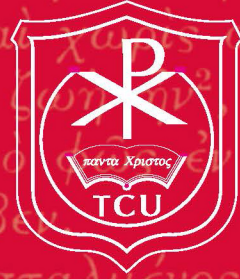


1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἔν. ὁ γέγονεν 4 ἐν αὐτῷ ἐφάνη καὶ ἡ φῶς τῶν ἀνθρώπων· ὃ καὶ τὸ φῶς ἐστὶν τῆ σκωτία καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. 6 Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ αὐτῷ Ἰωάννης· 7 οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν· οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ τὸ φῶς. 9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φῶς ἐγένετο ἐν τῷ κόσμῳ, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος οὐκ ἔγνω. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι παρέλαβον. 12 ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἐν ὀνόματι αὐτοῦ, 13 οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρῶς ἀλλ' ἐκ



Tokyo Christian University
2020

Christ and the World

キリストと世界

第30号 2020年3月

東京基督教大学紀要

キリストと世界

Christ and the World

第 30 号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2020 年 3 月

March, 2020

TCU 30TH ANNIVERSARY

キリストと世界

第30号 目次

[学術論文]

トマス・アクィナスと改革派の聖書解釈—ウィリアム・ホウイッティカーの貢献
…………… デイビッド・S・サイツマ／青木義紀訳 1

「同性愛」に関するクリスチャンの若者の意見形成と、彼らへのアプローチの
ありかたに関する研究 …… 岡村直樹・徐有珍・大学院神学総合演習グループ
(林東煥、狩野正敏、西村隆星、平川芳樹、デイビッド・ジョン・マクドエル) 30

霊的な闘いに関連する「立つ」行為について …… 伊藤明生 56

キリスト教福祉実践における信徒の位置づけに関する一考察
—宗教改革以降の歴史の変遷と今日的課題 …… 井上貴詞 70

牧会者とグリーフケア—文献研究と牧会の現場から …… 林 優実 95

[調査報告]

フィリップ・ロス・フォックスウェルによるオーラル・ヒストリーの翻訳と解説
—日本宣教30年をふり返って(1) …… 岩田三枝子 122

[研究ノート]

日本の大学の国際化と、英語による学位プログラムにおける日本語教育の展開
…………… 柳沢美和子 151

介護問題の破れ口に立つこと—それによって得られるもの…………… 中澤秀一 164

要約…………… 181

2018年度 大学院神学研究科神学専攻博士前期課程 修士論文一覧 …… 196

Christ and the World

Vol. 30 CONTENTS

Research Paper

Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation:
The Contribution of William Whitaker

..... David S. Sytsma, translated by Yoshinori Aoki 1

A Study on Young Japanese Christians' Opinion Formation on the
Issue of Homo-Sexuality and Ministry Approaches to Them by
Japanese Churches and Schools Naoki Okamura, Yujin Seo and
Graduate of Theology Students 30

The Act of "Standing" in Connection with Spiritual Warfare

..... Akio Ito 56

A Study of the Position of Christians in Christian Welfare Activities:
Post-Religious Reformation Historical Change and Current Issues

..... Takashi Inoue 70

A Qualitative and Literature Study on Pastoral Grief Care in Japan

..... Yumi Hayashi 95

Survey Report

Oral History Interview of Philip R. Foxwell: His Mission Work in Japan
for over 30 Years Mieko Iwata 122

Research Note

Internationalization of Japanese Higher Education and the
Development of Japanese Language Education in English-taught Four-
year College Programs Miwako Yanagisawa 151

The Issue for the Caregiver: Standing in the Gap. What We Can Gain
from the Task Hidekazu Nakazawa 164

Abstracts 181

Graduate of Theology in 2018, Completed Theses 196

トマス・アクィナスと改革派の聖書解釈

ウィリアム・ホウィッティカーの貢献¹

デイビッド・S・サイツマ (東京基督教大学神学部准教授)

青木義紀 (東京基督教大学非常勤教員)

ここ数十年で学者たちは、聖書釈義家としてのトマス・アクィナスと、『神学大全』 (*Summa Theologiae*) にとっての聖書の重要性に新たな注目をもたらした。アクィナスの聖書の使用に関する研究は、いまや「ホットな話題」のものである²。1265年頃に彼が有名な『神学大全』を構想しはじめる前に、アクィナスはすでに10年以上にわたって聖書を講義していた。はじめは1252年以前にケルンで(イザヤ書、エレミヤ書、哀歌)、その後は1256年以降、聖書の教師 (*magister in sacra pagina*) として、である。これは、三つの職務をもった立場であった。聖書に関して一節一節解説し (*legere*)、主題ごとの反対と返答を形成し (*disputate*)、説教する (*praedicare*)、という職務である。教師 (*magister*) としてアクィナスは、ヨブ記、マタイ、ヨハネ、詩篇、そして伝統的にパウロ書簡と受け止められてきたへブル書などについて講義した³。論理と実践の両方においてアクィナスは、中世後

1 [訳注] 本論は、Manfred Svensson and David van Drunen, eds., *Aquinas Among the Protestants* (Chichester: John Wiley & Sons, 2018) に掲載された論文 David S. Sytsma, "Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker" の邦訳である。©2018 John Wiley & Sons Ltd. Published here with permission by Wiley-Blackwell.

2 Matthew Levering, *Paul in the Summa Theologiae* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2014), xi; Thomas Prügl, "Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture," in *The Theology of Thomas Aquinas*, ed. Joseph Wawrykow and Rik van Nieuwenhove (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), 386, 415.

3 Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 1, *The Person and His Work*, rev. ed., trans. Robert Royal (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005), 27-28, 54-74; Prügl, "Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture," 387-91; Marie-Dominique Chenu, *Toward Understanding Saint Thomas*, trans. A.-M. Landry and D. Hughes (Chicago: Regnery, 1964), 233-63.

期における聖書の字義的解釈の重視に偉大な貢献を行った⁴。アキナス自身は、詩篇とパウロ書簡が「ほとんどすべての神学教理」を収めていると考えており⁵、一連の研究は、マリードミニク・チェヌの記憶に残る言葉によれば、彼の偉大な『神学大全』が、「福音的な土壌に植えられている」ことを明らかにした。『神学大全』と『対異教徒大全』には、総計約 25,000 の聖書引用がある⁶。最近の概算によれば、『神学大全』の問いの 4 分の 3 がパウロからの引用⁷で、合計約 2,198 のパウロからの引用の内、その約半分がローマ書と I コリントからである⁷。レオ 13 世の回勅『永遠の父』(*Aeterni Patris*, 1879) 以降、トマス主義者の研究は、大部分、哲学的な思想家としてのアキナスに対する関心に長く支配されてきた⁸——この見方は、アキナスを合理主義者とする 20 世紀プロテスタントによる誤解にも責任がある⁹——しかし現在は、「彼の体系的な著作は、多くの伝統的なトマス主義の研究が認識してきた以上に聖書的であり積義的である」と言うことができる¹⁰。

パウロ書簡、とくにローマ人への手紙は、もちろん、プロテスタント神学の始まりにとって根本的でもある¹¹。アキナスとプロテスタントの神学者たち双方のバ

4 Prügl, “Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture,” 393-94; Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2nd ed., 4 vols. (Grand Rapids: Baker, 2003), 2:35-37, 56-57.

5 *In epist. Pauli*, prol.; Per Erik Persson, *Sacra Doctrina: Reason and Revelation in Aquinas*, trans. Ross Mackenzie (Oxford: Blackwell, 1970), 53.

6 Jean-Pierre Torrell, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, trans. Benedict M. Guevin (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2005), 72.

7 Levering, *Paul in the Summa Theologiae*, xix-xx.

8 Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Malden: Blackwell, 2002), 17-34.

9 Arvin Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought: A Critique of Protestant Views on the Thought of Thomas Aquinas* (Washington: Christian University Press, 1985).

10 Franklin T. Harkins, “*Docuit excellentissimae divinitatis mysteria*: St. Paul in Thomas Aquinas,” in *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. Steven R. Cartwright (Leiden: Brill, 2013), 235-63, ここでは 236.

11 Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, ed. and trans. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 68-95; Timothy J. Wengert, “Philip Melancthon's 1522 Annotations on Romans and The Lutheran Origins of Rhetorical Criticism,” in *Biblical Interpretation in the Era of the Reformation*, ed. Richard A. Muller and John L. Thompson (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 118-40; Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the*

ウロ書簡への熱中は、彼らに共有された字義的意味の強調に沿って¹²、プロテスタントの人々がアキナスの解釈や積義を読んでそこから益を得たのか、またどの程度読んで益を得たのかという興味深い問いを引き起こす。ルターもカルヴァンも、アキナスの積義に関して直接手にとった正しい知識を持っていたようにはみえない。ヤンツによれば、ルターは、「アキナスの聖書注解について曖昧な知識」を持っており¹³、彼は、アキナスの恩恵に関するアウグスティヌス主義的な考えを、おそらく誤解していたと思われる¹⁴。ルターはまた、アキナスの注解に否定的であった。メラnhトンが、聖書注解は4世紀以降、悪化したと不満を述べたあと¹⁵、ルターは次のように同意した。「あなたは、ヒエロニムス、オリゲネス、トマス、その他の同様の人々に関して、真実を語っている。なぜなら、彼らは注解を執筆し、その中でパウロやキリストの考えよりも、自分自身の考えを言い残したからである」¹⁶。1536年の『綱要』の中で、スコラ神学に関するカルヴァンの全般的知識は、グラティアヌスの『教令集』とロンバルドゥスの『命題集』に限定されていた¹⁷。のちの著作の中で彼は、アキナスを4回引用しただけで、彼の注解を読んだという示唆を提供していない。アンソニー・レーンの意見では、カルヴァンの引用が少ないのは、二次的な資料に依存したためか、もしくは実際に引用を制限したためかもしれない¹⁸。間接的な知識であるという学説は、カルヴァンがアキナスの予定の

Foundation of a Theological Tradition (Oxford: Oxford University Press, 2000), 27-29, 127-30.

- 12 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:469-72; Susan E. Schreiner, *Where Shall Wisdom be Found?: Calvin's Exegesis of Job from Medieval and Modern Perspectives* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- 13 Denis R. Janz, *Luther on Thomas Aquinas* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989), 27.
- 14 David C. Steinmetz, *Luther in Context*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 55; Janz, *Luther on Thomas Aquinas*, 57-58.
- 15 Wilhelm Pauck, ed. *Melanchthon and Bucer* (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 19-20.
- 16 Martin Luther, Preface to Philip Melanchthon, *Annotationes in Epistolas Pauli ad Romanos et Corinthios* (Nuremberg: Stuchs, 1522), aii; Wengert, "Philip Melanchthon's 1522 Annotations," 124.
- 17 Alexandre Ganoczy, *The Young Calvin*, trans. David Foxgrover and Wade Provo (Philadelphia: The Westminster Press, 1987), 176-77.
- 18 Anthony N.S. Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999), 45; Vos, *Aquinas, Calvin, and Contemporary Protestant Thought*, 38-39.

教理を誤解していたと思われる事実によって支持される¹⁹。一部の学者たちもまた、中世後期のリラのニコラスの釈義を通じて、アキナスがカルヴァンに間接的な影響を与えたと考えている²⁰。

ルターもしくはカルヴァンとアキナスの聖書解釈とを結びつける直接的、積極的な証拠はほとんどないが、ほかの改革者たちでは事情が異なる。スコラ主義者たちに対するメランヒトンの否定的な態度にもかかわらず、彼のヨハネの福音書の釈義において、「トマス・アキナスの『ヨハネ福音書講解』(*Expositio in Johannem*)との類似は、あり余るほど顕著である」²¹。マティアス・フラキウス・イリリクスは、自身の『聖書の解明』(*Clavis Scripturae Sacrae*)の中で、アキナスのパウロの注解の多くを積極的に引用した²²。これは、ルター派と改革派の双方の解釈者たちにとって影響力のある著作である²³。トマス・克蘭マーもまた、アキナスのパウロの注解を所有して注解し²⁴、聖書論や義認論を含むさまざまな主題に関する注釈をアキナスの聖書注解と『神学大全』の両方から収集した²⁵。克蘭マーはとくに、恩恵と自由意志に関するアキナスの見解に興味を持ち、『神学大全』1a2ae. 109–12の恩恵の教理に関する広範な注釈の中で、アキナスのローマ書9章の注解を支持して言及している²⁶。

19 Charles Raith II, “Calvin’s Critique of Merit, and Why Aquinas (Mostly) Agrees,” *Pro Ecclesia* 20, no. 2 (2011): 135–66, ここでは 156–57.

20 Charles Raith II, *Aquinas and Calvin on Romans: God’s Justification and Our Participation* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 10; Schreiner, *Where Shall Wisdom be Found?*, 9, 91; David C. Steinmetz, *Calvin in Context*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2010), 148–51; Muller, *Unaccommodated Calvin*, 56.

21 Timothy J. Wengert, *Philip Melancthon’s Annotationes in Johannem in Relation to Its Predecessors and Contemporaries* (Geneva: Droz, 1987), 95.

22 Matthias Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae Sacrae*, 2 vols. (Basel: Johann Oporinus, 1567), 1:100, 489–91, 493–94, 910, 1139, 1154, 2:174, 281, 383–84, 562.

23 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:105–07.

24 D. G. Selwyn, “Cranmer’s Library: Its Potential for Reformation Studies,” in *Thomas Cranmer: Churchman and Scholar*, ed. Paul Ayris and David Selwyn (Woodbridge, UK: Boydell Press, 1993), 39–72, ここでは 69.

25 Thomas Cranmer, *The Works of Thomas Cranmer*, 2 vols. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1844–6), 2:35, 52n1, 203–04, 208–11.

26 Thomas Cranmer, “Commonplace Books” [ca. 1538–1544], Royal MS 7B.XII, fols. 112v–118v, British Library, London; Ashley Null, *Thomas Cranmer’s Doctrine of Repentance: Renewing the Power of Love* (Oxford: Oxford University Press, 2000),

多くの改革者たちは——マルティン・ブツァー、ハインリヒ・プリンガー、ピエトロ・マルティレ・ヴェルミーリ、ジローラモ・ザンキウス、そしてある程度フルドライヒ・ツヴィングリとヨハネス・エコランパディウスまで——、彼らのプロテスタンティズムへの回心以前に、深くトマス神学に触れていた。このようなプロテスタントの人々は当然、ルターやカルヴァン以上にアキナスの著作について学識があった。ブツァーは、アキナスの注解よりも『神学大全』に精通していた²⁷。予定論に関するカルヴァンのアキナスに対する批判とは対照的に、ブツァーはアキナスの『神学大全』1a.23を、「私たちの善き業が、何らかの点で私たちの予定の原因である」という一部の教会教父たちの「誤謬を正しく反駁していること」を理由に称賛した²⁸。ブツァーのように、プリンガーとヴェルミーリの両者も、主としてアキナスの体系的著作に依拠した。さらにプリンガーはまた、アキナスのIコリントの注解²⁹、ヘブル書の注解³⁰、信頼に欠ける黙示録の注解³¹を読んでいた³²。ヴェルミーリは、アキナスのガラテヤ書の講義を一度引用し³³、彼の注解は『神学大全』の痕跡を明らかにしている³⁴。ザンキウスは、アキナスに関して、師であるヴェルミーリを上回り——彼の『全集』(*Opera*)の第1-4巻ではアキナスを128回、スコトゥスを4回引用し、オッカムをまったく引用していない³⁵——、

198n167, 202n185, 264n47.

27 Martin Greschat, *Martin Bucer: A Reformer and His Times*, trans. Stephen E. Buckwalter (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 24-25; Steinmetz, *Calvin in Context*, 147.

28 Martin Bucer, *Metaphrasis et enarratio in epist. D. Pauli Apostoli ad Romanos* (Basel: Pietro Perna, 1562), 412 [F]; さらなる引用は 302, 323, 392-93, 460.

29 Heinrich Bullinger, *De origine erroris libri duo* (Zurich: Froschauer, 1539), 93v.

30 Heinrich Bullinger, *In piam et eruditam Pauli ad Hebraeos epistolam* (Zurich: Froschauer, 1532), 88r.

31 [訳注] ここで「信頼に欠ける黙示録注解」(the inauthentic commentary on Revelation)と言っているのは、真正なアキナスの注解とは認められない黙示録注解を指している。

32 Heinrich Bullinger, *In Apocalypsim Iesu Christi* (Basel: Oporinus, 1557), bv, 31, 39, 133, 170, 255, 290, 295, 303.

33 John Patrick Donnelly, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace* (Leiden: Brill, 1976), 24-28.

34 Cf. John Balserak, "1 Corinthians Commentary: Exegetical Tradition," in *A Companion to Peter Martyr Vermigli*, ed. Torrance Kirby, Emidio Campi, and Frank A. James III (Leiden: Brill, 2009), 283-304, ここでは 295.

35 Kalvin Budiman, "A Protestant Doctrine of Nature and Grace as Illustrated by

「カルヴァン主義トマス主義」というレッテルに値するものだけでなく近づいた³⁶。ザンキウスの聖書注解はほとんど注目されなかったが、彼のエペソ5章22-33節の解釈はアキナスとカルヴァンの連続性をいくつか示している³⁷。

こうした研究成果は、ルターやカルヴァンとの間にあった以上に、16世紀の改革者たちの間にあった、より積極的なアキナスとの関係を露呈してきた。しかし意外なことに、最もトマス主義的な学識のある改革派の神学者たちの間でも、アキナスの積義的な著作の使用は、彼の体系的な著作、とくに『神学大全』に対する注目によって陰に覆われた。ザンキウスは、全く注解を引用したようにはみえないし、ヴェルミーリはたった一度、アキナスのガラテヤ書講義を引用しただけだが、ブツァーのローマ書注解における引用は、主に『神学大全』に拠っている。私たちが後・宗教改革時代に目を向ける時、アキナスの著作に対するよりバランスのとれた受容は、改革派神学者たちの間では明らかで、それは、積義の資料としての『神学大全』のますますの使用に加えて、アキナスの注解の積極的な引用の顕著な増加によっている³⁸。このアキナスの積義に対する関心の高まりをどのように説明

Jerome Zanchi's Appropriation of Thomas Aquinas" (Ph.D. diss., Baylor University, 2011), 41-42.

36 John Patrick Donnelly, "Calvinist Thomism," *Viator* 7 (1976): 441-55, ここでは444-52.

37 John L. Farthing, "De coniugio spirituali: Jerome Zanchi on Ephesians 5:22-33," *Sixteenth Century Journal* 24, no. 3 (1993): 621-52.

38 William Perkins, *De praedestinationis modo et ordine* (Cambridge, UK: John Legat, 1598), 9, 29, 31-32, 75, 88, 108; Daniel Tossanus, *Synopsis de patribus* (Heidelberg, 1603), 41; Andrew Willet, *Hexapla in Genesin* (London: Tho. Creede Willet, 1608), passim; Andrew Willet, *Hexapla in Exodum* (London: Felix Kyngston, 1608), passim; Alexander Roberts, *An Exposition upon the Hundred and Thirtie Psalme* (London: John Windet, 1610), 47, 82, 85, 86, 87; Andrew Willet, *Hexapla, that is, A six-fold commentarie upon the most divine Epistle of the holy apostle S. Paul to the Romanes* (Cambridge, UK: Cantrell Legge, 1611), passim; Thomas Taylor, *A Commentarie upon the Epistle of S. Paul written to Titus* (Cambridge, UK: Cantrell Legge, 1612), 424, 636, 710, 713, 733, 737, 737, 751; Francis Bunny, *An Exposition of the 28. Verse of the third Chapter of the Epistle to the Romans* (London: William Stansby, 1616), 7, 47-9, 56, 72; John Mayer, *A Commentarie upon All the Epistles of the Apostle Paul* (London: John Haviland, 1631), passim; Charles Odingsells, *The Pearle of Perfection Sought After* (London: M.D[awson] for Iohn Williams, 1637), 40, 53, 64, 68, 70, 72, 73, 80, 84, 85, 89; John Davenant, *An Exposition of the Epistle of St. Paul to the Colossians*, 2 vols, trans. Josiah Allport (London: Hamilton, Adams, and Co, 1831 [1634]), 1:100, 225, 541, 2:214,

するのか？ ある程度まで、アキナスの注解に対する関心は、より一般的な中世の積義に対する関心の高まりの一部として説明できるかもしれない。しかしそれが、全てではない。

本論では、聖書解釈者としてのアキナスに与えた、より大きな後・宗教改革の関心における一つの重要な要素は、ウィリアム・ホウィッティカー（1548-95年）の『聖書に関する討論』（*Disputatio de Sacra Scriptura*, 1588）の影響であることを提起したい。ホウィッティカーの『聖書に関する討論』は、ロベルト・ベラルミーノの『神の書かれた言葉と書かれていない言葉について』（*De verbo Dei scripto et non scripto* 1586年）に対する論争的な返答として生まれ、改革派の聖書論一般にとって重要な文献となりつづけた³⁹。フリッツ・ブロイヤーが示したように、ホウィッティカーもまた、アキナスの体系的著作と積義的著作に没頭していた⁴⁰。ムラーとブロイヤーの貢献に基づいて、本稿では、アキナスの聖書解釈の受容に対するホウィッティカーの貢献を、より詳細に検証する。この件に関する

348: William Jones, *A Commentary upon the Epistles of Saint Paul to Philemon, and to the Hebrewes together with a compendious Explication of the Second and Third Epistles of Saint John* (London: Richard Badger, 1635), 5, 13, 29, 36, 185, 214, 264, 564, 576, 580, 587, 664, 665, 666, 667, 670, 682, 690, 700, 705; Jacob Laurentius, *Explicatio locorum difficilium in epistolis Paulinis* (Amsterdam: Nicolas Ravestein, 1642), passim; Franciscus Gomarus, *Opera omnia*, 3 vols. (Amsterdam: Johannes Janssonius, 1644), 2:40b, 98b, 162b-64b, 198a, 220a, 225b, 269b, 294b, 3:282b); Thomas Hall, *A Practical and Polemical Commentary, or, Exposition upon the Third and Fourth Chapters of the latter Epistle of Saint Paul to Timothy* (London: E. Tyler, 1658), passim; Anthony Burgess, *CXLV expository sermons upon the whole 17th chapter of the Gospel according to St. John* (London: Abraham Miller, 1656), 6, 85, 132, 414; Anthony Burgess, *An Expository Comment, Doctrinal, Controversial, and Practical upon the Whole First Chapter to the Second Epistle of St. Paul to the Corinthians* (London: A.M. for Abel Rope, 1661), 127, 148, 338, 379, 498, 500, 549, 648, 659; John Strang, *De interpretatione et perfectione Scripturae* (Rotterdam: Arnold Leers, 1663), 165, 339, 348, 359, 378, 428, 431-33, 499; and Thomas Barlow, *De Studio Theologiae* (Oxford: Leon. Lichfield, 1699), 12.

39 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:107-08.

40 Frits G. M. Broeyer, "Traces of the Rise of Reformed Scholasticism in the Polemical Theologian William Whitaker (1548-1595)," in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 155-80.

ホウィットィカーの重要性は二つである。第一に彼は、アキナスが自身の釈義において問題となるほどにウルガタ訳に依存してはいるが、彼は聖書の権威に関するプロテスタントの信仰からそれほど隔たってはいなかったことを証拠立てるために、聖書の本質に関してアキナスの多くの注解を引用した。第二に彼は、アウグスティヌスの『キリスト教の教え』(*De doctrina christiana*)によって知られるより大きな枠組みの中で、アキナスの解釈学の要素を適用し、それによって改革派スコラ主義における同様の受容の先例をつくった。ちょうどプロテスタントの神学者たちが、一般に中世の寓喩的な釈義をプロテスタントの教理と字義的意味の優位に合わせるために制限したり順応させたりしたように——全く拒絶はしなかったが——⁴¹、同様にホウィットィカーのアキナスの受容は、中世スコラ主義の取捨選択的で批判的な受容を反映した⁴²。アキナスが様々な意味でローマに属していたことに、ホウィットィカーは疑いを残さないが、彼のアキナスの解釈学や釈義に対する共感的な読み方は、聖書解釈者としてのアキナスに対するより大きな共感の時代に道をもたらしした。

改革派の伝統におけるホウィットィカーの『聖書に関する討論』

ウィリアム・ホウィットィカーは、すでに信仰告白によって分極化された環境の中で教育を受けた。1564年以降ケンブリッジのトリニティ・カレッジの学生としてホウィットィカーは、おじであり指導教官であったアレクサンダー・ノーウェルがカトリックの論争家トマス・ドーマンに対して、1565-67年の間にトラクトを制作したように、イングランドにおける論争文書の増加を目撃した。ノーウェルとドーマンは、教会教父をめぐる論争し、それが確かに若いホウィットィカーに影響を残し、彼は最初の著作を自分のおじに献呈した⁴³。1580年に彼がケンブリッジ

41 Craig S. Farmer, *The Gospel of John in the Sixteenth Century: The Johannine Exegesis of Wolfgang Musculus* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 50-77; George L. Scheper, "Reformation Attitudes Toward Allegory and the Song of Songs," *PMLA* 89, no. 3 (1974): 551-62; Raymond A. Blacketer, "Smooth Stones, Teachable Hearts Calvin's Allegorical Interpretation of Deuteronomy 10:1-2," *Calvin Theological Journal* 34, no. 1 (1999): 36-63; Steinmetz, *Luther in Context*, 142-68.

42 Cf. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:194-97.

43 William Whitaker, "Ad virum doctrina & pietate praestantem. D. Alexandrum Nowellum," in *Liber precum publicarum Ecclesiae Anglicanae* (London: Reginald

の神学部欽定講座担当教授に就任する時まで、彼はさらに、教会教父の知識においてだけでなく、スコラ主義者たちの知識においても向上しつづけていた。この知識に関しては、カトリックの論争家エドマンド・キャンピオン⁴⁴、ニコラス・サンダース⁴⁵、ジョン・デュリ⁴⁶、ウィリアム・レイノルズに対する彼の初期の論争の至るところを通じて明らかである⁴⁷。すでにキャンピオンに対する返答の中でホウィッティカーは、くり返しアクィナスの『神学大全』を引用している⁴⁸。

ホウィッティカーが『聖書に関する討論』を執筆するようになった時、彼はすでに経験豊かな論争家であり、彼以前のノーウェルのように教会教父をめぐる論争するだけでなく、いまや中世のスコラ主義者たち、とくにアクィナスをめぐるでも論争した。彼が読者に向けて記したように、「私たちは、自分たちの側の証言として古代の教会教父のみを示すのではなく、スコラ主義者や教皇派の古典的な著者たちも引き合いに出すのである」⁴⁹。こうしたカトリックとの後・宗教改革の論争は、ホウィッティカーを、より深くアクィナス研究の深化へと押しやる重要な要素であった。リチャード・フッカーの『教会政治の原理について』はしばしば、アクィナスの著作に対する後代の英国の評価の先駆とみられるが⁵⁰、フッカーの『教会政治の原理について』が1593年に出版されようとする10年以上前に、ホウィッティ

Wolf, 1569).

44 Whitaker William, *Ad Rationes Decem Edmundi Campiani* (London: Thomas Chard, 1581); William Whitaker, *Responsionis ad Decem illas rationes, quibus fretus Edmundus Campianus certamen Ecclesiae Anglicanae ministris obtulit in causa fidei, defensio contra confutationem Ioannis Duraei Scoti, presbyteri, Iesuitae* (London: Thomas Chard, 1583).

45 William Whitaker, *Ad Nicolai Sanderi demonstrationes quadraginta* (London: Thomas Chard, 1583).

46 Whitaker, *Responsionis ad Decem*.

47 William Whitaker, *An Answer to a Certain Booke, Written by M. William Rainolds* (London: Eliot's Court Press, 1585).

48 Whitaker, *Ad Rationes Decem*, 146–47, 160, 209, 213–14.

49 William Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura, contra huius temporis papistas, imprimis Robertum Bellarminum Iesuitam, & Thomam Stapletonum* (Cambridge, UK: Thomas Thomasius, 1588), “Ad Lectorem Christianum” ; (*A Disputation on Holy Scripture, against the Papists, especially Bellarmine and Stapleton*, trans. William Fitzgerald [Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1849], 707).

50 John K. Ryan, “The Reputation of Thomas Aquinas among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century,” *The New Scholasticism* 22 (1948):1–33, 126–208.

カーはすでにアクィナスの著作を引き合いに出していたことに注目すべきである。こうしたアクィナスに対する関心は、狭い意味での「アングリカン」の伝統として理解されるべきではない。事実、1580年代のはじめに、オックスフォードとケンブリッジでは、中世スコラ神学⁵¹とザンキウスのトマス主義に傾倒した『神の本性的について』(*De natura Dei* 1577年)⁵²の両方に対する関心が高まりを見せた⁵³。ホウィッティカーは、この流れの最先端にいたのであった。

ホウィッティカーの『聖書に関する討論』は、改革派の聖書の教理に大きな影響を与え、フランシスクス・ユニウスの1594年の『真の神学について』(*De theologia vera*)が神学の定義に与えた影響に匹敵する⁵⁴。ホウィッティカーは最初、この内容をケンブリッジの学生たちの前に口頭で講演し、確かにそれが、印刷された著作に対する地域の関心を強化した⁵⁵。たとえばアンドリュウ・ウイレットは、頻繁に再版された自身の『教皇派梗概』(1592)⁵⁶の序文で、ホウィッティカーの方法論と論拠を念入りに踏襲した。最初のケンブリッジ版(1588)が出ると、『聖書に関する討論』はすぐに、ヘルボルンで多くの再版を重ね(1590、1600、1603)、その後ジュネーヴで全2巻の『全集』(*Opera*)⁵⁷の一部となった。『聖書に関する討論』は、すぐにアマンドゥス・ポラーヌスの『神の言葉についての講録』(*De verbo Dei didascalica*)⁵⁸に収録されたが、著者名なしの剽窃による刊行であった⁵⁹。ポラーヌスの『神の言葉について』は、『神学の三段論法』(*Sylloge thesium*

51 Charles B. Schmitt, *John Case and Aristotelianism in Renaissance England* (Kingston: McGill-Queen's University Press, 1983), 64-67.

52 Girolamo Zanchi, *Omnium operum theologicorum*, 8 vols. (Geneva: Samuel Crispin, 1619), vol. 2.

53 C. M. Dent, *Protestant Reformers in Elizabethan Oxford* (Oxford: Oxford University Press, 1983), 80, 96-102; Patrick J. O'Banion, "Jerome Zanchi, the Application of Theology, and the Rise of the English Practical Divinity Tradition," *Renaissance and Reformation* 29, no. 2-3 (2005): 97-120.

54 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:113-17.

55 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, "Ad Lectorem Christianum" (*Disputation*, 707).

56 Andrew Willet, *Synopsis Papismi* (London: Thomas Orwin, 1592), 1-41.

57 William Whitaker, *Opera theologica*, 2 vols. (Geneva: Samuel Crispin, 1610).

58 Amandus Polanus, *De verbo Dei didascalica* (Basel: Conrad Waldkirch, 1593), 30-1.

59 剽窃の例は以下の通り。"Quia ex sensu duntaxat literali, firma valida & efficacia argumenta sumi possunt." (Polanus, *De verbo Dei didascalica*, 30 [no. 274]), これは、ポ

theologicarum)⁶⁰の増補版として再版され、その議論は、度々再版された『キリスト教神学体系』(*Syntagma theologiae christianae*)に組み入れられ、それによって秘かにホウィッティカーの思想は広まっていった。その他の多くの学者たちもまた、ホウィッティカーの『聖書に関する討論』を確かに出典なしで引き合いに出したが、私たちは、夥しい数の著者たちから、明らかに彼への依拠を見出すのである。マッティアス・マルティーニは自分の読者に⁶¹、ホウィッティカーの『聖書に関する討論』とポラーヌスの『神の言葉について』を、聖書という課題に関して「最も博識ある著作」として言及した。バルソロメウス・ケッカーマン⁶²、アンドレ・リヴェ⁶³、ヨハネス・マッコヴィウスはとりわけ⁶⁴、非常に広範にわたって『聖書に関する討論』に依拠した⁶⁵。ムラーが観察するように、ホウィッティカーの『聖書に関する討論』は、ペトルス・ファン・マストリヒトの1682-87年の『論理的・実践的神学』(*Theoretico-practica theologia*)の中で、一つの権威としてなおも引用されていた⁶⁶。

ラーヌスの『体系』(*Syntagma*)の中では、わずかに言い換えがなされている(Polanus, *Syntagma theologiae christianae* [Hanau: Wechel, 1609], 1.45 [col. 640])。また、“Hinc tritum illud & vulgare dictum, *Metaphoricam & Symbolicam Theologiam non esse argumentativam*” (*De verbo Dei didascalia* 31 [no. 280]). Cf. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 304.

60 Amandus Polanus, *De verbo in Sylloge thesium theologicarum* (Basel: Conrad Waldkirch, 1597).

61 Matthias Martini, *Methodus S.S. theologiae* (Herborn, 1603), 517.

62 Bartholomäus Keckermann, *Systema S.S. theologiae* (Hanau: Guilielmus Antonius, 1602), 178, 181, 186, 190, 192, 196.

63 André Rivet, *Isagoge, seu Introductio generalis ad Scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti* (Leiden: Issac Commelinus, 1627), 214, 224-26, 229.

64 Johannes Maccovius, *Loci communes theologici* (Franeker: Johann Arcerius, 1650), 13, 19, 47, 48.

65 Thomas Morton, *A Catholike Appeale for Protestants* (London: Georg. Bishop & Ioh. Norton, 1609), 313-23; Antonius Walaeus, *Opera omnia*, 2 vols. (Leiden: Hackius, 1643), 1:137b, 141b; Edward Leigh, *A Systeme or Body of Divinity* (London: A.M. for William Lee, 1654), 17-22, 28, 54-56, 64, 69, 75-79, 87, 95-97, 103, 111, 117; Matthias Nethenus, *Tractatus de interpretatione scripturae, sive iudicium de libro Ludovici Wolzoggii* (Utrecht: J. Waesberge, 1657), 14, 65; John Wilson, *The Scriptures Genuine Interpreter Asserted* (London: T.N., 1678), 169, appendix 10.

66 Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht and Amsterdam, 1715), 1.2.9, 1.2.49; Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:108.

『聖書に関する討論』の人気は、何よりもその高いレベルの博識のゆえであった。聖書の主張の豊富さに加えて、ホウィッティカーは、後・トリエントのカトリックの論争家たちと相反した、教父や中世の権威を効果的に積み上げた⁶⁷。プロテスタントの次世代に至るまで、ホウィッティカーの博識は、伝説となった。偉大な学者であるヨゼフ・スカリゲルとイザアク・カゾボンは、彼の知識の広がり称賛した⁶⁸。

『聖書に関する討論』の幅広い読者層はまた、それが、ベラルミーノの1586年の著作『神の書かれた言葉と書かれていない言葉について』に対する最初の主要な応答であったという事実のゆえでもあった。1586年にすでにホウィッティカーは、ベラルミーノの講義原稿を入手していた。それはおそらく、ローマの英国人スパイの尽力によるもので、彼の素早い返答を促進した⁶⁹。ベラルミーノの『神の書かれた言葉と書かれていない言葉について』とその後の『論争集』(Disputationes)は、プロテスタントとカトリック双方の約200の論争的な反論の殺到を引き起こした⁷⁰。ベラルミーノに対する最初のプロテスタントの反論として、ホウィッティカーの『聖書に関する討論』は、その後の改革派の論争のために一つのモデルを提示しただけではなく、のちの改革派の聖書の教理にとって主要なトピックスを定義するのに役立った。ホウィッティカーは、多くの議論の要点—正典の数、聖書の真正な版と翻訳、聖書の権威、明瞭さ、解釈、完全性—を確定し、これらの副次的な論点も、改革派の聖書論 (locus) の中に独自の道を見出したのである⁷¹。

後・宗教改革期の神学者たちが、ホウィッティカーの『聖書に関する討論』の各頁を読んだ時、彼らは、お決まりの聖書の権威や教父の権威だけでなく、中世や近代初期のスコラ主義者たちにまで及ぶ引用にも直面したが、彼らはアクィナスや16世紀のトマス主義者たちに賛同するようになっていった⁷²。アクィナスの『神学大全』と聖書注解が、『聖書に関する討論』の中で特に異彩を放っているが、スコトゥスは一回だけ好意的に引用されている (Whitaker 1588, 1530, 1849, 1707年)⁷³。

67 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:107–08.

68 Broeyer, “Traces of the Rise of Reformed Scholasticism,” 161.

69 Broeyer, “Traces of the Rise of Reformed Scholasticism,” 158; cf. Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, Br, 174, 235, 406, 457 (*Disputation*, 12, 242, 322, 540, 609).

70 Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 11 vols. (Brussels: O. Schepens, 1890–1932), 1:1165–80.

71 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:94–95, 108.

72 Broeyer, “Traces of the Rise of Reformed Scholasticism,” 159–60.

73 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 530 (*Disputation*, 707).

この点において、『聖書に関する討論』は、アクィナスがほとんど言及されないザンキウスの1593年の著作『聖書について』(*De scriptura sacra* 1593年)に優っている⁷⁴。

ホウィッティカーは、1581年から1583年の間に、アクィナスの注解に関する知識を得たと思われる。チャンピオンに対する返答(1581年)の中で、ホウィッティカーは、『神学大全』を引用するだけである。しかし2年後、デュリに対する返答には、『神学大全』だけでなく、アクィナスのローマ、Iコリント、ガラテヤ、エペソ、テトスの注解と、信頼に欠けるヤコブ、ユダ、黙示録の(ホウィッティカーによって真正なトマスの作だと思われた)注解の引用が含まれている⁷⁵。これと同じ時期に、ホウィッティカーはIテモテの講義を行い、その中でアクィナスの同書簡の講義を引用している⁷⁶。ホウィッティカーが1585年にレイノルズに返信した時、彼はアクィナスのヨブ記注解にも精通していた⁷⁷。『聖書に関する討論』を執筆するようになるまでに、ホウィッティカーは、アクィナスのパウロ書簡の注解の残りのほとんど——IIコリント、ピリピ、コロサイ、IIテモテ——を、福音書に関する『黄金の鎖』(*Catena aurea*)と並んで読んでおり、また信頼に欠けるIヨハネの注解を読んでいた。彼はまた、聖書解釈の源泉として『神学大全』を参考にした。

アクィナスの釈義の文献学的弱点

ホウィッティカーが肯定的にアクィナスを用いていることを取り上げる前に、彼のアクィナスの釈義に対する批判的な発言を見ておかなければならない。人文主義

74 Zanchi, *Omnium operum theologicorum*, 8:349.

75 以下を見よ。Whitaker, *Responsionis ad Decem*, 48 [Pseudo-Thomas], 72 [Pseudo-Thomas], 90 [Pseudo-Thomas], 164 [ST 1a.1.10, ad 1], 188 [In I Cor. 10, lect. 4], 288 [Exp. Symb. Apost.], 356 [ST 1a.1.8, ad 2], 400 [In Sent. 3, d. 2], 428 [In I Cor. 11], 538, 574 [ST 1a2ae.82.1], 580 [ST 1a2ae.110.1; In Tit. 2, lect. 3], 586 [In Rom. 8, lect. 6], 607 [QDV 6.2; ST 1a.23.1], 616 [In Gal. 3, lect. 4], 630 [In Eph. 1, lect. 5], 690 [In I Cor. 7, lect. 1], 707 [In Gal. 3, lect. 4], 709 [In Gal. 3], 711 [In Gal. 3, lect. 4], 716 [In Gal. 3], 771 [In Gal. 3, lect. 4], 784 [ST 1a2ae.114.1, ad 1], 791 [ST 1a.116.1]。これらの引用のいくつかは、Broeyer (“Traces,” 171–76)で議論されている。

76 Broeyer, “Traces of the Rise of Reformed Scholasticism,” 173.

77 Whitaker, *An Answer to a Certain Booke*, “An Answer to Master Rainolds Preface,” 9 [ST 1a.1.8, ad 2], “An Answer to Master Rainolds Refutation,” 88 [ST 1a.25.3], 151 [In Iob 31], 187 [In Rom. 12].

的な訓練を受けたプロテスタントの一人としてホウィッティカーは、すべての翻訳の權威を、原典であるヘブル語とギリシャ語の本文に厳しく従属させるのに対し、アキナスは、原語に基づく翻訳に修正を施すことを受け入れているが、文献学的な資料に欠け、自分の解釈を大部分、身近なラテン語ウルガタ訳に負っていた⁷⁸。ホウィッティカーは、この文献学的な弱点に注目した。とくにホウィッティカーは、アキナスがウルガタ訳によって誤解し、原語から推測される真の意味を曖昧にしたと論じた。

ホウィッティカーによれば、「彼らがスコラ的と呼ぶこれらの神学者は、ラテン語ウルガタ版からいくつか最も不条理な結論を引き出した」。ホウィッティカーは、アキナスから様々な例を提供する。第一の例は、「彼は、私に愛を整えた」(*Ordinavit in me caritatem*) と訳される雅歌 2:4 の解釈についてである。アキナスはくり返しこの訳を用い、「確かな秩序とある程度の愛があること」を立証していることにホウィッティカーは言及する。ホウィッティカーは、秩序と愛の程度に関するアキナスの神学的結論には賛同するが、この箇所解釈には賛同せず、彼は「私に対する彼の旗は、愛である」(*Vexillum eius erga me caritas*) と訳す⁷⁹。

第二の例はローマ 13:1b についてで、アキナスは、ウルガタ訳に従って分離した文章として訳す。「これらのものは神に由来し、秩序立っていた」(*Quae a Deo sunt, ordinate sunt*)⁸⁰。ホウィッティカーが指摘するのは、この文章からアキナスが、「すべてのものは良く、神によって正しく制定されていると多くの点で結論づけ、とくに I.ii.q. 102, a. 1 においては、これらの言葉から、儀式的な教えが理由をもっている」と論証している」ことである。しかしウルガタ訳は、「権力」([ギ] エクスーシア) という語を省略し、「神から」(*a Deo*) の前ではなく、その後にコンマを置く。このようにアキナスは、ウルガタ訳に従って、その意味を、特定の権力の制定（「存在するこれらの権力は、神によって定められた」）から、すべての

78 Prügl, “Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture,” 397-99; Hugh Pope, “St. Thomas Aquinas as an Interpreter of Holy Scripture,” in *St. Thomas Aquinas*, ed. Aelred Whitacre et al. (Oxford: Blackwell, 1925), 111-44, ここでは 112-21.

79 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 99-100 (*Disputation*, 140-1); cf. *ST* 1a.96.3; 2a2ae.26.1; 2a2ae.44.8; *In Rom.* 13, lect. 2; *QDVCom* 2.9; *In Sent.* 3, d. 29.1.6.

80 16世紀中頃のウルガタは次のように訳す。“Omnia anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Non est enim potestas nisi a deo. Quae autem sunt a deo, ordinate sunt” (*Biblia Sacra iuxta vulgatam quam dicunt* [Paris: C. Guillard, 1549], 105).

ものにおける神の良き秩序の制定に関する一般的な主張に変える⁸¹。

『聖書に関する討論』の他の個所でホウィッティカーは、アキナスによってなされた、ウルガタ訳に依拠することからくる同様の積義的な誤りを指摘する。彼が依拠するウルガタ訳で、エペソ 6:13 は「邪悪の日に抵抗し、すべてにおいて完全に立つことができるために」(*Ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare*) となっている。この箇所の「すべてにおいて完全に」(*in omnibus perfecti*) という翻訳は、*ἅπαντα κατεργασάμενοι* の不十分な訳である、とホウィッティカーは論じる。ギリシャ語は、「すべてのものが完全である」ことを意味せず、むしろクリュソストモスが説明したように、「私たち自身が堅く立って、征服されない」という意味である。結局、アキナスのこの箇所からの議論は、道 (*viae*) と故郷 (*patriae*) という二つの種類の完全に関するもので、「それらは、それ自体では真実なのだが、私たちの目の前にある箇所にはまったく不適切である」⁸²。

『聖書に関する討論』の中でアキナスの積義的な誤りについてホウィッティカーが引用する例は主に、アキナスが結論に到達した方法論に関する批判であり、その結論自体とはほとんど本質的な不一致がないことは注目に値する。他方、別の箇所では、アキナスが実践的な結論に導く際の積義的な誤りを明らかにしている。それは、I コリント 14:16b の解釈で、ウルガタ訳は「無学な人の場を補う人」(*qui supplet locum idiotae*) と訳した。この翻訳から、ホウィッティカーが注目するのは、アキナスや 16 世紀のローマ・カトリックの人々は、聖職者が公同の祈りを理解していれば、それらは民衆語でなされる必要はないと論じたことである。むしろホウィッティカーは、*ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον* が「補う人」を意味するのではなく、あるものが「満たす場所」を意味し、「場を占め、信徒の中に座っている人」を意味していると指摘する。従って、部屋を占め「アーメン」と答える人 (I コリント 14:16) は、聖職者ではなく信徒であり、それはクリュソストモス、テオフィラクトゥス、オイクメニオスが正しく解釈している通りである⁸³。

81 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 100 (*Disputation*, 141); cf. *ST* 1a.22.2; 1a.96.3; 1a.2ae.100.6; 1a.2ae.102.1; 1a.2ae.111.1 2a.2ae.172.2; 3a.30.4; 3a.31.3; 3a.36.2; 3a.42.1; 3a.55.2; *In I Cor.* 15, lect. 3; *QDM* 16.9; *QDP* 6.1; *In Sent.* 4, d. 2.1.4. qc. 3; d. 24.1.1 qc. 1; *SCG* 376; 381.

82 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 142-3 (*Disputation*, 197-98); cf. *In Eph.* 6, lect. 4; *ST* 2a.2ae.184.1, ad 2.

83 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 186 (*Disputation*, 259-60); cf. *In I Cor.* 14, lect. 3.

ホウィッティカーが、アクィナスの釈義上のウルガタ訳への依存を問題視するのは、改革派の同時代人に共有された意見を表明するからであった。たとえばジョン・レイノルズもまた、このアクィナスの解釈という側面を非難した。レイノルズが主張したのは、アクィナスが「機知、学識、勤勉という希少な賜物」を持ってはいたが、同時に悪しき翻訳、教会教父の誤った解釈、アリストテレスの見解の過大評価によって様々な点で誤りをもたらしたということであった⁸⁴。このようにホウィッティカーとレイノルズの両者は、付随する本文上と解釈上の誤りからくるアクィナスの釈義的な実際の欠陥を指摘した。ホウィッティカーの事例は、プロテスタントの読者たちがアクィナスの著作や注解を注意深く読んでおり、聖書言語との比較や、文献学的知識を踏まえた教会教父と人文学的に訓練された16世紀釈義家たちとの比較の中で行われていたことを教えてくれる。

アクィナスと聖書の権威

ホウィッティカーは、アクィナスの実際の釈義の様々な誤りを指摘したが、聖書の正典としての権威と完全性に関するアクィナスの見解については肯定的に評価した。この完全性のゆえに、ホウィッティカーは、「聖書の要約と総体と突き止められた意味」という前ニカイア的な意味の「信仰の規準」⁸⁵による聖書の解釈を排除しなかったし、あるいは使徒たちが「外的な政治形態や秩序」に関して、書かれていない伝統を継承したことを否定せず、むしろ「すべての主要な教理の主題は聖書の中にあり」、「すべての必要な教義は聖書から引き出される」と断言した⁸⁶。このテーマは、すでにマルティン・ケムニッツの1566-73年の『トリエント公会議の検証』(*Examen concilii Tridentini*)によって詳細に扱われ⁸⁷、そこではアクィナ

84 John Rainolds, *Summe of the Conference Between John Rainods and John Hart* (London: George Bishop, 1584), 111.

85 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 359 (*Disputation*, 484-85); テルトウリアススの信仰の規準 *regula fidei*.

86 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 406, 412 (*Disputation*, 541, 548-49); cf. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:195-206, 340-70.

87 Arthur Olson, "The Hermeneutical Vision of Martin Chemnitz: The Role of Scripture and Tradition in the Teaching Church," in *Augustine, The Harvest, and Theology (1300-1650): Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, ed. Kenneth Hagen (Leiden: Brill, 1990), 314-32.

スの『黄金の鎖』(*Catena aurea*)の一部が使用された⁸⁸。ケムニッツの『トリエント公会議の検証』は、ホウィッティカーにとって重要な源泉であって、彼は同様の議論をくりかえしながら、聖書というテーマに関してアキナスの著作をさらに多く使用した。

アキナスは、聖書が信仰の事柄における最高の権威であると理解したが、継承されてきた教会の解釈や実践を排除するものではないとした。聖書の至上の権威は、聖書から導き出される必然的な議論と学者たちの蓋然的な議論というアキナスの対比に反映されている⁸⁹。伝統の役割は、教会の信条に表された教えが、教皇によって制定されるように、解釈のための「誤りのない神的な規準」を構成するという彼の主張⁹⁰と、使徒たちが書かれていない事柄を遺したという彼の信仰⁹¹に反映されている。パーソンが考察しているように、アキナスの口頭伝承の使用は、「主に教会の活動や外的な秩序化の領域に属しており、それゆえ考察されるための伝統 (*traditioes servandae*) とみなされるものである」が、「とくに聖書的な伝統は、第一義的に信仰の本質への言及を持ち、常に信仰と真理のような思想に関連している」⁹²。したがって、アキナスの時おり行われる書かれていない慣習への訴え、とくに堅信の sacrament と像への崇敬は、聖書的な議論の文脈の中に埋め込まれている⁹³。アキナスは聖書を、「信仰の土台」(*fidei fundamentum*)⁹⁴と信仰の確かさの基礎 (*fidei certitudo...innititur*)⁹⁵として語る。彼は、ガラテヤ 1:6-10 を、「福音書と、書簡と、聖書において、暗示的もしくは明示的に含まれるものを除外して宣言されるべき (*evangelizandum est*) ものはなにもない」⁹⁶という教えと解釈し、ヨハネ 21:24 を、ガラテヤ 1:9 を相互参照しながら、「正典の聖書だけが信仰の規

88 Martin Chemnitz, *Examen concilii Tridentini* (Berlin: Schlawitz, 1861), 21b, 26a.

89 ST 1a.1.8, ad 2.

90 ST 2a2ae.5.3; cf. 2a2ae.1.9-10; Bruno Decker, "Sola Scriptura bei Thomas von Aquin," in *Universitas*, ed. Ludwig Lenhart (Mainz: Mattias Grünewald, 1960), 1:117-29.

91 *In I Cor.* 11, lect. 7; *In II Thess.* 2, lect. 3; Walter H. Principe, "'Tradition' in Thomas Aquinas's Scriptural Commentaries," in *The Quadriolog: Tradition and the Future of Ecumenism: Essays in Honor of George H. Tavard*, ed. Kenneth Hagen (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1994), 43-60.

92 Persson, *Sacra Doctrina*, 45-47.

93 ST 3a.2.5.3, ad 4; 3a.64.2, ad 1; 3a.72.4, ad 1; 3a.78.3, ad 9; 3a.83.4, ad 2.

94 ST 3a.55.5.

95 2a2ae.110.3, ad 1.

96 *In Gal.* 1, lect. 2; cf. ST 1a.36.2, ad 1; QDV 14.10, ad 11.

準である」(*sola canonica Scriptura est regula fidei*)⁹⁷という教えとして説明する。このようなテキストに基づいて、イヴ・コンガールは、聖書の「実質的な十分性」を語るが⁹⁸、ブルーノ・デッカーは、アキナスにとって「聖書は唯一の啓示の源泉であるように見え」、「聖書が、教会と信仰と神学の源泉であり基準である」と考察した⁹⁹。聖書の実質的な十分性に関するアキナスの立場は、14世紀初頭までの中世の神学者たちの間に広まっていったが、それ以降もしばしば、伝統の二資料説は主張され、この二資料説は聖書の中に明示的にも暗示的にも含まれていない教理的な真理もあり得ることを認めるものであった¹⁰⁰。

アキナスと比べて、ホウィッティカーはプロテスタントの立場に従い、ローマの権威主義的な解釈権を否定した¹⁰¹。さらにホウィッティカーは、「聖書の中に見出されないいくつかの啓示された真理」、いわゆる部分・部分という見方 (*partim-partim view*) を前提としたイエズス会の論争者たちに反論するためにアキナスを引き合いに出した¹⁰²。彼は、イエズス会の立場を、教父と初期スコラ主義の証言の重要性に反対するものとみなした¹⁰³。ホウィッティカーは、『神学大全』1a.1.8に

97 *In Io.* 21, lect. 6; cf. *ST* 2a2ae.1.9; 3a.1.3; *Quodl.* 12.17; Persson, *Sacra Doctrina*, 51-3, 64, 79-90.

98 Yves Congar, *Tradition and Traditions: An Historical and a Theological Essay*, trans. Michael Naseby and Thomas Rainborough (New York: Macmillan, 1967), 114.

99 Decker, “Sola Scriptura bei Thomas von Aquin,” 123, 126; cf. ジョセフ・ラツィンガーによるこの論文の支持は、Jared Wicks, “Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as *peritus* before and during Vatican Council II,” *Gregorianum* 89, no. 2 (2008): 233-311, ここでは 276.

100 Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963), 361-412; Heiko A. Oberman, *Forerunners of the Reformation* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966), 53-65; Congar, *Tradition and Traditions*, 97-98; cf. Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350* (Leiden: Brill, 1972), 15-31, 彼は教会法学者に関して、オーバーマンを修正している。

101 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 305-16 (*Disputation*, 410-16).

102 John Patrick Donnelly, “Jesuit Controversialists and the Defense of Tridentine Tradition,” in *The Quadrilog: Tradition and the Future of Ecumenism: Essays in Honor of George H. Tavard*, ed. Kenneth Hagen (Collegeville: The Liturgical Press, 1994), 94-109, ここでは 105.

103 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 506-30 (*Disputation*, 669-704); ラツィンガーによって共有された心情は、Wicks, “Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger,” 273-77.

精通し、初期の著作の中で肯定的に引用した¹⁰⁴。しかし『聖書に関する討論』の中で、彼は、聖書の権威と完全性を論証するのに、主にアキナスの注解を引き合いに出すことを選んだ。彼は、アキナスのⅠテモテの注解に特に着目するが⁵、エペソ、ピリピ、Ⅱテモテの注解にも言及している。

Ⅰテモテ6章の第一講義において、アキナスが正典の権威の本質を議論したのは、3節の「もし誰かが別のことを教えるなら」(*si quis aliter docet*)に来た時であった。アキナスはこの節を、誤った教理を判別する三つの方法を確立するものとして解釈する。第一に、それが教会の教理に反しているか、第二に、それはキリストの言葉に適合しないか、第三に、その教理が敬虔、つまり神への礼拝に一致しないかである。第一の点について、アキナスは次のように書いている。

もしある教理が誤りであるかどうかを知りたいなら、その人は三つのことによってそれを示す。第一に、それが教会の教理に反しているかである。その結果その人は言う。「どの人も異なったことを教える」、つまり私や他の使徒たちとは異なることである。ガラテヤ 1:9 「もしたれかが、あなたがたが受けた福音に反する福音をあなたがたに宣べ伝えているなら、そのような者はのろわれるべきです」。なぜなら、使徒や預言者たちの教理は正典と呼ばれており、それは私たちの理解にとっての基準のようなものだからである。それゆえ誰もこれと異なることを教えるべきではない。申命記 4:2 「私があなたがたに命じることばにつけ加えてはならない。また減らしてはならない」。黙示録 22:18 「もし、だれかがこれにつけ加えるなら、神がその者に、この書に書かれている災害を加えられる」。¹⁰⁵

ホウィットィカーはとくに、この箇所に関心を寄せた。彼は、聖書の権威を支持するために、これを三箇所です引用する。アキナスがここで使徒の教え (*doctrina*) について語るのに対し、ホウィットィカーは、二箇所でこの語句を引用する際、「聖書」(*scriptura*) と「教え」(*doctrina*) を一つに融合して示したように——これ

104 Whitaker, *Ad Rationes Decem*, 213-14; Whitaker, *Responsionis ad Decem*, 356, 834-35; Whitaker, *An Answer to a Certain Booke*, "An Answer to Master Rainolds Preface," 9.

