



Tokyo Christian University

2014

# Christ and the World

## キリストと世界

第24号 2014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 24 号

東京基督教大学

Tokyo Christian University

2014 年 3 月

March, 2014

# キリストと世界

## 第24号 目次

初期啓蒙思想とキリスト教神学

ペトルス・ファン・マストリヒト（1630-1706）のデカルト主義批判  
.....加藤喜之 1

宗教教育におけるナラティブ・メソッドの実践と効果 … 岡村直樹・徐有珍 25

[調査報告] 国際キリスト教アンケート調査

20期生卒業を迎えて ..... 岩田三枝子 53

[研究ノート]

国際NGOの包括的なアカウンタビリティと組織構造..... 森田哲也 80

[研究ノート]

自己調整学習インターベンション ..... 杉谷乃百合 103

キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉 ..... 大和昌平 109

キリスト教世界観からの日本神学の再編成 ..... 稲垣久和 140

要約..... 165

# Christ and the World

Vol. 24 CONTENTS

Early Modern Thought and Christian Theology: The Criticism of Cartesianism by Petrus van Mastricht (1630–1706) .....	Yoshiyuki Kato	1
Effectiveness of Narrative Approaches to Educational Practice .....	Naoki Okamura and Yujin So	25
Analysis of Questionnaires Given to Graduates of International Christian Studies after 20 years .....	Mieko Iwata	53
Managing Accountability: Global Strategic Structure for International Relief and Development NGOs ...	Tetsuya Morita	80
Self—Regulated Learning Intervention.....	Noyuri Sugitani	103
The Encounter of Christianity and Japanese Buddhism in the 16th Century .....	Shohei Yamato	109
Restructuring of Japanese Theology from the Christian Word—View .....	Hisakazu Inagaki	140
Abstracts .....		165

# 初期啓蒙思想とキリスト教神学

## ペトルス・ファン・マストリヒト (1630-1706) のデカルト主義批判<sup>1</sup>

加藤喜之

(東京基督教大学助教)

### 序 論

西洋社会における初期近代とは、その精神的な紐帯であるキリスト教思想が、大きく変動した時代であった。中世から 17 世紀までは、信仰と理性、神学と哲学の関係においていうならば、超越なる神とその意志と知識を司る教会、という構図が明確に確立されており、諸学は、神学の婢 (ancilla) として仕えていた。自然科学や哲学の独立性は認められず、学問の自由は、教会が認める聖書の解釈がゆるす範囲内でのみ保たれていた。しかし、16 世紀末から 17 世紀前半にかけて、この神学と諸学の間を大きく揺るがす学説が興隆する。ひとつはコペルニクス (Nicolaus Copernicus 1473-1543) やガリレオ (Galileo Galilei 1564-1642) の地動説である。当時の聖書解釈にあきらかに矛盾する地動説は、神の意志と知識を司る教会の権威をゆるがす脅威となった。また、ネーデルラント共和国では、地動説とともに、当時の学問的な基準であるアリストテレス主義の枠組みを否定する、デカルト (René Descartes 1596-1650) の自然・宇宙観が問題になった。

新科学 (nova scientia) と呼ばれるガリレオの地動説やデカルトの方法論が、フランスやネーデルラントの大学に広まるにつれ、神学との関係に緊張感をもたらすことになった。なかでも、諸科学としての哲学を営む自由を、どこに位置づけるかが大きな問題となった<sup>2</sup>。神学の枠組み、つまり、教会の認める聖書の解釈の範囲内での自由なのか、それとも神学から切り離されて独自の領域を与えられた自由な

---

1 本論文の作成にあたり、坂本邦暢博士から有益な助言をいただいた。深く感謝したい。

2 「諸科学としての哲学」と記すとき、「哲学」は今日使われるような狭義の意味での哲学ではなく、物理学や数学を含む人間の学問一般としての哲学 (philosophia) をさしている。中世における学問の区分と大学の組織については、E・グラント、小林剛訳『中世における科学の基礎づけ——その宗教的、制度的、知的背景』(知泉書館、2007年) 53-83頁を参照。特に中世の大学カリキュラムについては、67-74頁を参照。

のか。これが問題であった。

17世紀後半のネーデルラントにおいて、神学と哲学の関係は政治をも巻き込んだ問題に発展した。ヴォエティウス（Gisbertus Voetius 1589-1676）を指導者と仰ぐ正統主義者たちは、アリストテレスを基礎に置いた聖書の世界観を保持しており、新科学をもちいた哲学の自由を認めなかった<sup>3</sup>。認めなかったばかりか、政治的な圧力をかけ、大学教育の中からデカルト哲学を排除しようとした。他方、デカルトの哲学に影響を受けた神学者たちは、神学を魂の救済という狭い領域に限定し、また、アリストテレス主義との折衷も図りつつ、哲学の自由を確保しようとした。デカルトの哲学をさらにラディカルにしたメイエル（Lodewijk Meijer 1629-81）やスピノザ（Baruch de Spinoza 1632-77）たちも、哲学・科学への神学の影響を最小限に留めようと努力をかさねていた。

この文脈をふまえて本論文では、正統主義神学者のひとりであるペトルス・ファン・マストリヒト（Petrus van Mastricht 1630-706）による、哲学と神学の関係についての、デカルト主義者たちとの議論に注目する。ファン・マストリヒトは、当時のプロテスタント教会において、最も影響力をもった神学者の一人であり、彼の生涯はデカルト主義との論争に満ちていた。ファン・マストリヒトとデカルト主義者たちとの論争に注目することにより、中世と近代のはざままで、それまで社会と学問の紐帯として機能していたキリスト教神学が新科学の宇宙観によってどのような挑戦をうけ、その挑戦に対してどのように応答したのかをみていく。特に、この思想的に激動の時代において、いかにして神学が諸科学の女王という座を失っていたかをみていきたい。だがそれと同時に、中世的な神学を退けた思想も実は、神学的な要素を多く含んだものであったことを示していく。第1節では、ファン・マ

---

3 「プロテスタント正統主義」（Protestant Orthodoxy）または、「プロテスタント・スコラ主義」の定義は簡単ではない。ネーデルラント共和国における正統主義神学者とは、世俗の為政者と密接な関係をもった制度としての「公的教会」（publieke kerk）において認められた教義を信奉し、またその教義の擁護者と自任していた神学者たちをさしている。しかし、コクツェーユス派やデカルト派が正統主義でなかったということもできない。かれらは、当時の信仰基準から離反していなかった（つまり異端と正式に認められていなかった）、レモンストラント派と違い正統主義の枠組みのなかにいた。定義上本論文では、神学的にアリストテレス・スコラ主義を援用した保守派、政治的にオラニエ家を支持した反レハント派を正統主義者として理解する。17世紀のネーデルラント共和国における改革派教会をめぐる諸状況については、次の文献が詳しい。福岡安都子『国家・教会・自由——スピノザとホッブスの旧約テキスト解釈を巡る対抗』（東京大学出版会、2007年）85-87頁。

ストリヒトの最大の論争相手であった、17世紀中盤から後半にかけてのデカルト主義の発展をみる。第2節では、このあまり知られていない神学者であるファン・マストリヒトの生涯と思想を簡単に紹介する。第3節では、ファン・マストリヒトの『デカルト主義の壞疽』（1677）を分析する理由と方法論を論じたい。そして第4節では、この『デカルト主義の壞疽』から、特に哲学と神学の関係という主題に注目して、ファン・マストリヒトによるデカルト主義批判をみていきたい。

## 第1節 ネーデルラント共和国におけるデカルト主義の興隆

1650年代から70年代にかけて、ネーデルラント改革派教会の中では、正統主義的なヴォエティウス派とコクツェーユス・デカルト派の争いが激しくなっていた。哲学的には、ヴォエティウス派は、スコラ学の影響を受けたアリストテレス主義を信奉しており、デカルト主義には真っ向から対峙していた。デカルトと彼の追従者たちは、アリストテレス・スコラ主義が自然理解の中心におく実体形相（*forma substantialis*）を否定した。1640年代には、結果として大学行政を巻き込んだ大論争となり、表向きにはデカルト哲学の教授が禁止されることになった<sup>4</sup>。しかし、ライデンとフラネカーを中心に、デカルト主義は勢力を拡大していく。なかでも正統主義的な神学を保持する人々よりも、コクツェーユスの思想に影響を受けた人々の間でデカルト主義は広まっていく。

ヨハネス・コクツェーユス（Johannes Cocceius 1603-69）は、ライデン大学の神学教授であった<sup>5</sup>。もともと正統主義的とはいえなかったフラネカー大学で、契約神学の祖ともいえるエームス（William Ames 1576-1633）から教育を受ける<sup>6</sup>。

4 ネーデルラント共和国内の大学における、デカルト主義を中心とした論争については、以下の文献を参照。J. A. van Ruler, *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change* (Leiden: Brill, 1995); Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637-1650* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1992).

