

Tokyo Christian University
2023

Christ and the World

キリストと世界

第33号 2023年3月

東京基督教大学

Υ Ν Ε Χ Ω Σ ἀκούων ἀναγνωσθε μὲν
εἰου Παύλου, καὶ καθ' ἑκάστην ἑβδομάδα δις
κίς, ἡνίκα ἀν' ἑστέων ἀγίων ἔπιτελεσθῶν μ
πικῆς, καὶ διαίσα,
πῶ ἐμοὶ Φιλῶ ἑπιγνώσκων Φωνῶν, καὶ

κῶ Φαιτὰ ζεοθῶ καὶ ἀλαδρό, ὁμοῦ καὶ ὀδωῶν
ἀπόμυτες ἴσασι, ἵνα εἰδέναι σαφῶς, ὅτι οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ὄ
τ' ἀριθμὸν εἰδέναι σαφῶς. ὅτι οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ὄ
αθαμ σιωεχῶς ὁμιλῶν τῶν μακαρίων, οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ὄ
δι' ὀφύϊαν καὶ ὀξύτητα διανοίας ἑπιτάμια, ἀλλὰ διὰ τὸ σιω
σφόδρα διακείσθαι πρὸς αὐτὸν. ἵνα γὰρ τῶν φιλομυθῶν, πρὸ
λουῦτες ἴσασι, ἅτε δὴ μὲν ἡμεῖς αὐτοῖς ὄφρ' μακάριος ὄ
λιππησίοις, Καθὼς δίκαιόν ἐστιν ἐμὲ τοῦτο φερεῖν πρὸς ὑμῶν,
διὰ ὑμᾶς, ἔντε τοῖς δεσμοῖς μου, καὶ ἐν τῇ ἀπολογία καὶ βεβαι
ὑμεῖς θέλητε μὲν πρὸς αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς, οὐδενὸς ὄ
ὄ τοῦ Χριστοῦ λόγος εἰπῶν, Ζητεῖτε καὶ θύρησθε, κρούετε καὶ ἀνοι
πλέον ἡμῖν τῶν ἐστῶν συλλεγομυθῶν, καὶ παιδοθεφίαι καὶ
πρὸς αὐτὸν ἀνεδέξαντο, καὶ ἡμεῖς τῶν ἀνὰ ἄρην τοῦ ὄλους εἰ
πρὸς γοῦν ὄ λαοῦ τῶν ἐστῶν συλλεγῶν διατάσσετε
σπουδῶν τῇ τῶν λεγομυθῶν ἀκροάσῃ, ἵσπν τῇ τ' ἡμεῶν σι
πῶ ἀπαμῆσαι πρὸς ὑμῶν μόνω, ἀλλ' ἀγαπητὸν ἀν' ὅποτε
τεῦθεν τὰ μυστὰ ἐφυῖν τῶν γραφῶν ἀγιοίας.
ἑβδόμησε λύμη, ἐν τεῦ March, 2023: βίοι, ἐν τεῦθεν οἱ ἀκερ
πὸς τοῦτου ἑστρημυθοί, ὅτι ἀν' ἱρτὰ βαδίσσαν, ἕπως οἱ πρὸς τ'
τες γραφῶν, πολλὰ ἀναγκάζονται καὶ σιωεχῶς ἀμῶν τῶν, ἀ

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第33号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2023年3月

March, 2023

キリストと世界

第 33 号 目次

【学術論文】

マルティン・ルターの救済論における神学的突破 『ローマ書講義』とアウグスティヌスの恩恵論 …………… 須藤英幸	7
日本基督教婦人矯風会機関誌『婦人新報』にみる錦織久良の廃娼論 …………… 岩田三枝子	37
再臨信仰をめぐる統制と弾圧 中田重治からきよめ教会への継承とその展開 …………… 川口葉子	70
イスラエルの民に求められていた資質とは ヤコブの自己変革より (2) …………… 島田みくに	101
ヤコブの手紙 5 章 12 節「誓いの禁止」の分析 言語行為理論を用いて…………… 永井創世	133

【研究ノート】

ポストコロナの神学教育 —— 関東圏の福音派の神学教育機関に焦点を当てた質的研究 …………… 岡村直樹、徐有珍	157
文脈に適した多読の支援および支援者像の探求 (1) …………… 森 恵子	183

【調査報告】

ハンセン病療養所のキリスト教会について① 外島家族教会からの一考察 …………… 阿部伊作	206
---	-----

【書評】

<i>Jesus Loves Japan: Return Migration and Global Pentecostalism in a Brazilian Diaspora</i> — Suma Ikeuchi…………… Rebecca Babirye	258
西崎緑『ソーシャルワークはマイノリティをどう捉えてきたのか —— 制度的人種差別とアメリカ社会福祉史』…………… 井上貴詞	261
要 約 ……………	269
2021 年度 大学院神学研究科神学専攻博士前期課程 修士論文 『キリストと世界』第 34 号 寄稿募集要項……………	287
編集後記…………… 須藤英幸	294
執筆者紹介 ……………	296

Christ and the World

Vol. 33 Contents

【Research Paper】

Theological Breakthrough in Martin Luther's Theory of Salvation: His <i>Lectures on Romans</i> and Augustine's Theory of Grace …………… Hideyuki Sudo	7
Kura Nishigori's Abolition of Licensed Prostitution in <i>Fujin Shimpo</i> : The Journal of the Japan Christian Women's Organization …………… Mieko Iwata	37
Control and Oppression over the Belief in the Second Coming of Christ: Succession from Juji Nakata to Kiyome Church and Development …………… Yoko Kawaguchi	70
Attributes Required of the People of Israel: In View of Jacob's Personal Transformation (2) …………… Mikuni Shimada	101
An Analysis of James 5:12 "Prohibition of Oaths": Using Speech Act Theory …………… Sosei Nagai	133

【Research Note】

A Qualitative Study on the Undertakings of Evangelical Theological Institutions in Japan's Kanto Region during the Covid-19 Pandemic …………… Naoki Okamura, Yujin Seo	157
Exploration of Contextualized Tadoku Support and Supporters (1) …………… Keiko Mori	183

【Research Report】

Christian Churches in Hansen's Disease Sanatoriums (1): A Study from the Sotojima Family Church …………… Isaku Abe	206
--	-----

【Book Review】

<i>Jesus Loves Japan: Return Migration and Global Pentecostalism in a Brazilian Diaspora</i> – Suma Ikeuchi …………… Rebecca Babirye	258
西崎緑『ソーシャルワークはマイノリティをどう捉えてきたのか —— 制度的人種差別とアメリカ社会福祉史』…………… Takashi Inoue	261
Abstracts ……………	269
List of Master's Thesis Titles Completed at Tokyo Christian University Graduate School of Theology in 2021–2022 ……………	286
Call for Contributions to the 34rd Issue of <i>Christ and the World</i> ……………	287
Afterword …………… Hideyuki Sudo	294

マルティン・ルターの救済論における神学的突破 『ローマ書講義』とアウグスティヌスの恩恵論

須藤英幸

はじめに

宗教改革とは何であったのか。この重要で複雑な問いへ確実に接近するためには、中世末期の聖書解釈者ルターがどのようにして恩恵と信仰による救済論への転換を達成するに至ったのか、その神学的展開を解明することが最も優先して要請される。A・E・マクグラスは彼の重要な著書の中で、このルターの神学的転換を‘theological breakthrough’と呼び、中世末期の神学的状況の中で、ルターがどの立場からどの立場へ、いつどのように移行したのかを分析して、ルター研究の進展に貢献した。ルターの神学的突破は1513年から開始されたヴィッテンベルク大学での一連の聖書講義の中で達成されたのであるが、彼の神学的突破の時期をめぐる現代のル

1 本研究は、「2022年度東京基督教大学研究助成」を受けて行われた。

2 Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Blackwell Publishers, 1st ed., 1985; Oxford: Wiley-Blackwell, 2nd ed., 2011); *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1st ed., 1986; 2nd ed., 1998; 3rd ed., 2005; 4th ed., 2020); *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford: Blackwell Publishers, 1st ed., 1987; 2nd ed., 2004). このうち、*Luther's Theology of the Cross* (2nd ed.) が A・E・マクグラス『ルターの十字架の神学—マルティン・ルターの神学的突破』（鈴木浩訳、教文館、2015年）として、*The Intellectual Origins of the European Reformation* (2nd ed.) が A・E・マクグラス『宗教改革の知的な諸起源』（矢内義顕・辻内宣博・平野和歌子訳、教文館、2020年）として翻訳されている。

3 ヴィッテンベルク大学への就任直後から行われたルターの聖書講義を年代的

ター研究者の見解は、概して 1513-15 年とする立場と 1518-19 年とする立場とに分かれる。これに対して、マクグラスは、聖書解釈を始めた時期のルターの救済論、すなわち、中世後期に有力であったオッカム主義者と同様な功績による救済論が『第一回詩編講義』(1513-15 年)の中でどのように変化しているのかを分析し、その結果、ルターの神学的突破の時期を 1515 年の後半であると推定した⁵。本論文の第一の目的は、このマクグラスの立場を検証することにある。本研究では、マクグラスの論考で明確に定義されていないルターの神学的突破を「功績による救済論から恩恵と信仰による救済論への転換」と定義する。それによって、『第一回詩編講義』の最終段階で生じたと推定される神学的突破の時期が、ルターの新しい理解が明確に反映されるまでの『ローマ書講義』第 1-3 章までのいずれかの講義時期にまで引き延ばされる可能性がある。

そもそもルターが神学的突破に至ったのは、「ローマ書」で表現される「神の義」をめぐる彼が長く苦悶した結果でもあった。このような苦悶を通じた問題の解決過程が、晩年の 1545 年に寄稿されたラテン語著作集全集第一巻の序文の中で簡潔に回想されている。それによれば、初めに「神の義」*justitia Dei* が「受動的な義」*justitia passiva* として把握され始め、その後、アウグスティヌスの『霊と文字』の中で「同様に解釈される」*similiter interpretatur* ことが見いだされた⁸。十分に恩恵論が説かれる『霊と

文字』が初めて本格的に引用されるのが、ルターの『ローマ書講義』の前半部分(第 7 章まで)に他ならない。しかし、『霊と文字』の引用箇所は、ルターによって必ずしも厳密に議論されている訳ではない。そのため、アウグスティヌスの『霊と文字』がどのようにルターに影響を与えたのかをめぐっては学者間で一致した意見に至っておらず、その解決の一助として、『ローマ書講義』で議論される救済プロセスをめぐる神学内容の詳細な分析が求められている。

アウグスティヌスは、394 年の『ローマ書諸論題注解』で自由意志を擁護しつつ救済論を論じていたが、「ローマ書」7 章と 9 章が解釈される 396 年の『シンプリキアヌスへ』第一部で恩恵的救済論へ転回したと考えられており⁹、その恩恵論がペラギウス駁論である 412-13 年の『霊と文字』で要約的に説明されている。マクグラスによれば、アウグスティヌスの『霊と文字』がルターに与えた影響は、ルターが救済論を「変容と癒しのプロセス」として理解を深めている点に認められる¹⁰。しかし、『霊と文字』の研究以前に「彼の神学的突破がほとんど確実に生じてしまった¹¹」と判断された結果、アウグスティヌスは「本質的には補足的な仕方¹²」で影響を与えているにすぎないと考えられている。残念なことに、マクグラスの研究は、1515 年の講義内容である『ローマ書講義』第 1-3 章の十分な分析が行われたうえで推論されたものではない。本論文の主要な第二の目的は、『ロー

に列挙すると、「第一回詩編講義」(1513-15 年)、「ローマ書講義」(1515-16 年)、「ガラテヤ書講義」(1516-17 年)、「ヘブル書講義」(1517-18 年)、「第二回詩編講義」(1519-21 年)となる。

4 マクグラス『ルターの十字架の神学』219 頁

5 同上 203、213、222 頁

6 同上 222 頁

7 同上 203 頁：「ルターが、義とする信仰の性格に対するいくぶんかの新たな洞察を持っていたと思われる点に目を留めることなしに、ルターの『ローマ書講義』(1515-16 年)の注解、とりわけ 3 章 22 節、4 章 7 節、7 章 17 節、7 章 25 節、10 章 6 節の注解を読むことはできない」。

8 WA (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, die Weimarer Ausgabe*) 54, 185.

マクグラス『ルターの十字架の神学』161-162 頁を参照されたい。

9 須藤英幸「アウグスティヌス『シンプリキアヌスへ』における「相応しき呼びかけ」(*uocatio congruens*)と自由意志」(『基督教学研究』29、91-103、2009 年)及び、「[「記号」と「言語」—アウグスティヌスの聖書解釈学』(京都大学学術出版会、2016 年)183-235 頁を参照されたい。

10 マクグラス『ルターの十字架の神学』204-8 頁

11 Alister E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 2004), 177: 'his breakthrough had almost certainly taken place ...'

12 McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, 177: 'in an essentially peripheral manner ...'

マ書講義』第1-3章のラテン語テキストの分析を通して、ルターの新しい理解が明確に反映されるまでに展開される神学的内容を、救済プロセスにおける神の恩恵の役割という視点から探求しつつ、アウグスティヌスの恩恵論がルターの神学的突破に与えた影響を明らかにすることである。

これらの目的を達成するために、本論文では、『第一回詩編講義』において展開される功績による救済論を概観した後、複雑で込み入った議論である『ローマ書講義』第1-3章のルターのパウロ解釈を整理分析し、ルターが果たした恩恵と信仰による救済論への神学的移行を追跡する。その結果、アウグスティヌスの恩恵論がルターの神学的突破に与えた影響は、マクグラスが主張するように決定的でなかったと言えるのかどうかを解明したい。

1. 神学的突破以前と見込まれる救済論 『第一回詩編講義』(1513-15年)

アウグスティヌスは劇的な恩恵的転回を経験したのであるが、その後の中世神学はどのように展開したのであろうか。J・L・ペレイラによれば、中世の神学者はアウグスティヌスの救済論を全面的に受容した訳ではなく、概して彼の急進的側面を回避しつつ、人間の自然能力を強調する方向に向かった¹³。したがって、マクグラスが説明するように、中世の伝統的救済論は、「全力を尽くす人間」*homo faciens quod in se est* に対して神は誤りなく恩恵 *gratia* を与えることができるという思想に基づいている¹⁵。そうであっても、S・オズメントによれば、トマス・アクィナスに代表される中

世の神学的伝統では、永遠の命が恩恵状態（つまり聖霊が注がれた状態）にある人間の全力を尽くした功績（「妥当性による功績」*meritum de condigno* と呼ばれる）と見なされたが、その一方で、信仰の始まりである恩恵の注入は排他的な神の賜物と考えられていた¹⁶。中世後期になって *via antiqua*（古き方途）と呼ばれるようになったこの救済論は、『シンプリキアヌスへ』以降のアウグスティヌスの恩恵論に基礎を置いたものと言える。救済における神の知恵を強調する伝統的な *via antiqua* に対して、14世紀後半から、救済における神の意志を強調するオッカムの唯名論に基づく *via moderna*（新しき方途）が拮抗し始める¹⁷。中世後期のオッカム主義者は、アウグスティヌスの恩恵概念をさらに稀釈して、信仰の始まりの段階でも人間的自由を確保するに至り、信仰の端緒としての恩恵の注入を自然状態にある人間の倫理的努力に対する功績と考えるようになった¹⁸。ルターの少年時代に晩年を迎えたガブリエル・ビールは、神の意志的決定を土台に据える契約思想から救済論を論じた人物であるが、オッカムに倣ってこの「神の寛大さ由来する」*ex liberalitate Dei* とされる功績を「適合性による功績」*meritum de congruo* と呼んだ²⁰。他方、ビールの契約思想では、神と人間の合意としての「契約」*pactum* が「各人に属するもの」*quod suum est* を規定し、こうして限定された救済条件によって神の公平さが確保される²¹。ペレイラによれば、ビールの契約概念は、全力を尽くしたとしても本来的には神の恩恵に値しない人間の倫理的努力がその価値以上の「妥当性による功績」*meritum de condigno*（永遠の命）を得ることができるところにその特徴が

16 Steven Ozment, *The Age of Reform 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven and London: Yale University Press, 1980), 233.

17 マクグラス『ルターの十字架の神学』80頁

18 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 233-34.

19 マクグラス『ルターの十字架の神学』86-89頁

20 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 234.

21 McGrath, *Iustitia Dei*, 87-88.

ある。²² もちろん、オズメントが説明するように、契約概念は恩恵状態の人間が受ける「恒久的な功績」 full merit にだけでなく、自然状態の人間が受ける「過渡的な功績」 semimerit、つまり適合的なものにも適用されるのである。²³ それゆえ、ビールの契約思想では、契約が救済過程全体に及ぶ神の恩恵概念であると言ってよい。²⁴ このように、オッカム主義者が信仰の始まりにおいて新たに「適合性による功績」を設定したことは、アウグスティヌスの恩恵思想の展開からすれば恩恵概念の後退である。アウグスティヌスの恩恵的転回以前に書かれた『ローマ書諸論題注解』では、恩恵としての神の呼びかけに対する人間意志の応答が問われたが、via moderna では、恩恵としての契約に対する自然的人間の応答が問われるのである。前者では神に呼びかけられた単独者が最高善を選択する自由意志が、後者では契約関係にある単独者が倫理的に善行する自然能力が前提とされる。このように、ビールの救済論では、自由意志を擁護するアウグスティヌスの『ローマ書諸論題注解』と類似した前提条件が見いだされるのである。いずれにしても、via moderna では、魂の救済が二つの功績として達成されることになる。

『第一回詩編講義』 *Psalmenvorlesungen* (1513-15年) のルターは、次のように中世の伝統に従って神の公正さを強調する。

このように、公平 equitas と正義 justitia とは、公平が人々 personae を配慮するが正義が状態 causae を配慮するという点で、聖書では概ね異なっている。すべての人々に等しくありご自身を等しく保つ [主]²⁵ が公平 equus であるために、…… [主] は他者よりも増してある者に傾

22 Pereira, *Augustine of Hippo and Martin Luther on Original Sin and Justification of the Sinner*, 270-71.

23 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 234.

24 マクグラス『ルターの十字架の神学』88頁

25 ラテン語翻訳文の意味を明確にするために、人称代名詞や関係代名詞の指示対象を [] で示し、補足語句を { } で示した。なお、本論文におけるラテン語

注することはない。²⁶ (*Dictata super Psalterium*, schola 9)

また、神の正義による割り当てである義認が神の公平さに基礎づけられることを、ルターは次のように説明する。

しかし、正義 justitia とは、各人に属するもの quod suum est が各人に割り当てられること、と言われる。このことから、公平 equitas は、正義に先行し、必要条件のようなものである。そして、公平が功績 merita を分配し、正義が報償 premia を割り当てるのである。²⁷ (*Dictata super Psalterium*, schola 9)

ここで、ルターは「正義とは、各人に属するものが各人に割り当てられること」というキケロの定義²⁸を引用しつつ、神の公正さと正義が「各人に属するもの」を倫理的努力の功績として返却するのだと示唆する。このルターの立場は、オッカム主義者の救済論と相違するところがない。さらに、ルターはビールの契約思想にも次のように触れる。

このゆえに、教師たちは次のように正しく述べている。すなわち、神は全力を尽くす人間 homo faciens quod in se est に誤りなく恩恵を与える。そして、[人間] が恩恵へと自らを備えうること preparare が許されるのは、妥当性によって de condigno ではなく——それは比類のな

翻訳はすべて筆者による。

26 WA 3, 91, 1-4: 'Equitas et Iustitia sic in Scripturis fere differunt, quod Equitas respicit personas, Iustitia autem causas. Ut equus est, qui omnibus idem est et equaliter se habet, ... flectitur ad unum plus quam ad alium, ...'

27 WA 3, 91, 10-14: 'Iustitia autem dicitur redditio unicuique quod suum est. Unde prior est equitas quam Iustitia et quasi prerequisites. Et equitas merita distinguit, Iustitia premia reddit.'

28 Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, 268-69.

いものであるから——、正しくは、かの神の約束と憐れみによる契約のゆえの、適合性によって de congruo なのである。²⁹ (*Dictata super Psalterium*, schola 113)

ルターは「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という中世の伝統的な救済論的基礎概念を受容しつつ、人間が恩恵を受け取るために準備できるのは神の「契約」のゆえであり、契約の下で「全力を尽くす人間」は「適合性による」功績として恩恵の注入を受けるのだという回心構造を示唆する。この契約概念は、神の契約の下で選びの民が神との特別な関係に入るとされる伝統的な契約概念とは異なり、功績を付与するための枠組みを提供するにすぎない。このようなピールの契約概念では、神の憐れみと恩恵が契約そのものの側にあって、直接的に人間に注がれることはない。この意味で、この構造は『シンプリキアヌスへ』以前のアウグスティヌスの回心構造と類似しており、神の選びよりも神の公平さを前提にした救済論である。このように、ルターは神の公正さを強調しつつ、オッカム主義者と目される「教師たち」が説く功績による救済論に同意している。したがって、『第一回詩編講義』(1513-15年)におけるルターは、少なくとも上の引用文を述べた時点で、自然的人間が罪に対抗して善を行うことを前提にした via moderna の救済論を踏襲していると言える。

2. ルターによるアウグスティヌスの引用 『第一回詩編講義』と『ローマ書講義』

ヴィッテンベルク大学で聖書講義を担当していたルターが『第一回詩編講義』(1513-15年)に引き続いて行ったのが『ローマ書講義』(1515-16年)

であり、そのルターの自筆原稿が『ローマ書講義』*Die Vorlesung über den Römerbrief*として出版されている。³⁰ 両著作でアウグスティヌスの引用数が多数を占めることは同様であるが、両著作間で引用されるアウグスティヌスのテキストに大きな違いがある。『第一回詩編講義』では、アウグスティヌスの『詩編注解』が最も多く引用され、それに加えて『告白』が中心であった。これに対して、『ローマ書講義』ではペラギウス駁論(『霊と文字』の他、『罪人の報いと赦し』『ユリアヌス駁論』『恩恵と自由意志』)が合計で40回以上引用され、アウグスティヌスの引用文中で約半数を占める。アウグスティヌスのペラギウス駁論が初めて本格的に引用されていることから、『ローマ書講義』の準備に当たって1489年のアウグスティヌス選集(ストラスブルク版)や1506年のアウグスティヌス全集(アメルバッハ版)をルターが直接手に取って、³¹ペラギウス駁論を研究し始めたことが予想される。

この『ローマ書講義』の引用状況の下、人間の自由意志が強調されるアウグスティヌスの『ローマ書諸論題注解』(394年)が神の恩恵が強調される『霊と文字』(412-13年)と同程度に引用されている。少なくとも見積もっても、『ローマ書諸論題注解』がグロッセ(行間注と欄外注)で5回、スコリエ(講義本文)で12回引用され、『霊と文字』がグロッセで6回、スコリエで12回引用される。では、アウグスティヌスの恩恵的転回前後のこの2つの著作を、ルターはどのように読んだのであろうか。ルターが『シンプリキアヌスへ』を読んだ形跡は見当たらないため、彼がアウグスティヌスのテキスト上で恩恵的転回の現場を目の当たりにしたとは考えにくい。いずれにせよ、via moderna の救済論を踏襲していたと思われる『第一回詩編講義』のルターが、続く『ローマ書講義』では自らの立場に近いはずであった『ローマ書諸論題注解』の引用において、アウグスティヌス

30 以下、*Römervorlesung* と略す。ルターの『ローマ書講義』はルターの自筆原稿が再発見されて1938年にワイマール版の第56巻に加えられた。徳善義和訳『ローマ書講義・上』(『ルター著作集』第二集第8巻、聖文舎、1992年)「解説」(7)頁

31 マクグラス『宗教改革の知的な諸起源』233-234頁

が主張する自由意志の重要な役割に注目していないのである。これは、2つの著作が引用される順序に関係しているのかもしれない。講義本文(スコリエ)では、『霊と文字』の引用が「ローマ書」1章から7章までの講義に集中する一方、『ローマ書諸論題注解』の引用は「ローマ書」5章に入って初めて現れるのである。

したがって、『第一回詩編講義』の最終段階で「受動的な義」という概念を着想したルターは(マクグラスの立場に従えば)、『ローマ書講義』の準備のためにアウグスティヌスの『ローマ書諸論題注解』を手を取ったとしても、その中に彼の新しい着想を後押しする内容を見いだすことができなかつたに違いない。しかし、アウグスティヌスのペラギウス駁論である『霊と文字』の中に彼自身の新しい着想と同じ方向性をもつ恩恵論が論じられるのを見だし、その研究を通してルターの神学的突破が完成に向かって深まり始めたことが予想される。さらに、ルターはアウグスティヌスの恩恵論的転回の前後に書かれた両著作を比較することによって、アウグスティヌスの恩恵論的転回を間接的に理解した可能性がある。その感動が『ローマ書講義』の冒頭部分(1章1節のスコリエ)の引用となって表現されているのだろうか。もしそうであれば、ルターの『ローマ書講義』前半で論じられる神学的内容はアウグスティヌスのペラギウス駁論に大きく影響を受けていることになる。

3. 『ローマ書講義』第1章スコリエ 自己の義と外部の義

ルターがアウグスティヌスの『霊と文字』の引用で端緒を開く『ローマ書講義』のスコリエ冒頭は、アウグスティヌスのペラギウス駁論に触れ始めたルターがどのような思想的変化を経験したのかを知るうえで重要である。ルターは、まず『霊と文字』第7章を引用する。

そういう訳で、聖アウグスティヌスは『霊と文字』第7章で次のよう

に語る。「使徒パウロは、高慢な人々 *superbi*、うぬぼれた人々 *arrogantes*、また、自らの行いに基礎を置く人々などに反対して、大いに戦いを挑んでいる³²」。(Römervorlesung, schola 1.1)

ルターがとりわけ注目するのは、パウロの戦いが信仰の有無に関わらず「高慢な人々」に向けられていたことである。ルター自身によれば、「ローマ書」の要約は、第一に「肉の知恵と義 *sapientia et iustitia carnis* のすべてを取り壊し、引き裂き、滅ぼすことである³³」。この主張は、ルターの救済論の根幹に属する。

というのは、神は、私的な義と知恵 *domestica iustitia et sapientia* を通してではなく、外部の義と知恵 *extranea iustitia et sapientia* を通して我々を救おうと望まれるからである。……それゆえ、外部の他なる義がもつばら教えられなければならない。そのため、自分自身の私的な義が第一に引き抜かれなければならないのである。³⁴(Römervorlesung, schola 1.1)

ここでルターは、救済の根拠が自己の義でなく外部の義であること、さらに、救済プロセスの第一歩として自己の義が除去されるべきことを主張する。自己の義というのは人間の自然能力によって獲得される義であり、外部の義というのは救済の媒介としてのキリストの義である。したがって、ここでは自己の義を通じた救済思想が否定されており、魂の救済には

32 WA 56, 157, 7-8: 'Unde b. Augustinus c. 7. de spi. et lit. ait: Paulus Apostolus 'multum contra superbos et arrogantes ac de suis operibus presumentes dimicat' etc.'

33 WA 56, 157, 2-3: 'Est destruere et euellere et disperdere omnem sapientiam et Iustitiam carnis ...'

34 WA 56, 158, 10-14: 'Deus enim nos non per domesticam, Sed per extraneam Iustitiam et sapientiam vult saluare, ... Igitur omnino Externa et aliena Iustitia oportet erudiri. Quare primum oportet propriam et domesticam euelli.'

キリストの媒介が必要であることが暗示される。このように、ルターは『ローマ書講義』の冒頭から自己の「私的な義と知恵」を過信する「高慢な人々」に反駁するのである。

このルターの言葉には、「全力を尽くす人間」の功績概念を基礎にした via moderna の救済論とは異質な思想が含まれる。Via moderna では、人間の自然能力が功績を獲得すると考えられているため、救済過程において自然能力が肯定的に評価された。これに対して、『ローマ書講義』冒頭のルターは、彼が「肉の知恵と義」や「私的な義と知恵」と呼ぶ自然能力によって獲得される徳について、その肯定的評価を否定するのである。では、ルターにとって、なぜ自己の義は外部の義と併存されえないのであろうか。

ルターによれば、私たちの私的な義と知恵は「他のすべての善よりもいっそう強力に人間の情動 affectus を自らに従わせる³⁵」ので、自己の義と知恵に動かされた人間の情動が自分を喜ばせるに至り、その過大評価を通して、容易に誤った自己義認と自己栄化に陥ってしまう。したがって、このような自己の義と知恵は、「我々の情動と内的な自己満足から」除去されるべきなのである。むしろ、「今やキリストは、我々のすべての情動 omnis affectus が脱がされることを望まれるのである³⁷」。このように、ルターは自分自身の正しさと賢さに頼ることで高慢やうぬぼれに陥ってしまう人間的傾向に注目し、情動が自己を喜ぶことの危うさを見通している。この観点から、ルターは自己の正しさと賢さばかりでなく、すべてが脱がされるべきことを暗示する。これは、「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という概念を基礎に自己の正しさを追求した via moderna の方向とは全く異なっている。ここに、人間の能力すべてを神の賜物と見なすアウグスティヌスの『霊と文字』がルターに与えた影響を見て取ることもできる。

35 WA 56, 158, 20-21: 'vehementius affectum humanum sibi deuincunt quam omnia alia bona.'

36 WA 56, 158, 4: 'de affectu et complacentia interiori nostra ...'

37 WA 56, 158, 22-23: 'Nunc Christus vult omnem affectum nostrum ... esse exutum, ...'

今やルターは、人間と神との公正な取引とも言える via moderna の救済論に対して、すべてが脱がされた人間にとっては、神の憐れみのみが希望であることを次のように説明する。

それゆえ、[真のキリスト者]は、今に至るまで全く何も所有しないかのように、これらのすべてにおいて自分自身を卑賤 humilitas の内に保つべきである。そして、正しくて知恵ある者と見なされるために、[キリスト]を神の裸の憐れみ nuda misericordia Dei として期待すべきなのである。³⁸ (Römvorlesung, schola 1.1)

『ローマ書講義』の冒頭から主張される救済論では、真のキリスト者が自己のすべての正しさと賢さをその情動と共に脱ぎ捨てて、全く何も所有しないかのようになり、「神の裸の憐れみ」と呼ばれるキリストにのみ期待することが勧められている。ルターによれば、自己の正しさによって神の前で功績を得ようと試みる「全力を尽くす人間」は、自分自身が裸にされて初めて「神の裸の憐れみ」、すなわち、キリストを全存在として求めるようになるのである。

救済の根拠としての外部の義は、キリストの義であると同時に「神の義」でもある。ルターは、「自己と人々の前で」coram se et hominibus 人間を義とする「人々の義」justitia hominum と「神の前で」coram Deo 人間を義とする「神の義」justitia Dei とを区別しつつ、「神の義が啓示されている」(1:17)に関するスコリエの中で次のように述べる。

というのは、神の義が救済の原因 causa salutis だからである。ここで

38 WA 56, 159, 12-14: 'Idcirco in istis omnibus sic oportet se habere in humilitate, quasi adhuc nihil habeat, et nudam misericordiam Dei expectare eum pro iusto et sapiente reputantis.' 文脈から 'expectare' を 'oportet se' に続く不定詞と判断できるので、'eum' は 'expectare' の主語ではなくその目的語と考えて、'eum' を「彼」つまり「キリスト」と訳した。

もまた、「神の義」は、「神」がご自身において義であるところの〔原因的〕事柄として受け取られるべきではなく、福音の信仰 *fides euangelii* を通して生じる、我々が神によって義とされる場所の〔原因的〕事柄として受け取られるべきである。そういう訳で、聖アウグスティヌスは『霊と文字』第11章で「それゆえ、神の義は〔義〕を与えることによって義人とすると言われる」〔と語る〕。³⁹ (*Römervorlesung*, schola 1.17)

1545年の自叙伝的断片の中で、ルターが初めに把握した「受動的な義」と同じような内容をアウグスティヌスの『霊と文字』に発見したと語っていることはすでに述べたが、この箇所こそまさにその現場であると考えることができる。『霊と文字』によれば、救済は神が自らの義を与えることによって人間を義とするのであるが、ルターはその中に自らが発見した「受動的な義」を読み取っている。この読み取りを契機として、ルターの新しい着想が深まり始めるのである。

4. 『ローマ書講義』第2章スコリエ 喜ばしい交換概念の発見と功績概念の否定的見解

『ローマ書講義』第2章に入ると、ルターは「〔異邦人〕は自然能力から律法に属する事柄を行っている」(2:14)に関するスコリエで、信仰の始まりについて次のように説明する。

それゆえに、(上述した如く) 私は、〔彼らを〕不信仰な異邦人たちと信仰ある異邦人たちとの間にある人々と判断する。彼らは、自然能力

39 WA 56, 272, 3-7: 'Iustitia enim Dei est causa salutis. Et hic iterum 'Iustitia Dei' non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii. Vnde b. Augustinus c. XI. de spi. et lit.: 'Ideo Iustitia Dei dicitur, quod impertiendo eam Iustos facit.'

natura から可能であった限りで、神の前で〔為された〕何らかの善い行いを通して、いっそう彼らを前進させる恩恵 *gratia* を獲得した。この恩恵はかような功績 *meritum* のために彼らに与えられたというものではない。その場合、それは恩恵ではなかったであろう。むしろ、彼らは、このようにして、値なしに受け取られるべき〔恩恵〕へと自らを備えたのである。⁴⁰ (*Römervorlesung*, schola 2.14)

「不信仰な異邦人たちと信仰ある異邦人たちとの間にある人々」とは、信仰の入口にある人々と考えることができる。ここでルターは、「自然能力」から善を行った人々とその結果としてさらに「前進させる恩恵」を得たことを認める。この段階のルターは、*via moderna* の「適合性による功績」を前提とした救済プロセスにとどまっているように見えるが、『第一回詩編講義』の「適合性によって」*de congruo* という表現が使用されておらず、むしろ功績を通じた恩恵の獲得がはっきりと否定されている。恩恵が功績ならば、もはやそれは恩恵ではないからである。ルターによれば、「自然能力」の善行によって獲得された恩恵は、むしろ「値なしに受け取られるべき」恩恵なのである。たとえ律法に適った善行が行われたとしても、「しかし依然として、キリストの恩恵と憐れみ *gratia et misericordia Christi* が必要であると承認されている」⁴¹。ルターはこう述べて、恩恵への備えとキリストの恩恵とを区別して、後者の絶対性を強調しつつ、*via moderna* の「適合性による功績」概念を否定しているように見える。

このように、恩恵への備えはキリストの恩恵が前提にされたものである。では、キリストの恩恵とは何であろうか。信仰者の自己告発の必要性

40 WA 56, 202, 15-20: 'Quare (vt supra) medios accipio inter impios gentiles et fideles gentiles, Qui per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, Sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic preparauerunt.'

41 WA 56, 202, 26-27: 'adhuc tamen probantur egere gratia et misericordia Christi, ...'

を説明するルターの次のような言葉が手がかりとなろう。

というのも、もしキリストを信じている者の心が、悪い行いを自分に対して証言しながら、自分を非難し自分を責めるならば、直ちに自分自身から転じてキリストに向きを変えて、次のように語る。「だが、[キリスト]が十分に満たされた。[キリスト]が義である。[キリスト]が私の砦。[キリスト]が私のために死なれた。[キリスト]が彼の義 sua justitia を私のものにされ、私の罪 meum peccatum を彼のものにされた。……だが、私の罪が彼を飲み込むことはできない。そうではなく、彼自身が永遠に祝福された神であるので、私の罪は彼の義の無限の深淵 abyssus infinita の中に飲み込まれてしまうのだ⁴²」。(Römervorlesung, schola 2.15)

もし 'Cor credentis in Christum' を「キリストを信じつつある者の心」と解すれば、この発言は信仰の始まりに関連するものとなろう。いずれにせよ、ルターによれば、キリストを信じることは自己告発と密接に関連する。すなわち、心の自己告発が自分自身からキリストへ転向する起点と考えられており、このキリストへの転向がキリストと向き合う関係に入り、それゆえ、信仰を通したキリストの義の転嫁が結果として生じる。信仰者が全面的にキリストを信頼しつつ求める密接な関係性のゆえに、「私の罪」がキリストに帰され、「キリストの義」が私に帰されるという喜ばしい交換が生じるのである。これこそ、まさにキリストの恩恵に他ならない。ル

ターは「弁護者は告発者よりも偉大である。しかも無限にそうだ。神が私の弁護者 defensor であって、心が告発者 accusator なのだ。何たる関係であろうか。そうだ、そうだ、ほんとうにそうだ⁴³」と叫ぶように表現する。ここに、「私の罪は彼の義の無限の深淵の中に飲み込まれてしまうのだ」と語られるほど、恩恵的な救済論、つまりキリスト者の罪とキリストの義との交換による救済論をここに発見したルターの熱い息づかいを感じ取ることができる。だとしても、キリストの恩恵を受ける前提として、心の自己告発が考えられている点で、この時点でルターが恩恵的な救済論に完全に移行したと結論づけることはできない。

5. 『ローマ書講義』第3章スコリエ (I) 罪概念の深まり

『ローマ書講義』におけるルターの神学的展開は、その罪概念の深まりに確認することができる。ルターによる「ローマ書」の要約は、「肉の知恵と義」の放棄に続き、第二に「罪〔概念〕を植え付け、確立し、拡張すること⁴⁴」である。ルターが聖書的な罪概念を展開するようになるためには、『シンプリキアヌスへ』でアウグスティヌスがそうしたように、何よりも「ローマ書」に表現されるパウロの言葉を深く信頼する必要があった。律法が人間の経験を通して罪を示すことは確かであるが、「ローマ書」は聖書そのものを通して罪の本質を示してくれるからである。

ともあれ、罪を理解するためには、第一に高慢の本質が理解されなければならない。高慢は霊的な意味で人間の生まれつきの病気である。「しかし、我々の心 sensus と意志 voluntas の高慢 superbia は非常に根深い。誰ひ

43 WA 56, 204, 24-25: 'Maior est defensor quam accusator, etiam in infinitum. Deus defensor, cor accusator. Que proportio? Sic, Sic, etiam Sic!'

44 WA 56, 157, 5-6: 'Et plantare ac constituere et magnificare peccatum ...'

45 WA 56, 233, 2-3: 'Sed nimis profunda est superbia sensus et voluntatis nostrae. Nemo ex omni parte liber ab hac peste, ...'

42 WA 56, 204, 15-23: 'Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusauerit eum contra eum testificans de malo opere, Mox auertit se et ad Christum conuertit dicitque: Hic autem satisfecit, hic iustus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam iustitiam meam fecit et meum peccatum suum fecit. ... Peccatum autem meum illum non potest absorbere, Sed absorbetur in abyssu iustitiae eius infinita, Cum sit ipse Deus benedictus in saecula.' なお、WA 56 で使用される 'et' は、場合に応じて 'ae' あるいは 'et' と表記した。

とりこの疫病 pestis から全面的に自由である者はない⁴⁵』と主張され、さらに、「これらの不敬虔で高慢な人々 superbi は、神の前で病気 aegroti であるのに、彼ら自身には最も健康であるように思われる⁴⁶』と説明される。この根深い疫病と言われる人間の傲慢について、次のように説明される。

というのは、人間は自分に属する事柄を求めざるをえず、また、すべてを超えて自分を愛せざるをえないからである。これこそ、すべての悪の頂点 summa だ。そのため、そのような [高慢な] 人々は、善行や徳行においてすら自分自身を求め。すなわち、自分を喜ばせて称賛してしまうのだ。⁴⁷ (Römervorlesung, schola 3.10)

あらゆる行為においてすら自分を喜ばせてしまう人間の傲慢は、「自分に属する事柄」に関する欲望に捕らわれた結果である。ルターは、パウロと共に「すべての人間は罪の下 sub peccato にある⁴⁸』と主張し、「我々は全体として悪へと傾倒して inclinatus⁴⁹』おり、「情動 affectus によって我々自身に歪曲している⁵⁰』人間像を描き出している。第4章に入ると「根源的な罪」peccatum radicale という概念が「悪への欲望」concupiscentia ad malum として使用されるようになる。⁵¹ ベルンハルト・ローゼは、この概念を「ス

コラの理解を乗り越える新しい出発点⁵²』と表現する。このように、『ローマ書講義』の第3-4章では、ルターは via moderna には見受けられない罪概念の深まりを見せる。スコリエでは第2章までにアウグスティヌスの『霊と文字』が8回ほど引用され、ルターがアウグスティヌスの恩恵論を基礎に『ローマ書講義』に取りかかったことがわかる。ルターの罪概念の深まりもアウグスティヌスの影響と考えることができる。その証左として、第4章では次のように説明される。

それゆえ、聖アウグスティヌスが諸書の中で明らかにしているように、すべての [聖徒] は自らが罪人 peccatores であると告白した。そこで、我々の神学者たちは罪 peccatum を働きのことだけに押しつけてしまい、それによって働きが用心されるところの [罪] だけを教え始めた。彼らは、[人々が] どのようにして卑賤にありながら humiliter 呻きを通して癒しの恩恵を求めるべきであり、罪人であると認めるべきであるかを教えなかった。そのため、彼らは必然的に高慢な人々 superbi を作り出してしまふ。投げ出されたこれらの人々は、外的な働きによって今や自らが完全な義であると思ってしまうのだ。⁵³ (Römervorlesung, schola 4.7)

ルターが「我々の神学者たち」と呼ぶ人々こそ、via moderna の信奉者と思われる。したがって、ルターの生きた神学的状況下では、via moderna の信奉者たちによって自然能力としての自由意志による働きが強調され、その結果、罪の認識が軽視されていたことがわかる。彼自身も共有していたこの罪の理解が転換されたのは、アウグスティヌスによる影響であるこ

46 WA 56, 217, 16-17: 'isti impii et superbi, cum sint aegroti coram Deo, sibiipsis sanissimi videntur.'

47 WA 56, 237, 12-15: 'Quia homo non potest, nisi que sua sunt, querere et se super omnia diligere. Que est summa omnium vitiorum. Vnde et in bonis et virtutibus tales querunt seipsos, sc. Vt sibi placeant et plaudant.'

48 WA 56, 234, 25: 'omnes sunt sub peccato, ...'

49 WA 56, 237, 6-7: 'inclinati sumus ad malum omnino, ...'

50 WA 56, 258, 27-28: 'in nos ipsos inflexi et incurui affectu ...'

51 WA 56, 277, 11-13.

52 Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. & ed. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 250. 'a new point of departure over against the scholastic understanding.'

53 WA 56, 276, 5-10: 'Ideo omnes se confessi sunt peccatores, Vt patet in libris b. Augustini. Vbi nostri theologi peccatum ad sola opera deflexerunt Et ea solum inceperunt docere, quibus opera caueantur, Non, quomodo per gemitum humiliter gratiam sanantem querant et se peccatores agnoscant. Ideo necessario superbos faciunt, et qui dimissis operibus ad extra iam se iustos perfecte putent, ...'

とは疑いえない。ローゼによれば『ローマ書講義』におけるルターの罪理解の深まりは自己精査とパウロ研究を通して達成されたものであるが、同時にそれは、アウグスティヌスのペラギウス駁論、特に『霊と文字』を読んだルターが、罪の深刻さに目が開かれて、罪理解をめぐるパウロの言葉を確信しつつ受け止めることができるようになった結果でもある。

Via moderna の救済論が自然能力によって「全力を尽くす人間」の功績概念を基礎にしたのに対して、ルターは「[人間の意志]は常に悪へ傾倒しているため、実際、神の恩恵 gratia Dei を通してでなければ善へ奮い起こされえない」⁵⁴と述べて、神の恩恵を通さない善行の可能性を否定する。では、なぜルターは自然能力による善行の可能性を否定するに至ったのであろうか。1つには、「根源的な罪」と呼ばれる遺伝性の罪である原罪に関する理解の深まりを挙げることができる。もう1つは、情動が自己を喜ぶことで自己義認に陥ってしまう現実的で個人的な罪に関する理解の深まりを挙げることができる。アウグスティヌスによれば、前者が最初の人間に由来する原罪、後者がその罰である。ここでルターは、罪と罰に絡みつかれた人間が神を信じるようになるのは神の恩恵による以外に道はないのだというアウグスティヌスの立場に達している。

6. 『ローマ書講義』第3章スコリエ (II) 信仰の始まりと信仰義認論の成立

信仰の始まりについて、ルターはどんな考えに達したのであろうか。「キリストを信じること credere は、心全体を [イエス] 自身に向けること intendere であり、すべてを [イエス] 自身の内に秩序立てること ordinare

54 Lohse, *Martin Luther's Theology*, 248.

55 WA 56, 237, 3-4: 'cum sit semper ad malum inclinatus, adeo vt non nisi per gratiam Dei possit erigi ad bonum.'

56 WA 56, 252, 5-6: 'Credere ... in Christum Est in ipsum toto corde intendere et omnia in ipsum ordinare.'

である」⁵⁶。すなわち、キリストを信じるとは、自分自身に向けられていた心全体をキリストに向け直して、キリストと向き合う関係に入ることである。ルターによれば、信仰の始まりとは神のみことばを信頼することである。

「神がみことばにおいて義とされる」'iustificari Deum in sermonibus' (詩編 51:4) とは、[神] ご自身が [神] のみことば sermones において義とされ真実とされることであり、あるいは、[神] のみことばが義とされ真実とされることである。しかし、このことは、[みことば] を信じて受容し、真実で義なるものとしてそれらを保持するときに生じるのである。⁵⁷ (Römervorlesung, schola 3.7)

自己に向けられていた人間の心が「神のみことば」を真実で正しい言葉として受容するようになるとき、すなわち、信じ始めるとき、「神」と「神のみことば」が義とされ真実とされることが主張される。ルターの救済論では、神と向き合う関係に入ることによって生起する相互関与性がその基礎概念として重視される。ここでの相互関与性は、神のことばに対する人間の信頼によって、人間と神との関係の中で神が義とされることである。このように、信仰の始まりは「神のみことば」を受容することなのだと暗示される。

ただし、ルターにとって、「神のことば」の指示内容は聖書だけに限定されない。ユダヤ人に与えられた「神のことば」verbum Dei が神の「約束」promissio と説明されるが、⁵⁸一般的に「神のみことば」sermones Dei とは何よりも「福音のことば」verbum euangelii であり、「教会の指導者たち」

57 WA 56, 226, 4-6: 'Iustificari Deum in sermonibus' Est ipsum Iustum et verum fieri in sermonibus suis siue sermones eius Iustos et veros fieri. Hoc autem fit credendo et eos suscipiendo et pro veris ac Iustis tenendo.'

58 WA 56, 210, 34.

59 WA 56, 225, 17.

や「善良な聖人たち」の言葉さえ「キリストのことば」Christi verbum と理解されており、キリストご自身に由来する「キリストに属するすべて」omnes que Christi sunt が「神のみことば」と考えられている⁶⁰。このような「神のみことば」の受容による新しい認識が高慢の認識と恩恵の欠如認識とを人間にもたらし、さらに、「神のみことば」の導きによる自己省察が自己義認の放棄と罪人の告白とをもたらすことができる。ルターにとって、心の神への向き直りとしての回心とは瞬間的な出来事である必要はなく、信仰の始まりに至る過程であるとも言える。この意味で、「[神]はご自身のみことばを通して、彼らを癒すこと curare にかかるとの⁶¹」と説明される。他方、ルターによれば、「我々が[神]のみことばを義とすることは[神]ご自身の賜物 donum である。そして、[神]ご自身は同じ賜物のために我々を義と見なし義とするのである⁶²」。したがって、神の恩恵は「福音のことば」を通して人間の心に直接的な影響を及ぼし、その結果、「神ご自身の賜物」として「神のみことば」への信仰が心に生じるのである。このようにして、via moderna の「適合性による功績」概念が明確に覆されているのである。

救済の次のプロセスは、信仰の始まりの段階から、信仰を持つ状態への移行である。ルターによれば、「我々が罪から[神]ご自身へ向き直されるとき[神]は発見される inveniri のだが、回心に固着するとき[神]が求められる queri⁶³」ようになる。つまり、信仰の始まりで発見された神が、信仰生活では「求められる」ようになる。そして、「我々は、罪を保持しながら罪の内に生きる[生活の中で]、[罪]そのものを保持することを嘆

き悲しんで、解放 liberatio のために神に向かって呻いていく gemere ことを通してのみ救われるのだ⁶⁴」と説明される。したがって、神を求めることは、神に向かって呻吟していくことなのである。

このように、神を求め続けることによって救われるのだとしても、ルターにとって義とされることは信仰のみによる。それには、2つの前提がある。第一に、そもそも義というのは神にのみ属する。第二に、「キリスト以外には、誰も律法を成就する者はいない⁶⁵」。したがって、人間の善行によって義とされる道が絶たれ、義とされることが転嫁という概念から次のように説明される。

他方、「神が義とされる」という事実を通して、我々が義とされる。そして、「神のことばが」我々によって義とされるこの神の受動的な義認 justificatio Dei passiva は、神による我々の能動的な義認 justificatio nostri active そのものである。なぜなら、「神」のみことば sermones を義とする信仰 fides を、「神」は義と判断されるからである。⁶⁶ (Römer-vorlesung, schola 3.7)

神に属する事柄は「肉の知恵と義」によって正しく認識されえず、「外部の義と知恵」に属する「神のみことば」sermones Dei の媒介によってはじめて適切に認識されうる。ルターによれば、神のみことばが「真実で義なるもの」と受容されるとき、「神のみことばを義とする信仰」を神が「能動的」に義とするのである。したがって、この信仰を通して達成される「神による我々の能動的な義認」というのは、人間の側からみれば信仰者

60 WA 56, 251, 25-26.

61 WA 56, 251, 13-14.

62 WA 56, 217, 23-24: 'Per sermonem ... suum eos curare instituit.'

63 WA 56, 227, 19-228, 1: 'Quod nos eius sermones Iustificamus, donum ipsius eius, ac propter idem donum ipse nos Iustos habet i. e. Iustificat.'

64 WA 56, 266, 2-4: 'Inuenitur, quando ad ipsum conuertimur a peccatis, Sed queritur, dum perseueramus in conuersione.'

65 WA 56, 260, 5-6: 'hoc solo salui sumus, Quod peccatum habentes et in peccato uiuentes dolemus ipsum habere et gemimus ad Deum pro liberatione, ...'

66 WA 56, 260, 18: 'Legem nemo implet nisi Christus.'

67 WA 56, 226, 23-26: 'Per hoc autem "Iustificari Deum" Nos Iustificamur. Et Iustificatio illa Dei passiuua, qua a nobis Iustificatur, Est ipsa Iustificatio nostri actiuue a Deo. Quia illam fidem, que suos sermones Iustificat, reputat Iustitiam, ...'

が神から受動的に義とされることでもある。このように、信仰生活とは、解放を求めて神に向かって呻吟しつつ、「神のみことばを義とする信仰」によって生きることである。神がそのような信仰者を義とすることを、ルターは第3章の後半で「〔義〕はイエス・キリストに対する信仰 *fides Ihesu Christi* を通して以外には与えられないであろう」と明確に述べるに至っており、ここに、相互関与性に基づくルターの信仰義認論の成立を確認することができるのである。

7. 『ローマ書講義』第3章スコリエ (III) 信仰生活における行いと救済

最後の問題は、信仰者の行いが救済とどのように関係するのかである。ルターによれば、義を受けることは確かに信仰によるのだが、「〔神〕はすでに我々を義としてしまった *justificavisse* 訳ではない。すなわち、〔神〕はすでに義を完成して *perfecisse*、義人たちを無罪としてしまった *absolvisse* 訳ではない。そうではなく、〔神〕は完成することを始められた *incepisse* のである⁶⁸」。主要な動詞が現在完了形の否定形で表現されていることからわかるように、この世を生きる信仰者は義を受けていると言えるのだが、受けた義が完成されてしまった訳ではない。そうであるなら、義が完成されるためには、つまり救済されるためにはさらなる行いが要請されるのが問題となる。なぜなら、たとえば、ヤコブ2章24節では「人間は行いによって義とされる」と説明されるからである⁶⁹。これに対し、ルターはアウグスティヌスの『霊と文字』の分類にしたがって、パウロの言葉を解釈して「律法の行い」と「信仰の行い」を区別しながら次のように述べる。

68 WA 56, 258, 19-20: 'Non ... Iustificavit nos i. e. perfecit et absolvit Iustos ac Iustitiam, Sed incepit, vt perficiat.'

69 WA 56, 248, 6-11.

使徒〔パウロ〕は律法 *lex* と信仰 *fides* との間を、あるいは、文字 *litera* と恩恵 *gratia* との間を、それゆえ、それらの働きとの間を区別する。律法の行い *opera legis* は信仰と恩恵の外側で律法から生じると言われる。……しかし、信仰の行い *opera fidei* は自由の霊から神への愛のみによって生じると言われる。これらの事柄は、信仰を通して義とされた人々の他には生じえない。この〔信仰によって〕義とされることに対して、律法の行いは何ひとつ協働する *cooperari* ことがなく、それどころか、〔それを〕強く妨げるのである。⁷⁰ (*Römervorlesung, schola* 3.19)

ルターは「それゆえ、義とされることは、律法の行いを要請することなく、〔信仰〕の行いを生じさせるところの生きた信仰 *viva fides* を要請するのだ⁷¹」と述べて、信仰者の行いが本来的に「生きた信仰」から生じる「信仰の行い」であるべきことを説明する。そうであるならば、解決すべき問題は、救済されるためには信仰と共に「信仰の行い」が要請されるのかということになる。

この問題に対して、「律法を通して罪の認識が〔生じる〕」(3:20)に関するスコリエの中で、ルターは恩恵によって義とされようとする信仰者を次のように説明する。

なぜなら、〔行い〕を通して自らを義の恩恵 *gratia justificationis* に向かって整える *disponere* ように行う人々は、今や何らかの仕方では義である *justus* からである。義の大部分は義であることを欲することだから

70 WA 56, 248, 10-16: 'Apostolus distinguit inter legem et fidem, siue inter literam et gratiam, ita et inter opera earum. Opera legis dicit, quae fiunt extra fidem et gratiam et ex lege ... Opera autem fidei dicit, quae ex spiritu libertatis amore solo Dei fiunt. Et haec fieri non possunt nisi a Iustificatis per fidem, ad quam Iustificationem opera legis nihil cooperantur, immo vehementer impediunt, ...'

71 WA 56, 249, 10-11: 'Igitur Iustificatio requirit non opera legis, Sed viuam fidem, quae sua operetur opera.'

らである。……むしろ、義であるすべての人々は、ますます義とされるように行うのでなければ、誰も義であることにはならないだろう。⁷²

(Römervorlesung, schola 3.20)

ルターによれば、「自らを義の恩恵に向かって整える」人々、すなわち、恩恵によって完全に義とされようとする信仰者は、未だ完成されていないにしても、すでに義を受けていることになる。だとしても、義を受けた人々は、恩恵の下で「ますます義とされるように」行いに向かわなければならない。信仰生活における「信仰の行い」について、ルターは次のように説明する。

したがって、彼らの行いは善良である。なぜなら、彼らは行いそのものを信頼する *confidere* ことなく、[行い] を通して自らを義に向かって備える *parare* からである。彼らは、ただ [行い] の中で、彼らの来るべき義を確信する *confidere* のである。しかし、そのように行う人々は、律法の下 *sub lege* にいるのではない。なぜなら、彼らは恩恵を欲しており、自分自身が罪人であることを憎んでいるからである。⁷³

(Römervorlesung, schola 3.20)

信仰生活における「信仰の行い」は、救済を獲得するための功績になるということではなく、完成された「義に向かって備える」ことである。それ

ゆえ、「信仰の行い」は生きた信仰の外面的な現実と考えられ、その生活の中で「来るべき義を確信する」ことが可能になるのである。したがって、ルターによれば、そのような信仰者は罪人であることを自覚するばかりか憎んでもおり、そのようにして恩恵を求めることによって、決して「律法の下にいないのではない」ことになる。他方で、「信仰の行い」は結果的に律法を満たすことになると考えられているものの、それは律法を目的とした「律法の行い」とは異なっている。なぜなら、「信仰の行い」は、生きた信仰の内面的な命、すなわち、信仰を通して義を受けた人々の恩恵的な「自由な霊」と、律法が真に要請する意志である「神への愛」とから生じることだからである。したがって、「信仰の行い」が生じるのは信仰者の内面的な命から外面的な現実が発露した結果と考えることができる。そうであれば、恩恵と信仰を通して義を受け取ったキリスト者は、生きた信仰の内面的な命を有しつつ、完全な義を欲して、全体的な人として「ますます義とされるように」行いに向かい、それによって「自らを義に向かって備える」のである。このように、ルターは、アウグスティヌスの『霊と文字』を導き手にして「ローマ書」1-3章の解釈に向かい、恩恵と信仰による救済論を発見したばかりか、信仰者の行いが果たす救済論的な位置づけを決定づけるにも至ったのである。

『第一回詩編講義』では、「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という前提に立つ「教師たち」が「正しく述べている」と説明され、オッカム主義者の救済論が容認されていた。これに対して、『ローマ書講義』第3章では、*via moderna* の救済論に依拠すると目される人々が次のように批判される。

確かに、他方の人々は、自分自身が律法を満たしていると、また、それゆえ義であると思いなすような仕方で行っている。彼らは、恩恵を欲することをしないし、自分自身が罪人であることを認識することも憎むこともしない。彼らは、律法の規定に従って行っているため、求められるべき義に向かって整えることをしない。けれども、彼らは

72 WA 56, 254, 23-30: 'Quia qui sic operatur, Vt per ea ad gratiam Iustificationis se disponat, iam aliquo modo Iustus est. Quia magna pars Iustitiae velle esse Iustum. ... Immo cum omnes Iusti non nisi talia operentur, vt Iustificentur magis ac magis, nullus esset Iustus.'

73 WA 56, 254, 30-255, 3: 'Igitur Bona sunt illa opera, quia non in ipsa confidunt, Sed per ea ad Iustificationem se parant, in qua sola confidunt Iustitiam suam futuram. Qui autem sic operantur, sub lege non sunt, Quia desyderant gratiam et odiunt, quod peccatores sunt.'

[行い]を通して[義]が所有され獲得されたかのように誇示するのである。⁷⁴ (Römervorlesung, schola 3.20)

ルターの批判は、『ローマ書講義』冒頭から一貫して「高慢な人々」に向けられている訳だが、ここでは彼らが「誇示する」人々と表現される。すなわち、心では律法に敵対しながらも、外面的な「律法の行い」で満足してしまう人々である。彼らは「求められるべき義に向かって整えることをしない」ために、「信仰の行い」まで到達することができない。外面的な事柄に捕らわれてしまい、自分自身を罪人と認識することができないばかりか、救済における内面的な恩恵や信仰の先行性を見落としてしまう。そのようになる原因がまさに彼らが依拠する via moderna の功績による救済論なのであるが、ルターはそれを次のように否定する。

むしろ、[回心の]先に行われた行いも後に行われた行いも、義とする justificare ことはない。律法の行いとは、どんなに小さなものであろうか。実際、先に行われた[行い]は義に向かって備えるのだから、[義とすることはない]。さらに、後に行われた[行い]は今や果たされた義を要請するのだから、[義とすることはない]。というも、我々は正しい事柄を行うことによって義と証明されるのではなく、義であることによって正しい事柄を行うからである。それゆえ、ただ恩恵だけが義とするのである。⁷⁵ (Römervorlesung, schola 3.20)

Via moderna の功績による救済論によれば、「先に行われた行い」がそれによって信仰がもたらされる「適合性による功績」に対応し、「後に行われた行い」がそれによって永遠の命がもたらされる「妥当性による功績」に対応する。いずれの場合も律法の基準に従って公平な功績が与えられると規定された via moderna に対して、ルターはいずれの行いとも「義とすることはない」と述べて、功績による救済論を全面的に否定する。換言すれば、ルターは「律法の行いとは、どんなに小さなものであろうか」と述べて、救済プロセスにおける「律法の行い」の意義を全く重要視しないのである。そればかりか、「正しい事柄を行うことによって義と証明される」ことを否定するルターの救済論では、「神は全力を尽くす人間に誤りなく恩恵を与える」という中世的前提そのものが否定されるに至っている。このようにして、「義であることによって正しい事柄を行う」ことを前提にしたルターの救済論は、「ただ恩恵だけが義とする」のだという主張に集約されている。したがって、ルターにとって、義とされることはキリストの恩恵だけによって達成され、キリスト信仰を通して与えられるということになる。このように、「信仰の行い」といえども、外面的な現実が人間を救済することはない。「むしろ、すべての正しい行いと恩恵の中で行われた行いは、後続する義の成長 profectus justificationis に向かった準備的なものである」と説明されるように、「信仰の行い」は信仰者に救済を直接もたらす訳ではなく、その行為者を「求められるべき義に向かって整える」のである。

このようにして、『ローマ書講義』の最初の3章において、ルターの神学的突破が完成された痕跡を辿ることができる。端的に言って、ルターの救済論における神学的突破とは、恩恵と信仰による救済論の発見なのであった。「恩恵へと自らを備えうることが許される」のは「適合性による

⁷⁶ WA 56, 259, 14-15: 'Immo omnia opera iusta et in gratia facta sunt preparatoria ad sequentem profectum iustificationis ...'

⁷⁴ WA 56, 255, 8-11: 'Alii Vero sic operantur, Vt putent sese legem implere et ita iustos esse nec gratiam desiderant nec agnoscunt nec odiunt, quod sunt peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non ordinant ad iustitiam querendam, Sed velut per ea possessam et adeptam iactant ...'

⁷⁵ WA 56, 255, 15-19: 'Immo nec opera precedentia nec sequentia iustificat, quanto minus opera legis! Precedentia quidem, quia preparant ad iustitiam; Sequentia vero, quia requirunt iam factam iustificationem. Non enim iusta operando iusti efficiuntur, Sed iusti essendo iusta operantur. Ergo sola gratia iustificat.'

