



Tokyo Christian University

2017

Christ and the World

キリストと世界

第27号 2017年3月

東京基督教大学

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 27 号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2017 年 3 月

March, 2017

キリストと世界

第27号 目次

[論文]

賀川ハル (1888-1982) における市民社会理解の変遷過程 …………… 岩田三枝子 1

現代宗教教育学におけるナラティブ・メソッドの方法論とその理論的背景
…………… 徐 有珍 25

「信教の自由」と牧師の教会実践 …………… 櫻井圀郎 46

[調査報告]

チェスター・ビーティー新約聖書写本 …………… 伊藤明生 62

[翻訳]

A People Called Cumberland Presbyterians 翻訳

第5章 解決されない違い：新しい教会 …………… 宮城妙子 84

[研究ノート]

日本の「グローバル化」はあり得るか？

留学生政策、移民政策、言語政策の視点から …………… 柳沢美和子 121

対人援助における自立支援の手法

主観的次元へのかかわりに関する考察 …………… 中澤秀一 134

高齢化する東アジア圏の中での日本の社会・教会と国際的なキリスト教福祉教育の課題
国際と福祉をつなぐ統合的カリキュラム実現に向けての意義を問う

…………… 井上貴詞 159

要約 …………… 185

2015年度 大学院神学研究科博士前期課程 修了論文一覧 …………… 198

Christ and the World

Vol. 27 CONTENTS

The Transformation in Haru Kagawa's Conception of Civil Society	Mieko Iwata 1
Theoretical Background of Narrative Method in Contemporary Religious Education	Yujin Seo 25
“Religious Freedom” and Pastor's Practice	Kunio Sakurai 46
The Chester Beatty Biblical Papyri (P45, P46, P47)	Akio Ito 62
Translation of Chapter 5 in <i>A People Called Cumberland Presbyterians</i>	Taeko Miyagi 84
Is Japan's “Globalization” Possible? Examining the Latest Developments from the Perspectives of its International Student Recruitment, and Immigration and Language Policies	Miwako Yanagisawa 121
Method of Supporting Independence in Personal Assistance: A Study Concerning Interaction with a Subjective Dimension	Hidekazu Nakazawa 134
Initiative for Connection between Japanese Communities / Churches and Global Christian Welfare Education in the Aging East Asian Region: A Discussion about Significance in Realization of an Integrated Curriculum to Learn What True Welfare Should Be in Asian Communities	Takashi Inoue 159
Abstracts	185

賀川ハル(1888-1982)における市民社会理解の変遷過程¹

岩田三枝子

(東京基督教大学専任講師)

序

賀川ハル(1888-1982 以下「ハル」)は、夫である賀川豊彦(1888-1960 以下「豊彦」)と共に、大正・昭和期を通じて、市民社会²における活動を展開した。その活動の範囲は、スラムでの貧困層への救援活動に始まり、労働運動、農民運動、消費組合運動等多種の諸組合運動、さらに平和運動と多岐にわたる。賀川夫妻の活動を理解するうえで、妻であったハルの担った役割の重要性については先行研究でもすでに指摘されているとおりであるが³、筆者は、そのハルを理解するうえで不可欠な要素が三点あると考える。ハルが女性であること、キリスト教信託者であること、そして市民社会での活動を展開したことである。

ハルの活動の大部分は、豊彦の活動を共に担うものであったが、活動の中には、労働者女性の人権保護のための婦人運動である覚醒婦人協会など、ハルが中心発起

1 本稿は、2014年平塚らいてう賞奨励賞による助成、および、2015年度上廣倫理財団研究助成による研究成果の一部である。また、2015年3月日本基督教学会関東支部会口頭発表「賀川ハル(1888-1982)における公共概念の開示過程」を大幅に修正・加筆したものである。

2 「公共哲学」を、広辞苑第6版は次のように定義する。「市民的な連帯や共感、批判的な相互の討論にもとづいて公共性の蘇生をめざし、学際的な観点に立って、人々に社会的な活動への参加や貢献を呼びかけようとする実践的哲学」。この公共哲学の立場から、稲垣は、「市民」を次のように定義する。「非経済的(非利潤的)、非政府的(非暴力的)なレベルでの主体的に活動する意欲のある教養人」(稲垣久和・佐々木炎編『キリスト教福祉の現在と未来』キリスト新聞社、2015年、111頁)。その上で、「多様に異なっている人々から成る」「他者性」を視野に入れた(同書、77頁)。「異なる人びととの間の「協働性」(同書、78頁)が存在する市民による社会、すなわち市民社会の形成を提示する(同書、60-116頁参照)。本論においても、この理解に基づき、賀川豊彦・ハル夫妻が多様な他者のために活動を行った領域を、「市民社会」と呼ぶ。

3 例えば、白石玲子「賀川ハル」(『雲の柱』7号、賀川豊彦記念松沢資料館、1988年、163-178頁)、加藤重『わか妻恋しー賀川豊彦の妻ハルの生涯』(晩鐘社、1999年)、三原容子「愛妻ハルの幸い、社会の幸い」(『ともに生きるー賀川豊彦献身100年記念事業の軌跡』家の光協会、2010年、76-87頁)、鍋谷由美子『賀川ハルものがたり』(日本キリスト教団出版局、2014年)など。

人の一人となり展開したハル独自の活動もあった。筆者はこれまで、この覚醒婦人協会の活動とその根底にある思想を検討し⁴、また、それらの活動の背後にあるハルの女性観、および家庭観を考察してきた⁵。さらに、ハルのキリスト教信仰の一端を明らかにするために、ハルのイエス観を検討した⁶。

それらの考察を踏まえ、本稿ではさらに、ハルの市民社会での働きに着目し、ハル執筆の一次資料を中心に、その背後にあったハルの市民社会に向けた理解を検討する。その際、ハルの理解に大きな変化がみられる前半生に着目し、それを三期に区分して考察を行う。第一期はハルのキリスト教入信以前の理解、第二期はキリスト教入信直後の理解、最後に第三期として、それ以降の賀川夫妻の市民社会での働きが日本国内だけではなく、世界的にも認識されていく時期の理解を扱う。さらに、第三期において賀川夫妻の活動の中心的な柱の一つであった組合運動を取り上げ、組合運動における豊彦とハルの思想を比較検討することで、ハルの市民社会理解の一端を考察する。最後にまとめとして、結論と今後の課題を述べる。

第1節 第一期 キリスト教信仰入信前：限定された市民社会への関心

ハルにとって市民社会との出会いは、キリスト者である伯父の村岡平吉(1852[嘉永5])～1922[大正11])⁷が経営する福音印刷合資会社(以下「合資会社」)に勤

4 『『男女の協働』とキリスト教公共哲学—賀川ハル(1888-1982)が覚醒婦人協会において目指した婦人運動』(『キリストと世界』25号、東京基督教大学、2015年、64-87頁)

5 「賀川ハル(1888-1982)における女性観—家庭と市民社会における女性の役割」『キリストと世界』26号、東京基督教大学、2016年、15-38頁)

6 「賀川ハル(1888-1982)におけるイエス観—共に歩む人格的存在者として」(『賀川豊彦論叢』24号、賀川豊彦学会、2016年、55-72頁)

7 1852(嘉永5)年神奈川に生まれ、1876(明治9)年、山田はなと結婚する。1883(明治16)年4月1日、横浜市住吉町教会(1892(明治25)年に指路教会と改名)において、米国宣教師ノックスより洗礼を受けた。平吉が31歳頃である。その時の様子を、南小柿洲吾(1845-1917)の1883(明治16)年4月1日日記には「本日ナックス氏来ルバプテスマ受ケルモノ二名二郎江川邑岡氏ナリ」と記録される(横浜指路教会百二十五年史編纂委員会編『資料編 横浜指路教会百二十五年史』日本基督教団横浜指路教会、240頁)。平吉の実姉がキリスト者であったことや、1877(明治10)年に入社したフランス新聞社「レコ・デュ・ジャポン(L'Echo du Japon)」が横浜山手の外国人居留地内に位置していたことから、キリスト教の雰囲気平吉のごく身近にあったのだろうと思われる。なお、平吉は、指路教会「歴代長老、執事一覧」名簿に1894(明治27)年～1900(明治33)年、および1904(明治37)年～1922(大正11)年5月20日永

務を始めた16歳の頃だといえるだろう。それ以前は両親や妹と共に生活をし、14歳の1年間ほど家族と離れて女中として奉公していた期間があるとはいえ、奉公先は親戚でもあり、ハルの世界は私的領域内にはほぼ限定されていた。しかし、合資会社で勤務をするとなると、親族の経営する会社ではあったものの、親族だけではなく、年齢、出身地、関心等がハルとは全く異なる多種多様な人々である同僚たちの間に身を置くことになる。これが、ハルにとっての市民社会との出会いとなる。

その頃のハルの目には、この市民社会はどのような場として映っていたのだろうか。例えば、合資会社での勤務を始めた頃を回顧する一文では、「社会に恐るべき罪悪の多々あることを知った」として、「給料の支払日には必ず遊郭に足を入れ」、その結果「悪性の病毒を受けて来て悩むで居る」「青年達」や、「真面目に働いて居るかと思へば支那人、その他外人に貞操を売って居る」「女工」をあげる⁸。職場において初めて「社会」の「恐るべき罪悪」の存在を知ったというハルは、多様な他者は多様な価値観・思想を持っており、自らとは異なる人々であることを、「罪悪」というネガティブな形として認識したといえる。ここでハルが「罪悪」と記す内容は、男性が「遊郭に足を入れる」ことや、女性が「貞操を売っていることである。つまり、ハルがこの時に知ったという「社会の「罪悪」は、この時点においては、市民社会の広い視点に基づく理解ではなく、各個人の性倫理における問題であり、その点では、各個人の私的領域における視点だといえるだろう。

しかし、同じ文脈の中に、そのような私的領域における視点よりも広い視野から労働者にとっての社会の不合理を述べた一文がある。(以下、引用文の下線は筆者による)

眠までの期間に指路教会の長老として名が記録されている(横浜指路教会百二十五年史編纂委員会、前掲書)。横浜太田町の王子製紙株式会社に入社し、1898(明治31)年、福音印刷合資会社を設立する。平吉が46歳頃のことである。聖書、讚美歌、聖公会の祈祷書、講壇用の大型聖書、トラクト等を印刷していた。ハルとハルの父親・房吉が勤務した神戸支店開設は1904(明治37)年であり、房吉は支店開設直後の1904(明治37)年5月から、そしてハルは同年10月から1913(大正2)年3月末までの8年半にわたって勤務する。平吉・はな夫妻には、6男2女があり、はなは1909(明治42)年に病死し、平吉は妻の死後の13年後の1922(大正11)年5月20日に亡くなった。

8 賀川はる子『女中奉公と女工生活』(1923年)(三原容子編『賀川ハル史料集』第1巻、緑蔭書房、2009年、24頁)。ハルの執筆名は、その時々において「賀川はる子」「賀川春子」「賀川ハル」と表記が異なる。そのため、基本的には各原稿に記載された執筆名に従い、執筆名が記載されていない日記等に関しては「賀川ハル」と記載することとする。また、ハルに対するインタビュー記事等、執筆者名が記載されていない文献に関しては、執筆者名を記載しない。

会社或は資本家の利益分配の不平等を考へ、今日の労働者の不利益な地位に居ることを思ふならば職人のさうしたことが九牛の一毛にしか過ぎないと云ふかも知れない。(中略)労働は神聖なりと云ふ働人が誠に正々堂々と一点の非なく労働の運動を進ますべきだと私は思ふ。⁹

これは先の引用と同じく、合資会社での勤務の日々を回顧する場面であるが、ここでは私的領域的な視点を越えて、より広い視野から、会社、資本家、労働者のあり方を問うている。ただし、この文章が1923(大正12)年、ハルが35歳頃の執筆であることを考えると、16歳のハルは、先に挙げた各個人の性倫理に関する内容を社会にある「罪惡」として認識した範囲にとどまることに対し、35歳のハルが「私は思ふ」として、社会全体のより広い視野から労働者にとっての市民社会における不合理を訴えていると判断することが自然であろう。つまり、16歳の時点でのハルは、私的領域外の世界において初めて市民社会との出会いがあったものの、市民社会に対する開かれた積極的な関心にまでは至っていないと考える。

先に触れたように、市民社会に触れ、市民社会における活動も知ったハルであったが、後のスラム活動へとつながっていく社会の貧困や世界の問題に初めから目が開かれていたわけではない。ハル自身も、キリスト教入信以前の女工時代は「毎朝出勤前に新聞は待ち兼ねて読むが世界の大勢がどうなろうとどんなことが議会上つてゐるのか自分には少しの関係もなく、続物の講談と三面のところどころ、芝居の芸題などを見るのであつた」¹⁰と述べており、また次のようにも記している。

明治四十四年、社会にはどんな事件が有るのかは少しも知らず、自分はただ印刷工場が自分の世界であつた。¹¹

「明治四十四年」(1911年)は、当時23歳であつたハルが勤務する合資会社で行われていた礼拝に後に夫となる豊彦が牧師として初めて訪れた年であつた。ハルは、キリスト者であり、横浜指路教会の教会員であつた伯父夫妻の村岡平吉・はな¹²を

9 賀川はる子『女中奉公と女工生活』(1923年)(三原、前掲書 第1巻、33頁)

10 賀川はる子『女中奉公と女工生活』(1923年)(三原、前掲書 第1巻、42頁)

11 賀川はる子『女中奉公と女工生活』(1923年)(三原、前掲書 第1巻、42頁)

12 村岡はなは、ハルの父親の姉であつた。はなの横浜市住吉町教会(1892[明治25]年に指路教会と改名)における受洗について、当時無牧であつた教会において牧会的働きを担っていた南

通してキリスト教について知っており、勤務先で印刷されているキリスト教のトラクトを読んだことはあっても、それ以前にはキリスト教信仰は持っていなかった。ハル自身が回顧しているように、この時まで、ハルは合資会社の女工として働きながらも、その関心はきわめて私的な領域に限られていたといえる。ハルの関心は、ハルが好んでいたという滝沢馬琴などの小説や、関係雑誌を購入するほど熱を入れていたお芝居、といった自身の日々の生活の楽しみに終始するものだったのだろう¹³。

鍋谷は、ハルがキリスト教入信以前からナイチンゲールに関心を持っていた点を指摘し、「ハルはすでにナイチンゲールの影響によってハルが豊彦と会う以前から、ハルの心の中に社会運動に対する芽ぶくものがあったことがハルの著作から推察することが出来る」¹⁴とする。また、「ハルの貧しさ・不条理への憤りは、豊彦から学んだことが最初ではなく、ハルの成育史の中で培われてきたものであ」って、「社会運動への関心と貧しさや社会への不条理への憤りは、ハルがキリスト教を受け入れる以前に持っていたものであり、キリスト教と関係のないものであった」¹⁵とする。

しかし、豊彦と出会う以前、つまりキリスト教入信以前からハルの中に「社会運動に対する芽ぶくものがあった」と断言することは難しいのではないだろうか。鍋谷は、ハルがナイチンゲールに言及する一文を引用するが、そこでハルがナイチンゲールの働きを尊いとした理由は、14歳のハルが女中奉公をしている中で出会った小按摩の仕事が、看護婦と同じく「どんなにか人を喜ばせることが出来よう」という文脈である¹⁶。つまり、広い市民社会的視野に立った上での見解ではなく、あくまでも、「一人の人に喜びを与える」という個人的なレベルでの感想であり、「社会運動に対する芽ぶくもの」といった広い視野とは異なるレベルであると考えた方がよいだろう。

ハル自身も、自らの女工時代を回顧して、次のようにも述べている。

小柿洲吾(1845-1917)の1883(明治16)年6月3日日記にも「十時ナックス 氏邑岡花女(中略)ニバプテスマヲ施ス」として記録されている(横浜指路教会百二十五年史編纂委員会、前掲書、249頁)。

13 賀川はる子『女中奉公と女工生活』(1923年)(三原、前掲書 第1巻、47頁)

14 鍋谷由美子「賀川(芝)ハルをスラム街へと動かした原動力とは」(『雲の柱』28号、賀川豊彦記念松沢資料館、2014年、66頁)

15 鍋谷、前掲論文、68頁

16 鍋谷、前掲論文、66頁

社会に貢献し人類の幸福を計る様なことが全然ないとは云はれないのでありますが、それが如何にも稀であるのであります。殊に永年間工場に於ての女工生活を続けて居る私は、勿論その見聞が狭いと云ふより寧ろないと云ふのが至当であります。¹⁷

上記の理由からも、キリスト教信仰入信以前のハルの市民社会に対する理解は、「社会運動に対する芽吹くものがあつた」とは断言しがたく、むしろ同僚の性的倫理観に対する嫌悪感や、または小説と芝居などのハル自身の日々の生活の楽しみといった、個人レベルのものであり、私的な関心に限定されていたとの理解が適切だろう。

雨宮は、キリスト教に入信する前のハル像について、「この頃のはるは、^(ママ)労働条件の改善のため、何とか立ち上がらねばと考える人ではなかつた。そのような自覚はない至極平凡な、そして生真面目な女工であつた」¹⁸との評価の方が、当時のハルの視点に近いと思われる。

また鍋谷は、「ハルは明治の封建制度の時代を生きる中で、女性の立場や就労が貧困や社会問題と関係していることを体験したのではないか」¹⁹と推測している。しかし、雨宮が「社会問題に注目し、興味と関心を抱いていた女性でもない。まして女性の地位、権利の回復を自己の使命としていたわけでもない」²⁰と評価しているように、確かにハルは「女性」として、「貧困や社会問題」を「体験した」かもしれないが、ハルの執筆にみる限り、「女性の立場」と「社会問題」とを結びつけ、批判的に考察するほどの視点は、この時点ではまだないと考える方が自然だろう。

つまり、広い視野に立った社会運動に対する「芽ぶくもの」はなかつたが、ハルの生育過程において養われた潔癖・厳格な倫理感覚が、スラムにおける救霊団、後のイエス団の活動に出会ったときに、その活動内容と結びつき、ハルの心を新しい世界へと導く重要な一要因となつたとの理解がふさわしいのではないか。

以上、キリスト教信仰入信以前のハルは、潔癖・厳格な倫理的基準はもっていたものの、それは個人倫理的な範囲にしかすぎず、市民社会への関心はまだ開かれていなかったと結論付けることができる。

17 賀川はる「大きい感動」(『婦人之友』16 [6]、婦人之友社、1922年)(三原、前掲書 第1巻、361頁)

18 雨宮栄一『貧しい人々と賀川豊彦』新教出版社、2005年、63頁

19 鍋谷、前掲論文、66頁

20 雨宮、前掲書、86頁

第2節 第二期 キリスト教入信後からスラム活動期初期：個々人に向けられた視点

個々人との出会い

豊彦のキリスト教の説教を機に24歳で信仰の決心をしたハルは、同時に豊彦やその仲間たちによるスラム活動を行う救霊団を知り、自らもスラム活動への取り組みに参加していくが、ハルはスラム活動における対象者に対してどのような視点を持っていたのだろうか。

豊彦の場合は、10代のころからトルストイや木下尚江、安部磯雄などの著作を読み、市民社会への関心を寄せていたといっよい²¹。その豊彦にとって、21歳の時、最も身近にあった取り組むべき課題が新川のスラムであったのだろう。つまり、市民社会への関心が先にあり、その具体的行動の場がスラムであったといえる。

一方、ハルの心を最もとらえたのは、理論ではなく、豊彦たち救霊団の、スラムに住む一人一人に対して取り組む姿そのものであった。

驚いたことはそれに止まらなかつたのであります。私は不思議な一団体にこの貧民窟で出会うたのであります。団体と云ふ様なもののは実は極く少数数のものでした。貧民窟の五畳敷の長屋を三軒続けて其処に居住し、世話人の無い病人を引き取り医者に送り、顔面や手先が腐つた癩病患者と共に居り、臭気の強い梅毒患者の包帯を替へ、監獄行の婦人の嬰兒を連れて来て、男子の手に乳を溶いて養育し、重病患者の糞尿を取り、三度の食事を二度に減じて飢えた者と粥をすすり合ふ、極寒の綿入もなく寒風に病弱の身体を晒して路傍にイエスの愛を説く、この尊い、美しい行為に私は驚いたのであります。そして考へさせられました。この得難い尊い精神が何に依つて獲得出来るのでせう。如何なる修養に依つてそれが出来るのであらうかと思つたのです。そしてそれがイエスの精神から流れ出るものであることが解りました。実にイエスの感化の偉大なることを深く深く感せしめられたのであります。²²

また、ハル自身がスラムで働くきっかけとなった出来事の一つは、ある家族との出会いであったとして、次のように記す。

21 雨宮栄一『青春の賀川豊彦』新教出版社、2003年、172-178頁

22 賀川はる「大きい感動」(『婦人之友』16(6)、婦人之友社、1922年)(三原、前掲書第1巻、360頁)

当時私は印刷会社の女工でありましたから、彼らを物質で充分助けることが出来ないが、何なりとして彼等を慰め度とそれ以後は日曜毎にその家を訪問致しました。箒より乱れた髪も少しづつ、梳いて綺麗になり着物を持つて行つて着替えさせ、家を掃除して子供の顔を洗ひ、家の内を片づけましたので、彼らも私の行くことを非常に喜んで迎へました。

これは私には極めて強烈な刺激であつたのでした。それでかう云ふ人達の間に住まつて幾分にててもそれ等の人達を慰め得られるならば、自分は喜んで貧民窟に這入らうと決心致しました。²³

つまり、社会悪や正義といったいわば抽象的な理論や概念から出発してスラム活動に入ったのではなく、一個人との具体的出会いがスラム活動の動機となった、ということだろう。またその動機も、社会を変革するべきであるというような広い視野にたった動機ではなく、ハル自身が人々に「慰め」を与える存在になりたいという主観的な側面が強い。

しかし、そうであるからといって、ハルの内面に、悪や正義といった概念が全くなかったわけではない。先に見たように、ハルがキリスト教入信以前から厳格な倫理観を持ち合わせていたことが、スラムの子供に出会ったときに、自らも何か助けとなることを行いたいという具体的な行動と結びついたのである。

豊彦にとっては、市民社会における正義という大きな枠組みの具体的アプローチの一つとしてスラムがあった。一方、ハルにとっては、スラムの一人一人に実際に寄り添う救霊団の若者たちの姿への感動と、自らが関わることで一家族に変化が起り、ハル自身の存在が喜びとして受け入れられるという充足感の体験が発点となり、その延長線上にスラムの活動があったといえる。

客観化する視点

スラム活動開始のきっかけだけではなく、スラムでの活動対象者への視点においても、ハルと豊彦では異なる点がある。

豊彦は、他者の悲哀に共感し、時には豊彦自身を救済の対象であるスラムの人々と一体視するような場面が見受けられる。例えば、豊彦の自伝的小説『死線を超えて』の中では、豊彦自身をモデルとした新見栄一が、「土べたの上に落ちた小米を

23 賀川はる子「貧民窟物語」(1920年)(三原、前掲書 第1巻、81頁)

拾ひ集めて、お粥にして炊いて食」べる貧困の状態を説明しながら涙を流す「おかみさん」に、「すぐ貰ひ泣きをして」、「『神さま、どうして貧乏人はこんなに苦しむんですか??』と「ヒステリーにかゝつた人の様に泣」くエピソードが挿入されている²⁴。あたかも、「おかみさん」の貧困の苦しみを、豊彦自身もまた体験しているかのようである。また、豊彦が神戸神学校在学時代に記した「無の哲学」では、対象である神と自らを同化させるような記述がみられる。

神様は自殺なさる事がないのであろうか？

神様も奮闘してゐらつしやる。

ア、私も神様の様に奮闘しよう。

ア、神様も苦しんでゐらつしやる。神様、神様……。²⁵

ここで、豊彦の神の苦しみと自身の苦しみを同化させているかのようであるが、ヘイスティングスはこれを、豊彦が「神と一体になりたがる」²⁶と表現している。

一方ハルの視点は、異なってみえる。例えば、ハルの日記の中には、スラムの住居において「お光」と呼ばれる女性を世話する苦悩が幾度か登場するが、その場合においても、ハルはお光と自分自身を一体化することはなく、あくまでも、お光を自らとは区別された存在として客観化して捉えている。下記は、お光の世話の仕方が十分ではないとして豊彦から叱責を受け、涙を流したとする日の日記である。

お光の世話は自分では随分尽してゐるつもりであるが、主人の目から見るときは未だ足ないと見えて私は叱られる。つまり私の行の程度が高くなつて来て居ることに自分が気がつかずして煩悶する。自分はもう泣くまいと決してから度々涙を流した。²⁷

ハルは、お光に対する自身の態度のことで豊彦から叱られ涙した、と記しているが、これは、先述の豊彦をモデルとした新見が「おかみさん」の苦労話にもらい泣きを

24 賀川豊彦『賀川豊彦全集』第14巻、キリスト新聞社、1964年、158頁

25 賀川豊彦、前掲書 第24巻、368-369頁

26 トマス・ジョン・ヘイスティングス「賀川豊彦—科学的な神秘主義者」(『モノ学・感覚価値研究』第8号、2014年3月、20頁)

27 賀川ハル「1914年日記」(4月26日)(三原、前掲書 第1巻、162頁)

する涙の意味とは異なる。豊彦は、他者の悲しみを自分のものとして捉え、「おかみさん」の貧困を苦しむがゆえに、涙を流した。一方ハルは、お光に対する同情心や共感よりもむしろ、あくまでも「私の行の程度が高くなつて来て居ることに自分が気がつかずして煩悶」しての涙、という主観的理由である。

さらにハルは、この「涙」を乗り越える方法も、お光への同情心や共感によるのではなく、神からの「試験」として受け止めることで、乗り越えようとする。下記は、上記の涙から3日後の日記である。

乞食の心は誠に困つたものでどこまでも付上り近頃では便器を差し入れて呉ふのをうるさがり、そのまま大小便をするので着物も布団も濡れるので手数がかかるが、神より与へられた試験物だから自分は彼に頭から悪口をあびせられても気まま云はれてもしてゐる。近所の人はほめるが自分は少しも善事をしてゐるとは思はぬ。試験だもの。²⁸

救済の対象を客観化して捉えるハルの視点と、対象と自らを時として一体化する豊彦との視点との相違があったからこそ、ハルと豊彦は二人三脚での市民社会活動の継続が可能であったのかもしれない。両者が、救済の対象への共感に終始するだけでは、感情に埋没してしまう危険性がある。一方で、ただ客観視しているだけでは、当事者の視点に立った働きは難しい。両者のバランスがあつてこそその活動でもあったのだろう。

後年、豊彦がハルに送った妻恋歌がある。ハルの伝記にはしばしば登場する詩であり、豊彦とハルの絆の強さを伝える詩でもある。妻恋歌の一節には、「憲兵隊の裏門に／未決監の窓口に／泣きもしないでたたずみし／わが妻恋しいと恋し」²⁹とつづられる。1940(昭和15)年8月25日、豊彦は反戦運動の嫌疑で渋谷憲兵隊に拘引され、9月13日に釈放されるまで巢鴨拘置所で過ごす、その時の状況をうたっているのだろう。またその後、豊彦は家族の住む東京を離れ、一人で香川県豊島で一時期を過ごす、豊島にいる豊彦からハルへの9月19日の手紙には、「この旨中ハほんとは御心配また御心甚しの程感謝いたします 強いあなただから安心いたして居りました」³⁰とある。これもこの拘置所の時の状況を指しているのだら

28 賀川ハル「1914年日記」(4月29日)(三原、前掲書 第1巻、163頁)

29 賀川豊彦「三十九年の泥道」(三原、前掲書 第2巻、306頁)

30 賀川豊彦記念松沢資料館収蔵資料

う。ここには、豊彦が入獄した際にさえ、「泣きもしないで」夫の帰りを待つ「強い」ハルの姿がある。あくまでも豊彦は豊彦であり、ハルはハルである、という客観化する視点による冷静さも「強い」一要因として加味できるかもしれない。

以上のように、ハルにとってスラム活動開始のきっかけは個々人との関わりからはじまったものであり、しかしハルはその個々人と自らを同化することなく、対象化して捉えることで活動を行っていたといえる。

まとめ

以上のように、スラム活動初期のこの時点においてハルの視点は、自分への関心からスラムにおける個々人に対する関心へと広げられていく点においては、市民社会に向けて関心の萌芽がみられる。しかしそれは、先にみた、ナイチンゲールの働きが、一人の「人を喜ばせる」ことに対しての憧れであったように、スラムでの働きの初期においてのハルの理解は、この「一個人に対する関わり」の延長線上にあったといえるだろう。つまり、スラムに住む一人一人を助ける、個人的な関係性の段階であったといえる。ここから、キリスト教入信直後のハルは、市民社会に対する自覚的な認識を持っているとはまだ断定しがたく、その関心の範囲はなお個人的範囲内での関心と感動にとどまっているといえるだろう。

第3節 第三期：市民社会的活動中期以降

第1項 市民社会への視点の広がり

視点と交流の拡大

ハルは1914（大正3）年から1917（大正6）年にかけて、豊彦がアメリカに留学している同じ期間、横浜の共立女子神学校³¹に在学し、卒業後、再び神戸に戻り夫妻でスラム活動を再開した。その後のハルの視点は、市民社会へとより広く開か

31 共立女子神学校は1881（明治14）年9月、バイブル・リーダーを養成する専門の学校、偕成伝道女学校として設立された。1891（明治24）年、米国婦人一致外国伝道協会（WUMS）を通して派遣されたルイーザ・H・ピアソン（Louise Henritetta Pierson, 1832-99）が偕成伝道女学校校長専任となった。1899（明治32）年にピアソンは亡くなり、ハルが在学時代に交流を深めることとなるスーザン・A・プラット（Susan A. Pratte）が二代目校長として就任した。1907（明治40）年2月、偕成伝道女学校は共立女子神学校と改称した。

れていく。その視点の広がりは、次のような1921(大正10)年の言及にも表れる。

幸にイエスの恵に依つてこの発見をなし得たものは、よろしく神の栄のため、人類幸福のため、社会に対して奉仕するところの大からんことを願ふ。³²

次は、1922(大正11)年の言葉である。

人類が互に愛し合ふて、実際にこの世に存在する人たちが幸福に生活することでありませう。従つて人に仕へ、社会に奉仕することを願う。³³

スラム活動初期と比較すると、ハルは「人類」という用語を用い、より広い視点がかがえる。

また、この視点を裏付けるように、共立女子神学校を卒業し、神戸に戻ってきた後は、実際の活動もまた、労働組合の活動など、市民社会とのより密接な関わりを含むようになる。同時に、交流範囲も拡大する。スラム活動の初期においては、救霊団のメンバーたちがその活動を共にする同志であったが、1920年代に入ると、賀川夫妻のスラム活動は広範囲の人々に認知されるようになり、東京女子大学生たちのスラム研修のための訪問³⁴、平塚らいてうが女性を取り巻く問題意識を携えての訪問³⁵、アメリカでセツルメントを開設したジェーン・アダムズの来訪³⁶など、国内のキリスト教の教団教派を超えるだけでなく、多様な国や活動内容に携わる人々との交流が広がる。

救貧から防貧へ

そのようなスラム活動の中で、ハルの着眼点の変化を示すのが次の1920(大正9)年の引用である。

貧民窟に対して従来は単に金銭物品の施与を以て貧を救はんと致しました、勿

32 賀川ハル「隠れたる真珠の発見」(1921年)(三原、前掲書第1巻、315頁)

33 賀川ハル「大きい感動」(『婦人之友』16[6])、婦人之友社、1922年)(三原、前掲書第1巻、361頁)

34 三原、前掲書第1巻、367頁

35 賀川ハル「1919年日記」(三原、前掲書第1巻、245頁)

36 『覚醒婦人』第18号(1923年)、8頁(三原、前掲書第1巻、416頁)

論眼前の貧困はその慈善に待つてありませうが、これが根本的の防貧策としては、住宅が改良され、彼等に教育なるものが普及され、飲酒を止めて風儀を改め、趣味の向上を計るなどこれら、貧民窟改良事業を労働運動に合せて行ふ時に、今日の一大細民部落の神戸市から跡を絶つに到ると信じます。³⁷

工場生活と、貧民窟の生活の、この二方面の共通点は、貧乏そのものであるのであります。これが根本的の防貧策としては、所詮労働問題が解決されなければならぬと思ひます。³⁸

また、1922（大正11）年には、次のような言及もある。

斯うした人達の機嫌をとるために無暗に金を与へるのも考へものだと思つてみたのです。³⁹

ここには、救貧から「防貧」への意識の変化がみられる。ただ足りない部分を「与へる」のではなく、その貧困を生み出している社会システムそのものの変革の必要性への視点である。一個人の貧困だけではなく、貧困を市民社会全体の問題として捉える時、一人一人の生活への眼差しと同時に、より広い視野からの取り組みが必要となる。それが、救貧から「防貧」への意識の変化である。それは、スラム活動での体験からくる実感であったのだろう。

当初は、一家族に関わりたい、という一個人に対する救貧の思いから出発した活動であったが、個人的な同情や熱心だけでは解決できない問題にハルは気が付き、同時に、多様な宗教、関心、文化の人々との交流の中で、ハルはより広い視座を得るようになったのだろう。またそのような他者の中に生きる力と視点は、ハルが在籍した共立女子神学校での、多様な教団・教派、文化、年代、関心を持った女性たちや宣教師たちと過ごした3年間に養われた面も看過できないのではないだろうか。

37 賀川はる子「貧民窟物語」（1920年）（三原、前掲書 第1巻、133頁）

38 賀川はる子「工場より貧民窟へ」（1920年）（三原、前掲書 第1巻、280頁）

39 「私と良人と仕事と」（『婦人之友』16（1）、婦人之友社、1922年）（三原、前掲書 第1巻、305頁）

市民社会における働きと信仰

また、次の引用は、豊彦たち救霊団の働きを目の当たりにした24歳頃を回顧した一文であるが、ハル自身の小さな世界の中での関心が、他者への関心へと開かれたことを示す興味深い記述である。

社会の最もドンドンとも云ふべき細民窟に於て犠牲とか、献身とか云ふことさえ主観にないほどの働きの出来る宗教に出会ふた私は、実に非常な感動を受けたのであります。それ以来私の行くべき方向は今迄とは変つて来ました。私の希望は今迄持つて居つた様なものでなくなり、私の喜びは其日まで持つて居つた安逸の様なものでは有り得なくなりました。私の悲しみは、自分の貧乏だけであつたものがそれ以来、多くの人々がその悲しみより救はれない悲しみとなりました。私がおの日以来終生の目的が富を得るためでもなく、名誉を一身に受けることでもなくなりました。人を幸福にする様には何物も自分に所有して居らないのでありますから、何の仕事も出来ないのが当然であります。然し只私が許されて出来れば、人類が互に愛し合ふて、実際にこの世に存在する人達が幸福に生活することであります。従つて人に仕へ社会に奉仕することを願ふのであります。⁴⁰

これは、先の「お光」の世話をしていた1914(大正3)年よりもさらに8年後の1922(大正11)年の執筆である。ここに、それまでのハルの市民社会に対する理解との大きな相違が三点みられる。

一点目は、私的関心から、市民社会への関心の広がりである。ハルは、「私の悲しみは、自分の貧乏だけであつたもの」だったのだが、「多くの人々がその悲しみより救はれない悲しみ」へと変化したと記す。私的な世界だけに閉じられていた関心が、より広い市民社会への関心へと開かれていった視点が示される。ただしこのスラム活動に初めて出会った24歳頃の時点では、多くの人びとの悲しみに触れ、その世界を知ったものの、市民社会における活動の必然性はまだ十分に理解していないと考えられる。しかし、自分の願いは「人類が互に愛し合ふて、実際にこの世に存在する人達が幸福に生活すること」だとしている部分においては、多様な他者の生の幸福をも視野に入れており、市民社会の認識が明確になっているが、過去形

40 賀川はる「大きい感動」(『婦人之友』16(6)、婦人之友社、1922年)(三原、前掲書 第1巻、361頁)

で書かれてきたその前の部分とは異なり、現在形で記されているこの部分は、24歳頃のハルが考えたことであるよりも、執筆時の35歳のハルの理解であると考えることが自然だろう。つまり、ハルの関心は、24頃歳の時点で「私」から「多くの人々」に開かれ、そして35歳の時点までには「人類」、つまりさらに多様な他者を包括する「人類」にまで開かれていくと考える。ここには、時間の経過に伴い、ハルの市民社会に対する理解の変遷過程をたどることができる。

そのような時間的経過でこの部分を解釈すると、その人々が「幸福に生活」をするために「人に仕へ社会に奉仕することを願ふ」とハルが述べる時、二重の意味が現れてくる。つまり、初めて若者たちによるスラム活動を知った時点で「社会に仕えること」とは、スラム活動自体であった。一方この記述が、ハルがスラム活動と並行して覚醒婦人協会の活動最中の1922（大正11）年頃の執筆であることを考えると、執筆当時のハルにとっての「社会に仕える」とは、スラム活動と同時に、覚醒婦人協会およびこの時期に展開していた労働組合等の諸組合活動をも含むものだろう。ここから、幸福があるようにとハルが願う「多くの人々」は、1911（明治44）年頃にはスラム内に居住する貧困層の人々であり、執筆の1922（大正11）年頃にはスラムだけにはとどまらない、多様な他者としての、より広範囲の女性たちや労働者たちも含むものへと拡大したと考えられる。

二点目は、市民社会への参与の自覚の萌芽である。16歳のハルが知った「社会」は「罪悪」の世界であり、それはハルにとっては汚らわしいもの、避けるべきもの、というのみの世界であった。しかしスラム活動の中で知った社会の「悲しみ」は、忌み嫌い、汚らわしいとして避けるべきのみのものではなく、自らがその場所に入って行き仕える対象となった。市民社会に存在する罪悪は、その中にあっていかに自らの役割を果たしていくべきかという視点へと変化している。

三点目は、市民社会における活動と信仰との統合である。ハルは豊彦と出会った直後、豊彦の活動に賛同する仲間たちである救霊団が取り組むスラム活動を知る。キリスト教の信仰によってスラムの人々に仕えているキリスト者たちの姿を見たハルは、「社会の最もドンドンとも云ふべき細民窟において犠牲とか、献身とか云ふことさえ主観にないほどの働きの出来る宗教に出会ふた私は、実に非常な感動を受けた」と述べる。そして、ハル自身も「人に仕へ社会に奉仕することを願う」とする。ハルはここで、宗教、つまりキリスト教の精神が「人に仕へ社会に奉仕する」原動力になっていることを認めている。キリスト者たちがスラムにおいて活動する姿を通して、信仰と市民社会における活動とが統合された一元的なものとしてハルはキ

リスト教を受容した。

このような視点は、後年の執筆にもみられる。

神に服従し、(中略) 神に従って奉仕の生活をするのが信仰生活者のとるべき態度である。私はこの信念にもとづいて、私に与えられてゐる健康、与えられてゐる時間をもつて、弱い人々への奉仕を始めたのである。⁴¹

ここでも、「神に従」うことと、「弱い人々への奉仕」が密接に結びつけられて理解されている。キリスト者たちが市民社会のための活動を行っている姿に触れ、信仰と市民社会のための活動とに一つのものとして出会ったハルは、その両者を最初から密接不可分のものとして受け止めた。ハルにとって、信仰とは、すなわち市民社会のための働きと切り離されてはいなかった。

スラムにおける活動を継続しつつ、その過程において培われた市民社会に生きる感覚は、個の視点から市民社会の視点への移行ではなく、個の視点を保持しつつも市民社会にむけた視点にも開かれていった、との表現が適切ではないだろうか。

第2項 組合運動

市民社会における賀川夫妻の活動の柱の一つは、組合運動であった。ここでは、ハルの市民社会理解の第三期の一端として、組合運動に対するハルの理解を、豊彦の理解と比較しつつ検討を行いたい。

「組合」との出会い

ハルが初めて組合らしきものに触れるのは、女工時代の合資会社で開始された組合であった。「英国式」で組織された組合で、「子供心にも」優れていると感じたとハルは述べる。

始めて私共の間に一つの会が組織された、それは極く小さいものであつた。つまり労働組合の初期に於て英国などに於てもあつた様な所謂葬式組合なるものである。で各自収入に比例して僅かな会費を積立てて会員中の幸不幸に対して

41 賀川春子「社会事業家の妻として四十年」(『婦人公論』1950年9月)(三原、前掲書 第2巻、300頁)

一定の金額を送る様になつてゐる。(中略) 子供心に流石教育のあるものの勝れて居ることを泌じみ感ぜしめられたことであつた。⁴²

合資会社で「英国式」の組合が設立されたという背景には、村岡平吉の三男・斎が3年間ロンドンに留学していたことも関係しているのかもしれない⁴³。

合資会社に「英国式」の葬式組合が設立された正確な年は不明であるが、上記の記述が、ハルの著書内の合資会社に関する記述部分の比較的早い段階に登場することから、ハルが合資会社に勤務していた1904(明治37)年から数年以内での「葬式組合」の設立であるとするならば、キリスト者であった鈴木文治が組織した労働者団体である友愛会の設立が1912(明治45)年であることと比較しても、合資会社の組合設立の試みは先駆的であつたといえるだろう。

ただし、労働組合の重要性をハルが自覚的に認識するようになるのは、さらに後のことである。

助け合うこと

女工時代に合資会社において「葬式組合」を知つたというハルであつたが、自覚的に「互いに助け合う」または「協同」について語り始めるのは、スラム活動に関わるようになってからである。

貧民は自分が苦しんだ経験があるからでもあると思ひますが友を助け様と思ふと実際よく助けます。自分の処に食べ物があるだけ友と一緒に暮します、つまり自分の全財産を提供して尽すのです。これは彼の簡易生活がなさしめるのだと私は思ひます。(中略) 自分の為めにのみ贅沢をして親戚の不幸なる子供を其門前から突き放つ様な人は此処に住む人より不幸である事と私は思ひま

42 賀川はる子『女中奉公と女工生活』(1923年)(三原、前掲書 第1巻、27頁)

43 1909(明治42)年に永眠したハルの伯母である村岡はなが、「斉がロンドンへと発つた8日後に亡くなった」(村岡恵理『アンのかごー村岡花子の生涯』マガジンハウス、2008年、132頁)とあることから、斉のロンドン留学は1909(明治42)年から3年間と推測できる。ハルは、神戸の港から英国へと出発した斉の見送りに行ったことを記している(三原、前掲書 第1巻、38頁)。なお、村岡斎は、1894(明治27)年8月26日に幼児洗礼を受けており、また1921(大正10)年～1923(大正12)年9月1日関東大震災による死去までの期間、横浜指路教会の執事として記録されている(横浜指路教会百二十五年史編纂委員会、前掲書、425頁)。

す。⁴⁴

上記は、「組合」への直接の言及ではないが、「貧民」同士が「友を助け様^(ママ)」とする様子を描写する。それは、家族や親族といった私的な領域を超え、市民が公共の領域において自覚的に友愛によって連帯する重要性への気付きであるともいえる。

また、このように「貧民」同士が「助け」合うだけではなく、ハル自身もまた「助け」合う一員の当事者であるという事実には、ハルはある時気が付いたとして、次のように記す。

此頃女性が手紙を私宛に寄せて、生死の間をさ迷ふて居る、何日かハ訪ねるから救つて呉れとの文面であつた。従来この種の手紙ハ度々受けたのでさして珍しい特殊なもの見ないが、私自分に今迄とは違つた考へが起こつた。斯うした手紙を受ける時いつも、ただ救ふ立場をのみ考へて居たから、どうもそう一々受け入れることが出来なと思つて真剣に考へなかつた。今度ハ私の方から少しそうした人に、つまり自分を頼つて来る人に、私も援助して貰へばよい訳である。助け合をした方が真剣である。自分も時間を費ふことが下手でもあるが、随分多忙である。何かしら主人が忙かしく多くの事業を持ち働きを持てば、従つて家も多用な訳である。悩める人の手紙でも整理し兼ねて居る。来客も多く泊り客も常にある。夜具の整理すら衣服の始末も私に助手がない。広本様ハ台所だけ手伝つて呉れるが外の事ハ掃除、針などハせぬので、この家にしてハ助手が有つてもよいが、女中を置かぬとする家でハ、そうした奉仕者に助けて貰へハ好都合である。それだのに私は自分一人で何でも仕様とするので出来ないことだらけ。之ハ大に改めて先方の要求も入れ自分も助けて貰つてお互に仕事を進め度。でどうか神様の導きで先方も或部分の満足が得られ、私の方でも助ける立場ばかりでなく助けられる方面も持つ様にあり度と願ふ。その適任者である様にもと祈らざるを得ない。つまり救けると云ふ高い立場でなく、助け互に私共を下げなければならない。教訓を自分ハ得た訳である⁴⁵

ここでは、互いに助け合う実践の必然を、ハル自身が認識した様子が記されている。

44 賀川はる子『貧民窟物語』（三原、前掲書 第1巻、110頁）

45 賀川ハル「1928年日記」（6月12日）（三原、前掲書 第2巻、75頁）

多様な組合運動へ

このような助け合うことへの気付きの中、スラムで組合の働きが実際に展開されていく様子を、ハルは次のように評価する。

青年たちは（中略）神戸に於て前例の無い一つの仕事を発見した。それは購買組合で、青年は皆これに投じることとなつたのである。（中略）小さきグループがこの立派な仕事をして行かれたのは全く信仰の賜に外ならない。⁴⁶

ここでハルは、イエス団が購買組合を始めたことを高く評価しているが、このようなスラム内での組合が、やがて労働組合、医療組合運動、生活協同組合等の活動へと拡大されていく。

資本家も人であれば労働者も又同様人である。◇⁴⁷々に相互合共力して、各その持てるものを提供して、共に人類と◇しての幸福な人生を送らねばならぬと考へ来つて、最近労働者は組合を作り、一致団体して事に当、人間並の生活を送ろうと計ものである。⁴⁸

組合運動に対するハルの理解が、次第に明確に、自覚的になってく様子が表れている。

労働の尊厳

上記の引用で、ハルは「資本家も人であれば労働者も又同様人である」とするが、ハルは労働に対してどのような視点を持っていたのだろうか。労働に関してハルは自らの体験を次のように述べている。

仕事は面白いものである。嬉しいものである。又愛すべきものである。（中略）労働は決して嫌なものではない。之を好まない理由は労働そのものでなく、労働をする人に於いてそのことを喜ばれない多くの事故が有るからである。病

46 賀川春子「感謝すべき青年の群れ—神戸時代の物語」（『雲の柱』15（10）、雲の柱社、1936年）（三原、前掲書 第1巻、229頁）

47 「◇」表記は、『賀川ハル史料集』において、「解読不能」とされている文字。

48 賀川ハル「労働婦人と保険問題」（1919-23年頃）（三原、前掲書 第1巻、437頁）

弱な身体に長時間の労働をとらなければならない様な生活状態であつたり、労働者だからと云つて、その子女に教育することは贅沢だと評されたり、女工は病気でも医者にも掛れず住む家と云つても屋根裏に住まねばならないとするから、労働者たることも嫌になるのである。それらを取り去るならば、労働そのものは全く喜びであるのである。

仕事に対して一つの熟練を得ると誇りが出来る。(中略)製本工が又その書物の製作に対して、熟練の技量を自覚する時に之にも亦誇りがあるものである。⁴⁹

労働環境の不備ゆえに多くの苦しみが伴うが、労働そのものは「面白」く、「嬉しい」ものであり、さらには「愛すべきもの」、そして「喜び」であるとハルは言い切る。

労働に関連するハルの言説からは、当事者の視点に立った労働者としての喜び、向上心、労働そのものを尊厳あるものと考えていた姿をみることができる。ハル自身が女工として8年半を過ごしていた経験から、工場などで働く労働者の女性たちを取り巻く環境の問題は、ハル自身の経験に根差した具体性を持った課題であった。

労働は決して賤しいものではない。労働は尊いものである。そして、労働者もまた尊い存在である。上記でハルが労働組合の必要性を述べるとき、その意識の根底には、労働に対する敬意があった。この労働の尊さが守られるためには労働環境の改善が必要であり、そのためには組合運動が必要なのだ、というハルの確信だろう。組合を結成すること自体が目的ではなく、ハルにとって真の目的は、一人一人の人格が尊重されることであり、組合運動はその手段であったといえるだろう。

生活者としての視点

またハルが組合運動の必要性を述べる時、それは理論からではなく、むしろ生活者としての目線から語られる。

茲に於て団結の必要を思ひます。中心より出ずるところの叫び、正義とそして団結の力であります。(中略) 一家の主婦達一人一人、社会に改革を求めるところもありませう。中心よりの訴へを心に持つ人もあるでせう。各自に種々の問題が有ること、思ひます。然し、一人一人では極めてその力の薄弱であること

49 賀川はる子『女中奉公と女工生活』(1923年)(三原、前掲書 第1巻、42頁)

を感じない訳には行きませぬ。⁵⁰

覚醒婦人協会活動時期の言葉であるが、ここからは、「一致」団結して「相互」に協力することにより、「正義と団結」の力が生まれるのだ、という「一家の主婦」の1人としてのハルの確信が読み取れる。

豊彦とハルの組合運動への確信

ハルは、上記の引用において、社会における愛の行いとして組合運動をあげ、それは小さな一人一人が団結して助け合うことであるとした。豊彦もまた組合運動の必要性を説くにあたり、次のように述べる。

相愛互助の精神に満ち、共存共栄の道を辿り、教育によって相互扶助を実現し、隣人愛意識を高めなければ駄目である。⁵¹

個人だけではなく、社会の救いのうちにも働くイエス・キリストの救いのリアリティを見せなければならぬ。ゆえに私は、生活協同組合や、信用組合、学生協同組合を設立している。これは、行動におけるキリスト教の兄弟愛である。⁵²

ここでは、「社会の救いのうちにも働くイエス・キリストの救い」の現実的形が生活協同組合、信用組合、学生組合であるとし、「これは、行動におけるキリスト教の兄弟愛である」と明言する。その内容は、「相愛互助」「共存共栄」「相互扶助」「隣人愛意識」といった表現で記される。

ハルも生涯にわたり、組合運動の重要性を確信し続ける。次の三つの引用は、いずれもハルが70歳代後半頃の執筆である。

貧民と共に生活して、人々の福祉、病人の為医療、農民のために対する方法も得られた。労働運動、病者の医療組合運動、キリスト教宣教、教育事業、経済運動にそれぞれ組織に努力した。その運動ハ貧しい者が助けられ、病苦から救。

50 賀川ハル「消費者の団結と婦人」(三原、前掲書 第1巻、436頁)

51 賀川豊彦「新協同組合要論」(1947年)(賀川豊彦、前掲書 第11巻、505-506頁)

52 Toyohiko Kagawa, *Brotherhood Economics* (New York: Harper & Brothers, 1936), 13.

経済的の金融など、愛の精神を基礎としての救済運動に終世努力した。大きい資金、又政府の救済事業としての各種の事業があるが、人権尊重のキリスト教精神の基礎の上に此の仕事がされねばならぬ⁵³

教会外社会に愛を行なへと注意されてある。主の恵のうちにある我々ハ社会に良い働を尽し度い。之にハ、生活を共によくする生活協同組合ハ婦人のなすべき一つの働きである。⁵⁴

キリストハ貧しいやもめの献金に価値を認める。無力な病身な貧しい賀川も、主に捧げたときに恵を得た。生命ハ保たれ、伝道ハ広げられ、世界に福音のため赴いた。仕事も、伝道に社会福祉に組合運動に尽すを得た。⁵⁵

ここには、一人の力では解決がなくとも、組合運動を通して人々が共に事を行う時に大きな力が生まれることへのハルの確信がある。

稲垣は、公共哲学の立場から、豊彦からうけつぐべき遺産とは、「自治的な市民社会を作るための『友愛』と、そこから出てくる『連帯』による幸福形成の思想と行動ではないだろうか」⁵⁶と提唱するが、このような公共哲学的発想からいえば、上記までのハルの言説から語られる「主婦達一人一人」の「団結」による組合運動の必要性もまた、公共領域における友愛と連帯に基づく組合運動の必要性ということができらう。

キリスト教信仰に動機づけられた組合運動

さらに、その組合運動の確信の基底となっているものは、豊彦にとっては、「社会の救いのうちにも働くイエス・キリストの救いのリアリティ」であり、「行動におけるキリスト教の兄弟愛」であった。そしてハルにとっては「人権尊重のキリスト教精神」であり、「主の恵」であった。両者にとって、組合運動と明確なキリスト教信仰とは分離することのできない確信であった。

53 賀川ハル「おぼへ」(1967年)(三原、前掲書 第3巻、153頁)

54 賀川ハル「おぼへ」(1969年)(三原、前掲書 第3巻、150頁)

55 賀川ハル「おぼへ」(1967年)(三原、前掲書 第3巻、153頁)

56 稲垣久和「公共哲学から見た賀川豊彦」(『明治学院大学キリスト教研究所紀要』[42]、2009年、270頁)

このように賀川夫妻が力を注いだ組合運動であったが、その活動がすべての場所において受け入れられていたわけではない。1920(大正9)年10月10日の日記には、思うように理解が得られない状況を、次の様に記していらだちを表している。

関西の労働者は賀川に依つて教えられ、人道的に行かねばほんとの組合は出来ぬと知つて関東の様に赤化しないから、それを指導する賀川は彼等には余程邪魔らしく見える。⁵⁷

このような反対する力も働く中で、ハルと豊彦はキリスト教の愛の実践としての組合運動の重要性を確信していた。

賀川夫妻にとって組合運動は、明確なキリスト教信仰を基底として、私的な領域を超えた市民社会における女性や労働者を含む、多様な他者のための、多様な他者との協働による活動の一つの実践でもあった。

まとめ

以上、ハルの市民社会に対する理解が大きな変化を遂げる前半生を中心に、三期に区分してその変遷過程を考察してきた。キリスト教入信前には、ハルの関心はきわめて閉じられており、私的な領域に限定されていたが、ハルがキリスト教信仰に入信した最初に目にした豊彦と共にスラムで活動する救霊団の青年たちには、信仰を市民社会において実践する姿があった。キリスト者としての歩みの中で、ハルの市民社会に対する視点は次第に広がり、ハル自身の身近な親密圏にある人々への個人的な関心だけでなく、多様な職業や多様な価値観を持つ人々が集う市民社会への関心へと広げられていく。そして実際に、キリスト者だけではなく、志を同じくする人々との協働によって市民社会における諸活動を展開していった。そしてその活動の動機となるものは、明確なキリスト教信仰であった。

本稿の後半でも、ハルと豊彦の言説から、諸組合活動に対するそれぞれの思想をわずかながら比較検討したが、生涯にわたる夫妻の活動と思想の意義を掘り下げるためには、このような両者の思想の比較検討はさらに必要であろう。また、本稿では、ハルの前半生に焦点を当てて検討を行ったが、ハルの後半生における教会や幼稚園、

57 賀川ハル「1920年日記」(三原、前掲書 第1巻、264頁)

病院、農民福音学校、協同組合等々、多方面に広がる活動におけるハル自身の役割や、豊彦の死後20年以上にわたり雲柱社理事長を務めた働き等への考察も必要である。さらに、夫妻の市民社会活動、多様な他者との協働による多様な他者のための活動を歴史的回顧だけに終わらせないためにも、そこから今日的な意義を継承していくことも今後の課題である。

