

Tokyo Christian University  
2015

# Christ and the World

## キリストと世界

第25号 2015年3月

東京基督教大学

東京基督教大学紀要

# キリストと世界

Christ and the World

第 25 号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2015 年 3 月

March, 2015

# キリストと世界

## 第25号 目次

### [論文]

The Meaning of *tāhōr* in the Priestly Literature .....木内伸嘉 1

十七世紀ネーデルラント連邦共和国におけるデカルト主義の興亡  
クリストフ・ウィティキウス (1625-87) の『スピノザ反駁』(1690)  
..... 加藤喜之 28

「男女の協働」とキリスト教公共哲学  
賀川ハルが覚醒婦人協会 (1921-23) において目指した婦人運動 岩田三枝子 64

「宣教」とは何か — 教会の使命に関する一考察 ..... 篠原基章 88

福祉国家論考 — 新しい福祉ガバナンスの前提認識と方向性  
..... 佐川英美 110

学ぶ者の自主性を強調する、ナラティブ・メソッドを用いた宗教教育の実践と  
検証 — 知識と経験の調和を求めて ..... 徐 有珍 132

### [調査報告]

パピルス 46 番 — 最古のパウロ書簡集.....伊藤明生 158

東京基督教大学における自己調整学習理論に基づく学習支援の取り組み  
..... 杉谷乃百合 184

### [研究ノート]

地域教会の福祉実践へのチャレンジと課題 — 教会における 11 年間の福祉実践の  
総括と各地に広がる教会福祉実践への考察 ..... 井上貴詞 190

Survey of Learning Portfolios: Toward a Portfolio Design for EFL Learners  
..... 森 恵子 216

要約..... 235

2013 年度 大学院神学研究科 修士論文一覧 ..... 256

# Christ and the World

## Vol. 25 CONTENTS

The Meaning of <i>tāhōr</i> in the Priestly Literature .....	Nobuyoshi Kiuchi 1
The Rise and Fall of Cartesianism in the Seventeenth-Century Dutch Republic: Christoph Wittich's <i>Anti-Spinoza</i> (1690) .....	Yoshiyuki Kato 28
Partnerships of Men and Women and Christian Public Philosophy: The Idea of Haru Kagawa in <i>Kakusei Fujin Kyokai</i> (1921-1923) as a Women's Movement .....	Mieko Iwata 64
What is "Mission" ? A Study of the Church's Mission .....	Motoaki Shinohara 88
Disquisition of Welfare States: The Premise and the Direction of New Welfare Governance .....	Hidemi Sagawa 110
Theory and Practice of the Narrative Method Promoting Active Learning .....	Yujin Seo 132
Papyrus 46: The Earliest Codex of the Pauline Epistles .....	Akio Ito 158
Learning Support Based on Self-Regulated Learning Theory at Tokyo Christian University .....	Noyuri Sugitani 184
Efforts by Local Community Churches to Successfully Achieve Welfare Activities and Associated Problems: Review of 11-year History of Welfare Activities by Core Churches and Spread into Local Community Churches .....	Takashi Inoue 190
Survey of Learning Portfolios: Toward a Portfolio Design for EFL Learners .....	Keiko Mori 216
Abstracts .....	235

# The Meaning of *tāhōr* in the Priestly Literature

Nobuyoshi Kiuchi

(Professor, Tokyo Christian University Graduate School of Theology)

Recent discussions on cleanness–uncleanness regulations of the priestly literature have advanced our understanding of the conceptual relationships between cleanness and uncleanness, and between the holy and the profane.<sup>1</sup> However, it seems that not much understanding has been gained with regard to the very concepts of ‘unclean,’ ‘clean,’ and ‘holy.’ ‘Cleanness’ and ‘uncleanness’ have been, by and large, simply qualified by such terms as ‘cultic,’ ‘ritual,’ or ‘ceremonial,’ and hardly any attempt has been made to explore the meanings of those terms themselves.

In particular, various modern English versions of the Old Testament use a rather limited set of English terms for purity-related Hebrew terms. While Hebrew *tāhōr*, *zak*, and *bar* are generally rendered either ‘clean’ or ‘pure,’ most English versions do not seem to be entirely consistent. To the best of my knowledge, we must go back three decades or so in order to find a study devoted to this question.<sup>2</sup>

---

\* Special thanks are due to Kyoritsu Christian Institute of Tokyo Christian University for providing a grant for this research.

- 1 See P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTS 106; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); W. Houston, *Purity and Monotheism: Clean and Unclean Animals in Biblical Law* (JSOTS 140; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992); M. J. H. M. Poorthuis & J. Schwartz, eds., *Purity and Holiness: The Heritage of Leviticus* (Jewish and Christian Perspectives Series 2; Leiden/Boston/Köln: Brill, 2000). Particularly see the articles by M. Poorthuis, J. Schwartz, M. Douglas, and B. Schwartz in the last mentioned work. B. J. Schwartz, D. P. Wright et al., eds., *Perspectives on Purity and Purification in the Bible* (LHB 474; New York/London: T&T Clark, 2008).
- 2 I. Zatelli, *Il campo lessicale degli aggettivi di purita in ebraico biblico* (Quaderni di Semitistica 7; Firenze: Istituto di linguistica e di lingue orientali Università di Firenze, 1978). See n. 19 below.

Purity terms such as *tāhōr* and *zak*, alternate in Leviticus 24:1-9, so they must have different nuances. Although this section does not pertain to cleanness uncleanness regulations such as those found in Leviticus 11-15, grasping the exact sense of *tāhōr* here is vital for understanding the conceptual world of sanctuary worship as a whole. Its meaning may be determined with reference to its opposite *tāmēʿ*, but translators have mostly rendered *tāmēʿ* as ‘unclean’ and merely treated it as a ritual concept without further questioning what ‘unclean’ means. Furthermore, scholarly discussions have revolved around the uncleanness rules and their rationale without reaching a consensus. Is this all there is to ‘unclean’ or ‘clean’?<sup>3</sup>

Unlike *tāmēʿ*, *tāhōr* and its noun form *tohar* appear in contexts that are not ‘ceremonial.’ In this regard, if the sense of *\*thr*<sup>4</sup> could be made more precise, it is likely to shed further light on its opposite *tāmēʿ*.

## I. Previous Interpretations and the Problem

In Leviticus 24:1-9 two terms that concern ‘purity’ merit special attention. It is undoubtedly correct to say that *zāk* in *lʿhōnā zakkā* means ‘pure’ in the physical sense. It is purity that results from refining, that is, removing things unnecessary. However, what does *tāhōr* mean where it qualifies the Lampstand and the Table? Does it refer to the same purity? Leviticus 24:4 and 24:6 run as follows:

Lev 24:4      : על המנרה הטהרה יעריך את הנרות לפני יהוה תמיד :

Lev 24:6      ושמרת אותם שנים מערכות שש המערכות על השלחן הטהור  
לפני יהוה :

Generally, the adjective *tāhōr* in these verses has been rendered ‘pure,’

3 However, see my view on this issue in N. Kiuchi, *Leviticus* (Apollos Old Testament Commentary 3; Nottingham: InterVarsity Press, 2007), 36–40.

4 In the following discussion, \* indicates a Hebrew root.

and the phrase in Lev 24:4 has been taken by J. Milgrom to mean that it is an elliptical expression for ‘the pure golden lampstand.’<sup>5</sup> Indeed, it has been almost universally accepted that here ‘golden’ is abbreviated, and that ‘pure’ refers to the physical purity of gold. The only exceptions, as far as the present writer knows, are JPS and NJB, in which *hamm<sup>e</sup>nōrâ haṭṭ<sup>e</sup>hōrā* and *haššulḥān haṭṭāhōr* are simply rendered ‘the pure lampstand’ and ‘the pure table’ respectively. But these renderings also seem to lean heavily towards the understanding that *ṭāhōr* refers to the material aspect of the objects.<sup>6</sup>

Doubts can be raised against the above-mentioned traditional interpretation for two major reasons.

(1) Another term for purity, *zāk*, is used for *šemen zayit zāk kāṭit* ‘pure oil from beaten olives’ in v. 2 and *l<sup>e</sup>hōnā zakkā* ‘pure frankincense’ in v. 7. If by *ṭāhōr* the degree of purity or the quality of the gold itself is intended, what is the difference in meaning between *ṭāhōr* (24:4, 6) and *zāk* (24:2, 7) in the very same legislation? It appears that, if ‘pure gold’ connotes the degree of physical purity in the mind of the legislator, the purity of the substance would be better expressed by *zāk* (see below).

(2) *ṭāhōr* appears in Leviticus in ritual contexts (e.g., chs. 10–16), and it is ordinarily rendered ‘clean.’ In what sense does the usage of this term in Lev. 24:1–9 differ from that of *ṭāhōr* in ritual contexts? Could it not be that Lev. 24:1–9 should also be regarded as a ‘ritual’ context? Could it be that both should be regarded as ritual contexts?

The question of whether ‘the pure lampstand’ and ‘the pure table’ are elliptical for ‘the pure golden lampstand’ and ‘the pure golden table,’ respectively, is

5 J. Milgrom, *Leviticus 23–27* (Anchor Bible 3B; New York: Doubleday, 2001), 2090. See also F. Maass, ‘זָכָה,’ in *THAT I* (1984, 4 Aufl.): 650 (‘schlackenfreies Gold’).

6 In *The Jewish Study Bible* (ed. A. Berlin and M. Z. Brettler; Oxford: Oxford University Press, 2004), the annotator B. Schwartz comments: “The pure lampstand, an ellipsis meaning ‘the lampstand made of pure gold’” (267). I also have adopted this understanding in my own commentary, so I intend to remedy it in this work.

inseparable from the view that *zāhāb tāhōr* in the tabernacle account in Exodus means ‘pure gold.’ A correct understanding depends heavily upon whether this phrase and Leviticus 24:1–9 are to be regarded as belonging to the same ‘ritual’ context as Lev. 10–16.

To answer these questions we first turn to differences between *tāhōr* on the one hand and *zāk* and *\*zkh/\*zkk* on the other, and then to various problems that the phrase *zāhāb tāhōr* (‘pure gold’) involves, and to their solutions.

## II. *zāk*, *\*zkh*, *\*zkk*, and *tāhōr*

An extensive discussion of these terms is not possible here due to space, but it is still necessary to point out how *tāhōr* differs from *zāk*, *\*zkh*, and *\*zkk*, setting aside the question of how these should be translated. In clarifying the possible differences between them, it is convenient to start from the general features of *\*zkh* and its by-form *\*zkk*, since it is agreed that these terms refer to the process of gaining purity.<sup>7</sup> So the adjective *zāk* appears in the phrases *šemen zayit zāk kātīt* (‘pure beaten oil,’ Exod. 27:20; Lev 24:2) and *l’bōnāh zakkā* (‘pure frankincense,’ Exod. 30:34; Lev. 24:7). That the process of refinement is at issue is particularly evident when its verbal forms appear in a moral or ethical sense. The following four passages, that employ *\*zkk*, speak about the process and/or degrees of purification (quotations are from ESV).

Job 9:30 If I wash myself with snow

and cleanse my hands with lye,

Job 15:15 Behold, God puts no trust in his holy ones,

and the heavens are not pure in his sight;

Job 25:5 Behold, even the moon is not bright,

and the stars are not pure in his eyes;

---

7 Cf. A. Negoita-H. Ringgren, ‘זכה’, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (ed. G.J. Botterweck and H. Ringgren; Stuttgart: Kohlhammer, 1977), Band II, 569–71; ‘זכה’ ‘זכך’ in *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis* (ed. Willem A. VanGemeren; Grand Rapids: Zondervan, 1997), vol. 1, 1073–75.

Lam. 4:7a Her princes were purer than snow, whiter than milk;

In particular, Job 15:15 and 25:5 provide cases of comparing man's or heaven's purity with God's purity, while Lam 4:7 compares the prince's purity with snow. These comparisons indicate that the root *zkk* refers to different degrees of purity or the process of cleansing.

Another root, *\*zkh*, which appears 8 times in an ethical sense (Isa. 1:16; Mic. 6:11; Ps. 51:6[4]; 73:13; 119:9; Job 15:14; 25:4; Prov. 20:9), also exhibits similar features; the process of cleansing/purification and physical cleansing act as its base. Of particular significance is the fact that its *Piel* and *Hithpael* forms, as with the cases of *zāk*, and *\*zkk*, speak about cleansing/refinement as a human endeavor, and never as God's act.

Setting aside the phrase *zāhāb tāhōr* for later discussion, we will observe the features of *tāhōr* by comparing *zāk*, *\*zkh* and *\*zkk* in terms of the above-mentioned features, that is, the (*physical*) process of purification. First, it is generally agreed that *tāhōr* does not refer to the lack of unnecessary *physical* things like dirt. Not only *tāhōr* but also its *Piel* verb *tihar* concerns the state that is free from uncleanness, as well as purification of sins and uncleanness (e.g. Lev. 16:19, 30) that are invisible, or spiritual.<sup>8</sup> Second, the following three instances sufficiently suggest that *tihar* does not describe the process of purification—though, depending on the context, the latter may be in the background—and that the result of the act of *tihar*, that is, *tāhōr*, describes the state of being clean before God.

- (1) Some objects qualified by *tāhōr* do not imply any act of purification or refinement (e.g., 'a spring or cistern' in Lev. 11:36; certain conditions of leprosy in Lev. 13:13, 37; 'birds' in Lev. 14:4).
- (2) A healed leper in Leviticus 14, while going through some stages of purificatory rites, is never described as being *cleaner* than in the previous stage(s) (see vv. 9, 20); the declaration 'He is clean' simply comes at the end of each rite.

---

8 In Lev. 13 the verb is not factitive but has the declarative sense of 'to pronounce clean.'

(3) The holy of holies and the holy place that have been defiled are to be purified on the day of Atonement in Leviticus 16. While it is debatable how the ceremony on this day is related to purification rites on other days (cf. Lev. 12–15), the neglected fact is that the Israelites become *tāhōr* on this day (Lev.16: 30); they are not said to be *cleaner* than on other days.<sup>9</sup>

Thus, the *Piel* of \**thr* designates the state of things and persons *after* the process of purification/refinement;<sup>10</sup> it designates the change of states, i.e., from an unclean state to a clean state.

Thus, with regard to the adjectives *zak* and *tāhōr* in the priestly literature, it is concluded that *zak* can be rendered ‘pure,’ and the purity is that of the *material* state resulting from the *process* of purification/refinement, whereas the adjective *tāhōr* can also be rendered ‘pure,’ but the purity is that of an invisible/spiritual state, not necessarily having purification rites as the background.

Lastly, with these observations in mind, we turn to a passage that appears at odds with the position that *tāhōr* has no physical process of purification in view, namely, Malachi 3:3.

וְיֵשֵׁב מְצִרְתָּךְ וּמְטַהֵר כֶּסֶף וְטַהֵר אֶת־בְּנֵי־לֵוִי וְזָקַק אֹתָם כַּזָּהָב וְכַכֶּסֶף  
וְהָיוּ לִיהוָה מִגִּישֵׁי מִנְחָה בְצַדִּיקָה :

And He will sit as a smelter and purifier of silver, and He will purify the sons of Levi and refine them like gold and silver, so that they may present to the LORD offerings in righteousness. (NASB)

Does the fact that silver is the object of \**thr* indicate that the meaning of the

---

9 It should be remembered that the antonym of *tāhōr* is *tāmēʿ*, while the antonym of *qōdeš* is *hōl* (cf. Lev. 10:10); ‘Intensification’ of cleanness does not lead to holiness.

10 There are verbs such as *hittēʿ* and *kipper* that concern the process of purification itself in the priestly literature. See Exod. 29:36; Lev. 8:15; 14:49.

verb is no different from \*zqq?<sup>11</sup> Granted that these appear synonymous in this context, in the first place it is not appropriate to draw any inference about the general semantic relationship between them from such a poetical passage. In order to assert that these are synonymous one must have knowledge of the precise sense of \**thr* in other literary genres such as laws. Second, not only ‘refining [ziqqaq] humans’ but also ‘purifier of silver [m<sup>e</sup>tahēr kesep]’<sup>12</sup> is unique in the OT, and all this comes from the statement that the Lord is ‘a smelter’ (m<sup>e</sup>šārēp). Thus both ‘refining humans’ and ‘purifier of silver’ are neither ordinary diction nor literal expressions. So this passage suggests nothing definitive about the meaning of \**thr*. However, in view of our findings mentioned above, and considering that the Levites are the ultimate object of purification (N.B. ‘like silver and gold’), it is still possible to say that here, too, *tihar* refers to a change of states, that is, from uncleanness to cleanness; it does not refer to the purifying process. Therefore, each Hebrew verb should be rendered by different English terms as in NASB.

Thus the differences between *tāhōr* and *zak* are generally clear, except for the phrase *zāhāb tāhōr*, to which we turn next.

### III. Does *zāhāb tāhōr* Mean ‘pure gold’?

Starting with Exodus 25:11, the phrase appears 27 times in the Old Testament. In the Pentateuch it appears 24 times and is concentrated in the section for the tabernacle and its utensils in Exodus 25-39; it is not found in the rest of the Pentateuch. The so-called ‘pure gold’ is used for overlaying the Ark, Ark-cover or mercy seat, and the Table (25:23). Utensils such as plates, dishes

---

11 It occurs 7 times (Isa. 25:6; Mal. 3:3; Ps. 12:6[7], Job 28:1; 36:27; 1 Chr. 28:18; 29:4), and has exclusive reference to refinement of silver and wine, and distillation of water. The idea of tangible things being the objects of purification is common in the priestly literature. See Lev. 14:48; 16:19; Ezek. 43:26.

12 In Malachi 1:11 as well, *tāhōr* uniquely appears in the sense of ‘a pure offering.’ It is unusual to be called this way, since an offering is holy. This is probably because the people have defiled their offerings (see Mal. 1:7-8, 10).

for incense, bowls, the lampstand along with calyxes and their branches (25:31, 36), and tongs and trays (38) are to be made of ‘pure gold’ (25:29). On the other hand, various appurtenances for transportation are to be made simply of ‘gold.’ With regard to the priestly garments, items such as ‘two chains’ (28:14), ‘twisted chains for the breastpiece’ (28:22), and a ‘frontlet’ (28:36) are made of *zāhāb tāhōr*, while items such as ‘frames’ (28:11, 13), ‘filigree’ (28:20), ‘two cords’ (28:24), ‘two rings’ (28:26, 27), and ‘bells’ (28:3) are without *tāhōr*. Such a distinction is quite similar to that between holy objects such as the Ark and the incense altar on the one hand, and their appurtenances on the other, as seen in chs. 25–27 (see above).

However, in the tabernacle account there are cultic objects overlaid with gold but not qualified by *tāhōr*. Those objects include priestly garments (Exod. 28:15, 24, 26, 27, 33), frames (28:13), the holders for poles (30:4), poles (30:5), clasps for coupling curtains (36:13), and pillars (36:36, 38). In the traditional understanding of *zāhāb tāhōr* this non-mention of *tāhōr* indicates that the gold is ‘plain’ gold because these items are less important. However, this is hardly a sufficient explanation, for gold is used for making priestly garments that are called *holy* (see Exod. 28:4).<sup>13</sup> It is unlikely that the phrase *zāhāb tāhōr* is used for objects of higher degrees of holiness, because not all the things inside the holy of holies are qualified by *tāhōr* (e.g., cherubim).<sup>14</sup> So the rationale for the use of *tāhōr*, if any, lies not in the importance of items *per se*, but somewhere else.

One wonders if the ancient Israelites evaluated the degrees of gold as precisely as moderns, though Malachi 3:2b–3 refers to the process of refining gold and silver. In fact, outside the legal stipulations one can find collocations such as ‘*zāhāb* is *tōb*’ (Gen. 2:12), *zāhāb sāhūt* (1 Kgs. 10:16, 17; 2 Chr. 9:15,

---

13 Cf. D. P. Wright, ‘holiness,’ in *ABD* III: 240.

14 H. Ringgren appears to hesitate in taking a definite position on this matter, and he says it is uncertain whether there was a difference between *zāhāb* and *zāhāb tāhōr*. Yet, he adds that, because these terms are used for cultic objects, it is undeniable that there may be overtones of ‘cultic purity.’ H. Ringgren, ‘*tāhar*,’ in *TWAT* Band III (1982): 309–10.

16), *zāhāb mūpāz* (1 Kgs. 10:18), and *zāhāb sāgūr* (1 Kgs. 6:21). Also, frequent mentions are made about geographical locations from where gold is obtained ('Ophir' in 1 Kgs. 10:11, 1 Chr. 29:4, 2 Chr. 9:10; 'Uphaz' in Jer. 10:9). These collocations are equivocal with respect to the evaluation of gold's quality in terms of the concept of *tāhōr*, but they may suggest that in ancient Israel the quality of gold was evaluated by ways other than the criterion of whether it is *tāhōr* or not. Above all, 'pure gold' appears to be the most fitting translation of *paz* (Ps. 21:4; Song 5:15; Lam. 4:2; Ps. 19:11; 119:127; Job 28:17; Prov. 8:19; Isa. 13:12).<sup>15</sup>

Carol L. Meyers, who worked on the symbolism of the lampstand in the 1970's and commented on the phrase *zāhāb tāhōr* in some detail, makes a distinction between the cultic and the non-cultic, and labels the phrase's meaning as a metallurgical 'terminus technicus'.<sup>16</sup> She takes a clue of this from Malachi 3:2b–3, where the process of refinement is described for silver and gold. However, because of the parallelism in the verses, it is difficult to ascertain the exact sense of *tihar* in v. 3. Notwithstanding, in the latter part of her work she raises the possibility that *tāhōr* means 'brightness' as in Ugaritic *thr/zhr* in line with Exod. 24:10 and Ps. 19.<sup>17</sup> As her contribution in this matter highly merits further exploration, I shall re-examine those 'non-cultic' texts below.

Furthermore, in the framework of Exod 25–40, incense is also said to be *tāhōr* in two places: Exod 30:35 and 37:29.

Exod 30:35

וְעִשִּׂיתָ אֹתָהּ קְטֹרֶת רֶחַק מִנְעֻשָׁה  
רוֹחַת מִזְמֶלַח שְׁהוּר קָדֵשׁ

15 Cf. *ketem tāhōr* in Job 28:19.

16 Carol Meyers, *The Tabernacle Menorah: A Synthetic Study of a Symbol from the Biblical Cult* (Americal Schools of Oriental Research Dissertation Series 2; Missoula: Scholars Press, 1976), 28–30.

17 Meyers, *The Tabernacle Menorah*, 167–68.

For instance, JPS translates 30:35 as follows:

“Make them into incense, a compound expertly blended, refined, *pure*, sacred.” (italics mine)

And ESV reads as follows:

“and make an incense blended as by the perfumer, seasoned with salt, *pure* and holy.” (italics mine)

In what sense is the incense ‘pure’? Here again the question is whether or not the commonly translated ‘pure’ refers to the degree of physical purity. However, it is not clear if the ‘pure’ in the above translations is used in a physical sense or a ritual one. Either way, if gold can be qualified by *tāhōr* in the ritual sense, incense can also be qualified in the same ritual sense inasmuch as both are materials for ritual use. More importantly, the prescription in the previous verse (v. 34) that one of the three ingredients for making incense, namely, frankincense, must be *zakkā* (‘pure’) suggests that *tāhōr* in Exod. 30:35 is different in meaning from ‘pure’ in the physical sense, just as in Lev. 24:6–7.<sup>18</sup>

As mentioned at the outset, scholars have not paid sufficient attention to possible different nuances that *tāhōr* may have over against *zāk*. One of the chief hindrances in exploring the above question is the distinction often made in the study of Levitical legislation, that is, between the ceremonial and the ethical. It is a general question requiring an extensive discussion that is beyond the scope of this paper. Nevertheless, we could address the issue by restricting ourselves to the definition of *tāhōr* in *HALOT* for our purpose at hand. *HALOT* classifies its meaning in the following way:

- (1) **pure.** gold Ex 25:11-39, etc.
- (2) **ceremonially clean.** Lev 10:10, Dt 12:14, etc.
- (3) **ethically clean.** For (3) it lists such passages as Hab 1:13 (eyes), Job 17:9 (hands), Ps 12:7, Prov 15:26 (words), 51:12 (heart), 19:10.

---

18 Cf. M. Haran, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1985), 242. Haran takes *zāhāb tāhōr* as referring to ‘pure gold’ in the physical sense (see pp. 163–64).

To the present author, this definition appears to be no more than a classification according to the criterion of whether the context is ceremonial or ethical to the exclusion of *zāhāb t̄āhōr*. In particular, it is not intelligible why sense (1) is not ceremonial. Also it is not clear why *t̄āhōr* in Ps. 19:10[MT] comes under (3). Above all, why is Lev. 24, where the term *t̄āhōr* is often taken to mean ‘pure golden,’ not to be regarded as ceremonial? Is the sense of ‘pure gold’ excluded from the ‘ceremonial’ context because Exod. 25–40 is not a context that addresses actual ceremonies, or just because of the phrase alone? If the latter is the reason, then the case for incense cannot be explained fully. Indeed, allowance should then be made for the traditional understanding because no directions would have been given about what kind of gold ought to be used if *zāhāb t̄āhōr* were not ‘pure gold.’ However, it is doubtful that the biblical author is concerned about the physical quality of gold in the same way as moderns when he mentions *zāhāb*. The distribution of *t̄āhōr* across ‘ceremonial’ and ‘ethical’ contexts suggests that such a distinction should not be primary in determining the basic sense of the term. Certainly, this is not to reject categorically the very use of ‘ceremonial’ and ‘ethical.’ But it should not be the determining factor in the exploration and description of the lexical meaning. Moreover, such a definition falls short of showing more essential aspects, if any, of the word, not to mention its possible different nuances over against *zāk*. In other words, it is doubtful whether *t̄āhōr* in *zāhāb t̄āhōr* differs in sense from *t̄āhōr* in so-called ‘ceremonial’ context such as that of Lev. 10–11.

#### IV. A Proposal

In order to see more clearly the exact meaning of *t̄āhōr*, we must pay attention to a few passages that are outside the ‘ceremonial’ context, and consider the possible relations between them. They are Exodus 24:10, Psalms 19:10[MT].

In 1968 J.H. Eaton proposed that *t̄āhōr* in Ps. 19:10[MT] means ‘brilliant,’ and he rendered it ‘clear-shining’ or ‘radiant.’<sup>19</sup> Independently, Carol L. Meyers also

19 J. H. Eaton, “Some Questions of Philology and Exegesis in the Psalms,” *JTS* 19 (1968), 604-605. Also note J.L. Palache’s view that *\*thr* initially had the meaning of ‘translucent,

argued that *tāhōr* means ‘brightness’ on the basis of Psalms 19:10[MT] and Exodus 24:10, and she also raised the possibility that the meaning of *tāhōr* in *zāhāb tāhōr* could well be the same as that in the Exodus and Psalms passages.<sup>20</sup> I add to these passages Gen. 7:2, 8, and 8:20, and I would like to propose that, with due consideration concerning contexts, the term can apply to those cases in which it occurs in the so-called ‘ceremonial’ contexts.

#### A. Exodus 24:10

It is generally accepted that *tōhar* in Exodus 24:10 has the meaning of ‘clearness.’ The scene that the Israelites saw was what was under the feet of the God of Israel, and it looked as if “it were a pavement of sapphire stone, like the very heaven for clearness” (ESV). This description suggests that the term *tōhar* has the semantic component of ‘being transparent.’ Furthermore, Exod. 24:17 says, “Now the appearance of the glory of the Lord was like a devouring fire on the top of the mountain in the sight of the people of Israel” (ESV). As Meyers observes, fire or light seem to have accompanied God’s glory. It is not clear how the scene described in v. 10 is related to that in v. 17, but *tōhar* is not incongruous with the light or fire.

Notice should be taken of the fact that ‘pure’ gold is mentioned in Exod. 25 (v. 11) immediately following chapter 24, which speaks about the space beneath God’s feet being like sapphire pavement *for clarity*. In other words, though *tōhar* is a noun in chapter 24 and an adjective in chapter 25, both concern minerals. For the sake of the argument below, it should be pointed out that this scene at Mt. Sinai is a miraculous event; the people have seen something that they cannot see in their ordinary life. Therefore, the distinction between the physical and the spiritual/invisible in terms of purity may not be meaningful at least for

---

bright or shining,’ and that its ethical and ritual meanings were later developments (*Semantic Notes on the Hebrew Lexicon* [Leiden: Brill, 1959], 35; reference from Sheri L. Klouda, “The Dialectical Interplay of Seeing and Hearing in Psalm 19 and Its Connection to Wisdom,” *Bulletin for Biblical Research* 10.2 [2000], 188, n. 35). *Classical Hebrew Dictionary* also mentions the possibility that *tāhōr* in Ps. 19:10 means ‘radiant.’

<sup>20</sup> See n. 10 above.

this scene.

Nevertheless, assuming that *tōhar* in Exod. 24 refers to physical clearness of the mineral, that does not apply to *zāhāb tāhōr* in Exod. 25 onwards. For gold is not physically transparent or translucent even if *tāhōr* is taken to refer to its physical quality. On the basis of this consideration, together with the above-mentioned likelihood that ‘pure gold’ is not a precise rendering of *zāhāb tāhōr*, I propose that *tāhōr* as used in such cases as *zāhāb tāhōr* is a term that describes the relationship between God and objects such as gold, the Table, and the Lampstand, and that it probably means ‘clear’ or ‘transparent’ *before/in the sight of God*.

#### B. Psalms 19:10 [MT]

Psalms 19:10 [MT] may confirm our postulation that *tāhōr* can be translated ‘clear,’ so that the purity is one that is grounded upon clearness. Psalms 19:10 reads,

יְרֵאתָ יְהוָה מְהוֹרָה עוֹמְרֵת לְעַד

A basic exegetical question is whether the Tetragrammaton is subjective or objective in the phrase ‘the fear of the Lord.’<sup>21</sup> The presence of the same syntactic construction in vv. 8-10[MT] suggests that in v. 10[MT], as well, ‘the Lord’ is subjective. Yet it is obvious that the Lord does not ‘fear’ himself. Thus, the fear of the Lord means a kind of fear that the Lord perennially bears towards his creatures, above all, human beings regardless of the degree to which they may or may not fear him (see Ps 90:11). Therefore, it can be surmised that the expression ‘the fear of the Lord is *tāhōr*’ means that his fear is one that cannot be *beclouded* by anything. This is largely supported by the fact that at the end of the previous section, i.e., vv. 1-7[MT], the psalmist has introduced the sun.<sup>22</sup>

21 For various proposals for emendation see Peter C. Craigie, *Psalms 1-50* (WBC 19; Waco: Word Books, 1983), 179. With Craigie, I also retain *yir'at*. Eaton renders the phrase as “the religion commanded by Yahweh, a synonym for his הוֹרָה” (“Some Questions,” 605).

22 “In Psalm 19 there is no suggestion that the sun is divine, but its power and its ability to shine light on dark places make it a vivid metaphor for the law. ‘There is nothing hidden

While the sun itself is not one of the appellations of the Law, vv. 9–10[MT] fittingly speaks about the brightness of the Law. Furthermore, this inference could be corroborated by the sense of another purity term, *bār*, in v. 9[MT]. The present author has discussed the meaning elsewhere and concluded that it means ‘bright’ in this context.<sup>23</sup> At any rate, the meaning ‘clear’ suits the context in which vv. 8–10[MT] follows the mention of the sun (v. 5[MT]) that illuminates everything on earth. Since the fear of the Lord is at issue, it seems that this ‘clear’ is spiritual or figurative, and not physical.

We might also observe that in both Exod. 24 and Ps. 19 *tāhōr* occurs in reference to God. Thus it is highly likely that this term intrinsically has God in view; it is not used simply for describing the nature of things without reference to God. My proposal is that this meaning of ‘clear’ or ‘transparent’ also applies to the instances of *tāhōr* in ‘ceremonial’ contexts.

### C. Gen. 7:2, 8, and 8:20

After the Lord’s general command to bring every living creature into the Ark by pairs (Gen. 6:19–20), Noah was specifically commanded by the Lord to take “seven pairs of all *clean* animals, the male and his mate, and a pair of the animals that are not clean, the male and his mate” (ESV 7:2; italics mine). It is striking that the quality of the clean animals is not specified here, nor is the term *tāme’* used. Although there has been the tendency to read into this passage the qualification that is made in Leviticus, that is, being without blemishes, not only does the passage make sense without the qualification,<sup>24</sup> it also seems important not to presume the qualification rule for this passage. The proposed sense of ‘clear’ (before God) indicates that some of the animals would

---

from its heat’ (v. 6).” G. J. Wenham, *Psalms As Torah: Reading Biblical Song Ethically* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 80.

23 N. Kiuchi, “The Meaning of *bar lebab* in Psalm 24:4 and Psalm 73:1” (Japanese with English abstract), *Exegetica* 23 (2012), 39–70.

24 Cf. G. J. Wenham, *Genesis 1–15* (WBC 1; Waco, Texas: Word, 1987), 176–77. As Noah was *tāmim* and offered clean animals, one may raise the possibility of whether *tāhōr* (or *tāme’*) has a human-oriented function even when it qualifies physical objects such as animals. However, this should be discussed separately.

be potentially used in the future in reference to God, and indeed they were after the flood (8:20).<sup>25</sup> In other words, the use of the expression ‘not clean’—and not ‘unclean’ (*tāmē*)—is grounded on the premise that *tāhōr* is a term that intrinsically points to *ritual use*.<sup>26</sup> This in turn requires an examination of how *tāhōr* and *tāmē* are used in Leviticus, which is a topic that must be pursued elsewhere.

With regard to the phrase *zāhāb tāhōr*, it can be inferred, based on our proposal for *tāhōr*, that there is no distinction between *zāhāb tāhōr* and *zāhāb* as long as the material aspect of gold is in view. This is also supported by the fact that the text simply says ‘gold’ when mention is made about preparation for making holy objects or about the very materials (Exod. 25:3; 28:5). Thus it only remains to explain why *tāhōr* is added in particular cases and not in others.

## V. The Rationale for the Use of *tāhōr*

With the above inference in mind we will reconsider some unsolved questions set out in section III above. In the tabernacle account there is ambiguity regarding the use of *tāhōr*, if *tāhōr* is assumed to refer to the physical degree of the gold’s purity. However, the ambiguity surrounding the difference between *zāhāb tāhōr* and *zāhāb* can be cleared by our proposal that *tāhōr* means ‘clear’ with reference to a spiritual state before God. In the following discussion, I will attempt to verify this postulate by showing that it can explain all the instances where *tāhōr* occurs, while exploring the more exact nature of it. In doing so, I will draw distinctions among three situations in which *tāhōr* is used.

[1] Cases in which certain *materials* are said to be *tāhōr* as in *zāhāb tāhōr* or with respect to the incense

[2] Cases in which certain *completed* items are directly qualified by *zāhāb*

25 Wenham provides an explanation for the absence in Gen. 7 of the mention of *tāhōr* in regard to birds that “are let out to reconnoiter the earth (8:7-12)” (ibid.)

26 It should be pointed out that the edible creatures in Lev. 11 are not called *tāhōr*.

*ṭāhōr*, as in *m<sup>e</sup>nōrat zāhāb ṭāhōr* (Exod. 25:31) and ‘bells’ (Exod. 39:25)

- [3] Cases in which certain *completed* items are directly qualified by *ṭāhōr* without *zāhāb*, such as *hamm<sup>e</sup>nōrā haṭṭ<sup>e</sup>hōrā*

These distinctions may appear too fine, but they are necessary because the phrases *hamm<sup>e</sup>nōrā haṭṭ<sup>e</sup>hōrā* and *haššulḥān haṭṭāhōr* have been interpreted as elliptical expressions for ‘the pure golden lampstand’ and ‘the pure golden table’ respectively.

In regard to usage [1], attention should be paid to the fact that, in the tabernacle account, what is qualified by *ṭāhōr* is not just gold but ‘incense’ as well (Exod. 30:35; 37:29). Most items inside the Tent belong to this category, such as the Ark, *kapporet*, etc. The difference between [1] and [2] will be discussed in section V below. In regard to usage [3], the fact should be kept in mind that, while various completed objects and utensils inside the tent are overlaid with gold, only *m<sup>e</sup>nōra* (the Lampstand) itself is said to be *ṭāhōr* in the tabernacle account.<sup>27</sup> Though overlaid with *zāhāb ṭāhōr*, the *kapporet* in the holy of holies is never described as *hakkapporet haṭṭ<sup>e</sup>hōrā*, nor is the incense altar in the holy place ever described in such a manner.

Why are particular objects called *ṭāhōr* while other objects are not? I would propose here that, given the sense of *ṭāhōr* being ‘clear’ in reference to the Lord, certain objects are so called because they will be used in a ritual. If they are not to be used, they are not qualified that way. In other words, the mention of *ṭāhōr* is conditioned by the criterion of whether the item in question has a role in a ritual or not. Yet this requires qualifications. Below, let us consider the nature of this postulate more precisely, with Leviticus contexts in view.

First of all, if the mention of *ṭāhōr* is grounded on the principle that the holy objects which are overlaid with *zāhāb ṭāhōr* are used in a ritual and the term means ‘clear,’ it is highly unlikely that the term carries a physical connotation; seeing the holy objects therein is, as Lev. 16:12–13 shows, strictly prohibited. The term must then be taken in a spiritual sense, and the focus of the meaning

<sup>27</sup> Meyers highlights this fact in some details in *The Tabernacle Menorah*, 169–70. In Lev. 24 the Table is called so, but this case will be addressed below from a different angle.

lies in God's seeing, that is, 'before or in reference to God.'

The possibility that the term *tāhōr* in ritual contexts concerns spiritual, and not physical, visibility may be enhanced when the function of the Lampstand is compared with that of the incense altar or incense. The incense altar is located in the holy place alongside the Lampstand and the Table. Burning incense is a daily priestly duty (Exod. 30:7-8). When Aaron sets up the lamps at twilight, he is to burn a regular incense offering (v. 8). However, the same timing of burning incense and lighting lamps compels us to ask how the function of incense smoke is related to that of light. Leviticus 16:12-13 conveys that at least part of the smoke's role is to counteract clarity, preventing Aaron to have direct eye-contact with the items in the holy of holies. Thus it can be postulated that the smoke is related to invisibility while the light is related to visibility. However, it is hasty to infer from this that what is illuminated by light is qualified by *tāhōr*. In Lev. 24:1-9, it is only the Lampstand and the Table that are qualified by *tāhōr*, and not other items. At any rate, it appears that the visibility and invisibility cannot be restricted to their physical sense.

Now, although in Lev. 16:12-13 the smoke of the censer physically screens Aaron's sight lest he dies, this would be another way of saying that the smoke functions symbolically to screen God's sighting of human sins and impurities. Considered this way, both the incense altar and the Lampstand have spiritual dimensions—the former in preventing God's sighting and the latter in enabling it. In terms of the purpose of the regular ritual in the holy place, it can be envisaged that the expected communion at the Table follows the screening of God's sighting of human sins. Thus the visible features of the ritual are instrumental in conveying the invisible dimensions of divine presence.<sup>28</sup> At any rate, all this means is that it is simplistic to assume that the physically visible is all that the ritual is about; the physical arrangement of the ritual in the holy place is ultimately intended to convey the spiritual. Thus, these considerations lead to the following three points. (1) The mention of *tāhōr* is prompted when a certain item is assumed to have a role in the ritual, enabling God to view it. (2)

28 Haran (in *Temples*) does not discuss the symbolic dimensions of the ritual in the holy place.

The meaning of *ṭāhōr* must be something opposite to invisibility. As proposed in section IV above, the sense ‘clear’ suits the context. (3) The visibility here is not visibility in the physical sense after all. Even if the inner holy objects are physically visible, they are not necessarily said to be *ṭāhōr*.

Indeed, these postulates still cannot explain why in Lev. 24 only the Lampstand and the Table are qualified by *ṭāhōr*. But, at least, they can explain nearly all the cases where *ṭāhōr* is used. Some examples from the tabernacle account may be explained by these principles, as follows.

The Ark (Exod. 25:10–16): It is to be overlaid with *zāhāb ṭāhōr*, but in Exod. 25:11–12 the molding of gold (v. 11), four rings (v. 12), and poles (v. 13) are without *ṭāhōr*, probably because appurtenances and various parts for transportation appear to be regarded as immaterial for rituals.

Cherubim (Exod. 25:18–19): It is to be made of gold (v. 18). The absence of *ṭāhōr* probably derives from the assumption that cherubim do not play a part in the ritual.

Table (Exod. 25:23–28): It is made of *zāhāb ṭāhōr* (v. 24), but similar to the case of the Ark, the Table’s appurtenances and items for transportation are simply described as ‘gold’ (vv. 25, 26, 28). But in Lev. 24:6, ‘Table’ is directly followed by *ṭāhōr*. This literary phenomenon will be addressed in section V, below.

Lampstand (Exod. 25:31–35): Among the holy objects in the holy place and holy of holies, the Lampstand is emphatically stressed as being made of *zāhāb ṭāhōr* (Exod. 25:31; 31:8; 37:17; 39:37). Moreover, as will be discussed, the Lampstand is the only utensil in the tabernacle account for which *ṭāhōr* qualifies its entirety (Exod. 31:8; 39:37). In the rest of the cases where *zāhāb* occurs without *ṭāhōr*, it refers to various parts of the Lampstand, or it describes its location (Exod. 25:31, 32, 33, 34, 35; 26:35; 30:27; 37:17, 18, 19, 20; 40:4, 24). That the Lampstand alone is being qualified by *ṭāhōr* (in usage [3]) in the tabernacle account may adumbrate some ritual in which light has a major role (see section V, below).

Ephod-related objects (Exod. 28): The Breastpiece (v. 36) containing Urim

and Thummim (v. 30), a frontlet with the inscription ‘Holy to the Lord,’ and the two (twisted) chains (vv. 14, 22) are made of *zāhāb tāhōr*, but the rest of the items are simply said to be made of ‘gold,’ probably because they are regarded as secondary or irrelevant in terms of the ritual’s purpose. It is striking, then, that the ephod itself is not said to be *tāhōr*, which probably stresses that it is the breastpiece and the frontlet that are the target of God’s sighting. In fact, it is said that Aaron’s breastpiece and frontlet must always be visible before the Lord when he enters the holy place bearing the guilt of the Israelites in regard to their offerings (v. 38). If so, this accords with the above proposal that it is *spiritual visibility* and not physical visibility that accounts for the occurrences of *tāhōr*, because the whole ephod is physically visible.

Bells: Bells are simply said to be made of ‘gold’ (Exod. 28:33, 34; 39:26), but only once does the term occur in the form *pa<sup>a</sup>mōnē zāhāb tāhōr* (Exod. 39:25). To be noted is the fact that while the phrase contains *zāhāb tāhōr*, this belongs to usage (2) and is not the same as, say, *pa<sup>a</sup>mōnīm t<sup>h</sup>ōrīm* (usage [3]). Such a situation has been interpreted as an indication that there is no distinction between ‘pure gold’ and ‘plain gold’ on the assumption that *tāhōr* refers to the degree of physical purity. However, the single occurrence of *tāhōr* in regard to the ‘bells’ can be taken as an indication that the addition of *tāhōr* in Exod. 39:25 reflects the lawgiver’s awareness that it is going to function in the ritual soon. Incidentally, the same tendency may be observed about *hamm<sup>e</sup>nōrā haṭṭ<sup>e</sup>hōrā* in the same chapter (Exod. 39:37; 31:8; see below).

Recognition of facts such as those seen in the above data—e.g., that only the Lampstand is directly qualified by *tāhōr* in the tabernacle account, and that the Table and the Lampstand are both called *tāhōr* in Lev. 24—make it necessary to examine how and why these cultic objects are described differently in Exodus, Leviticus, and Numbers. This will engage us below.

In conclusion, it seems that not only is the adjective *tāhōr* attached to gold for a specific reason, but also, when it is attached, it is so because of the functionality of the items in the ritual, that is, their visibility in God’s sight.

## VI. The Light, the Bread, the Lampstand, and the Table in Exodus, Leviticus, and Numbers

If *zāhāb tāhōr* means ‘clean gold,’ the phrases in question in Lev. 24 can simply be translated ‘the clean Lampstand’ and ‘the clean Table.’ However, the legislation focuses on what to do not only with these objects but also with the Light and Bread. Furthermore, as is well known, these four ritual components are described differently in Exodus and Numbers. Consider the following:

One may judge the variety of combinations of the terms as arbitrary or without significance, but when one reads in the direction from Exodus to

Exod. 25-39	Lev. 24:1-9	Num. 4:7
לֶחֶם פָּנִים	לֶחֶם/תְּמִיד	לֶחֶם הַתְּמִיד
מִנְרֵת זָהָב טָהוֹר הַמִּנְרֵת הַטְּהוֹרָה	הַמִּנְרֵת הַטְּהוֹרָה	
מִנְרֵת הַמְּאֹר	מְאֹר	מִנְרֵת הַמְּאֹר
הַשֻּׁלְחָן	הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר	שֻׁלְחָן הַפָּנִים

Numbers, there appear to be some latent intentions on the part of the authors/editors concerning each relevant section. This kind of literary reading is commended at least for our subject, for, as suggested above, the tabernacle account appears to anticipate a ritual performed in the holy place, accompanied by the presence of a light.

In what follows, we will take a closer look at the literary features of ‘Light,’ ‘the Bread,’ ‘the Lampstand,’ and ‘the Table’ largely with reference to Exodus 25-39, Leviticus 24:1-8, and Numbers 4:7 *seriatim*. In doing so, we will see that modern translational variations in the terms for these items have occurred partly because of scholars’ failure to see the four ritual items as a set.

### a. The Four Items in Exodus, Leviticus, and Numbers

The tabernacle account in Exod. 25–31 is especially concerned with rituals in the holy place, and particularly light. This is reflected by the fact that the section in Exod. 27:20–21, which enjoins Moses to have the Israelites bring pure oil to kindle a lamp in the holy place, is located after all the instructions regarding the items in the Tent, and is repeated at the beginning of Lev. 24 (vv. 2–3). The tabernacle account’s concern for the coming ritual—a matter that has been under-appreciated until now—is also reflected in qualifiers such as *ṭāhōr* and *pānīm* (see below), which refer to divinity, and in the fact that objects so qualified are meant to be used in the ritual.

Among the four items, it is *mā’ōr* and *leḥem pānīm* that constitute the essential elements of the ritual in the holy place. Self-evidently, the light is the final product of the Lampstand, as *m<sup>c</sup>nōraṭ hammā’ōr* indicates. Though no mention is made within the tabernacle account about the use of light itself, the commandment in Exod. 27:20–21 aims at procuring the material for lighting.

Next, a few words are in order regarding the translation of the phrase *leḥem pānīm*. This has been rendered as ‘the shewbread’ or ‘the bread of display’ or ‘the Bread of the Presence.’<sup>29</sup> The former two focus on the functional aspect of the Bread. However, *pānīm* literally means ‘faces,’ so it is probable that the Bread symbolizes the divine presence. De Boer sees some redundancy in ‘the bread of the Presence before Me,’ and he proposes to translate it ‘facial bread.’ However, the question pertains to the semantic aspect of the genitive *pānīm*. It can be taken as expressing the purpose of the Bread. Therefore, though not a literal translation, I consider ‘the Bread of the Presence’ to be the nearest in meaning to the Hebrew phrase among the three options. It is not to say that the Bread itself is the Presence, but that it symbolizes the Presence *par excellence*.

If the phrase is so understood and translated, it implies some kind of fellowship with God. While in Exodus the purpose of the supposed ritual is suggested by *pānīm*, no specifications are made about ‘the Table.’ In Leviticus

---

29 *leḥem pānīm* Exod. 25:30; 35:13; 39:36; 1 Sam. 21:7 (Eng. 6); 1 Kgs. 7:48; 2 Chr. 4:19. For a discussion on the translation of this phrase, see P. A. H. De Boer, “An Aspect of Sacrifice,” in *Studies in the Religion of Ancient Israel* (VTS XXIII; Leiden: Brill, 1972), 27–47, here 32–35. De Boer favours the translation ‘facial bread.’

prescriptions are given concerning what to do with the Bread, while the ‘Table’ is qualified as *tāhōr* for the first time, but never again. And in Num. 4:7 the purpose of the Table is said to be *pānīm* (see below). It is striking that already in Exodus the Bread’s purpose is so designated, and the Lampstand is qualified by *tāhōr*, while in Leviticus the Table is qualified by *tāhōr*. Thus it is likely that, if *pānīm* designates the purpose of the Bread, the four objects are viewed in the descending order of urgency, which is reflected in the way qualifiers such as *pānīm* and *tāhōr* are added to them: the Light, the Bread, the Lampstand, and the Table on which the communion is to be held. Other characteristics or possible editorial intentions are considered below.

With all the above in mind, note how the wording regarding the Lampstand shifts within Exodus 25–39. In the Pentateuch *m<sup>e</sup>nōrā* appears 22 times, with the first occurrence found in Exod 25:31.

וְעָשִׂיתָ מִנְרֶת זָהָב טָהוֹר

Then, in Exod. 31:8 the phrase *hamm<sup>e</sup>nōrā hatt<sup>e</sup>hōrā* appears for the first time, and in Exod 37:17 this nominal phrase is rephrased as

וַיַּעַשׂ אֶת־הַמִּנְרֶתָהּ זָהָב טָהוֹר

In Exod. 39:37 the phrase *hamm<sup>e</sup>nōrā hatt<sup>e</sup>hōrā* appears again, and the same collocation is taken up in Lev. 24:4. The Lampstand stands out among the holy objects inside the Tent in the way it is described. Exodus 25:36 and 25:39 emphatically state that all the parts of the Lampstand are to be made of *zāhāb tāhōr*. One may say that the differing phraseologies adduced above are fortuitous. But its first appearance in the construct chain *m<sup>e</sup>nōrat zāhāb tāhōr* (Exod. 25:31) differs from that of the other holy items, about which *zāhāb tāhōr* appears simply as the means to overlay them (‘You shall make a Lampstand by means of *zāhāb tāhōr*’). Moreover, *zāhāb tāhōr* appears when the context concerns the very act of making the Lampstand (Exod. 37:17) just as with other holy items. In light of this, the phraseology *m<sup>e</sup>nōrat zāhāb tāhōr* (Exod. 25:31) is

one that refers to the *last stage* in the process of making it, and the wording fits this context. Therefore it is reasonable to take *hamm<sup>e</sup>nōrâ hatt<sup>e</sup>hōrâ* as meaning that the Lampstand itself is *tāhōr*, being ready for ritual use, that is, not as an ellipsis for ‘pure golden.’

A similar shift of wording is found in the prescription concerning ‘the Table.’ The close relationship between the Bread of the Presence and the Table is hinted at in Exod. 25:30.

וַיִּתֵּן עַל-הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנֵי הַקֹּדֶשׁ

However, the Table is never directly qualified as *tāhōr* in the tabernacle account. It is so qualified for the first time in Lev. 24:6, and in Num. 4:7 it appears as *šulḥan happānîm*. If the gradual change in wording is intentional, the postulate that guaranteeing the divine presence is the purpose of the ritual appears to be corroborated by Num. 4:7 (see C below).

#### b. The Lampstand and the Table (Lev. 24:1–9)

While the mentions of the Light, the Bread, the Lampstand, and the Table are distributed in the tabernacle account of Exodus as they come under different commands of making the tabernacle utensils and its execution, the four elements converge for the first time in Leviticus 24, which begins by referring to Exod. 27:20–21. Whereas the Table was not labeled as *tāhōr* in the tabernacle account, it is in Lev. 24 for the first time. This belated ascription of *tāhōr* to the Table bespeaks the latter’s lesser urgency, as compared to the Lampstand, but the Table is now an indispensable object for the whole ritual.

Why are the Lampstand and the Table in Lev 24 qualified by *tāhōr*?<sup>30</sup> For, if the Bread in Lev. 24 is the Bread of the Presence (*pānîm*), with the Exodus passages being assumed, the same may well apply to the Table and the Lampstand. But the Bread is simply called *leḥem*, and the Light is simply called

30 Not only does the phrase ‘the Lampstand of the Presence’ not appear in the Pentateuch, it does not appear in the entire Old Testament. For a possible reason see below.

*māʾōr*.<sup>31</sup> And yet it is evident from the use of *lipnē YHWH* in vv. 4, 6, 8 that the purpose of the ritual lies in guaranteeing the divine presence. This question is highlighted even more by the fact that the ‘pure’ frankincense, which could be regarded from Exod. 30:34–35 as *ṭāhōr*, is not called *ṭāhōr* in Lev. 24. So it would be safe to conclude that Lev. 24:1–9 basically concerns the procedure of how the Presence should be guaranteed in referring to the functional aspects of the Bread, the Lampstand, and the Table. In other words, the prescription aims to achieve the very presence of God in the holy place, an intent already suggested in the tabernacle account’s mention of *leḥem pānīm*. For this purpose both the Table and the Lampstand function just like sacrificial animals; both make the divine presence possible. The supposed visible scene is quite natural in that the Lord symbolically holds a communion meal with priests and with the Israelites at the Table with light from the Lampstand.<sup>32</sup> So it follows that in Lev. 24:1–7 the physical aspects of the ritual elements are mingled with spiritual aspects of the divine presence. But the double usage of *ṭāhōr* as a direct qualification of the Lampstand and the Table suggests that the whole ritual obviously orients itself towards the spiritual.

If it is possible to apply to this context our proposed sense of *ṭāhōr* that can be discerned outside legal contexts such as Exod. 24 and Ps. 19, and I believe it is, then a similar relation between light and clarity can be observed in the ritual of Lev. 24:1–9 as well. It is only by the light that the Table can be made visibly clear, though the ‘visible clarity’ in this case is of a spiritual nature, as argued above. This explains why the Light (*māʾōr*) is not said to be *ṭāhōr*; it is the source of clarity, just as the foot of God is clear under the glory of God (Exod. 24), or the fear of the Lord is ‘clear’ as the Lord himself is like the sun (Ps. 19). By adding *ṭāhōr* to the Lampstand and the Table, the lawgiver of Lev. 24 appears to convey that these serve to create a setting for the divine presence, the purpose of the regular ritual in the holy place. Thus, the reason why only the Lampstand and the table are qualified by *ṭāhōr* in Lev. 24 would be that this

---

31 Cf. *mʾnōrat hammāʾōr* in Exod. 35:14 and Num 4:9.

32 It is to be noted that in Ps. 19 a similar relation is found between the sun (vv. 5–6) and the fear of the Lord (v. 9), which is said to be ‘clear’ (see above).

latter term, with its basic sense of ‘clear,’ is used when the object in question has a *preparatory/circumstantial* role in the ritual, as opposed to that of major items such as the Light and the Bread.<sup>33</sup>

To recognize that the mention of *ṭāhōr* implies the presence of (spiritual) light is important. By saying *zāhāb ṭāhōr*, from Exod 25 onwards the legislator already implies that mentions will be made about light later on. And in fact, prescriptions concerning *hamm<sup>e</sup>nōrā hatt<sup>e</sup>hōrā* occur together with those concerning lamps and light, and all this in Exodus. This explains why, already in the tabernacle account, the Lampstand (and incense) is often qualified by *ṭāhōr*, and the Table is not yet so. And yet, ‘the *clear* Lampstand’ still connotes a light; it needs a (spiritual) light. For a full prescription concerning the ritual complex that refers to the four items, i.e., the Light, the Bread, the Lampstand, and the Table, one must wait until Lev. 24.

It is not my intention here to argue that the Pentateuchal laws are homogeneous. Yet, in the Pentateuchal laws as they stand, there seems to be certain intentions on the part of editor(s) to focus on a certain ritual such as that prescribed in Lev. 24, the purpose of which lies in guaranteeing the divine presence, symbolized by the Light and Bread with the background of the Lampstand and the Table. According to this supposed literary intention, *ṭāhōr* in the phrase *haššulhān hattāhōr* in Lev 24:6 appears to designate a certain characteristic of the Lord’s presence,<sup>34</sup> that is, clarity or transparency, and not the physical material from which the Table was made. In other words, it seems unnecessary to assume that the phrase in Lev 24 is an abbreviated expression for the Table of pure gold, all the more so if ‘pure gold’ is not the right translation for *zāhāb ṭāhōr*; it is already mentioned in Exodus that the Table is of gold. The Table being overlaid with *fine* gold may well be in the background, but the term *ṭāhōr* itself does not refer to the degree of physical purity but clearness in the spiritual sense.

---

33 This seems to be applicable to animal sacrifices when they are said to be ‘clean.’

34 Meyers thinks that the qualification of the Lampstand by *ṭāhōr* here is influenced by the preceding case of the Menorah. Meyers, *Tabernacle Menorah*, 195, n. 9.

c. Numbers 4:7

The phrase *leḥem pānīm* appears for the first time in Exod. 25:30 and twice thereafter in Exodus (35:13; 39:36). In Leviticus it does not appear for some reason (see below), and in Numbers the word *pānīm* is used for the Table for the first time (Num. 4:7). It is suggested above that the phrase *šulḥan happānīm* reflects the author's/editor's understanding that guaranteeing the divine presence is the aim of the ritual in Lev. 24:1–9.

It is interesting that *šulḥan happānīm* in Num. 4:7 has also been frequently understood as an abbreviated expression for the table of the *Bread* of the Presence,<sup>35</sup> just as *haššulḥān haṭṭāhōr* has been taken to mean *šulḥān (hazzāhāb) haṭṭāhōr*. But this is unlikely. Note that the two phrases *šulḥan happānīm* and *leḥem hattāmîd* appear in the same verse. In Lev. 24 *tāmîd* does not appear in a phrase with *leḥem* but is used adverbially, while in Num. 4:7 *tāmîd* appears as a noun with the definite article. Also *haššulḥān haṭṭāhōr* in Lev. 24 is replaced by *šulḥan happānīm*. One can see that the author/editor of Numbers utilizes the phrases *leḥem pānīm* found in Exodus and *haššulḥān haṭṭāhōr* found in Lev. 24.

In view of the presence of the phrase *leḥem hattāmîd* in Num. 4:7, the very verse where *šulḥan happānīm* appears, it is inappropriate to assume that *leḥem* is invariably connected to *pānīm*. Thus, *šulḥan happānīm* should be rendered 'the table of the Presence' rather than 'the table of the bread of the Presence.' If so, it can be surmised that the author of Num. 4:7 has not simply replaced the *haṭṭāhōr* of Lev. 24 with *pānīm*. Given that the goal of the whole ritual in Lev. 24 is to guarantee the divine presence, and given that the Table is the last to be qualified by *tāhōr* or *pānīm* in the sequence of the Bread, the Lampstand, and

---

35 For examples, see KJV ("upon the table of shewbread"), ESV ("the table of the bread of the Presence"), Zürcher Bible ("über den Tisch der Schaubrote"). On the other hand, NIV (2011) renders it "over the table of the Presence," and NJB "Over the offertory table." "The fuller terms for this object is the table of display bread, so-called because every Sabbath twelve loaves of bread arranged in two rows were displayed on a table before God in the sanctuary (Lev. 24:5-9)" (J. Milgrom, *Numbers* [JPS Torah Commentary; Philadelphia/New York: JPS Publication Society, 1990], 26).

the Table, the author/editor of Numbers probably aims to highlight the goal of the whole ritual in the holy place by mentioning *šulḥan happānīm*, a designation that symbolizes actualization of the Lord's fellowship with the people.

## Conclusion

The traditional understanding that *tāhōr* in *zāhāb tāhōr* refers to the degree of physical purity is highly unlikely. The approach to its translation that such an understanding seems to reflect, that is, drawing a distinction between ceremonial and ethical contexts in determining its lexical meaning, and the failure to take into account non-ritual contexts, should be judged as inadequate. Rather, when we carefully consider the various contexts in which *tāhōr* occurs, including Exod. 24 and Ps. 19, we can correctly interpret its basic sense and translate it into English as 'clear' (in God's sight).

This sense is also applicable to the 'gold' in the tabernacle account, inasmuch as gold is not physically 'clear' or 'transparent.' The mention of *tāhōr* appears to be motivated by the intention to connote that the holy objects inside the Tent are to be ritually 'clear,' that is, having a preparatory or circumstantial role before God. The ritual in Lev. 24 can be seen in this light. Therefore, the term *tāhōr* does not designate the physical degree of purity, so the traditional translation 'pure gold' must be discarded.

However, as regards the translation of the phrase *zāhāb tāhōr*, it may be better rendered 'clean gold' partly because 'clear' or 'transparent' suggests the degree of physical purity, and partly because this understanding of 'clean' would be consistent with its use in ceremonial contexts.

I have not discussed in much detail the term *tāhōr* in ceremonial contexts such as Lev. 11-16, but if my proposal holds good, then it has far-reaching implications not just for the concept of unclean/uncleanness, but also for the concept of holy/holiness.

# 十七世紀ネーデルラント連邦共和国におけるデカルト主義の興亡 クリストフ・ウィティキウス (1625-87) の『スピノザ反駁』(1690)<sup>1</sup>

加藤喜之

(東京基督教大学助教)

## 序

クリストフ・ウィティキウス (Christoph Wittichius, 1625-87) という現代ではそれほど知られていない思想家は、十七世紀後半のネーデルラント連邦共和国において、最も重要な神学者のひとりであった。ウィティキウスが活躍した時代のオランダは、いわゆる「黄金時代 (Gouden Eeuw)」が終わりに近づき、総督派と法律顧問派の争いや、大国フランスの脅威といった内外の憂患が激化していた。思想的にも、デカルトを中心とする新しい哲学や自然科学の導入が、アリストテレス哲学を基礎においた当時の大学哲学・神学との軋轢を生み、数多くの論争を繰り返すことになったのである。

このような時代にあって、ウィティキウスの多くの著作は高い評価を受けていた。特に、本稿でとりあげる『スピノザ反駁』(1690年)を含む彼の遺稿集は、国境を越えて当時の知識人の間で広く流通していたことが知られている<sup>2</sup>。現代の啓蒙思想研究を牽引するジョナサン・イスラエルは、ネーデルラントとドイツ改革派の領域で影響力のあった神学者のひとりにウィティキウスを挙げている<sup>3</sup>。また、最近の研究のみならず、『歴史批評辞典』のなかでピエール・ベール (Pierre Bayle 1647-1706) が、一項目をウィティキウスの生涯と思想にあてていることは特筆に値する

---

1 本論文の作成にあたり、また特にラテン語の訳文に関して、坂本邦暢博士から有益な助言をいただいた。深く感謝したい。

2 Christoph Wittichius, *Anti-Spinoza, sive examen Ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de deo et eius attributis* (『スピノザ反駁、いかなればスピノザの『エティカ』の検討と神の属性に関する解説) (Amsterdam: Wolters, 1690) .

3 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001) , 25-26.

だろう。さらにベールは、スピノザ (Baruch Spinoza 1632-77) をあつかった項目の中でも、モア (Henry More 1614-87)、ファン・マンسفエルト (Regner van Mansvelt 1639-71)、フェルトウイゼン (Lambertus van Velthuysen 1623-85)、ファン・ブライエンベルク (Willem van Blijenbergh, 1632-96)、ポワレ (Pierre Poiret 1646-1719)、アバディ (Jacob Abbadie 1654-1727)、イヴォン (Pierre Yvon 1646-1707) らとともに、ウイティキウスの名をあげ、「異端的な」スピノザ哲学を反駁することに成功した貢献を讃えている<sup>4</sup>。

ウイティキウスの思想を当時の政治・神学的な文脈のなかで読んでいくと、この思想家の議論の組み立て方は、デカルトの哲学に傾倒しながら伝統的であり、デカルト主義とスコラ主義的な改革派神学の調停を試みていたことがわかってくる<sup>5</sup>。それゆえ本稿では、ウイティキウスがスピノザの『エティカ』の詳細な論駁を試みる『スピノザ反駁』に注目することによって、当時のデカルト哲学の多様性、神学と哲学の関係、そしてスピノザの哲学がどのように彼の批判者によって読まれていたかを明らかにしていきたい。また、ウイティキウスの試みが、スピノザのラディカルな思想、特にその神の概念に応答する神学的に重要なレスポンスのひとつであることを示していく。まず第一節では、ウイティキウスに関する研究動向を紹介していこう。また、第二節では、現代においては忘れられてしまったこの哲学・神学者の生涯と思想に光をあてていき、第三節では、『スピノザ反駁』の背景を明らかにする。そして第四節では、ウイティキウスの『スピノザ反駁』のなかに現れる二つの論点を分析していく。

## 第1節 ウイティキウスに関する研究動向

現代ではウイティキウスとその思想はあまり知られていない。しかし限定的ではあるがいくつかの重要な研究がなされており、それらを手短かに紹介していこう。

4 Pierre Bayle, *Dictionnaire Historique et Critique* (1697, 2nd 1702). 辞書のなかの「スピノザ」の項目を参照 (ピエール・ベール、野沢協訳『歴史批評辞典Ⅲ P～Z』[ピエール・ベール著作集 第5巻] 法政大学出版局、1987年、638-706頁)。自身は反スピノザ的な立場を公言しているかにもみえるが、ベールをスピノザ主義者として理解する研究者もいる。次の文献を参照。Jonathan Israel, *Radical Enlightenment*, 331-41.

5 本稿では現代の読者になじみの深い「カルヴァン派」ではなく、当時の宗派争いの中でより政治・領土的な意味をもつ「改革派」(Reformed) という名称を使用する。

二十世紀初頭に掲載されたゲオルク・パペによる『スピノザ反駁』の研究は、ウィティキウスの著作の意識という体裁をとっている<sup>6</sup>。パペの分析によると、ウィティキウスの批判はスピノザの哲学的なシステムの全体を把握していないことから失敗に終わっているとされる<sup>7</sup>。しかし、パペのウィティキウス理解も、当時の政治・思想的な文脈を考慮していないという点においては不十分なものである。また、初期近代におけるネーデルラント共和国の政治・思想的な文脈に注目があつまるなか、ウィティキウスについて言及する研究も最近では増えてきている<sup>8</sup>。なかでもウベールは、同時代においてスピノザの哲学の論駁を試みた三人の思想家として、オベール・ド・ヴェルス (Aubert de Verse 1642/5-1714) とフランソワ・ラミー (François Lamy 1636-1711) に加えて、ウィティキウスを紹介している<sup>9</sup>。サヴィーニは、『スピノザ反駁』にみられる思想、特にオランダ・デカルト主義の影響をさぐっている<sup>10</sup>。アールデリンクとファベイクの研究は、より具体的にウィティキウスの思想における中心的な観念を分析しており参考になる。アールデリンクは、ウィティキウスの本質 (essentia) と存在 (existentia) の関係を分析することをとおして、ウィティキウスとスピノザにおける神と宇宙の関係を明らかにしている<sup>11</sup>。ファベイクは、スピノザの実体概念とそれに対するウィティキウスの反応を記述してい

---

6 Georg Pape, *Christoph Wittich's Anti-Spinoza* (Rostock: Universität Rostock, 1909).

7 Ibid., Pape, *Christoph Wittich's*, 14.

8 H.G. Hubbeling, "Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden," in *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, eds., K. Gründer and W. Schmidt-Biggenam (Heidelberg, Lambert Schneider, 1984), 149-80; M.E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza* (Milano: F. Angeli, 1988), 114-22; Christiane W. Schmidt-Biggenam, "Spinoza dans le cartésianisme," in *L'écriture sainte au temps de Spinoza* (Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992), 71-89.

9 Christiane Hubert, *Les premières réfutations de Spinoza: Aubert de Versé, Wittich, Lamy* (Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1994).

10 Massimiliano Savini, "Methodus cartesiana ed esegesi biblica: l'aporto di Christoph Wittich alla polemica sulla teoria copernicana in Olanda (1650-1659)," in *Studi Cartesiani: Atti Del Seminario "Primi Lavori Cartesiani: Incontri e Discussioni," Lecce, 27-28 Settembre 1999*, ed. Fabio A. Sulpizio (Lecce: Milella, 2000), 303-31; Massimiliano Savini, "Notes au Sujet de la Publication de *l'Anti-Spinoza* de Christoph Wittich," *Nouvelles de la République des Lettres* (2000): 79-96.

11 Mark Aalderink, "Spinoza en Wittichius over essentie en existentie," in *Spinoza en het Nederlands cartesianisme*, ed. Gunther Coppens (Leuven: Acco, 2004), 79-94.

