

Tokyo Christian University
2021

Christ and the World

キリストと世界

第31号 2021年3月

東京基督教大学

Background text in Greek script, including the words 'ΥΝΕΧΩΣ' and 'ΤΑ ΜΥΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ'.

ΥΝΕΧΩΣ ἀκούων ἀναγνωσκοντων
εἰου Παύλου, καὶ καθ' ἑκάστην ἐβδόμηδα δις
κίς, ἡνίκα ἀν' ἑστέων ἀγίων ἑπιτελεῖται μ
τικῆς, καὶ διαίσα,
πῶ ἐμοὶ φίλιω ἑπιγνωσκων Φωνίω, καὶ
κῶ Φαιτά (ξοδῶ καὶ ἄλλοι οὐκ ἔσονται) καὶ ὀδυῶν
ἀπόλυτες ἴσασι
τὸ ἀριθμὸν εἰδέναι σαφῶς. Ἔτο δὲ γίνεται οὐκ ἔστι ἀμαθίαν,
αθασιωεῶς ὁμιλῶν τῶ μακάριω ἑστέω οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς ὅσ
δι' ὑφύϊαν καὶ ὀξύτητα διανοίας ἑπιτάμεθα, ἀλλὰ διὰ τὸ σι
σφόδρα διακείσθαι πρὸς αὐτὸν. Ἐὰν γὰρ τῶ φιλουμένων, πρὸ
λουῶτες ἴσασι, ἀτε δὲ μετὰ αὐτοῖς ὅσῳ μακάριος ἔ
λιππησίοις, Καθὼς δικαίον ὅστιν ἐμέ τούτο φρονεῖν πρὸς ὑμῶν,
διὰ ὑμᾶς, ἔντε τοῖς δεσμοῖς μου, καὶ ἐν τῇ ἀπολογία καὶ βεβαι
ὑμεῖς θέλητε μὲν πρὸς ἐμὴν πρὸς ἐμὴν τῇ ἀναγνωσῆ, οὐδενὸς
ὅτι οὗ Χριστοῦ λόγος εἰπὼν, Ζητεῖτε καὶ ὑμῶν, κρούετε καὶ ἀνοι
πλέον ἡμῖν τῶν ἐστέων συλλεγομένων, καὶ παιδοεργάται καὶ
πρόνοια ἀνεδέξαντο καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀνάγκη τοῖς ὅλοις εἶ
πρὸς γινῶσθαι τὰ ἐστέων συλλεγόμενα διατάσσεται
σπουδῶν τῇ τῶν λεγομένων ἀκρόασι, ἵσπν τῇ τῇ ἑστέων σι
πῶ ἀπατηῆσαι πρὸς ὑμῶν μόνω, ἀλλ' ἀγαπητὸν ἀν' ἑστέων
τεῦθεν τὰ μυστήρια ἔφυ
ἔβλάστησε λύμη, ἐν τεῦ March, 2021 βίοι, ἐν τεῦθεν οἱ ἀκερ
πὸς τούτου ἐστέων, ὅτι ἀν' ἑστέων βαδίσσαν, ἕως οἱ πρὸς τῇ
τες γραφῶν, πολλὰ ἀναγκαῖα γίνονται καὶ σιωεῶς ἀμῶν τῶν, ἀ

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第31号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2021年3月

March, 2021

キリストと世界

第 31 号 目次

【創立 30 周年記念講演】

時と永遠 キリスト者の終末的生き方の観点から …………… 丸山忠孝 6

【調査報告】

フィリップ・ロス・フォックスウェルによるオーラル・ヒストリーの翻訳
と解説 — 日本宣教 30 年をふり返って(2) — …………… 岩田三枝子 30

【学術論文】

コロナ禍における TCU のオンライン教育に関する研究
— TCU 生の信仰の成長や霊的形成に着目して —
…………… 岡村直樹、徐有珍（協力：高橋信希、立山剛） 64

心の論理 — 初期改革派正統主義における感情の分析 —
…………… デイビッド・S・サイツマ 青木義紀 99

宗教学法人における包括関係および被包括関係の意味
— 宗教学法人である教団と各個教会との関係 — …………… 櫻井園郎 125

【書評】 M・S・M スコット著『苦しみと悪を神学する— 神義論入門』
加納和寛訳 …………… 須藤英幸 158

要約 …………… 165

2019 年度 大学院神学研究科神学専攻博士前期課程 修士論文一覧 174

『キリストと世界』第 32 号 寄稿募集要項 …………… 175

編集後記 …………… 177

執筆者紹介 …………… 178

Christ and the World

vol.31 Contents

【30th Anniversary Commemorative Lecture】

Time and Eternity: From the Perspective of Christian's Eschatological Living.
Tadataka Maruyama 6

【Survey Report】

Oral History Interview of Philip R. Foxwell:
His Mission Work in Japan for over 30 Years (2) Mieko Iwata 30

【Research Paper】

A Study on Psychological and Spiritual Conditions of TCU Students Amid the
COVID-19 Pandemic Naoki Okamura / Yujin Seo 64

The Logic of the Heart: Analyzing the Affections in Early Reformed Orthodoxy
David S. Sytsma Trans. Yoshinori Aoki 99

Meaning of the Inclusive Relationship and the Included Relationship in the
Religious Corporations Kunio Sakurai 125

【Book Review】

Mark S. M. Scott, *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil*
Hideyuki Sudo 158

Abstracts 165

Graduate of Theology in 2019, Completed Theses 174

時と永遠

キリスト者の終末的生き方の観点から

丸山忠孝 (東京基督教大学初代学長)

詩篇 102:26-28、ヨハネ黙示録 1:4-6

序

本歴 2020 年に東京基督教大学は創立 30 周年を迎えることとなります。今年のシオン祭からの一年間を「創立 30 周年記念」と意義づけるということで、今年の創立記念講演をその前座として務めるよう依頼を受けました。講題としては、難題であることから躊躇もありましたが、主に二つの理由から「時と永遠」を選びました。一つは、大学が 30 年という歴史の区切りを迎えることによります。三校合同の結果として創立を見た大学としては 30 年ですが、前身校の共立女子聖書学院をさかのぼれば 1881 年から、東京基督神学校の 1949 年および東京キリスト教短期大学の 1950 年からの長い歴史の区切りにあたり、「時と永遠」という主題の考察は有益であると考えました。もう一つは、個人的理由で恐縮ですが、この三月にいのちのこば社が出版した拙著『十字架と桜』と関連します。その最終部で私は本の副題とした「キリスト教と日本の接点に生きる」キリスト者の歴史認識と自己認識を問いました。執筆中にすでに気づいていたものの、時間的制約から取り組みを残した主題の一つが「時と永遠」です。日本にある東京基督教大学であれキリスト者であれ時と永遠の間に生きる

本稿は、2019 年 10 月 30 日、東京基督教大学チャペルにおいて行われた同大学創立 30 周年記念講演の原稿を掲載したものである。

存在です。「時と永遠」の観点から、それぞれがその歴史の過去を顧み、現在を検証し、将来を展望することの一助となればと考えた次第です。

さて、「時」とは、「永遠」とはなにか、との問いはそれ自体で大きな学問的課題ですが、両者を対句として「時と永遠」とする場合はさらに複雑な難題と直面することになります。「時」をどのように理解するにしろ、その時とそれを超越する存在、永遠なり神なりとの関係を問う「時と永遠」は、哲学での形而上学、今日では宗教哲学、歴史哲学、宗教学と呼ばれる学問領域、そして諸宗教における神学などでしばしば取り上げられます。ちなみに、キリスト教神学においては神論、キリスト論、とりわけ「永遠」を問うことから終末論との関連で問われます。この講演で私はキリスト教における「時と永遠」理解一般や私が門外漢である専門分野における「時と永遠」論の講義を試みるつもりはありません。むしろ、上述した主題選択をめぐる二つの特殊事情との関連で講演を進めることにします。具体的な講演内容に関して、まず、聖書学と宗教哲学という異なった専門分野で、しかも第二次世界大戦の危機的状況下のヨーロッパと日本においてそれぞれユニークな「時と永遠」論を打ち出した二人の学者を例証します。第一例は聖書学者オスカー・クルマン (1902-1999) の代表作『キリストと時』(1946) に見る「時と永遠」論、第二例は戦前から戦後にかけて京都大学で教鞭をとった宗教哲学者波多野精一 (1877-1950) の宗教哲学三部作の最終巻『時と永遠』(1943) です。なお、ここで一言お断りしますが、クルマンと波多野野両者間に学問的関連があるわけではなく、また、それぞれの信仰上、神学上の立場は必ずしも東京基督教大学あるいは私自身の立場でもありません。両者を選択した理由は、講演の準備段階でそれぞれの主張

(1) Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit: Die Urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, (Zürich, 1946). 邦訳には『キリストと時』、前田護郎訳、岩波書店、1954 年があるが、ここでの引用はドイツ語第三版 (1962) からの英訳 *Christ and Time: The Primitive Christian Conceptions of Time and History*, (Eugene, OR, 2018) による。

(2) 三部作は『宗教哲学序論』(1940)、『宗教哲学』(1935)、『時と永遠』(1943) いずれも出版岩波書店であるが、『時と永遠』からの引用は『波多野精一全集』第四巻、岩波書店、1968-69 年による。

が今日の私の問題意識にとり挑戦なり示唆なりを提供すると判断したことによります。以上を受けて、講演の最終部では講演の主眼目である、副題とした「キリスト者の終末的生き方」について考察することになります。

1 新約聖書終末論とクルマンの「時と永遠」論

(1) クルマンの問題意識

クルマンの「時と永遠」論の考察に先立ち、主著『キリストと時』に認められる問題意識のいくつかにまず言及することになります。その第一は、第二次世界大戦前のドイツ領シュトラスブルクで古典哲学と初代キリスト教史を学び新約聖書研究に進んだクルマンの当初からの、根本的問題意識、旧約聖書に見るヘブライズムと地中海世界のヘレニズム、とりわけギリシャ哲学との関係についてです。この問題は、クルマンがヘブライズムとヘレニズムの「時と永遠」理解が基本的に異なるとすることと関連します。すなわち、旧約聖書が同一の「時」理解を創造以前の神の働き、天地創造、イスラエルの選び、出エジプト、時の終わり（永遠）との関連でメシア待望を記すのに対し、ヘレニズムが「時と永遠」を二元論的対立と捉え、永遠を時とは異質の霊的「無時間」（プラトン）とし、時が支配する物質的、可変的世界と対立させることです。キリスト教最古の公同信条で二世紀初頭の『使徒信条』はヘブライズ的な旧新約聖書の時間理解に立って、極端にヘレニズム化したグノーシス主義異端の論駁を主眼目とします。その内容は、神を「天と地の創り主」、イエス・キリスト条項は受肉から十字架の死、復活、昇天、再臨まで時間的、物質的用語をもって告白しています。しかし、二世紀以降キリスト教がヘレニズム文化圏に浸透し、その脈絡で福音の弁証を目指して哲学的、神学的研鑽を重ねる中でヘブライズムとヘレニズム間の線引きは当然よりあいまいなものとなります。「時と永遠」のみに関して言えば、永遠なる神が可変的な時の世界の中で働くとするヘブライズムの神理解に対して、超越的な神が時間の世界に閉じ込められた人の魂を「無時間」の永遠の別世界に救出するとのヘレニズ

ムの神理解がより高尚で魅力的であったとみることもできましょう。⁽³⁾このようにキリスト教は旧新約聖書に基づいてではありますが、ギリシャ哲学の理念や用語を活用して三位一体、キリスト二性一人格の教理などを形成し、その神学の確立を図ることになります。この脈絡において、アウグスティヌスはプラトンを援用して神存在と永遠を「無時間」と理解し、中世のトマス・アクイナスはアリストテレスの時間理解を用いて「時と永遠」を論じることになります。もちろん十六世紀の宗教改革は、旧新約聖書の時間理解および歴史に規範的意義を与えたといわれるルネッサンス思想を受けて、中世スコラ学の二元論的傾向を退けて歴史との関連で「時と永遠」を理解したとされます。

第二は近代の神学思想をめぐるクルマンの問題意識と関連します。『キリストと時』に見られる救済史理解を積極的に評価するヤールボローによれば、クルマンの初期新約聖書神学の中心的関心はキリスト論と終末論およびそれらとの関連での歴史理解にあったとされます。この観点から注目されるのがマルティン・ケーラーの『いわゆる史的イエスと歴史的・聖書的キリスト』(1892)⁽⁴⁾です。ケーラーは歴史を意味するドイツ語の二つの表現 (historie / geschichte) を峻別し、前者を歴史学で厳密に検証しうる歴史、後者を史実を解釈・意義づけた出来事の歴史とみなし、この区別をイエス伝研究に当てはめました。クルマンが「救済史」(heilsgeschichte) という場合はこの区別を想定していると思われます。もう一つの注目例は、神学者・バツハ研究者・博愛主義者・ノーベル平和賞受賞者として知られるアルベルト・シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』(1906)⁽⁵⁾です。この書は、当

(3) Brian Leftow, *Time and Eternity*, (...) 3.

(4) Robert W. Yarbrough, *The Salvation Historical Fallacy?: Reassessing the History of New Testament Theology*, (...) 215-21.

(5) Martin Köhler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich-biblische Christus*. 『現代キリスト教思想叢書』2:トレルチ、ケーラー、ヘルマン、白水社、1974年に森田雄三訳の所収がある。

(6) Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesus-Forschung*. 『シュヴァイツァー著作集』

時の自由主義神学が描いたイエス像、神の国の倫理とその地上での理想的な顕現を説き、その理想のために自らを十字架に捧げたイエス像は聖書には認められないとし、むしろイエスはユダヤ教の黙示主義を継承し、「徹底的終末」理解を实践したとします。シュヴァイツァーとクルマンの終末理解には共通要素があることはしばしば指摘されることです。

第三はクルマンが『キリストと時』の出版をもって明確に対立を表明した論争相手、マールブルク大学新約聖書学者で先駆者的存在であるルドルフ・ブルトマンです。クルマンは当初ブルトマンが採用する様式史批評や福音書の焦点を史的イエスであるよりは、イエスをキリストとみなす「ケリュグマ」(宣教)理解を共有したとされます。しかし、ブルトマンがマールブルクの実存主義哲学者マルティン・ハイデッガーの『存在と時間』への共鳴から、福音をイエスの「ケリュグマ」を現代人に語り掛け、決断を迫るメッセージと実存主義的に解釈し、現代人の理解を得るために神話として記された新約聖書の非神話化を唱えるにおよび、クルマンは立場の相違を明らかにすることになります。ちなみに「時と永遠」理解をめぐるのは、ブルトマンの実存主義は人間の実存における「永遠の現在」を強調します。イエスが説く終末的神の国は時間的な未来であるよりは実存的現在であり、「神の支配は人間に向かって来るものであり、人間に決断を迫る」ことになります。彼はこの立場を「黙示文学的及びグノーシスの終末論」と呼び、「信じる者にとってすでに救済の時が始まり、未来の生命はすでに現在になっている限り、非神話化されている」とします。⁽⁷⁾

(2) クルマンの救済史理解

『キリストと時』はヨーロッパの激動戦時下で執筆されます。激動とは裏腹にその文体は周到かつ冷静に聖書解釈を積み重ねるものですが、その

(7) 白水社、1960年)第17-19巻に遠藤彰・森田雄三郎訳の所収がある。

(7) 川島貞雄「新約聖書における終末論—黙示文学問題をめぐって—」、『日本の神学』12巻、1973年、172頁。

主張は極めてラディカルで挑戦的なものです。例えばそこには、新約聖書研究は旧約ヘブライズムに基づき、思弁的なヘレニズム的解釈を避けるべきとの提言、旧新約聖書の時理念は直線的時でありヘレニズムの二元論的、円環的時を指し示さないとの判断、聖書的「時と永遠」理解は「質的」に異なる二者の対立ではなく、時の「量的」相違に基づくとの主張などがあります。当然、この書に対しては時流の自由主義神学のみならず、クルマンが論争を仕掛けたブルトマン、バーゼル大学神学部の同僚カール・バルトからの激しい反論、一部で同じ聖書の時理解を共有するとして積極的評価があった福音主義神学からの批判などがありました。⁽⁸⁾

『キリストと時』はまず新約聖書資料における時理念の分析から始め、「カイロス」(ある時点としての時)と「アイオン」(有限ないしは無限の時の長さ、世、時代)に注目し、基本的時理念を「今の世」と「来る世」であるとします。ここからクルマンは、この時理念とヘレニズムの「時と永遠」理解は無関係とした上で、三つの大胆な結論を導き出します。すなわち、第一が聖書の時は永遠であること、第二はその時は直線的であること、第三はその時が神の働きを示す手段である、との結論です。まず、新約聖書において「今の世」は天地創造から「来る世」の終末的到来までの有限な時代であり、「来る世」はそれ自体で無限の時代であることから、「時と永遠」は有限な時と無限の、終わりのない時を意味することになります。⁽⁹⁾次に、聖書は「今の世」と「来る世」とを共通の直線的時理念で表現することが、ヘレニズムの円環的時理念との明確な対比・対立とみなされます。さらに「時と永遠」との関連では、聖書における救いが直線的な、神の働きがそこで行われる時において成し遂げられることが、ヘレニズムにおける有限な時から解放されて時を超越した「無時間」の世界への移行という救いと対比されます。⁽¹⁰⁾

(8) 参考までに、日本の福音主義陣営からの論文、上沼昌雄「救済史理解をめぐって」、『福音主義神学』11巻、1985年、3-21頁がある。

(9) Cullmann, *Christ and Time*, 37-50.

(10) Ibid, 51-80

以上の時理念から、クルマンはその救済史論の基本を明らかにします。まず、クルマンはユダヤ教とキリスト教が神の創造から終末までの直線的時を「今の世」と「来る世」に二分する理解を共有するとします。しかし、両者は神の救済の歴史におけるメシア・キリストの位置づけをめぐる決定的相違があるともします。ユダヤ教は「今の世」の終わりにメシアの到来を置き、その到来を救済史の「中心点」とみなし、それをもって開始する時代を「来る世」とします。これに対しクルマンは、新約聖書がイエス・キリストの初臨を「中心点」とはみなすものの、それを「今の世」と「来る世」の接点にではなく、決定的に「今の世」に置き、時間的に「来る世」から離すとします。すなわち、初臨から「今の世」の終わり、再臨により導入される「来る世」の決定的到来までの時がキリスト教・教会の時代ということになります。そして、この時代では終末的な神の国・キリストの支配は初臨により「すでに」始まってはいるものの、再臨までは「いまだ」完成を見ていないことになり⁽¹¹⁾ます。

(3) 「時と永遠」論

クルマンの新約聖書における「時と永遠」理解の根底には、近代のキリスト教思想においてはヘレニズムの「時と永遠」理解が圧倒的に優勢であり、クルマンが捉える「時と永遠」理解は劣勢であるとの現状認識あるいは危機意識があると思われ⁽¹²⁾ます。聖書は「無時間」という概念も「無時間の神」も知らず、また神存在、神の働き、「永遠」すら「時間的性格」をもって記述していると⁽¹³⁾するクルマンは、「時と永遠」を量的に「時」と「終わりのない時の継続」と捉えるのが聖書的であることにこだわります。彼にとっては、「時と永遠」を質的に「時」と「無時間」の対立と捉え、聖書記述の「時間的性格」を軽視することはグノーシス主義の二元論につながる危険な傾向と写ります。ヨハネ黙示録が神を「今おられ、昔おられ、やがて来られる方」(1: 4)と告白することは、近代の思想家にとっては「ナ

イーヴ」⁽¹²⁾と映るとしても、クルマンにとっては聖書の「時と永遠」理解の基本となります。この基本から、(ここでは詳述を避けますが)クルマンは新約聖書の終末論を考察するのですが、その最終部分で「今の世」と「来る世」との関連で触れられる、キリスト者個人の生き方をめぐる二つの強調点に最後に注目することにします。

第一は「今の時」との関連でのキリスト者の生き方と「時と永遠」とのかかわりです。クルマンはキリスト者を「キリストの復活からその再臨まで」の間に生きる者と意義づけますが、この生き方を二つの方向に向かい合うこととみなします。一方で、キリスト者は振り返って救済史の「中心点」であるキリストの出来事および「キリストは主として支配しておられる」(Kyrios Christos)の確信に向かって生き、他方で間もなく決定的に到来する神の国を期待しつつ一瞬一瞬を生きる者とします。神の予定により永遠の過去に、救済史の「中心点」であるキリストにおいて選ばれたキリスト者は、「時」のただ中にありながらも「永遠」を目前に捉え、その先取りを味わいつつ、その到来を待ち望むことになり⁽¹³⁾ます。第二は、「来る世」との関連でのキリスト者の生き方と「時と永遠」とのかかわりです。実存主義神学が終末の出来事を「今の世」に生きるキリスト者の実存において実現する永遠的なものであるとしても、それを歴史過程の中で生じる時間的なものではないとします。これに対しクルマンは終末の出来事が「来る世」の時において永遠として生起することの希望を強調します。例えば、ヘレニズムは人間を肉体の拘束から靈魂を解放する死を人間にとっての最良の友とみなし、解放された靈魂を永遠的、「無時間」的とみなしますが、キリスト教は死を基本的には神の支配に敵対する諸権力の一つ、キリストの復活によりその力はそがれたものの再臨により決定的に滅ぼされる「最後の敵」とみなします。そして、終末の出来事の一つとして、永遠として生起するのが神による新創造、肉体と靈魂を伴った人格としての

(12) Ibid., 61-68.

(13) Ibid., 217-30.

(11) Ibid., 81-93.

「からだのよみがえり」⁽¹⁴⁾です。神と「からだのよみがえり」を経た人との終末的共生は、「無時間」的ではなく、「永遠」の時の移ろいの中での祝福といえましょう。

2 波多野宗教哲学に見る「時と永遠」論

(1) 人物像

波多野精一は近代日本のキリスト教が生んだ稀有の哲学者、宗教哲学者です。東京大学で哲学を学び、早稲田大学で教鞭をとり始めた1901年に明治期で内村鑑三と並ぶ著名なキリスト者で牧師・神学者であった植村正久から洗礼を受け、富士見町教会員となります。早稲田大学海外留学生としてベルリン大学とハイデルベルク大学で学び、先に見たクルマンと同様に二十世紀前半のヨーロッパの学問世界への認識を深めます。その後早稲田大学から京都大学に移り哲学および宗教哲学を講じ、京都学派の一翼として知られるようになり、主著となる宗教哲学三部作、『宗教哲学序論』(1940)、『宗教哲学』(1935)、『時と永遠』(1943)を公にします。京都学派は広くは西洋思想と東洋思想の融合を目指した哲学者グループで、その主流には禅哲学を基盤とする西田幾多郎、田辺元、和辻哲郎、鈴木大拙がおり、仏教色の強い学派の中でもキリスト者波多野の宗教哲学はユニークなものとして評価されています。

波多野は極端にプライベートな人物で、自己や家族、とりわけ自己の信仰についてはほとんど語らなかったと知人・学生多くの証言があります。しかし今回、門外漢にとっては難解で、半分ほど理解できるとは思えない三部作を通読して受けた強烈な印象は、宗教哲学者として哲学することにおいて彼が自らの信仰を鮮明に表現していることです。もちろん、神学者ではない彼は神学が神の啓示とみなす聖書からの引用をほとんどせず、

人間理性に基づく哲学の領域内で宗教を哲学の対象とします。しかし、三部作の最初に置かれる『宗教哲学序論』が明らかにするように、ギリシャ哲学者以外に波多野はアウグスティヌス、アンセルムス、トマス・アキナス、ルターからカント以降のシュライエルマッハー、ヘーゲル、カール・バルト、エミール・ブルンナーまでの近世キリスト教神学者・哲学者多数を周到に引用し、評価・批判を加えています。すなわち、彼らの多くが神学や信仰の問題として論じたものを哲学の対象としていることです。また、波多野宗教哲学の全体像を示す『宗教哲学』の序文において、彼は「本書において著者は、宗教的体験に於て主体の対手〔絶対的他者〕⁽¹⁵⁾を成すものを言表わす為め、便宜上『神』という語を用いた」とします。しかし、彼が三部作において「神」と表現したものはギリシャや東洋の神々ではなく、明らかに一神教キリスト教の神、聖書の神を連想させるものです。ここから、三部作は宗教哲学者であると共に、信仰者・求道者としてのキリスト者波多野を証言するといえましょう。

波多野宗教哲学の起点かつ特徴は哲学する「主体」、とりわけ波多野自身の宗教的体験です。『宗教哲学序論』において、彼は宗教哲学を理性に基づく「理論的認識」のみならず、「宗教的体験を視野に入れた包括的な人間学」⁽¹⁶⁾、「正しき宗教哲学は宗教的体験の反省的自己理解」と規定します。この強調点はどこから来るのでしょうか。一つは彼が模範としたギリシャ哲学（哲学する自己とその外界を理解する学）の伝統、あるいはキリスト教関連では、デカルトが「我思う、ゆえに我在り」として以来の人間中心の近世思想の伝統にありましょう。もう一つは、波多野の信仰生活初期における授洗者、牧師、説教者であった植村正久であったと思います。武田清子の植村正久論は明治・大正期の代表的キリスト教指導者であった植村の貢献を「自律的・宗教的人間観の確立」と捉えます。「合理主義的キリスト教に墮することなく、……自律性を内に含んだ宗教的人間、即ち、キリ

(15) 『波多野精一全集』第四巻、4-5頁。

(16) 同上、第三巻、275、315-317頁。

(14) Ibid., 231-42.

スト教人間観を明らかにした」との評価⁽¹⁷⁾です。事実、植村の名著『真理一斑』(1884)の冒頭には、「我いずれの所よりか来たれる。我何のためにしてかある。我いずれの所に行か行く。この三問題は人類として吾人の講究せざるを得ざるものなり」の一文があります。また、「変わらざるもの」と題する評論(1899)には、「すべての物の変わり行く中に独り終わりまで変わらざるものは『我』ちゅうものなり。……永久に変わらざる内なる『我』を養うべき天の糧を求め、『我』を築きて高きもの大いなるものとなさまくのみ」との一文も⁽¹⁸⁾あります。植村が神学者として目指したことを、波多野が宗教哲学者として、その分をわきまえつつ達成したとは言えないでしょうか。

(2) 『宗教哲学』の最終論点としての「時と永遠」

戦後日本の代表的神学者の一人、東京神学大学学長として広く知られた熊沢義宣は、日本の神学の貢献を高く評価して海外に紹介したカール・マイケルソンの波多野宗教哲学評を紹介しています。これは、マイケルソンが波多野の『時と永遠』の英訳本(1963)にある紹介文で「波多野の業績は今日における日本の神学の知的成熟の最高の水準を代表する」と評価した一文⁽¹⁹⁾です。その波多野宗教哲学の基本的構成を明らかにするのが、十年におよぶ思索の苦闘の成果とされる『宗教哲学』ですが、その最終論点に波多野は「時と永遠」と題する、短い考論を置きます。

『宗教哲学』は、その序文にあるように波多野の立場である「イデアリズム」(理想主義)と人格主義の二大原理に立ち、理想主義を反映して神中心を精神とします。ちなみに、その基本的構成は、第一章で前置きなしに実在する神から始め、第二章から第四章でその神の三様態として「力」の神、「真」の神、「愛」の神を論じ、「愛」の神との関連で最後に「時と永

遠」を論じています。第一章はキリスト教のような一神教の宗教を想定してでしょうか、その宗教の対象である「他者」を「絶対的実在者」(神)とした上で、宗教と哲学(特に、自然の本性や自然を越えた超自然的存在を考察する形而上学)との基本的関係を明らかにします。波多野によれば、形而上学が絶対的実在に関する哲学的論議・学問体系であるのに対し、宗教は神に対する主体(自我)の人格的体験に基づき、「神との生の共同によって得らるべき魂の極み無き福」を目指すもので、両者は相互補完的關係にあることとなります。ただし両者には、形而上学が到達しうる理論上の神と宗教における絶対的実在としての神が異なるように、前者にはなく後者のみに「啓示」がある点での相違があります。また波多野は、この実在と主体が人格的に出会うところの宗教的出会いの出来事を「かなた〔実在〕からいえば啓示であるが、こなた〔主体〕からいえば体験である」と表現⁽²⁰⁾します。波多野の「啓示」理念は神学がいう啓示(聖書)そのものよりも広いもので、「啓示」の内容、例えば「愛」の神との関連で後に触れる愛、創造と恵み、罪の赦し、救い、さらに「時と永遠」における永遠をも含むものと思われまふ。ここから波多野は、「力」の神との関連で全能神と主体との出会い、「真」の神との関連でこの出会いの真理性を問題とし、最後の「愛」の神との関連で愛を人格的な絶対的「他者との生の共同」と意義づけまふ。さらに、エロースとアガペーとの理論上の区別を導入して波多野は、エロースが自己実現を原理とするのに対し、アガペーは「他者規定」、「他者実現」を原理とし、その動きは「他者より発し他者にもとづく⁽²¹⁾。何事に於ても他者が優先権を保有する」としまふ。そして、神学における創造論と救済論に相当する諸主題(創造、恵み、罪、赦し、救いなど)が取り上げられ、最後に終末論に相当する最終論点「時と永遠」が論じられることとなります。

(17) 武田清子『植村正久 その思想史的考察』、教文館、2001年、66-74頁。

(18) 『植村正久著作集』第一巻、新教出版社、1966年、140-143頁。

(19) 熊沢義宣「外国人のみた波多野宗教哲学」、『波多野精一全集』月報、岩波書店、1967年。

『宗教哲学』は人間存在を自然(人間)的、文化(歴史)的、宗教的

(20) 『波多野精一全集』第四巻、18-20、28-29、47頁。

(21) 同上、187-191頁。

生とから成り立つとします。最終論点「時と永遠」冒頭において、波多野は「永遠」を宗教および宗教的生に特有で、人間の「本来の郷土」を指し示す概念とし、それと密接に関連する「時」を自然的生と文化的生の基本的特徴とします。「時」の本質的あり方に関しては、主体が自己実現を目指す「現在」を中心に置き、主体が可能性としての絶対的他者と向き合う時を「将来」、主体が無に帰する（帰無）時を「過去」とします⁽²²⁾。さらに波多野は、「現在」に生きる主体がどのように「永遠」に出会うかを問い、『時』の超越と同時に徹底である『永遠』に出会うとします。ここで言う「徹底」は、主体の宗教的体験において、「将来であり絶対的他者」である神を出発点・原理として生き、神の恵み、罪の赦し、救いを体験し充実させることを意味します。そして、このように出会う「永遠」は「将来の現実性」と表現されます⁽²³⁾。最後に波多野は、「現在」に生きる主体がこのような永遠との出会い、恵みや救いの体験にも関わらず、「時が厳然として存続する」事実注目します。ここから彼は「時の超越と徹底とによる永遠」（時との関連での内在的永遠）と「時の終末に於いて啓示される永遠」（超越的永遠）との区別を導入します。また彼は、後者の超越的永遠を「死後の生」、「厳密な意味に於ける永遠の生」、「絶対的他者の恵みによって無よりの有として創造されるもの」と表現します⁽²⁴⁾。すなわち、主体はこれら二相の「永遠」の間にあり、「永遠」との人格的交わりにあって「現在」を生きることになります。

（３）「時と永遠」論

三部作を完成する『時と永遠』の序文には二つの強調点があります。第一は『宗教哲学』の最終論点を不十分とみなして、それを「敷衍拡充」したとすることで、第二は本論では一貫して「未来」に代わり「将来」という表現を用いるとのこだわりです⁽²⁵⁾。第一点に関し、波多野は前作で明らか

にした宗教哲学の基本的構成およびその中での「時と永遠」論の位置づけを否定せず、むしろ前提としていただろうと思われまふ。次に、彼は前作での論述が不十分か取り上げなつた論点をここでは項目ごとに論じ、主にギリシャ哲学とキリスト教思想を踏まえて自己の立場の確立を目指したものであると思われまふ。この自説確立過程において、クルマンとは対照的に論争相手の時流諸説を通常特定しない波多野ではありますが、それらを明確に意識して立論していると思われまふ。これはあくまで私見で不確かですが、京都学派を代表する西田幾多郎の禅哲学に基づく宗教哲学、とりわけその時間理解を強く意識したかと思われまふ。第二点の「将来」へのこだわりに関しては、『宗教哲学』でも通常「将来」を用いていたものの、この序文でそれをあえて強調する必然を覚えたことが注目されます。本文において波多野は、「未来」を「来たらんとするものがいまだ来たらず」、「将来」を「將に來たらむとするものは正に即ち必ず來る」と意味づけた上で、前者を派生的、後者を本来的意味として、「将来の現実性」を強調する「将来」中心の立場を採ります。これに対して、ちなみに西田哲学の時間理解では「未来」が常用されています⁽²⁶⁾。関連して、波多野は「時」の基本的理解をこの「将来」中心から「來るは『将来』であり、去るは『過去』へである」として、「将来」、「現在」、「過去」という「流動推移」と捉えます。これに反し、西田は「無限の過去より流れ來りまた無限の未来へ流れ去る澁みなき連続的な流れ」とする「時」理解を基本とし、そこから独自の時間論を展開し、「現在は永遠の現在」であり、「過去も未来もこの現在より規定せられる」として「現在」中心の立場を貫きます⁽²⁷⁾。

波多野の「時と永遠」論は人間の宗教的生との関連で、「永遠性と愛」と題された最終第七章で最もまとまった、しかも最もキリスト教思想に

(25) 同上、281-282頁。

(26) 同上、474頁。手元にある限られた西田資料から、ここでは高山岩男『西田哲学』、角川文庫、1951年、143-155頁（時間）を参照した。

(27) 『波多野精一全集』第四卷、286頁。『西田哲学』、143、149頁参照。

沿った論述形態を取ります。七項目からなるその内容は、エロースとアガペー、神聖性・創造・恵み、象徴性・啓示・信仰、永遠と時・有限性・永遠性、罪・救ひ・死、死後の生と時の終りの生という個別テーマの論述ですが、全体として神（永遠）中心および転倒した「永遠と時」の立場が貫かれます。ここでは、個別テーマを追うことはせず、『宗教哲学』最終論点を踏まえての「時と永遠」をめぐる新しい、顕著な強調点のいくつかに注目することにします。

第一点は、自己実現を目指すエロースと歴史的にはキリスト教に認められるアガペーとの対比をめぐり、これを同じく「時」の超越をもって「永遠」を目指す哲学と宗教との対比として強調することです。まず、波多野はプラトンなどを例証して哲学が最高の愛理念に達し、「時」とは別種の無時間の「永遠」を求めたことを高く評価した上で、エロースが「主体」から出発する限り、この試みは失敗に終わるとします。これに対して彼は、「アガペーは正反対の方向を取る。それは他者より発して自己へと向う。それは他者を原理とし出発点とする生の共同である」としてアガペー優位を認めるのですが、注目されるのはこの対比を単なる優劣論とはせずに新たな強調を加えることです。すなわち、エロースは真実の愛・アガペーを体験することを通して「活かされ」、「克服され止揚され」、真実の愛のうちに「死し葬り入れられることにより、はじめて〔真実の〕愛として甦へり自と他との共生として成立」することができる⁽²⁸⁾とします。ここに波多野が序文で強調した「哲学と宗教とが互の敬意と理解をもって相接近する」との彼の立場、宗教哲学の存在理由がある⁽²⁸⁾と言えましょう。

第二点は、波多野宗教哲学の起点である主体による宗教体験を神の神聖性から信仰までの一連の体験過程として組織立てていることです。この過程の骨子だけに触れれば、宗教的体験の基本は絶対的他者の「神聖性」の

認識であり、「神聖性」の一形態がパウロとアウグスティヌスを例証して「無よりの創造」とみなす神の「創造」の働きであり、この「創造」において主体は「恵み」と呼ばれる神の愛を体験し、そこに神の愛としての「啓示」が与えられ、最後にこの「啓示」に対する主体の対応である「信仰」を体験することになるとします。この過程の最終論点とされる「信仰」に関して、波多野は「恵みに生きる限りにおいて人間的主体は永遠的生を生きる」とした上で、信仰を「かなたより来る愛の力・他者の力に献げ打任せる」ことと言い換えます。さらに、彼はルターを例証して「信仰は、偉大なる宗教家たちが説いた如く、人間の業即ち自己実現の活動ではなく、むしろ反対に、人間における神の業である⁽²⁹⁾」と結論します。

第三点は、主体は来たらんとする「永遠」を創造の恵みと信じることにより体験しうるにもかかわらず、この世にある限り「時」という有限性に捕らわれ、罪と死の問題、「時」の克服の課題と直面せざるをえない現実と関連します。波多野の「永遠」理解はここに至り、自らのキリスト教有神論に立つ宗教哲学とギリシャの二元論との立場上の相違を明らかにすることになります。ギリシャ哲学がその二元論から「時」そのものを罪悪とみなし、「永遠」を「時」の単純な否定である「無時間」としたことに對し、波多野がキリスト教の創造と原罪の教えを連想させる自らの立場を明示することです。すなわち、「愛に於いて永遠性を発見した吾々にとっては」として、時間性そのものが罪悪ではなく、むしろ神への従順からの離脱、不服従を罪悪とみなし、罪悪の報いを時間性の徹底といえる死とみなすことです。最後に、本書の最終論点「死後の生と時の終わりの生」において、前作の『宗教改革』最終論点ですでに触れた二つの永遠、「時」に内在的な「永遠」と「時の終末」の「永遠」の区別に再帰して、波多野が斬新な結論を導き出すことに注目します。すなわち、第一の「永遠」は「時」の中であって主体が信仰において体験しうるものであるとしても、第

(29) 同上、432、436、441、444、449、452 頁。

(30) 同上、472、479 頁。

(28) 同上、281、320-326 頁。

二の「永遠」（「純粹なる永遠及び永遠的生」）は信仰の対象であるとしても、「時の真中に生きるわれわれ人間にとっては全く超越的」であり、「体験の事柄ではない」と大胆に結論することです。その上で、波多野が「罪と時と死との完全なる克服」である死後の生、「徹底的創造」である復活（身体的復活）、永遠の生命の徹底した超越・神与性を強調することです。ここでは、身体的復活に対立するギリシャ的靈魂不死説は人間の主体に死に打ち勝つ固有な力を認める根本的誤謬として退けられます⁽³¹⁾。この最終論点に至り、主体の宗教的体験に基づいて築かれてきた波多野宗教哲学の到達点は宗教的体験そのものの限界を認めることとなります。むしろ、そこに宗教哲学者波多野における信仰的跳躍が認められると言うべきでしょうか。

3 「永遠に直面して」：キリスト者の終末的生き方

十八世紀の啓蒙主義時代以降、近世キリスト教思想の主流は中世の教会や神学者が築きあげてきた天上の神の国という理想を地上に引きずりおろす近世人の試みを反映するものとされます。そこには、神中心から人間中心の思考へ、未来志向から現在志向への推移が認められます。先述のクルマンも波多野もこのような圧倒的な近世的潮流の中で、それぞれの「時と永遠」論を試みたこととなります。クルマンは「永遠」に関する聖書記述に見る「時間的性格」に注目し、「時」に生きるキリスト者にとって「永遠」は「すでに」始まってはいるものの、キリストの再臨までは「いまだ」完成しないという歴史性を唱えました。波多野は「時」に生きる主体の宗教的経験を起点として哲学し、「永遠」および「将来」の確実・必然性を強調しました。これら二人の先覚者の「時と永遠」論は、二十一世紀の日本にあるキリスト教、教会、神学および神学教育機関、キリスト者にとってなにを訴えるのでしょうか。以下に、この問いを創立記念および「キリスト者の終末的生き方」の観点から考察することになります。

(31) 同上、488-497頁。

(1) 「時と永遠」：「現在」中心主義の世界の中で

日本通のオランダ人ジャーナリストであるウォルフレンは『日本/権力構造の謎』において、近代日本が超近代的国家と中世的国家という全く異なった二つの顔を持つことを驚きをもって発見します。一方で近代の先進科学思想の大幅な導入、近代国家体制の整備などに見る日本の顔と、他方で天皇制の残存、神道や仏教などの伝統宗教の復権に見る日本の顔が一つに融合していることに驚きます。もちろん、前者は近代人の歴史楽観主義や「現在」中心主義を反映することは当然としても、後者も復権する天皇制や伝統宗教が過去それぞれの時代の「現在」においてしぶとく生き残ってきたことに驚いたのです。このウォルフレンは近代日本のキリスト教を評して、その超越的一神教信仰が明治期の日本にとって「脅威」となったとはするものの、言論の自由が認められた戦後の日本においては、「異常な外国の宗教」、人口の1%宗教にとどまったと指摘しました⁽³²⁾。

ウォルフレンが謎としたこの問題は、戦後思想界のリーダーの一人で「古層論」の提唱者として知られる日本政治思想史学者丸山眞男がすでに解明を試みていました。丸山が言う「古層」は古事記や日本書紀に認められる「発想様式」を指し、それを「その後長く日本の歴史叙述なり、歴史的出来事へのアプローチの仕方なりの基底に、ひそかに、もしくは声高にひびきつづけてきた、執拗な持続低音」とみなします。そして、「時と永遠」との関連では、「古層」という歴史意識は「いま」や「現世」を全面的に肯定することから、「『いま』を中心とするオプティミズム」（楽観主義）と呼ばれます。また、「古層」が「現世」を罪悪視する仏教や「永遠」志向のキリスト教に出会う場合には、『永遠の相の下に』ではなく、むしろ不断の変化と流転の相のもとに見る『古層』と融合して「現世」中心主義となるとします。ここにウォルフレンが言う日本の二つの顔という

(32) カレル・ヴァン・ウォルフレン『日本/権力構造の謎』、篠原勝訳、早川書房、1990年。

(33) 『丸山眞男集』、岩波書店、1995-1997年、第十巻、45、58-59頁。丸山眞男

謎、丸山が言う「超（スーパー）近代と前近代の独自の結合」解明の糸口があるといえましょう。さらに、丸山はキリスト教の「時」理解を「人間が一回限りこの世に生まれ神の計画の実現に参加する場であり、その意味で瞬間瞬間に永遠が宿っている」と捉え、これに反し「日本の『原型』的思考においては、永遠と現在とは同次元にある」と対比します⁽³⁴⁾。以上、丸山は古代日本から戦前の天皇制と戦後の民主制日本までにおいて、時代、支配体制、文化に関わりなく「現在」中心主義が日本の基調であったとします。この現実をキリスト者はどのように受け止め、対応するかはその終末的生き方の課題となりましょう。