5 コクツェーユスの生涯と思想については、次の文献を参照。Willem J. van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)* (Leiden: Brill, 2001). コクツェーユスとネーデルラント・デカルト主義の関係については、次の論文を参照。Louise Thijssen-Schoute, "Le cartesianisme aux Pays—bas," in *Descartes et cartésianisme hollandais*, ed. E. J. Dijksterhuis et al. (Paris: Presses universitaires de France, 1950), 239-41.

6 Van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius*, 27.

コクツェーユスの神学の特徴は、その旧約聖書、とくに律法の理解にある。正統主義者たちは、安息日を含めた旧約聖書の律法は当時の社会にも適用されるべきだと考えていた<sup>7</sup>。それに対してコクツェーユスは、聖書解釈は歴史的にされるべきだと論じ、正統主義者たちによる律法の字義的な適用を排した。

コクツェーユスに影響を受けたウィティキウス (Christoph Wittichius 1625-87)やファン・フェルトハイセン (Lambertus van Velthuysen 1622-85)やファン・ティル (Salomon van Til 1643-1713)らの神学者たちは、聖書解釈において「適応」(accomodatio)という概念を発展させた。この概念によると、聖書の自然科学的な記述は、当時の人たちの理解に「適応」して書かれているため、字義的に解釈されなくてもよい、というものである。ゆえに、この概念を聖書解釈の原理とすれば、アリストテレス・スコラ主義を哲学的な前提としなくとも、「新科学」と呼ばれるコペルニクス、ガリレオ、そしてデカルト等の発見を取り入れ、より包括的に、そして科学的な世界の理解をえることができる。この解釈原理によって、神学と哲学は二元化され、神学は人間の魂の救い、哲学は事象の因果的理解という独自の領域の中で営まれるようになる。もちろん、この真理の二元化は、アリストテレス哲学を介した、聖書理解を唯一絶対の権威として掲げる正統派陣営に、やすやすと受け入れられるわけがなく、絶え間ない議論を生み出していくこととなった。

1660年代になると、ファン・デン・エンデン (Franciscus van den Enden 1602-74)、メイエル、そしてスピノザらの思想家は、神学との調和を目指したウィティキウスらの穏健なデカルト主義とは一線を画し、神学的・政治的により過激化していった<sup>8</sup>。思想的には、デカルトの哲学をさらに発展させ、スピノザ主義的ともいえる自然と神を同一視するラディカルな哲学を構築していく。また、政治的には、デ・ウ

7 Ernestine van der Wall, "The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment: Moral Religion and Society," in *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650-1750*, ed. Wiep van Bunge (Leiden: Brill, 2003), 53-54.

8 この思想・政治運動は、「ラディカルなデカルト派」とも「スピノザ主義」とも呼ばれるが、スピノザの哲学を「ラディカルなデカルト主義」と呼ぶかは議論がのこる。Wiep van Bungeはスピノザの無神論的な革新主義をデカルト主義とは区別されるべきだと論じる。しかし、Han van Rulerは、デカルトのラディカルな因果論をスピノザは継承しており、同一線上に理解されるべきであると論じる。本論文は、Van Rulerに近い立場をとる。Wiep van Bunge, *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic* (Leiden: Brill, 2001), 121; Han van Ruler, "Minds, Forms, and Spirits: The Nature of Cartesian Disenchantment," *Journal of the History of Ideas*, 61 (2000): 393.

イット兄弟を含む共和主義者たちとの動きに合流しつつ、オラニエ家を担ぐ正統派神学者たちとの対立を明らかにしていった。しかし、1672年におこったフランスとの紛争の末、デ・ウィット兄弟が失脚したことにより、ラディカルなデカルト派の表立った活動は、次第に勢いを失っていく<sup>9</sup>。正統派神学者たちの政治的な働きかけもあり、1674年には、スピノザの『神学・政治論』を含む、急進派の著作物が発行禁止となった<sup>10</sup>。

ウイティキウスやフェルトハイゼンらの穏健なデカルト派も、メイエルやスピノザのラディカルなデカルト派も、正統主義者であるファン・マストリヒトからすれば聖書の真実をまげると異端的なデカルト主義者たちであった。このような思想的な文脈の中で、ファン・マストリヒトは神学を営んでいた。

## 第2節 ファン・マストリヒトの生涯

ペトルス・ファン・マストリヒトは、1630年にケルンでネーデルラントからの移民の家に生まれる。彼の祖父はフェルナンド・アルバレス・デ・トレド (Fernando Álvarez de Toledo 1507-1582) によるマストリヒト占領 (1563-73) のさいに、ケルンに亡命した<sup>11</sup>。ファン・マストリヒト自身は、デュイスブルクのラテン語学校を卒業した後、1647年にユトレヒト大学で神学を学び始める。当時のユト

9 詳しい背景は、次の文献を参照。Jonathan Israel, *Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 916-25; Tammy Nyden-Bullock, "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De La Court, and Spinoza," *Studia Spinozana* 15 (1999): 35-65.

10 Jonathan Israel, "The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)," in *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, eds. Wiep van Bunge and Wim Klever (Leiden: Brill, 1996), 3-21.

11 ファン・マストリヒトの伝記はいくつかあるが、次のものが包括的である。Adriaan C. Neele, *Petrus van Maastricht (1630-1706): Reformed Orthodoxy: Method and Piety* (Leiden: Brill, 2009), 27-61。他の文献は以下の通りである。Willem van Asselt, "Van Maastricht, Petrus van," in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme* (Kampen: Kok, 2001), 5:360-63; Aza Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy 1625-1750* (Leiden: Brill, 2006), 14-28; Goudriaan, "Van Maastricht, Petrus" in *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, ed. Wiep van Bunge et al. (Bristol: Thoemmes, 2003), 2:687-88.

レヒト大学は、正統主義的な改革派神学の中心地であり、ヴォエティウス<sup>12</sup>やホー  
 ルンビーク (Johannes Hoornbeek 1617-66)<sup>13</sup> といった有力な正統派の神学者た  
 ちが教鞭をとっていた。この大学でファン・マストリヒトはスコラ学のカリキュラ  
 ムや『純粹神学の手引き』 (*Synopsis purioris theologiae* 1625)、そしてトマス・  
 アクィナスの『神学大全』を教授された<sup>14</sup>。そして大学での神学教育が終了したのち、  
 1652年にライン川左岸のクサンテンに牧師として招かれる。また、1662年にはグ  
 リュックシュタットに移っていった。この時期に、初の著作となるウイティキウス  
 とデカルト主義を反駁する書物をあらわすことになった<sup>15</sup>。

1677年には、ブランデンブルク地方のオーデル川に面したフランクフルト大学  
 の、ヘブル語と実践神学の教授に就任する。当時のブランデンブルク選帝侯であっ  
 たフリードリヒ・ヴィルヘルム (1620-88) は、領地の宗派化を進めるために、神  
 学的に穏健で敬虔主義的な教師を探していた<sup>16</sup>。このため、ファン・マストリヒト  
 はフランクフルト大学のみならず、ブランデンブルクの領地に加えられたデュイス  
 ブルクでも教鞭をとるようになり、フリードリヒ・ヴィルヘルムの宗教政策の一翼

12 ヴォエティウスの生涯と思想については、次の論文を参照。Andreas J. Beck, "Gisbertus Voetius (1589-1676): Basic Features of His Doctrine of God," in *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*, ed. Willem J. van Asselt and Eef Dekker (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 205-26.

13 Johannes Hoornbeek (1617-66) はヴォエティウスの生徒であり、1654年にライデン大学の教義神学と中近東の言語の教授となる。また、コクツェーユスとハイダヌス (Abraham Heidanus, 1597-1678) の論争相手であった。

14 『純粹神学の手引き』は52の討議 (disputationes) からなる改革派教義学の教科書であり、ライデン大学のポリアンデル (Johann Polyander, 1568-1646) を含む4人の教授によって1625年に作成された。

15 Petrus van Mastricht, *Vindiciae veritatis et auctoritatis Sacrae Scripturae in rebus philosophicis adversus Dissertationes D. Christophori Wittichii* (Utrecht: Waesberge, 1655). この著作はウイティキウスの次の論文への応答として出版された。Christoph Wittichius, *Disputatio Theologia de Stylo Scripturae quem adhibet cum de rebus naturalibus sermonem instituit* (Duisburg: Ravins, 1655).