る<sup>12</sup>。そしてファベイクの論文に対して、ダグラスの論文はより明瞭にスピノザとウィティキウスの議論を説明しようとする<sup>13</sup>。しかしいずれの研究も、ウィティキウスとスピノザの中心的な論点である神の概念の理解に関しては包括的な分析を行っていない<sup>14</sup>。それゆえ本稿では、これらの先行研究をふまえつつ、ウィティキウスによるスピノザのラディカルな神概念への反駁と、ウィティキウスによる神の概念の発展への貢献をみていきたい。

## 第2節 クリストフ・ウィティキウスの生涯と思想

クリストフ・ウィティキウスは1625年にシレジアのブジェク（現ポーランド）に生まれ、ルター派から改革派にくら替えし教区監督となった父親のもとで育った。はじめにブレーメンで法学を学ぶが、途中から神学に方向転換し、ヨハネス・コクツェーユス（Johannes Cocceius 1603-69）の契約神学に傾倒することになる<sup>15</sup>。その後フローニンゲンでは保守派神学者のマレシウス（Samuel Maresius 1599-1673）に、ライデンではデカルト主義者のデ・レイ（Johannes de Raey 1622-1702）に師事した。ふたたびフローニンゲンに戻り、マレシウスとの二年間の学業を修めた後、デカルト主義者であるクラウベルク（Johannes Clauberg 1622-65）と共に、国境をこえたヘルボルンの町で教鞭をとることになった<sup>16</sup>。しかしネーデ

12 Theo Verbeek, "Wittich's Critique of Spinoza," in *Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, ed. Tad M. Schmaltz (London: Routledge, 2005), 103-16.

13 Alexander Douglas, "Christoph Wittich's *Anti-Spinoza*," *Intellectual History Review* 24.2 (2014): 567-88.

14 ウィティキウスに関する邦語文献としては、拙論「スキャンダラスな神の概念——スピノザ哲学とネーデルラントの神学者たち（ヒロ・ヒライ・小澤実編『知のマイクロコスモス——中世・ルネサンスインテレクトチュアル・ヒストリー』中央公論新社、2014年、229-250頁）を参照。

15 コクツェーユス派は神学的には正統派であるが、生活と信仰の規範としての聖書解釈は保守派より開かれており、自然科学への造詣の深いことでも有名であった。

16 Theo Verbeek, "Johannes Clauberg: A Bio-bibliographical Sketch," in *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, ed. Theo Verbeek (Dordrecht: Kluwer Academic, 1999), 182-200. クラウベルクのアリストテレスの哲学との関係については次の論文を参照。Winfried Weier, "Cartesianischer Aristotelismus im Siebzehnten Jahrhundert," *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970): 36-65.

ルラントでの議論に影響されて、この地でもデカルト哲学の教授が禁止されたこと  
によって、ウィティキウスはクラウベルクと共にデュイスブルク大学に移らざるを  
えなくなる。

デュイスブルク大学では、クラウベルクが学長となったこともあり、デカルトの  
哲学が大きな影響力をもつようになった。ウィティキウスは精力的に活動を続け、  
1652年には、『地球の真の運動と静止についての二つの討論』を発表することになる。  
この著作は、地動説が必ずしも聖書の記述に矛盾することはないと主張しており、  
天動説を堅持する保守・正統派の神学者たちの批判を浴びる。そして1655年  
に出版された二作目の『聖書の記述方法に関する討論』では、おおっぴらなデカル  
トの『哲学原理』への依拠がみられる<sup>17</sup>。新科学やデカルト哲学を受容したこれ  
らの著作に対して、保守派が黙っているわけではなく、ヴォエティウス (Gisbertus  
Voetius 1589-1676) の弟子であるペトルウス・ファン・マストリヒト (Petrus  
van Mastricht 1630-1706) が辛辣な批判を浴びせることになった<sup>18</sup>。この批判に  
対してウィティキウスは、前期の代表作である『真理の一致』を発表することによ  
って応答する<sup>19</sup>。この著作のなかでウィティキウスは、デカルト主義者としての立  
場をより明確に打ち出している。また新科学と改革派神学の関係をめぐってウィテ  
ィキウスは、哲学・科学的な真理に関する聖書の中立性を謳っており、神学と哲学  
が相互に補完する関係にあることを強く主張する。そうすることによって、教会に  
対してなされる自然哲学に関する批判を回避することができるとウィティキウスは  
考えた<sup>20</sup>。

『真理の一致』が出版されたのをきっかけに、ウィティキウスの恩師であるマレ

---

17 Christoph Wittichius, *Disputatio theologica de stylo scripturae quem adhibet cum rebus naturalibus sermonem instituit* (Duisburg: Ravins, 1655).

18 Petrus van Mastricht, *Vindicae veritatis et autoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis adversus dissertationes D. Christophori Wittichii* (Utrecht: Waesberge, 1655).

19 タイトルの全文は『神の聖書、また、不謬の啓示とルネ・デカルトによって明らかにされた真の哲学の真理の一致。デカルトによる「哲学の原理」第一巻、第二巻を明確にするもの』Christoph Wittichius, *Concensus veritatis in Scriptura Divina et infallibili revelatae cum Veritate Philosophica a Renato Des Cartes detecta. Cuius occasione Liber II. et III. Principiorum Philosophiae dieti des-Cartes maximam partem illustrantur* (Neomagi, 1659).

20 Massimiliano Savini, "Methodus Cartesiana, ed esegesi biblica," 314-18.

シウスは、デカルト派とコクツェーユス派への辛辣な批判を出版することになった。結果としてマレシウスは、それまで教会と国家の関係にかんする理解をめぐって28年もの間対立していたヴォエティウスと和解することになり、オランダ・デカルト派に対して共同戦線をはることなる<sup>21</sup>。ウィティキウスも『平和の神学』を出版して保守派連合への返答とした<sup>22</sup>。

1671年にウィティキウスはライデン大学に移ることになるが、その地でも保守派神学者の攻撃は勢いを失うことなく、ついには市参事会をも巻き込むことになった。保守派の攻撃が勢いを増した原因のひとつに、1660年代以降のファン・デン・エンデン (Franciscus van den Enden 1602-74)、メイエル (Lodewijk Meijer 1629-81)、スピノザを含むラディカルなデカルト派の出現がある<sup>23</sup>。このグループと、ウィティキウスらのように改革派神学との調和を求めた穏健なデカルト派の間に政治的な協力関係が生まれることはなかった。むしろ穏健派は伝統的な神の概念を否定するかにみえるスピノザらから距離をおくばかりか、教会やキリスト教にとって危険な思想とみなしあからさまに攻撃している。しかしその努力むなしく、1672年に保守派の支持するオラニエ派が政権を奪取した後、穏健なデカルト派はラディカルなデカルト派とともに教会と国家の安寧を乱すという理由から規制をうけるようになる。1674年には、スピノザの『神学・政治論』を含む異端的な著作が禁止された。その流れで1676年には、新しく総督として赴任してきたウィ

21 Samuel Maresius, *Dissertatio theologia de abusu philosophiae Cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei* (Groningen, 1670).

22 Christoph Wittichius, *Theologia pacifica, in qua varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur, simul usus Philosophiae Cartesianae in diversis theologiae partibus demonstratur, et ad Dissertationem Celeberrimi Viri, Samuelis Maresii, De abusu Philosophiae Cartesianae in rebus theologicis et fidei, modeste respondetur* (Lugduni Batavorum, 1671). これに対して、マレシウスは Samuel Maresius, *Indiculus praecipuarum controversiarum contra Chr. Wittichii theologiam pacificam* (Groningen, 1671) で応えた。ウィティキウスの反論として Christoph Wittichius, *Appendix ad Theol. pac. seu modesta Responsio ad Maresii Indiculum controversiarum* (Lugduni Batavorum, 1671) がある。

23 Jonathan Israel, *Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 916-25; Israel, *Radical Enlightenment*, 159-217; Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century* (Leiden: Brill, 2001), 94-108; Tammy Nyden-Bullock, "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De La Court, and Spinoza," *Studia Spinozana* 15 (1999): 35-65.

レム三世によるデカルト派の肅正がライデン大学で行われる<sup>24</sup>。ウィレム三世の禁令は20もの命題に及んでおり、罰として教授免許の剥奪が記されていた<sup>25</sup>。この禁令に対して、穏健なデカルト主義者であったハイダヌス（Abraham Heidanus 1597-1678）、デ・フォルダー（Burchard de Volder 1643-1709）そしてウィティキウスは、ライデン大学の教授陣の潔白を証明しようと試みる<sup>26</sup>。しかし、結果としてハイダヌスの教授免許は剥奪され、大学を追われることになってしまう。この事件の結果、ウィティキウスを含めたデカルト主義者の公の場での活動は縮小されていく。しかし同時に、保守派の神学者たちが望んだほどウィレム三世は徹底的に「異端審問」を行うこともなかった。このような状況の中、ウィティキウスは1687年5月19日に逝去する。

### 第3節『スピノザ反駁』の政治・神学的背景

ウィティキウスの死後発表された『スピノザ反駁』の背景にはなにがあったのだろうか。先述のように、1672年以降激しくなっていった保守派の批判に対して、穏健なデカルト主義者たちはラディカルなグループとの違いを示すことによって、自身の思想・神学的な潔白を証明する必要があった。たとえば、1680年に発表されたファン・フェルトウイゼンの全集には、スピノザの哲学を反駁する著作が含まれていた<sup>27</sup>。興味深いことにスピノザ自身もオルデンプルクに宛てた手紙のなかで、このオランダ・デカルト派の動きを証言している。

---

24 1676年1月16日に公にされた布告には、禁じられた20項目のデカルト派の教えに加えて、罰則としての免職が明示されていた。

25 C. Louise Thijssen-Schoute, "Le Cartésianisme aux Pays-Bas" in *Descartes et le cartésianisme hollandais*, eds. E. J. Dijksterhuis et al. (Paris: Universitaires de France, 1950), 208-09.

26 Israel, *The Dutch Republic*, 898; デ・フォルダーの神学・哲学思想やラディカルな思想家たちとの関係については、次の文献を参照。Paul Lodge, "Buchard de Volder: Crypto-Spinozist or Disenchanted Cartesian," in *Receptions of Descartes and Anti-Cartesianism in early Modern Europe*, 117-35.

27 Wim Klever, *Verba et Sententiae Spinozae, or, Lambertus Van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus De Spinoza* (Amsterdam: APA-Holland University Press, 1991); Israel, *The Dutch Republic*, 922.

私に好意を持っていると疑われている愚かなデカルト主義者たちが、この疑いを取り去ろうとして、私の意見や著作をたえず罵倒し、今も罵倒することを止めません。<sup>28</sup>

いずれにせよ、当局による思想統制が厳しかったことから、晩年のウィティキウスには著作を公にするのを躊躇していた様子がうかがえる。しかし、ライデン大学での教務に平行して数人の優秀な生徒を招き、デカルトやスピノザを読む私的な会合は細々と継続させていたようである<sup>29</sup>。遺稿集の多くは、この読書会のための草稿とも言われている。

ではウィティキウスの『スピノザ反駁』とはどのような書物だったのだろうか。出版の経緯に関する従来の見解では、アーヘンの法律家であったウィティキウスの実弟トビアス (Tobias Wittichius 17世紀後半) が、この出版物の責任者として考えられていた<sup>30</sup>。しかし最近の研究によると、ウィティキウスの弟子である ダーウィット・ハッセル (David Hassel 17世紀後半) とコクツェーユスの娘婿でありデカルト派神学者であるウィレム・アンスラー (Willem Anslaar 1633-94) が序文と出版の責任を負っていたとされている<sup>31</sup>。トビアスの関与の程度はどうか、ハッセルとアンスラーが遺稿集の出版のプロジェクトに加わったのには理由がある。それは保守派との抗争の中で、ウィティキウスがスピノザ主義者であるという嫌疑をはらすためにあり、また、デカルト主義はスピノザ哲学ではないということを広く公にするためであった。

どうやら生前からウィティキウスのスピノザの思想への傾倒は噂されていたよ

28 スピノザ「書簡68」(畠中尚志訳『スピノザ書簡集』岩波書店、1995年、314頁)

29 Verbeek, "Wittich's Critique of Spinoza," 103.

30 Massimiliano Savini, "Notes au Sujet de la Publication de *l'Anti-Spinoza* de Christoph Wittich," *Nouvelles de la Republique des Lettres* II (2000), 79.

31 *Ibid.*, 92-94. 大学の記録によるとハッセルは1685年9月21日にウィティキウスが1687年まで教えたライデン大学神学部に入學している。詳しくは次の文献を参照。Album *Studiosorum academitae Lugduno Batave 1575-1875* (Hagae Comitum: Martinus Nijhoff, 1875). アンスラーに関しては次の文献を参照。Thijssen-Schoute, "Le Cartésianisme aux Pays-Bas," 241. アンスラーはフィラレティウス・エリエザー (Philalethius Elieser) という偽名を使いコクツェーユス派とデカルト主義に関する小冊子を記している。Philalethius Elieser, *Ontdeckinge van de quade trouw en't onverstand van Irnaeus Philalethius in zijn bittere antwoord op de vrage: Wat is Cocceanery?* (Amsterdam, 1674), 10-11.

うである。さらにウィティキウスの死後、ヨハネス・ダイケリウス (Johannes Duijkerius 1661/2-1702) が『フィロパテル』という本のなかで、ウィティキウスを隠れスピノザ主義者として告発しており、各方面に波紋が広がった<sup>32</sup>。この著作は、ウィティキウスの『スピノザ反駁』のもとになった読書会に言及しており、その目的はスピノザ主義の伝播にあったという疑義さえも広めようとしている<sup>33</sup>。それゆえ『スピノザ反駁』出版の大きな理由のひとつには当然のことながら、ダイケリウスによって広められた疑念を払拭することが含まれていた。

またさらに『スピノザ反駁』には、ファン・レーンホフ (Frederick van Leenhof 1647-1712) との書簡が掲載されている。ファン・レーンホフは、オーファーアイセル州のズヴォレの牧師であり、1680年代にはスピノザ主義者として知られていた<sup>34</sup>。この書簡のなかで、ウィティキウスはファン・レーンホフのスピノザ哲学を批判している。おそらく編集者たちは、この書簡を公にすることで、ウィティキウスの神学的な立場が正統的なものであったのを示したかったのではないだろうか。そして、ウィティキウスの反スピノザ主義的な立場を明確にすることは、同時に編者たちの穏健なデカルト主義の立場を公にすることでもあった。

以上のことから、ウィティキウスの『スピノザ反駁』という書物の目的とその政治・神学的な背景が浮かび上がってくる。要するにこの書物は、デカルト主義者たちに向けられたスピノザ主義の嫌疑をはらすために、スピノザの『エティカ』を批判的に読み解き、反論を呈していく一種の釈明文なのである。次節ではこの著作の分析を通して、ウィティキウスが自身のデカルト主義をどのようにスピノザの急進的なデカルト主義に対峙させていったのかをみていきたい。

32 Frederick Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy*, 2nd ed. (London: Duckworth, 1899), 437. ダイケリウスの生涯と著作については次の文献を参照。M. R. Wielema, *The March of the Libertines: Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)* (Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2004), 88-90.

33 Jacob Freudenthal, *Spinoza: Sein Leben und Sein Lehre*, ed., Manfred Walther (Stuttgart: Frommann, 2006), 2: 73. スピノザの伝記の著者であるヨハネス・コレルスはウィティキウスの潔白を示すウィティキウスの甥の証言を掲載している。Frederick Pollock's, *Spinoza: His Life and Philosophy*, 411, 412.

34 レーンホフに関しては次の文献を参照。M. R. Wielema, "Preaching Heaven on Earth: Frederik van Leenhof and Spinozistic Enlightenment" in Wielema, *The March of the Libertines*, 103-32; Wielema, "Frederik van Leenhof: een radicale spinozist?" *Mededelingen van Stichting Jacob Campo Weyerman* 25 (2002): 13-19.

## 第4節 反スピノザ的なデカルト主義

ウィティキウスの『スピノザ反駁』は、スピノザの『エティカ』の一節一節に丁寧な分析と批判を加えていく包括的な注解である。それらをここで一つ一つ記していくことは、限られたスペースでは可能でないし生産的でもない。そのかわりに、スピノザの神の概念に関するウィティキウスの理解を最も明確に表してくれる実体と属性の関係、そして意志と知性という二つのテーマに焦点を当てていきたい。これら二つのテーマを巡る両者の見解の違いを通して、ウィティキウスがスピノザをどのように理解して、また乗り越えようとしたのか、あるいは乗り越えることに失敗したのかをみていこう。

### 4.1 スピノザの実体概念

ウィティキウスによると、スピノザの神の概念の最も大きな問題はその実体概念にあり、その概念はスピノザの哲学的な方法論に密接な関係をもっているとされる。『スピノザ反駁』の序論として、「証明の方法に関して」(De methodo demonstrandi)と題された箇所がある。ここでウィティキウスは、スピノザが使用する実体の定義の方法論的な問題に言及している<sup>35</sup>。最初に、『省察』第二論駁への返答でデカルトがメルセンヌに「分析的方法」(methodus analytica)と「総合的方法」(methodus synthetica)の違いを説明している箇所をウィティキウスはパラフレーズする<sup>36</sup>。分析的方法とは、知性が明確に理解している身近なものから真理を発見していく知的技法である。また総合的方法とは、定義、公理、定理を使って真理を証明していくものである<sup>37</sup>。ただしこの箇所ではウィティキウスが問題にしているのは、二つの方法論の定義ではない。むしろ彼はスピノザが総合的方法で使用する定義の理解に問題を見いだす。

1663年に書かれたデ・フリースへの手紙のなかで、スピノザは二通りの「定義」

35 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 1-6.

36 Wittichius, *Anti-Spinoza*, A-Ar.

37 ダグラスによると、初期近代における「分析的方法」と「総合的方法」は、中世においてトマスが定義したものとも、十九世紀においてカントが定義したものとも異なっているとされる。Douglas, "Christoph Wittich's *Anti-Spinoza*," 568-70. デカルトの理解する数学における総合的証明については、佐々木力『デカルトの数学思想』（東京大学出版会、2003年）212-215頁。

(definitiones) の理解をしめしている<sup>38</sup>。ひとつは、実際に存在するものの定義であり、これは知性の外部にあるものを説明するため真理に関わる。もうひとつは、自分の知性の内部にある事象を説明するもので、合理的な整合性があり理解されるものであればよいとされる。最初の定義は証明される必要があるが、後者は定義自体が矛盾していなければ良い。ウィティキウスは前者を実在するものの定義 (definitio rei)、後者を名目上の定義 (definitio vocis) と呼んでいる。

デ・フリースへの書簡の箇所を引用しながら、ウィティキウスはスピノザの矛盾を指摘する。既にみたように書簡では二つの定義が明確に識別されている。しかし総合的方法で著述されている『エティカ』では、知性外の真理を扱っているにもかかわらず恣意的な定義が使われているとウィティキウスはいう。特に「神」「宇宙」「魂」「人」といった実在するものの性質を説明するのであれば、通常は一般的に受け入れられている定義を使用しなければならないはずである<sup>39</sup>。しかしスピノザの使用する「実体」や「属性」の定義は、一般的に理解されているものとはいいがたい。むしろ恣意的な定義を与えることによって、神を無限の属性をもつ実体と呼ぼうとしているのである<sup>40</sup>。ウィティキウスは恣意的な定義を与えるスピノザに対して次のような激しい言葉を発する。

この行為はゆるされるものではない。なぜなら彼には言葉の意味を恣意的に変える権限が与えられていないからだ。それは幾何学者が四角形に円の定義を与えることを許されていないのと同じである。しかしこればかりでなくスピノザは、もの (res) の真理に関係のない定義を提示しており、それらの定義に基づいて新たな定理や証明を確立しようとしているのだ。定義というのは人間の知性の外に存在するものを説明しなければならないはずである。それゆえ定義は真であるべきであり、定理ないしは公理と異なっているはずではない。<sup>41</sup>

38 スピノザ「書簡9」、49-50頁。

39 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 5. また次の論文も参照。Verbeek, “Wittich’s Critique of Spinoza,” 107.

40 Wittichius, *Anti-Spinoza*, A3r.

41 Wittichius, *Anti-Spinoza*, A3r: “Verum enim vero vel hoc ipsum excusari non potest: non enim illi haec potestas est concessa, ut possit vocum significationes pro suo libitu immutare, non magis quam Geometris licet, ut quadrato definitionem, quae est circuli, et sic porro applicent. Neque tamen hoc solum vitium in eo deprehendemus, sed etiam, quod proposuerit definitiones, quae nihil quicquam in re habent veritatis, quibus

ウィティキウスによると、スピノザが総合的方法で使用する定義は恣意的なものであり、彼の定義と真理は対応していない。このことから、スピノザの思想的なシステムにおいては知性の外部に実在する対象を説明することはできないとされる。

この箇所でのウィティキウスの議論に問題があるとすれば何だろうか。確かに実在する「神」や「宇宙」といったものを説明するには、名目上の定義では十分ではない。これにはスピノザも同意するであろう。しかし、デ・フリースへの手紙のなかでスピノザは明確に、彼が考案した「実体」の定義は単に恣意的なものではなく、証明を伴うものとして提示している。つまりその証明の真偽は別として、スピノザは自身の実体の定義が名目上のものではなく、むしろ証明されうるものだと主張しているのである。では実際にスピノザの実体の定義は証明されうるのだろうか。このことを確かめるために、ウィティキウスがスピノザの方法論ではなく、直接に実体概念を批判する箇所を見てみよう<sup>42</sup>。

ウィティキウスはスピノザの実体概念にどのような問題を見いだしたのだろうか。スピノザによると、実体は絶対無限の神を指すとされる<sup>43</sup>。実体とはそれ自身で存在し、それ自身によって考えられるものことなのである<sup>44</sup>。これに対してウィティキウスは、実体を神のみに限定するのではなく、知性の外にそれ自身で存在しており、他のものに依存せずに存在するものを表現 (repraesentare) する用語として使っている。それゆえ、ここでいわれている「それ自身で存在しているもの」(esse per se) とは、神のみならず、主体 (subjectus) に依存せずに知性の外に存在するすべての事物を表すこともできるというわけである<sup>45</sup>。

このことから、スピノザとウィティキウスの実体概念の差異は、「それ自身で存在しているもの」という実体の定義の異なった理解にあることがわかるのではないだろうか<sup>46</sup>。スピノザはこの定義を因果関係のなかで理解した。つまり存在するにあたって、他のいっさいのものに依存しないものを実体として理解しているのであ

---

tamen aedificium sequentium propositionum et demonstrationum supraedificat, quibus propterea debet explicari res, quae est extra intellectum adeoque verae esse, et a Propositione vel Axiomate non disserre debent.”

42 ファバイクやダグラスの論文は方法論の議論に終始している。そのため実体の概念の内容に関わるような比較は行わない。

43 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 12.

44 スピノザ、『エティカ』、第一巻定義三。

45 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 13-14.

46 同様の議論は他の場所でも行われる。Cf. Wittichius, *Anti-Spinoza*, 49.

る。この定義を突き詰めていくと、神のみを自存する存在としてみなさざるをえなくなるのは明らかであろう<sup>47</sup>。これに対してウィティキウスは、スピノザの提示する実体の定義を狭義の実体概念と認めつつも、広義の定義として、知性の外部に「それ自身で存在しているもの」を挙げている。つまり存在論的な自存性ではなく、人間の知性による認識から独立した存在を、実体と呼んでいるのである。それゆえ神以外のものも、実体として定義づけることができる。

ではどちらの実体の定義が正しいのだろうか。ウィティキウスによると万物の存在の原因である神のみを実体とする定義は、一般的に受け入れられている実体の定義ではないとされる。『スピノザ反駁』の次の箇所をみてみよう。

次の三つのものが、事物の本質において区別されている。スピノザのように、一つ目のものは二つ目のものと、三つ目のものは二つ目のものと混同してはならない。一つ目は一般的に偶有性 (accidens) とよばれる。二つ目は実体。そして三つ目は創造されておらず独立した実体の名でよばれる。そしてこれは創造された実体と混同されてはならない。<sup>48</sup>

このようにしてウィティキウスは偶有性、創造された実体、創造されていない実体（つまり神）という三つのカテゴリーに事物をわけた。つまり実体には、有限な創造されたものと、無限で創造されていないもの、つまり神がある。この分け方はスコラ学の伝統の中に見いだすことのできるものである<sup>49</sup>。それゆえウィティキウスによると、スピノザの実体の定義は一般的に受け入れられたものではなく、スピノザ独自のものであることから、議論として成立しないとされる。むしろ、哲学的な議論で使用される真の定義は、明確な対象 (determinatum objectum) をもたねばならず、スピノザのようにある単語によってある本質を理解すると明言するだけでは証明として不十分である。また不十分であるばかりか、その議論は「甘美で白

---

47 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 14.

48 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 14: “Haec tria sane ex natura rei distinguuntur, & per consequens, sicut primum non secundo, ita nec tertium cum secundo debet confundi, contra quam fit a Spinoza. Prius est id quod accidens solet dici, alterum est substantia, tertium substantiae increatae & independentis nomine insigniri, neque cum substantiis creates confundi debet.”

49 例えば、Franco Burgersdijk, *Instituonem metaphysicarum*, 1. 2. 12, 17 を参照。

痴な脳内の発明」に終わるとウィティキウスはあざ笑う<sup>50</sup>。

では実体と密接に関係している属性 (attributum) という概念はどうだろうか。一般的には偶有性とも呼ばれている属性という概念は、実在的なものと思惟的なものという二つのカテゴリーに分けることができるとウィティキウスは論じる。後者は、事物自体には存在しておらず、人間がその事物と接触するときのみ知性のうちに感覚として生み出されるものとして理解されている。たとえば「火」という実体に触れたときに人間が感じる「熱さ」は、実体の内にはなく、人間の感覚のみ存在するので、火の思惟的な属性と呼ぶことができるというわけである。では、実在的な属性とはどのようなものだろうか。主体への作用に関わらず、実体のうちに存在している属性が実在的な属性とよばれる。これは本質的な属性 (attributa essentialia) とも呼ばれており、ひとつの実体にひとつしかなく、ある実体を他の実体から分けるもの、つまり実体を構成しているものであると考えられている<sup>51</sup>。いずれにせよここでウィティキウスが紹介する属性の定義は、初期近代の大学で教えられていた、いたって標準的なものである。それゆえスピノザが総合的方法を使用するのであれば、これらの標準的で広く受け入れられた定義を使うことなしに論証は成立しないとウィティキウスは強調しているのである。

実体や属性の定義に関する議論をみてきたが、次にこの議論がどのようにそれぞれの神の概念に影響を及ぼすのかをみていきたい。まずウィティキウスが幾度となく引用するスピノザの神の定義をみてみよう。

神とは、絶対無限の存在者、いいかえれば、そのおのおのが永遠・無限の本質を表現する無限に多くの属性から成りたつ実体のことである。私は絶対無限といい、自己の類において無限とはいわない。なぜなら、自己の類においてのみ無限なものについては、無限に多くの属性を否定できるからである。だが絶対に無限なものについては、本質を表現し、いかなる否定もふくまないあらゆるものがその本質に属しているのである。<sup>52</sup>

この定義において特にウィティキウスが問題とするのは、「永遠・無限の本質を表現する……属性」という箇所である。スピノザは思惟と延長を人間の知性が知りう

50 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 15: "cerebri figmentis suaviter philosophantur, sive delirant."

51 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 16.

52 スピノザ、工藤・斎藤訳『エティカ』第一巻定義六、中央公論新社、2007年、4頁。

る二つの属性としており、この二つが神の本質を表現すると考えている。思惟については永遠・無限の本質を表現しており、いかなる否定も含まないと了解することは可能である。しかし延長はそれ自体能動性をもたず、他のものによって動作を与えられる属性である。つまりなんらかの否定性を延長はもっているということになる。それゆえどのような否定も神に含まれないとしたら、どのようにして神の属性としての延長を理解することができるだろうか。スピノザの神の概念に対して、ウィティキウスは次のように記している。

神の本質は無限なる思惟以外に考えることはできない。この無限なる思惟は、最高に完全なる現実態であり、あらゆる完全さ (perfectio) を有している。つまり、他のいっさいのものが完全に、ありとあらゆるやり方でこの現実態に依存しているということである。<sup>53</sup>

つまり、スピノザがいうような思惟・延長の両方を、実体としての神の概念に含めるのではなく、無限なる思惟のみをもって、ウィティキウスは神の本質を理解するのである。

さらにウィティキウスはオルデンブルクにあてたスピノザの手紙を引用しながらスピノザの実体と属性の定義の揺れを示す。オルデンブルクに宛てた 1661 年の書簡のなかで、スピノザは属性を「それ自身によってまたそれ自身において考えられるいっさいのもの」と定義している<sup>54</sup>。この定義は明らかに『エティカ』においては、実体の定義として使われている。いいかえると、この定義の揺れに加えて、ひとつの実体にひとつしかないとされる「本質的属性」の定義をもって、ウィティキウスはスピノザの議論を否定しようとする<sup>55</sup>。つまり、属性が実体の唯一の本質を表すものだとすれば、無限の属性は、無限の実体の存在を導きだすことになる。そして

---

53 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 17-18: "Superest, ut ad essentiam Dei nihil aliud dicamus pertinere, quam cogitationem infinitam, quae propterea est perfectissimus actus omnem perfectionem comprehendens, adeoque etiam hanc, quod alia omnia ab illo plane & omnibus modis dependeant."

54 スピノザ「書簡 2」(『スピノザ書簡集』16頁)。スピノザ『エティカ』第一巻定理二。ラテン語では次のようになっている。"Ubi notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se, & in se; adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei" (Gebhardt, 5:7).

55 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 18.

もし無限の実体が存在するとすれば、スピノザの神は唯一ではなく、無限に複数存在することになってしまう。ファン・ブンゲが論じているように、本質的属性の定義を受け入れることは、スピノザが無限に多くの神々の存在を認めざるをえなくなる<sup>56</sup>。この矛盾をウイティキウスは指摘しているのである。

こうしてウイティキウスは、無限なる思惟をもって神の本質を理解した。これは一つ以上の属性を実体のうちに見いだすスピノザの神の定義と対比をなしている。ウイティキウスは、ひとつの実体のうちにはひとつの本質的属性しかないというスコラ学の伝統に即して議論を展開している。要するに、知性の外部に存在する「もの」(res)には唯一の本質的属性があり、この属性によって実体の認識が可能になるというわけである。それゆえスピノザのように、一つの実体に無限の属性があり、そのことが実体にそなわる最大の現実性 (maxima realitas) を表すということ認めすることはできない。神がもつ最大の現実性は無限の属性ではなく、むしろ不完全性の欠如に由来すると考えねばならない。ウイティキウスは次のように論じている。

神は最大の現実性をもっている。なぜなら神のうちには不完全性を見いだすことができないからである。また神のうちには無限の在的属性的属性はないものの、いっさいの不完全性の影や非存在のにおいを嗅ぎ取ることはできない。<sup>57</sup>

不完全なものをいっさい見いだすことのできない神は、純粹で単純な実体であり、唯一の本質と本質的属性 (あるいは特性) をもつものとして定義される。ウイティキウスによると、この単純な完全性こそが、神に最大の現実性を与えるものだとされる。さらにウイティキウスはこの神の定義を記していく。

神は必然的に存在するとか、神は単純、不変、無限であるとか、他にもこのようなことのすべてがわたしたちに示しているのは、異なった本質的属性ではなく、唯一で最も単純なる神の本質あり、その本質はさまざまな思惟の方法と、そこから生じる様々な呼び名のもとに表されているのである。<sup>58</sup>

56 Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 120.

57 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 19: "Sic Deus maximam realitatem habet, quia in eo nulla est imperfectio, nullum non ens, nihil quod vel umbram imperfectiois vel non entis redoleat, etsi propterea ei non sint adscribenda infinita attributa realia."

58 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 20: "Quod enim Deus necessario existat, quod sit unicus,

いいかえると単純で完全な実体である神は、「単純」「不変」「無限」といった複数の属性をもつわけではない。むしろこれらは、人間の限られた知性が神の本質を理解する異なった方法にすぎない。それゆえ、スピノザのように無限の属性が神の内にあるのではなく、ひとつの本質的属性である無限なる思惟が異なったやり方で人間知性によって理解されるということなのである。また単純な存在としての神を、ウィティキウスは次のように説明する。

神の無限性は、その本質の全体にわたって互いに異なっている無限なる実在的な属性 (attributis realibus) のうちに見いだされるのではなく、その巨大な現実性のうちにある。その現実性は自らの卓越性 (eminentia) によってすべての有限な現実にもさり、それを超えていくのである。それゆえその現実性のうちには最高の単純性もまた属している [……]。<sup>59</sup>

いいかえるとウィティキウスは、スピノザと同様に万物が神のうちにあることは認めるが、この神は無限で単純な存在のゆえ、他のいっさいのものを超越したものとして考えているのである。他方スピノザは、自然の起源と自然自体を同一視しており、神のうちに万物があるということは、神のうちに無限の属性があるということの意味していた。このスピノザの実体理解に対して、ウィティキウスはデカルトとスコラ学の伝統に依拠しつつ、有限な被造物とは区別された無限の思惟という本質をもった神の概念をもって反論を呈しているのである。

ウィティキウスの無限なる神は思惟としての神であり、概念と意志をもって万物を無から創造するとされる<sup>60</sup>。それゆえ、万物は、神の観念が意志を通して、実体化されたものとして存在しているのであって、事物自体と神の思惟を同一視することはできない。興味深いことに、このウィティキウスの見解に対してスピノザは、

---

immutabilis, infinitus & c. ea omnia non repraesentant nobis diversa attributa essentialia, sed unam & simplicissimam Dei essentiam, sub variis considerandi modis atque inde ortis diversis denominationibus.”

59 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 20: “Infinitas Dei non consistit in infinitis attributis realibus tota essentia inter se invicem distinctis, sed in tanta realitate, quae eminentia sua omnem realitatem finitam superat & excedit, ita ut ad eam quoque pertineat summa simplicitas . . .”

60 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 22.

神と自然を同一視する根拠として使徒行伝の第17章の「すべてのものは神の中にあり、神のうちに動く」を引用する<sup>61</sup>。ここから万物を無から創造する主体というよりも、自己の本性の必然的な帰結として万物を導きだすものとしてスピノザは神を理解しているのである。これに対してウイティキウスは、より正確なパウロ理解を提示しようとする。つまりパウロによると「神の中に」というフレーズは、「神によって」(per ipsum) という意味をもっており、必ずしも神と被造物を同一視しようとするスピノザの結論を裏付けるものではない<sup>62</sup>。むしろ、万物が神の中にあるということは、神の無限なる知性によって形成され認識されることを意味しており、神の本性から必然的に帰結するという意味ではないと、ウイティキウスは強調しているのである。

ここで注目すべきなのは、神による無からの創造に関するウイティキウスの論拠である。ウイティキウスは人間知性の脆弱性を唱えることによって、無からの創造を否定するスピノザを論駁しようとする。つまり、神は無限であり、全能であることから、無から有を創造することはなんら理性に反することでも、矛盾をはらむものではないというのである<sup>63</sup>。なるほど有限なものは無から有を創出することはできないだろう。しかし創造の主体が全能なる神であるなら、無からの創造は合理的である。このようにウイティキウスは論じているのだ。それゆえ、スピノザのように、実体の定義をもって自然と神を同一視するのではなく、すべては認識や意志の対象として神の中にあるが、それらを超越した純粹で完全なる思惟が神であること、またこの神が無からすべてをつくり出す創造主であることを、ウイティキウスは示そうとしているのである<sup>64</sup>。

これまで概観してきたようにウイティキウスは、スピノザの神の概念のもつ最大の問題を、有限な現実世界と無限の実体である神を同一視することにみている。その中心にあるのがスピノザの実体概念であり、これを超克することがスピノザのシステムの否定になると、ウイティキウスは考えていた。さらに、全能なる神を想定することで、無からの創造というスピノザが否定した命題を再び確立しようとする。

61 使徒行伝 17 章 28 節。

62 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 23.

63 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 24: "Operatio divina est omnipotens, nos autem omnipotentiam Dei, sive potentiam non intelligimus propter imbecillitatem nostri intellectus, qui cum finitus sit infinitum comprehendere nequit . . ."

64 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 23.

そうすることによって、自然と神を同一視するのではなく、伝統的なキリスト教神学に基づく、神と被造物の関係を打ち立てることができるとウィティキウスは考えていた。特に興味深いのは、デカルト主義者でありながらも、ウィティキウスが『スピノザ反駁』で行う議論の多くは、複数の実体の定義や本質的属性といったスコラ学の伝統を基礎としているということである。ここまでの議論をふまえて次節では、神の意志と知性の関係について展開されるウィティキウスの議論をみていこう。

## 4.2 神の意志と神の知性の関係

自然と神を同一のものとみなすスピノザのラディカルな神の概念は、その必然的な帰結として神の意志と知性の同一性を引き出す。自律した神の意志を否定するこのスピノザの思想は、ウィティキウスのみならず多くの思想家にとってスキャンダル以外のなにものでもなかった。もちろん十七世紀には、神の意志に関して、中世的なキリスト教の枠組みを逸脱するような傾向が表れていたのも事実である。例えばデカルトは、自然法則を限りなく神の本質に近づけることによって、神の意志の実質的な役割を減らした。しかし無からの「永遠の真理の創造」という概念は保持しており、神の意志を世界の秩序より優位にもってきていると理解されていた。またカトリックやプロテスタントの正統主義者たちに配慮してか、神の意志を重視することによって神の超越性を唱えることは忘れていない。しかし、デカルトの思想をさらにラディカルに発展させたスピノザは、デカルトが担保していた独自の能力としての神の意志を完全に否定する。これに対してウィティキウスは、デカルトによる神の意志論を発展させることによって、神の自由と超越性の確立を試みているのである。ウィティキウスによる神の意志に関する議論をみるまえに、神の自由と意志に関する中世から初期近代までの思想的な流れを概観しておこう。

神学と哲学の歴史において、神の自由と意志の問題は長期にわたって議論されてきた。ラテン・アヴェロエス主義を否定した1277年の譴責は、西欧の神学と哲学の発展におけるそれ以降の神の意志と知性の関係、また神の自由と宇宙の関係の理解に大きな影響を及ぼすことになった。ラテン・アヴェロエス主義とは、神の意志と知性を限りなく近づけ、神の知性を宇宙の働きに還元しようと試みた思想的な運動である<sup>65</sup>。この譴責の結果、十三・十四世紀の神学者たちは、それまで以上に神

65 1277年の譴責については次の文献を参照。Jan A. Aertsen, Kent Emery Jr. and Andreas Speer, eds., *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der*

の自由を強調する形で思想を発展させていくことになった。スコトゥス以降、そしてオッカムらによって重要視された「神の絶対的な力 (potentia absoluta) と「決定づけられた力 (potentia ordinata) の区別は、ラテン・アヴェロエス主義に対して神の絶対的な自由の概念を強調するために発展させられたものである<sup>66</sup>。

初期近代でもこの議論は形を変えて継続していた。十六世紀のプロテスタント思想は、スコトゥス派とオッカム派の流れを汲んでおり、神の絶対的な自由を強調している<sup>67</sup>。また、十六世紀後期に活躍したスアレスを代表とするバロック時代のスコラ神学者たちも、トマスの思想に依拠してはいるが、スコトゥスの重視する神の絶対的な自由の概念によって修正を加えた<sup>68</sup>。このバロックのスコラ学の遺産を受

---

*Universität von Paris im Letzten Viertel des 13. Jahrhunderts: Studien und Texte* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001); Edward Grant, "The Effect of the Condemnation of 1277," in *The Cambridge History of Later Medieval History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 566-69; Alain De Libera, "Philosophie et censure: Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277," in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* eds. Jan A. Aertsen and Andreas Speer (Berlin, New York, 1998), 71-89; Luca Bianchi, "1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?" in *Was ist Philosophie im Mittelalter?* 90-110.

- 66 William J. Courtenay, "The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages," in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, ed. Tamar Rudavsky (Dordrecht: Reidel, 1985), 243-69.
- 67 ルターの神学が中世後期のガブリエル・ビールらの唯名論の影響を受けていたのはよく知られている。これについては次の文献を参照。Heiko A. Oberman, *Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Cambridge: Harvard University Press, 1963); Volker Leppin, *Martin Luther* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006), 52-57. また17世紀プロテスタント教会におけるスコトゥスの影響については次の文献を参照。Willem J. van Asselt, "Scholasticism Protestant and Catholic: Medieval sources and Method in Seventeenth-Century Reformed Thought," in *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation: The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism*, eds. Judith Frishman, Willemien Otten, and Gerard Rouwhorst (Leiden: Brill, 2004), 467.
- 68 スアレスによる自由と必然の議論に関しては次の箇所を参照。Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, 19. 2. 21. また次の二次文献も参照。C. H. Lohr, "Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics" in *Paradosis: Studies in Memory of Edwin A. Quain*, ed. G. Fletcher and M. B. Schuete (New York: 1976), 203-20; Ulrich Leinsle, *Introduction to Scholastic Theology* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010), 286-94.

け継いだのがウィティキウスにも大きな影響を与えたプロテスタントのスコラ神学者たちである。

十七世紀のプロテスタント教会においても、神の意志に関する問題は重要な論点であった。ネーデルラントの改革派教会では、アルミニウス主義をめぐる神学論争が生まれ、結果として教会の分裂を引き起こすような大きな議論となった<sup>69</sup>。神の意志に関していえば、アルミニウス主義、そしてそれに続くコレギアント派は神の絶対的な力を弱める傾向があった<sup>70</sup>。

この流れの中で、十七世紀中盤になりデカルトの到来とともに、オランダ・デカルト主義と呼ばれる神学的・哲学的な混成物が生まれるのである。デカルトの哲学に傾倒した多くの神学者たちは、反アルミニウスの体制側の神学を信奉しており、神の絶対的な自由を重要視することをやめることはなかった。しかし、デカルトによる神の意志の理解は、特に自然法則に表される世界の働きにおいて限りなく神の知性と意志を近づけるものであった。デカルトはもちろん神の自由を否定することはなく、特に創造においては、神の絶対的な力の役割を重要視している。しかし、実質的にはスピノザによる神の意志と知性の否定に近いものをデカルトの哲学は提示していることも認められなくてはならない<sup>71</sup>。これに対してオランダ・デカルト主義神学者たちは、デカルトよりも明確に神の意志と知性を分けることによって、神の超越性を伝統的な枠組みのなかで理解できるように修正していった<sup>72</sup>。

この流れのなかでスピノザは、意志と知性に関するデカルトの考えをラディカルに押し進める形で、神と自然の秩序を同一視するに至った。このスピノザの思想は、オランダ・デカルト主義者たちを大いに困惑させる。スピノザの思想を、神の意志

---

69 Willem J. van Asselt, J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, eds., *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010); Martin J. Bac, *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza* (Leiden: Brill, 2010).

70 アルミニウス・コレギアント派については、次の文献を参照。Andrew Fix, *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1991)。特に第一章と二章を見よ。

71 デカルトによる神の意志の概念はオランダ・デカルト主義者のそれとは少し異なってくる。デカルト自身は、神の意志と知識の本質的な違いを否定しているようにもみえる。これについては、1630年5月6日にメルセンヌに宛てた書簡を参照。山田弘明・吉田健太郎・他訳『デカルト全書簡集』第一巻(1619-1637)、知泉書館、2012年、139-140頁。

72 Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 113-14.

と知性の関係という観点から批判した初期の思想家として、レモンストラント派の牧師であったバテリエル (Jacob Batelier 1593-1672) やデカルト主義者であったファン・マンズフェルト (Regnerus van Mansvelt 1639-71) といった名を挙げることができる。彼らは『神学・政治論』をもとにスピノザの思想を批判した。彼らの議論を参考しつつも、ウィティキウスは『エティカ』からスピノザを批判している。

それでは、スピノザによる神の意志を否定する議論をみていこう。『スピノザ反駁』のなかでウィティキウスは、スピノザが提唱する絶対的に無限な実体と神の意志の間に深い関係を見いだしている<sup>73</sup>。どういうことだろうか。スピノザが神を無限の実体として理解していることは、前節で明らかになった。この無限の実体としての神は、宇宙に存在するすべての事物の源であり、またそれらは神の様態として理解される。つまり自然の法則から人間の知性に見いだされる様々な概念まで、すべてのは神の無限の実体の様態なのである。またスピノザは、あらゆる様態が神の存在から必然的に派生していると理解する<sup>74</sup>。いうなれば全宇宙とそのうちにあるすべてのものは実体としての神の様態であり、それゆえ、神も宇宙もいわゆる「意志」というものはもたず、ただ必然的に構成されているというわけである。このことから、神には必然的な宇宙の秩序以外に独立した意志という機能は備わっていないことが主張される。さらにスピノザは、『エティカ』第二巻の最後の定理で、神のみならず人間にも意志という独立した能力は存在しないと記している。スピノザのことはをみてみよう。

精神のうちには、観念としての観念がふくむ以外のいかなる意志作用も、すなわち肯定、否定も存在しない。<sup>75</sup>

これはつまり、精神の中には、観念自体と観念同士の必然的な関係しか存在しておらず、独立した意志という機能が何かを選び出すということはないというわけである。これらのことからスピノザの思想には、無限な神の知性であっても有限な人間の知性であっても、存在するのは観念の必然的なつながりであり、自律した自由

73 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 70-73.

74 例えば、スピノザ『エティカ』第一巻定理十六。

75 スピノザ、『エティカ』第二部定理四十九。ラテン語では次のようになっている。“In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio praeter illam quam idea quatenus idea est, involvit.”

な意志という能力は否定される。

この精神と意志に関する議論は非常に重要なものである。意志という概念は、精神内部の独立した機能として伝統的に理解されており、またウィティキウスもこの伝統ののっとり、意志の独自性を証明しようとしている。精神のうちに知性と意志が独立して存在していることが、神のうちに知性と意志が独立して存在しているという議論につながっていくのである。しかしスピノザは、先述した『エティカ』第二巻定理四十九のなかで、精神を観念の必然的なつながりとしてしか理解しておらず、観念を選択していく意志という独立した精神の機能を神にも人にも認めていない。神においては、物体の必然的なつながりと観念の必然的なつながりが絶対的に無限な実体である神の様態として理解されており、一切の意志が否定されることになる。

スピノザによる意志の否定に対して、ウィティキウスはどのように反論していくのだろうか。ウィティキウスにとってスピノザの議論は、神にも人間にも意志を認めない危険なものである<sup>76</sup>。もちろん知性と意志がひとつの存在とするスピノザの議論を、ウィティキウスは完全に否定している訳ではない。知性と意志が人間の精神の一部であるという限りにおいて、二つの機能は一つの存在である。しかし、形式の違いをも認めないスピノザの主張には同意することはできない。スピノザの知性と意志の関係について、ウィティキウスは次のように理解している。

[スピノザの結論を次のような]二つの意味で理解することができる。ひとつは、知性と意志が同じ精神の属性であることから、二つの機能に実在的な違いはないという意味においてである。これは我々も問題なく受け入れるだろう。しかし次の意味では受け入れることはできない。つまり、知性と意志には形式的にすら違いは一切なく、知性は意志なしには存在できないというものである。この二番目の理解は間違っており、そのことはこれまでに述べてきたことから十分に明らかである。<sup>77</sup>

76 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 143.

77 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 143: “quod potest duplici sensu accipi, vel ita, ut significet, voluntatem & intellectum realiter non differre, cum sint attributa eiusdem mentio, quod libenter concedimus; sed hoc sensu non id accipitur, verum hoc alio, quod voluntas & intellectus ne quidem formaliter different, quodque intellectus non posit esse sine voluntate; quo sensu ego illud pro falso rejicio, potestque id satis cognosci ex

知性と意志が思惟の実体に含まれているというのであれば、ウィティキウスは喜んで二つの機能の同一性を受け入れるであろう。しかし、スピノザが主張するように、二つの機能の形式的な差異を否定し、意志を観念の必然的な機能に還元することはどうしても認められないのである。

続いてウィティキウスは、定理四十九でスピノザが展開する議論にのっとりつつ、意志の否定に対して四つの反論を提示する。一つ目の反論は、意志の影響が知性よりも広範囲に及ぶことをしめすことによって、意志の独立した存在を証明しようとするものである。これによると、意志は真の概念や明晰判明な観念に限定されない。人間の知性は奇妙で間違った概念をもつことがある。例えば、人間の思惟が身体全体におよんでいることから、手や足を切り取ると思考が自身の身体を離れるといった考えや、真空とは物質のない延長であるといったものや、複数の神などの概念である。ウィティキウスによると、事物の間違った理解は、意志が知性以上の影響力を及ぼすことによって生まれる。つまり、意志がいくつもの概念を組み合わせることによって、知性が理解できる以上のことをあたかも正しい概念のようにしてしまうというわけである。それゆえ間違った概念を生み出す構造には、意志の力が大きく影響しているとされる<sup>78</sup>。

スピノザによる意志の否定への二つ目の反論は、知覚の判断保留をもとになされている。ウィティキウスは、人間の精神が知覚したものをそのまま概念としてではなく、その判断を保留する可能性に言及しながら、知性に対する意志の独立性を主張する。例えばベガサスのような羽の生えた馬という空想上の動物を念頭においてみよう。ウィティキウスによると、人間はこの動物の概念を知覚するが、その存在に関しては、保留することができる<sup>79</sup>。それを理由に意志の独立を証明しようとする。しかしスピノザはこの保留を認めない。スピノザによると、人間の精神が明晰判明な概念を知覚する時には概念の保留は生じないとされる。つまり、保留はベガサスのような空想的な明晰判明でない概念に対しては適用されうるが、明晰判明な概念は直接知覚されるので、意志による保留はできないというわけである。

この意志による保留の是非は、デカルト主義の根本的な教義に関わる問題である。デカルトの認識論の根源には一切を疑う方法的懐疑がある<sup>80</sup>。このデカルトの方法

---

antea dictis.”

78 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 146.

79 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 147.

80 デカルト『方法序説』第二部(『デカルト著作集』第一巻、白水社、26頁)；『哲学原理』第一部一(『デ

的懷疑に対して、スピノザは自己の存在をデカルトのように一旦保留して疑うことはできないと主張する。なぜなら人間の精神は、物質の運動と静止が人間の身体に働きかけるとき、つねにその衝撃を通して外的な世界を知覚することができるからである。根源的にはどのような概念も物質の概念である。もちろん、概念が他の概念によって媒介されることもある。しかし人間の精神は、外的な世界の衝撃を通して得る自己の知覚を疑うことはできない。このことに関してスピノザは次のように書いている。

もし人間の身体が、ある外部の物体の本性をふくむような仕方で刺激されるならば、その身体がこの外部の物体の存在あるいはその現在の存在を排除するような状態におかれるまで、人間精神は、その外部を現実存在するものとして、あるいは自分に現在のなものとして観想するであろう。<sup>81</sup>

つまり、人間の身体が外的な物体によって影響され変化させられたとき、人間の精神は直接的にその物体が外的な世界、つまり精神の外側に存在していると認識することができるというわけである。しかしこの意見に対してウィティキウスは、自己の存在を疑うことのできないスピノザをあざけて次のように記している。

どうしてなにかしらの存在に確信をもてない人が、その同じものの存在を疑うことができないのだろうか。私はどうしてもこのことを理解することができない。もしなにかについて確信をもてない人がその同じものについて疑うことができないのであれば、いったい誰に疑うことができようか。<sup>82</sup>

いいかえると、人間は自分の存在に確信をもつことができないので、その存在を疑うことは必然なのである。しかしウィティキウスが理解できていないのは、スピノザは独立した主体概念が自省的に自己の存在を疑うことを否定しているのではないということである。つまり精神に働きかけてくる外的な物体から得ることのできる

---

カルト著作集』第三卷、白水社、33頁)；『省察』(『デカルト著作集』第二卷、白水社、29-36頁)。

81 スピノザ、工藤・斎藤訳『エティカ』第二部定理十七。

82 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 150: "Quomodo vero is, qui non est certus de existentia alicuius rei, non possit dubitare de existentia eiusdem, fateor, me non intelligere. Si is, qui non est certus de aliqua re, non possit de eadem dubitare, quis ergo id poterit?"

外的な世界の存在とそれを知覚する精神の存在は、直接的に知覚されるので、疑いようのないことであるとスピノザは論じているのである<sup>83</sup>。このことから、この哲学者は明晰判明な知覚を、意志の働きによって疑い、また留保することは不可能であると結論づけている。

ウィティキウスによる三つ目の反論は、スピノザが意志をすべての観念に付随するものとして理解したことに対するものである<sup>84</sup>。ウィティキウスは、もし意志がすべての概念に付随するものであるのなら、意志は知性から独立して存在することはなくなると論じる。しかし先述のようにスピノザによると、意志とは観念にともなう肯定か否定であり、間違った観念には否定を、正しいものには肯定をする知性の働き以外のなにものでもないとされる。要するにスピノザによると、観念には肯定や否定がすでに含まれているというわけである。例えば三角形という観念は、そのうちに二つの角の和が二直角に等しいという肯定を含んでいる。このように、意志というものは観念に必然的に伴うものであることから、スピノザは、「意志と知性とは同じものである」と結論づけることができるのである<sup>85</sup>。

この理解に対して、スピノザは観念と観念に関する判断を混同しているとウィティキウスは論じる。スピノザの「肯定」は、観念以外のなにものでもない。しかし「肯定」はひとつの観念に対してなされるものではなく、複数の観念の組み合わせの正誤を判断するために使われるものだとされる<sup>86</sup>。たとえば、「神は唯一である」や「神は複数ある」といった命題を考えてみよう。これらの命題の真実性は自明ではないので、即座に肯定することはできない。それゆえ、意志によってどちらかが真実だと決断することができる<sup>87</sup>。このことから意志は判断をすることができ、人間には意志が備わっているとウィティキウスは結論づけている。

83 スピノザ『エティカ』第二巻定理十九。

84 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 152.

85 スピノザ、『エティカ』第二部定理四十九系。ラテン語では次のようになっている。“*Voluntas et intellectus unum et idem sunt.*”

86 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 154: “*de affirmatione, quatenus est affirmatio, quae consistit tantum in conjunctione & unione unius conceptus mentis cum altero.*”

87 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 154: “[A]eque affirmativa est prior propositio ac posterior, aequè magna potentia cogitandi requiritur ad unam quam ad alteram, nulli hic gradus possunt habere locum, non requiritur major intentio animi, non major est proclivitas, omnia plane sunt paria, atque sic manifestum, quod una affirmatio non plus realitatis contineat, quam alia.”

四つ目の議論としてウィティキウスは、ピュリダンの驢馬の寓話に言及している<sup>88</sup>。定理四十九の注解のなかでスピノザは、この寓話自体がばかばかしいものとして議論の俎上にのせなかった。ウィティキウスはこれを問題視しており、ピュリダンの驢馬の寓話こそ、意志の独自性を証明するものとしている。ピュリダンの驢馬とは、自由意志のない驢馬は等距離におかれた食物と飲物を選ぶことができず、餓死するというスコラ学で頻繁に言及される寓話である。当然、現実にはこのようなことは起こらず、驢馬も人間も等距離に食物・飲物がおかれていたとしても、餓死することはない。また、人間の社会では、まさに商人がこのような選択を日々迫られており、なんらかの形で意志による決断はなされているとウィティキウスは語る。このことからウィティキウスは意志の独自性を確立しようとするのである。

これらの議論を通してウィティキウスは、精神のうちに意志の独自性、つまり観念から分離した機能を見いだそうとする。では、一般的な意志に関する議論からどのように神の意志を確立していくのだろうか。この点を明らかにするために、『スピノザ反駁』の補遺として出版された『神の属性に関する解説』のなかでウィティキウスが展開する、神の意志の独自性についての議論をみていこう。

『神の属性に関する解説』のなかでウィティキウスは、特に無限知性としての神と被造物を明確に分けることによって、神の意志の自律性を確立していく。最初に、神の意志と知性の関係を検討する中で、ウィティキウスは二つの区別を提示する。ひとつは、神の知性 (intellectus Dei)、知性の内にある事物の観念 (ideas rerum)、そしてこれらの観念の現実化という区別である。二つ目は神の無限な知性と人間の有限な知性という区別である。

最初の区別では、神の知性のうちにある存在するすべてと存在可能なすべてのものの観念、そしてそれらの観念を物質的で延長した世界に現実化させる神の意志といった三つのものが識別される。このなかでも神の知性は、もっとも根源的なものとして理解されている<sup>89</sup>。つまり神の知性は、宇宙とそのうちにあるものが現実化されるまえにいっさいを把握しており、その理解に基づいて、また意志と力をとお

88 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 155-156.

89 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 343 (*Commentarius de Deo* §8). ここでみられるようなウィティキウスによる神の知性の先行性の理解は、神の単純性ととの関係において不明瞭になっている。フベールによると、神が不可解であり単純な存在であることから、ウィティキウスは相互矛盾した結論を導きだすことへの危惧はないとされる。これについては次の文献を見よ。Hubert, *Les premières réfutations de Spinoza*, 88.

して、世界を現実化していくとされる。

では、神の知性と知性のうちにあるとされる、あらゆる事物の概念の関係はどのようなものだろうか。神の知性に備わる事物の概念を、独自の存在としてウィティキウスは理解しており、神の知性から明確に区別している。もちろん、実在的・可能的な事物の本質概念が、神の知性を超越して存在しているとウィティキウスはいつているのではない。そうではなく、神は自身の知性をもって、事物の本質概念を形成すると主張する。次の箇所をみてみよう。

以下のことは疑いえない。すなわち、神は事物を観念を通じて理解するのであり、神はそれらの観念を（人間の観念とは違って）別の場所からもつのではない。そうではなく、神自身がそれらの観念を自らの知性によって形成し、同時にそれらをすべての事物の本質として構成するのである。<sup>90</sup>

この箇所ではウィティキウスは、神は独立した知性をもって事物の本質概念を創出しているものであり、神の知性の外部に事物の本質概念が存在しないことを明確に記している。そうすることによって、事物に対する神の知性の独立性が強調される。要するに、すべてのものは観念として神の無限の知性のうちに存在しており、神は自身の意志によって、知性の内にある観念を物理的な世界に現実化していくことができるというわけである。神の意志が存在可能な観念から、現実存在するものを選ぶということを強調することによって、ウィティキウスは神の意志の自由を確立しようと試みる。これはスコラ神学の伝統によくみられる議論である<sup>91</sup>。

ここでウィティキウスとデカルトの違いを少しみていく必要がある。デカルトも神の意志の自由を強調したが、ウィティキウスのように明確に神の知性と意志をわけてはいなかった<sup>92</sup>。デカルトにおける意志と知性の綿密な関係性については、エ

90 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 343 (*Commentarius de Deo* § 8): “Dubitari non potest, quin eas intelligat per ideas, quas non habet aliunde, uti se res habet ratione idearum humanarum, sed ipsemet format suo intellectu & simul constituit omnium rerum essentias

91 Mark Aalderink, “Spinoza en Wittichius over essentie en existentie,” 86.

92 1630年5月6日にメルセンヌに宛てた書簡では、「神において意志することと認識することは一つのことでしかないからです」と記している。『デカルト全書簡集』第一巻（1619-1637）、2012年、139-140頁。

ドウィン・カーリーやマーガレット・オズラーなどの研究者が言及している<sup>93</sup>。彼等の議論によると、デカルトにとって神の意志は、永遠の真理の創出に必要なではあるが、知性と観念と意志と宇宙の運動という四つの事象の関係が限りなく近いものとなっていることから、時折意志と知性の区別が不明瞭になることがあるとされる。これをもう一歩進めたのが、スピノザである。スピノザは実体を唯一のものとすることによって、宇宙の物理的な運動が延長の属性の下での神の様態として理解されることになり、知性と意志の区別は抹消されることになる。この思想的な系譜の中で、ウィティキウスの区別は、デカルトの思想にも潜在的にあり、スピノザによっていっそう顕著になった、神の超越性の否定に対するアンチ・テーゼとして理解することができる。神は宇宙と同一視されるのではなく、超越した存在であることをスコラ神学の伝統に依拠しながらウィティキウスは強調する。

次に、二つ目の区分である「無限な神の知性」と「有限な人間の知性」の違いに注目していこう。この二つの知性を区別するために、ウィティキウスはまず概念の認識とその形成の違いを提示する。つまり人間の知性は有限であることから、受動的に事物を認識することしかできないが、神の知性は無限なので、能動的に概念を形成することができるということである。また、ウィティキウスによると、二つの知性には本質的な違いがあるとされる。要するに、二つの知性は似て非なるものである<sup>94</sup>。有限な知性がいくら神の存在、意志、知性を模倣しようとしても、二つの知性には根本的な差異があるということだろうか。しかし二つの知性の差異を強調することは、ウィティキウスの体系のなかで問題を生じさせることになる。つまり、もし神の知性と人間の知性のあいだに類似性を見いだすことができないのであれば、人間の知性と神の無限の知性を密接に関係づけて、神の意志の独自性を論じるのは難しくなるからである。

他方で、無限な知性と有限な知性が近づきすぎると、今度は神の超越性が脆弱に

93 Timothy J. Cronin, *Objective Being in Descartes and Suarez* (Rome: Gregorian University Press, 1966); Ibid., "Suarez on the Eternal Truths," *The Modern Schoolman* 58 (1981): 73-104, 159-74; E. M. Curley, "Descartes on the Creation of the Eternal Truths," *The Philosophical Review* 93 (1984): 569-97; Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 118-52; David Cunning, "Descartes on the Immutability of the Divine Will," *Religious Studies* 39 (2003): 79-92.

94 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 344 (*Commentarius de Deo* § 8).

なり、スピノザ主義になってしまう。それゆえデカルトによって始められ、スピノザによって完成されたラディカルな神の概念に対抗するために、ウイティキウスがスコラ学の概念に依拠することで神の超越性という概念を死守しようとしたのは理解できなくもない。とはいえここまでみてきたように、ライデンの神学者は明晰な説明を提示できていない。概念的な解決がなければ、結果として神と事物の関係性についての理解は不可知論となってしまうのではないだろうか。次の箇所をみてみよう。

神と他の事物の関係 [つながり] は、神自身がつくるつながりでなければ私たちには理解できない。また、我々は無限の神を把握することができないので、どのようにいっさいの事物が神のうちにあり、それゆえ神が自分自身をもっとも完全で無限な方法で理解することによって、どのようにすべての事物を自分自身のうちで理解できるのか把握することができなくとも驚くべきことではない。<sup>95</sup>

ここでウイティキウスは、最終的に有限な知性には、無限な知性の神秘と真実を把握することはできないとして問題を回避している。

ウイティキウスは不可知論を避けようと、時間の問題や神の選びの問題を扱いながら議論を組み立てようとしていく。しかしいずれの試みも概念の説明というよりは、神に関する信仰の表明になっているのが実情である。神と人間の知性による事物の理解の違いを説明した次の箇所をみてみよう。

人間においては、その行為一つ一つが事物の秩序にしたがって分かれている。この秩序にそれらの行為は依存しており、また行為が正しく打ち立てられるときには、行為は秩序に適合させられなくてはならない。しかし神はその秩序の創造主であり、知性をもって創出した。このようなことのためには、神が配列

---

95 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 345 (*Commentarius de Deo* § 8): "Nullam nos intelligimus connexionem inter Deum & res alias, nisi quam ipse faciat Deus; & cum nos infinitum Deum non capiamus, mirum etiam videri non debet, quod non capiamus, quomodo sic omnes res sint in Deo, adeoque, quomodo Deus intelligendo semetipsum perfectissimo & infinito modo, etiam sic omnia intelligat in semetipso." これについては次の論文をみよ。Aalderink, "Spinoza en Wittichius over essentie en existentie," 87.

したすべての事物を、一度の行為によって同時に理解するということが必要であった。<sup>96</sup>

ウィティキウスによると、神はすべてのものの創造者であることから、いっさいを同時に把握することができると思われる。ここまではいいだろう。しかし、どのようにこの神が事物を把握するかを説明することができるのだろうか。また同様に、神の無限の知性の内で起こる神の選びに関する理解においても、ウィティキウスは明瞭な説明を提示することができない。すべての事物の関係性を明確にすることによって、神の選びを説明しようとするが、結局不可知論に到達してしまう。ウィティキウスは次のように記している。

神がすべてを同時に欲し、理解するという行為がひとつであることは明瞭であり、ア・プリオリに証明されている。しかしどのように神のひとつの行為が、すべてのものを同時に理解して、また意志することができるかということ、またどのようにして、すべてのものが唯一でもっとも単純な神の行為によって把握されるのかということは、ここで最大の難問として我々の前に立ちはだかっている。<sup>97</sup> (強調筆者)

これまで忍耐強く神学・哲学的な議論を重ねて来たウィティキウスであったが、最終的には神の知性と行為の関係の不可知性を明言せざるをえなくなった。つまりところ人間の有限の知性には、神の無限性を把握することはできないということである。

不可知論にいたるほどに、ウィティキウスの議論が錯綜する大きな理由は、彼の

---

96 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 347 (*Commentarius de Deo* § 11): "In hominibus etiam propterea diversi sunt actus se invicem subsequentes juxta ordinem rerum, a quod dependent, & cui, si rite instituantur conformari debent, at Deus est auctor istius ordinis, eumque suo intellectu formavit, ad quod opus fuit, ut simul uno eodemque actu res istas omnes conciperet, quas sic inter se invicem ordinavit & disposuit."

97 Wittichius, *Anti-Spinoza*, 349 (*Commentarius de Deo* § 12): "Sic plane manifestum est & a priori demonstratum, unicum esse divinae voluntatis actum, quo omnia simul vult & intelligit: difficultas tamen hic sese exhibet nobis maxima, quomodo possit unicus actus divinus omnia simul & semel intelligere & velle; quomodo sit possibile, ut haec omnia unico & simplicissimo actu divino comprehendantur?"

折衷主義にあるといえる。ウィティキウスはデカルト哲学の重要な概念である「思惟するもの」(res cogitans)を神の本質として維持すると同時に、伝統的な神概念である超越性を死守しようとした。神学的に正統主義的で反デカルト主義者であるファン・マストリヒトは、デカルト的な「思惟するもの」の概念は、神の本質と人間の思考の区別を限りなく曖昧にするとの指摘をしている<sup>98</sup>。つまり「思惟するもの」の概念によって、人間のもつ知識と神の知識の差が量的なものでしかなくなってしまうというわけである。その結果、神の超越性を維持することが難しくなるのである。この点においてウィティキウスの思想は明瞭さを欠いているといえる。

しかしながら、ウィティキウスの意図は理解できるのではないだろうか。つまりスピノザのラディカルな神概念を念頭に置きつつ、神の知性と人間の知性を明確に区別することによって、神の超越性を保持しようとしていたのである。そしてまた、神の知性を究極的には不可知なものとすることによって、ウィティキウスは伝統的な神概念とその超越性をスピノザのラディカルな神概念から守ることができると考えた。この点においては、デカルト主義者であったウィティキウスでさえも、スコラ学と改革派神学の伝統のなかに自身の神の概念を位置づけていたことがわかる。いうならばウィティキウスは、デカルトに依拠しつつも、デカルトのもたらした思想的革新性とその論理的帰結をすべて受け入れることができなかったのである。ここにデカルトの哲学に影響を受けつつも、正統的なキリスト教神学そして改革派神学の伝統から逸脱しないように苦心するウィティキウスの姿が見えてくる。

## 結 論

本論では十七世紀後半のネーデルラント連邦共和国における思想的な文脈のなかで、ウィティキウスの遺稿『スピノザ反駁』にみる、実体概念と意志と知性の関係に光をあててきた。それによって、デカルトの思想を受容しつつも、スコラ学の枠組みを保持することで、スピノザのラディカルな神概念に対抗するウィティキウス

98 Petrus van Mastricht, *Novitatum cartesianarum gangraena, Nobiliores plerasque corporis theologici partes arrrodens et exedens, seu Theologia cartesiana detecta* (Amsterdam: Jansson, 1677), II.vi.3, 228; Christopher Wittichius, *Appendix ad Theologica pacifica*, Q. CXXII: "Hoc dixi, Spiritum proprie loquendo denotare aliquid corporeum, adeoque Deo non nisi improprie tribui in Scriptura..."

の姿があらわになったのではないだろうか。より具体的にウィティキウスの議論を紐解いていくと、デカルト主義者として論じている箇所は当然あるのだが、それ以上にスコラ学と改革派神学に立った伝統的で正統主義的な考え方に依拠する箇所が多くあることがわかる。デカルト主義と伝統的なキリスト教思想を折衷させたこのウィティキウスの議論の方法は、しばしば混乱と思想的な弱さを生む原因ともなってきた。その結果、スピノザのラディカルな神の概念に対して、有効な反論を示すことができなかつたのである。それゆえ、いくつかの箇所でもたよりに、「神の神秘」や「神の無限のあり方」などの神学的な言辞を使った、敬虔な不可知論をもってスピノザの神の概念を批判するのが、ウィティキウスの行える最善のことであつたのかもしれない。だがこれらの不十分な要素を踏まえたとしても、ウィティキウスの「神学」的なスピノザへの応答は、当時の知的状況を理解するには必要不可欠なものである。なぜなら、十七世紀後半のオランダにおける「スピノザ」をひとつの軸とした政治・神学的な事象は、神学者たちとの熾烈な議論を介さずには理解できないのだから。

#### [参考資料]

##### 一次文献

- Elieser, Philalethius. *Ontdeckinge van de quade trouw en't onverstand van Irnaeus Philalethius in zijn bittere antwoord op de vrage: Wat is Cocceanery?* Amsterdam, 1674.
- Maresius, Samuel. *Dissertatio theologia de abusu philosophiae Cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei.* Groningen, 1670.
- Maresius, Samuel. *Indiculus praecipuarum controversiarum contra Chr. Wittichii theologiam pacificam.* Groningen, 1671.
- Van Mastricht, Petrus. *Vindicae veritatis et autoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis adversus dissertationes D. Christophori Wittichii.* Utrecht: Waesberge, 1655.
- Wittichius, Christoph. *Anti-Spinoza, sive examen Ethices Benedicti de Spinoza et commentarius de deo et eius attributis.* Amsterdam: Wolters, 1690.
- Wittichius, Christoph. *Appendix ad Theol. pac. seu modesta Responsio ad Maresii Indiculum controversiarum.* Lugduni Batavorum, 1671.
- Wittichius, Christoph. *Theologia pacifica, in qua varia problemata theologica inter reformatos theologos agitari solita ventilantur, simul usus Philosophiae Cartesianae in diversis theologiae partibus demonstratur, et ad Dissertationem Celeberrimi Viri, Samuelis Maresii, De abusu Philosophiae Cartesianae in rebus theologicis et fidei,*

*modeste respondetur*. Lugduni Batavorum, 1671.