ハルはその前半生において発展的变化を遂げた市民社会への理解をもって、以後も生涯にわたり、夫・豊彦と共に市民社会における活動を継続していく。その理解はまた、ハルが取り組む婦人運動である覚醒婦人協会の活動の基底にもなる。豊彦・ハル夫妻の公私におけるパートナーシップには、このようなハルの市民社会に対する理解もまた重要な役割を果たしたといえるだろう。

現代宗教教育学におけるナラティブ・メソッドの 方法論とその理論的背景

徐有珍

(東京基督教大学非常勤教員)

はじめに

近年、アクティブ・ラーニングという教育方法が、日本の教育界に広く取り上げられ、官民挙げてその推進に力が入れていることは周知の事実である。その背景にあるのは、学校を卒業し、社会に出ていく生徒の持つ発信力（他者に対するプレゼンテーションの能力）や協働能力、さらには実践的問題解決能力に問題を感じ、企業の即戦力となるような若者の育成を熱望する日本の経済産業界からの圧力であると言えるだろう。そもそもアクティブ・ラーニングは、欧米、特に北米において20世紀後半から強調されるようになった教育のアプローチであるが、その手法を力強く推進したのは経済界ではなく、伝統的な一方向性の教育方法の効果に疑問を呈した心理学界や宗教界であった。特に弱者が疎外され、強者が勝ち残る社会構造に疑問を抱いたキリスト教界からの批判は、キリスト教を基盤に持つ欧米諸国の教育方法に大きな変化をもたらした。

またアクティブ・ラーニングと呼ばれるアプローチの中で、欧米のキリスト教教育界が特に重要視したひとつの方法は、ナラティブ・メソッドという、物語を用いた教育方法論である。ナラティブ・メソッドは、特にそれを用いた宗教教育を受ける若者に対し、宗教心を喚起し、宗教性を発達させ、また信仰心の成長や倫理観の醸成といった多くのポジティブなメリットをもたらす方法であることが指摘されている。またそれは学ぶ者に対し、日常における非日常の経験を提供することにより、新しい知識の生成を促し、さらには世界各地で起こる価値観や文化の違いによる衝突の克服につながる教育論としても期待されている。本稿は、ナラティブ・メソッドの社会的、そして理論的背景を、20世紀から21世紀にかけてのキリスト教教育、そして宗教教育学の歴史を振り返りつつ、パウロ・フレイレ、トマス・グルーム、マリア・ハリス、メリー・モアー、そしてフランク・ロジャースという5人の教

育理論家の主張を検証し、この教育方法論に対する理解を深めることをその目標とするものである。

1. 宗教教育の背景とキリスト教教育の課題

欧米の学際的な文脈において用いられている、「宗教教育 (Religious Education)」という言葉は、19世紀末に、当時のキリスト教教育のあり方に対して、北米を中心に展開された批判の中から使用されるようになった用語である¹。当時、北米におけるキリスト教の教会学校では、回心中心 (conversion-oriented) の信仰覚醒運動 (リバイバル運動) に触発された、回心体験を重視する教育が盛んに行われていた。悔い改めを説き、性急な信仰の決断を促す取り組みが、教会教育の中心に据えられ、教会や家庭においてなされるべき信仰の形成や、信仰の育成といった取り組みは、軽視される傾向にあった。その現状に対して異を唱えたのが、現代キリスト教教育の父とも呼ばれるホーレス・ブッシュネル (Horace Bushnell 1802-76) であった。1833年にイエール大学神学部を卒業した後、牧師となったブッシュネルは、彼の著書『キリスト教的養育 (*Christian Nurture*)』の中で、性急な回心体験に子供たちの霊的人生をすべて任せてしまうことは、まるで砂漠で産んだ卵を砂の中に埋めて、後のケアを太陽に任せて立ち去る、ダチョウの養育 (ostrich nurture) のようであると強く批判した。ブッシュネルは、霊の変革 (transformation) とは単発的に起こる出来事ではなく、キリスト者が、それぞれの人生を送る中で徐々に「育てられる」ものであるため、信仰教育、つまりキリスト教教育は親を中心になされ、またキリスト教教育の現場は、個々の家庭が中心とならなくてはならないと主張した²。

その後、この「信仰の育成」の概念を大きく発展させたのは、シカゴ郊外のノースウエスタン大学で教鞭を執っていた、ジョージ・アルバート・コー (George Albert Coe 1862-1951) であった。メソジスト教会の牧師家庭に生まれたコーは、生物学の学びを通して得た科学的知識と、自由主義神学的な歴史批評学の立場から、宗教的体験を「人間の倫理観の領域に起こる変化」として捉え直した。19世紀末から20世紀初頭にかけて、当時の教会教育に変革の必要を感じていた学者、牧師、

1 日本で近年「宗教教育」という言葉が用いられる場合、それは公立高校において「宗教」をどう教えるかという文脈で使われることが多い。

2 Horace Bushnell, *Christian Nurture* (Grand Rapids: Baker Book House, 1979), 65-89.

教師らは、コーを中心に1903年シカゴで宗教教育協会 (Religious Education Association: R.E.A) を立ち上げ、これをきっかけに現代の宗教教育論に関する学問的探求が深まっていった。コーは、当時のリバイバル的キリスト教教育へ抵抗の意志を込めて「教育による救い (salvation by education)」を説き、また「キリスト教教育」では無く「宗教教育」という言葉を意図的に用いた。この言葉からも、彼の目指すキリスト教教育の方向性を確認することができる。

コーの主張を含め、特に20世紀初頭の米国において議論の対象となった「宗教教育」は、自由主義神学 (liberalism) と社会福音運動 (social gospel movement) の影響を受けながら展開していったものであると言えるだろう。しかしこのような、人間中心の社会共同体や、社会改革に焦点を当てた議論は、その内容が、「地上における神の国の実現」を目指すものであったため、神学的には大きな限界に突き当たることになった。社会福音運動によって教会における社会奉仕と政治改革に関する意識は高まっていったが、贖罪や救いといった、伝統的にキリスト教が取り扱ってきた教義が軽視されることへの批判が次第に高まっていったのである。また、20世紀の前半に立て続けに起こった、大恐慌や世界大戦を経験する中で、主に自由主義神学の基礎ともなった人間の可能性に対する肯定的価値観が疑問視されるようになり、そのような背景の中で、カール・バルト (Karl Barth 1886-1968) やラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr 1892-1971) のような神学者らによって、新正統主義神学運動 (Neo-Orthodoxy) が起こり、人間中心の方向に進んでいた当時のキリスト教に対して、神中心の世界観に立ち返ることが要求されるようになった。この変化は、個人より共同体を、また信仰より社会化に焦点を当てて教育論を展開してきた多くの宗教教育学者に対し、「どう」教えるかに関する考察に比べ、「何を」教えるかに関する根本的な考察が不足していたことを認めさせることとなったのである。

1940年代から1950年代にかけては、キリスト教教育における教育内容と教育方法の間で生じる葛藤を解決するための再検討が、宗教教育論の中心的課題となっていった。聖公会の聖職者であり、イエール大学でキリスト教教育を教えたランドルフ・C・ミラー (Randolph Crump Miller 1910-2002) は、1950年に出版した著書『キリスト教教育の手がかり (The Clue to Christian Education)』の中で「キリスト教教育の難題を解決する手がかりは、教育内容 (content) と方法 (method) との間の隙間を埋めることのできる適切な神学 (relevant theology) の再発見に

ある」と語っている³。「回心」か「成長」かという両極端な議論は、1960年代に入ってその影響力を増していった新正統主義神学に後押しされる形で、キリスト教の伝統を重視しつつ、啓示への回帰を強調する方向で一旦は落ち着いたように見えた。しかし1960年代から1970年代にかけて、世界はまた激動のときを迎えた。

ベトナム戦争等を通して起こった、資本主義的価値観に対する再批判を背景にしつつ、特にアメリカでは、女性解放運動を皮切りに、アフリカ系アメリカ人の人権運動、ヒッピー運動、同性愛運動等、さまざまな社会変革運動が起こっていった。情報通信技術の発達によってデジタル革命とも呼ばれる第3次産業革命も同時期に始まり、世界各地では、政治的体制や国家的価値観の変化、および崩壊が起こり、経済的成長を基盤にした独立と連合が繰り返された。急変する歴史的状況の中で、キリスト教教育はもう一度宗教教育へ、すなわち個人から社会や共同体へ注意を戻すべき状況に置かれることになったと言えるだろう。新正統派主義神学や福音主義神学の神を中心として展開されてきたキリスト教教育は、教会が置かれている社会の状況や、信徒たちが抱えている現代人特有の諸問題を解決できずにもがくようになった。そのような背景の中で、予想できない明日に向かい、以前とは異なる新しい教育方法の必要性が叫ばれるようになった。

アメリカを代表する宗教社会学者のひとりで市民宗教 (civil religion) を主張したロバート・N・ベラー (Robert Neely Bellah 1927-2013) は、アメリカ社会の最も大きな問題は深刻な個人主義 (individualism) であると指摘した⁴。ベラーはアメリカ社会の土台であった宗教的・市民的人生観、すなわち宗教的伝統と社会の間にあった密接なつながりが失われてしまったことにその原因があると分析したのである。そしてその状況を打開するために提案したのが「記憶の共同体 (communities of memory)」の形成であった。ベラーは、その共同体を通して個人は自分の責務を確認し、他者と共に伝統を継承しながら共同体のために献身をするようになる結論付けた。またベラーは共同体形成過程における物語の重要性を強調した。物語は語り手と聴き手のアイデンティティを刺激する役割を果たし、共同のストーリーを作り出し、共同体の意味を構成することになる⁵。これは宗教社

3 Randolph C. Miller, *The Clue to Christian Education* (New York: Scribner's son, 1950), 15.

4 Robert N. Bellah, *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial* (San Francisco : Harper, 1984).

5 Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in*

会学の見地から説かれたナラティブ・メソッドの重要性であると言えるだろう。ベラーが用いた市民宗教という用語における「市民」とは、キリスト教の価値観に基づきつつも、信仰を持たない個や集団を含む、より広い意味での共同体を示す言葉であり、宗教はすべての人の人生において普遍的に存在する宗教的側面を意味するものであるとされた。ベラーの主張は、「宗教共同体」に対する社会学的再解釈を通し、当時のアメリカ社会が抱えていた問題の根本的な原因を鋭く指摘したもので、宗教教育学においても回心と成長という課題の上に、伝統と変革の調和という課題が交差していることを気づかせるものであった。

2. パウロ・フレイレの解放の教育論

時代の波に翻弄され、ある意味迷走し続ける宗教教育界に、彗星のごとく現れ、後の宗教教育の取り組みに多大なる影響を与えることになる、20世紀を代表する教育思想家、パウロ・フレイレ (Paulo Reglus Neves Freire 1921-97) は1921年、ブラジルの港町レシフェ (Recife) に生まれた。1929年に起こったアメリカの大恐慌の影響を受けたブラジルにおいて、フレイレは幼い頃から貧困の苦しさを経験しつつ育った。その環境の中でフレイレは、貧民の劣悪な生活環境は、国際的な経済政策や政治的支配の産物であり、貧民はそのよう社会構造の犠牲者であることを強調した。しかし貧民の現実には、その状況を克服するための教育さえも受けられず、批判的精神をもつことや抵抗することが不可能な状態にあった。特に当時の教育制度は、フレイレの目には、世界の中で暗黙に形成されている階級社会、すなわち「沈黙の文化 (culture of silence)」を維持するための道具として映ったのである⁶。フレイレにとって、抑圧され、除外された階層が覚醒するための教育は、新しい、より公平な社会秩序を作るためにも必ず獲得すべきものであった。フレイレはそれを、問題に対する意識化 (ポルトガル語 conscientização の和訳。英訳は critical consciousness) という言葉で表現した。意識化とは、ある個人や集団が、教育による批評的視点の獲得を通して、現実社会の矛盾に対抗し、それを克服しようとする態度に変化していく過程、またはその変化を導く作業のことを意味する。この「意識化」を通して、学修者と教育者の関係性、さらには教育そのものの持つ意味にも

American Life (Berkeley: University of California Press, 1985), 153-54.

6 Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed: 30th anniversary edition* (New York: Bloomsbury Academic, 2014), 30.

変化が起こらなくてはならない。そしてそのプロセスを助け導く方法として、ナラティブ・メソッドが宗教教育の表舞台に登場することになったのである。

フレイレは、彼自身の持つ教育的問題意識を背景に、教師と生徒のあるべき関係性は、相互的でなくてはならないと考えた。一方で、封建的な教育観に縛られた教師にとって、教室という教育現場において獲得されるべき目標は、自らの知識を生徒に注入することであるため、教育の主題は生徒の現実や経験、関心とは距離の離れた内容である場合が多くなる。そしてそのような教師は、自分が把握する（または思い描く）世界に基づいて構築してきた知識を、一方的に説明しようとする「説明病 (narration sickness)」を病んでいるため、教室での主体は教師であり、そして生徒は忍耐を持って教師の説明を一方的に聴く客体となってしまう。フレイレはこのような注入式教育に対して以下のように批判する。

（教師が主体となって語られる）説明は、生徒にその説明された内容を機械的に暗記させる。さらに酷いことは教師が生徒を単なる「容器」として形作っていく点である。そして完璧にその容器に詰め込めば詰め込むほど、その教師は有能な教師として評価される。またその詰め込まれるものをおとなしく受け入れれば受け入れるほど、より良い生徒として評価されるのである。⁷

フレイレにとって真の教育とは、固定された価値中立的知識の習得ではなく、世界と人間との関係の中で能動的に創造され、変化を遂げる知識を獲得することであった。そしてこのような教育が成り立つためには、学修者の積極的な探究心が必要になるが、現実の教育はむしろ、学修者の創造性や自発性を抑圧するものであった。上記されたようにフレイレは、教室という舞台の上での主役は教師で、生徒は教師の独白を見守る観客でありエキストラであるという残念な現状を憂いた。学びの自由が失われた状態で、教師は生徒に対して知識を強要する、抑圧的な存在になり下がってしまったのである。フレイレはこのような関係性の下にある教育を、生徒という銀行通帳に教師が知識を入金するという意味で「貯蓄型教育 (banking concept of education)」と名付けた。貯蓄型教育において教師は、完全な知識で武装した絶対者であり、生徒はいつまでも欠けのある、足りない存在として位置付けられる。生徒の自由な体験や主体的なアイデアは許されず、質問や議論の時間は、

7 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 71-72.

生徒が教師の望む方向に向かないと無価値なものと評価されてしまう。フレイレが語る貯蓄型の教育観における知識は、それを持っていると自称する人たちが、それを持たない、言い換えれば無知であると決めつけられた人たちに一方的に伝えるものであり、さらにそれは探求過程としての教育と知識を否定するため、そこには教師と生徒が対立するか、または生徒が教師に服従するしかない構造が形成される。フレイレは、真の知識は、探求精神と主体的な創造・再創造によって得られるものであると強調したが、貯蓄型教育の中で生徒は、自分に与えられた受動的役割を完璧にこなし、それに慣れれば慣れるほど自分に貯蓄された知識と自分の関わりが希薄化、そして断片化するようになり、積極的に現実世界に介入する意志を失ってしまうことになる⁸。

教育の構造に起因する「抑圧と被抑圧」の構造から学修者を解放するために、フレイレがまず提示したのは、問題提起型教育 (problem-posing education) であった。この教育は、教師と生徒の関係性を、垂直方向から水平方向へと転換させる方法論で、それは「解放の教育」とも呼ばれている。フレイレは人間の意識の本質を「志向性 (intentionality)」にあると考えたが、この「志向性」とは、現象学の生みの親と言われるドイツの哲学者エドムンド・フッサール (Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938) によって提唱された世界観に由来する概念であり、「人間の意識は単独で存在するものではなく、外部のものに関連することによってはじめて存在する」ことを意味する言葉である⁹。問題提起型教育は、単なる情報の伝達ではなく、物事と自らの関わり合いについて考察する行為、言い換えれば認識的行為が、その主な内容であるため、教師と生徒の「対話」を中心に進んでいくものとなる。また、貯蓄型教育のように教室で教師が教えるという行為を独占せず、一つの目的に向かって教師と生徒が共同の探求者として思考しなくてはならない。教師は生徒に考察する材料を提示し、生徒は自分の見解を発表する中で、教師と共に現実に対する省察を行い、それが「覚醒」へと進んで行くという道筋を持つ。フレイレはそれを、封建的教育方法によってもたらされる「doxa (ドクサ、臆見、すなわち憶測や無責任な推量に基づく意見)」のような低次元の主観的知識ではなく、「logos (ロゴス、世界を構成する論理)」のような高次元の客観的知識であると表現した¹⁰。

8 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 73-76.

9 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 79.

10 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 79-81.

フレイレはこのような過程から得られた、より高次元の、真の知識が行動に影響を与え、それを省察する中で成長していくことを、教育における「プラクシス (praxis)」と呼んだ。プラクシスは強制したり強要されたりするものではなく、自発的な知識の習得と省察を繰り返しながら、学修者自らが変化する中でのみ獲得できるものである。またプラクシスは対話によって得られる創造的で批評的な思考から出発するもので、その過程はすべて「言葉」によって行われる。行動のない省察は表現主義 (verbalism) に、省察のない行動は行動主義 (activism) に留まってしまうが、フレイレは問題提起型教育において、言葉は省察と行動という二つの必須要素を持つと語った¹¹。

教育が、従来の貯蓄型教育から脱皮し、問題提起型教育に転換されるとき、教室内の中心的アクティビティーは対話となる。教師は主題を決めて、生徒はそれに対する自分の立場や見解を発表する。教室にいる他の生徒たちと教師は意見を交換し合い、ともに課題を解決していく。教師はもはや、説明病を病む独裁者でも、絶対者でもなくなる。また、フレイレの教育論において、この「対話」は、相互への愛を前提とするものでなくてはならない。教師は生徒に対する理解と関心を持ち、彼らを抑圧から自由にさせたいという愛の力で生徒の話を聞く。またその愛は謙遜な態度による相互尊重の関係を可能にするものでもある。フレイレは最後の著書である『自由の教育学 (*Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage*)』の中で、対話による教育の喜びを次のように語っている。

教える活動において必要な喜びと希望、そこには関連性がある。それは教師と生徒が共有するものであり、互いに学び合い、教え合い、熱狂的な好奇心で心を躍らせながら、何かを生み出す中で花開く喜びを邪魔する障害物に向かって共に戦うという希望である。¹²

教育に対するフレイレのアプローチは、貧しい者を富める者から、社会的な力を持たない者を持つ者から解放するという、社会の二項対立を軸とした解放の倫理を中心に据えている。被抑圧状態の民衆が、教育を通して、その批判的意識を養うことが、彼らの置かれた現実にも目を向けさせ、さらには正当な権利を獲得するための

11 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 87.

12 Paulo Freire, *Pedagogy of Freedom: Ethics, Democracy, and Civic Courage* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000), 69.

持続的変化を求めようにする原動力になると考えたのである¹³。またフレイレは、被抑圧者がまずは自らの経験を物語として語り始めることが、解放の第一歩となると考え、それを通して民衆の側にある受動的で無気力な意識を能動的意識に変化させると語った。そのために彼が用いたひとつの重要な教育方法が「物語」を用いるナラティブ・メソッドであった。物語、つまりナラティブは、人に気付きを与え、変化に対するモチベーションを提供し、さらには社会を変える力をも内包する強力なペダゴジーであると彼は考えた。フレイレのこのような教育論は、刻々と変わりゆく現代社会において、特に疎外される弱者の側に立ちつつ、普遍的真理を取り扱う宗教教育学の方向性にも大きな影響を与えた。フレイレに続く教育学者たちの多くは、フレイレの教育論とその根底にあった彼の情熱に感化され、それぞれの教育論を展開していくことになる。フレイレの提唱する教育論の背景にあった、支配者と抑圧者の関係性に代表される、比較的単純な社会構造は、時代の流れの中で変化していくものではあっても、教育者と学修者の間にあるべき相互性は、時代や文化を超えた普遍的性質を持つ関係性であると言えるかもしれない。

3. トーマス・H・グルームの共有プラクシス (shared praxis) の概念と方法

北米を代表する宗教教育学者のひとりであるトーマス・H・グルーム (Thomas H. Groome 1945-) は、すべての教育は解放的でなくてはならず、キリスト教教育は人間の自由のための教育であるべきと主張する。彼自身も述べているが、その主張にはフレイレの影響が色濃く伺える。彼は、信仰に導く神の招きに対する個人、または共同体の応答は、それぞれの自由意志によってなされるべきであり、逆に信仰を強要するような行為は、神の形に沿って造られた人間の持つ自治と自由の可能性を否定することであると語る。すなわちグルームにとって、人が神の招きに応えるかどうかは、自由を前提にした、それぞれの意志に任された事柄であり、したがってキリスト教に内在する自由は、信仰の根拠であると同時に目標でもある。そして人間の自由が、宗教教育の目的として提示されるとき、始めて教育実践のあるべき姿を確認することができるとグルームは主張する¹⁴。

人間の自由意志から出発する自発的信仰の形成という目的のために、グルームは

13 Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 92.

14 Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*, (New York: Harper & Row, 1980), 97-98.

キリスト教のナラティブ（聖書をはじめ、キリスト教に内在する様々な物語）とビジョン（キリスト教の目指すものや目標とすることがら）に照らし合わせた、対話（dialogue）を通して批評的省察を分かち合う、共有プラクシス（shared praxis）によるキリスト教的宗教教育を主張した¹⁵。グルームの語る「共有」とは、自分と他者が、キリスト教のナラティブとビジョンを互いに語りつつ、そこに能動的に参加することを意味する。また彼の語る「プラクシス」とは、単に教育理論を行動に適用するという次元の実践ではなく、省察のうえ意図的に実践される倫理的行為のことを示している¹⁶。キリスト教の歴史の中で、多くの信仰者は自然に、または無意識のうちに、「対話」を通して自分の過去と現在を振り返り、また自分の人生を聖書の物語に投影しながら、そこに宗教的意味を見出そうとしてきた。また当然、そのことを通して未来（ビジョン）をも描いてきた。この活動を通して、共同体の中には、伝統と変革に関する有意義な考察が生まれたのである。またこの対話は、個々の信仰者が、キリスト教の伝統と向き合いながら、他者と省察を共有することにもつながり、それは結果的に、信仰共同体の結束力をもつよめることにつながるとグルームは説明する¹⁷。この一連のプロセスを、キリスト教教育の中に意図的に取り組むことこそが、グルームの語る共有プラクシスなのである。

グルームはさらに、キリスト教の物語が単なる宗教的教訓や日常的なストーリーとして扱われるべきではないことを強調する。信仰におけるキリストと歴史におけるイエスは決して分離できないからである¹⁸。これはキリスト教的宗教教育における共有プラクシスが、キリスト教の伝統から離れた独立的な方法論として理解されることを警戒したグルームの立場を表していると言えるだろう。

グルームはまた、宗教教育上の重要な課題の一つである「未来」に向かう教育に関して、そこには創造的想像（creative imagination）の働きが必要であると主張した。想像という行為は、過去に想いを馳せつつ、それを現在につなげるという、過去と現在を検討する際に有用な教育的手法であるとされている。さらに創造的想像は、学修者の目をまだ見ぬ未来に向け、積極的に新しい未来作りに関与させるといふ、力強いモチベーションを提供するためのツールである。またそこにおいて最も有用であるとされるのが、物語を用いて未来を語るナラティブ・メソッドなので

15 Groome, *Christian Religious Education*, 184.

16 Groome, *Christian Religious Education*, 152.

17 Groome, *Christian Religious Education*, 188-91.

18 Groome, *Christian Religious Education*, 192-93.

ある。本来の教育とは、そのように「導き出す (leading out)」活動であるにもかかわらず、実社会で繰り返されている教育は多くの場合、生徒の学びのための方法と範囲を限定してしまうことによって、学修者の自由を奪い、彼らの想像力を窒息させているとグループは指摘する。教師は生徒に「成長しなさい」と要求するが、成長の方法と範囲が限定されていれば、それをは「既存の世界に上手に合流して順応しなさい」という要求にほかならない。聖書の中でイエス・キリストは弟子たちに対し、成長の形を概念的に教えたのではなく、「子供のようにならなければ御国には入れない」と語り、また彼らを二人一組にして、実社会へと送り出した。イエスはまた民衆に対し、彼らの想像性を刺激する「たとえばなし」という架空の物語を用いて語られた。これはまさにイエスの創造性と想像性、そして自由への招きであるとグループは語る。教育のあるべき姿にとって、教師と生徒、双方の創造的想像力は必要不可欠な要素なのである¹⁹。このようにグループは、共有プラクシスにおいて、創造的想像を、過去に関する省察と現在に関する考察、そして未来に対する希望につながる重要な要素であると位置付けたのである。

4. マリア・ハリスと宗教的想像力

マリア・ハリス (Maria Harris-Moran 1932-2005) は、教会における会衆教育に大きく貢献したカトリック教育学者である。ハリスは1989年に出版された著書『私を神の民として形作ってください (*Fashion Me a People: Curriculum in the Church*)』の中で、すべての会衆は、「陶器師」である神に形作られた「器」としての神の民であるため、すなわち神の計画に招かれた存在であると語っている²⁰。神の民として「形作られる」必要性を強調したハリスは、教会教育のカリキュラムを「形作ること」に寄与する芸術的作業と位置付け、初代教会のキリスト教共同体を模範とし、会衆教育の領域を「ケリユグマ (kerygma)」「ディダケー (didache)」「コイノニア (koinonia)」「レイトゥルギア (leitourgia)」「ディアコニア (diakonia)」に分けて説明した。具体的には、①キリスト教共同体としてイエス・キリストの復活を宣布し (ケリユグマ)、②使徒を通して福音を教え (ディダケー)、③ともに集まって分かち合い (コイノニア)、④ともに祈り、ともにパンを食べ、神を誉め称

19 Groome, *Christian Religious Education*, 186-88.

20 Maria Harris, *Fashion Me a People: Curriculum in the Church* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 15-16.

え（レイトゥルギア）、⑤貧しい者に財産を分け与える（ディアコニア）の姿こそ、教会の原型であり、見習うべき真の会衆教育であるという理論を展開した。もちろんこのプロセスの中にも、フレイレの大きな影響を見ることができる。

ハリスが自らの宗教教育論の中心に据えるのは、グルームによっても提唱された教育における想像性の重要性であり、彼女はそれを「宗教的想像力（religious imagination）」と呼んだ。ハリスは教育の過程を、陶芸やダンスといった創造的な芸術活動に重ね合わせて説明する。たとえば、陶器師が忍耐を持って美しい器を造り出すように、またダンスの振り付け師が、体を用いたまったく新たな表現に精魂をかたむけるように、教育者は自分のすべての存在をかけて教育の過程に臨むべきであると情熱的に語る。人間は神の臨在を認識するとき、そこに神秘性（mystery）を感じるが、ハリスはその感情を宗教的な意味として理解した。²¹ ハリスは教育者の役割において最も重要なことは、神が私たち人間の中に、変化の可能性を隠しておられることを、信念として伝えることであると語り、またその役割を遂行する方法が「宗教的想像力」であると語る²²。

宗教的想像力を行為として理解するとき、教えとは、主題に隠れている啓示（revelation）に導く方法の実現（incarnation）である。この啓示の核心は、人間がすべての教えの一次的主題であること。そして能力の恵み、特に自分自身だけではなく、すべての人間が、自分の生きる世界を再創造することができる能力を持つ存在であるということの発見である。²³

教会や教室だけではなく、人生のすべての瞬間においても宗教的想像力は重要な役割を果たすとハリスは語る。人間は自然や他者との関わりを持ち、さらに挫折や絶望を経験することによって自分の限界を知る。しかしそのようなときこそ、宗教的想像力を通して、その限界の向こうに存在する神を知ることができるのである。そしてその出来事の中で、人間は想像することを通して神を知る可能性を持つ存在としての自分に気づくことになる。ハリスにとって神の啓示とは、宗教的想像力を通して人間に理解されるものである。ハリスはそれを、宗教的想像力による豊かな

21 Maria Harris, *Teaching and Religious Imagination: An Essay in the Theology of Teaching* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 13.

22 Harris, *Teaching and Religious Imagination*, 3-4.

23 Harris, *Teaching and Religious Imagination*, xv.

イメージと、全身を包むような神秘的な感情、そして特別なひらめきが、今まで遮断されていた理性と感覚、霊と肉体との間を行き来し、肉の世界に捕らえられていた人間に、圧倒的な霊の世界を教えてくれることであると表現する²⁴。

またハリスは主題に対する啓示の伝達の方法として、キルケゴールの概念を引用し、「間接的コミュニケーション (indirect communication)」という方法論を提示した。間接的コミュニケーションは、意図 (intention)、内容 (content)、方法 (method)、発信者と受信者 (communicator-receiver) という4つの要素で構成される²⁵。これら4つの要素に共通して前提とされ、また強調されることは、教育者 (発信者) と学修者 (受信者) との特有な関係性である。教育者が、単なる情報の伝達者にとどまってしまうとき、学修者もまた、その情報を受容する者の位置にとどまってしまう。教育者の真の役割とは、学修者を尊重しつつ、学修者が自発的に自分の可能性を模索することができるように助け、また彼らが自由に啓示の海を泳ぐことができるように心を砕くことである。一方で、教育者の役割は間接的であるがゆえに、伝えられた主題が学修者の内面においてどのように具体化していくかを教育者が予想することは難しい。したがって教育者の具体的な役割とは、そのプロセスが効果的に進行するように、学修者の目線から主題を考え、必要な資料を集め、それを提供することである。また教育者と学修者は主題の前に共に立つ主体であり、互いの内面に無遠慮に立ち入らず、ある意味、互いに対する神秘性を保ったままの関係性を通して主題に隠された啓示の意味を共に発見するのである。

前述したように、ハリスの宗教的想像力には定型化された枠組みや倫理的基準が存在しないため、それがどのような方向に学修者を導いていくかは教育者にも分からない。また宗教的想像力という言葉のニュアンスから、人間に起こる霊的な出来事が単なる感情や妄想のように見なされてしまう恐れもある。しかし教師も生徒も、すべての人に与えられた主題である「真理」の根底に隠された神の啓示に向かって希望を持ち、迷いながら進む存在であることは否定できない。探求を続ける旅程の中で、ある人はすでに誰かが導き出した結論を着実に収集してそれに合わせて安定的に生きていく。しかしある人は、自分の内面に与えられた可能性を信じ、果敢に

24 Harris, *Teaching and Religious Imagination*, xv.

25 直接的コミュニケーションは、学修者 (受信者) に教育者 (発信者) の意図を情報の形で伝えることを通して、学習的発達を促すトップダウン型の教育方法である。間接的コミュニケーションは、学修者の主体性を励まししながら教育者との相互尊重の関係の中でともに変化していくことを意味する。Harris, *Teaching and Religious Imagination*, 65-75.

主題の中に飛び込み、主体的に真理を獲得することを目指す。そのような挑戦者を一人でも増やすことを教育の目標として据えるハリスの教育論は、カトリック教会の伝統の枠組みを超え、現代宗教教育に大きな足跡を残すものであったと言える。また特に、ハリス以降、宗教教育の現場において用いられるナラティブ・メソッドは、ハリスに習い、その芸術性が強調されるようになっていく。

5. メリー・E・モアーの、プロセス神学を用いたナラティブ・メソッドのアプローチ

北米における現代宗教教育学の牽引者のひとりであるメリー・エリザベス・モアー (Mary Elizabeth Mullino Moore 1945-) は、宗教教育の方法論を、プロセス神学の世界観に基づいて構築した教育学者である。プロセス神学は、有機体の哲学を提唱したイギリスの哲学者、アルフレッド・ノース・ホワイトヘッド (Alfred North Whitehead 1862-1947) によって着想され、米国の宗教哲学者チャールズ・ハートショーン (Charles Hartshorn 1897-2000) によって体系化された哲学的神学である。プロセス神学はキリスト教の神を、人と時間と空間を共有する生ける神であり、また常に変化する動的な世界において、人間を含めたあらゆる存在と有機的なつながりを持つ神であるとする。しかしこの有機的なつながりは一方で、相互依存の関係性でもある。したがってプロセス神学は神を、人を超越した、変わる事のない絶対神としてではなく、人と共に成長し、そして変化する神であると説明する。モアーはこのプロセス神学の説く神の本質や、神と世界との相互関係が、宗教教育に重要な視点を提供すると語り、この神学に裏打ちされた新しい教育論の可能性を追い求める神学者、教育者である。

神と人が、そして人と世界が、有機的につながっているように、教育理論と教育方法論が、また教育方法論と教育現場における実践が、有機的につながっていなければならないと彼女は主張する。一見あたりまえにも思えるこの主張だが、実はそれは、そのようなつながりが希薄である現代の宗教教育の現状を反映するものである。フレイレによって主張されたように、神の愛を説くべき教会が、教育の実践においては、抑圧的な方法を (多くの場合、無意識的に) 用いている。また、キリスト教学校は、霊性の成長を教育の目標に掲げながらも、学修者に成長の機会を提供することに疎くなっている。モアーはそうした神学と実践、教育理論と方法論の乖離に対し警鐘をならすのである。そしてそのような状況を打開するために、有機体

としてのつながりを強調しつつ、教育理論と実践（教育現場）を和解させる方法に焦点を当てた教育論の再構築が、モアーにとっての最重要教育課題となったのである。

モアーは、ゲシュタルト型教育方法や、現象学的教育方法を有益な教育方法論として提唱する一方、プロセス神学の世界観に立ったナラティブ・メソッドの有用性をも強調する。ホワイトヘッドは、神と歴史、また人と歴史という相互関連性を重視しつつ、歴史や、そこに繰り広げられた思想との有機的対話を強調した。それはナラティブ・メソッドを、人が自らの置かれている歴史的背景や、自らが属する社会を理解するための対話の方法として必要不可欠なツールであると考えたからである。モアーは、彼女自身、物語の神学やナラティブ・メソッドを用いた教育を通して、次のような発見をしたと語る。

私は一つの物語がどのようにして他の物語を生み出し、それを分かち合うことによって人々を結束させるかを発見した。さらには、物語が思想を超え、どのようにして人々を伝統の中に根付かせ、現状を表現するようにさせるか、また、物語がどのように社会批判に現実性を与え、未来に対して希望を持たせるかを発見した。²⁶

さらにモアーは、ナラティブ自体やそれに付随する教育上の価値として以下のような要素を挙げている²⁷。

- (1) ナラティブの重要な要素である想像（imagination）が、教育の重要な要素として再評価されている。
- (2) ナラティブは、想像の主要な根拠である。
- (3) ナラティブは、社会批判の根拠となる。
- (4) ナラティブは、直接的に伝えることの難しい真理を伝える間接的コミュニケーションの形式である。
- (5) ナラティブは世界を形成し、変革する力を持つ。

26 Mary E. Moore, *Teaching from the Heart: Theology and Educational Method* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1991), 131.

27 Moore, *Teaching from the Heart*, 138-43.

これらのモアーの主張からも、ナラティブ・メソッドが従来の「単純なストーリーテリング」の枠組みを超え、この世界に複雑に組み込まれている個人の知識や経験と、また他者のそれとの間で生成された抽象的概念を具体化し、個人と個人を包み込んでいる世界に変化をもたらす役割を果たす重要な方法論として評価されつつあることが分かる。このような特徴を持つナラティブ・メソッドを通して、倫理的、信仰的ジレンマや、多様な価値観を追体験することによって、学修者は自分と世界との関係性をより具体的に認識することになるのである。したがって宗教教育者は、その教育対象にとっての想像の重要性を確認するだけでなく、自らも想像する、そして想像を通して学ぶ存在であることを認識する必要があるのだ。また宗教教育者には、「教える者」と「学ぶ者」という従来の保守的な教育構造の垣根を越え、新たな教育の可能性を探り続け、同時に自分も、この世界や、プロセス神学の神と同様に、「変化し続けること」をその教育活動の本分として覚悟する必要があると言えるだろう。

ホワイトヘッドが一つの巨大な有機体である宇宙と世界の中で、自然と人間、人間と人間、観念と実在など有機体の間における調和による変化の過程に注目したように、モアーは宗教教育における理論と実践、すなわち神学と教育論の和解と調和を図るために多様な教育方法に注目した。それは同時に、教育のコンテンツ（内容）に対して教師が持つ情熱と、同等の情熱が教育論（pedagogy）にも向けられているかというモアーからの問いかけでもある²⁸。ギリシャ哲学に基盤を置いているが現実とかけ離れた思考方法や哲学的概念に対して、果敢に挑んだホワイトヘッドの思想は、モアーに大きなひらめきを与えた。モアーの教育論は宗教教育における伝統と変化の不調和を解決し、宗教教育の本質を取り戻そうとする教師としての情熱と愛が込められた努力の結実であったと言えるだろう。

6. ユースを対象にしたフランク・ロジャースのナラティブ・メソッドの展開

ユースの信仰形成（spiritual formation）とナラティブ・メソッドの専門家で、クレアモント神学大学院において長年にわたって教鞭を執っているフランク・ロジャース（Frank Rogers Jr. 誕生年不明）は、現代宗教教育におけるナラティブ・メソッドの実践的展開の重要性を強調する宗教教育学者である。ロジャースは、神

28 岡村直樹「開かれた教育を目指して：神学的世界観に根ざした教育論の試み」（『キリスト教教育論集』20号、日本キリスト教教育学会、2012年、121頁）

学的にはナラティブの神学の伝統に立ち、個人とコミュニティーの宗教心や宗教アイデンティティーは、ナラティブ（特に伝統的なナラティブ）によって形成され、維持されるとする立場を取る²⁹。彼は、社会問題とユースの宗教心の変化に関する小説を執筆し、またクリスチャンユースによる演劇チームを監修するなど、多方面においてユースミニストリーにおけるナラティブ・メソッドの実践に携わり、その現場からの豊かな経験を持つ宗教教育者として、今日のクリスチャンユースの信仰形成に寄与している。

ロジャースは特に、ユースミニストリーのコンテクストにおいて、ユースが能動的にナラティブに関わることの重要性を強調する。教育方法としてのナラティブが用いられる場合、絵本を読む先生のまわりを、子供達が取り囲んで耳を傾けるといった場面が、最もイメージされやすいのではないだろうか。そこには、大人から子供への語りという方向性が顕著に表れている。しかし教育手段として近代以前、長年にわたって用いられてきたナラティブ・メソッドは、「聴く者」が時を経て、今度は「語り手」としての役割を担うというサイクルの上に成り立つものである。ロジャースは、このような伝統的な用法におけるナラティブの役割の変化を念頭に、単にナラティブを聞くだけに留まらない実践、言い換えれば、語り手として、能動的に関わる教育実践の展開を提唱する。

教育の実践家であるロジャースは、モアーによって強調されたナラティブ・メソッドにおける題材の多様化の必要性と同様に、特にユースに対する宗教教育においては、手段の多様化が非常に重要であると主張する。ロジャースの語る手段の多様性とは、ナラティブ・メソッドにおいて伝統的に用いられる言語（文章や話し言葉）だけではなく、「劇」「小説」「映画」「脚本」「歌曲」「楽曲」「絵画」「ダンス」、さらには「コンピュータ」や「インターネット」までも含む、幅広い表現の形を活用することを意味する。ロジャースは、ハリスが宗教教育における宗教的想像の重要性を主張したように、ユースの個々の創造性を用いたこれらの芸術的取り組みのそれぞれが、より幅広い層のユースによる力強いナラティブの創作と学びの機会を提供し、それがより良い宗教教育につながると主張する。また彼は、ユースはさまざまなナラティブ・プレゼンテーションに触れるだけでなく、それによっておのおのの芸術的創作意欲を沸き立たせ (foster narrative creativity)、そして彼ら自身が表現者になるときにこそ、彼らの精神性と霊性が高められるのであると語

29 Frank Rogers Jr., *Finding God in the Graffiti: Empowering Teenagers Through Stories* (Cleveland: The Pilgrim Press, 2011), 35-38.

る³⁰。

一方でロジャースは、このナラティブ・メソッドという強力なペダゴジーが、キリスト教界、特に若者を対象にした宗教教育の現場において効果的に用いられていない現状を危惧する。以下に、ロジャースの研究者である岡村の分析を用いつつ、ロジャースの「危惧」を、ナラティブ・ペダゴジーを用いた日本の宗教教育の現場を念頭に置きつつ、彼の具体的な指摘を通して検証する³¹。

① 「教育者がふさわしいナラティブの選択に関する考察を行わない」

これは、生徒がどのようなナラティブに対して興味を持つのかという考察の不足を意味する指摘である。教育者の多くは、自分自身が慣れ親しんだ、あまり今日のではないナラティブを選んだり、また既存の教育計画を盲目的に受け入れ、前例主義的な選択に走ってしまったりすることが多い。多くの生徒は、そのように選ばれたナラティブに幻滅し、感覚的にそれを避けてしまう。その結果、ナラティブとの能動的なインターアクションの機会が生徒から奪われてしまう。もちろんそれは、生徒の趣味や趣向にすり寄ったナラティブが常に選択されるべきであるということではないし、また伝統的なナラティブは避けるべきであるということでもない。ロジャースの危惧するところは、ナラティブの選択に生徒が関与することを好まない、ある意味閉鎖的な教育者のあり方である。もし用いることのできるナラティブに選択肢が存在するのであれば、生徒の興味や趣向は十分に考慮されるべきであるとロジャースは語る。ハリスは教育者の役割は、学修者の目線から主題を考え、必要な資料を集め、それを提供することであると語ったが、ロジャースはまさにそれを、ナラティブの選択にも当てはめるべきであると主張するのである。

② 「教育者がナラティブの美的側面 (narrative aesthetic) を無視する」

ロジャースは、宗教教育において用いられるナラティブの美的側面はしばしば無視されていると指摘する。ハリスやモアーは、芸術性に内在するナラティブの秘められた力について繰り返し言及したが、ナラティブが実践の現場で用いられる時に、その非常に重要な側面が取り残されてしまうという実情がそこにはある。ロジャー

30 Rogers, *Finding God in the Graffiti*, 132-34.

31 岡村直樹「ユースの宗教性・倫理性の発達につながるナラティブ・メソッドとその実践」(『キリスト教教育論集』第21号、日本キリスト教教育学会、2013年、7-10頁)

スは以下のように語っている。

残念ながら、宗教ナラティブの美的側面は無視されてしまうことが多い。(例えば) ユースを対象とした、聖書箇所を押しつけ的な輪読や、無味乾燥な聖書の時代背景の学びなどがそうである。……(しかし) 有能なストーリーテラーの手にかかるとき、福音書の物語は生き生きとユースに語りかけ、集会において二万人のユースの自発的なスタンディングオベーションを誘う事だって起こるのだ。³²

ロジャースの指摘する宗教ナラティブの美的側面とは、必ずしもプロフェッショナルリズムを指すものではない。例えば生徒に対し、演劇を用いたナラティブのプレゼンテーションに挑戦する場合、たとえアマチュアだけでそれに取り組んだとしても、やっつけ的にそれをこなすのではなく、練習を重ね、プレゼンテーションのクオリティーに注意を払いつつなされれば、それは見る者に感動を与えるということである。

③ 「教育者がナラティブに接した後のリフレクションの機会を考慮しない」

ロジャースは、宗教教育的効果は、生徒がナラティブに接することによって自動的に起こるのではないと語る。多くの場合、生徒はナラティブに接した後、そのナラティブを回想したり、他の生徒とそれについて議論を重ねたりすることによって、より深くそのナラティブとの関わりを持つ。そしてそのような機会を通して、個々の内面に変化が現れ、それが教育的効果につながるのである。したがって、そのような機会を学修者に提供することは、ナラティブ・メソッドを用いる教育者の使命である。

④ 「教育者がナラティブの語り直しや、ナラティブ創作の機会を提供しない」

前述したようにロジャースは、ナラティブ・メソッドにおいて「聞く者」と「語る者」のサイクルの重要性を強調する。それは、ナラティブを「受け取る」という行為だけではなく、ナラティブを「発信する」という行為にも、貴重な教育の効果が現れるということである。ナラティブの語り直しとは、ナラティブを受け取り、

32 Frank Rogers Jr., *The God of Shattered Glass* (Eugene: Wipf and Stock, 2010), 42-43. (岡村による日本語訳)

それを消化した者が、自分の言葉を使ってそのナラティブを語り直すことや、自分の生きる社会や文化のコンテクストにナラティブを置き換えて語り直すことを指す。またナラティブの創作とは、読んで字のごとく、全く新しいナラティブを創作することである。そのような営みを通して生徒は、より深くナラティブと関わり合い、またその創造性を発揮するのである。

一方で、生徒によるナラティブの創作には、リスクも伴うことをロジャースは指摘する。例えばナラティブの創作に真剣に取り組んだ生徒が、そのような取り組みを有益であると認識できない他の生徒に、馬鹿にされたり、否定されたりすることも起こりうる。教育者には、そのような事が起こり、傷つけられることが無いように心を配り、生徒が安心して自らを表現できるような場所を作ることが求められる。

⑤ 「教育者がナラティブを生きることを実践する機会や、それに必要な励ましを与えない」

ロジャースが、若者を対象とした宗教教育のひとつの重要な目標として掲げるのは、それぞれが精神性や社会性、そして霊性において成長した大人として実社会で活躍することである。そのために必要不可欠なのは、社会生活のコンテクストにおいてもナラティブを実践しつつ、さらにそれらと格闘する機会、つまり生徒がナラティブを自らの選択で実際に生きてみる機会が与えられることである。そのような取り組みが、教育プログラムの中に練りこまれ、またその実践が教育者によって励まされなければ、ナラティブ・メソッドの教育効果は最大限に発揮されることは無いとロジャースは主張する。

若者の成長に焦点を当てたロジャースのナラティブ・メソッドの用法は、実践的な示唆に富んでいる。特に若者自身がナラティブを創造することや、それぞれの社会生活においてナラティブを生きることを励ますというアプローチは、教育者が若者の広い意味での宗教的成長を確認しながら、彼らと共に歩むという、教育者と学修者の有機的つながりに信頼を寄せる教育方法であると言えるだろう。またそのような取り組みを励ます、教育実践家としてのロジャースの中に、ナラティブ・メソッドを、机上の空論に終わらせないという彼の強い信念を見ることが出来る。

おわりに

19世紀以降のキリスト教教育は、ある意味キリスト教神学の変遷に翻弄される形で、あの世的教育とこの世的教育の間を行き来してきた。しかしその双方に共通項としてあったのは、一方向的で、限定的（不自由）な教育のあり方であった。本稿において取り上げられた5人の宗教教育家は、様々な価値観が渦巻き、日々刻々と変化を続ける現代社会の中で、教育者がどのように学修者と向き合うべきなのかを真剣に悩み、教育理論や方法論と向き合った。フレイレは、そのような宗教教育の束縛から学修者を解放し、彼らが自ら学び変化する教育のあり方を提唱した。グループは解放と、それによって得られる自由を宗教教育の中心に据え、教育者と学修者の双方向的な関わりの必要性を強調した。ハリスは、自発的学びを励ます教育者の必要性を語り、さらには宗教教育の根幹に、想像性と芸術性という要素を取り入れつつ、ナラティブ・メソッドの役割を明確化した。モアーは、プロセス神学が強調する有機体の神学をベースに、宗教教育における多角的な対話の機会に注目しつつ、ナラティブ・メソッドの有用性を説いた。ロジャースは、それまでのナラティブ・メソッドの理論的展開を念頭に、その実践的意義と注意点に注目し、現場の教育者に対して有意義な取り組み方を語った。

当然のことながら、ナラティブ・メソッドだけが宗教教育に必要な方法論であるというような主張は、本稿で取り上げた宗教教育家によってはなされていない。宗教の内容を取り扱う、いわゆるコンテンツ教育にもその重要性和必要性が認められるからである。さらにナラティブ・メソッドには、大きな課題も存在する。特に伝統的な、トップダウン型の教育方法論と比べ、教育者が教育の過程を自在にコントロールしたり、結果を予測したうえで目標を設定したりすることが難しいという限界を持つ。また教育環境による制約や教育者の力量差から派生する課題もそこには存在する。しかし、そのような限界があるにも関わらず、ナラティブ・メソッドはその背景からも見られるように、宗教教育現場における学修者のニーズや課題、特に学修者に対して提供される教育の content としての text と、学修者が生きる場所としての context の乖離という教育課題に対して、積極的に働きかける方法論であると言えるだろう。モアーの主張にもあるように、今後日本の宗教教育家が、自らが情熱を傾ける宗教的世界観や神学的価値観に裏打ちされた教育の方法を模索し、生徒とともに成長する道を選ぶようになることを心から願う。

「信教の自由」と牧師の教会実践

櫻井園郎

(元東京基督教大学教授、「法と神学」のミニストリーズ)

一 序

日本国憲法（以下「憲法」という。）で保障された「信教の自由」（20条）は、日本国民にとってきわめて重要な規定であるが、日本の基督教界にとっては格別に深い意味と意義を包含している。それに留まらず、牧会伝道、信徒教育、信仰生活の上に基本となる重要な原則でもある。

しかし、憲法の保障する権利や自由は、それ自体が効力を伴うものではなく、権利や自由を保障された者が不断的努力によって保持しなければならないものである（憲法12条前段）。それだけ、権利や自由は侵害され易く、失われ易いものであることを意味している。

また、権利や自由は、自分に都合の良いときだけに持ち出しうる伝家の宝刀ではなく、自己利益のためだけに利用でき、他者には認めないという自分勝手なものでもない。その意味で、基督者にとっての「信教の自由」とは、多岐にわたる神学と実践の課題となる。

本稿においては、近年、某教団（以下「A教団」という。）のいわゆる「宗教法人化」に関して、所属教会および教会員に向けて行った公告の附帯説明を事例（以下「本事例」という。）として、教会ないし牧師に必要な「信教の自由」の理解と教会における実践について検討し、問題点を論じたい。

事例：

A教団は、宗教法人法（以下「法」という。）による宗教法人となること（法4条）を目的に、宗教法人の規則（以下「宗教法人規則」という。）の認証申請（法12条1項・13条）を行うため、これに必要な公告（法12条3項）をなしたが、その公告に併せて、「包括宗教法人取得の目的」として、次の5点を列記して説明している。

- ① 他団体との宣教協約やビザ手続等を行うのに包括宗教法人資格が必要である。

- ② 宗教法人B教会の傘下に組み込まれ非課税の恩恵を受けている本部センターおよび各個教会の財産管理をA教団に移管する必要がある。
- ③ 非法人の各個教会の不動産の取得や教会堂建設に際し、免税の恩恵を受けることが可能となる。
- ④ A教団が個人から不動産等の寄付を受ける場合に、非課税扱いの恩恵を受けることが可能となる。
- ⑤ 社会保険（厚生年金+健康保険）に加入していない牧師・伝道者が社会保険に加入することが可能になる。

二 宗教法人の目的

法は、「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。）¹を主たる目的（以下「宗教団体の目的」という。）とする「礼拝の施設を備える神社、寺院、教会等（以下「単位宗教団体」という。）」および「単位宗教団体を包括する教派、宗派、教団等（以下「包括宗教団体」という。）」を「宗教団体」と定義し（2条）²、「宗教団体に法律上の能力（以下「法人格」という。）を与えること」を目的（以下「法の目的」という。）としている（1条1項）。

そして、宗教団体に法人格を付与する目的、すなわち宗教法人の目的（以下「宗教法人の目的」という。）としては、「礼拝の施設³その他の財産を所有し、これを維持運用（すること。以下「財産管理」という。）し、その他宗教団体の目的達成のための業務及び事業を運営すること（以下「業務事業」という。）に資する」ことをあげている（1条1項）。

そもそも日本法はローマ法の伝統に従い、「人」と「物」とを峻別し⁴、「物」は人

1 教会的な表現をすれば、①伝道・宣教など、②主日礼拝・祈禱会など、③信徒教育・教会学校などの「伝道・礼拝・教育三行」を意味する。

2 「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」が要件とされているので、「布教伝道」「儀式行事」「教化育成」の一または二を行うのみでは足りない。教会的には、伝道・宣教のみを行う団体、儀式行事のみを行う団体、信徒教育のみを行う団体などは「（法の指定する）宗教団体」ではなく、当然「宗教法人」にもなれないはずである。

3 「礼拝の施設」を有することは、単位宗教団体の要件である（法2条）。

4 たとえば、民法第1編総則は、第1章「通則」、第2章「人」、第3章「法人」、第4章「物」……という構成をとっている。なお、テルトゥリアヌスの三位一体論は、ローマ法のこの論理を展開したものとして知られている。

の権利義務の客体になるに過ぎないものであって、権利義務の主体となりうるのは「人」に限るとされている⁵ところ、「人」でない「人の団体」を「人とみなす」制度として「法人」制度が生まれたものである⁶。

換言すれば、法人格を付与されて「法人」となることが必要なのは、権利義務の主体となる場合に限られ、しかも、法律手続上、具体的に法人格が求められる場合に限られるのである。

宗教団体が宗教活動を行うには法人格は必要ないが、宗教活動の中核施設としての「礼拝の施設」である「礼拝堂」や附帯施設としての「牧師館」「集会場」「教育館」など（「境内建物」（3条））とその敷地などの土地（「境内地」（3条））を所有し、これを維持運用するには、売買契約を締結し、銀行取引を開始し、不動産登記を受けるなどの法律行為や法律手続が必要となり、法人格が必要となる。

ここで「宗教法人の目的」とは、宗教団体の財産管理その他の業務事業に資すること、つまり、宗教団体の財産管理などの業務事業に役立つことにあり、「宗教活動」ないし「宗教活動の遂行」を目的とするものではない。それこそ、憲法の保障する「信教の自由」の理念の法における具体化である⁷。

この点に関する行政通達においても、「本法は（中略）宗教そのものの領域に関与することを排している」⁸旨が明示され、「本法は（中略）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」「宗教団体の世俗的事項にかかるものであるから、（中略）宗教上の行為、事項その他の信仰上の領域等に干渉しない（中略）ように留意すること」⁹等と強調されている通りである。

特別に、教宗派教団主管者に宛てては、「宗教法人規則の作成にあたっては（中略）

5 この点、日本ほか東洋の世界では、人と物との連続性ないし同一性の感覚があり、犬猫などの動物のほか、樹木山川などにも「権利がある」と考える傾向がある。

6 なお、訴訟法・税法・社会法などにおいては、法人でない団体（人格のない社団または財団）を法人と同一ないし同様に扱う旨の個別規定を置いているものがある（民事訴訟法29条、法人税法3条など）。

7 昭和26年2月28日衆議院文部委員会における、宗教法人法案に関する篠原義雄政府委員による提案理由の補足説明（以下「昭和26年補足説明」という。）においては、第1条の規定について、「この法律の目的はあくまで憲法の保障する信教の自由を尊重する点に立脚し、決して宗教上の行為にまで触れるものではないことを明らかにしている」といつている。