（２）「時と永遠」：「永遠」の逆説性

「現在」中心主義が圧倒的な今日の世界、とりわけ日本に対して、「永遠」志向のキリスト者はその拠り所である福音をどのように理解して対峙したらよいのでしょうか。「時と永遠」の主題に限定すれば、終末に生きるキリスト者にとってまず重要な認識は、福音が「現在」であるよりも決定的に「永遠」を志向すること、そして、「永遠」志向の福音を「現在」中心の世界に宣言する際、福音がしばしば逆説、「ひっくり返った」価値観として受け止められることではないのでしょうか。私事で恐縮ですが、私が「時と永遠」の難題と取り組み始め、試行錯誤を繰り返しつつ執筆をする過程で痛烈に感じたことがこれです。新約聖書、福音書からパウロ書簡を経てヨハネ黙示録までが証言するキリストの福音は徹底して「永遠」志向、「永遠」中心であり、それが「現在」志向の今日の世界では「つまずき」であることです。時間的制約もあり、三つの聖書証言のみを例証することにします。

『日本の思想』、岩波新書、1962年、5頁。拙著『十字架と桜—キリスト教と日本の接点に生きる』、いのちのことば社、2019年、333-334頁参照。

(34) 『丸山眞男講義録』、東京大学出版会、1998-2017年、第四冊、67-68頁。『十字架と桜』、306-307頁参照。

第一例は、マタイ福音書(1:16)が記す「キリストと呼ばれるイエス」のマリアからの誕生、ヨハネ福音書(1:14)が「ことばは人となった」とするイエス・キリストの受肉です。「永遠」の神のロゴスが「時」の世界に突入したする、イエス・キリストの福音の原点です。しかし、この出来事は「永遠」を連想させる天使の大コーラスは伴ったものの、ユダヤの片隅で一握りの人々の見守る中での些細事でした。今日、受肉は「時」との関連でクリスマス物語とされても、「永遠」とのかかわりではほとんど問われません。古代キリスト教が生んだ最大の頭脳、ユダヤ・キリスト教とギリシャ思想に精通し、聖書註解など二千の著作を書いたとされる大学者オリゲネスは『原理論』で受肉についてこう記しました。「神の子に関し驚嘆に値すべきことごとくあまたある中で、人間の驚きの限界をまったく突き破り、死すべき人間の思考能力をはるかに凌駕することが一つあります。それは、神の威光を身に帯びた力ある者、父なる神のことばであり、見えるものと見えないものすべてを創造した神の知恵そのものである者が、どうして…女の胎内に降り、みどりごととして生まれ、しかも、乳児のように泣き声をあげることができたかということです⁽³⁵⁾」

第二例は、「山上の説教」でイエスが「異邦人」の祈禱とは対照的なキリスト教祈禱の基本形として教えた「主の祈り」(マタイ 6:9-13; ルカ 11:2-4)です。言うまでもないことですが、父なる神への呼びかけに続く六つの祈願の前半の三つが祈りを聞く父なる神に関するもので、後半の三祈願が祈り人に関連します。しかし、注目点は優先順位を占める最初の三祈願(神の聖なる名、支配、意志)がいずれも「永遠」を指し示しており、続く三祈願で「時」に生きる祈り人の姿が描かれていることです。「時」中心の人間の祈りとは異なる、「永遠」と「時」の見事なコントラストとバランスがここにあるとは言えないでしょうか。

(35) 『十字架と桜』、60頁参照。

第三例は、福音書でイエスが教え、パウロがコリント第一書などで取り上げ、ヨハネ黙示録がその出来事を黙示として記す「からだのよみがえり」の教えです。復活を信じていないサドカイ派ユダヤ人がイエスを陥し入れるために仕掛けた問いをめぐり、イエスが信者に対する最大限の叱責のことば、「あなたがたは聖書も神の力も知らない」(マタイ 22:29) で対応した教えです。また、ギリシャ哲学に精通した「諸民族への使徒」パウロが福音はこの世にとって「愚か」であると承知の上で、あえて「宣教のことばの愚かさ」(コリント第一 1:18-22) の一つとみなした教えです。初代のキリスト教が霊肉二元論から「からだ」を罪悪視するグノーシス主義の異端を『使徒信条』の明白な告白をもって退けた教えでもあります。さらに先述のクルマンがこの教理ほどキリスト教史の中で論争、誤解の悪循環に晒されたものはないとし、近代にいたりより近代人に受け入れられる⁽³⁶⁾ 霊魂不死説に置き換えられたとしたものです。

(3) 「永遠と時」：「永遠に直面して」歩む

宗教改革者ルターはその信仰義認論とキリスト者の倫理をめぐり、「神のみ前に」(coram Deo) と「世に向かって」(coram mundo) という二理念の緊張、弁証法を有効に用いたとされます。そこで、ここから終末に生きるキリスト者にとって最後に問われるのが「永遠に直面して」(coram aeterno) 歩むこととなりましょう。しかし、先に新約聖書のメッセージ全体が「永遠」志向、「永遠に直面して」歩むキリスト者の姿を明らかにするとはしましたので、私がここで聖書を引照し、また、蛇足を加える必要は一切ないと考えます。ただし、これまでの講演内容を踏まえて、「永遠に直面して」というモチーフをめぐる三つの雑感を加えることにします。

第一は「永遠の現在」という概念をめぐるものです。今日、いろいろな哲学書、宗教書、教養書、小説などで出会う表現で、いわば現代に通用す

(36) Oscar Cullmann, *Immortality of the Soul, or, Resurrection of the dead?*, (...)『十字架と桜』、248-250 頁参照。

る流行語の観すらあります。この表現は講演で触れたブルトマン、クルマン、波多野宗教哲学、西田哲学でも用いられていますが、それぞれ異なった意味内容が付与されています。例えば、ブルトマンの実存主義神学は非神話化された福音を信じる今日の実存においてすでに実現する「永遠」としてこの表現を用いました。しかし、歴史を学ぶ私にとっては、「神は彼らの目から涙をことごとくぬぐい取ってくださる。もはや死はなく、悲しみも叫び声も、苦しみもない」(黙示 21:4) との出来事が「現在」に実現していると捉えることほど困難なことはありません。むしろ、ブルトマンが「時間的性格」をもって記述された聖書の終末証言を軽視したとのクルマンの批判は当然と思われまふ。波多野にしても、二つの「永遠」を理念上区別して、「時」に内在的な第一の「永遠」をめぐりこの表現(「滅びぬ現在」)を用いたとしても、「時」を超越した終末的「永遠」に対しては人間の「体験の事柄」ではないとする遠慮・配慮は持ち合わせていました。いったい、「永遠に直面して」歩むキリスト者にとって「永遠」は今日なにを意味するのでしょうか。

第二は内村鑑三の「永遠の我」と題する所感(1911)に登場する「永遠の現在」をめぐるものです。この一文は、「われはわが齢を数えざるべし、我は永遠に生くべき者なればなり」と始まり、「われは神とともに歩みてわれに歳月あるなし、われにただ永遠の現在ありて、過去と未来はあらざるなり」で結ばれます。内村一流の名文ではありますが、「永遠の現在」に込められた意味合いには思案させられるものです。一方で日本人であることにこだわって日本的キリスト教を志向し、他方で普遍的キリスト教の信徒の矜持を内外に示し、晩年には再臨待望運動にも加わった内村は何を意図したのでしょうか。内村門下の南原繁に指導を受けた丸山眞男にはユニークな内村評があります。論文「忠誠と反逆」において丸山は、「神の限りない恩寵と栄光の下にその天職を果たすべき日本と、腐敗と虚飾と偽善に満ちた日本と、この二つの『日本』に同時に離れがたく属しているという内面的意識……ディアレクティーク」と内村の日本への忠誠心を分析

しました。⁽³⁷⁾この内村評を参考にすれば、内村が言う「永遠の現在」には、その「永遠」からの「天職を果たすべき日本」で福音を伝え、奉仕すべき「現在」と来るべき「永遠に直面して」日本を冷静に評価し、批判する「現在」双方が同時にあるということなのではないでしょうか。ここでは、「永遠に直面して」歩むキリスト者の厳しい「現在」認識が問われているというべきでしょうか。

第三はこの講演準備中のこの夏に寄贈を受けた、中山弘正著『世界に平和を—小さな自分史』をめぐるものです。著者はソヴィエト経済学者として広く知られ、明治学院大学で教授、学院長を歴任したキリスト者です。本書の内容は、「平和の君 イエス・キリスト」の主題の下に自分史をつづるもので、著者の戦後の平和運動とのかかわりを大学生に語り掛ける文体で記したものです。本書の巻末に収録された資料に「明治学院の戦争責任・戦後責任」(1995)があります。この告白は学院長中山弘正の名で公表されて当時のマスコミで報道され、また反響も大きかったことは周知のところでは。告白は明治学院が戦前の軍事体制下で犯した罪を神に告白し、日本が侵攻したアジア諸国に対し謝罪するもので、その観点から学院史の出来事が具体的に記されています。特に印象深いのは、最終部の真実の平和への誓いと祈りにおいて引用されている聖書のことば、「生命の言を保ちて、世の光のごとく此の時代に輝く」(文語訳聖書ピリピ2:15)⁽³⁸⁾です。ここに「永遠に直面して」歩むべきキリスト者のあり方を垣間見た次第です。1990年創立の東京基督教大学に明治学院のような過去はないとしても、その「過去」が「現在」となる時代の到来はありえましょう。「永遠に直面して」「世の光のごとくこの時代に輝く」使命は、日本にある大学として東京基督教大学も共有するものではないでしょうか。

最後に、「永遠」である終末の歴史的到来を待ち望み、その「永遠」が間もなく、必ず来るとの現実性に緊張を覚えつつ、30周年を迎える東京基督教大学および関連する皆様が「永遠」の主イエス・キリストにあって力強く歩まれることの祈念をもって、講演を閉じることにします。

(37) 『丸山眞夫集』第八巻、233頁。

(38) 中山弘正『世界に平和を—小さな自分史』、明治学院大学、国際平和研究所、2019年、139-143頁。

フィリップ・ロス・フォックスウェルによる オーラル・ヒストリーの翻訳と解説

——日本宣教30年をふり返って(2)——

岩田三枝子

初めに

本オーラルヒストリーは、1991年に行われたホイトン大学ビリー・グラハム・センターのアーカイブ室による、フィリップ・ロス・フォックスウェルに対して行われたオーラルヒストリー記録(インタビューア:ポール・A・エリクソン)⁽¹⁾の全文翻訳の後編である。

前号の前編では、フォックスウェルの宗教的な家庭環境、手品との出会いや、ホイトン大学在学中の様子、日本宣教開始期の状況、また東京基督神学校開校の経緯などに触れられていたが、今回の後編では、東京基督神学校のさらに詳細な様子や、東京キリスト教短期大学及び共立女子聖書学院との合同に寄せたフォックスウェルの思い、また日本文化や天皇制への視点が語られている。

第二次世界大戦後の間もない貧困期から、やがて経済的に豊かになっていく日本の戦後の変遷を見つめてきたフォックスウェルのオーラル・ヒストリーからは、個人の決断よりも家族や共同体の決断が優先されたり、明確な発言を避けて遠回しに語るといった日本文化の側面に戸惑いながらも、日本文化への理解に努め、また経済的に優位な宣教師側が一方的に上

(1) 前号に引き続き、貴重な資料であるフォックスウェルによるオーラルヒストリーの翻訳と掲載を快く許可して下さったビリー・グラハム・センターのアーカイブ室に心からの感謝を申し上げる。

に立つのではなく、宣教師と日本人が対等な立場に立って宣教が推し進められていく様子を喜びとする姿が見られる。一方では、日本の天皇制に対して厳しい批判の視点を持ち、「天皇礼拝は、日本人をキリスト教から遠ざけるための優れたサタンの装置の一つ」と明言し、天皇制を危惧する。1950年代から70年代の日本宣教を振り返るオーラル・ヒストリーでありながら、今日の日本宣教にもなお示唆に富む指摘となっている。

さらに、注目すべき箇所の一つとして、フォックスウェル自身も「言及に値する」と述べているフォックスウェルの東京ティラナスホールでの役割に触れる部分を取り上げたい。東京ティラナスホールは、1959年、地方から上京するクリスチャンの大学生のため、宣教師チャールズ・コーウィンによって、西東京市に創設された学生寮であり、2019年現在もティラナスホールの働きが継続されている。フォックスウェルはこの寮の活動初期に関わった経緯に触れ、この寮での活動の一環として、神学校から教員を寮に送り、夜には「キリスト教世界観と彼らの世俗の学問とを統合する手助けとなるようなプログラムをデザイン」した、と述べている。またこのプログラムの目的について、一般の大学で学ぶクリスチャンの学生たちが、「頭のある部分ではキリスト教」だが「頭の他の部分では、紛れもなく非キリスト教的な哲学を持ち、その二つを統合することがない」ため、「学生たちが自分たちの大学で聞いたこととキリスト教世界観を統合できるように助ける」ためであったと語る⁽²⁾。

フォックスウェルはオーラル・ヒストリーのさらに別の箇所で、自身の日本宣教において最後まで関わった教育分野としてキリスト教教育哲学をあげ、聖書と他の学問分野の知識が「並行的に理解されている」のではなく、「全ての知識と御言葉を統合するということは、日本で発展と普及が必要な概念」であったと指摘している。

(2) 東京ティラナスホールの変遷や現在の様子については、『主にあって共に生きる若者たち — 東京ティラナスホール物語』(今村博子、雑賀編集工房、2012年)に詳しい。コーウィン(1925-)の著に、『21世紀のサムライ — 新・武士道が日本の未来を切り拓く』(築地書館、2000年)がある。

フォックスウェルが1949年設立に関わった東京基督神学校は、後に1981年東京キリスト教短期大学及び共立女子聖書学院と合同し、1990年には東京キリスト教短期大学が東京基督教大学として発展、さらに2012年に東京基督神学校は閉校して東京基督教大学の博士前期課程を含む教職課程として再編される。

東京基督教大学初代学長の丸山忠孝は、この東京基督教大学の大学ロゴである「キリストがすべて」(コロサイ3:11)について、「『キリストがすべて』とする学問の樹立を目指す方向」と、「『キリストがすべてのうちにおられる』というキリストの世界における遍在の事実」を指摘した上で、「『キリストがすべて』とする学問の樹立⁽³⁾」と説明する。また、東京基督教大学神学部のカリキュラムの説明においては、東京基督教大学「の教育の特徴は、キリスト教世界観に基づくリベラル・アーツ教育を基礎と⁽⁴⁾」すると記され、その他、神学科、国際キリスト教学専攻、キリスト教福祉学専攻のカリキュラム説明においても、キリスト教世界観を基盤とした教育の重要性が繰り返し強調されている。フォックスウェルが1959年当時にクリスチャンである日本人に必要な概念として示した、キリスト教世界観と諸学問との統合の方向性が、30年を経て東京基督教大学において継承されたとも評価できるだろう。

一方で、東京基督教大学設立直後である1991年に行われたフォックスウェルによるオーラル・ヒストリーから、今日さらに30年近い年月が経過し、東京基督教大学は設立30周年を迎えた。フォックスウェルが指摘したようなキリスト教世界観を基盤とした学問形成の伝統を保持しつつ、同時に、世界と日本のグローバル化が加速度的に進む現代の必要に即した

(3) 丸山忠孝「神学大学の理念」(『キリストと世界』1号、1991年)2-16頁。

(4) 神学部カリキュラム説明(2019年度現在)。

(5) 詳細については、東京基督教大学設置と同時に解説された国際キリスト教学科の理念とその意義を、設立から20年間の国際キリスト教学科及び国際キリスト教学専攻卒業生に行ったアンケート結果をもとに検証した拙論「国際キリスト教学アンケート調査——20期生卒業を迎えて」(岩田三枝子、『キリストと世界』24号、2014年、53-79頁)を参照のこと。

新しい方向性が、日本の神学教育の次の30年への課題かもしれない。

前号・今号では、フォックスウェルによるオーラル・ヒストリー資料の紹介に留めたが、フォックスウェルの神学や日本宣教への意義や影響等、さらに掘り下げるべき課題も多く残されている。今後の研究課題としていきたい。

(インタビュー後編)⁽⁶⁾

教会形成

エリクソン：最初の年は、言語を磨いていたのですか。

フォックスウェル：始めの年、そして私の生涯ずっと言語を磨いていました。辞書を持たずに長い会議に出席することはなかったと思います。

思い出してみると、最初の年、いくつかの日曜学校を行っていました。ジョン・ヤング⁽⁷⁾と私は、最初の年にいくつかの日曜学校を行い、最終的には、力強い教会となりました。私たちは、始めの年に子供たちの集まりを行い、いくつかの教会を始めました。

ジョン・ヤングと私は、教派を開拓したいとは思っていませんでした。

(6) 前号に引き続き、本オーラル・ヒストリーには重複したり冗長な証言も複数回登場するが、オーラル・ヒストリー資料保存としての側面から、訳者による編集や省略は行わず、忠実な訳出を行った。ただし、原文テキストに記録されている「ああ」などの間投詞や、「ええ」といったあいづち、連続した箇所における同じ言葉の繰り返し、また「休憩にしましょう」「(テープレコーダーを一時止める)」といったインタビュー内容に直接関係しない文章は、インタビュー内容に影響しない範囲において、本翻訳では削除した。また、読みやすさを考慮して、原文にはない小見出しと段落を加えた。なお、本文中で「()」として補足されているものは原文上での補足であり、脚注による補足説明は、翻訳者によるものである。

(7) ジョン・ヤング(John M. L. Young, 1912-1994)。カナダのアケイデア大学、フェイス神学校で学び、ウィルクス・バラ聖書学校、南京の靈修神学校でも教鞭を執る。ヤングの著に、『宣教師が観た天皇制とキリスト教』(燦葉出版社、2005年)がある。

日本では独立派であることは、アメリカでよりも、さらに歓迎されていません。保守的な 40 人の牧師たちとのある会議の後、私は親しみをもってリベラルの人たちのことを批判しました。すると、牧師たちから「フォックスウェル先生、あなたのことは好きですし、あなたは良い人です。でも私たちは、リベラルな神学者たちを批判しません。」と言われました。

ジョン・ヤングと私はパートナーのようなものでした。私たちは宣教のために来日しているのであり、何か別の教派を始めるといった考えは全く持っていませんでした。私たちの神学に一番近かったのが、改革派と呼ばれる日本基督改革派教会でした。1949 年、ジョン・ヤングと私は彼らの年次大会に行き、「私たちはここにおります。もし私たちと一緒に何かをすることを願っておられるのでしたら、どんな方法でも私たちができるお手伝いしたいのです。」と伝えました。日本人は、必要以上に丁寧すぎると思います。リベラルな神学者たちのことを多くの場所で批判しないとといったようなことです。とにかく、ジョン・ヤングと私は、1949 年の年次大会の中で、改革派神学のプログラムのお手伝いできると申し出ましたが、カール・マッキンタイヤ⁽⁸⁾と分離主義との接触によって分離主義の汚名を着せられていた私達は、彼らからそれほど必要とされませんでした。

私たちがそうしたかったからではありませんが、ジョン・ヤングと私は教派を開始し、それは正式な日本の長老派となりました。かなりの数の教会員がいます。長老派は戦争で、合同教会と呼ばれました。その中でも旧長老派と新長老派があります。私たちは、それには当てはまるようには思えませんでした。私たちが本当に望んだものではありませんが、日本長老教会を開始することになりました。訓練した 2 人の男性は、クリスチャンの指導者となりました。彼らはこの夏に北米長老教会の大会に参加し、6 月にカルフォルニアで私たちと数日間とも

(8) カール・マッキンタイヤ (Carl Curtis McIntire, Jr., 1906–2002)。Bible Presbyterian Church の設立者、ラジオ伝道説教者。

に過ごす予定です。

エリクソン：日本のその教派と PCA の間に何らかの関係はありますか？

フォックスウェル：そうですね、私たちが関係したので・・・

エリクソン：あなたが結びつけたのですね。

フォックスウェル：そうです。

エリクソン：神学校は、8 人か 9 人で始めた、と言われました。

フォックスウェル：初めはそうでした。

エリクソン：教授陣は何人でしたか？

フォックスウェル：その時までには、ジョン・ヤングと私、私たちの妻たち⁽¹¹⁾、3 人の独身の女性⁽¹²⁾、ですから 7 人です。そして最初は、2 人、3 人の日本人⁽¹³⁾だったと思います。小さな経営でした。価値あるもの、そして日本のキリスト教会の中で指導的立場となる人々を生み出すことができよかったですと思っています。

エリクソン：その大学は、今は教派的協力関係がありますか？

(9) アメリカ長老教会 (Presbyterian Church in America)。合衆国長老教会 (The Presbyterian Church in the United States) のイエス・キリストの神性と聖書の權威を否定するリベラル神学に反対し、1973 年に分離独立した。

(10) 第一期生入学者は、芦沢達、尾山令仁、小畑進、有賀寿、有賀豊二、加藤咲子、渡辺功、勝又智男。

(11) ジェーン・フォックスウェル (Jane Alice Foxwell, ?–1999) はホイトン大学卒業後、ルーズベルト看護婦学校に学び、東京基督神学校では衛生学等を教えた。ジーン・ヤング (Jean Young) はトロント大学附属病院の看護学校を卒業し、東京基督神学校では衛生学等を教えた。

(12) アン・クラウス (Anne Paxton Krauss, 1918–2010) はウィルソン大学、フェイス神学校で学び、東京基督神学校では旧約学等を教えた。アン・ウィルグスワース (Anne E. Wigglesworth, 1915–1995) はデラウェア大学、フェイス神学校等で学び、東京基督神学校では教会史等を教えた。二人は共に 14 年間、日本で宣教を行った。エベリン・リットルはコロンビア聖書大学で学び、東京基督神学校では教会音楽等を教えた。

(13) 1949 年の日本人教師は渡辺連平、長谷川真太郎。講師として、大村晴雄、藤井重頭。女子学監に長谷川省子。

フォックスウェル:それはありません。トップの男性は、日本長老教会に属しています。大学には、神学校から来た人々と、よりアルメニアン的な背景の人々が混在しています。そこには神学的な緊張もありますが、教授陣の幅を広げる機関では、おそらくどこでもそのような緊張感があるでしょう。

エリクソン:1949年には存在していなかった東京や日本の他の福音派の機関はどうですか？

フォックスウェル:訓練を受けるための福音派の機関がもっとあります。列挙できないくらいです。その中でも私たちが一番初めでした。合同することは、神様の摂理だと信じていました。日本で、キリスト教の学校が認可を得ることは非常に困難ですが、この2年のうちに、認可を得ることができました。それが認可されてから2年経っていません。日本ではとても難しいことです。私たちは、クリスチャンがまだ1%か2%の国について話しているということを思い出してください。

⁽¹⁴⁾ピーター・ワグナーが、おそらく日本の京都のことを、そこはサタンの王座が存在する場所で、知っている人は誰でも「その場所は、他のどの場所よりも、日本のクリスチャンたちの多くのお金と多くの努力に対する見返りが実質的に少ない場所だ」と言う、と語っています。

日本宣教の黄金の機会と困難

エリクソン:戦争が終わり、アメリカによる占領が行われた直後にあなたは日本にいましたが、日本で働きを開始する際、宣教師にとってはどういうような環境でしたか？

フォックスウェル:黄金の機会と困難な課題の両方です。黄金の機会というのは、こういうことです。もしあなたがパール・ハーバーの6ヶ月後に日本の新聞を読んだとしたら、このような見出しを見つけたで

(14) ピーター・ワグナー (Charles Peter Wagner, 1930–2016)。1956–1971年までボリビアへの宣教師。1971–2001年まで、フラー神学校で教会成長の教鞭を執る。

しょう。「アメリカは多くの石油と鋼鉄を持っている。しかし、神々は我々の側にいる。神々は我々に勝利を与えるだろう。」神々が勝利を与えると、日本人はその時本当にそう考えていたのです。

エリクソン:宣教の働きを始めた最初の頃はどのような様子でしたか？

フォックスウェル:ロイ・ハセガワが1949年に私たち宣教師の所に来て、⁽¹⁵⁾「私たちには、福音的な神学校が1校もない。」と訴えました。東京では、と言う意味でしょう。日本の子供たちは、アメリカのように、学校に行くためにそれほど遠くまでは赴かない時代でした。彼が「1校もありません。」と私たち宣教師に、投げかけました。福音派の神学校の必要が本当にあったのです。保守的な立場からの旧約聖書の注解書が一冊も書かれていないということも聞きました。クリスチャンの証と宣教が開始されて140年経ち、日本ではクリスチャンが1%か2%しかないということを思い出してください。彼らが大げさだということとは言えません。

エリクソン:神学校よりも、もう少し一般的な状況を聞かせてください。福音派の宣教師が来て、活動を始めた時、どういった様子でしたか？先ほど、黄金の機会と同時に、困難があったと言われました。

フォックスウェル:そうです。もし路傍で集会をすれば、膝元に30人が集まりました。戦争後の空虚感がありました。日本人は実質的に、新しいことに対してどのような準備でもできていました。私は古着を配布していました。日本人の両親たちが子供を日曜学校に來させるのですが、それはキリスト教的な視点を学ぶためではなく、洋服を手に入れるためでした。私たちには素晴らしい日曜学校があり、それは、古着の配布によって援助されていました。戦後、誰も着るものを持っておらず、銀行員でも洋服につき当てをしていました。私は一度、感謝

(15) 長谷川真太郎 (1916–1996)。ハンプデンシドニー大学、フェイス神学校で学ぶ。1947年、父親の自宅に堀之内キリスト教会を設立し、初代牧師に就任する。1949年10月、自宅に東京基督神学校を設立し、学監に就任する。1951年、東京基督神学校から分離した東京神学塾の学長に就任する。

祭の食事のために、スーツと鶏を交換したこともあります。

エリクソン：最初の2、3年を振り返って、何か間違いだったと思うことはありますか？ 宣教団は、働きを始めるために設立されたのですね。そのような大変だったことから学ぶことはありますか？あなた自身のことでも良いのですが。

フォックスウェル：そのころの困難の一つは、日本人が何を考えているかを本当に知ることでした。日本人は、他の人に良い感じを与えたいために、率直なコミュニケーションをしないという特徴があります。

一度、私が日本人のアドバイザーに、「ナイトウ先生、AとBのどちらに行くべきでしょうか？」と聞いた時、彼は、「Aに行きなさい」と言いました。数ヶ月がたち、私は誤った方を選んでいたことが明らかになりました。私がナイトウ先生に、「こういう結果になる、とわかっていなかったのですか？」と聞くと、彼は、「ええ、はい」と答えます。私が、「では、一体どうして、はっきりと示してくれなかったのですか？」と聞くと、「あなたが聞きたいだろうと思ったことを言ったのです」という答えでした。

またある時私は、日本人の牧師たちの会議に座っていました。ある課題が持ち上がり、その中の一人がニヤリとして、手に持っていた紙を指さしました。私は、「ああ」と思いました。持ち上がった課題は、その時に議論されて承認されることになるだろう議題でしたが、それは、私がかかり前に提案していたことでした。でも私は、それを日本人的な方法で扱っていなかったのです。丸山軍司⁽¹⁶⁾氏が私に言ったことがあります。「いいですか。あなたは正しいアイデアを持っています。その種を植え、手を出さずに、その種が現地の土地で成長するようにしなくてはなりません。あなたはやって来て、物事を大げさにしすぎます。あなたは種を植え、手を出さず、種を成長させる必要があります。」日本で私たちを助けてくれたのは、こういうことです。

(16) 丸山軍司 (1928-)。日本基督神学校第四回卒業生。1956年、日本基督長老教会設立に関わる。日本基督神学校舎監を務める。

宣教団体や海外からお金が入って来る多くの宣教地は、自分たちの国が拘束され、不利な立場に置かれているように常を感じています。日本は時を経て、より豊かになり、「この人たちはお金を持っているから、彼らに対してへりくだる必要がある。」というような関係が私達の間にはなくなるという成果を得ました。私たちが日本で何の問題も持たない時が来たことは、日本人と働くにあたって、素晴らしいことでした。私たちは、議論をする時には対等な立場でした。私は、「これはどうですか？」とよく尋ねました。先の男性が教えてくれた「いいですか。あなたは正しいアイデアを持っているけど、それを現地の土地に植えて、手を出さず、それを出させるのではなく、出てくるようにする必要があります。そうすれば、出てくるのです。」という言葉を特に思い出します。

一つ面白いことを思い出しました。ウェストミンスター信仰告白について数人の日本人牧師と議論していた時のことです。彼らは、最終的にこう決断しました。「これは称賛すべき点はいくつかある。でも、これは外国人によって編纂されたのだから、これはやめて、他のものを採用しよう。」その時にはユーモラスに感じました。つまり、「ウェストミンスター信仰告白は外国人によって作られたのだから、これはやめて、もっと現地のものを採用しよう」ということです。

日本と協力する中で有益だった点は、私たちがより対等に議論したり、決定できたことです。私たちはパートナーのような関係で、彼らは日本の側として、私たちは宣教団の側として、一緒に活動ができました。宣教師にとって恐ろしい障害があります。それは、宣教師がお金を投入し、相手がそれを受け取り、その関係の中でお互いに生きていく状況です。私たちは、物事について、日本人と対等のパートナーという状況にありました。

エリクソン：そこに至るまでに、どのくらいかかりましたか？

フォックスウェル：大体20年ほどです。

エリクソン：ですから、1970年。それは長く感じましたか？宣教師の間

では、どのような感情がありましたか？ 長い期間ですか？ 短すぎる期間ですか？

フォックスウェル:私たちは、その時がやって来た時に、皆が良い感情を持っていたと思います。良い宣教師は、消耗されることを知っています。もし宣教師が自分のことを必要不可欠な存在だと考えてしまうとすれば……、つまり、私は弁証学を教えていましたが、私の生徒が⁽¹⁷⁾Th.D.を得ました。私よりも、ずっと良い学位です。私は田辺⁽¹⁸⁾滋という女性に、ギリシャ語を教えました。彼女は、メイチェンのギリシャ語文法を日本語に翻訳しました。彼女はホイトンにいました。彼女をこの学校にしばらく送り出したのです。田辺 滋です。

エリクソン:宣教師たちは、このような平等な状況に対して、どのように感じていましたか？

フォックスウェル:それはいつも難しいものです。日本は、経済的豊かさ、この不平等さを排除したという成功によって、祝福されていました。実際、とても新しい車に乗っていた日本人の一人の教師がいて、別の宣教師と私は「私たちも、日本人のような暮らしがしたいですね。」と冗談を言っていました。日本人は、年月を経て、非常に豊かになっていきました。

エリクソン:ではその時、日本人はどのようにして独立性や平等性を行使していましたか？

フォックスウェル:彼らは、何かについて投票し、否決することで、そのことを私たちに知らせていました。日本人は時々、私自身が小さな存在であるかのように感じさせるといえます。

エリクソン:そういうことが起こったことはありますか？

(17) 宇田進 (1933—)。日本基督神学校第四回卒業生。ウェストミンスター神学校から Th.D. を得て、日本基督神学校で教鞭を執る。

(18) 田辺滋 (1916—2016)。日本基督神学校、フェイス神学校、カベナント神学校で学び、東京基督神学校で教鞭を執る。『新約聖書ギリシャ語原典入門』(ジョン・グレシャム・メイチェン著)の翻訳者。

フォックスウェル:ええ、「これは、あなた方外国人と議論するような価値はありません。なぜなら、あなたは……。」と日本人にけなされました。他の文化でも、そうかもしれません。私のことについて話しているだけです。妻と私は、結論としては、多くの日本人との関係性に、とてもとても良い感情を持っています。今でも関係を持っている人たちが多くいます。

東京ティラナスホールでの働き

エリクソン:神学校で、公開講座での神学教育はありましたか？

フォックスウェル:いいえ。日本で勉強をしたい人は、それが神学であればなんでも、東京に来ます。東京には、いろいろな大学などが集まっています。私に関わっていたことで、言及に値することがあります。一人のクリスチャン学生が大学のために東京エリアに来て、ノン・クリスチャンの社会環境の中で、ノン・クリスチャンの教育の哲学の環境に身を置きました。そこで、チャールズ・コーウィン⁽¹⁹⁾という私の友人が、郊外から来るクリスチャン学生のために寮を立てました⁽²⁰⁾。私はその理事となり、何年か親しく働きました。

この学生たちは、自分たちの大学のクラスに行きますが、夜には私たちの神学校の教授を送り、キリスト教世界観と彼らの世俗の学問とを統合する手助けとなるようなプログラムを作りました。そうでないと、典型的な日本人のクリスチャンは、頭のある部分ではキリスト教なのですが、頭の他の部分では、紛れもなく非キリスト教的な哲学を持ち、

(19) チャールズ・コーウィン (Charles Corwin, 1925—) 1945年、半年間ほど占領軍士官として横須賀に滞在。1952年、宣教師として来日。日本で始まったティラナスホールのミニストリーは、その後、インド、ネパール、バングラディシュ、ハンガリー、チェコ、ミャンマー、カンボジアにも広がった。

(20) 東京ティラナスホール。1959年、地方から上京するクリスチャンの大学生の学生寮として、チャールズ・コーウィンによって、西東京市に創設された。

その二つを統合することがないのです。コーウィンは良いことを多く行いましたが、そこではティラナスホールという寮を作りました。これは、クリスチャンのための寮です。学生たちが来て、そこで生活をし、大学へ行き、けれども、私たち神学校の教授を送ることで、学生たちが自分たちの大学で聞いたこととキリスト教世界観を統合できるように助ける夜の学校のようなものでした。これは、私が関わった小さなことの中で、良いものだったと感じていることのひとつです。

東京基督神学校の発展

エリクソン: 神学校がどのように設立されたかについて話していただけですか？ 神学校がどのように成長して、変化したかについて説明してください。

フォックスウェル: 神学校は1949年に日本の3階建家屋で始まりました。アメリカで大学院を終了したロイ・ハセガワの家です。妻と私は、移動住宅を神学校の庭に引いてきて、そこで生活をしていました。ある時には、20人ほどの学生たちがこの日本家屋で生活していることもありました。これが神学校の始まりです。

初めは10人ほどの学生でした。ホイートンからエノク・ダイネス博士が訪問してきた時には、勉強するために、学生たちは階段に座っていたと思います。神学校は3階建の日本家屋で、1949年の秋に始まりました。私の家族は裏庭に、移動住宅を引っ張ってきていました。その時に、私は小さな娘が二人いました。

年月を経る中での一つの特徴は、宣教師の教授は少なくなり、日本人の教授が増えたことです。例えば、私の学生の一人は、アメリカに来て、Th.D.を取り、戻ってきて、私よりも上手に弁証学を教えることができました。私がギリシャ語を教えた女性は、日本に戻り、メイチェンの教科書を日本語にして、教師である私よりも格段に上を行きました。私は嬉しく思っています。

日本では私たちは何かを持ち上げたり、時には下ろしたりするための足場のようなものであると、常に思っていました。ですから、時間が経過し、日本人から多くの影響を受けました。アメリカの宣教師の教師からも影響を受けましたが、さらなる影響、さらなる情報、さらなる方向性は、日本人から受けました。

今、私たちのオフィスに、1人か2人の数人の外国人宣教師がいると思いますが、今日アメリカ人にとって、日本の高等教育機関で教えることは、何かの特別な専門性が必要です。私の場合は、多かれ少なかれ、仕事の範囲以外にも働きました。ギリシャ語、弁証学、そして証論を教えました。

最後まで教えていたものは、キリスト教教育の哲学です。それは、日本人がキリスト教教育の哲学の概念をあまり持っていないようだったからです。つまり、聖書ともう一つの知識が並行的に理解されているだけです。全ての知識と御言葉とを統合するということは、日本で発展と普及が必要な概念です。私が最後にしていたことのひとつは、教育のキリスト教哲学を教えることでした。

エリクソン: 退職するまで、それを教えていたのですか？

フォックスウェル: ほとんど最後まで教えていました。

フォックスウェル: 私たちは、神学校に別の学長がいました。彼が休暇を取る時は、私が学長になりました。ジョン・ヤングです。

エリクソン: あなたは教授の立場でしたか？

フォックスウェル: 教授でした。ジョンが教会成長の分野で大きな貢献をしました。私は資金面での働きでした。私は日本の実際の土地取引に関わっていました。

エリクソン: 神学校のために。

フォックスウェル: 神学校のためにです。私は出かけて行き、土地の区画を見て、何機の飛行機が飛び交うかを調べ、その土地がふさわしいかどうかを確認しましたが、土地は帯に短し、たすきに長し、でした。神学校は、今では4番目の場所にあります。毎回、私たちはより安い土

地を手に入れ、土地や建物のためにより多くのお金を手に入れました。それが典型的な方法でした。今では、美しい建物となっています。かつてと比較すると、日本での長い道のりでした。

エリクソン: 神学校で日本人の学長が初めて任命されたのは、大体いつ頃でしたか？

フォックスウェル: 1965年だったと思います。1960年から65年の間だと思います。でも、徐々に私たちは移行していました。

エリクソン: かつては呼ばれていた名称は、日本……

フォックスウェル: 日本基督神学校です。

三校合同へ

フォックスウェル: いつ、東京基督神学校になったのですか？

フォックスウェル: 三校合同は、多くの協力による合同でした。同時に、それぞれのアイデンティティを保っていました。より大きな部分は、ドン・ホーク⁽²¹⁾の設立した東京キリスト教短期大学⁽²²⁾と私が関わった神学校の合同です。そして、共立女子聖書学院⁽²³⁾です。この三校が合同しました。

エリクソン: あなたとドン・ホークは良い友人同士で、二つの教育機関を立て上げられました。二人の間に競争のようなものはありましたか？

フォックスウェル: いいえ。とてもうまくいってました。私は初期の頃、彼に神学校の教員たちを提供しました。私たちの個人的な友情は、多

(21) ドナルド・ホーク (Donald Hoke, 1919—2006)。ホイートン大学、ホイートン大学院で学び、TEAM 宣教師として来日。1955年、日本キリスト教宣教師・カレッジ (1966年に、東京キリスト教短期大学として発足) を設立。

(22) 東京キリスト教短期大学。1950年、日本同盟聖書学院として開校。1966年、東京キリスト教短期大学が開校。1981年に東京基督教短期大学に改称。

(23) 共立女子聖書学院。1881年、偕成伝道女学校として開校。1907年、共立女子神学校に改称。第2次世界大戦中、青山学院神学部女子部等と合同し、日本女子神学校になる。1951年、共立女子聖書学院として再興される。1980年閉校。

くの良い促進剤となりました。私たちの神学校は、彼を助けることができませんでした。彼が1950年来日した時、キリスト教大学の代表として、何ヶ月間か私の家に住んでいました。私たちは1年目から一緒に働きました。

日本の教会の成長

エリクソン: 日本の教会のことに話を移しましょう。30年間日本に滞在し、日本の教会の成長がなぜそれほど遅いかについて、何か理論は発展しましたか？

フォックスウェル: 多くの要因があります。その多くの要因について良い博士論文を書くことができるでしょうが、こう始めることができます。日本でクリスチャンになることは、典型的には、自分自身を自文化から取り出すことです。自分自身の社会的な関係の中から、自分を追放者のようにすることです。日本でクリスチャンになることは、特に戦前は、アルジャー・ヒス (ソ連のためのスパイとして告訴されたアメリカの政府役人) のように、国の価値の裏切り者のようなものだ、と強調する事ができます。

エリクソン: その他に、教会の成長が遅い理由として、考えられる要因はありますか？

フォックスウェル: すでに言いましたが、日本人の決断は、多くの場合、家族の決断です。例えば、ある若い男性が医学を志したとします。彼は、親族全員を温泉などに連れて行き、どの専門領域にすべきかを論議するのです。決断は、個人の決断であるよりも、家族の決断です。男性がどの学校に行くかということも、日本では、個人の決断であるよりも、むしろ家族の決断です。

エリクソン: 先ほど、日本では教会の成長は遅く、韓国では驚くべき教会の成長がある、という話がありました。

フォックスウェル: もしあなたが宣教師として日本に住んでいれば、苦し

み、常にこう自問するでしょう。「なぜ韓国では25%、30%の教会成長があり、日本の成長は、最小の1%、2%なのだろう」と。能力のある宣教師、言語の賜物があり真に人々に献げている宣教師が10年間ほど日本で働いて、教会には10人やそこらの人数なのです。一方で、韓国には世界で一番大きな教会があります。30年間日本に住んでいたような人は、誰でもこの質問をし続けます。「世界で一番大きな教会が韓国にあり、私たちの平均的な教会の出席者は20人から30人なのは、この大きな違いは何だろう。」500人やそれ以上の大きな教会もいくつかあります。でも、典型的には、日本は小さな教会です。一度、私は調査をしたことがありました。平均的な出席者は日本では20人で、韓国では驚くほど大人数でした。多くの要因があります。これらの要因は常に、日本に住んでいる宣教師にとって、おそらく思わせふりで、挑戦的で、心を引き裂かれるようなものでしょう。なぜ韓国ではこのような素晴らしく大きな教会があり、日本の教会は小さいのか？

大きな要因としては、韓国の指導者たちは少なくともキリスト教に対してもっと開かれているということがあります。韓国の神は、天の神と類似しています。つまり、一人の神、「ハナニム」です。一つの簡単な説明は、韓国人にとってキリスト教とは、すでに信じている一人の真の天の神についての信仰をもう少し良く理解することだ、ということです。

一方、日本では異なります。日本が英国よりも先んじている分野についてサッチャー女史と日本の首相が議論をした時、日本の首相がサッチャー女史にこう言いました。「あなたたちには一人の神がいますが、私たちには八百万の神がいます。」これは、なぜ日本人がある分野で英国人よりも成功しているかについての見当違いな説明です。