16 ブランデンブルク地方の宗派化については、Bodo Nischan, *Prince, People, and Confession: The Second Reformation in Brandenburg* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994) を参照。また、「宗派化」という概念の近世史学での使われ方については、踊共二「宗派化論——ヨーロッパ近世史のキーコンセプト」(『武蔵大学人文学会雑誌』42巻3・4号, 2011年, 221-270頁) を参照。

をになうようになる<sup>17</sup>。デュイスブルクでは精力的に出版活動をすすめ、ドイツ語圏とネーデルラント共和国の改革派教会内での地位を確立していく。この時期の著作で有名なものには、敬虔主義の流れを汲んだ分離派として名を馳せていた、ジャン・ド・ラバディ (Jean de Labadie 1610-74) の思想を反駁したものがある<sup>18</sup>。

1660年代から1670年代にかけて、ファン・マストリヒトを含めた正統主義の陣営から、興隆するデカルト主義に対していくつかの反駁が試みられる。1669年には、ヴィトシウス (Hermannus Witsius 1636-1708) が、デカルト派の牧師であったアッリング (Petrus Allinga 1658-92) への辛辣な批判として『主のぶどう畑の争い』 (*Twist des Heeren met zijn wijngaert*) を発表する。ヴィトシウスの争点は、デカルトの普遍的懐疑 (universalis dubitatio) についてであった。アッリングは、デカルトの懐疑を、真理を導く暫定的なものとして理解していた<sup>19</sup>。しかし正統主義の立場からすると、どのような懐疑も神に対しての冒瀆とみなされ断罪されるべきものであった。この議論にすぐさま加わったファン・マストリヒトは、ライデッカー (Melchior Leydecker 1642-1721) やデ・フリース (Gerardus de Vries 1648-1705) やライセニウス (Leonardus Reissenius 1636-96) らとともにデカルト主義に反論していくことになる<sup>20</sup>。この流れの中で1677年には、『デ

17 1666年に、クレーフェ公国の一部であったデュイスブルクは、ブランデンブルク＝プロイセンの領地となる。この大学でファン・マストリヒトは「学」(scientia)としての神学と「神の名」についての講義をうけもった。

18 Petrus van Maastricht, *De fide salvifica syntagma theoretico-practicum, in quo fidei salvificae tum natura, tum praxis universa, exponitur; cum praefatione de membris Ecclesiae visibilis, seu admittendis, seu rejicendis, oborienti scismati moderno applicanda* (Duisburg, 1671).

19 デカルト主義における「懐疑」(dubitatio)の革新性は、1650年代にはいってネーデルラントのデカルト主義者たちが、デカルトの思想的革新性とアリストテレス・スコラ主義を調停することを試みることによって緩和されていく。ヨハネス・クラウベルク (Johannes Clauberg 1622-65) のアリストテレス主義とデカルト主義の折衷については、次の論文を参照。Winfried Weier, "Cartesianischer Aristotelismus im Siebzehnten Jahrhundert," *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970): 36-65。アッリングについての詳しい論述は、次の論文を参照。Ernestine van der Wall, "Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment," in *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Richard H. Popkins and Arjo Vanderjagt, eds. (Leiden: Brill, 1993), 135.

20 デ・フリースとデカルト・スピノザ主義の論争については、拙論「スキャンダラスな神の概念：スピノザ哲学と17世紀ネーデルラントの神学者たち」(ヒロ・ヒライ、小澤実編『知のミクロコスモス—西欧中世ルネサンス精神史研究』中央公論新社、2014年)を参照。

カルト主義の壊疽』(*Novitatum cartesianarum gangraena*) という本を出版することになった<sup>21</sup>。この書物では、デカルト主義のなかにスピノザの哲学も含まれており、正統主義の立場からラディカルな神の概念を反駁するものとなっている。正統主義とデカルト派における哲学と神学の関係を理解するにあたって、本論文が分析するテキストはこの著作である。

1677年の秋には、改革派正統主義の重鎮であった、エッセニウス(Adreas Essenius 1618-77)とヴォエティウスの死によって空いたポストに招聘されることになり、ファン・マストリヒトはついにユトレヒト大学の教授となる。1706年までの在職期間をとおして、大学、学生、そしてユトレヒトの街に仕えることになる。大学では反デカルト主義者のライデッカーやヴィトシウスとともに、改革派の教義学や倫理学や教会史など幅広く担当した<sup>22</sup>。また学生とは、中世以降の伝統である討議(disputatio)を通して交流をかさねていった。ファン・マストリヒトの指導した多くの討議は1682年に彼の大作『理論・実践神学』(*Theoretico—practica theologia*)として出版される。この大作は、それぞれの章が「釈義」「教義」「論駁」「実践」という四つのセクションにわかれており、17世紀の正統主義神学の集大成として、広く認知されることになる<sup>23</sup>。同時に、1682年にはユトレヒト大学の学長に就任することとなり、政治的なはたらきも担うこととなった。また、出版物としては、『理論・実践神学』(1682、1687、1698年)に加えて、1691年にはスピノ

---

21 Petrus van Mastricht, *Novitatum cartesianarum gangraena, Nobiliores plerasque corporis theologici partes arrrodens et exedens, seu Theologia cartesiana detecta* (Amsterdam: Jansson, 1677). 以下NCと省略する。この本は1678年と1716年に再版された。Petrus van Mastricht, *Theologia cartesiana detecta, seu gangraena cartesiana, nobiliores plerasque corporis theologici partes arrrodens et exedens* (Deventer: Daniel Schutten, 1716).

22 Neele, *Petrus van Mastricht*, 51.

23 Petrus van Mastricht, *Theoretico-practica theologia qua, per singular capita Theologica, pars exegetica, dogmatica, elenctica & practica, perpetua successione conjugantur* (Utrecht: Thomas Appels, 1699). 以下TPTと省略する。この大作は後代まで影響力を及ぼした。たとえば、18世紀のアメリカの代表的ピューリタン神学者であるジョナサン・エドワーズはファン・マストリヒトの『理論・実践神学』をさして、「聖書を除く他のどの本より素晴らしい」と記している。Jonathan Edwards, *Letters and Personal Writings, The Works of Jonathan Edwards*, vol 16, ed. Georges S. Claghorn (New Haven: Yale University Press, 1998), 217. ファン・マストリヒトのエドワーズへの影響については、森本あんり『ジョナサン・エドワーズの研究』(創文社、1995年)13頁、66-68頁を参照。

ザに影響を受けたバルタザール・ベッカーの『魔術化された世界』への反駁をアムステルダム教区の要請により出版する<sup>24</sup>。

1698年に『理論・実践神学』の最終版を出版したあと、比較的静かな余生をおくり、ウトレヒトの著名な神学教授は1706年2月9日に没する。

デカルト・スピノザ主義が興隆した時代にあつて、ファン・マストリヒトの生涯はウイティキウスの反駁に始まり、『デカルト主義の壊疽』の出版、『理論・実践神学』の「論駁」部分や、ベッカーへの反論など、デカルト主義やスピノザ主義との論争に満ちていた。なかでも『デカルト主義の壊疽』では、体系的な議論がなされており、正統主義とデカルト主義の関係を理解するために好適なテキストである。

### 第3節 『デカルト主義の壊疽』

マストリヒトの『デカルト主義の壊疽』の分析に入るまえに、ファン・マストリヒトの著作に注目する三つの理由と、17世紀の正統主義神学を理解するうえでの方法論的な留意点を考えていきたい。一つ目の理由は、この書物が新科学とラディカルな神の概念を提唱したデカルトやスピノザの思想への、正統主義からの広範な反駁であるということだ。ファン・マストリヒトの同時代の幾人かの神学者もこのテーマについて出版をしているので、別の機会にとりあげるのは有意義であろう<sup>25</sup>。しかし、これらの反デカルト的な書物の中でも、ファン・マストリヒトの著作は、もっとも網羅的にデカルト主義の分析と反駁がなされているとあってよい。

二つ目の理由として、ラディカルなデカルト主義のなかでもスピノザの思想を、ファン・マストリヒトの著作は早い段階で明らかにしていることが挙げられる。彼はウイティキウスと共にスピノザを、デカルト派の代表として論争相手に選んでいた。この著作が記された1677年は、スピノザが没した年であり、また『遺稿集』が出版された年である。おそらく、ファン・マストリヒトは『遺稿集』におさめら

24 Petrus van Mastricht, *Ad Virum Clariss. D. Balthasarem Beckerum, Epanorthosis gratulatoria occasione articulorum, quos venerandae Classi Amstelodamensi exhibuit, die 22 Janu. 1692* (Utrecht, 1692).

25 例えば、次の文献をあげることができる。Samuel Maresius, *De abusu philosophiae Cartesianae, surrepente et vitando in rebus theologicis et fidei* (Groningen: T. Everts, 1670); Melchior Leydekker, *Fax veritatis: seu exercitationes ad nonnullas controversias quae hodie in Belgio potissimum moventur: Praefixa est praefatio de statu Belgicae Ecclesiae, & suffixa dissertatio de Providentia Dei* (Leiden, 1677).