8 昭和26年4月3日文宗23号文部事務次官通知「宗教法人法の施行に伴う事務について」

9 昭和26年7月31日文宗23号文部大臣官房宗務課長代理通達「宗教法人に関する事務処理について」

法定事項以外の事項を記載しないよう特に注意すること」とし、「宗教法人の規則の作り方」として、「必要的記載事項のみを記載し、それ以外の事項は記載しない」「宗教団体の財務その他の世俗面に関する事項を記載し、宗教面に関する事項は記載しないこと」と注意が喚起されている¹⁰。

同上による宗教法人規則の記載例¹¹(以下「通達規則例」という。)においては、「(宗教活動)のための(財務その他の)業務及び(公益事業その他の)事業を行うことを目的とする」旨が例記され、「宗教団体の主目的を達成するための業務及び事業を具体的に記載してもよい」と注記されている。

このように、「宗教法人の目的」とは、あくまでも「宗教団体の目的(宗教活動)達成のための」であり、かつ「財務その他の業務」すなわち「世俗の業務を行う」であって、「宗教活動を行う」ではないのである。

行政事務においては、宗教法人の目的を「世俗の事務」とし、宗教団体の「財産管理」および「業務事業に資するための」宗教的事項以外の事項(世俗的な事項)についての一切の行為をいうものとしている¹²。

このような目的にしたがって、「宗教団体は、この法律により、法人となることができ」(4条1項)、「この法律によって法人となった宗教団体を宗教法人という」(4条2項)のであるから、一見、「宗教団体」がそのまま「宗教法人」に移行するものと思われるが、そうではない。

なぜなら、「宗教法人」は「宗教活動」を行うことができないのであるからである。つまり、「宗教活動」は「宗教団体」の目的であり、「宗教法人」の目的は「世俗の

10 昭和26年7月31日文宗47号文部大臣官房宗務課長代理発「宗教法人の規則作成、認証申請等について」

11 昭和26年文宗47号の別紙その2の記載例。記載例その1は「教派教団等の部」、その2は「社寺教会等の部」。

12 文化庁『宗教法人の管理運営の手引・宗教法人の規則質疑応答集』(ぎょうせい、1986年)20-21頁。

文化庁『宗教法人の管理運営の手引第二集・宗教法人の事務(改訂版)』(ぎょうせい、2000年)4頁では、「(前略)世俗的な業務のすべてを宗教法人の『事務』ということができます。もとより、純粋に宗教上の事項(教義をひろめ、儀式行事を行い、信者を教化育成することなど)は、これに含まれません」と説明されている。

文化庁文化庁宗務課『宗教法人実務研修会資料(平成25年度版)』1頁では、「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」と説明されている。

事務」に限られているのであるからである¹³。

宗教法人の管理として、「宗教法人には、3人以上の責任役員を置き、そのうち1人を代表役員とする」（18条1項）とし、「責任役員は、宗教法人の事務を決定し（18条4項）、「代表役員は、宗教法人を代表し、その事務を総理する」（18条3項）と定めており、他の法人（以下、宗教法人に対して「一般法人」という。）の理事および代表理事に匹敵する役員制と見える。

しかし、法は、「代表役員及び責任役員の宗教法人の事務に関する権限は、当該役員が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」（18条6項）と規定して、そのことを否定している。つまり、「信教の自由」の観点から、「宗教法人」はあくまでも「世俗の事務」に徹し、「宗教活動」には手を染めないということなのである。

以上要するに、「宗教法人の代表者」である「代表役員」の権限には、「宗教上の権限」は一切含まれないので、「宗教活動」を主宰することは勿論、教職者¹⁴を任免し、教職者を指揮監督し、信徒を指導するなどの行為は一切できないのである。徹底した「信教の自由」の保障がここにあるのである。

よって、宗教法人の一般法人との根本的な相違は、「宗教団体+宗教法人」という二重構造にあり、しかも「宗教法人」は「宗教団体」の「世俗の事務」のみを扱う組織なのであるから「宗教団体」の上位に位置するものではなく、かつ「信教の

13 筆者は、「宗教団体と宗教法人」として説明するのが適切明解であると考えているが、「宗教団体に聖俗二面性があり、その俗の面だけが法人化された」とか、「宗教法人には聖俗二面があるが、法の規制は俗の面のみならず及ぶ」などとするものもある。井上恵行『宗教法人法の基礎的研究』（第一書房、1972年、357-358頁）、渡部霧『逐条解説宗教法人法〔改訂版〕』（ぎょうせい、1995年、16頁）、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、135頁以下）、拙稿「宗教団体の実態と宗教法人法の限界」（『宗教法』30号、宗教法学会、2011年、27頁以下）、拙著『教会と宗教法人の法律』（キリスト新聞社、2007年、79-122頁）、拙稿「宗教法人解散後の宗教活動」（『キリストと世界』22号、東京基督教大学、2012年、125頁以下）、拙稿『『宗教団体』の誤解～誤解に基づく過規制と脱法・脱税～』（『宗教法』32号、宗教法学会、2013年、7頁以下）ほか参照。

14 宗教活動を主宰する、教会の牧師・伝道師など、教団の総裁・議長・理事長などをいう。神社の宮司・総裁など、寺院の住職・管長など、カトリック教会の司祭・司教など、その他の教会長・教導職・総裁・貫主なども同様であり、本稿では「教職者」としたが、一般的には「宗教主宰者」と称している（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〕など参照）。

自由」という理念上、「宗教団体」の上位に存することは許されないので、あくまでも「宗教団体」の下位の組織であるという点である。

一般法人の場合、例えば「X教会」を「一般社団法人」「一般財団法人」「株式会社」として法人化するとしたら、「X教会」について解散の手続きを行った上で、法人について設立の手続きを履践することになるから、常に「一つの組織」が存するのみである。当然、牧師・伝道師などの教職者は、理事長・代表取締役の支配下に置かれることになり、最高規範は「定款」であるから、関係者の個人的な信仰や意識はともかくとして、法的には「聖書」は定款の下位の規範とならざるを得ない。

これに対して、「宗教法人」の場合は、「X教会」はそのまま存続し、「聖書」を最高規範とし、「教会憲法」「教会規則」「政治基準」などに基づいて、牧師など教職者の指導により宗教活動を行う一方、「X教会」の「財産管理」など「世俗の事務」に関する部分だけを、「宗教法人規則」に基づいて代表役員の指揮の下に「宗教法人」が行う構造となっている。

したがって、通例、多くの宗教団体・宗教法人においては、宗教団体の規範の一つとして宗教法人規則が整備されており（したがって、下位の規範である。）、宗教団体の意思決定に基づいて宗教法人の役員（代表役員および責任役員）が任命・就退任するという制度となっている¹⁵。

ところが、一般社会やメディア、一般の法律専門職¹⁶の間において、「宗教団体」が「宗教法人」に移行するものと理解し、「宗教法人が宗教活動を行う」ものと誤解されており、それが宗教関係者・教会関係者にも波及している。

そうだとすれば、「宗教活動」は「宗教法人」の事業となり、国家法に基づく「宗教法人規則」が最高規範となり、「教職者」は「宗教法人の代表役員」の任免・指揮監督下に置かれることになり、「代表役員」が代表者として、教職者の教理を審査し、信徒の信仰指導をするなど、一切の宗教活動を主宰することになる。それは、信仰や宗教活動が法の下に置かれることを意味し、「信教の自由」の瓦解を意味することになる。

15 例えば、「代表役員・責任役員は牧師が任命する」「牧師をもって代表役員とし、教会役員をもって責任役員とする」などとしながら、「牧師は教団総裁が任命する」「牧師は教会総会の決議に基づいて招聘する」などとしている。

16 弁護士、司法書士、行政書士、税理士などをいう。

三 事例の検討

1 宗教法人の目的

叙上の通り、法においては、「宗教法人の目的」は「財産管理」などの「世俗の事務」にあると規定されており、それ以外の権限は一切付与されていない。

本事例においては、「法人化の目的」として「財産管理」を明瞭に示したものは一つもなく、すべて「法人化の必要性」の説明としてはまったくの欠如であり、本来法人化に適さないのみか、法人化するべきでない事案であると言えよう¹⁷。

本事例を、あえて、意を汲んで、好意的に解釈したとして、かろうじて法人化の説明となりうるものは、②のみである。

とはいえ、「宗教法人B教会の傘下に組み込まれ非課税の恩恵を受けている本部センターおよび各教会の財産管理をA教団に移管する必要がある」では説明にならない。「宗教法人B教会の傘下に組み込まれている本部センターや各教会」がなぜ「A教団に移管する必要がある」のか意味不明であるからである。

言わんとすることは、「非課税の恩恵を受ける」ために「宗教法人B教会の傘下」を偽装していた（つまり脱税してきた）のを、「正常な状態に戻すため」であるということであろう。そうであるなら、教会財産を第三者名義にしてきた責任が問われるべきであり、由々しい問題ともなる。

ともかくも、これを「本部センターの財産管理を適切に行う必要がある」と変じることによって法人化の説明としては妥当しうることになる。法人とすることの必要性は、専ら私法上の権利義務の行使にあり、所有権の取得、その他の物権の得喪、私法上の契約の締結などの私法上の財産管理にあるからである。

つまり、A教団が、その本部センターの土地および建物をB教会から取得し、什器・備品、債権の取得、借財、債務の負担など、財産管理を適切に行うためには、法人格が必要であるという説明である。

そうしたとしても、「各教会の財産管理をA教団に移管する必要がある」はまったく理解できないし、法律上認められることではない。そもそも独立の主体である各教会の財産は各教会に属し、各教会が管理するのが当然であるからである。

基本的に、単位宗教団体である各教会の財産管理を包括宗教法人が行うという

17 法律専門職が関与しているものと思料されるが、一般法人からの類推による誤解であろう。

論理は法律にはまったくない。しばしば誤解されているように、「単位宗教団体の財産は包括宗教団体（包括宗教法人）に属する」ということはありえないことである¹⁸。

基底には、各個教会が「法人化できない」という事情（誤解に基づく事情であり、いわば「神話」である。）があるものと思料されるが、自己の財産を第三者に委ねるとするのは危険な発想である¹⁹。

少なくとも、不動産（境内建物・境内地）を所有する各個教会であるなら、法律上、問題なく、単位宗教団体として法人化をすることができ、宗教法人として自己の財産を自己が管理できるはずである。そもそも、それこそが「法の目的」なのであるからである。

2 非課税措置

本事例では、②③および④において「非課税」「免税」を理由としているが、もとより宗教法人の目的が非課税や免税にあるのではないことは言うまでもない²⁰。

「非課税」とは、本来課税できないという規定で、境内建物および境内地に対する「固定資産税」がこれに該当する（地方税法348条2項3号）。

「免税」とは、課税することになっており、納税する義務を負う場合に、納税の

18 「包括」という用語に誤導されてか、「単位宗教団体の財産は包括宗教法人に包括される」と誤解する者が少なくいるが、誤りである。

「包括」とは、例えば、地方自治法に「都道府県は、市町村を包括する」（5条2項）と規定されているが、都道府県と市町村とは各々独立の普通地方公共団体であり（1条の3第2項）、独立の法人であって（2条1項）、独自の条例・議会・執行機関を有し（14条1項、89条、139条）、当然に、各々固有の財産を所有するのである。ただし、市町村の住民は同時に都道府県の住民ともなる（10条1項）。

同様に、各個教会（単位宗教団体）は教団（包括宗教団体）に包括されるが、独自の基本規約・意思決定機関・代表機関を有し、各個教会の財産は各個教会が管理するのであって、包括宗教団体の法人化によって、当該包括宗教法人に帰属するものではない。

なお、拙稿「包括宗教法人の法律実務上の諸問題」（『宗教法』31号、宗教学学会、2012年、121頁以下）参照。

19 神の法の真意を解さぬため、悪魔に幻惑され神の法を破った「人間の罪」と同様、法意を解さぬことからあらぬ「神話」を信奉する「偶像崇拜」に陥ってしまうおそれがある。

20 宗教法人税制に関しては、水野忠恒『宗教法人の法制と税制のあり方』（『書齋の窓』（有斐閣、8頁以下、清水雅人編著『宗教法人と税』（ジャブラン出版、1989年）、丸山照雄編『宗教と税制』（新泉社、1985年）、石村耕治編『宗教法人の税務調査対応ハンドブック』（清文社、2012年）など参照。

義務を免じるという規定で、災害被害者に対する特別措置などがある（災害被害者に対する租税の減免、徴収猶予等に関する法律など）。

宗教法人である場合に適用される非課税・免税の特例は、あくまでも宗教法人であることに付帯的な効果であって、宗教法人となることの目的ではありえない。もちろん、非課税や免税の効果があることを知って宗教法人化を図ることは悪いことではない。

しかし、宗教法人となるための規則認証に必要な法律上の基礎を有する公告の場で（またはそれと共に）、非課税や免税を目的とするようなことは適切性を欠くことである。

そればかりか、本事例②では「宗教法人B教会の傘下に組み込まれ非課税の恩恵を受けている」旨を記述し、文意上明らかに「本来課税されるべきものをB教会名義とすることによって（不当に）課税を免れた（脱税した）」と公紙上で公言する体裁となっており不適切の誹りを免れまい。

また、本事例③では「非法人の各個教会の不動産の取得や教会堂建設に際し、免税の恩恵を受けることが可能となる」といい、あたかも教団が法人化することにより傘下の各個教会の不動産の取得等が適法に非課税となるかのような言辞であるが、現実には「各個教会の財産を教団の財産とする」以外には適用されず、「虚偽の甘言」「誇大広告」と言わざるをえない。

附言すれば、近年、税務当局による「宗教法人に対する課税の強化」が推進されている中、安易な「課税逃れ」「名義貸し」は厳に慎むべきである。勿論、定められた非課税特権を正当に受けるには何の異議もあるはずがない。

その一方で、近年、多くの教会が、所得税、法人税、消費税、固定資産税などの税目で税務当局の調査を受けているが、その結果、当局の指摘のまま、本来必要ないと思われるものについても吟味することなく、課税を受諾し、5年の遡及課税に応じているが、拒否できるだけの素養が求められよう。

また、税務調査に際して、信者名簿や献金帳簿などの提示・提出を求められることが多いが、「信者の秘密」の遵守および「信教の自由」の保障の点から、適切に対処すべきことが求められよう²¹。

21 近年の宗教法人課税の諸問題については、拙稿「宗教の判断基準～行政と『宗教』の問題～」（『キリストと世界』15号、東京基督教大学、2005年、61頁以下）、拙稿「宗教活動非課税と税務当局の宗教介入」（『基督神学』21号、東京基督神学校、2009年、24頁以下）、拙稿「資産税課税目的による宗教性判断の是非」（『宗教法』28号、宗教学会、2009年、1頁以下）、拙稿「沐

3 社会保険

本事例では、A教団が包括宗教法人となることとして、⑤「社会保険（厚生年金＋健康保険）に加入していない牧師・伝道者が加入できる」をあげているが、本旨を大きく逸脱しているように思われる。

というのも、現下、数年来、厚生労働省および日本年金機構が、各地の年金事務所を通じて、国税庁から得た情報に基づいて、各地の宗教法人に対して、脅迫・強迫とも受け取られるような過激な表現や不穏当な表現を用いて、「厚生年金の加入義務」を通告し、期限を切った「加入手続き」を要求し²²、宗教界では、「信教の自由」に対する、一つの大きな挑戦となっているからである²³。

法人の事業に個人を使用する場合、最も典型的なのが「雇用」である。当事者の一方（労働者）が相手方の労働に従事し、相手方（使用者）がこれに対して報酬を与えることを要件とする契約であり（民法623条）、労働関係法では「労働契約」と称し、労働者が使用者に使用されて労働し、労務に服し、労働の対価対償としての賃金を支払われることを要件としている（労働契約法2条、労働基準法9条・10条、労働安全衛生法2条など）。

筆者が、多数の教会において聴取したところでは、牧師の報酬を、概ね、「給与（牧師給）」と称し、毎月定額で支給しているところが大多数であった。その限りでは、「雇用」「労働契約」とみえる形式をとっている。

仏教において典型的に言われるが、基督教においても同様のこととして、古来、伝統的に、牧師と教会とを同一視し、教会は牧師の責任で維持運用すべきものとさ

浴道場への固定資産税の賦課」（『宗教法』34号、宗教学学会、2015年、1頁以下）、拙稿「税務調査&社会保障」（『第46回宗教学法人運営実務研究協議会会議資料』東京都宗教連盟、2015年、19-38頁）など参照。

22 たとえば、「法律により法人の事業所（中略）に加入が義務付けられており、事業主や従業員の意思により任意に加入・脱退できるものではありません」とし、「〇月〇日までに加入すべき」旨を記述し、加入なき場合には「立入検査を実施し、職権により雇用の事実に基づき遡及した加入手続きを行う」旨を通告している。他に、「財産の差し押さえを行う」旨を記述するものもある。

23 拙稿「寺院に厚生年金加入義務ありや」（『月刊住職』2015年7月号124-128頁）、拙稿「税務調査&社会保障」、全日本仏教会『厚生年金加入促進問題の経緯と現況に関する連絡会資料』（2015年7月）、全日本仏教会『厚生年金加入促進問題の経緯と現況に関する連絡会京都会場報告書』（2015年7月）、京都仏教会『寺院の厚生年金加入について』（2015年9月）、京都仏教会研究会における拙稿「寺院の厚生年金加入問題」（2015年9月）、全日本仏教会『平成27年度加盟団体顧問弁護士連絡会「厚生年金加入問題について」資料』（2016年2月）など参照。

れ、牧師の責任によって、信者からの献金を用いて、牧師の生計等を含む教会の必要の一切を賄うという経営形態が取られてきたところ^{24, 25}、昭和年代後期に、税務当局の強い指導を受けて「月給制²⁶」を採用したという経緯がある²⁷。

「給与の支払い」という面から見ると、牧師も一般の労働者と同様であるように思われるが、牧師の職務執行を「労働への従事」とするには難がある。なぜなら、「労働に従事する」とは「他人に使用される」ことを意味し、「他人の指揮監督下で労務に服する」ことを意味するからである。

とりあえず、形式的な点から考察すると、教団所属教会の牧師の場合、その所属先の教団・教区を使用者と考えるのが最も合理性があるが、給与の支払いが教会であるということに諸種の擬制をしなければならない²⁸。

所属先の点は捨て置いて、就任先の教会である宗教法人を使用者とすると、その代表者である代表役員は自己であり、会社でいえば社長の立場であって、事業者の立場であり、労働者の立場ではない。もっとも、社会労働保険関係の行政通達には、営業部長や支店長など従業員を兼務する役員はその限りで労働者とみなすというものがある。

しかし、会社等一般法人と違って、宗教法人の場合は、法人や役員の権限は世俗の事務のみに限定され、宗教上の事項に関与することはできず、宗教活動を主宰する宗教主宰者を任免できないのであるから、それを使用することができないのは当然である。

第二に、法人の事業に個人を使用する典型としては「請負」が考えられる。請負は、一方（請負人）がある仕事の完成を、相手方（注文者）がその仕事の結果に対

24 檀家の請求により、筆者が調査したS県の宗教法人S寺では、収支計算書においては年収数十万円を計上するのみで、檀家らが納めた年間数百万円の布施は計上されておらず、住職に問い合わせると、「布施は住職のものだから開示しない」との回答であった。同様の例は、多数の仏教寺院に見られ、基督教会においても散見される。

25 田代収「宗教法人経理の現状」『宗教と税務』は、「壇信徒の喜捨・寄進が（中略）僧侶に対する」ものであるという認識や考え方があつてをあげている（217頁）。

26 概ね、従来の大凡の年収額を12等分して「月給」としたもの。ただし、現在では、ほとんどの宗教職に対して「月給」としての報酬の支払いが約されている。

27 現在、ほとんどの社寺教会で、宗教職の報酬は「給与所得」として、所得税の源泉徴収が行われている。

28 神社および寺院の場合も同様で、官司や住職の任免は神社や寺院の権限ではなく、上位団体の任命により派遣され赴任するものとされている。

してその報酬を支払うことを要件とする契約である（民法632条）。

牧師の職務を継続的な仕事とし、一定の期間ごとの仕事の完成を目的とし、それに対する報酬を支払うとするなら、請負と解することは可能なように思われる。しかし、そもそも宗教法人は宗教上の事項についての権限を有しないのであるから、宗教上の事項について請負の注文を為すことはありえないと言わなければならない。

第三に、報酬特約付きの「委任（準委任）」と考えることで、一方（委任者）からの事実行為の委託と相手方（受任者）の承諾に基づく契約である（民法643条・656条・648条）。法人の役員の仕事は委任と解されており（一般法人法64条、会社法330条）、代表役員と宗教法人との関係も委任であることに異論はない。

牧師の仕事についても同様に解するように思われるが、この場合も、宗教法人が宗教上の事項について委任することはできないのであるから、成立しえない。

基本的に、単位宗教法人との関係における牧師の立場は、代表役員として受任者の地位に置かれることのほか、何らの法的関係を有するものではないと考えられる。

なお、牧師への「給与」は、伝統的に、「謝儀」「献金」等として行われてきたことが示す通りに、一定の行為に対する報酬・対価・対償ではないと解されるべきであろう。そもそも、前述の通り、教会において牧師にそれを支払う根拠は、牧師との関係にはなく、教団・教区との関係にあり、延いては神や基督との関係にある、宗教上・信仰上の行為であるからである。

牧師の報酬が労働の対償としての給与・賃金等であるとするなら、その所得は「給与所得」として、源泉徴収の対象となり、給与等の支払い者である宗教法人は、その支払いの際に、給与所得について所得税の源泉徴収をして、国に納付しなければならない（所得税法28条1項・183条1項）。同様に、給与所得にかかる個人の市町村税について、特別徴収をしなければならない（地方税法321条の3）。

牧師が労働者であるとするなら、労働者を使用する事業を適用事業とする、業務上の事由や通勤による労働者の負傷・疾病・障害・死亡等に対して必要な保険給付を行う「労働者災害補償保険（以下「労災保険」という。）」が適用され（労働者災害補償保険法1条・3条1項）、宗教法人について労災保険の保険関係が成立し、賃金総額に保険料率を乗じて得た額の一般保険料の支払いなどが必要となる（労働保険の保険料の徴収等に関する法律（以下「労保徴収法」という。）3条・11条1項）。

同様に、労働者が雇用される事業を適用事業とする、労働者が失業した場合等に必要な給付を行う「雇用保険」が適用され（雇用保険法1条・3条）、宗教法人に

ついて雇用保険の保険関係が成立し、賃金総額に保険料率を乗じて得た額の一般保険料の支払いなどが必要となる（労保徴収法4条・11条1項）。

さらに、常時従業員を使用する法人の事業所を適用事業所とし、適用事業所に使用される者を被保険者とする、労働者の業務外の事由による疾病・負傷・死亡・出産等に関して保険給付を行う「健康保険」が適用され、宗教法人は、被保険者の保険料額の2分の1を負担し、保険料の全額を納付する義務を負うことになる（健康保険法1条・3条1項・3条3項2号・161条1項・161条2項）。

同様に、常時従業員を使用する法人の事務所・事業所を適用事業所とし、適用事業所に使用される70歳未満の者を被保険者とする、労働者の老齢・障害・死亡について保険給付を行う「厚生年金保険」が適用され、宗教職と宗教職を使用する宗教法人は、保険料の半額を負担し、納付する義務を負うことになる（厚生年金保険法（以下「厚年法」という。）1条・6条1項2号・9条・82条1項・82条2項）。

しかしながら、叙上考察したところによれば、牧師は労働者ではなく、その報酬も給与ではないので、これらはすべて非適用となる。

仮に、これらの適用を受けようとして、牧師を労働者とみなすならば、牧師は宗教法人の被用者・使用人ということになり、世俗の権限で、牧師という宗教職を雇用することになり、せつかく認められた「信教の自由」を、自ら放棄してしまうことになってしまう。

なお附言すれば、数年来、日本年金機構は、全国の宗教法人に対して、不穏当な高圧的な文言で「すべての法人の事業所・事務所は厚生年金に加入する義務がある」と言い続けているが、正しくは「常時従業員を使用する法人の事業所・事務所」であり（厚年法6条1項2号）、明らかに誤った記述をしている。

基本的に善良な宗教者は、「すべての法人が適用」と通告されて自責の念を感じ、それに応じているが、「常時従業員を使用する法人」でなければ、加入の義務がない。そもそも「労働者の福祉」が目的であるからである。

なお、「使用者」であって「従業員ではない」法人の「役員」についても、「取締役営業部長」「取締役支店長」など、「法人の業務の一部を担当し」「法人から労務の対償として報酬を受けている者」は「法人に使用されている者」として「被保険者とする」という通達²⁹があるが、従業員でない者²⁹に加入が強制されるいわれはなく、あくまでも「加入できる」ということにすぎない。

29 昭和24年7月28日保発74号厚生省厚生年金局長通知。社会保険研究所『厚生年金保険便覧』（平成26年4月版）65頁。

教会の場合には、牧師が代表役員を兼任しているとして、仮に代表役員としては法人の業務に従事しているとしても、受けている給料は牧師としての給料（牧師給）であって、代表役員としての給料でないものと思料され³⁰、いずれにせよ適用の余地はないものと思われる。

4 その他

本事例では、①で「他団体との宣教協約」や「ビザ手続等」での必要性をあげているが、既に行ってきた考察で自明の通り、これらに法人格は必要ない。

第一に、他団体、すなわち他の基督教団体や外国の基督教団体との宣教協約とは、明々白々の「宗教活動」であり、そもそも宗教法人が介入できない領域であり、宗教法人が関与してはならない分野である。

それらに宗教法人の必要性を主張するということは、それ自体、「信教の自由」の没却に繋がる行為であり、自ら「信教の自由」を放棄する行為である。

第二に、ビザ手続等についてである。なるほど実際の手続において宗教法人であることが求められる場合があることも報告されてはいるが、前述の厚生年金の場合と同様、「言いなり」になるのではなく、「信教の自由」という基礎的・根本的な視座から、正当な主張をしなければならない場面であろう。

というのも、宣教師に関する査証（ビザ）・上陸許可（入国許可）についての手続であるとするなら、まさに「宗教活動」に関する事項であり、その手続きに必要な招聘状は「宗教団体」の所管であって、「宗教法人」の書面ではありえないからである。

仮に、「宗教法人が招聘した」とするなら、宣教師およびその宗教活動は「世俗の事務」の下に置かれ、法律および国家の規制に服することになってしまう。

言うまでもなく、「宗教上の権限のない代表役員」の署名押印した書面に宗教上の事項に関する何の証明権限もなく、「宗教活動を行い得ない宗教法人」の名義の招聘状によって招聘された宣教師とは「世俗の事務を行う者」にほかならない。

したがって、「外国の宗教団体により本邦に派遣された宗教家の行う布教その他の宗教上の活動」を本邦において行うことができる在留資格「宗教」（出入国管理

30 そもそも「代表役員」として招聘した者ではなく、「牧師」として招聘したのであって、「代表役員」としての職務は、他の「教会学校長」としての職務、「教団〇〇委員」としての職務、地域の「町内会長」としての職務を含め、「牧師」の職務の一環に含まれており、それぞれの報酬は「牧師給」に含まれていると考えるのが妥当である。

及び難民認定法別表第一の1の表の第5欄)は得ることができないはずであり、領事官等や入国審査官の過誤ということになる。

既述の通り、「宗教法人」という法人制度は、他の法人制度と根本的に異なるが、この「宗教法人の特殊性」を理解しない者は、国家公務員・地方公務員・法律専門職を含めて、少なくない。そうだからといって、理解しない者の言い分に唯々諾々と従うのではなく、理解されていないこの特殊性を逐一説明し、理解を促していくことが必要である。

それこそが、まさに、憲法が求める「不断の努力」によって「信教の自由」を保持するという意味である。その努力を怠るとき、権利や自由は容易に失われることは過去の歴史において明らかであり、現実の社会においても痛感される場所である³¹。

四 結び

本事例を通して、「信教の自由」の意味およびその重要性について論じ、特に「不断の努力」によって、せっかく認められた「信教の自由」を守り抜く必要性について言及した。

本事例は、弁護士・司法書士・行政書士等の法律専門職の指導の下になされた公告に附帯する説明であるものと思料されるが、「信教の自由」という点が絡んで、宗教法の分野は極めて特殊となっており、一般の弁護士・司法書士・行政書士等の法律専門職では適正な判断・処理が困難なことも少なくない³²。

宗教法は、ごく一部の大学で講義されているだけであり、いかなる法律専門職の

31 たとえば、「ブラック企業」の問題。憲法・労働基準法・労働組合法・労働契約法などに明文化された権利侵害が行われているが、「権利の上に眠れる」労働者にも一因がある。東京都内某高等学校の特別講義において、高校生に身近な「ブラックバイト」の問題を取り上げ、権利主張の点についてあらかじめ一定の示唆を与えていたにもかかわらず、「働かせてもらっているのだから我慢すべき」と答える高校生が圧倒的であることに驚かされた。「法教育」広報の一環であったが、まさに「法教育の必要性」が痛感された場面であった。

32 宗教法の研究には、法律についての専門的な知識・経験が求められることは当然であるが、法律の知識のみで展開できるものではなく、宗教についての専門的な知識・経験が不可欠である。ゆえに、基督教的に言えば、基督の召命を受けて献身し、神学を究め、牧会・伝道・教育の知識・経験を有する教職者（少なくとも献身者）が主体となって研究を深めうる分野であり、神学部・神学研究科でこそ修習・研究可能であると言える。

国家試験にも科目とされていないこともあって、なかなか浸透していない法分野である。

東京基督教大学では、限られた時間ではあるものの「教会と法律」という講義が開講されており（大学院）、その点では、他の大学に優るものがあると言えよう。

牧師の教会実践に、法律の問題は不可避であり、一般の法律専門職にも任せきりにできないということもあり、牧師としては、「信教の自由」という根本的な理念を把握し、これを放棄したり、消失したり、有名無実化してしまうことなく、日々の牧会伝道・教育の場面で明確にしていってほしいと願うものである³³。

なお、「法と神学」のミニストリーズ（東京・日本橋）は、神学と法学の専門的な素養に基づき、福音の伝道、世界宣教、教会形成、牧会、教職者研修、役員研修、信徒教育、基督教の弁証、神学教育、基督者の法教育、教会の法律事務・法律手続、危機管理、財産管理、規則作成、入国管理手続、基督者の成年後見・遺言執行・死後事務、墓地・納骨堂、民事訴訟・民事執行、行政不服審査、告訴・告発、犯罪被害者支援、災害対策、異文化交流、他宗教理解などの教会支援業務を展開している。

33 宗教法の入門書としては、基督教界向けの拙著『教会と宗教法人の法律』のほか、仏教寺院向けの長谷川正浩編著『寺院の法律知識』（新日本法規、2012年）、連載中の拙稿「宗教と法律」（『寺門興隆』2013年4-11月号）／『月刊住職』（2013年12月号以降）などがある。なお、実務上には、筆者所属の宗教法制研究会編『Q&A 宗教法人をめぐる法律実務』（新日本法規、加除式）、石村耕治編『宗教法人の税務調査対応ハンドブック』（清文社、2012年）などが有用。

[調査報告] チェスター・ビーティー新約聖書写本

伊藤明生

(東京基督教大学大学院教授)

チェスター・ビーティー図書館は、アイルランド共和国の首都ダブリンにあるダブリン城の敷地内に現在ある。故アルフレッド・チェスター・ビーティー卿が生前蒐集した品々が、館内に保管・展示されている。蒐集品の陳列というと、図書館というよりも博物館のイメージに近いかもしれないが、蒐集品の中心が写本を含めた書籍類が大多数なので図書館と呼ぶのかもしれない。

アルフレッド・チェスター・ビーティーは、1875年に米国ニューヨークで三人兄弟の末っ子として生まれ、鉱山業、とりわけ金鉱採掘で成功して一代で巨万の富を築いた。家庭の不幸、そして自らも健康を害した後に、米国から英国ロンドンに居を移している。子供の時分から蒐集癖があったが、私財をなげうって蒐集した品々は多岐に渡る。とりわけ1914年にエジプトを訪れてコーランの写本を購入したり、1917年にアジアを旅行してからは中国や日本の絵画なども蒐集したりするようになり、蒐集品はさらに多様化して膨大なものになった。第二次世界大戦後、蒐集した品々は当時居住していたロンドンからアイルランドのダブリンに移され、最終的にアイルランド共和国に寄贈された。蒐集品を保管・展示するチェスター・ビーティー図書館は1954年に開館した。チェスター・ビーティーは1957年に名誉アイルランド市民第一号となる栄誉に輝き、1968年に死去した際には盛大な葬儀が執り行われた。

チェスター・ビーティー図書館所蔵の品々には、聖書の主要なパピルス写本が12含まれている。そして、その12ある聖書の写本のうちに¹、初期の新約聖書の写本として有名なパピルス写本が三つある。チェスター・ビーティー図書館の目録では聖書パピルス (Chester Beatty Library Biblical Papyrus) 1番、2番、3番で、新約聖書の写本としてはパピルス45番、46番、47番として知られている。

本稿では、2016年7月12日から21日にかけてチェスター・ビーティー図書館

1 「聖書のパピルス写本」という際には旧約聖書のギリシア語訳写本も含まれる。因みに、チェスター・ビーティー図書館所蔵聖書パピルス19番は、パピルス66番(ボドメールパピルス2番)の小さな断片(ヨハネ福音書19章25節と31節)である。

を訪れて聖書パピルス1番、2番、3番を実見調査することが許され、その際の調査報告を行いたい²。既に本誌第25号(2015年)でパピルス46番、第26号(2016年)でパピルス45番を取り挙げている。内容が重複しないように、パピルス45番と46番については専ら二つのパピルス写本の大きさや構造を中心にして本稿では報告することにする。そして、最後の部分では、パピルス47番についての調査報告を行う。

パピルス45番

オーストリア国立図書館(ウィーン)に所蔵されているマタイ福音書の断片(Pap. Vindob. Graec. 31974)³を除くと、パピルス45番の現存する部分は、すべてチェスター・ビーティー図書館に所蔵されている。その数は30葉⁴(60頁)であるが、当初は100葉(200頁)を超え、四福音書と使徒の働き全部を収めた写本であったと思われる。現存する30葉は、どれも不完全な断片である。もっとも大きな断片は、11葉⁵と12葉が繋がった断片で、ルカ福音書10章6節から11章46節の本文が収められている(82頁・図1参照)。横38cm×縦16-17cmの大きさがある。この一番大きな断片も不完全な断片で、下方は、本文の7-8行程度が失われている。二つの葉が繋がっているため、その繋がっている内側の欄外余白が、ほぼ2cm+2cmであることが確認できる。どの程度の余白部分を外側や上下の欄外に想定するか判断は容易ではない。仮に、上下各々3cm強、左右各々2cmと想定して、欠損部分を補うと、1頁の大きさは、ほぼ横20cm×縦25cmであったことになる⁶。そして、本文部分は、ほぼ横16cm×縦19cmの大きさで、39行であったと想定できる。

11葉と12葉以外にも、13葉と14葉(82頁・図2)、そして16葉と17葉とが

2 今回の実見調査は、2016年度共立基督教研究所研究助成のお陰で可能となった。研究所の研究助成に心から感謝したい。また、チェスター・ビーティー図書館のスタッフの方々にも、たいへんお世話になり、ここに感謝の気持ちを表したい。

3 「パピルス45番—最古の福音書集+使徒の働き」(『キリストと世界』第26号、2016年3月)112頁の写真を参照のこと。

4 英語 folio の訳語として用いるが、意味は「枚」と同義である。コーデックス(綴じ本)では、巻物と異なり、表と裏の両面を使用するので、「頁」数は「葉」数の倍になる。

5 パピルス45番の場合には、現存する30葉に通し番号を付けて、「～」葉と呼ぶ習慣のようである。

6 Eric G. Turner のパピルス本の分類では、グループ4になる(*The Typology of the Early Codex* [repr. ed.; Eugene: Wipf and Stock, 2010], 16)。

繋がった状態で現存する⁷。13葉と14葉には、ルカ福音書11章50節から13章24節が、16葉と17葉にはヨハネ福音書10章7節から11章57節までが、それぞれ収められている。以上の二葉が繋がった状態のものを開いた状態にすると、左右の頁でパピルスの繊維の方向が同じ横方向であることが、パピルス45番のコーデックスの構造を理解する上で、重要な情報である。パピルス紙は繊維が垂直に交差するように重ね合わせて製造するため、表 (recto) と裏 (verso) とで繊維の方向が異なる。表の繊維の方向が横で、裏の繊維の方向は縦である⁸。11葉と12葉の繊維が横向きの面で頁の内容が繋がるので、そちらの面を内側に、繊維の向きが縦の面を外側にして二つ折りになっていたことになる。繊維の方向が縦・横・横・縦と頁が繋がることになる。矢印で表記すると、↓→→↓となる。13葉と14葉、16葉と17葉も同じように、繊維が横方向である面を内側にして二つ折りにして、↓→→↓という一帖 (quire) を構成している。つまり、2頁分の大きさのパピルス紙を繊維が横方向の面 (recto) を内側にして二つ折りしたものを50枚以上重ねてパピルス45番のコーデックスが彫作られていたことになる⁹。すると、どこを開いても、開いた左右の頁のパピルスの繊維の方向が同じになる。

二葉続きの内側の欄外余白に、上下に二つ穴が開いている。一枚を二つ折りにして、折った少し内側のところに上下二つ穴を開けて紐を通して綴じたものと思われる。パピルス紙でコーデックスを作成する際には、コーデックスの大きさに合ったパピルス紙を製造したり、入手したりしてコーデックスを作成するのではなく、巻物状態になったパピルスを手入して、その巻物を裁断してコーデックスを作成することが多かったようである。現代的感覚からすると、非効率で不経済なことと思われるが、パピルス紙を繋げて作成した巻物を手入して、適宜裁断してコーデックスを作成した。その結果、多くのコーデックスには、あちらこちらにパピルス紙とパピルス紙の繋ぎ目 (κολλήσεις) を見出すことができる¹⁰。例えば、12葉にパピル

7 二葉が繋がっていることは、現物を見るまで気が付かなかった。Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible: Fasciculus II The Gospels and Acts* (London: Emery Walker, 1933), v-vii も参照のこと。

8 パピルス紙製の巻物であれば、繊維が横方向の面 (recto) を使用するのが普通で、繊維が縦方向の面 (verso) は再利用の際に使用することになる。

9 このようなコーデックスの構造をターナーは "uniones" と呼んでいる (*The Typology of the Early Codex*, 60-61)

10 Turner, *The Typology*, 46-48.

ス紙とパピルス紙とを繋ぎ合わせたと思しき痕跡を見出すことができる。

写真では確認できなかった頁数は、実見でかろうじて確認することができた。27葉裏 (verso) の上方、中央より心持ち右よりに「193」、30葉の表 (recto) 上方、中央よりも少し右よりに「199」の数字をかろうじて判読することができた¹¹。四福音書と使徒の働きの全部が収められていたことを考慮すると、ほぼ56帖で、頁数にして224頁はあったとスキートは推測する¹²。四福音書が並べられていた順序について、ケニヨンとスキートは、マタイ、ヨハネ、ルカ、マルコという西方伝統に則っていたと考えた¹³が、各頁に頁数も残ってなく、各書の冒頭や末尾の頁も現存しないので、どのような順序で並べられていたか判断する材料はない。今回の実見でも、そのような根拠となる示唆を得ることはできなかった。

パピルス45番の字体は、小さく、明確である。文字の縦と横がほぼ同じで、全体はやや右に傾いて、行そのものも心持ち右上がりであるが、行間も詰まっ
ていて、確かな腕の写字生が書写したものと思われる¹⁴。文字の小ささからは、朗読には余

- 11 実際にはギリシア文字で表記されている。数字90として、コッパという廃れた文字が使用された。100はロー (ρ)、3はガンマ (Γ)、9はシーター (Θ) であった。例えば、「193」をギリシア文字ではロー、コッパ、ガンマと表記する。
- 12 Theodore C. Skeat, "A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of Gospels and Acts (P45)" in *The Collected Biblical Writings of Theodore C. Skeat*, ed., James K. Elliott (Leiden: Brill, 2004), 156.
- 13 Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri II*, viii; Theodore C. Skeat, "A Codicological Analysis of the Chester Beatty Papyrus Codex of Gospels and Acts (P45)", 156.
- 14 ケニヨンは、パピルス45番の写字生の字体を次のように評価する。"The codex is written throughout in a small and very clear hand. The letters are approximately square in formation, i.e. are about equal in height and width, as opposed to the greater width which is characteristic of Ptolemaic hands, and the greater height characteristic of the Byzantine period. They have, however, a decided slope to the right, as opposed to the uprightness generally found in Roman hands of the first two centuries. Letters such as ε and ς have rounded backs, the tops rather flattened and brought well over. λ is generally composed of two strokes forming an acute angle on the left, and a slightly curved stroke drawn across the opening of the angle. μ is well curved and rather broad. The top stroke of ζ is distinct from the rest of the letter, while the middle stroke, or rather point, is joined to the lower stroke by a curve. ω is well rounded, the central upright lower than the two outer ones. There is no excessive length in γ, φ, and ψ. The other letters have the simple, unexaggerated form which is characteristic of good Roman hands. The writing is very correct, though without

り適していなかったように思われるので、個人の読書用に作成された写本であったかもしれない。

パピルス 46 番

パピルス 46 番は、元来はひとつのパウロ書簡集のパピルス写本であったが、カイロの業者がバラバラの束で何回かに分けて売りに出したために¹⁵、現在はチェスター・ビーティー図書館 (Chester Beatty Library Papyrus 2) とミシガン大学 (ミシガン大学図書館パピルス目録 6238) の二箇所分割所蔵されている。現存することが確認できている 86 葉中、56 葉がチェスター・ビーティー図書館に¹⁶、30 葉がミシガン大学に所蔵されている。

チェスター・ビーティー図書館所蔵の聖書パピルス写本 2 番の場合も、二葉が繋がった状態の葉がある。先ず 8 葉¹⁷ と 97 葉が繋がった状態の小さな断片である。8 葉には、ローマ人への手紙 5 章 17 節から 6 章 14 節までが断片的に判読できる。97 葉には、テサロニケ人への手紙第一 5 章の一部が残っている。

13 葉と 92 葉も繋がっている。13 葉にはローマ人への手紙 9 章 22 節から 10 章 11 節までが収められ、92 葉にはコロサイ人への手紙 2 章 8 節から 3 章 11 節までが収められている。14 葉と 91 葉も繋がっている。14 葉の裏には「26 (KC)」、表には「27 (KZ)」という頁数が上方の欄外余白中央に記載され、ローマ人への手紙 10 章 12 節から 11 章 12 節までが収められている。91 葉の方では頁数が記載されていた部分が欠損したためか見当たらないが、コロサイ人への手紙 1 章 16 節から

calligraphic pretensions, is the work of a competent scribe.” (Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri II*, viii-ix)

15 まとめて一冊で売り出すよりも、バラして売り出した方が、結果的に儲けが増えるという魂胆らしい。

16 パピルス 46 番のうちで、今回の実見調査でチェスター・ビーティー図書館に所蔵されていることが確認できた葉は、8 葉、11 葉、12 葉、13 葉、14 葉、15 葉、29 葉、31 葉、32 葉、33 葉、34 葉、35 葉、36 葉、37 葉、38 葉、39 葉、41 葉、42 葉、43 葉、44 葉、45 葉、46 葉、47 葉、48 葉、49 葉、50 葉、51 葉、52 葉、53 葉、54 葉、55 葉、56 葉、57 葉、58 葉、59 葉、60 葉、61 葉、62 葉、63 葉、64 葉、65 葉、66 葉、67 葉、68 葉、69 葉、86 葉、87 葉、88 葉、89 葉、90 葉、91 葉、92 葉、93 葉、94 葉、97 葉の 55 葉のみである。

17 パピルス 46 番は、後述する通り、頁数が明記され、コーデックスの構造も明確なので、現存しない部分の葉も数えて「～」葉と表記される。

2章7節までが収められている。

15葉と90葉(83頁・図3参照)も繋がっている。15葉の裏には「28 (KH)」、表には「29 (KE)」という頁数が上方の欄外余白中央に認められ、ローマ人への手紙11章13節から33節までが収められている。90葉の表、上方の欄外余白中央に記載されている頁数は、かろうじてギリシア文字の「ロー (100)」と「オミクロン (70)」が判別できるだけで、一の位の数字が記載されていたと思われる箇所は破損して判読できないが、ピリピン人への手紙4章14節以降とコロサイ人への手紙の表題と冒頭が収められている。90葉の裏には、コロサイ人への手紙1章5節から13節までが収められている。

パピルス46番の場合には、かなりの頁に頁数が残っているので、パピルス45番よりもコーデックスの構造は分析しやすい。パピルスの繊維の方向は、交互に縦・横・縦・横となっている。パピルス45番とは異なり、開いた左右の頁で繊維の方向が異なるようになっている。↓→↓→という具合であるが、この順序に繊維の方向が並んでいるのは、52葉までで、その後の53葉以降は、パピルスの繊維が→↓→↓横・縦・横・縦という順序に並んでいる¹⁸。

以上を総合すると、パピルス46番は、2頁分の大きさのパピルス紙を52枚、表を上にして重ねて、パピルス紙52枚をまとめて真ん中で二つ折りにして出来上がったコーデックスであったことが想定できる。このようなコーデックスは、単純な構造の「単一綴じコーデックス (single-quire)」である。構造的に単純であるが、何かと支障があるコーデックスの構造でもある。

単一綴じコーデックスの困るところは、一言で言えば、まとまりにくい点である。数頁の薄い小冊子であれば支障はないにしても、パピルス46番のように200頁に及ぶ場合には、二つ折りにして綴じた部分(頁の内側)に比べると、開く方(つまり頁の外側)は扇のように収まりが悪くなる。その上、真ん中の方の頁の紙が50枚重ねた厚さの分飛び出てしまう。そのために、真ん中の方の頁の出ている部分を切断することが多かった。実際にパピルス46番の場合も、最初や最後の方の頁に比べると、真ん中前後の頁は幅が狭くなっている。完璧な状態で現存する頁がないので、正確な判断は難しいが、最初と最後の端の頁と真ん中前後の頁と比べると、

18 実は、51葉の表と52葉の裏には、頁数を記載する余白部分は失われていないにも拘わらず、頁数が見当たらない。本来ならば、51葉の表に101、52葉の裏に102という頁数が記載されるところであるが、実際には記載がなく、次の52葉の表に101という頁数の記載があり、その後、順次頁数が記載されている。

幅は1cm以上異なっている。

例えば、15葉の場合に、横は15cmを超えて、縦は20cm弱である。90葉では、横は15cm弱で、縦は19cm弱である。ところが、真ん中の52葉、53葉となると幅は13cmを超える程度で、縦は22cmを超えている。パピルス紙そのものの場合、元来は同じ幅であったものが、保存状態が悪くて破損したり、後代の人が切断したりしたことも考えられるので、念のために本文が書き留められている範囲の広さを比べてみる。すると、真ん中あたりの51葉、52葉、53葉では、本文が書き留められている範囲の幅は、ほぼ10cmである。ところが、15葉や90葉で本文が書き留められている範囲の幅は、優に12cmはある。

パピルス紙そのもの場合には、破損の程度によって左右されるので、現存している幅だけでは判断できない。本文が書き留められている範囲の幅は破損とは直接関係ないと思われるので、より確かな情報である。パピルス46番では、作成当初から最初と最後に比べると、真ん中あたりの頁の幅が短かったと思われる。コーデックス作成に使用した当初のパピルス紙の大きさを確定することは、欠損した余白部分の広さをどのように想定するか次第で変わってくるので、大きな困難が伴う。ケニヨン¹⁹は、2頁分の一枚のパピルスの大きさを幅30cm×高さ20cmと想定したので、1頁分は横15cm×縦20cmとなる¹⁹。ターナー²⁰は、15.2/13.5×27/26.5と想定している²⁰。エボホ²¹は、下方の欄外余白の方が上方よりも長いとして、16cm×28cmと想定している²¹。

さらに踏み込んで考えると、写字生は、書写をしてからコーデックスに綴じたか、それとも既にコーデックスになったものに書写したかは興味深い問いである。学者たちは、写字生たちが書写した後に、コーデックスに綴じたと通常、想定する²²。確かに、書写する状況を現実的に考えてみると、コーデックスに綴じる前のバラバラの状態のパピルス紙に書写する方が容易である。もし、そうだとすると、先ほど

19 Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri: Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible: Fasciculus III Pauline Epistles and Revelation* (London: Emery Walker, 1934), v.