ですから、こう言えます。つまり、韓国では、長年の間、「ハナニム」や、一人の神、真の神、天の神とキリスト教の神と結びつけることができました。韓国では、異教的概念に、キリスト教的な根源をたどることができます。

天皇制を持つ日本では、天皇を神として礼拝します。日本でキリスト教に改心するという事は、生きた虎から歯を抜くようなものだと表現した人がかつていました。簡単にいうと、戦前日本でキリスト教になるということは、アルジャー・ヒスになるということです。それは、裏切り者となることです。真に日本的なすべてから背を向けることなのです。以前は特にそうでした。私の生徒で、キリスト教の教員になった人がいました。彼らは、キリスト教となったために、家族から追放されました。日本の歴史の中では、「誰でもキリスト教徒を知っている者には、その情報を提供することで、褒美を与える」と御触書が掲示されていたこともありました。ですから、長年、日本でキリスト教になることは、良いこととはされていませんでした。

天皇制

エリクソン: 日本でキリスト教の視点を明らかにすることは、あなたが滞在していた間に変化がありましたか？

フォックスウェル: そうだ、と言えます。奇妙なことですが、今日、日本では、聖書はベストセラーとなっています。他の重要な要因として、TEAM (The Evangelical Alliance Mission) が日本で出版社を設立した⁽²⁴⁾ことがあります。キリスト教文書の出版社です。私は、日本の教会のリベラルサイドからの代表者たちもいた出版社のディナーに参加しました。このリベラルサイドの指導者の一人が、「かつては私たちが出版に影響力を持っていましたが、今では、あなたたちがもっと影響力のある大きな出版社となりましたね。」と言いました。戦後、聖書やキリスト教文書は非常に効果的で、成功しました。痛ましいことは、それほど聖書が読まれているのに、日本のキリスト教の証人は、その割合が非

(24) いのちのことば社。1950年、TEAM 宣教師ケネス・マクビーティ (Kenneth G. Mcvety) により設立された。マクビーティの著に、『いのちのことばをしっかりと握って——戦後文書伝道物語』(いのちのことば社、2011年)がある。

常に少ないということです。他のどの場所でも、日本での宣教の努力は見返りが少ないように見えます。しかし、特に以前には、日本でクリスチャンになることは、非愛国主義者となることだったと覚えておくことは良いことです。それは、アルジャー・ヒスのように、自国に背信することです。

天皇が神聖な存在である限り……。私は、天皇礼拝は悲しむべき、サタンの仕掛けであると考えてきました。天皇礼拝がある限り、天皇礼拝をしないことは、非愛国主義の日本人となるということです。ですから天皇礼拝は、日本人をキリスト教から遠ざけるための優れたサタンの装置の一つです。それは、追放者となることです。今ではキリスト教文書の基盤を得ていますから、このような状況は少なくなっています。

エリクソン:天皇について言及されましたが、カーター大統領が日本を訪問する前に、明治神宮を訪問しないようにと、彼を説得しようと言われました。そのことについて少し話していただけませんか？

フォックスウェル:私たち宣教師は一般的に、アメリカ人たちに神社には行かせないようにしています。神社参拝は、日本の異教の宗教を受け入れたかのように日本人からは見られるからです。多くの場合、来日したアメリカの政治家たちは、これは無名兵士の墓に花輪をかけるようなものだというようなことを説明され、惑わされています。キリスト教にとって、アメリカ人を神社に行かせることは有益ではありません。これは、無名兵士の墓に行くこととは非常に異なります。日本の宗教は、神道と呼ばれる宗教を通して政府と不可分の関係にあります。クリスチャンになることは、日本の非愛国者となることです。非常に大きな問題の一つです。私は成功した宣教師を見ましたが、成功、というのは、言語の能力があり、献身的で、しかし10年経って、日曜の朝の礼拝に8人か9人の人数しか集まっていないという状況がありました。

しかし、今は変化してきています。私たちの宣教団は書物を出版して、

TEAM 宣教団も書物を出版しました。包括主義の宣教団では、その宣教団の委員会には保守派もリベラルもいて、韓国には保守派を送り、日本にはリベラル派を送るというポリシーを持っていると聞いたことがあります。もし大きな宣教団委員会が韓国にリベラル派を送っていたら、韓国人は、「X博士は素晴らしいジェントルマンだ。けれども、ここにはふさわしくない。彼を去らせた方が良いでしょう。」と言ったでしょう。そして委員会はその人物を日本に連れて行ったでしょう。日本ではその宣教師は何の問題もなく、幸せに暮らすことができるでしょう。日本では、リベラル神学からの過度な攻撃はありません。私たちには奇妙なことです、リベラル神学では、天皇が三位一体の神の第四の位格とされています。

エリクソン:カーターの件で、どのような気持ちだったのでしょうか？つまり、彼は神社へ行きました。宣教師たちや日本のクリスチャンにとっては、どのような気持ちだったのでしょうか？

フォックスウェル:私たちクリスチャンは、まやかしを刷り込まれたアメリカ人に対して同情的でした。彼を気の毒に思い、彼は信じ込まされていると感じています。私たちは、日本人の行きすぎた暗示を嫌っています。「あなたにはあなたの宗教があり、それで良い。私たちには私たちの宗教がある。あなたがそれを尊重し、それを認めてくれれば感謝である。」一方で、ホイートンの神学の土台では、神道はそのようなものではありません。

アメリカ人と日本人

エリクソン:アメリカ人が日本人に対して持っている誤認識はどのようなものでしょうか？

フォックスウェル:その答えは、私たちと同じように考えることを日本人に期待していることです。少し遠回りした答えですが、例えば日本では、政府と労働組合は、互いに争いません。私がある時日本から戻っ

た時に、ハリー・ブリッジズ⁽²⁵⁾によって何ヶ月間も占領されている波止場があり、荷物を自分で引いていかなければなりませんでした。日本人は、このようなことを許容しません。労働組合と経営側は、チームとして一緒に働いています。これは、日本人がアメリカ人よりも多く所有しているかどうか、ということがあります。日本が多くの自然資源を持っていないと感じる必要はありません。彼らは多くの木材を持っておらず、石油を輸入しています。また土地も限られています。ある点で私たちよりも多くを所有しています。事実、多くのことで、一つのチームのように、根を下ろしています。彼らは、私たちがアメリカで行うような経営や労働争議を行わず、私たちのやり方よりも勝っています。

アメリカ人は日本人に、自分たちと同じように考えることを期待していますが、日本人は同じようには考えません。物事の決断は、より共同体的です。日本人にとって、将来性とはどのようなものでしょうか？ある日本人男性の親戚の叔父や叔母たちが、この男性の将来の決断をするのです。日本では、共同体的な決断をします。私の問題の一つは、初期の頃のことですが、アメリカ人は、日本では種を植えてそれが成長するようにしなければならぬ、と言われました。

エリクソン：あなたはその種を植えて成長するのを学ぶのにどのくらいの期間がかかりましたか？

フォックスウェル：どのくらいかかったか、わかりません。けれども、日本人は私に対して良い感情を持ってくれました。私がそのようにしたからです。また私は、息子と娘がその地で与えられました。私の4人の子供のうち、3人が日本で生活をしました。そのうちの1人は今はカベナント・カレッジで図書館司書をしています。私の娘とその夫です。

地域教会での宣教師の役割

エリクソン：私たちが話していた教会の観点に話を戻しましょうか。あなたは神学教育機関で働いていました。どのくらい関わっていたのですか？ 地域教会でのあなたの役割は、どのようなものでしたか？

フォックスウェル：ジョン・ヤングと私は、日本で日本長老教会を開始しました。男性では、という意味です。独身の女性たちも仕事をしていましたが、ここでは男性という意味です。今の教会数や、教会員数はわかりませんが、とにかく、日本では紛れもなく、良い教派です。牧師たちは、作の神学校は1949年に始まりました。この学校で学んだ人々は、今日では影響力を持っています。

エリクソン：例えば地域教会での宣教師たちの役割については、どうでしょうか？

フォックスウェル：日本にいる宣教師、また将来の役割は、教会を始める助けをする、ということがその答えです。なぜなら、宣教師は自分の宣教師としての収入で生活ができ、物事が成長している間、何とかやっていくことができます。ですから、日本での宣教師の役割は、そこに行き、何かを始め、物事が立ち上がり、日本人の牧師が引越してきて、会衆が牧師を支える状況になるまでの間、その場所を整え、賃料を払うことです。そうすれば、宣教師は、日本で何かを始める教会開拓者として有益な存在となります。宣教師は施設を借りて、物事が進んでいくようにするのです。

エリクソン：今では、その始まりを開始できる訓練された日本人牧師は十分にいますか？

フォックスウェル：私たちはその地域でよくやったと思います。他のカベナント教団も神学校を持っていました。また、改革派教会も神戸に何年も前から神学校を持っていました。また東京宣教会も神学校を持っていました。確かに、保守派のキリスト教会は戦後、成長しました。私

(25) ハリー・ブリッジズ (Harry Bridges, 1901—1990)。アメリカ人の組合の指導者。

私たちはキリスト教文書、キリスト教雑誌を押し進めました。簡単に言うと、USA Presbyterian board のような宣教の前、宣教委員会は日本には神学のリベラル派を送り、韓国には保守派を送りました。もし包括的な委員会であるなら、これがポリシーでした。このポリシーは、なぜ韓国では良い教会成長や素晴らしい教会成長があり、日本では少ないのか、という理由の一つです。

エリクソン:日本の教会のどのような点が、アメリカの教会が持っていたら良いと思う点でしょうか？私たちアメリカの教会にとって助けとなるような彼らの強みは何でしょうか。

フォックスウェル:私の知っている日本人のクリスチャンが、アメリカのクリスチャンたちよりもよく訓練されているということがよくあります。彼らは主流派と一緒にならなかったために、何とかやっていくためには、当初そうしなければなりません。彼らの隣人はクリスチャンではありませんでした。温室育ち、というのは日本にはありません。近年、おそらく知識のある人は、日本の教会の弱点の一つは、あまりに形式的で、心を通わせる関係と関わりがあまりにも少ない点だと見えています。

私はいつも興味があり、「韓国に比べて日本の教会の成長が弱いのは、例えばどう説明できますか。」と尋ねていました。その答えは、「家族のシステムです。家族が考えること以外の決断をすることが望ましくないとされていることです。」というものでした。もちろん、国家神道の社会におけるキリスト教の問題は、常に非常に大きな影響力があります。

日本から他の国へ宣教に行った男性に手紙を送りたいと思っていたことがありました。彼らは全てのことを知りたがりました。しかし、今ではそれも変わりました。

女性宣教師の役割

エリクソン:日本の女性宣教師の役割に関していえば、日本の女性の立場は、女性宣教師が果たす役割に影響を与えましたか？

フォックスウェル:ノンクリスチャンの社会では、女性は、どのような平等な役割をも持つことができません。キリスト教では、女性の役割が低い状況は、ノンクリスチャンの社会よりも少ないと言えます。長い間、日本の首相は妾を持つことができ、社会はそのことを非難しませんでした。私たちの神学校を卒業した女性で、義母の労働者、農業の労働者になった女性がいます。その女性は牧師と結婚しましたが、女性は日本の文化の中では、おおよそ義母の無給の召使いのようなものです。彼女が神学校で教育を受けているかどうかにはかかわらず、です。私が行った時には、女性が知らないうちに夫による書類上の手続きで離婚されることもありました。全ては変化して、女性はより積極的な役割を持っていますが、多くのノンクリスチャンの社会では、女性はより低い地位に置かれており、それが日本では通常なのだと思います。

けれども、私たちの神学校では、非常に優れた女性の教授が数名いました。一人は、先ほど述べた田辺 滋です。彼女はこちらで学び、メイチェンのギリシャ語の本を日本語に翻訳しました。また私たちが始めた最初のクラスの初期の女性の一人は、いろいろな機関で理事をしています。私たちの卒業生は、基本的には、良い道を残し、出版をし、私たちはそれを嬉しく思っています。

エリクソン:日本の女性の役割がそれほど限られているという状況は、女性宣教師の活動に影響しましたか？

フォックスウェル:そうだと言えます。日本には女性宣教師たちがいました。多くは素晴らしい働きをしましたが、彼女たちにとっては、より困難でした。女性はノンクリスチャンの社会では、適切な役割を得る

ことができないのです。でも、もちろん日本にも、政府での高い職にある女性や、ビジネスで高い役職にいる女性もいます。それは、戦後の発展の中でのことです。

ビリー・グラハム・クルセード

エリクソン：ビリー・グラハム・クルセード⁽²⁶⁾では、どのような関わりがありましたか？

フォックスウェル：私は彼が最初に日本に来たときに、飛行機で会いました。私たちは個人的な友人で、共に過ごすことができました。一度、彼が日本にいる時に私の誕生日があり、他の数人と一緒に私を招いてくれました。

私の一番下の娘が1955年に掃除機のポールで頭をぶつけたことがありました。娘は意識を失い、日本の医師たちはどうすべきか、意見が一致していませんでした。それがちょうど、ビリーが日本にいるときで、ビリーが、「メイヨー・クリニックに彼女を送りましょう。私が代金を払います。」と言ってくれました。そして、その時にいたボブ・ピアース⁽²⁷⁾が、「いいですね。私が帰りの旅費を払います」と申し出てくれました。私の娘は、後に日本への宣教師となり、今ではカベナント・カレッジの図書館司書の妻となっていますが、彼らは日本への宣教師でした。ビリーがメイヨー・クリニックに行くことを促してくれ、ビリーと一緒にいた人々が連れていってくれて、娘の世話をしてくれました。5ヶ月経って、娘はまだ意識がありませんでしたが、少しずつ、時間の経過とともに、症状は徐々に消え、後に日本で何期間か宣教師

(26) ビリー・グラハム・クルセード。日本では、1956年（国際スタジアム）、1967年（日本武道館、後楽園球場）、1980年（後楽園球場など）、1994年（東京ドーム）にビリー・グラハム国際大会が開催された。

(27) ロバート・ピアース (Robert Pierce, 1914—1978)。ワールド・ビジョンの創設者。

となりました。娘には、2人の娘に加えて、小さな双子の男の子がいます。とても可愛いです。彼らはとても可愛い小さな子供達です。

エリクソン：グラハム・クルセードに戻りますが、どのような評判がありましたか？

フォックスウェル：良いものです。ビリーは、日本に良い印象を残しました。彼が最初に来たのは1956年だったと思います。私は彼に言いました。「ビリー、日本人はオーバーコートを着ないんだよ。それは礼儀正しくないんだ。君もオーバーコートを脱ぐといいね。」日本のグラハム・クルセードは早い時期に、主が用いてくださいました。

エリクソン：その影響力は注目すべきものでしたか？

フォックスウェル：そう言えます。私は、最初のビリー・グラハム・クルセード委員会の計画の会議にいました。1956年だったと思います。もちろん、彼らは他の時にもいましたが、1956年でした。

アメリカ軍による占領期間

エリクソン：アメリカの占領の期間のことを、どのように思い起こしますか？

フォックスウェル：日本人たちは私の家の前に立ち、「ヤンキー、家に帰れ！」と叫んでいました。でも、アメリカの占領は、慈悲深い占領でした。降伏の時にマッカーサーの隣にいたチャブレンに、「私はなすべき多くのことがあるが、もし状況が発展するなら、それは何でもないことだ。」とマッカーサーが言いました。そしてマッカーサーは私の友人でもあるチャブレンに、「私はなすべきだと思うことをしようと思う。」と語りました。マッカーサーはその時、非常に慈悲深く行いました。軍の全てが慈悲深かったということではありませんが、マッカーサーは慈悲深かったのです。彼が出入りする時に、日本人は彼をちらりとでも見ようと外に立って待っていました。彼の占領は成功し、慈悲深いものでした。

エリクソン：占領について、何か覚えていますか？

フォックスウェル：日本人はアメリカ人に対して非常に憎しみを抱いていました。それは隠されていましたが、徐々に去っていったと思います。日本人は、アメリカ人がとても良い人々だということに驚きました。占領軍（GI）が子供達に、物品をあげましたが、日本人はその時に何を期待できるのかがわからなかったのです。

マッカーサーのマンチェスターの伝記⁽²⁸⁾ (*American Caesar: Douglas MacArthur 1880-1964*) で、彼が日本に到着した直後の章を読みました。その中で、彼が最初の食事のためにホテルに行った時、側近が、毒味をするためにその食事を他の人に食べさせようとしたのですが、マッカーサーは、「その必要はない」と言ったというエピソードがありました。

彼は実際素早く、まず尊敬、そして称賛を勝ち得ました。彼が日本を離れる時に私は空港にいましたが、日本の人々は悲しんでいました。彼は、憲法の制定の準備を助けたと思います。

エリクソン：独立の復帰は、宣教活動や教会に影響を与えましたか？

フォックスウェル：物事はすばらしく、うまく行きました。日本人たちはメーデーに私の家の前に立ち、「ヤンキー、家に帰れ！」と叫びました。けれども私は、アメリカでよりも大学で教える特権的な自由を得られました。私の娘が脳の手術を受けた時、娘は掃除機のポールでぶつけて、脳に損傷を負って、アメリカへ向かいました。

日本人は、形式主義的なしきたりを破ることに、思いやりがありました。ある時、私は日本のあるオフィスに行き、「この人が私のトラックを買いたがっているのだから、私はこれを売りたいのですが、値段は、私たちがどのくらい税金を支払うべきかによります」と伝えました。その男性は、「いくらなら支払えるのですか？」と聞きました。そして彼は、「それでは、この場合、私がすることは……」と話が進みました。つまり、彼は、欲しい金額から始めるのではなく、私たちができるとこ

ろから始めてくれたのです。多くの場合に、日本人から多くの親切を受けました。実際、日本の政府から、社会保障も受けていました。

大学での英語クラス

エリクソン：先ほどインタビューを始める前に、神学校で教えている間、大学でクリスチャンではない学生たちの出会いを楽しんでいたと話されていました。このことを少し話していただけますか？

フォックスウェル：神学校で教えることは、人々を訓練し、もっとも価値のあることでしたが、大学の英語のクラスでも教えていました。英会話を学ぶクラスでしたが、希望すれば、聖書的な教材を使用する自由もありました。キリスト教について何も知らない人々と関わるので、私は本当に楽しんでいました。

ノンクリスチャンの学生がある時に言ったことを覚えています。「私たちは、『天地は消え去ります。しかし、わたしのことは決して消え去ることがありません』（マタイ 24：35）という言葉を読んでいます、これはどういう意味でしょうか？」この日本人の学生は、クリスチャンではなく、クリスチャンの背景は持っていませんでしたが、「歴史の流れがこれを成就する方向にあるように見えます」と言いました。彼は、聖書が日本でのベストセラーであることを知っていました。私は大学でのクラスを数多く担当していましたが、それは本当に楽しく、挑戦的で、刺激的でした。

エリクソン：学生たちは、福音を語ることにオープンでしたか？

フォックスウェル：そうです。結局、日本の軍事的な敗北は、日本の神々の敗北でもありました。なぜなら、石油や鋼鉄が不足していることが戦争に不利であると日本人は気が付いていましたが、日本の神々はそのような不足に打ち勝とうとしていたからです。

(28) William Manchester, *American Caesar: Douglas MacArthur 1880-1964* (Little, Brown and Company, 1978).

宣教のこぼればなし

エリクソン: 宣教師としてのキャリアを振り返る時に、話したいような何か面白いことはありましたか？

フォックスウェル: 幸せという言葉は、「幸福」と言います。幸福、です。こ・う・ふ・く。「ふく」とは腹であり、「くう」はない、という意味です。ですから、空腹はお腹が空いたという意味で、幸福は幸せです。私はチャペルで話をしたある時、学生にこのように語りました。「神のみ心のうちに喜びなさい。そうすればあなたは幸せになるのです。」「幸福」という代わりに、私は「空腹」と言ってしまいました。「神の御心のうちに喜びなさい。そうすれば、あなたは空腹になるでしょう。」学生たちは下を向いていました。一人の日本人の教授が後から来て、「先生、今日何をおっしゃったか、ご存知ですか？」と尋ねられました。私が、「何か具合悪いことを言ったことがわかりました」と答えると、彼女は『もし神のみ心のうちに喜ばば、お腹がすくでしょう』と言われましたよ。」と教えてくれました。それで、同じ間違いは二度としなくなりました。

オンノさんという人がいました。もし正確に発音すれば、「温水の野」です。でももし母音を長くしすぎると、「オー！ノー！」となってしまいます。後に私が彼に洗礼を授ける時に、後から言いました。「彼を喜ばせるんですよ」。私が「そうです」と答えると、「では、母音の長さに注意してください」と言われました。それで私は「オンノさん」の代わりに、彼を「オー！ノー！さん」と呼びました。

著書 *Missionary Magician* について

エリクソン: あなたの著作について一つ質問をしたいと思います。著書では、あなたはマジシャンとしての経験を非常に強調されていました。ど

のようにしてそう決めたのですか？

フォックスウェル: 宣教師としての私の人生について書く時の問題は、それがルーティンであったということです。私は神学校で教え、出かけて行き、ノンクリスチャンとのバイブルクラスを行いました。それは何か面白がってもらえることではありません。多分、もし私が長生きするなら、もっとできるでしょうか。でもマジックのことは、それを読む人たちに楽しんでもらい、これは読める本だ、と思ってもらえます。

エリクソン: それは、あなたの編集者の決断か助言だったのですか。

フォックスウェル: そうです。最終的な出版物では、書き入れたことや、取り除かれたこともあります。2版まで出ました。私が驚いたことは、その本が世俗のマジックの出版業界でこき下ろされると思っていたのですが、非常に良い評価をいただきました。

この本は、私にとって、良いツールです。人と少し良い関係を築き、人々に本をあげることで、この本が人々とのコミュニケーションとなってくれました。「まず神の国と神の義を求めなさい。そうすれば、これらのものはすべて、それに加えて与えられます（マタイ6：33）。」と書かれている通りです。私はこの本の中で、これを伝えようとしています。

この本の中で述べているように、私は祖父のことをあまり知りません。私は自分の孫に、私が自分の祖父について知っていたよりももっと私のことを少しでも知って欲しいと思います。

エリクソン: あなたが本の中で言及されていた一つの出来事ですが、あなたが日本に到着してすぐ後に、劇場関係の人脈でショーの機会が提供されたけれども、最終的にそれを断ったのですね。

フォックスウェル: 最初にそれを断るべきでした。その代わりに、私はこう言ったのです。「私は日曜日には絶対にショーをしません。それに、私はとても忙しいので、長距離移動をすることはできません。」さらに、「ある映画フィルムは、倫理的に私はとても賛成できないものです。」と

言いました。

私はエージェントから電話をもらい、日本で彼と会いました。この時、劇場の人が日本に入ることは、おそらくもっと難しいことでしたが、私は日本にいました。とにかく、この人が私に電話をかけてきて、こう言いました。「これについては私が責任をとります。」私は「なんですって？この責任を取るのですか？」と言いました。彼は、「劇場のマネージャーに、あなたが承認をしない限り映画フィルムを見せないという同意を得させました。日曜日にはショーをしなくても構いません。もし長距離なら、ファーストクラスでの移動です。」と言いました。私が彼に「私はとにかく劇場ではできません。」と伝えると、彼は少し気分を害していました。私は彼を責めませんが、私はそのようなオファーをもらいました。

エリクソン:あなたが特権をもらえるような、そのようなビジネスの機会は他にありましたか？

フォックスウェル:それを誇りにしているわけではありませんが、利益を得るために、軍のクラブで働いたこともありました。私の理想的な時間の優先順位はそこではありませんでした。つまり、生きるために、この軍のクラブを予約する必要はなかったのですが、多くのことを行い、工夫を凝らしました。GIが大きなパーティを孤児たちのために行った時、「私が少しばかりこのことを話すのは構わないですよ」と伝えると、彼らは、「あなたのお好きなように」と言ったので、私は子供たちに日本語のトラクトを配りました。私はGIによる世俗のパーティよりも、もっとクリスチャンの証としてのものを入れました。

日本人で、「私たちのPTAに来て、あなたの手品、マジックをしてくれませんか。キリスト教のことも少し話していいですから」という依頼もありました。彼らはキリスト教のことを知らないのです。私はマジックによって、もしマジックがなければ入れなかったような、たくさんの自由な入場の機会を得ました。私は必要以上に行いましたが、なすべき優先順位をつけることは大変でした。

私たちが初めての休暇で乗船した時、ある人が言いました。「あなたが船で戻って来る時には、私があなたに一等の援助をします。そして、パフォーマンスをしてくれますか。」それで私は船上で初めてパフォーマンスをしました。マジックショーを土曜日に聴衆に向けてしました。私は、「これは私の本来の姿ではないのです。私は……」と私が何者であるかを彼らに伝えました。そして、私はその次の日に礼拝で説教をする、と伝えました。水夫たちが船の上で、こう言っているのを聞きました。「今回の船には、神聖な礼拝に出席する人たちが、過去6ヶ月の間に船に乗った人よりもたくさんいるね。」私は土曜日の夜、乗船者のためにショーを行い、その人たちを船で行う日曜日の朝の礼拝に招きました。これは、うまくいきました。

終わりに

エリクソン:もっとたくさん聞きたいことがあります、ここで終わらしましょう。フォックスウェル牧師、私達のために多くの時間を割き、また今後聞いてくださる人々のために分かち合ってください、ありがとうございました。

フォックスウェル:取るに足りないものがたくさんあったのではないかと思います。でもとにかく、私は良い人生を送りました。主が私たちを日本に導いてくださったと信じています。私は訓練した学生たちをとっても誇りに思っています。実際、数人の改心者を得るためにくまなく探しまわる代わりに、非常な特権を得たと思います。私は自分の時間を、フルタイムのクリスチャンの働きに出るための人々を訓練するために使い、私が訓練をした神学校の卒業生たちは、日本での出版や他の出版、訓練などに重要な貢献をしました。

また私は、ホイートンにも、とても感謝しています。全ての人が、二つの学位をとり、学長の娘と結婚できるものではありません。感謝しています。ホイートンは、私の個人的な人生をとっても豊かに祝福してく

れて、三銃士の仲間であるケン・ハンセンやドン・ホークなどの生涯にわたる友情を育む友人たちも与えてくれました。私はとても祝福されています。

私の書いた本は優れた本だとは思いませんが、少なくとも、何かを残すことができました。私は今、14人の孫がいます。ついに、ミシガンでのマジシャンの大会で、私は、最も孫の多いマジシャンとして賞を得ました。そしてもちろん、ひ孫もいます。クリスティン・ロエックはここで一年目を終えました。あまり会う機会はないのですが。

エリクソン：ここで終わらしましょう。ありがとうございました。

フォックスウェル：ありがとうございました。楽しかったです。私はホイトンの伝統によって、祝福され、豊かにされました。全ての人がここに来て、二つの学位を取り、学長の娘と結婚できないことを残念に思いますが、全ての学長に独身の娘がいるわけではありませんからね。

(インタビュー終了)

フィリップ・ロス・フォックスウェル ⁽²⁹⁾ 生涯概略

1914年 アメリカに生まれる。

幼少期に手品と出会い、手品を始める。高校卒業後はプロフェッショナル手品師として、アメリカ各地の学校などで手品ショーを行う。

1935年 マジックショーを行う傍ら、ムーディ聖書学院のサマーコースに入学。

1938年 ホイトン・カレッジに入学。在学中に、ビリー・グラハムや東京キリスト教短期大学設立に関わるドナルド・ホークと出会

う。

1942年 ホイトン・カレッジにてBAを取得。

1944年 ホイトン大学院にてMAを取得。

1945年 ホイトン・カレッジ在学時代に知り合ったジェーン・アリス・バズウェル (Jane Alice Buswell) と結婚。在日中に誕生した子供も含め、後に一男三女の父親になる。

1946年 北バプテスト神学校にてBDを取得。

1947年 フェイス神学校にてTSM (Master of Sacred Theology) を取得。

1948年 独立長老伝道会の宣教師として来日。

1949年 東京基督神学校を設立し、証拠論、ギリシャ語等を担当。

1979年 アメリカに帰国するまで31年間にわたり、日本宣教、及び神学教育に携わる。

帰国後は、The US Center for World Mission in Pasadena、また The Japanese Evangelization Center の議長として活動。

2013年9月29日 カルフォルニアにて98歳で召天。

著書 *Philip Foxwell: Missionary Magician* (Pasadena: William Carley Library, 1989).

(29) 本オーラルヒストリー、*Philip Foxwell: Missionary Magician* (Pasadena: William Carley Library, 1989)、“Philip Foxwell 1914-2013” (<https://rosefamilyfuneralhome.com/tribute/details/171/Philip-Foxwell/obituary.html>, 2019年5月25日最終閲覧)等を参照に翻訳者作成。

コロナ禍における TCU のオンライン教育に関する研究

—— TCU 生の信仰の成長や霊的形成に着目して ——

岡村直樹、徐有珍

(協力：高橋信希、立山剛)

I コロナ禍の大学教育と本研究の概要

2019年の年末から感染の拡大が始まった新型コロナウイルス(COVID-19)は、2020年3月11日、世界保健機構(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⁽¹⁾。2020年9月5日現在で、世界で約2,650万人の累計感染者と約83万人の死者を数えている⁽²⁾。日本においても、2020年9月5日現在、都市部を中心に約7万人の感染者と約1400人の死者が出ている⁽³⁾。2020年4月7日、安倍総理大臣(当時)は、改正新型インフルエンザ等対策特別措置法第32条第1項の規定に基づき、埼玉県、千葉県、東京都、神奈川県、大阪府、兵庫県、及び

福岡県の7都府県に対して緊急事態宣言を発出した⁽⁴⁾。この緊急事態宣言により、公共交通機関など必要な経済社会サービスは可能な限り維持しながら、密閉、密集、密接の3つの密を防ぐという感染拡大防止対策がとられることとなった。しかし2020年5月25日の緊急事態宣言解除宣言の後も感染の拡大は収束せず、2020年8月初旬の第二波のピークを経て現在に至っている。

コロナウイルスの感染は、2020年9月の時点でも日本社会の様々な営みに多大な影響を与え続けており、大学教育も例外ではない。文部科学省(以下文科省)は、感染の拡大が世界規模で始まった2020年1月より、管轄する大学、大学院、高専(高等専門学校)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、対面式の卒業式の実施方法の変更や延期を要請し、多くの大学、大学院、高専はその要請に応え、必要な対応を実施した⁽⁵⁾。また2020年3月24日、文科省は、「令和2年度における大学等の授業の開始等について」という文書の中で、コロナウイルス感染拡大防止の観点から、新学期の開始時期の延期と、対面授業の代わりに遠隔授業の実施を促す通知を行った⁽⁶⁾。この通知を受け、2020年5月13

(4) 首相官邸ホームページ(https://www.kantei.go.jp/jp/98_abe/actions/202004/07corona.html : 2020/9/6 確認)

(5) 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します。」(https://www.mext.go.jp/content/20200225-mxt_kouhou02-000004520_02.pdf : 2020/9/6 確認)

(6) 文部科学省『令和2年度における大学等の授業の開始等について』(通知:元文科高第1259号、令和2年3月24日)より、以下原文「入学式等の年度初頭の行事の実施に際しては、地域の実態を踏まえ、上記の3つの条件が重なることのないよう、それぞれの学校行事の態様の特徴に応じて、感染拡大防止の措置や開催方式の工夫等の措置を講じたり、延期したりする等の対応を適切に行うこと。なお、地域における感染症の発生状況や学生の状況等を踏まえ、当初の予定通りに授業等を開始することが困難である場合には、設置者の判断で授

(1) パンデミックとは、感染症や伝染病が世界的に大流行する状態を指す。現代では航空機など交通機関が発達しているため、一度感染症が発生すると瞬く間に世界中に広がり、多くの感染者が同時期に散発的に発生する可能性がある。歴史的には、14世紀にヨーロッパで流行した黒死病(ペスト)、19-20世紀にかけて地域を変えながら7回の大流行を起こしたコレラ、1918-1919年にかけて全世界で2,500万人が死亡したといわれるスペインかぜ(インフルエンザ)がこれにあたる。(公益社団法人日本薬学会「用語解説」<https://www.pharm.or.jp/dictionary> : 2020/9/6 確認)

(2) 世界保健機構ホームページ (<https://covid19.who.int/> : 2020/9/6 確認)

(3) NHK コロナ特設サイト (<https://www3.nhk.or.jp/news/special/coronavirus/data-all/> : 2020/9/6 確認)

日の時点で、日本の国立大学の90.7%、公立大学の82.9%、私立大学の87%、高専の87.7%が、授業開始時期を延期した。さらにすべての国公立大学と高専が、また98.5%の私立大学が、遠隔授業の実施、または検討を行った。⁽⁷⁾緊急事態宣言解除以降は、対面授業を再開する大学院、高専が増え、文科省による「7月1日(水)時点における授業の実施方法について」という調査報告では、全体で、対面授業のみ実施の学校が16.2%、遠隔授業のみ実施の学校が23.8%、双方を併用する学校が60.1%となった。⁽⁸⁾

本稿の執筆者が所属する東京基督教大学(TCU:千葉県印西市)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、以下のような取り組みが実施された。

- (1) 3月6日の春期卒業式における時間の短縮と参加人数の制限を実施した。
- (2) 春学期の開始を遅らせ、5月4日を授業開始日、7月10日を授業終了日とした。⁽⁹⁾
- (3) 春学期の対面授業を見送り、全面オンライン授業(遠隔授業)とした。
- (4) 春学期中は一部留学生の滞在を除き、独身寮の閉鎖を決定した。
- (5) 夏期卒業式の予定を7月10日から7月29日に変更し、卒業生と一部教職員以外は原則オンラインによる参加とした。

業等の開始時期の延期等を行うことを妨げるものではないが、その検討を行う場合は、多様なメディアを高度に利用して行う授業(以下「遠隔授業」という。)の活用などによる学修機会の確保に留意すること。」(https://www.mext.go.jp/content/20200324-mxt_kouhou01-000004520_4.pdf: 2020/9/6 確認)

- (7) 文部科学省による調査報告『新型コロナウイルス感染症対策に関する大学等の対応状況について』(令和2年5月13日、https://www.mext.go.jp/content/202000513-mxt_kouhou01-000004520_3.pdf: 2020/9/6 確認)
- (8) 文部科学省による調査報告『新型コロナウイルス感染症の状況を踏まえた大学等の授業の実施状況』(令和2年7月17日、https://www.mext.go.jp/content/20200717-mxt_kouhou01-000004520_2.pdf: 2020/9/6 確認)
- (9) 東京基督教大学では、年間三学期制をとっている。

(6) 秋学期の授業開始日を8月31日とし、オンライン授業と対面授業の双方を実施することとした。

(7) 秋学期の独身寮の限定的再開を決め、一部学生が寮に戻った。

2020年9月10日現在、TCUでは、「オンライン授業」「対面授業」「オンラインと対面のハイフレックス(HyFlex)授業」の3種類の授業が実施されているが、依然としてオンライン授業が全体のクラス数の約8割、また述べ学生数の9割以上を占めている。対面授業は、実技が必要不可欠な福祉科目、教会音楽科目を中心に、少人数クラスや個人レッスンにおいて実施されている。ハイフレックス授業とは、対面とオンラインのハイブリット型の教育を柔軟に設計するコース設計モデルである。現在は3人の教員が、それぞれひとつのハイフレックス授業を担当するに留まっている。オンライン授業には、教科書やその他の資料を読んで課題を提出する授業のタイプに加え、主に教員が作成した講義内容の動画を視聴する授業タイプ、そしてオンライン会議システム(ZOOM等)を使用した相互コミュニケーションのある授業タイプの3つが存在する。講義内容の動画を視聴して受講するタイプの授業は、学生が自分の都合に合わせて受講できることからオンデマンド授業とも呼ばれる。2020年度の春学期、TCUではひとつのオンデマンド授業を除き、すべてのオンライン授業がZOOMを用いた相互コミュニケーションのある授業として実施された。

対面授業から全面オンライン授業への移行は、多くの大学生の中で精神的ストレスを生じさせていることがわかっている。例えば東京大学相談支援研究開発センターでは、「学業や将来に関すること等への不安や恐怖」「家で過ごす時間が長くなることに伴う孤独感、倦怠感」「主体性や自由が失われること、過度の我慢を強いられることに対する怒り」「従来のサポートやケアが得られなくなることによる精神的苦痛」といった具体例を挙げ、注意喚起を行っている。⁽¹⁰⁾このような情報を念頭に、オンライン授業を

(10) 「学生の皆さまへー新型コロナウイルス感染症に関連する対応についてー」

受講し、オンラインの学生生活を送る学生の生の声を聞くため、春学期中の2020年の6月中旬から7月中旬の約1ヶ月に渡って、無記名アンケート調査、グループインタビュー調査、そして個人インタビュー調査がオンラインで実施された。本研究の目的は、これらの調査から得られたデータを分析し、学生の信仰の成長や霊的形成に着目しつつ、それを教育の改善や学生のケアに結びつけることである。

キリスト教における「信仰」とは「神を信頼する」ことを指す。⁽¹¹⁾「信仰」と同様に「霊」も目に見えないものであり、それは神が人間に与えるものであると聖書には記述されている。⁽¹²⁾したがって「信仰の状態」とは、神への信頼の度合い、「信仰の成長」とは、神への信頼が増し加わること、さらに「霊的形成」とは目に見えない「信仰」が、形作られていくことをそれぞれ指すと捉えることが出来る。TCUは入学生に対してクリスチャンコード（キリスト教の洗礼を受けた者のみに入学を許可する選考基準）を持つ大学でもあり、これらはTCUのキャンパスにおける学生の会話からも頻繁に耳にする言葉である。「信仰」、そしてその「成長」や「形成」は、クリスチャンのセルフ・アイデンティティと深く関わっており、自らを信者（クリスチャン）と認識する者にとっては、特に重要なボキャブラリーでもある。さらにTCUのような「信者」を対象に教育を行うキリスト教大学が、学生の心のケアを考える上で避けて通ることのできない大切な宗教的視点でもあると言えるだろう。

実施された無記名アンケート調査、グループインタビュー調査、そして個人インタビュー調査からは、量的データと質的データが収集された。量的データと質的データの双方を用いる研究の方法は、混合研究とも呼ばれている。混合研究とは、複雑な現象をマクロレベルとミクロレベルの両方で調査し、個人の文脈に埋め込まれた、深くて多様な視点や経験を捉えつ

つ、現象の全体像にも目を向ける研究方法である。⁽¹³⁾混合研究法の強みは、「数値による傾向とその詳細を取り扱うことにより問題の深い理解がえられること」や「ある現象に関して現場での意味を維持しながら客観化を行うことができる」と考えられており、本研究の目的に合致するものであることから採用された。⁽¹⁴⁾

II 量的調査とその結果

① 量的調査の概要

無記名のオンラインアンケート調査は、2020年6月の時点でのTCUの全学生170人（休学中の学生を除く）に対して実施された。回答は124人から寄せられ、有効回答の割合は72.94%となった。124人の中には、英訳されたアンケートに回答した12人の英語話者が含まれていたが、英語アンケートには、日本語のアンケートと内容の異なる部分が一部あったため、本稿ではそれら12人から得られたアンケートの回答を除く、112人の日本在住の日本語話者からの回答のみをデータとして用いることとした。⁽¹⁵⁾その場合、英語話者に送られたアンケートの総数の21を差し引いた149が母数となり、有効回答の割合は75.17%となった。内訳は、学部1年生24人、2年生20人、3年生21人、4年生24人、大学院1年生14人、2年生7人、専攻科生2人であった。

アンケートの質問は、上記の調査目的に沿って、TCUの教務課を中心に、複数の教員と職員の相談を経て決められた。そこには、①オンライン授業の環境に関する質問（13問）、②オンライン授業の内容や方法に関する

(13) 日本混合研究法学会ホームページ <http://www.jsmmr.org/home> (2020/12/10 確認)

(14) 樋口倫代「現場からの発信手段としての混合研究法：量的アプローチと質的アプローチの併用」（日本国際医療学会、*Journal of International Health*, 26, no. 2 [2011]: 107-117.