れた『エチカ』を深くは読み込んでいなかっただろうが、すでに公表されていた『神学・政治論』や『デカルト哲学について』、またそれ以外の方法で、スピノザの思想に触れていたことがわかっている<sup>26</sup>。興味深いことに、「神もしくは自然」(Deus sive natura) に代表されるスピノザのラディカルな神の概念を、マストリヒトは正確に理解していながら、同時にスピノザをデカルト派の一部として扱っている<sup>27</sup>。特に本論文で言及する、神学と哲学の関係においては、ウイティキウスらの穏健なデカルト派の著作以上に、スピノザの『神学・政治論』からの引用が目立つ。このことから、マストリヒトの『デカルト主義の壊疽』は、ラディカルなデカルト主義として理解されたスピノザの哲学を早い段階で反駁していたことがわかる。

三つ目の理由は、マストリヒトの『デカルト主義の壊疽』を分析することで、プロテスタント・スコラ主義の理解を深められることである。近年の研究の進展にもかかわらず、プロテスタント・スコラ主義や正統主義に対するバルト主義的な誤解はいまだに多い<sup>28</sup>。特に正統主義とデカルト主義との関係に関していうならば、訂正されるべき重要な先行研究としてエルンスト・ビーツァーの1958年の論文をあげることができる<sup>29</sup>。この論文のなかで、ビーツァーはマストリヒトに言及して、

26 Jonathan Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 26, 36.

27 1692年に書かれたベッカーに対しての反駁では、スピノザの有名な金言「神か自然か」(deus sive natura) に言及している。Van Mastricht, *Ad virum clariss. D. Balthasarem Beckerum*, 33: “qui naturam volebat esse Deum.” またマストリヒトは、「スピノザ主義」を神と自然を混同し、また神の摂理を否定する「無神論」主義として理解している。Van Mastricht, *TPT*, 394b (III.10, §28): “Athei, Spinosistae, quia revera Deum negant, & cum natura confundunt; multo magis providentiam Dei negant.” 「無神論者あるいはスピノザ主義者は神を否定し、また自然と神を混同する。そればかりか、神の摂理を否定することが大きな問題である」。

28 17世紀の正統主義やプロテスタント・スコラ主義の最近の研究で重要なものは次の通りである。Carl R. Trueman and R. S. Clark eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle: Paternoster, 1999); Willem J. van Asselt and Eef Dekker, eds., *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker, 2001); Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003)。日本語での17世紀の正統主義・プロテスタント・スコラ主義の研究には、次のものがある。金山徳『プロテスタント・スコラ神学の再考察』(新教出版社、2008年)。青木義紀「フランシス・トレンティンの神学の概念と理性の役割」(『基督神学』第22号、2010年、185-226頁)。

29 Ernst Bizer, “Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus,” *Zeitschrift für*

いかにこの神学者が、デカルト主義と真摯に向き合っていないかを指摘する。ピーターによると、ファン・マストリヒトは歪曲してデカルト主義者たちを理解しており、伝統主義的でドグマティックな物差しで、新科学を断罪しているとされる。この見解に対して本論文では、「近代」的なものではないにしろ、ファン・マストリヒトは合理的な枠組みを提示しており、単に正統主義の権威に依拠してデカルト・スピノザ主義を排斥しているのではないことを示していく。

最後に、三つ目の理由とも関連するが、ファン・マストリヒトの『デカルト主義の壊疽』を分析するにあたっての、方法論的な留意点を記しておく。当然のことながら、ファン・マストリヒトのテキストを分析するのは、その神学の現代的な意義を語るためではない。優先されるべきことは、デカルト主義やスピノザ主義の提示するラディカルな思想へのファン・マストリヒトの反駁を、その歴史的・思想的文脈のうちに理解することである。神学者や神学的主題を扱うと、歴史的な文脈がなおざりにされやすい。それゆえ、探求者の教派的な立場を完全に切り離して、特定の神学的伝統の中にある歴史的対象にむきあうことが必要である。また、必要以上に世俗的な立場から論じ、近代以前のキリスト教思想を、迷信的でドグマティックなものとして、簡単に退けてしまうことも避けられなくてはならない。このような二者択一ではなく、とられるべき方法は、分析の対象の歴史的な文脈を浮き彫りにして、その文脈の中で特定の思想を理解していく方法である<sup>30</sup>。ファン・マストリヒトに関していえば、ただ単に自身の伝統に忠実であろうとしていたわけではなかった。つまり、自身の伝統を盲目的に信奉するあまり、デカルト主義を信仰的な自分の思想的枠組みに入らない立場として、退けていたわけではなかった。伝統にとどまりつつも、思想的に整合性をもった神の概念、宇宙の構造、そして人間の理性の理解を、合理的に構築することをファン・マストリヒトは求めていた。このことから、ファン・マストリヒトの思想を簡単に前近代的な思想として脇に追いやるのではなく、当時の文脈に即して、また哲学的な枠組みを理解しつつ、初期近代のラディカルな神概念に対して、疑問を提示したものとして理解されなければならない。

---

*Theologie und Kirche* (1958): 306-72.

30 この方法を用いた歴史学は、「精神史」であったり、「インタレクチャル・ヒストリー」と呼ばれる。この方法についての既述は、次の文献の序文にあたるヒロ・ヒライによる「bibliotheca hermetica 叢書の発刊によせて」を参照。榎本恵美子『天才カルダーノの肖像——ルネサンスの自叙伝、占星術、夢解釈』（勁草書房、2013年）。

#### 第4節 『デカルト主義の壊疽』における信仰と理性の関係

本節では、信仰と理性の関係におけるファン・マストリヒトの、デカルト・スピノザ主義に対する返答をみていく。『デカルト主義の壊疽』第1巻3章で、ファン・マストリヒトは、神学の哲学に対する優位性を論じている。この章でおもに扱われている論争相手は、スピノザを代表とするラディカルな思想家たちである。特に、スピノザの『神学・政治論』が、ファン・マストリヒトの批判的となっている。また、メイエル『聖書の解釈者としての哲学』（1666）も論駁されている<sup>31</sup>。『デカルト主義の壊疽』のこの章では、おもにスピノザの『神学・政治論』に関する議論が中心になってはいるが、デ・レイ (Johannes de Raey 1622-1702)、アッリंगा、ピュルマン (Frans Burman 1628-79)、そしてウイティキウスなど他の穏健なデカルト主義者たちも、ファン・マストリヒトの論敵に含まれていた<sup>32</sup>。ファン・マストリヒトにとって、これらの穏健なデカルト主義者たちも、信仰と理性の関係においていえば、スピノザに代表される、ラディカルなデカルト主義者たちとかわりはなかった<sup>33</sup>。

次に、『デカルト主義の壊疽』第1巻3章の中で主に扱われている、『神学・政治論』におけるスピノザの信仰と理性の関係の理解をみていこう。『神学・政治論』のなかでスピノザは、哲学を神学の婢 (ancilla theologiae) として理解することに否定的であった<sup>34</sup>。代わりに、哲学を神学の上位において理解している。ここでファン・マストリヒトは、このスピノザの立場をデカルトのそれと明確に区別している。デカルトは、神学者たちを恐れてスピノザほど大胆に語ることはなかった<sup>35</sup>。例えば

31 メイエルの名前こそ出していないが、ファン・マストリヒトは『聖書の解釈者としての哲学』を引用している。Meijer, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, V.7. メイエルの著作の英訳に、最近出版された次の文献がある。*Philosophy as the Interpreter of Holy Scripture (1666)*, trans. Samuel Shirley Milwaukee: Marquette University, 2005.

32 ファン・マストリヒトが引用しているデカルト主義者たちとその著作は以下の通り。Johannes de Raey, *Philosophi Cartesiani. Disput III. De forma hominis coroll.* 4 and 5; Petrus Allinga, *Corollario de quibusdam Philosophicis*; Christopher Wittichius, *Theologia pacifica* XV.