功績」によるのではなく、キリストの恩恵によるのだということ、さらに、完全に義とされる救済は「妥当性による功績」によるのではなく、恩恵の下にある生きた信仰から完全な義に向かって自らを整えていく、そのような現実の生活の中で生じる義の成長の結果なのだ、というルター神学の基本原理がここに確立されたのである。

おわりに

本研究の結果、次の結論が得られた。第一に、マクグラスがルターの神学的突破の時期を『第一回詩編講義』の最終段階である1515年と推定したのに対して、本論文ではルターの神学的突破を正確に定義しつつ、それが『第一回詩編講義』の最終段階に始まり『ローマ書講義』第3章で完成するプロセスであると主張することができる。第二に、アウグスティヌスの『霊と文字』がルターの神学的突破に与えた影響について、マクグラスが「本質的には補足的な仕方」で影響を与えているにすぎないと見積もるのに対して、本論文ではアウグスティヌスの『霊と文字』の影響が、功績による救済論から恩恵と信仰による救済論への転換を達成するルターの神学的確立過程において決定的であったと主張することができる。

ルターは自らが同意していた *via moderna* の救済論を再考する中で、アウグスティヌスの恩恵論を受容しながら、義を受けることから完全に義とされるに至るプロセスとして救済論を捉え直し、一切の功績思想を救済プロセスから排除したのである。このように、ルターの救済論は、アウグスティヌスの恩恵的救済論 (*salvation by grace*) を信仰義認論 (*justification through faith*) の面から徹底させて、義の所在をどこまでもキリストの側に保持させたものであり、それゆえ、それは神を求め続ける卑賤な人間が信仰を通して受けたキリストの義とその成長とによる救済論なのだと言える。したがって、ルターの神学的突破のプロセスは、恩恵的救済論の発見とその神学的確立として説明することができるのである。

日本基督教婦人矯風会機関誌『婦人新報』にみる 錦織久良の廃娼論

岩田三枝子

序

錦織久良² (1889 [明治 22] 年 12 月 18 日–1949 [昭和 24] 年 2 月 6 日) は、佐渡出身のキリスト者歌人・文筆家であり、女性運動家とも呼べるだろう。錦織は長岡女子師範学校を卒業後、キリスト教に入信した。教員を経て、共立女子神学校³に学び、その後は錦織貞夫⁴と結婚し、二人の男の子をもう

- 1 本稿は、2021年12月11日キリスト教史学会東日本部会において行った口頭発表を修正・加筆したものである。
- 2 諸表記において結婚前には「北見くら」「北見くら子」、結婚後は「錦織久良」「錦織くら」「錦織久良子」「錦織くら子」等の揺らぎがあるが、傾向として全関西婦人連合会への寄稿を開始する1931年頃の寄稿を境に、「錦織くら子」のひらがな表記から「錦織久良子」の漢字表記に切り替わっている。これら全ての表記を錦織久良による寄稿として扱い、本稿では共立女子神学校卒業生名簿に記載の「錦織久良」(三原容子編『賀川ハル史料集』第1巻、緑蔭書房、2009年、225頁)の表記を用いる。
- 3 共立女子神学校の前身である偕成伝道女学校は、女性伝道者育成を目的として、米国婦人一致外国伝道協会(The Woman's Union Missionary Society of America for Heathen Lands、略称WUMS。1861年に設立されたアメリカの女性外国伝道団体)から派遣された女性宣教師によって1881(明治14)年に横浜に設立され、1907年に共立女子神学校に改称した。
- 4 錦織貞夫は、1921年5月から1925年3月頃までアメリカのオベリン大学に留学している。同期間、錦織は長男とともに大阪の愛生園に住み込んでいたようである。『覚醒婦人』1922年2月28号の新入会員住所;「細民窟の4ヵ年(上)」(『基督教世界』2170号、1925年7月23日);「細民窟の4ヵ年(下)」(『基督教

けた。結婚後の錦織の活動の中心地は、自宅のある大阪を基点とした関西であった。

歌人・文筆家としては、キリスト教の信仰の歌や信仰に関わる文芸作品など『基督教世界』⁵等へ多数の寄稿がある他、書籍の出版もしており、その数は生涯で合計250件以上にのぼる。女性運動家としては、共立女子神学校在学中の20代半ばから、日本基督教婦人矯風会（以下、矯風会）⁶機関誌『婦人新報』⁷に廃娼問題を中心とした寄稿を開始し、その中には12回の連載小説も含まれる。錦織はその後40代になってから、会員数300万人とされる全関西婦人連合会の政治・法律部委員長として、家庭における妻や子供の権利の擁護に取り組み、全関西婦人連合会大会の司会や各地での講演活動など、10年近くにわたって連合の中心的存在として活動した。

これまでの矯風会に関する先行研究には、次のような研究がある。日本キリスト教婦人矯風会による『日本キリスト教婦人矯風会百年史』⁸では、矯風会の100年の歴史を1886年の矯風会設立の経緯から順を追ってまとめている。矯風会の廃娼運動の取り組みに焦点を当てた楊善英「日本キリスト教婦人矯風会と廃娼運動」⁹では、1886年矯風会設立から1935年まで

世界』2171号、7月30日）等参照。

5 『基督教世界』は『基督教新聞』の前身であり、組合教会からの援助によって基督教世界社から1883（明治16）-1942（昭和17）年に刊行された。

6 日本の矯風会は、1886（明治19）年、矢島楯子らによって東京婦人矯風会として組織され、1893（明治26）年に日本基督教婦人矯風会に発展した。1899（明治32）年には、林歌子（1864-1946）が日本基督教婦人矯風会大阪支部を設立する。初期の頃は、禁酒禁煙、公娼制度廃止運動、また後には婦人参政権獲得運動などに取り組んだ。現在は、公益財団法人日本キリスト教婦人矯風会として、女性の権利や平和に関する取り組みを継続している。

7 日本基督教婦人矯風会機関誌は、1888（明治21）年『東京婦人矯風雑誌』として創刊され、1893（明治26）年に『婦人矯風雑誌』として第1号が発行、そして1895（明治28）年2月号より『婦人新報』として発行された。

8 日本キリスト教婦人矯風会『日本キリスト教婦人矯風会百年史』ドメス出版、1986年

9 楊善英「日本キリスト教婦人矯風会と廃娼運動」東京外国語大学大学院総合国

の矯風会の廃娼運動を検証し、矯風会の取り組みが当時の社会にあって公娼制度の実態を広く知らしめる役割を果たしたとして、その意義を示す。さらに今井小の実「『婦人新報』と母性保護論争—矯風会の婦人界における位置付けを検討する指標として」¹⁰では、1918年に与謝野晶子や平塚らいてうたちの間で起こった「母性保護論争」に焦点を当てて検証し、1919年当時の矯風会は「個人の人権を尊重する個人主義思想、そこから発展した女性解放運動を自らのものとする意識が希薄だった」¹¹が、1920年になると矯風会でも次第に女性の権利に対する意識が表れてくると指摘している。¹²以上のような矯風会に関する先行研究からは、矯風会が廃娼運動に力を入れており、また1920年以降になると女性の権利への意識が高まってくるのが明らかにされている。

一方で、錦織に単独で焦点を当てた先行研究は管見の限り見当たらない。人物紹介として、『日本女性運動資料集成 索引』¹³に半ページほどの生涯概略が掲載されている他は、共立女子神学校の同級生であった賀川豊彦の妻・ハルとの交友関係から、関連文献数件において短い紹介がみられるのみである。¹⁴しかし、現在においては無名でありながらも大正期から戦時

際学研究科博士論文、2005年

10 今井小の実「『婦人新報』と母性保護論争—矯風会の婦人界における位置付けを検討する指標として」（『キリスト教社会問題研究』51号、同志社大学人文科学研究科キリスト教社会問題研究会、2002年、63-84頁）

11 今井、同上、79頁

12 今井、同上、81頁

13 鈴木裕子編『日本女性運動資料集成 索引』不二出版、1998年、168-169頁

14 賀川ハルの友人であったことや、また賀川ハルが中心となって活動していた覚醒婦人協会（1921[大正10]年-1923[大正12]年頃）でも活動をしていたことから、拙著『評伝賀川ハル—賀川豊彦とともに、人々とともに』（不二出版、2018年）や、永渕朋枝「藤村発行『処女地』に執筆した織田やす：覚醒婦人協会との関わり」（『神女大國文』27、神戸女子大学国文学会、2016年、38-57頁）の中で、わずかに触れられている。また、賀川ハルとの交流関係から、『賀川ハル史料集』及び『評伝 賀川ハル—賀川豊彦とともに、人々とともに』の中には、錦織から賀川ハル宛の私信2通（1927[昭和2]年5月26日、1928[昭和3]年5月

期にかけて、キリスト教の枠内だけではなく、キリスト教の枠組みを超えた一般の婦人運動の中でもキリスト者としての信仰を保持しつつ、30年以上にわたり中心的な役割を果たした一女性の活動は注目に値するものであり、その活動の動機や、女性問題への視座、またキリスト教信仰のあり方は、戦間期のキリスト教史およびキリスト教女性運動を考察するうえでも検討に値すると考える。

本稿では、これまで研究対象として扱われてこなかった錦織久良を取り上げる。特に廃娼運動への取り組みや女性の権利といった視点から矯風会機関誌『婦人新報』における錦織の各論を検討することで、錦織のキリスト教信仰と女性運動の原点を明らかにすることを目的とする。キリスト者として、文芸家として、また女性運動家として活動に取り組んだ戦間期の一女性の視点を明らかにすることによって、この時代のキリスト教会のあり方と女性運動のあり方を検討する一助としたい。

1. 錦織と矯風会との出会い

錦織と矯風会との直接的な出会いは、教員経験を経て20代半ばで伝道を志して入学した共立女子神学校時代であると推測できる。錦織が在学した時代の共立女子神学校は、矯風会といくつかの点で繋がりがみられる。1900(明治33)年調査の「日本全国矯風会一覧表」には、地方矯風会として「共立女学校」(1897[明治30]年設立)が記載され、矯風会正会員は47名であったと記録される¹⁶。また、アメリカへの留学から帰国し共立女子神学校に教員として着任早々であった城戸順が書記として記されて

16日)が所収されている。

15 本稿における引用では、原文の旧字体を新字体に改めた。

16 日本キリスト教婦人矯風会、前掲書、170頁

17 城戸は、1892(明治25)年、共立女子神学校の前身である偕成伝道女学校に入学、1899(明治32)年に同校を卒業した。同年、偕成伝道女学校の教員に就任し、1943(昭和18)年に退職している。着任後の1908年から2年間ニュー

いる。さらに1902(明治35)年にも、会員数39名、会頭(支部長)として「城戸順子」が記される¹⁸。さらに錦織の在学中には共立女子神学校が矯風会の年次総会の会場になるなど、共立女子神学校全体で矯風会の活動に協力的であったようである¹⁹。以上のことから、錦織の共立女子神学校在学中に矯風会との関わりが始まったと推測できる。

2. 錦織における『婦人新報』寄稿の位置

錦織の著述全体の中での、矯風会機関誌『婦人新報』での著述の位置付けを確認したい。錦織の著述はキリスト教関係及び女性関係の各種雑誌に散見されるが、特にキリスト教関係では組合教会の援助によって刊行されていた基督教新聞社発行『基督教世界』、また女性関係の機関誌では『婦人新報』と全関西婦人連合会機関誌『婦人』への寄稿数が多い。現在確認できる錦織の各種著述は、1915(大正4)年25歳頃から1940(昭和15)年50歳頃までである。その後は第二次世界大戦期となり、錦織が寄稿の場を中心としていた『婦人』は1937(昭和12)年で休止、また『基督教世

ヨークのDr. White Bible Schoolで学んだようである。また、「ミス、プラットに日本語を教へ、ミスハンドの様々な翻訳にもあたられ、殊に礼拝の説教や、講演、其他教室に於けるお講義の原稿を翻訳」したという(詳細は前掲拙書119-120頁参照)。また城戸は、指路教会では、1918(大正7)年から1922(大正11)年まで執事として、そして1932(昭和7)年から1941(昭和16)年までは長老として名が記録されている。指路教会中の役職については、横浜指路教会125年史編纂委員会編『資料編 横浜指路教会百二十五年史』(日本基督教団横浜指路教会、2004年、424-428頁)を参照。

18 日本キリスト教婦人矯風会、前掲書、1009頁

19 1916(大正5)年の米国婦人一致外国伝道協会本部への報告には、「春休みに日本矯風会の年次総会のために礼拝堂を貸した。学生たちは手伝いをし、聖霊に満たされ祝福を受けた」(『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、345頁)とあるが、これが錦織の小説「どくろの告白」(『婦人新報』246号、1918[大正7]年1月、29頁)に登場する「大正五年の四月矯風会廿四回大会」にあたるものであろう。

界』は1942(昭和17)年までの発刊であったこともあり、第二次世界大戦下および大戦後の錦織の著述は現時点では確認できない。しかし、特に第二次世界大戦後に錦織が自らの戦間期の発言についてどのように認識していたのかを確認するためにも、今後の錦織の寄稿のさらなる発見が期待される。

1915(大正4)年、共立女子神学校在学時代であった25歳の時の『婦人新報』への寄稿「雑詠」²⁰が、現在確認できる最も早い寄稿である。錦織の『婦人新報』への寄稿は女性問題の題材を中心に29件確認でき、そのうち23件は31歳までに執筆されたものである。

『基督教世界』への最初の寄稿は同じく共立女子神学校在学時代の26歳の時の1916(大正5)年であり、その後1927(昭和2)年の37歳頃に23件、1928(昭和3)年38歳頃に24件を最多に、1940(昭和15)年の50歳頃まで『基督教世界』への寄稿は断続的に継続され、確認できる範囲で生涯に160件程度の寄稿がある。1921(大正10)年(31歳頃)から1930(昭和5)年(40歳頃)までは、『基督教世界』へのキリスト教信仰の歌や文芸の寄稿が中心である一方、女性問題に関する寄稿はほぼ皆無である。

錦織が再び女性問題に言及を始めるのは、1930(昭和5)年(40歳頃)以降、『婦人』においてである。『婦人』では、家庭における妻や子供の権利に関する民法改正問題を中心に、1937(昭和12)年の47歳頃までの間に31件の寄稿がある。この期間は、『基督教世界』への寄稿は減少し、特に1932(昭和7)年以降、『基督教世界』への寄稿は年に1-2回となる。

雑誌への寄稿以外には、単著の歌集『六畳の王宮』(日曜世界社、1929年)、『魂のささやき』(日曜世界社、1934年)、選者としての歌集『星かげ』(日曜世界社、1940年)、またキリスト教文芸書として『愛の人石井十次』(日曜世界社、1935年)、『新島襄先生—少年少女のために』(日曜世界社、1936年)の刊行があり、女性問題に関する著書はない。

以上のことから、錦織の寄稿に関して、次のことがいえる。錦織は20

代の頃から女性問題への提言、及びキリスト教信仰に関わる文芸作品の寄稿を行っていた。キリスト教信仰に関わる寄稿は生涯にわたり断続的に行われたが、特に30代の頃を中心に活発に行われた。一方、女性問題に関する寄稿は二期に分かれており、一期目は20代半ばから30代前半までの期間で、寄稿先は主に矯風会機関誌『婦人新報』である。二期目は40代で、寄稿先は主に全関西婦人連合会機関誌『婦人』である。『婦人新報』はキリスト教の背景を持つ女性団体であるが、全関西婦人連合会はキリスト教および非キリスト教の団体を広く含む一般的な女性団体である。ゆえに、本稿で扱う『婦人新報』への寄稿は、錦織の寄稿の中では初期にあたり、特に後の婦人運動につながる動機や経緯、また原点となる思想などが見出されると考えられる。

3. 『婦人新報』寄稿の分類

『婦人新報』への錦織の合計30件の寄稿は、三種類に大別できる。

一つ目は、歌関係で6件である。共立女子神学校在学時代に旧姓北見として寄稿した「雑詠」「生誕を祝して」²¹といった歌では、サマリアの女や姦淫の女など、聖書中の女性を題材とした歌が見出される。1931(昭和6)年11月号の記事では、錦織は歌の選者としての登場であり、錦織自身の歌の掲載はない。1932(昭和7)年2月号も選者としての登場であるが、ここでは錦織の歌も2首掲載されている。

二つ目は、報告関係で6件である。錦織は1917(大正6)年に共立女子神学校を卒業し、同年錦織貞夫と結婚したことにより、北見姓から錦織姓となった。「大阪支部掘出物バザー」²²はその後に寄稿された報告である。本報告からは、共立女子神学校を卒業して一年ほどを経た錦織が矯風会大阪

21 北見くら子「雑詠」(『婦人新報』222号、1915[大正4]年12月、22頁)

22 錦織くら「大阪支部掘出物バザー」(『婦人新報』252号、1918[大正7]年7月号、32-33頁)

20 北見くら子「雑詠」(『婦人新報』221号、1915[大正4]年11月、4頁)

支部の中心的役割を担っていることがわかる。次の「大阪婦人ホーム」²³の活動報告²⁴、また「大阪支部第廿回年会」²⁵では、錦織は書記としての役割の他に、「青年部」の報告やバザーの報告なども行い、矯風会大阪支部での多忙な日々が想像できる。十年ほどの期間を経て、1930（昭和5）年7月号では、「法律部長」として、家族と過ごす日課が大阪部会の「支部長の一日」のコラム欄に短く掲載されているが、具体的な活動内容はこのコラムからはわからない。1930年8月号に「これがお手許に着く頃は、私は大阪中央公会堂の廃娼講演会の壇上に星島代議士や久布白幹事等の前座語りとして立つて居ます」とある。これは、1930年7月12日に大阪中央公会堂で開催された大阪公娼制度廃止期成会発会式のことだろう。『大阪毎日新聞』（1930年7月13日）によると、聴衆は「聴衆堂に溢れて約四千、入場出来ない者が数百名場外にひしめきて更に警戒線を突破して突如百数十名が地下室から弁士控室に突進して警官と小競合を演ずるなどのすばらしい人気」²⁶だったという。次は1937（昭和12）年9月号に、小さなコラムで大阪朝日新聞恩田和子との比叡山への1泊旅行の思い出の寄稿がある。錦織の『婦人新報』への最後の寄稿は1939（昭和14）年8月号で「南京虫」²⁷と題して、満洲を訪れた際の南京虫の思い出や阿片菅煙所訪問の思い出が3ページに渡って掲載されている。後に、錦織が逝去したことを知らせる記事が掲載されている。これについては後述する。

三つ目が、女性問題を扱う18件の寄稿である。「廃娼果たして空想か

（徳田秋江氏の理解を促す）」²⁸「主義のために奮闘せよ」²⁹などの寄稿の他、「矯風小説 髑髏の告白」（以下、「髑髏の告白」）³⁰が1916（大正5）年11月から1918（大正7）年1月の期間、共立女子神学校卒業を挟んで通算12回連載されている。

「髑髏の告白」は、小説という媒体であること、連載回数の多さ、また自伝的な内容を含む点で、特に注目に値する寄稿となっている。題字の横に付された「矯風小説」は、錦織本人が付したものか、または『婦人新報』の編集者などによるものであるのかは不明であるが、最終的には錦織本人や編集責任者たちが合意したからこそ「矯風小説」とつけられたのだろう。矯風会の名前を冠した小説であるということは、この錦織の小説が矯風会を代表する小説であると認められている証であるともいえる。「髑髏の告白」の連載1回目の冒頭に連載の経緯が説明されている。それによれば、「北見さんが学生の身であるにもかかわらず、読物として矯風小説のない事を残念がられ」たことが発端であった。ただし、「想にも文にも勿論御批評はあることと思ます」としながら、「然し是等のものを真心から成された事に敬意を払ふもの」だと評価している。小説としての完成度には課題があるものの、その熱意とメッセージ性によって、矯風会にふさわしい「矯風小説」と呼ばれたのだろう。

「髑髏の告白」については、確定はできないものの、主人公の浦子と錦織の共通点を極めて多く見出すことができ、錦織自身の私小説的な位置付けである可能性が高い。例えば、次のような描写がある（以下、引用にお

23 大阪婦人ホームは、1907年、矯風会大阪支部の附属施設として、農村出身の女性たちのための短期宿泊所と職業紹介、自立支援を目的として設立された。

24 錦織くら「大阪婦人ホーム」（『婦人新報』264号、1919[大正8]年7月号、34-35頁）

25 錦織くら「大阪支部第廿回年会」（『婦人新報』271号、1920[大正9]年2月号、28-29頁）

26 鈴木裕子編『日本女性運動資料集成一人権・廃娼II』第9巻、不二出版、1998年、73頁

27 錦織久良子「南京虫」（『婦人新報』497号、1939[昭和14]年8月号、30-33頁）

28 北見くら子「廃娼果たして空想か（徳田秋江氏の理解を促す）」（『婦人新報』224号、1916[大正5]年2月、10-12頁）

29 北見くら子「主義のために奮闘せよ」（『婦人新報』227号、1916[大正5]年5月、15-17頁）

30 235号（1917[大正6]年2月）以降は、「どくろの告白」とひらがな表記に変更されているが、本文中では漢字表記で統一する。錦織は共立女子神学校卒業後、錦織貞夫と結婚したため、243号（1917年9月）以降の著者名は、それまでの「北見」から「錦織」になっている。

ける下線は筆者による。また、断りのない限り、引用の出典は『婦人新報』である)。

神学校の教師に須戸駿子といふ当校から米国に留学を命ぜられて帰朝してから当校の教授として教鞭を取つて居る教師があつた。三十路を六つ七つ越えた温厚な同情深い、多くの生徒から多大の尊敬を払はれてゐる全くなつこい教師であつた。(中略) 丁度須戸駿子は矯風会の交際部長として会員勧誘に或は花の課の事業として病者及囚人の慰問に百方尽瘁されてゐるので従つて浦子も嘗てより心掛けて居つた矯風会事業に最も興味を以て働いたのであつた。

丁度大正五年の四月矯風会廿四回大会が当神学校に挙行された時に廃娼実行方法に就て委員が挙げられ運動基金募集、公開演説会、小冊子使用、懸賞文学等秩序だつた統一の下に実行方法が議された時に、浦子は日頃の持論がやがて実行し得られる時が来た事を思ふて心秘かに嬉しくてたまらないのであつた。³¹

これは小説内の記述であるが、実際に錦織が在籍した共立女子神学校には、城戸順というアメリカ留学から帰国した教員がおり、共立女子神学校を支部として矯風会の支部長を務めていたことは前述のとおりであつた。また、1916(大正5)年に共立女子神学校を会場として矯風会の年次総会が執り行われた事実にも、小説内の記述は一致する。その他にも、錦織の実際と小説内の浦子には共通点が多い。例えば、両者が共に佐渡出身であること、長岡女子師範を卒業していること、師範学校を卒業後、佐渡に帰郷していること、³²キリスト教信仰に入る前に母親が亡くなっていること、³³

31 錦織くら子「どくろの告白」(『婦人新報』246号、1918[大正7]年1月、29頁)

32 錦織久良子「忘れ得ぬ人々」(『基督教世界』2859号、1939[昭和14]年1月12日、7頁)

33 錦織くら子「受洗満二十年に際し恩師小野先生に捧ぐ」(『福音新報』1861号、

家庭内の問題、特に父親のおそらく女性関係について悩みを抱いていたらしいこと、その後キリスト教信仰を持つこと、横浜にある神学校に入学すること、等である。この「髑髏の告白」が錦織の実体験を基とした小説であるとすれば、錦織もまた父親の女性関係に起因して遊郭への反感を持っており、故に廃娼運動を掲げる矯風会の活動に共鳴した可能性は極めて高いと推測できる。

錦織は小説内の浦子の人物像を、次のように描写している。

万事、徹底的な、是か否か其中間に曖昧の態度を持する事の出来ない善く言へば意思強固な悪く言へば頑固な性格に生れた女で有つた、従つて妥協性の乏しい女子通有の繊細な情緒を没して居る或点迄は男性的とも言ひ得る性格を持つて居た。併し一面熱烈な感情を具備する時に弱い女らしい女として現はれる時もあつた。³⁵

この浦子の性格描写は、後の40代になった錦織の全関西婦人連合会での粘り強い民法改正への訴えと、歌人としての情緒の両面を持ち合わせていることにも合致するようである。たとえ小説内の浦子の全ての描写がそのまま錦織の体験ではないとしても、多くの点で共通点を持つ浦子に錦織は自身の姿を投影しており、また小説を通して錦織は自身の公娼制度への強い願いを表現していると考えられることも可能だろう。

1931[昭和6]年5月14日、10頁)

34 「妻といふ名のみ子のため忍従の生を忍びし母の思出」「悲しくも父に弓引く浅ましき娘となりし日の痛き思出」「継母あれど二十歳の我れに親しまず生母に別れて人生を知る」「懐の涙ひた沸く二十歳の恋しき母が終焉の宵」(錦織くら子「受洗満二十年に際し恩師小野先生に捧ぐ」[『福音新報』1861号、1931[昭和6]年5月14日、10頁])

35 北見くら子「髑髏の告白」(『婦人新報』232号、1916[大正5]年11月、25頁)

4. 『婦人新報』における廃娼論

女性問題を直接的に扱っている錦織の18件の寄稿は主に1916(大正5)年から1921(大正10)年の約5年間に執筆されたものである。この期間を『日本キリスト教婦人矯風会百年史』では、「一九一五(大正四)年京都に開催された御大典記念の大会において『大正一〇年を期して公娼制度を撤廃すること』という強いスローガンが打ち出され、(中略)一九一〇年代は廃娼運動の歴史の中で最高潮の時代」であると位置付けている。³⁶ 矯風会にとって公娼全廃の機運が高まった時期と、錦織の寄稿が集中する時期は重なっている。この期間の錦織の寄稿の内容から、錦織が廃娼問題に関心を持った動機、またその経緯や特徴を検討する。

家庭における夫と妻の平等への希求

『婦人新報』における錦織の寄稿には、家庭における妻と夫の立場の不平等に対する批判が繰り返し登場する。例えば、小説「髑髏の告白」では、主人公の浦子の言葉を通して、次のように語られる。

磊落でお洒落で交際家で芸者などには随分もてる叔父とはすっかり性格が違ふので何時でも屈辱を忍受して子供もなく此世に何の享樂もなく只良人の不行跡の番人として、凡ては女といふ名の前に妻といふ名の下に圧迫されて良人のために殉じた様な叔母の生涯を追想しては同情と共に叔父に対する大なる呪ひが沸いて、浦子は絶対に叔父を嫌ふのであつた。³⁷

女徳とかと言ふ因習道徳に縛られて大方の苦痛を忍受する³⁸

酒と言ふ物は魔物だ理性迄酔はせて情欲計り目醒させ、女を欲求したり為す可からざる破倫を敢てして耽溺の果ては一家の滅亡を醸す³⁹

錦織が、あるべき夫婦関係として目指すものは、上記に示されるような家庭における夫と妻の立場の不平等さとは対極にある。それが、次の「髑髏の告白」における記述に明言される。

愛の無い結婚は罪悪です(中略)指輪や着物で幸福が得られる女なら無智な女です私にはそんな安っぽい幸福は必要ありません(中略)良人が私を愛してくれなくとももしも私が良人を愛し敬する事が出来なかつたらそれは良人に愛されない以上に不幸だと思つています如何しても結婚は二人の愛の共鳴の結果当然其処に迄到達しなければならぬ時に行ふべきものです⁴⁰

ここでは、夫の前で妻がただ耐え忍ぶような夫婦関係ではなく、夫婦の互いに対する対等な愛の存在が結婚には不可欠であるとされている。木村涼子は、1920年代から30年代にかけての婦人雑誌では、恋愛感情による結婚によって妻と夫が幸福な家庭を築く、というテーマがたびたび取り上げられていることに注目するが、錦織の記述もまたこの時代に登場し始めた新しい結婚観を反映しているともいえる。⁴¹

38 北見くら「どくろの告白」(『婦人新報』240号、1917[大正6]年7月、25頁)

39 同上

40 北見くら子「髑髏の告白」(『婦人新報』234号、1917[大正6]年1月、29-30頁)

41 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、210-240頁。また桑原桃音は、近代日本における配偶者選択に関する研究の中で、いわゆる親が選択する家同士の結婚ではなく、当人同士の意思や愛を重視する

36 日本キリスト教婦人矯風会、前掲書、317頁

37 北見くら子「髑髏の告白」(『婦人新報』233号、1916[大正5]年12月、20-21頁)

夫婦は対等であるべきだという錦織の男女観は、妻と夫の貞操観の相違、さらには、男性優位の性のあり方に対する厳しい批判となって、次のような小説内の言説に繰り返し示される。

今時の男子にはあれが普通ですよ男子が遊郭通ひをするのを以て貞操がどうの斯うのと責めるのは時代を解しない人間の寢言で貴女が若しも其方面から潔白な男子を要求して居たら失礼だけれど貴方の良人となる方は恐らく此世界に一人もありませんまい（中略）

現代の人には貞操に関する一種共通な寛大さがある事を思ひ出していまいまして仕様が無かった、芸者買する事は現代的男子には普通だとか、それが出来ない様な男は意気地無しだとかそんな考へで良人を選択して居たら世界中にそんな男は一人もないとか、まあ何と言ふ情無い社会だらうか、遊郭通ひと言ふ事は文明の意気ある男子には欠く可からざる要件でもあるかの様に、さまで罪感が鈍つて来た近代の文明を呪はずには居られなかつた、併も近代一般の傾向が婦人にのみ貞操を強いて男子には斯く迄寛容視する事の如何に矛盾して居るかを思はずには居られなかつた⁴²

男女間の貞操問題に就て男子の無節操は普通として観過する現代の社会⁴³

小説「髑髏の告白」では上記のように、主人公浦子を通して家庭における妻と夫の貞操観の不平等を繰り返し批判している錦織であるが、錦織が

『婦人新報』に寄稿した最後の論考らしい論考となる1921（大正10）年2月号掲載「矯風漫言」でも、妻と夫の貞操観の不平等さへの批判がなされる。

男子は結婚以前に童貞を破つたとて、社会は之れを観過して何等の問題をも起さないが、女子が結婚以前に一度童貞を破るが如き事あらば、社会の大鉄槌は忽ちにして襲来するのみならず、生涯を棒に振らざる可からざる所謂浮ぶ瀬のない憂目に逢ふのである、斯くの如くに女子の貞操の重んず可きを教へ乍ら、又一面には多くの女性をして公娼私娼として貞操を売ることを強制しつつあるのである、之をしも男子の身勝手と言はずして何ぞ男子の我儘と称せずして何ぞ⁴⁴

これらの記述に明らかなように、家庭における妻と夫の立場の不平等、さらには、夫の性の放縦さゆえに家庭において妻が一方的に忍従することに対する錦織の憤りがみられる。林歌子は「御大典記念事業運動につき問はれたるに答ふ」⁴⁵において、公娼制度を容認しながら一方で女性には貞操を教える矛盾を指摘し、また廃娼県には花柳病が少ないことから公娼を廃止することで私娼も減ると主張し、「断然立ちて公娼全廃を絶叫」すると明言する。錦織もこの林らの主張を全面的に受け入れているといえる。錦織は、林に代表される矯風会が主張していたように、女性にのみ貞操がもとめられる矛盾への強い憤りを覚えており、それが、次にみる公娼全廃運動への錦織自身の動機となっているといえる。

44 それ以降の寄稿は、歌などであり、論考には分類できない。

45 錦織くら子「矯風漫言」（『婦人新報』282号、1921[大正10]年2月、14頁）

46 林歌子「御大典記念事業運動につき問はれたるに答ふ」（『婦人新報』第218号、1915[大正4]年8月28日、4-8頁）

47 林、同上、5頁

公娼全廃への強い確信

矯風会では、1915（大正4）年の「御大典」における芸妓出席に反対する運動の中で、「今後六年間に、公娼制度の廃止を期する事」の項目を決議した。⁴⁸ 錦織と矯風会との関わりが始まる時期は、まさにこの矯風会での公娼全廃運動の全盛期ともいえる時期に重なる。錦織は『婦人新報』への寄稿の中で、公娼制度に反対し、「公娼全廃」を示す。

一夫多婦の悪風を寛視したり公娼を国家が公然と許して居る為に近代人の罪感が鈍つて行く事の原因は実に茲にあらねばならぬと思ふた（中略）矯風会や廊清会が一夫一婦の請願をしたり公娼全廃を叫んでる事に対して又一面非常の心強さと喜悦とを覚える⁴⁹

娼婦の惨めな虐待の真相を聞いて此文明の世に今尚人身売買が行はれてる事を思ふては到底胸の虫を殺しては居られない⁵⁰

お父さんが娼妓が可愛さうで救ふ必要があると思召したらお絹を身受けする金を矯風会の廃娼運動基金にでも寄附なさる方が徹底した娼妓の救ひ方です娼妓が可愛さうだからといって身受けして妾にして糟糠の妻を捨てて罪を犯す事がどうして真の救ひと言へませうか⁵¹

あんないまいましい公娼などを公許して置く国家が悪いのだ一夫一婦の制を無視して畜娼を許し男子に計り法律の自由を与へて女子には自由を束縛する社会が悪いのだ⁵²

48 日本キリスト教婦人矯風会、前掲書、335-336頁

49 北見くら「どくろの告白」（『婦人新報』235号、1917[大正6]年2月、25頁）

50 北見くら「どくろの告白」（『婦人新報』239号、1917[大正6]年6月、27頁）

51 北見くら「どくろの告白」（『婦人新報』241号、1917[大正6]年8月、27頁）

52 同上、28頁

このように、錦織は公娼制度を人身売買と呼び、公娼制度への嫌悪感をあらわにする。公娼全廃への強い確信は、錦織の『婦人新報』への他の寄稿、例えば共立女子神学校在学中の1916（大正5）年2月に発表した「廃娼果たして空想か（徳田秋江氏の理解を促す）」においても明確に示される。これは徳田が『婦人公論』2月号で「有婦姦と廃娼運動（矢島楫子女史の提案を評して且つ希望を述べ）」⁵³として発表した論考に対する応答となっている。2月に発表された徳田の論考に対して、同じく2月発行の『婦人新報』にて錦織がいち早く応答していることから、錦織が公娼制度廃止に強い関心を持っていたことがうかがえる。

誌上において錦織は、公娼制度廃止は不可能だとする徳田に対して、徳田が「公娼必要論者」であり、娼妓は必要であると同時に彼らの救済が必要であるとする徳田の論は「何たる矛盾」としている。完全な廃止は不可能であるから「改善」⁵⁵を目指してはどうかという徳田の提案に対し、錦織は公娼制度の全廃の必要性を説き、それは一時的な憐憫の情によるものではなく、「人道上神の命に遵拠した永久的救ひの宣言」⁵⁶であると締めくくる。この論考からは、矯風会が主張していた公娼全廃に同調し、さらにそれをキリスト教の神の命令と理解して、公娼全廃を強く訴える錦織の明確な姿勢が伺える。

また、『婦人新報』への2件目となる錦織の寄稿「主義のために奮闘せよ」も錦織が共立女子神学校在学時代のものであるが、この寄稿でも錦織

53 徳田秋江（1876[明治9]-1944[昭和19]）は、本名を徳田丑太郎といい、小説家であった。錦織が「廃娼果たして空想か」を発表したのは、徳田の代表作でもある『別れたる妻に送る手紙』（1910[明治43]）を含む「別れたる妻」の連作（1910[明治43]-1915[大正4]）が発表された後となる。『婦人公論』は1916（大正5）年1月に中央公論社から刊行が始まったばかりであった。

54 徳田秋江「有婦姦と廃娼運動（矢島楫子女史の提案を評して且つ希望を述べ）」（『婦人公論』1[2]、1916[大正5]年2月、10-17頁）

55 徳田、前掲書、16頁

56 北見くら子「廃娼果たして空想か（徳田秋江氏の理解を促す）」（『婦人新報』224号、1916[大正5]年2月、12頁）

は公娼全廃を強く訴える。錦織はその時代を「道義観念の廃頹⁵⁷」と呼び、その状況は「帝国の前途の為痛嘆」やまないものであり、公娼制度全廃のための矯風会の取り組みは、「国家のため將た人道のため⁵⁸」に喜ばしいことである、とする。一方で、この「大問題は会員全部が結束して総係りで」取り組むべき問題であるにもかかわらず、矯風会には、「煮え切らない、所謂でも会員⁵⁹」がいる、とする。錦織は「帝国」「国家」また、「人道のために一身以て国に殉じなければならぬ⁶⁰」の言葉を用い、結びに「我等には天父の加護と世に勝ち給ひし勝利のキリストの後援がある⁶¹」とする。このような国家への従順と神への従順の両輪は、この後の戦間期における『基督教世界』と全関西婦人連合会における錦織の重要なテーマの一つとなるが、それについては別の機会に考察したい。

キリスト教に見出した救い

上に確認したような公娼全廃の確信は、『婦人新報』の寄稿においては、錦織のキリスト教的な確信と不可分のものとなっている。例えばすでにみたように、「人道に神の命に遵拠した永久的救ひの宣言⁶²」や「我等には天父の加護と世に勝ち給ひし勝利のキリストの後援がある⁶³」といった記述に、キリスト教信仰が公娼制度廃止の根拠となっていることがうかがえる。

錦織にとって、なぜ公娼制度廃止とキリスト教信仰が結びついているのだろうか。それは、「鬪體の告白」における主人公浦子が、父親の遊郭の

女性との関係に起因する家庭不和に絶望を覚え、その絶望からの救いをキリスト教に見出していることと無関係ではないだろう。錦織は、浦子の口を通して、絶望を吐露させる。

自分はもう前途は真暗で一步を踏み出す事が出来ない罪の為には肉親の親子の感情すらも薄れて行く。嗚呼世界の中に是以上の悲惨があらうか（中略）今の自分に取つて死は唯一の救主だ……暗に憧憬を持った信仰のない浦子の終極は遂に死に帰着せざるを得なかつた。⁶⁴

この後、浦子は自殺未遂を企てるが、その絶望の中での救いとなったのがキリスト教であった。浦子は、自殺未遂時にその場に居合わせた通りかがりの夫婦に助けられ、その後の入院生活の中でキリスト者の看護婦や牧師を通してキリスト教に出会い、キリスト教の救いを受け入れるようになる。

今迄一点の光を認めなかつた浦子には神の愛と弱者に対する慰めと罪の赦しと真の救いと斯うした人生の光明の方面が展開されて来たので浦子の心は一日一日と新しく近頃はもう神は無意味に事をなさらないすべては神の深い御聖旨に出でたものといふ絶対信頼の念も加はつて、逆境に恩寵を感じ悲哀に感謝の出来得る美しい信仰に漸次進み行きつつあつた。⁶⁵

牧師は路加伝八章のガリラヤ海の奇跡の引照を以て人間が人生の狂乱怒濤の間に櫓を投げる場合にキリストは其波を静め平和を与へ給うた事を熱弁を以て説かれたので今の話が浦子の境遇にしつくりと当はまつて居るので浦子は話が終ると何とも言はれないすがす

64 錦織くら「どくろの告白」（『婦人新報』243号、1917[大正6]年10月、27頁）

65 錦織くら子「どくろの告白」（『婦人新報』244号、1917[大正6]年11月、24-25頁）

57 北見くら子「主義のために奮闘せよ」（『婦人新報』227号、1916[大正5]年5月、15頁）

58 同上、16頁

59 同上、16頁

60 同上、17頁

61 同上、17頁

62 北見くら子「廃娼果たして空想か（徳田秋江氏の理解を促す）」（『婦人新報』224号、1916[大正5]年2月、12頁）

63 北見くら子「主義のために奮闘せよ」（『婦人新報』227号、1916[大正5]年5月、17頁）

がした嬉しい気分になった、そして二百十七番の讃美を歌ってから牧師と関川と二人して浦子の健康のために三並一家の平和の為に浦子の救ひの為に涙の熱禱を捧げてくれた、浦子は何時も祈られる毎に考へた、世間の人は家内安全商売繁昌と身勝手な事しか祈らない中に基督教の人は他人の事をさも我事の様に涙を以て祈ってくれると、そうした其衷心に感激せざるを得ないのであつた。⁶⁶

絶望の中から基督教による絶対的な救いを見出した浦子には、錦織が基督教に見出した救いが投影されていると推測可能だろう。この基督教による救いのテーマを錦織は寄稿の中で繰り返し記している。

よし比久尼が私の肉体を救うて息を繋いで置かせても私の精神は依然として死んで居るのだ、真の救はエスキリストにあるのだ⁶⁷

今は地上の楽園に永遠の生を讃美する主の強者と化し、真の救ひに生きて再び父母兄弟に見ゆる人となつたのであつた。⁶⁸

錦織の寄稿においては、公娼制度こそ絶望の根源であり、基督教がその絶望からの救いであるとの強い確信が貫かれている。

生涯をかけた使命

絶望の中から基督教による救いを確信した浦子は、自らが基督教の信仰に生きるだけでなく、その基督教を宣べ伝えることに、自らの生きる意義と使命感を見出していく。「髑髏の告白」ではその過程が描かれている。

66 錦織くら子「どくろの告白」(『婦人新報』244号、1917[大正6]年11月、27頁)

67 同上、28頁

68 同上、28頁

家族的な温い教会の空気は、暗い冷い家庭らしくもない陰鬱な空気に泥んだ浦子を益々光と熱との世界に導いて今迄夢想だにも及ばなかつた意義ある生の世界に呼吸する事の出来る幸を今更の様に感謝する人とならしめたのであつた⁶⁹

神の試練は浦子をして愈々堅実な信仰に生かしむるのであつた。終り迄忍ぶ者は救はるゝを得ん、真の平和は十字架にあり、等の言葉が浦子の標語になつて日曜学校を助けたり奏楽を担当したり、婦人会や祈禱会や伝道集会等には最早主になつて働く様に信仰が燃えて来た……どうせ死なふと迄した自分が救はれたんだから此身を生涯神の者と私してはならない、どうかして神学校にでも入学して伝道者となつて気の毒な人を慰めて遣りたい……斯う言ふ気分は漸次高つて来て近頃は神学校入学の準備として特別に牧師に就て聖書研究をしたり斯ういふ緊張した靈的潤ひに満ち満ちた生活をしてゐる⁷⁰

迫害又迫害の中に辛くも神の保護と愛の中に信仰の旗幟を益々鮮明にして境遇や信仰の迫害と戦ひ乍らも光の軌道を踏みはずさずに辿つて来た浦子は迫害が却つて彼女の信仰を向上せしむる導火線となつて後半生を神の事業の為に尽瘁し様との念慮は益々堅実なものとなつて此春の三月で丁度師範の義務年限が終了するのを幸に浦子は横浜の某神学校に入学する事となつて最早其手続も終へ彼女は不日出立すべく希望に充ちた後半生を想像し乍ら近頃は出立の仕度に忙はしさうに学校の残務整理に取り掛つたのであつた。⁷¹

69 錦織、同上

70 錦織くら子「どくろの告白」(『婦人新報』245号、1917[大正6]年12月、23-24頁)

71 錦織くら子「どくろの告白」(『婦人新報』246号、1918[大正7]年1月、27頁)

光と暗との争闘に疲労しきつた三並浦子を肉に靈に真実の慰安を与へてくれる所は神学校であつた。(中略) 只神の前に開放された温かいのんびりとした空気の中に信仰の絶えざる呼吸を続けて行く事は彼女に取つて如何に充ち足つた生活であつた⁷²

次では、自分がキリスト教を宣べ伝えるべきであるとの使命感が、同時に、公娼制度廃止への使命感としても記される。

自分が革命を叫ぶ先鋒者と成る可き使命でも帯びてゐるかの様な感がせずには居られなかつた。⁷³

比久尼夫婦と私の父の夫婦、一つは梅毒の感染に一つは家庭の紊乱に、公娼制度や一夫多婦が齎す弊害は斯くも烈しいものである事を思ふ時に、浦子はそぞろに身震ひがするのであつた。社会制度の罪だ、社会が放蕩を以て普通として黙許する為に凶に乗つて男子は愈々放埒になる、男女間の節操は益々乱れてくる、それを強めて奨励する様に公娼などといふものを公然と許して置く、嗚呼何たる矛盾であらふか

斯んな事を思ふ度に浦子は

『私が伝道界に身を投じたらどうしても矯風会の廃娼問題の為に死力を尽したい』

是れが浦子の罪悪感を高潮させる毎に最後の断案であつた。⁷⁴

彼女が廢娼を断行せでは已まれない、よし自分の力はささやかなるもの乍ら或は祈に依て或は五錢袋⁷⁵の勧めでも小冊子の配布係りでも或は演説会の下足掛りとなつて手助けをしても、出来得る限りの死力を致したいと思ふ事は決して偶然ではないのであつた。

彼女の前半生に於て涙に涙を重ねて自殺迄も企てたり実母が死に瀕する一瞬時にまでも去らなかつた痛々しい心痛や、社会の罪惡の犠牲となつて死した友や、現在の彼女の家庭の恐るべき紊乱、それやはやを思ふ時に浦子の境遇は彼女をして廢娼を絶叫せしめでは已まれないのであつた。浦子を廢娼問題の渦中に投ずる見えない大きな力があるとすれば、それは彼が血と涙を以て綴つて来た彼女の前半生でなければならぬ。

どうかして自分が卒業したら此為に死力を尽したいせめても是が実母に対する恩返しだと堅く信じて自分が廢娼運動のために立つたと聞いたなら定めし草の下から実母の歡喜の聲が響くであらうと……斯う思うと愁を抱いて死んだ母の靈を慰むべき唯一の方法が目前に与へられた事が浦子には嬉しくつて堪らなかつた。暗黒に泣き、罪惡に苦しみ、遂に永遠の光りに接した過去の生命のない醜い髑髏は社会改善の為に国家の安寧のために前半生に於いて築き上げた醜い墳墓に唾して神に依れる眞の生命の息吹を死んだ暗黒の世界に投げて生きたる意義ある光りの世界を開拓し様と雄々しい決心の中に三並浦子の信仰歴史の美しい頁は希望と努力との瑞々しい文字で日々に一行一行と綴られつつ行くのであつた。⁷⁶

これらの浦子についての記述の全てがそのまま実際の錦織の体験であると明言することはできないものの、上述のように、浦子と錦織の確認で

75 「五錢袋運動」：公娼全廢運動の活動資金として、1年間国民一人あたり五錢の運動資金を集めることを目指した。

76 錦織くら子「どくろの告白」(『婦人新報』246号、1918[大正7]年1月、29頁)

72 同上、28頁

73 北見くら「どくろの告白」(『婦人新報』239号、1917[大正6]年6月号、27頁)

74 錦織くら子「どくろの告白」(『婦人新報』245号、1917[大正6]年12月、27頁)

きる共通点からするならば、浦子としての記述は、錦織自身の体験と重なる部分が多いと推測して良いのではないだろうか。それゆえ、錦織自身が公娼制度に端を発した家庭不和の絶望の中から、キリスト教による救いを見出し、自らがキリスト者として生きるだけでなく、キリスト教の伝道者となって生きることを目指し、さらにはこれが、矯風会との出会いを通して公娼全廃の活動に対する強い使命感に至った経緯だと考えることは可能だろう。

次の一步へ

絶望の中からキリスト教による救いを見出して伝道者を志し、共立女子神学校に入学した錦織は、在学中から矯風会での活動を開始する。1917（大正6）年の共立女子神学校卒業後も、矯風会における活動を継続する。卒業翌年の1918（大正7）年11月の寄稿「此一戦を記念せよ」では、執筆の一年半前の「飛田記念」が失敗したことに言及している。飛田遊郭反対運動は、1916（大正5）年4月に大阪府によって飛田と呼ばれる場所が遊郭建設予定地として指定されたことに反対する運動である。錦織の所属する矯風会大阪支部でも林歌子を中心として反対運動が展開されたが、成果はあげられなかったとされる⁷⁷。錦織はこの試みを記憶するために、「飛田記念大講演会を公開して、之を以て大阪支部の拡張及公娼全廃思想の普及を計る⁷⁸」と発言をしている。また1919（大正8）年12月号では「現今の社会問題と矯風会の責務⁷⁹」を「書記」として寄稿しており、この立場からも、錦織がすでに矯風会の中心的な存在となっていることがわかる。

公娼全廃への強い意欲を見せていた共立女子神学校在学時代の錦織で

77 飛田遊郭設置反対運動については、例えば、日本キリスト教婦人矯風会、前掲書、346-350頁；楊、前掲書、101-109頁など。

78 錦織くら子「此一戦を記念せよ」（『婦人新報』256号、1918年[大正7]11月、20頁）

79 錦織くら子「現今の社会問題と矯風会の責務」（『婦人新報』269号、1919[大正8]年12月、9-11頁）

あったが、卒業後の錦織の視点の変化を、三点指摘したい。

一点目は、活動視点の広がりである。共立女子神学校在学中の錦織の焦点が公娼制度廃止一点だったことに対して、卒業後の寄稿には、矯風会が取り組んでいたより広い活動に目が向けられるようになっている。先述の「現今の社会問題と矯風会の責務」では、労働問題、婦人問題に言及し、矯風会の役割が、労働者やそのほかの一般の人々に向けた教育であるとして、禁酒節米、男女貞操、家庭の純潔、衛生の項目⁸⁰を矯風会の教育として行っていることを説明している。また、矯風会の教育部の活動とともに、文書部の活動の必要性を訴えている。そして法律部の取り組みとして、次のように記す。

我等は早晩婦人参政権を獲得しなければなりません、我等婦人は男子の我儘勝手なる男子本位の法律に何時迄も屈従して居る訳には参りません、婦人も之に参与して平等の權威の下は公平なる法律を頂いて、一夫一婦刑法改正の請願が今回通過せざるが如き片手落ちの法律に従ふが如き愚を、封建の昔時ならば兎も角世界改造の叫ぶる今日に於て、敢て斯かる屈辱の地位に居らざる可からざる男子の圧迫より速に開放されなければなりません、普通選挙の成功、婦人参政権の獲得⁸¹いづれも我等朝夕の祈りに忘るる能はざる問題であります。

このような記述は、公娼全廃一辺倒だった錦織のそれまでの論調に比較すると、より広い視野からの訴えとなっている。特に、法律部としての婦人参政権の獲得への言及はそれまでの『婦人新報』における錦織にはみられなかった視点であり、その後の全関西婦人連合会での政治法律部委員長としての錦織の役割の予兆とも見える。矯風会では1920（大正9）年に婦

80 錦織は、これらの項目を並べて「5項目」と記す。最初の「禁煙」と「節米」がそれぞれ別の項目、という理解だろうか。

81 錦織くら子「現今の社会問題と矯風会の責務」（『婦人新報』269号、1919[大正8]年12月、11頁）

人参政権を綱領に基づいて、1921（大正10）年7月に「日本婦人参政権協会」が設置されるが、1918（大正7）年の時点での錦織の婦人参政権への言及は、それに先立つものとなっている。また錦織の『婦人新報』における最後の論考ともなる「矯風漫言」では、次のように述べる。

今更喋々する迄もなく社会は男女の両性から成立つてゐる、然るに現今の社会生活の基調は、単に男子のみに依て築き上げられてゐるが故に女子に取つては一時が万事不利な箇所のみで、所詮奴隸的の圧迫を免れざる事は論ずる迄もない。之等社会の誤謬、男子のミステークを訂正せん為には現今の婦人が一致結束して正面から男子の我儘を矯正しなければならぬ、此点に於て我等会員の責任たるや又重且つ大である。⁸²

ここで錦織の視点は、家庭における妻と夫という観点からさらに、社会における女性と男性という視点にまで広がりを持つようになっている。

二点目は、非キリスト者との協働である。先と同じ「現今の社会問題と矯風会の責務」の論考において錦織は、「勿論我が矯風会も基督教を基底として其上に樹立したる主義なる以上、大体に於いて、基督教徒の取るべき態度と同様なるべきは勿論であります、更に矯風会員として其矯風方面に一つの新らしき指導を要すべき箇所ある事を思はなくてはなりません」として、非キリスト者も矯風会の方向性に賛同するものは活動を共にする可能性を示唆している。また1920（大正9）年7月掲載の「矯風会は軽躁の産物に非ず 与謝野晶子女子に与ふ」では、次のように記す。

^(ママ) 貴婦は『婦人矯風会の人達は、私達を、明かに人格的に差別してゐます』と言つてゐられるが、私達は貴婦の言はれる様に基督教徒に非ざるが故にの理由を以て、真向から異端であり、罪人であり、人格の劣

82 錦織くら子「矯風漫言」（『婦人新報』282号、1921[大正10]年2月、14頁）

等なるものとして、差別を以て排他的の毛嫌ひを致して居りません、矯風会員であるが故に真の人間であり、矯風会員ならざるが故に人間としての貫目がそがれた者として指弾するが如き愚は決して居りません、其証拠には、矯風会は基督信者に非ずとも、主義に賛して其目的に契約出来得る者は、会員として入会する事を許可されて居ります、勿論神の爲め、国の爲め、家庭のための三件を標榜して居ります⁸³

矯風会の活動内容や訴えの内容がキリスト教と矛盾してはならないが、矯風会の社会に対する責任を示し、さらにキリスト者だけがその活動をするべきなのではなく、信仰の枠組みを超えて、使命を共有する人々が共に同じ目的のために協働すべきであるとする視点がみられる。これもまた、後に40代になった錦織が、全関西婦人連合会で、女性の権利の獲得を目指して様々な領域の女性たちとキリスト教の枠組みを超えて協働の活動をしてゆく姿を予感させるものとなっている。

三点目は、罪の行為と人の人格とを区別するようになったことである。共立女子神学校在学時代に寄稿した「髑髏の告白」では、「古狐」「そんな女」と呼んで娼婦への嫌悪感を露わに表現し、いわば錦織自身とは異なる階級の女性たちとして見下げる表現もみられた。しかし、前述の「矯風会は軽躁の産物に非ず 与謝野晶子女子に与ふ」の寄稿では、その職業にある人々もまたその職業から救い出されるべきであるとの確信に立ち、娼婦たちの人間としての人格とその行為とが区別されている。⁸⁴ この稿では、そ

83 錦織くら子「矯風会は軽躁の産物に非ず 与謝野晶子女子に与ふ」（『婦人新報』275号、1920[大正9]年7月、5頁）

84 北見くら「どくろの告白」（『婦人新報』240号、1917[大正6]年7月、26頁）

85 本稿の最後に「一九一九、六・二三」と記されているが、錦織が論考中に言及している与謝野晶子の『大阪毎日新聞』への寄稿「自己に生きる婦人 多くの婦人団体は軽躁の産物」は、1920（大正9）年6月5日から8日に掲載されているので、「一九二〇」の誤りだろう。錦織はこの与謝野晶子の論考に対して6

れが「婦人矯風会を挙げて攻撃しつつある其箇所⁸⁶に就て、私は矯風会の一員として黙過するに忍びず、茲に其所信を披瀝して御一考に資せん」として、与謝野晶子の矯風会に対する批判への応答となっている。錦織は次のように与謝野晶子の論に対抗する。

私達が基督教主義に立脚して、徒らに愛を口にする其愛が、非常に排他的であると貴姉は言はれるけれど、己れをのみ聖き者として罪を憎むの余り、人をも蔑視する事は、単に矯風会員^(ママ)のみに非ずとも一般基督教信者の良くせざる所であります、キリストは自身聖きが為に、遊女や税吏を軽んじ給はなかつたのです、却つて罪人の友となり之を指導し聖化する事に全力を捧げ給ひました、私達も基督教に立脚齋てゐる以上、此精神は私達の精神となつて居ります、醜業其者は大に蔑視し、人間のなすべき事では無い獸的行為として、飽く迄も退けなければなりません、併し人間其者を、私達は決して蔑視しては居りません、貴姉の言はるる如く、等しく同胞です、憐れむ可き人達^(ママ)です、かるが故に、私達は彼等及び、彼らあるが為に、風紀を乱さんとする人達を救はんが為に、且つは社会のため国家のため、公娼廃止を叫び、海外醜業婦取締を叫び、一夫一婦を叫びつつあるのです、人間が人間らしく生きんが為には、之等を排除しなければ、到底人間としての眞の生活が出来ないのです、斯かるもの⁸⁷が潜伏しつつある以上は、社会は不断の罪の闘争が絶えないのです

このような、罪を憎んで人を憎まずともいえる、罪の行為とその人物の人格を区別する視点への変化は、共立女子神学校を経て、矯風会での活動

月23日に執筆しており、迅速に応答していることがわかる。

86 錦織くら子「矯風会は軽躁の産物に非ず 与謝野晶子女子に与ふ」(『婦人新報』275号、1920[大正9]年7月、5頁)

87 錦織、同上、5-6頁

に加わる過程においての錦織の信仰の成長ともいえるだろう。

以上の錦織自身20代半ばから30代前半にかけての『婦人新報』における寄稿から、次のことが指摘できる。第一に、矯風会の主張でもあった公娼全廃に全面的に賛成していることである。特に錦織が『婦人新報』に寄稿をしていた1916(大正5)年から1921(大正10)年は、矯風会でも公娼全廃の機運が高まっていた時期に重なり、錦織の主張は矯風会の方向性と一致したものとなっている。第二に、公娼全廃とキリスト教の信仰が錦織にとって不可分であることである。第三に、時代を経るに従い、錦織自身の活動に対する視点が広がり、より幅広い人々と活動を共にするようになったことである。それにより、矯風会が取り組む公娼制度廃止以外の女性の権利や人権に関わる活動にも目が向けられるようになり、またキリスト教のみに救いがあるとした主張は控えめとなり、むしろ、目的を同じくする人々と信仰の垣根を超えて協働することの必要性を唱えるようになっていく。そして、公娼全廃とキリスト教にある救いの確信はその後も錦織の活動を貫く原点となる一方で、40代になってからの全関西婦人連合会における信仰の枠組みを超えた人々との協働活動へつながるものともなっていく。

5. その後

1921(大正10)年、錦織が31歳頃の寄稿「矯風漫言」の次に錦織が『婦人新報』に登場するのは、1930(昭和5)年の錦織が40歳頃となる。30代の錦織にとって生活の中心は家庭であり、『基督教世界』への寄稿や、さらにはリウマチの治療など、矯風会との関わりがそれまでよりも減少していることは確かである。しかし、この10年間に錦織と矯風会との関わりが完全に途切れていたわけではない。1928(昭和3)年5月19日には、松島遊郭移転反対演説会にて錦織は林歌子、賀川ハルらとともに演説者となって登壇している。また1929(昭和4)年12月7日、矯風会大阪支部の附属事業である婦人ホーム献堂式では錦織が聖書朗読をしたことが『第

三十回婦人矯風会 大阪支部年報』に記録されていると室田保夫が記している。⁸⁸さらに、『婦人新報』に数件の錦織の寄稿が再びみられるようになる1930年代以降には、大阪婦人ホーム創立25周年祝賀会に全関西婦人連合会の恩田和子とともに出席したり（1932〔昭和7〕年5月28日）、⁸⁹矯風会主催と思われる「母の座談会」にこれも恩田和子らとともに出席したりするなど（同年6月16日）、⁹⁰矯風会との関わりは継続されている。

最後に錦織の名が『婦人新報』に登場するのは、錦織の死後、「故錦織久良子夫人をいたむ」と題する1949（昭和24）年4月号の大阪支部石丸尚子の寄稿である。ここには、錦織が腹膜炎に肋膜炎を併発し、2月6日に59歳で永眠し、⁹¹同月11日に矯風会と世界平和母性協会の合同主催で大阪教会で告別式を行ったことが報告されている。錦織の活動について、次のように要約されている。

夫人は宗教人として、また社会人として多方面に活動されました。その半生の三十年間を矯風会員として、故林歌子先生を援けて、廃娼運動に、婦人参政権運動に、また平和運動に尽され、ことに昨年はニューヨーク世界平和母性協会会長デマレスト夫人の呼び掛けに応じて世界平和母性協会を創設、十一月十一日にその発会式を挙げ、⁹²会長に推されて会の発展に努力されておりました。

ここには、錦織の40代の活動の中心であった全関西婦人連合会での取り組みや、また戦時下における錦織の天皇制を擁護する歌のことなどにつ

88 室田保夫「林歌子研究—大阪婦人ホームを中心に」（同志社大学人文科学研究所『キリスト教社会問題研究』69号、2020年、61-69頁）

89 全関西婦人連合会『婦人』第9巻第6号、1932（昭和7）年6月、56頁

90 全関西婦人連合会『婦人』第9巻第7号、1932（昭和7）年7月、19頁

91 石丸の寄稿には「六十一才をもつて永眠」とあるが、数え年による年齢であろう。

92 石丸尚子「故錦織久良子夫人をいたむ」（『婦人新報』589号、1949〔昭和24〕年4月、7頁）

いて触れられていない。あくまでも、矯風会の会員としての故人紹介である。また、ここに触れられている世界平和母性協会については現時点では詳細は不明であり、今後の研究の課題でもある。

結

本稿において、これまでほとんど研究されてこなかった錦織久良を取り上げ、錦織の活動初期の寄稿である矯風会機関誌『婦人新報』における寄稿を考察することで、錦織のキリスト教信仰と女性運動への動機を明らかにした。錦織は40代になってから全関西婦人連合会において中心的な役割を担うようになるが、家庭における妻と夫の貞操観の不平等への強い憤り、そこからキリスト教信仰に救いを見出したこと、そして公娼全廃への明確な使命感と確信があったことが明らかになった。またその公娼制度全廃への執念とキリスト教信仰とが不可分のものとして捉えられていた。さらに、錦織が矯風会に出会った時期と、矯風会での公娼全廃の機運の高まりの時期が重なったことも、錦織にとっての必要と矯風会の必要とが一致したといえる。ここに、錦織の後のキリスト教信仰の文芸活動と、特に40代になってからの全関西婦人連合会における精力的な活動の原点を見出すことができる。

今後は、錦織の『基督教世界』における寄稿から錦織のキリスト教観、また全関西婦人連合会機関誌『婦人』への寄稿やその活動から、錦織が戦間期において女性運動にどのように取り組んでいたのか、また信仰をどのように理解していたのかについて考察することを研究課題としたい。

『婦人新報』における錦織（北見）久良 関連記事一覧

年齢	掲載号	掲載年月日	記事名
25歳	221号	1915(大正4)年11月	「雑詠」
26歳	222号	1915(大正4)年12月	「生誕を祝して」
	224号	1916(大正5)年2月	「廃娼果たして空想か」
	227号	1916(大正5)年5月	「主義のために奮闘せよ」
	232号	1916(大正5)年11月	「矯風小説 髑髏の告白(一)」
27歳	233号	1916(大正5)年12月	「矯風小説 髑髏の告白(二)」
	234号	1917(大正6)年1月	「矯風小説 髑髏の告白(三)」
	235号	1917(大正6)年2月	「矯風小説 どくろの告白(三)」(本来(四)に当たるが、誤植。この号以降、「どくろ」がひらがな表記)
	239号	1917(大正6)年6月	「矯風小説 どくろの告白」(この号以降、題字に番号なし)
	240号	1917(大正6)年7月	「矯風小説 どくろの告白」
	241号	1917(大正6)年8月	「矯風小説 どくろの告白」
	242号	1917(大正6)年9月	「矯風小説 どくろの告白」
	243号	1917(大正6)年10月	「矯風小説 どくろの告白」(北見改錦織)
	244号	1917(大正6)年11月	「矯風小説 どくろの告白」
28歳	245号	1917(大正6)年12月	「矯風小説 どくろの告白」
	246号	1918(大正7)年1月	「矯風小説 どくろの告白」
	252号	1918(大正7)年7月	「大阪支部掘出物バザー」
	256号	1918(大正7)年11月	「此一戦を記念せよ」
29歳	264号	1919(大正8)年7月	「大阪婦人ホーム」
30歳	269号	1919(大正8)年12月	「現今の社会問題と矯風会の責務」
	271号	1920(大正9)年2月	「大阪支部第廿回年会」
	275号	1920(大正9)年7月	「矯風会は軽操の産物に非ず 与謝野晶子女史に与ふ」
31歳	282号	1921(大正10)年2月	「矯風漫言」
40歳	388号	1930(昭和5)年7月	「支部長の一日」

	389号	1930(昭和5)年8月	歌「大いなる遠き夢をば描き見ぬ 地上(つち)に神国(みくに)の現れんため」
41歳	404号	1931(昭和6)年11月	「栄光の秋」歌選者
42歳	407号	1932(昭和7)年2月	「春光」歌選者
47歳	474号	1937(昭和12)年9月	「ポカンとした極楽」
49歳	497号	1939(昭和14)年8月	「南京虫」
59歳没	589号	1949(昭和24)年4月	石丸尚子「故錦織久良子夫人をいたむ」

再臨信仰をめぐる統制と弾圧 中田重治からきよめ教会への継承とその展開

川口葉子

はじめに

ホーリネス弾圧の語り

1942–43年のホーリネス弾圧、すなわち日本基督教団第六部（旧日本聖教会）、第九部（旧きよめ教会）、東洋宣教会きよめ教会に対する検挙は、合計134名にのぼり、戦時下キリスト教に対する弾圧として最大規模であり、日本基督教団に対する組織的な弾圧として唯一のものである。

ホーリネス弾圧は、これまで「受難」として語られてきた。この事件を語った嚆矢である安倍豊造は、その経験を「受難の記録 — 戦時迫害下のクリスチャン」（『日本評論』25(8)、1950年）として記録した。その後も、米田豊・高山慶喜『昭和の宗教弾圧 — 戦時ホーリネス受難記』（いのちのことば社、1964年）や、証言集である山崎鷲夫編『戦時下ホーリネスの受難』（新教出版社、1990年）（『ホーリネス・バンドの軌跡』[1983年]の改題新版）などが当事者らの記録として公刊されている。

そのように、弾圧を経験した人々がこの事件を語り、記録するにあたり、「受難」というカテゴリが選択されてきた。その「受難」には、キリストの受難が重ね合わされ、ただ信仰のゆえに迫害を受けたことが含意されている。

一方、和田洋一は、「ホーリネス系の人たちは、日本の戦争政策、ファシズムに抗してたたかい、その結果迫害されたのではなく、抵抗らしい抵抗をしていないのに受難者にされてしまったのである」と指摘する。「抵抗」と明確に区別された「受難」である。

このように、「受難」をめぐる語りは両義性をもつ。一方で国家・戦争への「協力」から区別された「受難」であり、一方で「抵抗」から区別された「受難」である。それゆえ、キリストへの信仰ゆえに弾圧され、国家と対峙した信仰として称賛される一方、国家への抵抗者としての評価から脱落する。しかし、その両義性ゆえに、国家・戦争への協力者か抵抗者かという単純な図式を回避するのであり、「協力」と「抵抗」とを固定した二項対立的なカテゴリから逸脱する。

しかしなお、「受難」としてのカテゴリを固定化することは、「受難」のうちに含まれる複層的な諸要素を捨象するものであり、「協力」と「抵抗」の対立図式を暗黙の前提として成立していることも踏まえてならぬ。ホーリネス弾圧のうちにある、「協力」と「抵抗」では捉えきれないものを拾い上げ、「受難」として語られてきたところに混在する諸要素に目を向けることで、キリスト教に向けられた国家統制の様相とその帰趨を明らかにするものとなろう。

きよめ教会に対する弾圧

本稿は、きよめ教会（日本基督教団第九部）を中心としたホーリネス弾圧についての研究である。中田重治（1870–1939）が始めた東洋宣教会ホーリネス教会は、中田の特異な主張を主原因として1933年に分裂し、1936年に和協分離が成立、日本聖教会ときよめ教会として発足する。日本聖教会は聖書学院の五教授が主導したグループで、日本基督教団第六部を経て、現在の日本ホーリネス教団などにつながる流れとなる。監督中田重治についてのグループがきよめ教会であり、中田の主張に賛同し、それを継承した。日本基督教団第九部を経て、現在の基督兄弟団や基督聖協団などにつながる流れである。

1 和田洋一「抵抗の問題—戦時下のキリスト者・自由主義者の姿勢に関連して」（『戦時下抵抗の研究 I キリスト者・自由主義者の場合』[新装版] みすず書房、1978年、19頁）

これまでに、中田重治の思想に注目した研究は多く存在するが、中田以後のホーリネスを捉えた研究や、ホーリネス弾圧それ自体の研究は限られている。² 弾圧に着目したものであっても、きよめ教会と日本聖教会の差異が明確に示されてこなかったことも指摘できる。ホーリネス全体が弾圧されている以上、一つに括られ、共通のものに目が向けられることは当然ではあるが、しかしその差異を踏まえることで、弾圧の根幹とともに、その適用の範囲が明らかとなろう。

これまでのホーリネス弾圧について書かれたものは、主に日本聖教会(第六部)を中心としたものであった。その理由として二つのことが考えられる。まず、これまでに明らかにされてきた裁判資料や当事者の記録の多くが、日本聖教会のものであったためである。前出の記録を著した安倍、米田、高山はいずれも第六部所属であり、自身の経験の記録が主となっている。³ その他にも、公刊されたものとして、車田秋次の予審調書・予審終結書⁴、菅野鋭の訊問調書⁵、池田政一の裁判記録・教団関係資料⁶があるほか、特高資料にも、東京での合同裁判における検事の論告が掲載されている。⁷ さらに、日本ホーリネス教団が所蔵する未公刊の資料として、米田豊、車田秋次、一宮政吉、葛田二雄の調書の一部、安倍を除く東京での合同裁判の被告の上申書、戦後に書かれた車田、藤川卓郎らの手記があるという。一方きよめ教会は、辻宣道『嵐の中の牧師たち』(新教出版社、1992年)な

どに多少の記録が掲載されているものの、日本聖教会と同数程度の検挙者にもかかわらず、裁判資料は特高の資料に断片的に見出される程度であり、また管見の限り、これまで訊問調書は明らかになっていなかった。⁹ このように、資料的な制約が一つ目の理由である。

二つ目の理由は、分裂の主要因にもなった中田重治の主張に対する「脱線」「逸脱」としての評価である。その内容については後述するが、1975年に刊行された『中田重治全集』第二巻には、『聖書より見たる日本』(1933年)を入れることについて、刊行委員会に強い反対意見があったことが記されている。¹⁰ 掲載に際して付された千代崎秀雄の注では、中田が時代の影響を受け、聖書に〈読み込み〉を行ったことが批判的に分析された。¹¹ 分裂を引き起こした中田の特異な主張は「逸脱」と評価され、「伝統的な四重の福音から逸脱した、中田重治監督が強調する再臨観と日猶同祖論、愛国主義が混然一体となった路線へ多くのホーリネス信者が追従していった」¹²と、中田に追従した信者たちも同じように見なされた。

しかし、中田の思想を分析した芦田道夫は、「中田重治の晩年の問題を『脱線』『逸脱』と表現されることがあったが、それはむしろ千年期前再臨説の徹底であり、帰結であると言うべきであろう」¹³と指摘する。中田の思想的な評価は本稿の主眼ではないためそれ以上取り上げないが、それをど

8 上中、前掲論文、452頁

9 現在は、後述するように、国立国会図書館憲政資料室に森五郎の訊問調書が残されているほか、同志社大学神学部にも、木田文治、大江捨一、桑竹蔵の訊問調書が残されていることがわかっている。

10 安藤伸市「序」(『中田重治全集』第2巻、中田重治全集刊行会、1975年、2-3頁)

11 千代崎秀雄「中田重治の信仰思想と時代—「聖書より見たる日本」の注として」(『中田重治全集』第2巻、7-25頁)

12 中村敏『中田重治とその時代—今日への継承・教訓・警告』いのちのことば社、2019年、172頁

13 芦田道夫『中田重治とホーリネス信仰の形成—その神学的構造と歴史的系譜』福音文書刊行会、2007年、123頁

2 主なものに、上中栄「十五年戦争期のホーリネスと天皇制」(富坂キリスト教センター編『十五年戦争期の天皇制とキリスト教』新教出版社、2007年)、土肥昭夫「ホーリネス弾圧の歴史的意味」(『福音と世界』39(12)、1984年)

3 安倍はさらに、『悪より救い出し給え』(聖霊行伝第6巻、キリスト新聞社、1962年)において、詳しい記録を残している。

4 『車田秋次全集 第6巻 日記2』いのちのことば社、1985年、339-527頁

5 尾花晃・土屋和彦編著『殉教—菅野鋭牧師訊問調書』HANA出版、1996年

6 土岐祐子「治安維持法下の宗教弾圧史料」(『恵泉アカデミア』5、2000年、38-63頁)

7 同志社大学人文科学研究科キリスト教社会問題研究会編『特高資料による戦時下のキリスト教運動Ⅱ』(オンデマンド版)、新教出版社、2003年a、378-402頁

のように評価するにかかわらず、中田の主張を受け入れ、受け継いだ多くの信者がいたのであり、彼らはその信仰を生きたのである。本稿は、中田の主張とそれを継承したきよめ教会を通して、その信仰の世界に注目する。

以上を踏まえ、本稿は、中田以後のきよめ教会を捉え、彼らが継承した再臨信仰とその主張を弾圧との関係において論じる。まず中田の主張を捉えたのち、それがきよめ教会に継承され、時局のなかで展開されたことに注目する。次に、そのような終末観をとまなう彼らの再臨信仰が、国体を否定するものとして突きつけられ、弾圧と統制のなかでそれが克服されていったことについて、再臨信仰が国体に規定されていく過程として検討する。

第1章 中田重治ときよめ教会

第1節 中田重治と「日本民族の使命」

本稿の中心となるきよめ教会の再臨信仰について、まずは、きよめ教会が受け継いだ中田重治の終末思想を検討する。

中田重治は、1870（明治3）年弘前で生まれた。東京英和学校神学部（のちの青山学院）を退学後伝道者となったが、1897年にムーディー聖書学院に留学し、聖化の経験をする。帰国後、メソジストの伝道者として巡回伝道を行ったのち、来日したカウマン夫妻とともに、1901年に中央福音伝道館を創設した。1917年、東洋宣教会ホーリネス教会を設立して監督に就任し、新生、聖化、神癒、再臨という「四重の福音」を掲げた。1918年からは、内村鑑三、木村清松とともに再臨運動を展開している。

ホーリネス教会は創設のころより急速に教勢を拡大し、特に1919年、1930年のリバイバルによって大きく拡大した。前述したように、1933年、聖書学院の五教授と監督中田が対立し、ホーリネス教会は分裂に至ることになるが、本稿は、この分裂後の中田とその継承に注目するものである。

