではない現実等も紹介する。第6章は本書の核心部とも言え、時代の変化に左右されずに堅持されるべきミッションの明快性に焦点を当てつつ、ミッションの定義が曖昧であることが Mission Drift を引き起こす最大の原因であることを指摘する。創設から100年以上を経た YMCA と InterVarsity が直面してきた社会変動の波と、それに対応する組織運営の軌跡が事例として挙げられる。どの時代にあっても「地の塩、世の光」たる FBOs のミッションを問い直すうえで、この章は極めて組織運営における本質的な課題を提起していると言える。

第7章は組織の方向性を定めるうえでの要である、理事会の運営責任に切り込んでいく。ミッションに忠実な組織づくりには、ミッションに忠実な理事会が不可欠である。それだけに、組織として立ち返るべき原点としてのミッションを共有し、常に Mission Drift からの防御策としての戦略を打ち立てる役割が理事会に求められる。ファンドレイジング（資金調達）の役目が強調されがちな理事会だが、本来の責任は組織がそのミッションを基軸に運営しているかどうかの重要なチェック機能を果たすことにある。ゆえに、組織経営者のみならず、理事会構成員についても、組織ミッションへの共感とコミットメントの両面から厳しく精査し、縁故主義に陥らずに慎重に採用する必要性を説く。

第8章は組織全体の文化を決定づけるリーダーの役割が主題となる。ここで著者は、組織のリーダーの自制された生活態度と信仰がない限り、そのリーダーの燃え尽き症候群や性的墮落のみならず、その結果としての Mission Drift から免れることができないと厳しく指摘する。理事会の透明性、組織構造等の機能面での整備が進んだとしても、特に、急激な規模拡大を進める組織にあっては、リーダーの心の隙間に入り込む様々な誘惑に対する自覚と、具体的な防御策が必要である。それがなくては、成功体験からくるプライドが組織崩壊の火種となると論じられる。すべての組織経営者にとって大いに示唆を与える章だ。

組織リーダーにおける課題に触れた前章に続く第9章では、組織のスタッフ採用に焦点を当てる。組織のミッション実現にコミットした人材が不可欠である一方で、その採用プロセスでは、最適な人材に出会うための地道な祈りや戦略的な準備が必要であることを説く。「ほぼ理想の人材」といった妥協を許さないための組織的な取り組みを、国際的な援助団体である World Relief や、民間企業の Chick-fil-A 等の事例から明らかにする。

Mission Drift との関係の中で明らかにされる財務管理の課題を扱う第10章は、財政難を抱える非営利組織のリーダーにとっては必読の箇所である。資金確保をめぐって支援者との間に抱える指導者のジレンマが、Brown University 等の事例をもって生々しく描写されている箇所は大いに参考になる。

第11章では、組織のパフォーマンスによる成果を測定する指標について明らかにする。本書の前半部分で語られたミッションの意義とスタッフやリーダーのコミットメントといった基本原理等の側面から離れ、ここでは数値的な評価指標の意義とそれがもたらす弊害について整理する。評価指標が完璧なツールではないことを認めつつも、ミッションに忠実であり続けるためには不可欠であることを、徹底し

た成果指標管理で知られる全米有数の大型チェーンデパート Nordstrom を事例に挙げながら説明する。

第12章は、クリスチャン企業や団体が掲げるキリスト教信仰とミッションを盾としながら、逆説的に自身の仕事の質においては甘さが顕著にあらわれることの矛盾を徹底的に論じる。ここでは、米老舗ナイフメーカーの Buck Knives が、第二次世界大戦前から、キリスト教信仰の証しとして世界に誇る高品質のナイフを製造してきた経緯を振り返る。ミッションの語源である「神の言葉を送り届ける」という行為を、その文字通りに実践することの重要性に触れつつも、顧客に喜ばれ評価される質の高い仕事を通して社会に貢献することが、第一義的な意味でのミッションなのだとは本書は力説する。

第13章の主題は、組織ミッションの実現に向けた行動規範に影響を与える組織文化である。国際的な人権擁護団体 International Justice Mission で毎日午前11時に全世界の事務所で一斉に行われるスタッフの祈りを例に挙げながら、儀式とも言える習慣的な行動は組織文化を醸成し、ミッションを軸とした一貫性のある運営体制に繋がるとする。特に本書が扱うキリスト教的背景をもった組織においては、その宗教性を組織内の具体的な行動や習慣に埋め込んでいくことの重要性にも触れ、この章は組織リーダーのみならず、組織構成員にとっても示唆に富む箇所である。

第14章では、前章で触れた組織文化の醸成において、もう一つの重要な役割を担う「ことば」の重要性が扱われる。同じ信仰を共有しない一般人の立場や社会的文脈に配慮した言葉の使い方は必要である。しかし、組織のアイデンティティ、特に信仰の表明をめぐる一貫性のない発言の積み重ねは、受益者を含めた世間からの信頼を失い、結果として Mission Drift を引き起こすと著者等は警告する。キリスト教信仰をそのアイデンティティの基盤に据える組織にとっては必読の箇所だ。

本書の多くの章では、キリスト教信仰を基盤とした組織内部における Mission Drift の原因や予防対策が論じられてきた一方で、最終章の第15章ではキリスト教会の存在意義とその協力関係が論じられる。World Relief 等、実際に地域教会とのパートナーシップによってその活動を推進してきた長い歴史をもつ超教派団体の実践から得られた成果と失敗を描写しつつ、地域教会との連携の有意性と課題を明らかにしている。