Wittichius, Christoph. *Concensus veritatis in Scriptura Divina et infallibili revelatae cum Veritate Philosophica a Renato Des Cartes detecta. Cuius occasione Liber II. et III. Principiorum Philosophiae dieti des-Cartes maximam partem illustrantur*. Neomagi, 1659.

Wittichius, Christoph. *Disputatio theologica de stylo scripturae quem adhibet cum rebus naturalibus sermonem instituit*. Duisburg: Ravins, 1655.

## 二次文献

Aalderink, Mark. "Spinoza en Wittichius over essentie en existentie." In *Spinoza en het Netherlands cartesianisme*, 79–94. Edited by Gunther Coppens. Leuven: Acco, 2004.

Aertsen, Jan A., Kent Emery Jr. and Andreas Speer, eds. *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im Letzten Viertel des 13. Jahrhunderts: Studien und Texte*. Berlin: De Gruyter, 2001.

Bac, Martin J. *Perfect Will Theology: Divine Agency in Reformed Scholasticism as Against Suárez, Episcopius, Descartes, and Spinoza*. Leiden: Brill, 2010.

Bianchi, Luca. "1277: A Turning Point in Medieval Philosophy?" In *Was ist Philosophie im Mittelalter?* 90–110. Edited by Jan A. Aertsen and Andreas Speer. Berlin: De Gruyter, 1998.

Courtenay, William J. "The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages." In *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, 243–69. Edited by Tamar Rudavsky. Dordrecht: Reidel, 1985.

Douglas, Alexander. "Christoph Wittich's *Anti-Spinoza*," *Intellectual History Review* 24. 2 (2014).

Fix, Andrew. *Prophecy and Reason: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Freudenthal, Jacob. *Spinoza: Sein Leben und Sein Lehre*. Edited by Manfred Walther. Stuttgart: Frommann, 2006.

Grant, Edward. "The Effect of the Condemnation of 1277." In *The Cambridge History of Later Medieval History*, 537–39. Edited by Norman Kretzmann et al. 1982. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Hubbeling, H.G. "Zur frühen Spinozarezeption in den Niederlanden." In *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, 149–80. Edited by K. Gründer and W. Schmidt-Biggenam. Heidelberg: Lambert Schneider, 1984.

Hubert, Christiane. *Les premières réfutations de Spinoza: Aubert De Versé, Wittich, Lamy*. Paris: Presses de l'Université de Paris Sorbonne, 1994.

Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–*

1750. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Israel, Jonathan. *Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Klever, Wim. *Verba et Sententiae Spinozae, or, Lambertus Van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus De Spinoza*. Amsterdam: APA-Holland University Press, 1991.
- Leppin, Volker. *Martin Luther*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
- Leinsle, Ulrich. *Introduction to Scholastic Theology*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.
- Libera, Alain De. "Philosophie et censure: Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277." In *Was ist Philosophie im Mittelalter?* 71-89. Edited by Jan A. Aertsen and Andreas Speer (Berlin: De Gruyter, 1998).
- Lodge, Paul. "Buchard de Volder: Crypto-Spinozist or Disenchanted Cartesian." *Receptions of Descartes and Anti-Cartesianism in early Modern Europe*, 117-35. Edited by Tad M. Schmaltz, London: Routledge, 2005.
- Lohr, C. H. "Jesuit Aristotelianism and sixteenth-century metaphysics." In *Paradosis: Studies in Memory of Edwin A. Quain*, 203-20. Edited by G. Fletcher and M. B. Schulte. New York: Fordham University Press, 1976.
- Nyden-Bullock, Tammy. "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De La Court, and Spinoza." *Studia Spinozana* 15 (1999).
- Oberman, Heiko A. *Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Pape, Georg. *Christoph Wittich's Anti-Spinoza*. Rostock: Universität Rostock, 1909.
- Pollock, Frederick. *Spinoza: His Life and Philosophy*, 2nd ed. London: Duckworth, 1899.
- Savini, Massimiliano. "Methodus cartesiana ed esegesi biblica: l'aporto di Christoph Wittich alla polemica sulla teoria copernicana in Olanda (1650-1659)," 303-31. In *Studi Cartesiani: Atti Del Seminario "Primi Lavori Cartesiani: Incontri e Discussioni," Lecce, 27-28 Settembre 1999*. Edited by Fabio A. Sulpizio. Lecce: Milella, 2000.
- Savini, Massimiliano. "Notes au Sujet de la Publication de *l'Anti-Spinoza* de Christoph Wittich," *Nouvelles de la Republique des Lettres* (2000).
- Schmidt-Biggemann, Christiane W. "Spinoza dans le cartésianisme." In *L'écriture sainte au temps de Spinoza*, 71-89. Edited by Group de recherches spinozistes. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1992.
- Scribano, M.E. *Da Descartes a Spinoza*. Milano: F. Angeli, 1988.
- Thijssen-Schoute, C. Louise. "Le Cartésianisme aux Pays-Bas." In *Descartes et le cartésianisme hollandaise*, 239-53. Edited by E. J. Dijksterhuis et al. Paris: PUF, 1950.

- Van Asselt, Willem J., J. Martin Bac, and Roelf T. te Velde, eds. *Reformed Thought on Freedom: The Concept of Free Choice in Early Modern Reformed Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Van Asselt, Willem J. "Scholasticism Protestant and Catholic: Medieval sources and Method in Seventeenth-Century Reformed Thought." In *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation: The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism*, 457-70. Edited by Judith Frishman, Willemien Otten, and Gerard Rouwhorst. Leiden: Brill, 2004.
- Van Bunge, Wiep. *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century*. Leiden: Brill, 2001.
- Verbeek, Theo. "Wittich's Critique of Spinoza." In *Receptions of Descartes: Cartesianism and Anti-Cartesianism in Early Modern Europe*, 103-16. Edited by Tad M. Schmaltz, London: Routledge, 2005.
- Verbeek, Theo. "Johannes Clauberg: A Bio-bibliographical Sketch." In *Johannes Clauberg (1622-1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century*, 182-200. Edited by Theo Verbeek. Dordrecht: Kluwer Academic, 1999.
- Weier, Winfried. "Cartesianischer Aristotelismus im Siebzehnten Jahrhundert," *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970).
- Wielema, M. R. *The March of the Libertines: Spinozists and the Dutch Reformed Church (1660-1750)*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2004.
- Wielema, M. R. "Frederik van Leenhof: een radicale spinozist?" *Mededelingen van Stichting Jacob Campo Weyerman* 25 (2002).
- 佐々木力『デカルトの数学思想』東京大学出版会、2003年
- スピノザ、工藤喜作・斎藤博訳『エティカ』中央公論新社、2007年
- スピノザ、畠中尚志訳『スピノザ書簡集』岩波書店、1995年
- 大出晃他編『デカルト著作集』全4巻、白水社、1993年
- デカルト、山田弘明・吉田健太郎他訳『デカルト全書簡集』第一巻(1619-1637)、知泉書館、2012年
- ヒロ・ヒライ・小澤実編『知のマイクロコスモス—中世・ルネサンスインテレクチュアル・ヒストリー』中央公論新社、2014年

## 「男女の協働」とキリスト教公共哲学

賀川ハルが覚醒婦人協会(1921-23)において目指した婦人運動<sup>1</sup>

岩田三枝子

(東京基督教大学専任講師)

### 序 大正期における女性運動・労働運動・キリスト教の興隆と覚醒婦人協会

大正期は、デモクラシー機運の高まりの中で、無産階級と呼ばれる庶民が社会において存在感を増す時代であった。庶民の労働環境や人権への関心が高まり、労働運動が展開された。また、女性の人権をめぐる活動も展開された。同時に、下級武士階級を中心に受容されていた明治期までのキリスト教が、学生やサラリーマンなどの「近代的な知識人」やミッションスクールで教育を受けた信徒たちによって担われた時期とされる<sup>2</sup>。

このような時代の文脈の中で展開された活動の一つが、覚醒婦人協会である。覚醒婦人協会は、1921年3月から1923年8月までの約2年半にわたる労働者階級の女性のための婦人運動である。賀川ハル(1888-1982)<sup>3</sup>、長谷川初音(1890-1979)<sup>4</sup>、織田やす(1883-1947)<sup>5</sup>という、いずれも30代のキリスト者である女性たちを中

1 本稿は、「共立基督教研究所 研究助成」の共同研究(2012-13年度)による研究成果の一部であり、2012年日本基督教学会における口頭発表「賀川ハルと覚醒婦人協会——女性・労働・キリスト教信仰」の前半部分を加筆・修正したものである。

2 大正期の新しいキリスト教信徒像については、次の文献を参照。小野静雄『日本プロテスタント教会史 上——明治・大正篇』(聖恵授産所出版部、1986年)226-230頁

3 神戸スラムでの救済活動に始まり、生涯、夫・賀川豊彦と共に社会的活動に携わった。賀川ハルの生涯については、次の文献が詳しい。加藤重『わが妻恋し——賀川豊彦の妻ハルの生涯』(晩聲社、1999年)。

4 神戸松蔭女学院、神戸女学院等で教鞭をとる。1935年日本組合教会の女性牧師となり、芦屋浜教会、六甲キリスト教会などを設立。長谷川初音の生涯については、次の文献を参照。竹中正夫『ゆくてはるか——神戸女子神学校物語』(教文館、2000年)。

5 1905年にキリスト教の洗礼を受ける。神戸女学院で教鞭をとり、オベリン大学にて聖書文学を専攻する。1931年から1941年までは恵泉女学院にて教鞭をとり、讚美歌の邦訳(28番、76番など)も行っている。織田やすの生涯については竹中、前掲書を参照。

心発起人として結成された<sup>6</sup>。演説会開催や機関誌『覚醒婦人』の発行等の活動を展開し、労働婦人の人権問題や労働環境の改善を訴えた。覚醒婦人協会は、女性の人権、キリスト教、労働者という大正期を反映する三つの要素を併せ持つという点で、大正デモクラシーを象徴する活動であるといえる。活動が当時の新聞記事として幾度も誌面上に取り上げられたことも、この活動がいかに時代の必要と期待に迎えられていたかを示しているだろう。また、覚醒婦人協会の設立は、大正期から昭和初期にかけて興隆した婦人運動史の創成期にあたる点からも、その分野の先駆的役割の一端を担ったともいえる。

先行研究における覚醒婦人協会は、二つの視点から扱われることが多い。一つ目は、大正期から昭和初期の婦人運動を「市民運動と無産者運動」という二つの潮流に分類したうえで、覚醒婦人運動を「無産者運動」の流れに位置づける<sup>7</sup>。二つ目は、覚醒婦人協会に先立って創設され、かつ賀川豊彦・ハル夫妻とも関わりの深かった新婦人協会の影響を受けて設立された「婦人の権利獲得・地位向上をめざす」運動の流れに位置づける<sup>8</sup>。しかし、キリスト者が中心となって創設された活動でありながら、キリスト教の視点から、活動の背景にある思想や意義を問うた研究は、管見の限りこれまでなかった。

覚醒婦人協会に関して現在残されている資料は少なく、日本の婦人運動史においてもほとんど取り上げられることはないため<sup>9</sup>、覚醒婦人協会についての言及は先行研究の中でも多くが断片的な部分にとどまっている。そのような中で、覚醒婦人協会の活動の趣旨や目的、内容を知ることができる一次資料として、主に二点を挙げる事ができる。一点目は、覚醒婦人協会の宣言文や綱領である。覚醒婦人協会の顔ともなるこれらの資料からは、覚醒婦人協会のめざした方向性が明らかにされる。二点目は、覚醒婦人協会が毎月発行していた機関誌『覚醒婦人』である。ここからは、主要記事をはじめとして、会員名簿やお知らせといった欄からも、協会の背後の様々な情報を得ることができる。

本稿の目的は、宣言文や綱領、そして機関誌『覚醒婦人』といった一次資料の分

6 三原容子編『賀川ハル史料集』第1巻、緑蔭書房、2009年、378頁

7 例えば、鈴木裕子編『日本女性運動資料集成—生活・労働 I』第4巻（不二出版、1994年）23頁。

8 例えば、千野陽一『近代日本婦人教育史』（ドメス出版、1979年）240頁。

9 例えば、石月静恵『戦間期の女性運動』（東方出版、1996年）では、二つの世界大戦の間の女性運動を網羅的に扱うが、覚醒婦人協会は取り上げられていない。新婦人協会の文脈の中で、講演を行ったとして賀川豊彦・ハル、長谷川初音の名前が取り上げられているのみである。

析により、特にキリスト教公共哲学<sup>10</sup>の視点において覚醒婦人協会の性格を明らかにし、その現代的意義を提起することである。第1節では覚醒婦人協会の概略を紹介する。次に、第2節では宣言文や綱領の内容から、そして第3節では機関誌『覚醒婦人』の書誌内容から、賀川ハルが目指した覚醒婦人協会の特徴を浮き彫りにする。最後に結論として、覚醒婦人協会の今日的意義を提起したい。

## 第1節 覚醒婦人協会略史

覚醒婦人協会の活動の概略は、以下のようになる<sup>11</sup>。1921年3月2日に発起人会が開かれた。同月27日に覚醒婦人協会主催の演説会が催され、その中で賀川ハルは「労働婦人の立場」と題した演説を行った。1922年1月には機関誌『覚醒婦人』が創刊された。その後、機関誌はおそらく毎月発行され、20号まで発刊された。賀川ハルは1922年12月に長男を出産しているが、覚醒婦人協会の活動は継続され、1923年4月21日、覚醒婦人協会の総会にて5つの新綱領が決議された。同月29日には「覚醒婦人協会大演説会」が開催され、5月11日に賀川ハルの自宅で委員会が開かれた。その4か月後の9月1日、関東大震災が起り、被災地の救済活動のために賀川一家は関東に移った。『覚醒婦人』はその前月の8月20日発行が最後となり、それ以降の資料からは、覚醒婦人協会再開の記録はみられない。

## 第2節 覚醒婦人協会の宣言文・綱領

### (1) 宣言文

1921年に発表された宣言文と1921年と1923年に発表された綱領から、覚醒婦人協会の特徴を考察したい。宣言文は以下のとおりである。

- 
- 10 公共哲学は従来の啓蒙主義から発展してきた自由主義イデオロギーの価値中立を否定した価値負荷哲学である。キリスト教の観点からの公共哲学を、本稿では「キリスト教公共哲学」と呼ぶ。キリスト教の観点からの公共哲学の詳細については、例えば、次の文献を参照。稲垣久和『公共の哲学の構築をめざして—キリスト教世界観・多元主義・複雑系』（教文館、2001年）、稲垣久和『宗教と公共哲学—生活世界のスピリチュアリティ』（東京大学出版会、2004年）。
  - 11 この覚醒婦人運動の時間的経緯については以下の文献を参照。三原容子による『賀川ハル史料集』第3巻（緑蔭書房、2009年）の「史料集解説」（435-438頁）、および「愛妻 ハルの幸い、社会の幸い」（『ともに生きる』松沢資料館、2010年、76-87頁）。

私達は新しい時代に目醒めたものであります／今日の日本の女子は余りに過去の因習に捕はれて自己の地位を見縊り過ぎて居ります／今日迄に政治的権利は勿論の事家庭の地位さへ十分与へられなかつたのであります／日本の産業は多く女子に依つて為され他の文明国で見ることの出来ない地方の女子の労働者丈けでも十幾万人を数へると云ふ有様であります／又一方公娼の数は各国に比較して最大多数を示し女子教育の進まず離婚の数は高く産児死亡率は増加し日本の女子は文明の余沢に漏れて居るのではないかと思はされて居るのであります／それで私達は茲に覚醒して自己の地位を改善せねばならぬと思ふのであります／併し私達はあく迄女らしく決して男子を敵としてではなく其協同者としてたちたいのであります、今日迄の殺伐なる文明に引代へて私達は女性美の光る文明を打ち建てたいものであります／今は実に女性の目醒むべき秋であります<sup>12</sup>

ここでは、後に見る綱領の特徴とも関連した二つの特徴を指摘したい。

一点目は、男性と女性とを「協同者」として言及している点である。「私達はあく迄女らしく決して男子を敵としてではなく其協同者としてたちたい」、また、「私達は女性美の光る文明を打ち建てたい」とも述べている。それは、男女の関係性において、ただ女性が男性から自立するというのではなく、また女性が男性と同等の権利や地位を取得するというだけでもなく、女性としての特質を活かしながら、かつ男性と協働して働くという視点を持つ。例えば、覚醒婦人協会と同時期に設立され、賀川夫妻とも関係の深かった新婦人協会の綱領の冒頭には、「婦人の能力を自由に発達せしめるため男女の機会均等を主張すること」<sup>13</sup>とあるが、これは、男女同権を目標として、女性の権利を主張し、その獲得をめざすものといえる。しかし覚醒婦人協会のかかげる「協同者」としての視点は、男尊女卑思想の中で「男性に仕えるための性」でもなければ、単に権利上における対等をめざすものでもない。「政治的権利は勿論の事家庭の地位」が認められた上で、それぞれの性の特徴を認め、活かしながら、かつ良きパートナーシップを築き上げることによって、男性及び女性が単独で果たすよりもさらに良い家庭生活や社会を生み出していくとい

12 三原編、前掲書、389頁。1922年発行『日本労働年鑑』からの出典となっているが、1921年5月20日の『労働者新聞』の記事内容に照らし合わせて、1921年3月発足当時に発表された事業の内容と宣言であると判断した。なお、引用にあたり、旧字体は新字体に改めた。

13 折井美耶子・女性の歴史研究会編『新婦人協会の研究』ドメス出版、2006年、275頁

う男女協働の立場である。男女が同質になることを目指すのではなく、男女のそれぞれの特質を良きものとして受け入れつつ、男女が協力して働くことを覚醒婦人協会が目指していることをふまえ、以下、本稿では引用以外においては「協働」の語を用いていきたい。

二点目は、包括的な視点である。まず、女性はこれまで「政治的権利」と「家庭の地位」が十分に与えられていなかった、とする。そこで、「覚醒して自己の地位を改善」する必要があるのだが、その最終目的は、新しい「文明を打ち建て」ることだ、という。ここでの「文明」とは何を指しているのだろうか。政治的領域と家庭的領域で女性の地位が低いので、その双方の領域で地位の向上をめざしましょう、というだけのことではないだろう。「文明」と表現する中には、先の「政治」と「家庭」の両方の領域を含んだうえで、さらに包括的な領域を指していると考えることが自然であろう。つまり、「自己の地位を改善」することを通して、この世界をも変革する、という実に壮大なビジョンにまで発展している。

## (2) 綱領

次に、1921年に発表された綱領と、1923年に改訂された新綱領の比較から、覚醒婦人協会の強調点の変化を考察する。1921年の綱領は下記のとおりである<sup>14</sup>。

- 一、男女協力の力により社会を改造すること
- 二、女子の地位を高め婦人参政権を獲得すること
- 三、婦人労働者の労働条件を改善すること
- 四、女子として奴隷的職業に屈従せるもの即ち娼妓その他忌むべき地位に居るものを解放する事
- 五、母性の権利を保護し、社会に対しては女性として幼年児童の地位を保護する任に当ること

1923年に改訂された綱領は下記のとおりである<sup>15</sup>。

- 一、男女の協力の力により新社会の建設を期す
- 二、女子労働組合の促進を期す

---

14 鈴木編、前掲書(1994年)、209頁

15 鈴木編、前掲書(1994年)、198頁

- 三、消費組合組織の促進を期す
- 四、労働婦人に対する啓蒙運動を起す事
- 五、婦人参政権及び世界平和運動の促進を期す
- 六、廢娼、禁酒を期す

1921年綱領と1923年改訂版を比較すると、一に関しては、どちらも男女協同の社会を掲げている点で共通している。「労働婦人」のための活動であるにもかかわらず、綱領の冒頭に「男女」と掲げられる点は、一見すると違和感があるようにみえるかもしれない。他の婦人運動では、冒頭に掲げられる多くが、女性の権利や立場についての言及であることと比較すると、稀有な内容であるといえる<sup>16</sup>。この社会が男性のみ、または女性のみから成り立っているのではなく、まさに両者の協働であるという理解、そして、両者の対立ではなく、協働がなければ男性も女性も幸福になることはできない、という宣言文でも触れられていたものと同様の信念がみられる。

また、この「協同」の文言には、「個」に対峙する概念としての主張がうかがえる。例えば、先述した新婦人協会の1920年の綱領の冒頭では、「婦人の能力を自由に発達せしめるため男女の機会均等を主張すること」と述べられる。この二つの綱領を比較すると、新婦人協会では「個人」としての「婦人」の権利が最初におかれるが、それに対して覚醒婦人協会では「協同」の社会建設を最初におく。ここには、「個」と「協同」の対比がみえてくる。

1921年綱領「三、婦人労働者の労働条件を改善すること」に相当するのが、1923年綱領「二、女子労働組合の促進」と並んで、「四、労働婦人に対する啓蒙運動」だろう。「労働条件を改善」という漠然としたイメージから、「労働組合の促進」と「啓蒙運動」へと、より具体的な取り組みへの変化がみられる。

1923年綱領の「三、消費組合組織の促進」は、1921年綱領にはみられなかった新しい視点である。単に女性の労働環境そのもののみならず、女性の生活世界全体をも視野に入れている点が興味深い。一人の女性の幸福は、ただ限定された範囲の環境を改善すればよいのではなく、その女性に関わるすべての生活世界が生の幸福に関連しているがゆえに、たとえ「労働環境の改善」が第一の目的だとはしても、それだけにとどまらず、より広い視野の必要性が示される。

16 例えば、全国婦人同盟の綱領は次のようになっている。「……婦人の特殊なる地位に応じてその向上と知能の啓発を期す」「凡ゆる不合理なる婦人の隷属的地位の改革を期す」(石月、前掲書、257頁)。

1923年綱領の「二、女子労働組合の促進」と「三、消費組合組織の促進」に注目すると、どちらも1921年綱領にはない「組合」に言及されている。1921年の時点では必ずしも組合の視点は明確ではなかったが、1923年の時点では組合運動を活動の中核として明確化したということだろう。またこの順序においては、「労働婦人」のための活動である限りは、まず「女子労働組合」の設立は急務であり、それに対して「消費組合組織」は労働婦人たちの職場環境以外における生活状況をも含めた改善のために、その次の課題として取り組んでいきたいということだろうか。

また、1923年綱領においては、並べられている項目の順序そのものが、協同体である組合運動を、覚醒婦人協会の中心として重視する視点があらわれている。公共哲学においては、公共領域における友愛と連帯が強調されるが<sup>17</sup>、この協同体としての連帯があってこそ、四以下にある「労働婦人」個人としての人権の尊重へと導かれていくということだろう。公共哲学的な発想からみるならば、個人が単独で直接「公」(=国家、政府)の世界での権利獲得を主張するのではなく、様々な「公共」領域(=市民社会)における中間団体の必要性をめざしていることになる。

1923年綱領では、「五、婦人参政権」の前に、「労働婦人に対する啓蒙」が置かれるが、これは、参政権獲得の前には、まず一人一人の意識の改革があってこそ、ということを示しているのだろう。個人の意識の改革がなく、形だけの参政権獲得では、覚醒婦人協会がめざす本来の男女の協働が形成し得ないことが意図されているのではないだろうか。

1921年綱領「二、女子の地位を高め婦人参政権を獲得すること」に相当するのが、1923年綱領「五、婦人参政権及び世界平和運動の促進」であるが、1923年綱領ではさらに、1921年にはなかった「世界平和」への言及がある。1923年綱領には、1921年綱領の「五、母性の権利を保護し、社会に対しては女性として幼年児童の地位を保護する任に当ること」に直接相当する部分がなくなっているが、「世界平和」の中に、社会における女性の母性の権利と幼年児童の保護の意味を含ませているのかもしれない。

1921年綱領「四、女子として奴隷的職業に屈従せるもの即ち娼妓その他忌むべき地位に居るものを解放する事」に相当するのが、1923年綱領「六、廢娼、禁酒を期す」だ。1923年綱領では、廢娼に関する項目と共に、1921年にはなかった禁酒の項目も含まれている。一見関連のない廢娼と禁酒が並べられているが、これは

17 公共哲学における「友愛」と「連帯」に関する議論は、次の文献を参照。稲垣久和『公共福祉とキリスト教』(教文館、2012年)。

廃娼運動と禁酒運動を展開したキリスト教婦人団体である矯風会の活動からの影響も推測できる<sup>18</sup>。

1921年綱領と1923年綱領を比較すると、次のようなことがいえる。まず、活動の骨格となる理念に大きな変化はない。「男女の協同」が掲げられている点、婦人参政権、婦人労働者の環境改善、廃娼運動は、どちらの綱領にもみられる。これらは、継続的な活動とされていたのだろう。その一方で、1923年綱領は、文面がより端的に洗練された形になっているだけではなく、その活動の方向性がより具体的、またより包括的に示されている。「労働条件を改善」とするだけではなく、具体的に「女子労働組合の促進」と「消費組合組織の促進」を掲げる。また、単に労働に関する改善を視野に入れるだけではなく、「消費組合」という女性の全生活領域を射程に入れている。また、日本社会の労働者の環境だけではなく、「世界平和」という用語により、「世界」への広がりと共に、「平和」という、労働環境を超えた包括的な領域をも視野に含んでいる。

特に、その後の覚醒婦人協会の方向性をより具体的に示していたと考えられる1923年綱領には、次のような傾向をみることができる。第一に、公共性の高い領域から、私的な領域へという並べ方である。まず、「男女の協同」による社会が掲げられ、次に組合運動、そして個人に関する啓蒙や権利といった内容が並ぶ。第二に、同じ領域の中では、緊急性の高い事項から、広い生活範囲を含む事項へと並べられている。二と三では同じ組合運動に関する項目であるが、まず労働組合があげられ、次に消費組合があげられる。また、四から六はすべて個人に関わる課題であるが、まず女性自身の意識の改革、そして参政権、そして個人の倫理的な生活に関する順に並べられている。

以上、宣言文と綱領の内容から、次のことがいえる。第一に、包括的な視点である。宣言文では「文明を打ち建てたい」と述べているように、男女の協働の視点によって男性だけでなく女性だけでもない両者の協力による文明の実現、そして「労働組合」だけではなく「消費組合」をも含む全生活領域を対象としている。第二に、組合運動の重視である。連帯による組合運動を活動の具体的な方法として取り入れていこうとしている。

---

18 千野、前掲書、63頁

### 第3節 機関誌『覚醒婦人』書誌内容の分析

次に、覚醒婦人協会が発行した機関誌『覚醒婦人』の書誌分析によって、覚醒婦人協会の特徴を明らかにする。

#### (1) 『覚醒婦人』概略

『覚醒婦人』は1922年1月から1923年8月にかけて発行され、20号までである。現在入手可能な号は、2号、11号、17号、18号、19号、20号である<sup>19</sup>。これは、全号の約三分の一に過ぎないが、覚醒婦人協会の方向性や特徴を把握するためには、完全とはいえないまでも、有効ではあるだろう。表紙はなく、1ページ目上部に題字と目次が記してある。8ページ立ての機関誌であり、毎月20日発行になっている。2号は1922年2月に発行されており、20号が1923年8月発行となっているので、計算上は、毎月定期的に発行されていたことになる。

賀川ハルが発行兼編集者となっており、発行所である覚醒婦人協会の住所も賀川ハルの自宅住所と同様であることから、賀川ハルが覚醒婦人協会の中心的役割を担っていたことは明らかである<sup>20</sup>。

#### (2) 欄の特徴と傾向

『覚醒婦人』の主な各記事欄<sup>21</sup>を内容別に分類すると下記のようになる。

##### ○学術的啓蒙記事

- ・労働環境関連（製糸女工の寄宿舎生活報告など）8件<sup>22</sup>

---

19 このうち、第11号は『賀川ハル史料集』には未収であったが、第11号は発見されている機関誌の中で唯一の中期にあたる号として、覚醒婦人協会の初期から後期への移行の経過を知らせてくれる貴重な手立てとなる。

20 『覚醒婦人』では、「賀川はる」と記されている。第2号では、住所が「神戸市北本町六丁目三番」であるが、第11号（1923年5月発行）以降は「神戸市北本町六丁目二〇」となっている。これは、「子供が生まれてから貧民窟の表側に小さな家を借りて、初めて二階建ての家で子供を育てることにしました」とある賀川豊彦の記述（三原編、前掲書、63頁）と照らし合わせると、賀川一家の引越しが反映されたものと考えられる。

21 会員名簿や会計報告、広告、「編集室より」等を除いた記事。

22 職業を持つ女性の労働環境に関する記事数は、組合関係の記事数と並んで最多であることから、労働者女性を対象としている様子がうかがえる。

- ・組合関連（英国の婦人消費者組合の歴史など）8件
  - ・経済関連 3件
  - ・参政権関連（婦人参政権問題についてなど）2件<sup>23</sup>
  - ・平和問題 2件
  - ・その他（平和問題、母性に関する記事、婦人大会への参加報告など）13件
- 体験談（女性教員、女工体験談など）5件
- 創作物語、ポエム 12件<sup>24</sup>

『覚醒婦人』の記事に見られるいくつかの点に言及したい。

一点目は、ブルジョア対プロレタリアの構図である。『覚醒婦人』には、プロレタリアとしての自己認識がみられる（以下、下線は筆者による）。

最近に至つて労働階級の間から真面目な研究団体が現れて来たことは注目すべきことであります。<sup>25</sup>（『覚醒婦人』19号）

プロレタリアとしての自己認識は、次のようなブルジョアに対する痛烈な批判の言葉ともなつて現れる。

今日迄の日本の婦人運動は、（中略）時間と経済の余裕を持つ少数のブルジョア式お転婆婦人の紅唇から漏れ出た男子に対する怨言（中略）に過ぎないものである。<sup>26</sup>（『覚醒婦人』17号）

ブルジョアが寄生して居る現在の制度には実は彼等も責め苛まれて居るのだ（中略）頭ばかりで手足のないブルジョア彼等は根のない大木に住み着いている哀れな虫だ<sup>27</sup>（『覚醒婦人』19号）

---

23 綱領において「婦人参政権」への取り組みを掲げているが、記事数としては2件にとどまっていることから、活動の中心ではなかったことが推測される。

24 件数としては多いが、一記事が短いため、分量としては多くを占めていない。

25 三原編、前掲書、424頁

26 三原編、前掲書、405頁

27 三原編、前掲書、419頁

今日の社会に於いて相対立する階級はブルジョアとプロレタリアの二つしか無い。(中略)ブルジョアの退廃的芸術、宗教、哲学に迷はされ、或はこれ等に逃避してはならない。神秘的、夢想的、独りよがりの麻醉にかかつてはならぬ。それはブルジョアの贅沢産物でないにしても、我等とは何の関係もない第三者の夢であるからである。<sup>28</sup> (『覚醒婦人』20号)

また、プロレタリアであるという意識から、実際的な問題を取り扱い、実際の行動を起こすことが重要視される。

今日の急務は、先ず婦人の先覚者が、教会より工場に入る事である、讚美歌を歌う代りに、彼女らと働くことである。<sup>29</sup> (『覚醒婦人』17号)

私共の運動は思想的遊戯を極力排して、理想を指して民衆と共に、着実に歩みたいと思ひます。故に一人にても多数の同志の方を迎えて力強い実際運動を起こしたいと思ひます。<sup>30</sup> (『覚醒婦人』18号)

上記の内容から、覚醒婦人協会はプロレタリアの女性たちを対象としていたといえる。しかし、「ブルジョア対プロレタリア」という構図は、例えばコラム欄のように小さな記事欄の内容にとどまっていることから、筆者は、覚醒婦人協会のより大きな目的はこのような対立的構図の中にはないと考える。覚醒婦人協会がめざした方向性は、むしろ、巻頭言などの誌面を大きく占める主要記事にこそ現れる。それが、次に見る二点目の特徴である。

二点目の特徴は、男女の協働である。藪下正太郎による巻頭言として、『覚醒婦人』18号に次のような記事がある。少し長くなるが、次にあげる特徴とも関連するので、引用する。

真の生活革命運動は男女共同の努力によらなければとても成功しません。私共の全人的生活は男女の融合によつて創造されるのです。私共に授けられた尊い生命は愛に結ばれた男女の純潔なる聖き合一によつてのみ成長してゆきます。

---

28 三原編、前掲書、429頁

29 三原編、前掲書、405頁

30 三原編、前掲書、415頁

男女の純潔なる聖き合一は一夫一婦の家庭生活として現はれたのです。(中略) 英国に「婦人消費組合協会」という婦人団体が生まれました。(中略) 婦人は(中略) 組合管理委員会の委員となつて男子と協同にて組合の綱要又は方針を左右する必要のあることを力説し且証拠立てたのです。(中略) 私共の目的は私共自身の進歩向上のため自由を求め、家庭、販売店、工場及び国家における男女の平等的協同を求めて、社会全体の人々の幸福のために、消費組合運動を通して働くことです(中略) 消費組合運動の果さんとする生活革命の実現は、人間としての男女の完全なる自由と平等を確立する新しい社会の誕生だからであります。<sup>31</sup> (『覚醒婦人』18号)

男性中心的な家制度が残る大正期において、この内容は二つの点で興味深い。第一に、女性からの男女平等の権利の提唱ではなく、男性からの言葉であること。第二に、単に「権利の平等」という「個と個の対立」関係を掲げるのではなく、「男女の協同」を掲げることにより、「個と個の連帯」を示した点である。女性の権利が尊重されることは大切である。しかしそれは、男女が対立するための権利ではなく、連帯するための同等の権利であるべきだ、という主張だろう。男女が対立している社会ではなく、男女が連帯し、協働する社会こそ、覚醒婦人協会がめざした「文明」の姿だったのだろう。

『覚醒婦人』にみられる三点目の特徴は、組合運動である。それは、記事の構成にもみられる。組合関係の記事数が、労働環境に関する記事数に並んで最多であるが、この傾向は、全号を通して均等にみられるというよりも、後半になるにしたがって明確になる。2号では、詩の欄が6つの他、日記が1ページ、手紙形式の記事が3ページであり、これらの計5ページは体験談的要素の強い内容となっている。11号になると、詩は2編のみと減少し、創作物語はなく、それらに代わって藪下正太郎は、覚醒婦人協会がめざすべき組合としてイギリスの女性による消費組合を紹介し、小宮山富恵も組合運動の必要性を語るといったように、組合運動の記事が2ページ、子女の労働事情に関する実情調査が1ページの他、婦人大会出席の報告や組合運動の必然性を説く記事など、学術的かつ啓蒙的の記事が誌面の半分以上を占めるようになる。また17号では中心発起人の1人である織田やすが組合運動の必要性に触れるなど、17号から20号においても、組合、経済、労働問題に関する啓

---

31 三原編、前掲書409頁

蒙の記事が常に誌面の半分以上を占める傾向が続く。また、消費組合加入の広告を掲載するなど、組合運動を覚醒婦人協会の活動の中心に据えている傾向は、号を追うごとに強くなる。組合運動を掲げる婦人運動として、1916年に設立された友愛会婦人部などがあるが、多くの婦人運動が積極的に組合運動を取り入れるようになってくるのは、1920年代半ば以降のことである。例えば、全関西婦人連合会代表者会で「消費組合の全国的連盟」が掲げられるのは1925年であり<sup>32</sup>、婦人消費組合協会が結成されたのも1928年である<sup>33</sup>。1921年から1923年の時点で覚醒婦人協会のように大々的に組合運動の必然性を掲げている婦人運動は希少であり、組合運動に対する着眼は、婦人運動の中では先駆的であったといえるだろう。

四点目は、キリスト教公共哲学に通じる発想である。例えば、藪下正太郎による次のような記事がある。

この二つの姉妹連合会<sup>34</sup>はひとしく「ロッテール制度」の根本精神なる友愛と忠節とを緯とし経として協同民主政体を実現してゐるのであります。友愛の無いところには真の相互扶助は無く、忠節の無いところには真の自治的協同社会は無いのであります。協同消費組合運動が協同民主政体に根ざした運動である以上は、その最終の成功はひたすら自治的協同社会の構成員たる各個人の肩にかかつてゐるのであります。各個人が善且忠なる市民として協同民主政体に参与するときに協同民主政体はその真善真美を發揮するのであります。しからば自治的協同社会の善且忠なる市民となるためには私達は何をなすべきであるか？私達がなすべき道は唯一つしかありません。それは各人がまづ神の国の善且忠なる市民となることとあります。まづ神の国の善且忠なる市民となるときに私達は期せずして自治的協同社会の善且忠なる市民となることが出来るのです／生ける父なる神は私達に温い友愛の神心と正義に燃ゆる忠節の赤誠とをめぐんでくれるのであります。<sup>35</sup>（『覚醒婦人』11号）

藪下の述べる「友愛の無いところには真の相互扶助は無く、忠節の無いところには

---

32 石月、前掲書、66頁

33 鈴木裕子編『日本女性運動資料集成-生活・労働IV』第7巻、不二出版、1995年、56頁

34 同文章中に登場するスコットランド協同消費組合卸売連合会とイングランド協同消費組合卸売連合会を指している。

35 『覚醒婦人』11号、覚醒婦人協会、1922年、4頁

真の自治的協同社会は無い」は、「友愛」と「連帯」をキーワードとするキリスト教公共哲学の概念に通じる。藪下は、「社会」とは、「自治的」な性格を持つ「協同」の場であり、そこでは「友愛」が必要であるとする。稲垣久和は「公共」の意味を、『『人々の』『市民的な』『共有の』『開かれた』事柄に重きを置いて解釈』<sup>36</sup> としているが、覚醒婦人協会もまた、女性だけではなく男性も含み、またキリスト者だけではなく非キリスト者も含む。鈴木裕子の表現でいえば、覚醒婦人協会が「キリスト教人道主義、社会主義女性解放論、市民的な女性運動の三者」<sup>37</sup> という多様な人々に対して共有の場として開かれていた点からも、まさにキリスト教公共哲学でいうところの「公共性」を持っていたといえることができるだろう。

キリスト教公共哲学は、「信仰に基づいて文化を形成する力を表現する概念」<sup>38</sup> であるキリスト教世界観をその基盤としている。上記の、信仰に基づいた良き市民となる、という藪下の発言は、このキリスト教世界観的発想にも通じる<sup>39</sup>。藪下は、「まづ神の国の善且忠なる市民となるときに私達は期せずして自治的協同社会の善且忠なる市民となることが出来るのです」と述べる。それは、個人としての信仰が私的領域に閉じられたものではなく、「自治的協同社会」の場における良き市民としての公共領域に開かれた生き方となることを示しており、「信仰に基づいて文化を形成する力を表現する概念」を映し出しているといえる。同様のキリスト教世界観的発想は、例えば、17号の巻頭言を飾る織田の寄稿の中にもみられる。織田は、「社会生活の要因をなすものとして、経済問題と宗教問題との二分子を看過することはできないと思います」<sup>40</sup> と記す。キリスト者の社会活動家であり賀川ハルの夫であった賀川豊彦も、「宗教は生活そのものである。それであるから、生活様式に含まれた総ての部分は、宗教的に取扱ふことが出来る」<sup>41</sup> と記し、信仰の世界と日常生活とは切り離されたものではなく、すべての生活領域は信仰の視点によって行うべきであるとしたが、「宗教」が「社会生活」に不可欠な「要因」であるとみなす織田の視点もまた、キリスト教世界観の視点と類似しているといえるだろう<sup>42</sup>。

36 稲垣久和『改憲問題とキリスト教』教文館、2014年、64頁

37 鈴木編、前掲書（1994年）、37頁

38 稲垣久和『哲学的神学と現代』ヨルダン社、1997年、158頁

39 キリスト教世界観については、次の文献を参照。リチャード・マウ、稲垣久和・岩田三枝子訳『アブラハム・カイパー入門——キリスト教世界観・人生観への手引き』（教文館、2012年）。

40 三原編、前掲書、401頁

41 賀川豊彦「暗中隻語」（『賀川豊彦全集』第22巻、キリスト新聞社、1964年、100頁）

42 織田は覚醒婦人協会に加わる以前、米国オベリン大学で学んでいた。リベラルアーツ・カレッジと

『覚醒婦人』は、キリスト者が多数関わっているものの、キリスト教色を前面に出さない傾向にある。しかし、キリスト教色を全く封印しているわけでもない。寄稿を詳細に読むと、「神」「十字架」「エス」（イエス）などへの言及が随所にみられる<sup>43</sup>。例えば、2号の小見山富恵と思われる「とみゑ」による歌では、「我起たん神よ赦せよこの願いわが同性の鎖を解かせ」や「いと聖く神は宣託（たく）しぬわれわれに／花と光りを地上に捲けと」<sup>44</sup>と詠む。また同じく2号の馬島博子の寄稿では、「永遠の平和、家庭と云ふ大なる王国にいかによれば平和の宮殿は築かれるのでせうか／それは神による愛でなければ何物もございません」<sup>45</sup>と記す。そのような中でも、キリスト教色を最も鮮明に記すのが、藪下正太郎の寄稿である。

人間はひとしく神の子として生みつけられたものである。（中略）人間はみな生みの親なる神の全きが如く全からんと欲しています。神の子にふさわしき生活を送ることは総ての人間のなすべきことであります。神の子は完全への無限の欲求を持つてゐます。神の子は伸びることを欲し、成長することを楽しみます。<sup>46</sup>（『覚醒婦人』20号）

これだけの明確なキリスト教信仰がありながら、それを前面に出していないのは、覚醒婦人協会が、伝道を主目的とした機関ではなく、あくまでも労働婦人の生活環境全般の向上をめざすことを目的とした機関である、という認識からではないだろうか。それは、設立された機関の目的を明確にし、その領域における役割を他の領域に還元することなく、区別するという点で、キリスト教公共哲学における領域主権論的発想ともいえるだろう。稲垣は、新たな教会の福祉的な役割として、キリストの福音を包括的にとらえ、「その人のニードに応じた語りかけ」<sup>47</sup>の必要性を提唱

---

して創設され、アメリカの中でも早くから女性やアフリカ系アメリカ人を受け入れたパイオニアの大学としても知られるこの大学で、織田がキリスト教世界観的発想を得てきた可能性も否定はできないと考える。

43 例えば、「オーロラの下に」『覚醒婦人』2号（三原編、前掲書、395頁）、長谷川初音「平和問題私見」（『覚醒婦人』19号〔三原編、前掲書、417頁〕）。

44 三原編、前掲書、394頁

45 三原編、前掲書、396頁

46 三原編、前掲書、428頁

47 稲垣、前掲書（2012年）、220頁

し、これを「新たな『宣教の神学』」<sup>48</sup>と呼ぶ。『覚醒婦人』は、ゴム工場で働く「女工さん」たちに配布するための機関誌であったと想定すると<sup>49</sup>、女工たちへの直接的な伝道を目的とした機関誌ではなく、彼らの必要に応え、彼らの福祉に応答する、という意味で、稲垣が述べる、新たな宣教の形であると位置づけることもできるだろう。

以上、各記事欄の特徴と傾向のまとめとして、次のことがいえる。1) 「ブルジョア対プロレタリア」の構図はみられるものの、それは『覚醒婦人』の主要テーマではないこと、2) 「個」としての女性の人権獲得を求めただけではなく、男女の協働へとつながる人権であること、3) その方法として、「個」が戦うのではなく、「組合」という個人の自由意思による参加から生まれる協同体によって行うこと、4) それらの発想の根底には、キリスト教公共哲学に通じる発想の萌芽をもみとることができること、以上である。そして、これらの記事内容の特徴は、すでにみた覚醒婦人協会の宣言文・綱領における特徴とも一致している。

### (3) 執筆陣

次に、執筆陣から覚醒婦人協会の特徴を考察する。執筆陣は、男女別では表1のような内訳になっている。

表 1

性別	人数
男性執筆者	9名
女性執筆者	19名
性別不明 <sup>50</sup>	2名

女性執筆陣の中には、与謝野晶子といった著名人が含まれている一方で<sup>51</sup>、「T子」「W子」といったイニシャルのみでの寄稿もあり、本名が伏せられている場合も多い。その一方で、性別が判明する執筆者に関しては、判明できる範囲では男性執筆者の

48 稲垣、前掲書(2012年)、24頁

49 神戸又新日報」1922年7月21日([http://www.core100.net/lab/pdf\\_torikai/017.pdf](http://www.core100.net/lab/pdf_torikai/017.pdf)、2014年7月8日最終閲覧)

50 名字のみ記載、といった理由で、性別の判定が不可能であった。

51 三原編、前掲書、405頁

全員がフルネームで登場しており、「関西学院大学教授」といった社会的肩書きが明示されているものもある。

2号では、11名の執筆者のうち、性別の判明する限り全員が女性だが<sup>52</sup>、11号では7名中2名、17号では6名中2名、18号では4名中4名、19号では6名中4名、20号では7名中4名が男性執筆者となっており、後半になるにしたがって男性執筆者の割合も高くなることがわかる。

先の執筆欄との関連からすると、次のことがいえる。女性執筆者の多くは体験談や講演会の報告といった身近な記事を執筆しているが、これに対して、組合のあり方や経済の仕組み等、啓蒙的な欄を執筆しているのは多くが男性である。鈴木裕子は、『覚醒婦人』第11号と第20号のみを目にしたうえで、「同誌は、すこぶる啓蒙的性格が強い。(中略)男性執筆者が多く、女性労働者の労働生活や、職業婦人の実態報告、協同消費組合運動に題材をとって、具体的に論を進めているのに対し、女性執筆者は、(中略)えてして観念的であり、抽象的である、たとえば、織田(ママ)やす子『お母さんは家にいなければならぬ』(第一号)のように『母を子供にかへせ。人間を家庭にかへせと、母を家庭から奪い去る文明の傾向を、おもむく儘に行かせてよいのだろうか』と慨嘆するだけでは、現に労働生活と家庭生活の二重の桎梏のなかで苦しむ女性労働者には、何ら、訴えるところがなかつただろう」<sup>53</sup>と批判する。しかし、この時点で鈴木が目にしなかつた17号では、織田は巻頭言を飾り、その中で「覚醒婦人は堅実なる女子労働組合を産れ出でしめるために産婆の労をとる」<sup>54</sup>として、組合運動の必要性に触れている。必ずしも鈴木が評価するように、女性執筆者が「観念的」で「抽象的」ばかりであるとは断言できないだろう。

#### (4) 想定読者層

それでは、『覚醒婦人』は、どのような読者層を想定していたのだろうか。まずは、主な読者であったと考えられる会員に関わる情報から確認する。

各号末に記載されている新入会員の名簿を整理すると、表2のようになる。

---

52 11名の執筆者のうち、10名が女性。1名は性別不明。

53 近代女性史研究会『わたしの近代』柏書房、1978年、296-297頁

54 三原編、前掲書、401頁

表 2

号	人数
2号	27名
11号	30名
17号	6名
18号	15名
19号	8名
20号	7名
	計 93名

現在未発見の号で公表されている新入会員の数がどの程度であったのかは不明であるが、1923年朝日新聞の記事では、「全国に八百名の会員を有する」とあり、神戸に260名、大阪に90名、京都に60名、東京に40名、その他岡山、和歌山、姫路、福岡各地に支部があるとされている<sup>55</sup>。そのまま数を計算するならば、人数の記載されていない「その他」の地域に会員が350名ほどいたことになる。18号では15名の新入会員が報告され、報告欄に「本月から新会員が順次増加しつつあります」<sup>56</sup>とあるが、仮に800名という人数が正確であれば、『覚醒婦人』には記載されていない会員も相当数いたことになる。新婦人協会では、『『女性同盟』執筆者およびアンケート回答者、音楽会の出演者なども新婦人協会関係者として含めることとした』として、新婦人協会関係者総数を「女性五十二人、男性二三人、計七四六人」<sup>57</sup>としている。もし覚醒婦人協会の会員数が800名ほどであるとするならば、新婦人協会と比較して小規模であったとは決していえないばかりか、会員数の点からは、むしろ同規模であったとさえいえる。

会員を住所別にみると、表3のようになっている。

---

55 三原編、前掲書、388頁

56 三原編、前掲書、416頁

57 折井美耶子・女性の歴史研究会編『新婦人協会の人びと』ドメス出版、2009年、14頁

表 3

地域	人数
兵庫県	32 名
大阪	10 名
京都	7 名
それ以外の国内	42 名
国外	2 名

やはり、発起人である賀川ハルの本拠地である関西圏での会員数が目立っているものの、住所には、札幌、新潟、東京、神奈川、千葉、京都、和歌山、徳島、山口、さらには国外である朝鮮と、広範囲に会員の住所がみられる。18号には、神戸本部、大阪支部、和歌山支部、東京支部、下関市支部、門司市支部からの報告も掲載されていることから、活動は関西だけにとどまらず、全国範囲に及んでいたことが確認できる。日本各地で講演を行っていた賀川豊彦の人脈とも推測できる一方で、11号では「共立神学校」「共立女学校」からも計3名が加わっており、ハルの人脈もうかがえる。会員住所や事務所住所には、「キリスト教会」の記載もみられ、キリスト教界内での広がりもみることができる。

会員を男女別にみると、表4のようになる。

表 4

性別	人数
男性	23 名
女性	64 名
不明（名字のみ、外国名簿）	6 名

労働婦人を対象とした活動であったが、会員は特に女性だけが多かったということではなく、約半数から三分の一ほどは男性会員であったことがわかる。

それでは、どのような社会的立場や職業に属している会員が多かったのだろうか。『覚醒婦人』には会員の職業は明記されていないが、11号の報告欄には、新しい会

員に「女学生のお方が多い様子」<sup>58</sup>と記されていることから、読者層は労働婦人だけではなく、学生層にも広がりを見せていたことがうかがえる。覚醒婦人協会の1921年の事業の紹介には「職業婦人の覚醒及解放に必要な事業」、また「婦人職業状態の調査及改善」<sup>59</sup>として、職業を持つ女性のための運動である旨が明記されている。1923年の綱領でも、やはり「労働婦人の啓蒙運動」であるとされている。1923年4月17日付の大阪毎日新聞には、覚醒婦人協会は「産婆、看護婦、女教員、タイピスト、事務員、女工、女書記、郵便局長といった風に、あらゆる職業の人々を内包しているが、『無産婦人を中心として』といふ綱領が叶つて経済的には無産級の婦人ばかり」<sup>60</sup>と紹介されている。三原は、覚醒婦人協会の対象者を、「学校教員など、ある程度専門的な職業」の「職業婦人」よりも「女工や炭鉱労働者などの『無産婦人』」<sup>61</sup>と表現しているが、会員の内容を見る限りは、男性や知識階級も少なからず含まれていることから、『覚醒婦人』の読者層は、「労働婦人」に限定されず、男女を含めて、より多様な人々を含むものであったと考えられる。

しかし一方では、読者としての女工を特に意識している側面も『覚醒婦人』にはみられる。例えば、1921年3月4日付朝日新聞に掲載された長谷川初音の談話では、新婦人協会の機関誌『女性同盟』は、無産階級の女性には「定価が高いのと、全体の記事が女工の御方には少し六ヶ敷いと思われまので別に此会の機関として『覚醒婦人』を発行したいと思つて居ます」<sup>62</sup>と述べ、女工のための機関誌として出発したことが示される。また、『覚醒婦人』17号では「編集室」からの報告として、「本誌もあまり堅苦しい議論のみを以てて填めてはどうかと思ひますので、この方面<sup>63</sup>にも気をつけませう」といった案内や、「印刷所の間違ひで七頁の創作村のお薦はルビをつけませんでした／大変読みにくく体裁が悪いですが今度から注意しま

58 『覚醒婦人』11号、1922年、8頁

59 三原編、前掲書、379頁

60 三原編、前掲書、385頁

61 三原、前掲「愛妻 ハルの幸い、社会の幸い」83頁

62 三原編、前掲書、379頁。『女性同盟』は発刊当初は一部25銭であったが、その後、30銭に値上げされた（折井美耶子・女性の歴史研究会編、前掲書（2006年）、146-7頁）。『覚醒婦人』は、会費が当初1か月10銭であったが、17号で「20銭に値上げ」とされている。『女性同盟』のページ数が創刊号で60ページ余りであったことに対して『覚醒婦人』は8ページなので、『女性同盟』が『覚醒婦人』よりも「高い」とは単純に言い切れないだろう。

63 短編創作、の意味。

す」<sup>64</sup>と書かれていることから、「堅苦しい議論」にはなじみが薄く、ルビをつけなければ記事を読むことが難しい女工たちにも親しみやすい誌面を心掛けていた様子が見えがえる。また、創作物語のはしがきには「愛する女工さん達に」<sup>65</sup>と対象を特定し、物語が女工たち向けであることを明示している。また、号の後半になるに従って、経済や平和問題といったひらがなルビのない啓蒙的な記事が増加しているが、学術的内容の記事が増加する一方で体験談的な記事が減少することに対して、『覚醒婦人』19号の編集室欄に「本誌も学術的論文は後援して下さる方が多数控へていますが、実際問題に関する記事は未だ物足らぬことを遺憾に存じます。皆様の御寄稿を切にお願い致します」<sup>66</sup>とあるように、女工たちが身近に共有、共感することのできる「実際問題」を反映した体験談的な記事を盛り込むことで、覚醒婦人協会が当初から主眼としていた、女工たちがその活動から排除されないようにという配慮も感じられる。

また、『覚醒婦人』の執筆者の一人でもある小見山富恵が回想の中で、「あっこ（神戸）は郊外にゴム工場が多い。女工さんが多いから、女工さん向けの新聞を出した。『覚醒婦人』というのを発行した」<sup>67</sup>と述べ、「女工向け」機関誌として意識されていたことが示される。また、覚醒婦人協会の活動として、東神護謨（ゴム）工場の女工たちが「賀川春子、長谷川初音両氏等の組織している覚醒婦人会に相談し」、「労働組合を組織し」<sup>68</sup>た、と当時の新聞で報道されていることから、覚醒婦人協会が女工のための活動を実際に行っていた様子がわかる。

これらのことを総合すると、次のような経緯が考えられる。創設当時は、長谷川が証言しているように、読者対象として女工を想定していた。そのために、機関誌定価も女工が支払いやすい金額に設定した。また誌面も、女工自身の声を多く取り上げ、女工の共感を呼ぶ内容にしていた。読み物の種類も、当時の婦人誌のスタイルに準じて創作の読み物を多く取り入れたり、記事にはルビを振ったり、女工の体験談を掲載するなど、女性労働者を読者層と想定して誌面を工夫していた様子が見えがえる。時間の経過と共に、覚醒婦人協会の会員や寄稿者など、賛同者には男性、

---

64 三原編、前掲書、408頁

65 三原編、前掲書、404頁

66 三原編、前掲書、424頁

67 渡辺悦次・鈴木裕子編『運動にかけた女たち』ドメス出版、1980年、20頁

68 「神戸又新日報」（1922年7月21日）（[http://www.core100.net/lab/pdf\\_torikai/017.pdf](http://www.core100.net/lab/pdf_torikai/017.pdf)、2014年11月7日最終閲覧）

女学生、大学教授といった多様な人々が含まれるようになり、それと比例して、『覚醒婦人』の内容も、ひらがなルビのない記事や、単に体験談だけではなく、組合運動の必要性を説くなど、啓蒙的な内容の記事が増加していった。その一方で、女工たちが読者層から取り残されないよう、女工向けの記事や、ルビ入りの記事などを掲載する努力がなされた。後半には、より論理的、学術的な内容の記事が増加し、また執筆者も男性が増えてくるが、ルビ付きの記事や体験談の記事、創作物語が皆無になったわけではなく、常に女性労働者、特に女工たちへの配慮がなされ、両者のバランスを取るために苦慮した様子を誌面を通してみることができる。

想定読者層の広がりから、女工を主眼にした覚醒婦人協会の活動が、女工に限定した活動ではなく、次第により多様な人々が含まれていった経過をうかがい知ることができる。

#### (5) 『覚醒婦人』にみる覚醒婦人協会の特徴

以上までの『覚醒婦人』の書誌内容を整理すると、次のような特徴が浮かび上がってくる。

一点目の特徴は、男女の協働である。覚醒婦人協会の経過全体からは、協会の活動自体が男女の協働の場となっていた様子をうかがうことができる。当初は女性を中心として展開していた活動は徐々にその協力者の範囲を拡大し、男性執筆陣による啓蒙記事が掲載されるようになり、また、会員名簿の約三分の一は男性名となったように、男性の会員も次第に内包されていった。実際に誌面の上でも、18号の記事では「真の生活革命運動は男女共同の努力によらなければとても成功しません。私共の全人的生活は男女の融合によつて創造されるのです」<sup>69</sup>と記す。覚醒婦人協会は、女性であり労働者であるという、当時の社会にあって二重の弱者であった女性労働者の人権保護を目的としつつも、単に女性労働者の環境を改善すればよいという表面上の問題ではなく、社会における男女のパートナーシップの在り方という点から見直さなければ真の解決はない、という認識を基盤としていたのではないだろうか。これらの特徴は、先述したように、1921年の宣言文、また1921年と1923年の両方の綱領にも明確に表れているものである。覚醒婦人協会は、労働婦人の人権が尊重される男女協働の社会を目指していたが、この活動のあり方そのものが、めざしていた方向性の実現の場となっていたと評価できる。

69 三原編、前掲書、409頁

二点目の特徴は、「組合」運動という公共領域に向けられた視点である。『覚醒婦人』の誌面においては、協同組合の必要性が説かれるが、特に、後半の号には組合に関する啓蒙的記事が半数以上を占めるようになり、その必要性がより強調される。組合運動の中では特に『『女子労働組合運動の促進』と『消費組合運動の促進』に最も重大なる使命<sup>70</sup>があると記され、執筆記事以外でも、「購買組合にお入りになりませんか？」<sup>71</sup>といった神戸購買組合の広告を出すなど、組合活動の啓蒙を行っている。表現を変えるならば、女性の人権保護の一つの方法として「組合」を用いて、対象として「労働者女性」を選んだ、というのが覚醒婦人協会であった。さらに最終的な目的は、ただ組合運動の実現や職業婦人の覚醒にとどまらず、「文明」を光り輝かせるという広がりをも持っていた。ここには、「男女」、すなわちすべての人間が幸福に過ごすことのできる社会の実現をめざした視点が現れているといえてよいだろう。

三点目の特徴は、キリスト教公共哲学的発想である。「人間はひとしく神の子として生」まれ、神の前における等しい人格として男女が協力し、信仰に基づいて良き市民となる、という発想が覚醒婦人協会の思想の根底にあったといえる。

## 結論 ― 今日における意義

覚醒婦人協会がこれまでキリスト教的視点から考察されなかったのは、覚醒婦人協会がキリスト教的思想を持ちながらも、表面的形態が賀川ハルら日本人によって発足した組織であるからだだろう。他のいくつかのキリスト教婦人団体は、宣教国からの支援や協力があり、キリスト教の背景から生まれたことが明白であるが<sup>72</sup>、その点、覚醒婦人協会は他国の宣教団体との関係はなく、表面上は他の日本の婦人運動と同様である。その証拠に、現在発見されている機関誌『覚醒婦人』の寄稿者や寄付者、会員名には、国外の宣教団体関係者らしき名前は一切登場しない。完全に、本土着型の団体である。しかも、実際の活動に加わっている人々には、非キリスト者も多く含まれる。また、綱領にも直接的なキリスト教的言及は見当たらない。このような覚醒婦人協会の組織上の形態ゆえに、覚醒婦人協会の持つ独自のキリス

---

70 三原編、前掲書、425頁

71 三原編、前掲書、407頁

72 例えば、日本YWCA(The Young Women's Christian Association of Japan)は、世界YWCAの協力の下で1905年に設立された。

ト教的思想にはこれまで光が当てられてこなかったと思われる。

しかし、その組織的構造は他の女性団体と同類であったとしても、思想的にはキリスト教的視点を持っているところに、覚醒婦人協会の特有性があることを本稿で確認した。また、根底にはキリスト教的視点を持ちながら、それを前面に出すことがなく、覚醒婦人協会をあくまでも公共的な領域として維持し、覚醒婦人協会の理念に賛同する多様な思想、宗教、職業、性別の人々にその場を開放しているという独創性を持つ。このような、キリスト教的思想を基盤にしながらも、宣教を主とした活動を展開するのではなく、女性の人権のための活動に徹し、またその理念や方向性に賛同するならばキリスト者であっても非キリスト者であっても活動の主体として内包していく様子は、多様な他者性ゆえに、高い公共性を持つという、キリスト教公共哲学的な発想にも通じるものである。

日本のキリスト教宣教という視点から見れば、このような活動が、欧米の宣教団体からの支援や協力によってではなく、日本の文脈(context)の中から出てきた、ということに、今日における日本宣教の広がりや可能性を考えるヒントを与えるものであると思われる。まさにキリスト教の文化脈絡化(contextualization)の一つの事例である。また、「個」としての女性の権利を主張する婦人運動が多数を占める当時の風潮の中で、覚醒婦人協会が男女の協働を掲げる点においては、男女のパートナーシップという側面からも興味深く、現代的課題に向けての示唆にも富んでいる。その意味で覚醒婦人協会の果たした役割は大正時代のみならず、今日においても重要な意味を持ちうるといってもよいだろう。

これまで覚醒婦人協会は、婦人運動史の中でわずかに言及されるのみで、日本のキリスト教社会運動史の中では等閑視されてきた活動であった。活動にはまだ不明な点も多い。発起人や『覚醒婦人』記事寄稿者をはじめ、活動に関わった人々や各支部の活動内容も対象として研究範囲を広げ、さらに多角的な視野から活動の方向性を掘り下げていく必要がある。また、大正期に展開された婦人運動として、同時期の他の婦人運動との比較検討も必要であろう。

解明すべき点は多く残されているものの、賀川ハルが展開した覚醒婦人協会は、キリスト教公共哲学的発想を持つ初期婦人運動の婦人団体として、婦人運動史としても、また日本キリスト教史における社会運動としても大いに注目されていくべき活動であると思われる。

# 「宣教」とは何か

## 教会の使命に関する一考察

篠原基章

(東京基督教大学助教)

### 序 論

宣教思想史において宣教の概念は様々な意味合いで解釈されてきた。『宣教のパラダイム転換』において、デイヴィッド・ボッシュ (David J. Bosch) は宣教の定義について次のように記している。「宣教の定義というものは選択し、検討し、新しい表現を与え、また捨てるというプロセスである」<sup>1</sup>。20世紀の宣教思想の歴史はまさに教会が自らの使命を定義し、さらに定義し直すことの積み重ねであった。宣教を定義することは、教会がこの世界において何をどのように召されているかを定義することである。それゆえに、宣教の概念を意識的に定義していくことは重要である。

福音派は伝統的に宣教を失われた魂を救う救霊の働きとして理解し、宣教を伝道の同義語として規定する傾向がある。『ローザンヌ誓約』以降においても、この理解は福音派のエートスとして今も根強く息づいている。この理解は福音派のみならず、日本キリスト教協議会の教会派に属する人々にも見られるものである。吉田信夫氏はB・C・ジョンソンの著作である『これからの福音宣教像——神学と方法の再考』の翻訳において宣教 (mission) を「伝道活動」と訳出している<sup>2</sup>。最近では元東京神学大学学長であった近藤勝彦氏は『伝道の神学——21世紀キリスト教伝道のために』において明確な意図をもって「ミッション」を「宣教」ではなく「伝道」と訳している。この背景には日本キリスト教協議会において、教会の使命が「宣教」の用語と概念によって拡大解釈され、福音を宣べ伝える「伝道」の意味と位置

1 デイヴィッド・ボッシュ、東京ミッション研究所訳『宣教のパラダイム転換 下巻——啓蒙主義から21世紀に向けて』(東京ミッション研究所選書シリーズ4) 新教出版社、2002年、511頁

2 B. C. ジョンソン、吉田信夫訳『これからの福音宣教像——神学と方法の再考』日本基督教教団出版局、1996年、226-227頁

づけが曖昧にされてきたという反省があるからである<sup>3</sup>。また、その一方で伝統的なエキュメニカル派は宣教と伝道の両方を包括的な意味をもつ用語として理解し、両者を交換可能な同義概念と規定してきた<sup>4</sup>。さらにもう一方で宣教と伝道の両者を個別的な意味内容をもつ用語として使用される場合もある。しかもその意味内容は実に様々である<sup>5</sup>。

この小論は20世紀のプロテスタント宣教思想史において出現してきた主要な議論を踏まえ、教会の宣教的本質との関係において教会の使命について論じることを目的とする。第1節では宣教の語源的な意味内容を確認する。第2節では20世紀のプロテスタント宣教思想史において出現したミッシオ・デイ（神の宣教）の概念をめぐる議論を検討する。第3節ではエキュメニカル派に対する反動として生まれた福音派の宣教観の歴史の変遷を概観しつつ、特に社会的責任と伝道の関係性の議論について検討していく。第4節では全体の議論を踏まえ、教会の使命の3つの要素（ケリュグマ、ディアコニア、コイノニア）について論じていく。

## 第1節 「宣教」(Mission) の語源的意味

キリスト教神学における「ミッション」(mission)の用語は、一般的に日本語で「宣教」と訳されてきた。日本語訳における「宣教」の字義的な意味は「教えを宣べ伝える」ことであり、またその意味内容も伝道ないしは布教活動の同義語として理解される傾向がある<sup>6</sup>。しかしながら、この訳語は訳出された当時の歴史的背景の中における限定的な解釈として理解されなくてはならないであろう。すなわち、この訳語が作られた当初にあって、教会の使命はまさに「教えを宣べ伝えること」と理解されていたからである<sup>7</sup>。しかし、後述するように、語源的意味において「宣教」は本来「派遣」という意味内容を持っている。宣教の語源の意味内容と日本語におけ

3 近藤勝彦『伝道の神学—21世紀キリスト教伝道のために』教文館、2002年、5-6頁

4 David J. Bosch, "Evangelism: Theological Currents and Cross-Currents Today," in *The Study of Evangelism: Exploring a Missional Practice of the Church*, eds. Paul W. Chilcote and Lacey C. Warner, 4-17 (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 5-6.