中田の基本的な終末思想は、ブラックストーン『耶蘇は来る』（中田

重治訳、1917年）に依拠したものである。千年期前再臨説をとるもので、簡単にまとめると、終末にキリストの空中再臨・聖徒の空中携挙があり、その後患難時代を経て、キリストの地上再臨により千年王国が樹立され、キリストが王となって統治する。その後、最後の審判があり、新天新地が出現するというものである。それらが当時のホーリネス教会共通の終末思想であった。

しかし、この終末思想に中田独自の主張が付加されたことが分裂を招くことになった。それが、終末におけるイスラエルの回復のための禱告と、日本民族に託された神からの使命であり、日本の民族的救いにも及ぶものである。

中田は1932年11月、淀橋聖会で「聖書より見たる日本」という6回の講演をし、翌年その内容が、ホーリネス教会出版部から出版された。またこのテーマに関連して、『民族への警告』（1933年）、『知られざる一国民』（1933年）、『日本人とユダヤ人』（1935年）などの著作も相次いで出版されている。

『聖書より見たる日本』では、「日本民族が主の再臨に関係がある民である事、殊に其に伴ふユダヤ民族の恢復に親密なる関係ある事を見出したので、本書を著す事になった¹⁴」と説明し、日本民族の優秀性を説き、日本民族の起源とユダヤ人との関係を立証しようとしたうえで、第八章以下を力説する。

第八章「日東よりの援助者」では、聖書を用いて「日本民族」に与えられた使命について語る。中心となるのは、イザヤ書41章2節と46章11節である。「たれか東より人をおこし」「われ東より驚をまねき」にある「東」とは、原語から言えば「日出る国」の意味で日本を指す。この東から起こる援助者は、「第一イスラエル人民の救の為に祈る大使命をもつて居る者であり、第二に偽キリストに加担して世界の平和を破る者を征服する役目を有する者¹⁵」である。この「東より来る民」が東から西へと大陸に

14 中田重治『聖書より見たる日本』ホーリネス教会出版部、1933年、2-3頁

15 中田、前掲書、108-109頁

向かって武力をもって発展し、最後に偽キリストに与する王を抑えつけることが「預言」されているといい、それが朝鮮の併合、満洲の日本支配と結びつけられている。¹⁶

続いて、第九章「日出る処より登る天使」では、黙示録7章1-4節から主張する。「四人の天使」は「四大人種」である「スラブ人種」（ロシア人、ポーランド人、モラビア人）、「チュートン人種」（ドイツ人、オーストリア人）、「ラテン人種」（イタリア人、フランス人、スペイン人、ポルトガル人、ルーマニア人）、「アングロサクソン人種」（イギリス人、アメリカ人）であるとし、彼らが悪魔の手先となって世界の平和を乱し、イスラエル人を苦しめるが、それを救うために「日出る方より登り来たる天使」が、日本国民である。「四人の天使」の解釈は、アメリカの聖潔の伝道者であったゴッドベアの説から暗示を受けたといい、その上で日本民族についての独自の解釈が加えられている。「印する」とは、イスラエル人に神の選民としての自覚を起こさせることで、それによって彼らは故国に帰還しようとするのであり、イスラエルの回復について日本民族に使命と責任があるとするのである。¹⁷

第十一章「北の王と南の王との戦争」では、ダニエル書11章40-45節から、世界の最終戦争であるハルマゲドンの戦いについて語る。終末に北の王と南の王の衝突が勃発するが、北の王とは、ロシア、ドイツとその付近の小国の結託した軍勢、すなわちスラブ、チュートンの連合軍であり、南の王とはアングロサクソンとラテンの連合軍、すなわちその勢力下にあるアフリカである。両者が衝突して「ユフラテ附近」を中心に世界的大戦争が勃発するのであり、それが「ハルマゲドン大戦の序幕」となると推測されている。¹⁸ 各国は軍備を備え、日本もアメリカや中国、ロシアなど仮想敵国を設けて戦備の充実を期しているが、目の開かれた者には、この来る

べき全世界の大戦争に無意識に備えているのがわかるとし、ハルマゲドンの戦いという全世界の動乱を止めるために日本の軍備が用いられるとする。「全地の諸王等はハルマゲドンに集合し、恐るべき大戦争が此処に始まるが、其処へ日出る国より諸王等の連合軍が進軍し来つて、戦を止めしめるのである」。²⁰

やや長く引用してきたが、中田は、たびたび世界情勢と結びつけながら、聖書の預言としてこれらを語る。役重善洋は、『聖書より見たる日本』に、関東軍の「西進論」が組み込まれていることを指摘しているが、中田にとって第二次世界大戦に向かう世界情勢は聖書の預言に直結し、預言の実現として日本の大陸進出が読み取られていく。その関係のなかで、日本民族に特別な意味が付与されていくのである。

前述したように、以上のような中田の主張によって、ホーリネス教会に分裂がもたらされることになる。1933年秋、中田は聖書学院の教授らに対し、自分の方針に従って教えるように要求した。その要求を拒んだ車田秋次ら5人の教授（五教授派、委員会派）と監督派の対立となり、五教授が主導して臨時総会を開催して中田を監督から解任し、中田はこの総会を無効として、反対に五教授を解任する。

五教授は、中田に対し、監督の方針と所信に対して合致しない点として、次のように伝えた。²² 特にその所信について、「従来我教会の重大使命の一として取り来れる伝道と救霊を軽視し且つ無関心の態度を取り更に之を否定するが如き言動ある事」「ユダヤ人の民族的回復と其建国の為の祷告

20 中田、前掲書、150-151頁

21 役重善洋『近代日本の植民地主義とジェンタイル・シオニズム—内村鑑三・矢内原忠雄・中田重治におけるナショナリズムと世界認識』インパクト出版会、2018年、317頁。同書では、「ホーリネス教会の伝道活動が日本の大陸進出と表裏一体のかたちで行われ」（314頁）、軍部の宗教工作の一環となっていたことも示されている。

22 監督中田重治、臨時監督局補佐森五郎ほかの連名で五教授に対する免職を伝える「緊急局報」（1933年10月20日付）に掲載された「昭和八年九月廿二日附教授宛御書信に対する回答」（同年10月12日付）による。

16 中田、前掲書、114-115頁

17 中田、前掲書、124-125頁

18 中田、前掲書、126頁

19 中田、前掲書、143-145頁

が我教会の主なる使命となれりと称せらるゝ事」「現在に於ける個人的救ひよりも患難時代に於ける我民族の民族的救と使命を力説せらるゝ事」という三項目である。このように、中田がイスラエルの回復、日本の民族的使命と救いを強調するようになったことが分裂の主原因である。²³

第2節 きよめ教会への継承

一方、中田に従った教師や信徒らは、中田の日本民族に関する主張に対しても賛同し、受け入れていた。木田文治は、分裂前の1933年にホーリネスに加盟した動機が、「昭和七年ノ夏中田監督ノ信州沓掛ニ於ケル日本民族ノ使命ナル講演ニ大イニ共鳴シタコトニアル」と検挙された際に述べている。また、分裂後の1934年3月の第十六年会信徒会では、出席者300人余りが満場一致で以下の決議を可決した。まず信仰問題として、「中田監督ノ主唱スル所『ユダヤ人の民族的恢復と其建国』ノ為ノ祷告ハ我教会ノ一使命ナリト認ム」「我等ハ現時ニ於ケル救ヲ信ズルト共ニ艱難時代ノ末葉ニ於ケル我ガ民族的救ヲ信ズ」とし、行政上の問題についても、「監督政治ハ我ガ教会ノ主体ニシテ中田監督ノ監督権ハ之レヲ擁護ス」「五教授ヲ免職シタル中田監督ノ行為ハ正当ナル監督権ノ行使ナリト認ム」など、中田の主張及び行動に対し、全面的に同意した。²⁴中田に従った彼らは、中田の主張を信奉し、それを自らの信仰として受け入れていたのである。

分裂後は、中田の主唱する日本民族やイスラエル民族についての教えが

23 ただし中田自身は、伝道や救霊をないがしろにしたわけではないと抗議する。民族運動について述べるなかで、「民族運動と救霊会とは別々のもののやうに思ふ事は間違である。其集会に出席して民族としての自覚をもつのみならず、個人としても罪人である事を曉りて主耶蘇を信ずるやうに導かねば、其運動は徒勞である」「十字架なしの民族運動は世間にある日本精神の勃興運動と大した差異がない事になる。之れなれば未信者でも出来る事である」と、民族運動が救霊をとまなうものであると主張する。（『きよめの友』1513号、1936年1月30日）

24 「第三回被疑者訊問調書」（『木田文治訊問調書』5頁、同志社大学神学部所蔵）

25 『きよめの友』1419号（1934年4月12日）

盛んに唱えられるようになる。1934年には「民族運動」が盛んに行われ、朝日新聞社講堂での「基督教民族運動」（7月）のほか、京都や熊本でも実施された。イスラエル回復のための祈りと、そのために果たすべき日本民族の使命を唱えるものである。

また同年の機関紙には、「日本民族の使命」という歌が紹介されている。²⁶

一、 亜細亜の東に咲き誇る 朝日に映ゆる我が民の （コーラス） 起てよ我が聖徒らよ 示せ光を、	大和桜をその儘に 使命は重し天地に 祈れよ燃えて 果せよ使命！
二、 日出る国に伸ばされし 我が同胞よ 日の民よ	摂理のみ手に醒されし 勇みて守れ神の道
三、 日なり盾なる神の手は 三千年のその昔	我が日の本とイスラエル 結び給ひし奇しさよ
四、 進めよ世界の中央に 詛ひは去りて地は康し	築けよサレムの石垣を 神の聖国の光輝に
五、 主の召受けし新婦よ 我が主の愛に燃やされて	血潮を流して苦禱せし 祈れ榮を得るまでは
六、 義の太陽の昇る朝 薫りは高し日の丸の	六千年の夜は明けて 菊に桜のその姿

この歌は、1935年刊行の『大和民族の歌』（中田重治編、ホーリネス教会印刷部）に、「東亜の天使」「東方の鷲」などとともに所収された。後述するように、民族運動などの大会で歌われたことが記録されている。

ホーリネス教会の分裂はその後、和協委員の阿部義宗、星島二郎、松山常次郎、渡辺善太の尽力があり、1936年10月に和協分離が成立した。監

26 『きよめの友』1421号（1934年4月26日）

督派は同年12月25日をもって、引き続き中田を監督とするきよめ教会として発足し、五教授派は委員会制をとって日本聖教会となった。きよめ教会はただ四ヶ条からなる会則をもち、「本教会ハ純監督政治ヲ採用ス」（第二条）と定め、さらに「監督ハ終身職ニシテ本教会ノ信仰行政、財政及び全般ニ亙リ指導監督スル者トス」「監督ノ後継者、教役者及び職員ハ凡テ監督ノ任命スルモノトス」と規定した。²⁷ 監督令が出されることもあり、²⁸ 中田の監督としての強権性を強く保持したものである。

第3節 中田の時局言説

『聖書より見たる日本』（1933年）において、日本の大陸政策が聖書の預言と結びつけられているのを先に見たが、中田は『民族への警告』（1933年）においても、北の王と南の王の戦いがユーフラテス河で起こることを述べた上で、「最近の世界の動きは着々と之に向つて運ばれつゝあるではないか」²⁹と記すなど、進展する世界情勢を、明確に終末のしるしとして捉えている。

さらにそれは、1937年の日中全面戦争以降、顕著なものとなる。中田は盧溝橋事件直後、機関紙に、「北支事変の重大性」と題して次のように記す。

日本国は他国を侵略して己が領土となさんとする野心は毛頭有て居らぬ。併し神より与へられたる使命即ち東洋のみならず全世界に神の御国が来るために大陸に向つて進出する——此使命を沮止せんとする反対をば打破つて行く事をする。神は此目的遂行のために道を開き居給ふのである。我等はこれを神の摂理から信仰的に見て居るのであ

る。神は必ず北支の人々の福祉のためにも此事を速になし給ふ事を信じて居るものである。³⁰

中田にとって日本軍が大陸に向かうことは神が開いた道であり、さらなる進出のために教会を挙げて祈り、協力することを指示する。監督による通知（7月16日付）には、「日本国家ノ一員トシテ各自ハソノ部署ヲ守リ忠実ニ職務ヲ果シ以テ奉公ノ実ヲ挙ルト共ニ、日夜我が国家安泰ト、日頃聖書ニヨリテ啓示セラレ居ル我が大和民族使命達成ノタメ愈々切ニ祷告セネバナラヌ」としたうえで、皇軍将兵への慰問袋の発送が指示されている。

きよめ教会は日中戦争を「我国肇国以来の大理想遂行の発足」とみなし、「皇軍の全勝と東亜新秩序建設、更に此際こそ民族を挙げ基督信仰に帰するやう熱烈なる祈祷と警告」³¹を活動の中心とした。1938年のペンテコステには、聖書学院で8日間の民族運動が開催され、「神の国の出現、イスラエルの恢復、特に皇軍の全勝と、皇国の使命遂行の為に熱心なる祈祷」³²がなされた。賛美には、大和民族の歌が愛国行進曲とともに歌われた。³²

繰り返し述べてきたように、中田は世界情勢と聖書の預言を結びつけており、日本軍が大陸に進出することは、東から進む日本民族についての預言の実現であった。それにより、中田はこの状況を次のように述べる。

我等は神の聖言により、今度日出る国は如何になるかを知らせられて居るから支那事変についても、万事は預言通りに進んで居るのを見て厳かなる思に充されて居る。終局はイスラエルの恢復といふ所まで行くので、其道程に於る日本は大役を演ずるといふ、実に痛快極りなき事が今後起るのである。³³

27 『きよめの友』1558号（1934年12月10日）

28 1937年1月10日に監督令第一号が出され、一年間に一人以上をキリストに導く倍増運動に従事するよう教役者と教会員一同に命じ、誓約書に署名捺印して主任福音使に渡すことを命じた。（『きよめの友』1565号、1937年1月28日）

29 中田重治『民族への警告』ホーリネス教会出版部、1933年、64頁

30 『きよめの友』1590号（1937年7月22日）

31 日本基督教聯盟年鑑部編『基督教年鑑 昭和15年』日本基督教聯盟年鑑部、1936-1939年、65頁

32 『きよめの友』1637号（1938年6月16日）

33 『きよめの友』1608号（1937年11月25日）

中田は、戦争の進行する情勢を「万事は預言通り」と捉え、この戦争によって預言が実現しつつあるとする。預言通りに、この戦争において日本が使命を果たすのであり、それに協力することが神の聖旨であると捉えられた。それによって、中田ときよめ教会の、戦争への全面的な賛同と協力がもたらされたのである。

したがって、きよめ教会にとって日本という国家は特別な意味をもつものであり、それゆえにきよめ教会はきわめて愛国的な性格をもった。1939年、きよめ教会は中田の死去間際の年会で、「きよめ教会綱領」として以下の三項目を決定する。

一、我等ハきよめ教会員ナリ。神カ中田監督ニ啓示セル聖書ノ予言、十字架ノ贖ノ目的ナル神ノ国出現ヲ信シ、個人、民族、及ヒ全宇宙ノ救ヲ信ス。

一、我等ハきよめ教会員ナリ。きよめ教会ハ中田監督カ福音ニヨリテ創設セル基督教ニシテ、日本精神ニ立脚シ、各自職分ヲ尽シ、国策ニ順応、国運ノ進展ヲ期ス。

一、我等ハきよめ教会員ナリ。中田監督ノ指導ヲ奉シ、一致団結福音ノ宣伝ニ当リ、我日本ノ国是タル八紘一字ノ達成、即チ神国ノ実現ヲ祈ル。³⁴

中田への忠誠が示されたうえで、「日本精神に立脚」して「国策に順応」すること、「八紘一字の達成、即ち神国の実現」など、国家主義的な言葉を用いて、教会の目指すところを表明する。

中田によるものではないが、この綱領の解説では、きよめ教会の国家に対する考えを明らかにしている。

或る教派は、教会至上主義を称へ、其観点から国家を見て居り、教会は国家の“見張り役”だと考へて居る。此考へは危険な考へである。我等の考ふる処は教会は目的でなく手段であるとする。されば国家が神の聖意をなし神の国に副ふものとなる為に教会は大に努むべきである。然も神意に従つて行動して居る我日本の国策に我等は順応しなければならぬ。我等きよめ教会員は誰もが中田監督に倣ひ真に我国家を熱愛するものである。³⁵

教会を国家の「見張り役」とする他の教派と異なり、きよめ教会にとって、教会は「手段」である。日本は神の意に沿って行動しているのだから、「手段」である教会は国策に順応すべきとするのである。

きよめ教会にとって日本は、聖書に預言されている特別な国であり、神から使命が与えられた特別な国家であった。それゆえ、国家に従い、その国策を果たすことが教会の働きとされた。国策の実現が聖書の預言の実現とされ、日本民族の使命を果たすことと結びついていたゆえに、戦争に賛同し、協力し、皇軍の勝利を祈り求める信仰が生み出されたのである。

第2章 千年王国と天皇統治

第1節 「日本民族の使命」の時局的展開

1939年9月に中田が死去し、さらに1941年の日本基督教団成立にあたり、きよめ教会は第九部として加入する。中田の死はきよめ教会にとって大きな出来事であり、1940年に尾崎喬一らのグループとの分裂を引き起こすものともなった。彼らはきよめ教会青壮派（正統派）を名乗り、これはのちに宗教結社東洋宣教会きよめ教会として、日本基督教団第六部（旧日本聖教会）、第九部（旧きよめ教会）とともに、ホーリネス系三教会として検挙されることになる。

34 『きよめの友』1685号（1939年5月18日）

35 『きよめの友』1698号（1939年8月17日）

中田の死と教団への加入は、きよめ教会にとって、その信奉する教義に変更をもたらすものではなく、中田の教えが継承された。検挙当時、木田文治は、「中田監督ノ著書ハ何レノモノモ私ノ思想、信仰トハ矛盾相違シタモノハアリマセン」³⁶と述べている。大江捨一も、きよめ教会では中田による著作が重視されていたとして、『民族への警告』を「故中田重治以来ノ我々教会ノ教義ノ基本」、『日本人とユダヤ人』は「我々ノ教会第九部ノ教義トスル中田重治ノ教ヘガ全篇ニ渡ツテ居ルモノ」、『聖書より見たる日本』は「我が教会ノ教義ノ基本ニナルベキモノ」として、「信者一般ニ薦メルト共ニきよめ教会教職受験者ノ必読書ニモ推薦」³⁷したと述べている。また大江は、1942年5月に上田きよめ教会で、「聖書の予言と日本民族の使命」と題する説教講演をなしたことも述べている。³⁸

日本民族に関する中田の教えが、きよめ教会において中田の死後も継承されていたことがうかがえるが、しかし中田の死後拡大する戦局のなかで、さらなる展開を見せることになる。特に、1941年の太平洋戦争の開戦は、中田による聖書の預言が実現したものと喧伝された。

特高は、「きよめ教会長老派理事」である大江捨一の1941年12月24日の警視庁視察員に対する言動として、次のように記録する。

今次の大東亜戦争は之を通じて此の世界はセムの時代に転換する重大意義を持つ戦争であるから（中略）此の戦禍は尚益々拡大し遂に最後のハルマゲドンの戦に進展するのではないかと思はれる。イスラエル民族をしてその故国パレスチナに復帰せしむべき重大使命を果すのが日本である。此の事は中田監督は十数年前より預言されて居りましたが、今こそ此の神の使命を果すべき時に日本は来てゐるのである。³⁹

36 「第二回被疑者訊問調書」（『木田文治訊問調書』9-10頁）

37 「第二十三回被疑者訊問調書」（『大江捨一訊問調書』5、7、10-11頁。同志社大学神学部所蔵）

38 「第十九回被疑者訊問調書」（『大江捨一訊問調書』15頁）

太平洋戦争が世界最終戦争であるハルマゲドンの戦いに至るとし、そこで日本がイスラエル人のパレスチナへの帰還を援助するという神の使命を果たすと述べられる。太平洋戦争という新たな局面が、日本民族の使命の進展として捉えられている。

このように、中田の死後も、きよめ教会には「日本民族の使命」の主張が継承されており、さらに時局のなかで読み込まれた。特高もそれをよく理解し、検挙へと向かっていくことになる。

第2節 天皇統治の廃止

1942年6月26日から始まるホーリネス系三教会の教師らの検挙は、第一次検挙が日本聖教会が41名、きよめ教会が44名、東洋宣教会きよめ教会が11名の計96名で、翌年も合わせ、合計134名に上った。

検挙から半年あまりを経た1943年1月中旬、大審院検事局は、日本聖教会（日本基督教団第六部）、きよめ教会（日本基督教団第九部）、東洋宣教会きよめ教会（きよめ教会正統派）の「共通定義」を決定した。これが、それぞれの起訴状などにおいて使用されるものとなる。

日本聖教会（きよめ教会、東洋宣教会きよめ教会）は基督教新教の一派にして旧新約聖書に対する故中田重治の独特の解釈を基礎として構成せる教理の宣布を目的とする結社にして該教理たるや（中略）神は近き将来に於て「キリスト」を空中に臨ませ義の審判を開始し戦争其の他災厄の充満せる所謂患難時代を現出せしめたる後「キリスト」を地上に再臨せしめて我国を含む世界各国の統治権を撰取せしめ「キリスト」を統治者、携挙せられたる聖徒を統治に参与する王、神の選民と称するイスラエル人を支配階級と為す千年王国なる地上神の国を

39 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編（2003a）、前掲書、71頁

建設し、次で新天新地と称する神の理想社会を顕現すべきものなりとし、天皇統治が右千年王国の建設に際りて廃止せらるべきものなりと做す国体を否定すべき内容のものなり。⁴⁰

ホーリネスの終末観、すなわち、患難時代ののちにキリストの地上再臨があり、キリストが世界各国の統治権を摂取し、統治者となる千年王国（地上神の国）が建設されること、この千年王国の建設に際して天皇統治が廃止されることが、国体を否定するものと明確に示される。これが治安維持法における国体の否定とされたのであり、最も重要な点であった。

特高の記録には、事件の詳細が述べられる。これら三教会は「猶太民族の支配統治する世界一元国家の建設を究極目的」となすものであり、「我国体を否定し、神宮の尊厳を冒瀆すべき内容の教理を信奉宣布し来れる不穩結社」で、「特に大東亜戦争勃発後に於ける動向には最も注意警戒を要する⁴¹」ものである。その教理は「故中田重治の独特の解釈を基礎として構成」されたもので、聖書解釈は「頗る独善的にして他の一般基督教会と全く異なる現実的解釈をなし、且専ら猶太民族復興運動（猶太民族の世界制覇実現運動）の観点よりのみ之を解し居り、我国体を否定すべき内容のもの⁴²」とする。

特高にとって重要だったのが、この聖書の「現実的解釈」である。それを「聖書観」としてさらに詳しく述べる。

其の聖書に対する解釈は、他の一般基督教会の如く聖書を宗教の書として之を専ら精神的、靈的に解釈せむとするものに非ずして、聖書の内容を悉く現実の国家社会の問題に結び付けて解釈し、之に記載せら

れたる事項は凡て其の儘文字通り現実地上社会に実現成就するものなりと妄断して、或は現欧州大戦、大東亜戦争を以て聖書に所謂「ハルマゲドンの戦」（現存地上諸国家及全人類に対する終末審判）の開始にして愈現在人類社会の終末近づけりと為し、或は聖書に示されたる予言中の予言とも謂ふべき重要な点は基督の地上肉現にして斯の予言亦必ず成就して、現存諸国家に於ける人的統治制度は凡て廃止せられ、子なる神基督に依る神政政治実現さるるものなりと妄説する等、齊しく聖書を基本の教典とするも叙上の如く他の一般基督教会とは全く異りたる解釈を為し居るもの⁴³

ホーリネスがもつ聖書の「現実的解釈」は他のキリスト教会と全く異なり、他の教会は、聖書を「宗教の書」としてその内容を「精神的、靈的に解釈」するが、ホーリネスは「悉く現実の国家社会の問題に結び付けて解釈」し、聖書の内容が文字通りすべて現実社会に実現すると捉えることである。したがって、第二次世界大戦や太平洋戦争をハルマゲドンの開始とするほか、キリストの地上再臨によって神政政治が実現することが、現実に起こるものとして信じていると捉えられる。そのことによって、「国家社会観」の項で、「右千年王国の建設に際りては我国を始め現存世界各国統治者の固有の統治権は凡て基督に依り摂取せらるるものにして、我国の天皇統治も亦当然廃止せらるべきものなりと做し居れり⁴⁴」と、天皇の統治の廃止と結びつけられるのである。

さらに、「検挙直前の状況」の項目では、太平洋戦争勃発後、ホーリネスにおいて世界情勢と聖書の預言がいかにか結びついているかを明らかにする。

即ち日本聖教会にありては、現在の世界情勢は聖書に示されたる予言の通推移進行しつつあり、然も今次大東亜戦争は現世の終末審判たる

40 同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編『特高資料による戦時下のキリスト教運動Ⅲ』（オンデマンド版）、新教出版社、2003年b、125頁

41 内務省警保局編『社会運動の状況 14 昭和17年』（復刻版）三一書房、1972年、1204頁

42 内務省警保局編、前掲書、1208頁

43 内務省警保局編、前掲書、1209頁

44 内務省警保局編、前掲書、1212頁

ハルマゲドンの序曲戦なりと為し、各教師の巡回指導を積極化する等全国的に活発なる宣伝活動を展開し、又きよめ教会及東洋宣教会きよめ教会の両派にありては、故中田重治の主張教理を無条件に信奉して、我国は神の摂理に依り建国せるものにして、日本民族は千年王国即ち猶太王国建設を援助すべき使命を有すと為し、大東亜戦争は猶太民族の世界制覇たる千年王国建設の為の神の経綸遂行に外ならずとて聖戦の目的を歪曲否定し、或は大東亜戦争の進展に伴ひ日・独・伊間に分裂を来すは必然なりとの言説を流布するの外、現在の世界情勢は故中田監督の予言通推移実現しつつあり、大東亜戦争はハルマゲドンの序曲戦なりと妄断し、時期愈切迫せりと為して活発且積極なる啓蒙宣伝運動を全国的に展開する等戦時下国内の治安保持上放任し難き状況にありたり⁴⁵

ホーリネス全体が太平洋戦争を「ハルマゲドンの序曲戦」とみなすことを述べるが、さらにきよめ教会については、日本民族には「千年王国即ち猶太王国建設を援助」する使命があるとし、この戦争を千年王国を建設するための神の経綸となしていることが、「聖戦の目的を歪曲否定」とされている。その主張のもとに活動することが、治安保持上放任できないとされるのである。

見てきたように、天皇統治の廃止という国体の否定が弾圧に至る最も重要な点であったが、特高はその根底に、聖書の「現実的解釈」があると捉える。そこから組み立てられた終末観が国体の否定をはらむものとされ、きよめ教会の「日本民族の使命」も、戦争の独善的な意味づけをするものとして糾弾された。ホーリネス弾圧とは、ホーリネスを明確に他の教会から区別した上で、その再臨信仰のうちに国体の否定を突きつけた出来事であり、天皇制国家において許容されない再臨信仰のありようが示されたことであった。

45 内務省警保局編、前掲書、1214 頁

第3章 再臨信仰と国体

第1節 国体の否定の克服へ

検挙によって突きつけられた国体の否定は、その克服へと向かうことになる。日本聖教会は、すでに中田の教説から離れたことを強調し、神の国を靈的なものとするこゝとで、自らのそれが国体に抵触するものではないことを主張した。東京での合同裁判の弁論要旨では、日本聖教会が、1937年に「千年王国のこの地上に樹立せらるるを信ず」を「地上に神の国の樹立せらるべきことを信ず」と変更し、「全然千年王国に関する点を取り除いた⁴⁶」ことを述べ、「神の国とは神の救いまたは^{けいりん}経綸における靈的秩序の完成を言う⁴⁷と定義すべき」と主張する。神の国は現実社会に実現するものではなく、靈的なものとするこゝとで、国体の否定に当たらないとするものである。

本章は、きよめ教会の牧師である森五郎（1887-1961）に注目し、検挙後の森の教会と、森自身の訊問調書から、国体の否定に直面したきよめ教会の再臨信仰について検討する。

森は、1887（明治20）年栃木県に生まれ、栃木県立農学校に在学中キルボルの説教により入信、1904年車田秋次、山崎亭治とともに中田重治より受洗する。聖書学院を卒業後、山形、宇都宮の福音伝道館補助者を務め、1907-09年の入隊ののち、札幌、横浜、仙台、名古屋で主任福音使（牧師）として務めた。

1939（昭和14）年、中田によって会長に指名され、同時に柏木きよめ教会主任牧師、聖書学院長となり、9月の中田の死後に監督として選出され

46 藤川卓郎「車田秋次外十二名治安維持法違反被告事件弁論要旨」（『車田秋次全集 第7巻 回顧・随筆』いのちのことば社、1986年、112頁）

47 藤川、前掲、117頁。これについて上中は、ホーリネスの自己同一性、キリスト教の自己同一性の否定の上に「無罪」が主張されたと指摘する（上中、前掲論文、440頁）。

る。東洋宣教会きよめ教会との紛争・分裂によって翌年3月に監督を辞任し、中山きよめ教会を経て1940年12月、上海きよめ教会に赴任した。上海きよめ教会は、1942年に上海聖教会と合併して上海大陸教会となり、第九部の海外伝道部長にも任じられた。⁴⁸

日本での一斉検挙に遅れること5日、森は1942年7月1日に上海で検挙された。その際、聖書や教義書、日記、講演筆記、教団分裂関係書類、機関紙、出版物など、約五百数十点が押収されている。東京に移送されて取調べを受け、留置場と拘置所をそれぞれ10ヶ月経験するが、裁判の弁護を担当した海野普吉(1885-1968)によって残された森の訊問調書が、国立国会図書館憲政資料室に海野普吉関係文書として保存されることになった。⁵¹なお、上告中に終戦を迎え、終戦後は免訴となっている。戦後も牧師として務め、基督兄弟団(1946年)、基督聖協団(1958年)の設立に携わっている。

48 合同の経緯を同教会の松村導男が記している。「聖会の最後の夜、聖教会役員
のT兄から、突然爆弾的動議が提案された。「同じホーリネス教会から出た、聖
教会、きよめ教会が、この第一線の上海で二つに分かれておるべきではない。速
やかに無条件で合併して、二つの教会の日本人信者の牧会を一人の牧師が受け
持ち、他の一人の牧師は英米の全宣教師が日本軍のため上海の学校の中に軟禁
されてしまったので、指導者を失った、中華聖潔教団の指導に専念すべきであ
る」と。(中略)両教会の役員たちは、無条件で、両教会の財産を合併し、合同
を決議した。(中略)森五郎牧師は両教会の日本人会員を牧会する事になり、松
村は中国人部部長として中華聖潔教団の中支那にある、二十五の聖潔教会の指
導に専念する事が決定された」(松村導男『恩寵の七十年』「恩寵の七十年」刊
行委員会、1978年、64頁)

49 「訊問調書」(『森五郎氏予審請求書』国立国会図書館憲政資料室海野普吉関係
文書所蔵)

50 「中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件0. 一般及雑 分割2」JACAR (ア
ジア歴史資料センター) Ref.B04012579400 (第37画像目)、中国ニ於ケル諸外国
ノ伝道及教育関係雑件 (外務省外交史料館)

51 海野普吉関係文書は全280点で、人民戦線事件、横浜事件など、多くが戦前

第2節 上海大陸教会の解散

森が主管者を務めた上海大陸教会は、教職者として、日本人部長である森のほか松村導男(中国人部長)、国吉伊三郎、ほかに二人の補教師がおり、森の逮捕後、松村が主管代務者となる。

森の検挙後、教会には警察が介入するようになる。警察は、大陸教会で使用されていた聖書と讚美歌、機関紙を変更させた。⁵²きよめ教会は1939年より、永井直治訳『新契約聖書』に変えて、きよめ教会発行の『符標新約聖書』(元訳)を用いていたが、⁵³これを、日本基督教団で一般に使用されており、これまで教会では従たるものであった改訳聖書に変更、讚美歌も、中田重治の息子羽後が編纂した『リヴァイヴァル聖歌』(1923年、東洋宣教会出版部)から日本基督教団共通の讚美歌に変更させた。伝道用出版物についても、第六部・第九部の機関紙が発行を停止したため、教団出版局発行の教団機関紙である「福音の光」「新生命」の二種を使用させて集会や伝道に当たらせた。

検挙から10ヶ月後、内地のホーリネス三教会は、文部省より解散を通告される。1943年4月7日、文部省教化局長から統理者富田満、総務局長鈴木浩二、総会議長真鍋頼一、財務局長松山常次郎が面談のため宗教課に出頭を命じられ、そこで元日本聖教会及び元きよめ教会の教会と宗教結

の思想裁判に関するものである。「日本キリスト教団事件」として11点が所蔵されており、森の訊問調書は、司法警察官(特高)による第1-20回(1942年7月30日-1943年3月27日、第6回欠落)、検事による第1-5回(1943年4月16日-4月30日)、予審判事による第1-7回(1943年12月28日-1944年2月28日)である。ほかに、セブンスデー・アドベンチストの小倉指郎に関する調書類があり、海野は、「太平洋戦争の末期になると、どうしてこんな事件について有罪の判決をされたのかと思われるものがあります。本件もその一例です」と回顧している。(海野普吉著、潮見俊隆編『ある弁護士の歩み』日本評論社、1968年、128頁)

52 「中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件0. 一般及雑 分割2」JACAR : B04012579400 (第37画像目から)、中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件 (外務省外交史料館)

53 『きよめの友』1701号(1939年9月7日)

社が、宗教団体法第十六条と治安警察法第八条第二項によって教会設立認可の取消と結社禁止の処分を受けたこと、またその教師らに対して、適当な措置と指導を命じる同日付の通知を受け取った。すなわち、教会主管者や宗教結社の代表者は自発的に教師の辞任をさせ、応じないときは教師の分限を剥奪すること、また主管者ではない教師で起訴されたものもこれに準じるとした。これらに該当しない教師には謹慎を命じ、適当な錬成を行ったうえで分限を復得させ謹慎を解くこと、信徒に対しても適宜指導し、教会も速やかに更生を図ることなどを命じるものである。それに基づき、教団は翌日臨時常議員会を開催し、9日付で文部省の指示通りの文書を関係教師に送付した。⁵⁵

この処分によって本部が解散した後、上海大陸教会は、中支宗教大同連盟の基督教部長である阿部義宗が監督にあたった。⁵⁶ 松村によれば、阿部は警察の依頼で「信者の思想的再教育」のため、毎日曜日礼拝説教を行った。1943年7月31日付で在上海総領事館警察署長が在上海総領事に宛てた報告には、このような邪教を放置するのは公序良俗に反する恐れがあり、牧師や信徒総代の思想動向を取り調べた結果中田の再臨説教が信奉されているとして、設立許可の取消が求められている。⁵⁷ 教師や信徒総代の「思想(陳述)概要」が付されており、森が検挙されたのちも、主要な信徒らに

54 「元第六部・第九部関係史料紹介」(教団史料ニュース第3号)『教団新報』4011号(1982年9月4日)

55 日本基督教団宣教研究所教団史料編纂室編『戦時下の日本基督教団(1941-1945年)』(日本基督教団史資料集第2篇)日本基督教団宣教研究所、1998年、128-132頁

56 「中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件0、一般及雑分割2」JACAR：B04012579400(第38画像目)、中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件(外務省外交史料館)

57 松村、前掲書、68頁

58 「中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件0、一般及雑分割2」JACAR：B04012579400(第25画像目から)、中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件(外務省外交史料館)

対し、取り調べが行われていたことがうかがえる。

1943年8月12日、在上海日本総領事館総領事名で「許可取消命令書」が交付され、大東亜省令第9号在中華民國寺院教会廟宇其他の布教所規則第15条及び同省令治安警察規則第6条により、設立許可の取消しと結社の解散が命じられた。即時、集会の停止、献金の停止、教会堂の整理、財産の整理を命じるものであり、実施状況を報告書として提出させたほか、教職と信徒に対し、旧教派の教義の信仰布教は今後一切しないという誓書を提出させるものである。⁵⁹

8月16日付で教会総代名で出された報告書には、12日以降集会(礼拝、伝道集会、祈祷集会、日曜学校その他)を停止したこと、また財産の整理について、教会と附属家屋の運営、教会の備品の保管を阿部に委任することなどが報告されている。信徒ら49名は、「年月以来基督教きよめ派聖教派ノ教理就中基督ノ再臨ヲ信奉シ我国ノ神宮神社ニ対シ謬レル觀念ヲ抱キタル者有リ之カ為メ一般社会ニ対シ思想的悪影響ヲ及スモノ大ナルモノアルヲ悟リ本日限り旧きよめ派及旧聖教派ノ教理教義ノ信仰布教ハ一切致サヌ事ヲ茲ニ誓ヒ依而此処ニ誓書ヲ提出ス」との誓書に署名した。

なおその後、阿部を主管者として単立教会の上海東亜基督教会が創設され、教会員は全員転入したが、礼拝場所は旧大陸教会の礼拝堂であった。松村は一時期説教を禁止されて信徒として奉仕し、民間にも就職したが、1943年の終わり頃から再び説教をするようになったという。⁶⁰

森の検挙後の上海大陸教会は、教義の信仰布教、特にその再臨信仰が禁止され、ホーリネスとしての組織は解散させられる。国家がその教義を禁じ、ホーリネスの教派的特徴を排除することで、信仰の統制が図られた。国家の秩序を乱すものとしてその信仰内容に踏み込み、統制することによって、ホーリネス弾圧は行われたのである。⁶¹

59 「中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件12、上海大陸教会関係」JACAR：B04012580600、中国ニ於ケル諸外国ノ伝道及教育関係雑件(外務省外交史料館)

60 松村、前掲書、68-69頁

61 そのことは、この弾圧によって、日本基督教団が部制廃止に至ったことに同

第3節 再臨信仰の展開と転換

続いて、森の訊問調書に注目し、きよめ教会の再臨信仰を、弾圧との関係において検討する。ただし、訊問調書というテキストをいかに読むかという問題には慎重さが必要であり、森の調書において、千年王国と天皇の関係、千年王国における日本の状態などは一貫した語りではなく、特高による調書と予審判事による調書ではその回答が異なっている。森の長女は、森がスパイ嫌疑で拷問にかけられたとし、「このため、父は一か月拷問にかけられたそうです。詳しくは語りませんが、後になって夏の日に父の身体を見た時、その跡がついていて、辛いところを通らされたのだと感じました」と記している。訊問のなかでそのような暴力行為があったこと、あるいは調書を当局の都合の良いように書いたということも想定されることである。それゆえ、国体に迎合するような回答であれ、国体に否定的な回答であれ、どちらかを本心として依拠すること、あるいはどちらかが本心かという点で読み解くことは意味をもつものではない。ここでは、訊問調書というテキストを、突きつけられた国体の否定をめぐって、

じ様相を呈する。1942年11月、第1回教団総会において、教団成立にあたって設けられていた11の部制の廃止が決議された。教団統理者の富田満は、「特に最近起りました或種の事件を思ふ時真に我々の信仰が一つで無かつた為に基因するのでは無いかと思ひます」とホーリネスの検挙を原因として、「何としても部制解消を計らなければならぬ」と述べている（同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会編 [2003a]、前掲書、178頁）。1943年8月には、ホーリネス教会と酷似共通する信仰理念を有する第七部と第八部の指導のために、教団主催の教師錬成会が行われている（『特高月報』1943年8月、96-97頁）。ホーリネス弾圧からつながって起こった教団の対応は、教団に属する教師信徒の思想や信仰を一元的に掌握し、指導するものであり、信仰の一致を図るといふ名目により、天皇制国家のなかに存在を許されるキリスト教となることであった。上海大陸教会において、当局による管理のもとで信仰の統制が図られたことが、ある程度の主体性をもつものとして、教団全体で行われたのである。

62 谷中栄「たくわえた御言葉によって」（ホーリネス弾圧同志会委員会編『神の言はつながれてはいない』ホーリネス弾圧記念集会記録集Ⅰ、ヨベル、2007年、35頁）

再臨信仰が国体によって規定されていく過程として読み解くものとした。

これまで見てきたように、ホーリネスの再臨信仰が問題となったのは、千年王国におけるキリストの統治が天皇統治の廃止をもたらすとされ、それが治安維持法における国体の否定と結びつけられたためである。そのため、ここでは特に千年王国における天皇統治の問題に注目する。

訊問では、たびたび天皇に関する質問が投げかけられている。検事の第5回訊問では、「千年王国樹立ノ際我カ日本国家及ビ天皇ノ御地位ハ如何ニナルカ」⁶³、予審判事からは、第5回訊問で「右教会ノ教義デハ患難時代ト天皇陛下トノ関係ニ付テ如何ニ説イテ居ルカ」、「右教会ノ教義デハ千年王国ト日本及天皇陛下トノ関係ニ付テ如何ニ観テ居ルカ」、また第6回訊問ではさらに直截的に、「被告人ガ以上述ベタキよめ教会後ノ日本基督教団第九部ノ教義ニ依ルト千年王国ノ建設ニ際シテハ天皇陛下ノ統治権ハ基督ニ帰スルニ至ルトノ事デアルガ之ハ御神勅ニ示サレ憲法ニ於テ明ラカニセラレテ居ル我ガ国ノ特殊ナ国柄即チ日本ノ国ハ万世一系ノ天皇ガ之ヲ統治シ給フトノ万古不易ノ国体ヲ否定スル事ニナリハシナイカ」⁶⁴と突きつけられている。

森は訊問のなかで、二つの方向性をもって国体の否定の問題に対処する。ひとつは、それまでのきよめ教会の教義や主張に則った上で、千年王国における天皇の地位について国体に抵触しないものとして新たに展開すること、また、聖書の読み方そのものを変えるという、それまでのきよめ教会の信仰の清算である。

予審判事による第5回訊問（1944年1月17日）では、患難時代、千年王国と、日本国及び日本国民、天皇との関係について問われ、森はそれらに中田の著作に則って答える。すなわち、患難時代には四大民族がユダヤ人を迫害するが、東からの天使すなわち日本民族が選民を救出すること、

63 『森五郎氏訊問調書』（国立国会図書館憲政資料室海野普吉関係文書所蔵）

64 以下の引用は、『森五郎氏予審請求書』（国立国会図書館憲政資料室海野普吉関係文書所蔵）による。

また患難時代の末期には、パレスチナ付近でのハルマゲドンの戦いで南の王と北の王がユダヤの富の争奪戦を始め、しかし東方から日本を盟主とする諸王がイスラエルを救出し、パレスチナの建国を援助するとし、選民を援助し、千年王国時代を来たせらる一助となるという日本民族の使命について、中田の著作に拠りつつ述べている。

そして、その使命のゆえに、患難時代における日本国に対する祝福を述べる。

神ハ我が日本国ヲスクモ其ノ撰理ノ内ニ用ヒ給フテ其ノ経綸ヲ進サレルコト故患難時代ニ於テハ日本ト雖ドモ諸異邦人国家ト同様患難ヲ免レルコトハ出来ナイトモ必ズ特別ノ取扱ト祝福ヲ受ケテ他国ヨリモ患難ハ僅少ニナルノデハナイカト信ジツ、其ノ事ヲ祈ツテ居ル者デアリマス

さらに、天皇についても、その地位を特別なものとして述べる。

此ノ患難時代ニハ

天皇陛下ニ於カセラレマシテモ御受難ノ余儀ナキコトトワ申シ乍ラ神ヨリ与エラレタ貴キ民族使命ヲ持ツ国家ノ元首ニアラセラレマスコト故其ノ御受難ノ程度ハ他ノ異邦国家ノ王達ヨリモ少ナイト確信スルモノデアリマス

日本民族のその使命ゆえに、日本国は他国よりも、またその元首である天皇は他国の王よりも、患難時代における患難の程度が少なくなると述べる。神から与えられた使命によって日本とその元首としての天皇を特別なものと捉えることは、それまでのきよめ教会の教義においてもあり得ることであるが、終末の患難においてもそれを適用するものである。

続く千年王国と天皇についての問いでは、まず、日本民族がイスラエルの建国を援助する使命があるゆえに、千年王国において特別な地位を受け

ることを述べる。

基督ノ地上再臨ノ際諸国民ノ審判ガ行ワレマスガ諸国民ハイスラエルニ対スル態度ニヨリ審判セラレルノデアリマシテ我が日本ハ前述ノ如ク患難時代ノ末期ニ於テ「イスラエル」ヲ援助シ之ガ建国ヲ為サシメルノデアリマスカラ他ノ異邦諸国ヨリモ多クノ祝福ヲ受ケ千年王国ニ入ルノミナラズ千年王国ニ於テハ選民イスラエルノ下デハアリマスガ他ノ異邦人ヨリハ上位ニシクモノト信ジマス

日本民族のその使命ゆえに、他国よりも多くの祝福を受けて千年王国に入り、選民の下の地位を得るとする。さらに、千年王国ではキリストに統治権を返上するという、それまでのホーリネスの終末観に立った上で、各国家の王がキリストの下でその命令に従って国家を治めるとし、特に天皇について述べる。

日本ハ御述ノ如キ使命達成スルノデアリマスカラ千年王国建設ノ際滅スルノデハナクヨリ善キ栄光ノ国家八紘一字ノ実現国家トモ観ルベキ神ノ国ニ於テ弥栄エル為ノ発展的解消ヲナスモノト観ルノデアリマス（中略）

天皇陛下ニ於サレテハ基督ニ大政奉還遊サレルノデアリマスガ矢張り日本民族ノ元首トシテ其ノ御立場ニ寄セラレル日本国ヲ基督即チ神ノ御統治下ニ在ツテ治メ給フノデアルト思ヒマス

スクシテ我が国家ハ「君ガ代」ニテ示サレテ居ル如クニ永遠ニ御栄エ皇統モ連綿トシテ永遠ニ至ルモノデアルコトヲ信ズルモノデアリマス

繰り返し述べるように、ホーリネス弾圧は、千年王国における天皇統治の廃止が最も重要な点であったが、ここで森は、天皇もキリストに統治権を返上すると述べるものの、しかしキリストの統治下で日本の統治を継続

し、皇統はなお連綿と続くとする。国体の否定から逃れるものとして、きよめ教会の教義を捉え直すものである。

このように、森は訊問のなかで、国体の否定を回避するように、その再臨信仰を捉え直す。ホーリネスの終末観と中田の民族的使命に則った上で、それを国体に抵触しないものとして展開させるのであり、天皇制国家において許され得る再臨信仰として提示することである。

あるいは、再臨信仰の転換へと向かう方向性も見られる。特高、検事、予審判事それぞれの最終の訊問では、現在の心境や将来の方針について問われているが、予審判事の第7回訊問（1944年2月28日）において、森は次のように述べる。

私ノ今日マデ持ツテ居ツタ再臨信仰ハ確カニ我ガ国体ト合致セヌ信仰デアル事ガ判明致シマシタ

元来国家思想ノ欠乏ト余リニモ聖書的ト云フ所カラ聖書ヲ鵜呑ミニシテ精神的靈的ニ解スベキ所ヲ具体的ニノミ解釈シ国体ヲ中心トシテ信仰モ考フベキ事ヲ忘レタ結果知ラズ知ラズノ中ニ貴ク我国体ヲ否定スルガ如キ信思想ヲ持ツ様ニナツタノデアリマス

自らの再臨信仰が国体と合致しない信仰であったとし、国家観念が薄かったこと、また「精神的靈的」に解釈すべき聖書を「具体的」にのみ解釈したことに原因を帰している。特高が指摘していた聖書の「具体的」解釈を森自身も問題とするものであり、それによって、「従来ノきよめ教会ガ其ノ教義トシテ信ジテ参リマシタ所ノ四重の福音中ノ基督再臨説及千年王国ニ付テノ信仰及其ノ解釈ハ余リニ現実的具体的ニナツテ現実ノ政治及経済ニ迄関係スル様ニナツテ宗教ノ分限ヲ越シタ感ガアリマス」と反省を示す。

その結論は、国体を中心としたキリスト教である。「此ノ際私ハ此ノ反国体的ナル基督ノ再臨及千年王国ニ関スル信仰ハ全ク解消致シマシテ新シキ信仰ニ出発」するとし、今後のキリスト教は、「我ガ国体ヲ中心ニ凡

テノ信仰ヲ出発シテ皇道ニ従ウタ日本的基督教」にならなければならないとする。

森の調書に示されたことは、国体を否定しない再臨信仰の模索であり、皇道に従う日本的キリスト教への契機である。それは本心か否かではなく、再臨信仰が国体によって規定されることで、天皇制国家に包摂される信仰的世界が表されたものと捉えられよう。国体に抵触しない再臨信仰として、突きつけられた国体の否定を克服することへと向かったのである。

終わりに

本稿は、きよめ教会の再臨信仰を弾圧との関係において捉え、中田から継承した主張と、再臨信仰のうちにある天皇統治の廃止をめぐるなされた統制と弾圧、そしてその克服を検討した。

中田は、1930年代の世界情勢を終末のしるしとして捉え、それを聖書の預言と結びつけた。世界情勢のなかに聖書の預言を見出し、聖書のなかに世界情勢を読み込むことで、終末における「イスラエルの回復」「日本民族の使命」を唱えたのであり、きよめ教会は中田の主張を継承するものとして活動する。

きよめ教会において、日本は神の使命が託された特別な民族、神意に沿った国家であり、日本の国策の実現は、すなわち預言の実現と捉えられた。そのゆえに、戦争に進む国家体制を支える信仰となり、中田の死後も、戦争が進行する状況のなかに預言の実現が見出され、皇軍の勝利が願い求められていった。

しかし、その愛国的な信仰は、あくまでも彼らの日本に対する独善的な意味づけから生じるものであり、天皇制国家のなかに認容される信仰ではなかったことが示されることになる。ホーリネス弾圧において、彼らの再臨信仰は国体を否定するものとされ、聖戦の目的を歪曲するとして糾弾されるとともに、天皇統治の廃止をはらむものとして排除された。聖書に対する彼らの「現実的解釈」に原因が帰されることで、精神的靈的な聖書解

積へと向かわせるものとなり、検挙後になされた様々な統制は、キリスト教としての均質化へと向かわせた。聖書の「現実的解釈」による宗教的領域から政治的領域への具現化を阻み、宗教的領域へと押し返そうとする動きである。

きよめ教会の愛国主義をとまなう再臨信仰は、政治的領域への介入として規制され、国体に抵触しない信仰へと向かった。信仰が国体のなかに規定されていく過程であり、国家の許容し得るキリスト教へ向かう動きである。彼らの再臨信仰は、国体の否定を回避するものとして展開し、あるいは転換することで、天皇制国家に包摂される信仰的世界へと進んだのである。

イスラエルの民に求められていた資質とは

ヤコブの自己変革より (2)¹

島田みくに

第2章 イスラエルの民にとっての律法の目的 (出 19:5-6)

第1章では、創世記 25-49 章より、ヤコブの生涯における霊的資質の変化を考察した。ヤコブの至り着いた資質は、彼の子孫であるイスラエルの民にも期待されていることが想定される。創世記以後「ヤコブ」の名前は、出エジプト記 1-6 章で 9 回登場した後、19 章、33 章で登場し、レビ記では 26 章 42 節のみに登場する。中でも出エジプト記 19 章 3 節は、シナイ契約の冒頭部分である。シナイ契約には、「ヤコブの家」「イスラエルの子ら」が招かれていることから、契約を結ぶ民には、族長ヤコブとの関連性が示唆されていると考えられる。続く 5-6 節では、イスラエルに期待されている立場が提示されており、イスラエルの民が初めて「聖」という性質をもって呼ばれることから、ヤコブ—イスラエルのテーマにおいては五書の中でも注目すべき箇所であると思われる。

それゆえ、第2章では、出エジプト記 19 章 3-6 節に注目し、シナイ契約と律法においてイスラエルの民に求められていた資質を考察する。

2.1. 出エジプト記 19 章 5-6 節の釈義

【出エジプト記 19 章 3-6 節】

1 本論の第1章については、『キリストと世界』第32号、2022年、39-71頁参照。

³ モーセが神のみもとに上って行くと、主が山から彼を呼んで言われた。「あなたは、こうヤコブの家 (בֵּית יַעֲקֹב) に言い、イスラエルの子ら (בְּנֵי יִשְׂרָאֵל) に告げよ。⁴ 『あなたがたは、わたしがエジプトにしたこと、また、あなたがたを鷲の翼に乗せて、わたしのもとに連れて来たことを見た。⁵ 今、もしあなたがたが確かにわたしの声に聞き従い、わたしの契約を守るなら、あなたがたはあらゆる民族の中にあって、わたしの宝 (סִגְלָה) となる。全世界はわたしのものであるから。⁶ あなたがたは、わたしにとって祭司の王国 (מְמַלְכֶת כֹּהֲנִים)、聖なる国民 (גּוֹי קִדְוָה) となる。』これが、イスラエルの子らにあなたが語るべきことばである。」

2.1.1. 「ヤコブの家」と「イスラエルの子ら」

3節で神は、民について、בֵּית יַעֲקֹב 「ヤコブの家」と בְּנֵי יִשְׂרָאֵל 「イスラエルの子ら」という特徴的な並行表現をもって表現している。² 「イスラエルの子ら」は出エジプト記では一般的だが、「ヤコブの家」は五書では珍しく、創世記 46 章 27 節とこの箇所でのみ使われる。この表現について多くの注解者は注目しないが、Alexander は、「ヤコブの家」を「イスラエルの子ら」と言い換えるのは、ヤボクの渡しにおけるヤコブの個人的な変革と、シナイ山における彼の子孫の聖なる国民への変革との間に類似点を描くことを意図しているのではないかと示唆する。³ 彼は両者の関連性についてそれ以上は述べていないが、特にヤコブと類似した変化がイスラエルの民にいかにも実現するのかについて注目する必要がある。

2.1.2. 帰結節の意味 (出 19:5b-6a)

19 章 5-6 節は条件文の構造を持つ。条件節の内容は「あなたがたが確かにわたしの声に聞き従い」と「わたしの契約を守る」(5a 節) である。前

者は、後者を含む包括的な表現である。⁴ שָׁמַע 「聞く」の Qal 独立不定詞と Qal 未完了形から成り、神に聞き従うことの重要性が強調されている。つまり条件節では、契約遵守を含む神への従順が強く求められており、その結果としてイスラエルは「宝」「祭司の王国」「聖なる国民」(5b,6a 節) となるのである。この帰結節におけるこれら 3 つの立場が指す概念について論じたい。

2.1.2.1. 「わたしの宝」(5b 節)

סִגְלָה 「宝」は旧約聖書で 8 回使用される。王の最も高価な宝物である金銀や、⁶イスラエルの民について用いられる。Greenberg によると、סִגְלָה は特別に大切な、個人的な所有物を意味するため、神のイスラエルに対する愛情の言葉として理解できる。⁸ Davies は、神のイスラエルに対する契約や選びの文脈で使用されていると指摘する。また王との関係を表す語であることから、イスラエルは王である神の大切な所有物であり、王国内での特別な地位を享受すると理解する。Hamilton は「あらゆる民族の中にあって」より、諸民族の中でも特別な地位であると指摘する。¹⁰ また「全世界はわたしのものであるから」との関連より、Fretheim は、イスラエルは神のものである地を代表して、神の民になるように委任されていると考える。¹¹

4 T・E・フレットハイム、小友聡訳『現代聖書注解 出エジプト記』日本基督教団出版局、1995年、310-11頁；John A. Davies, *A Royal Priesthood: Literary and Intertextual Perspectives on an Image of Israel in Exodus 19:6*, JSOTS 395 (London: T&T Clark International, 2004), 47.

5 B. K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), §35.3.1.d, 585.

6 I 歴 29:3; 伝 2:8

7 出 19:5; 申 7:6; 14:2; 26:18; 詩 135:4; マラ 3:17

8 Moshe Greenberg, "Hebrew Segulla: Akkadian Skiltu," *JAOS* 71, no.3 (1951): 172-74.

9 Davies, *A Royal Priesthood*, 52, 54, 55.

10 Victor P. Hamilton, *Exodus: An Exegetical Commentary* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 303.

2 本稿での聖書引用は『聖書新改訳 2017』に拠る。

3 T. Desmond Alexander, *Exodus*, AOTC2 (Downers Grove: InterVarsity Press, 2017), 365.

また、Alexander は、神はイスラエルを特別な所有物となるように招くと同時に、民の存在と欲望のすべてが完全に神に依存することを求めるという。¹²

このように סֹנְלָה は、神のイスラエルへの特別な愛情を意味する。それは他国とは異なる、世界の中でも独特の地位である。民にとってそれは受動的なものではなく、Alexander が解説するように、神に依存するという民側のコミットメントをも含み、神と民の人格的な関係性を示唆している。

2.1.2.2. 「祭司の王国」(6 節)

מִמְלַכְתָּה כֹּהֲנִים 「祭司の王国」は、旧約聖書でこの箇所にも登場する。この場合の祭司とは誰で(全イスラエル人か実際の祭司階級か)、王国の王とは誰であるのか(神か祭司たちか)が議論となる。注解者たちの中では、イスラエルのすべてが祭司であり王であるという見解が有力である。Keil は、イスラエルは神にとって権威ある祭司の一団であると理解する。¹³ Propp も、民の全員が神の臨在に備えて自らを奉獻すべきことや(出 19:10-15)、聖であることが求められていること(22:31)、血筋的聖職者ではないイスラエルの若者たちがささげ物を献げていることから(24:5)、この立場を採用する。¹⁴ 一方 Wells は、「王国」が סֹנְלָה に暗示された王室の概念を引き継ぐことから、王である神に服従する民が祭司として王国を構成するとい

う。¹⁵

また、「祭司の王国」の具体的機能についても様々な見解がある。まず、神と諸国民の間の仲介者としての役割が指摘されている。Keil は、諸国民に神の知識と救いを届ける役割があるとし、¹⁶ アラン・コールは、神の代理者として国々に対し行動するという役割を指摘している。¹⁷ また、アラン・コールや Wells は、神との関係における役割として、神に近づき奉仕をするという役割も指摘する。¹⁸ Davies は、3つの立場が神との関係性における表現であることから、「祭司の王国」は神へのアクセス権を示すという。¹⁹ Alexander は、他の被造物を神の副支配者として支配すると同時に、神との親密な交わりを持つことを意味し、これは墮落前の人に与えられていた地位を指すという。つまり神の計画は、イスラエルが創造の目的を果たすことであるとする。²⁰

以上の議論より、全イスラエルには、祭司また王として、神に仕え、神と世界とをとりなす役割が期待されていると言える。

2.1.2.3. 「聖なる国民」(6 節)

אֱמִתֵּי יְהוָה 「聖なる国民」も旧約聖書で唯一の表現である。類似表現に אֱמִתֵּי יְהוָה 「聖なる民」(申 7:6)があるため、אֱמִתֵּי と אֱמִתֵּי の違いに注目する。旧約聖書ではイスラエルを指す際に אֱמִתֵּי が使用されることが多く、אֱמִתֵּי は異教の民を指して使われることが多い。²¹ Speiser によると、אֱמִתֵּי はイスラ

11 Terence E. Fretheim, *Exodus: Interpretation, A Bible Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1991), 212.

12 Alexander, *Exodus*, 367.

13 C. F. Keil, and F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Translated by James Martin (Peabody: Hendrickson Publishers, 1996), Accordance, par. 1058.

14 William H. C. Propp, *Exodus 19-40: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB (New York: Yale University Press, 2006), 158; Davies, *A Royal Priesthood*, 76-77; Alexander, *Exodus*, 368.

15 Jo Bailey Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, JSOTS 305 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 51.

16 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1058; Hamilton, *Exodus*, 304.

17 R・アラン・コール、富井悠夫訳『ティンデル聖書注解 出エジプト記』いのちのことば社、2009年、191頁

18 同上; Wells, *God's Holy People*, 52.

19 Davies, *A Royal Priesthood*, 168-69.

20 Alexander, *Exodus*, 376.

21 Aelred Cody, "When Is the Chosen People Called a Goy?," *Vetus Testamentum* 14, no.1 (January 1964): 1.

エルが神の民として語られる時に使われるが、**יִשְׂרָאֵל** は所有の接尾辞を伴っては使われず、神の所有として解釈されることはない。したがって、**עַמּוּ** は主観的かつ人格的なものであり、**יִשְׂרָאֵל** は客観的で非人格的なものだという。²² Cody は、イスラエルが **יִשְׂרָאֵל** と呼ばれる用例から、**יִשְׂרָאֵל** は領土や政府との関係の概念と結びつき、常に諸国民 (**עַמּוֹת יִשְׂרָאֵל**) との関係性が意識されているという。²³ このことから、土地と関連して、諸国民の中におけるイスラエルの特権的な地位を指すと理解できる。

また、アブラハム契約との関連も注目されている。²⁴ もしアブラハムが主に従うなら、主は彼を **גֹּיִם יִשְׂרָאֵל** 「大いなる国民」(創 12:2; 18:18) とすると約束し、イシュマエルとヤコブ (創 17:20; 21:13,18; 46:3) にも継承された。²⁵ つまり「聖なる国民」には、アブラハムから続く契約の流れにあることが示唆されている。さらに Hamilton は、**יִשְׂרָאֵל** に **שְׂרָאֵל** が付されることにより、アブラハム契約からの発展があることを指摘する。「大いなる国民」という規模における繁栄だけでなく、神の聖に対応して、聖という性質が求められていると指摘する。²⁶ Alexander は、**שְׂרָאֵל** が **יִשְׂרָאֵל** を修飾することから、人と土地とが聖となることを示すため、「聖なる存在へのアクセス」を持つことだと指摘する。²⁷

Wells は、**יִשְׂרָאֵל** にはその作り手と維持者が想定されるため、イスラエルは主によって構成され、主への服従によって永続することを強調するという。また **שְׂרָאֵל** が主の存在に関連づけられることから、イスラエルの聖とは、イスラエルが主の臨在にあり、主と一体となり、主のものになるこ

ととして理解できるという。²⁸

以上のように「聖なる国民」は、民と土地とに「聖」が求められていることを示唆する。民は、神によって形成されるため、神の性質である「聖」の性質が求められる。

ただ、この「聖」の概念については、その意味するところがより明らかにされる必要がある。多くの注解者は、**שְׂרָאֵל** を「分離」の概念と結びつけ、「神のために他国民より特別に取り分けられた民」と説明するが、「聖」とは包括的な概念であるため、「分離」という側面からだけでは説明しきれない。³⁰ そのため「聖」について、続く出エジプト記、特にレビ記においてどのように語られているのか、第3章において考察する。

2.2. イスラエルの民にとっての 19 章 5-6 節とは

2.2.1. イスラエルの民はいつ「わたしの宝」「祭司の王国」「聖なる国民」となるのか

続いて、イスラエルの民がいつ、これらの立場を獲得すると捉えられているのかについて、注解者たちの解釈の傾向を明らかにする。ここでは、C. F. Keil (1891)、T. E. Fretheim (1995)、J. B. Wells (2000)、J. A. Davies (2004)、T. Desmond Alexander (2017) の見解に注目する。

この問いは、出エジプトの出来事において何がなされたかという理解とも関連する。多くの注解者は、イスラエルが「すでに」神の民とされており、契約締結において何らかのかたちで民がその3つの特徴を有する立場になったという理解を示す。Fretheim は、19 章 5-6 節はすでに贖われた民としての生き方への招きであるとし、契約締結により、民は3つの立場

22 E. A. Speiser, " 'People' and 'Nation' of Israel," *Journal of Biblical Literature* 79, no. 2 (June 1960): 158, 59.

23 Cody, "When Is the Chosen People Called a Goy?," 5.

24 A. R. Hulst, "יִשְׂרָאֵל עַמּוּ," *TLOT*, vol. 2, 909-11.

25 Speiser, " 'People' and 'Nation' of Israel," 163.

26 Hamilton, *Exodus*, 304,5.

27 Alexander, *Exodus*, 368-70,76.

28 Wells, *God's Holy People*, 54.

29 Durham, *Exodus*, 263; Kaiser Jr., *Exodus*, 473; コール、前掲書、191 頁

30 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1060; Wells, *God's Holy People*, 56.

31 フレットハイム、前掲書、313 頁

32 Davies, *A Royal Priesthood*, 44.

が表す神の目的を実現することができる³¹と考える。Daviesも同様の理解を示し、その根拠に、申命記の類似箇所を提示する（申7:6-11; 14:2; 26:18,19）。³²申命記7章6-11節ではイスラエルが「主の聖なる民（צִיּוֹן עַם）」、あらゆる民の中から選ばれた主の「宝」、エジプトの奴隷から贖い出された（פָּדוּיָם）民であることを前提とし、その結果として神の命令を守ることが求められている。DaviesやFretheimをはじめとする多くの注解者が、出エジプト記19章5-6節と申命記のこれらの箇所との並行関係を認めているため、イスラエルへの地位は主への契約に忠実であることに対する報酬であるという条件付きの解釈を避けている。³³

一方、贖いが「すでに」と「未だ」の中間だと捉える注解者もいる。Alexanderは、出エジプトの出来事により民の贖い（redemption）はすでになされていることを前提にしつつ、民は神に服従し契約を守ること、「祭司の王国」「聖なる国民」となるという。また、それは創造時の人の状態への回復を目的とするともいう。³⁴ただしAlexanderが前提とする「贖い」が何を指しているのかは明確ではない。

Wellsは、将来的目標としての「聖」に焦点を当てつつ、「すでに聖とされた」こととの緊張関係を述べる。神との契約関係によって「聖なる国民」という称号はイスラエルの現実となったと同時に、民が努力すべき規準を表すという。それゆえ民には契約に忠実であることが求められる。イスラエルは聖であると宣言されているが、同時に聖となるように招かれているというパラドックスを、「聖への呼びかけ」と表現する。³⁵このようなWellsの「すでに聖である」という視点もまた、申命記的な視点の読み込みによると考えられる。彼は「聖なる国民」について、出エジプト記と申

命記では関心が異なることを認めつつも、両者とも無条件の宣言・約束である³⁶と考える。このような後のテキストから読み込む手法は、明確な条件節として将来的な立場を提示する出エジプト記19章5-6節を実質、否定していると言える。

最後に、帰結節の立場を、将来的に実現するものと捉える注解者として、Keilがいる。Keilは、出エジプトの時点で民の罪の贖いはなされていないと考える。民は契約を守りながら罪を贖われ（expiation）、聖となるという救いにあずかり、3つの立場になると理解する。つまり契約関係の中に救いの制度（institution of salvation）があると見る。ただし聖となるのは民のすべてではなく、罪を滅ぼす恵みを受け取る人だけだ³⁷という。

以上が近代の主流な見解である。そこでは、出エジプト記19章5-6節と申命記との関係、「贖い」をどう理解するかという問題、そして「聖」をどう理解するかという問題が焦点となっている。筆者が調べた中ではKeilのみが、民の罪の贖いはなされていないことを前提として、出エジプトの出来事とシナイ契約を民の罪を贖うための手段である³⁸と考える。出エジプトの出来事とシナイ契約以降も民の罪が前提とされていることから、民の罪は贖われているとは言えないだろう。そのためシナイ契約と律法授与は、これから民の贖い・救いがなされていくための手段として捉えることが可能だろう。したがってKeilが指摘するように、シナイ契約において与えられる律法は、民が「聖」となること、つまり罪の墮落からの回復を目的としているという点から考察することが必要である。

2.2.2. イスラエルの民の罪の贖いについての理解

注解者の多くは、出エジプトした民がすでに「救われた」「贖われた」存在だと理解するが、その「救い」「贖い」とは何を指すのかを考察する必要がある。出エジプト記3章8節では נָצַל「救い／deliver (ESV)」³⁹、6章

33 Davies, *A Royal Priesthood*, 45.

34 Alexander, *Exodus*, 365-77.

35 旧新約聖書における「聖」への方向性を理解するにあたり、聖が完成する終わりの時までの「聖への旅（journey towards holiness）」は、出19:6が中心であると語る。Wells, *God's Holy People*, 55-57.

36 Wells, *God's Holy People*, 65.

37 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1060.

