

Tokyo Christian University  
2011

# Christ and the World

## キリストと世界

第21号 2011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21号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2011年3月

March, 2011

# キリストと世界

## 第 21 号 目次

### [論文]

- Divine Impassibility, the Atonement, and Elder Care  
..... Stephen Franklin 1
- The Chrysanthemum No Longer Blooms: The End of *Nihonjinron* and  
Theology of Japan ..... Yumi Murayama-Cain 31
- ヨハネ 4 章 10 - 14 節における ὁδὸς ζωῆς の表象機能と解釈 … 小林高德 60
- 主が王となるダビデを「見た」とは? ..... ショート ランドル 82
- 教団運営の実態と宗教法人法の限界 ..... 櫻井圀郎 93
- 社会福祉基礎構造改革の理念と今日の社会福祉への継承  
分権化, 多元化, 国際化, 公共福祉の視座からの考察 ..... 井上貴詞 125
- 教会とキリスト教社会事業の協働を問う ..... 坂本正路 150
- 今後の介護福祉士養成教育の課題  
スピリチュアリティを考え問う科目の必要性 ..... 中澤秀一 194
- プロセス神学と現象学の融合 ..... 岡村直樹 214
- [研究資料]
- Learning to Learn* (2008) — 認知理論とモチベーション理論に基づく  
大学生の学習に関するテキスト ..... 杉谷乃百合 238
- 要約 ..... 249

# Christ and the World

Vol. 21 CONTENTS

Divine Impassibility, the Atonement, and Elder Care .....	Stephen Franklin	1
The Chrysanthemum No Longer Blooms : The End of <i>Nihonjinron</i> and Theology of Japan .....	Yumi Murayama-Cain	31
The Symbolic Function and Interpretation of ὕδωρ ζῶν in John 4:10-14 .....	Takanori Kobayashi	60
The Broad Scope of God’s Vision in 1 Samuel 16:1 .....	J. Randall Short	82
The Actual Situation of the “Kyodan” Religious Community and the Limit of the Religious Corporation Law .....	Kunio Sakurai	93
Philosophy of Reformation of the Social Welfare Schema and its Evolution: Discussion from the Standpoints of Decentralization, Diversification, and Globalization .....	Takashi Inoue	125
For Support Systems between Churches and their Social Work Agencies .....	Masamichi Sakamoto	150
The Challenges of Care Worker Training Programs: The Necessity of Subject Requiring Critical Thinking of Spirituality .....	Hidekazu Nakazawa	194
Integration of Process Theology and Phenomenology .....	Naoki Okamura	214
<i>Learning to Learn</i> (2008)–A Textbook for College Students’ Learning Based on the Cognitive and Motivational Theories .....	Noyuri Sugitani	238
Abstracts .....		249

# **Divine Impassibility, the Atonement, and Elder Care**

Stephen Franklin

(Special Professor, Tokyo Christian University)

Introduction 2

Section One: What is the Doctrine of Divine Impassibility? 3

Section Two: Divine Impassibility and Divine Knowledge 4

Section Three: Impassibility and Contemporary Theology 7

Section Four: Classical Arguments for Divine Impassibility 10

The First Argument: To Be Trustworthy, God Must Be Impassible

The Second Argument: God Can Be Impassible and yet Possess Emotions  
if We View These Claims as Analogies

The Third Argument: The Incarnation Allows Us to Call God Impassible

While at the Same Time Affirming that God Suffers and even Dies for Us

Section Five: The Classical Doctrine of the Atonement as a Key Argument for  
Divine Impassibility 20

Section Six: Passibility, Impassibility, and Power: Implications for Pastoral  
Care 24

## Introduction

Most people sitting in the pews of Christian churches have not heard of divine “impassibility” or divine “passibility,” and fewer still could clearly state the issues at stake. “Impassibility” may ring a bell with some pastors, but even they have probably not given it much thought since they encountered it briefly in a seminary class. Yet divine impassibility impacts everything else we believe about God. Those in favor of it argue that without impassibility, God becomes unstable and untrustworthy and is not really a God deserving of worship. Those opposed to it argue that divine impassibility makes prayer pointless, undercuts the claim that Jesus Christ reveals God to us, and makes God undeserving of worship.

I will take the position that we should reject the idea of divine impassibility, at least as it has been traditionally stated. While acknowledging the important motives for holding this doctrine, I will argue that the arguments against it have the strongest weight both for our understanding of God and for a healthy Christian life. As we go through this presentation, I think that many listeners will find themselves saying, “I’ve always wondered about that, but I didn’t know how to formulate my question.” Whether or not you agree with my argument in this lecture, I hope that my presentation will help you develop a clearer and firmer grasp of Christian faith.

I have not yet defined “divine impassibility” and “divine passibility.” That is because there are several different meanings in play in the discussions of impassibility. Therefore, my presentation begins (Section One) with three definitions for “impassibility” and then proceeds (Section Two) to a particularly illuminating implication of this doctrine: How God knows about events in this world. Next (Section Three), the listener will find some brief comments on how the debate on impassibility seems to cross the traditional lines between mainline and evangelical theology, with some theologians on both sides of this division urging us to reconsider it. And in this third section, we show what is really at stake for most theologians who argue against divine impassibility: they want a God who can truly be present with his people as they suffer and who

can love them empathetically as they hurt. I will argue, however, that while the implications of the debate on impassibility certainly include the issues of God's suffering and love, they go far beyond that.

This leads (Section Four) to a brief discussion of three traditional arguments in favor of impassibility and my replies. The essay then moves (Section Five) to a surprising development: even staunch Reformed theologians (those most likely to adhere to impassibility in a strict sense) such as B.B. Warfield and Charles Hodge take a position on the atonement that would seem to be nonsense if God is wholly impassible. I think it is extremely significant that such theologians, when talking about our salvation in Christ, cannot avoid language that contradicts the impassibility of God; and that fact in itself becomes a powerful, albeit unintended, argument against divine impassibility. In the last section (Section Six), I discuss the issue of divine power and bring out the pastoral implications of my conclusions on this matter.

## **Section One: What is the Doctrine of Divine Impassibility?**

An ancient, but recently much debated, Christian doctrine states that God is impassible. Exactly what this means is hard to say because, so far as I have correctly understood the discussion of this doctrine, there seem to be three central definitions in play. They are intimately related but not identical.

The first, and in my opinion, the foundational definition is this. The doctrine of divine impassibility states that nothing outside of God, and thus nothing in creation, can have an affect upon God. Nothing can influence God. Nothing can impact God. No event in history can cause anything to happen to God or in God.

This leads us to our second definition: God as beyond or without emotions. "Emotion," it should be noted, is a rather modern concept. Of course, the emotions themselves—joy and ecstasy, fear and agony—are as old as the human race. But the particular way we categorize them is more recent. In our contemporary sense, to say that God is without emotions would be to imply that God has no personal subjectivity or sense of selfhood. That would not

have been acceptable to most Christian theologians in any era. Augustine and Aquinas, for example, tended to distinguish between passions and affections. Passions had to do with the body, tended to be uncontrolled and led to perturbations and disturbances in the person who had such passions, whereas affections had to do with the conscious and rational will. They certainly denied passion in that sense to God, but they also affirmed that God has, at least analogically speaking, affections such as joy and love. <sup>(1)</sup>

In discussing classical authors such as Augustine and Aquinas, it is essential to remember that, in their opinion, individuals generate the “higher” emotions, such as joy and love, from within themselves and not as a reaction to an external source. That is particularly true in the case of an impassible God. God’s emotions/affections do not result from any fact or condition outside him. If God is happy or sad, then his happiness or sadness does not depend on anything beyond himself. Nothing external causes or makes God sad or happy.

The third definition of impassibility extends to suffering. As impassible, God receives no influences and thus feels no pain, suffers no loss, and undergoes no grief. Some modern theologians cash out the denial of impassibility into the currency of suffering: that is, it allows them to affirm that our God not only dwells with us, but he even suffers with us. The titles of two works in theology make this point quite eloquently: *The Crucified God: The Cross of Christ As the Foundation and Criticism of Christian Theology* (Jürgen Moltmann) and *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society* (Henri Nouwen). This theme is particularly powerful and widespread among Asian theologians. In the West, the best-known Asian theological text comes from Japan: *The Theology of the Pain of God* (Kazoh Kitamori).

## Section Two: Divine Impassibility and Divine Knowledge

It seems to me that the first definition of impassibility is the most basic.

---

(1) Anastasia Scrutton, “Emotion in Augustine of Hippo and Thomas Aquinas: A Way Forward for the Im/passibility Debate?” *International Journal of Systematic Theology* 7 no. 2 (April 2005): 169-77.

According to that first definition, nothing whatsoever can influence or have an impact upon God. Given this definition, divine impassibility is not limited to emotions or feelings. In its strictest form, it extends even to knowledge. I will turn to Aquinas to prove this for us.

Most Christian theologians, Aquinas included, will stoutly defend that God knows everything about the world. But—and here is the catch—if God is impassible, then none of that knowledge comes from the world.

Let us look at this a little more carefully. Suppose that John is tired. And suppose that both you and God know that John is tired. Let's first examine your human knowledge, that is, your knowledge of John's being tired. How do you know this? Perhaps you observed him yawn or fall asleep. Or perhaps he told you how exhausted he is. In any of these cases, the fact of John's being tired comes first and then your knowledge comes second. Your knowledge depends on the fact; that is what makes your knowledge to be true knowledge. But notice what follows from this. The fact of John's being tired causes the knowledge in your mind. The world—in this case, John's being tired—has caused the knowledge in your mind. In short, your human mind is, in the technical meaning of the word, “passible.”

This will not do for an impassible God. If John's physical state of tiredness causes God's knowledge of his being tired, then the world has affected God—that is, the world has had an impact upon God. It would seem to follow, therefore, that if God is impassible, his knowledge must somehow come first, and the things in the world come second. God's knowledge of John's being tired must be the basis for the fact that he is tired. This is why Aquinas, who affirmed impassibility, came to the curious position that God's knowledge causes what it knows—that is, God's knowledge of my being tired causes me to be tired.

Aquinas discusses this issue in a passage entitled, “Whether the knowledge of God is the cause of things?” (His answer is a resounding “Yes!”) In his own words:

... hence His (i.e., God's) knowledge must be the cause of things, in so

far as His will is joined to it. Hence the knowledge of God as the cause of things is usually called the “knowledge of approbation.”<sup>(2)</sup>

Aquinas then explicitly adds that in the case of future things, God’s knowledge does not result from those future things. Rather, those future things exist, or will exist, *because* God knows them:

For if things are in the future, it follows that God knows them; but not that the futurity of things is the cause why God knows them.<sup>(3)</sup>

Aquinas’ view of impassibility has some strange implications. Jesus said “there will be more rejoicing in heaven over one sinner who repents than over ninety-nine righteous persons who do not need to repent” (Luke 15:7 NIV). This passage certainly does seem to imply that God rejoices over the sinner’s repentance. But according to Aquinas, God himself, in the act of knowing about that repentance, is the cause of that repentance! Likewise in Hebrews, we read:

I was angry with that generation, and I said, ‘Their hearts are always going astray, and they have not known my ways.’ So I declared on oath in my anger, ‘They shall never enter my rest’ (Heb. 3:10-11 NIV).

*The Message* paraphrases God’s anger as being “provoked” and “exasperated.” So, according to Aquinas, in the very act of knowing these misdeeds, God causes them; and thus God himself causes the very thing that angers, provokes, and exasperates him!

In my opinion this is an odd thing to say, but it is easy to see why Aquinas said it. He thought that this view of divine knowledge, and only this view, would let him keep his commitment to divine impassibility while simultaneously

---

(2) *Summa Theologica*, Part One, Question 14, Article 8, Body. (The translation is the Benziger Brothers Edition, originally published in 1947.)

(3) *Summa Theologica*, Part One, Question 14, Article 8, Reply to Obj. 1.

keeping his commitment to divine omniscience. According to Aquinas' interpretation of divine impassibility, nothing in the world—not our joy or grief, not even our sinning or repenting—can directly affect God. Rather in causing these things, God is reacting, ultimately, only to himself. A similar argument applies to the divine emotions. God may know many things and have various emotions; but according to Aquinas, they are not caused by anything in the world! And so Aquinas can keep God as impassible.

### Section Three: Impassibility and Contemporary Theology

Earlier we mentioned how the debate about impassibility seems to have settled on the issue of divine suffering, although the core meaning of impassibility covers more than just the issue of suffering. I want to make the point that the recent re-examination of impassibility is not limited to one group of theologians but extends to liberals and conservatives alike.

To illustrate this, I will turn to two short articles, one in *The Christian Century*, the flagship magazine for mainline Protestants, and the other in *Christianity Today*, the equivalent for evangelical Protestants.

In 1986 *The Christian Century* carried a brief article by Ronald Goetz entitled, "The Suffering God: The Rise of a New Orthodoxy." Goetz writes:

A list of modern theopaschite thinkers would include Barth, Berdyaev, Bonhoeffer, Brunner, Cobb, Cone and liberation theologians generally, Küng, Moltmann, Reinhold Niebuhr, Pannenberg, Ruether and feminist theologians generally, Temple, Teilhard and Unamuno. Just as significant, perhaps, is the fact that even those theologians who have not embraced modern theopaschism have failed to develop a creative restatement of the older dogma.<sup>(4)</sup> ("Theopaschism" is the belief that God can suffer - STF.)

---

(4) *Christian Century*, April 16, 1986, p. 385. As of Feb. 25, 2008, this article could be viewed on-line at <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1033>.

A number of evangelical theologians have come to the same conclusion as the mainline thinkers. These Evangelicals concur with their mainline colleagues that God is not just passible but that he is a suffering God as well. This is, perhaps, somewhat surprising because many evangelical theologians have a strong preference for pre-modern, classical formulations of theology.

On Feb. 3, 1997, about a decade after Goetz' article, *Christianity Today* printed a short paper by Dennis Ngien under the title of "The God Who Suffers: If God Does not Grieve, then Can He Love at All? An Argument for God's Emotions." The title implies his central thesis: an impassible God cannot genuinely love and, therefore, cannot be the Biblical God. Here is Ngien's statement of his core argument:

If love implies vulnerability, the traditional understanding of God as impassible makes it impossible to say that "God is love." An almighty God who cannot suffer is poverty stricken because he cannot love or be involved. If God remains unmoved by whatever we do, there is really very little point in doing one thing rather than the other. If friendship means allowing oneself to be affected by another, then this unmoved, unfeeling deity can have no friends or be our friend. <sup>(5)</sup>

This passage makes clear that for Ngien, as well as many modern theologians, the trump card in favor of divine passibility is the biblical teaching that God is love and thus should be able to suffer with us. In some ways, Ngien's argument is hardly new. Perhaps it is best summed up in the famous hymn of Charles Wesley:

And can it be that I should gain  
an interest in the Savior's blood!  
Died he for me? who caused his pain!

---

(5) As of February 25, 2008, *Christianity Today* made a copy of this article available at this URL : <http://www.ctlibrary.com/ct/1997/february3/7t2038.html>

For me? who him to death pursued?  
 Amazing love! How can it be  
 that thou, my God, shouldst die for me?  
 Amazing love! How can it be  
 that thou, my God, shouldst die for me?

Before moving on, I should add that there are other arguments against impassibility that have nothing to do with God's having or not having emotions and nothing to do with God's suffering or not suffering. I will explore just one: the argument from prayer. This argument deals with impassibility in its most basic definition: that nothing in this world can have an effect upon or cause anything to happen in God.

In petitionary prayer, we trust God to answer. Of course there are many forms of prayer, and some of them do not expect a response from God, although we would be more likely to call such activities meditation or thanksgiving than prayer. For example, I may cultivate a sense of God's presence in every moment of my life, even if that does not necessarily include an interaction with God. But when we Christians do pray a petitionary prayer, when we do ask God for something, we assume that we are interacting with God. Let me put this as simply as possible: First I state my request. Second, God hears my request. And third, God answers my request positively or negatively. But—and this is the point – if God is impassible, then my prayer can have no affect upon God. It literally makes no “difference” to God. And if my prayer makes no difference to God, then God cannot respond to my prayer. If God is impassible, then petitionary prayer makes no sense.

Of course, people who affirm divine impassibility have ways around this argument from prayer. We previously mentioned Aquinas' claim that in knowing something, God causes that thing to exist. In that case, God, in knowing my prayer, actually causes me to pray; and in knowing the request in my prayer, God actually causes me to make that particular request. And so God, who (perhaps from all eternity) knows that prayer and its content, does in fact respond to it, even though he is impassible.

I would respond to such an argument as follows. On this view, God would seem to be responding to himself – to the prayer that he caused to exist in me and to the petition that he caused to exist in that prayer. That would obviously preserve God’s impassibility. But in such an interpretation of prayer, it is hard to see how God is responding to *my* prayer in any normal sense – that is, in any sense that ordinary Christians, or the Bible, would understand such prayer.

In summary, during the last century, Christian theologians, both liberal and conservative, have increasingly questioned the doctrine of impassibility, for the reasons presented in this section. Recently, we have seen occasional attempts to affirm impassibility, but as Goetz notes, the results have been neither particularly convincing nor have they succeeded in advancing the debate. In other cases, theologians have kept the word “impassible” while shifting its meaning to such an extent that it is hard to see exactly what they gain by using the word.

#### **Section Four: Classical Arguments for Divine Impassibility**

In light of the previous discussion, it may seem strange that anyone would want to hold to divine impassibility. And even if they did, it is not at all obvious just how they could do so and be consistent with the rest of Christian doctrine. Therefore, I will present three classical arguments in favor of impassibility.

##### **The First Argument: To Be Trustworthy, God Must Be Impassible**

The first argument is simple. The biblical God reveals himself as trustworthy, stable, dependable, and secure. To be these things, God must be changeless. But a changeless God must be impassible because a passible God, one who can be influenced by things in this world, would by definition be changing. Thus God cannot be passible; he must be impassible. The argument, in short, moves from divine dependability through changelessness to impassibility.

The Bible would seem to support the first two claims: that God is trustworthy and that he is, at least in some sense, unchanging. (A) God is trustworthy. In the Old Testament, “hesed” refers to a “love” that comes out of God’s promises

to Israel and thus is absolutely secure. In the New Testament, “agape” refers to a love that comes from the very nature of God. In both cases, because God is true to himself, he is also true to us. We can rest secure in the unbreakable promises of a dependable God. (B) In several passages, the Bible describes God as changeless. “For I am the LORD, I change not” (Malachi 3:6, KJV). And the book of James describes God as “the Father of lights, with whom is no variableness, neither shadow of turning” (James 1:17 NIV). Such passages are rather rare, but they are exceptionally well known, attesting to their importance in popular Christian teaching.

The response to this first argument is equally simple. While every Christian trusts an utterly dependable God, no one wants a God who is unchanging in the sense that a mathematical truth (say,  $2+3=5$ ) is changeless. Numbers are not living, and our God is a living God. What kind of unchanging God does the Bible affirm? It seems to me that the living God of the Bible is unchanging in three areas: being, character, and eschatological victory. The divine being: God cannot go into or out of existence. God’s divine character: God’s character as loving, holy, and just never changes; God’s promises never fail; God’s memory never fades; and God’s reliability is absolute. The divine eschatological victory: God’s final victory is never in doubt; God will most certainly raise us from the dead and give those who trust him everlasting joy and life; and God, absolutely and without any possibility of failure, will redeem all creation, bringing an improved physical world and a society of justice and joy. When one examines the context for the Biblical passages that directly affirm God’s unchanging character, it is always these issues, and specifically the issue of security and dependability, that come to the fore. Usually the connection is by implication, but sometimes it is quite explicit:

God is not a man, that he should lie,  
 nor a son of man, that he should change his mind.  
 Does he speak and then not act?  
 Does he promise and not fulfill? (Num. 23:19, NIV)

It is not the Bible, but the same connection between God's changelessness and his dependability comes to the surface in the magnificent hymn "Great Is Thy Faithfulness".

Great is Thy faithfulness, O God my father!  
There is no shadow of turning with Thee;  
Thou changest not, Thy compassions, they fail not:  
As thou hast been Thou forever wilt be.

Chorus:

Great is Thy faithfulness, Great is Thy faithfulness,  
Morning by morning new mercies I see:  
All I have needed Thy hand hath provided  
Great is Thy faithfulness, Lord unto me!

I can see no reason, therefore, why God might not be passible and yet be changeless and completely trustworthy in the way the Bible describes him. To say that God's knowledge of John's being tired depends on or is caused by the actual fact that he is tired – this in no way makes God less trustworthy nor denies that his existence, power, character, and agapic love are in any way less than unchanging nor that the coming of his kingdom is anything less than certain. This essay will come back to this issue in the last section, Section Six, when we discuss different forms of divine power. For now, I think we may conclude that, without any inconsistency or self-contradiction, we may describe God as unchanging and yet passible; at least this is so in terms of the first definition I presented above.

Prayer is a particularly interesting example because it presupposes both sides of this issue, i.e., that prayer requires (A) God's constancy and unchanging love while at the same time it presupposes (B) God's passibility in the sense of his capacity to interact with us. When I petition God, I assume that he is eternally and unchangingly a God of love; I assume that his purpose is to do good and not harm to those who approach him through Jesus Christ; and that

his benevolent purpose towards me will never change. And yet, when I pray, I also trust that God will know that I am praying and that he will hear my prayers and perhaps be moved by them. In short, my prayer makes a difference to God, and that is the very definition (in the first sense) of a passible God.

So the first argument in favor of an impassible God, it seems to me, fails.

### **The Second Argument: God Can Be Impassible and yet Possess Emotions if We View These Claims as Analogies**

Aquinas claims that all language about God is analogical or, depending on your definition, metaphorical. Analogies present us with truth, but stated in ways that apparently contrary or contradictory items can be compatible. Thus statements about God's impassibility and his emotional life, although contraries on the surface, might both be true as analogies.

Let me explain. Suppose I say that Sally is a shark and that she is also a pussycat. Literally, of course, that is impossible. She may be neither a shark nor a pussycat (if, say, Sally is my aunt or if she is my pet rock). She may be a shark and not a young cat, or Sally may be cat and not a shark. Whatever else, at a literal level, Sally cannot be both a fish and a pussycat. But taken as metaphors, the situation changes.

Analogies and metaphors are slippery things. They depend upon context and require a sympathetic leap of imagination. Assume that Sally is a human being. Even as metaphors, Sally cannot be both a shark and a pussycat unless we change the context or use these metaphors in reference to different times. On the tennis court, Sally might be a shark because of her smooth, skillful, and aggressive body movement. In a court of law, Sally might be a lawyer who is a shark because of her smooth, skillful, and predatory questioning of witnesses. And yet, Sally might be a pussycat in her Sunday school class if she is kind, non-confrontational, and pleasant even when people say stupid things. Understood as analogies with different contexts, Sally can be both a shark and a pussycat. Indeed Sally can be both a shark and a pussycat in the same context if we refer to different times. Consider this sentence, "As a lawyer, Sally has a rare ability to gracefully and almost instantaneously switch between being a

shark and pussycat – an ability that unnerves her opposing lawyers.”

As analogies, we might say (A) that God is impassible and yet (B) that things in the world affect him and (C) that he has an emotional life. Even as analogies, however, these contradict each other unless we carefully specify the contexts. Aquinas does this with regard to the emotions in God. He talks about love and joy as present in God, the angels, and in human beings in virtue of having “like effects” in all three places and “a certain resemblance” to each other; in short, Aquinas is calling them analogies. In addition, when stressing that human love and joy flow from our “intellectual appetite” and when he says that they are “simple acts of the will,” Aquinas is stressing their independence from external sources.

When love and joy and the like are ascribed to God or the angels, or to man in respect of his intellectual appetite, they signify simple acts of the will having like effects, but without passion. Hence Augustine says (*De Civ. Dei* ix, 5): “The holy angels feel no anger while they punish...no fellow-feeling with misery while they relieve the unhappy: and yet ordinary human speech is wont to ascribe to them also these passions by name, because, although they have none of our weakness, their acts bear a certain resemblance to ours.”<sup>(6)</sup>

How are we to evaluate this argument? I will at this point raise no objection to Aquinas’ claims that we can speak only analogically of emotions in God. And I will not dispute that talk about “influences upon God” is analogical speech. But while true enough, none of this seems to me to settle the issue of impassibility. I say this for the following reasons.

First, we would have to determine the different contexts in which the analogies of divine impassibility and divine emotionality operate. But even if that could be done—and, as we will see when we discuss the incarnation below, I can see no reason why it could not be done—we would have a second and more

---

(6) *Summa Theologica*, Part Two, First Section, Question 22, Article 3, Reply to Obj. 3.

basic problem. While the analogies of Sally as a shark and a pussycat operate more-or-less at the same level, claims about impassibility and divine emotion seem to me to operate at different levels. That is, in traditional theologies, one metaphor “controls” the other. This is obviously true for Aquinas, and I think it would be generally true among those who affirm impassibility. In other words, impassibility in Aquinas determines the content of any analogy of divine emotion, whereas the analogy of divine emotion does not seem to have a similar effect on his understanding of impassibility. For example, Aquinas views God’s emotions as derived from himself and that they are not caused by, nor emerge in response to, anything in the world (except in so far as God causes the things in the world so that in the end God is responding to himself). This way of parsing the analogies of divine joy and love presupposes that nothing in the world can have an effect upon God. Clearly impassibility governs Aquinas’ interpretation of the divine emotional life. As a result, impassibility seems somehow “less analogical” than “emotion” when applied to God. In sum, Aquinas adjusts the notions of divine joy and love to accord with impassibility much more than he adjusts impassibility to harmonize with God’s emotions.

It is no accident that Aquinas connects these analogies so that they interact. Christian theology is not a set of isolated facts. Every doctrine sheds light on, and interacts with, every other doctrine. Being a Christian entails having a worldview (and there are a variety of authentic Christian worldviews), and to do theology consists, at least in part, of exploring the conceptual connections between doctrines, even if we claim that those doctrines are true only as analogies. In any worldview and in any theology, therefore, some doctrines are more basic than others.

I conclude that simply interpreting impassibility and divine emotions (and divine responses to prayer, etc.) as analogies, while not wrong, does not warrant our continuing to affirm the doctrine of impassibility.

Let me add a brief afterthought on the interaction of analogies and doctrines. In the last one hundred years, theologians have emphasized the category of person as central to the Christian religion. This is “person” in the modern sense. The great Jewish thinker Martin Buber put this into classical form in

1923 when he published his book, *I and Thou* (German, *Ich und Du*). The Bible clearly pictures God as personal, living, holy, and in constant dynamic interaction with the world. Of course, to call God a “Thou” is also an analogy, although one whose implications Buber was able to specify with considerable precision. Since the publication of *I and Thou*, and to some extent even before, Christian theologians have taken the “Thou-ness” of God as one of the truly central doctrines, and used it as a control on the interpretation of other Christian doctrines such as God’s eternity, changelessness, and lordship. From this perspective, there would seem to be little reason to accept impassibility at all, even as an analogy, since it seems to accord so poorly with God’s Thou-ness.

### **The Third Argument: The Incarnation Allows Us to Call God Impassible While at the Same Time Affirming that God Suffers and even Dies for Us**

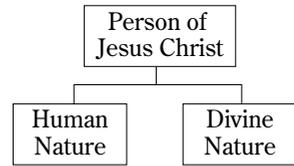
The third argument focuses on the incarnation, and it is by far the most profound of the three mentioned in this paper. Nonetheless, while traditional scholars have used this argument to defend impassibility, it seems to me, in the end, to better support the thesis of divine passibility.

Let me explain how the incarnation seems to justify our calling God - or at least God in Christ - impassible. All orthodox Christian theologians agree that Jesus Christ is one person who is both fully human and fully divine. Jesus Christ suffers and undergoes many things as man, but as God he is transcendent and shares all of God’s qualities. Thus if a man is passible, so is Christ; and if God is impassible, so is Christ. The God-man Jesus Christ is both passible and impassible. How is this possible?

Here I must turn to the rather recondite theological teaching called the “communication of properties” or the “sharing of attributes,” sometimes also called the communication of idioms after its original Latin name.

Consider this chart. Some things are said with respect to Jesus’ human nature, such as Jesus ate fish or that he did not know when the end will come. Other things are said with respect to his divine nature, such as Jesus’ forgiving

Mary's sins. And yet, in the end, we do not say that Jesus' human nature ate fish; we say that Jesus ate fish. Nor do we say that Jesus' divine nature forgave Mary her sins; we say that Jesus forgave her. A "nature" does not *do* anything; but



a person can, and does, do many things. In short, things said in light of his human nature and things said in light of his divine nature work together, that is, they are "shared" or "communicated," in the one person of Christ. The bottom line is this: We can say that Jesus Christ is impassible, in light of the divine nature; while at the same time, we can also say that Jesus Christ is passible, in light of his human nature. Both predicates are applied to the one person, Jesus Christ, who is truly God and truly man.

The next step is key: we move from saying that Jesus Christ is both impassible and passible but to saying that *God* in Christ is both impassible and passible. What we did in the last paragraph was to isolate two important analogies: the impassibility and passibility of Jesus Christ and thus, in an important sense, the impassibility and passibility of God, or more specifically, God in Christ. The impassibility applies in virtue of Christ's divine nature; and the passibility, in virtue of his human nature. And thus we have specified an important context for each term. In a sense, we have developed one of the points in the previous discussion of divine impassibility: namely, we have isolated two analogies, each specified with regard to its own context, and thus potentially compatible.

Charles Hodge gave perhaps the clearest statement of this argument:

Such being the Scriptural doctrine concerning the person of Christ, it follows that although the divine nature is immutable and impassible, and therefore neither the obedience nor the suffering of Christ was the obedience or suffering of the divine nature, yet they were none the less the obedience and suffering of a divine person. The soul of man cannot be wounded or burnt, but when the body is injured it is the man who suffers. In like manner the obedience of Christ was the

righteousness of God, and the blood of Christ was the blood of God. It is to this fact that the infinite merit and efficiency of his work are due.

This is distinctly asserted in the Scriptures. <sup>(7)</sup>

There are two basic reasons, however, why this does not solve the puzzle of divine impassibility. The first is a danger: the only thing we have clearly done is to specify that Jesus in his humanity could have feelings, laugh with children and weep at a funeral, receive nourishment from food, have a knowledge dependent on the facts (and not the other way around), and, in short, that he could be born, grow, and die. And we have specified that in his divinity, it would seem that none of these things apply. What joins them together, as Hodge clearly states (correctly, I think) is the one person of Jesus Christ; they both apply to Jesus Christ. But—and this I want to stress—if we limit passibility to Christ in light of his human nature, then we cannot apply it to Christ in light of his divine nature. Likewise if we limit impassibility to Christ in light of his divinity, then it would not apply to him in light of his humanity. In order to assert that God, or God in Christ, is passible, we have to explain how the analogy would carry over to his divinity, and that is the very issue at stake.

The presence of two natures in one person has always been considered beyond full human understanding, but it is certainly possible for God so long as the divine union is not a self-contradiction. But even as analogies, impassibility and passibility are contraries; they cannot both be true in the same sense. Therefore, if passibility and impassibility are incompatible, then to apply both of them, not just to Jesus Christ, but also to God in Christ would not solve the problem of the impassibility of God, but rather it would undermine the notion of the union of the two natures in the one person of Christ. In short, it would undercut the core Christian teaching that “God was in Christ, reconciling the world unto himself” (2 Cor. 5:19 KJV). In other words, unless there is some coherent way of uniting passibility and impassibility with regard to God himself,

---

(7) Charles Hodge, *Systematic Theology* (1871; repr., Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1940) 2:395.

we cannot say that God in Christ is both passible and impassible.

I think there is a way, as I have already mentioned, for describing God as both unchangeable, and thus in that limited sense impassible, and yet also passible. That is, God is unchanging love, absolutely trustworthy, totally dependable, forever the sovereign Lord of history, in possession of unchanging existence, and the like. This is the Bible's own context for calling God unchanging. None of this, however, in any way rules out a God who can interact with us in prayer and in all aspects of our lives and decisions. Given these understandings of impassibility (as unchanging in the biblical sense) and passibility (as a living Thou who interacts with his creation), God can be both impassible and passible. Given that these two different meanings of impassible and passible are coherent, then they can be applied (A) to God, (B) to God in Christ, thus (C) to the God-man Jesus Christ. And that was our original starting point: the one person, Jesus Christ, is both passible and impassible. But now there is a difference. We started by examining the traditional suggestion that Christ is passible in virtue of his human nature and impassible in virtue of his divine nature. If my argument is correct, however, passibility applies to Jesus Christ both in his human nature and in his divine nature. That would not be a traditional statement, but I do think it biblically and theologically sound. And with regard to his divine nature, Christ would be unchanging and impassible in all the ways that the Bible claims as well as passible in the sense of being able to interact with creation.

This leads me to my second and more important reason for doubting that the incarnation justifies our calling God impassible in the traditional sense. At John 14:9 Jesus said, "He that hath seen me hath seen the Father." The very structure of the Gospel, in the Bible and in the history of the church, has taken this as the axiomatic starting point for Christian life and theology. Jesus reveals God to us by his actions, his character, and his teaching. Above all Jesus reveals God to us through his death and resurrection. During his early life and ministry, Jesus was full of emotion and feelings, passion and compassion, exuberance and exhaustion. He interacted with people and with God. And on the cross he suffered as no one else ever has or ever could suffer.

*That* is what should reveal God to us! If God is completely impassible, then all these attributes of Christ tell us nothing of God—or at best they are empty metaphors whose content has evaporated when interpreted in light of a divine impassibility. The fundamental axiom of the Christian faith that Christ, in his very identity and character, reveals God to us—this axiom should lead us not to an impassible God but to a profoundly passible God. In short, the life, death, and resurrection of Christ should give us our normative analogies for understanding God, and we should interpret issues such as God’s impassibility, eternity, and unchangingness in light of those basic analogies and not the other way around.

Therefore I conclude that the argument from the incarnation does not justify our calling God wholly impassible. Rather it works in the other direction and justifies our calling God passible.

### **Section Five: The Classical Doctrine of the Atonement as a Key Argument for Divine Impassibility**

In the previous sections, I gradually unfolded some arguments for divine passibility. The last argument claimed that the life, death, and resurrection of Christ reveal the character of God. Since Christ lived a suffering life of love for others, we should conclude that our living God loves us even to the point of suffering, which is only possible if he is passible.

In this section I would like to move from Christ to the character of God through a somewhat different route. Here is a brief summary of the argument: In the so-called “classical” view of the atonement, Christ makes a sacrifice on our behalf that propitiates God’s wrath or, in Calvin’s scheme, God’s justice. In either case, God accepts Christ’s sacrifice as “satisfying” him. The key point, however, is that Christ can offer this sacrifice only insofar as he has a human nature. Of course Christ’s divine nature also plays a role, but what I want to stress here is that in the objective theory of the atonement, the human nature is what makes this to be *our* sacrifice to God.

Here is the key point: the death of Christ implies that something in creation,

namely, Christ's sacrifice, has an impact on God. In satisfying God's wrath/justice, Christ's cross makes a difference to God. That means that God must be passible in at least this one case. God has the potential to receive this influence from his son, and when his son dies on the cross, God actually does receive that influence. Conclusion: by definition, only a passible God can receive an influence and thus God must be passible if the objective theory of the atonement is true.

One might be inclined to object that God from all eternity planned for his son to go to the cross. That is, God does not react "ad hoc" to Christ's death, and thus there is no reason to affirm a passible God. I respond: most certainly, God's acceptance of Christ's sacrifice was not an "ad hoc" decision. But that only proves that from all eternity God has decreed his own passibility. Or perhaps better stated, from all eternity God has been passible. In still other words, passibility is an inherent aspect of God's nature, and God never changes in the sense of transitioning between passibility and impassibility. That does not mean that God must always be receiving influences from the world. Rather it means that from all eternity, if God should choose to create a universe, he would be capable of interacting with and receiving influences from that world. In that sense, passibility is part of the unchanging and eternal nature of God.

While the objective theory of the atonement is rooted, I believe, in Scripture, it received its first paradigmatic statement in 1098, when Anselm of Canterbury (1033-1109) published his book *Cur Deus Homo*. Later theologians such as Aquinas, Luther, Zwingli, Calvin, Arminius, Wesley, Warfield, and Hodge built on Anselm's seminal statement of the atonement, albeit with various modifications. Apparently even the Council of Trent, which defines Roman Catholicism in its modern sense, affirmed Anselm's objective view as well.<sup>(8)</sup> It is the privileged understanding of the atonement in contemporary fundamentalist and evangelical circles. While personally I think the objective view needs to be supplemented with other aspects of the atonement (especially by the so-called Christus Victor view), there can be no doubt of its biblical

---

(8) At least that is the opinion of Charles Hodge. See his *Systematic Theology*, 2:482.

profundity and its contemporary significance.

Most of these figures, and in particular those in the reformed tradition, have combined a strong defense of the objective view of the atonement with a belief in a wholly impassible God. My argument, of course, is that this is inconsistent. Or, at least, it has to be shown how both these commitments - the objective atonement of Christ and divine impassibility - are consistent. And for the reasons presented previously, I seriously doubt this can be done.

I want to quote from both Warfield and Hodge, two figures central to the development, not only of the reformed movement in America, but to the larger American evangelical movement as well. Perhaps unintentionally, they use language in their discussion of the atonement that implies God's passibility. In short, even these two staunch advocates of impassibility are forced to a more Biblical use of passible language when discussing how our Lord achieved our salvation. I have used italics to highlight some of the passible language; the words are in the original but not the italics. First to Warfield:

The Biblical doctrine of the sacrifice of Christ finds full recognition in ... the established church-doctrine of satisfaction. According to it, our Lord's redeeming work is at its core a true and perfect sacrifice *offered to God*, ... and, on *being accepted by God*, ... *God is reconciled* to us, ... This doctrine, which has been incorporated in more or less fullness of statement in the creedal declarations of all the great branches of the Church, Greek, Latin, Lutheran, and Reformed, and which has been expounded with more or less insight and power by the leading doctors of the churches for the last eight hundred years, was first given scientific statement by Anselm (q.v.) in his "Cur Deus Homo" (1098); but reached its complete development only at the hands of the so-called Protestant Scholastics of the seventeenth century (cf. e.g. Turretin, "The Atonement of Christ").<sup>(9)</sup>

---

(9) *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, s.v. "atonement." B(enjamin) B(reckinridge) Warfield wrote this article.

Charles Hodge writes powerfully of the atonement.

The principle in question, however, is clearly recognized in Scripture, and therefore, the sacred writers do not hesitate to say that *God* purchased the Church with *his* blood; and that the *Lord of glory was crucified*. Hence such expressions as *God's death, God's blood, God's passion* have the sanction of Scriptural as well of Church usage. <sup>(10)</sup>

It is clear therefore, that the Scriptures recognize the truth that God is just, in the sense that He is determined to by his moral excellence to punish all sin, and therefore that the satisfaction of Christ which secures the pardon of sinners is rendered to the justice of God. *Its primary and principal design is neither to make a moral impression upon the offenders themselves, nor to operate didactically on other intelligent creatures, but to satisfy the demands of justice; so that God can be just in justifying the ungodly.* <sup>(11)</sup>

Here again the reconciliation of God with man is effected by the cross or death of Christ, which, removing the necessity for the punishment of sinners, renders it possible for God to manifest towards them his love. *The change is not in man, but, humanly speaking, in God; a change from the purpose to punish to a purpose to pardon and save.* There is, so to speak, a reconciliation of God's justice and of his love effected by Christ's bearing the penalty in our stead. <sup>(12)</sup>

These passages stand within the context of Hodge's complete system. As we saw above, Hodge would gloss all these references to God's suffering, passion, and change by saying that in reality they apply not to God nor to Christ's divine

---

(10) Hodge, *Systematic Theology*, 2:483. I have put Hodge's Latin phrases into English.

(11) Hodge, *Systematic Theology*, 2:492-93.

(12) Hodge, *Systematic Theology*, 2:515

(13) Hodge, *Systematic Theology*, 2:395.

nature but to the one divine person, Jesus Christ. <sup>(13)</sup> I previously gave my critique of that position showing that it does not resolve the question of divine impassibility.

But, be that as it may be, these passages move into new territory. Hodge is not talking just about divine suffering or the death of God. He is talking about the sacrifice of Christ on the cross changing (Hodge's own word) God. Christ does not offer his sacrifice to himself! Nor to his divine nature. Nor to his own "divine person." Rather, the one divine person, Jesus Christ, offers his sacrifice to God as such (and thus to the Father, Word, and Holy Spirit). That is key to the biblical view of Christ's sacrifice and certainly to the objective view of the atonement. Thus it is God as such who is moved by, influenced by, and caused by the sacrifice on the Cross to forgive us our sins when we trust him to do so. Such a God is by definition passible, not impassible.

I conclude that to be consistent, even such a staunchly reformed theology as Hodge's must affirm a passible God. If such a theology were to continue to confess an impassible God, the result would be to empty the analogies of sacrifice and reconciliation to such an extent that they could not function to sustain a truly biblical or objective view of the atonement. If this be true for reformed theology, it would be even truer for Arminian, Wesleyan, and other theologies as well - and with less disruption to their larger systematic structures. In sum, since we must accept the foundational axiom that Jesus Christ in his life, death, and resurrection reveals God to us, and since we must accept that the sacrifice of Christ to God procures our salvation, we must also conclude that fidelity to basic Christianity requires us to reject the claim that God is impassible.

## **Section Six: Passibility, Impassibility, and Power: Implications for Pastoral Care**

To introduce this final section, I will tell a story about power. Although there are many ways to classify power, this story highlights two. The story is as old as the human race.

In his eleven-year career as a professional boxer, Adam, as I will call him, never lost a fight. This powerful, unstoppable man knocked out every opponent. His brilliant success as a fighter earned him a small fortune. After retiring from the ring, he used his money, time, and considerable energy to focus on his family. Unfortunately, his only child, a tender and sweet daughter who idolized her father, came down with leukemia; and, after an agonizing eighteen-month battle, the girl died. His wife couldn't accept their daughter's death; and, for whatever reason that lurked deep in her soul, she left Adam, divorced him, and took half his money. Adam couldn't bear it. He sank into a depression that even powerful drugs could only partially control, he turned to women and alcohol, and finally Adam was killed in an accident while driving away from one more drunken encounter with one more woman.

Adam had one kind of power, but not another. He had one-sided power or, as we might call it, coercive power. He could make other men do what he wanted in the boxing ring, and no one had the ability to stop him. But he did not have the power to absorb life's blows and still keep his integrity as a person. Adam lost his centeredness. By centeredness, I do not mean "self-centered" or "selfish." Rather Adam lost his center in the sense that he failed as a person, as a Thou, with the power to respond to each bad thing out of his own integrity and in according with his values and identity. We might call this absorptive power. Adam had one-sided power in abundance, but he had little absorptive power. While a success as a boxer, he failed as a human being.

Suffering is not the only kind of influence that sometimes threatens to overwhelm and to destroy us as well-centered persons. We can also be overwhelmed by other influences—ones that we normally consider desirable. For example, the newspapers will sometimes carry a story about someone who achieved great success and fame as a teenage actor or who had performed to cheering crowds as a very young Olympic gold-medalist in gymnastics or figure skating. And yet as an adult, this same person had "gone to pieces," living in the past and unable to cope with a very different present. The child did not properly integrate the early successes and cheers into the creation of an adult with a centered integrity.

It is not just children. Most of us have read about - or even known - retirees who won a huge lottery or inherited a mountain of money, but who could not handle their own reactions to that money. Their good fortune destroyed them.

In short, to be an excellent person, one must be able to absorb all sorts of influences while creating or retaining a centeredness that allows one to act responsibly and with integrity. And that is a different kind of power from that one-sided power to make or shape (or break!) other people and things.

We see both kinds of power in the life of Christ. He certainly demonstrated one-sided power, that is, coercive power, when he chased the moneychangers out of the temple or when he stilled the storm on Lake Galilee. And God demonstrated that same sort of one-sided power when he raised Jesus from the dead.

At the same time, however, on the cross and in his descent into hell, Jesus also demonstrated a deep reservoir of absorptive power. He suffered physically of course; but he also suffered psychologically, when his best friends abandoned him and denied knowing him. Most of all, however, he suffered God's damnation, as we see when he called out on the cross, "My God, my God, why have you forsaken me?" And yet Jesus retained his core identity, his basic centeredness as a person of love and faith—as we can see when he forgave the soldiers even as they were executing him, or when he ministered to the thief on the cross next to him. But above all, we see the depths of Jesus' absorptive power in his response to being damned. As he descended into hell, he cried out "My God why have you forsaken me?" And yet, despite having felt the full force of God's absolute wrath, he could still trust God, as he "commended his soul to God."

So Christ demonstrated both one-sided power and absorptive power. Both are necessary for him to be the Son of God, our Lord and Savior. Our fundamental theological axiom—that Jesus reveals God to us—warrants, therefore, the conclusion that we will find both types of power in God, unless that would be logically incompatible with some other aspect of God's nature as known either through revelation or reason.

This brings us back to the issue of impassibility. If God is absolutely

impassible, then he can only have one-sided power. Of course, there is no doubt that God does have one-sided power to make things happen. Creation is an act of unilateral power. God's raising Jesus is an act of unilateral power. Even our salvation demonstrates God's unilateral power. St. Paul talks about:

The working of his mighty strength, which he exerted in Christ when he raised him from the dead and seated him at his right hand in the heavenly realms, far above all rule and authority, power and dominion, and every title that can be given, not only in the present age but also in the one to come (Eph. 1:19-21 NIV).

And in the next verse, Paul comments that God uses this mighty (unilateral) power for the salvation and comfort of those of us in his church:

And God placed all things under his feet and appointed him to be head over everything for the church (Eph. 1:22 NIV).

So clearly God has one-sided power, and he exercises that power on our behalf. But if God is impassible, then God has no other kind of power. And God would necessarily lack the absorptive power that we see demonstrated on the Cross. It would seem, that a God without absorptive power would be weak, not strong – lacking power, not all-powerful.

In this article, we have seen many reasons for thinking that God is not impassible. I will deal with one more argument in favor of God's impassibility.

As we can see in Adam, the youthful Olympic gold-medalists, and the retired lottery-winners, powerful forces can overwhelm people, can change them for the worse, and even destroy them. Those defending impassibility, it seems to me, fear that some influence might de-center God, changing him for the worse, thus making him something less than utterly trustworthy. This fear comes into play even with regard to God's knowledge - that is, this fear is sometimes the reason that people deny that God's knowledge depends on what he knows. Maybe God, they reason, would come to know something that destabilizes him

and thus would undercut his rock-solid stability; so in their minds it is better to say that God causes to exist whatever he knows.

Such an argument, it seems to me, misunderstands the nature of omnipotence. The more powerful God is, the more he can absorb any set of influences and yet remain centered and unchanging with regard to his being, character, and purpose. In the case of an omnipotent God, no set of impacts upon him could ever cause him to go out of existence, nor could any group of influences ever undercut his nature as absolute agape-love, nor could any onslaught of chance contingencies endanger his Lordship.

It is not enough to say that an all-powerful God just serendipitously has the capacity to absorb anything that is going to happen. Rather we must say that an omnipotent God has the capacity to absorb any logically possible set of events whatsoever. Thus it does not just happen that God never goes out of existence, but it is impossible that God should encounter a set of events that could cause him to fail to exist. Likewise, it does not just happen that God remains loving, just, and righteous, but it is impossible for any set of influences to change his character. And it is not just a convenient truth that nothing will ever undermine God's gift of eternal life to us individually or prevent the coming of his Kingdom, rather it must be inconceivable that such a set of events could ever occur. Thus God's omnipotence means that he has the capacity to receive any influences that are logically possible—no matter how improbable in fact—and yet remain unchanged in his existence, his character, and his sovereignty over his Kingdom. God is Lord; and no matter what the influences upon him, he will govern the outcome of history. To say that God is omnipotent does not mean that nothing ever influences him; it means that he can absorb any influence whatsoever and yet remain perfectly, unchangeably, and eternally trustworthy.

I believe this truth—and it is a truth in my judgment—carries enormous implications for pastors as well as Christian social workers, nurses, doctors, and other caregivers. This is my retirement lecture. I am getting older. Although I hope, God willing, to live another three decades or more, I am nonetheless weaker now than forty years ago. I cannot lift as much weight or run as fast as once I could. It is embarrassing, but I cannot get off the floor without using

my arms as well as my legs. I am particularly concerned about the loss of leg muscle, because my father died of amyotrophic lateral sclerosis (ALS), and loss of muscle mass and failing strength in his legs was a major symptom. But whether or not I ever come down with ALS - and so far I have not - this gradual loss will only continue, just from old age if nothing else. It is the common fate of everyone who lives long enough.

Of course, unilateral power is not just physical. Five years ago when I was president of Tokyo Christian University, I could, with the help of the faculty and staff, cause many things to happen here. Now there is a new man, Dr. Kurasawa, at the helm. He is an excellent man; I support him and am proud of his work. But he is not me! I do not have the power at this university that I once had. This also, with unique details for each person, is the common fate of anyone who lives long enough. It is the reality that social workers and nurses and other caregivers must face when they work with those getting older and especially with the very elderly.

Of course old people would like to have their youthful strength back. They would like to have the unilateral strength that defines a healthy body. That is why we look forward to the resurrection. To walk, dance, run, and jump, to shout and sing with the full vigor and enthusiasm of youth is God's promise. But old people are not yet dead, just old. What should old people do while they are still alive, yet with ever decreasing unilateral power, especially of the body?

Here the pastor, Christian social worker, and other caregivers have a special resource. Unilateral power is not the only power. Absorptive power is also power. As we grow old we do indeed lose unilateral power, but we can gain absorptive power. We can learn to endure hardships, physical loss, the loss of spouse, and the loss of influence and yet remain centered human beings, people with their own unbroken identity and people with a faith and trust in the goodness of God. In doing so, we point to Jesus on the cross and to the God who loves us, suffers with us, and perfectly and omnipotently keeps his center in the midst of every influence that he receives from the world.

As we grow old, we can develop a depth of character, through our still growing absorptive power, in a way that most young people cannot. They just

do not have enough life-experience.

In addition, of course, we can look forward to the resurrection when we, like Jesus, will exhibit the perfect integration and balance of unilateral and absorptive power. In that resurrection, because we are made in God's own image, we will share God's own power, both absorptive and unilateral. And, just maybe, after the resurrection, our challenge will be to absorb, not suffering and pain, but an untold richness of joy, adventure, and beauty while keeping our centered trust in God. I am looking forward to that.

# **The Chrysanthemum No Longer Blooms: The End of *Nihonjinron* and Theology of Japan<sup>(1)</sup>**

Yumi Murayama-Cain

(Research Fellow, Universidade Católica, Portuguesa, Porto; Faculdade Teologia)

- 1 “Who are the Japanese?” 33
- 2 “Japan” as a Category of Social Anthropology 34
- 3 The Roots of *Nihonjinron* 37
- 4 *Nihonjinron* 42
- 5 Nakane Chie, *Japanese Society*, and Doi Takeo,  
*The Anatomy of Dependence* 43
- 6 A Critique of *Nihonjinron*: Essentialist and Ahistorical 46
- 7 A Critique of *Nihonjinron*: Japan as a Homogeneous Nation 49
- 8 A Critique of *Nihonjinron*: East and West Dichotomy 50
- 9 Deconstructing *Nihonjinron* 51
- 10 Theology and *Nihonjinron* 54
- 11 Conclusion 58

---

(1) This article is based on chapter 6 of the author’s doctoral thesis. Yumi Murayama-Cain, *The Bible in Imperial Japan 1850-1950* (Ph.D thesis, University of St Andrews, 2010).

“I like Americans, but they are somewhat unicellular.” Ozawa Ichiro,<sup>(2)</sup> the former leader of the Democratic Party of Japan, spoke in front of the media, and he continued: “I don’t think Americans are smart,” though he valued highly democracy in the United States.<sup>(3)</sup> It is rather surprising that Ozawa could still seek election as party leader and prime minister after publicly condemning the entire populace of an allied nation as “unicellular”, which is not only untrue in a figurative sense, but politically incorrect and simply an expression of crude prejudice.

Since Ozawa was a politician, his inappropriate comments were reported on television and newspapers both inside and outside of Japan, but this type of blanketing of a group of people with one or two oversimplified features is, unfortunately, not uncommon in daily conversation. “Americans are friendly,” “Japanese are devious,” “Portuguese are lazy,” and suchlike. Moreover, I have often heard Japanese people make generalisations about themselves, as well as some visitors to Japan who seem to have become instant anthropologists. There even exists a genre of popular literature called *Nihon Bunkaron*, more commonly referred to in English texts as *Nihonjinron*, which discusses and purports to give tangible answers to the question “Who are the Japanese?” Works of this kind are read widely and many books became best sellers. Theologians in Japan also began to take up this theme to make theology relevant to Japan, or to critique Japan theologically. For instance, Kitamori Kazo, in his *The Japanese and the Bible*,<sup>(4)</sup> his last book published during his lifetime, attempts an “intercultural (that is, between Japanese culture and the culture of the Bible) reading,” one earlier example of which was the concept of *Tsurasa* he introduced in the *Theology of the Pain of God*.<sup>(5)</sup> Another attempt was

---

(2) In the main text, Japanese names are given in Japanese style: surname followed by given name. Names in citations are always in western style.

(3) “Americans ‘simpleminded’” *The Japan Times* (Thursday, Aug. 26, 2010).

(4) Kazo Kitamori, *Nihonjin to Seisho* [The Japanese and the Bible] (Tokyo: Kyo bun kan, 1995).

(5) Kitamori, *Kami no Itami no Shingaku* [Theology of the Pain of God] (Tokyo: Shin Kyo Shuppan, 1946).

made by Furuya Yasuo (1926-) and Ohki Hideo (1928-) in *Theology of Japan*, which first appeared in Japanese in 1989.<sup>(6)</sup> This is a noteworthy work which takes “Japan” as a subject of theological analysis and reflection. Ohki describes their project:

What is a “theology of Japan”? It is, in essence, “to theologize [*theologieren*]” ‘Japan.’ It is to critique Japan as an object of theology. It does not mean “theological studies in Japan” that are rarely done in the obscure corner of the Japanese intellectual world as the caricature of western theological studies; it is also not an attempt to produce Japanese theology by going through the trouble of “Japanising” western theology. The “of” in the “theology of Japan” is not genitive but objective. Therefore, it is not the theology that Japan owns, but the theology whose object is Japan.<sup>(7)</sup>

However, the *Nihonjinron* project was based on false presuppositions, which have led to erroneous conclusions about Japanese society. If attempts at theological analysis of Japan or the Japanese draw on the arguments or indeed the fruits of *Nihonjinron*, they may unknowingly participate and promote a discourse, which both is a product of and produces “power” as described by Foucault.<sup>(8)</sup> This article shall critique *Nihonjinron* in order to understand the challenges that theology in Japan faces today.

## 1 “Who are the Japanese?”

“Who are the Japanese?” “What distinguishes the Japanese?” These questions are not new but have been posed throughout the history of Japan in

---

(6) Yasuo Furuya and Hideo Ohki, *Nihon no Shingaku* [Theology of Japan] (Tokyo: Yorudan sha, 1989).

(7) Ohki, “A Theology of Japan: Independence of the Intellect in Japan” in Hideo Ohki *et al*, *A Theology of Japan: Origins and Task in the Age of Globalization* (Seigakuin University Press, 2005), 19.

(8) Cf. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge* (1969) ; translated by A.M. Sheridan Smith (London and New York: Routledge, 2002).

the context of its international relations. During the Edo period, scholars of National Learning (*Kokugaku*) pursued what is distinctly Japanese in contrast to pervasive influences from China and Korea. When Japan encountered the modern Western nations, there was another tide of literature which addressed the identity of the Japanese. Nitobe Inazo (1862-1933), who was a Christian and a classmate of Uchimura Kanzo (1861-1930) in Sapporo Agricultural School (founded by William S. Clark in Hokkaido), wrote a book entitled *Bushido: The Soul of Japan*. It was written originally in English and published in 1900. Because of the attention given to Japan in the world after Japan's victory in the First Sino-Japanese War, the book became a bestseller. Nitobe explains Bushido as "the code of moral principle which the knights were required or instructed to observe." The fighting knights (*Bushi*) were a privileged class in feudal Japan. With privilege, they soon realised, came great responsibilities. This sense of being one of the elite led the warriors to hold to a common standard to carry out their responsibilities and to act honourably towards each other. The sources of Bushido, according to Nitobe, are Buddhism, Shintoism, and the teachings of Confucius and Mencius.<sup>(9)</sup> At about the same time, Okakura Tenshin (1863-1913) also published a book in English, *The Book of Tea*, which discussed subjects including Taoism, Zen, and Japanese arts in relation to the influence of tea in everyday life in Japan.<sup>(10)</sup> The difference between the works of Nitobe and Okakura and *Nihonjinron*, which were largely produced from the 1960s onwards, is that the former was mainly addressed to the world outside of Japan, whereas *Nihonjinron*'s main audience is the Japanese themselves, as if to reassure the Japanese people by providing them with identity markers in the age of globalisation.

## 2 "Japan" as a Category of Social Anthropology

In postcolonial studies, anthropology and its products, ethnographies, are

---

(9) Inazo Nitobe, *Bushido: The Soul of Japan* (The Leeds and Bible Company, 1900).

(10) Kakuzo Okakura, *The Book of Tea* (New York: Putnam's, 1906).

criticized because the origin of anthropology as a field of study is undeniably rooted in, and coincides with, the emergence of the colonial powers. It was employed to describe the colonial subject to the colonizer, and to reinforce colonial discourse to and interpellate the observed subjects, who were constructed as “the Other” to the observer from the metropolis. Since the two activities to produce ethnography, fieldwork and writing, are bound by the observer-writer’s value system, it is not only misleading to draw a conclusion on any society, but could play down to the colonial discourse.<sup>(11)</sup> Another problem is the issue of cultural essentialism, which presupposes that individuals in a certain group or society inevitably share several describable characteristics in their personalities, thoughts, or actions. In postcolonial theory, the fallacious nature of essentialism has already been pointed out.<sup>(12)</sup> Mario Aguilar warns us against using the concept of “culture” for simplistic pigeon-holing in spite of the diversity and complexity of each society: “In saying that somebody belongs to a British or American culture we are basically impeding the exploration of the possibility of complex social realities operated by complex individuals.”<sup>(13)</sup> The essentialism would be more prominent especially when the ethnography claims to cover a large group such as an entire people in one nation-state. It is undeniable that there are many different customs and great linguistic differences within Japan. Those diversities depend on region, gender, class, occupation, and other elements, which intertwine to create a complex identity for each person in the society.

Today, sociology and anthropology operate on a similar basis, and many sociologists and anthropologists are aware of the issues around the history of anthropology. The goal of ethnography is understood not merely to be to demonstrate a society’s uniqueness but to find principles that are observable

---

(11) See “Ethnography” in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths & Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, 2nd ed. (London: Routledge, 2007), 79-83. Cf. Edward Said, *Orientalism*, (Routledge & Kegan Paul, 1978), 77-92.

(12) Ashcroft, Griffiths & Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, 73.

(13) Mario I. Aguilar & Louise J. Lawrence, *Anthropology and Biblical Studies : Avenues of Approach* (Leiden: Deo Publishing, 2004), 307.

in other human societies and to relate them to one another.<sup>(14)</sup> It is also an accepted norm that an anthropologist studies a society to which he or she is, in one way or another, “foreign.”<sup>(15)</sup> However, Japanese intellectuals, social anthropologists or otherwise, have written works describing their own ‘culture’ and emphasising its uniqueness. These works formed the genre of *Nihonjinron* or *Nihon Bunkaron*, which literally means “propositions about Japanese people”.<sup>(16)</sup> *Nihonjinron* articles have been published in popular as well as academic journals, and numerous books have been written in the genre.<sup>(17)</sup> Since the *Nihonjinron* genre is widely read in Japan, one can conclude that the ideas that are presented in the *Nihonjinron* literature reflect a popular cultural identity, a cultural-nationalistic view of Japanese society.

One of the characteristics of *Nihonjinron* literature is its assertion that Japanese society is homogeneous. Marcus Banks presents two perspectives on ethnicity: primordialist and instrumentalist. The former sees ethnicity as

---

(14) Joy Hendry, ‘Introduction: The Contribution of Social Anthropology to Japanese Studies’ in *Interpreting Japanese Society*, Joy Hendry ed. 2nd ed. (London: Routledge, 1998), 8.

(15) *Ibid.*, 4. Hendry comments on this issue: “It might be commented that a native Japanese is in a better position to elucidate concepts such as time and space in their own language, but this leads to a second characteristic feature of social anthropology. We tend to look at societies other than our own, even in the countries where we have been brought up. This is the crux of the matter, for the values and categories we are taught as children become natural to us, unquestioned unless we move away. In looking at our own societies, we run the risk of taking for granted things which are in fact culturally relative.”

(16) *Nihon* means “Japan,” *jin*, “people,” and *ron*, “proposition” or “theory.” As Harumi Befu points out, while the term *Nihon Bunkaron* (Propositions about Japanese Culture) is the more accepted term among the Japanese, *Nihonjinron* is the most frequently used among anthropologists who write in English. Harumi Befu, *Hegemony of Homogeneity* (Melbourne: Trans-Pacific Press, 2001), 2.

(17) *Ibid.*, 7. Befu cites a partially annotated bibliography compiled in 1978 on *Nihonjinron* literature. According to the bibliography, which covers the period 1946 to 1978, 698 titles were published. Befu says, “If a similar compilation since 1978 were added to the list, the total would no doubt far exceed a thousand. If articles from periodicals were added, the number would easily multiply by a factor of two or three.” See *Nihonjinron*, NRI Reference No. 2 (Kamakura: Nomura Sg Kenkyo, 1978).

an intrinsic element of human identity; the latter views it as an artefact for common purposes. Goodman, who quotes Banks, suggests that the *Nihonjinron* literature, especially after World War II, tends towards primordialism rather than instrumentalism.<sup>(18)</sup> The authors of *Nihonjinron* presupposed that there is a continuity between Japanese society today and the “traditional Japanese” society. Many books employed a broad approach and attempted to reduce “Japaneseness” to one or two concepts. They pay attention neither to the insider minority groups in Japan, such as *Burakumin*, Ainu, those who have been discriminated against — such as people with disabilities or atomic bomb victims — nor to the immigrant ethnic minorities living in Japan.

Another noteworthy characteristic of *Nihonjinron* is that the writings in this genre compare Japanese society with the monolithic “West,” and by doing so, the authors assert how different Japan is from the West.<sup>(19)</sup> This dichotomy existed as early as the nineteenth century. The idea of “Japan versus the West” developed as a consequence of national consciousness ever since Japan encountered the modern technology and ideology of the Western countries. To summarize, *Nihonjinron* literature, which describes Japanese society as a monolithic culture, is an artefact emerging from the primordialist view of society, and it also functions to reinforce this unified view of Japaneseness.

### 3 The Roots of *Nihonjinron*

Around the time when Japan’s first constitution was promulgated in 1889, and the construction of a new social order for “modern Japan” under the Meiji government was under way, a reactionary movement for a revival of Japanese mores arose. It eventually led the country to ultra-nationalism, and militarism. Japan rapidly equipped itself for the colonisation of East Asia, which eventually led the nation into the Asia-Pacific War. In the defeat of 1945, Japan had an

---

(18) Marcus Banks, *Ethnicity: Anthropological Constructions* (London: Routledge, 1996), 36.

Quoted by Roger Goodman, ‘Making Major Culture’ in *A Companion to the Anthropology of Japan*, Jennifer Robertson ed. (Blackwell Publishing Inc., 2005), 59.

(19) Goodman, ‘Making Major Culture’, 69.

experience similar to its encounter with the West in the latter half of the nineteenth century. Following Japan's unconditional surrender and subsequent occupation, the Allies drafted a new democratic pacifist constitution for Japan. Japan again became a nation that followed the example of "the West," especially to emulate the former enemy and most powerful member of the Allies, the United States.

Once again Japan faced the issue of identity in the aftermath of a radical change brought about by the West. In this time of national crisis, an American anthropologist wrote what became one of the most famous ethnographical studies of the Japanese. Ruth Benedict's book, *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), set an example for the works that became known collectively as *Nihonjinron*.

*The Chrysanthemum and the Sword* was published in Japan during the time of national self-examination after the defeat in the Asia-Pacific War. Benedict was assigned to the study of Japan in June 1944, when the victory of the Allies was becoming plausible. Benedict wrote, "I was asked to use all the techniques I could as a cultural anthropologist to spell out what the Japanese were like."<sup>(20)</sup> After its original publication in 1946, the book was translated into Japanese in 1948 and became a bestseller in Japan.

Benedict began her book saying, "The Japanese were the most alien enemy the United States had ever fought in an all-out struggle," because Japan was outside of the Western cultural tradition and thus did not have the same conventions about the conduct of war as the United States.<sup>(21)</sup> In the dawn of victory, the United States and the Allies "had to know what their government could count on from the people. [They] had to try to understand Japanese habits of thought and emotion and the patterns into which these habits fell. [They] had to know the sanctions behind these actions and opinions."<sup>(22)</sup> She said her project "is about what makes Japan a nation of Japanese."<sup>(23)</sup> In

---

(20) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, (London: Secker & Warburg, 1947), 3.

(21) Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, 1.

(22) *Ibid.*, 4.

(23) *Ibid.*, 13.

other words, Ruth Benedict's ethnography of Japan was a typical example of anthropology functioning as a servant, or brother, of colonial power: the study equips the colonizer with the knowledge of occupants or colonized using an essentialist view of the society of object.

Because the war was not over when she was assigned for this study, Benedict could not come to Japan for fieldwork. She was not proficient in the Japanese language either. Thus, Benedict resorted to gather as many sources as she could: films, novels, radio programs, and interviews with Japanese prisoners of war. From those sources, Benedict tried to explain how the Japanese themselves understood certain behaviour, putting aside what she calls "Occidental assumptions." After warning against American cultural nationalism,<sup>(24)</sup> she explained the Japanese system, which makes people behave differently from Americans.

Benedict observed that the emperor functions as the symbol of the Japanese people, and so is inseparable from Japan. "A Japan without the Emperor is not Japan."<sup>(25)</sup> The emperor occupied the top of the hierarchy, yet was spared the criticisms that people directed against their government. While for many Americans freedom was the foremost value, Benedict argued, for Japanese people, taking "one's proper hierarchical station" was the basis of moral conduct. This was the most important idea in understanding how Japanese people behave in their society as well as understanding Japan's actions internationally. Japan did not see its place as being within the spheres of influence of foreign nations. Rather, Japan determined that its "proper station" was above the countries of Asia and elsewhere in the world.