33 「穏健」なデカルト主義者であるウイティキウスとスピノザの論争については、上述の拙論文「スキャンダラスな神の概念：スピノザ哲学と17世紀ネーデルラントの神学者たち」を参照。

34 スピノザ『神学・政治論』15章「神学は理性に隷属せず、理性も神学に隷属しないことが示され、併せて我々が聖書の権威を信ずる理由が説かれる」(畠中尚志訳)を参照。

35 Van Mastricht, *NC*, l.iii.2, 34-35.

デカルトの『哲学原理』をみると、神の啓示と神秘・不可知性についてある一定の理解を示していたことがわかる<sup>36</sup>。これに対してスピノザとラディカルな思想家たちは、このデカルトの穏健な立場に否定的である<sup>37</sup>。スピノザはあくまで聖書の記述は政治的な安定にのみ有益であり、自然を理解するにはいっさい役に立たないという立場をとる<sup>38</sup>。つまり、神学の響<sup>つわ</sup>から哲学を解放することで、哲学が自由に思索できるというわけである。

もう少し詳しく、スピノザの考える神学と哲学の関係をみていこう。スピノザは、デカルトによって論じられた哲学の自立性をさらに進展させ、いっさいの知識に対する神学の必要性を主張する。デカルトは人間の理性によって理解できないもの、また理性には難しいものを、信仰は理解させてくれるという中世的な立場を捨てていなかった。しかし、スピノザの神（そして自然・宇宙）は、理性に対してひらかれており、また、世界は神の絶対的な意志ではなく、本質の表現として存在しているので、啓示に頼らなくてはえられない知識はいっさいない、とスピノザは断言した。世界が神の絶対的な意志によって創造されているのであれば、人間はこの意志を神の啓示によらなければ知ることはできない<sup>39</sup>。しかし、スピノザは、あらゆる物質（res extensa）や概念（res cogitans）を神の絶対的に無限な実体の様態（modus）として理解しており、神と世界の概念は人間理性に開かれているものであると論じた。

では、神学はまったく無用の長物になりさがってしまったのだろうか。スピノザの理解する自然には神の啓示と神学の入る余地はない。しかし、多くの人々は理性よりも感情（affectus）に支配されているので、理性を正確に使いこなすことができない。それゆえ、大衆の感情を支配するために有益な宗教が、どのような政治システムにも必要になってくる<sup>40</sup>。理性は迷信に基づいた誤った聖書理解をあらため、聖書には神への従順としての愛（caritas）と正義（iustitia）しか教えられていないことを明確にしなくてはならない。政治的安定を保つための「愛」と「正義」を

36 例えば、デカルト『哲学の原理』I25: “Credenda esse omnia quae a Deo revelata sunt, quamvis captum nostrum excedant.” 「神によって啓示されることは、たとえ私たちの知力を超えていても、ことごとくこれを信じなくてはならない」（榎田啓三郎訳）。

37 Van Mastricht, *NC*, liii.3, 35; デカルト『哲学の原理』I24, I76.

38 Van Mastricht, *NC*, liii.3, 35

39 スピノザが理解する神の意志と本質の関係については、ジル・ドゥルーズ、工藤喜作・小柴康子・小谷晴勇訳『スピノザと表現の問題』（法政大学出版局、1991年）34頁参照。

40 スピノザ『エチカ』第四部定理54備考、『神学・政治論』第14章。

神は求めていると大衆に教唆することによって、哲学の社会的そして認識論的な自由を保ちつつも、安定した社会を築くことができる、とスピノザは論じている<sup>41</sup>。

以上の議論をふまえて、ファン・マストリヒトは、スピノザやネーデルラントのデカルト派が打ち出す、神学と哲学の関係についての理解を七つのポイントに集約する<sup>42</sup>。まず一つ目のポイントは、神学と哲学の原理、すなわち啓示と理性を完全に区別することによって、二つの分野がいっさい関係をもたなくなるようにする、というものである。二つ目は、神学と哲学は異なった原理のみならず、異なった対象をもっている、というものである。それゆえ、神学と哲学は同じ主題について語ることはできない。ゆえに、神学は哲学と同様の知識を、物理や倫理学や政治学の分野でもつことはできない。三つ目は、哲学は真理と知恵 (veritatem et sapientiam) を対象として扱い、神学は敬虔と従順 (pietatem et obedientiam) を扱う、というものである。四つ目のポイントは、スピノザにとって神のことば (verbum Dei) とは、聖書の記述をさしているのではなく、敬虔で従順であれという聖書の中心的な教えをさしている、というものである。ゆえに、神のことばは、超越した神の概念をあらゆる信仰に関する教義ではなくなる。五つ目は、聖書に書かれている事柄は、それぞれの時代の理解や大衆の見解にあわせて書かれている、というものである。六つ目は、聖書に書かれている事柄は、間違いを含んでいるが、社会を安定させるので人々の助けになる、というものである。そして七つ目のポイントは、宗教的な教義の目的は、公共の宗教を構築するためにある、というものである。この公共の宗教という概念は、当時異端的な思想家としてみなされていたカンパネッラ (Thomaso Campanella 1568-1639) の著作にその起源を見いだすことができる<sup>43</sup>。カンパネッラやスピノザの提唱する政治的宗教は、ムスリム、ユダ

---

41 スピノザによる宗教の政治利用についての秀逸な論考に次のものがある。Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair (Chicago: University of Chicago Press, 1965), 245-50. ドイツ語の原典は次の通り。Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-Politischem Traktat* (Berlin: Akademie-Verlag, 1930). 第9章「国家と宗教の社会的機能」(“The State and the Social Function of Religion”)の最後の節「大衆とネーション、迷信と宗教」(“Vulgus and Nation, Superstition and Religion”)を参照。レオ・シュトラウス、石崎嘉彦・飯島昇蔵訳『「スピノザの宗教批判」への序言』(『リベラリズム 古代と近代』ナカニシヤ出版、2006年、345-397頁)。

42 Van Maastricht, *NC*, I.iii.8, 41.

43 Van Maastricht, *NC*, I.iii.16, 49. カンパネッラの宗教概念については、次の文献を参照。

ヤ人、ソツィーニ派、そしてローマ・カトリック教徒を含んだ、すべての異教徒に有益であり、それゆえ正統主義には非常に危険なものとしてファン・マストリヒトは認識している。つまり、公共の宗教という概念は、「改革派」の教義による政治安定を目指していた正統主義の立場に、正面からぶつかるものであった。

これら七つのポイントに集約された、ラディカルなデカルト派そしてスピノザの主張は、ファン・マストリヒトや正統主義者たちにとって神への冒とく、異端的信仰以外のなにもものでもなかった。これを論駁するのが、『デカルト主義の壞疽』の第1巻第3章でのファン・マストリヒトの目的であった。その論駁をみていく前に、ファン・マストリヒトのもちいる基本的な概念の説明をしていこう。

信仰と理性の関係において、ファン・マストリヒトは三つの基本的な概念を用いる<sup>44</sup>。最初の概念は、哲学的知識を形成する「理性」(ratio)である。これは哲学的な原理 (principium) や論点 (locus) を指すのではなく、合理的に物事を考えるという行為のことを指している。二つ目の概念は、神によって造られた世界に実在する対象 (objecta) である。この対象に関する知識が哲学的知識である。三つ目は、規範 (canones) や定理 (theoremata) を含む「ことば」(effata) である。このことばは、対象の分析によって生じる。この三つの概念が複合的に関係し合うことによって、哲学的知識は構成される、とファン・マストリヒトは論じる。

ファン・マストリヒトは続いて、人間の理性、知識の対象、そしてことばを、人間の誤謬性と罪と関連づけて理解する。創造主である神が人間をつくったとき、理性は無垢の状態であった。しかし、創世記3章に示されている罪と墮落の後、理性はただ単に自然のものとして理解されることはできなくなった。墮落の影響によって、精神のうちに理性によって形成された概念は、不確実なものになってしまう。これはつまり、墮落以前には可能であった、対象の完全なる哲学的な認識が、墮落後にはできなくなったということである。このことからファン・マストリヒトは、墮落を道徳的のみならず認識論的にも理解していることがわかる。つまり、人間の罪によって引き起こされた墮落は、人間の理性にも影響を及ぼし、無垢な状態で可能であった理性の使用が不可能になってしまった、と論じているわけである。墮落

---

Michael Burleigh, *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War* (New York: Harper Collins, 2005), 19-22; Ernst Germana, *Religione, ragione e natura: Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento* (Milan: Franco Angeli, 1991).

44 Van Mastricht, *NC*, liii.4, 36-37.

は世界に実在する対象への影響はないものの、理性に影響をあたえ、理性は完全なる哲学的知識を形成することができなくなってしまった。

墮落の理性への影響に加えて、ファン・マストリヒトは罪の**ことば** (effata) への影響にも言及する。ファン・マストリヒトは「**ことば**」を、対象と対象に関する知識を媒介するものとして理解している。**ことば**を通して人間は、知識の対象となるものと知識を仲介することができる<sup>45</sup>。しかし、墮落によって、**ことば**が本来持っていた、対象と知識を正確に媒介する能力が破壊されてしまった。結果として、人間はさまざまなものを、正確に対象化することができなくなった。また、**ことば**が墮落したことによって、人と人のコミュニケーションにも問題がおきることになり、知識の伝達という**ことば**のもつ重要な役割にも悪影響が出るようになってしまった。これによって、対象と知識のあいだに、修復しようのない溝ができてしまった、とファン・マストリヒトは論じる。

理性と**ことば**がともに墮落したことによって、アприオリな知識は、つねに不完全な状態であり、真理をえる助けにはならない。ゆえに、唯一墮落の影響を受けていない被造物を、感覚をもって経験することが、人間に正しい知識を与える媒体として理解される<sup>46</sup>。この理性の墮落という神学的理解が、ファン・マストリヒトを感覚と対象の実在性を重んじる、アリストテレス主義にとどまらせているといってもよい<sup>47</sup>。つまり、哲学的知識をえるにあたって、五感を通じた知覚と実体的形相 (forma substantialis) のほうが、罪によって影響を受けた理性のアприオリな知識よりも重要になってくる、というわけである。しかし、五感を通じた知覚と実体的形相によっても、罪の理性への影響を払拭することはできず、哲学的知識には不確定さが残ってしまう。このことから、ファン・マストリヒトは、さまざまな対象を不完全な方法で理解するものを哲学として理解している。

では、ファン・マストリヒトの理解する「神学」とはどのようなものだろうか。神学の定義は哲学に比べて単純である。彼によると、神学とは聖書の真理を表現し

45 Van Mastricht, *NC*, l.iii.4, 37: "Effata, a ratione, de naturalibus formata, qum Philosophia proprie constituunt."

46 Van Mastricht, *NC*, l.iii.4, 37.

47 プロテスタント正統主義における、アリストテレス主義の受容については次の文献を参照。Richard Muller, "Reformation, Orthodoxy, 'Christian Aristotelianism,' and the Eclecticism of Early Modern Philosophy," in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 81(2001): 306-25; Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 29-36, 54-65.