105 Thomas Aquinas, *Commentaries on St. Paul's Epistles to Timothy, Titus, and Philemon*, trans. Chrysostom Baer (South Bend: St. Augustine's Press, 2007), 77; *In I Tim.* 6, lect. 1.

はアクィナス自身においても先例がなかったわけではない——、これを聖書 (*scriptura*) と同義的に理解した¹⁰⁶。

ホウィッティカーは、聖書の正典的な地位に関するアクィナスの解釈とアクィナスの聖書的根拠の使用の両方に関して、I テモテ 6:3 のアクィナスの解説に注目した。ホウィッティカーは、自身の『討論』(*Disputatio*) のはじめで、信仰と道徳にとっての正典である聖書に関する問いの内容を設定する際、次のように記した。「アクィナスはまた、次のように定めた。すなわち、使徒と預言者たちの教えは正典と呼ばれた、なぜならそれが、いわば私たちの理解の原則だからである」¹⁰⁷。『討論』の終わりに向けて、聖書の完全性に関して与えられた四つの理由の一つは、聖書は正典であり、それは「聖書と一致しないものは何でも拒否されなければならない、聖書と一致するものは何でも受け入れられなければならない」ことを示唆している、というものである。この文脈の中でホウィッティカーは次のように記している。

いやむしろ、トマス自身は、I テモテ 6 章の第一講義の解説において、「聖書はいわば、私たちの信仰の原則である」と言う。彼は、「いわば」(*quasi*) 聖書の威厳を損なうようなものとは言わず、むしろ自分が比較を引き合いに出していることを示していると言う。「いわば」(*Quasi*) はここで、減損のしるしではなく、比較のしるしなのである。そして、聖書は完全な原則であるということによって彼が意味しているのは、そこに何も加えることも、そこから何も削除することもすべきではないと付け加えたことから明らかで、その目的は申命記 4:2 と黙示録 22:18-19 を主張することである。¹⁰⁸

この箇所ではホウィッティカーが注目した申命記 4:2 と黙示録 22:18 の聖句はまた、ホウィッティカー自身の聖書的な論拠にも一致して現われている。事実、ベラルミーノの口頭伝承の意味に反論するのにホウィッティカーが使用する六つの主要な聖書箇所の内、最初の三つ (申命記 4:2、黙示録 22:18、ガラテヤ 1:9) は、アクィナスによって引用された同じ箇所である¹⁰⁹。ベラルミーノはこれらの三つの節をプロテスタントの論敵たちに対する第一の主要な反論と考えたが、ホウィッティカーは、

106 ST 1a.1.2, ad 2; Persson, *Sacra Doctrina*, 53, 86-87.

107 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 3 (*Disputation*, 28).

108 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 499 (*Disputation*, 660).

109 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 462-73 (*Disputation*, 615-28).

プロテスタントと同じ証拠聖句を用いているアクィナスを見出して喜んだのはまちがいない。申命記 4:2 と黙示録 22:18 に関する具体的な解説の中で、ホウィッティカーはまたアクィナスを引き合いに出す。ベラルミーノは、伝統を排除しない口頭伝承の意味で申命記 4:2 を解釈するが¹¹⁰、ホウィッティカーは、『神学大全』3a.60.8 においてアクィナスが申命記 4:2 を「聖書の言葉に何も加えるべきでも、そこから取り除くべきでもない」（その意味に応じて）ことを意味すると理解したことに注目し、そこに、16 世紀の有名なドミニコ会士トマス・カエタヌス（Thomas de Vio Cajetan）の注解を付け加える。「聖書は、神の律法は完全であるということから集められる」¹¹¹。ホウィッティカーはこの後、私たちの理解の原理である聖書を確認するための観察を伴い、アクィナスの I テモテ 6 章（第一講義）の注解を引用することによって、黙示録 22:18 の自分の議論を結論づける。「[アクィナスは] 私たちが扱ってきた聖書の二つの箇所[申命記 4:2 と黙示録 22:18]を付け加える」¹¹²。

アクィナスの I テモテ 6:3 の注解に次いで、二番目に最もよく引用される箇所は、エペソ 2:20 の注解で、ホウィッティカーは二度これに言及している。ホウィッティカーがアクィナス以上に注目しているように、使徒と預言者はともに、「どちらの教えも救いのために必要不可欠である」ことを示すための教会の礎と呼ばれている¹¹³。ホウィッティカーはまた、聖書の必要性を主張するために、アクィナスのローマ 15:4 の注解、ピリピ 3:1 の注解、アクィナスの『黄金の鎖』からのマタイに関する引用に訴える¹¹⁴。『討論』の結論部のページは、聖書は「神の人を完全にする」という II テモテ 3:16 のアクィナスの注解を引用する¹¹⁵。このような引用は、ホウィッティカーによる聖書に関するアクィナスの用例を網羅するものではなく（例えば、ホウィッティカーは自国語の使用を擁護する論拠を支持するためにアクィナ

110 Robert Bellarmine, *Opera omnia*, 6 vols. (Naples: G. Giuliano, 1856–62), 1:132b–133a.

111 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 464 (*Disputation*, 618); citing *ST* 3a.60.8; and Thomas de Vio Cajetan, *In Pentateuchum Mosis* (Rome: Antonius Bladus, 1531), 227v.

112 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 468 (*Disputation*, 622).

113 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 491 (*Disputation*, 649); citing, *In Eph.* 2, lect. 6; Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 256 (*Disputation*, 349).

114 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 392, 495–96, 528 (*Disputation*, 524, 655, 701–02); citing *In Rom* 15, lect. 1; *In Philip.* 3, lect. 1; *Catena aurea*, in Matt. proem; *Catena aurea*, in Matt. 15, lect. 5.

115 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 530 (*Disputation*, 704), citing *In II Tim.* 3, lect. 3.

スの積義を利用する)¹¹⁶、むしろアキナスの諸注解に関する注目すべき知識を例証するのに十分である。

アキナスと解釈学

解釈の原理に関するアキナスの最も明瞭な議論は、『神学大全』1a.1.9-10に見られる。アキナスは、二つの項で短く解釈原理を論じるだけであるにもかかわらず、アウグスティヌスの解釈学の教科書である『キリスト教の教え』(*De doctrina christiana*)の思想に浸りきっている¹¹⁷。したがって『神学大全』1a.1.9-10は、暗示的ではあるが、かなり『キリスト教の教え』に負っている¹¹⁸。同じことは、ホウィッティカーに関しても言うことができ、彼も正しい解釈の「手段」に関する章を『キリスト教の教え』にかなり依拠した¹¹⁹。解釈学に関してアキナスに対するホウィッティカーの特別な関心は二つある。第一に、アキナスの解釈学と、聖書の明晰性と伝統的な四重の解釈 (*quadrige*) の受容に関する改革派の理解の間には重要な連続性が存在する、とホウィッティカーは論じる。第二に、彼は、聖書の解釈のための適切な手段を例証するのにアキナスの積義を用いる。

ホウィッティカーは、聖書のわかりやすさと解釈に関して、『討論』から取られたいくつかの箇所、『神学大全』1a.1.9-10について述べている。聖書のわかりやすさは、全く別の論争としてホウィッティカーと他のプロテスタントの人々によって議論されたが、難解な箇所や曖昧な箇所の意味を理解する方法に関する解釈学的な問題を含んでいた。アウグスティヌスが『キリスト教の教え』の中で論じたように、改革者たちがしばしば論じたのは、曖昧な箇所は、聖書正典内の明瞭な箇所によっ

116 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 172, 188 (*Disputation*, 240, 261); citing *In Col.* 3, lect. 3; *In I Cor.* 14, lect. 1.

117 *In Rom.* 1, lect. 3; *In Rom.* 13, lect. 2; *In Rom.* 15, lect. 3; *In I Cor.* 1, lect. 3; *In BDT* 23-4; *ST* 1a.5.1; 2a2ae.23-27; *QDVCom* 24, ad 2; *Quodl.* 2.2.1; 3.4.2; 4.12.1, ad 9; 6.9.3.

118 Joseph Wawrykow, "Reflections on the Place of the '*De doctrina christiana*' in High Scholastic Discussions of Theology," in *Reading and Wisdom: The '*De doctrina christiana*' of Augustine in the Middle Ages*, ed. Edward D. English (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995), 99-125.

119 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 349-53 (*Disputation*, 468-72); ホウィッティカーの原理の重要性に関しては、Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:482 を見よ。

て解釈されるべきだということである¹²⁰。ホウィッティカーが注目したのは、まさに近代の学者たちも認めたように¹²¹、アキナスが『神学大全』1a.1.9の中で『キリスト教の教え』2.6と同じことを主張した点である。

〔アウグスティヌスやクリュソストモスと〕同様に、トマス・アキナスは、『神学大全』第1問9項の反論2の最初の部分で扱っている。彼の言葉は次の通りである。「ある箇所が存在するこれらの事柄が隠喩で語られているところのものは、別の箇所でもより明瞭に表現されている」。それゆえ、聖書はいくつかの箇所でも隠喩によってより不明瞭に翻訳されているが、それらの隠喩は別の箇所でも、その談話や文章において曖昧さが残らないように説明されている。¹²²

さらに、アウグスティヌスの手順に従って、アキナスとホウィッティカーの両者は、曖昧な箇所が信仰的な心を働かせるために存在すると説明した。アキナスとホウィッティカーはまた、曖昧さのさらなる理由に関しても同意していた。それらは、不敬虔な心から純粋な事柄を遠ざけるのである¹²³。どうして多くの人々が福音を理解しないかということについて、ホウィッティカーは、アキナスのⅡコリント4:3の注解を引用して、「その理由は、福音の中にあるのではなく、むしろ人間の敵意と不信の中にある」と指摘している。

聖書の意味に関するアキナスの議論はまた、ホウィッティカーにとっても相当関心の高い事柄であった。アキナスにとって聖書は、議論の基盤として機能するために¹²⁴、全く曖昧な点がなく語る必要がある¹²⁵。字義的な意味は教理をめぐる議論のために明白な基盤を構築し、伝統的な霊的意味（寓喩的・象徴的・神秘的）は字義的な意味に基づいている。字義的な意味は、字句（文字通りであろうと象徴的であろうと）によって表された事柄を指すが、霊的な意味は、事物によってさらに

120 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:333-35, 458-59, 490-93; Chemnitz, *Examen*, 66b.

121 Wawrykow, "Reflections on the Place of the 'De doctrina christiana,'" 102-6.

122 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 280 (*Disputation*, 379).

123 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 270 (*Disputation*, 365); *ST* 1a.1.9, *ad* 2; どちらも不敬虔なものを「犬」と言及する。

124 *ST* 1a.1.8.

125 *ST* 1a.1.10, *ad* 1.

表された霊的な実在を指し、基本的な救いの歴史に従っている——旧約聖書においては予表された表象（寓喩 *allegory*）、キリスト教倫理を表すキリストの行動（象徴 *tropology*）、将来の栄光の影としての教会（神秘 *anagogy*）。さらに、神が聖書の究極の著者であり、字義的な意味は著者によって意図されたものであるので、字義の意味には、字義的な意味に基づいて構築された霊的な実在を意図したものが含まれるのである¹²⁶。

ホウィッティカーは、アキナスのこの解釈学的立場が改革派の伝統のそれときわめて近いことを見出し、ごく些細な条件を付してこれに同意した。ホウィッティカーは、『神学大全』1a.1.10を含む様々な事例とともに中世の四重の釈義を解説した後で、「これらの事柄を、私たちは全面的に拒否しない」と反応した¹²⁷。ホウィッティカーが把握したのは、アキナスがしたのと同様に、文字通りの言葉に添った字義的な意味の中に比喩表現が含まれているということである¹²⁸。彼は、言葉によって表された事柄はまた、寓喩、象徴、神秘というさらなる霊的な意味を持つことができることを認める。しかし、これら（寓喩・象徴・神秘）の霊的な意味の根拠が字義的な意味にあるから、彼が論じるのは、これらの霊的な解釈は、字義的解釈から分離した何かを暗示する「意味」（*senses*）と呼ばれるべきではないということである。その代わりに彼は、「全体的で完全な」（*totus & integer*）意味の二つの「部分」であるしるしとするされたものから起こる、意味の二つのレベルを説明するが、それは、「しるしともの比較と関連の内に見出される」。伝統的な霊的意味の実在は残るが、それらは言葉の最初の意味に堅く結び付き、従属し、字義通りの意味の「適用と適応」あるいは「結果と影響」として改名された¹²⁹。独立した意味と考えられたものを字義的な意味のより広範で複雑な定義に結合することによって、ホウィッ

126 *ST* 1a.1.10; cf. Prügl, “Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture,” 392–94; Gilbert Dahan, “Saint Thomas d’Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique,” *Medioevo* 18 (1992): 85–117, ここでは 109–17.

127 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 299–300 (*Disputation*, 403–04); citing *ST* 1a.1.10.

128 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 300 (*Disputation*, 405); cf. *ST* 1a.1.10, *ad* 3; 1a2a.102.2, *ad* 1; *In Gal.* 4, lect. 7; Dahan, “Saint Thomas d’Aquin et la métaphore,” 109–12.

129 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 301–3 (*Disputation*, 405–08); cf. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:469–82; Scheper, “Reformation Attitudes Toward Allegory,” 554–55.

ティカーは、曖昧さを取り除き、恣意的な釈義を避けることを求める反面、霊的な意味の益を保持した¹³⁰。彼は、アクィナスが字義的な意味に対するこの霊的な意味の結合に同意したと述べている。

これらのことはまさに結果や影響と呼ばれてもよいもので、言葉の正しい理解から流れ出るが、それらは決して真新しい異なった意味ではない。トマス・アクィナス自身はこれを認めていたように見える、なぜなら『神学大全』1a.10の最初の部分で彼は、次のように書いているからである。「なぜなら字義の意味とは著者が意図することであり、聖書の著者は、ご自身の知性においてすべてのことを把握しておられる神である。字義的な意味によるのであっても一つの箇所の中には聖書のいくつかの意味があるということに不適切さは全くない」。これこそが聖書の意味であるから、字義の意味とは、聖霊が意図するものであるが、それはまとめられても良い。確かに、もし聖霊があらゆる箇所の象徴的、神秘的、あるいは寓論的意味を意図したなら、これらの意味は、トマスがはっきりと私たちに教えたように、字義の意味と異なるものではない。¹³¹

ホウィッティカーはさらに次のことを指摘することによって、自身のアクィナスへの賛意を補強する。「力強く、正当で、有効な主張が起ころうるのは、ただ字義的な意味からである」。もし堅固な主張が字義的な意味以外のものから取られないとするなら、霊の意味が持つあらゆる妥当性が字義の意味からの派生である、とホウィッティカーは論じる。そして彼は、「隠論的で象徴的な神学は、論争的ではない」(*metaphorica et symbolica theologia non est argumentativa*) という格言を引用し、アクィナスの同じ主張に注目している¹³²。霊の意味をまとめるための出発点となる字義の意味に関するアクィナスへの明瞭なホウィッティカーの賛意は、非常に際立っており、彼の霊的な「意味」の拒否はほとんど、字義の意味からの束縛を解くこととなった同時代の寓論的な釈義の型によって動機づけられた「単なる意味

130 Cf. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:472-82.

131 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 303-04 (*Disputation*, 408-09).

132 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 304 (*Disputation*, 409); citing ST 1a.1.10, *ad* 1; cf. Rainolds, *Summe of the Conference*, 239; citing ST 1a.1.10.

論的な区別に過ぎない」ように見える¹³³。論争的な文脈にも関わらず、ホウィッティーカーの字義的な意味をめぐるアクィナス理解が、アクィナスにとって「霊的な意味の内容は、字義的な意味を超えて拡大しない」という近年の研究の理解に合致するという観察は興味深い¹³⁴。

『神学大全』1a.1.9-10におけるアクィナスの解釈学の見解に関心を持っただけでなく、ホウィッティーカーは、良い積義の積義例を示すためにアクィナスの著作を援用する。最初の積義例では、教会教父の適切な用い方に関心を寄せる。聖書は、教父たち全員的一致によって解釈されるべきだというローマ・カトリックの主張に反論するために、ホウィッティーカーは、教父たちにはしばしば不一致が見られると論じる。たとえば彼らは、ローマ7:14のパウロは再生後のパウロか、再生前のパウロかめぐって意見が分かれている。アクィナスは、違いを認識していたが、アウグスティヌスの成熟した意見の側に立っていたとホウィッティーカーは指摘する¹³⁵。第二の積義例は、聖書の中で類似した箇所を比較することと、より不明瞭な箇所をより明瞭な箇所の光で解釈することに関連する。ホウィッティーカーは、義認論をめぐるパウロとヤコブを調和させるという有名な問題を論じる。正当な解決は、「義認」という語の異なる意味を区別することにあると彼は論じる。ヤコブにとって義認は、「正しいことを宣言し示すこと」を意味するが、パウロはこの語を「すべての罪からの赦免であり、神との関係を正しいとされること」として用いる。ホウィッティーカーによれば、アクィナスは、これらの違いを用語の意味において考察した。ここでホウィッティーカーは、自分の論点を主張するために信頼に欠けるヤコブ注解を引用し¹³⁶、その結果、アクィナスの真正な立場に関する彼の解釈は、雲に包まれたままであった。アクィナスは実際に、同様の箇所を比較し、義認の複数の意味を区別しているが¹³⁷（ホウィッティーカーの方法論的なポイントと一致している）、パウロの教えを赦免と変化の両方を含むものと理解している¹³⁷。第三の積義例は、聖書

133 Scheper, "Reformation Attitudes Toward Allegory," 552-53.

134 Prügl, "Thomas Aquinas as Interpreter of Scripture," 394.

135 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 340 (*Disputation*, 455); *In Rom.* 7, lect. 3; また *ST 1a2ae.109.8-9*; 同様の例は、*In Gal.* 2, lect. 3にある。Cf. Persson, *Sacra Doctrina*, 51-2n55, 65-66.

136 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 352 (*Disputation*, 471-72); cf. [Pseudo-] Thomas Aquinas, *Opera omnia*, 34 vols. (Paris: Vivès, 1871-80), 31:349a.

137 *In Rom.* 2, lect. 3; *ST 1a2ae.113.1*; cf. Raith, *Aquinas and Calvin on Romans*, 35-9, 47-48; Harkins, "Docuit excellentissimae divinitatis mysteria," 258.

の中に暗黙の内に含まれている結論を演繹することに関心を寄せる。聖霊は、父と御子の両者から発出することを、聖書の「多くの箇所」から論証したとしてアクィナスを称賛する¹³⁸。

ホイットィカーはおそらく、のちの改革派神学者たちを、アクィナスの解釈学を支持するものとして位置づけた。直接的な影響を立証することは困難ではあるが、ホイットィカーの『討論』は、ポラーヌスとケッカーマンをアクィナスの解釈学に積極的に言及するようにさせたことは、ほぼ確実であろう。ホイットィカーからかなりの剽窃をしている真只中でポラーヌスは次のように書いている。「トマス・アクィナスは『神学大全』1a.10の最初の部分で正当にも次のように発言している。〈字義の意味とは、著者の意図していることである。また著者は、文字通りの言葉も象徴的な言葉も意図することができる〉」¹³⁹。ケッカーマンは、かなりホイットィカーの『討論』を引き合いに出しているが、「象徴的な神学は、論争的ではない」という格言のためにアクィナスを引用した(1602, 196)¹⁴⁰。ホイットィカーの『討論』と、ポラーヌスとケッカーマンによる肯定的な受容を経て、『神学大全』1a.1.9-10の引用は普及していった¹⁴¹。ウィリアム・エイムズもまた、『神学大全』1a.1.10を「正しく解説する」人物として、ドミンゴ・バニェスに言及した¹⁴²。

138 Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 402 (*Disputation*, 536); citing *QDP* 10; and *ST* 1a.36.2.

139 Polanus, *De verbo Dei didascalica*, 30 [no. 276]; cf. 2の下に注目せよ。

140 Keckermann, *Systema S.S. theologiae*, 196.

141 Sibrand Lubbert, *De principiis Christianorum dogmatum* (Franeker: Radaeus, 1591), 398, 409, 412, 420; Jacobus Kimedoncius, *De scripto Dei verbo* (Heidelberg: Abraham Smesmann, 1595), 534, 536, 538; Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, 1.44 (cols. 623-4); Franciscus Junius, *Opera theologica*, 2 vols. (Geneva: Samuel Crispin, 1613), 2:1273; Ludovicus Crocius, *Syntagma sacrae theologiae* (Bremen: Berthold Villerian, 1636), 181, 212, 214; Christian Becmann, *Exercitationes theologicae* (Amsterdam: Johannes Janssonius, 1644), 364; Daniel Chamier, *Corpus theologicum seu loci communes theologici* (Geneva: Samuel Chouet, 1653), 56; Strang, *De interpretatione et perfectione Scripturae*, 20, 25-30; Josua Placeus, "Theses Theologicae de Perspecuitate Scripturae," in *Syntagma thesium theologiarum in Academia Salmuriensi*, 2nd ed. (Saumur, France: Jean Lesner, 1664), 1:92; Francis Turretin, *Institutio theologiae elencticae*, 3 vols. (Geneva: Samuel de Tournes, 1679-1685), 2.19.3; Wilson, *Scriptures Genuine Interpreter*, 168-69; Wilhelm Momma, *Praelectiones Theologicae* (Amsterdam: Someren, 1683), 44.

142 William Ames, *Bellarminus enervatus*, 3rd ed. (Oxford: William Turner, 1629), 49.

後・宗教改革期の実際の積義におけるアクィナスの援用に関してホウィッティカーの与えた影響は、解釈学的原則以外の影響を立証するのにさらに困難である。だとすれば、17世紀で最も尊敬された改革派の積義家の一人であるアンドリュウ・ウィレットの例は、有益である¹⁴³。『教父たちの概観』の中でウィレットは、全体としてホウィッティカーの『討論』に綿密に従うだけでなく、義認論をめぐるパウロとヤコブの詳細な調和においても、同じアクィナスへの引用を含めて従っている¹⁴⁴。ウィレットの注解は、その後も広範にアクィナスを使用しており、聖書だけでなく、アクィナスによる聖書注解は突出して、十戒の解説の中で約100回アクィナスの著作を引用している¹⁴⁵。ウィレットのローマ書注解の中で、アクィナスは少なくとも80回引用され（プリンガー、ブツァー、メランヒトン以上）¹⁴⁶、誤りもあるが、高く評価される解釈者として登場する。ウィレットは、率直にアクィナスに反対することもあるが、同時に評価して次のような発言もしている。「トマスは、この箇所に関して優れた考察をしている」「我々は、トマスの意見を嫌悪しない」「トマスは、さらに良く述べている」¹⁴⁷。ウィレットはまた、キリストの積極的な従順の転嫁をめぐる改革派内の論争に応える際、アクィナスのローマ4:25の積義に訴えて、キリストの生涯にわたる（彼の死だけでなく）行動は義認と合致すると結論づける¹⁴⁸。ウィレットの積義において、アクィナスは、カトリック・プロテスタント間の論争のための有益な武装手段であることを超えて、プロテスタン

143 Gisbertus Voetius, *Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae* (Utrecht: Willem Strick, 1644), 520-01: 「ダニエル書に関して、すべての人と同じようにウィレットは…、ローマ書に関して…すべての人と同じようにウィレットは…」 (“In Danieleem...instar omnium, Willetus...Ad Romanos...instar omnium Willetus”).

144 Willet, *Synopsis Papismi*, 32; Andrew Willet, *A Retection, or Discoverie of a False Detection* (London: Felix Kyngston, 1603), 233-34; Whitaker, *Disputatio de Sacra Scriptura*, 352.

145 Willet, *Hexapla in Exodum*, 320-57.

146 プリンガーは約10回、メランヒトンは約25回、ブツァーは約45回、カエタヌスは50回以上、カルヴァンは約250回、リラは約350回、ベザは約370回、ヴェルミーリは約400回、ダーフィット・バレルウスは約600回。

147 Willet, *Romanes*, 177, 227, 359.

148 Willet, *Romanes*, 232-33; ここでウィレットは、*In Rom.* 4, lect. 3を引用している。この論争に関しては、Heber Campos, “Johannes Piscator (1546-1625) and the Consequent Development of the Doctrine of the Imputation of Christ’s Active Obedience” (Ph.D. diss., Calvin Theological Seminary, 2009)を見よ。

ト内の信条をめぐる議論のために考慮すべき重大な積義的価値を持つに至ったのである。

結 論

20世紀におけるアクィナスの受容（20世紀の間、カトリックとプロテスタントの双方は彼の聖書積義を無視した）と初期近代プロテスタントの聖書解釈における彼の受容の間にある相違は、際立っている。私たちが、ルターやカルヴァンばかりを扱う狭い考察を超えて、その他の改革者やその後継者たちに目を転じる時、はるかに肯定的なアクィナスの聖書解釈との関係が証拠づけられる。改革派の伝統の中で、とくにウィリアム・ホウィッティカーの『聖書に関する討論』は、アクィナスの解釈学の重要な諸点をのちの改革派の解釈学に統合させるのを促進すると同時に、聖書の権威の擁護のためにアクィナスの聖書注解を頻繁に引用することを通して、積義家としてのアクィナスにより徹底して親しむことを実例によって促した。

ローマとの決裂や中世との断絶という物語にもかかわらず、教会的な文脈の中で自分たちの神学や聖書解釈を実践した16世紀と17世紀のプロテスタントの信仰者たちは、中世の神学者たちと、アウグスティヌスの『キリスト教の教え』の解釈学に対する高い評価を共有し、教理的・積義的伝統を、聖書の規準に従う先人の遺産の源泉として高く評価した¹⁴⁹。アクィナスは、進歩発展したのちの人文主義者たちと比較すると文献学的には弱い¹⁵⁰が、彼もまた改革派の聖書の権威と解釈学の概念の支持者であるとホウィッティカーは論じた。このことによって、ホウィッティカーは、ブツァー、ヴェルミーリー、ザンキウス、その他の人物たちに加わってプロテスタントの中に、有益な学者 (*saniores scholastici*)¹⁵⁰の一人としてアクィナスの権威の促進を図った。アクィナスは、聖書という規準化する規準 (*norma normans*)の下にある教会の有望な学者として、有益に用いられる人物であった¹⁵¹。

149 Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2:483-84, 502-03, 4:403-09; Olson, "Hermeneutical Vision of Martin Chemnitz," 314-32.

150 Whitaker, *Opera theologica*, 1:693b; 1:651b: 賢明な学者 *scholastici prudentiores*.

151 Cf. *ST* 1a.1.8, *ad* 2; *QDV* 14.10, *ad* 11.

「同性愛」に関するクリスチャンの若者の意見形成と、 彼らへのアプローチのありかたに関する研究

岡村直樹、徐有珍、
大学院神学総合演習グループ¹
(林東煥、狩野正敏、西村隆星、平川芳樹、デイビッド・ジョン・マクドエル)

I 研究の目的と言葉の定義

研究の目的

「同性愛」、およびそれに類する「LGBT」という言葉が近年、日本社会の中で多用されるようになってきた。双方は、特に日本の法律や国民の権利といった文脈において議論の対象となっており、そこには多種多様な立場が存在する。また「同性愛」という事象は、キリスト教の聖典である聖書の中にも登場することもあり、クリスチャンを取り巻く社会的課題としてのみならず、クリスチャンの信仰のあり方にも深く関わる大きな課題として、信仰の共同体である教会も、そこから目を背けることはできない状況が生まれている。

本研究では、「同性愛」を取り巻く日本社会の動向に注目しつつ、2019年度の東京基督教大学の新生を対象に、彼らが「同性愛」に関してどのような意見を持ち、またそれらがどのように形成されてきたかについての研究・調査を実施した。東京基督教大学は、超教派を標榜するプロテスタント・キリスト教の大学であり、そこには多様な教会の背景を有する若者が学んでいる。研究の方法としては、より有効に研究対象者を知るため、ひとつの研究・調査の中で、量的アプローチと質的アプローチの両方を用いてデータの収集と分析を行い、結果を統合して結論に至るという混合研究の方法を採用した²。量的なアンケート調査は2019年4月に、グラウンデッド・セオリーの方法を用いた質的なインタビュー調査は翌5月にそれぞれ実施

1 本研究は、東京基督教大学大学院の2019年度「神学総合演習」のクラス・プロジェクトの一環として実施されたものである。

2 樋口倫代「現場からの発信手段としての混合研究方—量的アプローチと質的アプローチの併用」（『Journal of International Health』26 (2)、2011年、107-117頁）

された。グラウンデッド・セオリーの特徴は、研究対象者に対し、可能な限り自由に語ることでできる機会を提供しつつ、現場（グラウンド）の生の声をデータとして収集することである。本研究はそれらのデータから、日本のクリスチャンの若者の持つ「同性愛観」を分析しつつ、教会リーダーによる彼らへのアプローチ（どこに焦点を当て、どう着手するか）について、実践的な提言をすることを目標としている³。従って、「同性愛」や「LGBT」に関する神学的議論や倫理的判断等に関する踏み込んだ記述はそこに含まれない。本稿は、①同性愛について考察するうえで必要と思われる社会的背景の概要、②量的および質的研究を通して収集された研究データの分析、③データ分析に基づく実践的な提案、という3つの部分から成り立っている。

「同性愛」と「LGBT」

本研究では、「同性愛」という言葉が中心的に用いられているが、ブリタニカ国際大百科事典では、「同性愛」は以下のように定義されている。

同性に対して恋愛感情や性的欲望が向かう性的指向、また同性との性行動。異性に対するそれらは異性愛という。日本では、ゲイという語は基本的に男性の同性愛者のみをさすが、英語の Gay は同性愛の男性、女性どちらも含まれる。女性の同性愛者はレズビアンと呼ばれ、英語でも女性の同性愛者を明示する場合には Lesbian という。同性愛の社会的な位置づけは文化によって異なり、時代によっても大きく変化してきた。同性愛であることが属性として位置づけられたり、アイデンティティとして意識されたりすることは近代の西ヨーロッパで始まったといわれる。⁴

近年日本社会では、「同性愛」という言葉より、「LGBT」という四つのアルファベットが多用されるようになってきている。「LGBT」の「L」は、Lesbian：レズビアン（女性同性愛者）、「G」は、Gay：ゲイ（男性同性愛者）、「B」は、Bisexual：バイセクシュアル（両性愛者）、「T」は、Transgender：トランスジ

3 グラウンデッド・セオリーの短所、および「日本のクリスチャンの若者」という表現については、本稿の最終ページを参照されたい。

4 『ブリタニカ国際大百科事典 小項目版 2014』（LogoVista 電子辞典シリーズ）、Britannica Japan、2014年

エンダー（出生時に診断された性と、自認する性の不一致）という4つのグループに属する人たちを一括りにした呼称として用いられている。厳密には、最初の3つのグループは、個々の性的指向に基づくカテゴリーである一方、トランスジェンダーは、性同一性障害とも呼ばれる、個々の性的自認に基づく診断を通して認知される疾病である。2003年7月10日に成立した「性同一性障害者の性別の取扱いの特例に関する法律」の第二条では、性同一性障害は、以下のように定義されている。

生物学的には性別が明らかであるにもかかわらず、心理的にはそれとは別の性別であるとの持続的な確信を持ち、かつ、自己を身体的及び社会的に他の性別に適合させようとする意思を有する者であって、そのことについてその診断を的確に行うために必要な知識及び経験を有する二人以上の医師の一般に認められている医学的知見に基づき行う診断が一致しているものをいう。⁵

2015年に電通総研が7万人の日本人を対象に実施した「LGBT」に関するインターネット調査では、約7万人の調査対象者の中で、自らをレズビアンであると認識する女性の割合が0.5%、自らをゲイであると認識する男性の割合が0.9%、自らをバイセクシュアルであると認識する男女の割合が1.7%、自らをトランスジェンダーであると認識する男女の割合が0.7%であるという結果が発表されている⁶。この大規模調査の結果を日本の総人口（1億2673万人：2017年総務省調べ）に単純に当てはめると、レズビアンが63万人、ゲイが114万人、バイセクシュアルが215万人、トランスジェンダーが89万人となり、その合計は481万人となる。

またこの2015年の電通総研による調査では、「L」「G」「B」「T」に加え、「その他」というカテゴリーに該当する男女の割合が3.8%（人口比率は482万人で、「L」「G」「B」「T」の合計とほぼ同数）であったと紹介されている。「その他」の中には、「I」Intersexual：インターセクシュアル（体の性がどちらとも言えない人）、「A」Asexual：アセクシュアル（無性愛者）、「Q」Question：クエスチョン（心の性や

5 通称「性同一性障害特例法」「性同一性障害者特例法」法令番号：平成15年7月16日法律第111号

6 株式会社電通のダイバーシティ（多様性）課題対応専門組織「電通ダイバーシティ・ラボ」(DDL)による調査（<http://www.dentsu.co.jp/news/release/2015/0423-004032.html> 2019年5月28日確認）

性的指向がわからなかったり、迷っていたりする人)、「X」X Gender : X ジェンダー (男女どちらとも決めたくない人)、などが含まれるとされた⁷。「L」「G」「B」が性的指向、「T」が性的自認であるのと同様、「I」「A」「Q」「X」もまた性的自認としてカテゴリー化される⁸。「LGBT」は、現代社会の中で変化し続けているカテゴリー (枠組み) であると言える。インターネット上の様々な「LGBT」関連支援サイト等では、「LGBT」に「X」を足して、「LGBTX」、「LGBT」に「I」「Q」を足して、「LGBTIQ」といったカテゴリーを見ることができる。

本研究では、アンケートやインタビュー調査における混乱をなるべく避けるという意図から、「LGBT」という比較的新しく、また非常に流動的な言葉 (ポキャラリー) を用いるのではなく、その意味が比較的固定的である「同性愛」という言葉を用いている。しかし当然、アンケートやインタビュー対象者が、「同性愛」という言葉を聞いて、何を連想するかまでを想定することは困難であることから、インタビュー調査においては、この用語が研究対象者に与える印象も調査の対象としている。

II 「同性愛」に関する社会の動向の概要

同性愛者の婚姻

21世紀(2001年)以降、同性カップルの権利を保障する制度を持つ国は、年を追うごとに増加している。2019年5月には、台湾(中華民国)が、アジア諸国においては初となる同性同士の結婚(同性婚)を合法とする法律を成立させた。蔡英文総統率いる民主進歩党政府の提出した同法案は、立法院において66対27の大差で可決され、同性愛婚者による養子縁組も合わせて可能となった⁹。以下に、同性カップルの権利に関する法律を持つ国と法律の施行年月日を列挙する。

7 同前

8 性自認とは? 「男性」「女性」だけじゃないってどういうこと、Job Rainbow for LGBT (<http://jobrainbow.net/genderidentity> 2019年5月28日確認)

9 福岡静哉「記者の目: アジア初、台湾で同性婚が実現: 日本でも議論加速を」(「毎日新聞」2019年6月13日 東京版朝刊)

表 1 世界の同性婚の法律施行日一覧¹⁰

国名	法律施行日	国名	法律施行日
オランダ	2001年4月1日	ニュージーランド	2013年8月19日
ベルギー	2003年6月1日	英国（北アイルランドを除く）	2014年3月29日
スペイン	2005年7月3日	ルクセンブルク	2015年1月1日
カナダ	2005年7月20日	米国	2015年6月26日
南アフリカ	2006年11月30日	アイルランド	2015年11月16日
ノルウェー	2009年1月1日	コロンビア	2016年4月28日
スウェーデン	2009年5月1日	フィンランド	2017年3月1日
ポルトガル	2010年6月5日	マルタ	2017年9月1日
アイスランド	2010年6月27日	ドイツ	2017年10月1日
アルゼンチン	2010年7月22日	オーストラリア	2017年12月9日
デンマーク	2012年6月15日	オーストリア	2019年1月1日
ブラジル	2013年5月16日	台湾	2019年5月24日
フランス	2013年5月18日	コスタリカ	2020年5月までに
ウルグアイ	2013年8月5日		

一方、日本では現在、同性愛者同士の結婚は憲法上認められていない。日本国憲法 24 条 1 項には、婚姻について以下のように記載されている。

婚姻は、両性の合意のみに基いて成立し、夫婦が同等の権利を有することを基本として、相互の協力により、維持されなければならない。

日本国憲法 24 条 1 項に、「両性」「夫婦」と書かれていることを根拠に同性婚は認められていないのである。しかし、日本国憲法が制定された 1946 年には、同性婚は想定されていなかったと意見する学者も多く、このような現状に対して、2015 年 7 月に同性愛者などの 455 人の当事者が、日本弁護士連合会（日弁連）に対し、国に同性婚の導入を勧告するように申し立てをした。2019 年 7 月 26 日、日弁連は同性婚ができないのは、婚姻の自由を侵害し、法の下での平等に違反しているとして、それを「憲法に照らし重大な人権侵害」であると結論付け、国に対し、同性婚を認め、関連する法令の改正を求める初の意見書を公表した。また憲法 24 条 1 項に関

10 NPO 法人 EMA 日本「世界の同性婚」(<http://emajapan.org/promssm/world>)：現在、同性婚および登録パートナーシップなど同性カップルの権利を保障する制度を持つ国・地域は世界中の約 20% の国・地域に及んでいる（2018 年 12 月 21 日時点）。

しては、「第三者の介入を禁じる目的であり、同性婚を禁止する趣旨ではない」とした¹¹。

同性婚に関する政治家の見解も近年大きく変わりつつある。2019年7月の参議院選挙前に実施された候補者の意見調査では、自由民主党の候補者の中で、9%が賛成、55%がよくわからない、36%が反対という結果が出た¹²。2016年に実施された同様の調査の結果では、反対という意見が60%あったが、その数は3年間で約4割減となったことがわかる。一方、2019年の調査結果からは、「同性婚に賛成」の意見が、維新の会29%、公明党58%、国民民主党59%、立憲民主党95%、共産党98%であったことがわかった。そこからは、政治的に保守的な傾向を持つ政党ほど、同性婚に反対する候補者が多いことも同様にわかる。

養子縁組と戸籍上の性別変更

婚姻関係ではないが、別の法律を用いて合法的に、事実上の家族関係になる同性カップルのケースも日本には存在する。「養子縁組」は「特別養子縁組」と「普通養子縁組」の二つの制度があるが、同性カップルが使うのは、「普通養子縁組」である。「普通養子縁組」は、1898年に制定された制度で養親と養子の同意によって成立する。これによって、養親と養子の間に実の親子と同様の権利義務が発生する。そのため、同性カップルには通常認められない入院した際の面会や、加害者への慰謝料の請求などの権利を持つことができるのである。また養子は養親の財産を相続する権利を得ることができる。これらのメリットの反面、年長者が養親になるため、二者間に対等性を欠くことがデメリットとして挙げられることもある。同性カップルの中には、「普通養子縁組」で制度的に親子関係になってしまうと、今後、憲法の改正や法律解釈の変更等による同性結婚の合法化が起こった際、婚姻関係が結ばなくなることを危惧し、この制度を使わない同性カップルも多数存在する。また養子縁組に類似した制度として、里親制度が挙げられるが、この制度では、2015年に男性カップルが、2016年には女性カップルが養育里親として誕生している。

一方、「同性愛」のような性的指向とは異なるが、2003年に施行された特別法「性同一性障害者の性別取扱いの特例に関する法律」によって、性同一性障害と診断された者のうち、要件を満たした者に限って、戸籍の続柄（法的性別）の変更を裁判所が認めることができるようになった。以下の5つの要件がそこには設けられてい

11 「同性婚認められず『重大な人権侵害』日弁連が意見書」（「朝日新聞」2019年7月26日朝刊）

12 「同性婚反対派自民36%」（「朝日新聞」2019年7月26日朝刊）

る¹³。

- ① 二十歳以上であること
- ② 現に婚姻をしていないこと
- ③ 現に未成年の子がいないこと
- ④ 生殖腺がないこと、又は生殖腺の機能を永続的に欠く状態であること
- ⑤ その身体について他の性別に係る身体の性器に係る部分に近似する外観を備えていること

「性同一性障害者の性別取扱いの特例に関する法律」は、性適合手術を受けた成人を対象に、戸籍上の性別の変更を認めているのである。

地方自治体の取り組み

同性カップルを、結婚に相当する関係と認める書類を発行する制度が、国ではなく、個別の地方自治体によって2015年から始まっている。異性カップルの場合、婚姻関係にありながら、婚姻届が提出（受理）されていない場合、それは事実婚または内縁関係と呼ばれる。内縁の関係に関して、最高裁は、その法律的権利を「婚姻に準じる関係」として、一部認める判決を出している。

民法は、法律上の夫婦の婚姻解消時における財産関係の清算及び婚姻解消後の扶養については、離婚による解消と当事者の一方の死亡による解消とを区別し、前者の場合には財産分与の方法を用意し、後者の場合には相続により財産を承継させることでこれを処理するものとしている。このことにかんがみると、内縁の夫婦について、離別による内縁解消の場合に民法の財産分与の規定を類推適用することは、準婚的法律関係の保護に適するものとしてその合理性を承認し得るとしても、死亡による内縁解消のときに、相続の開始した遺産につき財産分与の法理による遺産清算の道を開くことは、相続による財産承継の構造の中に異質の契機を持ち込むもので、法の予定しないところである。¹⁴

13 2008年に③の条件が緩和され、子が成人していれば可能になった。

14 平成12年3月10日、最高裁・第一小法廷による判決文。

具体的には、健康保険、労働災害の遺族補償年金、育児休業、介護休業の申し出など、社会制度上では婚姻に準じる関係であるという理解である。一方、同性カップルには、内縁の関係が認められていない。そのような中、地方自治体が「条例」を用いて同性カップルの権利をサポートしようという動きが、渋谷区、世田谷区の取り組みとして2015年から始まった。地方自治体の発行する証明書を持つ同性カップルを、結婚に相当するパートナーの関係として、同区内の事業者に最大限配慮するよう定めたものである。婚姻ほどの法的拘束力はないものの、ある程度の効力があるとされている。2018年9月現在、日本では9つの地方自治体が、同様の条例(または要項)を持つようになっている。以下に、同性カップルの権利に関する条例や要項を持つ地方自治体と、その運用開始日、さらに運用の対象を列挙する。

表2 同性カップルに対する条例(要項)を持つ地方自治体のリスト

	条例か要項か ¹⁵	運用開始	適用対象(根拠文書より)
渋谷区(東京都)	条例	2015年11月5日	戸籍上の性別が同一である二者
世田谷区(東京都)	要項	2015年11月5日	性を同じくする二人
伊賀市(三重県)	要項	2016年4月1日	同性の二人
宝塚市(兵庫県)	要項	2016年6月1日	性を同じくする二人
那覇市(沖縄県)	要項	2016年7月8日	二人の戸籍上の性別が同一
札幌市(北海道)	要項	2017年6月1日	一方又は双方が性的マイノリティ
福岡市(福岡県)	要項	2018年4月2日	一方又は双方が性的マイノリティ
大阪市(大阪府)	要項	2018年7月9日	一方又は双方が性的マイノリティ
中野区(東京都)	要項	2018年8月20日	戸籍上の性別が同一である二人の者

上記以外にも、千葉市、豊島区、長崎市、浦添市が導入を検討中である。また他にも多くの自治体に対して、住民が、「パートナーシップ制度」導入の請願書などを提出している¹⁶。

15 「条例」は、議会によって制定されるため、罰則を定めることができる。また「条例」ができあがれば主要な内容の変更は難しいため、安定性がある。これに対し「要項」は、行政運営のために用いられる内部規定であり、ルールづくりの文書である。そのため、違反者に対する強制力はない。議会を通す必要はないが、制度的な不安定さがある。

16 石田仁『はじめて学ぶLGBT—基礎からトレンドまで』ナツメ社、2019年、142-143頁

企業による取り組み

地方自治体による取り組みに加え近年は、結婚式場運営会社による積極的な同性婚への参入を筆頭に、企業（主に大企業が中心）による取り組みも盛んとなっている。以下にその企業名と内容を列挙する。

表3 同性カップルに対する取り組みを実施している企業とその内容のリスト

企業	導入年	内容
ANA ¹⁷	2016年	家族向けのマイレージプログラムを同性カップルにも共有できるように変更した。
サントリー ¹⁸	2013年	全課長を対象としたLGBT研修を実施。
ソフトバンク ¹⁹	2015年	同性パートナーも「家族割」に加入できるサービスを携帯業界内で初めて実施。
ライフネット生命 ²⁰	2015年	異性間の事実婚に準じる「同性パートナー」への死亡保険金受け取りを可能にした。
パナソニック ²¹	2016年	「アライ ²² になろう」をスローガンにして、LGBT等の性的マイノリティの理解者を増やす取り組みを実施している。人事職への研修では、LGBTに関する基礎知識に加え、差別的言動への対処方法、当事者のニーズへの対応方法などを伝えている。また、社内規定で同性婚を容認している。

21世紀以降、「同性愛」に関する国際社会の認識は、劇的に変容し続けている。日本社会における認識も、国政の舞台で、また地方自治体や大企業の取り組みにおいても「同性愛」に対して肯定的な方向に、かなりのスピードで移行しつつあることは明らかである。そのような社会的文脈の中に、多くのクリスチャンの若者が置かれていることをまずは認識しなくてはならない。

17 <https://www.ana.co.jp/group/pr/201606/20160623.html>（2019年5月28日確認）

18 <https://www.suntory.co.jp/company/csr/activity/diversity/diversity/>（2019年5月28日確認）

19 https://www.softbank.jp/mobile/info/personal/news/price_plan/20151111a/（2019年5月28日確認）

20 <https://www.lifenet-seimei.co.jp/rainbow/>（2019年5月28日確認）

21 <https://www.panasonic.com/jp/corporate/sustainability/diversity/lgbt.html>（2019年5月28日確認）

22 「アライ」(alli) とは、性的マイノリティ当事者ではないが、活動に理解を示したり、応援したりする人たちのこと（石田、前掲書、72頁）。

III 同性愛に関するアンケート調査

アンケート調査の概要

日本のクリスチャンの若者が、「同性愛」についてどのような認識や意見を持ち、またそれに関する考え方や意見がどのように形成されてきたかについて調査するため、アンケート調査が実施された。調査の対象となったのは、東京基督教大学の新生31名（男性17名、女性14名）である²³。年齢は18歳から23歳（内訳は、18歳:22名、19歳:4名、20歳:2名、22歳:1名、23歳:1名:平均年齢18.6歳）、信仰歴は2年から20年、受洗歴は1年から18年（幼児洗礼を含む）であった。所属する教団・教派には、日本基督教団、日本改革派教会、日本バプテスト連盟、日本バプテスト教会連合、保守バプテスト同盟、日本ホーリネス教団、日本同盟基督教団、日本フルゴスベル教団、日本チャーチオブゴッド教団、フェローシップディコンリー福音教団、日本福音自由教会、日本福音教会（JEC）、単立教会等が含まれている。第I章でも言及したが、建学の精神の中で超教派を標榜する東京基督教大学の特色が、アンケート調査の対象者（学部新生）の教団教派背景に非常によく表れていると言えるだろう。アンケートの調査日は、2019年4月11日の基礎演習の初回クラスを用いて実施された。調査対象の条件と調査日を同日としたのは、神学部において専門的な神学の学びを開始する前の、幅広くプロテスタント・キリスト教の教団・教派・教会の背景を持つ日本のクリスチャンの若者からデータを収集するという意図からである。

アンケート調査の質問と回答

アンケート調査では、五件法と三件法を併用しつつ、12の問いが準備された。質問の①-⑩では、「同性愛」を取り巻く多様な課題に対する研究対象者の理解度を尋ねた。質問の⑪⑫では、個々の出身教会（母教会）の取り組みに関する質問がなされた。以下にアンケート調査の質問内容と、その回答を列記する。なお、回答のオプションの後に記された数字は、回答した研究参加者の人数である

23 本研究は日本のクリスチャンの若者を対象としており、研究対象者の中に留学生は含まれていない。

質問①：(あなたは) 同性愛や同性愛者に関する日本社会の中の課題を理解していますか。

よく理解している 3 まあまあ理解している 13 あまり理解していない 13
ほとんど理解していない 2

質問②：(あなたは) 同性愛や同性愛者に関するキリスト教会の中の課題を理解していますか。

よく理解している 3 まあまあ理解している 7 あまり理解していない 17
ほとんど理解していない 4

質問③：(あなたは) 同性愛や同性愛者に関する聖書の教えをよく理解していますか。

よく理解している 3 まあまあ理解している 15 あまり理解していない 8
ほとんど理解していない 5

質問④：(あなたは) クリスチャンとして、同性愛について深く考えたことがありますか。

はい 19 いいえ 10 よくわからない 2

質問⑤：(あなたは) クリスチャンとして、同性愛について明確な意見を持っていますか。

はい 16 いいえ 6 よくわからない 9

質問⑥：聖書は、同性愛に関して、明確な教えを持っていると思いますか。

はい 18 いいえ 2 よくわからない 11

質問⑦：聖書は、同性愛に関して、否定的だと思いますか。

はい 20 いいえ 3 よくわからない 8

質問⑧：教会にとって、同性愛に関する課題は、重大な課題だと思いますか。

はい 24 いいえ 0 よくわからない 7

質問⑨：教会は、同性愛者の礼拝出席を、無条件で受け入れるべきだと思いますか。

はい 17 いいえ 3 よくわからない 11

質問⑩：教会は、同性愛を肯定する同性愛者の受洗を、認めるべきだと思いますか。

はい 10 いいえ 6 よくわからない 15

質問⑪：あなたの母教会は、同性愛に関する神学的立場を明らかにしていますか。

はい 3 いいえ 8 よくわからない 20

質問⑫：あなたの母教会は、同性愛に関する学びや議論の機会を提供していますか。

はい 1 いいえ 19 よくわからない 11

アンケート調査の分析

数値化されたアンケート調査結果のデータが、何を意味するかについての分析的話し合いが研究グループの中でもたれた。回答のクロスリファレンス（相互参照）を行いつつ、特徴的な数値（数値の偏り等）に焦点を当てる形で6つの点がグループの総意としてまとめられた。以下に6つのまとめと、その根拠を列記する。数値化されたデータを文章化する過程で、全体の約9割以上にあてはまっている状態や状況を「ほとんど」、全体の約8割から約6割程度にあてはまっている状態や状況を「多く」という言葉を用いて説明することとした。

① 多くの研究対象者は、「同性愛」に関する課題に大きな関心を持っているが、彼らのほとんどは、「同性愛」全般に関する自らの理解が不明瞭であると認識している。

質問の④では、アンケート回答者の約3分の2が、「同性愛について深く考えたことがある」と答えている。一方、同性愛に関する理解に関してなされた質問、①②③への回答では、同性愛に関する社会的な課題、教会的な課題、さらには聖書の

教えについて、それぞれ「よく理解している」と回答したのは、全体の約1割に留まっている。

② 多くの研究対象者は「同性愛」に関する聖書の教えについて、それが否定的であると強く感じつつも、自らの聖書理解には不明瞭さがあると認識している。

質問の⑦「聖書は同性愛に関して否定的だと思いますか」という問いに対して、回答者の多くは「はい」と回答している。しかし一方で、「同性愛や同性愛者に関する聖書の教えをよく理解していますか」という問いに対して「よく理解している」と回答したのは、全体の約1割未満に留まっている。

③ ほとんどの研究対象者は、「同性愛」が教会にとって大きな課題であると認識しつつも、その課題が何であるかについて明確には把握していない。

質問の⑧に対して、多くの（8割に近い）回答者が、「教会にとって『同性愛』は大きな課題である」と認識しているにも関わらず、その課題を「よく理解している」と質問②で回答したのは、全体の約1割に留まっている。

④ ほとんどの研究対象者は、それぞれが所属する教会（母教会）が「同性愛」について何を語っているか、さらには何かを語っているかどうかも知らない。

質問⑩の、「あなたの母教会は、同性愛に関する神学的立場を明らかにしていますか」という質問に対して、「はい」と回答したのは、全体の約1割に留まっているのに対して、「いいえ」は約2割、「よくわからない」は全体の約7割（20人）に達した。

⑤ ほとんどの研究対象者は、それぞれが所属する教会において、「同性愛」について学んだり、話し合ったりする機会を持っていない。

質問⑫の、「あなたの母教会は、同性愛に関する学びや議論の機会を提供していますか。」に対して、「はい」と回答したのはたったの1人であったのに対し、「いいえ」が全体の約3分の2であった。「よくわからない」という回答が、全体の約3分の1であったが、たとえ教会がそのような機会を提供していたとしても、彼らはそれについて知らない、または知らされていないと解釈することができる。

⑥ 半数以上の研究対象者は、それぞれが所属する教会以外の場所で、「同性愛」に

関する知識や理解を得ている。

質問⑫で、「同性愛」に関する学びの機会を教会で得ていると回答したのは1名にとどまったが、一方で質問⑤では、全体の半数以上が、「クリスチャンとして、同性愛について明確な意見を持っている」と述べている。必然的にそれらの明確な答えは、教会以外のリソース（発信源）から得られたということになる。

IV 同性愛に関するインタビュー調査

インタビュー調査の概要

本研究ではひとつの研究・調査の中で、量的アプローチと質的アプローチの両方を用いてデータ収集と分析を行い、結果を統合して結論に至るという混合研究の方法を採用した。前章ではアンケート調査を用いた量的なデータ収集とその分析の内容を記したが、本章では「半構造化インタビュー調査」という質的方法を用いたデータ収集とその分析を取り扱う²⁴。本研究の質的研究の部分は、マイケル・クイン・パットンの著書、*Qualitative Research and Evaluation Methods*に記述された qualitative research（質的研究）のガイドラインに沿って実施された²⁵。アンケート調査の対象となった31名の学生の中から、インタビュー調査への参加が可能な12人がインタビュー対象者として選定された。インタビュー参加者には研究を通して、個人名や、その容易な特定につながる情報は公開しないということを口頭で伝え、全員から参加の了解を得た。

12人は男性3人、女性3人の2つのグループに分けられ、第1グループは5/14（火）19:00-21:00に、第2グループは5/16（木）19:00-21:00に、それぞれグループ・インタビューを実施した。用意された質問は6つで、アンケート調査で用いられた質問を補足する形をとった。また、より活発で遠慮のないディスカッションを奨励するため、グループ・インタビューに教員は加わず、本研究の大学院生メンバーによって実施された²⁶。グループ・インタビューに用いられたのは、以下の6

24 半構造化インタビューとは、事前に大まかな質問を決めておき、回答者の答えによってさらに詳細にたずねていく方法で、質的調査において一般的に用いられる手法である。

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

26 グループ・ディスカッションにおける教員の存在は、必ずしも自由な意見交換を阻害する要因とならないかもしれないが、成績評価を担う教員の存在が与える影響を考慮し、今回は教員抜