本書の最大の特徴は、キリスト教信仰に根ざした組織 (FBOs) の運営の歴史を遡り、そこから見えてくる Mission Drift の課題を掘り下げ論じたところにある。

ジム・コリンズ『ビジョナリー・カンパニー—時代を超える生存の原則』（日経BP社、1995年）や、ピーター・ドラッカー『ドラッカー名著集4 非営利組織の経営』（ダイヤモンド社、2007）といった、一般に広く知られる古典的な経営書の中で扱われているような大企業の事例研究とは異なり、大小異なる規模のFBOs創設者が歩んだその信仰と、組織運営上にあらわれる特徴を丁寧に辿り、その教訓と課題を明らかにした点で、本書は今後のFBOs研究を推進していくうえでの新たな道標となり得る。

しかし、本書がFBOs研究の先駆的な役割を担う一方で、さらに扱われるべき課題も挙げられる。第一には信仰に根ざしたミッションにおける顧客の観点である。冒頭でも触れたように、宗教的背景をもった団体がたとえ第一義的に特定の顧客（受益者）を対象にして活動を展開しているとしても、法人格を取得した組織はその活動を通して広く社会全般に貢献し、その存在意義や成果について説明する義務を負うものである。それゆえに、ミッションという言葉に含意される顧客の定義、つまり「誰のためなのか？」という宛先性について、キリスト教信仰の観点に立って掘り下げた議論が求められた。「ミッション」という言葉のキリスト教的背景に遡れば、「神の言葉を送り届ける」キリスト者や教会の担うべき役割である。しかしそれは、今日の社会においては、「布教によって信者を獲得すること」のみを意味しない。逆に、全人類すべてを「良きもの」として創造した神が、歴史を通じて今日に至るまで墮落し続ける社会を、元の良き姿へと回復・変革していくとするのがキリスト教の世界観である。ゆえに、イエス・キリストを信じる個人が増えるといった短絡的な視点に立った「顧客（受益者）」観を超えて、その社会全体が包括的に回復されるという大きな枠組みに立った「ミッション」の意義が、様々な事例を通して論じられていけば、キリスト教的な背景を持たない読者層にとっても、本書が新たな発見につながるものとなったことであろう。

第二に、本書の題名のひとつにも掲げられている教会（Churches）の運営についての掘り下げが少なかったことだ。教会の教団・教派の枠組みを超えて活動する団体や非営利組織の事例を取り上げているのが本書の特徴であり、その組織形態と同様の団体経営者にとっては参考になる内容を含んでいる。唯一、最終章にて、FBOsのMission Driftを防ぐ錨の役割を果たす存在として、地域に置かれた教会の位置付けを論じているが、FBOsの活動が教会との協力の下で進められることの「効率性」に議論が集中する傾向があった。前述した通り、キリスト教の世界観から見た「ミッション」を、現代社会の中で体現する立場にあるのが教会である。そ

れだけに、特定の対象地域と活動目標をもった非営利組織等のFBOsとは異なって、全世界に広がる教会が抱えている今日的な運営課題に、正面から切り込む考察が期待された。

そして第三には、Mission Driftを取り巻く歴史的背景についてである。Mission Driftは、組織の設立当時に据えられた理念にどれだけ忠実に歩んできたかを、その組織が生きた「歴史の流れ」に沿って問われるべきものである。つまり、組織の歩みにおいて、限定された時代における一人もしくは数人のリーダーの判断や対応を扱うだけでは、日々刻々と変化する社会に対応しつつその活動を進める現代のFBOsにとっては、断片的な知見が得られるだけになる可能性がある。本書の調査対象となった組織は、原則50年以上の活動実績があること、つまりアメリカ等の先進国においては、少なくとも1960年代以降の急速な経済発展を遂げつつあった時代を経験しており、営利か非営利かにかかわらず、その当時の自由主義経済の流れとそれに伴う急激な世俗化の影響を受けているはずである。であればこそ、なぜ今、そしてこれからもMission Driftが問われなければならないのかを、FBOsが直面する社会・経済情勢の変化と併せながら、マクロ的な観点からも論じられる必要がある。

以上、本書に向けられた批判的考察を踏まえつつも、社会全体に果たし得るFBOsの新たな役割を提示するうえで有用な情報と分析内容を含む本書の価値は計り知れないものである。本書をきっかけに、FBOs研究の領域がアメリカのみならず、日本、そして国際的なFBOsによるサービスの受益者側に置かれる傾向が多かった発展途上国へと、グローバルに広がることを期待するものである。

田上雅徳著『入門講義 キリスト教と政治』慶應義塾大学出版会、
2015年、v+282頁、ISBN 978-4766421835、定価2,400円＋税

宮城 献

(東京基督教大学神学部在籍)

本書は慶應義塾大学法学部教授である田上雅徳氏による単著である。著者は西欧政治思想史を専門分野とし、特に神学と政治の関係性から活発に研究を行っている。本書では「キリスト教と政治の相克関係の歴史」(274頁)が、旧・新約聖書の時代から現代まで通時的に提示される。その際に聖書における「共同性」と「終末意識」という概念を手掛かりに、その相克関係に基づく政治思想が示されていく。以下、内容を要約したうえで、若干の論評を試みたい。