たことば (effata) であると定義されている。換言すると、聖書を越えた神学はないといえる<sup>48</sup>。また、彼の理解する聖書は、スピノザや他のデカルト主義者と違い、救いのみならず神や自然についての知識を多く含有している。上述したように、スピノザの理解する聖書は、政治的な愛と正義しか語らない。なぜなら、聖書は特定の歴史文脈の中で、読者の理解に適応されて書かれているので、自然科学や哲学的な記述がなされているのではないからである。これに反してファン・マストリヒトは、聖書を神の啓示として理解しており、その内に示されている歴史的そして自然科学の知識を、確かなものとして受け入れている。この聖書観の違いが、ファン・マストリヒトとラディカルなデカルト派の哲学と神学の関係の理解に、大きな溝を作り出しているといっても過言ではない。

より総合的に書かれている『理論・実践神学』では、もうすこし詳細に神学の定義がなされている<sup>49</sup>。ここでファン・マストリヒトは、神学と聖書の関係について記述する。神学とは聖書の理解に基づいているゆえ、神を含めたいさいの事象の理解は、聖書の理解をふまえたうえで行われなければならない<sup>50</sup>。これは墮落によって、人間の理性が不完全なものとなったことに起因しており、何かを確実に知るためには、神のことばである聖書と神の霊によって、人間の理性が啓発されなくてはならないからである。つまり、神のことばと聖霊によって理性が啓発されることによってはじめて、人間は確かな知識をえることができるというわけである。しかし同時に、聖書と聖霊を重視するファン・マストリヒトの理解は、健全な理性の働きを否定する反知性主義的な熱狂主義者たちの考え方とは、一線を画していた。彼自身は、神の知識をもとめる人間の営みのうちに理性の位置を確立しようとしているので、理性を否定しているわけではない<sup>51</sup>。ファン・マストリヒトによれば、人間の理性は聖書に基づいた適切な神学によって浄化することができる。浄化された理性を通して、人間ははじめて世の事象を正確に知ることができるようになるとい

48 Van Mastricht, *NC*, llii.6, 38.

49 1677年の秋にユトレヒト大学教授に就任した後、約20年間マストリヒトは討議(disputationes)を執り行った。討議は行われるたびに出版されていたが、トピックごとにマストリヒトの詳細なコメントも交えて出版されている。かれの組織神学である『理論・実践神学』も数多くの討議を本にまとめたものである。たとえば、第1巻から第4巻までは1682年に出版されていて、神の概念について論じられている。最終的には、1699年に1冊の本として出版されることになった。本論文注23を参照。

50 Van Mastricht, *TPT*, 3.

51 同上。

うことである。このことから、彼は自分の神学を、理性偏重なカトリックのスコラ学やデカルト主義と、また、理性やいつさいの科学的方法論を否定する熱狂主義との中庸として理解していたことがわかる<sup>52</sup>。

これらの定義と議論をもとに、ファン・マストリヒトは三つの理由から哲学と理性は、神学と信仰に仕えるべきだと論じる。一つ目の理由は、哲学に比べて神学のほうが、より多くの人々に真理を伝えることができるというものだ。神学と哲学の扱う知識の領域と対象には重複する部分が多い。しかし、彼は、神学のほうがより簡単に、哲学の扱う対象を多くの人に、伝えることができると論じる。なぜなら、理性を通して得ることのできる知識は、簡単に得ることはできないからである。このような知識は、理性を使うことに長けた、ごく少数の人のみを知ることができる。特に哲学的な原理になればなおそうである。しかし、神学は哲学の扱う対象や原理も多く扱っているので、信仰を通して神学的知識を得ることができれば、理性をもちいるよりよほど簡単に、同様の知識と原理をえることができる。ファン・マストリヒトは以下のように記している。

多くの哲学的知識の対象は、その部分に限っていえば、神学的知識、すなわち啓示の領域にも含まれている。神学の原理は哲学の原理に優先するので、前者はつねに後者を承認したり否定したりすることができる。つまり神の啓示は、すべてのものの最上に座するものであることから、信仰を通して神から与えられた知識が否定するものを、理性によってえることのできた知識が承認することはできない。<sup>53</sup>

換言すると、ここでマストリヒトは、神学が哲学を否定しない限りにおいて、この二つの領域の間には調和がみられる、と論じている。調和がある分、信仰を使った方がより簡単に知識をえることができる。ゆえに、マストリヒトは、理性は信仰に

52 Van Mastricht, *TPT*, 3: "Expugnat hoc quidem *excessum* Scholasticorum; non autem, methodum, *θεολογουμενους* naturalem."

53 Van Mastricht, *NC*, I.iii.8, 42: "[E]o quod non tantum *objectum* Philosophiae, multa saltim sui parte, ut supra docuimus, comprehendatur sub objecto Theologiae, puta *revelato*; sed insuper *principium* Philosophiae, *dictamen* scil: *rationis*, subsit principio Theologiae, *dictamini* Dei, eoque, seu *confirmari* possit; seu *reprobari*, atque adeo ei omnino subsit, eatenus saltim, ut nullum *dictatum rationis* admitti debeat pro vero, quod repugnet *dictato Dei*."

仕えなければならないと論じる。

二つ目に、信仰によってえることのできた知識は、理性によってえられた知識より完全で正確であるという理由から、ファン・マストリヒトは、理性は信仰に仕えるべきだと論じる。これはどういうことだろうか。彼は次のように書いている。

神の啓示は、理性を通してえた不完全で不鮮明で不確実な知識を、明確で十全な知識に浄化することができる。神の啓示によって裏付けられれば、理性はより多くのことをより確実に知ることができるだろう…… 自然の創造者である神は、理性を啓示によって修正することができる。<sup>54</sup>

つまり、神は自然とその知識の制作者であるので、神の啓示は人間により確実な知識を与えることができる、ということである。理性それのみに注目するとき、理性は墮落の影響のみならず、有限性をもつものであるゆえ、不完全で不確実であることがわかる。それゆえ、神の啓示によって、不完全で罪の影響を受けた理性による知識を、正しく確実なものにすることができる、というのがファン・マストリヒトの主張である。

三つ目にファン・マストリヒトは、理性は自然に関する様々な事象を理解することはできるが、究極的に自然の事象の限界を越えることはできないと論じる。これはどういうことだろうか。人間は理性をとおして技術的な知識をえたり、多種多様なものを作り出したりすることはできるが、人間存在や宇宙の至上の目的については、自然の事象の限界をこえるので知ることができない。しかし神学は、至上の目的に基づいてその知識を順序立てる。それゆえ、神の啓示によってえることのできる知識は、理性によってえることのできる知識の限界をこえていくことになる。人間の理性は、宇宙の大きな枠組みや目的を理解することはできない。宇宙の大きな枠組みや目的はキリストをとおした魂の救いである。しかし、理性は人間の魂の救いについて何も語るることができない。ゆえに、神の啓示がこの人間の魂の救いについて語らなくてはならない、とファン・マストリヒトは論じる。

---

54 Van Mastricht, *NC*, I.iii.6, 39: "Quam enim a Ratione, eorumdem Auctore, imperfecta, lusciosa, incerta, contrahunt incertitudinem, eam plane & plane abstergit divina revelatio. Neque enim dubitari potest, quin id cuius qualemcunque certitudinem e natura ostendit Ratio, plurimum confirmetur si accedat divina revelatio... Auctor naturae plane corrigat sua revelatione"

ファン・マストリヒトの理解する、理性と信仰の関係を、もう一度簡単にまとめてみよう。啓示と神学はより多くの人々に真理をつたえることができ、理性の有限性と墮落を浄化し、そして理性ではえることのできない魂の救いについて教えることができる。これら三つのことから、哲学と理性の営みは、神学によって補われることによってはじめて確かな知識を与えることができる。ファン・マストリヒトにとって、哲学を神学に従えることは、デカルトやスピノザのラディカルな思想を生み出す墮落した人間の理性の暴走を止めるために必要であった。墮落した理性は、放っておけばスピノザのように、聖書の権威とキリスト教を否定するようになることを、マストリヒトは確信していた。