6節では לָאֵל「贖い／redeem (ESV)」がなされたとあるが、エジプトから連れ出すことや、約束の地へ導き入れることと関連して語られている。それゆえ、人の本質的な罪の問題の解決、たましいの救い・贖いがなされたとは言えないのではないか。

ここで、「贖い」に関する語について整理する必要がある。「贖い」に関する語である כָּפַר、לָאֵל、פָּדָה は、邦語訳聖書において訳語上の区別がなされていない。木内によると、פָּדָה と לָאֵל は同じ文脈に登場するため類義的と考えられるが、כָּפַר は、出エジプト記とレビ記においては、לָאֵל と פָּדָה のどちらとも同じ文脈に登場しないため、異なる意味をもつことが想定される。しかし כָּפַר については聖書学の歴史の中で一致した意味理解がなく、その背後に想定される怒りの存在について考察されてこなかったという問題が指摘されている。木内は、כָּפַר と פָּדָה とが、唯一同じ文脈に登場する申命記 21 章 8 節において、出エジプトしたイスラエルの子らは פָּדָה されたが、その民がさらに כָּפַר される必要があることに注目する。そして出エジプトした民は、なお神との和解が成就しておらず、人の「汚れ」や「罪」によって引き起こされる神の怒りが「宥め」られる必要があるとしている³⁸。それゆえ新改訳 2017 では、פָּדָה「贖い・贖い出す」、לָאֵל「買い戻す・贖う」、כָּפַר に関しては「宥めを行う・なだめる」という訳語が充てられているという。

実際、פָּדָה は、出エジプト記 13 章に登場し、過越の救済の出来事を示すと考えられる。一方、כָּפַר は、シナイ契約締結後に定められたレビ記の幕屋の祭儀、「罪のきよめのささげ物」や「代償のささげ物」等に頻出する³⁹。そのため、פָּדָה は、隷属状態からの解放と、神の領域に入れられ神の所有とされたことを意味すると考えられる。しかし民の今あるがまま

38 木内伸嘉、新日本聖書刊行会編『みことば — 聖書翻訳の研究 第一号』いのちのことば社、2020 年、30-32 頁

39 宮崎は、כָּפַר と פָּדָה の違いを、肉体的救済と、霊的救済の区別であると説明する。宮崎契一「旧約聖書における過越の祭りと他の祭儀との関連について」東京基督教大学修士論文、2019 年度、71 頁

の状態では神の怒りに触れることを踏まえると（出 19:10-15 等）、民の罪の問題が解決しているとは言えないであろう。そのため民の罪の問題の解決は、כָּפַר が頻出するレビ記の規定を通してなされると考えられる。レビ記において民がどのような状態として想定され、どのように כָּפַר がなされるかについては、以下の 3.3.3 で取り上げる。

要約すれば、契約締結時において民の「罪の」きよめは完了したとは言えず、むしろシナイ契約を通して、律法の規定への従順によってなされていく、しかも将来的なものとして捉える必要があると言える。

2.3. 小結

以上のように、シナイ契約と律法は、民が創造時の状態である「聖」となること、すなわち罪の贖いを目的としていると言える。この「聖」の概念は、出エジプト記 20 章から展開される律法の諸規定を通して明らかにされていくものである。出エジプト記 19 章 6 節は、神がイスラエルの民に対して初めて「聖」という性質をもって呼ぶ箇所であり、とりわけ民に「聖」となることを求める次の書、レビ記に向かう流れの出発点である。

第 3 章 出エジプト記 20 章から レビ記 27 章における「聖」の展開

本章では、出エジプト記 19 章 5-6 節で律法の目的として提示され、続く 20-40 章、レビ記の規定において展開される「聖」の概念について考察する。出エジプト記 20-40 章では、十戒や、幕屋の設営と聖なる用具に関する指示と、それに伴う諸規定について、レビ記ではささげ物、祭司、儀式、倫理的きよさなどの規定について語られる。

その後、レビ記 26 章において、主の掟に対して従順であるなら祝福が、

40 「ヤコブ」は出 33:1 以来、レビ 26:42 ではじめて登場する。

不従順であるならのろいが下ることが語られる。ついには土地から追放されるという最終段階ののろいが語られた後に、「ヤコブ」の名前が登場する。⁴⁰「もしそのとき、彼らの無割礼の心がへりくだるなら、そのとき自分たちの咎の償いをすることになる。わたしはヤコブとのわたしの契約を思い起こす」(26:41b-42a)と述べられる。もし民の「無割礼の心がへりくだるなら」、神がヤコブとの契約を思い起こされることから、ヤコブの信仰とは、いわば律法ののろいを克服したものであると考えられる。つまり、ヤコブの到達した心の状態こそイスラエルの民に求められていた心の状態であり、レビ記の規定において展開されてきた「聖」の状態と重なるものであることが想定される。

シナイ山で啓示された諸規定は、レビ記 27 章で区切られている(レビ 26:46; 27:34)。それゆえ本章では、シナイ契約における律法の規定が啓示されている出エジプト記 20 章からレビ記 27 章において、神が民に求めていた資質である「聖」について考察する。

3.1. קָדַשׁ「聖」の概念の展開

3.1.1. קָדַשׁ「聖」の辞書的意味

「聖」と訳される語根 קָדַשׁ の語源について、「明るい」や「輝かしい」という意味と、「分離」という意味が指摘されてきた。後者は注解者たちが採用するおもな見解であったが、近年ではこの理解は放棄されつつある。⁴¹また語源的意味から語の意味を導き出す方法論そのものも否定されつつある。⁴²レビ記 10 章 10 節では、קָדַשׁ の対義語は חָלָל「俗なるもの」であ

り、両者は分けられるべきものとされていることから、קָדַשׁ そのものが「分離」を意味するとは言えない。

そもそも、レビ記 19 章 2 節が示すように、主なる神ご自身が「聖」である。したがって、「聖」を定義することは神を定義することに繋がり、極めて困難なことであるとともに、控えるべきことかもしれない。そのため、以下に指摘されることは、その「聖」の、重要ではあるが、諸側面であることを前もって断っておきたい。

3.1.2. 出エジプト記とレビ記における קָדַשׁ「聖」の展開

「聖」の概念は創世記から始まるが、以下では出エジプト記とレビ記に焦点をあてたい。⁴³ところが意外なことに、筆者が調べた限りでは、上の議論で注目した出エジプト記の注解者たちがレビ記に言及するケースは少なく、Keil と Wells のみであった。このことから、出エジプト記 19 章 5-6 節の注解者たちは、出エジプト記の続編であるレビ記における「聖」の展開についての視座を持ち合わせていなかった可能性がある。

קָדַשׁ は、聖書の順序では、神と密接に関連する特定の時間、物、出来事との関連で登場し始める。創世記で קָדַשׁ は、創造の七日目を指す(創 2:3)。出エジプト記では、土地(3:5; 19:10-25)、過越の規定(12:16; 13:2)、神に関すること(15:11,13,17)において現れる。そして 19 章 6 節で従順の結果として「聖なる国民」になるとして、はじめて民に関して語られる。律法が啓示される 20 章からは、安息日の聖別(20:8,11)、民が聖なる者となる必要が命じられ(22:31)、25-40 章ではおもに幕屋に関するものについて言及される。レビ記に入ると、קָדַשׁ は主題的に展開される。まずさげ物(1-7 章)、祭司(8-10 章)との関連で聖が示される。10 章 3 節では主が聖であることが示唆され、10 章 10 節では קָדַשׁ「聖なるもの」の反

41 Jackie A. Naud, 'קָדַשׁ', in *NIDOTTE*, vol. 3, ed. Willem A. VanGemeren (Grand Rapids: Zondervan, 1997), 875-84; Kornfeld, 'קָדַשׁ, קָדַשׁ, קָדַשׁ, קָדַשׁ, קָדַשׁ, קָדַשׁ, קָדַשׁ, קָדַשׁ, קָדַשׁ', in *TDOT*, vol. 12, 523; Wells, *God's Holy People*, 17.

42 James Barrによると文脈が語の意味を決定する。James Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford University Press, 1966).

43 五書において קָדַשׁ の使用は、創 4 回、出 102 回、レビ 152 回、民 80 回、申 17 回である。H. P. Müller, 'קָדַשׁ' *TLOT*, 3:1106.

対概念である **לָח** 「俗」、関連概念である **טָמֵא** 「汚れ」と **טָהוֹרָה** 「きよさ」が提示される。11章44節でようやく、**אֲנִי, אֱלֹהֵי** 「わたしが聖」であると、主なる神が聖であることが明示される。民が聖となるべき理由はここにある。19章2節では民に聖なる者となるべきことが命じられ、19-20章で倫理的な規定が展開されていることから、個人の内面における聖が求められている。その後、祭司(21章)、例祭(23-25章)、ささげ物や聖絶のもの(27章)における聖が示される。

このように、**קָדַשׁ** の概念は、出エジプト記ではおもに、場所、時間、祭司に関するものとして語られる。またイスラエルの民の将来的資質としても語られる。続くレビ記では、それらに加え、神が聖であることが明示され、それゆえに個人の内面においても「聖」が求められる。しかしこれらはいくまでも、目標であって、民の現実ではない。

3.2. 出エジプト記 20 - 40 章における「聖」

出エジプト記 20-40 章の律法の規定における「聖」の概念については、以下の二つのことが言える。

第一に、25-40 章の幕屋に関する戒めにおいて「聖」と呼ばれているのは、神の聖なる領域に属し、聖なる目的に寄与するものについてである。聖所にある物や空間、祭司や衣装、ささげ物などが聖別され、「聖」と呼ばれている。これらは「聖」の、いわば「外面」の部分であり、民が律法への従順によって実現するものとは異なる。

第二に、民自身は「聖」ではないということである。安息日規定は、繰り返し語られている(20:8-11; 31:13-17; 35:2-3)。ここに、安息日が聖とされていない現実が暗示されている。20章8節では、民が安息日を聖とするように努力することが求められるが、31章13節では、神が民を聖別する方であることが語られる。このことは、安息日は主の聖なる日であるため、民はその日を聖なるものとして守る必要があるが、民自身は聖ではないため、神が聖別する必要があることを示している。さらに 22 章 31 節

では、食べ物に関する行為に言及しつつ、民が聖なる者となることが命じられている。ここで民に求められている聖とは、安息日や食べ物の規定を守ることによる聖であり、民の内面における聖ではない。

以上の点より、出エジプト記 20-40 章において啓示されている「聖」とは、おもに神の領域に属することを意味しており、後の展開から見れば「外面」における聖が語られていると言える。

3.3. レビ記のささげ物における「聖」

続いて、レビ記における「聖」の概念を考察する。レビ記は、文書資料説においては P 資料に属するとされてきた。Klostermann (1893) は、17-26 章は P と異なる文学構造であり、また聖を強調することから「聖潔法典」と呼ぶことを提案した。⁴⁴ それゆえ 16 章までの儀式的な規定と異なる「聖」の概念が、17 章以下の倫理的な規定にあるとされてきた。しかし、上述したように、「聖」は出エジプト記 19 章 6 節で目標として提示され、レビ記において展開されている概念と考えられるため、このような文書資料説の立場を本論文では採用しない。

冒頭の 1-7 章ではささげ物に関する規定が展開される。以下に、ささげ物における象徴的意味を考察することで、レビ記が「聖」をどのように提示し、また人についてどのような前提をもつのかを考察する。

3.3.1. 「全焼のささげ物」(レビ 1 章)

まず、レビ記で最初に登場する最も標準的なささげ物、**עֹלָה** 「全焼のささげ物」の象徴的意味を考察する。

創世記では、ノアとアブラハムが **עֹלָה** を献げている(創 8,22 章)。両者には、地上のものに希望を置かず、自分の最愛の子さえも手放すほどに、自らのすべてを神に献げる姿が想定され、そのような彼らのささげ物を神が受け入れられたことが考えられる。

44 Nobuyoshi Kiuchi, *Leviticus*, AOTC (Downers Grove: InterVarsity Press, 2007), 17.

קָרַב 自体には「上っていく」という意味があり、その特徴はささげ物をすべて焼き尽くすことである。ささげ物は、傷のない (קָרַב) 家畜である必要があった。象徴的な意味とかかわるレビ記1章3、4、9節を中心に考察する。

まず、ささげ物と、それを献げる人との関係が問題となる。ここでは込み入った議論は省略せざるを得ないが、筆者は、4節における קָרַב「受け入れられる」と כָּפַר「宥め」の意味に照らし、ささげ物がそれを献げる人の代理となるという立場を採用したい。⁴⁵「全焼のささげ物」の象徴的意味を捉える注解者の解釈に注目したところ、①神への感謝 (Harrison)、②贖罪 (Kurtz, Keil, Wenham, Alexander)、⁴⁷義認 (Keil)、③聖化 (Kurtz, Keil, Wenham)、⁴⁸聖 (木内)、④自己降伏 (Keil, Kurtz)、自己献身 (木内) という解釈が見られた。①は否定はできないが、כָּפַר への言及からすれば、ささげ物の中心的な役割ではないであろう。また②の義認や、③の聖化は、新約聖書から来る神学的概念であるため、直接当てはめることはできないだけでなく、②の贖罪や③の聖と同じレベルの事柄ではない。

Harrison 以外の注解者は、贖いや聖の意味に注目し、両者が密接な関係にあると捉える。ただその前提として、人が神の前にどのような存在であるかが問題となる。Wenham, Alexander は、出エジプトの出来事やシナイ

契約によって、すでに民は神との関係が回復され、罪が取り除かれ、聖であると考えられる。そのため「全焼のささげ物」の意味は、その後罪によって汚れた場合における神との関係回復として理解する。Wenham は、罪人に対する神の怒りと贖いの必要を見ているが、罪の象徴とは無秩序であると理解し、根本的な罪の解決を目的とするささげ物ではないとしている。一方、Keil、木内は、民の根本的な罪深さ、神と人との関係性の隔絶を見る。Kurtz は「全焼のささげ物」が扱うのは、特定の罪や積極的な神への反対ではなく、人間一般の罪、習慣的に生まれる神との距離として表現する。Kurtz、Keil、木内は、人間存在自体の墮落の現実を見ているため、「全焼のささげ物」は、「自己降伏」「自己献身」「霊的な死」「古い人の死」「自己中心性や地上的欲望の放棄」を象徴すると考える。それゆえ、献げる人に求められるこの資質こそが、罪の贖いであると同時に、聖化または聖の状態であることを強調する。新約的な神学表現によって旧約聖書を読み込むことを避けるなら、「聖」の状態と言えよう。

このように、これまでの解釈においては全般的に、罪ある人が「全焼のささげ物」によってどのように取り扱われているのかという点が見過ごされてきた。それゆえ引き続き、レビ記が人をどのような存在として描いているのかに注目する必要がある。

3.3.2. קָרַב の意味

「全焼のささげ物」は、קָרַב「傷のない」家畜であることが求められている。動物の頭の上に手を置く行為の意味については、ささげ物と献げる人とを同一視する見解が主流であった。中でも木内は、קָרַב「傷のない」がささげ物の条件であるように、献げる人の心は קָרַב である必要があるという。Wenham はこの語は 'perfect' という最も高い道徳的称賛の語であると説明するが、⁵⁰レビ記1章では献げる人が神の怒りの対象であり、4章3節で罪を犯したことが想定されていることと矛盾するため、木内はこの

45 Richard E. Averbeck, 'כָּפַר', NIDOTTE, vol. 2, 681-703.

46 R・K・ハリソン、井上誠訳『ティンデル聖書注解 レビ記』いのちのことば社、43-44 頁

47 J. H. Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, trans. James Martin (Grand Rapids: Baker Book House, 1980) [originally published in 1863], 175-80, 250; Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1410-35; Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus*, NICOT: Accordance electronic ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 23-27, 55-63; Alexander は出 29:15-18 における「全焼のささげ物」について、レビ 1:4 を参照して解説する。Alexander, *Exodus*, 595.

48 Kiuchi, *Leviticus*, 54-64.

49 3.3.4 参照。

50 Wenham, *Genesis 16-50*, 176-77.

理解を否定する。これは献げる人の心の状態である可能性が高いため、一心 (wholeheartedness) や、完全な誠実さ、素直さ、実直さを象徴するという。すべての動物の犠牲は **זָבַח** であることが求められ、「罪のきよめのささげ物」「代償のささげ物」は後に「聖」と呼ばれる (レビ 6:17, 25,29; 7:1,6)。ささげ物が「聖」であることを踏まえると、**זָבַח** であることは「聖」の本質の一部を構成している可能性がある。⁵¹

3.3.3. 「罪のきよめのささげ物」における人間理解 (レビ 4 章)

続いて、罪のきよめという目的をより強調している、4 章の **חַטָּאת** 「罪のきよめのささげ物」に注目する。2 節では人 (**אָדָם**) が罪に陥る (**אָחַז**) 可能性が示唆されている。ここから罪ある人と、聖である神との関係性、その上でささげ物を通して何が献げる人に求められているかを探る。

2 節は条件節で語られているものの、現実には起こり得るものとして語られており、「人が、主がしてはならないと命じたすべてのことから離れて、気づかずに罪に陥り、その一つでも行ってしまった」(2 節) 場合のささげ物である。

注解者たちは「罪のきよめのささげ物」に、罪や罪による汚れをきよめる機能を認めている。しかしその罪についての理解は異なる。Kurtz は目に見える特定の現れに関係した罪に、Wenham は罪と汚れによる副次的な問題に対処するという。⁵² 53 54 55 56 57 58 59

51 木内伸嘉「レビ記における語りの特徴」(『基督神学』東京基督神学校、2009 年、88-89 頁) ; Kiuchi, *Leviticus*, 56.

52 Kurtz, *Sacrificial Worship of the Old Testament*, 175-80.

53 Wenham, *Leviticus*, 88-96.

54 ハリソン、前掲書、61-62 頁

さらに 2 節は、禁止命令の一つにでも反することは、すべての禁止命令に反することであることを示唆しているが、このことは「罪」が人の内面において生起することを考慮するとき理解が容易となるのではないか。Harrison は罪を、人の存在目的や神の教えから外れることと理解するが、⁵⁴ 罪を単に「外れること」としては説明しきれない。Keil と木内は人の存在そのものにおける罪深さと捉えている。罪について、Keil は人の肉と血の弱さから湧き出る罪だとし、⁵⁵ 木内は主から「自分を隠す」という実存的な性質を指すという。⁵⁶ 「罪のきよめのささげ物」が、無意識下の状態を取り上げていることから、人は自分のその状態に気づくことで、ささげ物を通して罪を贖うことが求められる。このことは、人の存在が根本的に墮落している可能性を示唆していると言える。

また Keil は **כָּפַר** の意味を「覆う」と理解するが、「罪のきよめのささげ物」に頻出する **כָּפַר** の語について確認する必要がある。加えて、「罪のきよめのささげ物」においては 31 節のみで登場する **רִיחַ-נִיחֹיִם** 「芳ばしい香り」や、ささげ物の特徴である **לֹא-יָחַד** 「傷のない」性質についても確認する必要がある。

3.3.4. **כָּפַר** の意味

以下に、ささげ物の理解において重要であり、レビ記に集中して登場する **כָּפַר** の意味を確認する。Averbeck は **כָּפַר** の基本的意味は、「覆う」「身代金」「拭き取る」であるとする。⁵⁷ 多くの注解者たちは「贖いを行う」「贖い」(make atonement, expiation) 等の理解を示し、⁵⁸ **כָּפַר** の主要なテーマを、神の怒りと関係する「宥め」(propitiate, appease) とは理解しないが、

55 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1449-67.

56 Kiuchi, *Leviticus*, 37, 87-91, 103-108.

57 Averbeck, 'כָּפַר'; *NIDOTTE*, vol.2, 681-703.

58 2.2.2 参照。

59 C. H. Dodd, "ἰλάσκεσθαι, Its Cognates, Derivatives, and Synonyms in the Septuagint," *Journal of Theological Studies* 32 (1931): 359; Averbeck, 'כָּפַר'; 691.

再考が必要である。⁵⁹

創世記と出エジプト記では、人や主の怒りに対し **כִּפָּר** がなされている(創 32:21; 出 32:30)。レビ記で **כִּפָּר** は、ささげ物の中でも「罪のきよめのささげ物」と「代償のささげ物」に頻出する。レビ記では「怒り」を意味する語が見られないが、主の怒りを引き起こす「罪」や「汚れ」に関する語が多く登場することから、**כִּפָּר** の背景には主の怒りが想定される。また1章3節の「主の前に受け入れられるように」、4節の「彼は受け入れられる」という目的を踏まえると、神の人に対する不快感は前提とされている。さらに「罪のきよめのささげ物」「代償のささげ物」では、**כִּפָּר** に続いて「そして彼らは赦される」と述べられていることから、神の怒りが人に向けられていたことは明らかである。⁶⁰ また木内は、**רִיחֵ-נִיחֹיִם** 「芳ばしい香り」との関わりを指摘する。この表現は贖罪そのものを扱う「罪のきよめのささげ物」には一度しか登場しないが(4:31)、贖罪の要素の少ない「全焼のささげ物」「穀物のささげ物」「交わりのいけにえ」には頻出する。ここから、この表現を、罪や罪深さを扱う血の儀式的の後にくる、神を「喜ばせるもの」として説明できる。そのため神の怒りの度合いが低い時に登場するフレーズと言える。一方、より怒りの度合いが高い場合には **כִּפָּר** のみ登場するため、**כִּפָּר** は主の怒りを宥める上で中心的な役割を果たすと言える。⁶¹

加えて「罪のきよめのささげ物」と「代償のささげ物」は、罪に陥る主体が **נֶפֶשׁ** とされていることから、罪に陥るたましい自体が主の怒りの対象であることが考えられる。

3.3.5. 小結

それでは「全焼のささげ物」と「罪のきよめのささげ物」の象徴的意味を、背後にある神と人との関係を踏まえて捉えたい。

注解者たちの見解より、「罪のきよめのささげ物」の儀式には、罪と罪による汚れをきよめるという贖罪的機能、「全焼のささげ物」には、贖罪を前提とした神との関係回復や「聖」の要素を見出すことができる。

1章の「全焼のささげ物」では **כִּפָּר** が1度登場することから、このささげ物は神の怒りを宥めるものであると言える。同時に、献げた結果として **רִיחֵ-נִיחֹיִם** に至ることから、ささげ物を介して献げる人が神に受け入れられ、神を喜ばせることが分かる。しかし4章に進むと、**נֶפֶשׁ** 自体が罪に陥ることが想定されており、人の存在そのものが罪に陥る可能性が示唆される。4-6章では「罪のきよめのささげ物」「代償のささげ物」に関して **כִּפָּר** が頻出することからも、神の怒りに対する「宥め」の必要がより強調されている。しかも無意識の罪に対する神の怒りは大きく、主の禁止命令の1つにでも反することは、すべての禁止命令に反することとされている。つまり、ささげ物の規定が啓示されていくにつれ、人の無意識下の罪深さが問われ、神との根本的な断絶が示唆されている。それゆえ献げる人には、自らの霊的な罪深さに気づき、認めることで、「罪のきよめのささげ物」を通してきよめられることが求められる。その上で「全焼のささげ物」を通して、自らを霊的に献げることに至るのである。この「全焼のささげ物」とは、Kurtz、Keil、木内が指摘するように、自らが霊的に死に、自己中心性を放棄した状態において、ようやく神に受け入れられることを示唆していると考えられる。

3.4. レビ記 19 章における「聖」

19章はいわゆる「聖潔法典」と呼ばれる部分に位置する。主が聖(**קֹדֶשׁ**)であるゆえ、民も聖なる者(**עַמִּי קֹדֶשׁ**)であることが求められ(2節)、聖なる生活についての命令が語られる。十戒を示唆し、また展開した箇所として知られ、律法の要約と本質を実際問題において教える。中でも18b節は、後にイエス・キリストが律法を要約するものとの理解を示された黄金律の源泉となるものである。19章、とりわけ18b節で、イスラエルの民がど

60 4:20, 26, 31, 35; 5:10, 13, 16, 18; 6:7. 指導教官である木内伸嘉先生の指導による。

61 木内(2020)、前掲書、30-33頁

のように「聖」となると言われているのかを探る。

Keil、Wenham、Harrison、Milgrom、木内の解釈に注目したところ、注解者たちは共通して、聖である神に倣った倫理的な命令に従うことで、イスラエルの民が聖となることを認める。⁶²そこには外面的行動と一致した内面的態度が必要とされていることも注目されている。18b 節で明確にされ、他のすべての命令を要約する隣人愛について、Milgrom は、まず自分を愛することを神の恵みにより知った者が実践できると考える。たしかにこの規定は自己愛を前提としてはいるが、テキストの意図は自己愛にはない。Keil、Harrison、木内は、自分のように隣人を愛するというに、自己中心的ではない性質を見出している。18b 節までの規定は、様々な立場の隣人に対する利他的な愛を命じていることから、文脈的に適切な理解であると言える。

ただ、民は果たして律法の要約ともされる 18b 節を守り得るのかという問題が浮かび上がる。Keil、Wenham、Harrison、Milgrom は、18b 節を守り得ると考えている。その理由の 1 つに、木内が指摘する、אהב「愛する」とは意志によるものだと考えられていることが想定される。木内は、この語は愛情を表す一般的な語であり、18b 節までの文脈も隣人に対する憎しみや恨みといった感情について語られているため、読者に対する感情を含んだ命令だと指摘する。また、כמוך「自分自身のように」における前置詞 כ は、「全く同じように」を意味するため、自己中心性が破壊されない限り守り得ない。2 節ではイスラエルの民に「聖となれ」と言われる以

上、民が聖ではないという前提が浮かび上がる。そのため 18b 節は、墮落した人間には極めて厳しい戒めだと言える。それゆえ木内は、実行不可能とも思える律法を通して、自らの自己中心性に気づかせ、自己中心性を破壊することが律法の目的であるとしている。

以上のように、18b 節は自己愛と同等の隣人愛を求めるが、これは自己犠牲的な愛であるため、自己中心的な性質が砕かれない限り、実行不可能であると言える。律法の要約とも言われるこの命令が実行不可能であるなら、この規定の目的は、人の自己中心性に気づかせ、砕くことであると考えられる。するとこの自己中心性の砕かれた状態こそが、19 章の目指した「聖」の状態であると考えられる。この「聖」の内実は、1 章の「全焼のささげ物」に見られた「聖」の状態に重なるものがある。つまり、レビ記冒頭では動物のささげ物を介して象徴的に自己を献げることが求められたが、19 章では人が生活を通して他者に自らを献げるといふ、さらに具体的で踏み込んだ要求がなされていると言える。

3.5. レビ記 26 章におけるのろいの目的

26 章はレビ記の結びの部分であり、主の戒めに従順であった場合の祝福と (3-13 節)、不従順であった場合ののろいが記されている (14-46 節)。のろいを経て民の「無割礼の心がへりくだ」る時、主は「ヤコブとのわたしの契約」を思い起こすと言われている (41-42 節)。律法ののろいを経た後の民の状態と神の応答に注目し、律法を通して求められている民の資質について考察する。

3.5.1. 26 章 40-42 節の解釈

【レビ記 26 章 40-42 節】

⁴⁰ 彼らは、自分たちの咎と先祖の咎を、つまり、わたしの信頼を裏切って、わたしに逆らって歩んだことを告白するが、⁴¹ このわたしが彼らに逆らって歩み、彼らを敵の国へ送り込むのである。もしそのと

62 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1674-86; Wenham, *Leviticus*, 264-69; ハリソン、前掲書、201-205 頁; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 1602-56; Kiuchi Nobuyoshi, "Commanding an Impossibility? Reflections on the Golden Rule in Leviticus 19:18b," eds. J.G. McConville and Karl Möller, *Reading the Law: Studies in Honour of Gordon J. Wenham*; Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies, 461 (New York: T & T Clark International, 2007), 46-47; Kiuchi, *Leviticus*, 346-64; 木内 (2009)、前掲書、100 頁

き、彼らの無割礼の心 (לִבְבְּכֶם הָעֲרֵרִי) がへりくだるなら、そのとき自分たちの咎の償いをするようになる。⁴² わたしはヤコブとのわたしの契約を思い起こす。またイサクとのわたしの契約を、さらにはアブラハムとのわたしの契約をも思い起こす。わたしはその地を思い起こす。

ここで、「無割礼の心」と訳された לִבְבְּכֶם הָעֲרֵרִי に注目したい。これは自らの罪を認め告白する以前の心を指し、Milgrom は鈍感な心、⁶³ Keil は聖化されていない状態だと考える。⁶⁴ 木内は、主の戒めを忌み嫌う、傲慢、頑なな心として捉える。また、類似表現の עֲרֵרִי-לִבְּךָ 「心に割礼を受けていない」(エレ9:25; エゼ44:7,9) と実質的に同じであるとして、新しい契約の焦点が人の心の変化であるように、レビ記26章も人の心に注目すると指摘する。⁶⁵ 割礼が人の隠れた部分を明らかにすることを象徴的に示し、無割礼が隠れたままであることを示しているのであれば、「無割礼の心」とは神の前に隠れた心の状態として理解できる。「無割礼の心がへりくだり」とは、「自分たちの咎の償いをするようになる」とともに、苦しみの中で、自分の罪とその結果を認めた状態であり、木内は自己中心性が砕かれた状態だと考える。つまりこの状態に行き着くまでの民は、自らの罪に気づかない、傲慢な心であったことを意味する。そのためレビ記の律法はそのような民の心を標的としていたことが想定される。イスラエルの民が、律法に反逆した結果のろいを受け、約束の地から追放されるに至ってはじめて、この心のへりくだった状態に至るのである。

ここにきて神は、族長たちの契約を思い起こされる。「ヤコブ」の名前は、出エジプト記19章以後、33章で登場し、レビ記では26章42節のみ登場する。Milgrom は、シナイ契約と族長契約の連続性を示し、族長契約の中心である約束の地への帰還を示唆すると考える。しかし26章のろ

いが「無割礼の心がへりくだる」ことを目指していることを踏まえると、土地への注目だけでなく、族長たちの内面的性質との関連性が示唆されていると考えられる。また神が思い起こされる族長たちとの契約は、ヤコブ、イサク、アブラハムの契約の順で述べられる。この順序について木内は、主が思い起こすプロセスが反映されているという。レビ記において展開されてきた、ささげ物における象徴的な意味、倫理的な規定、26章のろいを招く民の内面的な罪を踏まえると、族長たちの内面性との類似性に注目する必要があるのではないだろうか。その心の状態には、レビ記で展開されてきた「聖」の概念との類似性が想定される。それゆえ、ヤコブが神に最初に思い起こされた人物であるとする、ヤコブの資質こそ26章の結末であり、レビ記が目指した資質だと考えられる。⁶⁶ つまりヤコブの資質は、律法の諸規定を通して民に求められた内面的資質である、「聖」の概念と類似性があると想定される。

3.5.2. 26章14-15節の解釈

40-42節は、のろいが民の内面的な心の状態の変化を意図していることを示していた。それでは26章は、民の心の状態についてどのような前提をもっていたのだろうか。

26章の研究の多くが、従順の結果として祝福を受ける一方、不従順の結果としてのろいを受けるが、民はやがて罪を悔い改め、回復されるといふ流れで理解されている。⁶⁷ しかし木内は、なぜイスラエルの民が主の戒めを守らないのか、あるいは守れないのかという問いを提示する。祝福とのろい部分の長さの違いや、何段階にも及ぶおぼろげの予告には、人の罪深さと神の性質が表れていると指摘する。⁶⁸

66 本論第1章(『キリストと世界』第32号、2022年、65-66頁)参照。

67 Wenham, *Leviticus*, 327-34; Milgrom, *Leviticus 1-16*, 23-27; Richard S. Hess, *Leviticus*, EBC rev. ed. *Genesis-Leviticus* (Grand Rapids: Zondervan, 2008), 815.

68 木内伸嘉『『心の救い』への道—レビ記26章』(『Exegetica 旧約聖書釈義研究』14号、聖書釈義研究会、2003年、3頁)

63 Milgrom, *Leviticus 1-16*, 2332-36.

64 Keil, *Biblical Commentary on the Old Testament*, Accordance, par. 1808-20.

65 Kiuchi, *Leviticus*, 484-89.

そこで、のろいが下る前提となる 14-15 節に注目する。ここに、レビ記の規定が想定するイスラエルの民の性質を観察したい。

【レビ記 26 章 14-15 節】

¹⁴ しかし、もし、あなたがたがわたしに聞き従わず、これらすべての命令を行わないなら、¹⁵ また、わたしの掟を拒み、あなたがた自身がわたしの定めを嫌って退け (תִּנְעַלְנָעֲשְׂכֶם)、わたしのすべての命令を行わず、わたしの契約を破るなら (לְהַפְרֹךְ אֶת-בְּרִיתִי)、

14 節では前提として、民には戒めのすべてに従うことが求められている。木内は、このうちの 1 つでも破ることは不従順を意味するという⁶⁹。15 節では不従順の民が、נִפְשָׁכֶם と表現されている。木内は、主の掟と定めを忌み嫌うたましい (נִפְשָׁה) の態度が、不従順の根源的な理由であると指摘する。נִפְשָׁה は 26 章で 5 回登場するが (11,15,16,30,43 節)、そのうち 4 回が נַעַל との連語関係を構成するという。人の内面性・たましいを指す נִפְשָׁה は、感情を表現する動詞 נַעַל と結合して、人間の内面の状態に言及している。そのため、民のたましいの内奥において、主の戒めを忌み嫌う態度があったことが浮かび上がる。さらに木内は נַעַל נִפְשָׁה が主の態度においても表現されていることを指摘する (11b, 30 節)。また הִפְרִית [契約を破る] (15 節) も、主の態度を描く箇所でも使われている (44 節)。このことから、民の心の態度に応じて、神も振る舞われることが想定される。

69 一つの戒めへの違反がすべての戒めへの違反であることに注目する注解者は少ない。マシュー・ヘンリは、一つの違反により直ちに契約違反となるわけではないと述べる (マシュー・ヘンリ、加納政弘訳『レビ記 2』すぐ書房、2007 年、207 頁)。Milgrom や Keil は、すべてを守る必要を指摘するが、一つの違反がすべての戒めへの違反になることに注目しておらず、律法遵守の可能性についても言及しない。ここに律法遵守に対する見方の甘さがみられる。そのため木内の見解は注目すべきである。ただし、レビ記 4 章の規定にあるように、当人による罪の認識を条件として赦しの道が備えられていることは忘れられてはならない。

その上で木内は、レビ記は民がすべての規定を守れるか否かについて明言していないことに注目する。しかし 26 章がわざわざ強調すること自体、民の心の頑なさを前提としていると考えられる。41 節の「無割礼の心」は、15 節の民の戒めを忌み嫌う נִפְשָׁה を説明したものと理解できる。つまり民の心は最初から、主の戒めを忌み嫌い、主を否む「無割礼の心」であったと考えられる。ただ民自身はそれに無自覚であったのである。回復の可能性が語られるのは、聖所が破壊され地の安息が破られた後、つまり律法が廃棄された後のことである。へりくだった心に臨むのは、神のあわれみと族長たちに約束された祝福である。そこではもはや律法に立ち返るようにとの言及がなされていないことから、律法は無割礼の心の解決のためにあると言える⁷⁰。このように 26 章は、民のたましいが、主と主の戒めを忌み嫌う頑なな「無割礼の心」であることを前提としている。そして 26 章全体が、そのような民の内面を扱うことを主眼としている。

このように、レビ記を閉じる 26 章では、レビ記の戒めが人の内面・たましいを扱うものであること、またイスラエルの民にはすべての律法の遵守が求められていたことが観察できた。しかし同時に、律法の実行可能性と、民の霊的状态については消極的に想定されていたことが観察される。

3.6. 小結

以上のように、出エジプト記 20 章からレビ記の律法にみられる「聖」の展開を観察すると、規定の内容が次第に人の内面に関わることに移行するとともに、「聖」とはかけ離れた人の実態が明らかにされている。しかし人間にとっては極めて高い基準の「聖」を要求することで、民の頑なで自己中心的な心を示し、へりくだらせることを目的としていると考えられ

70 木内 (2003)、前掲書、1-30 頁

る。そこにおいて神は、民が「聖」となることを求めているのではないだろうか。

第4章 ヤコブとイスラエルの民の資質の関連性

本章では、第1章で考察したヤコブの自己変革と、第2章、第3章で考察したイスラエルの民に求められていた資質とを比較し、両者の関連性を考察する。

ヤコブがたどったプロセスと、イスラエルの民がシナイ契約と律法を通してたどることが想定されていたプロセスには、以下のような類似性を見出すことができる。ただ、違いは、ヤコブの場合はそのプロセスは現実化したのに対し、イスラエルの民の場合は諸規定に反映されることで、それらに従うことで現実化することが期待されている点にある。

- ① ヤコブもイスラエルの民も、祝福を継承するようと、神に選ばれた存在である。しかしそれに相応しい内実は伴わず、罪の問題は未解決のままである。
- ② そのような者たちが神との契約関係に入れられ、神の臨在を体験した。ただし神は、ヤコブには夢の中で天から、イスラエルの民には雲に覆われた山の上から出会われたのであるが、聖なる神と汚れた人との間には決定的な断絶がある。ヤコブもイスラエルの民も、そのままの状態での神の臨在に入れられるなら直ちに滅ぼされるため、恐れを覚える。
- ③ ヤコブもイスラエルの民も、神との契約関係に入れられた後に、罪の問題が解決され、内面的資質が漸進的に形成されていくプロセスが始まる。ヤコブの場合は、人生の苦難を通して碎かれるというプロセスであり、イスラエルの民の場合は、律法を通して「聖」を目指すプロセスである。どちらも、神と人と戦うことを通して、自らの力の限界に気づき、自己中心的な性質が漸進的に碎かれていくた

めプロセスである。ヤコブがエサウやラバンなど、人との戦いに苦しんだように、レビ記19章18b節は最も遵守困難な隣人愛を説いている。ヤコブの罪は、無自覚のなかでの欺きや執着心、貪欲さとして表れている。イスラエルの民の罪は、「主の戒めを忌み嫌う心」、神の前に自分を隠した「無割礼の心」として表現されている。

- ④ このプロセス全体が、神が罪人に対して挑まれる戦いであるため、神の怒りを宥めることが必要とされる。人が決定的に自己中心的な罪を自覚し、碎かれ、へりくだる時、神の怒りは宥められる。神はその人のたましいを受け入れ、救いを与えるのである。ヤコブにとってこの救いの出来事は、「祝福」「勝利」として(創32:28,29)、イスラエルの民にとっては「無割礼の心がへりくだる」状態として表現される(レビ26:41)。これは、出エジプト記19章5-6節では、主の「宝」「祭司の王国」「聖なる国民」と表現され、創造時と同様の状態、まさに罪が取り除かれた「聖」の状態である。

この最後の変革において、ヤコブは「イスラエル」となり、イスラエルの民は「聖」となる。つまり「新生ヤコブ」「真のイスラエル」の資質とは、「聖であること」である。彼らは、心打ち砕かれた傷のゆえ、その後、地上と自分自身に対して希望を置くことはなく、神にのみ抛り頼んで生きるのである。

結論

本論文では、創世記からレビ記までを連続して観察することを通し、旧約のイスラエルの民に求められていた資質を、族長ヤコブのもつ資質との関連において論じた。

第1章では、ヤコブの自己変革とは何であったかを考察した。ヤコブに「イスラエル」の名が与えられたヤコブの渡しの出来事は(創32:22-32)、彼の決定的な自己変革の場面であると同時に、彼の生涯を象徴する出来事で

あった。彼は祝福の継承者として神に選ばれた人物であったが、人を欺く、傲慢で自己中心的な性質をもっていた。その性質は、自らの行いの結果として招いた数々の苦難を通して漸進的に砕かれていくこととなった。そしてついにヤボクの渡しにおいて、「ヤコブ」の象徴する古い性質が打ち砕かれるとともに、神に祝福され、勝利した「イスラエル」となった。

その後の彼の資質は「ヤコブ」と「イスラエル」の名前の用法にも表れており、足を引きずりながらも神にのみすがって生きる「新生ヤコブ」、神の勝利にあずかり続ける「イスラエル」となったのである。

第2章では、シナイ契約と律法において神がイスラエルの民に期待した資質について論じた。出エジプト記19章5-6節では、主への従順の結果として、将来的に「わたしの宝」「祭司の王国」「聖なる国民」となることが約束されており、それらの状態とは「聖」の状態や、創造時の人の状態と重なることが浮かび上がった。契約締結時には民の罪の問題は未解決であるが、律法への従順によって解決され、神の民としてそれらの聖なる地位につくことができる。

第3章では、出エジプト記20章からレビ記27章の規定より、シナイ契約が目標とする「聖」の状態に、民がいかに到達し得るかを考察した。とりわけレビ記では、諸規定の展開に伴い、民には「聖」の高い基準が要求されるとともに、民のたましいは自己中心的で頑なであることが次第に示されていた。レビ記の結びの部分である26章では、律法の諸規定とのろいは、民の罪深いたましいを絶望に追い込み、砕きへりくだらせるためであることが暗示されている。それこそ律法の目的であり、レビ記が目指した「聖」の状態と言える。その時、神がまずヤコブとの契約が思い起こされることから（レビ26:42）、ヤコブの至った状態との関連性が想定された。

第4章では、ヤコブがたどった自己変革のプロセスと、イスラエルの民がシナイ契約と律法を通してたどることが想定されているプロセスとの関連性を論じた。両者とも、神に選ばれ、契約関係に入れられたのち、内面的資質が漸進的に取り扱われている。ヤコブは人生の苦難を通して、イスラエルの民は律法を通して、それぞれ自己中心性が砕かれ、物質的祝福

や自分自身に対する絶望へと次第に追いやられる。そのプロセスを経て生まれる、砕かれたたましいこそ、神が求めている資質である。終わりの日に「足を引きずる者」が救いにあずかると預言されているように（ミカ4:6,7; ゼパニヤ3:19）、神に打ち砕かれた者が救いにあずかる勝利者となるのである。これは律法の目的であり、創造時の状態である、「聖」の資質と重なる。

新約の時代も、その原則は変わらない。新約聖書にも、「心の頑なさ」への批判や「心の割礼」の必要、「罪との戦い」や「ささげ物」としての資質といったテーマの継続性が見出せる。ローマ人への手紙2章では、頑なで悔い改めない心が批判されており（5節）、「御霊による心の割礼」が真の割礼だとされている（29節）。ヘブル人への手紙3-4章では、荒野を旅したイスラエルの民の例を挙げて、心の頑なさと不信仰がある限り、神の安息に入ることができないと警告されている（3:8,15,19,4:7等）。12章では、罪との真剣な戦いが求められており、主の訓練を耐え忍ぶ者は、神の聖さにあずかるとされている（4-11節）。このように、心の頑なさが砕かれることで安息を与えられ、罪との戦いによって聖さを得るとされている。またささげ物の概念は、新約聖書でさらに展開されている。ローマ人への手紙12章1節では、動物ではなく人のからだ自体を「聖なる生きたささげ物」として献げることが求められている。つまり新約聖書は、キリストの完全な贖いを前提とした上で、人がささげ物として自己犠牲的に生きることを求めている。これは動物をささげ物とすることを求めたレビ記よりも、さらに要求度の高い命令である。このように、新約の教会に属する個々人も、律法や人生のあらゆる経験を通して神が挑んでおられる、罪との戦いに勝利する必要がある。頑なさや自己中心性を砕かれ、すべてを献げ尽くしたたましいこそ、神の民としてふさわしい「聖」の資質とみなされるのである。

本論文では、五書を統一体として、その順序に従って観察することにより、ヤコブの資質とイスラエルの民の資質との関連性について、「聖」の展開とともに考察した。本論文ではレビ記までの考察となったが、続く民

数記、申命記における考察は今後の課題である。旧新約聖書における、「ヤコブ」と「イスラエル」の使い分けの意図や、「聖」の概念について、統合的な考察が必要である。また「聖」の概念と、他の族長たちの資質や、「信仰」や「義」といった概念との関連性についても今後の課題である。それらの取り組みを通して、「聖」の概念や、神の民に求められている資質が、より鮮明になると考えられる。

ヤコブの手紙5章12節「誓いの禁止」の分析

言語行為理論を用いて

永井創世

問題の所在

ヤコブの手紙には、イエス伝承との関連性をめぐる絶え間ない議論がある。¹手紙の教えが福音書に記されるイエスの教えと類似しているため、何らかのかたちでイエス伝承に依拠していると考えられてきた。しかし、その関連性の度合いについて、学者達の見解は大きく異なっている。クロツペンボークが指摘するように、その原因は主に3つある。²第一に、著者は旧約聖書については「引用」と分かるかたちで引用しているにも関わらず(2:8, 11, 23; 4:5, 6)、イエス伝承については、それと分かる明確な表現が一切無い。そればかりか、イエスが権威者であるとの言及さえない。³第二に、イエス伝承との関連が指摘される箇所に、福音書の記述との言葉上の一致

1 Alicia J. Batten and John S. Kloppenborg, "Introduction" in *James, 1 and 2 Peter, and Early Jesus Traditions*, Library of New Testament Studies, 478, ed. Alicia J. Batten and John S. Kloppenborg (London & New York; Bloomsbury: T&T Clark, 2014), xiv-xv.

2 John S. Kloppenborg, "The Reception of the Jesus Traditions in James," in *The Catholic Epistles and the Tradition*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 176, ed. Jacques Schlosser (Leuven: Peeters, 2004), 93-94.

3 手紙全体の中で「イエス」に言及されるのは2箇所のみ。1:1では、著者が自身のことを「神と主イエス・キリストのしもべヤコブ」と述べている。2:1では「私たちの主、栄光のイエス・キリストへの信仰」と述べ、読者にその信仰にふさわしい言動を勧めている。いずれも、著者とイエスとの関連性を示唆するものの、個々の教えについてははっきりしないため議論がある。

があまりない。第三に、それにも関わらず、特に山上の説教（マタ 5:3-7:27）と多くの主題が類似している。

この問題に対する先行研究の関心は、長い間、著者の用いた資料に集中していた⁴。しかし、資料の探求が行き詰まるようになってからは、著者によるイエス伝承の提示の仕方に注目する研究が現れるようになった（ボウカム、クロッペンボーク）⁵。それらの研究はそれぞれ論拠に違いはあるものの、概して、知恵文学の伝統やローマの教育学を背景にした、著者の「創造性」を強調している。彼らによれば、ヤコブの手紙の著者は、イエス伝承に依拠しているが、それらを著者自身の言葉として自由に語り直している⁶。

このように、提示の仕方に注目する研究は、ヤコブの手紙とイエス伝承の関連性をめぐる議論の大きな転換点である。これにより、イエスに直接言及がない点や、福音書の記述との言葉上の一致が少ない点について、それらが著者による意図的なものであると認識されるようになったからである。また、著者の「創造性」を認める時、イエス伝承と手紙の関連が、より広範囲に認められる可能性が高まる。言葉上の一致が少ないことを理由に、イエス伝承との関連性を否定することができなくなるからである。

しかし、イエス伝承の提示の仕方に関して、これまで知恵文学の伝統やローマの教育学といった手紙の背景から説明が試みられることはあって

4 特にヤコブの手紙と Q 資料との関連性がこれまで盛んに論じられてきた。しかし、Q 資料仮説を前提とする議論には限界がある。詳しい研究史は Kloppenborg, “The Reception of the Jesus Traditions in James,” 95-111. を参照。

5 Richard Bauckham, *James: Wisdom of James, Disciple of Jesus the Sage* (New Testament Readings; London & New York: Routledge, 1999).; Richard Bauckham, “Wisdom of James and Wisdom of Jesus,” in *The Catholic Epistles and the Tradition*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 176, ed. Jacques Schlosser (Leuven: Peeters, 2004), 75-92.; Kloppenborg, “The Reception of the Jesus Traditions in James,” 93-142.

6 Bauckham, *James*, 30, 91.; Bauckham, “Wisdom of James and Wisdom of Jesus,” 75-92.

も、手紙そのものに記された教えの内容との関係は論じられていなかった。また、先行研究はイエス伝承の提示の仕方の背景をある程度説明しても、その積極的な理由を十分に説明できてはいなかった。

そこで、筆者は以前に別の論考で、ヤコブの手紙におけるイエス伝承の提示の仕方の特徴を、著者自身が手紙の中で述べている「語ること」に関する思想の中に見出せる可能性を示した⁷。ヤコブの手紙における「語ること」に関する関心の高さは顕著な特徴のひとつであり、そうした特徴が、著者自身の手紙の語り口と無関係とは思えないからである⁸。むしろ、著者自身が手紙において、自らの「語ること」に関する教えを実行し、表していると考える方が自然である。特に、「語ること」に関して著者は、とりわけ手紙の導入部である 1 章において、「(神が) 私達を真実なことばによって生んだ」(1:18 私訳)との言及を土台に、聞くにも語るにも「ことば」が実体を伴う真実性を持つことを要求している(1:22-27)。換言すれば、「聞くこと」「語ること」「行うこと」が一貫したものであることの要求であり、それは手紙を貫く全体的な思想となっている¹⁰。こうした著者の思想を踏まえれば、著者の「語ること」に関する教えと、その語り口(特に、イエス伝承の提示の仕方)に関連性が認められることを期待するのは当然である。

そこで、筆者は以下の点を仮説として立てる。(1) ヤコブの手紙の著者がイエスとの関連を明言せずにイエス伝承を提示する理由は、著者がイエ

7 永井創世『「真実なことばによって生んだ」(1:18) —ヤコブの手紙における「聞くこと」「語ること」「行うこと」』(『キリストと世界』第 29 号、2019 年、24-45 頁)

8 Bauckham, *James*, 107.

9 当時の習慣では、手紙が口述筆記で書かれ、朗読されるのが当然であった。Harry Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven & London: Yale University, 1995), 95-96. そのため、著者の語り口と手紙の文体には深い関連性があると考えるのが妥当である。

10 永井、前掲論文、44 頁

ス伝承を自分自身の「真実なことば」として語り、提示するよう努めた結果である。そして、それは「聞くこと」「語ること」「行うこと」において一貫性をもって生きようとする著者自身の思想の表れとして捉えられる。(2) 福音書との言葉上的一致が比較的少ない点は、著者がイエス伝承を自分自身の「真実なことば」として語った結果である。

本稿は、以上の仮説の立証を試み、ヤコブの手紙とイエス伝承との関連性をめぐる議論の問題解決を目指す研究の一部である。誌面の都合上、扱う分析箇所や用いる方法論には限りがあるため、本稿ですべての議論をし尽くすことはできない。そこで本稿では、特別重要な箇所であると考えられる(理由は後述)5章12節の「誓いの禁止」の分析を行うことにし、そこでの著者の語り口と、語られる教えの内容との関連性を論じることによって、上記の仮説の妥当性を示す。特に著者の語り口の特徴をより浮き彫りにすることに議論の焦点を絞り、並行箇所であるマタイの福音書5章33-37節との比較・分析を、言語学における言語行為理論(speech act theory)を用いて行うこととする。

そこで、以下ではまず、分析箇所として5章12節「誓いの禁止」が重要である理由を述べた上で、分析の概念ツールとして言語行為理論を用いる理由と実際の方法論について簡潔に述べることとする。

1. ヤコブの手紙5章12節の分析の意義

ヤコブの手紙におけるイエス伝承の提示の仕方の特徴と、著者自身が述べる「語ること」に関する思想との関連性を考える際、5章12節を重要視するにはいくつか理由がある。

第一に、5章12節に関して、イエス伝承との関連を否定する学者が比較的少ないことが挙げられる。既述の通り、ヤコブの手紙とイエス伝承との関連性の度合いについて学者達の意見の一致はない。そのため、ヤコブの手紙におけるイエス伝承の提示の仕方を議論する際、イエス伝承と関連している箇所がどこなのかが問題となる。しかし、著者の「創造性」を認

める場合、その範囲を見極めるのは非常に困難となる。その点、5章12節は、イエス伝承に何らかのかたちで依拠しているということについて、学者達の間で意見の一致がある数少ない箇所のひとつである。マタイの福音書の並行箇所(5:33-37)との言葉上的一致が多く、類似の教えが他の文献に見いだされないからである。¹¹

5章12節が重要な意義を持つ第二の理由は、5章12節の「誓いの禁止」がそれ自体、「語ること」について述べるものであり、神の名を用いて自

11 ただし、マタ5:33-37とイエス伝承との関連性を否定する主張もある。しかし、伊藤はダウツェンベルクに反論するかたちで、その根拠の不十分さを指摘している。Akio Ito, "The Question of the Authenticity of the Ban on Swearing (Matthew 5.33-37)," *Journal for the Study of the New Testament* 43 (1991): 5-13. 関連性を否定する立場の主な根拠は以下の4点である。(1) 誓いに対する消極的な姿勢はユダヤ人の間でも広く知られていた。(2) 誓いの禁止と、イエスの断言的な言い方や「アーメン」の使用との間に緊張関係がある。(3) ヤコブの手紙の言及がイエスの権威に対して無知であるように思われる。(4) パウロも誓いを多用しており、誓いの禁止に対して無知であるように思われる。しかし、伊藤は(1)に対しては、イエスの教えには顕著な違いがあり、より徹底的で網羅的であることを指摘する。(2)に対しては、イエスの言い方が一般的な「誓い」に相当するとは言えず、緊張関係は調和したかたちで説明がつくことを指摘する。(3)に対しては、ヤコブの手紙の著者はイエス伝承を間接的に引用していると思われることが挙げられる。(4)に対しても、特にパウロが誓いを用いるのは、自身の使徒的権威や宣教計画、福音の起源について語る場合であり、一般に禁止されている誓いのように、世俗的な事柄を証言する目的のものとは性質が異なっている点を指摘する。筆者もこれらに同意する。特に(1)の点について、確かに誓いの乱用に対する注意は旧約聖書や、他の知恵文学の中にも見いだされるが(民30:2;申23:21-23;エレ5:2;12:16;アモ8:4;ホセ4:15;ゼパ1:5;ベン・シラ23:11)、誓いを完全に禁止する教えは見当たらない。Dean B. Deppe, "The Sayings of Jesus in the Paraenesis of James: A PDF Revision of the Doctoral Dissertation 'The Sayings of Jesus in the Epistle of James'" (University of Amsterdam, 1990), 243-44. また、メイヤーが指摘するように、より急進的なエッセネ派の文献の中でさえ完全に誓いを禁止する教えがないことは、他のユダヤ教のグループにも誓いの禁止の教えがなかったことを示唆する。John P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: Law and*, vol. 4. (New Haven & London: Yale University, 2009), 185-86.

身の教えの真実性を保障しようとすることを諫め、常に「ことば」に対して誠実であることを求める要求であることにある（後述）。これは、筆者が別の論考で示した手紙全体を貫く教えを端的に表すものである。そのため、5章12節の語り口については、そこで述べられる著者の「語ること」に関する思想と関連していることがより期待される。

第三に、5章12節の「誓いの禁止」の背後には、神の名を不用意に用いることを避けさせる意図があり（後述）、それはヤコブの手紙において「イエス」という名が用いられていないことと無関係ではない。それゆえ、5章12節は「イエス」に対する著者の態度を考える上で、鍵となる重要な箇所である。

第四に、5章12節は手紙全体の文脈において、より重要な位置を占めている。そのことを示唆するのは、5章12節冒頭の Προᾶ παρηγοίων δεῖ (新改訳2017「とりわけ」)である。この表現の意味合いについてはいくらかの議論があるものの、著者が「誓いの禁止」を他の教えと区別していることは明白である。そして、手紙全体の中で「語ること」に関して直接言及するのは5章12節が最後であり、その内容は、手紙の導入部（1章）の結びで提示された「聞くこと」「語ること」「行うこと」の一貫性を要求する主張（1:22-27）と重なる。こうした事実を踏まえれば、5章12節が他の箇所に比べて、著者にとってより重要な言及であったことは疑いようがない。

以上より、5章12節の「誓いの禁止」は、ヤコブの手紙におけるイエス伝承の提示の仕方を考察する糸口として最も適した箇所である。

また、以上のようなさまざまな特徴から、5章12節はイエス伝承の提示の仕方に関して、他の箇所を代表する箇所と言い得る。イエス伝承との関連性が最も色濃く認められる上に、著者自身がこの箇所を重要視しているからである。また、福音書の記述との言葉上の一致点が多いため、5章12節における著者の「創造性」はそれほど大胆なものではないと言える。そのため、この箇所には、ヤコブの手紙におけるイエス伝承の提示の仕方のより原則的な特徴が観察されることが期待できる。言い換えるならば、

「創造性」があまり見られない箇所にこそ、著者の基本的な姿勢が表れていると考えられる。

2. 分析の概念ツールとしての言語行為理論

本稿では、分析の概念ツールとして、言語学における言語行為理論 (speech act theory) を用いる。この理論を簡潔に言えば、「発話をひとつの行為とみなし、発話に含まれる話者の意図とその効果について分析しようとする理論」¹²である。例えば、教師が窓際の生徒に対して「教室の空気が悪いです」と発話する場合、その発話の文字通りの意味は、教室の空気に関する事柄である。しかし、聞き手は通常、「窓を開けてください」という話者の意図を受け取る。そのため、話者は発話を通して「指示する」という行為を遂行したことになる。言語行為理論では、このような話者の意図を表す行為に注目し、「発語内行為 (illocutionary act)」と呼ぶ¹³。その上で、その行為が成立する条件や規則を理論化し、ある程度客観的に分析することのできる枠組みを提供する。言い換えるならば、言語行為理論は、発話の「意味」だけでなく、その発話の「意図」を行為として認識して分析することができる理論である。

言語行為理論は、オースティンが先駆者となり、その後、さらに発展させたのがサールである¹⁴。本稿においてこの理論を用いる理由は、主に4つ

12 伊東寿泰「スピーチアクト分析」(浅野淳博、他『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、2016年)210頁

13 言語行為理論では「発語」と「発話」の両方が“utterance”の訳語として用いられているが、意味の違いはない。本稿では一貫して「発話」を用いる。ただし、専門用語として illocutionary act は「発語内行為」と訳されるのが一般的であるため、この語に限り「発語」を用いる。

14 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Oxford University Press, 1962) 邦訳: J・L・オースティン、坂本百大訳『言語と行為』(大修館、1978年)

ある。

- (1) 言語行為理論は発話を基本的な分析対象としており、本稿のように、手紙に記された文章を著者の語り口（提示の仕方）として注目する場合に適した概念ツールである。
- (2) 本稿で注目する提示の仕方は、話者の意図と深く関わっている。言語行為理論は、主にこの話者の意図に注目するため、概念ツールとして適している。
- (3) ヤコブの手紙のような「教え」に関連する発話は、話者や聴者の自発的関与を要求する側面があるため、より言語行為理論の考え方が有効である¹⁶。というのも、「教え」は常に「行為」としての側面が強く、その発話に対して話者や聴者がどのように関わっているのが重要な要素になっている。そのため、言語行為理論を概念ツールとして用いることで、著者と読者との関わりが整理される。
- (4) ヤコブの手紙の著者は「語ること」に関心があり、とりわけ、語る者自身の責任や誠実さに対して強い関心を抱いている。これは、言語行為理論の考え方と通じる部分がある。言語行為理論は、発話の内容の真偽以上に、語る者の態度を重要視するからである。

言語行為理論を用いた具体的な分析の方法は学者によってさまざまに提案されている。本稿では、伊東の手順を参考にしつつ¹⁷、より簡略化した次の方法で分析を行う。

- 15 J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969); J. R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) 邦訳：J・R・サール、山田友幸監訳『表現と意味－言語行為論研究』（誠信書房、2006年）
- 16 Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation* (Edinburgh & New York: T&T Clark, 2004), 257-90.
- 17 Hisayasu Ito, *The Story of Jesus and the Blind Man: a Speech Act Reading of John 9* (*Acta Theologica Supplementum* 21, 2015), 13-59. 実際の手順については 58-59 頁を参照。

- (1) 概要分析：文脈、文法的・統語的・語彙的特徴、重要な主題を明らかにする。
- (2) 発語内行為：発語内行為（発語者の意図）を特定し考察する。その際、伊東は発語内行為の分類としてバウハとハーニッシュの分類を用いているが¹⁸、本稿ではより広く知られ、かつ、明確な分類の基準を提示しているサールの分類¹⁹、およびサールとヴァンダーヴェーケンの分類を用いる²⁰。

ただし、この分析方法には限界があることを述べておく必要がある。特に、言語行為理論は著者の語り口の一面を分析するものであり、解釈のすべての側面に対応するものではない。また、本稿では概要分析において、テキストの背後にある歴史的・社会的・文化的文脈や、テキスト本文の前後の文脈を最低限考慮するものの、誌面の都合上、限定的である。それは、本稿が語り口の特徴に焦点を絞り、主には文法的・統語的・語彙的特徴に誌面を割くためである。しかし、そのような限界がある議論であっても、少なくともヤコブの手紙の著者の語り口の特徴を浮き彫りにし、著者自身の語る教えの内容と一致していることを示すことは十分可能である。そして、それにより、著者がイエス伝承に依拠しながらも、著者自身の言葉で語っている積極的な理由を説明することができる。

次項では、以上の方法論に従って、実際にヤコブの手紙 5 章 12 節とマタイの福音書 5 章 33-37 節の分析と比較をし、考察を行う。

より簡略化した説明は、伊東、前掲書、207-244 頁にある。

- 18 Kent. Bach and Robert. M. Harnish, *Linguistic communication and speech acts* (Cambridge: MIT, 1979).
- 19 Searle, *Expression and Meaning*, 12-29. (サール、前掲書、19-51 頁)
- 20 John R. Searle and Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

3. ヤコブの手紙5章12節と マタイの福音書5章33-37節の分析と比較

ヤコブの手紙5章

- 12節 しかし、すべての前に、私の兄弟たちよ、
誓ってはならない。天によっても、地によっても、他のどんな誓
いによっても²¹。
あなたがたの「はい」は「はい」、「いいえ」は「いいえ」としな
さい。
あなたがたがさばきにあわないために。(私訳)

マタイの福音書5章

- 33節 また、昔の人々に対して「あなたがたは偽って誓ってはならない。
あなたがたの誓いを主に果たしなさい」と言われていたことを、
あなたがたは聞いています。
34節 しかし、私はあなたがたに、決して誓ってはならないと言います。
天にかけてはいけない。そこは神の御座だから。
35節 地にかけてはいけない。そこは神の足台だから。エルサレムに対
してもいけない。そこは偉大な王の都だから。
36節 あなたの頭にかけて誓ってはいけない。あなたは一本の髪の毛も
黒くできないから。

21 「天」「地」「他のどんな誓いも」はいずれも男性・単数・対格で表現されてい
る。Wallaceはこの対格を「誓いの対格 (Accusative in Oaths)」と呼び、便宜上
“by”と訳す。ただし、Wallaceは最後の μήτε αἴλλον τιναή οάρκωνのみ、Cognate
Accusative (The accusative noun is cognate either in lexical root or meaning to the verb.
It functions as the direct object of the verb.) とし、“with any other oath”と訳し分けて
いる。Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: an Exegetical Syntax of the
New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 204-05.

37節 あなたがたのことばは、「はい、はい」「いいえ、いいえ」としな
さい。それ以上のことは悪い者からきています。(私訳)

3-1. 概要分析

(1) 文脈

・マタイの福音書

上記のマタイの福音書の箇所は一般に「山上の説教」(マタ 5:3-7:27)と
呼ばれる長い談話の一部で、誓いの禁止は、5章21-48節で提示される6
つの反対命題(アンチテーゼ)の4番目である。反対命題はまず、律法か
らの戒めの引用があり、「しかし、わたしはあなたがたに言います」(5:22,
28, 32, 34, 39, 44)との導入によってイエスの見解が語られる。イエスの見
解はいずれも、当時一般に理解されていたよりも多くを要求するものであ
り、適用範囲が広い。²²これらは、直前の17-20節でイエスが語った律法に
対する態度の実例となっている。イエスは自身が律法を「成就するために
来た」(17節)と語り、聴衆に対して「あなたがたの義が、律法学者やパ
リサイ人の義にまさっていなければ、あなたがたは決して天の御国に入れ
ません」(20節)と語っている。ただし、5章33節の誓いに関する戒めの
引用は、厳密な引用ではなく、旧約聖書の誓いに関する諸規定(レビ 19:12;
民 30:2)が要約されたものとなっている。

・ヤコブの手紙

ヤコブの手紙5章12節は直前の5章1-6節において、経済的に貧しい
者たちから搾取する金持ちに対するさばきが宣告されている。その後、7
節で「ですから、兄弟たち」と読者に対する直接的な語りかけに変わり、
11節までは主に、迫害に対する忍耐の主題が語られている。特にこの箇
所では「終わりの日」(3節)、「主が来られる時」(7、8節)、「さばき」(9

22 R. T. France, *Matthew: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament
Commentary (Downers Grove: InterVarsity Press, 1985), 123.

節)等、終末のさばきが意識されており、この意識は12節の誓いの禁止の中にも見られる。一方で、12節冒頭に *Πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου* (私訊「しかし、すべての前に、私の兄弟たちよ」)とあるため、さばきへの意識を保ちつつも新しい教えが導入されている。

伊藤が指摘するように、マタイの福音書やヤコブの手紙における誓いの禁止の教えの背景として、フィロンの解説や死海写本の規定等から、当時、誓いの表現について様々な角度から神名を巡る議論があり、そうした神名を汚さないことに神経質である当時のユダヤ人の見解が念頭にあったのではないかと考えられる。²³

(2) 文法的・統語的・語彙的特徴

マタイの福音書とヤコブの手紙は共通して、誓いを禁止する消極的命令に続いて、「はい」「いいえ」に言及する積極的命令の2つを軸にしている。しかし、その文法的・統語的・語彙的特徴は異なる部分が多い。以下では、消極的命令部分と積極的命令部分に分けて、その特徴の違いを明らかにする。

・消極的命令 (ヤコ 5:12a / マタ 5:34-36)

消極的命令の部分について、ヤコブの手紙では否定詞 *μή* + 命令法現在時制動詞 (「誓う (*ὀμνύω*)」) だが、マタイの福音書では動詞「言う (*λέγω*)」と否定詞 *μή* + アオリスト時制不定詞 (「誓う (*ὀμνύω*)」) が用いられている。そのため、ヤコブの手紙が直接的な禁止命令であるのに対し、マタイの福音書は間接的な命令となっている。

ただし、マタイの福音書は「あなたの頭」にかける誓いを禁止する際のみ (36節)、接続法アオリスト時制を用いている。一般に、禁止命令におけるアオリスト時制と現在時制の違いは、アオリスト時制が行為全体を禁止するのに対し、現在時制はしばしば継続的、または既に進行中の事柄

に対する禁止となる。²⁴ そのため、ヤコブの手紙が習慣的な誓いを禁止するのに対し、マタイの福音書は、いかなる誓いも禁止する言い方となっている。²⁵ つまり、ヤコブの手紙があくまで読者の生活に対して具体的に語っているのに対し、マタイの福音書は、あくまでイエスの律法理解を提示している様子である。

また、マタイの福音書は「わたし (イエス)」が強調的であり、文脈上、特に律法に対する当時の一般的な見解との対比が意識されていると思われる。また、「決して (*ὄλως*)」とあるように、禁止に対する徹底した態度が最初から表れている。ヤコブの手紙では、そのような徹底した態度は、追って述べられていくこととなる。

続いて、両方の箇所共通して、否定の連結詞 *μήτε* が用いられ、何にかけての誓いが禁止されているのかが具体的に挙がる。ヤコブの手紙では、「天」や「地」にかけての誓いを禁止した上で、「他のどんな誓い」をも禁止している。他方、マタイの福音書では「天」と「地」の他、「エルサレム」「あなたの頭」が具体的に挙げられている。ヤコブの手紙では誓いをかける対象に対格を用いるが、マタイの福音書では主に前置詞 *ἐν* を用い、「エルサレム」のみ前置詞 *εἰς* を用いる。ギリシア語では対格をとるのがより一般的であるが、新約聖書では前置詞を伴うヘブライ語の表現 (*עַל כּוֹכָבִים*) と七十人訳の影響により、前置詞をとる方が多い。²⁶ 意味の違いはないが、主に、マタイの福音書が律法の解き明かしであるのに対して、ヤコブの手紙の方が口語的な特徴を持っているために生じている違いだと考えられる。

この他、マタイの福音書ではそれぞれの誓いに対する禁止の理由が *ὁτι* 節で述べられている点が特徴である。既述の通り、これらの教えの背景には

24 Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics*, 723-24.