5 Bosch, "Evangelism," 6-8を参照。

6 新改訳聖書において「宣教」という用語は「ケリュグマ」（宣べ伝える、説教）の訳語として用いられている（マタイ4:17；使徒14:7；Iコリント15:14など）。

7 M・シーゲル『福音と現代—宣教学の視点から』（南山大学学術叢書）サンパウロ、2005年、4-5頁

るそれとの間にギャップが存在することに留意することは重要である。

英語の「ミッション」(mission)はラテン語の“missio/mitto”(sending/to send)から派生した用語であり、聖書的な語義は「派遣」を意味するギリシャ語のアポステローに由来する。使徒を意味するギリシャ語のアポストロス<sup>8</sup>はアポステローの派生語である。すなわち、宣教は元来「派遣されること／遣わされること」を意味する。そもそもラテン語の「ミッシオ」は三位一体の教理を表す用語であった。すなわち、父なる神が御子を遣わし、父および御子なる神が聖霊を「発出」することを「ミッシオ」という用語で表現した。後に、この「ミッシオ」は、神の人類の救いのための御子キリストの「派遣」との関連で用いられるようになる。『新カトリック大辞典』において、「ミッシオ」は神による子なるキリストの派遣との関連において次のように説明されている。

人類の救いは全き神の主導に基づく恩恵による。このような神の普遍的救済意志(1テモ2:4参照)から、神は子イエスをキリスト(メシア、救い主)としてこの世に派遣した。この派遣という言葉自体が、ラテン語のミッシオ(missio)という語源の原意である。<sup>8</sup>

三位一体における御子が父によってこの世に救い主として遣わされた。これこそが最初のミッシオであり、語源的用法において「ミッション」は神の使命／派遣という神学的モチーフを持っている。20世紀の宣教思想史はこの派遣の概念の意味内容をめぐって展開していくことになる。

## 第2節 20世紀における宣教概念の展開

20世紀における宣教会議の歴史は宣教概念を明確化するためのプロセスであったといえる。その中で中心的な役割を果たしたのが「ミッシオ・デイ」(*missio Dei*)の概念であった。世界全体が過渡的状况にある中で、ミッシオ・デイの神学は新しい宣教思想の視座を提供し、それ以降の宣教論に決定的な影響を及ぼした。その宣教思想は、時に「トロイアの木馬」のようにその宣教概念の内部から革命的な混乱を生じさせることもあったが<sup>9</sup>、なおもそれらを通して教会の使命理解はより

8 新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大事典』第3巻、研究社、2002年、823頁

9 H. H. Rosin, *Missio Dei: An Examination of the Origin, Contents and Function of the*

明確なものとされていく。本節において、ミッシオ・デイ概念を軸にしつつ、20世紀のプロテスタント宣教思想史における宣教概念について検討していく。

### (1) 海外布教活動としての「ミッション」

16世紀以降の大航海時代において、キリスト教徒たちは植民地化された国々に派遣され、布教活動を行った。イエズス会の創立者であるイグナチオ・ロヨラはこの布教活動を「ミッション」と呼んだ最初の人物である<sup>10</sup>。そのような中で、非キリスト教国にキリスト教信仰を伝える働きに従事する人たちを「ミッシヨナリー」(宣教師)と呼ぶようになった。布教活動としての「ミッション」理解が定着したのは16世紀以降のことである。

このような理解は今日においても一般的にみられるものである。現代においてキリスト教国／非キリスト教国という区別は妥当性を失いつつあるが、「宣教」と「伝道」の用語を国の内外におけるキリスト教を伝える働きを区分する用語として一般的に用いられている。すなわち、海外での布教活動を「宣教」と呼び、国内でのそれを「伝道」とする用例である。「宣教」を海外における布教活動とする理解は16世紀以降から20世紀初頭に至るまでのおよそ400年間に渡り広く浸透してきた。

### (2) 宣教の起源としての「ミッション」

19世紀の宣教は主に西洋諸国のキリスト者が非西洋諸国の人々に福音を宣べ伝え、滅び行く魂を救い出すという救済論的な枠組みの中で理解されてきた。それは時に数量的拡張を目指す運動となり、競争原理に基づく特定の教派的教会の拡張運動という要素を含むこともあった。また、しばしば宣教はキリスト教の優越性に基づく文化的・社会的啓蒙活動と混同されることもあった<sup>11</sup>。いずれにせよ、宣教の主体は教会であり、その宣教思考は布教活動を機軸とするパラダイムを土台としたものであった。

しかし、20世紀における脱植民地主義(ポスト・コロニアリズム)の時代的潮流の中で、「旧来の教会」(older churches)と「若い教会」(younger churches)との関係が注目されるようになり、西欧の宣教師たちによる一方的な宣教の在り方

---

*Term in Protestant Missiological Discussion* (Leiden: Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research, 1972), 26.

10 Karl Müller, *Mission Theology: An Introduction* (Nettetal: Steyler Verlag, 1987), 30.

11 ボッシュ、前掲書、390頁

に再検討が加えられていく。また西洋キリスト教国の世俗化が急速に進む中で、キリスト教国と非キリスト教国という区別は意味をなさなくなる。そのような背景の中で、「ミッション」の概念を根源的に捉え直そうとする神学的な運動が生まれた。その運動は「ミッシオ・デイ」（神の宣教）の宣教思想として結実する。ミッシオ・デイの宣教思想は時に概念のインフレーションを起こしつつも、教会の宣教理解に決定的な方向転換を促した。

この新しいパラダイムの出現に貢献したのはカール・バルト（Karl Barth）である。ヨハネス・オーゴート（Johannes Aagaard）は、バルトを「この時代において決定的重要性をもったプロテスタント宣教学者」と評している<sup>12</sup>。バルトは1932年のブランデンブルク宣教会議での発題において、明瞭な形で宣教を神ご自身の活動において論じた。この宣教思想は1952年に西ドイツのウィリンゲンで開催された国際宣教協議会（International Missionary Council）の宣教会議において花開くことになる。ウィリンゲン会議において、宣教は布教活動という教会論の枠組みではなく、三位一体の文脈の中で再解釈された。すなわち、宣教は教会に属するものではなく、根源的な意味で神ご自身の性質と活動に属するものであると理解され、教会はこの世における神の宣教の業に参与する器としての明確な神学的位置づけが与えられた。

ウィリンゲン会議において、ミッシオ・デイの概念はキリストの贖罪論との強い結びつきの中で捉えられていたことは明記されなければならない。すなわち、神の宣教の業は御子の十字架によって成就されたというキリストへの信仰が基調とされていたということである<sup>13</sup>。ウィリンゲン会議の講演は「十字架のもとにある宣教」（*Missions under the Cross*）という題で出版されたが、そこには神の宣教におけるキリストの贖罪の業に対する確信と信仰が表明されている<sup>14</sup>。しかし、ウィリンゲン会議以降、ミッシオ・デイの概念はこの理解から離れ、この世における神の正義の実現を基調とした宣教のパラダイムへと転換していくことになる。

12 Johannes Aagaard, "The Main Trend in Modern Protestant Missiology," *Studia Theologica* 19 (1965): 238.

13 International Missionary Councils, *Missions under the Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; With Statements Issued by the Meeting*, ed. Norman Goodall (London: Edinburgh House, 1953), 189-90.

14 David J. Bosch, *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective* (Atlanta: John Knox, 1980), 179.

### (3) 教会の宣教的性質

ミッシオ・デイの概念は教会の宣教的使命に関して決定的な影響を及ぼした。従来<sup>15</sup>の理解において、宣教は教会の宣教的活動を指して用いられてきたが、「神の派遣」の宣教思想において、教会は本質的に宣教的であると理解された。すなわち、宣教は教会がなすべき多くの働きの一つではなく、教会の本質的使命として位置づけられたのである。

この教会の派遣的性質を基調とした教会論を展開したのはやはりカール・バルトであった<sup>15</sup>。バルトは次のように記している。「教会の宣教（教会が「遣わされること」）は、教会の存在にとって二次的な事柄ではない。すなわち教会は遣わされることにおいて、そして教会の宣教のために教会自身を建てあげることに存在する」<sup>16</sup>。すなわち、教会の存在目的はこの地上にあってキリストの派遣の使命に生きる共同体となるということである。

さらに、教会がこの地上に派遣された存在であるとするならば、教会は自己を目的とした存在ではありえない。それゆえ、教会は「他者のための存在」であり、「この世のための教会」として規定される。宗教改革以降の教会論において、教会は福音の純粋な説教、正しい聖礼典の執行、そして誤りを矯正するための教会戒規の執行という3つのしるしによって規定されたが、バルトは宗教改革者たちの教会論の欠損は「彼らによって語られなかったこと」にあると指摘した<sup>17</sup>。すなわち、「教会は何のために存在するのか」という問いである。バルトは教会の存在の意味を派遣的（宣教的）本質に求めた。それゆえ、教会はこの派遣的本質のゆえに、自己目的化することを許されず、常に「この世のための教会」として位置付けられなければならないと理解された。D・ボンフェッファーも同様に、教会を自己目的のためではなく、他者のための存在として捉え、次のように記している。「〔教会は〕他者のための存在（für andere da sein）である時にのみ教会である」<sup>18</sup>。

15 Johannes Blauw, *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission* (New York: McGraw-Hill, 1962), 169.

16 ボッシュ、前掲書、203頁からの引用。

17 カール・バルト、井上良雄訳『地上を旅する神の民——バルト「和解論」の教会論』新教出版社、2008年、167頁

18 D・ボンフェッファー、倉松功・森平太訳『抵抗と信従』新教出版社、1964年、275頁

「神の宣教」において、教会はこの地上にあって派遣された宣教の民として理解される。ミッシオ・デイは宣教と教会の双方に先行し、それらを不可分のものとして結び合わせる。レズリー・ニュービギン (Lesslie Newbigin) はバルトの理解を受け継ぎ、教会を宣教的使命との関係において捉えた宣教的教会論 (missionary ecclesiology) の展開に大きく貢献した<sup>19</sup>。

#### (4) 批判的考察

ミッシオ・デイの概念は宣教の起源についての明確な理解を提供した。また、宣教を「神の宣教」とする理解は、それ以前の狭められた宣教観から教会を解放し、教会と宣教の関係を新鮮な視座において捉え直すことを促した。しかし一方で、ミッシオ・デイは「トロイアの馬」のたとえのように、宣教思想を内側から変質させる運動をも生み出した。この節では、初期の理解から逸脱した一連の運動について問題点を整理しつつ、批判的に考察していく。

ミッシオ・デイの概念は宣教を神の活動であると規定した。この理解において、教会がこの世で達成すべき使命 (ミッション) をもっているのではなく、宣教 (ミッション) は神ご自身の発意に基づく活動として理解された。この考えをさらに推し進める理解、すなわち教会の宣教活動 (missions [複数]) と神の宣教の業 (mission [単数]) との間に明確な区別を設けるパラダイムが出現してくる。宣教は神の主権的な業であり、神の宣教の業は教会の宣教活動を超えて、この世の歴史の中において行われており、教会の使命はこの時代に働いている神の活動を見極めて、その業に参加することであると理解された。そして、従来の「神—教会—世界」というモデルから、教会と世界の神学的位置関係を逆転させ、「神—世界—教会」のモデルへの転換を主張したのである。この理解はオランダの宣教学者であるヨハネス・C・ホーケンダイク (J・C・Hoekendijk) によって指導された。ホーケンダイクは教会中心主義的傾向に対して、神の宣教の目標は教会にあるのではなく、神の

---

19 Lesslie Newbigin, *The Household of God: The Lectures on the Nature of the Church* (London: SCM Press, 1953); *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today* (London: International Missionary Council, 1958); *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission* (London: Edinburgh House Press, 1963) を参照。ニュービギンの宣教的教会論に関する研究は以下のマイケル・ゴーヒンの論文を参照。Michael W. Goheen, " 'As the Father Has Sent Me, I am Sending You': Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology," *International Review of Mission* 9 (2002): 354-69.

究極的な目的はこの世におけるシャロームの樹立にあり、そのシャロームは世俗的な社会問題などの出来事であるとした。すなわち、ホーケンダイクは神の宣教は教会との関係ではなく、世界との関係において定義されるべきであると論じたのである<sup>20</sup>。しかし、こうした理解はバルトやミッシオ・デイの概念を用いた初期の指導者たちの意図に反するものであった。このような展開は、結果として宣教を世俗化の危険へと追い遣ることになってしまった。

この理解の問題点は、宣教の概念が拡大解釈されることで、宣教の中心が見失われているということである。世俗化されたパラダイムにおいて、宣教の中心はこの地上における神の正義の実現と規定された。トルムード・エンゲルスヴィケン (Tormod Engesviken) はこのようなミッシオ・デイ理解を“*missio Dei generalis*”と呼び、キリストによって実現した贖いの業を軸とする従来の理解 (“*missio Dei specialis*”) と区別している<sup>21</sup>。ミッシオ・デイの宣教理解は1974年のローザンヌ宣教会議においてジョン・ストットによって福音派陣営に紹介されたが、それは“*missio Dei specialis*”の枠組みにおいてであった。

ミッシオ・デイの概念は、広義において世界の秩序の回復と社会正義の実現として理解されたが、その問題点は神の宣教の中心であるキリストの十字架と復活によってもたらされた神の救済のご計画から離れたものとなってしまっていることである。「宣教は神の宣教(ミッシオ・デイ)である」と認識することと、「宣教の中心はイエス・キリストの福音である」と告白することとの間に乖離があってはならないのである<sup>22</sup>。初期のミッシオ・デイの理解においてそうであったように、これら両者の命題は互いに不可分に結びついたものとして捉えられなければならない。ミッシオ・デイの概念はキリスト論という中心点を失ったとき、宣教は重力を失い、無重力の中の浮遊物となってしまう。中心点を失った宣教理解は拡張し続けることになる。ステュファン・ニール (Stephen Neill) は「もしすべてが宣教ならば、すべてが宣教でなくなる」(“If everything is mission, then nothing is mis-

20 Johannes Christiaan Hoekendijk, “The Church in Missionary Thinking,” *International Review of Mission* 41 (1952): 324–36; *The Church Inside Out* (Philadelphia: Westminster, 1966).

21 Tormod Engesviken, “Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological Concept in European Churches and Missiology,” *International Review of Mission* 92 (2009): 489.

22 ジェラルド・H・アンダーソン編、土井真俊訳『福音宣教の神学』日本基督教団出版局、1969年、323頁

sion.”) という有名な警鐘の言葉を残したが<sup>23</sup>、中心点を失った宣教はその危険性を帯びることになる。

### 第3節 福音派の宣教理解

この節では福音派の宣教観の歴史的な展開を辿りつつ、宣教と伝道の関係について検討していく。福音派の宣教思想はエキュメニカル派の中で主流となった広義の宣教理解に対する対抗運動として形成されていく。それゆえに、初期の形成期において反動的性格をもつこととなったが、その運動の本質は宣教における伝道の第一義性という主張である。

#### (1) 初期の宣教観

20世紀前半のエキュメニカルな宣教理論は1921年に設立された国際宣教協議会(IMC)によってリードされてきたが、福音派は1950年代頃から徐々に自分たちの宣教理解との間に隔たりを意識するようになる。その関係は1961年に国際宣教協議会が世界教会協議会(WCC)に統合されたことで、いよいよ決定的なものとなった<sup>24</sup>。この統合は19世紀の宣教団体主導の宣教活動の在り方にピリオドを打ち、宣教活動は地域教会によって担われるべき働きであるとする神学的確信を組織的に反映させる試みであった。しかし、福音派陣営の多くの人々はこの統合が世界宣教に対する情熱とコミットメントを弱体化させるとして反対の声を上げた<sup>25</sup>。

エキュメニカル派の宣教理解に危機感を覚えた福音派の指導者たちは一致協力して独自の宣教理論を明確に提示していく必要性に迫られた。1966年の4月にアメリカのホイートン大学において、福音派のグループ独自の世界宣教会議(The Congress on the Church's Worldwide Mission)が開催された。この会議の目的は「教会の普遍的な宣教についての理論と戦略と実践を明示すること」であっ

23 Stephen Neill, *Creative Tension* (London: Edinburgh House, 1959), 81.

24 WCCに統合されたIMCはThe Commission on World Mission and Evangelism (CWME)と名称を改めた。

25 この時代の代表的な宣教学者であったマックス・ウォーレン(Max Warren)もこの統合に反対を唱えた一人である。詳細はTimothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University, 1994), 155ff; Roger E. Hedlund, *Roots of the Great Debate in Mission* (Madras, India: Evangelical Literature Service, 1981), 87を参照。

た<sup>26</sup>。この会議の議論の果実として『ホイートン宣言』が採択された。この宣言文はエキュメニカル派の宣教理論に対する福音派の立場を宣言する形態で記されている。『ホイートン宣言』の宣教観の特色は19世紀の近代宣教運動の潮流を意識的に受け継いでいることにある<sup>27</sup>。この宣言文は1910年のエディンバラ世界宣教会議の標語ともいべき“the evangelization of the world in this generation”という誓約によって締めくくられている。この文言に自らをエディンバラ会議の継承者と位置づける福音派陣営の自己理解を読み取ることができる。

ベルリン会議は全世界に福音を宣べ伝える世界宣教のビジョンを“primacy”（第一義性／優先性）という用語で表現した<sup>28</sup>。これはエキュメニカル派の社会正義の実現に傾斜した宣教観に対する「否」であった。『ホイートン宣言』は社会的課題に関わる必要性を完全に否定していないが、個人的な救済を宣べ伝える伝道の優先性が確保されなくてはならないと論じている<sup>29</sup>。同年、ベルリンにおいて宣教会議が開催されたが、この会議の主要なテーマは伝道であった。この会議の目的の一つは聖書的に伝道を定義することであり、伝道に対するネガティブなイメージを払拭することにあつた。また、伝道こそが教会の第一義的な務めであることが再確認されている<sup>30</sup>。

初期の福音派の宣教理解において、エキュメニカル派の広げられた宣教理解に対する反動として、救霊の働き（伝道）が教会の第一義的な使命として位置付けられている。すなわち、伝道活動は社会的な取り組みに優先するという立場である。ベルリン会議において、ビリー・グラハム（Billy Graham）は、福音は人間の社会的・道徳的・心理的な領域に重大な影響を及ぼすものと理解し、歴史上の偉大な社会的運動はキリストに導かれたことによって生じたものであり、社会変革は伝道の結実

26 Harold Lindsell, ed. *The Church's Worldwide Mission: An Analysis of the Current State of Evangelical Missions, and a Strategy for Future Activity* (Waco: Word Books, 1966), 3.

27 Rodger C. Bassham, *Mission Theology, 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension; Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic* (Pasadena: William Carey Library, 1979), 212.

28 “Wheaton Declaration: Subscribed by the Delegated to the Congress on the Church's Worldwide Mission; Convened at Wheaton, Illinois, April 9-16, 1966,” *International Review of Mission* 55 (1966): 474.

29 Lindsell, *The Church's Worldwide Mission*, 234.

30 Carl F. H. Henry, and W. Stanley Mooneyham, eds, *One Race, One Gospel, One Task: World Congress on Evangelism, Berlin 1966; Official Reference Volumes; Paper and Reports* (Minneapolis: World Wide, 1967), 22-34.

によってもたらされると論じた<sup>31</sup>。つまり、実を結ぶためにはまず種を植えなければならぬように、社会的責任が果たされるためにはまず伝道という種が植えられる必要がある。このような理解のもと、伝道は最優先されなければならない教会の務めであると理解された。

## (2) ローザンヌ以降の宣教観

1974年のローザンヌ世界伝道会議は福音派の宣教理解の分水嶺として位置づけることができる。ローザンヌ会議はそれまでの「伝道のみ」という宣教観から、より包括的な宣教理解への転換を促した。福音派において社会的活動は伝道に対立するものとして理解される傾向があったが、ローザンヌ宣教会議はそれらを対立構造ではなく、教会の使命の両輪とする理解を提示した。この理解は『ローザンヌ誓約』の第五項「キリスト者の社会的責任」において次のように記されている。

私たちは〔省略〕時には伝道と社会的責任とを互いに相容れないものとみなしてきたことに対し、ごんげの意を表明する。〔省略〕私たちは、伝道と社会的政治的参与の両方が、ともに私たちキリスト者の務めであることを確認する。なぜなら、それらはともに、私たちの神観、人間観、隣人愛の教理、イエス・キリストへの従順から発する当然の表現にほかならないからである。<sup>32</sup>

『ローザンヌ誓約』は率直に一面的な宣教理解に陥った非を認め、社会的責任を教会の使命のもう一つの車輪として明言している。しかし、このことは伝道を教会の最優先の課題とする初期の見解を放棄したことを意味しない。第六項「教会と伝道」では、宣教活動における伝道の第一義性 (the primacy of evangelism) について、「犠牲的奉仕を伴う教会の宣教活動の中で、伝道こそ第一のものである」と断言している。さらにまた、「人間同士の和解即神との和解ではない。社会的行動即伝道ではない。政治的解放即救いではない」と論じ、社会的責任と伝道の質的な違いについて明言している。

1974年のローザンヌ会議はそれ以前の「宣教＝伝道」という宣教理解と一線を画するものである。「宣教」はもはや「伝道」と同義語ではなく、また単に交換可

31 Henry, *One Race, One Gospel*, 28.

32 ジョン・ストット、宇田進訳『現代の福音的信仰——ローザンヌ誓約』いのちのことは社、1989年〔1976年〕、53頁

能な概念でもない。従来の「伝道のみ」という宣教理解と決別し、より包括的な宣教理解への転換がなされている。このより包括的な宣教理解への転換は教会の使命を「神の派遣」（ミッシオ・デイ）の枠組みで捉え直すことによってもたらされた。『ローザンヌ誓約』の起草者であるジョン・ストット（John R. W. Stott）は主題講演の中で「父がわたしをお遣わしになったように、わたしもあなたがたを遣わします」（ヨハネ 20:21）の箇所を土台として、「神の派遣」の枠組みで教会の使命を捉え直した<sup>33</sup>。ローザンヌ会議の翌年に出版された *Christian Mission in the Modern World* において、ストットは宣教を「神がその民を世に遣わしてなさしめようとする全てを含む包括的な用語」と再定義している<sup>34</sup>。

### (3) 批判的考察

『ローザンヌ誓約』は「伝道」と「社会的責任」を教会の使命の両輪として理解した。これは包括的な教会の宣教使命を回復するという点で大きな前進であったことは間違いない。しかし、教会の使命を「伝道」と「社会的責任」（伝道+社会的責任）の二つに分離する考え方に関する神学的妥当性を問う声が上がった。また、宣教を伝道と社会的責任の両輪とする理解は、「伝道の第一義性」という命題との関係でどのように理解されるべきかという問いも残されている。ボッシュはこれらの問題について次のように指摘している。

宣教を二つの分離した要素から成るものと捉えた瞬間に、その二つが原則的にそれぞれ独立したものであると認めたことになる。社会的側面なしに伝道をすすめ、伝道的側面なしにキリスト者の社会参与をなすことが可能である、と暗に言っているのである。それ以上に、もし、一つの要素が第一で、もう一つの要素は第二であると示唆するならば、一つは本質的であり、もう一つは任意のものだということになる。<sup>35</sup>

33 John R. W. Stott, "The Biblical Basis of Evangelism," in *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland*, ed. J. D. Douglas, 65-78 (Minneapolis: World Wide, 1975), 66.

34 John R. W. Stott, *Christian Mission in the Modern World* (Downers Grove: InterVarsity, 1975), 35.

35 ボッシュ、前掲書、259頁

ボッシュの指摘は伝道と社会的責任の間にある有機的な関係性を問うものであり、また伝道の優先性を主張することで、社会的責任はなおも副次的な務めとして理解されてしまうのではないかという批判である。このような指摘に加えて、ボッシュは社会的責任を伝道の実とする従来の福音派の理解を近代的な「原因—結果思考」であると批判している<sup>36</sup>。

1982年にミシガン州グランド・ラピッズにおいて「伝道と社会的責任との関係に関する協議会」(The Consultation on the Relationship between Evangelism and Social Responsibility、以下 CRESR)が開催された。この協議会において、伝道と社会的責任の関係は「パートナー」であると表現された。また、伝道と社会的責任をそれぞれ固有の働きとしながらも、両者をハサミの二枚の刃のように、また鳥の両翼のように互いに有機的に結びつき補完し合う関係として説明された。両者の有機的関係性について CRESR は次のように記している。

イエスを主また救い主と宣べ伝えること(伝道)は社会的意味をもっている。それは、人々を招いて、個人の罪と同様に社会的な罪を悔い改めさせ、新しい社会での義と平和の新しい生活をさせるようにするからである。そして、その新しい社会は古い社会に挑戦するのである。飢えている者に食物を与えること(社会的責任)は伝道的意味をもつ。愛の善い業は、それがキリストの名においてなされるなら、福音の宣伝であり福音を推薦するものだからである。[省略] それゆえに、伝道は、それが第一次的には社会的意図をもっていないときでさえ、社会的次元をそなえており、他方、社会的責任は、それが第一次的には伝道的意図をもっていなくても、伝道的次元を備えているのである。<sup>37</sup>

このように、CRESR は伝道と社会的責任を創造的な緊張関係の中で捉えようとしている。この緊張関係は、両者を対立関係において引き離そうとする二元論の誘惑と両者をいっしょくたにしてしまう一元論の危険性に陥らないために必要なものと理解された<sup>38</sup>。

CRESR のレポートは社会的責任に対する伝道の優先性の問題について、従来の

---

36 ボッシュ、前掲書、260頁

37 ローザンヌ世界宣教協議会、唄野隆訳『伝道と社会的責任—グランド・ラピッズ・リポート』(ローザンヌ宣教シリーズ No. 21) いのちのことは社、1984年、22頁

38 ローザンヌ『伝道と社会的責任』、17頁

「社会的行動は伝道の結果である」とする時間的な優先性の議論に加えて、伝道を「人々の永続的な運命に関わる」問題として論じた。また、伝道は「他のだれもができないこと」であるとして、伝道の使命の独自性を伝道の優先性の主張の根拠として提示している。さらに、平時において伝道か社会的奉仕かの二者択一を迫られることはないとした上で、「もし先の両者の間の選択を迫られるなら、われわれは、全人類の至高のそして究極的な必要はイエス・キリストの救いの恵みであり、それゆえに、ひとりの人の永続的な靈魂の救いは、その人の現世的、物質的福祉以上に重要であるといわなければならない（II コリント 4:16-18 参照）」と記している<sup>39</sup>。

福音派の宣教観における「伝道の優先性」の議論は、伝道と社会的責任が混同されることによって、宣教の使命の中での伝道の位置づけが曖昧にされてしまうことへの警鐘として理解されるべきであろう。宣教は伝道よりも広い包括的な概念であり、それゆえ宣教と伝道は同義語ではない。しかし、宣教の中心がキリストの贖罪の業にあるのであれば、伝道は教会の使命の中心点としての明確な位置付けが与えられなければならないであろう。「福音的であることは、すなわち社会的であることであるが、しかしその逆は必ずしも真ではない」からである<sup>40</sup>。それゆえ、キリストの十字架と贖いを宣べ伝える働きである伝道の業は過去・現在・未来においても宣教の中心軸として据えられなければならないのである。

#### 第4節 「教会の使命」再考

本節において、これまでの議論を踏まえつつ、教会の宣教使命の内容について検討していきたい。宣教は教会の本質的な使命であり、教会がその本質的な召しに従順であろうとすると、その使命理解は創造論的射程をもたなければならない。このような主張は伝道を教会の最も重要な使命とする人々を不安にさせるが、それは救いの理解が狭義に規定されているからである。救いの理解は直接的に宣教理解に影響を及ぼす。一般的に救いは個人の魂の救いのことであり、神の怒りから逃れ、天国における永遠の命を得ることだと理解されている。しかし、罪の赦しを与えることがキリストの贖いの最終目標ではない。もし人類をこの地上から救い出すことが最終目標であるとするなら、神は人類を救うために創造されたことになってしまう。救いは聖書のグランド・ナラティブ（創造→墮落→贖い→完成）において理解

39 ローザンヌ『伝道と社会的責任』、23頁

40 森野善右衛門『派遣される教会』（教会と宣教双書 13）新教出版社、1988年、46頁

される必要がある。キリストの贖いの最終目標は神の国の完成であり、創造の回復にある。キリストの贖いの目標はこの世からの救い (*salus e mundo*) ではなく、この世の救い (*salus mundi*) にある<sup>41</sup>。それゆえ、教会の使命もまた神の国、そして創造の回復を目指すものでなくてはならないのである。そうであるなら、教会の使命は救済論を中心点としつつも、その射程は創造論を基調としていなければならないであろう。すなわち、教会の使命は救済論的中心点と創造論の射程の両方を兼ね合わせもつのである。

それでは具体的な教会の使命とは何であるのだろうか。1952年のウィリンゲン会議は教会の使命の全体をマルチュリア (証し) と表現し、その具体的な内容をケリュグマ (宣言)・ディアコニア (奉仕)・コイノニア (交わり) と理解した。この理解は20世紀のプロテスタント宣教思想において最も適切な包括的な宣教理解とされてきた。以下において、これまでの議論を踏まえつつ、これら3つの教会の使命の要素について考えていきたい。

### (1) 伝道 (ケリュグマ)

宣教は包括的な教会の使命を表す用語であるため、その概念を伝道のみ還元することはできない。しかし、伝道を教会の使命の単なる一つの働きとするのは誤りである。なぜなら、伝道は教会の包括的な務めにおいて独自性と中心性を有するからである。すなわち、伝道は教会の使命の中心点であると同時に、教会だけがなすことができる唯一無二の働きであるからである。それゆえ、伝道を教会の働き全体の本質的な務めとして位置づけることができる。ボッシュは福音を未信者に伝える伝道の業は、宣教の中心 (center) であり、核 (core)、心臓 (heart) であると表現している<sup>42</sup>。教会はどのような活動を自らの使命に加えたとしても、福音の宣言だけは決して除外してはならないのである<sup>43</sup>。キリストによって成就した神の救済の業を明示的に宣べ伝える働きを宣教の営みから取り除くことは、キリストの贖いの業そのものを軽んじることになる。この点において、福音派は正しかったとい

---

41 Anna Marie Aagaard, "Missio Dei in katholischer Sicht," *Evangelisch Theologie* 34: 429-31. ボッシュ、前掲書、248頁からの引用。

42 ボッシュ、前掲書、271頁

43 Craig Ott, Timothy C. Tennent, and Stephen J. Strauss, *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments and Contemporary Issues* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 110.

える。しかし、福音派の宣教観の問題点は「伝道のみ」という還元主義に陥り、個人主義的・霊的回心主義に隔たってきたことにある。

伝道は教会のその他の使命、すなわちディアコニアとコイノニアの営みから切り離されてはならない。伝道は常に社会的次元（ディアコニア）を含み、教会が語る神の国の福音は、それによって生かされている信仰共同体（コイノニア）の存在によって真正（authentic）なものとして証しされるからである。

## (2) 奉仕（ディアコニア）

ディアコニアは新約聖書において「仕える」（マタイ 20:28）、「世話をする」（マタイ 25:44）、「給仕する」（ルカ 12:37；ヨハネ 12:2）などを表す用語として用いられている。そもそも、それらの働きは主に奴隷や身分の低い人々の仕事とされてきたが、この概念がイエスの教えと行動において積極的なキリスト者の模範とされていることは注目すべきことである（マタイ 20:26-27；23:11；マルコ 9:35；10:43-45；ルカ 9:48；22:26）<sup>44</sup>。

『ローザンヌ誓約』はこのディアコニアの側面を教会の使命として明言した。しかしながら、福音派において伝道を唯一の教会の本質的な使命として規定しようとする傾向は未だに強くある。教会の社会的関わりを少なからず認める人々であっても、それらを伝道の副産物または二次的なものとして位置づける傾向がある。しかし、社会的奉仕は本質的な教会の使命として位置付けられなければならないのである。なぜなら、ロナルド・サイダー（Ronald J. Sider）が指摘するように、キリストは教会に“the Great Commission”（大宣教命令）だけではなく、“the Great Commandment”（隣人愛の戒め）をも命じておられるからである<sup>45</sup>。

チャールズ・ヴァン・エンゲン（Charles E. Van Engen）はディアコニアの働きを副次的な働きまたは伝道のためのアウトリーチとしてではなく、キリストの主権のもとにおける再創造の業に参加することであると指摘している<sup>46</sup>。すなわち、教会は不義の中にあって苦しむ世界のまったなかで、人間社会全体における正義と和解のために、またあらゆる種類の抑圧に対して、ただ単に神の国の福音を語る

44 森野、前掲書、81-92頁

45 Ronald Sider, *Evangelism, Salvation and Social Justice* (Bramcote Notts: Grove Books, 1977), 19.

46 Charles E. Van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids: Baker, 1991), 96.

だけでなく、それを現実に押し広める働きを担う責任を必然的に帯びているということである。それゆえ、神の正義の実現と隣人愛の実践は、教会の本質的な働きであると同時に、創造の回復に生きる民の必然的な営みとして位置付けられなければならないのである。

### (3) 交わり (コイノニア)

『ローザンヌ誓約』において、教会は「福音伝播のために神が定められた手段である」と同時に、「神の宇宙大の目的の中心」として理解されている<sup>47</sup>。すなわち、神の民である教会は福音を宣べ伝える使命(ケリュグマ)と共に、この地上において、「被造物の初穂」(ヤコブ1:18)として、また「真理の柱/土台」(1テモテ3:15)として、自らが宣べ伝える福音を体現する共同体となるように召されている。それゆえ、教会の共同体としての具体的な営みのすべてが宣教的意義をもつ。教会はこの世における神の国の到来のしるしであり、前味である。ニュービギンはこの教会論的側面の意義を「イエスは書物ではなく共同体を残した」と表現している<sup>48</sup>。福音がこの世において比類のないものであるように、教会もまたこの世で唯一の共同体となるように召されているのである。

キリスト教倫理学者であるスタンリー・ハワーワス(Stanley Hauerwas)は教会の最も根本的な社会的使命は「教会が教会であること」であると表現している<sup>49</sup>。教会はこの世にありながら、神の真理を指し示す存在である。すなわち、神の民である教会はこの世から逃避するという消極的な態度ではなく、積極的に福音によって自らの共同体の存在と生き様(倫理)をモデルとして世界に対して提示し、対峙していく共同体である。バルトの言葉を借りるならば、教会は「世に対しての対立においてこそ世に属するものであり、世との違いにおいてこそ世に対して無関心で

---

47 『ローザンヌ誓約』〔第六項 教会と伝道〕を参照。『ローザンヌ誓約』は一般的に伝道と社会的責任を教会の使命の両輪と捉える包括的な宣教理解に貢献した文書として知られているが、教会理解の観点においても重要な転換点であった。詳しくは以下の拙論を参照。篠原基章「宣教の民としての教会論—福音派の宣教の神学における宣教的教会論の意義を巡って」(『宣教学ジャーナル』第8号、2014年、38-63頁)

48 Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 227.

49 Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1983), 100.

あり得ず、もっとも深い連帯性と責任をもって世に対する」のである<sup>50</sup>。

教会と訳されたギリシャ語のエクレーシアは「召集する」を意味するエカレオーの動詞からの派生語であるが、元来、エクレーシアはポリス（民主的都市共同体）の自由人らによる集会を指す用語であった<sup>51</sup>。この集り（エクレーシア）において、法律の制定や変更、公的役職の任命、内政、外交、裁判などの諸問題が議論され、取り決めがなされた。「統治」という類比点から教会（エクレーシア）を考えていくとき、教会の宣教的使命を新鮮な視座において捉え直すことができるであろう。すなわち、教会は御国の代理者としてこの地上を治める使命が委ねられているということである<sup>52</sup>。

## 結 論

宣教はこの世に対する父なる神の愛から湧出した救いの計画に起源をもっている。それゆえ、「なぜ宣教なのか」を問うことは、「なぜ神はご自身の被造物を愛するのか」と問うことと同じことである。教会はこの神の愛の宣教の業に参加するために主キリストによって召し出され、この世に遣わされた宣教の民である。それゆえに、宣教は教会のなすべき活動の一つではなく、教会は宣教そのものである。

この小論において、20世紀におけるエキュメニカル派と福音派の主要な宣教理解を踏まえつつ、教会の使命について検討してきた。宣教の起源は神の派遣にあり、教会の使命はこの派遣的（宣教的）性質を基盤としている。教会は神の宣教の業に参加するために主キリストによって召し出され、この世に遣わされた宣教の民である。それゆえ、宣教は教会の使命を包括的に表現する概念として位置づけることができる。教会に委託された包括的な宣教の使命はキリストの十字架の死と復活によってもたらされた神の国の到来を証し（マーチュリア）することである。教会の使命は救済論を中心軸に据えつつ、創造論に根ざした射程をもつ。この2つの側面を統合的に捉えていくことが重要である。

教会の使命は言葉（ケリュグマ）と行為（ディアコニア）を通して福音を証しす

50 バルト、前掲書、169-170頁

51 ウェイン・A・ミークス、加山久夫監訳『古代都市のキリスト教——パウロ伝道圏の社会学的研究』ヨルダン社、1989年、274頁

52 「宣教」の訳語と同様に、「教会」の訳語もまた限定的な意味内容を持つ訳語として理解されなくてはならないであろう。

ることであり、神の民である教会は福音による被造物の初穂として、この地上において神の国の完成を待ち望みつつ、その前味となるべく召されている(コイノニア)。教会はこれらの3つの要素を統合的に、しかも大胆に実践するようにと召されている。教会は福音を告知し、実践し、体現するために召され、その使命のために自らを建て上げるために存在する。教会は遣わされた存在であり、その宣教的本質に忠実である時、教会はまさに宣教そのものとなるのである。

#### [参考資料]

- Aagaard, Johannes. "The Main Trend in Modern Protestant Missiology." *Studia Theologica* 19 (1965): 238-59.
- Bassham, Rodger C. *Mission Theology, 1948-1975: Years of Worldwide Creative Tension; Ecumenical, Evangelical, and Roman Catholic*. Pasadena, CA: William Carey Library, 1979.
- Bevans, Stephen B., and Roger P. Schroeder. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll: Orbis, 2004.
- Blauw, Johannes. *The Missionary Nature of the Church: A Survey of the Biblical Theology of Mission*. New York: McGraw-Hill, 1962.
- Bosch, David. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. Atlanta: John Knox, 1980.
- Bosch, David. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis, 1991. (デイヴィッド・ボッシュ、東京ミッション研究所訳『宣教のパラダイム転換 下巻—啓蒙主義から21世紀に向けて』(東京ミッション研究所選書シリーズ)、新教出版社、2002年)
- Bosch, David. "Evangelism: Theological Currents and Cross-Currents Today." In *The Study of Evangelism: Exploring a Missional Practice of the Church*. Paul W. Chilcote and Lacey C. Warner, eds, pp.4-17. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Engelsviken, Tormod. "Missio Dei: The Understanding and Misunderstanding of a Theological Concept in European Churches and Missiology." *International Review of Mission* 92 (2003): 481-97.
- Goheen, Michael W. "'As the Father Has Sent Me, I am Sending You': Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology." *International Review of Mission* 9 (2002): 354-69.
- Günther, Wolfgang. "The History and Significance of World Mission Conferences in the 20th Century." *International Review of Mission* 92 (2003): 521-37.
- Hauerwas, Stanley. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. Notre Dame:

- University of Notre Dame, 1983.
- Hedlund, Roger E. *Roots of the Great Debate in Mission*. Madras, India: Evangelical Literature Service, 1981.
- Henry, Carl F. H. and W. Stanley Mooneyham, eds, *One Race, One Gospel, One Task: World Congress on Evangelism, Berlin 1966; Official Reference Volumes; Paper and Reports*. Minneapolis, MN: World Wide, 1967.
- Hoekendijk, Johannes Christiaan. "The Church in Missionary Thinking." *International Review of Mission* 41 (1952): 324-336.
- Hoekendijk, Johannes Christiaan. *The Church Inside Out*. Philadelphia: Westminster, 1966.
- Hoekendijk, Johannes Christiaan. "A Statement on the Missionary Calling of the Church." *International Review of Mission* 92 (2003 [1952]): 606-09.
- International Missionary Council. *Missions under the Cross: Addresses Delivered at the Enlarged Meeting of the Committee of the International Missionary Council at Willingen, in Germany, 1952; With Statements Issued by the Meeting*, Norman Goodall, ed. London: Edinburgh House, 1953.
- Lindsell, Harold, ed. *The Church's Worldwide Mission: An Analysis of the Current State of Evangelical Missions, and a Strategy for Future Activity*. Waco: Word Books, 1966.
- Müller, Karl. *Mission Theology: An Introduction*. Nettetal: Steyler Verlag, 1987.
- Neill, Stephen. *Creative Tension*. London: Edinburgh House, 1959.
- Newbigin, Lesslie. *The Household of God: The Lectures on the Nature of the Church*. London: SCM, 1953.
- Newbigin, Lesslie. *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today*. London: International Missionary Council, 1958.
- Newbigin, Lesslie. *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*. London: Edinburgh House, 1963.
- Newbigin, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1989.
- Ott, Craig, Timothy C. Tennent, and Stephen J. Strauss. *Encountering Theology of Mission: Biblical Foundations, Historical Developments and Contemporary Issues*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Philip, T. V. *Edinburgh to Salvador: Twentieth Century Ecumenical Missiology; A Historical Study of the Ecumenical Discussions on Mission*. Delhi: CSS & ISPCK, 1999.
- Rosin, H. H. *Missio Dei: An Examination of the Origin, Contents and Function of the Term in Protestant Missiological Discussion*. Leiden: Inter-university Institute for Missiological and Ecumenical Research, 1972.
- Scherer, James A. *Gospel, Church, and Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*. Minneapolis: Augsburg, 1987.

- Sider, Ronald. *Evangelism, Salvation and Social Justice*. Bramcote Notts: Grove Books, 1977.
- Snyder, Howard. A. "The Church as God's Agent in Evangelism." In *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland*. J. D. Douglas, ed., 327-60. Minneapolis: World Wide, 1975.
- Stott, John R. W. "The Significance of Lausanne." In *The Study of Evangelism: Exploring a Missional Practice of the Church*. Paul W. Chilcote, and Lacey C. Warner, eds., 305-12. Grand Rapids: Eerdmans, 2008.
- Stott, John R. W. *Christian Mission in the Modern World*. Downers Grove: InterVarsity, 1975.
- Stott, John R. W. "The Biblical Basis of Evangelism," in *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization, Lausanne, Switzerland*, ed. J. D. Douglas, 65-78. Minneapolis: World Wide, 1975.
- Stott, John R. W., ed. *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement 1974-1989*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Van Engen, Charles Edward. *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church*. Grand Rapids: Baker, 1991.
- Van Engen, Charles Edward. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- "Wheaton Declaration: Subscribed by the Delegated to the Congress on the Church's Worldwide Mission; Convened at Wheaton, Illinois April 9-16, 1966." *International Review of Mission* 55 (1966): 458-76.
- Yates, Timothy. *Christian Mission in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University, 1994.

アンダーソン、ジェラルド・H 編、土井真俊訳『福音宣教の神学』日本基督教団出版局、1969年  
石田学、松田和憲、鈴木脩平、濱野道雄『宣教ってなんだ？—現代の課題と展望』キリスト新聞社、2012年

近藤勝彦『伝道の神学—21世紀キリスト教伝道のために』教文館、2002年

シーゲル、M『福音と現代—宣教学の視点から』（南山大学学術叢書）サンパウロ、2005年

ジョンソン、B・C、吉田信夫訳『これからの福音宣教像—神学と方法の再考』日本基督教団出版局、1996年

ストット、ジョン、宇田進訳『現代の福音的信仰—ローザンヌ誓約』いのちのこば社、1989年（1976年）

篠原基章「宣教の民としての教会論—福音派の宣教の神学における宣教的教会論の意義を巡って」（『宣教学ジャーナル』第8号、2014年、38-63頁）

新カトリック大事典編纂委員会編『新カトリック大辞典』第3巻、研究社、2002年  
日本ローザンヌ委員会訳『ケープタウン決意表明』いのちのことば社、2011年  
バルト、カール、井上良雄訳『地上を旅する神の民——バルト「和解論」の教会論』新教出版社、  
2008年  
ボンフェッファー、ディートリッヒ、倉松功・森平太訳『抵抗と信従』新教出版社、1964年  
ミークス、ウェイン・A、加山久夫監訳『古代都市のキリスト教——パウロ伝道圏の社会学的研究』  
ヨルダン社、1989年  
森野善右衛門『派遣される教会』（教会と宣教双書13）新教出版社、1988年  
ローザンヌ世界宣教協議会、唄野隆訳『伝道と社会的責任——グランド・ラビッツ・リポート』（ロー  
ザンヌ宣教シリーズ No. 21）いのちのことば社、1984年

# 福祉国家論考

## 新しい福祉ガバナンスの前提認識と方向性

佐川英美

(東京基督教大学非常勤教員・公共福祉研究センター副センター長)

### はじめに

本稿は、福祉国家といわれる国々の現状や福祉国家の内実である個別の福祉・社会保障政策、雇用労働政策について論じたものではない。現代福祉国家の到達点を押さえつつ、日本における新しい福祉ガバナンスの方向性を示唆するものである。

私たちの住むこの国で、「福祉国家」という言葉が殆どといってよいほど語られなくなって久しい。それは、日本がすでに「福祉国家として成熟した段階に到達しているから」なのか、それとも「福祉国家そのものが時代遅れで現実社会に合わないから」なのか、また「そもそも福祉国家という枠組みが市場経済と個人の自由を脅かすから」なのか、様々な見解があるであろう。確かに、先進福祉国家が1970年代以降揺らいできたことは歴然たる事実であり、福祉国家という言葉の響きにはある種の古臭さを感じることも否定できない。また、リベラリズム（自由主義）からの福祉国家批判は今に始まったことではなくかなり昔からあった。しかし、福祉国家は本当に「古い過去の遺物」なのか、福祉国家をリニューアルし発展させる道はないのか、ということに深く思いを廻らすことが、今日ほど問われている時はない。

近年、グローバル化が進む中でナショナリズムが高まりつつあり、日本では社会経済政策において「市場主義」が強まる傾向や、また政治上思想上において立憲民主主義を軽視する動きや排外主義の流れが顕著になってきている。こうした動向は、人間の尊厳と社会的公正の確保や友愛と連帯といった面で現代福祉国家の政策、思想とは対極にあると言えよう。今日、日本は明らかに時代の大きな転換期にあり、社会のあり方（21世紀のナショナルゴール）、極論すれば国家理念そのものが問われているのではないかと、というのが根底的な問題意識である。

なおこの小論は、東京基督教大学国際キリスト教福祉学科での講義内容を補足し

整理したものである。福祉学専攻の学生や研究者だけではなく神学専攻の学生や研究者の方々にもお目通しいただくことを意図し、そもそも福祉国家とは何かということから解き明かし、誤解を恐れずにできるだけ単純化しかつ平易に記すことに努めたが、ご批判ご意見をお寄せいただければ幸いである。

## 1 福祉国家という言葉

福祉国家という言葉の語源は、古くは16-17世紀のイギリス・エリザベス時代の公衆福祉 (Common Weal)<sup>1</sup> という言葉や、19世紀ドイツの福祉助成 (Wohlfahrtstaat) という言葉に遡ることができるが、Welfare State (福祉国家) という言葉そのものが使われるようになったのは20世紀に入ってからである。

モーリス・ブルースの『福祉国家への歩み』<sup>2</sup>によると、1930年代後半にアルフレッド・チンメルンがPower State (権力国家) に対比して使ったのが最初で、その後1941年にイギリス国教会の聖職者ウィリアム・テンブルが、ナチスドイツの戦争国家 (Warfare State) を批判してイギリスの国家理念を福祉国家 (Welfare State) と呼んだという<sup>3</sup>。一方、スウェーデン研究の第一人者・宮本太郎によると、1928年にスウェーデンの社会大臣 (当時) のグスタフ・メツレルが、夜警国家<sup>4</sup>を否定して、福祉国家でなければならないと主張したのが、今日的な意味合いで使われた一番早い例という<sup>5</sup>。

福祉国家という言葉が最初に使われたのはイギリスかスウェーデンかということにあまり意味はないが、重視すべきは、福祉国家は自由放任主義国家あるいは戦争国家、独裁国家という両極端の国家に対比する言葉・イデオロギーとして生まれたという歴史的事実であり、しかもそれは20世紀における国家の新しい理念として

1 16世紀後半から17世紀初めにかけて行われたプライドウェル (矯正院) や旧救貧法などのイングランドにおける総称。

2 Maurice Bruce, *The Coming of the Welfare State*. London: B. T. Batsford, 1961. (邦訳: 秋田成就訳『福祉国家への歩み——イギリスの辿った途』[りぶらりあ選書]、法政大学出版局、1984年)

3 岡沢憲美・連合総合生活開発研究所編『福祉ガバナンス宣言——市場と国家を超えて』(日本経済評論社、2007年) 35頁

4 国は防衛や警察機能だけを持っていればよくて国民生活に直接関わることはやらなくてもよいという自由放任主義国家。

5 岡沢憲美・連合総合生活開発研究所編、前掲書、35頁

提起されたということである。

なお、グスタフ・メッレルは社民党（社会民主労働党）の党員でありルーテル派のスウェーデン国教会に所属していた。福祉国家という言葉・理念の誕生に、スウェーデンでもイギリスでもキリスト者が深くコミットしていたということは意義深い。

福祉国家という言葉に具体的な中味が付与され、それが世界に広まったのは、イギリスで1942年に“ゆりかごから墓場まで”として広く知られるベヴァリッジ報告『社会保険とその関連サービス』が発表され、2年後の1944年に政府白書という形で『自由社会における完全雇用』が発表されてからである。ナチスドイツとの戦争中に保守党政権下で発表されたこの2つのレポートは、イギリスの「戦後社会の設計図」<sup>6</sup>であり、1945年に誕生した労働党政権下で具体化されていった。またスウェーデンでは、1944年に社民党の『戦後プログラム：27の政策宣言』<sup>7</sup>が発表され、1945-69年の社民党長期政権下で開花していった。これ以降、ヨーロッパでは“幅広い社会保障と完全雇用政策を行うことが国家の責任”と見なされるようになった。

## 2 福祉国家の概念・定義

福祉国家という言葉は、福祉政策を行う国家という政策主体を意味する場合と、福祉国家社会ないし福祉国家体制という意味で社会・体制をさす場合とがある。語源からみると当初は政策主体をさしていたとみられるが、今日では、福祉国家社会ないし福祉国家体制のことを単に福祉国家と呼んでいる。この意味で福祉社会＝福祉国家と言えるが、日本の場合は、後述するように北欧・西欧諸国とは異なる事情がある。

福祉国家は、一般的には福祉水準が高い国というイメージで受けとめられているが、その概念・定義については、これまでに多くの学者・研究者や政治家によって様々に語られてきた。例えば、「国家が経済を管理しつつ国民の生存権を保障す

---

6 それは「大砲かバターか」ではなく、「大砲もバターも」という国家政策であった。

7 「27項目綱領」とも呼ばれ、政策目標として1) 完全雇用、2) 公正な分配と生活水準の向上、3) 生産効率の向上と産業民主主義の拡大、が掲げられた。またこの目標を達成するための手段として市場経済と計画経済との「混合経済」の必要性が強調された。

る資本主義社会」(田多英範)、「国家が国民の福祉に責任をもつ国家」(森周子)といった簡潔な説明や、もう少し詳しく「社会保障や完全雇用による生活の安定、分配の平等、経済外福祉などの諸福祉要因が総合的調和的に高く維持されていて、その改善が政府等によって合目的に追求されている混合経済社会」(丸尾直美)といった説明まで種々ある。

それらの諸説をも参考にして整理すると、福祉国家とは「完全雇用政策<sup>8</sup>に併せて、福祉提供システムが市民の権利ないし国家の目標として恒常的に制度化されていて、ナショナル・ミニマム(最低生活保障)が組み込まれた普遍的<sup>9</sup>な福祉・社会保障政策が広く行われている国」と言えよう。

では具体的にどのように定義されるのであろうか。これについても多くの識者が明らかにしているが、宮本太郎の説明は最も具体的かつ現実的であるという意味で説得力がある。宮本は3通りの定義がある<sup>10</sup>として、①広義には「社会保障の4本柱(社会保険、公的扶助、社会手当、社会福祉サービス)が揃っていて、社会保障給付が一定規模——指標として社会保障給付費の対国民所得比<sup>11</sup>が10%超——に達している国」。この定義によれば、OECD(Organization for Economic Cooperation and Development: 経済協力開発機構)に加盟している約30の先進諸国のほとんどは福祉国家ということになる。②狭義には「社会保障制度が形式的に揃っているだけでなく、権利として定着し、平均的な市民は誰でも幅広くサービスの恩恵にあずかるという浸透度を持った国、例えば社会的支出の対国民総支出比<sup>12</sup>が20%を超えているような国」。この定義によると、北欧・西欧先進諸国は福祉国家であり、日本も2008年度以降福祉国家の仲間入りをしたが、アメリカはまだ福祉国家とは言えないことになる。③機能面から「現代国家が行っている政策の中の

8 ここで「完全雇用政策」とは、「管理通貨制を前提とした金融財政政策を軸に自動車や家電等の耐久消費材を中心とした重化学工業を保護育成しつつ経済成長を図って雇用を確保する政策」(田多英範「福祉国家資本主義の過去現在」[『週刊社会保障』2010年9月27日号])を言う。

9 ここで普遍的とは、福祉・社会保障の対象を身分や所得などで選別して一部の者に限定せず、給付・サービスが誰でも等しく受けられるということ。

10 岡沢憲英・連合総合生活開発研究所、前掲書、36-37頁

11 日本の社会保障給付費の対国民所得比は1976(昭和51)年度に10%を超えて10.34%となった。なお2011(平成23)年度現在では31.00%。

12 社会支出の対国民総支出比(2009年度:OECD)は、フランス32.41%、スウェーデン30.24%、ドイツ29.00%、イギリス24.91%、日本22.58%(2008年度は20.47%)、アメリカ19.45%。

特定領域、社会保険や公的扶助などの国家の諸機能の一側面」を福祉国家と呼ぶことがあるという。日本の医療・医療保険制度と公的年金制度は国際的に高レベルであり失業率も比較的低いことから、この定義は「日本は福祉国家」と評する人びとの多くが採用している定義である。

なお、宮本太郎のこの定義化においては、公的な福祉・社会保障を補完ないし公的制度と個人の自助努力と結びつける民間非営利組織の自発的福祉についてほとんど考慮されていない<sup>13</sup>が、この点は、この領域の統計化や福祉国家論における位置付けを含め今後の研究課題である。

### 3 福祉（国家）レジーム

現代福祉国家は、雇用の確保（労働機会の保障）を重視していることから「ケインズ型福祉国家」と言われる。また国家によるナショナル・ミニマム保障という考え方を取り入れている点で「ベヴァリッジ型福祉国家」とも言われ、両方合わせて「20世紀型福祉国家」と呼ばれるが、そのあり方は一様ではなく国によって様々な形態がみられる。

比較政治学（比較福祉国家研究）の分野で高く評価されているデンマーク生まれのイエスタ・エスピ＝アンデルセンは、福祉資本主義国における生産成果が国家、市場、家族に配分される総合的なあり方<sup>14</sup>としての「福祉レジーム」によって類型化し、1) 自由主義レジーム、2) 保守主義レジーム、3) 社会民主主義レジーム、の3類型を提示した<sup>15</sup>。これは先進各国を脱商品化<sup>16</sup>と階層化<sup>17</sup>という指標を使って

13 誤解のないように記すと、宮本太郎は民間非営利セクターの役割を無視しているのではなく、むしろグローバルでもローカルでも重要な役割を果たすようになってきたことを強調している。ただ、こうした社会の全体像を含めて表現するには福祉国家概念では狭すぎるので「福祉ガバナンス」と表現すべきという立場である。（連合総合生活開発研究所『連合総研レポートDIO』204号[2008年、7頁]と、山口二郎・宮本太郎・坪郷實編著『ポスト福祉国家とソーシャルガバナンス』[ミネルヴァ書房、2005年]を参照）

14 この総合的なあり方とは、「社会的経済的かつイデオロギー的な大きな枠組み」。

15 イエスタ・エスピ＝アンデルセン、岡沢憲英・宮本太郎監訳『福祉資本主義の三つの世界——比較福祉国家の理論と動態』（ミネルヴァ書房、2001年）を参照。

16 老齢、病気・障がい、失業などによって労働力を商品化できなくなった労働者が生活を維持できるか否かという指標で、老齢年金、疾病給付、失業保険の給付水準と受給条件によって計測された。

17 個人の階級・階層や職種等に応じた保険給付や社会扶助によって、社会の平等性や格差の度合

クラスター化（計量化による属性ごとの集団化）したもので、①自由主義レジーム（アメリカ、カナダ、イギリスなどのアングロ・サクソン型）は、福祉・社会保障において市場が優先的な地位を占め、政府による給付は極めて限定的であり、個人は主として民間保険に依存し、政府は民間福祉ビジネスの環境整備が大きな役割となっている。②保守主義レジーム（ドイツ、フランス、オランダなどのヨーロッパ大陸型）は、福祉・社会保障は補完的機能が基本で、家族や職域グループ、企業への依存度合が高い。福祉・社会保障における地位特権や市場原理は排除されていないが、制度の普遍的性格は強い。③社会民主主義レジーム（スウェーデン、デンマークなどの北欧式）は、福祉・社会保障における地位特権や市場原理は排除されており、給付は普遍主義である。国家の役割が大きく「高福祉・高負担」であるが制度運営等への市民・労働者の参加が進んでいる。

では、日本はいかなる福祉レジームなのか。これに関してイエスタ・エスピン＝アンデルセンは、『福祉資本主義の三つの世界』の「日本語版への序文」において次のように指摘している。

日本はこれら三つのすべてのレジームの要素を組み合わせているように思える。雇用の拡大と完全雇用とに驚くほど強くコミットしているという点では、社会民主主義レジームと共通している。家族主義や地位によって分立した社会保険については、保守主義レジームと共通している。残余主義や、私的な福祉に強く依存することでは自由主義レジームと共通している。それでは日本型モデルは諸レジームのハイブリッドであるという点でユニークである、と結論づけて良いものであろうか。……日本の福祉システムはまだ発展途上にあり、完成体の段階に到達していない。……最終的な判定にはもうしばらく猶予が必要である。

この序文が書かれた1990年代後半、日本は確かに福祉社会として発展途上にあったと言えるが、後述するように、それは決して欧米先進諸国のハイブリッド（混合）型と言えるものではなく、また北欧・西欧的な福祉国家化が目指されていたことを意味しない。

1990年に初めて発表されたこの福祉（国家）レジーム論は、その後の研究で手

---

いがどうなっているかという指標。

直しされ補足されてきており、稲垣久和の考察もそうした一つといえよう。現代福祉国家の多様性について稲垣は、ヨーロッパ諸国を1) 北欧諸国、イギリスなどの北ヨーロッパ型、2) ドイツ、オランダ、ベルギー、オーストリア、スイスなどの西ヨーロッパ大陸型、3) フランス、スペイン、イタリアなどの南ヨーロッパ型、の3つに分類し、ヨーロッパにおける福祉の様相が地域によって大きく異なる背景として、キリスト教の歴史・伝統をあげ、特に16世紀の宗教改革に着目して以下のように指摘している。

宗教改革によって、それ以前の中世ローマ・カトリック教会の一枚岩が崩壊し教会と国家の関係は多様な形をとるようになり、ヨーロッパでは伝統的に中世までローマ・カトリックの教会や修道院などが貧者や病人、老人のケア、教育に責任を持っていたが、これらの福祉の事業が宗教改革によってカトリック教会から分離されるようになり福祉のあり方に様々な違いをもたらすことになった。<sup>18</sup>

現代の宗教上の色分けを見ると、北欧諸国はプロテスタント・ルター派（日本ではルーテル派とも呼ばれている）、イギリスはプロテスタント・アングリカン（王室の手厚い保護を受けたイングランド国教会として独自の道を歩む。日本では聖公会として知られる）、西方のヨーロッパ大陸（ドイツ、オランダ、ベルギーなど）はカトリックとプロテスタントの混在、南方ヨーロッパ（フランス、イタリア、スペイン）はカトリックである。キリスト教の歴史から論じた稲垣説は、これまでにない新しい視点からの考察であり今後の福祉国家論とキリスト教福祉論研究に貴重な一石を投じたといつてよい。

なお稲垣は、アメリカについて「政治経済イデオロギーは自由主義、民間主導であって社会サービスにおける国家の関与度合がヨーロッパ諸国より著しく低いのは、アメリカがヨーロッパの国教会に反発して移民してきた人々によってできた国であり、教会はすべて自由教会として国家と教会が強く分離<sup>19</sup>されてきたからであ

---

18 稲垣久和『公共福祉という試み—福祉国家から福祉社会へ』（中央法規出版、2010年、72-78頁）、稲垣久和『公共福祉とキリスト教』（教文館、2012年、114-119頁）他を参照。

19 国家と教会の分離について、アメリカではイギリスとの独立戦争中の1776年に発表された独立宣言とミシガン州憲法（1835年制定）などの州憲法に明記されており、これは西欧社会と異なるアメリカ社会の特質である。

る」「公的支出水準が低くても民間の自由教会やミッション団体などのボランティア活動が草の根的に地域福祉を担っているところは日本と全く異なる」と指摘している<sup>20</sup>。同様の指摘は、日本で生まれ育ったアメリカ人のマルガリータ・エステバス・アベも明らかにしており<sup>21</sup>、人びとが生活している地域で民間非営利組織がセーフティネットを張っている「やさしい社会」は、日本のこれからの福祉社会づくりにおける一つの方向性を示唆しているといえよう。

#### 4 20世紀型福祉国家の揺らぎ・危機と再編の試み

20世紀型福祉国家は、各国がそれぞれの道を行ってきており、その多様なあり方を一括するにはできないが、各国に共通する特徴がある。それは第一に、資本・労働市場での競争を排除していないという点である。福祉国家は競争原理に一定の規制を加えてはいるが、福祉資本主義国と呼ばれているとおり市場経済社会の枠組みの内にあり、社会主義・共産主義の計画経済と政治イデオロギーは否定されている。第二に、福祉・社会保障の基本構造は、安定した雇用関係と家族関係が様々な社会的リスクを吸収することを前提にして、それを補完する形で政府が所得保障政策を中心に個人ないし家族に対応しているという点である。しかし、こうした福祉・社会保障の構造では世界的規模の社会経済の大きな変化に十分対応することができず、1970年代半ば以降、20世紀型福祉国家は大きく揺らぎ「福祉国家の危機」が叫ばれてきた<sup>22</sup>。

この社会経済の大きな変化（メガトレンド）とは、1) グローバル化（世界的な市場競争の拡大、資本の移動、雇用の流動化と不安定化）、2) 脱工業化（サービス経済化、就業構造の変化と労働形態の多様化、女性の就労参加と出産・育児の両立困難化）、3) 高齢化や核家族化等による家族機能やコミュニティ機能の弱体化、などである。1973年と1979年の2度にわたるオイル・ショック（石油危機）を契機として福祉資本主義各国はスタグフレーション（低成長による不況と高インフレの同時進行）に陥り、雇用と所得再分配に大きな困難を抱えたことは否定できない。福祉国家の揺らぎ・危機は、社会経済の大きな変化によって人びとが個人では対応

20 稲垣（2012年）、前掲書、114-119頁

21 連合総合生活開発研究所『市場万能社会を越えて—福祉ガバナンスの宣言（連合総研設立20周年記念シンポジウム記録集）』連合総合生活開発研究所、2008年、35-36、59-60頁

22 OECDは1981年に報告書「福祉国家の危機」を発表している。

できない様々な新しい社会的リスクが生み出され、むしろ福祉・社会保障政策と積極的雇用政策の重要性が高まってきたにもかかわらず、20世紀型福祉国家は新しいリスクに十分対応できなかったことが主因であるが、先進福祉国家に共通する高コスト構造はグローバル化のなかで国際競争力を弱める結果を招き、各国が程度の差こそあれ財政悪化に陥ったことも無視できない。特にそれはイギリスにおいて顕著に現れ、福祉国家は「先進国病」の代名詞となった。

イギリスでは、1979年から10年間におよぶサッチャー政権とその後のジョン・メージャーと続く長期保守党政権下で、新自由主義経済路線による福祉と教育を中心とした大胆な財政緊縮政策が展開された。その結果、財政の好転がはかられる一方で、社会保障制度の切り下げや教育・福祉分野の社会サービスの民営化など偏った富の集権的再配分によって国民生活の安定が損なわれた<sup>23</sup>。

保守党政権が長く続いた後政権についてイギリス労働党は、1997年にブレア政権下で『第三の道 (The Third Way)』を提起し、従来の福祉国家と異なる形での福祉国家再編成を模索した。これは、ワークフェア<sup>24</sup>といった社会的倫理観をも内包した「経済の効率と社会の公正の両立をめざす新しい政治経済戦略」であり、具体的には1) 公有化や公的部門拡大政策は放棄し民営化・市場化の利点を積極的に導入する、ただし利己心を重視する市場原理に対し人間的パートナーシップや連帯の原理にもとづく市民社会を重視する、2) コミュニティ意識とステークホルダー（利害関係者）意識を重視する、3) 福祉政策のポジティブな面を重視し雇用に結びつく福祉政策を展開する、4) 従来の社会民主主義と労働組合が軽視ないし無視してきた技術革新（IT革命）に積極的に対応する、5) グローバル化を脅威ではなく好機ととらえて積極的に対応する、6) 中産階級を重視した政策を行うとともに社会的に排除された階層に対する政策を重視する、7) 教育と医療制度を重視し改革する、8) ケインズの総需要拡大大政策でも新古典派的な財政収支均衡化政策でもない経済政策路線を展開するとともに、所得再分配政策と異なる資産再分配政策を行う、などが特色であった。つまり端的にいえば「20世紀型福祉国家と市場経済のいいとこどり」（宮本太郎）の政治政策路線である。

この新しい政治政策路線の提起は、他のヨーロッパ諸国、特にスウェーデンやデ

---

23 サッチャー改革についての評価は様々あり、「福祉国家を後退させた」という評価が一般的であるが、「イギリス福祉国家の崩壊を防ぎ、むしろ守った」という評価もある。

24 働くという社会参加を重視し、福祉・社会保障の給付・サービスを受ける条件として就労を求めるといった考え方。

ンマークなどの社会民主主義勢力とドイツ、オランダなどのキリスト教民主主義勢力に影響を与え、イギリス以外の先進福祉国家においても、経済・財政政策の建て直しに併せて、福祉・社会保障改革と積極的雇用労働政策の導入などを主軸とした福祉国家再編成（福祉国家パラダイムの転換ないし再構築）の試みが続けられてきた。

例えば、戦後に時間をかけて市町村の再編合併と分権化、福祉・社会保障制度の整備を行ってきたスウェーデンでは、1990年代に入って『北欧の挑戦』と呼ばれる経済環境への対応力強化と高福祉の持続性確保を両立させる諸改革が実行され、特に、保健福祉分野では1992年から実施された『エーデル改革』において、福祉介護制度の効率化とサービスの質の確保を主目的に、保健医療と福祉の一元化、高齢者サービスの実施・責任主体の地方政府（市：コンミュン）への一元化、資源利用の効率化（必要度の高い高齢者への福祉サービスの集中や、民間事業者の福祉サービス参入条件の拡大等）などが行われた。また公的年金制度についても、10年近い与野党協議を経て、1998年に雇用インセンティブとの調和と制度の持続性確保を狙いとした大改正が行われ、制度体系の抜本的な改編（従来の基礎年金と付加年金の2階建てから所得比例年金の1階建に再編成し、最低保障年金を導入）と保険料率の固定化、支給開始年齢の弾力化などがはかられている。

またドイツでは、カトリックの「補完性原理」<sup>25</sup>によって伝統的に家族秩序への介入が排されてきたが、“土曜日のパパは僕のもの”というスローガンのもと金属産業労使協定による先駆的かつ大幅な労働時間短縮が進められた他、介護保険制度の創設（1994年）など家族補完機能の強化がはかられてきた。特に1990年代後半から『新しい中道』と称される貧困との闘いと国際競争力の強化を重視した社会経済政策が展開され、2003年には最低生活保障制度の改革（生活扶助と失業給付の統合）と雇用促進型の新所得保障制度（求職者基礎保障）の導入などが行われた。

オランダは、地形的環境とキリスト教民主主義の伝統から同質的な互助の共同体が根強く、福祉における国家の役割は限定的な国であるが、1950年代後半から60年代にかけて福祉関係諸制度の整備、最低賃金制の確立、それとリンクした最低生活保障の確立などの社会政策が展開された。さらに1980年代に入り、政労使（政府・労働者団体・使用者団体）の三者間で『ワセナル合意』（1982年）が結ばれ、

25 「社会のより力のある組織はより弱い組織の自律性と独立性を守らなければならない、大きな組織はより小さな組織を保護し優先性を保障しなければならない」という民間団体の優位性を認めるドイツ特有の原則。連邦社会扶助法などの法律で規定している。

これにもとづいて「ワークシェアリング（仕事の分かち合い）」と「均等待遇原則（フルタイム労働者とパートタイム労働者との）」による労働時間の短縮と雇用機会の創出がはかられてきた。ヨーロッパ大陸型福祉国家に共通する高失業と社会保障負担急増の隘路から脱け出し、ワーク・ライフ・バランス（仕事と家庭・余暇との調和のとれた生活）やソーシャル・インクルージョン（社会的包摂）<sup>26</sup>を促進するこのオランダの取り組みは、「北欧モデル」と異なる「オランダモデル」として国際的な注目を集めている。

なお、「福祉国家の危機」については、ヨーロッパ大陸諸国で叫ばれるようになった10年以上も前に、スウェーデンのノーベル経済学賞受賞者であり商務長官も務めたカール・グンナー・ミュルダールが、福祉国家は高い福祉水準、雇用・賃金水準、高負担を維持することから国際競争力という点では不利になりがちなので、各国は適切な国際収支政策をとるだけでなく、より根本的には国際協力と連携が不可欠であり、福祉国家は一国単位ではなく国境を越えて福祉世界へと発展していくことが必要であると指摘している<sup>27</sup>。現代福祉国家の揺らぎ（危機）の克服は、小手先のものではなく時代の大きな変化、進展に対応した根本的な再編成・再構築が求められているのであり、それは偏狭なナショナリズムを超えて福祉理念を世界的な規模で推進していくことでもある。この意味では、1993年にEU（European Union: 欧州連合）が結成され、また1999年には域内単一通貨（ユーロ）が導入されてヨーロッパ先進諸国の政治的経済的な結びつきが強化されるとともに、社会保障や労働基準の規格化・基準化<sup>28</sup>が試みられるようになったことは、福祉国家再編という観点からも歴史的に大きな意義をもつ。

## 5 日本型福祉社会の流れと特質・特徴

---

26 西欧社会が直面する社会的排除、格差と貧困に対す新しい理念で、概念は必ずしも一様ではないが、おおそ「民族、人種、国籍、宗教、階層、性別などの違いにかかわらず全ての人びとは社会の構成員であり、社会全体で社会参加や就労などを通じて自立的活動的な社会生活をおくれるようにすることが重要である」というような考え方。