第一部では、本書の鍵概念である旧約聖書における「共同性」と新約聖書における「終末意識」が紹介され、それらがいかなる政治思想を形成したかが考察される。旧約聖書において、他者との共生を説く「共同性」は、宗教的な動機に基づく礼拝共同体を形成した。同時に、そこでは神と民、さらには民と民との契約関係が重視された。契約という「極めて政治的な媒介」(15頁)に基づき非政治的な共同体が存立可能になったことは、政治思想的に重要であると著者は言う。他方「終末意識」とは、歴史の終わりに苦難から民を救済するため神が歴史に介入しメシアが登場するというものである。この終末意識は歴史の終わりに焦点を置くがゆえに既存の政治秩序を相対化する視点を形成するという。

第二部では、古代における教会史家エウセビウスとアウグスティヌスの「終末意識」が考察される。エウセビウスはローマ帝国のキリスト教公認による教会の存在感の高まりを目撃する中で、政治権力に無批判的になり、政治秩序を相対化する終末意識が後退したという。それにたいしてアウグスティヌスは、終末意識の適用を信仰の自己理解から世界理解にまで拡大した。終末において「神の国」は「地の国」に勝利するというのだ。その終末意識に基づきアウグスティヌスは、世俗の政治権力の役割を罪の矯正装置として、悲観的な側面から捉えたのである。

第三部では、中世において、神を頂点とした空間における「共同性」の思想に基づき、「コルプス・クリスティアヌム」、すなわちキリスト教世界がいかに形成されたかが考察される。教権と帝権が協働して秩序を構築することを目指し、教皇レ

オ三世がフランク人の王カールに帝冠を授けた。しかし教皇グレゴリウス七世が叙任権闘争を起し教権の優位性が説かれ、キリスト教世界の形成に繋がっていく。また、中世盛期においてトマス・アクィナスは、人間を社会的な存在とみなすアリストテレスに基づき、楽観的な共同体観を提示した。全ての人間の営みは神の恩寵のもとに秩序づけられ、永遠の幸福を目指すものとして教権の優位性が論じられ、神を頂点におく社会が思想的に構築されたとして著者は論じる。

第四部では、宗教改革期におけるマルティン・ルターとジャン・カルヴァンの「終末意識」が考察される。ルターは信仰義認に基づき神と個人の関係性を重視し、政治秩序による介入が不可能な個人の良心という領域を確立した。この信仰義認による宗教の非政治化は、現世を相対化する終末思想に基づいていたのである。しかし実際にはルター派は、カトリック教会に対抗していくため世俗の施政者の庇護を受け、逆説的にも政治共同体に従属する教会形成を行った。他方でカルヴァンの終末意識は、完成する神の国を目指し、神に似た者へ変えられていく聖化論の枠組みから理解される。そこでは現世の苦悩が終末に完成する神の国に相応しいものになるための訓練と捉えられる。現世の秩序を聖化のためのトレーニングマシーンと捉えることで、国家や政治共同体への盲目的な追従は起こりえなくなる。したがって、カルヴァンは制度や権威を神の意志に基づき承認したうえで、それを神の意志を適えていくための手段としたのである。

第五部の前半では、近現代ドイツ・プロテスタンティズムにおける国家主義の台頭と「終末意識」が考察される。啓蒙主義の影響から、アルブレヒト・リッachelは理性に基づいた形而上学的な神を理解不可能とした。それゆえリッachelは、宗教を一般的な道徳を目指すものに還元する。しかしその道徳はドイツ帝国の生活規範として機能し、国家主義の台頭に歩幅を合やすことになった。この国家主義の台頭が第一次世界大戦の甚大な戦禍を引き起こしたのである。この戦禍を目撃したカール・バルトは神の裁きが「すでに」始まっているという終末意識に基づき、楽観的な文化・人間観を徹底的に断罪する。しかし第一次大戦後ドイツでは、英仏に由来する文化を否定し、「国家社会主義」「民族」といったナチスが標榜する新しい理念に貢献できる教会のあり方が目指される。これにたいしてバルトは、神の垂直的なメッセージに基づき、反ナチを「決断」し、バルメン宣言の起草をもって告白教会を先導した。しかし同時に、バルト神学に基づきナチスに追従する「決断」をした者が多数いたのも否定できない事実である。このことからポスト・バルトの神学では、一人の決断ではなく、多くの人が共有できる妥当性の高い未来に向かい、「い

まだ」を強調する終末意識が形成されていく。そしてポスト・バルトの神学は、終末のビジョンに基づき平和主義や経済的弱者との連携を説いていくのである。

最後に旧・新大陸ピューリタンから現代福音派までのアングロ・サクソン系の「終末意識」が考察される。属地主義的な英国国教会にたいしてピューリタンは強烈な終末意識に基づき批判を繰り広げる。そしてピューリタンは理想を追求する自発的結社を結成するも、迫害が厳しくなり新大陸へと向かった。新大陸では広大なフロンティアを有するため純度の高い道徳的共同体を形成可能にしたという。他方二十世紀に入ると、ラインホルド・ニーバーは深刻な罪理解に基づいてモラリズムを徹底的に批判とともに、現実的な平和形成を目指し責任倫理を強調するクリスチャン・リアリズムの立場から評価を得る。しかしニーバーのように社会的な発言をする牧師が主流派教会の中心となっていくなか、反感を持つものが増していく。そして聖書を神の言葉そのものと信じる聖書主義と過度な切迫性を有する終末意識を特徴とする福音派が台頭する。当初その「終末意識」に基づいて、現世を低く評価した福音派は、政治的な営みにたいして距離をおいていた。しかし神のダイレクトな働きを強調する聖霊派の台頭に伴い、福音派が現世にたいして開かれていく。そしてアメリカが敬虔な生活から離れていくことに危機感を覚え、宗教右派に福音派の一部が取り込まれていったと著者は論じる。