25 Stanley E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: JSOT, 1992), 225.

26 動詞 *ὀμνύω* に関しては、マタイの福音書においては13回中、11回で前置詞 *ἐν* が用いられる。残りの2回は誓いの対象がない。

23 伊藤明生「『誓ってはならない』—第三戒とマタイ福音書」(『EXEGETICA』第23号、2012年)、35頁

神名を汚さないようにと神経質になっていたユダヤ人の存在がある。そのため、マタイの福音書では、神の名を避けて「地」「天」「エルサレム」「自分の頭」を用いて誓っても、それらが分かれ難く神と結びついていることが述べられている。²⁷ 故に、徹底した誓いの禁止という点は2つの箇所共通しているが、マタイの福音書は誓いの対象がより具体的である上に、理由が述べられる丁寧さがあると言える。それに対し、ヤコブの手紙はより端的な語り口である。以上の内容を表にまとめると以下の表1のようになる。

表1 消極的命令の文法的・統語的・語彙的特徴

	ヤコ 5:12a	マタ 5:34-36
私訳	誓ってはならない。	しかし、私はあなたがたに、決して誓ってはならないと言います。
特徴	μη + 命令法現在時制 (動詞 ὀμνῶ) ※習慣的行為に対する直接的な禁止命令	μη + アオリスト時制不定詞 (動詞 ὀμνῶ) ※行為全体に対する間接的な禁止命令
私訳	天によっても、 地によっても、 他のどんな誓いによっても。	天にかけてはいけな そこは神の御座だから。 地にかけてはいけな そこは神の足台だから。 エルサレムに対してもいけな そこは偉大な王の都だから。 あなたの頭にかけて誓ってはいけ ない。 あなたは一本の髪の毛も黒くでき ないから。
特徴	μητε + 対格 (誓いの対象) ※より端的	[μητε + ἐν + 与格] or [εις + 対格] (誓いの対象) + ὅτι節 (理由) ※より具体的で丁寧。

・積極的命令 (ヤコ 5:12b / マタ 5:37)

消極的命令に続く「はい」「いいえ」に言及する積極的命令の部分には、

2つの箇所で行くつか違いがある。些細な相違点としては、両者共に連結動詞 εἰμί (「～である」「～となる」) の3人称単数命令法現在時制を用いるが、ヤコブの手紙はマタイの福音書が用いる古典的な変化形 ἔστω ではなく、より珍しいヘレニズム的な変化形 ἦτω を用いている。²⁸ この点は、既述の通り、マタイの福音書が律法の解き明かしを意識しているためだと考えられる。

顕著な違いとして、ヤコブの手紙が「あなたがたの『はい』は『はい』、『いいえ』は『いいえ』としなさい」と述べて、主に、嘘偽りない発言をするよう勧めているのに対し、マタイの福音書は「あなたがたのことは、『はい、はい』『いいえ、いいえ』としなさい」と、2回繰り返される強調の「はい」と「いいえ」を用いている点がある。²⁹ マタイの福音書は、続いて「それ以上のことは悪い者からきています」と言われているように、必要以上に語ることを慎むように勧めている。

しかし、両者とも結論としては、共通して真実な発言を求めている点で一致している。偽りの発言をすることや、「誓う」ことによって自身の発言の真実性を保証しようとするをせず、普段から常に真実な言動をするように勧めるのが、「誓いの禁止」の本質的な意味である。

その他の表現の違いとして、ヤコブの手紙は命令の後に「あなたがたがさばきにあわないために」と命令の目的を語っているのに対し、マタイの福音書は「それ以上のことは悪い者からきています」と、命令に対する補足的な言及がなされている点が挙げられる。以上の内容を表にまとめると以下の表2のようになる。

28 Meier, *A Marginal Jew*, 190. James Hope Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, 3rd ed., vol. 1 (Edinburgh: T&T Clark, 1908), 56.

29 2回繰り返す強調は、II コリ 1:17-18 に同様の例がある。

27 France, *Matthew*, 130.

表2 積極的命令の文法的・統語的・語彙的特徴

	ヤコ 5:12b	マタ 5:37
私訳	あなたがたの「はい」は「はい」、「いいえ」は「いいえ」としなさい。	あなたがたのことばは、「はい、はい」「いいえ、いいえ」としなさい。
特徴	古典的な変化形 εἶπω を用いる 嘘偽りない発言を勧める (真実な発言の勧め)	ヘレニズム的な変化形 ἵπω を用いる 必要以上に語ることを慎むように勧める (真実な発言の勧め)
私訳	あなたがたがさばきにあわないために。	それ以上のことは悪い者からきているのです。
特徴	命令の目的が述べられる	命令の補足が述べられる

・強調点の違いと全体的な特徴

以上の消極的命令と積極的命令の分析から、2つの箇所での強調点の違いが見えてくる。既述の通り、ヤコブの手紙もマタイの福音書も、消極的命令と積極的命令の組み合わせを用いて、共通して真実な発言の勧めを述べている点で共通している。しかし、強調点には微妙な違いがある。マタイの福音書は、「誓い」のように発言に付け加えることを禁止する意図があるのに対し、ヤコブの手紙は誓いそのものよりも、嘘偽りのない真実な言動をするよう勧める意図がある。特に、ヤコブの手紙は先に消極的命令として誓いの禁止をしているものの、強調点はどちらかと言えば、後半の積極的命令にあると言える。以下の表3に示すように、ヤコブの手紙は全体において、消極的命令よりも積極的命令の方が好んで用いられる傾向が強く、消極的命令が単体で用いられたり、強調されたりしている例は非常に稀だからである。

表3 ヤコブの手紙における命令形の箇所の分析³⁰

命令形の種類と組み合わせ	箇所
消極的命令+積極的命令	5:12
積極的命令単体、または連続	1:2-4, 9-10, 19-21; 2:12; 4:7-10, 5:1, 13-20
積極的命令+消極的命令	1:5-7, 21-22, 3:13-14
積極的命令+消極的命令+積極的命令	5:7-10
消極的命令単体、または連続	1:13; 2:1; 3:1; 4:11

消極的命令のみの例がいくつかあるものの、そこでは積極的な勧めが示唆されていることが多い。1章13節は「試練に耐える」という行為が勧められ、2章1節は「あなたの隣人を自分自身のように愛しなさい」(2:8)の実行が示唆されている。このような傾向を踏まえると、「誓いの禁止」についても、強調点は「禁止」そのものよりもむしろ、ことばに対する真実さを求めることにあると思われる。

一方、マタイの福音書の場合は、山上の説教のアンチテーゼの流れを踏まえば、積極的命令に強調点があるというよりも、禁止されている誓いの適用範囲を広げ、当時の一般的な律法理解を修正しようとする意図が読み取られる。具体的にいろいろな誓いが禁止され、その理由まで付されている点からも、これは明らかである。

また、全体としてマタイの福音書では、禁止の理由がより丁寧に述べられており、神の名を汚すことを避けるための具体的な誓いの方法が無意味であることが繰り返し語られる。他方、ヤコブの手紙では、禁止そのものの理由は特別に語られてはいない。むしろ、後半の積極的な命令、すなわち、真実なことばを促す命令に強調点があり、その部分において「さばきに合わないため」という前提的な目的(および、理由)が述べられているという特徴がある。また、ヤコブの手紙はより直接的な言い方がなされて

30 ただし、「よく聞きなさい」(2:5)と「思い違いをしてはいけません」(1:16)は「教え」そのものではないため除外した。2:18も読者への直接の命令ではないため除外した。

いる上に、より端的で口語的な口調である。他方、マタイの福音書は、それぞれの現状や理解に問題提起するような口調となっている。

3-2. 発語内行為

続いて、2つの箇所における発語内行為（話者の意図）を分析し、ヤコブの手紙の語り口の特徴を述べることにする。ただし、言語行為理論の説明は最小限にとどめ、できるだけ結論的な事柄を簡潔に示すことにする。

なお、ヤコブの手紙の場合は著者から読者／聞き手への発話のみを想定すれば良いが、マタイの福音書の場合は、テキストレベル（福音書記者から読者／聞き手へ）と物語レベル（イエスから物語世界の聴衆へ）の2種類の発話が想定される³²。そのため、それぞれの場合でヤコブの手紙との比較を行い、ヤコブの手紙の語り口の特徴を明らかにする。

・特徴（1）著者が正面に出る語り口：テキストレベルでの比較

ヤコブの手紙5章12節は全体として、指示型（directives）の発語内行為に分類できる³³。これは、聞き手に何かを行わせようとする目的を持った発

語内行為である。一方、マタイの福音書は、テキストレベルで考える時、あくまでイエスが実際にイエスの言葉を聞いた聴衆に対して語った言葉を物語として叙述しているため、言語行為理論においては、断言型（assertives）の発語内行為に分類される³⁴。これは、何かしら真実であることに聞き手をコミットさせようとする言語行為である。ただし、福音書にはその性質として、単に真実を述べるだけでなく、読者／聞き手に信仰的な応答を期待し指示する側面があるため、間接的に指示型の発語内行為を遂行していると言える。このように、表向きの発語内行為と異なる発語内行為が遂行される言語行為を間接的言語行為（indirect speech act）という³⁵。

一般論として、このような間接的言語行為を通して「指示型」の発語内行為を遂行するのは、丁寧さがひとつの動機になっている³⁶。久保も、関節的言語行為の特徴を「話者自身が正面にでるのではなく最終的な行為の選択を得るための手段や判断を聴者に委ねている」と述べる。福音書の場合は、丁寧さに動機づけられているというよりも、「福音書」の文学類型によるものである。しかし、結果として福音書記者が正面に出ない語り方であり、読者／聞き手に応答が委ねられている部分があるのは事実である。そのため、マタイの福音書はヤコブの手紙に比べて、同じ指示型の発語内行為であっても、より拒否の余地がある上に、指示に応じる場合にさえ、

31 厳密に言えば、内的著者から内的読者への発話。

32 物語レベルとテキストレベルの区別については、伊東寿泰「物語批評」（浅野淳博、他『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、2016年）176頁を参照。

33 サールの言語行為の分類は、Searle, *Expression and Meaning*, 12-29.（サール、前掲書、19-51頁）に詳しい。以降、参照は基本的に邦訳版で記す。サールの分類法は主に次の3つの観点で行われる。第一に、発話の目的を表す発語内目的（illocutionary point）。第二に、行為の心理状態を表す誠実性条件（sincerity condition）。第三に、発話の言葉と世界との関係の仕方を表す「適合の方向（direction of fit）」である。「指示型」に分類される言語行為の発語内目的は、「話し手が当の行為によって聞き手に何かを行わせようとする事実のうちにある」（サール、前掲書、21頁）。ただし、「試み」の程度はさまざまで、何かをするよう促したり、示唆したりする控えめな「試み」もあれば、逆に厳しい「試み」もあり得る。適合方向は《世界を言葉へ》であり、世界が言葉に適合するよう意図されている。誠実性条件は「欲求」や「願望」である。

34 断言型の発語内目的は、「何か真実であること、表現されている命題が真であることに話し手を（さまざまな程度で）コミットさせること」（サール、前掲書、19-20頁）である。さらにこの行為は、真と偽を含む評価次元の上で評価可能である。適合方向は《言葉の世界へ》で、言葉が世界に適合するよう意図されている。心理状態は「～と信じていること」である（ただし、程度はさまざま）。

35 間接的言語行為は、1つの発話に、第一義的発語内行為と第二義的発語内行為が存在する。特にサールは、指示型間接的言語行為について考察し、人がさまざまなかたちの字義的言語行為を通して、関節的言語行為として指示型の言語行為を行うことを指摘している。サール、前掲書、80頁

36 サール、前掲書、80頁

37 久保進『言語行為と調整理論』ひつじ書房、2014年、40頁

読者／聞き手の自由な行為であるという外観を与えることになる。³⁸

仮に、ヤコブの手紙が福音書と同様に「イエス」の名を用いて、あくまでイエスの語った言葉として述べる場合は、福音書と同様に間接的言語行為となり、著者は正面に出なくなる。他方、イエスの権威に訴えることで、より強い効力を持つ可能性が考えられる。しかし、ヤコブの手紙の著者は、そのような方法で効力を強めることを選んでいない。むしろ、ヤコブの手紙の語り口の特徴は、あくまで著者自身が正面に出るかたちをとり、より拒否の余地のない直接的な指示を与えているという点が挙げられる。

・特徴(2) 著者自身の権威を重要視している：物語レベルでの比較

物語レベルで考える場合、マタイの福音書におけるイエスから実際にイエスの言葉を聞いた聴衆に対する言語行為は、ヤコブの手紙の場合と同様にシンプルな指示型の発語内行為を遂行していると言える。しかし、両者は同じ指示型に分類されるとしても、実際の行っている行為は微妙に異なっている。

サールとヴァンダーヴェーケンによれば、同じ「指示型」の発語内行為でも、(1) その「欲求」や「願望」の強さの度合い、(2) 行為の前提となる条件、(3) 行為の様式の3点の違いによって区別される。³⁹ 例えば、「説得する (urge)」と「要請する (request)」では、前者の方が強さの度合いが強い。また前者は通常、話者が何かしらの理由を持っているという前提がある。これらと異なり、「(～するように) 伝える (tell)」には、⁴⁰ 拒否の可能

性が無く、強さの度合いがより強い。「要求する (require, demand)」や「命令する (command, order)」は、さらに強さの度合いが強いが、後者の場合は通常、話者がその権威を持っている。また、「命令する」の否定形が「禁止する (forbid, prohibit)」である。その他、やや強さの度合いの弱いものとして「警告する (warn)」や「忠告する (advise)」があるが、両者の違いとして、前者は聞き手の関心外のことと言及し、後者は聞き手の関心事であるという特徴がある。「勧める (recommend)」は、「忠告する (advise)」と似ているが、命題内容が一般的に「良い」ものである。さらに強さの度合いの弱いものとして「提案する (suggest)」がある。また、「懇願する (beg, supplicate, entreat, etc.)」は、熱心さという点で強さの度合いが強いが、それにもかかわらず、権威によらないものである。

以上を踏まえてヤコブの手紙とマタイの福音書の語り口を比べる時、特にそれぞれの消極的命令の部分に関して、マタイの福音書では理由が多く語られていることや、直接的な命令法が用いられていない点等から、強さの度合いは比較的弱く、その発語内行為は「説得する」であると言える。一方、ヤコブの手紙は、命令法を用いている上に理由も述べられていないため、その発語内行為は強さの度合いが強い「禁止する」である。

しかし、後半の積極的命令の部分に関しては、マタイの福音書の方が一方的な言い方となっているため、発語内行為は一見して「命令する」である。しかし、直前の文脈が「理由」として機能しているため、全体としては一貫して、「説得する」といった発語内行為であると言える。一方、ヤコブの手紙は、最後に禁止の目的(および、理由)を説明しているため、「説得する」という発語内行為である。ただし、全体に非常に端的な言い方となっているため、マタイの福音書よりもより「命令する」に近いものである(以上をまとめると下記の図1のようになる)。

また、これにより、その行為を通して目的が遂行されるための条件が違っていることが見えてくる。言語行為理論においては、行為の目的が遂

38 サール、前掲書、81頁

39 ここで挙げられる3点について、言語行為理論ではそれぞれに専門用語が用いられる。「欲求」や「願望」は、指示型の発語内行為における「誠実条件」と呼ばれ、特に話者の態度を指す。また、行為の前提は一般に「予備条件」と呼ばれ、行為の様式は「達成の様式」と呼ばれている。Searle and Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, 198-205. 訳語はサールの前掲書に依拠する。

40 単に事実を描写する断言型 (assertive) の発語内行為の場合もあるが、何かをするように伝える場合には指示型になる。

行される様を「首尾よく (successfully)、欠陥なく (non-defectively) 遂行される」と言う。久保によれば、「禁止する」や「命令する」という発語内行為が首尾よく、欠陥なく遂行されるためには、話者は聴者よりも優位な立場や権限に訴えて行為を遂行する必要がある⁴¹。他方、「説得する」の場合、被説得者が行為を遂行する理由が必要となる。加えて、「説得する」の場合、優位な立場や権限に訴えて行為を遂行する必要はなく、代わりに、聞き手に命題内容を実行しない選択肢をある程度与える様式が必要となる。これらが満たされない場合、その言語行為は目的を達成できない。

図1 発語内行為とその目的達成の条件

【話者】	【発語内行為】	【目的達成の条件】
物語世界のイエス	説得する + 説得する ≡命令する	「理由」が重要
ヤコブの手紙の著者	禁止する + 説得する ≡命令する	「権威」が重要

そのため、ヤコブの手紙の著者がその目的達成のために求められるのは、ヤコブ自身の権威である。言い換えれば、それは話者自身の権威が重要視される語り口である。他方、マタイの福音書のイエスの語り口の場合、目的達成のためには理由が最も重要な要素となる。イエス自身は権威ある者として語っていたと記されているが(マタ7:29)、少なくとも、その語り口は権威に訴える仕方ではなく、説得力のある理由を述べることに重きを置いた仕方となっている。既述の特徴(1)において、ヤコブの手紙は著者が正面に出る語り口であることを指摘した。それに加え、著者の権威が強調されている点も、ヤコブの手紙の語り口の特徴である。

以上のように、もし権威に重きを置く語り口を選ぶならば、より首尾よく、欠陥なく行為を遂行するために、パウロのようにイエスが語ったこと

ばであることを明言する方法も効果的である(1コリ7:10)。この場合、「優位な立場や権限に訴えて行為を遂行する」という様式は、イエスの権威によって、より満たされる。一方で、その際、著者自身は背後に退き、「著者自身のことば」という特徴や、著者自身の権威が震むこととなる。しかし、ヤコブの手紙の著者はそのような方法を用いていない。著者は「イエス」の権威に訴えるのではなく、あくまで自分自身の権威に訴えている。この特徴は、「真実なことば」に生きようとする著者自身の姿勢を反映するものであり、それは、著者が語る「誓いの禁止」の教えの実践そのものであると言える。

・小結

以上、ヤコブの手紙における「誓いの禁止」と、同様のイエス伝承に依拠すると考えられるマタイの福音書の並行箇所を分析し、特にその提示の仕方を詳細に比較した。その結果、ヤコブの手紙の著者の方がより著者が正面に出る語り口であり、また、著者自身の権威が重要視される語り口であることが浮き彫りになった。自分自身を「神と主イエス・キリストのしもべヤコブ」(1:1)とまで自己紹介する著者が、イエスの権威に訴えるのではなく、むしろ、自分自身を正面に出し、自身の権威に訴えかける語り口でイエス伝承を提示していることは一見奇妙である。しかし、この事実は、筆者の仮説の妥当性を示すものである。すなわち、ヤコブの手紙の著者は、あえてイエスとの関連を明言せず、あくまで自分自身の「真実なことば」として語ろうと努めている。それは、ヤコブの手紙全体を貫く「語ること」に関する教えの実践である。特に、「誓いの禁止」はそれ自体、神の名を用いて自身の言葉の真実性を保証しようとすることを避けさせ、普段から嘘偽りのない真実な言動を勧める教えである。著者は、まさにその教えを語りながら、同時に、その教えを自ら実践しているのである。

41 久保、前掲書、35頁

結論

本稿ではヤコブの手紙5章12節の「誓いの禁止」の分析を通して、ヤコブの手紙におけるイエス伝承の提示の仕方の特徴と、著者自身が述べる「語ること」に関する思想との関連性を論じた。少なくとも「誓いの禁止」に関して、著者はその教えを実践しつつ語っており、イエス伝承に依拠しながらも、あえてイエスとの関連性を明言せずに、自分自身の「真実なことば」として語ろうとしていると言える。

「問題の所在」で述べたように、先行研究において、ヤコブの手紙におけるイエス伝承の提示の仕方の特徴について、知恵文学やローマの教育学の背景による説明が試みられてきた。しかし、手紙そのものに記された教えの内容との関係は論じられておらず、その提示の仕方の特徴に対する積極的な理由を十分に説明できてはいなかった。その点、本研究は分析範囲や方法論に限界はあるものの、手紙自体に表された著者の思想から提示の仕方の特徴をとらえ、その積極的理由を説明する点で、新たな視点を提供している。ただし、今回は分析箇所が限定的であり、方法論における限界もあるため、示してきた事柄がより確かなものとして立証されるためには、さらに分析の範囲を広げて詳細に論じていく必要がある。これらについては、今後の課題である。

ポストコロナの神学教育

関東圏の福音派の神学教育機関に焦点を当てた質的研究

岡村直樹、徐有珍

I. 研究の背景と方法

コロナウイルスの感染拡大は、2020年3月11日、世界保健機関（WHO）のテドロス事務局長によって正式にパンデミックとして認定された。この事象は、日本社会の様々な営みに多大な影響を与え続けており、神学教育も例外ではない。文部科学省は、感染の拡大が世界規模で始まった2020年1月より、管轄する教育機関に対して繰り返し注意喚起を行いつつ、3つの密を防ぐという観点から、対面式授業の実施方法の変更に加え、卒業式の延期を要請し、多くの大学や専修学校はその要請に応え、必要な対応を実施した¹。本稿の執筆者が所属する東京基督教大学（TCU）では、学部と大学院および専攻科において新型コロナウイルス感染予防の一環として、2020年5月の春学期開始時より授業のオンライン化が実施された。2022年10月の時点では授業の大半は対面に戻っているが、授業時におけるマスクの着用は依然として義務付けられている。またそのような状況の中で、以下の3種類の授業は、代表的なオンライン学習ツールのひとつであるZoomを用いて現在も実施されている。

1 文部科学省『学校の卒業式・入学式等の開催に関する考え方について』（事務連絡：令和2年2月25日）より、以下原文「感染が発生している地域におきましては、学校の設置者において、実施方法の変更や延期などを含め、対応を検討していただくようお願いいたします」(https://www.mext.go.jp/content/20200225-mxt_kouhou02-000004520_02.pdf：2022/11/30 確認)

- (1) 口元を見る発音の確認が必要とされる言語系の授業
- (2) 遠方の外部講師に講義を依頼している授業
- (3) オンライン受講を可能にしている授業

1) の言語クラスのオンライン授業は、マスク着用の必要性が無くなった時点で終了となることが想定されている。2) の取り組みは、その利便性から、今後も継続されると思われるが、その適応範囲は、授業の全体ではなく一部（外部講師の担当部分）である。3) の取り組みは、TCU の本科生以外の科目等履修生や聴講生が、オンラインを用いて受講できる、「どこでも TCU」というプログラムであり、2021 年度より開始された。TCU では、年間 150 以上のクラスが提供されているが、その中の 1-2 割程度のクラスが、「どこでも TCU」プログラムに該当し、ハイブリッド方法を用いて教室の対面授業をオンラインで受講できるようになっている。

TCU 以外の多くの関東圏の福音派の神学教育機関も、コロナ禍において授業のオンライン化を実施したが、その後比較的早い時期に対面授業に戻った学校と、本格的にオンライン授業をカリキュラムに取り入れた学校とに分かれている。

本研究は、コロナ禍において授業のオンライン化の実施を開始した関東圏の福音派の神学教育機関（福音主義神学を標榜する学校）6 校の教員へのインタビューを実施し、コロナ禍における神学教育や学生の動向、今後への期待や不安、またポストコロナ時代の神学教育のあり方等について考察したものである。

インタビューの対象となったのは、関東圏の福音派の神学教育機関の現教員で、男性 7 名、女性 1 名であった。インタビューはオンライン（Zoom）で実施された。インタビュー参加者の所属神学教育機関は、以下のとおりである。（五十音順）

イムマヌエル聖宣神学院
お茶の水聖書学院

聖契神学校
聖書宣教会・聖書神学舎
中央聖書神学校
東京基督教大学

質的研究において研究の参加者を得る方法をサンプリング (Sampling) と呼ぶ。サンプリングとは大人数を研究の対象とすることの出来ない質的研究において、より意図的に研究対象者を選択しようとするプロセスを指す言葉である。本研究では「均質サンプリング」が選択された。「均質サンプリング」は、研究者が研究トピックについて一番良く知っているのは誰か、また研究トピックについて一番良い情報を得られる状況や場所はどこかということを考え、研究参加者を目的に応じて選んでいく方法である。「均質サンプリング」は、一定のサブグループをより深く知ろうとする際によく用いられる方法で、いくつかの共通条件をつけて研究対象者を絞り込むことである。本研究では、関東圏の福音派の 6 つの神学教育機関の現教員の中から、本研究の趣旨およびインタビューを受けることに賛同してくださった 8 名が選択された。

インタビューは、以下の 7 つの質問をあらかじめメールにて送り、ひとり 60 分から 90 分ほどの時間を用いて実施された。用いられた 7 つの質問は以下の通りである。

- (1) 2020 年にコロナ禍が始まって以降の 2020 年度と 2021 年度に、教鞭を執っておられる学校の神学教育の方法や内容、学生さんの動向等に関して、それ以前と比べてどのような変化がありましたか。ご存じの範囲でお話してください。
- (2) 2020 年度と 2021 年度（コロナ禍）の神学教育を振り返り、ポジティブ（またはどちらかと言えばポジティブ）であると認識されておられる部分について自由にお話してください。
- (3) 2020 年度と 2021 年度（コロナ禍）の神学教育を振り返り、ネガティブ（またはどちらかと言えばネガティブ）であると認識されて

おられる部分について自由にお話してください。

- (4) コロナ禍が始まる前の2019年度以前と比べて、教鞭を執っておられる学校の神学教育の方法や内容には2022年度以降どのような変更（コロナ以前へ戻ることも含む）が加わりましたか。またその変更に対する学生さんの反応はどのようなものでしょうか。変更の理由も含め、ご存じの範囲でお教えてください。
- (5) 変更が加えられた2022年以降の神学教育について、期待しておられる点があれば自由にお話してください。
- (6) 変更が加えられた2022年以降の神学教育について、不安に思っておられる点があれば自由にお話してください。
- (7) 教鞭を執っておられる学校の神学教育の今後のありかたについて、感じておられることを自由にお話してください。

インタビューにおけるデータ収集は、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実施された²。本稿のII章以降には、カテゴリー化されたインタビューデータを「インタビュー結果」として、またパットンの方法を用いて分析された内容を「インタビュー分析」として記す。またそこに「神学的考察」を加え、最後に「実践的提言」をまとめたものを書き記す。

II. インタビュー結果

インタビューを通して収集された言語データは、質的研究の方法に沿ってさまざまなカテゴリーに分けられた。そこから新たなまとまりや概念を構築していくプロセスの中から浮かび上がってきた事柄を、「インタ

ビューの結果」として、本研究の目的に合わせてまとめた。本章ではそれらを、「コロナ以前の教育形態とコロナ禍による変化」「コロナ対応によって生じたポジティブな変化」「コロナ対応によって生じたネガティブな変化」「ポストコロナの方向性と課題」という4つの項目に分けて紹介する。それぞれの項目の内容を把握する上で重要と思われる回答の併記は、回答者や学校の特定を極力避ける形で列記され、さらに読みやすさを考慮しつつ語尾を「である形」で統一した。

(1) コロナ以前の教育形態とコロナ禍による変化

(コロナ以前の教育の形態はどのようなものであったか。)

- ・教団立の神学校である。
- ・超教派の神学教育を行なっている。
- ・基本全寮制であり、ほとんどの学生は寮もしくは学校周辺に居住している。
- ・基本全寮制であり、通学生の割合は1割程度である。
- ・寮生に対してその8倍程度の通信科生が在籍している。
- ・寮は訓練の場所ではなく、居住の場所として提供している。
- ・通学主体で、仕事を持っている学生や子育て、介護中の学生が多い。
- ・牧師養成教育を主眼に据えた神学教育を行なっている。
- ・教会教職者、および信徒献身者を教育の対象としている。
- ・信徒教育、および継続教育を主に実施している。
- ・10代の学生からシニア生まで、対象者の幅は広く設定されている。
- ・学生の中心年齢層は、50-60代である。
- ・学生は大卒者が中心である。

(コロナ禍にはどのような対応がなされたか。)

- ・コロナ前は、主に対面授業を中心に行なっていた。
- ・コロナ前からスカイプを利用し、学生が教室、教師がオンラインで授業をしていた。

2 Michel Quinn Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 3rd ed., (Thousand Oaks: Sage Publications, 2002).

- ・コロナ前は、対面授業に加え、通信教育の形式を備えていた。
- ・2020年度前期は、授業開始を遅らせ、5月からはオンラインを用いた授業を再開し、また一部のクラスは対面でも実施した。
- ・2020~2021年度は、全面オンラインで授業を行なった。
- ・教師が教会からリモートでオンライン授業を行ったり、学校に来ることのできる教師が、図書館からリモート授業を行ったりすることもあった。
- ・寮教育を行っていたがコロナの影響で寮を閉鎖した。
- ・2020年度秋より寮を一部再開し、段階的に入寮者を増やしていった。
- ・コロナの影響で入寮を1ヶ月ほど延期した後、寮を再開した。
- ・単身寮は、2人1部屋を原則としてきたが、1人1部屋に変更した。
- ・同室者という理解はそのまま、2人で2部屋を使うという形にした。
- ・当初は対面に早く戻すことを望んでいたが、何を基準に対面を止めるかの基準が明確ではなかったので、難しかった。緊急事態宣言等は、ひとつの基準ではあった。
- ・ハイブリッド授業も検討したが、高度なIT技術が求められることもあり、それは断念した。
- ・オンデマンドのオンライン教育は提供せず、すべてリアルタイムに限っている。
- ・基本はリアルタイムで顔を出し、その場で意見交換する。
- ・リアルタイム受講のみを出席扱いとしており、オンデマンド録画視聴は欠席扱いとしている。
- ・アンケート調査で多くの学生が寮教育と対面授業を望んでいることがわかった。
- ・アンケートでは、大多数が対面よりオンラインを希望していたこともあり、オンラインを継続した。
- ・2021年度は、継続教育を希望する教職者に限りオンライン教育の門戸を広げた。

(2) コロナ対応によって生じたポジティブな変化

(学生はコロナ対策にどのように適応したか。)

- ・学生同士の物理的距離が非常に近い寮において感染爆発を起こさなかったことは自校のコロナ対応の成果だと思う。
- ・2020年度に全面オンラインに切り替えたが、学生の適応には目覚ましいものがあった。
- ・学生の適応力は高いので、よく対応していると思う。
- ・学生の適応力もあり、与えられた条件の中で、精一杯学ぶことが出来るようになり、不安はだいぶ解消されたのではないと思う。
- ・寮教育を継続したこともあり、コロナ以前とは異なる部分もありつつ、コロナ禍での新しい日常を作り出していったのではないと思う。
- ・コロナ禍では、休学、退学を含め、メンタルの部分で大きく調子を崩す者はいなかった。
- ・コロナ禍で体をケアすることが求められたことや、コロナ禍の制約で、学生のクラス外の働きが減ったこともあり、体調面で無理をする学生が減ったのではないと思う。
- ・コロナ禍で一人になることが強いられたが、そのような試練を通して、神の前に一人であるということを考える良い機会になったのではないと思う。

(オンライン教育の利点とは何か。)

- ・オンライン教育のスキルアップがもたらされ、ペーパーレス化も定着した。
- ・レコーディング機能を用いた繰り返し学修もできるようになった。
- ・資料のオンライン提供がスムーズにできるようになった。
- ・今までの講義資料がオンラインで使いにくかったので、教師が講義資料を見直すきっかけとなった。
- ・画面共有等を用いての、学生さんに提供する情報量が増えた。
- ・学生のメールアドレスを学校が把握することができるようになり、情

報伝達がよりスムーズになった。

- ・グーグルクラスルームの質問機能を用いて授業の感想や質問を書き込んでもらったが、対面より意見交換の量が多かったと感じることもあった。
- ・ブレイクアウトルームを使つての小グループディスカッションは、教室よりやりやすく、利便性も高い。
- ・別グループの声も聞こえないので、より集中しやすい。
- ・ランダムにブレイクアウトルームの構成を変えることも可能で、教員も巡回しやすい。
- ・Zoomの活用によって、神学校のみならず、教会にとっての学びや研修の機会が増えたと思う。
- ・フィリピン在住のアメリカ人の先生が、京都在住の通訳者を介して講義を行い、学生が教室と自宅からリアルタイムで受講、加えてオンデマンドでの受講もあった。
- ・チャペルのメッセージャーも、近隣の先生から、全国各地の先生へと広がっていった。
- ・遠隔地でも受講でき、仕事との両立が可能となった。
- ・学校の教室は小さく、オンラインでは、より多くの学生さんをクラスに受け入れることが可能となった。
- ・今までは神学教育の地域格差があったが、地域差が少なくなったと思う。
- ・地域教会で、奉仕をしながらの訓練が可能となった。
- ・通信科の学生もオンデマンドではなく、リアルタイムで受講できるようになった。
- ・介護者や、子育て中の人々が、学びに参加できるようになった。
- ・オンライン講義が可能となり、教師の採用の幅が広がった

(3) コロナ対応によって生じたネガティブな変化

(オンライン教育の欠点とは何か。)

- ・学生の通信環境の格差があった。
- ・安定した音質を確保できないという問題が生じた。
- ・オンライン化への技術的な対応が難しかった。
- ・オンライン教育が増えたことで、教職員への負担も増えたことが危惧された。
- ・メールやZoomを用いてのコミュニケーションには難しさがあったと思う。
- ・技術的な対応が難しい教師がおり、ITに詳しい学生が対応したが負担になったかもしれない。
- ・学生さんに年配の方が多く、IT格差が感じられた。
- ・教師の側にも同様にIT格差があった。
- ・ハイブリッド授業は、教師への負担が大きい。
- ・全面オンラインでは物足りないという意見が多かった。
- ・オンライン教育に集中できない学生がいたことは事実。
- ・オンライン授業で腰痛や頭痛が起こった。
- ・オンライン授業で画面に顔を出すことにストレスを感じる学生がいた。
- ・運動不足気味となった。
- ・対面授業や寮教育がなくなり、人間関係の希薄化が起こっている現代社会にあって、そのことに拍車がかかってしまったことが懸念される。
- ・肌感覚の交わりが持てない。
- ・立ち話がしにくい。
- ・授業後の交わりがない。
- ・図書館が使えない。
- ・学生に対する臨機応変な対応がやりづらくなかった。
- ・学生のみなさんの雰囲気分かり辛い。
- ・対面とオンラインの受講者が一体感を持つのは難しいだろう。
- ・対面であれば、学修のコミュニティができるが、ハイブリッドでは困難なのではないか。

- ・対面とオンラインの授業の差を超えることは難しいと感じている。
- ・対面のクラスとオンラインのクラスには質的に大きな違いがある。
- ・相違を数値化したわけではないが、例えば授業前後の時間の質問や交わりの機会は非常に重要であると考える。

(教育機会の減少はどのようなものであったか。)

- ・教師との接触が無くなったことをネガティブに感じているという意見を学生から聞いている。
- ・年齢が高い学生にとって、若い人との接点を持てなくなったのは残念。
- ・礼拝後のコーヒータイムの交わりが無くなった。
- ・コロナ前の様々な活動を知らない世代の学生が増え、訓練の機会も失われているのではないかと思う。
- ・伝統が失われていくという部分もあるかと思う。
- ・対面が無くなったことで、コミュニケーションの機会が減った。
- ・今までの教育の中にあつた、多少窮屈に感じられることの中で発生した学びや成長の機会が失われてしまうのであれば、それは残念だ。
- ・学校でも、教会でも、マスクをし、声を抑えて礼拝しなくてはならず、信仰表現の部分が大きな課題となっている。
- ・夏、冬の長期派遣(住み込みでの長期奉仕の機会)が無くなった。
- ・3月のキャラバン伝道がなくなった。
- ・夏季伝道の機会がなくなった。

(対面の欠如にはどのような教育的課題があつたか。)

- ・皆で集まって、濃厚な聖霊様のご臨在の中での礼拝は、我々の大切なアイデンティティ、しかし対面が減る中で、そのような祈りの時間、聖霊のバプテスマの体験の機会も減っているのではないか。
- ・授業の周辺にある時間が失われたことが寂しいと感じる学生さんの意見が多かった。
- ・年齢層が上の人の方が、下の人より、交わりの機会をより欲している

のではないかと感じる。

- ・神学教育は、学生と教師の対面の中で行われるものだと思う。
- ・人格的な交わりは、オンラインによって失われた。
- ・全体で見れば、失われたことの方が大きいと思う。
- ・情報伝達の部分が中心的な大きなクラスでは、オンライン授業でも十分な神学教育が可能であると思うが、実践的な部分を含むクラスでは、オンラインでは重要な部分を補いきれないのではないかと思う。
- ・信徒教育においても対面の必要性は大きくは変わらないと感じている。

(実践的神学教育の機会は減少したか。)

- ・学生を守るために教会実習の制限をかけざるを得なかったことは残念であった。
- ・神学生に与えられる教会での奉仕の機会が減ったことにより、人と関わる機会が減った。
- ・教会によって実習生への対応が違うので、学びの内容がまちまちになり、格差が生まれた。
- ・授業より実習の部分への影響が大きかった。
- ・学生は教会に遣わされ、牧師の元に訓練を受けることが神学教育の一部となっていたが、この部分に大きな制約が加わった。
- ・牧師の手元に置いていただき、牧師の働きを見て学ぶという、従来可能であったことが出来なくなった学生もいた。
- ・教会に行くことはできても、他の出席者と同じように礼拝だけ守り、奉仕や交わりの機会がないまま、学校に戻ってくることもあった。
- ・1人の牧師によって育てられた学生には、いろいろなスタイルの牧会者に会ってほしいと願うが、コロナ禍で経験の幅を広げることが制限されたことをとても残念に思う。

4) ポストコロナの方向性と課題

(ポストコロナの神学教育のありかたとは何か。)

- ・寮教育は、こういう状況だからこそ大切にしていきたいと願っている。
- ・人間関係に関する学びの機会が失われていかないように注意したい。
- ・伝統だから何がなんでも継続しましょうということでは無いと思う。
- ・対面での関わりを重視してきたことは良さだと思うので、継続すべき部分だと思う。
- ・今後の神学教育のキーワードは、オンライン化と国際化であろう。
- ・コロナ禍での変化もあったが、オンライン化の大きな流れは、以前からあった。
- ・学校の所在地や、学生のロケーションが関係無なくなってくると思う。
- ・困難さはあるが、実践的学びの比重が大きなクラスは対面で、コンテンツが中心のクラスは、オンラインでというような分け方も可能であろう。
- ・今後は、世界に散らばっている日本人の神学教育にも積極的に取り組んでいくべきであろう。
- ・他の神学校には他の神学校の価値観や優先順位があるので、神学教育のバリエーションが広がるのは良いと思う。
- ・印象論ではあるが、今までオンラインリソースを積極的に用いた発信をしてきたのは、いわゆる伝統的で福音的な教会よりも、異端、または異端に近い教団教派であったのではないかと思う。より多くの福音的な神学教育機関が、積極的にこの分野での存在感を光らせ、選択肢を提供すべきであろう。
- ・中国語の神学教育を、オンラインを活用して実施する予定である。
- ・校舎の改築を考えているが、オンラインに特化したメディアセンターの建設を考えている。
- ・神学校教育に加えて、教団全体の教会教育のために発信することができるようになることを希望する。
- ・校舎の建て替えに関して、考え方が変わった。

- ・オンラインに特化した施設の検討が必要。
- ・図書館のオンライン化も必要。
- ・コロナ禍での対応はクレーム対応の部分も大きく、みんなで困った経験という側面があったと思う。もともとあった問題（炎上問題のような）が顕在化したと思う。コロナ禍で、神学校にもそれが求められることがわかった。
- ・学生の学びの質の向上の部分は、今後の課題であると思う。
- ・学生が自分自身をよく知る機会がより提供されていくと良いと思う。
- ・専門的な技術スタッフが必要であろう。
- ・現場での、ペンテコスタルな部分をどのように継承していくかが問われる。そのような経験が少ない教職者が現場に出ていくことにも不安がある。在学中に意図的にそのような機会を設けたい。
- ・オンラインだけで牧師を育てるのは無理だろうという意見はあるだろう。諸教会の理解が得られるかどうか心配。
- ・主に仕えることの熱き思いを低下させるようなプログラムになっては欲しくはない。
- ・神学教育は人格育成教育であり、オンラインのみで人を育てることはできないので、その部分が軽視されないようにしなくてはならない。同時に、集まらない人に対しても、何かしらの機会を提供することが必要。

(神学教育機関同士の関係性はどうかあるべきか。)

- ・本校は福音派の好調な時期にたまものの結集を呼びかけて今につながっているが、今後は抜本的な改革を見つめつつ、他の神学教育機関とのより強い連携を模索していきたい。
- ・いままで培ってきた、福音主義神学校協議会やJEAの神学委員会、福音主義神学会との連携の活かしどころが今だなあと感じている。
- ・それぞれの学校の進む方向性が明確になると、協力の仕方が見えてくることを期待している。

- ・本校の特徴を活かした連携を模索していきたい。
- ・それぞれの神学教育機関の特徴が生かされる連携が必要だと思う。
- ・クリスチャンの人口が減少する中で、分散し、細分化されてしまった日本の神学教育のリソースを持ち寄り、より集中できる協力体制を構築することができれば良いと思う。
- ・教派教育は重要だが、可能な部分、例えば基礎的な教育では、教団教派の垣根を越え、協力関係を築くことができれば良い。
- ・自らの出身校ではない神学校に対する不信感を拭い、もっとお互いを信頼し合うことが必要だろう。

III. インタビュー分析

インタビューデータの分析も、データ収集と同様にマイケル・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実施された。前章においてカテゴライズして列記しデータの分析を、本章では「神学教育の多様性」「有形無形の伝統が失われることへの懸念」「コロナ禍の教育に対する共通する認識」「コロナ前の教育方針とポストコロナの方向性」という4つの項目に分けて紹介する。

(1) 神学教育の多様性

(神学教育の目的は多様である。)

インタビューのデータから明らかになった事象のひとつに、神学教育における目的の多様性を挙げることができる。従来の日本の教会において「神学教育」という言葉から最も頻繁に連想されるのは、教会教職者(主に牧師)養成のための教育かもしれない。本研究は、福音主義を掲げる関東圏の6つの神学教育機関を対象に実施したが、神学教育の目的として掲げられているのは、教会教職者の養成に加え、教会教職者の継続教育(すでに牧会や宣教の現場で活躍する者が、よりよい働き人となるための教育)や、

教会における信徒の信仰成長に関わる教育、そして信徒のリーダーシップを養成するという多重の目的が見られた。

(神学教育の対象は多様である。)

各神学教育機関において、その教育の対象とされている者の年齢層にも大きな多様性が見られた。牧師を目指す者だけをとり、学部3年生(20歳前後)から、献身し、職種変更を経て学びを開始した30代から50代の者、さらには仕事からの引退を契機に、残された人生を神に献げるために60代半ばから被教育者となった者までが含まれていた。信徒という括りであれば、その対象年齢層はさらに広がり、ティーンエイジャー(10代)から、上は80代の教育対象者も見られた。対象者の背景も同様に多様であった。そこには学生をはじめ、元営業マン、元医者、元役所職員、現主婦、現介護従事者等が含まれていた。彼らの信仰背景もさまざま、洗礼を受けてから1年ほどの者から、信仰生活が50年以上に及ぶ者、さらには教会の役員として活躍している者も含まれていた。

(神学教育の方法は多様である。)

神学教育のために用いられる方法論にも大きな多様性が見られた。本研究においては、コロナ禍における対応という主題もあり、対面授業やオンライン授業といった、いわゆるクラス学修がメインのトピックとして挙げられたが、対面授業ひとつをとっても、そこには講義や演習、研究発表やグループディスカッションなどが含まれている。オンライン学修にも、リアルタイムの対面講義があったり、時間の制約の少ないオンデマンドによる講義動画の視聴、さらにはグーグル・ラーニングやマイクロソフト Teams等のオンラインツールを用いた学修が挙げられた。さらにクラス学修以外の方法を用いた学修の方法にも大きな多様性が見られた。寮教育はその代表的な例である。

寮教育では、信仰生活の基本を身につけることや、対人関係のスキルを養うこと等に焦点が当てられており、クラス学修とは異なる神学教育の方法として位置付けられている。2020年度、2021年度は、感染予防の観点

から寮教育に大きな制限がかけられたが、2022年度を待たずして、寮教育を再開した学校も複数校あった。寮教育再開は、学校の教育方針によるものであったことに加え、学生に対するアンケート調査の結果から、そのタイミングが早められた学校も見受けられた。

さらに重要な神学教育の一環としての言及が多かったのが、教会実習・インターンシップ、そして学校外チーム活動（キャラバン伝道等）であった。インタビューデータから、特に教会実習がコロナ禍において大きく制限されたことがわかった。2020年の春以降、多くの教会が対面からオンラインへと礼拝の形式を切り変えたことから、学生の教会における対面による実習の機会の大きな部分が失われた。しかしオンライン礼拝の運営に深く関わることで、また違った形で実習を経験した学生も見られた。教会実習同様、インターンシップやチーム活動にも大きな制限がかけられ、学びの機会の減少が共通して見られたが、すべての学校がその一部をすでに再開し、さらに再開に向けた取り組みを積極的に進めているようであった。

(2) 有形・無形の伝統が失われることへの懸念

コロナ禍が始まってすでに2年間以上が経過しているが、それと同時にそれぞれの神学教育機関がこれまで実施してきた様々な学生主体の活動も、その多くが中断や延期、さらには参加者を大幅に限定した形での実施を余儀なくされてきた。多様な委員会活動やサークル活動、リトリートといった学内向け行事、さらには学園祭やチームによる伝道活動（キャラバン伝道）等もその対象となっている。

特に課題であると感じられたのは、上級生から下級生へとつながっていく、学生による伝統の継承の部分である。今回のインタビュー調査対象校の平均就学年数は3年から4年程度であった。上記の活動の中には、すでに2年間停止しているものも多数見受けられた。活動遂行のためのノウハウや、必要とされる態度、グループ内における役割分担の方法、外部者への対応といった、学生が代々受け継いできた伝統が途切れてしまうことが

一様に懸念されている。もちろんそのような伝統のすべてが神学教育にとって必要不可欠であるとは限らず、活動の見直しや、新たな伝統の形成という側面も存在するが、一度失われた伝統を復活させることには大きな困難を伴うものである。

(3) コロナ禍の教育課題に対する共通の認識

コロナ禍における神学教育の課題として、最も大きくクローズアップされているのは、大幅に制限された対面授業の代替として用いられるようになったオンライン授業に対する意見やその評価であった。本研究のインタビュー質問の中には「オンライン授業」という文言は含まれていなかった。また前記の III-(1) の分析からも明らかなように、クラス学修はそれぞれの学校が用いている多様な教育方法の一部である。それにも関わらず、この課題がクローズアップされたという事実は、オンライン授業がコロナ禍の神学教育にとって大きな課題として受け取られていることの証であろう。

今回の調査の対象となったすべての神学教育機関において、対面授業の制限とオンライン授業の実施は一様に経験されているが、コロナ禍が継続する中で、そのいずれかの教育の機会を全面的に廃止した学校は見当たらなかった。ポストコロナの神学教育の方針に関しては、オンライン授業を一部継続させながらも、コロナ前のレベルでの対面授業をなるべく回復させるという方針の学校と、オンライン教育を今後の中心的な教育方法の一つとして位置付ける方針の学校とに大きく二分されたことは特筆すべきことであろう。

もうひとつ特筆すべき点として浮かび上がってきたのは、そのような二分された方向性があったにも関わらず、オンライン教育に関する評価は、そのポジティブ面とネガティブ面に対して、ほぼ同様の見解（認識）が、すべてのインタビュー対象者から示されたことである。

具体的には、オンライン教育の利便性、特により多くの信仰者が神学教育にアクセスすることができるようになることと、学修者の個別の事情、

特に時間や場所に対する配慮が可能となることに対するポジティブな意見が共通して繰り返し見られた。

ネガティブな意見としては、オンライン教育の持つ対面性（場所の共有）の欠如が、神学教育における信仰形成や対人力の涵養に対して不十分なのではないかという懸念に加え、この教育方法が広く教会に受け入れられるかどうかに対する不安が共通して表現されたことである。

言い換えるならば、前述した神学教育方針の方向性の違いは、そこにある重要な課題を認識していなかったり、または無視したりすることによって起こったのではなく、オンライン教育のポジティブな側面とネガティブな側面の双方に対するほぼ共通する見解（認識）がある上で至った選択であったということになるだろう。

（4）コロナ前の教育方針と連動するポストコロナの方向性

オンライン教育のポジティブ面とネガティブ面に対する意見（認識）をほぼ共有しながら、6つの学校は、それぞれ異なるポストコロナの神学教育方針を持つに至っている。インタビューから見てきたのは、コロナ以前にあったそれぞれの学校の教育方針との関連性である。寮教育を含む、対面授業への回帰という方向性を打ち出した学校は、コロナ以前からそのような教育のあり方に大きな価値を見出し、力を注いでいた学校であった。一方、オンライン授業の継続や拡大に舵を切った学校は、以前より通信教育等を導入したり、より多様な事情も持つ信仰者に神学教育の機会を提供したりすることを大切なミッションとして打ち出している学校であった。

オンライン教育のポジティブ面とネガティブ面に対する意見（認識）をほぼ共有しながら、異なるポストコロナの神学教育方針を持つに至った学校に別れたことは、各校のコロナ前の教育方針と照らし合わせて見る時に、それぞれに必然的な選択であったと分析することができるかもしれない。

IV. 神学的考察

本章では、ここまでのインタビュー結果と分析を踏まえた上で、それらに対する本研究の研究者による歴史神学的、聖書神学的、実践神学的考察を紹介する。それらは、「テクノロジーの活用と宗教改革の拡大」「オンライン神学教育とパウロ書簡」「神学教育における方法の多様性と聖書の教育方法」「神学教育機関に与えられた賜物とその確認」「ミニストリーの概念と神学教育機関の責務」という5つの項目に分けられている。

（1）テクノロジーの活用と宗教改革の拡大

16世紀のキリスト教に起こった宗教改革は、その立役者のひとりであったマルチン・ルターの活躍に頼る部分が多い。ザクセン選帝侯の保護や、当時のカトリック教会の金満体質への不満がすでにくすぶっていたドイツ国内の空気も相まって、その改革はドイツ全土、そしてヨーロッパへと拡大していった。その一役を担ったのが、グーテンベルクによって発明された活版印刷の技術であった。彼はアルファベットを金属で活字化し、それを組み合わせることで文章を活版化し、それに圧力を掛けることで紙に印刷した。活版印刷は、羅針盤、火薬に並ぶ、ルネッサンス期の三大発明のひとつとも言われている。ルターの記した「95カ条の提題」は、実用化が進んでいた最新技術である活版印刷を用いて広がり、ほんの数週間でドイツ中に広がったとも言われている。その後もルターの翻訳したドイツ語の聖書も、同じ技術を用いてドイツ国中の信仰者の手に渡っていった。

オンライン教育も、ルターの時代の活版印刷のような最新のITテクノロジーによって可能となっている。ルター同様、その技術を信仰者の育成のために用いることは、歴史神学の観点から見て、キリスト教の価値観から大きく逸脱するものであるとは考えにくい。

(2) オンライン神学教育とパウロ書簡

新約聖書の中でも、特に信仰教育の現場での引用が多いのはパウロ書簡であろう。パウロ書簡の多くは、キリストと弟子たちの伝道活動の結果として建てられた教会を対象に書かれている。パウロは遠く離れた小アジアやギリシャ・ローマ地域の教会に対して手紙を書き送り、祈りつつ彼らの信仰の営みがより神に喜ばれるものとなるよう働きかけた。パウロ書簡は不特定多数の信者に対して送られたものではなく、対象となった教会の固有の必要に目が向けられている。さらにはコリント人への手紙やテサロニケ人への手紙のように複数回に渡るものもあり、そこには双方向性も存在する。

オンライン教育のポジティブな性質への言及に関して最も頻繁に語られることのひとつは、それが学校から物理的に離れた距離に住む信者にも届くということであり、それは神からの啓示を受け、パウロが祈りつつ書き記した書簡の背景にあるスピリットと重なるものであるといえるかもしれない。オンライン教育の肯定的側面に関して「利便性」という言葉が頻繁に用いられるが、オンライン神学教育が、離れたところに住む人に聖書のメッセージを届けようとする行為であれば、それは単なる「利便性」を超えた、より崇高なミニストリーの営みの一部であると言えるだろう。

(3) 神学教育における方法の多様性と聖書の教育方法

聖書に記載された教育方法には非常に豊かな多様性が見られる。旧約聖書には石のモニュメントを視聴覚教材とした方法（ヨシュア記 4:4-8）や、体に紐を結びつけること（申命記 11:19）を通して学ぶ体験学修が記されている。新約聖書では、キリストご自身がわかりやすいたとえ話で語られたり、会堂献金の現場での観察を通して教えられたり、弟子たちを2人1組にしてミニストリーの現場に送り出すというインターンシップ的学修方法も見ることができる。これらの多様な方法は、教育対象者にとって最も有効な方法として用いられたものであり、聖書の教育方法は決して一方向

的な講義形式に終始するものではなかったことがわかる。

本研究のインタビューデータからも、神学教育の現場では非常に多様な方法が用いられていることがわかった。具体的には講義に加え、研究発表やグループディスカッション、オンラインツールを用いた学修、寮教育、教会実習、インターンシップ等が挙げられた。聖書的な神学教育の営みとは、ひとつやふたつの限定的な方法によってではなく、慎重な吟味の上に多様で新たな方法を加えつつなされていくものであると言えるだろう。

(4) 神学教育機関に与えられた賜物とその確認

聖書には信者に対して神からの賜物が与えられると記されている。また皆が同じ賜物を持つのではなく、それぞれに「与えられた恵みにしたがって」（ローマ 12:6）様々な賜物が与えられるとある。さらにパウロは、ティアティラの教会（信者の集まり）に対して、「信仰」や「忍耐」といった賜物を持つ教会である（黙示録 2:19）と語っているが、神学教育機関も神からの賜物を持つ多くの信者によって形成されており、それぞれの学校には個別のユニークな賜物が与えられているという見方もできるだろう。

賜物という言葉を用いることが相応しいかどうかは別としても、今回のインタビューの対象となった6つの学校には、それぞれに数多くのユニークな特徴がある。それらは集められた学生や教職員の構成に始まり、歴史や伝統、また立地や施設の中にも現れている。神からの賜物は、互いのために用いられるべきである（Iペテロ 4:10）とも語られていることから、それぞれの学校には、自校に与えられた神の賜物を見極め、それらに基づいた教育を推進する使命が与えられている。コロナウイルスの感染拡大によって大きく変わった社会の中であって、新たな角度からもう一度、神学教育機関としての賜物を再確認する機会が与えられているのではないだろうか。

(5) ミニストリーの概念と神学教育機関の責務

パウロは信仰者に与えられた使命に対して、それをミニストリーという言葉を用いて説明する。英語のNIV訳聖書では、ギリシャ語の *diakonia* が *ministry* (ミニストリー) という英語に訳されている。同じ言葉の動詞形 *diakoneo* が新改訳聖書2017では「もてなす」(マルコ1:31)そして「仕える」(マルコ10:45、ヨハネ12:26)という言葉に訳されている。さらにギリシャ語辞典 (*Vine's, Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*) では、*diakoneo* は「必要を充足する、人生における必需を満たす働き」と定義されている。すなわちミニストリーの対象者をよく理解し、その必要を知るといった受動的な働きは、福音を語り、聖書を教えるといった能動的な働きと同様に重要であると言える。

神学教育機関は、教会と社会に仕える(ミニストリーする)働き人を養成する場所であるが、同時にそこに所属する学生に仕える(ミニストリーする)機関でもある。個々の学生の必要は、社会の変化とともに移り変わるものであり、それを継続的に知る努力が必要となる。学生を量的に、また質的に知り、その多様な必要に答えることも、ポストコロナの世界において神学教育を営む学校に与えられた責務であろう。

V. 実践的提言

1章でも述べられているように、本稿の目的はポストコロナ時代の神学教育のあり方についての議論を展開することである。ここまで8名の神学教育従事者の経験や意見を通して、それを展開してきた。この章では、本稿のまとめとして、研究者による実践的提言を、「教育方法論の深化」「アクティブ・ラーニングの積極活用」「神学教育対象者理解の向上」「神学教育機関間連携の推進」「実践神学研究の強化」という5つのカテゴリーに分けて紹介する。

(1) 教育方法論に関する対話を深化させる。

インタビューの中には神学教育とオンライン教育の相互関係に見られる親和性と排他性の双方の側からの発言があったが、そこには「……ではないかと思う」といういささか確証に欠けるトーンが感じられた。長年の教育経験に基づき祈りと礼拝の中で導かれ、決断に至ることは重要であるが、実証的な教育方法の検証が付随するとさらに良かったのではないかと感じられた。

福音主義を掲げる神学教育機関は、すべからく福音主義の神学に対する強いコミットメントと情熱を持ち合わせている。しかし教育機関としての、教育の方法に対するコミットメントや情熱に関してはどうだろうか。聖書神学の研究会や歴史神学の勉強会等の実施は頻繁に耳にするが、教育の部分に対する同様の取り組みについて耳にする機会はほとんどないのが現状である。

コロナ禍によって生じたここ数年間の社会の混乱によって、神学教育の方法に対する関心が多少高まっているように思われる。これを契機として、特に神学教育の教育方法論に関する議論を深めてはどうだろうか。研究の具体例としては、「牧師養成教育におけるクラス運営の方法」「神学教育機関の寮教育の効果と検証」「継続教育と最新IT技術の活用」さらには「福音主義神学的な教育方法とは何か」といったトピックを挙げるができる。

(2) アクティブ・ラーニングの方法を積極的に取り入れる。

日本の教育界では近年「アクティブ・ラーニング」と呼ばれる、能動的学修の方法を用いた教育に注目が集まっている。それは教員による一方的な講義形式とは異なり、生徒の主体的な学修参加を促す「参加・体験型」そして「グループ型」の方法で、中教審による大学教育改革の中でも明文化されている。背景の一つとなっているのは、大学を卒業して社会に出る若者の実践的問題解決能力の低下や、人間関係スキルの欠如に危機感を抱く日本の産業界からの強い要望であり、現在は文科省が旗を振る形で

推進されている。

未来の教会教職者やクリスチャンワーカーにも同様の能力やスキルが必要であろう。聖書を原語で読み、的確に釈義できることの重要性は言わずもがなである。加えて教会内の人間同士の問題を解決し、教会の近隣住民との関係に心を砕き、悲しむ者に寄り添うといった、より能動的で実践的な対人能力やスキルの獲得も必要不可欠である。コロナ禍の影響によって、教会実習やインターンシップ、またキャラバン伝道といった実践的神学教育の機会にかけられた大きな制限が今も継続する中、実践的能力やスキルを身につけることにつながる、キリストご自身も実践されたアクティブ・ラーニングのような教育方法の推進がより積極的に検討されるべきであろう。

(3) 神学教育における対象者理解を向上させる。

本研究の IV-(5) において、ミニストリー概念と人間理解の必要性に言及した。神学教育を受ける学生たちを理解し、またそこにある必要を知ること神学教育機関に与えられた責務であるが、ポストモダンの価値観の広がりも相まって、人間理解は益々困難になっていると言われる。5年前、10年前に入学した学生と、入学したばかりの学生では、持ち合わせている必要のみならず、基本的能力やスキルにも大きな相違があるという前提に立つことや、またいかにして学生一人ひとりをよりよく知り、理解するかについての具体的な方法論を持つことが重要である。

IV-(5) では「学生を量的に、また質的に知り」と記した。量的とは主に数値化できる部分を指す。学力や経済的必要等については、試験やアンケートといった方法を用いることができる。質的とは、数値化することが難しい、信仰や感情といった部分を指す。未来のミニストリー従事者に対して、人に寄り添うスキルを身に付けることを求めるのであれば、まずは率先して学校側がそのような態度と方法論を持ち、実践することが重要である。

(4) 神学教育機関間連携を推進する。

本研究の IV-(4) において、神学教育機関に与えられたユニークな賜物の確認について言及した。それは、それぞれの学校に与えられた賜物を知り、その学校にしかできない教育を展開すべきという神学的考察であった。しかしそれは必ずしも、各校が独立独歩の歩みをすべきであるという結論に結びつくものではない。

日本の教会はここ数十年の間、継続的な縮小を経験している。物質的な、また人的なリソースを結集させなくては出来ないことも起こってきているはずである。各校に与えられた賜物の活用をしっかりと担保した上で、連携可能な部分を積極的に探すことは、日本における神学教育の急務であろう。具体的には、図書館の運用における連携、共同研究の実施といった比較的垣根の低い連携に始まり、教員交換、基礎教育における連携や、共同コースの実施、さらにはプログラムの共同運営などさまざまな可能性が考えられる。全面連携か否かといった二者択一の議論ではなく、可能な範囲の連携を探りつつ、各校の支援者も含め、まずは相互の信頼関係を醸成するところから始められることが必要であろう。

(5) 実践神学研究を強化する。

プリンストン大学神学部において実践神学の講義を受け持つ Richard R. Osmer は、神学研究の現状について、以下のように語る。

近現代の神学の諸領域における営みは、非常に自律（独立）的であり、その方法論は至って限定的である。また新たな知を排出することにこだわる反面、教会における実践に対する関連性は希薄である。そのような神学の「百科事典的パラダイム」の中では、その部分が実践神学に（無責任に）委ねられている形となっている。このようなパラダイムは、長年かけて神学研究／教育機関における「サイロ志向 (silo mentality)」を醸成してきた。農業従事者が、一つのサイロに種類の穀物のみを入れるように、神学の諸領域における営みも、各々の専門

性にこだわったアカデミックサイロに限定された収穫のみに焦点を当ててきた。そして神学の諸領域における営みや、そこに含まれる専門性に対する横断性(横断的取り組み)はより希薄になっていった。このパターンは、近現代的な神学研究/教育機関においては一定の重要性や価値を持つものであるが、ポストモダンの世の中から排出される様々な課題に対しての有効性(有用性)には大きな疑問が残ると言わざるを得ない。³

神学教育機関において、それぞれが担当する神学分野での専門家は、当然のことながら、自らの専門分野における学術的方法論の範疇で神学的考察を行う。しかし神学研究の諸領域は、その全てにおいて人間の日々の信仰の営みと深く関わるものであり、そこに実践神学的視点を付け加えることが望ましいと Osmer は主張する。

日本の実践神学研究、特に福音派によるそれには学術的方法論が欠けていると感じられることが多い。伝統的な実践神学の諸分野の研究は、本来の意味での実践性より、組織神学的、聖書学的な考察が多いように見受けられる。またその反面、牧会における職人技の伝授や経験談の発信が実践神学と呼ばれる場合もある。もちろんそれらにはそれらなりの大切な価値が認められる。一方 Osmer の実践神学のアプローチの出発点は、人間が直面する「現実の問題」である。それは人間中心の神学の形成のような自由主義的な方法を意味するのではなく、そこにある「問題や課題を解決すること」に注力するアプローチである。そのためには、まず「あるべき状態」に言及するのではなく、現場で起こっている事象に注目し、その詳細を調べつつ多面的に分析することから始められなくてはならない。その上で神学的考察を行い、具体的な問題解決を模索していく。本来の意味での実践神学の営みとは、そういうことなのではないかと強く感じている。

3 Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2008), 234. (本稿の著者による訳)

文脈に適した多読の支援および支援者像の探求 (1)

森 恵子

第1章 序論

多読とは、簡易な(辞書を引かずに理解できるレベルの)外国語の読み物を楽しみながら大量に読むことで、単語・文法学習を主目的とせず、文章の意図をつかむための流暢な読書を続ける結果、言語習得につながる¹という活動であり、日本においては20年ほど前から徐々に認知されるようになってきた。多読の方法論を述べるうえでは Day & Bamford²による多読10原則を参照することが多く、日本語の論文でよく引用されるものとしては酒井による多読三原則がある。原則的にはどの言語で多読をしてもよいわけだが、関連する出版物の質量を見る限り、日本では英語を外国語として学ぶ(EFL)学習者の英語多読が主流で、次に多いのは第二言語としての日本語(JSL)学習者による日本語多読である。また多読は基本各々が読むだけで成立するシンプルな活動だが、読んだ本について話し合うブックトークや交流会など、グループで話し合う活動を伴うことも多い。地域図書館などで行われる講演会・交流会を通して多読に興味を持ち、多読グループに参加することはその一例である。また学校教育に導入される例としては、授業時間の一部を使う多読、多読のための選択クラス開講、課外活動

1 I. S. P. Nation and Rob Waring, *Teaching Extensive Reading in Another Language* (New York: Routledge, 2020).

2 Richard R. Day and Julian Bamford, *Extensive Reading in the Second Language Classroom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

3 酒井邦秀『快読100万語!ペーパーバックへの道-辞書なし、とばし読み英語講座』筑摩書房、2002年

(クラブ、図書館等での貸し出し) などがあり、主に教員や司書の指導・支援のもとで実施されている。

多読に用いられる読み物などの「素材」は多種多様であるが、特にコロナ禍でデジタル化が進み、無料または安価な多読素材を入手できるようになった。英語多読に関していえば、日本で多読が認知され始めた2000年代初頭は、語彙や文法を平易にして書かれたGR (graded readers) という読み物が中心だったが、その後英語圏の子供向け読み物LR (leveled readers) や英語の絵本も、多読素材として知られるようになった。さらに社会のデジタル化に合わせて多読に用いる素材も多様化し、電子書籍やアプリを用いた多読、YouTube 動画や映画などの「多観」、ラジオやオーディオブックの「多聴」、テキストと音声ファイルがセットになった「読み聞かせ」等を含む英語の大量インプットを総称し“Tadoku”⁴と呼ばれるようになってきた。これらの多読素材が網羅されている一般書籍としては、古川・神田⁵ほかによるガイドブックがあり、版を重ねるごとに素材が多様化していることがうかがえる。「多読」でインターネットを検索すると、個人の多読実践記録に始まり、多読の情報交換グループ、多読素材を作成するグループ、図書館の啓蒙的活動、塾や英語教室で多読を取り入れたクラスの案内など、多読活動が趣味や生涯学習とも親和性がある形で広がっていることがわかる。多読は自由度の高い教育的活動であるため、目的や方法、多読の実践および実践者支援・指導のあり方にも多様性が生まれやすいといえる。

一方で支援者の視点から見れば、自由度が高いため多読の新規導入や支援方法に正解がなく、特に支援を始めようとする者にとっては適切な支援方法がわかりにくい。多読の開始と継続には支援が重要なことは繁村・酒井⁶などからも明らかだが、適切な支援方法がわからなければ支援者も育た

ない。これまでに多読の普及活動を行う団体や研究を主とする学会が生まれ、日本における先行研究もある程度の数が見られるようになったが、支援者に焦点を当てた教育研究活動は未だ少ない。そのため本稿ではまず英語多読支援(者)に関する先行研究を概観し、さらに支援者へのインタビュー調査により支援方法や環境に関する傾向を分析し、支援(者)のあり方をめぐる研究の足掛かりとするものである。

なお本稿においては、多読を行う者とその支援を行う者に関して以下の呼称を用いることとする。

「多読実践者」は文字通り多読を行っている個々人を指す。近年は学齢前の幼児から後期高齢者まで実践者の年齢層に広がりがある。実践者が多読を始めた理由については、塾や学校で導入されたため、受検やテスト対策のため、英語力をつけるため、自分の子どもに読み聞かせるため、など様々である。多読を行っている者を指してタドキストと呼ぶこともあるが、定着はしていない。

「多読支援者」は学校や塾の教員、図書館司書、NPO 団体職員、多読グループ(交流会)のとりまとめ役など、多読活動をする際のリーダーまたは調整役を指す。特に多読初心者が多い環境では、多読の基本原則や実践プロセスの周知、多読継続のための励まし、選書指導と呼ばれる個人の好みやレベルに合った本の紹介など、支援者の役割は多岐にわたる。このような多読活動を支える存在の呼称も流動的であるため、本稿では「支援者」に統一するが、ここには教職員など通常「指導」にあたる者も含まれている。