27 カール・グンナー・ミュルダール、北川一雄監訳『福祉国家を超えて——福祉国家での経済計画とその国際的意味関連』（ダイヤモンド社、1963年）を参照。

28 例えば、オランダの「均等待遇原則」は2008年11月にEU全体のルールになった。

日本の福祉社会を論じる場合、国民生活の満足度合を調査・分析したり、福祉・社会保障の制度内容やその有用性、制度運営の現状等を考察するアプローチが一般的である。このようなアプローチはすでに政府系と民間の両サイドから数多く試みられているので、ここでは経済政策・社会政策の流れからのアプローチを試みる。戦後のそれを福祉・社会保障の窓から概括的に考察すると、次のような6つの大きな節目がみられる。

### (1) 1946-50年

終戦直後の1946(昭和21)年に新憲法が制定され、戦争放棄、基本的人権の尊重、生存権の保障などが謳われ、こうした理念にもとづき1947(昭和22)年から1950(昭和25)年頃にかけて教育基本法、労働基準法、失業保険法、労働組合法、生活保護法(旧法)、児童福祉法、民生委員法、身体障害者福祉法などの教育、労働、福祉に関わる一連の法整備が行われた。この時期は福祉国家化が目指されたというよりも日本の民主主義国家化と平和国家化が目指されたと言えよう。

### (2) 1960年代始め

池田内閣の「所得倍増計画」が策定され高度経済成長路線を歩みだした中で、1961(昭和36)年に新国民健康保険制度と国民年金制度が創設され、いわゆる「国民皆保険・皆年金体制」が確立された。経済成長による生活水準の飛躍的向上とその一環として社会保障の拡大による格差是正(福祉国家の前提である福祉機会の平等化)が、日本国民という枠組みに限定されてはいたが、意識的に追及された時期である。

### (3) 1970年代始め

1973(昭和48)年に政府は「福祉元年」を宣言し、社会保障の支柱である年金・医療制度は抜本的な改革が行われた。特筆すべきは、ILO(International Labour Organization: 国際労働機関)第128号条約(1967年)<sup>29</sup>に準拠した老齢年金水準の設定と大幅な引き上げ、年金物価スライド制(物価上昇による年金額の自動改定措置)の導入、医療保険制度における家族給付率7割への引き上げ、高額療養費制度(自己負担限度額)の導入などである。また1976(昭和51)年には、社会保障の最低基準を定めたILO第102号条約を批准している。この時期、

29 「障害、老齢および遺族給付」の基準について定めた条約(日本は未批准)で、被用者の老齢年金水準については「30年加入の夫婦世帯で従前所得の45%(日本特有のボーナス分を考慮すると平均月収の約60%相当)」と規定している。

日本は西欧先進国より1～2周遅れながらも福祉国家への道を歩もうとしていたが、1973年秋に第一次オイル・ショックが起きると一転してマイナス成長に陥り、1979（昭和54）年以降、社会保障費の伸びは大幅に減少していった。

#### (4) 1980年前後

日本の福祉社会の方向性が政府によって明確化された時期である。第二次オイル・ショックに直面した1979（昭和54）年、大平内閣が「新経済7カ年計画」を定め「日本型福祉社会」を提唱した。その主な内容は、福祉・社会保障水準はヨーロッパ先進諸国より低位であるがアメリカよりも高位とし、国民負担はアメリカよりも高水準ではあるがヨーロッパ先進諸国より低い水準に留めるという、いわゆる「中福祉・中負担」路線である。この方針は中曽根内閣の第二次臨時行政調査会が1982（昭和57）年に発表した基本答申で具体化され、国民負担率<sup>30</sup>は、将来高まってもヨーロッパ諸国よりもかなり低位に留めるとして「50%未満」という数値目標が設定された。「日本型福祉社会」を「活力ある福祉社会」と言い換えたこの第2臨調答申が、財政健全化の重要性を喚起し財政再建の指針を示したことや、当時バラマキ福祉と称された福祉・社会保障政策の無計画性と非効率性に警鐘を鳴らすなどの積極的な意義を持っていたことは否定できない。しかし、一方で、福祉・社会保障政策の目標設定を、国民の福祉ニーズに応じて給付・サービスの水準と質をいかに充実させていくかという観点からではなく、経済の効率性と負担のあり方から発想するという基本的な欠陥を持っていた。しかも「国民負担率50%内」という数値目標<sup>31</sup>を設定したことによって、その後の福祉・社会保障制度改革を大きく制約した。

#### (5) 1990年代後半

社会福祉分野の「基礎構造改革」が行われ、行政が社会福祉受給者とそのサービス内容を決める仕組み（行政処分制度・措置制度）から福祉サービスの利用者と提

---

30 国民負担率は、税・社会保険料負担の国民所得に対する割合を示す指標（最近では、将来国民負担になる可能性のある財政赤字分を加えた「潜在的国民負担率」という指標も用いられるようになった）。国際比較（2009年度:OECD）では、スウェーデン62.5%、フランス60.1%、ドイツ53.2%、イギリス45.8%、日本38.1%、アメリカ30.3%。なお国民負担率は、あくまでも国際比較や政策検証に用いられる指標であり、日本のようにそれ自体を政策目標に設定するのは諸外国に例をみない。

31 その後政府は、細川非自民連立政権時に策定した「高齢社会福祉ビジョン」（1994年）で「適正給付・適正負担」という方針を打出し、今後の政策展開によっては「国民負担率が50%を超えるケースもありえる」との試算を公表したが、この方針は非自民連立政権の崩壊とともに立ち消えた。

供者との契約制度に改められた。この考え方に沿って、1997（平成9）年には介護保険法が制定（実施は2000年）され、2000（平成12）年には社会福祉法制定と社会福祉事業法改正などが行われている。この基礎構造改革は従来の社会福祉の制度的思想的な大転換であり、これを公的責任の民間への転嫁による福祉後退と捉えるのか、それとも市民の自立と地域福祉発展の契機と捉えるかは国民自身の手に乗ねられており、その評価は、今後の地域福祉活動の展開にかかっている。

#### (6) 2000年代前半

在任5年半に及ぶ小泉内閣の下で市場競争原理が重視・強調され、それを誘発・促進する規制緩和等の政策や「小さな政府論」<sup>32</sup>による社会保障負担と給付の見直し<sup>33</sup>が行われた。その結果、非正規雇用など不安定雇用の増大、中産所得階層の狭隘化と貧困世帯の増加、社会保障制度への信頼の低下など社会保障基盤の崩壊と経済的社会的な格差の拡大が進んだ。なお「小泉改革」後、年金・医療・介護・児童手当などの部分的見直しや政権交替などが行われているが、この基調は今日まで大きな変更が見られず、経済の豊かさのなかに多くの貧困が存在するという状況はむしろ深まっている。

多少乱暴ではあるが以上のように整理してみると、日本は先進福祉国家への発展途上にあるというよりも、自ら、現代福祉国家としては成熟度の低い「日本型福祉

32 「大きな政府」か「小さな政府」かは、歴史的・国際的にみて、富の分配をめぐる国家の理念と形成に関わる一つの大きな対立軸であり、日本と欧米諸国とを比較して、1) 公的な社会的経済的規制の強さや政府系企業の経済活動に占める程度、2) 政府支出の規模や国民負担の程度、3) 公共サービスを担う公務員数の割合などが、大きい小さいかということによって論じられる。

なお、「小さな政府」論は、古典的にはアダム・スミスの『国富論』（1776年）にもとめられるが、現代では、ノーベル経済学賞を受賞したシカゴ学派のミルトン・フリードマンが「資本主義にとって社会主義だけが悪ではなく、福祉国家も悪である。福祉国家は自由な市場を侵害し経済を悪化させるだけではなく、政治的自由も失わせていく。不平等は市場から必然的に生まれてくるのであり悪と決め付けてはならない。不平等からは多くの良いことが生じるのであり国家は不平等を正政策をとってはならない」として、新自由主義の立場から、老齢年金や最低賃金、公的住宅資金融資、法人税・所得税の累進課税などの廃止を主張した。（Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962. [邦訳：村井章子訳『資本主義と自由』日経BPクラシックス、2008年]）

33 主な改正は、2002（平成14）年：医療保険の給付率引き下げ（本人3割自己負担の導入）、2004（平成16）年：被用者年金の「別個の給付」廃止による支給年齢65歳への引き上げ、年金水準の引き下げ（所得代替率50%）、マクロ経済スライド制の導入と物価自動スライド制の廃止など。

社会」の道を選んできたことが浮かび上がるであろう。なお「日本型福祉社会」の形成は、日本における福祉国家観を貧弱なものにしてきたと言ってよい。

では、なぜ日本では福祉国家の理念が定着しなかったのであろうか。その理由はいくつか考えられるが、日本の特質として指摘できることは、第一に、福祉国家化を推進する勢力（主体的条件）の脆弱性である。日本では「非常に奇妙な反福祉国家同盟とでも言うべき状況」（宮本太郎）が存在していた。自民党は1955（昭和30）年の保守合同・結党大会で「福祉国家の建設」をスローガンに掲げ、1959（昭和34）年の総選挙時にも福祉国家建設を訴えたが、次第に「福祉国家は怠け者国家」と揶揄・批判するようになり反福祉国家に転じた。革新勢力と呼ばれた野党は、福祉国家を資本家と労働者の階級対立を隠蔽し独占資本主義を擁護するものとして否定し、特に最大野党であった社会党（社民党の前身）は綱領的文書『日本における社会主義への道』で2頁にわたって福祉国家批判を展開している<sup>34</sup>。綱領で福祉国家の建設を掲げていたのは民社党と労働団体の同盟（連合の前身の一つ）にすぎなかった<sup>35</sup>。こうした背景には、福祉国家イデオロギーが、ヨーロッパにおいて自由放任資本主義（市場主義）や計画経済社会主義に異議を唱える社会民主主義とキリスト教民主主義、特に社会民主主義の政治思想と深く結びついて形成されてきたという事情がある。

第二に、日本は戦前に軍国主義国家という不幸で苦い経験をしており、戦後には一転して個人主義的価値観が広がったことなどから、国民のなかにナショナリズムや「国家主導」という考え方に対する反発や根強い抵抗感が存在している。福祉国家は歴史的にみると強いナショナリズムを背景にして生まれてきたイデオロギッシュなものであり、また、社会的公正を確保する所得や資産の再分配政策は国家の集権的統治なくして遂行することはできないが、こうした現代福祉国家に元々内在する特性は日本の人びとの感覚や感情にマッチしにくいと言えよう。2013年の国政選挙において「強い国よりやさしい社会」を選挙スローガン（キャッチフレーズ）

34 「福祉国家の思想とその政策は……社会保障や所得配分等の部分的改善を通じて一定の譲歩を行い、社会的緊張を緩和しながらなおも国民の同意を資本主義体制の枠の中に留めておくための、資本の延命策に外ならない」（日本社会党社会主義理論委員会編『日本における社会主義への道』1966年、19-20頁）

35 民社党『綱領解説』（1966年、106頁）他を参照。同盟『全日本労働総同盟憲章——結成宣言』（1964年、3頁）他を参照。なお同盟は、1972（昭和47）年と1982（昭和57）年に発表した2つの「福祉ビジョン」で福祉国家を目標とした基本構想と主要政策を提起している。

に掲げた政党があったが、日本では次元の異なる「国家（国の政体）」と「社会」が対峙概念で捉えられる傾向が強く、一般的には、福祉国家イコール福祉社会であっても、福祉社会は必ずしもイコール福祉国家ではないと理解されている。

第三に、これが最大の理由であるが、人びとの暮らしは会社が長期雇用慣行・年功賃金・企業内福利厚生等により「守って」くれていて公的負担はそこそこで済む「日本型福祉社会」が、それなりに広く国民に受け入れられてきたという現実である。

この「日本型福祉社会」とは、1) 国が会社を支え、会社が社員、特に正規社員・男性社員世帯の生活を支え、女性が家を守る構造、すなわち国民の生活と福祉において国家の役割が小さく、企業と家族の役割が大きい社会、女性の家事、育児、介護の物理的・精神的負担が大きい社会、2) 勤労者世帯の税・社会保障負担は年々高まっているが、負担水準はそこそこであり福祉水準もそこそこの、いわゆる「中負担・中福祉」の社会、3) 福祉・社会保障制度は医療・医療保険制度と高齢期の所得保障（年金）制度が中心であり、福祉介護サービスは不十分<sup>36</sup>な社会、4) 国民の公的制度への依存度が高く、一方、行政府における自助努力（自己責任）論が強調<sup>37</sup>されるなかで、公私の間にある公共福祉の概念と活動は希薄な社会、である。しかし今日、こうした雇用と家族の揺らぎに最も脆弱な「日本型福祉社会」は、行き詰まっているからというよりも、グローバル化や高齢化、雇用と家族環境の質的变化などによって生じている現代の多様な生活リスクに積極的に対応する方向で、抜本的なりニューアルが求められている。

## 6 新しい福祉ガバナンスの創造

最初に確認しておくべきことは、これからの福祉社会づくりにおいて特定のモデルはないということである。「Welfare（福祉）」という言葉は、Well（満足に、申し分なく、幸せに）とFare（暮らす）を結びつけて創られた英語であると言われる。直訳すると、福祉とは「人びとの満足な暮らし」あるいは「人びとが幸せに生きる」という意味であるが、人びとの満足や幸せは、それぞれの国・地域の歴史や文化などに大きく左右される。

36 社会保障給付費に占める各給付費の割合（2011年度）は、年金49.4%、医療31.7%で、この2つで8割を超えているが、福祉給付費は18.9%程度であり介護に限ってみれば7.3%に過ぎない。

37 「自己責任」論が強調される社会では、人びとは生活防衛意識から「市場」に回帰せざるをえず、社会連帯に基盤をおく福祉・社会保障制度は不安定化を余儀なくされる。

日本では、福祉水準の高さや国際競争力など経済パフォーマンスの良さからスウェーデンなどの北欧福祉国家がたびたび引き合いに出され論じられることが多いが、稲垣は「欧州の高度福祉国家の歩みは過去のキリスト教の歴史と深く結びついていて、日本ですぐにまねできるものではない」<sup>38</sup>と指摘している。確かに、日本にキリスト教が伝えられて、カトリックは約460年、プロテスタントは約150年しか経っておらず、豊臣時代、江戸時代には禁教されていたので、日本のキリスト教は実質的には明治維新（1868年）以後の140年程の歴史しかない。しかもキリスト者は今日でも欧米諸国とは比べものにならないほど少ない。

欧米先進国家はモデルと言えないとしても、参考にすべきヒントは少なくない。例えば、スウェーデンについていえば、1814年にナポレオン戦争が終わってから今日までの約200年間、戦争をしない平和国家の道を歩んできた。戦争のない平和国家は福祉国家の大前提である。また、女性の社会進出は世界のトップレベル（開業医のほとんどは女性、国会議員の約半数は女性）であり、にもかかわらず出生率が高いことも福祉基盤を強めている。国民生活の安心を確保するうえでスウェーデン国教会の果たしてきた役割も大きく、歴史的にみると幼児保育、学童保育、生活困窮者救済、墓地埋葬などの福祉事業は教会が担ってきた<sup>39</sup>。オランダについていえば、先述した「均等待遇原則」の確立と「ワークシェアリング」である。これらの結果、ユニセフ（United Nations Children's Fund: 国際連合児童基金）の調査（2013年）によれば、子どもの幸福度・満足度はオランダが世界一といわれている。アメリカは福祉理念や社会保障の普遍性と規模等からみて先進福祉国家とは言えないが、人びとの意識の中に福祉思想が深く根付いており、多くの地域でキリスト教会や民間のミッション団体による福祉ボランティア活動が幅広く行われている。それは行政による福祉サービスよりも大きいとも言われており、各家庭の民間福祉活動への支出割合は30%弱にのぼるといふ指摘<sup>40</sup>もある。この背景には、キリスト

---

38 稲垣（2012年）、前掲書、18頁

39 スウェーデン（約300の市町村の他に約2,500の教区がある）では、かつて、教区の福祉事業を賄うため教会税（地方個人所得税1.2%）を徴取してきたが、2000年にスウェーデン国教会が国から独立した存在になったことに伴い廃止された。なおこれに代わって「教会料」（教会に所属する住民から徴収：全国平均1.2%強）と「埋葬料」（教会に所属していない住民を対象：平均0.3%弱）が導入された。

40 稲垣（2012年）、前掲書、118頁

教の隣人愛と国家政策としての寄付優遇税制がある。

こうした先進事例に学び、また「公的負担も市場競争も嫌い＝高負担は受け入れ難いが自助努力もイヤ」という国民性をふまえて、これからの福祉社会づくりを考えると、次のような方向性を示唆することができる。この場合、大きな意味において戦後福祉社会を可能にした平和国家路線を維持することは絶対条件であることは言うまでもない。

公的制度である福祉・社会保障制度は、税・社会保障負担が現在より高まっても現行の医療保障水準と所得保障水準（老齢年金で言えば所得代替率50%程度）を維持しつつ、子ども世代・子育て世代をも重視した全世代支援型の福祉サービスにシフトしていくとともに、「同一価値労働・同一賃金原則」と「ワークシェアリング」を速やかに確立し、良質で安定した雇用と女性・高齢者の就労を促進する積極的雇用労働政策が展開される必要がある。

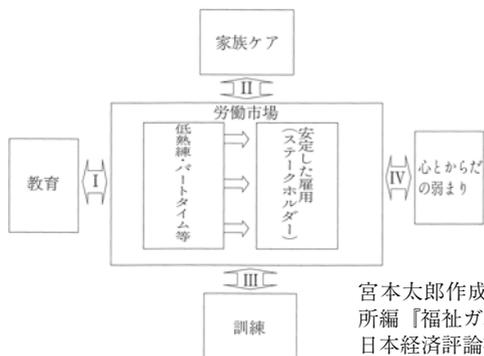
さらに決定的に重要なことは、公的な福祉・社会保障制度を基盤としながら、受け身的（事後的救済）な所得保障中心の福祉・社会保障システムから、「能動的（事前的能力形成）な参加保障型の福祉システム」に転換していくことである。これまで福祉・社会保障への参加といえば、税・社会保障の負担、選挙権の行使と議会政治への参画、共助組織への加入、政策決定や制度運営における審議会や公聴会への参加、パブリック・コメントの提出などであったが、ここでいう「参加保障型の福祉システム」とは、こうしたレベルの公的枠組み内のものではない。それは誰でも労働市場に入ることが保障されるシステムであるが、労働市場の内だけで完結するものではなく、労働市場の内（雇用）と外（例えば教育や訓練、育児・介護などの家族ケア、地域生活・リタイアなど）とを自由に行き来できる「多様な選択が可能社会システム」である（図1参照）。

また、一人ひとりが市民として生活に最も身近な地域社会で自主的主体的に福祉に関わり、公（行政府、自治体）と私（個人）の間であって、福祉・社会保障制度と個人の自助努力とを繋ぐとともに新たな公的福祉制度も誘発するような「公共福祉重視型の福祉システム」<sup>41</sup>である（図2参照）。

---

41 具体的なイメージを示すと、例えば高齢者福祉分野では、公的介護保険制度と連携した民間非営利の配食サービス、移動サービス、雪かきボランティア、孤立化・孤独死を防止する相談サービスや見回りボランティア等が、地域の人びとによって自発的積極的に展開されるような福祉社会の姿である。

公（社会保障）ではなく私（自己努力）でもない公共福祉は、いわゆる「福祉ミックス論」<sup>42</sup>では公助（社会保障）と自助（自己努力）の間に位置付けられる共助であるが、経済的利害や価値観の異なる人びとと意識的に連携していくといった倫理観や、行政だけに依存しない自立した市民の確立が期待されるといった点においては、民間分野における共通利害による助け合いという共助の概念を超えている。



宮本太郎作成（岡沢憲美・連合総合生活開発研究所編『福祉ガバナンス宣言——市場と国家を超えて』日本経済評論社、2007年、20頁より転載）

図 1

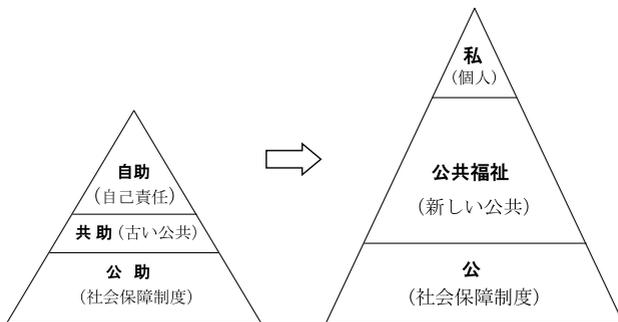


図 2

佐川英美作成

地域社会における民間非営利活動組織はこれまでになかったわけではなく、町内

42 社会を構成する公的部門（公助）、企業・インフォーマル部門（共助）、市場部門（自助）のそれぞれの長所を活かして、その最適な組み合わせを実現するという考え方。公的部門の過大化と非効率性を避けつつ福祉や環境の質を総合的かつ効率的に維持ないし改善することにつながることから、1980年代に入って世界各国に広まった。

会や生活協同組合、労働組合などのいわゆる従来型共同体（古い公共）は戦前からあった。しかし町内会などのインフォーマルな地域組織は、防犯や清掃、行政広報誌の配布、レクリエーション活動などの面で存在意義があるものの、地域福祉を担うという点では緩みや歪みも生じている。また消費生活協同組合は、市場での価値交換という枠組みから抜け出せず、最近では商品や運営面の信頼性が凝われるケースや大手スーパーに市場競争で負けるケースも見られ、存在意義そのものが見失われる傾向にある。労働組合はマクロ的には依然として大きな社会的政治的影響力を持っているが、組織率（全雇用労働者に占める労働組合員の割合）は著しく低下してきている。そもそも職域単位の労働組合は、社会保険制度や労働者自主福祉事業（労働金庫、労働者共済など）の主要な担い手であっても地域福祉の担い手とはみなされていない。地域コミュニティにおける公共福祉の活動原理は、市場での価値交換や共通利害とは異なる人びとの自主的な助け合いと信頼にあり、この意味で「新しい公共」と呼ばれるNPO（Non-Profit Organization: 非営利活動法人）や協働組合などによる地域福祉活動は大いに期待される場所であり、ボランティア休暇・休業制度の導入やアメリカ並みの寄付金優遇制度の確立などが急がれる。また近年、地域教会が宗教法人としてあるいは社会福祉法人やNPO法人を設立して、単独ないし教団単位で高齢者福祉施設の運営やデイサービスなどの介護保険事業とその関連福祉サービスを行うケースも見られるようになった。こうしたキリスト教会の取り組みも、今後の展開如何によっては新しい福祉ガバナンスにおける重要な位置を占めることになる。

## おわりに

以上に示したこれからの福祉社会づくりの方向、すなわち、北欧のような「高負担」ではないが高度福祉を実現する“公共福祉重視の新しい福祉ガバナンス”<sup>43</sup>の創造は、市場主義ともこれまでの20世紀型福祉国家や日本型福祉社会とも異なる、いわば「第4の道」である。ただしこの道は、実現不可能ではないが決して平坦な道ではない。課題は幾つも残されており、大きなハードルを一つひとつ越えていか

43 福祉ガバナンスとは、直訳すると「人びとの幸せのための法的政治的な構造」ということになるが、ここでは「21世紀の新しい条件のもとで、政府や市場をあくまでツールとして活用し、公正で豊かな市民社会を実現していく方策」を意味し、あえて「福祉ガバナンス」という言葉を用いている

なければならない。

福祉向上と雇用確保、社会的公正と機会平等、自立と社会連帯といった福祉国家の理念と、現代福祉国家が実現してきた「普遍主義」や「多様な選択」を継承しつつ、新しい福祉ガバナンスを如何に具体化していくのかは、当面する大きな課題である。この過程において、市場経済のコントロールや地方分権（行政権限と財源の地方公共団体への移譲）を通じた地域のことは地域が決めるという地域主権の確立、富の公正分配を強化する税制改革なども十分検討されるべき大きなテーマといえよう。

また、参加理念は、近年、ヨーロッパ先進諸国において「社会的包摂」（ソーシャル・インクルージョン）という新しい理念に包含され、様々な政策が展開されるようになってきている。しかし、例えばオランダでは、その結果、排外主義が強まり移民・難民に対する「排除」が進行しているという<sup>44</sup>。水島治郎は「包摂と排除は矛盾するものではない。……包摂を徹底して進めるためにこそ排除が必要となる」<sup>45</sup>と論じているが、福祉国家再編過程におけるこうした「新しい影」にどう立ち向かっていくのかということは重要な課題として認識されなければならない。

さらに、かつてカール・グンナー・ミュルダールは「福祉国家（ナショナル）から福祉世界（グローバル）へ」向かうよう提唱したが、そのために、今後どのような国際的な枠組み（連帯）や取り組みが必要なのか。日本は先進国として、発展途上国のためにも自国のためにも、特にアジア地域における公正労働基準と社会保障（特に社会保険制度と最低生活保障）の確立を支援する役割を果たすべきであるが、アジア諸国との福祉・社会保障連携をどう築いていくのか、2国間関係だけで出来ることなのかどうか、といったことも重要な課題である。

こうした課題について、本稿では触れることができなかったが、今後の福祉国家論研究において深められることを期待したい。

---

44 水島治郎『反転する福祉国家——オランダモデルの光と影』（岩波書店、2012年）第3章・第4章を参照。

45 水島、前掲書、192頁

## [参考文献]

- Friedman, Milton. *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962. (邦訳: 村井章子訳『資本主義と自由』日経BPクラシックス、2008年)
- Bruce, Maurice. *The Coming of the Welfare State*. London: B. T. Batsford, 1961. (邦訳: 秋田成就訳『福祉国家への歩み—イギリスの辿った途』[りぶらりあ選書]、法政大学出版局、1984年)
- アンデルセン、イエスタ・エスピン『福祉資本主義の三つの世界—比較福祉国家の理論と動態』(岡沢憲美・宮本太郎監訳) ミネルヴァ書房、2001年
- 飯山雅史『アメリカ福音派の変容と政治—1960年代からの政党再編成』名古屋大学出版会、2013年
- 稲垣久和『「公共福祉」という試み—福祉国家から福祉社会へ』中央法規出版、2010年
- 稲垣久和『公共福祉とキリスト教』教文館、2012年
- 井上誠一『高福祉・高負担国家スウェーデンの分析—21世紀型社会保障のヒント』中央法規出版2003年
- 岡沢憲美『スウェーデンの政治—実験国家の合意形成型政治』東京大学出版会、2009年
- 岡沢憲美・中間真一編『スウェーデン—自律社会を生きる人びと』早稲田大学出版部、2006年
- 岡沢憲美・宮本太郎編『比較福祉国家論—揺らぎとオルタナティブ』法律文化社、1997年
- 岡沢憲美・連合総合生活開発研究所編『福祉ガバナンス宣言—市場と国家を超えて』日本経済評論社、2007年
- ギデンズ、アンソニー『第三の道—市場主義改革と福祉改革の同時進行』(渡辺聡子訳) ダイヤモンド社、2009年
- 総理府社会保障制度審議会事務局『ナショナル・ミニマム論—その史的展開と現代的意義』1977年
- 神野直彦・金子勝編『「福祉政府」への提言—社会保障の新体系を構想する』岩波書店、1999年
- 武智秀之編『福祉国家のガバナンス』(講座・福祉国家のゆくえ 3) ミネルヴァ書房、2003年
- 丸尾直美『日本型福祉社会』(NHK ブックス 455) 日本放送出版協会、1984年
- 水島治郎『反転する福祉国家—オランダモデルの光と影』岩波書店、2012年
- 宮本太郎『福祉国家という戦略—スウェーデンモデルの政治経済学』法律文化社、1999年
- 宮本太郎編『福祉国家再編の政治』(講座 福祉国家のゆくえ 1) ミネルヴァ書房、2002年
- 宮本太郎『社会的包摂の政治学—自立と承認をめぐる政治対抗』ミネルヴァ書房、2013年
- ミュルダール、グンナー『福祉国家を超えて—福祉国家での経済計画とその国際的意味関連』(北川一雄監訳) ダイヤモンド社、1963年
- 山口二郎・宮本太郎・坪郷實編『ポスト福祉国家とソーシャルガバナンス』(ガヴァナンス叢書 2) ミネルヴァ書房、2005年
- 連合総合生活開発研究所『市場万能社会を越えて—福祉ガバナンスの宣言』(連合総研設立20周年記念シンポジウム記録集) 連合総合生活開発研究所、2008年
- 渡邊芳樹『スーパーモデル・スウェーデン—変容を続ける福祉国家』法研、2013年

# 学ぶ者の自主性を強調する、ナラティブ・メソッドを用いた宗教教育の実践と検証 知識と経験の調和を求めて

徐 有珍

(東京基督教大学大学院神学研究科博士後期課程)

## 1 研究の出発点と意義

20世紀中盤、北米の神学研究者を中心に現代的学術研究分野として認められるようになった宗教教育学の比較的浅い歴史の中で、主要な課題として扱われてきたテーマは「知識」と「経験」の乖離の問題である。それを言い換えれば、「内容が中心となる宗教教育」と「経験が中心となる宗教教育」との間に生じる葛藤をどのようにして調和させるかという問題である。特にキリスト教教育においては、「聖書の教理」に基づいた「日々の生活」を目指す教育が中心であるとも言えるだろう。宗教教育学という学問における知識と経験は、人間の宗教心の発達において必修要素である「教育のコンテンツ (text)」と「状況 (context)」という、より広い意味での概念として理解されている。しかし、テキストとコンテクストの相互補完的な教育活動を通して、知識と経験の調和を図ろうとする様々な学術的、実践的努力にも関わらず、両者の隔たりはまだまだ大きい。このような現状は、宗教教育において方法論の再検討と果敢な決断が必要であることを示唆する。そしてその中で、学ぶ者の「物語り」に対する取り組みを通して、理論と実践の統合を促すという特色を持つナラティブ・メソッドというベダゴジーが近年、特に北米において注目されている。

1900年代中盤以降のポストモダニズムの流れの中、とりわけ1980年代以降、アメリカにおける心理学的認知理論 (cognitive theory) 研究において、「知識」が人間の記憶の中で構造化され、それが「表現」されるプロセスに関する研究が活発に行われるようになった。また、研究の観点が実証主義 (positivist) 的観点から解釈 (interpretive) 的観点に移行することによって、内包された意味 (meaning) が研究の主要なテーマとなっていった。たとえば、伝統、知識、経験などが複合的に作用する文化が、個々の内面においてどのように解釈され、どのように受け入れ

られ、どのように表現されるかという言語の多様な機能、また、ナラティブ的思考様式に注目が集まるようになったのである。このような「言語」に対する大きな思想的転換は、社会学、教育学、医学の分野等においても起こり、それらは大きな影響を及ぼすようになった。キリスト教神学の分野においても、ハンス・フライ(Hans W. Frei) やスタンリー・ハワーワス(Stanley Hauerwas)ら、キリスト教における原点回帰のスピリットを持つ、いわゆるポスト・リベラリズムのイエール学派が中心となり、ナラティブ・テキストとしての聖典(聖書)が強調されるようになっていった。

宗教教育学の分野においては、解放神学に生涯を捧げたパウロ・フレイレレ(Paulo Reglus Neves Freire)がトップダウン型の保守的教育方法を批判し、被抑圧者の主体的実践による認識の拡張としての教育を提唱して以降、それに対するひとつの応答としてナラティブ・メソッドを用いた宗教教育が提唱されるようになっていった。北米における現代宗教教育学の牽引者の一人、メリー・エリザベス・モアー(Mary Elizabeth Mullino Moore)や若者の信仰形成とナラティブ・メソッドの専門家であるフランク・ロジャース(Frank Rogers Jr.)らは学習者の能動性を強調し、教育者と学習者との間の有機的で相互補完的關係による教育の展開を主張した。モアーは宗教教育の現場で、物語の神学やナラティブ・メソッドを用いた教育を通して、次のような発見があったと語る。「私は一つの物語がどのように他の物語を生み出すか、物語を分かち合うことがどのように人々を結束させるか、その上、人々を伝統の中に根付かせて彼らの現在を表現するようにさせるか、また、物語はどのように社会批判に現実性を与え、どのように未来に対して希望を持たせるかを発見する」<sup>1</sup>。またモアーは、ナラティブ自体やそれを取りまく教育上の価値として以下のような要素を挙げている<sup>2</sup>。

- ① ナラティブの重要な要素である想像(imagination)が、教育の必要不可欠な要素として近年再評価されつつある。
- ② ナラティブは、想像の主要な根拠である。
- ③ ナラティブは、社会批判の根拠ともなる。

1 メリー・エ・モアー、ジャンデヒョン訳『心からの神学と教育』(韓国語訳、ソウル:韓国神学研究所、2003年、191頁)。原タイトル: Mary E. Moore, *Teaching from the Heart: Theology and Educational Method*.

2 モアー、前掲書、201-207頁

- ④ ナラティブは直接的に伝えることの難しい真理を伝える間接的コミュニケーションの形式である。
- ⑤ ナラティブは世界を形成し、変革する力を持つ。

これらのモアーの主張からも、ナラティブ・メソッドが従来の「単純なストーリーテリング」の枠組みを超え、この世界に複雑に組み込まれている個々の知識や経験と他者のそれとの間で生成された抽象的概念を具体化し、個人と個人を包み込んでいる世界に変化をもたらす役割を果たす重要なペダゴジーとして評価されつつあることがわかる。このような特徴を持つナラティブ・メソッドを通して倫理的、信仰的ジレンマや多様な価値観を追体験することによって、学習者は自分と世界との関係をより具体的に認識することになるのである。

教育心理学、認知心理学と認知学習理論の生成に寄与した米国の心理学者ジェローム・ブルーナー（Jerome Seymour Bruner）は、人生とは「平凡な人々が平凡な理由で平凡な場所で平凡な事をする事」であって、教育はその平凡さに対してある意味の破壊を必要とする作業であると主張する。ナラティブ・メソッドは、たとえば与えられた倫理的ジレンマを克服し、新たな価値観を内面化させつつ、それを日常化するという教育効果を持つ重要な方法論であると説明されている<sup>3</sup>。ナラティブとの格闘は、人生の中で起こる様々な出来事に対する人間の不完全な理解への応答として必要な活動であり、その出来事が持つ良い意味での破壊力を成長の機会に転換する働きを担うということである。

一方でモアーは、このペダゴジーの実践における注意点として、ナラティブ・メソッドが持っている前提を紹介している。その三つの前提は以下のようである<sup>4</sup>。

- ① 人間は想像する能力を持ち、そしてそれを必要とする被造物である。
- ② 人間は物語を通して効果的に学ぶことができる。
- ③ 社会的学習も物語を通して起こる。

学ぶ者に日常における非日常の経験を与えるこの新たなペダゴジーは、新しい知

---

3 ジェローム S. ブルーナー著・ジャンデヒョン・キムギョンス訳『物語づくり—法、文学、人間の生を語る』（韓国語訳、ソウル：教育科学社、2010年、130頁）原タイトル：Jerome S. Bruner, *Making Stories: Law, Literature, Life*.

4 モアー、前掲書、207-208頁

識の生成を促し、世界各地で起こる価値観や文化の衝突を克服することができるひとつの教育論として期待されている。したがって宗教教育者は、その教育対象にとっての想像の重要性を確認するだけでなく、教育者自身も想像を通して学ぶ存在であることを認識する必要がある。また宗教教育者は、「教える者」と「学ぶ者」という従来の保守的な学習構造の垣根を越え、新たな教育の可能性を探り続け、同時に自分も変化し続けることをその教育活動の本分として覚悟する姿勢が必要であると言えるだろう。もちろん、ナラティブ・メソッドだけが宗教教育に必要な方法論であるということではない。ナラティブ・メソッドは、教育者が教育の過程を自在にコントロールしたり、結果を予測したうえで目標を設定したりすることが難しいという限界を持つ。また教育環境による制約や教育者の力量差から派生する課題もそこには存在する。しかし、そのような限界があるにも関わらず、ナラティブ・メソッドはその背景からも見られるように、宗教教育現場における学習者のニーズや課題、特に text（教育の content としての text）と context の乖離に関する課題に対して、積極的に働きかけるペダゴジーであると思われる。

本研究は、宗教教育学におけるナラティブ・メソッドというペダゴジーが、日本の宗教系大学における宗教教育の現場においてどのように機能し、またどのような結果をもたらすかに注目するものである。具体的には、グラウンデッド・セオリーを用いて、学習者の生の声を収集し、そこで起こった様々な「発見」や「変化」に焦点を当てつつ、その教育効果や有用性を検証する研究である。本研究は特に、日本の宗教教育において用いられることの少ない2つの方法論（ナラティブ・メソッドとグラウンデッド・セオリー）を、それぞれ「教育の実践」と「実践の検証」に用いるという点において、独創的である。

## 2 研究方法

### (1) 研究方法論について（グラウンデッド・セオリー [Grounded Theory]

本研究はマイケル・クイン・パットンの著書、“*Qualitative Research and Evaluation Methods*” に記述されたグラウンデッド・セオリーのガイドラインに沿って実施された<sup>5</sup>。グラウンデッド・セオリーはデータ収集、データ分析、理論形

---

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

成という3つの主な段階から構築されている<sup>6</sup>。グラウンデッド・セオリーは、質的研究の方法論であり、対象者を広く浅く学ぶのではなく、狭く深く学ぶことから、研究対象者や対象とする様々な現象をどれだけ深く掘り下げることができるかを重要視する方法論である。したがって本研究のような宗教の実践的研究に用いられるうえでも大きなメリットがあると考えられる。質的研究は、量的に表すことの難しい宗教心、信仰心、感情、心の動き、対人関係といった分野において有効だからである。本研究のように研究参加者個々のリアクションや、グループ・ディスカッションの内容に着目してデータ収集をする場合、研究者は自らの予見に頼らず、研究対象者が出来る限り自由に語ることが出来るよう心がけつつ、質問の内容や、話しの導き方をオープンに保つことが必要とされる。非言語コミュニケーション、すなわち研究対象者の語調、顔の表情、体の動き、視線、服装等も重要なデータとして記録される。データの収集後、研究者が理論の構築に進むには、まずデータ分析を通じて様々なカテゴリー（まとめ、または概念）を生成し、それらを組織化していくこと、言い換えれば、収集されたデータを一端バラバラにして新しく組み替えて再構築する作業が必要となる<sup>7</sup>。質的研究は非常に限られた地域で、限られた人数を対象にして行われるため、研究の結果を直ちに広く一般化できる性質の研究ではない。さらに時の流れと共に、研究対象者もまた研究対象者を取りまく社会も変化することから、研究結果の実際の有効期間も様々である。しかし質的研究方法は、量的研究が取り組むことを躊躇する領域に足を踏み入れ、現場に根ざした質的なデータを重視し、リアリティをもってそれらを詳細に記述することを通して、現象の本質を追い求めることをその本分とする。質的研究の結果は、量的研究のそれと対比させ、二項対立の図式の中でその優劣が競われるべきものではなく、研究の目的を果たすためにあらゆるデータを活用するというスピリットの中で、説得力を持つ実践的な取り組みの手掛かりとして活用されるべき類のものであろう<sup>8</sup>。

## (2) 研究計画について

本研究は、2014年5-6月の約30日間、千葉県印西市に位置する東京基督教大

---

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

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

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

学において、新入生を対象に毎春開講されているクラス「キリスト教世界観a」の一部を観察することを通して、平均年齢18-19歳の23名の受講生を対象に実施された。「キリスト教世界観a」は新入生に、基本的なキリスト教の世界観について様々な角度から考える機会を提供するクラスであり、計5人の教員によるティーム・ティーチングで教えられている<sup>9</sup>。23名の受講生は、ランダムに4つのグループに分けられ、プロジェクト終了まで同じメンバーでのグループ活動が行われた。このランダムなグルーピングは、パットンの purposeful random sampling（目的性に沿った無作為なサンプル抽出法）の概念に基づいて実施されたものである<sup>10</sup>。

研究対象者である受講生（以下学生と呼ぶ）には、授業の始めに4回に渡って行われるプロジェクトの趣旨が教員から説明され、まず「迫害」というテーマに関するオーディオドラマを作成し、発表する課題が与えられた。「迫害」というテーマは人間の尊厳、自由と平和、信仰と倫理といった重要な課題を内包する大切なトピックであることが合わせて説明された。そのために実際のオーディオドラマのサンプルを聞いた後、オーディオドラマの作り方に関する簡単な説明があった。オーディオドラマを用いる理由は、限られた時間で、グループメンバー全員の積極的参加を必要とする点と、モアーが語るように、それが教育の重要な要素である「想像性」を豊かにするという2点において、本研究に適していると考えられたからである。「迫害」という概念が学生によって一つの物語として生まれ変わり、オーディオドラマという表現方法を通して描かれることは、モアーの提唱する、ナラティブ・ティーチングの実践に沿うものである。オーディオドラマの発表の後、さらなる個人やグループによるリフレクションの機会を経て、次は各グループが造った物語を他のグループの物語と交換し、その続編を創作して自由な形で発表するという課題が与えられた。これもやはり、モアーの提唱する、ナラティブ・ティーチングにおける重要な実践上の課題である芸術的スキルの発揮に結びつくものである<sup>11</sup>。

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

10 ここではパットンの purposeful random sampling を採用した。Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods*, 240-41.

11 モアー、前掲書、201頁

計4回のクラス時間の具体的な振り分けは以下のようであった。

〈第1回〉

- ① アクティブラーニングに関する内容を、スライドを交えて、約20分間説明する。
- ② 課題に関する説明。オーディオドラマの作り方に関する説明を、音声資料を用いて約10分間紹介する。
- ③ ランダムに決められた4つのグループに分かれ、グループミーティングの時間を持つ。
- ④ 各グループは、ミーティングの結果をまとめ、クラス全員の前で発表する。
- ⑤ 大学院生のティーチングアシスタントが、オーディオドラマの制作に関する相談をいつでも受けることができることを伝える。

〈第2回〉

- ① 各グループが準備したオーディオドラマをクラスで発表する。
- ② グループごとに分かれ、事前に用意された質問を軸に、グループディスカッションIを行う。
- ③ 各グループは、ディスカッションで出た意見をまとめ、発表する。
- ④ 「4つのグループがランダムに物語を交換し、その続編を創作し、自由な形式で発表する」という課題(2週間後に発表)と、ストーリーテリングに関する簡単な説明を行う(続編の内容、発表形式、用いる資料などはすべて各グループが自主的に設定する)。
- ⑤ 新たなグループ分けはせず、オーディオドラマと同じメンバーであることを伝え、また授業時間外ミーティングの必要性を説明する。
- ⑥ 次回の授業の時に、中間発表会を行うことを伝える。
- ⑦ 大学院生のティーチングアシスタントが、ストーリーテリングに関する相談をいつでも受けることができることを伝える。

〈第3回〉

- ① 授業の始めに配布されたリアクションペーパーを作成する時間を持つ。
- ② 中間発表会を実施し、各グループより進捗状況の報告を受ける。
- ③ 発表会後は、本番に向けたグループワークに着手してもらう。

〈第4回〉

- ① 各グループが準備したストーリーテリングをクラスで発表する。
- ② グループごとに分かれ、あらかじめ用意された質問を軸に、グループディスカッションⅡを行う。
- ③ 各グループはディスカッションで出た意見をまとめ、発表する。
- ④ 教員が総括を行う。

計2回実施されたグループディスカッションにおいてリフレクションを促すために用意された質問は以下の通りである。

〈グループディスカッションⅠの質問（オーディオドラマ）〉

- ① 皆さんのグループが物語を作成するときに、最も重要に思ったことは何ですか。その物語を通して何を伝えようと思いましたか。それを、ドラマの中でどう表現しましたか。
- ② 他のグループのオーディオドラマを見て、何を感じ、何を思いましたか。
- ③ 物語を造るときに参考にしたものは何ですか。どのような理由でそれを参考にしましたか。
- ④ 皆さんのグループ発表を振り返って、評価できると思うことと、足りなかったと思うことは何ですか。

〈グループディスカッションⅡの質問（ストーリーテリング）〉

- ① 皆さんのグループが他のグループの物語の続編を作成するときに、最も重要に思ったことは何ですか。また、その物語を通して何を伝えようとしたか。
- ② 他のグループのストーリーテリングを見て、何を感じ、何を思いましたか。
- ③ 皆さんのグループは、なぜそのプレゼンテーションの方法を選びましたか。上の質問で答えた「重要に思ったこと」をストーリーテリングの中でどう表現しましたか。
- ④ 物語を造るとき、参考にしたものは何ですか。どのような理由でそれを参考にしましたか。
- ⑤ 皆さんのグループ発表を振り返って、評価できると思うことと、足りなかったと思うことは何ですか。

### 3 研究結果

オーディオドラマは1週間後の第2回の授業時間に実施された。4つのグループが、準備してきたオーディオドラマを他のグループが見守る前で演じ、その後、自分のグループのオーディオドラマ作成や、他のグループのオーディオドラマに対するリアクションなどについてのリフレクションの時間が提供された。また、2つ目の課題であるストーリーテリングは第4回の授業時間に実施され、4つのグループが前回のオーディオドラマ発表後に交換した物語の続編を、それぞれ自由な形式を用いて発表した。すべてのプレゼンテーションが事前に緻密に用意され、クオリティーの高い作品が次々と発表された。発表を見る学生たちは、真剣な表情で劇中人物の喜怒哀楽に共感しながら多様な反応を見せた。オーディオドラマとストーリーテリングの内容を文章で説明するのは困難なことではあるが、オーディオドラマ後の彼ら自身によってなされた説明等をもとに、内容の簡単な紹介として以下に記述する。オーディオドラマとストーリーテリングはビデオ録画されており、本研究の重要なデータとして残されている。

#### (1) オーディオドラマの発表内容

##### 〈グループA〉

黒人差別問題と戦ったネルソン・マンデラの物語。マンデラがロベン島刑務所に投獄されていたとき、准尉のジェームズ・グレゴリーはアフリカ語が話せることによって、マンデラの担当の看守になる。グレゴリーはマンデラとの話の中で黒人差別への考えが変わり、マンデラと親しい関係になる。しかしそのことによって、グレゴリーの家族は白人社会で排斥される。1980年代後半、国際社会からの圧力で南アフリカ政府はアパルトヘイト体制を廃止し、27年間投獄されていたマンデラを釈放する。その後、マンデラは南アフリカの黒人初の大統領になる。

##### 〈グループB〉

北朝鮮のキリスト教弾圧に関する物語。16、17世紀、宣教団体によって東洋のエルサレムと呼ばれるほどキリスト教が栄えたが、18世紀になってキリスト教弾圧が始まったピョンヤンの歴史的背景が紹介される。その後、場面が現在の北朝鮮に変わる。クリスチャンなら収容所に連れて行かれる厳しい環境の中、親友である「のぞむ」と「もっちゃん」は、周りには内緒に地下教会で礼拝を守っている。あ

る日、もっちゃんの母が収容所に連行される。

#### 〈グループC〉

ナチスドイツ時代のユダヤ人迫害に関する物語。ドイツの田舎町で生まれ育ったドイツ人のアンディとユダヤ人のキャサリンは仲のいい友達。二人が18歳になった時、第二次世界大戦が起こり、ヒトラーによるユダヤ人迫害がますますひどくなる。アンディとキャサリンは互いに恋心を持つようになったが、アンディは軍隊に入り、キャサリンはドイツから逃げなければならなくなる。逃げるキャサリン一家に会ったアンディは、キャサリンを知らないふりをし、国のために彼らを逮捕するべきか、逃げさせるべきかを迷う。

#### 〈グループD〉

ナイジェリアのキリスト教迫害に関する物語。仲のいい姉妹「エミリー」と「ニア」は、クリスチャンであるため、学校にも行けず、働き場ではいじめられる日々を送っている。クリスマスの日、礼拝の準備をするために教会に集まったエミリーの家族。母に頼まれて料理を取りに家に戻るエミリーとニアは一人の男とすれ違う。イスラム教のテロリストである男は教会に侵入し、人々を脅迫する。そして戻ってきたエミリーとニアの目の前で教会が爆破される。

### (2) ストーリーテリングの発表内容

#### 〈グループA〉

グループDの物語の続編。形式はショートムービー。日本からボランティアのためにナイジェリアに来た青年たちは、町でエミリーとニアに出会う。しかし姉妹は冷たい態度をとってその場を去る。10年前、教会テロ事件で母を失った姉妹は、人も神も信じなくなっていた。その姉妹に福音を述べ伝えるため、毎日姉妹の家を訪ねる青年たち。彼らの努力によって心が開かれた姉妹は、もう一度神様を信じるようになり、そして青年の一人とエミリーが結ばれる。

#### 〈グループB〉

グループAの物語の続編。形式はスライドショーを用いた劇。27年ぶりに釈放されたマンデラはANC（アフリカ民族会議）の副議長に就任し、フレデリック大統領と様々な差別問題を解決していく。二人はノーベル平和賞を受賞し、その後、

マンデラは南アフリカで行われた全人種が参加した選挙で大統領に当選する。マンデラは投獄された時の看守グレゴリーとの再会により、差別問題の解決に力を注ぐ。ANCの副議長であるターボ・ムベキに大統領職を任せたマンデラは10年間の大統領生活を終える。

#### 〈グループC〉

グループBの物語の続編。形式はショートムービー。北朝鮮の地下教会で神様を賛美していたもっちゃんの家族と信徒たち。しかし、そのことが発覚し、全員収容所に連れて行かれてしまう。彼らは収容所の過酷な環境の中でも信仰を守るために祈り続ける。もっちゃんの親友であるのぞむは、泣いているもっちゃんを励まし、二人は街に出て福音を述べ伝える。しかし、そこに覆面をした軍人が現れ二人に銃を撃つ。軍人は、命を失う瞬間にも信仰を守ろうとする二人を批判し、もう一度引き金を引く。

#### 〈グループD〉

グループCの物語の続編。形式は影絵芝居。ヒトラーのユダヤ人迫害から逃げようとするキャサリン一家を守る過程で銃傷を負ったアンディ。治療を受けたアンディが眠っている間にドイツ軍が病院に乱入してキャサリンを拉致して行く。その後、シンドラーという人物と力を合わせ、キャサリンを救い出したアンディは彼女と顔を会わず戦場に向かう。しかし、そこでアンディを見つけたキャサリンが彼を呼び止め、二人が再会しようとする瞬間、アンディは銃に撃たれて命を落としてしまう。

## 4 分析

学生によって多様なナラティブの形態を通して語られた物語、また記述されたりフレクシオンや、研究者の観察等によって収集されたデータ (Raw Data) は、前記したとおり、グラウンデッド・セオリーの方法を用いて分析された。データはまず、カテゴリー (まとめ、又は概念) 別に分けられ、コード化された後、さらなるデータの細分化と生成が試みられた。以下は、今回のナラティブ・メソッドを用いた教育の中から、特に研究対象者の内面に起こった「発見」や「変化」に注目したデータ分析を通して浮かび上がってきた事柄をまとめたものである。

## (1) 取り組む課題に対する愛着と面白さの発見

第1回目の授業で与えられたオーディオドラマという課題に対するリフレクションでは、好奇心を持って積極的に取り組みたいというポジティブな反応もあったが、多くの学生は当初、「難しそう」「面倒くさそう」「分からない」といったネガティブな反応を見せた。特に、オーディオドラマという今まで経験したことのない課題に対する学習の負担と、それをクラスの前で演じることに對する心理的負担を危惧する言葉が多く見られた。また、それから1週間後、オーディオドラマ発表の終了後、各グループが作った物語を他のグループの物語と交換し、その続編を自由な形で創作するという2回目の課題が出された時にも、学生からはネガティブなコメントが多く聞かれた。新しい物語を創作するために、また新たな調査をしなければならないということもその理由の一つであったが、それより自分のグループで頑張って作り上げた「自分たちの物語」を、他グループの物語と交換しなければならないことに對する抵抗の意味合いが大きかった。しかし、学生たちは物語の交換という負担増にも関わらず、新しい取り組みに着手する過程の中で、またその新たな物語に對して愛着を感じるようになったのである。リフレクションからは、課題全体に對する「面白さ」や「楽しさ」を発見したという言葉が多く見られた。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「自分たちで造ったストーリーにはやはり愛着があった」

「一生懸命造った物語を取られたくないと感じた」

「おいしいところを取られたように思った」

「続きを自分たちで作り上げられない失望感」

「交換と聞いた時は残念に思った」

「ゆずりたくなかった。嫌だった」

「物語を入れ替えると聞いたときは、本当にショックだった」

「物語の背景を考えることによって自然と私たちの物語となっていた」

「たった数分の物語だったが、大きな心の変化を与えてくれたきっかけとなった」

「新しいストーリーが出来上がっていくことが楽しみになってきた」

「初めは面倒だなあと思ったが、自分の発表も他の人の発表も楽しんできた」

「それぞれの発表のやり方が異なって、とても面白かった」

「皆がどのように楽しめるか考えるのも楽しいと思った」

- 「難しいけど前とは違う形式の発表が楽しみ」
- 「普段、あまりやらないことだから面白かった。またやりたい」
- 「とても大変だったけど、撮影など楽しくできた」
- 「今までにない新鮮な取り組みで楽しかったし、勉強にもなった」
- 「練習なども楽しくでき、素晴らしい課題だと思った」
- 「正直な感想、楽しく学ぶことができた」
- 「またこういう機会があったらやりたい」
- 「本当に楽しかった。機会があったらまたやりたい」
- 「色々大変なことが多かったけどやり応えがあり、とても楽しかった」
- 「とてもやりがいがあった」
- 「もう少し時間がほしかった」
- 「とても楽しかった」
- 「新鮮で面白かった」

## (2) 物語の創作と実演を通じた授業課題に対するより深い理解と共感性の獲得

与えられた課題のために積極的に情報を集めたり、収集された情報を基にシナリオを作成したり、またグループで集まってプレゼンテーションの練習をするなどの過程が、他のグループと物語を交換した後も繰り返された。現実に基づいた物語の創作とナラティブの交換による物語の再構築は、単に新しい知識を得ることに留まらず、世界や社会問題に対する理解を深め、自分と世界とのつながりについて考えさせられるきっかけになったというリフレクションが多く見られた。また、実際に迫害に直面している状況を演じることを通して、劇中人物への感情移入が起り、迫害の現実をより深く実感したようであった。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をはほぼそのまま列記したものである。

- 「情報だけでなく、自分たちで描くことによって自分のものになり、考えや想いが変わった気がする」
- 「それぞれの役が役としてではなく、自分になりきることができていて、自分たちの出来事のように思えた」
- 「発表を通して迫害が今でもあることを知り、他人事のように見えなくなった」
- 「自分たちでやったことにより、迫害を受けている痛みが少しでも分かるようになった」

「迫害の世界観を感じながら役を演じることは、その内容の理解を深めていくと改めて実感させてくれた」

「実際にやることによって考えがまとまって考え直すことができた」

「迫害のひどい場面を見ることで、今でもそのようなことが人に対して行われているのだと感じた」

「他のグループがやったりして、更に気持ちが分かれるようになったと思う」

「声と音だけでストーリーを伝えるオーディオドラマは映像よりも想像の幅が広がる」

「話すのではなく、いつも以上に感情を込めないと伝わらないということを学んだ」

「正しい情報を伝えなければ間違ったイメージを与えてしまうと思った」

「自分で物語を造るとするのは、世界を知ること、リサーチの大事さが身にしてみる」

「ストーリーを作っていく中で、現地の生活や必要などを知らない自分に気づかされた」

「ストーリーを作ることで、より深く迫害について学ぶことができた」

「物語を造っていく中で、そこであった迫害について考えるいい機会となった」

「台本を作っていく中で、戦争の愚かさを知ることができた」

「ストーリーを考える時、どんどん残酷になっていて悲しくなった」

「シナリオを作っていく中で、北朝鮮の歴史の背景について知ることができた」

「交換したことで、他の迫害を受けているクリスチャンの状況を深く知ることができた」

「交換した物語をまた調べることによって、より深くテーマのことを考えさせられるなど感じた」

「ストーリーを引き継ぐプレッシャーがすごかったが、しっかりと迫害の時代背景などに詳しくなれたのでためになった」

### (3) 協同作業の楽しさとスキルの発見

学生たちはグループワークを通して他者とのコミュニケーションの重要性や、その中で深まる親密さ、また共に目標に到達した後に体験する達成感といった協同作業の楽しさややりがいに気付かされたようであった。2回目のプレゼンテーションにおいて映像を用いた3つのグループは発表後、ユニークに編集されたNG映像

集（本編からはカットされた映像の部分）を別に上映した。真面目で深刻な雰囲気の本編とは異なり、明るくて、時には笑いを誘う NG 映像集を通して、各グループの雰囲気や仲の良さが非常によく伝わってきた。撮影の時のハプニングや面白いエピソードを見せることを通して、グループ内の親密さをクラスの全員と共有しようとする意図が垣間みられた。そして、メンバーの頑張る姿や他のグループの発表を観て、そこから意見の多様性や他者の才能や長所を発見するといった、協同作業の中でポジティブな影響を受けたことがリフレクションから浮かび上がってきた。さらに話し合いの中で起こる意見の衝突、自分の役割に対する負担などを経験することによって、役割分担の重要性や責任感、様々な意見をまとめるリーダーシップの重要性などのグループワークに必要なスキルに気付かされたようであった。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「グループワークでの一番大切なことは話し合いだと感じた」

「コミュニケーションの大切さに気づくことができる良い時となった」

「グループでの集まり、アイディアを出し合うことも本当に大事だと思う」

「作っていく中で、完璧を求めたくなるが、皆ができる最善のことを楽しんですることの大切さを改めて感じた」

「初めはオーディオドラマと聞いて何をすればよいのか分からず困惑したが、グループで話し合っていくうちに楽しくなった」

「グループで一人一人と意見を出し合って何かを一緒にやれたことが良かった」

「グループで練習していく中で台詞を変えたり、付け加えたりするところが良かった」

「メンバーと一緒に話し合いながら作品を作るのは楽しかった」

「互いに協力して作業することはとても良かった」

「皆で協力し、一つのものを作るということは仲が深まるし、すごく楽しかった！もっとやりたい」

「グループの仲が深まった」

「どんどんメンバーが一致して、物語が完成していく過程にとっても感動した」

「とっても楽しかった。皆で協力して作品を作って、出来上がっていくことに感動した」

「終わった後、皆でやりとげた感じが良かった」

「全員で分担して仕事をすればもっとスムーズに進む」

「メンバーが本気で頑張っていたので自分もクオリティーを高めようと努力した」  
「皆が積極的だったので、不安に思っていたことは何も問題なく進めることができた」  
「みんな一生懸命取り組んでくれて良かった」  
「グループでは練習が楽しくでき、意見などもよく出た」  
「メンバーの良い面を発見することができてとても楽しかった」  
「それぞれのグループの個性、ユーモア、良さを知ることができ、皆のことを知ることができて良かった」  
「それぞれのグループの発表を観て、レベル高いなと思ったし、皆の個性や良さを知ることができた」  
「他のグループの発表を観て、グループごと違う良いものを見出すことができたと思う」

#### (4) 自身と世界との結びつき、自由と平和に対する実感

迫害の状況を理解することは、学生たちの世界を見る目にも影響を与えたようであった。リフレクションからは今回の授業を通して初めて迫害について詳しく知ったという学生が多くいたことが分かったが、すでに迫害について耳にしていたとしても、自分がそのような状況に置かれていないため、普段深く考えることがなかったという言葉が多かった。しかし自ら迫害の現状を調べ、そこから物語を創作し、劇中の人物になりきることによって、人種、宗教、政治など様々な理由で迫害を受けている世界の人々の状況を理解するようになり、迫害を他人事ではないこととして考え始めたのである。その結果、自己中心的だった世界観や価値観への反省が起こり、自由と平和が守られている状況に対する感謝やその大切さを改めて実感したようであった。また、迫害の現実に関する理解の幅が広がったことも一つの特徴であった。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「今も迫害があることを知り、自分たちがどう生きていくか、考えることが必要だと思った」  
「迫害の中に置かれている今を生きている人たちがいる世界を改めて思ったり、知ったりした」

「迫害についてもっと世界観を広げていくべきだと思った」

「迫害されている国がたくさんあるのを具体的に知り、もっと自分の視野を広げて祈る必要があると感じた」

「ナイジェリアには今でも迫害があり、その現状を改めて知り、私たちには何ができるのかを考えさせられた」

「迫害を受けている場ではこんなにも神様を信じるのが難しいのかと考えると、やはり日本という平和な所でのうのうと生きて神を賛美できる自分はもっと頑張らなければならないと思う」

「自分にできることが何かあるはず！世界観をもっと深めていきたいと思った」

「迫害の問題と向き合っていくためには、今までであった迫害、それに打ち勝った者たちが死んだことを頭におき、そこから学び向き合っていかなければならないと思った」

「目に見える国レベルの迫害もあれば、個人同士の迫害もあり、また目に見えない迫害もあることに気づかされた」

「迫害はその人の存在自体を否定する恐ろしいものだが、迫害によって民族が、国が、家族の絆が深まり、一つとなっていくことも事実だと思った」

「色々情報を集めていく中で、自分は本当に日本にいて平和ボケしているなど感じさせられた」

「世界中色々な迫害があり、私たちの今いる場所がどんなに良い所かと実感することができた」

「日本で自由が与えられていることに、前よりも感謝するようになった」

「今、当たり前のように生活している一日一日を心から感謝したいと思った」

「日本はどれだけ恵まれている国なんだろうと改めて思うことができた」

「苦しんでいる人に比べれば、今の自分の苦しみは辛さなんて言えないだろう」

「神様を礼拝し、賛美できる自由がどれだけ幸せなことかを知ることができた」

「堂々と主を賛美できるのがこんなに幸せだとは！」

「迫害されない国や時代に生まれて本当に良かった」

#### (5) 信仰心に対する再確認

迫害に関する追体験を通して迫害の状況を理解した学生たちは、自分の信仰心を再び確認したようであった。特に、迫害の中でも自らの信仰を貫いた人々の物語から受けたポジティブな衝撃は、学生自身が自らの信仰のあり方を振り返るきっかけ

となり、自己反省を促し、信仰心を守りたいという願いにつながった。これらの願いは、クリスチャンとしての自らの信仰について再考、または再確認する機会となったように見受けられた。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

- 「キリストを通して世界を観るということが、何となく分かってきた」
- 「聖書にもあるが、迫害は私たち人間を成長させてくださるものとして神様が与えてくださったものと感じた」
- 「自分がどれだけ生ぬるく、熱が足りないかを反省させられた（黙示録 3:15-19）」
- 「自分には人を救いに導くんだというパッションが足りないんだと強く思わされた」
- 「どんな災難が起きたとしてもしっかり信仰を忘れず、どんな時でも神様に委ねる人になりたい」
- 「どんな迫害にあっても信仰を守っていききたいと改めて思わされた」
- 「本当に大変な時こそ神様により頼まないと、と思わされた」
- 「信仰を持って生きる、礼拝をして賛美をするということは、私たちも命がけでやるべきだと思った」
- 「たとえ迫害をされても途中で迷いや疑いの心とぶつかったりするけど、最終的には神の下に戻ることができるクリスチャンになりたいと思った」
- 「クリスチャンは堂々と胸はって『クリスチャンだ!』と言えるかと聞かれたら、堂々とはなく、自信なさげに言うのではないかと私自身思う。もっと熱い信仰を持って今も迫害されている人のことを祈りつつ、自信もって『クリスチャンだ!』と言えるようになる!」
- 「自分はクリスチャンとして自信をもっていききたい」
- 「クリスチャンとして大きな迫害を受けたことはなかったが、歴史上多くのクリスチャンが自分の信仰を守ろうと戦ってきたことを知って、励ましになった」
- 「迫害されながらもイエス様を信じる信者さんの強さもすごいと思った」
- 「迫害の中で生きているクリスチャンは信仰が厚いと思った」
- 「今まで他国で迫害を受けている人のことを深く考えていなかったけど、このオーディオドラマを通して迫害を受けている人たち、迫害をしている人たちのために祈っていききたいと思った」

「今この瞬間にも他の国で迫害が行われていて、命を落としていくクリスチャンがいるということを感じ、もっと祈っていきたくて思われた」  
「多くの迫害状況を知り、そのために祈らないといけなさと感じた」  
「一つ一つのグループの迫害についてよく分かった。本当に世界のために祈ってほしいと思った」  
「どこの国も大きな迫害がある。北朝鮮ではそれが今も続いているけれど、いつか大きな変革が起こるためにも祈りが必要だと感じる」  
「迫害されている人々、地域のために祈りたいと思った」  
「もっと祈るべきことがあると思われた」

#### (6) ナラティブを用いた学びの効果に関する発見と学習モチベーションの覚醒

ナラティブ・メソッドを用いた授業を通して、学生たちは自らの内面を振り返りつつ、社会問題や社会倫理、宗教問題について考察するといった、学びの深化を実感したようであった。特にグループで課題を準備することから2回のプレゼンテーションが終わるまでの各段階の中で継続的に、個人の世界観や宗教観に対する反省や改心が起こったことは、とても印象深い部分である。これらのことは学生が新たな事実を習得するという意味における学習には当てはまらないかもしれないが、宗教教育的にはとても貴重な学びの機会に他ならない。また、このような学習的効果は、学生自身に学びの必要性を感じさせるという、学習モチベーションの覚醒にもつながったようであった。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「発表の準備を通して座学では学びきれないものを受け取った気がする」  
「想いがあり、考えが芽生え、自分のための授業となった」  
「今の自分を見つめ直すことのきっかけにもなりそうだった」  
「今回のプロジェクトはやりがいがあった」  
「ただ話を聞いたり本を読んだりメモを取るだけじゃなくて、体を使って表現することの方が深く学べると思った」  
「いつも授業は先生の講義を受けるといった受け身のスタイルだが、今回は生徒たちで造ったので印象深かった」  
「普通、迫害についてあまり考えていなかったが、授業を通して迫害されている国のために祈りたい、もっと調べたいと思った」

「迫害はどの時代にも様々な形であるけれど、それを受けてこれから僕たちが4年間をかけて何を学んでいくのかよく考えなければと思う」

「グループを組んで何かをする時に、グループ発表を準備するまともな力はこれから先、とても大事だと思った。少しでも養っていきなと思った」

「もっと迫害を知らなければという考えが生まれた」

「歴史をもっと知らないといけないと思った」

「何もかも成功するとは限らないこと、決断には覚悟が必要ということが今回の授業を通して分かった」

## 5 立論

学習者の自主性を強調し、知識と経験の調和を求めるナラティブ・メソッドを用いた宗教教育は、実際、どのような教育的効果をもたらすものであると言えるだろうか。

### (1) 学びにおける自主性の向上

すでに書かれたように、ナラティブを用いた課題に対して、最初はほとんどの学生がネガティブな反応を見せた。今までの教育課程の中で「聴き手」の立場であった学生は、「語り手」である先生から授業を受け、ほぼ答えが決まっている課題をこなすという形式の学びに慣らされてきたのが事実である。実際、学校や教会で今回のようなナラティブを用いた学びの経験があったかという質問に対して、23名の学生全員が「なかった」と答えた。オーディオドラマを作る課題が与えられた時、学生は負担や迷いを感じたようであったが、課題が進むとすぐに学びの自由を謳歌するようになったのである。学生は課題に取り組むため、本を探して読んだり、映像資料を参考にしたり、専門分野の教員に尋ねたりするなど、積極的に情報を収集した。その後、グループミーティングを繰り返し、準備を重ね、中には夜まで学内でプレゼンテーションの練習をする姿も研究者によって目撃された。リフレクションを通して明らかになったように、学生自ら作り出した「物語」は、彼らの価値観や世界観、信仰、または芸術性、創造性などが集結した産物であるため、学生はその「物語」に愛着を感じるようになったのである。そして、自分が見つけ出した課題や問題を発信する「語り手」になることは、学習モチベーションの覚醒につながる効果をもたらしたと考えられる。モアーによると、物語と格闘する学生は、時間

の流れ、登場人物と事件との相互作用などを識別することができるようになり、物語に対する新しい理解を得て、その反応としてそこから新たな物語を形成し、さらにはそれらを批評し合うようになる。そして、それによって学生は自らのものとは異なる時代や文化、地域からの物語を積極的に語るようになり、その物語の中で自分自身を発見した学生は、より自主的<sup>12</sup>学習者となるのである<sup>13</sup>。

## (2) 知識と経験の連結

冒頭で述べたように、宗教教育における知識と経験の不調和の問題は、宗教教育史の中で長年、繰り返し語られ、その解決が継続的に試みられている課題である。特にキリスト教教育の中では、この問題を解決するための様々な努力が展開されてきたにも関わらず、問題解決には至っていないのが現実であろう。たとえば「内容中心の教育」は、聖書の教えが示している本来の意味を理解しようとする努力によって、キリスト教の伝統を維持する核心的な教育ではあるが、それが時に、人生の経験というプロセスを無視し、知識だけの教えに留まってしまう。反面、「経験中心の教育」は、人生の中で起こる様々な問題に対して積極的に対応する方法として、実践的で包容力を持つ教育である。しかし、現実問題や経験が重視され過ぎ、テキストへの考察が軽視される中で、その教育は一般社会の倫理教育と同化され、宗教が追求する「真理に近づく」という方向性からは離れてしまうのである。このような葛藤の中で、モアーがナラティブ・メソッドを一つの有効な教育方法論として提示する背景には、ホワイトヘッドのプロセス神学を挙げることができる。モアーはその著作の中で、理論と実践の調和は、有機的な関係性の中でその実現が可能であることを強調し、ナラティブ・メソッドを機械的な教育方法論として提示するのではなく、間接的に真理を伝えるコミュニケーションの方法として紹介している<sup>14</sup>。今回、多くの学生が物語を創作し、実演することを通して、迫害という出来事を自分のことのように感じるようになったと答えたが、これはまさにモアーの主張する調和であろう。すなわち、今まで単なる知識として学生の内部に留まっていた情報

---

12 社会現象や文化に対して考察し、批判したり伝達したりすることは、個人や集団の意志と決断によって起こることであるため、「自分の判断で行動する態度」という辞典の意味（出典：大辞林第三版）を持つ「自主性」という単語を用い、ここでは学習者の学びに対する積極的態度を「自主性の向上」と表現した。

13 モアー、前掲書、226-230 頁

14 モアー、前掲書、201-208 頁

が、ナラティブを用いた課題という外部からの刺激によって、個人の経験と結合し、そこから新たな学びが生成されたのである。そのような学習の変化を、学生自身が感じたという証言は、教育者の注目に値するものであると考えられる。

### (3) 共同体意識の向上

学生はグループワークを通して、協同作業の楽しさやコミュニケーションの大切さに気付かされたり、グループメンバーの仲が深まることを体験したりした。また、グループで創作した物語を実際に演じることによって、劇中人物への感情移入を体験した学生は、自分とこの世界とのつながりに気付かされたのである。それまで当たり前のように住んでいたこの世界を、迫害という自分とは無関係と思っていた状況を現実的・具体的に追体験することによって新たに認識するようになり、さらには世界という概念的枠組みが広がり、新たなより広い世界に属する一員としての自分を認識するようになったのである。

児童心理学者ピアジェの発達論から大きな影響を受け、信仰発達論 (Faith Development Theory)<sup>15</sup> という独自の宗教性発達理論を確立した宗教心理学者ジェームス・ファウラー (James W. Fowler III) は、宗教心の変化を段階化することによって、理解した。ファウラーの信仰発達論の第四段階は、「Individuative-Reflective faith (個別的—反省的信仰)」と呼ばれる。この段階では、個々はグ

15 ファウラーの信仰発達論の段階は以下のように推移する。第一段階「Intuitive-Projective faith: 直感的—投射的信仰」: 子どもが親の「目に見える信仰の形」を直感的に模倣する。自らの信仰に対する論理的な考察は無い。第二段階「Mythic-Literal faith: 神話的—文字的信仰」: 現実と非現実を識別し、親以外の「信仰の形」を受け入れることができる。しかし物事を抽象的に考えることは出来ない。第三段階「Synthetic-Conventional faith: 総合的—因習的信仰」: 家族や友人といった自分の周囲にある大切なグループや権威に自らを合わせる形で信仰を形成する。理論的な考察は浅く、物事を短絡的に考える傾向がある。第四段階「Individuative-Reflective faith: 個別的—反省的信仰」: グループや権威による信仰の形を批判的に見ることが可能。自主的な信仰の形成を試みるが二者択一的な理論展開が多い。第五段階「Conjunctive faith: 結合的信仰」: 信仰の自主性に限界を感じ、他者の異なる主張や、逆説的なメッセージに理解を示す。相対主義的にはならず、自らの信仰の形を大切にしつつも、他者との対話や共存の可能性を探る。第六段階「Universalizing faith: 普遍的信仰」: 真実の多元性や逆説性に対する迷いと共に自我を捨て、神の意志に身を任せ、社会貢献に尽くす信仰の形。ジェームス・ファウラー、サミザ訳『信仰の発達段階』(韓国語訳、ソウル: 韓国長老教出版社、1987年)。原タイトル: James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*.