(15) 海外居住者の場合、社会環境や生活環境等が日本居住者と大きく異なることが想定されるため、本研究では対象から除外することとした。

東京大学相談支援研究開発センター (https://dcs.adm.u-tokyo.ac.jp/scc/wp-content/uploads/2020/04/COVID-19_student_20200402.pdf : 2020/9/6 確認)

(11) 「信仰」新聖書辞典（いのちのことば社、2014年、724頁）

(12) 「霊」新聖書辞典（いのちのことば社、2014年、1546頁）

る質問（23問）、③信仰生活に関する質問（9問）、④寮や通学に関する質問（19問）、という4つのカテゴリが設けられた。アンケート調査質問数は64問と、その量が多く、また内容も多岐に渡っており、限られた論文誌面において全てを取り扱うことは困難であると判断された。したがって、本稿の量的調査の部分では、本研究の目的を踏まえた上で、③「信仰生活に関する質問」という項目の中で取り扱われた質問に対する回答を研究データとして中心的に用いることとした。回答の方式には、「とてもそう思う」「ややそう思う」「どちらとも言えない」「あまりそう思わない」「まったくそう思わない」といった5択回答式に加え、該当する項目すべてにチェックを入れる複数回答式、そして自由記述回答式の3種類が用いられた。本章ではアンケート調査の量的データ（5択回答と複数回答）のみを扱い、次章以降で質的データ（自由記述回答）を扱う。以下に、無記名アンケートの質問と回答を記す。

信仰生活に関する質問

1a) あなたの現在の「心の健康状態（精神的な健康）」は、良好ですか。

回答 [とても良好 20.5%、まあまあ良好 44.6%、どちらとも言えない 8.9%、あまり良好ではない 22.3%、まったく良好ではない 3.7%]

1b) 上の質問で「あまり良好ではない」「まったく良好ではない」と答えて下さった方に質問します。その理由は、新型コロナウイルスの蔓延と「直接的、または間接的」に関係していると思いますか。

回答 [とてもそう思う 46.7%、ややそう思う 30%、どちらとも言えない 10%、あまりそう思わない 6.6%、まったくそう思わない 6.7%]

2a) あなたの現在の「信仰の状態」は、良好ですか。

回答 [とてもそう感じている 20.5%、ややそう感じている 43.7%、どちらとも言えない 17.9%、あまりそう感じていない 10.7%、まったくそう感じていない 7.1%]

2b) 上の質問で「あまりそう感じていない」「まったくそう感じていない」と答えて下さった方に質問します。その理由は、「新型コロナウ

イルスの蔓延」と直接的、または間接的に関係していると思いますか。
回答 [とてもそう思う 30.8%、ややそう思う 22.7%、どちらとも言えない 13.6%、あまりそう思わない 9.1%、まったくそう思わない 22.7%]

3) 春学期中のこれまでのあなたの「礼拝出席の形態」を教えてください。（複数回答可）「その他」を選択したら、具体的に礼拝出席の形態を入力してください。

回答 [教会に集まる通常の礼拝 55.4%、オンライン同時型礼拝（ZOOM、YouTube ライブ配信等） 65.2%、オンライン・オンデマンド礼拝（YouTube 録画等） 24.1%、その他はすべて 1%以下]

4) 春学期中（オンライン授業期間中）に、あなたの信仰の成長や霊的形成に「ポジティブな影響」を与えているのは何だと思いますか？（複数回答可）

回答 [個人のデボーション⁽¹⁶⁾ 54.5%、教会生活 50.9%、オンライン授業の内容 50%、小グループチャペル⁽¹⁷⁾ 40.2%、チャペル・メッセージ動画 33%、デボーションガイド⁽¹⁸⁾ 13.4%、TCUのオンライン祈禱会⁽¹⁹⁾ 28.6%、TCU生とのオンラインでの交わり 52.7%、TCYouTube⁽²⁰⁾ 14.3%、わからない 4.5%、その他はすべて 1.8%以下]

5a) あなたには、「ネット環境以外」の生活全般（人間関係や教会生活等を含む）について悩みがあるとき、相談できる人はいますか？

回答 [いる 80.4%、いないが欲しい 9.8%、いないし、欲しいと思わない 3.5%、どちらともいえない 6.3%]

5b) 「相談相手がいる」と答えた方に伺います。相談相手は誰ですか？（複数回答可）

(16) 個人で聖書を読んだり祈ったりすること

(17) 担任教員と学生（5-10名ほど）が週に1回、約30分オンライン上で集まって持たれる集まり

(18) 学生の個人デボーションをサポートするために大学が作成しているガイド

(19) 学生が大学を介さず、自主的に集まって開いている祈りの会

(20) 大学の職員と有志の学生が作成している30分ほどのYouTube番組

回答 [TCU 教員 15.7%、TCU 職員 6.7%、牧師 33.7%、教会の人（牧師以外）28.1%、親 55.1%、兄弟姉妹 28.1%、TCU の友人 66.3%、TCU 以外の友人 53.9%、家族 5.6%、その他はすべて 1.1% 以下]

6) 新入生以外の学生さん（学部から大学院へ進んだ学生さんも含みます）に質問します。「2020 年の春学期以前の TCU 生活」を振り返って、あなたの信仰の成長や霊的形成に大きな影響を与えたものは何だと思えますか？（複数回答可）「その他」を選択したら、具体的に影響を与えたものを入力してください。

回答 [個人のデボーション 45.5%、教会生活 67.5%、TCU でのチャペル 51.9%、寮での生活 59.7%、授業の内容 57.1%、教員との交わり（授業内・外での）44.2%、職員との交わり 28.6%、TCU 生同士の交わり 74%、TCU での祈祷会 45.5%、TCU での委員会やサークル活動 41.6%、スプリングリトリート 53.2%、シオン祭 31.2%、夏期伝道 50.6%、家族 2.6%、その他はすべて 1.3% 以下]

② 量的調査の結果分析

上記の「信仰生活に関する質問」に対する回答を振り返りつつ、主にクロス・リファレンスを用いた量的データの分析から浮かび上がってきた、特筆すべき事柄を、5 つの項目に分けて以下に紹介する。

(a) TCU 生の精神的健康状態と信仰の状態の良好さの間には、明らかな「正の相関関係」が見られる。⁽²³⁾

(21) 火曜日から金曜日まで、毎日 30 分のチャペル

(22) 1 年に 1 回、2 泊 3 日で実施されている全校生徒を対象にした、各自の信仰について考える研修旅行

(23) 「相関関係：一方が増加するとき、他方が増加もしくは減少する傾向が認められるという、二つの量の関係。一方が増加するとき、他方が増加する傾向が認められるならば、それらの間には正の相関関係があるといい、減少する傾向が認められるならば、負の相関関係があるという。」精選版日本国語大辞典（小学館、2006 年、アプリ版より）

「心の健康に関する質問」(1a) で、精神的健康状態が「とても良好」と回答した学生のうち、96% が (2a) においても信仰の状態が「良好」または「まあまあ良好」と回答している。また (2a) で、信仰の状態が「とても良好」と回答した学生のうち 91% が、精神的健康状態が「とても良好」または「まあまあ良好」と回答している。

加えて、精神的健康状態が「とても良好」と回答した学生の中で、信仰の状態が「まったく良好ではない」と回答した学生は 0%、「あまり良好ではない」と回答した学生は 7% となった。また信仰の状態が「とても良好」と回答した学生の中で、精神的健康状態が「まったく良好ではない」と回答した学生は 0%、「あまり良好ではない」と回答した学生も 0% であった。学生の精神的健康状態と信仰の状態の良好さ（ポジティブな自認）には明らかな正の相関関係が見られた。すなわち精神的健康状態が良いと自認する学生は、ほとんどの場合、信仰の状態も良好であると自認しており、またその逆も然りであるということである。

一方、精神的健康状態が「まったく良好ではない」と回答した学生の中で、信仰の状態が「あまり」または「まったく良好ではない」と回答した学生は 75% となり、その逆、すなわち信仰の状態が「まったく良好ではない」と回答した学生の中で、精神的健康状態が「あまり」または「まったく良好ではない」と回答した学生もまた 75% であった。ネガティブな自認に関しては、その回答の母数がポジティブな自認の 2 割以下となっているが、やはりそこには正の相関関係を見ることができる。

精神的健康状態の良好さに関しては、たとえそれが非常に主観的な自認であっても、そこには社会の中の多くの人が共有できると感じる、ある程度客観的な指標が存在する。⁽²⁴⁾ 一方、TCU のような小さなキリスト教主義

(24) 厚生労働省はホームページの中で以下のような「心の健康の定義」を語っている「こころの健康とは、世界保健機関（WHO）の健康の定義を待つまでもなく、いきいきと自分らしく生きるための重要な条件である。具体的には、自分の感情に気づいて表現できること（情緒的健康）、状況に応じて適切に考え、現実的な問題解決ができること（知的健康）、他人や社会と建設的でよい関係を

学校の中であっても、「信仰の状態の良好さ」とは何であるかに関しては、そこに精神的健康状態の良好さのような客観的な指標があるわけではない。しかし「信仰の状態は良好である」という学生の自己認識は、信仰者である学生を対象とする TCU のような教育機関にとって非常に重要であると言えるだろう。

(b) TCU 生の精神的健康状態と信仰の状態は、新型コロナウイルスの蔓延に大きな悪影響を受けている。

心の健康に関する質問の (1b) では、以下のような問いかけがなされた。「『あなたの現在の「心の健康状態 (精神的な健康)」は、良好ですか。』」という質問に対して『あまり良好ではない』『まったく良好ではない』と答えて下さった方に質問します。その理由は、新型コロナウイルスの蔓延と『直接的、または間接的』に関係していると思いますか。」回答からは、「あまり良好ではない」と答えた学生の 76% が、また「まったく良好ではない」と答えた学生の 75% が、「新型コロナウイルスの蔓延が影響している」と回答している。

同様に、心の健康に関する質問の (2b) では、「あなたの現在の「信仰の状態」は、良好ですか。」という質問に対し、『あまりそう感じていない』『まったくそう感じていない』と答えて下さった方に質問します。その理由は、『新型コロナウイルスの蔓延』と直接的、または間接的に関係していると思いますか。」という問いかけがなされた。「あまりそう感じていない」と答えた学生の 58% が、また「まったくそう感じていない」と答えた学生の 50% が、「新型コロナウイルスの蔓延が影響している」と回答している。

これらの数字から、学生の精神的健康状態と信仰の状態の双方が、新型
築けること (社会的健康) を意味している。人生の目的や意義を見出し、主体的に人生を選択すること (人間的健康) も大切な要素であり、こころの健康は「生活の質」に大きく影響するものである。」(https://www.mhlw.go.jp/www1/topics/kenko21_11/b3.html : 2020/9/10 確認)

新型コロナウイルスの蔓延の悪影響を受けていることがわかった。しかし一方で、精神的健康状態に対する悪影響は 76% と 75%、信仰の状態に対する悪影響は 58% と 50% であったことから、新型コロナウイルスの蔓延は、学生の精神的健康状態に対して、より強く影響していることもわかった。

(c) 相談相手の不在は、TCU 生の精神的健康状態と信仰の状態に悪影響を与えている。

心の健康に関する質問の (5a) では、「あなたには、『ネット環境以外』の生活全般 (人間関係や教会生活等を含む) について悩みがあるとき、相談できる人はいますか?」という問いかけがなされた。相談相手がいると答えた学生は 80.4% であった。

全国大学生生活協同組合連合会 (全国大学生協連) が、2016 年に日本全国の大学生を対象に実施したアンケート調査では、20,115 人の回答者の 83.5% が、相談相手がいると答えている⁽²⁵⁾。また 2013 年に株式会社クロス・マーケティング (マーケットリサーチ会社) が実施した同様のアンケートでは、対象となった 766 人の大学生のうち、84.9% が、相談相手がいると答えており、TCU の 80.4% は、ほぼ全国平均並と言える⁽²⁶⁾。しかし上記 2 件のアンケート結果は、2013 年と 2016 年の新型コロナウイルス感染拡大以前のものであり、コロナ禍の数字としての 80.4% の意味の吟味は今後の課題である。

一方、相談相手の不在と、精神的健康状態および信仰の状態の関係性については以下のようなことが明らかとなった。「相談相手がいる」と回答した学生の中で、心の健康状態が「あまり良好ではない」または「まったく良好ではない」と答えた学生は 15% であったのに対して、「相談相手が

(25) 全国大学生生活協同組合連合「学生生活実態調査 (学調)」(https://www.univcoop.or.jp/about/24hour/24hour_14.html : 2020/9/8 確認)

(26) 「先輩に聞きました。身近に相談相手、いる?」調査:株式会社クロス・マーケティング、調査サンプル:大学生 766 人、調査期間:2013 年 11 月 10 日-11 日 (<https://journal.rikunabi.com/p/break/souken/7872.html> : 2020/9/9 確認)

いない」と回答した学生の中で、心の健康状態が「あまり良好ではない」または「まったく良好ではない」と答えた学生は67%であった。そこには50%以上の開きが見られた。また「相談相手がいる」と回答した学生の中で、信仰の状態が「あまり良好ではない」または「まったく良好ではない」と答えた学生は9%であったのに対して、「相談相手がない」と回答した学生の中で、信仰の状態が「あまり良好ではない」または「まったく良好ではない」と答えた学生は53%であり、そこには50%近い開きが見られた。相談相手の不在は、TCU生の精神的健康状態に加え、信仰の状態にも悪影響を与えているというアンケート結果をそこに見ることができた。

(d) TCU生は、TCUの友人に対して、相談相手としての役割を果たしている。

心の健康に関する質問の(5b)では、「『相談相手がいる』と答えた方に伺います。相談相手は誰ですか？(複数回答可)」という質問がなされた。複数回答を可とした結果、相談相手が以下の順番で明らかとなった。

TCUの友人(66%)、親(55%)、TCU以外の友人(54%)、牧師(34%)、兄弟姉妹(28%)、教会の人(28%)、TCU教員(16%)、TCU職員(7%)

2015年に全国の大学生を対象に、株式会社トモノカイ(学生向けメディア事業や家庭教師の斡旋等を行う会社)によって実施されたオンラインアンケート調査では、同様の質問に対して以下のような結果が出た。⁽²⁷⁾

自分の大学の友人(51%)、両親(32%)、自分の大学以外の友人(32%)、兄弟(9%)、バイト先の同僚(7%)、先生(7%)、その他(4%)

双方を比較すると相談相手の順位は、ほぼ同様であることがわかる。しかしTCUの友人(66%)は、2015年の調査結果より15%多く、3人に2

人のTCU生が、他のTCU生を相談相手としていることがわかった。

(e) TCU生の信仰の成長や霊的形成に対する「ポジティブな影響」が、コロナ禍で大きく減少する中、オンライン授業のもたらす好影響の減少度は少なく保たれている。

心の健康に関する質問の(4)では、「春学期中(オンライン授業期間中)に、あなたの信仰の成長や霊的形成に「ポジティブな影響」を与えているのは何だと思いますか？(複数回答可)」という質問が、さらに(6)では、「新入生以外の学生さん(学部から大学院へ進んだ学生さんも含みます)に質問します。『2020年の春学期以前のTCU生活』を振り返って、あなたの信仰の成長や霊的形成に大きな影響を与えたものは何だと思いますか？」という質問がなされた。コロナ前とコロナ禍を比べるという意図で出された質問に対する答えからは、学生の信仰の成長や霊的形成に対して、「ポジティブな影響」を与えていたものが大きく変わったことがわかった。具体的には、以下のような変化が記録された。

コロナ前の好影響：TCU生同士の交わり(74%)、教会生活(68%)、寮での生活(60%)、授業の内容(57%)、スプリングリトリート(53%)、TCUでのチャペル(52%)、夏期伝道(51%)、TCUでの祈祷会(46%)、個人のデボーション(46%)、教員との交わり(44%)、TCUでの委員会やサークル活動(42%)、シオン祭(31%)

コロナ禍の好影響：個人のデボーション(55%)、TCU生とのオンラインでの交わり(53%)、教会生活(50%)、オンライン授業の内容(50%)、小グループチャペル(40%)、メッセージ動画(33%)、TCUのオンライン祈祷会(29%)、デボーションガイド(13%)

特筆すべき部分は、コロナ前の信仰の成長や霊的形成に対する好影響が「TCU生同士の交わり」や「教会生活」といった他者との関わりが上位であったのに対し、コロナ禍では、「個人のデボーション」という個人的活動が最上位となったことだろう。寮が閉鎖され、自宅等に留まることが多くなったコロナ禍においては当然の結果であると言える。コロナ前の好影

(27)「大学生生活の悩みに関するアンケート」調査会社：株式会社トモノカイ、調査方法：WEBアンケート、調査対象：t-news会員、有効回答数：499人、調査日時：2015年10月26日(月)–2015年11月08日(日)、(<https://www.tnews.jp/entries/23751>)：2020/9/9 確認)

響が軒並み2桁台の下降を見せている一方、ある程度踏み留まっているのが「授業」の影響であった。コロナ前の「授業」の好影響が57%であったのに対し、コロナ禍での「授業」の好影響は50%となっている。コロナ禍での授業は、対面からオンラインへと、その形態を大きく変えたにもかかわらず、その好影響はある程度維持されているということになる。

ちなみに授業の評価に関しては、アンケート調査の「②オンライン授業の内容や方法に関する質問」の中で、以下の2つの質問がなされた。「オンライン授業全体を振り返って、あなたの満足度を教えてください。」「春学期のオンライン授業は、あなたの『将来の備え』のために必要な学びであったと思いますか?」前述の質問に対して、「とても満足している」「ある程度満足している」という回答の合計は83%であった。また後述の質問では、「とてもそう思う」「ややそう思う」の合計が85.7%に達した。2020年7月の東京大学新聞社による学生のオンライン授業の満足度に関する調査では「とても満足している」「まあ満足している」の合計が69.6%であったことや、同年6月の城西大学の同様の調査で、「大変満足した」「やや満足」の合計が61%であったことと⁽²⁸⁾比較しても、TCUの数字は遜色ない。もちろん、1クラスの受講者数や、オンライン授業の種類の違い等がそこにあることから、規模の違う大学との単純な比較は困難である。

III 質的調査とその結果

① 質的調査の概要

質的調査におけるデータ収集、およびデータ分析は、マイケル・クイ

(28) 東京大学新聞社によるアンケート調査：調査期間：2020年7月15日-19日、調査方法：オンライン、対象：東京大学学部1年生-修士1年生、回答数：259 (https://www.todaishimbun.org/online_class20200808/；2020/9/11 確認)

(29) 「オンライン講義に関する学生アンケート結果概要報告」調査期間：2020年6月1日-6月10日、調査方法：オンライン、対象：在学生7,858名 (<https://www.josai.ac.jp/albums/abm.php?f=abm00046933.pdf>；2020/9/11 確認)

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⁽³⁰⁾。質的データの収集は、6月中旬から下旬かけて実施されたアンケート調査の自由記述部分に加え、オンラインのグループインタビュー、および個別インタビューを通して行われた。

アンケート調査の中の自由記述の部分では、「春学期のオンライン授業の長所について、あなたの自由な意見をお聞かせください。」「春学期のオンライン授業の短所について、あなたの自由な意見をお聞かせください。」というオープンエンド（回答の内容や仕方に制限を加えない）な2つの質問がなされ、質的なデータが収集された。

7月22日にTCU生14人を対象に実施されたオンライン・グループインタビューが、さらに7月25日から8月11日の間に、TCU生7人を対象にオンライン・個別インタビューがそれぞれ実施され、質的なデータが収集された。インタビューの対象となったのは、春学期のオンライン授業のITに関わる部分において教員を補佐する役割を担ったクラス・アシスタントの学生、21名であった。クラス・アシスタントは、自らが学生として履修したクラスでは当事者として、アシスタントとして参加したクラスでは、その様子を第三者として経験（観察）している。またクラス・アシスタントに春学期の新生は含まれていなかった。したがって彼らは、コロナ前の対面授業とコロナ禍のオンライン授業の双方、そして千葉県印西市のキャンパスにおける学生生活と、オンラインでの学生生活の双方を経験している。以上のような共通点から、この21名は本研究の対象として相応しいと判断された。

順序としては、はじめにグループインタビューが実施され、それに参加することのできなかった学生を対象に個別インタビューが実施された。双方のインタビューにおいて、「オンライン授業の感想や考えられる改善点等について自由に述べてください。」「春学期の学びの中での信仰の成長や

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

霊的形成について自由に述べてください。」というオープンエンドな2つの質問がなされた。以下に、これらの方法で収集された質的データの分析、具体的には、パットンのグラウンデッドセオリーの方法論に則り、収集されたデータをさまざまなカテゴリーに分けた後、そこからデータをまとまりや概念として再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、5つの項目に分けて紹介する

② 質的調査の結果と分析

(a) 「利便性」はオンライン授業の好影響を支える重要な要因である。

アンケート調査の結果から、8割以上の学生がオンライン授業に対して「とても満足」または「まあまあ満足」と回答したことはすでに紹介したが、アンケート調査の自由記述の部分からは、オンライン授業における「利便性」がポジティブなキーワードとして浮かび上がってきた。以下にそれをサポートする記述を列記する。

利便性に関するコメント

「移動時間がかからず、休憩時間も有効に使える。」

「移動時間が大幅に減るため、自分の時間を確保しやすい。」

「時間を最大限活用できる。」

「学園内にいるときより忙しくないで、十分に課題、学習の時間が持てる。」

「体調が悪くても授業を受けられる。」

「みんなが向き合って授業を受けられる。」

「教室での、パワーポイントに比べて画面共有が見やすい。」

「チャットで質問したり、話したりできるので他の人に迷惑をかけないで良い。」

「ブレイクアウトルームでは時間が設定されている為長引く事がない。」

「資料もデータで共有していただけるので、あちこち探さなくてよくて

楽。」

「授業の録画や資料がTCUオンラインにアップされること。」

「録画もされているので復習がしやすい。」

「録画された授業を何度も見返せる。」

「時間はかかるけど何度も復習ができる。」

「先生のパワポをもう一度見返せる。」

「授業を欠席した場合でもクラウドレコーディングを後で聞くことが出来るので授業に遅れるという不安がない。」

「課題が提出しやすい。」

「授業の資料共有が充実している。」

「目の前に共有資料がでてくる。」

「チャットで質問が出来る。」

「普段手を挙げるのが恥ずかしい人もチャットなどで質問をしやすい。」

「受講者が常に前を向いているために自分に対しての目線が気にならないので質問しやすい。」

「授業終了後に片付けと先生のタイミングを計る必要がなく、先生に質問しやすい。」

「(寮が閉鎖されたため) 家族と共に暮らせる。」

「プライベートな空間で先生の話静静地に聞けることは非常に良い。」

自由記述の中には、「利便性」がもたらした具体的な効果に関するコメントも多く見られた。そこには遅刻や欠席の減少、緊張感やストレスの減少、さらには集中度の向上などが挙げられている。以下にそれらを列記する。

利便性の効果に関するコメント

「(授業で) あまり緊張せずにできるところ。」

「遅刻、寝坊が少なくなった。」

「遅刻・欠席が減った。」
「先生と一対一で授業をしている感覚になれる。」
「グループセッションに分かれて話し合う時のストレスが減った。」
「移動や対面でのストレスや疲れが少ない分、集中的に学べる。」
「リラックスして受けることが出来る。」
「雑談にならない。」
「全員の顔が見えるので個人的には発言しやすい。」
「周りが気にならないので、対面授業よりも集中しやすい。」
「偉い先生とすごく喋りやすい。」
「対面授業ではそれぞれ指定席があり、グループワークが毎回同じようなメンバーになってしまう。しかし、オンライン授業ではランダムでブレイクアウトルームに行くため、今まで関わってこなかった人と関わることができた。」
「見る画面がひとつだから集中出来る。」
「TCU オンラインに資料があげられることによって授業でメモを取らなくてもいいので、より集中して授業を聞くことが出来るようになった。」
「討論では学生全員の顔をみることができ、かえって豊かになった。」
「対面でないからか先生の話の脱線がそこまでない。」

約5割の学生が「オンライン授業」に対し、彼らの信仰の成長や霊的形成に好影響を与えていると回答したことを前章で紹介したが、これらの回答から、オンライン授業の持つ「利便性」は、それを下支えする重要なポジティブ要因のひとつであることがわかった。

(b) 「肉体的、精神的負荷」は、オンライン授業の好影響に対するマイナス要因である。

アンケート調査の「②オンライン授業の内容や方法に関する質問」の中では、「オンライン授業は通常の（対面）授業より疲れやすいですか。」と

いう質問に対して、73.2%の学生が、「とてもそう思う」または「ややそう思う」と回答している。自由記述の中からは、オンライン授業がもたらす具体的な肉体的、精神的負荷に関して以下のような記述が見られた。

「目、腰、肩、体が疲れてしまう。」
「画面を見ることの疲れなどを解消しなければならない。」
「身体的な疲れが大きい。」
「目の疲れ、体の疲労がとても重いです。」
「授業や課題を含めて一日に5時間、6時間パソコン等で勉強することが体にすごい負担です。」
「全員に見られているという感覚が拭えず、ストレスが溜まる。」
「疲労感、主に目と肩など。」
「先生の声が聞き取りにくい時は大きなストレス。」
「電波障害や画面直視から来るストレスがある。」
「情報過多になっていると感じ、疲れを覚える。」
「画面越しに見られているという緊張感がありストレスになる。」
「対面授業に比べて課題の量が多く、負担が大きい。」

オンライン授業の「利便性」が、信仰の成長や霊的形成への好影響を下支えする重要なポジティブ要因のひとつであることがわかった一方で、オンライン授業のもたらす「肉体的、精神的負荷」は、その好影響を阻害するネガティブ要因の代表例であることも明らかとなった。

(c) オンライン授業における「対面の不在」には正と負の両面性が存在する。

オンライン授業の最大の特徴は、「対面（顔を合わせて会うこと）の不在」であると言える。本章の冒頭では、それによってもたらされるメリットである「利便性」について考察した。しかしインタビューを通して、「対面の不在」によってもたらされるデメリットも数多く浮かび上がってきた。

そこには、教員との対面の不在に加え、学生同士の対面の不在から生まれるデメリットも含まれていた。以下にそれをサポートする記述を列記する。

対面の不在に基づく不自由さに関するコメント

- 「授業の臨場感が感じられない。」
- 「実技ができない。」
- 「対面じゃないので、(クラスの) 空気を読むのが大変。」
- 「質問や意見を言いづらい。」
- 「人間関係の距離感がつかみにくい。」
- 「ディスカッションの不自由さがある。」
- 「質問したい時に、質問できない場合がある。」
- 「質問するには結構勇気が必要。」
- 「授業後に学生同士で内容の確認がしにくい。」
- 「新入生なので会ったことのない人たちとグループワークを初めからするのは抵抗がある。」
- 「授業前、休憩中、授業後、先生やクラスメートと雑談しにくい。」
- 「相手の気持ちや考えを理解できない時がある。」
- 「学生間の空気感を感じられないこと。」
- 「対面の空気の中で読み取れるものや、雑談の中で生まれるものがオンラインではない。」
- 「気軽な先生への質問や、友人同士の学びの励まし合いがしづらい。」
- 「クラスメートや先生とのコミュニケーションが少ない。」
- 「対話をしながら学ぶことが主であった授業や内容は、その特性を欠いたものになってしまう。」
- 「仲間と相談しながら学ぶことができない。」
- 「クラスメイトとちょっとした疑問について話せないのが残念。」
- 「人と自由にはなし合うことができない。」

さらに「対面の不在」は、以下のようなネガティブな効果を生んでいる

ことが指摘された。特にそこには「寂しい」「孤独」といった言葉も使われている。

対面の不在のネガティブな効果に関するコメント

- 「対面授業よりはどうしてもだらけてしまう。」
- 「メリハリがつかない。」
- 「集中できない。」
- 「あまり集中しない傾向がある。」
- 「周りの物に集中を削がれやすい。」
- 「授業の雰囲気をも十分に味わうことができないため、授業に対してのやる気が損なわれる。」
- 「1人で授業を受けている感覚になる時があり、寂しい。」
- 「休み時間にクラスメートと話せないこと、zoomで顔は見えているのに気楽に会話できないことが、孤立感につながった。」

興味深いのは、「教員へ質問すること」に関して、「オンラインはしやすい」と「オンラインはしにくい」という、相反する意見が見られたことである。「しやすい」と感じた学生は、「対面の不在」をポジティブに、「しにくい」と感じた学生は、それをネガティブに捉えており、そこに大きな個人差があることがわかった。

オンライン授業の「利便性」は、「対面の不在」によってもたらされるものでもある。教室に集まらなくても良いことや、すべてがデジタル化されていることなどによって発生する時間の余裕や手軽さが「利便性」を生むからである。しかしそれによって失われたものも、学生にとって非常に大きかったことがわかった。授業の満足度に関するアンケート調査では、「とても満足している」「ある程度満足している」という回答の合計が、83%であったことはすでに述べた。しかしアンケート調査「④寮や通学に関する質問」の中で問われた、「あなたは秋学期以降、印西市のTCUキャンパ

スに戻って『通常の対面型授業』を受けたいと思いますか。」という質問に対しては、「とてもそう思う」「ややそう思う」という回答が67.9%の学生からあった。オンライン授業にある程度満足し、またそこに大きな「利便性」を見出しているにも関わらず、学生の3分の2は、やはり対面に戻りたいと願っているのである。「対面の不在」によってもたらされるフラストレーションや孤独感、さらには心や体のストレスといった短所は、オンライン授業の長所や、対面授業によってもたらされる新型コロナウイルス感染への恐怖を上回るほど大きいものであると捉えることが出来るかもしれない。

(d) 授業への「集中度」や授業における「能動性」は、学生の信仰の成長や霊的形成と密接に関係している。

前章では、コロナ前にあったTCU生の信仰の成長や霊的形成に対する「ポジティブな影響」がコロナ禍において大きく減少する中、オンライン授業のもたらす好影響の減少度は少なく保たれていることを紹介した。またアンケート調査の「②オンライン授業の内容や方法に関する質問」の中には、「オンライン授業で、教員の熱意はあなたに伝わっていますか。」という質問があり、学生の88.4%が、「とても伝わっている」「やや伝わっている」と回答している。しかしそれでも、コロナ禍における信仰の成長や霊的形成に対する「授業」の好影響を示す数字は50%であった。言い換えれば、オンライン授業を受けた半数の学生は、そこから好影響を受けていないということでもある。インタビューでは、以下のような発言も聞かれた。

「そもそもオンライン授業に霊的涵養を期待していない。」

「もともと授業を通して霊的に養われることをあまり意識していない。」

「普段から、TCUを通して霊性を養ってもらいたいという感覚は持っていない。それは自分の責任であると思っている。」

オンライン授業がもたらす、学生の信仰の成長や霊的形成に与えるポジティブな影響に関しては、そもそもすべての学生がそれを期待しているわけではないことが、上記のような発言から明らかとなった。しかし一方で、学生の授業への取り組み方によっては、そこからポジティブな影響を受けることが可能であるということも、インタビューデータから伺い知ることができた。さらに質的分析を通して、そこには授業への「集中度」や、授業における学生の「能動性」という重要な2つのキーワードがあることがわかった。以下にそれらを示す発言を区別して列記する。

集中度に関するコメント

「授業を通して（霊的に）養われるかどうかは、授業を聞く学生の集中度にも大きく左右されるのではないかと思う。」

「自分の集中度に左右され（対面と比べ）霊的に受け取れることが少ない。」

「対面の時は、クラスメートと一緒に、集中しようという思いがあった。」

「授業を受け取る側の姿勢の課題が大きいと思う。」

能動性に関するコメント

「生徒が発言しやすい授業では、霊的養いがあった。一方、生徒が発言しにくい授業では、霊的養いが無かった。」

「他の学生との意見交換が、霊的な涵養につながった。」

「(オンライン授業の中の) 学生同士の会話や、触れ合いを通して、霊的に養われることが多かった。」

「クラスの中でのブレイクアウト・セッションの分かち合いが良い励ましとなった。」

「ブレイクアウト・セッションが豊かなクラスほど、霊的な満たしを感じた。」

「実践の伴う学びが減ったことが、靈的涵養にとってネガティブに作用したと思う。」

「他の学生との意見交換が、靈的な涵養につながったと思う。」

「グループディスカッションの活用は（靈性の涵養の）鍵だと思う。」

「特に熱意のある先生は、生徒の意見を積極的に聞く姿勢を持っている先生だった。」

「靈的な養いの機会は十分提供されていたが、積極的に参加しなくてはそれは起こらない。」

学生が授業に集中することは、学生自身の責任であるのと同時に、教員の授業運営やクラスデザインとも大きく関わっている。授業に対する学生の態度やレディネス（準備度）もさることながら、教員が学生の意見を積極的に聞くことや、学生同士のグループワークを奨励するといった、授業における学生の「能動的」な関わりをより強調するクラスでは、学生の「集中度」が向上し、さらにはそれが、学生の信仰の成長や靈的形成にも影響することがわかった。さらには以下のような発言もあった。

「授業の中で、先生の人格に触れるような関わりができたと感じた時には、靈的な養いがあった。」

「オンライン授業では、先生が授業の本筋から外れて、体験談やあかしを語る機会が少なかったように思え、少し残念だった。振り返れば、そのようなことから靈的に養われることは多かったと感じる。」

教員が授業の中で、自己を開示するような取り組みをするとき、それが学生の靈的な養いにつながる場合があるということもわかった。

(e) 授業外の学生同士のインターアクション（相互活動）が、学生の信仰の成長や靈的形成に大きく影響する。

アンケート調査の結果から、コロナ前においてもコロナ禍においても、

学生の信仰の成長や靈的形成に大なる影響を与えるのは、学生同士のインターアクションであることがわかった。またそれは授業内においても授業外においても同様に重要であることが質的データから浮かび上がってきた。

コロナ前の学生同士のインターアクションの重要性に関するコメント

「授業よりも、それら（信仰の成長や靈的形成）は自然発生的に起こっていた学生同士の会話や、触れ合いを通して、靈的に養われることが多かった。」

「TCUでは寮生活や祈祷会、チャペルを通して靈的に成長させられる部分が大きかったと思う。」

「休み時間などで、学生同士のちょっとしたお喋りの時間が無いことが残念。」

「他者とのやりとりを通して、自分の考えをまとめていく機会を恋しいと感じる。」

「寮にいれば、礼拝や祈祷会に誘われるし、賛美の声も聞こえるし、自動的にそれらに参加する。自宅では自発的に行わなくてはならないのが難しい。」

「他の学生との意見交換が、靈的な涵養につながっていたと思う。」

「普段は、寮生活や祈祷会、チャペルなどで養われていたと思う。」

「主体的に人と関わるのが少なく、それが辛いと感じた。」

「授業を始めるのも終わるのも、ワンクリックできてしまう。対面授業の前後にあった、他の学生と授業について語り合う時が失われてしまい、それは靈性の涵養にネガティブに作用していると思う。」

「自分の靈性を保つ責任を自分一人が負っているような感覚がある。寮生活の中で、共に祈り、共に学ぶという要素が無くなってしまったことが辛い。」

「クラスの前後で自然発生的に、なにげなくぼんやりと神様について話す機会が無くなってしまったことが辛い。それが自分の靈性にとって

重要であったことを今あらためて認識している。」
「授業時以外に授業のことを話すことが難しい。」
「オンラインでは、リアルなコミュニケーションができない。」
「友人が近くにいないので課題等について相談できない。」
「授業で学んだことを実践する場や、共有する場が極端に減った。」
「寮生活の中で、共に祈り、共に学ぶという要素が無くなってしまったことが辛い。」
「自分の霊性を保つ責任を、自分一人だけで負っているような感覚がある。」

前章では、コロナ前の好影響のトップを占めていた、「TCU 生同士の交わり」(74%) が、コロナ禍では、「TCU 生とのオンラインでの交わり」(53%) にとって変わり、影響の度合いが 20% 以上下落したことを紹介したが、上記の発言から、その理由が明らかとなった。しかしコロナ禍の好影響を見ると、オンラインを主な媒体とした「TCU 生同士の交わり」(53%) が、依然として学生の半数以上に良い影響を与え続けていることがわかる。さらにその数字は、「オンライン授業の内容」(50%) の影響を上回るものでもある。

「TCU 生同士のオンラインでの交わり」に関しては、毎週 30 分、担任教員と 5—15 人ほどの小グループで開催される小グループチャペルや、学生が自主的に始めたオンライン祈祷会への言及が多く聞かれた。以下にそれらを列記する。

小グループのポジティブな作用に関するコメント

「小グループチャペルで祈ってもらえていると感じたことが良かった。」
「コロナで色々制限されている中で、例えば小グループチャペルでの分かち合いは、最もリアリティーのある、霊性の涵養の機会であると思う。」

「小グループチャペルでは、先生が話すのではなく、学生同士が語り合ったり、祈りあったりする時間であり、やすらぎや癒しを感じた。」
「小チャペルが増えたことはとても良かった。」
「小グループチャペルは、分かち合いの時があり、それも良かった。」
「小グループチャペルの価値は、ブレイクアウトルームでなるべく多くの人と、個人的な交わりにある。」
「TCU から提供されたチャペル動画より、同時間に集まれる小グループチャペルが良かったと感じた。」
「オンラインで祈り合うことの中に霊的涵養を感じた。」

これらの発言から、小グループチャペルのより大きな価値は、担任の一方的な話しにではなく、学生同士の交わりにあることがわかった。しかし一方で、以下のようなコメントも聞かれた。

小グループのネガティブな作用に関するコメント

「小グループチャペルは良いと思うが、しんどい時は、その場が辛く感じることもある。」
「小グループチャペルで学生に負担となる発表は、時間帯的に勘弁して欲しいと思う。」
「小グループチャペルは、週の終わりで疲労が MAX の時間帯で疲れる。」
「小グループチャペルは良かったが、一度休むと敷居が高くなることもある。」

本来なら学生のストレスや孤独感を解消し、信仰の成長や霊的な形成をもたらすべき活動が、かえって学生の負担となることもあり、その持ち方には工夫や配慮が必要であることもわかった。

IV 調査結果に基づく提言

ここまでアンケート調査、およびインタビュー調査によってもたらされた量的、および質的データとその分析が指し示す事柄を見てきた。本研究の目的は、第 I 章にも記述した通り、これらの調査から得られたデータを分析し、学生の信仰の成長や霊的形成に着目しつつ、それを教育の改善や学生のケアに結びつけることである。本章では、それらの分析に基づいた、学校側に出来る具体的な取り組みに関する提言を紹介する。

① 授業に関して

学生の精神的健康状態と信仰の状態の良好さの間には、明らかな「正の相関関係」が見られた。さらにオンライン授業が、学生の信仰の状態に好影響を与えていたことも明らかとなった。授業のクオリティーの多面的な底上げを図ることは、学生の良い学び、さらには良いケアにつながると言えるだろう。以下にそのための具体的な3つの提言を挙げる。

(a) オンライン授業の「利便性」を最大限に活用する。

オンライン授業の最も大きな長所のひとつは「利便性」であり、それを最大限に活用することは、学びの充実につながる。学生の声を聞きつつ、オンライン授業における教員の IT 技術の精度（画面共有やチャット等の IT 機能の習熟度）を上げるため、専門家による IT 講習会の実施や、職員による授業サポート等を拡充させることが重要である。

(b) オンライン授業の中で、学生の「集中度」の向上を意図した取り組みを行う。

オンライン授業によって生じる体や心のストレスに関する発言が、多くの学生から聞かれた。授業のクオリティーを考慮しつつ、効果的に休憩時間を入れることや、課題を軽減することを新たに検討するべきであろう。

また教員からの個々の学生への声かけを含め、学生がホッとできる学びの環境を作ることや、教材作成の工夫等を通して、学生の「集中度」を向上させることを目指すべきである。

(c) オンライン授業の「能動性」を向上させる。

教員に対して質問しやすい環境を作るための新たな工夫や、グループディスカッションの機会等を通して、学生自身が主体的に授業に参加する仕組みを作ることが、学びの「能動性」の向上につながる。オンライン授業特有の、学生の「孤独感」を少しでも解消し、クラスメイトと協力し合うことに喜びを見出せるような教育環境を構築することが重要であろう。

② 授業外の取り組みについて

学生の最も良い相談相手が他の学生であったことや、相談相手のいる学生の精神的健康状態と信仰の状態に対する自認が良好であったことが研究の結果から明らかとなった。授業中はもとより、授業外でも彼らが積極的に交わることでできる機会や仕組みを作るために、以下に3つの取り組みを提言する。

(a) 小グループチャペルを充実させる。

現在 TCU では毎週 30 分、5—15 人の学生と一人の教員による小グループチャペルが実施されている。それは学生同士の交わりの機会であり、学生からの評価は比較的高い。しかし、その持ち方によっては、かえって学生の負担を増やしてしまうことや、一部の学生の足を遠のかせたりすることもわかった。一人でも多くの学生の信仰の成長やケアにつながるような小グループチャペルを作るため、学生からの意見を聞いて、それを充実させることが大切である。

(b) 学生同士の主体的な交わりを後押しする。

調査の中から、学生主催の祈禱会や、ライングループといった学生自身

が企画・運営する学生同士の交わりの存在と、その良い効果が浮かび上がってきた。大学が直接的に関わらなくとも、そのような主体的な取り組みを奨励し、また後押しすることができる。大学のホームページの掲示板を学生に開放したり、大学から学生に送られる通信メールに、そのような取り組みの情報を掲載したりすることも可能であろう。

(c) オンラインによる学生相談やカウンセリングの機会を作る。

学生同士の交わりを奨励する中で、そこから漏れてしまったり、自らそのような輪に入っていくことを躊躇したりする学生の存在も調査の中から浮かび上がってきた。13.3%の学生が、「相談相手がいないが欲しい」、もしくは「相談相手がいないし、欲しくない」とアンケートに回答している。学生の孤立を防ぐ上でも、日常的な相談であれば教員や職員が、また専門的な心のケアを必要とする場合には、臨床心理士が学生の相談相手となることのできるような、アクセスしやすいシステムを作るべきである。

V 研究上の課題について

ここまで量的、および質的な調査データとその分析の結果、さらにはそれらに基づく提言を見てきた。研究のために用いた方法論やそのプロセスも開示されてきたが、本章では本研究に内在するいくつかの課題に焦点を当てる。

① 研究の時期に関わる課題

本研究におけるデータの収集は、TCUにおいてオンライン授業が開始してから1ヶ月半から2ヶ月半が過ぎた、6月中旬から7月中旬の間に期間に実施された。一方、本稿は8月の下旬から9月の中旬にかけて執筆されている。調査が終了してから、9月上旬までのわずかの間でも、新型コロナウイルス感染の状況は非常に流動的である。6月から7月にかけては、秋学期の授業形態を、主に対面とハイフレックスにする準備がなされたが、9月

から始まった授業数の約8割、受講生数の割合では全体の約9割が、依然としてオンライン形式のみを用いて学んでいる。大学は、新型コロナウイルス感染の状況を見極めつつ、弾力的な対応を取ろうとしているが、全体的な対面授業への復帰にはまったく目処が立っていない。アンケート調査が開始された6月中旬は、緊急事態宣言解除の直後（約2週間後）で、社会の中には、「このまま終息に向かうのではないか。」という楽観論が多く存在していた。アンケートに答えた学生の中にも、「オンライン授業は春学期だけで、秋学期には対面授業に戻れるだろう。」「オンライン授業は大変だったが、振り返れば良い経験になったと言えるようになるだろう。」といった楽観論もあったことだろう。現時点では、そのような感覚がアンケートの記入に与えた影響を推し量ることは難しい。研究者は確かな方法論を用いて研究データを収集することが出来たと感じているが、新型コロナウイルス感染の流動性が、インタビュー調査を含む研究全体に与えた影響に関して現時点で判っていることはあまりない。それは本研究の大きな課題であると言える。