第2章 多読支援(者)に関する先行研究

2.1. 文献検索方法

多読支援(指導)に関する文献の検索は、以下のように行った。博士論

6 繁村・酒井、前掲書、211-243頁

4 繁村一義・酒井邦秀『英語多読—すべての悩みは量が解決する!』アルク、2018年

5 古川昭夫・神田みなみ・黛道子・宮下いづみ・畑中貴美・佐藤まりあ・西澤一『英語多読完全ブックガイド—めざせ! 1000万語』改定第4版、コスモピア、2013年

文の検索には国立情報学研究所学術情報ナビゲータ：CiNiiのCiNii Dissertationsでキーワードを「多読」とし、その中から本稿の内容に関わりのある博士論文3件を選んだ。この3件の参考文献からさらに関連する文献を探し6件を選んだ。次に国立国会図書館オンライン：NDLでキーワードを“extensive & reading”“English”とし、4件を選んだ。さらにグーグルスカラー：Google Scholarでキーワードを「多読指導者」とし、4件を選んだ。最後に多読に関する一般書籍の検索のため、大日本印刷株式会社が運営するhonto本の通販ストアで「多読」と検索し、4件を選んだ。

多読支援に関する日本の先行研究を調べたところ高等教育、次に中等教育における実践についての論文が多く、初等教育や教育機関以外の文脈の論文は数が少なかった。この差は多読を実施しそれを検証のうえ論文の形で発表しやすい環境にあるかどうかの影響していると思われるが、実際の多読実施状況を示唆する可能性もある。本稿ではある程度の情報量が得られる学校教育環境対象の研究に絞り、多読実施状況、多読支援の展開、効果的な指導をめぐる議論、そして多読支援者の役割について概観する。

2.2. 学校教育における多読実施状況

今村⁷は全国の中学・高校の英語教員への質問紙調査を行い、過去10年間に多読指導を行っているか、行っている場合どのような形式か、行っていない場合はその理由を尋ねた。46名からの回答のうち、中学生、および習熟度が低い学習者への多読指導が特に少なく、多読指導を実施したと回答した9名（うち中学指導者2名、高校指導者7名）中「長期休暇中や学期中に、授業外で指定の多読用図書を読ませた」という回答が5名、同様の条件だが多読用図書のみ学生を選んだという回答が4名であった。多読指導を実施しなかった37名の教員にその理由を尋ねたところ、「勤務する学校の生徒に適した指導と考えるから」（13人）、「多読指導する方法

を知らないから」（11人）、「多読指導の実施について全く考えもしなかった」（10人）、「忙しいので、多読指導の準備等をする時間があまりないから」（7人）という回答が上位であった。

山崎⁸は全国の小学校・大学および関東・関西の中学・高校を対象に、多読授業の実施状況を調査し、回答のあった317校の結果を報告した。多読という言葉の理解が浸透していないことを考慮し、「教科書以外の読み物を読ませているか」を実施の基準としたところ、中学では72校中24校が実施しており、教師の選択した読み物を授業内または宿題として読ませる方法が主流であった。高校では65校中46校が実施しており、やはり教員が選択した読み物を授業内外（長期休暇含む）で読ませる方法が主流であった。調査当時に小学校で「英語授業がある」と回答した69校の中には、授業中の読み聞かせや絵本の読書という回答が少数あったが、その数はゲーム・会話・歌など他の活動に比べて少なかった。大学においては98校中36校が多読を実施しており、授業内外で様々な教材を学生が選択して読み、読後報告をさせる方式が多数であった。

上記の調査はいずれも実施から10年前後が経過しており、現状と異なる点もあるだろう。しかし教員の多忙さは大きく変わらないことを鑑みれば、初・中等教育への多読導入のハードルは高いままと推察できる。山崎には「公立の場合、高校入試もあり、多読で英語力がつくとは分かっている先生がいても、それをすべての英語教員に浸透させて、多読授業を全国的にやっていくのは現状では不可能であると思われる。1年間に学習させなければならない内容（語彙、構文など）を含む教科書をこなしていかなければならない状況の中では、多読の指導に授業時間を割くのは難しいであろう」という記述があり、特に指導要領に従う中学校のカリキュラムの下では、授業内多読の余裕がないことがうかがえる。

8 山崎朝子「英語教育における多読指導に関する実態調査」（『武蔵工業大学環境情報学部紀要』9、2008年、103-112頁）

9 山崎、前掲論文、111頁

7 今村一博「英語指導者を対象にした多読に関する質問紙調査から一予備的研究」（『神戸高専研究紀要』53、2015年、67-71頁）

2.3. 日本における多読の展開

次に多読が日本の教育界においてどのように広がってきたか、またどのような多様性が生まれているかを概観する。なお多読の指導において、辞書を引く（つまり精読もする）ことを許容するかしないか、ゴールは読書か語学力か、などどのような効果をねらうかによるアプローチの違いがある。このような多様性については多読支援者・実践者の間でも議論が続いている。

江竜¹⁰は海外および日本における英語多読の実践と研究を概観し、酒井¹¹が大学での実践をもとに紹介した多読三原則は、日本の英語多読に最も大きな影響を与えたと述べている。また同じ頃英語多読クラスを開講した古川昭夫が日本多読学会を立ち上げ、2013年には新・多読三原則を提唱し、両者の「多読」が異なっていた経緯を記している。先行する江竜¹²では多読支援者へのインタビュー内容を紹介しており、酒井から「中等教育の英語教諭には多読三原則は受け入れがたく、拒絶されるのではないか」という旨の発言があったと述べている。

大学における多読支援の実践と学会活動を牽引してきた高瀬¹³は、多読のゴールは言語習得であるという持論と共に、学校教育におけるジレンマを以下のように述べている。

10 江竜珠緒「日本の中等教育における英語多読の広がり実践—英語科教諭と司書教諭の連携に向けて」（『日本図書館情報学会誌』64:3、2018年、99-114頁）

11 酒井邦秀『どうして英語が使えない？—「学校英語」につける薬』（ちくまライブラリー）筑摩書房、1993年；酒井（2002）、前掲書 多読三原則は「辞書を捨てる」「分からないところは飛ばす」「合わないと思ったら投げる」である。

12 江竜珠緒「日本における英語多読の理論的背景—学校図書館における英語多読の支援とその課題」（『日本図書館情報学会春期研究集会発表論文集』2017年、59-62頁）

13 高瀬敦子「多読を成功に導く鍵は」（門田修平・高瀬敦子・川崎眞理子『英語リーディングの認知科学—文字学習と多読の効果を探る』くろしお出版、2021年、157-169頁）

これまで熱心な先生たちの献身的な働きで成功していた多読指導が、トップ（経営陣、校長、教頭、主任、科長）が多読あるいは英語教育の知識や関心がなく、せっかくの多読授業が消えていっているところがあります。中には、多読の効果が上がっていないとか、入試に役に立たないという理由で、多読の火が消えていっているところもあるようで、残念でなりません。多読とは、基本的に楽しみながら行う言語学習法で、目的はあくまでも言語習得です。短期的な入試対策とかTOEFL、TOEICのスコアアップなどは目的ではなく、多読を効果的に行った結果、生まれてくる副産物なのです¹⁴。

つまり、テストや入試において効果が出なければ多読は役に立たない、よって実施しないという判断は時期尚早であること、言語習得という多読のゴールに沿った支援・指導により効果が出ること、その副産物としてテストスコアが上昇することを強調している。

上記は点数や短期的なゴールを重視しない、読書そのものに焦点を当てた多読のアプローチであるが、他方では学生が可視的なゴール（テストスコア向上等）を達成するためのカリキュラムを組む、という実践も見られ、この場合一定期間に達成可能なゴールを数値で表す必要がある。このような実践研究においては多読の効果を量的研究によって示し、より効果的な方法を探求するという流れになる。具体的には、The Extensive Reading Foundation (ERF)、日本多読学会のジャーナルや学会で多くの量的研究が発表されている。後述する多読支援に関する博士論文は、いずれも著者の多読支援環境における複数の量的研究結果をもとに、仮説検証を行っている。

多読の効果を数値化した研究例としては濱田¹⁵が挙げられる。濱田は多読の先行研究のデータから(1)スタート時の英語力別必要語数、(2)英語学

14 高瀬、前掲書、157頁

15 濱田彰「リーディングの学習」（中田達也・鈴木祐一編『英語学習の科学』研究社、2022年、92-111頁）

習に効果が現れるための必要読書量、(3) 年齢・英語力・多読本冊数・多読期間・目標スキルの違いによる多読の効果量、などを数値化した。これによって、個人がどのような条件で多読を行えば、どれくらい読解力が向上するのか予測できるとしている。妥当性については今後の検証を必要とするとしても、多読の量的研究が積み重ねられたからこそ可能になった指標である。

効果測定を早くから行った例として、学生が英語で論文を書き学会発表を行うレベルの英語運用能力を身につける、というゴールに向け英語教育を刷新した愛知県の豊田高専（国立高等専門学校）がある。豊田高専の特徴は、5年にわたり継続履修が可能な多読授業カリキュラムである。中心的な役割を果たしてきた西澤は、西澤¹⁶ほかにおいて成功の鍵は(1)多読の長期継続ができる授業設計、(2)様々なジャンルの非常に易しいレベルの読み物、(3)担当教員の多読経験と選書指導、(4)地域図書館等との連携による多読活動の活性化、であったと述べている。TOEICスコアなどのゴールを念頭に置いての多読であったが、和訳せず直接英語で理解し物語に没入する体験により「英語多読活動が単なる読書となり、これが楽しみ、または、息抜きになった学生も少なくない」、つまり数値化された¹⁷ゴールを目指す傍ら読書を楽しんだ学生の様子も報告されている。

2.4. 効果的な多読支援をめぐる実践研究

次に多読支援者が自らの支援を振り返り、実践者への働きかけの有効性を調査した研究について述べる。数はまだそれほど多くないが、量的・質的または両方のアプローチが見られる。以下4つの研究から得られる支援への示唆は、学習者の英語多読への態度・多読をする意図・多読行動の関連を理解し、その文脈における効果的な支援法を知り、具体的な支援に生

かすことであると思われる。

塚崎¹⁸は大学1年生に対し多読指導を行った場合と読解指導を行った場合の読解力の伸びを比較した。結果、多読指導群のほうが有意に読解力が伸びたことがわかった。また読む意欲に関しては、「教材に対する興味」をもたらす多読素材が、読む活動に好循環をもたらすという結論を量的な研究をもとに導き出した。

Nishino¹⁹は学校教育の枠外で2名の生徒に行った多読支援の記録（中学1年次から大学受験前まで）をケーススタディーとして報告している。中学生に初めてGRを導入する際には、本のグロッサリーや支援者の言語サポートを許可したほうが、生徒が読み進めるためには効果的であったこと、生徒が受験期を迎えて多読をやめると決断するまでの経過など、具体的な場面における生徒・支援者の相互作用がわかる記述がある。支援プロセスの実際を記した観察記録としても参照できる。

大下²⁰は自身が高校の授業で実施した多読の導入を「統制型多読指導法」と名付け、従来の各自が読み進める「自律型多読指導法」と比較した。「統制型」では教師の選書、授業内のグループ活動、ライティング・スピーキングなどの読後活動といった多読関連活動を実施し、「自律型」「統制型」二群を比較したところ、後者のほうが読解力の育成により多く寄与したという結果であった。

種村²¹は計画的行動理論に基づき「多読図書を読むこと」への態度と実際の行動の関係を示すモデル図を作成した。次にその各因子の関連を調べる

18 塚崎香織「英語教育における多読指導の実験的研究」九州大学大学院比較社会文化学府 博士論文、2006年

19 Takako Nishino, "Beginning to Read Extensively: A Case Study with Mako and Fumi," *Reading in a Foreign Language* 19, no. 2 (2007): 76-105.

20 大下晴美「高等学校における英語多読指導の効果に関する実証的研究」広島大学大学院教育学研究科文化教育開発専攻 博士論文、2010年

21 種村俊介「英語学習者の多読行動を規定する構成要素の内部構造の記述と多読行動モデル構築の試み」名古屋大学大学院国際開発研究科 博士論文、2014年

16 西澤一・吉岡貴芳・伊藤和晃・長岡美晴・弘山貞夫・浅井晴美「英語多読が効果を上げるしくみと多読授業の成否要因に関する一考察」(『工学教育』59:4、2011年、66-71頁)

17 西澤ほか、前掲論文、70頁

ための質問紙を作ったうえで高専1年生に質問紙調査を行い、読解力テストも行った。得られたデータをモデル図に当てはめて分析後、考察の中で以下の点が指摘された。

多読の効果を認識し、多読を楽しんでいると感じていても、母語に比べて、それらの心理傾向が、多読図書を読もうとする意図に結びつきにくく、意図に結び着いたとしても、母語の読書に比べて、実際の読書行動へと至りにくいことを示している。この傾向が、英語学習者の英語の読書の特徴であると思われる。(中略) 英語の多読においては、母語での読書に比べて、意図、さらには意図を経由して読書行動に最も影響を及ぼす重要な構成要素である態度に、行動統制感がより影響力があることを示していると考えられる。英語の多読では、読書を行う力(英語力)や資質が備わっていたり、読書を行う時間や読書を行うための支援(適切な図書の入手)が得られる状況にあるという認識が強いほど、読書を肯定的に捉えようとする態度を有していることを示して(いる。²²)

つまり読書の言語が英語であると、多読への興味が多読を行う意図につながりにくくなるが、多読に関する行動統制感(自己効力感)は行動へ向けたプラスの影響力をもたらすといえる。さらに英語習熟度の低い学生に対しては、友人・教師といった重要な他者との関わりを通して多読への意図を高めることが推奨されている。²³

2.5. 多読支援者の役割

学校教育の文脈で支援者に何が求められるかについて、まず Day & Bamford²⁴の多読10原則を確認する。最後の2つの原則には、

22 種村、前掲論文、119、120頁

23 同上、155頁

24 Day and Bamford, *Extensive Reading*, 8.

9: 教員は学生にゴールと方法論を伝え、学生が何を读んでいるか把握しつつ、活動から最大の効果を得られるよう導く

10: 教員は多読実践の手本となる: 教室内多読で積極的に読み、多読実践とは何か、その報酬は何かを示す(著者和訳)

とある。門田・野呂・氏木²⁵などにも同様の原則が示されており、学校での実践における基本は、学生に合わせた個別支援と自らの多読実践であると考えられる。

Arai²⁶は英語科教職課程にいる教育実習生へのアンケート結果から、彼らが今後教室多読を実施するうえで考えられる困難について抽出した。結果(1)学生に多読への意欲を持たせること、(2)学生が多読をするための時間の確保、(3)多読用教材を選ぶこと、(4)多読用書籍の費用、(5)読書習慣がない学生、(6)多読指導法の知識、(7)多読活動の評価、の7つの問題が予想されると述べている。これらのうち(2)(5)以外は支援者の役割に直結する課題であることは注目に値すると思われる。

吉田²⁷は授業内多読を含む英語クラス受講者(大学生54名)への記述式アンケートで多読の促進・阻害要因を洗い出し、インタビュー調査で多読へ

原文における多読10原則の9番目と10番目の記述は以下の通り。

9 Teachers orient students to the goals of the program, explain the methodology, keep track of what each student reads, and guide students in getting the most out of the program.

10 The teacher is a role model of a reader for students – an active member of the classroom reading community, demonstrating what it means to be a reader and the rewards of being a reader.

25 門田修平・野呂忠司・氏木道人『英語リーディング指導ハンドブック』大修館書店、2010年

26 Yuya Arai, "Extensive Reading Definitions, Effectiveness, and Issues Concerning Practice in the EFL Classroom: Japanese Teacher Trainees' Perceptions," *Journal of Extensive Reading* 7 (2019): 15-32.

27 吉田真美「英語以外の言語を専攻する学生への多読指導の効果と課題 — 記述式アンケートとインタビューからの示唆」(『研究論叢』87、京都外国語大学、2016年、137-157頁)

の意欲や影響について調べ、効果的指導法について「頻繁な進捗のチェック及び評価を行うことが重要であることと、また目標語数を学生の能力や態度にあわせて調整することの重要性も示唆された」と述べている。また開始段階で本の選定指導を丁寧に行い、学生が実際に易しい本を多く読むことで、意欲の維持に効果があるとしている。

篠村・服部²⁹は小嶋³⁰の「自律性を育む教師に求められる指導者の役割」と、支援場面の観察や支援経験を通して得られた知見を参考に、多読支援者の役割を定義している。以下は本文中の図を箇条書きにしたもので、セミコロンの左側が小嶋のカテゴリー、右側が篠村・服部の定義である。

- (1) **情報収集者**：学習者の多読や英語学習に対する前提（学習動機などの学習者要因等）や学習者の現時点の取り組み状況を把握する。
- (2) **意思決定**：収集した情報に基づいてどのような多読学習支援が必要かを決定する。
- (3) **動機づけ促進者**：学習者の多読学習を促進するため、読み方指導や図書の紹介などを行ったりインセンティブを設定したりして動機づけを行う。
- (4) **グループ・ダイナミクス推進者**：例えば、感想の交流や学習者同士の多読学習の取組状況の交流など、多読学習の状況に基づき学習集団で協働で学ぶ場を設ける。
- (5) **カウンセラー**：多読が進まない学生へ学習方略についての支援や、英語学習不安などについて情意的な支援を行う。

28 吉田、前掲論文、151 頁

29 篠村恭子・服部真弓「高専での英語多読指導におけるオンライン記録媒体多読 Moodle 導入における指導者意識と指導の変容に関する質的研究」(『中国地区英語教育学会誌』51、2021 年、1-12 頁)

30 小嶋英夫「学習者と指導者の自律的成長」(小嶋英夫・尾関直子・廣森友人(編)『成長する英語学習者—学習者要因と自律学習』大修館書店、2011 年、133-161 頁)

31 篠村・服部、前掲論文、2 頁

(6) **フィードバック供給者**：多読の学習状況を踏まえてフィードバックを行う。

(7) **省察的実践者・研究者**：多読 Moodle を活用した多読学習の指導や成果を検証する。

(多読 Moodle は篠村・服部が導入したオンライン記録媒体を指す)

まず Arai(2019) については、多読の支援にあたる教育現場に共通する課題であるため、これらの課題の解決の道筋を示すことで、支援者への支援が具体化されると思われる。吉田(2016)は多読支援者の基本的な資質として、多読素材の知識と熱意だけではなく、目の前の学生たちへの観察に基づき適切な多読活動へと導く力の必要を示唆した。また篠村・服部(2021)は支援者の役割を網羅しており、支援場面の観察や支援経験を通して理解された内容を含むため、支援者向けのワークショップなどで取り上げるテーマである。しかし支援者の役割について体系的に述べた文献は少なく、今後も研究が続けられるべき領域であろう。

以上、学校教育における多読の実施と支援の現状、多読の広がりに伴う支援の多様化、効果的な支援方法に着目した実践研究、そして支援者の役割に関する研究を概観した。学校種別でいうと高校と大学における多読の実施が最も多く、多読活動の内容と目的は支援者により異なっていた。外国語教員による多読支援の問題には、言語指導と多読支援の両立の困難さ、短期的な効果が見えないゆえの批判などがあった。多読 10 原則に記された「学生に合わせた個別支援と支援者自身の多読実践」とは異なる支援法も見られた。一方多読支援を行う教員による実践研究が増えたことで、多読の効果が可視化され、適切な支援のためのノウハウも構築されてきたことが明らかになった。支援者の役割については体系化がされておらず、必要な資質と能力が議論されている段階であることが示唆された。

第3章 インタビューの実施と結果の分析

3.1. 実施方法

20XX年X月-X+1月に、対面またはオンライン（ビデオ会議）で多読支援者8名にインタビュー調査を行った。インタビュー対象者の選択方法は、ウェブサイトやSNSに多読活動の詳細が掲載された教育機関・図書館などを探し、連絡先や担当者が明記されているところにインタビューを申し込み、8名から了解を得た。インタビュー回答者の活動地域は首都圏が6名、東海地方1名、北海道1名であった。この8名が主に多読支援を行っている場所は大学・短大（2名）、英語教室（2名）、図書館（3名）、多読支援団体（1名）であった。サンプル数としては不足していたが、全ての対象者が多読支援を少なくとも1年は経験し、自身の多読経験から支援のあり方について語ることでできる人物であったため、探索的に支援者像をつかむという本調査の目的には叶う人数だと判断した。また結果的に児童生徒、大学生、社会人といった異なる実践者群の支援の比較を行うことが可能になった。

インタビューの依頼時には、すべてが任意の活動であること、事前に開示されたインタビューの目的に基づく質問に答え約1時間で終了すること、録音または録画の許可を求めると拒否できること、インタビュー後内容の要約が1週間以内に送られ、誤解や誤表記がないかチェックできることを説明した。また本調査は東京基督教大学の研究倫理委員会の承認を得た研究の一部として実施した。インタビューは著者が作成した以下の内容を基本としたが、回答者の属性により適宜変更し、支援者自身の経験と考えを話しやすいと思われる質問を試みた。

インタビュー項目

- 1 「異なる年齢の学習者を前にして、ご自分の支援がどのように変化すると思いますか。その中でも共通している・変わらないことはあ

りますか。」

- 2 「異なる環境で多読支援をするとき、ご自分の支援がどのように変化すると思いますか。複数の環境で支援しておられる中でも、変わらないことはありますか。」
- 3 「ご自分の支援スタイルを確立するまで、どのくらいの時間と経験が必要でしたか。」
- 4 「多読支援を通してどのようなニーズに応じていると思いますか。やっていることの意義を感じるのはどのようなときですか。」
- 5 「多読支援を何に例えることができると思いますか。」
- 6 「多読支援者育成のシステム構築についてどう思われますか。」

インタビューの回答は以下の手順で分析に適したテキストファイルに変更した。まず回答者の発言の要約を作成し、固有名詞などは個人・地域の特定ができない文言に変更した。そのファイルを回答者に送りコメントを受け、さらに推敲したファイルの承認を得て最終版とした。1回のインタビューごとにテキストファイルにまとめ、ファイル名にそれぞれAからGまで（このうち1つのインタビューは2名の回答者がいるため、合計で8名分）のアルファベットを付けた。このテキストファイルを使用し、テキストマイニングソフト KH Coder³²を利用して分析を行った。テキストマイニングとは「質的データの中でも特に文章型すなわちテキスト型のデータを分析する方法で（中略）コンピュータによってデータの中から自動的に言葉を取り出し、さまざまな統計手法を用いた探索的な分析を行う。それによってパターンやルール、ひいては知識の発見を目指す」³³分析の手法を指す。探索的に質的データを分析するにあたっては、主観的な視点だけで

32 樋口耕一『社会調査のための計量テキスト分析 — 内容分析の継承と発展を目指して』第2版、ナカニシヤ出版、2014年 KH Coderについては、樋口によるウェブサイトダウンロード方法、機能や分析方法などの詳細が掲載されている：<https://kncoder.net/>

33 樋口、前掲書、1頁

は偏りを生みやすいため、本調査のインタビュー回答の特徴のある言葉や言葉同士の関連を探るにあたって、コンピュータを利用した客観的な裏付けによる分析を行うことが妥当であると判断した。

3.2. 支援の特徴を表す言葉

インタビュー調査のねらいは (1) 各支援の文脈における特徴を表す言葉は何か、(2) 個別の支援経験の類型化は可能か、を探ることであった。以下、インタビュー回答の要約を参照しつつ、テキストデータの分析を述べる。

まず全ての回答について、各回答者の特徴を示す言葉について KH Coder で分析した結果を表 1.1 にまとめた。

表 1.1 各回答者の発言を特徴づける 10 語

	A	B	C	D	E	F	G
1	続ける	方法	支援	小学生	アウトプット	交流	会
2	大事	世界	気	英語	活動	感じる	図書館
3	現在	学生	勉強	音読	学生	仲間	参加
4	今	ストーリー	自分	中高生	高専	参加	講演
5	聞く	影響	多読	覚える	失敗	互いに	講師
6	記録	価値	理解	内容	新しい	主催	選ぶ
7	他	結び付ける	TOEIC	リズム	段階	好き	一定
8	読む	人物	モード	工夫	発表	勉強	自治体
9	クラス	登場	解決	乗せる	補助	異なる	年代
10	読める	同僚	慣れる	正確	黙読	初めて	人

KH Coder における特徴語は他の回答との差異を表すもので、必ずしも多く使われた言葉ではないが、回答者のキーワードが含まれている。ここから上位 2 語を使い各回答の本文と照らし合わせると、以下のキーワードが抽出された。

- (A) 「多読を続けてもらうことが大事」
- (B) 「多読は読み手と世界の相互作用をもたらす方法」
- (C) 「多読実践者の目標に気を配った個別支援」
- (D) 「小学生が耳から楽しく英語に慣れる機会」

- (E) 「多読後のアウトプット活動も重視するクラス」
- (F) 「仲間との交流を通して感じる多読の醍醐味」
- (G) 「地域と参加者のための図書館多読の会のあり方」

回答者の言葉の類似性について KH Coder で分析した結果が以下の図 1.1 である。使用した言葉が互いに似ていると近くに配置される分布図となっており、図左上を見ると A、B、E の回答に使用された語の傾向が似ていることがわかる。同様に図右側に配置され、C、F、G の使用語も傾向が似ているという結果になった。このような使用語の類似性は支援環境の類似性からくる可能性があるが、この図にある言葉のみでは判断が難しいため、さらなる分析を行った。

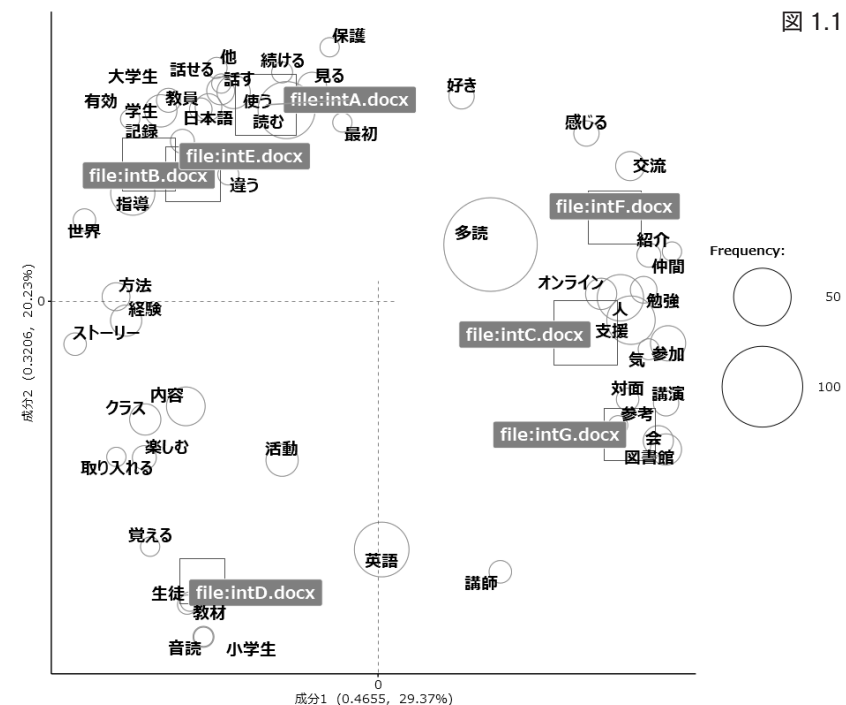


図 1.1 回答間の関係性を示す対応分析図

回答者が主に支援を行っている環境によって「大学群」2名、「英語教室群」2名、「図書館等群」4名の3群に分け、支援環境ごとの特徴をみることにした。ここでは各群で頻出する語、かつそれらの語が共起するつながり方に注目した。以下の図 1.2 が大学群、図 1.3 が英語教室群、図 1.4 が図書館等群の共起ネットワーク図である。

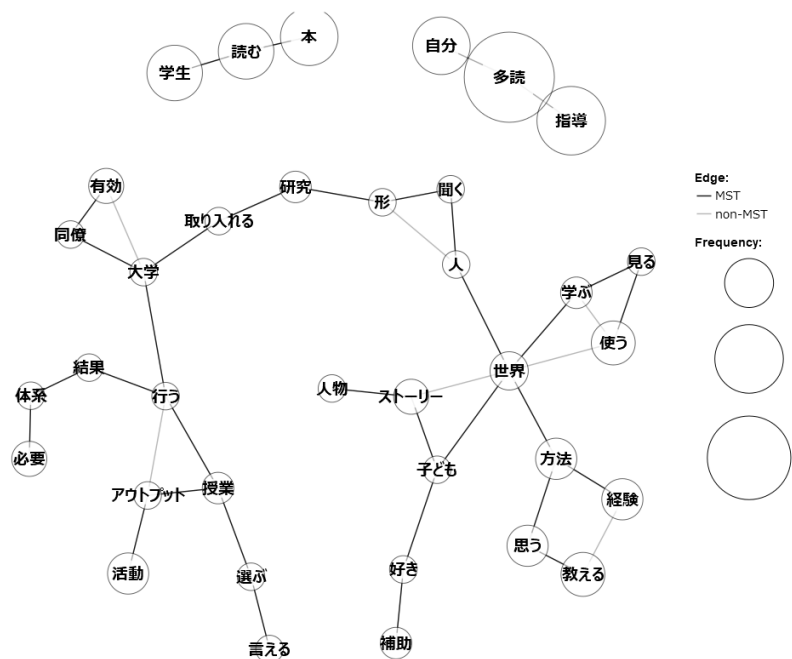


図 1.2 大学群の回答に頻出した言葉のつながりを示す共起ネットワーク図

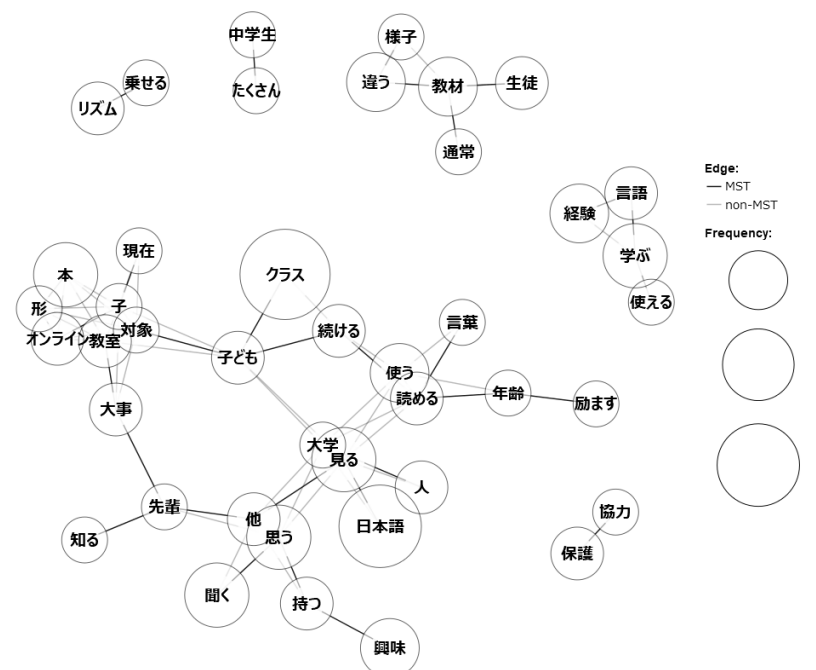


図 1.3 英語教室群の回答に頻出した言葉のつながりを示す共起ネットワーク図

次に抽出された言葉がどんな文脈で使われているか、各回答を参照しながら3群の内容を以下に整理した。

大学群:「学生が自分で選んだ本を読む」「支援者が多読しつつ指導を行う」「体系的な支援方法を模索する」「支援者も実践者も多読経験から学んでいく」

英語教室群:「多読も教材を用いた指導も生徒の様子を見て柔軟に行う」「ことばは経験によって使えるようになると知らせる」「児童の場合保護者の理解と協力が必要」「多読経験は各々異なり、個別化した支援と励ましが重要」

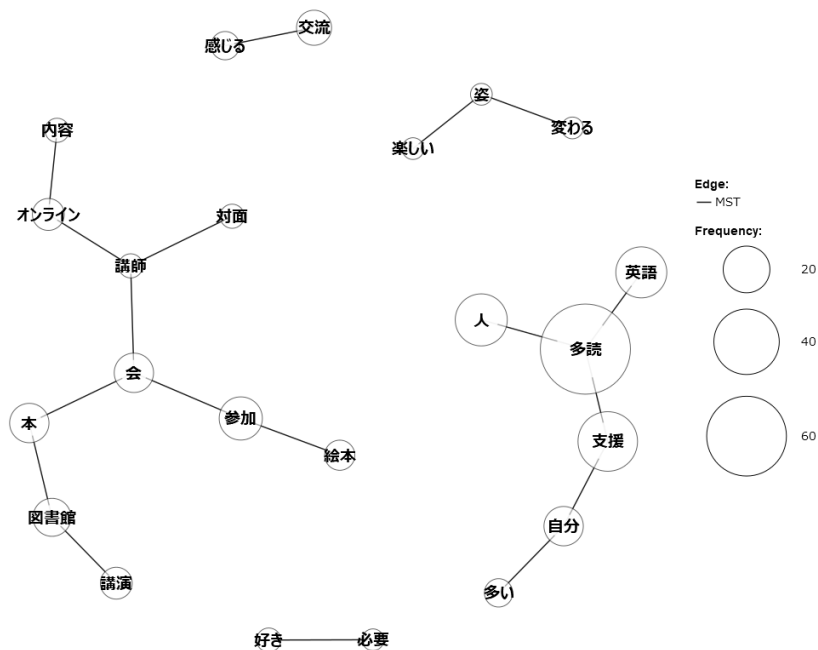


図 1.4 図書館等群の回答に頻出した言葉のつながりを示す共起ネットワーク図

図書館等群:「多読を楽しんでいる姿を見た人の考えが変わる」「英語多読の支援をする自分が多く教わっている」「好きな本を楽しむには、自分の好みを知る必要がある」「図書館で行う講演会参加者が多読の会に入り絵本や本を読む」

各群の内容を比較すると、(1) 文脈に合わせた支援、(2) 対象者に合わせた支援、という2つの側面が見て取れる。まず文脈という面では、教育機関である大学と英語教室では教師が選ぶ方法論に基づき多読をリードするため、共起ネットワーク図に教師の考えや指導に関わる言葉が多く、教師主導による多読実践の環境になりうるということが読み取れる。一方図書館等は主に社会人の希望者による多読実践の場であるため、支援者の主な役

割は多読の普及や活動サポートであることが読み取れる。インタビュー回答者は「支援者の主な役割は個別の実践者支援および多読を通じた交流の促進である」と説明しており、そのことが共起ネットワーク図にも表れている。

共起ネットワーク図を支援の対象別に見れば、大学での支援はある程度学生の自律性に任せようとして多読を促す環境をつくること、児童生徒対象の英語教室では多読による言語習得の道筋と意義への理解を保護者にも求めること、社会人を支援するには興味を喚起する形で多読の機会を提供すること、がそれぞれの特徴といえるだろう。なお生徒・学生の発達段階に即した支援事例については川崎³⁴などに詳しいが、学校外の社会人を対象とした支援には参照できる事例が少ないことを付け加えておく。

最後にインタビュー回答者の支援の対象・文脈とその発言の関係をまとめる。表 1.1 にある各回答者のキーワードとそれをういたキーフレーズは、多読に関する信条と支援の方法論がどのように異なるかを表していた。一方で発言の類似性については、図 1.1 で示されたように3つのグループができていた。特徴のある表現を支援対象者の種類に当てはめると、図 1.1 の左下が児童生徒、左上が大学生、右側が社会人という3グループになり、回答者の支援対象と発言内容の特徴が一致した。さらに図 1.1 の左側は生徒・学生対象の教育機関、右側は図書館等の一般対象機関というカテゴリーに分けられるが、こちらも回答者の発言の特徴が支援の文脈と一致した。つまりテキストマイニングという方法で各回答の特徴や類似性を検証したところ、回答者の支援の対象・文脈に関する属性を示唆する言葉とその関連語が抽出され、コンピュータによるテキスト分析の妥当性が示されたといえるだろう。

34 川崎眞理子「多読による英語習得の道筋」(門田修平・高瀬敦子・川崎眞理子『英語リーディングの認知科学 — 文字学習と多読の効果を探る』くろしお出版、2021年、131-155頁)

第4章 結論

本稿は多読支援のあり方や多読支援者の持つべき資質等を明らかにする研究の一部であり、先行文献研究とインタビュー調査の分析から、日本で英語多読の支援がどのように行われているかを概観した。まず学校教育環境における英語多読支援の先行研究は、支援者である教員による実践論文が大多数を占めていた。本稿のねらいと関連のある論文等のレビューから明らかになったことは、(1) 多読を実施する教育機関は山崎³⁵にあるように大学が多く、次に高校、中学と続くが、指導要領に沿ったカリキュラムがある中学校では特に時間の制限など物理的な困難がある、(2) 多読の目的が読書による言語習得か数値化される英語力かで支援方法に違いが生まれやすく、大下³⁶のように後者を求める環境の場合多読のみの活動継続が困難になる、(3) 学校における多読支援者の役割は多岐にわたり、通常のクラスマネジメントに加え、選書、学生の多読状況の観察、個別のアドバイスや励まし、多読の継続を動機づけるグループ活動の工夫などが含まれる、(4) 支援環境で接する生徒・学生の特性を理解し、英語多読に対する個人の態度・意図・行動を踏まえた支援を行うことで、より効果的な多読環境が生まれる、という4点にまとめられる。

一方、多くの支援に課題もあることが明らかになった。多読という教育活動への理解が浸透していない中での実践支援であること、多読の短期的な効果を求められる場面では多読クラスや課外活動の継続に困難があること、また支援を担う教師に情報の入手や研修の機会があるとは限らないことなどである。結果、多読支援に試行錯誤を求められ、支援者は自ら多読を経験し支援を学びながら進めている現状が示唆された。

8名の多読支援者インタビュー回答には、上記のような現状への葛藤も述べられていたが、それが回答の特徴を表す言葉とはならなかった。その一因はインタビュー質問項目に沿った回答であるためと思われるが、支援者自身が積極的に試行錯誤から最適解を見出そうとする姿勢も影響していた。この積極的な姿勢は個別支援者の多読に関する信条や支援方法を表すキーワード・キーフレーズに顕著であった。さらに回答を分析したところ、支援環境による類似性が見られることがわかった。支援対象が児童生徒であれば年齢に合わせた支援方法が語られ(図1.3参照)、学生や社会人であれば実践者の積極的な関与を促す活動や交流への言及が見られた(図1.2、図1.4参照)。教育機関では教師主導の多読支援を表す発言(図1.1の左側参照)、図書館等では支援者と実践者の対等な関係を表す発言(図1.1の右側参照)が見られた。つまり多読支援者のインタビュー結果からは、支援者の信条と支援への積極性、支援対象者の属性と支援環境が重要な要素として浮かび上がってきた。

最後に本稿の限界および課題を記す。本稿は日本における英語多読支援の現状を探る試みとして、文献調査に加えてインタビュー調査を実施したが、その数は少なく、中学・高校の教員や多読の短期的効果を数値化して指導する立場の支援者は含まれなかった。また回答者はインターネット上に活動の紹介と担当者が記されている機関に属し、支援に関するインタビューに応じるなど、多読支援に積極的・肯定的な者に限られていた。英語多読支援の現状をより明らかにするためには、様々な立場の支援者から聞き取り調査を行い、その回答を分析することが望ましい。また多くの支援者を対象に量的・質的調査を行えば、異なる立場にある支援者の共通点・相違点により明らかになるだろう。今後の展望として挙げられることは、多様な多読支援の現状の類型化を試みることで、多読実践者の属性や環境に即した支援および支援者研修のあり方を提案することである。

35 山崎、前掲論文

36 大下、前掲論文

ハンセン病療養所のキリスト教会について①

外島家族教会からの一考察

阿部伊作

はじめに

2022年5月現在、日本国内には、13の国立ハンセン病療養所が存在し、入所者926名、平均年齢は87.6歳である¹。1996年ハンセン病予防法廃止から四半世紀が経つが未だ、回復者とその家族の被害の回復は終わっておらず、その偏見と差別、隔離の歴史は入所者高齢化のなか、その記憶の保存と継承に社会的な関心を寄せられ、アーカイブズの役割が問われている。療養所の歴史においてキリスト教信徒が多いことは一つの特徴と言われる。2005年次、信徒は療養所入所者全体の31%（カトリック：9.4%、聖公会：10.7%、プロテスタント：11.2%）であった²。各療養所の宗教地区にあるキリスト教会は、カトリック、聖公会、日本基督教団に属する教会、そして単立教会など、約29教会があり、現在も継続されているが、外部からの支援を受けながらの礼拝、また閉じる教会も出てきている。教会アーカイブズとして重要な事柄と受け止める。

ハンセン病療養所は、孤島や人里はなれて遠方に設置されたというイ

メージがあるが、当初、都市部近郊に療養所があったことを知る者は少ない。1909年当初に設立されたハンセン病療養所は、浮浪患者の救護収容のため、隔離性の低い場所へ立地する傾向が強く、1930年代以降に設置された療養所は、逃走患者防止のため、山林や島嶼など隔離性の高い場所への立地がみられた³。伝染力感染は微弱であると医学的にはすでに解明されていたが、誤った理解や日本古来の差別感と隔離政策の造られたハンセン病観が、療養所設置における市民の立地反対運動など複雑な背景に影響を与えた。

本稿では、1909（明治42）年に大阪に開設されたハンセン病療養所外島保養院（現：邑久光明園）と同院内にあった外島家族教会（現：光明園家族教会）を対象として、その歴史的意味と記憶の継承について考察する。外島保養院は、1934（昭和9）年、室戸台風の関西上陸で壊滅するまでの25年間、大阪府西成郡川北村（現在の西淀川区中島）に存在した。同保養院に関する資料は、室戸台風で流失し失われたが、入所者による記念誌⁴や研究者による研究、外島保養院の歴史を残す会の活動記録などを通して当時を想起する⁶。

1997（平成9）年、外島保養院があった場所に、邑久光明園自治会は「らい予防法」記念事業として外島保養院記念碑を建立した。2014年には、外島保養院の歴史を残す会が設立され、毎年、室戸台風来襲の9月に関係者が集い、慰霊行事を催し記憶の継承が行われている⁷。現在、跡地近くには

3 古山周太郎「ハンセン病療養所の立地に関する研究」（『都市計画論文集』39.3、2004年913-918頁）

4 邑久光明園入所者自治会『風と海のなか— 邑久光明園入所者八十年の歩み』日本文教出版、1989年

5 松岡弘之「史料紹介— 日本基督教団大阪基督教会所蔵外島保養院家族教会関係資料」（『大阪の歴史』2016年107-118頁）

6 本稿においては、引用する史資料や歴史的記述にあたって必要な場合に限り「らい、ライ、癩」などの表記を用いるが、それ以外については、基本的には「ハンセン病」と表記する。また病者については文脈に応じて「入所者」「患者」「回復者」という呼称を用いる。

1 広報誌『ある群像』No.122、好善社、2022年12月、7頁

2 「ハンセン病強制隔離政策に果たした各界の役割と責任— 宗教界」（『ハンセン病問題に関する検証会議最終報告書』同検証会議編集、2005年、414頁）<https://www.jlf.or.jp/assets/work/pdf/houkoku/saisyu/13.pdf> 2022年12月5日最終閲覧；拙稿「好善社資料を中心とした国立ハンセン病療養所内キリスト教会と長島聖書学舎についての一考察— 教会員数推移表」（『キリストと世界』32号、2022年、120頁）



外島保養院跡記念碑

防波堤と物流倉庫と公園だけがあり、外島保養院を示すものは碑以外にはない。

国内のハンセン病対策は、宗教者らによる慈善活動が先行して行われ、国からの衛生医療・福祉対策はなく、1907（明治40）年に制定された法律11号「ラ

イ予防ニ関スル件」により、1909年、ハンセン病者のための連合府県立療養所が、5区域に設置された。療養所の名称は、全生病院・北部保養院・外島保養院・第四区療養所・九州癩療養所である⁸。当時、数万人のハンセン病患者がいることが分かりながら、虎列刺（コレラ）病予防心得（1877年）、伝染病予防規則（1880年）などの政府衛生対策（1875年内務省衛生局設置）に比べ大きく後れをとった政策であった⁹。

法律11号法は、「療養ノ途ヲ有セス且救護者ナキモノ」、経済的に極めて困窮したハンセン病者のみを「療養所ニ入ラシメ之ヲ救護」すること¹⁰、当時相当数いた無資力患者、浮浪患者（本籍不明また無籍者）に対する援護法として出発し、大多数の有資産患者はこの法律の適応対象外であった。困窮患者保護のための側面が強い法律であった。背景に放浪らい者を国恥とする考え方、先進国を目指す欧化主義的国策が影響を与えたと言われる。同法は1925年改正され、浮浪らい患者に限っていた療養所への隔離対象が変更され、事実上、すべての患者を隔離できるようになり、患者隔離が

推し進められた。病気の治療や予防よりも、患者を隔離することが目的となっていった。そして1931年法律58号「らい予防法」においては、入所者の退所、自宅療養も想定したうえですべての患者の入所が進められた。

外島保養院は、1909年に第三区療養所として、神崎川（地域によっては相川）が大阪湾に注ぐ河口、大阪湾の一番奥まった海拔0メートルの低湿地帯の中州に開院した¹¹。対象地区は二府十県（大阪、京都、兵庫、奈良、三重、岐阜、滋賀、福井、石川、富山、鳥取、和歌山）で、当初、大阪府下高槻付近に敷地を求めたが、住民の反対にあっている¹²。1925年大阪市に編入され、翌年（設立15年後）、定員拡大予定と隔離強化にともない拡張・移転計画が持ち上がったが、またもや地域市民の反対運動により都市部での計画とん挫、1934（昭和9）年9月の室戸台風来襲により施設は全壊した。入所者173名を含む196名が犠牲となり、入所者は6つの療養所に分散委託された。現地での再建はならず¹³、保養院は岡山県長島で「光明園」として改名復興され、現在に至っている。

外島保養院内に創立された教会は、家族教会と命名され、最初の洗礼式は1912（大正元）年、A・D・ヘール（カンバーランド長老教会宣教師）より12名が洗礼を受けた。教会役員らは、その後、外島保養院自治に関わり、各療養所入所者による自治会の先駆けとなっていき、保養院また、各療養所において特筆される出来事であったと言える。

5つの連合府県立療養所はいずれも開設草創期からキリスト教の活動が行われた。北部保養院（現松丘保養園）は、聖公会宣教師伝道師が1912（明治45）年に訪問、説教を行っている¹⁴。全生病院（現多摩全生園）では、開院に関わった好善社慰廃園関係者またオルトマン宣教師による院内最

7 外島保養院の歴史をのこす会『大阪にあったハンセン病療養所 — 外島保養院』大阪市保健所感染症対策課、2017年、70-73頁

8 国立ハンセン病資料館（『隔離の百年 — 公立療養所の誕生』同資料館、2009年）

9 山本俊一「法制度への道程」（『日本らい史』東京大学出版会、1993年、39-63頁）

10 廣川和花「ハンセン病者の社会学」（『人口と健康の世界史』ミネルヴァ書房、2020年 219-241頁）

11 『大阪にあったハンセン病療養所』11頁

12 山本俊一『日本らい史』東京大学出版会、1993年、142頁

13 松岡弘之「外島保養院の移転と患者自治」（『近代大阪の地域と社会変動』部落問題研究所、2009年 309-343頁）

14 松丘聖ミカエル教会『全国ハンセン病療養所内・キリスト教会沿革史』日本ハンセン病者福音宣教協会、1999年、17-42頁

初のクリスマス祝会が1909（明治42年）に行われ、同年9名が洗礼を受けた。¹⁵ 1914（大正3）年クリスマスに11名の洗礼式が執り行われた。大島療養所（第四区療養所：現大島清公園）では、靈交会と命名されたキリスト者の会が、大島開設の5年目1914年に創立され、九州療養所（現菊池恵楓園）では、リデル宣教師など聖公会が1909年10月より活動を始め、1913年洗礼式を執り行い、黎明会と命名された教会が発足した。¹⁶

本稿は、ハンセン病療養所また療養所内教会が、日本キリスト教史のなかで確かに位置づけられる必要を視野に、療養所外部のキリスト教会との関係に注目し、多角的に回復者キリスト者の実相と、当時のキリスト教会の姿を掘り下げ記述することを試みるものである。

構成は、先行研究を整理し、外島療養院と外島家族教会（聖書塾含む）の設立の概要と実際、阿部礼治、福田荒太郎、ヘールなど関連人物、日本基督教会、大阪同志神学館など関連する団体について記し、保存と継承の観点から課題と展望、まとめとしてなぜ残すべきかその意味を述べる。研究の方法は、文献調査を主に、主要資料として基督教年鑑、日本基督教会年鑑に注目した。今まで、キリスト教統計資料からの検証はほとんどなされていないと思われる。

先行研究及び資料について

この章では、外島療養院と家族教会に関する先行研究及び資料について主要と思われるものを取り上げ、内容や論点、視点を整理する。関連する分野としてはキリスト教的社会福祉、入所者自治会活動、都市地域史、差別、地方行政の福祉事業、人権、外島療養院の特徴と特異性などである。外島療養院に焦点を当てた研究は乏しく、蓄積も少ない。基本資料として「外島療養院年表」¹⁷と療養所記念誌、また「外島療養院小史」、機関誌「楓」¹⁸

15 「らい患者との出会い」（『ある群像 — 好善社100年の歩み』日本基督教団出版局、1978年、100頁）

16 『れいめい — 暁を待つ人々』菊池黎明教会、1992年、年表285-312頁

（邑久光明園慰安会発行）²⁰がある。概説的なものに「外島療養院から邑久光明園へ — 一〇〇年の歴史をたどる」（『ハンセン病市民学会年報』）、家族教会については 岩本清濤（定吉）『故ヘール先生の片影』、『教会小史』、また邑久光明園家族教会の年史が存在し、²²地域行政からは『大阪府ハンセン病実態調査報告書（付資料編）』²³がある。入所者の手記等は、記憶のずれなどがあり、より客観的な記録からの検証が必要な場合がある。

まず、外島療養院は、各療養所のなかで早い段階で自治会活動が実践され、先駆けとなったことが特記される。藤野豊（ハンセン病療養所について

17 『外島療養院年報（復刻版）— 近現代日本ハンセン病問題資料集成補巻1・2』不二出版、2004年。第三区府県立外島療養院発行の年次報告書「統計年表」である。1909-1936年（欠1926-1933年）までが確認されて復刻されている。何点かは国立国会図書館でデジタル公開が進んでいる。書名は大正14年より「年表」から「年報」に変更された。患者について病的調査（発病、死亡、経過年齢、項目、背景と生活記録〔宗教、職業、教育程度、出入り調査（逃亡など）〕、文書電話取次件数、の出入り療養所内の状況）

18 『国立療養所邑久光明園創立60周年記念史』国立療養所邑久光明園、1969年；邑久光明園入園者自治会著『風と海のなか — 邑久光明園入園者八十年の歩み』同自治会1989年；国立療養所邑久光明園入所者自治会編『隔離から解放へ — 邑久光明園創立百周年記念誌 — 邑久光明園入所者百年の歩み』山陽新聞社、2009年

19 阿部礼治「外島療養院小史」1-8回（『楓』7巻1-8号、1952-53年）

20 和志美最堂「一河の流れ」（『楓』1961年2月-1962年1月号）

21 望月拓郎ほか「外島療養院から邑久光明園へ — 一〇〇年の歴史をたどる」（『ハンセン病市民学会年報』ハンセン病市民学会編、2010年、170-203頁）

22 阿部礼治「家族教会史」（『おとうさん — 阿部礼治長老追悼記念文集』1967年、33-44頁）；『神の家族 — 光明園家族教会八十五年記念誌』日本基督教団光明園家族教会、1998年5月発行、514頁（教会15年間の年譜〔1998-2011あり〕）；『続神の家族 — 光明園家族教会の100年』日本基督教団光明園家族教会、2013年12月、140頁（教会15年間の年譜〔1998-2011あり〕）；岩本定吉「故ヘール博士と家族教会 — 大阪府外島療養院にて」（『福音新報』1462号、1923〔大正12〕年7月5日、12頁）

23 『大阪府ハンセン病実態調査報告書』同報告書作成委員会、2004年

国の隔離政策を解明してきた²⁴)は、保養院初期の入所者自治会活動について、「入所者管理は、初代今田院長の強硬策のなか出来た入所者の「自治会」で、入所者自身に隔離された生活を受容させるためのもの」と隔離政策に利用、取り込まれた入所者管理で、与えられた自治管理の一手段にすぎないと捉えたが、「外島保養院における入所者運動は他の療養所に継続され、入所者運動の歴史において、その名は永遠に記憶されよう」とも評価した。他方、松岡弘之は入所者の自治の活動について、「相互相愛」の精神での自治の実践、患者の共同体の特性をふまえた賃金体系「互助金制度」を他療養所に先駆け導入したことなど、同保養院の自治会活動と作業改革について検証を行い、藤野の自治会理解は、「自治が導入される契機としては誤りでないが、そもそも自治とは管理者による統制か、入所者による自律かという二者選択ではなく、両者を含む多様な主体が療養所という場における共同生活をいかに維持・発展させたかが統一的に捉えられなければならない²⁵」と反論した。そして患者自治活動全体を与えられた秩序ではなく、「療養所を生きるに相応しい場所へと作り変えようとした入所者の挑戦が管理の側へと浸潤していく過程」と位置付けた。この包括的また入所者の実際に沿った研究で、松岡は2020年ハンセン病市民学会第4回神美知宏・碓雄二記念人権賞研究部門を受賞し、外島保養院研究への新たな方向性を示した。

入所者の自治会活動の概要や歴史については、『全患協運動史²⁷』があり、その第一章前史「自治の揺籃」、第二章組織と人権を守るたたかい「出発のとき」に外島保養院の入所者活動が記されている。同書は、全8章で自治会活動初期から戦後1976年までの活動が網羅されている。また、患者

24 『日本ファシズムと医療 — ハンセン病をめぐる実証的研究』岩波書店、1993年などがある

25 松岡弘之『ハンセン病療養所と自治の歴史』みすず書房、2020年

26 同上、30頁

27 全国ハンセン氏病患者協議会『全患協運動史 — ハンセン氏病患者のたたかいの記録』一光社、1977年（年表あり）

自治会については、猪飼隆明が九州療養所自治について、阿部安成らが大島清松園についての研究を行った。²⁸

都市としての大阪でのハンセン病対策については、廣川和花が「戦前・戦時期大阪におけるハンセン病患者の処遇 — 大阪皮膚病研究所と大阪のハンセン病問題」（『大阪の歴史』72号、2009年）や『近代日本のハンセン病問題と地域社会』（2011年）で当時の大阪におけるハンセン病治療の現状や実態を地域性や歴史に即して詳細に記した。また、「ハンセン病者の社会史³⁰」で明治期の身分制度解体とハンセン病者について、大阪という都市での困窮者処遇について触れ、近世日本社会史からの視点を提供した。

ハンセン病療養所の神学校である長島聖書学舎及び、家族教会出身の伝道者については拙稿で記した³¹。外島家族教会に係る主要なキリスト者については、元邑久光明園職員であった森幹郎による人物史と参考文献がある³³。直接接した人々について元職員ならではの記録である。日本基督教会牧師渡辺信夫は、入所者阿部礼治について信仰的側面を記した³⁴。また療養所とキリスト教会の関わりについては松岡がその研究で、自治会の発端に、家族教会の牧師福田荒太郎の存在を指摘した³⁵。その入所者の生活への着目は、ハンセン病問題研究の枠組みをより俯瞰的に検討するための示唆を提

28 猪飼隆明「自治会の結成」（『近代日本におけるハンセン病政策の成立と病者たち』日本ハンセン病学会雑誌86[2]、2017年、104-105頁）

29 阿部安成ほか「香川県大島の療養所に展開した自治の痕跡」（『滋賀大学環境総合研究センター研究年報』10、2013年、49-68頁）

30 廣川和花『人口と健康の世界史』ミネルヴァ書房、2020年、219-241頁

31 拙稿「好善社資料を中心とした国立ハンセン病療養所内キリスト教会と長島聖書学舎についての一考察」（『キリストと世界』32号、2022年、105-149頁）

32 杉山博昭『キリスト教ハンセン病救済運動の軌跡』大学教育出版、2009年、9頁

33 森幹郎「外島家族教会をめぐる人々」（『足跡は消えても — ハンセン病史上のキリスト者たち』ヨルダン社、1996年、124-141頁）

34 渡辺信夫「この世に生きたキリスト者 — 邑久光明園で学んだこと」（『ライ園留学記 — 愛と希望の記録』教文館、1968年、151-174頁）

35 松岡（2020）、前掲書、43-48頁

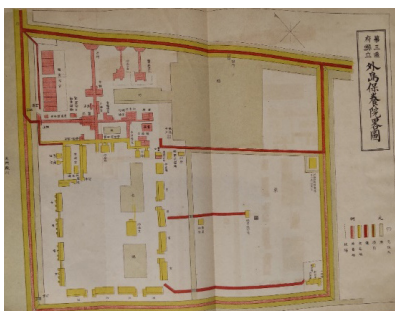
示している。

外島保養院に関わった A・D・ヘールについては、ヘール宣教師兄弟を送り出した米国カンバーランド長老教会によって創設されたウキルミナ女学校（現：大阪女学院）による「大阪女学院学園史研究」³⁶と『A・D・ヘール先生と外島家族教会』³⁷などがある。人物史については、貢献、また顕彰の文脈での記述でさらなる研究が待たれる。関西におけるハンセン病者へのキリスト者慈善活動の歴史については、戦国時代に宣教師によってなされたハンセン病者への病院活動として、海老澤有道の研究がある。³⁸

外島保養院と外島家族教会

外島保養院、その生活と背景

外島保養院（現国立療養所邑久光明園）の概略は前述したが、当初の定員は 300 床（名）。職業別分類によると当初収容された人々の上位は、「四国遍路」「浮浪」「無職」が上位を占めている。³⁹入所者岩本定吉は「言うまでもなく、救いを必要としなかったほど、四囲の状況が甚だ暗たんとしたものであった。病者の多くは四国西国を巡拝した。あらゆる辛酸の極みをつ



「外島保養院略図（『大正五年統計表』外島保養院、1917年）。地図、見張り台、防波堤、有毒、無毒地の記載がある。

36 「自筆による A.D. ヘール来日までの経歴」（『大阪女学院史研究』1号、2012年、133-135頁）

37 『A・D・ヘール先生と外島家族教会』大阪女学院創立125周年記念行事委員会編、2008年

38 海老澤有道「救癩事業近畿各地」（『切支丹の社会活動及南蛮医学』富山房、1944年、178-186頁）

39 『大阪にあったハンセン病療養所』70頁

40 松岡（2020）、「表 1-3 入所者の職業」、41頁

くしても、そこに救いがなかったそれ等の人は人も捨て、仏も神も捨てたもの、とおもって自分自身をすてた。天刑の患みを受けた運命の呪いは実に悲惨に深いものであった。この魂の傷は絶望そのものであった。……苦悩してきた経験は遺憾の状態を通り、絶望の底に固着して、仏の慈悲、神の愛を疑っていた。故に宗教には冷淡で嘲笑的であった。無明の世界」と内実を記している。⁴¹

また、外島保養院は、元埋立地で、当初、水道の便がなく、井戸水は塩分を含むものだった。京阪神の都市部に近いため、設立当初は、当時いわゆる「放浪らい」と呼ばれたハンセン病患者を多く収容し風紀が悪く、賭博が横行していた。一部の者が権力をもち、園内作業を独占して請け負い、労賃の大半をピンハネすることが常習であった。そのため逃亡する者もいた。しかしそれらを苦痛とも恥とも思わない自暴自棄の状態であった。



院内部全景の写真。外島保養院統計表より

大阪府では、内務部衛生課が担当していたが、1893（明治26）年に衛生事務が内務部から警察部に移され、1942年まで、衛生事務は警察部が担当した。⁴²監視する見張り台があり、刑務所のようにあり人権は無視されていた。職員は収容定員に比べ著しく少なく、軽傷者が作業を強いられた。逃亡者も多くいた。連合府県立療養所は警察部の管轄下にあり、初代の所長今田虎次郎は、曾根崎署長であった。1915年、定員100名増、1928年100名増、大正大礼、昭和大礼のため増加がなされた。また大阪都市計画のなかでの療養所の存在について議論がなされていた。⁴³

41 岩本清濤（定吉）『故ヘール先生の片影』福田荒太郎、1926年、34頁

42 『大阪府ハンセン病実態調査報告書』、27頁

43 岡崎早太郎「大阪都市計画と癩療養所問題」（『大大阪』大阪都市協会、7巻7号、46-50頁）；「官報」1926年（土地収用公告 外島保養院拡張、大阪府）<https://>

自治による院内秩序確立の模索がなされ、1918（大正7）年より自治制度が公認された。原因は入所者の経済的格差、院内の暴力や賭博などによる秩序の混迷と逃亡者の多発である。療養所では画期的なことであった⁴⁴。「相愛互助」の理念のもと入所者の経済格差の緩和、1921年に院内の改善を訴えた青年団初代理事岩本定吉、二代目桂文吉とともに家族教会信徒であった。

1934（昭和9年）9月21日、近畿地方を直撃した室戸台風により、外島保養院は壊滅し、多くの命が失われた。大阪市においては、死者990名、市内で最も犠牲者の多かったのは此花区256名、その次に西淀川区243名、そのうちの約8割近くを占めたのが187名を外島保養院関係者（患者173、職員3、職員家族11名、入院患者登録数597名中、死亡者173名：行方不明含む）であった⁴⁵。被災後、入所者は全国の療養所に分散委託され、様々な要因で現地での復興再建は叶わずに、1938（昭和13）年4月、ハンセン病療養所長島愛生園のある岡山県邑久郡長島に移転して名称を光明園と変えて再興され、現在の国立療養所邑久光明園に至っている^{46,47}。松岡は、『島は生きる』収録の対談において、室戸台風の被災による患者分散を通して、療養所の自治が広がり、外島保養院、光明園は療養所入所者による自治の実践の起点となったと述べており、例えば阿部礼治と長島の石本俊一とのやり取りである。外島の自治会を参考にしたいと「自治会会則」が昭和5（1930）年に送付されていた⁴⁸。

dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/2956163 2022年12月5日最終閲覧

44 松岡（2020）、前掲書、「自治の誕生」「自治の模索」

45 『風水害記念誌』第三區府縣立外島保養院、1935年、<https://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1456231>

46 松岡弘之「外島保養院の移転と患者自治」（『近代大阪の地域と社会変動』部落問題研究所、2009年、309-320頁）

47 『大阪にあったハンセン病療養所』72頁

48 分科会「救らい思想とは何だったのか」（『島は生きる（ハンセン病市民学会年報2017）』解放出版社、2019年、162-163頁）

49 石本俊一「阿部礼治さんと私」（『おとうさん—阿部礼治追悼記念文集』1967

外島保養院での自治とキリスト教との接点

阿部礼治によると、今田院長より自治の許可がおりたのは1915年4月、統計年表（注17参照）によると1918年のことであった。外島保養院で、1921年に院内の改革を訴えた青年団が誕生した。初代理事は、岩本定吉である。

外島保養院では、1928（昭和3）年、後述する四貫島セツルメントが職員官舎と患者地域の境界線で掛出しの日用品の売店を開いた⁵⁰。翌1929（昭和4）年自治会が事業としてその売店を回収し、収益は自治会の共有金として蓄積となった⁵¹。売店は九州療養所でも、自治会にとって重要な存在となっていく。

外島家族教会

外島家族教会草創期の記録、『故ヘール先生の片影』『教会小史』、邑久光明園家族教会年史などによると、保養院が開設されて3年後の1912（明治45）年頃、福田荒太郎（大坂伝道同志神学館卒）が伝道活動を行い、外島キリスト教青年会が誕生した。基督教年鑑によると外島家族教会は1912年に設立された⁵²。設立日は、岩本定吉によると1912年11月17日のA・D・ヘール来院日、阿部礼治によると同年1月16日、『日本基督教年鑑』は11月16日としている。

年、49頁）

50 『風と海のなか—邑久光明園入園者八十年の歩み』1989年、33頁、巻末年表、407頁

51 松岡（2020）、前掲書、66頁

52 阿部礼治「家族教会史」（『おとうさん—阿部礼治長老追悼記念文集』33-44頁）；『神の家族—光明園家族教会八十五年記念誌』日本基督教団光明園家族教会、1998年、514頁（教会15年間の年譜有〔1998-2011頁〕）；『続神の家族—光明園家族教会の100年』日本基督教団光明園家族教会、2013年、140頁；岩本定吉「故ヘール博士と家族教会—大阪府外島保養院にて」（『福音新報』1462号、1923年7月5日、12頁）

53 日本基督教会総務局編『日本基督教会年鑑』日本基督教会総務局

この福田の働きは、ヘールの励まし、支援により支えられた。礼拝は、外島保養院の共同礼拝堂（真宗、真言宗、禅宗、浄土宗、日蓮宗、天理教、基督教）を使用した。阿部礼治は発足式を、「日本基督教会本部より議長代行として浪花中会議長森田金之助、A・D・ヘール（カンバーランド長老教会宣教師、大阪神学校教授）、桑田繁太郎（日本基督教会牧師、大阪北教会牧師、大阪神学院教頭、日本基督教会大会副議長などを務めた）、飯島誠太、百島操（大阪東教会牧師、東京神学社入学、トルストイ本翻訳者）らの教師、保養院から今田虎次郎院長、北島砂彦書記長、その他の来賓、教会員が参加。会長：福田荒太郎、副会長：藤本藤松、会計：黒岡幾太郎、執事：岩本定吉、書記：岡本清太郎、幹事：本井参三、中谷大吉、道下路夫、日本基督教浪中会所属、自給の外島家族教会として開設した」と記した。浪花中会議事録によると1915年4月の第38回浪花中会にて、中会直轄の団体として公認する事が決議されたと記されている。1912（大正元）年12月、12名がヘール師より洗礼を受けた。回覧誌『恩寵』も発行され、家族教会は、その後、日本基督教浪中会に属する自給の協力ミッションの伝道地として教会形成がなされていった。

協力ミッションとは、日本基督教会内部にあって、あるいは関係して実施する伝道活動は管轄する権利有ることを承認され、「大会」が伝道局を経由して承認する方法で実施される教会として定義され、申し合わせをした教会である。

『全国ハンセン病療養所内・キリスト教会沿革史』の光明園家族教会（245-266頁）によると、草創期の信徒数推移は、大正5年：67名、6年：57、7年：54、8年：63、9年：44名で、保養院定員400床（大正4年）の1割近い教会員がいた。⁵⁴

家族教会でのクリスマス会

大正期外島保養院年表によると、慰籍欄12月にクリスマスをする等、

54 「光明園家族教会」（『ハンセン病療養所内キリスト教会沿革史』246頁）

「患者一同ノ安心ヲ計リタルニ其ノ効果著大ナルガ如シ」とある（1916〔大正5〕年版、33頁）。大阪教会に残る史料「クリスマス献金のお礼」（阿部礼治⁵⁵）によると「常に多大な厚情に預り」と大阪教会⁵⁶へのお礼があり、1922（大正11）年のクリスマスへの寄付、寄贈のお願いつづく「クリスマス献金趣意書」では、今までの祝会の内容として活動写真の上映、諸教会からの贈り物があったことなどが記されている。

松沢記念資料館所蔵『故ヘール先生の片影』（1926〔昭和元〕年）の冊子に挟み込まれていた赤色の案内紙「此書が主に在る諸兄姉に献げます」には、クリスマス慰問会の事柄が記され、参加者は400*名、献金献品の送り先は外島保養院北島砂彦（院書記長）へとあり、家族教会のクリスマス慰問会が、保養院全体の行事となっていることが分かる。文は以下である。