Therefore, according to Benedict, morality for the Japanese is relational. Righteousness should be accompanied with the recognition of one's place in the great network of mutual indebtedness. In this context, the notions of *On* [indebtedness], *Chu* [loyalty to the superior], and *Ko* [filial piety] are

---

(24) Ibid., 15-6. Benedict commented: "The study of comparative cultures too cannot flourish when men are so defensive about their own way of life that it appears to them to be by definition the sole solution in the world."

(25) Ibid., 32.

interconnected. The emperor is beyond any reach of mundane controversies, yet is the supreme object of *Chu*, to which the repayment of *On* is limitless. One's highest duty is not the love of one's country. It is the "repayment of the emperor in person," and obedience to the law becomes repayment of one's highest indebtedness.<sup>(26)</sup> Because moral conduct does not depend on the categorical imperative, desirable behaviour changes according to what one's *Chu* demands in a particular situation. While the nation was at war in the name of the emperor, the people fought. Once the emperor announced the surrender, the people accepted the defeat without making any further argument. "In [Japan's] own eyes this enormous payment nevertheless bought something she supremely valued: the right to say that it was the emperor who had given the order even if that order was capitulation. Even in defeat the highest law was still *Chu*."<sup>(27)</sup>

In spite of her disclaiming of Occidentalism, Benedict's "us and them" language is clearly a sign of Occidental superiority. However, she tried to persuade her readers to recognise that the "strangeness of the Japanese" could be "normal" in its own right, while American understanding of what is natural could become relative and potentially strange from other societies' perspectives.<sup>(28)</sup> For example, she compares State Shinto in Japan with American expression of nationalism. "Since it was concerned with proper respect to national symbols, as saluting the flag is in the United States, State Shinto was, they said, 'no religion.' Japan therefore could require it of all citizens without violating the Occidental dogma of religious freedom any more than the United States violates it in requiring a salute to the Stars and Stripes."<sup>(29)</sup> In any case, her study was clearly much valued by the Allied authorities during the occupation of Japan, especially in their policy regarding the emperor.

Many anthropologists today criticise *The Chrysanthemum* as homogenizing

---

(26) *Ibid.*, 129.

(27) *Ibid.*, 132.

(28) Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologists as Author* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).

(29) Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, 87.

and ahistorical. It is compared with John Embree's *Suye Mura, A Japanese Village* (1939), as the latter is an ethnography of a Japanese village based on the author's fieldwork.<sup>(30)</sup> However, as a study commissioned by the Allies at the end of the Second World War, Benedict's ethnography of Japan accomplished its purpose: her study gave enough knowledge and justification for the occupation army's policies during the eight years of occupation. Benedict does make a comment to suggest that the system she observed "was singular. It was not Buddhism and it was not Confucianism. It was Japanese — the strength and the weakness of Japan."<sup>(31)</sup> With such a conclusion, she managed to make "Japan", which consisted of many different personalities and layers of society, into a tangible whole, understandable in the context of the occupation.

After its publication, the book became an unexpected best-seller in Japan. Sixty years after it was written, in Japan the book is still widely read and considered a classic. It was the Japanese people who appreciated the ethnography that was written at the request of the United States government. The two concepts of "shame culture" and "hierarchical groupism" were emphasised by Japanese readers as distinctively Japanese notions in contrast with the "Western" guilt culture and individualism, much more so than the author herself, who never used the term "groupism". In the ten years following the book's publication, these two "Japanese characteristics" were interpreted as reasons for the Japanese failure to modernize.<sup>(32)</sup> Ironically, *The Chrysanthemum's* depiction of "Japan" and "Japaneseness" provided the Japanese identity for the growing ethnic nationalism of the Japanese people.<sup>(33)</sup> Benedict's work, at least as understood in Japan, became a prototype for the

---

(30) Ibid., 3-16. Robertson commends Embree's work for a "more historicized description of Japan instead of pursuing the timeless Japaneseness" of *The Chrysanthemum and the Sword*. Cf. Tamotsu Aoki, *Nihon Bunkaron no Henyo* [The Transformation of Propositions on Japanese Culture] (Tokyo: Chuko bunko, 1999), 34-36.

(31) Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword*, 19.

(32) Aoki, *Nihon Bunkaron no Henyo*, 62.

(33) Jennifer Robertson, 'Introduction: Putting and Keeping Japan in Anthropology' in *A Companion to the Anthropology of Japan*, Jennifer Robertson ed. (Blackwell Publishing Inc., 2005), 7.

*Nihonjinron* literature.

#### 4 *Nihonjinron*

From 1960s until the late 1980s,<sup>(34)</sup> Japan achieved remarkable economic growth, which wiped out the image of a “defeated nation.” Goodman calls attention to an interesting fact:

As the Japanese economy expanded and looked set to become the largest in the world by the end of the century, the government, under the direction of then prime minister, Nakasone Yasuhiro, established and generously funded the International Research Center for Japanese Studies (known as *Nichibunken*) in Kyoto to look at the origins and development of what constituted Japanese culture. The publication of works about what constituted the key characteristics of Japanese society and culture flourished and, rather than being categorized by disciplinary background, were increasingly shelved in bookshops under the generic heading of *Nihonjinron*.<sup>(35)</sup>

Following in Benedict’s footsteps, most of the *Nihonjinron* literature from this period also tried to describe “Japaneseness” in contrast with “the West”. The authors also attempted to summarise Japanese society with a few key concepts. A difference is that while distinctively Japanese characteristics identified in *The Chrysanthemum and the Sword* or in the *Nihonjinron* of the 1940s and 1950s are understood by the Japanese readers to be negative and reasons for failure, *Nihonjinron* from 1960s through 1980s presented what is uniquely “Japanese” as the basis of Japan’s economic success. The “Japanese system” was re-evaluated in a positive light, and “Japan’s role in the world” was asserted. This type of *Nihonjinron* became “a mass consumer product.”<sup>(36)</sup>

Two major works that are categorised as *Nihonjinron* and became bestsellers,

---

(34) Numerous works were produced on this topic before 1960 as well, but the two books by Nakane and Doi will be dealt with in this article as examples.

(35) Goodman, ‘Making Major Culture’, 59.

(36) Aoki, *Nihon Bunkaron no Henyo*, 87-88.

being reprinted many times, are Nakane Chie's (1926-) *Tateshakai no Ningen Kankei* "Relationships in a Vertical Society", which was later translated into English and published as *Japanese Society*<sup>(37)</sup> in 1967 and Doi Takeo's (1920-2009) *Amae no Kouzou* (translated into English as *Anatomy of Dependence*) in 1971. These two books are particularly well known in Japan, and succeeded in popularising certain ideas about Japanese society. In the early 1970s, the Foreign Ministry had Japanese embassies and consulates give away free copies of Nakane's Japanese Society to foreigners interested in Japan.<sup>(38)</sup>

## 5 Nakane Chie, *Japanese Society*, and Doi Takeo, *The Anatomy of Dependence*

Nakane's *Japanese Society* is based on her thesis, submitted in 1964, in which she compared the groupism of Japanese society with that of Indian society. Nakane concluded that Japanese groupism is based on *ba* — "place," or "frame" — while that of Indian society is based on "attributes" or qualification. Examples of attributes are class, educational background, status, gender, or age, whereas *ba* includes one's hometown, organisation or company. According to Nakane, for a Japanese person, where one belongs and where one stands in the group is more important for one's identity. It is more important for them to know that one belongs to company A or school B, than to say that one is an engineer or a professor.<sup>(39)</sup> Inside the group (*Uchi*) is distinguished from the outside (*Soto*),<sup>(40)</sup> and the group operates much like a family or household, "*Ie*".<sup>(41)</sup>

She argues that this principle of the household structure is a characteristic also seen among Japanese social groups. In Japan, a company functions like

---

(37) Hata and Smith point out that the English version is different in significant details from the Japanese original. See Hiromi Hata & Wendy Smith, 'Nakane's "Japanese Society" as Utopian Thought', in *Journal of Contemporary Asia* 13.3 (1983): 361-88.

(38) Goodman, 'Making Major Culture', 61.

(39) Chie Nakane, *Tateshakai no Ningen Kankei* [Relationships in a Vertical Society] (Tokyo: Kodansha, 1967), 30; Chie Nakane, *Japanese Society* (Penguin Books Ltd, 1973), 3.

a household, where the relationship between an employer and employees is like that of a father and sons. The group also includes an employee's family, thus "it 'engages' him 'totally'." (42) She contrasts this group structure with "the Western" company which is based on contract and one's qualifications. Nakane concludes her book with the idea that Japanese interpersonal relationships tend to be tangible and local, and that this creates a society that is different from Western society, which is based on contracts. People's identities depend on their relationships instead of their beliefs or convictions, which resonates with Ruth Benedict's observation.

Nakane argues that Japanese society is "a homogeneous society built on a vertical organizational principle," and points out that the one factor dominating Japanese way of thinking is "relativism." (43) Japanese readers of Nakane understood her thesis as explaining the uniqueness of Japanese society and thus its industrial and economic success. (44)

Five years after *Tateshakai*, Doi Takeo's *Amae no Kouzou* was published and also immediately became a bestseller. Roger Goodman describes this book as "psychological glue, which holds together Nakane's sociological model." (45) During his year of study in the United States, the author, a psychologist and

---

(40) *Uchi* and *Soto* are categories that explain the Japanese people's attitude toward inside and outside. While inside is clean and safe, outside is unclean and dangerous. A Japanese child first learns this distinction by associating inside and outside of the house with being clean and dirty, respectively. However, these categories also apply to explain attitudes toward insiders and outsiders. See Joy Hendry, *Understanding Japanese Society*. 3rd ed. (London; New York: Routledge, 2003), 47-49.

(41) Nakane, *Japanese Society*, 4. *Ie* is a technical term to describe the Japanese household, which was a legal unit before the Second World War. Nakane defines *Ie*: "[T]he *ie* is a corporate residential group and, in the case of agriculture or other similar enterprises, *ie* is a managing body. The *ie* comprises household members, who thus make up the units of a distinguishable social group. In other words, the *ie* is a social group constructed on the basis of an established frame of residence and often management organisation".

(42) *Ibid.*, 8.

(43) *Ibid.*, 154-155.

(44) Aoki, *Nihon Bunkaron no Henyo*, 95-96.

(45) Goodman, 'Making Major Culture', 62.

doctor, thought that there were certain differences between the Japanese and Western mindsets (technically, the Japanese and American mindsets). He then concluded that the Japanese have a unique psychological element that cannot be explained by Western psychology. Doi calls this element “*Amae*,” which is translated as “dependency.”

According to Doi, *Amae* is originally a child’s dependence on its mother, which the Japanese still maintain even when they become adults. This childlike dependence expects that the others will be accepting, protective, and will read one’s thoughts. One can find *Amae* in the Western culture as well, but not so prominently as in Japan.<sup>(46)</sup> Doi believes that the distinctive concepts of the Japanese that Benedict described such as *Giri* (indebtedness), *Gimu* (duty), *Haji* (shame) can be explained by this one psychological concept of dependence. He also suggests that Nakane’s notion of vertical relationships is also based on *Amae*: the members of an organisation seek indulgence from their superiors.<sup>(47)</sup> In a society in which *Amae* is dominant, an individual is in a web of dependent relationships, which excludes the idea of autonomy that prevails in the West. Therefore, for the Japanese, to lose one’s community or group to which one belongs is to lose one’s identity whereas a Westerner would consider that one’s intrinsic identity remains even when one is cut off from one’s community.<sup>(48)</sup> Doi is not always uncritical of Japanese society, yet his attempt to explain the society by using one concept, *Amae*, leads to the conclusion that Japanese society operates in a very different way from other societies, and that this is rooted in the psychological uniqueness of the Japanese people. Doi’s conclusion is only one step behind Tsunoda Tadanobu who proposed that there are differences in the functioning of the brains of native speakers of Japanese and of those who speak Western languages.<sup>(49)</sup>

---

(46) Takeo Doi, *Amae no Kouzou* [Structure of Dependence] (Tokyo: Kobundo, 1971), 224; Takeo Doi, *Anatomy of Dependence*, Trans. by John Bester, (Tokyo, New York, San Francisco: Kodansha International, 1973), 142. Doi makes a comment that “*Amae*” is recognisable in the youth of other countries.

(47) Doi, *Amae no Kouzou*, 33 ; Doi, *Anatomy of Dependence*, 28.

(48) Doi, *Amae no Kouzou*, 202-16; Doi, *Anatomy of Dependence*, 132-41.

In the 1980s, when Japan was criticised, particularly by the United States, over economic and political issues such as not opening the Japanese market to foreign investment or not importing foreign-made products, the *Nihonjinron*, the Japanese view of themselves, also began to receive criticisms from outside of Japan. Australian sociologist Peter N. Dale criticised *Nihonjinron* for insisting on the homogeneous racial identity of the Japanese, which leads to “cultural fascism”.<sup>(50)</sup> Dale’s criticism against *Nihonjinron* can be seen as being as ethnocentric as *Nihonjinron* itself as he tears down *Nihonjinron* from his “Western” perspectives.<sup>(51)</sup> However, *Nihonjinron* also received critiques from other sociologists and anthropologists such as Harumi Befu, Sugimoto Yoshio, and Ross Mouer.<sup>(52)</sup> Those critics found *Nihonjinron* problematic for several reasons.

## 6 A Critique of *Nihonjinron*: Essentialist and Ahistorical

Goodman explains essentialist view of society:

Essentialism is the charge that the analyst works on the assumption

---

(49) Tadanobu Tsunoda, *The Japanese Brain: Uniqueness and Universality*, trans. by Oiwa Yoshinori (Tokyo: Taishukan Publishing Company, 1985); Tadanobu Tsunoda, *Nihonjin no Nou* [The Japanese Brain] (Tokyo: Taishukan Publishing Company, 1978). Befu comments on Tsunoda’s work: “Tsunoda’s view has received wide publicity, as one would imagine, and for some it has given a stamp of scientific validation for the so far fuzzy, social-science and humanistic — that is, ‘impressionistic’ — *Nihonjinron* arguments. Tsunoda’s view, however, is not entirely accepted by the medical community because of the smallness of the sample and the substandard scientific procedure employed in the study.” See Befu, *Hegemony of Homogeneity*, 36.

(50) Peter N. Dale, *The Myth of Japanese Uniqueness* (London, Sydney, Oxford: Croom Helm and the Nissan Institute, 1986).

(51) Aoki, *Nihon Bunkaron no Henyo*, 173-174. Aoki points out that some of Dale’s criticisms of Japanese society are based on the very point he criticises: namely, the monolithic dichotomy of “the West” and Japan.

(52) Befu, *Hegemony of Homogeneity*; Ross Mouer & Yoshio Sugimoto, *Images of Japanese Society: A Study in the Social Structure of Reality* (London, New York, Sydney, Halesy: Kegan Paul International, 1986).

that certain cultural features have always been present in any society and his or her job is simply to find and record these essentialist features and to document how they have continued virtually unchanged over centuries.<sup>(53)</sup>

A characteristic common to both Nakane and Doi is this essentialist assumption, and they see those cultural features as encouraging or restricting an individual's action and mindset within the society. There is also little consideration for the historical background that brings changes in a society, although any cultural symbols and systems are historically contextual. However, it is also possible to say that the state of a society is a result of conflicts between different groups that assert that their view of the society is the norm. In other words, one could argue, "Culture is only something that different interest groups draw on to legitimise their position."<sup>(54)</sup> Harumi Befu's criticism of *Nihonjinron* is based on the latter presupposition: he suggests that *Nihonjinron* is a replacement for national symbols, such as the flag, anthem, or imperial institutions, that have been tainted by Japan's history in the first half of the twentieth century, and thus it is a "cultural manifestation of nationalism."<sup>(55)</sup> National symbols, Befu argues, are created by the nation-state to remind its citizens of the importance of their nation, which both protects them and asks for sacrifices from them. Since other national symbols in Japan are politically divisive, *Nihonjinron* became a new, untainted, form of patriotic symbol.<sup>(56)</sup>

When the essentialists' view of culture is predominant in a society, it easily becomes a tool for those in power to manipulate the society, since this view could be used to affirm the *status quo*. For example, Goodman suggests that

---

(53) Goodman, 'Making Major Culture', 65.

(54) Roger Goodman, 'Thoughts on the relationship between anthropological Theory, Methods and the Study of Japanese Society' in *Dismantling the East-West Dichotomy*, Joy Hendry & Heung Wah Won Eds. (London: Routledge, 2006), 29.

(55) Harumi Befu, 'Symbols of Nationalism and Nihonjinron' in *Ideology and Practice in Modern Japan*, Roger Goodman & Kirsten Refsing eds. (London: Routledge, 1992), 26; Befu, *Hegemony of Homogeneity*, 86-104.

(56) *Ibid.*, 26-7.

there is considerable historical evidence to show that the Japanese company-as-a-family model was deliberately developed for economic reasons.<sup>(57)</sup> He draws attention to the fact that Japan has one of the highest literacy rates in the world, which means that if a publication of ethnography of Japan becomes a bestseller, the idea presented in the ethnography could thus create or reinforce itself in the society.<sup>(58)</sup> In other words, what Said described about Orientalism is relevant here:

A Text purporting to contain knowledge about something actual, and arising out of circumstances similar to the ones I have just described, is not easily dismissed. Expertise is attributed to it. The authority of academics, institutions, and governments can accrue to it, surrounding it with still greater prestige than its practical successes warrant. Most important, such texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe. In time such knowledge and reality produce a tradition, or what Michel Foucault calls a discourse, whose material presence or weight, not the originality or a given author, is really responsible for the texts produced out of it.<sup>(59)</sup>

Anthropologists on fieldwork often encounter Japanese informants who give them a brief summary of Nakane's work as the explanation of Japanese society.<sup>(60)</sup> The works of Nakane or of Doi themselves do not seem to promote nationalism or patriotism in a direct sense; however, the notion of the uniqueness and homogeneity of the Japanese is an idea that is central to Shinto myth, which in turn is the foundation of the claim of a unique and unbroken

---

(57) Goodman, 'Making Major Culture', 66.

(58) Hata and Smith criticises Nakane's *Japanese Society* for reinforcing and legitimising a certain view of Japan on behalf of the state and for the benefit of large companies. See Hata & Smith, 'Nakane's "Japanese Society" as Utopian Thought', 361-388. Joy Hendry, on the other hand, evaluates Nakane positively. See Hendry, 'Introduction: The Contribution of Social Anthropology to Japanese Studies', 8-9. See also Hendry, *Understanding Japanese Society*, 102-123.

(59) Said, *Orientalism*, 94.

(60) Roger Goodman, 'Introduction', in *Ideology and Practice in Modern Japan*, Roger Goodman & Kirsten Refsing eds. (London: Routledge, 1992), 5.

Imperial line. This view of Japan being drastically different from other nations in East Asia — culturally, historically, and even biologically — is still strongly supported by some Japanese, who believe that the ancestors of the Japanese came to the archipelago in the remote past, instead of the scientifically more probable theory that they came from the Korean peninsula around 400 BCE with knowledge of agriculture and displaced the indigenous hunter-gatherers.<sup>(61)</sup> Perhaps from fear of the unearthing of archaeological evidence supporting the latter view, the excavation of some of Japan’s most important archaeological sites, *Kofun* —large, hill-like tombs constructed between 300 and 686 CE— is forbidden by the Imperial Household Agency. They are thought to contain the remains of the ancestors of the imperial family, and thus it is said to be “desecration” to investigate them.<sup>(62)</sup>

## 7 A Critique of *Nihonjinron*: Japan as a Homogeneous Nation

One of the strongest criticisms of *Nihonjinron* is against the claim that Japan is a homogeneous nation while there actually exists significant ethnic, social, occupational, health, and age diversity. *Nihonjinron* and other generalised views on Japan ignore the groups of people who do not have the same sense of “Japaneseness.” The idea that Japan is uniquely homogeneous provides an excuse for the government’s policy of restricting immigration and services for foreigners. The argument runs as follows: since Japanese culture is so idiosyncratic, a multicultural community is not something Japanese people are ready for: Japanese people are not yet equipped to live with foreigners in a single society.<sup>(63)</sup> Emphasis on homogeneity constructs a “majority culture,” which downplays “minority culture,” and those who do not conform to the norm may experience prejudice, while their very “existence” is downplayed under the idea of homogeneous Japan.<sup>(64)</sup> In the past, groups of people such as

---

(61) Jared Diamond, ‘Who are the Japanese?’ in *Guns, Germs, and Steel* (New York: W.W. Norton, 2005), 426-47.

(62) *Ibid.*, 428.

(63) Aoki, *Nihon Bunkaron no Henyo*, 154-5.

*Burakumin* became targets of stigmatisation, and were discriminated against. Other groups such as the Ainu (the indigenous inhabitants of Japan), foreigners living in Japan, or other people with hybrid identities could become targets of discrimination even today.

Sonia Ryang, in her article about Koreans in Japan, warns that a study of a minority group could further marginalize it by thoughtless labelling and carelessness about what the study brings to it.<sup>(65)</sup> This is because, in a society such as Japan where homogeneity is loudly proclaimed, being labelled as an outsider and not being categorised as inside the main group can itself provoke further social stigma. Hendry comments that “if people who are discriminated against take political action, and gain benefits, they draw attention to themselves and may spark further discrimination.”<sup>(66)</sup> In other words, the society is controlled in such a way that asserting one’s rights and pointing out injustice are discouraged by means of sanction.

## 8 A Critique of *Nihonjinron*: East and West Dichotomy

Another strong criticism of *Nihonjinron* is its comparison of Japan with the idea of the monolithic and homogeneous “West.” Comparisons between Japan and the United States are very popular in the literature due to the history of the two countries. It is usually argued in *Nihonjinron* that Japan operates in a way exactly opposite to the West. By doing so, *Nihonjinron* claims that some Japanese ideas are untranslatable to foreigners, and only Japanese people can understand Japanese culture, which can easily promote cultural bigotry. Also, this line of argument ignores other countries in East Asia, with which, culturally speaking, Japan has much in common: instead, the only dialogue partner is the “West,” which implicitly suggests Japan’s prejudice against its Asian neighbours.<sup>(67)</sup> This idea of taking Japan out of Asia, so-called Asianism, is

---

(64) Goodman, ‘Making Major Culture’, 69.

(65) Sonia Ryang, ‘Japan’s Ethnic Minority: Koreans’ in *A Companion to the Anthropology of Japan*, Jennifer Robertson ed. (Blackwell Publishing Inc., 2005), 96.

(66) Hendry, *Understanding Japanese Society*, 107.

a colonial mentality from before the Second World War, when Japan decided to become like one of the “West” by colonising its neighbours.<sup>(68)</sup>

This hypothetical “West” can be compared to the one in Samuel Huntington’s book *The Clash of Civilizations*.<sup>(69)</sup> Drawing an East-West dichotomy, using the term “culture,” Huntington argued that the Islamic and Confucian cultures would become a threat to Western values, an idea that undoubtedly influenced the United States’ foreign policy after the September 11th terrorist attacks.<sup>(70)</sup>

## 9 Deconstructing *Nihonjinron*

As mentioned above, *Nihonjinron* is at best mistaken, and is in fact devious. However, the reason why it became so popular in Japan is rather obvious. Ever since its encounter with the Western civilisation, Japan has been pursuing its unique identity, which sets it apart from the West while westernising itself. The idea of a homogeneous Japan has been politically helpful in uniting the country. The homogeneity myth is still strongly supported among Japanese people while the formalism of customs and language keeps the society controlled.

As noted previously, Befu proposes that *Nihonjinron* is a national symbol in post-war Japan. The flag and anthem were not officially national symbols until 1999 when a special law was passed to declare them “national.” Befu

---

(67) Befu, *Hegemony of Homogeneity*, 75. Befu believes that there is a racial hierarchy the Japanese perceive: he says that they felt lower than Westerners, and felt superior toward the peoples of Southeast Asia and Africa, whose technological level is below Japan’s and who are not white. The fact that most *Nihonjinron* authors ignore Asian and African countries may support his proposition. However it should be noted that this type of unofficial hierarchy is observable in any society, though the order of hierarchy may differ.

(68) Goodman, ‘Making Major Culture’, 69.

(69) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (Simon & Schuster, 1996).

(70) Lynne Y. Nakano, ‘Writing for Common Ground: Rethinking Audience and Purpose in Japan Anthropology’ in *Dismantling the East-West Dichotomy*, Joy Hendry & Heung Wah Won eds. (London: Routledge, 2006), 189-95.

goes on to say that *Nihonjinron* took the place of State Shinto, which was the Japanese civil religion. He says, “If *Nihonjinron* is Japan’s civil religion, it is reasonable to regard it also as a manifestation of Japan’s cultural nationalism. After all, nationalism is religion.”<sup>(71)</sup> He then compares the *Nihonjinron*-as-civil-religion and “Protestant civic piety,” the American civil religion. “Just as there was legitimising of Protestant values in America and integration of Protestant citizens as American, one can find in Japan legitimising of Shinto values and integration of Japanese subjects through Shinto.”<sup>(72)</sup> The stronghold of the civil religion is no longer Shinto, but *Nihonjinron*.

*Nihonjinron* as a “scripture” of Japanese civil religion is an interesting hypothesis, yet Befu is reading too much of the American situation into the Japanese context. Even if there is Japanese cultural nationalism, it differs greatly from the American civil religion and the nationalism it promotes. *Nihonjinron* and its popularity is perhaps a result of the people’s search for their own cultural and national identity, but for most people, Japanese nationalism does not possess the fervour of American nationalism. I would argue instead that *Nihonjinron* is a product of the reaction of Japan to its international political situation and to the impact of globalisation. When “westernisation” was the only way to survive as a nation, the people naturally sought to construct their own identity. In this process of construction, Christianity, especially the Protestantism that came in the 19th century, was of no help to the Japanese people. Unlike the Latin American countries, which were colonised in the 16th century and became quickly Catholic, the Christian religion did not offer reasons for the Japanese people to convert: it remained the religion of the ultimate Other, the West. When the Japanese finally constructed their identity, their religion, and their society in the late nineteenth and early twentieth centuries and finally became “like the West” in their imitation of Western colonialism, the country gave itself to totalitarianism, which eventually brought destruction in the Second World War to Japan itself, and with much damage

---

(71) Befu, *Hegemony of Homogeneity*, 112.

(72) *Ibid.*

to surrounding Asian countries. One of the major Christian cities, Nagasaki, was destroyed by the atomic bomb, and the emperor was demythologised. Even then, Christianity had no place in the Japanese society, unlike the African nations, which became independent in 1960s, and where Christianity proliferated since. While the political system, social structure, capitalism, even pop-culture, and many other western neo-colonial discourses were employed to make “modern Japan”, through this process of westernisation, Christianity was never used as a tool for appropriation.<sup>(73)</sup> It was rejected because its place had been already filled: it was filled by the emperor system and myth, which survived after 1945 by transforming itself into the discourse of *Nihonjinron*. The claim of Christianity to be a representation of the “universal value” to promote modernisation was, on the whole, flatly rejected in the history of Japan. Japan did not need Christianity to become what it is today.

Today in Japan, very few people are outspoken nationalists, and patriotism is much more subdued than that of the United States or even of European countries. However, *Nihonjinron* as a national symbol has strong influence in the society. The data is rather old, but according to Befu, a survey in 1987 showed that 82 percent of Japanese people said that they were interested in the search for the Japanese identity while 13 percent indicated lack of interest and 5 percent did not answer.<sup>(74)</sup> Another survey in 1998 on the tenets of *Nihonjinron* showed that 38 percent of the sample agreed that the Japanese are a homogeneous people, 23 percent disagreed, and 39 percent were undecided. Also, 49 percent agreed that Japan was a unique culture while 42 percent did not answer. Less than 50 percent agreed about the importance of “Japanese blood” in defining Japanese culture.<sup>(75)</sup> Even though the proportion of people who support the major tenets of *Nihonjinron* is less than 50 percent, the idea of the Japanese being homogeneous is strongly supported by politicians, and

---

(73) Ashcroft, Griffins & Tiffin, *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, 15.

(74) Befu, *Hegemony of Homogeneity*, 76.

(75) Harumi Befu & Kazufumi Manabe, ‘An Empirical Investigation of Nihonjinron Propositions and the Function These Propositions Serve’ in *Kwansei Gakuin University Annual Studies* XXXVIII (1998): 35-62.

is often used to legitimise a social or international policy. *Nihonjinron* is not a straightforward expression of nationalism, but it is the foundation on which the radical nationalists stand. The idea of the unique and homogeneous Japan is presupposed by the supporters of the emperor system and the political right, as well as by those who are not interested in politics.

Gayatri Spivak, who argued against the discourse of essentialism, later supported the strategic use of an essentialist view of a society to fight against colonial and neo-colonial oppression.<sup>(76)</sup> However, in the case of Japan, this essentialist discourse, which at least partly rejected European colonial discourse, was the basis for Japan's own political and territorial colonialism of neighbouring Asia before 1945. The essentialist discourse later expressed in *Nihonjinron* was a by-product of the western colonial discourse, and yet was used as a mainstay of Japan's own colonialism. Here, the danger and uselessness of the strategic essentialism is obvious.

## 10 Theology and *Nihonjinron*

Taking account of the argument above, Christianity in Japan could be one of two types: that is, Christianity for nationalism and Christianity against it. For the former, there was an attempt by some Japanese theologians to develop a "Japanese Christianity" in the 1930s to 1940s. This was, however, a minor movement even then, and evaporated at the end of the Asia-Pacific War. Today, this type of Christianity is present among the new religions (newly emerged syncretistic religious institutions), or "new" new religions (post-1970s new religion), in which some elements of Christianity are placed alongside Japanese myths or animism.<sup>(77)</sup> The latter type — Christianity against nationalism — is prevalent among the "traditional" denominations of Christianity. Within this group, there are also two sub-types: those who side with the minority groups

---

(76) Gayatri Spivak, 'Criticism, Feminism and the Institution'; interview with Elizabeth Gross in *Thesis Eleven* 10/11 (1984-5 November/March): 175-187.

(77) For this, see Mark R. Mullins, *Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1998).

in the society, and those who critique the government's policies as Christians and citizens of the country, often in the form of political activism. Examples of the former include a Japanese feminist theologian, Kinukawa Hisako, and a theologian from the *Burakumin*, Kuribayashi Teruo. In their theological endeavour, the Bible is read from their place, the margins of Japanese society, and they present readings that are distinctly different from the conclusions of the mainline churches, as both of them employ the critical view against the Bible itself and the church tradition.<sup>(78)</sup> In his book *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism* (1999), R.S. Sugirtharajah evaluates these two biblical scholars in their use of the historical-critical method.

For instance, recent exegetical examples of minority discourse worked out by Ahn Byung Mu, Kuribayashi Teruo, Hisako Kinukawa and James Massey may appear to be original Korean, Indian, or Japanese products, yet in a subtle manner they are based on and rework historical-critical principles. It is worth noting that most of these authors are transplanted or uprooted professionals who return to their caste, community, or tribe or re-present themselves as articulate members of various subaltern groups after learning their craft and Western theories of oppression at cosmopolitan centres. Since they are denied entry into the local mainstream interpretative arena, they adopt a negative attitude to their local traditions and share an antagonistic relationship to the dominant culture; hence they are attracted to these foreign theories.<sup>(79)</sup>

Sugirtharajah overlooked, however, the fact that in the context of Japan,

---

(78) See for example, Hisako Kinukawa, *Women and Jesus in Mark: A Japanese Feminist Perspective* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994); Teruo Kuribayashi, *Keikan no Shingaku: Hisabetsu buraku kaiho to Kirisutokyo* [Theology of the Crown of Thorns: Liberation of Discriminated-against-Buraku and Christianity] (Tokyo: Shinkyo Shuppan, 1991); Teruo Kuribayashi, 'Recovering Jesus for Outcasts in Japan: From a Theology of the Crown of Thorns' in *Japan Christian Review* 58 (1992): 19-32. See also Japan Catholic Buraku Mondai Committee, ed. *Seisho to Sabetsu* [The Bible and Discrimination] (Tokyo: San Pauro, 1998).

what Kuribayashi and Kinukawa are fighting against is the colonial discourse, though his point about their use of historical-critical method is accurate. Thus their “antagonistic relationship to the dominant culture” is not necessarily and simply evidence of their eager acceptance of the “foreign theories.” In fact, Kuribayashi published a book entitled, *Nihon Minwa no Shingaku* (The Theology of Japanese Folktales) in 1997, which is an attempt to understand the Bible and Christianity using Japanese historical and cultural resources; not being simply “nativist”, but rather working through the resources available both from Japanese and non-Japanese traditions.<sup>(80)</sup> Drawing on Japanese folktales, such as *Momotaro* (Peach Prince) or *Issunboshi* (The Little One Inch), Kuribayashi unfolds Christian narratives without generalising “Japan” or “Japanese” while maintaining his stance of “theology from below”.

Kitamori Kazo and Furuya & Ohki belong to the latter type of Christianity: that is, Christianity against nationalism. Yet, in the case of Kitamori, in *The Japanese and the Bible*, the problem of essentialism is evident. One commendable aspect, however, is Kitamori’s attempt to unfold what he meant by introducing the ‘Japanese’ concept of *Tsurasa*. In the *Theology of the Pain of God*, Kitamori argues that the pain of God is the result of the fact that God’s love has overcome God’s wrath. Thus, the cross of Jesus Christ as a historical event becomes crucial. The God of the Trinity is not only the God who begets the Son, but also the God who let the Son die, in which God pains. In this, Kitamori insists that his idea is not Patripassianism, which would assert that God suffered on the cross as Christ. “Pain,” according to Kitamori, is not a “nature” of God, but a concept of relationship between the love and wrath of God. The synthesis of love and wrath is God’s pain, and it does not mean God suffers with the suffering; human suffering is an analogy, a symbol of the pain of God who went outside of Godself upon deciding to love sinners. To further explain

---

(79) R. S. Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism* (Sheffield Academic Press, 1999), 129.

(80) Teruo Kuribayashi, *Nihon Minwa no Shingaku* [The Theology of Japanese Folktales] (Tokyo: Nihon Kirisuto Kyodan Shuppan, 1997).

this pain of God, Kitamori argues that God's pain is expressed with astonishing accuracy in the concept of the Japanese word *Tsurasa*, which means "tragedy" or "agony." The word is often found in Japanese classical plays. At this point, Kitamori sealed his assertion by a proclamation that if a Japanese person does not understand the concept, "the person is not Japanese-like."<sup>(81)</sup> Yet in *The Japanese and the Bible*, he returned to this concept of *Tsurasa* by actually referring to the stories of Japanese classical plays, in much the same way as Kuribayashi's methodology, to explain Christian doctrine. Especially, when he uses the actual text of a play, *The Love Suicides at Sonezaki* (Sonezaki Shinjyu) from the early 18<sup>th</sup> century, it opens the possibility of comparative readings of the Bible and the play, though the essentialist tendency is still present.<sup>(82)</sup>

Furuya & Ohki's *Theology of Japan* is a valuable work, much awaited after the long history of acceptance of Euro-centric theology in Japanese Christian academia. It is a careful study of Japan as an object of theologizing, yet is not entirely free from the over-generalization of Japan and the Japanese. Furuya surveys the history of Christianity in Japan, focusing on its relationship with the Japanese government, and Ohki pursues the methodology of the Theology of Japan, yet both of them presuppose that there is an essence shared, throughout history, by Japanese people. For example, Furuya refers to *Nihonjinron* itself and reinforces its argument, saying that those features were cultivated during the years of National Isolation from 1600s to 1850s.<sup>(83)</sup> Ohki also sees "a typical Japanese mentality in Wakon Yosai [Japanese soul and Western technology]".<sup>(84)</sup>

If the Christianity that argues against nationalism is in fact one of the imported goods of neo-colonialism, it is as if you "chase away the bandits in your country with the help of a foreign army," as Tagawa Kenzo put it in the

---

(81) Kitamori, *Kami no Itami no Shingaku* (Tokyo: Kodansha Gakujuyutu Bunko, 1966), 230.

(82) Kitamori, *Nihonjin to Seisho*, 62-112.

(83) Furuya and Ohki, *Nihon no Shingaku*, 50.

(84) Furuya and Ohki, *Nihon no Shingaku*, 237-245, quoted in Atsuyoshi Fujiwara, "The Theology of Ohki Hideo and theology of Japan" in *A Theology of Japan: Origins and Task in the Age of Globalization*, Hideo Ohki et al (Seigakuin University Press, 2005), 36. Emphasis added.

essay he wrote during his stay in Africa.<sup>(85)</sup> The colonial nature of Western methodology in Christian study has been pointed out: it is colonial “because they would have us believe that they have universal validity and significance although they emerged as a contextual response to the specific needs of Western academics.”<sup>(86)</sup> In the relationship with the cosmopolitan centre, how theological discussion of non-Western Christianity finds the contact zone, and transforms itself through hybridity, is a common issue among the scholars whose contexts are outside of the centre.

## 11 Conclusion

In this article, I have argued against the discourse of *Nihonjinron*, and cautioned against its use in theology. The *Nihonjinron* literature, which purports to be an anthropological study of Japaneseness, is actually a modern manifestation of nationalism and a by-product of westernisation and a reaction to globalisation in the face of neo-colonialism. I have surveyed the development and some criticisms of *Nihonjinron* and its relationship to Christianity in Japan. To realise this point would give theology in Japan a helpful perspective to understand the emperor system and where the Japanese Church stands. At the moment, it stands between the Western-centred neo-colonial discourse, in which Christianity has often been a useful tool, and nationalism, which is discernible in a discourse such as *Nihonjinron*. It has been about 150 years since Protestant missionaries arrived in Japan. Today, even though Japan’s international situation is different from that of the mid-nineteenth century, these issues, which Christianity in Japan faces, is essentially the same: that is, (neo-)colonialism and nationalism. Christian scholars are expected to conform to the norm of the Western academics, and scholarly success is determined by how a scholar adapts to the Western academic norm, system, and interests.

---

(85) Kenzo Tagawa, *Rekishiteki Ruihi no Shiso* [Thoughts from the Historical Analogy] (Tokyo: Keiso Shobo, 1976), 50.

(86) Sugirtharajah, *Asian Biblical Hermeneutics and Postcolonialism*, 128.

Theological education follows the curriculum created in Europe or the United States, according to which, for example, the study of the New Testament includes the quest for the historical Jesus, Old Testament study begins with the documentary hypothesis, and all the courses are dominated by foreign names. I am not arguing that learning about these things is problematic by itself; instead, I am arguing that if one takes the approach set by the West, those who do not belong to the power of influence could never be equal to those in the centre, and would necessarily remain “colonised”. Another issue is nationalism. Japanese nationalism is thriving, taking different forms at different points in history. Behind this discourse, there is power, which demands conformity. If one takes the examples from Christian history in Japan, Uchimura Kanzo was aware of the Western power over Christianity, while Yanaihara Tadao fought against the issue of Japan’s expansionism. In fact, they are two different sources of power, and must be considered in relation to each other.

# ヨハネ4章10 - 14節における ὕδωρ ζωῆς の表象機能と解釈

小林高德

(東京基督教大学教授)

はじめに 61

I 「新鮮な水」とその隠喩 62

II 旧約聖書と初期ユダヤ教文献における(新鮮な)水と渇きの充足の隠喩 65

- 1 旧約聖書
- 2 中間時代以降の初期ユダヤ教文献
- 3 その他の関連文献
- 4 まとめ

III ヨハネ4章13, 14節 73

- 1 「神の賜物」と ὕδωρ ζωῆς の密接な関係
- 2 πηγή ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον
- 3 ヨハネ4章の物語展開と水の隠喩

結語 80

## はじめに

ヨハネ4章10節において、ユダヤ人であるイエスがサマリア人である自分に水を求めたことをいぶかしがるサマリアの女性に、イエスは次のように答える。

「もし、あなたが神の賜物を知り、

『わたしに水をください。』と言ったのが誰であるかを知っていたなら、あなたは彼に求め、

彼はあなたに新鮮な水 (ὕδωρ ζῶν) を与えたことだろう。(私訳)

ここでは明らかに、「神の賜物」(τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ) とイエスのアイデンティティー (τίς ἐστίν) が焦点となっている。イエスのアイデンティティーと深いかわりかで、彼がὕδωρ ζῶν の付与者であるという主張がなされる。それを受けてのサマリアの女性の反応は、ある種の驚きを表すものであった。「先生。あなたは汲むものを持っておいでにならず、この井戸は深いのです。それで、その新鮮な水とやらを、どこから汲むのですか (πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν;)。」(4章11節) 女性の問いの冠詞を付した強調形には皮肉が込められていると指摘される<sup>(1)</sup>。

この後の対話で明らかになるように、イエスが意図しているのは、この女性が誤解したヤコブの井戸の水ではなく、永遠のいのちに流れ出る水のことであった(14節)。ここには、ニコデモとの対話においても用いられた、イエスの啓示と対話者の誤解というモチーフが繰り返されている。伝統的には多くの註解者が、イエスが霊的な真理を語っているのに、彼女は文字通りの水を考えていると理解し、そこにサマリアの女性の誤解の原因を求める。さらにその中でも J. Ashton, M.G.W. Stibbe, C.S. Keener は、この表現が 'running water' (流れる水) と 'living water' (生ける水) という二通りの意味 (*double entendre*) に解釈することができると理解する<sup>(2)</sup>。確かに、この女性が実際の水を意識していたのに対し、イエスは比喩的な意味での水を意図していたことは文脈より明らかである<sup>(3)</sup>。

本稿では、まず第一に、ὕδωρ ζῶν の意味を、旧約聖書と初期ユダヤ教文献にお

(1) T. Okure, *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42* (WUNT 2/31; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1987), 99.

(2) J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel* (Oxford: Clarendon Press, 1991), 219; M.W.G. Stibbe, *John. Readings: A New Biblical Commentary* (Sheffield: JSOT Press, 1993), 64; C. S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary* (Peabody, MA: Hendriksen, 2003), 1.604.

ける用例の解釈の比較の視点から探ることによって、ヨハネ福音書の物語論的解釈において頻繁に援用される、いわゆる *double entendre* (二通りに解釈されうる表現) と誤解のモチーフの是非を問う。その作業をとおして、ヨハネ福音書における中心的な弁証の手法の一側面としての表象表現の役割を明らかにしたい。第二に、10節の ὕδωρ ζῶν の詳細な解説である14節の τὸ ὕδωρ ὃ δῶσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον について、その意味を明らかにしたい。その結果として、ヨハネ4章の物語においてサマリアの女性は、ὕδωρ ζῶν が「新鮮な水」を意味することからヤコブの井戸の水を指すと誤解したのに対して、イエスは一貫して水を隠喩として用いる旧約聖書の伝統に立っていることが明らかになろう。さらに、第四福音書全体(特に、7章19節)およびヨハネ4章の文脈から判断して、イエスの用いた ὕδωρ ζῶν を聖霊を指す隠喩と見なすことの妥当性を検討したい。

## I 「新鮮な水」とその隠喩

まず最初に指摘されなければならないのは、ギリシア語表現 ὕδωρ ζῶν 自体に 'living water' (生ける水) と 'running water' (流れる水) という2つの異なる意味合いを見出すことは困難であるという点である。R. Bultmann は、ヨハネ4章10節を1章4節(ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν) と結びつけて解釈し、次のように言う。"Clearly, then, ὕδωρ ζῶν really means 'life-giving water', corresponding to the meaning of ζωή, which it had when predicated of the Revealer."<sup>(4)</sup> さらにヨハネ6章35節の註解では、ζῶν は4章10節と同様、"making alive, quickening" があるとブルトマンは主張する<sup>(5)</sup>。確かに、6章35節の最初のイエスの自己啓示は、自らを直前の6章33節(ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ) で言われた神が民に

(3) ヨハネ福音書における表象の研究の有益な要約については、R. Zimmermann, "Imagery in John: Opening up Paths to Tangled Thicket of John's Figurative World," J. Frey et al. ed., *Imagery of the Gospel of John. Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*. (WUNT 2.200 Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 1-43を参照されたい。

(4) R. Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1971), 186.

(5) Bultmann, *John*, 227, n.1.

与えたマナに同定するもので、「いのちのパン」には、「いのちを与えるパン (life-giving bread)」の意味があることが明示されている。しかし ὕδωρ ζωοποιῶν であればまだしも、4章19節の ὕδωρ ζῶν 自体に、「いのちを与える水」という意味はない。そのことは、この語句の旧約聖書の背景を見るとときに明確になる。

七十人訳聖書で、ヨハネ4章の背景であるヤコブの井戸の掘削の記事を扱った創世記26章19節の ὕδωρ ζῶν は、**מַיִם חַיִּים** の翻訳である。

創世記26章19節

マソラ本文：**וַיִּחְפְּרוּ עֲבָדֵי יִצְחָק בְּנַחַל  
וַיִּמְצְאוּ שָׁם בְּאֵר מַיִם חַיִּים:**

七十人訳：**καὶ ὕρυσαν οἱ παῖδες Ἰσαακ ἐν τῇ φάραγγι Γεραρων  
καὶ εὗρον ἐκεῖ φρέαρ ὕδατος ζῶντος.**

和訳：**イサクのしもべたちが谷間を掘っているとき、  
そこに湧き水の出る井戸を見つけた。(新改訳)**

他に ὕδωρ ζῶν が **מַיִם חַיִּים** の訳として用いられる例は、民数記19章17節(新改訳「湧き水」、新共同訳「新鮮な水」)では穢れのきよめの祭儀の文脈で、レビ記14章5、50節ではツァラトのきよめの儀式の文脈に見られる。また、雅歌4章15節では神の隠喩として用いられ、ゼカリヤ14章8節では終わりの時の幻としてエルサレムから東西に流れ出る水についての言及に見られる。他方、エレミヤ記2章13節、17章13節では **מַיִם חַיִּים מְקוֹר** のギリシア語翻訳として ζῶν の分詞形は用いられず、それぞれ πηγῆν ὕδατος ζῶντος と πηγῆν ζῶντος である<sup>(6)</sup>。後者はヨハネ黙示録21章6節 ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζῶντος δωρεάν (黙示録22章17節も参照)にも見られ、ヘブライ語の **מַיִם חַיִּים מְקוֹר** に呼応している。ギリシア語文法上、属格 ζῶντος は attributive として ὕδωρ を修飾しており、分詞の場合と意味上の大きな差異はない<sup>(7)</sup>。

以上から、ヨハネ4章10節でイエスが用いた ὕδωρ ζῶν は、ヤコブの井戸か

(6) 注目に値するのは、ヨハネ4章で井戸に言及する際、11、12節でのサマリアの女性の発言には、創世記26章19節と同様に φρέαρ が使われ、著者によるヤコブの井戸への言及も(6節)もイエスの発言においても πηγῆ が用いられている点である。

(7) ヨハネ福音書では ὕδωρ ζῶντος は使われていない。しかし、ヨハネ6章35、48節では名詞の属格(ὁ ἄρτος τῆς ζῶντος)が使われているのに対して、6章51節では分詞形(ὁ ἄρτος ὁ ζῶντος)が使われる。ペシッタ訳(לחמא חיא, לחמא דחיא)とシリア語訳(لحماء حيا)では、冠詞の有無は別として同一の訳語が使われていることから判断すると、セム語的な表現として両者の区別は意識されていないと言える。同様のことが、ὕδωρ ζῶν にも言えるであろう。

ら汲むことができた新鮮な水を指す、創世記26章19節などの用例を反映したものであるということが出来る<sup>(8)</sup>。新鮮な水または湧き出る水を指す מַיִם חַיִּים に呼応する ὕδωρ ζῶν 自体には、二重の意味はないのである。そうであるならば、どうして汲むものがなくて井戸も深いのにヤコブの井戸から新鮮な水を汲むのかと言うサマリアの女性の困惑(ヨハネ4章11節)も、故なきことではない。それは、この女性はヤコブの井戸に‘running water’(流れる水)があるとイエスが言ったと誤解して当惑したからではない。むしろ、彼女の当惑は、彼女がこの表現を直截的に(ヤコブの井戸の)「湧き出る水」または「新鮮な水」を指すと誤解したのに対して、イエスは一貫してこの表現を隠喩として用いていたことに由来する。ここには、ヨハネ福音書に特徴的なアイロニーを生む文学構造がある<sup>(9)</sup>。その文学構造の枠組みは、ヨハネ3書12節にあるように、隠された(終わりの時の救いに関する)神の計画を指示す「天井のこと」(τὰ ἐπουράνια)が、地上の現象(τὰ ἐπίγεια)を用いて表現された παροιμία (譬え)<sup>(10)</sup>で示されるという、ユダヤ教黙示文学において好んで用いられた啓示の手法に由来する<sup>(11)</sup>。地上の事象を示す表現「新鮮な水」が、終末的祝福のリアリティーを指し示す隠喩として使われている。

イエスはヨハネ4章13-14節aで、彼が与える ὕδωρ ζῶν はヤコブの井戸から(ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου)汲む水ではないことを明らかにする。さらに14節では、イエスの与える水はヤコブの井戸の湧き水とは異なる、終末的祝福としての「永遠のいのち」とかわりのあることが明らかになる。しかしながら、14節のイエスの説明にもかかわらず、サマリアの女性は15節で、涸れることのない新鮮な水をイエスが奇跡的に与えると誤解する。その誤解の理由は、ὕδωρ ζῶν の指示対象に関する理解がサマリアの女性とイエスとで異なるからである。

(8) サマリアにおいても、穢れのきよめの祭儀に用いられる新鮮な水として ὕδωρ ζῶν が理解されたと推察できる。Koester, *Symbolism*, 168 参照。

(9) R. A. Culpepper, *The Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 166-67.

(10) ヨハネ福音書では παραβολή は用いられないが、それに代わって παροιμία (ヨハネ16:25以下) が מִשְׁלָּה の翻訳として用いられている。Παροιμία については, Zimmermann, “Imagery,” 9-15 にその研究史が要約されている。

(11) ヨハネ3:12と第4エズラ書4:10-11など。

## II 旧約聖書と初期ユダヤ教文献における（新鮮な）水と渴きの充足の隠喩

本来「新鮮な水」を指す ὕδωρ ζωῆς が隠喩として用いられる例は、旧約聖書だけでなく初期ユダヤ教文献にも見られ、特に後者では律法=知恵を示す表象表現としても用いられていることがよく知られている<sup>(12)</sup>。しかし以下の考察から、ヨハネ4章の ὕδωρ ζωῆς の隠喩は、初期ユダヤ教文献、特に黙示文学によるその終末論的展開とは並行関係にあるものの、内容的には律法や知恵を指すのではなく、むしろ、神が与える終末における祝福や聖霊の付与を指す旧約聖書の預言書の伝統に立つことが明らかになる。

### 1 旧約聖書

旧約聖書には、一方で、主なる神が新鮮な水 ὕδωρ ζῶν の源として描かれる例が見られる。雅歌4章15節では、神ご自身が新鮮な水の井戸に喩えられる。

מַעַן גַּיְמִים בְּאֵר מַיִם חַיִּים וְנַזְלִים מִן־לְבַנּוֹן:

πηγή κήπων φρέαρ ὕδατος ζῶντος καὶ ῥοιζοῦντος ἀπὸ τοῦ Λιβάνου

あなたは多くの庭を潤す泉、レバノンから伏流する、新鮮な水の井戸。

エレミヤ記2章13節では、神が「湧き水の泉」(מְקוֹר מַיִם חַיִּים 七十人訳: πηγήν ὕδατος ζωῆς) に喩えられ(黙示録21章6節参照)、エレミヤ17章13節では、「いのちの水の泉」(מַיִם-חַיִּים מְקוֹר 七十人訳: πηγήν ζωῆς) と描かれる<sup>(13)</sup>。詩篇36篇8節では、礼拝者たちは喜びの川から飲むと比喩的に描写される。詩篇36篇9節では、主のそばにはいのちの泉がある(מְקוֹר מַיִם חַיִּים 七十人訳: ὅτι παρὰ σοὶ πηγή ζωῆς) と言われる(シラの書21章13節参照)。イザヤ49章10節では、主の僕がもたらす終末的祝福が、飢えや渴きからの解放として、また、主の僕が民を「水の泉」に導くこととして比喩的に表現される<sup>(14)</sup>。

イザヤ49章10節

לֹא יִרְעָאוּבּוּ וְלֹא יִצְמָאוּ

(12) Keener, *John*, 1.602-3, 440-41 参照。

(13) πηγήν ζωῆς は、מְקוֹר מַיִם חַיִּים の訳語として七十人訳聖書の箴言に多く使われる(箴言10章11節、14章27節、16章22節)。箴言18章4節では מְקוֹר に呼応している。

(14) G. Schimanowski, *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*. (WUNT 2.17 Tübingen: Mohr Siebeck, 1985), 162-63.

וְלֹא־יִכָּם שָׂרָב וְשִׁמְשֵׁי  
כִּי־מִרְחָקֵם יִנְהַיֵּם

עַל־מִבְּוֵי מַיִם יִנְהַ לָּם:

οὐ πεινάσουσιν οὐδὲ διψήσουσιν

οὐδὲ πατάξει αὐτοὺς καύσων οὐδὲ ὁ ἥλιος

ἀλλὰ ὁ ἑλεῶν αὐτοὺς παρακαλέσει

καὶ διὰ πηγῶν ὑδάτων ἄξει αὐτοῦς

彼らは、飢えず渴かず、

熱も太陽も彼らを打たない。

彼らをあわれむ者が彼らを導き、

水の湧くところに連れて行くからだ。 (新改訳)

他方、ゼカリヤ記 14 章 8 節では、終末における救いの日には、エルサレムから「新鮮な水」が東と西に流れ出ることが預言される。

καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐξελεύσεται ὕδωρ ζῶν (מַיִם־חַיִּים)

ἐξ Ἱερουσαλημ

τὸ ἥμισυ αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν πρώτην

καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ εἰς τὴν θάλασσαν τὴν ἐσχάτην

καὶ ἐν θέρει καὶ ἐν ἔαρι ἕσται οὕτως.

その日には、エルサレムから湧き水が流れ出て、

その半分は東の海に、

他の半分は西の海に流れ、

夏にも冬にもそれは流れる。

ここでは、主が全地の王となることを描いた幻において、終末における祝福が、高く上げられたエルサレムから東西に流れ出る新鮮な水の川によって示されている。王なる神が終末の祝福の源であると見なされていることは疑いえない。

特に重要なのは、水の隠喩が預言書において終末の祝福のしるしとしての聖霊が注がれることを示すのに用いられることである (イザヤ 32 章 15 節以降、エゼキエル 36 章 25, 27 節)。イザヤ 44 章 3 節における同義的並行法では、終末的祝福としての水の注ぎは聖霊の付与と等置されている。

כִּי אֶצְקֶמְאִים עַל־צְמָא וְנִזְלִים עַל־יְבֹשָׁה

אֶצְקֶ רוּחִי עַל־יְרֻעָה וּבִרְכָתִי עַל־צְאֲצָאִיהָ:

ὅτι ἐγὼ δώσω ὕδωρ ἐν δίψει τοῖς πορευομένοις ἐν ἀνύδρω

ἐπιθήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπὶ τὸ σπέρμα σου  
καὶ τὰς εὐλογίας μου ἐπὶ τὰ τέκνα σου  
わたしは潤いのない地に水を注ぎ、  
      渴いた地に豊かな流れを注ぎ、  
わたしの霊をあなたのすえに、  
      わたしの祝福をあなたの子孫に注ごう。

また、エゼキエル 47 章 9 節では、終末における神殿から流れ出る川の水が全てのものにいのちを与えるという預言が記される。

以上のように、旧約聖書において水は、神ご自身の隠喩として、また、終末における祝福として神に由来するいのちの特別な祝福を表す隠喩として、また、終末における聖霊の付与との関わりで用いられている。これらはヨハネ 4 章の用例と近似しており、以下に見るような、水の隠喩が律法=知恵を示す初期ユダヤ教文献に頻出する用例とは一線を画している。

## 2 中間時代以降の初期ユダヤ教文献

中間時代において水は、律法や知恵の隠喩として用いられる。シラの書で神の知恵は、水の流れに喩えられる (15 章 3 節, 24 章 25, 30 節)<sup>(15)</sup>。

シラの書 15 章 3 節

ψωμιεὶ αὐτὸν ἄρτον συνέσεως  
καὶ ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν  
知恵は、彼を理解のパンで養い、  
      彼に知恵の水を注ぐ。

特に注目に値するのが、シラ 24 章 19 - 21 節で知恵としての律法<sup>(16)</sup> から飲むことがさらなる渴きを生むと言われていることである。

シラの書 24 章 21 節

οἱ ἐσθίοντές με ἔτι πεινάσουσιν  
καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν<sup>(17)</sup>  
私から食べる者はまた飢え、  
      私から飲む者はまた渴く。

(15) J.T. Sanders, *Ben Sira and Demotic Wisdom* (Chico, California: Scholars Press, 1983), 16-17.

シラの書24章19節で、知恵はそれを願う人々に「私を願い求める者よ、私に来て、私の実りで満たされよ (προσέλθετε πρὸς με οἱ ἐπιθυμοῦντές μου καὶ ἀπὸ τῶν γεινημάτων μου ἐμπλήσθητε)。」と呼びかける。この知恵の呼びかけは、仮庵の祭りの最後のイエスの呼びかけを彷彿とさせる：「だれでも渴いているなら、わたしのもってきて飲みなさい (ἐάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς με καὶ πινέτω)」(ヨハネ7章37節。また黙示録22章17節も参照)。P.W. Skehan は、シラの書24章21 - 22節は、箴言8章35 - 36節に基づいて書かれていると言う<sup>(18)</sup>。「なぜなら、わたしを見いだす者は、いのちを見いだし、主から恵みをいただくからだ」(箴言8章35節)。この箴言の表現は、自身が与える ὕδωρ ζῶν による渴きの充足を説くヨハネ4章14節a (6章35節 καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε 参照) のイエスのことばと類似している。それと対照的に、知恵から飲む者はさらに渴きが増すというシラの書の理解には終末論的展開が欠如しており、代わって、契約に基づく律法の遵守が推奨されている。

死海文書も、律法を水の表象を用いて描く。ダマスコ文書では、民数記21章17節のモーセの井戸を律法であると解釈し、その井戸を掘ったのはユダの地を離れダマスコに住むイスラエルの契約の民であると記す (CD VI.2 - 5)<sup>(19)</sup>。

しかし神は先祖たちとの契約を思い起こし給うた。

(16) シラの書24章23節では知恵と契約の書としての律法が等置される (15章1節、19章20節、33章2節も同様)。J.G. Snaith, *Ecclesiasticus, or the Wisdom of Jesus Son of Sirach*. Cambridge Bible Commentary (London: Cambridge University Press, 1974), 123 参照。シラの書24章23節は、律法とイスラエルの歴史における知恵の働きに言及する申命記33章4節 (「モーセは、みおしえを私たちに命じ、ヤコブの会衆の所有にした。」) に依拠しており、律法と知恵が等置されている。G.T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in the Sapientializing of the Old Testament* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1980), 63-66; J. T. Sanders, Ben Sira, 49-50 参照。両者に密接な関係はあっても、律法と知恵が等置されているわけではないと言う説については、J. Cook, "The Law and Wisdom in the Dead Sea Scrolls with Reference to Hellenistic Judaism," in F. G. Martinez, *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition* (Leuven: University Press, 2003), 324-28 参照。

(17) J. Ziegler, ed., *Sapientia Iesu Filii Sirach*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980), 239.

(18) P.W. Skehan, 'Structures in Poems on Wisdom: Proverbs 8 and Sirach 24'. *CBQ* 41 (1979), 365-79.

(19) Koester, *Symbolism*, 170 参照。

そしてアロンから知恵ある人びとを、イスラエルから知恵ある人びとを立てて、彼らに聞かせ給うた。

それで彼らは井戸を掘ったのである。

すなわち、「笏を以て、つかさたちが掘り、民の長たちが穿った井戸」(民数記21章18節)である。

この井戸はすなわち律法である (הבאר היא התורה)。(20)

それを掘った者とはイスラエルの咎を離れ、

ユダの地から出てダマスコに寄寓した人びとである。

ここでは律法の井戸を掘る者たちは「知恵ある人びと」と呼ばれるだけでなく、続く文脈では律法の解釈者と呼ばれ、知恵と密接な関係にある律法が井戸と呼ばれている (CD VI.7)。(21)。

同様にフィロン(『覚醒』1.112-13, 『夢』2.271)も、モーセの井戸から湧き出る水を、律法を通して与えられる「神の知恵」であると描く。『夢』2.242では、神的な言葉(ロゴス)が知恵という泉から川のように流れ出ると表される。

神的な言葉(ロゴス)は、知恵の泉から川のように流れ出る (κάτεισι δὲ ὡσπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος)。それは、パラダイスにあるかのように、地と天の新芽と植物に水と栄養を供給するように人々に愛と美德を与える。

『逃亡と発見』97では、神的なロゴスは知恵の源であり、そこから飲む者は死に代えて永遠のいのちをみつける、とフィロンは言う。

(神の摂理は)早く走ることのできる人を、息もつく間もなく、知恵の泉である至高の神的な言葉のもとへ(πρὸς τὸν ἀνωτάτω λόγον θεῖον ὃς σοφίας ἐστὶ πηγὴ)と急がせる。それは、彼がその流れから汲んで、死に代わって永遠のいのちの褒賞をみつけるため (ἵνα…ζωὴν αἰδίου ἄθλου εὕρηται)である。(22)

フィロンにおいては、神のロゴスが知恵の泉にたとえられ、人に永遠のいのちを与えると表現されている。それとは異なり、ヨハネ4章のイエスは、信仰者のうちで永遠のいのちへと湧き出る水の泉となる水の付与者なのであり、フィロンの神的口

(20) Ed. F. G. Martinez & E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. Vol.1.(Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 558-59 参照。

(21) 他にも 1QH8:13-15 では חיים מים が、「聖なる水(מי קודש)」や「いのちの源(חיים מוקר)」と等置される例が見られる。

ゴスのように隠喩としての水とは同定されていない点は注目に値する。

また、『律法の寓意的解釈』2.86では、知恵から川が流れ出て、そこから神は神を愛する人々に水を飲ませ、魂の渇きを満たすとフィロンは述べる。

神がご自身の頑強な知恵から水の流れを流れ出させ、疲れた魂の渇きを癒し、変わる事のない健康を与えられるまで (μέχρις αὐτοῦ ὁ θεὸς τῆς ἀκροτόμου σοφίας ἑαυτοῦ τὸ νᾶμα ἐπιπέμψη καὶ ποτίσῃ τὴν θεραπείαν ψυχῆν ἀμεταβλήτῳ ὑγείᾳ)。なぜなら、神の知恵は頑強な岩だからである。それは、ご自身の力から神が切り出されたもつとも素晴らしい岩。神を愛する魂がその知恵から飲む。彼らがその水を飲むと、至上のマナによっても満たされる (ἐξ ἧς ποτίζει τὰς φιλοθέου ψυχὰς ποτισθεῖσαι δὲ καὶ τοῦ μάννα ἐμπίπλυνται τοῦ γενικωτάτου)。(私訳)

フィロンと同時代のナザレ人イエスや後のヨハネ福音書の著者との間に直接的影響関係があったと論証することはできない。そればかりか、たとえパレスチナとアレクサンドリアの間に頻繁な交流があったとしても、フィロンの表現が第1世紀のパレスチナに広く知られていたことの論証も不可能である。しかしながら、律法と同一視される知恵を、泉や水の隠喩を用いて表現する伝統は、ヨハネ福音書がキリストを描く際に用いる水の隠喩と類似しており、後者はこのような文脈の中で理解されるべきである。また、前掲のフィロンの作品には、イエスと同時代でありながら、終末論的展望が明瞭ではない点は、ヨハネ福音書との大きな相違として指摘しておく必要がある。

他方、シラの書やフィロンと異なり、紀元1世紀末までに書かれたと考えられる初期ユダヤ教黙示文学では、泉や水の表象は、終わりの日の祝福の一環として、律法や知恵の働きを描くのに用いられる。

エチオピア語エノク書48章1節

その所に、汲めども尽きせぬ義の泉をわたしは見た。また、そのまわりに知恵の泉がいくつもあって、渇ける者はみなそこで飲み、知恵に満たされ、義人たち、聖者たち、選ばれた者たちと住居をともにしていた<sup>(23)</sup>。

---

(22) この節はヨハネ4章14節に最も類似しているが、両者の相違は明瞭である。フィロンの「神的なロゴス」は、Endoによると“a divine mediator”，または，“a personification of God’s activities” (M. Endo, *Creation and Christology. A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Christian Accounts* [WUNT 2.149 Tübingen: Mohr Siebeck, 2002], 178) と見なすことができる。

他方、エチオピア語エノク書96章6節では、いのちの泉である律法を守ることをやめた人々の終末における審判について、次のように語られる。

わざわざいなるかな、年がら年中水を飲んでいきみたちは。きみたちは突然報いを受け、干あがり、干からびるであろう。命の泉を棄てたからである<sup>(24)</sup>。

シリア語バルク黙示録38章2節では、律法と知恵が同義の並行法において等置されている。

あなた(主)の律法は生命であり、あなたの(賜う)知恵は正しい指標です。39章7節では、メシアの支配が「泉」にたとえられている。

それが没落する最後の時が近づくと、わたしが泉とぶどうの蔓に似せたわたしのメシアの支配が姿を現わすであろう。

77章15-16節では、律法から知恵を得ることによって泉は涸れることがないと言われる。

羊飼いや灯りも泉も全ては律法が源である。私たちが去っても、律法は残る。それゆえ、あなたがたが律法に依り頼み、知恵を求めるならば、灯りは消えることなく、羊飼いは見捨てず、泉は涸れることがない。<sup>(25)</sup>

以上のように、初期ユダヤ教黙示文学において水の隠喩によって示される律法＝知恵のモチーフは、終末論的展開を見せる。水の隠喩の終末論的展開はヨハネ4章14節にも当てはまり、そこに示されたイエスの言葉が初期ユダヤ教黙示文学との対比で理解されるべきことを示唆している。

### 3 その他の関連文献

それに対して、後代に書かれたラビ的ユダヤ教文献やサマリア教団の中心的神学文献においては、終末論的観点は希薄である。紀元4世紀末から9世紀にかけて書かれた<sup>(26)</sup>と考えられるサマリア教団の *Memar Marqah* 6:3には、モーセの口は

(23) エチオピア語エノク書の和訳は、村岡崇光訳(『聖書外典偽典 第四巻 旧約聖書偽典II』教文館、1975年)に従った。E. Isaac, "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch. A New Translation and Introduction", J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York: Doubleday, 1983), I. 5-89も参照。

(24) この箇所には反キリスト教的弁証が含意されているかもしれない。

(25) A. F. J. Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch. A New Translation and Introduction", J. H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (New York: Doubleday, 1983), I. 615-52より和訳。

ユーフラテスの水の流れのようだという隠喩が使われ、2:1では律法が「そのような預言者は人類の中からは出ていないが、その預言者（モーセ）によって掘られた井戸で、それは神の御口から出た水で満ちている。」<sup>(27)</sup>と言われるものの、そこには終末論的展開はない。新約時代よりは後になるが、タンナイム時代にも、涸れることのない泉のモチーフは「律法」の隠喩としてラビたちによって用いられた<sup>(28)</sup>。

#### Yalkut Shimoni II.480

「律法の言葉は、(人の心のうちに)受け入れられて、湧き出る泉となる。」ヨハネ4章14節との類似が興味深いが、ここでも終末論的展開は明確ではない。また、これらの文献の後代性のゆえにヨハネ4章の解釈に直接のレリバンズはない。

## 4 まとめ

「水」は、旧約聖書においては、主なる神を描く隠喩として用いられる一方<sup>(29)</sup>、初期ユダヤ教文献において、律法、または、知恵としての律法、またはロゴスを指す隠喩として使われている。その中でも、渇くことのない水に関する隠喩は、シラの手紙やフィロンにおいては未だ終末論的展開を見せていないが、紀元第1世紀に書かれたと見なすことができるユダヤ教黙示文学においては、顕著に終末論的色彩を帯び、終わりの時の祝福を指す律法=知恵による充足を示す表現として用いられている。

他方、第1世紀のサマリア共同体における水の隠喩の用例は確定することができないばかりか<sup>(30)</sup>、彼らが教典としたサマリア五書以外の預言書における用例と直接関係があったことも論証することはできない。しかしながら、ヨハネ福音書の第一義的読者にとってはイエスによる ὕδωρ ζῶν への言及は、当時のユダヤ教的理解だけではなく、それと類似していたと想定されるサマリア教団の理解<sup>(31)</sup> に対し

---

(26) Nathan Schur, *History of the Samaritans* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1992), 75-76 参照。

(27) Koester, *Symbolism*, 170. Keener, *John*, 1.603-4 も参照。

(28) 詳細なリストについては、Keener, *John*, 1.603 n.202; 1.440n. 109 を参照。

(29) 水と関連する語が神の善を示す隠喩として用いられる他の例については、詩篇 87: 7, 104: 10, 107:35, イザヤ 41: 18, 58: 11 等を参照。

(30) 14 世紀の Abisha ben Pinhasn によって書かれた賛美 *Shira Yetima* には、サマリアのメシアである *Taheb* のバケツから水が流れるという記述があることが知られているが、このような理解が第1世紀に遡ることは立証できない。Ng, *Water Symbolism*, 140, n. 154 参照。

て弁証の意味合いを持っていたことは否定できないと思われる。

特に、シリア語バルク書 77 章 16 節では枯れない井戸が終末における律法による満たしの隠喩として用いられている。終末における知恵＝律法が涸れない泉に喩えられることと比較するとき、ヨハネ 4 章 10, 14 節のイエスは、初期ユダヤ教が描く終末的祝福の時代における律法＝知恵に帰される役割を実現する者であることを自己啓示していると理解できる。それ以上に、以下の考察から、ヨハネ 4 章におけるイエスは、神を水の付与者だと描く旧約聖書の伝統に倣って、ご自身を神の位置にしていることが明らかになる。

### Ⅲ ヨハネ 4 章 13, 14 節

#### 1 「神の賜物」と ὕδωρ ζῶν の密接な関係

ヨハネ 4 章 13, 14 節において、ὕδωρ ζῶν についてさらに説明が加えられるが、それを理解する際に、10 節におけるこの表現を取り巻く言語構造に注目することには意味がある。R. シュナツケンブルグは、10 節の条件節における並行関係から、「神の賜物」とイエスが誰であるかが密接に結びついていること、また、イエスのアイデンティティーに関する従属節を中心に、キアスムスが形成されていることを主張する<sup>(32)</sup>。

A Εἰ ἤδεις τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ

B καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι, Δός μοι πεῖν

A σὺ ἂν ἤτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν

ここでは τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ と ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν の間に呼応関係を見

(31) 第1世紀における、初期ユダヤ教の律法解釈とサマリア教団の解釈の類似性について、Nathan Schur, *History of the Samaritans*, 74 は次のように述べる。“Till the time of the revolt of Bar Kokhba the differences between the Jewish and the Samaritan Halakah was [sic.] apparently not greater than that between the various Jewish sects themselves”. しかしながら、サマリア五書のうちの数多い異読のうち、七十人訳聖書によって支持される読みだけが紀元1世紀にまで遡りえる解釈であり、信頼できるデータと見なすべきだという指摘も考慮しなければならない。F. Dexinger, “Eschatology”, in A.D. Crown, R. Pummer, and A. Tal, ed., *A Companion to Samaritan Studies* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 86-90 参照。

(32) Schnackenburg, *John*, 1.426.