ループや権威による信仰の形を批判的に見ることが可能となり、自主的な信仰の形成を試みるが、二者択一的な理論展開に傾くことが多い。ナラティブを通して、体や精神、信仰や理念までも破壊することができる迫害という状況に接した時、学生はそれまでの宗教性の成長の過程の中で、無意識的に守られてきた価値体系を初めて批評的意識を持って見るようになった。地理、歴史、及び文化的環境によって形成された自身の価値観に対する学生の新たな自己分析は、世界というコミュニティが自らとは異なる環境や経験によって形成された世界観を持つ個人やグループの集まりであるという新たな気づきにつながった。リフレクションの中で、学生は自分が日本という比較的平和な国で生まれたため、世界各地で起こっている迫害に対して無知であり無関心だったと告白し、そこから脱皮しなければならないという反省の気持ちを表明している。それは、ファウラーの主張する信仰発達の第三段階である「Synthetic-Conventional faith（総合的—因習的信仰）」の世界観から第四段階への移行であるとも言えるかもしれない。今まで特に意識することのなかった「平和」な世界は、第四段階の批判的質問によって新しく扱われるようになり、「しかし、それが何を意味するか」という熟考を通して、世界を見る目が広がり、さらには学生の中に定着するようになったのである。しかし、この段階は、共有された価値体系からの一方的乖離には至らず、第三段階との間で潜在的に平衡を維持しているとファウラーは説明する。第四段階は個人の内面的変化、覚醒の段階であるが、そのことによって「世界に属する個人」という認識が鮮明になり、それは広い意味での共同体意識の向上が実現される段階でもありとえられる。

#### (4) 宗教性の発達

前述したように、本研究の中で多くの学生が迫害の状況に対する理解と再構成を通して、世界と自分との結びつきを認識することによる世界観の広がりを体験した。それと同時に、学生の中に自らの宗教的背景に基づいた、迫害と信仰との関連についての考察が起こったのである<sup>16</sup>。本研究の研究対象者である23名の学生は、全員

---

16 実存主義哲学の先駆者であるセーレン・キルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-55) は、宗教的実存の段階を「宗教性 A」と「宗教性 B」の二つに区分する。宗教性 A は、根本的に人間の内部に真理が存在するという人間の内在的な真理認識可能性に基づいた立場を、宗教性 B は、啓示による超越的宗教、すなわち、真理が外部 (キリスト) から知られるという (キリスト教の) 立場を示すものである。参照: セーレン・キルケゴール『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』(杉山好・小川圭治訳) 白水社、1968年

が自らをクリスチャンと認識しており、キリスト教という同じ宗教的背景を持つため、リフレクションからは、キリスト教に関する次のような感想が多く述べられている。「キリストを通して世界を観るということが、なんとなく分かってきた」「自分がどれだけ生ぬるく、熱が足りないかを反省させられた（黙示録3:15-19）」「自分には人を救いに導くんだというパッションが足りないんだと強く思わされた」「クリスチャンとして大きな迫害を受けたことはなかったが、歴史上多くのクリスチャンが自分の信仰を守ろうと戦ってきたことを知って、励ましになった」「迫害されながらもイエス様を信じる信者さんの強さはすごいと思った」「どんな迫害にあっても信仰を守っていきたくと改めて思わされた」「自分はクリスチャンとして自信をもっていきたい」「聖書にもあるが、迫害は私たち人間を成長させてくださるものとして、神様が与えてくださったものと感じた」

ファウラーは、信仰発達の第四段階で自己確実性や他者への批判的視点によって抑圧され、認識することができなかった事柄が、自我と統合できるようになることを信仰発達の第五段階と呼ぶ。第五段階は、自我の中に深く根付いている観念的イメージと偏見（無意識的社会性）に対する批判的認識と個人の自我が結合することによって、過去の自分に対する改善が起こるということの意味する<sup>17</sup>。日本という比較的平和な国で生まれ、宗教の自由を抑圧される恐れが少ない教会生活を送ってきた学生は、迫害を受けている人々の物語を通して、「このままでいい」と思っていた今までの自分の信仰が、実は「生ぬるい」のではないかといった批判的認識を持つようになったのである。自我と批判的認識の結合を通して生まれた過去の自分に対する反省が、それを克服するための新たな決心を生み出したと考えられる。また、その反省は単なる自己否定ではなく、自分の環境を補完し、訂正するためのプロセスでもある。この変化は、第四段階から第五段階への移行であると言えるのではないだろうか。もちろん、学生全員が同様に変化したということではなく、上記の第三の効果と同じように、彼らの一部にこの変化が観られたということである。

## 6 課題と提言

ナラティブ・メソッドを用いた宗教教育に関する研究を通して、今回、学びにおける学習者の変化や学習者自身による発見の具体的なプロセスを確認することがで

---

17 ファウラー、前掲書、317頁

きた。ナラティブ・メソッドというペダゴジーの特性上、研究者がその過程をコントロールしたり結果を予測したうえで目標を設定したりすることは難しい。しかし、研究者は教育のためのテキスト（学びのために提供されるすべての物語や状況、設定など）と学習者のコンテキスト（学ぶ者の生まれ育った環境やそれによって形成されてきた価値観、概念など）の調和を期待しながら研究を実行するのである。本研究の場合、その結果において、ある部分は研究者の予想通りであったり、ある部分は全く予想できなかったものであったりもした。このような結果を通して、研究者自身は「学ぶ者」としての自分をもう一度認識し、学習者と教育者の関係が一方的なものではなく、相互的なものであることを実感した。

ナラティブ・メソッドというペダゴジーを通して学習者は自己主導的学習を実現していくが、他のペダゴジーと同様にナラティブ・メソッドにもある部分において限界が存在する。1章の中でも述べたが、教育者は授業のデザインをある程度、事前に決めておかなければならないが、どのテキストを用い、どのような質問を用意する必要があるかといった考察には、教育者の経験や直感、言い換えれば教育者の教育センスが大きく関わってくる。このような考察を効果的に行うには、教育者はナラティブ・メソッドを用いるための訓練や多様な経験を積む必要があると思われる。この点がこのペダゴジーの一つの限界であると言えるだろう。具体的には「この主題は学習者の日常性にインパクトを与える要素を持っているか」「この主題は宗教的観点から議論される余地があるか」「この主題から新しい物語が生成されることを期待できるか」といった問いを継続的に考察することの必要性である。

しかし、ナラティブ・メソッドを用いる教育者がその学習過程を厳密にコントロールすることが難しいということは、（または、コントロールする必要がないということは）教育目標の不在を意味することではない。宗教教育は学ぶ者の宗教心の発達を通して、個々の人生と社会が豊かになることと共に、霊的な問いに対する答え（内面の平安や救いに関わる知恵など）への探求をその目標とするものである。宗教教育者はナラティブを用いて教育対象者の信仰的・倫理的発達のきっかけをつくりつつ、その進む道を見守るという働きに徹しなければならないのである<sup>18</sup>。また、ナラティブ・メソッドは暗記式教育のように教育者がその教育の成果をすぐには確認することが難しい。学習者の反応や考察を観察することはできるが、その学びが個々の内面にどれほど定着したか、さらにはそれがいつ発揮されるか等につい

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

てはわからないということである。しかしこのペダゴジーに対する批判のひとつとして、体系的検証による理論構築の欠如が頻繁に指摘されることがあるにも関わらず、ナラティブ・メソッドというペダゴジーは宗教教育者が教育の現場で期待すること、すなわち、断片的に教えられてきた知識と人生の経験との統合において有効なものあると言えるだろう。特に本研究の参加者のような特定の世界観を共有する学習コミュニティにおいては、全体と部分との調和、理論と実践との調和が強調されるため、その有用性の幅に広がり期待することができるのである。

最後に提言をもって本研究を閉じたい。宗教教育において学習の効果をもたらすナラティブ・メソッドの核心は、学ぶ者の自主性によって積極的に発揮される想像力にある。このような点において、ナラティブ・メソッドというペダゴジーは、批評能力を養う必要のある大学の概論過程において、またキリスト教会の青少年教育の現場において、知識、宗教心、そして人間性の成長をも促す作業としても有効であると考えられる。今後、本研究を通して検証された教育コンテキスト以外にも、持続的研究を通して様々な検証が行われ、個別の宗教教育の現場においてより適切なナラティブ・メソッドの実践がなされていくことを願いつつ、研究者自身も努力していきたい。

# [調査報告] パピルス 46 番<sup>1</sup>——最古のパウロ書簡集

伊藤明生

(東京基督教大学大学院教授)

## 概要

パピルス 46 番とは、チェスター・ビーティー図書館所蔵の聖書パピルス (CBL BP) 2 とミシガン大学図書館所蔵パピルス目録 6238 のことである。カイロの業者がバラバラの束で販売したものをアルフレッド・チェスター・ビーティー<sup>2</sup>とミシガン大学が別々に購入した結果、元来はひとつのパピルス本であったものが、現在は二箇所<sup>3</sup>に別々に所蔵されている。先ず 1930-31 年にアルフレッド・チェスター・ビーティーが写本のうち 10 枚、ミシガン大学が 6 枚を購入した。そして、1932-33 年の冬にミシガン大学は、さらに 24 枚を購入し、その後アルフレッド・チェスター・ビーティーは 46 枚追加購入した。そして、1934 年から 1936 年にかけてパピルス 46 番は相次いで出版されて広く知られるようになった<sup>3</sup>。元来は 104 枚から

- 1 本報告を書き上げるに際して参考にした一次資料は、Karl Jaros et al., eds., *Das Neue Testament nach den Ältesten Griechischen Handschriften* (Ruhpolding: Verlag Franz Philipp Rutzen : Ruhpolding und Mainz / Wien und Würzburg: Echter Verlag, 2006)。およびミシガン大学のウェブ (<http://www.lib.umich.edu/reading/Paul/index.html>) および新約聖書写本研究センター (The Center for the Study of New Testament Manuscripts) のウェブ (<http://www.csntm.org/>) である。パピルス 46 番の初期の研究としては、G. Zuntz, *The Text of the Epistles: A Disquisition upon the Corpus Paulinum* (The Schweich Lectures of the British Academy 1946; repr. ed. of 1953; Eugene Wipf and Stock, 2007) がある。Zuntz の研究の評価としては Michael W. Holmes, "The Text of the Epistles Sixty After: An Assessment of Günther Zuntz's Contribution to Text-Critical Methodology and History," in *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies* (Piscataway: Gorgias Press, 2006), 89-113. がある。
- 2 アルフレッド・チェスター・ビーティー (1875-1968 年) は、ニューヨーク生まれのアイランド系アメリカ人であったが、鉱山業で蓄えた富で多岐にわたる収集を行った。晩年、アイランドのダブリンにチェスター・ビーティー図書館を建築して、収集品を所蔵して展示する場所とした。収集品の中のパピルスは「チェスター・ビーティー・パピルス」と通称で知られる。
- 3 Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. 3.1, *Pauline Epistles and Revelation, Text* (London: Emery Walker, 1934); fasc. 3, supp. 3.1, *Pauline Epistles*,

構成していた写本であったが、現存することが知られているのは、以上の計86枚である。パピルス46番は、エジプトのファユーム県もしくは古代のアフロディトポリス近くの修道院か教会の廃墟で発見されたようであるが、業者からの購入であったために、出処の詳細は定かではない。

### コデックス

パピルス46番は巻物ではなく、コデックス（冊子本）形態であった。パピルス46番には、綴じた跡などコデックスであった直接の証拠は残っていないが、パピルスの表と裏の両面に本文が続けて書き記されていることや、真ん中の52枚目までと53枚目以降でパピルスの表裏が逆転していることから、コデックスの形態であったことが確認できる。本来、コデックスは、メモや雑記帳やノート類として用いられ、正規の書籍の形態としては用いられていなかった。正規の書籍は、巻物の形態を取るのが、それまで普通であったが、キリスト教会でコデックスが正規の書籍の形態としても用いられるようになった<sup>4</sup>。その理由については様々に議論されてきた<sup>5</sup>が、今のところ定説はない。

### 書式、書体 …

現行の章節は後代のものであるので、パピルス46番にはない。現行の章節などに類する段落区切りなども特に見当たらない。所々に文字が書かれていない空白部分があるが、基本的に単語と単語を分かち書きすることなく、アルファベットが左から右に羅列されている（*scriptio continua*）。単語の途中でも、普通にそのまま次の行に移っている。ユプシロンやイオータの上にドイツ語のウムラウトのような記号が見出されたり、時折、硬氣息符（*hard breathing*）が付けられたり、大きな区切りで右肩に黒点が記されていたりする<sup>6</sup>。しかし、基本アクセント記号も氣息

*Text* (London: Emery Walker, 1936); fasc. 3, supp. 32, *Pauline Epistles, Plates* (London: Emery Walker, 1937); Henry A. Sanders, *A Third-Century Papyrus Codex of the Epistles of Paul* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1935).

4 Colin H. Roberts and Theodore C. Skeat, *The Birth of the Codex* (Oxford: Oxford University Press, 2004; reprint of British Academy, 1983)を参照のこと。

5 例えば、コデックスの方がより多くの本文を書き留められる。読みたい箇所が脚座に見つかる。他方、ルカの福音書と使徒の働きは、分量的にそれぞれ巻物一巻分であるので、当初、巻物に書き記された、と想定されている。

6 ただし、この種の記号は後の校訂者による付記であって、当初はなかったかもしれない。

符も句読点も本文に用いられていない。使用されているギリシア文字の書体は、シルヴァヌスフォントに類似している<sup>7</sup>。現代のギリシア文字の書体と少し異なり、大文字と小文字の区別もない。例えば、デルタは  $\delta$  ではなく  $\Delta$  である。シグマは  $\sigma$ 、エプシロンは  $\epsilon$  であるので、シグマ ( $\sigma$ ) とオミクロン ( $\omicron$ ) とエプシロン ( $\epsilon$ )、さらにシーター ( $\epsilon$ ) の文字の形態が類似していた。類似していても、丁寧に書き記せば、区別は容易にできるが、急いで書いたり、乱雑に書いたりすると判別しにくくなる。その結果、写字生たちは、時折、この四つの文字を混同する間違いを犯している。初めて見る者は戸惑うかもしれないが、現代のギリシア文字を習得していれば、判読するのは、さほど困難ではない<sup>8</sup>。

### 頁の大きさ、行数など

パピルス 46 番の保存状態は基本的に良好であるが、各頁の周り、特に各頁の下端は腐食していて、ほとんどの頁が原形を留めていない。各頁は本来 16cm × 27cm の長方形であったと思われる。現在は各頁に分かれた状態であるが、元来は二頁分の大きさであったパピルス紙 52 枚が重ねられて、真ん中で(綴じて)二つ折りにして、コデックスを構成していた<sup>9</sup>。その結果、パピルス紙の表裏<sup>10</sup>が 52 枚目までと 53 枚目以降とで逆になっている。本文を書いてから、製本したか、製本してあったものに本文を書いたか、という問いは興味深い。コデックスが雑記帳の類であったことから想像すると、コデックスの形態になったものに本文を書き記す方が自然かもしれないが、通常(現代の)書籍の製造過程から推察すると、本文を書き記したパピルス紙をコデックスの形態に製本したと考えられる。

7 そのような訳で、本稿では、特別に気音符やアクセント記号を表記することが必要なとき以外は、ギリシア語はシルヴァヌスフォントを用いて表記することにした。

8 “The script of the papyrus is in marked contrast to that of the Gospels and Acts MS. It is far more calligraphic in character, a rather large, free, and flowing hand with some pretensions to style and elegance, upright and square in formation, and well spaced out both between the letters and between the lines.” (Frederic G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri*, fasc. 3.1, *Pauline Epistles and Revelation*, Text [London: Emery Walker, 1934]: ix).

9 初期のコデックスに一般的である、single quire と称する単純な構成である。

10 パピルス紙は製造過程で繊維が垂直に交わるように、二枚を重ねて合わせて制作する。繊維が水平方向の面を recto と呼び、繊維が垂直方向の面を verso と呼ぶ。パピルス 46 の場合には、52 枚目までは偶数の頁が verso で、奇数の頁が recto であるが、53 枚以降では逆に偶数の頁が recto で、奇数の頁が verso となっている。

文字が書き記されている範囲は頁によって異なるが、11-15cm×20-22cmの大きさで、一頁には25行から31行の行数を数えることができ、一行には25文字から30文字が記されている。下の行に行くに従って、徐々に文字の大きさが小さくなり、文字と文字の間も狭くなっている。各頁の本文の一行目よりも一行空けた上部中央に頁数がギリシア文字で記載されている。現存する最初の頁は14頁で、最後の頁には191頁と記されている。この14頁から191頁の間で16頁から19頁と186頁から189頁の8頁が失われている。そして、頁数が書き込まれていない2頁がある。頁数が記入されていない頁は、101頁と書き記されるべき51枚目の裏、そして102頁と書き記される筈の52枚目の表である。その間違いを指摘するかのようになり、52枚目の裏の頁の上部中央に「101 (pλ)」<sup>11</sup>と記入されている頁数の上に横線が引かれてある。写字生が本文を写し終えて、校訂者が頁数を書き込む際に、パピルスの51枚目と52枚目がくっついていて二枚一緒にめくったが、それに気が付かなかった結果、この2頁の頁数が未記入のままとなった。各書の最後の行に一行空けて右端に行数がギリシア文字で書き留められている。写字生は、一行当たりいくらかで賃金が支払われたので、行数が書き留められたものと思われる。筆跡から言っても、写字生とは別の校訂者が、書写した後に頁数と行数を書き記したものと思われる。

### 「ノミナ・サクラ」

コデックスという書籍の形態と共にキリスト教の書籍に見出せる特徴<sup>12</sup>として「ノミナ・サクラ（聖なる名前）」がある<sup>13</sup>。「ノミナ・サクラ」もパピルス46番に認められる。「キリスト」「イエス」「主」「御子」「御霊」などの語が前と後の二文字程度に省略されて、文字の上に横線が引かれている表記方法である。例

- 
- 11 ギリシア文字のロー (p) が百、アルファ (λ) が一を意味するので、ローとアルファ (pλ)。
- 12 多くの関係書籍で指摘されているが、例えば、David G. Martinez, "The Papyri and Early Christianity," in *The Oxford Handbook of Papyrology*, ed. Roger S. Bagnall (Oxford: Oxford University Press, 2009), 592-93を参照のこと。しかし、例外がない訳ではない。Greg H.R. Horsley, ed., *New Documents Illustrating Early Christianity, vol.1: A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1976* (Ancient History Documentary Research Center, Macquarie University, 1981), 107-12.
- 13 nomina sacra とはラテン語で「聖なる名前 (nomen sacrum)」の複数形である。古典的研究書としてLudwig Traube, *Nomina Sacra: Versuch einer Geschichte der Christlichen Kürzung* (München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1907)がある。

例えば、コリント人への手紙第一 1 章 1 節のギリシア語本文 (Nestle-Aland 28) は Παύλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφὸς<sup>14</sup> で、「ノミナ・サクラ」以外はパピルス 46 番の本文と一致している。三つの神名は、下記のそれぞれ矢印の右側のように表記されて、上に横線が付されている。

Χριστοῦ ⇒ ΧΡΥ

Ἰησοῦ ⇒ ΙΗΥ

θεοῦ ⇒ ΘΥ

コリント人への手紙第一のパピルス 46 番 74 頁 (次頁・写真 1 を参照) の本文の 1 行目と 2 行目は、シルヴァヌスフォントを用いて表記すると、ほぼ以下の通りである。(ノミナ・サクラの上には横線)

ΠΑΥΛΟΣ ΚΛΗΤΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΧΡΥ ΙΗΥ  
ΔΙΑΘΕΛΗΜΑΤΟΣ ΘΥ ΚΑΙ ΩΣ ΘΕΝ ΗΣ

ギリシア語の名詞には格語尾変化があるが、最後の文字で格が判別できる仕組みになっている。以下は、主 (κύριος) の「ノミナ・サクラ」表記で、実際は上に横線が付されている。括弧内は使用箇所 (ローマ人への手紙) の例である。

κύριος (主格) → ΚΣ (9 章 28 節 29 節 = 24 頁 15 行目 16 行目)

κυρίου (属格) → ΚΥ (10 章 13 節 = 26 頁 2 行目)

κυρίῳ (与格) → ΚΩ (8 章 39 節 = 22 頁 7 行目)

κύριον (对格) → ΚΝ (13 章 14 節 = 33 頁 7 行目)

κυριε (呼格) → ΚΕ (10 章 16 節 = 26 頁 9 行目)

神名のうち「御霊」を意味する πνευμα は省略されて「ノミナ・サクラ」に表記されるときとされないときがある。「御霊」の意味か、御霊以外の「霊」であるかの判断によって表記が区別されたか、あるいは、それ以外に区別する基準があった

14 新改訳聖書第 3 版では「神のみこころによってキリスト・イエスの使徒として召されたパウロと、兄弟ソステネから、」。パピルス 46 番では 74 頁に見出される。

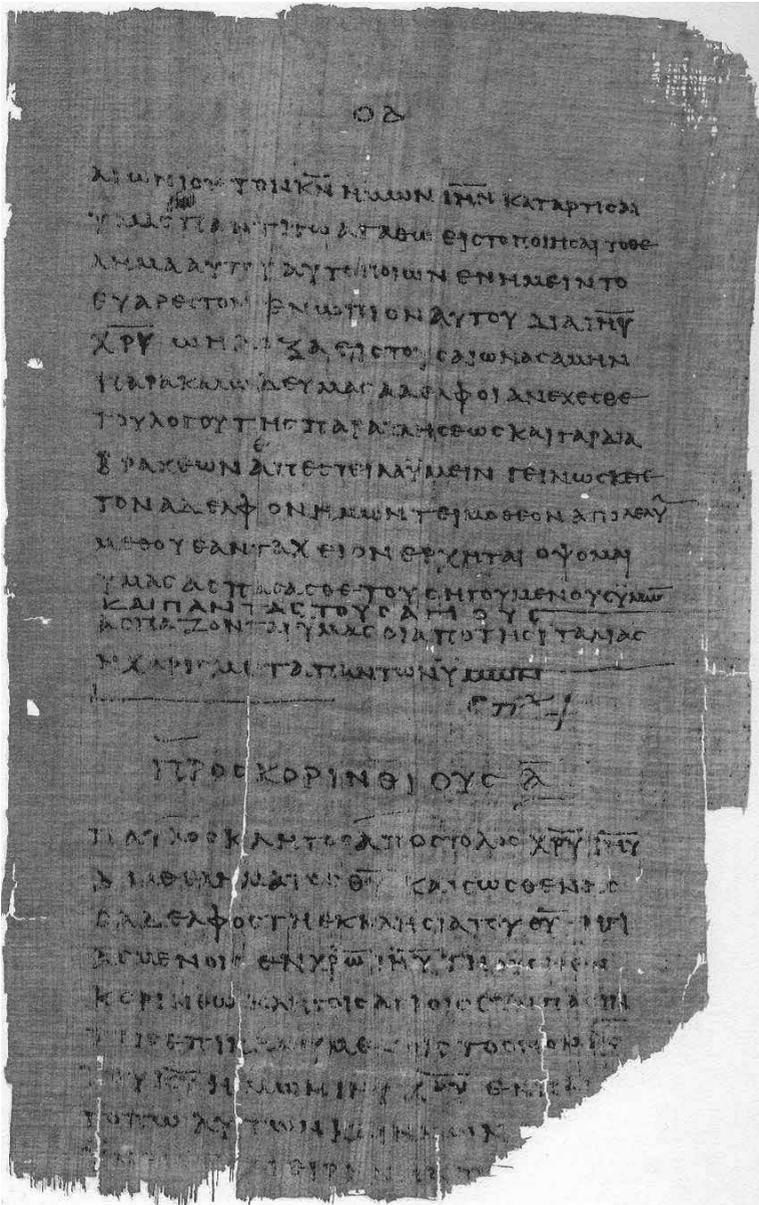


写真1 パピルス46番の74頁(チェスタービーティー図書館蔵)

か個々の箇所にあたって見る必要がある<sup>15</sup>。

「ノミナ・サクラ」とは別に「人間 (ἄνθρωπος)」と「十字架 (σταυρός)」は省略して表記されることがある。例えば、コリント人への手紙第一 2 章 9 節 (78 頁 20 行目) では ἀνθρώπου の代わりに λΝΟΥ、14 節 (79 頁 9 行目) では ἀνθρωπος と書く代わりに λΝΟC と略記され、3 章 3 節 (79 頁 24 行目) でも ἀνθρωπον の代わりに λΝΟΝ と記されている。省略されない場合もあり、省略するかどうかどうかという基準で判断したか定かではない。

同じコリント人への手紙第一 1 章 17 節 (76 頁 8 行目) で ὁ σταυρός τοῦ Χριστοῦ は省略されて ΟCΤΡΟCΤΟΥΧΡΥ と記されて、次節 18 節 (同じ行) で ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ は ΟΛΟΓΟCΓΑΡΤΟΥCΤΡΟΥ<sup>16</sup> と表記されている。2 章 8 節 (78 頁 18 行目) では ἐσταύρωσαν (「十字架につける」という動詞 σταυρόω の直説法アオリスト能動相 3 人称複数形) と書くところに εCΤΡΑΝ と略記されている。すべて省略表記の上には横線が引かれている。頻繁に使用される用語を略記してスペースを節約する以上の意図はないのか、背後にある意図は不明である<sup>17</sup>。

### 「パウロ書簡集」

パピルス 46 番は「パウロ書簡集」と描写することは許されると思うが、収録されたパウロ書簡は、具体的にはローマ人への手紙、ヘブル人への手紙、コリント人への手紙第一、コリント人への手紙第二、エペソ人への手紙、ガラテヤ人への手紙、ピリピ人への手紙、コロサイ人への手紙、テサロニケ人への手紙第一で、この順序に収録されている。ヘブル人への手紙がパウロ書簡に数えられるのは、東方教会の伝統であるが、ローマ人への手紙の直後に置かれるのは珍しい。最初の 13 頁が失われているので、現存する写本はローマ人への手紙 5 章 17 節から始まっている。現存する最後の 191 頁はテサロニケ人への手紙第一 5 章で終わっている。失われ

15 例えば、ローマ人への手紙 8 章 15 節で一回、16 節に二回名詞 πνεῦμα が見出される。パピルス 46 番 (20 頁) では、「子とされる霊 (πνεῦμα υιοθεσίας)」という 15 節 (1 行目) では省略されないで πνεῦμα と記されているが、16 節の「御霊ご自身が……」では πνα と略記されている (2 行目)。16 節の「私たちの霊」の「霊」の部分 (3 行目冒頭) は写本に欠損があり、判読できないが、スペースからすると πνι と略記されたものと思われる。

16 尚、パピルス 46 番の本文には 2 番目の冠詞 ὁ はない。

17 以上のような略記とは別に行の右端では語末のアルファベットを省略して横線が引かれていることが度々見受けられる。

ている最後の数頁にパウロ書簡のどの書が含まれていたか議論がある<sup>18</sup>が、大多数の学者たちは、テモテとテトス宛ての「牧会書簡」は含まれていなかったと考えている。すると、空白の頁があったことになる、など議論がある。いずれにしても正典論とも関連して興味深い問いである。

各書の書名は、現行の書名がギリシア語で各書の冒頭に記されているので、書名は既に確定していたと思われる。書名が記された位置は、前の書の本文が終わり、右端に行数が書き記された後、一行強の空白が空けられて、中央に記されている。書名の後に一行強が空けられて、本文が書き始められている。空白が意図的であることを示すために、波状の横線が写|かれている。

### 作成年代

写本の作成年代については様々に推測されてきた<sup>19</sup>が、昨今は紀元200年という年代に落ち着いている<sup>20</sup>。一言で言うと、パピルス46番はパウロ書簡集として現存

- 
- 18 Jeremy Duff は牧会書簡も含まれていたと論じている (“P46 and the Pastorals: A Misleading Consensus?,” *New Testament Studies* 44 [1998]: 578-90)。
- 19 Frederic G. Kenyon は3世紀前半 (*The Chester Beatty Biblical Papyri* 3.1, p. ix) に、Philip W. Comfort and David P. Barrett は2世紀の半ば (*The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts: A Corrected, Enlarged Edition of the Complete Text of the Earliest New Testament Manuscripts* [Wheaton: Tyndale House Publishers, 2001], 204-06) に年代決定している。紀元1世紀中に年代決定する議論については Young Kyu Kim, “Palaeographical Dating of P46 to the Later First Century,” *Biblica* 69 (1988): 248-57 を参照のこと。
- 20 Institute for New Testament Textual Research, ed., *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece* (28th rev. ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012), 794; Kurt Aland and Barbara Aland, trans. Erroll F. Rhodes, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (2<sup>nd</sup> ed.; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1989), 99; Barbara Aland, *Das Neue Testament auf Papyrus II Die Paulinischen Briefe Teil 1: Röm., 1. Kor., 2. Kor.* (Berlin: Walter de Gruyter, 1989), xlvii-xlv; Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (4<sup>th</sup> ed.; Oxford: Oxford University Press, 2005), 54; David C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 252; James R. Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (Atlanta: Society of Biblical Literature/Leiden: Brill, 2008), 199 など。

する最古の写本である。この時点で既に書簡集として収集されていたことは興味深い。写本が最古であるとは、それ以前の写本が失われたことを意味するだけで、写本の本文が信頼できるかどうかは別問題である。写本作成年代以上に写本の本文が正確であることを保証する重要な事柄は、写本を作成する際に底本として用いた写本の本文と写字生の書写の正確さである。紀元 200 年にパピルス 46 番が作成されたとして、パウロの手紙そのものとパピルス 46 番との間に何人かの写字生といくつかの写本が介在した。介在した写字生の人数と写本の数は、パピルス 46 番の本文の質を知る上で、重要な問いではあるかもしれないが、その答えはわからない。

以下で、パピルス 46 番の本文の質に拘わる事柄についても少し検討する。本パピルスに限らないことであるが、写本の本文を研究する際に、間違いや異読、さらに訂正から、写字生の仕事の質や、使用した底本の系譜などを割り出せることがあるので、たびたび書き写し間違いや異読に着目する。パピルス 46 番はパウロ書簡集で最古の写本であるので、パピルス 46 番の写字生が底本として用いた写本は見つかっていない。本稿では、パピルス 46 番の本文を Nestle-Aland 28 版の本文と比較検討する手順を採用する。このような手順には、方法論上、課題はある。ただ現実的な方法であるので、方法論上、課題があるとしても、ここでは、そのような手順に従う。

## 1. 「パピルス 46 番の写字生の大失態」<sup>21</sup>

間違いであると一目瞭然である間違いが、パピルス 46 番には珍しくない。ただ、この種の間違いは、万遍なく均等に見出されるのではなく、ヘブル人への手紙などで特に目立つ間違いである。以下、パピルス 46 番に見出される間違いを、ヘブル人への手紙を中心に見ていく。大多数は単純な間違いで、中には問題外の間違いも見出される。

ヘブル人への手紙 5 章 6 節 (48 頁 21 行目<sup>22</sup>の冒頭) で  $\text{ιερευς}$  と書くべきところに  $\text{επευξ}$  と記されている<sup>23</sup>が、その上の行間に  $\text{ιερευς}$  と訂正が施されている。同じヘブル人への手紙 8 章 5 節 (55 頁 17 行目) で  $\text{γαρ}$  と記すべきところに  $\text{ΓΡΑ}$

21 G. Zuntz の表現 “scribal blunders” (*The Text of the Epistles*, 18) を借用。

22 パピルス 46 番は、古い写本であるので、各頁の下部分は多くの場合に腐食が進んでいるので、行数は上から数えることにする。

23 この不可解な単語は、ギリシア文字とラテン文字 (ローマ字) との混同から生じたものか。

と書いたうえに、アルファを消してガンマとローの間にアルファが書き込まれている。さらに9章3節(57頁の2行目の右端)で  $\lambda\Gamma\alpha$  と書くべきところに  $\lambda\Nu\alpha$  と記している。この間違いは、当時のギリシア文字で、ニュー ( $\Nu$ ) とガンマ+イオータ ( $=\Gamma\iota$ ) が類似していることに起因すると思われる。しかし、意味を少し考えれば、気が付きそうな間違いであるが、訂正された跡はない。6章1節で(49頁19行目の冒頭)、 $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\eta\tau\alpha$  の代わりに  $\theta\epsilon\mu\epsilon\lambda\iota\omicron\tau\eta\tau\alpha$  と記されているが、訂正された跡はない。次の単語も語尾の一部を間違えて  $\phi\epsilon\rho\omega\nu\epsilon\theta\alpha$  と記されているが、 $\phi\epsilon\rho\omega\mu\epsilon\theta\alpha$  が正しい。ここはニューがミューに訂正されている。6章9節で(50頁14行目)、 $\lambda\lambda\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\Nu$  と書くべきところに  $\epsilon\lambda\lambda\beta\omicron\mu\epsilon\Nu$  と記しているが、訂正した跡はない。7章1節2節(51頁23行目と52頁4行目冒頭)で  $\sigma\alpha\lambda\eta\mu$  と記すべきところに  $\sigma\alpha\mu\omicron\upsilon\eta\lambda$  と書いてあったので、 $\sigma\alpha\lambda\eta\mu$  に訂正されている。写字生は「サレム」という地名を知らなかったので「サムエル」と勘違いしたか、それとも底本に  $\sigma\alpha\mu\omicron\upsilon\eta\lambda$  と記されていたか、確認する術はない。10章24節で(62頁8行目冒頭)前置詞  $\epsilon\iota\varsigma$  とあるべきところに  $\epsilon\kappa$  と書き記して、次の名詞の格語尾を属格に変更している。ギリシア文字の形状からイオータ+シグマ ( $\iota\sigma$ ) とカッパ ( $\kappa$ ) とが紛らわしかったことは事実であるが、余り意味を考えないで書写した結果と思われる。6章6節や7章15節では動詞の語尾を間違えて書き写している。6章6節で(50頁4行目右端)は  $\lambda\Nu\alpha\sigma\tau\alpha\upsilon\pi\omicron\upsilon\eta\tau\alpha\varsigma$  (複数対格) と記すべきところに  $\lambda\Nu\alpha\sigma\tau\alpha\upsilon\pi\omicron\upsilon\eta\tau\epsilon\varsigma$  (複数主格) と書き記している<sup>24</sup>。7章15節で(53頁15行目)は  $\lambda\Nu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\tau\alpha\iota$  とするべきところに  $\lambda\Nu\iota\sigma\tau\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  (不定法) と書いている。このような動詞の語尾は、発音上ほとんど区別がないが、文法的には異なる形であるために意味の相違が生じる。7章2節(52頁4行目)では、関係代名詞  $\delta\varsigma$  が  $\delta\varsigma$  と中性形から男性形に変更されている。7章16節では冒頭の関係代名詞  $\delta\varsigma$  がパピルス46番(53頁16行目)では欠落している。

省略する間違いは頻繁に見出される。単語の一部が省略される例には<sup>25</sup>、6章11節(50頁19行目)の  $\epsilon\Nu\delta\epsilon\iota\kappa\Nu\varsigma\theta\alpha\iota$  の語頭の  $\epsilon\Nu$  の省略、7章19節(53頁22行目)冒頭の  $\omicron\upsilon\delta\epsilon\Nu$  の語末の  $\epsilon\Nu$  の省略、7章27節(54頁22行目)の

24 ただし、ここでは「十字架につける」という動詞であるので、実際には  $\lambda\Nu\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma$  と略記されている。

25 単語と単語を分かち書きしていなかったため、単語の一部の省略かどうか区別することには意味がないようにも思われる。また、単語の一部が省略されても意味が余り異なる場合もある。

εφραζ の語頭の εφ の省略などを挙げることができる。

さらに、5章12節(49頁9行目)の冠詞 τα, 7章18節(53頁20行目)の接続詞 μεν, 6章11節(50頁18~19行目)の接続詞 δε は省略されている。コリント人への手紙第一9章7節(94頁12行目)では τῆς ποιμνῆς が省かれ、10章28節(99頁20行目)では τὸν μὴνύσαντα καὶ τὴν<sup>26</sup> や15章40節(114頁3行目)では ἐποῦρανίων ὁσα ἕτερα δε ἡ が省略されている。さらにヘブル人への手紙8章8節(55頁25行目)では, ἰδοὺ ἡμέραι ἐρχονται λέγει が省略されているが、この省略に気が付いた訂正者が挿入記号を書き残している。8章12節(56頁17行目)は、前半が省略されている。9章14節(58頁17行目)では καθαριεὶ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἐργῶν εἰς τὸ λατρεῖν ἰθὺς が省略されているが、挿入記号が付けられている。12章6節以下(69頁16行目)では、6節後半と7節の πατήρ を除いたすべてが省略されているが、ここも挿入記号が付けられている。

これ以外には、イオータ (ι) とエプシロン+イオータ (ει)、あるいはエプシロン (ε) とアルファ+イオータ (αι) など、発音上区別がない場合に、綴りを混同する間違いが見出される。発音上区別が曖昧なために、綴りを間違えたのかもしれないが、まだ正書法が確立していなかった時代であるので、正しい綴りが確立していなかった可能性もある。

以上のように、大きな間違いを列举すると、読者は、パピルス 46 番の本文に対する信頼性に関して疑念を抱くかもしれない。そこで二つの点に注意を促したい。一つは、この種の単純で一目瞭然である間違いはヘブル人への手紙の一部などに集中している。まるで、写字生が突然、疲労困憊に陥ったか、睡魔に襲われたかのように単純な間違いを集中的に繰り返している。具体的な理由はわからないが、何らかの理由で、急に集中力を失って単純な間違いを連発したものと思われる。この種の間違いは、間違いであると容易に判明するので、本文研究上、余り問題とはならない。もう一つの重要な課題は、パピルス 46 番を書写する際に底本として使用した写本は見つかっていないことである。底本がわからない以上、厳密には書写そのものの正確さはわからない。以上、指摘した「間違い」は、あくまでも Nestle-Aland 28 版の本文と比較検討した結果である。

26 Nestle-Aland 28 版の脚注では、次の単語 συνείδησιν までパピルス 46 番で省略されているように表記されているが、これは間違いである。ただし συνείδησιν が正しい綴りである。

## 2. 訂正の手

パピルス 46 番を読み進めて、気が付かされることは、以上のような間違いだけではなく、訂正の手が、しかも複数入っていることである。まず、写字生が書写しながら (in scribendo) 自ら訂正した、と思われる箇所がいくつかある。James R. Royse は、そのような箇所としてローマ人への手紙 9 章 20 節、ヘブル人への手紙 2 章 7 節、3 章 7 節、9 章 22 節 b、13 章 18 節 a、コリント人への手紙第一 3 章 20 節、11 章 27 節、14 章 9 節、コリント人への手紙第二 7 章 10 節、ガラテヤ人への手紙 1 章 14 節、ピリピ人への手紙 1 章 23 節の 11 箇所を列挙している<sup>27</sup>。書写しながらの訂正は、特に写字生の書写作業の様子を垣間見ることができる。興味深いので、少し詳細に見ることにする。

ローマ人への手紙 9 章 20 節 (23 頁 23 行目) では、動詞 ΠΛΑΚΑΝΤΙ の後に目的語として ΛΥΤΟ を書こうとして、ΛΥ まで書いて間違いであると気が付いた写字生が消している。ヘブル人への手紙 2 章 7 節 (43 頁 12 行目) では、ΒΡΑΧΥΤΙC と書いた時点で最後のシグマをピーに訂正して、ΠΑΡ と書き改めている。同じヘブル人への手紙 3 章 7 節 (45 頁 12 行目冒頭) では、ΜΟΥ と書いた後で消して、隣に ΛΥΤΟΥ と書き記している。9 章 22 節 b (59 頁 13 行目右端) で ΚΑΙ CΧΕΔΟΝ が黒点で消されている。この 2 単語は、前の行の冒頭に見出されるので、写字生の目が一旦、そこまで戻ってしまったことを証拠立てる。でも、その間違いに気が付いて、削除したものと思われる。そして、行を改めて、本来の箇所から書き写している。

ヘブル人への手紙 13 章 18 節 a (73 頁 21 行目右端から 22 行目冒頭にかけて) で一旦 ΚΑΛ まで書いてから、最後のラムダを消して次の行の冒頭にラムダから書き始めて単語の残り ΛΗΝ を記している。コリント人への手紙第一 3 章 20 節 (81 頁 14 行目) は写字生が書写の作業の途中で訂正したものであるか判断は難しいが、たぶん ΛΥΤΩΝ と書き写したときに、次が CΟΦΩΝ であることに気が付いて ΛΥ を消して、次の CΟΦΩΝ を書き記した結果 ΛΥΤΩΝ CΟΦΩΝ が残った。同じコリント人への手紙第一 11 章 27 節 (101 頁 3 行目) では前節の ΕΛΝ<sup>28</sup> と同じように書こうとしてエプシロンを書いた時点で、ここは ΕΛΝ ではなく ΛΝ であることに気が付いてエプシロンをアルファに訂正して ΛΝ と書き改めている。

27 Royse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, 25-27.

28 この行に当たる、26 節の部分は前の頁の一番下の行で、失われている。

コリント人への手紙第一 14 章 9 節 (107 頁 11 行目) に  $\lambda\gamma\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  と最初に書いたのは、7 節の  $\pi\omega\varsigma\ \gamma\nu\omega\theta\eta\varsigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\omicron$  まで目が戻ってしまったためであろう。ただ  $\lambda\gamma\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  まで書いた時点で間違いに気が付いて、 $\lambda\gamma\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  の  $\lambda\gamma$  を  $\lambda\lambda$  に訂正したので、 $\lambda\lambda\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  となって、次の行の冒頭から、続きを書き写している。コリント人への手紙第二 7 章 10 節 (131 頁 18 行目) では、カッパがガンマに変えられて  $\gamma\lambda\rho$  と書き改められている。当初、写字生は  $\gamma\lambda\rho$  を飛ばして次の単語  $\kappa\alpha\tau\alpha$  を書こうとしたが、カッパを書いた時点で間違いに気が付いてガンマに変えたものと思われる。ガラテヤ諸教会宛の手紙 1 章 14 節 (159 頁 12 行目) では当初  $\pi\epsilon\rho\iota\varsigma\varsigma\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu$  と書き記したが、 $\pi\epsilon\rho\iota\varsigma\varsigma\omicron\tau\epsilon\rho\omega\varsigma$  の間違いであることに気付いて  $\omicron\nu$  を消して  $\omega\varsigma$  を書き加えて、続きを書き写している。意味は同じであるが、前者は形容詞の中性単数の形で、後者は副詞である。ピリピ人への手紙 1 章 23 節 (170 頁 14 行目) で写字生は最初、 $\epsilon\nu\chi\omega$  つまり、 $\epsilon\nu\ \chi\rho\iota\varsigma\tau\omega$  ( $\chi\omega$  は「ノーマン・サクム」<sup>29</sup>) と書いたが、間違いに気が付いて、エプシロンの後の  $\nu$  を削除してオメガの後に  $\nu$  を加えて  $\epsilon\chi\omega\nu$  (動詞  $\epsilon\chi\omega$  の現在分詞男性単数主格形) に訂正した。

以上、書写しながら訂正したと思われる箇所を概観した。既に概観した、目が先に移って省略してしまう間違いと比べると目が前に戻る間違いの方が、その場で間違いに気付いて訂正しやすいことがわかる。単語と単語とが分かち書きされていなかった当時は、今考えると書写の作業は想像以上に困難を極めたに違いない。自ら間違いに気付いて訂正できたことは良いとしても、写字生が注意散漫で、書写に集中できない状態で書写していたようにも思われる。あるいは根を詰めて書写作業を続けた過労のせいであろうか。逆に言うと、不注意程度の間違いであったので、書写しながらでも間違いに気付いて訂正することができたのかもしれない。

書写しながらの訂正でないとしても、写字生自身が訂正したと思われる箇所は他にもある。例えば、ローマ人への手紙 13 章 14 節 (33 頁 6 行目) の動詞が先ず不定法の語尾で  $\epsilon\nu\delta\gamma\varsigma\alpha\varsigma\theta\epsilon\lambda\iota$  と書き記された後で、 $\lambda\iota$  の上に  $\epsilon$  と記して命令法の  $\epsilon\nu\delta\gamma\varsigma\alpha\varsigma\theta\epsilon$  に訂正されている。コリント人への手紙第一 8 章 10 節 (93 頁 12 行目) で一旦  $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha$  と書いた後にアルファを消して上の行間にオミクロンを書き加えて  $\epsilon\iota\delta\omega\lambda\omicron\theta\upsilon\tau\alpha$  と訂正してある。ヘブル人への手紙 12 章 28 節 (71 頁 23 行目冒頭) で  $\epsilon\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron$  と (直説法) 書いた後にオミクロンの上にオメガを書

29 ラテン語「ノミナ・サクラ」の単数形。



εΘΟC ΤΙ(CIN) ἀλλὰ” の括弧内が抜けていたので行間に付け加えている。10章 37 節 (63 頁 17 行目) では繰り返されるべき ΟCΟN が一度のみなので、上の行間に ΟCΟN を加えて訂正されている (haplography の間違い)。ヘブル人への手紙の最後 (74 頁 13 行目) で写字生が書き落とした三つの文字 ΜCΩN を加えて単語 ΥΜCΩN を完成している。どうやら写字生は、ユブシロンを書いて単語を最後まで書き記す前に書き終えて、行の残りは空白であることの日印として波状の横線を書いてしまったようだ。そこで、第二の訂正者は、その横線に重なる形で ΜCΩN を書き加えている。さらに、同じ頁の 12 行目の冒頭にある筈の単語四つも抜けていたので、11 行目と 12 行目の行間に ΚΑΙ ΠΑΝΤΑC ΤΟΥC ΑΓΙΟΥC と書き加えている。そのために行間が詰まっているように見える (写真 1 参照)。それほど明らかではない間違いにも気が付いて訂正を施している箇所もある。ヘブル人への手紙 11 章 21 節 (66 頁 8 行目から 9 行目にかけて) で ΑΥΤΟΥ と記されているが、ΙCΩCΗΦ の間違いであることに気が付いて訂正している (8 行目最後)。12 章 10 節 (69 頁 24 行目) で ΓΑΡ を加えて訂正している。

パピルス 46 番では、既に見たとおりに長めに省略されている箇所も決して珍しくない。例えば、ヘブル人への手紙 9 章 14 節の後半部分の θεῶ から θεῶ が抜けていて、最初の τῶ θεῶ の後に節の最後の τῶ ζῶντι という単語が記されている (58 頁 17 行目)。その結果 καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῶ が省かれている。このことに気が付いた訂正者は、τῶ ζῶντι の上に黒点を加えて削除を明記して、挿入記号を付加している。上記の挿入すべき一文は (頁の下方の?) 欄外に書き留めたものと思われるが、挿入すべき一文は現存する写本では認められない。さらにヘブル人への手紙 12 章 6 節の後半部分は抜け落ちて、さらにヘブル人への手紙 12 章 7 節に対応するのは、πατήρ 一単語のみである (69 頁 16 行目)。省略された部分は μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὄν παραδέχεται. εἰς παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός. τίς γὰρ υἱὸς ὄν οὐ παιδεύει である。9 章 14 節と同じように、6 節の同じ単語 (παιδεύει) から 7 節の同じ単語 (παιδεύει) に写字生の目が移った結果、この省略の間違いは生じた。訂正者は、ここでも挿入記号を付している、欄外に挿入すべき文を書き記したものと思われる。

この「正規の」訂正者は、既に指摘した通りに頁数を書き込みそびれて、頁数を二頁飛ばしている。中には訂正する必要のないような「訂正」も見出される。ヘブル人への手紙 10 章 24 節 (62 頁 7 行目) で ΚΑΤΑΝΟΩΜΕΝ と現在接続法である

ところに HC を挿入して ΚΑΤΑΝΟΗCΩΜΕΝ とアオリスト接続法に「訂正」しているが、Nestle-Aland 28 版の本文には ΚΑΤΑΝΟΩΜΕΝ が採用され、脚注に異読の記載はない。

写字生および第二の訂正以外にも訂正の手は見出せる。第三の訂正の手は、例えば、コリント人への手紙第一 14 章 10 節 (107 頁 13 行目) で省略されていた ΓΕΝΗ を加えたり、12 章 20 節 (103 頁 16 行目) で落ちている ΜΕΝ を補ったりして訂正を施している。この第三の訂正の手は、文字の形状から、写字生の訂正および第二訂正と区別することができる。第二の訂正が「正規の」訂正であって、頁数や行数を書き込む責任ある訂正であると共に、写本作成当時の訂正であった、と思われる。ところが、第三の訂正は、写本作成当初の訂正と比べると、後の訂正であったと思われる。

コリント人への手紙第一 15 章 2 節 (110 頁 19 行目冒頭。次頁・写真 2 を参照) では一旦書いた ΚΑΤΕΧΕΙΝ の上に黒点を付して削除した上で、次に ΕΙ ΚΑΤΕΧΕΤΕ と書き記している。それだけであれば、写字生が書写している際に、ΕΙ ΚΑΤΕΧΕΤΕ と書き記すべきところに間違えて ΚΑΤΕΧΕΙΝ と書いたので、間違いを削除した上で、正しい読みを書いて訂正した、と理解することができる。ところが、実際には 18 行目に ΥΜΕΙΝ (本来ならば ΥΜΙΝ と書くべきところ) と書き記して、空白を残したまま、次の行に移って冒頭に ΚΑΤΕΧΕΙΝ と記しているので、それほど単純な現象ではない (写真②参照)。さらにベザ写本には、ΟΦΕΙΛΕΤΕ ΚΑΤΕΧΕΙΝ という異読も見出されるので、パピルス 46 番の写字生が底本として用いていた写本に、何らかの形で ΚΑΤΕΧΕΙΝ と ΕΙ ΚΑΤΕΧΕΤΕ という二つの読みが記されていて (一方がもう一方の訂正か)、写字生はどちらの読みを本文に採用すべきか決めかねて、両方を併記した可能性が指摘されている<sup>30</sup>。とすると、写字生自身は、二つの読みを併記したままに残して、写字生以外の訂正の手が ΚΑΤΕΧΕΙΝ を削除したことになる。

以上のような、写本に施されている訂正を見出すと、何を根拠にして訂正者は訂正を施したかが気にかかる。綴りの間違いや文法上の間違いであれば、訂正者の知識で訂正することも可能であり、許されることと思われる。勿論、底本と見比べて食い違いを見出して、訂正を施したことも十分に考えられる。新たに写本を作成する際に、写字生はひとつの底本を手がかりにして写本を作成したのであろうか。

30 Zuntz, *The Text of the Epistles*, 254-55; Roysse, *Scribal Habits*, 230-31.

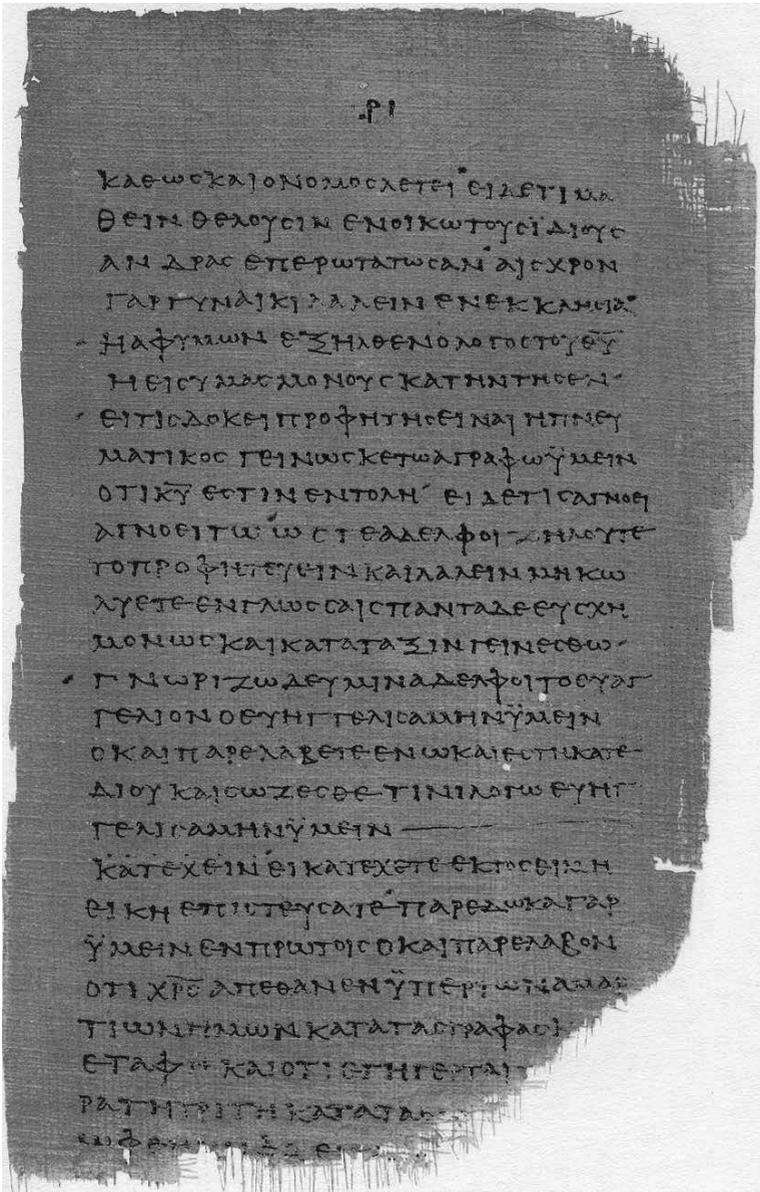


写真2 パピルス 46 番の 110 頁 (チェスタービーティー図書館蔵)

とりわけ、これまで見てきたように、写字生と他に「正規の」訂正の手があるような状況では、より良い写本を作成するために、もう少し良い体制が整っていた可能性は考えられないであろうか。このような疑問に対する答えがコリント人への手紙第一6章14節(87頁4行目)には、多少なりとも示唆されているように思われる。87頁4行目の右端には、二度も訂正が施された形跡が残っている。先ず  $\epsilon\zeta\epsilon\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  と記したものを一旦  $\epsilon\zeta\epsilon\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  と訂正し、さらに  $\epsilon\zeta\eta\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  と再度訂正している。二つ目のエプシロンの上にエーターが書き記され、前のイオータは一度消された後に、もう一度上に書き加えられている。最後のイオータは最終的にはニューに書き換えられている。Nestle-Aland 28版の脚注 (textual apparatus) には以下のように記されている。

$\epsilon\zeta\eta\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  P<sup>46c2</sup> B 6. 1739 it vg<sup>mss</sup> ; Ir<sup>lat v.l.</sup> Or<sup>1739mg</sup>  
 $\epsilon\zeta\epsilon\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  P<sup>11 46\*</sup> A D\* P 1241  
*txt* P<sup>46c1</sup>  $\aleph$  C D<sup>2</sup> K L  $\Psi$  33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1505. 1881.  
 2464  $\mathfrak{M}$ <sup>31</sup> vg sy<sup>h</sup> co; Ir<sup>lat</sup> Tert Meth Ambst

上記の *txt* とは、Nestle-Aland 28版の本文に採用された  $\epsilon\zeta\epsilon\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  という読みである。いずれの読みも同じ動詞の異なる時制形である。アオリスト時制形  $\epsilon\zeta\eta\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  はパピルス46番の二番目の訂正の手、ヴァティカン写本、小文字写本1739などの支持があり、現在時制形  $\epsilon\zeta\epsilon\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  は、パピルス11番、パピルス46番の最初の手、アレクサンドリア写本、クラロモンタヌス写本の最初の手などで証言されている。未来時制形  $\epsilon\zeta\epsilon\rho\epsilon\pi\epsilon\iota$  は、パピルス46番の一番目の訂正の手、シナイ写本、エフライミ写本、クラロモンタヌス写本の二番目の手、ほとんどの小文字写本、教父たちなど圧倒的多数の写本から支持されているので、Nestle-Aland 28版の本文に採用されて当然のようにも思われる。ところが、コリント人への手紙第一6章14節の本文に立ち返って見ると、未来時制が当然の読みであって、むしろアオリスト時制や現在時制の読みが生じたことの方を考慮しなければならない。アオリスト時制は、節の前半の「神が主をよみがえらせた ( $\eta\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\nu$ )」の影響で生じた読みと思われる。いずれにしても、シナイ写本、アレクサンドリア写本、ヴァティカン写本の「三大写本」の証言が三つの読みに分かれていることは興

31 この記号は、Nestle-Aland で大多数の小文字写本を指す。

味深く、重大で、ある意味では三つの読みが同じように支持されていると言えるかもしれない。

ここで指摘しておきたいことは、パピルス 46 番のコリント人への手紙第一 6 章 14 節の本文に施された二度の訂正が、訂正者の独自の判断に基づいたというよりも、手許にあった写本の読みに基づいた訂正であった可能性が考えられる点である。写字生が、手許の底本を見ながら、パピルス 46 番を作成し、書写終了後に本人、そして別の訂正者が書写された本文を底本に照らして点検しただけではなかった。既に複数の写本が収集されていて、複数の本文を比較検討して、本文を検証するような作業があったことが想定できる。写字室（スクリプトorium）というところと少し大袈裟であるが、ここに後代の写字室の雛形を見出すことができるかもしれない<sup>32</sup>。

### 3. 「唯一の読み」の意義

ここで、「唯一の読み (singular reading)」と言うのは、他の写本には全く見出されない独自の読みのことである。他の写本には見出せないパピルス 46 番のみに見出すことができる読みが、パピルス 46 番の唯一の読みである。そのような特異な読みは、その写本を書写した写字生が作り出した読みである、と Colwell は論じる<sup>33</sup>。新約聖書のように、膨大な数の写本が作成された場合には、他の写本に見出されない読みとは、その写本を書写した写字生が作り出した読みである蓋然性が高い、と。この Colwell の理論に基づいて James R. Royse は主要なパピルス写本(チェスタービーティーおよびボドメールパピルス)にあたって唯一の読みを洗い出して、新約聖書の初期のパピルス写本を作成した写字生たちの書写作業の傾向を体系的に分析しようと試みた<sup>34</sup>。他の古代の文書に比べると新約聖書を構成する各書については膨大な量の写本が作成されたことは事実である。だからといって、他の写本に

32 Zuntz, *The Text of the Epistles*, 256-57; James R. Royse, "Early Text of Paul (and Hebrews)," in *The Early Text of the New Testament*, ed. Charles E. Hill and Michael J. Kruger (Oxford: Oxford University Press, 2012), 182.

33 Ernest C. Colwell, "Method in Evaluating Scribal Habits: A Study of P<sup>45</sup>, P<sup>66</sup>, P<sup>75</sup>," in idem, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament* (New Testament Tools and Studies; Leiden: E.J. Brill, 1969), 106-24.

34 Royse, *Scribal Habits*.

は全く見出されない読みは、その写本の写字生が作り出した読みである、と断定できるのであろうか。

「唯一の読み」とは、上記した通りに、他の写本に見出されない唯一の読みのことである。ただ唯一の読みとは言っても、あくまでも現存する写本の読みとして唯一ということであって、失われた写本の読みは考慮されない。写字生が底本に見出した読みであれば、他の写本に残る可能性は高い。同一の写字生であれ、他の写字生であれ、同じ底本から書写して写本を作成するのであれば、その底本に見出される読みは、書き写し間違いをしない限り、他の写本に残る筈である。しかし、同じ読みを本文に採用した写本が失われたかもしれない。言い換えると、パピルス46番に見出された唯一の読みとは、(1)パピルス46番の写字生が作り出した読みであったとすると、パピルス46番は他の写本の底本としては用いられなかったか、仮に用いられたとしても、この読みは間違いと判断されて本文から排除されたか、あるいは本文に採用された写本はすべて失われた。(2)パピルス46番の底本にあった読みであったとすると、パピルス46番の本文にしか採用されなかったか、書き写し間違えて他の写本には採用されなかったか、あるいは、同じ底本を用いた写本はすべて失われたかどれかである<sup>35</sup>。

パピルス46番の唯一の読みの例をいくつか挙げておく。これらは間違いとは断定できないが、パピルス46番のみに見出され、他の写本には見出されない読みであるので、正しい読みである蓋然性は余り高くない。ヘブル人への手紙10章14節で  $\alpha\lambda\iota\alpha\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$  の代わりにパピルス46番(61頁15～16行目)では  $\lambda\eta\alpha\sigma\omega\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$  が見出される。コリント人への手紙第一からもいくつかの例を列挙すると、1章8節で  $\epsilon\omega\varsigma\ \tau\epsilon\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  の代わりにパピルス46番(75頁9行目)では  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$  と書き記されている。1章21節では  $\theta\epsilon\omicron\upsilon$  の代わりにパピルス46番(76頁18行目)では  $\kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\upsilon$  と書かれている<sup>36</sup>。10章27節で  $\epsilon\varsigma\theta\iota\epsilon\tau\epsilon$  の代わりにパピルス46番(99頁17行目)では  $\phi\lambda\gamma\epsilon\varsigma\theta\epsilon$  と書かれている。14章25節で、 $\kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\varsigma$  の代わりにパピルス46番(109頁2行目)では

35 このあたりの理論的な課題については、*TC: A Journal of Biblical Textual Criticism* 17 (2012) (<http://rosetta.reltech.org/TC/v17/index.html>) の Panel Review “Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri: Papers from the 2008 SBL Panel Review Session” by Juan Hernández Jr, Peter M. Head, Dirk Jongkind, and James R. Royse, 特に Dirk Jongkind を参照のこと。

36 Nestle-Aland 28 の脚注には記載がない異読である。

ΔΙΑΝΟΙΑΣ が記されている。ガラテヤ諸教会宛ての手紙 2 章 5 節で ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ の代わりにパピルス 46 番では ΘΥ とある。ΘΥ は「ノーメン・サクラム」であるので、パピルス 46 番 (160 頁 13 行目) では「福音の真理」ではなく「神の真理」となる。

このような唯一の読みの場合に、パピルス 46 番がすべて間違っているとは言い切れないが、逆にパピルス 46 番のみが正しい読みを残していると断言することも難しい。Colwell の理論の通りに、唯一の読みであれば、その写本を作成した写字生が作り出した読みである蓋然性が高いかもしれない。しかし、その読みは失われた底本に存在していた可能性は皆無ではない。あるいは、パピルス 46 番を底本として写本を作成した写字生が、その唯一の読みを訂正しないで、そのまま書き写したかもしれないが、そのような写本は、後に失われたかもしれない。個々の箇所、個々の読みに当たって検討することが必要不可欠である。それでも、確かな結論に到達するのは容易ではないかもしれない。

例えば、上記のヘブル人への手紙 10 章 14 節の場合、パピルス 46 番では 9 章 3 節 (57 頁の 2 行目の右端) で ΛΓΙΑ と書くべきところに ΛΝΑ と記されている。10 章 14 節の ΛΓΙΑΖΟΜΕΝΟΥΣ の語頭 ΛΓΙΑ の代わりに ΛΝΑ と間違えて書けば、ΛΝΑΖΟΜΕΝΟΥΣ となり、Ω を挿入して ΛΝΑΩΖΟΜΕΝΟΥΣ とすることは容易い。ところで、ガラテヤ諸教会宛ての手紙 2 章 5 節では通常「福音の真理 (ΛΛΗΘΕΙΑ ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ)」という読みが見出されるのに対して、パピルス 46 番のみで「神の真理 (ΛΛΗΘΕΙΑ ΤΟΥ ΘΥ)」という読みが見出される<sup>37</sup>。Roysse 曰く、「神の真理」という表現は、パウロ書簡中ローマ人への手紙 1 章 25 節、3 章 7 節、15 章 8 節に見出される一方で、「福音の真理」はガラテヤ諸教会宛ての手紙 2 章 5 節と 14 節のみに見出される。より一般的な「神の真理」という表現に影響されて、パピルス 46 番の写字生は「福音の真理」を間違えて「神の真理」と書いた、と断定する<sup>38</sup>。それほど単純に判断できる現象とは思われないが、如何であろうか。むしろ、ガラテヤ諸教会宛ての手紙では「福音の真理」は (表現としては二回しか用いられていないが) 鍵となる概念であって、それを「神の真理」と変更するのは、それほど容易い変更とは思われない。少なくとも、一つの可能性として「神の真理」

37 Nestle-Aland 28 の脚注には記載がない異読である。「ノーメン・サクラム」の ΘΥ と ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ の語頭の ΕΥ を写字生が見間違える混同することは十分に考えられる。ただ、単語の長さが大きく異なるので、両者を間違える可能性は低いように思われるが。

38 Roysse, *Scribal Habits*, 354.

という唯一の読みが正しい読みである可能性を探ってみる価値はあるように思われる。他の写本がすべて間違っていると考えるのには抵抗を覚えるかもしれないが、要はパピルス 46 番と同じ読みを採用した写本が失われた、ということかもしれない。

#### 4. ローマ人への手紙 16 章

本文研究上、有名で、新約聖書の本文研究の教科書的な書籍<sup>39</sup>で必ず取り挙げられるような箇所がパウロ書簡にも何か所がある。例えば、ローマ人への手紙 5 章 1 節<sup>40</sup>、テサロニケ人への手紙第一 2 章 7 節<sup>41</sup>である。パピルス 46 番はパウロ書簡集であったので、当初はそのような箇所も一部であったと思われるが、パピルス 46 番には残念ながら、この 2 箇所に該当する部分は現存しない。現存するパピルス 46 番で、本文研究上一番興味深い箇所は、ローマ人への手紙 16 章であろう<sup>42</sup>。詳細な点はともかく、大まかに言えば、パピルス 46 番では、ローマ人への手紙 15 章の終わりに、16 章 25 節から 27 節の頌栄が置かれて、その後には 16 章 1-23 節の挨拶が記載されている。

より詳細に見ていくと、パピルス 46 番の 38 頁 9 行目から 10 行目にかけてローマ人への手紙 15 章 33 節が見出される。15 章 33 節の「アーメン (ΑΜΗΝ)」はな

39 Bruce M. Metzger and Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (4<sup>th</sup> ed.; New York/Oxford: Oxford University Press, 2005); Kurt Aland and Barbara Aland trans. by Erroll F. Rhodes, *The Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989); David C. Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008)

40 Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament*, 255; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 286.