② TCUの独自性に関わる課題

TCUは文科省認可のキリスト教主義の四年制大学であり、数多くの日本のキリスト教系学校によって構成される「キリスト教学校教育同盟」のメンバー校でもある。研究者は、今回TCUにおいて収集されたデータやその分析の結果が、広く他のキリスト教主義学校や、その他の宗教系学校において活用されることを望むが、その「汎用性」については大きな疑問が存在する。すでに述べられているが、TCUにはクリスチャンコードがあり、専任教員と学生の全員は、キリスト教の洗礼を受けた者である。アンケート調査やインタビュー調査のキーワードでもある「信仰の成長」や「霊的形成」も、学生全員が自らを信者であると認識していることから、それをを用いることが必要であろうと判断された。しかし一般的なキリスト教主義の四年制大学のみならず、その他の宗教系大学における学生の信者率は決して高く無い。加えて、TCUの学生数は170人と非常に少なく、日

本最小レベルの四年制大学である。これらのような特色は、TCUにおいて収集されたデータやその分析の結果の「汎用性」に対して、大きな壁となるだろうと推察される。

③ 質的研究の性質に関わる課題

本研究は、量的研究と質的研究を用いた混合研究であるが、質的研究はその性質上、データ収集から分析に至るまで研究者の主観が重要な役割を果たすものであり、またそれを抜きにしては成立しないものである。それは質的研究にいつもつきまとう短所である。本研究は、マイケル・クイン・パットンによって示された質的な研究方法（グラウンデッド・セオリー）を用いて実施され、研究者は細心の注意を払い、客観的なデータ収集、方法論に則った丁寧な分析に努めたと自負しているが、本研究の結果を信頼に値するものと見るか、あるいは有用性に欠けるものとするかは、当然意見が分かれるところであろう。しかし一方で本研究は、第三者の推論や試論に基づくものでも、過度に一般化された人間論や文化論に基づくものでもなく、現象が実際に起こっている現場、つまり「グラウンド」（地面、地べた）から直接に得られた情報を分析し、そこから湧き上がってきたデータを通して構築されたものであり、その結果は現実に近いものである可能性を持っている。

VI おわりに

「オンラインで続けていくなら、コロナのこと以外での、オンラインで続ける意味をしっかりと提示しないと、学生としてはそれぞれの実家で、オンラインで学ぶことで何を得ることができるのかがはっきりしません。ただ時間だけが無情に過ぎてしまうだけで、コロナで大変だった一年だな、考えさせられたな、では無責任な気がします。特に新入生や、卒業生にすれば非常に重要な一年なので、その時間を預かっている上で、学生のためにどうするべきなのかを考えていただきたいです。」

これは、無記名のアンケートの自由記述の部分に記入された一文である。文面からは、記入者の苦悩やフラストレーションが痛いほど伝わってくる。学生たちは、大学で学友と机を共にして学ぶことも、またチャペルで信仰の友と声を上げて賛美歌を歌うことも許されず、オンラインでの授業や、オンラインでの学生生活を強いられている。本研究の中で、上記のコメントと同様な意見が数多く見られたということではないが、TCU生の中にはコロナ禍において、同様に苦しむ者が数多くいるであろうことは容易に想像ができる。いや、学生のみならず、大学の教職員の中にも、同じような思いがあることだろう。新型コロナウイルス感染の猛威が収まらず、出口が見えない今は、社会全体が「我慢」する時であるとも言われている。この「我慢」するという点に関して、国立精神・神経医療研究センターの認知行動療法センターのセンター長であり、クリスチャンでもある堀越 勝は、心理学者の立場から以下のように述べている。

我慢は必ずしも良いものとは限りません。また悪ものとも限りません。我慢には、有益なものもあれば、有害のものもあるのです。有益な我慢とは……目的のある我慢です。そのような有益な我慢は、人を成長に導きます。その過程は確かにつらくとも、こころのなかにぽっかりと明かりが灯るような希望が見えているものです。我慢することを通して人に対してやさしくもなり、人間としての懐も深くなります。……一方、有害な我慢は苦々しい思いを生むだけの、目的のない「させられている我慢」⁽³¹⁾で、自分の意思で選んでいない我慢です。

また新約聖書、ローマ人への手紙5章3節、4節にも、「忍耐」することに関して、以下のような記述が見られる。

(31) 堀越 勝『感情のみかた』いきいき株式会社出版局、2015年、93-94頁。

心の論理

—— 初期改革派正統主義における感情の分析^[訳注] ——

デイビッド・S・サイツマ 青木義紀訳

序論

近代初期の改革派人間論は、とくにカルヴァンと「神のかたち」(*imago Dei*)⁽¹⁾に関して、近年、より大きな注目を浴びるテーマとなってきたが、情緒 (emotions) —— もしくは「感情」(affections) や「情念」(passions) として知られてきたこれら⁽²⁾——に関する研究は、近代初期の改革派神学の学者たちによってほとんど無視されてきた。感情は、ジョン・エドワーズ⁽³⁾を含む多くの改革派神学者の神学人間論において⁽⁴⁾「突出した役割」を果たしたという事実にもかかわらず、17世紀を扱った研究は、ピューリタン

[訳注] 本論は、Jordan J. Ballor, David S. Sytsma and Jason Zuidema, eds., *Church and School in Early Modern Protestantism: Studies in Honor of Richard A. Muller on the Maturation of a Theological Tradition* (Leiden and Boston: Brill, 2003), 471-88 に掲載された論文の邦訳である。

- (1) Jason Van Vliet, *Children of God: The Imago Dei in John Calvin and His Context* (Göttingen: V & R, 2009), 16-18.
- (2) Étienne Chauvin, *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus* (Rotterdam: Van der Slaart, 1692), s.vv. “affectus,” “passio ethicè.”
- (3) Brad Walton, *Jonathan Edwards, Religious Affections and the Puritan Analysis of True Piety, Spiritual Sensation and Heart Religion* (Lewiston: Mellen, 2002); and Paul Lewis, “‘The Springs of Motion’: Jonathan Edwards on Emotions, Character, and Agency,” *Journal of Religious Ethics*, 22, no. 2 (1994): 275-97. を見よ。
- (4) Kelly M. Kapic, *Communion with God: The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2007), 53; cf. J. I. Packer, *The Redemption & Restoration*

それだけではなく、苦難さえも喜んでいます。それは、苦難が忍耐を生み出し、忍耐が練られた品性を生み出し、練られた品性が希望を生み出すと、私たちは知っているからです。この希望は失望⁽³²⁾に終わることがありません。

堀越は、我慢する上で、人が目的意識を持つことの重要性を語っている。しっかりした目的を持つとき、人は苦難をただやり過ごすだけでなく、その中で人間的に成長することが出来ると語っている。また聖書は、苦難には目的がある。それはそこから生み出される品性や希望であると教えている。

本研究では、新型コロナウイルスの蔓延に伴う様々な不自由さの中で、学生の信仰の成長や霊的形成に着目しつつ、授業を改善することや、学生同士の交わりの機会を増やすことを提唱した。もちろん重要ではあるが、それらは対症療法的であるあると言えるかもしれない。上記の学生の声や、忍耐に関する堀越の話を聞く中で、大学が取り組むべきもうひとつのことを思わされた。それは学生がコロナ禍にあって、個々の目的や目標を見出すことができる手伝いをするということである。この困難な時期を、学生自身が目的意識を持ちつつ、創造的な営みを持って乗り越え、その先に希望を見出すことが出来れば、今の苦難は、信仰者としての学生の大きな成長につながるからである。

(32) 新改訳聖書 2017、新日本聖書刊行会、2017年。

たちがアリストテレス主義やトマス主義の傾向にあることを露呈したペリー・ミラーの全体的な考察を大きく超える形では進歩してこなかった。⁽⁵⁾ 反対に現在は、中世期における情緒の歴史に関する二次資料が十分にあり、それらが主要な思想学派の初期段階の全体像を提供してくれるとともに、アキナスとトマス主義に関する研究は、近代初期のトマス主義が多彩であり、決して同じような解説の伝統ではないという観察点へと成長してきた。⁽⁶⁾ 同様に、近代初期哲学を扱う歴史家たちは、ほとんどがいわゆる正統派の哲学者（たとえばデカルト、ホッブス、スピノザ）を理解したいという願望によって動機づけられたが、彼らはトマス主義とプロテスタント諸伝統を背景にしてこれらの哲学者たちを文脈に位置づけ始めたのであった。⁽⁷⁾

of Man in the Thought of Richard Baxter (Vancouver: Regent College, 2003), 109-11.

(5) Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Boston: Beacon, 1961), 254, with sources on 515-16. を見よ。ミラーは、以下に記すもの以外の、ヨーロッパ大陸の資料を含む、幅広い資料を入手していた。J. R. Fulcher, "Puritans and the Passions: The Faculty Psychology in American Puritanism," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 9 (1973): 123-39; C. L. Cohen, *God's Caress: The Psychology of Puritan Religious Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 28-29, 118-19; and Norman Fiering, *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 147-98. 改革派正統主義は、以下の文献の中で全面的に無視されている。Karl Heinz zur Mühlen, "Affekt II. Theologiegeschichtliche Aspekte," in *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 1 (1977), ; Karl Heinz zur Mühlen, "Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit," *Archiv für Begriffsgeschichte* 35 (1992): 93-114; and J. Lanz, "Affekt," in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel: Schwabe, 1971-), 1:89-100.

(6) 中世の時代については、以下を見よ。Peter King, "Emotions in Medieval Thought," in *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, ed. Goldie (Oxford: Oxford University Press, 2009), 167-87; Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 177-286. 近代初期のトマス主義については、以下を見よ。Peter King, "Late Scholastic Theories of the Passions: Controversies in the Thomist Tradition," in *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, ed. Lagerlund and Yrjönsuuri (Dordrecht: Kluwer, 2002), 229-58.

近代初期改革派神学をアツかう研究者たちによって、感情が比較的、等閑視されたことは理解できる。というのも歴史神学者たちは、教義学に由来する組織的・論争的なトピックに焦点を当てる傾向にあり、そこでは感情に関する議論はほとんど（すべてではないが）場を占めないからである。⁽⁸⁾ そうだとしても、感情は教理問答の律法と祈りのセクションに登場する改革派神学の不可欠な部分であり、教理問答は十戒を、外的行動を超えて魂に属する感情に適應するものと解釈した。⁽⁹⁾ このように感情は、教義学のトピックス (loci) の中では顕著な特徴を持たなかったが、実践的な性向を持つジャンルにとっては重要であった。

本論は、初期正統主義時代（1565年頃-1640年）における改革派の感情論の扱いの発展を検証するが、この期間は広範な感情論の扱いが盛んになった時代である。この時代の感情論の議論は、幅広いアリストテレス心理学の枠組と、もともと初期改革派の神学者たちによって構築された特定の論争的関心の中で発展したことを拙著は論じるつもりである。プロテスタント

(7) 以下の文献を見よ。Amy M. Schmitter, "17th and 18th Century Theories of Emotions," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/emotions-17th18th/>; Schmitter, "Passions and affections," in *The Oxford Handbook of British Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. Anstey (Oxford: Oxford University Press, 2013); and Martin Pickavé and Lisa Shapiro, ed., *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2012). より古い資料の中では以下を見よ。Anthony Levi, *French Moralists: The Theory of the Passions 1585-1649* (Oxford: Clarendon, 1964); Voukossava Miloyevitch, *La Théorie des Passions du P. Senault et la morale chrétienne en France au XVIIe siècle* (Paris: Rodstein, 1934).

(8) Cf. Aza Goudriaan, "The Synod of Dordt on Arminian Anthropology," in *Revisiting the Synod of Dordt (1618-1619)* (Leiden: Brill, 2011), 81-106, at 103: "The Synod indicated much less disagreement over the sinful status of the affections, the third component of the soul, after the Fall."

(9) Jean Calvin, *Catechismus ecclesiae Genevensis* (1545), in *Opera quae supersunt omnia*, ed. G. Baum, et al. (Braunschweig: C.A. Schwetschke, 1863-1900) [hereafter CO], 6:70, 72, 76 (律法)、86 (祈り); HC (ハイデルベルク信仰問答) Q/A 109, 113 (律法), in *The Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff, 3 vols. (New York: Harper & Brothers, 1877), 3:347-348; WLC (ウェストミンスター大教理問答) Q/A 99, 105, 135-36, 138,

の大学や研究機関の出現によって、改革派の倫理学者や神学者たちはより詳細に感情論を扱い、その大多数は感情論の本質と分類に対して、一般的にトマス主義的なアプローチに接近したが、スコトゥス主義的な少数派に対して異議を唱えないわけではなかった。しばしば見過しにされたトピックへの一つの導入として、本論の焦点は、感情論の最も一般的な本質と分類を描くところみを明示するだけでなく、感情論それ自体の本質に関連するいくつか頻発する論争のテーマに限定されており、特定の感情論の取り扱いや、それらと回心や救済論との関係は考慮に入れないこととする。

倫理学と人間論の交差点にある感情論

初期正統主義とそれ以前の感情論の議論は、多様な学際的テーマの中に散在している。一方で神学者と哲学者の両者は、魂の機能との関連で感情の存在論的な面に関心を寄せた。他方、感情が善悪の認識に関係することから、哲学者たちはしばしば、行動の原理である倫理の文脈の中で感情を扱った。それに対して神学者たちは、十戒が扱う範囲の文脈の中で、強欲に関する問題に言及する責任を感じていた。このように、改革者たちの間の、哲学のジャンルという文脈の中に、おもに感情の本質に関するより詳細な記述を見出すが、神学のジャンルという文脈の中では、墮落して腐敗した欲望に、より大きな焦点を見出すのである。たとえばカルヴァンは、理性的で欲求的な意志の機能を認識することに加えて、憤りやすい欲求 (*vim irascendi*) と色欲に走りやすい欲求 (*vim concupiscendi*) を区別することにおいて、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』に従っているが——私たちがこれから見るように、これは伝統的な感情の分類である——彼は、これらの欲求の詳細に安住しない⁽¹⁰⁾。むしろカルヴァンは、十戒との関連に

139-42, 147-48 (律法)、189 (祈り) in *The Confession of Faith, and the Larger and Shorter Catechism* (London, 1651), 106, 109, 123-27, 130-31, 147. また Canons of Dordt III/IV.1 (Creeds of Christendom, 3:564) に注目。

(10) 1559年版の『綱要』(Institutes)の欄外メモには次のようにある。“Arist.lib.1./

おいて、無節操な欲求の問題にくり返し立ち返るのである⁽¹¹⁾。反対に、フィリップ・メランヒトン、ピエトロ・マルティレ・ヴェルミーリ、アンドレアス・ヒペリウスは、自分たちの倫理に関する哲学的な著作の中で、情念の本質や種類に関して、幾分、より詳細な議論を提供しているが、17世紀の一部の取り扱いと比べるときわめて皮相的である⁽¹²⁾。

改革派正統主義の台頭に伴って、私たちは人間論的な論説や、十戒の解説、倫理的な論述の中に継続的な感情の議論を見出す。初期の改革者たちによるアリストテレス的な心理学は、神学者や哲学者たちがよりはっきりと中世の先人たちに言及するにつれて、感情を含むより大きな「人間論」

Ethi.cap.ult./Item lib.6./cap.2.”以下を見よ。Jean Calvin, *Institutio christianae religionis* (Geneva: Stephanus, 1559), I.xv.6 (p. 59). 英訳のバトルズ・マクニール版 (1:193, n. 23) には、いくつかの誤りが含まれている。(1) この欲求の問題に関して、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』への言及が欠けている。(2) カルヴァンが後代になるまで引用しないテミスティウス (Themistius) の引用が不正確である。(3) 「色欲に走りやすい欲求」(*vim concupiscendi*) を中立(かつ正常)な「願望の力」ではなく、「無節操な願望の力」と訳している。16世紀の各版は、トマス・ノートンの翻訳を含めて、これらの問題を免れている。ノートンの翻訳は、「色欲に走りやすい欲求」(*vim concupiscendi*) を正しく「願望の力」(power of Desiring) と訳している。*The Institution of Christian Religion* (London, 1561), fol. 55r. 見よ。カルヴァンの中世アリストテレス的能力心理学との関係に関しては、Muller, *Unaccommodated Calvin*, 159-173 見よ。バトルズ・マニクール版の問題については、前掲書、67-78 見よ。

(11) Calvin, *Institutio*, II.ii.24, II.viii.39, II.viii.45, II.viii.49-50, III.xvii.1.

(12) Peter Martyr Vermigli, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. Emido Campi and Joseph C. McLelland, trans. Kenneth Austin, et al. (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2006), 314-24; 再版は Vermigli, *Common Places* (London, 1583), 405-11; Philip Melancthon, *Philosophiae moralis epitome*, I (Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia, ed. Karl Bretschneider and Heinrich Bindseil, 28 vols. [Halle: Schwetschke, 1834-1860], 16:50-56); *Ethica doctrinae elementa*, I (CR16:201-207); *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, III.v (CR 16: 352-55); Andreas Hyperius, *In Aristotelis Ethica annotations* (Basel, 1586), 95-7. メランヒトンの改革派倫理学に対する影響力については、Donald Sinnema, “The Discipline of Ethics in Early Reformed Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 10-44 見よ。

(*de homine*) の取り扱いの中で十分に拡充された。たとえばヒエロニムス・ザンキウスは、アキナスの情念の区分に従い、無垢の状態のアダムが、悲しみや憎悪といった悪ではなく、愛や喜びといった善に向けられた情念を持っていたという結論のためにアキナスを引用する。⁽¹³⁾一連の感情はまた、正統主義の時代全般にわたって、第十戒の解説という文脈の中で扱われつづけ、それはしばしば無節操な欲望の問題に移って行く前に、皮相的に感情の本質を論じるだけなのである。⁽¹⁴⁾しかし人間論の論説や十戒の解説よりも、倫理的な論述の方が感情の本質と区分を詳細に扱っていた。これらの改革派倫理学の文献の中でも、最も印象的な感情論の取り扱いの一つは、当時においては全般的に顧みられなかったが、プファルツのフリードリッヒ五世の宮廷説教者であったアブラハム・スクルテトゥス(1566-1625)の『倫理学二巻』(*Ethicorum Libri Duo*, 1603) ⁽¹⁵⁾である。この著作は、感情につ

(13) Girolamo Zanchi, *De operibus Dei intra spatium sex dierum* (Neustadt, 1591), pars tertia, II.iii (527a-528a), III.iv (643b-44b), citing Aquinas, *Summa theologiae*, Ia.95.2. 心理学の文脈の中で感情を扱っている他の人物は、Lambert Daneau, *Isagoges christianae pars quinta, quae est de homine* (Geneva, 1588), 15v-17r; Pierre de La Primaudaye, *Academie françoise*, 4th ed. (Lyon, 1591), 14v-18r; Otto Casmann, *Psychologia anthropologica; sive animae humanae doctrina* (Hannover, 1594), 403-22; Philippe de Mornay, *The true knowledge of a mans owne selfe* (London, 1602), 118-72.

(14) Lambert Daneau, *Ethics christianae* (Geneva, 1577), II.xvii (302v-312v); Jeremias Bastingius, *In catechesin religionis christianae...commentarii* (Dordrecht, 1588), 393-97; Andrew Willet, *Hexapla in Exodum* (London, 1608), 427-30; George Downame, *An abstract of the duties commanded, and sinners forbidden in the Law of God* (London, 1620), M4v; John Weemes, *An Exposition of the Morall Law, or Ten Commandments of Almighty God* (London, 1632), 329-43; Johannes Wollebius, *Christianae theologiae compendium* (Basel, 1634), 406-15; André Rivet, *Praelectiones in cap. XX. Exodi*. (Leiden, 1637), 314b-17b; Anthony Tuckney, *Praelectiones theologicae* (Amsterdam, 1679), 235-42; Johannes Marckius, *Compendium theologiae christianae*, 3rd ed. (Amsterdam, 1722), 260-62; Francis Turretin, *Institutio theologiae elencticae*, 3 vols. (Geneva, 1679-1685), XI.xxi.

(15) スクルテトゥスは、のちにハイデルベルクで旧約学教授となり、ドルトレイト会議の代表となった。Cuno, "Scultetus, Abraham," in *Allgemeine Deutsche Biogra-*

いて広く 180 頁にわたって扱い、その前にある徳についての箇所 (100 頁) や祝福された生についての箇所 (15 頁) を小さく見せている。⁽¹⁶⁾感情は、改革派正統主義の後期の倫理的論考の中でも一つの定着した特徴であるが、その中でも、このように積極的な関心を感情に示しているものはほとんどない。⁽¹⁷⁾

17 世紀初期までに、感情は、人間論や倫理学に関係する別種類の著作の一部にとどまった。しかし、17 世紀前半、とくに 1620 年頃から 1640 年までに英国で新たな展開をみる。おそらく、ピューリタンたちの実践的な関心のゆえだが、感情に焦点を置くか、あるいは全面的に感情だけを扱った論考によって、感情に関心を寄せた注目すべき高まりが存在する。その中で最も初期のものは、スコットランドの聖職者であるジョン・ウエイムズによる『人間の内にある神のかたちの肖像』(*The Portraiture of the Image of God in Man*, 1627; 2nd ed. 1632; 3rd ed. 1636) で、それは表題が宣伝している通り、「第二部は靈魂の強欲と怒りの領域における人間の情念を含んでいる……すべては対照という方法で扱われ、多様な区分によって明確化され、⁽¹⁸⁾どちらも有識者と現代の執筆者たちに由来する〔方法論である〕」。こ

phie 33 (1891), 492-96.

(16) Abraham Scultetus, "De affectionibus animi dignoscendis & emendandis," in *Ethicorum libri duo* (Ursellis, 1603), 123-308.

(17) Franco Burgersdijck, *Idea philosophiae moralis*, vii-viii, in *Idea philosophiae, tum moralis, tum naturalis* (Oxford, 1631); William Pemble, *A Summe of Morall Philosophy* (Oxford, 1632), 15-57; Pierre Du Moulin, *Ethicorum seu doctrinae moralis* (Amsterdam, 1645), 10, 62-74; J. H. Alsted, *Scientiarum omnium encyclopaediae*, 4 vols. (Lyon, 1649), 3:23-25; Daniel Sinapius, *Dissertationes ethicae* (Leiden, 1645), 38-43; Adrian Heereboord, *Collegium ethicum*, 54-61, in *Philosophia, naturalis, moralis, rationalis* (Leiden, 1654); Gisbert ab Isendoorn, *Ethica peripatetica* (Harderwijk, 1659), 201-37; Issac Schoock, *Idea philosophiae moralis* (Frankfurt an der Oder, 1672), 20-30; Johann Rudolph, *Ethica duobus libris comprehensa* (Amsterdam: Daniel Tschiffely, 1696), 74-112; Benedict Pictet, *Medulla ethicae christianae* (Geneva, 1712), 273-341. 筆者が現在、認知している限りでは、唯一ピクテーのものだけがこれに匹敵するが、彼は後期デカルト主義の枠組みの中で執筆している。

の時代の一部のピューリタンの著作とは異なり、それらはしばしば民衆向けの説教のかたちで執筆されたが、ウェイムズは、スコラ的な資料や区分の多くを隠さない⁽¹⁹⁾。ウェイムズの『肖像』第三版のたった数年後には、ウェストミンスター神学会議に出席した神学者であり、のちのノリッジの主教エドワード・レイノルズが、『人間の靈魂の情念と機能に関する論考』(*The Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man*, 1640) を執筆し、ウェイムズのようにスコラ的な資料と区分に大きく依拠した。レイノルズの『論考』(*Treatise*) は、近代初期の感情に関する過去の記録の中では一部の注目を集めてきたが、そのような研究は全般的に、ウェイムズをふくめ、レイノルズに先立つ改革派の扱いを無視したのである⁽²¹⁾。

ここに略述された展開は、改革者たち、改革派スコラ主義者たち、ピューリタンたちによって共有された共通の感情に対する関心を指し示しているが、それはプロテスタント正統主義を「無味乾燥」で「不毛」であるという古い戯画を誤って伝えている⁽²²⁾。それはまた、改革派スコラ主義者たち

の学問的関心と敬虔主義的なピューリタンたちの学問的関心の厳格な対比という問題のある特徴を強調する⁽²³⁾。事実、ピューリタンの感情に関する論考は、すでに豊富にあったスコラ主義の文献の土壌の中で生まれ、リチャード・バクスターの『聖なる永遠の安息』(*Saints Everlasting Rest*) のような民衆向けの著作にカテゴリーを供給した⁽²⁴⁾。

感情の本質

初期正統主義の時代における感情の扱いは、中世のスコラ主義者たちのそれと同様に、一般的な靈魂の中にある諸部分と、より特別には知性と意志の機能の関係の中でそれを同定することによっておもに始まる。中世のスコラ主義者たちは、一般に靈魂を理性的な部分と感覚的な部分に分ける(アリストテレス的な) 区分に同意し、理性的な欲求(意志もしくは *voluntas*) と感覚的欲求の二区分に行き着くが、彼らは、感情が主に感覚的欲求に見出されるのか、それとも理性的欲求に見出されるのかについて一致しなかった。アンセルムスとアベラルドゥスは、感情とは「意志の働きにすぎない」というアウグスティヌスの『神の国』の提起に従って、感情が意志の類であると確信した。スコトゥスとオッカムは、アウグスティヌスのこの読み方を継続し、感情は一般に欲求機能の中にあり、その結果、意志と感覚的欲求の両方の中にあると論じた。アクィナスもまた、アウグスティヌスの『神の国』に大きく依拠したが、それにもかかわらず彼は、身体的な変化が感情にとって本質的であるので(例えば、その人の血液は怒りの時に煮えたぎる)、それらは感覚的欲求に位置づけられなければならないと論

(18) John Weemes, *The Portraiture of the Image of God in Man*, 3rd ed. (London, 1636), 139-231.

(19) 他の民衆向けのピューリタンの著作は、Thomas Cooper, *The Mysterie of the Holy Government of our Affections* (London, [1620?]); William Fenner, *A Treatise of the Affections; Or the Soules Pulse* (London, 1641); John Ball, *The Power of Godlines* (London, 1657), 172-272. フェナーの『論考』(*Treatise*) は、つづけて多くの時機を得て再版された(1642, 1650, 1657; 著作集: 1651, 1657, 1658)。

(20) Edward Reynolds, *A Treatise of the Passions and Faculties of the Soul of Man* (London, 1640), 31-344 (326-344 は頁番号の付け間違えである)。レイノルズの『論考』(*Treatise*) はしばしば再版され(1647, 1650, 1651, 1656, 1658; 著作集: 1678, 1679)、ペトルス・ヘリングによってオランダ語に翻訳された。*Een verhandeling van de herts-tochten en mogentheden van de ziele des menschen* (Amsterdam, 1667)。

(21) Miller, *New England Mind*, 251-52; Fulcher, "Puritans and the Passions," 130-131; Jill Kraye, "Απαθεια and Προπαθεια in Early Modern Discussions of the Passions: Stoicism, Christianity and Natural History," *Early Science and Medicine* 17 (2012): 230-53 at 250-52.

(22) Cf. Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological*

Tradition (New York: Oxford University Press, 2003), 25-26, 47-48.

(23) Cf. Muller, *After Calvin*, 105-21; Gregory D. Schuringa, "Orthodoxy, Scholasticism, and Piety in the Seventeenth-Century Further Reformation: Simon Oomius," in Jordan J. Ballor, David S. Sytsma, and Jason Zuidema, eds., *Church and School in Early Modern Protestantism* (Leiden: Brill, 2013), 641-51.

(24) 2nd ed. (London, 1651), Part 4, Chapter 9 (184-85, 191-208).

じた。このようにアクィナスは、感覚的な欲求と理性的な欲求の行動を明確に区別し、一般的な感情のために「情念」(*passiones*) という語を使い、神や御使いや人間に類似した意志の行動のために「感情」(*affectiones*) という語を用いるのを好む⁽²⁵⁾。

専門用語の用法上の統一はないが——これらは様々に「情念」(*passiones*) も「感情」(*affectiones*) も指している——、改革派正統主義の著者たちのほとんどが、感情を感覚的欲求の中に位置づけることにおいてアリストテレスとアクィナスに従い、感情に本質なものとして肉体的変化を見ている。フランコ・バーガースディイクは、「感情」(*affectus*) について次の定義を提起する。「感情とは、自然の理に反する身体の変化を伴う感覚的欲求の動きで、善ないし悪の目的、主張、評価に関し、空想 (*phantasia*) から、前者 (善) を追い求め、後者 (悪) を回避するためのものである⁽²⁶⁾」。よりトマス主義的な用語である「情念」(*passio*) を用いた、ほとんど同一の定義は、ウェィムズの内に見られる。「情念とは、感覚的欲求の動きであり、不安によって刺激され、空想において善でも悪でもあり、身体の外的変化に作用する⁽²⁷⁾」。アクィナスと同様に、ウェィムズは感情を、靈魂の「理性的な部分にではなく」(スコトゥスを除外して)、感覚的な部分における「身体と心の間」に位置づけ、その結果、感情は『『意志』(*will*) と『知性』(*understanding*) の中にあり、それらに命じそれらを支配するものであるが、『『感覚的な』部分にあって、真の主体の中にある』。より正確には、感情は対象を把握することにおいては想像力 (ないし「空想」 [*phantasie*]) に依属

(25) これは、きわめて複雑となった説明の単純化である。King, “Emotions,” 171-182; 「情念」(*Passiones*) と「感情」(*affectiones*) の区別については、Robert Miner, *Thomas Aquinas on the Passions: A Study of Summa Theologiae 1a2ae22-48* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 35-38。アクィナスのアウグスティヌスの使用については、Mark D. Jordan, “Aquinas’ Construction of a Moral Account of the Passions,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986): 71-97。

(26) Burgerskijck, *Idea philosophiae moralis*, 75. Cf. Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum* (Frankfurt, 1613), s.v. “Passio”; Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.22.3。

(27) Weemes, *Portraiture*, 139. 同様に Zanchi, *De operibus Dei*, 527a. を見よ。

し、それが真理か虚偽かを判断することにおいては知性に、そして私たちに関わる相対的な善か悪かを決定づけることにおいては意志に依属する。知性と意志の手引きのもとにある時にのみ、感情はある種の知覚的な善や悪に関して動かされる⁽²⁸⁾。感情の従属的な依存と、知性と意志への参与に関して、ウェィムズはアクィナスを引用しないが、レイノルズは同じ点を指摘し、アクィナスを引用する⁽²⁹⁾。

感情の本質に対して、より折衷的なアプローチは、アブラハム・スクルテトゥスに見られる。感情を「靈魂の欲求機能に由来する激動」(*commotiones ab appetente facultate*) と定義した彼は、一章を「どのような方法で、激動は理性的な部分において起こるか」という問いに費やす⁽³⁰⁾。その章の中で彼は、アウグスティヌスとスコトゥスの立場とアリストテレスとアクィナスの立場を比較して、この二つの立場の調停を試みる。「それゆえ靈魂の感情は、正当な座としてより下位の欲求の内にあるが、それはまた、我々が説明したように、より高位のものに影響を与える。この方法によってスコトゥスはトマスと一致することができ、私としてはアウグスティヌスとガレノスが異なった思想を持っていたとは思わない⁽³¹⁾」。この融和的なスタンスにもかかわらず、感情の「正当な座」を感覚的欲求の内置くことによってスクルテトゥスは、アクィナスの立場を好んでいるように見える。

初期正統主義における改革派の著作家たちの大多数は、感情を感覚的欲求の中に位置づけることを好むが、少なくとも一つ、この見解から逸脱する重大な立場が存在する。ピューリタンのウィリアム・フェナーは、多数派の意見を知りつつ、アウグスティヌスやスコトゥスのように、感情を意

(28) Weemes, *Portraiture*, 140-41.

(29) Reynolds, *Treatise*, 38. ここでは Aquinas, *Summa theologiae*, Ia.81.3. を引用している。

(30) Scultetus, *Ethicorum*, 129, 132.

(31) Scultetus, *Ethicorum*, 134. この P. 133 において、彼はアウグスティヌス、ガレノス、スコトゥスの意見と、キケロ、アクィナス、アリストテレスの意見を対比させている。

志に分類する立場に賛同した。彼は次のように言う。「感情は動きであり、それは『意志の動き』(motions of the will)である。私は、アリストテレスと我々の神学者たちも知っているが、彼らは感情を意志ではなく、靈魂の感覚的部分に位置づける。なぜならそれは動物たちの中にも見られるものだからである」。(32) 彼は、心理学的な論拠と聖書的な論拠の両方を提供している。心理学的に、恥の感情というのは、靈魂の感覚的部分との関わりなしに動かされる可能性があることを示している。聖書から彼が述べるのは、Iテサロニケ 2:8においてパウロは、(あなたがたのことを感情的に愛おしく思い、私たちが望んでいるのは)感情と意志が一つに結ばれ、テサロニケの人々に対して持っている感情を意志の中に置く」ということである。同様にフェナーは、良き御使いは「願い」(Iペテロ 1:12)、悪しき御使いは「信じて身震いする」(ヤコブ 2:19)と聖書が語っており、それは感覚的な靈魂を持たない御使いが意思の内に感情を持つことがなければ不可能であろうと論じている。(33) スコトゥス主義への共感に何の疑いもないまま、フェナーは次の主張で結論づける。「それゆえアウグスティヌス、ガレノス、スコトゥスと、なぜ私が彼らに言及するかというと、感情は心の中の動きであると聖書が語るからである」。(34)

フェナーが、「我らの神学者たちのほとんど」が持つ意見に対して、このような主張の提起を強要されるように感じたという事実は、改革派陣営におけるスコトゥス主義の優位ではなく、アリストテレス主義やトマス主義の見解——感覚的欲求と知性的欲求の厳格な区別を反映する立場——の優位を示している。同時に、フェナーやスクルテトゥスの例は、完全な意見の一致は存在しないことを示し、その結果、改革派の伝統は、感情の本質に関してトマス主義かスコトゥス主義かを限定するものではな

(32) Fenner, *Treatise*, 5. Fiering, *Moral Philosophy*, 159-65 は、フェナーが主要なニューイングランドのピューリタンたちに知られていたが、ウェイムズやレイノルズのような改革派の論考との関連で彼を論じていないと指摘する。

(33) Fenner, *Treatise*, 5-6.

(34) Fenner, *Treatise*, 6.

いと結論づけることから、私たちに警告を与えるべきものである。しかし私たちは、次のように結論づけることができる。すなわち、デカルトがもつ靈魂の概念(それは感覚的部分を否定する立場)の広がりには先立つ改革派の伝統は、一般にスコトゥスの立場に賛同する少数派で、感情を感覚的欲求の内に位置づけた。ついでに、この結論はジョナサン・エドワーズを初期改革派正統主義の主流派との非連続性の中に位置づけるが、エドワーズが感情を全体として意志の中に置くことから、おそらくフェナーとの連続性の中に位置づけることになる。(35)

感情の分類

すべての中世スコラ主義者の中で、アクィナスの情念に関する論考(*Summa theologiae*, IaIIae, qq. 22-48)は、ある中世の歴史家の判断では、「この主題に関する最も広範な中世的な論考」であり、別の学者の評価では、「彼の先駆者たちの著作を覆い尽くすほど見事な論述」であった。(36) 彼らの感情に関するそれぞれの取り扱いは、「深くて原則に基づいた」ものであるが、スコトゥスやオッカムはこのテーマに関する完成した論考を提示しなかった。(38) アクィナスの論考を改作し普及させた近代初期のローマ・カト

(35) Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959), 97-98. Fiering, *Moral Philosophy*, 164 は、フェナーの内にエドワーズの先取りを見ることを妥当とする。Contra Walton, *Jonathan Edwards*, 146-48 でウォルトンは、意志に基づく愛を、意志と感情の両者の第一動因とするアクィナスの立場(*Summa theologiae*, Ia.20.1)に基づいて、感情を全面的に意志の中に置くエドワーズの位置づけの先例が、アクィナスの内にあると論じている。もしここで中世の先例があったとするなら、それはアクィナスではなくスコトゥスであろう。関連する意志の機能に関する改革派正統主義とのさらなる非連続性に関しては、Richard A. Muller, “Jonathan Edwards and the Absence of Free Choice: A Parting of the Ways in the Reformed Tradition,” *Jonathan Edwards Studies* 1, no. 1 (2011): 3-22 を見よ。

(36) Knuuttila, *Emotions*, 239.

(37) King, “Emotions,” 176.

(38) King, “Emotions,” 180.

リックの情念に関する論考の有用性をも考慮に入ると、改革派がアキナスの論考に依拠するのは理解できる。⁽³⁹⁾

多様な要素が、中世と近代初期の感情論における感情の分析に貢献している。一般にあらゆる作家が前提とするのは、感情が、関係する対象を要求するということであり、それは様々な状況下で考慮されたものである。⁽⁴⁰⁾ そのような対象は、善か悪、現在か未来、把握するのに容易か困難かが明らかになるので、様々な感情の応答を備えている。中世の作家たちも近代初期の作家たちも依拠して精巧な業績を上げた古代の哲学者たちは、これらの要素を観察し、自分たちの分類をその諸要素に依拠させた。ストア派は、歡喜（現在の善）、苦難（現在の悪）、願望（未来の善）、恐怖（未来の悪）の四つの基本的感情を認定した。プラトンとアリストテレスは、対象を把握するのに容易か困難かを区別し、そこから欲望に駆られる感情（単純な欲求）と怒りに駆られる感情（怒り）の区別をもたらした。アウグスティヌスは、これらの古代の分類を中世のスコラ主義者たちに継承した。⁽⁴¹⁾

アキナスは、これらの古代の分類に依拠し、精巧な感情の分類を作り上げた。アウグスティヌスの『神の国』XIV.7にならって、傾きから運動へ運動から休息へという目的論的な道筋に感情を配置し、善を追求し悪を避けるというプロセスにおける一連の感情の始まりと中間と終わりを反

映している。⁽⁴²⁾ この図式の中で、愛 (*amor*) と憎悪 (*odium*) という欲望に駆られた感情は、それぞれ善と悪への主要な傾きであり、願望 (*desiderium*) と嫌悪 (*abominatio*) は、差し迫った善か悪に向かうか、それらから逸れる運動であり、喜び (*gaudium*) と悲しみ (*tristitia*) は現在、獲得された善か悪に依拠する最終的な感情である。⁽⁴³⁾ アキナスは、善か悪のどちらに向かいやすいか逸れやすいか、未来か現在かに従って、対象を把握するのに困難なものと捉えて、怒りに駆られる感情を分類する。希望 (*spes*) と絶望 (*desperatio*) の感情は、それぞれ善へと向かうか、善から逸れるかであるが、勇敢 (*audacia*) と恐れ (*timor*) の感情は、それぞれ悪へ向かうか、悪から逸れるかである。⁽⁴⁴⁾ 怒り (*ira*) は、現在の悪を克服することを求めるが、現在の悪から逸れる反対の傾向は不可能であるから、それは相反するものではない独特の感情である。⁽⁴⁵⁾

宗教改革者と正統主義の後継者たちはどちらも、感覚的欲求において、欲望に駆られる (*ἐπιθυμητικόν; concupiscibilis*) 機能と怒りに駆られる (*θυμικόν; irascibilis*) 機能を区別する。この区分は、ごく普通のありふれたもので、それ自体、特別なトマス主義の影響というよりは、共有されたアリストテレス心理学の徴候にすぎない。多くの作家は、この区分のゆえに、端的にアリストテレスに言及する。⁽⁴⁶⁾ 「すべての『情念』 (*passions*) はまず、靈魂の『欲望に駆られる機能』と『怒りに駆られる機能』に分けられるかもしれ

(39) 『神学大全』 (*Summa theologiae*) に関する数多くの注解に加えて、大衆に向けた自国語の論考が存在する。e.g., Nicolas Coëffeteau, *A Table of Humane Passion. With their Causes and Effects*, trans. E. G. Sergiant (London, 1621). は、*Tableau des passions humaines* (Paris, 1620) の翻訳である。Thomas Wright, *The Passions of the Minde in Generall*, 2nd ed. (London, 1604). Coëffeteau については、Levi, *French Moralists*, 142-52. を見よ。

(40) E.g., Zanchi, *De operibus Dei*, 527b; Vermigli, *Nicomachean Ethics*, 316.

(41) King, “Emotions,” 169-70.

(42) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.25.2. Cf. Miner, *Thomas Aquinas*, 82-87; Kevin White, “The Passions of the Soul (IaIIae, qq. 22-48),” in *The Ethics of Aquinas*, ed. Pope (Washington: Georgetown University Press., 2002), 107; Jordan, “Aquinas Construction,” 90-93.

(43) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.25.2, 4.

(44) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.23.2.

(45) Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.23.3.

(46) Calvin, *Institutio*, I.xv.6; Vermigli, *Nicomachean Ethics*, 403; Hyperius, *In Aristotelis Ethica annotations*, 96; Zanchi, *De operibus Dei*, 527a; Scultetus, *Ethicorum*, 135-43; Burgersdijck, *Idea philosophiae moralis*, 91-92; Goclenius, *Lexicon philosophicum*, s.v. “Appetibile, Isascibile”; Du Moulin, *Ethicorum*, 10; Pemble, *A Summe of Morall Philosophy*, 19; Heereboord, *Collegium ethicum*, 56b-57a; Isendoorn, *Ethica Peripatetica*, 216; Sinapius, *Dissertationes ethicae*, 38; Gisbertus Voetius, *Selectarum disputationum theologiarum*, 5 vols. (Utrecht: Johannes Waesberg, 1648-1669), 5:225; Turretin, *Institutio*, XI.xxi.1.