永遠のいのちへと湧き出る水の泉となるのです。

(私訳)

イエスはご自分が水を与える(13節 b: ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ ; 14節: τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ) こと、また、その水を飲むものが決して永遠に渴か(διψήσει) ないことについて未来時制形が用いられている。この未来時制形は、復活後に実現する祝福を指し示していると考えられるが、この祝福はサマリアの女性において結実していると理解できる<sup>(35)</sup>。

## 2 πηγή ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον

すでに II においてヨハネ 4 章 10 節の ὕδωρ ζῶν は、**הַיַּיִם הַחַיִּים** の翻訳であると指摘した。すでに見た水の隠喩に関する旧約聖書の用例から見ると「泉」が用いられるヨハネ 4 章 14 節では、七十人訳聖書で **הַיַּיִם הַחַיִּים מְקַרְרִים** に呼応する πηγήν ὕδατος ζῶντος または πηγήν ὕδατος ζωῆς が予期される。しかしながら、イエスが与える水はその人の内にある「永遠のいのちへと湧き出る水の泉となる(πηγήν ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον)」と終末論的展開をみせる。εἰς ζωὴν αἰώνιον は、ダニエル 12 章 2 節の **עֲרִיבֵי עֵינָי** との呼応を示唆し、終末における神の民に対する永遠の祝福への言及であることは明瞭である(ヨハネ 4 章 36 節では宣教的視点から εἰς ζωὴν αἰώνιον が用いられ、永遠のいのちに至る収穫が進行していることを示唆する)<sup>(36)</sup>。

この「新鮮な水」に関するイエスのさらなる解説との関わりで、J. Frey は次のように主張する。すなわち、ヨハネ 7 章 37 - 38 節のイエスの叫びとその解釈(7 章 39 節)で明らかになる ὕδωρ ζῶν が聖霊を指すように、ヨハネ 4 章においても同様に聖霊を指す、と<sup>(37)</sup>。

(35) Frey, *Die johanneische Eschatologie*, III. 270. 同様の説については、J. P. Heil, *Blood and Water. The Death and Resurrection of Jesus in John 18-21*. (CBQMS 27 Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1995), 102-3, 108-9 も参照。

(36) ζωὴ αἰώνιος がダニエル 7:12 以降、初期ユダヤ教文献およびラビ文献でどのように用いられたかについては、J. Frey, *Die johanneische Eschatologie*. III. (WUNT 2.117 Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 262-70 を見よ。共観福音書において、ζωὴ αἰώνιος が終末における神の民の祝福として描かれることについて詳細に論じる必要はないであろう(例えば、マルコ 10:17 と並行箇所など多数)。ヨハネ福音書においては、共観福音書と同様、ζωὴ αἰώνιος は神の国と等置されている(ヨハネ 3: 3, 5, 16 等)。

ヨハネ7章27b - 28節

「もしだれでも渴くならわたしのところに来て、わたしから飲みなさい。わたしを信じる者よ。

それは聖書が、『彼〔イエス〕の内部から新鮮な水の泉（(複数)が流れ出る (ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος)』と言うとおりです。』<sup>(37)</sup>

ここで、イエスの内部から (ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ) 流れ出る ὕδωρ ζῶν はイエスを信じる者に、イエスが栄光を受ける十字架と復活後に、与えられようとしていた聖霊を指す (7章39節: τοῦτο δὲ εἶπεν περὶ τοῦ πνεύματος ὃ ἐμελλοὺν λαμβάνειν οἱ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν)。確かに、ヨハネ7章から振り返ると ὕδωρ ζῶν が聖霊であるという理解が生まれるが、一見、ヨハネ4章ではそのような明確な同定はなされていないように見える。しかし、以下の考察は、ヨハネ4章の文脈における水と御霊の深い関係を示唆している。

(1) すでにⅢ(1)で見たように、旧約聖書においては、水の表象は神自身や律法だけでなく、聖霊の付与の表現としても用いられていた。さらに、ヨエル書2章28節では、終末における祝福の時代の象徴としての聖霊の授与は、動詞「注ぐ」(נָחַשׁ ἐκχέω)と、水に関する隠喩で表現される。ヨハネ4章14節との関わりで特に重要なのは、「永遠のいのちへと湧き出る水」における「湧き出る」を意味する ἄλλομαι が、七十人訳聖書では、サムソン (師士記14章6, 19節, 15章14節) やサムエル (第一サムエル記10章10節 MT: וַיִּהְיֶה אֱלֹהִים מְרַחֵם עַל הַצִּיּוֹן 七十人訳: καὶ ἤλατο ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα θεοῦ) に聖霊が下ることを表現する動詞として用いられていることである。第1世紀のサマリア教団において歴史書や預言書の知識が存在したかは定かではないが、旧約聖書に通じた読者にとっては、ここに指摘した水と御霊の関連は自明であっただろう。

(37) Frey, *Die johanneische Eschatologie*, III, 270. アウグスティヌスや他の教父が、新鮮な水を聖霊への言及であると解釈したことはよく知られている。アウグスティヌス『ヨハネによる福音書講解説教1(アウグスティヌス著作集23)』15.17(泉治興・水落健治訳, 教文館, 1993年, 269頁)。

(38) ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ はヨハネ7:38bと共に理解されるべき呼格である。また、この聖書引用が詩篇77篇16, 20節(七十人訳)からであり, ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ はイエスの内部からの意味である。この説については, M. J. J. Menken, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form* (Kampen: Kok Pharos, 1996), 187-203 参照。

- (2) C. R. Koester は次の論点から、ヨハネ4章の ὕδωρ ζῶν は御霊を指すと主張する<sup>(39)</sup>。ヨハネ福音書ではすでに、3章5 - 8節において「水と霊によって」生まれること (ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος) は、「霊によって」(3章6, 7節: ἐκ τοῦ πνεύματος) 生まれることと置き換えられ、「水」の表象が「霊」によって置換される可能性が示されていた<sup>(40)</sup>。このことは、物語の展開上、サマリアの女性には理解のしようがない。しかし読者にとっては、イエスとの対話の焦点が ὕδωρ ζῶν から「霊と真理による (ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ)」礼拝に移行したことは明らかであり、3章における両者の関係を想起させる。
- (3) イエスの自己啓示を経験したサマリアの女性が、水がめを残してスカルのの人々へイエスがメシアであることを伝えた宣教(4章28, 29節)は、すでにこの終末的祝福がメシアなるイエスにおいて実現していることを示唆している(4章36節参照)。彼女が求めた涸れることのない飲み水は、イエスの自己啓示の前に意味を失っていたのである。このことは、ヨハネ4章23節の「しかし、時が来ています。今がそうです (ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν)。その時には、真の礼拝者は御父を霊と真理によって礼拝するのです。」が指し示す、イエスの臨在によってすでに始まり十字架と復活後付与される聖霊において実現する終末的神礼拝のリアリティー<sup>(41)</sup>と呼応する。
- (4) ヨセフスや後代のラビたちが、律法を神からの至高の賜物と見なしたことはすでに触れた。それに対し、新約聖書においては、J. D. M. Dunn が指摘するように、「神の賜物」は聖霊を指す用語として確立していたと考えられる(使徒の働き2章38節, 8章20節, 10章45節, 11章7節, ヘブル人への手紙6:4)<sup>(42)</sup>。このような事実に関する知識を著者が読者のうちに想定していたかどうかは分からない。しかしこの指摘は、「神の賜物」は「新鮮な水」としての聖霊を指す

(39) Koester, *Symbolism*, 203. ただし、Koester は十分な論拠を提示していない。また172頁においては、ヨハネ4章における両者の同定が明確ではないために、ὕδωρ ζῶν は霊であること(ヨハネ7:39)は、イエスが女性に ὕδωρ ζῶν を与えると言った時点で予期されていたと述べるだけである。

(40) ヨハネ3:5にはエゼキエル36:25 - 27が反映されていると考えられるが、死海文書においても聖霊は水による清めの儀式と結びつけられていた(1QS IV. 20-21)。

(41) 同じ表現はヨハネ5:25にも表れるが、この解釈については、Hans-Christian Kammler, *Christologie und Eschatologie. Joh 5,17-30 als Schlüsseltext johanneischer Theologie* (WUNT 2.126 Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 158 - 64; J. Frey, *Die johanneische Eschatologie*, III, 379 参照。

という解釈が、新約聖書の他の用例に適っていることが示されたという意味で有意義である。事実、先に見たヨハネ4章10節のキアスムスにおける τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ と ἔδωκεν ἅν σοι ὕδωρ ζῶν の呼応関係は、新鮮な水が初期ユダヤ教のように神の賜物としての律法ではなく、終末におけるエルサレムやゲリジムという地理的場所に縛られない礼拝を可能にする聖霊を指し示しているという結論は妥当である。

以上の考察から明らかなのは、ヨハネ福音書全体の文脈において ὕδωρ ζῶν は聖霊と同定されていることである。このような同定は、他の初期ユダヤ教文献が終末における祝福を律法と知恵との関わりで描こうとしたのに対して、終わりの時の祝福としての聖霊の付与を水の隠喩で表現する旧約聖書の伝統に立っていると言うことができる。すなわち、ヨハネ4章14節には、旧約聖書において神や、終わりの時の祝福の隠喩として水の隠喩を用いた伝統（エレミヤ17章13節：**יְיָ יְיָ מַיִם חַיִּים מְקוֹר חַיִּים** πηγὴν ζῶης, 詩篇36篇8節など）とともに、終末における聖霊の付与を水の表象で表現する伝統が色濃く反映されていると言える。それに加えて特徴的なのは、ダニエル書12章2節における終末の祝福としての永遠のいのちへの言及が結び合わされている点である。

### 3 ヨハネ4章の物語展開と水の隠喩

イエスが用いた水の隠喩に関する以上の論考を、ヨハネ4章の物語の展開との関わりでさらに考察することは有意義であろう。

イエスを「ユダヤ人」（9節）と認識したサマリアの女性に対して、イエスは「神の賜物」としての「いのちの水」の付与者であると言い、自身が誰であることを示唆していた（10節）。13, 14節のイエスの解説を聞いても、サマリアの女性は誤解し、汲みに来なくてもすむイエスが与えた水を求める（15節）。それに対して、彼女の夫を連れてくるようにとのイエスの働きかけは、彼女の度重なる婚姻上の悲劇を映し出し、彼女の真の渇きが明らかになる（16 - 18節）。そのことでイエスを「預言者」（19節）と言ったサマリアの女性のイエス認識は、終わりの時における礼拝の「場」とユダヤ人から出るメシアに関する議論を経て、26節のイエスの自己啓示によっ

(42) J. D. G. Dunn, "A Note on *dorea*," *ExpTim* 81 (1969-70) 349-51. この指摘は、G. M. Burge, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 96-99 によった。エペソ4:7(τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ) もこのリストに加えられるべきであろう。

てクライマックスに達する。それは終末的祝福としての永遠のいのちに至る水の付与者<sup>(43)</sup>としてのイエスは、サマリアの女性に「渇き」をもたらした結婚上の悲劇の連続という彼女の個人史上の「全て」（4章39節；18, 25節参照）を知るだけでなく、霊と真理によって神を礼拝する時代を到来させる「メシア」であることを自ら啓示する。

イエスの本質的アイデンティティーが明らかになるのは、ヨハネ4章26節におけるイエスによる自己啓示によってである。4章26節の ἐγώ εἰμι, ὁ λαλῶν σοι について、神の自己啓示を示す אֲנִי הֵאָנֹכִי の翻訳としての ἐγώ εἰμι であるという理解が広く受け入れられている<sup>(44)</sup>。その根拠として、①イザヤ52章6節(ἐγώ εἰμι, αὐτὸς ὁ λαλῶν σοι)との類似<sup>(45)</sup>、および、②ヨハネ4:25の ἀναγγέλλω がイザヤ43:8-13の神の将来の予知を描く文脈で ἐγώ εἰμι とともに使われることが挙げられる<sup>(46)</sup>。預言書との接点が希薄であったと推定できるサマリアの女性がそのような関連を理解できたかについては疑問が残るが、旧約聖書に通じた読者にとっては、そのような関連を想起することは困難でなかったであろう。さらに、人のうちにあつて永遠のいのちに至る水の井戸となる ὕδωρ ζῶν の付与者という自己啓示からは、イエスが神の位置にご自分を置いていることが明白であり、ἐγώ εἰμι は単に Μεσσίας が補語として省略されているだけではない。

ヨハネ4章のイエスは、サマリアの女性の手桶から水を飲むことを願うことにより、食卓の交わりをすることのなかった(9節: οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι

(43) L. P. Jones, *The Symbol of Water in the Gospel of John* (JSNTSS 145 Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 230 は、いのちの水はイエス自身であると言う。しかしイエスは、いのちのパンについては、ἐγώ εἰμι によって自身と同定するが、水については ἐγώ εἰμι を適用することはない。

(44) Schnackenburg, *St. John*, 1.442; G. R. O' Day, *Revelation in the Fourth Gospel. Narrative Mode and Theological Claim* (Philadelphia: Fortress Press, 1986), 72; A. R. Kerr, *The Temple of Jesus' Body. The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNT 220 Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002), 196-97; R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Fourth Gospel* (Grand Rapids: Baker Academics, 2007), 244-48. R. Brown, R. Schnackenburg, C.S. Keener も同様。

(45) D. M. Ball, *'I Am' in John's Gospel. Literary Function, Background and Theological Implications* [JSNTSS 124 Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996], 178-81.

(46) C. H. Williams, *I am He. The Interpretation of ānī-hū in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2. 113 Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 257-66.

Σαμαρίταις) サマリア人とユダヤ人との間の禁忌を破っただけでなく<sup>(47)</sup>、両者の共通の伝統であるヤコブの井戸といのちを与える律法の隠喩としての「水」の隠喩を用いることで、ご自身が神なるメシアとして人間の渴望を充足する終末における祝福としての永遠のいのちの付与者であることを啓示した。それは同時に、ユダヤ人とサマリア人を分け隔てていた礼拝の物理的場所(エルサレムとゲリジム)の相違を霊と真実による礼拝(ヨハネ4章23節: ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ)<sup>(48)</sup>によって乗り越えて、両者がイエスを中心とする食卓の交わりをする信仰共同体となることに道を開くものであった<sup>(49)</sup>。

## 結語

以上の論点をまとめると以下のとおりである。ヨハネ4章10節の ὕδωρ ζῶν は、「新鮮な水」または「湧き水」を意味する מַיִם חַיִּים の翻訳である。それゆえサマリアの女性には、ヤコブの井戸の水を指すものと誤解されうるものであった。ὕδωρ ζῶν はそれ自体としては、一般に考えられるように二重の意味を持つてはいない。しかしながら、旧約聖書においては神ご自身が神を起源とする終末における祝福を示す隠喩として、また、初期ユダヤ教文献においては律法や知恵、またはロゴスを指す隠喩として用いられていた。ヨハネ4章における渇くことのない水に関する隠喩は、とりわけ、初期ユダヤ教黙示文学における顕著に終末論的色彩を帯び、終わりの時の祝福としての律法=知恵による充足を示す用例と類似性が高い。ὕδωρ ζῶν がサマリアの女性の誤解を生んだのは、彼女がそれをヤコブの井戸の水と理解したのに対して、イエスは終始一貫してその隠喩としての意味で使っていたためである。

---

(47) L. P. Jones, *The Symbol*, 98 参照。

(48) 同様の解釈については、Koester, *Symbolism*, 171; Keener, *John*, 1.615-18; Coloe, *God Dwells with Us*, 216; Ng, *Water Symbolism*, 146 等を参照。多くの解釈者が、ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ と τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (ヨハネ16:13) との並行関係を見て、καὶ ἀληθεία を hendiadys と見なす。

(49) サマリアの女性の夫についての対話から「真の礼拝」への転換は、サマリアの女性の7人の男性庇護者が、カナの婚礼における6つの水がめがユダヤ教の不完全さを示唆するように、神礼拝に関するサマリア教の不完全さを示すという Mary L. Coloe の象徴的解釈は行き過ぎであろう。M. L. Coloe, *God Dwells with Us. Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2001), 98-99.

他方、ここには、終末における祝福を律法に基づく知恵による充足であると描く初期ユダヤ教黙示文学の主張に対する弁証が意図されていると理解できよう。すなわち、イエスこそ、終末における律法や知恵の体現者にとどまらず、終末における永遠のいのちへと湧き出る水の泉となる ὕδωρ ζῶν の付与者として、ἐγὼ εἶμι との自己啓示によって神と自らを同定する方であるという主張を、そこに見ることができる。さらに、旧約聖書における水に関する隠喩の考察により、いのちを与える水の隠喩は特に預言書において神ご自身や終末における祝福の時代のしとしての聖霊を指すのに用いられ、ヨハネ4章と福音書全体の文脈の考察から、ὕδωρ ζῶν は聖霊を指す隠喩であることが示された。

このようにヨハネ4章においては、ὕδωρ ζῶν の直載の意味とその隠喩的意味の間で生じるサマリアの女性の誤解を通して、彼女に終末における祝福の本質が伝えられるという文学形態がとられている。それは、初期ユダヤ教黙示文学に特徴的な、地上の事象を用いた「たとえ」によって天上の奥義（終末に関する神の計画）を啓示する形式である。イエスは、ニコデモの時と同様に、誤解を繰り返すサマリアの女性に対して、神の隠された奥義を啓示していたのである。

L. Schottroff は、人のうちで永遠のいのちへと湧き上がる泉になると約束されるイエスが与える水は、サマリアの女性の魂の渇きを満たすだけでなく、彼女は宣教によって同じ水をスカルの人々に与えたと理解する<sup>(50)</sup>。しかし、彼女の宣教は水を直接与えることではなく、人類の渇きを満たす水として聖霊の付与者であるイエスを指し示すことであった（4章29節）。

---

(50) L. Schottroff, "The Samaritan Woman and the Notion of Sexuality in the Fourth Gospel," F.F. Segovia, ed., *What Is John? Vol. II. Literary and Social Readings of the Fourth Gospel* (Atlanta: Scholars Press, 1998), 157-81, 168. Schottroff は、彼女は渇きからだけでなく、夫でない男への従属から信仰共同体へ解放されたと見なす。

## 主が王となるダビデを「見た」とは？<sup>(1)</sup>

ショート ランドル  
(東京基督教大学専任講師)

「わたしはわたしのために王を見た」 83

「わたしはわたしのために王を見つけた」 84

「わたしはわたしのために王を選んだ」 87

「わたしはわたしのために王を備えた」 88

結論 92

---

(1) 本論文は、2010年に出版された *The Surprising Election and Confirmation of King David* (Harvard Theological Studies 63; Cambridge, Mass.: Harvard Divinity School, 2010) の第4章の一部(頁135-44)を翻訳し、多少編集を加えたものである。ここで改めて、翻訳、出版することを承諾していただいたハーバード大学神学大学院に感謝の意を表したい。また、翻訳に協力してくれた公文光氏にも感謝している。

## 「わたしはわたしのために王を見た」

主<sup>(2)</sup>は、2度目にサウル王をイスラエルの王位から退けると断言した後、サムエルに「わたしはわたしのために王を見た」と語られている。第1サムエル記16章1節「角に油を満たして行け。あなたをベツレヘム人エッサイのところへ遣わす。」<sup>(3)</sup>の後半部分 כִּי־רָאִיתִי בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ (直訳「なぜなら、わたしは彼の息子たちの中に、わたしのために、王を見たから。」)には様々な翻訳がある。これはサムエルをエッサイのところに送り出す根拠として挙げられている<sup>(4)</sup>。例えば：

KJV:           ...for I have provided me           a king among his sons.  
 NRSV&ESV: ...for I have provided for myself a king among his sons.  
 NJPS:           ...for I have decided on           one of his sons to be king.  
 NIV:            I have chosen                           one of his sons to be king.  
 McCarter:     ...for I have found me           a king among Jesse's sons.<sup>(5)</sup>  
 新改訳:       わたしは彼の息子たちの中に、わたしのために、王を見つけたから。  
 新共同訳:     わたしはその息子たちの中に、王となるべき者を見いだした。

主の行動、すなわち自分のために王を「見た」(語源 רָאָה, ラアー)は、「見つける」や「見いだす」(新改訳、新共同訳、McCarter)、「選ぶ」(NIV, NJPS)、「備える」(KJV, NRSV, ESV)のように訳されている。興味深いことに、これらの訳はそれぞれ、サムエル記でダビデが主から選任された様々な側面を示しているように思われる。

この論文の目的は、最適な訳文を確定することにはない。むしろ以下の議論に見られるように、「見つける」「選ぶ」「備える」を考察することが、主によるダビデの選任に関する互いに関連しつつ異なる3つの概念的枠組みを理解するのに有用な

(2) 新改訳や新共同訳の例に従って、本論文においても太字で表記した「主」は、神聖四文字 (יהוה, YHWH) を指している。

(3) 注等で明記のない限り、聖書の日本語訳は、新改訳聖書(第3版)を採用している。

(4) 1節の前半にもう一つの根拠が上げられている、すなわち、主がサウルを「イスラエルの王位から退けている」こと。

(5) Kyle McCarter, *I Samuel: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary* (The Anchor Bible 8; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1980), 273.

アプローチとなることを示すことにある<sup>(6)</sup>。

## 「わたしはわたしのために王を見つけた」

第1サムエル記16章1節後半部分で主がサムエルに対して語っている言葉、特に **ראו** (ラー) という動詞には、確かに McCarter の “I have found”<sup>(7)</sup>、新改訳の「見つけた」、新共同訳の「見いだした」などの意味合いがある。英語の “I have found” に比べて、日本語の「見つけた」や「見いだした」は、**ראו** の語幹のもつ「見る」のニュアンスを上手く表現している<sup>(8)</sup>。いくつか後の節で **ראו** は、明らかに「見つけた」、「I have found」という意味で用いられている。同じ16章の16節で、サウルの家来が「じょうずに立琴をひく者を捜させてください」と勧めたのに対し、サウルは17節で次のように答えている：

「どうか、私のためにじょうずなひき手を見つけて [לִי רֹאֵי נָא], 私  
のところに連れて来てくれ。」

新改訳、新共同訳、McCarter ばかりでなく、1節の **ראו** は「見つけた」という意味合いで訳していない NJPS や NIV でも、17節の **ראו** は「見つける」の意味に訳している<sup>(9)</sup>。1節を「見つけた」「見いだした」(“I have found”) とすること

---

(6) 言葉の解釈や翻訳は、辞書の定義によって決まるのではなく、狭いコンテキスト(節や章のレベル)と広いコンテキスト(書や聖書全体のレベル)における用法、またそれぞれのコンテキストから得る「情報」に影響される。そして、その特定の解釈に立った翻訳はまた他の箇所での解釈・翻訳に影響を及ぼしている。この論文はそのような解釈の循環をみるのによい機会となるであろう。

(7) McCarter, *I Samuel*, 273.

(8) しかし、*The Message* という個人訳において、Eugene Peterson はここを “I’ve spotted the very king I want among his sons” と訳していて、日本語の「見つけた」と「見いだした」のように、“I have found” の意味合いを視覚的な形で面白く表現している (Eugene H. Peterson, *The Message: The Bible in Contemporary Language* [Colorado Springs, Colo.: NavPress, 2002], 1サム 16:1 より)。

(9) 1サム 16:18 では、サウルの家来の一人は、「私はバツレヘム人エッサイの息子を見たことがあります。」と言っている。ここでも原文は [לִי רֹאֵי] (ラーイー) となっているが、多くの訳は「見た」、「I have seen」と訳している。同じ章のなかでさえ、ヘブライ語の同じ単語が英語や日本語のいくつかの単語に訳されていることから、翻訳の整合性を保つ難しさがわかる。

は果たして最適な訳であろうか。このことに関連してサムエル記や旧約聖書の他の箇所をみると、主によるダビデの選びが「神の発見」(divine discovery)であると考えることがわかる。従って、第一サムエル 16 章 1 節にある主の言葉を、主が、サウルの後継者である者を何らかの搜索の後に、エッサイの息子たちの中に「見つけた」「探し得た」という意味に理解することが可能なのである。

その理由の一つは、聖書が主を、人を探して見出す方として描いていることによる。例えば、第 2 歴代誌 16 章 9 節では「主はその御目をもって、あまねく全地を見渡し、その心がご自分と全く一つになっている人々に御力をあらわしてください。」と記され、主が全人類を見渡し、人を探し出す方であることが描かれている。そして詩篇 89 篇 20 節には、ダビデに関する主の宣言が歌われている：「わたしは、わたしのしもべダビデを見いだした [מִן־אֲתֵי]」

さらに、第一サムエル記 13 章には、主が人を探し出す神として描かれている。サムエルが主の戒めを破ったサウルをギルガルで譴責したとき、サムエルはサウルの王国は立たないと宣言し (13 - 14 節)、続いて「主はご自分の心にかなう人を求め [בְּקַשׁ]、主はその人をご自分の民の君主に任命しておられる。」と告げている (14 節後半)。ここでも主は、人を探し求める神、自分が求めた人を見いだすお方として描かれている。

ここで、13 章 14 節に記されているサムエルの宣言と 16 章 1 節に記されている主の宣言とが、構造的に似ていることに注意してみよう (2 つの箇所の訳はヘブライ語の上に記されている)：

	(主は、彼／自分のために、人を求めた)
預言者サムエル (13:14)	בְּקַשׁ יְהוָה לִּי אִישׁ
	(わたしは、わたしのために、王を見た)
主 (16:1)	רָאִיתִי לִי מֶלֶךְ……

両節において、主は完了形動詞 (בְּקַשׁ と רָאִיתִי) の主語となり、前置詞 + 代名詞の構造 (לִּי と לִּי) が表しているように、自分のために、ある動作を行ったことになっている。また、サウルに取って代わる者 (「自分の心にかなう」 אִישׁ・人と מֶלֶךְ・王) がそれぞれの動詞の目的語となっている。すなわちこの並列する構造は、13 章 14 節のサムエルと 16 章 1 節の主とが、同じ時点において同じ行為 (すなわち、主がサウルに次いで王になる者を探し得たという行為) について語っていることを

示唆していると思われる<sup>(10)</sup>。

13章14節から、主が人の心の内面に特別な関心を抱いていることが見てとれるが、このことは第一サムエル記16章にも見られる。そして、人の心に対する主の関心とは、16章1節の **הִאֵר** を「見つけた」「見いだした」と訳すもう一つの根拠になるであろう。主がエッサイの息子たちの中に王を「ライーティー」(**רֵאִיִּי**、直訳「わたしは見た」と言ったとき、サムエルはベツレヘムにその王を捜しに行ったのである。そしてサムエルがエリアブを見たとき、サムエルは「確かに」主のメシヤ(油を注がれる者)を見つけた、と思った(1サム16:6)。しかし主はすぐさまサムエルにこう告げる：

彼の容貌や背の高さを見てはならない[**אַל-תִּבְטֹ**]。わたしは彼を退けている。人が見る[**רָאָה**]ようには見ないからだ。人はうわべを見る[直訳「目を見る」、**רָאָה לְעֵינַיִם**]が、主は心を見る[**רָאָה לְלִבָּב**]。(1サム16:7)

第一サムエル記16章において、主が人を退けたり選んだりする時に、その人の心に何を見、何を求めるのかについては、物語の語り手も主も語っていない。しかし、ダビデがサムエルの前に連れて来られ、主に「この者に油をそそげ。この者がそれだ。」(1サム16:12)と言われたことによって、主は自分が探していた性質をダビデの兄弟の心にはではなく、ダビデの心の内に見つけたことが暗示されている。

以上の展開は、16章の初めの主の言葉の解釈(または再解釈)と翻訳に影響を与える。エッサイの息子たちのみならず、イスラエルの子らの中で際立つほどに、ダビデの心の内に主が喜ばれる何かがあったので、主はダビデを油注ぐためにサムエルを送った。もし16章1節に記されている主の御告げがこのように理解されるならば、それはたんに13章14節に記されている主の御告げの繰り返しではない。13章14節でサムエルは、主が「ご自分の心にかなう人」を探し出されたことだけを知らされている。それに対して16章1節では、主が見た・見つけた人物の正体が明らかになろうとしている。その人はベツレヘム人、エッサイの息子たちの一人

---

(10) 現代聖書学においては、サムエル記が作成され伝承された過程について、様々な文書資料が用いられたという仮説が定着している。例えば、1サムエル記13章と16章は元々異なる時代に書かれた資料に基づいていると主張する学者は多い。しかし、サムエル記には、以上のように、表現の相似やテーマの一貫性が見られ、このことは資料分析に確実性を求めることを不可能にしている。これらの問題に関しては、Short, *The Surprising Election and Confirmation of King David* (特に第1章)を参照。

だと明かされている<sup>(11)</sup>。

16章1節の **הִנֵּנִי** には, “find”, 「見つける」「見いだす」が示す以上の意味が暗示されており, 以下で見ると, **הִנֵּנִי** を「見つける」や “I have found” と訳すだけでは不十分であると筆者は考えている。しかし, 16章を中心とした第一サムエル記に見られる「選び」のテーマを考える時, 以上のような訳語についての議論は有意義な試みであると思われる。

### 「わたしはわたしのために王を選んだ」

NJPS (“I have decided on”) と NIV (“I have chosen”) は, 第一サムエル16章1節にある **הִנֵּנִי** を「選ぶ」「選択する」の意味で訳している。語幹が「見る」を意味する動詞 **הִנֵּנִי** を, なぜこのように訳しているのであろうか。その理由としてまず, 1節でダビデ(13節で名前が初めて記されている)と他のエッサイの息子たちがさりげなく対比されていることが挙げられる(**בְּבָנָיו הִנֵּנִי**, 「彼の息子たちの中に」)。主はたくさんの息子の中で一人を「見た」と言える。さらにベツレヘムで主とサムエルの間に交わされたやり取りや, サムエルとエッサイの間のやり取りから言えることは, 主が「彼の息子たちの中に」「見た」という行為の中に排他的な意味が含まれていたということである。長子が現れた時, 主は彼を「退けた」ことを宣言する。そして, 第二子, 第三子についても, 主はサムエルに, もしくはサムエルはエッサイに, 「この者もまた, 主は選んでおられない」と語っている(1サム16:7, 8, 9)。また, サムエルは7人の息子の全員を見た後にエッサイに, 「主はこの者たちを選んではおられない」と宣言している(1サム16:10)。最後に, ダビデがサムエルの前に現れた時に, 主はサムエルに「さあ, この者に油をそそげ。この者がそれだ。」と宣言する(1サム16:12)。主がダビデの兄たちを「退けた」, 「選んでおられない」, ということは, 主は彼らの弟であるダビデを選んだということになる。ダビデとエッサイの他の息子たちとの間になされた区別を考えてみただけでも, エッサイの「息子たちの中に」主が自分のための王を「見た」ことに, ダビデを「選んだ」ことが含まれていることが分かるのである。多くの読者にとって, NJPS や NIV の翻訳者が先述のように訳したこともうなずけるであろう。

しかし, 主が退けたのはダビデの兄弟のみではなかった。そもそもサウルが王位

(11) サムエルがベツレヘムに送られる前に, 1サム13:14の他に, もう一カ所で, サウルの「隣人」(新共同訳)にイスラエル王国は与えられる, と宣告されている(15:28を参照)。

から退けられたことが、主がダビデを選ぶ状況を引き起こした理由である。16章1節の命令、「角に油を満たして行け。」は、否定的な理由と肯定的な理由との間に記されている。この内、肯定的な理由、「なぜなら、わたしは彼の息子たちの中に、わたしのために、王を見たから」についてはすでに検討してきた。しかし、その理由に先行して否定的な理由、つまり主がサウルを「王位から退けている」という理由が与えられている<sup>(12)</sup>。重ねて言うが、רָאִיתִי (ライーティー) をどのように訳すにせよ、そこにほめかされているダビデとその兄弟との対比、またダビデとサウルとの対比に気づく必要がある。

### 「わたしはわたしのために王を備えた」

多くの英訳聖書(KJV, NRSV, ESV等)は第一サムエル記16章1節のרָאִיתִי (直訳「わたしは見た」)を“I have provided”(わたしは……備えた)と訳している。この1節内外の言葉を根拠に、ダビデの選びを主によって備えられたもの(しかも、多重な意味で備えられたもの)と捉えることが可能である。英語の“provide”は、大きく分けて次の意味で用いられる。

- 1) 将来への配慮: *providere* (*pro* ~の前に, *videre* 見る) というラテン語の語源の字義通り。現代ではこの意味は忘れられつつあるが、KJVの時代には、まだこの意味が広く用いられていた。
- 2) 事前の準備: すなわち、事前に何かを準備したり、用意したり、整えたりすること。
- 3) “to equip,” 装備すること: すなわち、ある人や団体等を、何かの必要に応じて装備し、備えること<sup>(13)</sup>。

さて、以上のような主が「見る」(רָאָה) という行為を、主の“provision”(備え)と捉えることができるか考えてみよう。

別の聖書箇所では、רָאָהを神の備えという意味で用いている好例は、創世記22章8節であろう。そこでアブラハムはイサクに、「神は自分のために羊を見るであろう」(וְרָאָה לְפָנָיִם אֱלֹהִים)の直訳)と告げている。ここは、「神ご自身が……羊

(12) 主が「サウルをイスラエルの王としたことを悔やまれた」と記されている1サム15:35も参照。

(13) *OED Online* <<http://dictionary.oed.com/cgi/entry/50191067>>で“provide, v.”を参照。

を備えてくださるのだ」(新改訳),「小羊はきつと神が備えてくださる」(新共同訳), “God will provide for himself the lamb” (ESV), “God himself will provide the lamb” (NRSV), “God will see to the sheep” (NJPS)<sup>(14)</sup>等に訳している。アブラハムが、神がどうやって羊を備えてくださると考えていたかについてはさておき、その言葉は実現する<sup>(15)</sup>。そして13節で、神が次のように全焼のいけにえを備え、「見」届けたと記されている。

- 1) 雄羊を所定の場所へ導いたことによる
- 2) アブラハムが雄羊を所定の時に「見る」ことができるようにしたことによる
- 3) 雄羊をアブラハムの息子、イサクの代わりに受け入れることによる

その動物は2つの意味で神の備えであった。第一に、神は事前に必要な準備をして、ちょうど良い時に、アブラハムが自分に課せられた務めを果たすために、アブラハムが必要としているもの(雄羊)を備えている。第二に、主が備えた雄羊は同時にアブラハムの息子イサクの身代わりとなることで、備えられたもの(object of YHWH's provision)だけでなく、備えの手段(subject, or means, of YHWH's provision)にもなっているのである。

創世記22章8節と第一サムエル16章1節を比較してみると興味深いことが見えてくる。動詞の時制、発言者、その他いくつかの要素を除いて、アブラハムが羊を持って来なかった理由をイサクに説明した言葉と、主がサムエルをベツレヘムのエッサイのもとに遣わす理由を伝えた言葉とは、似た構造で記されているのである。

(神は、彼/自分のために、羊を見る)

創世記 22:8      לֹא הָיְתָה      אֵלֶיָּהִם      יְרֵאָה־  
1サム 16:1      וַיֹּאמֶר יְהוָה . . . יְרֵאִתִּי בְּבָנָיו לִי מִלֶּךָ

(主は言った……わたしは、彼の息子たちの中に、わたしのために王を見た)

(14) NJPSにあるように、このような場合は、直訳である“see”または“see to”は適切な訳となっている。

(15) 特にJon D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1993), 頁134-37を参照。

このような言葉や表現の類似と第一サムエルの全体的な背景を考えた時に、「わたしはわたしのために王を見た」という主の宣言は、主が民の未来を配慮して、御自分の目的のために必要なもの（王）を自分自身のためにすでに備えている、という意味に捉えることができる。この場合にも、主の備えたもの（王という object）は、やがて民に対する主の備えの手段（王という means or subject）にもなる。よって備えたものである王は、主の目的を果たすために備えられる（be equipped）必要がある。ここで注目すべきことは、ダビデが物語に登場する時点で、もうすでに主の備えが王となる者であったことが暗示されている、ということである。というのは、主はすでにダビデを御自分の民を牧する者として育て始めていた。

サムエルはエッサイに言った。「子供たちはこれで全部ですか。」エッサイは答えた。「まだ末の子が残っています。あれは今、羊の番をしています。」（1サム 16:11 前半）

主が王を「見る」ということは、適切な人を探し出し、自らの目的のために選ぶことにとどまらず、御自分の民に良い羊飼いを備えることにまで及ぶ<sup>(16)</sup>。

第一サムエル記には他にも、主が早期からダビデを訓練し、御自分の民を牧する者として準備していたことが示唆されている。ダビデが油注がれる前からある程度王になる資質を備えていたとしても、そのことをもって主の備えと見なすことはできない。しかし、ダビデの羊飼いととしての経験の記事には、この2つを立証する根拠が記されている。この経験は単なる象徴的なものではない。イスラエルの国が危機的な状況におかれていた際、ダビデはそこで戦うために主が羊飼いととしての経験を通して自分を備えてくれたと証言している。ダビデが、挑発するペリシテ人と戦うことを申し出た時、サウルは「あなたは、あのペリシテ人のところへ行行って、あれと戦うことはできない」と断言する。「若い時から戦士だった」ペリシテ人に対し、「まだ若い」ダビデは戦えないとサウルは決めつけている（1サム 17:33）。そこで、「このペリシテ人」と戦う準備ができていると考えるダビデがサウル王を説得するため

---

(16) 例として、2サム 5:2を参照。「これまで、サウルが私たちの王であった時でさえ、イスラエルを動かしていたのは、あなたでした。しかも、主はあなたに言われました。『あなたがわたしの民イスラエルを牧し、あなたがイスラエルの君主となる。』」または、創 37:2、出 3:1、2サム 7:7-8、詩 78:71も参照。これらの箇所は、神の民の指導者を羊飼いと描いている。Short, *The Surprising Election and Confirmation of King David*, 64-65も参照。

に提示する根拠はその体験であった。

ダビデはサウルに言った。「しもべは、父のために羊の群れを飼っています<sup>(17)</sup>。獅子や、熊が来て、群れの羊を取って行くと、私はそのあとを追って出て、それを殺し、その口から羊を救い出します。それが私に襲いかかるときは、そのひげをつかんで打ち殺しています。このしもべは、獅子でも、熊でも打ち殺しました。あの割礼を受けていないペリシテ人も、これらの獣の一匹のようになるでしょう。生ける神の陣をなぶったのですから。」(1サム 17:34-36)

ここでダビデは自分の経験や資質ではなく、自分を通して全てを成し遂げる主に注目している。

ついで、ダビデは言った。「獅子や、熊の爪から私を救い出してくださった主は、あのペリシテ人の手からも私を救い出してくださいませ。」(1サム 17:37 前半)

ダビデがサウルのどの戦士よりもこの戦いに適している(少なくともダビデは誰よりも自信があり、意欲的である)ことを主張すると、サウルはダビデに「行きなさい。主があなたとともにおられるように」と言い、送り出す(1サム 17:37 後半)。そしてダビデがペリシテ人を倒した時に、ダビデの証言と主の備えは立証されるのである。

もし野獣との戦いを通して主がダビデを備えたと言うなら、ゴリヤテとの戦い(とそれ以降に起こる戦い)はなおさらのことである。王が備えられるのは、創世記22章の雄羊のような一回的な出来事ではなく、継続的なプロセスである。そして、ダビデが神の民の敵と戦い、勝利を得ることを通して、創世記22章の備え、すなわち、以上で見た二重の備えよりもさらに複雑な三重の備えが見えてくる。ダビデとゴリヤテの戦いを例にとると、イスラエルを代表する戦士であるダビデ自身が

---

(17) 次の箇所を参照。「ヨセフは……羊の群れを飼っていた」(創 37:2)。「モーセは……羊を飼っていた。」(出 3:1)。「まだ末の子が残っています。あれは今、羊の番をしています。」(1サム 16:11)。これらの箇所と創世記22章においての言葉とテーマの相似点は、ジョン・レベンソンの文献を参考にしている。

主の備えである (David is the object of YHWH's provision)。同時に、ダビデは主の備えの手段である (David is the subject of YHWH's provision)。すなわち、ダビデは主の御名により勝利を得、敵からの救いを民にもたらしている。そしてさらに、この体験を通してダビデ自身は主の備えの受取人・受給者となっている (David himself is the recipient of YHWH's provision)。すなわち、羊飼いととしての経験と同様に、この新しい訓練はダビデにとって、これからイスラエルの王・羊飼いと必要な備えとなっているのである。

## 結論

ダビデが第一サムエル記の物語にまだ登場せず、その名がまだ記されていない時点で、ダビデは主に見られ、イスラエルの新しい王としての使命が定められていた。主が「ご自分の心になう人」を求めた時に、主はダビデを見つけた。主がサウルを「王位から退けた」時、主はダビデを選んだ。そして、御自分の民の羊飼いとしてサウル王はふさわしくないと主が考えた時、主はダビデを備えた。民の目にはダビデは無名の成り上がり者であり、ダビデが選ばれたのは不可解で驚くべきことであった。しかし読者にとっては、イスラエルの王位に就く者としてのダビデの正当性は問題にはならない。主がサウル王を退け、ダビデを選任したことは、第一サムエル 16 章の前半ですでに定められ、読者に明かされており、内包された読者 (the implied reader) や理想的な読者 (the ideal reader) はそれ以降にダビデが即位したことに対する弁明や正当化を必要としない。むしろ、読者は第一サムエル 16 章以降に続く物語を通して、主による、まことに驚くべき、そして不思議なダビデの選びの承認とその実現を目撃していくことになるのである。

# 教団運営の実態と宗教法人法の限界

櫻井園郎

(東京基督教大学教授)

- 一 問題の所在 94
  
- 二 基督教教団運営の実態
  - 1 日本長老教会 95
  - 2 日本基督改革派教会 99
  - 3 日本基督教団 101
  - 4 日本同盟基督教団 105
  - 5 日本アッセンブリーズ・オブ・ゴッド教団 108
  
- 三 宗教法人法による宗教団体の規定
  - 1 宗教法人とは 111
  - 2 宗教団体とは 112
  - 3 中間的包括宗教団体という問題 113
  
- 四 神社活動の実態と組織の現状
  - 1 神社と神社本庁と神宮 114
  - 2 神社本庁の役職 116
  - 3 神社本庁と神社庁 118
  - 4 宗教法人法の限界 119
  
- 五 宗教法人法の改正試案
  - 1 一般法人と宗教法人 120
  - 2 「包括」とは 121
  - 3 会計の独立 122
  - 4 宗教法人法の改正試案 123

## 一 問題の所在

今日、我が国の宗教団体の多くは、宗教法人法による宗教法人として、法律上の人格を得て、宗教活動を行なっているが、現行の宗教法人法は、終戦直後に、GHQ 指令によって、戦前の「宗教団税法」を廃止して定められた「宗教法人令」(1945年12月28日勅令)に代わって、1951年4月3日から施行されたものであって、戦後の緊急措置的内容は否めず、現在の宗教団体の活動の実態に必ずしも沿うものではない。

日本国憲法は、すべての人間に対して（そして、人間の集団である団体にも）、信教の自由を保障し、国家が宗教を主導し、個人の信教に介入することを禁じるとともに、特定の宗教団体が国家から特権を受け、政治上の権力を行使することを禁じている（20条1～3項）。

ここでは、人間の創出した国家制度を超える宗教の権威や信教の重要性を当然の前提としつつ、国家の最高法規によって、国家と宗教の関係、国家と宗教の分離の関係を宣言し、保障しているのである。

「信教の自由」も、「基本的人権」の一つとして、国家的制度の枠内において容認されているものと見えなくもない（日本国憲法11条以下参照）が、同じ「自由権」であっても、「言論、出版等表現の自由」（同21条1項）や「学問の自由」（同23条）とは、根本的に異なる。

「言論の自由」や「出版の自由」があるとしても、新聞社、雑誌社、出版社、放送局等に、当該自由権を守り行なうための特別の法人制度が定められ、税制上の優遇措置が定められているわけでもない。

日本放送協会（NHK）を除けば、ほとんどが株式会社であり、あるいは有限会社、合名会社、協同組合、個人であったりする。

「学問の自由」が認められている大学の場合は、私立大学の経営のための特別の法人制度である学校法人が認められているので、一見、特別の保護があるように思われるが、そうではない。

大学を含め学校（幼稚園、小学校、中学校、高等学校、中等教育学校、特別支援学校、高等専門学校）（学校教育法1条）は、第一に、国または地方公共団体が設置するものとされている（同法2条1項）のであるから、保護される余地がない。

第二に、私立学校については学校法人のみが設置することを許されており（同条同項、私立学校法3条）、その意味では特別に見えるが、学校法人は、学問の自由

の保障される大学に限らず、すべての学校に共通するものなのであるから、そうでないことは明白である。

それに対して、宗教法人の場合は特別であって、国家の法制度の枠内での法人でありながら、法人として国家的管理の下に置かれるのは、いわゆる世俗的部分に限られ、宗教団体の中核となる宗教の側面には、法律上の規制も行政上の監督も、一切入らない「特殊な法人」として定められているのである。

いわば、宗教団体の側面において、信教の自由が、法律的に保障されているのである。

しかしながら、宗教法人法には、信教の自由を保障しようとした結果、「宗教」について定義することなく、制定当時の宗教団体の置かれた現状をそのまま前提として認めて制定されたという経緯があり、その限りで限界がある。

本稿では、いくつかの基督教諸団体の運営の実態を検討しながら、宗教団体の現状と法律の規定との間に存する齟齬や、その間の乖離の問題を論じ、現行の宗教法人法の限界について指摘したい。

実際、基督教諸団体（とりわけ組織の大きな教団）において、教団と教区の問題が、行政当局（特に税務当局）から指摘され、教区を含めて教団としての統合的事務（特に会計事務）をすることが求められ、大きな負担となっていることに鑑み、教団と教区の法的関係について検討するものである。

その結果として、現行法の枠内での対応が困難なものないし不適切なものについては、法律上の問題として指摘し、その問題を解決する手段として、立法論的に、その改正の必要性について論及するとともに、改正試案を提示したい。

なお、その際、少数派である基督教界の問題では国家的問題として国会審議の場に提出されることがきわめて困難であると思料されることから、最大の宗教組織である神社について考察し、併せて本改正試案の必要性を示すものである。

## 二 基督教教団運営の実態

### 1 日本長老教会

#### (1) 概要

日本長老教会（以下「長老教会」という。）の教会政治は、「憲法」（憲法は、「総則」と総則以外の憲法に分けられ、総則以外の憲法は「政治基準」「礼拝指針」「訓練規定」の3つに分けられ、政治基準は「各則」と「細則」に分けられている。）、「規

準」,「準則」以下の諸法にしたがって行なわれている<sup>(1)</sup>。

「憲法総則」(以下、この節において「総則」という。)によれば、長老教会は、永遠から神に選ばれた者の総体であり、歴史の中に神の民として現れ、見える教会となった「公同教会」(6条1段、7条1段)の現れの一つとして設立され(16条1段)、特定の時代と地域における公同教会の現れである「地区教会」(11条1段)によって代表される(同条2段)とされる。

地区教会は、神の民としての信徒総会において教会役員を選出し、教会役員は基督から委ねられた領域において教会政治を執行するものとされる(総則23条1段)が、教会政治の要は教職長老である教師と信徒長老である長老との二重の長老職の理念に基づく長老政治にあるとし(総則24条1～3段)、長老政治は、教会会議の議員である教師と長老が平等の資格を有し、小会、中会、大会と積み重ねられた教会会議において教会の全体的統治と見える一致をめざすところにあるものとされる(総則25条1～2段)。

## (2) 地区教会と小会

「政治基準各則」(以下、この節において「各則」という。)によれば、基督を信じる信仰を告白した者とその契約の子らは「地区教会」を構成するものとされ(3条)、地区教会が長老教会の基礎・基本であるとされている。

その地区教会には、牧師と2名以上の長老を有し、小会を組織している「第一種地区教会」(各則4条1項)と、①単一の小会、②2以上の小会による連合小会、または③中会伝道委員会の指導の下に構成された暫定小会のいずれかによって運営される「第二種地区教会」(各則4条2項)の二種がある(各則3条)が、種類による差別的取扱いの規定されていない。

「地区教会」は、「小会」によって治められる<sup>(2)</sup>(各則69～72条)が、その一方で、「地区教会」には、当該地区教会に信徒籍を有する陪餐会員のうちから「小会」の定める者によって構成される「信徒総会」が置かれ(各則98条)、次の事項についてのみ「処理」<sup>(3)</sup>するものとされている(各則102条)。

---

(1) 日本長老教会法基本規準2条2項、3項。

(2) つまり、地区教会を統治するものは「小会」という会議体であって、「牧師」「長老」その他の個人ではない。

(3) 信徒の利害に直接関係する事項(①役員を選任、②財産の取扱い、③地区教会の存在)に限り、一定の「処理」をするものとされているが、信徒総会に「権限」はないものと理解されている。

①牧師候補者への同意投票<sup>(4)</sup>、②牧師の退職の承認<sup>(5)</sup>、③長老と執事の選挙<sup>(6)</sup>、④予算の総額の決定<sup>(7)</sup>と決算の報告<sup>(8)</sup>、⑤重要財産の取得と処分、⑥所属中会の変更、⑦(他の地区教会との)合併、⑧(長老教会からの)退会、⑨(当該地区教会の)解散。

長老教会においては、地区教会を治めるものは小会であり、牧師・長老を任命するものは中会であるとされていて、当該地区教会の信徒が当該地区教会の教会政治に直接間接にかかわる機会はないが、地区教会を構成する信徒の利害得喪に直接関係する事項について、当該地区教会の信徒に「一応の参加」を認め、治められる信徒の「一応の同意」を得るものとされているのである。

長老教会の基礎・基本である「地区教会」は、「中会」「大会」という階層的教会会議秩序の中に位置づけられた「小会」によって治められるが、小会は、中会および大会に定められた権限に属するものを除いて、「地区教会を治める一切の事項」に関する権限を有している(各則72条21号)。

地区教会は、招聘した牧師のほか、信徒総会において長老を選挙し(各則49条1項)<sup>(9)</sup>、執事を選挙して(各則57条)独自の役員を擁するとともに、独自の予算・決算によって運営されていて(各則72条16号、102条

- (4) 牧師の招聘は、小会が教師と交渉して、牧師候補者を定め、中会議長が派遣する教師のもとに信徒総会を開催して、当該牧師候補者について同意投票を行ない、同意が得られたら、小会は牧師招聘状を作成して、中会に提出し、中会が当該牧師候補者に渡してその応諾を得、中会議で承認されれば、中会派遣の特命委員によって牧師就職式を行なって、牧師の就職を確定させるものとされている(各則30条、34条)。
- (5) 牧師の退職を承認するのは中会の権限であり(各則37条)、「信徒総会による承認」は、中会に退職を願い出る前の段階における信徒の意向を聴取する手続であって、信徒総会の承認によって退職が成立するものではない。
- (6) 信徒総会としては、長老と執事を選挙するのみであり、その選挙も小会が指名した候補者についてするのが通常であり(各則49条2号、59条1項において準用する49条2号)、選挙された後も、長老については、中会派遣の特命委員によって試問され、中会派遣の特命委員によって任職され、就職されるのである(各則50条)し、執事については、小会が試問を行ない、就職させるものとされている(各則60条1項)。
- (7) 「予算の総額」つまり「予算の大枠」を決定するのみであって、「予算」を決定するのではない。「予算の決定」は小会の権限とされている(各則72条17号)。
- (8) 「決算の報告」を受けるのみであって、「決算」を確定し、「決算」を承認することではない。「決算」は小会の権限とされている(各則72条17号)。
- (9) ただし、任命は中会。

2項4号), 地区教会は独立した主体を有する団体として認められており, 宗教法人法の宗教団体となり, 宗教法人法の宗教法人となっている。

### (3) 長老教会と大会

「長老教会」は「大会」によって代表されるものとされ<sup>(10)</sup>(各則82条2項), 「大会」は, すべての「中会」の教師と長老によって構成され(同条1項), ①長老教会の全教会的根本方針の決定, ②信仰教理の規正, ③中会の設立など, ④中会からの提訴の受理など, ⑤中会会議の召集請求, ⑥中会記録の監査, ⑦宣教協約の締結, ⑧憲法の改正などの権限を有し(各則88条), 長老教会全体の統治を行なうものとされている。

「長老教会」は, 「地区教会」に属する牧師と長老によって構成される大会によって治められるが, 地区教会とは直接のかかわりなく, 独自の大会会議において, 議長, 副議長, 書記, 副書記, 財務および総務なる役員を選挙して(各則83条1項), 独自の役職を置き, 独自の予算を編成し, 独自の決算を行なって(各則88条4号), 運営されている。

したがって, 「長老教会」は, 理念的には, すべての地区教会とともに「一つの共同教会」であるとしても, 実態としては, 地区教会とは独立した一つの団体となっており, 宗教法人法の宗教団体および宗教法人としての適格を有している。

### (4) 中会

さらに, 長老教会においては, 3以上の地区教会を含む, 一定地域内の教師と長老は「中会」を構成するものとされ(各則73条1~2項), ①地区教会の設立・加入など, ②教師籍の管理, ③教師試験の実施, ④教師の任職など, ⑤教師の戒規, ⑥長老の研修, ⑦長老の任職など, ⑧小会会議の召集請求, ⑨小会記録の監査, ⑩小会からの提訴の受理などの権限を有し(各則79条), 地区全体の統治を行うものとされている。

「中会」は, 一定地域内の教師と長老によって構成される組織であって(各則73条1項), 「長老教会」の地方支部ではなく, 「大会」の地方分局でもなく, 小会および大会から独立して, 自己の中会会議において, 議長, 書記, 財務および総務な

---

(10) 地区教会と同様, 長老教会も, 「大会」という会議体によって統治され, 代表されるのであって, 「大会議長」「大会書記」その他の個人ではない。

る役員を独自に選挙して（各則74条1項本文）、独自の役職制を整え、独自の予算を編成し、独自の決算を行なう（各則79条17号）など、独立の団体としての要素を備えている。

さらに、「中会」は、新たに設立し、合併し、分割し、解散し、再編成することができるものとされている（各則88条5号参照）のであるから、明文の規定によって認められているわけではないものの、長老教会から離脱することも可能であるものとも思考することもでき、そうであれば、その独立団体性はより強度になる。

## 2 日本基督改革派教会

### (1) 概要

日本基督改革派教会（以下「改革派教会」という。）の「憲法」は、「信仰規準」と「教会規程」の二部から成り、教会規程は「第一部政治規準」「第二部訓練規定」「第三部礼拝指針」から成っている<sup>(11)</sup>。

教会規程第一部政治規準（以下、この節において「政治規準」という。）によれば、改革派教会においては、見える公同の教会は、基督への信仰を告白し、基督の律法への服従を約束する者とその契約の子を教会員とし（3条、8条）、教会の法治権は、固有の機能を持つが、相互関係は失われることなく、全教会の一致の精神を実現している小会・中会・大会において、議員である教師と治会長老が行使するものとされている（5条）。

### (2) 各個教会と小会

さらに、見える公同の教会が各個の教会に分かれて存在することは、聖書の例示するところであるとし（政治規準10条）、「各個教会」は、礼拝と生活のために結合した、基督の国の合法的統治に服従する共同体であり（政治規準16条）、小会を有し、小会に統治される自治組織の完備した「教会」と、小会を組織するに至らない自治組織未完備の「伝道所」とに分類されている（政治規準17条）。

「教会」には、牧師、長老、執事なる役員を置き（政治規準18条1項）、牧師と2名以上の現職の治会長老によって構成する「小会」が、その法治権を掌握するものとされている（政治規準19条1項、71条1項）。

しかし、「伝道所」には、宣教教師なる役員を置き（政治基準18条2項）、その

---

(11) 教会規程前文2項。

法治権は、中会から委託されて、宣教教師が行うものとされている<sup>(12)</sup>（政治基準 19 条 2 項、77 条 1 項）。

「各個教会」を設立する機能は「中会」に属するものとされ（政治基準 22 条 1 項前段）、各個教会の設立を希望する基督信者が中会に願い出て設立手続を行うものとされている（同条 2～4 項）が、設立後は、法人組織とすることができるものとされており（政治基準 23 条）、中会から独立した団体であることを明言している。

さらに、2 以上の教会は、会員総会の議を経て、中会の承認を得て、合併することができ（政治基準 24 条）、会員総会の議を経て、中会に願い出て（中会の承認を得て）解散することができ（政治基準 26 条）、関係両中会の議を経て、大会に願い出て、所属中会を変更でき（政治基準 27 条）、会員総会の議を経て、中会の承認を得て、改革派教会を退会できる（政治基準 29 条）とされており、教会の独立団体が明瞭にされている。

### （3）中 会

「中会」は、一定地域内の全教師、無任所教師、中会が議会議権能を認めた引退教師、各教会の代表として小会において選出された 1 名（現住陪餐会員 50 名を超える教会にあっては 2 名とすることもできる。）の治会長老によって構成される（政治基準 79 条）。

「中会」は、中会を代表する中会議長を置く（政治基準 88 条 1 項）ほか、中会副議長（同条 2 項）、常任書記（政治基準 90 条 1 項）を置き、管轄区域内の教師、各個教会、小会を霊的に統治し（政治基準 92 条 1 項）、所定の権限を行使する（同条 2 項、政治基準 93 条）。

「中会」は、3 名以上の教師と、3 個以上の教会をそれぞれ代表する 3 名以上の治会長老によって設立することができるものとされており（政治基準 80 条 1 項前段）、中会の設立には、中会の議を経て、大会の承認の後、設立されることになる（同条 1 項後段、2 項）ものの、地区教会および改革派教会とは別の独立した組織であることが分かる。

---

(12) その限りにおいて、「伝道所」は、個人によって統治され、会議制の原則から除外された例外的組織ということになる。以下、伝道所については言及しない。

#### (4) 改革派教会と大会

「大会」は、すべての教師、無任所教師、中会が議會権能を認めた引退教師、各教会の代表として小会において選出された1名ずつの治会長老（現住陪餐会員50名を超える教会においては2名の治会長老とすることができる。）によって構成され（政治規準96条）、大会議長、大会副議長、常任書記長、常任書記なる役員を選任する（政治規準105条、107条）。

大会議長は、「大会」なる会議を代表する（政治規準104条1項）が、「改革派教会」を代表するわけではなく、「改革派教会」を代表するのは「大会」である（政治規準95条）。

「大会」は、「改革派教会」の最上位の会議であって（政治規準95条）、「改革派教会」のすべての教師、各個教会、小会、中会を靈的に統治し（政治規準108条1項）、「改革派教会」を代表して行動するものとされる（同条2項）。

このように、改革派教会においては、「改革派教会」が独立の団体であるのは当然として、「教会」も独立した団体であるのみならず、「中会」もまた、独立的な組織として運営されていることが分かる。

### 3 日本基督教団

#### (1) 概要

日本基督教団（以下「日基教団」という。）は、1941年（昭和16年）6月24日、30余派に分立・存在していた諸教会が、おのおのの歴史的特質を尊重しつつ、一つの公同教会の交わりに入ることによって設立されたものである（教憲前文3項）。

日基教団の教会政治は、「教憲」「教規」その他の規則に基づいて行なわれており、日基教団は、基督を首と仰ぐ公同教会であって、教憲および教規の定めるところに従って、主の体なる公同教会の機能を行使し、その存立の使命を達成することを本旨としている（教憲1条）。

日基教団の教憲・教規は、「教団」の存在を前提として、「教団総会」の規定を第一とし（教憲1条、教規1条以下）、次いで、「教区」が「教団」の機能・教務を遂行するために置かれるものであるとし（教憲6条、教規59条以下）、最後に、「教会」について規定する（教憲7条、教規85条以下）という形式となっている。

## (2) 教 団

日基教団は、教憲および教規の定めるところに従って、会議制<sup>(13)</sup>により政治を行うものとし(4条)、「教団総会」をもって、日基教団の最高の政治機関であるとしている(5条1項)。

「教団総会」は、次の議員をもって組織し<sup>(14)</sup>(教規1条)、正教師のうちから教団総会において選挙される議長、副議長、書記なる役員が置かれる(教規7条)。

(i) 各教区総会において、教区総会議員である教師のうちから選挙された者 185名

(ii) 各教区総会において、教区総会議員である教会役員のうちから選挙された者 185名

(iii) 常議員会の議決を経て、教団総会議長が推薦した教師または信徒 30名  
「教団総会議長」は、議場の秩序を維持し、議事を整理し、「教団総会」を代表するものであって(教規13条1項)、ただちに「教団」を代表する者ではない。

とはいえ、「教団総会議長」は、「宗教法人日本基督教団」(以下、この節において「法人教団」という。)の代表役員の職務を行うものとされ(同条2項)、日基教団の教会的機能および教務を総括するものとされており(教規39条)、事実上は、日基教団の代表者である。

日基教団には、教団総会議長、副議長、書記と教団総会議員の互選による者27名(うち14名は教師、13名は信徒)によって組織する「常議員会」が置かれ(教規30条)、次のような事項を処理する(教規35条)。

(i) 教団総会の閉会中、教団総会の権限に属する常例の事項

(ii) 教団総会の委任を受けた、教団総会の権限に属する事項

(iii) 教団総会に提出すべき議案に関する事項

(iv) 教団総会が成立しないとき、教団総会議長が教団総会を招集する暇がないと認めるとき、教団総会に付議すべき事項

さらに、日基教団には、教団総会議長、副議長、書記、常議員の互選による者7名をもって組織する「常任常議員会」を置き(教規37条1項)、緊急やむを得ない事項などを処理する(同条2項)。

---

(13) ここにいう「会議制」は、長老教会および改革派教会における会議制とは異なるが、会議制の原則を踏まえたうえで、それを必要に応じて変形したものと思われる。

(14) 「教団総会議員」は、基本的に「教区総会議員」によって構成されており、この構成を見れば、「教団」は、「教区」を構成員とする社団という性格を有するものであると史料される。