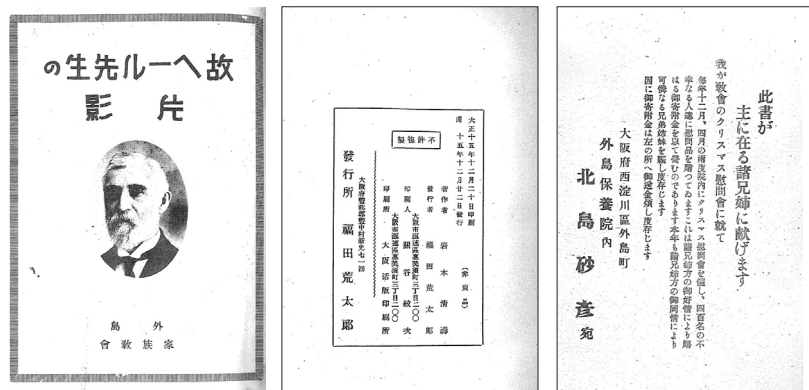
わが教会のクリスマス慰問会に就て 毎年十二月、四月の丙院内にクリスマス慰問会を催し、四百名の不幸なる人達に慰問品を送っていますこれは諸兄姉方の御好情により賜はる御寄附金を以て営むものであります本年も諸兄姉方の御同情により可憐なる兄弟姉妹を賑し度存じます

55 松岡、「史料紹介」（『大阪の歴史』84、118頁）

56 大阪教会：1874（明治7）年、梅本公会として設立。翌年、仮牧師としてゴードン（M. L. Gordon 1843-1900）を招へい、77年に大阪基督教会に改称。82年に宮川経輝牧師が就任。一致教会から日本組合基督教会になった。宮川経輝（1857-1936）は、熊本バンド出身で同志社神学校を卒業、組合教会の三元老の一人といわれた。日本組合基督教会は、86年4月の西京第二基督公会（同志社教会）において第九回日本基督伝道会社年会が開かれ発足した（『キリスト教歴史大事典』1052頁）



写真は、清教学園所蔵の外島保養院10周年（1919年）の記念写真である。左奥の建物は礼拝堂、後列左端にヘールらしき白髭の人物が映っている。他の白衣は職員である。職員数名も教会に関わっていた。前列、右から4人目は阿部礼治と思われる。



因みに御寄附金は左の所へご送金煩し度存じます

聖書塾

1913（大正2）年、福田は、同教会内に聖書塾を開設し、岩本定吉、藤本藤松、高橋、竹内の4名が入学し、3年後、岩本、藤本の2名が卒業、伝道師資格を与えられ、らい病者伝道者養成の先駆けとなった⁵⁷（その後、草津の聖書学舎、長島の長島聖書学舎などがある）。

卒業式は、浪花中会より教師1名、ヘール師、今田院長、北島書記長、福田荒太郎、他の来賓を迎え、伝道師の准允書を授かり正式な伝道師になった⁵⁸。日本基督教会では教師試補、教会憲法規則（大正9年改正）第七条、教師試補の試験及び准允において、その資格を得ることとなっている。この伝道師とは教師試補のことであり、准允書を受けたと思われる。（現）日本キリスト教会憲法（1953年制定、2007年改正）では、7条教師試補は、規則に従い、教師候補者として伝道に従事することを認可された者である。教師試補の籍は中会に属する。教師試補は、中会の指導と訓練のもとに置かれる。教会および伝道所において伝道に従事する教師試補を伝道師というと明記されている。

57 「浪花中会記録」1916（大正5）年4月11日、39回中会 議事、諸報告

58 「光明園家族教会」（『全国ハンセン病療養所内・キリスト教会沿革史』246頁）

大正13年の日本基督教年鑑の浪花中会伝道所外島の教職者（牧師又は主任者）欄に中会未加入者岩本定吉の記載がある。福田が保養院を離れた後、岩本が伝道師として家族教会を支えた。

前出の大阪教会所蔵「クリスマス献金の趣意書」に、岩本定吉が、1916-21（大正5-10）年に、和歌山の湯の峰温泉で伝道活動を行ったことが記されている⁵⁹。現在の和歌山県田辺市本宮町（旧国紀伊国牟婁郡）である。

また、外島保養院で福田より入信した武市久治は1913（大正2）年、草津に保養に行き伝道して、神山卯三郎を導き、ヘールの支援を得て、「大阪家族教会草津支部」の看板を掲げた。福田も1914（大正3）年、草津を訪ね応援したが、翌年にはその活動は終息した。草津では既に聖公会が伝道を開始していたため二つの教派があると紛争になると考え、双方で相談し、家族教会は、その地での伝道活動から積極的撤退を決めたためである。会員数は「ヒール博士の後援により宇瀧下大川氏の二階を借り「大阪家族教会草津支部」を設け伝道に従事した。最盛期は20名の同志を獲得した」と記されている⁶¹。藤本藤松は光明園記念誌に、礎石となった信徒の一人と記された⁶²。

入所者による療養所外の伝道としては、他に岸名信若、青木恵哉、阿部千太郎、小倉兼治などがある。

福田は、1923（大正12）年日本基督教会牧師を離職、その後は、個人（浪花中会未加入教職者）として家族教会に関わった。1926年、桑田繁太郎牧師（1874-1952）により福田の後任として石黒寅亀神学生（大阪神学院卒）が派遣、4年半、奉仕した。ヘールが逝き福田が去った後、桑田、馬淵、

59 松岡、「史料紹介」（『大阪の歴史』84、109頁）

60 『湯之澤聖バルナバ教会史』日本聖公会・聖慰主教会、1982年、60-63頁；「湯ノ澤60年史稿」32頁、574頁

61 『御座の湯口碑』御座の湯口碑刊行協力委員会、1972年44頁；湯之澤部落60年史稿の「3湯之澤癩部落と宗教運動」

62 『風と海のなか—邑久光明園入所者八十年の歩み』342頁

堀井順次、後藤、石黒と六代の牧師が関わり 23 年、宣教師は、フルトン (Fulton, G.W.)、オルトマンズ (Oltmans, A. 1854-1939、アメリカ・オランダ改革教会 [RCA] 宣教師、東山学院初代院長)、クラーク (E. M. Clark)、マーチンなどからの援助があった。⁶³

1934 (昭和 9) 年、前述した室戸台風来襲の風水害遭難で、家族教会信徒は、27 名またその後の委託中に 5 名が犠牲者として召天した。入所者はその後分散委託させられ、大島療養所より委託者引き取りのため職員と患者が到着、大島療養所自治会代表石本俊一 (大島霊公会信徒) は、弱い療友 (重症入所者) を引き取ると励ました。⁶⁴ 広報誌「日本 MTL」44 号 (1934 [昭和 9] 年 10 月) は、台風被害後の慰問特集号で、外島保養院救済義金募集、三上千代による「外島保養院救護記」2-3 頁が記され、45 号 1934 (昭和 9 年 11 月) は外島復興号 (全 12 頁) 46 号は「水害に対する御礼」阿部礼治であった。

外島家族教会は、その後、移転した光明園療養所内で、光明園家族教会として「家族」の名を継承したが (日本基督教年鑑会統計年表からは記載がなくなる)、単立教会としてあゆみ、「外島時代、日本基督教会浪速中会に所属していた家族教会は、いつごろか、浪花中会、日本基督教会からは記録が消え、1949 (昭和 24) 年教団に加盟するまで事実上単立の教会であった」と同教会牧師津島久雄は 85 年史序文に記した。

1949 年 (昭和 24 年) になって、日本基督教団東中国地区 (岡山・鳥取) に加盟所属した。⁶⁵ 日本基督教団へはその後、療養所内の谷川教会 (奄美和光園) と神山教会 (駿河) が加入した。家族教会が先駆けとなった。1958 年、播磨を伝道師と招聘、専任教職者と迎えた。療養所内教会としては異例のことである。通常、療養所教会では一牧師謝儀を支えられないが、他教会が援助した。就任した歴代牧師は大嶋常治、河野進、播磨醇、津島久

63 阿部礼治「外島家族教会小史」(『日本 MTL』48 号、1935 年 2 月、6 面)

64 石本俊一「阿部礼治さんと私」(『おとうさん — 阿部礼治長老追悼記念文集』1967 年、49-50 頁)

65 『基督教年鑑 1950』キリスト新聞社、1949 年

雄 (1923-2011) で他代務者がおり、現在は岡山博愛会教会渡辺真一師が代務者で関わっている。⁶⁶

2022 年現在、教会は設立 110 年。終末期を迎え会員は 7 名 (内園外者 2 名) であるが、現在も家族教会は邑久光明園家族教会として継続されコロナ禍のなかでも月 2 回の礼拝が継承されている。

家族教会草創期の大きな特徴として、一牧師福田荒太郎の献身的な働きと、福田が教会役員と共に院内自治会活動に積極的な関わりをもっていたことが評価される。

外島統計から、外島家族教会に関わる部分は以下である。

第三区府立外島保養院発行『統計年表』『年報』 現在患者宗教別表 (人数) と説教回数表より

年度	教会 説教 回数	教会 信徒 数	真宗	浄土 宗	真言 宗	禅宗	日蓮宗	天理教	他(宗 教不 明含)	宗教 合計	定員
1912 (大 1)	15	14	122	27	42	26	23	39	8	304	300
1913	42	36	123	22	45	21	28	33	4	312	300
1914	30	57	117	22	42	18	19	28	4	307	300
1915	39	72	138	19	38	21	29	28	9	354	400
1916	22	67	143	24	62	29	30	26	8	389	400
1917	23	57	138	29	82	37	26	25	10	404	400
1918	27	54	124	27	74	31	27	24	11	372	400
1919	32	63	135	22	69	32	27	20	7	375	370
1920	30	56	133	23	59	38	27	18	5	359	—
1921	27	43	151	27	71	22	17	18	4	353	—
1922	26	36	152	26	74	30	29	16	6	369	—
1923	21	35	163	24	76	23	28	12	4	366	—
1924	14	33	163	29	77	36	28	11	8	385	—
1934 (昭 9)	—	44	175	17	93	2	39	30	6	408	—

66 「歴代牧師一覧」(『続神の教会 — 光明園家族教会の 100 年』16 頁)

1935	—	42	165	17	76	2	26	28	4	360	—
1936	—	42	151	15	74	2	35	25	3	347	—
1937	—	38	133	14	73	4	34	23	3	322	—

* 合計は当該年度の逃亡者も含む数値

浪花中会

明治期、関西では、長老主義の日本基督一致教会（1877〔明治10〕年設立）と会衆主義の日本基督伝道会社（1878年設立、のちに日本組合基督教会：1886年設立）の2つの大きな組織が存在した。1889年、米国カンバーランド教会ミッションは、日本基督一致教会の協力ミッションに加入し、浪花中会所属となった。翌年、同一一致教会は日本基督教会と改称した。日本基督教会は長老主義派で、一箇教会主義ではなく数個以上の教会が責任をもって関わる教会政治形態をもち、小会・中会・大会の組織をもった。それぞれの各個教会長老会議が小会、5つの教会以上で「中会」を作り、複数の教会から代議員が派遣されて開催される長老会議を中会、さらに広範囲になる長老会議を大会とした。

1891（明治24）年浪花中会に登録された教会は17、カンバーランド長老教会は、大阪カンバーランド第一長老教会（現大阪西教会）、同第二長老教会（現大阪東教会）、新宮、愛隣（海南）、和歌山、田辺、須賀、愛知、四日市のカンバーランド所属8教会である。浪花中会は、1906年に長野、富田林、大阪住吉の3講議所、1912年に外島家族教会の設立許可を行った。それらは、1909年のプロテスタント基督教日本開放50周年と相まって当時大阪において熱心に行われた伝道活動の一端を表していると言える。当初、日本基督教会浪花中会は「浪花中会」と表記されていたが、「浪華」「難波」などとも書かれ、混乱を避けるため1930（昭和5）年に中会で「浪速中会」と表記が決められた。⁶⁷

日本基督教会は、1903年、東京、浪花、山陽、鎮西、宮城（後の東北）、北海道の六中会、その後、臺灣中会（1906）、満洲中会（1912）、朝鮮中会

（1915）が設立され、東京、浪花、京城、鎮西、山陽、北海道、臺灣、朝鮮、満洲中会の9つへ広がる。⁶⁸

療養所内教会を巡る人びとと団体

福田荒太郎

福田荒太郎の略歴と療養所との関わりは、森幹郎『足跡は消えても』、『おとうさん—阿部礼治の家族教会小史』また松岡弘之による記述がある。それらによると、1889（明治22）年1月岡山生まれ、1898（明治31）年、植村正久から幼児洗礼を受け、受洗は1903年2月であった。台湾に渡り、山岳民族伝道（生蕃）を志したが、ハワイのハンセン病救済者ダミアン神父の伝記を読み、ハンセン病患者への伝道を決意、帰国して、1912（明治45）年に大坂同志神学館（大坂同志神学館は、伝道同志神学館のち大阪神学院と改称、後に中央神学校と合併された）を卒業した。⁶⁹同校誌「北畠学報」8号には図書費購入寄贈者名に、森田金之助教頭ウキルミナ女学校校長記念謝恩記念贈呈報告にも卒業生として献金者の名前がある。

高井ヘラー由紀の台湾キリスト教史⁷⁰によると、台湾において日本基督教会南庄伝道所（1897-1912）で福田荒吉は、伝道師として1908年2月から6月まで、遠藤千浪と共に活動していた記載がある。森幹朗の記述と照合して福田荒吉は福田荒太郎である可能性が高いと推測できる。『福音新報』によると、福田は1908（明治41）年より山岳民族伝道を開始したが、その後日本人伝道に従事した。1911年6月、病のため内地帰還したことが

年史』1989年、100頁）

68 『大正5年年鑑』1916年、23頁

69 『福音新報』937号、1913（大2）年6月、13-14面、教勢・6月9日大坂伝道同志神学館卒業式

70 高井ヘラー由紀「日本統制下台湾における日本人プロテスタント教会史研究（1895-1945年）」国際基督教大学大学院比較文化研究科提出博士論文、2003年22-25頁

67 第三章「長谷川計太郎牧師と続く試練の時代」（『日本基督教会大坂西教会百

記されている。⁷¹

福田は、前述した通り、1912年外島保養院にて伝道活動を始め、外島家族教会が形成されていった。周りの教職者が反対するなか、献身的な働きがなされたと推測されている。⁷²日本基督教会では、伝道者を教師試補として、一定の資格あるものが中会の試験に合格し、伝道の准允を受けた場合にこの名称とすることとなっていた。⁷³福田も神学校卒業後、伝道者試験に合格し教師補となり、⁷⁴翌年野田講義所主任となる。1915年4月河南伝道教会（南河内郡富田林町）就任。1916（大5）年2月、野田より富田林講義所へ転任（38回中会記録）。1917年、富田林教会を辞任した。⁷⁵

『大正14年基督教年鑑』⁷⁶また1915（昭和2）年『基督教年鑑』フース・フー（教役者略伝）には、日本基督教会教職者として「原籍岡山、明治22年1月生、受洗：明治36年、前任：大阪野田教会、現在：大阪府西成郡河北村外島保養院家族教会、妻及び男児1名女子1名。教派：日本基督教会、現住所：豊能郡中村新免714」の記載がある。

大阪教会所蔵「クリスマス献金の趣意書」（「大正11年のクリスマスに際してらい病者等にご同情を寄せられん事を」1922年12月15日付）では、福田とヘールの連名で家族教会の将来構想が描かれ、「教会堂の建設」「福音宣伝の拡張」（患者伝道師の養成含む）、「癩病部落の経営」「癩児院（名称「樹林之園」）の経営」⁷⁷「機関誌「ひびき」の発行」の5プロジェクトが活版

71 『福音新報』845号、1911年9月7日、教勢・台湾南庄伝道教会

72 秋山英明「光明園家族教会創立100周年を祝して」（『続神の家族—光明園家族教会100年』63頁）

73 土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社、1980年、233頁

74 『浪花中会記録』1912年4月19日、中会議事19、1913年

75 『日本基督教団富田林教会50年史—1954-2004』富田林教会、2005年、29-30頁

76 『大正14年基督教年鑑』1924年12月発行、224頁

77 「癩児収容所設立趣意に就て」（『私立療養所「近現代日本ハンセン病問題師資料集成補巻6巻」』2005年、131-135頁）；「ハンセン病強制隔離政策に果たした各界の役割と責任（1）療養所3、公立療養所時代」345頁

4頁で紹介されている。^{78,79}これらを通し福田の牧師の技量を上回る実践的な社会貢献の視点、労働都市大阪の当時の労働運動の影響が窺われる。

福田は、妻からハンセン病者への伝道を反対され、それがもとで1916（大正5）年離婚にいたった。日本基督教会では離婚した牧師は戒規を受け、免職となる。1917年、日本基督教会は福田の富田林教会の辞任について話し合いをもち辞任を受理した。⁸⁰福田は、その後、自活の模索をしながら外島での活動をつづけた。阿部礼治『家族教会小史』によると、宇野利右衛門の会社で教育係長として働き、また、鶏やうずらを飼って、外島へ通った。信徒の困窮に同情し、療養所外からカフスボタン磨きや待ち針作りの内職を融通し、療養所での生活の経済的貢献をもたらした。しかし、それらは長く続かず、サラリーマンに転身した。時にはクリスマスやイースターに入所者も驚くような物を贈り続けた。1924年には舶来性三球ラジオを寄贈し信徒を驚かせた。家族教会信徒にとっては、福田が去っても、恩師と呼び、その存在は、長く影響力をもつものであった。1930（昭和5）年『日本基督教会年鑑』260頁には、中会未加入教職者として、任所：外島、能勢郡豊中村新免での記載がある。1933年には、山岡光盛（服部時計大阪支店長）との連名で、実用新案（4件）を登録している。福田は、翌1934年3月、肩書「日本周波電気時計株式会社技師福田荒太郎」として台湾で講演した。日本周波電気時計株式会社とは、電気時計を専門に設立された日本電気株式会社の子会社でその技師であった。⁸³

78 松岡「史料紹介」（『大阪の歴史』84号、112-116頁）

79 松岡（2020）前掲書、46頁

80 『浪花中会記録』40回議事録、1917年

81 宇野利右衛門（1875-1934）は当時、職工問題に取り組んでおり、福田はその下で『疲労制限論（シリーズ職工問題資料A390）』工業教育界大阪局、1918（大正7）年を『工場衛生』記者として執筆した。同書結語として「人はパンなくして生きる能はず、パンを浄化せるものが精力にして……活動と休息 休暇と睡眠が必要である」と結ばれている。

82 金丸裕一『『台湾電気協会会報』記事総目録1932-1943』（『立命館経済学』54巻2号、2005年、131頁）

日本周波電気時計株式会社が取得した2件の特許には、電気時計発明者として福田の記載があり(108743号、110046号)、また、帝国時計学校講師として帝国時計技術講習会(場所:東京市京橋区岡坂町二丁目37)で講演を行った。参考として当時の官報に載った時計技術者に関わる広告を以下に引用する。

大見出し:益々有望なる時計修理術

文章:自宅で立身成功が出来る 如何なる素人でも最も短期間に自宅で修理技術の独習ができる修業の上は無資本同様に直ぐに独立開業多大の収入を確実に得て将来益発展すべき方法あり、希望者は至急ハガキで申し込み見本付会則進呈す。⁸⁴

福田は、東京で日本周波電気時計株式会社代表として成功を収めた。⁸⁵ 多くの特許、実用新案を得た。⁸⁶ 大阪技術会講師、帝国正時協会理事なども歴任した。

1951(昭和26)年、福田は、家族教会を30余年ぶりに訪問した。感動の再会、対面をはたした。晩年は熱海教会役員につき(昭和25、27年)、

83 ピエール=イブ・ドンゼ「戦前期日本時計産業におけるイノベーション— 服部時計店の特許戦略を中心に」(『経済論叢』185(3)、京都大学、2011年、123-124頁)

84 「官報」1922(大正11)年4月25日、大蔵省印刷局 info:ndljp/pid/2955033

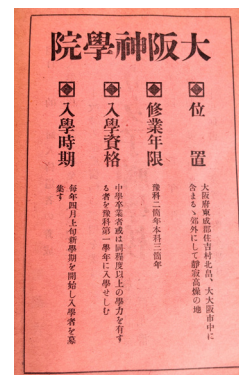
85 『全国工場通覧』昭和13年版・749頁によると、「計算器、金銭登録器、タイプライターなど事務用機器製造業欄、東京市 日本周波電気時計 目黒区三田188、創業昭和8年、タイムレコーダー、代表:福田荒太郎、三、機械器具工業」であった。「産経会社年鑑」第6版(産業経済新聞社年鑑局、1966年)、「全国工場通覧」昭和13年版(日刊工業新聞社、1938年)、「日本会社録」第6版(交詢社出版局、1968年)等

86 「発明=The invention.」発明推進協会、1934年、31(12)201頁、34(12)、35(1);福田荒太郎「日本周波電気時計に就いて」(『Watt』6(8)、ワット社、1933年、24頁);「工場に於ける電気利用特殊時計の応用に就いて」(『紡織界』20(3)、9頁)

1956(昭和31)年10月3日召天。享年67歳であった。喘息の持病があった。葬儀は熱海教会で堀田富三牧師司会のもと執り行われ、会社関係者多数参列した。⁸⁷ 1975年、福田の息女大泉かおるが、家族教会礼拝に参加し、福田の思い出などを語り合った。⁸⁸

大坂同志神学館

同館は、福田荒太郎が卒業した神学校である。米長老教会(米長老ミッション:PM)宣教師D・マーレー(Murray, David Anbrose 1861-1949)⁸⁹が山口で私塾として始め(学生:西山道五郎、加藤正人、伊原、黒瀬才二ほか)、後に1903(明治36)年、大阪東区空堀にて自宅を提供して起居を共にする伝道



大正15年
『日本基督教会年鑑』
広告より



1890年代の川口居留地22番(『ウキルミナ物語』より)



1890年代のウキルミナ女学院校舎(『ウキルミナ物語』より)

87 『熱海教会60年の歩み』日本キリスト教団熱海教会、1978年、52頁、91頁。召天者名簿に記載有。

88 『家族教会年史』

89 『開教五十年記念講演集』日本図書センター;「明治学院の外国人宣教師— 瀬川和雄遺稿集」(『明治学院歴史資料館資料集』13集、2018年、57頁)

同志館として設立した。その後、ウエルミナ女学校（1904年浪華女学校と合併、現大阪女学院）が移転した後の校舎（西区川口二十二番〔元川口居留地〕、隣接する裏地19番地Bにはヘール宅が、対岸に大阪府庁があった）に移転した。⁹⁰1909年、金沢で宣教また金沢女学校（現・北陸学院）で教えていたジョージ・W・フルトン（G. W. Fulton, 1865-1947、米国長老教会宣教師、下関梅光女学院初代理事長⁹¹）が後を継ぎ、院長となり、1918（大正7）年に豊中市岡町に移転、マーレー館と改称。1920（大正9）年大阪住吉区住吉町北畠（現阿倍野区）へ移転し大阪神学院と称し、1927（昭和2）年に神戸神学校（創立1907年、米南長老教会宣教師S・P・フルトン校長）と合同して中央神学校となる。合併で伝道同志館以来の歴史は25年で幕を閉じた。⁹²

『基督教年鑑』大正14年版では、「住所は大阪市外住吉町北畠、教師、新約の部に森田金之助、実践神学：馬場銚作」。『日本基督教会年鑑』大正15年版の日本基督教会関係諸事業の学校：専門学校・神学校の部に、「大阪神学院：住吉区住吉町北畠730、創立明治39年、創立以来の卒業生82名、大正15年4月末現在生徒は19名」と記述されている。

大阪神学院の教師陣は、教師陣はA・D・ヘール（カンバーランド宣教師、組織神学、牧師養成指導など）、桑田繁太郎（1901年明治学院神学部卒、大阪北教会牧師、教頭担当）、森田金之助（1900年明治学院神学部卒、オーバン神学校留学⁹³、11年に帰国し教授就任、教頭担当、25年辞任、のち大阪女学院校長就任。教会は天満伝道教会）、山本秀煌（東京一致神学校で学ぶ、オーバン神学校留学、大阪東教会牧師、1909年明治学院神学部へ就職）、村田四郎（11

年明治学院神学部卒、15年オーバン神学校卒、16年大阪同土神学館教授就任、17年より大阪南教会牧師兼務のち明治学院第五代院長）、馬場銚作（築地大学校を経て、一致神学校〔明治学院神学部の前身〕1888年卒、オーバン神学校留学、大阪西教会牧師⁹⁴）、川添万寿得（1896年明治学院神学部卒、オーバン神学校留学、1909年講師嘱託、翌年辞任、のち聖書改訳委員、日本神学校校長）等で、草創期は、昼間に聖書を学び、夜間は大阪市内の講義所で伝道に従事するという実践的な学校であった。⁹⁵明治学院出身教師が多く、明治学院大阪分校的であった。明治学院神学部は、「気風は自由、クリスチャン・スクールで、どこかロマンティックな、どこか清教徒的な、カルビニズムと異教主義との混ざりあったような場所」⁹⁶「学術的雰囲気よりも、献身的伝道的気運があふれていた」⁹⁷の学風で、明治期の神学校は「アカデミックな神学研究よりも伝道に必要な実践的伝道者の育成が緊急、不可欠であった」といわれる。校長、教授の顔ぶれ、立地などにより、米長老教会の経済的支援の元での経営であったことが推測⁹⁸、示唆される（ちなみに明治学院神学部の経営主体は海外ミッションであった）。¹⁰⁰

同館は、入学資格は中学卒業程度の学力、修学年限は最初3年、のちに4年、大正13年より予科2年本科3年の5年制となった。石坂幸之助に

94 「馬場銚作牧師小伝」（『日本基督教会大阪西教会百年史』同編纂委員会、1984年、68-72頁）

95 長谷川計太郎「大阪神学院の思い出—その前身の同志館と共に」（『中央神学校の回想—日本プロテスタント史の一資料として』同神学校同窓会、聖燈社、1971年、78-84頁）

96 村田四郎「回顧五十年」（『原始キリスト教研究』創文社、1962年、349頁）；渡辺善太「明治学院神学校」（『渡辺善太全集5巻』1966年、64-105頁）

97 「神学部と伝道活動」（『明治学院百年史』明治学院、1977年、140頁）

98 磯岡哲也「明治前半期におけるプロテスタント神学校」（『国学院大学日本文化研究所紀要』80、1997年、189-216頁）

99 「われらの神学校物語」『エス・ピ・フルトンの生涯と神学思想』中央神学校同窓会、1976年、53-73頁

100 「神学部と日本基督教会の伝道」（『明治学院百年史』明治学院、1977年、215頁）

90 中山昇『A.D. ヘールに学ぶ』カナン文庫、2001年、171頁

91 「明治学院の外国人宣教師—瀬川和雄遺稿集」41頁；『梅光学院下関100年史』2017年、418頁。日本基督教会50年記念集会で「伝道機関としての日本基督教会」と題して講演を行った。

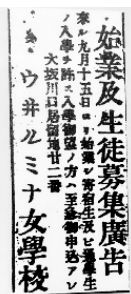
92 『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988年、219頁

93 岡部一興「オーバン神学校に学んだ人々」（『明治学院大学キリスト教研究所紀要』47、2015年、407-448頁）

よると、「川口旧居留地、クラスは3つ、学生数は20名ほどの小規模、2階学生寄宿舎、1階チャペルと5つほどの教室のモルタル塗りの二階建ての建物¹⁰¹」であった。

卒業生には、長谷川計太郎（1917〔大正6〕年卒業、オーバン神学校留学、後大阪神学院講師、大阪西教会牧師）、森田殿丸（南教会牧師）、西端利一（姫路教会、大阪住吉教会牧師）、富山光慶（1911年入学、山田教会牧師）、鈴木伝助（堺教会ほか、のち日本東亜神学校校長¹⁰³）などがいた（小野村林蔵は1906年入学し、後に東京神学校へ転学¹⁰⁴）。山本秀煌は『日本基督教会史』のなかで「第一回（明治41年）11名、第二回7名、第三回4名、第四回2名の卒業生を出せり、大正年間に至りて大いに発展したり¹⁰⁵」と記している。

同校発行誌「北畠學報」5号（大13.7、7号までは出版者：森田金之助、8号より長谷川計太郎）には、大正13年度の蔵書は3千数百部（同校学報7号）、テニスコートあり。西端利一は「中会、大会から、あるいは日本基督教会の先輩から他の認可神学校の如く顧みられず、ややもすれば継子扱いを受けてきた母校……一方卒業生の多くは伝道不振の難教会に任を受け、あるいは極めて小さき教会に、あるいは田舎に働く者がおおい、二の先輩を除けば、伝道会に何の権威も認められてない¹⁰⁶」と記し、長谷川計太郎は「卒業後、浪花中会で準試験を受け及第、地方の小教会（講義所）その後伝道教会を形成し、さらに数十年



大阪女学院記念誌より

を経て、ようやく〇〇教会牧師の資格が与えられる。明治学院神学部や東京神学校卒の卒業生が享受したキャリアとは同等ではなかった¹⁰⁷と記した。神学院は、大会認定の神学校ではなく、森田は格付けするため体制を整え働したが、認定はとれず合併となったと推測される。当時、関西では、日本基督教会の認定神学校として神戸神学校（1907〔明治40〕年設立、後の中央神学校〔27年〕設立）、日本組合基督教会の神学校は同志社英学校、日本メソジストでは関西学院神学部（1889〔明治23〕年設立）、聖公会では大阪三一神学校（1882〔明治15〕-1915年〔大正4〕）が存在した。また自由メソジストでは大阪伝道学館（1905年設立）において実践的な人材養成を行い、1922年に自由メソジスト神学校に改称した¹⁰⁸。

オーバン神学校

大阪同志神学館教授たちが留学したオーバン神学校は、米国ニューヨークにあった¹⁰⁹。同神学校は、長老派と会衆派の結合のなかで生まれた超教派的立場の学校で、日本からの留学生の多くは旧日本基督教会の教職、明治学院神学部卒業者で、ユニオン神学校に合併するまで73名の日本人が留学した。最初の留学生は田村直臣で1882年に留学、いわゆる「花嫁事件」後であった。川添万寿得（佐久教会辞任後留学）は、帰国後、数年し日本神学校校長を務めた。

宣教師フルベッキ（Guido Herman Fridolin Verbek）が³、1869年に、宣教師ヘンリー・ルーミス（Henry Loomis、横浜第一長老公会〔横浜指路教会の初代仮牧師〕）、ノックス（George Willam Knox、東京一致神学校教授）、が¹¹⁰1877年に夫々、卒業している。

101 石坂考之助「同志館時代の思い出」（『中央神学校の回想』152-155頁）

102 「長谷川計太郎牧師小伝」（『日本基督教会大阪西教会百年史』同編纂委員会、1984年、94-99頁）

103 鈴木伝助「回想の一つ二つ」（『中央神学校の回想』148-150頁）

104 小野村林蔵「豊平物語」（『小野村林蔵全集3巻』新教出版社、1979年、513頁）

105 山本秀煌『日本基督教会史』復刻版、改革社、1973年、384頁

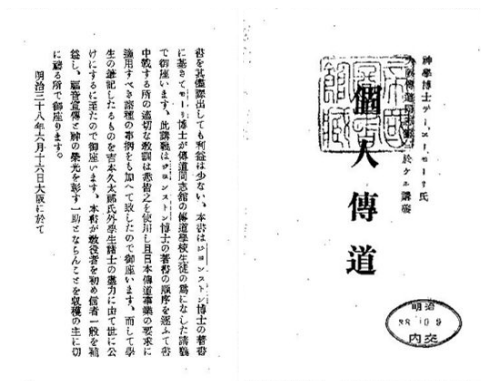
106 西端利一「森田先生を送る」（『北畠学報8号』大阪神学院、1925年、3面）

107 長谷川計太郎「大阪神学院の思い出」（『中央神学校の回想—日本プロテスタント史の一資料として』聖燈社、1971年、80頁）

108 中村敏『日本プロテスタント神学校史—同志社から現在まで』いのちのこことば社、2013年

109 岡部「オーバン神学校に学んだ人々」407-448頁

110 『長老・改革教会来日宣教師事典』新教出版社、2003年、152頁



デー・イー・モーリ著『個人伝道』
1905年「伝道同志館に於ける講義」
(国立国会図書館所蔵デジタルコレクション公開)



大坂伝道同志館 教員及生徒

就職)、村田四郎(1916年教授就任、1918年辞任)が映っていないことなどによる。

以上、家族教会に関わる人物、団体を探ってきたが、家族教会信徒数等は、『基督教年鑑』と『日本基督教年鑑』から記すと以下(次頁)の通りである。

右の図は、校長であったモリーの著作である。

右下の写真は、大阪女学院学院史資料室所蔵の大坂伝道同志館教員及生徒の写真である。上段左上に、A・D・ヘール、また中段左から2人目はG・W・フルトン、他に川添万寿得、桑田繁太郎、富山光慶、阪野嘉一、福田荒太郎らの姿が確認できる。場所は、川口二十二番、年代は1913(大正2)年前後と推測できる。根拠は、森田の帰国と就任が1911年から、長谷川計太郎在籍が1913-17年であること、山本秀煌(1909年明治学院へ

『基督教年鑑』(復刻版)による記録

『基督教年鑑』日本基督教同盟発行(発行は、原則、タイトル年の翌年)、日本基督教同盟年鑑委員[編纂]、日本図書センター、1994.6 復刻版ほか

	教会名称と住所	信徒・洗礼・礼拝・祈祷会出席	主任教役者
大正5(1916)年版	記載なし	記載なし	記載なし
大正7年版	日本基督教会・外島伝道所(西成郡川北村)	集金欄50、信徒数:144名	記載なし
大正8年版	日本基督教会・浪花中会未加入伝道所之部外島伝道所(同上)	信徒数記載なし	記載なし
大正10年版	日本基督教会・外島伝道所(同上)	信徒数記載なし	岩本定吉
大正11年版	日本基督教会・外島伝道教会(同上)	52名	岩本定吉、教役者住所:川北村外島保養院
大正14年版	日本基督教会・外島伝道	以降、人数記載欄が年鑑の教会及び主任教役者章の項目からなくなる	岩本定吉(フースフー欄には福田荒太郎記載有、現住所:能勢郡中村新免)
大正15年版から昭和2(1927)年版	日本基督教会・外島伝道(西成郡河北村)	人数記載なし	福田荒太郎(フースフー欄には福田名記載有、現住所:能勢郡中村新免)
昭和3年版	日本基督教会・外島伝道(西成郡河北村)	人数記載なし	福田荒太郎(フースフー欄には福田名記載有、現住所:外島保養院)

昭和4年版	日本基督教会・外島伝道（西淀川区外島保養院）	人数記載なし	福田荒太郎、フースフー欄に福田名前有、出身：外島保養院家族教会、現住所：外島保養院
昭和5年版－昭和8年版	日本基督教会・外島伝道（西淀川区外島保養院）	人数記載なし	福田荒太郎。フースフー欄に福田の記載無
昭和9年版	日本基督教会・家族伝道所（西淀川区外島保養院内）	人数記載なし	石黒寅亀（兼牧）、フースフー欄、現任地：大阪市外河北教会、牧師試補
昭和10年版	日本基督・外島家族伝道所（西淀川区外島保養院内）	人数記載なし	石黒寅亀（兼牧）、フースフー欄、現任地：大阪市外河北教会、牧師
昭和11年版－昭和15年版	日本基督・外島家族伝道所	43名	記載なし
昭和16年版	記載なし	人数記載なし	記載なし

* 『基督教年鑑』日本基督教会同盟編集は、大正5年から始まる。

『日本基督教会年鑑』（日本基督教会事務所）統計による

外島家族教会 教会員数の記録

家族教会創立は、大正元年十一月十六日、所属は浪花中会伝道所、統計数値は年鑑タイトルの前年度

	名称、所属	会員・受洗者・礼拝出席・祈祷会出席者数	牧師または主任者
大正5(1916)年	浪花中会伝道所之部、外島（協力北長老）大阪府西成郡河北村	男79、女11、計90名、受洗者28名、礼拝52名、祈祷会40名教会学校19名、同教師2名	記載なし

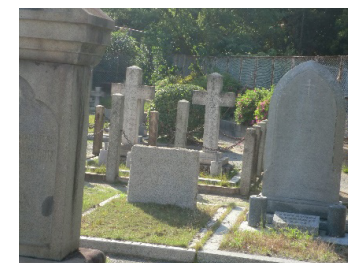
大正13年	浪花中会所属伝道所之部欄、外島、設立：大正元年11月17日	男39、女13、計52名、洗礼1名、夕礼拝30名、祈祷会30名（連絡なしのため前々年の統計）	岩本定吉（中会未加入教職者）
大正15年	浪花中会所属伝道所、外島：大阪市新淀川区川北村創立：大正元年11月17日	42名	福田荒太郎 豊能郡豊中村新免
昭和2(1927)年 大正14、昭和元年 度統計	外島：西淀川区外島保養院	56名	福田荒太郎 豊能郡豊中村新免 中会未加入教職者
昭和3年	同上	58名	福田荒太郎 豊能郡豊中村新免 中会未加入教職者
昭和4年	同上	67名・受洗者16名・礼拝42名・祈祷会42名	福田荒太郎 豊能郡豊中村新免 中会未加入教職者
昭和5年	外島：浪花中会所属伝道所之部に自給と括弧書き付きで名前がある	男72、女16、計88名、現住陪餐88名、大人受洗10、増21、日曜礼拝朝50、夕45、祈祷会50名	福田荒太郎 豊能郡豊中町新免 中会未加入者
昭和6年	外島：大阪市淀川区外島町保養院内、自給伝道所	男73、女19、計92名、現住陪餐92名、礼拝朝51、夕45、祈祷会52名	福田荒太郎 此花区市岡町 中会未加入教職者
昭和7年	家族：大阪市淀川区外島町保養院内、自給伝道所。（*浪速中会所属各教会出張伝道地に、大島あり香川県木田郡大島〔明治42年〕担当教会高松東伝道教会 担当者 エリクソン）	男59、女18、計77名、受洗6名、日曜礼拝：朝40、夕35名、祈祷会42名	石黒寅亀△印（教師試補）兼務

昭和8年	浪速中会所属伝道所之部に「家族」と表示あり、大阪市西淀川区外島保養院内	男59、女19、計78名、現住陪餐78名、受洗4名、日曜礼拝：朝38、夕32名、祈祷会40名	石黒寅亀△印（教師試補）兼務 書記 安部孔治
昭和9年 地図有	浪速中会伝道所、「外島家族」開始大正元年6月、建設大正元年11月16日、西淀川区外島保養院	男56、女14、計70名、現住陪餐70名、受洗4名、日曜礼拝：朝38、夕32名、祈祷会40名	石黒寅亀△印（教師試補）兼務、西川友二郎、岩井俊夫、阿部禮助、
昭和10年	浪速中会所属伝道所、「外島家族」（自給）開始大正元年6月、建設大正元年11月16日、通信ハ中会宛	* 自宅PCチェック、記載なし	記載なし
昭和11年 地図有	浪速中会所属伝道所「外島家族」（自給）通信ハ中会宛 他は記載なし	同書別表差込 男38、女5、合計43名	記載なし
昭和12年	浪速中会所属伝道所「外島家族」（自給）通信ハ中会宛 他は記載なし	男38、女5、計43名	記載なし
昭和13年	浪速中会所属伝道所「外島家族」（自給）通信ハ中会宛 他は記載なし 伝道開始大正元年、教会建設大正元年11月16日	男38、女5、計43名	記載なし
昭和14年	浪速中会所属伝道所「外島家族（自給）」通信ハ中会宛 他は記載なし	男38、女5、計43名 * 浪速中会所属各教会出張伝道地の中に大島霊交会（明治42年）あり	記載なし

昭和15年	表記なし（出張伝道地に大島霊交会あり）	男38、女5、合計43名（連絡なしのため前々年の統計）	記載なし
昭和17年日本基督教団第一部年鑑（旧日本基督教会）昭和18年1月発行	記載なし	記載なし	記載なし

A・D・ヘール宣教師

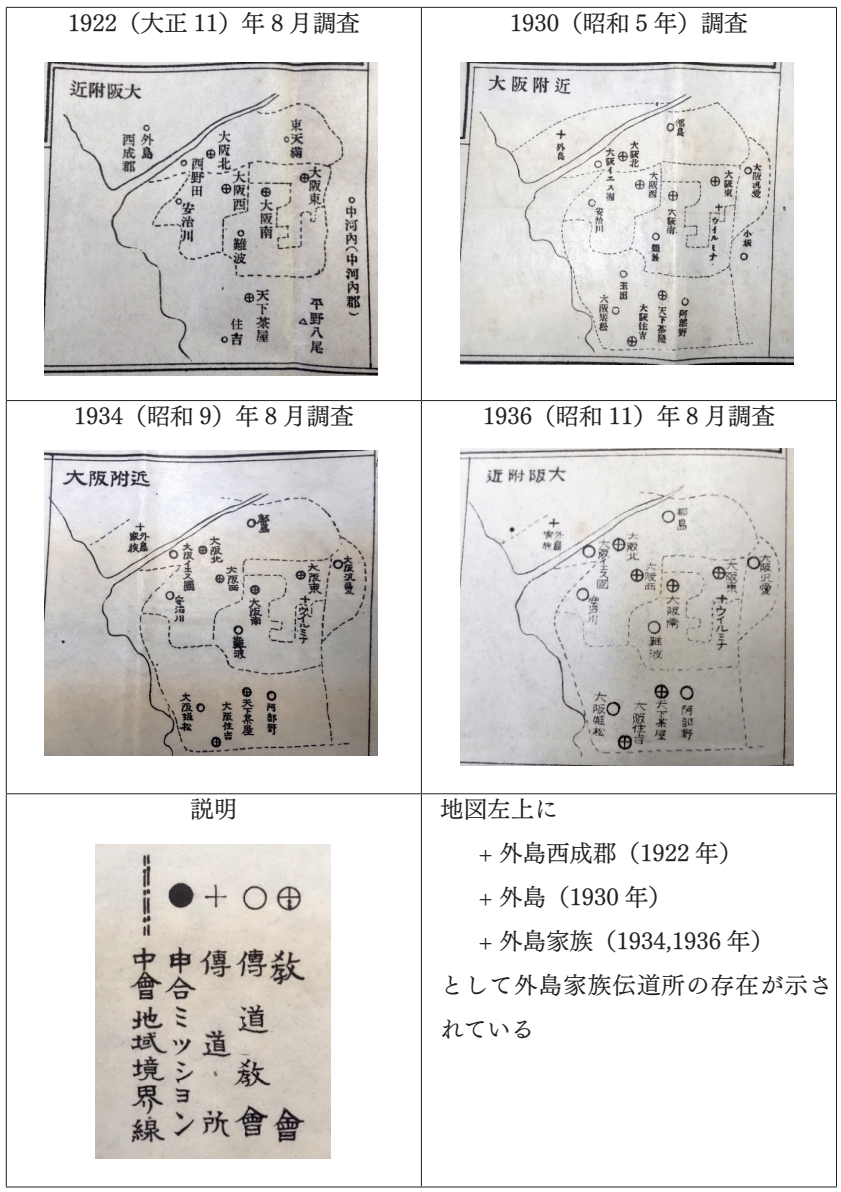
家族教会にその晩年、関わりをもったA・D・ヘール（Hail, Alexander Durham, 1844-1923）は、米国オベリン神学校を卒業し、医師免許をもつカンバーランド長老キリスト教会派遣宣教師であった。1878年（明治11）年来日、大阪川口居留地（西区に住み満49年間、弟J・B・ヘール（1846-1928）と協力し、特に大阪南、和



ヘール先生墓地

歌山、三重などの僻地を伝道し、各地で教会を創設した。それらには、大阪西、東、河内長野、富田林、大阪住吉、泉佐野教会がある。また、教育者としては、大阪同志神学館で教員として働き日本人伝道者を育成し、その自主性を尊重した。1984年、居留地に大阪女学院を同長老キリスト教会教育監督として創設した。1911（明治44）年、長男J・B・ヘールが浅間山噴火により不慮の急逝を招いた。川口居留地にある自宅で1923（大正12）年6月5日召天、享年80歳、『福音時報』に福井珍彦、岩本定吉による記事がある¹¹¹。墓地は豊中市服部の外国人墓地である。外島保養院家族教会との関わりは、ヘールが68歳（1912年）、来日34年目の時より12

111 福井珍彦「故ヘール博士」（『福音新報』1461号、1923〔大正12〕年、4面）；岩本定吉「故ヘール博士と家族教会—大阪府外島保養院にて」（『福音年報』1462



日本基督教会大阪地図 (日本基督教会年鑑付録より)

年の間であった。ヘールが最初に保養院に行った1912年のクリスマスに12名の入所者が洗礼を受け、一人ひとりと握手をしたことが入所者にとって大きな励ましとなった。そして召天する前の最後の奉仕先が外島保養院であった。5月17日家族教会での召天者記念会であった。ヘール師から、洗礼を受けた入所者は200名に上る。川口居留地から外島保養院は近い所に存在したこと、また医師免許をもっていたこと、当時、大阪で医療宣教師の活動が活発であったことは、ヘールと家族教会の関係において神の配剤的で背景であった。¹¹²

ヘールは、福田の働きを支援し、周りの教職者がその働きに積極的な賛同をしないなか、「福田さん、聖示に叶っています」と励まし、共に労し経済的支援を行った。

ヘールについてのまとまった伝記は中山昇による『A.D. ヘール師から学ぶ』がある。YWCAが発行する「女性青年界」10巻(大正2年2月)には大阪ウイミナ女学校青年会が基督降誕祭を執行するための昨年12月25日「また会員一同祝意を表すため種々なる物品を取り集め西



大阪女学院ヘールチャペル

区外島に設立せるらい病院へ寄贈したる」と記載がある。「大阪女学院学院史研究1」には「アレクサンダー・ダーハム・ヘール」と題したアニー・ヘール・ホキエ(長女)による、ライ患者と祝うクリスマスが記載され、家族教会会堂建築のための英国、米国 MTL (Mission to Lepers) への資金援助申込にも触れている。ヘール召天後、大阪女学院校長森田金之助が中心となり「ヘール会」が継続的に催されたが、ヘールと大阪女学院に関わる多くの資料は、大阪大空襲で焼失した。残る資料としては現在、清教学園中・高等学校所蔵の中山昇収集資料、大阪女学院学院史資料室の資料など

号、1923 [大正 12] 年)

112 藤本大士「明治初期大阪におけるアメリカ人医療宣教師と医学教育」(『科学史研究』58巻、2020年、318-333頁)

がある。

阿部礼治 (1883-1965)

外島家族教会で長く長老職を担った阿部礼治は1883(明治16)年9月、山形生まれ、明治36年兵役検査で病宣告。大正2年に松丘保養園から転園して、翌1914(大正3)年に外島保養院に入所、同年12月20日C・A・クラークより洗礼を受けた。その時のことを阿部は「病身の阿部が死に、¹¹³霊の礼治が生まれた」と表現した。1916年、教会長老に選ばれ、その後1927年外島青年会、1932年入所者自治会総代、活動、家族教会長老など要職を担う。草創期の家族教会、外島保養院の代表的存在であり「おとうさん」と親しみを持って呼ばれる存在であった。特に室戸台風災害の際の事後活動には、総代事務を任されるに至っている。1965年(昭和40)召天。享年83歳であった。追悼記念集では多くの人物がその自治会活動、教会長老、人柄と信仰について文章を寄せている。阿部の書簡、日記、覚書ノートは当時の外島を知るための貴重な記録となっている。記録を残し、家族教会小史、外島保養院小史などを記し編んだ。森幹郎によると、阿部は、両手の指はほとんど残らず、残った指の股にペン軸を挟んで字を書いた、と記されている。菌のため容貌が損なわれたが、多くの信頼を得た人物である。自治会役員を、第一代総代：昭和13年7月就任、第四代総代：14年7月就任、第九代総代と16年10か月自治会要職を歴任した。また、療養所内双葉寮(少年少女寮)で寮父を務め、同寮で育てられた立木民夫、津島久雄は、後に長島愛生園曙教会内の長島聖書学舎を卒業し、家族教会の牧師また長老職を担った。渡辺信夫(日本キリスト教会牧師、1923-2020)は、その著書『ライ園留学記』9章「この世に生きたキリスト者—邑久光明園で学んだこと」で、人の中身「内なる人」を見よと記し、阿部をハンセン病療養所教会のモーセと高く評価した。

113 播磨醇ほか「受洗五十年を迎えて」(『おとうさん—阿部礼治長老追悼記念文集』74頁)

四貫島セツルメント

1923(大正12)年、大阪市東淀川区に基督教ミード社会館が設置され、隣保事業として藤井藤太が関わった。そして翌々年1925年に、大阪市此花区に四貫島セツルメントが設立される。同セツルメントは、法人設立者：賀川豊彦(神戸神学校卒、日本基督教会牧師)と初代館長：吉田源治郎(オーバン神学校卒牧師)によって設立された社会活動団体である。正式名は「日本労働者伝道会社・四貫島セツルメント」である。¹¹⁴同館には天使保育学校・日本基督教会所属大阪イエス団教会(牧師：吉田源治郎)が併設され、社会事業を展開する拠点となった。ここでは、毎日曜日、午前6時からの早天礼拝、日曜学校の他、珠算、裁縫教室、英語教育が行われ、キリスト教保育の他、無料歯科診療、訪問看護婦による乳幼児の健康指導と共に貧困家庭への牛乳無料配布など先駆的な事業も行われた。室戸台風で大打撃を受けたが、戦禍で焼失するまで続けられた。¹¹⁶

外島保養院との関わりにおいては、イエスの友会奉仕大阪支部有志が、外島保養院内に設置された消費組合売店に設置するため、月刊リーフレット「友愛」を創刊した。「患者、職員の方々及び消費組合関係の人々が主として執筆されているが、我等の同志が尽力されている」と記録が残っている。¹¹⁸

後に、関西MTL事務所は、日本基督教会大阪イエス団教会で活動を行った。賀川豊彦が刊行した機関誌『火の柱』には、外島保養院で医師また職

114 「四貫島セツルメントの誕生」(『五十年のあゆみ—四貫島セツルメント創設五十年記念』四貫島友隣館、1975年、2頁)；『此花区史』1955年、191頁

115 1909年、賀川豊彦が社会福祉事業のためのセツルメント事業として設立した救霊団体。

116 <https://tenshi-jesus.com/about/> 2022年12月5日最終閲覧

117 イエスの友会は賀川豊彦らが起こした組織で機関誌として『雲の柱』『火の柱』を発行した。

118 「大阪支部より」(『火の柱』復刊、緑蔭書房、1990年、19号、8頁 [118頁]、昭和3年6月1日；26号、8頁 [170頁]、昭和4年5月15日)

員として働いた久保田夫婦の記事が以下の通り、掲載されている。外島保養院とイエス団との関わりが分かる記述である。

「4月30日は外島保養院にありてらい患に苦しんでおられる同胞のために両兄弟共日夜献身さる保田春雄兄（事務員）と松田千江子姉（女医）とが結婚、賀川豊彦夫妻が月下氷人となる¹¹⁹」、また「生涯をらい病院に：若き女医保田千江子さんに」と題して村嶋歸之が、保田について、経歴と、論文（「鼻汁に於ける癩菌の検出率」第4回癩學會発表抄録、東京醫事新誌、2723号〔昭和6年〕、「外島保養院在院患者600名に就ての癩菌検査成績抄録¹²⁰」）を記した。

関西 MTL (Mission to Lepers)

関連する団体としては、1931（昭和6）年末頃、日本 MTL 大阪支部が、改名・改組し関西 MTL が組織され、1932年1月に発起人数名により、新たな組織として再出発した（1939年より関西救癩協会となる¹²¹）。

療養所慰問・桜井方策医師のハンセン病啓蒙パンフレット出版、大和川河川敷の浮浪患者慰問、「らい予防デー」講演会などの活動を行った（戦前・戦時期、「無らい県（府）運動」を謳った入所奨励活動は行っていない）。理事は、浅井治子（1892-1940〔大阪YWCA 第二代総幹事 1921-1937〕）、古田誠一郎（大阪聖ヨハネ学園長）、浜田光雄、今谷、村嶋歸之（大阪毎日新聞記者）、吉田源次郎（四貫島セツルメント）、山岡光盛（服部時計店大阪支店長）、栄光時計7名、顧問、光田健輔、佐谷有吉、原田、村田ら13名、相談役に岡村平兵衛（堺教会信徒、ハンセン病治療薬大風子油製造）、桜井方策であった¹²²。1938年に、関西 MTL の庶務が大阪皮膚病研究所に、会計が四貫島セツルメントに移される。キリスト者らによる民間団体関西 MTL と大

阪皮膚病研究所、府衛生課が連携し大阪のハンセン病問題にあたった。大阪皮膚病研究所は、1903年に前身の皮膚科が篤志家の寄付により設立され、ハンセン病の外來治療が行われ、後に大阪大学の特殊皮膚病研究所となる。また、慈恵病院は室戸台風以降の関西での患者を引き受けた。

課題について

以上、本稿では 1912（明治45）年から1934（昭和9）年、外島保養院にあった外島家族教会について資料を基に考察した。大阪は、水害や戦災で資料紛失が多く、保存されている記録が少ないため、まず、実際的にその記憶の継承に困難さが伴うことがわかった。

同教会は、日本基督教会の宣教師ヘールと牧師福田荒太郎の実践と関わりにより指導され成立した。日本基督教会（浪花中会）では、積極的な支持はえられず、伝道教会として間接的な関わりをもち、大阪の諸教会、大阪教会（組合教会）などもその都度、献品など支援を行ったが、あくまで慰安的な支援にとどまった¹²³。他方、保養院外の社会から隔離され見離された人々のなかで、療養所外の一般教会でも難しい「相愛互助」の精神を実践すべく改革がなされていた。この逆説的な事実は、さらに本質的な人との関わり、人権や倫理などに関わる事象について入所者の記録からその実践をさらに調べ、正しく評価される課題があると思わされる。

ヘールという外国人の視点とバックボーンをもつ、同労者をもち経済的支援をうけた福田であったが、ヘール召天後、牧師としての職を無くし、他の仕事を模索しながら継続を試みたが、それには限界があった。松岡は、

123 「教勢振興時代明治44年—大正3年」（『大阪基督教会沿革略史』大阪基督教会、1924年、134頁）

124 松岡（2020）、前掲書、46頁

125 遠藤興一「大正デモクラシー下の基督教社会事業」（『日本キリスト教社会福祉の歴史』ミネルヴァ書房、2014年、124-152頁）

119 『火の柱』32号、6頁〔218頁〕昭和5年2月1日

120 抄録、『レプラ』第4巻1号（昭和8年）

121 「日本MTL」17号、1932（昭和7）年2月、6頁

122 廣川和花「戦前・戦時期大阪におけるハンセン病者の処遇—大阪皮膚病研究所と大阪のハンセン病問題」（『大阪の歴史』72、2009年、100頁）

日本基督教会の教職者を離れたその理由について、家族教会が掲げた5つの構想の「危うさ」が露呈した可能性が高いのではないかと推測した。¹²⁴当時、基督教会内でどれほどのこの活動が理解を得られたか、教会における社会活動の理解、日本基督教会の伝道姿勢のなかでの位置づけが伴ったか、ある種のずれがなかったかが検討されうる。

福田が保養院に関わった大正期は、日本の教会が、次の世代二代目へと世代交替していった時代であった。明治期のキリスト教界では、石井十次、賀川豊彦、留岡幸助、原胤昭、山室軍平などが、児童養護活動や監獄改良、廃娼・矯風運動、貧困救済、医療など様々なキリスト教社会慈善事業を先駆け開拓的に取り組んだ。しかし大正時代には、それら社会事業は社会改革的な性格を弱め、教会との協力へと成長することなく、時には反目する状況が起こり、市民生活に沿う方向でその実践が展開されるようになる。¹²⁵背景として、日本社会の都市化と信仰の個人主義、内面化傾向があった。キリスト教信徒の多くは都市中産階級・知識層であった。日本基督教会でもそうした傾向は顕著で、労働者や職人たちが多く住む下町の庶民や民衆、貧民たちへの伝道は進まなかった。日本基督教会年鑑巻末には、各種社会事業として、出獄者保護（原胤昭）、慰廃園（ハンセン病療養所）、MTL、セツルメント 病院、組合、授産所、保育園、隣保館など種々な事業が掲載されているが、主に個人での働きとして扱われている。大正以降、賀川豊彦を中心とする社会活動が行われたが、それらも日本基督教会会派においては傍流に位置していた。そのなかには築地バント出身の、社会活動を大切にする教職者たちの存在もあった。当時の年鑑には、「社会事業の勃興は、近来都鄙ともに特に注目し値する。……篤志家は、熱心だが、教会としても教職者としても一般の社会事業に対しては、ほとんど没交渉の状態であることは実に遺憾の極みである¹²⁶」と記されている。近代日本の形成において、文化・思想・福祉には多大な影響を与えたキリスト教であったが、大正期、社会福祉事業は、篤志家により支えられ、特にハンセン病に関し

ては、特殊伝道とし、一部の働き人に限られたものであった。日本基督教会は、伝道、教会形成を優先してきたが、関東大震災後、日本基督教会救護会を設置、社会局は1930（昭和5）年にできた。それは他教派より遅れてのことである。先に述べた松岡による福田師離職の理由の考えは、あたかも当時の日本基督教会の体質を見通したかのような的を得た推察であったと思われる。福田が、教会組織が持つ弊害にある種の見切りをつけたとみられても仕方ないような推測が起こる。

改めて、それらの背景で、福田とその働きを支援した人々、外島家族教会と自治活動の広がりを理解し、教会の体質の歴史的背景を知り、教訓を得ることは現在でも重要であると思われる。社会、また教会が、社会の動きに影響され、内向きとなり、信仰の内面化に沈潜、組織保身、弱者に目をむけなくなっていった時代に、ハンセン病療養所内教会では、自治会を担う信徒を多く輩出し、保養院を「相愛互助」をめざし導いた実践の事実は大きい。特に外島家族教会は、定員300名のなかでの一割弱の存在でありながら、そのなかから自治会などの働きを担う者がでてき、室戸台風による被災時には患者の割り振り作業など中心的な仕事を担うことになった事柄は評価すべきと考える。ハンセン病療養所へのキリスト教派の関わりはカトリック、聖公会、ホーリネス、そして日本基督教会の関りが存在する。療養所草創期に、積極的な自治活動を展開した療養所が 外島保養院（現光明園）また大島清松園と、それぞれ日本基督教会の教会（家族教会、霊公会）を母体としていたことは特筆される。本稿では、取り扱わないが、大島療養所の三宅官之治（1877-1943年召天、入所者自治会〔後に協和会と改称〕、入所者総代21期延10年半勤め、晩年は顧問となる）、石本俊市、曾我野一美、その他多くのキリスト者が各療養所の自治会活動に関わった伝統がある。それらの活動が、後に続く自治会の社会的活動のなかでどのように継承され、あるいは変化していったかは改めて検討されることである。

126 牧野虎次「社会教化より観たる我国の現状」（『基督教年鑑』大正10年 1936年、292-293頁）

むすびにかえて

キリスト教会の社会的事業への歴史的問題性について日本キリスト教史研究者で牧師でもある戒能信生は、当時のキリスト教社会事業について、明治期の日本基督教会中心的指導者であった植村正久の以下の発言を取り上げ説明した。「ゆえにたとい米国に何らの慈善事業ありとも、また英国にいかなる結社ありと聞くと、わが国のキリスト教徒は濫りに動くことなかれ。今日において吾人に不急なる事業を企て、妄りに微弱なる信徒の負担を重からしむるなかれ。……妄りに慈善事業に狂奔するなかれ。某の育児院、某の企業、果たして今日の急務なるか。これ我らの疑惑するところなり¹²⁷」と述べたことを取り上げ、その発言は、社会事業は莫大な経費を要し、結果としてミッションボードや宣教師たちからの支援を仰がざるを得ない、基盤脆弱な明治期の日本基督教会の現実を憂いての発言であり、当面は伝道と教会形成に専念すべきと主張し、また植村自身は社会的な関心を有し、社会事業の必要性とその意味も理解していたが¹²⁸、その後の影響力に注目し、この伝道戦略が、その後の日本の教会の基本方針になってしまったことの問題性を示した。明治期の日本基督教会は宣教師、外国ミッションに財政的な依存関係であり、¹²⁹当時の教会にとって海外宣教団からの経済的な自給独立は重要な課題であり、それ自体はその時代に適切な目標で

あったと理解できる。日本伝道を外国人宣教師に依存せず日本人自身が担うべきだという主張であった。日本基督教会が1896年第九回大会で制定された伝道局条例も外国伝道会社との関係を断った伝道をめざすものであった。しかし、社会事業の文脈においては、本来のキリスト教の本質的役割からズレた組織保身的言説と響くものである。外島家族教会は、一宣教師の支援によって生まれたが、召天にあたりその後、当時の教会と海外宣教団体との関係性、社会の時勢に呑み込まれ、支援が細々となっていった理由の一端がそこにあると推測される。

2019年10月12日、台風19号が関東地方を通過した際、東京都台東区が設置した自主避難所を訪れた路上生活者（野宿者、ホームレス）が、受け入れを断られるという事件が発生した。避難所に入れず排除された事を行政が後日釈明した事例があった。¹³¹それらは、水害などの際の人命保護についての現場での対応を垣間見る事件であり、市民社会において他者の命を守る公共福祉の観点でどのように考え対応するか、本質的な課題を示唆するものではないだろうか。単純には比較できないが、コロナウィルス拡大の中、派生した差別を考えるに際して、前述した外島保養院入所キリスト者とそれを支えた人々の「経験」は、普遍的な真理を有しており、そこから教訓を受け取ることが出来るのではないか、外島保養院と家族教会の資料はそれらを語りかけていると思わされる。

療養所入所キリスト者たちの諸活動は、様々な研究に於いて、「慰安教化」¹³²など隔離政策に利用されていったとの評価があるが、それだけでその活動を一括りにすることは、見失うものが大きいと思わされる。当時は、

127 『福音新報』（主宰者植村）34号、1891年。『植村正久著作集6巻』（新教出版社、1967年、15-16頁）にも「濫りに教会の事業を企つるなかれ」と題して収録あり。

128 植村正久（1858-1925）（『日本キリスト教歴史人物事典』教文館、2020年、113頁）

129 戒能信生「日本の教会の社会への関わり―歴史―明治期プロテスタント史に遡って考える」（『富阪キリスト教センター紀要』6号、2016年、255頁）

130 森岡清美「日本基督一致教会」（『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会、2005年、333-372頁）

131 毎日新聞記事「台風19号避難所には「行かない」路上生活者「差別受ける」
<https://mainichi.jp/articles/20200110/dde/001/040/040000c> 2022年12月5日最終閲覧

132 「ハンセン病強制隔離政策に果たした各界の役割と責任―宗教界」（『ハンセン病問題に関する検証会議最終報告書』同検証会議編集、2005年、420-427頁）
<https://www.jlf.or.jp/assets/work/pdf/houkoku/saisyu/13.pdf> 2022年12月5日最終閲覧

個人としてそのように生きることが、療養所で抗うことであり、病を負いながらも、他者を大切に仲間と共に歩むことは、自分自身に与えられた「生」を生きた証しである¹³³と考える。また、宗教者一人ひとりの、真の「生きること」の応答であり、その行動の源泉は別次元であることは重要な事である。

先にも述べたが、自治会に関わらない選択、内に閉じた、自分の内面の慰めだけにとどまる個人・内面的信仰生活に留まることもできたが、与えられた自らの生と歩みを信じ歩んだといえる。療養所内生活の自己だけを守るのではなく、院全体の生活向上、秩序改善のために、「相愛互助」として自治に関わったのではないだろうか。外島家族教会信徒は、福田、A・D・ヘールよりキリスト教的世界観を学び、「キリスト者の自由」的精神に倣う者として、キリスト教的社会的責任から押し出され、療養所内の諸問題にあたったと推測する。聖書塾を卒業した家族教会副会長藤本藤松は自治会規則草案を書いた際その末尾に「人誰か苦しまずんば大衆の幸福なし」と残した¹³⁴という。現代の信仰者にも通じる本質的な信仰の姿が、凝縮され見出される。

ハンセン病問題は、ハンセン病問題基本法が成立したが、なお社会に残る偏見・差別は解消に至っていない。日本におけるハンセン病問題の研究は、「救癩の歴史」そして「隔離政策」の批判的検証、加害者 VS 被害者の二項対立の枠組みでの事実究明の調査研究が行われ、その後、入所者自身の生活史に立脚した総体を考察する研究へと変化してきた。本研究ではハンセン病療養所の相互愛助の精神の背景にあった、入所者キリスト者とそれを取り巻く人々の側から光を当てたものである。改めて、その構図を超え、新たな気づきを得て、その資料と記憶の保存・継承の具体的な方策に活かしていけば幸いである。

ハンセン病問題は時が過ぎれば社会において周縁化され、ハンセン病問

題の本質や複雑性も意味が埋没する問題性を孕んでいる。遺産的記憶として、今を生きる人々へその都度、語り掛ける本質を有していると思われる。そのためには、忘却に対して抗うことが必要で、人々を継承に駆り立てる資料の意味づけが重要である事が示される。加害・被害の二元論的問題解決をするのではなく、社会・文化的背景のなかで、隔離を生み差別を起こす構造に潜んでいるものを検証していくことが必要であると思わされる。資料と現代を結ぶためのアーカイブズは窓のモチーフを有する。資料の光を現代に照らすため、アーカイブズは現地になんらの関わりをもち、啓発イベントや展示会などにおいて、資料が放つ光をどう有効に示せるかの記憶の整備が必要である。言葉を変えると窓を通して、閉じないように見張る、ハンセン病資料に有効な光を照らし、見出し示していく必要がある。

(本稿は、JSPS KAKENHI 21H03873 による研究の一部である)

謝辞

この調査のために、協力いただいた多くの方々にこの場を借りて深く御礼申し上げます。特に日本キリスト教会神学校図書館、大阪女学院、松沢記念資料館の学芸員、専門職の方々にはひとかたならぬ協力をいただきました。その働きに敬意を表し心より感謝をお伝えします。またハンセン病資料館、重監房資料館、療養所回復者の方々、元清教学園聖書科の秋山英明師（大阪南吹田教会牧師）には大変お世話になり感謝申し上げます。

「^{くらき}幽闇をあゆめる民は大いなる光をみ、
^{しかげ}死蔭の地にすめる者のうへに光てらせり」
^{イザヤ}以賽亞書九章二節（文語訳 舊約聖書）

133 若松英輔『「生きがい」と出会うために』NHK 出版、2021年、51-92頁

134 森「外島家族教会をめぐる人々」（『足跡は消えても』128頁）

外島家族教会の関連年表

年	外島家族教会関係	外島保養院関係	基督教界、社会の出来事
1904 (明治 37)			日露戦争 (—1905)
1909		4月、第三区連合府県立「外島保養院」開設 (収容定員 300 床) 今田虎次郎院長任命 慰籍会、栗おこし会発足	癩予防ニ関スル件施行、連合府県立療養所設立 (5 区域)
1911			大逆事件の 11 名死刑
1912 (大正元)	創立発足式、(宗教団体として公認される A・D・ヘールより 12 名洗礼受ける。最初の聖餐式。大阪女学院生徒も同伴、一般入院者にもプレゼント (『おとうさん』34 頁)		7 月 29 日、明治天皇崩御 7 月 30 日、大正に改元
1913	日曜学校はじまる。2 名の少年と 3 名の少女、教師は福田師 (月 1、藤本、岩本 (1 週間交替))		
1914	キリスト教に対する迫害、信者 70 名から 30 名ほどになる半数以上が脱会、迫害は教会創立当時より昭和元年まで続いた		ドイツに宣戦布告、第一次世界大戦に参戦
1915		増築病舎 4 棟完成 (収容定員 400 床)	

1918		自治組織が発足 (1918 年の統計年表に「自治会制度」との記載開始)	スペイン風邪大流行 -1920 夏の米騒動 大阪府、救済課新設
1921	クリスマス会、鶏十羽献品	その後、起因で自治会で鶏舎を経営することとなる 青年団が設立、雑誌「外島公論」発刊	基督教会と組合教会の合同問題
1922	クリスマス会で活動写真上映		全国水平社結成、ソビエト連邦誕生
1923	5 月 17 日ヘール最後の訪問 召天者総追悼記念会開催 6 月 5 日 ヘール召天 6 月 12 日ヘール記念会を開く 福田荒太郎師、牧師職を失うが、その後も外島保養院へ伝道を続ける、当時信徒は 70 名	その頃から軟式野球がはじまる 向上会が設置される	関東大震災
1924		大阪市に編入、住所、西淀川区外島町となる	内務省衛生調査会、根本的癩予防策要項を決議、外島保養院定員を千名に決定
1925	最初の基督教葬儀が行われた (それまではすべて真言宗式)	大阪市西淀川区外島町と変更、大阪市内に編入され上水道、送電線、敷設	普通選挙法制定 治安維持法制定 日本 MTL 発足

1926 (大正 15・昭和元)	『ヘール先生の片影』発行 桑田牧師の斡旋で石黒寅亀神学生が通いその後4年半奉仕	自治を支援。拡張・移転計画、移転予定地住民反対運動のため頓挫	大正天皇崩御、昭和に改元
1927		村田正太院長就任 青年団が再建される、全入所者によって互助会が組織される	
1928		見張所撤去、自治会規約改正施行、名称を互助会から自治会と改める 四貫島セツルメントによる売店が始まる	「昭和大礼」の際、放浪患者隔離強化のため外島保養院を拡張。 日本癩学会創設
1929	岩本定吉伝道師召天 桂文吉、教会会長に就く	四貫島セツルメントによる売店の在庫すべて寄贈を受ける	関西 MTL 結成 大阪帝国大学皮膚科に大阪皮膚科研究所設置
1931		機関紙「外島タイムス」創刊。マルクス主義団体「五月会」結成される。 入所者間の対立深化 大島療養所で外島保養院自治会を参考に自治会が設立	
1932		4月、外島学園開設 大島療養所に外島保養院入所者、交歓のため訪問	

1933		外島事件おこる 20名追放処分 村田院長辞任、三代目原田久作院長就任 非公式に日本プロレタリア癩者解放同盟が結成される	
1934	牧師:石黒寅亀(昭和10年基督教年鑑による)	室戸台風のため外島保養院が崩壊、196名犠牲、6療養所に入所者分散委託療養	9月21日室戸台風、関西を来襲
1936		機関誌『楓』創刊 長島事件起きる	
1938	光明園家族教会と改称、「家族」を引き継ぐ、会員50名 ウォルズ宣教師によるクリスマス礼拝	岡山県邑久郡に移転、名称を光明園と改名して再建開設。委託者帰園	
1939	教会堂献堂式(アメリカ MTL の献金による)		
1947			日本でプロミン治療が開始される 日本国憲法施行
1949	日本基督教団加入許可下りる		
1951	福田荒太郎来訪、三十余年ぶりの訪問		日本癩学会、日本医学会第35分科会へ加入
1955	福田荒太郎召天(熱海教会) 播磨醇神学生(関西学院大)夏期伝道実施		愛生園内に定時制高校邑久高校新良田分校を設置

1959	教会堂献堂式、藤原好善社理事長一行参列		邑久高校新良田教室第一回卒業式
1965	阿部礼治名誉会長召天 82 歳		
1972	津島久雄伝道師就任		
1975	福田の息女、大泉かおるが、家族教会礼拝に参加し、福田の思い出などを語り合った		

* 参照、「風と海のなか」年表；光明園家族教会年表；『大阪府ハンセン病実態調査報告書』

外島家族教会関連主要図書一覧

外島保養院また家族教会に関する図書としては以下のものがある（出版年順）

- ・「外島壊滅—無防備の療養所を襲った惨劇」（『ふれあい福祉便り』23号、ふれあい福祉協会、2022年）
- ・松岡弘之『ハンセン病療養所と自治の歴史』みすず書房、2020年
- ・大山勝男『無癩運動—大阪にあったハンセン病療養所 外島保養院』Amazing Adventure（アメージング出版）、2019年
- ・外島保養院の歴史をのこす会『大阪にあったハンセン病療養所—外島保養院』大阪市保健所感染症対策課発行、2017年
- ・邑久光明園入園者自治会『隔離から解放へ—邑久光明園創立百周年記念誌 邑久光明園入所者百年の歩み』山陽新聞社、2009年
- ・『A.D. ヘル先生と外島家族教会』大阪女学院、2008年
- ・『大阪府ハンセン病実態調査報告書』（付資料編）同報告書作成委員会、

- 2004年
- ・藤野豊解説「復刻版外島保養院年報」（『近現代日本ハンセン病問題資料集成』補巻1・2、不二出版、2004年）
- ・中村勲『いのち萌えて—外島保養院で夢を追った人々』中村勲、2002年
- ・中山昇『A.D. ヘルに学ぶ—わらじばきの宣教師』カナン文庫、2001年
- ・『国立療養所邑久光明園創立90周年記念誌』国立療養所邑久光明園、1999年
- ・森幹郎『足跡は消えても—ハンセン病史上のキリスト者たち』ヨルダン社、1996年（初版1963年）
- ・邑久光明園入園者自治会『風と海のなか—邑久光明園入園者八十年の歩み 邑久光明園自治会80周年記念誌』日本文教出版、1989年
- ・国立療養所邑久光明園〔編〕『創立80周年記念誌』国立療養所邑久光明園、1989年
- ・藤本とし『地面の底が抜けたんです—ある女性の知恵の七十三年史』思想の科学社、1974年
- ・『国立療養所邑久光明園創立60周年記念史』国立療養所邑久光明園、1969年
- ・桜井方策「旧外島保養院誌」（『楓』邑久光明園、1968-73年）
- ・播磨醇、植田一男編『おとうさん—阿部礼治長老追悼記念文集』光明園家族教会、1967年
- ・阿部礼治「外島保養院小史」1-8（『楓』邑久光明園、1952-53年）
- ・飯崎吐詩朗『やすらひ—歌集』外島保養院患者慰藉会、1938年
- ・第三區府縣立外島保養院『風水害記念誌』第三區府縣立外島保養院、1935年
- ・岩本清濤（定吉）『故ヘル先生の片影』福田荒太郎、1926年

*Jesus Loves Japan: Return Migration and Global
Pentecostalism in a Brazilian Diaspora* – Suma Ikeuchi

Rebecca Babirye

Transnational migration creates the dilemma of needing to belong; to feel and be at home. Migrants face the challenge of developing modalities and creating identities that suit their wellbeing in the new environment. How the migrants construct their reality has a significant impact on whether the new stop is a place of promise, or a mere stop in the journey towards home. This construction is even further complicated when the migrant has to negotiate multiple identities, and never feels fully at home with one. This is the case of second-generation Japanese-Brazilians (Nikkei Brazilians) who migrate from Brazil to Japan. How do they situate themselves in the new environment to belong? If home is a promise for a future, how do they fashion a vivid future which they can lay claim as their own? Suma Ikeuchi gives a possible answer in her book, *Jesus Loves Japan: Return Migration and Global Pentecostalism in a Brazilian Diaspora*, that God or religion can be the pathway to home.