つのオープンエンドな質問である²⁷。

- ① あなたは「同性愛」について考えたことがありますか。そのきっかけはなんでしたか？
- ② あなたは「同性愛」についてどう思いますか。自由な意見を聞かせてください。
- ③ あなたの「同性愛」に関する意見は、どのように形成されましたか？
- ④ 「同性愛」は教会にとって、重要な課題だと思いますか？ それはなぜですか？
- ⑤ 教会は、「同性愛者」に対して、何をすべきだと思いますか。
- ⑥ 「同性愛」と「LGBT」の違いは何ですか？

インタビュー・データの分析

インタビューは研究参加者の承諾を得た上で録音され、その後、収集された音声言語データは文字起こしされた。文字化された言語データは、パットンのガイドラインに沿ってカテゴリー（概念的まとめ）に分けられ、またコード化（符号化）を用いて分析された。分析の内容は一文にまとめられ、それぞれのまとめの後には、supporting evidence（根拠）としてのインタビュー参加者の実際の言葉を、ほぼそのまま列挙した²⁸。質的なインタビュー調査の分析には通常、数値的厳密さが求められることは無いが、本インタビュー調査においては、アンケート調査と同様、参加者12人中10人以上にあてはまっている状態や状況を「ほとんど」、参加者12人中、6人から9人にあてはまっている状態や状況を「多く」という言葉を用いて説明することとした。

- ① **グループ・インタビュー参加者の多くは、実際に「同性愛」を自認する人や、「LGBT」のカテゴリーに属する人との出会いやコンタクトを経験している。**
「私は高校生の時に女子高に通っていて、友達がレズビアンでした。あと、仲のいい先輩もレズビアンでカップルでした」。

きで実施した。

- 27 オープンエンドな質問とは、用意された質問に対して、回答者が自由に回答できる質問の形式のことで、半構造化インタビューと併用されることが多い。
- 28 研究参加者の言葉の濃淡や細かいニュアンスにも注目するという観点から、それぞれの言葉は、ほぼそのまま書き記されている。一方、研究参加者によって語られた固有名詞（人物名、組織名等）に関しては、プライバシー保護の観点から、伏字（○○等）にした。

「私の大好きな先生がトランスジェンダーで、その人からカミングアウト受けて、そういうことについて考えることになって、私の友達にもバイセクシュアルの人がいて、なんかそこからそういうことを考えていく上で、同性愛の人たちの結婚ということについて、高校3年生の時に、本当に考えていました」。

「俺の友達、ゲイなんだけど、ゲイの人は、自分が男の子のことを好きなことが苦しいのではなくて、自分が男なのが苦しいって言っていて……」。

「実際ゲイの友達が大学でいてすごく仲良かったんですけど、彼はすごい悩んでた、自分がゲイであることに対して。だけど、その悩みってというのは、自分がゲイであるかないかっていう悩みじゃなくて、親からどう思われるのだろうかっていう悩みだった。自分がゲイだってことに対して「う〜」ってなってるわけではない」。

「男子校でも普通に聞くよね。柔道部の先輩とか剣道部の先輩とか」。

「僕の親の仕事仲間で、ものすごいゲイの先生がいる。牧師先生で、大学の教授、非常勤みたいのをやっている」。

「私はその、ゲイの友達がいたから、ゲイの人がどうやって悩んでいるかとかを実質的に見て、あー、こういうところで悩んでいるんだなって」。

② グループ・インタビュー参加者のほとんどは、テレビ、SNS、YouTube、ウェブサイト、漫画といった多様なメディアを通して「同性愛」に関する知識を持つに至っている。

「私は、身近にいたっていうことはなかった、いたのかもしれないんですけど、表に出して言っている人たちは、いなくて、テレビとか、SNSとか、を通して、そういうのをすごく聞かし……」

「そういう漫画とか、そういう書く人が増えたので、そういうのが回って来たりして、考えたりはしました。あのSNSで、あげている人が結構いるので、それが回ってくる。自分が同性愛者の漫画なんですけど……」。

「確かにメディアとかを見ても、有名だったら『マツコ・デラックス』とか有名人中でも自分がそういうバイセクシュアルとか、トランスジェンダーであることを売り物にしてる。当事者のみなさんにちょっと言い方、きついかもかもしれないが、そういうことをカミングアウトしながら人気を確保しているのがある意味一般世界だと思う」。

「聖書のひとつひとつの言葉に対して全部、その反対意見を述べている本があるんだよね。それインターネットに載ってる。それチラッと見たんだけど、なんか行為

を否定していて気持ちを否定していないから、別にいいじゃないかっていう理由もあるし、あとそれは男性のことしか書いてないから別に女性はいいじゃないか、とか」。

「誰かの記事だったかな、そのネットにあげてらっしゃる方のクリスチャンの記事だったかな、それを知識としてそれを知って、それから自分で考えて、って感じで形成されていったのかな、って思ってます」。

「私は、クリスチャンはどのように思っているのかなって言うのをインターネットで検索して、〇〇さんって言う人のウェブサイトからですけど、そこで、肯定派と反対意見派の人のそれでその話を聞いて。(今まで) 私的には同性愛に関してノーって意見がちょっと強かったんですけど、それに関する聖書の言葉を自分の中でまだ見つけられていなくて、ウェブサイトでそのような人たちの意見を聞いた時に(自分の意見は)形成されたと思う」。

「なんか、ちょっとググったら、すごいなんか、自慢していたのが、今、日本で多いのが佐藤さん、加藤さん、高橋さん、日本の多い苗字の人数よりも多い。LGBTの方が。なんか、何パーセントか忘れたけど、日本人の左利きの人ぐらいの数いるって」。

③ グループ・インタビュー参加者の中には、「同性愛」と「LGBT」の区別が困難な人や、またそれぞれについてユニークなイメージを持つ人も多く、その知識には不正確さや混乱が感じられた。

「(同性愛とLGBTって)、これは両方とも病気ってされているものの?」。

「レズビアンは、同性愛からLGBTに変換していつている時期なのかなって思っている。その一步がまだ踏み出せていない人たち、LGBTとして生きていく覚悟がまだできていない人たちが多分、同性愛者なんだと思う」。

「LGBTより同性愛の方が良くないって意味がある」。

「なんか、LGBTってなんかその、自由の象徴みたい」。

「同性愛ってなると、シリアスな重たいイメージっていうか、言葉のイメージがね、どろどろだよね」。

「そうそうそう、軽く言えるじゃん、LGBTって、なんかサポートしますとか」。

「同性愛ですって告白するのは、あんまり綺麗には見えない」。

「同性愛とLGBTの違いをみんなが、言っていて、なんか、どっちも重いか重たくないか、話していて、結局自分には同じようにしか聞こえないんだけど、た

だ、日本語のデフィニションが同性愛、英語のデフィニションが、ヨーロッパ圏は、LGBT っていう訳であって、別に、俺にはどっちも同じ」。

④ グループ・インタビュー参加者の多くは、「同性愛」や「LGBT」に対する肯定的な意見と否定的な意見の間で板挟みになり、苦しいと感じる出来事を経験している。

「私、いとこがノンクリスチャンなんですけど、やっぱりこういう話になるときに、なんかタバコダメ、酒ダメっていうのはあっちが理解してくれるんですね。ダメと言ってもあんまり飲まないよとか、吸わないつもりだよっていうのを理解してくれるんですけど、LGBTのことをちょっと否定する形になると、『なんでダメなのっ』と言われる。なんか、別にいいじゃんみたいに。法律にも触れてもないのに、なんで否定するのと言われて。すごい悪者扱いされた」。

「僕はクリスチャン・スクール、チャーチ・スクールに通ってて、みんなクリスチャンという世界で結構やっぱり、強く否定する人らが結構いて、確かに自分も肯定はするつもりないし、否定側にはあったんですけど、でもなんか、やっぱりいろんな……なんか自分の環境の中では、それが悪いという決めつけだけで、終わらせようとしている人達、そういう人達には失礼ですけど、そういうところがあって……。でも、教会に来た人（同性愛者）たちにどう対応したらいいのかなというのをちょっと考えさせられます」。

「やっぱり教会側がなんかアメリカで、同性愛者の結婚式を、牧師先生が私は絶対したくないですと言った時に訴えられて、負けちゃったという話を聞いて、そういう意味で問題になるというか、社会の批判的になる。否定側の立場に立っている教会は、マスコミにこれから叩かれるかもしれないし、批判される立場となると考えた時に、やっぱり日本って、批判が来るとすごい怖いじゃないですか。批判がすごい集中されちゃうから、マスコミは誰か悪ものこしらえようとしちゃうから、それが教会に向けられちゃった時に、教会の立場が弱くなるっていうか、そういう問題でもある意味一つの課題（だと思う）。だからどう対応していくかは一つの課題となって。同性愛を OK してる教会の牧師先生が書いてる本を見たんですけど、やっぱりそうすると教会同士で分裂が起きちゃう。だからそういう問題で、（同性愛は）大きな課題になっているんじゃないかなとは自分では思います」。

「私は本当に中学生まで否定的っていうか。何も考えずに否定的って感じで。何も考えずにっていうか。（たぶん）違うんだろうな、って思ってた。でもなんか当事

者と出会って、その人たちを知っていく中で、(私の考えは)形成されてきたと思います。なんかその当事者と会う中で。カミングアウトして牧師さんをやられている方もいて、そういう人の話とかを聞いて(影響を受けました)」。

⑤ グループ・インタビュー参加者の多くは、思い悩みながら、時に口ごもりつつも、「同性愛者」は教会で受け入れられるべきであるという意見を述べた。

「僕の意見としては、同性愛者であったとしても、教会で受け入れて、神の言葉を伝えていくべきだ、と思っています。その、なんだろ。聖書で同性愛が罪だと書かれていたとしても、その方はその時は罪の意識はないでしょうし、その中で、まあ教会側が、あなたは同性愛者だからダメです……ってというのは、やっぱりもったいないと思って。その中で同性愛者だとしても神の言葉を伝えて、神の道に導いていくのがいいのではないか、という意見です」。

「私としてもやっぱり私も聖書でダメだと言われていることをいっぱいしているので、嘘をつくとか、悪いことばかりしている人を、受け止めてくれたのが、イエス様の愛。それで私もそれを実践していくって決めたからにはなんか同性愛者だけ特別扱いするんじゃないくて、やっぱり普通にみんなと同じく、同じ罪人として、同じ対等な関係として、そしてもしその人になんか色々祈って欲しい課題とかあったりとか、辛いことがあるならそれを聞いていながら一緒になんか、普通に、もし同い年なら友達に、普通になんともなんか、同性愛者です！って、みたいな、同性愛者だからこうなくちゃならない、とか。同性愛者だからちょっとどうしよう、みたいなことよりも、同じ神様を愛している人として、教会も快く受け入れて普通にその方を受け入れていく。自分たちを受けとめてくださったイエス様と同じようにその人を受け入れる。イエス様のように愛していく……って感じだと思います」。

「イエス様が罪人を救いにきたっていうか。教会が罪人を否定しちゃったら、もうそれは教会じゃないっていうか。なんのための教会なのかもう分からなくなってくるので」。

「(教会には色々な問題を持っている)凄そうな人が来ることがあるじゃないですか。そういう人だからこそ、受け入れていく必要があるのではないかな。それと同じように、さっき言ったように同じように扱うっていうのは嫌な言い方ですけど。そうです、特別扱いせずにするべきだと思います」。

「その人を私たちの神の家族として、隣人として、認めていくべきだと思います。なんか私たちがこう罪に決めていくのではなくて、その人が聖書と向き合う中で、

考えていく、それでなんか、相談を教会にしていったときに、話を聞いてあげるっていう。私たちが同性愛は罪なんだよ、っていうとか、そういうのではなくて、その人自身もきつと聖書の御言葉と出会っていくときに、本当に苦しい思いをしろろうし、その苦しみの中で、神様が（答えを）与えてくださると思うので。難しいですけど。隣人として歩いていく、っていうところしか、とりあえずは言えないです」。

「何ていうかな。姦淫の現場で捕まった女の人のところを思い出していて、律法学者とかが捕まえて、問いただすんですけど。やっぱり誰一人として、罪おかしたことの無い人なんてこの世にいないし、僕たちもそういう人たちを裁けない。裁くべきじゃないと思うし。イエス様自身も私は罪に定めない、と言ってくださっていて。まあ自分も罪を犯していないわけではないし。今も。本当に。だからやっぱり裁くんじゃなくて、そういう人たちが来たときに、教会の人たちでその人のために祈っていくべきだと思うし、本当に来てくれたのなら、全て造られた者に福音を述べ伝えなさい、と言われてるので、そういう人であっても、その人のために祈って、イエス様の愛を語るべきじゃないかと思えます」。

⑥ グループ・インタビュー参加者のほとんどは、今回のグループ・インタビューを通して、自身の意見がさらに形成されていくプロセスを体験し、それを価値のある営みであったと語った。

「同性愛とか、そういうことについて考えることってほとんどなかったもので、LGBTとかも今日知ったし、っていうかこれから、教会でそういう人も来ると思うので、考えるいい機会になったのでないかなって思います」。

「はじめ急にこれを振られた時に、同性愛のことなんて全然知らないから、全然こんなこと（ディスカッション）できないなーって思っていたんですけど。やっぱり、改めて、ネットで調べたことを読んでみたり、聖書を読んでみたりってことを通して、やっぱり重要な課題であると思った。その方々のことをよく知って、これから接していけたらと思います。いい機会を与えてくださってありがとうございました」。

「僕は、今までそのことについて考えることが少なかったもので、色んな意見を聞いてよかったな、と思います。世間で割と同性愛が容認されつつあるので、それに流されないようにしないと、と思ってて。流されて墮落していく教会が過去色々あったので、流されないように、聖書と神様を中心にして考えていけたらと思います」。

「自分の中では（今まで）すごいモヤモヤしていて、それを今日みんなと話し合うことによって、みんなの意見を聞いて、自分の中では一段落。解決まではいかないけど、なんかまあ普通に接したらいいのかなって。なんか重くなくなったっていうか、この問題自体少し軽くなったけど。教会としてこれをどう受け止めるべきかっていうのは、もう少し考えたい。個人としての受け止め方は自分の中で解決したけど、教会としての受け止め方とか、これから福祉施設とか、幼稚園とか、保育園とか、そういう教会が、教会が運営するそういうところはどうしたらいいのかを考えていけたらいいな、と思いました」。

「同性愛についてあまり考えたことがないっていうか、周りが全員否定しているので、あーそうなんだろうっていう否定意見しか持っていなかったんで、まあこういう風に違う意見を持っている人がいるんだっていうのを聞いてよかったし。あとは、教会としてどうしていくべきかっていうのをちゃんと考えていく必要があると感じたので、それを元にそういう人たちと接していけたらと思いました」。

「すごい色々な話を聞いて、自分の中の問いを確認させられた、っていうか、よかったと思います。本当に教会としてどう関わっていくか。その人を偏見とかでなく、まず人として受け入れていく、認めていくっていうのが本当に大切なんだなって思いました。その人のことを理解するためにももっとちゃんと知っていくことが必要だな、と思いました」。

インタビュー調査を終えて

本研究のアンケート調査の参加者 31 名の教団・教派背景は 12 以上に及んだが、インタビュー調査の対象となった学生の教団背景も多様であった。またアンケート調査の結果同様、発言の内容にも多様性があった。近年、「同性愛」そして「LGBT」を取り巻く社会の現状は、多くのクリスチャンリーダーによって、日本の教会の重要課題として語られることが増えてきたが、東京基督教大学が属する、いわゆるプロテスタント福音派の教団・教派に限定しても、残念ながらそこにはまだ、十分な神学的な議論を経て形成されたコンセンサス（同性愛に関する日本の法律や地方自治体の条例への賛否、同性愛者への伝道やその方法、洗礼や教会メンバーシップの是非といった事柄に関する共通意見）のようなものは見当たらない。アンケート調査の質問⑪と⑫の回答や、インタビューの結果に見られた多様な意見も、その事実をも反映していると感じられた。

一方で、研究者に非常に深い印象を与えたのは、インタビュー参加者の「同性愛」

という課題と向き合う真摯な態度であった。彼らには、信仰者として正しく判断したいという願いと、「同性愛者」に対して神の愛の眼差しを向けるべきであるという意識（気概）が強く感じられた。アンケート調査の質問⑪と⑫の回答からは、彼らの出身教会の多くが「同性愛」に関連する直接的な働きかけ（学びの機会の提供等）を行っていないことがわかったが、インタビュー対象者たちはそれぞれの母教会で、キリストが聖書で教えられた、「神と隣人を愛する」という信仰者の持つべき大切な、そして最も基本的な態度を、確かに身に付けているということが伺えた²⁹。

インタビューの結果から、彼らの多くが「同性愛」を身近な事象と捉え、さらには「同性愛」を取り巻く価値判断の中に信仰者としての葛藤を覚えているという分析がなされたが、信仰形成の途上にあるクリスチャンの若者に対しては、「同性愛」に関する神学的回答を一方的に提供したり、倫理的な価値判断を迫ったりすることより、まずは彼らの信仰形成のプロセスに焦点を当てたアプローチ（対応や方策）を考えることが重要であろうと思われた。

V クリスチャンの若者に対する教会のアプローチに関する提言

本項の冒頭にも記述した通り、本研究の目的は、東京基督教大学で学ぶ、教派を超えた日本のプロテスタント・キリスト教のクリスチャンの若者（平均年齢18.6歳）が、「同性愛」に関してどのような意見を持ち、さらに彼らの考え方や意見がどのように形成されてきたかについて調査することである。また収集された量的、および質的データの分析結果を、「同性愛」に関する教会におけるクリスチャンの若者へのアプローチ（対応や方策）に生かすという目標も合わせて設定されている。本章では、収集されたデータとその分析に基づき、「同性愛」というトピックをどのように扱うべきかについて、日本社会とそこに置かれている教会の現状に鑑みつつ、研究者（教員と院生）によってまとめられた3つの提言を紹介する³⁰。

29 マタイによる福音書22章36-39節「先生、律法の中でどの戒めが一番重要ですか」。イエスは彼に言われた。「『あなたは心を尽くし、いのちを尽くし、知性を尽くして、あなたの神、主を愛しなさい』。これが、重要な第一の戒めです。『あなたの隣人を自分自身のように愛しなさい』という第二の戒めも、それと同じように重要です」（『新改訳2017』新日本聖書刊行会より引用）

30 「同性愛」に関する教会の対応に関して、十分な神学的な議論を経て形成された「コンセンサス」のようなものが見当たらないという現状のこと。

① 教会は、「同性愛」に関する若いクリスチャンの思いや経験を聞き、まずはそれらを受け止めるべきである。

アンケート・データ、およびインタビュー・データから、研究参加者の多くは、聖書の教えと、一般的な社会の意見との間に大きなギャップがあると感じており、さらにそのギャップが、葛藤となって彼らを苦しめているという事象も確認された。第Ⅱ章の「『同性愛』に関する社会の動向の概要」からは、その葛藤が今後さらに大きく広がっていく可能性が強く伺えた。

人間の心理的発達と、信仰心の発達の関連性を「信仰発達論」(Faith Development Theory)としてまとめた米国の神学者ジュームス・ファウラーは、若者の信仰形成における、他の信仰者とのポジティブな人間関係の果たす役割の重要性を強調する³¹。また日本の若者と宗教リーダーの間の信頼関係に関する2012年の研究からは、宗教リーダーの持つ「共感性」が信頼関係の形成に重要であることが主張されている³²。「同性愛」にまつわる葛藤は、彼らに深い神学的な考察をもたらす良い機会となる可能性がある一方で、一步間違えれば、信仰の形成期にあるクリスチャンの若者の心を傷つけたり、クリスチャンのリーダー的立場にある人に対する不信感を植え付けたりすることにもつながりかねない。信仰形成の途上にある若者をケアするという視点を重視し、まずは彼らの「同性愛」に関する思いや経験を積極的に聞くことから始めるべきであろう。すなわち牧師や教師が、「同性愛」の是非に関する見解を一方的に彼らに伝えるのではなく、彼らの感情や葛藤に対して「共感的に耳を傾ける」ということである。そのような機会を通して、まずは彼らとの信頼関係を醸成しつつ、彼らにどのような必要があり、その必要に対して、どのような配慮や働きかけが必要かを吟味するという順序の重要性を強調したい。

② 教会において、「同性愛」に関する若いクリスチャン同士の安全な意見交換の機会を設ける。

アンケート・データ、およびインタビュー・データから、研究参加者の中には、「同性愛」を自認する人や、「LGBT」のカテゴリーに属する人との出会いやコンタクトがある人も多く、その経験も多様であることがわかった。クリスチャンではない友人や知人と彼らとの間にある、「同性愛」や「LGBT」に関する考え方の相違

31 James Fowler, *Stages of Faith* (San Francisco: Harper & Row, 1981).

32 岡村直樹「宗教者と若者のつながりーリーダーとユースのラポール形成」(『日本仏教教育学研究』22、2012年3月、142-146頁)

を体感している人も多く見られた。教会は、彼らがそれぞれ置かれている関係性のコンテキストにおいて、信仰者としての歩みを、自信を持って続けることをサポートすることをひとつの焦点とすべきであろう。

心理学者のエリク・エリクソンは若者、特に思春期の若者の心理的自立において、若者自らが自身の経験とそこにある意味を主体的に統合する作業の重要性を強調した。また思春期は、親や権威者への依存から脱却し、大人としての identity を形成する期間であるが、そのために、彼らの多くは、同年代者 (peer) との関係性を重視するようになる。この時期に、彼らに過度の責任を負わせることが、彼らの自我同一性 (identity) の形成に、ネガティブに作用するともエリクソンは主張した³³。キリスト教人口が圧倒的に少ない日本という環境の中にあつて、特に若いキリスト教は、孤立しやすい状況にある。この時期に、「神を選ぶか、友達を選ぶか」また「教会を選ぶか、世俗を選ぶか」といった、ある意味「酷」な選択を彼らに迫るのではなく、同じような悩みを持ち、同じような葛藤を体験する信仰者同士の交わりを通して彼らを励まし、彼らの信仰を養うべきである³⁴。

多くの研究参加者が、本研究で実施されたグループ・インタビューの時を、信仰者同士の非常に有意義な意見交換の機会として高く評価しただけではなく、彼らの意見形成にも大きな役割を果たしたと感じたことがわかった。意見形成のプロセスの中に積極的に若者の発言を取り入れ、トップダウン型の見解の押し付けではなく、それぞれの若者の経験や思いが十分に生かされていると、彼らに感じさせることが重要である。牧師や教師の大切な役割は、そのような意見交換の場が、互いの見解の相違を否定したり、信仰のあり方を非難し合ったりする場ではなく、信仰者として互いを認め合うことができるような安全な場とすることであろう。「同性愛」や「LGBT」を取り巻く現代社会の動向と、そのような世界に生きるキリスト教の若者たちの間には、単純な倫理的是非を超えた、複雑な関わりがあり、各自がそれぞれのコンテキストを踏まえつつ、納得してそれぞれの意見を形成することができるよう働きかけることが大切であろう。

③ 教会は、若者が置かれている文化・社会的文脈の中での、現実的で実践的な取

33 Erik H. Erikson, *Identity Youth and Crisis* (New York and London: W. W. Norton & Company, 1968), 179.

34 岡村直樹「キリスト教ユースの信仰成長に関するグラウンデッドセオリーを用いた質的研究」(『キリスト教教育論集』18、日本キリスト教教育学会、2010年3月、11-12頁)

り組みを援助するべきである。

教会は、クリスチャンの若者の日々の信仰生活と「同性愛」を切り離して考察するのではなく、性、恋愛、結婚といった会話の流れから、「同性愛」について発展的に取り扱っていくことも必要であろう。研究参加者が持つ意見の大きな部分が、彼らの個人体験や、テレビ、ネットからの情報等によって形成されており、そこに教会による直接的関与はほとんど見られなかったことがわかったが、教会は、バランスを欠いた、また不健全なソースからの意見形成への警戒という観点からも、「同性愛」について、独立した倫理的議論からのみ取り上げるのではなく、「愛」「恵み」「許し」といった事柄に言及する聖書箇所を、直接若者に投げかけ、彼らの主体的な考察を促すことも加えて重要であろう。さらに彼らの学校での、また友人との人間関係に焦点を当て、友人を愛することや、友人関係の中で孤立しないこと、また「同性愛」を取り巻く社会の風潮が、それを受け入れる方向に強く流れつつあることに鑑みつつ、そのような社会の中で、信仰形成の途上にあるクリスチャンの若者が、不必要に「悪者」に仕立て上げられてしまわない方法についても、具体的に話し合っていくことが求められる。

VI 最後に……

本研究の調査は、東京基督教大学での学びを開始したばかりの新生生に対して、2019年4月、および5月に実施された。調査対象の条件と調査日を上記としたのは、神学部において専門的な神学の学びを開始する前の、幅広い教団・教派、および神学的背景を持つ「日本のクリスチャンの若者」からデータを収集するという意図からであることは、既に第III章において述べた。しかし東京基督教大学に入学している彼らの、より厳密なディスクリプション(描写)は、「広い意味での献身者として、福音主義神学の立場に立つ神学大学において、神学の学びを志す、日本のクリスチャンの若者」となるだろう³⁵。また本研究のインタビュー調査は、より活発で遠慮のないディスカッションを奨励するため、教員は加わず、本研究の大学院生メン

35 東京基督教大学のアドミッション・ポリシー(入学者受け入れ方針)には、次のような文言が記載されている。「キリストへの献身(※)を表明し、将来教会と社会に仕えることを志す者。※本学が考える「献身」とは、牧師や宣教師になることだけでなく、広くこの世界でキリストに仕える者としての献身を意味します」。http://www.tci.ac.jp/info/policies#b.a.admission (2019年7月28日確認)

バーによって実施されたことを第4章に記した。関わった大学院生からは、インタビューは活発で自発的であった印象を受けたという非常にポジティブな報告がなされているが、それがどの程度の率直な「自己開示」につながったかを明らかにすることは難しい。したがって、本研究には、対象者の範囲（共通項、またはサンプリング）、およびデータ収集の方法によって大きな制約がかかっていることを、本研究の限定性として合わせて確認したい。

加えて最後に、質的研究の分析の特徴を確認しつつ、この研究を閉じたい。量的研究との比較で考える時、質的研究はその性質上、データ収集から分析に至るまで研究者の主観が重要な役割を果たすものであり、またそれを抜きにしては成立しないものである。本研究は、マイケル・クイン・パットンによって示された質的な研究方法（グラウンデッド・セオリー）を用いて実施され、研究者は細心の注意を払い、客観的なデータ収集、方法論に則った丁寧な分析、既存の研究を参考にした提言の形成に努めたと自負するが、本研究の結果を信頼に値するものと見るか、あるいは有用性に欠けるものとするかは、当然意見が分かれるところであろう。しかし一方で本研究は、第三者の推論や試論に基づくものでも、過度に一般化された人間論や文化論に基づくものでもなく、現象が実際に起こっている現場、つまり「グラウンド」（地面、地べた）から直接に得られた情報を分析し、そこから沸き上がってきたデータを通して構築されたものであり、その結果は現実に近いものである可能性を持っている。これから先、このような現場での研究が頻繁に実施され、クリスチャンの若者の理解が深まり、彼らに対するミニストーリーが情熱を持って推し進められることを切に祈る。

霊的な闘いに関連する「立つ」行為について

伊藤明生

(東京基督教大学神学研究科教授)

はじめに

「破れ(口)に立つ(עמד בַּפֶּרֶץ)」¹という表現は、旧約聖書で詩篇 106 篇 23 節とエゼキエル書 22 章 30 節の 2 箇所に見出される。詩篇 106 篇では、憤ってイスラエルの民を根絶やしになさろうとした神の御前で、モーセが「破れに立った(עמד בַּפֶּרֶץ)」ので、神がその憤りを鎮めたことが謳われている。エゼキエル書 22 章では、「この地」が滅ぼされないために、「石垣を築き、破れ口に立つ者(בְּנֵי אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְעַמְּדוֹתָם)」を探したが、見つからなかった、と主は語っている。同じ「破れ(口)に立つ」²という表現であるが、両者の文脈が異なるために、微妙に意味合いが異なる。前者の箇所比べて、後者の箇所の方が状況も意味も具体的で、意味を把握することが比較的容易である。神の都エルサレムが敵国バビロンの軍勢に攻められて今にも陥落しかねない状況で、敵軍の攻撃から都を守る方策がエゼキエル書 22 章では話題となっている。ここでいう「破れ口」とは、エルサレムの城壁が破れているところで、城壁の破れを修復することが間に合わないので、敵の軍勢が城内に侵入することを少しでも妨げるために破れ口に立って都を死守する状況が思い描かれている。このような状況描写の延長線上に詩篇 106 篇 23 節も位置付けることができる。つまり、神の民イスラエルを根絶やしになさろうとする神の憤りは、神の民の中でもっとも罪深く弱い「破れ」に向けられているが、モーセは神の御前に神の民を執り成そうと「破れ」に立っている。このように、同じ表現が異なる文脈で戦いと祈りと全く異なるものを描写するために用いられている。確かに戦いと祈りは異なるものであるが、祈りが霊的な闘いであることに着目すると、どちらも戦いであることには違いがない。祈りは宗教的な行為で、戦いは戦闘行為と余り相違を強調しない方が良いかもしれない。

1 本稿で新約聖書から引用する際には筆者の私訳を用いている。

2 動詞の語形は異なる。

「破れ（口）に立つ」とは、キリスト者の間で時折、耳にする表現であるが、旧約聖書で見出される2箇所です。既に意味合いが微妙に異なっています。エゼキエル書22章の文脈の方が具体的な状況に根差した表現で、詩篇106篇は比喩的な表現である。そのような相違が「破れ口」と「破れ」という新改訳2017版の訳語の相違にも表れているのかもしれない。それでは、その破れ口に「立つ」とは一体何を意味するのであろうか。「立つ」とは、人間であれば二本の足で立つ動作を指すことは言うまでもない。「立つ」というような基本的な動作を言い表す動詞であっても、特定の時代や文化や慣習や文化脈や状況によって、その動作が不適切であると判断されたり、最善の方策と考えられたりする。例えば、町が敵軍に包囲されて攻撃されている状況下で、城壁に破れが生じれば、その破れを修復することが何よりも急務である。しかし、だからと言って、その破れ口に立つことが妥当な対処法であると通常、現代人は考えない。祈りが霊的な闘いであると考え、祈るために人が立って祈る様子は聖書で見出される。同時に、旧約聖書で主の戦いという表現で典型的に言い表されているように、文字通りの戦争であっても主が戦うという霊的な側面が聖書では認められていることも見逃してはならない重要な点かもしれない。

本稿では、旧約聖書の「破れ口に立つ」を出発点として新約聖書で「立つ」という行為が霊的な闘いとの関連で用いられている2箇所を考察する。その2箇所とは、「神のすべての武具」が列挙されているエペソ人への手紙6章10節以降とピリピ人への手紙1章27節である。その2箇所を見る前に、先ず古代のギリシア語文獻で戦場の戦闘行為として「立つ」という動詞が用いられている箇所、そして旧約聖書で「主の戦い」に言及される箇所を確認しておく。

戦場で「立つ」とは？

兵士たちが戦闘の最中の戦場で立っている姿は、私たちの目には奇異な光景と映るかもしれない。戦闘で、兵士たちは立つのではなく、匍匐前進するイメージが私たちの脳裏に焼き付いている³。戦争とは勝つために戦い、そのために兵士たちは一人でも多くの敵兵を殺戮したり、生け捕りにしたりすることが求められる。そして、同時に自らの身の安全を守ることも重要である⁴。すると、どのような兵器や武具や

3 戦場を実体験したことのない私たちの多くが同じイメージを抱くことに改めて驚きを禁じ得ない。やはり視覚に訴えかけるメディアの影響力が絶大なのであろうか。

4 過去の大戦で、この視点を度外視した作戦を敢行した旧日本軍の愚鈍さは、ここで今更

戦略を用いるかと同じように、兵士たちが戦闘の最中にどのような姿勢を取るかは戦争を勝ち抜くために重要であり、使用される兵器や武具の種類によって異なることは容易に想像できる。古代の場合には、剣、槍、弓矢が主な兵器で、後代になって初めて火薬を用いた飛び道具が戦場に導入されて兵器の主流となった。命中率の高い銃器が戦場に導入されれば、兵士たちが立っていれば格好の標的となるが、古代の戦闘では、そのような心配はほとんどなかった。弓矢が届く範囲は限られ、風などに左右されて命中率も決して高くなかった。戦場で兵士たちが立っている描写の例として、以下のギリシア語文献の箇所を挙げることができる。そして、そのような描写で基本的に「立つ」とは敵前逃亡するのではなく、戦線に踏み留まって死守する行為を指していた。

クセノポン『アナバシス』巻1第10章1節

キュロスが死んでその首と右手が切り落された。大王（とその部隊）は追撃してキュロスの陣営に突入したが、アリアイオスの部隊はもはや踏み留まろうとせず（οὐκέτι ἴστανται）、自分の陣地を通過してその朝発進してきたばかりの、前日の宿営地指して逃走した（φεύγουσι）。その距離は四パラサンゲスであったという。⁵

直訳では「もはや立っていない（οὐκέτι ἴστανται）」となるが、「逃走する（φεύγουσι）」と対照的な行為であるので、「もはや踏み留まろうとせず」と訳出されている。

クセノポン『アナバシス』巻4第8章19節

さてギリシア部隊が駆足に移ると、敵は踏み留まることができず（οὐκέτι ἔστησαν）、思い思いの方角へ散り散りになって逃走した（ἀλλὰ φυγῆ ἄλλος ἄλλῃ ἐτρέπετο）。ギリシア軍は登頂を果たした後、豊富な食糧を貯えている多数の村落で宿営した。⁶

前の箇所とはほぼ同じ用例で、直訳では「もはや立っていなかった（οὐκέτι

指摘するまでもない。

5 クセノポン『アナバシス—敵中横断 6000 キロ』松平千秋訳、岩波文庫、1993年、61頁

6 クセノポン『アナバシス』198頁

ἔστησαν)』であるが、「思い思いの方角へ散り散りになって逃走した (ἀλλὰ φυγῆ ἄλλος ἄλλῃ ἐπάραπετο)」と対照的な行為であるので、「踏み留まることができず」と訳出されている。

クセノポン『ギリシア史』第5巻2章23節

これらが決議されると、アカントス人使節団は再び起立して、決議は結構至極であるが、速やかなる実行は不可能だ、と指摘した。したがって、準備が整えられている間に、指揮官、および直ちに攻撃できる程度の兵力が、ラケダイモンと他の諸ポリスからできるだけ迅速に派遣されるべきだ、と彼らは主張した。もしこの措置がとられるなら、これまで敵についたことのないポリスはわが陣営に留まる (στήναι) であろうし、強制されて敵陣に入ったものは敵にとって恃むに足りない同盟者となるであろう、と言うのである。⁷

「立つ (στήναι)」という動詞が敵方に寝返ることと反対の意味で用いられているので「わが陣営に留まる」と訳されている。

トウキュディデス『ペロポネソス戦争の歴史』第5巻101-104章

101 アテナイ使節「いや、冷静に熟慮すればそうではない。なぜなら、今諸君が臨んでいるのは、卑怯の誇りを退け、勇敢さを誇るための、双方が同じ条件で争われる競技の場ではなく、自分よりもはるかに強い相手に立ち向かうのをやめて、我が身の安全をはかるための審議の場なのだから」。

102 メロス委員「とはいえ、戦争の行方を決めるのは、双方に差のある兵員数ではなく、双方が平等にもつ運である場合も少なくないことを、吾々は知っている。それに、すぐさま屈服しては希望の余地もないが。行動を起こせば、そこに自分の足で立つ希望が残されている (μετὰ δὲ τοῦ δρωμένου ἐτι καὶ στήναι ἐλπὶς ὀρθῶς)」。

103 アテナイ使節「希望とは危機の中の慰めであり、力の余裕を持ちながら希望を楽しむ者は、そのために傷つくことはあっても、破滅に導かれることはない。だが、手持ちのすべてを希望に賭ける者は、破滅に至って初めて、希望というものが高価な代償を要求することに気づくのだが、気づいたとこ

7 クセノポン『ギリシア史 2』(西洋古典叢書) 根本英世訳、京都大学学術出版会、1999年、25頁

ろでそれから身を守るための力はもはや残されていない。風向きひとつに身を任せる、はかない存在である諸君は、けっしてそのような境遇に身を委ねてはならない。そして、人間の行為によって助かる道がまだ残されているにもかかわらず、目に見える方策には希望をかけず、苦しまぎれに、予言や神託など、希望によって人を破滅させる、目に見えないものにすがろうとする愚かな民衆の真似をしてはならない」。

104 メロス委員「諸君の持つ力と運に対抗することは、同じ力と運に恵まれない限り困難である。それが事実であることは吾々も承知している。しかしながら、まず運について言えば、敬虔な者が不正な者にこうして向き合っているのであるから、神の配慮は吾々の方に厚いと信じる。次に力については、その不足はラケダイモンとの同盟が補ってくれるだろう。彼らは、たとえ他の理由はなくても、同族の誼みと体面重視の気質から、吾々の救援に駆けつけざるをえないはずだ。だから吾々の自信は、諸君の考えるほど、根拠のないものではない」。⁸

戦争に勝つことが「立つ (στῆναι)」と言い表されていることは興味深い。

「主の戦い」

旧約聖書でも兵士たちは戦いに際して立っている様子が描かれるが、同時にイスラエルの神主がイスラエルのために戦うという考え方も見出すことができる。文字通りの戦闘行為であっても、主の戦いであると考えると霊的な領域にも属していることになる。すると、文字通りの戦いと霊的な闘いとの境界は限りなく不鮮明なものとなる。出エジプト記14章13・14節では、兵士たちが戦場で戦っている様子が描かれているのではなく、モーセが率いてエジプトから脱出したイスラエルの民をファラオが戦車部隊を率いて追撃してきた状況である。前には葦の海、背後からはファラオの軍勢が追跡して来る状況でイスラエルの民は恐れおののいている。そういう民にモーセは語りかけている。戦闘場面ではないが、戦闘を間近に控えた戦場での状況に酷似している。

8 トウキユデイデス『歴史2』（西洋古典叢書）城江良和訳、京都大学学術出版会、2003年、79-80頁

モーセは民に言った。「恐れてはならない。しっかり立って (יָבִיטוּן סִיחֵי)、今日あなたがたのために行われる**主**の救いを見なさい。あなたがたは、今日見ているエジプト人をもはや永久に見ることはない。**主**があなたがたのために戦われるのだ。あなたがたは、ただ黙っていなさい」。

ここでいう「**主**の救い」とは、エジプトの軍勢から救い出されることに他ならない。**主**がイスラエルのために戦ってくださるので、イスラエルの民は何もしないで黙っていればよいと語られる。言い換えると、イスラエルの民が自分たちの**神主**を、そこまで信頼することができるかどうかが問われている。戦いのために祈り、祈りが戦いの結果を左右するとは、イスラエルの戦いが**主**の戦いであるという理解に通じる。ヨシュアがアマレクの軍勢と戦った際に、モーセは神の杖を手にして祈っていた⁹。出エジプト記17章9-13節は以下のとおり。

モーセはヨシュアに言った。「男たちを選び、出て行ってアマレクと戦いなさい。私は明日、神の杖を手を持って、丘の頂に立ちます」。ヨシュアはモーセが言ったとおりにして、アマレクと戦った。モーセとアロンとフルは丘の頂に登った。モーセが手を高く上げているときは、イスラエルが優勢になり、手を下ろすとアマレクが優勢になった。モーセの手が重くなると、彼らは石を取り、それをモーセの足もとに置いた。モーセはその上に腰掛け、アロンとフルは、一人はこちらから、一人はあちらから、モーセの手を支えた。それで彼の両手は日が沈むまで、しっかり上げられていた。ヨシュアは、アマレクとその民を剣の刃で討ち破った。

「祈り」という表現は用いられていないが、モーセは神の杖を手を持って祈っていたと理解できる。少年ダビデがペリシテの巨人ゴリヤテと対決する場面で、今まさ

9 人は跪いて祈ると思いがちかもしれないが、聖書では人が祈る際に立っていることも意外と多い。ヨシュアが率いるイスラエルの軍勢がアマレクと戦っている間、確かにモーセは途中で石に座るが、当初は神の杖を持って立っていた（出エジプト17:9）。山上の説教でも祈る人は立って祈り（マタイ6:5）、「パリサイ人と取税人の祈り」（ルカ18:11、13）のたとえばなしでパリサイ人も取税人も祈る際に立っている。兵士たちが立って戦うことから、霊的な闘いである祈りの際にも立っているものと考えたかもしれない。

に始まろうとするゴリヤテとの戦いについてダビデは、次のように言い表している（Iサムエル 17:45-47）。

ダビデはペリシテ人に言った。「おまえは、剣と槍と投げ槍を持って私に向かって来るが、私は、おまえがそしたイスラエルの戦陣の神、万軍の**主**の御名によって、おまえに立ち向かう。今日、主はおまえを私の手に渡される。私はおまえを殺しておまえの頭を胴体から離し、今日、ペリシテ人の軍勢の屍を、空の鳥、地の獣に与えてやる。すべての国は、イスラエルに神がおられることを知るだろう。ここに集まっているすべての者も、剣や槍がなくても、**主**が救いをもたらすことを知るだろう。この戦いは**主**の戦いだ。主は、おまえたちをわれわれの手に渡される」。

少年ダビデとペリシテ人ゴリヤテの一騎打ちの場面であるが、ダビデは「イスラエルの戦陣の神、万軍の**主**の御名によって」ゴリヤテに立ち向かうと宣言する。「**主**が救いをもたらすこと」、「この戦いは**主**の戦い」であると主張する。殺し合う、文字通りの戦いではあるが、ダビデとしては**主**の戦いであり、靈的な闘いに他ならなかった。

キリストの兵卒（エペソ人への手紙 6 章 10-20 節）

新約聖書で「立つ」という軍事行為がもっとも顕著な箇所は、「神のすべての武具」で知られるエペソ人への手紙 6 章 10 節から 20 節で、そこには「キリストの兵卒」が描写されている。10 節が冒頭の「終わりに言います。(Τὸ ἔσχατον)」で導入されていることからわかるように、手紙を締め括る勧告奨励の段落に他ならない。一言で言えば、パウロは靈的な闘いに備えるように奨めている。ここでは、文字通りの戦いではなく、靈的な闘いが思い描かれ、靈的な闘いに備える靈的な武具が「神のすべての武具」として思い描かれている（6:11-12）。

あなたがたが悪魔の策略に対して **立つこと** ができるように……私たちにとっての格闘は血肉に対するものではなく、支配、力、この暗闇の世界の支配者たち、また天上にいるもろもろの悪霊に対するものです。

... πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

「血肉に対するものではなく、支配、力、この暗闇の世界の支配者たち、また天上にいるもろもろの悪霊に対する」霊的な闘いであることが明記された上で「神のすべての武具」が詳述されている。「すべての武具 (πανοπλία)」とは兵士の完全装備を言い表すギリシア語単語である。「神のすべての武具」に言及した後に、個々の武具が列挙されている (14-17 節)。

あなたがたの腰を真理で締め、正義の胸当てを着けて、平和の福音の備えを両足に履いて、これらすべてに加えて信仰の盾を取って、……救いの兜と御霊の剣を……

... περιζώσαμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης καὶ ὑποδησάμενοι τοὺς πόδας ἐν ἐτοιμασίᾳ τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης, ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ... καὶ τὴν περικεφαλαιάν τοῦ σωτηρίου ... καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος ...

ローマの重装歩兵の装備に類似している¹⁰。攻撃する兵器である槍や弓矢などには言及がなく、兵器としては唯一剣が言及されている。基本、兵士が自らを攻撃から守る武具が詳述されている。

「神のすべての武具」という霊的な武具の描写が余りにも印象深くて見落とされてきたのかもしれないが、「立つ (ἵστημι)」¹¹ という動詞が3回も繰り返されて強調されている。

6章11節 あなたがたが悪魔の策略に対して立つことができるために、神

10 Ernest Best, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (Edinburgh: T&T Clark International, 1998), 591.

11 新改訳2017版では一貫して「堅く立つ」と訳出されている。必ずしも「立つ」という動作が言い表されているのではないということか。

のすべての武具を着なさい。

ἐνδύσαθε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου·

6章13節 このことの故に、邪悪な日に対抗すること¹²ができ、すべてを成し遂げて立つことができるように、神のすべての武具を取りなさい。

διὰ τοῦτο ἀναλάβετε τὴν πανοπλίαν τοῦ θεοῦ, ἵνα δυνηθῆτε ἀντιστῆναι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς πονηρᾶς καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι στῆναι·

6章14節 それゆえ、あなたがたの腰を真理で締め、正義の胸当てを着けて立ちなさい。

στῆτε στῆτε οὖν περιζωσάμενοι τὴν ὀσφὺν ὑμῶν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν θώρακα τῆς δικαιοσύνης

キリストの兵卒の武具の描写という文脈で「立つ」という行為が強調されていることは意外かもしれないが、当時の兵士たちが戦場で戦うときに実際に立っていることが多かったことが一番明確な理由であろう。しかも匍匐前進することは「すべての武具」を身につけた兵士たちには困難であった。戦線を堅持する意味で兵士たちは立っている姿を思い描くことができる。既に見たとおりに、「立つ」は「逃げる」の反意語として用いられることが多い。敵の軍隊が接近してきて怖くなった兵士たちが敵前逃亡するのではなく、戦線を持ち堪えることを言い表す際に「立つ」が用いられた。

「神のすべての武具」の中に祈りが入っていないことは意外かもしれないが、18節以降でパウロは祈りの支援を要請している。ギリシア語本文では18節から新しい段落が始まり、新改訳2017版などの翻訳聖書で独立した文として訳出されている¹³が、18節以降に主動詞はなく分詞構文である。18節は前節の動詞「取りなさ

12 「対抗すること (ἀντιστῆναι)」にも「立つ」という動詞が隠されている。

13 新改訳2017版では分詞 *προσευχόμενοι* が「～祈りなさい」と命令的分詞 (commanding participle) として訳出されている。ローマ12:9-11 および S. E. Porter, *Idioms of the*

い (δέξασθε)」に従属すると理解することも文法的には可能である。

そのために、目を覚ましていて、すべての聖徒たちと私のために、忍耐の限りを尽くして、あらゆる祈りと願いによって、どんなときにも御霊によって祈って、救いのかぶとと神の言葉である御霊の剣を取りなさい。

καὶ τὴν περικεφαλαίαν τοῦ σωτηρίου δέξασθε καὶ τὴν μάχαιραν τοῦ πνεύματος, ὃ ἐστὶν ῥῆμα θεοῦ. διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως προσευχόμενοι ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι, καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες ἐν πάσῃ προσκαρτερήσει καὶ δεήσει περὶ πάντων τῶν ἁγίων καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, . . .

たとい通常の理解に則って、分詞 *προσευχόμενοι* を命令的分詞として「祈りなさい」と理解したとしても¹⁴、祈りが「神のすべての武具」と密接な関係にあることは間違いない。祈りは「すべての武具」のひとつに喩えられてはいないが、「すべての武具」のひとつに数えられていると言うことができるかもしれない。

「市民」の戦いか (ピリピ人への手紙 1 章 27-28 節)

ピリピ人への手紙では、パウロは 27 節目になって初めて 2 人称複数の命令法で宛先の人たちに語りかけている¹⁵。

ただキリストの福音にふさわしく市民生活をしなさい。
それは、私が行ってあなたがたに会うにしても、
離れているにしても、
あなたがたについて、あなたがたが霊魂を一つにして福音の信仰のためにも
闘っていて、
どのような状況でも反対者たちに脅かされることなく、

Greek New Testament (Sheffield: JSOT, 1999), 185-86. を参照のこと。

14 Best は 18 節の *δέξασθε* を跳び越えて 14 節の *σῆγε* に遡って従属していると注解する (*Ephesians*, 604)。その解釈が意味の上では一番良いことは言うまでもない。

15 Ben Witherington III は 1:27-30 を *propositio* (要約) とする (*Paul's Letter to the Philippians: A Socio-Rhetorical Commentary* [Grand Rapids: Eerdmans, 2011], 29)。

あなたがたは霊を一つにして立っていると私が聞くためです。
そのことは、彼らにとっては滅びのしるし、
あなたがたの救いの（しるし）です。
これは神から出たことです。（1:27-28）

Μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε,
ἵνα εἴτε ἐλθὼν καὶ ἰδὼν ὑμᾶς

εἴτε ἀπὼν

ἀκούω τὰ περὶ ὑμῶν, ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι,

μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου

καὶ μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων,

ἧτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας,

ὑμῶν δὲ σωτηρίας,

καὶ τοῦτο ἀπὸ θεοῦ·（1:27-28）

パウロは先ず、ピリピのキリスト者たちに、キリストの福音にふさわしく市民生活を送るように（*πολιτεύεσθε*）と命じている。その上で、その中身である市民の責務¹⁶について説明している。先ず「あなたがたは霊を一つにして立っている（*στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι*¹⁷）」と述べてから、「靈魂を一つにして福音の信仰のためにもに闘って（*μιᾷ ψυχῇ συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου*）」、「どのような状況でも反対する者たちに脅かされることなく（*μὴ πτυρόμενοι ἐν μηδενὶ ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων*）」と2つの分詞構文で説明されている。「霊を一つにして（*ἐν ἐνὶ πνεύματι*）」「靈魂を一つにして（*μιᾷ ψυχῇ*）」「ともに闘っている（*συναθλοῦντες*）」と一致が強調されている。「ともに闘っている（*συναθλοῦντες*）」という動詞は、運動競技を含めた様々な闘いのことを意味するが、「脅かす」の反意語として用いられていることから、運動競技よりも戦闘行為が念頭にあると思われる。兵士たちが戦場で戦う際には、敵から攻撃されることを恐れおののくことなく、勇気を奮い立

16 ローマ市民権は、特権であると共に責務が伴った。新約聖書の時代には、もはや特権と言えるものではなかった。それでもローマ市民たちには、裁判なしに鞭で打たれることはなく、また皇帝に直訴する権利が認められていた。

17 この霊（*πνεῦμα*）が人間論の霊か神の御霊、聖霊のことか決めかねている。

たせて戦わなければならなかった¹⁸。

この「あなたがたは霊を一つにして立っている」と述べてから、「靈魂を一つにして福音の信仰のためにともに闘っている」「どのような状況でも反対する者たちに脅かされることなく」という分詞構文を独立に別個に理解しようとする和不確かかもしれない。しかし、先ず27節前半で市民生活(πολιτεύομαι)に言及があった上で、この三つの表現があることは重要である。四つの言い回しを考え合わせて理解しようとする、戦場の戦闘に関連した状況が描写されていると理解することが妥当だと思われる¹⁹。近代の戦争で兵士たちは戦闘中の戦場で、匍匐前進することが普通であるが、古代の戦争では、近現代の戦争と兵器や武具の種類が異なるために、兵士たちが戦場で取る姿勢も異なっていた。防衛線上に完全装備の武具を身に着けて兵器を構えた兵士たちが密集して立ち並んで、その防衛線を死守する様子が思い描かれている。場合によっては、その防衛線から徐々に前進することが重要な戦法であった。その際に、兵士たちが一条乱れず一致して行動することが何よりも重要であった。兵士たちが文字通りに「霊を一つにして立っている」ことが求められた。密集して立って、敵軍を迎え撃とうとする際に、兵士の誰かひとりが迫ってくる敵に怯えたり、怖がったりして戦線を離脱すると、防衛線に乱れが生じて、味方の軍隊は総崩れになりかねなかった。「救い(σωτηρία)」と「滅び(ἀπώλεια)」が28節後半で言及されているが、魂の救いと滅びだけではなく、文字通りの戦場での身の安全と死も指す語句である。兵士たちは、まさに自らの身の安全(σωτηρία)を守ることができるか、身を滅ぼすか(ἀπώλεια)戦場で常に背中合わせであった。しかも古代ギリシアのアテネなどでは民主主義が発達した関係で、市民たちが自分たちの国である都市を自らの手で守る市民皆兵制度が原則であった。

勿論、パウロがピリピ人への手紙1章27節-28節で描いている闘いは、文字通りの戦いではなく、霊的な闘いのことである。霊的な闘いと一口に言っても様々な霊的な闘いが想定できる。「反対する者たち」と複数形で言い表されていることから、

18 Mark J. Keown, *Philippians 1:1-2:18: Evangelical Exegetical Commentary* (Bellingham: Lexham Press, 2017), 279, 290-91, 302-04.