神学への問題関心に従い、政治思想史の文脈において過去の思想と格闘し研究を深めてきた著者だからこそ、聖書概念に基づき旧・新約時代から現代までのキリスト教と政治の相克関係の思想史を読み解く包括的な視座が本書において提供されたといえよう。しかし本書の包括性ゆえに、いくつか気になった点もある。そのうちのひとつに本書の「福音派」理解が挙げられる。

本書における福音派の考察は、1920年代の根本主義から1980年代の宗教右派・左派へと飛躍しており、その間に台頭し、社会・政治的な参与を説いた「新福音主義」の説明が欠けている。そのなかで「福音派」は、もっぱら聖書無謬説と前千年王国思想との関係において説明されており、根本主義から明確に区別されていない。これにたいして近年の研究では、根本主義と福音主義を分ける傾向が顕著である。たとえば、シカゴ大学のマーティン・マーティは、『福音主義：彼らは何を信じ、彼らは誰であり、彼らはどこへ変革するのか』（*The Evangelicals: What They Believe, Who They Are, Where They Are Changing*, 1975）の中で、福音派と根本主義における差異を整理する研究を行った。さらにノートルダム大学のジョージ・マーズデンは『ファンダメンタリズムの改革：フラー神学校と新福音主義』

(*Reforming Fundamentalism: Fuller Seminary and the New Evangelicalism*, 1987)において、1920年代の根本主義から脱却した「新福音主義」を描き出している。

マーズデンによると「新福音主義」は、1942年の「全米福音派同盟」の結成以降、フラー神学校の設立と発展に関わったハロルド・オッケンガ、カール・ヘンリー、ビリー・グラハムを中心に台頭していく。1960年代の新福音主義は、政治参与においていまだ根本主義との違いを鮮明に出せずにいたが、1970年代に入ると積極的な政治への参画を始める。さらに決定的だったのは、1974年に社会・政治的な参与の神学的な必要性を訴えたローザンヌ誓約が結ばれたことである。グラハムら米国の新福音主義者と英国の福音主義者ジョン・ストットが中心となり生み出されたこの流れにより、「新福音主義」は根本主義のとり非社会的な立場を退け、社会・政治に開かれた姿勢を提示したのである。

いずれにしても、聖書概念である「共同性」と「終末意識」を手掛かりにキリスト教と政治の相克関係を通時的に読み解いた本書は高く評価されるべきである。ここには政治思想の新しい視座が提供されている。そしてその視座は、宗教と政治が入り乱れ混迷を極める現代社会を読み解くうえでも、また教会と国家、あるいは政治と神学の現代的な関係を考察するうえで必要不可欠なものではないだろうか。

要 約

[日本語要約]

日本宣教 クリスチャン・ディアスポラの可能性

倉沢正則

本稿は、日本宣教を「クリスチャン・ディアスポラ」の観点から考察するものである。近年、宣教学では、グローバル化に伴う人々の世界大の移動による「ディアスポラ宣教」への関心と取り組みが行われている。

なぜ「今」ディアスポラなのかを問う時、以下の点を指摘できる。(1) 日本で生活する在留外国人の存在意義、(2) クリスチャン人口が1%未満である日本のクリスチャンと教会のディアスポラ的なあり方、(3) 「異質な他者」を排除する世相の中で、教会のディアスポラ性の真価が問われている。

21世紀のキリスト教の景観は、「南半球」に重心を移し、その宣教に対する従来の考え方が問い直されている。そして、その人々の移動の大半は「南から北へ、東から西へ」という経済的に富んだ国々への移動である。日本宣教に目を転じると、日本には世界の多くの人々が生活しているにもかかわらず、その存在が見落とされている。しかし、「ディアスポラの人々への宣教」の門が広く開かれつつある。そのために、日本人をはじめ在留外国人のクリスチャンが、「クリスチャン・ディアスポラ」としての存在意義を問い直す必要がある。本稿では、紀元1世紀に生きたクリスチャンのあり方と教会の歩みを、「ペテロの手紙第一」を手がかりにミロスロフ・ヴォルフの神学的な洞察を検討しながら考察してゆく。そして、その考察に立って、日本宣教に貢献するクリスチャン・ディアスポラの可能性を探るものである。

キーワード：クリスチャン・ディアスポラ、ディアスポラ宣教学、在留外国人

賀川ハル（1888-1982）における女性観

家庭と市民社会における女性の役割

岩田三枝子

賀川豊彦（1888-1960年）と妻・ハル（1888-1982年）は、明治・大正・昭和において、キリスト者として「市民社会」のための活動に取り組んだ夫妻である。その活動は、スラム活動、労働者組合、農民組合、生活協同組合、婦人運動、平和運動等、と多岐にわたる。また、家庭においては、一男二女の父親・母親でもあった。

本稿では、ハルの女性観に着目し、ハルのキリスト教的思想が女性観・家庭観に与えた影響、そして市民社会と家庭における女性の役割の理解等を浮き彫りにすることによって、どのような側面においてハルは生涯にわたって公私における賀川豊彦の理解者・協力者であり、同時に、その夫婦のパートナーシップにおいては、多くの点で「ハル自身の独自性」が発揮されていたことを明らかにする。