### (3) 教区

日基教団は、その教会的機能および教務を遂行するために、「教区」を置くものとされ（教憲6条1項）、「教区」は、日基教団所属教会の地域的共同体であるとされている（同条2項）。そして、「教区」は、「教区総会」をもって、教区の最高の政治機関であるとし（同条同項）、教区の教会的機能および教務は、教区総会の決議と教憲および教規の定めるところに従って、「教区総会議長」が総括するものとされる（同条3項）。

「教区」は、北海道から沖縄まで、17の地域に分けて置かれ（教規59条1項）、教区には、教務遂行のため、分区または地区を置くことができ（同条2項）、東京教区にあっては支区を置くものとされている（同条3項）。

「教区総会」は、次の者を議員として組織し<sup>(15)</sup>（教規61条1項）、議長、副議長、書記なる役員を置くものとされている（教規63条1項）。

- (i) 教区内の教会・伝道所の主任担任教師（現住陪餐会員200名を有する第一種教会では担任教師1名を加え、さらに現住陪餐会員200名を増すごとに1名を加えることができる。）
- (ii) 教区内の正教師である巡回教師および教務教師の互選による者（総数の3分の1）
- (iii) 教区内の正教師である神学教師（総数の2分の1）
- (iv) 教区内の教会役員である信徒（各教会1名。現住陪餐会員200名を有する第一種教会では2名とし、さらに現住陪餐会員200名を増すごとに1名を加えることができる。）
- (v) 常置委員会の議決を経て、教区総会議長の推薦した教師または信徒（推薦議員以外の議員総数の100分の8以下）

「教区」は、教規に則り、独自の「教区規則」を定めなければならないものとされており（教規60条1項）、教区の経費は、教会・伝道所の負担金、献金、教団交付金その他の収入をもって当てるものとされ（教規79条）、その教会・伝道所の負担金は、教区総会の議決を経て定めるものとされており（教規80条1項）、独自の予算・決算を行うものとされている（教規84条において準用する156条から163条まで）。

---

(15) 「教区総会」は、基本的に、教区内の「教会」の教師と信徒を構成員とするものであり、「教区」は「教会」を構成員とする社団という様相を呈している。

これらのことから、「教区」は、「教団」の指揮命令によって機能する地方支部ではなく、地方の諸教会を構成員とし、独自の規則と、独自の役員と、独自の会計によって機能する、独立した団体であるものと思料される。

#### (4) 教会

日基教団の所属教会は、日基教団の信仰告白を奉じる者の団体であり、「教会総会」をもって、教会の最高の政治機関とするものとされ（教憲7条1項）、教会の教会的機能および教務は、教会総会の決議と教憲および教規の定めるところに従って、教会担任教師である「教会総会議長」が総括するものとされている（同条2項、3項）。

「教会」は、「第一種教会」と「第二種教会」の二種とし（教規87条1項）、「第一種教会」とは、①現住陪餐会員おおむね50名以上で、②教区の定めた教師謝儀の基準額その他教会の経費および教区への負担金の全額を支弁し、③教会的機能を遂行する教会をいい（同条2項）、「第二種教会」とは、①第一種教会の条件を具備しない教会で、②現住陪餐会員おおむね20名以上で、③献金総額が教区所定の基準額に達した教会をいう（同条3項）<sup>(16)</sup>。

なお、「第二種教会」の条件も満たさない信者の集団は「教会」としては認められず、「伝道所」という概念で把握されるものと思料される。

「伝道所」は、教区か、教会か、教師か、信徒かが設置することができ（120条1項）、教区に所属して、教区の監督・指導・援助を受けるか、教会と関係を保ち、教会の指導・援助を受けるものとされる（同条2項）<sup>(17)</sup>。

「教会」は、日基教団の信仰告白、教憲、教規、諸規則に則り、「教会規則」を定め、教区総会議長の承認を受けなければならず（教規85条）、教会担任教師と現住陪餐会員によって、教会の最高政治機関である「教会総会」を組織し（教規94条）、教会総会に、議長と書記を置き（教規96条1項）、教会に若干名の役員を置いて（教規98条）、「役員会」を組織するものとされる（教規100条1項）。

---

(16) つまり、「教会」とは、組織的に一定の水準に達し、財政的に独立しているか、ある程度独立して存続することができる団体をいうものとされる。第二種教会については、一応の基準額には達しているが、完全に自律できるまでには至っておらず、経費の一部について、教区から補助を受けるということがありうるということが想定されている（教規89条）。

(17) 「伝道所」は、「教会」とは異なり、教区または教会の指導・援助の下にある組織であって、自主的な団体ではないので、以下、伝道所については言及しない。

教師の謝儀、教会の負担金、その他の教会の必要経費は、信徒の献金、寄付金、教会財産から生じる果実、その他の収入によって支弁するものとされ（教規115条1項）、教会は、毎年度の歳入・歳出の予算・決算を作成して、教会総会に付議することとされている（教規116条1項）ほか、教会は、処分したり、担保に供したりすることができない基本財産を設定しなければならないものとされ（教規117条1項、118条1項）、財政的な自立が求められている。

「教会」は、「教団」に所属するのであるが、「教団」との直接の関係はなく、すべて「教区」との関係の中にある。

さらに、「教会」は、宗教法人となることが想定されており（教規85条の2）、教会が教区から独立した存在であるとされている。

#### 4 日本同盟基督教団

##### (1) 概要

日本同盟基督教団（以下「同盟教団」という。）は、基督を主と告白する公同教会の一員であり、教憲および教規の定めるところに従い、主の体なる教会の機能を發揮して、宣教の使命を果たすものとされ（教憲1条）、教憲および教規の定めるところに従い、合議制により政治を行うものとされ（教憲4条）、「教団総会」が最高政治機関であるとされ（教憲5条1項）、同盟教団の教務は、教団総会の決議、教憲・教規の定めるところに従って、理事長が総括するものとされている（教憲5条2項）。

さらに、同盟教団は、その教務を遂行するために「理事会」を置くものとし（教憲6条1項）、理事会は、教団総会の決議、教憲・教規の定めるところに従って、教務を遂行するものとされる（同条2項）。

同盟教団の教憲・教規は、教団の存在を前提とし、その最高政治機関は教団総会であると規定し、その教務は、理事会が遂行するとし、教会総会を最高政治機関とする教会について規定するという構造となっている。

また、地域における教務を遂行するために「宣教区」を置くものとし、「教規施行細則」および「宣教区規則」によって定められ、一定地域内の教会を構成員とする地域的団体として、活動している。

## (2) 教 団

同盟教団の最高政治機関である「教団総会」<sup>(18)</sup>は、次の議員によって組織し(教規1条, 2条)、教団総会に、議長および副議長を置くものとし(教規6条)、教団総会ごとに、議員のうちから選出するものとされる(教規7条)。

- (i) 教会を代表する信徒(現住陪餐会員100人までの教会からは1人、現住陪餐会員101人以上の教会からは2人)
- (ii) 教会・伝道所の主任担任教師
- (iii) 理事会が推薦し、教団総会で承認された教師または信徒

教団総会の決議および教憲・教規に基づいて、同盟教団の教務を遂行する「理事会」は、「理事」12人によって組織し、うち一人を理事長、一人を副理事長、一人を常任書記とし(教規17条)、理事長と副理事長は、宣教師部で選任される理事とともに、宗教法人の責任役員になるものとされている(教規18条)。

理事会において処理すべき事項は、①教団の運営に関する事項、②教規の変更など教団総会に提出すべき議案に関する事項、③その他重要な事項であり(教規23条)、処理事項については、教団総会に報告し、その承認を受けなければならないものとされている(教規24条)。

理事長、副理事長、常任書記と6人の理事については、教団総会において、①5年以上、同盟教団の正教師であって、②65歳未満である者の中から選出し(教規19条本文前段)、3人の理事については、①信徒議員および②過去3年以内に信徒議員を経験した者の中から選出するものとされる(同条本文後段)。

その際、理事長、副理事長、常任書記については、投票による直接選挙によって選挙し(教規施行細則6項)、その他の理事については、6名連記の投票によって選挙するものとされる(教規施行細則7項)。

同盟教団の教務は、教団総会決議、教憲および教規の定めに従って、教団理事長が総括するものとされており(教憲5条2項)、その内容は教規28条に例記されている。

## (3) 教 会

同盟教団の所属教会は、教憲2条に定める信仰を告白する者の団体であり、教会

---

(18) 教憲の「教団総会」は、教規では、単に「総会」と規定されている。同盟教団の教規における規定なので、「総会」と言えば「教団総会」のことを意味するという趣旨であろう。しかし、本稿では、教憲の規定と教規の規定の両者を統一して「教団総会」と称することにする。

担任教師が教会総会議長となる「教会総会」を最高の政治機関とするものとされる（教憲7条）。

「教会」は、①現住陪餐会員おおむね30名で、②教師の謝儀その他教会の経費の全額を支弁する「第一種教会」と、①第一種教会の条件を具備しない、②現住陪餐会員10名以上の「第二種教会」とに分けられる（教規34条）。

「教会」の要件を備えない信徒の集団は「伝道所」になるものと史料されるが、伝道所は、教団、宣教区、教会、教師、信徒が設置し（教規65条）、理事長の承認を受けるものとされている（教規66条）。

教会の最高政治機関である「教会総会」は、教会担任教師と現住陪餐会員である信徒によって組織し（教規41条）、教会総会に、議長と書記を置く（教規43条1項）ほか、教会に、役員若干名をおいて（教規45条1項）、「役員会」を組織する（教規47条1項）。

「教会」は、教憲・教規に則って、「教会規則」を制定して、理事長の承認を受けるものとされ（教規32条、61条）、独自の歳入・歳出の予算・決算を行い（教規44条）、教師の謝儀、教団負担金、その他の教会の必要経費は、信徒の献金、寄付金、教会財産から生じる果実、その他の収入によって支弁するものとされ（教規60条）、処分したり、担保に供することができない基本財産を設定することが求められている（教規62条、63条）。

「教会」は、独自の規則を有し、独自の役職制をもち、独自の財政をとる存在であって、教団とは独立した団体である。

#### （4）宣教区

同盟教団は、各地域における教務を遂行するために「宣教区」を置くものとし（教規30条前段）、北海道から沖縄まで、16の地域に分けて置かれている（教規施行細則19項）。

宣教区は、宣教の使命達成と区内教会の教会形成をめざして、自由な宣教と責任ある協力を行なうことを目的とし（宣教区規則1条1項）、そのために宣教区会議を設け（同条2項）、宣教区会議の決定に基づいて、区内教会、教団、友好宣教団体と協力して活動を行なうものとされる（同条3項）。

各区内教会の主任担任教師1名および各区内教会で選出された信徒1名を宣教区会議の議員とし（宣教区規則4条1項）、宣教区会議には、議長、副議長、書記各1名を置き（宣教区規則5条1項）、議長には宣教区長、副議長には副宣教区長、

書記には役務者である書記が当たるものとされる（同条2～4項）。

宣教区会議は、宣教区内の宣教協力の方針、国内宣教への協力、宣教区の予算・決算、宣教区内の諸問題の解決などの事項を取扱うものとされる（宣教区規則6条）。

宣教区には、「宣教区役務者会」を置き（宣教区規則8条1項）、宣教区長、副宣教区長、書記、会計各1名で構成し（同条2項前段）、宣教区長は、宣教区会議において、主任担任教師である議員から選出し（宣教区規則9条1項）、副宣教区長は信徒議員から（宣教区規則10条1項）、書記および会計は議員から（宣教区規則11条1項、12条1項）選出する者とされ、理事は宣教区役務者になることができないものとされる（宣教区規則8条5項）。

宣教区長は、宣教区を統轄し、宣教区を代表するものとされ（宣教区規則9条2項）、宣教区の会計は、区内教会が負担する宣教区費、教団総会の承認を得た宣教区援助費、指定献金、法定果実を収入として構成されるものとするほか、諸活動の個別の費用については別途徴収することができるものとされている（宣教区規則14条1項）。

同盟教団においては、日基教団とは異なり、「教会」は、教団総会への出席権（議員資格）、教会規則の承認、援助の申請、教団負担金の支弁など、直接「教団」と繋がるものである<sup>(19)</sup>が、同時に、「宣教区」にも所属し、宣教区会議に出席し、宣教区費を負担するなど、複式の所属形態をとるものとなっている。

## 5 日本アッセンブリーズ・オブ・ゴッド教団

### (1) 概要

日本アッセンブリーズ・オブ・ゴッド教団（以下「アセンブリ教団」という。）は、1914年、米国アーカンソー州ホットスプリングにおいて設立された「アッセンブリーズ・オブ・ゴッド教団」の働きにより、1949年（昭和24年）に創立されたものである（教団の沿革と規則および教規制定の経過（以下、この節において「経過」という。))。

アセンブリ教団の基本規則には「規則」と「教規」があるが、前者は、法人格取得のために法律の規定にしたがって定められたもので、主として、財産の管理と運営に関するものであり、後者は、主として、宣教活動面に関するものであるとしている（経過）。

---

(19) 日基教団の場合は、「教会」が直接繋がるのは「教区」であって、「教団」との関係は間接的である。

アセンブリ教団は、委ねられた福音を宣べ伝えることを目的とする、神に召された者の団体であって（教規1条）、理事長、理事、監事および総会を置き、教規および規則にしたがって教務と事務を行なうものとする（教規2条）。

アセンブリ教団に所属する教会および伝道所は、教規および規則にしたがって、礼拝を行ない、礼典を守り、福音を宣教師、儀式を行い、信者を教化育成するものとされる（教規3条、4条）。

## （2）教 団

アセンブリ教団の「総会」は、アセンブリ教団に3年以上引き続いて所属する教師のうちから、選挙有資格者（アセンブリ教団に3年以上引き続いて所属する教師）が選出する「総会議員」65人によって組織され（教規21～23条）、①伝道計画、②教師の養成、③収支予算、④収支決算、⑤財産管理などの事項を議決するものとされる（教規28条）。

理事は7人とし、うち一人を理事長とするものとし（教規10条1項）、理事長および理事は、正教師である総会議員のうちから総会において選出するものとされ（教規10条2項）、その過半数によって、アセンブリ教団の教務および事務は決されるものとされている（教規12条）。

なお、アセンブリ教団は、教務および事務の実施のため、正教師を局長とする総務局、財務局、伝道局、教育局の五局を置くものとしている（教規38条1項、4項、39条）。

## （3）教 区

アセンブリ教団は、総会の同意を得て理事長が定める区分にしたがって、「教区」を置き（教規43条1項、2項）、教区は、各局と調整協力して、教区に属する教会および伝道所との連絡協力を図るなどの教務を行うものとされる（教規44条1項）。

教区には、理事長が選任する「教区長」1人および教区長の選任する委員若干人を置き（教規47条1～3項）、教区長が教区を代表し、教区の教務を遂行するものとされる（教規44条2項）。

また、教区に属する全教師によって組織される「教区の会議」は、「教区長」によって主催される（教規45条、46条1項）が、教区の会議の決定のうち重要な事項については、事前に理事長の承認を得なければ実施できないものとされている（教

規46条2項)。

アセンブリ教団の「教区」は、教区長が理事長によって選任され、教区の会議における重要な決定は事前の理事長の承認を得なければ実施できないなどとされており、基本的に「教団」の下部組織としての、地方組織であるものと考えられる。

#### (4) 教会

アセンブリ教団において、「教会」とは、①会員おおよそ15人を有し、②礼拝堂を有し、③補教師以上の資格を有する者が教師であることを要件としており、その要件を満たしていないものは「伝道所」とされる(教規49条2項参照)。

教会・伝道所の設立・合併・解散および規則の変更<sup>(20)</sup>には理事長の承認が必要であり(教規48条)、理事長の承認を受けて設立された教会および伝道所は、教規および規則に従って「教会の教規」を制定し、理事長の承認を得なければならない(教規49条1項)。

教会担任の教師は、理事の議を経て理事長が任命するものとされ(教規51条)、教会担任の教師のうち理事長の定める一人を主管者とし(教規52条1～2項)、主管者が、教会を代表し、教会会議および役員会を主催し、教会の教務および事務を統括するものとし(教規52条3項)、正教師である教会担任の教師を「牧師」と呼び、補教師である者を「伝道師」と呼ぶものとされる(教規53条)。

また、教会に、信徒のうちから教会会議において選出され、主管者が任命し、理事長が認証した教会役員2人以上を置くものとされ(教規55条1項)、教会役員は、教会担任の教師を助けて奉仕するものとされ(教規56条)、役員会を構成して、①信徒の入会など、②金銭出納、③財産管理などの事項を議事するものとされる(教規57条)。

アセンブリ教団においては、「教会」は、教規の承認、教会担任教師の任命などが「理事長」の権限とされているなど、直接「教団」に繋がっており、「教区」は、教区内諸「教会」との連絡協力を図るなどが教務とされており、「教会」に対する教会政治上の権限は有していない<sup>(21)</sup>。

---

(20) 「教会」で定めなければならないのは「教会の教規」とされている(教規49条1項)ことから、「規則の変更」ではなく、「教規の変更」の誤りであるものと思われる。

(21) ただし、これが、アセンブリ教団が企図した結果なのか、法律の枠内で法律に忠実に従おうとした結果なのかは、不明である。

### 三 宗教法人法による宗教団体の規定

#### 1 宗教法人とは

宗教法人法は、「宗教団体」に法律上の能力を与えることを目的とする法律であり（1条1項）、同法によって、「宗教団体」に法人格が与えられてなったのが「宗教法人」ということになる。

実は、これは、法人法制上、きわめて特殊な規定なのである。

一般社団法人、株式会社、学校法人、社会福祉法人など、一般の法人の場合には、巷では、「法人化する」「法人になる」「法人格を取得する」などという表現がなされることがあるものの、法律上は、非法人である団体が「法人格を取得する」ということはありえないことなのである。

また、しばしば、個人経営の商店を「株式会社にする」ということが語られ、それを「法人化」「会社成り」という言葉で表現され、非法人の非営利団体を「法人化する」ということが言われているが、個人が会社に成り、非法人の団体が法人に成るということはありえないことなのである。

実際には、個人の会社成りとは、会社を設立して、個人の営業を会社に譲渡し、個人は廃業するという手続をいい、非法人の団体の法人化とは、非法人の団体について解散の手続を行ない、新たに法人の設立の手続を行なうことをいう。

個人と会社が別的人格であることはいまでもないが、非法人の団体と法人とは、完全に断絶しており、非法人の団体と法人の間には、法的には、何の繋がりもないのである。

それに対する例外が2つある。

一つは労働組合法による労働組合であって、「この法律の規定に適合する旨の労働委員会の証明を受けた労働組合は法人となる」と規定されており（11条1項）、非法人の労働組合がそのまま法人となるとされている。

もう一つが宗教法人法による宗教法人であって、「宗教団体は、この法律により、法人となることができる」（4条1項）、「この法律において『宗教法人』とは、この法律により法人となった宗教団体をいう」（4条2項）と規定されていることに由来する。

ただし、「宗教団体」がそのまま「宗教法人」に移行するのではなく、「宗教団体で

あるままに「宗教法人」という法人格を取得するものと解するのが相当である<sup>(22)</sup>。

## 2 宗教団体とは

「宗教法人」とは、法人となった「宗教団体」をいうのであるから、基本概念としては「宗教団体」であり、「宗教団体」とは何かを明確にしておく必要がある。

しばしば、「宗教的活動を行なう団体が宗教団体である」というように誤解されているが、日本国憲法20条1項にいわゆる「宗教団体」とは異なり、単に「宗教上の行為、祝典、儀式、行事を行なう団体」（憲法20条2項類推）、「宗教的活動を行なう団体」（同条3項類推）という意味ではなく、宗教法人法独自の定義に基づき、同法2条に所定の団体に限定されるものである。

宗教法人法2条によれば、「宗教法人」となることができる「宗教団体」とは、①宗教の教義をひろめ、②（宗教上の）儀式行事を行ない、③信者を教化育成すること（以下「宗教活動」という。）を主たる目的とする「団体」であって、次のいずれかに該当するものをいうのである<sup>(23)</sup>。

- (i) 礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これらに類する団体

---

(22) 拙稿「宗教法人法の構造とその問題点」『キリストと世界』7号（東京基督教大学、1997年）114頁以下、拙稿「宗教法人法における宗教団体と宗教法人」『宗教法』24号（宗教法学会、2005年）135頁以下、拙著『教会と宗教法人の法律』（キリスト新聞社、2007年）107頁以下、拙稿「宗教活動による不法行為と宗教法人の責任」『法政論集』227号（名古屋大学、2008年）675頁以下参照。

(23) しばしば、政教分離訴訟において、「神社は、宗教の教義を広めず、信者の教化育成をしないから、宗教ではない」と主張されることがあるが、それが事実だとしたら、神社は「宗教団体」ではありえなくなり、当然「宗教法人」ともなりえないことになる。

「宗教団体」でないのに「宗教法人」になっているのであればとしたら、虚偽の申請によるなどして、不正に「宗教法人」となったものと考えざるはかなくなり、違法状態が放任されているということになる。都道府県知事・文部科学大臣は、認証の取り消しをし（80条）、解散命令を発する（81条）ことが必要となろう。また、神社が宗教法人でないなら、従来、宗教法人として受けていた、法人税法、地方税法その他の税法上の特例措置も違法であったことになろう。

神社は宗教法人でないとしたら、人格なき社団・財団ということになり、法人格を取得しようとしたら、人格なき社団・財団である神社について解散の手続をした上で、一般社団法人・一般財団法人として、新たに設立の手続をする以外に方法はない。もちろん、株式会社など会社として設立することも可能ではあるが、その場合でも人格なき社団・財団としての神社については解散の手続をした上で、新たに会社として再出発することになる。

- (ii) 上記の団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体

上記の(i)の団体は「単位宗教団体」と称され、(ii)の団体は「包括宗教団体」と称されているが、宗教法人法は、宗教団体のあり方として、個々の神社や寺院や教会など(単位宗教団体)を基本的・基礎的なあり方であると考え、包括宗教団体は、単位宗教団体を基礎として、それらを包括することによって存在するものと考えているのである<sup>(24)</sup>。

つまり、宗教法人法にいわゆる「宗教団体」とは、プロテスタント基督教風に言えば、①「教会(各個教会、地区教会、個々の教会)」か、②「教団(教派、統合的な教会、全国的な教会、連盟、連合、協議会など)」をいうのである。

逆に言えば、宗教法人法上「宗教法人」となることができる「宗教団体」としては、「単位宗教団体」としての「教会」か、「包括宗教団体」としての「教団」か、のいずれかしか認められていないのである。

### 3 中間的包括宗教団体という問題

しかし、実際の宗教活動においては、この法律の枠内に収まりきれない組織・団体としての「中間的包括宗教団体」が存在し、宗教法人法の枠組みの限界を呈している。

「教会」を包括する宗教団体は「教団」であるが、地理的に全国に分布して展開する「教会」を、単純な、「教団」と「教会」という二層構造の組織で統治することには限界があり、前章において検討したように、現実には、全国展開しているほとんどの「教団」が、「教団」と「教会」の間に、「中会」とか、「教区」「宣教区」など(以下「教区」という。)と呼ばれる中間的な包括宗教団体を介在させている。

前章で考察したように、長老教会、改革派教会、日基督教団、同盟教団の場合には、「教区」は、独自の規則、役職制、会議、決定、財政を有して、「教団」から独立した団体として活動している。

そして、長老教会、改革派教会、日基督教団の場合には、第一次的に、「教区」が「教会」を包括し、第二次的に、「教団」が「教区」を包括するという形態をとっている。

(24) それに対して、新宗教の諸団体の多くは、地方の、小さな、一つの単位宗教団体として創設され、のちに勢力が拡大して、単位宗教団体がそのまま拡大し、全国規模の団体となったもので、全国が一つの単位宗教団体となっているものである。その意味で、制定当時の宗教団体のあり方を基礎として制定された宗教法人法の想定外の事態なのである。

しかし、宗教法人法上は、「教会」を包括しているのは「教団」であるとされるに留まっている。

同じ性格の「教区」であっても、同盟教団の場合には、「教団」が「教会」を直接包括し、それと重複する形で、「教区」もまた「教会」を包括しているという状況を呈している。

宗教法人法上の包括・被包括関係も、「教団」と「教会」とであって、実態に相応する「教区」については捨棄されている。

一方、アセンブリ教団の場合には、「教区」は、独立した団体としてではなく、「教会」と連絡協力する「教団」の地方組織として位置づけられており、「教会」は「教団」が包括するに留まっている。

## 四 神社活動の実態と組織の現状

### 1 神社と神社本庁と神宮

日本の伝統的な「神社」は、全国に約8万あり、それらは「神社本庁」に包括されていて、神社本庁は日本最大の宗教団体となっている<sup>(25)</sup>。

神社本庁憲章（以下、この章において「憲章」という。）によれば、神社本庁は、神祇を崇め、祭祀を重んじるわが民族の伝統（前文1項1段）を重んじ、祭祀の振興と道義の昂揚を図り、もって大御代の彌栄を祈念し、四海万邦の平安に寄与し（1条）、敬神尊皇の教学を興し、その実践綱領を掲げて、神職の養成・研修、氏子・崇敬者の教化育成に当たる（3条）ことを目的にしている。

神社本庁は、「神宮」<sup>(26)</sup>を「本宗」と仰ぎ、奉賛の誠を捧げる（憲章2条1項）団体であるとし、「伊勢の神宮」を「本宗」として奉戴する（宗教法人「神社本庁」

---

(25) 約7,000の基督教会の10倍以上であり、カトリック教会約1,000、日本基督教団約1,700と比すればその規模が実感できよう。本稿では、宗教法人法の問題点（具体的には中間包括団体の欠如）を論じるものであるから、宗教団体として小規模な基督教会だけでは、基督教会だけの問題として一笑に付されかねないから、最大の宗教団体としての神社を取り上げるものである。

(26) 「神宮」とは、「伊勢の神宮」「伊勢神宮」のことをいう。「明治神宮」「熱田神宮」「鹿島神宮」など、全国には「神宮」を名乗る神社が多数あるが、憲章ほか、神社本庁の規則上は、すべて「神社」である。「出雲大社」「住吉大社」「諏訪大社」など「大社」と名乗る神社も、「大神宮」「大神社」などを名乗る神社も、同様に、すべて「神社」である。つまり、「神宮」は仰がれる存在であって、仰ぐ立場の「神社」とは、根本的な立場が異なるということなのである。

庁規（以下、この章において「庁規」という。）73条）としながら、「神宮」と「神社」を包括して、その興隆と神徳の宣揚に務める（憲章2条2項）とされており、「神宮規則」<sup>(27)</sup>においても、神宮を包括する宗教団体は宗教法人神社本庁とすると規定している（3条）。

そして、神社本庁は、幣帛供進の伝統を重んじ、神社に本庁幣を献ずるものとし（憲章7条）、神社は、神祇を奉斎し、祭祀を行ない、祭神の神徳を広め、もって皇運の隆昌と氏子・崇敬者の繁栄を祈念することを本義とする（憲章8条1項）が、その祭神、社名、例祭日、鎮座地、その他神社存立の基本に関する事項は、統理の承認を得て定めるものとされている（憲章9条）。

天照大神の神札を「大麻」「神宮大麻」といい、古来、御師<sup>(28)</sup>によって各戸に頒布されていたものであるが、明治天皇の思召により、全国の神社を通じて、各戸に頒布されることになったものであり、今日では、神宮大麻の頒布は神社本庁を通じて、全国の神社を経由して行なわれている（神宮大麻及び暦頒布規則（以下、この章において「頒布規則」という。）および神宮大麻及び暦頒布取扱規程（以下、この章において「頒布規程」という。）参照）。「神宮暦」<sup>(29)</sup>についても同様である。

神宮大麻および神宮暦の頒布は、神宮から神社本庁に委託するものとされ（頒布規則2条1項）、神社本庁はその包括下にある神社庁を通じてその頒布を行うものとされている（頒布規程1条）<sup>(30)</sup>。

(27) 「神宮規則」は、神社本庁の規則ではなく、「宗教法人神宮」の規則であり、神宮規則では、「この宗教法人は『神宮』という」（1条）、「神宮の事務所を『神宮司庁』といい、三重県伊勢市宇治館町1番地に置く」（2条）などと規定されている。

(28) 「御師（おし）」とは、伊勢神宮の、いわば巡回宣教師であり、全国各地に、御師によって「伊勢講」（地方の信者団体）が形成され、全国に大麻（たいま）が配られ、庶民の信仰として伊勢神宮が崇められる素地を形成した。

(29) 1946年（昭和21年）以降、冊子暦は自由に発行できるようになり、現在では国立天文台（旧東京天文台）が発行しているが、それ以前は、政府が編纂し、神宮司庁が発行する「神宮暦」だけに限られていた。

(30) ちなみに、神宮大麻および神宮暦の種別と初穂料（頒布価格）は次の通りである（頒布規則5条）。

大 麻	
神宮大麻	800円
神宮中大麻	1,200円
神宮大大麻	2,000円
暦	
神宮暦	200円

このように、神社本庁は、神宮および神社を包括する宗教団体とされているが、その関係としては、神社本庁が、その下に、包括しているのは神社のみであって、神宮は、神社本庁の上にあつて、奉戴されるべきものとされているのである。

## 2 神社本庁の役職

神社本庁は「総裁」を推戴し（憲章4条1項）、神社本庁の名誉を象徴し、表彰が行なわれる（同条2項）が、総裁には、「神宮」の「祭主」が推戴され、「統理」以下の役員その他の機関が置かれ（憲章5条1項）、統理が神社本庁を代表する（同条2項）。

「神宮規則」によれば、「神宮」には、大宮司をもって当てる代表役員と、少宮司1人と責任総代3人をもって当てる責任役員からなる役員を置く<sup>(31)</sup>（6条、7条）ほか、大御心を体して神宮をいつき奉る（30条2項）「祭主」を奉戴するものとし（同条1項）、祭主は、皇族（または元皇族）のうちから、勅旨を奉じて定めるものとされている<sup>(32)</sup>（同条2項）。

「神宮」に置かれる職員は「大宮司」「少宮司」「禰宜」「権禰宜」「宮掌」「楽長」「楽師」「衛士長」「衛士」「技監」「技師」であり（神宮規則31条1項）、「神社」に置かれる「宮司」「禰宜」「権禰宜」（宗教法人「〇〇神社」規則準則<sup>(33)</sup>（以下、この章において「準則」という。）17条1項）とは異なる。

神社本庁を総理し、神社本庁を代表するのは「統理」であり（憲章5条2項）、統理は、「神社本庁」「神社庁」「神社」の職員を統督し<sup>(34)</sup>（庁規40条3項）、規程を布達し、懲戒を行う（同条4項）が、その行為は、すべて総長の補佐を得て行なわれるものとし、その責任は役員会が負うものとされている<sup>(35)</sup>（同条5項）。

神社本庁には、統理のほか、17人の理事を置き（憲章5条1項、神社本庁役員その他の機関に関する規程（以下、この章において「役員規程」という。）2条1項、

---

神宮大暦 500円

(31) 宗教法人法に定められた役員。

(32) つまり、天皇の命を受けて、皇族のうちから祭主を定めるということである。現在の神宮の「祭主」、神社本庁の「総裁」は、昭和天皇の皇女で、今上天皇の妹である池田厚子（旧名：順宮厚子内親王。池田隆政氏との婚姻により皇籍を離脱している。）氏である。

(33) 神社本庁の規則の一つ。

(34) 「神宮」は、本宗と仰がれる存在であつて、「神社本庁」を代表する「統理」の下にない。

(35) 天皇と内閣の關係に類似している。

庁規6条1項)、理事のうち一人を「総長」、一人を「副総長」、二人を「常務理事」とする(役員規程2条2項、庁規6条2項)。

「総長」は、「統理」の命を受けて、庁務を総督し(役員規程4条1項)、「副総長」は、総長の職務を補佐し、総長の命を受けて常務を掌理し(同条2項)、「常務理事」は、常務を処理するについて、総長を補佐する(同条3項)のが職務である。

統理と17人の理事を「役員」と称し(役員規程2条1項)、役員は「役員会」を組織し(役員規程5条1項)、統理が召集して(役員規程5条2項)、庁務の重要事項を審議する(役員規程5条1項)。

その17人の理事を「責任役員」<sup>(36)</sup>とし(庁規6条1項本文)、「総長」を「代表役員」<sup>(37)</sup>として、宗教法人神社本庁を代表するべき者とし(庁規7条)、宗教法人神社本庁の事務を総督するものとしている(庁規8条1項)。

上述の通り、役員規程においては、「総長は、統理の命を受けて、庁務を総督する」とされているが、庁規においては、「総長は事務を総督する」とされており、「統理の命を受けて」はないことに注意する必要がある。

宗教法人法上は、「総長」は、宗教法人の代表者なのであるから、その上の存在を意味する「統理の命を受けて」は不都合であるということである。

つまり、「神社本庁」の代表者は「統理」である一方、「宗教法人神社本庁」の代表者は「総理」であって、その上下関係は、「統理」が「総理」の上にある<sup>(38)</sup>。

また、17人の理事は「役員」と称され(庁規6条1項本文)、役員は「役員会」を組織して、共同の責任を負い、本庁の事務を決定する(庁規10条1項)が、その役員会を招集する者は「統理」とされている<sup>(39)</sup>(同条2項)。

さらに、神社本庁には、次の者を「評議員」として組織される(庁規21条2項)「評議員会」が置かれ(同条1項)、①庁規の変更、②規程の制定・変更、③統理が

(36) 宗教法人法上の役員(宗教法人法18条1項)。

(37) 宗教法人法上の役員で、宗教法人を代表する者(宗教法人法18条1項)。

(38) つまり、「宗教法人神社本庁」の代表者(代表役員)は「神社本庁」を代表しないということであり、「宗教法人神社本庁」は「神社本庁」を代表しないということである。「神社本庁」の下に「宗教法人神社本庁」があるということである。

(39) 思うに、これは「総長」の誤りであろう。役員規程においては、統理と理事が役員であって、その役員会の招集は統理であって問題ないが、庁規においては、理事のみが役員であって、統理は役員ではないので、その役員会を統理が招集するというのは理にかなわないからである。

必要と認めたことなどの事項を議決するものとされている<sup>(40)</sup> (庁規 25 条 1 項)。

- |                                 |        |
|---------------------------------|--------|
| (i) 神宮で選ばれた者                    | 2 人    |
| (ii) 神社庁長の職にある者                 | 47 人   |
| (iii) 神職の内から選ばれた者               | 47 人   |
| (iv) 特に員数の指定を受けた神社庁で神職の内から選ばれた者 | 25 人以内 |
| (v) 神職以外の神社の役員および総代のうちから選ばれた者   | 47 人   |

### 3 神社本庁と神社庁

規模、組織、由緒など、大小さまざまで、全国津々浦々に存在する 8 万もの神社を一括して包括するということが、現実問題として不可能であるか、著しく困難であろうと思料される。

庁規は、「各都道府県に神社庁を置く」と規定し (59 条 1 項)、神社庁は、神社庁固有の事務のほか、統理の指揮を受けて庁務を行なうものとされ (同条 3 項)、神社庁は、庁規の規定に従い、「神社庁の規則」を作成し、統理の承認を受けなければならないものとされている (60 条)。

神社庁は「置く」と規定されてはいるものの、それぞれ都道府県名を冠して、「東京都神社庁」「千葉県神社庁」などと称するものとされ (庁規 60 条 2 項)、神社庁の経費は神社庁の負担とされており (庁規 61 条)、条件の整う神社庁は宗教法人となることができるとされている (庁規 61 条の 2) ことから、神社本庁とは独立した団体であることが想定されている<sup>(41)</sup>。

神社庁には、庁長 1 人、副庁長 1 人または 2 人 (特に統理の承認を受けたときは 3 人)、理事若干人の役員が置かれ (庁規 62 条 1 項)、宗教法人である神社庁においては、庁長を代表役員とし、副庁長および理事を責任役員とするものとされ (同条 2 項)、庁長が、神社庁を統括し、代表するものとされている (庁規 63 条 1 項)。

神社庁は、神社本庁の都道府県における地方事務所であって、統理の指揮を受けて、統理の権限に属する庁務の処理に当たるが、他の一面においては、都道府県の神社の組織体というべき性格を併有しており、固有の事務を行ない、宗教法人とし

---

(40) ここでも「神宮」は別格である。

(41) 現実には、全国のほとんどの神社庁が宗教法人となっており、幾つかの神社庁のみが、主として、他の神社の境内地に事務所を有していることなどの理由によって法人格を取得していない (神社本庁での聞き取り調査による。)

でも存在できるものである<sup>(42)</sup>。

さらに、神社庁だけでも、多数の神社を擁しており<sup>(43)</sup>（最も多い新潟県神社庁では約5,000社、最も少ない沖縄県神社庁では11社）、神社庁は、さらに、その管内に「支部」を設け、支部に支部長1人と副支部長1人または2人の役員を置くものとされている（庁規71条1項）。

しかし、支部の経費は支部の負担とされており（庁規61条）、支部もまた、組織的に、神社庁から独立した団体であると解するのが適切である。そして、実際の神社との関係は支部を通じて行なわれ、役員選挙なども支部単位で行なわれるのが通例とされている<sup>(44)</sup>。

このように、「神社」は「支部」に属しており、「支部」は「神社庁」に属しており、「神社庁」は「神社本庁」の下にあり、さらに、その上に「神宮」がある、というのが、神社の実際の姿である<sup>(45)</sup>。

つまり、「神宮」～「神社本庁」～「神社庁」～「支部」～「神社」という5層構造となっているのである。

#### 4 宗教法人法の限界

ところが、宗教法人法では、「宗教団体」としては、礼拝の施設を備えた個々の「単

(42) 神社本庁編『新編・神社実務提要』（神社新報社、2010年）287頁。

(43) 多くの神社庁のホームページでは、「神社を包括している」と表記されている。

たとえば、次の通りである（順不同）。

宗教法人東京都神社庁ホームページ (<http://www.tokyo-jinjacho.or.jp/>):「東京都神社庁は、東京都内にある1,398の神社を包括している組織です。」

京都府神社庁ホームページ (<http://www.kyoto-jinjacho.or.jp/>):「京都府神社庁は、21の支部を擁し、府内約1,570の神社を包括している組織です。」

宮城県神社庁ホームページ (<http://www.miyagi-jinjacho.or.jp/>):「宮城県神社庁は、宮城県内の神社（931社）を包括しています。」

兵庫県神社庁ホームページ (<http://www.hyogo-jinjacho.com/>):「兵庫県神社庁は、県内3,835の神社を包括する組織です。」

福島県神社庁ホームページ (<http://www.fukushima-jinjacho.com/>):「福島県内には3,000余の神社がおまつりされています。これらを包括している組織が福島県神社庁です。」

青森県神社庁ホームページ (<http://www.fukushima-jinjacho.com/jinja/index.htm>):「県内神社庁包括神社を案内しています。」

(44) 神社本庁における聞き取り調査による。

(45) 神社本庁における聞き取り調査による。

位宗教団体」と、単位宗教団体を包括する「包括宗教団体」の二種しか認められておらず、包括宗教団体を包括する「包括宗教団体」（再包括宗教団体）やさらに再包括宗教団体を包括する「包括宗教団体」（再々包括宗教団体）などは認められていないことから、宗教法人法上の神社の構成は奇妙なものとなっている。

「神宮」のもつ特別の性格および立場は、一般的な宗教法人法上でうまく表現できないのはやむを得ないとして、いったん据え置くとしても<sup>(46)</sup>、各都道府県内の神社を包括している「神社庁」が、「単位宗教団体」として、単位宗教団体である「神社」と同格で、「包括宗教団体」である「神社本庁」に包括されるという形をとらざるをえないというのは、法の不備というべきであろう。

したがって、上記の5層構造の全国的神社が、宗教法人法上の取扱いとしては、「神社本庁」を包括宗教団体とし、「神宮」および「神社庁」ならびに「神社」を単位宗教団体とする2層構造に収斂されているのである。

それが現実の神社の構成や活動と齟齬を来とし、単に法制度にあわせるために便宜的な取扱いをし、実際には、法律に基づいた制度とは大きく乖離した活動を行なっているのである。

## 五 宗教法人法の改正試案

### 1 一般法人と宗教法人

株式会社、協同組合、一般社団法人、学校法人など、宗教法人以外の法人（以下「一般法人」という。）の場合には、全国展開の、多数の事業所を有する場合、「本社」～「支社」～「支店（営業所）」という組織をとることが通例である。

これを、宗教法人（宗教団体）の場合と併記し、比較してみると、次のようになり、組織形態としてはきわめて類似しており、同一であるかのように見える。

一般法人の場合	本社	～	支社	～	支店
宗教法人の場合	教団	～	教区	～	教会

この場合、一般法人の場合は、「支社」も「支店」も「本社」と一体であり、「本社」の内部組織にすぎないが、宗教法人の場合には、「教団」と「教会」とは、別の団体・法人であり、教団によっては「教区」も「教団」とは別の団体なのであるから、ま

(46) 宗教法人法上の取扱いとしては、本宗として崇められるべき「神宮」と崇めるべき全国の「神社」とが同格の「単位宗教団体」とされ、「包括宗教団体」である「神社本庁」に、包括されるという形となっている。当然、宗教活動の実態とは乖離している。

ったく事情が異なるのである<sup>(47)</sup>。

本社・支社・支店を合わせて「一つの法人」である一般法人の場合は、当然に、本社・支社・支店を合わせて「一つの会計」をとっているし、とらなければならない。

それに対して、宗教法人の場合、教会は独立した団体なのであるから除外するとしても、独立した代表機関や意思決定機関を有する教区については、会計も教団とは独立して構成されており、教団会計には教区会計が含まれていない。

これらの教区は、教団とは独立した収入源（会費・献金など）を有し、教団とは独立した予算・決算を行っており、当然に、教団とは独立した財産を有している。

それぞれ別個の法人である、弁護士法人（弁護士法30条の2以下）と弁護士会（同法31条以下）と日本弁護士連合会（同法45条以下。以下「日弁連」という。）との関係は、「日弁連」～「弁護士会」～「弁護士法人」という構造となるが、それぞれ別法人であり、それぞれ上位団体の会員となっている。

同様のことは、農事組合法人（農業協同組合法72条の3以下）と農業協同組合（同法4条以下）と農業協同組合連合会（同法4条以下）と都道府県農業協同組合中央会（同法73条の15以下）と全国農業協同組合中央会（同法73条の15以下）との関係についても言える。

## 2 「包括」とは

株式会社なら株主、一般社団法人なら社員、弁護士会なら会員、農業協同組合なら組合員など、当該法人の構成員となるべきところ、宗教法人の場合には「包括する」ものとされており、「構成員とする」というのとは、意味が異なっている。

日本語で「包括する」とは、「含む」「包む」「取りまとめる」「統一する」「ひっくるめる」などという意味であり、法律用語としては「包括遺贈」（民法964条）があり、「包括遺贈」とは、財産を特定することなく全部をまとめて遺贈することである。

宗教団体の包括とは、分立して活動している個々の単位宗教団体（教会）をひとまとめにすることを意味する。

宗教法人の「包括」と同様の意味で用いられているのは、地方自治法であって、

(47)「教区」が「教団」とは独立した団体であるとする根拠は、①独自の基本規則（教区規則など）、②独自の代表機関（教区長など）、③独自の意思決定機関（教区総会など）を有し、④独立の会計を立てている点にあり、最高裁判例、法人税法等諸税法、民事訴訟法などにより「人格のない社団」として認められる要素を備えている点にある。

「都道府県は、市町村を包括する広域の地方公共団体」（2条5項）、「都道府県は市町村を包括する」（5条2項）とされている。

市町村は、①独自の条例、②独自の首長、③独自の議会、④独自の財政を有し、都道府県から独立した法人であって、都道府県を構成するものではないが、都道府県に包括される存在である。

明文の規定はないが、国と都道府県の関係についても同様であろう。

その結果、「国」～包括～「都道府県」～包括～「市町村」という三層構造となっているのである。

当然、国、都道府県、市町村は、独立した代表機関と意思決定機関を有し、それぞれ独立した会計をとっている。

同様のことは宗教法人についても言え、「包括」は一回に限るから、包括宗教団体の包括はありえないなどという主張を破る根拠となろう。

国および地方公共団体の場合と同様、全国展開する宗教法人（宗教団体）については、「教団」～包括～「教区」～包括～「教会」という三層構造とされることが、現実に叶って望ましい<sup>(48)</sup>。

### 3 会計の独立

宗教団体運営の実態としては「教団」から独立した団体として扱われ、独立した会計をとっている「教区」を「教団」の内部機関として扱うことによって、現実に出来る最大の問題は、「会計の統一」という点である。

教区の会計は、教団の会計からは独立しているので、当然ながら、教区の会計は教団の会計に含まれていないが、教区が教団に含まれるとされるなら、教区の会計も教団の会計と合算されなければならなくなるからである。

現実には、教区の会計は、教団の会計から独立しているものと認識されているから、教区の会計が教団の会計に集計されることないが、教区が教団から独立した存在でないとするなら、教区の会計が教団の会計から独立した状態であることは許されず、会計の遺漏となる<sup>(49)</sup>。

---

(48) 神社についていえば、現在、法律上の制限のためやむを得ず、「神社本庁」～包括～「神社」＋「神社庁」としているが、「神社庁」と「神社」が対等であるというのはまったく適切ではなく、「神社本庁」～包括～「神社庁」～包括～「神社」という構造とされることが望ましい。

(49) 宗教法人である教団は、毎会計年度終了後3ヶ月以内に、財産目録および収支計算書を作成しなければならない（宗教法人法25条1項）、財産目録および収支計算書ならびに貸借対照表を

オウム真理教事件後、宗教法人には、財産状況について、毎年、所轄庁に報告する義務が課せられているが、教区会計を除外した会計報告では「宗教法人の会計報告」とはならず、違法となってしまう<sup>(50)</sup>。

近年、税務当局の、宗教法人に対する税務調査や課税処分や税務指導が度を増しており、税務署・国税局・国税庁により、教区の会計を教団の会計に統合するよう指導され、命令されているが、教区が教団の組織であるとするなら当然のことである<sup>(51)</sup>。

しかしながら、叙上の通り、宗教団体の実態としては、教区は、教団とは独立した組織であると認識され、取り扱われているのであって、宗教団体の実態と法との乖離が現実の問題となっているのである。

#### 4 宗教法人法の改正試案

以上の検討の結果、結論に代えて、次の通り、宗教法人法の改正試案を呈示する。

宗教法人法の一部を改正する法律案

宗教法人法（昭和二十六年法律第二百二十六号）の一部を次のように改正する。

第二条第二号中、「教団、」の次に「教区、」を加える。

第二条第二号の次に次の一号を加える。

三 前号に掲げる団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体

---

作成している場合には、貸借対照表を事務所に備えなければならない（同条2項）が、教団の会計には教区の会計が含まれるのであるから、教区の財産および収支についても集計されたものでなければならず、そうでないものは違法となる。場合によっては、代表役員が10万円以下の過料に処せられることになる（同法88条4項）。

(50) 宗教法人である教団は、毎会計年度終了後4ヶ月以内に、財産目録、収支計算書、貸借対照表等の書類の写しを所轄庁に提出しなければならない（宗教法人法25条4項）が、その財産目録、収支計算書、貸借対照表とは、教団全体の会計を表記したものでなければならぬから、教区の会計を除外したものでない違法となる（罰則：10万円以下の過料。88条5項）。

(51) その結果、ある教団では、全国の教区の会計を教団で集計して統合し、所得税、消費税、法人税、固定資産税などの計算を行ない、納税事務などを行なうとともに、各教区の負担額を割り出して、各教区から徴収するなどの事務を行なうのに多額の経費と専門的業務職員を必要としており、本来的ではない事務のために多大の負担を強いられている。したがって、教区が独立の団体と認められればその負担は大幅に軽減されることになる。

### 新旧対照表

〈旧〉

(宗教団体の定義)

第二条 この法律において「宗教団体」とは、宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする左に掲げる団体をいう。

- 一 礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これらに類する団体
- 二 前号に掲げる団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体

〈新〉

(宗教団体の定義)

第二条 この法律において「宗教団体」とは、宗教の教義をひろめ、儀式行事を行い、及び信者を教化育成することを主たる目的とする左に掲げる団体をいう。

- 一 礼拝の施設を備える神社、寺院、教会、修道院その他これらに類する団体
- 二 前号に掲げる団体を包括する教派、宗派、教団、教区、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体
- 三 前号に掲げる団体を包括する教派、宗派、教団、教会、修道会、司教区その他これらに類する団体

# 社会福祉基礎構造改革の理念と今日の社会福祉への継承

分権化, 多元化, 国際化, 公共福祉の視座からの考察

井上貴詞

(東京基督教大学助教)

はじめに 126

## I 社会福祉基礎構造改革の軌跡

- 1 戦後の社会福祉の制度疲労と改革への道程 126
- 2 社会福祉基礎構造改革の理念 130

## II 社会福祉の分権化, 多元化, 国際化

- 1 マクロ領域の福祉改革とメゾ・ミクロレベルの交錯 135
- 2 社会福祉の分権化 136
- 3 社会福祉の多元化 137
- 4 社会福祉の国際化 138

## III 地域包括ケアシステムと公共福祉

- 1 地域包括ケア研究会報告書の示す論点 141
- 2 公共福祉の思想と地域包括ケアのあり方 142
- 3 市民社会の形成と改革の理念の継承・発展 146

おわりに 148

## はじめに

2010年1月末に番組放送されたNHKスペシャルの「無縁社会」は大きな反響を呼んだ。日本社会における「血縁」「地縁」による絆は我々の想像を越えてはるかに失われており、非正規雇用の広がりと共に会社との絆である「社縁」まで喪失し、結果「いのち」が軽視されるという現実。この番組を通して提供された生々しい現実「明日は我が身」と多くの人々が共感したという。

2010年夏には、こうした無縁社会をさらに例証するような事件が起きた。都内で死後30年の男性が同居していた家族の自宅にて白骨死体で見つかった事件を発端に、各地で所在不明の100歳以上の高齢者が発覚し、その数は279人にも上ると報道された(朝日新聞2010年8月3日)。90歳以上も含めたらその数はさらに膨れ上がるであろう。

社会福祉の基礎構造改革が開始されて早や10年が経過した。虐待や孤独死など無残な事件が後を絶たず、上記のような人と人の絆が急激に変貌している状況を見据えつつ、基礎構造改革とは何であったのか、その理念は果たしてこの10年間で浸透したのかを総括する区切りの時期を迎えている。本論では、基礎構造改革の経緯と理念を縦軸に、21世紀の社会福祉を論じる際に欠かせない分権化、多元化、国際化の動向や理念を横軸にして、主として改革の牽引役を担わされてきた介護保険制度や議論が活発化している「地域包括ケア研究会」の報告などを例に取り上げながら、改革の理念が今日の社会福祉にどのように継承されているのかを考察する。また、こうした縦横の軸を織り込み、統合していく際に必要な哲学として「公共福祉」の視座を用い、市民主体の社会福祉へのあり方と展望を論じる。

## I 社会福祉基礎構造改革の軌跡

### 1 戦後の社会福祉の制度疲労と改革への道程

#### (1) 戦後の社会福祉の発達の系譜

わが国における戦後の社会福祉は、おおまかに分ければ5期に分けて整理できる<sup>(1)</sup>。第1期(1945～59年)は、生活保護中心の救貧的対策としての社会福祉の

(1) 筆者が大学で担当する「社会福祉学」のテキストとしている、西村ほか『社会福祉概論』(中央法規、2007年)には、第1期を戦後混乱期と福祉三法成立期等に細かく区分しているが、本

時代である。占領政策下のGHQの指導で国家責任、公私分離が強調され、戦後処理のフレームワークで戦後の社会福祉はスタートした。第2期(1960～73年)は、高度経済成長の中で社会保障制度が充実し、救済的なニーズから生活の諸困難に対応するニーズへと社会福祉制度が拡充していく時代であった。

第3期(1974～88年)は、1973年に政府が福祉元年を宣言したとたんオイルショックに見舞われて、経済成長にブレーキがかかり、財政危機が叫ばれ、福祉見直しの行政改革路線の下で社会福祉が後退する現象が見られるようになる時代である。その一方で高齢化の進展と生活ニーズの拡大、ノーマライゼーションの理念浸透などにより新しい対応も迫られた。「施設から在宅へ、そして地域へ」というこの時期のスローガンは、国家の財源削減という面と社会福祉の地域志向という二面性をもっていた。たとえば、この時期に「施設の社会化」が叫ばれた背景には、十分な財源の裏付けないまま施設が地域社会へ貢献すべきという考えと、閉鎖的な施設が開かれたコミュニティ施設に変貌することを意図する両面性があった。

第4期(1989～99)は、増大し、多様化する福祉ニーズに対して、根本的な制度の再構築を迫られる社会福祉の構造改革の模索期であった。2000年以降から今日までの第5期は、第4期の終盤に具体化された基礎構造改革の理念が介護保険制度という具体的な制度の施行の中で始動し、「措置から契約へ」「福祉国家から福祉社会へ」というパラダイムシフトをもたらした時期である。

## (2) 社会福祉第4期における高齢者福祉制度改革

本格的高齢社会に突入し、増大する介護ニーズに対応するために1989年高齢者保健福祉推進十カ年計画(ゴールドプラン)が策定され、施設・在宅サービスの量的な拡充目標が設定された。さらに翌年の1990(平成2)年の「老人福祉法等の一部を改正する法律(いわゆる福祉八法改正)」<sup>(2)</sup>によって中央集権から地方へという分権型社会への構造改革の実質的な口火が切られた。この法律により1993(平成5)年より福祉サービスの提供を市町村が一元的に担う体制が開始された。また、同法で在宅介護支援センターも作られ、利用者の立場に立つサービスの提供が行われるようにサービス情報の提供やサービス利用手続きの申請代行が行われるよ

論においては、日本社会福祉学会の重鎮によって編集されている「三浦和夫・高橋敏士ほか編『戦後社会福祉の総括と二一世紀への展望 Ⅲ 政策と制度』(ドメス出版、2002年)」を参考にした。

(2) ①在宅福祉サービスの法定化②老人、障害者の措置権限の市町村へ一元化③都道府県・市町村老人保健福祉計画の策定等が定められた。

うになった。この時期にケースマネジメントの考えが紹介され、在宅介護支援センターは、わが国初のケースマネジメント機関としての役割も意図されるようになった<sup>(3)</sup>。

1993年の第一次細川連立政権時に厚生大臣の私的懇談会である「21世紀福祉ビジョン懇談会」が設置され、翌年1994年3月に「21世紀福祉ビジョン—少子・高齢社会に向けて」と題する報告書が様々な提言を行った。この提言においては、介護基盤の緊急整備を図っていくという福祉サービスの量的整備だけでなく、今後介護や子育てなど福祉重視の社会保障制度へとシフトさせる質的な変化の枠組みも提示した。栃本は、この提言について「経済成長の伸びの範囲に社会保障給付を抑制するという原則に縛られないことや社会保障のあり方に国民的議論とコンセンサスを得るといった画期的なものがある」と述べている<sup>(4)</sup>。

この提言を受けた新ゴールドプランにおいては、すべての高齢者が心身の障害を持つ場合でも尊厳を保ち、自立して高齢期を過ごすことができる体制を構築することを目標として①自立支援、②普遍主義、③総合的なサービスの向上、④地域主義の基本理念を掲げた<sup>(5)</sup>。これはそれまでの「家族を含み資産とする日本型福祉社会論」からの脱却であり、社会福祉の質的な転換を図る理念が盛り込まれていた。

この新しい基本理念は、1994年12月に「高齢者介護・自立支援システム研究会」が提出した報告書にも引き継がれた。それは「21世紀福祉ビジョン」で示された新介護システムの5本柱<sup>(6)</sup>を詳細化し、従来のシステムの対応の限界を示し、新介護システムの基本理念を掲げた。その基本理念とは、①予防とリハビリテーションの重視、②高齢者自身の選択、③在宅ケアの推進、④利用者本位のサービス提供、

---

(3) 実質は、サービスを決定する権限は行政にあったため、ケースマネジメント（ケアマネジメント）が本格稼働するのは、介護保険法の成立以後となる。しかし、この時期の在宅介護支援センターは、介護保険制度のように、ケアプラン件数や事務処理の拘束は少なかったため介護保険法成立までに力とノウハウを積み重ねることができたという意義があった。

(4) 栃本一三郎「社会福祉計画と政府間関係」『戦後社会福祉の総括と二一世紀への展望 III 政策と制度』（ドメス出版、2002年）125頁

(5) 厚生省編（1995）『厚生白書 平成7年度版』

(6) ①高齢者の介護に必要なサービスを総合的に提供できるシステム、②高齢者本人の意思に基づき、専門家の助言を得ながら、本人の自立のための最適なサービスが選べるシステム、③多様なサービス提供者の健全な競争により、質の高いサービスが提供されるシステム、④増大する高齢者の介護費用を国民全体の公平な負担により賄うシステム、⑤施設、在宅を通じて費用負担の公平化が図られるシステム

⑤社会連帯による支え合い、⑥介護基盤の整備、⑦重層的で効率的なシステムの7つである。

高齢者介護・自立支援システム研究会報告書の骨子は、1995年7月の社会保障制度審議会勧告「社会保障体制の再構築に関する勧告—安心して暮らせる21世紀の社会を目指して」に反映される。この95年勧告は、1950年勧告の最低限度生活の保障という枠組みを脱皮し、一般化・普遍化された福祉ニーズに応えるために国民の自立と連帯の考えが社会保障制度を支える基盤となることを強調した。そして、介護保険方式の導入のメリットを説いた高齢者介護・自立支援システム研究会の報告書を支持して、高齢者の要介護状態を社会的リスクと規定する介護保険制度は、サービス利用者の選択性や権利性を高めるために必要であると報告した。

### (3) 基礎構造改革の進展

社会福祉の基礎構造改革の初出は、1997年の社会福祉事業等の在り方に関する検討会「社会福祉の基礎構造改革について」である<sup>(7)</sup>。翌年には、中央社会福祉審議会社会福祉構造改革分科会が「社会福祉基礎構造改革について(中間まとめ)」を公表し、改革の基本的方向が示された。それらは、①利用者とサービス提供者の対等な関係の確立、②個人の多様な需要への総合的な支援、③幅広い需要に応える多様な主体の参入促進、④サービスの質と効率性の向上、⑤情報公開による事業運営の透明性の確保、⑥増大する費用の公平かつ公正な負担、⑦住民の積極的な参加による福祉文化の創造、これら7つである。

1999年には「社会福祉の増進のための関係法律制定要綱」が策定され、それらは2000年の社会福祉法成立へと具体化された。社会福祉法においては、それまでの社会福祉事業法から、様々な事業者規定を引き継ぎつつも、福祉サービスの基本的理念として「個人の尊厳の保持」を明記され(同法第三条)、良質かつ適切なサービスの確保、地域福祉の推進(同法第四条)や保健医療その他関連するサービスの連携と総合的提供(同法第五条)、国と地方公共団体の責務(同法第六条)、情報開示、苦情解決制度の導入、福祉サービス利用支援等が盛り込まれた。サービス提供者の多元化と多様化によって利用者のサービスの選択や自己決定を尊重したことは、「措置から契約」への社会福祉の大きなパラダイムシフトであり、福祉サービス提供に関する理念と原則を示した<sup>(8)</sup>。

(7) 中村優一ほか監修『エンサイクロペディア社会福祉学』(中央法規, 2007年)196頁

(8) 前掲書 17頁

もっともこれらの基礎構造改革の理念や方向性は、先の「21世紀福祉ビジョン—少子・高齢社会に向けて」や社会保障制度審議会95年勧告においてすでに先取りされ、議論されていた要素が多く、1997年に制定された「介護保険法」は、すでにこうした基礎構造改革の理念を内包していた。

## 2 社会福祉基礎構造改革の理念

日本の社会福祉学研究の第一人者である古川孝順は、社会福祉基礎構造改革を「社会福祉理念の転換」として4つにカテゴリー化して論じている<sup>(9)</sup>。その4側面を援用しつつ、中間報告に現わされた原理や理念が何であったのか、10年経過した時点に何が見えたのかについて考察する。

### (1) 自立生活の支援

基礎構造改革の中間まとめの文言には、「個人が尊厳をもって、家庭や地域の中でその人らしい自立した生活を送れるように支えるという社会福祉の理念に基づいて本改革を推進する」とある。「尊厳」という価値観を含む言葉は、従来の措置制度を土台とする社会福祉の法制度には表現されなかった。理念が根底的哲学の変革であったことの象徴といえる。

ここで着目したい部分は、「自立生活の支援」という考え方である。「国民が自らの生活を自らの責任で営むことを基本」とし、その上で「自助努力で自立した生活を維持できない場合に社会連帯の考え方に立った支援」をするという考え方が前提条件になっている。これは、ある意味市民社会の自由の前提である自立自助の考え方の基本ではある。

一般に市民権の発展段階には、「市民的権利」「政治的権利」「社会的権利」の三段階があり、契約の自由、言論・出版、思想・信教の自由などは市民的権利に属し、生存権や労働権などは「社会的権利」に属するといわれている<sup>(10)</sup>。戦後の日本社会は、憲法25条による生存権保障に重点をおいた結果、行政が肥大化し、権限が強化されるに従って、価値観を含む市民的自由を抑圧・制限する現象を招いた。まさ

(9) 古川孝順「社会福祉政策の再編と課題」『戦後社会福祉の総括と二一世紀への展望 III 政策と制度』（ドメス出版、2002年）300-305頁

(10) 伊藤周平『福祉国家と市民権』（法政大学出版局、1996年）

に、福祉国家の逆説がここにあった。それゆえに、改めて市民的自由による「選択と契約による福祉サービス制度」へのパラダイムシフトはある意味原点に戻ったともいえる。

古川は、この点に関して「社会福祉で伝統的な『保護介入国家（インタービーイング・ステイツ）』から『条件整備国家（イネイブル・ステイツ）』への国家の役割についての原理的な転換」があると指摘し、「論点は、顕在的な、また潜在的な社会福祉の利用者にとって、そのような支援によって理念として掲げられた自立生活がどこまで可能か」と課題を投げかけている<sup>(11)</sup>。

高齢者福祉分野においては、介護保険制度の2005年の法改正以降「介護予防と自立支援」が再強調された結果、必要な介護サービスが減らされ、かえって地域の高齢者が閉じこもりになったり、特殊な疾患を抱えた要介護認定者<sup>(12)</sup>にまで一律の制限等の行き過ぎがあったことが各地で報告されている。例えば、東京都老人総合研究所の要支援者の調査では、介護保険の給付削減が低所得の利用者の健康悪化のリスクになっていることを報告している<sup>(13)</sup>。

障がい者施策においても、サービスの自己負担が増え、就労に重点をおいた施策となったことから、利用者が地域社会の生活から締め出されたり、難病患者への支援に制限がかかるといふ大きな弊害が起こった。そのことが障害者自立支援法そのものの見直しを迫り、新たな制度を模索するようになったことは周知のとおりである。

応能負担から応益負担というのは、改革の方向⑥の「増大する費用の公平かつ公正な負担」を反映したものであるが、介護保険制度と障害者自立支援制度とを比較すると障がい者団体からの反対の声の方が大きい。これは、制度導入に対して介護保険制度の方が施行まで3年という時間があったことも起因しているが、障がい者領域の方が当事者による運動の歴史があり、高齢者は受動的であるとういう見方も

(11) 古川孝順 前掲書 302頁

(12) 末期がんやパーキンソン病等の疾患のある利用者にも介護度1以下であれば、一律に車いすや介護電動ベッドの福祉用具貸与が制限された。悪化直前まで歩行が可能な末期がん患者には、悪化した時に再認定に時間がかかり、必要に間に合わない。また、パーキンソン病等の日内変動のある場合には、適切なニーズに沿った介護度が一回では測定されない。これらについては、現場からも声が上がリ、厚労省も半年後こうした疾患を持つ要介護者への柔軟な対応策（通知の改正）を打ち出した。

(13) 菊地和則、杉原陽子、杉澤秀博ほか「要支援認定者における介護保険制度改定の影響評価」『社会福祉学』Vol.50-2（日本社会福祉学会、2009年）56-67頁

できる。いずれにせよ、自立支援の理念を掲げた基礎構造改革が、逆に自立阻害を生むような状況に対して、アンチテーゼをもつためには、上層部で起きた改革の理念が市民の活動を通して全体に浸透していく必要があることを示唆している。

## (2) 利用者民主主義

古川は、利用者民主主義を「利用者による福祉サービスの選択と決定、利用の申請、認定や決定に対する不服の申し立てや再審査の請求、苦情の申し立てなどの諸権利を尊重する社会福祉運営のあり方」と述べている。先の中間報告においては、措置制度（行政処分）による行政主導、サービス提供者本位のしくみから、契約による「サービス利用者と提供者の対等な関係の確立」という表現で言い表されている。その際に当然のことながら、契約能力に欠ける多くの要援護利用者の権利が守られるのか課題となる。それに対して旧厚生省は、成年後見制度の創設や福祉サービス利用援助を社会福祉の法制度に組み込むことによって契約弱者の権利擁護を果たそうとした。

確かに、成年後見制度も日常生活自立支援事業（地域福祉権利擁護事業）も今日一定の役割を果たしているが、そもそも利用の敷居の高さや費用負担の問題などにより十分な状況とは言えない。構造改革後も保持された公助である措置制度も市町村財政の悪化や福祉行政ワーカーの消極的な姿勢もあって十分に機能しているとは言いがたい<sup>(14)</sup>。

古川が新しい社会福祉の運営のあり方を「利用者民主主義」と表現した言葉は、市民の選択の自由を守るためには民主主義的な市民社会の成熟が欠かせないことを

---

(14) 措置制度の時代は、福祉事務所がサービス受給に関して決定権を持っていたため、資格や経験を持つケースワーカーが配置されていたが、介護保険制度導入後は、サービス受給に関する主導権が民間に移行したため、福祉事務所内の専門職は激減した。言わずもがな専門性の希薄な行政職員の対応は消極的になった。このため民間の介護支援専門員を専門的にバックアップする必要から、区市町村に地域包括支援センターが配置されたものの、その実際の業務も多くは民間に委託された（東京都内であれば、9割は民間に委託されている）。サービス支援拒否や虐待などの権利擁護事例に対して、措置権者である自治体の役割が欠かせないが、財政難も背景となって自治体の役割が不明確になっている。高齢者の権利擁護の中核を担う介護支援専門員に対しても区市町村によるバックアップ体制が必要であることは、下記の調査報告書においても詳しく論じられているので参照されたい。

東京都社会福祉協議会地域包括支援センターあり方検討委員会編『地域包括支援センターの包括的・継続的ケアマネジメントに関する調査』（東京都社会福祉協議会，2008年）