19 Joseph B. Lightfoot は捕虜か犯罪者に身を落とした「剣闘士」が円形闘技場で闘わせられるメタファーであると注解する (*St. Paul's Epistle to the Philippians: A Revised Text with Introduction, Notes and Dissertations* [repr. ed., Lynn: Hendrickson Publishers, 1981], 106.) が、「霊を一つにして」「靈魂を一つにして」「ともに闘う」と一致が強調されていることを考慮すると、兵士たちが戦場で戦う場面を思い描いていると理解する方が妥当である。

エペソ人への手紙で思い描かれているような諸霊の頭であるサタンとの闘いという意味での靈的な闘いではなく、ピリピ人への手紙では迫害や弾圧という、人が敵対する形で靈的な闘いが想定されている。古代の戦争を描写する表現を比喩的に用いてパウロがピリピのキリスト者たちに奨励している。以上のような1章27節理解を踏まえると、4章1節でパウロが「ですから、私の愛すべき、恋慕う兄弟たちよ、私の喜び、そして冠よ、このように主にあって立っていなさい、愛する者たちよ。(Ὡστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί και ἐπιπόθητοι, χαρὰ και στέφανός μου, οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ, ἀγαπητοί.)」と記したときにもキリストの兵卒たちが集団として戦線を固守するイメージをパウロは思い描いていたものと思われる。

終わりに

新約聖書、とりわけパウロ書簡の奨励では「(しっかり) 立っていなさい」という表現がたびたび見られる。必ずしも、そのすべてが軍事的行為として「立つ」を思い描いていると断定するつもりはない。ただエペソ人への手紙6章やピリピ人への手紙1章を中心にして相当数の用例で軍事的なイメージが比喩として用いられている蓋然性は高い。人が「立つ」状況として様々な状況が想定でき、実際に聖書内にも様々な意味で「立つ」が用いられている。例えば、詩篇134篇1節は新改訳2017版で「さあ 主をほめたたえよ。主のすべてのしもべたち 夜ごとに主の家で仕える者たちよ」と訳されている。ここで「仕える者たち」と訳出されている動詞の分詞形は直訳で「立っている者たち (ἰστῆτες οἱ ἐστῶτες)」である。主の家である神殿で奉仕する祭司たちは立って奉仕したので、「立つ」という動詞が「仕える・奉仕する」意で用いられ、そのように訳出されている²⁰。

冒頭で触れた詩篇106篇でモーセは祈っている。もしかすると、城壁の破れ口に立って防戦する兵士たちを思い描きながら、モーセが靈的な闘いである祈りに専念しているので、詩篇詩人は、当然のことモーセが立っていると連想したのかもしれない。その上で、比喩的な「破れ口」が組み合わせられて詩篇106篇の言い回しとなったかもしれない。あくまでも、これは想像の域を出ないが、全く根拠がないとは思われない。

この他にも、律法の専門家がイエスを試みようとする際、問いかける際に立ち上がってい

20 詩篇135篇2節も同様の表現と文脈である。

る (ἀνέστη ルカ 10:25)。悪行を悔い改めたザアカイは「立ち上がって (σταθεις)」主イエスに、過去の罪状を告白して弁償する意思を表明している。パウロは、私たちは信仰によって、この恵みのうちに立っている (ἐστήκαμεν) (ローマ 5:2) と言い、ヤコブは「見よ、さばく方が戸口に立っている (ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἔστηκεν)」(ヤコブ 5:9b) と述べている。様々な状況で様々な意味合いで「立つ」という動作に言及されている。

と同時に聖書の中には戦場で戦闘に従事する兵士たちが立っていて、キリスト者が霊的な闘いに携わったり、祈ったりする際に、立っている、と思われ描かれることも確認できた。そして、何よりも個々の言語表現の背後には様々なイメージがあり、ひとつのイメージから別のイメージに結び付けられていく過程を垣間見ることができた。古代世界で兵士たちが戦場で戦う際には匍匐前進するのではなく、立っていた。旧約聖書では、文字通りの戦争でも、主の戦いとしてイスラエルの神主が御民イスラエルのために戦うと理解され、そのために祈りが献げられた。主は、祈りに答えて、戦場でも神の民を助けなされた。以上のような様々な背景要素から新約聖書に見られる霊的な闘いの描写が成り立っている。

キリスト教福祉実践における信徒の位置づけに関する一考察

宗教改革以降の歴史的変遷と今日的課題

井上貴詞

(東京基督教大学キリスト教福祉学専攻准教授)

序 論

キリスト教は、ローマの国教として公認されてから世俗の権力と結びつき、教皇を頂点とする聖職者の位階制度（ヒエラルキー）の形成は、徐々に国家を凌駕するようになった。信徒は、教皇—大司教—司祭—助祭の階層制度の最底辺に位置づけられ、その結果「初代教会の時代に、人々がそれぞれに与えられた賜物を幅広いミニストリーのために用いていたことが、2世紀以降君主的な司教職の登場によってぼやけた」¹のである。

宗教改革は、そうした信徒の位置づけを再構築する役割を担ったが、その後のプロテスタント教会においても、カトリックに疑似した聖職者支配の構造が作られ、再び信徒の役割が見えなくなってしまうことはなかったであろうか。その究極のかたちは、今日において教会のカルト化や聖職者によるハラスメントとして露呈する。また、教会のカルト化と福祉的取り組みが不幸なかたちで結びくつと、教会の分裂や霊的な危機に遭遇する²。

昨今、教会による主体的な福祉の実践事例が全国に広がっている。それは、喜ばしいことであるが、教会の構成員である聖職者と信徒の何を指して「主体的に」といえるのかも問われている。ほとんどの神学校の実践神学のカリキュラムは、伝統的な牧師の実務を想定した礼拝学、典礼学、説教学、牧会学、キリスト教教育など

1 チャールズ・リングマ『風をとらえ、沖へ出よ』深谷有基訳、あめんどう、2017年、73頁

2 「あわれみのこころ」を窒息させる危険な思考システムとして、聖職者のマインドコントロールがある。牧師の言葉が絶対化し、それ以外の思考を停止するようなことがおきれば、あわれみの実践=福祉も窒息する（パスカル・ズィヴィエ『“あわれみ”の心—イエスの道』いのちのこゝろ社、2017年、66-88頁）。牧師が権威的に福祉事業にのめり込み、教会の霊性が著しく枯渇するなどの事例がある。

に絞られているが、教会の一つの大切な務めである愛の奉仕を推進していくためには、実践の基盤となるディアコニア学が必須科目となるはずであろう。

教会が何らかの福祉実践に携わる場合に、その専門性や制度活用の度合いが増すほど、より高次の牧師と信徒のパートナーシップがなければ様々な課題が噴出する³。本誌29号の拙論で示した「教会の福祉ミニストリー」は、ある意味試行錯誤しながらもうまくいった例ともいえるが⁴、隘路に迷い込み、途方に暮れる教会も少なくない⁵。

プロテスタントには「万人祭司」という伝統があるが、果たしてそれはキリスト教福祉実践を担う信徒にとってどのような意味、具体的な責務を持つのかは明らかにされていない。第二バチカン公会議以降、信徒の位置づけについて理念と実践の変化を遂げたカトリックの信徒理解は、「道具としての信徒」「世界への教会の現存としての信徒」「世を変革する信徒」「信徒の“自己発見”の神学」などと近年多様化しているという⁶。有村は、「カトリック教会は、『万人祭司』について長きにわたって考察と実践を重ねたプロテスタントの歴史から多くのことを学ばなければならない」と述べているが⁷、果たしてプロテスタントはカトリックの教師たるといえるほどに、万人祭司の理解と実践について成熟してきたであろうか。

たとえば、第3回ローザンヌ世界宣教会議「ケープタウン決意表明」に宣言されている広範囲な働きは、信徒の躍動・献身なしに実現しえないものである。そういう意味では、まさに現代の万人祭司論がもっと丁寧な掘り下げられ、説明されなくてはならないが、その点は不十分である⁸。「万人祭司」が、信徒が単に聖職者を介

3 例えば、①素人的感覚による経営で福祉事業の無責任な頓挫、②国の政策に潜む世俗的哲学の影響によるスピリットの変質、③人を不幸に巻き込む公営賭博の資金は使用しないとの創設者の誓いがキリスト者理事で構成される福祉法人で看過される、④教会運営のケアホームでの人権侵害の疑い（部屋に拘束する等）がありながら牧師がスタッフに口を出せない、などの具体的ケースが散見される。

4 前号掲載の拙論「教会が主体的に取り組む福祉ミニストリーの探索的研究 I」の内容の継続を予定していたが、うまくいかない例（具体的に公の論壇では出せないが）の根源にあるのは何かの解明が先と考へ、今号では「信徒論」について掘り下げることに変更した。

5 筆者は2016年9月から2019年1月まで全国各地の教会の福祉ミニストリーのレポートを「クリスチャン新聞」に連載した。その記事の読者からの様々な相談が舞いこむようになっている。

6 有村浩市「公会議以降のカトリック教会における信徒理解」（『宗教改革と現代—改革者たちの500年とこれから』新教出版社、2017年、83-84頁）

7 有村、前掲論文、88頁

8 信徒への日常的なミニストリーと宣教への奨励や備え、新技術に対してクリスチャンが正しく

さずに、直接神にとりなしができ、母国語で聖書を読み、神からの使信を受け取ることができるという理解に留まっているとすれば、ケープタウン決意表明の多くの提言は絵に描いた餅になりかねない。信徒自身が自分の召された領域の意味を自覚し、献身し、実践し、神学的にも省察するという位置づけ作業が、特に福祉領域の信徒の中では等閑視されている。

筆者が教会の福祉ミニストリーの事例分析を重ねていくと、「牧師と信徒の相互理解と役割分担の困難、そこに絡んでくる緊張と葛藤」が共通項として浮かび上がった⁹。今日、神学的な信徒の位置づけと実際の福祉現場における信徒の在り方との間には、大きなギャップが存在するのではないだろうか。こうしたリサーチクエスションに正面から取り組んでいる先行研究はほとんどない¹⁰。本論では、隣人愛の実践という観点から宗教改革以降の信徒の変遷、位置づけについて概観し、今日のキリスト教福祉実践への考察を行う。もとより神学を専門分野としない者の拙い試論となるが、本論の一考察が今後の実践・研究の発展の一助となるように努めたい。

第1節 宗教改革と隣人愛の実践

(1) ルターの万人祭司論とキリスト者の自由ゆえの奉仕スピリット

宗教改革は、前世紀より様々な予兆と先駆けがあったが、一般的には1517年ルターがヴィッテンベルク城教会の門に張り出した「95箇条の提題」から始まったといわれている。ルターは、初めから教会の改革を意図していたわけではなかったが、1518年の「アウグスブルク審問」、1519年の「ライプツィヒ討論」などを通して、ついには聖書の権威と教皇の権威が衝突し、既存の教会への批判と改革が避けられない事態となった。

最も世界中の人に読まれているルターの著作は1520年に書かれた「キリスト者

批判できるように神学校教育でも公共政策の領域も取り上げることなど、最小限のことは記述されている（『ケープタウン決意表明』日本ローザンヌ委員会訳、いのちのことば社、2012年、46-47、50頁）。

9 井上貴詞「教会が主体的に取り組む福祉ミニストリーの探索的研究Ⅰ」（『キリストと世界』29、2019年、166-178頁）

10 例えば、フスト・ゴンザレス『キリスト教史』は、氏が国民の大半がカトリックのキューバでプロテスタントとして育った影響もあってか貧困や正義等に関するマイノリティへの視点があり、大局的には福祉の観点に導かれる。しかし、宗教改革者やウエスレーなどの個々の福祉実践の記述となると全く物足りない。

の自由」であろう。ルターはこの書においても、信仰義認から始まり、聖職者を「靈的身分」、一般の人々を「世俗的身分」と区別したことは、人間が作りだした概念であり、キリスト者がみな祭司であるという万人祭司論を論じた。

祭司とか僧侶とか聖職者とかこの種の用語が一般の人々から取りのけられて、今や聖職者階級と呼ばれる少数の人々にしか適用されなくなったという事実が、これらの用語法を不当ならしめた。(中略) 今やその執事職から現世的外的な、輝かしい威厳ある主権と権力が発生し、(中略) 平信徒のごときはほとんどキリスト教的信徒とは別のものであるかのようにされるにいたった。¹¹

今日「万人祭司」は、非キリスト者も含めて祭司と誤解されないように、「キリスト者となった人のすべて」という意味で、全信徒祭司性と呼称する研究者も多い¹²。ルターは、 sacrament を執行し、教理を決定し、人を救いへ導く仲介的存在として、教皇を頂点とするヒエラルキーを構成していたローマ教会の教職制度を非聖書的なものと断言した。換言すれば、教会は、「聖職者の権限」に基礎づけられた救いの機関ではなく、信仰者の共同体であることの発見であった。ルターの「義認論」は、神の前に一人の個人の悔悛（悔い改め）があればそれで十分としたのである。その結果、罪を犯したときの告解、罪をつぐなう償罪など一生を通しての秘跡を必要としなくなった。このことは教会の共同体性を不要としたわけではない。むしろ教会ではだれもが祭司としてとりなしあい、祈りあい、互いに訓戒しあい（ローマ15章14節）、愛によって互いに仕えあう（ガラテヤ5章13節）ことができる共同体を形成するように促したのだ¹³。

ルターの万人祭司論は、教職者だけでなく様々な職業についている一般信徒も、その置かれているところで直接に神の導きや召しを受けることができるとした。被造物全体を保持し、贖い、神の国の完成に向けて、歴史を支配し、動かされる主のみわざに皆が参与できるとしたのである。ここに聖俗二元論の壁が取り払われ、一

11 マルティン・ルター『キリスト者の自由』石原謙訳、岩波文庫、1955年、27-28頁

12 本論では、「万人祭司」も「全信徒祭司性」も用いられている文献に従うが、ルター派神学者江藤が「万人祭司は正確さを欠く」と指摘している部分にならない、ベースとしては「全信徒祭司性」を用いる。江藤直純「賜物と課題としての全信徒祭司性—宗教改革500年目の節目に考える」(『宗教改革と現代』新教出版社、2017年、67頁)

13 ルター研究所編著『「キリスト者の自由」を読む』リトン、2016年、129頁

般の職業について、それぞれに神に召しだされたものだという職業観が生み出された。ドイツ語の召命を意味するベルーフ（英語でいえば vocation, calling）が職業を意味するものとなった。

救いを得るために一切の行い、善行は不要とされ、ただ神のめぐみによって罪の束縛と負い目から自由とされた。だが、これだけでは「キリスト者の自由」の理解の半分となる。ルターが示したかった「キリスト者の自由」の神髄は、「罪の束縛からの自由」から一歩進んだ「～への自由」であった。キリスト者が、隣人に対して一人の小さなキリストとなって¹⁴、仕え、とりなし、いやし、活かすキリストの愛を体現する道を、たとえ困難に思える選択であるとしても自ら選びとる自由である。

これは、自らの人生を自分のものとして自ら選択し、自らが満足する目標をたて、「その実現のためにあらゆるものを動員することができることこそ自由だ」といってはばからない現代の「神なき自己実現至上主義」の自由とは全く方向性が異なる。ルターの生涯は、まさにその自由を選び取った人生だった¹⁵。

キリスト者の自由の最終項（第30）では、こう述べられている。

キリスト者は、自分自身においては生きないで、キリストと隣人において生きる。キリストにおいては信仰によって、隣人においては愛に生きる。キリスト者は信仰によって自分自身をこえて神の中に至り、愛によって再び神から出て自分自身の下にまで至り、しかも常に神と神の愛とのうちにとどまりつづける。
(徳善義和 訳 下線は筆者)

徳善義和は、ラテン語本文から、神に至る部分を「信仰によって上へと自分をこえて神の中へ奪い連れ去られる」として、信仰による「上昇」「脱自」によって神と共にある恍惚の神秘的状態になる、とドイツ神秘主義の影響を受けたルターの表現を解説している。とはいえ、宗教的神秘状態にとどまるのであれば、結局自己満足、自己実現になってしまう¹⁶。「上昇」「脱自」は、今度は逆に下に向かった「降下の運動」になるとルターは示す。すべてのものに服さない神の中へと上げられた者が、今度

14 ルター、前掲書、第27項・42頁

15 それゆえ、現在キリスト者が就業している仕事は何の自覚も葛藤も覚悟も、神への真摯な応答もなしに即「召命」とはいえないと筆者は考える。

16 徳善義和『キリスト者の自由 全訳と吟味—自由と愛に生きる』新地書房、1985年、284頁

は一転して隣人の中へと降下し、すべての人に仕えるしもべとなる。上昇ゆえの、遣わされる下降がある。このダイナミズムこそ、「キリスト者の自由」の真骨頂である。

復活し勝利して今や天に引き上げられたキリストに、救われ贖われた私たちは、そのキリストのもとに引き上げられ神秘的なキリストのからだとしての結合を果たす。同時に一転してこの世に、隣人の中へと下降して遣わされる。このようなダイナミックな救いと派遣にすべての信徒も召されていることを思う時に心は躍り、隣人愛の実践（ディアコニア）へと駆り立てられる。

(2) ルターの共同基金規定と実践

ルターは、中世における慈善活動の中心をなしていた修道院を廃止し、乞食を禁止した。施しを自らのたましいの救いのための手段とする「善行観」を改めようとした。そして、前述したような自分の救いの手段でなく、神の愛とめぐみに感謝の応答を実践することを奨励した。それと同時に、それまでの慈善組織に代わる制度として、ウィッテンベルク教会規定やザクセン選帝候領内のライスニク共同基金規定がルターの助言を得て作成された¹⁷。

これらの規定により、教会の総会で選ばれた信徒によって困窮者への援助の働きは行われるようになった。ルターのもとの福祉改革実践である。当時は、まだキリスト教共同体と地域共同体の区別はなかった。必要な経費は、それぞれの能力や持ち物によって年々負担すべきことを求めた。これらのルターの勧告と教区全体の困窮者を支援する動きは、確かに他の地域の模範ともなったが、時代と地域的限界があったこと指摘されている¹⁸。とはいえ、町全体が物乞いを必要としない共同体をめざしたこと、信徒による統一化した組織と合理的な運用という方向性が見出されたことは評価できる¹⁹。

17 石居正己「宗教改革と社会福祉」（『テオロギア・ディアコニア』24、1990年、32頁）

18 石居は、ルターが中世の教会の財産が新しい教会とそのもとにある地域共同体のために用いられるように努力し、そのために世俗的機関や権威も用いようとしたが、この世の権威は結局「修道院や教会の領地を世俗化して自分たちの力のうちに置こうとした」と指摘している（石居、前掲論文、33頁）。

19 石居、前掲論文、36-37頁

第2節 ディアコニアの復権—宗教改革期から信仰復興の時代

(1) ディアコニアを推進した改革者たち

ディアコニアをさらに教会の本来の働きに回復したのは、「ディアコニアの神学者」とも呼ばれたフランスのストラスブールの改革者マルティン・ブツァーであった²⁰。ブツァーは、1538年の「牧会論」において「すべての者が、あらゆる事で互いに助言し援助し合うように、うまく按配され、精一杯励む」²¹とし、「キリスト者の間では、霊的にばかりかこの世的にも互いに誠意を尽くして配慮し合い、(中略)神の秩序は、やはりある人を分け与える慈善へと召し、他の人をそれを受けて活用することへと召している」²²とIコリント12章のキリストのからだとしての教会論から、キリスト者全員が牧会、そしてディアコニアに関わるものだと論じている。そして、「主がどの時代の教会にも与えられる普遍的な仕え人は、牧師と教師および教会全体の貧しい者たちを世話する『執事』である」と宣言した²³。

ブツァーは、教会の務めには、魂の配慮と貧しい者たちに対する肉の世話の務めをするディアコノスすなわち「執事」が古代の教会には保持されていたのに、その職務と奉仕は、「教皇主義者の専制に屈服させられ、残念ながら全く衰退して、今や久しくなり」²⁴と述べている。ブツァーは、牧会の5つの務めの一つとして次のようなことも述べた。

第4は、キリストの交わりの中に留まり続け、何一つ特別に重い違反を犯していないが、それにもかかわらずキリスト教的な生活において、どこか弱々しく病んでいる者たちを、再び強めて健康にし、正しいキリスト教的行為へと至らせること。

今日風に解するのであれば、牧会は、人が受洗してゴールではなく、そこから成

20 石居、前掲論文、40頁。岡田仁「ディアコニア（愛の奉仕）について」（富阪キリスト教センター編『行き詰まりの先にあるもの—ディアコニアの現場から』いのちのことは社、2014年、251頁）

21 マルティン・ブツァー「牧会論」南純訳（『宗教改革著作集 第6巻』教文館、1986年、70頁）

22 ブツァー、前掲書、71頁

23 ブツァー、前掲書、84頁

24 ブツァー、前掲書、86-87頁

長し、世の価値観に汚染されず、雄々しく福音の大使として主の召しに応える者を生み出すことが重要な務めである、との示唆を受ける。I コリント 12 章 28 節で明らかに示されている神の召し（備え）は、今日ふうにいえば牧師、伝道師、福祉のわざを担う者（癒し、援助、管理等の賜物をもって召しに応じる者）である。ブツァーのディアコニア理解、執事観からすれば、広い意味で福祉に召される者を教会で「献身者」として発掘し、育成できるように、戦略を練る必要に迫られる。

ブツァーの執事職の理解から学び、発展させたのはカルヴァンである。宗教改革の精神が社会一般に広まるということは、同時に本来の意味が薄れ、世俗化していく危険も伴った。宗教改革が進展していく中で、「万人祭司（全信徒祭司性）」の主張はルター派においては後退し、ローマ教会の教職制度への批判の文脈で用いられるのみで終始した。しかし、カルヴァンのディアコニア実践において、執事職の「全信徒祭司性」は再び光に照らされた。ジュネーヴにおける宗教改革では福祉改革も同時に進行した。街にあふれる生活困窮者たちが、制度化された「総合施療院」において世話を受け、無料の診療も行われた。金銭・物品の受け取り・管理をする実務管理者と病人・貧しい人々への世話をする施設勤務者と呼ばれる人々は、聖職者でなく信徒であり、「信徒化」が徹底的になされたといわれている²⁵。彼らは制度された形態における執事職であり、これらを神学的に基礎づけたのが、「ジュネーヴ教会規則」と『キリスト教綱要』にある「執事」の項であるといわれている²⁶。カルヴァンは、I コリント 12 章 28 節に列挙される務めの内、永遠に残るものは、「治めること」と「貧しい人々への配慮」とし²⁷、「貧しい人々への配慮」が託せられたのは「執事」とした²⁸。総合施療院は、孤児支援、貧者へのパンの配給、職業指導、高齢者介護、亡命者・流入者への職・住の提供、無料診療所とあり、まさに総合福祉施設であった。

25 倉松功・近藤勝彦編『福音の神学と文化の神学—佐藤敏夫先生献呈論文集』教文館、1997年、114-117頁

26 カルヴァンの神学の「律法の第三用法」が、キリスト者とそのコミュニティを秩序づけ、組織的な社会を生み出す原動力となった、といわれている。

27 ジャン・カルヴァン『キリスト教綱要 IV/I』渡辺信夫訳、新教出版社、1964年、74頁

28 カルヴァン、前掲書、75頁。カルヴァンはローマ書から、施しを管理する執事と貧しい人々と病人の世話を専念する執事の二階級があったとし、「ジュネーヴ教会規則」にある総合施療院の「実務管理者」と「施設勤務者」がそれらに該当する。上記『綱要』の同頁で施し者の管理や貧しい人々の世話をするために、教会が任じ、金庫の管理人に立てられた人のことを執事（ディアコノス）と名づけている。

カルヴァン自身が実際に、市の福祉政策や施療院の運営に直接関わることはなかったようであるが、神学的意味づけを持って福祉政策の推進力を与え²⁹、それらの施策がうまくいっているかどうかモニタリングをし、滞りや偏りがある時には、市に申し入れもしたといわれている³⁰。

一方で、制度化されていない働きとして「ジュネーヴ・フランス人基金」があり、フランスから迫害を逃れて亡命してきた困窮者にこの基金を用いて、執事（信徒）によるディアコニアが実践された。

その他の都市では、ルター派の領域でニュールンベルクの社会福祉組織が有名であり、その規定は「教会と地域社会を小さなキリスト教社会として、キリストと隣人への愛の故に困窮のうちにある市民を助け、共同の福祉のために力を尽くす」³¹ことが定められていた。また、改革派の先駆者ツヴィングリによるチューリッヒの社会福祉組織は、1525年に修道院が没収された時に彼らの財産は貧民の必要のために移管され、ほかの改革派教会のモデルとなった³²。ツヴィングリは、「ディアコニアの職務を自らの手に引き受け、キリスト教信仰と社会的現実とを関係づけた」³³といわれている。

(2) 敬虔主義やメソジスト運動と「全信徒祭司性」

さらに時代が進み、宗教改革を経たプロテスタントは組織化され、理論武装もして教理の体系も制度としての教会も整えられ、強化された。ところが、理性が強調された正統主義神学に偏重し、生き生きとした実践を伴わない教条主義³⁴に陥る嫌いもあった。また、教職制度が整えられる一方で、硬直化と形骸化のリスクも生じていった。そこに再び生きた信仰のいのちをもたらしたのは、17世紀から18世紀に展開された敬虔主義やメソジスト運動に示される信仰復興運動であった。そこにまた、「全信徒祭司性」が再び意味を持つようになっていった。岡田は、この一連の出来事を整理している。

29 石居、前掲論文、38頁

30 藤掛明・朝岡勝『被災地と心のケア「仕える教会」を目指して』東京基督教大学国際宣教センター編、いのちのことは社、2014年、61-65頁

31 石居、前掲論文、40頁

32 石居、前掲論文、41頁

33 岡田、前掲書、251頁

34 ある特定の原理・原則に固執する応用のきかない考え方や態度。ドクマティズム。

敬虔主義運動の先駆者シュペーターは、ディアコニアの務めに影響を与え、ハレの敬虔主義運動の指導者アウグスト・H・フランケは、孤児院などの慈善や教育活動に貢献し、彼の影響を受けたツィンツェンドルフは社会的共同生活の新しいモデルを示し、ヨハン・F・オバーリンは、工場、学校、農業、銀行などの設立を通してディアコニアを推進した。³⁵

ハレ大学神学部教授であったフランケは、ドイツのディアコニアとしての児童救済を進めた「孤児の父」と呼ばれ、1701年創設された「孤児の家」では、多くの信徒スタッフが活躍していた。ちなみにフランケの影響を受けたジョージミュラーは、1836年イギリスで孤児院を始め、ミュラーに感化された石井十次は日本で岡山孤児院を開設している³⁶。

ジョン・ウェスレーは、ルター派敬虔主義のモラビア派との関わりの中で、聖霊体験を受けて十字架の愛に包まれる喜びを体験した³⁷。ところが、体験より理性を重視する英国国教会は、「熱狂主義」と彼を批判し、教会から彼を閉め出してしまった³⁸。ウェスレーは、新しい教派の誕生を目論んだわけではなく、生涯国教会の聖職者であり続けたが³⁹、その働きにおいては、生活必需品に事欠く貧困者や病人への組織化した支援活動を行い、メソジスト運動の指導者となった。

ウェスレーは、貧困者支援献金や各地の病人訪問活動を展開するために、班会と組会という共同体組織構造を作った⁴⁰。班会では、信徒のリーダーが選ばれ、互いに悔い改め、告白しあい、霊的成長を求めるグループ活動が行われた。信徒に牧会者としての役割もあてた。また、ウェスレーは、信徒説教者も多く養成した。これらメソジスト内の集団体制をもって、会員（信徒）を、病人や失業者の家への訪問、

35 岡田、前掲書、252頁。但し、引用したものを筆者が少し短縮・要約したことをお断りしておく。

36 細井勇「ドイツの児童福祉と日本の児童福祉—ドイツ児童・青少年援助法と児童福祉施設」(『福岡県立大学人間社会学部紀要』25(1)、2016年9月、4頁)

37 ウェスレーは、モラビア共同体との交わりに深い霊的洞察を得たが、社会問題への関心と彼らの霊性に違和感を覚え、その仲間になることはなかった(フスト・ゴンザレス『キリスト教史下巻』石田学・岩橋常久訳、新教出版社、2003年、211頁)。

38 清水光雄『民衆と歩んだウェスレー』教文館、2013年、18頁

39 ゴンザレス、前掲書、212頁

40 清水、前掲書、20-21頁

食物や衣服、石炭など生活必需品の具体的支援活動へと奨励したのである⁴¹。ウェスレー自身も、貧困者や炭鉱労働者と共に暮らし、シラミヤノミに苦しみながらも、彼らの住居、仕事、医療、教育問題にも深くかかわった。診療所や無利子ローンなども立ちあげ、個人的内面と社会（共同体）的側面におけるバランスある聖化をめざした⁴²。ウェスレーは、日本で神の国運動を展開し、救霊活動と日本の主要な協同組合事業の土台を作ったあの賀川豊彦に大きな影響も与えた人物としても知られている。

ウェスレーが活躍する時代に生まれたウィリアム・ウィルバーフォースは、奴隷制度と奴隷貿易に反対し、人権のために戦った正義の政治家である。福音主義信仰の情熱にあふれたウィルバーフォースは、青年時代に牧師になるか、政治家になるかその道の選択に悩んでいた。そんな時に彼は、ウェスレーの導きで奴隷船船長から牧師になったジョン・ニュートン（讃美歌アメイジンググレースの作者）の助言を受け、政治家の道を歩み始めた。奴隷貿易の廃止法案が通過されるまで20年もの間、ウィルバーフォースは苦難と闘いの道を歩むが、ついに勝利を得た。ウェスレーが亡くなる6日前に出した最後の手紙は、ウィルバーフォースに対するエールであった⁴³。

しかし、こうした17-18世紀の信仰復興運動にみられたキリスト者の社会的活動、信徒の躍動がありながらも、執事の務めは「あまり注目をひく存在でなかった」という指摘もある⁴⁴。それが刷新されたのは、1836年にドイツのカイザーズベルトでテオドル・フリートナー牧師が開始したディアコニア運動である。フリートナーらにより設立された「ディアコニッセの母の家」⁴⁵によって、女性を尊重してその賜物を活かす使徒時代のディアコニッセ⁴⁶職の再現が図られた。ディアコニッセ養

41 清水、前掲書、42-43頁

42 清水、前掲書、54-57頁

43 清水、前掲書、73-74頁

44 石居、前掲論文、44頁

45 岡田、前掲書、253頁

46 ディアコニッセは女性奉仕者 (Diakonisse)、ディアコーンは男性奉仕者 (Diakon)、ドイツ語のディアコニー (Diakonie) は「仕えること」を意味するギリシア語のディアコニア (διακονία) に由来し、「奉仕者」を意味するディアコノス (διάκονος) と同系である。ハイデルベルク大学神学部は、今もなおその伝統を継承し、牧会者の養成と同時にケアの人材を養成している。同大学にはディアコニーに関する総合的な研究所が1954年に設立されている。浅見洋「ドイツ語圏における死生観研究に関する予備調査」(『石川看護雑誌』6、2009年、111頁)

成は、ヨーロッパの看護師養成のひとつの原型であり、F・ナイチンゲールも「母の家」に二度滞在し、「キリスト教的な精神と奉仕を学んだ」⁴⁷とされ、「どのような種類の不足に対しても、神が満ちし給う恩恵をいつでも見つけることができる」⁴⁸という言葉が残っている。また、戦後ドイツからきたディアコニッセたちと長谷川保の献身により、1963年老人福祉法が定める特別養護老人ホームのモデルとなった「十字の園」が作られている。長谷川は、日本で最大の社会福祉法人聖隷福祉事業団創始者であり、戦前は結核療養所を創設し、戦後は衆議院議員も7期務め、ホスピスの創設など日本の医療・福祉事業並びに人材養成に先駆的な貢献をした人物である⁴⁹。

第3節 全信徒祭司性の現代への継承と課題

(1) 20世紀の牧会学からの観点と提言

さて、ここから現代の20世紀後半から21世紀の今日まで、教会における全信徒祭司性の発露はどうなったかを考えてみることにする。牧会神学者オーツは、教派や教団を越えて地域の様々な専門技術を持つクリスチャン、困難の経験者との間に奉仕の絆を築き、助けが必要な人に紹介できるようになることを「紹介のミニストーリー」⁵⁰と称した。専門家との連携はもちろん、苦難や試練を経験した人がさらにその経験を賜物として「仕える者」に変えられることを「人間関係における錬金術ともいべき聖務」⁵¹であるとすら言い切っている。また、それらが、単純に専

47 浅見、前掲論文、112頁

48 佐々木秀美「わが国におけるドイツ“母の家”方式によるディアコニッセ養成の歴史」(『看護学統合研究』19(2)、2018年、34頁)

49 「社会福祉法人が事業を企画するのは、予算があり、法律制度が出来て居て、後の運営が円滑に行われる見通しがあるから行うのではない。寧ろ金もなく法的保護もなくて、そこに生命の危機に泣いて居る人があるから、事業を企画し、実行するのである。この根本的姿勢は、当聖隷保養園の創立以来の姿勢であり、民間社会福祉団体のあるべき絶対的姿勢であります」との長谷川の言葉は、多くの福祉従事者に強烈なインパクトを残した。参考：「静岡の福祉をつくった人々—File33長谷川保氏」静岡県社会福祉協議会ウェブサイト^{*}(<http://www.shizuokawel.jp/michishirube/> 2019年8月最終アクセス) / 長谷川保『神よ、私の益は溢れます』(ミネルヴァ書房、1983年)

50 W・E・オーツ『現代牧師論—牧会心理学序説』近藤裕訳、ヨルダン社、1968年、263-264頁

51 オーツ、前掲書、264頁

専門家に委託して自分たちのわずらわしさを軽減することや、専門家に委託して後は自分たちにすることが残っていないとすることは異なることを強調している⁵²。その上で、教育や医療、法律、臨床心理、そして福祉の分野における多くの奉仕者とのパートナーシップの重要性を強調している。さらに、オーツは一般の信徒たちについて次のように指摘する。

自分たちの技術や能力が地域に対する教会の全体的証しのために必要欠くべからざることさえ、感じさせられていない（中略）人々は、教会というものが一人一人の必要に応じ、個人の全体的パーソナリティに対するミニストリーにおける全教会員の協力、チームワークを必要としている理解を持たず、むしろ、牧師のワンマンによる活動の場であると考えているのである。⁵³（下線筆者）

オーツは、「紹介のミニストリー」において、牧師、信徒双方の固定的保守的な関係と認識こそ問題であると宣言し、牧師と信徒がもっと牧会や宣教のために手を携えるパートナーシップが必要だと訴えたのである。

同様に牧会神学者のスワード・ヒルトナーは、シェパードディング（shepherding：牧会する、羊を飼い、いやし、養う）の働きは、「助力専門職」つまり医師やソーシャルワーカー、臨床心理学者、グループ療法の指導者も担うので、彼らと教職者の協力関係は、「信徒の普遍的万人祭司性についての問い」を必要としていると指摘している⁵⁴。またヒルトナーは、「牧会神学者としての信徒」という項で、特別な訓練を受けたシェパードディングでなければ関与できない側面があると言及しつつも、シェパードディングの素人とはいえない癒しや援助の賜物をもつキリスト者の存在に注目する。そして、彼らの信仰と働きが豊かな関係を持つように助けるべきであると論じている。教会のシェパードディングは、「キリストの名のゆえにコップ一杯の水が与えられる所では、どこでも働いている」⁵⁵からであると内向きでない遠心的な牧会の領域を示唆している。牧師が、教会員だけをケアするのではなく、その地域社会のメンバーに対しても「地域（教区）の牧師、教会」としてのスタンスを表出しようとするのであれば、このことはさらに重要性を増してくるであろう。

52 オーツ、前掲書、264-265頁

53 オーツ、前掲書、267頁

54 スワード・ヒルトナー『牧会の神学』西垣二一訳、聖文舎、1975年、26頁

55 ヒルトナー、前掲書、42-44頁

オーツやヒルトナーの著作が実際に書かれたのは、それぞれ1964年、1958年である。その時代に日本の教会には、こうした信徒の様々な専門家と教職者のパートナーシップこそが宣教に必要だという理解は乏しかった。それは仕方ないとしても、これらの指摘は、現在の日本の教会こそ耳を傾けるべきものである。なぜなら、半世紀前よりも、現在の方が保健・医療、特に福祉分野において様々な「助力専門職」が登場し、人間に対する理解と支援におけるより深い経験と人間理解、知識と技術を持つ信徒が教会にいるからである。とはいえ、教会と宣教を理解し、献身する者が増えたわけでもないことも銘記しなくてはならない。様々な賜物と主の召しを宣教の視点から受け止める信徒＝献身者を育成する重要性がより増加し、そのことを現代の教会がどの程度認識しているかが問われてこよう。

(2) プロテスタントの信徒の神学の観点と提言

『信徒の神学』を著したオランダの信徒神学者ヘンドリック・クレーマーは、制度的教会において、信徒が凍結財になっていると指摘した⁵⁶。そのクレーマーは、半世紀前に、数ヶ月日本に滞在し、精力的に日本の各地の教会を訪問し、手厳しくも愛情に満ちた預言者的メッセージを残した。少し長いが、クレーマーの言葉を引用する。

教会とは会堂と牧師がいるものだ、という考えに、諸君は惑わされている。(中略) 諸君の間には、あの原始教会に見られるような、聖書的な自由闊達さが見られない。(中略) キリスト者とは、少数にひるまず、多数を誇らず、ひたすら真実な信仰によって、預言者的に生きる者ではないか。諸君の間では、教会生活と日常生活とが分離しているように見えるが、これは大きな誤解だ。教会は日常生活の只中であってこそ、生きていくべきものなのだ(中略) 伝道とは何か？ もう一度諸君に考え直してもらいたい。日本を旅行して気付いたことだが、日本の教会は、伝道といえば直接伝道としか考えていないようである。私はこの誤解を訂正したい。伝道には教会での説教を中心とする直接伝道と、信徒達のライフスタイルを基盤とする間接伝道とがある。今の日本の現状においては、直接伝道よりも、間接伝道が特に必要であると思われる。⁵⁷ (下線筆者)

56 ヘンドリック・クレーマー『信徒の神学』小林信雄訳、新教出版社、1960年、216頁

57 ヘンドリック・クレーマー「日本の教会に対する批判」(佐伯晴郎『日本のキリスト教に未来はあるか』教文館、2003年、7-9頁)

このようなクレーマーのメッセージも、今日の教会の宣教、教会に新鮮な響きをもって迫ってくるものがある。宣伝と特別講師招聘にコストをかけた一時の伝道集会に力を入れるばかりでなく、日常の具体的な生活の痛みや苦悩の中にキリストの臨在が示される信徒の働きが証しとなることが、福音派諸教会でも浸透しつつある。その延長に教会の福祉ミニストリーが生まれているのである。

それでも未だに、クリスチャンとしての献身は、牧師になる「直接献身」と一般社会人として教会の働きと牧師を支える「間接献身」の二択しかないという主張を耳にする時がある。確かに伝道が困難とされる日本で「牧師になる」ということは、それ相応の重い責任、覚悟と緊張感、神からの召命の確信、教会からの客観的認証を必要とする。同様に、一般の人々から職業選択において避けられる介護・福祉の働きに就くことも、信徒にとって覚悟と召命とそれ相応の教育・訓練を必要とする。そして、ディアコニアが聖書的に必然な働きであるとするならば、ディアコニアにつながる職業選択としての福祉への召しを受けるキリスト者が生まれるように、教会は祈りと創意工夫・努力を積み重ねる必要がある。そうした信徒の召命と神学なしにこうした「直接」「間接」という言葉が語られる時に、プロテスタントが批判したカトリックの階級制意識が疑似的に無意識に持ち込まれるのである。ローザンヌ誓約の起草委員長であったジョン・ストットに言わせれば、「すべてのキリスト者は、キリストを証しすること、善きサマリア人の模範にならうこと、という大きく分けて二種類の奉仕に召されている」⁵⁸となる。こちらの方が聖書的であり、また宗教改革後の信徒の位置づけを明確に継承している。換言すれば、「宣教とミニストリーは生活の全領域においてすべての弟子のもの」⁵⁹だということだ。

1974年の「ローザンヌ誓約」以降、十数年を経ても、ローザンヌの精神が日本の諸教会の中で十分に浸透しなかった要因の一つには、たとえばカリスマ問題などで福音派諸教会が警戒してしまったことなどが挙げられる⁶⁰。しかし、それは見方を変えれば、信徒の教育と育成、実践神学における位置づけの脆弱さであったともいえよう。キリスト者には世の光・地の塩となることが期待されているが、ジョン・

58 ジョン・ストット、クリストファー・ライト『今日におけるキリスト者の宣教』立木信恵訳、いのちのことは社、2016年、45頁

59 ストット、ライト、前掲書、82頁

60 「1989年の『第2回ローザンヌ世界宣教会議』以降、日本の福音派諸教会は当時のローザンヌ世界宣教運動に疑問と不安を感じ、教会を守る配慮から運動との積極的な関わりを停止した」と日本ローザンヌ委員会のサイトでは説明されている。<https://www.lausanne-japan.org/>

ストットは「キリスト者たちが多様な神の召しを学び直さない限り、さらにはキリストに仕えるために社会の中に深く入り込んでいかない限り、効力を発することは決してない」⁶¹と論している。さらにストットは、こうも訴える。

宣教師や牧師になることはすばらしい特権です。(中略)しかし、同様に、キリスト者の弁護士、実業家、政治家、経営者、ソーシャルワーカー、テレビの脚本家、主婦(主夫)になることもすばらしい特権です。(中略)自分の日々の仕事をキリスト者の第一のミニストリーと考え、キリストのために世に浸透していくことを決心するキリスト者が今こそ必要なのです。⁶²

これはまさに現代における「全信徒祭司性の復権」の提案である。第2回ローザンヌ世界宣教会議マニラ大会の「マニラ宣言」(1989年)第16項では、「すべての地域教会は、それぞれがおかれている地域社会に対して、福音宣教と愛の奉仕のわざを果たす責任を持っていることを確認する」と宣言されている。ストットは「その教会の影響力の届く範囲は、その全会員が自分のそれぞれの賜物と使命感をあくまでもフルに実現させるそのとき、おおいに拡張される」⁶³とも言及し、リングマは「キリスト教基礎共同体の鍵は、信徒の重要な役割、賜物とミニストリーの分かち合い、そして、それらメンバー全員がキリスト者として成熟し、世での奉仕に押し出されていくこと」⁶⁴が重要であると説いている。これらからいえることは、「マニラ宣言」第16項の宣言の実現は、教会員全員、すなわち全信徒の成熟、献身なしには成就しないということである。

召命を受け、その賜物を用いて献身する信徒の重要性は、日本キリスト教史を専門とする中村敏も熱いメッセージを送っている。

この万人祭司の原則が空手形に終わらないためにも、信徒の学びが非常に大切(中略)伝道や教会成長に効率的であるというような観点から見るのではなく、万人祭司というプロテスタント信仰の根本原則と深く関わりを持つものであるということを改めて認識したい(中略)主のみわざが進むためには、教職のみ

61 ストット、ライト、前掲書、44頁

62 ストット、ライト、前掲書、85-86頁

63 ジョン・ストット『地の塩 世の光』すぐ書房、1986年、61頁

64 リングマ、前掲書、62、132頁

ならず主から召命を受けた多くの職業人が必要（中略）各自のおかれている家庭、教会、地域社会に召されたキリスト者が必要なのです。⁶⁵

(3) 現代のカトリックの信徒論の観点と提言

第二バチカン公会議によって信徒の位置づけが劇的に変化したがなお聖職者と信徒には質的な差があり、プロテスタントにおいては質的な差ではなく、役割の違いがあるとされる⁶⁶。確かにカトリックの『教会憲章』には、信徒と司祭職の明確な序列が記されている⁶⁷。教皇がキリストの代理者であり、教会の頭^{かしら}と受け止めていることは現代も変わりはない。しかし、江藤直純は、第二バチカン公会議での「信徒使徒職」⁶⁸という明快な主張⁶⁹から「プロテスタント教会もここまではっきりと福音宣教と信徒の関係を言い切っているだろうか」⁷⁰と疑問を投げかけている。

イヴ・M・コンガールは、第二バチカン公会議で主導的な役割を果たした20世紀のカトリックを代表する神学者である。そのコンガールの神学を土台に自らの研鑽や思索を交えながら信徒の神学として著したのは、犬養道子⁷¹である。犬養は、あまねく深く信徒の召命と使命について思索し、洞察し、宣言する。信徒の司祭の職務の一つは、歪められた人間の文化・文明の中で各国各民族の文化を尊びつつ、善きもの、肯定的もの・普遍的なものを見出し、喜び感謝し神にささげ、それら文化のつくり手たちへの祝福を担う役割だとしている。

65 中村敏『宗教改革の精神と日本のキリスト者』いのちのことは社、2017年、133-135頁。但し、中村が宗教改革の精神や人物・業績を一般信徒にもわかりやすく伝えようとした書にも関わらず、宗教改革者の福祉的貢献の言及はなく、信徒の位置づけの神学的ダイナミズムは欠落しているように思える。

66 中村、前掲書、132頁

67 『第二バチカン公会議 教会憲章』第2バチカン公会議公式訳改定特別委員会監修、カトリック中央協議会、2014年、27-32頁

68 すべての人はこの使徒職に任命され、信徒に祭司職、預言職、王職の高貴な使命があることが論じられている（『第二バチカン公会議 教会憲章』46-51頁）

69 公会議の「信徒使徒職に関する教令」の定めでは、「信徒は召命を受けて自らの使徒職を引き受け、教会の使命の一端を担うことが宣言」され、具体的には、「孤児を養子に」「外国人を受け入れる」「青少年への助言と援助」「困難に遭う）夫婦や家庭、高齢者への支援」などが挙げられている。プロテスタントのディアコニア職と類似している（有村、前掲書、83頁）

70 江藤直純「神の民としての信徒論—現代の宣教的教会論構築のための一試論（1）」（『テオロギア・ディアコニア』30、1996年、52頁）

71 評論家・小説家として知られ、難民支援事業にも長く携わった信徒神学者。

人間文化（物理や宇宙科学や医学理論やテクノロジー等をも当然含む）と神のものごと——言いかえれば、セクラ⁷²とサクラ、第一の創造と第二の創造を分離しべつべつのもんとして眺め見る発想法と態度は、ゆめ、キリストを身におびたすべての者の内にあるはならないが、特に信徒の内にあるはならない（中略）人間の社会が少しでも人間の尊厳にふさわしいものになるように全力をつくし「神の国の正義」が少しでも現代のセクラの中にあらわされてゆくように、文化文明の意義をはっきりととらえて、ひとつの文化分野において一定水準以上の専門家になる努力をすることは信徒にとっては、司祭職遂行上の必須の義務となる。⁷³

そして、預言者職は信徒神学の信徒ヴォカチオ（召命）の中で抜きんでて重みを持つとして、

司教・司祭にはどうつとめても入りこめぬのみか、接することすら不可能な広大な領域が開かれた二十世紀（とそれにつづく近い未来）の人間文化・文明と時間の中に、入り、生き、それらに対してキリストを証しつづけ、身と言動を以て語り告げ、それらをキリストに方向づける任務は、ひとり、信徒のみのものなのである。⁷⁴

ここではもはや聖職者よりも、ある面は信徒の方が重要な役割をもち、優位性すらもつことを語っている。また、信徒預言者としては、信徒全員は、メシア・キリストの「癒し」に参加するとして、

癒しによって、『人生には生きるに足る意味がある。人生の目的は惨でなく喜びである』ことを告げる使命。大都会の孤独の中で、さみしさに心裂かれるひとりぼっちの人々を、まず、さがし出し、何らかの形で喜びを差し出す使命。⁷⁵

72 ここでいうサクラ（聖）に対するセクラ（英語のセキュラー）は日本語で「世俗」と訳されるが、真意は「時代・歴史・世代」だと犬養は説明している（犬養道子『生ける石・信徒神学』南窓社、1984年、36頁）。

73 犬養、前掲書、200頁

74 犬養、前掲書、210頁

75 犬養、前掲書、213頁

があるとも示す。これらの言説は、今日の無縁社会、孤立・孤独の中におかれている人々の声にならない叫びに対して私たちを行動に駆り立てずにはおかない。さらに、こうも述べる。

信徒預言者職の根底は、「神と、万人と、いまの世界」とをこのわたくしよりもずっとだいじにする「愛」にのみある。愛する者は、語る時、相手にわかる表現を使う。信徒は現代を見つめねばならぬ！⁷⁶

これら強烈で徹底した神と人、世界に仕える姿勢、世界観、広大なビジョン、包括的な宣教観、神学的信徒の位置づけのダイナミズムは、第3回ローザンヌ世界宣教会議「ケープタウン決意表明」の内容とほぼ五角のスケールである。また、日本には、そうした預言者職を実践する人物の一人として、山浦玄嗣氏⁷⁷のようなカトリック信者が存在する。また、ヘンリ・ナーウエンとよく並列して紹介されるジャン・バニエ⁷⁸は、深い霊的な洞察をもってディアコニアの精神を涵養する多くの著作を残しているが、彼は司祭ではなく、信徒の福祉実践家である。ケープタウン決意表明には、宣言された内容の実現には、信徒の宣教への参加は不可欠で、当然弟子訓練（信徒訓練）が重要であると記述されている。

聖書にもとづく宣教は、キリストの名を掲げる人々にこう要求する。自分の十字架をとり、自分を放棄し、謙遜と愛、誠実、寛容、しもべとして生きる道においてキリストに従うことによって、彼のようになりなさい、と。弟子としての生き方と弟子づくりに失敗するなら、それは私たちの宣教の最も基本的なレ

76 犬養、前掲書、215頁（傍点とひらがなは原文のとおり）

77 氏は、大船渡市の一介の開業医。信徒でありながら、故郷の人々の心に伝わる聖書の言葉を探求し、独学で聖書言語をマスターし、東北弁のひとつケセン語の聖書翻訳・出版をした。神学者を超える知識をもちながら、ただひたすら日常の診察で出会う人々への愛ゆえのまさに預言者的働きといえる。

78 世界中に広がっている「ラルシュ共同体（知的障害者との共生）」を創設した。その言明は、教派を問わず、福祉実践者の光となっている。2019年5月に召天した。「もし私たちが障害のある人たちを生活の中に受け入れて心からの関係を築いていくなれば、その人たちは、私たちを内側から変えてくれます」（ジャン・バニエ『人間になる』浅野幸治訳、新教出版社、2005年、116頁）

ベルで失敗する。⁷⁹

こう記されながらも、日本の福音派陣営の教会でどれだけの信徒が自らの召命と生き方（献身）としてこれらを受け取っているか。また、山浦氏やジャン・パニエのような自分の職業をもちつつ、その派遣されたところで預言者的な働きにコミットする信徒が福音派内にどのくらいいるであろうか。はなはだ心もとない限りである。国内に、福音的信仰を持つ多くの福祉領域で働くキリスト者がいることを筆者は長年の現場経験と現在も続くネットワークから知らされている。しかし、自分の仕事・使命について、深い聖書的な世界観と神学的洞察力と祭司・預言者・王、あるいは「ディアコノス（しもべ）」職としての自覚と召命をもって、自らの職務を言語化できる人には減多に遭遇できない。彼らを霊的に指導するのは、聖職者であるが、その聖職者が福祉の現場のコンテクストから信徒の職務の聖なる使命と指針とエトスを明確に解き明かしているかといえば、あっても十分でない。なぜなら、信徒についての神学的位置づけがあいまいであり、かつ福祉現場の実情や福祉制度の特質をよく知らないからである。プロテスタントで福祉現場の職務を預言的に言語化できる信徒は稀有であり、牧師とディアコニア職の双方の召命と賜物を持ったごく一部の聖職者に限られる⁸⁰。

さらに付け加えるならば、カトリックの「教会憲章」や犬養の信徒神学に特徴的な現代の文化・文明に対するチャレンジングな参与は、一人人間の手で社会正義や理想を建設しようとするユートピア思想や、人間の罪性と神の主権を軽視した自由主義神学の轍を踏むようにも思える。しかし、競争原理と大量消費文化を是とし、いのちを軽視する神なしの世俗文化に警鐘を鳴らし、教会が対抗的な文化共同体であろうとすることは、プロテスタントの神学者も指摘するところである。深い嘆き悲しみにこそ預言者的想像力が働くとした旧約学者のブルッケマンは、消費主義文化に浸食された現代社会への対抗的共同体、すなわちカウンターカルチャーとしての教会の在り方を問うている。

預言者となる教会の働き人は、そのあらゆる行動を通して、対抗的共同体を呼

79 『ケープタウン決意表明』93頁

80 例えば、本学非常勤講師の佐々木炎氏（中原キリスト教会牧師）、特別支援学校教員と牧師を兼任しながら、インクルーシブ神学の実践と神学を語る鈴木文治氏（日本キリスト教団桜本教会牧師）など。

び起こし、形作り、(中略) カウンセリングや教会管理、さらに礼拝まで含めたミニストリーの様々な活動を、対抗的共同体の形成や改善という預言者としての働きの諸要素のひとつと見なしているのか、それとも、それらの活動がそれ独自のいのちと機能をもつものとなっているのか——これこそが、社会を支配している意識が生み出す文化の中に私たちがどれだけ取り込まれているかを示す尺度です。⁸¹

後藤敏夫は、救いが「罪の赦し」だけで語られる刑罰代受の贖罪論では、罪が個人の道徳的な過誤に理解され、人生の主人公を自分とする伝道や教会生活は励むが、日常生活は何も変わらないキリスト者の生き方になると指摘する⁸²。そして、スウェーデンのルター派神学者のグスタフ・アウレン「勝利者キリスト」の贖罪論に立って、神の主権に服して生きる積極的な生き方を促し、「福音は罪の赦しによる救いであるとともに、苦悩と滅びからの解放の使信」となり、「信仰による対抗文化的な共同体の建設」を大切にすると説いている⁸³。教会がこの世の価値観に対峙して愛の共同体にされることこそ、福音の包括的理解と立証に必要だと強調するのである。

アウレンの贖罪観は、プロテスタントの伝統的なそれとは違和感があるように思えるが、ケープタウン決意表明の下記の宣言には、刑罰代受の贖罪論と「勝利者キリスト」の贖罪観が統合されていることに注目したい。

福音はこう宣言する。キリストの十字架の上で、神の御子という方において、私たちの代わりに、神は私たちの罪が当然受けるべき裁きをご自分の身に引き受けた。この偉大な救いの業は復活によって完成し、証明され、宣言された。この救いの業において、神はサタンと死とすべての悪の力に決定的勝利を勝ち取り、それらの力と恐怖とから私たちを解放し、それらが最終的に破滅することを確実にした。⁸⁴

81 ウォルター・ブルッゲマン『預言者の想像力—現実を突き破る嘆きと希望』鎌野直人訳、日本キリスト教団出版局、2014年、42頁

82 後藤敏夫『神の秘められた計画—福音の再考』いのちのことは社、2017年、25頁

83 後藤、前掲書、29頁

84 『ケープタウン決意表明』33頁

復活を全被造世界の更新にまで広げて強調する N・T・ライトは、救いを「天国に入る（移る）」のではなく、すでにこの地上で始まった神の国の統治に参与し、「贖われた体で刷新された天地を相続する」と捉える。全被造世界の刷新の完成に向けて、その先取りとして神の王国のために働くというチャレンジ、聖書理解の新しい視座、提言をする。

愛と感謝と親切からなされたあらゆる行い。(中略) 重い障がいのある子どもに読み書きや歩行を教えるのに使うすべての時間。同胞である人間をケアし、養い、慰め、支えるあらゆる行い。(中略) 福音を広げ、教会を建て上げ、墮落ではなく聖さを受け入れ、体現し、この世界でイエスの名を讃えることになるすべての行為——これらはみな、復活の力を通して神がいつの日か建て上げる新しい創造の中で用いられるのだ。それが神の宣教の論理である。(中略) 私たちは、神の被造物がやがて更新されるのをはっきりと示す確かなしるしを、この時代のただ中に生み出すように召されている。⁸⁵

N・T・ライトによる現在の世界で神の王国のために働くというこれらの提言も、まさにこの世の価値観、文化への対抗文化的な共同体建設と重なるものである。このようにみていくと、日本の教会で信徒教育が活発になったとはいえ、自分の専門領域にプロフェッショナルとしてコミットし、聖職者だけでは果たせない領域での信徒の祭司や預言者職の務めを説いているカトリックの見解には、学ぶべき点が多いといえよう。

第4節 今日への適用と考察

(1) 反知性的傾向への反省と再考

日本の福音的信仰に基づくによる福祉実践者（信徒）は、福音主義特有の反知性的傾向が未だに根強い⁸⁶。そもそも神学的営為は聖職者のものであって、自分たちには関係ないものだと思い込んでいる傾向がある。日本キリスト教社会福祉学会などアカデミックな世界には興味がない。ひたすら自分たちのゲッターの中にひきこ

85 N・T・ライト『驚くべき希望』中村佐知訳、あめんどう、2018年、336-337頁

86 宇田進『福音主義キリスト教とは何か』いのちのことば社、1984年、122頁

もる閉鎖性は否めない。たとえば、日本の社会福祉法人は、親族経営が多く、なれあいと形式主義に陥ったり、一人の強い指導者へのイエスマンの集合になったりする。キリスト教主義社会福祉法人も、福祉の専門性よりも聖職者やキリスト者という肩書きで役員が招集され、中には理事が30年以上も交替しないなど著しく新陳代謝に欠く例も散見される。そうなると理事会はだれからも批判をうけず、牽制されず、形式主義や一人の指導者のカルト化に陥るリスクがある。何の意見も出ない理事会でよしとされるような組織風土や文化が固着しているとすれば、すでにそのリスクの兆候と見るべきだ。

キリスト教の一致について「白熱した対立討論や検討の間を通して聖霊は働かれる」という犬養の見解⁸⁷からは大いに触発されるべきところだ。また、福音派の福祉実践者は、歴史を振り返って学ぼうという観点も極めて希薄である。これらの実践はまだ歴史が浅く現在は問題が潜在化しているが、今後もそのような意識と実践と経営をしている福祉事業には、何らかの綻びが出るのが懸念される。

(2) 対抗文化的な洞察と共同体形成への参与

神の国のための奉仕は、あらゆる職業、あらゆる領域をとおしてなされるが、それは聖職者が気づけない、知りえない世界への派遣があることを意味する。しかし、派遣されている信徒が、神の国の文化とはかけ離れた、または人の尊厳＝神のかたちを否定し、抹殺するような状況と兆候があっても、静観を決め込んでいては責任を果たせない。