第1節では、ハルの生涯の概略を記す。第2節では、ハルがキリスト教信仰に入信し市民社会活動を開始する前半生に焦点を当て、ハルの女性観の変遷を解明する。その際、ハルの女性観が、キリスト教的価値観に裏付けられたものであり、かつ、市民社会に対する視野を備えていたことを明らかにする。第3節においては、ハルの出産後の育児期から晩年にいたる後半生に焦点を移し、ハルの家庭観を検討する。その際、ハルの家庭観が、同時代の良妻賢母的な色彩を帯びつつも、時代の枠組みに縛られることなく、家庭における夫婦の協調を射程に入れていた点を提示する。また、キリスト教的価値観が一層強調されると同時に、家庭を通して女性が市民社会において果たす役割を示唆するハルの視点を明らかにする。以上の考察を踏まえ、最後に、今後の課題とハルの女性観における今日的意義の提示を試みる。

キーワード：賀川ハル、女性、家庭、市民社会

エイレナイオスにおける聖霊の人間への臨在

大庭貴宣

本稿は、2世紀にフランスのリヨンで活躍した教父エイレナイオスが、どのように聖霊の人間への臨在を考えていたかを、現存する2つの著作である『異端反駁』と『使徒たちの使信の説明』から明らかにすることを目的とする。先行研究には「聖霊は信者にのみ臨在する」と「聖霊は全人類に臨在する」という2つの立場がある。これらの研究も踏まえ、筆者はエイレナイオスにおける「救済史」に基づき、人間創造の時代、旧約の時代、御子の受肉の時代、教会の時代に4区分し、エイレナイオスの聖霊理解をできる限り簡潔に順序立て、どのように「人間への聖霊の臨在」を捉えていたかを構築した。

結論として、聖霊は人間創造の時代から旧約の時代にかけては「全人類」の側に「神の両手」として臨在していた。それが「終わりの時」である「御子の受肉」が転機となり、「神の両手」の片方である御子が「肉」を取り、もう片方である聖霊もまた「肉」のうちに「内在」するという仕方で、人間に臨在するようになり、続く教会の時代において、その御子を通して示された神を「信じる者」つまり「信者」のうちに「宿る」ことになった。つまりエイレナイオスが示す「聖霊の人間への臨在」は、人間創造から旧約の時代にかけては「全人類に」であり、「御子の受肉」以後から教会の時代においては「信者のみ」ということが明らかになった。

キーワード：リヨンのエイレナイオス、聖霊の臨在、神の両手

マインドマップを活用したナラティブ・ペダゴジーの実践と その宗教教育学的価値

徐 有珍

マインドマップとは、イギリスの教育者であるトニー・ブザンが提唱した学習・思考ツールである。学習者は、このツールを用い、中心となる概念から連想されるキーワードやイメージを放射状に広げ、それらを図表化して表現するプロセスを踏んでいく。マインドマップは、学習者の思考の整理を促し、また創意力の発達を促進する効果を持つと考えられている。本稿は、クラス学習の中でマインドマップを用い、学習共同体のナラティブを引き出し、それらを語り合いつつ学ぶ、宗教教育方法のナラティブ・メソッドについて考察・検証するものである。具体的には、大学のキリスト教世界観のクラスで、「献身」というテーマについて、小グループ単位でマインドマップを用いてナラティブを創作し、それをクラス全員に対して発表した。そのうえで各グループはそのナラティブを用いて、高校生に「献身」について教える場面を想定し、20分間のティーチングを行う2つの課題が与えられた。また同時に学習者には、各プロセスで気づいたことや、再確認したこと等を話し合い、リアクションペーパーに書き表していくことが求められた。上記のすべての過程で記録したデータは、グラウンデッド・セオリーを用いて分析された。研究結果からは、マインドマップとナラティブ・メソッドの宗教教育におけるそれぞれの有用性が明らかとなった。

キーワード:ナラティブ・メソッド、マインドマップ、グラウンデッド・セオリー、
宗教教育、ペダゴジー

A People Called Cumberland Presbyterians Chapter 1

宮城妙子

A People Called Cumberland Presbyterians は500頁に渡るカンバーランド長老教会の歴史書である。出版年は1971年と40年ほど以前に遡り必ずしも最新のカンバーランド長老教会の情報がベースになったものではない。しかし、カンバーランド長老教会以外の読者にとっては、カンバーランド長老教会の視点から長老教会の歴史を語る初めての試みであるゆえに、ユニークな長老派教会史となっている。この本は、1957年カンバーランド長老教会総会において「歴史委員会」が歴史書を出版することを決議し、1958年に「編集局」が歴史書執筆のための計画と監督をする機関として総会で認められ、教派をあげて10年以上をかけて編纂された、唯一の包括的かつ学術的歴史書である。この本を訳出する目的は、第一に読者である日本のカンバーランド長老キリスト教会を含むキリスト者、及び日本教会史研究者に基本的なカンバーランド長老教会の総括的な歴史を紹介することである。第二に読者にカンバーランド長老教会の歴史を日本のプロテスタント教会の歴史的文脈を踏まえて、宣教、精神風土、人間の尊厳、戦争と平和問題、などの課題を検証するための包括的な資料を提供することである。今回訳出したChapter 1はカンバーランド長老教会が1810年に合衆国長老教会から分かれる以前の長老教会の初期アメリカにおける歴史が描かれている。18世紀にアメリカの長老教会（中会主義教会）は（1）フランシス・マッケミーの貢献、（2）1706年の中会、1716年の大会の形成、（3）北部アイルランドアルスター地方のスコットランド人のアメリカへの移民の増加、などにより、急速に発展したが、1章の巻頭言「この国の初期長老教会の歴史には多くの論争があった」（ウィリアム・B・スプレグ）にもあるように、1章においては長老教会が初期アメリカにおいて発展していく過程での多くの論争（そのなかにはすでに後に分裂していく萌芽が存在していた）が描かれている。この章はカンバーランド長老教会が誕生する以前の長老教会共通の初期アメリカでの歴史が描かれており、その意味でも重要な章と位置付けられる。