物語っている。社会福祉の基礎構造改革では、単なる要援護状態にある利用者だけでなく、それを取り巻く社会的サポートネットワークや市民の参加による民主主義的福祉の運営、あるいは市民による自治の課題を提起していると捉えることができる。

### (3) サービスの質の向上

基礎構造改革の基本的方向の④にある「サービスの質と効率性の向上」がこれを指す。行政や行政の委託を受けた社会福祉法人がサービスを独占的に提供する状況では、利用者の選択の余地もなく、競争もないため信頼と納得の得られるサービスの質の向上は徹底されなかった<sup>(15)</sup>。この理念の実現には、事業所の情報公開、事業の透明性の確保、自己評価、第三者評価、苦情処理制度の構築等が必要であると改革案で示され、それらが新しい法制度の中で盛り込まれるようになった。

サービスの質の向上に関しては、営利型の民間サービスを含めた多様な事業所の参入と表裏一体であった。多様な事業所が参入することによって、激しい競争が生まれ、措置時代には考えられなかったような洗練された質の高いサービス事業所も登場した。一方でコムスン不正事件に象徴されるように、全国展開する営利企業において行き過ぎた営利主義が横行し、高齢者の人権侵害ばかりでなく、介護に対する社会的イメージダウンを促進させ、その悪影響は介護福祉士養成校への出願者激変にまで及んだ<sup>(16)</sup>。

また、第三者評価で高評価であった高齢者介護施設での虐待事件が発覚した

(15) 筆者の経験の例であるが、訪問入浴サービス終了後に廊下が氷浸しになったり、機械的に道路や川を挟んで利用したいサービスが決められてしまうなど、今日でいえば苦情の対象になるような事案が苦情として申し出る権利がないことが日常茶飯事であった。

(16) 2008年5月の「介護従事者の人材確保のための処遇改善法」の成立時の参議院厚生労働委員会の参考意見陳述において松下やえ子氏は「昨年の大きな問題（コムスン事件）、法令を順守して適性にサービスを提供し、担い手に十分な労働処遇をしたら現在の介護報酬で採算がとれるはずがない」と述べ、社会保障審議会・介護給付費分科会委員の田中雅子氏は「コムスンが介護事業を継続せず、他の事業所に引き継ぎが決まったが自分自身の雇用と生活不安で辞められた方も多い」と述べている（参照：2008年6月3日東京都介護労働組合ニュース）。井口は、コムスン事件が介護イメージを低下させ、介護人材不足に拍車をかけたことを介護福祉士養成施設への調査からも明らかにしている。井口克郎『介護現場の「人手不足」と若者の介護への就職調査：「介護福祉士養成施設における学生の就職意識に関する調査」結果から』（金沢大学紀要、2008年）を参照のこと。

り<sup>(17)</sup>、ITを使った情報公開制度が利用者にはなじまず、形式に堕しているのを廃止すべしという声も大きくなっている<sup>(18)</sup>。未だに正当な理由なく身体拘束されたり、定時の排泄介助しかなかったりという施設も散見する。また、2009年の「静養ホームたまゆら」の火災死傷事件は記憶に新しい由々しき問題であるが、「多様な民間の参入」という合言葉が公的責任を民間に転化させる隠れミノになっていたことも否めない。

質の向上のためには、施設長や管理者の要件の厳格化やケアワーカーの倫理性の向上、権利侵害の起きやすい福祉現場に対して日常的な啓発を促すような市民行動が欠かせないといえる。現在、大阪、愛知、青森、神奈川、千歳市や大田区などの各地で市民オンブズマン制度が活動しており、サービスの質の向上や人権侵害問題の防止に役立っている。このような市民の行動が全国各地に普及すること、すなわち市民による自治に福祉活動のマネジメントとサポートも入ることが肝要であろう。

#### (4) 地域福祉型社会福祉

基礎構造改革では、サービス提供現場である地域社会において、制度以外の社会資源とも整合性と連携を保持する地域ケア体制を構築する地域福祉型の社会福祉を希求することになった。改正された社会福祉法では、第4条地域福祉の推進で、「地域住民や社会福祉事業経営者、社会福祉に関する活動を行う者が相互に協力して、福祉サービス利用者が地域社会の構成員として日常生活のあらゆる営みに参加できるように地域福祉の推進に努めなければならない」と明記された。また、第107条では市町村に対して、市町村地域福祉計画を策定する時に前掲の住民、事業者、福祉活動を行う者の意見を反映させること、またその内容を公表することを義務づけている。

この点について、この社会福祉法制定10年を回顧した析本は、「地域福祉活動への具体的な参加が増加したかということ言えば、市町村地域福祉計画の策定と計画段階と評価の各段階における市民の参加は実現しているとは言えず、形式的な

---

(17) 例えば、2006年8月9日東京都東大和市の特別養護老人ホーム「さくら苑」で、男性職員が女性入所者(90)に性的暴言を浴びせた事件等。同年に高齢者虐待防止法が制定されているが、施設でのこうした人権侵害事件は後を絶たない。

(18) 公益社団法人認知症の人と家族の会『介護保険制度改正への提言』2010年6月等参照のこと。

参加にとどまっている」<sup>(19)</sup>と評価している。確かに、市町村の介護保険計画や老人福祉計画などに対して、市民のメンバーが加わるようになってきているが、行政が用意した資料や国が示したサービスの標準尺度を承認してもらうだけの形式主義に留まっていることはしばしば耳にする<sup>(20)</sup>。栃本は、市民参加型の社会計画とは、地域におけるセルフガバナンスであり、市場と違う原理の社会的な空間を作り出すことであるという論を主張する。少し長くなるが引用しておく。

社会福祉法で示されたこの地域福祉計画は、地方自治法の第二条の二で示された「その地域における総合的かつ計画的な行政の運営を図るための基本構想」に即して定める地方政府の計画である。(中略)近年の医療改革に端緒を見出す総需要制御のための国家レベルの社会計画化が今後の重要な政策となる。その時に、異なる論理に基づく「市民共同の『地方政府の社会政策』、そして新たな市民参画型の社会計画が自治体に求められる。(中略)それは、セルフガバナンスと補充性による新たな政府間関係のために両政府から求められるものであり、市場とは別の原理に基づく社会的な空間を作り出すための作業なのである。政府ではなく、ガバナンス、そして補充性という発想から社会計画を再考しなければならない<sup>(21)</sup>。(下線は筆者)

「異なる論理」「市場とは別の原理」とは、後述する公共福祉の考え方、公共福祉セクターの原理に極めて近接した考え方である。

## II 社会福祉の分権化、多元化、国際化

### 1 マクロ領域の福祉改革とメゾ・マイクロレベルの交錯

国家が社会保障・社会福祉に責任を持つ福祉国家は、国家が直接に社会の組織、

(19) 栃本一三郎「社会福祉法成立の思想的背景—10年を経ての遠近法」『社会福祉研究第』108号(財団法人鉄道弘済会, 2010年)34頁

(20) 「決められた手順に沿って自治体が用意した資料が説明され、応諾を求められるだけ」という言葉は、福祉施設管理者や地域の市民代表の委員からよく聞かされる。

(21) 栃本一三郎「社会福祉計画と政府間関係」『戦後社会福祉の総括と二一世紀への展望 III 政策と制度』(ドメス出版, 2002年)140-141頁

市民の生活に介入する。いわゆる行政管轄官庁が許認可権を駆使して統制していく日本独特の護送船団方式は、産業・金融関係ばかりでなく、社会福祉の分野にも及んでいた。自主財源と自主裁量の乏しい自治体は長年地方交付税や補助金で国に庇護を求め続けた結果、自治能力が空洞化されており、いざ地域での社会福祉計画を立案せよと言われても国に指導や基準を求めることは自明の理であった。

社会福祉の行政窓口においては、公的サービス受給に際して「支配と応諾」の関係がみられた。ストリートレベルの官僚制と呼ばれる現象である。田尾は、この第一線の行政職員による支配を「特異ともいうべきクライアント支配を裁量の一部として行うことになる。それらは正当化され、サービス組織に制度として組み込まれる」と説明している<sup>(22)</sup>。措置制度の時代であっても、自立助長という援助概念はあったが、この統制を受けた市民は、福祉サービスの受給を通して無力化され、自尊心を奪われ、依存的になるという自立支援とは程遠い逆転現象に翻弄された。

古川は、こうした福祉国家の弊害に対して「わが国は、このような、マクロレベルでの保護介入国家＝福祉国家批判とメゾ・ミクロレベルで内在的福祉国家批判が相互に交錯し、せめぎ合うという状況のなかで、八十年代の中葉以後十五年余にわたって福祉改革に取り組んできた」と述べ、こうした改革の処方箋こそ「分権化、脱規制化、民間活力の活用、多元化」であると述べている<sup>(23)</sup>。

古川の指摘するとおり、社会福祉の上層部におきる基礎構造改革は、中央集権的な日本の社会福祉の構造を変えていくエネルギーとなって、そのエネルギーは必然的に社会福祉の分権化、多元化を惹起したのである。そして、基礎構造改革の理念ではほとんど触れられていなかったが、社会福祉の普遍化、一般化、保険主義化は、従来国籍条項に拘束されてきた公助の枠組みを広げ、地域社会に進むグローバル化と相まって社会福祉の国際化をも推し進める引き金となった。本論では、基礎構造改革の理念と共に、分権化、多元化、国際化も21世紀の社会福祉の変革理念と捉え、考察の横軸とする。

## 2 社会福祉の分権化

社会福祉行政の分権化の起点は、1990年の福祉八法改正であったが、市町村の

---

(22) 田尾雅夫『ヒューマン・サービスの組織・医療・保健・福祉における経営管理』（法律文化社、1995年）129頁

(23) 古川孝順 前掲書 316-317頁

老人福祉計画や老人保健福祉計画は、国の参酌値をそのまま入れるという創意も工夫も独自性もないものが多かった。介護保険制度にいたっては、市町村保険者は、様々な独自性を発揮できる制度であったが、それも十分発揮されなかった。栃本は、その点について「自治体そのものが、国のパターンリズムの自治体側の温床となっている。国に統一基準を求めたり、指導を仰ぐことで責任を回避するなどの行動をとることなく、自治体が地方政府としての役割の自覚を持つことも求められる」<sup>(24)</sup>と述べている。

とは言え、社会福祉の枠組みの変革理念である「分権化」は、2000年の「地方分権の推進を図るための関係法律の整備に関する法律（地方分権一括法）」施行によって一気に加速された。市町村を福祉政策の策定と実施の基礎単位とし、それを実行できるような熱意と専門性と実践力を発揮できる行政組織と職員を市町村も配置するようになってきた。また、自治体の自治能力、計画化能力の向上には、市民の力も必要である。自治体がどれだけ福祉に関わる市民を参加させるかによって、行政セクターと市民セクターによるパートナーシップによる「公共福祉セクター」が形成され、「協働＝総和プラス $\alpha$ 」の力を引き出すことが可能となる。市民自治の活性化による新しい公共空間を形成することを強調する坪郷は、「自治体の再構築は、公共空間における市民自治のためであり、地域において『生活感覚に基づき、市民活動を組織する能力、政策提言を持つ市民』を日々創出するために、『市民文化』を形成することがその基盤になろう」<sup>(25)</sup>と述べている。分権化の発展は、市民社会の形成が鍵を握るのである。

### 3 社会福祉の多元化

措置制度のもとでの社会福祉法人は、民間であるとはいえ、行政のコントロールと監視下におかれ、民間ならではの開拓性や独自性の発揮は抑制されており、それは市民参加型の福祉社会をつくる足かせにもなっていた。福祉サービスの多元化は、まず営利企業の参入も認めたことにより、企業が長年培ってきた経営ノウハウや洗練された人事マネジメントが社会福祉法人への意識改革を促し、サービスの質の向上に一定の刺激を与えた。何より、当事者組織や地域住民の互助組織、生協や農協、

(24) 栃本一三郎 前掲書 132頁

(25) 坪郷實「福祉多元主義の時代―新しい公共空間を求めて」岡澤憲美編・連合総合生活開発研究所『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）244頁

NPO 等が介護保険制度の土俵に入ってきて独立したサービス提供組織となることができた。

民間ならではの個性や価値観の輝きを放つ事業が展開できるようになったことは特筆すべきことである。神社や教会等の宗教法人ですら、一定の要件を備えていれば、福祉サービス事業に参入できるようになったので<sup>(26)</sup>、独自の使命感やスピリットをもった介護福祉サービス事業の展開すらも可能となっている。

もちろん多元化による課題も多くある。先にみたコムスン事件のように市場的な原理が絶対化されることによって費用負担能力のない者が福祉サービスから切り捨てられる現象が常に起きる。また、当事者組織、互助組織、NPO、生協、農協などの中間法人の参入が再び社会福祉の行政依存の契機になるのであれば、民間の独自性、創造性を再び喪失することにもつながる。

#### 4 社会福祉の国際化

近年の社会福祉の国際化<sup>(27)</sup>、地域社会におけるグローバリゼーションの波は看過できない<sup>(28)</sup>。日本在住の外国人が地域社会で援助を必要とするケースが増えて、「グローバル化の中の社会福祉」「多文化ソーシャルワーク」というテーマが国内でも大きなトピックとなっている<sup>(29)</sup>。数こそまだ少ないが、経済連携協定によってインドネシアやフィリピンからの介護・看護の領域の人材も流入するようになり、外国人はもはや援助の対象だけでなく、地域の隣人であり、職場の同僚にもなりつつある。

---

(26) 元来のホットスペース中原（現在は事情あって NPO 法人）、筆者の所属する土浦めぐみ教会の介護保険指定事業などが例としてあるがまだ稀のようである。宗教法人格における介護事業の存在に關しての全国的データは筆者も把握していない。

(27) 国際化という場合は、厳密には国家間の国際化の Internationalization と globalization は区別すべきであるが、本論においてはグローバリゼーションの意味を含めた概念として国際化であると概念規定する。

(28) 日本は、1990 年には、移民受け入れ上位者 30 位にも入っていなかったが、2005 年には 200 万人の移民を抱え、上位 20 位につけるようになった。武田丈「日本における多文化ソーシャルワークの実践と研究の必要性」『ソーシャルワーク研究』Vol.35 No. 3（相川書房、2009 年）176 頁

(29) 三島亜紀子「変化に伴奏する社会福祉学」『社会福祉研究』第 107 号（鉄道弘済会、2010 年）99-103 頁

定住化や家族を伴った来日のケースの増加は、出産・子育て、教育、医療、住宅問題、労働や高齢者福祉に関わることまで広がりを見せている。そうした福祉的課題には、異なる文化の背景があり、外国人支援に関わるソーシャルワークは、多文化ソーシャルワーク (multicultural social work) と呼ぶことが一般的になっている<sup>(30)</sup>。

多文化ソーシャルワークの実践の枠組みとして求められることは、カルチュラル・コンピテンス (cultural competence= 異なった文化背景をもった人と効果的にかわる能力) である。武田は、それを「1:1の個人レベルでの実践だけでなく、政治・文化に根差す問題や偏見に対処するためにも、組織レベルのカルチュラル・コンピテンスを必要とする」<sup>(31)</sup>と述べている<sup>(32)</sup>。

このような社会福祉の国際化は、社会福祉の実践方法や考え方にまで影響する大きな潮流である。我々は、偏狭でないグローバルな価値観、偏見に毒されない福祉への態度を養い、民主的決定のルールを成熟させておく必要がある。

田端は、東京都B区で小学校の空き教室に高齢者デイセンターを設置しようとした時に、一部の高齢者が使用する施設を作るのは「不公平」であると住民が反対した事例をあげて「いまなお、日本の社会福祉の土壌にみる澁みである。それはこれまでわが国が自由な市民社会として社会資源の配分をめぐる公平とは何かを議論し、市民の合意形成に努力してこなかった結果である」と述べている<sup>(33)</sup>。そして、次のように欧米の市民社会に息づく思想と価値観の普遍性、さらに民主的な合意形成の成熟を紹介している。

欧米では、経済的効率や公平の議論では、市民合意を形成する前提に社会的正義が1つの社会的基準として存在し、英国の社会福祉では、配分的正義 (Proportional Justice) に対して創造的正義 (Creative Justice) の視点の必要が論じられる。配分的正義はそれぞれの個人に同じ量の援助を提供することを意味し、創造的正義は個別ニーズに対応して援助する<sup>(34)</sup>。

(30) 武田丈 前掲書 177-180頁

(31) 武田丈 前掲書 182頁

(32) この場合の competence は、筆者が本誌第20号に掲載した拙論で扱った competency と同義語である。competency とはいかなるものであるかは、そこで詳細に論じているので参照されたい。「福祉人材の育成とコンピテンシー」『キリストと世界』第20号2010年

(33) 田端光美「福祉的環境づくりの政策課題と展望」『戦後社会福祉の総括と二一世紀への展望 III 政策と制度』(ドメス出版、2002年) 285頁

(34) 田端光美 前掲書 289頁

グレン・ドローヴァーは、社会的市民権として再定義として以下の3つの必要性を提唱している。

①行動的市民権（法律上の市民権がなくても市民社会の一員として行動し、権利ばかりでなくケアすることにも関わる）②超国家主義（国境をこえる。社会のすべての構成員が相互に責任をもってケアしあう社会をつくる能力を支え増進する）③多様性（文化的性的多様性、少数者を排除しない）<sup>(35)</sup>。（下線は筆者）

ジム・アイフは、一見相反するようなグローバルと地方的とのソーシャルワーク実践の結合を説いて次のように述べる。

コミュニティに基盤を置くアプローチへの動きは、一層グローバル化したアプローチへの動きを含む。それは単純にグローバリゼーションの一層脱近代化的な形態であり、多様性と複雑性を許容し、このような多様性と複雑性からこそ、創造的な変化が生まれることを真に認識する<sup>(36)</sup>。

このようにみていくと「国際化」は、市民社会の民主主義や正義、超国家性、少数者を排斥しない社会的抱擁性、グローバルな思考と実践を含む豊かな多元性を育む力を持つものであることが伺える。

筆者の取り組んだ一例を紹介しよう。

脳梗塞の後遺症で介護が必要になったJさんは、長男と二人暮らしであったが、長男は結婚して双子の孫が生まれた。長男の嫁は、東南アジア系の外国人であった。長男は仕事も忙しく、Jさんの身の回りの世話は嫁の仕事となった。しかし、異国で十分に言葉も通じず、近隣の知り合いもない中で、双子の母と介護者、妻という二重三重の役割を果たそうとした嫁のストレスは計り知れないものであった。やがて、そのストレスはJさんに対して爆発した。農村地域

---

(35) グレン・ドローヴァー「グローバル時代における社会的市民権の再定義」カナダソーシャルワーカー協会編、仲村優一監訳『ソーシャルワークとグローバリゼーション』（相川書房、2003年）26-43頁

(36) ジム・アイフ「地方化したニーズとグローバル化した経済」カナダソーシャルワーカー協会編、仲村優一監訳『ソーシャルワークとグローバリゼーション』（相川書房、2003）62頁

での偏見、文化習慣の違い、子どもを保育所に預けようとする時の制度的な壁、縦割りの行政を横断する支援システムの未構築。支援の関わりは困難を極め、結局のところ嫁は子どもがある程度大きくなるまで母国に帰国せざるを得なくなった。

こうしたケースは、今後頻発するであろう。地方の農村で起こることでありながら、そこで抱える課題は、従来の村社会での共同体概念を越境するグローバルな視点をもつ。支援の困難と危機は、同時に地域社会に創造的な変化を起こす契機にもなり得る。しかし、そのためには、カルチュラル・コンピテンスを豊かに備え、グローバルに考え行動できる社会福祉援助者の養成とそれを支援する組織構築が必要なのである。

### Ⅲ 地域包括ケアシステムと公共福祉

#### 1 地域包括ケア研究会報告書の示す論点

昨今、2012年改正に向けた介護保険制度の議論が活発化している。それと同等に、あるいはそれ以上に注目されているのが、介護保険制度も含めた「地域包括ケア」の議論である。それは、介護保険制度だけをいくら改革しても、地域社会において安心して暮らせる超高齢社会は実現しないからである。

2009年5月末に発表された地域包括ケア研究会<sup>(37)</sup>の中間報告書（以下、「中間報告書」と略す）は、2025年を目標とした地域包括ケアの課題を論点として示している<sup>(38)</sup>。2025年には、高齢化率は30%を越え、団塊の世代が75歳以上高齢者に達し、高齢化の地域特性も多様化すると共に爆発的に介護ニーズも増大する。同報告書のいう「地域包括ケアシステム」とは、「おおむね30分以内に駆けつけられる圏域で、個々人のニーズに応じて、医療・介護等の様々なサービスが適切に提供できるような地域の体制」とされている<sup>(39)</sup>。

さらに、中間報告書には、個人の選択と権利を保障するために、地域包括支援セ

(37) 厚生労働省所管の平成20年度老人保健健康増進等事業として実施された有識者による研究会（座長＝田中滋・慶應義塾大大学院教授）

(38) 「地域包括ケア研究会報告書～今後の検討のための論点整理」（地域包括ケア研究会、2009年）

(39) 前掲書 4頁

センターの機能強化や成年後見人に「医療行為に関する同意権」を付与すること、住宅に関わる整備の充実、24時間365日サービスを提供するという観点からのケアサービスの体系、適正な量の確保、認知症者へのサービスの課題、予防サービスやリハビリテーション、訪問診療等の医療サービスの新たな枠組み、地域住民によるサービスの活性化と地域専門職との情報共有など多くの論点を示している。また、介護職員の確保と一部の医療行為を含ませる専門性の向上、サービスの質に着目した介護報酬の評価や地域包括ケア圏域における評価など多岐に亘る提言もしている。

2010年3月には「地域ケア研究会報告書」として先の論点を整理した最終報告書を公表しているが、この地域ケア研究会報告書に一貫して特徴的なことは、2006年の「今後の社会保障の在り方について」（平成18年5月・社会保障の在り方に関する懇談会）に示された自助・互助（インフォーマルな相互扶助、近隣、ボランティア）・共助（社会保険）・公助（公的扶助や措置などの従来の狭義の社会福祉）という枠組みを用いていることである。そして、地域包括ケアを提供するための前提として「自助・互助・共助・公助の役割分担」を強調している。

「中間報告書」によれば、「自助や互助は、単に、介護保険サービス（共助）を補完するものではなく、むしろ人生と生活の質を豊かにするものであり」、「地縁・血縁が希薄になりつつある都市部でも互助を推進するため、これまで地縁・血縁に依拠した人間関係だけでなく、趣味・興味、知的活動、身体活動、レクリエーション、社会活動等、様々なきっかけによる多様な関係をもとに、互助を進めるべき」とした上で、「地域包括ケアシステムとの調和のとれた新たな関係について、検討を加える必要があるのではないか」と提案を投げかけている。そして、その方策として「地域包括ケアシステムが目指す内容・機能を継続的に学習するような『学習する文化』を醸成し、住民や保健・福祉の専門職、ボランティア、民生委員等の職種や職種を越えた『学びのプロセス』を構築するべき」と結んでいる<sup>(40)</sup>。

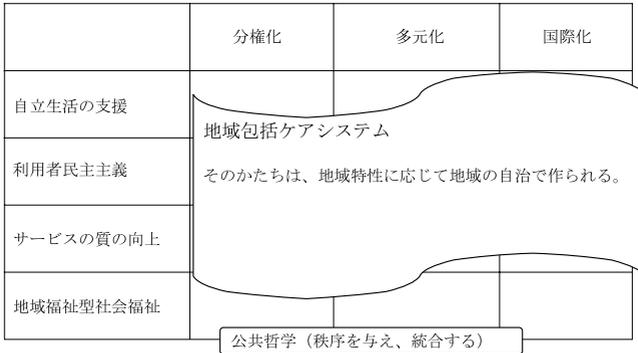
## 2 公共福祉の思想と地域包括ケアのあり方

### (1) 公共哲学と公共福祉の思想

これまで論じてきたことをまとめると次のようになる。社会福祉の基礎構造改革には改革の4つの理念があり、これを縦軸とするのであれば、その中に横軸として

---

(40) 前掲書 7頁



図Ⅲ-2-1

編みこまれるものが社会福祉の分権化，多元化，国際化である。この3つは変革理念とも捉えられ，21世紀の社会福祉の変貌を織り込む潮流である。それらが交錯する中で，地域特性に応じた地域コミュニティケアシステムのかたちを作っていくことが今後の課題となる。

理念やシステムを統合し，秩序づけるためには，哲学が必要となる。その哲学こそが，今日脚光を浴びる「公共哲学」であると考え（図Ⅲ-2-1参照）。

日本における公共の哲学は，公共哲学京都フォーラムで1998年から各界の識者により活発に議論が積み重ねられ，その果実は，東京大学出版会より全20巻のシリーズが出版されている。政治・経済・宗教・組織・医療・福祉というあらゆる領域における事象を捉え直し，健全な公共性のあるべき姿を問うている。膨大かつ難解な公共哲学を非才な筆者が端的に述べることはできないが，筆者の理解の範囲でいえば，次の二項が重要であると理解する。

一項は，公私の二元論でなく，「公」「私」「公共」の三元論である。公共哲学では，宗教が私事に取り込まれてその社会的機能を喪失することや「私」が大きな「公」に飲み込まれ減私奉公化することを拒否する。ハーバーマスは，「市場原則システムの生活世界への浸食」と「国家官僚システムの肥大化，支配拡張による生活世界への浸食」の二つが社会を凌駕していることを指摘し<sup>(41)</sup>，「目標は，もはや自立し

(41) ハーバーマスは，「商品交換と社会的労働の圏を支配している市場の法則が，公衆として私人たちのみに保留されていた圏内にまで侵入してくるとすれば，論議は傾向的に消費へと転化し，こうして公共的コミュニケーションの連関は，（中略）孤立化された受容行為へと崩壊し

た資本制的な経済システムと自立した官僚的な支配システムとの《止揚》などではなく、生活世界を植民地化しようとするシステムの命令の干渉を民主的に封じ込めることである」と述べている<sup>(42)</sup>。そして、国家や市場原理に支配される「公共性の構造転換」を行い、市民セクターによる「市民的公共圏」を形成していくことが健全な市民社会へと成熟させていく必要要件だと説いている。こうした公共圏は、公私二元論では成り立たない。

もう一項は、具体的な生活世界の現場を考え、対処しつつ、国家を超える公共性の地平線で考える「グローバルな視点」である。山脇は「公共性の担い手がそれぞれの自己の置かれた状況のローカリティ（局所性・現場性）をよくふまえつつ、グローバルなレベルで文化の多様性を相互に承認（了解）し合いつつ、普遍的認識や合意に達していくような公共哲学」<sup>(43)</sup>と述べ、今田は「グローバルとは市場原理を掲げる粗野なグローバル化に抗して、現地（ローカル）の文化や価値などの異質性に配慮しつつグローバルな連携をめざす立場をあらわす」<sup>(44)</sup>と述べている。

稲垣は、こうした公共哲学をベースに、行政と協働する市民社会のために、「共助から一歩踏み出し、行政とのパートナーシップを作るという方向で『公共福祉』と呼びたい」と「公共福祉」を提唱する<sup>(45)</sup>。さらに稲垣は、こうした公共福祉を強調する根拠として、領域主権論の観点から「市民の一人ひとりが『甘えの構造』を脱却し、国境を越えて『他者』を配慮でき、特性を備え、自分と異なる考えをもつ者に対して寛容でありたい（中略）一人ひとりの自発性と自治を重んじ、『よき社会』

---

ていく」と述べ（ハーバーマス初版 1973：217）、市場原則の生活世界への浸食を指摘した。一方で「福祉国家の行政の権力増大は、（中略）行政府は新たに「建設的裁量」の自由行動圏を獲得して、みずから一種の生産者、取引人、配分者となり、この自由裁量の範囲内で『公共性』と取り決めを結ぶことによって、官権の權威を補完し、部分的にはこれの代用とする」（ハーバーマス初版 1973：265）と述べて、国家官僚の肥大化、支配拡張による生活世界への浸食を指摘した。

(42) ユルゲン・ハーバーマス『第2版公共性の構造転換 市民社会の一カテゴリーについての探求』細谷貞雄・山田正行訳（未來社、1990年）31頁

(43) 山脇直司「グローバル公共哲学の思想」『公共哲学 10 卷 21 世紀公共哲学の地平』（東京大学出版会、2002年）11頁。山脇直司は、2008年発刊の『グローバル公共哲学』（東京大学出版会）において、さらに詳しく論じているので参照されたい。

(44) 今田高俊「活私開公のグローバル社会へ向けて」『公共哲学 10 卷 21 世紀公共哲学の地平』（東京大学出版会、2002年）407頁

(45) 稲垣久和『公共福祉という試み』（中央法規、2010年）49頁

をつくるために互いに助け合い、補い合う」<sup>(46)</sup>と説いている。その社会形成という面に関しては、「21世紀の民主主義の形成は、市民の『自己鍛練』の問題が、構造的に含まれなければならない(中略)『私』の人格をいかに成熟させて、他者と協働して自治を賢明な形でつくり上げていくか、私を活かし、公を開いていく、すなわち『活私開公』を実現すること」と述べている。公共哲学から掘り下げた稲垣の「公共福祉」の哲学は、政府や識者の間においても「新しい公共」が叫ばれる時代に、羅針盤のような意義を持つと評価できよう。

## (2) 公共福祉の思想から考える地域包括ケアシステム

先の中間報告書には、克服すべき点と評価すべき点の両面がある。克服すべき点は、地域包括ケア研究会の説く「自助・互助・共助・公助の役割分担」の考え方である。介護保険制度を共助とし、近隣の住民同士の助け合いを互助に括ってしまっている。これでは、介護保険制度の計画と実行、評価の段階に市民が自治精神をもって入り込む余地がない。制度の骨格と運用は、国(公)依存で、介護サービスの実行は民間市場任せにしてきたからこそ、この10年間で生活世界の豊かさを無視したサービスの細切れ化現象や市場原理偏重による暴走があったりしたのである。地域福祉型社会福祉の理念や分権化の理念に沿うのであれば、互助と共助という隔てを除去し、地域住民、市民によるセルフガバナンスによって、介護保険制度はそれぞれの地域の実情に合うように育てられ、形成されていくべきと考える。

日本の社会福祉は、戦後は公私分離が強調され、社会福祉の第4期以降は、公私の協働が強調されるようになった。しかし、公私二元論では、公共の論理や自治は作られず、結局「私」は「公」の論理に引きずられ、追従してしまうのである。介護保険が実際の運用においてグレーゾーンが存在し、そこには自治体や住民・専門家による合意形成を求めているのに、結局は「国」が指導せざるを得ない官僚的な状態が続いている<sup>(47)</sup>。グレーゾーンに対して地域性や個性を考慮して判断し、ローカルルールを作る裁量があるのにその機会を活かす自治能力がないのである。地

(46) 前掲書 81頁

(47) 例えば、同居の家族がいる訪問介護サービスの判断については、一律に決めるのではなく、そのケースの状況に応じて柔軟に考える裁量がある。しかし、全国各地で保険者が基準を機械的にあてはめる問題が起っていた。これに対して、厚生労働省は「一律、機械的な法や通知の解釈運用をしないように」と自治体に再三の通知を出した。厚生労働省介護保険最新情報 Vol.125「同居家族等がいる場合における訪問介護サービス等の生活援助の取り扱いについて」平成21年12月25日事務連絡

この通知と同内容の通知は、2007年12月、2008年8月にも出ている。

域における介護ニーズの解釈に対して公共性を協働してつくるという市民の行動こそが求められ、またそうした市民の現場感覚の発想と行動がタイアップされてこそその地域特性に応じた地域ケアシステムづくりが問われているのである。こうした点が大いに改善されない限り、4つの理念や3つの改革理念に基づく制度の発展と地域包括ケアシステムの構築は成し得ない。

評価すべき点は、「地域包括ケアシステムが目指す内容・機能を継続的に学習するような学習する文化の奨励」である。稲垣が「市民の自発的働きによる市民主導によって、協働と友愛と連帯によるネットワークをつくり、そこで絶えず互いに学びあう姿勢」<sup>(48)</sup>と呼びかけることとも符合する。

町内会等においても、共同募金や社会福祉協議会費が集められても、それが何なのかを理解している者は少ない。今後は、そうして集められる寄付が何にどのように使われるのか等をきっかけに、地域福祉とは何か、市民の自治とは何か、公共の福祉とは何かを活発に学び合う文化が作られることが期待される。それは、福祉文化の創造にもつながることである。稲垣の著書『公共福祉という試み』が各地の市民勉強会<sup>(49)</sup>で用いられ始めていることは、こうした報告書の内容を先導する期待すべき市民の文化的行動と言える。

### 3 市民社会の形成と改革の理念の継承・発展

古川は、「従来は、社会福祉は行政セクター（社会福祉法人を含む）と利用者・地域住民セクターという二極対立的であったが、NPOセクターの形成は、そうした二者関係から三者関係に変換させるものであり、われわれはそこに新たな社会活動の領域と社会関係が生み出される可能性を期待することができる」<sup>(50)</sup>と述べている。

古川論文がどの程度「公共哲学」を意識しているかどうかは不明であるが、NPOセクターの隆盛が二者関係から三者関係、すなわち三元論的システムを生むことと新たな社会の領域と関係（新たな公共）を生むことを示唆している。2009

---

(48) 稲垣久一 前掲書 182頁

(49) 東京都と神戸で市民勉強会が行われている。以下のホームページを参照されたい。公共福祉研究会ポータル <https://sites.google.com/site/publicwelfareportal/> 賀川記念館 <http://core100.net/>

(50) 古川孝順 前掲書 321頁

年の日本社会福祉学会大会のメインテーマが「社会福祉における公共性」であった<sup>(51)</sup>。市民社会の形成、地域福祉型社会福祉、そして基礎構造改革の理念の継承・発展のために公共哲学・公共福祉の必要性は説得力を持つようになってきていることは間違いない。

非営利組織によるヒューマン・サービスの研究で定評の高い田尾は、NPO セクターの長所を引き上げるためには、個人の自律性（マイクロレベル）と経営管理の組織的能力（メゾレベル）が必要であると強調する<sup>(52)</sup>。その上で、ボランティアによる個々の市民が集合し、集団・組織化することによる市民セクターの形成は、ヒューマン・サービスの質の向上にとって次のような有効性があるとして、サイデル（Saidel,1989）の3つの機能の研究を紹介している<sup>(53)</sup>。

- ①監視機能→コミュニティに提供されるサービスが適切なものであるかどうかを評価して、その欠けたところや不足するところを指摘する。社会的弱者に対してアドボカシー的な働きを市民が担う。
- ②補完機能
  - i 時間コストの削減→提供のスムーズさ、その場での問題解決、遅延の少なさ。
  - ii 個別事例の重視→地域や個別の実情を考慮でき、柔軟な対応ができる。
  - iii 潜在的なクライアントの検出→行政が発見しにくいクライアントに気づく。
- ③革新機能→サービスの変革的実験的の試みと実行、また行政にその実行を迫ること。

このようにして田尾は、コミュニティそのものを行政も含むヒューマン・サービス組織であると捉える。サイデルの3つの機能は、構造改革の理念が市民セクターで結実していくために欠かせない機能であると評価できるし、中間報告書のいうと

---

(51) 日本社会福祉学会長の古川は、第57回学会全国大会の案内の冒頭においてこう述べる。「社会福祉のあり方を、従来の連帯論や互酬性、相互扶助性などに立脚した『閉じられた』公共性に矮小化するのではなくて、社会福祉が見過ごしてきた生活問題やニーズを掬いとり、そのような状態にある人々の well-being を実現する新たな公共圏の確立を目指すものとして考えたい。公権力に依存しない自律性を持ちつつ、しかも公的責任を絶えず問いつける公共圏を社会福祉の課題として、どのように構築するのかを探求できればと願っている」。日本社会福祉学会ホームページ <http://www.gakkai.ne.jp/jsssw/57/> 2010年8月3日参照

(52) 田尾雅夫（2001）『ヒューマン・サービスの経営』白桃書房 179頁

(53) 田尾雅夫 前掲書 180-203頁

ころの「互助」よりもはるかに広く、公共福祉の内実とも深く共鳴する。

さらに、自己効力感の理論で著名なバンデューラも次のように述べている。

官僚構造の階層は効果的な社会構造を妨害する。(中略)グローバルな市場の力は、社会の構造を絶えず、不安定にする。(中略)有効な治療的、予防的な測定法は、地域、国家間のレベルでの協定された行動を呼び起こす。地域での実践はグローバルな効果に貢献する。それゆえに一人一人が解決に役立たねばならない。「グローバルに考え、ローカルに行動せよ」の介入戦略は、人々の心の中に変化のためにできることがたくさんあるのだという効力感を復活させる努力である<sup>(54)</sup>。

心理学者のバンデューラのいう自己効力感とは、単なる個人に内在する心理的エンパワメントに留まらない射程を持っている。ここで指摘している点は、ハーバーマスの官僚支配と市場支配の双方を拒否する論理とパラレルであり、自己効力感に基づく地域における人々の行動こそが社会を変え、そこからさらに人びとの心の中にも自己効力感が増し加わるという市民社会形成の循環交互作用を示唆している。

公共哲学、公共福祉の考え方は、これら第一級の社会福祉学者、人間組織学者、心理学者のいうところの市民社会形成の哲学と方法論に大きな一本の串を指すような秩序を与える。基礎構造改革の理念や分権化、多元化、国際化の変革理念が、特徴ある地域毎のユニークな地域包括ケアシステムとして描かれる際に、公共福祉の視座は、市民の主体性をエンパワメントし、矛盾・分裂する現象に統合を与え、改革理念の継承・発展に貢献するのである。

## おわりに

基礎構造改革の理念を織り込んでいたはずの介護保険制度も、10年を回顧すれば、様々な不正事件や虐待事件に遭遇した。そうした問題が起る度に、行政は規制を強化し、煩雑な書類を増やした。民間も行政の公的な責任を強調する余りに行政のさらなる対応や制度の欠陥是正を求めてきた。双方は、異なるベクトルであったが、皮肉なことに結果として社会福祉に対する管理主義が強まり、基礎構造改革の4つの理念と相反する現象が起きてしまった。

---

(54) バンデューラ本明寛・野口京子監訳『激動社会の中の自己効力感』（金子書房、1997年）39-41頁

栃本は、10年経過しても基礎構造改革の理念や精神が実現していない点をこのように結論づけている。

阿部氏や河氏などのプロテスタントの信仰を有する当時の改革にかかわった人びとや炭谷氏の表現をもってすれば「福祉の哲学」を変えようとするものであり、(中略)すべての局面において顕著に、そして急激に具体的な変化を見出そうということとは10年間のスパンで見ると難しい<sup>(55)</sup>。

これは我々キリスト者に対する励ましにもチャレンジにも聞こえる言葉である。であれば、私たちは、改革の理念、変革の波がもっと巨視的な視点で浸透していくことを信じて、公共福祉の種を蒔き続ければ良いのである。その際に、官僚支配と市場原理、集団主義と個人主義という二局に振り子のように揺さぶられる必要はない。公共福祉の思想は、そうした葛藤や分裂症状に振り回されずに、統合する秩序の力と推進すべき軸と新たな市民社会の地平線への展望を持っているからである。

自治体が地方政府としても機能する重層的なガバナンスである「分権化」、高齢者や障がい者、マイナーな弱者も承認され共生できる「多元化」、国籍条項のない介護保険制度において在日外国人への支援の質の確保のために外国のNGOとも連携していくような「国際化」。基礎構造改革から示されたこの3つの変革理念を実現していったこそ、21世紀の福祉社会の構想となる。社会福祉基礎構造改革の理念が内包していた理念とは、元来そのような広く深い射程をもっているのである。

最後に、カルチュラル・コンピテンスを身に付けた社会福祉援助者の養成の必要を本論の中で述べたが、本学の国際的な環境は、社会福祉援助者がカルチュラル・コンピテンスを培っていくための絶好の機会にあふれている。国境を超える公共哲学の地平線を肌身にふれて培うことのできる教育環境を活かして、21世紀にふさわしい福祉人材を養成していきたい<sup>(56)</sup>。

(55) 栃本一三郎「社会福祉法成立の思想的背景 — 10年を経ての遠近法」34頁

(56) 本学が福祉学専攻を設置した際に「国際キリスト教学科」から「国際キリスト教福祉学科」と学科名の変更を行った。その後外部の評価者より「国際と福祉が一緒にいることは不自然でないか」という指摘も受けた。しかし、本論の主張でいえば、国際と福祉はむしろ別々である方が不自然である。真中に二つのものをひとつにする真の世界の主権者、仲介者、統合者である「キリスト」が入っているならば、国際と福祉はより分かちがたく結びついていると考えられる。

# 教会とキリスト教社会事業の協働を問う

坂本正路

(東京基督教大学非常勤講師)

- 1 研究の目的 151
  - 2 研究の方法 151
  - 3 調査研究 151
  - 4 教会とキリスト教社会事業の連携上の課題 179
  - 5 教会のキリスト教社会事業に対する姿勢 183
  - 6 キリスト教社会事業家から教会への発言 185
  - 7 イエスの「み言葉」と「愛のわざ」から見る連携の課題 186
- 調査票 191

## 1 研究の目的

現代の教会とキリスト教社会事業との関係を見るときに、その協働関係はいかなるものであろうか。石居正己（元ルーテル学院大学名誉教授）はキリスト教社会事業と教会の関係を「福祉の働きを支えていくには、わが国の教会は余りに力不足であったことは否めません。」<sup>(1)</sup> と言い切っている。この考えへの反論、すなわち両者の協働関係が良好であるという論は見受けられない。この研究ではこのような現状とその原因を探り出すと共に、その解決の糸口、方向性について考察したい。

## 2 研究の方法

この研究では、○教会とキリスト教社会事業への調査、○教会側の意識研究、○社会事業側の意識研究、○イエスのみ言葉と愛のわざ、以上を通じて教会とキリスト教社会事業の連携の現状と課題、さらに将来に対する提案を行いたい。

## 3 調査研究

調査は教会とキリスト教社会事業入所施設の双方に行うこととした。キリスト教社会事業の調査対象を入所施設に限定したが、その理由はキリスト教社会事業と言われる団体の規模がボランティア的小規模団体から多種の施設を経営する法人団体まで大小あり、事業形態が大きく異なるので、この調査では一応社会福祉法人格のある入所施設とした。

### (1) 調査の方法

調査の客観性と公平性を期するために、調査客体を教会と入所施設各々 200、計 400 を目標とした。その選定方法は「キリスト教年鑑 2009」を用い、教会は全国教会索引簿の各列の最終行の教会を選定した。ただし、分教会と無牧教会は除外した。入所施設は同じく索引簿の各列の入所施設（以下、施設という）から上段、中段、下段の3施設を選定した。

調査票の回答は教会名、施設名とも無記名とした。その理由は回答する教会ある

---

(1) 石居正己・熊沢義宣監修『社会福祉と聖書』LITHON, 1998年, p.1

いは施設が特定されることを懸念して回答を控えるというリスクを避けるためであった。調査期間は2009年10月1～31日とした。

### (2) 調査結果

調査票は実際には199教会と199施設、計398の教会と施設に送付した。その結果、教会からの回答数は79教会(41.6%)、施設からの回答数は132施設(69.5%)であった。すなわち今回の調査に対する必要性や関心が教会では4割、施設では7割で、今回の調査に対しての教会の関心の程度をこの数字から読みとる事ができると思う。なお、これ以後の統計では少数点以下を四捨五入して表示する。

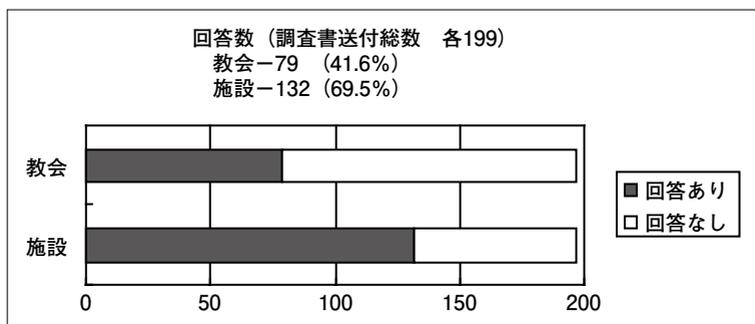


図1

### (3) 教会の回答結果

回答教会の地方分布は回答された封筒の郵便局の消印から判別することが出来た。

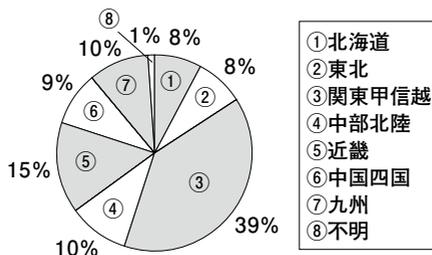


図2

## ①赴任年数

【調査票設問「当教会に赴任されて何年でしょうか」】

牧師（神父）の地域との結びつきを知るために赴任年数を質問したところ、図3の通り1～5年が24人（31%）で最も多く、5年ごとの区分では暫減しており、最長区分の46～50年（最長赴任年数は46年）では1人であった。

赴任年数	人数
1～5	24(31%)
6～10	14(18%)
11～15	10(13%)
16～20	9(11%)
21～25	7(9%)
26～30	6(8%)
31～35	3(4%)
36～40	3(4%)
41～45	2(3%)
46～50	1(1%)

表1

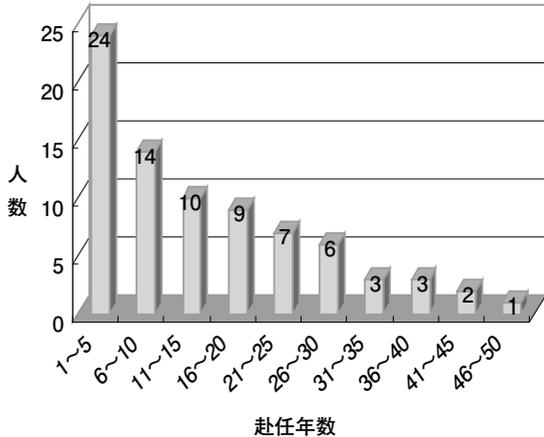


図3

## ②教会が行う礼拝以外の活動

【調査票設問「教会が行う礼拝（ミサ）、教会学校以外の活動についてお尋ねします」（複数回答可）】

教会が地域社会にどの程度開かれているかという点については、何らかの活動を行っている教会が75件（95%）、無回答はわずかに4件（5%）に止まっていた。このことは教会が地域に開かれた教会になろうと努力していることを伺わせた。この中で聖書研究会は66件（84%）と他の項目より群を抜いて多いが、聖書研究会は宣教活動に準ずるとの見方もある。しかし聖書研究会のみを挙げていたのは、66件中わずか4件（5%）のみで、無回答と聖書研究会のみを行っている教会は8件（10%）に止まっていた。

活動内容	件数	活動内容	件数
聖書研究会	66(84%)	バザー	29(37%)
子供会	37(47%)	旅行	6( 8%)
高齢者の会	16(20%)	NPO活動	8(10%)
女性の会	41(52%)	各種教室	25(32%)
コンサート	40(51%)	その他	18(23%)
映画会	9(11%)	無回答	4( 5%)

表2

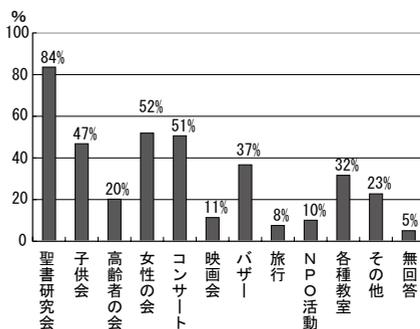


図4

### ③牧師の教会外の役職

【調査票設問「牧師・神父・司教として携わる教会外の役職についてお尋ねします」(複数回答可)】

牧師(プロテスタント) 神父(カトリック) 司教(聖公会)が地域においてどのような社会的活動をしているかを問うた設問である(以下、牧師とする)。牧師の38名(46%)が何らかの役職を持っていたが、41名(52%)は無回答であった。このことは牧師が社会的な活動にはあまり積極的でないことによって無回答となったのではないかと考える。

役職の中で最も多かったのがPTA役員で12名(15%)あった。さらにその他の役職に元PTA役員というのが3件あり、これを加えると15名(19%)となり、PTAの役職には関わりを持っている、あるいは過去に持ったことのある牧師が他に比べて多いことが明らかになった。これは牧師が積極的にPTA役員を引き受けたこともあるだろうが、牧師の子弟が通う学校のPTA役員に必然的になったものや、牧師が時間的に融通のつく仕事柄選ばれたということもあるであろう。

教会外の役職	件数	教会外の役職	件数
民生児童委員	2( 3%)	地域活動役員	4( 5%)
教誨師	2( 3%)	町内(自治)会役員	10(13%)
保護司	1( 1%)	自治体関係役員	3( 4%)
社会福祉関係役員	5( 6%)	その他	20(25%)
PTA役員	12(15%)	無回答	41(52%)

表3

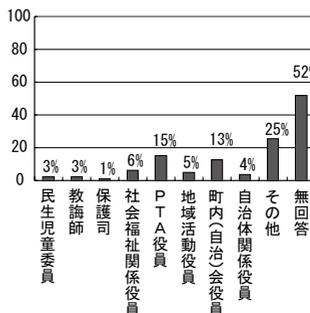


図5

次に、赴任年数と教会外の役職数の関係を調べてみた。予想では赴任年数が長いほど役職数は多いと考えたが、実際には相関関係は見出せなかった。すなわち赴任5年までは24件中15件(63%)に役職がないことは領けるが、16年から20年まででも9件中4件(44%)は役職なしである。しかし26年から30年では6件全てが何等かの役職を担っていた。さらに31年以上では役職なしの率が高かった。このように見ていくと、牧師の地域への関わりは赴任年数にはあまり関係なく、個々の牧師の関心度や努力によって関わりの大小が決まるように思われた。

赴任年数	総 数	役 職 数						
		0	1	2	3	4	5	6
1～5	24	15	7	2				
6～10	14	7	7					
11～15	10	7	2			1		
16～20	9	4	5					
21～25	7	3	2		1		1	
26～30	6		3	1	1			1
31～35	3	2			1			
36～40	3	1	1	1				
41～45	2	2						
46～	1		1					
計	79	41	28	4	3	1	1	1

表4

#### ④教会の社会福祉事業への関わり

【調査票質問「教会の社会福祉事業への関わりについてお尋ねします」(複数回答可)】

最も多かったのは施設あるいは社会事業活動に対する寄付で48件(61%)であった。

これは次に多い「信者の中に福祉事業従事者がいる」の36件(46%)と無関係ではないと思われる。すなわち教会員の中に福祉事業従事者のいることが、社会事業

への関心を高め、それが寄付という形で現れていると考えられる。また、逆に教会の社会事業に対する積極的な姿勢（寄付金、寄付物品、ボランティア活動など）が教会員を福祉事業従事者に向かわせたとも考えられる。

関わりの内容	件数
寄付（献金）	48(61%)
寄付物品（プレゼント含む）	23(29%)
ボランティア活動	21(27%)
メッセージ（ミサ）に行く	18(23%)
施設訪問（見学 慰問）	17(22%)
教会が福祉事業母体である	9(11%)
信者の中に福祉事業従事者がいる	36(46%)
その他	6( 8%)
無回答	11(14%)

表5

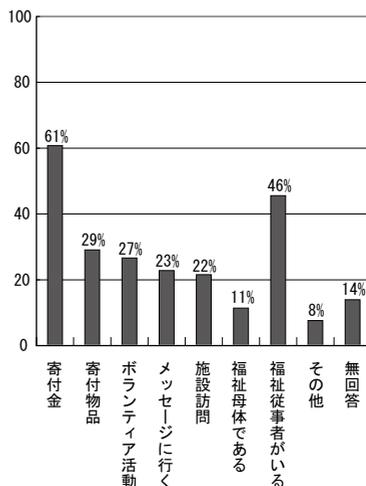


図6

ここで注目すべき点は9件（11%）の「教会が福祉事業の母体である」ということである。教会が他の福祉事業や活動に関わりを持つのみならず、教会自身が福祉事業の母体となって活動していることに、今後の教会の姿をかい間見た思いであった。

寄付金については参考までに年間の寄付金額を記入してもらったところ48件中、22件の回答があった。その結果は2万円から100万円までと幅広く、その教会の財政事情や福祉に対する関心の度合いによって千差万別であることが伺えた。

寄付金(万円)	1	2	5	6	7	10	15	20	24	30	42	60	80	100
件数	1	2	3	1	1	3	1	3	1	2	1	1	1	1

表6

### ⑤施設従事者の日曜出勤について

【調査票設問「社会福祉施設従事者は日曜出勤の場合がありますが、それをどのように考えられますか】

施設は利用者が24時間生活する場所であり、そこでは職員も24時間の勤務態

勢を組み、日曜や祝日も勤務することが当然求められる。教会員であれば、日曜出勤は避けたいところであるが、利用者の生命を預かる職場である以上、仕事として日曜出勤をしなければならない。このような状況を牧師はどのように考えているのか質問した。

日曜出勤をどう考えられますか	件数
聖日は守るべきものなので望ましくない。	2(3%)
出来るだけ日曜に休める仕事を奨めている。	21(27%)
社会的に必要とされる職業であるので認めている。	49(62%)
その他	11(14%)
無回答	7(9%)

表7

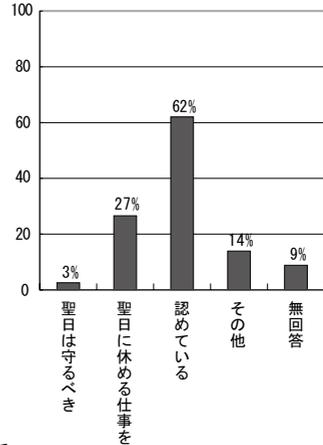


図7

最も多かったのは「社会的に必要とされる職業であるので認めている」が49件(62%)で約6割を占めた。しかし、この設問はもともと肯定的質問として「社会的に必要とされる職業」としたため、この表現に左右された回答もあったのではないと思われる。次いで「出来るだけ日曜に休める仕事を奨めている」が21件(27%)であった。

それに対して「聖日は守るべきものなので望ましくない」はわずか2件(3%)に止まった。この回答はもっと高率になると考えていただけに意外に感じた。

しかし、日曜出勤に肯定的回答が高かったからといって、牧師が施設に於ける日曜勤務を積極的に認めていることにはならないと思うのである。というのは「無回答」は消極的否定と考えられるし、「その他」の中に、否定的意見「本人に任せて、信仰から離れていった」「目が離せない」「月1回程度なら良い」「聖日を守る部署、働きを奨めている」等があり、これらを加えると13件(16%)となるのである。さらに、「出来るだけ日曜に休める仕事を奨めている」も消極的否定と考えればその総数は34件(43%)にもなり、かなりの牧師が日曜出勤に対して、積極的否定ないし消極的否定であるといえよう。この事は施設に対して教会が福祉の現場に人材を送り出せるのか、将来の大きな課題であると思われる。

### ⑥礼拝出席困難者への対応

【調査票設問「日曜礼拝に出席困難な信者にどのように対応しておられますか」(複数回答可)】

まず福祉従事者の状況を考慮した教会の対面形式の対応として5つの回答をあげることが出来る。

(i)「日曜以外の集会(祈祷会, 聖書研究など)を設けて出席してもらう」というのが38件(48%)と約半数にのぼっていた。これに「その他」の回答として「早天や夕拝などを行う」というものが8件あり, これを加えると実に46件(58%)が何らかの礼拝や集会を行っていた。

(ii)「都合の良いときに教会に来てもらい個人的礼拝や祈祷会などを行う。」が21件(27%)で, これに「その他」の項に上がっていた「他の都合の良いときに行う」の1件を加えると, 22件(28%)であった。

(iii)「都合の良いときに家庭訪問する」は22件だが, その他の回答に同じものが2件あったので, 計24件(30%)となった。以上3つの回答は牧師と信者がいわゆる礼拝や集会という形式による対応である。

次に前記のような対面という形式ではない対応方法も採られていた。

(iv)「週報, 月報, 手紙などを送る」は48件(61%)で対応策の中で最多であった。

(v)「電話, メール等で連絡を取りあう」は29件(37%)であった。

「その他」の回答の中に「インターネット・アーカイブ礼拝を行う」というIT利用の対応も1件あった。

日曜礼拝出席困難者への対応	件数
なるべく日曜礼拝に出るようにしてもらう。	36(46%)
日曜以外の集会(祈祷会, 聖書研究など)を設けて出席してもらう。	38(48%)
都合の良いときに教会に来てもらい個人的礼拝や祈祷会などを行う。	21(27%)
都合の良いときに家庭訪問する。	22(28%)
週報, 月報, 手紙などを送る。	48(61%)
電話, メール等で連絡を取りあう。	29(37%)
その他	14(18%)
無回答	1(1%)

表8

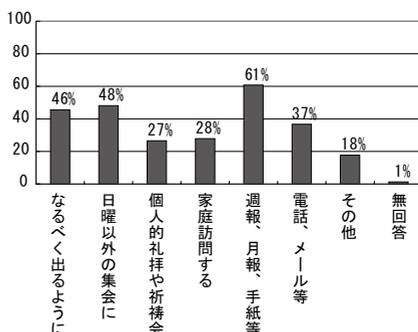


図8

次に福祉従事者側に努力を求めるものとして「なるべく日曜礼拝に出るようにしてもらおう」という回答が36件(46%)あった。これに「その他」の回答にあった「仕事のシフトを変えてもらうように」の1件を加えると37件(47%)となった。

以上の回答から、教会は福祉従事者に対して様々な対応方法をとってはいるが、礼拝などの集会になるべく出席してほしいという願望のあることが伺えた。しかし、①だけを回答したものは5件(6%)に止まっていることから推測すると、福祉従事者に対する牧師の理解はあると考えて良いであろう。

⑦教会とキリスト教社会事業との望ましい関係

【調査票設問「教会とキリスト教社会福祉事業の望ましい関係についてお考えをお聞かせください」】

この問いは本調査における中心的な質問項目として設定した。

教会とキリスト教社会事業との望ましい関係	件数
教会とキリスト教社会事業はその目標とすると ころが異なるので各々の道を行くのがよい。	3(4%)
キリスト教社会事業から教会への働きかけを積極 的に行ってほしい。	11(14%)
教会がキリスト教社会事業に対して理解と働き かけをする必要がある。	27(34%)
教会とキリスト教社会事業がお互いに理解しよ うと努力し、支え合う必要がある。	62(78%)
無回答	4(5%)

表9

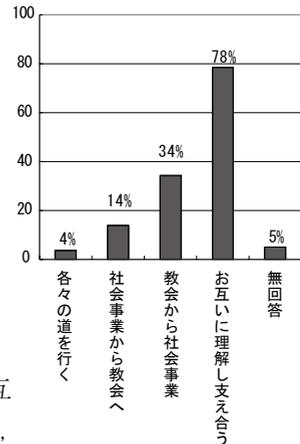


図9

最も多い回答は「教会とキリスト教社会事業がお互いに理解しようと努力し、支え合う必要がある」で、62件(78%)の8割近いものであった。これは多くの牧師が両者は互いに理解し合うことが必要だという、いわゆる協働の必要性を認めていると考えて良いであろう。

次いで「教会がキリスト教社会事業に対して理解と働きかけをする必要がある」という教会側に積極的な姿勢の必要性を考えるもので27件(34%)であった。すなわち回答者の3分の1が教会の積極性の必要を認めているのである。

それに対して「キリスト教社会事業から教会への働きかけを積極的に行ってほしい」との回答は11件(14%)で「教会側からの働きかけ」の約半数以下に止まった。

以上のように両者の協働の必要性を認めている回答に対して「教会とキリスト教社会福祉事業はその目標とするところが異なるので各々の道を行くのがよい」という教会とキリスト教社会事業の専門性と独立性を考えている回答が3件（4%）であった。その教会の傾向を見るとどちらかという福音主義的教会であった。それは「教会の使命は伝道であって福祉ではない」との考えからとも思われた。

この設問は、1つを選択してもらうことを前提にしていたが、集計してみると複数回答も多数あり、例えば「教会と福祉の協働」と「教会からの働きかけ」の両者を回答したものが18件（23%）もあった。これは教会とキリスト教社会事業が互いに理解し協働することの必要性のみならず、さらに教会からの働きかけの必要性を強く感じている牧師もいることをあらわしているのではないか。

#### ⑧自由記述

##### 【調査票設問「自由記述（教会とキリスト教社会福祉施設との関係について）」】

79件の内、32件（41%）に自由記述があった。これをアンケートの質問項目に当てはめて記載したい。なお、記述は原文通りの掲載を原則とした。

##### 【②教会が行う礼拝（ミサ）、教会学校以外の活動について】

- 教会が地域の方々への愛の奉仕として積極的に教会活動として福祉活動をすべき。
- 市内の教会が共催する市民クリスマスはチャリティとして近隣の福祉施設の方々を無料で招待しています。去年は30名以上が来て、大変喜んで帰られました。
- 私たちは小規模住居型児童養育事業（ファミリーホーム）を行っていますが、教会によって非常に助けられています。里子たちが礼拝に出席し、また集会に来る子供たちと仲良くなり、若い兄弟たちと遊んでもらう、など。とても助けられています。

##### 【④教会の社会福祉事業への関わりについて】

- 施設がキリスト教主義の理念を堅持することに妥協しないでいただきたい。そのためにも、教会が施設での礼拝を行うほか、施設職員も教会礼拝に積極的に臨むべきと思う。
- カトリック那須教会が福祉法人「慈生会」の「マ・メゾン光星」という知的障がい者の施設の中にありますので、利用者と職員たちがその教会の中心となって

います。

- 地方においてはキリスト教社会福祉施設は少ない。NPOで介護施設を立ち上げたいと願いましたが、費用、人材など無理でした。むしろクリスチャンが一般の施設に影響力をもち、教会と積極的に関わりをもち、支え合うことで対応しています。
- 教会の宣教の中には、社会福祉も含まれると考えるが、それが教会の中心ではない。教会はしっかり礼拝をし、信仰生活の中心として、み言葉を語りつつ、そこに生かされている信徒が与えられている賜物に応え、福祉、医療、教育、あるいは事業や行政にいたるまで、社会で隣人に仕えていけるよう派遣できればよい。
- 教会が維持母体となるようなケアハウスやグループホームを立ち上げたいと願っています。
- 社会福祉は教会員が実行するように考えている。
- 当教会の福祉施設を考えています。
- 社会福祉事業にはキリストの愛が必要であり、その対象となる方の救いも大切。しかし、教会が直接的に社会事業にかかわると本質的宣教の働きができないので教会員たちがNPO法人などをもって地域に仕えていくことが必要と考えている。現在、教会員で構成するNPO法人で地域の精神障がい者の方々のための地域活動支援センターを開設（仲町台駅近く、マローンおばさんの部屋）。教会の障がいをもつ方々の日々のフォローのために教会の祈りの中でスタートして9年。具体的な公共の働きとなるクリスチャンの雰囲気をもちながらも公共機関としての役割を担っている。

#### 【⑤社会事業施設従事者の日曜出勤をどのように考えるか】

- キリスト教社会福祉施設は、その職員が日曜礼拝を守られるように設計すべきであると考えます。

#### 【⑦教会とキリスト教社会事業との望ましい関係について】

- 出来る限り、協力したいと考えています。また、グループホームなどを進めて行きたい。
- 宣教とは、「よきサマリヤ人」の信仰、精神の土台が大事であり、福音伝道と、社会活動を分けて考える傾向が強いが、それらは一つで、福音宣教の多面性をフルに生かすことです。
- 教会が社会福祉事業のために働き人を送り出せると良い。しかし、現状は人材

不足である。

- 老後を心豊かに過ごされるためには肉の糧だけでは足りない。心に人生の終わりにも、希望を持って死ぬ人になすためにも教会と福祉は切り離せない大切なことと思います。
- 日基督教団・浦河教会と浦河日赤病院のソーシャルワーカー向谷地さんが後ろ盾となっている「べてるの家」のかかわり方に感銘を受けた。
- 基本的には「教会とキリスト教社会福祉事業はその目標とするところが異なるので各々の道を行くのがよい」との考えであるが、みことばを語ることが施設入所者に心の平安を与えることができるのであれば、教会として働きかけてみたいと思う。
- 教会は地域に仕えるために存在しているものであり、支援を必要としている人びとのための働き方はとても大切である。福祉施設との関わりはその一環として重要なものと考える。
- 福祉施設は立派な伝道機関であり、伝道の可能性がある。教会と手を取りあい、協力する関係を持つなら、すばらしい主の御業をなし、救霊につながる。
- 車の両輪の関係だと思いますが、専門職のスタッフを教会で獲得するとなると難しい面があると思います。教会は献金によって成り立っています。社会福祉事業はやはり基準を満たす経済が必要なのでその兼ね合いが難しいところかと思えます。
- 神との関係を除外してはキリスト教社会福祉施設の使命は果たされない。施設内に礼拝する場所を確保するのが望ましいと思います。
- キリスト教信仰の具体的な行為としての働きの一つとして社会福祉を捉えている。地域とのつながり、貢献する働きとしての意味があり、みかえりを求めないものである。
- 教会とキリスト教社会福祉施設が連携していくことができればと思います。互いに担えない部分を相談したり支援できるような関係と言えいいでしょうか。
- 共に足りないところを補い歩むことができたらいいなと思います。
- お互いが必要でありながら出来ない分野なので補い合うことは大切ではないでしょうか。又、福祉施設での伝道、あるいは人材の確保や就職など、具体的な協力もできると思います。信仰と福祉、教育は一つの働きであると考えます。信仰を行之いであわす場。

【その他】

- 教会の成長に伴い福祉的施設を必要としている。また、介護による相互扶助の教育実践が聖書的に行われることを求める。
- 日本には賀川豊彦師というすばらしい器がおられました。この世を愛されたイエス様のように貴大学の中に福祉学科が出来たことに感謝しています。牧会上、福祉をはずした教会は考えられません。毎日の生活のなかにいつもかかえています。ご健闘をお祈りいたします。
- かなり福祉の方に助けていただいています。また関わりを持つことで、福祉の仕事をしておられる方々に自然に福音を伝えるチャンスも与えられます。
- キリスト者の信仰の実践のひとつとして社会福祉をとりあげている。目指すところは福音宣教であるが、行動の伴うクリスチャンの生き方による宣教はどのような閉鎖的な地域においても、民衆に受け入れられる切り口となれるからである。
- 福音宣教という教会の目的を見失うことなく、出来る限り、社会福祉の働きに関わってゆくべきであると思う。ただし、両者のバランス関係を考えないと、福音宣教という教会の主目的を見失っていく可能性は十分ありえる。
- 社会福祉事業は「行為」によるキリストの証しです。言葉の証しより「行為」の証が日本の精神風土にインパクトを与えます。