ない」とウェイズは記す⁽⁴⁷⁾。同様に、ピエール・ドゥ・モウリンは説明する。「二種類の欲望が存在する。一つは欲望に駆られると呼ばれ、もう一つは怒りに駆られると呼ばれる。欲望に駆られる方が第一である。なぜなら、怒りは欲望のあと以外には刺激されないからである。このため私たちは、何か自分の欲望の反対にあるので怒るのである。これらの欲望が正確にどのように区別されるかというさらなる問いに関しては、一致が少ない。イエズス会のフランシスコ・スアレス (1548-1617) は、欲望に駆られる力と怒りに駆られる力というアクィナスの実際の区別から離れたことで知られ、むしろ、単独の欲望の力によって行われる様々な機能の単なる概念的な区別を好む⁽⁴⁹⁾。多くの改革派の著作家たちは、単なる概念的な区別を好まないように見えるが、それは彼ら (ザンキウス、スクルテトゥス、ウェイズ) が複合的な「欲望」(*appetitoria*) や「機能」(*facultates*) について語るからであり、スアレスに追従するその他の者たちは概念的な区別を認める。バーガースディイクは、欲望に駆られる機能と怒りに駆られる機能とは、「それ自体において異なる機能ではなく、むしろ理性のみによって異なる機能である。なぜならそこには一つの同じ機能があり、それは『エプスミア』(*ἐπιθυμία*) と『スモス』(*θυμός*) と呼ばれている⁽⁵⁰⁾」。エイドリアン・ヘーレボールドは、実際の区別が「より一般の意見」であることを容認するが、バーガースディイクのように、概念的な区別が「より妥当」であると論じる。というのは、「欲求の主体と客体はそれ自体としては変わらず、むしろ違いは理性による……」からである⁽⁵¹⁾。

正統主義の台頭に先立つ改革派神学者たちが、感覚的欲求を、欲望に駆られる面と怒りに駆られる面とに分類したが、時が経過すると、アクィナスの 11 の感情という特別な考察は、同時代の人々が証言するように、人

気を博した。1638 年の議論の付録の中でヒスベルトゥス・フッティウスは、感情が一般に物理学、倫理学、実践学の小さな著作 (*libelli*) の中で扱われているが、「トマス (*Summa theologiae*) の IaIIae.22-49 に関してスコラ主義者たちは、とりわけ堅実な学問のために協議されるべきだ」と述べた⁽⁵²⁾。ベネディクト・ピクテーは、ポスト・デカルト主義の文脈において執筆活動を行ったが、依然として感情の列挙に関して三つの主要な見解を認めた。「見解は異なり、ある者たちはアリストテレスがそうであったように 13 を数え、ある者たちはトマス・アクィナスのように 11 を数え、デカルトは 6 とし、他のすべてを 6 に減らした⁽⁵³⁾」。同様に、ヘーレボールドは、「すべてのスコラ主義者が [アクィナスの数え方に] 従い、[それが] 哲学者たちの一般的な [意見] だと指摘した⁽⁵⁴⁾。ピクテーもヘーレボールドも個人的にアクィナスの数え方に満足していたわけではないが、彼らの回顧的な発言が示すのは、デカルトに先立つアクィナスの区分が感情の数え方を概ね描いており、これがまさに私たちが見出したものである。

初期正統主義時代の改革派の著作家たちは、しばしば少なくとも問題の所在を明らかにするためにアクィナスの感情の分類へと向かい、その中の多くがアクィナスにきわめて接近して彼にならった。明確にアクィナスの数え方に賛同した著作家は、アルシュテット、スクルテトゥス、ウェイズ、ドゥ・モウリン、レイノルズである。これらの著作家たちは、それにとって代わる様々な立場を認識してはいるが、結局、6 つの欲望に駆られる感情と 5 つの怒りに駆られる感情というアクィナスの数え方に従う。アルシュテットは、アクィナスの 11 の感情を、第一に欲望に駆られる感情と怒りに駆られる感情に従ってラムス主義の二股分岐表で、第二にそれらの善もしくは悪との関係に従って、ここでは欲望に駆られる感情が、最初

(47) Weemes, *Portraiture*, 142.

(48) Du Moulin, *Ethicorum*, 62.

(49) King, “Late Scholastic Theories,” 238-44.

(50) Burgersdijck, *Idea philosophiae moralis*, 92-93.

(51) Heereboord, *Collegium ethicum*, 56b-57a.

(52) Voetius, “Paralipomoena ad disp. 10. De creation,” in *Selectarum disputationum theologicarum*, 1:804.

(53) Pictet, *Medulla ethicae christianae*, 273-74.

(54) Heereboord, *Collegium ethicum*, 58b.

(55) Alsted, *Encyclopaediae*, 3:25a.

の運動、対象の欠如、対象の存在によって、(アクィナスのように) 時間的な連続で秩序付けられた。⁽⁵⁵⁾ スクルテトゥスは次のように主張する。「私は、トマスに沿って、11 の特別な感情を列挙する。愛、憎悪、願望、逃避もしくは忌避、喜びもしくは歡喜、悲哀、これらは欲望に駆られる部分である。これに対して怒りに駆られる部分は、希望、落胆、恐怖、大胆、怒りである⁽⁵⁶⁾」。ウェィムズは、自身の詳細な感情の解説全般にわたってくり返しアクィナスを引用し、アクィナスと同じ図式を引き合いに出し、各特定の感情について同一の定義をしている。⁽⁵⁷⁾ レイノルズは、スクルテトゥスやウェィムズと同様に、感情の本質に関して、注意深くアクィナスを読んでいたことが明らかであるが、彼の個々の感情の解説は、大部分に古典的例証と聖書の例証が散りばめられている。⁽⁵⁸⁾ 11 の感情のそれぞれに本質、原因、結果という区別された取り扱いを提供することにおけるアクィナスとの方法論的な類似に加えて、レイノルズの感情の区別という全体像は、欲望に駆られる感情を、「第一源泉」(憎悪と愛) から挟まれた状態ではあるが、まだその対象(願望と忌避)へと統一されていない状態へと向かい、最終的に現在の善か悪へと統一されたものへと向かう目的論的な道に位置づけることによって、アクィナスを模倣している。⁽⁵⁹⁾ レイノルズはおそらく、トマス主義の数え方に従う最も洗練された改革派感情論を代表している。各感情の詳細な検証をしなくても安心して言えるのは、改革派の初期正統主義の著作家たちの実に多くの人々が、一般的にトマス主義の感情の分類を採用しているということである。このトマス主義の構想は、17世紀全

(56) Scultetus, *Ethicorum*, 154. 以下の説明の中で彼は、どのように特定の感情が他の別の感情と関係するかに関してアクィナスに依拠している。たとえば、落胆は恐怖に続き (*Ethicorum*, 155 で *Summa theologiae*, IaIIae. 45.2 引用)、希望は喜びに先立ち、恐怖は悲哀に先立っている (*Ethicorum*, 158-59 で IaIIae.25. 1 を引用)。彼はまた、アクィナスのものは、IaIIae. 23. 2 で *erudite* を教えていると書いている (*Ethicorum*, 158)。

(57) Weemes, *Portraiture*, 142-43. 164, 172, 175, 212 でアクィナスを引用している。

(58) Reynolds, *Treatise*, 37, 38, 49, 167, 259 にある『神学大全』への引用を参照。

(59) Reynolds, *Treatise*, 39-40.

般にわたって支持されつづけた。⁽⁶⁰⁾

論争的な課題

初期正統主義の中には、少なくとも2つの頻発する論争的な課題があり、それは直接的に感情の本質に関係している。第一に、改革派はストア派の「無感動」(*ἀπάθεια*) の概念を否定する。第二に、彼らは、当時の多くのイエズス会の人々に対抗して、感情に先立つ、意志によらない強制的な欲の衝動がもつ邪悪さを認める (*primo primi motus*)。これらの論争の領域は伝統的な論争点で、もともと宗教改革よりも前に端を発し、改革者たちによって主張されたが、その後の初期改革派正統主義において詳細に展開された。

改革者と改革派正統主義者たちは、アウグスティヌスの『神の国』XIV. 9にまでさかのぼるストア派の「無感動」に反対する伝統の側にまわり(それは決して教父たち間で優勢な立場ではない)、⁽⁶¹⁾ アクィナスを含む中世の一部の神学者たちによってずっと存続した。⁽⁶²⁾ メランヒトンとカルヴァンは、「無感動」に反対する議論を含めたが、ヴェルミーリは、バシレイオスとナジアンズスのグレゴリオスに公然と異議を唱えて、彼らの「無感動」は「完全に拒否しなければならない」と言った。⁽⁶³⁾ その上、イエズス会のリブ

(60) たとえば、チャールズ・モートンによるニューイングランドに見られる。Fiering, *Moral Philosophy*, 233; Isendoorn, *Ethica Peripatetica*, 217-37; Richard Baxter, *Methodus Theologiae Christianae* (London, 1681), I.225. バクスターは修正することなくアクィナスの6つの欲望に駆られる感情を採用するが、アクィナスの5つの怒りに駆られる感情を9つに拡大し、自身の独特な三分法に当てはめている。

(61) Kuuuuttila, *Emotions*, 118-35, 141-44, 176; Gérard Verbeke, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought* (Washington: Catholic University of America Press, 1983), 48; Paul Gondreau, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Münster: Aschendorff, 2002), 284. n. 50.

(62) Kuuuuttila, *Emotions*, 155-56, 160; Gondreau, *Passions*, 53-54, 127-28, 285-86; Miner, *Thomas Aquinas*, 88-92, 290.

シウスによって指導された1580年代のストア主義の復興は、初期正統主義の著作家たちが非常な激しさで「無感動」に反対したことを確かなものとした⁽⁶⁴⁾。一般的なアリストテレス主義の靈魂の教理を支持する改革派の立場は、温和な感情が自然で良いという考えに賛同することによって、確かにこの反対を強化したが、これらの論争はまたアウグスティヌスと神学的な動機を共有するものである⁽⁶⁵⁾。多くの著作家たちは、「無感動」やその他に対する独立した議論の章や箇所を設けて、アウグスティヌスに倣って、キリストの感情の例にうったえている。たとえばウェイムズは、アウグスティヌスと同じ証拠聖句を引用している。

キリスト自身がこれらの情念をその身に引き受け、それゆえこれらは罪ではありえない(ルカ10:21)。彼は怒った(マルコ3:5)。彼は悲しんだ(マタイ26:38)。喜んだ(ルカ10:21)。これらは、再生によって聖化された。使徒は、ローマ1:30で自然の感情の求め(the want of naturall affection)を断罪し、それらを「情け知らず」(ἀστοργοί, without naturall affection)と呼ぶ⁽⁶⁷⁾。

(63) Melancthon, *Philosophiae moralis epitome*, I (CR 16: 51-55); *Ethica doctrinae elementa*, I (CR 16:205-06); *Enarrationes aliquot librorum ethicorum Aristotelis*, III.v (CR 16: 352); Calvin, *Institutio*, III.viii.9; and Vermigli, *Nicomachean Ethics*, 317-18.

(64) 新ストア主義(Neo-Stoicism)に関しては以下を見よ。Jill Kraye, “Neo-Stoicism,” in *Encyclopedia of Ethics*, ed. Becker and Becker, 2nd ed., 3 vols. (New York: Taylor & Francis, 2001), 2:1228-32; Levi, *French Moralists*, 51-111; イングランドに関しては、J. H. M. Salmon, “Stoicism and Roman Example: Seneca and Tacitus in Jacobean England,” *JHI* 50.2 (1989): 199-225. 反対はイングランドで強かった。以下を見よ。Henry Sams, “Anti-Stoicism in Seventeenth- and Early Eighteenth-Century England,” *Studies in Philosophy* 41.1 (1944): 65-78; and Kraye, “Ἀπάθεια and Προπαθεια,” 230-53.

(65) Cf. Miller, *New England Mind*, 253-55, 261.

(66) Reynolds, *Treatise*, 46-50; Du Moulin, *Ethicorum*, 73-74; Scultetus, *Ethicorum*, 144-45; and Isendoorn, *Ethica peripatetica*, 210-11.

(67) Weemes, *Portraiture*, 159. ローマ1:30は誤りで、正確にはローマ1:31を引用し

キリストが自身の情念を完全に支配しておられたことを明らかにするために、多くの神学者たちは、ヒエロニムスのマタイ26:37(イエスは「始めた」)の釈義に起源をもつ「情念以前」(propassionもしくはprepassion)という中世の概念を使用する⁽⁶⁸⁾。多くの著作家たちは、「無感動」に対抗する教義学的な点を主張してはいるものの、ある者が情念に対する理性の支配という見方を考察する場合、そこにはほとんどストア派とアリストテレス学派の間の総合的な違いはない⁽⁶⁹⁾ことをアウグスティヌスとともに主張することによって相違を軽率に扱う。一般に、ストア派の「無感動」への嫌悪は、アウグスティヌスから継承され、キリストの模範を用いているが、それは初期改革派正統主義の特徴である。

もし「無感動」に反対する議論が、欲求的な機能とその情念の善それ自体を反映するなら、「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」(*primo primi motus*)に関する議論は、人間の墮落後の状態に関する改革派の統一見解を反映しており、そこでは人間が「すべての感情において不純と結びついた」⁽⁷⁰⁾のである。要するにこの議論は、非理性的欲求の最初の秩序立っていない衝動が、知性的な機能の同意に先立っていて、欲望の罪を構成しているかどうかということなのである。

この問題は、中世の神学者たちの中で広く議論された。アウグスティヌスは、秩序立っていない最初の願望を原罪の結果と見たが、人が実際にそれを楽しむまでは、そのような願望の実際の罪性を否定した⁽⁷¹⁾。ペトルス・

ている。これらの聖句は、アウグスティヌス『神の国』XIV.9.で引用されている。

(68) Weemes, *Portraiture*, 146-47; Reynolds, *Treatise*, 49; Edward Leigh, *Annotations upon all the New Testament Philologicall and Theological* (London, 1650), 156. Cf. Kevin Madigan, *The Passions of Christ in High-Medieval Thought* (New York: Oxford University Press, 2007), 57-58, 67-71; Gondreau, *Passions*, 366-72; Kraye, “Ἀπάθεια and Προπαθεια,” 247-52.

(69) Sinapius, *Dissertationes ethicae*, 40. は、アウグスティヌス『神の国』IX.4.を引用する。Reynolds, *Treatise*, 49. は、Aquinas, *Summa theologiae*, IaIIae.2. 3を引用する(その中ではアウグスティヌスが引用されている)。

(70) Canons of Dordt III/IV.1 (Creeds of Christendom, 3: 564).

ロンバルドゥスは、アウグスティヌスを引きながら、『命題集』II dist. 24.6-12で簡潔な記述を提供している。しかし彼は、最初の秩序だっていない願望は「最も」軽微な罪であると加えることによって、アウグスティヌスの見解を変えた⁽⁷²⁾。ロンバルドゥスに同意しない人々は、第一の最初の衝動と第二の最初の衝動に区別を設けることを導入し、前者が罪を免れているとした⁽⁷³⁾。それ以外の人々の中でアキナスは、最初の秩序だっていない願望の罪性に賛同することにおいてロンバルドゥスに従うが、それとは反対の立場が中世後期のフランシスコ会の間では人気を博し、この教理は、16世紀におけるパリの唯名論者やサラマンカ大学の影響を通じて、ローマ・カトリックの間で支配的となった⁽⁷⁴⁾。17世紀初期までに、イエズス会の論争家マルティン・ベカヌスは次のように書くことができた。ロンバルドゥス、アキナス、カエタヌスは、感覚的欲求の最初の運動は軽微な罪という立場を保持したが、ローマ・カトリックの「共通の見解」では、これらの運動は「死に至る罪でも、軽微な罪でもない」⁽⁷⁵⁾。

初期改革派正統主義は、この同時代のローマ・カトリック、特にイエズス会に、全面的に問題のある展開を見出した。ウェイズとアンドリュウ・ウィレットは、「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」(*primo primi motus*)に関する同時代のローマ・カトリックの立場に対して、いくつか最も詳細な返答を提起した⁽⁷⁶⁾。ウェイズはローマ・カトリックの見解

(71) Kuuuuttila, *Emotions*, 169-71.

(72) Kuuuuttila, *Emotions*, 181-83.

(73) Kuuuuttila, *Emotions*, 184-87.

(74) R. A. Couture, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de sensualité de Saint Thomas aux Salmanticensis* (Rome: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1962), esp. 220.

(75) Martin Becanus, *Summae theologiae scholasticae pars secunda* (Paris, 1620), 326-27. カエタヌスに反対するベカヌスに注目。「カエタヌスには反対である。その文章には誤りがある」(“Est contra Caiet. cuius sentential est erronea.” 333)。

(76) Dameau, *Ethics christianae*, 304v-07r; Bastingius, *In catechesin*, 297-98; John Dod, *A Treatise of Exposition upon the Ten Commandments* (London, 1603), 97v-98v.

を次のように要約した。「ローマ教会は次のことを認める。全面的な同意は死に至る罪である。第二に、それに対する喜びは軽微な罪である。なぜならそれは、『不完全な熟考』(*semiplena deliberatio*)であり、彼らは『付加された衝動』が罪であることを否定するからである⁽⁷⁷⁾」。彼はまた、代替用語として「一次的な第一衝動」(*primo-primi motus*)、「二次的な第一衝動」(*secundo-primi motus*)、「第二衝動」(*secundi motus*)に言及するが、「一時的な第一衝動」(*primo-primi motus*)は第十戒によって断罪され、それ以外はマタイ 5:28のキリストの第七戒(姦淫)の解釈によって断罪されると論じている⁽⁷⁸⁾。おそらくロンバルドゥスの最初の運動を最も軽微な罪とする記述を反映して、ウェイズは、「全面的ではなく部分的に」(*in tanto, sed non in toto*)、それらの意志によらない強制的な本質が罪を免除すると言う⁽⁷⁹⁾。ウィレットは、彼に関する限り、罪を「欲求」(*appetitus*)、「同意」(*assensio*)、「行動」(*actio*)の「三つの度合」に分けた後の自身の出エジプト記の注解の中で、たとえ同意しなかったとしても、欲求が私たちに「刺激する」(*titillat*)なら、それは罪として十分であるというカルヴァンの第十戒の解釈を引用している⁽⁸⁰⁾。ウィレットはまた、改革派陣営内の細かな相違に言及している。フランシスクス・ユニウスが第十戒を最初の秩序立っていない衝動にのみ当てはまると解釈するのに対して、ザカリアス・ウルジヌスはそれを、最初の墮落それ自体というより広い範疇に当てはまるものとして解釈する⁽⁸¹⁾。ウィレットはウルジヌスに賛同している。自身のローマ書の注解の中でウィレットは、秩序立っていない衝動の罪深さに関する議論の箇

(77) Weemes, *Exposition of the Morall Law*, 332.

(78) Weemes, *Portraiture*, 139-40. Cf. William Perkins, *The Workes*, 3 vols. (London, 1631), 3:55b (on Matt. 5:28).

(79) Weemes, *Portraiture*, 139.

(80) Willet, *Hexapla in Exodum*, 428. Jean Calvin, *Mosis libri V, cum Johannis Calvinii commentariis* (Geneva, 1563), 396 (CO 24:720). を引用している。

(81) Willet, *Hexapla in Exodum*, 429; cf. Franciscus Junius, *Opera theologica*, 2 vols. (Geneva, 1607), 1:309; Zacharias Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, trans. G.W. Williard (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 605-6.

所を設けて、その中で、意志の同意を欠いた欲求は罪ではないというイエズス会のベネディクトゥス・ペレリウスの主張に対して詳細に返答している。⁽⁸²⁾

17世紀が進むにつれて、初期正統主義の「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」(*primo primi motus*)に関する議論は、改革派の第十戒の取り扱いをめぐる共通の様相となった。⁽⁸³⁾改革派の論争家フェトゥス・ホンミウス(1576-1642)でさえ、強欲をめぐる見解についてアルミニウスと同じ問題が見出された。彼が主張したのは、アルミニウス本人を含む様々なアルミニウス主義者たちが「罪への傾向は落ち度、あるいはいわゆる厳密な罪ではなく、むしろ換喩的に名付けられたものである。というのは、これが罪の原因、もしくは結果だからである」と信じていたというものである。⁽⁸⁴⁾ホンミウスはさらに、アルミニウスが「人間の〔墮落〕以前にさえ存在した罪の傾向」に言及したことを指摘した。⁽⁸⁵⁾アルミニウスとイエズス会の「感情に先立つ意志によらない強制的な欲の衝動」(*primo primi motus*)をめぐる詳細な比較は本論の範囲を超えているが、もしホンミウスが(それ独自の研究を必要とするこの点において)正しいとするなら、——改革派によって反対されたイエズス会の「中間知」(*scientia media*)をアルミニウス主義が採用することに加えて——改革派の立場に対抗する

(82) Andrew Willet, *Hexapla...vpon...Romanes* (London, 1611), 342-346; cf. Benedictus Pererius, *Secundus tomus...super Epistola beati Pauli ad Romanos* (Ingolstadt, 1603), 755-761.

(83) Rivet, *Praelectiones*, 315a; Tuckney, *Praelectiones*, 235-237; Turretin, *Institutio*, XI.xxi; Andreas Essenius, *Synopsis controversiarum theologiarum* (Utrecht, 1677), 39.

(84) Fetus Hommius, *Specimen controversiarum Belgicarum* (Leiden, 1618), 53. 筆者は、筆者の関心をこの資料へと向けてくれたアザ・グードリアン(Aza Goudriaan)に感謝する。同様に以下を参照。Goudriaan, "The Synod of Dordt on Arminian Anthropology," 103n107.

(85) Hommius, *Specimen*, 54. 彼は、Jacob Arminius, *Articuli nonnulli diligenti examine perpendi...* ([ca. 1607]), 18. を引用した。アルミニウスの *Articuli* に関する大よその日付に関しては、Keith Stanglin and Richard Muller, "Bibliographia Arminiana," in *AAE*, 277.

アルミニウス主義とイエズス会に共通のもう一つ別の立場を見出すことが可能である。⁽⁸⁶⁾

結 論

初期改革派正統主義の時代(ca. 1565-1640)において、感情は、様々なジャンルの中で、哲学的にも神学的にも扱われた。この時代が進むにつれて、ピューリタニズムの台頭とともに、感情に焦点を合わせた独自の論考が、とくにイングランドでは盛んになった(ca. 1620-1640)。改革派の著作家たちは、知性的欲求と感覚的欲求を厳密に区別するアリストテレス主義の分類にならって、全般的に感情の本質を感覚的欲求の衝動と定義するが、ウィリアム・フェナーはこの主流派の意見に対する例外を代表している。彼らは、感情それ自体を、欲望に駆られる欲求と怒りに駆られる欲求という古代の分類にしたがって区別する。これらの解釈は、カルヴァンやヴェルミーリを含む改革者たちと共有されたアリストテレス主義心理学を反映しているが、多くの初期正統主義の著作家たちは、6つの欲望に駆られる情念と5つの怒りに駆られる情念というアキナスの分類も採用し、それぞれに対するアキナスの独立した定義を採用している。

感情をめぐる議論は、感情の本質と墮落の両方に関心を寄せる。ストア

(86) アルミニウスの「中間知」の採用について、これに対する改革派の反対もともに以下を参照。Richard A. Muller, "Arminius and the Scholastic Tradition," *Calvin Theological Journal* 24.2 (1989): 263-77; Richard A. Muller, *God, Creation, and Providence in the Thought of Jacob Arminius: Sources and Directions of Scholastic Protestantism in the Era of Early Orthodoxy* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), 143-66; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2nd ed., 4 vols. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 3: 417-32; Eef Dekker, "Was Arminius a Molinist?" *Sixteenth Century Journal* 27, no. 2 (1996): 337-52; Stephen Hampton, *Anti-Arminians: The Anglican Reformed Tradition from Charles II to George I* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 210-11, 254-59; Keith Stanglin and Thomas McCall, *Jacob Arminius: Theologian of Grace* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 65-69.

主義の「無感動」(ἀπάθεια)に反対することについては、改革者たちと共有された全般的な一致が存在する。ここにおいて、キリストの模範に由来する伝統的な主張は、もともとアウグスティヌスの『神の国』の中で発表されたが、これが大きな役割を果たす。私たちはまた、イエズス会の人々によって主張された、ローマ・カトリックの主要な意見に対抗する強力な議論を見出す。それは感覚的欲求の最初の衝動 (*primo primi motus*) が、その不本意な性質のゆえに罪ではないというものである。いずれの場合でも、初期改革派正統主義は、少なくとも中世の時代にまでさかのぼる長年の議論に応じている。彼らは、ヘイコー・オーバーマンやリチャード・ムラーが主張したように、「進行中の対話に参加しているのである」⁽⁸⁷⁾。

宗教学法人における包括関係および被包括関係の意味

—— 宗教学法人である教団と各個教会との関係 ——

櫻井罔郎

序

宗教学法人法（以下「法」という。）は、「宗教団体」として、「宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成すること」（以下、「宗教活動」というのが通例であるが、本稿では「伝道教会」という。）を主たる目的とする、(1)「礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院などの団体」（以下、「単位宗教団体」というのが通例であるが、本稿では「各個教会」という。）と、(2)「単位宗教団体を包括する教派、宗派、教団、修道会、司教区などの団体」（以下、「包括宗教団体」というのが通例であるが、本稿では「教団」という。）との2種を定めている⁽¹⁾⁽²⁾（2条）。

(1) 法は、宗教団体の組織を、単純に、教団と各個教会との二段構造としてのみ規定し、現実の宗教団体においては重大な任務を負い、重要な位置関係にある、教団と各個教会の中間に存する教区、中会、宣教区、地方会、支部などの団体（以下、「教区」という。）を捨象している。

もっとも、教区には、(1)各地方における教団の業務を分担して処理する、教団の地方機関（国家行政組織の地方支分部局、株式会社の地方支社、公益団体の地方支部などに相当）であるものと、(2)各個教会を包括しながら、自ら教団に包括され、独自の意思決定機関を有し、独自の会計に基づいて運営される、中間的包括宗教団体であるものがあり、前者の教区については教団の内部機関であるから教団で一括して論じれば済む話であるが、後者の教区については教団とは独立した団体であるから、別途考察が必要となるものの、本稿においてはそれ以上論究しない。

(2) 拙稿「教団運営の実態と宗教学法人法の限界」『キリストと世界』21号（東京

(87) Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 4:387.

そこから、(1)「他の宗教団体を包括する宗教団体」(以下「包括宗教団体」という。)と、(2)「他の宗教団体によって包括される宗教団体」(以下「被包括宗教団体」という。)という2種の宗教団体概念が措定され、さらに、(1)「包括宗教団体における他の宗教団体を包括すること」(以下「包括関係」という。)と(2)「被包括宗教団体における他の宗教団体によって包括されること」(以下「被包括関係」という。)という2種の関係概念が生まれてくる。

分かりやすく言えば、(1)「包括関係」とは、教団における、各個教会に対する関係のことであり、(2)「被包括関係」とは、各個教会における、教団に対する関係のことであり、教団から受ける関係のことである。

このように、法は、包括関係や被包括関係を措定しながらも、包括関係や被包括関係については、何ら明確な規定を置いていない。そもそも「包括する」とはどのような意味であるのか、学術上も実務上も不定見である。

そのため、基督教、神道、仏教および新宗教の各宗教団体において、種々の問題が惹起され、好ましいことではないが、最終的な問題の解決を願って、世俗の裁判所に訴訟提起されるケースも後を絶たない。

そもそも、世俗の裁判所においては、「法律上の争訟を裁判する」権限を有するものの(裁判所法3条)、「法律外の争訟」については扱うことができないものと解され、とりわけ「宗教上の事項」については、「信教の自由」の観点から、これを審判することはできないものとされている。

ところが、「宗教法人の包括関係」「宗教法人の被包括関係」が争訟の目的である場合には、「世俗の事務」のみを扱う「宗教法人」の「包括関係」「被包括関係」であるから、当然「世俗の事項」であるとして、審理が進

められ、世俗の意識によって、あるいは世俗の概念を援用して、宗教界の実態に沿わない誤った判断や好ましくない判断がなされるという事態も起こっている。

そこで、本稿においては、学校法人、社会福祉法人、医療法人、一般社団法人、一般財団法人、株式会社など一般の法人(以下「一般法人」という。)に対して、一般法人とは異なる宗教法人に特有の事項(以下、「宗教法人の特殊性」という。)⁽⁴⁾について言及した後、宗教団体および宗教法人における「包括」という概念の意味と意義とについて論究し、現実の宗教界における紛争処理の一助となり、かつ行政および司法におけるこの種の問題の審査の一助となることを期したい。

なお、本稿においては、もっぱら宗教法人である教団および宗教法人である各個教会を対象として考察し、論究するものとする。

I 宗教法人の特殊性

1 「宗教団体」と「宗教法人」

宗教法人について考察する際に必要なことは、宗教法人の特殊性を基底に据えることである。

というのも、宗教法人は、日本国憲法で保障された「信教の自由」という基本的人権が働いており、それから敷衍される「政教分離の原則」「聖俗分離の原則」「信教の秘密の保護」などという、他の法人にはない、極めて特殊かつ重要な原理が作用しているからである。

一般に、宗教法人に関して誤解が生じる最たるものは、宗教法人の特殊性を知らないために、他の法人と同一または類似のものと考えていることである。

例えば、「学校法人」は「私立学校の設置を目的として設立される法人」

(4) 拙稿「宗教活動による不法行為と宗教法人の責任」『法政論集』227号(名古屋大学、2008年)675頁以下、拙稿「宗教活動に基づく不法行為と宗教法人の責任」『私法』75号(日本私法学会、2013年)186頁以下、拙稿「宗教法人法制の検証と展開」『21世紀民事法学の挑戦』(信山社、2018年)383頁以下参照。

であって（私立学校法3条）、教員等を雇用し、学校を運営し、学校教育を行う主体は学校法人であり、「医療法人」は「病院等を開設することを目的に設立された法人」であって（医療法39条）、医師等を雇用し、病院等を運営し、医療業務を提供する主体は医療法人であり、「社会福祉法人」は「社会福祉事業を行うことを目的として設立された法人」であって（社会福祉法22条）、職員を雇用し、社会福祉施設を設置し、社会福祉事業を行う主体は社会福祉法人である。

これらの法人との類比で考えると、宗教法人とは、宗教活動を目的とする法人であって、牧師、司祭、宮司、住職など宗教職を雇用し、教会、神社、寺院などを運営し、牧会伝道、布教宣教、祭典法事など宗教活動を行う主体は宗教法人であると誤って考えられてしまう。

そもそも「法人」とは、法令の規定に従い、定款その他の基本約款で定められた目的の範囲内において、権利を有し、義務を負う主体であり（民法34条）、一般社団法人や一般財団法人であっても、株式会社や合同会社であっても、それぞれ定款で定められた目的（一般社団法人および一般財団法人に関する法律11条1項1号、153条1項1号、会社法27条1号、575条1項1号）を達成するために、当該法人が雇用等によって必要な人的組織を整え、売買、賃貸借等によって施設および設備を整え、その事業を営む主体になるのであるからである。

しかし、「宗教法人」は、「宗教団体が礼拝の施設その他の財産を所有し、これを維持運用し、その他その目的を達成するための業務及び事業を運営することに資するため、宗教団体に法律上の能力が与え」（法1条1項、4条）られたものであり、「宗教団体」の財務管理など「世俗の事務」を行う法人である。

したがって、「宗教法人」は、他の法人のように、単純に「宗教の活動を行う法人」ということではなく、宗教活動を行う宗教団体の世俗の事務を行う法人であるということである。⁽⁵⁾

(5) 宗教法制研究会『宗教法人の法律相談』（民事法情報センター、1990年）は、

とはいえ、「宗教法人」とは、「法人となった宗教団体」をいうものである（法4条2項）から、「宗教団体」と「宗教法人」とが別々に存在するというのではないものの、「宗教団体」が完全に「宗教法人」になってしまったということでもない。

というのも、「宗教団体」は宗教活動を行うことを目的とする団体であるのに対して、「宗教法人」は財務管理など世俗の事務を行うことが目的であり、宗教上の権限を有しないのであって、宗教活動を行うことができないからである。

筆者は、これを「大きな円」で「宗教団体」を表記し、その内部に「小さな円」で「宗教法人」を表記することによって、一体となった組織体の中に、「宗教団体」と「宗教法人」とが存在することを示している（157頁図版参照⁽⁶⁾⁽⁷⁾）。

ゆえに、世俗の場面において、表面に現れるのは「宗法法人」としてであるが、それは「小さな円」であり、「氷山の一角」なのである。聖なる宗教上の場面においては、「大きな円」「海中に没した氷山の大部分」としての「宗教団体」があるのである。

すなわち、「宗教法人」とは、法によって法人となった「宗教団体」をいう（4条2項）のでありながら、「宗教団体」の主たる目的である「宗教活動」を行う法人ではなく、もっぱら「宗教団体」の「財務管理その他の

「宗教法人は、宗教団体の活動を支えるための法人である」としている（159頁）。

(6) 拙稿「宗教法人法の構造とその問題点」『キリストと世界』7号（東京基督教大学、1997年）、拙稿「宗教法人法における宗教団体と宗教法人」『宗教法』24号（宗教法学会、2005年）、拙著『教会と宗教法人の法律』（キリスト新聞社、2007年）113-122頁。

(7) 井上恵行『宗教法人法の基礎的研究』（第一書房、1969年）は、このことを、「一体となった組織体としての宗教法人の中に、おのずから、法人としての性質と宗教または宗教団体としての性質がある」といい、「宗教法人は、大海に浮動する氷山にも比すべきもの」とし、「法人法の目が届く部分（世間性）は、全氷山の何分の一にしか当たらない。その大部分（出世間性）は、法人法の目が届かない、政教分離の海中に姿を没しているのである」と表現している（357頁）。

世俗の事務」を行う法人であるということである。宗教法人における「聖俗分離の原則」⁽⁸⁾⁽⁹⁾であって、宗教法人に特有の特殊性である。

2 「聖俗分離」の原則

この宗教法人の特殊性は、「信教の自由」を保障する具体的な展開としての、宗教団体、宗教活動、教職者、信者など宗教的事項に対して、法律および行政など国家の権力が及ばないようにする「政教分離の原則」の観点から、法律や行政の関与が及ぶ法人に、宗教的事項は含めていないのである⁽¹⁰⁾。

これは、宗教法人における「聖俗分離の原則」と呼ばれる。

この点については、戦前の宗教法制と戦後の宗教法制とを比較すると、一目明瞭となる。

昭和20年(1945年)のポツダム勅令によって廃止された「宗教団体法」(以下「旧宗教団体法」という。)⁽¹¹⁾においては、神道の教派、仏教の宗派およ

(8) したがって、「(宗教法人の基本約款である)規則には宗教的な事項は記載しない」とされている(文化庁『宗教法人の規則質疑応答集』(ぎょうせい、1986年)5頁)。

(9) なお、宗教法人は税制上の特権を受けることなどを理由に、一般社団法人・一般財団法人の公益認定のような公益性の認定を宗教団体に求める見解もあるが、宗教の審査に繋がるものであり、是認できない。

(10) 『宗教法人実務研修会資料』(文化庁、2015年)には、冒頭に、「聖・俗分離の原則」として、「宗教法人は、宗教的事項と世俗的事項の二面の機能を合わせもっているが、宗教法人法は、宗教団体の世俗的事項に関してのみ規定している。例えば代表役員及び責任役員の宗教法人の事務に関する権限も、当該役員の宗教上の機能に対するいかなる支配権その他の権限も含むものではないとしている」と書かれている(1-2頁)。

(11) 戦前は、「神道」は「国家神道」と「教派神道」に大別され、さらに「国家神道」は「宮廷神道」と「神社神道」とに区別されており、「国家神道は国家の祭祀であって宗教でない」とされていたので、ここにいう「神道」とは「教派神道」をいう。教派神道とは、明治期に公認された黒住教、神道修成派、出雲大社教、実行教、神道大成教、神習教、扶桑教、御嶽教、神理教、禊教、金

び基督教その他の教団(以下「教宗派教団」という。)と寺院および教会(以下「寺院教会」という。)を「宗教団体」としていた(1条)。

そして、宗教団体の設立には、教義の大要、教義の宣布、儀式の執行、本尊・奉斎主神・安置仏、教職資格の認定、宗教職の任免など宗教的事項を含む基本約款を定め、教宗派教団⁽¹²⁾にあつては主務大臣の、寺院教会にあつては地方長官の認可を受けなければならないものとされていた(3条1項、6条1項)。

現行の法では、世俗の事項のみを記載した規則を作成して、所轄庁⁽¹³⁾の認証を受けるに留められ、宗教的事項は記載しないものとされている。

そのうえ、旧宗教団体法においては、教派および宗派には「管長」を、教団には「教団統理者」を置かなければならないものとされ(4条1項)、管長および教団統理者の就任には主務大臣の認可が必要とされる(4条4項)など、人事面においても行政の深い関与がなされ、主務大臣に宗教活動の制限・禁止、教師の業務停止、宗教団体の設立認可の取消などの権限が付与されていた(16条、17条)。

これに対して、現行の法においては、法案提出時の国会説明において、「決して宗教上の行為にまで触れるものではない」(昭和26年[1951年]2月28日衆議院文部委員会)と明言されている。

法の施行後の通達においても、「宗教そのものの領域に介入することを排している」(昭和26年[1951年]4月3日文部事務次官通知)、「宗教財産の管理維持、業務及び事業の運営等に資することを主眼としている」[宗

光教、天理教、神道大教の13派をいう。

(12) 神道の教派は「教規」、仏教の宗派は「宗制」、基督教その他の教団は「教団規則」、仏教の寺院は「寺院規則」、基督教その他の教会は「教会規則」。

(13) 所轄庁とは都道府県知事または文部科学大臣をいう。(1)各個教会の場合、①原則として、主たる事務所の所在地を管轄する都道府県知事であるが、②他の都道府県内に境内建物を備える各個教会にあつては文部科学大臣となる(法5条1項、2項1号)。(2)教団の場合も同様に、①原則として都道府県知事であるが、②他の都道府県内に境内建物を備える各個教会を包括するときは文部科学大臣となる(法5条1項、2項2号・3号)。

教団体の世俗的事項にかかるものである」「宗教上の行為、事項その他信仰上の領域等に干渉しない」（昭和26年〔1951年〕7月31日 文部大臣官房事務課長代理通達）などと念が押されている。

つまり、旧宗教団体法においては、宗教活動を含む宗教団体の基本約款および人事について国家の関与を受けていたが、現行の法においては、宗教活動を行う宗教団体については全くの任意とし、世俗の事項にかかる宗教法人についてのみの関与に限られているのである。

現行の法においては、宗教法人には3人以上の責任役員を置くべきものとし（法18条1項）、責任役員が宗教法人の意思を決し（法18条4項）、責任議員のうちの1人を代表役員とし（法18条1項）、代表役員が宗教法人を代表し、宗教法人の事務を総理する（18条3項）旨が定められているが、あくまでも世俗の事務に関する権限に限られており、代表役員および責任議員の宗教法人の事務に関する権限には、「宗教上の機能に対するいかなる支配権その他の権限も含まれていない」（法18条6項）旨が明言されているのである。

II 「包括する」とは

1 「包括する」の誤解

前述の通り、法は、教団を、各教会を「包括する」ことを要件とする宗教団体として定義している（2条）が、法の規定上、必ずしも「包括」の意味は明瞭ではない。

そのため、各教会が教団に包括されると、①不動産その他の財産が教団に吸収されてしまう⁽¹⁴⁾とか、②各教会の自由な伝道牧会ができなくなる⁽¹⁵⁾

(14) 教団と各教会とは、独立した法人であるから、被包括関係の設定により直ちに、財産が教団に吸収されてしまうことはありえない。

(15) 伝道牧会は宗教法人の目的外の行為であるから、宗教法人の被包括関係の設定によって、伝道牧会に影響が生じることはない。ただし、宗教法人の被包括関係の設定と同時に宗教団体の被包括関係の設定がなされれば、教団の規定ま

とか、③各教会の牧師に教団の社会保険・厚生年金が適用になるとか⁽¹⁶⁾、④非法人である各教会の不動産についても非課税になるとか⁽¹⁷⁾、⑤各教会の会計をすべて教団に集約することになるとか⁽¹⁸⁾、⑥国家の統制が各教会にまで及ぶとか⁽¹⁹⁾、⑦各教会の主権がなくなるとか⁽²⁰⁾、さまざまな憶測が

たは教団と各教会との合意によっては、伝道牧会に影響が生じる可能性はある。

(16) 社会保険（労働者災害補償保険、雇用保険、健康保険、厚生年金）は「雇用された労働者」に対して適用される制度であるから、被包括関係の設定により、各教会の牧師が教団の労働者になる（つまり、牧師が教団の雇用する労働者となり、各教会に派遣される派遣労働者となる）のでない限り、適用されることはない。もちろん、牧師が教会に雇用された労働者であるなら、適用となる。

なお、牧師が雇用された労働者であるなら、各教会または教団に、労働基準法、労働契約法、最低賃金法、雇用の分野における男女の均等な機会及び待遇の確保等に関する法律（男女雇用機会均等法）、高齢者等の雇用の安定等に関する法律（高齢者雇用安定法）、労働安全衛生法、労働組合法など労働関係諸法令および社会保険諸法令が適用されることになる。

また、牧師が教団に属して各教会に派遣されているという体制を取る場合には、労働者派遣事業の適正な運営の確保及び派遣労働者の保護等に関する法律（労働者派遣法）が適用され、厚生労働大臣による労働者派遣事業の許可を受けることが必要となる（5条）ほか、法人税法の収益事業として法人税の納税対象となる（法人税法4条1項、2条13号、法人税法施行令5条1項34号）。

筆者の見解によれば、牧師は、基督の召命に応じて献身した基督の奉仕者であって、各教会または教団に雇用された労働者ではない。したがって、牧師には、労働法令も社会保険も適用されないものと考えられる。

(17) 宗教法人が専らその本来の用に供する境内建物および境内地については、固定資産税が非課税とされている（地方税法348条2項3号）が、被包括関係の設定をしたとしても、非宗教法人である各教会に適用されることはない。

(18) 財務会計は宗教法人の目的であるから、教団の規定または教団と各教会との合意によっては、財務会計の取扱いに規制が及ぶことはありうるが、被包括関係の設定によって直ちにそうなるわけではない。

(19) そもそも「信教の自由」「政教分離の原則」によって、国家の権力が宗教団体に及ぶことはないが、宗教法人に対する法による規制が間接的に被包括の各教会に及ぶことはありうる。

(20) 教団との被包括関係の設定をしたとしても、独立した一つの法人である各

曝かれ、謬説が流布されている⁽²¹⁾。

2 地方自治法の「包括」との類比

法のほかに、「包括する」ということを規定している法律に、地方自治法がある。日本国憲法において、地方公共団体は「地方自治の本旨」に基づいて法律で定められ(92条)、議会を置き(93条)、財産を管理し、条例を制定できるなどの権能を有する(94条)ものとされている。