キーワード：18世紀アメリカ長老教会の歴史、フランシス・マッケミー、北部アイルランド・アルスター地方のスコットランド人、カンバーランド長老教会

[Abstract in English]

Christian Diaspora: A Driving Factor of Christian Missions in Japan

Masanori Kurasawa

This article looks into the Christian missions in Japan in terms of the concept of “Christian diaspora.” The “Diaspora Christian Missions” is recently receiving increased attention due to the movement of various kinds of people in the globalized world. The aim is to inquire into the significance of foreigners living in Japan and the task of Christians in Japan as a diaspora. The Christian center of gravity has moved to the South so that an alternative way of Christian missions needs to be sought. Most people are moving from the South to the North and the East to the West seeking a better life. Upon turning our eyes to Christian missions in Japan, we see many foreigners living here, but the Japanese churches lose sight of them. But the Lord has widely opened the door to those in the diaspora. For the mission to the diaspora, Japanese and non-Japanese Christians need to recognize the significance of their identity as contributors to God’s Kingdom because of their unique perspectives and hybrid identities while living in the “Christian diaspora.” To do so, we will investigate the way of Christian being and the walk of the Church in the first century according to the First Letter of St. Peter, make reference to the theological insights of Miroslav Volf, and then explore the possibility of the Christian diaspora’s contribution to missions in Japan.

Key Words: Christian Diaspora, Diaspora Missiology, Foreigners Living in Japan

The Role of Women at Home and in Public Society in the Thought of Haru Kagawa (1888–1982)

Mieko Iwata

This article studies Haru Kagawa (1888–1982), who devoted her life to social justice in Japan through the 20th century with her husband, Toyohiko Kagawa (1888–1960). They worked widely for laborers farmers, women, the peace movement, and others. They were also the parents of three children at home. By focusing upon her idea of women, this paper examines how she understood the role of women at home and in public society, and how Christianity impacted her thought of women or home.

Section 1 introduces Haru Kagawa. Focusing on the first half of her life, section 2 discusses the transition of the idea of women on Haru. Section 3, by focusing on the latter half of her life, explores her concept of home. The final section presents the significance of Haru Kagawa's view of women for today.

Key Words: Haru Kagawa, Women, Home, Public Society

Irenaeus' Doctrine of the Indwelling of the Holy Spirit

Takanori Oba

Irenaeus (2nd c., Bishop of Lyons, France) expounds his doctrine of the indwelling of the Holy Spirit in two works, *Against Heresies* and *On the Apostolic Preaching*. Previous theologians argued for two conflicting positions: 1) The Holy Spirit indwells only believers, and 2) The Holy Spirit dwells among all people. Irenaeus constructed his doctrine of the indwelling of the Holy Spirit upon his understanding of the four ages (Creation, Old Testament, Incarnation, and the Church) that encompass the History of Salvation. Using this history, a chronology of the Holy Spirit's indwelling work over the ages according to Irenaeus has been established. Irenaeus argues that the Holy Spirit dwelt among all people as the "Hands of God" from the age of Creation to the age of the Old Testament. The Son's incarnation beginning the "end of the age" became the turning point by which the immanence of the Holy Spirit, who is one hand of the "Hands of God," in man's flesh drastically changes because the Son, who is the other hand of the "Hands of God," became "flesh." Moving into the Church age, the Holy Spirit now indwells those who believe in God as revealed through the Son. Irenaeus argues that the Holy Spirit's indwelling work changed through history; from the age of Creation to the age of the Old Testament, the Holy Spirit dwelt among all people, but from the age of the Incarnation to the age of the Church, the Holy Spirit indwells only believers.

Key Words: Irenaeus of Lyons, Indwelling of the Holy Spirit, Hands of God

Examining the Effectiveness of Mind-mapping as a Tool for Narrative Pedagogy in Religious Education

Yujin Seo

The concept of mind mapping was first made popular by the British educator Tony Buzan. Learners who use this tool are expected to draw a diagram for representing words or concepts linked to and arranged around a central idea or subject. This process is thought not only to help the learners in organizing what is in their minds, but also to stimulate their creativity. The objective of this study is to observe the effectiveness of the use of mind-mapping in a classroom, through use of the narrative method. Specifically, a group of Tokyo Christian University students in a class were divided into four small groups and asked to create stories on the topic of 'religious dedication' using the mind maps. They were then asked to present the story to the whole class, and then to prepare and teach a 20-minutes mock class lesson for high school students on the topic of 'religious dedication.' Students were also required to write reaction papers in order to record their thinking process and feelings along the way. All the qualitative and quantitative data gathered throughout the process were then examined through Grounded Theory. The result shows that the use of mind-mapping was very beneficial in a classroom when employed along side of the narrative method.

Key Words: Narrative Method, Mind Map, Grounded Theory, Religious Education, Pedagogy

Translation of Chapter 1 in *A People Called Cumberland Presbyterians*

Taeko Miyagi

A People Called Cumberland Presbyterians is a bulky work with over 500 pages. As it was published in 1971, almost half a century old, the book does not contain updated historical information based on new interpretations of the history of Cumberland Presbyterian Church (CPC). However, it is a unique book for non-CPC readers as it was the first to review Presbyterian history through the CPC perspective. In addition, it is the first comprehensive and academic history book of the denomination.