例えば、通称「平和安全法制整備法案」や「国際平和支援法案」で国を二分するような激しい世論とデモが起きていた2015年9月、そのデモの場所からそう遠くない地点で、全国のキリスト教主義の福祉施設のリーダーが集まる研修会があった。政治に関しては、同じキリスト者であっても、様々な見解や意見の相違があることは認める。しかし、平和と福祉は、歴史上相いれないものであり、戦時厚生事業という戦争遂行の目的のために福祉が変質した歴史を知っていれば、国の為政者のためにとりなす祈りがその研修会場で祈られてもしかるべきであった⁸⁸。

2016年の津久井やまゆり園障害者殺傷事件⁸⁹が発生した際に、福音的諸教会の

87 犬養、前掲書、138頁

88 こうした点もそこに参加するカリスマ的聖職者が提案すれば実施したかもしれない。が、そうした点にこそ、聖職者—信徒の階層性があることの証明となる。

89 元園の職員が、社会の中で最も弱い立場にある人々19人を殺害した事件（殺傷者数延べ46人）。

信徒レベルでのこの事象への聖書的洞察や社会への提言や発信は少なかった。少なくとも、ナチス・ヒトラーに心酔していた加害者の思想とそれに同調するような世間の声には、理路整然かつ断固たる覚悟をもってノーを突き付けるべきである⁹⁰。2018年秋、10年後の社会を想定したオムニバス映画：PLAN75「高齢者に安楽死を勧める特別支援制度」の映画が上映され、2019年6月にNHKスペシャルで安楽死のドキュメンタリーが放映された。安楽死に社会の注目が集まる世相の中で、ついに2019年夏の衆議院議員選挙で安楽死制度を促進しようという政党まで立候補した。まことしやかにその正当性が語られるその論調は、人々の意識を引き込む説得力があった。しかし、人のいのちと尊厳を崩壊へと向かわせる非常に悪魔的な思想と主張である⁹¹。所属する女性議員が障害児を出産したらバッシングが起こるような政権与党議員の偏見とモラルの低さ、高齢者への詐欺事件が後を絶たない日本社会の倫理観の低レベルなどを考えれば、こうした事象にも、預言者的な発信が必要である。

これらは、教会で奉仕する牧師が気づきにくい領域での神抜きの論理的価値と文化の支配であり、危機の兆候であるかもしれない。社会の隅々にまで派遣されている信徒が、こうした社会の事象、誤った非聖書的な思潮の蔓延に対しては、警鐘を鳴らし、対向文化的共同体の形成に参加することが求められる。

残念ながら、プロテスタント、とりわけ福音派諸教会の多くは、信徒の祭司・王・預言者またはディアコノス（奉仕者・執事）としての務めを、非常に狭く限定しているのではないかと考えられる。また、本論で引用した犬養や山浦、ジャン・パニエなどのような本職を別に持つ信徒神学者は、プロテスタントにおいてもより多く輩出されることが望まれる。未だに、プロテスタントの宣教大会では、聖職者となる献身の招きはされても、幅広い社会の領域への献身の招きが見られない傾向がある。信徒教育も教会学校や個人伝道などにターゲットを絞った内容に限定され、牧

1人の犯行で重度の知的障害者を狙った事件としては史上稀な衝撃的なものであった。他国であれば、国のトップが「こんなことは断じてあってはならない」と社会に宣言していたであろう。

90 主流派教会や一般人からのそうした提言・批判は多数あった。例えば、保坂展人『相模原事件とヘイトクライム』（岩波書店、2016年）。

91 幸いこの政党は議席を得なかったが、強権的な与党が社会保障制度における世代間対立を利用して「安楽死制度」を法制化するようなことがあれば、「自分で死ぬるものはヒーロー」という偽りのストーリーが人々の意識を支配し、現代版姥捨て山となることであろう。当然障害者の生きる権利も奪われる。現代のホロコーストにつながるような「いのちの否定と剝奪」が生じることが危惧される。

師の務めの補助的内容に終始してしまう事象が見られる。

結 論

神の国の統治を広げていくために、たとえ犠牲を払っても、自ら進んで仕える道を選びとることへの自由が与えられているのがキリスト者である。そこに、聖職者と信徒の違いはない。本論を通して、「隣人愛の実践＝ディアコニア」の観点から、信徒の神学的位置づけとビジョンと歴史的遺産の存在を確認した。それは、罪の文化に対する対抗文化的共同体形成へと招く、高尚でチャレンジングなものも備えていた。また、その点に関しては、カトリックとプロテスタントには共通点もあり、違いから相互に学び合う点も重要である。

だが、現在のところ実践的レベルでは、聖職者と信徒が相互にその召しと賜物を活かしかうパートナーシップが十分に築かれているとは言い難い。キリスト教福祉実践においては、信徒の主体性と創造性が阻害される聖職者支配になってはいけないうし、信徒は信仰に基づく働きの私事化や世俗化⁹²、人間の尊厳がないがしろにされるような事象や事件に無関心であってもいけない。本論では、この点について今日のキリスト教福祉実践の課題として具体的に踏み込んだ議論ができなかったが、今後深めていく宿題とさせていただきたい。

教会が地域社会に対して開かれ、地域の人々のニーズに応える福祉のミニストリーを展開するためには、信徒の召命と献身、賜物の研鑽並びに信徒ならではの優位性の自覚が重要となる。そのための教育も必須事項だ。その教育には、従来の教会形成よりも広義な公共の領域を含む神学が土台に必要である。それは、自らの専門分野とそこで起こる事象にキリスト教世界観からの洞察と建設的批判を行い、預言者的に発信し、とりなし、仕え人として実践し、「新しい一人の人(エペソ2章15節)」である共同体形成に参与し、地の塩として役目を果たすためにある。そこにこそ包括的な宣教としてのキリスト教福祉実践における信徒の役割の真骨頂がある。

92 例えば、キリスト教福祉施設で七夕等の日本の伝統的行事を宣教の文化脈化として実践するケースがいつの間にかその意味付けや職員・利用者への説明が消失して単なる日本の文化行事として慣習的に行われるようになったり、施設において無批判にハロウィンの装飾を取り込んだりするなどがある。

牧会者とグリーフケア

文献研究と牧会の現場から¹

林 優実

(東京基督教大学神学部神学科)

I はじめに

本研究のテーマは「牧会者とグリーフケア」である。近年日本では、地震などの多くの災害を経験した被災者の存在から、社会全体においてグリーフケアに対する関心が高まっている。しかし被災地以外においても、グリーフケアはキリスト教会で意識されるべき課題のひとつである。なぜなら教会員の高齢化が進んでおり、教会員および教会員の家族の死は、従来に増して教会が必ず経験する出来事となっている。そのため、死別の悲しみを抱える遺族や教会の群れに対して牧会者がどのように関わっていくべきなのかという研究は重要であると考えられる。

1 本研究の構成と方法

本研究では、キリスト教会の牧会者²が、死別の悲しみを抱える教会員またはその家族、そして教会の群れ全体に対して行うグリーフケア³に着目し、質的研究の

-
- 1 本稿は、東京基督教大学神学部神学科神学専攻の卒業研究論文を、一部要約・加筆・訂正したものである。
 - 2 本研究における「牧会者」という用語は、按手礼を受けた牧師に限定せず、牧師の配偶者も含んだ「牧会に関わっている人物」を指して用いられている。それは、牧師家庭に生まれ育ち、両親の牧会の姿を見てきた筆者が、グリーフケアに限らず様々な牧会の働きには牧師の配偶者の役割が大きく影響していると考えているからである。現状として、牧会における牧師の配偶者の役割について取り上げている研究は多くないが、筆者は今後の研究でさらにこの点に焦点が当てられるべきだと考える。したがって、本研究で実施したインタビューには、特にグリーフケアにおける配偶者の重要性や役割を明らかにすることを意図した設問も取り入れている。
 - 3 「悲しみの回復のための第三者からの援助・ケア」を指して一般的には用いられている。また近年は、災害地域の被災者や自殺遺族へのグリーフケアなどを特に取り上げた文献も多く存在するが、本研究では「家族を亡くした教会員および教会の群れが抱える死別の悲しみに対する、牧会者のケア・具体的な取り組み」に焦点を当てている。なお、グリーフケアについての定義や種類に関しては、文献を参考にしつつ次節で言及する。

アプローチに基づいてデータ収集と分析を行う。すなわち、グリーフケアに関する一般文献とキリスト教文献を参考にしつつ牧会者のグリーフケアの定義づけを試みたうえで、現職の牧会者へのインタビューを行う（第1章、第2章）。さらに各回答者のインタビューの結果を比較して共通点や相違点を発見するとともに、それらを文献の内容とも比較して分析する（第3章）。最終的には分析の結果から、牧会者がグリーフケアを行う際に持つべき意識、取るべき言動などについてまとめ、現職の牧会者のみならず将来の牧会者に向けた提言をすることを目標とする（第4章）。

2 グリーフケア研究の背景と定義

本研究での「グリーフケア」とは、いわゆる「悲しみからの回復のための援助・ケア」を指している。そのケアの対象であるグリーフ（悲嘆）は、高木⁴によって「人が大切な人や大切なものを喪失したときに体験する、複雑な心理的・身体的・社会的反応」と定義される。それは人が何かを喪失したときの「正常な反応、ごく自然な人間の感性」でもある。

死別者がグリーフから回復するまでには様々な段階⁵があり、その期間や程度は死別者個人の性格や故人との関係などによって多岐にわたる。また、日本看護協会の宮林・関本は、グリーフケアの種類に関して、死別者が抱える不安や身体的症状が、段階的で自然なものであるという情報を死別者に提供する「情動的介入」、傾聴と共感を求める死別者の感情を受け入れ寄り添う「情緒的介入」、死別者の生活面に対する具体的な手助けを与える「道具的介入」、睡眠障害や食欲不振などの身体的症状に対する専門的なケアを意味する「治療的介入」に分けることが出来るとしている⁶。

なお、宮林・関本は「看護師が行うグリーフケアは、現段階では情動的介入と情緒的介入に、ひとまずとどめておくべき」とし、「ケアをする人間が介入の範囲を

4 高木慶子『グリーフケア入門—悲嘆のさなかにある人を支える』勁草書房、2012年、2頁

5 キリスト教カウンセリングセンター相談所長の斎藤は、死別・生別をはじめ、あらゆる喪失経験に共通する悲嘆のプロセスとして、精神的打撃と麻痺状態、否認、怒りと敵意、罪意識、孤独感と絶望、思慕と探索、あきらめと受容、希望と回復という8つの段階を示している。（斎藤友紀雄『キリスト教カウンセリング講座ブックレット4—悲しんでいる人へのケア』キリスト新聞社、2010年、50-56頁）

6 宮林幸江・関本昭治『はじめて学ぶグリーフケア』日本看護協会出版会、2012年

定める⁷⁾」ことの重要性を示している。筆者は、情動的介入と情緒的介入が牧会者の働きに取り入れやすいケアであること、また牧会者が共依存や燃え尽き、共感疲労などから自身を守る必要があることから、牧会者のグリーフケアにおいても同様のことが言えると考ええる。

これらのことを踏まえ、本研究で扱うグリーフケアの定義（範囲）は、「死別の体験をした人々が直面する様々な悲嘆の段階を理解し、必要に応じて適切に情報を与えること、また、彼らの感情を受け止め、話を傾聴し、寄り添うこと」としたい。このことを前提として、牧会者ができるグリーフケア・牧会者だからこそできるグリーフケアにはどのようなものがあるか、牧会者へのインタビューの結果から考察する。

II インタビュー調査

本研究では「牧会者とグリーフケア」というテーマの元に、質的研究のアプローチを用い、グリーフケアの現状に関するインタビューを、現職の牧師4名を対象に実施した。この章では実施したインタビューの質問内容と回答者を紹介する。

1 質問内容

インタビューでは本研究のテーマと目的を説明したうえで、5つの中心的な質問を用いて、対象者が考える「牧会者とグリーフケア」について尋ねた。なお、対象者にはインタビュー実施日までにあらかじめテーマの概説と質問内容を提示し、理解を得たうえでインタビューを実施している。インタビューの対話状況により、必要に応じて追加の質問を行っている場合もある⁸⁾が、以下が中心的な5つの質問の内容であり、各質問の意図は脚注に記す通りである。

(1) グリーフケアを行うにあたり、心掛けておられることはありますか。あれば、どのようなことですか（訃報を聞いてから葬儀を行うまで、また葬儀終了後の数週間、それからさらに数か月後など）⁹⁾。

7 宮林・関本、前掲書、29-30頁

8 A・B・C牧師への(3)、D牧師への(2)などがその具体例である。

9 質問(1)では、インタビュー対象者が持つグリーフケアに対する意識や心がけを抽象的に尋ねている。また、訃報を聞いた直後から葬儀まで、葬儀後数週間、さらに数か月後、などの時系列

- (2) 現在牧会中の教会（もしくは以前牧会していた教会）において、個人に向けて、また教会に向けて どのようなグリーンフケアを行ってこられましたか（可能であればいくつかの事例とともに 具体的にお聞かせください）¹⁰。
- (3) 葬儀、召天者記念礼拝などの際に気を付けておられること、意識しておられることは何ですか（故人がクリスチャンの場合、ノンクリスチャンの場合ではどのように違いがありますか）¹¹。
- (4) グリーンフケアに関して、個人または教会に対して 特に牧師夫人の賜物、立場が用いられる場面はありますか¹²。
- (5) グリーンフケアに関して、牧会者が気を付けるべき・意識するべき点は何だと思われますか¹³。

2 インタビュー回答者

本研究では、現職の牧師4名に対しインタビューを実施した。回答中には教会員に関係する具体的な事例（個人情報）も含まれているため、彼らをそれぞれ A 牧師、

を例示し、その時々において行われるグリーンフケアに差異があるかどうかを尋ねている。

- 10 この質問では、(1) よりもさらに具体的な取り組み、経験について尋ねている。(1) で回答したグリーンフケアに関する意識や心かけに基づいて、牧会の経験のなかで実際にどのような事例に遭遇したようなケアを実施してきたのかについて聞くことを目的としている。さらに、特にこの質問において、個人に向けられるグリーンフケアの他に、教会の群れ全体に対するグリーンフケアの取り組みがあるかどうかについて尋ねている。
- 11 通常、牧師が司式を執り行うのはキリスト教式の葬儀であるため、仏教など他宗教式の葬儀についての回答はここでは想定していない。設問中の「召天者記念礼拝」とは、キリスト教会で行われる、先に天に召された教会員を偲ぶプログラムを含んだ礼拝式、もしくは墓前礼拝のことを指している。
- 12 注2で既述した通り、筆者は教会における牧会的な働きには牧師の配偶者の役割も大きく関与していると考えため、このような問いを設けている。また、牧会的なグリーンフケアについて取り上げている先行文献のうちでも、そこにおける牧師の配偶者の役割について言及しているものは見当たらなかった。したがって、グリーンフケアにおける牧師の配偶者の働きについての研究を深めるために、この設問は有効であると考えられる。なお、インタビュー対象者が全て男性の牧師だったために「牧師夫人」という単語を用いているが、これは女性教師の存在を否定する意図を含んでいないことを補筆しておく。
- 13 この質問では、回答者の具体的な経験や現在の考えについて尋ねた上記の4つの質問と比べ、より客観的な視点に基づいた回答を求めている。すなわち、これまでの経験をふまえ、将来の牧会者たちへのアドバイスとして、もしくは回答者自身の今後の牧会において気を付けるべき指針が何かについて尋ねることを目的としている。

B 牧師、C 牧師、D 牧師とするが、そのうち B 牧師は配偶者もインタビューに同席したため、B 牧師夫妻と表記する。なお B 牧師夫妻のインタビューでは、配偶者の回答は任意としていたため、全ての設問に対して夫妻として回答しているわけではない。

また、各回答者のインタビュー内容と牧会経験の関係性を分析するため、それぞれの回答者の牧会年数も記載している。なお、現在牧会している教会を牧師の名前と呼びさせて A 教会、B 教会、C 教会、D 教会とした。また各教会における回答者の牧会年数は以下の表の通りである。

回答者に共通する特徴は、30-60 歳代の男性であることと、いわゆる福音派の神学校を卒業し、福音派の同じ教団に属していることである。

表 1 インタビュー回答者概略

呼称	牧会経験年数	現在の教会での牧会年数
A 牧師	1-10 年	A 教会 4 年目
B 牧師夫妻	11-20 年	B 教会 6 年目
C 牧師	21-30 年	C 教会 2 年目
D 牧師	21-30 年	D 教会 4 年目

3 インタビュー内容

1 人目：A 牧師（1-10 年／A 教会 4 年目）

(1) グリーフケアを行うにあたり、心掛けておられることはありますか。あれば、どのようなことですか。

数か月前、研修も兼ねて東北地方の被災者支援の取り組みに参加してきました。そのなかで、教会全体として、また牧師として、人々に「寄り添う」ことの大切さを教えられました。その被災地域での取り組みを通して感じたことは、被災された方だけでなく傷を負って悲しみのなかにある人たちのケアのためには、その人たちが自分のところへ来るのをただ待つのではなく、その人たちのもとへ自分から行って、寄り添って話を聞くことが本当に大切なんだと思いました。

そして、ちょうどその研修が終わった翌週に教会員の方が亡くなられて。突然のことだったわけではなく、亡くなられる前からずっと闘病されていた方だったのですが。その方が亡くなられたという訃報を聞いたとき、被災者支援を通して学んだ、「寄

り添う」「その人のもとへ行く」という意識をすぐに思い出しました。

(2) 現在牧会中の教会、もしくは以前牧会していた教会において、個人に向けて、また教会に向けて どのようなグリーフケアを行ってられましたか。可能であれば、ぜひ具体的な事例とともにお聞かせください。

先ほどの質問で答えた、研修後に亡くなられた教会員の方のケースが一番記憶に新しいですね。今になって思い返してみると、その方が亡くなられる前から私が頻繁にお見舞いに伺って、一緒に祈るということは何度もしていたんです。そのことに対して、ご家族が驚かれて、また非常に励まされたと言ってくださいました。

また、ある朝6時頃、ご家族から「今日中に亡くなるかもしれない」と連絡を受けたことがありました。そのときは、朝でしたがすぐに対応して病室に駆けつけました。病院に着いて何ができる、というわけでもなかったのですが……駆けつけたこと自体をご家族がたいへん喜んでおられました。正直その当時はこれがグリーフケアだ！ と特別に意識して行動していたわけではないのですが、あとになってから、寄り添うこと、駆けつけることが、自分が想像する以上にご家族に励ましを与えているんだなあと認識しました。

しかし、「寄り添う」というのは、どうしてもこちらが相手に「してあげる行為」というイメージになってしまいがちだと思います。寄り添ってあげる、祈ってあげる、という風に、教会員やご家族との関係が対等じゃなくなってしまうんです。ですから、できるだけ関係をフラットにしたうえで寄り添う、ということがとても重要だと思います。非言語的な部分でも自分の意識からにじみ出るものがあると思いますし。「してあげる」という意識をできるだけ頭の中から排除したうえで、変なアドバイスをしようとするよりも、その人[遺族、関係者]の悲しみや痛みが何なのかを聞くことに徹すること、そもそも話してもらえる環境、関係性を築くことが重要だと思います。

(3) それでは、教会に対しての気遣いや、葬儀、召天者記念礼拝などを執り行う際に気を付けておられること、意識しておられることはなんですか。

教会へのグリーフケアということからは少し逸れてしまうかもしれませんが、じつは現在牧会している教会で行われる葬儀は、あまり暗い雰囲気がないんです。あまり湿っぽくないと言いますか、時々笑みがこぼれたりもして。それは私の前任の牧師先生の方針で、終末を意識した教会教育がなされてきたことによって、教会

員が「終わりへの希望」を持っているからだと思います。普段の説教から終末的なこと、終わりへの希望、死に対することについて教会で語っていくことが人々の慰めへとつながって、葬儀に限らず様々な苦難に対しての意識も変わっていくのだと思います。

(3) ノンクリスチャンの方が亡くなられた場合の葬儀についてはどうお考えですか。

まだノンクリスチャンの方の葬儀の司式は経験がなく、正直不安ですね……亡くなられた方がノンクリスチャンであった場合、その葬儀の説教はどのように語るべきか、難しいですね。ぜひ今後の課題としたいと思います。

(4) グリーフケアに関して、個人または教会に対して 特に牧師夫人の賜物、立場が用いられる場面はありますか。

それはもちろん、大いにありますよ！ 私は教会員の方のお見舞いに行く時でも、必ず家内を連れて行くようにしています。お見舞いの相手が男性の場合でも女性の場合でも。やはり、女性が持つ交わりの力、良い雰囲気と会話を自然につくっていく力は、男性にはない女性の賜物だと思います。私がなかなか気づけない細かいところにも気が付いてくれますし、そもそもその場に女性がひとりいるだけで、なにかあたたかい、良い雰囲気が生まれるように思います。

(5) グリーフケアに関して、牧会者が気を付けるべき・意識するべき点は何だと思われませんか。

やはり、寄り添うことがはじめての一步、ということですね。例えば入院している人のところへ自分から行くことが話を聞き出すきっかけになります。イエス様も、足がなえて動けない人のもとへご自分から行かれましたよね。そのイエス様の姿に倣いたい、倣う必要があると思っています。どうすればいいかわからないときは、イエス様はどうされたか、イエス様ならどうされるか、という風に考えるようにしています。

2人目：B 牧師夫妻（11-20年／B教会6年目）

(1) グリーフケアを行うにあたり、心掛けておられることはありますか。あれば、

どのようなことですか。

牧師：訃報を聞いたときは、他の様々な働きがあるなかでもそのことの優先順位を高くして、いえ、最優先でそのために動きます。しかし、牧会者自身が疲れてしまうこともあるので、あんまりべったり関わりすぎないこと、過度に何か慰めの言葉を言おうとしないことを意識しています。

また、葬儀が終わった数か月間も、ご遺族がどういう状態にあるのか気にするようにしています。表向きが元気に見えても、やはりダメージは大きいでしょうし。そのような悲しみの体験のあとは、「いつも明るいですね」や「もう大丈夫ですよ」などとは言わず、本人にとって悲しいことを、悲しいこととしてしっかり悲しませることが大事ですね。しかし、その一方で、ご遺族への寄り添い方の難しさも感じています。というのは、表に出ている表情と、心の内で何を考えているのかということが異なる場合も多いですし、慰めてほしいのか、ひとりで静まりたいのか読めず、難しいなあと感じることはありますが、とにかく「もう悲しんでいないだろう」と決めつけることはしないようにしています。

夫人：夫婦で決めているのは、訃報を聞いたら夫妻ですぐに駆けつけるということです。葬儀をするために、また遺族の方々のために、初動がとても重要になると思っています。ご遺族の方がパニック状態になっている場合が多いので、牧師たちがかけてくれると安心し、心が少し楽になると思っています。

(2) 現在牧会中の教会、もしくは以前牧会していた教会において、個人に向けて、また教会に向けて どのようなグリーフケアを行ってこられましたか。可能であれば、いくつかの事例とともに具体的にお聞かせください。

牧師：ちょうど現在、グリーフケアの真最中にある教会員の方がおられます。ご主人を4月に亡くされた方です。じつは葬儀のときも葬儀の直後も、彼女は泣きもせず、しっかり振る舞っておられました。その背景には、ご主人が亡くなられる直前に信仰を告白して病床洗礼を受けられたということもあるのですが、「いまは悲しみよりも嬉しさがいっぱい」と笑顔で話されるほどで……少し、不自然さというか、これからガクッとくるんじゃないかなあとは思いました。そして、やはりそれからしばらくして様子が少しずつ変わっていくのが見られました。亡くなられたご主人についての証しを母の日の歓迎礼拝（5月中旬）にしたい、という申し出があったんです。普段そのように自ら積極的に証しをしたいです、なんて申し出たりすることのない方なので私たちも驚きました。また、ご主人が生前過しておられ

たご自宅の2階に行くことができない、というお話も伺いました。やはりご主人の死という「現実」に向き合うことは簡単なことではなかったようです。

しかし、彼女は教会の取り組みを通してグリーフケアを少しずつ受けられたようでした。B教会では「がん哲学外来カフェ」の取り組みをされていて、彼女はそのスタッフをしてくださっていたのですが、そのなかでがんで家族を亡くされた遺族で集まる機会があり、ご本人から心を開いて思いを話しておられました。がんで家族を亡くされた、似た境遇にある人々とともに悲しみの経験を共有し、分かち合うことができたのがとても良かったようです。そのことから思われたのは、牧師夫妻で全てを担う必要はないんだな、ということです。教会が「家族」として、その悲しみを一緒に担うことがグリーフケアになるんだ、ということがよく分かりました。

ちなみにその後は、ご主人が亡くなられてちょうど半年後の命日にお花をもって夫妻でご自宅を訪問いたしました。ちゃんと覚えてますよ、と示すためです。そのことを彼女は非常に喜んでくださいました。

(3) 葬儀、召天者記念礼拝などを執り行う際に 気を付けておられること、意識しておられることは何ですか。

牧師：B教会では年に2度、霊園での墓前礼拝を行っていました。私たちが赴任する前からの取り組みです。しかし、教会から遠く離れた墓地への行きづらさから墓前礼拝に参加できる方が限定されてしまう、という問題があり、今回初めての取り組みとして、召天者記念礼拝のあとの午後の時間を使って礼拝堂で故人の思い出を分かち合う、という時間をもちました。礼拝堂ということもあってか、みなさんリラックスして、先に亡くなられた教会員の方々の写真を見ながらいろんな思い出を語ってくださり、とても良い時間でした。そのような機会が必要なんだと感じました。

また、7、8年前にクリスチャンの息子さんを亡くされた未信者のお母様が、毎年彼の召天記念日に必ず墓前礼拝を希望されるんです。私たち牧師夫妻も毎年その日は極力予定をあけて、墓前でともに礼拝を行っています。その方は息子さんが亡くなられてから初めて教会に足を運んでくださって、その後も何回か来られましたが、いまもやはり深い悲しみがあるようです。

(3) ノンクリスチャンの方の葬儀の司式をされたことはありますか。

牧師：教会員の方のご主人が亡くなられたときに、亡くなられたご本人はノンクリ

スチャンで、でも奥様の希望があって教会で葬儀を執り行った、という経験はあります。奥様が福音を伝えていらっしやいましたね。でも結局目に見える信仰告白などはありませんでした。しかし、ご主人が天国に行けたかどうかということは、結局は誰にも分かりませんから。救いとは何なのか、改めて考え直す機会になりました。

しかし、その葬儀のときに「残念だったね」って声をかけられた方がいたようにして。その奥様やご家族の方々に向かって、です。教会員の方で……悪気はなかったのだらうと思うのですが、「ご主人は未信者のまま亡くなられて、残念だったね」と。それを聞いて、ご遺族の方々、特に奥様はひどくダメージを受けて……落ち込んでおられましたね。人が救われたかどうかは人間にはわかりませんよ。牧師としても難しいところでした。必ず天国に行ったという断定は決してできませんでしたが、「希望がありますから」と言って慰めたのを覚えています。

(4) グリーフケアに関して、個人または教会に対して 特に牧師夫人の賜物、立場が用いられる場面はありますか。

牧師：牧師夫人の働きは、多々あります。そもそも教会というのは女性の教会員の割合が高いものです。そうすると、必然的にご主人が亡くなられるケースのほうが多いので、やはり女性を慰める能力に関しては女性が抜群だと思います。また、どなたかが亡くなられたとき、牧師は通常の牧師としての働き、説教準備などに加えて、前夜式や葬儀の準備、説教の準備などが一気に入りますから、ご遺族との細かいやりとりや状況の把握は、正直牧師夫人ありきで成り立っているようなものですね。

そして訃報を聞いたときだけでなく、その後ご遺族を訪問する場合であっても牧師夫妻で訪ねるほうが良いと思います。慰めや励ましのために。男性だけでは他の人の気持ちを汲むなど、どうしても細かい配慮が行き届かない部分がありますので。

夫人：一般的な牧師夫人の賜物というよりも、私自身の賜物に関することになるのですが。私は若いときに父親を亡くして。そのときの経験が今の牧会でのグリーフケアに用いられているように感じます。というのは、当時牧師だった父を亡くした私は泣くことができなかつたんです。「お父さんは天国に行ったんだから、大丈夫でしょう？」という教会の暗黙の雰囲気と言いますか、牧師家族に対する期待みたいなものがあって……泣くことができなかつた。泣く姿を見せられなかつたん

です。あの悲しいときに、悲しむことができなかつた、許されなかつた、という状況は……本当に良くなかつたなあ、と感じます。愛しているからこそ、その人が不在になったときに深い悲しみを感じるのは当然のことです。たとえ亡くなつたのがクリスチャンであっても、牧師であっても。私はそのときちゃんと悲しみに向き合うことができなかつたので、その後、本当の意味でその悲しみに対する解決を得るまでにすごーく長い時間がかかりました。その経験を通して不在の悲しみに向き合い、ちゃんと泣くことの大切さが分かりましたし、その経験を生かして今はしっかり伝えることができます。

特にその経験が用いられた、と思ったのは、数年前に教会員の方が亡くなられたとき、その娘さんと関わったときです。その方ががんで亡くなられたのは、彼女が高校生で、ちょうど彼女が洗礼を受けた翌日のことでした。若くして父親を亡くす、という同じ境遇を経験した者として彼女の気持ちを理解し、同じ立場に立つことができました。やっぱり彼女も葬儀のあと教会で見かける姿は、強がっているような、無理して笑っているような、そんな感じで。そんな彼女の姿を見て、私と彼女とふたりつきりで話す時間ももちました。他の人たちがどうかではなく、彼女自身がどのように感じているか、どういう思いなのか、よく聞くように心がけました。なにしろ彼女がいろんな思いをひとりきりで抱えこんでしまうことがないように、です。

グリーフケアにおいて牧師夫人の働きが必要だと思うのは、家族が亡くなられたとき、感情の起伏が激しくなっている気持ちや誰かに話したい、誰かに聞いてもらいたい、と思われる方が多いからです。ご遺族の方々に傾聴する作業が初動のときに重要です。かと言って、葬儀社との打ち合わせなどのように実務的なことも同じく必要です。だからこそ牧師1人ではなく夫妻で協力し、役割分担することがとても大事だと思います。私たちもこれまで、葬儀までの数日の期間に葬儀準備を牧師が行い、訪問は牧師夫妻で行うなど、夫妻で協力して対応したケースがいくつもありました。

(5) グリーフケアに関して、牧会者が気を付けるべき・意識するべき点は何だと思われませんか。

牧師：天国への希望はありつつも遺族は現実的な悲しみを抱えていますから、「大丈夫ですよ」とは絶対に言わないようにしています。その悲しみを一緒に受け止めてあげる作業がとても大切なので、「いつまでも悲しんでいちゃいけません」などとは絶対に言いません。絶対に言わないほうがいいですね。召天者記念礼拝などで

の説教のなかでも、天国への希望を語ると同時に、しかし地上においては残された者たちには深い悲しみがある、という「両面」を必ず語るように意識しています。またキリスト教は、天国に行けるという希望があり、ある意味での問題解決はされているという良さがありますが、葬儀のあと遺族がほったからしにされがちなんです。仏教では四十九日など、グリーフケアのための儀礼や儀式が何度もありますよね。個人的には遺族のグリーフケアのためには、キリスト教にも仏教のそれに代わるようなものをもっと必要なのではないかと思います。

夫人：訃報を聞いて葬儀を行うまではもちろん、その後のケアに関しても言えることですが、教会員の方が亡くなられるというのは牧会者自身にとっても非常に大変な、つらいことです。ですから、グリーフケアの全部を自分たちだけで担う必要はないんだと心得ておくことが大切だと思います。また、やはり「キリストのからだ」の一部が取られる、取り去られることに対して、遺族だけではなく牧会者も、教会全体も悲しみを感じているということを認識しておくことです。牧師たちはその期間にはぜひ自分のことも大切にしておいてほしい。自分自身の状態にもよく注意しておくってことですね。そして、普段からそうですが、教会員が亡くなられて葬儀の準備などが必要なときは特に、牧会者のためにぜひ祈ってもらったらいいいと思います。

3人目：C 牧師（21-30年／C 教会2年目）

(1) グリーフケアを行うにあたり、心掛けておられることはありますか。あれば、どのようなことですか。

これをグリーフケアと呼ぶのか分かりませんが、私は訃報を聞いてからご遺族に最初にかける言葉というのを決めています。それは、「寂しくなりましたね」という言葉です。もちろん絶対にこれ！ってということじゃありませんが、基本的にはやはり、たとえクリスチャンの場合でも地上での別離の悲しみがありますからね。天国への希望はありつつも。何しろ、「ご主人は天国に行かれたから大丈夫ですよ」とか「悲しまなくていいんですよ」とか、不用意な言葉がけをしないようにしています。遺族が直面している現実的な悲しみをまず大事にしてあげるために、です。それはノンクリスチャンの方が亡くなられた場合ももちろんですね。

また、すごく細かいことではありますが、駆けつけるときに服装を整えすぎて行かない。というのは、訃報を受けたら夜中であっても必ずすぐに駆けつけますが、

スーツのようなきちっとした服では行かない。そりゃそうだと言われそうですが、まるで牧師がその方が亡くなられる知らせを待っていたかのような印象を駆けつけたときに決して与えないようにするためです。また、いつ何時誰に何が起きてもすぐに知らせに反応できるように、普段から寝る時は携帯電話の着信音、電話の着信音を切らずに、鳴るようにして寝ています。

それから、悲しみに同調する以上に段取りを優先しないということですね。これは個人的にとっても重要なこととして意識しています。牧師ってのはどなたかが亡くなられたとき、その後の葬儀の内容や段取りについて遺族と迅速に打ち合わせしたくなるんです。というか、打ち合わせする必要があるんです。でも、ご遺族がまだ泣いていたり、放心状態になっていたりするときに、こちらが葬儀のことについてそわそわ気にして落ち着かず、なにかご遺族を急かすような、そんな様子・雰囲気を出さないように注意しています。葬儀の打ち合わせはご遺族の方の心がパニックから少し落ち着いて、葬儀について考えられるようになって、向こうから声をかけられたら、丁寧に少しずつそういう実務的な話をするようにしています。

(1) それでは、たとえば葬儀が終わってから数週間、数か月間などの期間において、ご遺族との関わり方で気を付けておられることはありますか。

葬儀などが一通り終わってから数か月、数年のうちは、「この人は、最近身内を亡くされた方なんだ」ということを頭の片隅にでも必ず覚えてうえて接するようにします。そうじゃないとやっぱり、例えば「近頃やっと元気が出てきました」と言われたときなどに、なんのことも思い出せなくて不用意な返答をしてがっかりさせてしまうことが起こりうるからです。そういう意識が少しでもあればちょっとしたことに気づけたりできますし。そうやって、牧師先生は自分のことをいつもどこかで分かってくれている、自分のこの悲しみを覚えてくれている、と感じさせることは、本人のグリーフケアのために必要なことだと思います。

(2) 現在牧会中の教会、もしくは以前牧会していた教会において、個人や教会に向けて、どのようなグリーフケアを行ってこられましたか。可能であれば、いくつかの事例とともに具体的にお聞かせください。

これまでに牧会していた教会でのことを思い返すと、何か教会に向けて意識したこととしては、正直特別なことは何もできていなかったかもしれません。でも、教会員や教会員家族の命日は可能な限り覚えて、声をかける努力はしています。人数

が多い教会のときは大変でしたが。

それから、信徒には普段からその人の誕生日に合わせて誕生日カードを送るのですが、ご家族が数年内に亡くなられた方の場合、特に人生の途中で召された家族がおられる方の場合は、カードのなかでそのことについて一言短く触れるように心がけていました。

また、教会員や教会員のご家族などが亡くなられたときは、礼拝で配られる週報に記載してお知らせの時間に報告したり、葬儀があった週の次の礼拝のお知らせの時間にご遺族から一言挨拶をいただいたりしますね。もちろんご遺族から了承を得てのことですが。あとは、ちょうど礼拝の日が教会員の方の命日だったりする場合は説教の冒頭や説教の中でそのことについて少し触れたりもします。そうやって教会全体としてご遺族の悲しみを共有できるように、しかし大袈裟になりすぎないように、意識しています。

(3) 葬儀、召天者記念礼拝などを執り行う際に 気を付けておられること、意識しておられることは何ですか。

1つ目の質問の回答でも言いましたが、葬儀の段取りなどの具体的・実務的な「すべきこと」をあまり優先しないようにしています。葬儀屋さん、もしくはご遺族のほうから葬儀についての声掛けが無い限り、ご遺族が悲しんでいることを無視して実務的なことを優先しているような発言は避けます。

(3) ノンクリスチャンの方が亡くなられた場合については、どのように考えておられますか。

私は、私たち人間にはノンクリスチャンの方が天国に行ったとも行けなかったとも言えることはできないと思っています。イエス様を信じたかどうか、その方が人生のどこかのタイミングで福音を聞いていたかどうかは私たちには分かりませんが、故人の魂の救いについては神様におゆだねしましょう、というスタンスをとっています。その場合の葬儀の説教では、その人が天国に行ったかどうかということよりも、その人の生前の歩みを覚え、偲ぶことを中心としていますね。

(4) グリーフケアに関して、個人または教会に対して 特に牧師夫人の賜物、立場が用いられる場面はありますか。

そうですね、私も含め、一般的に牧師はあまり泣かないことが多いですよ。そ

の点牧師夫人は遺族とともに涙を流して、遺族の悲しみに寄り添う役割を果たしてくれていると思います。亡くなられた直後だけではなく数週間後などでも、礼拝後にご遺族の女性の方とともに涙を流して抱き合って祈っている姿をしばしば見かけました。

(5) グリーフケアに関して、牧会者が気を付けるべき・意識するべき点は何だと思われますか。

なにしろ、実務的なことを優先しすぎないことですね。段取りを決める必要もあるのですが…あ、特に牧師になりたてのときなんかは経験がないので分からないことばかりで焦る気持ちが大きかったことを覚えています。でもそこはうまくバランスをとっていかなければいけません。まずはしっかりとご遺族の方の現実的な悲しみに寄り添って、向こうから葬儀の打ち合わせの話を持ちかけてくるまではそのような雰囲気は出さないし、言わない。じつはそういう話を実際に聞いたことがあるんですよ。まだ葬儀のことなんて考える気になれないのに、牧師先生がやたら葬儀の打ち合わせをしたがっていてすごく悲しくなった、という話です。それを聞いて私自身も特に意識するようになりました。

また、葬儀が終わってから数か月、数年間は、この人は最近家族が召された人なんだ、ということをおぼろげに頭の片隅に置いたうえで接することが重要だと思います。自分の悲しみを牧師先生も分かってくださってるんだ、覚えてくださってるんだ、と思わせ、安心させることがグリーフケアのひとつだと思います。

しかしこれらのことは、誰かに教わったわけではなく、牧会をするうちにだんだん身につけてきた意識ですし、実際グリーフケアの現場でのちょっとした言動なんかは牧会者本人のセンスにもだいぶ左右されるように思います。

4人目：D 牧師（21-30年／D教会4年目）

(1) グリーフケアを行うにあたり、心掛けておられることはありますか。あれば、どのようなことですか。

私は長い牧会経験のなかで、本当にいろんな方の様々な死の悲しみに関わってきました。クリスチャン夫妻のご長男が自死されたケース、一人暮らしをしていた私の妻の弟、つまり私の義理の弟が突然亡くなったケース、若くして奥様を亡くされたご主人のケースなどです。ご高齢で、ご長寿で亡くなられた方のご遺族の場合は、

ともに「死を見つめる」ということを考えながら関わりますが、先ほど挙げたような突然の死におけるグリーフケアは「ご遺族のショックと喪失感へのケア」です。種類が違ふとまでは言いませんが、関わり方に多少の違いが出る気がします。

訃報を聞いてからのグリーフケアとしては、教会員夫婦のご長男が自死されたときは、両親から夜中3時頃に電話がありました。電話越しにご両親も戸惑い、葛藤されている様子で、正直そのときはかける言葉が見つかりませんでした。詳しい事情は分かりませんでしたが、一報を聞いたときにすぐ電話越しに祈り、その後は両親をどうやって支えるか考え、ひたすら話を聞きました。私の義理の弟が亡くなったときは、分からないことが多いなか、主の御手にゆだねつつ、寄り添うことを意識しました。知らせを受けたときによく傾聴することを心がけています。

他に心掛けていることとすれば、短くゆっくりと祈ることですね。ご遺族と祈るときは、もっともらしい言葉で長ったらしく祈ることは避け、正直に、短く祈るようにしています。「主よ、私たちにはこの状況が分かりません」という風に、正直に祈ります。それから、気が動転している方と話すときは、こちらは意識的に間をおいてゆっくりと話すようにしています。彼らは不安と戸惑いを抱えてどうしたらいいかわからない状況にありますから、羊飼いとしてみればまず彼らを落ち着かせ、一緒にいることを示してあげることですね。こちらもどうしたらいいか分からなくても、彼らを受け止めるために大きくどっしりと構えておくことが必要だと思います。また、訃報を聞いてかけつけられるときはすぐに駆けつけ、ご家族の肩に手を置くなど何かしらのスキンシップをするよう意識しています。もちろん同性の方にのみですよ。「触れる」という行為によって安心感を与えるためです。

それから、葬儀後の数週間などは、毎週ではなくても一緒に祈る機会を何度ももちます。牧会者の雰囲気や賜物、人柄にもよりますが、この時も私は同性のご遺族の肩に手を置いて祈るようにしていますね。

(2) 現在牧会中の教会、もしくは以前牧会していた教会において、個人に向けて、また教会に向けて どのようなグリーフケアを行ってこられましたか。可能であれば、いくつかの事例とともに具体的にお聞かせください。

1つ目の質問で答えたことの他には、例えばご高齢で伴侶を亡くされた方の場合なんかは、電話で話を聞いたり、なにかお手伝いできることがないかと尋ねたりして、こちらが関心を持っていること、覚えているということを示します。また最近では伴侶を亡くされてお一人暮らしの高齢者が多くいますので、葬儀や記念会の際

に遺族の方と連絡先を交換してコンタクトをとり、ノンクリスチャンのご家族を巻き込んで一緒にその方のサポートをするようにしています。

(2) 教会に向けてのグリーフケアとしては、何か意識しておられることはありますか。

はい、グリーフケアは、起こってからはもちろんですが、起こる前からすることもできると思います。たとえばいま話題の「終活ノート」を利用して、死というものに向き合い、備えをさせることなんか良いですね。生きているうちに自分の死や周囲の死について考えておくことは、結果的に悲しみの期間が短くなることにつながります。D教会では以前、教会の修養会で終活について取り上げ、みんなで終活ノートを書く取り組みをしました。

また、説教で語ることでですね。と言っても、復活の希望や死についての単なるhow-to的なことを語るのではありません。悲しいことや苦しいことの意味について普段の説教から語り、聖書から教え、教会の群れを備えさせておくよう心掛けています。

(3) 葬儀、召天者記念礼拝などを執り行う際に 気を付けておられること、意識しておられることは何ですか。

最近では直葬と呼ばれる、前夜式や葬儀を省いて火葬のみを行うケースが多くなってきているようですね。しかしそのような場合であっても故人の人格的な尊厳を覚えるとともに、その人の死における主の計画を覚え、主の備えへの希望を語るよう意識しています。

まったくのノンクリスチャンの葬儀を司式した経験はありませんが、家族や親族にノンクリスチャンがいる場合は、終活ノートに書かれた故人の信仰の証しや家族への言葉が伝道となることもあるようです。

召天者記念礼拝については、D教会では通常の礼拝の時間に記念礼拝を行い、午後に墓前礼拝と愛餐の時間を持ちます。毎年ご遺族の方に写真または何かしらの遺品を持ってきていただいて思い出を語ってもらうのですが、毎年とてもいい時間となっています。教会の群れのいいところは、同じ主にある兄弟姉妹として一緒に故人を偲ぶことができることですね。故人の生きた証しを共有し連帯感を持てるのが、遺族への慰め、グリーフケアになるのだと思います。

(4) グリーフケアに関して、個人または教会に対して 特に牧師夫人の賜物、立場が用いられる場面はありますか。

もちろんですよ！ 大いにあると思います。やはり悲しみの中にある人にとって、女性の存在、働きは大きいですね。自然と安心感を与えることができます。ですから訃報を聞いてご遺族のところに行くとき、牧師夫人も一緒にそこに行くといいと思います。牧師が事務的に葬儀の準備や打ち合わせをする間、ご遺族の方に何気なく寄り添っている、それだけで全然違います。女性は人々の感性を拾うことができる、と言いますか、いっぱいしゃべることが重要なのではなく、その場に存在するだけでも良いんです。

葬儀後のグリーフケアに関しても、牧師よりも牧師夫人が遺族に寄り添って一緒に悲しむ在り方が、やはり女性の賜物として大きいですね。男性がうまく表現しきれない悲しみや感情を牧師夫人が拾ってくれることで、母親的な役割を自然にしているのではないのでしょうか。

個人的にはグリーフケアに限らず、牧会をするうえで女性の働きは非常に大きいと思っています。次にやるべきは何かとすぐに考える男性と、感情的な部分をうまく受け止められる女性とは、やはりできること、向いていることの種類が違いますから。

(5) グリーフケアに関して、牧会者が気を付けるべき・意識するべき点は何だと思われませんか。

あまり感情移入しすぎないこと、でしょうか。牧会者自身が疲れてつぶれてしまわないためにです。ご遺族は最終的には牧会者ではなく主イエスによって真の慰めを受け強められていくのだ、牧会者はそのお手伝いをする働きなのだ、ということを知ることです。最近、様々な理由があるのだと思いますが、牧師や牧師夫人の先生方が倒れてしまったという話もよく聞きます。それを防ぐためにも、ご遺族がイエス様によって慰められるように、それができるように、うまく距離をとりつつお手伝いをするのが大切です。

それから、3年が経つくらいまでは、その人が亡くなられた日にご遺族にメールか電話で連絡をとります。亡くなられてから1年から3年ぐらいたが、手続きなどの忙しい日々が終わって喪失感を改めて感じて一番寂しい、つらい時期だと思いますから。葬儀が終わったあとも、ご遺族に寄り添い、その悲しみをともに覚える。そしてそのことを表現することが大切だと思います。近頃は訪問や電話を少し重たく

感じられる方もいるようですから、そのような方にはLINEやメールで軽く連絡を取るなど、何かしらのかたちで気にかけていることを伝えるようにしています。

高齢者が多い今後の教会では、葬儀の機会はこれからますます増えていくと思います。仏教なんかでは、法要などで故人を供養することでグリーフケアをしていますね。遺族自身がその供養に関わり手をかけてやることにより、自身の悲しみも少しずつ和らいで、時間とともに死を受け止められるようになるようです。その点で言うとキリスト教は、葬儀の後はほったからしというか、あっけなく終わってしまいがちです。遺族がきちんと死を受け止められるように、葬儀のあとも悲しみに寄り添って、ともに時間をかけてグリーフケアを行うという意識が重要だと思います。

Ⅲ インタビュー分析

この章では、前章で提示した現職の牧会者のインタビュー内容を分析する。その分析方法として、それぞれのインタビュー対象者の回答を比較して共通点や相違点を発見する内部分析に加え、先行研究文献をもとにインタビューの内容を検討する外部分析を用いる。以下にまとめられる7つの点は、分析の結果抜粋された、牧会者のグリーフケアにおいて重要であると考えられる事柄である。

1 訃報を聞いたらすぐに駆けつける

インタビュー回答者全員は共通して、訃報を聞いたとき、もしくは亡くなる可能性の知らせを受けたときは、時間に関係なく、すぐにその人のもとに駆けつけることが重要であると語った。斎藤が示すグリーフの8つの段階にあるように、死別の現実を目の前にした遺族たちは、死別のショックから茫然自失の状態やパニック状態に陥っている場合がある¹⁴。したがって、平常時から彼らの霊的な指導者の役割を担っている牧会者がその場に姿を現すことは、彼らに安心感を与えるための初動として非常に重要なのである。そのような迅速な対応をするためには、普段から緊急の事態や知らせの可能性を意識した備えをしておく必要がある。

2 言葉がけに注意を払う

訃報を聞いたときや病室に駆けつけたとき、さらには葬儀を終えてしばらくした

14 斎藤、前掲書、50-56頁

あとも、死別者にかける言葉には細心の注意を払う必要がある。この点についてインタビュー回答者全員が言及していること、またグリーフケアに関する多くの文献でも取り上げられていることから、その重要性は明らかである。

宮林・関本は情緒的介入のグリーフケアに関して、「死別者に対し、特定の条件下以外では、叱咤や激励、教示は必要ではありません」としている¹⁵。また高木は、悲嘆者を支える際の注意点として、「アドバイスをしなさい」こと、「『がんばろう』などの励ましの言葉を言わない」こと、「相手を理解しているかのような発言を安易にしなさい」こと、「気休めを言わない」こと等を挙げ、グリーフケアを行う者たちができることは「最大限にその人の気持ちを理解しようと努め、傾聴するよう努めること、とにかくその人をそのまま受け入れることである」と述べている¹⁶。

さらに斎藤は、信仰者が不条理に思われるような死別に直面した場合に関して、信仰者が聖書のメッセージをもって自身を慰め励ますことは可能だが、それを他人に対して安易にすべきではないと断言している¹⁷。すなわちクリスチャン同士の関係性であっても、当事者の悲しみは当事者にしか分からないということを認識し、言葉がけに注意を払うべきなのである。これはグリーフケアに限らず言えることであるが、グリーフケアの現場においては特に、牧会者は箴言 12 章 18 節¹⁸を意識し、知恵をもって言葉を発するよう注意すべきである¹⁹。

死別という悲嘆の現実には直面したときから死別者の頭の中は様々な感情や考えであふれかえり、パニック状態になることがある。その後、死別者は長い期間をかけて少しずつ死別の現実に向き合い、様々なグリーフの段階を経験する。したがって牧会者は、死別直後だけでなくその後の長い期間において、死別者への言葉がけの内容や方法に注意を払う必要がある。すなわちグリーフケアを行う牧会者に求められるのは、軽率な言葉で励ますよりもむしろ、忍耐をもって死別者の声に耳を傾ける、ヤコブの手紙 1 章 19 節が教えるような「聞くのに早く、語るのに遅い」姿勢なのである²⁰。

15 宮林・関本、前掲書、26 頁

16 高木、前掲書、13-17 頁

17 斎藤、前掲書、44 頁

18 箴言 12:18 「軽率に話して人を剣で刺すような者がいる。しかし、知恵のある人の舌は人を癒やす」。以下の聖書の引用は、新日本聖書刊行会『聖書—新改訳 2017』（いのちのことは社、2017 年）による。

19 伊藤順造『グリーフケア—心の痛みに寄り添う』雄峰舎、2012 年、91 頁

20 ヤコブ 1:19 「私の愛する兄弟たち、このことをわきまえていなさい。人はだれでも、聞くのに

3 悲しみを受け止め、寄り添う

インタビュー回答者によると、「寄り添う」こととは物理的に死別者のそばに存在することであるとともに、「悲しみを一緒に受け止めてあげる（B 牧師）」、「その悲しみをともに覚えること（D 牧師）」である。

宮林・関本は、「寄り添うというプレゼンス」²¹という表現を用いて、寄り添うことが遺族に対するケアの基本であると説明する。物理的、情緒的に寄り添ってくれる人の存在（プレゼンス）によって、死別者の孤独感がやわらぎ、癒やされ、死別者は少しずつ生きる勇気や活力を取り戻すことができるのである。

また、ウェストバーグは著書の中で、様々なグリーフの段階を経験する死別者に対して周囲の人々が一貫して寄り添い続けることの重要性を説いている²²。すなわち、C 牧師・D 牧師のインタビュー回答にもあるように、葬儀から数か月、数年が経って死別者が少しずつ現実的な生活に目を向け始めた段階においても、周囲の誰かがその出来事・悲しみを覚え、関心を示して寄り添い続けることが、孤独感や新しい現実とのギャップに苦しむ死別者を励まし、慰めることにつながるのである。

4 クリスマンとしてのアプローチ

さらに、インタビューの結果から分かる重要な点として、死別者がクリスマンである場合や、故人が生前にクリスマンだった場合でも、死別者が抱える悲しみを否定しない、ということが挙げられる。インタビューの回答者たちは、たとえ故人がクリスマンであった場合でも、死別者が感じる“地上における別離の悲しみ”を尊重し、そのまま受け入れて寄り添うという姿勢を重要視している。これは先述の言葉がけに注意を払うこと、悲しみを受け止め、寄り添うことにも関連しつつ、キリスト教の立場からグリーフケアの事例研究を扱っている文献²³においても言及されており、信仰と悲しみの関係を正しく理解するために牧会者が特に留意しておくべき点である。

ウェストバーグは、クリスマンが陥りやすい誤解として、「強い信仰を持った

早く、語るのに遅く、怒るのに遅くありなさい」

21 宮林・関本、前掲書、82 頁

22 グレンジャー・E・ウェストバーグ『すばらしい悲しみ—グリーフが癒される 10 の段階』水澤都加佐・水澤寧子訳、地引網出版、2007 年

23 藤掛明・小淵朝子・村上純子『牧会相談の実際—カウンセラーと共に考える』あめんどう、2014 年、41 頁

人間は悲しまない」「悲しみなどの感情を超越している」、などという一部の人々の考えを例示する²⁴。このような、信仰と悲しみの関係を誤解した考え方が、B 牧師夫人の「悲しむことができなかった」経験の原因であると言えるかもしれない。B 牧師夫人のように死別の悲しみを周囲から直接的もしくは間接的に否定された場合や、事故や自死など衝撃的で急性の悲嘆に直面した場合、死別者は「病的な悲嘆」²⁵に陥る可能性がある。したがって、死別者はクリスチャンであっても地上の別離という悲しみにしっかり向き合い、周囲もそのことを理解してサポートする必要があることが分かる。

特に、B 牧師夫人の例のように故人がクリスチャンであった場合、地上での死別という現実よりも天国への希望があまりにも強調されすぎてしまうことがある。例えばヨハネの黙示録 21 章 4 節²⁶などは、しばしば悲しみを抱える人々を励ますために引用される。しかしこの箇所は悲しみや苦しみから人々を解放する神の究極的な慰めについて語っているのであり、死別者が抱える現実的な悲しみを否定するための箇所ではない。また聖書のなかには、ヘブル人への手紙 5 章 7 節²⁷のように、キリストがその地上での生涯において人として悲しみを経験し、神に叫び求めたことを示す箇所も存在する。

これらのことから、クリスチャンが天国への希望を持っていたとしても、死別者の悲しみは誰によっても否定されたり軽んじられたりするべきではないと考えられる。むしろ地上での別離の悲しみにしっかり向き合い、そのなかで主の慰めを受け、死別者が自発的に希望を持って天に思いを馳せることができるようになることが重要である。グリーフケアに関わる牧会者はこの点を留意すると同時に、このような誤解やトラブルが起こらないよう、教会内で共通の認識を持たせる努力をする必要がある。

24 ウェストバーグ、前掲書、12-13 頁

25 病的な悲嘆とは、段階を追って少しずつ悲しみから回復していく正常な悲嘆反応がゆがみ、死別者に身体的、精神的に大きなダメージを長く残すような状況を意味する（斎藤、前掲書、70-74 頁）

26 ヨハネの黙示録 21 章 4 節「神は彼らの目から涙をことごとくぬぐい取ってくださる。もはや死はなく、悲しみも、叫び声も、苦しきもない。以前のものが過ぎ去ったからである」