20 Turner, *The Typology of the Early Codex*, 20. グループ8に分類している。

21 Edgar Battad Ebojo, *A Scribe and His Manuscript: An Investigation into the Scribal Habits of Papyrus 46 (P. Chester Beatty II – P. Mich. Inv. 6238)* (unpublished thesis submitted to the University of Birmingham for the degree of Doctor of Philosophy: 2014), 87–109. とすると、ターナーの分類でグループ6になる。

22 Turner, *The Typology of the Early Codex*, 73–74.

の情報は何を示唆するものであろうか。パピルス 46 番の中央の方の頁では、パピルス紙 1 葉の幅が狭くなっているだけでなく、本文を書き留める範囲の幅も狭くなっている。書写する前に中央の方のパピルス紙の飛び出る部分を裁断して幅を狭くしてから書写に取り組んだものと思われる。パピルス紙 52 枚を一端、重ねて二つ折りにして、真ん中あたりの頁の出っ張っている部分を切り落としてから書写した、と想定することが妥当なことと思われる。そして、書写し終えてから、もう一度 52 葉を重ねて、紐を二つの穴に通して綴じたことになる。

パピルス 45 番と比べると、パピルス 46 番の 写生字の字体は読み易い。ひとつには、行間が十分に取ってあって、字体も綺麗である。さらに、各頁の一番上の行の一番左の文字は、どっしりと立派に書き留められているのに比べると、頁の下方に行くにつれて小さくなり、同じ行でも左の方よりも右の方に行くにつれて文字の大きさは小さくなっている²³。

具体的な数値を紹介するならば、パピルス 45 番では、例えば 11 葉表の本文部分の高さは 15cm で、行数 31 行を数えることができる。他の頁は破損状態がひどく余り参考にならない。パピルス 46 番の場合には、15 葉裏 (28 頁) の本文部分の高さは 16cm で、行数にして 21 行を数えることができ、15 葉の表 (29 頁) は、本文部分の高さ 17cm 弱に 22 行の行数がある。50 葉裏 (98 頁) の本文部分の高さは 18.5cm で、行数は 25 行、50 葉表 (99 頁) で本文部分の高さは 19cm で、行数は 25 行、51 葉裏 (100 頁) 本文部分の高さは 18.7cm で、24 行の行数が数えられ、51 葉の表 (頁数が欠落) の本文部分の高さは 19cm に、行数で 25 行、52 葉の裏の本文部分の高さは 19cm に、26 行の行数、52 葉の表の本文部分の高さは 20cm のところに行数は 26 行ある。ところが、89 葉の表 (174 頁) の本文部分の高さは 17.3cm で 25 行の行数を数え、89 葉の裏 (175 頁) の本文部分の高さは 17.7cm のところに、行数は 27 行を数えることができる。以上、パピルス 46 番では、最初に比べると、

23 “The script of the papyrus is in marked contrast to that of the Gospels and Acts MS. It is far more calligraphic in character, a rather large, free, and flowing hand with some pretensions to style and elegance, upright and square in formation, and well spaced out both between the letters and between the lines. Individual letters are not exaggerated. The curves of **e** and **c** are well rounded, the latter having a rather flattened top. **z** is formed continuously. **γ** is rather deeply indented, but not prolonged downward. **m** is rather small, with short first stroke, and deeply curved. In general it may be said that the letters are rather early in style and of good formation of the Roman period.” (Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri III*, ix)

後に行くほど、行間は詰まっていくことが確認できる。それでも、パピルス 45 番の 11 葉表の本文部分の高さに対する行数よりは、行数が少なく、余裕のあるレイアウトであることが確認できる²⁴。

パピルス 46 番は、チェスター・ピーティー図書館とミシガン大学とで分割所蔵されている。両者に収められている書は、収められている順序に従って、次の通りである。ローマ人への手紙、ヘブル人への手紙、コリント人への手紙第一、コリント人への手紙第二、エペソ人への手紙、ガラテヤ人への手紙、ピリピ人への手紙、コロサイ人への手紙、テサロニケ人への手紙第一の 9 書である。8 葉裏にローマ人への手紙 5 章 17 節から始まり、その繋がっている部分である 97 葉裏にテサロニケ人への手紙第一 5 章の一部が認められるのが最後である。ヘブル人への手紙をパウロ書簡に数えるのは、東方教会の伝統である。とはいえ、ローマ人への手紙の次にヘブル人への手紙が置かれることは珍しく、パピルス 46 番の特徴のひとつである。また、ガラテヤ人への手紙の前にエペソ人への手紙が置かれることも余り他に例があることではない。

ほとんどの学者たちは、当初パピルス 46 番には、テサロニケ人への手紙第二までしか収められていなかったと想定している。換言すると、現存しない残り 7 葉にはテモテへの手紙第一と第二、そしてテトスへの手紙の牧会書簡は収められていなかったと考えている。このような見解にジェレミー・ダフは異を唱えた。写字生は徐々に文字を小さくして、さらに数葉のパピルス紙を加えて、牧会書簡までパピルス 46 番に収めたに違いないとダフは論じている²⁵。

52 葉までと 53 葉以降とでは、パピルス紙の繊維の方向の順序が異なることに着目して、パピルス 46 番は、2 頁分の大きさのパピルス紙 52 枚を重ねて、重ねたまま全部を二つ折りにして作成したコーデックスで、52 × 4 頁あると結論付けられている。このコーデックスの頁数は、構造に基づく議論であって、内容とは無関係な議論である。テモテへの手紙第一や第二、さらにはテトスへの手紙もパウロ書簡と認められていたとすると、それらもパウロ書簡集に収めようとするのは当然

24 エボホは、チェスター・ピーティー図書館とミシガン大学の両方に所蔵されている現存するパピルス 46 番全部のパピルスとパピルスの繋ぎ目も詳細に調査して、興味深い報告をしている (Edgar Battad Ebojo, *A Scribe and His Manuscript*, 79-87) が、本稿は、チェスター・ピーティー聖書パピルス 2 番の調査報告に限定しているので、詳細は別の機会に譲りたい。

25 Jeremy Duff, "P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus?" *New Testament Studies* 44 (1998), 578-90.

の発想であったかもしれない。そして、写字生が必然性を感じたならば、さらにパピルス紙を追加してまでもパウロ書簡集に含めた可能性は否定できない。他方、写字生は、コーデックスの前半、つまり52葉の表を書写し終える時点でコリント人への手紙第一12章の冒頭を書写し始めている。この調子で書写していくと牧会書簡を含めたパウロ書簡全部を、このコーデックスに書写しきれるかどうか写字生は、この段階で判断できなかったのではあるか。収まり切らないと判断すれば、この段階でパピルス紙を加えて、頁数をふやすことは十分にできた。コーデックスの最後の頁まで書写し終えたけど、パウロ書簡全部を書写し終えていないので、慌てて余分のパピルス紙数枚を付け足すなどという大失態をなぜ演じたのであろうか²⁶。

ジェレミー・ダフの議論には、パピルス46番というコーデックスを純粹に解明しようという意図以上に、牧会書簡のパウロ著者性や正典性を論証することに、より強い関心があるように思われる。しかし、パピルス46番の謎とも呼ぶべき点にダフが着目したことは見落としてはならないと思う。それは、このまま写字生が書写し続けたならば、テサロニケ人への手紙第二を書写し終えた時点で数頁の余白の頁が残りそうなことに気付いたであろうということだ。それにも拘わらず、パピルス46番の写字生は、徐々に文字を小さくし、徐々に行間も詰めている。まるで書写しきれそうにないので、何とかコーデックスに収まるように写字生が努力し始めていたようである²⁷。それにもかかわらず、写字生は、最後の数頁を余白のまま残した²⁸のであろうか。パピルス46番の写字生は、テサロニケ人への手紙第二の後に何かを書写しようとしていた、と自ずと思いたくなる。しかし、写字生が書写した書が牧会書簡で、その部分全部が失われたと想定することができる証拠は今のところ見つかっていない²⁹。

26 ターナーは、書写したい文章が収まるかどうか予め判断しなければならないことがコーデックスの短所のひとつであったと指摘する。巻物の形態の書物の場合には、足らなければ付け足すことは容易にできた。(The Typology, 73)

27 ターナーは、パピルス75番と66番の例を挙げる。パピルス75番では、徐々に文字を小さくして、最終的にルカ福音書とヨハネ福音書の両方を収めることに成功している一方で、パピルス66番では、余白が残りそうなことに気が付いた写字生が徐々に字を大きくしている(Turner, The Typology, 74, 86.)。

28 エボホは、余った数頁を残すことは当時の普通の習慣であった、と言うが、特に根拠は示していない(E. B. Ebojo, A Scribe and His Manuscript, 235)。仮にそうだとしても、写字生が徐々に文字を小さくし、行間を詰めていったことも説明しなければならないだろう。

29 筆者としては、牧会書簡のパウロ著者性や正典性に疑念を抱いている訳ではない。ダフが論じ

パピルス 46 番を巡る謎と呼ぶほど大袈裟なことではないかもしれないが、写字生がパピルス 46 番を作成した当初、何を意図してどのような計画があったか、そして、書写して行く最中、当初の計画をどのように変更していったか、たいへん興味がそそられる。ダフの議論は、「こうであったに違いない」という論法で必ずしも説得力はないかもしれない。しかし、パピルス 46 番というパウロ書簡集に当初から牧会書簡は収められていなかったという合意に一石投じる価値はあったが、残念ながら謎の究明には至っていない。

パピルス 47 番

チェスター・ピーティー図書館所蔵の聖書パピルス写本 3 番は、パピルス 47 番(83 頁・図 4)として知られる新約聖書最後の書、黙示録の写本である。黙示録の写本は、新約聖書 27 巻中で余り充実していない。パピルス 47 番が現存する古い写本の中でも比較的多くの箇所を収めた写本である。Nestle-Aland 28 版で、黙示録の本文研究の資料として一貫して利用されているパピルス写本は、七つである。そのうち 47 番と 115 番を除くと、みな小さな断片であるか、シナイ写本など 4 世紀以降の大文字写本よりも後の写本である³⁰。最近になって新約聖書の写本の一覧に加えられた 115 番は例外的で、47 番に匹敵する重要な写本である³¹。

パピルス 47 番は黙示録 9 章 10 節から 17 章 2 節までの写本で、10 葉 (20 頁)のみが現存するが、元来は黙示録全体の本文を収めた写本であったと思われる。本文部分の幅は、ほぼ 10cm である。すべての葉で上方が欠損しているので、正確な

ようとしていることには全く異論はない。ただダフの議論が沈黙に基づく議論で、十分な根拠に乏しいと思っているだけである。

30 具体的にはパピルス 18 番、24 番、43 番、47 番、85 番、98 番、115 番である。作成年代は、18 番が 3～4 世紀、24 番が 4 世紀、43 番が 6～7 世紀、47 番が 3 世紀、85 番が 4～5 世紀、98 番が 2 世紀、115 番が 3～4 世紀である。

31 1993 年出版の Nestle-Aland 27 版では、利用されているパピルス写本は 98 番までであるが、2012 年出版の 28 版では 127 番までが含まれている。新約聖書写本のパピルス 115 番は、オクシュルンクスパピルス 4499 番のことで、本文は 1999 年に公にされた (N. Gonis, J. Chapa, W.E.H. Cockle, D. Obbink, P. J. Parsons, and J.D. Thomas (eds.), *The Oxyrhynchus Papyri LXVI* [London: Egypt Exploration Society, 1999], 10-35)。D. C. Parker, "A New Oxyrhynchus Papyrus of Revelation," *New Testament Studies* 46 (2000), 159-74 や L. H. Blumell and T. A. Wayment (eds.), *Christian Oxyrhynchus: Texts, Documents, and Sources* (Waco: Baylor University Press, 2015), 142-60 などを参照のこと。

高さは不詳であるが、20cm前後であったと思われる。パピルス紙そのものの大きさは、仮に欄外余白を上下左右2cmずつあったと想定すると1頁分で14cm×24cm程度と想定できる³²。最初の5葉はパピルスの繊維が縦・横・縦・横(↓→↓→)という並びで、6葉からのパピルスの繊維の方向は横・縦・横・縦(→↓→↓)という順序に並んでいる。頁数は、欠損部分に記載されていたためか見当たらない。2葉が繋がった状態のものは見つかっていない。限られた情報しかないので、断言は差し控えなければならないが、普通に考えれば、パピルス46番と同じように、「単一綴じ(single-quire)コーデックス」であったと思われる。パピルス47番に収められている本文が、ちょうど黙示録を三分割した真ん中の部分にあたることから、黙示録全体を冒頭と真ん中と最後に三分割して各々が10葉(20頁)前後で単一に綴じられ、その三つを合わせて黙示録全体の合本を構成していた可能性も考えられる³³。仮にそうであったと想定すると、三つの合本の綴じ目が破損してバラバラになったもののうち真ん中の部分が残った、と説得力のある説明をしやすい。合本であったということは、あくまでも可能性であって、積極的に支持する根拠も、否定する根拠も今のところ見当たらない。パピルス47番もパピルスで出来た巻物を裁断してコーデックスを作成したようで、パピルス47番を構成する10葉のすべての葉にパピルスとパピルスとを繋ぎ合わせたと思しき繋ぎ目を認めることができる。

1頁当たりの現存する行数は、25行前後(+欠損部分の行)であるが、3葉表では、他の頁に比べて、なぜか文字が心持ち大きめで、そのためか21行(+欠損部分の行)しか数えられない。パピルス47番の写字生の字体は、太字で、大きめ、大雑把で少し読みにくく感じる。ユブシロンの底が丸くなく、尖っているので、ニューと勘違いしやすい。ただしパピルス47番のニューは、ローマ字の大文字のエヌとほぼ同じ形態なので、見分けること自体には支障なく、慣れれば問題はない。それから、エーターは左右が対称ではなく、カッパーと見間違えかねない。イオータは縦に、特に下方に長く飛び出している。太めの筆致で、稚拙な印象を受ける。たびたびインクを付け直したためか、擦れてインクが薄くなったためか判断し兼ねるが、

32 ターナーのパピルス本の分類では、グループ7に分類されている(Turner, *The Typology*, 19)。ケニオンは9.5インチ×5.5インチと推測している(*The Chester Beatty Biblical Papyri III*, xi)。

33 Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri III*, xi. これは“quiniones”と呼ぶ(Turner, *The Typology*, 63-64)。

インクの濃淡が顕著で目立っている³⁴。

アクセント記号、氣息符、句読点の類はなく、文と文を区切る余白もない。語内で子音が続く場合に、2つの子音の間にアポストロフィーのようなコンマが見出される。例えば、 $\lambda\Gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ ³⁵、 $\epsilon\kappa\prime\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\epsilon\tau\alpha\iota$ ³⁶、 $\beta\lambda\tau\prime\tau\omega\upsilon\varsigma$ ³⁷ などである。語頭のユプシロンとイオータには通常、ドイツ語のウムラウトのような分音記号 (diaeresis) が上部に付け加えられている。通常のノミナ・サクラ (「聖名略記」) 以外に、「霊/息」($\pi\nu\lambda\bar{=}\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\lambda/\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\lambda\tau\lambda$ ³⁸) やスタウログラム (十字架に関連する語 $\epsilon\sigma\tau\prime\pi\omega=\epsilon\sigma\tau\lambda\gamma\prime\pi\omega\theta\eta$ ³⁹) や「人間」($\lambda\theta\bar{\eta}\nu=\lambda\nu\theta\epsilon\omega\pi\omega\upsilon\varsigma$ ⁴⁰) も略記されている。数字は、すべてギリシア文字で表記され、上方に横線が引かれていた。黙示録では、数字が頻出するので、各頁にいくつか上に横線を引いたギリシア文字があって、見慣れるまでは不可解にさえ見える。そして、3葉表の8行目の $\tau\omicron\upsilon\varsigma$ と10行目の $\theta\epsilon\omega\pi\rho\upsilon\gamma\iota\tau\lambda\varsigma$ の語末のシグマが、前の文字の上に小さめに書き記されている。これは行の右端部分なので、欄外余白を十分に残すための工夫かもしれない。

パピルス 47 番には訂正された箇所が余り多くないが、写字生が書きしながら (in scribendo) 訂正したと思われる箇所が十箇所ある⁴¹。1葉裏の12行目で写字生は $\epsilon\chi\omega\upsilon\varsigma$ のエプシロンを書いてから、冠詞のオミクロンを抜かしたことに気が付い

34 “The writing is rather rough in character, thick in formation, and with no pretensions to calligraphy. The letters are upright and of medium size, and simple and unexaggerated in style. They are certainly more Roman than Byzantine in character. λ , ϵ and ς are simple in form, λ being formed of an open angle crossed by a slightly curved diagonal stroke, while ϵ leans slightly forward, and ς has a nearly flat top. β is a trifle large, but not markedly so. ξ is formed continuously. μ and ω are well rounded, and the former has only a short tail. There is nothing in the hand to suggest a later date than the third century, but it is likely to be late in the century.” (Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri III*, xii).

35 1葉裏4行、12行、16行、1葉表22行、2葉裏12行、21行など多数。

36 3葉裏2行。

37 1葉裏5行。因みに、パピルス47番にのみ見出される独自の読みである(9:11)。

38 3葉表7行、6葉裏下から3行、10葉表16行、17行。

39 3葉裏20行。

40 1葉裏19行、1葉表4行、11行など。

41 James Royse, *Scribal Habits*, 365–67. なぜかケニオンは、ほとんど指摘していない (Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri III*)。

て、エプシロンをオミクロンに訂正してから、**εΧΩΝ** を書いている (9:14)。そのためにオミクロンは、濃く書かれている。2葉裏、下から7行目の **ΧΡΟΝΟC** のキー (**χ**) は、カッパーと書いたのをキーに訂正している痕跡が見て取れる (10:6)。2葉表、8行目の **ΒΙΒΛΙΔΙΟΝ** は、写字生は初め **ΒΙΒΛΙΟΝ** と書こうとして、ニューを書いている最中に間違いに気付いてオミクロンをデルタに、ニューをイオータとオミクロンに書き換えたようである (10:10) が、いくつかの異読が見出される箇所である⁴² ので、パピルス 47 番の写字生の手許にあった底本にはどのような読みが見出されていたか定かではない。

2葉の表、下から2行目にミューとベーターが書かれて、その上に横棒が記載されている (11:2)。ところが、良く見ると濃く書かれたミューの背後に薄くシグマを認めることができる。シグマを、ミューに訂正したに違いない。なぜパピルス 47 番の写字生は、ミューを書かなければならないところに間違えてシグマを書いたのであろうか。ギリシア文字で数字表記すると、ミューは 40、ベーターは 2 で、シグマは 200 である。底本に **ΜΗΝΑΣ ΤΕCCEPΛΚΟΝΤΑ [ΚΛΙ] ΔΥΟ** とギリシア文字表記ではなく、ギリシア語の数詞を用いて「42ヶ月」と書いてあるのを見て書写しようとしたが、1つのシグマから別のシグマに (**ΜΗΝΑC ΤΕCCEPΛΚΟΝΤΑ [ΚΛΙ] ΔΥΟ**) 目が跳んでしまったので、その続き **CEPΛΚΟΝΤΑ** を書こうとした。ところが、シグマを書いた途端に自らの間違いに気が付いたので、即座にシグマを消して、その上にミューを書いたのではないかとジェームズ・ロイズは提案している⁴³。

3葉の裏、12行目の行の右端に **ΛΥΤΩΝ** と書こうとしたものの、**ΛΥΤ** と書いた時点で、この単語を区切る場所について気が変わり、タウを消して、次の行の左端から **ΤΩΝ** と書き改めている (11:7)。3葉の表、4行目に写字生は初めに **ΛΥΤΟΥC** と書いたが、気が変わって語頭の二文字アルファとエプシロンを消している (11:10)。動詞 **ΕΒΛΑCΑΝΙCΑΝ** の目的語として男性複数対格の人称代名詞の代わりに、冠詞を伴う、名詞的用法の分詞 (**ΚΛΑΤΟΙΚΟΥΝΤΑC**) に変更している。5葉表、16行目で写字生は聞き違えたためか **ΤΗΝ** と記した⁴⁴ が、間違いに気

42 Nestle-Aland 28 の本文を巡る脚注の記載は「**βιβλιον** **π**^{47*}**vid** **κ** 046. 1854 **π**^κ **lat** ; **βιβλιδιον** **π**^{47c} ; **βιβλιδαριον** 1006. 1611. 1841. 2053 ; **βιβλαριον** 2329 ; **txt A C P** 2344. 2351 **π**^λ」となっている。

43 James Royse, *Scribal Habits*, 366.

44 写字生は黒く塗りつぶして消しているため、消した文字がどの文字であったか判別できない。

が付いてニューを消して、少し上方にガンマを書いて ΤΗΓΥΝΛΙΚΙ に変更している (12:16)。6葉の表、15行目で写字生は、当初 εΔΟΗΛ と書いてしまったようであるが、シーターを跳ばして抜かしたことに気が付き、エーターの上からシーターを濃く書いて、アルファーの上からエーターを書いて εΔΟΘΗ に訂正している (13:5)。7葉裏、一番下の行で写字生は ΘΥ と書いてから、目が前に戻ってしまい (ΟΙΝΟΥΤΟΥΘΥΜΟΥΤΟΥΘΥΤΟΥ = οἴνου τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ), もう一度 ΜΟΥ と書くところ、ミューを書いた時点で間違いに気が付いてミューを消して、少し上方にタウを書いて、続けている (14:10)。10葉表、下から7行目の右端に ΛΥΤ を書いた時点で、次の行に移る場所について気が変わり、タウを消して、タウから次の行を始めている (16:14)。

パピルス 47 番に見出される訂正で重要なものがいくつかある。1葉表16行目に見出される訂正は興味深い (9:20)。ΧΑΛΚΛ と書き記されているところでカッパーとアルファーの間上方に小さめにエプシロンが加えられている。新約聖書時代以降のギリシア語であれば、χαλκεα は約音して χαλκᾱ と表記することの方が一般的であった。直前の2つの語 (χρυσᾱ, ἀργυρᾱ) も約音する前の綴り (ΧΡΥΣΕΛ, ΑΡΓΥΡΕΛ) が用いられているのに合わせて、この語も約音する前の綴りに「訂正」されている。

2葉裏の6行目と8行目と11行目に数字の「7」が見当たらない。なぜか6行目と8行目では訂正された痕跡はないが、11行目ではギリシア文字で数字の7を意味するゼーターが、「雷 (ΒΡΟΝΤΑΙ)」の冠詞 (ΛΙ) のイオータの上に書き込まれている (10:4)。この箇所では数字の「7」は多くの写本に見出されている⁴⁵。

パピルス 47 番の写字生は「訂正」しているように思われるが、「訂正」前の読みも「訂正」後の読みも、それぞれ写本の支持がある読みである箇所が3つある。「訂正」前の読みも「訂正」後の読みも、写本の支持があるということは、写字生が書写する際に間違えたというよりも、底本と別の写本を参考にして、「訂正」(変更)した可能性が示唆される⁴⁶。

先ず、7葉表1行目は欠損部分があるので、判断が難しいが、写字生は初め ΧΑΡ[Λ]ΓΜΛΤΛ と書いてから、語尾の ΤΛ を消しているように見える (13:16)。つまり、初めに書写した際には複数形を書いたが、それを単数形に変更している。単数形の読みの方が大勢で Nestle-Aland の本文にも採用されているが、複数形を支

45 パピルス 47 番では、この箇所には他にも異読が見出される。

46 James Royse, *Scribal Habits*, 368-69.

持する写本もある⁴⁷。

9葉表、3行目に写字生は $\mu\omega\sigma\epsilon\omega\sigma$ と書いているが、前の方のオメガとシグマの間、少し上方にユプシロンを書き込んで訂正している (15:3)。モーセの名前のギリシア語表記には、ユプシロンが入る綴りと入らない綴りの両方があるので、両方の綴りについて、それぞれを支持する写本の存在を想定するまでもないかもしれない。

10葉表、5行目に写字生は、最初 $\epsilon\beta\lambda\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\eta\sigma\alpha\lambda\eta\sigma$ と書いているが、その後、エーターとシグマとアルファを消している。そして、少し上方にオミクロンとユプシロンを書いている。言い換えると、当初はアオリスト時制の動詞が書かれていたが、その動詞の時制を未完了 ($\epsilon\beta\lambda\lambda\alpha\sigma\phi\eta\mu\omicron\gamma\eta\sigma$) に訂正したことになる (16:11)⁴⁸。

4葉裏、12行目に写字生は、初め $\epsilon\gamma\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\sigma\iota\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ($\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\sigma\iota\ \omicron\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) と書いたようであるが、シーターをカップパーに変えて $\omicron\kappa\tau$ に訂正している⁴⁹。通常は呼格の「主 ($\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon$)」⁵⁰ が用いられる箇所なので、パピルス 47 番の写字生は、ひとつの珍しい読みを別の珍しい読みに変更したことになる。その上、 $\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ を繰り返した結果、パピルス 47 番の本文は次のようになっている (11:17)。

$\epsilon\gamma\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\sigma\iota\omicron\kappa\tau\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\omicron\theta\epsilon\acute{o}\varsigma\omicron\pi\alpha\lambda\eta\tau\omicron\kappa\rho\alpha\tau\omega\rho$
 $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\mu\epsilon\sigma\iota\ \omicron\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma\ \omicron\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \omicron\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \omicron\ \pi\alpha\lambda\eta\tau\omicron\kappa\rho\alpha\tau\omega\rho$
 私たちはあなたに感謝します。神、主よ、全能なる神よ。

チェスター・ビーティー新約聖書写本

前述した通りにチェスター・ビーティー図書館には、12の聖書パピルス写本が所蔵されているが、そのうち1番と2番と3番が、初期の新約聖書の写本として有名なパピルス45番と46番と47番である。そして、パピルス46番の場合は、ミシガン大学と分割して所蔵されている。以上3つのパピルス写本は、考古学者た

47 Nestle–Aland 28の本文を巡る脚注には、複数形を支持する写本として $\mathfrak{p}^{47*} 046. 051. 2351. 2377 \mathfrak{m}^k \text{sa}$ が列挙されている。

48 Nestle–Aland 28の本文を巡る脚注には、未完了時制形を支持する写本として $\mathfrak{p}^{47e} \text{gig sa bo}^{\text{ms}}$ が挙げられている。

49 冠詞付きの主格名詞が呼格として用いられる用例は新約聖書にある (例えば、マルコ福音書 14:36; ローマ人への手紙 8:15; ガラテヤ人への手紙 4:6)。

50 ノミナ・サクラとして略記するならば、 $\kappa\epsilon$ である。

ちが発掘したものではなく、地元の業者から購入されたものであるので、出処の詳細は定かではないが、ファユムかアトフィー（古代のアフロディトポリス）近辺の修道院か教会の廃墟で発見されたと伝えられている⁵¹。もちろん、出土場所と写本が作成された場所とは必ずしも同じとは限らない。しかし、修道院か教会の廃墟から出土した写本である、ということは、そこで使用されていた可能性が十分に考えられる。

通常の見解では、3つのパピルス写本のうちパピルス 46 番が一番古い。パピルス 46 番を解読して編集・出版したケニヨンとサンダースは共に 3 世紀のパピルス写本であると明記した⁵² こともあり、多少の幅があるとしても 3 世紀作成の写本であるとはほぼ合意されてきた⁵³。昨今は紀元 1 世紀など極端に早い年代を主張する学者⁵⁴ も現れ、紀元 200 年⁵⁵ など意見が百出している観がある⁵⁶。写本の作成年代は、

51 Philip Comfort and David P. Barrett (ed.), *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 2001), 157.

52 Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri III*, ix; Henry A. Sanders, *A Third-Century Papyrus Codex of the Epistle of Paul* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1935), 12-15.

53 Turner, *The Typology*, 20; E. B. Ebojo, *A Scribe and His Manuscript*, 138-48. 新約聖書本文批評の教科書的な書籍 (Kurt Aland and Barbara Aland, Erroll F. Rhodes trans. *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* [2nd ed.; Grand Rapids: Wm. Eerdmans, 1989], 87, 99; Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* [4th ed.; Oxford: Oxford University Press, 2005], 54; David C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts* [Cambridge: Cambridge University Press, 2008], 252) ではパピルス 46 番は 3 世紀のパピルス写本として紹介されている。

54 Young Kyu Kim, "Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century," *Biblica* 69 (1988), 248-57.

55 Gunther Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (The Schweich Lectures of the British Academy, 1946. repr. ed. of the British Academy, 1953; Eugene: Wipf & Stock, 2007), 11.

56 パピルス 46 番の年代決定を巡る博士論文として、Min Seok Jang, *A Reconsideration of the Date of Papyrus 46* (unpublished dissertation of New Orleans Baptist Theological Seminary, 2010) があるが、写本の年代決定に関する先行研究を批判的に概観し、年代決定を巡る諸問題も批判的に取り扱って、パピルス 46 番の年代として紀元 75 年から 200 年と結論付けている。カンフォートは 2 世紀半ば、と結論する (*Encountering the Manuscripts* [Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2005])。

古文書学 (palaeography) 的に決定されるものである。写本の形態の構造や出土状況など考慮されなければならない点は多々あるが、やはり決定的なのは、写本に見出される字体を比較検討した結果である⁵⁷。一言で、非常に微妙で困難で専門的な判断が伴う作業であるので、慎重を期さなければならない⁵⁸。

幸いなことに、本稿の調査報告のためには、厳密で正確な作成年代は必要ない。むしろ、パピルス 45 番と 46 番と 47 番の 3 つの写本が、ほぼ 1 世紀の期間に作成されたことについて専門家たちの間で意見が一致していることが、本稿で報告する調査では重要である。例えば、ケニヨン⁵⁹は、パピルス 46 番を 3 世紀の前半、45 番を 3 世紀前半、47 番を 3 世紀遅めに設定している。フィリップ・カンフォートは 46 番を 2 世紀の半ば、遅くとも 175 年頃までとし、45 番を 200 年頃、そして 47 番を 3 世紀半ばと推定している⁵⁹。さらに、ジェームズ・ロイズは、46 番を 200 年頃、45 番を 3 世紀作成、47 番を 3 世紀後半作成とそれぞれ想定している⁶⁰。

出土場所が同じで、作成年代が大きく変わらない 3 つのパピルス写本の間に、大きさやコーデックスの構造や字体などで大きな相違があることが今回の実見調査で確認できた。出土場所が同じでも、字体が異なることから、写字生が違うことはわかるが、あるいは作成場所も異なった可能性も考えられる。3 つの写本相互では書写して収められている書は異なる。パピルス 45 番は、四福音書と使徒の働き、そして 46 番はパウロ書簡、最後 47 番は黙示録が収められている。しかし、3 つの写本が出土した場所が、教会か修道院の廃墟であったことから、同じ人たちが 3 つの写本を所有して利用していたことが想定できる。ただ、それぞれの写本によって用途が異なっていたかもしれない。礼拝などでの朗読用と個人での瞑想など用途によって写本の大きさや字体が異なった可能性は十分に考えられる。

3 つの写本とも、完璧な状態で見出された頁はないので、どのように欠損部分を補うかで、想定される本来のパピルス写本の大きさも変わってくるので、不確かな

57 その場合に、基準となるのは、作成年月日が明記されている文書の字体であり、時代と共に写字生の字体は変遷したという前提が想定されている。Bruce M. Metzger, *Manuscripts of the Greek Bible: An Introduction to Palaeography* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 49-51; Philip Comfort, *Encountering the Manuscripts*, 103-20 など参照のこと。

58 Brent Nongbri, "The Use and Abuse of P52: Papyrological Pitfalls in the Dating the Fourth Gospel," *Harvard Theological Review* 98 (2005), 23-48; Don Barker, "The Dating of New Testament Papyri," *New Testament Studies* 57 (2011), 571-82.

59 Comfort, *Encountering the Manuscripts*, 131-39, 172-77.

60 Roysse, *Scribal Habits*, 103, 199, 359.

面はある。パピルス 45 番の大きさは、1 頁（あるいは 1 葉）あたり、ほぼ横 20cm × 縦 25cm であったと思われる。パピルス 46 番の大きさは、同じように 1 頁あたり横 15-16cm × 縦 20-28cm であったと思われる。46 番の場合には、単一綴じのコーデックスであったので、最初か最後の方と真ん中あたりの頁かで大きさ、特に横幅は異なっていたことは確認できている。パピルス 47 番は、1 頁あたり横 14cm × 縦 24cm の大きさであった。写本によって縦横のバランスが異なっていたことがわかる。

3 つとも、コーデックスであったが、45 番は二頁分の大きさのパピルス紙をそれぞれ先ず二つ折りにしたものを、50 枚ほど重ねて綴じて作成したコーデックスであった。46 番は、二頁分の大きさのパピルス紙を、表を上にして 50 枚程度重ねたものを、全パピルス紙を一緒に二つ折りして綴じたコーデックスであった。47 番は、二頁分の大きさのパピルス紙を 10 枚、先ず重ねて、そして二つ折りして綴じたコーデックスであったと思われる。あるいは、10 枚（20 頁）で綴じたものを 3 つ合本して、黙示録全体を収めた一巻に仕上げたかもしれない。この点について判断する材料はなく、確かなことはわからない。

3 つのパピルス写本の間で一番大きな相違は、字体である。46 番の字体が一番達筆で、見た目の美しさにも気を配った字体であり、余裕があって見やすいレイアウトになっている。それに対して、47 番の字体は、素人のように素朴で大胆である。読めない字体ではないが、決して読みやすい字体ではない。45 番の字体は、それほど見た目の美しさに注意を払っていないかもしれないが、行間も詰めて文字と文字との間も詰めて、均等で小さめの字を書き連ねているので、確かな腕の持ち主の字体であることは間違いないと思われる。四福音書と使徒の働きを一冊のコーデックスに収めることができる腕があったことは証しされている。

字体の他に、訂正が写字生の資質を知る重要な情報となる。特に、書写しながら写字生自らが訂正している箇所については、写字生の資質の確かさを確認することができる。パピルス 45 番の写字生は、余り評判が良くない写字生であるが、字体だけではなく、書写しながら自ら訂正している箇所があることから、写字生としてそこそこの資質があったことは確認できる。また、パピルス 47 番の写字生は、字体からは素人のようにも思われるが、書写しながら訂正している箇所があることから、信頼できない全くの素人ではなさそうである。

さらに、パピルス 45 番と 46 番には、頁数が書き込まれていたことは興味深いことである。写字生自らが頁数を書き込むこともあったが、通常は、写字生の仕事

を監督する立場にある者が本文を確認しながら、頁数を書き込んだようである。そして、パピルス 46 番の場合には、頁数の字体は、明らかに本文の字体とは異なっている。そして、各書の巻末に行数も記入されている⁶¹。パピルス 45 番では確認できなかったが、パピルス 46 番と 47 番の場合には、底本とは異なる写本を参考にして訂正したと思われる箇所が確認できた。写字室があったと言うと少々大袈裟かもしれないが、写生字たちが写本を作成する際に、底本が一冊あっただけではなく、複数の写本があり、しかも監督したり、書写の確認をしたりするような、後の写字室の端緒の存在を想定することができる。

同じ場所から出土したと思われる 3 つのパピルスのコーデックスの構造や大きさや字体が統一していないと思われることに、何が示唆されているのであろうか。サンプルとして 3 つしかないので、早急に結論を下すべきではないかもしれない。しかし、新約聖書を構成する（あるいは、構成するようになる）書物の形態や字体や構造について、この時点（3 世紀か）ではまだ統一規格が定められていなかった、ということは想定できて興味深い。

61 ただし、頁数の記入漏れがあったり、行数が間違っていたり、余り信頼できる監督官ではなかったかもしれない。

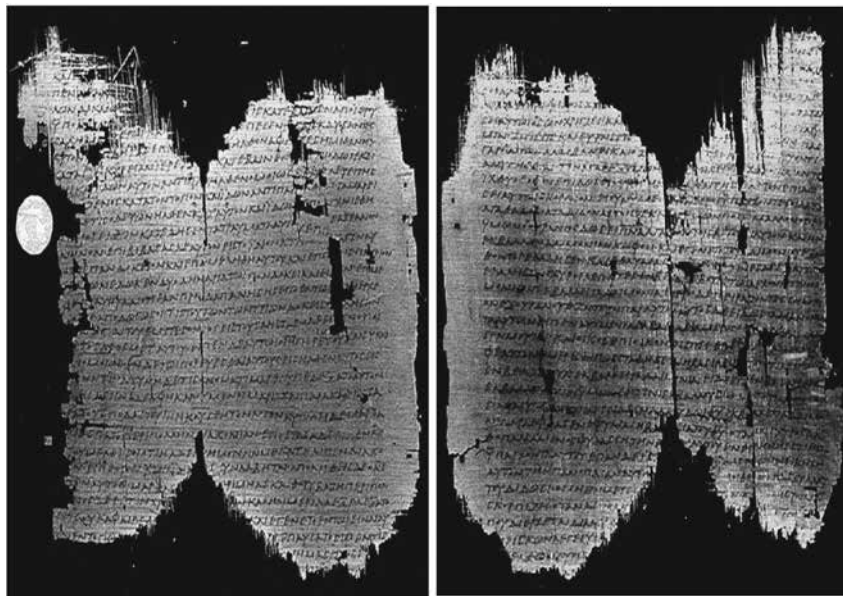


図1 パピルス 45番 11葉と12葉の表

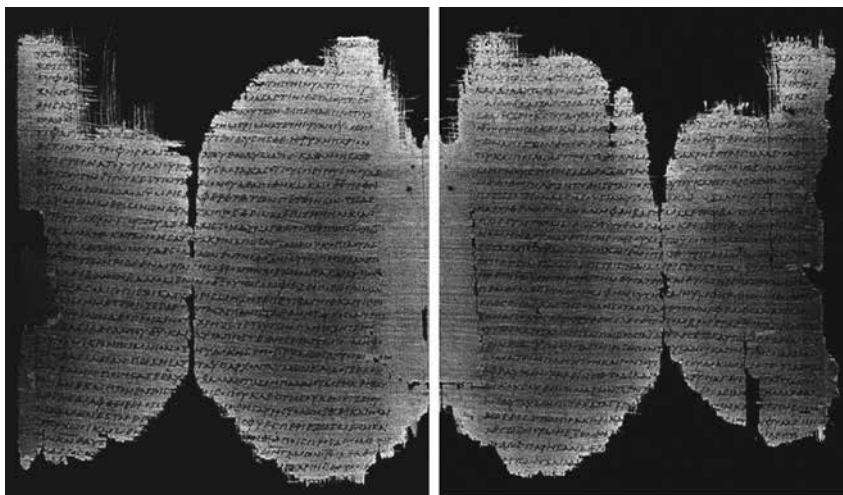


図2 パピルス 45番 13葉と14葉の表



図3 パピルス46番15葉表と90葉表



図4 パピルス47番5葉表と6葉表

*A People Called Cumberland Presbyterians*¹ 第5章訳出に関する前書

宮城妙子

(東京基督教大学非常勤教員)

1. 本稿の目的

本誌 26 号において、中会主義教会のアメリカでの発展に関しての第 1 章を訳出した²。第 1 章における最重要事項は、1709 年に中会が、1716 年に大会が、フィラデルフィアに組織されたことであった。今回訳出する第 5 章においては、1810 年にカンバーランド中会がケンタッキー大会から分離し、新たにカンバーランド長老教会を設立することがメインのテーマになる。故に、なぜカンバーランド中会がケンタッキー大会から分離したのかを明確に提示することが 5 章訳出の目的である。分裂の原因はアメリカで中会が設立された頃にまで遡る。

第 2 章において、大会設立時すでに、『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的同意（署名するもの、口頭で誓約するもの両方を含む。英語では subscription to a creed と表現されている）を大会全体に課すべきだと主張するスコットランドとスコットランド系アイルランド人会員（Old Side）と、それに全面的に同意できないニューイングランドのバックグラウンドを持つ会員（New Side）の二派の対立があったことが記されている。ニューイングランド派のリーダー的存在であった、ジョナサン・ディキンソン（Jonathan Dickinson）は、1721 年のフィラデルフィア大会で、スコットランド人、及びスコットランド系アイルランド人の会員が『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的同意を義務づける決定を大会で提案したことに対し、大会内の調和を保つ妥協案として次のような 4 カ条の提案を行った（アンダーラインは筆者）。

(1) 我々は、中会と大会に教会政治の完全な執行権があることを認める。ま

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

2 『キリストと世界』26号（東京基督教大学、2016年3月）115-150頁

た。中会と大会はキリストの御名によって、あらゆる点で「教会訓練 (church discipline)」に関する問題を解決する権威を持っている。また、各個教会における「教会訓練」の権威は、教会役員もしくは教会役員のみ委ねられることを認める。

(2) 我々はまた、教会政治における、「教会訓練」に関する時間・場所・実行方法のような付随的な事項について必要が生じた際、「あらゆることが適切に秩序をもって行われる」ためのみ言葉の一般的なルールに従って決定を行う権限が、各教会会議 (ecclesiastical judicatories) にあることを確認する。こうした決定が条例 (acts) とされる場合、良心に照らしてこれらに同意しない者にはその条例が強制されない場合に限り、我々はその条例を認める。

(3) また我々は、大会がつくった「指針」の遵守を「教会訓練」のすべてを考慮してすべての大会メンバーに促すことについて、下位決定機関が良心に照らしてその「指針」に反対しうることを条件に認める。

(4) 我々は上訴があらゆる下位または上位決定機関からなされること、またそれらの組織はそのような上訴を考慮し、決定する力を持っていることを完全に認める。(16)³

アンダーラインの箇所が示すように、全幅的同意派が行った提案に対してディキンソンは、会員個人が各自の良心によって教会会議の決定に反対する権利をもつことができることを、妥協案に楔として盛り込んでいる。

また、1729年、ニューイングランド派のジュディディア・アンドリュース (Jedediah Andrews) が、「スコットランド人と、スコットランド系アイルランド人は大会の会員の条件として『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的同意を求めることに賛成している… ニューイングランドのバックグラウンドを持つ会員は、『ウェストミンスター信仰告白』を中会主義教会の基準とすることに賛成はしているが、それを正統性の試金石とすることや、聖職者として認知するための根拠とすることにはどうしても賛成しなかった」(18)と手紙に記していた。このように、大会設立後のごく初期から『ウェストミンスター信仰告白』の全幅的同意に関して対立があったことがわかる。

次に、ニューイングランド派にとって、『ウェストミンスター信仰告白』のどの

3 以下のカッコ内の数字は *A People Called Cumberland Presbyterians* のページ数を示す。

告白が全幅的同意を困難なものにしているのかを明確にする必要がある。それは、第3章「フンティアの公会主義：新しい覚醒」、及び第4章「聖職者への圧力—論争の激化」で明らかにされる。たとえば、第3章においては以下のような記述が見られる（アンダーラインはいずれも筆者）。

（第二次リバイバル時、リバイバル派の牧師）マックグレディ（James McGready）とその仲間たちは野外集会において、伝統的な公会主義の選びの概念から外れ、修正されたカルヴィニズムを説教した。神にのみ知られている選ばれた人という概念の代わりに、マックグレディは、人はいつ、どこで回心を経験したかを知ることができると主張した。(42)

カルヴィニズムは、ニューイングランドのピューリタン、ジョナサン・エドワードズ（Jonathan Edwards）、サミュエル・ホプキンス（Samuel Hopkins）、ティモシー・ドワイト（Timothy Dwight）、その他の人々が、逐一、人間の自由意志の強調と、選び及び予定論の批判により『カルヴィニズム』が『エドワードニズム』へ変わってしまったことによって弱められていった。(47)

また、第4章にも以下のように記されている。

委任委員会は、ホッジ（William Hodge）、マックギー（William McGee）、ランキン（John Rankin）が選びを否定して、すべての人は真の回心に到達するまで、十分な恵みと、自身の中に更なる恵みを得る力を持っていると信じていることを糾弾した。(64)

以上の箇所から、『ウェストミンスター信仰告白』の第3章「神の永遠の聖定（Of God's Eternal Decree）」、つまり、「選び」「予定論」がニューイングランド派（リバイバル派）が全幅的同意に応じられない「告白」になっていることは明らかである。このことを明確にするために、まず、前回訳出した第1章後の第2章から第4章までを以下の2節で要約する。

2. 第2章から第4章までの要約

2.1 「大覚醒 (Great Awakening)」の時期

フィラデルフィア大会が1716年に設立された当初から、教派内では、ニューイングランドの背景を持つジョナサン・ディキンソン (Jonathan Dickinson) をリーダーとするニューイングランド派、つまりリベラル派と、スコットランド系アイルランド人の背景を持つ『ウェストミンスター信仰告白』全幅的同意派の対立があった。それに加えて、「大覚醒」において大きな影響力を持った、スコットランド系アイルランド人のウィリアム・テネント (William Tennent) が1718年にアイルランドから渡米した。彼はもともと中会主義教会派ではなく、英国国教会のピューリタンであったが、監督的教会制、儀式中心、アルミニウス派的考えに賛成しない一方スコットランド系アイルランド人中会主義者の全幅的同意の考えとも相いれずに、リベラルなニューイングランド派と協力関係を持つようになった。この3つのグループを中心に、中会主義教会の流れを「大覚醒」との関係で要約する。

全幅同意派のジョージ・ギレスピー (George Gillespie) の提案から発した両派の攻防

全幅同意派のジョージ・ギレスピーは、1721年、フィラデルフィア大会で、ある提案をし、それが採択された。それは、以下のように曖昧なものであったが、次の大会において『ウェストミンスター信仰告白』の全幅的同意を義務付ける提案をするための準備の提案であった。

私たちは何年にも渡って、最良の改革派教会の中会主義者によって行使されたように、中会主義政治と教会訓練を行使してきた。私たちは、この国の特質と政体が許す限り、もしある兄弟が、私たちの教会政治や教会訓練において、より良いものが実行されるために大会に対してある条例の制定を求める案を持っているならば、彼はそれを次の大会に提案すべきだと考える。(15)

この提案とは、『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的同意を大会全体に課すものであったと思われる。これに対してニューイングランド派のリーダーであるディキンソンは、本稿1. で記したように、それは個人の良心に基づいて、個人的

になされるべきであるという「4カ条の提案」を行った。

しかしながら、全幅的同意派のデラウェアにあるニューキャッスル中会は、1724年に『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的信頼を単独で採択し、中会内でそれを実行した。それに続き、1727年、ニューキャッスル中会ルイス教会のジョン・トムソン (John Thomson) は、大会において全幅的同意を徹底させるため「6カ条の建議」を行った。(17) これに対し、1729年大会においてニューイングランド派ディキンソンが妥協策として再び「信条採用決議 (Adopting Act)」を提案し、それが採択された。この法は、2つの重要な概念を確立した。第一に、『ウェストミンスター信仰告白』の教理は本質的で必須であり、他のものはそうでないということ。第二に、本質的で必須な条項であっても、違う教会会議によってさまざまに解釈されるかもしれないので、ある人物が疑念を抱いていると教会会議が聞いたなら、それらの疑念が本質的で必須な条項に反しているか一致しているかに関して結論を出すということである。(19)

テナント親子の「大覚醒」での働き

このように、ニューイングランド派 (New Side) と全幅的同意派 (Old Side) が『ウェストミンスター信仰告白』に関して対立している間、ウィリアム・テナントが1726年、フィラデルフィア近くのネシャミニー (Neshaminy) に定住し、ペンシルバニアに入植したスコットランド系アイルランド人たちのために聖職者の必要が急務であることを感じ、自分の家で若い聖職者の教育を始めた。そして1733年までに彼の息子——ギルバート、ウィリアム・ジュニア、ジョン——、及びサミュエル・ブレア (Samuel Blair) がこの丸太小屋大学コースを修了し、フィラデルフィア大会に受け入れられた。1732年、ニュージャージーのフリーホールド (Freehold) でジョン・テナントが行った説教で大覚醒に火が付いたと言われている。(21) エール大学卒業のエレアザー・ウェイルズ (Eleazer Wales) が、1735年にキングスンに定住し、テナント親子の働きに加わった。ジョン・クロス (John Cross) は1735年から1736年まで、バスキングリッジ (Baskingridge) ですぐれたリバイバルを導いた。もう一人の丸太小屋大学出身のサミュエル・ブレアは、最初、1733年にシュルーズベリー (Shrewsbury)、次にファッグスマナー (Fagg's Manor) に移り、そこで1740年に丸太小屋大学を設立した。1738年、彼らはニューブランズウィック中会を立て上げ、ここで按手を施された丸太小屋大学出身の教職志願者 (candidate) が New Side の教職となっていくた。

同年、ニューヨーク中会も設立されたが、リバイバル運動が拡大するにつれ、フィラデルフィア大会はリバイバル運動を縮小することを意図した決議を2つ可決した。Old Sideによって可決された法律はOld SideとNew Sideを分ける境界線を明らかにするいくつかの問題を含んでいた。第一に、オールドサイドはリバイバル運動の方法と、巡回説教をすることに反対した。第二に、彼らは『ウェストミンスター信仰告白』に対しての厳格な全幅的同意に賛成した。第三に、彼らは、ニューヨークやヨーロッパの大学よりも、リバイバル精神と個人的敬虔さを強調する丸太小屋大学で教育される教職志願者に反対した。最後に大会は、伝道師・教職者だけでなく神学生になる、または按手の前に聖職志願者の資格を判定する権限をもつと考えた。(22)

フィラデルフィア大会の分裂

しかし、1739年にイギリスからジョージ・ホイットフィールド (George Whitefield、イングランド国教会の聖職者、説教者、メソジスト信仰復興の指導者) が到着すると、彼とニューヨーク中会、ニューブランズウィック中会との協力関係によってリバイバル運動はさらに広範囲に広がった。ホイットフィールドが到着する以前は、セオドラス・ジェイコバス・フリーリングハイゼン (Theodorus Jacobus Frelinghuysen ドイツ改革派教会の聖職者で、ニューブランズウィックで、リバイバル運動を導いていた)、ジョナサン・エドワーズ、そしてテネント一家の働きから起こっていた霊的覚醒は地理的に離れた地域でばらばらに起きていたが、1740年のジョージアからニューイングランドに至る植民地全般へのホイットフィールドの旅の後、点在していたリバイバル運動は一つの広大な霊的覚醒——大覚醒として認識されるようになった。(23)

このような大覚醒に危機感をもったオールドサイドは、1741年にニューサイドに関して、大会に痛烈な抗議書を提出した。それはニューブランズウィック中会の聖職者たちが7つの罪を犯していると抗議するものであった。1) 大会よりも中会が聖職者に直接的な裁判権を持っているという考え 2) 「前述の大会の決議を侮辱する」人物たちへの按手 3) 教会が属している中会の許可なしに、その教会で活動すること 4) 「回心していない聖職者」という説教の中で、ギルバート・テネントが言明した軽率な判断 5) 「墮落した」聖職者に牧会されている教会に出席しないようにと教会員を説得しているニューサイドの行為 6) 御言葉に反する律法の恐怖を説き、人々が「恐ろしい方法で泣き叫び、発作のような騒ぎの中で倒

れてしまう」ようにさせている。そして 7) すべて真実なクリスチャンは自分の回心の方法と時間について知っているという主張。(25) 以上の抗議により対立は激しさを増し、1746年、ジョナサン・ディキンソンが初代議長になりニューヨーク大会が設立され、フィラデルフィア大会は分裂した。

大会の再合同

しかし、1758年ギルバート・テネントの尽力により2つの大会は、「ニューヨーク・フィラデルフィア大会」という新しい大会を組織し、ギルバート・テネントが初代大会議長に就任し再合同した。しかし、この分裂の期間、ニューサイドのニューヨーク大会は聖職者が22名から74名に増え、オールドサイドのフィラデルフィア大会は27名から23名に減少し、ニューサイドが多数派となっていた。この再合同は、統一というよりむしろ吸収であり、18世紀の後半、2つのグループ間の緊張関係は決してなくならなかった。(29)

この2つのグループの対立は、『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的信頼に関する考えの違いと、またオールドサイドの抗議書にも見られたような「大覚醒」に関わるもろもろの件に対する考えの違いによっているが、このことがアメリカの中会主義に独自の性格をもたせることになった。これは非常に重要な点である。それは究極的権威を中会に分散させた非中央集権的制度であり、全くアメリカ土着の組織であり、スコットランドやアイルランドの中会主義制度とは一線を画するものであった。(31)

フィラデルフィア総会の設立

1788年にフィラデルフィア総会が組織され、最初の総会が開かれた。総会で示されたアメリカ中会主義の明確な性格は本質的にニューサイドのものであった。しかしフロンティア地域においては、オールドサイドの伝統が依然としてはっきりしており、オールドサイドの聖職者が多数派を占めた。それは、スコットランド系アイルランド人が土地を求めてフロンティア地域へと殺到したことによるものであった。そしてそこに後からニューサイドの聖職者が移動してきて、カンバーランド中会でニューサイドが多数派になった場合には、再び同じ論争が繰り広げられることとなった。

2.2 「大リバイバル (Great Revival)」の時期

ペンシルバニアからケンタッキーへの入植者の移動(フロンティアの西漸運動)と共に

1746年に分裂していたオールドサイドのフィラデルフィア大会とニューサイドのニューヨーク大会が1758年、「ニューヨーク・フィラデルフィア大会」に再統合された後、大会は1763年チャールズ・ベッティ(Charles Beatty)とジョン・ブレナード(John Brainerd)を宣教師としてフロンティア入植地に送ろうとした。彼らの使命は困窮したフロンティアの住民に説教し、また彼らの状況や、近隣に居住するインディアンへの福音宣教の可能性などを大会に報告することであった。(33)しかし、それはインディアン2部族の蜂起により中断され、3年後、ベッティとジョージ・ダフィールド(George Duffield)が入植地を訪問、説教し、状況を大会に報告した。その後は、1732年にニューキャッスル中会の西地区から独立したド=ゴール中会が宣教師を送っていた。

その後1776年のジェームス・パワー(James Power)に始まり、ジョン・マクミラン(John MacMilan)、サデウス・ドッド(Thaddeu Dod)、ジョセフ・スミス(Joseph Smith)が西ペンシルバニアに定住し、1781年にレッドストーン中会を設立した。彼らに1782年、ジョン・ダンラップ(John Dunlap)、1783年ジョン・クラーク(John Clark)、そして1785年ジェームス・フィンリー(James Finley)が加わった。上記7人の教職者全員が1746年に創立されたニュージャージー大学(後のプリンストン大学)出身であった。1788年から1793年の5年間に12人の教職志願者が誕生し、彼らは大学教育を受けていなかったが、その7人の教職者から訓練を受けていた。そのうちの一人ジェームス・マックグレディが、後に、ケンタッキーに大リバイバルをもたらすことになる。(34-35)

また、デヴィッド・ライス(David Rice)は、ヴァージニア、南西ヴァージニアを経て1783年ケンタッキーに移動し、また翌年アダム・ランキン(Adam Rankin)もヴァージニアから、ケンタッキー、レキシントン(Lexington)に教会を牧会するためにやってきた。二人は巡回牧師の協力により、ジェームス・クロフォード(James Crawford)、テラ・テンプリン(Terah Templin)を福音伝道者(Evangelist)として按手し、1786年10月、トランシルヴァニア中会を設立した。この中会は「カンバーランド川沿いの定住地や、ケンタッキー地方」を含んでいた。(35)

ケンタッキーからテネシーへ（フロンティアの移動に伴って）

テネシーへ永続する教会を初めて設立したのは、サミュエル・ドーク（Samuel Doak）であり、1795年には丸太小屋大学であるマーティン・アカデミーを設立した。またトーマス・クレイグヘッド（Thomas Creaghead）はナッシュビル地域を初めて訪れた中会主義教職者で1785年にはデヴィッドソン・アカデミー（Davidson Academy）の初代学長になった。

大リバイバルにおけるジェームス・マックグレディの働き

大リバイバルが起こる18世紀末のアメリカ全体の霊的状态はどうだったのであろうか。1789年中会主義教会総会報告は「18世紀末のアメリカにおける『公衆道徳』は、キリスト教会の継続的な墮落に比例しているという事実を、痛みと畏れの念をもって受け入れた」と告白しているが、それには世紀末の知的風潮が大きく影響していたと見られる。独立戦争の軍隊生活における道徳的腐敗、政治的分派の激しさ、フランクリン（Benjamin Franklin）の実利主義的道徳観、ジェファースン（Thomas Jefferson）の哲学的理論、トム・ペイン（Tom Paine）の大衆受けする野卑なユーモアなどが、他の影響と共に働いて、信仰を持たない者の目にはほとんど絶望的に思われる状況をもたらしていた。また辺境地帯は、孤立した単調な生活、限られた娯楽などから、強いアルコールの飲酒、喧嘩、神への冒瀆などを生み、社会的規律の低下を招いていた。またその地域の不信仰に貢献したもう一つの要素は、土地に対する貪欲さだった。このように宗教的覚醒の期は熟していた。（36-37）

マックグレディは、両親がスコットランド系アイルランド人であり、ノースカロライナで育ち、ペンシルバニアで神学を学び、1786年に回心を経験した。ノースカロライナに戻ったとき、彼の説教が大リバイバルを引き起こしたが、彼の罪と偽善を糾弾する激しい説教には賛否両論あり、多くの回心者を出す一方、血で書かれた手紙によりノースカロライナから出ていくように脅しを受けた。（39）1796年、彼は、ケンタッキー、ローガン郡のギャスパール・リバー（Gaspar River）教会、レッド・リバー（Red River）教会、マディー・リバー（Muddy River）教会からの招聘を受け赴任した。ギャスパール・リバー教会で1797年大リバイバルが始まると、レッド・リバー教会、マディー・リバー教会の聖餐式集会でも次々と大リバイバルが起こり、1800年6月のレッド・リバー教会の聖餐式においてピークに達した。（41）

マックグレディは、神から離れている罪の結果である地獄の痛み、苦しみに関する説教に加えて、社会的罪—安息日を守らないこと、（神や人を）呪うこと。舞踏会、

パーティー、競馬、賭け事への参加。怒り、悪意、復讐心、短気一などを激しく責めた。また、強いアルコールの飲酒や、理神論者、特に高い社会的、政治的地位にある人たちの偽善をも激しく非難した。

マックグレディの影響

彼のリバイバルの影響を受けたバートン・ストーン (Barton Stone)⁴ は、東部ケンタッキー地方にあるケイン・リッジ (Cane Ridge) 教会、コンコード (Concord) 教会にリバイバルをもたらした。(42) 彼らのリバイバル集会においては、マックグレディのリバイバルと同様に早急な回心の必要を激しく会衆に訴えたため、会衆は死んでしまったかのように倒れたり、青ざめ、震えたりする身体的動きを伴うことも多かった。このような肉体的興奮は大リバイバル運動にとって特別なことではなく、それらは1740年代の大覚醒の時にも顕著だった。ニューイングランドでの大覚醒の指導者だったジョナサン・エドワーズは、大げさなことを好まなかったが、その働きは、目に見える感情的な要素にもかかわらず、神聖なものに違いないと主張していた。エドワーズは真の信仰は感情にも関係があり、生き生きとした感情は肉体にも影響を及ぼすので、もし大衆の中に神の霊の非常に強い影響があるならば、様々な形で顕著な目に見える動きを引き起こす可能性もあると推測していた。(44) 大リバイバルにおいて最も顕著な肉体的動きは、「倒れこむ動き」で、その動きは1800年のマックグレディのギヤスパー・リバー教会での集会で最初に報告されたが、「打ち倒された」数はケイン・リッジでの大集会でピークに達した。その様子はリバイバル反対派でさえ感動するほどで、この現象は年齢、性別、貧富の差、人種、教派に関係なく起こった。

4 Stone は、もともと中会主義者であり、後に彼に従った人々は“Stoneites”もしくは“New Light”の人々と呼ばれた。彼らは聖書からの新しい光を発見したとして、あらゆる人間が作った信条も、教会の政治形態も採用しないと主張した。彼らは後に、元中会主義教職者だったアレキサンダー・キャンベル (Alexander Campbell) の支持者たちに合流し、「キリスト教会 (the Christian Church)」を創設した。アメリカキリスト教史の歴史家たちは、ストーン・キャンベル運動が「キリスト教会」「キリストの教会 (The Church of Christ)」、そして「キリストの弟子教会 (Disciples of Christ)」を生み出したと主張している。彼らの運動は、アメリカの教会史のなかで、しばしば、「回復 (Restoration)」「回復主義者 (Restorationist)」運動と呼ばれ、新約聖書の時代の教会に戻ることを求めている。(筆者訳) (メンフィス神学校校長、イアハート・ブラウン博士 [Dr. Jay Earheart-Brown] による解説)

大リバイバルに対する総会の反応

1801年の総会では、「ケンタッキー、テネシーの境界地域では、神の霊の影響は非常に驚くべき方法で明示されている」と好意的に受け止められ、1802年は「リバイバルの創始者は神であり、その影響は非常に望ましく、ことのほか喜んでいゝ」と前年同様に好意的である。1803年の総会は、「肉体的な動き」については好意的ではないが、リバイバルは確かに神の業であることを認めている。1804年は、リバイバルの影響と広がりを見せ、ある者の回心が神経系の激しい反応を伴うことが「信用できなくはない」と認めはしたが、リバイバル地域の聖職者たちに、人々を感情的激発へと駆り立てることがないように警告した。1805年の総会は依然としてリバイバルを好意的にとらえてはいたが、肉体的影響には当惑し始めた。1806年総会ではリバイバルによる肉体的動きに対して「キリスト教徒には不適切で異常な行為である」という考えを表明した。(48)

大リバイバルの影響

大リバイバルによって、1800年からの3年間でケンタッキーのバプテスト会員は1万人、メソジスト会員は6千人増加した。中会主義教会は、1803年に「何千もの人」が福音を受け入れたが、そのうち多くが、ストーン派 (Stoneites)、シェーカー⁵、カンバーランド中会に移ってしまったと報告されている。この結果教会が増加し、直ちに説教者が不足したが、メソジストとバプテストは巡回伝道者や、農民説教者がいたため問題なかった。しかし、中会主義教会は説教者に正統的教育を求めたので、辺境地域での説教者不足を即座に満たすことが困難になった。