⑨教派について

【調査票設問「差し支えがなければ教派をお教えてください」】

カトリック	6件 (8%)
プロテスタント	73件 (92%)
計	79件

教 派 名 (記述どおり記載)	教会数
日本基督教団	13
日本同盟基督教団, 単立 (独立含む)	7
カトリック	6
プロテスタント (教派不明), バプテスト派	4
アッセンブリーオブゴッド,	3
セブンスデー, 長老教会, キリストの教会, ウェスレアン・ホーリネス, ペンテコステ, 純福音教会	2
ウェスレアン・アルメニアン, カンバーランド長老, 日本メノナイトグレース教会, 日本アライアンス教団, 日本バプテスト教会連合, 聖公会, ビンヤード・クリスチャン・フェローシップ, 日本伝道福音教団, キリスト兄弟団, 日本キリスト教会, プレザレン, 日本イエス・キリスト教団, 日本フォースクエア福音教団, ルター派, 日本聖契キリスト教団, バプテスト・バイブル・フェローシップ, 会衆派, ルーテル, 日本福音キリスト教会連合, カリスマ派	1

表10

回答内容との関連で教派を明らかにすることに躊躇する場合もあると考えていたが、少なくとも「カトリック」と「プロテスタント」の項目は全て回答があった。さらに教派の質問に対しては93%が具体的教派を明記しており、5件のみ無回答であった。プロテスタントについては件数も多く、教派が多岐に亘っているので、傾向をつかむことは難しいため、カトリックの特徴について触れてみたい。設問③の神父の社会的活動では6件の内、2件にPTA役員というのがあったが、これは神父が児童養護施設の施設長など、何らかの関係があるためと思われた。設問⑤の福祉従事者の日曜出勤の設問については、6件全てが「認めている」であった。また、設問⑦「教会と社会事業との関係」でも、全て「両者の支え合い」と答えており、カトリック教会の社会事業に対する姿勢が一致していることを感じた。

#### (4) 施設の回答結果

##### ①施設の種類

【調査票設問「施設の種類をお答えください」(複数回答)】

施設については地域分布を問うより施設の種別を問うことが適当と考えた。回答結果は複数施設の記入もあったため単純集計したところ146施設となった。その

結果は乳児院9件(6%)、児童養護施設54件(37%)、障がい者施設36件(25%)、老人福祉施設40件(27%)、母子・婦人福祉施設7件(5%)であった。ここで児童養護施設と老人福祉施設を対比してみると児童養護施設に対して老人福祉施設はその約4分の3(74%)に止まっている。

一方、一般社会の施設の割合は児童養護施設の約11倍が老人福祉施設である。これが何を物語っているかという、明治以来、終戦以前のキリスト教社会事業施設の中心は児童養護施設(戦前の孤児院)であり、その伝統を長く守り続けてきたことに対して、近年20年ほどの社会的なニーズの高まりは老人に対する施設の必要性であり、これに一般社会は敏感に反応していったのに対して、キリスト教社会事業は既存の事業運営に精一杯で、社会的な新たな流れに完全に乗り遅れてしまったと言って良いであろう。

乳児院	9件
児童養護施設	54件
障がい児・者施設	36件
老人福祉施設	40件
母子・婦人福祉施設	7件

表11

## ②施設とキリスト教との関係について

### 【調査票設問「施設とキリスト教との関係について」(複数回答可)】

施設がキリスト教とどのような関係にあるかを問うた設問である。創設者がクリスチャンである(92%)や「理事、評議員の中にクリスチャンがいる」(88%)が高率であることは当然であろう。しかし「施設長がクリスチャンである」(64%)では、クリスチャンの施設長が3分の2以下となっており、キリスト教施設でありながら既にその3分の1以上の施設では施設長がクリスチャンではないことが分かる。

これは「職員の中にクリスチャンがいる」(80%)と深く関係していると思われる。すなわち、施設の中にクリスチャンが多数働いていればその中

創設者がクリスチャンである	121(92%)
キリスト教関係福祉団体に加盟している	77(58%)
キリスト教施設を標榜している	76(58%)
理事、評議員の中にクリスチャンがいる	116(88%)
施設長がクリスチャンである	84(64%)
職員の中にクリスチャンがいる	106(80%)
その他	2(2%)
無回答	0(0%)

表12

からクリスチャンが施設長になる確率も高いであろうが、施設内のクリスチャンが少数であれば施設長になる確率も低いものになってしまう。ここでの数字はまさにこのことを実証しており、キリスト教施設が重大な岐路に立たされていると言えるのではないだろうか。

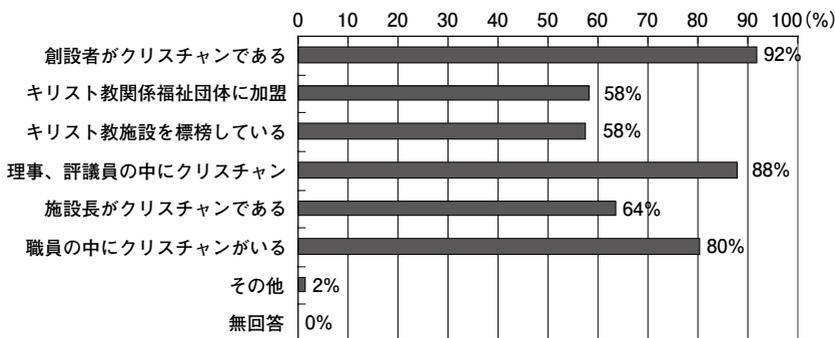


図10

### ③施設における礼拝について

【調査票設問「施設とキリスト教活動との関係（礼拝）について」】

1（礼拝を行っている）及び2（特別な時のみ）	25(19%)
1（礼拝を行っている）	64(48%)
2（特別な時のみ）	33(25%)
3（行っていない）	9( 7%)
無回答	1( 1%)

表13

施設内において「礼拝を行っている」と「特別な時のみ行っている」とをダブって答えているものが25件(19%),「礼拝を行っている」との答えが64件(48%),「特別な時のみ行っている」との答えが33件(25%),「特に行っていない」との答えが9件(7%), 無回答が1件(1%)であった。これをまとめてみると「礼拝を行っている」と答えた施設は89件(67%)で回答施設の3分の2は礼拝を行っているということになる。しかし、礼拝の頻度は年365日(毎日)から、年1回まで、非常に幅があり、次の通りである。

〈日〉

回数	毎日
件数	3件

〈週〉

回数	1	1.5	2	3	6	計
件数	18	1	4	1	1	25件

〈月〉

回数	1	2	3～4	4～5	4～6	5～6	6	計
件数	21	6	1	1	1	1	1	32件

〈年〉

回数	1	2	4	5	6	計
件数	3	2	1	1	1	8件

総合計：68件

表14

礼拝参加者について問うたところ回答があったのが79件(60%)で、その内訳は「利用者と職員」が54件(41%)、「利用者」が17件(13%)、職員が8件(6%)、無回答は53件(40%)であった。「礼拝を行っている」と回答のあった施設の参加者の割合を出してみると79件中の内、「利用者」が17件(22%)「職員」が8件(10%)「利用者と職員」が54件(68%)であった。利用者のみが22%であるが、実際にはその時に勤務している職員が参加している事を考えると90%が利用者ないし職員の参加による礼拝であり、職員のための礼拝を行っている施設は10%に止まっていることが明らかになった。

礼拝参加者の内訳 ◆利用者(17)・職員(8)・両者(54)
特別な時のみの内容 ◆クリスマス(49)・誕生会(1)・創立記念日(9)・その他(22)

表15

## ④教会と施設との活動関係について

【調査票設問「施設と教会との関係について」(複数回答可)】

「施設の者(利用者/63・職員/88)が教会に出席している」が99件(75%)で施設職員や利用者の教会に出席している割合は施設の4分の3にもなっていた。一方教会側からの働きかけとして「教会が(見学/20・慰問/38)活動をしている」

は44件(33%)、教会からの(寄付金/63・寄付物品/39)がある」が70件(53%)、「教会員からの(寄付金/48・寄付物品/42)がある」が60件(45%)、「教会員がボランティア活動をしている」が54件(41%)で、教会も種々の方法で施設に関係していることが伺えた。

次に施設と教会の関係の深さを知る意味で、施設が5つの質問項目にどれだけ関係しているのかその件数を単純に集計してみた。5つ全ての項目の関係を持つ施設が18件(14%)、4つが21件(16%)、3つが27件(20%)、2つが25件(19%)、1つが25件(19%)、その他が2件(2%)、無回答が14件(10%)という結果であった。この結果から、施設が教会と3つ以上の関係を持つ施設が66件(50%)で全体のちょうど半数になり、教会と2つ以下の関係を持つ施設も同じく半数の66件(50%)であった。すなわち施設と教会の関係は非常に深いところもあれば、浅いところもあり、大きなばらつきのあることが感じられた。

施設の者(利用者/63・職員/88)が教会に出席している	99(75%)
教会が(見学/20・慰問/38)活動をしている	44(33%)
教会からの(寄付金/63・寄付物品/39)がある	70(53%)
教会員からの(寄付金/48・寄付物品/42)がある	60(45%)
教会員がボランティア活動をしている	54(41%)
無回答	14(11%)

表16

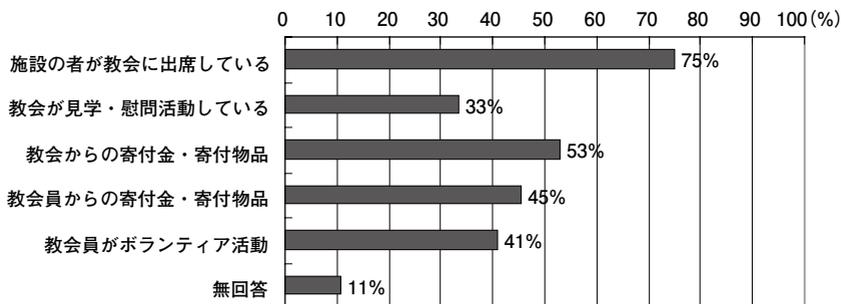


図11

### ⑤施設に於けるキリスト教精神の必要性

【調査票設問「施設運営の基盤としてキリスト教精神はどの程度必要でしょうか。」】

施設運営の理念としてキリスト教が必要であるかを問うてみた。「必要である」が98件(74%),「あった方がよい」が29件(22%)で、以上2つの回答を併せると必要性を感じるという回答は127件(96%)であった。「なくてもよい」は2件(2%),「どちらとも言えない」が1件(1%),「無回答」が2件(2%)であった。(小数点以下を四捨五入しているため101%となっている)

前問で施設と教会の関係を問うたが、その設問で5つ全ての項目の関係を持つ施設の18件(14%)は全て「必要である」と答えている。また4項目の関係を持つ施設の21件(16%)の内、17件(13%)も「必要である」と答えている。逆に「なくてもよい」と答えた2件の内、1件は「教会からの寄付金・寄付物品がある」というつながりだけであり、あとの1件は教会との関係がなかった。以上のことから言えるのは教会とのつながりが深いところでは「必要がある」と答える率が高く、反対に教会とのつながりの薄い施設では「あった方がよい」ないし「なくてもよい」と答えている。施設と教会とのつながりの深さによってキリスト教の必要性の度合いが決められていくと言えるであろう。

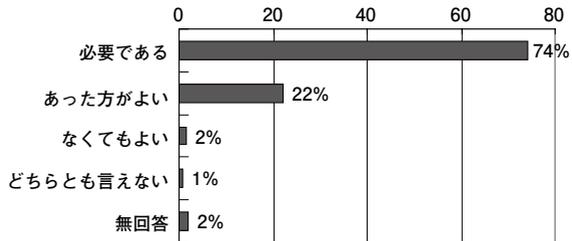


図12

#### ⑥施設と教会との望ましい関係

【調査票設問「施設と教会との関係を良好なものとするために必要な事は何ですか?」】

現在の施設と教会との関係は深いとは言いきれない。そこで両者の関係を良好なものにするために何が必要なかを問うてみた。

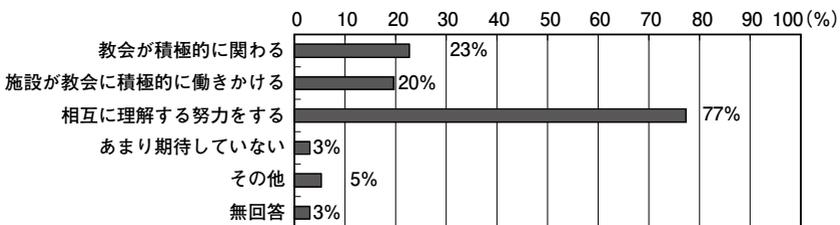


図13

ここでは解答例から1つを選択してもらうことにしていたが、実際の回答では複数回答が多数あった。まず単純集計での最多は「相互に理解する努力をすること」が102件(77%)であり、施設の4分の3が両者の相互理解の必要性をあげており、当然の事と思われた。次に「教会が積極的に関わること」が30件(23%)で「施設が教会に積極的に働きかけること」の26件(20%)を上回っていた。これは施設が教会からの積極的な働きかけを求めている表れであると思われる。件数では多くないものの「あまり期待していない」が4件(3%)あった。「その他」が7件(5%)、「無回答」が4件(3%)であった。

ここで「あまり期待していない」の4件について個別に検証すると1例目では問2の「キリスト教との関係」では、唯一「創設者がクスチャン」である。問3の「礼拝」では「行われていない」。問4の「教会との関係」は「なし」。以上の現状からと思われるが「キリスト教の必要性」では「なくてもよい」と答えている。回答者の施設長はノンクリスチャンである。この施設にはクリスチャンはおらず、礼拝も行われておらず、教会とは何の関係もなければ当然の回答と言うべきであろう。

2例目は理事長、施設長、職員いずれにもクリスチャンがいるが、礼拝については無回答である。教会との関係では職員が教会に出席し、教会からの寄付金もあるが、「キリスト教精神」については「あった方がよい」との答えである。回答者は理事長でクリスチャンであるが、両者の関係に「あまり期待しない」と答えた理由については書かれていなかった。

3例目は理事、職員にクリスチャンがいるが施設長はノンクリスチャンである。礼拝は「特別なきのみ」である。教会との関係では教会からの寄付金及び寄付物品を受けている。キリスト教精神の必要性については「どちらとも言えない」である。その理由として「教会が自分自身の役目を果たすのに一生懸命であり、いかなる関係も築きにくい」と答えている。

4例目は「あまり期待していない」としながらも「施設が教会に働きかけること」と「相互に理解すること」を同時にあげている。この施設は理事長、施設長、施設職員にはいずれもクリスチャンがおり、例会も定期的に開かれている。教会との関係では施設職員、利用者ともに礼拝に出席しており、教会からの寄付金や寄付物品もある。回答者は施設長でクリスチャンでもあるのに「あまり期待しない」理由に補足として「教会も高齢者が多く余裕がない」と書かれている。ここではクリスチャンの高齢化が教会の活力を弱めており、この現状に対する考えであると思われる。

クリスチャンの高齢化が施設との関係にも影響を及ぼしていることを物語っていると言えよう。

クロス集計では「相互理解」と「教会の積極性」をあげたものが16件あり、「相互理解」と「施設の積極性」をあげたものが18件あった。

このような結果から言えることは施設と教会の良好な関係のためには単に相互理解の努力だけでなく、教会がそして施設が各々働きかけを強める努力の必要性を感じているのであろう。

### ⑦自由記述

【調査票設問「キリスト教施設と教会の関係について自由にお考えをお書きください】

自由記述の件数は56件（42%）で教会の回答率41%とほぼ同率であった。

### 【②施設とキリスト教との関係について】

- 福音伝道は、言葉とよき伝授と実践による伝道とある。車の両輪であることを忘れてはならない。キリスト教社会福祉事業の実践が大切。
- 当園は創立109年目をすごしているが、これは教会の当時のフランス人神父の招きによるものである。
- 創設時より70年以上にわたり、カトリックの修道女会が運営を続けたが、平成20年より新法人に運営が移管された。シスターの姿がなくなり、スタッフに信者も少なく（3人）、カトリックの施設として今後どうしていくか……。
- 当園は、以前理事は教育、福祉関係者（おもにキリスト教系）が占めていましたが、企業の役員経験者（クリスチャン）に理事を変えたところ、運営がしっかりとした経緯があります。
- 20年前、労使問題が勃発し、教会とは疎遠となった（理事が引き上げた）。現在、修復中、理事6名中クリスチャンが5名。
- キリスト教施設ですが、入所する大半の女性は未信者です。夫からの暴力、未婚の母など種々な悩みを抱えた女性が一時的に休み、いやされ、生きる希望をもって社会に出て行くよう支援しています。一般社会からの支援（寄付金）をうけ運営していますが、スタッフはすべて信者です。

【③施設とキリスト教活動との関係について】

- 事情があり、キリスト教施設に入所されている方々の心の支えとなる場が教会での礼拝や行事（クリスマス等）であると良い。
- 木曜日に職員礼拝後、利用者礼拝を行っておりますが、利用者にとって、牧師の来園を楽しみに、牧師との交わりを深めております。職員採用の際は、反キリスト教でないことを確認しています。
- 理事長がクリスチャンで、教会やイエスの愛のことはよく発信されますが、支持的、強制的なことは行うことはありません。
- 今年は施設内で教会の信徒と共に、ミサが行われ、信徒の利用者から大変喜ばれました。
- 当園では教会の司祭に年2回宗教講話という形で、職員には聖書のお話をさせていただいております。

【④施設と教会との関係について】

- 施設長が代々、日本基督教団出身者ですので、そちらに傾いていますが、創立者はクエーカーでした。現在、日本基督教団教会、バプテスト教会、SCF 教団が30年以上にわたってボランティアに来園しています。キリスト教を標榜することによる世の中に与える安心感というのは大きいと思います。また教会に連なる人々が入り出すことにより施設内の風通しがよくなることがあると思いますが、当施設は教会（キリスト教）以外にも（株）Fというところと密接なつながりがあります。そのため（株）Fの顔色を伺いながらのこともあります。
- 各教会の信徒と施設との交流は継続している（30年）が、神父、司祭との関わりが薄い。当施設開設者、現理事長は宣教師です。
- 教会行事（教会バザー）に参加している。
- 青少年信者が当地教会に少ないです。少々ご婦人信者グループの活動があるのみであり期待できない。

【⑤施設運営の基盤としてキリスト教精神はどの程度必要でしょうか】

- 社会福祉施設はいかなる人にも開かれた場所であるべきで、いかなる宗教、信条にあっても受容れるべきである（宗教伝道施設ではない！）。しかし、運営上の理念、精神には確固たるバックボーンが不可欠であり、当法人施設では、それが「キリスト教主義」である。憲法89条を盾に行政より「定款における『キリ

スト教主義』の文言を省すべきでは」との疑義（「指導」までは至らない=法的根拠が曖昧なゆえ）が幾度もなされたが、未だこの文言は定款第一条に掲げている。

- 当施設は措置施設（税金で運営されている）であり、教会を「神の御名により2人、3人集まるところに神がいます」という教え方でとらえており、教会を前面に押し出す教え方は反対である。
- 神によって真に生かされて（愛されて）いることを子どもたちに伝えてゆきたい。
- キリスト教の精神により運営している。キリスト教の精神が具体的に施設運営に生かされていることが、伝道につながると考えている。
- 教会は個人情報伝えることについて一般よりゆるやかである。施設は個人情報について厳しく管理しなければならないので、適切なバランス感覚を切に求められます。クリスチャンが多くなると信仰を持っていない方はやや堅苦しいものを感じるようである。
- 施設設立の理念、創設者の精神が繁栄し、福音的価値観を通じて平和と喜びの実現を考えている。
- 施設利用者に特定の宗教について活動を許可していくということができない。私どもの施設でもキリスト教を標榜してはいるが、利用者にキリスト教について宣教するようなことはしない。あくまで、利用者さんの意志を尊重することを基本にしている。
- キリスト教をバックボーンとする法人、施設の場合、それゆえの諸問題が多々あり、経営、運営の困難をきたすことがあります。したがって、これを越えたところにキリスト教理念が活かしていることを実感できなければいけないのではないかと考えています。
- 特定の宗派に偏るのではなく、あくまでも病んだ者の心を支え、「神様から愛されていること」を伝える事が大切だと思います。弱っている者におしつけにならない配慮をお互いにして、共通認識があればOKだと思います。
- アルコール・薬物依存症者のための施設で私たちが共につどう場の提供、その他いろいろお世話になっております。回復した私たちはただ何かのかたちでお返ししていきたいと思っております。
- キリスト教の価値観への理解と信仰の有無については必ずしも一致しない。ノンクリスチャンの人たちにとって信仰を求められるような雰囲気は危険だと思

う。

- 福祉の根底にキリストの愛や「キリスト教精神」が流れていると認識していますが、実際の現場では、ヒューマニズムに基づく人間理解が前面に出ている。「キリスト教精神」が施設のバックボーンであり、施設はキリストの愛を実践する場だと理解しても、クリスチャンでない職員、利用者が圧倒的多数であるため、二重構造に陥っている。日本におけるキリスト教の土着化の問題が施設の中でも結構重いテーマになっていると思う、この二重構造を統合できる指針を希望している。
- 人は誰でも崇高なもの、偉大なものにあこがれています。特に障害を持つ人びとにとって、何か支えとなるものに自然と惹かれているので、宗教は人の成長に大きな役割を与えていると思います。
- 本学園は「学園のしおり」にあるように、指導目的、内容にも、キリスト教の精神が含まれています。特に他キリスト教施設とはかかわりあいがありません。礼拝は毎日、牧師様がいらっしゃらなくても学園内の教会堂で行われています。
- 施設を立ち上げる計画段階から、母体教会及び関係教会が積極的にかかわってくださったので開設時からすぐにボランティアプログラムを始めることが出来て良かった。
- キリスト教施設の働きは教会の働き、ディアコニアとして考えられることが望ましいと思っています。そう願っていますが、現実はそのでないことのほうが大きいかと思われまます。
- 創始者は立派なクリスチャンであったが、その後牧師が多額なお金を話をされ、その度に受け取られたりし、現在は物心共に関係がありません。でも哲学、理念は必要です。

**【⑥施設と教会との関係を良好なものとするために必要な事は何ですか】**

- 共に世に仕え奉仕することを相互に深く確認し合う事が必要。
- ともしれば、閉鎖的な教会に入所児童、保護者を理解してもらうためには、施設側の積極的な働きが必要です。
- 施設に対する理解を深めていただくために、話し合いを重ねていくことだと思います。
- 宣教の意味からも牧師に対して行事への参加を呼びかけ実施しているが、牧師から積極的な宣教活動があまり行われていない。

- 単なる老人ホームの運営だけでなく、教会が福祉宣教として年間計画と予算を組み、支援する必要がある。
- 教会と施設は協力が必要ですが、運営は別にしたほうが良いと考えます。職員、ボランティアの方々は、教会関係者（クリスチャン）が多い方が良いと思っています。人を愛すること、人をそのまま受け容れることが基本的にできる人が多いと考えるからです。また、利用者も是非、教会員の方々に来ていただきたいと思っています。
- 施設の理念を考える時は教会からの関わりが必要です。職員もクリスチャンが半分位働いていると理念が共有できます。仕事としてとらえているだけでない支えとして必要です。
- 教会員の方には信仰の場として施設をご理解いただきたいと思います。また、特にバーンアウトしそうな職員に精神的なフォローの場としても教会の働きがあると思います。私見ですが、ヒューマニズムを源とした福祉は20年で情熱を失いますので、その後は信仰に基づく働きが重要になると思います。
- 創立者は施設を設立するときに常々「施設の利用者と職員がいつでも教会を訪ね祈りの場として連携できるように教会を施設の敷地内に建てました」との思いがありますので、引き続きこの思いを大切にしたい。
- 両者が相互に交流することが大切だと思います。
- 教会活動の幅の狭さ、施設の働きかけも少ない。ボランティアの土壌のなさ。
- 共に協力し合うことは必要である。利用者の幸せと、福音宣教を目的としているので、当然と思われれます。
- どこまでも利用者の福祉から考えること。
- 教会の業は伝道のみならず、教育、福祉の業も大切であり、根幹を成しているという意識をもつことである。
- 高齢の方の施設ですから、今、課題になっている魂のケアについては利用者にも職員にも教会（牧師）との連携は重要。施設にチャプレンをおけばいいのですが、両方に（人件費等）問題あり。実現していない。
- 2000年度以降、措置施設から契約施設に制度改革が実施され、現在は「経営」という面が強くなり、理想と現実の狭間で、キリスト教施設としての特色が薄れている。したがって、教会との関係も教会が自分自身の役目を果たすのに一生懸命である現状を考える時、いかなる関係も築きにくいのではないかと思う。
- 当施設は教会が生み出した施設の一つなので、聖書の言葉を事業理念に掲げて

います。設立時は大半の職員がクリスチャンでしたので、理念の浸透は自然の流れで行われていましたが、現在の職員に占めるクリスチャンの割合が5%程度になり、理念の継承が難しい状況にあります。そのような中で、教会に施設礼拝等に積極的に関わってくださり、理念の言葉に含まれている事柄を語ってくださるので、感謝しております。

- 教会で祈っていただくことは大変心強いです。また利用者の教会への参加の理解に感謝です。教会員の方がボランティアに参加してくださることもありがたいです。
- 今までの二者の歴史を振り返ることは大切。相互に補い合う協力関係がもっとも相応しい。それに伴い、様々な人材交流が不可欠。
- キリスト教施設に於いては、施設の母教会となる教会の存在があることも大きな力になると考える。しかし、施設全体としてその意識を持つことは、現状では難しくなっている。
- 施設は更に教会活動を行う(利用者, 職員に)。教会は社会福祉活動, 啓蒙を行う。
- 良好な関係ですので、別に深く考えておりません。
- 養護施設にやってくる子どもたちは少なくとも自分たちの親について絶対的な信頼をおけないでいる。絶対的な信頼をおける方としての神の存在は必要と思う。それらを施設の先生とは違う立場で教会がかかわり伝えていけるとよい。また、教会員が子どもたち一人ひとりを大切にしていることを知ることは大切。

#### 【⑦その他】

- 教会でデイサービス(自立支援型)を行っています。
- これまでのあり方を見直し、変えるべきところは見直しをするべき。
- 子どもたち, 老人にとってのいやしや, 交流ができる事によって、教会のみならず、地域との関係づくりに役にたち、施設の理解と地域の人々に教会、施設の理解、布教が自然に行える。
- 当施設との関係というより、法人とのつながり(法人内に4施設と他2つの事業を行っている)で様々な関係をつくっている為、施設単体としてお答えするには難しい質問でした。
- 人間観, 価値観を聖書に基づいておいてあるので、その実践においても施設を開放し、交流も活発にする必要があると思います。しかし交流できる方々の人員数など、影響があると思います。

## ⑧施設に関係深い母体教派

【調査票設問「施設に関係深い母体教派があればお書きください」】

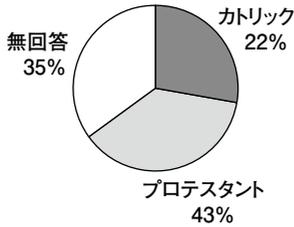


図14

カトリック	29(22%)
プロテスタント	57(43%)
無回答	46(35%)

表17

教派名（記述どおり記載）	教会数
日本基督教団（旧組合派）	31
カトリック（イエズス会・修道会・ケベック国外宣教会）	29
日本聖公会	9
日本福音ルーテル	7
プロテスタント（教派不明）	4
救世軍	3
日本バプテスト連盟	2
アッセンブリオブゴッド, 日本福音自由教会協議会, セブンスデー, 単立, 超教派	1
無回答	46

表18

関係母体教派はカトリックが29件（22%）、プロテスタントが57件（43%）、無回答が46件（35%）であった。

プロテスタント関係施設は多様であるため、その傾向を把握することが困難であるが、カトリックについてはその傾向がある程度把握できた。

設問⑤のキリスト教精神の必要性については1件を除き全て「必要である」と明解に答えている。1件のみ「なくてもよい」と答えた施設は、回答者がノンクリスチャンの職員で、教会との関係が「創設者がクリスチャン」でその他の関係がなく、ミサも特別の時のみの児童養護施設であった。回答者は29件中27件がクリスチャン。1件がノンクリスチャン。あと1件は無回答であった。このような結果から

カトリックの施設ではほとんどの施設の管理的立場の者がクリスチャンであり、キリスト教精神の必要性をはっきりと述べていることに特徴が見られた。

⑨記入者の役職

記入者の役職では理事長、施設長、事務長などの管理職は109件(82%)、事務・処遇職員などの一般職員が19件(15%)、無回答が4件(3%)であった。

理事長・理事（施設長兼務）	11(8%)
施設長・副施設長	94(71%)
事務長	4(3%)
事務職員	5(4%)
処遇（支援）職員	14(11%)
無回答	4(3%)

表19

⑩記入者の信仰

記入者が「クリスチャンである」は80件(60%)、「クリスチャンでない」が46件(35%)、「無回答」が6件(5%)であった。前問の「役職」では8割が管理者であったが、この問いではクリスチャンが6割に止まっている。この事は管理・運営に携わる者にクリスチャンでない者がかなり関わっていることを物語っている。

そのことが「キリスト教精神の必要性」とどのように関係しているかを調べてみた。⑤の「施設運営の基盤としてキリスト教精神はどの程度必要でしょうか」という問いに対して「必要である」と答えたものが98件で、その中で「クリスチャン」は76件(77%)、「ノンクリスチャン」は18件(18%)、「無回答」が1件(1%)であった。

一方、「あった方がよい」と答えたものは29件で、その中の「クリスチャン」は13件(45%)、「ノンクリスチャン」は14件(48%)、「教会籍はあるが出席していない」が1件(3%)、無回答1件(3%)であった。

この事から今回のような調査に回答する管理運営者の場合、クリスチャンであればキリスト教精神が「必要である」との積極的肯定の答が高くなり、ノンクリスチャンであれば「あった方がよい」という消極的肯定が多くなる傾向が明らかになったといえる。

施設がキリスト教という精神的基盤を堅持するためには施設の責任者がクリスチャンであることの必要性が明らかである。

## 4 教会とキリスト教社会事業の連携上の課題

### (1) 教会側に見られる課題

今回の調査目的は教会とキリスト教社会事業との間にいかなる連携があるかということであったが、調査結果からはそのような関係は希薄である事が明らかになった。

今回の調査に対しての教会からの回答は40%に止まり、施設からの回答70%を下回っていた。このことは教会の社会事業に対する関心の低さを示していると思う。その理由は「教会は宣教がその使命であり、福祉は付随的な事業である」との考えや「宣教活動に精一杯で福祉にまでは活動が及ばない」という考えからであろう。

牧師に対して、「赴任教会での礼拝以外の活動」を問うたところ、ほとんどの教会では聖書研究会を初めとして種々の活動が行われていた。

しかし牧師の「教会外での社会的役職」を問うたところ、約半数の牧師は無回答であった。この事は牧師が社会的な活動には積極には関わっていない現状の一端が現れていると思われる。

以上の2問を通じて言えることは、教会は教会の行う集会や事業には力を注いでいるが、牧師が教会外に出かけていくという社会的な活動への参加は必ずしも活発ではなく、教会の外向的姿勢よりも内向的姿勢の強いことが感じられた。この事はキリスト教社会事業に対する姿勢にも通じていると考える。すなわち、社会的な活動に積極的な姿勢はキリスト教社会事業に対しても理解し、積極的に関わろうとする姿勢に通じると考えられる。まず、牧師が社会に積極的に関わろうとする姿勢が求められていると言えよう。

次に「教会の福祉施設への関わり」であるが、「教会からの寄付金や寄付物品」と「教会に福祉従事者がいる」がいずれも半数近くあり、この事は教会が施設に寄付する事と、教会に施設従事者がいる事が社会事業に目を向ける一つの要素であると思われる。

「福祉従事者の日曜出勤に対する回答」では「認めている」が6割あった。他方「望ましくない」はわずかに2件で、調査結果の予測としてはこの回答がもっと多いと考えていただけに意外であったが、これは「認めている」の回答に「社会的に必要とされる職業であるから」と付け加えたことが回答を左右したと考えられる。その裏付けに「出来るだけ日曜に休める仕事を」に2割が賛意を示している事からも伺える。この問題に関しては牧師がたとえ社会事業に対して理解があったとしても、

日曜礼拝には出席してほしいし、出来れば日曜礼拝に出席できる職業を選んでほしいと望んでいることが伺える。そして、この事が施設などに働くことにブレーキをかけているとも思われる。実例として、ある信者が施設に就職したが牧師の理解が得られず、結局他の職業に移ったというものがあるが、このような実例に対して教会はその基本姿勢を明確にしなければならない時代のなっていることを自覚せねばならないと思う。

「日曜礼拝出席困難者への対応」では、「なるべく日曜礼拝に出席してもらおう」という教会主導型が半数近くあったが、他方「日曜以外の集会を設けて出席してもらおう」という日曜礼拝出席困難者に配慮した対応も半数近くあり、教会の努力のあることも伺えた。

教会とキリスト教社会事業の協働に対する意識を知るために「教会とキリスト教社会福祉事業の望ましい関係について」問うたところ、教会とキリスト教社会事業がお互いに理解し、支え合う必要があるとの答が8割近くあった。そして、キリスト教社会事業からの働きかけ（14%）よりも、教会からの働くかけの必要性（34%）が2倍もあった。

この事は教会が福祉に深い理解を示している現れと取ることもできるが、この問いは単なる意識の問題になってしまい、教会が「どのような形でキリスト教社会事業を支えるのか」という具体的関わりの問いを設けなかったことで、設問の設定上の欠陥を作ることになってしまったと言える。

もし、教会からのキリスト教社会事業に対する具体的支援策を問うていたならば、単なる意識に止まらず、一つの行動を教会に促すきっかけを作ることが出来た可能性もあり、設問が不十分であったと感ずる。

この調査は教会のキリスト教社会事業に対する意識や関わりの調査ではあったが、回答のなかった約6割の教会に対して、キリスト教社会事業に対する教会の姿勢と実践を考える機会になる事が今回の調査の他の一つの目的でもあった。この調査を通じて教会が少しでもキリスト教社会事業に関心を持つことが出来たとするならば調査者にとって、目的の一部を達成できたと言えるのである。

## （2）施設側に見られる課題

まず、「キリスト教社会事業の施設の種別」とその件数であるが、児童養護施設が最も多く、老人福祉施設は児童養護施設の8割程度である。しかし、調査結果のところで述べたように、一般社会に於ける老人福祉施設は児童養護施設の約11倍

にも達しているものであり、この事はキリスト教社会事業が社会のニーズに答え切れていないことを表していると言えるのではないであろうか。

かつて児童保護の問題が社会の大きな課題であり、クリスチャンがその問題に積極的に取り組んだ結果、多くのキリスト教系児童養護施設（戦前の孤児院）を生み出したことは評価されるが、その事業の維持に精一杯で他の新しい事業に進出するだけの財政的基盤も人材的基盤も持ち合わせなかった事が要因であろう。

また、児童に対しては将来があり、キリスト教的養育や教育によって感化を与えることが可能との考えがある。例えば児童養護に一生を捧げた佐竹伸（鎌倉保育園園母）は「私は児童福祉の仕事にたずさわることが出来て、ほんとうに幸福だったと思っております。児童は大きくなり、大人になっていきます。私たちが育ったときは、小学校6年しか行けませんでした、それでも奮発して仕事に成功し、家も建て、立派に家庭を築き、孫までできて安定した生活をしている人がたくさんいます。」<sup>(2)</sup>と書いて児童に対する働き甲斐を述べている。しかし、老人福祉の分野で果たして同じ様な体験が出来るのであろうか。老人の場合は長い人生経験の中で既に一定の人生観や宗教観があり、キリスト教を受け入れる可能性が少ない事が老人事業に参入することを消極的にさせているとすれば、社会事業を行う意味について今一度問い直さなければならないであろう。

さらにキリスト教系障がい者施設はキリスト教系児童養護施設の6割程度であるが、一般社会に於ける障がい者入所施設は一般の児童養護施設の約20倍である。ここでもキリスト教系障がい者施設への関わりの少なさを感じるのである。

知的障がい者の場合、たとえ宣教活動を行ったとしても、罪の意識や回心といった経験が出来るかどうか、明白でないとの認識から、この分野への働きかけが消極的であるとするならば、残念なことである。

次に「施設とキリスト教との関係」についてであるが、施設の8割にクリスチャンが働いている事は喜ばしいことであるが、施設長では6割に過ぎない現実がある。これは施設にクリスチャンがいるといっても少数であることが多く、その中から施設長になることの困難性を明らかにしている。現に児童養護施設の中で、園長をはじめ職員全員がクリスチャンである施設は全国にただ一箇所だけである。また、信仰に燃えて出発した特別養護老人ホームもクリスチャンの働き手が激減していると聞く。

(2) 佐竹伸『愛に生きて－鎌倉保育園とともに』神奈川新聞社、p.251

いくら信仰的な基準を掲げても働き手がいなければそれは言葉だけに終わってしまうのである。この調査においても自由記述の中で、施設設立時は大半がクリスチャンであったが、現在は5%程度になってしまっているとの回答があった。これは例外的な事例ではなく、多くの施設に起っている現実の問題である。

「施設に於いての礼拝の頻度」については調査施設の3分の2が、定期的な礼拝を行っていると答えている。しかし、その頻度は「毎日行っている」ものから「年4回」まで非常に幅が広く、またその内容も憶測であるが「牧師が来て礼拝する」ものから、単に「職員会議や連絡会で聖書を読む」程度のものまであり、その影響力にはかなりの差があると考えるのが適当であろう。

「キリスト教精神の必要性」については施設の4分の3が「必要である」と答え、残りが「あった方がよい」ないし「なくてもよい」との回答であった。必要であるとの積極的肯定はクリスチャンの回答者に多く、あったほうが良いとの消極的肯定はノンクリスチャンの回答者に多いということは、キリスト教精神を施設運営の基盤にするためには、やはり信仰を持つ者が施設の指導的立場にあることが必要であると言える。

また、教会との関係の深い施設はキリスト教精神の必要性を感じているが、教会との関係の薄い施設では、消極的必要性に止まる傾向にある。

こうした現実を改善するためには、教会からの積極的関わりと、働き人を送り出す姿勢と努力がなされなくてはならないであろう。

次に、「施設と教会の連携」の問題については両者が相互に理解する努力の必要性が全体の4分の3に達していた。さらに教会と施設が各々に働きかける必要性を2割の施設が述べていた。この質問では教会にその努力を求めるものが多いと考えていたが、実際には施設側も努力をしなければならないという自己反省的な回答が多かったことは予測外であった。すなわち施設ももっと教会に働きかける努力をしていかなければならないという自らに向けた反省の中から、新しい教会と施設の連携関係の生まれる思考や行動が望まれていると言えるだろう。

「施設を支える信仰の母体」を聞いた問いでは、カトリック系施設は3割弱、プロテスタント系施設は4割弱の関係を持っていたが、残りの3.5割の施設は無回答であった。このことが示しているのは、施設の創設者が9割以上クリスチャンであっても、その後その施設を支える教会がないという現実を如実にあらわしているのである。しかも、従事者の中でクリスチャンの占める割合が低くなり、施設長も4割がクリスチャンでないという現実の中で、どのようにして、キリスト教の精神

を基盤として施設を運営していけるのであろうか。この事はキリスト教界全体が真剣に考えなければならぬ深刻な問題である。この課題の解決を先送りすれば、キリスト教社会事業は魂の入らない形骸化した施設に陥ってしまうだけでなく、やがてキリスト教という看板を降ろした施設に変わっていくことを容認せざるを得なくなるであろう。現に、ある養護施設は実業界から転進したクリスチャンの起こした施設が、創設者の没後20年を経ずしてノンクリスチャンが多数を占める理事会によって定款からキリスト教精神が削除されてしまったのである。クリスチャンである現施設長はこれに強く反対したが、多数決によって決定されてしまい、如何ともし難かったというのである。これはまれに起こった一例ではなく、今後幾つも起こってくる問題として、真摯に受け止めていかねばならない課題である。

## 5 教会のキリスト教社会事業に対する姿勢

日本に於ける牧師達は社会事業に対してどのように考え、どのように関わってきたのであろうか。知る範囲に於いてその考えと行動を明らかにしていきたい。

内村鑑三は「キリスト教は、貧者の宗教であり、捨ててしまうような者、やくざな者を最後まで捨てない神の愛がある」<sup>(3)</sup>と言っている。実際、内村は自分では社会事業を興さなかったが、石井十次、留岡幸助、山室軍平らに大きな感化を与え具体的な援助を行っている。

山室軍平(救世軍)は「伝道事業と社会事業と、この二つのものは、人の身体と靈魂との関係と相似て、これを分けることが困難な事であります。私どもは口で説教すると共に、手足で奉仕せねばならぬ。」<sup>(4)</sup>と言い、救世軍の中で宣教活動と社会事業を見事に両立させていった。

賀川豊彦は「クリスチャンが貧乏人を可愛がらないのなら、それは真のクリスチャンではない。大きな会堂は建てない方がいい。聖書には初めから終わりまで貧乏人を助けなければならぬ事が書かれてある。」<sup>(5)</sup>と言い、社会事業的活動のみならず、生活協同組合のような社会運動的な事業にも積極的に関わっていった。

一方、社会事業に消極的な人物として植村正久(富士見町教会初代牧師)がいる。

(3) 近代思想研究会編『内村鑑三のこゝろ』新文学書房、1977年、p.143

(4) 『山室軍平選集・傳道論集』山室軍平選集刊行會、1952年、p.264, 412

(5) 賀川豊彦『神による新生』福音書館、1929年、p.49

彼は「キリスト教徒はみだりに動くなかれ。みだりに慈善事業に狂奔するなかれ」<sup>(6)</sup>と語っている。こうした日本の教会の牽引者の植村の言葉が多くの牧師に影響を与えたことは否めないであろう。

戦後の牧師の言葉として北森嘉蔵（元千歳船橋教会、東京神学大學教授）は「息の長く続く信仰生活は、福音の豊かさが泉となって、ひとりひとりの魂に植え付けられ、こんこんと信仰と希望と愛の泉が吹き出していくということ」<sup>(7)</sup>と述べているが、愛の泉が具体的にどのような行為として現れるかについては言及していない。

島村亀鶴（富士見町教会）は「教会は宣教中心に生きねばならない。善行が不必要というのではない。神の言葉を捨てて、善行に肩代りをさせようとするのは大きな罪だ」<sup>(8)</sup>と語っている。ここに言う善行には社会事業も含まれていると考えるが、それが神の言葉を捨てて行っているのではない事に気が付いていない。

村田四郎（横浜指路教会）は島村のような善行切り捨て論に対して、愛のわざの実践を説いた。「キリストにおける神の愛は、罪人であるが故に捨ててしまえと言わなければならないような、そういう者をも、その一人の後を追いかける、最後まで捨てない、そのために命を捧げる、そういう愛なのだ。」<sup>(9)</sup>と言う。

しかし、愛のわざの価値を最も良く表しているのは、現在キリスト教社会事業を実践している牧師達の言葉である。

カトリックの本田哲郎神父は大阪釜ヶ崎において20年に亘り路上生活者の支援活動を行っているが「宗教者達が、もっと人の痛みに敏感になって、小さくされているがゆえに本物と偽善を見分ける事の出来る野宿者達の鋭い感性や洞察力を学ぶことの方が大切なのではないか。」<sup>(10)</sup>と言い、「祈ることはすでに聞き入れられると信頼して行動を起こしなさい」と言う。み言葉に触れた者がその通りだと思えば、そのような実行が伴うものと述べ、それを実践している。

奥田知志（東八幡キリスト教会）は北九州において牧師の傍ら野宿者の支援活動を行っており、「神は私たちに期待を込めて自ら弱き姿に留まり、十字架に於いて自ら小さき者となられた神は『いと小さき者にしたのは、私にしたこと』と私たちに励ましてくださる。イエスは、最も弱き者の姿を通して私たちになすべき使命(ミ

(6) 『日本キリスト教社会福祉学会 50年史』日本キリスト教社会福祉学会、2009年、p.146

(7) 北村嘉蔵『日本の説教 II 12』日本キリスト教団出版局、2006年、p.183

(8) 島村亀鶴『日本の説教 II 6』日本キリスト教団出版局、2006年、p.154

(9) 村田四郎『日本の説教 II 3』日本キリスト教団出版局、2007年、p.103

(10) 本田哲郎『「痛みの共感」から真の連帯へ』（「中外日報」2006年9月9日）

ッション)を与え、人間へと召される。」<sup>(11)</sup>と言う。

鈴木文治(川崎桜本教会伝道師)は「私の教会は、路上生活者に食べ物や衣類などを『与える』のではなく、教会生活を一緒にしようとする営みです。礼拝後、手作りの家庭料理をみんなで食べ、衣類や日用品の分配も、みんなでその方法を決めます。仲間として教会生活をしようということなのです。ここには与える者と与えられる者という関係、配慮する者と配慮される者という関係を超えて、神の前で共に生きるという試みがあります。」<sup>(12)</sup>と言う。

以上、戦前戦後を通じて牧師達の社会事業に対する考えを断片的ではあるが紹介した。ここには牧師達の幾つかの信仰上の姿勢が見られる。

1. 社会事業に手を染めることを避ける姿勢。
2. 宣教を中心としながらも社会事業に関心を示す姿勢。
3. 宣教と社会事業を共に大切に作る姿勢。

このようなものが混在している教会の姿が明らかになった。こうした中で教会全体は社会事業に対する明確な答のないまま、おのおのの牧師の信仰信条に従って宣教を行っている現状ではないだろうか。

しかし、1974年の「ローザンヌ誓約」の第5項では「伝道と社会的責任が互いに相容れないものとしてきたことを反省し、伝道と社会的政治的関与の両方がキリスト者のつとめである」事を確認している。ここにいう社会的責任の一端を担う活動がキリスト教社会事業であろう。このような誓約がなされてはいるが、一体どれ程の教会がこの項目を実行しようと努力しているであろうか。

2009年に開かれた「第5回日本伝道会議」における宣言文の中に「私たちの使命」として「私たちは、家庭、教会、地域社会、日本、世界において、力強く宣教協力を進めていきます。」と明記している。しかし、宣言文の中にはどこにも社会事業や福祉という言葉は見られず、教会がどれ程協働しようとしているのか疑問に思うところである。

キリスト教社会事業は実際には教会からの信仰的、人的、物質的支援を得られず、次第にその精神的支柱を失い、孤軍奮闘している現状ではないだろうか。

(11) 奥田知志『いのちのことば』2009年10月号、いのちのことば社、p.21

(12) 鈴木文治『幸いなるかな悲しむ者』キリスト新聞社、2006年、p.188

## 6 キリスト教社会事業家から教会への発言

現実的に厳しい事業の継続を強いられている現場からの具体的発言はほとんど見られないが、ここに二人の発言を紹介したい。

児童養護の世界に一生を捧げた松島正儀（元東京育成園園長・元全国養護施設連絡協議会長）は次のように言っている。

「教会には一部であろうが、教会が社会福祉に関係することも、協力の姿勢を持つことも、教会の失墜であり、信仰の墮落だという見解がまだある。残念なことである。極端な事例としては、罪悪であるという解釈もある。欧米においては教会がむしろ積極的に人間の苦悩を通して、福祉を理解し、接近し、また自ら社会福祉を実践している所が多数ある。」<sup>(13)</sup>

松島は教会の冷淡な姿勢をはっきりと言い切り、教会がもっと社会事業に関わる姿勢を持ってほしいと訴えているのである。

阿部志郎（横須賀基督教社会館会長）は「教会が偏狭な意味で中心的であることをやめ、教会自らがこの世の痛みを自らの痛みとなし、隣人に対して責任を持って生きるべく『仕える教会』になるときに、キリスト教社会事業の主体性も必然的に確立されるであろう。」<sup>(14)</sup>と言う。この訴えに対して、はたしてどれほどの教会が真摯に向き合っているのでしょうか。

## 7 イエスの「み言葉」と「愛のわざ」から見る連携の課題

イエスは神のみ言葉と愛のわざを生涯の中でどのように表していかれたであろうか。ここに言うみ言葉とは宣教の事であり、愛のわざとは苦しみ悲しむ者への共感と癒しのわざの事で、現代の社会事業に通じるものであると思う。この事を探る事が現代における宣教と社会事業への関わりを考える原点になるのではないかと考える。そこで、ここでは「マタイによる福音書」（新共同訳）に焦点を絞って、イエスのみ言葉と愛のわざに対する姿勢について探っていきたい。

イエスは生涯の中で、神としての多くの、み言葉を語っている。しかし、それと同時に実に多くの奇跡を行っている。この奇跡こそがイエスの愛のわざなのである。何故なら、奇跡は「群衆が飼い主のない羊のように弱り果て、打ちひしがれている

(13) 千葉茂明編『回想 松島正儀 ― わが国の児童福祉を育てた生涯』相川書房、2010年、p.250

(14) 『日本キリスト教社会福祉学会 50年史』日本キリスト教社会福祉学会、2009年、p.148

のを見て、深く憐れまれた。」(マタイ9:36) その結果としての愛のわざが行われているからである。勿論、イエスはその権威を象徴するために癒しの奇跡を行ったこともある(マタイ12:10~13)。しかし、そのような奇跡は例外的であって、ほとんどがイエスの人々に対する憐れみから生まれた愛のわざとしての奇跡であった。

まず、イエスはガリラヤで最初の福音を宣べ伝えたのであるが、同時にあらゆる病気を癒されたのである(マタイ4:23~25)。それは福音を伝えることと、人の病を癒すことがイエスの中では同じ比重を持って行われていたということではないか。この時、大勢の群衆がイエスに従ったと書かれているが、それはイエスのみ言葉よりも、病人を癒されたその行為に驚き、さらに癒していただくこととイエスに従ったとも考えられる。

さて、最初のガリラヤでの宣教と癒しの業のあと、有名な山上の説教をしている(マタイ6~7章)。そしてその直後に、重い皮膚病を患っている人、百人隊長の僕、ベトロのしゅうとめを癒したのみならず、大勢の悪霊に取りつかれた人や病人を癒している(マタイ8:1~16)。ここに出てくる悪霊に取りつかれた人というのは精神的な病を持つ人のことであろう。ここでも宣教と愛のわざが同じような比重の中で書かれている。

重い皮膚病を患っている人を癒したイエスは、「だれにも話さないように」(マタイ8:4と12:17)と言っているが、これはイエスが宣教活動を助けるために癒しという奇跡を行ったのではないという証明で、まさにイエスの人々に対する憐れみの心、愛する心がそれをなしたと言えるであろう。

イエスはその後も多くの奇跡を行っているが、嵐を静めた奇跡(マタイ8:23~26)や5千人(マタイ14:13~21)あるいは4千人(同15:32~39)の人々に食べ物を与えた奇跡を行っている。これらは人生上の危機や生活上の困難を象徴する出来事に対するイエスの奇跡で、人々への思いの広さと深さを表していると言えるであろう。

イエスは12人弟子を宣教に送り出しているが、その時「天国は近づいた」という言葉をもって宣教するように命じると共に病人、死者、重い皮膚病を患っている人、悪霊に対する癒しと慰めを与えるように命令された(マタイ10:5~8)。この命令は単にイエスの12弟子への命令に止まらず、全ての時代の全ての弟子に与えた命令だと思う。すなわち、現代の弟子である牧師や教会に与えられたイエスの命令でもある。

これほど明解なイエスの命令であるが、現代の牧師は宣教命令を重要視するあまりに、愛のわざを軽視し、時には排除さえしていることがイエスの願から離れてしまっているのではないか。このような牧師に育てられた教会は宣教と同時に愛のわざの重要性に気づく事はなく、ここに現代の教会の課題があると言えるのではないか。

洗礼者ヨハネがその弟子を通じて「来るべき方はあなたでしょうか」と尋ねたとき、イエスは先ず「病人、障がい者の癒しと死者の生き返り」を述べた上で「貧しい人は福音を告げ知らされている」（マタイ 11：2～6）と答えている。すなわち愛のわざを宣教よりも強調してヨハネの弟子に伝えたイエスの意思があったことが分かる。

安息日にイエスが会堂に入ると、そこに片手の萎えた人がいた。人々はイエスを訴えようと思って「安息日に病気を治すのは、許されていますか」と尋ねて、暗にイエスの行おうとすることを牽制している。それに対してイエスは「安息日に善いことをするのは許されている」と言って萎えた手を癒された（マタイ 12：9～14）。イエスは神に対する礼拝の重要性と同時に、苦しむ者、悲しむ者の重荷を取り除くことの重要性を示したのであるが、これを見たファリサイ派の人々は、イエスを殺そうと相談している。この事は日曜の礼拝を重要視するあまり、苦しみのただ中にある人々に寄り添う事を忘れた姿勢と同じではないか。

イエスは律法学者とファリサイ派の人々を偽善者と呼んでいる。なぜなら「神への献げものには忠実であるが、律法のなかで最も重要な正義、慈悲、誠実をないがしろにしているからである」（マタイ 23：23）と述べている。ファリサイ派の人々は「正義と誠実」には忠実であったであろうが、「慈悲」の心を忘れた事に対してイエスは偽善者と呼んだのではないか。

イエスの最後のみ言葉は「わたしの兄弟であるこの最も小さい者の一人にしたのは私にしたのである」（マタイ 25：31～46）であった。すなわち永遠の命に与る者とは小さい者への慈しみの行為をした者であるというのである。ここにイエスの弟子である現代の牧師や信徒に与えられた使命と役割があるということではないか。

最後に、イエスの語ったみ言葉の中で「最も重要な掟」について学びたい（マタイ 22：37～40）。第一の掟は「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」である。これは神を信ずる者が心を神に向けて礼拝する事の大切さを述べている。第2の掟は「隣人を自分のように愛しなさい」で

ある。ここで言う「隣人」とは「最も小さい者」すなわち、この世で価値を認められず、忌み嫌われていて、友のない人々のことであろう。また「愛する」とは最も小さい者の隣り人となり、喜びを持てるように働きかけることであろう。すなわち愛のわざの実践である。

イエスはみ言葉を大切に神への信仰と、それと同時にその信仰を行動で表す愛のわざの大切さを水平的に置いて語り、そして実行していったのである。

イエスはその公生涯において、み言葉を語ると共に、悲しみや苦しみの中にある群衆に対して深い憐れみの思いを持ち、奇跡を通して必要を満ちし、叶えている。福音書にはその両方の姿がはっきりと描かれているが、今の教会では、み言葉を伝えることが強調されてしまっている。教会はもう一度、イエスの生き様の原点を見つめ直し、イエスの示された生き様を実行して行かねばならないのではないのか。

しかし、教会の中にはキリスト教社会事業に対して直接には積極的に関わっていないとしても、教会自身が老人問題、障がい者問題、児童問題、精神的な課題を持つ人々やホームレスの人々への活動を行っている教会もある。教会の社会に対する関わり姿勢には多様なものがあって、各々の教会にふさわしい関わりを持つことが求められているであろう。

一方、キリスト教社会事業は厳しい現実にはジッと耐えるだけでなく、もっと積極的に教会に働きかけ、教会から物心両面の支援を受けると共に、有能なクリスチャンが働き人として送り込まれるようにあらゆる機会に呼びかけていく責任もあると考える。

松島正儀は先に紹介した教会に対する若干の批判のすぐあとに、教会に対する期待を述べている。すなわち「我々としては信仰を基盤に、愛のわざを証しとして実践し、教会も共に祈り、関わりを持つことを望んでいる。これらを心にとめて、教会にある我々及び理解ある人々は、教会の友に正しく状況を知っていただき、教会から愛の実践への勇気を起こし、その輪を広めてゆくことの意義を確認していくように願うのである。現場に直接その身を入れ、働きと結びついている人と共に、幅広くボランティア活動を求められているのが、日本の福祉社会である」<sup>(15)</sup>と述べている。この文章が書かれてかなりの年月が経過しているが、その後一体どれ程両者の間に連携が深められてきたであろうか。教会とキリスト教社会事業が対立するのでなく、平行線上を歩むのでもなく、互いが理解し支え合う事の重要性を認識し

---

(15) 千葉茂明編『回想 松島正儀 ― わが国の児童福祉を育てた生涯』相川書房、2010年、p.250

て歩み寄り、両者間の垣根が取り払われて祈りあい、支え合う関係が生まれる事が必要である。

日本のクリスチャン人口が1%以下という中で、両者が支えあわなければ、キリスト教社会事業の健全な存在はあり得ない。社会に対する影響力や存在価値の大きさを考える時、両者がもっと接近して活動すること、あるいは両者間に太いパイプを敷いて、活き活きと活動してゆくことが求められているのではないだろうか。

## 【資料1】

教会とキリスト教社会福祉との関係に関するアンケート（教会用）  
関係項目の○に√を、また（ ）に数字や文章をお入れください。

- ①当教会に赴任されて何年でしょうか。（ ）年
- ②教会が行う礼拝(ミサ), 教会学校以外の活動についてお尋ねします。(複数回答可)
- 聖書研究会 ○子供会 ○高齢者会 ○婦人(母子)の会 ○コンサート  
○映画会 ○バザー ○旅行 ○NPO 活動(具体的に )  
○各種教室( 英語 絵画 音楽 習字 障害者 その他→ )  
○その他( )
- ③牧師・神父・司教として携わる教会外の役職についてお尋ねします。(複数回答可)
- 民生児童委員 ○教誨師 ○保護司 ○社会福祉関係役員 ○PTA役員 ○地域活動役員 ○町内会(自治会)役員 ○自治体関係委員 ○その他( )
- ④教会の社会福祉事業への関わりについてお尋ねします。(複数回答可)
- 寄付(献金)ーかまわなければその年間の金額をお書きください( )  
○物品(プレゼントなど含む) ○ボランティア活動(その内容 )  
○メッセージに行く(その頻度 回 )  
○施設訪問(見学 慰問) ○教会が福祉事業母体である ○教会が福祉事業母体である ○信者の中に福祉事業従事者がいる ○その他( )
- ⑤社会福祉施設従事者は日曜出勤の場合がありますが、それをどのように考えられますか。
- 聖日は守るべきものなので望ましくない。  
○出来るだけ日曜に休める仕事を奨めている。  
○社会的に必要とされる職業であるので認めている。  
○その他のご意見( )
- ⑥日曜礼拝に出席困難な信者にどのように対応しておられますか。(複数回答可)
- なるべく日曜礼拝に出るようにしてもらう。  
○日曜以外の集会(祈祷会, 聖書研究など)を設けて出席してもらう。  
○都合の良いときに教会来てもらい個人的礼拝や祈祷会などを行う。  
○都合の良いときに家庭訪問する。  
○週報, 月報, 手紙などを送る。



特に行っていない

④施設と教会との関係について。(複数回答可)

施設の者( 利用者 職員 )が教会に出席している

教会が( 見学 慰問 )活動をしている

教会からの( 寄付金 寄付物品 )がある

教会員からの( 寄付金 寄付物品 )がある

教会員がボランティア活動をしている(その内容 )

⑤施設運営の基盤としてキリスト教精神はどの程度必要でしょうか。

必要である  あった方がよい  なくてもよい

⑥施設と教会との関係を良好なものとするために必要な事は何ですか。

教会が積極的に関わること

施設が教会に積極的に働きかけること

相互に理解する努力をすること

あまり期待していない  その他( )

⑦キリスト教施設と教会の関係について自由にお考えをお書きください。

⑧施設に関係深い母体教派があればお書きください。( )

⑨記入者は(理事長 施設長 その他→ )

記入者はクリスチャンで (有 無) 御協力有り難うございました。

# 今後の介護福祉士養成教育の課題

## スピリチュアリティを考え問う科目の必要性

中澤秀一

(東京基督教大学准教授)

はじめに 195

- 1 「資格取得時の介護福祉士養成の目標」と  
介護福祉士養成施設のあり方 196
- 2 全人的教育の課題 200
- 3 介護福祉士養成教育におけるスピリチュアリティの視点 201
- 4 スピリチュアリティを考え問う哲学・宗教的科目の重要性 205
  - (1) Three Ten—生き残るのは誰か?—『価値と汚名』
  - (2) Spirituality BAS Test
- 5 スピリチュアリティ教育の現状と今後 211

おわりに 212

## はじめに

小論では、介護福祉士養成教育の現状と今後のあり方に関する研究の一部として、その教育目標である「資格取得時の介護福祉士養成の目標<sup>(1)</sup>」の資質習得に関する新カリキュラム<sup>(2)</sup>における課題を検討する。

1988年4月に施行された「社会福祉士及び介護福祉士法」も20年が経過し、介護福祉士の量的な整備は進んでいる。しかし、法制定当時にはなかった介護保険制度や社会福祉法の施行、また認知症高齢者の増大から全人的ケア、個別ケア、個人の尊厳、権利擁護、心理面へのケア等、福祉を取り巻く環境は大きく変化してきた。こうした介護福祉士を取り巻く状況の変化をふまえ、現場を重視した実践的な人材の育成を目指して、2009年度より介護福祉士養成教育は新カリキュラム<sup>(3)</sup>へと移行したのである。ただし、教育目標である「資格取得時の介護福祉士養成の目標」の資質は前述の変化に対応する人材像を示しているが、その骨子となる全人的ケアとしての個別ケア、個人の尊厳、権利擁護の本質やその必要性に関しては教示されてはいないといえよう<sup>(4)(5)(6)</sup>。すなわち、人間は自分を「人間たらしめていく」ことを目指し、他者と交わり生きていく。その中で、他者との「ケアの関係」を展開するが、人間の本性は未完成なので、その実現に向けてのケアをどのように育てるかが問われることになるのである。それゆえ、この点に対する理念がなければ、そ

- 
- (1) 厚生労働省「『社会福祉士及び介護福祉士養成課程における教育内容等の見直し案に関する御意見の募集』に対して寄せられた御意見について・別添2介護福祉士養成課程の見直しの基本的な枠組み」2008年、p.6に詳しい。
  - (2) 厚生労働省「社会福祉士及び介護福祉士施行令の一部を改正する政令等の関係政令及び社会福祉士及び介護福祉士法施行規則等の一部を改正する省令等の関係省令の制定について」『日社接発第0328078号』2008年。
  - (3) 厚生労働省「社会福祉士及び介護福祉士施行令の一部を改正する政令等の関係政令及び社会福祉士及び介護福祉士法施行規則等の一部を改正する省令等の関係省令の制定について」『日社接発第0328078号』2008年。
  - (4) カリキュラムの基準や想定される教育内容の例に関しては、厚生労働省 社会・援護局『社会福祉士及び介護福祉士養成課程における教育内容等の見直しについて』、2008年に詳しい。
  - (5) 教育方法に関しては、介護福祉士養成教育に関する研究会『介護福祉士養成新カリキュラム・教育方法の手引き』日本介護福祉士養成施設教会、2008年を参照のこと。
  - (6) 厚生労働省「2年課程 新しい介護福祉士養成カリキュラムの基準と想定される教育内容の例」『社会福祉士及び介護福祉士養成課程における教育内容等の見直しについて』2008年、p.1を参照のこと。

のときそのときの政治・経済・社会事情によって福祉実践は揺さぶられ、翻弄され、時に後退させられてしまうのである<sup>(7)</sup>。

このような課題に対して具体的に言及するのは、哲学を基盤にし、倫理(学)や宗教(学)を踏まえ、諸科学などの成果をも採用して、現実生きる人間と、その生き方を総合的に考え問う学問である<sup>(8)</sup>。したがって、全人的ケアを行うには自己存在の枠組みや自己同一性であるスピリチュアルな次元の教育を検討することが必要なのである。

介護福祉士養成教育におけるスピリチュアリティに関する数少ない研究の一つに唐津<sup>(9)</sup>があるが、これはターミナルケアや死生観に対するデスエデュケーションの必要性を論じており、小論で検討する全人的ケアとしてのスピリチュアル・ケアに関する研究とは異なっている。また、ヒューマンサービス職に関するスピリチュアリティ研究は看護分野にも見られるが、これらも末期医療に関するものである。

これら、先行研究を踏まえた本研究の特質は、介護福祉士養成教育におけるカリキュラム内容に焦点化し、スピリチュアリティを考え問う科目の必要性を検討したことである。そのため、神学的伝統のあるA大学学生、B短期大学生、C専門学校生、福祉社会人に対して「Three Ten—生き残るのは誰か?—『価値と汚名』」<sup>(10)</sup>及びスピリチュアリティ測定のため「SBAS Test<sup>(11)</sup>」を施行しその傾向を比較検討した。

## 1 「資格取得時の介護福祉士養成の目標」と介護福祉士養成施設のあり方

2006年、厚生労働省における介護福祉士のあり方及びその養成プロセスに関する検討会で取りまとめられた報告内容には、これからの「求められる介護サービ

---

(7) 江藤直純「キリスト教の人間観と福祉教育」『キリスト教社会福祉学研究 38号』日本キリスト教社会福祉学会、2004年、pp.14-15。

(8) 釜谷明生「『ケア』の倫理的考察—井上英治のケア思想を中心に」『キリスト教社会福祉学研究 38号』日本キリスト教社会福祉学会、2004年、pp.52-53。

(9) 唐津浩「福祉教育における『死』の概念—本学学生へのアンケート調査より」『介護福祉教育 第11巻第2号(通巻大21号)』日本介護福祉教育学会、2006年、pp.48-55。

(10) 得津慎子『ソーシャルワーク援助技術論・理論と演習』西日本法規出版、1999年

(11) 尾崎真奈美・石川勇一・松本孚「相模女子大生のスピリチュアリティ—特長と『スピリチュアル教育』マニュアル作成の試み」『相模女子大学紀要 68巻』相模女子大学、2004年、pp.43-46。

ス<sup>(12)</sup>として以下の4点を示している。それは、第一に、障害の有無や年齢にかかわらず個人が尊厳をもった暮らしの確保及び利用者の個性や生活のリズムを尊重した介護の実践。第二に、認知症の増加をはじめ発達障害のある者への対応など、心理、社会的なケアのニーズも踏まえた全人的なアプローチ。第三に、介護予防から看取りまでの幅広い介護ニーズに対応するため、医学や看護、リハビリテーションや心理などの他領域の基本的な理解や、利用者や家族、チームに対してわかりやすい説明や円滑なコミュニケーションができる能力。第四に、情報の共有の観点から、適切に記録・記述できることや、適切に記録を管理することである。これは、介護福祉士制度が1988年の創設以来、約20年が経過し、寝たきりでない認知症高齢者の増加や医療依存度の高い障害者及び精神障害者への介護など、その間の福祉・介護をめぐる状況の変化により、介護ニーズに対応できる人材養成を求められてのことであるといえよう。

このような状況を踏まえ、厚生労働省は表1のように介護福祉士のあるべき姿として「求められる介護福祉士像<sup>(13)</sup>」を示している。

表1 求められる介護福祉士像

- ①尊厳を支えるケアの実践。②現場で必要とされる実践的能力。③自立支援を重視し、これからの介護ニーズ、政策にも対応できる。④施設・地域（在宅）を通じた汎用性ある能力。⑤心理的・社会的支援の重視⑥予防からリハビリテーション、看取りまで、利用者の状態の変化に対応できる。⑦他職種協同によるチームケア。⑧1人でも基本的な対応が出来る。⑨「個別ケア」の実践。⑩利用者・家族・チームに対するコミュニケーション能力や的確な記録・記述力。⑪関連領域の基本的な理解。⑫高い倫理性の保持。

(厚生労働省『介護福祉士のあり方及びその養成プロセスの見直しに関する検討会報告書』2006年より筆者作成)

(12) 厚生労働省「介護福祉士のあり方及びその養成プロセスの見直しに関する検討会報告書・資料1」2006年、p.5。

(13) 厚生労働省『介護福祉士のあり方及びその養成プロセスの見直しに関する検討会報告書』2006年。

これは、2000年の介護保険制度の施行とその後の見直し、さらに2006年の障害者自立支援法の施行の中で、高齢者や障害者に対する新しいケアに対応できるような資質の確保及び向上を求めているものといえる。しかし、ここに示されている資質はあらかじめ理論的・体系的に必要な知識及び技能を修得した上で、介護等の業務に関する実務経験や継続教育を積み重ねた結果の最終的な目標といえるのである。そのためには、基礎的な資質を表し、介護福祉士資格の取得ルートである養成施設ルート、実務経験ルート、福祉系高校ルートにおける教育プロセスの水準を一定のレベルに統一することが重要となる<sup>(14)</sup>。これらのことから、厚生労働省は「求められる介護福祉士像」の基礎的資質である「資格取得時の介護福祉士養成の目標」を表2のように示したのである。

表2 資格取得時の介護福祉士養成の目標

- ①他者に共感でき、相手の立場に立って考えられる姿勢を身につける。
- ②あらゆる介護場面に共通する基礎的な介護の知識・技術を習得する。
- ③介護実践の根拠を理解する。
- ④介護を必要とする人の潜在能力を引き出し、活用・発揮させることの意義について理解できる。
- ⑤利用者本位のサービスを提供するため、多職種協働によるチームアプローチの必要性を理解できる。
- ⑥介護に関する社会保障制度、施策についての基本的理解ができる。
- ⑦他の職種の役割を理解し、チームに参画する意義を理解できる。
- ⑧利用者ができるだけなじみのある環境で日常的な生活が送れるよう、利用者ひとりひとりの生活している状態を的確に把握し、自立支援に資するサービスを総合的、計画的に提供できる能力を身につける。
- ⑨円滑なコミュニケーションの取り方の基本を身につける。
- ⑩的確な記録・記述の方法を身につける。
- ⑪人権擁護の視点、職業倫理を身につける。

(厚生労働省『社会福祉士及び介護福祉士養成課程における教育内容等の見直し案に関する御意見の募集』に対して寄せられた御意見について・別添2介護福祉士養成課程の見直しの基本的な枠組み」2008年より筆者作成)

すなわち、表1及び表2に示された資質・能力が今後の介護福祉士に求められる

(14) 厚生労働省『介護福祉士制度及び社会福祉士制度の在り方に関する意見』2006年、pp.7-9に詳しい。

専門性のあるべき姿と基礎的資質であるといえよう。そこで、まず養成施設ルートでは、2009年4月よりカリキュラム改正が行われた。また、骨子となる基本的な考え方を、①今日的視点で抜本的に見直す。②介護福祉士の国家試験に求める水準は、介護を必要とする幅広い利用者に対する基本的な介護を提供できる能力とする。③介護のためという視点のもと、理論と実践の融合を目指すという3点に示している<sup>(15)</sup>。さらに、教育内容の充実として、総時間数が現行の1650時間から1800時間程度への移行、表3のように「人間と社会」「こころとからだのしくみ」「介護」の領域及び教育内容が示されたのである。

表3 現行カリキュラムと新カリキュラムの比較

	科目	時間数	領域	教育内容	時間
基礎科目	人間とその生活の理解 (内容自由)	120	人間と社会	人間の尊厳と自立	30
				人間関係とコミュニケーション	30
				生活と福祉	15
		社会保障制度総論		15	
		介護保険制度と障害者自立支援制度		15	
		介護実践に関連する諸制度		15	
	小計	120		選択科目	120
専門科目	介護概論(講義)	60	介護	介護概論	180
	医学一般(講義)	90		コミュニケーション技術	60
	精神保健(講義)	30		生活援助技術	300
	社会福祉概論(講義)	60		介護過程	150
	老人福祉論(講義)	60		介護実習	450
	障害者福祉論(講義)	30		介護総合演習	120
	リハビリテーション論(講義)	30	小計	1260	
	社会福祉援助技術(講義)	30	こころとからだのしくみ	発達と老化の理解	60
	社会福祉援助技術演習(演習)	30		認知症の理解	60
	レクリエーション活動援助法(演習)	60		障害の理解	60
	老人・障害者の心理(講義)	60		こころとからだのしくみ	120
	家政学概論(講義)	60		小計	300
	家政学実習(演習)	90	合計	1800	
	介護技術(演習)	150			
	形態別介護技術(演習)	150			
	介護実習指導(演習)	90			
	小計	1080			
介護実習(実習)	450				
合計	1650				

(筆者作成、中澤・2010年<sup>(16)</sup>)

すなわち、新カリキュラムでは、総時間数が増加し、科目名も実践的なものへ変化したといえる。さらに、教育内容も旧カリキュラムでは大まかに示されていたものが、「科目のねらい」「教育に含む事項」「想定される教育内容の例」など、細部まで十分に詰められている。ただし、根本的な課題となるのは具体的な教育内容・

(15) 前掲書12) 2006年, p.5.