27 ヘブル人への手紙 5 章 7 節「キリストは、肉体をもって生きている間、自分を死から救い出すことができる方に向かって、大きな叫び声と涙をもって祈りと願いをささげ、その敬虔のゆえに聞き入れられました」

5 教会の群れ全体へのグリーフケア

本研究では一般のグリーフケアとは異なる取り組みの例として、牧会者による教会の群れ全体に対するグリーフケアに関してもインタビューを実施した。この点は本研究における独自の項目であり、各インタビュー回答を比較する質的な内部分析のみを行った結果、その取り組みは以下の2つの点にまとめられた。

1つ目は、平常時からの取り組みである。A 牧師やD 牧師が言及するように、牧会者が普段の説教から死後の希望や人生における苦難の意味などについて聖書から語ったり、「終活」²⁸を教会全体で取り組んだりすることによって、自分や周囲の死について意識を向けさせ、死や悲しみに対する心の準備をある程度させる、ということである。

2つ目は、教会内で誰かが亡くなられたあとから実施される取り組みである。B 牧師やC 牧師、D 牧師の回答にあるように、礼拝のプログラムのなかでの報告や召天者記念礼拝（墓前礼拝）を通して死別の悲しみを教会の群れ全体で共有することが、遺族にとっても、また教会全体にとっても慰めとなるのである。しかしその際にも、死別者の悲しみを否定したり、かえって悲しみを助長させたりしないよう、用いる言葉や態度に注意が必要である。

6 牧師の配偶者の役割と必要性

さらに本研究独自の項目として挙げられるのは、グリーフケアにおける「牧師の配偶者の役割、必要性」である。本研究におけるインタビュー対象者は男性牧師が中心であったためインタビューでは「牧師夫人」という表現のみを用いているが、本節では便宜上「牧師の配偶者」と「牧師夫人」の両方の表現を用いる。

なお、この点に関するインタビューの回答は、牧師の配偶者が牧会に関わっている度合いや配偶者自身の賜物によって多少の差異がある。しかしどの回答者も共通して、牧師と牧師の配偶者による役割分担が可能であるとし、配偶者の存在がグリーフケアにおいて積極的な意味を持つと認めているのは明らかである。

訃報を受けてから葬儀が終わるまで、牧師は平常時の教会内外での働きに葬儀に関する実務的な働きが加わって非常に多忙になり、遺族に寄り添う時間的・精神的な余裕が失われがちである。そこで例えば牧師の配偶者が、牧師に代わって遺族に

28 終活とは、人生の終わりに備えるための活動の略である。すなわち、死と向き合い、最後まで自分らしい人生を送るための準備のことである。

寄り添うことができれば、牧師の負担は軽減され、遺族も必要なグリーフケアを受けられることができる。当然、牧師の配偶者の負担は大きく、あくまでも非常時の対応のオプションとしてである。B 牧師が語るように、一般的にキリスト教会では女性の割合が高く、また男性の平均寿命の方が短いことをふまえると、必然的に教会内では夫を亡くした女性がグリーフケアを必要とする場合が多くなる。そのため牧師の配偶者が女性である場合は、教会内の多くの女性死別者のグリーフケアに関してより現実的な助け手とならざるを得ない可能性が高いと言えよう。

加えて、インタビュー回答者全員が直接的に男女の着眼点や感性の違いについて言及している点は留意されるべきであろう。彼らの回答によると、多くの牧師夫人は女性ならではの賜物として交わりの力や、良い雰囲気と会話を自然につくっていく力を持っている（A 牧師）。また、牧師夫人は、涙を流すことの少ない男性の牧師と異なり、葬儀が終わってからも遺族とともに涙を流して遺族の悲しみに寄り添うことができる（C 牧師）。男性だけでは他の人の気持ちを汲むなどの細かい配慮が行き届かない部分があるが（B 牧師）、牧師夫人は遺族が男性の場合であっても、うまく表現しきれない悲しみや感情を拾い、自然に母親的な役割を果たす（D 牧師）。このように、インタビューで回答した4名の牧師は共通して、女性の賜物として持つ感受性の豊かさや気配りの細かさから、牧師夫人が教会内のグリーフケアにおいて重要な位置づけにあるという意識を持っている。

これらを踏まえると、グリーフケアの現場における牧師の配偶者の存在は、牧師の役割を共に担うための実用的な助け手となりうるだけでなく、死別者の悲しみの感情に寄り添い、細かい配慮や気配りができる女性ならではの賜物という2点において非常に重要であることがわかった。

7 牧会者自身の悲しみにも意識を向ける

ここまで、愛する者との死別を経験した遺族や教会員に対する牧会者からのグリーフケアについて見てきた。しかし当然ながら、牧会者自身も死別を経験する人のひとりである。本節では、B 牧師と D 牧師が言及した牧会者自身のための意識について、本研究における重要な点として分析し、以下のようにまとめる。

牧会者は一般的に、その役職ゆえにグリーフケアをされる立場よりもグリーフケアをする立場として認識される場合が多い。しかし牧会者は、血縁の家族や神の家族との死別を経験した場合、自分自身もグリーフケアを受ける必要があることを自覚し、自らの悲しみの感情に正しく向き合う心がけをする必要がある。

またB牧師が言及するように、教会におけるグリーフケアとは牧会者によってだけではなく、教会全体による悲しみの共有や、死別体験者のグループの働きなどを通しても行われるものである。さらには、真のグリーフケアとは最終的には慰め主なる神から受けるものである。したがって牧会者は、自分自身の働きは「死別者が悲しみに向き合う中で神に目を向けることができるように手助けをすること」であることを心に留め、自分たちだけでその重荷を抱え込みすぎない意識が必要である。

IV 提言

本章では結論として、グリーフケアの基本的な事柄や定義、牧会者ならでのグリーフケアに対するアプローチについて再度まとめ、現在の、そして将来の牧会者への提言とする。

1 グリーフケアのありかた

一般的なグリーフケアの定義とは、「悲しみの回復のための第三者からの援助・ケア」である。宮林・関本は、グリーフケアには情動的介入、情緒的介入、道具的介入、治療的介入の4つの在り方があるとするが²⁹、牧会者はそのうちの情動的介入と情緒的介入の2つにケアの範囲を留めておくべきである。この2種類のグリーフケアを行うために、牧会者はまずグリーフの段階とそれに伴う死別者の感情の変化を正しく理解しなくてはならない。

多くの遺族は、死別を目の前にした自分の心境がどのように変化するのかわかることが難しい。また、死別というあまりにもショッキングな現実のゆえに、身の回りの様々なことをネガティブにとらえてしまい、さらに自分の心境がいつまで続くのかと不安を感じてしまいがちである。

そこで、牧会者がグリーフの段階について理解していることにより、死別者が抱える孤独感や罪責感や思慕、身体症状が決して異常なものではないと伝えることが可能になり、不安をやわらげることができるのである。またこの点は、教会内で死別者の状態を心配している他の人々にも、必要に応じて状況を説明し、安心させることができる。

29 宮林・関本、前掲書、25-27頁

しかし、グリーフの現れ方には個人差が大きいため、牧会者はグリーフの段階を絶対視するのではなく、死別者の現状をそのまま受け入れる姿勢を持つ必要がある。死別者が経験する様々なグリーフの段階を理解した上で、次に重要な点は、牧会者が死別者のグリーフケアに継続的に関わり、寄り添い続けていくことである。インタビュー回答者に共通するグリーフケアの重要な点として、すぐに駆けつけること、言葉がけに注意すること、悲しみを受け止め、寄り添うことがあげられるが、これらは全て死別者に対する継続的な情緒的介入において特に留意すべき点である。すなわち牧会者は、長い期間をかけて様々なグリーフの段階を経験する死別者が、自らのペースで死別の現実と感情に正しく向き合い、新しい生活へと向かっていけるよう、傾聴と共感をもって継続的に関わり、支えることが重要なのである。

2 クリスマンだからこそ注意すべきこと

教会に集うクリスマンは、人間のいのちが創造主なる神の主権の中にあること、またイエスキリストを自らの救い主として信じ受け入れた者には、肉体の死後にも希望があることを信じている。しかしどんなに敬虔なクリスマンであっても、愛する者との地上での別離、ことに突然の死別は受け入れがたいものであり、深い悲しみを感じるものである。しかし、クリスマンであるがゆえに死別の悲しみが周囲から認められず、死別の現実に正しく向き合うことができない場合、病的な悲嘆が起こりうるのである。これが教会におけるグリーフケア最大の落とし穴であり、牧会者が特に注意すべき点である。そのため、牧会者は、自身の言動だけではなく、教会内にそのような誤解がないかどうか意識し、間違った認識があれば教え、教会全体で死別者の悲しみを受け入れることができるよう配慮することが重要である。

3 牧師の配偶者の働き

牧会者が行うグリーフケアの特徴の一つは、牧師の配偶者の存在である。インタビュー回答者は共通して、グリーフケアにおける牧師夫人の働きを積極的に認めており、グリーフケアのみならず牧会の様々な働きにおいても牧師夫人の存在、役割は重要であるという回答もあった。したがって、本研究における「牧会者」の定義に牧師の配偶者を含ませたことは妥当であると考えられる。

牧師の配偶者は、現実的な助け手として牧師とともにグリーフケアの働きを担うことができる。また、感情表現が難しい死別者へのグリーフケアにおいて、牧師夫人のコミュニケーション能力や感情表現の豊かさなど女性ならではの賜物が用いら

れ、重要な役割を果たしうるのである。もちろんこの点は、牧師夫人自身の性格や賜物によって差があるが、男性牧師が多い一方で女性信徒が多い日本の教会の現状においては、教会内の多くの女性に寄り添い共感できるということ自体が、牧師夫人に与えられた賜物の一つであると考えられることも出来るだろう。

V 最後に…

第3章においても言及したが、キリストの教会を牧する働きに召されている牧会者は、教会員の死別を目の前にしたとき、その役職と働きの必要性から、自分自身も死別者のひとりであることを忘れがちである。牧会者の目が牧会者自身よりも他の死別者に対して開かれ、意識が向けられるとすれば、それは神の配慮と導きによるものだと考えられる。しかし牧会者は、グリーフケアをする立場にあるからこそ、死別の悲しみに向き合い、誰かに話を聞いてもらうなど、自分自身に対してもグリーフケアを行う必要があるのである。また教会内に死別が起きた場合には、教会員全体が平常時以上に牧会者のために祈り、その働きを支える姿勢を持つことが重要である。

また牧会者は、自らも含む死別者全員が、最終的には主キリストから真の慰めを受けるべき存在であることを知る必要がある。すなわち、究極的に牧会者がグリーフケアとして行うこととは、死別者が悲しみの中から神に目を向け、神の慰めとあわれみをさらに体験できるように、その手助けをすることなのである。これは、牧会者がグリーフケアという深刻かつ重大な働きの全てを自分の責任だと思い込み、重荷を負いすぎてしまうことを防ぐために非常に重要な意識である。したがって、グリーフケアに携わる牧会者はこの意識を深く心に刻み、自分自身も神からの慰めを受けながら死別者に寄り添い、ともに主を見上げていくという姿勢をもってグリーフケアに臨んでいくことが重要なのである。

本研究を通して、グリーフケアの難しさと必要性を学ぶと同時に、神がこの働きを人間にゆだねておられることの意義を改めて感じる事ができた。本研究に協力してくださった方々に感謝の意を表すとともに、この働きを通して神の栄光と慰めがさらにこの社会において証しされることを願う。

[調査報告] フィリップ・ロス・フォックスウェルによる オーラル・ヒストリーの翻訳と解説 —日本宣教30年をふり返って (1)

岩田三枝子

(東京基督教大学国際キリスト教学専攻准教授)

初めに

本資料は、1991年にホイートン大学ビリーグラハム・センターのアーカイブ室¹により、フィリップ・ロス・フォックスウェル (Philip Ross Foxwell) に聴き取りを行ったオーラル・ヒストリー記録全文の翻訳とその解説である。オーラル・ヒストリーでは、フォックスウェルの幼少期から、マジックとの出会い、信仰生活、宣教師となる経緯や30年間に渡る日本宣教の様子が語られている。今号ではその前半部分を紹介し、次号で後半部分を紹介する予定である²。

フォックスウェルは1914年アメリカに生まれ、1944年にホイートン大学大学院を卒業後、戦後間もない1948年に妻ジェーン³と共に宣教師として来日した。1949年に東京基督神学校を設立し、その後1979年にアメリカに帰国するまで30年以上にわたって日本の神学教育に携わり、2013年に亡くなった。

フォックスウェルが創設した東京基督神学校 (1949-2011) の主な沿革は以下のとおりである。

1949年 東京基督神学校設立 (東京都杉並区堀之内)

1951年 日本基督神学校と改称

1968年 東京都東久留米市氷川台に移転

-
- 1 The Billy Graham Center Archives at Wheaton College, <https://www.wheaton.edu/about-wheaton/museum-and-collections/billy-graham-center-archives/>
 - 2 貴重な資料であるフォックスウェルによるオーラル・ヒストリーの翻訳と掲載を快く許可してくださったビリーグラハム・センターのアーカイブ室に心からの感謝を申し上げます。
 - 3 Jane Alice Foxwell. 1945年にフィリップ・フォックスウェルと結婚。父はホイートン大学学長 (1926-44) を務めた J. Oliver Buswell (1895-1977)。

- 1980年 東京都国立市に移転。日本基督神学校、共立女子聖書学院、東京基督教短期大学の3校が合同し、学校法人東京キリスト教学園に統合（日本基督神学校は東京都専修学校に）
- 1981年 東京基督神学校と再度改称
- 1989年 千葉県印西市に移転（千葉県専修学校）
- 2012年 東京基督教大学（1990年設立）に統合され、博士前期課程を含む4年間の教会教職課程となる（2014年に博士後期課程設置）

フォックスウェルを知る主な資料としては、自伝 *Philip Foxwell: Missionary Magician* (Pasadena: William Carley Library, 1989) がある。この自伝ではフォックスウェルの幼少時代から青年期にかけてのマジシャンとしての生活が中心に語られ、フォックスウェルの宣教師としての側面にはさほど光が当てられていない。マジックを用いた日本宣教の様子の記載もわずかに見られるものの、東京基督神学校設立の経緯や様子は触れられていない。その他の資料には、フォックスウェルが制作した日本を紹介するビデオ *Japan's Open Door* がある。フォックスウェルの手品ショーの収入によって撮影費用をまかなったとする本ビデオは30分間の構成で、1950年代の日本の共産主義、天皇制、日本文化の紹介を中心にした映像に、フォックスウェル自身によるナレーションの解説が添えられている。この映像には日本基督神学校の授業風景や卒業式の様子も数分間登場するものの、カリキュラム等の詳細については触れられていない。

他方、東京基督神学校を知る資料には、『東京キリスト教学園のあゆみ』（三校沿革史編纂委員会、1989年）、『東京キリスト教学園のあゆみ—1989～2000年』（学園のあゆみ編集委員会、2002年）、下川友也編『東京基督神学校 草創期史』（東京基督神学校教授会、2003年）、東京基督教大学 website「東京基督神学校について」（http://www.tci.ac.jp/theology_department/graduate/tcts）等があり、同校の創設の経緯や沿革をたどることができる。

本オーラル・ヒストリーでは、フォックスウェルの幼少期から始まり、宣教師としての召命、日本宣教開始の様子、東京基督神学校設立の背景、さらに日本宣教の喜びや困難等が語られている。77歳となるフォックスウェルの語りは、時には話題が重複し、時には脱線し、また口ごもったり、応答が質問に対応していない場面もあるが、日本からアメリカに帰国後12年になるフォックスウェルの日本宣教に関わる記憶はなお鮮明であり、日本の宗教や文化への鋭い視点を備え、そしてウ

イトに富んでいる。本オーラル資料は、フォックスウェルの個人史としての価値にとどまらず、宣教師自身の視点から見た、戦後日本の初期宣教の様子、また東京基督教大学の源流の一つとなる東京基督神学校の黎明期を知る貴重な一次資料である。東京基督教大学設立 30 周年、そして東京基督神学校設立 70 周年となる年にふさわしい資料紹介であると考ええる。

本オーラル・ヒストリーは長文となるため、今号と次号にわたって紹介を行いたい。今号の前半部分では、フォックスウェルの宗教的な家庭環境、手品との出会いや、ホイトン大学在学中の様子、日本宣教開始期の状況、また東京基督神学校開校の経緯等に触れられている。インタビュー後半部分の東京基督神学校の様子や、東京キリスト教短期大学及び共立女子聖書学院との合同に寄せたフォックスウェルの思い、また日本文化や天皇制への視点等については、次号で紹介したい。

フィリップ・ロス・フォックスウェルによるオーラル・ヒストリー⁴ 前編

日時：1991年5月17日

場所：ホイトン・カレッジ ビリーグラハム・センター

インタビュアー：ポール・A・エリクソン (Paul A. Ericksen)

幼少期の宗教的家庭環境

エリクソン フォックスウェル牧師、今回のインタビューはこれまでのものとは少し異なると思います。すでにこれまでご自身に関する多くのことを、著書 *Philip Foxwell: Missionary Magician*⁵ で記しておられますが、インタビュー開始にあたり、人生の初めの部分に戻ってお話を伺いたいと思います。あなたが育った家庭の宗教的環境について少しお話いただけますか？

フォックスウェル 私の父は、日曜学校を始めました。また母は非常に信仰深い女性でした。私の人生の初めに最も大きな霊的影響を与えたのは、母です。例えば、(ハンドレー・カー・グリーン・モール⁶のローマ書やアンドリュー・マーレイ⁷などの注解書の中に、今でも時々母のメモを見ることがあります。父も日曜学校を始めるなどの活動はありましたが、父はビジネスなどに関わる事が多く、遠い存在となっていたこともあり、家庭での強い霊的養いは母から受けました。

4 インタビューには重複や冗長な箇所が存在するが、オーラル・ヒストリー資料保存としての側面から、記者による編集や省略は行わず、再録原文テキストに忠実な訳出を行った。ただし、原文テキストに記録されている「ああ」などの間投詞や、「ええ」といった相槌、連続した箇所における同じ言葉の繰り返し、また「休憩にしましょう」「(テープレコーダーを一時止める)」といったインタビュー内容に直接関係しない箇所は、内容に影響しない範囲において削除した。また、読みやすさを考慮して、原文にはない小見出しと段落を加えた。なお、本文中で「()」として補足されているものは原文上での補足であり、脚注による補足説明は記者によるものである。

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

6 ハンドレー・カー・グリーン・モール (Handley Carr Glyn Moule 1841-1920)。聖公会の神学者。

7 アンドリュー・マーレイ (Andrew Murray 1828-1917)。南アフリカの牧師。

エリクソン お母様は、どのようなことをされましたか？

フォックスウェル 家庭礼拝を行っていました。私たちは共に祈りました。私たちが住んでいたインディアナ州のサウス・ベンドの町に面白い聖書の先生がいたのですが、一緒にその先生を訪問したり、たまたま都合が合えば誰かを誘って一緒に訪問しました。著書の中でも触れましたが、これは、母と私の関係を表す際に、重要な鍵となる点です。

世界大恐慌がありましたが、私には裕福な家庭出身のビジネスパートナーがいました。彼は、もし自分のお金が底をついた時には、自分の母親に助けを求めることができました。

ある時、このシャーウッド・ドッジというビジネスパートナーが私にこう話しかけました。「君は日曜学校で教えているね？」私が「そうだ」と答えると、彼は、「君は、『我らに日用の糧を与えたまえ』という祈りを教えているね？」と言います。私が「そうだ」と言うと、彼は「僕が君にお金を貸してあげないと君は食べることができないのに、どうしてその主の祈りが意味のないことだと認めないんだ？」と言ったのです。

その後、私は母にその話をしました。母と私はそれまでは夜通しの祈りをしたことはありませんでしたが、とにかく、母と私は夜通し祈りました。私たちの祈りは、「神様、お助け下さい」という祈りではなく、「神様、シャーウッドにどのように伝えれば良いでしょうか？あなたの栄光が汚されています。私たちの日毎の糧を与えてください、と祈り、そしてシャーウッドからお金を借りなければならないことをどのようにシャーウッドに伝えれば良いでしょうか？」という祈りでした。

私たちが夜通しの祈りを終えて、幸福感や特別の高揚感を感じたということはありませんでしたが、祈り終わった土曜日の朝、会ったことも聞いたこともない二人の男性から長距離電話がかかってきました。当時としては非常に高額な給与が提示され、マジシャンとしての私とすぐに仕事をしたい、という話でした。

このエピソードは、母と私の関係を示す一例です。父と私にはこのような経験はありませんでしたが、私の母は、「これは、神様の栄光に関わることです。さあ、祈りましょう」という人でした。「神様、あなたの栄光はここでは危機に瀕しています。私たちは何をなすべきでしょうか？」と。

私はシカゴに行き、この電話の男性たちと会い、契約書にサインをしました。私は電話に対応した時には放心状態で、彼らの名前や彼らがどこにいるのかを覚えていなかったのですが、この二人を知っているという人を知っていたので、彼らを見

つけ出すことができました。それは土曜日だったと思いますが、月曜日の朝には私にアッパー・ペニンシュラ（ミシガン）まで400マイル北上してほしいという話でした。彼らはマジシャンで、1週間に12の町の学校でマジックをしていましたが、一人が病気になる、突然その代役が必要となったのです。ですから、私が代役になりました。奇妙な状況でした。彼らは、私がベン・バーガー⁸ではないことを暴露しないでほしいと望んでいました。私はその場所へ行って、マジックを行い、そして人々に「皆さん、私は代役ですよ」と伝えました。

私を雇った人たちは、私をととても気に入って、給与も上げ、永続的に雇ってくれたことで、私もとても良い結果を得ました。けれどもそれは、私たちが考えていたような、「神様の存在が窮地に陥っている。私たちは何かをしなければならない。私たちは夜を徹して祈る必要がある」という、私が母との関係を示す答えではありません。

エリクソン 興味深いですね。シャーウッド・ドッジはどのような様子でしたか？
フォックスウェル 私は彼を、ドライバー兼うさぎの世話係のアシスタントとして雇いました。彼は私のパートナーとなり、私は彼に給与を支払いました（私は車を持っていなかったのですが、彼は持っていました）。彼が出演契約交渉担当者として私と一緒に旅をするために、彼に給与の三分の一を払いました。

彼はタバコをやめ、聖書の言葉を暗唱しました。私たちは親しくなり、私は彼に、キリスト教的な書物を読ませました。私が知る限り、酸欠状態の時にイエス・キリストが酸素テントの中にいる、という状況でもなければ彼がキリストを必要とすることは決してない、ということが私の人生の大きな悲しみでした。彼はキリスト教について多くのことを知りました。一度彼は冗談で、自分が住んでいるエバンストンはモダニズムでごった返している場所だと語っていました。彼は才気ある若い男性で、広告業の世界を駆け上がりましたが、断固として献身しないのです。彼はキリスト教について十分に知っていたので、酸素テントの中に手を伸ばすこともできましたが、そうしませんでした。とにかく、私たちは親しくなり、彼は私と一緒にいる間は、キリスト教の書物を読み、キリスト教をよく知るようになりました。

エリクソン もう少し話していただけますか？

フォックスウェル 彼は20年前に亡くなりました。彼はタバコを吸い、お酒を飲んでいました。人間的に言えば、惨事です。彼は、私よりも良い体格でしたし、長

8 ベン・バーガー (Ben Berger 1897-1988)。ミネアポリスのビジネスマン。

生きすべき人でしたが、1930年代の頃には、タバコの害がどれほどのものかについては認識されておらず、タバコとお酒の組み合わせによって、50代の頃に彼は心臓発作で亡くなりました。彼は70代でも、それ以上でも容易に生きることができたはずです。

キリストへの献身

エリクソン あなた自身のキリストへの献身について話していただけますか？

フォックスウェル 世界大恐慌の困難が、私の霊的成長と進展とを助けてくれたと思います。私は、自分の町のファースト・メソジスト教会で育ちました。けれども、何の神学的理解もなく、人々は真の満足を感じていませんでした。後に、私がこの教会を訪れた時、日曜学校の資料では、貧しい少年であるヨシフ・スターリン⁹が善や物質を作り出してくれると称賛していました。

理由はわかりませんが、私が高校生の時、両親は近所の小さなバプテスト教会に通い始めました。このバプテスト教会の牧師は非常に信仰深い方で、私の人生に大きな影響を与えてくれました。この教会で、ある時新生についての説教がなされ、私は、「それが何であるかは完全には確信していないが、それが何であれ、私はそれを得ていない」と考えました。この新生についての説教に促され、私は通路を歩いて講壇の前に進み出ました。

このサウス・ベンドのカルバリー・バプテスト教会の牧師は非常に信仰深い方で、個人的にもこの牧師と友人となりました。多くの個人的な、また人格的な養いを彼から受けたと思います。私はこの教会で、若い人々の間で積極的に活動を行うようになりました。私は、牧師のダニエル・ダンカンを非常に尊敬していて、彼の教団的背景がどのようなものであるにせよ、私はただそれを受け入れていました。バプテストであった彼は、高校生の私をカルバリー・バプテスト教会に加えてくれました。

高校を卒業して1年が経ち、私はカルバリー・バプテスト教会で朝の礼拝説教を行いました。牧師が北バプテスト・コンベンションに行く際に、私が朝の礼拝の責任を担うにふさわしいとされたからです。高校を卒業して1年後です。おかしなことですが、私は今でもこの頃の説教原稿を持っています。若い頃、私は多くの題

9 ソビエト連邦第2代最高指導者ヨシフ・ヴィッサリオノヴィチ・スターリン (1878-1953) を指している。

材を一つの説教に詰め込む傾向があったと思います。ビリー・グラハム¹⁰と話をする機会があった時、彼は、「いいかい、ポイントは一つ、で十分な時もあるよ。一つのポイントが全てだよ」と言っていました。一方で、私の初期の説教は、たくさんものを詰め込みすぎていました。それが私の出発点でした。

また、(ロバート・トーマス・) ケッチャム¹¹という敬虔な方が、特別な集まりからサウス・バンドに来るようになりました。私は非常に彼に感謝して、彼が住んでいたインディアナ州のゲイリーまで彼を時々車で送って行くことができました。彼は私の人生に影響を与えてくれました。カルバリー・バプテスト教会のダニエル・ダンカンと、ロバート・T・ケッチャムの二人は、高校生の私に影響を与えてくれた人たちです。

エリクソン あなたがマディソンで生まれたという記事を読みました。

フォックスウェル 私の父は、ウィスコンシン大学に行き、私が生まれた時にはマディソンに住んでいました。

エリクソン あなたが生まれたどのくらい後に、家族はインディアナに引っ越したのですか？

フォックスウェル 私の父は、レミングトンランド社に勤めていました。父は、マディソンからミルワーキーへ、そしてミルワーキーからサウス・バンドへと移り住みました。私が8年生の時に、家族はインディアナ州のサウス・バンドに移って来ました。私のマジック人生は、インディアナのサウス・バンドに住んでいた8年生の時に始まったのです。ですから、ウィスコンシンは生まれた場所です。妻が生まれた場所も思い出そうとしているのですが、妻は多分……

エリクソン ミネアポリスですね。

フォックスウェル そうです。彼女の父親がミネアポリスで牧会をしていて、ミネアポリスで生まれました。

ホイトン・カレッジ入学

10 ビリー・グラハム (Billy Graham 1918-2018)。アメリカのノースカロライナ州出身のキリスト教伝道師。1943年ホイトン大学を卒業。1950年にビリー・グラハム福音伝道協会を設立し、日本でも1956、1967、1980、1984年にビリー・グラハム国際大会が開催された。

11 ロバート・T・ケッチャム (Robert T. Ketcham 1889-1978)。バプテスト派の牧師。著書に *I Shall Not Want* (Chicago: Moody Press, 1953)。ほかがある。

エリクソン ホイートン時代のことに移りたいと思いますが、ホイートンの最初の印象はどのようなものでしたか？

フォックスウェル ノーマン・ルイスという親しい友人がいました。私は3回分の夏学期をムーディ聖書学院¹²で過ごしていましたが、ノーマン・ルイスからホイートンに来るように勧められて、訪ねてきました。キャンパスを訪れ、ノーマン・ルイスの影響もあり、ホイートンに興味を持ちました。

けれども、最終的な状況は通常とは少し違ったものでした。私は、プロのマジシャンとして働いて十分な蓄えがあったので、そのエンターテイメントの仕事はやめて、キリスト教奉仕のために準備しました。そして、ムーディ聖書学院の学部長に手紙を書きました。「私はこの学校にとどまり、最後まで学びを終了したいと考えています」。私は3回分の夏学期をそこで過ごしていました。「学びは多少遅れます」と私は手紙に書きましたが、学部長は手紙の返事をくれませんでした。後になって、学部長は返事を書くことを少々苦手としているとわかりましたが、手紙の返事はなく、私はムーディのサマースクールに入り、夏にホイートンで学びをスタートしました。

エリクソン それは、1940年ですか、38年ですか？

フォックスウェル 1938年の夏だと思います。ホイートンで、一夏と3年間の学びをしました。ノーマン・ルイスが私をこのキャンパスへと連れてきました。彼と私は、生涯にわたる友人となりました。彼は、いまでも世界宣教U.S.センターにいます。彼は、南アメリカへの宣教師でした。私たちは今に至るまで、生涯の友人です。彼が、私をここホイートンへと連れてきて、ホイートンを紹介してくれたのです。

ホイートン・カレッジでの学び

エリクソン ホイートンはいかがでしたか？ ここに来た時、どのように感じましたか？

フォックスウェル 私の知っているクリスチャンたちは、ホイートンに感謝し、敬意を払っていたと思います。ホイートンは、まさにクリスチャン・カレッジでした。

12 ムーディ聖書学院 (Moody Bible Institute)。1886年、アメリカのシカゴにドワイト・ライマン・ムーディ (Dwight L. Moody 1837-99) によって設立された。日本人では、中田重治、木村清松、中田羽後、等が学んでいる。

私は、ムーディ聖書学院で幸せでしたし、学び、成長していました。ムーディ聖書学院での生活が嫌になったのではありません。良いものだと感じていました。私をホイートンへと導いた人間的な要素は、私が学部長から手紙の返事をもらわなかったことです。先ほども触れましたが、「私は遅れますが、ここに来て、学びを終えたいのです。しかし遅れます」という手紙に、何の返事もなく、私は困惑しました。後ほど、特にこの男性が、手紙の返事をするのが少々苦手な人であることがわかりました。とにかく、私は神様があらゆる類いの摂理を用いられ、神様が望まれる場所へと私たちを導かれる方であることを信じています。

私はホイートンに来たときに、大きな強みがありました。私は1932年に高校を卒業して、1938年の夏にホイートンに来ました。私は学びに飢えていました。夏に、ホイートン・カレッジでシニアの方々と一緒に旧約聖書概論のクラスを取りました。この方々にとっては卒業するために必須の科目でしたが、私にとっては、それは肉であり飲み物でした。いつもそうだということではありませんが、アカデミックな雰囲気から離れていると、そういうこともあります。私の場合は、この夏の旧約聖書概論が非常に興味深く、とても良い成績を収めました。90点か、95点でした。この夏、とてもよく勉強しました。アカデミックな状況から離れていたことは、私にとってはよかったです。一度アカデミックな雰囲気から出ると、二度と戻ってこない若い人々もいます。けれども、私の場合はとてもうまくいきました。素晴らしい夏でした。90点を三つと95点を一つ取りました。つまり、良い成績です。このようにしてホイートンの夏を旧約聖書概論で開始しました。

エリクソン 誰がこのクラスを教えていましたか？

フォックスウェル その夏にコロンビア・バイブル・カレッジから来たウィック・ブルーモール（・ジュニア）¹³でした。その前は、その時にはホイートンでは教えていなかったメリル・テニー¹⁴でした。彼は試用期間だったのかもしれませんが、ゲスト講師でした。私は彼が好きでした。後になり、彼と個人的にも友人になりました。

エリクソン 海外での経験の視点からホイートンでの教育を振り返ってみて、特に

13 ウィック・ブルーモール Jr. (Wick Broomall, Jr. 1902-76)。プリンストン大学で学位を取得し、現ダラス神学校、現サウザン・バイブル・カレッジ、コロンビア・バイブル・カレッジ等で教鞭を執る。

14 メリル・テニー (Merrill C. Tenney 1904-85)。アメリカのマサチューセッツ出身の新約学、ギリシャ語の学者。著書に *New Testament Survey* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961)。ほかがある。

有益な影響を受けた科目や教授はありましたか？

フォックスウェル その質問には、この前置きで答えたいと思います。私は、聖書専攻を取らないように、と勧められていました。私はムーディ聖書学院でかなりの単位を取ってきており、聖書専攻は取らないように、と勧められたのです。4年間の学業が続けられるだけの蓄えがあるかどうか、私はかなり心配していました。その時、私は少なくとも、聖書専攻をやりたいと主張するに十分なほど、キリスト教的なものに関心を持っていましたが、聖書専攻にすることを推奨されませんでした。

エリクソン アドバイザーの助言ですか？

フォックスウェル アドバイザーの助言です。彼らの立場は正しいと思います。けれども、私の心配は、自分の蓄えが、暑い日の雪だるまのように溶けていくということでした。多く蓄えたと考えていましたが、蓄えはあっという間になくなるのです。4年間足りるかどうかわかりませんでした。私は、「聖書専攻にしたい」と考え、聖書専攻にしました。

聖書専攻として、私はヘンリー・C・シーセン¹⁵のクラスをたくさん取りました。その場所を離れる前に、彼の試験などを作成するアシスタントの一人となりました。ヘンリー・シーセンは私の人生に多くの影響を与えてくれた教師の一人です。聖書専攻の教師のもとで学んでいたのですから当たり前ですが。私は、ロバート・ストーンに対しても、暖かさや尊敬の思いを持っています。後でわかったのですが、彼と私は実は同じ年齢でした。

私はすでに学校を卒業し、ショー・ビジネスをしてから学校に戻ってきたので、普通の新入生よりも年上でした。ですから、ギリシャ語の最初の学期は悲惨で、溺れ死にそんな思いでした。何年もショー・ビジネスをしていたので、「不定詞」「動名詞」「分詞」といった用語は、私にとってほとんど無意味なものだったのです。ボブ・ストーンのカリキュラムが8時にあり、同じ課がお昼にもう一度行われていました。それで私はクラスに行って、次の課でやるべきことを確認していました。もし彼が優しさや忍耐を持っていなければ、降参していたと思いますが、彼は、私とともに歩んでくれました。私たちは今に至るまで個人的な友人です。彼の妻と私も連絡を取り合っていて、最近彼女が私達を訪ねてきてくれました。彼の優しさや忍耐によって助けられました。

15 ヘンリー・シーセン (Henry Clarence Thiessen 1883-1947)。ダラス神学校、ホイートン大学等で教鞭を執る。著書に *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949)。ほかがある。

最終的には、私はギリシャ語で95点を取ったと思います。最初の時点では、おそらく2回目で合格できるだろうと考えていた私は、ついに日本でギリシャ語を教えることになりました。私は大学院に在籍し、ビジネスの世界に少しだけ戻り、成績についてはあまり注意を払っていませんでした。ギリシャ語で95点が必要になりましたが、私はギリシャ語で95点を取れるような学生ではなく、シーセン教授のところへ行って、「先生、もし私がセイヤー (*Thayer's Greek-English Lexicon*) のテストを全て受けたら、私に95点を与えることは慈善だと思いますか?」と尋ねました。私は彼の足を引っ張らないと彼を説得しました。私は彼に、「慈善は必要ありません。慈善が欲しいではありません。私に95点を与えることが公平だと思いますか」と聞きました。私は、成績には注意を払っていなかったため、大学院の成績でその点数が必要でした。私は、「全ての *Thayer's Greek-English Lexicon* のテストを受けたら、ギリシャ語で95点をくれることは、公平だと思いますか?」と聞きました。私は本気で彼を説得して、彼も同意してくれました。

その時私は、北バプテスト神学校¹⁶にいましたが、十分な時間とプライバシーを確保できるように、神学校から1マイル離れたホテルの部屋を借りて、*Thayer's Greek-English Lexicon* のページをめくり始めました。5年生のギリシャ語に入るまでに、新約聖書の全ての単語と一度は出会うことになるのですが、それは何千語もあり、見たこともないような単語でした。私は1週間ほどホテルに滞在し、時々、単語帳を持って散歩をしました。そして戻ってくると、「よし、準備はできたぞ」と言いました。シーセン教授は *Thayer's Greek-English Lexicon* をめくり始め、3ページごとに言葉を引っ張り出し、辞書全体の代表の単語として200語を示しました。それは辞書全体からの200語でしたが、私は89.5%の出来でした。よくできたと、彼は私に95点をくれました。

実は、この単語を準備して以来、私は読むことがずっと滑らかに、たやすくなりました。この時までには単語力が研ぎ澄まされたので、英語を読むように実践的に読めるようになったのです。*Thayer's Greek-English Lexicon* は5600語あるのですから、全ての人が暗記に取り組むわけではありません。でもこれは生涯にわたって有益でした。

私は日本で日本人にギリシャ語を教えました。一人の学生は、後にメイチェンのギリシャ語の教科書を翻訳しました。この教科書は、日本の多くのキリスト教の

16 北バプテスト神学校(Northern Baptist Theological Seminary)。1913年イリノイ州に設立。

学校で使用されています。私は、学問の領域で私をはるかに超える人々を訓練するという幸運を得ました。メイチェンのギリシャ語テキストを翻訳したこの女性は、才能溢れる女性でした。優秀で、時々教員の間違いを指摘するのです。田辺滋¹⁷ という女性です。

ホイートン・カレッジ時代のショービジネス

エリクソン その頃ホイートンでは、ショー・ビジネスを行う学生に対してどのような反応がありましたか。

フォックスウェル 「ムーディ聖書学院では、どのような反応だったか？」という前置きの質問が必要です。私の宣伝を見て、「フォックスウェルさん、こういうのは全部、クリスチャンになる以前の人生に属しているものですよ」と言われました。私が一生懸命に夜のショーを行った後、夜中の2時に燕尾服で入ってくるので、彼らは困惑していました。

ホイートンでは、私がキャンパスで何度かパフォーマンスをした後は、もう少し開放的な雰囲気でした。最近、私が1940年初頭に行っていた夜のショーの台本を見てみると、2時間半のショーで、私がボイラー脱出の演出なんかをしている間、聴衆は観覧してくれています。とにかく、ホイートンの雰囲気は私に合っていましたし、私もその時のホイートンに合っていました。ホイートンでは、ボブ・ジョーンズ大学¹⁸にはあったような演劇もありませんでしたし、映画を見に行ったりもしませんでした。私のマジックは程よく独特で、非常に高いレベルの反響と評価を得ました。

最初のパフォーマンスを行った時、一人の教授から、「君は、『ステージ』という言葉を使うべきではない。人々をステージの上に招いてはいけない」と言われ、私は「何百回のパフォーマンスで人々をステージに招いてきました。長年の習慣をやめられるかどうかわかりません」と答えました。そして、ホイートンでの親しい友人に、「僕にキャンパスで会ったときには、『やあ、フィル』とか『フォクシー、元氣?』

17 田辺滋 (1916-2016)。日本基督神学校、フェイス神学校、カベナント神学校で学び、東京基督神学校で教鞭を執る。訳書に、ジョン・グレシャム・メイチェン『新約聖書ギリシャ語原典入門』(新生運動、1967年)がある。

18 ボブ・ジョーンズ大学 (Bob Jones University)。1927年設立のサウス・カロライナ州にある超教派福音派大学。

とか言わないでほしい。『やあ、プラットフォーム』とか『元気、プラットフォーム?』と声をかけてくれるかい? この『プラットフォーム』という単語を頭に入れておきたいんだ」と伝えました。

エリクソン つまり、それが受け入れられる言葉だ、ということですか?

フォックスウェル そうです。人々をプラットフォームに招く、ということです。私たちは洗練されていなかったかもしれませんが、文芸会への高い情熱がありました。彼らは素晴らしく、人々は楽しんでおり、私自身もその頃は、貧しいとは思いませんでした。私たちは映画に行くこともありませんでした。良い生活を送り、大いに楽しみ、楽しみの中で人々は創造的だったと思います。

私たちは一度、ビリー・グラハムが住んでいたケン・ハンセン¹⁹の家でハロウィンパーティをしました。女の子たちを窓までハシゴで登らせて、というような危険なことをしました。私たちの創造性は、テレビといったようなものには汚されていませんでした。良い生活でした。私は高い評価をもらい、一方では、そういったことをしていました。

マジシャンというのは、偽物の頭を使って、それで欺いて、効果を出すんですよ。優れた芸術家のデウィット・(ウイスラー・)ジェイン²⁰がキャンパスにいて、彼が私の妹²¹の鼻の上にわらをかぶせて妹の顔の形のマスクを作り、木のマスクを作成して、そこに妹の顔を描きました。観客はピアース・チャベルの前席に座り、妹の顔をしっかりと見ているつもりなのですが、それは本物の顔ではないのです。

私はその当時、パフォーマンスへの高い評価を得ていましたが、それ以外にも自分でも気が付かなかった特別な強みがありました。私の優れたパフォーマンスを見た全てのホイートンの学生たちは、東海岸から西海岸へと広く出て行き、無報酬での宣伝を行ってくれました。休暇になると私はホイートンから出発して、東部でのスケジュールをこなしました。ホイートンの学生たちが計画を立ててくれたからです。

ですから、ホイートンは私によって良い場所でした。私は時々ふざけて、「僕は

19 ケネス・ハンセン (Kenneth Hansen 1918-94)。1941年ホイートン大学を卒業。クリーニング業を営み、ホイートン大学の理事も務めた。

20 デウィット・ウイスラー・ジェイン (Dewitt Whistler Jayne 1911-)。画家。1936年ホイートン大学に卒業後、母校で教鞭を執った後、カルフォルニア州立大学でも教鞭を執り、名誉教授となる。

21 バーバラ・コールマン (Barbara Coleman)。2013年、92歳で亡くなる。

二つの学位と学長の娘を手に入れたよ。他にこんなに良い場所がある？」と言っています。

ホイートン・カレッジの三銃士

エリクソン あなたとドン・ホーク²²、ケン・ハンセンは、三銃士と呼ばれています。それはどこからきた呼称ですか？

フォックスウェル 私はホイートンに来て、馬鹿げたことをたくさんしましたが、時々、良いこともしました。私は、「主よ、私の霊的生活を豊かにしてくれる友人を教えてください」と祈りました。そして、神様はその祈りを喜んでくださり、私にドン・ホークとケン・ハンセンという友人を与えてくれたのだと信じています。人間的な要素もいくつかあります。一つは、私たち全員が町の中に住んでいたことです。私たちは寮には住まず、町に住んでいました。それが一つの共通点です。それから私たちは、互いの良さを認めていました。私はドンの討論の技術や全てを高く評価していましたし、ドンとケンは私のマジックなどに少しばかり良い印象を持っていて、ケン・ハンセンは明確なリーダータイプの点が称賛できる男性でした。ケン・ハンセンと同じ教室にいたある時、より高い質の仕事をしなさい、と私達を叱る教師がいませんでしたが、そんな時に、「さあ、みんな。もっと質の高いペーパーを書こう」と後押しするのがケンでした。

また私たち三人は、ジム・グラハム²³ という男性とも親しくしていました。ジェームズ・R・グラハムです。彼は中国で宣教師をしており、教える内容や評価の方法について独自のやり方があって、それが教務では非常に大きな重荷になっていました。けれども彼は、私たち三人にとっても大きなインスピレーションを与えてくれました。特に私たち三人に、です。電車でその場所に行きたかったわけではないのですが、彼と一緒に過ごすという目的のためだけにジムと一緒に電車に乗ったことがありました。ジム・グラハムがいたのは少しの間でしたが、彼は私達をつなぎ

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

23 ジェームズ・R・グラハム (James Robert Graham III 1898-1982)。中国への宣教師 James Robert Graham II (1863-1943) の子息として中国で育つ。中国で宣教を行っていたが、1938年当時はホイートン大学で教鞭を執っていた。

合わせてくれ、私たちに三銃士という名前をつけたと思います。私たちは、コレー(写真館?)に行き、三人で一緒に写真を撮りました。多分1941年に、ケン・ハンセンとドン・ホークと私がジム・グラハムのために撮影したこの写真を、私の著書の中で見ることができます。1940年か41年です。もう一枚、非常に最近の写真もあります。

私が「神様、私の霊的生活を助けてくれる友人が必要です」と祈ったので、神様が彼らを友人として与えてくれたのだと思います。彼らがそうしてくれたのです。彼らは二人とも、もし私が道を逸れそうになった時には、私を叱る準備ができている人たちです。私たちは共に祈り、共に交わり、そして今でもとても親しい友人たちです。私たち三人で一緒に本の形にまとめたいと思っています。

エリクソン 三人で一緒にしたいはずらは何かありましたか？

フォックスウェル 特別なことは何も思いつきません。楽しいことをたくさんしました。でも、いたずらではありません。私が仲間にタキシードを貸したことがありました。私が持っていたタキシードを、彼が寮のパーティで破いてしまったのです。それで、彼につき当てをしてもらいました。でも、いたずらとは……

エリクソン 違いますね。

フォックスウェル 特別なことはないですね。

エリクソン あなたが学生だった頃から、ホイートンは物理的な部分以外では、どのような変化がありますか？

フォックスウェル それは私にとって難しい質問です。私の子供たちがホイートンに来た時に、*The Record*²⁴を購読しました。私は彼らの考え方に合わせようとしたのですが、私の子供達は、しばらくホイートンからは距離をとっていました。私の孫が今ホイートンにいます。今、私がカレッジの考え方にぴったり合っているとは思いません。でも、親たちが子供をここに送る時に、子供たちの考え方に合わせる努力をするべきだと思います。私も子供たちがホートンにいた時には、彼らと関わるために、時々 *The Record* を読んでいました。子供たちが戻ってきて会った時に、「お父さん、この分野については多分考え方を新しくしないとイケないね」と言われました。私の子供達はうまく成長し、皆、主に従っています。その理由の一つは、彼らの考え方に私たちが合わせる努力し、彼らがどこから来たのか、なぜ彼らが異なる観点を持っているのかなどを理解する努力をしたからだだと思います。若い人た

24 1876年から続く、ホイートン大学の学生新聞。

ちがホイートンにいる時には、キャンパスや影響などを私たちが理解しようとする必要があります。けれども今日のキャンパスの考え方は、私には合っていませんね。
エリクソン 孫娘さんと一緒にランチを食べるときがありますね。

フォックスウェル そう、孫娘とランチをとります。彼女に、どの専攻にするのかを聞きました。彼女は、「哲学専攻に興味がある」と言うので、私は、「クリスティン、哲学専攻で何をしたいの？」と尋ねました。でも彼女は別の専攻にしました。それは多分彼女の祖父の、いや、彼女の曾祖父の遺伝子の影響かもしれません。

義父オリバー・バズウェル²⁵

エリクソン その方は哲学者だったのですか？

フォックスウェル バズウェルは哲学者で、デューイとテナントの哲学について執筆し、コロンビアの大学院でジョン・デューイについて学びました。オリバー・バズウェルは哲学者で、この分野の執筆をしました。

エリクソン バズウェル博士があなたの義父になる以前は、彼についてどのような印象を持っていましたか？

フォックスウェル 私が初めてキャンパスに来た時、「良い成績だった。でも、バズウェル博士の倫理と神論では、低い成績だった」という叫び声を時々耳にしました。彼は、成績に厳しかったのでしょう。学生の考え方を理解することは、彼にとっては常に簡単だったわけではありません。彼の母親が彼に、「オリバー、学生と同じレベルに降りて来てコミュニケーションをするといいわね」と言っていたと聞きました。

私は彼のことをよく知っていて、彼を非常に尊敬していますし、敬服しています。オリバー・バズウェルを義父にできるというのは、誰にとっても本当に特権です。もし彼の人生に困難があるとすれば、それは彼自身が頑固である点です。頑固さというのは、良い方向にも働きますが、同様に、反対のこともあります。時々あるような「義理」ネタのジョークは、私には決して当てはまりませんでした。義父母と、とても良い関係を持っていました。告白すると、私は時々、義父が私に投げかけてくる、主格、目的格、属格、云々云々といった質問を恐れていました。私はこのよ

25 オリバー・バズウェル (J. Oliver Buswell, Jr. 1895-1977)。ホイートン大学3代目学長 (在職 1926-40)。著書に、*A Systematic Theology of the Christian Religion* (Grand Rapids: Zondervan, 1962)。など。

うな質問を少し心配して、彼から距離を置こうとしていたかもしれませんが、彼に対しては、尊敬と感謝の気持ちしかありません。私は彼を、自分自身の原則を持った人として見ていました。たとえそれが人間の視点からは犠牲の大きいものであったとしても、彼はその原則にとどまりました。

エリクソン 家族以外はよく知らないような、彼の人となりを表すような出来事が、義理の息子としてありますか？

フォックスウェル 彼は、関係性の前に原則を重んじる人だと思います。それが正しく、なすべき方法だと感じるときに、長く親しく一緒に働いてきた人たちとの関係をも断ち切る姿を時々見ました。彼の印象の一つは、同年齢の人たちがコミックを読んでいたような時に、弁証学を読んでいたに違いないというような人です。つまり、彼は早くから考える人であり、考察の世界に入って行き、自分の考えを持っていた人です。

大学院と神学校

エリクソン あなたはホイトンで修士を修了し、北バプテスト神学校へ行ったのですか？

エリクソン そうではありませんが、そのようなものです。私は午前中は北バプテスト神学校で神学士の学びをし、ホイトンに住んでいたのですが、午後はホイトンで修士の学びをしました。私はホイトンと北バプテスト神学校の大学院とで同時に取り組んでいました。そして、シカゴ・オーロラとエルギン鉄道で働きました。私は定期券があったので、ウェスト・ワシントン・ブルーバードの30番地……40番地に行くことができました。それでMAを外で、そしてBDをホイトンでと、同時進行で取り組みました。

エリクソン それらの教育を一緒に取り組まれたのですね。あなたは具体的には何をしようとしていましたか？あなた自身は、自分が何をしているとみなしていましたか？

フォックスウェル 私は、宣教地での教育者になるとは考えていませんでしたが、それも可能性のある選択肢だと捉えていました。日本は、多くの点で私たちよりも高い教育レベルにある国です。日本で教育を受けていない人を見つけるのは、アメリカでそのような人を見つけるよりもあり得ないことです。実際、私の奇妙な経験の一つは、自分の名前を書けない日本人の男性に出会ったことです。彼は煙突掃除

をする人でしたが、このようなことは、それまでありませんでした。

エリクソン ホイトンでの論文では、何について執筆しましたか？

フォックスウェル 従順についてです。一つの効果ある基準、効果ある信仰のただ一つの基準について執筆しました。ある時、私はギリシャ語聖書を読んでいました。そこには、「御子を信じる者は永遠のいのちを持っているが、御子に聞き従わない者はいのちを見ることがなく、神の怒りがその上にとどまる」(ヨハネ3:36)²⁶と書いてありました。従順についての非常に良いギリシャ語でした。信じるという言葉は、「ピステウオー」という単語ですが、その前に否定のアルファをつけます。これを思い巡らせた時に、興味深く思いました。なぜ「御子を信じる者は命を持ち、信じない者は……」とは言わないのでしょうか。

この偶然の出来事によって、私は修士論文に取り組みました。修士論文は私にとって、聖句を扱うために光を与えてくれるとても良いものでした。そして、ヤコブ書の「行いのない信仰が無益なこと」(ヤコブ2:20)の多くのことを解決してくれました。

私の論文の概要はこういうものです。信頼は根っこであり、従順は実です。これらは、聖書の中では、同義語のように入れ替わっていますが、同義語ではありません。しかしそれらは互いに近い関係にあるので、同義語として扱われています。私はこのことを、かなりよく調べました。それは私にとって、素晴らしい経験でした。信頼は根っこであり、従順は実である、ということを研究しました。後に、フラー神学校のダン・フラーがこれとよく似た立場から書いた論文が、書籍となりました。私はこの論文が良いと感じましたし、聖書学科長も気に入ってくれました。それは私を豊かにしてくれたと感じています。

エリクソン フェイス神学校²⁷にいた時には、他の論文を書く必要がありましたか？

フォックスウェル 北バプテスト神学校では、私はBDの論文として、奇跡と近代的な精神についての論文を書きました。本を何百冊も読み、案じながら書き始めました。私にはそれまで見てきた人たちのような能力がなく、どうなるだろうかと案じました。つまり、信仰と従順の論文は、聖書研究であり、言語の研究です。けれども、奇跡と近代的な精神では、奇跡に関しての全ての非キリスト教的な見解の全てに

26 本文中の聖書引用では、「新改訳聖書2017」(いのちのことば社、2018年)を使用。

27 フェイス神学校(Faith Theological Seminary)。1937年デラウェア州に設立され、現在はメリーランド州にある。

私自身を晒す必要があります。

カール・ヘンリー²⁸から「論文に何を書こうとしているのですか?」と聞かれ、「私は奇跡によって生計を立てて、奇跡について書こうとしているんです」と答えました。彼は北バプテスト神学校で教えていたのですが、「あなたは、奇跡について全くわかっていないですね」と言われました。一年か二年経ち、何百冊の本を読んだ後で、彼は正解だったと思いました。

彼と私は個人的な友人となりました。もし彼がパサディナを去るとしたら、去って行くかどうかを私に告げることなくドアのところに現れるでしょう。カール・ヘンリーやリンゼ²⁹は、単に私の教師であっただけではなく、友人でもありました。もちろん、私の人生を豊かにしてくれました。

独立長老伝道会

エリクソン フェイス神学校で TSM (Master of Sacred Theology) に取り組んでいる時はどうでしたか?

フォックスウェル 私は北バプテスト神学校の大学院生でした。そして、独立長老伝道会 (The Independent Board for Presbyterian Foreign Missions)³⁰ に属している女性と婚約していました。私は、「私の見解を独立長老伝道会に提出するよ。もしそれが認められたら、喜んで彼らと働こう。私は心では、分離主義だからね。でももし受け入れられなかったら、君はそこから出て、私たちはバプテスト委員会に行こう」と言いました。そして、嫌々ながらかどうかはわかりませんが、私は、北バプテスト神学校で BD を終えた後、独立長老伝道会に認められました。フェイス神学校へ行ったことをよかったと思っています。

エリクソン それは、長老派の学校でしたか?