Translating the book into Japanese has two goals. The first goal is to introduce the comprehensive history of Cumberland Presbyterian Church to Japanese Christians, including Cumberland Presbyterian churches in the Japan Presbytery. The second goal is to provide readers with the comprehensive materials to examine subjects such as missionaries, mental climates, human dignity, and peace and war. Chapter 1 describes the history of the Presbyterian churches in the early American period when Cumberland Presbyterian Church was not born yet. However, by the eighteenth century, Presbyterian churches had grown into the largest denominational group in the middle colonies. The growth of American Presbyterianism was a result of (1) the contribution of Francis Makemie to Presbyterianism, (2) the organization of a presbytery in 1706 and synod in 1716, and (3) the Ulster-Scotch migration to America. As described in the prefatory note by William B. Sprague, “The early history of the Presbyterian church in this country is involved in no little controversy.” Chapter 1 describes many controversies in the process of the development of American Presbyterianism. As this chapter describes the common history of American Presbyterianism before the birth of Cumberland Presbyterian Church, it is perhaps one of the most important chapters in this book.

Key Words: The History of Presbyterian Church during 18th Century in America, Francis Makemie, The Ulster-Scotch, Cumberland Presbyterian Church

2014 年度 大学院神学研究科 修了論文一覧

氏 名	タイトル
荒井 創	日本のチャーチスクール運動の現況と展望
趙 鏞吉	裁判記録から見る韓国聖潔教会と日本の弾圧 —1943 年、韓国聖潔教会弾圧における刑事一審訴訟記録（光州地方裁判所）を中心に
崔 善愛	日韓の祖先崇拜文化とキリスト教—葬儀を巡って
平塚治樹	The Symbolic Meaning of the Flesh in the Pentateuch
伊能悠貴	ルカ 18 章 9-14 節における取税人の持っていた信仰について
井上慎治	聖絶 (<i>*hrm</i>) の概念
石田和也	現代社会における女子大生の信仰と教会
川口牧男	日韓宣教協力の現状と課題 —日本における韓国人宣教師の受け入れの現状を中心に
松平聖晴	クリスチャンとなった人が、なぜ教会を離れてしまうのか
南雲嘉明	ひきこもり問題に関する地域教会の可能性
下田陽介	福音派キリスト教会における社会的責任に関する考察
高橋めぐみ	賛美がもたらす信仰への影響に関する量的、および質的研究
武田遣嗣	τὰ πρὸς εἰρήνην の解釈について
王 詠璋	「いのちの書」—聖書神学的考察

『キリストと世界』第27号 寄稿募集要項

発行予定年月	2017年3月
募集論文など	①学術論文、②調査報告、③研究ノート、④外国語学術文献の翻訳、⑤学術書籍の書評（福音主義神学の発展に貢献する建設的で批判的な内容で、原則、掲載号発行前5年以内に出版された学術書が対象。4000字以内）、⑥その他、いずれも未発表のものに限ります。尚、学術論文、研究ノートは以下のものを指すものとします。 学術論文：先行研究を踏まえて、当該分野において独創性・信頼性・有用性があり、論証がなされているもの。 研究ノート： a. 論証はなされていないが、研究課題や論文に発展する可能性のある独自性をもつ発想、問題提起等 b. 当該分野において速報性が重要である報告等 c. 新資料・重要資料等の紹介・解説 d. 学術動向等の紹介・論評
論文等の分量	図表・写真・注・文献を含み、前項①-③は24000字（英文10000 words）以内、⑤-⑥は4000字（英文800-1600 words）程度。
紀要の体裁等	横書き、脚注とし、日本語を基本としますが、英語の執筆も可能です。 縦書きや逆横書きを必要とする場合には、改行して記述し、図表の形式で記載するなどの工夫をしてください（縦書きに横書きを掲載する場合と同様）。英文原稿の場合は著者の責任においてネイティブチェックを行った原稿を提出してください。執筆の際の要項は、寄稿受諾後にお送りする「キリストと世界執筆要項」をご参照ください。
執筆者の範囲	①本学専任教員、②本学非常勤教員、③本委員会が執筆を依頼した者
寄稿申込期限	寄稿希望者は2016年5月6日（金）までに寄稿申込書を提出してください（期限厳守）。

①あて先:東京基督教大学紀要編集委員会事務局 (担当:
高橋)

②記載事項 執筆者の氏名・ふりがな・所属・職名、論
文等の種類、題名(仮題)、内容(200字程度で)、字
数、使用言語

寄稿申込者には、委員会で審査のうえ、5月末日までに
寄稿受否の通知をします。寄稿受け入れの通知は掲載を
保障するものではありません。

原稿提出期限 執筆者は2016年8月末日までに執筆要項に沿って完全
原稿を提出してください(期限厳守)。

提 出 eメール(ntaka@tci.ac.jp)、CD-ROMなどによる電子
送稿とします。

古代語等、特殊な書体、数式、図表等を使用する場合は、
執筆されたコンピュータ等の環境でプリントアウトし、
文字化け等ないことを確認したハードコピーを添付して
ください(PDFは文字化けする場合があります)。

査 読 提出された論文等はすべて委員会が委嘱した査読者によ
り審査し、その結果に基づいて①掲載、②不掲載、③修
正後に掲載のいずれかを委員会で決定します。

紀要の編集権 紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権
も委員会に属します。せっかく提出された論文等であつ
ても、編集の都合上、掲載できない場合があります。

著 作 権 等 個々の論文等の著作権は執筆者に属しますが、紀要の著
作権は委員会に属します。本紀要は、刊行後、大学ウェブ
サイトにて公開いたします。

個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。
原稿料・印税等はお支払いできませんが、執筆者には、
原則として1件につき紀要5冊、別刷50部、抜刷の
PDFデータを贈呈します。左記の部数より多く希望さ
れる場合は実費を徴収します。