(16) 厚生労働省「社会保障審議会福祉部会意見書について?」2006年, p.13 作業チームの「中間まとめ」における新カリキュラム案をもとに、筆者が改変し作成した。

方法が各介護福祉士養成施設の判断に委ねられていることである。そのため、新カリキュラムの骨子である、全人的ケアとしての個別ケア、個人の尊厳、権利擁護などの人間の本质を理解させケアする能力の習得は、各介護福祉士養成施設の教育内容に大きく左右されるのである。

## 2 全人的教育の課題

それでは、全人的ケアとしての個別ケア、個人の尊厳、権利擁護の本質やそれを習得するための教育方法についてみてみたい。厚生労働省はカリキュラムの基準として、教育内容に「人間の尊厳と自立」を設けている。このねらいは、「人間の理解を基礎として、人間の尊厳の保持と自立・自律した生活を支える必要性について理解し、介護場面における倫理的課題について対応できるための基礎となる能力を養う学習とする」ことであり、教育に含むべき事項に「人間の尊厳と自立」と「人権と尊厳」を挙げている。ただし、これは「想定される教育内容の例」であるため、それをどのように教育するかは各介護福祉士養成施設の裁量に委ねられている<sup>(17)</sup>。これについては、「介護福祉士養成カリキュラムの手引き」があるが、その内容を見ると「人間の多面的理解や尊厳の内容、自立・自律の意味を具体化させ、学生に理解させる」としながらも、その具体的内容は示されていないのである<sup>(18)</sup>。

この点に関して日本介護福祉士会は、生活の主体者である「人間とは何か」を認識し思索することが不可欠であり、特に「人間の尊厳と自立」「生活と福祉」について重視すべきであることを指摘している。また、その裏づけとして、そもそも「尊厳」とは何を意味するのか、また倫理について単に職業倫理に限らず、倫理と倫理公準についての一般的理解が欠かせないとしている。また、人間の尊厳や倫理に対して学んだり、実践できるように倫理観、感受性の育成が必須条件であるとして、憲法の理念や生活の意味・意義の理解、憲法の理念を具体化するための社会保障の歴史や変遷・仕組みの理解を中心に示えることを教育の一例にあげている<sup>(19)</sup>。ただ

---

(17) 厚生労働省「2年課程 新しい介護福祉士養成カリキュラムの基準と想定される教育内容の例」『社会福祉士及び介護福祉士養成課程における教育内容等の見直しについて』2008年、p.1を参照のこと。

(18) 介護福祉士養成教育に関する研究会『介護福祉士要請カリキュラム・教育方法の手引き』日本介護福祉士養成施設協会、2008年、p.4に詳しい。

(19) 詳細は、日本介護福祉士会『介護福祉士の教育のあり方に関する検討会報告書—養成カリキュ

し、憲法を根拠にすることは一見正しいようであるが、実は不十分であると認識しなければならないといえる。確かに、憲法は人間の本質的価値を国家の最高法規として宣言し、達成すべき目標と、最低の生活水準を理念の形で法的権威を持って提示されている。しかし、憲法にそのような規定が示されていなければ人間の本質的価値がなかったのかといえそうではないのである。すなわち、人間そのものには少しも変わりはなく、その人間の価値と尊厳には何の代わりもないのである。換言すれば、「なぜ人間には犯すことのできない尊厳があるのか」「なぜ人権は何にもまさって尊ばれなければならないのか」「そもそもいのちとは何なのか」ということを改めて問い直さなければならないのである。この問いに対してしっかりとした答えを持たなければ、そのときそのときの政治・経済・社会事情によって福祉実践は揺さぶられ、翻弄され、時に後退させられることさえもありうるのである<sup>(20)</sup>。

### 3 介護福祉士養成教育におけるスピリチュアリティの視点

それでは、「人間とは何か」について考察したい。釜谷は、人間は自分を「人間たらしめていく」ことを目指すという「人間本性的傾向」のうちに生きる存在としている。なかでも、その重要なひとつが他者と交わって生きようとする「社会的本性」なのである。すなわち、人間はこのような「人間になることを目指す」という本性的傾向により、他者との間にケアシケアされる「ケア関係」を展開していくのである。しかし、人間本性は根源的に未完成な存在であるから、この人間本性の実現に向けて、どのようにケアを育てていくのが問われることになる。また、人間は「どのようなものであるか（遺伝子・本能）」だけでなく、「どのようなものであるべきか（倫理・本性）」が問われている存在でもある。したがって、人間本性におけるケア、すなわち介護は、まさにこうした人間存在の中で、それをいかに育てていくかということが大きな課題といえるのである。

他方、利用者中心の全人的介ケアといわれるなか、介護現場においては、日々の作業に追われて、自分が携わっている介護本来の持つ意味が見えなくなることがある。しかし、介護が人間を相手にしている行為である限り、「人間とは何か」が分からないままでは、介護が「介助」や「世話」などの単なる手助けに陥ることにな

---

ラムに関する中間まとめ』2007年、Ⅱ介護福祉士養成課程において習得すべき内容を参照のこと。

(20) 前掲論文8) pp.14-15。

りかねない。そのため、介護現場においても人間の本性を考えることは重要な課題である。

このような課題に対して、具体的に言及するのが哲学を基盤にし、倫理（学）や宗教（学）をふまえ、諸科学などの成果をも採用して、現実生きる人間と、その生き方を総合的に考え問う学問<sup>(21)</sup>、すなわち、スピリチュアリティに関する学問である。これまで、医療分野で使われているスピリチュアリティは、主に末期医療に限定される傾向があり、健康増進・健康教育的な分野での提唱は稀であったが、それに関連し、苦悩を通じて人生の意味や目的などを獲得していく、自然・他者・自己とのつながりも含めた拡張した概念として捉えられる場合が多くなっている<sup>(22)</sup>。これは、国際生活機能分類（ICF：International Classification of Functioning, Disability and Health）・活動と参加（activities and participation）の下位概念に宗教とスピリチュアリティ（religion and spirituality）が示されていることから明らかである<sup>(23)</sup>。ただし、日本においてはスピリチュアリティという言葉に定まった定義は見られず、多くの研究者がそれぞれの立場からの見解や定義を述べている（表4）。

---

(21) 前傾論文9) pp.52-53。

(22) 尾崎真奈美, 深尾篤嗣, 奥建夫 『『苦悩』のスピリチュアリティから『喜び』のスピリチュアルヘルスへ』『心身医』Vol.48 No.6, 2008年, p.514。

(23) 厚生労働省 『『国際生活機能分類－国際障害分類改訂版』（日本語版）の厚生労働省ホームページ掲載について』2002年を参照のこと。

表4

領域	研究者名	定義・見解
欧米・看護学	Harrison	スピリチュアリティは宗教と同義ではなく、人生の意味や目的についての哲学的な概念を包含する。
	Tanyi	「人生の意味の探求」であり、誕生、死、病気などの人生の転機となる出来事に出会った際に覚醒する。それは、人間に本来的に備わっているものであり、人間存在の核となるもの。
	Reed	自己を超える偉大なものとのかかわりであり、ものの方や行動に影響を与える領域。
	Hay	「自己」「他者」「神」の3つの要素の中心をなすもの。スピリチュアルに良好な状態は個人の内的資源を強める。
	Hungelmannら	スピリチュアルに良好な状態は、自己、他者/自然、時と場所を越えて存在する究極の他者との内的に関連した調和の感覚である。人生の究極の目的と意味の実感に導かれる動的で統合的な成長のプロセスを通じ到達する。
宗教学・人文社会学	窪寺俊之(神学)	人生の危機に直面して『人間らしく』『自分らしく』生きるための『存在の枠組み』『自己同一性』が失われたときに、それらのものを自分の外の超越的なものに求めたり、あるいは自分の内面の究極的なものに求めたり、あるいは自分の内面の究極的なものに求める機能。
	村田久行(哲学・社会福祉学)	スピリチュアルペインとは、自己の存在と意味の消滅から生じる苦痛であり、時間存在、関係存在、自律存在である患者が死の接近により「将来、他者との関係、自律性」を失うことから生じる。
	中村雅彦(トランスパーソナル心理学)	人々の日常生活における体験、信念、態度、および価値観の反映された多くの心理的変数であり、それは人々にとって必ずしも自覚され、意識されているものとは限らない「潜在因子」である。
	藤井美和(社会福祉学)	「人間は、病気の有無に関わらず、存在意義や生きる意味を探しながら生きている」という人間存在の根源性に関わる概念。
医療系	山崎章部(緩和ケア)	人間存在を構成している重要な要素であるが、普段は潜在化しているもの。
	河正子(緩和ケア)	個人の生きる根源的エネルギーとなるものであり、存在の意味に関わる。したがって、そのありようは、個人の全体的機能、すなわち、個人の身体的、心理的、社会的領域の基盤として各側面の表現系に影響を及ぼす。
	比嘉勇人(看護学)	何かを求めそれに関係しようとする積極的な心の持ちようや自分自身やある事柄に対する感じまたは思い(意気・概念)
高齢者の特徴	青木信雄(高齢者医療)	「人の世界観を導き、日常の営みに枠組みを与えるもの」「存在の意味を捜し求めることでもあり、生きるための原動力となるもの」
	小楠範子(高齢者看護)	人間に本来備わっており、人生の節目となる出来事において覚醒するもの「自己」「他者」「自分の力を超える大きなもの」との関係性を有し、これらの関係性を基盤とし、「生きる意味・目的」「死や苦しみの意味」について探求する特質を持つ。
	岡本宣雄(高齢者福祉)	人が生活上の課題に直面した時に、その困難な中においても生が肯定され、安らぎや希望が与えられるために、自己を超越したものへ結びつけ、また、存在の意味や生きる目的を見出させる活力である。「死の意識」「悔い」「宗教」などのスピリチュアルな課題は、高齢者の生活課題を構成する重要な要素である。
	中村雅彦(トランスパーソナル心理学)	若年層においては、生きることやいのちの側面が重要な課題である。60歳以上では、生きることやいのちの側面に加えて、人間を越えたもの、超越的な意識の次元に関心が向かうようになる。
日本人の特徴	田崎美弥子ら(WHO QOL)	個人差が大きいものの、共通項として、①自然との対比における人の小ささ、②自然への畏敬の念、③祖先との関わり、④個人の内的強さ、⑤特定の宗教をもたないにしても、何か絶対的な力の存在を感じる点、などがある。
	藤井美和ら(WHO QOL)	「個人的人間関係」「生きていく上での規範」「超越性」の3つの構成概念。「親切、利己的でないこと」「受容」「信仰」「内的な強さ」「心の平安、安寧、和」「死と死にゆくこと」「人生の意味」「絶対的存在と連帯感」「無償の愛」の9領域の上位概念に妥当性あり。(WHO QOL SRPB予備調査結果)
	窪寺俊之(神学)	自然・風習・文化などの影響を強く受けていて、信じる対象や内容は明確ではないが、人生を支え、慰め、方向性を与えるものである。

(筆者作成・中澤2010年)<sup>(24)</sup>

(24) 小藪智子・竹田恵子・大場好子「スピリチュアリティの認知の有無と言葉のイメージ」『川崎医療福祉学会誌 Vol.19 No.1』川崎医療福祉学会, 2009年, p.61。を筆者が改変し作成した。

スピリチュアリティの語源は、生命力の根源、生气、心、精神、魂などの意味であるといわれ、表4における見解・定義は同様のことを示している。これらは、自己存在の枠組みや自己同一性といえ、このスピリチュアリティの高さ、スピリチュアリティニードが満たされるほど、精神的、肉体的、健康生成、QOL（Quality of Life 生活の質）の高さに寄与するといわれているのである<sup>(25) (26)</sup>。

このような、自己同一性としてのスピリチュアリティの要因を、窪寺は表5のように、①感情的・情緒的要因、②哲学的要因、③宗教的要因、④重層的要因に分類している。

表5 スピリチュアリティ（自己同一性）の要因

感情的・情緒的要因	不安、恐怖、いらだち、孤独感、虚無感など。
哲学的要因	回答が必ずしも存在しないような「なぜ、私がこんな病気になるって苦しまなければならないのか」という哲学的問い。
宗教的要因	理性や合理性のような論理性を超えた信仰、信念、イメージの世界に属するような「こんなに苦しむのは罰が当たったのかもしれない」「死んだ後には地獄があるのか」という宗教的問い。
重層的要因	その人が生きてきた文化、習慣、風習、自然などが影響を与える。また、人間関係、思想、哲学、主義、宗教などの影響も大きい。

(筆者作成、中澤・2010年<sup>(27)</sup>)

上記の要因に対して、また、喪失した苦しみや問いに対する回答を見いだせないとき、人はスピリチュアルペインを持つのである。さらに、このスピリチュアルペインに関するニーズは表6のように哲学的ニーズと宗教的ニーズに分かれるのである。

(25) 尾崎真奈美「人間成熟は必ずしも精神的健康を約束しない？スピリチュアル・ヘルスとメンタルヘルスの相違」『Journal of International Society of Life Information Science』国際生命情報科学会、2007年、p.119に詳しい。

(26) 藤井美和「病む人のクオリティオブライフとスピリチュアリティ」『関西学院大学社会学部紀要 85』関西学院大学、2000年、pp.33-42。

(27) 窪寺俊之『スピリチュアルケア学序説』三輪書店、2004年、p.11を筆者が改変し作成した。

表6 スピリチュアルニーズ

哲学的ニーズ	人生の意義や意味/人生の目標/起源や運命/自他の尊厳・尊重・尊敬/コミュニケーション/真理, 真実/自己反省, 赦し/独りでいること, 独りで考えること/働く意味/価値観の選択と追求/誠の自分らしさ/感謝の心をもつこと
宗教的ニーズ	超自然の存在や神/神性の象徴や兆候/信じること/祈ること/賛美すること/罪からの開放と癒し/神に謝り, 赦してもらうこと/永遠の生命

(筆者作成・中澤 2010 年)

ただし、日本文化においてスピリチュアルニーズは元気であつたり忙しい毎日では特に表には現れにくい<sup>(28)</sup>が、病んでいるときに多く現れてくるニーズといえる。すなわち、人間はスピリチュアリティな事柄を盲目的な運命としては受け入れにくい存在といえるのである。そのため、スピリチュアリティな事柄に対する無知は耐え忍びがたく、なんとか、それらの要素の意味や目的を知ろうとする。したがって、わけがわからずに人生、特に困難、病氣、死を受け入れて生きることは難しいといえるのである<sup>(28)</sup>。すなわち、スピリチュアリティの本質とは人生の意味や死の恐怖、神の存在の探究など人間存在の根底にかかわる人間自身の内面性であり、すべての人間が共通に持つ生命の根源といえるである<sup>(29)</sup>。したがって、スピリチュアルニーズは末期医療患者に限定される狭義のニーズではなく人間誰もが持たせられ少なかれ持っているニーズなのである。これらのことから、「全人的ケア」を行うためには1998年のWHO執行理事会で示唆されたように、人間の尊厳の確保やクオリティQOLを考えるために必要な、本質的なものとしてのスピリチュアリティな次元を視野に入れなければならないのである。

#### 4 スピリチュアリティを考え問う哲学・宗教的科目の重要性

それでは、スピリチュアリティを考え問う科目の必要性を検討するため、筆者が行った調査(期間:2010年4月~7月。調査対象者:A大学生:59名, B短期大学生:61名, C専門学校生:36名, 福祉社会人:20名 n=176名)についてみてみた

(28) ウォルデルマール・キッペス『スピリチュアルケア・病む人とその家族・友人および医療スタッフのための心のケア』サンパウロ出版, 1999年, p.68-76。

(29) 高橋正美, 井出訓「スピリチュアリティの意味-若・中・高齢者の三世代比較による霊性・精神性についての分析」『老年社会学第26巻第3号』日本老年社会学会, 2004年, pp.296-307。

い。方法は、4会場において無記名の自記式調査として施行した。倫理的配慮として、すべての調査対象者に研究目的・方法を説明し個人が特定されないことを説明した。また、学生には協力拒否による不利益や評価に影響を与えないことを説明し、調査用紙の提出を持って同意を得たものとした。調査内容は、基本属性・信仰（①年齢、②性別、③職種、④宗教・哲学に関連する授業の受講の有無⑤特定の信仰の有無⑥特定の信仰）及び、全人的ケアとしての個別ケア、個人の尊厳、権利擁護の本質について、各人の捉え方を測定した。そのために「Three Ten—生き残るのは誰か？—『価値と汚名』』及びスピリチュアリティ測定のため「Spirituality BAS Test」を施行しその傾向を比較検討した。

(1) Three Ten—生き残るのは誰か？—『価値と汚名』

奇怪な一連の事件が続いて、世界中が強力な原子力のえじきとなり、この地球上の人類に終局をもたらせようとしています。しかし、科学者は特別なカプセルを作り、小さいながら、その中にいる人たちは完全に生存できることを保障しています。この室内には、すでに選ばれた10人の人たちが入るようになっていました。それは以下の10人です。

1. 目下売り出し中の歌手の卵	♀	19歳
2. OL	♀	24歳
3. 医者	♀	27歳 妊娠6ヶ月
4. プロサッカーの選手	♂	30歳 麻薬所持で逮捕歴あり
5. 武装した警官	♂	35歳 何度も警視総監賞受賞
6. 医者	♂	32歳
7. 7ヶ国語に堪能な同時通訳	♀	36歳 子どもは産めない
8. 生化学者	♂	60歳 ノーベル賞受賞
9. 有名な小説家	♂	59歳 精神障害で入院歴あり
10. 牧師	♂	70歳

ところが、最後の瞬間になって科学者は、最初の計画に反してカプセルの中では7名しか安全を保障できないとアナウンスしてきました。上記のリスト中どの人が除かれるべきでしょうか。人類の生存者は7名のみというわけです。生き残れない3名をあなたが決めてください。

1. ( )

理由「 \_\_\_\_\_ 」

2. ( )

理由「 \_\_\_\_\_ 」

3. ( )

理由「 \_\_\_\_\_ 」

※生き残れない3名を決めることができなかったという方はその理由を記入してください。

図1 得津慎子『ソーシャルワーク援助技術論・理論と演習』  
(西日本法規出版、1999年)を改変

この結果は表7に示したとおり調査対象者の持っている価値観を表している。例えば、「プロサッカー選手」や「有名な小説家」が多く選ばれているのは、この彼らに精神障害の入院歴や過去の麻薬歴があり、それらを繰り返す可能性があると考えたためであろう。また、子供が産めない、高齢であるから必要ないという意見も多くを占めている。

反対に生き残れない3名を決めることができない者は34名であった。その理由として、「みんな将来がある」「だれでもそれなりの役割を持っている」「命は大切」「みんな対等」「みんな人間だから」「自分には選ぶ権利がない」「全員助からないのなら全員地球にとどまるという選択肢もある」「平等に権利を得られるべき」「人の命の優劣を決めることは同じ人間として難しい」「私は神様でないので、人を生かす、生かさなはいは決められない」「人の価値を決められない」「特徴なんて気にしない」「人間の生死を人間が決めるべきではない」「特に、生きてこれなくていいという人が見つからなかった」等があげられ、そのような人間の価値と尊厳には何の優劣もないという価値観の表れであろう。

表7 ThreeTen—生き残るのは誰か?—『価値と汚名』の集計結果

選択項目		全体	%	A大学生	%	B短期大学生	%	C専門学校生	%	福祉社会人	%
受講に関して	どちらも受講	35	19.9	33	55.9	0	0.0	1	2.8	1	5.0
	宗教関連のみ	25	14.2	22	37.3	0	0.0	1	2.8	2	10.0
	哲学関連のみ	4	2.3	2	3.4	0	0.0	0	0.0	2	10.0
	受講していない	107	60.8	2	3.4	0	0.0	33	91.7	17	75.0
	その他	1	0.5	0	0.0	0	0.0	1	2.8	0	0.0
信仰の有無	ある	70	39.8	59	100.0	7	11.5	4	11.1	0	0.0
	ない	82	46.5	0	0.0	34	55.7	28	77.8	20	100.0
特定の宗教	キリスト教	61	34.7	59	100.0	2	3.3	0	0.0	0	0.0
	仏教	8	4.5	0	0.0	5	8.2	3	8.3	0	0.0
	その他	1	0.6	0	0.0	0	0.0	1	2.8	0	0.0
選択項目	歌手の卵	16	9.1	6	10.2	7	11.5	1	2.8	2	10.0
	OL	19	10.8	5	8.5	3	4.9	9	25.0	2	10.0
	医者の卵	7	4.0	2	3.4	1	1.6	3	8.3	1	5.0
	プロサッカー選手	109	61.9	28	47.5	41	67.2	25	69.4	15	75.0
	武装した警官	27	15.3	12	20.3	4	6.6	10	27.8	1	5.0
	医者	2	1.1	2	3.4	0	0.0	0	0.0	0	0.0
	同時通訳	39	22.2	14	23.7	17	27.9	5	13.9	3	15.0
	生化学者	27	15.3	11	18.6	5	8.2	4	11.1	7	35.0
	有名な小説家	85	48.3	26	44.1	29	47.5	17	47.2	13	65.0
	牧師	75	42.6	11	18.6	36	59.0	21	58.3	7	35.0
	決めることができない	34	19.3	18	30.5	10	16.4	3	8.3	3	15.0

(筆者作成、中澤・2010年)

そして、このような価値観と①宗教及び哲学に関連する授業を受けたことの有無。②特定の信仰の有無。③特定の信仰との相関関係についてSPSS解析ソフトを用いてピアソン係数によって求めた。その結果を表8に示す。

表8 宗教・哲学の授業、信仰の有無、特定の信仰の相関関係

		歌手 の卵	O L	医者 の卵	プロサ ッカー の選手	武装 した 警官	同時 医者	生化 通訳	有名 な小 説家	教師	決めるこ とができ ない	
宗教哲学の勉強	Pearson の相関係数	-.031	.000	-.055	-.175	-.112	.(a)	-.073	-.064	-.171	-.122	.437(**)
	有意確率 (両側)	.859	1.000	.752	.308	.514	.	.673	.711	.318	.477	.008
	N	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36	36
信仰の有無	Pearson の相関係数	.(a)	.218	-.098	.051	.257	.(a)	-.143	-.143	.000	.098	-.122
	有意確率 (両側)	.000	.230	.595	.782	.155	.	.435	.435	1.000	.595	.507
	N	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32	32
特定の宗教	Pearson の相関係数	.(a)	.577	.(a)	-.333	.577	.(a)	.(a)	.(a)	-.577	-.333	.(a)
	有意確率 (両側)	.000	.423	.000	.667	.423	.	.000	.000	.423	.667	.000
	N	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4	4

\*\*相関係数は1%水準で有意(両側)です。 \*相関係数は5%水準で有意(両側)です。

a 少なくとも1つの変数が定数であるため、一定の変数は計算されません。 (筆者作成・中澤 2010 年)

ここからわかるように、生き残れない3名を選択したことと、「宗教・哲学の勉強」「信仰の有無」「特定の宗教を信仰していること」には相関関係が認められなかった。また、「信仰の有無」や特定の「宗教を信仰していること」と「生き残れない3名を決めることができない」にも相関関係はみられなかった。これに対して、「宗教・哲学の勉強を行った者」と「生き残れない3名を決めることができない」には正の相関関係が認められた。このことから、宗教・哲学に関連する科目を学習した学生は全人的ケアとしての個別ケア、個人の尊厳、権利擁護の本質に関して理解できる傾向があるといえるのである。

## (2) Spirituality BAS Test

このテスト(図2)は、スピリチュアリティを測るためのものとして、尾崎らが開発したものである。スピリチュアリティといっても様々であるが、ここでは、① SBT (自分や外界の状況を冷静に判断し、自分や周りの最善となるように行動をコントロールし、遂行する意思のはたらき)、② SAT (外界の条件にかかわらず、自分の存在そのものに対して満足し、自信を持って生きる態度)、③ SST (スピリチュアリティなものに対する感性の高さ)、④ SBF (自分自身のコントロールができるかどうか)、⑤ SAF (現実生活の厳しさやつらさをあまり直面せず、見ないようにして自分を保つ傾向)、⑥ SSF (自他が未分化のように感じたり、感覚的なものに心を奪われやすかったり、非科学的なものを信じたりする傾向)に分けて得点が算出されている。

以下の項目を読んで、自分に当てはまると思うものには5、まあまあ当てはまるものには4、どちらでもないには3、あまりあてはまらないには2、まったく当てはまらないと思うものには1の5段階で評価してください。そして、解答欄にその数字を記入してください。

ただし、⑨⑩⑫⑬⑭は逆転項目ですので、当てはまると思うものには1、まあまあ当てはまるものには2、どちらでもないには3、あまりあてはまらないには4、まったく当てはまらないと思うものには5と評価してください。

1. 大勢の人が間違ったと思われる行動をしているときに、自分ひとりでも自分の正しいと思うことを実行する。	
2. 不安や恐れがあるときでも、決めなければならないときには勇気を持って決断する。	
3. 正しいと決断したことに対しては、何回失敗しても信念を持ってやり続ける。	
4. 集団的に恐れやパニック状態でもその影響から身を守り、本当になされることが何かを静かに明確に判断する。	
5. やろうと決めたことを実行中に、他のことや人からの勧誘に抵抗してやり続けることができる。	
6. 時間の観念のない人たちのおしやべりに、丁寧にしかも断固として断ることができる。	
7. 退屈つまらない仕事でも、必要なことは淡々と実行する。	
8. 目的や価値があるときには、あえて危険や冒険をおかすことはいとわない。	
⑨. 疲れを感じても、仕事や勉強の手を休めない。(逆転項目)	
⑩. 自分がなぜ生きているのか時々わからなくなる。(逆転項目)	
11. 生まれてこの方、いつも喜びに満ち溢れている。	
⑫. ストレスが多くゆったりとした気持ちになれない。(逆転項目)	
13. 攻撃的、不安、うつ、落胆等ネガティブな感情が起きたても断ち切って有益な方向にエネルギーを集中させる。	
⑬. 理由のわからないむなしさにおそわれることがある。(逆転項目)	
⑭. 自分自身に自信が持てない。(逆転項目)	
16. 目ざめたときに、今日一日がどんな日になるか期待でわくわくしている。	
17. 欠点もあるが自分のことが好きである。	
18. もしできるなら、今のこの人生を何度でも繰り返したい。	
19. 自然や宇宙の偉大さの前に、謙虚な気持ちになる。	
20. 何かに祈ることがある。または、祈りたい気持ちになる。	
21. 何か、意味があって生かされているはずだと感じる。	
22. 生命のすばらしさ、神秘性に、畏敬の念を感じる。	
23. 悪いことをすると、天の罰があたる。	
24. 人間の勝手な振る舞いに対して、自然が怒って反撃していると思う。	
25. 一人静まったときなどに、内なる声というか、意思のようなものを感じることもある。	
26. この世界には人間の力をはるかに超えた大いなるものの力が働いていると思う。	
27. 自分が生まれる前も死んだ後も続いていく永遠の流れを感じる。	
28. 躍り出たくなるような気分になることがある。	
29. 言葉に出したことが実現してしまうのは本当だと思う。	
30. 結婚式はやはり、大安か友引の日にすべきである。	

図2 尾崎真奈美・石川勇一・松本孚「相模女子大生のスピリチュアリティ特徴と『スピリチュアル教育』マニュアル作成の試み」相模女子大学、2004年を改変。

この結果を、①A大学生、②B短期大学生、③C専門学校生、④福祉社会人ごとに分類し、平均得点を表したのが表9である。

表9 Spirituality BAS Testの平均値

	全体	A大学生	B短期大学生	C専門学校生	福祉社会人
SBT	29.64	30.93	29.02	28.97	28.9
SAT	25.47	27.59	22.16	25.67	28.9
SST	39.15	43.36	37.61	35.06	38.8
SBF	2.97	3.08	3.2	2.69	2.45
SAF	2.59	2.59	2.36	2.83	2.85
SSF	12.03	10.22	12.89	12.61	13.75

(筆者作成、中澤・2010年)

神学系大学であるA大学生は、キリスト教の信仰及び宗教、哲学に関連する科目を受講しているが、この比較からわかることは、A大学生は特にSBT、SST得点が高いことである。SBTの基準は、何か絶対的な価値にしたがひ、勇気を持って選択するところである。したがって、A大学生は自分や外界の状況を冷静に判断し、自分や周りの最善となるよう行動をコントロールし、遂行する意思のはたらきが強いかを表している。また、SSTが高いということはスピリチュアルなものに対する感性の高さ、何か目に見えないものに対する感性や気づきが鋭いことを表している<sup>(30)</sup>。さらに、SAT得点は他の学生に対して高いことがわかる。この得点が高いということは穏やかで明るい、情緒の安定した積極的な態度を持つ学生が多いことを表している。SBF得点が高いことは無理をして頑張る態度、低いことは無責任な傾向を表している。ただし、きついことをがんばってやるのが意思が強いと評価されがちだが、スピリチュアリティの立場では、それは必ずしも正しいとはいえないのである。つまり、頑張りすぎずいい加減でもないバランスの取れた学生が多いことを表しているといえよう。SAF得点に関しては、得点が高くなると楽観主義になる可能性がある。この得点も平均的であり、楽観的でも悲観的でもない現実をしっかりと認識した生活をしている学生が多いことを表している。さらには、SSF得点が低いのもA大学生の特徴である。SSF得点の高さは、感性の高さを表

(30) 前掲論文11)を参照のこと。

しているが、時に危険なスピリチュアリティを伴うことがある。したがって、A大生の特徴の低さは現実を大切に、客観的、合理的、論理的に考える習慣を持つことを示しているといえよう。

## 5 スピリチュアリティ教育の現状と今後

表10は、D地方の介護福祉士養成施設のホームページをランダムサンプリングし、選択科目の内容を示した結果である。

表10 D地方養成施設の教養・選択科目

1	専	2	法学	生理学	経済学	情報処理	保健・体育		
2	専	2	倫理学	心理学	音楽	カウンセリング			
3	専	2	ネイル	エステティック学	ボランティア				
4	専	2	社会学	社会学	法学	英辨	心理学	実務英語	文章表現
5	短	2	サービスマナー	情報処理	点字	手話	音楽	社会調査	社会学
6	短	2	人間の尊厳と自立	人間関係	生活と福祉	社会保険制度	社会学		その他
7	専	2	基礎教養	レクリエーション	音楽療法				
8	専	2	哲学	論理学	福祉心理学	情報処理	法学	自然科学	その他
9	専	2	倫理学	生物学	家族社会学	心理学	保健体育		
10	専	2	情報科学	表現技法	家庭生活	就職実務			
11	短	2	英語	キャリアプランニング	健康とスポーツ	ライフマネジメント	数学	地域学	その他
12	専	2	パソコン演習						
13	専	2	学習基礎						
14	短	2	倫理学	音楽療法	イングリッシュ	中国語	英語文化論	スポーツ実技	その他
15	短	2	国語表現	体育					
16	専	2	人間関係論	家族社会学	国語・統計情報処理				
17	専	2	セルフマナー	手話入門	点字入門	卒業演習	介護保険事務士	障害者スポーツ	
18	専	2	心理学	社会福祉学	法学	保健体育	情報科学	国語表現	接遇
19	専	2	社会学	倫理学	心理学	数学	国語		
20	短	2	宗教	キリスト教	哲学	英語	共生論	比較文化論	その他
22	専	2	レク活動援助法	特別講義	ゼミナール				
23	専	2	レクリエーション実技	国語	社会学	生物	音楽	パソコン	
24	専	2	手話	家教学	生活学	介護福祉総合演習			
25	専	2	人間の尊厳と自立	コミュニケーション	人と法	生活と福祉	家族関係論	進記文化論	リスクマネジメント
26	専	2	福祉性環境概論	介護情報処理	介護特別講座	点字・手話・朗読	社会人マナー	パソコン演習	漢字と文章の基本
27	短	2	生活科学概論Ⅰ	ビジネス論	プレゼンテーション	ビジネス実務			
28	短	1	総合介護特論						
29	専	1	人間と哲学						
30	専	1	医学一般						
31	専	1	福祉レクリエーション	音楽療法	修了研究				
32	大	4	哲学	心理学概論	医学概論	文章表現	倫理学	日本史	世界史
33	大	4	教育論	ワークショップ	ゼミナール	生理学系科目	心理学系科目	その他	
34	大	4	哲学	論理学	心理学	音楽	英語文化論	その他	
35	大	4	人間共生論	生命科学	海外異文化	英語	人間の歴史	文章構成	その他
36	大	4	情報メディア	基礎ゼミ	英語	福祉文化	社会学	心理学	その他
37	大	4	外国語科目	健康科学	情報科学	健康スポーツ	社会学	科学的思考	その他
38	大	4	世界の宗教	法学	科学と技術系	歴史と社会系	文化系	その他	
39	大	4	多文化理解	英語	科学	人権・ジェンダー	統計学	外国語系	その他
40	大	4	哲学入門	英語	基礎ゼミ	メディア論	スポーツ	情報処理	その他

(筆者作成、中澤・2010年)

表10において、「その他」と表示しているのは、掲載されている科目以外にも多数の選択科目が開講されていることを示している。ここからもわかるように、D地方において哲学、または宗教に関する科目が設けられている養成施設は40校中7校に留まっている。また、選択科目数が多い4年制大学では哲学などを行って

る場合も多いが、宗教に関する科目を開講しているのは学校自体が宗教系の場合のみである。さらに、専門学校では選択の幅が少なく、宗教に関する科目は開講されていない。

介護福祉士養成課程は、「人間と社会」「ころとからだのしくみ」「介護」の3領域において具体的な教育内容が示されている<sup>(31)</sup>。そのため、スピリチュアリティに関する教育は「人間の理解」領域における「人間の尊厳と自立」で行うことも可能である。しかし、実際の教育内容は、前述のように各介護福祉士養成施設の裁量に委ねている。換言すれば、「尊厳」の意味やスピリチュアルな視点には触れていない場合が多いのである。したがって、宗教教育が受け入れられにくい我が国では今後のスピリチュアリティ教育（宗教・哲学に関連する科目）をどのように提供していくかが問われることになる<sup>(32)</sup>。

## おわりに

以上、新カリキュラムに関してスピリチュアリティを考え問う科目の必要性を検討した結果、教育内容の課題が明らかになったといえよう。

それは、第1に、全人的ケアを行うには、個別ケア、個人の尊厳、権利擁護の本質を理解する価値観が必要であり、そのためには宗教・哲学ニーズに関する科目を学習することが必要であること。第2に、A大学生の特徴は、状況判断能力や遂行する意思の強さ、スピリチュアリティなものに対する感性や気づきが鋭い。また、バランスの取れた考え方、現実を認識し客観的、合理的、論理的思考が身につけているが、この背景には、特定の宗教の信仰と宗教・哲学に関する科目の履修に関連があること。第3に、D地方でスピリチュアルニーズを理解するための科目を開講している養成施設は40校中7校に留まり、専門学校では開講されていない。また、4年制大学でも宗教に関する科目があるのは、大学自体が宗教系の場合のみである。

このような課題から、全人的ケアを行える人材を育成するには、今後の介護福祉士養成教育において、スピリチュアリティを考え問う科目の開講・必要性を検討することが重要課題といえる。

なお、本研究ではカリキュラム内容の課題について検討したが、宗教教育が受け

---

(31) 前掲書5)を参照のこと。

(32) 山田真知子「フィンランドの小学校教育におけるスピリチュアル・エデュケーションの理論・実証的考察」『人間福祉研究・第10号』浅井学園大学短期大学部, 2007年, pp.1-3

入れられにくい我が国では、今後のスピリチュアリティ教育をどのように提供していくかが問われてくる。この課題を、今後どのようにカリキュラムに反映するかはさらなる検討が必要である。これについては筆者の今後の課題としたい。

# プロセス神学と現象学の融合

岡村直樹

(東京基督教大学教授)

- 1 メリー・エリザベス・モアーの経歴と本研究の目的 215
- 2 現象学の方法 216
- 3 モアーによる現象学の評価 217
- 4 プロセス神学の世界観 220
- 5 プロセス神学によって改革 (re-form) される現象学的教育 221
- 6 現象学によって改革 (re-form) されるプロセス神学 224
- 7 モアーのプロセス現象学的教育論の展開 226
- 8 モアーの現象学的宗教教育論の実践 228
- 9 最後に…… 236

## 1 メリー・エリザベス・モアーの経歴と本研究の目的

2009年春にボストン大学神学部 (Boston University, School of Theology) の学部長 (Dean) に就任したメリー・エリザベス・モアーは、1999年から2009年まで、ジョージア州のエモリー大学神学部 (Candler School of Theology at Emory University) の女性と神学部門 (Women in Theology and Ministry program) の責任者として活躍した研究者である<sup>(1)</sup>。それ以前は、自身が博士号を取得したカリフォルニア州のクレアモント神学大学院 (Claremont School of Theology) において、約20年間教鞭を執った<sup>(2)</sup>。プロセス神学センター (Center for Process Studies) が設置されているクレアモントで、モアーはプロセス神学者のジョン・コブ (Dr. John Cobb) や、デビッド・グリフィン (Dr. David Griffin) から大きな影響を受けている。モアーの専門は宗教教育学 (Religious Education) で、北米の宗教教育学会の牽引者として、また米国キリスト教会における女性教育のリーダー的存在として長年に渡って活躍している。近年は、エコ・フェミニスト神学と霊性 (eco-feminist theology and spirituality)、聖礼典的教育 (sacramental teaching)、和解の神学と実践 (reconciliation theory and practice) 等の分野での研究に取り組んでいる。

さて本研究には2つの目標が設定されている。第一は、モアーの宗教教育方法論、特に1998年の著作で、宗教教育方法論について書かれた *Teaching from the Heart* に紹介され、プロセス神学と現象学的方法の融合によって生まれた、プロセス現象学的方法論 (Process-Phenomenological Method) の神学的背景や理論的

(1) Boston University は、米国マサチューセッツ州ボストン市に1839年にメソジスト教会の牧師グループによって設立され、現在は約3万人の学生と4000人の教員を有する大学である。神学部は大学の中でも最も歴史の長い学部で、Martin Luther King Jr. が博士号を取得した研究機関としても有名である。一方、Emory University は、米国ジョージア州デカルブ郡に1836年にやはりメソジスト教会の信徒グループによって設立され、現在は約1万2000人の学生と2000人の教員を有する大学である。Emory という名は、1835年に召天したメソジスト教会の主教、John Emory からとられている。

(2) Claremont School of Theology は、1885年、メソジスト教会の牧師で地域の有力者でもあった Charles Maclay によってカリフォルニア州サンフェルナンド設立された神学大学である。1900年から約50年の期間は南カリフォルニア大学の神学校として同大学のキャンパスに位置したが、その後1957年に独立し現在の場所 (クレアモント市) に移った。1973年に学内に設立されたプロセス神学センターは、米国におけるプロセス神学研究の中心としての役割を果たしている。

展開を明らかにすることである。したがって現象学やプロセス神学に関する記述は、モアーの宗教教育論において必要とされている部分のみへの言及に留められる（本研究で用いられるモアーからの引用文は、すべて本研究の研究者による訳である）。また第二は、日本人の若者を対象にしたプロセス現象学的方法論を用いた研究の実例から、モアーの宗教教育理論の実践的展開を確認し、その宗教教育における価値を吟味することである。

## 2 現象学の方法

現象学は、オーストリア人の哲学者、エドムント・グスタフ・アルブレヒト・フッサール（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859 - 1938）によって提唱された哲学の一分野である。フッサールはそれまでの伝統的な意識を自明視する実証主義的な認識論を、実在の予想に基づく態度であるとして嫌い、ありのままの事象そのものを明らかにすることこそが大切であると主張した。デカルトからヘーゲルに至るまでの近代哲学は、「世界は客観的に存在する」という大前提の上に成り立っていたが、この大前提こそ問題があるとフッサールは感じたのである。またそれまでの知覚の構図は、人間が五感を通して経験するものはすべて実物（存在物）ではなくその射影であるとし、それらの射影は、知覚する主体によって変化する非常に不確実なものとしていた。フッサールは、人間は五感を通して直接に実物を経験するのだと語り、さらには実物の経験を基礎的なものとし、実物についての様々な観念はそこから派生するとした。言い方を変えれば、カント的な認識論では、物自体とその射影では、物自体が本質的であるとしていたのに対し、フッサールは射影とその経験の中にこそ本質があるとしたのである。

では経験は、認識される客体と、認識する主体という従来の対立をどのように乗り越え、フッサールが語るころの明証な直感と確実な真理に達することができるだろうか。そのために彼は、例えば世界がすでに「ある」とするような態度を棚上げ「エポケー」（判断停止）し、そのような信念、そして「ある」とされる世界がどのように成立し、経験からどのように構成されるのかを探求することが必要不可欠であるとした。これが「現象学的還元」と言われるフッサール独自のアプローチである。それは日常生活における人間の意識が素朴に信じて疑わない世界の諸事象（事象に対する好き、嫌い、肯定、否定等の判断を含む）を一端「括弧」に入れ、これに対して無関心で中立的な立場をとった後、まだそこに残るものを「純粹意識」

とし、それを厳密な哲学の題材とするという方法であった。

フッサールは当初、現象学を「無前提」で「純粹」な哲学の学びになりうると考えていたが、その後、人間の意識を極端に抽象化することに限界を感じ、現象学の矛先を厳密な哲学から、具体的な生活世界（Lebenswelt）へと方向転換させていった。彼は、人間の用いる「言語」を科学者の使うそれと、普通の生活者の使うそれとに別け、後者（普通の生活者の使う言語）が用いられる日常的な世界を「生活世界」と呼んだ。科学者は生活世界から切り離された物の見方や、形式主義的な立場を反省し、生活世界こそが科学の発生する母体であるという認識を持たなければならぬとしたのである。現象学はその後、フッサールの後継者であったマルティン・ハイデッガーによって実存主義哲学へ、その道筋を大きく変えることになるが、現象学的還元という方法そのものは、その後哲学以外の様々な学問分野において応用されるようになっていった。

### 3 モアーによる現象学の評価

一般的に「現象学的」が、ものごとの特質を表す言葉として用いられる時（例えば、現象学的心理学、現象学的社会学、現象学的研究等のように）、それは特定の理論、主義、又は価値観を表す言葉としてではなく、現象学的還元という方法論を使っているという意味において、理論についての吟味を行う方法論として用いられる<sup>(3)</sup>。一方でモアーは、「現象学的方法」、「現象学的教育」といった言葉を用いながら、そこに単なる方法論を超えた、一つの世界観、価値観を認める。モアーのユニークさのひとつの現れがここにある。

モアーはその著作において、現象学の解説をフッサールから始め、その方法論的側面を丁寧な解説するが、現象学の本質について、そしてフッサールの現象学的還元の方法について以下のように書いている。

(3) 現象学的社会学の研究者、桜井洋は、「(例えば)『機能主義的』『構造主義的』『進化論的』という特徴は、世界を主題とし、世界について語る仕方の特徴であり、理論で用いられる言語の特徴なのである。ところが現象学は世界を主題とするものではなく、世界の与えられ方を主題とするものである。従って『現象学的』という用語を理論に用いられる言語の特性を示す言葉として用いることはできないのである。」桜井洋「現象学と社会学」(江原由美子、山岸健編『現象学的社会学』三和書房、1985年)40頁。

現象学は経験について熟考し、その熟考から結論を導き出す方法である<sup>(4)</sup>。人間行動の叙述に関するこのアプローチは、「先入観は完全に排することができる」といった未熟で甘い前提に基づくものではない。それは可能な限り現象そのものに語らせるという試みである。勝手な前提を持って様々な可能性を無視したり、人間の生活社会を科学的な概念や仮説にすり替えたりせず、今ある世界をあるがまま受け入れ入れることなのである<sup>(5)</sup>。

さらにモアーは、人間研究に現象学を取り入れる上でのポジティブな側面を「長所」(strength)と呼び、それらを列挙する。モアーはまず、「現象学的方法は、他の実験的、実証的方法より自然的な環境を直接観察することを可能とするのである。」と語る<sup>(6)</sup>。実験的、実証的な方法が、自然には起こりえない環境や状況を人為的に作ったり、非常に限られた範囲のみを研究対象としたりするのに対し、現象学的取り組みは、実際に起こっている問題を直視し、またそれに対する様々な見方や反応や解釈を互いから学び合えるという点で大きなメリットをもたらすという主張である。自然的な環境に制限を加えず、それ全体を直接観察することは、実験的、実証的な方法を用いるより人為的な改ざんの可能性を低めるという点で、より現実に対して敬意を払ったアプローチであるとモアーは語る<sup>(7)</sup>。

モアーはまた、「[現象学的方法]は、生きたテキスト(状況や人々)に、直接語る機会を提供する。」<sup>(8)</sup>とし、それを現象学的方法の長所として挙げる。実験的、実

---

(4) "Phenomenology itself is a method of reflecting on experience and letting conclusions emerge from those reflections." Mary Elizabeth Moore, *Teaching from the Heart*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity International, 1998, p.94.

(5) "This approach to the description of human action is not usually based on naive assumptions that prejudgments can be set aside completely. It is simply an attempt to allow phenomena to speak for themselves as much as possible. ... [The attempt is] to accept the world as it appears without prejudgments and scientific concepts that replace the lived world, and without a priori theories that eliminate some possibilities of meaning." *Ibid.*, pp. 96-97.

(6) "[T]he method offers more direct observation in a natural setting than some other varieties of experimental and empirical research." *Ibid.*, p.101.

(7) *Ibid.*

(8) "[Phenomenological method] allows the living texts (the situation and the people) to speak for themselves." *Ibid.*, p.103.

証的な方法が、あらかじめ立てた仮説の証明をその取り組みの中心に据えるのに対し、現象学的方法は、実際に起こっている現場の観察を通して、そこから仮説を浮かび上がらせるといった逆の方向性を持つからである。「現象学的方法は、実証主義的アプローチよりも、誠実な探求へと研究を進ませる。」<sup>(9)</sup>と述べ、実際にそれはより誠実 (more honest) であるという価値判断を下すのである。

モアーはその著作や講義を通して繰り返し、教育者、特に宗教教育に携わる者の徳について情熱的に以下のように語っている。

開かれていない教育は、乾いて無機質で、過去に集められた情報を機械的に復唱するものである。開かれていない教育者は、学生を矯正の対象としてのみ……又は教員の持つ知識の置き場としてのみ扱おうとする。開かれた教育者は一方で、個性豊かな人々を対象にした教育プロセスで起こる様々な問題の中に新しい可能性を見だし、古い枠組みを新たにし、ステレオタイプを廃する働きをするのである<sup>(10)</sup>。

モアーの語る「開かれていない教育」「開かれていない教育者」とは、「師から生徒へ」という方向性にこだわり、自らが受けた教育の(学術的)範疇から出る事をせず、それを伝達する事のみを教育の中心に据え、現状維持に腐心するような教育であり教育者である。一方でモアーの語る「開かれた教育」「開かれた教育者」とは、古い既成概念に縛られる事なく、世界で起こる様々な出来事に生徒の目を向けさせ、教育の対象である生徒との関係性を重視しつつ、自らも彼らから学ぼうと心がけ、常に新しい学びの可能性に目を向ける教育であり教育者である。したがってモアーにとって、先入観を可能な限り排し、ありのままの世界を受け入れることを重要視する現象学的教育は、単なる方法論の域を超えた、非常にポジティブな変化

(9) "[Phenomenological method] moves toward a kind of searching that is more honest than that of positivistic science." Ibid., p.103.

(10) "Teaching that is not open is dry and lifeless, often a rote recitation of facts collected in some bygone time. A teacher who is not open often deals with students as problems to be fixed, ... or as empty receptacles of the teacher's knowledge. A teacher who is open may actually discover new insight in the midst of problems, may revise typologies and dismiss stereotypes in light of the uniqueness of the people in the educational process." Ibid., p.92.

を教育にもたらす可能性を持つ理論であり、価値観なのである。

現象学的方法を高く評価する一方で、モアーは「現象学的方法は、方法論として学ぶものというより、芸術として実践されるものである。」<sup>(11)</sup>とも語っている。現象学を一つの世界観、価値観、又は物事に対する態度として見ていることがここからも判るが、一方でモアーは、厳密な科学であるとは言い難い現象学のアプローチの弱さも承知している。さらには現象学が、人間社会が長年培ってきた宗教的伝統や、歴史的に権威があるとされる書物（キリスト教の聖書を含む）にあまり目を向けないという事実を、現象学の短所として指摘する。そしてモアーは、それらの短所をプロセス神学の世界観を通して改革（re-form）しようと試みるのである。それは宗教教育者という立場に立った改革（re-form）である。またモアーは、プロセス神学を用いて現象学的方法を改革（re-form）するだけではなく、プロセス神学もまた現象学的方法によって改革（re-form）されなくてはならないと主張する。ここにモアーによるプロセス神学と現象学の融合があるのである。

#### 4 プロセス神学の世界観

プロセス神学は、イギリス人であるアルフレッド・ノース・ホワイトヘッド（Alfred North Whitehead, 1861 - 1947）の哲学、特に1929年に記された『*Process and Reality* : 過程と実在』に由来する、20世紀の北アメリカにおける最も重要な神学運動のひとつである。ホワイトヘッドはニュートン力学の、いわゆる静的な世界観に異議を唱えた。世界はむしろ動的で流動的で、発展的自由を持つ構成物から成っていると彼は見るからである。さらに神はそのプロセス（過程）の背景にある秩序であり、神そのものも同じ流動性、発展性を持つ存在として捉えられている。従って神が世界に寄与するのと同様に、世界も神に寄与するのである。またホワイトヘッドにとって神は、伝統的な有神論の唱える単極的神（monopolar God）ではなく、両極的神（dipolar God）である<sup>(12)</sup>。単極的神は、永遠で絶対的、さらには独立的で不変の神である。一方で両極的神は、相対的で依存的、さらには

---

(11) "[Phenomenological method] is more an art to be practiced than a theory to be learned." Ibid., p.97.

(12) Charles Hartshorne, *The divine relativity · a social conception of God*, New Haven : Yale University Press, 1948.

不断に変化的な属性も同時に持ち合わせる神である<sup>(13)</sup>。

チャールズ・ハーツホーン (Charles Hartshorne, 1897 - 2000) は、ホワイトヘッドの神観を発展的に修正し、神を人格的存在とした。人格的な存在であるからこそ、彼もまた全能者という古典的な神観を拒絶したのである。さらにハーツホーンは、『Man's vision of God and the logic of theism:人間の神観』(1941)の中で、「神は無形であり、被造物の秩序とは根本的に異なっている。」とするトマス・アクィナスによる古典的神観と対比させ、「世界は神の体である。」という神観、いわゆる万有在神論 (Pantheism) を明確に説いた<sup>(14)</sup>。

プロセス神学における神と世界の関係性を説明するために重要な言葉に「有機的繋がり」を挙げる事ができる。有機体という言葉はホワイトヘッド自身が、自らの思想を「有機体の哲学」と呼称したのに由来する。有機体とは秩序を伴って構造化された生きる集合体であり、神も、また被造物である人間や自然や、さらには人間によって構成される社会もその有機体の一部ということになる。モアーは有機体の概念をその神学の中心に据えたプロセス神学者、ジョン・カブ (John B. Cobb, Jr., 1925 -) に習い、それを強調する。宗教教育者としてのモアー自身が、自らの目指すものを「有機的な神学 (organic theology)」また「有機的な教育 (organic education)」としているとおりである<sup>(15)</sup>。

## 5 プロセス神学によって改革 (re-form) される現象学的教育

宗教教育者としてのモアーにおけるプロセス神学と現象学の「融合」とは前記したように、現象学的方法とプロセス神学が、それぞれの短所を補いつつ相互に改革 (re-form) する事を指す。プロセス神学は、その源泉にキリスト教の伝統と聖典を持つ形而上学的体系であり、一方の現象学は、どちらかと言えば形而上学的な質問を「括弧」に入れて作業するという方向性を持つものである。実際現象学の流れを汲む哲学者、ジャン＝ポール・サルトル (Jean-Paul C. A. Sartre, 1905 - 80) や、モーリス・メルロー＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty, 1908 - 61) は、神

(13) John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, *Process Theology: an Introductory Exposition*, Philadelphia: The Westminster Press, 1976. Pp.66-67.

(14) Charles Hartshorne, *Man's vision of God and the logic of theism*, Hamden, CT: Archon Books, 1964, [1941]

(15) Moore (1998), p.2.

が存在しない事を彼らの世界観の大前提として掲げ、一方でホワイトヘッドは神をその哲学体系の中に、必要不可欠な存在として組み込んでいる。また現象学は、人間の現体験に焦点を当てるが、プロセス神学的有機体としての世界の繋がりは、現体験の枠を超えた人間と自然、また自然と社会の関係性にまで広がり、時間をも遡るものである<sup>(16)</sup>。

一見互いは相容れない性質を持つように見えるが、モアーによればそこにはいくつもの共通点が存在する。まずプロセス神学と現象学は、實在 (reality) と意識 (consciousness) を同一のものとして扱う事をせず、意識が實在への足がかりとなる (give access) のだという共通認識を持つ。言い換えるならば、人間の知覚 (perception) と、経験 (experience) の解釈 (interpretation) が、知識 (knowledge) への足がかりとなるということである<sup>(17)</sup>。また両者は、人間はデカルトのコギトに見られるような、世界から孤立した存在ではなく、常に外的要因 (external phenomena) によって影響 (influence) を受け、また与える (give influence) 経験者 (experiencing subject) であると見る<sup>(18)</sup>。さらにプロセス神学と現象学は、経験者 (experiencing subject) である人間自身が、何をどのように体験するか (時に無意識に) を決めるとしており、その点にも両者の共通項が存在する<sup>(19)</sup>。

ではこれらの共通点を確認した上で、プロセス神学によって改革 (re-form) される現象学的方法を見ていきたい。モアーはここで起こる改革を、「プロセス神学に触発された現象学的教育の従事者 (phenomenological teacher) の変えられるべき姿」と表現する<sup>(20)</sup>。

第一にモアーは、主に人間の現体験に焦点を当てる現象学のアプローチに対して、時代を遡り、多くの人間や社会形成に大きな影響を与えた聖書や他の宗教的聖典、また歴史上の信条や価値観、さらには普段あまり脚光を浴びる事のない歴史上の人物や出来事も教育研究の対象とすべきであると語る<sup>(21)</sup>。プロセス神学の世界

---

(16) Ibid., pp.114-116.

(17) Ibid., p.110.

(18) Ibid.

(19) Ibid., pp.110-111.

(20) Ibid. p.116.

(21) Ibid. p.114.

観は、世界の有機的な繋がりを強調する。それはすなわち「世界は神の体である」という世界観であり、時間や空間で遮られることのない繋がりでもある。現代に生きる人間の経験と、過去に生きた人間の経験もまた有機体の中で繋がっているからである。したがってそれらを無視せず、宗教教育の対象とする事が必要なのである。

第二にモアーは、上記（第一）の延長線上に位置する改革（re-form）として、現象学的教育の従事者は、個々の生徒の過去に起こった様々な出来事や、彼らが影響を受けた社会的、経済的状況等にも目を向けさせ、それがどのように現在の自己を、そして未来を形作るかを考えさせるべきであると主張する<sup>(22)</sup>。現象学は、現代に起こる様々な社会問題をその研究の対象とすることが多いが、各生徒自身も、有機体の一部としてそこに繋がる者であるということを認識し、自らをも学びの対象とする事が必要であると語るのである。

第三にモアーが強調する改革（re-form）は、現象学的教育の従事者が率先して社会における弱者、例えば女性や人種の少数派の人々の声を聞き、また生徒の耳をそちらに向かわせる事である<sup>(23)</sup>。プロセス神学は、男性としての神や、支配者としての神を否定し、そのような神観がこの世における様々な差別を醸成すると考える<sup>(24)</sup>。さらにコブが、キリスト教の「受肉」の概念をプロセス神学において強調したように、モアーもそれを踏襲し以下のように語っている。

もし私たちがプロセス神学における受肉を真剣に受け止めるのであれば、この世において現実を構成する最も小さな構成要素でさえも、神について証言していると思わなくてはならない。すべては聖であり、したがって私たちはすべてから注意深く聞かなければならないのである<sup>(25)</sup>。

人間研究の対象となるのは、有名で力の強い人物やグループになってしまうことが多い。しかしこの世における最も小さな構成要素である社会の弱者も、有機体の

---

(22) Ibid., p.116.

(23) Ibid.

(24) John B. Cobb, Jr. and David Ray Griffin, p. 7.

(25) "If we take the process view of incarnation seriously, we are faced with the idea that the smallest element of reality can reveal God. Everything is holy, so we listen for the word of God in all that is." Moore, p.93.

一部として社会に繋がっており、彼らの声に耳を傾ける事が非常に重要な事なのである。

第四にモアーは、上記（第三）の延長線上に位置する改革（re-form）として、現象学的教育の従事者が、対人間という範囲に囚われず、教育研究の境界線を動物や植物、さらには地球や宇宙へと広げる事を勧めている<sup>(26)</sup>。プロセス神学における有機体としての世界の繋がりは、人間同士の繋がりを超え、人間と自然、また自然と社会の関係性にまで広がるものである。Eco-theology（環境の神学）を、宗教教育の一分野として非常に重視するモアーの姿勢がここに現れている。

最後にモアーは、第五の改革（re-form）として、現象学的教育の従事者は生徒に、信仰者の祈りや瞑想にも目を向させ、それらを通して神の受肉の奥義（mysteries）を体験することを励ますべきであると語る<sup>(27)</sup>。モアーは積極的に、祈り、瞑想、霊性（spirituality）等を教育研究の題材として取り上げるが、米国におけるプロセス神学の研究が、多くのメソジスト派の神学校や神学者によって進められてきた背景をそこに感じる事ができる。

モアーは、「開かれていない教育は、乾いて無機質で、過去に集められた情報を機械的に復唱するものである。」<sup>(28)</sup>と語ったが、上記の様々な改革（re-form）は、プロセス神学の世界観を用いて、現象学的教育の従事者のものの見方や、宗教教育において取扱う題材の境界線を「さらに開かれた教育」に向けて広げる働きであると言えるだろう。

## 6 現象学によって改革（re-form）されるプロセス神学

モアーは、現象学的教育がプロセス神学によって改革（re-form）されるべきであるとする一方で、プロセス神学も現象学的方法によって改革（re-form）されるべきであると提唱する。

第一にモアーが指摘するのは、プロセスの神学の、経験に対する理論的対応の不十分さである。モアーは特に経験から湧き出るところの理論形成を重視し、以下の

---

(26) Ibid., p.117.

(27) Ibid.

(28) "Teaching that is not open is dry and lifeless, often a rote recitation of facts collected in some bygone time." Ibid., p.92.

ように語る。

プロセス神学者の多くは、プロセス神学の理論性を重視し、プロセス神学がどのように社会や人に応用されるかを分析する研究等を強調するが、それ以外の経験の分析に目を向ける事が少ない。プロセス神学に対する現象学の挑戦は、経験に基づく理論形成と、さらに経験に戻ってその理論を試すことである<sup>(29)</sup>。

モアーは、プロセス神学に基を置く宗教教育は、社会に対する適応の分析のみに留まるべきではなく、現象学が経験に基づく理論形成を積極的に取り入れるのと同じように、経験に基づく理論形成を目指すべきであると主張するのである。この主張は、次章「モアーの現象学的宗教教育論の展開」でさらに解説される。

第二の指摘は、現象学が人間の主観性に重きを置くように、プロセス神学も、人間の主観的経験と、それがもたらす様々な変化を重視すべきというものである。例えばセーレン・オービエ・キルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813 - 55) は、人間の不安、罪や絶望について、彼の感情の起伏を詳細に書き表し、非常に個人的な現象的記述 (phenomenological description) を通して説明したが、一方でプロセス神学者の多くは、例えば不安や罪をどちらかといえば観念的に捉え、自らの歴史観や世界観の範疇でそれを説明しようとすることが多い。キルケゴールの著作のように、人間の経験と、それに伴う感情の動き等の中にも、神学的真実が存在することを真摯に受け止め、それらと向き合う姿勢を教育者自らが持つ事が求められているとモアー力説する<sup>(30)</sup>。

モアーによる第三の指摘は、プロセス神学は、受肉のキリストにもっと目を向けるべきであるというものである。初期のプロセス神学、特にホワイトヘッドやハーツホーンによる、キリストについての直接的な言及は少ない。ではプロセス神学が現象学によって改革 (re-form) され、もっとキリストに目を向けるようになるとはどういうことか。それは受肉した神である歴史上のキリストと、彼に出会った者

(29) "Process theologians have given their primary attention to theoretical analysis; analysis of experience has been limited largely to analyzing applications of theory. The phenomenological challenge would be to draw theory from experience itself and to return to experience for testing and developing the theory." Ibid., p.123.

(30) Ibid., p.125.