フォックスウェル そこは基本的に長老派でした。私はフェイス神学校で、聖神学修士と四年の学士を得ました。(ドン・)ホークと(ケン・)ハンセンと私は、「晩

28 カール・ヘンリー (Karl Henry 1913-2003)。アメリカの神学者。1940年に北バプテスト神学校の教授に就任。

29 ハロルド・リンゼ (Harold Lindsell 1913-98)。神学者であり、*Christianity Today* の編集者。コロンビア・バイブル・カレッジ、北バプテスト神学校、フラー神学校で教鞭を執る。

30 独立長老伝道会 (The Independent Board for Presbyterian Foreign Missions)。1933年、グレシャム・メイチェン (J. Gresham Machen) によって設立された宣教団体。

年の反抗」ともいうようなもので、私たちの中の保守的教派の形式を取り上げて、「私たちは、保守的教派のやり方の中にあるようなものには満足していない」と話していました。

エリクソン 動機となったのは、控えめに言えば、奥様とのつながりですか？

フォックスウェル そうです。これらの諸事情をひっくるめて、私はそこに移りました。私たちは、そこでうまくいっていましたが、もし私がこの中で受け入れられなかったら彼女が去る、ということにも、彼女も同意していました。私の側では、私は誠実に自分の見解を説明し、もし彼らが受け入れてくれるならば、私はその時には心では分離主義だったので、独立委員会の立場には何の問題もありませんでした。私たち、つまりドンやケン、作家パール・バックの良さを認めていました。私たちは、パール・バックの神学やそういったものはホイートンの神学ではないと理解していました。私は、行くべき方向にきました。私は、オリバー・バズウェルと交流を持つ以前から、学者として、クリスチャン政治家として、彼を大いに評価していました。彼は教会会議が極端に走らないよう節度を保つといった場合に、とても影響力を持つ人でした。私は、「もし彼らとうまくできるなら、いいことだ」と考えました。そして、北バプテスト神学校を卒業した後、私は Japan Presbyterian Mission の議長になりました。少し話がそれましたね。

エリクソン 独立委員会での面接を覚えていますか？

フォックスウェル 私の存在は彼らにとっては荷が重いものだったと確信しています。私は、「洗礼を受けていない子供が洗礼を受けている子供よりも悪い、とは思っていません」などと言っていました。私は少し難しい存在だったかもしれません。私は、洗礼による新生の方法について特定の方法を持っていない長老派となんの問題もありませんでした。しかし、もし洗礼による新生に対して何らかの信念があれば、彼らと対立したり議論したりはしなかったでしょうが、何かを述べたでしょう。一度義父と話をした時に、彼は、「外的な儀式と必ずしも結びつく必要のある内的な恩恵はない」と言っていました。私は父と時々物事を議論しました。日本で一度、私はバプテストの友人と議論をしました。私は、「フレディ、もし私がバプテストの立場を議論したら、君が今している議論よりも、私は良い議論ができるだろうね」と言いました。

私は、ハロルド・リンゼル、カール・ヘンリー、そしてその時に学長だったコ

ラー³¹が教授の時に、北プテスト神学校に在籍したという特権がありました。コラーは、説教学の中で、絶対的に優れていました。偶然が重なり、人生の中で、私は7人か8人の説教学の教授から学びましたが、チャールズ・コラーはその中でも最高でした。私は、カール・ヘンリーが北バプテスト神学校で神学を教えていた時に、彼から説教学を学びました。

バプテストから長老派の立場に変更した小さな出来事としては、私がバプテストの神学校で座っていた時に、カール・ヘンリーから「バプテストの神学者ストロングは、混乱している。君は、ホッジを読んだほうがいい」と言われたことがあります。私はそこに座ったまま、考えました。「このバプテスト神学校にいる神学の教授は、なぜバプテスト神学を非難して、長老派に行ってみるよにと言うのだろう」。北バプテスト神学校では、ペダー・スティアンセンというすばらしい教会史の教授がいました。彼は、幼児洗礼の欠陥について厳しく批判し、数分間、批判し続けていましたが、彼はフィリップ・シャフ³²については、それがまるで天国であるかのように語りました。私はそこに座りながら、「もし幼児洗礼がそんなにひどいものだとしたら、その聖なるフィリップ・シャフはどうしてそれに騙されているのだろうか？」というようなことを考えました。

北バプテスト神学校での経験によって、特にカール・ヘンリーに学ぶ準備となりました。私は、独立長老伝道会のところへ行き、自分の立場を提出し、「私はこれを信じていません」と言いました。とにかく、嫌々ながらどうかを私は言えませんが、彼らは私を受け入れてくれました。そして私は、日本の長老派神学校の設立者の一人となったのです。

エリクソン いつ独立長老伝道会が設立されましたか。

フォックスウェル 1933年頃だと思います。長老教会から聖職を剥奪された人たちがいたことを覚えています。独立長老伝道会にお金を流用することは、自分のものにするのと同じだと言われて剥奪されました。私は独立長老伝道会に行きました。私の義父はその委員会の活動的なメンバーでした。どのような助けとなる影響力があるかは言えませんが、もしそのような義父がその委員会にいたら、物事が順調に運ぶでしょう。それで物事がスムーズに運びました。つまり、オリバー・バズ

31 チャールズ・W・コラー (Charles W. Koller 1896-1983)。北バプテスト神学校で教鞭を執り、学長も務める。

32 フィリップ・シャフ (Philip Schaff 1819-93)。スイスで生まれ、ドイツで教育を受けた。教会史家。アメリカの Union Theological Seminary で教鞭を執る。

ウェルを義父に持つ人は誰でも、彼の模範や神学からくる間接的な付随的なあらゆる種類の利益を得るということです。彼はすばらしい人でした。私は義父母と、何の問題もありませんでした。しかし先ほども話したように、私は義父と知り合い、「この人は、ほかの人がコミックを読んでいる時に、別の良い本を読んでいるような人だ」と思いました。そういった気持ちを抱かせる人でした。

宣教地の前訓練

エリクソン どのようなオリエンテーションや、宣教地のための前訓練を受けましたか？

フォックスウェル 私は夏に、ウィクリフ³³に行く機会を得ました。これはとても良いものでした。皆さんにも勧めたいと思います。彼らには、インド人の情報提供者がいましたが、1946年の夏、私たちは「日本人の情報提供者を連れてきたらどうか」とウィクリフを説得し、彼らはそのようにしました。私は他の日本語の本を見る前に、日本語のフォックスウェル文法書を執筆しました。その夏、私はケン・パイク³⁴やジーン・ナイダ³⁵たちと友人になりました。聖書翻訳者のジーン・ナイダです。クラレンスはチャブレンでした。良い経験でした。

エリクソン ウィクリフに行った時、原則的には言語の学びに合わせて、文化の学びもしましたか？

フォックスウェル 原則的には言語の学びです。しかし、必然的に、そこには強い文化的要素もあります。そのような言語プログラムは、私にとって、とてもすばらしい経験でした。彼らは、エスキモーの喉に光を当てて、その舌の位置を確認していました。ウィクリフに行ったことは、ジェーンと私が日本人に英語を教える時に、非常に役立ちました。つまり Th の音を出すためには、口の位置の図を描いて、歯の間から舌を出さなければならないと教えました。ウィクリフは多くの理由で私に

33 ウィクリフ聖書翻訳協会 (Wycliff Bible Translators) が行っていた夏期言語学講座 (Summer Institute of Linguistics) のことと思われる。

34 ケネス・パイク (Kenneth Lee Pike 1912-2000)。アメリカの言語学者、文化人類学者。1942-79年まで聖書翻訳のための国際 SIL (Summer Institute of Linguistics) 会長を務め、ノーベル賞にもノミネートされた。

35 ユージン・ナイダ (Eugene Nida 1914-2011)。言語学者。聖書協会世界連盟で指導的立場を務める。

とって有益でした。このオクラホマでの夏はとても良いものでした。

パイクがウィリアム・ケアリー大学での卒業式のスピーカーとなった時に、腹話術を始めるきっかけとして私の名前をあげてくれました。もちろん彼は、自分の声を使ってできる全てのことについて、私よりもはるかに先をいっていましたが、腹話術を始めたきっかけとして、私の名前をあげてくれたのです。私はウィクリフでは、パイクやナイダのような友人を作る機会を得ることができました。特に、パイクですね。最近、彼と連絡を取っています。

日本の宣教開始と東京基督神学校設立

エリクソン 日本で働くことを、どのように決断したのですか？

フォックスウェル 私は、「神様、私には捧げる命は一つしかありません。あなたの導きの光が必要です」と導きを求めて祈りました。妻と私はニュージャージーに行き、トム・ランビー³⁶（北米長老教会の中東への宣教師）と、このことについて話し合いました。彼と話しをして、良かったと思います。トム・ランビーはヨルダンで働いており、私たちととても親しくしてくれました。「結論から急いで言いましょ。あなたたちにホイートンの人たちのようになってほしくありません。あなたたちの雰囲気は、知的すぎます」と彼から言われました。妻と私は、「わかりました」と答えました。委員会は、私たちの中東への派遣を検討していました。それでトム・ランビーのところへ話に行ったわけですが、「お引き受けします」と答えました。

そして時が熟して報告を受け取りました。まるでもぎ取られるのを待っている熟したプラムのように、時が熟したのです。エリザベス・フィウエル³⁷という女性が、1937年にムーディ聖書学院にいました。その前に、日本で深い影響を受けていた彼女が「あなたは真の異教徒の国の本当の暗闇について、考えることもできないでしょう」と語った言葉のインパクトが、何年も私の心を占めていました。戦争が終

36 トーマス・ランビー (Thomas Lambie 1885-1954)。医療宣教師。1946年に独立長老伝道会に加わり、ナイジェリア、スーダン、パレスチナなどに派遣された。

37 エリザベス・アリス・フィウエル (Elizabeth A. Whewell 1904? -90)。1928年、セディ・リー・ワイドナーの美濃ミッションに赴任した宣教師。1946-90年まで、美濃ミッションの二代目主管者。フィウエルの生涯をたどった著作に、石黒次夫・石黒イサク『嵐の日本へ来たアメリカ女性—宣教師ベティ・フィウエルの軌跡』(いのちのことは社、2018年)がある。

わり、その機会が非常に大きいことを聞きました。「あなたは私たちの人生を、どのようになさりたいのでしょうか?」という主への祈りの答えだと私は信じました。日本への道が開かれ、私たちは、戦後の日本への最初の宣教師の一人となりました。私たちは、独立委員会の元での最初の宣教師でした。

その時私は、神学校を始めるというような特別な計画は持っていませんでした。しかし1949年、アメリカで大学院を終えた一人の日本人が来て、少し誇張表現ですが、「私たちには、神学的な神学校の気配が全くない」と訴えました。彼が意味していたのは、少なくとも、保守的な立場での大学院レベルの神学教育が全く不足している、ということです。私たちは1949年に大学院の教育を始めることにし、1949年の夏、委員会に尋ねました。「3,000ドルで始めることができます」。私たちには計画がありましたが、「5セントさえありません」との返事でした。1949年の夏、私は、ジョージ・パルマー³⁸と連絡を取りました。彼は、フィラデルフィアの地域で牧師をしていて、放送局とキャンプ場を持っており、スタッフもいました。「3,000ドルで神学校を始めることができる」と伝えると、彼は私たちに3,000ドルをくれました。

そして1949年の秋、日本で日本基督神学校を創設しました。それは最終的には、ドン・ホークの東京キリスト教短期大学³⁹と横浜の共立女子聖書学院⁴⁰と統合しました。認可⁴¹を受けた東京基督教大学は、ホークの短期大学と私の神学校、そして共立が合同したものです。ホークと私は親しい友人でしたが、思い描いていたよりもずっと大きな協力を成し遂げることができました。人間的な要素としては、これができるのは、ホークが穩健福音派の学長であり、私が日本聖書主義キリスト者協議会⁴²の理事長で、私たちの個人的な友情がこのことを成し遂げる助けとなったと

38 ジョージ・パルマー (George Palmer)。ニュージャージー州 Haddon Heights Baptist Church の牧師だった 1930 年代、キリスト教ラジオ局を開始。第二次世界大戦後、キャンプ ミニストリーとして発展した。現 Sandy Cove Ministries。

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

40 共立女子聖書学院。1881 年、偕成伝道女学校として開校。1907 年、共立女子神学校に改称。第 2 次世界大戦中、青山学院神学部女子部等と合同し、日本女子神学校になる。1951 年、共立女子聖書学院として再興される。1979 年閉校。その名称が、東京基督教大学附属の共立基督教研究所、及びキャンパス内の茶室「共立庵」に受け継がれている。

41 1990 年に四年生大学の認可を受けた。

42 日本聖書主義キリスト者協議会 (Japan Bible Christian Council 1951-67)、近代主義や共産

思います。

エリクソン 友情がそのような役目を果たしたということですが、それは日本の文脈では、功を奏しましたか？それとも、逆境となりましたか？

フォックスウェル 手短に答えるならば、少なくとも、友情はいつでも背景の違いや神学の違いを乗り越えるための助けとなりました。つまり、親しい宣教師の友人たちのことを考えてみると、個人的にとっても親しい良い関係を持っていたので、何年も、特定の神学的課題について語ることを避けていましたが、合同しようとした時、私たちには基本的な調和があることに気がつきました。

エリクソン あなたとジェーンにとって、日本語を学んだり話したりするのは、どちらの方が長けていましたか？

フォックスウェル 妻は子供の世話や家事があったので、私の方が彼女よりも機会がありました。それに私は、バカになったり、間違いを犯すことが難しいとは、あまり感じませんでした。学びのプロセスで、私はある程度の非難を喜んで受けましたし、より多くの機会がありました。ジェーンは、人々との関係性をとても愛していましたが、私の方が機会が多かったのです。私は日本人にギリシャ語を教えましたし、単語力も増やす必要があった、ということです。私の教科書には全て、日本語の単語がたくさん書き込んでありました。

エリクソン ご自身の著書の中で、あなたの日本語はデューバーグ地方のアクセントがあると言及されていたと思いますが。

フォックスウェル そうです。私の日本語は、デューバーグ地方のアクセントだと非難されていました。

エリクソン 日本語を間違えることはありましたか？

フォックスウェル 一度だけ、私が日本人のオペレーターとの電話で「んー、んー、んー」と口ごもっていた時に、オペレーターから、英語が話せるかと聞かれたことがありました。このことが私のやる気を引き上げました。その時、私は眠たかったので、もっとぼんやりして、少しばかり気取らない感じだったのだと思います。

エリクソン 歴史年表に戻りたいと思います。1949年の秋に、神学校を設立されたのですね。

フォックスウェル アメリカにいたことのある日本人が神学校にいました。この口

イ・ハセガワ⁴³という人が、私とジョン・ヤング⁴⁴の所に1949年の夏にやって来て、日本語での教育の必要があるということを話しました。彼は、東京エリアには神学校の気配がない、というようなことを訴えたと思います。彼は能力のある人でした。とにかく彼が、神学校に取り掛かるべきだと、私を説得しました。1949年の夏、私はジョージ・パルマーに電報を送り、「3,000ドルで神学校を始められます」と伝えました。宣教委員会はお金を持っておらず、ジョージ・パルマーがお金を募ってくれて、1949年の秋、私たちは始めました。

エリクソン 何人の学生で始めたのですか？

フォックスウェル おそらく8人か9人⁴⁵です。多分、水産業が何かのコースの途中にいた人たちです。一番最初に、この日本人がつてを持っていて、この人たちに連絡を取りました。彼が、この人たちをこのキリスト教の訓練のプログラムに連れてきました。その中の一人の女性⁴⁶は、今では教授であり、委員会に属しています。

エリクソン あなたが日本に到着した時のことを聞かせてください。

フォックスウェル 私たちが日本に到着したのは、1948年2月でした⁴⁷。私たちは1949年夏に神学校を始めるかどうかの投票を行い、1949年秋に開始しました。大部分は、独立長老伝道会によるものです。つまり、ジョン・ヤングと私、独身女性たち⁴⁸と、特にアメリカで神学校にいて彼と同じ思いを持つようにと私たちを頼りとしてきたこのロイ・ハセガワと言う日本人です。

43 長谷川真太郎 (1916-96)。ハンプデンシドニー大学、フェイス神学校で学ぶ。1947年、父親の自宅に堀之内キリスト教会を設立し、初代牧師に就任する。1949年10月、自宅に東京基督神学校を設立し、学監に就任する。1951年、東京基督神学校から分離した東京神学塾の学長に就任する。

44 ジョン・ヤング (John M. L. Young 1912-94)。カナダのアケイデア大学、フェイス神学校で学び、ウィルクス・バラ聖書学校、南京の霊修神学校でも教鞭を執る。ヤングの著に、『宣教師が観た天皇制とキリスト教』(燦葉出版社、2005年)がある。

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

46 加藤咲子：フェイス神学校で学んだ後、日本基督神学校で旧約学を教えた。

47 1948年2月2日、フィウエルの招きにより、三重県四日市港に入港した。

48 アン・クラウス (Anne Paxton Krauss 1918-2010)。ウィルソン大学、フェイス神学校で学び、東京基督神学校では旧約学等を教えた。アン・ウィグルスワース (Anne E. Wigglesworth 1915-95)。デラウェア大学、フェイス神学校等で学び、東京基督神学校では教会史等を教えた。二人は共に14年間、日本で宣教を行った。エベリン・リットルはコロンビア聖書大学で学び、東京基督神学校では教会音楽等を教えた。

日本でのゴスペル・マジック

エリクソン あなたが日本にいた最初の1年半の間、どのようなことをしましたか？
フォックスウェル 言語の学びと、そして会議にいる年配の宣教師たちに私たちが
 できることを知ってもらうことです。私は路傍で人々を集めることができましたが、
 集めた後は特に何かをすることはできませんでした。

エリクソン マジックはどうですか。

フォックスウェル そうですね。でも、日本人の牧師は、人々を集めることができ
 なかったのです。私は日本人の牧師とチームになって、そこで人を集めました。ト
 リックをするためには十分な日本語を知っていました。そして、日本人の牧師がコ
 ミュニケーションなどを取りました。

エリクソン 他の日本人のマジシャンはどうですか？ あなたはどうですか？

フォックスウェル 世界のある場所では、マジックをすることが迷信と関連のある
 良くないことだとされていますが、日本のデパートではマジックのコーナーがあり、
 ラスベガスで一番の実力者のシーグフリードとロイがジャンボ機で渡航してきて、
 3,000ドルのチケットとグッズを販売していました。私はマジックをすることが当
 然だとされる宣教地に行ったと言うべきでしょう。私は多くのことを行いました。

私はゴルベル・マジシャンと認識されて、招かれるところどこでも、ゴスペル・
 マジックをすることを期待されました。それは、良い治療法を500種類も持って
 いるのに、そのうちの50種類しか使えないように制限されている医師のようなも
 のです。つまり、私のできることを、ゴスペル・マジックに制限されていたと言え
 ます。

ゴスペル・マジックは私を本当に宣教地に向かわせたものの一つであって、私
 はゴスペル・マジシャンになりたくはなかったのです。多くの要素の中の一つと
 して私はマジックをしました。私は宣教地へ行き、外に出て、路傍で人々を集めま
 した。私が人々を集めて、日本人の牧師が説教などを行いました。人生のあらゆる
 場所で、私はマジックをしてきました。マジックは私に役立ってくれました。あれ
 これの理由があって再上演の機会を得た、と言えます。私は10年間バサディナで
 U. S. Center for World Mission⁴⁹を手伝っていました。20個ほどの大きなイリュ

49 1976年、グアテマラへの宣教師であったラルフ・D・ウィンターによってカリフォルニア州の
 バサディナに設立された。現在は、The Venture Centerと呼ばれている。

ージョンを持っていましたが、私が日本に到着したときに持っていたのは4つか5つでした。でもそれはまた別の話です。私はイリュージョンを他の人たちに貸し出し、それが私が証をするための架け橋となってくれました。

(後編に続く)

〔研究ノート〕日本の大学の国際化と、英語による 学位プログラムにおける日本語教育の展開¹

柳沢美和子

(東京基督教大学国際キリスト教学専攻准教授)

1 はじめに

「国際化という言葉はもう古い」。大学の教員からもそのような言葉が聞かれる昨今、新設される学部や学科には「国際」の代わりに「グローバル」を冠した名称が盛んに使われる。しかし「国際化」という言葉は、決して古くなることはない。

「国際化」と「グローバル化」は同義語のように用いられる場合もあるが、ナイト (Jane Knight) は「国際化」と「グローバル化」を次のように区別している²。「グローバル化」は人、文化、知識、技術などが国境を越えて移動し、世界規模でより密接な相互依存が生じるという社会現象であり、「国際化」は、国や教育機関が「それに対応して行くプロセス」³である。「国際化」は「グローバル化」によって新たにもたらされた状況に対応し、高等教育に変革をもたらす。その変革は更に「グローバル化」の現実を変えて行く⁴。つまり「国際化」と「グローバル化」は、互いに変化をもたらす相互作用なのである⁵。

国や高等教育機関はそれぞれの時代において、その時代の「グローバル化」に対

1 本稿は、平成 31 年度日本学術振興会科学研究費助成事業による研究 (基盤研究 [c]) 「英語による学位プログラムにおける日本語教育の現状と日本で学ぶ意義についての研究」(課題番号: 19K028950001) の一環として執筆したものである。

2 Jane Knight, *Higher Education in Turmoil: The Changing World of Internationalization* (Rotterdam: Sense Publishers, 2008).

3 嶋内佐絵『東アジアにおける留学生移動のパラダイム転換—大学国際化と「英語プログラム」の日韓比較』東信堂、2016 年、17 頁。嶋内による Knight (2008) の高等教育の国際化の解釈「それに対応して行くプロセス」を引用。

4 Jane Knight, "Updated Definition of Internationalization," in *International Higher Education* no. 33 (Fall 2003): 2-3.

5 Knight, *Higher Education in Turmoil*.

応し、高等教育の国際化を進めて来た。文部科学省（以下、文科省）の最新の統計によれば、国内の高等教育機関における外国人留学生の数は、2018年5月の時点で298,980人⁶、30万人目前で、「ポスト30万人」という言葉も聞かれつつある。しかし「30万人」がほぼ達成されようとする現在の「グローバル化社会」においても、現今の「グローバル化」に対応すべく、個々の大学の「国際化」の試みは続いている。故に「国際化」は大学にとって進行中かつ継続的な取り組み、「プロセス」であり⁷、決して古くなることはない。

本稿では、日本の大学における国際化の歴史を概観し、その中で英語による学位プログラム（以下、「英語プログラム」）の日本語教育に焦点を当て、「スーパーグローバル大学創成支援事業」（2014年）に採択されたそれぞれの大学が、事業の目的である包括的国際化の取り組みの中で日本語教育をどのように実践しているか、実地調査を進めつつある現段階で把握しているデータに基づいて論考するものである。

2 日本の大学の国際化と留学生への日本語教育プログラムの歴史的推移

これまで日本の大学では、政府主導の国際化が推進されて来たが、節目と言えるのは、1983年の「留学生10万人計画」、2008年の「留学生30万人計画」、そして「スーパーグローバル大学創成支援事業」（2014年）を含め、21世紀に入って施行された、より包括的な大学の国際化を目指す一連の政策である。

(1) 「留学生10万人計画」：援助型の受け入れによる国際化

1983年に策定された「留学生10万人計画」は、当時の中曽根内閣による国際化の試みである。策定当時、日本が受け入れていた留学生は8,116人と「他の先進諸国に比べて、際立って少なく」⁸、2000年までにフランス並みの10万人にするという数値目標を掲げ、主な理念は、アジアの経済大国となった日本が「国際的な期待」

6 文部科学省「『外国人留学生在籍状況調査』及び『日本人の海外留学者数』等について」
http://www.mext.go.jp/a_menu/koutou/ryugaku/_icsFiles/afieldfile/2019/01/18/1412692_1.pdf (2019年8月20日閲覧)

7 太田浩「大学国際化の動向及び日本の現状と課題—東アジアとの比較から」（『メディア教育研究』8[1]、2011年、1-12頁）

8 文部科学省「当初の『留学生受入れ10万人計画』の概要」
http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo4/007/gijiroku/030101/2-1.htm
(2019年8月20日閲覧)

に「国際的に果たすべき役割」の一つとして主にアジアからの留学生を受け入れ⁹、「開発途上国の人材育成に資する」¹⁰。この送り出し国に寄与する人材育成、かつ友好促進を目指す援助型の姿勢が、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。

しかし、こうして「国際化」に向けて始動したものの、突如10倍の10万人を受け入れる大学は現実的な対応を迫られた¹¹。それが「出島方式」であり、留学生別科のような特別枠を設置、留学生会館など住環境も別にして、日本人学生が主体の大学本体への影響を最小限にとどめる方法である¹²。つまり「10万人計画」当時の大学にとって「国際化」はあくまでも付加的な取り組みであり、政府も大学も、「国際化」のために大学本体の改革に踏み切ることはなかった¹³。かくして「日本人に不利な影響が出ない範囲での国際化」¹⁴が始まり、継続して行くことになる。

従って「10万人計画」の「基本の方策」には、留学生の受け入れを拡充するための日本語教育の推進、また「留学生の学習に配慮したコース等の拡充」¹⁵が盛り込まれているが、実際に求められたのは、一年間の予備教育を終えた国費留学生や日本語学校修了者など、大学の正規課程で学べる日本語能力のある学生であった¹⁶。よって、まず国内の日本語教育機関に進学し、1-2年日本語を学んだ後に進学するというのが標準的な「日本留学モデル」¹⁷として定着し、今なお約7割の留学生が日本語学校を経て進学している¹⁸。後に「短期留学推進制度」(1995年)により、

9 横田雅弘「外国人留学生の受入れと日本人学生の国際志向性」(横田雅弘・小林明【編】『大学の国際化と日本人学生の国際志向性』学文社、2013年、1-10頁)。また武田里子「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』7、2006年、77-88頁)。

10 前掲「当初の『留学生受入れ10万人計画』の概要」

11 横田(2013)、前掲論文

12 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)

13 横田(2013)、前掲論文

14 小竹雅子「変革のプロセスとしての『国際化』—二つの国立大学学部英語学位プログラムに関するケーススタディーに基づく考察」(『留学交流』Vol.93、2018年12月号、10-19頁)

15 前掲「当初の『留学生受入れ10万人計画』の概要」

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

17 堀内喜代美「募集要項から見る日本留学のアクセシビリティ—英語学位プログラム拡大と留学生受入れの関係性をめぐる考察」(『留学生教育』20、2015年、76頁)

18 太田、前掲論文

国立大学を中心に、日本語による授業を受けるのが難しい学生のために、英語による「短期留学特別プログラム」も設置されたが、大多数の留学生は、既存の日本語によるプログラムの中で日本人学生と共に学んで来た¹⁹。

(2) 「留学生 30 万人計画」：援助から獲得へー「優秀な留学生の戦略的獲得」による国際化

そして 2008 年の「留学生 30 万人計画」において、日本の留学生政策は新たな局面を迎える。援助から獲得への転換である。「30 万人計画」は、2020 年を目標に、当時大学に在籍していた学生の 1 割に当たる留学生 30 万人の受け入れを目指し²⁰、最初に掲げているのは「優れた留学生の戦略的獲得」²¹である。1990 年代末までの留学生政策は一貫して、人材育成と友好促進による国際貢献を目指して来たが、21 世紀に入って世界規模で外国人材の獲得競争が進み、留学生の受け入れも「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に「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²²。つまり、送り出し国の経済支援を第一とする「援助モデル」から、受け入れ国の経済的利益を第一とする「獲得モデル」への転換が、明確に示されたのが「30 万人計画」である²³。

「30 万人計画」の冒頭では、留学生の受け入れは人材育成、友好促進かつ「国際競争力の維持・向上」に資する、また受け入れ・送り出しによる大学の国際化は「国際競争力を強化する」²⁴と「国際競争力」が強調されている。そして世界の大学と競い、優秀な留学生を戦略的に獲得するには「英語のみで学位が取れることが重要である」²⁵とし、その支援事業として 2009 年に立ち上げられた「国際化拠点整備事業」、

19 嶋内、前掲書

20 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、1 頁
(https://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo4/houkoku/1249702.htm)

21 同前『「留学生 30 万人計画」の骨子』

22 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

23 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」(『留学交流』Vol. 21、2012 年 12 月号、1-12 頁)

24 前掲『「留学生 30 万人計画」の骨子』

25 同前

いわゆる「グローバル30」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条件とされた。前述の「日本留学モデル」のように、まずは国内で1-2年日本語を学んだ後に進学するという日本語の障壁を取り除き、これまで日本に興味を示さなかった優秀な留学生を獲得するための施策であり²⁶、グローバル30以外の大学でも同様の英語プログラム開設の動きが広がって行った²⁷。

他方日本語に関しては、「30万人計画」の記載によれば、英語のみで学位が取れるとしても「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」、そして「どこまで英語による授業を実施するのか、各大学等が判断して取り組んでいくことが望まれる」²⁸。英語を媒介言語とした授業が増えれば、必然的に日本語による授業は少なくなる。つまり、グローバル30の募集要項にも「日本語、日本文化の質の高い学習機会の提供」²⁹が求められてはいるが、どこまで日本語の学びを提供するかは、各大学の判断に委ねられていたということである。

(3) 「グローバル人材育成」:「出島型」から包括的国際化 (Comprehensive Internationalization) へ

この間、グローバル30を通して留学生の戦略的受け入れが進められる一方、日本人学生を「グローバル人材」として育成する必要性が、政策上に頻繁に取り上げられるようになった³⁰。2005年に策定された「大学教育の国際化推進プログラム(長期海外留学支援)」は、日本の大学が窓口となり、日本人学生を海外の大学院に派遣、学位の取得や研究活動を行わせることにより「国際社会への貢献等に資する人材の養成」、国際競争力の強化につながる大学教育の改革促進を目指すものであ

26 芦沢真五「日本の学生国際交流政策—戦略的留学生リクルートとグローバル人材育成」(横田・小林編、前掲書、13-38頁)

27 堀内喜代美「日本の学士課程における英語による学位プログラムの発展と可能性」(『国際教育』第22号、2016年、35-54頁)

28 前掲『「留学生30万人計画」の骨子』

29 文部科学省「平成21年度 国際化拠点整備事業(グローバル30)公募要領」2009年 (https://www.mext.go.jp/component/a_menu/education/detail/_icsFiles/afieldfile/2009/05/13/1260324_01_1.pdf)

30 工藤和宏・上別府隆男・太田浩「日本の大学国際化と留学生政策の展開」(『日韓大学国際化と留学生政策の展開』日本私立大学協会附置私学高等教育研究所、2014年、13-52頁)

る³¹。2009年より「留学生交流支援制度（長期派遣）」として日本学生支援機構に引き継がれ、同時に同機構によって、学部レベルの学生交流と一年以内の短期留学を支援する短期派遣の制度（「留学生交流支援制度（短期派遣）」）も開始された。工藤・上別府・太田は2010年度の送り出しと受け入れの予算を比較し、留学生を送り出す予算（7.6億円）は受け入れ（347.8億円）に比べて格段に少ないが、それでもこの二つの制度は、「国際化」を軸に、大学の国際競争力を高めつつ「グローバル人材」を育成する政策立案の第一歩だと述べている³²。それまでの留学生政策は受け入れが主体であったが、日本人学生の送り出し、また海外の大学と連携した双方向の学生交流の必要性が認識されるようになり³³、この方針に沿って大学の国際競争力を強化する他の支援事業も次々に実施された³⁴。

加えて2011年の東日本大震災により、留学生の数が長期に渡って減少し、大学側が、留学生の受け入れよりも日本人学生の送り出しに力を入れるようになり、留学生に代わって日本人学生が国際化の対象となって来た³⁵。よって今まで少数の留学生に対応して行われて来た「国際化」が、多数派の日本人が対象となることにより、大学本体の変革につながる大きな契機となった³⁶。

2012年には「グローバル人材育成推進事業」が開始された。日本人学生の「内向き指向」を克服し、学士課程を中心にグローバル人材の育成を図るべく、大学教育のグローバル化推進の取り組みを財政支援する施策である³⁷。全学推進型、特色型に分けて大学が採択されたが、全学推進型では学部の壁を越えて大学全体の目標を設定することが応募の条件とされた³⁸。つまり、今までのような出島型ではなく、全学的な取り組みとしての国際化が求められるようになったということである。

31 文部科学省「長期海外留学支援」

http://www.mext.go.jp/a_menu/koutou/kaikaku/cyouki.htm（2019年8月20日閲覧）

32 工藤・上別府・太田、前掲論文

33 工藤・上別府・太田、前掲論文

34 「21世紀COE（Center of Excellence）プログラム」（2002年）、「特色ある大学教育支援プログラム（特色GP）」（2003年）、「大学国際戦略本部強化事業」（2005年）、「グローバルCOEプログラム」（2007年）等が挙げられる。

35 横田（2013）、前掲論文

36 横田（2013）、前掲論文

37 文部科学省「平成24年度『グローバル人材育成推進事業』の採択事業の決定について」

http://www.mext.go.jp/b_menu/houdou/24/09/1326084.htm（2019年8月31日閲覧）

38 芦沢、前掲論文

「グローバル人材育成推進事業」（2012年）は、2014年に「スーパーグローバル大学創成支援」と共に「スーパーグローバル大学等事業」に組み込まれ、「スーパーグローバル大学創成支援」（2014年）では、より包括的な大学の国際化、「徹底した大学改革と国際化を断行」することが支援の条件とされている³⁹。この事業では、世界レベルの教育研究を行う「トップ型」13校と日本社会のグローバル化を牽引する「グローバル化牽引型」24校とが採択され（詳細後述）、現在も継続中である。

「グローバル人材育成推進事業」（2012年）、「スーパーグローバル大学創成支援」（2014年）、いずれもグローバル30のように応募の必要条件ではないものの、英語で教えらるる外国人教員の比率、外国語（主に英語）による授業の実施率等が目標ないしは国際化に対する成果指標に含まれており⁴⁰、英語プログラムの推進は継続している。一方日本語は、「グローバル人材育成推進事業」（2012年）の場合、日本人学生に焦点が当てられているためか公募要領に留学生の日本語に関する記載はなく、「スーパーグローバル大学創成支援」（2014年）で、「日本語教育の充実」が再び成果指標に挙げられている⁴¹。つまり日本の大学における政府主導の国際化は、日本人に不利な影響が出ない範囲での付加的なものから、大学本体の改革につながる包括的な国際化が求められるようになり、その評価指標として英語プログラムが拡大されて来た一方、留学生がどこまで日本語を学ぶべきかは「30万人計画」（2008年）当初と変わらず、大学側に委ねられ、その状態が継続して来たということになる。

3 英語による学位プログラムにおける日本語教育の現状

(1) いまだ全容が把握されていない英語プログラムの日本語教育

筆者は「30万人計画」の策定当初から、英語による学位プログラムが留学生教育に及ぼす影響を分析して来たが⁴²、先述のように、グローバル30を契機に英語プ

39 文部科学省「平成26年度 スーパーグローバル大学等事業『スーパーグローバル大学創成支援』公募要領」(https://www.jsps.go.jp/j-sgu/data/download/01_sgu_koubouyouryou.pdf)

40 文部科学省「平成24年度 グローバル人材育成推進事業 公募要領」(https://www.jsps.go.jp/j-gjinzai/data/download/01_gjinzai_koubouyouryou.pdf)

41 前掲「『スーパーグローバル大学創成支援』公募要領」

42 Miwako Yanagisawa, "Examining the Future Possibility of JSL Education in Japan

プログラムが拡大した一方、受け入れた留学生に対してどこまで日本語教育を実施するかという判断は各大学に委ねられ、その状態が継続している。

英語プログラムにおいては近年その実態について調査・研究がなされており、嶋内⁴³は、日本の4年制大学の英語プログラムを①「国内留学型」（9割以上が日本人学生）、②「双方向学習型」（留学生と日本人学生が混在）、③「アジア英語圏留学型」（9割以上を留学生が占める）の3つに類型化し、「国内留学型」と「アジア英語圏留学型」はいずれも留学生との共修が難しい限られた意味での国際化であること、共修が可能な「双方向学習型」も教育インフラのある大型大学に限られていると述べている。堀内⁴⁴は設置形態に注目し、「大学全体型」「学部全体型」「学部併設型」「学部横断型」の4つに分類、大学内の組織改編を伴わずに既存の学部に加付的に併設された「学部併設型」が最多であること、しかしこのように本体への影響を最小限に抑えたプログラムでは、大学全体の国際化の推進は難しいことを指摘している。他方、英語プログラムで提供されている日本語教育の実態においては、英語プログラムのように特徴を分析し、類型化を通して全体像を把握する研究は行われておらず、いまだ全容が掴めていないのが現状である。

(2) グローバル30から「スーパーグローバル大学」まで：事前調査に見る日本語教育の展開

筆者はこの実態を調査するため「スーパーグローバル大学創成支援事業」の採択校を中心に、訪問調査を予定している。「スーパーグローバル大学」(SGU)、即ち「スーパーグローバル大学創成支援事業」の採択校を中心とする理由は、一校を除いてグローバル30の12校がトップ型・グローバル化牽引型いずれかに採択され、継続した取り組みを行っていることと、「日本語教育の充実」が「スーパーグロー

in terms of 'The 300,000 International Students Plan' by the Japanese Ministry of Education" (Paper presented at the Fourth Center for Language Studies International Conference [CLaSIC], 2010. シンガポール国立大学、2010年12月1日)、Miwako Yanagisawa, "Examining the Role of JSL Education in terms of 'The 300,000 International Students Plan'" (Paper presented at the Asian Conference on Language Learning [ACLL] 2011. 大阪、2011年6月12日)、柳沢美和子「『他者をつなぐとりなし手』を育てる—留学生教育における日本語教育の役割」(『キリストと世界』22、2012年、114-124頁)

43 嶋内佐絵「日本における高等教育の国際化と『英語プログラム』に関する研究」(『国際教育』18、2012年、1-17頁)。嶋内(2016)、前掲書。

44 堀内、前掲論文

バル大学創成支援事業」の成果指標に含まれているからである。

2009年度に始まり2013年度に終了したグローバル30の採択校13校は、以下のようになる。

グローバル30 (13校)

東北大学、筑波大学、東京大学、名古屋大学、京都大学、大阪大学、九州大学、早稲田大学、慶応義塾大学、上智大学、明治大学、同志社大学、立命館大学

13校のうち9校が旧帝国大学や有力私立大学を含む上位大規模校、いわゆる「旗艦大学」⁴⁵であり、先述のように、同志社大学以外の12校が「スーパーグローバル創成支援事業」(2014年)に再び採択されている。「スーパーグローバル創成支援事業」では世界レベルの教育研究を行う「トップ型」13校と、日本社会のグローバル化を牽引する「グローバル化牽引型」24校とが採択され、下記の大学のうち太字が、グローバル30を経て「スーパーグローバル大学」に再び採択された大学である。

スーパーグローバル大学 (37校)

[A] トップ型 (13校)

北海道大学、**東北大学**、**筑波大学**、**東京大学**、東京医科歯科大学、東京工業大学、**名古屋大学**、**京都大学**、**大阪大学**、広島大学、**九州大学**、**慶応義塾大学**、**早稲田大学**

[B] グローバル化牽引型 (24校)

千葉大学、東京外国語大学、東京芸術大学、長岡技術科学大学、金沢大学、豊橋技術科学大学、京都工芸繊維大学、奈良先端科学技術大学院大学(奈良県生駒市)、

45 米澤によれば、旧帝国大学7校(東京、京都、北海道、東北、名古屋、大阪、九州)と東京工業大学を合わせた国立8校と有力私立大学3校(慶応義塾、早稲田、立命館)をさす。[Yonezawa Akiyoshi, "Japanese Flagship Universities at a Crossroads," *Higher Education* 54(4) (October 2007): 483-99.]

岡山大学、熊本大学、国際教養大学（秋田県秋田市）⁴⁶、会津大学（福島県会津若松市）⁴⁷、国際基督教大学、芝浦工業大学、上智大学、東洋大学、法政大学、明治大学、立教大学、創価大学、国際大学（新潟県南魚沼市）⁴⁸、立命館大学、関西大学、立命館アジア太平洋大学（大分県別府市）

(2)– 1 日本語教育の体系化と拡充

小山・菊池⁴⁹は、国立大学で行われて来た日本語教育を次の4つに分類している。

- ① 学部生を対象に、大学での学習に対応できるアカデミックスキルを身につけさせる。
- ② 国費留学生を対象とした予備教育。初級レベルの日本語を半年間集中して学習。
- ③ 大学院留学生を対象とした補講。研究活動の合間に開講されることが多い。
- ④ 短期留学生を対象とした日本語教育。

この4つの形態はほとんどのスーパーグローバル大学に共通しているが、訪問前の事前調査として、採択校から日本学術振興会に提出された最新の報告（構想調査・2018年度補正）⁵⁰や公開されている大学のホームページを調査・分析した結果、異なる展開が伺える。

まず、グローバル30以前から設置されていた全学的な日本語教育機関（例：早稲田大学・日本語教育研究センター [1988年]、国際基督教大学・グローバル言語教育センター [1991年]）に加えて、他の採択校でも全学組織を新設するなど日本語教育の一元化を図り、初級から上級まで体系的に学べる日本語教育が提供されている（例：東京大学・日本語教育センター [2010年]、立教大学・関西大学 [共に日本語教育センター、2011年]、上智大学・言語教育研究センター [2012年]）。

46 全学生が国際教養学部でリベラルアーツを学ぶ公立の単科大学。

47 日本で最初のコンピュータ理工学専門の公立大学（コンピュータ理工学部の一学部一学科）。

48 日本初の大学院大学。国際関係学と国際経営学の二つの研究科があり、「日本語」科目を除いて全ての科目は英語で開講、学内公用語も英語である。

49 小山悟・菊池富美子「学士課程国際コースの日本語教育—大学の日本語教育はどうあるべきか」（『留学交流』Vol. 19、2012年10月号、1-8頁）

50 日本学術振興会「スーパーグローバル大学創成支援事業」

https://www.jsps.go.jp/j-sgu/h26_kekka_saitaku.html（2019年8月31日閲覧）。採択校によっては、2017年度に提出された最初の構想調査から補正が行われていないものもある。

グローバル30による英語プログラムの開設は、大学の日本語教育にも変化をもたらした。英語のみで良いということは入学の時点で日本語を学習したことのない留学生を迎えるということだが、この変化にどう対応するかがそれぞれの大学の「国際化」である。「歴史的推移」で述べたように、「留学生10万人計画」(1983年)では、入学当初から大学の正規課程で学べるだけの日本語力のある学生が求められ、つまり日本語能力試験1級を取得しているなど正規留学生を受け入れる基準が日本語であり、カリキュラムもそれを前提に編成されていた。しかし、2009年のグローバル30(「留学生30万人計画」[2008年]の支援事業)になると、入学時には英語のみでよいということになり、日本語ではなく英語が受け入れの基準となった。そうした日本語学習歴のない正規留学生に対応する初級日本語、次いで大学での学びを可能にする中級以上のアカデミックジャパニーズ、そしてより専門性の高い上級日本語まで一貫して日本語を学べるプログラムが体系化され、それが更に拡充、多角化されつつある。これまでの拡充・多角化の試みとして、以下のような取り組みが挙げられる。

① 初級日本語の拡充

日本語学習歴のない正規留学生、また短期留学生を対象とした初級日本語の新設・増設、正規課目化、必修化、また多数のプログラムでオンラインによる入学前教育が行われている。更に下のレベルの「サバイバル日本語」の導入を検討している大学もある(例：金沢大学、国際教養大学)。

② 国際共修授業

グローバル30以前から大学全体で日英二言語教育を行っている大学(国際基督教大学[ICU]、立命館アジア太平洋大学[APU]⁵¹)に加えて、留学生と日本人学生が共に学ぶ国際共修の授業が実施されている。また豊橋技術大学は英日併用の板書・英語の教科書を使用し、日本語主体の説明による英日バイリンガル授業を行っている⁵²。

51 横山研治「立命館アジア太平洋大学(APU)におけるビジネス教育と国際認証取得—世界と競い質向上」(『留学交流』Vol.69、2016年12月号、44-48頁)

52 日本学術振興会「スーパーグローバル大学創成支援事業 中間評価『進捗状況の概要等』」
https://www.jsps.go.jp/j-sgu/data/chukan/hyoka/sgu_29chukan_shintyoku_b06.pdf
 (2019年9月20日閲覧)

③ アカデミックジャパニーズ

大学で学ぶための日本語から専門性の高い日本語、大学院への進学対策と、内容は大学によって異なるが、主に中級以上で、更に高いレベルの日本語を学ぶ「アカデミックジャパニーズ」が提供され、日本語で課目を学ぶコース（例：早稲田大学、立教大学）も開講されている。

④ ビジネス日本語

先述のように「留学生 30 万人計画」では、「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」⁵³と、卒業後は日本で就職し、経済活動を通して日本社会に貢献することが期待されていたため、卒業後の出口支援の必要も認識されるようになった。総合大学・単科大学、いずれも多数のプログラムで「ビジネス日本語」が開講され、大学によっては座学のみならず、その実践を含めたインターンシップも提供されている。

(2)– 2 単科大学の取り組み

理工系・芸術系の単科大学では、専門を生かした取り組みを行っている。英語で授業を行う傍ら医療用語など専門用語の補講を提供（東京医科歯科大学、金沢大学）、それぞれの分野に適した独自の教科書の開発（長岡技術科学大学、京都工芸繊維大学）等が挙げられる。他方、これまでは英語主体で成り立って来たプログラムでも、日本語教育に関わる組織的対応（東京芸術大学）、正規課目化（奈良先端科学技術大学院大学）、大学で学ぶための基礎的なアカデミックジャパニーズの開講（芝浦工業大学）など、「日本語教育の充実」に向けた新たな取り組みが検討されている。

4 結 び

冒頭で引用したナイトの「国際化」の定義は、国際化そのものを大学自体が自ら変革して行く自己変革のプロセスと捉えている⁵⁴。小竹によれば国際化による大学の自己変革とは、大学が従来にはなかった新しい価値観や考え方を受容し、既存組織において自明とされて来た目標、規範、価値に、長い時間をかけて少しずつ変更

53 前掲「『留学生 30 万人計画』の骨子」8頁

54 芦沢、前掲論文

を加えていくことである⁵⁵。スーパーグローバル大学で行われている日本語教育も、それぞれの「国際化」、そうした自己変革のプロセスの現れである。英語プログラムの導入と共に、以前の正規課程で学べる留学生から、今度は未習レベルの留学生に対応することによって、日本語教育の体系化、更に日本での進学や就職を見据えて拡充、多角化が進みつつある。他方どこまで学ぶのかは、英語プログラムでも一定量の学びが必修、以前からの希望者のみの履修を継続、提供されていても現段階では正規の単位として認定されないなど、スーパーグローバル大学の中でも取り組み方は様々である。それぞれの理念に基づいた国際化、自己変革のプロセスの中でなぜそのような選択がなされているのか、訪問調査で明らかにしたいと思っている。

国際通用性を向上させるため、英語プログラムの拡充が引き続き国際化の指標とされている現在、日本語教育の「国際化」は英語プログラムの展開に牽引される傾向にあるが、ハディック (John Hudzik) は、米国の大学の ESL (English as a Second Language) プログラムは留学生や外国人研究者を大学につなげる架け橋となり、大学の包括的国際化に欠かせない部分だと述べている⁵⁶。日本の大学における日本語教育も同様であり、在学中のみならず卒業後、行政も含めて依然日本語中心である日本社会での就職・定住を考えると、当面はそれに見合った日本語能力が必要になることは否めない。そして幾つかの大学では留学生の家族も視野に入れて日本語教育を提供、もしくは今後の実施を検討しているのは、生活者としての留学生を慮った取り組みである。

留学生の存在は様々な形で国際化の触媒になり得るが、彼らは日本人学生のための大学における国際化の手段ではなく、そこで日本人学生と共に学び育てられるグローバル人材である。日本を選んで来てくれた留学生に、日本語教育を含め、そのためにふさわしい学びが提供され、「国境を越えた人材育成」⁵⁷が更に進んで行くことを期待する。

55 小竹、前掲論文

56 John K. Hudzik, *Comprehensive Internationalization: From Concept to Action*, (Washington, DC: NAFSA: Association of International Educators, 2011).

57 工藤・上別府・太田、前掲論文、46頁

[研究ノート] 介護問題の破れ口に立つこと それによって得られるもの

中澤秀一

(東京基督教大学キリスト教福祉学専攻教授)

1 はじめに

2018年7月2日、東京基督教大学（以下「TCU」と略す）では大学改革のコンセプトとして「Stand in the Gap 破れ口にキリストの平和を」を定めた。それは、神と人、人と人、あらゆる破れ口に立って下さるキリストにあって「破れ口にキリストの平和をもたらす人」を育成したいという願いが込められている。

周知のとおり、我が国の65歳以上人口は3000万人を超え、2042年には3900万人となるなど、高齢者の人口割合は増加し続けると予想されている。このような状況の中で喫緊の課題は団塊の世代が75歳以上となる2025年問題であり、国民の医療や介護の需要がさらに増加し、介護難民、老々介護・認認介護、高齢者虐待、孤独死、成年後見問題など、介護保険制度でカバーできないような課題が取り沙汰されている。

これに対して、2025年には介護を担う人材が約38万人不足すると予測されている。すなわち、介護問題は就労人口の減少や心の病の問題などさまざまな別の社会問題の温床となる我が国の重大な破れ口といえ、それを担う人材の確保は待ったなしの状態である。そのため、国をはじめ関連機関は外国人を呼び込むための制度（ビザ、技術訓練）を整えたり、介護福祉士養成施設においても、生き残りのため如何に外国人留学生を確保するかに重点が置かれている。しかし、介助や手助けをするだけならいざ知らず、日本のような高コンテクスト文化では、相手の想いを如何に汲み取れるかが重要といえる。また、自立支援のための計画能力や実践能力も必要になるので、それらの要件を満たす外国人はそう多くないと考えられる。

このようななか、TCUは建学の理念を元に介護人材を送り出してきた。そして今後は、大学改革のコンセプト“Stand in the Gap 破れ口にキリストの平和を”を実践できる人材を育成するため、教育目標や内容を変革させようとしている。た

だし、いくらコンセプト通りの専門職を育てたとしても卒業後の就職先（破れ口）や仕事内容に希望がなければ本当に必要な人材は育たず、また目指そうとする者も増えてはいかないだろう。そこで、本研究では介護問題という破れ口に立とうとする者にはどのようなプラスの面や希望が持てるのかについて検討した。

2 高齢者福祉・介護現場の破れ口とは

前述の人材不足と相まって高齢者福祉・介護現場の破れ口とは何かについてみていきたい。まず、キリスト教関連の介護事業所は多くあると思われるが、一般の介護事業所とは何が異なるのだろうか。キリスト教系の介護保険事業には、教会が主体の事業所もあれば、信徒が経営する事業所もあるが、介護保険制度上の事業による報酬を得ることだけが目的であれば、キリスト教系であることの積極的な意義はどこにあるのであろうか。

たとえば、身寄りのない高齢者が施設に入所する時の身元引受人を誰が担うのかという問題がある。この場合、もし施設側が介護支援専門員に依頼したなら、本人と居宅介護支援事業所との契約が終わるので無報酬で行わなければならないことになるため、金銭と引き換えに身元を引き受ける事業所も出てきている。またグリーンケアの重要性が叫ばれているが、それはいったい誰が行うのだろうか。たとえば、居宅や施設において利用者が亡くなると、事業所との契約関係が終了する。そのため、残された家族のグリーンケアは報酬にはつながらない援助となり、多くの事業者は関わろうとしない、いわば破れ口となっている。他方、市町村などの行政機関は法律に則った事業しかできず、公平性の原則から外れるサービスを提供することは難しい。では、その役目をボランティアに期待すればいいのだろうか。確かにボランティアは自発的な活動なので、公平性が絶対的な原則ではなく、特定の相手のためにできる範囲で思いのままに援助ができるという特徴がある。しかし、ボランティアには専門性の有無や活動に対する責任の保証などの課題があり、また、「ここまですれば十分」という一定の基準がないので、頑張るボランティアほど重荷を背負う例は少なくない。また、ボランティアは好きですものなので、援助を受ける立場に立つと「好きです人に、好かれなければならない」という重荷を抱えることにもなる。さらに、ボランティアは人権の擁護は出来ても人権を保障することは

とても難しいのである¹。

このような制度の谷間の課題以外にも「高齢者虐待」や「老老介護」「介護疲れ」などの重篤な社会問題が多いが、そこに平和をもたらすためには、社会の綻びを発見する能力と活動を支える組織の力がとても重要になるのである。

3 介護の破れ口に立つ人材に求められる能力

ここでは、介護問題という破れ口に立つ人材に求められる能力を検討したい。一般的に「介護とは何か」という問いに対しては、たとえば介助という身体的援助や看護の一部と見られたり、また世話をすることや守ることなど、さまざまな意見が混在している。また社会福祉士および介護福祉士法においても、「介護福祉士の名称を用いて、(中略)心身の状況に応じた介護を行い(中略)介護に関する指導を行うことを業とする者をいう」とあるが、この文言からは介護の具体的な中身については見えてこない。そのため、国民からは単純労働と同一視されやすくなっている²。したがって、今一つ明瞭でない介護の本質と、それを担う人材に求められる能力を明確化することが重要である。この点について広井は、介護を包括する概念である「ケア」の意味を次の3つに分類している³。①もっとも広義なものとして「配慮・気遣い・関心」など人が他の人を気にかけることのすべて、②少し限定されて「世話」などの中間的なもの、③最も狭義のもので医療や福祉などの分野において特化された「専門的」「職業的」意味をもつもの。換言すれば、①はすべての人が日常的に行っていることであり、②は食事や排泄などの介助を意味していることから単純労働である。しかし、③「専門的」「職業的」意味をもつものは少々異なり、社会福祉基礎構造改革の理念である、「個人が人としての尊厳をもって、家庭や地域の中で、障害の有無や年齢にかかわらず、その人らしい安心のある生活が送れるよう自立を支援する」こと、介護保険法第一条「この法律は、加齢に伴って生ずる心身の変化に起因する疾病等により要介護状態となり、(中略)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、(中略)もって国民の保健医療の向上及び福祉の増進を図ることを目的とする」支援と

1 大阪ボランティア協会監修、巡清一・早瀬昇編著『基礎から学ぶボランティアの理論と実際』中央法規出版、2000年、2-18頁

2 内閣府「介護保険制度に関する世論調査」2010年

3 広井良典『ケア学—越境するケアへ』医学書院、2000年、14-15頁

いえる。したがって、渦中のただ中に立つ人材には図1の「求められる介護福祉士像」に示された能力が必要といえる。

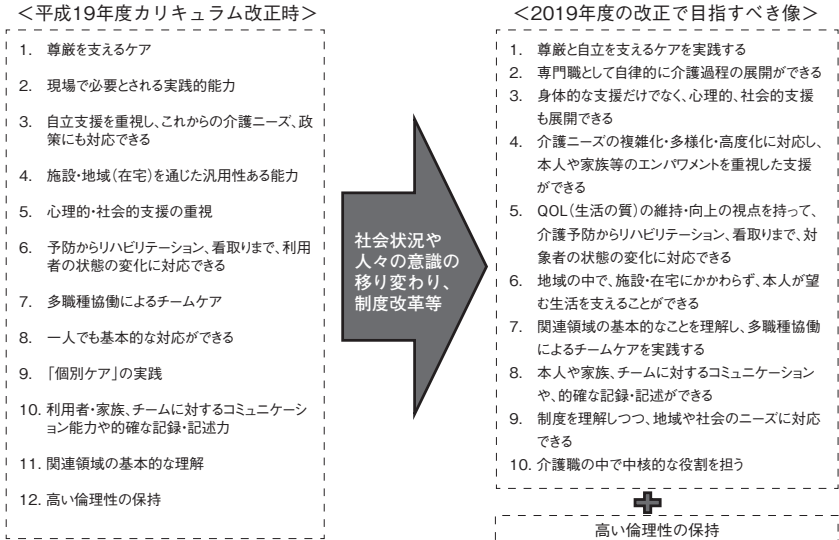


図1 2019年度からの「求められる介護福祉士像」

厚生労働省「第11回社会保障審議会福祉部会 福祉人材確保専門委員会 参考資料2」(2018年)より

これらの資質をみてみると、当たり前ではあるが、自分の利益になるための行動を目指すのではなく、相手(利用者)の利益を目指すために必要な資質となるものである。なかでも、特に「高い倫理性の保持」は個人因子やこれまでの生き方などに大きく左右される価値観が土台になるものであるから、命の尊さに対する価値観は常に磨いておく必要がある。