最後に信仰と理性の関係について、ファン・マストリヒトが聖書の権威について論じている三つの箇所を考察して論を閉じたい。一つ目は、彼が、スピノザの提唱する神学と哲学の分離に対して、聖書の記述をもとに議論している箇所である。スピノザ以前にも、ユリアヌス皇帝やボルピュリオスやイアンブリコス、プロティノス、ルキアノスといったキリスト教に反対した思想家たちがいた<sup>55</sup>。この「不信仰な人々」のリストには、ファン・マストリヒトはデカルトやウィティキウスそしてスピノザを加える。哲学をキリスト教神学から完全に乖離させようとしたこれらの思想家たちは、聖書の教えに矛盾していると彼は論じているのである。例えば、使徒行伝の17章18節をみると、パウロは理性によって知ることのできる原理をもちいて論じている。また、すべての科学が形而上学に従属するように、形而上学を含んだすべての人間の学問が、いっさいのもの第一原理としての、神の科学、つまり神学に従属しなければならないのであれば、神学は人間の学問のさまざまな原理を詳細に述べることができる<sup>56</sup>。それゆえ、神学と哲学には違いはあるものの、スピノザや反キリスト教的思想家たちが語るような、根源的な断絶を見いだすことはできない、とファン・マストリヒトは論じる。

ファン・マストリヒトの二つ目のポイントは、哲学的知識の適切な権威についてのものである<sup>57</sup>。スピノザは、神学と哲学の領域を分断したのみならず、神学のあらゆる真理に対する権威をも否定した。神学と哲学が同じ主題について矛盾した立場をとっているとき、権威によって真実を決めなければならない。スピノザは、神

55 興味深いことに、このリストの中に中世のカトリック・スコラ学者の名があげられている。

56 Van Mastricht, *NC*, Liii.8, 42, "hoc tamen non obstat, quominus omnes, & omnium principia, subordinentur Metaphysicae."

57 Van Mastricht, *NC*, Liii.13, 46.

と宇宙についての真の知識は、理性のみで可能であると断言した。つまり、理性以外の権威は真理をえるためには必要ないということだ。ゆえに、神の遍在や三位一体といった神学と哲学が矛盾に陥るような場合は、常に理性の優位性が認められ、神学的な考察はいっさい受け入れられなくなる。このスピノザの見解に反して、ファン・マストリヒトは神の遍在や三位一体といった、理性を超える真理に関しては、信仰と神学の分野でしか考察することができないと論じる。それゆえ、神学は最低でもいくつかの分野においては、真理の権威となりうるとファン・マストリヒトは結論づける。理性は自然を越える事象に関しての知識をえることができないゆえ、理性を超えるものはすべて信仰によって考察されなくてはならないということである。

最後に、ファン・マストリヒトは、哲学による神学の否定に対して異論をとる。スピノザによると、自然のうちにある理性は、神学的真理を反駁することができる。この見解に対して、ファン・マストリヒトは、自然に関する真理と聖書のなかに見いだされる真理には重複するところが多いので、本当の意味での矛盾は生じることがない、と論じる<sup>58</sup>。この箇所では特に天動説を例に出して議論を進めている。この問題に関して、ウィティキウスのようなデカルト派の神学者は、聖書と理性を調和させる方法を考えた。ウィティキウスは、天動説の問題は、聖書の真理に矛盾する大きな問題のように見えるが、実はそうではないと記している。つまり、聖書は大衆に向けて書かれているので、自然に関しての哲学的知識を見いだす必要はないという。聖書は神や罪や救いといった、キリスト教の本質部分をはっきりと伝えているのみで、それ以外のこと、例えば天地創造やコスモロジーについては、あくまで大衆に向けた表現しかしていない<sup>59</sup>。言い換えると、聖書は、「日が昇る」など、人間的な視点にたった方法でしか叙述されていない、ということである。それに対して、正統派の神学者たちは、聖書は自然科学の知識も与えると認識してお

58 Van Mastricht, *NC*, liiii.14, 47.

59 Christopher Wittichius, *Dissertationes duae quarum prior de S. Scripturae in rebus philosophicis abusu, examinata, 1. An physicae genuinum principium sit scriptura? 2. An haec de rebus naturalibus loquens accuratam semper veritatem, an potius sensum & opinionem vulgi saepius sequatur? Altera Dispositionem & ordinem totius universi & principalium ejus corporum tradit, sententiamque nobilissimi Cartesii, de vera quiete & vero motu terrae defendit* (Amsterdam, 1652/3), 65. ウィティキウスや他のデカルト派神学者たちの「適応」(accommodatio)の理論については、次の文献を参照。Van Bunge, *From Stevin to Spinoza*, 50-53; Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 133-41

り、天動説の真実性を確信していた<sup>60</sup>。それゆえ、この点においては、天動説を唱える神学と、地動説を唱える哲学の間に調和は図れず、神学が優先されるべき、とファン・マストリヒトをふくめた正統派の神学者たちは論じていた<sup>61</sup>。正統派のこの自然科学を含めた哲学に対する態度が、ますます興隆する近代科学に、諸学の女王の座をゆずらざるをえなくなった大きな一因であることは言うまでもない。

## 結 論

ネーデルラント共和国における 17 世紀後半の思想的文脈は、デカルト主義の興隆、そしてその神学への伝播という流れによって大きな渦が沸き起こっていた。デカルトやスピノザによって打ち出された宇宙観は、多くの分野で新しい「真理」をもたらす助けとなる。その「真理」の多くは、地動説の例に顕著にみられるように、それまで教会や神学者たちが理解してきた聖書の解釈に大きな疑問を抱かせるものであった。その結果、神学を頂点とした中世的な学問体系は、ゆっくりと崩れ去っていく。しかし、ファン・マストリヒトの『デカルト主義の壞疽』の一部を論じるうえで明らかになったように、正統主義を信奉する神学者たちにならずしも合理性が欠如していたわけではなかった。神学者たちは、罪の理性への影響と聖書の啓示性を原理として、独自の宇宙観と哲学的知識を築き上げていたのである。天動説の問題は残るものの、この二つの原理を理性的に否定することはデカルト・スピノザ主義にはできない。なぜなら、罪の影響が理性にあるかという問いに答えるには、理性を超えた神の認識が必要になるからだ。そのため、理性の十全性を保証するために、デカルトやスピノザは独自の神概念を提示した。しかし、理性の十全性を保証する神の概念を、理性のみで描くことが不可能なのは明らかではないだろうか。それゆえ、中世から近代へと移り変わる時期に激しく議論された神学と哲学、信仰と理性の関係についての問題は、ファン・マストリヒトとデカルト主義の論争以後、ながきにわたって近代という時代の中でも議論されていくことになる。この 17 世紀後半における論争を、正統主義とラディカルなデカルト派という枠組みのみならず、他の思想家たちも交え、多角的に分析していくことが今後の研究の課題である。

---

60 Goudriaan, *Reformed Orthodoxy and Philosophy*, 140.

61 Van Maastricht, *NC*, I.iii.14, 47: "Proinde non restat nisi ut dissidium sit perpetuum absque ullo remedio."

## [参考資料]

- Asselt, Willem J. van. *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*. Leiden: Brill, 2001.
- Asselt, Willem J. van, and Eef Dekker, eds. *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise*. Grand Rapids: Baker, 2001.
- Asselt, Willem J. van. "Van Mastricht, Petrus van," 5:360-63 in *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*. Kampen: Kok, 2001.
- Bizer, Ernst. "Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (1958): 306-72.
- Bunge, Wiep van. *From Stevin to Spinoza: An Essay on Philosophy in the Seventeenth-Century Dutch Republic*. Leiden: Brill, 2001.
- Burleigh, Michael. *Earthly Powers: The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*. New York: Harper Collins, 2005.
- Germana, Ernst. *Religione, ragione e natura: ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*. Milan: Franco Angeli, 1991.
- Goudriaan, Aza. *Reformed Orthodoxy and Philosophy*. Leiden: Brill, 2006.
- Goudriaan, Aza. "Van Mastricht, Petrus van" 2:687-88 in *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*, ed. Wiep van Bunge et al. Bristol: Thoemmes, 2003.
- Israel, Jonathan. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Israel, Jonathan. "The Banning of Spinoza's Works in the Dutch Republic (1670-1678)," 3-21 in *Disguised and Overt Spinozism around 1700*, eds. Wiep van Bunge and Wim Klever. Leiden: Brill, 1996.
- Israel, Jonathan. *Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Muller, Richard A. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Muller, Richard A. "Reformation, Orthodoxy, 'Christian Aristotelianism,' and the Eclecticism of Early Modern Philosophy," in *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 81 (2001): 306-25.
- Neele, Adriaan C. *Petrus van Mastricht (1630-1706): Reformed Orthodoxy: Method and Piety*. Leiden: Brill, 2009.
- Nischau, Bodo. *Prince, People, and Confession: The Second Reformation in Brandenburg*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- Nyden-Bullock, Tammy. "Radical Cartesian Politics: Velthuysen, De La Court, and