その地方公共団体は、普通地方公共団体と特別地方公共団体とに分けられ、普通地方公共団体には都道府県と市町村があり、特別地方公共団体には特別区などがあり(地方自治法1条の3)、地方公共団体は法人とされている(同2条1項)。

そして、都道府県は、「市町村を包括する」広域の地方公共団体であるものとされ(同2条5項)、「市町村を包括する」のであって(同5条2項)、市町村の区域内に住所を有する者は、当該市町村と、当該市町村を包括する都道府県の住民となるものとされている(同10条1項)。

しかし、都道府県も市町村も独立した法人であって、各々独立した意思決定機関としての議会を有し、代表機関としての首長(都道府県知事、市町村长)を有し、独自の条例を制定し、独自の予算および決算を行うなど、独自の主権を有している。

教団と各教会における「包括する」の関係も、都道府県と市町村における「包括する」と同様に考えるのが相当である⁽²²⁾。

すなわち、市町村の住民が都道府県の住民となるのと同様に、各教会の信者は教団の信者となると考えてよいが、市町村の所有する財産が都道

教会の主権が失われることはない。もっとも、教団の規定や教団と各教会との合意によっては、各教会の主権の多くに大きな制限が加えられる可能性はある。

(21) 拙稿『『信教の自由』と牧師の教会実践』『キリストと世界』27号(東京基督教大学、2017年)46頁以下参照。

(22) 同旨・井上・基礎的研究316-317頁。

府県の財産とされることはないように、各教会の財産が教団に帰属することはないし、市町村が都道府県の指揮命令によって動かされることのないように、各教会が教団の指揮命令によって動かされることもない⁽²³⁾。

地方公共団体の場合には、法律や条例によって、特別の定めがなされた事項については、その定めによることになっているのと同様に、教団と各教会との間においても、教団と各教会との合意で定められた事項や教団があらかじめ定めた事項に各教会が同意、承認、認諾などをしたものについては、当該定められた事項によることになる。

都道府県は市町村を包括し、市町村は都道府県に包括されるが、包括された市町村も独立した法人であって、都道府県に隷属するものではないし、指揮命令を受ける関係にもないのと同様、各教会も教団に隷属するものではないし、指揮命令を受けて活動し、存続するものでもない。

そのことは、法が、「他の宗教団体を制約し、又は他の宗教団体によって制約される事項を定めた場合」にはその事項を規則に記載することを求めている⁽²⁴⁾(12条1項12号)ことから類推することができる⁽²⁵⁾。

また、代表役員および責任役員の義務として、法令および規則に従うほか、「当該宗教法人を包括する宗教団体が当該宗教法人と協議して定めた

(23) 「包括する」とはどのような意味かについて、宗教法人法令研究会編『宗教法人関係質疑応答集』(第一法規、1977年)においては、「被包括宗教法人とこれらの被包括宗教法人を構成団体とする包括宗教団体との関係を明らかにするだけであって、このことから直ちに包括宗教団体が被包括宗教法人を支配監督する権限を有するものではない」と答じている(119の32頁)。

(24) 「規則」とは、各教会にとって自己の定めた規則であるから、教団によって制約される事項であるとはいえ、自己の規則に自己の意思で規定したことであるから、外部からの強制ではなく、自らの任意による「自己規制」である。したがって、教団の規則で各教会を制約する定めを置いていても、各教会の規則でそれに対応する規定が定められない限り、各教会にその効力を及ぼすことができない。

(25) つまり、被包括関係の設定によっては、各教会が教団から制約を受けることはないということである。

規程がある場合にはその規程に従う」ことが求められている（18条5項）⁽²⁵⁾ ことから類推できる。

さらに、被包括関係の廃止にかかる規則変更の場合においては、「当該宗教法人の規則中に当該宗教法人を包括する宗教団体が一定の権限を有する旨の定がある場合でも、その権限に関する規則の規定によることを要しない」と定めている（26条1項後段）⁽²⁶⁾ ことから類推できる。

3 宗教法人令の「所属」との対比

「宗教団体法」の廃止に代わって昭和20年（1945年）に施行され、昭和26年（1951年）に法の施行によって廃止された「宗教法人令」においては、神道教派、仏教宗派および基督教その他の宗教の教団（以下、「教宗派教団」という。）と神社、寺院および教会（以下、「社寺教会」という。）は法人となることができるものとし（1条1項）、これを「宗教法人」としていた（同条2項）。

宗教法人の設立の際に必要な規則のうち、教宗派教団の規則には「所属の社寺教会に関する事項」が、社寺教会の規則には「所属教宗派教団」が、それぞれ記載事項とされており（2条6号、3条1項3号）、社寺教会の規則は「所属教宗派教団の承認」を受けることが求められていた（3条2項）。

このように、宗教法人令においては、教宗派教団と社寺教会との関係は「所属」という用語で規定されていたのに対して、法においては、統括または上下服従の観念を含まない概念として「包括」が採用されたものと理解されている⁽²⁷⁾。

そこで、「包括団体」とは、共同の目的を有する複数の単位団体のすべてがそのまま独立単一の結合体となった全一的組織体をいい、「包括」に

(26) つまり、教団と各個教会が協議をして定めた規程がない限り、教会の代表役員および責任役員の遵守義務は法令および規則に限定され、教団からの規制に従う義務がないということである。

(27) 渡部・逐条解説 35 頁、井上・基礎的研究 318 頁、長谷川正浩・本間久雄・秋本経生『寺院の法律知識』（新日本法規、2012 年）150 頁。

は、「統括」「支配」「制約」などの権限関係の意味は含まれていないものと解されている⁽²⁸⁾。

つまり、「包括」「被包括」ということには、法律上、特段の権利義務、指揮命令、服従服属、統治支配、管理監督などの関係はないのであり、当然には、財産上の帰属管理や処分制限、献金基金など費用負担や経済支援、教職者の資格認否、任命解任、指導懲戒、服従義務、献金義務、謝儀報酬など、信者の認定登録、献金義務、指導懲戒などの関係が生じるものでもないのである⁽²⁹⁾。

あくまでも、同一の神を信仰し、同一の教義教理に基づき、信仰上、宗教上、精神上または社会上、「一の組織体」「全体として一つの共同体」を標榜することによって、共同または共通の伝道牧会を広範囲に、統一的に、⁽³⁰⁾ 共通的に、共同的に実践しようとするための枠組みに過ぎないのである。

また、宗教法人における「包括」「被包括」の関係が、各々の単位団体を構成員（会員、社員）とする、農業協同組合と農業協同組合連合会、漁業協同組合と漁業協同組合連合会、商工会と商工会連合会、弁護士会と弁護士連合会、司法書士会と司法書士会連合会、行政書士会と行政書士会連合会などの「⁽³¹⁾ 連合」組織と同一または類似のものと考えられることがある。

(28) 井上・基礎的研究 316-317 頁、長谷川他・法律知識 26 頁、研究会・質疑応答集 119 の 31 頁。

(29) 研究会・質疑応答集は、「宗教法人は、一個の法律主体として独立している。したがって、その内部組織について他の団体から規制されることはなく、自治自律するのが原則である」としている（325 の 3 頁）。

(30) 特定の教団との間で被包括関係を設定し、被包括の各個教会とならない限り、当該教団と同一または類似の伝道牧会ができないわけではないし、特定の教団の被包括の各個教会であるからといって、その事実だけで、伝道牧会が進展するものでもないことは自明の理である。

(31) 農業協同組合連合会は農業協同組合を組合員とし（農業協同組合法 12 条 2 項）、漁業協同組合連合会はその地区の漁業協同組合を会員とし（水産業協同組合法 88 条）、都道府県商工会連合会はその地区内の商工会を会員とし、全国商工会連合会は都道府県商工会連合会を会員とし（商工会法 55 条の 10）、日本弁護士連合会は全国の弁護士会で設立し（弁護士法 45 条 1 項）、日本司法書士連

これらの連合体の加盟団体は、連合体の構成員であるから、連合体の最高意思決定機関としての総会において表決権を有し、役員の選出、予算決算の承認など、連合体の運営の重要な事項に関与することになるが、宗教法人の包括関係・被包括関係においては、このようなことは何ら規定されてはいないのである。

もっとも、日本の基督教の宗教団体としての教団にあっては、その殆どが、憲法、憲章、教憲、教規、教会規程、政治基準などの基本約款において、宗教団体としての各個教会を宗教団体としての教団の構成員としている（あるいは、宗教団体としての各個教会を教区の構成員とし、教区を宗教団体の教団の構成員とするなどとしている）が、それは、宗教法人としての教団と宗教法人としての各個教会との包括関係・被包括関係とは、必ずしも直結するものではない。⁽³²⁾

本稿においては、「宗教法人である教団」と「宗教法人である各個教会」との関係について、あくまでも「宗教法人に関する」「世俗の関係」を論じることとしており、「宗教団体の部分」「宗教上の部分」については論及していないが、現実の教団と各個教会の関係においては、両者が微妙に関係してくることなので、慎重な検証が必要である。⁽³³⁾

合会是全国の司法書士会で設立し（司法書士法 62 条 1 項）、日本行政書士会連合会是全国の行政書士会で設立する（行政書士法 18 条 1 項）とされている。

(32) 法制研究会・法律相談は、被包括関係には①信仰型と②組合理型とがあり、①は本山・本部教会など信仰の中枢を頂点に、それを支える形でピラミッドを形成するもの、②は単位宗教法人が利益共同体として対等に存在し、包括宗教法人は連絡調整機関として存在するものとし、一般的に、仏教系は①、基督教系は②であるという（21 頁）。

(33) この点について、長谷川正浩「寺院が知っておきたい法律知識」『ZENBUTSU』（全日本仏教会、2014 年）は、『『包括する』に統括・支配・制約の意味を含むか』につき「法律上は含まれない」が「宗教上は含まれる」と説明し、「財産の処分については、双方の規則で規定しておかない限り、包括宗教団体の指示に従う必要はない」が、「本尊を何にするかといった宗教上の問題については、被包括宗教団体は包括宗教団体の指示に従わなければならない」旨を例示している。

III 被包括関係の設定および廃止

1 被包括関係の設定

宗教法人の設立には、所定の事項を記載した規則を作成して、所轄庁の認証を受けなければならない（法 12 条 1 項）が、「宗教法人を包括する宗教団体がある場合には、その名称および宗教法人非宗教法人の別」が規則の記載事項とされ（法 12 条 1 項 4 号）、かつ、宗教法人登記簿の登記事項とされている（法 52 条 2 項 4 号）。

したがって、各個教会の規則には、具体的な教団の名称を記載し、かつ宗教法人登記簿に登記しなければならないが、教団の規則には、教団が包括する各個教会を記載する必要はなく、登記事項ともされていない（当然、登記はできない。）。

法は、「宗教法人と当該宗教法人を包括する宗教法人との関係（各個教会と教団との関係）」を「被包括関係」といい（26 条 1 項後段）、被包括関係の設定や廃止について、特別の規定を置いている。

前述の通り、被包括関係は、規則に必ず記載しなければならない事項（必要的記載事項）であるから、被包括関係を新たに設定したり、既にある被包括関係を廃止したりするには、規則の変更手続きが必要となる。⁽³⁴⁾

ただし、被包括関係の設定または廃止にかかる規則変更の場合には、規則変更の認証申請の 2 月以上前に、信者その他の利害関係人に対して公告しなければならないものとされている（法 26 条 2 項）。⁽³⁵⁾ 被包括関係の設定

(34) 規則を変更するには、規則で定めた規則の変更に関する意思決定などの手続き（例えば、責任役員会で 3 分の 2 以上の決議、会員総会の特別決議、評議員会の同意、教団の承認など）を経て、所轄庁の認証を受けなければならない（法 26 条 1 項前段）。なお、規則変更の効力は、所轄庁から認証書の交付を受けたときに生じるものとされている（法 30 条）。

(35) 実際の場合には、「公告をしてから 2 月以上経なければ、規則変更の認証申請をすることができない」という意味である。

または廃止は、各個教会の信者などにとっても重要な問題であるから、事前に、ひろく信者その他の利害関係人に対してその趣旨を周知させるため⁽³⁶⁾である。

また、被包括関係の設定による規則の変更をするには、規則変更の認証申請の前に、各個教会を包括する教団の承認を受けなければならないものとされており（法 26 条 3 項）、規則変更の認証申請書には、教団の承認を受けたことを証する書類を添付しなければならないものとされている（法 27 条 2 号）。

そもそも被包括関係とは、各個教会と教団との関係であり、各個教会が単独で設定できるものではなく、教団との合意によって設定できるものであるから、各個教会の意思決定のみで不十分なことは当然である。法は、そのことを明文の規定をもって明示しているに過ぎない。

そこから、被包括関係は、各個教会の申込の意思表示に対する教団の承諾の意思表示によって設定される契約であると解されている⁽³⁷⁾。

とはいえ、被包括関係は、各個教会の規則の記載事項であって、所轄庁の認証によって効力を生じるものであるから、所轄庁による規則変更の認証を受けることを停止条件とする各個教会と教団との合意であると考えるのが正当であろう。

各個教会と教団との間で合意が成立したとしても、各個教会が規則変更の手続きをしなければ効力を生じることはないし、各個教会が所轄庁に対して規則変更の認証申請をしなければ効力を生じることはないからである。

各個教会としては認証を得たいと願っていたとしても、規則変更の手続きが規則に不適合なものであり、規則変更の認証申請が不適法なものであり、その申請書類に不備があり、添付書類が不十分なものであるなら、やはり被包括関係の設定が効力を生じることはない。

さらには、所轄庁の各個教会に対する他の事案による行政指導等との絡

(36) 渡部蕪『逐条解説宗教法人法』（ぎょうせい、1980年）183頁。

(37) 渡部・逐条解説 35頁・182頁、法制研究会・法律相談 38頁・39頁。

みから、当該規則変更が認証されないこともありえようし、人間である以上、所轄庁の担当職員の誤解、過誤、失念などから、申請が受理されないまま放置され、本旨外の補正が命じられ、不認証とされることもないとは言えない。

現実的には、教団と各個教会における被包括関係の設定は、両当事者間の合意によるとはいえ、所轄庁の行政処分のニュアンスが強い事例も散見される。

2 被包括関係の廃止

既に教団との被包括関係にあり、規則に教団名を規定し、登記簿に教団名を登記している各個教会が、教団との被包括関係を廃止しようとする場合にも、被包括関係の設定の場合と同様、規則の変更手続きをし、規則変更の認証を受け、変更登記を受けなければならない（法 26 条 2 項、27 条、30 条、52 条 2 項 4 号、53 条）。

教団との被包括関係を廃止しようとする各個教会は、第一に、責任役員会の決議など、規則に定める手続きにより規則の変更を行わなければならない（法 26 条 1 項前段）が、規則に「教団の承認を受けなければならない」など、規則変更で教団が一定の権限を有する旨の規定があっても、その規定によることは要しないものとされている（同項後段）。

これは、信教の自由の観点から、「教団離脱は自由である」という理解のもとに、教団が包括する各個教会を拘束することがないようにという趣旨で規定されたものであって、概して弱い立場にある各個教会の権利を擁護するための規定であると解される⁽³⁸⁾。

旧宗教団体法においては、寺院・教会の転宗転派を認めておらず、宗教法人令においても、神社・寺院・教会の転宗転派は認めない方針であった⁽³⁹⁾という。宗教法人令 6 条に「神社、寺院又ハ教会ノ規則ヲ変更セントスル

(38) 渡部・逐条解説 172-174 頁、阪岡誠・東川茂夫『宗教法人の実務問答集』（第一書房、1979年）170 頁。

(39) 井上・基礎的研究 461-463 頁。

トキハ（中略）尚所属教派、宗派又ハ教団ノ主管者ノ承認ヲ要ス」とあることから、教宗派教団を離脱する場合にも教宗派教団の主管者の承認が必要であると解されていたからである。

この規定の解釈について、文部大臣官房宗務課長から GHQ 宗務課長に宛て、「教宗派教団の主管者の承認が必要と解すべきものと思う」との伺いに対して、「教宗派教団の主管者の承認は必要ではない」との回答がなされ、その理由として、信教の自由の原則が挙げられている。⁽⁴⁰⁾

したがって、法においては、宗教法人令下におけるこのような疑義を生じさせないための立法がなされたものと考えられる。

それは、教団には、各個教会の代表役員などに対して、各個教会による被包括関係の廃止にかかる行為をしたこと等に対する不利益処分をすることを禁止し（法 78 条 1 項）、これに違反する行為を無効としている（同条 2 項）ことと軌を一にするものである。

すなわち、教団は、各個教会が被包括関係の廃止にかかる規則変更の手続きを行い、教団に対してその旨を通知する前およびその通知の後 2 年間は、被包括関係の廃止を防ぐために、または被包括関係の廃止を企てたことを理由に、各個教会の役員などを解任し、その権限に制限を加え、その他の不利益な取扱をしてはならないものとされ、これに違反する行為を無効としているのである。

各個教会の役員などには、代表役員や責任役員のほか、規則で定められた議員、評議員、監事、委員などが含まれ、「解任」には、免職、転任、転職などのほか、当該地位に就くために必要な教師などの資格の取消や停止、信者としての除名など、事実上、解任に直結する行為を含むものと解される。

また、職務怠慢、教義違反、不品行、不行跡、犯罪行為、ハラスメント、

(40) 井上・基礎的研究 463-466 頁。文部省の解釈は条文に忠実なものであったが、GHQ の回答は、信教の自由の原則に由来し、宗教法人令そのものよりも更に深いところから流れ出るものとして、この規定とは関係なしに解釈すべきものとしている。

教団秩序の維持、教団の諸規則違反など、「被包括関係の廃止」とは直接関係のないような理由による取扱いであったとしても、事実上、被包括関係の廃止に関わったことが原因であると考えられるならば、これに該当するものと思料される。⁽⁴¹⁾

教団との被包括関係の廃止にかかる規則変更の手続きした各個教会は、第二に、信者その他の利害関係人に対して公告しなければならず（法 26 条 2 項）、この公告をした後 2 月を経なければ規則変更にかかる認証申請をすることができない（同項）。

教団との被包括関係の廃止は、信者その他の利害関係人にとっては重大な事実であるから、あらかじめ周知させるという趣旨である。

教団との被包括関係の廃止にかかる規則変更の手続きした各個教会は、第三に、第二の公告と同時に、⁽⁴²⁾教団に対して、その旨を通知しなければならない（法 26 条 2 項）。

この通知を確実にし、後日の紛争を防止するために、この通知の文面は、郵便認証司による内容証明を受け、かつ、教団への到達を証する配達証明を受けることが適正である。この通知の内容証明書および配達証明書は、規則変更の認証申請の際には、「通知をしたことを証する書類」として、申請書に添付しなければならない（法 27 条 3 号）。

教団との被包括関係を廃止しようとする各個教会は、第四に、申請書および添付書類を整えた上、所轄庁に対して規則変更の認証申請をしなければならない（法 27 条）。そして、教団との被包括関係の廃止が効力を生じ

(41) 「他に理由がある場合であっても、被包括関係の廃止の企てがなかったのであれば当該処分がなされなかったような場合についても、被包括関係の廃止を防ぐことを目的として処分がなされたものと解するのが相当である」（平成 16 年（2004 年）文部科学大臣裁決）。

(42) ここで「同時に」とは、「同日」に限らず、規則に定められ、登記された「公告の期間中」であれば良いと解されている（阪岡誠・東川茂夫『宗教法人の実務問答集』（第一書房、1979 年）170 頁、渡部・逐条解説 182 頁）。なお、公告が誌紙掲載による場合には、「公告掲載の誌紙が発行された後、速やかに」という意味であると解されている（渡部・逐条解説 182 頁）。

るのは、この申請に対して、所轄庁から認証書の交付を受けたときである(法30条)。

法は、被包括関係の廃止を、弱者である各個教会の権利を擁護する立場から、格別に規定を置いたものと思料されるが、前述の通り、被包括関係の設定が、当事者の合意によるとはいえ、行政処分的な色彩が強い事例も見られるのと同様、被包括関係の廃止も、現実的には、所轄庁の行政処分⁽⁴³⁾に大きなウェイトが置かれており、法の趣旨は必ずしも貫かれていない。

3 被包括関係廃止の不認証に伴う諸問題

各個教会が教団との被包括関係の廃止を決議し、それにかかる規則変更の認証申請をしたにもかかわらず、所轄庁によって認証されないとか、所轄庁によって不認証とされた場合、当該各個教会には、永久に解消できない法律上の大問題が発生する。

(43) 例えば、所轄庁の担当職員が、教団と特別の関係があったり、教団から特別の依頼を受けていたり、個人的な意向などから、さらには贈収賄が疑われる関係があったりして、認証申請を正当に処理せずに放置したり、書類による形式的な法的適合性の審査の域を超えて実質関係を問題とし、責任役員会の出席責任役員員の個別審査をするなどして、認証されない事例が各地の宗教法人から報告されている。

(44) 規則変更の認証申請を受理した場合には、「規則変更の手続きが法の規定に従ってなされたこと」を審査する必要がある(28条1項)ことを理由に、単なる書面としての責任役員会などの議事録だけではなく、当該議事に参加した議員である責任役員などの選定および終任が適法に行われたか否かを審査するとし、実態関係にまで介入し、事実上、被包括関係の廃止にかかる規則変更の認証を不可能にする所轄庁がある。

これに対しては、特段の疑義がない限り、責任役員などの選任手続きの適法性までいちいち確認する義務はない旨の文部省通達がある(昭和53年(1978年)文宗2号)。

そもそも、このようなことを行うことは所轄庁の事務能力を超え、宗教団体の自主性に不当な干渉を許す余地を与えるおそれがあり、違法な選任手続きを所轄庁独自の調査で発見しようとすることは実効性に乏しく、不適切である(長谷川ほか・法律相談166頁)。

被包括関係の廃止は、それにかかる規則変更の認証書の交付によって効力を生じる(法30条)から、認証されないまま、申請が放置されたり、不認証とされれば、被包括関係の廃止はなかったものとされ、従前通り、被包括関係が設定された状態のままとなる。

その場合、各個教会の規則次第であるが、多くの各個教会においては、規則の変更、役員任免、財務の処理などにおいて教団の承認などが必要とされており、各個教会で役員を変更し、財産を処分し、被包括関係以外の事項にかかる規則の変更(主たる事務所の移転、役員員の員数の変更など)を行おうとして、教団に承認などの申請をしても、教団が応じてくれないおそれが多分にある。

それどころか、先の被包括関係の廃止の通知の後2年間は特段の行為は為されないとしても、その後は、代表役員解任その他の人事を一新し、教団から新たに派遣した者によって教会が運営される事態(いわゆる「教会の乗っ取り」)となるのが危惧される。

そうでない場合には、再度、被包括関係の廃止を行おうとしても、各個教会の中で必要な手続きをできない可能性が多分にあり、各個教会のほとんどすべての法的手続きは滞ってしまい、この状態は永久に回復することができないままとなってしまう。

IV 包括関係の設定および廃止

1 被包括関係と包括関係

各個教会の場合、被包括関係のある教団の名称が規則の必要的記載事項とされている(法12条1項4号)ことから、被包括関係を設定またはこれを廃止するには、規則変更の手続きが必要となり、規則変更にかかる所轄庁の認証も必要となる(法26条以下参照)が、教団の場合には、包括関係のある各個教会の名称は規則の記載事項ではないので、そのような手続きは必要ない。

そこから、教団が各個教会との包括関係を設定するには、何の手続きも

必要ないとする見解も存するが、少なくとも、相手方のある行為である以上、相手方との合意や相手方の同意、承諾等は必要であると考え、包括関係の設定は教団と各個教会の合意によって成立するとする見解が有力に主張されている。

しかしながら、そもそも「包括関係」とは、「各個教会における教団による被包括関係」の裏返しの関係にあり、「教団における各個教会の包括関係」ということであり、本来両者は同一の関係の表と裏の関係にあり、不可分の関係であるから、包括関係と被包括関係を分離して捉えるのは適切ではない。

言うまでもなく、包括関係と被包括関係とは、同じ教団と同じ各個教会との間における、同じ一つの関係なのであるから、両者を各別に論じるのは当を得たものではなく、両者を同一の観点から理解しなければならないものである。

2 包括関係の設定

各個教会には「礼拝の施設を備える」ことが根本的な要件とされており（法2条）、恒常的な礼拝の施設を有しないで礼拝その他の宗教活動を行っている団体は、宗教的には宗教上の組織であり、宗教上の団体であるとしても、法の上では、各個教会とは認められない。

他方、教団には、「各個教会を包括する」ことが根本的な要件とされており（法2条）、教団が宗教団体であるためには、2以上の各個教会を包括することが不可欠であり、⁽⁴⁵⁾包括する各個教会がなくなれば、教団とは認められなくなるのみならず、「宗教団体」としても認められなくなる。

つまり、「宗教団体を包括する宗教法人にあっては、その包括する宗教

(45) 被包括の各個教会が2以上あることが必要なのか、1以上で良いのかについては議論がある。1以上で良いとする根拠は、法43条2項6号の反対解釈であるが、法43条2項6号の規定は、成立した宗教法人をなるべく解散させないために出たものであると考えられ、包括宗教団体の要件として1の被包括宗教団体で良いという趣旨ではないものと思料される（渡部・逐条解説219頁参照）。

団体の欠亡」に該当し、宗教法人の必要的解散事由とされている（43条2項6号）⁽⁴⁶⁾。

このように、「教団」にとっては、包括する各個教会の存在が、教団の存続にとって不可欠な事項とされているのである。

さらに、行政実務上は、単に形式的に「各個教会を包括する」とか、概括的に「各個教会を有する」というだけでは足りず、具体的に複数の「各個教会が存在する」ことが必要なこととされている。

しかし、法の規定上は、形式的にかつ概括的に、「(一定の)各個教会を包括する」という規定を規則に記載するのみで足りるとされており、包括する各個教会の名称を規則に記載するなど、具体的な各個教会の存在を必要とされていない。

したがって、教団の規則の記載事項としては、各個教会に関する事項は含まれておらず（法12条1項参照）、登記事項ともされていない（法52条2項参照）。

とはいえ、教団にとって包括関係の設定や廃止が軽視されているということではなく、あくまでも包括関係の設定や廃止は当事者である教団と各個教会の問題であるから、法は必要以上に両者の関係に立ち入らないという姿勢を保っているに過ぎない。

前述のように、法は、各個教会を教団に対して弱い立場にあるものと考え、弱者保護の観点から、被包括関係の設定や廃止に特別の規定をしているが、強い立場にある教団についてはあえて規定していないということである。

なお、法は、各個教会による教団との被包括関係の設定に際して、教団の承認を受けなければならない旨を規定している（26条2項）が、教団が各個教会との包括関係を設定するに際しては、各個教会の承認、承諾、同意などの意思表示を得なくても良いとする趣旨でないことは言うまでも

(46) したがって、一旦成立した包括宗教団体は、包括する宗教団体が1となっても解散しない（前注参照）。

ない。

当然に、教団が各個教会との間に包括関係を設定しようとするに際しては、各個教会に対して包括関係設定の申込みをなし、それに対する各個教会からの承諾を得なければならない。しかし、それで足りるものでない。

というのも、教団にとっての包括関係の設定は、同時に、各個教会にとっての被包括関係の設定に当たり、各個教会が被包括関係を設定するには、規則を変更し、信者等に公告し、所轄庁の認証を受けなければならないからである（前述参照）。

そして、各個教会における被包括関係の設定は、被包括関係の設定にかかる規則の変更について所轄庁から認証書の交付を受けたときに成立する（法30条）ことから、教団における包括関係の設定も、当該所轄庁の認証書の交付のときに成立すると解されなければならない。

つまり、教団については、包括関係の設定に際して法に定められた履践すべき手続きは何もないのであるが、そうであるからと言って、各個教会との合意のみで、何の手続きもすることなく、直ちに、包括関係の設定が実現されうるというものではないのである。

法においては何の規定もなされてはいないものの、教団における包括関係の設定は、単純に、当事者の合意のみによって成立するものではなく、各個教会における公告の掲示および規則変更の認証申請の履行と所轄庁による認証が必要とされているのである。

つまり、教団による包括関係の設定においても、間接的であれ、所轄庁の行政処分がその効力発生の原因とされているのである。

したがって、教団が各個教会との間に包括関係を設定しようとする場合には、各個教会の承諾を求めるだけでは足りず、教団としては、各個教会を指導して、規則変更の手続き、公告、規則変更認証申請をなさしめ、早期に所轄庁の認証を得られるよう働きかけなければならないことになる。

他方、稀な例ではあるが、教団の規則に、具体的に包括する各個教会の名称を記載している場合がある。

この場合、この教団は、規則に記載された特定の各個教会とのみ包括関

係を設定し、原則として、新たな各個教会と包括関係を設定することなく、いわば固定的な体制として教団を組織し、宗教活動を展開しようとの趣旨に出たものと思料される。

そして、この場合の教団と各個教会との関係は、一般的な教団と各個教会との関係とは異なるのが通例である。

一般的な教団と各個教会との関係においては、概して、各個教会に対して教団の組織は大きく充実しており、豊富な人材と財力および知識を有し、各個教会を指導して教団の伝道牧会を推進させる立場にあるが、上述の場合においては、教団と各個教会との関係は、いわば逆転し、各個教会に重点が置かれているものと思料される。

この場合の各個教会は、教団を組織する重要な地位を有するものとして、教団の責任役員を送り出し、教団の重要な決定に関与するなど、教団の運営に深く関わる立場にあるからである。

また、この場合に、各個教会が教団を組織する理由としては、競合関係にある複数の各個教会が、あるいは伝道牧会の効果的な展開を企図し、あるいは組織の拡大を目指し、あるいは相互の競合関係を廃して勢力の分散を防止し、あるいは相互に存する紛争の解決を目指すことなどがあげられている。

そして、この場合に、合併して各々の存在を解消して一の教会となることではなく、合同しながらも各々の独自性をもって一の教会を組織することを選択する理由としては、教会の歴史、伝道牧会の記録、牧師および教師の実績、信者会員の教籍、各個教会間における微妙な教義教理の相違など、当該宗教団体特有の理由があげられている。

したがって、この場合の教団および各個教会の関係を考察するに際しては、これらの事情を参酌することを忘れてはならない。

3 包括関係の廃止

教団による各個教会に対する包括関係の廃止は、各個教会による教団に対する被包括関係の廃止のように、法に特別の規定が置かれてはいない⁽⁴⁷⁾。

しかし、「法に規定がないのであるから」として、包括関係設定契約の解除として、教団から各個教会に対する一方的な意思表示としての通知⁽⁴⁸⁾によって成立すると解することは不適切である。

仮にそうだとすると、各個教会が教団との被包括関係を廃止するには、各個教会における規則変更の手続きが必要となり、規則変更に関する信者等への公告および教団に対する通知のほか、被包括関係の廃止にかかる規則変更についての所轄庁の認証が必要となり、所轄庁の認証書の交付によって効力を発することとなり、不認証となれば、被包括関係の廃止は成立しないこととなるものであるのに対して、教団が各個教会との包括関係を廃止するには、教団から各個教会への通知のみで直ちに成立することになる。

そうであるなら、法の定める規則の記載事項が異なるということに起因するものであるとはいえ、教団に対して概して弱い立場にある各個教会が被包括関係を廃止するには、その意思表示に所轄庁の認証という条件が付されるのに対して、各個教会に比し概して強い立場にある教団が包括関係を廃止するには、その一方的な通知のみで足りるとするのは、あまりに不相当な感じがする。

既に考察した通り、教団の各個教会に対する包括関係の設定においても、各個教会の教団に対する被包括関係の設定のように、法に特別の規定が置かれているわけではないが、当事者である教団と各個教会の合意のみでは成立しえないのみか、所轄庁の行政処分によるものであった。同様の

(47) 渡部・逐条解説は、「教団側からする包括関係の廃止はありえない」とする安武敏夫論文を紹介し、昭和30年代の宗教法人審議会が包括宗教団体の側から包括関係を廃止することができるとの見解をとっていなかったことを紹介しつつ、「宗教法人法の規定からは、包括宗教団体の側から包括関係の廃止ができない、とは考えにくい」「被包括宗教法人の側にそれが認められ、包括宗教団体の側に認められないいわれはない」旨論じている(183-184頁)。

(48) 教団から各個教会への一方的な通知によって包括関係を廃止できるとする説も存するが、教団から各個教会への一方的な通知によっては、包括関係を廃止することはできないとするのが多数説である。

ことが、教団による各個教会に対する包括関係の廃止にも言えよう。

すなわち、包括関係の設定の場合と同様、包括関係の廃止の場合においても、その成否は、被包括関係と裏表の関係にあり、包括関係と一体である被包括関係の成否と軌を一にしなければならないものと思料される。

そうでないなら、一方的な通知によって、教団としては包括関係が廃止されたとしながらも、教団の包括関係が意味する各個教会の被包括関係が存続し続けるという不条理が生じ、法の名の下に法的な混乱を生じさせることになる。

例えば、各個教会が被包括関係を廃止しようとする場合には、信者その他の利害関係人に公告しなければならないものとされており、それは信者その他の利害関係人にとっても重大な影響を及ぼす事項であるからであると考えられているが、教団からの包括関係の廃止が教団の一方的な通知で足りるとするなら、信者その他の利害関係人の利益は全く顧慮されないことになる。

仮に、教団の包括関係の廃止があれば、当然に、各個教会の被包括関係は廃止されるとするなら、各個教会における被包括関係の廃止に関する諸手続きは無用のものとなってしまおう(次項参照)。

そのような解釈は、法の解釈として許されることではないものとする。

4 通知のみによる包括関係の廃止に伴う諸問題

仮に、各個教会の同意なく、教団の一方的な意思表示の通知のみによって、教団の各個教会に対する包括関係を廃止することができるとするなら、各個教会に、法人としての存続を危殆ならしめるおそれがあるのみならず、国家の制度としての宗教法人制度に回復不能な欠陥を生じてしまうおそれが危惧される。

というのも、各個教会の規則には教団の名称が記載され(法12条1項4号)、各個教会の宗教法人登記簿には教団の名称が登記されており(法52条2項4号)、これが抹消されない限り、形式的ではあれ、法律上、永久にその関係は継続することになるからである。

これを抹消するには、第一に、各個教会が、その規則の定めるところにより、教団との被包括関係の廃止にかかる規則変更を行うほかに方法はない（法 26 条 1 項前段）。

規則の変更には、基督教の各個教会の多くにおいては、責任役員会の特別決議のほか、会員総会の承認が必要とされているが、教団の一方的な通知による包括関係の廃止に反対し、同意できない各個教会が自主的に規則変更の手続きを進行させることは望みえないであろう。

仮に、各個教会が責任役員会や会員総会などを招集したとしても、それに異議のある責任役員や会員議員などが会議をボイコットして会議が成立せず、出席があったとしても猛反対で議事が進行できないことは容易に推察され、責任役員会で特別決議を成立させることは極めて困難であるし、会員総会などで円満に承認の決議がされるとは思われない。

このような決議を求める責任役員会の招集を受けた責任役員の代表役員以外の全員または一部が辞任するといった事態も予想され、責任役員の辞任に伴う責任役員の後任者の選任も、それに代わる責任役員代務者の選任も困難となり、責任役員会の存続そのものも危ぶまれよう。況や、全信者を議員とする会員総会においては、その度は容易に推察されよう。

そもそも、教団の一方的な通知によって包括関係を廃止された各個教会においては、包括関係の表裏の関係にある被包括関係が廃止されたものと解されるなら、各個教会としては、極めて困難な規則変更の手続きを経て、所轄庁の認証を受けなければならないということは不合理そのものである⁽⁴⁹⁾。

(49) 規則認証申請には多大な費用と労力を要するし、所轄庁の認証を受けるには、法に規定する 3 月ルール（法 14 条 4 項）は無に等しく、半年も、1 年も、数年もの時間を要している現状を踏まえれば、包括関係を廃止された各個教会にそれだけの負担を強いる意味は見出せない。そもそも、教団からの通知によって包括関係を廃止されたのに、各個教会から教団に対して被包括関係の廃止の通知をしなければならぬ（法 26 条 3 項）根拠は皆無である。その上、公告・通知の日から 2 月を経なければ、規則変更認証申請できない（法 26 条 2 項）のであるから、理不尽の謗りを免れまい。

また、一方的に包括関係を廃止され、同時に、包括関係と表裏の関係にある被包括関係も廃止されたのにもかかわらず、あたかも被包括関係は存続しているかのように装い、自らの自主的な意思によって行うかのようにして、「被包括関係の廃止」の手続きを取らなければならないというのは矛盾そのものでしかない。解釈の誤りの帰結というべきであろう。

結果的に、各個教会の規則が変更されず、規則上および登記簿上、教団が包括団体であり続けるなら、各個教会の規則の規定次第ではあるものの、代表役員および責任役員の任免、代表役員となる牧師の任免、牧師となる教師の資格の認定、評議員や監事などの役員の任免、それぞれの代務者や仮職の任命、信者の登録、転籍、抹消など、財産の処分、規則の変更、合併、解散などについて教団の承認などが必要とされ続けることになる⁽⁵⁰⁾。

各個教会においては、将来、必ず、このような手続きの必要が生じるが、その際に、教団に所要の願いをしても、包括関係を廃止したとする教団がそれに応じることはないであろう。

特に、代表役員や責任役員に欠員が生じれば、後任の任命は不可能になるし、それらの代務者の任命も不可能になり、宗教法人としての事務が一切頓挫してしまうことになる。

その際に解決可能な方策としては、全く好ましいことではないが、教団において、包括関係が消滅していないとして、後任の牧師、代表役員、責任役員などを任命派遣して、諸会議を開催して被包括関係の廃止に伴う規則の変更を決議し、全く意味のない公告や通知を行い、所轄庁に規則変更の認証申請をし、所轄庁の認証を待って、変更登記を申請するほかなかろう。

このようなことを考えると、教団の一方的な通知による包括関係の廃止

(50) ほとんどの各個教会において、規則の変更をするには、教団の承認等を要する手続きとされており、被包括関係の廃止にかかる場合を除き、教団による一方的な包括関係の廃止が許容されるなら、各個教会としては、永久に規則の変更を行うことができないことになってしまう。法が教団からの包括関係の廃止を許容していない所以である。

を含め、教団による包括関係の廃止は、単に法に規定がないのみならず、法の想定していない事態であり、「できない」と考えるのが、法の解釈として最も適合しており、かつ、現実在即しているように思われる。

結

そもそも宗教法人は、単位宗教法人（各教会）であれ、包括宗教法人（教団）であれ、各々個々が主権を持った一つの独立した法人であり、被包括関係にあるからといって、他の宗教法人によって支配されることはないし、包括関係にあるからといって、他の宗教法人を従属させることもできないのである。

法は、他の宗教団体（宗教法人）を制約し、または他の宗教団体（宗教法人）によって制約される事項を定めた場合には、その事項を規則の記載事項としており（法12条1項12号）、包括関係・被包括関係にあるかないかを問わず、すべての宗教法人が、自ら認識して自ら定めた自己の規則において記載された事項のほかは、他者から制約を受けることはないのである。

したがって、他の宗教法人を制約する事項については、自己の規則に記載するとともに、制約される他の宗教法人の規則においても記載されていない限り、制約の効力を発することはないのである。⁽⁵¹⁾

それは、言うならば、自己の規則による自己制約なのであって、他の宗教法人から強いられる強制的な制約ではないということを意味するものでもある。その点においても、宗教法人の独立性は保持されていると考えてよい。

包括関係・被包括関係があるという理由によっては、各教会が教団に支配され、指揮命令されることはないし、各教会の人事や財務が統制されるということもないのである。ただし、宗教団体としての教団と宗教団

(51) 同旨・宗教法制研究会『宗教法人の法律相談』（民事法情報センター、1990年）39頁。

体としての各教会の間においては、法は適用されないから、この制約の制限の規定も適用されることはなく、教団が各教会を指揮監督し、支配命令し、人事や財務を統制することもありうる⁽⁵²⁾ことも失念してはならない。

これも、宗教法人法における「聖俗分離の原則」の一端である。法は、あくまでも世俗の事務に関する部分に限って適用され、肯定的であれ、否定的であれ、聖なる宗教の領域には一切関与しないのである。

したがって、宗教法人における包括関係・被包括関係とは、当該宗教法人等の外部に対して、「この宗教法人があつた宗教法人の包括関係にある」ということを示し、これらの宗教法人が、あの宗教法人である教団の教義教理に基づき、その歴史伝統を重視し、継承された儀式伝統を守り行う宗教法人である各教会であるということを公に示すことに大きな意義があるものと考えられる。

ただし、本稿において考察したように、特定の各教会を被包括宗教法人とする教団の場合にあつては、包括関係・被包括関係ということに特別の意味を持たせているものであるから、一般的な包括関係・被包括関係と同列に扱うのは適切ではない。

この場合にあつては、「包括関係」「被包括関係」という法の枠組みを利用しながら、被包括関係にある各教会が、包括関係にある教団の構成員（会員、社員）として教団を組織しているのであるから、包括関係・被包括関係の廃止をしようとするときには、単なる包括関係・被包括関係の廃止の手続きによってではなく、包括関係・被包括関係の廃止の手続きも併用しながら、教団の本質的な部分である構成員の変更として、しかるべき手

(52) あくまでも当該教団の宗教上の教義教理に基づいて定められた当該教団の基本約款による。教団であっても、被包括の各教会を一切制約せず、全面的に各教会の自主性に委ねているところもあれば、極めて細かい点に至るまで統制を及ぼしているところもある。

このように、法における聖俗の分離は、宗教上の領域（宗教団体の領域）と世俗の領域（宗教法人の領域）とを明確に分離しているので、実際の運営にあたっては心して両領域の混同を回避する努力をしなければならない。