教職者不足に対して

急速に増加した辺境の教会は、中会主義教会の求める教育的資格を与えられた教職者を十分に獲得することに困難を覚え、早くも1792年、トランシルヴァニア中

5 集団生活を行い、宗教的完全、独身主義を信じる、Mother Ann Lee (1736-84) のリーダーシップの下に、1774年に英国から北部ニューヨークにやって来た革新的なキリスト教一派。(筆者訳) Mark A. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 150. また、リバイバル初期、ケンタッキーにやってきて、カンバーランドの教職者と共に、リバイバル運動を支持し、コミュニティ参加者を増やしたが、カンバーランドの教職者と違って、中会主義を全ての点において拒絶した。(筆者訳) (イアハート・ブラウン博士による解説)

会は伝道師の資格を得る以前に3年間の神学の学びを必要とする総会の提案に対して、合衆国の辺境にある教会にはふさわしくないと反対した。その結果、1801年10月トランシルヴァニア中会は、マディー・リバー教会で、フィニス・ユーイング、アレキサンダー・アンダーソン、サミュエル・キング、エフレイム・マックリーンに奨励者 (exhorter)、カテキズム教師 (Catechizers) の資格を与えた。この資格は、1560年、スコットランド教会における第一回総会で採択された「訓練規定第一版」に定められていたが、正規の教育を受けた聖職者不足を補うための一時的規定であり、スコットランドの大学が説教者を輩出し始めると、1581年には廃止されてしまった。しかし、1800年代のリバイバル期の西部では近い状況があったため、奨励者等の活用が促された。また、スコットランドの前例に加えて、伝統的教育に欠けた者に資格を与えることは「中会主義教会の政治形態 (the Form of Government of the Presbyterian Church)」に規定されている、「普通ではない場合 (extraordinary case)」の一例とも解釈された。しかし、このように教職者不足を補うことに反対するトランシルヴァニア中会のメンバーは、署名入りの抗議書を大会に提出した。

カンバーランド中会の誕生

一週間後に開かれた、ケンタッキー大会は、トランシルヴァニア中会を、トランシルヴァニア中会とカンバーランド中会へと分離した。カンバーランド中会は当初、リバイバル賛成派と反対派の教職者が5人ずつで均衡を保っていたが、一人のリバイバル派の教職者がカンバーランド中会の正規の会員と認められリバイバル派が一人だけ多数派になった。それに伴って、次々とリバイバル派は有資格見習い (licensed probationer)、有資格奨励者 (licensed exhorter)、教職志願者、教職者を増やしていき、分離後一年目の終わりにはカンバーランド中会の中で絶対的多数派となった。リバイバル派の勢いが増すなか、反リバイバル派は、大会全体がリバイバル派に支配されそうな状況に強い危機感を覚えた。リバイバル派はカンバーランド中会の中では絶対的多数派であったが、反リバイバル派は、トランシルヴァニア中会、ケンタッキー大会において多数派であったため、問題を大会に持ち込んだ。また、最初にケンタッキーに定住した中会主義教職者であるデヴィッド・ライス (David Rice) は、リバイバル当初は、信徒が奨励を行うことに賛成していたが、「福音伝道に見識がない者が公に奨励することの正当性」に不安を感じ、それに關して総会にアドヴァイスを求めた。1804年の総会は、奨励者のような役職は、一

時的に必要な場合は認められるが、最終的には正規の教育を受けるべきであることと判断し、委員会を大会に送った。

ケンタッキー大会内の分裂

大会がカンバーランド中会に対する姿勢には、カンバーランド中会のリバイバル派が「ニューライト」（または「ストーン派」）と呼ばれる異端グループに属しているという誤解も影響していた。カンバーランド中会の反リバイバル派教職者トーマス・クレイグヘッドとその仲間、the common fame letter⁶を大会に送り、その中で、カンバーランド中会のリバイバル派がカンバーランドから200マイルも離れた場所で活動しているニューライトグループと同一のグループであるという偏見を大会メンバーたちに喧伝しようとした。

1804年の大会が開かれる2週間前の10月2日に、大会及びカンバーランド中会の反リバイバル派の動きに反して、カンバーランド中会のリバイバル派は、マックグレディを議長、ユースティングを書記として会議を開き5人の信徒に奨励者としての資格を与えた。大会は、カンバーランド中会で問題になっている件について、各中会に「我々の教会憲法に記されている規則と、その件に関する総会から送られて来たアドヴァイスの手紙」に従って中会運営がなされるように「命じた」。また、その件を調査し、次の大会で報告する5人の委員会メンバーを任命した。しかし、リバイバル派は、審議のための決定機関で判断される前に、大会が「命令」を下したことは大会の越権行為であると考えた。

1805年10月の大会においては、5人の委任委員会によって審査されたカンバーランド中会の議事録が「はなはだ不完全な記録」と判断され、10人の聖職者と6人の長老から成る commission が作られ、カンバーランド中会のメンバーと共に協議し結論を出すように命じられた。中会主義教会において秩序を保ち教義の安定を目的に教会を調査する大会委任委員会の設置は、前例がないわけではなかったが、正規に大会から権威を与えられた「委任委員会」の行使は前例がなく、カンバーランド中会のリバイバル派教職者はそのような委員会を違憲であると宣言した。それに対して12月に開かれた委任委員会では、カンバーランド中会リバイバル派の5人の按手を受けた教職者、6人の見習い (probationer)、15人の奨励者に対して活動禁止を命じた。活動禁止を受けた者たちのうち、按手を受けていた教職者

6 告発者が告発される者の名前を明示せず、「教会訓練」においては記述とはみなされない噂に基づいたような書簡（イアハート・ブラウン博士による解説）。

は母教会で教職者としての地位を回復する可能性を模索しながら説教し、聖餐式を執行しようとした。その一方で大会との和解の努力は、妥協を拒む数名の教職者が1810年2月に独立した中会を組織するまで、彼ら自身で形成した「協議会 (the Council、後にカンバーランド長老教会に発展する組織)」を通して続けられた。

1706年から1810年までの中会主義教会の年表

- 1706年 フィラデルフィアに米国最初の中会を組織
- 1716年 フィラデルフィアに大会を組織
- 1718年 ウィリアム・テネント、アイルランドから渡米
- 1721年 Old Side のジョージ・ギレスピーが翌年の大会で『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的同意を提案するための準備を大会に提出。
- 1722年 New Side のジョン・ディキンソンがギレスピーの提案に対し大会内の分裂を防ぐための「4カ条」提案
- 1724年 Old Side のニューキャッスル中会が単独で『ウェストミンスター信仰告白』への全幅的同意を採択し、中会内で実行
- 1727年 ニューキャッスル中会のジョン・トンプソンが、大会においても全幅的同意を徹底するための「6カ条」を建議
- 1729年 大会の分裂を恐れる両派は「信条採用決議」を妥協策として採択
- 1732年 New Side のジョン・テネントによってリバイバルに火が付く
- 1736年 7人のOld Side からなる委員会が「信条採用決議」のリベラルなポリシーを廃止する議題を提出
- 1738年 ウィリアム・ジュニア、ギルバート・テネント、サミュエル・ブレア、ジョン・クロス、エレアザー・ウェイルズがニューブランズウィック中会を立て上げ、リバイバル派に丸太小屋大学出身の教職志願者が按手礼を受けることができるようになる
ニューヨーク中会設立
- 1739年 ホイットフィールドが渡米しリバイバル運動を展開
- 1741年 Old Side は、ニューブランズウィック中会の聖職者とその仲間たちが7つの罪を犯しているという署名入りの抗議文を大会に送り New Side を批判
- 1745年 New Side によるニューヨーク大会がニュージャージーに設立され、

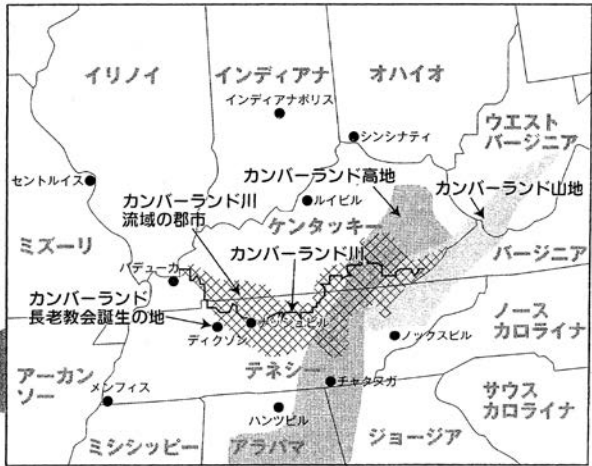
大会が分裂

- 1758年 Old Side と New Side が再合同し、「ニューヨーク・フィラデルフィア大会」を組織
- 1788年 総会を組織
- 1800年 ケンタッキーのレッド・リバー教会でジェームス・マックグレディによる「1800年のリバイバル」、マックグレディの影響を受けたバートン・ストーンが東部ケンタッキーでリバイバル指導
- 1802年 コネティカットのエール大学でティモシー・ドワイト (1752-1817)⁷ が学長に就任後大リバイバル
- 1802年 10月のケンタッキー大会は、トランシルヴァニア中会内でリバイバル派と反リバイバル派が対立していることを理由に、トランシルヴァニア中会をトランシルバニア中会とカンバーランド中会に分離
- 1803年 カンバーランド中会においてリバイバル派教職者が過半数を超える
- 1804年 カンバーランド中会は正規の教育を受けていないリバイバル派の教職者が増え続け、リバイバル派の台頭に危機感を持ったケンタッキー大会の要請により、総会からの委員会がケンタッキー大会に派遣される。一方、反リバイバル派のトマス・クレイグヘッドがカンバーランド中会のリバイバル派を中傷する手紙 (the common fame letter) を大会に提出。10月のケンタッキー大会はカンバーランド中会に委任委員会を派遣し、リバイバル派の教職者を調査することを決定
- 1805年 10月のケンタッキー大会で委任委員会が、カンバーランド中会の中会議事録が「はなはだ不完全である」と報告。それによって16人による大会委任委員会設立
- 1805年 12月、大会の委任委員会はカンバーランド中会リバイバル派教職者26人を活動禁止処分
- 1806年 10月のケンタッキー大会は、カンバーランド中会を解散し、会員をトランシルヴァニア中会に移すことを決議
- 1810年 2月、妥協しないリバイバル派の教職者がケンタッキー大会を離れ独立したカンバーランド中会を設立

7 ジョナサン・エドワードズの孫であり、理性重視の立場でリバイバルを促進した。ニューイングランドにおけるリバイバルの最も影響力のあるリーダーの一人。(著者訳) Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada*, 159.

アメリカ

カンバーランド長老教会はテネシー州ディクソンで誕生した。カンバーランドの名称は、アパラチア山脈の南部に広がるカンバーランド山地、カンバーランド川流域一帯の地方に教会が増えていったことに由来する。



出典：カンバーランド長老キリスト教会日本中会『カンバーランド長老教会信仰告白』
(いのちのことは社マナブックス、2014年)

図1 カンバーランド長老教会関係地図

A People Called Cumberland Presbyterians 翻訳

第5章 解決されない違い：新しい教会

我々は4年以上空しく待った。総会に対して問題を是正し、我々の踏みにじられた権利を回復するように嘆願をしながら。しかし我々はここに、カンバーランド中会という名で知られる一つの中会を制定することに同意し、決断する。

サミュエル・マカドウ、フィニス・ユウイング、サミュエル・キング 1810年

リバイバル派の教職者協議会は、引き続き敗北に苦しみながら、一方で1806年から1810年の間、長老教会との和解を模索し続けていた。協議会の設立直後、ジェームス・マックグレディは、結果的に協議会メンバーの長老教会からの完全な分離しかありえないであろうと思い、協議会から脱退した。マックグレディはリバイバル派の教職者、そして長老教会に対しても¹中立の立場を取り続けた。彼はそれ以降、協議会の会議に出席できず、また1809年までトランシルヴァニア中会の会員にもなれなかった²。大会の委員会がカンバーランドの教職者たちを停職にした8ヶ月後、ケンタッキー大会の著名な教職者であるジェームス・ブライス (James Blythe) は、協議会の代表者のウィリアム・ホッジに手紙を書いた。

カンバーランド中会とケンタッキー大会の間に存在している相違は、平和的に解決されるだろうと、私は自負している。そうすることがすべての誠実なキリスト者、平和を愛する者の傾向であるべきだと思うからである。今、この手紙を書いている私の主な目的は、あなたに対してまたあなたを通してカンバ

-
- 1 James Smith, *History of the Christian Church from Its Origin to the Present Time, Compiled from Various Authors; Including a History of the Cumberland Church, Drawn from Authentic Documents* (Nashville: Cumberland Presbyterian Office, 1835), 614-16. 及び、Thomas Campbell, *Studies in Cumberland Presbyterian History* (Nashville: Cumberland Presbyterian Publishing House, 1944), 74を参照。
 - 2 1806年10月28日のケンタッキー大会の議事録によると、カンバーランド長老教会の会員は、ケンタッキー大会の委任委員会会議に続く、ケンタッキー大会の定例会議で、トランシルヴァニア中会に併合された。マックグレディは、後に、協議会メンバーはたとえ結果が長老教会からの完全分離を意味していたとしても、正しい経過に従っていたと認めた。

ーランド中会の親愛なる兄弟たちができるだけ多く、来たる大会に出席するように指示することである。あなたがたは、兄弟たちから暖かく歓迎されること、また神の言葉と、教会政治と両立する問題に関して調整する最大の努力がなされることを期待して良いのです。我々はもはや、お互いを疑うのをやめ、誠実な人間として、またキリストの弟子として、お互いを信頼しましょう。このような思いを持って、会うことができれば、すべての事が正しくなされるでしょう。我々はあなた方と会うことを望んでいますし、あなた方の平和と繁栄のためにあなた方と祈りを合わせることを望んでいます。³

協議会はホッジとジョン・ランキンに、和解の努力をするために1806年10月のケンタッキー大会に出席するように指示した。ホッジとランキンは共に、前年12月に、大会の委員会から異端的な教義を持っているとして糾弾されていた。彼らは、大会に対して大会の異端糾弾には従わないが、和解を達成するようにという協議会の指示には従って出席した。大会は協議会の代表と話し合うための委員会を制定した。短い会議の後で、二人は委員会に彼らの教義的正当性を確信させた。彼らは、人は恵みの種を持って生まれてくるという考えを否定した。彼らは選びの教義を信じていることを断言したが、選びの神秘を理解することはできない、と言うことによって彼らの主張を限定した⁴。委員会はホッジ、ランキン、そしてウィリアム・マクギーへの異端糾弾が誤りであったことを確信したが、ホッジとランキンに対して、カンバーランド中会が按手を施した、または資格を与えた者たちの審査のため彼らをケンタッキー大会へ引き渡すように求めた。ホッジとランキンはそれを拒否した。委員会がその決断を大会に報告すると、大会は即座にその二人の教職者が、「悔い改めと恭順を明らかにする」まで教職者の働きを停止することを宣言した。⁵（ウィリアム・マクギーは、カンバーランド中会に参加する1810年までは、

3 ホッジへのブライスの手紙は、*A Pastoral Letter Addressed to the Churches under the Care of the Presbytery of West Tennessee* (Nashville: Eastin & Gwin, 1812), 9-10に含まれている。

4 長老教会の憲法は『ウェストミンスター信仰告白』3章8項において、「予定論の高度に神秘的な教理」として、それに言及している。

5 1806年10月27-28日のケンタッキー大会の議事録159-160頁には、それがコシット (Cossitt) とフィニス・ユーイングと記されている。B. W. McDonnold, *History of Cumberland Presbyterian Church* (Nashville: Board of Publication of Cumberland Presbyterian Church, 1888), 82. Campbell, *Studies in Cumberland Presbyterian History*, 74も参照。

どちらの側につくことも拒否した)。その停職処分は、ケンタッキー大会が個々の聖職者に独自の裁判権を行使した2番目の事例となった⁶。休会前に大会が行った最後の決議は、カンバーランド中会を解散し、その会員をトランシルヴァニア中会に移すことであった。その理由は「彼らに教会の働きをできなくさせている特別な性質が、カンバーランド中会の中に存在している」というものであった⁷。

ブライスはケンタッキー大会の三ヶ月後の1807年1月に再びホッジに手紙を書いた。

あなたの地域での教会のはなはだ不幸な状況が、あなたに会って以来私の心を大いに占めています。私は、昨年の夏あなたに手紙を書いたこと、また大会にあなたの出席を望んだことに不純な動機があったのではと疑われていると聞いています。私はその時の動機は純粹であると自覚しているし、またあなたの友情、良識、経験を信頼しているので、私は再びあなたにもう一つの計画を提案するために手紙を書いています。それによって、最も不幸な意見の相違が解消され、教会の繁栄と平和が促進されることを強く望みます。私の計画というのは、あなた方と大会の両者が、次の総会で、委員会の派遣を嘆願するようにさせることです。その委員会は秋にレキシントンで開かれ、我々の相違をすべてその委員会に委ねるのです。もし委員会があなた方のすべての若い説教者に説教することを許すならば、大会はそれに黙って従うでしょう。もし委員会が、その説教者たちのさらなる審理が適切だと考えるならば、委員会はその審理をする者を指名するでしょう。親愛なる兄弟、この件をよく考えてください。私は、大会の指導的メンバーは、不和の状態であるよりもむしろ、あなたにその説教者たちを喜んで与えると思います。しかし彼らが説教者たちの資格を判断する権利をあきらめることはありません。それでも彼らはその判断を総会の委員会の手喜んで委ねるでしょう。もしこの場所で総会の委員会に面会することをあなたが正しいと思うならば（それを私は真摯に願うが）、ここにいる我々数人はフィラデルフィアに手紙を書きましょう。私はそのよう

6 Smithは長老教会の総会書記からの手紙を引用している。「健全な長老教会員の誰の心にも疑いは今もあり得ない。しかし前述された聖職者（ホッジとランキン）の活動停止処分は全く憲法に反しているし、無効とされるべきである」。Smith, *History of the Christian Church*, 616-17.

7 1806年10月28日、ケンタッキー大会の議事録参照。

な約束を取り付けることができると信じています。私はそうなることを切望しています。あなたが速やかにあなたの兄弟たちと相談し、我々の間にある不和を取り除くためにこの提案または他の提案を受け入れることを望みます。あなたは間もなく総会の時が来ることを心にとめる必要があります。⁸

協議会はブリスの忠告に従い、「1807年総会に対するリバイバル教職者の手紙」を通して論争をもたらした⁹。その書面は協議会を代表して、サミュエル・マカドウ、ウィリアム・ホッジ、ジョン・ランキン、ウィリアム・マクギーによって書かれ、署名されていた。その書面は1800年のリバイバルから1806年の協議会設立までの出来事を概観していた。それはリバイバルの広がりによって、正規の教職者が説教を求めている教会に派遣されなかったこと、カンバーランド中会はその無牧の教会の必要を満たすために奨励者に資格を与えたことを説明していた。中会は奨励者に正規の教職者としての資格を与えるつもりはなかったが、もし奨励者の中で「良い成績を獲得するものがあるならば、聖なる職務のために区別されるであろう」こと¹⁰、また、ある者は長い試験期間のあと、中会が彼らの資格を要求する署名入りの嘆願書を受け取った後に説教する資格が与えられたことが述べられていた¹¹。また、その書面はそのような方法を取ったことに対する弁明が述べられていた。

我々が彼らに資格を与えたのは、彼らが良き賜物を持っていることを個人的に知っていたためであり、……多くの一般信徒から温かい嘆願がよせられたためであり、多くの中会にもそのような例があるからであり、学問上の資格に関して聖書が沈黙しているからであり、ライス氏の手紙への返答の中で「そのような人間的な学問は牧会に必須のものではない」と我々が宣言したからであり、また、このことが「訓練規定」の中に示されている例外に当たるからである。故に、彼らに資格を与えたことは、神の法にも我々の教会の法にも違反していないと謙虚に考えた。

8 *A Pastoral Letter...of the Presbytery of West Tennessee*, 10より引用。

9 1789年から1802年の総会議事録、378、384頁参照。

10 1804年のデヴィッド・ライスの手紙に対する総会の返信のなかで彼らはこれに同意していた。1789年から1820年の総会議事録、299-301頁参照。

11 1802年8月8日トランシルヴァニア中会議事録、1802年から1806年までのカンバーランド中会議事録中の1803年10月7日、1805年4月3日、1805年10月2日参照。

協議会は、新しい派の設立に関して、究極的な必要性がないならば、それを望んではないと言った。また、教義的異端に関しては、彼らへの糾弾を否定し、聖書の教義としての「選び」を信じているが、それはあまりに「神秘的な事」であるので、理解することはできないと主張した。恵みに関してペラギウス主義的考え (Pelagianism) を持っているという糾弾に対して、協議会は「我々は人間が恵みの種を持って生まれてくるということを完全に否定する」と返答した。リバイバル派の教職者への疑いの論拠は、大会の委任委員会の権威に従わなかったことであると、その書面で断言した¹²。

リバイバル派の教職者の件は、ケンタッキー大会からの訴えが総会までに提出されなかったので、総会は公式な決断をすることを拒否した。総会は2通の手紙を出した。一つは協議会宛てであり、もう一つはケンタッキー大会宛てであった。協議会宛ての手紙は、カンバーランド中会が「訓練規定」で要求されている資格を持っていない者たちに按手を施したことを非難していた。総会は、協議会のメンバーに「基準 (the Standards)」に従って事を成すようにと忠告していた。またケンタッキー大会への手紙は、大会の熱心さを賞賛はするが、若い説教者たちを再審理することに大会が固執することには疑問を呈していた¹³。また、総会は正式なプロセスを経ずに、不正規に按手を受けた教職者たちを停職にし、また再審理に同意しなかったホッジとランキンをも停職にしたことを疑問視した。総会は大会に対して、その処置を再考し、また「それらのうちのいくつかを取り下げる必要があるかを考え、あなたの方の非難が生み出したこの難局を少しでも和らげ、またその非難に対して起こった反発を少しでも取り除く手立てを早急に取るように」と忠告した¹⁴。

12 この手紙の完全文は Smith, *History of the Christian Church*, 617-25 を参照。

13 以下の注釈が総会によって大会議事録に付け加えられた。「ここまでは精査し、承認され、2、3の不適切かつ曖昧な点は異議が唱えられた。また少なくとも裁判の対象になりそうなカンバーランド中会に関する処分、もしくは少なくとも疑わしい手続きの正当性を除いて同意する。1807年5月フィラデルフィア総会において。アーチボルド・I・アレクサンダー (Archibald I. Alexander)、議長」。

14 1789年から1820年までの総会議事録、389頁から393頁。Robert Davidson, *History of the Presbyterian Church in the State of Kentucky with a Preliminary Sketch of the Churches in the Valley of Virginia* (Lexington: Charles Marshall, 1847), 376、及び E. B. Crisman, *Origin and Doctrines of the Cumberland Presbyterian Church* (Nashville: Cumberland Presbyterian Publishing House, 1856), 36-41、及び George B. Hays, *Presbyterians: A Popular Narrative of Their Origin, Progress, Doctrines, and Achievements* (New York: J. A. Hill & Co., 1892), 463。及び、Ezra H. Gillett, *History*

このように、1807年度総会の態度は、総会理事からの手紙によって示されている。手紙は協議会に対して、いかなる大会も上訴司法権 (appellate jurisdiction) による以外の方法で、教職者を訴える権利はないこと、つまり、中会のみが、教職者の教義と慣行に対する誤りを説明するために中会メンバーを集めることができることを説明していた。それはたとえ中会が必要な資格を求めずに不適切に按手を行ったとしても、いったん中会がある人物に按手を施したら、按手の後、起きていたまたは明らかになった訴訟事件を除いて、中会といえどもその人物を処分することは出来ないことに同意していた。またその手紙は、カンバーランド中会を解散し、そのメンバーをトランシルヴァニア中会に移したことは、正しかったが、「按手を受けた教職者を停職にしたことは全く正しくなかった、そしてさらに不適切であったのは、大会委員会がそれを行ったことだった」と述べていた¹⁵。

この手紙を受けて、ケンタッキー大会は1807年の定期会議で、総会による訓戒と批判について討議したが、カンバーランド中会に関する以前の審議を多数決によって支持した。それで大会はカンバーランド中会に関わる全ての問題を解決するためにトランシルヴァニア中会に移管した。これにより協議会は以前彼らに審判を下した機関よりも下位の司法機関と交渉しなければならなくなった。協議会メンバーは自分たちがやりにくい立場に立たされたことに気付いた。彼らは総会に彼らの訴訟を持ち出す前に、教職者に停職の処分を下した機関よりも下位機関であるトランシルヴァニア中会と交渉しなければならないのである。つまり彼らを糾弾した同じ機関である、ケンタッキー大会に対して上訴し、総会に対して正規の上訴をするために、再びトランシルヴァニア中会の裁判にかけられなければならなくなった。大会が、リバイバル派の教職者を再審査に従わせる目的で、協議会をトランシルヴァニア中会に任せたのは至極当然である。協議会は袋小路に入ってしまった。なぜなら総会は彼らが正規の上訴をするまでは、彼らのために決断を下すわけにはいかな

of the Presbyterian Church in the United States of America II. Rev. ed. (Philadelphia: Board of Publication and Sabbath-School Work, 1873), 186-87. 及び Walter Brownlow Posey, *The Presbyterian Church in the Old Southwest 1778-1838* (Richmond: John Knox Press, 1952), 34-36 を参照。

- 15 その理事はフィニス・ユーイングによって、フィラデルフィアのジャクソン氏であると明らかにされている。その理事の手紙は、「西テネシー中会の牧会的書簡に対する返信を含む一連の手紙：それに、カンバーランド中会の監督下の会衆に宛てた手紙も加えられたもの」の中に再録されている。タイプされた原稿はノースカロライナにある長老教会及び改革派教会財団に保管。

かったからだ。そのため協議会は、再び1808年の総会に彼らの特殊な状況に何らかの救済命令を出してもらうよう請願した。総会は再び、その件はケンタッキー大会からの上訴が取り上げられない限り、なんの救済命令も出すわけにはいかず、停職の撤回にふさわしい唯一の決定機関であるケンタッキー大会に請願者を差し向けなければならないと返答した¹⁶。総会の休会后、フィラデルフィアにあるファーストプレスビテリアンチャーチの牧師であるジェームス・P・ウィルソンがウィリアム・ホッジに手紙を書いた。

主にあり尊敬し敬愛する兄弟。今年私が総会に出席していたのは、主にあなた方の訴訟のためでありました。私たちの多くはあなたとあなたの兄弟たちがこの厄介な状況から救済されるように案じております。総会の大多数が、公正で正当であり、もしくはあなたがたが賢明に望んできたこと全てを有利に進めることを望んでいます。もしケンタッキー大会の記録が私たちの前にあるのならば、簡単にあなた方の停職処分を覆すでしょう。しかし私たちにケンタッキー大会からの連絡はなく、欠席している彼らに口出しすることは出来ませんでした。しかしこれは必ずしもあなた方に不利に作用するわけではありません。なぜならば、もし委任委員会の働きに法的権威がなく全く無効なものならば、またこれはさらに良い見解ですが、もし中会の解散の前になされた按手が合法的権威によるものならば、あなた方は真に教職にあるものなのです（中会はないとしても）。私はあなた方に……もう少しこのまま続けることを願います。私たちは、あなた方の問題が次の総会で決着がつくであろうと信じるあらゆる理由を持っているのです。……私たちはあなた方が認めた兄弟たちの分別、勤勉さ、成功についての評判を耳にして喜んでいます。もし彼らが健全な言葉を保持し、信仰に固く立つならば、あたかも彼らが長く勉強し大学を卒業したのと同じように、私たちすべてに等しく愛されるでしょう。しかし、将来において、資格に関する私たちの基準は、教会がより安定するために固守されるべきです。……そして教職志願者は、……福音の狡猾な敵たちに対処するために、より適切に資格が与えられるべきでしょう。¹⁷

16 1789年から1820年の総会議事録の406、408-409頁、及びJohn Vant Stephens, *Genesis of the Cumberland Presbyterian Church* (Cincinnati: privately printed, 1941), 67を参照。

17 ウィルソンの手紙は、Smith, *History of the Christian Church*, 62に再録。

総会が、ケンタッキー大会の議事録が総会に送られなかった故に、協議会に対して好意的な決断を下すことができなかったことはかなりの運命の皮肉である。その同じ大会が、議事録を大会に提出しなかったという不法な手続きでカンバーランド中会の教職者を糾弾したのだから¹⁸。この行為の欠如が、それが故意であろうとなかろうと、論争が少なくともまた一年間解決されることを妨げてしまった。もしケンタッキー大会の議事録が1808年の総会に提出されていたなら、その論争は解決されたであろうしカンバーランド長老教会は決して誕生しなかったであろう。単純なミスであったことが、アメリカの中会主義の方向を全く変えてしまったのだ。

今や、元カンバーランド中会の頑固なメンバーと対応する責任を担っているトランシルヴァニア中会は、1808年10月に集まり協議会メンバーに以下のような手紙を起草した。

親愛なる兄弟たち。私たちはあなたたちに会い、その訴訟の中に存在している困難さに関してあなたたちと友好的な面談の時を持つことを切望しています。ケンタッキー大会はあなたたちに関して彼らに課せられた要件を解決する努力をするように私たちに指示してきました。あなた方が、3月22日水曜日に私たちと会ってくださること、そして大会委任委員会に福音を語る資格がないと宣告され、あなたがたが参加するのが正当と思われるできるだけ多くの者たちをも連れてきていただいて、友好的な面談を行いたいのです。¹⁹

ホッジが協議会を代表して会議に出席した。トランシルヴァニア中会は、ホッジに対し、彼と協議会の他のメンバーに対する罪を決定する大会の全権を持っていることを伝えた。このような力の行使はあらゆる中会主義的信条と慣行に反するものだった。下位機関が上位機関の全権を与えられるというものはありえないことだった。トランシルヴァニア中会は、彼らの書面による決定事項を協議会に渡すようにホッジに託した。

親愛なる皆様。ご依頼通りに、中会はあなた方に書面で、また、同様にあなた方に関心のあるあらゆる人たちを通して語ることが正当であると考えました。……私たちは、前回の会議で明らかにされた同じ友好的な精神を持って、……

18 ケンタッキー大会1803年9月8日、及び1804年10月17日議事録参照。

19 1808年10月7日トランシルヴァニア中会議事録参照。

続いて和解のための条件を宣べます。私たちは、大会によるあなた方の活動停止の根拠は正しく、また結果的にその処分の理由も正しく、正当であると考えます。このような考えをもっていますので、私たちはあなた方の復職は、信仰の正当な認識、及びあなた方も従っている「訓練規定」に含まれる私たちの教会の権威への服従、によってのみ達成され则认为ます。また、大会委任委員会によって行使された大会の権威に従わなかった故に未だ出廷通告中にある兄弟たちも同じことが要求されます。……これにより、私たちの信仰告白の明白な受託も不可欠なことが容易に推測されます。²⁰

協議会はその条件を拒絶した。なぜならば、彼らは実際その件は次の総会で解決されるであろうと確信していたからだ。トランシルヴァニア中会は、ランキンをシェーカーとのつながり故に処分し、またマックグレディ、マッカドー、マックギーを次の会議に出廷するように召喚した。

1809年の総会は、トランシルヴァニア中会の会議のちょうど3ヶ月後に開かれる予定だった。正規の手続きはトランシルヴァニア中会の決議を10月に開かれる次の大会会議に提案することを要求しているので、協議会の上訴は1810年まで、総会に取り上げられることは不可能だった。協議会自身はウィルソンの手紙によって、彼らの件が1809年の総会で解決されると確信していた。このような考えがあったので、協議会はホッジに1809年の総会に手紙を書くように命じた。ケンタッキー大会はリバイバル派の聖職者たちとの問題を記している2通の手紙を総会に送った。1通は、前年度総会に送られたものだったが、なんらかの理由で総会まで届かなかったものと推測される。総会は2通の説明書が添付されている大会議事録を調査した。ケンタッキー出身のジョン・ライルはケンタッキー大会を弁護するため出廷したが、彼は1805年、委任委員会の会議で聖職者の資格について3時間説教をした人物である。彼の説教は、委任委員会で大きな影響を与えたが、総会においても同様に効果的だった。彼は委任委員会と大会の決断を支持する弁明をする時に泣いた。ロバート・デーヴィッドソン (Robert Davidson) でさえも、ライルが「真理と秩序の友の不名誉と挫折の結果を鮮やかに説明しながら、はばからずに泣いた」時、総会は大会を支持するように大いに影響を受けたことを認めた²¹。

20 1809年3月25日トランシルヴァニア中会議事録、及びCrisman, *Origin and Doctrines of the Cumberland Presbyterian Church*, 66-67を参照。

21 Davidson, *Presbyterian Church in Kentucky*, 119, 250.

総会は大会を支持して決断を下した。

総会はケンタッキー大会からの手紙を考慮に入れ、また昨年偶然総会に届かなかった彼らの記録からのもう一通の手紙も読んだうえで、次のような意見に至った。ケンタッキー大会は、礼儀正しくまた法的に正しい、またこの総会をも十分満足させる彼らの処分を説明する疑いのない権利を持っている。そして、彼らが置かれていた困難な状況において彼らが取った断固とした態度と熱心さは教会からの感謝に値すると彼らに言うことは当然だと考える。²²

総会は、カンバーランドリバイバル派が総会に手紙を送った時、公式な行動を取ることを2回拒絶したが、ケンタッキー大会から送られた2通の説明の手紙に基づいて決断を下した。1809年9月、フィラデルフィアのファーストプレスビテリアンチャーチの長老であるジョン・コネリー (John Connelly) は、協議会の連絡係であるホッジに手紙を書いた。

親愛なる方々、

ファーストプレスビテリアンチャーチから信徒代表として今年度の総会に出席し、貴中会に関する要件とケンタッキー大会の要求に対して総会で下された命令を知りました。また、先月9日付の貴中会の手紙が送られていた紳士たちは、今年度の総会メンバーではありませんでしたが、その手紙を私が読むことを喜んで許可してくれ、私はその内容を熟考しました。それ故、下記の手紙をあなたに送ることが私の義務であると考えました。どうか「シオンの平和への愛」を命じる霊を持って受け取ってくださいように。

先の総会において、今は消滅したカンバーランド中会からは何の報告もありませんでしたが、ケンタッキー大会からの代表は、認可を得て大会に貴兄たちの件を持ち出しました。印刷物の抜粋から次のことが明らかです。第一に、前回の総会の要求にあなた方が従わなかったし、これからも決して従わないであろうということ。第二に、ケンタッキー大会の力を弱めることによって教会的利益に損害を被るということ。そして最後に、委任委員の一人(ジョン・ライル)の強力な雄弁さ(頬から流れ落ちる涙を伴う)から、聴衆も同情の涙

22 1789年から1820年の総会議事録、416頁及び、Stephens, *Genesis of the Cumberland Presbyterian Church*, 69を参照。

を流し、彼の情熱に拍車がかかり、すべての反対者を沈黙させたことである（しかし全ての反対者が納得させられたわけではない）。しかし、もし総会が、先月9日の貴兄の手紙に含まれていた情報を得ていたならば、総会がその件に注目し、あなた方は今年の総会の命令に従い、あなた方に正義がなされていたであろうことを私は確信しています。

さて、質問ですが、あなた方はどのようになることをめざしていますか？あなたがたが、「もし総会が私たちの件に関してまだ決断を下していないのならば、もし私たちが救済策などの希望を持って上訴の手続きを進めるとあなた方が思っているならば」と言うのなら、これに対して、私は、あなた方はまだ裁判にかけられていないし—あなた方の件は大会の代表の全力で根気強い聴聞会での発言はあっても、あなた方は不在で、あなた方側の情報もない中で、決断を下されたように見えるかもしれないが—もしあなたが1808年の総会からの手紙を初めて受け取った時から、真摯にその命令に従うつもりがあって、返信の遅れに対する理にかなった言い訳があるのならば、私が見る限り、あなたたちの現在の状況は全く変わるだろうと答えます。この件に関してあなた方は判断することができます。前総会の命令に従うことに関して、もし私があるあなたの立場であったら、私が以前から大会の指示に従う意思を持っていたのならば、以前の命令通りに大会に従います。しかし今までそれを拒絶し続けてきたのなら、今そうすることは遅すぎると考えます。

あなたが独立した中会を設立することに関しては、私だったら避けるでしょう。私が見る限り、他の全ての教派と明確に違う中会主義の中にいるあなたが、独立して教義の健全さと秩序と訓練の厳しさを維持することは、不可能とまでは言わないまでも、おぼつかないことです。増殖していく分裂によってキリストの運動を傷つけるよりも、私だったら何があっても少しずつ教会の懐に戻ってくることを選ぶでしょう。

あなたの友であり、キリストの教会にある平和と秩序の友より

ジョン・コネリー²³

協議会のメンバーは、今や3年半も彼らの苦境の救済を待っていた。総会が大会を支持して、彼らに反する決議をした時、協議会は1809年秋、会議を開き大会と

23 A Pastoral Letter ...of the Presbytery of West Tennessee, 7-8からの引用。

交渉する2人の委員を指名した。協議会は、大会、トランシルヴァニア中会、または委員会に、個人個人としてではなく、協議会という団体として審査されることで合意した。さらに、協議会は宿命論 (fatalism) だけを例外として、信仰告白を受け入れることに同意した。ウィリアム・ホッジとトマス・ネルソンはこの条件をケンタッキー大会に提示するため委任を受けた。レキシントンで開かれるケンタッキー大会の1週間前、ホッジはトランシルヴァニア中会に出廷し、ホッジ自身の件はケンタッキー大会に委ねられるように求めた。ホッジはそれから和解の条件を大会に提示した。大会はその条件を却下し、協議会のメンバー全員が審査されること、またメンバー全員が無条件で信仰告白を受け入れるという真逆の提案をしてきた。ウィリアム・ホッジはこのことを協議会に報告することに同意し、また自分を長老教会に復帰させてくれるように嘆願した。サミュエル・ホッジとトマス・ネルソンからの嘆願も受け入れられた。大会はその嘆願をトランシルヴァニア中会に委ね、その嘆願を採決するために12月に会議を開くように命じた。

ウィリアム・ホッジは10月24日協議会に対して、大会が彼らの条件に応じたと報告した。長老教会と合意に達したいというホッジの願いは何も述べず、またホッジ以外誰も知らないコネリーからの手紙のことも知らせなかった。協議会は大会の手紙を読み、大会が協議会の条件に全く応じていなかったため、即座に和解の条件を拒絶する投票を行った。次に最後の協議会の決議を実行に移すか否かに関しての投票が行われた（それは、もし大会が彼らの提案に同意しないならば、この日をもって中会を設立することを厳かに宣言するものだった）。それは大多数によって賛成された。その後、教職者であるウィリアムとサミュエル・ホッジ、長老のトマス・ドナルドが協議会から脱退し、トランシルヴァニア中会に入りたい意思を表明した²⁴。

ウィリアム・ホッジとサミュエル・ホッジはトマス・ネルソンと共に、12月、トランシルヴァニア中会と面談した。トランシルヴァニア中会は彼らを受け入れ、彼らは大会の権威に服従し信仰告白を無条件で受け入れた。ホッジとネルソンが協議会を脱退したため、協議会に残った按手を受けた教職者は、ウィリアム・マクギー、フィニス・ユース、そしてサミュエル・キングだけになった。サミュエル・マックダーはテネシーのデイクソン郡に移っていた。ジェームス・マックグレイ

24 *Circular Letter*, 12. 及び Robert Donnell, *Thoughts on Various Subjects* (Louisville: Cumberland Presbyterian Board of Publication, 1856), 233. 及び、McDonnold, *History of Cumberland Presbyterian Church*, 84 を参照。

はこの協議会のちょうど3週間前に、トランシルヴァニア中会の示す条件に合意してしまった。三人の残った按手を受けた教職者のうち、マックギーは、独立した中会を設立するか長老教会に戻るか決断できずにいたので、独立した中会を設立するのを妨げていた。協議会は、独立した中会にするために必要な3人の按手を受けた教職者のいない状態が続き、新しい中会を作ろうと考える教職者は、ユーイングとキングだけになってしまった。協議会の他のメンバーは、長老教会に残りたかった。ユーイングはメソジスト教会との合同の提案も拒絶した²⁵。

協議会メンバーは皆、委員会 (Committee) メンバーとなり、これからの方針の議論に入った。彼らは、按手を受けた教職者、教職候補者 (licentiate)、長老、そして代表者であり、それぞれ、次にリッジ教会 (Ridge meetinghouse) で会う3月第三木曜日まで、一致し続けるべきことで同意した。そのときまでに三人の按手を受けた教職者が中会を設立しないならば、彼らは、一致の絆から解放されることになった。

ユーイングは家に戻り、説教や聖餐式を執り行う按手を受けた教職者が十分にいない教会について悩んだ。ユーイングは、彼とサミュエル・キング2人だけで中会を設立することも考えた。ユーイングは戸惑い、マックギーかマッカドーが主導権を取ってくれることを望んだ。ついに12月6日、彼は主導権を取り、委員会のメンバーであり教職候補者のジェームス・ポーター (James Porter) にアドバイスを求める手紙を書いた。

親愛なる兄弟、私は頭が痛い。しかし、私はもはやあなたに手紙を書くことを延期したくはない。私は、テネシーのあなたの地方で、教会の状況に関して兄弟たちがどのように影響を受けているのかを聞きたい。私は、リビングストン地方を訪問したところだが、そこの兄弟たちは今まで以上に強いきずな

25 Peter Cartwright はいつもながらの大きな表現で次のように述べている。「リバイバル派はメソジストに参加したいと試みたが、その提案はメソジストに拒否された。1810年10月、新しいカンバーランド長老教会は二つの教会の『協力に関する同意』についてメソジスト協会 (Methodist Society) に手紙を送った。メソジストは『聖礼典の合同 (Sacramental union)』に同意した。Peter Cartwright, *Autobiography of Peter Cartwright, the Backwoods Preacher*, ed. W. P. Strickland (New York: Calton & Porter, 1857), 47 及び “Minutes of the Cumberland Presbytery, 1810-13,” Reprinted in *Theological Medium*, IX (April and October 1878), 209-24, 480-98、及び同書の X (January 1879), 90-96 及び 1810年10月25日、及び1811年3月19日を参照。

で我々の委員会に結ばれているように思われたことを報告する。ケーシーズクリーク (Casey's creek)、スプリングクリーク、レバノン、マッカドーとその会衆たちともそうである。そして不思議な話したが、ギヤスパ・リバー教会は、全員一致で彼らの説教者の行為に反対し、全員が「委員会」に賛意を表明している。ネルソン氏の教会の一つ、また他の一部も、もし彼がケンタッキー大会に参加するならば、彼を辞めさせるだろう。故に、全体として、ケンタッキーのこちら側には、我々「委員会」から離れるように説得される家族は、9、10以上もないだろう。

私はといえば、この問題を考えれば考えるほど、私の進むべき道が明らかになり、「束縛のくびきには二度と繋がれない」という決意が固くなる。それ故に、もしあとたった一人の按手を受けた説教者が私に協力してくれるならば、私個人としては、法的な形式が与えられた状態を作り出す決心である。あなたはおそらくこのことに驚くだろう。私も、この件を最初に考えた時は、そうだった。しかしその方法を深く、公平に考えてみると、誇りと伝統がそれに対する最も手ごわい理由だと信じるに至った。……この件に関する中会主義の原則は良いものであると思う。それ故に、究極の必要性がない限りそこから離れることには同意しなかつただろう。マックギー氏やマッカドー氏から意見を聞いていないので、私たちがそうする必要があるのかどうか、私にもわからない。ポーター兄弟、もしあなたがぶしつけと思わないならば、唯一按手を受けた二人の教職者から按手を受けることがあなたの誇りと良心を傷つけないかどうかと質問したい²⁶。

ポーターからユーイングへの返事は知られていない。おそらく、ポーターはユーイングに待つように説得したのだろう。2ヶ月待った後、ユーイングはそれ以上留まらなかった。要求されている3人の按手を受けている教職者なしで中会を設立するという過激な方法を取る前に、ユーイングとキングは教職者候補でユーイングの義弟であるエフライム・マックリーンに相談し、テネシーのデイクソン郡に行って、マッカドーに独立した中会を作る手伝いをするよう共に説得してくれるように頼んだ。マックリーンは保険として連れていかれた。もしマッカドーが中会設立を拒否したら、ユーイングとキングはマックリーンと設立するつもりだった。翌朝の2月

26 1809年12月6日、フィニス・ユーイングからジェームス・ポーターへの手紙。Cossitt, *Finis Ewing*, 191-92からの引用。

3日、彼らはマッカドーの所に向かい、夕暮れ前にそこに到着した。マッカドーはかなりの時間祈りを捧げた後、新しい中会を設立することに同意した。1810年2月4日、中会が設立され、カンバーランドと名付けられた。

テネシー州ディクソン郡、サミュエル・マッカドー牧師宅にて、1810年2月4日

長老教会で正式に按手を受けた教職者である我々、サミュエル・マッカドー、フィニス・ユーイング、サミュエル・キングは、不道徳また異端の罪が、いかなる教会会議でも提示されたことはない。空しく4年以上も待たされ、総会に苦情の救済策と、侵害された権利の回復を嘆願し続けてきたが、今ここに、カンバーランドという名前で知られる中会を設立することを決断し、同意した。今後、この中会で按手を受けるであろうすべての教職者候補、見習いは長老派教会の信仰告白、訓練規定を受け入れるように求められる。しかし、宿命論という考えは例外であり、これは予定論という神秘的な教理の下で教えられるべきものと思われる。しかしながら、一つの例外を除いた信仰告白を明確に受け入れることができる者は他に何も求められることはない。さらに、按手を受けて全職務を果たすようになる前に、すべての教職者候補は、英語文法、地理、天文学、自然または道徳哲学そして教会史の試験を受けることを求められる。また、上記の学問分野のすべて、もしくは一部の試験を、適切と思われるならば、伝道師資格が与えられる前に求められるかもしれない²⁷。

前年の10月に委員会が設立された時の、協議会の同意に従って、1810年3月、リッジ教会で会議が開かれた。その時に按手を受けていた教職者は、サミュエル・マッカドー²⁸、フィニス・ユーイング、サミュエル・キング、そしてエフレイム・マックリーンだった。有資格説教師はジェームス・ポーター、ヒュー・カークパトリック (Hugh Kirkpatrick)、ロバート・ベル (Robert Bell)、デビッド・フォスター (David Foster)、そしてジェームス・ファー (James Farr) だった。教職者候補は、トマス・カルホーン (Thomas Calhoun)、アレクサンダー・チャッ

27 この盟約は *Circular Letter* の中にある。

28 マッカドーは新しい教会の中では決して積極的な役割を果たさなかった。彼の家でカンバーランド中会が設立された後も、2回しか会議に参加しなかった。彼は決してカンバーランド大会のメンバーにはならなかった。Richard Beard, *Brief Biographical Sketches of Some of the Early Ministers of the Cumberland Presbyterian Churches*, second series (Nashville: Cumberland Presbyterian Board of Publication, 1874), 7-26.

ブマン (Alexander Chapman)、ウィリアム・ハリス (William Harris)、ロバート・ドネル (Robert Donnell)、ウィリアム・バーネット (William Barnett)、そしてデビット・マックリン (David McLin) だった。ウィリアム・マックギーは1810年10月に中会に参加した。これらの16人の男性がカンバーランド長老教会の設立者と言われている²⁹。

独立した中会の目的は、反逆でも分裂でもなかった。それは、いまだに進行中だったリバイバルによって生み出された緊急の必要を満たすためであり、また、説教し、聖餐式を執行する教職者に正当な権威を与えることであった。その目的は新しい教派を表明するものではなかった。3月に開かれた会議で、新しい中会のメンバーはなお長老教会との和解を表明していたが、10月までに和解が成立しなければそれ以上努力はしないことで同意した。最初の会議を一時休止する前に、新しい中会はその基準として、宿命論の考えだけを例外として『ウェストミンスター信仰告白』を採択した。また制限なく『ウェストミンスター信仰告白』を受け入れることができる人はそうすることが許された。しかし、予定論の宿命論を例外にしたい人のためにも条項が作られた。正式な大学教育及び神学校教育が命じられたが、必ずしも要求はされなかった。しかし、すべての教職者候補は英語文法、地理、天文学、自然そして道徳哲学、教会史、神学、そして、経験的宗教の試験が課せられた。中会は、「この中には、前カンバーランド中会とケンタッキー大会間にあった相違の始まり、経過、結果に関する正式な声明がある。1810年」³⁰と記された巡回書簡を起草し、「新カンバーランド中会の協議会の保護下にある教会や兄弟たちへ」送ることを命じた。長老教会との和解の努力は1813年まで続けられた。1811年春、西テネシー中会はジェームス・W・スティーブソン (James W. Stephenson) に「新カンバーランド中会会員と称する者たちに、私たち中会がどのように振る舞うことが賢明な事であるかに関して」総会からのアドバイスを求めるように命じた。西テネシー中会はまた、ギデオン・ブラックバーン (Gideon Blackburn) と、ダンカン・

29 創立者たち (ファーを除く) の短い伝記は Beard, *Brief Biographical Sketches* 及び *Brief Biographical Sketches*, second series に記されている。

30 1810年から1813年までのカンバーランド中会議事録の1810年3月20-22日。書簡IIに含まれる西テネシー中会へのユーイングの返事。John M. Gaut, *Patriotism and Presbyterianism: An Address before the Lebanon, Tennessee Bible Conference* (Nashville: Cumberland Press, 1908), 40-41, Davidson, *Presbyterian Church in Kentucky*, 253.

ブラウン (Duncan Brown) に、和解成立のため「新カンバーランド中会」と連絡を取る委員になるように命じた³¹。

総会は西テネシー中会のスティーブソンに、「問題の教職者たちは、基準を固守しなければならない。なぜならば、平和のために表明された基準を放棄することは、あまりにも大きな犠牲を払うことになるからである」と記した返事を送って来た。そして、総会はスティーブソンを鼓舞した。

それゆえ、あなたは信仰告白と訓練規定という基盤に固く立ちなさい。その基盤を守りなさい。もし彼らが私たちの教会に参加したいならば、彼らはその条件を知っています。³²

カンバーランドの教職者たちと連絡を取るよう任命された委員会は1811年9月に、自分たちは十分にその職務を果たしたが、カンバーランド中会からは何の返事もなかったと報告した。恐らく、カンバーランドの教職者は、彼らに送られて来た手紙の趣旨の故に多少ためらったのであろう。手紙の著者たちはカンバーランド中会のメンバーを、会衆を引き抜き、「迷っている者たちを誤った方向に導くために」「中会主義者」という名前を使う目的で、分離した教会を組織したとして糾弾していた。彼らは次のように続けた。

我々の教会の教義と「訓練規定」があなたがたが他の教会を作るほどに不快なものならば、なぜ「中会主義者」という名前に留まり、我々と交わることをいまだに望んでいるのですか？……宣教の業が、弱く不十分な者に委ねられるべきだと思いますか？……教会、または国家の仕事のために人に資格を与える専門的な学びの有効性を否定する者たちは正気のさたではない。つまり生活の些末なできごとには目を閉じ、啓蒙主義の原理を打ち砕くことに力を使いなさい。……なされた懲戒処分も……教職者と信徒が、無知と熱狂主義の渦の中に共に落ち込んでしまうのを避けるのにほとんど十分ではなかった。

31 1810年から1863年までの西テネシー中会の議事録参照。写本記録は、Historical Foundation of the Presbyterian and Reformed Churches, Montreat, North Carolinaに。

32 スティーブソンへの手紙は1811年5月11日の西テネシー中会の議事録に含まれている。また1789年から1820年の総会議事録473頁も参照。

手紙は、カンバーランドの聖職者たちが、宿命論が信仰告白の中で教えられていると信じている誤りに関する詳細な説明で終わっていた³³。

一ヶ月後、カンバーランド中会は、西テネシー中会とミューレンバーグ(Muhlenberg)中会と会うことに同意した。ユーイングとマックギーは、西テネシー中会に対して、カンバーランドのメンバーは「個人としてではなく、団体として調停される」ことを要求する手紙を書いた。個人としてではなく中会として審議されるという要求はニューサイドの伝統を持つカンバーランドの聖職者にとって重要な問題だった。個人として審査されるということは、大会が個人の聖職者の本来の裁判機関であるというケンタッキー大会の主張を支持してしまうことになる。中会として審議されることは、中会によって資格が与えられ、按手が施される聖職候補者や聖職者を審議する大会の権利を否定することだった。ジェームス・マックグレディは、1805年にカンバーランドグループを資格停止にした大会委任委員会の前で、カンバーランドの聖職者たちのために、この点を主張した。しかし委任委員会はその要求を拒否した。ケンタッキー大会は、和解の条件を討議している間、同じ嘆願を拒否し続けた。

両中会は1812年4月7日に会議を開いた。カンバーランド中会は、西テネシー中会にはユーイングとマックギーを、ミューレンバーグにはロバート・ベルとジェームス・ポーターを協議のために指名した。西テネシー中会はカンバーランドの聖職者たちを中会として審議するという要求を受け入れるのを拒否した。同じ会議で西テネシー中会はカンバーランド聖職者に対して、冗長で悪意に満ちた「牧会的手紙(Pastoral Letter)」を書き、それを500枚印刷し配るように命じた³⁴。ユーイングは、一連の5通の辛辣な手紙に返信した³⁵。しかし、西テネシー中会は、カンバーランドの教職者たち及び会衆たちが、長老教会といかなる方法でも関係することをもはや認めないという決議を通過させることによって応酬した。

33 西テネシー中会の議事録。カンバーランド中会の前メンバーであり、長老派歴史家に全く教育を受けていない者、と記されたサミュエル・ホッジは西テネシー中会のメンバーだった。Davidson, *Presbyterian Church in Kentucky*, 256.