Ikeuchi's ethnography study among Nikkei Brazilian Pentecostal migrants in Japan describes transnational migration as a journey of culture making. At the heart of her book is the question of how the Nikkei Brazilians remake their worlds and realities into a space in which they belong. As she traces the journey of these Pentecostal migrants in Japan, and notes that they have to navigate loss of a national identity and creatively use religion to cultivate new subjectivities as "peregrino" (pilgrims). She narrates how these migrant converts craft a new self "by weaving together multiple national belongings, ethnoracial identities, and

potential homelands" (p. 7). Pentecostalism for the Nikkei Brazilians is not just an ethnic religion; rather, it allows them to generate a new evolving multiple self that belongs to an unbounded space.

Ikeuchi's book is analytically rigorous and pleasant to read. Each part, interlaced with anecdotes from the Nikkei Brazilians' life experiences, represents a segment in the pilgrim's journey to a desired future: the beginning, the messy in-between, and the return. The beginning documents the history of these Nikkei jin who encompass a breadth of subjectivities. There was "no one single" anything about her protagonists. They were a people of "multiple borderlands constantly at the edge of nativeness, or foreignness, and of belonging" (p. 31).

The next chapters illuminate the struggle that defines migrants navigating multiple identities, and the gradual formation of the in-between subjectivity. She aptly describes this liminal space with descriptors like "feeling suspended", "putting aside living", "neither here nor there". While these could come off as negative or constituting lack, she illustrates how the Japanese Brazilians use religion to reframe feelings of loss by invoking Christian myth and reframing their experiences as "new events discontinuous from the past and directed towards ultimate salvation" (p. 84). Religion gives them language and a pathway to move from a suspended life to one of a "right here and right now" that acknowledges the temporality of migration.

This pathway intimates a 'Return'. For a people accursed to a life of perpetual suspension, religion and God offer a return to an omnipresent home. Religion, Pentecostalism in particular, breaches the borders of both Japanese and Brazilian nationalism and allows them to reclaim an identity with their Christian origin, home at last!

Ikeuchi's ethnographic work sparks several questions. How does the situation of the Nikkei jin compare to that of other groups: migrant converts from elsewhere who do not claim Japanese blood, non-Japanese converts born in Japan, expats or student migrants from other continents? Does religion play a similar role for

migrants who cannot claim Japanese blood and are thus more bound in their national identity? These questions reveal the ways in which Ikeuchi's ethnography can serve as a foundation for future research.

Stanford University Press, June 2019, 256 pages

西崎 緑

『ソーシャルワークはマイノリティをどう捉えてきたのか
— 制度的人種差別とアメリカ社会福祉史』

井上貴詞

400年に及ぶ黒人の苦難の歴史、その重みは想像を絶する。アメリカの南北戦争を経ての奴隷解放宣言（1863年）後も、圧倒的な恐怖を与えていた差別の構造とリンチ。アーカンソー州だけでも、実に1877年から1950年まで503人も黒人がリンチで殺されている。歴史的には、キング牧師や黒人神学者ジェームズ・コーンによって、人種差別を正当化するイデオロギーとしてキリスト教が利用されてきたことも暴かれてきた。では、その時代のソーシャルワークはどうであったのか。本書は、まさにその時期に発展し、日本の戦後の社会福祉教育に影響を与え続けたアメリカのソーシャルワークもマイノリティ排除の歴史であったという冷然たる事実を解明している。

本書は、関連論文だけでなく、米国公文書館所蔵のマイクロフィルムやデジタル資料、公刊史資料、パンフレットや報告書、インタビューや議事録、講演録などの膨大な資料から、20年の歳月をかけ、その歴史を読み解いた出色の研究成果物だ。構造的・制度的に組み込まれた黒人へのレイシズム（人種差別）とソーシャルワーク実践の関係に光を当てている。本書は、日本社会福祉学会第70回春季大会2021年度学術賞を受賞している。

第1章では、アメリカ建国期において、困窮者への救貧制度はヨーロッパから新大陸に移民した「白人」が対象であり、黒人奴隷は当初から排除されていたことがまず指摘されている。やがて19世紀に入り、第2次大覚醒のリバイバル運動とともに、奴隷解放運動と「コミュニティにおける社会正義の実践」がメソジスト教会を中心に進んだ。そうした中でソー

シャルワークのルーツとなる慈善組織協会（COS）が立ち上がり、主要都市に広がった。また、当時不衛生な状態と犯罪の巣窟であったといわれるスラム住民の生活改良のために、精神医学や心理学を基礎とするセツルメント活動が行われた。

隣人愛の実践といった宗教的動機を端緒とした慈善活動は、専門的ソーシャルワークが萌芽する苗床となった。だが、そこには当時の構造化した差別社会を所与のものとして疑わないという偽善があった。本書はそれを「ソーシャルワークの原罪」と表現する（35頁）。

第2章では、プロテスタントの牧師や神学者などが、聖書の教えを規範とした解決の道筋を探求する社会改良運動が起こっていたことを描きだす（39頁）。またそのルーツである社会的福音と当時隆盛してきた科学主義、実証主義が奇妙に混合し、政治・経済の改革をも目指す動きに発展していったと述べられている（40頁）。

しかしながら、その科学主義は未成熟で、「科学」の名のもとに浸透した社会進化論を受容し、黒人は「道徳によって自分を管理する能力に欠けている」（47頁）という偏見を克服もできず、黒人を排除するソーシャルワーク実践があった。

やがて黒人のためのソーシャルワークは黒人自身によって担う必要が高まり、著者は黒人系3大学のソーシャルワーカー養成教育の実態と進展を詳細に論じている（66-81頁）。その大学の養成カリキュラムの中でも「聖職者のためのソーシャルワーク訓練」という科目が配置されているのは興味深い。黒人は「劣等人種」という似非科学を疑わず、社会で「見えない存在」としている構造は、裏を返せば神学の未成熟であり、ソーシャルワーカー（信徒）を育む聖職者の問題でもあったということになる。

第3章においては、アメリカ型の福祉国家体制の構築であるニューディール政策により公的福祉の領域の拡大が説明されている。1935年の「社会保障法」は、医療保険を除外するなど包括的な社会保障政策とはいえない難いものであったが、その対象はこれまた限定的で「白人男性就労者」であった（90頁）。それでも、メソジスト教会アレグザンダー牧師の推薦

を受けたアトランタ社会事業学校長ワシントン、黒人の差別と排除を緩和させる大胆な提案を1934年全米社会事業会議年次大会で提起した。しかしながら、ローズヴェルト大統領は、南部民主党の抵抗というリスクを避けるために、差別解消への道筋を閉ざした（95頁）。

一方でソーシャルワーカーたちは、戦争への出兵で夫が留守家庭になる家族のケアや戦争のトラウマを抱える兵士への精神医学的支援に傾倒していった。修士レベルでの専門ソーシャルワーカー養成を進展させたことが、黒人を等閑視したことは誠に非肉である。

第4章は、冷戦期のソーシャルワークと黒人問題を論じている。戦後のアメリカは、大戦の勝利と経済復興に向けての希望に酔いしれる間もなく、世界に勢力を広げる共産圏への不安と核戦争の恐怖に怯えていた（114-115頁）。戦後のアメリカ型社会保障制度の拡大で人種差別のために再就職が進まない黒人の公的扶助の受給率は伸びた。だが、未婚の母が多かった黒人母子家庭は、「働かずに扶助に依存している」と白人中流層から攻撃を受けた（118頁）。この社会保障に対する攻撃は「反共産主義キャンペーンと絡みあったものとして表出した」のである（119頁）。

「赤狩り」は、ラディカルなソーシャルワーカーをも標的とした（120頁）。結果、国のイデオロギー政策でソーシャルワーカーの変革的視点や活動は制約を受けた。世相の不安の裏返しとして、個人と家族の小さな幸せを希求する家族支援や精神分析的アプローチがもてはやされ、金払いの良い白人の中流家庭が精神医学に依拠するソーシャルワークの対象となることがさらに先鋭化した（129-130頁）。

この時期は、「社会事業団体の担い手の多くが白人の人種隔離主義者であったという事情や、さらに人種差別撤廃を表立って訴えれば、その団体が存続の危機に追い込まれる危険さえあった」という（145頁）。そのため、1954年の最高裁のブラウン判決（公立学校の人種隔離は違憲）があっても、激しさを増す公民権運動とは裏腹に、ソーシャルワーク界は全体として消極的で現状維持であった。

第5章では、公民権運動の高まりとマイノリティの忍耐が怒りへと爆

発する趨勢の中で、ソーシャルワーク界も変革を迫られた歴史を検証している。ジョンソン大統領は「教師時代に会ったメキシコ系家庭の悲惨な生活実態を忘れていなかった」（153頁）政治家であり、1964年に公民権法を成立させ、人種差別を禁じ、政府の要職に黒人を次々と任命した。そのジョンソンに影響を与えていたのは、キング牧師と共に公民権運動を率いるリーダーであり、黒人のソーシャルワーカーであったホイットニー・ヤングであった（156-157頁）。

ヤングは、「ソーシャルワーカーをはじめとする専門職が『現実を忌避してきた』ことを指摘し、長い間社会的・経済的に黒人が剥奪されてきたことをアメリカ社会が認めることを要求」した上で、ソーシャルワーク界にも変革を迫った（158、161頁）。こうして個人のパーソナリティの強化や家族ソーシャルワークに偏っていたソーシャルワークに、「代弁」や「仲介」の機能が加わり、貧困者やマイノリティの立場に立って「共に闘う存在」に変容した（188頁）。

終章においては、1960年代後半になってようやく、全米ソーシャルワーカー協会の倫理綱領にも、ソーシャルワーカーの資質として差別禁止が加えられ、ソーシャルワークにようやく「当事者主権」といえる概念が登場したのが1970年代だったと指摘している。著者は最後に「レイズムとセクシズムの交差点に位置するのがマイノリティの女性である」として、黒人そして女性の問題であると結んでいる。

本書の貢献は、ほぼ今日の日本のソーシャルワークが対峙する課題を鏡のように映し出していることにある。2016年に閣議決定された「ニッポン一億総活躍プラン」では、子ども・高齢者・障害者などすべての人びとが地域で共生する「地域共生社会」の実現を打ち出した。そこでは、支え手側と受け手側という二分法でなく、あらゆる住民が個性を發揮し、生きがいをもって支えあって生きる社会が展望された。一見、戦前の「滅私奉公」から公共哲学が示す「活私開公」¹へと公共性へのパラダイムシ

フトが起きたかのように見える。

しかし、国の推奨する「地域共生社会」には、不安定な滞在資格しか持たない技能実習生や難民申請中の非正規滞在者が含まれない。また、住民主体という言葉は頻繁に出てくるが、「市民」という言葉は出て来ない。すなわち、主権者であり、当事者であるという視座に立った「市民参加」の概念がなく、永続的な滞在資格を持たない外国籍者は排除されている。そして、そのような構造的欠陥を持つ国の地域共生社会モデルの路線を、ほぼ何の懐疑も批判もなく許容する傾向があるのが国家資格を持つソーシャルワーカーの職能団体である。たとえば、2021年2月19日「出入国管理及び難民認定法（入管法）政府改正案が出た直後、日本弁護士連合会は反対の表明を出したが、人権擁護と社会変革を標榜するソーシャルワーカー職能団体からは全く何の声明も出されなかった。その後、名古屋入管でのスリランカ人ウィシユマさんの死亡事件が起き、弁護士や市民団体が法案を廃案に追い込むまでに運動を展開したが、ソーシャルワーカー職能団体は「沈黙」を保ったのだ。

これらは何を意味するのか。言わずもがな、国家資格制度自体が国の権力構造にからめ取られてしまっている証左である。それどころか職能団体の幹部から、難民申請中の「非正規滞在者（undocumented resident）」

1998年4月に始まった公共哲学共同研究会において共有された。以降同研究会では「活私開公」はスローガンのように謳われ、深められてきた概念である。同研究会の成果は、東京大学出版会より「公共哲学シリーズ」として出版され、全3期20巻から構成される大作となっている（佐々木毅・金泰昌編『公共哲学Ⅰ 公と私の思想史』東京大学出版会、2001年、249頁を参照のこと）。尚、シリーズ18の共編者でもある山脇直司は、個を殺さず活かすという意味で、「活個開公」とも呼称している（山脇直司『グローバル公共哲学—活私開公のヴィジョンのために』東京大学出版会、2008年、7頁）。

2 非正規滞在外国人を日本は「不法滞在者」という呼称を使い続けている。1975年の国連総会で、公式文書では「不法（illegal）」ではなく、「未登録あるいは非正規の移住労働者（non-documented or irregular migrant workers）」という用語を使用するよう決議がなされている。それ以降の国連の文書、例えば「移住労働

¹ 「活私開公」は、キムテエチャン金泰昌（公共哲学共働研究所所長）が提唱し、金が主宰して

を、刑法に触れていない外国籍者をもひっくるめて「不法滞在者 (illegal resident)」と認識する発言があると聞く。³これは法務省の歪曲された外国人理解に迎合したかのような発言だが、そこに偏見・差別という認識はない。本書が「ソーシャルワークは、ふだんの自己点検・自己批判を行っていかなければならない (191 頁)」と警鐘を鳴らしていることに日本のソーシャルワーカーは真摯に傾聴すべきであろう。

本書の持つフレームワークを敷衍して日本の教会、特に福音派の歴史をみれば、社会のマイノリティに対する態度と教会の姿勢が一部分パラ

者およびその家族構成員の権利の保護に関する委員会 2013 年」*International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families*, p4 などでも、irregular situation であり、米国では“undocumented” (必要な書類を持たない) が使用される。

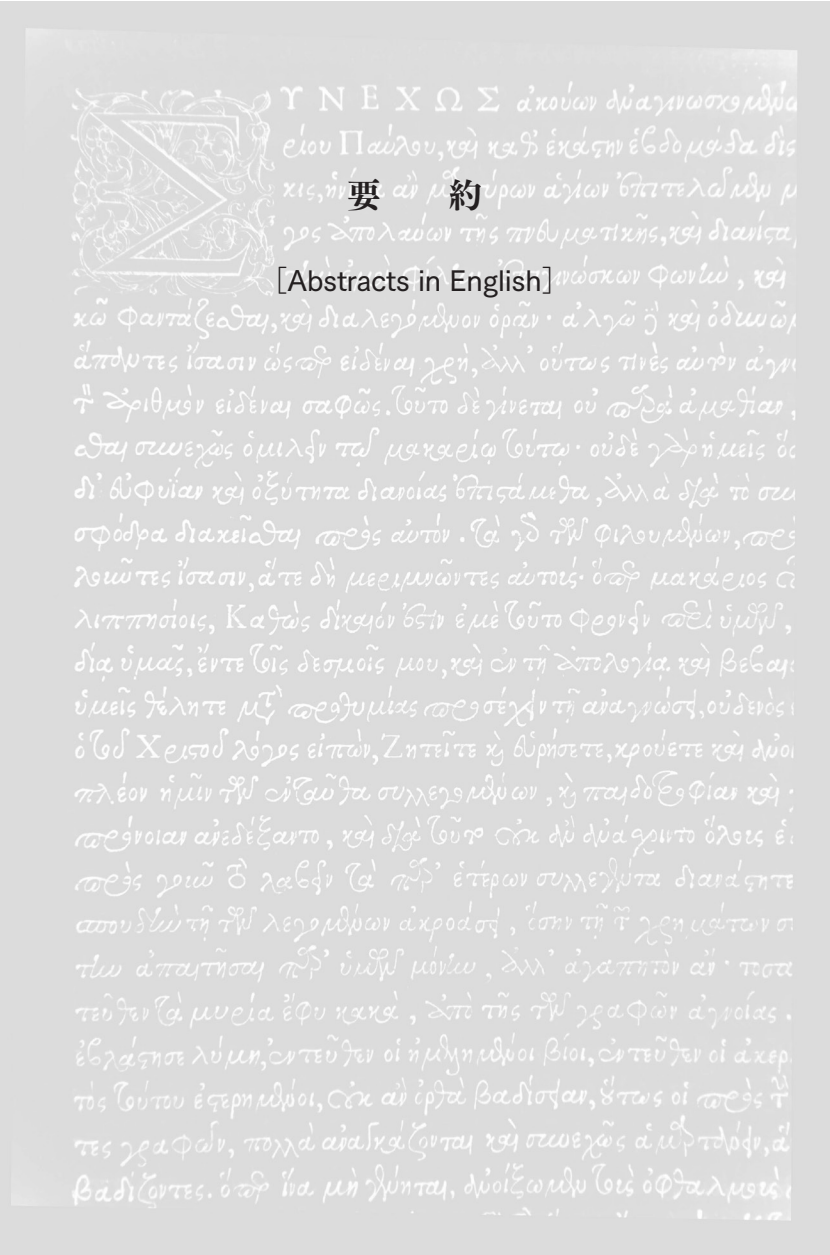
3 筆者が所属している「入管収容問題を考えるソーシャルワーカーネットワーク」の定例会 2022 年 8 月 9 日で、同ネットワーク事務局杉山聖子氏からの情報。2021 年 2 月の政府入管法案について日本弁護士連合会はすぐに反対の表明をした時に、氏が所属する東京都社会福祉士の幹部にソーシャルワーカーの職能団体として反対表明を出せるかどうかを交渉したところ、一部の幹部からこのような発言があったという。

4 例えば、令和 3 年 12 月に出入国在留管理庁の報告書『現行入管法の問題点』には、「不法滞在」という言葉が出てくる。日本の難民認定の条件は、難民条約 1 条 A や UNHCR ガイドライン 12 の 28 (迫害は国家または非国家主体によってなされ得るもので、非国家主体には隣人や家族、その他の個人が含まれる) などと参照しても、世界標準から大きく外れている。さらに紛争から逃れただけでは難民と認めないと厳格に解釈している。それゆえ、ウクライナ難民も「難民」と称せず、「避難民」という言葉を使っている。しかしながら、法的根拠のない「ウクライナ避難民」に他の国の紛争から逃れてきた人よりも優遇しているという点を見ても、法務省の恣意性と歪曲性は明らかである。ちなみに 2022 年 8 月 31 日に報道された NHK 「国際報道 2022」では、公共放送の中で「不法滞在者」という言葉を使い、ネット上で大炎上し、難民・外国人労働者支援団体からも抗議文書が出され、それに対して NHK 側は抗議内容を認め謝罪している (<https://migrants.jp/news/voice/20220906.html> 2022 年 12 月 1 日参照; <https://news.yahoo.co.jp/byline/shivarei/20220921-00316017> 上記同日参照)。

レル (並行関係) であったことも完全に否めない。人権なき非道が入国管理施設で行なわれても、地域の教会はその事実すら知らない。知っても関わろうとしない。評者は、現在タンザニア出身の仮放免者の支援をしているが、彼が仮放免滞在先で英語礼拝をしている教会に行ったところ、難民であり、就労も禁止された立場を理解してもらえず落胆したという。米国の宣教師もマジョリティの文化を背負っていることが窺える。

東京基督教大学においては、2022 年度で国家資格である介護福祉士養成校としてのカリキュラムが終了する。その事自体は非常に残念である。とはいえ、国家資格を複数取得できることを「売り」にして生き残りを図る福祉・介護系教育機関が、技術・知識偏重で人間の尊厳や社会正義の原理原則 (福祉の哲学) を軽視する傾向のある国家資格のカリキュラムをこなすことに翻弄され、人間の尊厳や社会正義を希求する福祉人材を育成できないのであれば本末転倒である。人種や国籍、障害やあらゆる生きづらさを背負った人々を包み、真の共生と神のかたちに作られた人間の尊厳を大切にす福祉教育とは何であるのか。本書はそうしたチャレンジを、国家試験の受験資格を取得できる福祉教育機関はもちろん、キリスト教福祉専攻として今後も「福祉」をカリキュラムに内包する東京基督教大学にも投げかけている。

(勁草書房、2020 年、260 頁、ISBN978-4-326-70117-7、定価 5000 円 + 税)



[要約]

マルティン・ルターの救済論における神学的突破
『ローマ書講義』とアウグスティヌスの恩恵論

須藤英幸

ルターに端を発する宗教改革を神学的に正しく理解するためには、ルターが達成した神学的突破という出来事とその意義を探究することが重要である。本論文では、ルターの『ローマ書講義』（1515-16年）の分析を通して、ルターの神学的突破の時期とそのアウグスティヌスの影響が評価される。

ルターの神学的突破の時期をめぐる現代のルター研究者の見解は、概して1513-15年とする立場と1518-19年とするそれに大別される。これに対して、A・E・マクグラスは、神学的突破の時期を「第一回詩編講義」（1513-15年）の最終段階である1515年の後半と推定した。本論文では、マクグラスの見解を批判的に継承しつつ、マクグラスの論考では明確に定義されていないルターの神学的突破を「功績による救済論から恩恵と信仰による救済論への転換」と定義して、その特性を探究した。その結果、突破は「第一回詩編講義」の最終段階に始まり「ローマ書講義」第3章で完成するプロセスである、と主張することができる。

十分に恩恵論が説かれるアウグスティヌスの『霊と文字』は、ルターが好んで引用した著作の一つであるが、この著作が初めて本格的に引用されるのが、ルターの『ローマ書講義』の前半部分（第7章まで）に他ならない。マクグラスによれば、ルターの神学的突破は、アウグスティヌスの『霊と文字』の研究以前に生じた出来事であり、そのため、アウグスティヌスの影響は本質的なものではない。本論文では、マクグラスの議論では扱われない『ローマ書講義』第1-3章について詳細な分析を行った。その結果、「功績による救済論から恩恵と信仰による救済論への転換」というルターの神学的突破が生じるプロセスにおいて、アウグスティヌスの『霊と文字』の影響は、むしろ決定的であったと主張することができる。

キーワード：ルター、神学的突破、『ローマ書講義』、マクグラス、アウグスティヌス、『霊と文字』

日本基督教婦人矯風会機関誌『婦人新報』にみる錦織久良の廃娼論

岩田三枝子

本稿では、大正期から戦時期にかけて、基督教の枠内だけではなく、全関西婦人連合会の政治・法律部委員長として基督教の枠組みを超えた一般の婦人運動の中でもキリスト者としての信仰を保持しつつ、30年以上にわたり中心的な役割を果たした錦織久良（1889 [明治22] -1949 [昭和24]）を取り上げた。錦織は、佐渡出身のキリスト者歌人・文筆家であり、女性運動家と呼ぶこともできる。錦織は長岡女子師範学校を卒業後、基督教に入信した。教員を経て、共立女子神学校にて学び、その後は錦織貞夫と結婚し、二人の男の子をもうけた。結婚後の錦織の活動の中心地は、自宅のある大阪を基点とした関西であった。

錦織は生涯で250件以上の諸雑誌等への寄稿や著書を残しているが、本稿では、活動初期である日本基督教婦人矯風会機関誌『婦人新報』への寄稿を考察することで、錦織の基督教信仰と女性運動への動機を明らかにした。錦織は40代になってから全関西婦人連合会において中心的な役割を担うようになるが、家庭における妻と夫の貞操観の不平等への強い憤り、そこから基督教信仰に見出した救い、そして公娼全廃への明確な使命感と確信があったことが明らかになった。またその公娼制度全廃への執念と基督教信仰とが不可分のものとして捉えられていた。さらに、錦織が矯風会に出会った時期と、矯風会での公娼全廃の機運の高まりの時期が重なったことも、錦織にとっての必要と矯風会の必要とが一致したともいえる。ここに、錦織の後の基督教信仰の文芸活動と、特に40代になってからの全関西婦人連合会における精力的な活動の原点を見出すことができる。

キーワード：錦織久良、矯風会、婦人新報、廃娼論、婦人運動

再臨信仰をめぐる統制と弾圧
中田重治からきよめ教会への継承とその展開

川口葉子

中田重治を監督とする東洋宣教会ホーリネス教会は、1933年、きよめ教会と日本聖教会に分裂する。中田が提唱した終末における「イスラエルの回復」「日本民族の使命」に関する主張を原因とするものであり、中田に従ったきよめ教会はその主張に賛同し、自らの信仰として受け入れた。中田の死後もそれを継承し、1942-43年のホーリネス弾圧に直面する。

本稿は、中田以後のきよめ教会を捉え、彼らが継承した再臨信仰とその主張を、弾圧との関係において検討する。中田が世界情勢を終末のしるしとして捉え、それらと聖書の預言を直結させていたように、きよめ教会も戦争が進行する状況のなかに預言の実現を見出し、戦争を信仰によって意義づける。きよめ教会において、中田の主張が継承され、時局において展開されたこと、それによって戦争に進む国家体制を支える信仰であったことに注目する。

しかし、彼らの再臨信仰のうちに、国体の否定があることを突きつけたのがホーリネス弾圧であり、ホーリネスの再臨信仰は天皇統治の廃止を図るものとされ、聖戦の目的を歪曲するものとされた。弾圧と統制のなかで、彼らの再臨信仰は、国体の否定を回避するものとして展開、あるいは転換しながら、国体に抵触しない信仰へと向かっていく。弾圧は再臨信仰が国体のなかに規定されていく過程であり、天皇制国家に包摂される信仰の世界へと進んだのである。

キーワード：ホーリネス弾圧、中田重治、きよめ教会、再臨信仰

イスラエルの民に求められていた資質とは
ヤコブの自己変革より (2)

島田みくに

本論文(2)では、創世記からレビ記までを今あるテキストの順序に従って観察することを通し、旧約のイスラエルの民に求められていた資質を、族長ヤコブのもつ資質との関連において論じた。

シナイ契約の冒頭部分である出エジプト記19章5-6節では、主への従順の結果として、民は将来的に「わたしの宝」「祭司の王国」「聖なる国民」となることが約束されている。契約締結時には民の罪の問題は未解決であるが、律法への従順によって解決され、それらの聖なる地位が与えられる、と理解することができる。

続く出エジプト記20章からレビ記27章における律法の諸規定のうち、とりわけレビ記では、民に「聖」の高い基準が要求されるとともに、民のたましいは自己中心的で頑なであることが諸規定に反映されている。26章では、諸規定とのろいは、民のたましいを砕きへりくだらせるためであることが暗示されている。それこそ律法の目的であり、レビ記が目指した「聖」の状態と言える。その時、神がまずヤコブとの契約が思い起こされることから(レビ26:42)、ヤコブの至った状態との関連性が想定された。最後に、ヤコブがたどった自己変革のプロセスと、イスラエルの民がシナイ契約と律法を通してたどることが想定されているプロセスとの関連性を論じた。両者とも、神との契約関係に入れられたのち、自らの内面が多方面から取り扱われている。ヤコブは人生の苦難を通して、イスラエルの民は律法を通して、それぞれ自己中心性が砕かれていく。そのプロセスを経て生まれる、砕かれたたましいこそ、神が求めている資質である。これは律法の目的であり、「聖」の資質と重なる。

キーワード：ヤコブ、イスラエル、律法、聖

永井創世

ヤコブの手紙は、福音書に記されたイエスの教えとの類似点の多さから、何らかのかたちでイエス伝承に依拠していると考えられてきた。それにも関わらず、その関連性を示す明確な表現がない上に、福音書の記述との言葉上的一致も少ない。この理由について先行研究では、著者が知恵文学の伝統やローマの教育学を背景としながら、あくまで自分自身の言葉としてイエス伝承を提示しているためであるとの説明が試みられてきた。しかし、本稿ではその理由が、著者自身の述べる「語ること」に関する教えとの関連で説明できることを示す。特に本稿はその糸口として、ヤコブの手紙5章12節「誓いの禁止」（及び、その比較対象となる並行箇所であるマタイの福音書5章34-36節）の言語行為理論を用いた分析を行い、その提示の仕方の特徴を明らかにする。その上で、その特徴が教えの内容と一致することを指摘する。

分析を通して浮き彫りになるのは、ヤコブの手紙における「誓いの禁止」の提示の仕方の特徴が、著者が正面に出る語り口であること、また、著者自身の権威が重要視されている語り口だということである。これは、「誓いの禁止」の教えの内容と一致する。「誓いの禁止」は、神の名を用いて自身の言葉の真実性を保証しようとすることを避けさせ、嘘偽りのない真実な言動を勧める教えである。つまり、著者はイエスの名の権威に訴える語り方を避け、あくまで自分自身の「真実なことば」として語るよう努めているのである。ヤコブの手紙がイエス伝承に依拠しながらも、その関連性を明確に示さず、福音書の記述との言葉上的一致が少ないことの原因は、以上のような著者の姿勢によるものだと考えられる。

キーワード：ヤコブの手紙、誓いの禁止、イエス伝承、言語行為理論

岡村直樹、徐有珍

新型コロナウイルス (Covid-19) は、2020年3月11日、世界保健機関 (WHO) のテドロス事務局長によって正式にパンデミックとして認定された。感染拡大を防ぐためにとられてきた様々な行動制限は、日本社会の様々な営みに多大な影響を与え続けており、キリスト教神学教育も例外ではない。本研究は、コロナ禍において授業のオンライン化を実施した関東圏の福音派の神学教育機関（福音主義神学を標榜する学校）6校に所属する8名の現任教員へのインタビューとその分析を通して、コロナ禍における神学教育や学生の動向、今後への期待や不安、またポストコロナ時代の神学教育のあり方等について考察したものである。研究の方法と分析には、質的研究における代表的な方法論のひとつであるグラウンデッドセオリー (Grounded Theory) が用いられた。

オンライン授業のメリットやデメリットには、利便性の向上や対人関係の欠如といった、神学以外の教育分野にも共通する事柄が多く挙げられた。神学教育における共通性としては、その対象や教育方法の多様性が挙げられた。一方で、授業のオンライン化を早々に切り上げ、対面授業に戻す学校から、コロナ後も継続してオンライン授業に取り組む予定を持つ学校までその対応は様々であったが、それらは自校の教育理念に基づく決断であることがわかった。収集されたデータの分析を受け、本研究では5つの提言を行った。それらは、1) 教育方法論に関する対話を深化させること、2) アクティブ・ラーニングの方法を積極的に取り入れること、3) 神学教育における対象者理解を向上させること、4) 神学教育機関間連携を推進すること、そして5) 実践神学研究を強化することであった。

キーワード：神学教育、オンライン教育、新型コロナウイルス、福音主義神学

文脈に適した多読の支援および支援者像の探求 (1)

森 恵子

本稿は日本の英語多読実践者とその支援者からなるグループを対象とし、多読支援のあり方や多読支援者の持つ資質等を明らかにする研究の一部である。はじめに先行研究から多読支援に関わる議論を概観する。次に多読支援者へのインタビュー調査の結果をもとに、使用された特徴のある言葉の分析を行い、個別の文脈における支援の類似点と相違点を抽出する。最後にこれらの分析結果から多読支援(者)のあり方に関する研究の方向性を示す。

キーワード:多読、多読支援(者)、外国語教育、テキスト分析、KH Coder

ハンセン病療養所のキリスト教会について①

外島家族教会からの一考察

阿部伊作

本稿は、国内ハンセン病療養所の記録保存と継承の意義について、外島保養院(現邑久光明園療養所)にあったキリスト教会の存在に着目し、人間の生命の尊厳という観点から考察を行った。特に療養所初期の自治会活動におけるキリスト者と教会の役割について背景を調査し、その中で阿部礼治、福田荒太郎、宣教師A・D・ヘールら人物と大阪伝道同志館(後の大阪神学院)、日本基督教会の関りと、療養所内外の相互作用を明らかにした。外島保養院の自治会活動については松岡弘之が、研究を行ったが、この報告では、キリスト教教会の視点より調べ、当時の教会の社会事業への関りを批判的に考察した。また、ハンセン病患者伝道者の初期活動を明らかにした。

キーワード:人間の尊厳、ハンセン病療養所、療養所内キリスト教会、外島保養院、邑久光明園、家族教会、阿部礼治(1883-1965)、福田荒太郎(1889-1956)、A・D・ヘール(1844-1923)、偏見、差別、記憶の保存

[Abstracts in English]

Theological Breakthrough in Martin Luther's Theory of Salvation:
His *Lectures on Romans* and Augustine's Theory of Grace

Hideyuki Sudo

In order to properly understand the Reformation from a theological perspective, it is important to explore the event of Luther's theological breakthrough and its significance. In this paper, the date of Luther's theological breakthrough and its Augustinian influence will be assessed through an analysis of Luther's *Lectures on Romans* (1515-16). First, A. E. McGrath places the date of the theological breakthrough in the final stages of the *First Lectures on the Psalms*. Critically maintaining McGrath's view, this paper explores the characteristics of Luther's theological breakthrough, which is not clearly defined in McGrath's discussion, by defining it as a "shift from a theory of salvation by merit to that by grace and faith." As a result, it can be argued that breakthrough is a process that begins in the final stages of the *First Lectures on the Psalms* and is completed in the third chapter of the *Lectures on Romans*. Second, McGrath argues that Luther's theological breakthrough occurred prior to his study of Augustine's *Spirit and Letter*, and thus Augustine's influence is not essential. This paper presents a detailed analysis of chapters 1-3 of the *Lectures on Romans*, which are not dealt with in McGrath's discussion. As a result, it can be argued that the influence of Augustine's *Spirit and Letter* was rather decisive in the process that resulted in Luther's theological breakthrough, from a theory of salvation by merit to that by grace and faith.

Key Words: Luther, Theological Breakthrough, *Lectures on Romans*, McGrath, Augustine, *Spirit and Letter*

Kura Nishigori's Abolition of Licensed Prostitution in *Fujin Shimpo*: The Journal of
the Japan Christian Women's Organization

Mieko Iwata

This paper focuses on Kura Nishigori (1889-1949), who played a central role in the women's movement for more than 30 years from the 1910s to the wartime period. Nishigori maintained her Christian faith both within the Christian world and within the women's movement beyond the Christian framework, such as serving as the chairperson of the Political and Legal Division of The Federation of Women's Societies of Western Japan. In her lifetime, Nishigori contributed to more than 250 magazines and other publications. This paper examines her contributions to *Fujin Shimpo*: the Journal of The Japan Christian Women's Organization, in the early stages of her activities, in order to clarify her Christian faith and her motivations for the women's movement. It is clear that her strong resentment toward the inequality of chastity between wives and husbands in the home, her clear sense of mission and conviction toward the abolition of licensed prostitution, and the salvation she found in her Christian faith were all factors that motivated her to take a central role in The Federation of Women's Societies of Western Japan when she was in her 40s.

Key Words: Kura Nishigori, Kyofukai, Abolition of Licensed Prostitution, *Fujin Shimpo*

Control and Oppression over the Belief in Second Coming of Christ: Succession
from Juji Nakata to Kiyome Church and Development

Yoko Kawaguchi

Juji Nakata's Oriental Missionary Society Holiness Church disbanded in 1933 due to Nakata's claims on the "restoration of Israel" and "the mission of the Japanese people" in the end times. The Kiyome Church agreed with Nakata's claims and followed him. They continued to follow Nakata's teaching after his passing, and from 1942 to 1943, and their belief in the second coming of Christ resulted in their oppression and imprisonment.

This paper examines the Kiyome Church after Nakata and places the beliefs and claims within the context of oppression. This paper also focuses on how the Kiyome Church adopted and expanded Nakata's claims in light of the circumstances at the time and how their beliefs justified the national system's involvement in war.

However, the oppression showed that there was a denial of the national polity in their belief in the second coming of Christ, accompanied by such an eschatological view. In the midst of the oppression, their beliefs shifted to something that did not contradict the national policy in order to avoid denying it. Their Holiness faith was suppressed and subsumed by the emperor system.

Key Words: Holiness Oppression, Juji Nakata, Kiyome Church, the Belief in Second Coming of Christ

Attributes Required of the People of Israel:
In View of Jacob's Personal Transformation (2)

Mikuni Shimada

This paper discusses the attributes required of the Israelites in the Old Testament in relation to the attributes possessed by the patriarch Jacob through reading Genesis to Leviticus according to the order of the present text.

In Exodus 19:5-6, the prologue to the Sinai Covenant, the people are promised that they will become "my treasured possession," "a priestly kingdom," and "a holy nation" in the future as a result of their obedience to the Lord. It can be taken to mean that the people's problem of sin, which is unresolved at the time of concluding the covenant, will be resolved through obedience to the law and they will be given these holy positions.

In the various regulations in Exodus 20 through Leviticus 27, especially in Leviticus, the various regulations reflect both the high standard of "holiness" demanded of the people and the fact that the people's souls are self-centered and stubborn. In Leviticus 26 it is implied that the aim of the regulations and curses is to break and humble the people's souls. This is the very purpose of the Law, and it is the state of "holiness" towards which Leviticus aims. Given that God's covenant with Jacob is recalled first (Lev 26:42), one can assume there to be a connection with the state obtained by Jacob.

Finally, the paper argues in favor of a connection between the process of self-transformation that Jacob followed and the process that the Israelites are supposed to follow through the Sinai Covenant and the Law. In both cases, the inner self is dealt with from multiple directions after being brought into a covenant relationship with God. Each one's self-centeredness is broken – Jacob's through the hardships of life, and that of the Israelites through the Law. The broken soul born through this process is the very attribute that God desires. This is the purpose of the Law, and it overlaps with the attribute of "holiness."

Key words: Jacob, Israel, the Law, Holiness

An Analysis of James 5:12 “Prohibition of Oaths”: Using Speech Act Theory

Sosei Nagai

The Epistle of James has been considered to be in some way dependent on the Jesus tradition because of its many similarities with the teachings of Jesus as recorded in the Gospels. Nevertheless, there are no clear expressions indicating their connection and little verbal agreement with the Gospel accounts. Previous studies have attempted to explain this as the author presenting the Jesus tradition in his own words, against the background of the wisdom literature tradition and Roman pedagogy. However, this paper shows that this reason can be explained in relation to the author’s own teaching on ‘speaking.’ In particular, as a clue to this, this paper analyses James 5:12’s prohibition of oaths (and the parallel passage to which it is compared, Matthew 5:34-36) using speech act theory in order to clarify the characteristics of the way it is presented. It will then be pointed out that the characteristics are consistent with the content of the teaching.

What emerges through the analysis is that the characteristic of the manner of presentation of the prohibition of oaths in the Epistle of James is a narrative in which the author’s character is shown, and a narrative in which the author’s own authority is emphasized. This is consistent with the content of the teaching of the prohibition of oaths. The prohibition of oaths is a teaching that discourages the use of God’s name to guarantee the truthfulness of one’s words and encourages truthful words and deeds. In other words, the author avoids speaking in the authority of Jesus’ name and strives to speak only his own ‘truthful word.’ The reason why the Epistle of James, while relying on the Jesus tradition, does not clearly show its connection and has little verbal agreement with the Gospel accounts, can be attributed to the author’s attitude as described above.

Key Words: Epistle of James, Prohibition of Oaths, Jesus Tradition, Speech Act Theory

A Qualitative Study on the Undertakings of Evangelical Theological Institutions in Japan’s Kanto Region during the Covid-19 Pandemic

Naoki Okamura, Yujin Seo

The spread of COVID-19 virus infection continues to affect all parts of human life. Educational activities of public and private schools in Japan are not excluded from this influence. Focused on the efforts of six evangelical theological educational institutions in the Kanto region, this qualitative study was conducted in an attempt to uncover how they have dealt with the pandemic related restrictions and reveal their decision-making processes as well as their forthcoming post pandemic educational strategies. The study employed the grounded theory research method and was carried out in the Spring of 2022. A total of eight educators from six institutions were selected and were interviewed extensively. All six schools have made use of online educational tools at some point, and it was acknowledged by all eight participants that such tools have both strong and weak points. Nevertheless, several schools, focused mainly upon their potential to reach more people, have decided to continue using them as their main platform to provide theological education. Based on this and other findings, the study ended with providing the following recommendations: 1) promote stronger networking among the schools, 2) advance research in practical theology, and 3) raise awareness for the importance of developing pedagogical theories.

Key Words: Theological Education, Online Education, Covid19, Evangelical Theology

Exploration of Contextualized Tadoku Support and Supporters (1)

Keiko Mori

This article is part of a study that reveals the state of extensive reading (tadoku) support and the role of tadoku supporters by targeting English learners who practice tadoku and their respective supporters in Japan. First, I will review some discussions on tadoku support and its development from previous research. Then, based on results of interviews with tadoku supporters, key phrases used by them are analyzed, and similarities and differences in their individual contexts are identified. In the conclusion, based on the results of those analyses, future directions of tadoku support(er) research are presented.

Key Words: Extensive Reading, Tadoku Support(er), Foreign Language Education, Text Analysis, KH Coder

Christian Churches in Hansen's Disease Sanatoriums (1): A Study from the Sotojima Family Church

Isaku Abe

This paper examines the significance of preserving and passing on records of leprosy sanatoriums in Japan from the perspective of the sanctity of human life, focusing on the existence of the Christian Church at the Sotojima Sanatorium (now Oku Komyoen Sanatorium). In particular, we investigated the background of the role of Christians and churches in the activities of the sanatorium's early residents' association, and clarified the relationship between people such as Reiji Abe, Arataro Fukuda, and missionary A.D. Hale, Osaka Dendo Doshikan (later Osaka Theological Seminary), and the Japan Christian Association, and their interaction inside and outside the sanatorium. This report examines the activities of the local community association at the Sotojima Sanatorium from the perspective of the Christian church, and critically examines the church's involvement in social programs at the time. He also clarified the early activities of the leprosy evangelists.

Key Words: Human Dignity, Hansen's Disease Sanatorium, Christian Church in Sanatorium, Sotojima Sanatorium, Oku Komyoen, Family Church, Reiji Abe(1883-1965), Arataro Fukuda(1889-1956), A. D. Hail(1844-1923), Prejudice, Discrimination, Preservation of Memory

2021年度 大学院神学研究科神学専攻博士前期課程 修士論文

コース	氏名	タイトル
神学研究者 ・教育者	岩橋里沙	パスターズ・キッズの信仰成長に関する研究
	柳 宗佑	沖縄教会の祖先崇拜に対する取り組み — 韓国教会の取り組みとの比較研究
教会教職者	姜 徳模	ゼカリヤ書 12章 10-14節の解釈 — פטר の意味を中心として
	斎藤真都	日本の教会における「伝道と弟子訓練」に対する認知再編の必要性：「人の育み」とその実践
	林 佑亮	『ハイデルベルク信仰問答』が示す「聖霊論的当事者意識」
	笠原孝太	牧師の信仰形成と牧会への関連性に関する質的研究
	木田友子	「哀歌」の嘆きの意義とは — エルサレム崩壊を嘆く葬送歌として「哀歌」を読む
	金 聖佑	新型コロナウイルス感染症と教会の歩みの関係性に関する研究
	黒川めぐみ	日本人の世界観と効果的な福音の伝え方
	宮崎哲郎	日本バプテスト教会連合の歴史的考察
	大倉彩也香	宗教映画を通じた交わりとその影響 — 青年の信仰形成と自己吟味の可能性に関する質的研究
	奥山仰輝	W. パネンベルクとウェストミンスター信仰基準の救済論と礼典論の比較研究 — 救済論の個人主義化の克服の鍵を求めて
上江洲アントニ	LGBTと教会はどう向き合うか — 当事者の痛みを中心に	
尹 仁淑	日本宣教における教誨師の役割とその必要性に関する研究	

『キリストと世界』第34号 寄稿募集要項

発行予定年月

2024年3月

募集論文など

- ①学術論文、②研究ノート、③調査報告、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）、⑥その他、委員会が必要と認めた原稿

いずれも未出版で、剽窃や盗用の疑いのないもの、二重投稿および不適切なオーサーシップに当たらないものに限り（二重投稿・オーサーシップの詳細は本学の「研究論文投稿とオーサーシップに関するガイドライン」を参照）。

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

論証はなされていないが、学術研究の課題や論文に発展する可能性のある独自性をもつ発想、人物紹介、問題提起等。

調査報告

- 当該分野において速報性が重要である報告等
- 新資料・重要資料等の紹介・解説
- 学術動向等の紹介・論評

論文等の分量

- ・前項①-③は24,000字（英文10,000 words）以内
- ・⑤は4,000字（英文800-1,600 words）程度
（いずれも図表・写真・注・文献を含む）

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。
- ・執筆の際の書式は、寄稿受諾後にお送りする『『キリストと世界』書式ガイド』を参照してください。

執筆者の範囲

- ① 本学専任教員
- ② 本学非常勤教員
- ③ 本学博士後期課程在籍者
- ④ 前号までの研究者が行う研究課題の共同研究者
- ⑤ 本学専任教員を定年退職した者
- ⑥ 委員会が執筆を依頼した者

寄稿申込期限

- ・寄稿希望者は2023年5月8日（月）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（ntaka@tci.ac.jp 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。
- ・⑤学術書籍の書評は、随時募集を行っています。掲載承認後に刊行する号に掲載します。

原稿提出期限

執筆者は 2023年8月末日までに完全原稿を提出してください（期限

厳守）。

提出方法

- ・Eメール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、文字化け等ないことを確認したPDFを添付してください。

査読

- ・募集論文のうち、① 学術論文、② 研究ノートは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、A 掲載、B 修正後に掲載、C 不掲載、のいずれかを委員会で決定します。
- ・③ 調査報告、④ 外国語学術文献の翻訳、⑤ 学術書籍の書評、は委員会が掲載・不掲載の判断を行います。

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っても、編集の都合上掲載できない場合があります。

著作権等

- ・原稿料、印税等はお支払いできません。
- ・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、本学ウェブサイトにて公開します。
- ・個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。

東京基督教大学 紀要編集委員会

Tel 0476-46-1131 / Fax 0476-46-1292 E-mail : ntaka@tci.ac.jp

Call for Contributions to the 34rd Issue of *Christ and the World*

Scheduled Publication Date

March 2024

Call for Academic and Other Papers

Christ and the World welcomes submissions of (1) academic papers, (2) research notes, (3) research reports, (4) translations of foreign-language academic literature, (5) reviews of academic books (constructive and critical reviews that contribute to the development of evangelical theology; in principle, reviews should be of books published no more than five years before publication of the issue in which they appear), and (6) Other manuscripts deemed appropriate by the editorial committee.

- The manuscript must be unpublished, free of plagiarism, not submitted elsewhere, and of appropriate authorship (for details on double submission and authorship, refer to TCU's "Guidelines for Research Paper Submission and Authorship").
- "Academic papers" are papers that, while building upon previous research, are original, reliable, useful, and well-argued.
- "Research notes" are the introduction of ideas, people, issues, etc., that have potential to be developed into a topic or paper of academic research, though they are not demonstrated in the submission.
- "Research reports" are
 - a. Reports, etc., for which rapid dissemination in the field is important.
 - b. Introduction and explanation of new and important materials, etc.
 - c. Introduction and commentary on academic trends, etc.

Length of Papers

Including figures, tables, photographs, notes, and references:

- (1)–(3) should be less than 10,000 words
- (5) should be 800 to 1,600 words

Style, etc.

- *Christ and the World* publishes mainly Japanese papers, but English submissions are also welcome. It is the author's responsibility to have the manuscript proofread by a native speaker of English before submission.
- For stylistic and other guidelines, refer to the "Guidelines for Submitting Papers to *Christ and the World*," which will be sent after the submission has been accepted for publication.

Eligible Authors

- (1) Full-time faculty members of TCU
- (2) Adjunct faculty members of TCU
- (3) PhD candidates at TCU
- (4) Researchers collaborating with contributors from among (1)–(3), above
- (5) Retired faculty members of TCU
- (6) Those invited to submit by *Christ and the World's* editorial committee

Submission Application Deadline

Submit the submission application form by Monday, May 8, 2023 (deadline to be strictly observed).

1. Send your submission application form to: Tokyo Christian University, *Christ and the World* Editorial Committee (contact person: Mr. Takahashi)
2. Provide the following information: name, furigana, affiliation, position, type of paper, title (tentative), content (around 100 words), number of words, and language used.

Applicants will be notified of the acceptance or rejection of their submission

application by the end of May, after review by the editorial committee. Acceptance of a submission application does not guarantee publication of the manuscript.

Manuscript Submission Deadline

- Submit a complete manuscript in accordance with the submission guidelines by the end of August 2023 (deadline to be strictly observed).

How to Submit

- Send the manuscript by email to Mr. Takahashi at <ntaka@tci.ac.jp>.
- When using special typefaces such as ancient languages, mathematical formulas, charts, etc., attach a PDF file that has been checked for garbled characters.

Submission and Peer Review

- (1) Academic papers and (2) research notes will be reviewed by peer reviewers appointed by the editorial committee. Based on these results, the committee will decide whether the paper should be published, not published, or published after revision.
- The editorial committee will determine whether or not to publish (3) Research notes, (4) translations of foreign-language academic literature, and (5) reviews of academic books.

Editorial Rights of *Christ and the World*

- The editorial rights of *Christ and the World* are held by the editorial committee.
- The copyright of edited works also belongs to the editorial committee.
- The editorial committee retains the right not to publish a paper due to editorial reasons even after it has already been submitted.

Copyrights, etc.

- There are no payments for manuscripts or royalties.
- The copyright of each paper belongs to the author of that paper, but the copyright of *Christ and the World* belongs to the editorial committee.
- *Christ and the World* will be made publicly available on the university website after publication.
- The responsibility for the content of each paper rests with the author(s).

Tokyo Christian University, *Christ and the World* Editorial Committee

Tel: 0476-46-1137 Fax: 0476-46-1292 E-mail: ntaka@tci.ac.jp

33号編集後記

『キリストと世界』の編集長を拝命した今年度を振り返りながら、本紀要の可能性について少し触れてみたい。今年度は、7月に起きた安倍元首相の暗殺事件をきっかけとして、事件が旧統一教会に恨みをもつ人間によって引き起こされた犯行であったこともあり、社会全体が旧統一教会に内包するカルト問題を真剣に考えるようになった。問題の中心には、抑圧され搾取され続けている信徒の人権問題があろうかと思う。あらゆる集団には、それが罪ある人間の営みである限り、指導層の利害追求や越権行為のために構成員一人一人が搾取される構図に陥る危険性がある。福音派を含むあらゆるキリスト教会とて、その危険性から逃れることはできない。われわれが心血を注いで取り組んでいる神学研究的意義は、キリスト教を敵視して為される的外れな批判に向かって学的に弁明することだけではなく、キリスト教という歴史的営みに対する理解を深めながら、ペンの力を使って教会そのものを墮落の危険性から守っていくことでもある。そのためにも、われわれは抑圧と搾取に苦しむ人間に寄り添いつつ、権利と責任の明確化、同意形成プロセスの重要性の浸透、寛容の精神の確立などのために、積み重ねられてきたキリスト教指導者による歴史的な努力と議論に敬意を払いながら、現代社会の中で健全な信仰をもって生きる素晴らしさを聖書や教会あるいは教育現場の視点から学的に追求していくことが重要であろう。信仰と希望と愛にあってそのような仕事を担う志を与えられた諸氏のために、東京基督教大学の紀要『キリストと世界』が自由に開かれた学問媒体かつ議論の場としてますます有効活用され、その結果、すべての人々が恩恵に与ることができるように主に祈りたい。

今回の『キリストと世界』第33号は、昨年度まで編集長を務められた岩田三枝子氏のご努力もあり、充実した内容になった。【学術論文】では、

「2022年度東京基督教大学研究助成」を受けて行われたルター神学の研究成果（須藤）に続いて、日本キリスト教の歴史研究が2本（岩田氏、川口氏）、旧約と新約の聖書研究がそれぞれ1本（島田氏、永井氏）の合計5本の論文を掲載する。【研究ノート】として神学教育の調査研究（岡村氏＋徐氏）と英語教育の調査研究（森氏）の2本、【調査報告】として日本キリスト教の歴史調査（阿部氏）を掲載する。これに書評2本（Babirye氏、井上氏）が加わった。編集委員会を代表して、執筆された諸氏の労をねぎらうと共に、査読を快く引き受けてくださった方々と紀要編集に携わってくださったすべての方々に感謝を申し上げたい。

紀要編集委員長 須藤英幸

執筆者紹介

須藤英幸 (スドウ・ヒデユキ)

フラー神学大学院神学研究科修士課程 (M.A. 神学)、京都大学大学院文学研究科修士・博士課程 (キリスト教学)。京都大学博士 (文学)。大東文化大学非常勤講師、同志社大学嘱託講師などを経て、現在、東京基督教大学准教授。共立基督教研究所所長。著書に、『記号』と『言語』—アウグスティヌスの聖書解釈学 (京都大学学術出版会) 他がある。

岩田 三枝子 (イワタ・ミエコ)

東京基督教大学神学部卒業、東京基督教神学校、カルヴァン神学校 (Th.M.)、キリスト教高等研究所 (M.W.S.)、東京基督教大学大学院神学研究科博士後期課程修了。神学博士。現在、東京基督教大学准教授。日本基督教学会、キリスト教史学会、賀川豊彦学会 (理事)。著書に『評伝 賀川ハル—賀川豊彦とともに、人々とともに』(不二出版) がある。

川口葉子 (カワグチ・ヨウコ)

東北大学文学部、東京基督教大学神学部卒業、大阪大学大学院文学研究科博士後期課程修了。博士 (文学)。現在、立教大学兼任講師、東京基督教大学国際宣教センター研究員。共著に『知られなかった信仰者たち—耶穌基督之新約教会への弾圧と寺尾喜七「尋問調査」』(いのちのこことば社)『戦後日本の宗教者平和運動』(ナカニシヤ出版) がある。

島田 みくに (シマダ・ミクニ)

横浜市立大学国際総合科学部、東京基督教大学卒業、同大学大学院神学研究科博士前期課程修了 (M.A. 神学)。現在、キリスト者学生会主事。

永井創世 (ナガイ・ソウセイ)

金沢大学理学部物理学卒業。東京基督教大学神学部卒業、同大学大学院神学研究科博士前期課程修了、同大学院神学研究科博士後期課程在籍。現在、日本バプテスト教会連合真砂バプテスト教会国内派遣宣教師、キリスト者学生会主事。

岡村直樹 (オカムラ・ナオキ)

コロンビア国際大学 (B.A. 神学)、トリニティー神学校 (M.A. 宗教哲学)、クレアモント神学大学院 (Ph.D. 宗教教育学)。クレアモント神学大学院客員研究員 (2004-06) を経て、現在、東京基督教大学大学院教授、日本同盟基督教団派遣教師、日本福音主義神学会理事、日本実践神学会運営委員、日本キリスト教教育学会監査、hi-b.a. 責任役員。著書に『日常の神学』(いのちのことば社) 他がある。

徐 有珍 (ソ・ユジン)

東京基督教大学 (B.A. 神学) 卒業、同大学大学院神学研究科博士前期課程 (M.A. 神学)、同博士後期課程 (Ph.D. 宗教教育学) 修了。現在、東京基督教大学准教授。日本キリスト教教育学会、日本カトリック教育学会、日本仏教教育学会所属。

森 恵子 (モリ・ケイコ)

バイオラ大学修士課程 (外国語としての英語教育学 / TESOL) 修了、早稲田大学博士後期課程 (基礎教育学) 満期退学。東京基督教大学准教授。日本教育心理学会、日本多読学会。

阿部伊作 (アベ・イサク)

桜美林大学卒業、アーカイブズ・カレッジ長期コース (国文学研究資料館主催) 修了。東京基督教大学図書館司書、日本アーカイブズ学会登録アーキビスト。共著に『教会アーカイブズ入門—記録の保存と教会史編纂の手引き』(いのちのことば社、2010年)、論文『図書館と史料保存機関の補完的史資料の保存・管理についての研究』(私立大学図書館協会研究助成、2010年)、研究ノート『好善社資料を中心とした国内ハンセン病療養所内キリスト教会と長島聖書書舎の考察』(『キリストと世界』32号、2022年) などがある。

Rebecca Babirye (レベッカ・バビリエ)

Assistant Professor, Tokyo Christian University. BA in Theology, Tokyo Christian University, MA in Intercultural Studies/ TESOL, Wheaton College.

井上貴詞 (イノウエ・タカシ)

日本福祉大学卒業。共立研修センター、ルーテル学院大学大学院博士前期課程修了。社会福祉学修士。東京基督教大学国際キリスト教福祉学科准教授。日本社会福祉学会、日本ケアマネジメント学会、日本キリスト教社会福祉学会、日本実践神学会。

2022年度 紀要編集委員会

編集長 須藤英幸

編集委員 岩田三枝子

ランドル ショート

徐 有珍

森田哲也

(五十音順)

事務局 高橋伸幸

本誌の PDF データは東京基督教大学機関リポジトリ (<https://tcu.repo.nii.ac.jp>) 及び本学ウェブサイト <https://www.tci.ac.jp/info/kiyo> に掲載しています。

キリストと世界 東京基督教大学紀要 第33号

2023年3月10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

<https://www.tci.ac.jp> E-mail : ntaka@tci.ac.jp

編集・組版 株式会社ヨベル

〒113-0033 東京都文京区本郷 4-1-1-5F

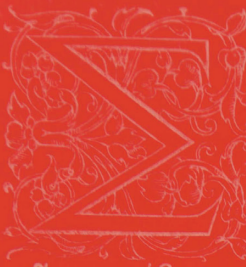
TEL : 03-3818-4851 FAX : 03-3818-4851

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)

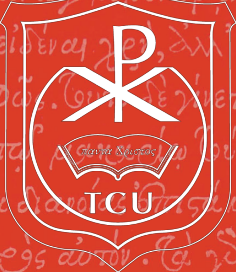
Christ and the World is published annually in March

Published for the Faculty of Tokyo Christian University

301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN



ΥΝΕΧΩΣ ἀκούων ἀναγνώσασθε ἐπι-
 λείου Παύλου, καὶ καθ' ἑκάστην ἐβδόμηθα δι-
 κεις, ἡνίκα αὐτῶν μάρτυρων ἀγίων ἔπιτελεῖται ἡ
 ἔργος ἀπολαύων τῆς πνευματικῆς, καὶ διαμύ-
 τῶν ἐμοὶ φίλων ἑπιγνώσκων Φωνῶν, καὶ
 κῶ φαντάζεσθαι, καὶ διαλερόμενοι ὄραν· ἀλλῶ ἢ καὶ ὁδωσὶ
 ἀπόλυτες ἴσασιν ὡς ὅτι εἰδέναι γινώσκουσι, ἀλλ' οὕτως τινὲς αὐτῶν ἀγ-
 ῶν τῶν ἀριθμῶν εἰδέναι σαφῶς. (Ὁμοίως ἀναγίνεται οὐ πῶς ἀμαρτάν-
 ασαι σιωπῶς ὁμιλῶν τὰς ἀποστολικὰς ἐπιτομὰς· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ἐ-
 δι' ὁμοφύειαν καὶ ὁξύτητα διακρίνομεθα, ἀλλὰ διὰ τὸ σα-
 σφόδρα διακρίνομεθα πρὸς αὐτοὺς. Ἐὰν γὰρ τῶν φιλομελῶν, πρὸ
 λουῶντες ἴσασιν, ἀπὸ τῆς ἀποστολικῆς ἀποστολῆς, ὅπως μακάριος ὁ
 λιππησίοις, Καθὼς δικαίον ὅστιν ἐμὲ τοῦτο φρονεῖν πρὸς ὑμᾶς,
 διὰ ὑμᾶς, ἐντε τοῖς δεσμοῖς μου, καὶ ἐν τῇ ἀποστολῇ, καὶ βέβαιον
 ὑμεῖς θέλητε μὲν πρὸς τὴν ἀποστολῆν τῆς ἀναγνώσεως, οὐδὲν ἔστι
 ὅτι Χριστοῦ λόγος εἰπὼν, Ζητεῖτε καὶ διήσητε, κρούετε καὶ ἀνα-
 πλέον ἡμῖν τῶν ἀνταῶντα συλληθρομένων, καὶ παροδύσθαι καὶ
 πρὸνοιαν ἀνεδέξαντο, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀνὰ ἀναγνῶντο ὄλεις ἐ-
 πρὸς γινῶν ὁ λαὸς ἐν τῇ πρὸς ἑτέρων συλληθροῦντα διακρίνομεθα
 ἀποδύω τῇ τῶν λερομένων ἀκροάσει, ἴσπιν τῇ τῇ γρηματικῇ
 πτω ἀπατήσασιν πρὸς ὑμῶν μόνον, ἀλλ' ἀγαπητὸν αὐτῶν πρὸς
 τεῦθεν ἐὰ μὲν εἴη κακὰ, ἀπὸ τῆς τῶν γραφῶν ἀγίας,
 ἐβλάστησε λύμη, ἐν τεύχῃ ἀποστολικῶν βίβλοι, ἐν τεύχῃ οἱ ἀπο-
 τὸς τοῦτου ἐστὲρμηθροί, ἐστὶν ἀπὸ τῆς ἀποστολικῆς, ὅπως οἱ πρὸς τῶν
 τες γραφῶν, πολλὰ ἀνακρίνονται καὶ σιωπῶς ἀμάρτυρῶν ἀ-
 βαδίζοντες. ὅπως ἵνα μὴ γίνηται, ἀνοίξωμεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν.



Tokyo Christian University
 2023

XXXIII
 March 2023