41 Metzger and Ehrman, *The Text of the New Testament*, 329-30; Aland and Aland, *The Text of the New Testament*, 283-85.

42 ローマ人への手紙 16 章の本文上の課題に取り組んだ古典的な書としては Harry Y. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979) が ある。Parker, *An Introduction to the New Testament Manuscripts and Their Texts*, 270-74 も参照のこと。

く、10 行目の途中から 16 章 25 節以降の頌栄が書き記されている。16 章 27 節は、19 行目冒頭の「アーメン (AMHN)」で終わっている。その後にローマ人への手紙 16 章 1 節以降の挨拶が書き留められている。

このようなパピルス 46 番の 38 頁の本文から、先ず 16 章 1 節から 23 節の挨拶がない本文が少なくとも一時的に（あるいは地域的に）流布していたことが想定できる。紀元 200 年頃に作成されたローマ人への手紙の写本であるパピルス 46 番の本文に、16 章 1 節から 23 節がないままで流布していた本文があり、後で、その挨拶が付け加えられた痕跡があることは驚きかもしれない。ローマ人への手紙の終わり方を巡っては、この挨拶の部分を含めて、様々な興味深い仮説が提案されてきた。関連して、興味深いことに、宛先（1 章 7 節<sup>43</sup>15 節<sup>44</sup>）の「ローマ」が欠落している写本も見出されている。そのために、ローマ人への手紙は本来、回覧形式の手紙であったのではないか、16 章の挨拶は、元来、別の場所に宛てて書き送られた手紙の挨拶部分であったのではないか、など様々な仮説が提案されてきた<sup>45</sup>。

ローマ人への手紙が手紙であったことを考慮し、しかもその手紙が本来の宛先であったローマ教会とは別の場所で読まれる状況を考察すれば、それほど不思議な現象ではなく、十分に説明できる。手紙とは、本来、差出人から宛先の個人または集団に宛てて書き送られた文書である。本当の手紙であれば、具体的な読者が一義的に想定されている。ところが、何らかの理由でそれが一義的な読者とは異なる人たちの手に渡り、その人たちが読み親しむようになると、その手紙は当初の執筆目的や意図から自ずと逸脱した機能を果たすようになる。とりわけ手紙の挨拶の部分とは、当初の手紙の受信者にとっては意味があり、重要なものであるが、それ以外の人たちにとっては余り重要ではない。パウロの手紙が宛先とは異なる教会で読まれたり、書簡集として収集されたり、最終的には新約聖書と呼ばれる聖書の一部に組み込まれたりすると、必然的に手紙という性質にある変化がもたらされる。

ローマ人への手紙に即して言うならば、あくまでもパウロはローマのキリスト者たちに伝えたいことがあったので、ローマ教会宛てに手紙を書き送った。ところが、ローマ以外のキリスト者たちも、この手紙に価値を見出して、好んで読み、さらに写本も作成した。すると、当初パウロがローマのキリスト者たちに伝えたいと思っ

43 Nestle-Aland 28 の脚注によると G; Or<sup>1739mg</sup>。

44 Nestle-Aland 28 の脚注によると G。

45 例えば、T.W. Manson, "Paul's Letter to the Romans-and Others," in K. P. Donfried (ed.), *The Romans Debate* (rev. and enl. Ed.; Peabody: Hendrickson, 1991), 3-15.

ていた具体的なことから離れて、より普遍的な内容に焦点を合わせて読まれるようになった、と思われる。即ち、ローマ教会宛ての手紙としてローマ教会という具体的な状況で読まれるのではなく、より普遍的でより神学的な内容の文書として読まれるようになった。

もちろん、手紙は、当初一通しかなかった<sup>46</sup>が、ローマ教会の人も含めて様々な人たちが読みたいと思って、書き写して写本が作成されるようになった。そして、パピルス紙が決して安価でなく、書写の作業が素人にとって決して容易い作業でなかったことを踏まえると、1章1節から16章27節までを忠実に書写することはなかった。そういう状況で、真っ先に16章の挨拶の部分が省略されることになったのは、想像に難くない。その結果、16章の挨拶の部分が欠落した写本ができ、頌栄が15章の終わりに付け加えられた。と同時に、16章の挨拶も明記された写本もあり、本来は16章の挨拶があったことに気が付いた写字生たちもいた。その結果、パピルス46番のような本文が生まれたと思われる。

パピルス46番のローマ人への手紙16章の本文では、異読が比較的多いが、特に興味深い異読が5節7節15節に見出せる。5節には「初穂」を意味する  $\lambda\text{Π}\alpha\rho\chi\eta$  という名詞が用いられているが、パピルス46番では  $\lambda\text{Π}\alpha\rho\chi\eta\varsigma$  となっている(39頁7行目)。つまり、 $\lambda\text{Π}\omega + \lambda\text{Π}\alpha\rho\chi\eta\varsigma = \lambda\text{Π}'\lambda\rho\chi\eta\varsigma$  (「初めから」を意味する)を意図した読みである。初穂というギリシア語単語を知らなかったために生じた異読であるか、単語と単語の区切り方を間違えたために生じた異読であると思われる。ところが、 $\text{Ο}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu\ \lambda\text{Π}'\lambda\rho\chi\eta\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\sigma\iota\alpha\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$  (「彼は、キリストへアジアの初めからである」)では、文が上手く続かない。やはり  $\lambda\text{Π}\alpha\rho\chi\eta$  が元来の読みであったと思われる。

7節と15節には固有名詞の「間違い」が見出される。7節の  $\text{Ἰουλίαν}$  が  $\text{ΙΟΥΛΙΑΝ}$  に(39頁10行目)、15節では  $\text{Ιουλίαν, Νηρέα}$  が  $\text{ΒΗΡΕΛ ΚΑΙ ΛΟΥΛΙΑΝ}$  となっている(40頁3行目)。7節の方は、ニュー(N)とラムダ(λ)を混同した結果、間違えたことが考えられる。15節に関しては、当初は二人の名前の順序が逆になっていただけであったが、そのことをギリシア語のアルファベットで表示した。ニューの上にベーター、イオータの上にアルファを書いて、後の名前(ΙΟΥΛΙΑΝ)が先で、

46 あるいは、パウロが記録として「カーボンコピー」を手許に保管していた可能性はある。そうすると、書簡集が早期に成立できた事情は説明しやすくなるが、今のところ明確な証拠はない。後代の例を挙げれば、ジュネーヴの改革者であるジャン・カルヴァンは、手紙の「カーボンコピー」を保管していた。

前の名前 (NHPEA) が後であることを訂正者は表示したつもりであった (Ἡ ΝΗΡΕΑ ΚΑΙ ἸΟΥΛΙΑΝ)。ところが、写字生はニューがベーターに、イオータがアルファに訂正されていると誤解して「訂正」したために、パピルス 46 番の本文に見られる名前に変更したと想定できる<sup>47</sup>。このような間違いが生じた経緯の説明以上に、名前が徐々に単なる名前となり、ほとんど意味が失われている様子が興味深い。当初の手紙の宛先であるローマの教会でなら、いざ知らず、後代の諸教会でローマ人への手紙が読まれる際には、16 章が余り重要でなくなり、単なる名前の羅列になっていたことが窺える。

## 5. 終わりに

パピルス 46 番がどのような写本であるか概観してきた。パピルス写本としては 100 頁もある大部な写本であるので、このような小文で網羅しきれない面は多々あるが、最古のパウロ書簡集であるパピルス 46 番がどのような写本であるか、多少なりとも全体像が分かり易いように概観してみた。

G. Zuntz は、パピルス 46 番の初期の研究で、ヘブル人への手紙とコリント人への手紙の本文を中心にして取り扱っている。そして、書写の間違いが多く、しかも憶測に基づく古代の校訂を保存しているので、パピルス 46 番の単独の証言による読みは受け入れるべきではない、と指摘する。その上で、Zuntz がパピルス 46 番の本文で優れていると評価できる、具体的な箇所を例に挙げて論じている<sup>48</sup>。ところが、Zuntz が評価するような読みは、Nestle-Aland 28 版では、ほとんど本文に採用されていない。このような意見不一致に、本文研究という専門分野がどのような専門分野であるか示唆されているようにも思われる。本文研究という専門分野が主観的な判断に依存して左右せざるを得ないので、より科学的学問に整えるために、統計学的手法が Nestle-Aland の改訂過程で導入されたのかもしれない<sup>49</sup>。

47 Royle, *Scribal Habits*, 332-35.

48 Zuntz, *The Text of the Epistles*, 23-34. 具体的にはコリント人への手紙第一 2 章 4 節、ヘブル人への手紙 12 章 1 節、コリント人への手紙第一 14 章 39 節である。

49 Gerd Mink, "Contamination, Coherence, and Coincidence in Textual Transmission: The Coherence-Based Genealogical Method (CBGM) as a Complement and Corrective to Existing Approaches," in *The Textual History of the Greek New Testament: Changing Views in Contemporary Research*, ed Klaus Wachtel and Michael W. Holmes (Text-Critical Studies 8; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 141-216.

仮に、最古のパウロ書簡集の写字生の仕事がお粗末で、本文が信頼に足るものではないとしたら、パピルス 46 番を研究することによどのような意義があるのだろうか。パピルス 46 番がパウロ書簡集の最古の写本である以上、シナイ写本やヴァティカン写本などの優れた大文字写本よりも前に作成された。同時に、今は失われたが、シナイ写本やヴァティカン写本に残された本文を伝えた写本もパピルス 46 番と同じ時代にあったことが示唆されている。現在の本文研究の成果によると、パピルス 46 番よりも Nestle-Aland 28 版の方が原典により近い、正しい本文を提示している。そういう意味では、パピルス 46 番は、最古であっても最良の本文を伝えていないことになる。それでもパウロ書簡集の本文の変遷の一コマをパピルス 46 番は伝えている。パピルス 46 番のような変遷を経ないで正しい本文を保存して後代に伝えた写本もあったことが示唆される。そういう意味では、パピルス 46 番は「裏」の歴史かもしれないが、パウロ書簡集の本文の歴史の一コマを残していることは興味深く、意義深い。パウロの手紙の原典とシナイ写本やヴァティカン写本の間をストレートに橋渡しする写本ではないことは少し残念ではあるが、現存する本文が書写され、継承してきた様子を垣間見ることができることには違いない。他のパピルス写本をはじめ大文字写本などの本文と幅広く比較検討して、全体像をより良く把握することができるようになることを期待しつつ今後の課題として残したい。

# [調査報告] 東京基督教大学における 自己調整学習理論に基づく学習支援の取り組み

杉谷乃百合

(東京基督教大学准教授)

自己調整学習理論<sup>1</sup>にピアサポート<sup>2</sup>を取り入れて構成した学習支援システムを本学で実施して4年が経つ。これまでの取り組みの紹介を兼ねて、考察、結果、展望をまとめる。

## 1 理論的背景

ピアサポートによる本学の学習支援システムは、バンデューラ (Albert Bandura) の社会的認知理論<sup>3</sup>から派生している自己調整学習理論を基盤として構成されている。バンデューラは伝統的な社会的学習理論に、社会的モデリング、観察学習、代理強化等の原理を導入して、人間の機能に関する認知的な相互作用モデルを説いた。この理論をバンデューラは社会的認知理論と呼んだ。社会的認知理論では人間の機能は、行動、環境、個人の三変数の相互作用が含まれ、自己調整学習はこの三項の相互作用として理解される<sup>4</sup>。環境の力や潜在的な内的衝動によってのみ行動する受動的な有機体でなく、自らを組織化して能動的に行動し、内省し、自らを調整することが人はできる存在なのである。人は自らの環境と社会システムを生成し、同時に、生成される、というのがバンデューラの考えである。つまり、自分の行った行動の結果に対する解釈の仕方が、その人の環境と個人要因 (変数) に

1 Barry J. Zimmerman, "Investigating Self-regulation and Motivation: Historic Background, Methodological Developments, and Future Prospects." *American Educational Research Journal* 45 (2008): 165-83.

2 Alexander W. Astin, *What matters in college?* San Francisco: Jessey-Bass, 1999.

3 Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1986.

4 Barry Zimmerman and Dale H. Schunk, ed., *Educational Psychology*. Mahwah: Erlbaum, 2004.

影響し変化をもたらし、それが次の行動にも影響と変化をもたらす。このプロセスにおいて「認知」が果たす役割はとても重要となる。社会的認知理論は様々な視点を提供し、学習や学生生活においても人間の機能の向上のため、適切な活動にはどのように取り組めばいいのかを考えることができる。学ぶ者の歪んだ自己信念や感情、思考における習慣等の個人要因が改善されることで、学びのスキルや学習を調整する活動等の行動要因は促進される。また環境要因である教室、学校、地域等がもし学習者の学習に関する態度や学習行動を阻害していたとしたら、環境要因を改善することによって学習者のコンピテンスは高まる可能性がある。

自己調整 (self-regulation) は様々な立場の理論から研究が行われているが、自己調整とは、個人がどのように思考や行動を調整しているのかそのあり方をさす。人間の学習を取り扱う自己調整学習 (self-regulated learning) の定義は一般的には、個人が学習に必要な適切な知識や技術を習得し、適材適所で自らが行う操作をさす。社会的認知理論の自己調整学習の初期研究では、認知、動機づけ、行動のプロセスに能動的に関わる個人の能力に焦点が当てられていたが<sup>5</sup>、最近の研究は、感情を調整する能力<sup>6</sup>、目標達成に向かった特性<sup>7</sup>が強調されている。ジーママン (Barry Zimmerman) の定義<sup>8</sup>を使うと、自己調整学習とは、学習目標の達成のため、組織的に認知、行動、情動を喚起させ、持続する過程である。そこには、目標に向けた活動が含まれ、学習者はそれらの活動を開始、修正、維持する。この自己調整は状況特殊性<sup>9</sup>をもち、場面限定的で、普遍的な特性ではなく、また、特定の発達レ

- 
- 5 Barry J. Zimmerman and Albert Bandura, "Impact of Self-regulatory Influences on Writing Course Attainment," *American Educational Research Journal* 31 (1994): 845-62.
  - 6 Paul R. Pintrich and Akane Zusho, "Student Motivation and Self-regulated Learning in the College Classroom," in *Higher Education: Handbook of Theory and Research*, Vol. 17, edited by John C. Smart (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 2002), 55-137.
  - 7 Paul R. Pintrich and Dale H. Schunk, *Motivation in Education: Theory, Research, and Applications*. Merrill: Prentice Hall, 2002.
  - 8 Barry J. Zimmerman, "Attaining Self-regulation: A Social Cognitive Perspective," in *Handbook of Self-regulation*, edited by Monique Boekaerts, Paul R. Pintrich and Moshe Zeidner (San Diego: Academic Press, 2000), 13-41.
  - 9 Barry J. Zimmerman, "Academic Studying and the Development of Personal Skill: A Self-regulatory Perspective," *Educational Psychologist* 33 (1998): 73-86; Barry J. Zimmerman, "Self-efficacy in Educational Development," in *Self-efficacy in Changing Societies*, edited by Albert. Bandura, (New York: Cambridge University Press, 1995),

バルをさすものでもない。この理論では、学習者は情報を受け身的に受容するというよりは、学習目標に向かって能動的に動き、目標達成を制御しようとする者と理解される。

パスカレラとテレンジーニ (Ernest Pascarella, Patrick Terenzini) の研究<sup>10</sup>では、教室外での仲間 (ピア) との関わりが学習に積極的な影響があることを示している。また彼らは、大規模な学生調査において、正課教育と学習支援が統合された学習経験の効果に関してデータを提供している。正課教育と学習支援の統合が起こる大切な学内要素としてピアとの相互関係と教員との相互関係があげられている。また、教授法の効果のあるテクニックとしてピアチュータリングがリストされている。アスティン (Alexander Astin) は、ピアによる影響の本質は解明されていないが、社会的にも心理的にもピアの影響は、大学時代の成長と発達において一番影響力のある源であると述べている<sup>11</sup>。

## 2 ピアチュータリング

東京基督教大学では、2003年度から成績不振者への学習支援を教務部と学生部との協働により開始した。学業不振は単なる基礎学力低下・不足の問題ではなく、メタ認知や精神の健康の不調に関連しているという学生相談室の見識を受けて、教務部と学生部が連携を取りながら学習支援のシステムを構築する歩みが始まった。10年続いた学生相談室スタッフが中心となって学習支援を受ける学生をサポートする体制を変更し、2012年度からはピアチュータリングによる支援制度を採用した。自己調整学習理論を理論的背景に、学習不振者 (全学期の GPA が 1.80 未満) の学習意欲を喚起し、彼らがメタ認知を発達させ、学習スキルを身につけ能動的な学習者になることを長期目標として、短期目標としては、当該学期の GPA を 1.80 以上にすることを目指して学習支援を行っている。

ピアチュータリングは、学習支援スタッフによって選ばれ、新年度開始前にトレーニングを受けた学生チューター (累計 GPA 3.00 以上、学部3年生以上) をテ

---

239-56.

10 Ernest T. Pascarella and Patrick T. Terenzini, *How College Affects Students: Findings and Insights from Twenty Years of Research*. San Francisco: Jossey-Bass, 1999.

11 Alexander W. Astin, *What Matters in College? Four Critical Years Revisited*. San Francisco: Jossey-Bass, 1993.

ーティと学期ごとにマッチングさせて行っている。チューターの受けるトレーニングは三つのトレーニングセッションから成り立ち、各セッションは2時間の講義内容に相当する。その内容は、学習支援チュータリングの目的、チューターの資質と心構え、職務内容、守秘義務を含むチューターの倫理規定、自己調整学習の循環過程の学び等である。3日に分けてトレーニングをする場合の他、それに参加できなかった学生対応として集中講義型で行うパターンもある。チューターは有給である。

ピアチュータリングは、週1回1時間、一対一で行われる。ピアチュータリング専用の学習室、LSC (Learning Support Center) 室が設けられているが、学習に集中できる場所を自分たちで選ぶケースも少なくない。学習支援としてのチュータリングは、いわゆる「家庭教師」とは異なり、学習成績不振者の多くの場合の課題である、メタ認知的な事柄に焦点を当てていることに特徴がある。授業出欠の確認、時間の管理、課題に関する計画と実行、教材の整理、学習計画作成等におけるサポートや、学習方法、レポートや課題の進め方においてアドバイスを受け、計画、実行を目指す。

チューターのセッション以外での任務は、「学習支援チュータリング報告」を記入して教務部に提出することである。提出された報告を担当職員が確認をして、チューターからの質問やコメントに対してメール等で対応、サポートする。チューターは学期中のフォローアップミーティングと学期終了後のレビューミーティングに参加し、状況の確認とチュータリングに関するアドバイス等を受ける。

### 3 結果と展望

ピアチュータリングを受けた当該学期と前学期のGPAの比較においては、おおむね積極的な変化が観察される。メタ認知的要素の時間管理や課題の優先順位に関するアドバイス、チューターによる定期的な支援により学習計画のプランと実行による成功体験等で学修意欲が向上する者もいた。しかし、成績が向上して学修支援対象でなくなった学生が再び成績不振になるケースも観察されている。自己調整学習方略のトレーニングは学習者の能動性を喚起し、学習者が自身の学習に対して主体的になるために効果的であるという研究<sup>12</sup>を支持するように思われると同時に、

12 Wilbert J. McKeachi, Paul R. Pintrich and Y. G. Lin, "Teaching and Learning Strategies," *Educational Psychologist* 20, (1985): 153-60; Barbara K. Hofer and Paul R. Pintrich, "The Development of Epistemological Theories: Beliefs about Knowledge

トレーニング期間やトレーニング効果の持続の問題も投げかける。自己調整学習はシュンク<sup>13</sup>が指摘しているように、学習による認知的進歩をモニタリングするメタ認知の働きが重要で、メタ認知の働きが自己調整学習の成立に大きく関わっていると考えられている。

細川<sup>14</sup>がピアサポートという方法の有効性の考察で、学生同士という関係の気安さ、影響力の大きさ、ピアサポーター自身の成長にもつながるという点は、本学の学習支援チュータリングでも観察される。チューティの学習不振の改善と同時に、チューターが他者理解をすることの重要性を学ぶ機会になっているという報告もあがっている。

学習の課題や学習の問題は教務部を中心にピアチュータリングで対応し、心理面やパーソナリティ等の複合的な問題は学生部と教員が連携をして対応をしてきた。これからのチャレンジとしては、ピアチュータリングでは対応できない、根本的な学力不足、学習障害、心理的不適応や精神の病等が休学、退学になるケースもあり、入試制度の見直し、学ぶコミュニティーとしての環境作り、教職員間の更なる連携が必要とされている。また、小貫<sup>15</sup>の指摘するように、学生の認知発達（知力成長）と心理発達（人間的成長）という二つの学習要素の統合を、正課教育と学生支援の分断が起らないよう、大学という組織の各部門が有機的に働くための努力と工夫をさらに試行錯誤しつつ、学生達と共に歩む姿勢が教育の現場では求められている。ピアチュータリング学習支援のような、ローカル大学の現状に即した準カリキュラムの開発は、学生全入時代の教育の要である。

---

and Knowing and Their Relations to Learning,” *Review of Educational Research* 67 (1997): 88–140; Barry J. Zimmerman, “Sociocultural Influence and Students’ Development of Academic Self-regulation: A Social-cognitive Perspective,” in *Big Theories Revisited*, edited by Dennis M. McInerney and Shawn van Etten (Charlotte: Information Age Publishing, 2004), 139–64.

13 Dale H. Schunk and Barry. J. Zimmerman, ed., *Motivation and Self Regulated Learning*. New York: Erlbaum, 2008.

14 細川和仁「初年次教育における学習ピアサポート活動」（『秋田大学教養基礎教育研究年報』第8号、2008年、1-91頁）

15 小貫友紀子「米国学生支援における学習者中心主義への転換要因とアセスメントのインパクトについて」（『名古屋高等教育研究』第4号、2014年、97-116頁）

[参考文献]

- Bandura, Albert, "Perceived Self-efficacy in Cognitive Development and Functioning," *Educational Psychology* 28 (1986): 117-48.
- Schunk, Dale H., *Learning Theories: An Educational Perspective*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1996.
- Trenzini, P., Pascarella Ernest and G. Blimling. "Students' Out-of-Class Experiences and their Influence on Learning and Cognitive Development: A Literature Review," *Journal of College Student Development* 37 (1996): 149-62.

# [研究ノート] 地域教会の福祉実践へのチャレンジと課題 教会における11年間の福祉実践の総括と各地に広がる教会福祉実践への考察

井上貴詞

(東京基督教大学准教授)

## はじめに

論者は、土浦めぐみ教会（日本同盟基督教団）が教会の宗教法人格で行う介護保険指定事業（喜楽希楽サービス）の運営委員長として11年間の実践（その準備設立から数えると12年）に関与してきた。その間に、論者の立場は、キリスト教主義の社会福祉法人の一職員としての立場から、教育機関（本学）に転向している。このことは論者に複眼的に福祉の実践とかかわり、考察する機会を与えてくれた。すなわち、大規模な社会福祉法人の職員からの観点、教会で行う小規模な介護サービス事業所の運営責任者という観点、並びに大学の教育研究者という立場からの観点である。さらに、日本各地で大規模な社会福祉法人に依らずに、地域に密着しながら取り組む教会の福祉実践事例を複数視察してきた。

本論では、前半において戦後から今日までの「教会と福祉実践との関係」の一端を整理し、後半では土浦めぐみ教会の介護事業「喜楽希楽サービス」の11年の歩みを振り返り、その果実と課題を抽出する。さらに、各地に広がりつつある教会による福祉実践のタイプを紹介し、地域社会の福祉ニーズに密着した教会による小規模な福祉実践の意義と、親密圏から公共圏に出ていく（開かれる）際の教会による福祉実践のメリットやリスクを考察することを通して、今後の実践と研究のためのリサーチクエスションを描き出したい。

## 1. 今日までの「教会と福祉実践（ディアコニア）」の関係

### 1-1. 戦後の教会と福祉の関係

阿部志郎は、教会の使命と社会事業の宣教的役割についてこう述べている。

「建物の頑迷な管理人」としてではなく、常に「機動性ある旅人」として、社会のニードに対して主体的に応答するところに、キリスト教社会事業の意義がある<sup>1</sup>。

阿部のこの言説の初稿は、半世紀前も遡るものなので「社会事業」となっているが、これを今日の社会福祉事業と置き換えても意味は通じる。ここで阿部は、教会の宣教の手段としての社会事業であってはならないとして、その独立した使命、目的を解きながらも、ここでいう「キリスト教社会事業の主体性」とは、社会事業そのものにあるのではなく、「世に仕えていく教会の姿勢」に根ざしているものだという。

この視点、考え方は間違いないと考えるが、その後の社会福祉法人中心のキリスト教福祉実践の歩みは、教会がその方向づけを後押しするようなエートスとなったとは言い難い。おおよその傾向としてであるが、戦後のキリスト教主義の社会福祉法人の働きは、行政から委託され、要求される事業の拡大とは裏腹に、キリスト者職員は激減し、そのスピリットは希薄になった。中には、「キリスト教」がすっかり看板だけになった事業もある。また、措置制度の元においては、官僚制の強力な影響によって、意図せずとも「官化」したキリスト教社会福祉事業も少なくない。例えば、1979年の「元号法」制定にあたっては、キリスト教会（界）は「天皇制」の復活を懸念して強く反対したが、キリスト教社会福祉法人の多くは、行政の指導の文書にならって何の抵抗もなく「元号」を使ってきた。役所に提出する必要のない内部文書においても然りである。

一方で教会の方はどうかといえ、教会の支援や宣教師の働きによって開始された福祉事業といえども、そもそも教会との間に理解の隔たりがあったため、やがて福祉事業とは遊離していく傾向があった。教会は、キリスト教社会福祉法人を支援する形で一定の社会的役割を果たしてきた。とはいえ、キリスト教社会福祉が本来教会の「この世への奉仕の務め＝ディアコニア」を担っているという意識は薄かったかもしれない。「制度的な教会」を形成することに重点をおく神学の中では、社会福祉の担い手を育て、事業体に派遣していくという神学は育ちにくく、今日まで（特に福音派では）神学教育の中に社会福祉についての教育カリキュラムは皆無に等しかったことはそのことを如実に示している。

---

1 阿部志郎『キリスト教と社会福祉の戦後』海声社、2001年、45頁（下線は筆者）。

## 1-2. ディアコニアの意味と定義

ここで前述した「ディアコニア」の意味と定義について、門脇聖子による説明を以下に要約・引用して紹介しておく。本論でディアコニアと呼ぶ時には、このような4つの意味や定義を含むものとして使用する。

- ① ディアコニアは、ギリシャ語の原意は奴隷の給仕の行為を意味する。ディアコニア憲章と呼ばれるマタイ 25 章 32 節以下のように、窮乏や孤独のニーズに応える行為の総称である。何が本当に必要かを洞察する愛の感受性と具体的行為が必要とされる。
- ② ディアコニアの対象は、苦しんでいる人であり、同時にイエス・キリストである。主イエスに仕える心で隣人に仕える時に、私たちの差別の心や報いを期待する心から自由にされ、心から相手を尊重する気持ちがわかあがる。
- ③ ディアコニアは、私たちに与えられている様々な賜物を人々のために役立てることである。仕えるために来られ、多くの人の贖いの代価として来られた主イエスは（マルコ 10 章 45 節）、真の意味のディアコノス（仕えるもの）でいますお方である。
- ④ 主イエス様との人格的な出会い、赦し、愛こそが私たちをディアコニアに生きるものとさせる。<sup>2</sup>

## 1-3. ヘンドリック・クレマーのディアコニアの教会論的位置づけ

ヘンドリック・クレマーは、教会に反映される預言者・祭司・王のキリストの三重の職務に対して、「ディアコノス（しもべ）」の職務を加えて、「四重の職務」としてこれを深めることを提言したことでよく知られている<sup>3</sup>。しかし、その提言の前に、キリストの三重の職務には「キリストのディアコニア、つまり世界に対する『ミニストリー』の表現のさまざまな次元の包括的な姿が示されている」<sup>4</sup>とも述べており、これらの三重の職務は「(キリストの)『悩めるしもべの職務』」<sup>4</sup>によっての

---

2 門脇聖子『ディアコニアその思想と実践』キリスト新聞社、1997年、14-15頁

3 ヘンドリック・クレマー、小林信雄訳『信徒の神学』新教出版社、183頁

4 クレマー、前掲書、175頁

み正しい視野と意味とを獲得しうる」とも提言している<sup>5</sup>。論者は、四重の職務よりも三重の職務にすでにディアコニアの概念が含まれているという提言をより支持したい。その理由は、三重の職務に加えてもうひとつとすると、受け取る側に優先順位や対立・葛藤をもたらすこと、クレーマーが結語において、神学者と牧師と信徒の範疇、並びにその課題と召命を「あの深淵にして革命的な『ディアコニア』の概念のもとにおくことを要する」と述べているからであり<sup>6</sup>。「教会はディアコニアである」という宣言をより真正面から強調できるからである。

また加藤は、そのような観点から『奉仕』や『宣教』が広義に理解されればならぬように、牧会も広い意味でこの世とその生活のすべてを対象とするものでなければならぬ」とクレーマーの思想を紹介している<sup>7</sup>。

さらに、下記のような「ミニストリー」という用語のより包括的なクレーマーの理解に通じると考える。

「ミニストリー」という語を、制度あるいは組織としての教会の直接奉仕を仕事としている働き人の群れにのみ保持し、むしろ限定することは、はなはだ誤りやすく、また人為的な事柄に思える。(中略) かくして、教会全体が「ミニストリー(職務)」あるいは「ディアコニア」なのであるから、神学的に言えば、信徒の職務(ミニストリー)は、いわゆる「教職者」(ミニストリー)と同じく、教会の真の存在と召命にとって本質的な構成要素である。<sup>8</sup>

クレーマーは、教会論としてこのようにディアコニアとミニストリーの位置づけをしている。しかしながらこのような神学的問いかけは、これまでの日本の教会においては内実化されず、教会と福祉との関係が神学的に掘り下げられる機会は少なかった。少なくとも、ディアコニアが教職者も信徒も含むすべての「聖徒のミニストリー」であるという位置づけがなされれば、日本の教会に常識化している「献身者=牧師、伝道師」という定義・概念や教会の職務(牧会)の射程の狭さも払拭されていたかもしれない。そして、そのような神学的意義付けがされれば、主に召し

5 クレーマー、前掲書、183-184頁

6 クレーマー、前掲書、231頁

7 加藤邦雄・小林栄『世にあるキリスト者——ヘンドリック・クレーマーの思想』日本基督教団出版部、1960年、49頁

8 クレーマー、前掲書、187-188頁

だされ、教会から派遣されて働く福祉現場のキリスト者の職業観の確立や人材不足緩和にも貢献があったと考えるのは行き過ぎとは思えない<sup>9</sup>。

#### 1-4. 教会と地域福祉

先のクレーマーは、「教会の奉仕の職務は、人間生活の全体に対して、また全領域にわたって関わってゆくという広さを示してくれる」とも述べている<sup>10</sup>。これを今日的な日本の福祉の脈絡に解しているのであれば、「教会と地域福祉」というテーマになろう。人々の精神的紐帯、共同性と参加、助け合い育み合うコミュニティの醸成を重視して、地域の中で公私の様々な資源や機関が協働して問題を解決しようとするのが地域福祉である。

近年、「地域包括ケアシステム」という言葉が盛んに聞かれるようになった。特に介護保険制度の2012年改正を機に、国は、介護が必要になった高齢者が住み慣れた自宅や地域で暮らし続けられるように、「医療・介護・介護予防・生活支援・住まい」の五つのサービスを、一体的に受けられる支援体制として地域包括ケアシステムづくりの構築を声高に主張している<sup>11</sup>。このシステム作りには、制度を整えていくという側面と共にインフォーマなる市民・住民の力をシステムの中で活用していくことが強調されている。

戦後から約半世紀、措置制度が社会福祉政策の主軸となっていた時代において、教会は、キリスト教主義の社会福祉施設を応援するかたちで、福祉への取り組みをしていたといえるのであるが、個々の教会が置かれている地域社会のニーズにどう対応するかというテーマには真正面から向き合ってきたとは言い難い。欧米の地域福祉にはコミュニティの核に教会が存在するが、日本の教会は地域社会との関係を考える契機は少なく、「地域福祉の課題」を牧会や宣教の概念カテゴリーの蚊帳の外とみる傾向が強かったといえる。しかし、その要因は、所属する教団の伝統や方

---

9 ある女性がキリスト教介護施設で働くことを通してキリストの福音にふれ、教会で洗礼を受けた。しかし、その教会の牧師は日曜日に勤務が入る介護施設での仕事はふさわしくないので辞めるように忠告し、その姉はショックを受けてその教会を離れてしまった。従来の「教会形成型の神学」が招いた悲劇である。

10 クレーマー、前掲書、186頁

11 詳しくは、以下の厚生労働省ホームページを参照。 [http://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/hukushi\\_kaigo/kaigo\\_koureisha/chiiki-houkatsu/](http://www.mhlw.go.jp/stf/seisakunitsuite/bunya/hukushi_kaigo/kaigo_koureisha/chiiki-houkatsu/)

針、個々の教会の厳しい経済実情や神学教育の射程の狭さに依拠するものなので、決して個々の教職者の能力や意識に問題があったわけではないことは銘記しておきたい。

介護保険制度におけるケアマネジメント導入にあたって、イギリスのケアマネジメントの概念と実践は参考にされてきたが、地域包括ケアシステムの構想も同じくイギリスの1990年のコミュニティケア改革に触発されている<sup>12</sup>。さらにその伏線となっているのが、地域社会において保健、教育、住宅、児童その他の福祉サービスを統合した対人福祉サービス部門発足を提起した1968年のイギリスのシーボーム報告である<sup>13</sup>。

1970年代前後のイギリスで地域社会における統合的な対人援助システムが構築されようとしている脈絡の中で、そこに呼応するかのように（あるいは先んじて）、牧会者でありソーシャルワークの学位を持つG・ラベル（George Lovell）の「The Church and Community Development（教会と地域福祉実践）」<sup>14</sup>が1972年に教会と地域福祉実践の基本的態度を示すものとして出版されていることは非常に興味深い。1970年代といえば、国内では社会福祉六法体制が整い、国による社会福祉施設緊急整備五カ年計画などが打ち出され、コミュニティとは切り離されたところに福祉施設が次々と作られた時期である。この当時の教会といえば、地域社会の福祉ニーズに目を向けるという実践事例は稀であった。しかし、30年近くを経て邦訳されたラベル牧師の指摘は、今日の日本の教会と地域福祉を考えるうえで示唆に富むので、その言説のいくつかを抜粋・要約して紹介しておきたい。

- ① 地域福祉実践において、教会はコミュニティに認められる奉仕を教会の使命と一部とするべきである。地域福祉実践は、政府機関や他の単一機関が担当してもうまくはいかない困難を抱えている。公的ないし民間のあらゆる機関のすべての利用可能な社会資源の動員を必要とする。<sup>15</sup>
- ② 神がキリスト者をこの世に遣わせたのは、人々を教会の一員にするという意味において伝統的に解釈してきた。教会の使命を限定してしまうことの危険

12 川島ゆり子『コミュニティケア概念の変遷』関西学院大学紀要、2007年、79頁

13 多田羅浩三『イギリスにおける地域包括ケア体制の地平』（海外社会保障情報 No.162）、2008年、18頁

14 G・ラベル、小田兼三訳『教会と地域福祉実践』新教出版社、1998年

15 ラベル、前掲書、71頁

性の一つは、教会が世界と共によりよい理想的に近いコミュニティに向かっていくのではなく、ただ単に教会を栄えさせる方向のみを考え始めることにある。<sup>16</sup>

- ③ 神の教会であると同時に、神の世界でもあり、神は双方に生きて活動している。イエス・キリストの教えを教会員、非教会員の共有の体験という事実に適用するならば、キリスト者に好意を示す人々が、キリスト者とともに協働するのであり、逆にいえば非キリスト者はキリスト者との協働を受け入れることになるのである。<sup>17</sup>
- ④ キリスト者は、人間とその社会的、物理的環境との創造的關係が、神の召命であると信じている。もし人間がその環境を秩序づける命令を受けているとすれば、人間自身に起因する問題の存在にも気づかなければならない。地域福祉実践は、キリスト者がコミュニティの生活課題の解決と、人々の物質的、社会的環境を發展させ、秩序づけるという課題に寄与するのを可能にさせる。<sup>18</sup>

G・ラベルは、さらに教会が関与する地域福祉実践のプロジェクトとして、以下の7例を紹介している。

- ① 教会施設における青少年活動、コミュニティセンター活動と教会
- ② 教会とコミュニティ協会
- ③ 特定のプロジェクトにおける教会の協力
- ④ 対人サービスを提供する教会
- ⑤ 教会と人々の苦情
- ⑥ 教会とコミュニティの小グループ
- ⑦ 教会による相互支援の機会の提供

G・ラベルのこの7例を現代日本社会の文脈に照らして教会が適用して実践することは可能である。①は、教会が会堂の一部を地域カフェのような場や地域に開かれた交流の場、学びの場などに解放することによって教会がコミュニティセンターの

---

16 ラベル、前掲書、82頁

17 ラベル、前掲書、82-84頁

18 ラベル、前掲書、87-90頁

機能を果たせるであろう。②のコミュニティ協会は、日本でいえば市町村社会福祉協議会である。教会が市町村社協に献金をしたり、市町村社協とパートナーシップを取ったり、市町村社協の事業の委託を受けたり、場を提供するということは、すでに日本国内においても散見できる活動である。③は、例えば地域における麻薬や危険ドラッグなどの撲滅活動キャンペーンなどに協力するなどが考えられる。④は、対人サービスを直接に提供するという方法を通しての地域福祉実践である。これは、本研究の後半の例で詳しく述べるが、単に対人サービスを提供すれば良いというのではなく、コミュニティ形成にどう参与するかという地域福祉の視点が必要である。⑤は、行政や既存の福祉機関が気づかない（あるいは無視している）地域の人々の痛み、苦悩、悩みの代弁機能や行政サービスとの橋渡しをする媒介的機能ともいえる側面を教会が担うということであろう。⑥は、地域で行われているDV被害者（加害者）のセルフヘルプ活動、認知症者の介護者家族会などの小グループへの連携と支援、⑦は、まだ日本では普及していないが有償の組織化された教会内での相互扶助活動等が挙げられる。

教会と地域福祉という観点で考えれば、以上のようなGラベルの言説は、地域教会が地域社会に密着して取り組む先駆的福祉実践の中に既に体现されているし、東日本大震災後の被災地における教会やキリスト教団体の福祉的取り組みをふりかえって整理することにも役立つといえよう。

## 2. 土浦めぐみ教会における介護保険指定事業の取り組み

### 2-1. 喜楽希楽サービスの概要

#### ① 理念

「あるがままの私たちを受け入れて下さる神の愛とお一人おひとりの「～したい」の（思いを大切に。ともに味わう新たな喜びを……。」

喜楽希楽サービス<sup>19</sup>では、ご利用者一人ひとりが神に愛されている尊いのちであり、ひとりひとりが神に生かされ、人生の宝を持っていると理解し、上記のような理念を掲げている。モットーは「主役はあなた！」で、利用者の自立（自律）支

19 喜楽希楽サービスの命名の由来は、「（利用者が）神を喜び、隣人を楽しませ、天国の希望に輝いて、人生を楽しむ」というフレーズの頭文字からきている。

援を促し、主体的にその人らしく日々を生きることができるよう支援している。こうした理念やモットー、命名に込められたビジョンを実現するために、喜楽希楽サービスでは、介護専門職が良かれと思うケアやプログラムを一方向的に提供するのではなく、利用者一人ひとりの「～したい」という思いを大切に受け止めてケアを行っている<sup>20</sup>。

## ②サービスの部門（種類）

### A 通所介護（デイサービス）

通称「日帰り介護」のサービスである。送迎があり、入浴、食事、レクリエーション（趣味活動）、体操や機能訓練などが提供され、和やかで楽しい交流と四季折々のドライブ、お花見、散歩、買い物、カラオケや芸術の鑑賞などのイベントがある。特徴としては、毎日教会の牧師が訪れ、励ましと希望を語るメッセージタイムがあることや（当然強要はせずに利用者の選択）、利用者のニーズに応じて個別のプログラムを展開することである。食事は、調理スタッフとボランティアにより手作りのカロリー計算された食事が提供され、おやつもある。

### B 訪問介護・介護タクシー

訪問介護は、いわゆるホームヘルパーの派遣事業である。デイサービスと異なり、一人一人の家庭環境は千差万別。プライバシーに留意し、身体介護、生活援助（家事援助）を行う。ご利用者は、一人暮らしで身の生活支援が必要な方から、重度の寝たきりの方まで多様である。重度な方ほど、訪問介護単独でのサービスで支援することは困難なため、通所サービスや訪問系の看護やリハビリのサービスと連携してケアを提供する。提供の曜日は、月曜日から土曜日までである。喜楽希楽サービス訪問介護事業は、運輸局の事業許可を得た介護タクシーもあるので、介護保険給付を利用した通院乗降介助（介護保険介護タクシー）も実施している。

### C 居宅介護支援サービス

いわゆるケアマネジャー（介護支援専門員）が、利用者の居宅（自宅）を訪問し、

---

20 「～したい」と大切にすると、短絡的に高齢者の要望（demand）に従うということではない。自分から発することのできない、自らも気づいていない「あるべき理想の自分らしい姿、生き方」に基づく素朴で潜在的な思いを指す。その「～したい」という思いを引き出す（発見する）ためには、利用者スタッフと共に紡ぎ出す作業が重要である。

在宅での利用者の主体的な選択と生き方を総合的に支援するケアマネジメントである。

様々な利用者と家族の人生模様があり、利用者と家族の意向が衝突することも珍しくなく、ケアマネジャーは、利用者の力や課題を見積もりながら、利用者の主体性を引出し、家族やサービス提供機関との調整を行い、ケアプラン作成を支援する。孤立（孤独）、虐待、金銭や法的問題、医療依存度の高いケース、家庭内に別の障がい者がいる多問題ケースや共依存などその支援には広範囲な知識と高度な支援技術と倫理観が求められる。

### ③ サービスの提供場所

2003年事業開始以来10年半は、平日の教会堂一階の多目的ホール（土日は教会で使い、平日はデイサービス用にセッティング）を使用してきた。2014年3月より「福祉館しおん」に引越し、新たなデイサービス用途向けに設計された環境でサービスが提供されている。

### ④ 利用者の状況（2013年度）

通所介護は、1日平均12名、最高18名、月延べ利用者数250名前後であるが、福祉館しおんに移転後は、利用者も増えつつあり、1日平均13名、多い曜日は1日20名に達することもある。2014年9月より月曜日から金曜日に加え、土曜日もサービス提供を開始し、地域の福祉ニーズに応えようとしている。

訪問介護は、1日平均利用世帯数10件、月延べ利用者数230名前後である。居宅介護支援は、月利用者数47件であるが、件数はここ数年増加しつづけ、最も伸びているサービスで2014年8月時点で約50件である。

他にも、介護予防事業や市町村から委託される要介護認定調査事業等がある。

### ⑤ スタッフ

通所サービススタッフは、常勤専任4名、非常勤7（栄養士・調理師含）で、訪問介護スタッフは常勤1名、非常勤2名、登録ヘルパー1名であるが、兼任している非常勤ヘルパーが5名いる。送迎専任の非常勤2名、居宅介護支援のケアマネジャーが常勤専任1名、兼任2名で、非常勤1名で、この他に通所の専任相談員1名、看護師常勤1名、非常勤1名、介護タクシーの運行管理者（兼任）、総務担当職員（非常勤）、全体を統括する管理者（所長）がいる。総勢20名を超えるスタッフは

全員クリスチャンである。

#### ⑥運営体制

毎月の運営委員会が開かれて、全体の方針や人事・処遇、事業計画と予算・決算、業務上の課題などについて話し合い、運営を推進している。構成メンバーは、主任牧師（法人の代表役員）、運営委員長、担当役員、所長、副所長、委員の5名である。

他に各部門の常勤リーダーで構成するリーダー会議、通所部門のデイフロア会議、栄養委員会、訪問介護や居宅介護支援部門でのミーティングや研修がある。運営委員長である論者は、運営委員会のほか夜間行われるリーダー会議や職員会議にアドバイザーとして出席している。

### 2-2. 喜楽希楽サービス開始までの軌跡

半世紀前、初代牧師故朝岡茂師の時代から全年齢層にわたる教会形成のビジョンが語られ、教会の中で高齢者ケアへの祈りと想いは温められてきた。清野勝男子現主任牧師が赴任した1990年に教会の高齢者ケアのプログラムとして「喜楽希楽会」がスタート。教会に足を運んだこともない高齢者にとっても敷居の高さを感じさせない交わり中心の会として、毎月の定例会のほかに年に数回の温泉旅行を楽しむという企画だった。このプログラムを通して、教会の高齢者が居場所を見つけ、相互に助け合い祈り合う交わりが生まれ、教会に来たことのない高齢者も交わりに加えられ、受洗する方々も次々と起こされた。

1997年には、看護師のO姉が定年前に早期退職され、教会看護師として献身。教会や喜楽希楽会に来られなくなった方や入院した高齢者、一人暮らしの高齢者方への訪問活動がO姉を中心に始まった。主日の送迎ボランティアも行われ、これらは現在も続いている。1998年に教会員相互扶助の有償サービスとして「めぐみサービス」も開始された。めぐみサービスは、制度によらない子ども、妊婦、外国人、障がい者から高齢者まで利用できるもので、介護保険指定事業が始まった後からでも、いわゆる制度から漏れる隙間の支援サービスとして現在も活用されている。

2000年に牧師館のリビングを解放していただき、「教会デイケア」が開始された。これは月に1回、ケアの必要な高齢者でも少人数の家庭的な雰囲気でお交わりが楽しめるプログラムだった。しかし、ボランティアや全く専門性の問われない相互扶助サービスでは限界があり、この時期に先進的な高齢者プログラムを試行している各

地の実践現場の見学がなされた。その中で、川崎にある「ホッとスペース中原」や同じく神奈川県で初の認知症高齢者共同生活介護事業所「シオン相模原」を訪問する機会に恵まれ、すぐに介護保険制度を活用した介護サービス事業を立ち上げるための準備委員会が結成された。当初は「教会の老人ホーム」のような夢をイメージしていたのであるが、以下の理由により、ホームよりも在宅支援サービスへとシフトしていった。

- i いくら教会の敷地があるとは言え、そこに10人程度のホームを作っても入居できるのは制限があること。教会員の献金で建てられたのにその恩恵を受ける人が限られるとなると後々に問題が出てくるであろうとの推測。
- ii ある教会が「教会の老人ホームを建てた」との情報を得て、視察してみると実際にはりっぱな建物が建っても利用されていないケースや継続が困難なケースに出会ったこと<sup>21</sup>。
- iii 制度を活用するグループホーム等の可能性はあったが、24時間ケアが必要となるとそれを担うクリスチャンケアワーカーを確保することはかなりの難題だったこと。
- iv 当時、宗教法人格で「教会によるケア」への深い理念を持って実践をしていた「ホッとスペース中原」がモデルとして具体的な目標となったこと。
- v 仮に教会員が高齢者どうしの共同生活住宅<sup>22</sup>を始めても、在宅支援サービスが

21 1990年前後から2000年までに数は少ないが、教会のミニ高齢者ホームの建設や運営が数カ所で行われている。その取り組みへの敬意と名誉を守るために固有名詞を挙げることは控えるが、それらは頓挫しかかっていたり、問題を抱えていた。理由は、①老人ホームが欲しいと教会員が希望してもいざとなると子どもが未信者だったりすると子どもの絆が切れるような分離は望ましくなかったこと、②場所が僻地で入居する方がそもそも各地から集めなくてはならなかったこと、③いざとなれば住み慣れた自宅で暮らしたいという人が多かったこと、④受け入れる教会の方も最後まで責任をもって高齢者のケアをする体制が困難だったこと、⑤サービスに専門性を要するようになって人材の育成・確保が困難だったこと、などによる。

22 「気心した仲間どうして、子どもの世話にもならず、気兼ねなく高齢者の共同生活はできないか」論者が教会への講演などで訪問した際によく尋ねられる質問である。そのような理想郷を実現したケースとして有名なものに『パウラの園』がある（詳しくは、藤咲多恵『新しい老後の暮し方—友だち家族「パウラの園」』[いのちのことは社、1997年]を参照のこと）。テレビ等の一般社会のメディアでも注目された『パウラの園』であったが、現在は無い。その理由を詳しく論じることは割愛するが、要因の一つとして徐々に外部の助けが必要になった時に、組織的継続的に支えるしくみがなかったことが推測できる。

あれば、彼らを支援できる資源となること。

vi 「教会のホーム」という構想は、内輪過ぎて、地域社会との「共生」や「宣教」という視点を欠くこと。

介護保険指定事業設立準備委員会では、毎主日の午後の時間を費やして様々な検討を行い、担い手を募集し、各種の申請手続きを済ませ、2003年9月に喜楽希楽サービスは産声を上げた。それは、「時代のニーズに応え、神の愛を具体的に地域社会に現し、地域に輝く教会を築く」という教会の理念を具現化し、内輪の相互扶助よりもより宣教的スタイルを重視したかたちとしての結実だった<sup>23</sup>。

### 2-3. 宣教的な意義、位置づけ

喜楽希楽サービスには宣教的な位置づけがある。以下は、主任牧師作成の喜楽希楽サービスの宣教的意義の骨子に論者がオリジナルな肉付けを行った説明である。

#### ① 信仰告白の実践（Iヨハネ3：16-18、ヤコブ1：26-27、2：14-26）

喜楽希楽サービスは、公的な制度を活用した公共性の高い事業であるゆえに、伝道を直接的な目的とはしない。しかし、何の功のなき者が神の永遠の愛を受けたものとして、その神への信仰告白の実践としてサービスを提供する。そのスピリットを体現するために、スタッフは皆クリスチャンとしている。

#### ② 教会内の相互扶助（ヨハネ15：12-17、Iテサロニケ4：9-10、Iヨハネ4：10-12）

教会は、それぞれの国籍、人種、性別、職業、家庭環境、習慣が違ったとしても主にある家族である。たとえ、高齢になって心身の機能が衰え、世話をしてくれる身内や縁者がいなくても、著しい孤独や窮乏から守られ、神の愛の中で憩えるようになることをめざす。また、そのような愛し合う中に人々がキリストの光を見出すことは間接的な伝道ともなる。これはキリスト教初期の伝統の復権でもある<sup>24</sup>。

#### ③ 地域社会との共生と社会的責任（イザヤ63：9、エレミヤ29：7、使徒2：47、ローマ12:15、ガラテヤ2:10、6：10、Iテサロニケ5：15）

---

23 『喜楽希楽サービス創立10周年記念誌』（喜楽希楽サービス記念誌編集委員会、2013年）を参照。

24 門脇、前掲書、63頁

地域社会には、教会が自らの親密圏から抜け出していかなければ、届き得ない「痛み」「苦悩」がある。教会が公共の福祉を担うことによって、異なる信仰、哲学、文化と共存し、社会制度においてもメゾレベルからマクロレベルへと交錯する「公共圏」に教会のチャンネルが開かれる。その時に、地域社会で痛み苦悩する人々との共生が始まり、社会的責任の一端を担うことができる。

#### ④ 献身したキリスト者の働きのモデルの提示

献身≠牧師であれば、信徒が献身した働きのモデルが必要である。地域教会が福祉に取り組むことは、そのような場を提供できる。

#### ⑤ 教会の成熟

教会が公的な介護サービスのチャンネルを通して、公共圏に開かれていくということは、教職者中心の教会観や主日と平日での働きを二元論的に考えやすかった信徒の世界観からの脱却をも意味する。換言すれば、教職者も信徒もその双方が手を携えて、この世界に仕えていく教会（ディアコニアを起点とする教会）へと成熟していくためのプロセスでもあるということである。これもまたクレーマーが「教会は世界に語りかけ、それに劣らず介入する新しい方法を学ぶことを決意せねばならない」<sup>25</sup>と指摘し、全体としての教会論の再検討を強く促したことに符合する。また、世界の福音派教会がホリスティック（包括的）な福音・宣教を宣言した「ローザンヌ誓約」から36年を経て結実した「ケープタウン決意表明」<sup>26</sup>への応答のためにも欠かせない。かくして教会は、福祉という隘路を通して、成熟した教会へと向かうのである。

### 2-4. 11年の実践から見てきたこと（ポジティブな評価）

#### ① あらゆる年代の教会員が福祉の現場に触れる機会を得たこと。

福祉が聖書的な根拠を持つ教会の宣教のわざとして欠かせないものであると講壇の説教から説かれたとしても、実際に福祉の現場にふれることなしには観念的なお題目になってしまう。遠方のキリスト教主義福祉施設に年に1～2回、しかも教会学校の子どもの限定したメンバーが訪問する程度であれば、教会員はほとんど福祉の現場がわからない。教会が小規模であれ、直接に福祉を提供するわざを行なうことは、ボランティアやスタッフとして、あらゆる年代の教会員が福祉に触れ

25 クレーマー、前掲書、228頁

26 日本ローザンヌ委員会訳『ケープタウン決意表明』いのちのことば社、2012年

る機会を量的にも質的にも得られる。

② 地域社会に教会の存在を示すことができたこと。

在宅ケアは、福祉系の通所・訪問サービスだけで完結できない。地域の他機関と多職種協働は必須である。教会が母体になって、教会堂や敷地内で福祉サービスが展開されることは、地域社会における教会の認知度を増すことにつながった。小規模で人格的出会いを大切にしているケアは地域の方々に喜ばれ、一般のケアマネジャーからも評価を受けて、利用者が紹介されるようになった。

③ 看とりケアの可能性が見えたこと。

当初は24時間の介護施設でないと思われていた看とりケアに、多職種協働のチームケアに参加できるようになったことで介入できるチャンスが増えた。たとえ、最後が入院、入所となったとしてもかなりぎりぎりの状態まで訪問介護は派遣でき、ケアマネジャーは深く関わるができることが立証された。

④ 教会と地域の人々の距離が縮んだこと。

介護サービスを利用する時の窓口、コーディネーターがクリスチャンケアマネジャーであり、毎日牧師もショートメッセージを携えて通所事業所に出入りしている。このことを通して、教会と地域の人々の距離は縮んだ。伝道目的に実施している働きではないが、結果としてはこれまで求道して3名が受洗している。本人が洗礼を希望したが、ご家族の反対で受洗できないケースなどでも、亡くなられた親（利用者）の葬儀や納骨を依頼するご家族もおられた。

教会が通過儀礼としての葬祭のミニストリーを重視し、未信者であっても葬儀を執り行う事ともリンクできた。

⑤ 教会が地域社会に埋もれがちな福祉ニーズを知り、対応できたこと。

高齢者虐待や生活保護世帯のケースとも遭遇する。喜楽希楽サービスが、教会の牧会チームと協働して、深刻な人権侵害から高齢者を救ったこともあった。

⑥ 福祉コミュニティの基礎である世代間を超えた交流ができたこと。

教会付属の幼稚園やチャータースクール、まだお元気な高齢者（喜楽希楽会）との交流は、世代を超えた地域社会における共生モデル（福祉コミュニティ）を示すことができた。

⑦ 大規模社会福祉法人の働きとの関係性の深まり

地域教会が小規模ながら福祉機能を持つことで、キリスト教精神の大規模な社会福祉法人との間で、人材交流、合同研修、責任領域の整理と協力関係の再構築などが始まりつつあり、両者の間にあった距離感・あいまいさが縮小する傾向がもたらさ

れた。これはとりもなさず、従来遊離しがちだった「教会」と「福祉」との関係性の回復である<sup>27</sup>。

### 3 地域密着型教会福祉実践と今後の総括的な課題

#### 3-1. 各地で展開される地域密着型教会福祉実践とその課題

社会福祉の基礎構造改革の先鞭としての介護保険制度が2000年に施行されて以来、独自の取り組みとしての地域社会への福祉実践を行う教会が増えてきた。筆者の知る限りにおいても、全国十数カ所以上の地域の教会が、地域の文脈とニーズを見極めて、具体的な福祉実践を持って地域社会に仕えている。東京基督教大学においては、地域教会がそのように福祉のミニストリーを行うことを応援する「ケアチャーチ・プロジェクト推進委員会」を立ち上げ、福祉を行う教会のネットワークづくりや情報交換、神学的な意義付け、人材養成の課題を共に考える機会を設けている<sup>28</sup>。

稲垣は、こうしたケアチャーチ実践を「1. 派遣型、2. 事業型、3. 伝道型」と三類型で説明している<sup>29</sup>。「派遣型」とは、福祉の働き人をマザー・テレサのように宣教者として派遣し、教会そのものは福祉事業を行わないタイプであり、「事業型」とは、教会そのものが宗教法人格や場所、建物を使って福祉サービスを実際に展開するタイプ<sup>30</sup>、「伝道型」は、福祉の働きそのものがみことばに基づいた霊的な活動であるタイプである。

27 本論執筆の2カ月後の2014年10月に行われる日本キングス・ガーデン連合研修会でも、こうした教会による福祉実践のテーマが初めて主題となっている。

28 2012年11月に始まり、過去三回は本学主催で行われている。概要は、東京基督教大学ホームページ [http://www.tci.ac.jp/theology\\_department/cswtop/care\\_church/](http://www.tci.ac.jp/theology_department/cswtop/care_church/) を参照のこと。2014年に入ってから、2014年3月21日にキリスト新聞社主催の「教会と地域福祉」フォーラム21に協力するかたちでも行われ、内容的に在宅ケア、施設ケア、地域の自殺予防など多岐にわたり、主流派、福音派を問わず150名程が集まり好評であったため、2014年9月27日にも第二回フォーラムが開催された。

29 稲垣久一「公共福祉とケアの神学」(『キリスト教社会福祉学研究』46号、日本キリスト教社会福祉学会、2013年、5-6頁)

30 稲垣は事業型をさらに、① 制度を活用した事業、② 教会の献金での事業、③ 行政連携との事業、と細かく説明している。

このような三類型は非常にわかりやすいが、実際分類としてみた場合には、「派遣型」のように教会派遣型の福祉専門職は理念的な域に留まっているのが現状であろう<sup>31</sup>。教会が祈りを持って福祉の献身者を発掘、派遣して、経済的にも支援していけるようになるためには、教会自体の神学的組織的刷新が必要である。「事業型」は、公的制度を活用する場合の法人格の分類とその長所短所の検討が必要である。なぜなら、教会の宗教法人格で制度を使ったケアサービスを行っている事業所は極めて少ないからである<sup>32</sup>。

論者の述べる「地域密着型教会福祉実践」とは、稲垣の「三類型」の「事業型」に焦点化し、「派遣型」と「伝道型」を強くイメージしない造語として使用する。

地域密着型教会福祉実践の主体は、宗教法人のほか教会が教会運営と車の両輪のように立ちあげたNPO、教会員の有志やスタッフが教会との密接な関わりの中で設立した会社組織、複数の地域の教会が共同で行う事業など多岐にわたる。運営形態も介護保険制度等の公的制度を活用したものから、制度を頼らずに自前で福祉ボランティアを組織して行うもの、市町村社会福祉協議会との連携で会堂を提供して行う「ふれあいサロン」など多様である。

こうした地域教会による福祉の取り組みは、発端としては教会員の高齢化に対応したプログラムを作りたいという素朴な願いから始まっているところも少なくないが、新しい宣教のスタイルとして神学的な刷新の下に行われている実践もある。

また、ケアサービスを担うスタッフが皆クリスチャンであるか否か、有給のスタッフが中心か否か、ケアの対象を教会員に絞るか、一般市民にも広く開くかなども検討の対象となる。オールクリスチャンのケアスタッフは理想であるが、クリスチャンばかりを集めれば良いケアサービス事業ができるとも限らない。この点は、次の課題で整理して述べる。

様々な検討・研究の課題は山積みであるが、教会が直接に間接に福祉を実践する地域密着型教会福祉実践は、今後ニーズも増してくるであろう。それは、従来のキ

31 日本キングス・ガーデンの創設三谷六郎・恵子夫妻は、シアトルのキングス・ガーデン研修時代に所属していたフェイス・バイブルチャーチから宣教師として接手を受けて日本に逆派遣された。しかし、このような広義のmission（派遣）概念は、未だ国内の教会に根付いていない。

32 論者の知る限りではあるが、現時点で宗教法人格で公的ケア事業をしているのは、「喜楽希楽サービス」と横浜の「フレンドシップあさひ」であり（但し、あさひもNPO移行予定）、社会福祉協議会と連携した介護予防サロンなどは法人格のない「個人の自宅」でも行われることもあるため、宗教法人格が要件とはいえない。全くの教会の独自予算で行われる場合も然りである。

リスト教主義の大規模な社会福祉法人の事業を否定するものではない。補完しあう関係である。社会福祉法人の福祉事業の場合は、そのスケールメリットから経営的な安定性と専門性の高い人材を確保・育成でき、社会へのインパクトも大きく、地域密着型教会福祉実践では担い切れない領域がある。

逆に、社会福祉法人事業のデメリットとしては、行政や社会的要請によって規模が拡張されたり、組織の維持自体が目的化しやすいことにある。また、有能なクリスチャンリーダーを確保できなければ、そのスピリットを保つことが困難となる。教会と遊離しやすいので、神学的課題への取り組みは等閑視されやすい（例えば、日本の伝統行事を行う場合のコンテクスチュアリゼーションの課題など）。規模が大きくなれば、人格的なフェーストウフェースの人間関係よりも、官僚的な傾向も出ざるをえない。社会福祉法人の事業も在宅系サービスを持つが入所施設が中心であるところが多く、地域教会のニーズに対応する圏域が極めて限定されやすい。こうしたデメリットを各地域に地域密着型教会福祉実践ができれば補完できる。

地域の福祉ニーズと文脈に即したケアの実践をするのであれば、教会は地域の福祉資源として機能し、地域の福祉文化の創造に「地の塩」としての影響力を発揮する。喜楽希楽サービスのケースでも示したように、多様な職種や年代、考えを持つ人々が集まる教会は、地域福祉が前提とする福祉コミュニティのモデルともなりうる。人々のスピリチュアルなニーズと共に身体的社会的ニーズへのアプローチは、包括的な福音の提示ともなる。

### 3-2. 11年間の実践の内省から考察する地域密着型教会福祉実践の総括的課題

#### (1) クリスチャンスタッフの育成の課題

論者が11年間教会のケアサービス事業の運営委員長と現場アドバイザーをしてきた中で、大きな課題は常に人材（福祉マンパワー）の確保と育成であった。表1は、ケアを担うスタッフ皆クリスチャンか、ノンクリスチャン中心か、その中間かのカテゴリー別に、ポジティブな面とネガティブな面とを対比したものである。

表 1

Staff	Positive	Negative
【A】 キリスト者専心チームケア	クリスチャンの利用者は霊的なケアに満足。キリスト教のスピリットを維持・発露しやすい。	甘えの構造、プロ意識の希薄さ、資格や専門性の低レベル、自己満足・無意識の差別
【B】 理念を共有する非キリスト者、市民と協働ケア	クリスチャンも意識が開かれ、刺激を受け、成長・成熟の契機を得る。非キリスト者にも福音がふれる、偏見が解かれる。	理念の揺らぎ。非キリスト者専門家の判断優位に引きずられる場面での葛藤。シンクレティズムへの埋没と誘惑。
【C】 非キリスト者中心ケア	事業が拡大、安定でき、社会へのインパクト大	キリスト教理念の形式化、形骸化、希薄化

総じてみると、小規模な地域密着型教会福祉実践の場合は、大規模な事業と比べるとクリスチャンスタッフは確保しやすく、キリスト教のスピリットを体現しやすい。半面、クリスチャンばかりでの職場となるとプロ意識の欠如や「甘え」、自己満足や無意識の差別などが生じやすい難点もある。また、人間関係が閉鎖的防衛的になって、一般の専門職チームとの連携や情報交換に欠けるといった嫌いもある。【A】のカテゴリーの場合は、いかにして使命感とボランティアズム、実務的能力の高いクリスチャンを育成できるかが課題となろう。課題達成を目指すための苦労は必要だが地域密着型教会福祉実践のスタッフ構成としてはベストであろう。【B】のカテゴリーは、クリスチャンスタッフの謙虚さとコミュニケーション能力が問われるが、うまくやっていければ程良い緊張の中で成長・成熟の機会となる。ノンクリスチャンの職員であっても神が送って下さった人材であり、すばらしい資質を持っている方々が多くいる。クリスチャンスタッフは、彼らを尊敬し、学ぶ姿勢を持たなくてはならない。彼らが福音にふれる機会もあり、人間関係でつまずきと誤解が生じさせることもある。衝突や問題が生じて、忍耐と祈りと知恵を持って処していくかが時に事業の成否を分けることにもつながる。【C】のカテゴリーは、ずばり少数のクリスチャンスタッフの仕えるリーダーシップ（サーバントリーダーシップ）にかかっているが、規模が小さい場合は理念やスピリット、チームワーク形成に困難を抱えるであろう。

図1は、クリスチャンスタッフ専心か市民と協働タイプかを縦軸に、その教会が社会（公共）にどの程度開かれるか（ケアサービスの対象が教会員か、地域住民か）

を横軸にした四象限の見取り図である。◎は、喜楽希楽サービスの場合の位置と想定した。どのようなタイプのケアサービスをめざすのか、現在すでに行っているケアサービスはどの方向や位置にあるのかを考える参考になるので付記しておく。

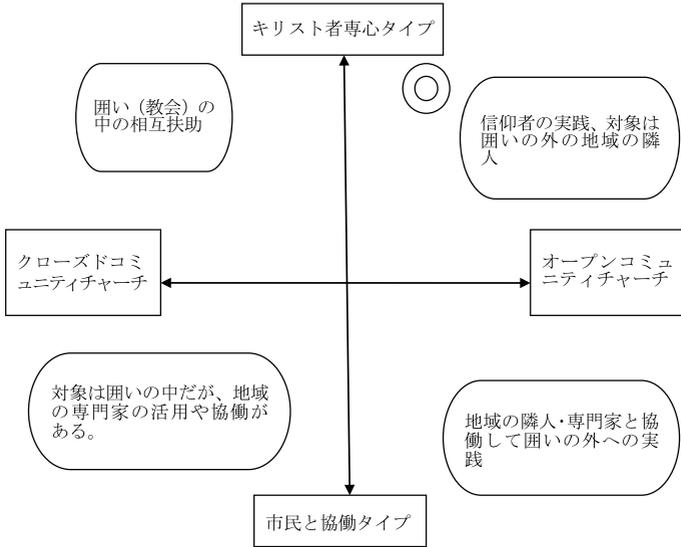


図1

## (2) 教会の牧師のスタンスや関係、位置取りの課題

教会が直接・間接にケアサービスを行う場合に、その教会の牧師の位置取り（ポジショニング）は重要な課題となる。そのスタンスには継続性と恒常性が、ポジショニングには、可変性・柔軟性が求められる。スタンスの恒常性とは、福祉のミニストリーへの神学的位置づけ、従来の「制度的教会形成型の神学」からの脱却、聖書の示す相互扶助と公共の福祉を担おうとする宣教学的視点と教会全体への牧会的配慮が首尾一貫とした姿勢として保持されていることである。

ポジショニングとは、どの位置に立つかであるが、ある意味リーダーシップの取り方でもある。従来着手してこなかったケアサービスのような働きを開始する初期には、牧師のリーダーシップは欠かせない。教会が福祉に取り組むという場合に、すべての教会員が理解や関心を持つわけではない。一定の理解を得るために時間を要することもある。ケアサービス事業の規模、形態、目標によっても異なってくるが、