34 1810年から1813年のカンバーランド中会の議事録、1811年10月11日、及び1812年4月7日参照。西テネシー中会議事録、1811年9月16から17日、及び1812年4月7日参照。写本記録 *A Pastoral Letter...of the prosbytery of Wost Tennesse*, 23-52を参照。

35 ユーイングの「返信」と共に、カンバーランドの教職者が仕えている教会へ“Pastoral Letter”も送られた。

現在カンバーランド中会と呼ばれている人々との一致は、不法で非中会主義的であると決議する。³⁶

カンバーランド中会は、次の動きを検討するために11月に集まった。フィニス・ユーイングの西テネシー中会への「返答」は、「宿命論に関しては、信仰告白に我々の例外を提示しているだけのことであり、我々が支持している教義体系はまさしく信仰告白から結論付けている見方である」という意味を³⁷ 含んでいるものとしてうけ止められた。それでカンバーランド中会は、次のような決議をした。

ミューレンバーグ中会と西テネシー中会の兄弟たちは、和解の精神を表明する代わりに、公式に、二つの教会が親しく交わるという扉を閉じてしまった。それ故に、我々の教会は、実質的には、再合同に関する巡回書簡での我々の宣言に従ってきたと決議する。

ミューレンバーグ中会と西テネシー中会は、さしあたり、二つの教会間の合同に関するあらゆる可能性を断ち切って来たとして決議する。

我々は一般の長老教会と、適切な原則（principle）の上に、合同をすることをいつもいとわないし、準備もできており、そしてこれからもそうし続けることを決議する³⁸。

カンバーランド中会は、1813年4月にビーチ教会（Beech meetinghouse）で会議を開いたとき、長老教会との和解の希望はもはや残されていないと宣言した。カンバーランド中会は、急速に成長したので、以下の教職者から成る、ローガン、カンバーランド、エルク（Elk）中会から構成される大会の設立へと計画を展開した³⁹。

ローガン中会	カンバーランド中会	エルク中会
フィニス・ユーイング	ヒュー・カークパトリック	ウィリアム・マックギー
ウィリアム・ハリス	トマス・カルホーン	サミュエル・キング

36 1812年9月22日、西テネシー中会の議事録参照。

37 1810年から1813年カンバーランド中会議事録、1812年11月5日参照。

38 同上。1812年11月6日参照。

39 同上。1813年4月8日参照。

ウィリアム・バーネット	デビッド・フォスター	ジェームス・ポーター
アレクサンダー・チャップマン	デビッド・マックリン	ロバート・ベル
		ロバート・ドネル

10月に、テネシー、サムナー郡のビーチ教会で第一回目の大会が開催された。カンバーランド中会の名前はナッシュビル中会へと変えられた。大会はマックギーを議長に、ユーイングを書記に選んだ。二つの重要な決議がなされた。一つは、「カンバーランド長老教会の起源、教義、進展に関して……同意がなされバックス (Buck's) 神学辞典第三版に印刷されるように命じられた」。これは、「カンバーランド長老教会」が独立した一つの教派として初めて言及されたという意味で注目すべきことである。もう一つの決議は、「この教派に特徴的な信条に一致した信仰告白、カテキズム、訓練規定を起草し、準備する」委員会の指名だった⁴⁰。その決議は、『ウェストミンスター信仰告白』と4つの点において違っていることを明言していた。

- (1) 永遠の破棄はない。
 - (2) キリストはある一部の人のためにではなく、全人類のために死なれた。
 - (3) 幼くして死んだ者は皆、キリストにより、また聖霊の聖めによって救われている。
 - (4) 神の御霊は、キリストの成し遂げた贖罪の及ぶ範囲、すなわち全世界において働いている。
- それゆえ、あらゆる人に弁解の余地はない。⁴¹

カンバーランド大会の組織化によって、長老教会との分離は完全になった。1805年12月から1813年10月までの和解の努力の中で起こった複雑な出来事は、分離の問題が明確な線引きが出来なかったことを示している。カンバーランドの教職者たちは、中会、大会、総会と論争した。もし、寛容と忍耐が様々な教会会議で示されていたならば、おそらく和解は現実のものとなっていたであろう。ようやく

40 この委員会は、ウィリアム・マックギー、ロバート・ドネル、トマス・カルホーン、そしてフィニス・ユーイングを含んでいた。1813年から1817年のカンバーランド大会議事録参照。*Theological Medium*, X (January 1879), 96-105に再録。

41 カンバーランド大会の議事録、1813年10月6日参照(カンバーランド長老教会日本中会編集『カンバーランド長老教会信仰告白』2014年版訳を使用)。

1823年になり、ケンタッキー大会は、フロンティアの地に新しくやって来る人々に対して「『カンバーランド長老教会員』と自分たちのことを呼ぶ人々は、我々とは全く教会的関係のない人々で、さらに正しい中会主義教会の立場に立っていない者たちと、我々は思っている」と警告するために、『短い歴史 (*Brief History*)』を出版した⁴²。しかしながら、二年後、長老教会総会は、カンバーランド長老教会は「他の教派の人々と同じ考えを持ち、我々の教会とは関係がないと見られるべきである」と宣言して、カンバーランド長老教会に対する明確な認識を示した⁴³。

42 *Brief History of the Synod of Kentucky*, 1 を参照。

43 *Minutes of the General Assembly, 1821-1835*, 145, 148, 155-156 を参照。

〔研究ノート〕日本の「グローバル化」はあり得るか？ 留学生政策、移民政策¹、言語政策の視点から

柳沢美和子

(東京基督教大学准教授)

1. はじめに

「グローバル」という言葉が人口に膾炙して久しい。以前は完全に援助型だった日本の留学生政策も、他国に乗り遅れるなど留学生の獲得に乗り出し、昨今では卒業後も定住してほしいと産官学を挙げての取り組みも始まった。しかしこうして獲得したい、定住してほしいのは、「優秀な」外国人、研究者や経営者など専門能力を持ついわゆる「高度外国人材」である。とはいえ、定住を支援する教育や福祉などの受け皿の整備は、場当たりの対応をして来た援助時代からさほど変わらない。

他方、日本の経済を下支えしている外国人労働者に対しては、「労働力はほしいが、生活者としての人間はほしくない」²——移民政策は全く考えていないと公言し³、外国人技能実習制度の拡大などで労働力の確保を図る一方、定住支援はして来なかった。そして、そのような外国人に下支えされた日本の社会では、「グローバル人材の育成」のために日本人の英語力の強化が図られる。小学校では英語が必修、2020年には正式な教科となり、中学・高校では「英語の授業を英語で行う」⁴ことが求められ、大学でも留学生を呼び込むために英語の授業が拡充される。小学校から大学まで「グローバル化」の改革のためのしわ寄せが押し寄せている。この状況

1 序に述べるように、現在政府は移民政策は取らないという立場であるが、本論では卒業後の留学生の進路を論じるに当たり「移民」という言葉を使うことにする。日本に定住・永住する「入移民」(immigrants)だけでなく、短期間の出稼ぎなども「一時的移民」(temporary immigrants)と定義される(ハヤシザキ・カズヒコ「移民の子どもの教育の現状と課題」[『日本労働研究雑誌』No. 662、2015年、54-62頁])。

2 林隆春氏(アバンセ社長)BS1スペシャル「それでもジャパニーズドリーム一日系南米人集団団地の冬」2016年2月24日放映。

3 2016年1月28日、参議院本会議における安倍晋三首相答弁。

4 「グローバル化に対応した英語教育改革実施計画」(2013年12月13日)、及び「高等学校学習指導要領」(2009年。2013年度より実施)。

日本の「グローバル化」はあり得るか？

で、日本の「グローバル化」はどう進むのか——既存の障壁を取り除き、地球規模に開かれた国となることは可能なのか——、留学生政策、移民政策、言語政策の視点から最新の動向を考察する。

2. 日本の留学生政策の変遷——援助から獲得へ

1983年中曽根内閣は、突如留学生受け入れ10万人計画（「21世紀の留学生政策に関する提言」）を打ち出した⁵。当時8,116人であった留学生数を、7年後の2000年までに西欧の先進国に並ぶ10万人にするというもので、主要な理念は、経済大国となった日本が果たすべき役割の一つとして、国際的な期待に応え、途上国の発展に協力するということであった⁶。この送り出し国に寄与する人材育成、且つまた友好促進を目指すという援助型の姿勢が、2008年の「留学生30万人計画」まで、日本の留学生政策の基本的な枠組みとなった。

10万人というのは当時米国が約31万人、フランスが約12万人、イギリス及び西ドイツがそれぞれ約6万人という実態を踏まえ、留学生数を提言当時のフランス並みにするという数値目標であったが⁷、前述の8,116人——約1万人——から突如10倍の10万人を受け入れるということで、大学としては「出島方式」⁸で受け入れるしかなかった。つまり留学生を留学生別科のような特別枠で受け入れ、住環境は留学生寮や留学生会館に「隔離」するという、大学側の体制の変革を最小限にとどめる方法である⁹。そして求めたのは、このような「小手先の体制整備」でも対応できる、既に日本にある程度適応し、日本語力も高い学生であった¹⁰。日本語能力試験1級程度——入学直後から日本人の学生と机を並べて勉強できるよう、一年間の予備教育を受けた国費留学生か、もしくは資金が許す限り、まずは日本で日本語学校

5 横田雅弘「日本における留学生受入れの現状と展望」(日本学術会議『学術の動向』2012年2月号、74-82頁)

6 武田里子「日本の留学生政策の歴史的推移—対外援助から地球市民形成へ」(『日本大学大学院総合社会情報研究科紀要』No.7、2006年、77-88頁)

7 茂住和世「『留学生30万人計画』の実現可能性をめぐる一考察」(『東京情報大学研究論集』13巻、2000年、40-52頁)

8 横田(2012)前掲論文、及び横田雅弘「留学生受入れのこれからの10年を戦略的に考える—留学生獲得戦略を中心に」(NPO法人「大学の明日を考える会」主催講演、2015年6月29日)。

9 横田(2015)、前掲講演

10 横田(2012)、前掲論文

に通い大学進学を目指す——、長年に渡り、留学生の7割近くがそうした日本語学校の出身であった。

それが2008年の「留学生30万人計画」になると、「援助型」から「獲得型」に変化する。30万人計画は、2020年を目処に、留学生を当時の13万人から学生総数の一割に当たる30万人に増やすというもので、最初に掲げられているのは「優れた留学生の戦略的獲得」¹¹である。21世紀に入ってグローバル化の進展に伴い、卒業後は自国の発展のために帰国するという従来のODA的発想から、日本の国際化、国際競争力の強化のため「優秀な留学生には残ってもらおう」という人材確保的な考えに変わって来た¹²。坪井¹³は芹沢¹⁴を踏まえて、前者を送り出し国の経済支援を第一義的に優先する「援助モデル」、後者を受け入れ国の経済的利益を第一義的に優先する「獲得モデル」としているが、前者から後者への転換が明確に示されたのが「30万人計画」である。

「30万人計画」の理念には、それまでの人材育成、友好促進に「国際競争力の維持・向上」が加えられ、世界の大学と競い、優秀な留学生を獲得するには「英語のみで学位が取れることが重要である」¹⁵とし、支援事業の一つとして2009年に立ち上げられた「国際化拠点整備事業」(大学のネットワーク形成推進事業)(G30)では、学部と大学院、それぞれに英語のみで学位を取得できるコースを一コースずつ、新規に開設することが応募の必要条件とされた。他方、「日本語を全く学習しなくても良いことを意味するものではない」¹⁶——つまり留学生に日本語を学んでほしいものの、どこまで日本語が必要なのか明確に出来ないまま、各大学が試行錯誤を続けているのが現状である。

11 中央教育審議会大学分科会留学生特別委員会「『留学生30万人計画』の骨子とりまとめの考え方に基づく具体的方策の検討(とりまとめ)」2008年、2頁

12 佐藤由利子『日本の留学生政策の評価—人材養成、友好促進、経済効果の視点から』東信堂、2010年

13 坪井健「日本の留学生リクルーティング—アジアの留学生受け入れ戦略と日本留学の魅力度」(ウェブマガジン『留学交流』Vol. 21、2012年12月号)。坪井は、芹沢(2012)を受け、芹沢の「経済支援モデル・外交戦略モデル・国際理解モデル」を「援助モデル」、「高度人材獲得モデル」を「獲得モデル」と呼んでいる。

14 芹沢真五「留学生受け入れと高度人材獲得戦略—グローバル人材育成のための戦略的課題とは」(ウェブマガジン『留学交流』Vol. 10、2012年1月号)

15 「『留学生30万人計画』の骨子」10頁

16 同上

3. 留学生獲得のための英語プログラム—英語化イコールグローバル化？

先述のように、援助モデル時代には、既に日本に適応し、日本語力の高い学生が求められた¹⁷。それが獲得に転換した「30万人計画」では、「優秀な留学生を獲得するためには、英語のみで学位が取れることが重要」とされている。2014年には「グローバル人材育成推進事業」によって、大学の国際競争力向上のために重点的に財政支援をする全国37の「スーパーグローバル大学」が採択され、外国人教員や英語による授業を更に増やす方向で改革が進んでいる。

確かに英語のみで良いということは、入学の時点で間口が広がることを意味する。これまでは中国・韓国・台湾と言った漢字圏・旧漢字圏からの留学生がほぼ80%に達するなど圧倒的な割合を占めて来たが¹⁸、英語ならば非漢字圏にも募集が拡大される。また「日本に学ぶべきものは多いが、日本の大学は英語で学べる環境にない」¹⁹、よって欧米に送らざるを得ないという声もあり、このような期待にも応えられることになる。

とはいえ、アジアの他の留学生受け入れ国では、留学生の英語プログラムについて、以下のような問題も報告されている。英語のプログラムを安価で提供し留学生を招致しているマレーシアでは、ここ3-4年アフリカ人が急増。マレーシアで学位を取得した後、イギリスやニュージーランドへ再留学するのが目的だが、そのような「トランジット・ポイント」としてのマレーシアの社会や文化に対し、留学生側の愛着は余り感じられないという²⁰。

韓国は、海外で学位を取った教員を積極的に採用しているが、最近そうした教員の質が問われているという。日本ではG30発足当時、英語のみのコースについて教員の英語力が十分かどうか懸念する声が聞かれたが、逆に韓国の場合、英語力があっても研究・教育の質が疑問視されている。韓国をテーマとして博士論文を書くため、審査をする欧米の大学の教員は、本当に最先端のレベルなのか判断できない

17 横田 (2012)、前掲論文

18 独立行政法人日本学生支援機構「平成23年度外国人留学生在籍状況調査結果」

19 チョーカンチャン (タイの大手ゼネコン) 会長、ブラウ氏の言葉。氏自身はかつて文部省 (当時) の奨学金で日本に留学したが、上記の理由で子息3人を米国に留学させた (朝日新聞「いざい+新話『バープライン』下」2016年8月19日)。

20 黒田和雄・杉村美紀・北村友人「グローバル時代に日本の大学がアジアのなかで目指すこと」(北村友人・杉村美紀 編『激動するアジアの大学改革—グローバル人材を育成するために』上智大学出版、2012年、265-282頁)

まま学位を出してしまうからだという²¹。

事実韓国は、小学校から英語教育に力を入れているにもかかわらず、トップレベルの大学でも、英語の授業における学生の理解度はかなり低いという²²。大学によっては三割以上の講義で英語を教授言語として使用しているが、講義の質や学生の理解度に多くの問題を抱えている²³。日本より早期に1980年代から積極的に英語教育を展開して来た韓国でさえ²⁴、未だこうした問題を抱えていることは、日本にとっても看過できない現状である。

土井は、所属する名古屋大学の2011年度より開始した英語プログラムの応募状況に鑑み、シンガポールなど東南アジアからの応募は急増した一方、欧米等他の地域については顕著な増加は見られなかった。よって、英語プログラムの実施は留学生の受け入れ数を簡単に拡大・促進するものではないと述べている²⁵。G30で英語によるプログラムが開始されても、応募者が集まらなかったり、逆に応募は多くても、受け入れ後学生の質の低さが問題となった例も報告されている²⁶。つまり英語のプログラムは、確かに間口は広がるが、数の確保が優先されれば、教育の質に関わる問題を引き起こす可能性もあるということである。

そして日本語教育の問題は依然存在する。先述のように30万人計画では、「優秀な留学生を獲得するためには、英語のみで学位が取れることが重要」とし、更に「日本で学んだ留学生がその能力を生かして日本で働き、日本の経済社会を日本人とともに支えていくことが望まれる」²⁷としているが、英語のみで教育を受け、日本語をほとんど話さない留学生が、日本人と共に日本の社会を支えて行くことはどこまで可能だろうか？ 事実「優秀な留学生」に定住してほしいと思っても、日本社会は依然日本語中心である。公共機関など日本人でさえ煩雑な日常の手続きを、日本語をほとんど解さない元留学生がどうこなして行くのか、また留学生のみならず、

21 同上

22 同上

23 北村友人「日本—アジアの高等教育市場における立ち位置と大学の国際化」（北村友人・杉村美紀 編『激動するアジアの大学改革—グローバル人材を育成するために』上智大学出版社、2012年、243-263頁）

24 同上

25 土井康裕「英語による学部生向け国際プログラムの開始について—海外からの直接入試による留学生の受入れ」（『留学生教育』第17号、2012年、1-9頁）

26 同上

27 「『留学生30万人計画』の骨子」8頁

日本の「グローバル化」はあり得るか？

後述するように、日本で働く外国人は、日本語中心の環境での就業・生活を余儀なくされる。島国に安住して来た日本社会が、グローバル化を謳いつつ、依然自国中心の「鎖国メンタリティ」²⁸を変えて行くのは容易ではない。

4. 獲得その後—労働力としての外国人

それでは獲得した留学生はその後どうなるのか？ 留学生の就職は、東日本大震災で一時減少したが再び増加傾向にある²⁹。特に日本人学生の大手志向に悩む中小企業が採用に力を入れており³⁰、政府の成長戦略でも「30万人計画」の実現を目指すことが繰り返し確認されている³¹。

法務省によれば、日本で暮らす外国人は2016年6月末、過去最多となった(230万7,388人)³²。3ヶ月を超える在留資格を持つ人が対象で、過去最多とはいえ日本の総人口(1億2,699万、2016年7月1日)の2%に満たないが、政府は少子化により日本人の労働人口が減る中、「働き手」としての外国人に大きな期待をかけている。

2016年4月の産業競争力会議において³³安倍首相は、(ITを活用した)第四次産業革命を担う優秀な人材を海外から呼び込みたい—そのため、永住権取得までの在留期間を世界最短とする「日本版高度外国人材グリーンカード」を導入すると語った。永住権の取得に必要な在留期間は原則10年、専門的な技術や知識を持つ「高度外国人材」の場合は5年—今回の成長戦略では³⁴、優秀な外国人を獲得・定着させるためにこの期間を大幅に短縮する。

そして政府は、「高度外国人材」以外にも外国人の働き手を確保しようとして来た。一つは外国人技能実習生の受け入れ拡大である。外国人技能実習生とは、開発途上国から外国人を受け入れ、実務を通して技能を学び、母国で役立ててもらおう国際

28 Philip Seargeant, *The Idea of English in Japan: Ideology and the Evolution of a Global Language* (Bristol: Multilingual Matters, 2009).

29 文部科学省「外国人留学生の就職促進について(外国人留学生の就職に関する課題等)」2016年6月

30 「中小企業、留学生へ熱視線」(朝日新聞、2015年12月4日)

31 例えば「日本再興戦略改訂2015—未来への投資・生産性革命」(2015年6月30日)など。

32 朝日新聞、2016年9月27日

33 第26回産業競争力会議、2016年4月19日

34 「日本再興戦略2016—第4次産業革命へ向けて」

貢献・人材育成のための制度で、1993年に始まった。しかし2014年6月に打ち出された受け入れ拡大—受け入れ期間の延長、対象職種の拡大などは³⁵、実質的に外国人労働者を増やし、労働力不足の解消につなげたいというものである³⁶。建設、造船、農業、介護などの現場では人手不足が深刻で、最長3年だった受け入れ期間を、業種によっては5-6年に延ばすこととした。しかし実習生に対する長時間労働、業務の安全配慮が不十分といった労働基準法などの法令違反は後を絶たず、2015年には2年連続過去最多を更新している³⁷。

看護・介護の分野では、経済連携協定（EPA）によって、2008年インドネシア、2009年フィリピンから看護師・介護福祉士の候補生が送られたのは記憶に新しい。母国の資格を持っていても、日本の国家試験に受かるために働きながら勉強し、日本語のみで日本人にさえ難しい専門用語の試験に合格しなければならない。合格しても、現場で日本人と同レベルの日本語力を求められるなど日本語の問題はつきまとう。更に子育てや年金など、日本の生活そのものが定住を難しくしているという³⁸。

実際、外国人にとって子供の教育は大きな問題である。文科省の2014年の調査によれば³⁹、全国の公立学校において、日本語で学習できない、つまり日本語指導が必要な外国人の児童生徒は29,198人で過去最多となった。前回2012年より8.1%（2,185人）増加しているが、実際に日本語指導を受けている児童生徒の割合は82.9%で前回（86.5%）より減少。こうした児童生徒の居住地域は全市区町村の47%に及び、居住地域の拡大に加えて、母語も多様化し、指導が追いつかなくなっている傾向があるという⁴⁰。

インターナショナルスクールという選択肢もあるが、それができるのは経済的に余裕のあるごく一部であろう。高度外国人材でさえ、日本への定住が難しい理由の一つに子供の教育を挙げている⁴¹。定住してもらいたいならば、子供の教育環境は

35 『日本再興戦略』改訂2014—未来への挑戦』2014年6月24日

36 「外国人実習拡大『最長5年』提言」（朝日新聞、2014年6月11日）

37 「技能実習巡る違反最多 受け入れ事業所、外国人に不当待遇」（日本経済新聞、2016年8月17日）

38 「医療・介護の外国人 難しい定着」（朝日新聞、2016年9月18日）

39 文部科学省「日本語指導が必要な児童生徒の受入状況等に関する調査（平成26年度）」

40 「日本語指導 高まる必要性」（朝日新聞、2015年11月27日）

41 溝端宏、留學生教育学会・第21回年次大会 パネルディスカッション（協議テーマ「学生獲得・キャリア戦略の様々な取り組み」）におけるコメント。氏は高度外国人材が日本に定住が難しい理由は、(1) 教会、(2) 師弟の教育、(3) 妻の就業（キャリアを積めないこと）だと述べた

日本の「グローバル化」はあり得るか？

是非とも整えられなければならない。その他日本語学習の支援、福祉を含めて、日本の経済を支える労働力ではなく、生活者としての外国人を迎える定住支援をすべきである。「高度外国人材」にせよ、技能実習生にせよ、共通しているのは、労働人口が減る中、それでも経済成長を続けるために日本経済を支えてもらいたいという自国中心の態度である。この状態で「グローバル化」を掲げ、人手不足解消のために外国人を受け入れたいというのは、やはり上記の鎖国メンタリティの現れに他ならない。

5. 日本人への英語教育の諸問題

5.1. 英語教育の早期化

政府は日本の経済を支える外国人の獲得を目指す一方、グローバル人材となる日本人を育成するために英語力を強化する政策を進めている。まず「英語教育の早期化」である⁴²。2011年より、小学校5・6年生の「外国語活動」が必修となった。とはいえ実質は「英語活動」で、現在5・6年生には週一コマが必修、更に2013年には、2020年より必修化を3年生に早め、5・6年生には「教科化」——つまり正式な教科となり、外国語活動として歌や遊びなどを楽しむのみならず、成績がつけられることが提案された。同じく2013年4月より、高校では「英語の授業は英語で行うことを基本とする」という新学習指導要領が実施され、同12月には中学校にも同様の「英語の授業は原則英語」（2018年度より段階的に導入、2020年より全面实施）の方針が打ち出された⁴³。

しかし現場では、以下のような問題が上がっている。まず小学校だが、教員が足りない。全国の公立小学校は2万以上、その全ての小学校で英語が教えられなければならないが、2014年の文科省の調査⁴⁴では、小学校教員のうち中学英語の免許を持つ教員は5.3%、よって外国人のALT（Assistant Language Teacher、外国語指導助手）に頼らざるを得ない。同調査によれば全国の小学校でALTは約1万人、

(2016年8月26日)。

42 2013年5月28日、安倍総理の私的諮問機関である教育再生実行会議が「小学校英語の早期化」を提言。

43 文部科学省「グローバル化に対応した英語教育改革実施計画」2013年12月13日

44 文部科学省「平成26年度公立小学校における英語教育実施状況調査の結果について」

2校に一人配置されている計算になる。しかし同じく2014年に発表された上智大学の調査では、調査対象となった約1,800人のALTのうち、教員としての訓練を受けているのは15%に過ぎない⁴⁵。近年ではALTは、政府の協力の下に行われるJETプログラム(The Japan Exchange and Teaching Programme 語学指導等を行う外国青年招致事業)のみならず、民間業者からも派遣され、学校の教育を民間業者やALTに丸投げするのは果たして健全かという声も上がっている⁴⁶。

そして2020年新学習指導要領により英語が正式な教科になると、どうやって授業時間を確保するのかという懸念が強まっている。現在小学校5・6年生の英語は年間35時間の「外国語活動」だが、2020年に教科化されれば2倍の70時間、週一コマから二コマになる計算である。5・6年生の場合、一週間(5日)の授業時間数(標準授業時間)は28時間だが⁴⁷、一日6時間としても週30時間、残り2時間もクラブ活動などに使われており、これ以上時間を増やすことは難しい⁴⁸。文部科学大臣の諮問機関である中央教育審議会は、始業前や休み時間の15分程度の「短時間学習」に分割したり、夏休みなどの長期休みにまとめて教えたりする方針を示しているが⁴⁹、短時間学習は既に読書や計算などに充てられており、「今の状態で英語を始めるなら、土曜の時間を増やすしか時間を確保できない、教員も児童も忙しくなる」⁵⁰——新学習指導要領の下、プログラミング教育やアクティブラーニングの導入も求められる中、授業時間の確保は深刻であり教職員の負担は増える。

しかし元々「英語教育の早期化」とは、教育関係者から出て来た話ではなく、経団連(日本経済団体連合会)が「グローバル時代の人材育成について」(2000)という提言の中で、小学校からの英語教育を提唱したのが始まりだということは英語教育関係者の知るところである。早期化の他、小中高を通した英会話の重視、センター試験へのリスニングテストの導入など、経団連の政策提言ほぼそのまゝの内容が、2年後の文科省の政策「『英語が使える日本人』の育成のための戦略構想」と同「行

45 『小学校・中学校・高等学校におけるALTの実態に関する大規模アンケート調査研究 中間報告書』上智大学、2014年

46 鳥飼玖美子『危うし! 小学校英語』文春新書、2006年

47 現行学習指導要領・生きる力

48 「小学英語 休み時間・夏休みも?」(朝日新聞2016年2月23日)、「授業年35時間増 文部科学省が対策へ」(朝日新聞2016年7月20日)

49 「小学校部会におけるこれまでの議論のとりまとめ(案)」(中央教育審議会・教育課程部会・小学校課程部会(第7回)配布資料(2016年3月14日))

50 「小学生超多忙」(朝日新聞、2016年2月23日)中の埼玉県の公立小学校校長のコメント。

日本の「グローバル化」はあり得るか？

動計画」(2003)で採用・具体化され⁵¹、その後の英語教育の現場に決定的な影響を与えることとなった⁵²。江利川は、現在地球規模で海外に展開する日本の大企業——特に経団連や経済同友会に加入するような大企業——を「グローバル企業」と呼び、そうしたグローバル企業にとって英語は必須、企業内の「公用語」とも言えるものであり、従来企業内部で行って来た「英語が使える人材」の育成を、コスト削減のために公教育である学校に要求するようになったと説明している⁵³。

5.2. 英語の「学習言語」化

こうした経済界からの要求は、英語の早期化と並ぶもう一つの大きな問題を引き起こしている。それは留学生受け入れのためのみならず、英語を日本人のための「学習言語」——学習を行うために習得しなければいけない言語——としようとしていることである。先述のように高校の場合、2013年に「英語の授業は英語で行うことを基本とする」という新しい学習指導要領が既に施行されているが、実施率は約1割(13%)だという報告もある⁵⁴。生徒の理解力が追いつかないのに加えて、現在の受験英語との整合性の問題がある。指導要領に即して授業を英語で行っても、受験対策として放課後に日本語での補修が必要となるなど⁵⁵教師・生徒の負担は増える。現行の入試制度の下では、2018年以降英語による授業の実施が予定されている中学校でも同様の現象が起きるだろう。

そして大学では、更に大きな規模で学習言語、もしくは教育そのものの英語化が進められている。何割の授業を英語で行っているか等目に見える形で「グローバル化」が測られ、まだ見ぬ留学生を呼び込むために実際に教室にいる日本人にしわ寄せが行く⁵⁶。2013年、当時の下村文部科学大臣は、大学での英語の授業を5年で3割、

51 水野稚「経団連と『英語が使える』日本人」(『英語教育』第57号(1)、2008年、65-67頁)

52 大津由紀雄「英語教育政策はなぜ間違っているのか」(大津・他『英語教育、迫り来る破綻』ひつじ書房、2013年、51-72頁)

53 江利川、前掲論文、21頁

54 イーオン「中高における英語教育実態調査2016」(2016年8月19日)。英会話教室イーオンが、中学・高校の現役英語教師363名を対象に全国5都市で実施。

55 NHK ニュース・おはよう日本(2014年6月18日放映)

56 斎藤兆史「もう一度英語教育の原点に立ち返る」(大津・他『英語教育、迫り来る破綻』2013年、29-50頁)

10年で5割以上実施するという数値目標を掲げた⁵⁷。それに対し『英語化は愚民化』(2015)の著者である施光恒^{せつこう}氏は、各大学がこの数値目標を実行すれば、日本語は高度な知的作業や研究の言語ではなくなり、大学教育のレベルは低下、卒論も高校のレポート程度のものしか書けないだろうと述べている⁵⁸。英語での授業が増えれば、日本語で高度な知的作業をする必要性は低下する。教育機関として自国語で高等教育を行う能力を失うということである。

明治期において日本の高等教育機関は、外国人教師によって、日本語以外の言語、多くは英語で教育が行われていた。しかしその後、夏目漱石を始め欧米留学から帰国した知識人が日本語で講義を行うようになった。福沢諭吉・夏目漱石などは、英語で知識を吸収しつつ、日本語でその成果を表し、その過程で日本語が国語として成立して行った⁵⁹。その結果、現在全分野において高いレベルまで日本語で読むことができ、博士課程まで自国語で教育が可能なアジアでは例外的な国である⁶⁰。また翻訳のレベルも高く⁶¹、新しい知識を自国語で吸収し学ぶことが可能になっている。しかし、現在進行しているグローバル人材育成のための「教育戦略」⁶²としての学習言語の英語化は、こうして築き上げられ、世界に通用するものとなった日本の高等教育を否定もしくは破壊することである。

そもそも英語を学習言語とするには、絶対的なインプットの量が足りない。鳥飼⁶³によれば、日本人の英語との接触量は、母語話者と比べて約34倍の差があるという。氏の見積もりだと母語話者の場合、日本の中学校1年生に当たる10歳の子供の例で考えると、10年間の接触量は一日10時間、365日の10倍で、36,500時間。日本人の場合、中学・高校で週3時間・年40週を6年(720時間)、大学でも週3時間・年30週を4年(360時間)、合計1,080時間。同じ10年でも母語話者の45日分しか英語に接触していないということになる。元々のインプットが少

57 下村文部科大臣「人材力強化のための教育戦略」2013年3月15日

58 施光恒「英語強化は民主主義の危機 分断も招く」(朝日新聞・オピニオン&フォーラム、2016年9月8日)、及び岩上安身氏によるインタビュー 2016年1月26日。

59 酒井順一郎「日本留学界の原点 日本語—日本留学にとつての日本語」(『留学交流』2011年3月号、2011年、22-25頁)

60 寺島隆吉氏「大学生は英語で学べ」(朝日新聞「争論」、2014年7月3日)

61 同上

62 大学の英語による授業の割合は、上記22「人材力強化のための教育戦略」の中の「グローバル人材の育成」の章に記載されている。

63 鳥飼(2006)、前掲書、19-21頁

日本の「グローバル化」はあり得るか？

ないのだから、英語を学習言語とする授業が成り立たなくても無理からぬ話である。それを敢えて行うというのは、必然的に質保証の問題が生じる。

言語は単にコミュニケーションの道具というだけでなく、思考を支える重要な役割を担っている。育まれるべき思考力を犠牲にしてまで授業の英語化を行ってよいものか、答えは明らかである。鳥飼氏は、母語である日本語で言えないことを外国語で言えるわけがない⁶⁴——「言語そのものが思想であり、文化である」⁶⁵、前述の施氏も「新しいことを考え、作り出す創造性……ひらめき……そうしたことを言語化するのに強いのはやはり母語」であると述べている⁶⁶。先に述べたように、大学によっては三割以上の講義で英語を教授言語として使用している韓国でも、2008年、韓国日報は、この年日本人物理学者が相次いでノーベル賞を受賞したのは自国語で深く思考ができるからだと指摘し、日本と同様自国語で科学を教育すべきだと提言した⁶⁷。母語である日本語でこそ深く思考することができ、思考力が養われる。それが英語を身につける以前に、学問・教育本来の目的である。

6. 結び

以上、日本の「グローバル化」の現状を留学生政策、移民政策、言語政策の面から見てきたが、いずれにおいても牽引力は国家の経済である。共通しているのは日本中心、そして外国人でも、日本人でも、まず人を「経済的な人的資源」⁶⁸と見ることである。外国人は高度外国人材であれ、技能実習生であれ、日本の労働力不足を補い経済成長を続けるための「人的資源」である。日本語中心の社会で定住支援は後手に回り、そこには生活者としての外国人は見えて来ない。今後も留学生教育の英語化が推進されれば、日本語に触れる機会は減り、日本社会に溶け込むのは一層難しくなる。他方日本人には、教育そのものを犠牲にしてまで英語教育の早期化、学習言語化を行い、それを「グローバル人材育成」と言う。英語の必要性を否定する訳ではないが、英語で授業をすればグローバル化が進む訳ではない。経済に牽引された「グローバル化」の標榜に惑わされず、日本で留学生——人を教育する意味

64 鳥飼美子『「英語公用語」は何が問題か』角川書店、2010年、96頁

65 鳥飼（2010）、前掲書、30頁

66 施光恒「英語強化は民主主義の危機 分断も招く」（朝日新聞、2016年9月8日）

67 「韓国日報」（2008年10月9日）。注60において寺島氏が引用。

68 大野博人「グローバル人材ってだれ？」（朝日新聞「日曜に想う」、2013年6月16日）

を見失うことのないよう、また先人の遺産である世界に通用する日本語の高等教育をみすみす捨てることのないよう、教育者は心したいものである。日本人がつかたがらない仕事に従事する外国人に下支えされた日本社会で、これ以上負の「グローバル化」が進行しないよう、まずはそれぞれの持ち場で良心を保ち、人が見える、人を思いやる、人を育てるグローバル化を協力して進めて行きたい。

[研究ノート] 対人援助における自立支援の手法 主観的次元へのかかわりに関する考察

中澤秀一

(東京基督教大学教授)

1. はじめに

マスコミ報道やインターネットから流れてくる介護福祉業界に関する情報は、「サービス残業」「ストレス」「低賃金」「休みが少ない」「拘束時間が長い」「万年人員不足」など明らかなものはほとんど聞こえない。この傾向は、「平成 26 年度介護労働実態調査」による、介護保険サービス事業所の離職者中約 75%が勤務年数 3 年未満という結果からも感じ取ることができる。しかし、目立ちはしないが、同調査には労働者の半数 (53.5%) が仕事の内容ややりがいに満足しており、介護福祉業務が自分自身の学びや成長に貢献していることも明らかにされている。このように、介護福祉業界の良さややりがいが伝わらず、負の情報のみが大きくクローズアップされる現状を考えると、介護問題からこの国の将来は立ち行かなくなってしまうおそれが出てくるといえよう。

定義から述べると、介護福祉業務は肉体労働ではなく感情労働¹に該当するから、3K (きつい、きたない、危険) で離職したというのは表向きの言い訳といえる。しかし、それよりも問題なのは、このような情報以上に、やりがいや満足感を感じている事実スポットライトがあたらない点であろう。そこで、本小論では何が介護福祉業務におけるやりがいや満足感、学びや成長の鍵となるのかを明らかにしたい。特に、介護福祉の理念である個人の尊厳や自立支援を意識したかかわりが、福祉従事者個人にとってどのような影響を及ぼすのかについて検討していきたい。

このようなことから、本小論の構成は、2 節で介護を含む福祉サービスの基本的理念である「個人の尊厳の保持と自立した日常生活を営む」²支援を検討するツールである ICF の問題点について論じていく。次に、3 節では ICF の問題点である主

1 アリー・R・ホックシールド『管理される心 ― 感情が商品になるとき』(石川准訳、世界思想社、2000 年)に詳しい。

2 社会福祉法第三条

観的次元への援助理論、4節では具体的なケア方法、そして5節では利用者への関わり（アセスメント、基本的ケア、段階別ケア）による効果について述べてゆく。

2. 個人の尊厳および自立した日常生活とICFの問題点

日本国憲法の目的は、第13条に「すべて国民は、個人として尊重される」と述べられているように、個人の尊厳を達成することにある。すなわち、人は生れながらにして平等で、国家権力をもってしても侵すことのできない固有の権利と価値を有していることを表している。したがって、この考えは当然ながら福祉サービス利用者（以下「利用者」）にも適用され、介護保険法第一章第一条では介護等を要する者の「尊厳の保持」を謳い、障害者総合支援法第一章第一条においても「基本的人権を享有する個人としての尊厳にふさわしい日常生活又は社会生活……」を達成することを法律の目的としている。このように、「個人の尊厳」は近代以降における立憲主義の基本原理であり、福祉関係法にも規定されていることから、福祉・介護サービスに携わる者はこれを尊重し、支えていくことが責務となる。

また、人間は社会的な存在でありひとりでは生きていけない存在である。そこでは、生涯を通じて社会の構成員となり、その社会に働きかけると同時に、その社会からも働きかけられながら生きていく。したがって、利用者に対しては、前述の介護保険法第一章第一条に「これらの者が尊厳を保持し、その有する能力に応じ自立した日常生活を営むことができるよう……」と自立へ向けた支援の方向性を示している。さらに、障害者総合支援法には、「障害者及び障害児が基本的人権を享有する個人としての尊厳にふさわしい日常生活又は社会生活を営むことができるよう……」と述べられていることから、専門職は個人の尊厳を守り、支えながら自立生活を目指す支援を行っていく必要がある。

このような、対人援助を考えるとときに用いられている枠組みが図1の国際生活機能分類（International Classification of Functioning, Disability and Health；ICF：以下「ICF」）である。

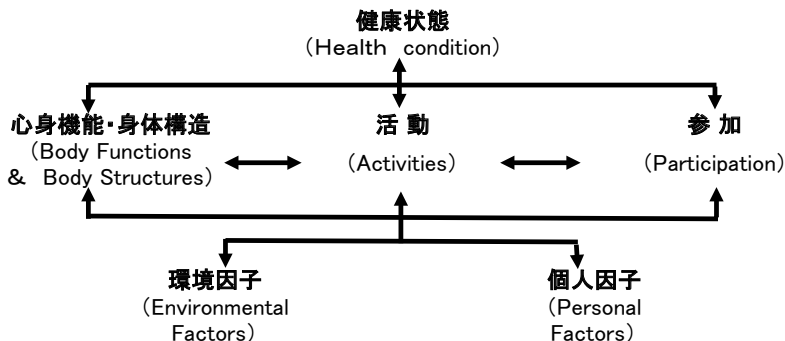


図1 「国際生活機能分類—国際障害分類改訂版」(日本語版より筆者作成)

ICFは、その前身であるICIDH(図2の国際障害分類、International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps, 1980)が「疾病の帰結(結果)に関する分類」であったのに対し、「健康の構成要素に関する分類」となり、新しい健康観を提起するものとなった。したがって、特定の人々を援助するための分類ではなく、全ての人の健康に関する分類となっている。同様に、わが国でもICFを共通の考え方として、さまざまな専門分野や異なった立場の人々との間の共通理解に役立つことを目指している³。

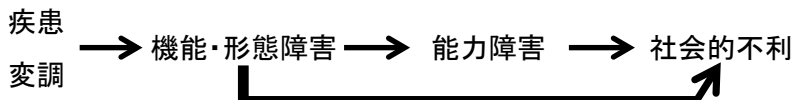


図2 「ICIDH(国際障害分類)モデル(1980)」
(上田敏『ICFの理解と活用』より筆者作成)

ICFの「生活機能(Functioning: 心身機能・身体構造、活動、参加)」は、ICIDH(国際障害分類)の「機能障害」「能力低下」「社会的不利」というマイナスの包括概念に対応して「心身機能・構造」「活動」「参加」の3レベルを、人間が「生

3 厚生労働省「第1回社会保障審議会統計分科会資料3」2006年

きる」ことのプラス面の包括用語として加えられた。つまり、ICFは病者・障害者のマイナス面のみに注目するのではなく、プラス面（健常な機能・能力・参加状況、さらにはプラスの環境因子）に重点を置いて見ていくことを示しているのである⁴。

このようなことから、「2015年の高齢者介護—高齢者の尊厳を支えるケアの確立に向けて」⁵でも、ICFを踏まえた日常生活の自立度向上を重視した個別プログラムが提供されており、障害者自立支援法（現障害者総合支援法）⁶のケアマネジメントもICFを用いることをひとつの要素としている。

ただし、ICFは人の生きることを客観的に分類する重要なツールだが、利用者の主観的次元、すなわち、「障害のある人の心の中に存在する悩み・苦しみ・絶望感、利用者の想いや考えなどの要素が不十分」との指摘がある。たとえば、上田⁷は以前のICIDHでは障害のある人の「機能障害」「能力障害」「社会的不利」の部分にのみ注目していたが、これらの人の心のなかには「無用な人間」「社会の厄介もの」「生きる価値のない」「死んだほうがいい」という気持ちに悩まされ続け、客観的な障害の克服に向けた工夫や努力が困難になる場合が多いと述べている。つまり、客観的次元のみで判断してしまうと、そういう状態を、「意欲がない」と決めつけて、あたかも怠けているかのように非難してしまうことになるのだという。

換言すれば、主観的次元が欠けた客観的世界だけの障害の捉え方は一面的であるということになる。そして、このことはICF成立後においても残された緊急課題として、「生活機能と障害の主観的次元」「第三者の障害（家族、親族、友人、利害関係者などに及び、本人にもはね返る障害）」の視点が重要なことを挙げている⁸。したがって、対人援助者はICFにおける健康状態の分類とともに主観的部分をも念頭に置きながら支援することが重要となるのである。

4 上田敏「《特別講演》新しい障害概念と21世紀のリハビリテーション医学—ICIDHからICFへ」（『リハビリテーション医学会誌』社団法人日本リハビリテーション医学会、2002年、123頁）

5 厚生労働省・高齢者介護研究会「2015年の高齢者介護—高齢者の尊厳を支えるケアの確立に向けてⅢ 尊厳を支えるケアの確立への方策」2003年

6 厚生労働省社会・援護局障害保健福祉部「障害保健福祉関係主管課長会議・資料4-2 相談支援の手引き」2005年

7 上田敏「ICF：国際生活機能分類と21世紀のリハビリテーション—広島大学医学部保健学科創立10周年記念講演」（『広大保健ジャーナル』Vol.2、広島大学、2002年、8頁）

8 上田、前掲講演、127頁

3. 主観的次元の要素と援助理論

それでは、利用者にとっての主観的次元についてみていきたい。この鍵概念となるのが「喪失と分離、悲嘆」という心理学的概念である。これらの主な種類を表1に示す。

表1 喪失と分離、悲嘆

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">①死別など重要な他者の喪失②母子分離など依存対象との一時的離別③引っ越しうつ病などを生起させるなじんだ生活環境の喪失④夢や希望、期待、生きがいなど内面的な支えの喪失⑤失明など身体機能の喪失⑥手術や自己による身体器官の喪失⑦成熟や加齢に伴う喪失⑧自己の死という全面的・究極的な喪失⑨その他 |
|---|

山本力「展望：欧米における『喪失と分離、悲嘆』理論の展開」⁹より筆者作成

筆者は、先行研究より「喪失と分離、悲嘆」に該当する死や障害、また終末期や離別、迫害など人生の危機に陥った時には、類似した苦痛の過程があることを明らかにした¹⁰。それは表2に示したとおりだが、キューブラー＝ロス（Kubler-Ross）の死の受容過程では、否認〔ショックから否認〕—怒り—取引—抑うつ—受容に分類され¹¹、スティーブン・フィンク（Fink SL）の障害のステージ理論では、ショッ

9 山本力「展望：欧米における『喪失と分離、悲嘆』理論の展開—保健福祉領域における心理学的貢献の可能性」（『岡山県立大学保健福祉学部紀要』第1巻1号、岡山県立大学、1994年、1頁）

10 中澤秀一「介護福祉の専門性とスピリチュアルケア」（『介護福祉教育』第19巻第2号・通巻37号、日本介護福祉教育学会、2014年、18-20頁）

11 詳細は、E・キューブラー＝ロス『死ぬ瞬間—死にゆく人々との対話』（川口正吉訳、読売新聞社、1997年、65-169頁）を参照のこと。

ク—防御的退行—承認—適応¹²。また、上田敏の障害受容の諸段階は、ショック期—否認期—混乱期—解決への努力期—受容期となっている¹³。さらに、エリカ・シューハート (Erika Schuchardt)¹⁴では対象が広がり、病気や障害、終末期、離別や迫害を受けた人までもが同様の過程 (曖昧—確信—攻撃—交渉—うつ—受容—行動—連帯) を辿るとしている。

したがって、これらから上田のいう主観的次元とは、一時的なものでなく永続的に元に戻らない (不可逆的) 原因に対して絶望した苦痛の過程といえるのである。そこで、筆者はこれら過程の状況、援助者への注意点・対応の指標としてⅠ～Ⅳにステージ分類した。(表2)

まず、これらのステージ分類で特に重要なことを述べると、キューブラー＝ロス理論では受容や適応、受容期、連帯などの最終ステージまで到達している例は全体数からみるとほんの少数でしかないということである。また、エリカ・シューハートでは、それに加えステージⅡを経験しない事例は誰もステージⅣや最終ステージⅤに到達しておらず、ステージⅠ～ステージⅢをさまよいつづけるとしている。

ただし、いずれにしても、すべての事例がこの過程を一人で歩むことは考えられず、専門職などのケアを受けているはずだが、大多数が最終ステージまで到達しないということはケアする側の大多数も人生の危機に対する痛みへのケアの能力が欠けていることの表れといえる。

次に、各ステージにおける状況と注意点を述べていく。まずステージⅠ (ショック)～Ⅱ (感情の嵐) にかけては、ショックからパニックとなり、認知構造の崩壊や感情の鈍麻、離人症の状態にもなる。そして、障害者と同一視されることへの強い反発や、健常者への嫉妬・羨望をもつなど他者との関係性が崩れ、また、計画や思考能力、状況理解力の低下、退行的、依存症など自律性を狭めている。この段階での支援は、危機という極限状態で如何に精神的安定を保つかが課題となる。しかし、対象者が真実を理性的に受け入れるか、心情的に耐えられる状態かは不明なので、説得などにより現実と対決させることは破局に追い込んでしまうことになる。

12 山勢博彰「ICU・CCUにおけるメンタルケア—看護にいかす危機理論・第7回フィンクの危機モデル」(『HEART nursing 2001』Vol.14, No.11 [1037], メディカ出版, 2001年, 13-16頁)

13 上田敏「障害の受容—その本質と諸段階について」(『総合リハビリテーション』8巻7号, 医学書院, 1980年, 517-520頁)

14 エリカ・シューハート『なぜわたしが?』山城順訳, 長崎ウエスレヤン大学, 2011年, 202頁

表 2 ステージ分類と状況・注意点

研究者	ステージ		シヨック (ステージI)	感情の嵐 (ステージII)	喪失感 (ステージIII)	受容 (ステージIV)	構造改革 (ステージV)	
	シヨック	防衛的退行						
Fink SL	マズローの動機づけ理論が土台。外傷性脊髄損傷から機能不全、シヨック性危機のケースや喪失に関する文献研究より障害受容にいたるプロセスモデル。	シヨックは、心理的な警鐘として引き起こされるもので、現実の危険を察知し、自己保存への警異を体験する段階。現実は対処できないほど急激で、結果的に生ずる無気力と不安のためにパニックになる場合もある。認知構造の崩壊が起り、計画の低下を示す。	シヨックに伴って経験している圧倒的な状況に耐えることができない段階。「私には変わっていない、これは自分にとっての一時の嵐なのだ」などと自分を安心させようとする。現実を避ける。無関心や非肯定し、希望の思いにふける。現実的な多幸感を抱く場合もあり、ある意味では情緒的に安定しているように見える。逃避のメカニズムは実際に強化される。	もはや以前には戻れず、期待する身体的変化もなないことを知り、他者は非現実的な信念の支持をやめる。改めてストレスフルな状況にさらされ、好むと好まざるにかかわらず、現実から逃避できないことを知る。「もはや以前の私ではない」と感じ、今の自分自身を卑下するようになる。感情的には抑うつになり、喪失感を伴って悲痛的な感覚を覚える。無感動や動揺、苦しみ、悲哀、強い不安などの感情を示す。失ったものがあるが、なお残存する機能があることを認識し、変化しながら現実に対し再認識しながら再構築が促される。	承認	新しい自己イメージと価値観を築く段階。自分を試し、己の資源と可能性を対比させ新しい適応を企てる。満足感を経験し、不安や抑うつは徐々に減少。思考と計画が現実性により再構築され、未来に向けた展望を抱くようになる。危機を肯定的にとらえ、積極的に価値があることを認識する。危機が人生をより深く理解するためのイベントだと認識し、今後の危機に対処する準備だと思おうようになる。	適応	構造改革 (ステージV)
	マズローの動機づけ理論が土台。外傷性脊髄損傷から機能不全、シヨック性危機のケースや喪失に関する文献研究より障害受容にいたるプロセスモデル。	シヨックは、心理的な警鐘として引き起こされるもので、現実の危険を察知し、自己保存への警異を体験する段階。現実は対処できないほど急激で、結果的に生ずる無気力と不安のためにパニックになる場合もある。認知構造の崩壊が起り、計画の低下を示す。	シヨックに伴って経験している圧倒的な状況に耐えることができない段階。「私には変わっていない、これは自分にとっての一時の嵐なのだ」などと自分を安心させようとする。現実を避ける。無関心や非肯定し、希望の思いにふける。現実的な多幸感を抱く場合もあり、ある意味では情緒的に安定しているように見える。逃避のメカニズムは実際に強化される。	もはや以前には戻れず、期待する身体的変化もなないことを知り、他者は非現実的な信念の支持をやめる。改めてストレスフルな状況にさらされ、好むと好まざるにかかわらず、現実から逃避できないことを知る。「もはや以前の私ではない」と感じ、今の自分自身を卑下するようになる。感情的には抑うつになり、喪失感を伴って悲痛的な感覚を覚える。無感動や動揺、苦しみ、悲哀、強い不安などの感情を示す。失ったものがあるが、なお残存する機能があることを認識し、変化しながら現実に対し再認識しながら再構築が促される。	承認	新しい自己イメージと価値観を築く段階。自分を試し、己の資源と可能性を対比させ新しい適応を企てる。満足感を経験し、不安や抑うつは徐々に減少。思考と計画が現実性により再構築され、未来に向けた展望を抱くようになる。危機を肯定的にとらえ、積極的に価値があることを認識する。危機が人生をより深く理解するためのイベントだと認識し、今後の危機に対処する準備だと思おうようになる。	適応	構造改革 (ステージV)
	注	この段階では、あえて冒險を冒すこと、これは、より満足のいく成長志向的な生活を脅かすという1つこの挑戦的手段かもしれない。	この段階では、あえて冒險を冒すこと、これは、より満足のいく成長志向的な生活を脅かすという1つこの挑戦的手段かもしれない。					

研究者 上田敏	ステージ 上田敏	シヨック期 シヨック(ステージI)	感情の嵐 (ステージII)	喪失感(ステージIII)	受容期 受容期	構造改革 (ステージV)
<p>リハビリテーション医療現場から身体障害者に対する臨床研究および文献的考察</p>	<p>シヨック期 障害の発生(発病・受傷)直後に集中的な医療とケアを受けている時の心理状態。非常に強い苦痛を感じるが、肉体的な苦痛はありうる。逆にも心理的には鈍化した無関心な状態にあることが多い。これは一種の生物学的な保護反応であり、現実とは一枚皮膜を隔てて接した感じとなり、しばしば現実から自分についてではないような離人症の状況となる。</p>	<p>否認期 左片麻痺(右頭頂葉病変)には病態失認が多いが、否認は極端な例として失認を含みながらも、必ず多量の、必しも脳病変を伴わない患者も起こりうる普遍的な現象である。また、否認には顕在性および潜在性があり、後者はよほど注意深く観察しないと見落とす。患者の行動には大きな影響を及ぼす。潜在性の患者は、奇跡を待望し、ある朝目覚めると忽然と元の体には戻っているのでは?という夢のような期待にすがり、特に障害部位の治療でない残存機能開発の訓練には熱心でなく、しばしば拒否的であ</p>	<p>混乱期 圧倒的な現実を到底有効に否認しきることができず、障害が完治することの不可能性を否定しきれなくなる結果起こってくる時期である。若い未熟な障害者ほどなりやすいともいわれる。この時期の患者は攻撃性が高く、それが外向的・他罰的になって現れる。自分の障害が治らないのは多くやってくるから、もつと回数や時間を多くやってくるから、その時治療が失敗したからこうなったのだ、等々とすべてをほかの責任に押し、怒り、うらみの感情をぶつける。逆にそれが内向的・自罰的なかたで現れると、今度は自分を責め、すべては自分が悪いのだと考え悲嘆にくれる。また抑うつ的になり、時には自殺企図にはし</p>	<p>解決への努力期 前向きな建設的な努力が主になる時期。外向的な攻撃では問題が解決しないことを悟り、一方内面的自覚として、結局、自己の責任がないことを悟らなければならない。復讐の見込み、社会的不利軽減の見通しがたつなど、現実的な必要と思われる。</p>	<p>受容期 やがて価値の転換が完成し、患者は社会(家庭)の中に何らかの新しい役割や仕事を待たせ、その生活に生きがいを感ずるようになる。</p>	

	<p>リハビリティテーション・スタッフの責任は価値の転換の過程を援助し、促進していくことにある。そのためには現実的に能力障害と社会的不利を減らして、本人の「資産価値」を實質的に高めることが重要で、他方では援助(家族を含む)側が、積極的に本人の中に価値を発見することが必要となる。即ち、「価値の範囲の拡大」「内的な価値の発見」「資産価値の重視」を本人にだけ要求するのではなく、まず援助側が本人の価値(美点)を発見し、それを本人と家族に伝え確認させることである。本人が障害を受容するには、まず社会や援助側がその障がい者が受容しなければならぬ。</p>
<p>この外向・内向のどちらの形をとるか、病前の性格によるところが大きい。本質的には表裏一体のものであり、1人の人の中でこの2つの傾向が共存し、交代して表面に現れることもある。また否認期とこの混乱期との関係も固定的ではなく、両者の間を往復することもある。たとえば、治療(訓練)により少しでも機能の回復がみられようと、それを過大評価して完全回復への機能が再び明るく、平穏な状態となる。これは障害の受容ではなく、むしろ否認期への逆行、すなわち、現実否認(幻想による)の力が一時的に盛り返した状態に過ぎない。</p>	<p>この外向・内向のどちらの形をとるか、病前の性格によるところが大きい。本質的には表裏一体のものであり、1人の人の中でこの2つの傾向が共存し、交代して表面に現れることもある。また否認期とこの混乱期との関係も固定的ではなく、両者の間を往復することもある。たとえば、治療(訓練)により少しでも機能の回復がみられようと、それを過大評価して完全回復への機能が再び明るく、平穏な状態となる。これは障害の受容ではなく、むしろ否認期への逆行、すなわち、現実否認(幻想による)の力が一時的に盛り返した状態に過ぎない。</p>
<p>生活目標や欲求はまだ健全な時とは変わらなず、障害者と自分とを同一視されることに強い反発をもち、反面健常者に対し嫉妬・羨望をもつ。また退行的になりケアを与える人々に依存的にもなりやすい。</p>	<p>否認は弱い自我が圧倒的な現実面に直面してとる防御反応(抑制)であり、自我が弱い間はあがる程度必要である。したがって、シヨクク期も含めて、説得を通じて患者を否認の隠れ家から引き張り出し、現実に対峙させようとすることは無益であるばかりでなく、患者を破局反応に追い込むだけに終わりがちである。</p>
<p>注 意 点</p>	