達に関する記述（聖書の記述等）や、現代の信仰者のキリスト体験を、現象学的視点を通して宗教教育における学びの対象とする事である<sup>(31)</sup>。そこから湧き出る様々な事柄に目を留め、キリストを通して可能になる、コブの語るところの「創造的変革：creative transformation」（例えば未来に対する希望や創造的なライフスタイルを指す）に開かれた者となる事もまた、宗教教育の重要な要素なのである<sup>(32)</sup>。

第四にモアーはプロセス神学に対して、世界における経験の多様性にもっと目を向けるべきであるとして以下のように主張する。

多くのプロセス神学者は、個々の人生世界や個別の文化的文脈に対してよりも、世界に幅広く適応できる事柄に注目する傾向がある。……現象学は一般性を持つ形而上の理念をふたたび「括弧」に入れ、世界の多様性や個性に目を向けるように（我々を）促すのである<sup>(33)</sup>。

プロセス神学に基づく教育に従事する者は、自らの生きる世界が多方面からの影響を受けて成り立っている事を認識し、さらに健康的な懐疑心（healthy skepticism）を自らの最も基本的な信念に対しても向けるべきであるとモアーは主張する<sup>(34)</sup>。またそのような態度を生徒に持たせることも同じように重要なことであるとする。

## 7 モアーのプロセス現象学的教育論の展開

モアーは、宗教教育におけるプロセス神学と現象学的アプローチの相互作用に関する理論的説明に留まらず、その実践的な展開にも言及する。プロセス現象学的教育（process-phenomenological method）とモアーが命名する方法論は実際に以

---

(31) Ibid., p.126.

(32) Cobb and Griffin (1976), pp.98-101. See also; John B. Cobb, Jr., *Christ in a pluralistic age*, Philadelphia: Westminster Press, 1975.

(33) “The uniqueness of a particular life world or a particular cultural context gets less attention from process theologians than do generalizations that apply broadly. … The phenomenological challenge is again to bracket those metaphysical generalizations more fully and to attend to the uniqueness of the particular.” Moore. Ibid., p.128.

(34) Ibid., p.129.

下の様に段階的に展開する<sup>(35)</sup>。

第一段階：学びの焦点を当てる経験を確認する。

第二段階：その経験に対する個人的な先入観や既成観念を確認し、それらを「括弧」に入れる。

第三段階：その経験を観察、体験、吸収し、それを表現する

第四段階：その経験（第三段階の結果）を分析する。

第五段階：その経験の分析の結果を神学的に考察する。

第六段階：決断し、行動を持って応答する。

第一段階においてなされるべきことは、学ぶ者がまずなんらかの経験に焦点を当てることである。当然の事乍ら、選択される経験によって、そこから学ぶ事の内容は異なる。現代人の経験や、歴史上の出来事、また自然界の営み等、選択の幅は広く設定することが大切であり、モアーは自らが目指す「開かれた教育」の教育効果を考え、ここではあえて生徒自らが関わった事のない文化や社会といった経験を選択することを勧めている。

第二段階においてなされるべきことは、学ぶ者の先入観や、選ばれた経験に対する既成観念を確認する事である。この段階で例えばグループディスカッションを取り入れると、グループの持つ先入観やステレオタイプ等が明らかにされ、非常に興味深い学びとなる。またそれらがグループ内の多数派、少数派によって異なるといった結果を見る事も頻繁に起こる。学ぶ者は次の段階に進む前に、それらを確認し「括弧」に入れなくてはならない。

第三段階においてなされるべきことは、選ばれた経験を注意深く観察することである。もしそれが現代人の経験であれば、学ぶ者自らがその境界線の内側に入って、それを体験する事が可能となる場合もある。観察と同時に、様々な方法を持ってそれを記録することも大切である。また複数人で観察する場合、その結果を照らし合わせる事で、ものごとの見方の多様性を知る良い機会ともなる。

第四段階においてなされるべきことは、第三段階の結果の分析である。モアーは、例えば観察を通して「どのような言葉や象徴的な行動が繰り返確認されたか。」「どのようなテーマが浮かび上がって来たか。」といった質問をすることが有効である

---

(35) Ibid., pp.120-122.

と述べている。また似たような過去の事例や研究結果と、自らの分析を比べる事で、さらに深い学びを目指す事ができる。

第五段階においてなされるべきことは、第三～四段階の結果についての神学的考察で、「この経験からどのような神学的論点が浮かび上がってきたか。」「どのような宗教的現実 (sacred reality) がこの経験に受肉 (incarnate) しているか。」といった質問が効果的であるとモアーは語る。例えば自らのものとは異なる宗派、宗教の伝統の神学の見方を考察の中に引き入れる事で、さらに開かれた宗教教育を目指す事ができるのである。

最終段階でなされるべきことは、経験から浮かび上がってきた様々な事柄に対してどのような応答をすべきかについて考察する事である。もし経験の観察と分析を通してある問題が浮かび上がってきた場合、学ぶ者は、それに対する自らの立場を明らかにすべきである。もしそれに対する何らかの具体的な応答が必要である事がわかった場合、それをどのような形で行動に移すべきかについても考えるべきなのである。

モアーによれば、教育者が上記のプロセス現象学的教育方法を用いる場合、生徒一人一人は、神の創られた世界という有機体の一部であり、教育の焦点があてられた経験とも繋がっている存在である事を認識すべきであるという。またしたがって彼らには、鋭い洞察力を持って教育の過程に参加する可能性が十分に備わっていることも認めなくてはならないのである。プロセス現象学的教育方法は、従来の「師が語り生徒が聞く」というトップダウンの教育方法ではなく、先生も生徒も学ぶ者がおのおのの体験を持ち寄り、またそこで起こる他者とのインターアクション (相互作用) を通して、それぞれが結論を形成するという教育方法なのである。また教育に従事する者が、より深く教育対象者を知ることや、学校という枠に縛られず、教会や家庭、また一般社会の中で起こる宗教教育において考察することも、プロセス現象学的教育方法の重要な目標のひとつであるとモアーは語る。

## 8 モアーの現象学的宗教教育論の実践

この章では、日本人を対象にした現象学的研究の実例を用いて、モアーの方法論の実践的展開を確認し、さらにはそこに現れた宗教教育における価値を吟味する。用いられる研究は、本研究の研究者自身が、2004年に実施し、2009年に米国の宗

教教育学会 (Religious Education Association) の学会誌「Religious Education」で出版されたもので、研究論文のタイトルは、” Intercultural Encounters As Religious Education: A Phenomenological Study On A Group Of Japanese Students At A Christian University In California And Their Religious Transformation”<sup>(36)</sup> (和訳: 異文化体験と宗教教育: カリフォルニア州のキリスト教系大学に在学する日本人留学生の宗教心の変化に関する、グラウンデッド・セオリーを用いた質的研究) である。前章で示されたモアの (1) - (6) の段階を踏みつつ、プロセス現象学的方法の実践的展開の一例をみていきたい。

#### 第一段階: 学びの焦点を当てる経験を確認する。

教員として教鞭を執っていたカリフォルニア州のミッション系大学において起こっていたある現象に、本研究の研究者がとても興味をそそられたことが、この研究が始められるきっかけとなった。それは、その大学に留学生として通う日本人学生 (短期留学生ではない本科生) の多くが毎年、米国滞在が始まってしばらくしてから、近隣のキリスト教会の礼拝に定期的に出席するようになったり、キリスト教会での様々なアクティビティーに参加するようになったり、さらには教会で洗礼を受ける者も現れたというものである。その大学に通っていた留学生の経験に焦点を当てた学びを実施し、その現象について多くを知りたいと思った事が、この研究の始まりであった。モアは、「この世において現実を構成する最も小さな構成要素でさえも神について証言していると思わなくてはならない。」<sup>(37)</sup> と述べるが、研究者が調べた限りでは、米国における日本人留学生の宗教観の変化についての研究を見つける事ができなかったため、この研究にとりかかる決心がされた。

#### 第二段階: その経験に対する個人的な先入観や既成観念を確認し、それらを「括弧」に入れる。

この研究を実施するにあたり、様々な考えが研究者の頭をよぎった。まず思い浮かんだのは、「多くの日本の若者が宗教への関心を持たず、また特にキリスト教における若者人口が減少する傾向にある中で、なぜこの学校に通う日本人留学生は、キリスト教に興味を持つだけでなく、積極的に関わり合おうとするのだろうか。」「自分自身も留学生としてアメリカでミッション系の大学で大学時代を過ごしたが、

(36) written by Naoki Okamura, contained in *Religious Education*,104-3, 2009.pp. 289-302.

(37) Moore (1998), p.93.

自分がそうであったように、学校でのキリスト教の学びに感化されたのかもしれない。」といったものであった。しかしこれらの考えの中には、すでに多くの先入観や既成概念が含まれている。例えば「日本の若者の多くが宗教への関心を持たない……」とは本当だろうか。またもしそうであっても本研究の対象となった日本人留学生は皆、留学前に宗教に関心を持っていなかったことにはならない。研究者には彼らが自ら積極的にキリスト教会のアクティビティーに参加したように見えたが、実際はそうではないのかもしれない。また研究者が、自らの体験をもとに、日本人留学生の経験を判断しようとした点も同様である。この時点で研究者は、学びの対象となった現象に対して、自らの中に様々な先入観や既成概念が存在する事を認識した。モアーのアプローチを用いるために、まずそれらを「リストアップ」し、それらに縛られない形で研究を進めることができるような研究方法論として、グラウンデッドセオリーという方法論を用いて研究を実行に移すことにした。

フッサールの提唱した現象学をその理論的本源とする質的研究のアプローチを、学術的研究の一方法として確立した功績を持つのは、バーニー・グレイザーとアンセルム・ストラウスの2名であり、彼らの現象学的研究方法論は、グラウンデッドセオリーとして知られている。それはデータ収集、データ分析、理論構築という3つの主な段階から構築されている<sup>(38)</sup>。グラウンデッドセオリーを含む質的研究の方法は、近年様々な学術研究分野、特に心理学、看護学、教育学、社会学、文化人類学等においてひとつの主流な研究方法として確立されつつあり、21世紀における重要な知的リソースとなるであろうと考えられている方法論である。興味深いのは、モアーの現象学的宗教教育論の展開は、グラウンデッドセオリーを参考に書かれたものではないが、両者の方法論は現象学的アプローチをその基に据えており、方法段階の細部にわたって様々な類似箇所を含む点である。

研究者は自らの予見に頼らず、研究対象者の自然の姿を観察することが可能となるような情報収集を心がけた。まず用いられた方法が「オープンエンデッド・クエスチョン」である。オープンエンデッド・クエスチョンは、研究対象者への質問が誘導的な質問にならないよう心を配る質問様式である。グラウンデッドセオリーでは、研究者が自らの意見を語る事をしないだけでなく、研究対象者の言葉を質問で遮る事も無いよう心がけられなくてはならず、また研究対象者によって自由に感じたままに語られた言葉や語調、さらには彼らの仕草までが研究データとして加味

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

され分析の対象となる。

第三段階：その経験を観察、体験、吸収し、それを表現する。

第三段階では、個人インタビューを通じた観察以外に、グループディスカッションにおける様々なインターアクションが観察の対象となった。またインタビューやディスカッション以外の場所での、研究参加者同士の会話や研究者とのカジュアルなやりとりの中で、本研究に関連性があると思われる会話の内容、また非言語的なコミュニケーション、すなわち、語調、言葉の抑揚、表情等もが記録された。インタビューやグループディスカッションでは、上記のオープンエンデッド・クエスチョンが用いられた。具体的には、「留学前と留学後に起こった体験や出会いについて思った事や感じた事、また特に留学してからの宗教的な経験について自由に語って下さい。」という質問である。モアーは、現象学的教育の従事者は、個々の生徒の過去に起こった様々な出来事や、彼らが影響を受けた社会的、経済的状况等にも目を向けさせ、それがどのように現在の自己を、そして未来を形作るかを考えさせるべきであると主張するが、質問の中で、今の自分を形成した過去の出来事や出会いについて語る事ができるような機会が準備された<sup>(39)</sup>。

また研究対象者を絞り込む為、Homogeneous Sampling (均質サンプリング)が選択された<sup>(40)</sup>。サンプリング (sampling: 抽出見本) とは量的研究のように大人数を研究の対象とすることの出来ない本研究のような研究において、より意図的 (purposeful) に研究対象者を選択しようとするプロセスを指す言葉である。Homogeneous Sampling とは、一定のサブグループをより深く知ろうとする際によく用いられる方法で、いくつかの条件をつけて研究対象者を絞り込むことである。今回均質サンプリングの方法を用いて選択されたのは10人の男女で、留学するまではキリスト教会に行った事がないという共通点を持つ。

モアーは「現象学的方法は、他の実験的、実証的方法より自然的な環境を直接観察することを可能とするのである。」<sup>(41)</sup>と語り、自然的な環境に制限を加えず全体を直接観察することをよしとしたが、サンプリングによって研究対象者を絞り込む事は、それに相反する事にならないだろうか。確かにこの研究では、ある条件をク

(39) Moore (1998), p.116.

(40) Michel Quinn Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, Inc., 2002., pp. 235-236.

(41) Moore,(1998), Ibid., p.101.

リアした学生に対してのインタビューが、研究の中心となったが、彼らを取り巻く環境そのものに手を加えて実験的状况を作ったり、彼らの発言を制限したりはしていない。また彼らに対して、彼らの様々な経験が起こる実際の場所（教室、寮、教会等）と、そこにおける様々な人間や出来事との関係性に関する自由な発言をも促してもいることから、モアーの語る実験的研究のような環境制限には直接相当しないのではないかと思われる。

#### 第四段階：その経験（第三段階の結果）を分析する。

第四段階についてモアーは、例えば観察を通して「どのような言葉や象徴的な行動が繰り返し確認されたか。」「どのようなテーマが浮かび上がって来たか。」といった質問をすることが有効であると述べたが、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さまざまなカテゴリー（まとめり、又は概念）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、新しく組み替えて再構築する作業が必要となる<sup>(42)</sup>。ストラウスによれば、例えばある社会現象を、質的データを通して分析しようとする場合、カテゴリー生成の枠組みには、2つの側面が存在するという<sup>(43)</sup>。その社会現象が起こる条件、要因、状況、現象からどのような結果が生まれているかという構造的側面と、その社会現象がどのような展開や、やり取りを経ているのかというプロセス的側面である。本研究では、コーディングというプロセスを用い、収集されたデータ内の諸概念を識別し、特性を発見した上で構造的に関連づけ、新たな概念を構成し、理論化を可能にするためにコード（コードワード）を付ける作業がされた。

上記の分析作業を用いて明らかになった幾つかの事をここに列記する<sup>(44)</sup>。(1) 研究参加者は皆、留学を決めるにあたって、メディア等に登場する自由という米国のポジティブなイメージに大きな影響を受けたと語った。(2) 研究参加者は皆米国に到着後、犯罪や交通手段の不便さ、また英会話能力の不十分さから来る不自由さを体験し、落胆した経験を持ったと語った。(3) 研究参加者は皆、留学以前は宗教に興味を持っておらず、またそのうちの多くは宗教に対して非常にネガティブな感情を抱いていたが、学校が手配したクリスチャン家庭でのホームステイ先で、

---

(42) 木下康仁『ライブ講義 M-G TA -実践的質的研究法』弘文堂、2007年、209-216頁。

(43) Anselm Strauss and Juliet Corbin, *Basics of Qualitative Research*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, Inc., 1998, p.123, p.192.

(44) Okamura (2009), pp.292-294.

多くのフレンドリーなクリスチャンと出会い、キリスト教に対してとてもポジティブな感情を抱くようになった。(4) 研究参加者の多くは、学内の日本人クリスチャン学生が毎週主催した食事会を楽しみにし、そこで作られる人間関係や、自由に入り出来る環境に、とてもポジティブな感情を抱いた。(5) 一方で、学校で必修となっていたキリスト教に関するクラスを通して、キリスト教に対してポジティブな影響を受けたと語った研究参加者はひとりもいなかった。(6) 研究参加者の多くは、研究を通して、具体的にはインタビューで受けた質問やグループディスカッションを通して、米国に来てから変わった自分に気付されたと語った。

#### 第五段階：その経験の分析の結果を神学的に考察する。

グラウンデッドセオリーを用いた研究を実施する際、繰り返し強調される言葉に「Triangulation」というものがある。Triangle (三角) に由来するこの言葉は、一般的に研究の質について用いられるもので、日本語としては「三方向的」という意味を持つ。具体的には、例えば「データ収集における triangulation」, 「観察における triangulation」, 「分析における triangulation」といった形で使われる。この章で紹介されている研究では、個人インタビューのみを通して研究対象者の経験を聞いたのではなく、グループディスカッションを通して、似た境遇にあるより多くの研究対象者がお互いの経験を分かち合いつつ語られた言葉、さらに研究対象者語の語調や表情といったものまでもが観察の対象となっている。そのような多角的な取り組み、多方向からの情報観察が、データ収集と観察における triangulation なのである<sup>(45)</sup>。また研究の第五段階では、宗教改心論を専門にする宗教心理学者で、San Francisco Theological Seminary 教授の Lewis R. Rambo, 社会心理学者で、University of California Davis 名誉教授の John Lofland, さらに Emory University の名誉教授で、信仰発達論を著した James Fowler の研究を参考に、第四段落の結果を考察した<sup>(46)</sup>。自らが受けた教育の学術的範疇から出る事を拒む教育者を、モアーは「開かれていない教育者」と呼ぶが、宗教教育学の分野に留まらず、3人の異なった研究分野の研究者による意見を参考にした結果分析が行われたことは、この研究の「分析における triangulation」に相当する。さて以下は、こ

(45) Triangle (三角) だからといって、三方向に限定されるものではない。四方向でも五方向でも構わないが、少なくとも三方向は確保すべきという意味合いにおいて Triangle (三角) が用いられている。

(46) Ibid., pp.296-298.

の研究の結果分析で参考研究として考慮された上記二者の研究内容に照らし合わせた研究分析の結果である。

社会心理学のLoflandは宗教的回心には、intellectual（理論的）、mystical（神秘的）、coercive（強制的）、affectional（情情的）という異なる四つのモチーフが存在すると述べ、殆どの回心は、そのうちのどれかのタイプに分類されるとした。この研究の参加者はみな、ホームステイ先で出会った親切なクリスチャンや、食事会で出会って友達になったクリスチャン日本人学生の存在を、彼らの宗教観が変わった最大の理由として挙げ、また大学や教会で経験したキリスト教の学びについて誰も言及する事がなかったことから、彼らはLoflandが分類するaffectional（情情的）タイプの回心を経験したのではと考えられる。宗教心理学のRamboは、宗教的回心の研究を通して、米国の多くの大学生は、大学生活という新しい環境に入れられる時に心理的危機が訪れ、それを機会に自らのアイデンティティーについて悩み、それまで持っていた世界観と違う世界観を受け入れる傾向があると語った。この研究に参加した日本人留学生も、日本とは全く違う生活環境に置かれたことが、心理的危機を生み、キリスト教という宗教に対してそれまでとは違う態度で臨むようになったのかもしれない。

#### 第六段階：決断し、行動を持って応答する。

グラウンデッドセオリーを用いた研究は、第三者の推論や試論だけに基付くものでも、過度に一般化された人間論や文化論だけに基付くものでもなく、現象が実際に起こっている現場、つまり「グラウンド」（地面、地べた）から直接に得られたデータを分析し、そこから湧き上がるパターンや規則性を通して構築されたものであり、その結果は、最も現実に近いものである可能性を持っている。モアーは、「プロセス神学に対する現象学の挑戦は、経験に基づく理論形成と、さらに経験に戻ってその理論を試すことである。」<sup>(47)</sup>と述べたが、グラウンデッドセオリーはまさにそれを実践するものである。

誌面の関係で、日本人留学生の宗教心の変化に関する研究についてこれ以上詳しく言及することはできないが、論文では2つの新たな取り組みの提言が、グラウンデッドセオリーを用いた研究結果への応答として挙げられている。

(1) もし近年の日本人の若者の回心が、情情的作用に起因するものであるとす

---

(47) Moore (1998), p.123.

れば、理論的に説得したり、神秘的な雰囲気を用いたり、または信じる事を強制したりする教育方法や伝道方法ではない、密な友人関係や、暖かい家族的なアプローチを用いた方法が有効であると考えられるかもしれない。もしそうであれば、そのような方法を実行に移す手立てを教会やキリスト系教育機関は、積極的に考えるべきであろう。

(2) 新しい生活環境や新しい文化との遭遇が日本人の若者に、自らの世界観を再考する機会を与えるのだとすれば、新しい生活環境に移った若者に対する積極的な働きかけを、教会やキリスト教系の教育機関が考慮する事が宗教教育において、また若者伝道において、ポジティブに作用するかもしれない。また様々なタイプの異文化体験を積極的に後押しし、若者にそのような機会を提供する事が具体的に考慮されてもよいかもしれない。

ここで、日本人留学生を対象としたこの研究の二重の効果について言及したい。それは、本研究で用いられたインタビューやグループディスカッションという方法そのものに対して、研究参加者たちが非常にポジティブな感想を持ったということである。研究者は今回の研究過程において一切、研究対象者に対して自らの意見を述べる事も、助言をすることも無かったが、彼らの多くは今回の研究が、自らの霊性を深く、また客観的に振り返る良い機会であり、自らの視野の広がりを確認する事ができたと語った。また今後もこのような取り組みに積極的に参加したいというコメントも聞かれた。この研究は、モアーのプロセス現象学的教育方法の実践的展開の具体例として紹介されているが、それはいわゆる学校教室における宗教教育方法を紹介したものではなく、モアーが同様に重要視する、教育者が教育対象者の経験についてより深く学び、そこから具体的な教育の方向性を得るという側面が強調されている。しかし研究参加者からのコメントから、研究プロセスの一部を研究者と共に経験した彼らの上にも大きな教育的効果が現れたことが判る。

繰り返しになるが、この章でとりあげた日本人留学生を対象にした研究は、モアーのプロセス現象学的教育方法の実践的展開の具体例として用いられている。グラウンデッドセオリーを含め、現象学的方法を用いる研究は、量的研究が取り組む事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している。しかし一方でそれは、量的研究のようにいわゆる科学的合理

性に優れている研究方法ではなく、主観的で直感的な側面を持ち合わせる研究方法である。現象学的研究はその性質上、研究者の主観がデータ収集から分析に至るまでの随所に用いられており、それを抜きにしては成立しないからである。モアーが、「現象学的方法は、方法論として学ぶものというより、芸術として実践されるものである。」<sup>(48)</sup>と語った通りである。また現象学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することが出来るという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。本章の研究結果は、より良い宗教教育を目指すという目的を果たす為には、あらゆるデータを活用すべきであろう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ひとつの手掛かりとして活用されるべき類のものであろう。

## 9 最後に……

モアーにとってプロセス現象学的教育方法は、良い教育効果をもたらす可能性を秘めた方法論であるだけでなく、それは神学的に裏打ちされ、プロセスの世界観を理論的、そして倫理的に実践する方法論である。また当然の事ではあるが、モアーはプロセス現象学的教育方法を、用いられるべき唯一の教育論であると語っていない。本研究が引用した *Teaching from the Heart* には、プロセス現象学的教育方法に加え、ケーススタディー型教育方法、ゲシュタルト型教育方法、ナラティブ教育方法、解放的教育方法等が紹介され、それぞれに対する神学的考察とメリットが記されている。モアーが繰り返し語る、「開かれた教育」、「有機的な教育」は、モアーにとって、プロセス神学の世界観に根ざした教育方法であり、モアーが紹介する、プロセス現象学的教育方法以外の、上記の諸方法にもあてはまるものである。一方で、モアーの宗教教育論で一貫しているのは、「師が生徒に知識を与える」というトップダウン型の、いわゆる伝統的（封建的）教育方法に対して非常に厳しい見方をするという点と、プロセス神学の世界観、特に「世界の有機的な繋がり」を宗教教育論の礎に据えている点である。

本研究の研究者自身も、神学大学の教育の現場に身を置く者であるが、モアーの学びを通して、自らの教育方法の中に反省すべき点が非常に多い事を思わされた。

---

(48) Ibid., p.97.

また今この文章を書きながらも、自らの教育理念が、モアーのそのように、信念を持つ神学とそこから沸き上がる情熱に裏打ちされているものかどうかの吟味を迫られている。

[ 研究資料 ] *Learning to Learn* (2008)

認知理論とモチベーション理論に基づく大学生の学習に関するテキスト

杉谷乃百合

(東京基督教大学准教授)

- 1 *Learning to Learn* (2008) 概要 239
- 2 ミシガン大学における *Learning to Learn* の授業 241

ミシガン大学における *Learning to Learn* の授業

W. J. McKeachie (1921-present)

P. R. Pintrich (1953-2003)

学習の動機づけ方略を測定する the MSLQ

- 3 *Learning to Learn* の理論的背景 243

社会的認知理論による自己調整学習

- 4 むすび 245

## 1 Learning to Learn (2008) 概要

Learning to Learn (2008)の著者、S. W. VanderStoep と P. R. Pintrich は、ともにミシガン大学で W. J. McKeachie のもとで学んだ認知心理学者である。McKeachie らによって1980年代から同大学で始められたコース Learning to Learn のアシスタントとして両者はトレーニングを受けており、その経験がこの著書の作成を動機づけたのである。初版は2003年に出版されており、本稿で取り上げる本は第2版である。この本の目的は、学習スキルとモチベーションを高め、より賢くなってよく学ぶこと、“to get smarter and learn more”，を大学生に教えることであり、テーマは学習におけるスキル(skill)と意志(will)である。このテキストは14の章と付録で構成されている。

第1章では自己調整学習者になることの薦めと簡単な自己調整理論が説明され、学生がこの教科書をどう利用するか理解するためテキストの概要が記されている。章の最後には、学生の学習パターンや学習に関する動機づけを測る質問、学習に関する調査(the Learning Inventory)が12項目、78問設けられている。この結果は次章以降学生によって自身の学習スキルと意志を理解し改善するために用いられる。最後の第14章では再び第1章と同じ質問が繰り返えされ、この本を通して学習スキルや動機づけがどのように変化したかを測るようになっている。

第2章は、学習におけるゴールを定めることの大切さ、長期ゴールと短期ゴール、パフォーマンスゴールやマスタリーゴールなど様々なタイプのゴールに関して、モチベーション理論から説明されている。特に、大学生活を成功させるためには長期ゴールと短期ゴールを定めることが強調されている。また、間違いを通して人間は学習し、成長することも説いている。学習に関する調査(the Learning Inventory)の第1項目をこの章では利用して学習が進められる。

第3章は、学習に関する調査(the Learning Inventory)、第2項目・モチベーションの結果を使い、勉学に対しモチベーションがあるか、自信があるか、挫折や失敗を恐れてないか、大学の学業への価値をどう捉えているか等を、学生自らが探るように構成されている。動機づけられている人間の取る行動の5つの側面、自己効力感、失敗や成功の捉え方などのモチベーション理論がこの章では説明されている。

第4章は、「リソースの管理 I -外的なツール」と題され、スケジュールのたて方、勉強場所の選択、学生同士の勉強会、教員からの指導とサポート、教員との関係

の構築等の重要性が説かれている。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第3項目がこの章では利用される。第5章は、「リソースの管理Ⅱ-内的なツール」と題され、学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第4項目を使いながら、学生の内面を見つめる作業が行われる。健全な生活習慣とは？ 大学生活で成功するための心理的強さとは？ 他者と上手くコミュニケーションをとる能力はあるか？ 多様性を大切にできるか？ などの問いが学生に向けられる。

「集中力と記憶力の改善」が第6章のタイトルであり、ゴールである。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第5項目では学生の勉強の仕方が問われ、短期記憶や長期記憶をどのように課題やテスト勉強で使用しているか理解するように構成されている。集中力をつけること、作業記憶に情報を効率的に保持すること、長期記憶に情報を移す方略、長期記憶から情報を引き出すための方略がこの章では学習する。第7章も引き続き認知心理学からの学習に関する学びで、学習に関する調査 (the Learning Inventory) の第6項目・メタ認知を学生は利用する。認知とメタ認知を伸ばすために理解しておくべき認知心理学の基礎をこの章で学生は学ぶ。人間の認知には次元の高低があること、それぞれのレベルで有効的な方略があること、頭の中での授業教材の整理、ノートを使った授業教材整理、それぞれの授業にふさわしい方略の理解などがこの章の内容である。

第8章はノートの取り方について学生は学ぶ。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第7項目では授業態度やノートの取り方が問われ、この章の学びに反映される。ただ聞いたことをそのまま書き写すのではなく、学習を促進する手段として、復習を可能にする手段として、そして知識構造をつくる高レベルな学習法としてのノートテイクに関する学びがこの章ではなされる。「ノートテイク 13 方略」はとても役立つ提言となっている。

大学生の学業の要でかなりの時間を費やすリーディングを第九章は扱っている。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第9項目がリーディングに関する質問になっている。リーディングに関する教育研究がさかんなアメリカならではの章構成となっている。理論的に証明されている、良い読者がしていることを3層に分け、それぞれの段階で詳細な方略が説明されている:コンセプトマップの作り方、ダイアグラムやメトリックスの作り方、チャプターサマリーの仕方等。

第10章は、リーディング同様大学生学業の要であるライティングに関する学習である。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第10項がこの章で扱われる。前章に引き続き、プロの作家が使うスキルを学ぶ構成になっている。書き始め

る前にしておく準備、インターネット上をはじめ様々な資料の評価ができるようになること、質の高い文章を産み出す方策、ドラフトを書き終わった後にすること等がこのチャプターを通して学ぶことができる。

大学生の最も関心を引く章がこの章かもしれない。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第8項目・テスト対策を利用しながらチャプターの学びが行なわれる。その内容は次の通りである：一般的なテスト対策；選択問題テストに関する方策；エッセイテストに関する方策；エッセイ問題に対する良い解答の書き方の方策；テストに関する不安への対処法の適用。

第12章は、論理的、構造的に考えること、クリティカル・シンキングの学びである。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第11項目がこの章に対応している。学生はこの章の学びを通して、クリティカル・シンキング／論理的、構造的に考えることの特徴を知る：複雑な論議を評価するための方策を開発；決断する時に一般的にされる間違いの理解；問題を1つ以上の視点から評価できるようになることを目指す。

第13章は、問題解決法に関する学びである。学習に関する調査 (the Learning Inventory) 第12項目がこの章に対応している。この章で扱う内容は：絵、文字、図、シンボルを使って問題を表す手段を見つける；問題のタイプに対応する解決方策を知る；問題を扱いやすいように分解する；理解できない問題を自分の馴染んだ言葉に置き換える；統計的理論と論理的ルールを使って考える。

前述したが、結びの章では、学習に関する調査 (the Learning Inventory) を再度受け、このコース開始時のスコアと比較する。学習に関して改善がみられた部分を知り、さらに改善が必要な部分を理解する。このテキストの著者らは結びの言葉を通して、学生が人生を通して行なう学びの基礎として、この本、そしてこの本で得たスキルを使用することを切望している。

## 2 ミシガン大学における *Learning to Learn* の授業

### ミシガン大学における *Learning to Learn* の授業

W. J. McKeachie と P. R. Pintrich により、ミシガン大学心理学部における学部入門レベルコースとして1982年からこの本のタイトル、*Learning to Learn* という授業が開講された。それ以前にもアメリカの大学では、入学してきた新入生や学業成績不振の2年次生以上を対象に、学習スキルを教授するコースは存在した

が、*Learning to Learn* の授業では学習スキルに加えて学習のメカニズムや関連事項を説明すべく、認知心理学やモチベーション理論が授業内容に取り入れられた。これは理論の理解によりそれを新しい学習状況に適応することが可能になると仮説されたのである。このコースを履修した学生の追跡調査では、*Learning to Learn* 以後履修する授業において、学習の自己効力感の増大、テスト不安レベルの低下、学習方略使用の増大など学習に良い影響を与えているとの結果を得ている (McKeachie, Pintrich, & Lin, 1985 ; Hofer et al., 1997)。

### **W. J. McKeachie (1921-)**

1940年代から大学教育と大学生の学習を研究し、ミシガン大学で60年教鞭をとった研究者であり教育者でもある W. J. McKeachie は、研究業績、著書も数多く、アメリカ心理学会 (APA) において荣誉ある賞の数々を受賞している。McKeachie は日本においても高等教育研究やファカルティー・ディベロプメントに関する論文ではよく引用される (中井, 2006 ; 掘, 2006) が、彼の代表的な著書として、*Teaching Tips: Strategies, Research, and Theory for College and University Teachers.* (2005) がある。1994年に発行された大学生の学習がテーマの、*Student Motivation, Cognition, and Learning* という本は、サブタイトルが“Wolbert J. McKeachie の荣誉を称えるエッセイ”となっている。研究者そして教育者としての情熱と献身を、大学生がより良く学ぶことに注ぎ続ける McKeachie に対して彼の弟子達または専門分野の同僚である著名な研究者達が、それぞれの研究分野と McKeachie の貢献との関連を各チャプターでたどっている。McKeachie の教育研究分野は5つにまとめることができる：(1) 学生の認知構造の理解をするためのモデルとメソッドの開発、(2) 学生のモチベーション、特に、テスト不安、(3) 学生のモチベーション、認知、と教授法、教室の特性の相互性、(4) 大学クラス授業の改善、(5) ミシガン大学での *Learning to Learn* の授業において、学生が自己調整学習者となれるよう指導・教授。

### **P. R. Pintrich (1953-2003)**

P. R. Pintrich は大学生の自己効力感の研究を機に、学習における認知、動機づけ、行動、の3要因を統合的に着目した。自己調整に関する研究が注目され始める前からこの分野の基礎研究をすすめて、多くの研究論文を産出した Pintrich のこの分野での功績は2つある。後述する、the Motivated Strategies for Learning

Questionnaire (MSLQ) の開発がその一つである。もう一つの功績は、認知心理学によってアプローチされていた自己調整理論において、モチベーションと感情の要因を取り入れたことである。彼の理論に関しては、次のセクションで扱う。P. R. Pintrich は 49 歳の若さで急逝したが、彼の研究と教鞭に影響を受けた研究者、同僚達は Pintrich に見習うべく、熱意をもって優れた研究成果をあげ続けている。

### 学習の動機づけ方略を測定する the MSLQ

Pintrich & De Groot (1990) は、認知的方略、メタ認知的方略、リソース管理方略を主要な学習方法として位置づけた。McKeachie, Pintrich らは、これらの方略の使用を測定する質問紙 (Pintrich, Smith, Garcia, McKeachie, 1993) をミシガン大学における *Learning to Learn* のコースを通して開発し、大学生の学習の動機づけ方略を教育現場に周知させることに貢献した。The MSLQ はさまざまな言語に訳され、このスケールの統計分析を含めた The MSLQ のマニュアル (Pintrich et al., 1991) は、現在一般に公開されている。この質問紙は 15 のサブスケールがあり、ライカートスケールによる 81 問が含まれている。動機づけに関して 31 問、学習方略に関して 31 問、そして学生のリソースの管理に関して 19 問という内訳になっている。*Learning to Learn* (2008) では、学習に関する質問紙 (the Learning Inventory) として 13 サブスケール、67 問が掲載されており、クリティカル・シンキング (批評的思考) のサブスケールの 5 問が the MSLQ (1993) から直接引用されている。

## 3 *Learning to Learn* の理論的背景

### 社会的認知理論による自己調整学習

人間の機能には、行動、環境、個人の三変数の相互作用が含まれる (三項モデル、図 1 参照)、と A. Bandura (1986) は説き、社会的認知理論では自己調整学習はこの三項の相互作用として理解される (Zimmerman & Schunk, 2004)。ここでいう個人変数は、自己効力などをさす。自己効力とは、一定レベルの行動を遂行したり獲得したりする能力に関する信念のことをいう。この効力の信念は、物事を選択、何かを願う思いや野心、努力やその維持、更に、逆境からの回復力、ストレスや抑うつ等にも影響を与えるとバンデューラは説いている。

学習において自己効力は、課題選択、持続性、努力、達成、などの活動に影

響をおよぼしていることが、先行研究で明らかにされている (Schunk, 1995)。Schunk (1998) の研究では、自己効力が自己調整学習の発達の重要な要素の一つであることが証明されている。この自己効力は、行動によって変容させられる。例えば、ある課題に取り組んでいる学生が納得のいくレポートを作成したら (行動変数)、その学生は自身の学びにおける進歩を振り返り (個人変数)、自分の学習能力を認めることができるはずである。その結果として、この特定の課題に関する自己効力はあがる。自己効力と環境要因との相互作用は、学習障害の子どもを対象にした研究なされている。教師からのフィードバックは生徒の自己効力に影響があり、その言葉に説得力があれば自己効力は高まるのである (Licht & Kistner, 1986)。行動と環境との相互作用に関しては、教師や学生の行動と授業環境が相互に影響を与え合う。質問をして学生が間違え授業の進行が変わる場合などがその例である。

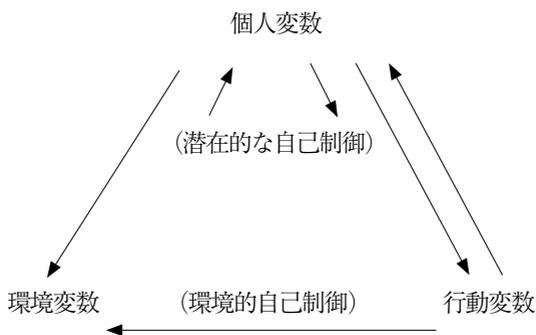


図1 三項モデル (Zimmerman, 2001)

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なう操作をさす。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 (Zimmerman & Bandura, 1994)、最近の研究は、感情を調整する能力 (Pintrich & Zusho, 2002; Zimmerman, 2002)、目標達成に向かった特性 (Pintrich & Schuk, 1996) が強調されている。Zimmerman (2000) の定義を使うと、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 (Zimmerman, 2004) をもち、場面限定的で、普遍的な特性ではなく、また、特定の発達レベ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。

自己調整過程の適用には6つの領域がある：動機；方法；時間；結果；物理的環境；社会的環境。これらの領域の一つかそれ以上において学習者が選択できる範囲の中で、自己調整が可能と考えられる。Pintrich は、自己調整のプロセスで学習という文脈が、行動、動機づけ、認知に加え、重要な役割を果たすということを強調している (Pintrich & Zusho, 2002)。これは、*Learning to Learn* の前提でもあり、また、彼の社会的認知理論における自己調整学習理論への貢献でもある。学習文脈は二つの方法で自己調整に影響を与える：(1) 学習者はしばしば学習環境をコントロールしようとする；(2) 課題、活動、教師のアプローチの性質により学習者の達成行動の努力が促進、または、抑制される。

#### 4 むすび

大学生の基礎学力の低下や発達障害に対応する学習支援、就職難や就業定着率の不安定に対応するキャリア教育及びキャリア支援、精神病の軽症化とストレスに対する脆弱化に対応する学生相談サービス、時代の流れのなかで日本の高等教育の現場では様々な対応に迫られている。時代の影響を敏感に受け止める繊細さと同時に、新しいことに対する柔軟さと能力をもちあわせているのが、若い大学生の特徴であろう。不安定さを抱えながらもそこには、未知の可能性、これからの社会を担える底力、新しい文化を産み出すエネルギーが存在する。

この論稿で扱った S. W. VanderStoep と P. R. Pintrich 共著の *Learning to Learn* (2008) は、ミシガン大学で1980年代からはじめられたコース *Learning to Learn* から産み出されたテキストである。*Learning to Learn* では、大学生が学業において実際に使える学習スキルを認知心理学の理論の理解を通して学び、同時に、動機づけに関する知識をモチベーション理論の理解とともに自身の動機づけを自己理解として学んでいく。モチベーションに関しては、テスト対策、成績、単位取得などの外的動機づけにのみ焦点をおくのではなく、学ぶことに対する内的動

機づけを開発することを目指す。学科への興味などを通して動機づけがしっかりしている学生は、さらにその学科に関して時間をかけて学ぼうとする。つまり、認知とモチベーションの間には相互性が存在する (McKeachie, 1985)。このテキストの著者や McKeachie は、人生を通して人間が行なう学びの土台として、学習スキル (認知) と学ぶ意志 (動機づけ) についての学習を大学生に習得してもらうことを切望している。

McKeachie (2005) は、ほとんどの大学のファカルティーは高等教育関連のジャーナルを読まないため、新しい教授法などはどの学問分野の教育現場でもほとんどインパクトを与えることがなく、ティーチングに影響のある理論と実践の進歩に関して理解していない心理学の分野の教員も数少なくない、と指摘している。良い教授／インストラクションは、学生に学び方、記憶や思考の仕方、そして自己調整的、自己内省的学習者として自分自身を動機づける方法を含む、ということが McKeachie, Pintrich から学ぶことができる。また、大学生への教育と大学生の学習に情熱をもって生涯を捧げる人々の存在が欠かせないことが、彼らの研究、研究者・教育者としての態度からも学ぶことができる。

#### 【参考文献】

- 市川伸一・伊藤毅志 (2002), 認知科学における心理実験, 『人口知能学会誌』, 17, 77-83
- 市川伸一 (2008) 『「考えて考えさせる授業」を創る - 基礎基本の定着・深化・活用を促す「習得型」授業設計』, 東京: 図書文化
- 中井俊樹 (2006), クラス規模は授業にどのような影響を与えるのか, 名古屋高等教育研究, 第六号 (2006)
- 堀憲行 (2006), カナダ・マギル大学におけるファカルティ・ディベロプメント活動について, *Japanese Journal of Administrative Science*, Vol.19, No. 3, 2006, 281-285
- バンデューラ編 (1995) 『激動社会の中の自己効力』, 東京: 金子書房
- Bandura, A. (1986). *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall.
- Davis, S. F., & Buskist, W. (Eds.) *The Teaching of Psychology: Essays in Honor of Wilber J. McKeachie and Charles L. Brewer*. Mahwah, New Jersey : Lawrence Erlbaum.
- Dembo, M. H. (2008). *Motivation and Learning Strategies for College Success: A self-Management Approach*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Hofer, B., & Pintrich, P. R. (1997). The development of epistemological theories : Beliefs about knowledge and knowing and their relation to learning. *Review of Educational Research*, 67, 88-140.

- Licht, B. G., & Kistner, J. A. (1986). Motivational problems of learning-disabled children: Individual differences and their implications for treatment. In J. K. Torgesen & B. W. L. Wong (Eds.), *Psychological and educational perspectives on learning disabilities* (pp. 225-255). Orlando: Academic Press.
- McKeachie, W. J., Pintrich, P. R., & Lin, Y. G. (1985). Teaching learning strategies. *Educational Psychologist*, 20, 153-160.
- McKeachie, W. J. (2005). *Teaching Tips: Strategies, Research, and Theory for College and University Teachers*. Houghton-Mifflin.
- Pintrich, P. R., Brown, D. R., & Weinstein, C. E. (Eds) (1994). *Student Motivation, Cognition, and Learning*. Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum.
- Pintrich, P. R., & De Groot E. V. (1990). Motivational and self-regulated learning components of classroom academic performance. *Journal of Educational Psychology*, 82, 33-40.
- Pintrich, P. R., & Schunk, D. H. (1996). *Motivation in education: Theory, research and applications*. Englewood Cliffs, NJ: Merrill Prentice-Hall.
- Pintrich, P. R., Smith, D. A. F., Garcia, T., & McKeachie, W. J. (1991). *A Manual for the use of the Motivated Strategies of Learning Questionnaire (MSLQ)*. Ann Arbor, MI: National Center for Research to Improve Postsecondary Teaching and Learning, University of Michigan.
- Pintrich, P. R., Smith, D. A. F., Garcia, T., & McKeachie, W. J. (1993). Reliability and predictive validity of the Motivated Strategies for Learning Questionnaire(MSLQ). *Educational and Psychological Measurement*, 53, 801-813.
- Pintrich, P. R., & Zusho, A. (2002). The development of academic self-regulation: the role of cognitive and motivational factors. In A. Wigfield & J. S. Eccles (Eds.), *Development of achievement motivation* (pp. 249-284). New York : Academic Press.
- Schunk, H. D. (1995). Self-efficacy, motivation, and performance. *Journal of Applied Sport Psychology*, 7, 112-137.
- Schunk, H. D. (1998). Teaching elementary students to self-regulate practice of mathematical skills with modeling. In D. Schunk & B. Zimmerman (Eds.), *Self-regulated learning: From teaching to self-reflective practice* (pp.137-158). New York: Guilford.
- VanderStoep, S. W., & Pintrich, P. R. (2008). *Learning to learn: The skill and will of college success*. Upper saddle River, NJ: Prentice Hall
- Zimmerman, B. J. (2000). Attaining self-regulation: A social cognitive perspective. In M. Boekaerts, P. R. Pintrich, & M. Zeidner (Eds.), *Handbook of self-regulation* (pp. 12-39). New York: Academic Press.
- Zimmerman, B. J. (2001). Achieving academic excellence: A self-regulatory perspective. In

M. Ferrari (Ed.), *Pursuit of excellence* (pp. 85-109). Mahwah, NJ: Erlbaum.

Zimmerman, B. J. (2002). Achieving self-regulation: The trial and triumph of adolescence. In F. Pajares & T. Urdan (Eds.), *Academic motivation of adolescents* (pp. 1-27). Greenwich, CT: Information Age.

Zimmerman, B. J., & Bandura, A. (1994). Impact of self-regulatory influences on writing course attainment. *American Educational Research Journal*, *31*, 845-862.

【日本語要約】

The Chrysanthemum No Longer Blooms:  
The End of *Nihonjinron* and Theology of Japan

Yumi Murayama-Cain

近年、日本の神学者たちによる、日本の神学の特殊性と自己同一性の探求が試みられてきたが、そのなかで度々言及されたのが、いわゆる「日本人論」あるいは「日本文化論」である。本稿では、日本文化論の著名な作品を分析することによって、そのディスコースがネオ・コロニアリズムを背景に形成されたものであり、さらに、その原点にはナショナリズムと自己「オリエンタリズム」(エドワード・サイード)があることを指摘し、日本文化論の神学への影響について批判する。

キーワード：日本の神学, 日本文化, ポストコロニアル・スタディーズ

## ヨハネ 4 章 10 - 14 節における ὕδωρ ζῶν の表象機能と解釈

小林高德

ヨハネ福音書 4 章 10 節以降の水の表象表現については近年多くの研究があるが、ὕδωρ ζῶν の意味の厳密な理解と、旧約聖書と初期ユダヤ教文献における用例との十分な比較対照がなされたものは見当たらない。本稿では、従前の研究では見逃されてきた ὕδωρ ζῶν が「新鮮な水」を意味する מַיִם חַיִּים の翻訳であり、その表現自体に二重の意味はないことを指摘した後、旧約聖書と初期ユダヤ教文献における水の隠喩を検証する。サマリアの女性は、この表現をヤコブの井戸から湧き出る水と理解する。初期ユダヤ教文献（殊に黙示文学）では水の隠喩を律法=知恵を指すのに用いるが、それに対してヨハネ 4 章の水の隠喩は、終末における祝福や聖霊の付与との関係で用いる旧約聖書の預言書の伝統に立っている。すなわち、イエスはこの隠喩を用いて、自らが、人類の渇きをいやし、終末における祝福としての永遠のいのちを与える聖霊の付与者であることを示唆している。

キーワード: ヨハネ福音書, ヨハネのシンボリズム, 隠喩の解釈, 新鮮な水, 聖霊, サマリアの女

## 主が王となるダビデを「見た」とは？

ショート ランドル

本論文は、ダビデがイスラエルの王位に即位するという旧約聖書の過渡期の物語が含んでいる多義的な側面を考察する。問題となっている箇所は、主がエッサイの息子たちの中に「わたしのために、王を見た」と預言者サムエルに告げている第1サムエル記16章1節である。多くの翻訳は、ここで「わたしは見た」と訳したヘブライ語の動詞を「わたしは見つけた」「わたしは選んだ」、あるいは「わたしは備えた」などと訳している。筆者は、この箇所の文脈においてこの言葉が持つ意味を考察し、「見つけた」「選んだ」「備えた」という言葉によって示されている、主によるダビデの選任の特質を論じる。これにより、ダビデの選任について新たな洞察を提供するとともに、「神学用語」のみならず、聖書の日常的な語彙や表現を解釈・翻訳する際も、その箇所の文脈に十分な注意を払う必要があることを明らかにしている。

キーワード：ダビデ王、聖書における選び、第一サムエル、聖書翻訳

## 教団運営の実態と宗教法人法の限界

櫻井圀郎

相当数の各個教会・地区教会（以下「教会」という。）を擁し、全国的に活動を展開している教派・教会・教団（以下「教団」という。）は、中会・教区など地方組織（以下「教区」という。）を設けて、円滑かつ有効な活動を行っている。

このような教団の多くや、当該教団に所属している教会の多くは、宗教法人法による法人格を取得しており、宗教法人法の適用を受けている。

しかるに、宗教法人法では、教会と教団のみを宗教団体と認めるにとどまり、教区は宗教団体とは認められていない。

これは、教団の活動の実態とは異なるものであり、法制度と実態との間の乖離は大きなものとなっている。

そこで、本稿では、複数の教団の活動の実態と、日本最大の宗教団体としての神社の活動の実態とをあわせて検討し、宗教法人法の限界について論じ、その改正案について提言する。

キーワード：宗教法人、宗教団体、教団、教区、教会

# 社会福祉基礎構造改革の理念と今日の社会福祉への継承

## 分権化, 多元化, 国際化, 公共福祉の視座からの考察

井上貴詞

戦後の社会福祉のパラダイムを変革する理念を持ってスタートした社会福祉の基礎構造改革から10年を経過した現在は、その変革の進展を総括する時期である。本論においては、社会福祉の基礎構造改革に示された理念を縦軸に、社会福祉の現代的な課題である「分権化」「多元化」「国際化」を横軸に、10年間の社会福祉の歩みを振り返り、何が継承できたのか、できなかったのかを考察する。特に改革の牽引役であった介護保険制度の問題現象には焦点をあてる。さらに、これらの縦横の軸を秩序だて、市民社会形成の方向性を与える「公共福祉」の哲学の視座から今日の社会福祉や地域包括ケアシステムのあり方を展望する。

キーワード：基礎構造改革, 社会福祉の理念, 公共福祉

## 教会とキリスト教社会事業の協働を問う

坂本正路

教会はキリスト教社会事業に対して力不足であったとの論がある。そこで教会とキリスト教社会事業に対する調査を通してその現状を明らかにすることとした。その結果、教会とキリスト教社会事業はお互いに連携していく必要があるという考えはあるが、現実的には信仰面、財政面、人材面での教会からの働きかけは弱いことが明らかになった。また、教会が社会事業をどのように捉えているかということも、牧師の発言から探ってみたが、社会事業に関わることに積極的な発言のある反面、否定的な発言もあり、教会が社会事業に関わることの難しさを感じさせた。

さらにマタイによる福音書から、イエスの「み言葉」と「愛のわざ」とに目を向けてみた。そこにはイエスが人々に生命のみ言葉を語っている姿が明らかになるが、それと同時に悩み苦しむ人々に対して奇跡をもって癒し、支えている愛のわざがあった。イエスは教会に対して、み言葉を伝えることの大切さと同時に、愛のわざの大切さを示して、それを実践していくことを求めておられるのではないか。一方、キリスト教社会事業は、自らが努力するだけでなく、教会に積極的に働きかけて、支援を受けていくようにするべきではないか。

キーワード：連携、イエスの「み言葉」と「愛のわざ」

## 今後の介護福祉士養成教育の課題

### スピリチュアリティを考え問う科目の必要性

中澤秀一

介護福祉士養成教育は、全人的ケアや個人の尊厳に配慮のできる人材を養成するため新カリキュラムへと移行した。しかし、骨子となる理念の本質やその必要性は教示されていない。すなわち、この点についての答えがなければ、福祉実践は政治・経済・社会事情により揺さぶられ、翻弄され、後退させられるといえる。そこで、本研究は、全人的ケアや個人の尊厳に配慮できる考え方を育成するために、現実に生きる人間と生き方を考え問う学問、すなわち、スピリチュアリティ教育の必要性と課題を検討した。研究方法は、神学的伝統のあるT大学学生と一般介護福祉士養成施設学生、介護福祉施設職員を対象に、尾崎らのSBAS Testを施行し、その傾向を比較・考察した。その結果、スピリチュアルニーズに関連した科目を学ぶことは有効であることが示唆された。

キーワード：新カリキュラム、全人的ケア、個人の尊厳、スピリチュアリティ教育

## プロセス神学と現象学の融合

岡村直樹

2009年春にボストン大学神学部の学部長に就任したメリー・エリザベス・モアーは、北米における宗教教育学研究を牽引する代表的な研究者である。本研究は、1998年の著作で、宗教教育方法論について記された *Teaching from the Heart* の中から、同氏がプロセス神学と現象学を融合させることによって生み出した、プロセス現象学的方法論 (Process-Phenomenological Method) に注目し、その神学的背景、および理論的展開を明らかにするものである。また本研究の研究者が、プロセス現象学的方法論を用い、日本人の若者を対象に実施した研究の実例を紹介しつつ、この方法論が、実践的宗教教育の現場においてどのように展開するかを確認し、更には、プロセス現象学的方法論の宗教教育における価値について検証する。

キーワード：宗教教育，プロセスの神学，現象学，グラウンデッドセオリー

## *Learning to Learn* (2008)

認知理論とモチベーション理論に基づく大学生の学習に関するテキスト

杉谷乃百合

この論稿の目的は、社会認知心理学の立場から大学生の学習に関して編集されているテキストの紹介である。このテキストの著者は、S. W. VanderStoep と P. R. Pintrich であり、ともにミシガン大学で W. J. McKeachie のもとで学んでいる。McKeachie らによって 1980 年代から同大学で始められたコース *Learning to Learn* のアシスタントとして両者はトレーニングを受けており、その経験が上述のテキスト作成の動機づけとなっている。初版は 2003 年に出版されており、この本は第 2 版である。この本の目的は、学習スキルとモチベーションを高め、より賢くなってよく学ぶこと、“to get smarter and learn more”，を大学生に教えることであり、テーマは学習におけるスキル (skill) と意志 (will) である。このテキストは 14 の章と付録で構成されている。

キーワード：アカデミック・セルフレギュレーション，社会認知心理学，大学生の学習，モチベーション，学習スキル

[Abstract in English]

The Chrysanthemum No Longer Blooms:  
The End of *Nihonjinron* and Theology of Japan

Yumi Murayama-Cain

In recent years, some Japanese Christian scholars have sought a distinct Japanese Christian identity working within neo-colonial discourse, using the literary genre of *Nihonjinron*, which purports to be an anthropological study of Japaneseness. Yet the *Nihonjinron* is a modern manifestation of nationalism and a product of auto-orientalism provoked by neo-colonialism. I shall survey the development of *Nihonjinron* and critically analyse the literature. Finally, I shall map its relationship to Christianity in Japan.

Key Words: Theology in Japan; Japanese Culture; Postcolonial Studies

# The Symbolic Function and Interpretation of ὕδωρ ζῶν in John 4:10-14

Takanori Kobayashi

Despite the resurgence of the recent studies on the Johannine symbolism of water, there seems to be still a need for clarifying the metaphoric use of the term ὕδωρ ζῶν and for a detailed and nuanced study on the texts both canonical and non-canonical related to this imagery. After noting that there is no double meaning in ὕδωρ ζῶν, which as a translation of מַיִם חַיִּים means “fresh water”, this study examines the texts containing the metaphor of water in the Old Testament and early Jewish literature. While the Samaritan woman clearly took the expression to be a reference to the “fresh water” of Jacob’s well, the Johannine Jesus, standing in the tradition of the Prophets and in contrast to the use of the metaphor of water describing the Torah//wisdom in early Jewish literature, implies that he is the giver of the water of eschatological blessing that in believers will turn into the spring of water springing up for eternal life that quenches the thirst of humanity forever, i.e., the Holy Spirit.

Key Words: John’s Gospel, Johannine Symbolism, Interpretation of Metaphor, Fresh Water, the Holy Spirit, the Samaritan Woman

## The Broad Scope of God's Vision in 1 Samuel 16:1

J. Randall Short

In this article, I shall explore the multivalent significance of a transitional passage in the Old Testament story of David's rise to kingship. The text in question is YHWH's announcement to the prophet Samuel in 1 Sam 16:1 that "I have 'seen' a king for me among [Jesse's] sons." The term chiefly under question here is the Hebrew verb for "I have seen," which is translated variously as "I have found," "I have chosen," and "I have provided." In the course of considering its various connotations in light of its larger context, I shall discuss the merits and limitations of conceiving of YHWH's election of David in these various terms and senses. In addition to offering fresh insights into the nature of David's election, this study will demonstrate how the interpretation and translation of ordinary terms and phrases require close attention to a passage's surrounding discourse.

Key Words: David, Election, 1 Samuel, Bible Translation

## The Actual Situation of the “Kyodan” Religious Community and the Limit of the Religious Corporation Law

Kunio Sakurai

The “kyodan” religious communities which are active all over the country are being operated with “kyoku” district organizations that include “kyokai” churches of that district. Also many of such kyodans are incorporated by the Religious Corporation Law.

The Religious Corporation Law, however, administrates only kyodan and kyokai, but not kyoku. This is different from the realities of religious activities. There is the unbridgeable gulf between the legal system and the realities.

Key Words: Religious Corporation Law, Kyodan, Kyoku

# Philosophy of Reformation of the Social Welfare Schema and its Evolution : Discussion from the Standpoints of Decentralization, Diversification, and Globalization

Takashi Inoue

A decade has passed since the post-war reformation of the social welfare schema. It is high time to assess the evolution of the social welfare schema. In this paper, the evolution of the schema up to the present time is discussed from the standpoint of “public welfare”, assuming the underlying philosophy set out for reforming the social welfare schema to be as a vertical axis and “decentralization”, “diversification”, and “globalization”, which are today’s challenges to be addressed, as a horizontal axis.

Key Words: Reformation of the Schema, Philosophy of Social Welfare, Public Welfare

# For Support Systems between Churches and their Social Work Agencies

Masamichi Sakamoto

Do the churches have sufficient systems in place for supporting their social work agencies? There is a general opinion that churches do not.

In this paper, I show the current status of church support by surveying churches and their agencies.

Most churches and agencies agree that a support system is important for all. But in fact, support systems in churches are weak in religious, financial, and manpower areas.

Some pastors have agreed that churches must help the social work agencies more. But on the other hand, others expressed negative opinions. So there is considerable disagreement about how to proceed.

In the preaching and acts of love by Jesus in the book of Matthew, Jesus not only speaks words of life to people, he also heals suffering people by doing miracles. Jesus not only shows the importance of preaching but also the importance of acts of love. Jesus not only shows the importance of preaching but also the acts of love.

Therefore, He requires churches to recognize that acts of love are as important as preaching. However, Christian social work agencies have to continuously appeal to churches for support.

Key Words: Support System, Preaching and acts of love by Jesus

# The Challenges of Care Worker Training Programs: The Necessity of Subjects Teaching Critical Thinking about Spirituality

Hidekazu Nakazawa

The care worker training program introduced a new curriculum in order to bring up professionals who can practice holistic care methods and respect their clients' personal dignity. However, the philosophical principles and their necessity are not covered in the curriculum. Therefore, this study examines the necessity and challenges of spirituality education, which questions the ways of people's lives. The SBAS Test of Ozaki et al. was administered on three different groups: students from T University, which embraces Christian philosophy in its care worker education; students from other care worker training institutions; and workers from various nursing institutions. The results were collected, and the tendencies and similarities amongst the subject groups were examined. As a result, it is indicated that learning subjects regarding clients' spiritual needs is effective in care worker training.

Key Words: New Curriculum, Holistic Care, Personal Dignity, Spirituality Education

# Integration of Process Theology and Phenomenology

Naoki Okamura

Dr. Merry Elizabeth Moore, who became the Dean of Boston University School of Theology in 2009, has been one of the central figures in the area of Religious Education in North America for a long time. The book, *Teaching from the Heart: Theology and Educational Method* (1999), has been one of the most influential volumes in the discipline. This study focuses on the Process-Phenomenological Method, which was first introduced in the above-mentioned book, which was created by Moore through integrating Process theology with a method of Phenomenology. This study will examine why and how she joined together a particular trend of Christian theology with one of the most well known methods in the fields of social research. This study will also investigate how this methodology plays out in an actual case by looking at a phenomenological study done on a group of Japanese students.

Key Words: Process Theology, Phenomenology, Grounded Theory, Merry Elizabeth Moore

*Learning to Learn* (2008)  
A Textbook for College Students' Learning  
Based on the Cognitive and Motivational Theories

Noyuri Sugitani

The purpose of this paper is to introduce a textbook on college students' learning derived from social cognitive theory. The authors of the textbook are S. W. VanderStope and P. R. Pintrich, whose mentor was W. J. McKeachie from Michigan University. In the 1980s, McKeachie and his colleagues developed one of the first courses in *Learning to Learn*. Both authors received training for the course and the experience with this course motivated them to put together this textbook. The first edition was published in 2003. In this article the second edition is introduced. The textbook intends that students learn the cognitive and motivational theories that support student learning as well as learning strategies for learning. It should lead students to develop skill and will in learning; students get smarter and learn more. This book consists of 14 chapters and an appendix.

Key Words: Academic Self-regulation, Social Cognitive Psychology, College Student Learning, Motivation, Study Skill

## 『キリストと世界』第22号 寄稿募集要項

- 発行予定年月 2012年3月
- 募集論文など 論文、事例研究、調査報告、研究ノート、書評、その他。  
いずれも未発表のものに限ります。
- 論文等の分量 図表・写真・注・文献を含み、論文、研究報告、創作は24000字（英文10000 words）以内、書評、資料は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ください。
- 紀要の販売等 いのちのこば社流通センターを通じて全国書店販売いたします。
- 執筆者の範囲 ①本学専任教員  
②本学非常勤講師。ただし、本学における講義科目と直接関連する主題に限ります。  
③共同研究に基づく事例研究、調査報告などは共同研究者が①②に該当する場合には共同研究者による共同執筆ができます。
- 寄稿申込期限 寄稿希望者は2011年5月10日（火）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委員会（担当：高橋）  
②記載事項：執筆者の氏名・ふりがな・所属・職名、論文等の種類、題名（仮題）、内容（200字程度で）、字数、使用言語  
寄稿申込者には、委員会で検討のうえ、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2011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)。  
提出はeメール(ntaka@tci.ac.jp), F D, CD-ROMなどによる電子送稿とします。  
古代語等, 特殊な書体, 数式等を使用する場合は, PDFファイル(古代語, 特殊な書体の場合は使用フォントも)を添付してください。
- 委員会による論文の検討 提出された論文等はすべて委員会で検討し, 一部修正などを求めることがあります。  
上記の検討は体裁, 学術的な内容であるか, 紀要の趣旨・要件, 建学の精神との適合性などについて行うものであり, 学術研究と研究発表の自由のもと, 個々の論述や研究内容に及ぶものではありません。
- 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。
- 著作権について 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1年後に大学ホームページにて公開いたします。  
また, 個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。
- 執筆者の権利 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冊と別刷50部を贈呈します。それ以上希望する場合は実費を徴収します。

東京基督教大学紀要委員会

Tel 0476-46-1137/Fax 0476-46-1292 E-mail : ntaka@tci.ac.jp

## 執筆者紹介

Stephen Franklin (ステパノ・フランクリン)

ノースバーク大学文学士、シカゴ大学大学院文学修士（哲学専攻）、シカゴ大学神学院哲学博士、キリスト教神学博士（Ph.D.）。東京基督教大学特別教授。

Yumi Murayama-Cain (ユミ・ムラヤマ・ケイン)

東京基督教大学、アメリカを経て、2010年、英国セント・アンドリュース大学にて博士号を取得。現在ボルト・カトリック大学研究員。東京基督教大学非常勤講師。

小林高徳 (コバヤシ・タカノリ)

東京外国語大学、東京基督神学校ほかを経て、英国セント・アンドリュース大学神学部博士課程修了（Ph.D.）。新約聖書学専攻。

ショート ランドル (J. Randall Short)

アラバマ州立大学、東京基督神学校、ハーバード神学大学院修士課程および博士課程修了（Th. D.）。旧約聖書学専攻。現在、東京基督教大学専任講師。

櫻井隼郎 (サクライ・クニオ)

名古屋大学法学部、同大学院法学研究科博士課程（民法専攻）、東京基督神学校、フラー神学校神学大学院神学高等研究院（組織神学専攻）修了。宗教学会理事。宗教と政治検討委員会委員。

井上貴詞 (イノウエ・タカシ)

日本福祉大学、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。東京基督教大学助教。日本社会福祉学会、日本ケアマネジメント学会。

坂本正路 (サカモト・マサミチ)

日本社会事業大学卒業。小田原女子短期大学教授、東京基督教大学教授を経て、現在、同大学非常勤講師。日本キリスト教社会福祉学会理事。

中澤秀一 (ナカザワ・ヒデアキ)

佛教大学社会学部、兵庫教育大学大学院修士課程修了。湊川短期大学准教授を経て、現在、東京基督教大学准教授。日本介護福祉学会、日本介護福祉教育学会。

岡村直樹 (オカムラ・ナオキ)

コロンビア国際大学、トリニティー神学校（M.A. 宗教哲学）、クレアモント神学大学院（Ph.D. 宗教教育）、クレアモント神学大学院客員研究員、日本福音主義神学会理事。

杉谷乃百合 (スギタニ・ノユリ)

ノースウェスト・ナザレン大学、ナザレン神学大学院（宗教教育修士）、ミズーリー大学カンザスシティー校（教育研究・教育心理学修士）、シアトル・バシフィック大学（教育博士課程後期）。

## 2010年度 紀要編集委員会

編集長 宮脇聡史  
編集委員 稲垣久和  
ショート ランドル  
J.ポーシャック  
大和昌平  
(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GiNiiより検索できます。  
([http://ci.nii.ac.jp/vol\\_issue/nels/AN10371265\\_jp.html](http://ci.nii.ac.jp/vol_issue/nels/AN10371265_jp.html))

---

## キリストと世界 東京基督教大学紀要 第21号

2011年3月1日発行

発行 東京基督教大学教授会  
東京基督教大学  
〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1  
TEL:0476-46-1137 FAX:0476-46-1292  
www.tci.ac.jp E-mail:ntaka@tci.ac.jp

発売所 いのちのことば社 流通センター  
〒183-0035 東京都府中市四谷6-8-1  
TEL:042-354-1225 FAX:042-354-1223

印刷所 プリントバンク  
〒116-0002 東京都荒川区荒川5-1-1-1003  
TEL:03-5850-5337 FAX:03-5850-5338

発行部数 500部 定価(本体1,500円+税)

---

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)

本誌のご注文は最寄りの書店、キリスト教書店へお申し込みください。

*Christ and the World* is published annually in March. The subscription price is 1,500 yen  
Published for the Faculty of Tokyo Christian University  
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN



Tokyo Christian University  
2011

XXI

March 2011