対応を誤ると、教会員と牧師との間にあつれきができたり、分裂のリスクも抱える。しかし、事業が軌道に乗れば牧師はエネルギーを放出し過ぎてはいけない。福祉のミニストリーに重荷と関心を持つ信徒がいれば、できるだけその裁量をゆだね、牧師は後方支援にまわった方が良い。後方支援とは、教会の福祉のミニストリーへの献身者として霊的に整えること、教会員への理解を導き、ケアサービス事業を継続しやすい環境を整えることである。しかしながら、重要な決断を要する場合や霊的な危機状況が生じた場合には、介入してサポートと指導が必要になる。

結論的には、その牧師の召命と賜物によるので、スタンスやポジショニングは一律でないことも銘記しておきたい。その教会の伝統や成長の段階にもよるからである。しかし、その状況に応じた適切な分析と考察と決断は必要なので、外部の専門家のコンサルテーションなどを受けることも有効である。

### (3) ネットワーク化の課題

正確な調査がないので、はっきりと明言できないが、高齢者分野だけでなく、障がい者や児童、外国人、婦人、家族問題、自殺予防と更生、ホームレス支援など、大規模な法人事業でなくても、教会が直接・間接に地域の福祉実践に取り組んでいる例は相当な数があると推測される。その組織形態や方法は様々で、現在は点在化し、互いの違いから学び、ノウハウの蓄積させ、課題の共有などを進展させるネットワークがない。大規模な法人福祉事業体には全国的な協議会や研修会がある。そのような会に合流することも一手だが、地域密着型教会福祉実践独自の課題があるので、今後独自のネットワーキングを進めることが期待される。

### (4) 教団教派を超えての地域教会でのネットワークと協働

上記のような全国的なネットワーキングと並行して、地域社会というメゾレベル単位で教団教派を超えての福祉ネットワーキングと協働作業が必要である。これまで伝道やクリスマスなどのイベントを行うための地域の教派を超えた事業、祈りのネットワークが行われてきたが、いざ福祉となるとしり込みしてしまう傾向がある。これは、これまで教団、教派ごとの教会形成や伝道に励んできた弊害でもある。しかし、福祉という課題はよく考えてみれば、伝道的なイベントよりも教団、教派の違いを超えて協働しやすい側面がある。難しい面もあるが、うまく協働体制ができればその相乗効果とパワーは予想を超えるものになることは、東日本大震災における被災地の教会でのネットワーキング活動をみても納得できる。また、福祉のミニ

ストーリーという場合には、日本の平均的な小規模な教会が取り組むためには、教団教派を超えて協力しあう実践モデルが必要不可欠である。

論者は、学生募集や講演のために招かれて全国の幾つもの教会を訪問してきたが、開拓初期や無牧が長期にわたるような教会を除けば、どのような小さい群れであっても一人か二人は介護や看護、福祉に携わっている信徒がいる。そうした信徒の多くはクリスチャンとしてのスピリットが十分発揮できないところで働いている。これでは、クレーマーのいう信徒の財産凍結である<sup>33</sup>。今後、地域の教会がタイアップして、人材、資金、祈り、ノウハウを結集してクリスチャンケアセンターのようなものを作ることができれば、大きな教会でなくても、地域密着型教会福祉実践の可能性は飛躍的に実現へとシフトできるであろう。そのモデルを作ることは喫緊な課題である（図2参照）<sup>34</sup>。



図2

#### (5) 福祉クリスチャン人材の確保に必要な教会の刷新

人材の確保は、単に量的な困難だけでなく、質的な課題がある。教職者の理解と直接働きを担う人材への教育（専門性+神学・教養・実践力）が肝要であり、本学のキリスト教福祉学専攻はそれを目指している。しかし、それ以前に、若い世代の担い手を発掘するために教会のあり方も問われなくてはならない。現代のテクノ

33 クレーマー、前掲書、216頁

34 実際にこのような構想を共有できるクリスチャンの福祉事業経営者が本学の近隣市町村におられる。本学との連携で実現できれば、地域社会と地域教会へのダブル貢献ができる。

ロジーの発展や物質的繁栄は私たちに全能者のような感覚を植え付けている。現代人は、悲哀、無力、苦悩を与えるものを排除しようとし、寄り添い、悲しみ、苦悩することを忘れてしまった。そのことを「悲哀排除症候群」と命名した精神分析者の小此木の論述を少し長いが引用する。

社会意識と社会的コミュニケーションから〈対象喪失-悲哀〉という心理構造が排除されるその一方に、もし、悲哀の心をもった人間であれば、もっと深刻にはげしく悲しみ苦しむであろう外的な出来事としての対象喪失現象は、社会の裏面で目に見えぬ形で大規模に発生している。この現代人の意識と存在の隔離の進行は、不気味である。強制収容所に収容されたユダヤ人たちは、自分の眼前で人が殺されたり、自分の家族を失っても、まるで別世界の出来事であるかのように、傍観する心理状態に陥っていたというのが、現代のわれわれもまた、身近に対象喪失を経験し、パニックに陥った人びとをみても、TV ニュースの一場面としてそれを眺めるか、直接のかかわりができると、ただ困惑し、戸惑い、自分とはそれ以上のかかわりがないとわかってほっとすることに終始してしまう。もし、それ以上に自分に迷惑がかかれば、誰か専門家や機関の手によって、見えないところに隔離し排除してもらうことしかできない。<sup>35</sup>

小此木の指摘と解釈<sup>36</sup>は、超高齢多死社会の今日においていっそう鋭く迫ってくる。このような思潮が教会の中にも侵入していないであろうか。介護の問題の切実さは、テレビ・新聞等でだれもが見聞きする。しかし、クリスチャンホームの子弟であっても、思春期の子どもの進路に介護や福祉を重要な使命だと捉えて推奨する親は少ない。仮に子どもが福祉の進路を考えても、学校の教師や親はブレーキをかける。教会学校の教師やクリスチャンホームの親であっても似たような実情を何度も見聞きしてきた。

しかし、その親も子育てが一段落すると自身の親の介護に直面し、その時になって「教会に老人ホームがあったらいい」などの発言が出てくる。主イエスが、内臓がぎゅゅと締めつけられるような共感性をもって、苦悩する人々をあわれみ、いや

35 小此木啓吾『対象喪失——悲しむということ』中公新書、1979年、201-202頁

36 小此木は、精神分析のフロイトの研究で著名な学者であった（2003年逝去）。福音派の神学教育では、前提主義的に異なる世界観・思想を排除し批判することに終始して、このような精神分析学者の声に耳を傾ける謙虚さが必要でなかったか反省すべきと考えている。

され、仕えたようなディアコニアのスピリットよりも、より「心地よさ」や「自己実現」という現代の魅力的思想にとりつかれている青少年が教会に多くいるとするのであれば、牧師も信徒も悔い改めなければならないだろう。なぜなら、それは大人の意識の反映だからである。

もっとも、現代の情報化社会では、牧師が講壇で聖書の倫理や生き方を説いても、圧倒的な量と勢いで世俗の種子が運ばれて人々の心に植えつけられる。昨今、福祉教育は、公立の一般の小学校・中学校でも盛んに行われているが、ディアコニアが教会の使命であるとするならば、教会こそが聖書からの福祉教育に熱心にならなければいけない。しかしながら、福音派の教会学校教案誌でそのようなカリキュラムは皆無に近い状態であり、「愛し合いなさい」という聖句も閉鎖的な人間関係で例えられるか、暗唱聖句で終わっている。「神—罪—救い」というポイントメッセージはあっても、創造や回復の神の国の教理が深く教えられることは少ない（成人のクラスも含めて）。ましてや、実存的でリアルな共感能力を研ぎ澄まし、苦悩する人々の世界へと献身を促すような体験プログラムはないのである。教会学校は、子どもたちが激減し、それどころではないという事情もあろうが、根本的な姿勢の部分での見直しが必要ではなからうか<sup>37</sup>。

## 結び—これからの教会と宣教を探求するための課題

本論は、今後の実践と研究のためのリサーチクエスションを描き出すことに主眼をおいた。そのために、主観的要素や実践レポートの要素が多く、学際的なアプローチからは程遠い。本論の結びとして、今後の研究につなげていくためのリサーチクエスションや研究の課題は、次のとおりである。

- ① 全国に広がっている地域密着型教会福祉実践は、点在化して孤立しているために、試行錯誤で苦勞しており、ノウハウの蓄積ができないために実践の普及と神学的刷新への指針づくりができていないのではないか。実態に迫り、現在の到達点から何らかの共通項や指針を得ることが課題である。
- ② 今日高齢化への対応を模索する教会は、『信徒の神学』や『教会と地域福祉実践』で示された提言や指針を十分に汲み取って、吟味し、実践神学として展開する

37 この点についての論者の実践例は、以下の拙論を参考にされたい。井上貴詞「超高齢化社会と教会の対応」（稲垣久和編『これからの福祉と教会』いのちのことは社、2012年、39-45頁）。

機会と神学形成が求められているのではないか。

- ③ 喜楽希楽サービスのようなオールクリスチャンによる教会のミニストリーであっても、本来強みであるところのスピリチュアルケアなどに十分に力を発揮していないのではないか。百花繚乱のスピリチュアルケアの研究と実践も徐々に整理されてきた段階において<sup>38</sup>、地域密着型教会福祉実践が一般社会にも啓発できるようなスピリチュアルケアを実践していく力量と実践力育成プログラムが課題である。
- ④ 本論において展開されてきた実践神学的考察が、東日本大震災後の教会の被災地支援と自立・復興の活動において、どうリンクできるのか。たとえば、被災地における教会と地域社会の復興、再建に役立つ神学や実践が可能か。地域教会の協働福祉事業の可能性と雇用環境が厳しい地域での雇用の確保を両立させることによって、被災地の教会と地域社会に貢献できることができないか等の課題がある。
- ⑤ 上記の①とも重なるが、地域密着型教会福祉実践の類型化をさらに実証的に精査し、当面の課題を洗い出すと共に、どのような要素や実際の段取りを備えることができれば、各地域教会単位での福祉のミニストリーを始めることができるのか。
- ⑥ 地域密着型教会福祉実践を始めるにあたっての「キーパーソン」である牧師や信徒に要求される能力と経験と神学、事業所でのポジショニング（いわゆるプレーヤーでなく、コーチや監督、スーパーバイザー、アドミニストレーション上の位置取りと役割）は、いかにあれば良いか。

これらすべてを一度に探究することはできないが、聖書からの演繹的アプローチと実践からの帰納的アプローチの双方で福祉の実践神学の構築に取り組んでいくことが求められている。

折しも、2014年1月に日本キリスト教社会福祉学会発足50周年を記念しての『日本キリスト教社会福祉の歴史』が出版され、キリスト教と社会福祉を貫く認識に基

---

38 例えば、クリスチャンの医師でもある岡本は、スピリチュアリティの本体仮説として「シンボル化能力」+「メタ能力」を説き、スピリチュアリティが危機的状況のみ働き始めるという従来の「危機状況」説や「村田理論」にあるようなスピリチュアルペインの「分類」説を批判的に発展させようとしている。岡本拓也『だれも教えてくれなかったスピリチュアルケア』医学書院、2014年、121-131頁、174-185頁を参照のこと。

づいた歴史と独自性が明らかにされた。その膨大な歴史資料のわずか一頁ながら、福音派の福祉の取り組みも紹介され、日本キングス・ガーデンの存在と働きや本学の研究教育についても言及されている<sup>39</sup>。本論で取り使った「地域教会の福祉実践」というテーマは、まだこの歴史のパノラマにも登場しない新しいものであるが、今後これらの実践と研究の好循環を促進させることでキリスト教社会福祉の歴史の一潮流を紡いでいくものとなろう。

---

39 阿部志郎・岡本榮一監修、日本キリスト教社会福祉学会編『日本キリスト教社会福祉の歴史』ミネルヴァ書房、2014年、314頁

# Survey of Learning Portfolios: Toward a Portfolio Design for EFL Learners

Keiko Mori

(Assistant Professor, Tokyo Christian University)

## **Preface**

My first encounter with learning portfolios was about a couple of decades ago in the US at a university ESL (English as a second language) writing class where the teacher assigned students to create a learning portfolio. As a new international student in the class, I had never heard of such an assignment nor seen one back in Japan. I just went to the university bookstore to buy a manila folder and a notepad as instructed. At the end of the semester my drafts and grammar/vocabulary exercises were put together in the folder titled, “A Writing Portfolio.” For me it was just a folder for the classwork since I did everything as instructed without understanding the purpose and goal of the portfolio.

A few years later in Japan my EFL (English as a foreign language) students suffered a similar experience that I did. In short, the students’ goal turned out to be just doing what was instructed, not knowing what the students were supposed to learn through the portfolio activities. As a language teacher, I struggled to teach the students how to learn languages more systematically and effectively, and I began to use language learning portfolios in order to help them see a bigger picture of their language learning process. They got puzzled when introduced to the idea of portfolio development, suffered cognitive overload, and estimated too little time and effort for the process, not to mention struggles to develop activity records into formatted portfolio components despite my guidance and support. Some even gave up submitting their portfolio due to lack of motivation or little

proof of their improvement. After all, there was not enough scaffolding, particularly for the Japanese students, to fully understand the idea of learning through portfolio activities, which require their own reflection, documentation and evaluation.

As a result, it became clearer that the content and process of portfolio development needed to be modified and simplified for my students' context. The sources of motivation for developing a modified version were several research results suggesting positive effects of portfolio use, a strong belief in learners being more autonomous through guided "learning to learn" experiences (Sugitani 2011),<sup>1</sup> and witnessing some students gaining knowledge and skills of English through the process of using a portfolio. With that in mind, the following questions were used to guide my research on the topic:

- What does research say about the efficacy of portfolios in the fields of second language acquisition (SLA) theories and self-regulated learning (SRL) theories in particular?
- What are the current portfolio models in higher education, and how are they modified for the purpose of implementation?
- How can the current portfolio model be adjusted for the EFL classroom setting?
- Is there any way to help low-proficient, less-motivated learners to be re-motivated using learning portfolios?

This article attempts to review the theory and practice of learning portfolios, summarize key research results on related topics, and then introduce my research on portfolio design, which is still in progress.

---

1 Noyuri Sugitani, "Learning to Learn (2008) — A Textbook for College Students' Learning Based on the Cognitive and Motivational Theories," *Christ and the World* 21 (2011): 238-48.

## Portfolio Overview

A portfolio for educational purposes basically refers to a collection of artifacts organized for certain assessment. It was all paper-based (e.g., paper documents and worksheets in a folder) in the 1980s when “authentic assessment” was a key term, but electronic portfolio (e.g., documents with hyperlinks and media resources stored in a server) came to be popular since the beginning of the 21<sup>st</sup> century when “the global standard” was a favored notion, along with the rapid technological development. Those two types of portfolio share common purposes and procedures although they look quite different on the outside. The following definition by Jones and Shelton would do for either paper or electronic portfolios:

Portfolios are rich, contextual, highly personalized documentaries of one’s learning journey. They contain purposefully organized documentation that clearly demonstrates specific knowledge, skills, dispositions and accomplishments achieved over time. Portfolios represent connections made between actions and beliefs, thinking and doing, and evidence and criteria. They are a medium for reflection through which the builder constructs meaning, makes the learning process transparent and learning visible, crystallizes insights, and anticipates future direction.<sup>2</sup>

This definition suggests that the use of portfolios (either paper or electronic) encourages changes for better learning through reflection and other cognitive activities. In other words, the nature of portfolio facilitates individual learners into reflecting on the learning process. For instance, when using a portfolio, learners often discuss key questions with the teacher or classmates, such as “How much do you think you’ve improved your listening skills?” and “Was the way you practiced listening helpful?” in the

---

2 Marianne Jones and Marilyn Shelton, *Developing Your Portfolio: Enhancing Your Learning and Showing Your Stuff: A Guide for the Early Childhood Student or Professional* (New York: Routledge, 2006), 16.

self-evaluation phase. They write up the answers to find more about their learning styles, strategies and beliefs with teacher guidance. Apparently, it requires time and intellectual space, but learners can eventually see the bigger picture of their achievement with visions for future learning. Because of its nature, this type of portfolio is often called a learning portfolio, which is discussed more closely in the following section.

A vast difference between the paper and electronic portfolio, however, resides in how the portfolio is managed. For paper portfolios the teacher or institution usually manages the system manually, but for electronic ones, commercial or open-source software does the job digitally. Institutions with low-budget and/or low-media-literacy environment often prefer paper-based portfolios and develop their own systems. On the other hand, larger and/or post-secondary institutions tend to build ePortfolio systems, which sometimes are integrated into inter-collegiate academic crowd systems. Ueno and Uto<sup>3</sup> introduces an ePortfolio system which promotes not only self-reflections but also learning from best practices by other students. They report that the system endorses learning from others, and it supports deeper learning owing to the ease of access to the data, followed by quick assessment of accumulated student work and interactions regarding the content and assessment.

As noted, such a comprehensive system requires specific settings, such as enough amounts of software/hardware as well as servers and technological engineers for the system construction and maintenance. In contrast, paper-based or blended (i.e. the combination of digital and analog tools) portfolio systems require much less for implementation and maintenance. Since my research interest is in small-scale, course-level portfolios, the systems for paper or blended portfolios must be discussed in details. But before that, let us review key components of learning portfolios.

---

3 Maomi Ueno and Masaki Uto, "ePortfolio Which Facilitates Learning from Others: Special Issue: New Generation Learning Assessments," *The Journal of Japan Society for Educational Technology* 35, no.3 (2011): 169-82.

## Learning Portfolios

Learning portfolios have been a popular assessment tool in the US among K-12 educators, and relatively recently favored in higher education. Helen Barrett introduces on her website<sup>4</sup> a variety of portfolios from a “memory box” of old times for pupils to ePortfolios in college and business environments using mobile devices (=mPortfolio) in reference to changes in society, technology, and educational system. Today, we can see numerous university websites which endorse student ePortfolio programs, not only in the US but also in European and Asian countries, including Japan. Portfolio research has been done extensively from classroom-level or small-scale ones to over-arching, comprehensive ones such as by Inter/National Coalition for Electronic Portfolio Research.<sup>5</sup> Such popularity on the rise naturally brings diversity in its purposes and methods, which include learning and reflection, assessment and accountability, or showcase/employment/marketing.

Regarding the values of learning portfolios, Zubizarreta summarizes that they reside both in the product and process, in engaging students in collecting representative samples of their work (product) for the assessment, evaluation and career preparation, as well as in addressing vital reflective questions that invite systematic and protracted inquiry (process). His argument is that the portfolio system often becomes product-oriented and the assessment tends to be on completeness of the end-product. According to Zubizarreta, the focus must be more on the process so that there will be “the interplay among the three vital elements of reflection, evidence, and collaboration or mentoring”<sup>6</sup>.

---

4 <http://electronicportfolios.com>

5 <http://ncepr.org/index.html>

6 John Zubizarreta, *The Learning Portfolio: Reflective Practice for Improving Student Learning*, Second Edition (Somerset: Jossey-Bass, 2009), 35.

## Importance of Reflection

Researchers often discuss reflection, or a series of critical consideration of learning activities, as one of the key components of effective learning—that is also a key component of learning portfolios. Brown illustrates examples of the transformation of experiences into learning (i.e. holistic learning) through portfolio development, and she emphasizes the process of reflection as an important factor. Through her research on adult learners integrating academic learning with real-life experiences at the workplace, she concludes that “the portfolio can promote holistic learning by serving as a reflective bridge between the learner, the workplace, and the academy ...Holistic learning requires the integration of knowledge from multiple settings, a variety of acquisition modalities, and a belief that knowledge is forever changing and ongoing throughout one’s life”<sup>7</sup>.

Zubizarreta echoes the significance of reflection as “often what is left out of the formula is an intentional focus on learning, the deliberate and systematic attention not only to skills development and career readiness but also to a student’s self-reflective, metacognitive appraisal of how and, more importantly, why learning has occurred”<sup>8</sup>. He emphasizes “how reflective thinking and judgment are effective stimuli to deep, lasting learning”<sup>9</sup>, but also argues how challenging and painful it can be. His recommendation to solve the problems in reflection and portfolio production itself is “collaboration with a mentor in developing and reviewing a learning portfolio”<sup>10</sup>. He admits, however, providing effective mentoring is an issue itself.

For those who are not accustomed to critical thinking and self-

---

7 Judith O. Brown, “The Portfolio: A Reflective Bridge Connecting the Learner, Higher Education, and the Workplace,” *The Journal of Continuing Higher Education* 49, no. 2 (2001), 9.

8 Zubizarreta, *The Learning Portfolio*, 5.

9 Ibid., 10.

10 Ibid., 14.

monitoring, more pain is expected when they take the challenge of reflective learning. Thus, in the EFL context, for example, the teacher or institution implementing language learning portfolios must consider the trouble of students acquiring skills needed (e.g., monitoring and verbalizing what/how language is learned), and provide appropriate help available (e.g., bilingual instruction, sample artifacts for reference and teacher-student conferences). The teacher must develop knowledge and skills to mentor students, facilitate collaboration, and modify activities for the purpose. Overall, the practice of reflection should be acquired over time in a systematic setting such as in class.

## Assessment

Activities for learning portfolio development usually include portfolio conferences, self-assessment of learning goals and outcomes, assessment of portfolio development and its effectiveness, and final evaluations based on portfolio rubrics.<sup>11</sup>

The assessment of learning portfolios is usually to see what individual learners have really learned up to the point of evaluation, not just test scores and teacher grading. Thus, portfolios to enhance learning should not be confused with showcase portfolios for “high-stakes decisions” such as scholarship, promotion and employment. In other words, learning portfolios do seek improvement and accomplishment of individuals, but do not distinguish the best accomplishment or “good learners” from others.<sup>12</sup>

Regarding fair and reasonable assessment, Zubizarreta’s suggestion to teachers is to “think about your strategy for assessment before you give the work to students and tell them not only that the work will be assessed,

---

11 Yasuhiko Morimoto, “E-Portfolios: Theory and Practice,” *The Journal of Japanese Society for Information and Systems in Education* 25, no.2 (2008): 245–63.

12 For more about portfolio assessment in general, see J. D. Brown, ed., *New Ways of Classroom Assessment* (Alexandria: TESOL, 1998).

but how it will be assessed, i.e., the criteria that will be used”<sup>13</sup>. Students who go through the portfolio process usually have the felt needs of recognition from the teacher about their commitment of time and effort, not just about the end-product. With appropriate feedback in time (e.g., portfolio conferences and peer group sharing sessions of the work), they tend to be more motivated to reflect on their work and utilize self-assessments. Again, Zubizarreta has a point here:

Keeping a systematic stream of frequent, immediate, open, and constructive feedback flowing in a portfolio project is essential in providing both teacher and student (and administrators using portfolio data for institutional purposes) with the kind of information that records and showcases the value-added features of portfolio development. Documented feedback . . . leading to improvement, coupled with practical application of rubrics and other scoring mechanisms . . . can yield specific results useful in assessment and evaluation programs. More importantly, students themselves, as principal agents in the process of investigating the impact of reflective practice in deep learning, see their own growth and opportunities for development<sup>14</sup>.

## Caveats

Although many research results suggest effectiveness of portfolios in some degree, some researchers call attention to deficiencies of research evidence or systematic data supporting the assumption. Carney reviews teacher/student portfolio literature and raises questions about the reliability and validity. “Do we have empirical evidence that portfolios can be scored reliably and enable us to make valid interpretations about student achievement? And even if portfolios can be made to function in this way, is it wise to use them in such a manner, to make high-stakes decisions,

13 Ibid., 40.

14 Ibid., 40.

or will we have destroyed portfolios' usefulness as a learning tool in the process<sup>15</sup> are all critical points she argues. In other words, when designing or researching a learning portfolio, one must be able to provide hard evidence of the portfolio's reliability and validity — by providing statistically significant results to show how much the portfolio has really advanced the learners' knowledge.

It seems evident now that effective portfolio systems require time and effort for users to learn to acquire related skills (the users' responsibility), as well as clear learning purposes and goals communicated, fair and valid assessment process, and sound theoretical basis (the portfolio designer's responsibility). The following sections will briefly introduce my ongoing research based on the key ideas reviewed.

## Research Overview

Portfolio research contributing to the Japanese context is still scant, and a portfolio for lower-proficiency, less-motivated learners seems hard to find. Thus, designing a learning portfolio created for a particular group with a sound theoretical framework should be worth a consideration. The following are my research plans regarding a portfolio design contextualized for EFL learners in Japan. At the point of writing this article, the first two are being completed and the next phase is informally discussed.

1. Piloting: an action research on portfolio use in a language classroom
2. Development of a theoretical framework for further research plans
3. Research one: a formula for online self-reflection practice along with explicit teaching of metacognitive knowledge and skills
4. Research two: collaborative portfolio development activities as a remedy

---

15 Joanne Carney, "Setting an Agenda for Electronic Portfolio Research: A Framework for Evaluating Portfolio Literature," (2004) in:  
<http://www.pgce.soton.ac.uk/IT/Research/Eportfolios/AERAresearchlit.pdf#search=%27setting+an+agenda+for+electronic+portfolio+research+a+framework%27>

for low-proficient, less-motivated language learners

5. Research three: construction of a language learning portfolio model based on findings from the previous research results

### **Summary of Action Research Results and Focal Points for the Following Phases**

As introduced in the preface, I have used learning portfolios to foster learning in lower-proficiency EFL courses, recently spending one fourth of the total class hours to explain, model, mentor and help the students to organize/write/share their portfolios in class. This time commitment is due to results of an action research done in 2013, seeking effective scaffolding for students who hardly complete their language learning portfolio. Results show that common affective factors<sup>16</sup> of struggling students are reluctance, helplessness and resistance to changes. In order to combat those feelings, they need to see a clear path between individual learning activities and learning goals, with nurtured sense of efficacy and attained metacognitive skills. Based on these findings, the activities for portfolio development are modified and made online (either face-to-face or through LMS, “learning management system,” called TCU Online). For the ease of the students’ understanding of the process, the four phases of portfolio development, namely, planning, monitoring, evaluation and assessment are instructed with several worksheets (see appendices for samples) and visualized with relevant questions as below:

---

16 For more about affect, see Jane Arnold, ed., *Affect in Language Learning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

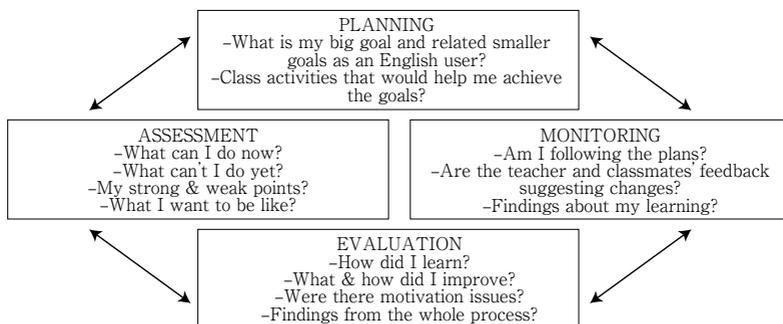


Table 1: Four phases of portfolio development

According to the student feedback the amount of student work increases in the new system (which some students mention in the self-evaluation worksheet). Student evaluation of the updated portfolio system is mostly positive, and more students report that they learn to link what they do in class to what they want to be as an English user. Comments in their self-evaluation worksheets show such changes as follows:

S1: I used to have zero motivation or confidence in learning English. I came to feel the need of learning and speaking English. Through the process learned in class I now believe I can plan achievable goals and activities to reach the goals.

S2: My learning goal changed from good grades to communication with international students, which I tried as planned and enjoyed ... I understand the plan-do-monitor-modify phases, so I can utilize the system for my goals.

Those who come to engage themselves in the process seem to gain knowledge of reflection, monitoring and evaluation of their own learning in some degree, resulting in more autonomous language learning habits with more confidence in skills in English. They are usually aware of benefits of

the portfolio development and able to verbally explain them to others. It is possible to see them as “the intelligent novice” who operate appropriate metacognitive skills without much instruction.<sup>17</sup>

On the other hand, some others still struggle to do the process with understanding of each step in the big picture. The new system does not influence those students’ motivation to develop portfolios. What matters most seems whether they think the activities are meaningful for them or not.

S3: I should have attended classes more and done what I had planned . . . My motivation for learning got lowered as I found how bad my English was . . . I can’t evaluate the system since I haven’t really studied with it.

Such students need to be frequently reminded of where they are in the process and why they are doing certain activities. Overall, the language learning portfolio used, though modified, does not help those students to see what they really learn out of the process. Can there be a theoretical framework for a learning portfolio reaching those reluctant learners?

## Metacognition

One of the causes of such differences among students seems to be knowledge and skills of metacognition, a vital idea in cognitive science applied to educational psychology. Simply put, metacognition consists of “cognition of cognitive process and its results” (metacognitive knowledge) and “knowledge to activate cognitive process and to control learning” (metacognitive skills). Metacognition is often discussed in portfolio research since it provides structure to a portfolio system as well as scaffolding for portfolio development. Moreover, metacognition theory is often associated

17 John T. Bruer, *Schools for Thought: A Science of Learning in the Classroom* (Cambridge: The MIT Press, 1993).

with self-regulated learning (SRL) theory, another vital concept of educational psychology. Veenman surveys both metacognition and SRL theories, and defines metacognitive skills as self-instructions. He describes representative of metacognitive skills as the following:

At the onset of task performance one may find activities, such as reading and analyzing the task assignment, activating prior knowledge, goal setting, and planning . . . Indicators of metacognitive skillfulness during task performance are systematically following a plan or deliberately changing that plan, monitoring and checking, note taking, and time and resource management . . . At the end of task performance, activities such as evaluating performance against the goal, drawing conclusions, recapitulating, and reflection on the learning process may be observed.<sup>18</sup>

The list of activities above and those embedded in portfolio development have a lot in common; metacognition theory is an overarching concept that the research findings are shared in the fields of psychology and education. Ozeki<sup>19</sup>, mentioning cognitive psychology as the basis of learning strategy instruction, argues close relationship among autonomy, metacognition, and “zest for living,” a slogan promoted in the Course of Study (1996)<sup>20</sup> by Japan MEXT (the Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology). She concludes that those three terms are interchangeable in the context of learning goals of pupils under the supervision of MEXT, implying metacognitive skills teaching is meaningful in the Japanese educational

---

18 Marcel V. J. Veenman, “Learning to Self-Monitor and Self-Regulate,” in *Handbook of Research on Learning and Instruction*, eds. Richard E. Mayer and Patricia A. Alexander (New York: Routledge, 2011), 197-218.

19 Naoko Ozeki, “Learning Strategies and Metacognition,” in *Learner Development in English Education: Learner Factors and Autonomous Learning*, eds. Hideo Kojima, Naoko Ozeki and Tomohito Hiromori (Tokyo: Taishukan Publishing Company, 2010), 75-104.

20 [http://www.mext.go.jp/b\\_menu/shingi/chuuou/toushin/960701.htm](http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chuuou/toushin/960701.htm)

system.

Mineishi<sup>21</sup> describes learning portfolios as a promising means for learners to acquire skills of self-assessment and metacognitive strategies. His research results on metacognitive reading strategies show that non-proficient readers have poor self-monitoring skills for text comprehension. Nonetheless, he also discusses teaching methods effective for those readers, such as online self-reflection and think-aloud protocols. His two-year research on Japanese college students in the English program uses learning portfolios to assess skills improvement as well as to collect positive/negative feedback toward their portfolio development. The participants learn the portfolio process for the first time so that the student feedback includes comments such as “Completing the portfolio is too much work” and “It is hard to reflect on and objectively assess my learning” but also “Assessing my own progress in learning can build my confidence and motivation.” Qualitative analysis of the student reflection sheets shows gaps between high- and low-proficiency learners in terms of their monitoring process, depth of reflection, and metacognitive awareness.

Lastly, Veenman states what to be considered when introducing metacognitive instruction in the classroom as follows:

There are three principles fundamental to effective instruction of metacognitive skills: (1) the synthesis position; (2) informed training; (3) prolonged instruction . . . metacognitive instruction should be embedded in the context of the task at hand in order to relate the execution of metacognitive skills to specific task demands . . . Learners should be informed about the benefit of applying metacognitive skills in order to make them exert the initial extra effort . . . Instruction and training should be stretched over time,

---

21 Midori Mineishi, “Portfolios as a Tool for EFL Learner Skill Development,” in *Learner Development in English Education: Learner Factors and Autonomous Learning*, eds. Hideo Kojima, Naoko Ozeki and Tomohito Hiromori (Tokyo: Taishukan Publishing Company, 2010), 162–92.

thus allowing for the formation of production rules and ensuring smooth and maintained application.<sup>22</sup>

## Conclusion and Future Directions

This article first introduced what motivated me to keep researching on learning portfolios for low-proficient, less-motivated learners, and reviewed central ideas and components for learning portfolios, which are designed to show what/how much learners have really learned. Then the research design contributing to the Japanese EFL context was illustrated with some concrete ideas to modify learning portfolios for the target group. Lastly, I argued that metacognition is a vital factor for effective portfolio design as well as for learners to be successful in language learning.

The cognitive theories and research results reviewed above will provide ways to connect theory and practice of learning portfolios facilitating reflection and metacognitive awareness. To strengthen the theoretical framework of future researches, I will refer to Kikuchi<sup>23</sup> and Zimmerman & Moylan<sup>24</sup> to discuss (de)motivation, metacognition and reflective learning from EFL and SLA perspectives. Future research phases mentioned above will help me to facilitate what Zubizarreta calls “the interplay among the three vital elements of reflection, evidence, and collaboration or mentoring” and to integrate the findings into a learning portfolio, which is designed for struggling EFL learners in Japan.

---

22 Veenman, “Learning to Self-Monitor and Self-Regulate,” 209–10.

23 Keita Kikuchi, “Demotivators in the Japanese EFL Context,” in *Language Learning Motivation in Japan*, eds. Matthew T. Apple, Dexter Da Silvia and Terry Fellner (Bristol: Multilingual Matters, 2013), 206–24.

24 Barry J. Zimmerman and Adam R. Moylan, “Self-Regulation: Where Metacognition and Motivation Intersect,” in *Handbook of Metacognition in Education*, eds. Douglas J. Hacker, John Dunlosky and Arthur C. Graesser (New York: Routledge, 2009), 299–315.

## Appendix 1: DYP Worksheets (samples)

Item	1	2
BIG Goals		
Skills needed to achieve the goal		
SMALL Goals related to BIG Goals above		
Change of plans: what, when, how, etc.		
monitoring		

## DYP Worksheets (cont.)

Item	Procedures	tick	notes	need change
<b>category</b> (ex. Writing)	<b>goals</b> (ex. at least 10 entries by the end of the semester)	✓		
<b>description</b> (ex. writing reflection notes of youth group activities each Sunday in English)	① set 30 minutes in the evening each Sunday for writing	✓	night?	✓
	② prepare a journal book, pen, drink and nice music before writing			
	③ brainstorm who, where, what, how on the youth group		add why	✓
	④ write for 20 minutes reflecting what was going on that day			
	⑤ analyze the entry and jot down comments/findings			
	⑥ browse the previous entries to see the dynamics of the group		hard!	✓
<b>種類:</b>	<b>目標:</b>	できたら ✓	気づいた点	要変更なら ✓
<b>説明:</b> 学期を通して自主学習する内容:	手順①			
	②			
	③			
	④			
	⑤			
	⑥			

## Appendix 2: Portfolio Worksheet

以下は、DYP 及び授業内の活動について振り返るための質問です。完全な記述があれば、ポートフォリオ全体の内のこのワークシートに関して、100% の評価がさ

れます。完全な記述とは、今学期の学習成果について、正直に向き合い、自ら評価し、今後の学習計画につなげていることがわかる記述です。

なお以下の回答に合わせて、DYP 活動の資料となるもの、活動説明の助けになるもの（例：テキスト等の題名・著者、ウェブサイトの URL と内容の要約、活動のためのパートナー、道具等）を一緒に記載、または添付すること。

1. Use your uploaded DYP Design Sheet and answer the following questions. 1 枚目の DYP シート (ビッグ & スモールゴール) を見ながら答えること。

1.1 Describe what you've done for the big goal(s). Evaluate those activities in terms of effectiveness. ビッグゴール達成のために行った活動を説明し、次にその活動がビッグゴール達成にどれだけ役立ったか、評価して下さい。

1.2 Estimate the amount of time you need to achieve the goal(s). If you've already achieved the goal(s), explain what helped most to do so. ビッグゴール達成まであとどの位時間がかかるかを試算して下さい。既にゴール達成の場合は、結果を出すのに最も貢献したのは何だったかを説明して下さい。

1.3 What would be a new big goal you'll set for the future learning? Please write about one big goal and related small goals. 今後のため新しいビッグゴールを立てるとしたら、どんな内容ですか。ビッグゴール 1 つと関連するスモールゴール複数記述して下さい。

2. Use the semester-long individual work planning sheet to answer the following questions. 2 枚目の DYP シート (学期中に行う自主学習表) を見ながら答えること。

2.1 Describe what you've done for the semester-long individual work. Evaluate those activities in terms of effectiveness. 自主学習計画に沿って実行した事柄を説明し、次にその活動がゴール達成にどれだけ役立ったか、評価して下さい。

2.2 As you look at what you've done, how much do you think you've improved? この活動を通して、どんな英語力がついたと思いますか。

2.3 What would be a new individual work you'll choose for the future learning? 今後のため新しい自主学習計画を立てるとしたら、どんな内容ですか。

3. Use the DYP Weekly Planning Sheet to answer the following questions. 3枚目のDYPワークシート（一週間の計画）を見ながら答えること。

3.1 If you ever changed the initial plan, explain how you changed it. 一週間の学習計画に、当初と比べてどんな変更を加えたかを説明して下さい。

3.2 How much helpful was your weekly planning sheet? What kind of planning can help you learn better? この計画はどの位役に立ったか評価し、また、どうすればより良い学びにつながる計画となるか、意見を述べて下さい。

4 Think about activities you did in class. Which ones were most helpful to achieve your big goal(s)? Which ones to achieve smaller goals? クラスで行った活動をなるべく多く思い返して下さい。その中でビッグゴール達成に貢献したものの、スモールゴールに貢献したものは何ですか。

# 要 約

## The Meaning of *ṭāhōr* in the Priestly Literature

木内伸嘉

五書の儀式的な規定に登場し、通常、「きよい」「清い」と訳されるヘブライ語の *ṭāhōr* は、近年、「汚れ」や「聖」との関係では論じられてきたが、語の意味そのものがあいまいなままである。本研究は、その語のより正確な意味を探るため、「純金」と伝統的に訳されたきた *zāhāb ṭāhōr* を中心的に取り上げ、以下の結論を導き出している。

- (1) 出エジプト記 24:10、詩篇 19:10 [MT]、創世記 7-8 章 の検討は、*ṭāhōr* が「(神の前に) 澄んだ」(clear) という意味であることを示唆する。
- (2) この語による修飾は、修飾された物の物質的な意味での純度を言おうとするものではなく、その物が儀式において使用される、より厳密には、それが儀式において準備的 / 補助的な役割を果たすことを明示するものである。従って、「純金」という訳は、きわめて不正確であり、いけにえに供される動物の場合のように、「きよい金」と訳されることが望ましい。

キーワード：きよさ、きよい、清い、清さ、汚れ、純金、燭台、幕屋、出エジプト記、レビ記

## 十七世紀ネーデルラント連邦共和国におけるデカルト主義の興亡 クリストフ・ウィティキウス（1625-87）の『スピノザ反駁』（1690）

加藤喜之

本稿は、十七世紀後半のネーデルラント連邦共和国において最も重要な神学者のひとりであったクリストフ・ウィティキウス（Christoph Wittichius, 1625-87）の神学・哲学思想を、当時の文脈のなか、とくにスピノザ哲学との関係のなかで読み問いていくものである。具体的には、スピノザの『エティカ』（1677年）の詳細な論駁がなされるウィティキウスの『スピノザ反駁』（1690年）に注目することによって、当時のデカルト哲学の多様性、神学と哲学の関係、そしてスピノザの哲学がどのように彼の批判者によって読まれていたかを明らかにしていく。さらに、ウィティキウスの試みが、スピノザのラディカルな思想、特にその神の概念に応答する神学的に重要なレスポンスのひとつであることを示していく。まず第1節では、ウィティキウスに関する研究動向を紹介していき、第2節では、現代においては忘れられてしまったこの哲学・神学者の生涯と思想に光をあてていく。さらに第3節では、『スピノザ反駁』の背景を明らかにし、第4節では、ウィティキウスの『スピノザ反駁』のなかに現れる二つの論点を分析していく。

キーワード：思想史、初期近代、スピノザ、デカルト、神学

## 「男女の協働」とキリスト教公共哲学

賀川ハルが覚醒婦人協会（1921-23）において目指した婦人運動

岩田三枝子

覚醒婦人協会は、賀川ハル（1888-1982）ら30代のキリスト者女性を中心発起人とし、1921年3月から1923年8月までの約2年半にわたって展開された労働者階級の女性のための婦人運動である。労働婦人の人権問題や労働環境の改善を訴え、演説会開催や機関誌『覚醒婦人』の発行等の活動を展開し、新聞記事にも幾度も取り上げられた。大正期は、デモクラシー機運の高まりの中で、無産階級と呼ばれる庶民が社会において存在感を増す時代であったが、覚醒婦人協会は、女性の人権、キリスト教、労働者という大正期を反映する三つの要素を併せ持つという点で、大正デモクラシーを象徴する活動であるといえる。また、覚醒婦人協会の設立は、大正期から昭和初期にかけて興隆した婦人運動史の創成期にあたる点からも、その分野においての先駆的役割の一端を担ったともいえる。しかし、キリスト者を中心となって創設された活動でありながら、キリスト教の視点から活動の背景にある思想や意義を問うた研究は、管見の限りこれまでなかった。

本稿の目的は、宣言文や綱領、そして機関誌『覚醒婦人』の分析から、特にキリスト教公共哲学の視点において覚醒婦人協会の性格を明らかにし、その現代的意義を提起することである。第1節では覚醒婦人協会の概略を紹介する。次に、第2節では宣言文や綱領の内容を、そして第3節では機関誌『覚醒婦人』の書誌内容をキリスト教公共哲学の視点から分析することで、賀川ハルが覚醒婦人協会において目指した「男女の協働」「キリスト教公共哲学的視点」等の特徴を浮き彫りにする。最後に結論として、覚醒婦人協会の今日的意義を提起したい。

キーワード: 覚醒婦人協会、婦人運動、女性運動、賀川ハル、キリスト教公共哲学、キリスト教世界観、男女の協働

# 「宣教」とは何か

## 教会の使命に関する一考察

篠原基章

本論文は 20 世紀のプロテスタント宣教思想史において出現してきた主要な議論を踏まえ、教会の宣教的本質との関係において教会の使命について論じることを目的とする。第 1 節では宣教の語源的な意味内容を確認する。第 2 節では 20 世紀のプロテスタント宣教思想史において出現したミッシオ・デイの概念をめぐる議論を検討する。第 3 節ではエキュメニカル派に対する反動として生まれた福音派の宣教観の歴史の変遷を概観しつつ、特に社会的責任と伝道の関係性の議論を検討する。第 4 節では全体の議論の踏まえ、教会の使命の 3 つの要素（ケリュグマ、ディアコニア、コイノニア）について論じる。

キーワード：宣教の神学、宣教、ミッシオ・デイ、伝道

## 福祉国家論考—新しい福祉ガバナンスの前提認識と方向性

佐川英美

福祉国家とは「完全雇用政策に併せて、福祉提供システムが市民の権利ないし国家の目標として恒常的に制度化され、ナショナル・ミニマム（最低生活保障）が組み込まれた普遍的な福祉・社会保障政策が広く行われている国」である。福祉国家は、20世紀初めに、夜警国家あるいは戦争国家・独裁国家という両極端の国家に対比する言葉・国家理念として生まれた。その後、イギリスの「ベヴァリッジ報告」とスウェーデンの「戦後プログラム」によって具体化され、第2次世界大戦後、世界に広まった。

現代福祉国家のあり方は、一様ではなく国によって様々であるが、「福祉・社会保障は、安定した雇用関係と家族関係が様々な社会的リスクを吸収することを前提にして、それを補完する形で政府が所得保障政策を中心に個人や家族に対応する」という基本構造は同じである。しかしこうした構造では、グローバル化、脱工業化、高齢化・核家族化等による家族機能やコミュニティ機能の弱体化などの社会経済の大きな変化に対応できず、1970年代以降、福祉国家は揺らいできた。ヨーロッパ先進各国は、高福祉の維持と経済成長の両立をめざす様々な改革を通じた福祉国家再編成の試みを続けてきており、そのなかには日本のこれからの福祉社会づくりにヒントとなる内容も少なくない。

日本は、国が会社を支え会社が社員の生活を支え女性が家庭を守るという「国民生活と福祉における国家の役割が小さく企業と家族の役割が大きい社会」であり、福祉国家としては成熟度の低い「日本型福祉社会」である。しかしこの「日本型福祉社会」も、現代の多様な生活リスクに積極的に対応する方向で抜本的なりニューアルが求められている。

その方向は、公的な福祉・社会保障制度を基盤としながら、1) 受け身的な所得保障中心の福祉・社会保障システムから「能動的な参加保障型福祉システム」に転換していく、2) 一人ひとりが市民として地域社会で自主的主体的に福祉に関わり、福祉・社会保障制度（公）と個人（私）の自助努力とを繋いだり、新しい公的福祉制度を誘発する「公共福祉重視型の福祉システム」を創造していく、という『新しい福祉ガバナンス』である。

北欧のような「高負担」ではないが高度な福祉を実現する、この『公共福祉重視の新しい福祉ガバナンス』は、市場主義ともこれまでの20世紀型福祉国家や日本型福祉社会とも異なる「第4の道」である。

キーワード：福祉国家の理念と普遍主義、福祉国家再編の試み、能動的な参加保障システム、公共福祉重視、新しい福祉ガバナンス

## 学ぶ者の自主性を強調する、ナラティブ・メソッドを用いた 宗教教育の実践と検証——知識と経験の調和を求めて

徐有珍

本研究は、宗教教育学におけるナラティブ・メソッドというペダゴジー（教育方法論）が、宗教教育の現場においてどのように機能し、またどのような結果や効果をもたらすのかに焦点を当てて、その有用性を検証した臨床研究である。ナラティブ・メソッドは、保守的でトップダウン型のコンテンツ教育に対し、学生の主体性の涵養を強調しつつ、より深い理解と応用力を引き出す効果を持つペダゴジーとして、ここ20年ほどの間に、特に注目を集めるようになってきている。本研究では、ナラティブ・メソッド用い、「迫害」というトピックに注目したクラス学習を観察する中で、グラウンデッド・セオリーを用いて、学習者の生の声を収集し、そこで起った様々な「発見」や「変化」に注目しつつ、データを収集・分析した。研究に関わった学生からは、ナラティブ・メソッドの効果として、「迫害に対する深い理解が生まれた」「主体的な学習態度や協同学習の大切さを知った」「自らの宗教心に対する再認識や反省が生まれた」といった声が聞かれ、このペダゴジーの有用性の一端が伺われた。

キーワード：ナラティブ・メソッド、グラウンデッド・セオリー、宗教教育、ペダゴジー

## パピルス 46 番——最古のパウロ書簡集

伊藤明生

パピルス 46 番は、最古のパウロ書簡集の写本で、チェスタービーティー図書館とミシガン大学図書館に所蔵されている。業者が販売したものであるため、出処の詳細は不明であるが、紀元 200 年が作成年代と想定される。初期キリスト教会作成の写本として一般的であった、パピルス紙製のコーデックス形態の写本で、ノミナ・サクラも見出される。最古の写本であるが、最も良い読みが保存されている訳ではない。様々な角度から、当時の書写の過程を窺い知ることができる貴重な写本である。写字生が書写する際に、どのような間違いをし、その間違いがどのように訂正されるか、など当時の写本作成の過程が垣間見ることができる。

キーワード：パピルス 46 番、コーデックス、パウロ書簡集、写字生

## 東京基督教大学における自己調整学習理論に基づく学習支援の取り組み

杉谷乃百合

社会的認知理論から派生した自己調整学習理論を基盤とした、東京基督教大学の学生ピアサポートによる学習支援システムの紹介、及び4年間の取り組みの成果と展望を調査報告としてまとめた。

キーワード：自己調整学習、社会的認知理論、ピアサポート、学習支援

## 地域教会の福祉実践へのチャレンジと課題

教会における 11 年間の福祉実践の総括と各地に広がる教会福祉実践への考察

井上貴詞

従来の福祉と教会の関係は遊離しやすい傾向にあった。しかし、教会には本来「デアコニア」という奉仕の務めがある。今日の地域福祉の課題は、いっそうこの奉仕の務めの重要性を喚起している。

土浦めぐみ教会の「喜楽希楽サービス」は、宗教法人格での介護保険指定事業として、訪問、通所、居宅介護支援サービスという福祉実践に 11 年間取り組んできた。その実践をふり返り、ポジティブな評価と課題を抽出した。また、現在全国各地でも、地域密着型ともいえる福祉実践を展開する教会が増えてきた。地域のニーズに応じた福祉実践を教会が担うことができれば、地域の福祉文化の創造と包括的な福音の提示に貢献できる。

地域密着型教会福祉実践には、その形態や職員の構成により、積極的な面も否定的な面も生じる。教会の牧師のスタンスやネットワーキング、人材確保の課題がある。今後の探求すべき課題を整理し、実践と研究の好循環を促進させることでキリスト教福祉実践の新しい歴史を築いていくことが可能である。

キーワード：教会、地域社会、福祉実践

## Survey of Learning Portfolios: Toward a Portfolio Design for EFL Learners

森 恵子

この研究の背景にあるのは、大学生の一部に見られる学習動機づけの問題である。筆者は担当する英語クラスにおいて、学生が自律的に学ぶことを学び、学習に動機づけられることを目指して、学習ポートフォリオ (LPF) を実施してきた。ゴールに向け何をどう学び、どんな結果を得たかのモニタリング・振り返り、自己評価・査定をし、それに基づく今後の学習計画を立て実施する、という一連のサイクルを、学習者が自ら行うのが、一般的な LPF のシステムである。しかし LPF に馴染みがない日本では、各プロセスに準備段階が必要である。「足場かけ」または支援は、学生によって必要が異なることもあり、筆者が用いた LPF は全員に効果をもたらしたわけではなかった。そのため、動機づけの課題を持つ学生を含む様々なタイプの学生に有用な、足場かけ機能を持つ LPF システムの構築が必要となった。

本研究では初めに、ポートフォリオの一般的な定義、機能、種類を述べ、関連する研究の信頼性と妥当性の問題についても、これまでの研究の知見を基にまとめている。次に、学習に困難を感じ、動機づけに欠ける英語学習者に資する LPF 構築に向けた、アクションリサーチの結果と所見を述べ、なお「足場かけ」の不足と学習者の動機づけの問題が残ることを概説している。最後に、ポートフォリオ研究と実践の今後の方向性として、振り返りと共同学習の仕組みを機能させること、メタ認知と自己調整の知識・方略をポートフォリオ活動の中に構造化し指導すること、さらに信頼性と妥当性を持つポートフォリオ研究結果を得ることで、システム構築を進める計画を述べている。

キーワード：学習プロセス、学習動機づけ、メタ認知スキル、省察、自己調整

[Abstract in English]

## The Meaning of *ṭāhōr* in the Priestly Literature

Nobuyoshi Kiuchi

As a contribution to obtaining a more precise understanding of purity-related terms in the Pentateuch, this study explores the lexical meaning of *ṭāhōr* while focusing on the traditional rendering of *zāhāb ṭāhōr* as 'pure gold.' The unlikelihood that such a translation is correct, and the lack of consistency in drawing distinctions between the cultic and the ethical in determining its lexical meaning, invite reconsideration of 'non-cultic' usages of *ṭāhōr* in Exod 24:10, Ps 19:10 [MT], and Gen 7-8. It is proposed that *ṭāhōr* means 'clear' (in God's sight), and that the term is used to connote that the objects which it modifies are going to be used in a ritual. Furthermore, an inquiry is made into the question of why in Leviticus 24:1-9 only the lampstand and the table are modified by the term. It is concluded that these are comparable to clean sacrificial animals before the Lord, and to the clear space beneath the feet of God (Exod. 24:10). Besides the meaning 'clear,' therefore, the term *ṭāhōr* connotes a preparatory/circumstantial role.

Key Words: Pure, Purity, Clean, Cleanness, Uncleanness, Pure Gold, Lampstand, Menorah, Tabernacle, Exodus, Leviticus

The Rise and Fall of Cartesianism in the  
Seventeenth-Century Dutch Republic:  
Christoph Wittich's *Anti-Spinoza* (1690)

Yoshiyuki Kato

The purpose of the paper is to analyze the theologico-philosophical thought of Christoph Wittich (1625–1687) in the context of the late seventeenth-century Dutch Republic, especially in relation to Spinoza's philosophy. The paper focuses specifically on Wittich's *Anti-Spinoza* (1690), which was written as a comprehensive refutation of Spinoza's *Ethics* (1677). By doing so, the paper sheds light on diverse phenomena of Cartesianism, the relation between theology and philosophy, and an attempt to counter-argue Spinoza's concept of God. The first section consists in the survey of relevant literature. The second section elucidates this forgotten thinker's life and thought. The third section illuminates the historical background to Wittich's *Anti-Spinoza*. The final section focuses on two significant points of Wittich's argument found in his *Anti-Spinoza*.

Key Words: Intellectual History, Early Modernity, Spinoza, Descartes,  
Theology

# Partnerships of Men and Women and Christian Public Philosophy: The Idea of Haru Kagawa in *Kakusei Fujin Kyokai* (1921–1923) as a Women’s Movement

Mieko Iwata

This article studies *Kakusei Fujin Kyokai* (“the society for awakening women”) by focusing upon how Christianity influenced its declarative statement, general plan, and monthly magazines. Established by Haru Kagawa and some other Christian women in 1921, the *Kakusei Fujin Kyokai* played a pioneering role in Japan’s women’s movement. For two and a half years, the society developed lectures and published monthly magazines, and their activities were reported numerous times in Japanese newspapers. Even though the main target was women in the laboring class, the movement involved not just blue-collar women but also white-collar women and even men as advocates. As seen in its declarative statement, general plan, and monthly magazines, the movement held beliefs and ideals that accorded with a Christian worldview and Christian public philosophy.

Section 1 introduces *Kakusei Fujin Kyokai*. While closely examining its declarative statement and general plan in section 2 and its monthly magazines in section 3 from the perspective of a Christian worldview and Christian public philosophy, this paper discusses the spirituality behind the movement’s work to transform a society that was unjust for women. The final section presents the significance of the movement for today.

Key Words: *Kakusei Fujin Kyokai*, Women’s Movement, Haru Kagawa, Christian Public Philosophy, Christian Worldview, Partnerships of Men and Women

# What is Mission? A Study of the Church's Mission

Motoaki Shinohara

This article aims to examine the church's mission in relation to the missionary nature of the church by studying key discussions that emerged in twentieth-century Protestant mission thought. The first section surveys the etymology of mission. The second section examines discussions that has emerged concerning the concept of *missio Dei*. The third section discusses the historical developments of evangelical mission thinking, which was birthed in reaction to ecumenical missiology, by focusing on the relationship between evangelism and social responsibility. In conclusion, the fourth section examines the church's mission by focusing on three components of the church's mission, namely, *kerygma*, *diakonia*, and *koinonia*.

Key Words: Theology of Mission, Mission, Missio Dei, Evangelism

# Disquisition of Welfare States The Premise and the Direction of New Welfare Governance

Hidemi Sagawa

Welfare States are defined as “nations whose welfare providing systems are constantly institutionalized as their privilege of citizenship and their national goals, and nations which widely provide their universal welfare and social security policies including National Minimum (social security for the minimum standard of living)”. The terms and concept of the “Welfare State” were produced as terms and national ideas to draw a parallel with watchman state, war state and/or dictatorship in the early 20th century. Then, these words were shaped up by the “Beveridge Report” in UK and by the “Postwar Program” in Sweden, and were spread to the world after World War II.

Although the structures of current welfare states are not the same in each nation, welfare states have the same basic structure as “welfare and social security are based on structures in which stable employment relationships and family relationships absorb various social risks, and in which the government supplements these individuals and families with policies for income security in its main policy.” However, these welfare states have been swayed after the 1970's because these structures could not accommodate large changes of social economies such as globalization, post-industrialization, and weakening family and community functions by aging of population, by trends of nuclear families, and by other factors. Still, developed countries in Europe have been continuing their restructuring trials for welfare states through various reforms which aim at both preservation of welfare and economic growth. These trials also provide some hints for Japan to recreate a welfare society in the future.

The Japanese model is “the society of less governmental roles and of more roles by corporations and by families for the people's living and for the welfare” under a structure by which the national government supports corporations, and these corporations support their employees' living, and their wives support their families. The model is characterized as the “Japan-model welfare society,” which is less matured among Welfare States. However, this “Japan-model welfare society” is also required to be drastically renewed for positively responding to various living risks in these days.

Although the public welfare and social security system are still bases, the direction for the renewal shall be “New Welfare Governance”, 1) which is converting the current welfare and social security system based in passive income security to the “positive-participation-model welfare and social security system,” and 2) which is creating the “Public-welfare-oriented welfare system” where each person shall be spontaneously and independently involved on the welfare of his/her community as a citizen, where the public welfare and social security system shall be connected to each individual's own efforts, and where the new public welfare systems are induced.

This “New Welfare Governance” which aims at high welfare without a heavy burden rate like those in Northern Europe is “the fourth way,” which is different from Market Economy, twentieth-century Welfare States, or from Japan-model welfare society.

Key Words: Idea and Universalism of Welfare States, Trials for Reestablishing Welfare States, Positive-participation Security System, Public-welfare Oriented, New Welfare Governance

# Theory and Practice of the Narrative Method Promoting Active Learning

Yujin Seo

The aim of this research is to uncover the effects and outcomes of the narrative method used in college classrooms. The use of the narrative method in the field of religious education began receiving much attention during the latter part of the 20th century, especially among many North American theologians and scholars, in an attempt to offset the negative effects of the much-criticized, traditional content-focused education of the earlier era. In this research, students in a religion class were divided into small groups and asked to give two original narrative presentations on the topic of 'persecution.' Students were also requested to document the results of group discussions in order to review and share with others what they felt and learned through this class project. The following are some of the comments gathered from the group discussions, which may suggest the usefulness of the narrative pedagogy. "I now understand better what persecution can do to a person." "I was able to see the fun as well as the importance of the group work." "I was forced to review my own faith in God."

Key Words: Narrative Method, Grounded Theory, Religious Education,  
Pedagogy

## Papyrus 46: The Earliest Codex of the Pauline Epistles

Akio Ito

Papyrus 46 consists of P. Chester Beatty II and P. Michigan inv. 6238. It is the earliest codex of the Pauline epistles. The details of its provenance are uncertain since a dealer from Cairo sold the manuscripts in different batches. P. 46 is usually dated about A.D. 200. As was common among early Christian manuscripts, its format is a codex, and nomina sacra are found there. The fact that this is the earliest manuscript of the Pauline epistles does not necessarily make this the most reliable manuscript of the Pauline texts. However, the manuscript reveals something about the way scribe copied the manuscript. We can learn the kinds of mistakes scribes tend to make, how these mistakes can be recognized and corrected, and so on.

Key Words: Papyrus 46, Codex, The Pauline Epistles, Scribe

# Learning Support Based on Self-Regulated Learning Theory at Tokyo Christian University

Noyuri Sugitani

Based on the self-regulated learning theory derived from social cognitive theory, learning support services and peer tutoring were established and implemented. This article reports the theory, practices, and results.

Key Words: Self-Regulated Learning, Social Cognitive Theory, Peer Support, Learning Support

# Efforts by Local Community Churches to Successfully Achieve Welfare Activities and Associated Problems: Review of 11-year History of Welfare Activities by Core Churches and Spread into Local Community Churches

Takashi Inoue

In the past, welfare activities and churches were liable to be remotely related to each other. However, churches have the underlying mission, called “Diakonia”, of commitment to volunteer works. The problems associated with welfare activities have further created the awareness of the significance of this mission.

As a nursing-care insurance designation business, “Kirakira Service” operated by Tsuchiura Megumi Church, a religious corporation, has endeavored to enhance welfare activities such as home-care service, day service, and care-management service, over 11 years. I reviewed the activities taken so far to extract highly-regarded ones and associated problems.

In recent years, throughout the country, an increasing number of local community churches have undertaken community-based welfare activities. By undertaking welfare activities in line with local community needs, the local community churches might contribute to the creation of welfare culture unique to the local communities and comprehensive propagation of the Gospel.

Community-based welfare activities by local churches have advantages and disadvantages depending on the course of action and workforce configuration. Moreover, other problems include the approaches of church pastors, networking among the leaders and flock, and recruitment of eligible human resources. I will consider the challenges to be resolved in the future and attempt to grasp the actual conditions and the actual activities in the real world, with the aim of contributing to the realization of a new history of welfare activities by churches.

Key Words: Church Community, Welfare Activities

# Survey of Learning Portfolios: Toward a Portfolio Design for EFL Learners

Keiko Mori

This article first introduces how the researcher began to implement a language learning portfolio (LPF) in her classroom and struggled to modify the LPF system for English language courses. There were issues of demotivation among her students, and using standard LPF did not help all the students to learn better; less-motivated, lower-proficiency students without any LPF knowledge needed more scaffolding to do tasks with understanding and to see what they could learn from the LPF process. Next, the researcher summarizes central ideas and components of LPF referring to definitions, values and procedures, then also explains the importance of reflection, appropriate assessment and theoretical basis for effective LPF design. Finally, through her action research results and literature reviews, the researcher emphasizes that students should acquire knowledge and skills of metacognition while they develop language skills through LPF activities designed to meet their specific needs.

Key Words: Learning Process, Learner Motivation, Metacognitive Skills, Reflective Learning, Self-Regulation.

2013 年度 大学院神学研究科 修了論文一覧

氏 名	タイトル
新井道子	教会での食事と霊性の涵養に関する考察
池田雄一	多宗教の日本社会に生きる教会の意義 包括的福音宣教を担う教会形成
入江賛美	詩篇 22 篇における賛美の特質
石井秀和	エレミヤ書 31 章 31-34 節の「新しい契約」預言の意味と成就に関する考察
金 容植	民数記 13-14 章における、神の怒りによるさばきと赦し 聖書神学的考察
公文 光	Genesis 3: 17-19 in the Fall Narrative
小澤優子	永遠のいのちを持つ——ヨハネの福音書を中心に考察
李 宰碩	植民地時代の日・韓 YMCA 関係史研究 (1900 年代 -1940 年代を中心として)
三井平康	クリスチャンホーム出身者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
佐藤 潤	Interpretation on the Problems of Genesis 15: 6
徐 有珍	宗教教育におけるナラティブ・メソッドの実践と効果に関する質的研究
杉山義也	超教派集会のあり方に関する質的研究
武田厚子	希望を携えるパストラルケア／カウンセリング ヘンリ・ナウエンが語る希望に基づいて
竹内 誠	キリスト者の労働
山城恵美	ヤコブの人生における BRK

## 『キリストと世界』第26号 寄稿募集要項

- 発行予定年月 2016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、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2015年5月8日（金）までに寄稿申込書を提出してください（期限厳守）。
- ①あて先：東京基督教大学紀要編集委員会事務局（担当：

高橋)

②記事事項 執筆者の氏名・ふりがな・所属・職名、論文等の種類、題名(仮題)、内容(200字程度で)、字数、使用言語

寄稿申込者には、委員会で審査のうえ、5月末日までに寄稿受否の通知をします。寄稿受け入れの通知は掲載を保障するものではありません。

執筆提出期限 執筆者は2015年8月末日までに執筆要項に沿って完全原稿を提出してください(期限厳守)。

提出 eメール(ntaka@tci.ac.jp)、CD-ROMなどによる電子送稿とします。

古代語等、特殊な書体、数式、図表等を使用する場合は、執筆されたコンピュータ等の環境でプリントアウトし、文字化け等ないことを確認したハードコピーを添付してください(PDFは文字化けする場合があります)。

査読 提出された論文等はすべて委員会が委嘱した査読者により審査し、その結果に基づいて①掲載、②不掲載、③修正後に掲載のいずれかを委員会で決定します。

紀要の編集権 紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権も委員会に属します。

せっかく提出された論文等であっても、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公開いたします。

個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。

原稿料・印税等はお支払いできませんが、執筆者には、原則として1件につき紀要5冊、別刷50部、抜刷のPDFデータを贈呈します。左記の部数より多く希望される場合は実費を徴収します。

東京基督教大学紀要編集委員会

Tel 0476-46-1137 / Fax 0476-46-1292 E-mail : ntaka@tci.ac.jp

## 編集後記

今年から新しく編集長を担うことになり、不慣れながらも多くの人々に助けられ、紀要『キリストと世界』第25号を発行する運びとなりました。今年度は多くの論文や研究ノートに応募があり、委員や査読者はうれしい悲鳴をあげておりました。この悲鳴は聞き飽きないものですので、ぜひよい傾向が続けばと思います。結果として第25号には、聖書学一本、思想史二本、宣教学一本、福祉学一本、教育学一本の研究論文、また、調査報告と研究ノートそれぞれ二本が収録されることになりました。

本紀要は、神学・歴史学・国際関係学・福祉学・教育学といった分野における東京基督教大学の学術研究を、広く世界そして日本に発信していくことを目的としております。将来的には学術的な交流をこれまで以上に深めていき、諸分野での議論の活性化に貢献できることを期待しております。至らない点も多いとは思いますが、益々この目的に沿っていくことができるよう今後とも努力していく所存です。本紀要の発展のため、読者の皆様からの叱咤激励を心待ちにしております。

紀要編集委員会 加藤喜之

## 執筆者紹介

木内伸嘉 (キウチ・ノブヨシ)

東京外国語大学外国語学部、東京基督神学校卒業。The Council for National Academic Awards (英国学位授与機構) Ph.D. (旧約聖書学)。著書に *Leviticus* (Apollos Old Testament Commentary 3), InterVarsity Press, 2007. 他がある。

加藤喜之 (カトウ・ヨシユキ)

プリンストン神学大学院 (Ph.D.)。日本宗教学会、日本基督教学会、スピノザ協会。専攻は初期近代思想史研究。共著に『知のマイクロコスモス—初期近代インテレクチュアル・ヒストリー』(中央公論新社、2014年) 他がある。

岩田三枝子 (イワタ・ミエコ)

東京基督教大学、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.)。日本基督教学会、日本キリスト教史学会、賀川豊彦学会。

篠原基章 (シノハラ・モトアキ)

東京基督教大学、カルヴァン神学校 (Th.M.)、トリニティー神学大学院 (Ph.D.)。宣教学専攻。

佐川英美 (サガワ・ヒデアミ)

武蔵工大経営工学科卒業、ICFTU & ILO International Trade Union College (New Delhi) 修了。連合企画調整局長、連合総研主任研究員、政府の社会保障関係各種審議会委員等を歴任。日本年金学会、日本キリスト教社会福祉学会、他。

徐有珍 (ソ・ユジン)

東京基督教大学神学部卒 (B.A. 神学)、同大学院神学研究科博士前期課程修了 (M.A. 神学)、同大学院神学研究科博士後期課程在学。日本キリスト教教育学会、日本仏教教育学会、宗教心理学研究会。

伊藤明生 (イトウ・アキオ)

東京大学文学部西洋古典学科、東京基督神学校卒業。マタイの律法理解の論文で The Council for National Academic Awards (英国学位授与機構) Ph.D. (新約聖書学)。著書に『ガラテヤ人への手紙講解』(いのちのことは社) 他がある。

杉谷乃百合 (スギタニ・ノユリ)

ノースウエスト・ナザレン大学 (教会音楽学士)、ナザレン神学大学院 (宗教教育修士)、ミズーリー大学 (教育研究・教育心理学修士)、シアトル・パシフィック大学 (教育博士課程後期)。

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。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。

森 恵子 (モリ・ケイコ)

成城大学英文科卒業、バイオラ大学大学院 (外国語としての英語教育学修士) 修了。大学英語教育学会 (JACET)。

2014年度 紀要編集委員会

編集長 加藤喜之  
編集委員 岩田三枝子  
菊池 実  
ショート ランドル  
中澤秀一  
(五十音順)  
編集事務 高橋伸幸

本誌の索引は国立情報学研究所のホームページCiNiiより検索できます。  
([http://ci.nii.ac.jp/vol\\_issue/nels/AN10371265\\_ja.html](http://ci.nii.ac.jp/vol_issue/nels/AN10371265_ja.html))

---

キリストと世界 東京基督教大学紀要 第25号

2015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](http://www.tci.ac.jp) E-mail:ntaka@tci.ac.jp

印刷所 プリントバンク  
〒116-0002 東京都荒川区荒川5-1-1-1003  
TEL:03-5850-5337 FAX:03-5850-5338

発行部数 650部

---

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)

Christ and the World is published annually in March.  
Published for the Faculty of Tokyo Christian University  
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN



Tokyo Christian University  
2015

XXV

March 2015