次にステージⅡ（感情の嵐）は、現実を否認しきれず、荒れ狂う感情の嵐に翻弄される時である。それが外向的・他罰的になると、怒り、憤り、羨望、恨みなどが周囲環境へ投射され、内向的になると、悲嘆や抑うつ、時には自殺企図など自律性が崩壊する。また、医療機関を転々としたり奇跡の道を求めることなど、超越的他者との関係を求める行動がみられる。このステージの対応は特に重要で、対象者が怒りを表出し、鬱屈したものを放散できるかできないかが最終ステージ（ⅣやⅤ）に到達するための鍵になる。

ステージⅢ（喪失感）は、究極的自己へ向かう過程で現れる痛み、①喪失感（反応抑鬱）や②準備的悲嘆（準備抑鬱）を経て、あらゆる試みが最終的に放棄される段階である。一方、変化した現実に対し再認識しながら再構築が促され建設的な努力が主になる時期でもある。注意点としては、上記の①と②の抑鬱は性質が異なるということ覚えておかなければならない。

ステージⅣ（受容）は、嘆きや悲しみも終え、静かな期待を持ち自分を見つめることができる段階である。やがて価値の転換が完成し、対象者は社会（家庭）の中で何らかの新しい役割や仕事を不得生きがいを感じるようになる。ただし、受容は単なる諦めや同意された容認でもなく、幸福の段階ということではないということ覚えておかなければならない。

ステージⅤ（構造改革）は、何を持っているかが大切ではなく、持っているもので何をすることが重要なことを理解する時である。換言すれば、これまでの経験をもとに、自分のなかで直接的・間接的に、価値と規範の再編と構造改革が行われる段階である。この段階では、障害となるものは背後に退き、社会的な活動領域が意識され、共同での行動に目が向けられる。このような「連帯状態」は、たとえば、乳癌により38歳の若さで亡くなった女性ロック歌手、HIV訴訟（薬害エイズ事件）原告であった現参議院議員、さらには多くのパラリンピック選手などの姿にみることができる。

次に、表3を元に主観的次元の痛みに対する基本的な対応についてみてみたい。

表3 ステージ分類と基本的対応

研究者	ステージ		ステージI (ショック)	ステージII (感情の嵐)	ステージIII (喪失感)	ステージIV (受容)	ステージV (構造改革)	
	Fink	SL						
elisabeth Kubler - Ross	対 応	否認(ショックから否認)	患者や利用者を避けるとどうなるのかを知ること。彼らのそばに話しかけたいた気持ちは見せななくとも、訪問を繰り返していくならば、必ずやがて、彼らは、心配し諦めずに訪ねてくれる人がいるという信順の感情をわかしてくるに相違ない。非審判的態度。	生体の存在が脅威にさらされているために、安全のニードに対してすべての資源を動員する。	心理的停滞期間であるため、安全のニードを志向した介入が重要。積極的な治療のサポートに再度抵触するものは、そこから逃げることで安全が保障されるわけではないと認識することから、成長のニードに合わせたサポートを志向する。	抑うつ	さらなる成長のニードを充足するように現実的な自己評価を促し、積極的な問題解決に向けた行動を強化することが必要。	
		取り引	(取り引を) あっさり無視する態度にできないことが望ましい。(たとえ) 神への罪責感や心の深層に無意識な敵対願望などがどうして表面に出てくるのか患者の心の極みを探り続け、患者の不合理な恐怖、(神に) 罰せられるという意識にアプローチする方法を検討する。	怒り 患者は怒りを表すことにより解放が得られ、鬱屈したものの放散により受容できようになる。患者を尊敬する、理不尽な怒りすら受け入れることが必要。そのためには援助者側も死の恐怖や破壊的願望を直視し、患者看護を妨げない援助者自身の自己防衛を自覚することが重要。	抑うつ ①沈み込む人に対し、気を引き立てて物事を絶望的に見えないように話す。②悲しむなといわず、ことばによらず手を握る等、ただ黙ってそばにいてくれることが望ましい。専門職が、患者と周囲の人々に負い違いと葛藤、矛盾をはつきりと認識し、それを家族に伝えて共感を得られるならば、患者のみならず家族の救いともなる。	承認	さらなる成長のニードを充足するように現実的な自己評価を促し、積極的な問題解決に向けた行動を強化することが必要。	受容 私たちのコミュニケーションは言葉ではない。傍にいてくれること、身近にいてくれると確信を持つ。沈黙の時間こそ、有意義なコミュニケーションとなる。こればやがて「言葉」よりも雄弁である。訪問は夕方が一番適している。それは訪問者、患者双方にとって一日の終わりの時だからである。

研究者 上田敏	ステージ I (ショック)	ステージ II (感情の嵐)	ステージ III (喪失感)	ステージ IV (受容)	ステージ V (備忘録)
	<p>ショック期 この時期に「一時的に保者の役割を担う」ことを目指すのがよい。 この時期に「一時的に保者の役割を担う」ことを目指すのがよい。 この時期に「一時的に保者の役割を担う」ことを目指すのがよい。 この時期に「一時的に保者の役割を担う」ことを目指すのがよい。</p>	<p>混乱期 混乱期における対処の仕方はむずかしい。患者が他の他者から受けた攻撃が、自分が受けた攻撃よりもひどい。患者が他の他者から受けた攻撃が、自分が受けた攻撃よりもひどい。 混乱期における対処の仕方はむずかしい。患者が他の他者から受けた攻撃が、自分が受けた攻撃よりもひどい。</p>	<p>解決への努力期 自分と他人の境界線を再確認する必要がある。自分と他人の境界線を再確認する必要がある。 自分と他人の境界線を再確認する必要がある。自分と他人の境界線を再確認する必要がある。</p>	<p>受容期 受容期は、自分と他人の境界線を再確認する必要がある。自分と他人の境界線を再確認する必要がある。 受容期は、自分と他人の境界線を再確認する必要がある。自分と他人の境界線を再確認する必要がある。</p>	
Erika Schuchardt	<p>曖昧 確証を得ることは難しい。確証を得ることは難しい。 確証を得ることは難しい。確証を得ることは難しい。</p>	<p>攻撃 この攻撃は、自分自身に向けられている。この攻撃は、自分自身に向けられている。 この攻撃は、自分自身に向けられている。この攻撃は、自分自身に向けられている。</p>	<p>うつ 自分自身と向き合うことが難しい。自分自身と向き合うことが難しい。 自分自身と向き合うことが難しい。自分自身と向き合うことが難しい。</p>	<p>行動 行動は、自分自身に向けられている。行動は、自分自身に向けられている。 行動は、自分自身に向けられている。行動は、自分自身に向けられている。</p>	

まずステージⅠでは、対象者が本当のことを話したい、聴きたいという合図を待つことが必要となる。したがって、受容的、非審判的態度で、支持的・保護的に依存のニーズを満たし、架空な幻想もあえて粉碎しないようにするべきである。ステージⅡでは、対象者の怒りに対してその原因を考える人は極めて少なく、同情による誤った対応から対象者より抗議を受けたり、また、その怒りが対象者へのしかかる感情への抵抗だと受けとめられないため、対象者が孤立に向かう場合が多い。そのため、安全のニーズを志向した介入を基本に、援助者側も死の恐怖や破壊の願望を直視し、援助者自身の自己防衛を自覚すること、また、対象者を理解しどんな理不尽な怒りすら受け入れなければならないのである、ステージⅢは、①の場合、抑鬱の原因を見出すと、しばしば伴う非現実的な罪責感や羞恥感を幾分軽くできるが、②では、過度の干渉や「明るく元気を出そう」等の言葉は対象者の情動的準備を妨げることが多くなる。そこで、援助者は悲しみの表現を許すこと、対象者と周囲の人々との食い違いや葛藤、矛盾を認識することが必要となる。また、同じ悲しみを知っている人の存在が対象者自身の魂の転換のはじまりの時にもなる。ステージⅣでは、死を回避するために闘い否認するほど、受容に達するのは困難となる。したがって、傍にいて、沈黙の時間が有意義なコミュニケーションの時となるのである。また、あえて冒険を冒すかもしれないが、対象者がさらに成長するためには現実的な自己評価や、積極的な問題解決に向けた行動を強化することが必要となる。このようなことから、ステージⅤの状態は障害者総合支援法でいう自立よりもより上位の「個人としての尊厳にふさわしい日常生活又は社会生活を営む」段階といえよう。

先にも述べたように、この最終ステージに到達する人は限られてくるが、反対に、ここまで到達した人には必ず誰かの支援があるということであり、それはまさしく個人の尊厳を守り支えた（主観的次元の）支援といえよう。したがって、利用者がこの最終ステージに到達するにはICFの客観的次元と各ステージの状況を見据えながらアセスメントをしたうえで援助することが必要となるのである。

4. 主観的次元へのケア

ここでは主観的次元への具体的な支援について述べてみたい。前述したように、障害を持つ人の心の中にはさまざまな気持ちに悩まされ続け、客観的な障害の克服に向けた工夫や努力が困難になる場合が多いが、この点について参考になるのが

スピリチュアル（靈的）ケアの考え方である。窪寺によると、スピリチュアル（靈的）な痛みとは、人生を支えてきた生きる意味や目的が死や病気などにより脅かされて経験する全存在的苦痛である。この苦痛は必ずしも終末期医療の患者に限定されるものではないが、自分の死を意識する人ほど強く、激しく、深くなると述べている¹⁵。

したがって、既述したステージ分類はスピリチュアルな痛みの過程とも重なり合うといえる。このような、スピリチュアルな痛みに対する支援の指針と方法について各研究者の所見を表4に示す。

表4 スピリチュアルな痛みに対する支援の指針と方法

山口龍彦 (ホスピス医師の立場から)	指針	信頼と安心を得た援助者になるには、「スピリット（霊・魂）が存在する」「人間の本質は霊であり、魂である」「人間は身体的側面と同時に、精神的、社会的、スピリチュアルな面を併せ持つ存在である」「スピリットは輪廻転生を繰り返す中で偉大な仏にいたる可能性を有しているから尊い」という仮説をみずからのうちに取り入れることだという。この仮説を受け入れれば、意識のない患者（植物状態の人）や死んだ人にも尊敬ある存在として関わることができるとしている。
	方法	傾聴することにより、患者自身が自らを再評価し、心を軽くすることができる。このプロセスをスピリチュアルケアと呼んでいる。医療者が患者に関心を持たないことの対極に、靈的な人生観をもって、患者に尊敬を持って関わるといふスピリチュアルケアがあると捉え、その重要性を訴える。
大下大圓 (密教福祉の立場から)	指針	死が恐ろしいのは、痛み（苦痛）、親しいものとの別離、地位・財産・名誉などの喪失、罪責の4つの理由からという平山正実を紹介し、その不安や恐怖から生じる宗教的な関心やスピリチュアルペインに対応したかわり（スピリチュアルケア）が求められるとする。
	方法	聖職者による宗教的行為、死ぬことの意味を見つけられるような宗教的枠組みによる援助、自己のスピリチュアリティに気づかせ自己肯定にいたること、内面の自由を見つけて残された人生を（量でなく）質でみること（例：自分にもできることはあったという喜び）人生の価値を見出すこと、過去からの解放、死への準備、来世の存在を信じ、そこでの魂の永生を信じること、自己の生命を子どもに託すこと、十分によく生きたという自己受容などをあげる。
青木信雄 (ターミナルケアにおける医師の立場から)	指針	核になる発想は、対象者の「たましい性」を把握しながら働きかけることが重要。
	方法	具体的方法としては、ホスピスにおいて使われている傾聴などの方法が他の場合でも概ね適用できると考える

山下、大下、青木の所見から筆者作成、2013年¹⁶

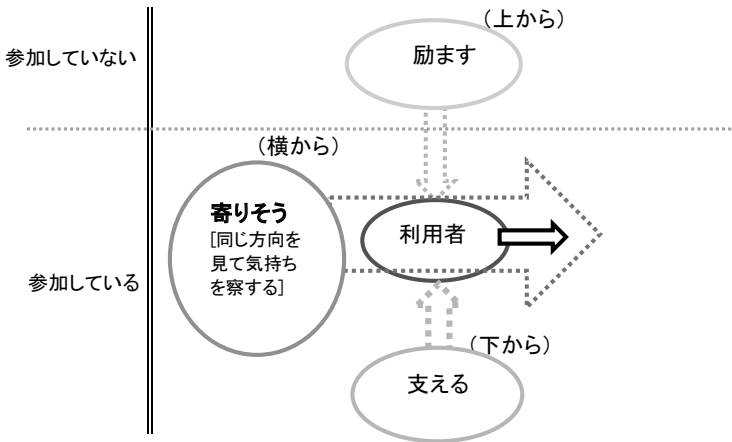
15 窪寺俊之「スピリチュアルケアへの宗教の貢献—宗教の復権に向けて」（『宗教研究』84巻2輯、日本宗教学会、2010年、84-85頁）

16 日本ホスピス・在宅ケア研究会『ホスピスと在宅ケア』Vol.11-No.1、2004年

これらは宗教、終末期医療領域などの立場から述べられているが、共通したテーマは、いのちの意味・苦痛の意味・死後のいのち・罪責感などであり、危機に陥った者自身が自己変容し生の主体となることを目指すことといえよう。また、方法としては傾聴や、宗教的な援助、価値を見出すこと、自己受容することなどが挙げられているが、本質的には、患者や家族のもつ人間観・価値観などをサポートし患者や家族がしっかりと自分の人生の現実と向き合い、自分のいのちの意味を見つけ出せるように支えることにある¹⁷。

このようなケアの中心となる考え方が柏木のいう「寄り添い型ケア」¹⁸である。

図3 寄り添う、励ます、支える、の関連—恵み・支えの双方向性



第15回人間力より筆者作成

一般に、「寄り添う」と混同される言葉には「励ます」や「支える」があるが、これらの違いは図3に示したように、「励ます」は外から動かす力とはいえ対象者にあまり関与しない状況といえる。次に、「支える」は、対象者を支えないと落ちてしまうから「仕方なく」「とにかく支えてあげないと」という気持ちである。これに対して、「寄り添う」とは対象者の悲しみの過程に参加することであり、そこ

17 同上

18 柏木哲夫『生きること、寄り添うこと』いのちのことば社、2015年、38-40頁

から逃げ出さずに、空間を共にするということになる¹⁹。したがって、図3のように「励ます」の上から、「支える」の下からに対して、「寄り添う」は横からといえ、患者や利用者自身の力や持ち味を信じることである。そして、人生の危機を歩む人の生活に参加し、同じ方向を見て気持ちを察することで、患者や利用者自身が自分の力を発揮して生きて行くことができるのである。ただし、専門職が利用者の苦痛の過程に参加し続けることはなかなか難しいことである。そこで、対象者の自主性を信じて寄り添うためには、専門職自身が持っている価値体系や、持ち味や、性格特性などに加えて、ある意味で支援者が耐えていく力が必要になる。柏木は、この力を「人間力」といい、表5に示した力を養うことが、「寄り添う力」に繋がっていくのだとしている。

表5 人間力を構成する力

①	聴く力	良いケアを提供するためにまず大切なことは、人の話をよく聴くこと。ただし、「聞く」には耳だけが「聴く」には耳だけでなく心もある。それは個人的な関心を持ってしっかりと聴くということであり、Active
②	共感する力	共感する力とは、「この人には自分のつらさが伝わった」と思わせる力である。ただし個人差があり、自然にできる人もいれば、とても難しい人もいる。利用者、援助者の立場を入れ替えることも、「共感力」を高める一方法。
③	受け入れる力	その人全体をそのまま受け入れるのはとても難しいが、自分がそのまま受け入れてもらえたと感じる事ができたときの嬉しさは特別である。それは助言や励ましよりも大きな慰めを与えてくれるものになる。
④	思いやる力	職場の中で、「あの人は思いやりのない、もう少し思いやりがあればいいのに、それがないのが一番つらいのです」ということがよく聞かえる。接する人の大変さを思いやる力は、人間力の中でも大切な力。
⑤	理解する力	悩みには、その人の責任外で起こったことに起因している場合があり、人はそれを引きずりながら生きていくものといえる。なぜこんなことでこれほど悩むのかと思える人がいるが、その人のこれまでの生活歴を知ると、その悩みを理解できることがある。
⑥	耐える力	ケアには忍耐力が必要である。なかなか好転しない状況を文字どおり耐え忍ぶ力が要求される。
⑦	引き受ける力	対象の抱えている問題がとても複雑であったり、その人自身が大変な人だったりすると、そこから逃げ出したいことがある。その場合、人間力としての「引き受ける力」が必要になる。
⑧	寛容な力	仕事において大変な状況の中で寛容な力を出すことは非常に難しいが、心が広い、赦せる力を持っていることは大切なこと。
⑨	存在する力	「存在する力」とは「逃げ出さない」という意味であり、「自分は逃げずに、このことに関して一緒に考える。何かあればいつでも呼んでください」ということ。この「存在する力」を英語で表現すると “I'm available”
⑩	ユーモアの力	「ユーモアの力」を人間力に加えるのは独特の考えかもしれないが、とても大切である。ドイツ語のユーモアの定義に、「～にもかかわらず笑うこと」「愛と思いやりの現実的な表現」とあるが、大変な状況にもかかわらず笑うことは難しいが、「愛と思いやりの現実的な表現」を実践することで、職場の雰囲気がとても良くなっていく。

柏木哲夫「人間力(連載:恵み・支えの双方向性 第15回)」より筆者作成

19 柏木哲夫「人間力(連載:恵み・支えの双方向性 第15回) (『いのちのことは』2015年9月号、いのちのことは社、24-25頁)

また個人の尊厳や主観的次元は、柏木の述べる命（いのち：この世に存在している意味、生きている意味、大切にしてきた価値観）ということばに置換えることができる。したがって、各ステージでのこの世に存在している意味、生きている意味、大切にしてきた価値観をアセスメントし寄り添ってケアをすることは、まさしく個人の尊厳を守り支えることといえるのである。

5. 利用者への関わり（アセスメント、基本的ケア、段階別ケア）による効果

——『心あたたまる介護』より、介護の魅力に関するデータ分析

これまで述べたように、ICF や主観的次元を理解したうえで自立支援のためにアセスメントし、寄り添うことは専門職としての専門性といえるが、このことは専門職自身にとってどのような影響を及ぼすのだろうか。そこで、専門職が利用者の主観的次元を守り支えることの効果についてみていきたい。

たとえば、マザー・テレサが蛆だらけの臨終の女性をケアした場面で、ケアを受けた女性は「ありがとう」と感謝を一言述べて亡くなった。その出来事についてマザーは「彼女は、私がしたことよりもっとたくさんのことを与えてくれました」と述べている。さらに、社会福祉関係者なども「施設にいて、自分はたくさんのもを利用者からいただいている」ということもよく聞く話である。このことについて、井上はケアには「かかわりのエネルギー」が流れているからだとして述べている²⁰。

私たち人間は、かかわりの中で生まれ・育ち・死んでいく。したがって、人間の「生の原点」は「かかわり」の中にあるといえる。介護業務は、このような「かかわり」、さらには「全人的かかわり」を行うことから「生の原点」に触れる業務といえる。すなわち、先のマザー・テレサや社会福祉関係者は、この生の原点に触れたからこそ利用者だけでなく自分たちさえも根底から支えられていることに気づいていったのだということである。

ただし、全人的なかかわりという捉えどころのない行為を一般的立場から証明することは非常に困難である。そこで、筆者はこのようなかかわりの過程が記載されている事例集『心あたたまる介護』²¹を手掛かりとして、訪問介護に関する33事例(表6)からそのメカニズムを検証した。

20 井上英治「かかわりとケア」（『人間学・紀要』第25号、上智人間学会、1995年、147-148頁）

21 名古屋市在宅介護サービス事業者連絡研究会「心あたたまる介護」選考委員会『心あたたまる介護 最良のケアとは何かを求めて』日経研出版、2001年

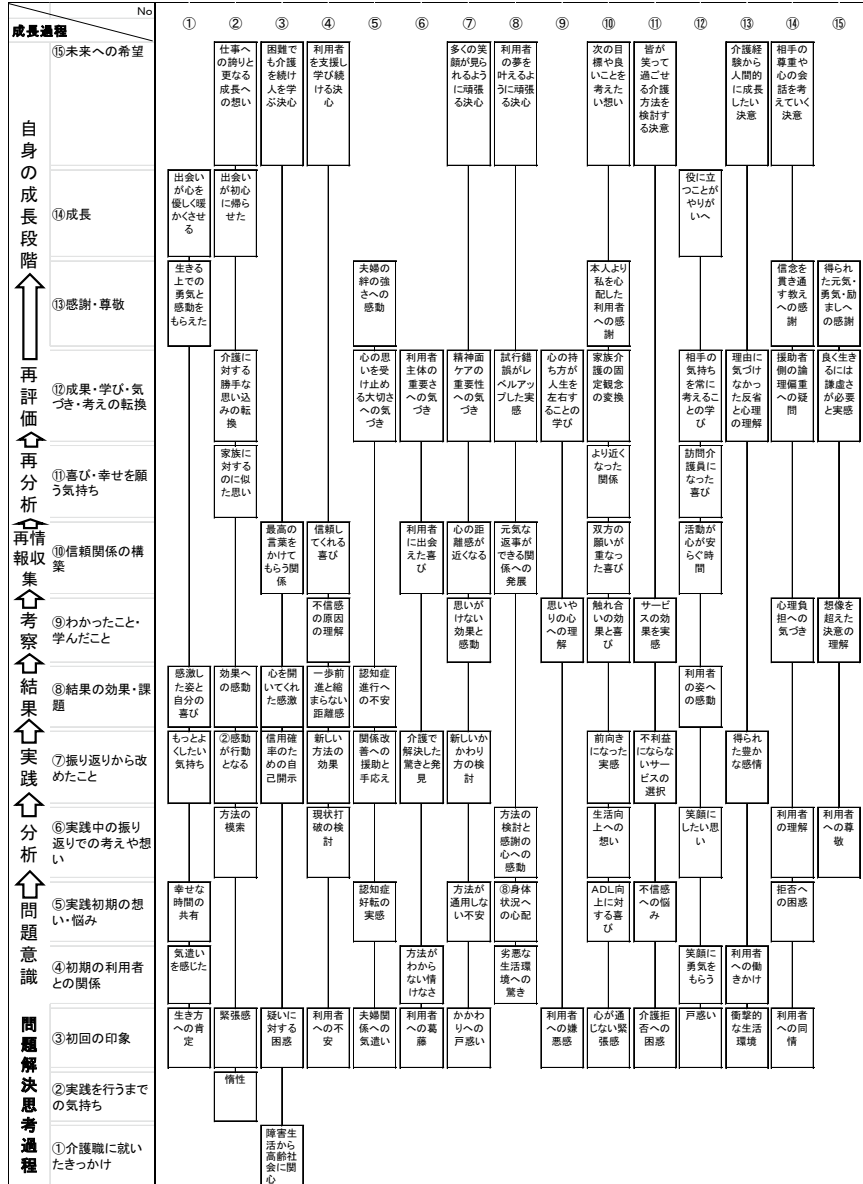
表6 事例の題名

①約束した手の温もり ②「趣味」というつながり ③与えられた時間を大切に生きる ④心の言葉 ⑤寄り添って ⑥あやのさんに学んだこと ⑦Iさんの笑顔～介護の喜び～ ⑧利用者と共に成長して ⑨すべては心の持ち方ひとつで～ある利用者から学んだこと～ ⑩散歩 ⑪介護する人される人 ⑫笑顔 ⑬Kさんが気づかせてくれたこと ⑭人間らしく生きたい ⑮ノーハンディキャップ ⑯笑顔に支えられて ⑰相手は自分の気持ちを映す鏡 ⑱寝たきりからの脱出 ⑲心ふるう介護に ⑳力になれてよかった ㉑私に誇りをくれた西山さん ㉒高齢者の一人暮らしを支えるために ㉓今、この現実を大切にする ㉔心の底から「ありがとう」～渡辺さんと出会って～ ㉕「工夫」でつかむいい関係 ㉖幸せをありがとうございます ㉗エゴ ㉘会遇・別離・希望 ㉙Mさんの努力に学ぶ ㉚先生と呼ばれて ㉛高齢者にとってのケアとは～ある一つのケースから～ ㉜明日に向かって発つ ㉝母の温もり

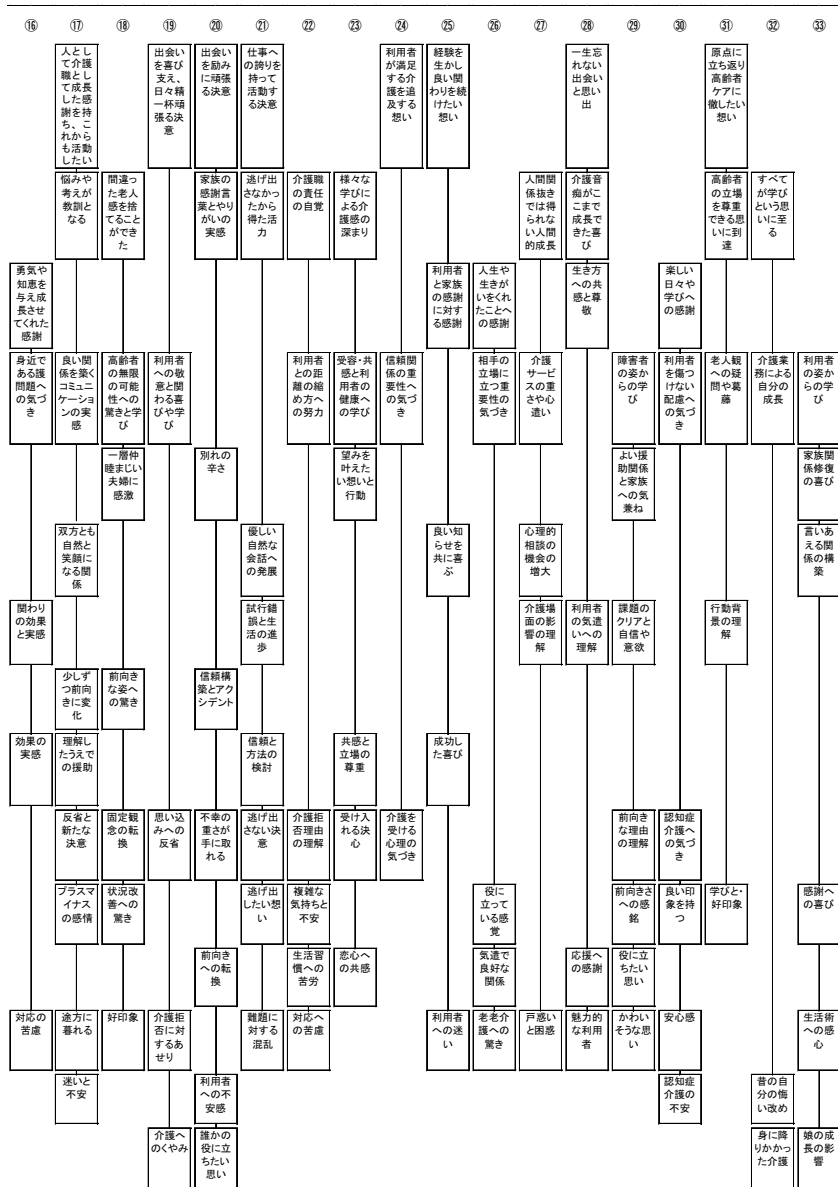
『こころあたたまる介護』より

なお、事例の分析はM-GTA（修正版グラウンデッド・セオリー・アプローチ：以下 M-GTA-GTA）の手法を用いて行った。これは、データに密着した継続比較分析から独自の理論を生成する質的研究方法であり、人間の行動の何らかの変化と多様性を説明できる分析方法である。また、表6の事例内容からみられる想いや体験を概念化し、複数の概念間の関係を解釈的にまとめて最終的に結果を表7に示した。

表7 概念図による介護職員の成長過程



対人援助における自立支援の手法



筆者作成、2016年

表7（結果図）からは、15の成長段階が確認できた。そこで、これらの諸段階を追ってみたい。

[①介護職に就いたきっかけ]

介護に就いたきっかけは5事例しか示されていないが、やりがいを求めたり何かの役に立ちたいという思いからということがうかがえる。

[②実践を行うまでの気持ち—⑤実践初期の思い・悩み]

初期の活動では、不安や緊張、困惑等の好ましくない心理状態で仕事に臨んでいる者が多いとことがわかる。

[⑥実践中の振り返りでの考えや思い]

この段階では、利用者の状況を分析することで、思いや考えを理解できるようになり、消極的・否定的な気持ちも積極的・前向きに変化している。

[⑦振り返りから改めたこと—⑧結果の効果・課題]

すべての事例で、介護者自身の心の持ちようが変容しており、その過程で、利用者を意図的に良い方向へ導くように計画や実践を行っている。これらは、利用者との距離が縮まったからこそできることであるが、実践結果が良好になると、より援助者と利用者双方が親密な関わり方へと変化している。

[⑨わかったこと・学んだこと—⑩信頼関係の構築]

良好な結果が導かれる、援助していく上での大切な気づきが生まれたり、信頼関係を構築したり、やりがいを見いだしたりするなど、幸福な相互作用の時間につながっている。

[⑪喜び・幸せを願う気持ち]

事例の対象は高齢者なので、今後に対する不安や心配、また突然の死という別れや悲しみも訪れている。

[⑫成果・学び・気づき・考えの転換]

この段階に至るまでの関わりによって、介護スキルが向上し価値観も転換している。

[⑬感謝・尊敬—⑭成長]

感謝の気持ちが生まれ、自分自身が成長したと感じている。

[⑮未来への希望]

最終的には利他愛が生まれ、この段階は自己実現への契機にもなっている。

以上、分析結果から特に重要なことを挙げると、各人が意識的・無意識的に問題

解決の思考過程を繰り返しているということである。また、初期に困惑や緊張が続いた者（事例 2-7、9-13、16-17、19、21-22、25-27）の方が、最初から利用者の好印象を得た者や安堵感などのプラスイメージをもたれて比較的スムーズに介護業務に入ることができた者よりも最終ステージの〔⑮未来への希望〕へ到達した者の確率としては高いといえる。したがって、たとえ利用者との初期のかかわりが困惑や不安、緊張の中で行われたとしても、課題の解決やニーズを充足するための思考過程（介護過程）に基づく関わりを続けることは、〔成長過程：⑭成長〕や〔成長過程：⑮未来への希望〕へと到達する要素となるのである。したがって、介護業務を単純労働と捉える者は、自分の考えや価値観、意思の転換ができずこの思考過程に辿り着けないのでやりがいも生まれず離職へと向かい、反対に常に問題解決の思考過程を繰り返しながら介護を行うものは、やりがいや満足、自分自身の成長へと向かっており、問題解決の思考過程が分かれ目になるといえるのである。

6. おわりに

本小論では、介護業務の良さややりがいを示すため、個人の尊厳や自立支援を意識したかかわり方の影響について検討してきたが、その鍵は絶えず問題解決の思考過程を展開した利用者とのかかわりにあり、その相互作用が自分自身の学びや人間的成長へとつながることが示された。

前述したように、介護人材の不足や1年間に退職する介護職員の75%は勤務年数3年未満の者だといわれているが、勤務年数が3年未満の離職者が、専門的知識や技術の習得や問題解決の思考過程に習熟することは非常に難しく、その結果介護の魅力にも辿り着けず人間的成長ができなかった証明ともいえる。それに対して、マザー・テレサや社会福祉関係者、事例集『心あたままる介護』の筆者たちは、主観的次元へのかかわりや問題解決の思考過程を展開した利用者との相互作用を繰り返したからこそやりがいや満足などの結果をもたらしたといえるのである。

筆者には、介護の学びや業には社会生活や職業に就く上での基本的要素が満載していると思えることが多々ある。多くの誤った情報や行き過ぎた情報の氾濫により、この仕事への誤解や偏見が後を絶たないが、この研究により、介護福祉業務には人が生き成長する可能性があるということを明らかにしたつもりである。今後、日本社会が安定するためのいくつかの条件に、この業務の価値を高めることは一つの回答であるといえる。その方法については、今後の筆者の課題としたい。

[研究ノート] 高齢化する東アジア圏の中での日本の社会・教会と 国際的なキリスト教福祉教育の課題

国際と福祉をつなぐ統合的カリキュラム実現に向けての意義を問う

井上貴詞

(東京基督教大学准教授)

はじめに

四半世紀前、特別養護老人ホームで働き始めて5年目の時に海外研修の勧めを上司から受けた。行き先は、論者が従事していたキリスト教主義老人ホームの源流となるアメリカであった。大変魅力的なお誘いでもあったが、結果的にお断りをした。そしてそれと引き換えに二週間の休暇をいただけるとすれば東南アジアの貧しい国に行きたいと嘆願した。

当時、同僚からは「なぜアメリカ行きの研修を断ったのか」といふかられたが、日本のNGOを通して参加したスリランカのスタディツアーは微塵も後悔することのない貴重な旅となった。なぜなら、そこには貧困という福祉の原点があり、自分が日常的にケアをしていた明治・大正生まれの高齢者たちの目に焼き付いている日本の戦前の農村とそっくりの暮らしの風景が広がっていたからだ。

今日の日本では想像もできない内戦による緊張感、一生移住や職業選択の余地のない紅茶園で働く貧しい人々との出会い。制度もほとんどない中で働く多文化多宗教のソーシャルワーカーたちの献身とチームワーク、貧しくても助け合う村人たちの親切さと絆の強さ、日本とは明らかに違う子どもたちの目の輝き。政治的な圧力に巻き込まれ命を危険にさらされる人々。それら一つ一つが心揺さぶるものであった。

その頃はまだ国際社会福祉とか多文化ソーシャルワークなどという言葉は、国内ではほとんど聞くことがなかったが、その後のグローバル化する福祉の課題を予見できるような経験でもあった。

本稿では、高齢化する東アジア圏の現状の中で、日本の社会や教会の課題並びに国際的なキリスト教福祉教育の展望や意義を論じる。第1には高齢化の進む東アジ

ア諸国と日本の現状について先行研究から整理し、第2には論者が2015年秋に訪問した台湾のソーシャルミニストリーをケーススタディとして取り上げ、第3には論者の所属する東京基督教大学（以下は「本学」）での「国際キリスト教学専攻とキリスト教福祉学専攻をつなぐ統合的カリキュラム試案¹」を紹介する。そして3つの項目を考察し、国際キリスト教学専攻とキリスト教福祉学をつなぐ教育課程の意義を結びとして述べる。

尚、論者は、2015年に中国も訪問しているが、中国については国家体制上文字化して報告することが難しい部分と、広大な中国について普遍的なことを示すことは力量不足のため、第1の現状の中で所見を述べるにとどめる。また、第3の部分は、プロジェクトチームである本学教員森田哲也と井上貴詞の共同執筆であるが、紙数の関係で、井上が要約・補足した内容を掲載している。

1. グローバリゼーションと高齢化の進むアジア諸国と日本

戦後、日本の高度経済成長を追うように、貧しかった東アジアの国々（NIES² = 韓国・台湾・香港・シンガポール、ASEAN 4カ国 = タイ・マレーシア・インドネシア・フィリピン）も1970年代に入ると高い経済成長を成し遂げてきた。貧困が撲滅されたわけではないが、NIESの実質的な生活水準を示す購買力平価レートで換算した一人あたりの所得水準は日本とほとんど遜色ない程度になったと言われ、その変容ぶりに1993年に世界銀行が「東アジアの奇跡」という報告書を出した程である³。

しかし、大泉は、こうした東アジアの国々の経済発展は、人口ボーナス⁴に支えられたものであり、人口ボーナスの終焉は高齢化を意味し、労働人口の減少と国内貯蓄率の低下により経済の停滞をもたらすと指摘している⁵。

すでに日本は人口減少社会に入っているが、アジア諸国も全体として2030年頃

1 2015年度東京基督教大学学長裁量経費プロジェクトによるカリキュラム試案。

2 newly industrializing economies の略称（新興工業経済地域。輸出産業を軸として急速に工業化を遂げ、高い経済成長率を達成した国々を指す）

3 大泉啓一郎『老いてゆくアジア—繁栄の構図が変わるとき』中公新書、2007年、43頁

4 人口ボーナスは、人口の年齢構造の変化の結果として生まれる経済成長の可能性をいう。主に15-64歳の労働力人口割合が、働いていない人口割合より多い時に生まれる。国連人口基金東京事務所『世界人口白書2014』12頁。

5 大泉、前掲書、92-93頁

を境に人口減少社会に入ると言われている。中国・韓国・台湾は、合計特殊出生率が日本よりも低く、台湾では2010年には一時期0.895にまで落ち込み、少子化が進んでいる⁶。高齢化率7%の高齢化社会から14%の高齢社会へ移行するスピードは、フランス115年、スウェーデン85年に対して、日本は25年、中国は26年とほぼ同等、台湾は23年、韓国は18年、タイは20年と日本をしのぐスピードで高齢化していく⁷。中国の場合は、老年人口の規模が2015年時点で1.36億人と桁違いに大きく、地域格差が大きい。中国は、計画出産政策で農村部より都市部で高齢化が顕在化してきたが⁸、昨今は都市への出稼ぎ労働者が2.4億人もおり、若年層が多いために農村での高齢化問題が深刻である。経済格差も大きく、「未富先老」（近代化よりも高齢化が先行）が現実化している⁹。

中国・香港・台湾は、それぞれに政治社会体制が異なりながら、儒教文化を共通基盤とする中華文化圏であり、共通する少子・高齢化で家族の扶養力、介護力はいずれも激しく低下しているが、家族の扶養責任という伝統的価値観の再認識、再評価をしようとする姿勢も共通していると言われている¹⁰。以下では、日本と関係の深い韓国・中国・台湾に絞って高齢化に対する政策動向を概観する。

(1) 韓国の高齢化対応の政策動向

韓国は、2005年に合計特殊出生率が1.08まで下がり、さらに高齢化率14%の高齢社会から20%以上の超高齢社会に日本の12年より短いわずか8年で到達する。深刻かつ急激な少子高齢化の波を受け、2008年には日本に次いでアジアで二番目の社会保険方式の介護制度＝「老人長期療養保険」が創設された。韓日両国の制度導入背景はほぼ一致しており、基本的な仕組みも似通っているが、尹永洙は、制度施工後に多様な問題が噴出したことを指摘している¹¹。たとえば、サービス受給対

6 宮本義信『台湾の社会福祉』ミネルヴァ書房、2015年、89頁

7 第40回SGRAフォーラム報告書『東アジアの少子高齢化問題と福祉』2011年、19頁。SGRA(関口グローバル研究会 www.aisfor.jp/sgra/)は、世界各国から渡日し長い留学生生活を経て日本の大学院から博士号を取得した知日派外国人研究者が中心となって、個人や組織がグローバル化にたちむかうための方針や戦略をたてる時に役立つような研究、問題解決の提言を行い、その成果をフォーラム、レポート、ホームページ等の方法で、広く社会に発信する組織である。

8 沈潔『中華圏の高齢者福祉と介護』ミネルヴァ書房、2007年、14頁

9 郭芳『中国農村地域における高齢者福祉サービス』明石書店、2014年、10-11頁

10 沈潔、前掲書、7頁

11 尹永洙「韓国からみる高齢社会とアジア共同体」(萩野浩基編『高齢社会の課題とアジア共同体』

象者数がたった2年で予想の二倍にまで膨らんだことなどであり、財政の運用面も難しいという。また、共通した問題を抱える日本・韓国・中国は、三国間の協力が必要であり、先に高齢化している日本は、「見本」や「ロールモデル」としての役割が期待されていると尹は説いている¹²。ちなみに、韓国の長期療養保険ができる際に、「療養保護士」という国家資格が創られたが、待遇が悪く、離職率が高いことは日本と共通しているが、その平均離職率は、2011-12年に41%という異常な高さである。にもかかわらず、療養保護士は過剰なために、介護職不足に至っていないという¹³。この現象は興味深いところであり、韓国の深刻な若年者の失業率の高さなどと関連していると思われるが、その分析はまだ十分に資料を収集していないため別の機会に譲ることとする。

(2) 中国の高齢化対応の政策動向

人口規模的に高齢化の波が大きい中国は、現在高齢者人口が年間860万人ずつ増加しており、1997年に成立した「老人權益保障法」という国家による初めての公的な介護政策が進められてきたが、この法律でも家族の扶養義務は明記されている¹⁴。昨年、論者は実際に中国で現地の方にこの家族の扶養についての現状を質問してみた。都市に出てきた若い世代が農村部の高齢者の世話をすることは、日本の遠距離介護とは比較にならない程の移動距離があり、儒教的な親への扶養意識の伝統も薄れているとのことだったが、扶養義務を遂行するための罰則的な規定もあるという。また、その規定の遵守のために介護サービスを利用する人もおり、そこに日本をはじめ外資の介護事業者が進出しているとのことである¹⁵。

「老人權益保障法」は、日本と同様に施設介護と在宅介護に分かれ、利用者に対する要介護認定制度もあるが、全国の介護施設数は40,250カ所であり、高齢者の1.5%しか利用できない。身寄りがなく経済的に困窮する人でも利用できる公立老

芦書房、2014年、203頁)

12 尹、前掲書、205頁

13 白澤政和「北東アジアでの介護の社会化の現状と課題」(萩野編、前掲書、75頁)

14 白澤、前掲論文、77頁

15 2015年8月北京市内に国家的なリタイアメントコミュニティ・プロジェクトを進めている職員の方からのお話による。日本に留学経験ある方だったので通訳を介さずにお聞きすることができた。このプロジェクトは中国版のCCRC (Continuing Care Retirement Community) と言えるようなもので、広大な敷地に高齢者用のマンション、病院、リゾート施設まである。ごく一部の富裕層をターゲットにしていることは明白である。

人ホームは存在するが、常に飽和状態でなかなか入居できず、すべての人が申請できるわけではない。国有企業や集団所有制の老人ホームは、日本の有料老人ホームと比べても遜色ない程のりっぱなものがあるが高額な費用がかかり、富裕層しか利用できない¹⁶。その一例を北京でも見学してきたが、利用額が高いために多くの人が二の足を踏むらしく4分の1ほどの空き室があった。農村部にも老人ホームはあるが、公的敬老員は設備が不十分である。郭芳の訪問調査した「寿光市 A 敬老員」では、給水設備が屋外で、屋外の出入口にも段差があり、施設にトイレは3カ所しかなく、入浴室も一カ所しかなく不便を強いられる環境である。そもそも同市内には、浴室がない施設も半分あるという¹⁷。

さらに、中国の高齢者福祉には規範性と専門性の低さが指摘されている¹⁸。その原因は人材の資質や教育にあるといわれるが、例えば施設長にいたっても短大・大学卒の学歴を持つ人がわずか17%しかいない。また、職員に至っては、リストラされた退職者の雇用が多く、専門の教育も受けていない人が多く、待遇も低い。農村部ではもっとこの傾向が顕著でスタッフの学歴は中学卒、政府の方針でリストラされて転職した人が多く、専門性はさらに低いとも指摘されている¹⁹。

規範性の低さとは、高齢者の尊厳を保持するケアの水準に現れるものであるが、「尊厳の保持」が法律に明記されている日本でさえ、高齢者の虐待や殺人まで惹起している事情を鑑みると、日本の介護福祉士養成校に相当するような教育機関がなく、職員に十分な教育や訓練がない中国にあっては介護の現状に問題が起きていても不思議ではない。

論者は、北京滞在時に日本でいえば紀伊國屋書店などに相当する大型書店に入ってみたが、伝統的な医学書は多いものの「高齢者福祉」「介護サービス」に相当するような書籍を見つけることができなかつた。ましてや「ソーシャルワーク」などはない。また、交通事故が多い大都市部で人が車ではねられても誰もが見て見ぬふりをして救急車が遅れるという話も聞いて唖然としたが、汚職も蔓延し、国全体のモラルが欠如している社会・文化の中で²⁰介護の現場での問題が生じることは想像に難くない。

16 崔 保国「中国から見た高齢化社会とアジア・アイデンティティ」（萩野編、前掲書、236-238頁）

17 郭、前掲書、49-51頁

18 崔、前掲論文、241-242頁

19 郭、前掲書、54頁

20 池上彰『そうだったのか中国』集英社文庫、2010年、376頁

在宅福祉では、1980年より「社区服務」と呼ばれる社区サービスセンターを拠点にした在宅サービスが展開され、デイサービスや自宅での生活支援、家事援助、身体介護などが行われているが、職員は一部の研修を受けるに過ぎず、十分な介護業務が遂行できる状況ではない²¹。中国滞在中に偶然に介護技術を中国の人々に指導しているクリスチャンに会うことができたが、近年は北京だけでなく上海など各地で指導を頼まれ、引っ張りだこであるという。また、先の日本に留学していた中国人職員からは「日本で本格的に高齢者福祉・介護を勉強してきた人は中国ではステータスになる」という話を聞いたが、決してオーバーな話ではないのであろう。

郭芳の調査によれば、農村部の社区では、実際にはあまりサービスが展開されていないという。その理由は、財源不足や自治意識の欠如のほか、農村社区高齢者サービスの実施範囲が広すぎる点を指摘している。そして、目下サービス実施を重点化している社区の下の層の「郷鎮」よりさらに下の層、村レベルの小規模サービスが有効であると分析をしている。さらに言えば、その小規模サービスとは、日本の小規模多機能型サービスをモデルにした「村託老所（村民交流サロン+施設）」を提唱していることは非常に興味深く示唆に富み、我々日本人にとってチャレンジングでもある²²。

中国は、1979年に始まった「計画生育政策（一人っ子政策）」を2015年でついに廃止した（正確には、「人口と計画出産法」修正による「ふたりっ子」政策への転換）。しかし、36年も続いた人口抑制政策を転換したところで、実際にはすぐに出生数が増加に転じるとは考えにくいといわれている。大都市の若年世帯では、子どもにかかる教育費などのことを考えて二人目を生むことに躊躇する傾向や意識が定着しているからである。農村部でも、若者が流出し、晩婚化・非婚化が進んでいるといわれていることから政策の転換が功を奏するには時間がかかろう。家族構造の変化が意識の変化も生み出し、従来の伝統的家族介護システムは揺るがされている²³。

(3) 台湾の高齢化対応の政策動向

台湾は、1993年に高齢化社会に入ったが、日本より深刻な低出生率問題を抱え、人口高齢化の加速度は大きい。1980年に制定された「老人福利法」は理念が形骸

21 白澤、前掲論文

22 郭、前掲書、121-127、198-209頁

23 崔、前掲論文、233-234頁

化し、具体策に乏しいという欠点があった。1997年には改正された新法となって生まれ変わり、高齢者の権利擁護の理念や高齢者施設五種類の定義変更、年金制度の創設、地方自治体への在宅サービス提供の義務化、高齢者保護条例の新設、法定扶養義務者の高齢者への扶養義務などが盛り込まれた。その新法でも、特徴として「家族扶養前提」「現金給付重視」「予防理念の欠如」「いきがいくりの視点の欠落」などの傾向があるといわれている²⁴。また、在宅サービス、施設サービスとあるものの、「家族扶養優先」の理念がある割には、在宅サービスの量が不足していて、利用者が選択権をもっていない。台湾では、日本の介護保険制度をモデルにした保険制度を導入しようとしているが、先にケアマネジメントサービスは実施されている。しかし、在宅サービス量が少ない上に、一人のケアマネジャーが抱えるケアプラン件数は300ケースということで実に日本のケアマネジャーの10倍である。これでは利用者の自己決定や選択の余地はなく、サービスが実施されても、日本のようなモニタリング機能も発揮できない²⁵。

日本との歴史も含めた関係という観点からいくと、中国や韓国と比較するとはるかに戦前の日本の統治時代を好感触で回顧する人々が多く、それは現在の日本に対する好印象にもつながる要素となっている。戦前の日本の統治時代であるとはいえ、台湾の福祉の歴史に大きな足跡を残したセツルメント事業家でキリスト者の「稲垣藤兵衛」は、台湾の貧困児童に対する教育への功績が台湾人によっても称えられている²⁶。農民運動や廃娼運動にも参画し、財閥・資本家の権力的な支配に農民の先頭に立って抗したという姿は、同じくセツルメント運動からスタートした賀川豊彦を彷彿させるような人物である。この他にも、治水事業による貢献から台湾の小学校の教科書にも登場する八田與一など戦前から台湾で慕われている日本人がいる。

もちろん、そのことをもって日本の統治時代を美談にすることはできない。日本統治時代の「霧社事件²⁷」など真摯に悔い改めるべき歴史の事実は直視すべきだ。それでも、戦後特に近年の高齢化に関しては、日本に好感を持つ台湾の人々が積極的に日本の福祉制度や福祉機器などから学び、多くを摂取している。日本の介護施設で見られるユニットケアや、日本発で始まりほとんど海外には広がらなかった「訪

24 沈、前掲書、191-192頁

25 2016年6月19日第15回日本ケアマネジメント学会北九州大会シンポジウム報告より。

26 宮本、前掲書、53頁

27 1930年、日本の統治政策に蜂起した原住民の反乱を制圧するために600名余りの命を奪って武力で鎮圧した事件。その記念碑のある公園を2015年論者は訪れた。

問入浴サービス車」の導入など台湾の高齢者施設を訪れると随所にそれを感じることがができる。

また、台湾は多くの移民を受け入れ、婚姻件数に占める外国人が2割を占めるまでになった²⁸。1991年の「就業サービス法」により外国人労働者の合法的な受け入れを本格的にスタートさせ、22万余りの「社福外籍劳工(福祉関係の外国人労働者)」が存在している。しかしながら、女性の新移民は、国際結婚の増加と比例するかのようには離婚問題や女性のDV被害の増加を招いた。図らずもそのことにより、台湾政府はDV女性被害救済の法体系と実施体制の強化を迫られ、「新移民DV被害女性へのソーシャルワークという特化されたサービスを多面的にワンストップで記録を共有しながら展開する民間団体²⁹」を生み出した。こうしたDV被害女性の増加と対応は、台湾にとっては恥辱となる部分であるが、そうした包括的なしかも外国人籍の女性を救済するしくみや民間団体は日本では未開である。

介護労働者、居宅介護ヘルパーが圧倒的割合を占める「社福外籍劳工」も同様に労働者の労働条件や環境の劣悪さが問題になり議論が噴出している。2016年から2017年にかけて施行されようとしている「長期介護サービス法」(日本の介護保険制度に相当する)では、これまでの外国人労働者を酷使するような制度を改め、介護の品質や労働者の權益を守るために、「社福外籍劳工」を除外した「台湾人介護者」の養成を図ろうという方針が出ている。逆に、台湾人の介護職員の絶対数が不足し、フルタイムの有資格者の居宅ヘルパーも3%しかいないことから、長期介護サービス法では外国人労働者を排除せずに、介護職の管理・訓練と労働条件を整えることを主張している識者もいる³⁰。

一方で、台湾政府は在宅介護サービスを拡充するために、施設の外国人介護者を地域に派遣することを想定しており、現時点では施設経営者側の労働条件、定期的な健康診査の実施、スーパービジョンと教育・訓練などの状況を第三者が点検・評価するしくみを強化しようとしている³¹。

いずれにしても、日本は高齢者福祉制度と技術を台湾に輸出するだけでなく、今後外国人労働者の受け入れが避けられない介護労働市場において、台湾で起きた問

28 宮本、前掲書、133頁

29 宮本、前掲書、140-159頁、さらに施昭雄「台湾の外国人労働者受け入れ問題」(『福岡大学経済学論叢』2007年)の論文を参照のこと。

30 陳真鳴「台湾の介護サービスとホームヘルパー」(『日本台湾学会報』第九号、2007年、228頁)

31 宮本、前掲書、233頁

題と対応策に学んでいく必要があろう。宮本は、こうした台湾の情勢と日本の状況の考察を次のように締めくくっており、傾聴に値する。

日本人高齢者が退職者ビザの整備を進めるアジア圏へと関心を広げるにつれ、国際退職移住に伴う要介護者のケアの国際移動がみられるようになってきている。(中略) これらのケアの場面ではフィリピンやインドネシアからの移住労働者がケアの担い手になっている。将来的に、アジアの介護労働者が「循環移民」として、国際的な相互認証のシステムに基づき、本人の自発的意思で本国に帰還・回帰したり、また他国を循環しながらキャリア向上の道筋を螺旋状に辿っていく、そのような「ケアのトランスナショナル化」の時代が間近に迫っているのかもしれない。³²

日本では、EPA（経済提携協定）によりインドネシアやフィリピン、ベトナムからの介護福祉士候補者を受け入れている。しかし、来日した外国人が介護福祉士になっても介護現場に定着せず帰国してしまうということが度々報道される。2015年度でも、3国の介護福祉士資格取得者352名の内、帰国者が103名と30%弱を占める³³。その問題への対応も始まったばかりである³⁴。現在、厚生労働省は、介護職員の処遇改善と絡める形で「キャリアパス³⁵」の構築を介護事業所に推奨しているが、宮本の主張は、まさにこの「キャリアパス」をアジア圏のグローバル化に対応させていくことの必要性を迫っているといえよう。

台湾は多民族社会であり、多くの出稼ぎ労働者が介護人材としても、台湾内の施設や家庭で雇用されて働いている関係で、「内なる国際化」が進んでいる。日本は、これまでODA援助などにより、「外に向かう国際化」路線で来たが、ここに来て「内

32 宮本、前掲書、236頁

33 第8回外国人介護人材受け入れの在り方に関する検討会資料『EPAによる外国人介護福祉士候補者等受け入れのさらなる活用策』公益社団法人国際厚生事業団、2016年、7頁

34 厚生労働省平成26年度セーフティネット支援対策等事業『介護現場で働く外国人労働者の定着促進についての調査研究事業報告書』メディアヴァ、2015年

35 ①職員の職位、職責、職務内容に応じた任用の要件、それに応じた賃金体系を定めることにより、どのような仕事ができるようになったら、どんな職位があり、どういう給与になるのかを明確にし、精進する職員が自分の将来を託せると思えるようにするしくみ（キャリア段位制度の活用）。離職を予防し、モチベーションを高め、業務の質を向上し、良いケアを提供できるようにすることが最終目的。

なる国際化」が問われている。それは、教会もキリスト教福祉事業体も同様である。

2. 台湾の福祉事情と教会のソーシャルミニストリー³⁶

(1) 台湾のケーススタディ その1 中華基督教救助協会

台湾には、実に多様なキリスト教ソーシャルワーク、教会のソーシャルミニストリーがある。「中華基督教救助協会」は、1998年の飛行機墜落事故、1999年の台湾中部大地震等を発端に、超教派の救援部隊や教会の支援ネットワークを基盤に作られた。2000年になるとこの超教派の運動は広がりを見せて、震災関連ばかりでなく、様々な困難を抱える人々を支援する団体＝「中華基督教救助協会」が創設されたのである（以下「救助協会」と略す）。