続きを履践する必要があるものと考えられる。

最後に、「包括関係」「被包括関係」ということの意味について、要点を整理しておきたい。

第一に、教団も各個教会も、自己の意思決定に基づき、財産を所有・維持運用し、法律上の権利義務を有する「独立した法人」である。

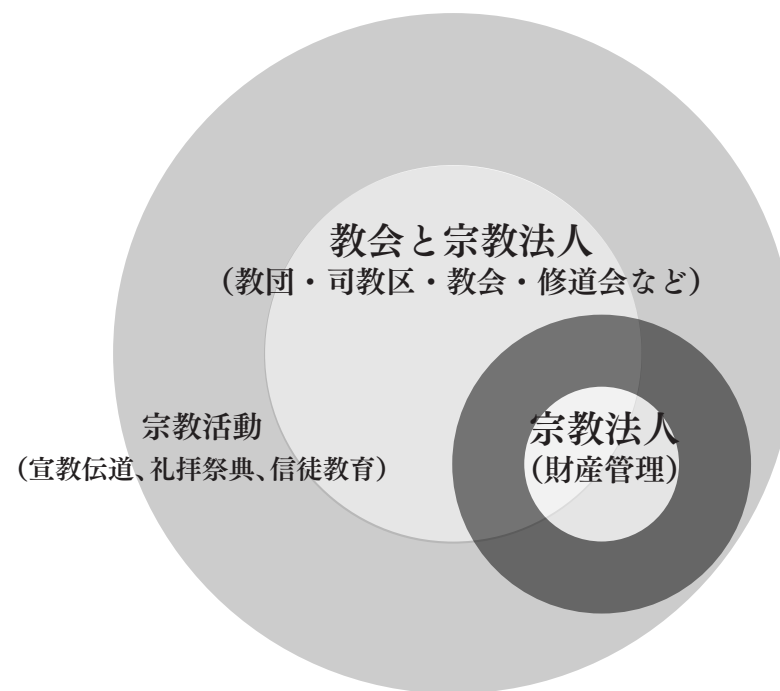
第二に、したがって当然に、教団は、各個教会を支配し、指揮命令し、人事および財務を統制する存在ではない。

第三に、その逆に、各個教会は、教団に従属し、教団の指揮監督下でのみ活動が許されるような存在ではない。

第四に、教団が各個教会を制約し、各個教会が教団に制約される事項は、教団と各個教会との協議に基づいて定められ、かつ教団の規則および各個教会の規則に定められ（所轄庁の認証を受け）なければ効力が生じない。

第五に、概して弱い立場にある各個教会からは、いつでも、各個教会における所定の手続きを了して、被包括関係の廃止を決定することができるが、概して強い立場にある教団からは、理由の如何を問わず、包括関係の廃止を決定することはできない。教団から包括関係を廃止しようとする場合には、各個教会と協議し、その合意を得て、各個教会から被包括関係を廃止する旨の決定をしてもらい、かつその手続きを履践してもらうほかないものとする。

教会と宗教法人



【書評】

M・S・Mスコット著

『苦しみと悪を神学する — 神義論入門』

加納和寛訳

須藤英幸

完全に善である全能の神が世界を創造したのならば、なぜ私たちは現実の生活の中で様々な苦しみを経験しなければならないのか。換言すれば、なぜ神は世界において悪の存在を許しているのか。このような矛盾を理論的に解き明かそうとする学的試みが、「神義論 (theodicy)」と呼ばれる。原著の著者によれば、悪の問題は歴史的にはまずアウグスティヌスによって哲学的方法において展開され、中世から近世にかけても、アウグスティヌスの方法的枠内で議論されてきた。海外では、現代神学が多様に展開するに従って、神義論の可能性も様々な形で提案されるようになったが、日本語で読めるようなものとして積極的に紹介されてこなかったこともあり、神義論をめぐる本邦の神学的な知的探究は停滞状態にあるといえる。このような知的な閉塞状態にあって、神義論を歴史的視点から包括的に扱った本書が出版され、日本語で読めるようになったことは、生活の中で直面している様々な苦しみや悪の問題に何の意味も見いだせないまま呻吟しているすべてのキリスト者にとって吉報であるに違いない。さらに、キリスト者一人一人が苦しみや悪の問題に適切に向き合うことができるように助言することも教会教役者の責任であることを考慮すれば、牧会に携わるすべての人々に是非読んでいただきたい著作である。本邦の神学的領域において欠落していた神義論の基本的知識を合理的に提供してくれるという点で、本書は画期的な翻訳書と言える。

原著 *Pathways in Theodicy: An Introduction to the Problem of Evil* (直訳すれば『神義論における幾つかの道筋 — 悪の問題についての序論』) は、カナダの

トーンロー大学宗教学部准教授の Mark S. M. Scott (マーク・S・M・スコット) によって Fortress Press から 2015 年に出版された秀作であり、関西学院大学神学部准教授の加納和寛氏が翻訳に取り組みられ、『苦しみと悪を神学する—神義論入門』として教文館から 2020 年に出版された。スコットには、本書の他にオリゲネスの悪の問題を扱った *Journey Back to God: Origen on the Problem of Evil* (New York: Oxford University Press, 2012) という著作もあり、歴史神学的な視点から現代の悪の問題を分析する視点を備えている。「訳者あとがき」によれば、加納氏が講義の教科書として使用するために「基本的なことから神義論をわかりやすく解説している本」を探していたところ出会ったのが本書であるとのことだ。訳文が読みやすいうえ、巻末には訳者による「用語解説」も付されており、神義論の教科書としても申し分のない内容になっている。

本書でスコットが試みていることは、苦しみや悪の問題についての議論に一定の結論を出すことではなく、建設的な議論の端緒が開かれるような、複眼的な神学的土台を提供することである。この目的を達成するために、スコットは神義論をめぐる六つの道筋を提示して、各道筋について長所と短所を説明する。道筋の前半部分で、神義論として形成されたと認められる議論、すなわち、「自由意志による擁護論」(第三章)、「ソウル・メイキング神義論」(第四章)、「プロセス神義論」(第五章) が扱われ、そのうえで後半では、これまでに展開された神学的議論を応用することによって神義論として形成可能と思われる議論、すなわち、「十字架の神義論」(第六章)、「反神義論」(第七章)、「神義論を乗り越える」(第八章) が説得的に展開されており、悪の問題をめぐる議論が複眼的視点から広げられている。スコットは神義論の各道筋に影響を与えた哲学者や神学者を提示しつつ客観的で公平な説明を重ねており、読者は慎重に読み進めることによって各道筋についての歴史的展開とその内実を合理的に把握することができる。

本書が卓越している点は、第三章から第八章において神義論をめぐる六つの道筋が分かりやすく紹介されていることだけではなく、「はじめに」

から第二章において独創的に論じられる神義論の方向づけが与えられていることでもある。強いて本書の欠点を挙げるとすれば、神義論の方法論をめぐる議論においてスコットが考えている企画の全体像が把握しにくいことであろう。したがって、これから本書を手にする読者の一助になろうことも考慮して、本書評では特にこの神義論の方向づけを中心に解説してみたい。「はじめに」において、スコットはアキナスが『神学大全』で提示している無神論者の論拠を紹介する。前提として、一方の反対物が無限であれば、他方の反対物は完全に消滅することが挙げられる。もし完全に善なる神が存在すれば、いかなる悪も見いだされるはずがない。しかるに世界には悪が見いだされる。ゆえに、神は存在しない。この論拠に対して、アキナスは神存在の証明を試みるわけであるが、同時に、アウグスティヌスと共に、神は悪の存在から善を引き出すことができる点に神の無限の善性を見ている。それゆえ、悪の存在が直接的に神の存在を否定することにはならないにしても、「なぜ善なる神は悪を許しているのか？」という神学的な問いは残されたままであることになる。このように、悪の問題は、神が善であることと、悪が存在することやその結果として苦しみが存在することとの「論理上の緊張」として捉えられるのである。

神義論に関するスコットの確固とした立場は、神義論とは解答を探すことではなく、悪の問題に応答できるような神学的な素材を探すことにその方法がある、ということである。この点から、キリスト教神学が軽率にもこれまで繰り返してきたように神義論を非生産的で解答不能なものとして退けてしまうことは、悪の問題について語りうる材料を所持しないことになってしまい、その態度は危険でさえある。キリスト教神学において懲罰的神義論が無批判的に受容されてきた歴史はこの態度の結果でもあろう。懲罰的神義論とは、罪と苦しみとの、あるいは、義と祝福との直接的な関係性を強調しつつ、神が罪を罰するために苦しみを利用すると考える立場である。確かにこの立場には直接的な聖書根拠が存在するが、スコットによれば、盲人として生まれたことが罪の結果でないことをイエスが宣言したこと（ヨハネ 9:1-3）や、イエスが因果応報を否定したこと（ル

カ 13:4）などの証言によって、すべての苦しみが罪の結果であると考える立場は明らかな間違いとなる。このように、懲罰的神義論とは、多様な悪の議論のうちから狭い視野によって選ばれた一つの議論にすぎず、特に神の憐れみと恵みから切り離されて説明される場合は破壊的な結果をもたらすことになりかねないことが主張される。

第一章の「悪を考え直す」では、悪の問題が歴史神学的な視点から包括的に論じられている。スコットによれば、キリスト教の歴史の早い段階で、悪の問題が神秘的道徳的領域から哲学的領域に移された結果、聖書的な悪の視点が置き去りにされてしまった。したがって、現代キリスト教の神義論に要請されることは、伝統的な哲学的視点を批判的に継承しながら、哲学的本質論から聖書的根拠や経験的悪に根ざした神学的考察に移行すべきことであり、同時に、複数の神学的素材を提示して対話的なアプローチを促すことである。この目標に向けて神学的土台を与えるために、第一に、聖書における悪の具体的内容が「混沌としての悪」「罪としての悪」「サタン的な悪」「苦しみとしての悪」という四つの視点から吟味される。聖書においては、苦しみの原因が罪だけに関係しているのではなく、混沌やサタンなどのいわば自然の破壊力にも関係しており、しかも、それらが様々な方法で聖書に織り込まれていることが主張される。しかも、聖書における悪の問題は、宇宙的、道徳的、霊的な次元で扱われており、後に展開される神義論の合理的、抽象的、哲学的な地平とは表現の方法が異なっているのである。

第二に、悪の問題が哲学的領域に移されてからの神義論の歴史的展開が、アウグスティヌス、トマス・アキナス、ジャン・カルヴァン、カール・バルトの神義論を通して把握されることが試みられる。具体的にいえば、神義論の哲学的アプローチは、混沌、罪、サタン、苦しみなどの聖書の表現に代えて、「善の欠如 (*privatio boni*)」という合理的概念を用いて悪の問題を考える方法である。このアプローチの本格的な展開はアウグスティヌスに始まる。善の神と悪の神との闘争の場として世界を考えたマニ教の二元論的世界観からキリスト教への回心過程において、一者からの流

出として世界を考えた新プラトン主義の一元論的世界観がアウグスティヌスの霊的な目を開いた。その結果、完全に善なる全能の神に対するアウグスティヌスの信仰を妨げていた、世界における悪の問題が解決されることになる。悪は意志の歪みや倒錯に起因する善の欠如と定義され、したがって、独立した実在としてではなく、善いものとしての神の被造世界に寄生する存在として、いわば非存在として考えられるようになった。このようにして、概念的には、神が悪の創造者とは考えられなくなったのである。アキナスが新たにアリストテレスの視点を加え、カルヴァンは神の計画（撰理）の視点を加えて考えているものの、彼らの神義論は基本的にアウグスティヌスのそれを超えるものではない。バルトもまた虚無的なものとして悪を捉えており、アウグスティヌスからバルトへと続く神義論は、「善の欠如」として概念化された悪を考える方法である。

これに対して、スコットは悪が体験的に実在することを表明すべきだという立場に立って、伝統的な悪の欠如理論における弱点を指摘する。悪の欠如理論の立場では、第一に、悪が存在するし存在しないと考えられる点で矛盾に陥ること、第二に、悪の起源が説明困難であること、第三に、体験的な悪の実在性が弱められてしまうこと。それにもかかわらず、スコットによれば、伝統的な悪の欠如理論は神と悪との性質の対称性をうまく表現しており、それ自体は否定されるべきものではない。スコットの試みは、聖書の根拠や経験的悪に根ざした悪の定義を深めることによって、悪の問題に回答できるような神学的な素材を提示することであり、それを通して、伝統的な悪の欠如理論の弱点を克服することである。

第二章の「神義論を定義し直す」では、神義論が現代的批判を通して再考されている。「神義論」という用語の概念は、「現実の生活とは何の関係もないもの」と誤解される傾向にあるのだが、確かに、専門的にいえば、神義論とは神の性質と悪の実在とを調和させる「論理上の挑戦」である。しかし、スコットによれば、神義論の試みは、神の被造世界において「苦しみには何の意味があるのか？」を問うものであり、その使命は生活のどこにでも起こりうる悪、不正義、不幸という現実を理解し、それに順応す

ることによって、苦痛を和らげることにある。したがって、神義論は第一に神学に属するものであり、長年にわたり哲学に任せきりであった神義論の問いを、神学独自の的方法論と理論とを用いて再構築する必要がある。

悪の理論上の問題は、「トリレンマ」として、すなわち次の三つの事柄が同時に成立することのない背反として表現できる。すなわち、①神は完全な善である。②神は全能である。③世界に悪が存在する。伝統的な神義論は、知的脅威から神への信仰を守る企てでもあるのだが、現代的批判は特にそれが経験的な苦しみに耳を傾けていないことに厳しく向けられている。すなわち、スコットによれば、伝統的な神義論は「苦しみという人間経験へのまなざしを失ってしまっている」。したがって、実存的問題として苦しみに応答できるような神学的な素材を提示できるように、「創造的、多角的、経験的な根拠に基づいて、多様な悪の問題を分析する」ことによって神義論を再構築すべきことが主張されている。このようにして、スコットは「神学的であることが明らかな枠組みの中で、哲学的な神義論の方法と具体的な経験に基づく神義論とを統合すること」を企画し、この方法論に基づいて、第三章から第八章まで、様々な悪の問題に回答している六つの道筋を、複眼的な神学的土台として提示することになる。

第三章から第八章までを読み進めていけば、読者は悪の問題に回答できるような様々な神学的な素材を手にすることができる。その結果、読者は、神学的な多様な素材を土台にして、苦しみの意味に対しても複眼的な視点をもつことができるようになろう。同時に、聖書の解釈においても、神、世界、苦しみの関係性が創造的に捉えられて、合理的でありながらも苦痛の和らぎに至るような釈義が生まれてくる可能性もある。このように、新しい視点と可能性が与えられる点から、苦しみや悪の問題に悩むすべてのキリスト者だけでなく、牧会に関わるすべての方々にも本書を強く推薦したい。

（教文館、2020年、364頁、ISBN: 978-4764267442、定価 3,600円＋税）



Υ Ν Ε Χ Ω Σ ἀκούων ἀναγνωσκουμένων
 εἰς Πάυλου, καὶ καθ' ἑκάστην ἐβόδο μίσηδα δὶς
 κίς, ἢν **要** ἀν **約** ἔργων ἀγίων ὅτι τε λαῶν μ
 ῖρος ἀπολαύων τῆς πνευματικῆς, καὶ διαίτης,

[Abstract in English]

ἀνάσκων Φωνίω, καὶ
 κῶ Φαντάζεσθαι, καὶ διαλεχθῆναι ὁρᾶν· ἀλγῶ ἢ καὶ ὀδυρῶν
 ἀπόρτες ἴσασι, ὡς ἄρ' εἰδέναι γρη, ἀλλ' οὕτως πινές αὐτὸν ἀγν
 ῖς ἀριθμὸν εἰδέναι σαφῶς. τοῦτο δὲ γίνεται οὐ ἄρ' ἀμαθίας,
 ὅσα σιωπῶς ὁμιλῆν παρ' μακαρίων τοῦτω· οὐδὲ γρημίς ὅ
 δι' ἐφύϊα καὶ ὀξύτητα διανοίας ὅτι σάμεθα, ἀλλ' ἀδρῆ τὸ σιω
 σφόδρα διακείσθαι πρὸς αὐτὸν. τὰ γδ' ἦν φιλομύμων, πρὸς
 λουῶντες ἴσασι, ἄτε δὴ μεμνηῶντες αὐτοῖς· ὅσα μακαρίος ἄ
 λιππησίους, Καθὰς δὲ καὶ ὅτι ἐμὲ τοῦτο φρονῆναι πρὸς ὑμῶν,
 δία ὑμας, ἔντε τοῖς δεσμοῖς μου, καὶ ἐν τῇ ἀπολογία καὶ βεβαί
 ὀμεις ἠέλητε μὲν πρὸς αὐτοῖς πρὸς ἑστέχην τῇ ἀναγνώσει, οὐδεὶς ἰ
 ὅτι Χριστοῦ λόγος εἶπῶν, Ζητεῖτε καὶ ὑμῶν, κρούετε καὶ ἀνο
 πλέον ἡμῖν ἦν ἄρ' αὐτὰ συλλεγομένων, καὶ παμδοξοφίαι καὶ
 πρὸς ἡμῶν ἀνεδέξαντο, καὶ ἀδρῆ τοῦτο ὅτι ἀν' ἀνάγνωτο ὅλοις ἐ
 πρὸς ἡμῶν ὅτι λαβῆν τὰ πρὸς ἑτέρων συλλεγῆναι διατάγητε
 σπουδῶν τῇ τῇ λεγομένων ἀκροάσει, ἔστιν τῇ τῇ γρημῶν σι
 πτω ἀπαμῆσαι πρὸς ὑμῶν μόνω, ἀλλ' ἀγαπητὸν αἰ' ποσα
 τεῦθεν τὰ μυσία ἔφω καὶ, ἀπὸ τῆς τῆς γρημῶν ἀγνοίας,
 ἐβλάστησε λυμῆ, ἐν τεῦθεν οἱ ἡμισημένοι βίοι, ἐν τεῦθεν οἱ ἀκερ
 τὸς τοῦτου ἑτερημένοι, ὅτι αἰ' ἔργα βαδίσαν, ὅπως οἱ πρὸς τῇ
 τες γρημῶν, πολλὰ ἀνακρίζονται καὶ σιωπῶς ἀμῶν τῶν, ἀ
 βαδίζοντες· ὅσα ἴσα μὴ γρηται, ἀνοίξωμι τοῖς ὀφθαλμοῖς

[要約]

時と永遠 キリスト者の終末的生き方の観点から

丸山忠孝

本稿は、東京基督教大学の創立30周年記念講演(2019.10.30)原稿で、講題の「時と永遠」は区切りを迎えた同大学が行うその「過去」と「現在」のアイデンティティ検証と「将来」への展望に役立てばと願って選ばれました。講演内容は、聖書学者オスカー・クルマンと宗教哲学者波多野精一における「時と永遠」論の考証および二考証を受けてのキリスト者の終末的生き方に注目した論述「永遠に直面して」です。

クルマンの『キリストと時』(1946)は、旧新約聖書のヘブライズムの、直線的時理解と地中海世界のヘレニズム的、円環的時理解との根本的相違、「時」を永遠なる神の創造・贖罪・終末という働き的手段と捉え、その延長線上に「永遠」を設定する聖書と「時」と「永遠」を異質的とし、「永遠」を「無時間」とみなすヘレニズムとの対立などの重要提言をします。ここから、「永遠」の時間的性格に注目するクルマンはキリスト者を「すでに」始まっているものの、「いまだ」完成を見ない「永遠」にあって生きると意義付けます。

波多野の宗教哲学は三部作の主著『宗教哲学序論』、『宗教哲学』、『時と永遠』(1935-43)で体系的に明示されますが、その最終論点に「時と永遠」論が置かれる点が注目されます。波多野は、独自の宗教哲学を「主体」(自我)が「他者」である「絶対的実在者」(神)との人格的体験に基づき「神との生の共同によって得らるべき魂の極み無き福」を目指すとし、その「時と永遠」論をめぐるのは、「時」に生きる「主体」に迫りくる「永遠」を「将来にきたらんとするものは正に即ち必ず来る」「将来」とみなし、その確実・必然性を強調します。

コロナ禍における TCU のオンライン教育に関する研究
—— TCU 生の信仰の成長や霊的形成に着目して ——

岡村直樹、徐有珍(協力:高橋信希、立山剛)

2020年3月11日、世界保健機構(WHO)によって正式にパンデミックとして認定された新型コロナウイルスの感染は、同年9月の時点でも日本社会の様々な営みに多大な影響を与え続けており、大学教育も例外ではない。2020年度の新学期より、全面オンラインによる講義を開始した東京基督教大学では、6月から7月にかけて、神学部生、大学院神学研究科生、専攻科生を対象に、オンラインを用いた無記名アンケート、グループインタビュー、および個人インタビューを実施した。調査の目的は、学生の「精神的な状態」や「相談相手の有無」に加え、学生の「信仰の状態」「信仰の成長」、そして「霊的形成」についてのデータを収集し、それらを学生のケアや授業改善に生かすためであった。本研究は、それらの調査を通して得られた量的、および質的データの双方を、混合研究の手法を用いて分析したものである。量的分析の結果からは、学生の「精神的な状態」と「信仰の状態」の双方がコロナ禍においてネガティブな影響を受けていることや、それらの間に正の相関関係があることがわかった。また「相談相手の不在」が、学生の「精神的な状態」と「信仰の状態」の双方にネガティブな影響を与えていることもわかった。一方、質的分析の結果からは、授業への集中度や、授業における学生の能動性の度合いなどが、学生の「信仰の成長」、そして「霊的形成」と深く関わっていることも明らかとなった。これらの調査結果から、オンライン授業の利便性を生かしつつ、学生がより積極的に関わることのできるクラス運営を実施することが、提言としてまとめられた。

心の論理

—— 初期改革派正統主義における感情の分析 ——

デイビッド・S・サイツマ 青木義紀訳

初期近代の改革派神学の中で、人間論は注目を浴びる重要なテーマであったが、感情 (affections) や情緒 (emotions) に関する研究は、ほとんど無視されてきた。教義学の中に、感情を取り上げるトピックや項目がなかったからである。しかし、改革派神学において感情は、信仰者の生を考える上できわめて重要な課題である。本論は、初期改革派正統主義における感情論の扱いの発展を検証することを目的としている。

宗教法人における包括関係および被包括関係の意味

—— 宗教法人である教団と各個教会との関係 ——

櫻井圀郎

宗教法人法 (法) においては、宗教法人とは、宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、および信者を教化育成するなど宗教活動を行う宗教団体の財産を所有し、維持運用するなどのために資するため宗教団体に法律上の能力が付与されたものとされており、宗教法人は、財務管理など世俗の事務を行う法人であって、宗教活動を行う宗教団体とは区別されている (聖俗の分離)。

法は、宗教法人となることができる宗教団体を、(1)「礼拝の施設を備える」教会、修道院など (各個教会) と(2)「各個教会を包括する」教団、修道会など (教団) とし、教団の要件を「各個教会を包括する」としているが、「包括する」とはどういうことを意味するのかは定めていない。

また、法は、各個教会の規則の必要的記載事項に「包括宗教団体」を定め、各個教会が教団との間で「被包括関係」を設定する手続きおよび各個教会が教団との間の「被包括関係」を廃止する手続きを定めている一方、教団が各個教会との間で「包括関係」を設定しまたは各個教会との間の「包括関係」を廃止する手続きについては規定していない。

そこで、教団および各個教会の実務上、「包括する」ことの意味をめぐって、また、設定された「包括関係」や「被包括関係」の廃止をめぐって、紛争が多発していることを踏まえ、本稿では、「信教の自由」を基底に据え、宗教法人における「包括」の意味を解し、教団および各個教会の間における「包括関係」と「被包括関係」の設定と廃止につき論究し、紛争解決の一助としたい。

[Abstract in English]

Time and Eternity:
From the Perspective of Christian's Eschatological Living.

Tadataka Maruyama

This article is taken from the lecture manuscript presented on the occasion of Tokyo Christian University's 30th anniversary celebration (2019.10.30). Its title, "Time and Eternity," was chosen by the lecturer, hoping that the topic would be helpful in the university's search for its identity in its past and present and for its future prospects. It contains two examinations of the "time and eternity" theory presented by a biblical scholar, Oscar Cullmann, and a philosopher of religion, Seiichi Hatano. Reflecting these examinations, it also includes a concluding section entitled "In facing eternity" which focuses on Christian's eschatological living.

Cullmann's *Christ and Time* (*Christus und die Zeit*, 1946) is known for its bold presentation of several important theses, such as that the Bible's Hebraistic and linear understanding of time and the Hellenistic world's cyclical understanding of time are fundamentally different. While the Bible conceives of "time" as the means in which the eternal God's work of creation and redemption is accomplished and "eternity" as the extension of "time," Hellenism conceives "time" and "eternity" as radically heterogeneous and especially "eternity" as "timeless." Focusing on the "time" character of "eternity," Cullmann views Christian life as living "eternity" already initiated yet not completed.

Hatano's philosophy of religion is systematically presented in his chief triad work, *Introduction to Philosophy of Religion*, *Philosophy of Religion*, and *Time and Eternity* (in Japanese, 1935-43) and its unique characteristic is the fact that he places "time and eternity" as its last topic. He establishes his Christian philosophy of religion based upon the personal experience in which the "subject" encounters the "object" as "absolute existence" and defines it as the philosophy aiming for "happiness obtained in one's soul through the living communion with God." As to the "time and eternity" theory, Hatano emphasizes the certain and inevitable coming of "eternity" and defines "eternity" as "what is about to come is most certainly and necessarily coming."

A Study on Psychological and Spiritual Conditions of
TCU Students Amid the COVID-19 Pandemic

Naoki Okamura / Yujin Seo

On March 11th, 2020, the spread of COVID-19 virus infection was designated as a pandemic by the World Health Organization. It continues to affect all parts of human life world-wide, including college education. At the beginning of the 2020 school year, Tokyo Christian University have decided to switch to full-scale online learning from traditional in-class learning. During June and July of 2020, the academic affairs department of TCU have organized an online anonymous questionnaire, as well as online group and individual interviews to students who are in theological studies programs in both graduate and undergraduate schools. The inquiry was aimed to gather information on psychological as well as spiritual conditions of the students. Utilizing quantitative as well as qualitative data from the inquiry, this mixed method study was conducted for the purpose of providing better learning and spiritual environment for TCU students.

Quantitative data from the questionnaire revealed the following. (1) Both psychological as well as spiritual conditions of the students were negatively affected by the pandemic. (2) Both psychological as well as spiritual conditions have positive correlation with each other. (3) TCU students themselves often assumed an important role of peer-advisors (online) to other students. (4) The lack of peer advising was strongly related to negative psychological and spiritual conditions of TCU students. (5) Online classroom learning provided a good amount of spiritual support for TCU students.

Qualitative data from the interviews revealed the following. (1) Convenient nature of online learning was a strong positive factor in supporting the effectiveness of online classes. (2) Physical fatigue and emotional stress often caused by online

learning were negative factors in the effectiveness of online classes. (3) The lack of face-to-face contacts with teachers and with other students has both positive and negative influences on psychological and spiritual conditions of TCU students. (4) TCU students who have maintained good concentration and participated actively during online classes were able to experience more spiritual growth. (5) The amount of out-of-the-class online peer contacts played an important role in spiritual growth of TCU students.

The Logic of the Heart:
Analyzing the Affections in Early Reformed Orthodoxy

David S. Sytsma Trans. Yoshinori Aoki

In the early-modern Reformed theology, anthropology have been an important remarkable theme; however, the study of the affections or emotions have been largely neglected. In the scheme of dogmatics, there is no place of the topic in which the affections are treated. But, in the reformed theology, the affections are an extremely significant subject on the life of believers. The purpose of treatise is to examine the development on the treatment of the affection in the early period of Reformed orthodoxy.

2019年度 大学院神学研究科神学専攻博士前期課程 修士論文一覧

コース	氏名	タイトル
教会教職者	平川 芳樹	障がいと生きる上での「信仰」が与える影響に関する質的研究
教会教職者	廣坂 洋行	「荒野の試み」(マタイの福音書4章1-11節)の意味をめぐって
教会教職者	狩野 正敏	10人の娘のたとえ話(マタイの福音書25章1-13節)の解釈
教会教職者	菊池 明日香	伝道者の書3章11節における ῥῶμα の解釈
教会教職者	マクドエル, デービッド・ジョン	日本のキリスト教信徒における「神への恐れ」とその意味
教会教職者	西村 隆星	五書における安息日規定
教会教職者	新田 望	伝道のイメージと役割に関する質的研究
教会教職者	齋藤 謙治	申命記における「聖なる民」
教会教職者	佐久間 いずみ	Ⅱ列王記5章19節「安心して行きなさい」の解釈—異教社会日本に生きるキリスト者への適応—
教会教職者	曾川 宣基	ローマ人への手紙6章6節における『キリストとともに十字架につけられる』の解釈
教会教職者	武井 誠司	日本における日韓宣教協力の課題に関する質的研究と宣教の可能性への提言
教会教職者	時田 英利也	加藤常昭の説教論—福音派における継承の課題と展望—
教会教職者	朴 清民	ヨハン東京キリスト教会の弟子訓練に関する考察—ヨハン・スピリット功罪—
教会教職者	永山 雄基	ユース世代にミニストリーと教会ができること—hi-b.a.を事例対象とした質的研究—
神学研究者・教育者	石井 由紀	イエスの救い—罪びとの女との出会い—
神学研究者・教育者	原田 惟座耶	19世紀英国植民地時代のスリランカにおける「カトリッククリバイバル」—プロテスタント宣教の課題—
神学研究者・教育者	宮崎 契一	旧約聖書における過越の祭りとの祭儀との関連について

『キリストと世界』第32号 寄稿募集要項

発行予定年月
募集論文など

2022年3月

①学術論文、②調査報告、③研究ノート、④外国語学術文献の翻訳、⑤学術書籍の書評(福音主義神学の発展に貢献する建設的で批判的な内容で、原則、掲載号発行前5年以内に出版された学術書が対象。4000字以内)、⑥その他、いずれも未発表のものに限ります。尚、学術論文、研究ノートは以下のものを指すものとします。

学術論文：先行研究を踏まえて、当該分野において獨創性・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、研究課題や論文に発展する可能性のある独自性をもつ発想、問題提起等
- 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

図表・写真・注・文献を含み、前項①-③は24000字(英文10000 words)以内、⑤-⑥は4000字(英文800-1600 words)程度。

紀要の体裁等

横書き、脚注とし、日本語を基本としますが、英語の執筆も可能です。縦書きや逆横書きを必要とする場合には、改行して記述し、図表の形式で記載するなどの工夫をしてください(縦書きに横書きを掲載する場合と同様)。英文原稿の場合は著者の責任においてネイティブチェックを行った原稿を提出してください。執筆の際の要項は、寄稿受諾後にお送りする「キリストと世界執筆要項」をご参照ください。

執筆者の範囲

①本学専任教員、②本学非常勤教員、③本委員会が執筆を依頼した者

寄稿申込期限

寄稿希望者は2021年5月6日(木)までに寄稿申込

書を提出してください（期限厳守）。

①あて先：東京基督教大学紀要編集委員会事務局（担当：高橋）

②記載事項：執筆者の氏名・ふりがな・所属・職名、論文等の種類、題名（仮題）、内容（200字程度で）、字数、使用言語

寄稿申込者には、委員会で審査のうえ、5月末日までに寄稿受否の通知をします。寄稿受け入れの通知は掲載を保障するものではありません。

原稿提出期限 執筆者は2021年8月末日までに執筆要項に沿って完全原稿を提出してください（期限厳守）。

提出 eメール（ntaka@tci.ac.jp）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 提出された論文等はすべて委員会が委嘱した査読者により審査し、その結果に基づいて①掲載、②不掲載、③修正後に掲載、のいずれかを委員会で決定します。

紀要の編集権 紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権も委員会に属します。せっかく提出された論文等であっても、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、本学機関リポジトリにて公開します。

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 0476-46-1137 / Fax 0476-46-1292 E-mail: ntaka@tci.ac.jp

編集後記

今号より、社会におけるニーズの変化と環境への配慮の観点より、電子版のみの『紀要』として刊行する運びとなりました。表紙の装いを新たにし、内容の質もボリュームも共に例年と変わらず充実した第31号の東京基督教大学紀要『キリストと世界』をお届けできることを嬉しく思います。

今号には、東京基督教大学チャペルにおいて行われた当大学初代学長である丸山忠孝による創立30周年記念講演の原稿を掲載しました。私事ですが、本紀要の第1号に丸山初代学長が寄稿した「神学大学の理念」を繰り返し読みだしたことを感慨深く思い起こします。また前号に引き続き、東京基督神学校設立に関わったフォックスウェル宣教師の岩田によるインタビュー資料報告を掲載しました。東京基督教大学の歴史を振り返る一方で、岡村・徐論文では、教育学の分野から、コロナ禍の中での東京基督教大学としての新しい教育の試みを検証しています。さらに歴史神学からは、青木が、昨年に続いてサイツマ論文の翻訳に精力的に取り組んでいます。また法学の分野から櫻井論文、そして現代神学の分野から須藤による書評も一本掲載できました。

創立30周年を迎えた東京基督教大学では、次年度よりカリキュラムも新たにし、より充実した教育を目指していきます。今号においても、歴史を振り返りつつ新しい歩みへの挑戦へと向かう誌面をお届けできたことは大きな喜びです。ご寄稿いただいた方々、編集に携わってくださった方々に厚く感謝申し上げます。

本紀要によって、キリスト教世界観に基づく神学・国際関係学・福祉学などの諸学問分野における東京基督教大学の学術研究の成果を世界と日本に発信し、諸分野での議論の活発化に貢献すると共に、諸教会をはじめキリスト教界の宣教活動に広く貢献できれば幸いです。

紀要編集委員長 岩田三枝子

執筆者紹介

丸山忠孝 (マルヤマ・タダタカ)

宗教改革史、教理史。東京学芸大学卒、東京基督神学校、米国カペナント神学校、ウェストミンスター神学校、イエール大学、プリンストン神学校、スイス・ジュネーブ大学などで学ぶ。神学博士。東京基督神学校校長、東京基督教大学学長を歴任。現在、シアトル在住。

著書に、『*The Ecclesiology of Theodore Beza* (Geneva: Librairie Droz)、『キリスト教会 2000 年—世紀別に見る教会史』(いのちのことば社)『日本人キリスト者からキリスト者日本人へ』(いのちのことば社)『カルヴァンの宗教改革教会論—教理史研究』(教文館) ほか、訳書に、テオドール・ド・ペザ「為政者の臣下に対する権利」(『宗教改革著作集 10 カルヴァンとその周辺』教文館) ほかがある。

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。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。日本基督教学会、キリスト教史学会、賀川豊彦学会 (理事)。

岡村直樹 (オカムラ・ナオキ)

コロンビア国際大学 (B.A.)、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 (2004-2006) を経て、現在、東京基督教大学大学院教授、日本福音主義神学会東部部会理事、日本同盟基督教団正教師、hi-b-a 責任役員。

徐有珍 (ソ・ユジン)

東京基督教大学 (B.A. 神学)、東京基督教大学大学院修士課程 (M.A. 神学)、東京基督教大学大学院博士課程 (Ph.D. 宗教教育学) を経て、現在、東京基督教大学助教。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。

David S. Sytsma (デイヴィッド・S・サイツマ)

カルヴァン神学校 (M.T.S, Th.M.)、プリンストン神学校 (Ph.D. キリスト教史) 修了。東京基督教大学神学部准教授、ユニウス研究所学芸員 (<http://www.juniusinstitute.org>)。著書に Richard Baxter and the Mechanical Philosophers, Oxford University Press, 2017 ほかがある。

青木義紀 (アオキ・ヨシノリ)

東京基督教大学神学部卒業 (B.A.)、東京基督神学校、カルヴァン神学校 (Th.M.)、オランダ・プロテスタント神学大学院 (M.A.)、ベルギー・ルーヴァン福音主義神学校博士課程で学ぶ。現在、日本同盟基督教団和泉福音教会牧師、東京基督教大学非常勤教員。

櫻井園郎 (サクライ・クニオ)

名古屋大学法学部・同大学大学院博士課程 (民法専攻)、東京基督神学校、フラー神学校高等神学研究院 (組織神学専攻)、高野山大学大学院 (密教学専攻)。東京基督教大学教授・共立基督教研究所所長等を経て現在、宗教法および宗教経営研究所所長教授、櫻井園郎事務所所長。日本私法学会、日本基督教学会、宗教学会、日本リスクマネジメント学会。著書に『教会と宗教法人の法律』(キリスト新聞社)『異教世界のキリスト教』(いのちのことば社)『中国の宗教法令』(宗教法および宗教経営研究所) ほかがある。

須藤英幸 (スドウ・ヒデユキ)

成蹊大学、東京大学大学院修士課程、フラー神学大学院修士課程 (M.A. 神学)、京都大学大学院修士・博士課程 (キリスト教学)、大東文化大学人文科学研究科兼任研究員、東京基督教大学共立基督教研究所研究員を経て、現在、東京基督教大学助教。京都大学博士 (文学)。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) ほかがある。

2020 年度 紀要編集委員会

編集長 岩田三枝子

編集委員 J. Randall Short

David Sytsma

井上貴詞

森 恵子

(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>) 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 31 号

2021 年 3 月 31 日発行

発行 東京基督教大学教授会

東京基督教大学

〒 270-1347 千葉県印西市内野 3-301-5-1

TEL : 0476-46-1137 FAX : 0476-46-1292

www.tci.ac.jp E-mail : ntaka@tci.ac.jp

組版 株式会社ヨベル

〒 113-0033 東京都文京区本郷 4-1-1-5F

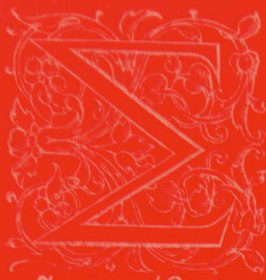
TEL : 03-3818-4851 FAX : 03-3818-4851

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)

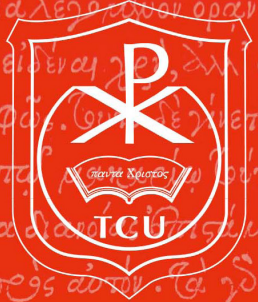
Christ and the World is published annually in March

Published for the Faculty of Tokyo Christian University

301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN



ΥΝΕΧΩΣ ἀκούων ἀναγινώσκων κτλ
 εἰς τοῦ Παύλου, καὶ κατ' ἐκάστην ἐβδόμη θάλασσαν
 κίβητας, ἡνίκα αὐτῶν μάρτυρων ἀγίων ἔπιτελεῖται ἡ
 ἔργον ἀπολαύων τῆς πικρῆς, καὶ διαμύστεται
 πῶς ἐμοὶ φίλῳ ἔπιγνώσκων Φωνῶν, καὶ
 καὶ φαίνεται, καὶ διαλεχόμενοι ὁραῖν· ἀλλὰ καὶ ὁδοῦ
 ἀπόρτες ἴσασι, ὡς ὅτι εἰδέναι γινώσκων, ἀλλ' οὕτως πινὲς αὐτῶν ἀγίων
 τῶν ἀριθμῶν εἰδέναι σαφῶς. ὡς ὅτι εἰδέναι οὐ κατὰ ἀμνηστία
 ἔσθαι σιωπῶν ὁμιλῶν τῶν ἀποστόλων ὡς ὅτι οὐκ ἔστιν οὐδέ γὰρ ἡμῶν
 δι' ὁμοφύλιαν καὶ ὁξυτητα διαμύστεται, ἀλλὰ ἔσθαι τὸ σα
 σφόδρα διακείσθαι πρὸς αὐτῶν. ὡς ὅτι τῶν φιλομηδῶν, πρὸς
 ἡμῶν ἴσασι, ἀτε δὴ μακροῦ χρόνου ἀπὸ τῶν ὁμοφύλιων, ὡς ὅτι
 μακροῦ χρόνου ἀπὸ τῶν ὁμοφύλιων, ὡς ὅτι μακροῦ χρόνου ἀπὸ τῶν ὁμοφύλιων,
 λιππησίοις, Καθὼς δὴ καὶ ὅτι ἐμὲ τοῦτο φρονεῖν πρὸς ὑμῶν,
 διὰ ὑμᾶς, ἔντε τοῖς δεσμοῖς μου, καὶ ἐν τῇ ἀπολογία, καὶ βεβαιῶν
 ὑμεῖς θέλητε μὲν πρὸς ὑμῶν πρὸς ὑμῶν τῇ ἀναγνώσει, οὐδὲν ἔστι
 ὅτι τοῦ Χριστοῦ λόγος εἰπὼν, Ζητεῖτε καὶ ἐπιζητεῖτε, κρούετε καὶ ἀνα
 πλέον ἡμῖν τῶν ἀποστόλων συλληθησάντων, καὶ παρὰ Ἐσθίας καὶ
 πρὸς ὑμῶν ἀναδέξαντο, καὶ ἔσθαι τοῦτο ὅτι ἀναδέξαντο ὅλοις ἐ
 πρὸς ὑμῶν ὅτι λαβὴν τῶν πρὸς ἑτέρων συλληθησάντων διαμύστεται
 ἀποσπῶν τῇ τῶν λεγόμενων ἀκροάσει, ἴσθαι τῇ τῇ χριστιανικῇ
 πῶς ἀπατητήσῃ πρὸς ὑμῶν μόνῳ, ἀλλ' ἀγαπητὸν αὐτῶν πρὸς
 τεῦθεν τῶν μυρία ἔφυ κακὰ, ἀπὸ τῆς τῶν γραφῶν ἀγαθίας,
 ἐβλάστησε λύπη, ἐν τεῦθεν ἡμῶν ἀγαθίαι, ἐν τεῦθεν οἱ ἀκα
 τῶς τοῦτου ἔσθαι ἡμῶν, ὅτι ἀναδέξαντο, ἔσθαι οἱ πρὸς ὑμῶν
 τῶν γραφῶν, πολλὰ ἀναδέξαντο καὶ σιωπῶν ἀμνηστία ἀ
 βαδίζοντες. ὡς ὅτι ἵνα μὴ γίνηται, ἀποξίωσθαι τοῖς ὀφθαλμοῖς.



Tokyo Christian University
 2021

XXXI
 March 2021