東京基督教大学紀要編集委員会

Tel 0476-46-1137 / Fax 0476-46-1292 E-mail : ntaka@tci.ac.jp

編集後記

今年も無事に、東京基督教大学紀要『キリストと世界』第26号を発行する運びとなりました。本号には、前学長による記念講演に加えて、論文が三本掲載されています。賀川豊彦の妻ハルの働きを市民社会論の視座から再評価する岩田論文。また、最近では本紀要で扱われることが少ないですが、キリスト教理解には欠かすことのできない分野が教父学です。その分野での大庭論文は、エイレナイオスの聖霊論を詳述しています。最後に、先号につづき宗教教育学を扱った徐論文があります。これらの論文に加えて、調査報告一本、翻訳一本、さらに、今回は四本の書評を掲載することができました。なかでも書評で、東京基督教大学の学長（1990-2000年）を務め、引退後は専門のカルヴァン研究に邁進された丸山忠孝氏の『宗教改革教会論』（教文館、2015年）を扱うことができたのは大きな喜びでした。今後は、書評欄をさらに充実させていく予定です。

本紀要の目的は、神学・歴史学・国際関係学・福祉学・教育学といった分野における東京基督教大学の学術研究を、広く世界そして日本に発信していくことです。また、今後もこれまで以上に学術・学際的な交流を深めていき、キリスト教神学はもちろんのこと、諸分野での議論の活性化に貢献できることを期待しております。

紀要編集委員会 加藤喜之

執筆者紹介

倉沢正則 (クラサワ・マサノリ)

中央大学卒業。東京基督神学校、米国フラー神学大学院博士課程修了。宣教学博士。東京基督教大学前学長。現在、同大学神学部・大学院神学研究科特任教授（宣教学）、同大学国際宣教センター長。日本宣教学会理事、日本国際飢餓対策機構理事、日本ローザンヌ委員会委員長。日本同盟基督教団沼南キリスト教会牧師。

岩田三枝子 (イワタ・ミエコ)

東京基督教大学専任講師。東京基督教大学卒業。東京基督神学校、カルヴァン神学校 (Th.M.)、キリスト教高等研究所 (M.W.S.)。日本基督教学会、キリスト教史学会、賀川豊彦学会。

大庭貴宣 (オオバ・タカノリ)

東京基督教大学、キリスト聖書神学校卒業。南山大学大学院人間文化研究科博士前期課程修了(修士。キリスト教思想)。現在、同大学院人間文化研究科博士後期課程在籍。日本福音主義神学会、日本宣教学会。

徐 有珍 (ソ・ユジン)

東京基督教大学神学部卒業 (B.A. 神学)、同大学院神学研究科博士前期課程修了 (M.A. 神学)、同大学院神学研究科博士後期課程在籍。日本キリスト教教育学会、日本仏教教育学会、宗教心理学研究会。

宮城妙子 (ミヤギ・タエコ)

青山学院大学文学部英米文学科卒業。同大学大学院博士前期課程修了 (アメリカ文学修士)、同大学院博士後期課程修了。アメリカ学会。

伊藤明生 (イトウ・アキオ)

東京大学文学部西洋古典学科卒業、東京基督神学校修了。マタイの律法理解の論文で The Council for National Academic Awards (英国学位授与機構) Ph.D. (新約聖書学)。著書に『ガラテヤ人への手紙講解』(いのちのことは社) 他がある。

齋藤五十三 (サイトウ・イソミ)

法政大学卒業。東京基督神学校、カルヴァン神学校 (Th.M. 組織神学) 修了。日本同盟基督教団国外宣教師 (台湾)。現在、アムステルダム・フリー大学博士課程 (組織神学) 在籍。

加藤喜之 (カトウ・ヨシユキ)

プリンストン神学大学院修了 (Ph.D.)。日本宗教学会、日本基督教学会、スピノザ協会。専攻は初期近代思想史研究。共著に『知のミクロコスモス—初期近代インテレクチュアル・ヒストリー』(中央公論新社、2014年) 他がある。

森田哲也 (モリタ・テツヤ)

東京基督教大学助教。自由学園最高学部経済学科卒業、デューク大学 (M.A. 国際公共政策学)。国際開発学会、日本 NPO 学会、日本アフリカ学会。

宮城 猷 (ミヤギ・ケン)

慶應義塾大学文学部英米文学専攻卒業。現在、東京基督教大学神学部在籍。

2015年度 紀要編集委員会

編集長 加藤喜之
編集委員 岩田三枝子
菊池 実
ショート ランドル
中澤秀一
(五十音順)
編集事務 高橋伸幸

本誌の索引は国立情報学研究所のホームページCiNiiより検索できます。
(http://ci.nii.ac.jp/vol_issue/nels/AN10371265_ja.html)

キリストと世界 東京基督教大学紀要 第26号

2016年3月1日発行

発行 東京基督教大学教授会
東京基督教大学
〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1
TEL:0476-46-1137 FAX:0476-46-1292
www.tci.ac.jp E-mail:ntaka@tci.ac.jp

印刷所 プリントバンク
〒116-0002 東京都荒川区荒川5-1-1-1003
TEL:03-5850-5337 FAX:03-5850-5338

発行部数 650部

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)

Christ and the World is published annually in March.
Published for the Faculty of Tokyo Christian University
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN



Tokyo Christian University
2016

XXVI

March 2016