「救助協会」の働きは、①困難を抱える高齢者家庭やひとり親家庭を支援するフードバンク、②恵まれない家庭の子どもへの学習支援、③突然の家族の危機に経済的側面から期間を限定して支援する働き等があり、その他にも福音宣教のためのリーダーを育てる神学校の働きとも連携して行っている。

その支援のアプローチはユニークである。「救助協会」のスタッフが直接に支援をするのではなく、各地域のキリスト教会に賛同・協力を呼びかけ、あくまで地域の教会を通して支援を進めるという形態をとっているのである。「救助協会」が直接前面に出ない理由は、①「救助協会」の働きがなくなってもその地域で継続してもらうため、②地域をよく知る地域の教会を通して活動することにより、教会が地域を認知し、地域社会に教会が認知され、信頼関係を築けるようになるため（単なる金銭物品提供よりも人間関係を築くことを重視する）、③地域の教会が宣教の実りを得られるようにすることを励ますということであった。教会からみれば、地域の福祉を担おうする時にそのようなサポートを受けられるわけで、助かる存在でもある。日本においても、教会の高齢化などに相談に乗ってもらえたり、物心両面のサポートを受けられたりする場所があればどんなにか助かるだろうか。

「救助協会」は地域の教会を巻き込んで、経済的にその団体の活動費を支援してもらおうと共に、クリスチャン企業等からの寄付も得て³⁷、金銭的にも、支援活動の

36 台湾のミニストリー訪問では現地の齋藤五十三氏（日本同盟基督教団派遣宣教師）が通訳の労を取ってくださった。

37 台湾にはキリスト教企業が多い。クリスチャン事業主のコンビニエンスストア hi-life、スマートフォンの HTC 等がそうである。日本のコンビニエンスストアでは性風俗を紹介するような

量と質においても各個教会の過度の負担にならないように調整、配慮、時に専門的な支援（研修等）も行っている。今やこの「救助協会」の活動は、台湾全土に広がって、大きく国内を5つの地域に分けて活動を展開している。「1919（現地の言葉で「助けが必要だ」と読める）」が活動の愛称にもなっている。

(2) 台湾のケーススタディ その2 教会による地域起こし—神の国のひな形

台湾中部の農村地域、彰化県に「貝林靈糧堂」という包括的なソーシャルミニストリーを持って宣教を進める教会（靈糧堂は教団名）がある。この地域においては、失業者、ホームレス状態であった十数人がこの教会で共同生活をしている。教会は日本で言えばNPOのような法人格（英語名で Agape community service association）を持ち、政府の援助で近隣の高齢者（主に独居者を対象。寝たきりに近い方もいるという）に毎日200食という配食（お弁当）サービスを提供している。その調理や配達を担当者は、元ホームレスであった共同生活者である。この地域には失業者、ホームレスがもともと多かったそうである。さらに、農場もあり、単に福祉サービスを持って宣教するという教会でなく、ホームレスだった人に住まいと雇用を提供し、自立支援をめざし、かつ地域を活性化するという、いわば「地域起こし」をしている。教会のスタッフは、有給無給も含めて5-6人。教会員は、100人くらいのメンバーであるが、そのほとんどがこの働きに関与している。

さらに、驚愕したのはその農業の方法である。この地域の地下水には、様々な泥や昔の給水管の錆び成分などが含まれているため、通常の水道水でもそのままでは飲めない。ここでは吸い上げた水分を様々な植物の力をもって浄化している。そして、その浄化した水を循環させて、魚の養殖も行っている（魚菜共生農園）。

大きなビニールハウス全体が有機農業で、奥に進むほど水は浄化され清流になっており、最も浄化された清流となる場所ではイチゴなども栽培されている。毎日30tの水が循環され、汚水が出ないようになっているという。人間が汚染させたものを植物によって浄化する。まるで海外でも放映されたアニメ「風の谷のナウシカ」の世界の如くである。

農場では、養鶏や養蜂もしている。なぜかそれらのミツバチたちは、巣に近づいても人を刺さない。500坪の農地は教会員が提供して下さったとのことであった。

雑誌が平気でコーナーを作って店頭に並べられているが、hi-lifeではそうしたものは一切置いていない（日本から進出している他の企業にはその傾向があった）。クリスチャン企業の社会貢献とモラルの高さ、文化を創造するという点からは大きな示唆を与えられる。

農業は、利益は薄いですが、農場という就労場所と農薬を使わない環境保全型有機農業、養殖、養鶏、居場所が一体化していることにも大変感心した。

そしてさらに感心するのは、平日の課輔班³⁸に子どもたちが100人も来ていることである。子どもたちの学年ごとにクラスがあり、音楽やスポーツ、自然観察学習、夏のキャンプがあり、「品格教育（宗教的道德的人格形成のため教育を意味する）」を掲げ、まるで学童保育という要素と教会学校という要素も合わせ持っているかのような働きである。

また、フードバンクもあり、貧しい家庭に食料を提供している。食材は、地域の食材倉庫やレストランでの賞味期限切れ、スーパーの売れ残りなどを集めたり、献品してもらったりしたものを備蓄している。

その教会の呂牧師の話では、教会の目的は単なる伝道でなく、コミュニティを活性化し、愛のコミュニティを作ることにあるという。実際に、この働きを維持するためには、政府の補助も活用し、地域の人々も好感をもって加わって助けてくださっているとのことで、その取り組みは行政からも認められ、彰化県からの表彰状も掲げてあった。地域全体からの信頼と協力があるということである。

働くスタッフの労力は並大抵ではなく、常に人手不足ではあるが、プレゼンテーションをしてくださった女性スタッフの顔には、悲壮感がなく、明るい笑顔であったことも強く印象に残っている。

神が初めにこの地上世界を作られた時に、人間に命ぜられて委ねられたのは、人の尊厳を守り、愛し合う共同体を作り、継続可能なように賢く被造物の管理をするようにということであった。「貝林靈糧堂」は、まさにここに神の国の先取り、ひな形を見ているかのような場所であり、その全体プログラムと実践には度肝を抜かれる体験でもあった。

(3) 台湾のケーススタディ その3 一麦福祉事業基金

台湾の東部に、「一麦福祉事業基金」の福祉団体がある。米国の宣教団体 TEAM (The Evangelical Alliance Mission) は、35年以上前から台湾の原住民への訪問医療伝道を開始していて、その流れで台東基督教病院という大きな総合病院があり、

38 課輔班（かほはん）とは、台湾の老人ホームでも、教会活動でも、どこでも、ごく自然に行われている「学習塾」のようなものであるが、ひとり親や低所得の恵まれない家庭の子どもたちを支援するために政府が援助をして行っているものである。最近では、民間団体によるファンドもあり、先の「救助協会」も実践している。

隣接して高齢者のケアリングハウス（複合老人ホーム）があり、一階フロアに子ども家庭福祉を担う基金や働きがある。高齢者ハウスにはナーシングホームがあり、ほぼ日本の特別養護老人ホームと同様である。日本で開発された訪問入浴サービス、ユニットケア等の仕様も一部日本から学んで取り入れている。

食事の時間やベッドや居室の配置などをみるとケアの水準は日本の方が進んでいるという印象があるが、地域へのデイサービスの実践等の他に、地域の公民館などに出向いての介護予防体操教室も行っている。体操教室は、ダンス教室ではないかと思う程リズムカルで軽やかである。教室の参加者は地域の高齢者であるが、80代以上の方々が日本語で陽気に話しかけてくる。日本語を話せることが日本統治時代の遺産と考えると何とも複雑な気持ちにはなる。

「一麦福祉事業基金」は、その他にも独居高齢者への配食サービス、高齢者障がい者へのホームヘルプサービス、緊急通報システム、高齢者学習センター、障がい児の通所療育サービス、地域の高齢者をお招きしての旧正月の慰問活動（食事会、買い物同行）、原住民族の方の運動会、めぐまれない家庭の子どもの学習支援（課補班）、子どものための移動図書館、夏期学校、公立学校への出張講義など実に多様・多彩で包括的である。子ども分野や教育が多くあるところが、高齢者だと高齢者だけにカテゴライズされた日本と大きく異なる印象がある。めぐまれない家庭（母子家庭等）のための衣服や家庭用品のリサイクルもあった。また、元気な高齢者のやりたいこと、チャレンジを実現するプログラム——「海へゴムボードで乗り出す」などと大胆な活動もあり、日本だと安全性が問題にされてできそうもないが南国ならでは文化といえようか。

台東市は、住民の1割がクリスチャン。カナンナーシングホームでもクリスチャンスタッフの割合は70%。クリスチャンスタッフが多いことの影響はどうかと現地スタッフに尋ねると「献身的で貢献している」という回答が力強く返ってきた。日本では制度保障がある分、看板だけのキリスト教でも高齢者施設ができてしまう。ここまでクリスチャンスタッフが多いとスタッフのスピリットの浸透に歴然の差が出るといえよう。

スライドで事業の概要を説明してくださったマネジャーは、「台南神学院」という4年制の神学教育機関（ほぼ大学のようなところらしい）のソーシャルワーク学科で学んだ方であった。その神学院では1年生で神学を学び、上級学年で専門の福祉を学ぶという論者の勤務校と類似したカリキュラムを持っている。

また、東部のギラン県という場所の閉鎖しかかった小さな教会に、「一麦福祉事

業基金」の支援でデイサービスが始められ、田舎の高齢者のニーズに応えることを通して現在はその教会が維持されている、というお話もあった。日本は、キリスト教社会福祉法人が、地域の教会に福祉のノウハウ、方法を提供して、教会を支援するという取り組みはあまり聞かない。日本のキリスト教主義社会福祉法人は、教会に支援してもらうことは要請しても、法人の持つ専門性やノウハウをもって地域の教会を支援するという発想（神学）が薄い。「一麦福祉事業基金」が高度医療の病院が併設する総合福祉施設であるにもかかわらず、地域の教会との関係の密接さも感じられた。

3. プロジェクト「国際と福祉をつなぐ統合的カリキュラムの構築」の概要

(1) 文献レビューからの分析

日本国内における高齢者介護福祉の現場では、度重なる改定に伴う介護保険制度の政策誘導や外国人労働者の増加、加算制度とセットになっている処遇改善加算等の導入等により、益々複雑化している。また、制度の持続性を前提とする介護報酬の大幅削減は、経営基盤の小さな事業所の経営を直撃し、2015年度においてデイサービス事業所等の倒産は過去最高となった。社会参加や就労が強調されている障害者総合支援法においては、応益負担から応能負担に切り替わったことにより、自己負担の重さは緩和されたものの、たとえ能力のある障がい者であっても、十分な雇用・就労の受け皿があるとは言い難い状況が続いている。さらに、216万人にまで膨れ上がった生活保護世帯に象徴される生活困窮者が最後のセーフティネットにかかる前に、救済し、自立を促進するために「生活困窮者自立支援制度」が2015年4月から施行されているが、各市町村に相談窓口や家賃の補助などが設けられるに留まっており、失業者の職業訓練や貧困家庭の子どもの学習支援などはほとんど未着手の状態である。

他方、海外における開発援助の現場では、被支援者の主体性と持続可能な発展が促進されず、資金と技術力で優る先進諸国からの一方通行的な慈善事業が正当化される傾向が続いている。そして、多額の政府間援助が実施されながらもそれに見合う成果を生み出せず、一方で政治的意図の下に施される援助構造が固定化し、それが現地特権階層の腐敗・汚職の温床となっている現実があり、依然としての確な処

方箋が描かれているとは言えない状態である³⁹。

つまり、日本国内の福祉事業と海外における支援活動の双方に共通する課題は、支援に新たな政策・法体制や技術が整備されたとしても、最も必要を抱えている人に対しての適切な支援が行き届かないということだ。これに対して、これまでの「正しい支援の方法」としての専門性（介護福祉士資格、英語力、問題分析能力等）を身につけるだけでは十分ではないと本プロジェクトでは考える。なぜなら、そもそも福祉（welfare）とは「よく生きることの創出」であり、本学福祉学専攻のディプロマポリシーの観点から捉えれば、それは特別な必要・痛みを抱える他者がよりよく生きるための「全人的な支援」を提供できる人材を育成することを要求するからだ。専門技術だけでは十分ではなく、その基礎となるキリスト教世界観に立った人と社会の理解と同時に、この「他者に仕え支援する現場」に身を置くという点においては国の「内外」に区別はなく、国際的な支援の現場に赴くことを願う人材の育成においても、同様の視点が求められる。

(2) 「ソーシャルワーク専門職の国際定義」

「支援」という枠組みで福祉・国際の領域を横断的に捉える取り組みをする中で、特に2014年7月、オーストラリア・メルボルンでの国際ソーシャルワーカー連盟総会で採択された「ソーシャルワーク専門職のグローバル定義」の内容に、本学キリスト教福祉学専攻（以下「福祉」）と国際キリスト教専攻（以下「国キ」）を統合しうるコンセプトが組み込まれていることに注目した。以下、1982年、2000年、2014年の定義を確認する⁴⁰。

1982年版：ソーシャルワークは、社会一般および個々人の発達を形作る社会変革をもたらすことを目的とする専門職である。

2000年改訂版：ソーシャルワーク専門職は、人間の福利（ウェルビーイング）の増進を目指して、社会の変革を進め、人間関係における問題解決を図り、人びとのエンパワメントと解放を促していく。ソーシャルワークは、人間の行動と社会システムに関する理論を利用して、人びとがその環境と相互に影響

39 ダンピサ・モヨ『援助じゃアフリカは発展しない』東洋経済新報社、2010年

40 公益法人日本社会福祉士会公式ウェブサイト https://www.jacsw.or.jp/06_kokusai/IFSW/files/07_sw_teigi.html、2017年3月1日最終確認。

し合う接点に介入する。人権と社会正義の原理は、ソーシャルワークの拠り所とする基盤である。

2014年改訂版：ソーシャルワークは、社会変革と社会開発、社会的結束、および人々のエンパワメントと解放を促進する、実践に基づいた専門職であり学問である。社会正義、人権、集団的責任、および多様性尊重の諸原理は、ソーシャルワークの中核をなす。ソーシャルワークの理論、社会科学、人文学、および地域・民族固有の知を基盤として、ソーシャルワークは、生活課題に取り組みウェルビーイングを高めるよう、人々やさまざまな構造に働きかける。この定義は、各国および世界の各地域で展開してもよい。

特に2014年度の改訂内容が、「福祉」と「国キ」をつなぐ上で重要な意味を持つものと考えられる。以下、グローバル定義のハイライトである5つのポイントを整理する。

①「**社会を変える**」役割に重点：「社会変革と社会開発、社会的結束、およびエンパワメントと解放を促進」という社会全体という広い領域を視野に入れ、尚かつ学問という領域を超えた「実践に基づいた専門職」と定義づけている。このことから、福祉の現場に対応する専門家としての役割以上に、その社会全体をより良いものへと変革していくというビジョンと自覚を促している。人の Well-being (福祉、福利、幸せな状態) を高めることをビジョンとしつつも、それが個人レベルへの影響のみならず、社会構造の本質的な変革へと波及していく、その幅の広さが「福祉」と「国キ」をつなぐ起点となるものと思われる。社会・文化の変革は、ローザンヌ誓約⁴¹の第10項「伝道と文化」でも言及されており、教会がキリストの栄光のために文化の変革に努めることを促していることとも親和性がある。以下に、ローザンヌ誓約の第10項も抜粋・引用しておく。ここで述べられている視点は、④の「『西欧中心主義』

41 ローザンヌ誓約は、キリスト教の世界宣教を促すキリスト者の信仰宣言であり、スイスのローザンヌで開催された1974年の第1回ローザンヌ世界宣教会議から生まれた。イギリスの牧師／神学者であるジョン・ストットが起草委員会委員長を務め、誓約は信仰告白の形をとっている。その中で誓約者たちは、イエス・キリストの福音を広める使命において失敗してきたことを認め、ごんげの意を表明している。本誓約は、現代の福音派キリスト教において最も広範に用いられている文書の1つである。<http://www.lausanne-japan.org/>

からの脱却」とも重なる部分が興味深い。

人間は、神の被造物であるゆえに、彼が織り成す文化のあるものは、美と特性とを豊かに示している。とともに、人間は罪に墮落しているゆえに、その文化のすべては罪によって汚染されており、その中のあるものは悪魔的でさえある。(中略) 宣教団体は、今までしばしば福音と一緒に異国の文化までも輸出してきた。そして教会は時として、聖書よりも文化の拘束のもとにおかれてきた。キリストの伝道者たちは、他の人々に仕えるものとなるために、人格的な信任をほかにして、その他のすべての点において自己を無にすることを謙虚に追い求めて行かなければならない。そして教会は、ただキリストの栄光のために、文化を変革し、それを実り多いものにするように、ひたすらつとめて行かなければならない。⁴²

②**マクロ（政治）レベルの取り組み**：グローバル定義の中の「中核となる任務」として、社会変革と社会開発の説明がある。

社会変革の任務は、個人・家族・小集団・共同体・社会のどのレベルであれ、現状が変革と開発を必要とするときみなされる時、ソーシャルワークが介入することを前提としている。(中略) 社会開発という概念は、介入のための戦略、最終的にめざす状態、および（通常の残余的および制度的枠組に加えて）政策的枠組などを意味する。

「福祉」のディプロマポリシーの中に挿入されている「アドボカシー」は、カッコ付きで「政策提言」とあるが、通常個人レベルの「権利擁護」やメゾレベルの「代弁機能」と訳される。しかし、ここで「アドボカシー＝政策提言」とあるのは、ソーシャルワークのグローバル定義のマクロレベルを包含した定義と解釈できよう。

③**ソーシャルワークは学問**：実践に重きが置かれていたソーシャルワークが、学問としての普遍性と専門性を強化していく意図が読み取れる。また、知識・技術とノウハウ偏重の専門学校レベルでなく、哲学を学び、研究も探求する大学以上の高等

42 ジョン・ストット『現代の福音的信仰 ローザンヌ誓約』（宇田進訳、いのちのことは社、1976年）88頁

教育機関にこそその基礎的な人材養成の必要性を示すものである。

④「**欧米中心主義**」からの脱却：14年版定義の注釈部分を抜粋する。

この定義は、ソーシャルワークは特定の実践環境や西洋の諸理論だけでなく、先住民を含めた地域・民族固有の知にも拠っていることを認識している。植民地主義の結果、西洋の理論や知識のみが評価され、地域・民族固有の知は、西洋の理論や知識によって過小評価され、軽視され、支配された。この定義は、世界のどの地域・国・区域の先住民たちも、その独自の価値観および知を作り出し、それらを伝達する様式によって、科学に対して計り知れない貢献をしてきたことを認めるとともに、そうすることによって西洋の支配の過程を止め、反転させようとする。ソーシャルワークは、世界中の先住民たちの声に耳を傾け学ぶことによって、西洋の歴史的な科学的植民地主義と覇権を是正しようとする。こうして、ソーシャルワークの知は、先住民の人々と共同で作られ、ローカルにも国際的にも、より適切に実践されることになるだろう。

欧米が中心となって構築してきた近代的知識に偏ることなく、世界中で過小評価されてきた地域・民族固有の知にも拠りつつ、ソーシャルワークという学問領域の発展を意図していることがうかがえる。国際社会における開発においても、国内でのソーシャルワークにおいても、民族の壁を越えてグローバルな多様性をも包含した社会的弱者という捉え方が主流となりつつある。

⑤**グローバル定義に基づいた「国と地域という階層へ応用・展開**」：定義の最後に「この定義は、各国および世界の各地域で展開してもよい」とある。つまりグローバル定義を基にして、ナショナル（国単位）やリージョナル（地域単位：アジア、アフリカ等）の特性や実情に即して再定義することを奨励している。

以上の改訂版グローバル定義は、「国際キリスト教福祉学科」がこれからの時代に目指すべき方向性に多くの示唆を与える。特に、「社会変革の任務は、個人・家族・小集団・共同体・社会のどのレベルであれ、現状が変革と開発を必要とするときとみなされる時、ソーシャルワークが介入することを前提としている」とあるように、福祉に携わる人材の視野は対人支援の対象者としての個人を超え、広くグロー

バルな視野を包含し、その任務の方向性に社会の「変革」を見据えていることに本学としても大いに注目すべきであろう。

(3) 「国際キリスト教福祉学科演習」(案)

〈授業のねらい〉

国際協力及び宣教諸団体主催による発展途上国でのスタディツアーや、中国・台湾等での福祉現場訪問ツアー等に参加し、その現場に触れることを通して社会と世界について視野を広げ、国際キリスト教福祉学学科の学びを通してさらに将来へのビジョンを明確化することがねらいです。それを可能にするためにこの実習では、国際キリスト教福祉学学科の学びが常に「理論と実践(現場)」を往復しつつバランスの取れた包括的なものとなることを期待します。

〈授業テーマと内容〉

春学期、夏休み中の海外実習、秋学期に渡る3つのフェーズに分けて授業を実施する。

〈到達目標〉

① 実習先の国、現地の教会、実習主催団体について自主的に情報収集をし、的確

学期	月	テーマ・内容
フェーズ1 [春学期] 準備	4	訪問する国や実習主催団体について事前調査
	5	調査の中間発表
	6	調査内容をレポートとして提出・プレゼンテーション
フェーズ2 [夏休み] 海外実習	7/8	各自スタディツアーや研修の参加(7日-2週間以内)/ 授業3回分としてカウントする
フェーズ3 [秋学期] 総括	9	テーマのシェア&プレーストリーミング(分散): 「実習後質問票」を提出(授業前まで)参加学生同士が学んだことのシェア(相互学習)を通じて、実習による学びをさらに深め、自分なりに今後追及していきたいテーマをプレーストリーミングする(例:特定の国・地域が直面する課題、異文化、宣教の意義等の幅広いテーマをプレーストリーミングする)。
	9	テーマのまとめ(収束・総括): 前回授業のプレスト内容を受けて、自分が今後考えていきたいテーマを絞って各自発表する。テーマ内容に応じて国キ教员による担当を振り分ける。
	10	個別指導(レポートとプレゼン準備)
	11	レポート提出、プレゼン、学生同士のフィードバック

な問いを立てることができるようになる。

- ② 現地の人々、受け入れ団体担当者、他の参加者との交流や観察を通して学んだことを考察・分析し、それをレポートとしてまとめ、他者に分かりやすくプレゼンテーションできるようになる。
- ③ 他の履修生による総括内容も合わせて考察しながら、自身の実習の学びを総括し、その後の大学生活や人生で探求すべき問いにつなげられるようになる。

〈教科書・参考書〉

- ・ 参加する実習団体のパンフレットやニュースレター。
- ・ 教員の指導の下、訪問する国や団体についての情報を、図書館にある書籍やインターネットから適宜入手する。

〈成績評価の方法と基準〉

総合評価：以下の評価を総合して担当教員が認定します。

- ① 実習実施団体の担当者による評価。
- ② 事前調査レポートとプレゼンテーションの内容。他の履修生へのフィードバック・質問。
- ③ 実習後の総括レポートとプレゼンテーションの内容。他の履修生へのフィードバック・質問。

〈準備学習等に必要な時間〉

各授業の2倍の時間（280分）を実習前の準備調査と、実習後のレポート・プレゼンテーション作成に当ててください。

〈担当教員からのメッセージ〉

高校を卒業してから20歳前後までの大学生世代は、客観的に物事を捉え、自立的な信仰と人格の形成に至る大事な時期であり、その時期に既存の価値観が揺り動かされ、当たり前だと思っていた物事に対して疑問を持つような場面に触れる経験が欠かせません。日本とは異なる国々における実習経験を通して、自分の視野と世界観を広げ、その後の学びが神の御国に仕えるための効果的な備えとなることを期待します。

考 察

本稿では、人口ボーナスの終焉を迎えた東アジア諸国、とりわけ中国・韓国・台湾の高齢化の現状、政策、課題がいかに一足先に高齢化している日本と共有できる課題をもっているかということ、さらに共有するだけでなく密接に連携し、協力し、国際交流を進めていくことの必要性を見てきた。それは、日本が欧米寄りの姿勢を取り、かつての侵略の傷跡を残す東アジア圏の諸国からの不信感を払拭し、紛争の火種となる領土をめぐる摩擦・緊張を緩和することにもつながるものである。東アジア圏との平和友好は、高齢化という福祉の課題を通して大いなるチャンネルがあり、その鍵を握るのは国境を越えた教会の存在であり、そこにあるクリスチャンの交流である。そのことは、換言すれば、キリスト教世界観と包括的な宣教に立つリベラルアーツ教育を標榜する本学の教育使命やめざす人材像ともつながってくる。

そして、日本は高齢化する東アジア圏のフロントランナーやモデルとしての存在意義があると同時に、それらの国々の社会の在り様や教会の姿から学んでいく側面も多い。実践事例を紹介した台湾は、ソーシャルミニストリーが盛んであるばかりでなく、キリスト教会そのものの成長と勢いがあり、台湾全土における教派を超えた一体感も日本よりもはるかに感じられる。比較的安全で日本人に対する友好度も高い。本学国際キリスト教福祉学科で今後構築していく学生の実習教育ルートとしては、最適な環境のひとつといえよう。

教会に密着したソーシャルミニストリーは、日本よりも、台湾を含めた東アジア圏において盛んである。それは、東アジア圏を訪れた人々の話や⁴³ 東アジア圏からの留学生の話、インターネット情報からも伺い知ることができる。地域教会と教会が密接に連携する団体のソーシャルミニストリーがあることが「特別」なことではなく、自然でノーマルなことなのだという事は、現地を訪ねてみて初めて肌感じて学ぶことができる。

台湾の社会福祉について何度か引用した宮本は、以下のように述べている。

43 農業や共同生活をしながら、人々を包括的に（肉体的に靈的に）救おうとする教会によるミニストリーは、日本にもわずかながらある。白浜バプテスト教会がその一つであるが、本学卒業生でもあるこの教会の牧師夫人、藤藪亜由美氏は在学中にフィリピンスタディツアーを体験し、そのような社会に仕える教会の姿に感動し、現在のような自殺未遂支援者の働きにつながったと論者に話されている。

台湾の民間非営利団体は、歴史的に、社会福祉の領域でパイオニアとして先駆的役割を果たすとともに、今日でも、公的機関に並ぶ福祉政策の担い手として、それぞれの固有の目標・理念、職員組織、事業内容・方法などに沿って独自性や自立性を失うことなく実践している。(中略)そこには、公的資金に依存しがちな日本の民間社会福祉に失われてしまったものや忘れられてしまったものが存在している。⁴⁴

これは制度に大きく依拠し、行政府の監視と規定に制約される日本のキリスト教社会福祉法人にもそのまま当てはまることである。

台湾の「救助協会」のネットワークは、震災復興の地域と領域に限定されず、子どもから高齢者、家族支援までと広がった包括的かつ継続なソーシャルミニストリーとして、しかも各教会が地域福祉に関与することを手助けするような連携を取って実践されていた。振り返って日本のキリスト教社会福祉法人に代表される福祉実践を見ると、専門領域毎に分かれており、またその活動は支援団体が主役となることが多く、地域の教会はそれに協力するという補助的存在になる傾向がある。

日本も東日本大震災を通して、超教派のネットワークによる支援活動団体が多く生まれた。しかし、復興と共に再び各個教会、教派別のそれぞれの活動に力が分散されていくのか、あるいは震災対応や減災対策に絞られた活動を超教派で継続するのか、二つの選択肢しか見えてこないのが現状である。台湾の「救助協会」のような包括的かつ地域の教会の福祉のミニストリーにつながる働きから学ぶことの意義は大きい。

日本のキリスト教社会福祉法人が教会へサポートを要請しても、教会そのものをサポートしようという発想が乏しいのは、それ自体が教会と制度的福祉事業との溝であるし、両者を取り結ぶ神学の脆弱さである。キリスト教社会福祉法人(そしてそれらを支援する背景にある諸教会)に本学のような神学・聖書と福祉の双方を学べるカリキュラムがあることをアピールしても今ひとつインパクトが少ないのは、人材養成は、お金と時間のかかる神学大学に行ってもらいよりも自前で知識・技術を身につけさせ、教育・訓練すれば事足りるということになっているからである。もちろん、そうせざるをえない人材不足の切迫さがそこに拍車をかけている。

44 宮本、前掲書、2頁

一方で、クリスチャンワーカーが信徒として生まれる日本の教会の神学は、「教会形成のための神学」にとどまっているので、やはり両者の溝は埋まらないし、教会と福祉事業は別物という感覚を生んでいるのかもしれない。論者は、教会でソーシャルミニストリーを始めようとする、教職者や教会内の福祉の専門家から「それは教会がすることでない」と反対されるという事例に何度も出くわした。その理由は、牧師等の神学教育に福祉の視点が乏しいからであり、信徒は仕事として福祉に従事していても、そこで訓練された賜物を教会の宣教に活かそうという「包括的な宣教」の意識が希薄なためであろう。

本学のカリキュラムの特徴は、キリスト教世界観に立ったりベラルアーツ教育であり、「専門分野と神学との相互作用⁴⁵」に教員は苦勞せざるを得ないわけであるが、それゆえに教会形成の神学と社会的実践の溝を埋めるリソースを提供できるユニークさを持っているのであり、そのことは福祉分野に派遣されてきた卒業生によって検証されてきた。

さらに、現在教会の宣教とソーシャルミニストリー、その実践におけるグローバル化の溝（＝「内なる国際化」）に挑むために、「福祉」と「国キ」をつなぐ統合的カリキュラムの構築は、「待ったなし」という状況であろう。

本学国際キリスト教福祉学科は、2008年に従来の国際キリスト教学科を発展解消して設立されたが、2007年から準備に関わってきた論者は、「なぜ国際と福祉が一緒になるのか」という疑問の声を内外より度々聞かされてきた。とはいえ、その後の社会と教会のグローバル化する趨勢を見れば、むしろ不分離であり、統合して考える重要性が証しされてきたことは明らかである。

しかし、内実的には「国福学科」と称されながら、そのつながりが薄かったことは否めない。その要因は、カリキュラムの編成時間や内容だけでなく、教職員・学生双方の意識にも潜んでいたかもしれない。森田と井上の共同によるプロジェクトと新カリキュラムの試案は、そこに一石を投じたいという思いの果実でもあったわけだが、その試案を実行に移すとなると実際上克服しなくてはいけない教務上のハードルもある。今後、拙論を通じて学園内外で活発な論議が起き、今後のカリキュラム改革に結実していくことを期待する。

その際には、3の学長裁量プロジェクトの論考で取り上げた「ソーシャルワーク専門職の国際定義」を具現化しうるキリスト教福祉学専攻の所与のカリキュラムの再

45 ステパノ・フランクリン『キリスト教世界観とリベラルアーツ—日本におけるキリスト教大学のアイデンティティ』豊川慎訳、いのちのことは社、2006年、41頁

構築、例えばソーシャルワーカー（社会福祉士）養成設置の検討も十分に視野に入れなくてはならないであろう。

結 び

以上のことから本学のキリスト教福祉教育課程に国際的なカリキュラムを導入し、グローバルな視野を持った人材を輩出することが、先ずもって本学のカリキュラムの魅力を増加させることにつながる確信を得た。また、日本国内の日本の福祉のグローバル化と高齢化への対応を模索する教会の刷新のためにも必要であるという大きな示唆を得ることができたと言える。

海外体験を教育カリキュラムに組み込んでいる教育機関は社会福祉系の大学に多いが、介護福祉士養成校（専門学校）レベルでも少なからずある⁴⁶。本学の建学の精神や理念、留学生が四分の一もいる環境からすればこれからスタートするのが遅いくらいである。

将来、EPAだけでなく、東アジア圏からの多くの外国人介護労働者が来るようになった時、本学の持つ異文化体験カリキュラムや寮教育を通しての外国人との交流経験は真価を発揮するであろう。グローバルな介護キャリアパスが構築されれば、日本人ケアワーカーが海外で経験を積むことも可能であり、場合によって宣教師に門を閉ざしているような国に専門職ワーカーを派遣することも可能になる。本文でも述べたとおり、日本の介護技術の蓄積、経験はそれだけの価値があるからである。そして、それはキリスト教福祉学専攻だけでなく、国際キリスト教教学専攻においても大きな意義を持つ。国境を超えた福祉の課題を共有することができ、普遍性のある対人援助の原則とスキルを学ぶことができるからである。ホームレス、子どもの貧困、家庭内暴力、在日外国人の介護問題などカルチュラル・コンピテンス(cultural competence= 異なった文化背景をもった人と効果的にかかわる能力)⁴⁷をもって実

46 例えば、埼玉福祉専門学校は国際教育の理念から海外研修を義務づけている。http://www.scw.ac.jp/campas/schedule/kaigai/を参照。また、上智社会福祉専門学校では1980年よりフィリピン体験旅行をしており、現地でのホームステイ、養護施設やマザーテレサの「死を待つ人の家」などの訪問をしている。体験学習として期待通りの効果が得られているそうである。『PET（フィリピン体験学習旅行）』No. 22、上智大学発行、2013年

47 武田は、それを「1:1の個人レベルでの実践だけでなく、政治・文化に根差す問題や偏見に対処するためにも、組織レベルのカルチュラル・コンピテンスを必要とする」と述べている。武田丈「日本における多文化ソーシャルワークの実践と研究の必要性」（『ソーシャルワーク研究』

践できるフィールドが国内外で拡大し、ニーズが増大しているからである。言わずもがな、本学の他の教育課程（神学科、教会教職養成課程、大学院教育等）への波及効果と相乗効果も期待できよう。

要 約

[日本語要約]

賀川ハル（1888-1982）における市民社会理解の変遷過程

岩田三枝子

賀川ハル（1888-1982、以下ハル）は、夫である賀川豊彦と共に、大正・昭和において、市民社会の活動を展開した。その活動の領域は、スラムでの貧困層への活動に始まり、労働組合運動、農民運動、協同組合運動、平和運動等と多岐にわたる。賀川夫妻の活動を理解するうえで、妻であったハルの担った役割の重要性については先行研究でもすでに指摘されているとおりであるが、筆者は、そのハルを理解するうえで、ハルが女性であること、キリスト教信仰者であること、そして市民社会での活動を展開したことの三点に着目し、これまでの研究で、その女性観、家庭観、またイエス観を考察してきた。

それらの考察を踏まえ、本稿では、市民社会での働きの背後にあるハルの市民社会理解の変遷過程を検討する。その際、市民社会への理解に大きな変化がみられるハルの前半生を三期に区分して考察を行う。第一期のキリスト教入信以前には、ハルの関心は、私的領域の事柄に限定されている。しかし、第二期のキリスト教入信直後になると、ハルの関心は、スラム活動の対象者である他者へと広げられていく。さらに第三期の賀川夫妻の市民社会での働きが日本国内だけではなく、世界的にも認識されていく時期においては、多様な他者と共に協働するより広い市民社会への関心へと開かれていった。このようなハルの前半生において開かれていく公共領域への理解をもって、ハルは以後も、夫豊彦と共に市民社会における活動を継続していくことになる。

キーワード：賀川ハル、賀川豊彦、市民社会

現代宗教教育学における ナラティブ・メソッドの方法論とその理論的背景

徐 有珍

20世紀を代表する教育思想家、パウロ・フレイレ（Paulo Reglus Neves Freire 1921-97）は、伝統的で一方向的な教育を、封建的で抑圧的なやり方であると批判し、学ぶ者の主体性を最大限に引き出す、双方向的な教育のあり方を説いた。フレイレは、そのような方向性を持つ教育方法論の一つとしてナラティブ・メソッドを提唱したが、その後、北米の宗教教育界を中心にこの教育方法は脚光を浴びるようになり、その影響は現在も四半世紀以上にわたって続いている。本研究では、ナラティブ・メソッドの社会的、そして理論的背景が、20世紀から21世紀にかけてのキリスト教教育、そして宗教教育学の歴史を振り返りつつ検証された。またその中で、この方法論の展開に大きな影響を与えた5人の教育理論家、パウロ・フレイレ、トマス・グルーム、マリア・ハリス、メリー・エリザベス・モアー、そしてフランク・ロジャースの主張も合わせて紹介された。これらの考察は、ナラティブ・メソッドの今日的役割とその有用性を明らかにするものとなった。

キーワード：宗教教育、キリスト教教育、教育方法論、ナラティブ・メソッド

「信教の自由」と牧師の教会実践

櫻井圀郎

本国憲法の保障する「信教の自由」はきわめて重要な規定であるが、日本の基督教界にとっては格別に深い意義を包含している。そのみか、牧会伝道、信徒教育、信仰生活の上に基本となる重要な原則でもある。

とはいえ、「権利」や「自由」は、そのものが独自に何らかの権力や効力を有していて当該権利や自由を実現してくれるものではなく、権利や自由を保障された者が、自己の不斷の努力によって保持しなければならないものである。

本稿においては、某教団の宗教法人化に伴う事例をとりあげ、①宗教法人制度の理解、②非課税制度の理解、③社会保険制度の理解の面から、教会および牧師の「信教の自由」の理解と実践について検討し、問題点を論じたい。

キーワード：信教の自由、宗教団体、宗教法人、教職者、教会実践、厚生年金、非課税、社会保険

日本の「グローバル化」はあり得るか？

留学生政策、移民政策、言語政策の視点から

柳沢美和子

本稿は日本のグローバル化の現状について、留学生政策・移民政策・言語政策の視点から、多角的、総合的に最新の動向を考察する。

長らく「援助型」だった日本の留学生政策も、世界に遅れじと「獲得型」に変わり、産官学を挙げて「高度外国人材」の獲得に乗り出す一方、日本の経済を下支えしている外国人労働者には「労働力はほしいが、生活者としての人間はほしくない」——つまり移民政策は取らず、定住支援はしないという態度を一貫させて来た。そのような外国人労働力に下支えされた日本社会では、「グローバル人材の育成」のために日本人の英語力の強化が図られる。教育そのものの犠牲が懸念されるほど、英語の授業の拡充により、小学校から大学まで「グローバル化」のしわ寄せが押し寄せている。

留学生政策・移民政策・言語政策、いずれにおいても牽引力は国家の経済であり、共通しているのは自国中心、人を「経済的な人的資源」と見る姿勢である。本稿は、経済に牽引された「グローバル化」の標榜により、人を教育する意味を見失うことのないよう、世界に通用する日本語の高等教育をみすみす捨てることのないよう、人が見える、人を思いやる、人を育てるグローバル化を進めて行くことを提唱する。

キーワード：グローバル化、留学生政策、移民政策、言語政策、英語教育

対人援助における自立支援の手法 主観的次元へのかかわりに関する考察

中澤秀一

現在の日本では、介護業務の良さがうまく伝わっていない。負の情報のみがクロージングアップされて、このままでは介護問題によりこの国の将来は立ち行かなくなるといわれている。

このようなことから、介護業務で大切な「個人の尊厳」や「自立支援」を目指すかかわりが、介護従事者にとってどのような影響を及ぼすのかについて研究を行った。

その結果、やりがいや満足感、学びや成長へと繋がる鍵が明らかになった。

キーワード：主観的次元、ステージ分類、寄り添うケア、問題解決思考過程

高齢化する東アジア圏の中での日本の 社会・教会と国際的なキリスト教福祉教育の課題

国際と福祉をつなぐ統合的カリキュラム実現に向けての意義を問う

井上貴詞

日本を含む東アジア圏において、今後の高齢化の信仰と社会への影響が大きなものがある。日本は、高齢化のフロントランナーとしてモデルを示すことの責任があることと同時に東アジア圏、とりわけつながりの深い中国、韓国、台湾とは平和的共存と協力関係を構築する必要がある。

また、論者の訪問した台湾においては、教会と密接な関係を持ったソーシャルミニストリーが盛んであり、福祉の領域には多彩で包括的な実践がある。このような先進的な取り組みは、台湾に限ったことではないと考えられ、日本の社会と教会は東アジア圏の国々の考え方や取り組み例からも学ぶ必要がある。

2015年の学長裁量プロジェクトでは、森田・井上共同チームで「国際と福祉をつなぐ統合的カリキュラム」を提案したが、その内容と試案は大学内外で今後その実現に向けて活発に議論される必要がある。

グローバル化と高齢化が進行するアジアの時代に、異文化を体験し、グローバルな視野を培う統合教育カリキュラムの実施は、今後の本学の魅力を増すだけでなく、社会と教会の刷新のためにも大きな意義がある。

キーワード：東アジア圏と日本の高齢化、教会のソーシャルミニストリー、国際福祉教育

[Abstract in English]

The Transformation in Haru Kagawa's Conception of Civil Society

Mieko Iwata

Haru Kagawa (1888–1982) helped build social movements along with her husband Toyohiko Kagawa during the Taisho and Showa periods. Their activities began with efforts to improve impoverished slums, and they went on to encompass work with labor and agricultural unions, cooperatives, and the peace movement. Previous studies on the Kagawas' works have frequently noted the importance of Haru's contributions. The present study focuses on her role as a woman, a Christian, and a builder of social movements. In addition, the author examines the perspectives of previous studies on women, family, and Jesus Christ.

Based on these considerations, this study examines Haru's work and her efforts to strengthen civil society. It treats the first half of Haru's life in three stages, thereby demonstrating a major transformation in her conception of civil society. In the first stage, before she became a Christian, Haru's interests were limited to the aspects outside of the personal realm. In the second stage, after she had converted to Christianity, her interests expanded to include other people, and she became active in assisting slum residents. In the third stage, as the Kagawas' efforts to create social movements began to be recognized not only throughout Japan but also internationally, Haru's interests became still broader as she worked with a diverse array of people. During her later years, she built on this expanded perspective as she and her husband remained active in social movements.

Key Words: Haru Kagawa, Toyohiko Kagawa, Civil Society

Theoretical Background of Narrative Method in Contemporary Religious Education

Yujin Seo

Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997) was one of the most influential figures in the field of contemporary religious education. He criticized the teaching styles that were common in his days as feudal and repressive, and he expressed the need for more open and learner-centered teaching styles. One such method he proposed was known as the narrative-method and it has been considered to be one of the most important methods in religious education for more than a quarter of a century. This research attempts to reveal the historical settings and influences of this theory in both the 20th and 21st centuries, by paying special attention to five very important figures in the development of the method in religious education, in order to show its effectiveness. The figures are: Paulo Reglus Neves Freire, Thomas H. Groome (1945-), Maria Harris-Moran (1932-2005), Mary Elizabeth Mullino Moore (1945-), Frank Rogers Jr. (birth year unknown).

Key Words: Religious Education, Christian Education, Educational Theory,
Narrative Method

“Religious Freedom” and Pastor’s Practice

Kunio Sakurai

The rule of “Religious Freedom” secured in the Constitution of Japan is very important to the peoples of Japan, and especially to the churches of Japan.

It does not, however, possess any power to achieve a right concerned and license originally for “right” and “freedom”; a secured person has to maintain a right and license by his own constant effort.

It is put in the writing and a case with religious corporatization of a certain religious society is taken up, and would like to consider understanding of “freedom of religious belief” and practice of a church and a minister and talk on a problem from a face of understanding of a (1) religious corporation system, understanding of (2) nontaxable system and understanding of a (3) social security system.

Is Japan's "Globalization" Possible? Examining the Latest Developments from the Perspectives of its International Student Recruitment, and Immigration and Language Policies

Miwako Yanagisawa

This paper examines the latest developments of Japan's globalization, discussing its international student recruitment, and immigration and language policies.

Japan used to send back international students who were educated in Japan, but is now trying to keep them after they complete their degrees. Yet the government has never encouraged foreign workers who are engaged in manual labor, without whom Japan's economy cannot function, to settle down. Meanwhile, the government has been desperately trying to improve English proficiency of Japanese nationals. However, education itself suffers from this forced "globalization," e.g., accommodating more English classes, which makes the school curriculum tighter, and making English as a medium of instruction in college, when students are not ready due to the lack of adequate English input.

The main motive of this forced globalization is economy. Pursuing such self-focused, economic-driven "globalization," in which people are seen as mere economic resources, education will continue to suffer and Japan will lose its status as a provider of world-class higher education. This paper concludes that Japan should pursue its globalization for people's well-being, not for the economy's sake.

Key Words: Globalization, International Student Recruitment, Immigration Policy, Language Policy, English Language Education

Method of Supporting Independence in Personal Assistance: A Study Concerning Interaction with a Subjective Dimension

Hidekazu Nakazawa

In modern Japan, the worth of nursing care is not well known. Only negative information is underscored. The future of this country will not stand if this problem with nursing care is left as it is.

Concerning this, I researched how interaction that aims at recognizing personal dignity and supporting independence, which is important in nursing care, influences care workers.

The results revealed the key that leads care workers to a sense of reward and satisfaction, to learning and growth.

Key Words: Subjective Dimension, Stage Classification, Care by One's Side, Process of Thinking for Problem Solving

Initiative for Connection between Japanese Communities / Churches and Global Christian Welfare Education in the Aging East Asian Region: A Discussion about Significance in Realization of an Integrated Curriculum to Learn What True Welfare Should Be in Asian Communities

Takashi Inoue

The East Asian area including Japan have concerns about the future aging of society and its severe influence on the individual communities. Japan not only bears responsibility for taking forward-looking attitude as a front runner leading aging societies, but also needs to establish the peaceful coexistence and cooperative relationship with the countries in the East Asian area, especially with China, Korea and Taiwan, to which Japan has close relations.

In Taiwan, where the author has visited before, social ministry is actively put into practice while having a close connection to churches and a wide variety of comprehensive activities are carried out in the welfare field. Probably, the proactive approach seen in Taiwan have also been taken in other countries in the East Asian area. In this context, the Japanese communities and churches are required to learn how to form a philosophy of welfare and follow good examples of practical activities from the efforts made by these countries.

The Morita / Inoue joint team submitted a proposal “Integrated Curriculum to Learn How to What True Welfare Should Be from Asian Communities” to the “2015 President’s Discretion Project.” The content and tentative plan of the proposal need to be actively discussed not only by our university but also by other universities towards implementation in future.

In the time when globalization and aging have been advanced in Asian countries, implementation of the integrated educational curriculum, which enables students to experience other cultures to cultivate global horizons, would greatly contribute to enhanced attractiveness of our collage in future, as well as to significantly improved communities’ and churches’ attitudes toward global welfare.

Key Words: Aging in the East Asian Region and Japanese Communities, Social Ministry by Church, Global Welfare Education

2015 年度 大学院神学研究科博士前期課程 修了論文一覧

氏 名	タイトル
黄 晟鉉	教会教育における信仰的アイデンティティ形成—ユースの礼拝欠席に関する質的研究
古島正樹	ノンクリスチャンを対象にした教会のローカル・ミニストリー
原田真満	静まりについて
趙 炫緒	ピリピ人への手紙におけるキーノーニア理解に向けて
金 戊峴	礼拝の観点からみた旧約の「ささげ物」に関する考察
李 正美	日本宣教とクリスチャン実業家（明治から戦後までの事例をめぐって）
李 京爽	日本宣教に於ける葬儀ミニストリーの可能性（土浦めぐみ教会の取り組みと評価）
永井創世	種蒔きのたとえ（マルコの福音書4章3-9節）—談話構造に着目して
中谷猷一	コリント人への手紙第二4章10-11節の解釈—「イエス」とパウロの関係性を中心に
関 優香理	第二サムエル記12章における「罪」と「悪」
シモムラ慶子	救いの計画の保証となったアブラハム契約
豊島集司	教会と地域福祉—地域と共にある教会
和田一郎	クリスチャン・ディアスポラを通しての宣教：在日外国人クリスチャンと在外邦人クリスチャンについての考察
山下真実	礼拝における機能（function）に着目した賛美歌詞の分析と賛美歌選曲についての—考察
吉持尽主	ナジル人としてのサムソン
吉村恵理也	刑務所伝道と教会の関り—贖罪と現実の考察

『キリストと世界』第28号 寄稿募集要項

発行予定年月	2018年3月
募集論文など	①学術論文、②調査報告、③研究ノート、④外国語学術文献の翻訳、⑤学術書籍の書評（福音主義神学の発展に貢献する建設的で批判的な内容で、原則、掲載号発行前5年以内に出版された学術書が対象。4000字以内）、⑥その他、いずれも未発表のものに限ります。尚、学術論文、研究ノートは以下のものを指すものとします。 学術論文：先行研究を踏まえて、当該分野において独創性・信頼性・有用性があり、論証がなされているもの。 研究ノート： a. 論証はなされていないが、研究課題や論文に発展する可能性のある独自性をもつ発想、問題提起等 b. 当該分野において速報性が重要である報告等 c. 新資料・重要資料等の紹介・解説 d. 学術動向等の紹介・論評
論文等の分量	図表・写真・注・文献を含み、前項①-③は24000字（英文10000 words）以内、⑤-⑥は4000字（英文800-1600 words）程度。
紀要の体裁等	横書き、脚注とし、日本語を基本としますが、英語の執筆も可能です。 縦書きや逆横書きを必要とする場合には、改行して記述し、図表の形式で記載するなどの工夫をしてください（縦書きに横書きを掲載する場合と同様）。英文原稿の場合は著者の責任においてネイティブチェックを行った原稿を提出してください。執筆の際の要項は、寄稿受諾後にお送りする「キリストと世界執筆要項」をご参照ください。
執筆者の範囲	①本学専任教員、②本学非常勤教員、③本委員会が執筆を依頼した者
寄稿申込期限	寄稿希望者は2017年5月8日（月）までに寄稿申込書を提出してください（期限厳守）。

①あて先:東京基督教大学紀要編集委員会事務局 (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2017年8月末日までに執筆要項に沿って完全
原稿を提出してください(期限厳守)。

提 出 eメール(ntaka@tci.ac.jp)、CD-ROMなどによる電子
送稿とします。

古代語等、特殊な書体、数式、図表等を使用する場合は、
執筆されたコンピュータ等の環境でプリントアウトし、
文字化け等ないことを確認したハードコピーを添付して
ください(PDFは文字化けする場合があります)。

査 読 提出された論文等はすべて委員会が委嘱した査読者によ
り審査し、その結果に基づいて①掲載、②不掲載、③修
正後に掲載のいずれかを委員会で決定します。

紀要の編集権 紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権
も委員会に属します。せっかく提出された論文等であつ
ても、編集の都合上、掲載できない場合があります。

著 作 権 等 個々の論文等の著作権は執筆者に属しますが、紀要の著
作権は委員会に属します。本紀要は、刊行後、大学ウェブ
サイトにて公開いたします。

個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。
原稿料・印税等はお支払いできませんが、執筆者には、
原則として1件につき紀要5冊、別刷50部、抜刷の
PDFデータを贈呈します。左記の部数より多く希望さ
れる場合は実費を徴収します。

東京基督教大学紀要編集委員会

Tel 0476-46-1137 / Fax 0476-46-1292 E-mail : ntaka@tci.ac.jp

編集後記

東京基督教大学紀要『キリストと世界』第27号を発行する運びとなりました。ですが今回は発行が大幅に遅れてしまい、関係者の皆様にご迷惑をおかけしたことをここにお詫び申し上げます。次号はこのようなことがないように、誠心誠意努めてまいります。

本号には、論文が三本掲載されています。なかでも最初の二本は、昨年度本学より初の博士号を授与されたふたりの研究者によるものです。岩田論文は、前号にひきつづき賀川豊彦の妻ハルの働きを市民社会論の視座から再評価しています。徐論文は、宗教教育の現状をナラティブメソッドという方法論を使い分析したものです。両方とも博士論文の一部であり、それぞれの分野での最新の研究成果をみることができます。また櫻井論文は、信教の自由という権利を実践神学の枠組みのなかで分析したものです。とくに牧師の教会実践にとって重要な内容となっております。これらの論文に加えて、調査報告一本、翻訳一本、研究ノート三本を掲載することができました。

本紀要の目的は、神学・歴史学・国際関係学・福祉学・教育学といった分野における東京基督教大学の学術研究を、広く世界そして日本に発信していくことです。また、今後もこれまで以上に学術・学際的な交流を深めていき、キリスト教神学はもちろんのこと、諸分野での議論の活性化に貢献できることを期待しております。

紀要編集委員会 加藤喜之

執筆者紹介

岩田三枝子 (イワタ・ミエコ)

東京基督教大学卒業。東京基督神学校、カルヴァン神学校 (Th.M.)、キリスト教高等研究所 (M.W.S.)、東京基督教大学大学院神学研究科博士後期課程修了。神学博士。現在、東京基督教大学准教授。日本基督教学会、キリスト教史学会、賀川豊彦学会。

徐 有珍 (ソ・ユジン)

東京基督教大学神学部卒業 (B.A. 神学)、同大学院神学研究科博士後期課程修了。神学博士。東京基督教大学助教 (2017年4月より)。日本キリスト教教育学会、日本仏教教育学会、宗教心理学研究会。

櫻井隼郎 (サクライ・クニオ)

名古屋大学法学部・大学院法学研究科博士課程 (民法専攻)、東京基督神学校、米国フラー神学校神学大学院神学高等研究院 (組織神学専攻)、高野山大学大学院密教学専攻修士課程修了。元東京基督教大学教授。宗教学会理事。著書に『教会と宗教法人の法律』(キリスト新聞社)他がある。

伊藤明生 (イトウ・アキオ)

東京大学文学部西洋古典学科卒業、東京基督神学校修了。マタイの律法理解の論文で The Council for National Academic Awards (英国学位授与機構) Ph.D. (新約聖書学)。東京基督教大学大学院教授。著書に『ガラテヤ人への手紙講解』(いのちのことは社)他がある。

宮城妙子 (ミヤギ・タエコ)

青山学院大学文学部英米文学科卒業。同大学大学院博士前期課程修了 (アメリカ文学修士)、同大学院博士後期課程修了。東京基督教大学非常勤教員。アメリカ学会。

柳沢美和子 (ヤナギサワ・ミワコ)

早稲田大学大学院文学研究科 (英語学修士)、米国ジョージタウン大学大学院 (応用言語学修士)、ハワイ大学大学院東アジア言語学科日本語専攻博士課程修了 (Ph.D.)。東京基督教大学准教授。留学生教育学会。

中澤秀一 (ナカザワ・ヒデカズ)

佛教大学社会学部卒業、兵庫教育大学大学院修士課程修了。湊川短期大学准教授を経て、現在、東京基督教大学国際キリスト教学科キリスト教福祉学専攻教授。日本介護福祉学会、日本介護福祉教育学会、日本キリスト教社会福祉学会。

井上貴詞 (イノウエ・タカシ)

日本福祉大学卒業。共立研修センター、ルーテル学院大学大学院博士前期課程修了。社会福祉学修士。東京基督教大学国際キリスト教学科キリスト教福祉学専攻准教授。日本社会福祉学会、日本ケアマネジメント学会、日本キリスト教社会福祉学会。

2016年度 紀要編集委員会

編集長 加藤喜之
編集委員 岩田三枝子
菊池 実
ショート ランドル
中澤秀一
(五十音順)
編集事務 高橋伸幸

本誌の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/index.php?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_snippet&index_id=4&pn=1&count=20&order=7&lang=japanese&page_id=13&block_id=17)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27号

2017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

印刷所 プリントバンク
〒116-0002 東京都荒川区荒川5-1-1-1003
TEL:03-5850-5337 FAX:03-5850-5338

発行部数 600部

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)



Tokyo Christian University
2017

XXVII

March 2017