4 なぜ価値観を持たないといけないのか

この点に関して、日本介護福祉士会は「人間とは何か」を認識し思索すること、特に「人間の尊厳と自立」「生活と福祉」を重視すべきと指摘している。また、その裏づけとして、そもそも「尊厳」とは何を意味するのか、倫理についても単に職

業倫理に限らず、倫理と倫理公準の一般的理解が欠かせないとしている⁴。したがって、「なぜ人間には犯すことのできない尊厳があるのか」「なぜ人権は何にもまさって尊ばれなければならないのか」「そもそもいのちとは何なのか」という問いに対してしっかりとした答えを持たなければ、そのときそのときの政治・経済・社会事情によって福祉実践は揺さぶられ、翻弄され、時に後退することにもつながるのである。

それでは、「人間とは何か」についてみていきたい。釜谷は、人間とは自分を「人間たらしめていく」ことを目指す「人間本性的傾向」のうちに生きる存在であり、なかでも、その重要なひとつが他者と交わって生きようとする「社会的本性」だとしている⁵。したがって、他者との間にケアしケアされる「ケア関係」を展開していくことができるのである。一方、全人的ケアといわれるなか、介護現場においては、日々の作業に追われて、自分が携わっている介護本来の持つ意味が見えなくなることがある。しかし、介護が人間を相手にしている行為である限り、「人間とは何か」「なぜ尊厳があるのか」が分からないままでは、介護が「介助」や「世話」などの単なる手助けに陥ることになりかねないといえるのである。

5 破れ口に立つ人材のリスク

破れ口に立つということは、齟齬が生じる相手を理解、同意、納得させることが必要になる。したがって、こちらの意見が正しいと思っても、相手（クライアント）の中に適切な精神状態を作り出すために、自分の感情を意識的に受容する状態や表現（感情管理）を行い続けないといけないこともある。その結果、鬱やバーンアウトなどの心理的、精神的リスクを伴いやすくなる。このような心理的、精神的リスクを伴う原因の一つがホックシールド（Arlie Hochschild）の感情労働という概念である。

感情労働とは、肉体労働、頭脳労働に続く第3の労働形態のことで、①対面あるいは声による顧客との接触が不可欠であること、②従事者は相手の中に何らかの感情変化（感謝の念や安心など）を起こさせなければならないこと、③雇用者は研修・

4 介護福祉士養成教育に関する研究会『介護福祉士要請カリキュラム・教育方法の手引き』（日本介護福祉士養成施設協会、2008年、4頁）に詳しい。

5 釜谷明生『『ケア』の倫理的考察—井上英治のケア思想を中心に』（『キリスト教社会福祉学研究』38、日本キリスト教社会福祉学会、2005年、頁52-53）

指導や管理体制を通じて従事者の感情活動がある程度支配すること、に当てはまる労働と定義されている⁶。したがって、この概念からすると看護師、介護従事者、社会福祉従事者、接客業などの対人援助職、また牧師や宣教師、伝道師なども感情労働者に該当する。

上記の3原則は一般的な日常生活においても行われているが、感情労働との違いは、自分の感情活動を雇用者から管理されることである。すなわち、感情労働における人間関係は、give & takeではなく give & giveのような一方的なものへと変化するが、感情労働従事者は相手がどのような状態であろうとも、それぞれの職務に応じて期待された感情表現を行い続けなければならないのである。そのため、職場では感情の表出の仕方や程度を制限する規則が、公式・非公式な教育や職業上の規範の一部として、上から下、先輩から後輩へと伝えられていく⁷。

このような教育や規範は、「そうすべきである」「しなければならない」などの規則となり、相手との関係が一方的なものへと移るので、自分の感情がその規則から外れて違和感が出ると、その違和感を打ち消すため心の中で表層演技と深層演技という修正作業を行わねばならなくなる。

まず、表層演技は、相手との関係を波風立たずスムーズにするため本当の感情を隠して表向きの顔をつくろう作業である。しかし、不快な感情が残ったり長期間になると自分の想いや考えを見破られる危うさもある。そのため、嘘をついていないと自分自身を騙す状態である深層演技をすることが必要になる⁸。

これらは、相手との長期的な関係性を成立させるために必要不可欠になるが、その結果、本当の自分を見失い、心理的・精神的リスクをもたらすことになるのである。

6 破れ口に立つことによって得られるものⅠ：成長の側面から

これまでは、破れ口に立つ人材のあるべき姿やリスクについて論じてきたが、業を行えば行うほど精神的リスクを受けるだけなのだろうか。ここでは、破れ口に立つことによってもたらされるものについて検討していきたい。感情労働職はバーンアウトなどのリスクは多いが、その反面、「困難を乗り越えることによって人は成

6 A・R・ホックシールド『勧請される心—感情が商品になるとき』石川准・室伏亜希訳、世界思想社、2000年、7頁

7 武井麻子『感情と看護一人とのかかわりを職業とすることの意味』医学書院、2008年、42頁

8 武井、前掲書、7頁

長する」という考え方が何千年も前から宗教や哲学で論じられ、特に信野はキャプラン (Gerald Caplan) の危機理論を取り上げ、ネガティブな出来事の経験から成長が生じる可能性について述べている⁹。また、介護職員から「自分が成長した」という言葉も多々聴かれる。この点について奥野¹⁰は、自己成長感は職務に伴うストレスという困難な体験を乗り越えたときに感じるものと定義づけ、①ハーデインネスが高い、②経験年数が浅い、③仕事で体験するストレスが多かった、④仕事を自分でコントロールできていた、⑤働き甲斐を感じていた、⑥1年後の職務上の身体的・環境的なストレスが強い、⑦同僚からのサポートがあった、ことと自己成長感には優位な関連性が認められたと述べている。

また、筆者の研究でも成長のメカニズムを明らかにした。図2は、介護保険事業所で働く77名の優れた経験やケアへの抱負、感動的な関わりをまとめた体験記『心あたたまる介護』¹¹より、訪問介護の33事例をM-GTA¹² (修正版グラウンデッド・セオリー・アプローチ) 手法により分析したものである。

この図2では、73の概念と15の成長過程が確認できた。これらの諸段階を述べていく。

[1 介護職に就いたきっかけ]

介護に就いたきっかけは6事例しかないが、やりがいを求めたり何かの役に立ちたいという想が伺える (概念1-5)。

[2 実践を行うまでの気持ち～5 実践初期の想い・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 (概念6-8、13-17、23-5、30-32)。

9 信野良太「自己成長感尺度の試み」(『北星学園大学大学院社会福祉学研究所北星学園大学大学院論集』11、2008年、125頁)

10 奥野洋子・萬羽郁子・青野明子・東賢一・奥村二郎「対人援助職のストレス体験が1年後の自己成長感に与える影響に関する断続的研究」(『近畿大医誌 (Med J Kinki Univ)』38 (3)・(4)、2013年、115-124頁)

11 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

12 M-GTAとは、1967年にグレイザーとストラウスによって提唱されたグラウンデッド・セオリー・アプローチの基本特性を基に、実施しやすいように木下によってまとめられたものである。詳細は木下康仁『グラウンデッド・セオリー・アプローチの実践—質的研究への誘い』弘文堂、2003年)を参照のこと。

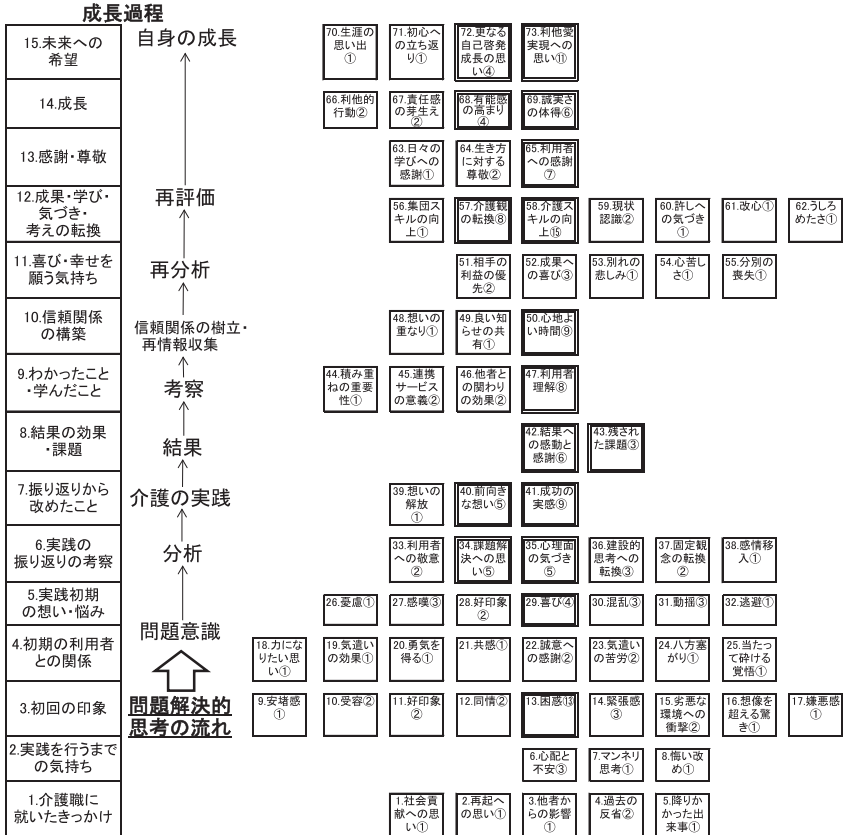


図2 訪問介護職員の成長過程

[6 実践中の振り返りでの考えや想い]

この段階では、利用者の状況を分析することで、想いや考えが理解できるようになり（概念 33-38）、消極的・否定的な気持ちも積極的・前向きに変化している（概念 33-37）。

[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方が変容しており（概念 39-41）、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であるが、実践結果が良くなると、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（概念 42-43）

[9 わかったこと・学んだこと～10 信頼関係の構築]

良い結果が起こると、支援する上での大切な気づきが生まれたり（概念 44-47）、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を持てるようになっていく（概念 48-50）。

[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（終末）に対する不安や心配（概念 51-52）、また突然の死という別れや悲しみが訪れている（概念 53-55）。

[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（概念 56、58）し価値観が転換している（概念 57）。

[13 感謝・尊敬～14 成長]

感謝の気持ちが生まれ（概念 65）、自分の成長を感じている（概念 66-69）。

[15 未来への希望]

最終的には利他愛が生まれ自己実現への契機となっている（概念 70-73）。このような分析結果から特に重要なことを挙げると、初期に困惑や緊張が続いた者（概念 13-17、23-25、30-32）が最終ステージの [15. 未来への希望] へと到達した者は 17 事例中 11 件みられたことである。この最終ステージに到達した者は、33 事例中 16 事例なので、利用者に対する好印象や安堵感などのプラスイメージから介護業務を続けてきた者よりも確立としては高い。すなわち、奥野らが述べたように、たとえ利用者とのかかわりで困難が続いていたとしても、それを乗り越えることによって [14. 成長] や [15. 未来への希望] へと繋がるのである¹³。

では、成長とはどのようなものなのだろうか。キーガンは大人の知性には環境順応型知性（ソーシャライズド・マインド）、自己主導型（セルフオーサリング・マインド）、自己変容型（セルフトランスフォーミング・マインド）という 3 段階があると述べている¹⁴。

13 中澤秀一「介護福祉士の魅力を探る—実践過程で得られるもの」（『介護福祉教育』20(2)・通巻第 39 号、日本介護福祉教育学会、2015 年、53-64 頁）

14 ロバート・キーガン、リサ・ラスコウ・レイヒー『なぜ人と組織は変わらないのか—ハーバード流自己変革の理論と実践』池村千秋訳、英治出版、2013 年、30 頁

表1 大人の知性の3段階

環境順応型 知性	<ul style="list-style-type: none"> ・周囲からどのように見られ、どういう役割を期待されるかによって自己が形成される。 ・帰属意識をいまだく対象に従い、その対象に忠実に行動することを通じて、一つの自我を形成する。 ・順応する対象は、おもにほかの人間もしくは考え方や価値観の流派、あるいはその両方である。
自己主導型 知性	<ul style="list-style-type: none"> ・周囲の環境を客観的に見ることにより、内的な判断基準（自分自身の価値基準）を確立し、それに基づいて、まわりの期待について判断し、選択を行える。 ・自分自身の価値観やイデオロギー、行動規範に従い、自律的に行動し、自分の立場を鮮明にし、自分にながができるかを決め、自分の価値観に基づいて自戒の範囲を設定し、それを理解する。こうしたことを通じて、一つの自我を形成する。
自己変容型 知性	<ul style="list-style-type: none"> ・自分自身のイデオロギーと価値基準を客観的に見て、その限界を検討できる。あらゆるシステムや秩序が漸片的、ないし不完全なものだと理解している。これは以前の段階の知性の持ち主に比べて、矛盾や反対を受け入れることができ、一つのシステムをすべての場面に適用せずに複数のシステムを維持しようとする。 ・一つの価値観だけいまだくことを人間としての完全性とは言えず、対立する考え方の一方にくみするのではなく両者を統合することを通じて、一つの自我を形成する。

出典『なぜ人と組織は変わらないのかーハーバード流自己変革の理論と実践』2019年

主な内容は表1に示したとおりだが、環境順応型知性は、職場の上司など重要人物の意向に反しないことや好ましい環境に自分を合わせるタイプである。そのため、メッセージの裏の意味をくみ取ろうと神経質になるあまり、送り手が意図した以上に強い影響を受ける場合もある。その結果、職場の上司やリーダー等はしばしば、どうして「あの言葉をこんなふう解釈するのか？」と驚いたり戸惑うこともある¹⁵。

次に、自己主導型知性は、自分のゴールや目標、基本姿勢、戦略、分析などの価値観が自分の中心にある。したがって、最優先するのは自分が求めている情報、次に自分の計画、基本姿勢、思考様式との関わりが明白な情報である。このタイプは、さまざまな課題を限りある時間の中で有効に解決できるので、環境順応型知性よりも優れているといえる。ただし、自分が求めている情報や、自分の計画したことと関連しない情報はすり抜けたり見落としたりすることもある。したがって、自分の計画や姿勢に欠陥があったり、自分の思考様式が時代遅れになったときには、目

15 キーガン、レイヒー、前掲書、32-33頁

も当てられない結果を招いてしまう¹⁶。

自己変容型知性は、自己主導型知性の人と比べて自分の価値観でものごとを見るだけでなく、自分の価値観と距離を置いて情報を客観的に見ることができる。すなわち、彼らは特定の基本姿勢や分析、目標を大切にすると同時に、それに警戒心も抱くのである。また、自分の目標や計画を前進させることだけを考えず、それを修正したり改善したりする余地もある。このことから、自己主導型知性のように自分のための有用な情報を求めるのではなく、計画の妥当性を判断するための情報も求めようとする。つまり、彼らが重要視するのは、現在の計画や思考形式の境界を教えてくれる情報を得ることである。したがって、自己主導型知性よりも情報がすり抜けることがなく、人材として明らかに優れているのである¹⁷。

以上から、介護の現場ではどの知性の人を必要としているのだろうか。まず、「専門的」・「職業的」意味を持つ介護業務¹⁸は「配慮・気遣い・関心」や「世話」と違い、利用者の自己実現を目指すために行うものである。この点において、環境順応型知性の方は自分よりも相手(利用者)の意見に影響を受けるので「配慮・気遣い・関心」や「世話」レベルのかかわりが精一杯といえる。また、自己主導型知性の方も「専門的」・「職業的」レベルの業務を担える能力には足りないだろう。すなわち、介護のかかわりは齟齬が生じる相手のニーズに対応し納得や理解、同意させてエンパワメントを重視することが必要になるが、自分の価値観で対象者を観たり、重要な情報がすり抜けてしまう人材は、自己実現どころか信頼関係さえ失う危険を伴うのである。その点、自己変容型知性の方は、自分の価値観でも距離をおいても利用者の情報を見て判断できるので、介護現場では最も必要とされる人材といえることができる。

前述した33事例では、介護利用者をよりよい生活に導くために介護者自身が困難や振り返りや価値観の転換を行っていた。このことにより、自分自身も成長へとつながったと述べている。すなわち、利用者のより良い人生のために寄り添って介護するということは、無意識のなかで自己変容型知性へ向かうための学習・訓練が行われていたといえる。したがって、介護のかかわりによる成長とは、自己変容型知性に向かう成長といえるのである。

16 キーガン、レイヒー、前掲書、33-34頁

17 キーガン、レイヒー、前掲書、34-35頁

18 広井、前掲書、14-15頁

7 破れ口に立つことによって得られるものⅡ：成功の側面から

前述した「求められる介護福祉士像」の資質や業務は、利用者本位、利用者主体といわれるように、相手の利益を優先する姿勢を求めている。たとえば、儲け至上主義といわれる企業等では、「何のために」という志よりも目的自体が利益の追求になるが、「求められる介護福祉士像」は相手の利益のために全人的にかかわることを求めている。換言すれば、専門的・職業的な介護は、障害を負った人の新しい人生を創造することを求めているのである。しかし、利益優先主義の人たちには馴染まないので豊かな暮らしや成功からは対極にある仕事と受け取られ、それがこの職種を敬遠する理由にもなっている。では、「求められる介護福祉士像」が求める仕事をする人は人生の敗北者なのだろうか。そこで、破れ口に立つことと成功という概念との関連についてみていきたい。

破れ口に立つ人と破れ口に立たない人の違いを例えるなら、「ギバー（与える人）」「テイカー（受け取る人）」「マッチャー（バランスをとる人）」という3タイプの思考と行動パターンの違いがわかりやすいといえる。平たくいうと、ギバーは自分が得る利益よりも多く与えようとする人、テイカーは自分が与えた量よりも多く利益を得ようとする人、そしてマッチャーは自分の利益と相手の利益を同じにしようとする人である。このことからすると、「求められる介護福祉士像」が求めているのは、「ギバー（与える人）」としての働きである。（表2を参照のこと）

表2 思考と行動のタイプ

類型	思考と行動
ギバー （与える人）	相手ファーストの人。見返りなど関係なしに人に与えようとするので、結果的にどこかからお返しをもらってしまう。
テイカー （受け取る人）	自分ファーストの人。頭の中にあるのは自分の利益。ただし、自分の利益を達成する手段と思えば、積極的にギブすることもある。（フェイスブックの投稿を見れば、内容から一目でわかる）
マッチャー （バランスをとる人）	いつも頭の中に「バランスシート」がある。彼らは、ギブとテイクの間に時間的なずれがあまりない。「これだけしてもらったから、私も同じくらいお返ししよう」という思考と行動パターン。

【GIVE&TAKE「与える人」こそ成功する時代】より筆者作成

アダム・グラントは、これら3タイプのデータを定量的・定性的に分析して「ギ

「パーこそが成功する」という論理を導き出した¹⁹。ここではその論理と介護職員の想いとを比較から考察していきたい。

表3 現在（介護）の仕事を選んだ理由 （複数選択 数字は%）

理由 \ 年度	26年度 n = 20334	27年度 n = 21848	28年度 n = 21661	29年度 n = 21250
①働きがいのある仕事と思ったから	52.6	52.2	52.4	50.1
②資格・技術が活かせるから	36.2	35.8	38.3	35.5
②今後もニーズが高まる仕事だから	35.3	34.1	31.9	29.0
①人や社会の役に立ちたいから	32.0	31.8	31.5	29.7
②お年寄りが好きだから	25.6	24.1	24.2	22.9
②介護の知識や技術が身につくから	24.3	23.3	23.0	20.0
③自分や家族の都合のいい日（時間）に働けるから	16.0	16.1	17.7	16.0
②身近な人の介護の経験から	16.5	16.1	15.5	14.1
②生きがい・社会参加のため	15.0	14.7	14.5	12.9
③他によい仕事がないため	10.1	10.0	10.7	10.5
③給与等の収入が多いから	3.9	4.2	5.1	4.8
特に理由はない	3.1	3.3	3.3	3.9
その他	4.7	4.7	5.4	5.2

*①—③の番号については後述。【平成 26-29 年度介護労働実態調査】（介護労働安定センター）より筆者作成

平成 26-29 年の介護労働実態調査をみると、「介護の仕事の理由」を選んだ理由のうち、「人や社会の役に立ちたいから」はおおむね 30%を占めている（表3）。このことからすると、介護関係職員の 30%程度はギバーとしての傾向があるといえる。

では、このことと職場の成長には関連があるのだろうか。たとえば、介護現場でも他職種と同様に人間関係においては、自分を偉く見せて上司に取り入ったり（テイカー）、人に親切にしてもらうように働きかける者（マッチャー）も存在するだろう。一般に、組織がテイカーやマッチャーの考え通りに業務が進むとゼロサムゲーム（一方が得をすれば一方は損をするので和は 0 にしかならない）に向かうこと

19 アダム・グラント『GIVE&TAKE「与える人」こそ成功する時代』楠木建監訳、三笠書房、2012年、4-6頁

から組織は前に進まない。これに対して、ギバーの考えは自分の時間や専門知識を分け与え、人々の背中を押すので非ゼロサムゲーム（和が大きくなる方向）に向かい組織は発展するといわれている²⁰。また、ギバーは相手のために与えるので日の目を浴びないのではと思われるが、結論としては、現象が起きるまでに非常に時間がかかるが与える人こそが成功するのである。なぜなら、組織の中で非常に才能のある人は嫉妬を受けたり嫌われやすかったりするが、組織に貢献するギバーは感謝される確率のほうが高いからである²¹。ただし、一つ気をつけなければならないのは、ギバーでも病的なまでに他人に尽くす自己犠牲タイプは成功しないという。したがって、他人だけでなく自分自身も思いやりながら他者志向的に与えれば、心身の健康を犠牲にすることはなくなるのである。

すなわち、「求められる介護福祉士像」が求める業務を「義務感」で行えば燃え尽きもすることになるだろう。しかし、「楽しいから人のために介護をする」というような思いに切り替え、また、遠慮せずに周囲からサポートを受けると燃え尽き症候群からの強力な特効薬になるのである。したがって、「求められる介護福祉士像」に自己犠牲は必要なく、みんなの幸せのために高い成果を出すことに目的を設定すると心の健康や人生の成功にもつながっていくと考えられる。

8 破れ口に立つことによって得られるものⅢ：自己実現の側面から

前出、表3「介護の仕事を選んだ理由」（複数選択）の理由の頭に①～③の番号を付けたが、①は他者に向かう・外に開く内発的動機（利他的動機）、②は自己に向かう・内に感じる内発的動機（利己的動機）、③は自己に向かう・内に感じる外発的動機（利己的動機）、に分類したものである。

このうち、内発的動機とは自分の内側から湧き起こる動機で、それにより仕事にやりがいを見いだすことに繋がるもの、外発的動機とは賞罰（アメとムチ）など自分の外側（他者）からの働きかけや、賞罰とはいかないまでも、「その仕事は他人からカッコよくみられる」「その資格を取っておくと有利」などにより意欲を焚きつけられるものである。一般に、内発的動機は持続的で意志的であるのに対して外発的動機は単発的で反応的である。たとえば、成果主義を導入する会社は多いが、それらは金銭的報酬による刺激的で外発的な動機を誘うものである。したがって、

20 グラント、前掲書、106頁

21 グラント、前掲書、134頁

人はそうした刺激に意欲を燃やすが、刺激疲れや競争疲れにも陥ることから長いキャリアを進んでいくには限界がある。したがって、その仕事や雇用組織に対する内発的な動機が欠かせないといえる²²。

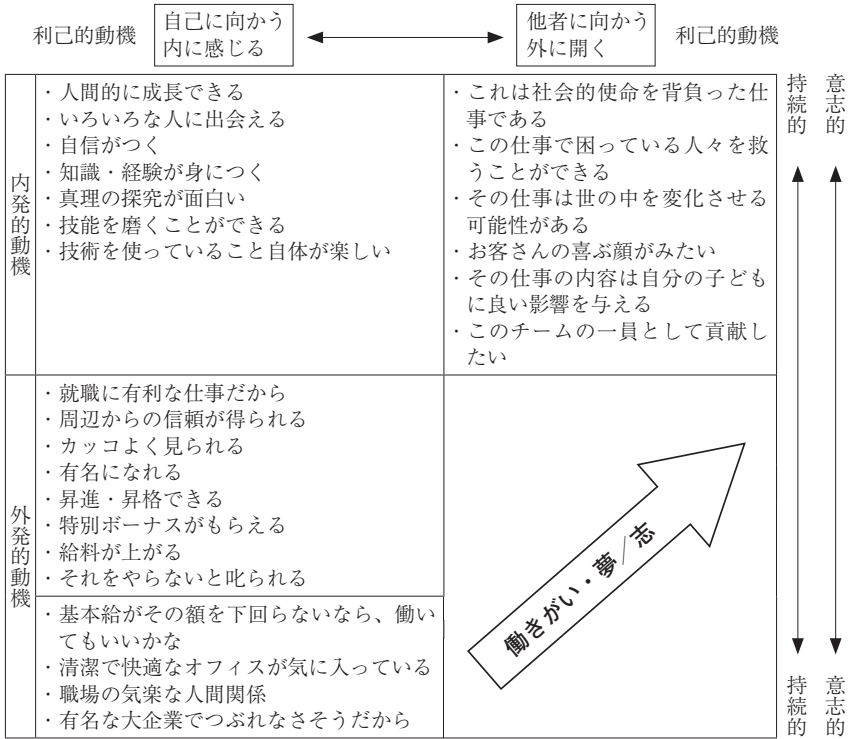
次に、利己的動機と利他的動機についてである。利己的動機は利益を自分中心に据えているものであり、利他的動機は、他者の利益がまず自分の思いの中にあるものである。したがって、利己的な人間ばかりの社会はうまく回転しないだろうし、利他的な動機を持つ人間が増えると信頼性のある社会の形成へと繋がりがやすくなるだろう。ただし、利他的動機にも短所はあり、例えば利他的な使命感が過剰（過価値観や固着観念）になると思い上がりや独りよがりが生まれてしまう。これに対して、利己的な動機は、それが真摯なものであれば結果的に利他に働く場合がある。したがって、介護職に就いた動機が「資格や技術が活かせる」「今後もニーズが高まる仕事だから」という利己的なものだとしても、仕事の重要性に気づき真摯に向き合うこととなれば、介護の仕事の良さを他者に知らしめることにもなるといえよう²³。

そこで、これらを介護職員に当てはめると、表3における現在の仕事を選んだ理由の「①働きがいのある仕事と思ったから」は、他者に向かう・外に開く内発的動機（利他的動機）といえよう。これらは、毎年約50%以上と2人に1人以上が該当している。また、「①人や社会の役に立ちたいから」の29%以上も利他的動機から選んでいることがわかる。これに対して、③自己に向かう・内に感じる外発的動機（利己的動機）の中心である「③自分や家族の都合のいい日（時間）に働けるから」は16-17%未満、「③給与等の収入が多いから」は、いずれの年も5%未満となっている。

22 村山昇『“働く”をじっくりみつめなおすための18講義』朝日香出版社、2007年、56頁

23 村山、前掲書、58頁

表4 働く動機の種類



出典：村山昇「“働く”をじっくりみつめなおすための18講義」

さて、表4は働く動機を分類したものだが、村山は、利他的で内発的動機から仕事を選んだ者ほど働きがいや夢/志を発生させるので、自己実現へと向かい、利己的で外発的動機から仕事を選んだ者ほど自己実現とは反対の方向へ向かうとしている²⁴。このことからすると、介護職員の50%以上である「働きがいのある仕事と思ったから」「人や社会の役に立ちたいから」などの理由で介護の仕事を選んだ者が専門的・職業的ケアの姿（求められる介護福祉士像）を目指して介護問題にかかわっていくと、何らかの形で自己実現へと向かえる可能性が高いといえる。一方、「ほかに良い仕事なかった」や「都合のよい時に働ける」などの理由で介護の仕事に

24 村山、前掲書、59頁

就いた10%程度は短期間で離職したり自己実現とは反対方向を向いてキャリアを歩むことになるだろう。

9 おわりに

本研究では、介護問題の破れ口に立つことによって得られるものについて述べてきたが、そのために心に留めておくべきことは、利己的動機ではなく利他的に問題を解決するという思いを持つことが非常に重要だということである。このことにより、第1に、破れ口に立つことは鬱やバーンアウトなどの心理的、精神的リスクが伴いやすいが、困難を乗り越えたと成長や自己実現へと向かえる可能性がある。それは、義務感や自己犠牲という考え方や、または自分も楽しんで行くかで大きな分かれ目となるが、「楽しいから人のために介護をする」という思いや周囲からサポートを遠慮せずに受けることは精神的リスクに対する強力な特効薬となるのである。

第2に、みんなの幸せのために高い成果を出すことを目的とすると、心の健康や人生の成功へと向かえる可能性が高くなりやすいということである。「求められる介護福祉士像」の資質は、利他の利益のために業務にかかわるということを暗に示しているが、介護職員の50%以上は「働きがいのある仕事と思ったから」「人や社会の役に立ちたいから」などの動機から現在の仕事に就いている。したがって、日々の業務ではこの2点が忘れ去られないかぎり、何らかの形で自己実現へと向かえる可能性は高くなるのである。

以上、介護問題の破れ口に立つということは、負の連鎖の中でもがき苦しみがら業務を行わなければならないということではなく、目標ややりがいのある人生に向かえる可能性を秘めているということである。ただし、高い倫理性の保持や命の尊さに対する価値観を常に磨いておくには、日々の教育や指導や訓練が必要なのは明らかである。また、福祉分野の専門職団体の倫理綱領には拘束力がなく、また培われてきた価値観は教育や訓練などを行ってもなかなか変えられないことは明らかである。ということは、如何に自分のなかに志や思いを保ち続けられるかが重要になると思われる。

要 約

[日本語要約]

トマス・アクィナスと改革派の聖書解釈 ウィリアム・ホウィッティカーの貢献

デイビット・S・サイツマ
青木義紀訳

本論は、後・宗教改革期に聖書解釈者としてのトマス・アクィナスへの関心が高まった重要な要因として、ウィリアム・ホウィッティカーの『聖書に関する討論』の影響があったことを提起するものである。リチャード・A・ムラーとフリッツ・ブロイヤーの業績を踏まえつつ、本論では、アクィナスの聖書解釈の受容におけるホウィッティカーの貢献をさらに詳細に検証する。この点に関するホウィッティカーの重要性は、以下の二点である。第一に、彼は聖書の本質論に関してアクィナスの注解書を多く引用し、アクィナスが、自身の釈義においてウルガタ訳聖書に依拠していることは問題視しつつも、アクィナスが、聖書の権威に関するプロテスタントの信仰からは遠く外れてはいないことを論証した点である。第二に、ホウィッティカーはアクィナスの解釈学の基本要素を、アウグスティヌスが『キリスト教の教え』で示したより大きな枠組みに適用し、それによって改革派スコラ主義が受容した聖書解釈の範例の一つに位置付けた点である。本論はまた、ホウィッティカーによるアクィナスの肯定的な援用と、その釈義に対する批判的な見解についても論じる。

キーワード：トマス・アクィナス、ウィリアム・ホウィッティカー、プロテスタント・スコラ主義、聖書、聖書解釈史、解釈学、改革派神学、カトリック神学

「同性愛」に関するクリスチャンの若者の意見形成と、 彼らへのアプローチのありかたに関する研究

岡村直樹、徐有珍、大学院神学総合演習グループ：
林東煥／狩野正敏／西村隆星／平川芳樹／デイビッド・ジョン・マクドエル

本研究は、「同性愛」を取り巻く日本社会の動向に注目しつつ、2019年度の東京基督教大学の新生を対象に、彼らが「同性愛」に関してどのような意見を持ち、またそれらがどのように形成されてきたかについて調査したものである。本研究では、ひとつの研究・調査の中で、量的アプローチと質的アプローチの両方を用いてデータの収集と分析を行い、結果を統合して推論を導くという混合研究の方法が採用された。アンケート（量的）調査は2019年4月に、インタビュー（質的）調査は同年5月にそれぞれ実施された。アンケート調査からは、ほとんどの研究対象者が、聖書の記述が「同性愛」に対して否定的であると認識しつつも、それが教会にどのような影響を与えているかについて明確な答えを持っていないことや、それぞれが所属する教会が「同性愛」について何をどう教えているかを把握していないという現状が浮かび上がってきた。一方インタビュー調査からは、多くの研究対象者が、「同性愛」を自認する人や、「LGBT」のカテゴリーに属する人との出会いやコンタクトを経験していることや、信仰者として、「同性愛」や「LGBT」に肯定的な意見と否定的な意見の間で板挟みになって苦しいと感じた人がいることがわかった。本研究は、若者の信仰発達を考慮し、教会やキリスト教主義学校が、「同性愛」の神学的是非について語る前に、彼らの経験や苦悩に耳を傾け、それらに寄り添うことをまず考慮することが重要であるという提言で締めくくられた。

キーワード：同性愛、LGBT、信仰発達、宗教教育、キリスト教教育、クリスチャンの若者、混合研究、質的研究、グラウンデッド・セオリー

靈的な闘いに関連する「立つ」行為について

伊藤明生

「破れ口に立つ」という表現は、旧約聖書で二回見出される。エゼキエル書 22:30 では文字通りの意味で、詩篇 106:23 ではモーセの執り成しの祈りについて用いられている。エゼキエル書では戦闘行為を描写する表現として「立つ」と言い表されているのに対して、詩篇ではモーセが憤る神の御前に執り成す行為が「立つ」と表現されている。古代では、戦場で戦う兵士たちが敵前逃亡しないで戦線を死守することを「立つ」と表現した。古代では兵士たちが戦場で「立つ」ことが勇敢で好ましい行為として旧約聖書やギリシア語文献で描かれている。旧約聖書では、イスラエルの神主がイスラエルのために戦うという考えも見出され、文字通りの戦闘行為と靈的な闘いが現代ほどには峻別されていなかった。そして、新約聖書では、祈りなどの靈的な闘いに関連する文脈で、戦闘行為として「立つ」という表現が用いられている。顕著な箇所として「神のすべての武具」で有名なエペソ書 6:10-20 とピリピ書 1:27-28 を挙げることができる。エペソ書 6:10-20 では、文字通りの戦いではなく、靈的な戦いに備える靈的な武具が「神のすべての武具」として描かれているが、「立つ」という動詞が三度も繰り返されて強調されている。ピリピ書 1:27-28 では市民の責務の一環として一致と共に「立つ」という戦闘行為表現が用いられている。市民皆兵、そして敵軍が攻めてくる際に戦線を守るために一致団結して「立つ」ことが重要であったからと思われる。

キーワード：立つ、戦い、靈的、一致

キリスト教福祉実践における信徒の位置づけに関する一考察

宗教改革以降の歴史の変遷と今日的課題

井上貴詞

プロテスタントには「万人祭司」という伝統がある。だが、果たしてそれはキリスト教福祉実践を担う信徒にとっては、どのような意味、具体的な責務を持つのかは明らかにされていない。第3回ローザンヌ世界宣教会議に宣言されている広範囲な働きは、信徒の躍動・献身なしに実現しえない。今日、神学的な信徒の位置づけと教会や社会の福祉実践現場における信徒の在り方との間には、大きなギャップが存在するのではないだろうか。

ルターの万人祭司論は、教職者だけでなく様々な職業に就いている一般信徒も、その置かれているところで直接に神の導きや召しを受けることができるとした。同時にルターは、自分の救い的手段ではなく、神の愛とめぐみへの感謝の応答として隣人愛を実践することを奨励し、困窮者への福祉規定を作り、キリスト者による愛の実践を促進させようとした。そうして生まれた信徒による実践は、その後の宗教改革者や信仰復興運動を通して、ディアコニア実践として継承されていった。

教会の務めとしての隣人愛の実践、特に信徒による福祉実践は、現代のカトリック・プロテスタント双方において神学的な意義づけがされている。教会の全員がキリスト者として召しを受け、世での奉仕に押し出されていく全信徒祭司性は今日も有効だ。プロテスタントの中でもとりわけ福音派には、未だに反知性的傾向がある。しかし、福祉に従事するキリスト者は、キリストのからだなる教会に連なりつつ、この世に対して対抗文化的な共同体形成と人間の尊厳を守る実践に召されていることを自覚する必要がある。そこにこそ包括的な宣教としてのキリスト教福祉実践における信徒の役割の真骨頂がある。

キーワード：万人祭司、信徒の位置づけ、歴史の変遷、対抗的共同体

牧会者とグリーフケア—文献研究と牧会の現場から

林 優実

本研究のテーマは「牧会者とグリーフケア」である。近年日本社会で急速に進む高齢化に伴って、キリスト教会においても死別を経験した人々（死別者）へのグリーフケアに関する知識や研究の必要性が一層高まっている。本研究では、グリーフケアに関する文献研究と現職の牧師4名へのインタビューをもとに質的研究を実施し、悲しみを抱える死別者に対して牧会者が関わる際に意識されるべき事柄について、クリスチャンの観点を含めつつ以下のようにまとめた。

- ① 情動的介入として、牧会者がグリーフの段階について理解しておき、死別者に必要な情報を与えつつ、彼らが直面している悲しみに寄り添う。
- ② 情緒的介入として、訃報に迅速に対応し、言葉がけに注意しながら傾聴と共感をもって継続的に死別者と関わる。
- ③ クリスチャンだからという理由で地上での別離の悲しみが否定されないよう、牧会者自身だけでなく教会内でも共通理解を持つ。
- ④ 牧会者自身も含む死別者全員が、最終的には主キリストから慰めを受けるべき存在であることを理解する。

これからの日本社会においてキリスト教のグリーフケアに関心が向けられ、真の慰め主なるキリストがさらに証しされていくことを願う。

キーワード：グリーフケア、牧会、死別、悲嘆、グリーフ、悲しみへのケア

日本の大学の国際化と、英語による 学位プログラムにおける日本語教育の展開

柳沢美和子

高等教育の分野で広く引用されるナイト (Jane Knight 2008) の定義によれば、「グローバル化」は人、文化、知識、技術などが国境を越えて移動し、世界規模でより密接な相互依存が生じるという社会現象であり、「国際化」は国や教育機関が「それに対応して行くプロセス」である。

この定義は、大学の国際化を、大学がグローバル化に対応し自ら変革して行く自己変革のプロセスと捉えている。それは、従来にはなかった新しい価値観や考え方を受容し、既存組織において自明とされてきたものを順次修正して行くプロセスであり (小竹 2018)、英語による学位プログラムにおける留学生への日本語教育も、そうした国際化、自己変革の現れである。

国際化はかつて、大学本体への影響を最小限にとどめる付加的な取り組みであったが、現在では、本体そのものの改革につながる包括的な国際化が求められている。本稿ではまず、そうした国際化の歴史を概観し、「スーパーグローバル創成支援事業」(2014年)に採択された27の大学が、事業の目的である包括的国際化の取り組みの中で留学生への日本語教育をどう展開しているか、それぞれの「国際化」のプロセスを、実地調査を進めつつある現段階のデータに基づいて論考する。

キーワード：高等教育の国際化、グローバル化、英語プログラム、日本語教育

介護問題の破れ口に立つこと それによって得られるもの

中澤秀一

高齢者虐待や孤独死など、福祉制度がカバーできない高齢者介護に関わる問題は、日本社会に生じている深刻な“破れ口”（旧約聖書「エゼキエル書」22章30節）といえるが、こうした課題を担う人材の不足は一向に解消されていない。その要因として、介護職に対するマイナスイメージや、キャリアアップが難しいことなどが挙げられているが、このままでは必要な人材の育成は質・数ともに困難であり、そのことは日本の社会にさまざまなリスクを生じさせられると思われる。

本研究ノートでは、一般的なイメージからは見えて来ない、介護専門職をとおして得られる肯定的・積極的な側面について、介護人材に求められる能力、価値観、リスク等の検討を通して考察した。その結果、介護問題という破れ口に真剣に向き合うことが、成長や成功といった積極面にもつながることを確認した。

キーワード：求められる介護福祉士像、心理的・精神的リスク、垂直的成長、自己実現、楽しみながら介護する

[Abstract in English]

Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker

David S. Sytsma, translated by Yoshinori Aoki

This essay suggests that one important factor in the greater post-Reformation attention given to Thomas Aquinas as a biblical interpreter is the influence of the *Disputatio de Sacra Scriptura* of William Whitaker. Building on the work of Richard A. Muller and Frits Broeyer, it examines Whitaker's contribution to the reception of Aquinas's biblical interpretation in greater detail. Whitaker's significance in this regard is twofold. First, he cited many commentaries of Aquinas on the nature of Scripture to make the case that Aquinas, although problematically dependent on the Vulgate in his exegesis, was not far removed from Protestant beliefs regarding the authority of Scripture. Second, he appropriated elements of Aquinas's hermeneutics within a larger framework informed by Augustine's *De doctrina christiana*, thereby setting a precedent for similar reception in Reformed scholasticism. The chapter also discusses Whitaker's positive use of Aquinas and his critical remarks on Aquinas's exegesis.

Key Words: Thomas Aquinas, William Whitaker, Protestant Scholasticism, Holy Bible, History of Biblical Interpretation, Hermeneutics, Reformed Theology, Catholic Theology

A Study of Young Japanese Christians' Opinion Formation on the Issue of Homo-Sexuality and Ministry Approaches to Them by Japanese Churches and Schools

Naoki Okamura, Yujin Seo and Graduate of Theology
Students: Lee Donghwan, Masatoshi Kano, Ryusei Nishimura,
Yoshiki Hirakawa, and David John McDowell

This study was done on a group of Japanese students at Tokyo Christian University, who entered the school as freshmen in the Spring of 2019. Focusing on the formulation process of their opinions on the issue of homosexuality, the study has 1) surveyed the recent developments in Japanese society concerning the issue, 2) conducted a questionnaire survey of 31 freshman students in April 2019, and 3) conducted two group interviews on 12 freshman students in May 2019. The questionnaire survey discovered that while many recognized that the Bible teaches negatively about homosexuality in general, they were unable to put their finger on exactly how the issue is affecting their churches. Most of them also were not aware of what their home-churches were saying about the issue. Two group interviews revealed that many have personal contacts with people who belong to the category of LGBT and have agonized in deciding how they should treat the issue personally. The study concluded by making several suggestions that churches and Christian schools should put the aspect of spiritual care for young Christians first, before conveying their theological opinions and positions on the issue.

Key Words: Homo-Sexuality, LGBT, Faith Development, Religious Education, Young Japanese Christians, Qualitative Study, Grounded Theory

The Act of “Standing” in Connection with Spiritual Warfare

Akio Ito

The phrase “stand in the gap” is found twice in the Old Testament. The phrase in Ezekiel 22:30 describes a defensive action against the invading Babylonian army whereas the phrase in Psalm 106:23 refers to Moses’ intercession on behalf of those who incur God’s wrath. Soldiers were expected to stand in unity against the attacking army. However scared they might be, they must hold the line. “Standing” is opposite to desertion under the enemy’s fire. Since Israelites considered that their God fought on their side against their enemy, their war is none other than the Lord’s war. So the boundary between warfare in a literal sense and spiritual warfare was blurred. All of these ideas are behind the New Testament descriptions of spiritual warfare, especially in Ephesians 6:10–20 and Philippians 1:27–28. The Ephesian passage describes the whole armor of God in order to prepare those in Christ for the spiritual warfare. The verb “stand” occurs three times for emphasis. Phil. 1:27 makes mention of the life of the citizen. In ancient Greece, citizens were expected to take up arms and defend their own city against their enemies. Although they were not professional soldiers, they hold to be united to fight for their city. Again they “stand” in one spirit and one soul.

Key Words: Stand, War, Spiritual, Unity

A Study of the Position of Christians in Christian Welfare Activities: Post-Religious Reformation, Historical Change, and Current Issues

Takashi Inoue

A long-established traditional principle “universal priesthood” has been passed down to Protestant posterity. Meanwhile, its actual meaning and corresponding responsibilities for Christian welfare activities, have not been clearly defined. A wide range of activities declared at the 3rd International Lausanne Congress on World Evangelization cannot be achieved without energetic initiatives and dedicated support by Christians.

Today, a large gap appears between the theological position of Christians and how Christians should behave in actual welfare activities in churches and communities.

The “universal priesthood” advocated by Luther holds that not only ministries but also congregations of various occupations enjoy direct divine guidance and calling in the places where they belong. At that time, Luther encouraged us to love our neighbors as the thankful response to the love and grace of God but not as a means of relieving ourselves, and he made rules concerning welfare for needy persons to promote the practice of love by Christians. The practice of love by Christians advocated in this way has been passed down to Protestant posterity as diaconal practice through religious reformers and revivalism.

Theological significance is given to the practice of loving neighbors as duties of churches, especially the practice of welfare by congregations in both present Catholicism and Protestantism. The principle “all of the congregation are priests”—namely an idea that all the members of a church are given the call of God and prompted to take social service activities—is still in effect today. Protestants, especially evangelicals, tend to assume anti-intellectualism. On the other hand, Christians who take welfare activities need to recognize that they should put the formation of a counterculture community and protection of human dignity into practice in this world while gathering at a church, Christ’s body, in response to the call of God. This practice is the very role to be played by congregations in Christian welfare activities as a comprehensive Christian mission.

Key Words: Universal Priesthood, Historical Change, Counterculture Community

A Qualitative and Literature Study on Pastoral Grief Care in Japan

Yumi Hayashi

The central topic of this study is pastoral grief care. Along with a rapidly aging Japanese society, the interest and necessity for in depth studies in the field of grief care in Japanese churches are increasing in recent years. Employing an open-ended interview method, qualitative research was conducted on four Japanese pastors in an attempt to reveal what to watch out for in caring for the family members of the diseased. In addition to the interviews, a literature review was done on the topic of grief care mainly in the field of clinical psychology. As a result of this study, the following four viewpoints were discovered, in order for pastoral professionals to effectively manage and conduct their grief care duties.

1. Possessing multifaceted understanding of grief stages, which the family members of the diseased go through, is vital in pastoral grief care.
2. Responding rapidly and continually to grief situations with open ears and empathetic attitudes is essential in pastoral grief care.
3. The entire church, including the pastor, should recognize that Christians should never be barred or discouraged from grieving for the loss of their loved ones.
4. The entire church, including the pastor, should realize that they also are at the receiving end of God's comforting, along with the grieving family members of the diseased.

As the percentage of population age 65 and above increases with astounding rate in Japan, grief care is becoming one of the most important topics in Japanese churches. And for this reason, more clinical and qualitative inquiries such as this study should be encouraged.

Key Words: Grief Care, Pastoral Grief Care, Pastor, Japanese Churches, Qualitative Research

Internationalization of Japanese Higher Education and the Development of Japanese Language Education in English-taught Four-year College Programs

Miwako Yanagisawa

Jane Knight (2008) defines “globalization” as the flow of people, culture, ideas, values, knowledge, technology, and economy across borders, resulting in a more interconnected and interdependent world, and “internationalization” as a response to it.

Accordingly, internationalization of higher education is a process of self-evolution, in which higher education institutions accept new values and ideas and keep modifying what used to be self-explanatory in their pursuit of internationalization (Kotake 2018). Japanese language education in English-taught programs in four-year universities in Japan is a part of such “internationalization.”

In Japan, the internationalization of higher education started as something marginal in an attempt to minimize its effect on a whole institution, but currently, the government seeks “comprehensive internationalization” (Hudzik 2011), namely, a whole institution needs to change for the sake of internationalization. Following an overview of the history of the internationalization of Japanese higher education, the author will examine how 27 Super Global Universities (SGU) implement Japanese language education to their overseas students as a part of their “comprehensive internationalization.”

Key Words: Globalization, Internationalization of Higher Education, English-Medium Instruction (EMI), Japanese Language Education

The Issue for the Caregiver: Standing in the Gap What We Can Gain from the Task

Hidekazu Nakazawa

Issues such as elder abuse and solitary death, which are not covered by the welfare system, are serious problems, creating a huge gap in our country. However, the shortage of workers in this field does not seem to change. Some of the reasons contributing to this are the negative image of caregivers and the lack of availability of higher career opportunities for those in this profession. If the present situation does not improve, the necessary work force will not be provided, resulting in an increase of risk factors for society. That is why I consider the positive side and the hope for those who are called to stand in the gap as caregivers. By researching the skills and the values required by caregivers, as well as their occupational hazards, I found out what can be gained from these. As a result, I discovered that facing this challenge of standing in the gap as a caregiver will lead to personal growth and success. In conclusion, I believe that a Christian who has a biblical foundation and education since youth would be the most suitable person for the task of standing in the gap as a caregiver.

Key Words: The Required Image for Welfare Workers, Emotional and Mental Risks, Vertical Growth, Self-actualization, Enjoying the Job of Caregiving

2018 年度 大学院神学研究科神学専攻博士前期課程 修士論文一覧

氏 名	タイトル
神学研究者・教育者コース	
古屋詩織	日本のプロテスタント・キリスト教界における女性の立場と働きに関する質的研究
朴 哲濬	明治初期農村伝道における福田聖公会の歴史的意義考察
ティアニー・ポール・忍	共通恩恵論の神学的基盤の提示
廣田真佳	湊晶子における福音主義と女性のほんとうのひとり立ち
教会教職者コース	
金 道均	「神による ܡܫܗܘܘܬܐ (試みる)」について
李 成俊	日本の教会における信徒弟子化による教会形成への考察—日本の教会の事例研究を中心に
野寺やすみ	ジョン・M・L・ヤングと父ルーサー・L・ヤング ～戦中と戦後の在日宣教師に見る神社参拝拒否とは～
小野淳博	聖霊によって心が燃やされる—ルカの福音書 24 章 32 節の積義—
朴 成俊	イザヤ書 6 章 9-10 節における「心を頑なにするメッセージ」
山崎真悟	亀谷凌雲の道徳観と万人完救論

『キリストと世界』第31号 寄稿募集要項

発行予定年月	2021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2020年5月6日（水）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
原稿提出期限	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。 執筆者は2020年8月末日までに執筆要項に沿って完全原稿を提出してください(期限厳守)。
提出	eメール(ntaka@tci.ac.jp)などによる電子送稿とします。 古代語等、特殊な書体、数式、図表等を使用する場合は、文字化け等ないことを確認したPDFを添付してください。
査読	提出された論文等はすべて委員会が委嘱した査読者により審査し、その結果に基づいて①掲載、②不掲載、③修正後に掲載、のいずれかを委員会で決定します。
紀要の編集権	紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権も委員会に属します。せっかく提出された論文等であっても、編集の都合上、掲載できない場合があります。
著作権等	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、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

第30号の東京基督教大学紀要『キリストと世界』を刊行する運びとなりました。1990年に開学した東京基督教大学は、今年30周年を迎え、「Stand in the Gap—破れ口にキリストの平和を」をコンセプトに定め、記念諸行事が行われています。

今号には、歴史神学からサイツマ論文、新約学から伊藤論文、福祉の分野から井上論文を掲載することができました。さらに、教育の分野から岡村・徐・大学院神学総合演習グループの共同研究から生まれた論文、また実践神学の分野から昨年の東京基督教大学卒業生による卒業研究の実りである林論文を掲載できました。これらの論文に加えて、調査報告一本と研究ノート二本を掲載できました。

神学科、キリスト教福祉学専攻、国際キリスト教学専攻の各分野からの寄稿によって、開学30周年にふさわしい充実した誌面をお届けできたことは大きな喜びです。ご寄稿いただいた方々、編集に携わってくださった方々に厚く感謝申し上げます。

本紀要によって、キリスト教世界観に基づく神学・国際関係学・福祉学などの諸学問分野における東京基督教大学の学術研究の成果を世界と日本に発信し、諸分野での議論の活発化に貢献すると共に、諸教会をはじめキリスト教界の宣教活動に広く貢献できれば幸いです。

東京基督教大学の30年間の歩みを主に感謝しつつ
紀要編集委員長 岩田三枝子

執筆者紹介

David S. Sytsma (デイビッド・S・サイツマ)

カルヴァン神学校 (M.T.S, Th.M.)、プリンストン神学校 (Ph.D. キリスト教史) 修了。現在、東京基督教大学神学部准教授、ユニウス研究所学芸員 (<http://www.juniusinstitute.org>)。著書に *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers*, Oxford University Press, 2017 ほかがある。

青木義紀 (アオキ・ヨシノリ)

東京基督教大学神学部卒業 (B.A. 神学)、東京基督神学校、カルヴァン神学校 (Th.M.)、オランダ・プロテスタント神学大学院 (M.A.)、ベルギー・ルーヴァン福音主義神学校で学ぶ。現在、日本同盟基督教団和泉福音教会牧師、東京基督教大学非常勤講師。

岡村直樹 (オカムラ・ナオキ)

コロンビア国際大学 (B.A.)、トリニティー神学校 (M.A. 宗教哲学)、クレアモント神学大学院 (Ph.D. 宗教教育)。クレアモント神学大学院客員研究員 (2004-06) を経て、現在、東京基督教大学大学院神学研究科教授。日本同盟基督教団正教師、日本福音主義神学会東部部会役員理事。

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。現在、東京基督教大学神学科助教。日本キリスト教教育学会、日本カトリック教育学会、日本仏教教育学会、宗教心理学研究会。

「神学総合演習」グループ：林東煥 (イム・ドンハン) / 狩野正敏 (カノウ・マサトシ) / 西村隆星 (ニシムラ・リュウセイ) / 平川芳樹 (ヒラカワ・ヨシキ) / David John McDowell (デイビッド・ジョン・マクドエル)

東京基督教大学大学院神学研究科神学専攻 (博士前期課程) 在籍。

伊藤明生 (イトウ・アキオ)

東京大学文学部西洋古典学卒業、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神学研究科教授。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。

井上貴詞 (イノウエ・タカシ)

日本福祉大学卒業。共立研修センター、ルーテル学院大学大学院博士前期課程修了。社会福祉学修士。東京基督教大学国際キリスト教福祉学科准教授。日本社会福祉学会、日本ケアマネジメント学会、日本キリスト教社会福祉学会、日本認知症ケア学会。

林 優実 (ハヤシ・ユウミ)

愛知教育大学教育学部中等教育教員養成課程卒業、東京基督教大学神学部神学科卒業 (B.A. 神学)。現在、日本同盟基督教団那覇めぐみ教会スタッフ。

岩田三枝子 (イワタ・ミエコ)

東京基督教大学神学部卒業 (B.A. 神学)、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、東京基督教大学国際キリスト教福祉学科准教授。著書に『評伝 賀川ハル―賀川豊彦とともに、人びととともに』(不二出版) がある。日本基督教学会、キリスト教史学会、賀川豊彦学会 (理事)。

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.)。東京基督教大学国際キリスト教福祉学科准教授。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福祉学科教授。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。

2019年度 紀要編集委員会

編集長 岩田三枝子
編集委員 J. Randall Short
David S. Sytsma
中澤秀一
森 恵子
(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/>)
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30号

2020年3月1日発行

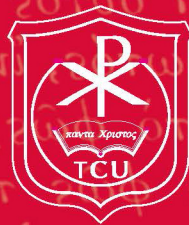
発行 東京基督教大学教授会
東京基督教大学
〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1
TEL:0476-46-1137 FAX:0476-46-1292
www.tci.ac.jp E-mail:ntaka@tci.ac.jp

印刷所 プリントバンク
〒116-0002 東京都荒川区荒川5-1-1-1003
TEL:03-5850-5337 FAX:03-5850-5338

発行部数 500部

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)

Christ and the World is published annually in March.
Published for the Faculty of Tokyo Christian University
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN



Tokyo Christian University
2020

XXX

March 2020
TCU 30TH ANNIVERSARY