- Spinoza,” *Studia Spinozana* 15 (1999): 35–65.
- Ruler, Han van. “Minds, Forms, and Spirits: The Nature of Cartesian Disenchantment,” *Journal of the History of Ideas* 61 (2000): 381–95.
- Ruler, J.A. van. *The Crisis of Causality: Voetius and Descartes on God, Nature and Change*. Leiden: Brill, 1995.
- Thijssen-Schoute, Louise. “Le cartesianisme aux Pays-bas,” in *Descartes et cartésianisme hollandais*, edited by E. J. Dijksterhuis et al., 239–41. Paris: Presses universitaires de France, 1950.
- Trueman, Carl R., and R. S. Clark eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment*. Carlisle: Paternoster, 1999.
- Verbeek, Theo. *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy, 1637–1650*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1992.
- Wall, Ernestine van der. “The Religious Context of the Early Dutch Enlightenment: Moral Religion and Society,” in *The Early Enlightenment in the Dutch Republic, 1650–1750*, edited by Wiep van Bunge. Leiden: Brill, 2003.
- Wall, Ernestine van der. “Orthodoxy and Scepticism in the Early Dutch Enlightenment,” in *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Richard H. Popkins and Arjo Vanderjagt, eds. Leiden: Brill, 1993.
- Weier, Winfried. “Cartesianischer Aristotelismus im Siebzehnten Jahrhundert,” *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 14 (1970): 36–65.

- 青木義紀「フランシス・トレンティンの神学の概念と理性の役割」（『基督神学』22号、2010年）
- 踊共二「宗派化論——ヨーロッパ近世史のキーコンセプト」（『武蔵大学人文学会雑誌』4巻3・4号、2011年）
- 加藤喜之「スキヤンダラスな神の概念：スピノザ哲学と17世紀ネーデルラントの神学者たち」（ヒロ・ヒライ、小澤実編『知のミクロコスモス：西欧中世ルネサンス精神史研究』中央公論新社、2014年）
- 金山徳『プロテスタント・スコラ神学の再考察』新教出版社、2008年
- E・グラント、小林剛訳『中世における科学の基礎づけ——その宗教的、制度的、知的背景』知泉書館、2007年
- レオ・シュトラウス、石崎嘉彦・飯島昇蔵訳『リベラリズム 古代と近代』ナカニシヤ出版、2006年
- ジル・ドゥルーズ、工藤喜作・小柴康子・小谷晴勇訳『スピノザと表現の問題』法政大学出版局、1991年
- 榎本恵美子『天才カルダーノの肖像——ルネサンスの自叙伝、占星術、夢解釈』勁草書房、2013年
- 福岡安都子『国家・教会・自由——スピノザとホッブスの旧約テキスト解釈を巡る対抗』東京大学出版会、2007年
- 森本あんり『ジョナサン・エドワーズの研究』創文社、1995年

# 宗教教育におけるナラティブ・メソッドの実践と効果

岡村直樹

(東京基督教大学大学院教授)

徐 有珍

(東京基督教大学大学院神学研究科修士課程)

## 1 研究の出発点と意義

ハンス・フライやスタンリー・ハワーワスらによって提唱された「物語の神学」に基づき、20世紀後半以降の現代キリスト教神学の流れの中で確立されたナラティブ・メソッドは、ここ20年ほどの間に強調され、用いられることが多くなった宗教教育における比較的新しい展開である。この教育方法論（以降ペダゴジーと呼ぶ）には、20世紀中盤以降、保守的な、いわゆるトップダウン型の教育方法に対する批判が、「被抑圧者の教育学」を著した教育思想家、パウロ・フレイレ (Paulo Reglus Neves Freire 1912-97) や、北米における現代宗教教育学の牽引者のひとり、メリー・エリザベス・モアー (Mary Elizabeth Moore) らによって提唱されるようになって以降、特に注目が集まるようになった<sup>1</sup>。

近年日本の一般高等教育においても、トップダウン型のペダゴジーから、「アクティブ・ラーニング」と呼ばれる、学生が学びの主体となるかたちのペダゴジーへの移行が推進され始めている。興味深いのはそれが、文部科学省につながる中央教育審議会が旗を振るかたち、すなわち「日の丸」主体で推進されている点であろう。日本の場合この変化は、保守的な教育方法の抑圧的性質に対する批判といったような観点からではなく、大学を卒業して社会に出る若者の実践的問題解決能力の低下や、人間関係スキルの欠如が、彼らを迎え入れる産業界や地域社会にとって大きな

---

1 モアーはトップダウン型の教育方法に固執する教育者を「閉ざされた教育者」と呼び批判する。彼らは「教師から生徒へ」という教育の方向性にこだわり、自らが受けた教育内容の範疇から出ることせず、それを伝達すること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像だからという理由である。Mary E. Moore, *Teaching from the Heart* (Harrisburg: Trinity International, 1998), 92.

マイナス要因であることによる部分が大きい<sup>2</sup>。見方を変えるならば、トップダウン型の教育に対する異論は、北・南米の宗教教育学者を中心に、20年以上も前からすでに唱えられており、近年日本がやっとそれに追いついたということかもしれない。いずれにせよ、トップダウン型の伝統的なペダゴジーは、神学的観点のみならず、一般社会の（世俗的）観点からも、そのありようや、もたらされる効果が、批判の対象となっていることは間違いない。

ナラティブを用いた教育が語られるとき、最も頻繁にイメージされるのは、大人が物語を語り、取り囲む子供達がそれを聴くという、大人から子供、先生から生徒という方向性であるかもしれない。しかし人間社会において長年伝統的に用いられてきたこの方法は、聴く者が「聴き手」だけに留まるのではなく、その聞き手が後に「語り手」となるという、いわば「聴き手と語り手」のサイクルが出来上がった時点で、はじめて完成したかたちとして認められたと言える。ナラティブ・メソッドの専門家であり、若者の信仰形成やキリスト教ユースミニストリーの専門家であるフランク・ロジャース（Frank Rogers Jr.）はその点を強調し、現代の宗教教育に用いられるナラティブ・メソッドにおいてもこの能動性、すなわち物語の聴き手が、語り手となるという展開の重要性を強調する<sup>3</sup>。またナラティブ・メソッドは、言語を用いてナラティブを伝えることだけに留まるのではなく、「劇」「小説」「映画」「脚本」「歌曲」「楽曲」「絵画」「ダンス」といった幅広い表現のかたちも活用されるべきであり、

---

2 大学がこのような個人や社会の強い期待（産業界や地域社会の人材育成に対する期待）に応えることはその最も重要な社会的責務の一つであり、我が国の成長や発展の重要な基盤であるとともに国際的な信頼や貢献につながるものである。それを実現するためには、高校までの勉強から大学教育の本質である主体的な学修へと知的に跳躍すべく、学生同士が切磋琢磨し、刺激を受け合いながら知的に成長することができるよう、課題解決型の能動的学修（アクティブ・ラーニング）といった学生の思考や表現を引き出しその知性を鍛える双方向の授業を中心とした質の高いものへと学士課程教育の質を転換する必要がある（文部科学省ホームページ「学士課程教育の質的転換の確立」より抜粋：[http://www.mext.go.jp/b\\_menu/shingi/chukyo/chukyo4/015/attach/1318247.htm](http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/chukyo/chukyo4/015/attach/1318247.htm)を参照）。

3 ユースミニストリーとは、主に英語圏のキリスト教会やキリスト教主義教育機関において用いられている言葉で、一般的には思春期の年齢層（12歳前後－18歳前後までの、主に中高生）を対象とした、クリスチャン・ミニストリーを指す。思春期の延長（近年の発達心理学による見解）に伴い、大学生の年齢層（22-23歳まで）をユースとして含める場合もある。参照：岡村直樹「クリスチャンユースの信仰成長に関するグラウンデッドセオリーを用いた質的研究」（『キリスト教教育論集』18号、日本キリスト教教育学会、2010年、1-16頁）

個々のイマジネーションを用いたこれらの芸術的取り組みのそれぞれが、若者による力強いナラティブの創作の機会となるとロジャースは主張する。若者は様々な表現を用いたナラティブのプレゼンテーションに触れるだけではなく、それらによっておのおのの芸術的創作意欲を沸き立たせられ (foster narrative creativity)、彼ら自身が表現者となるときにこそ、彼らの精神性と霊性が高められるのであると彼は力説する<sup>4</sup>。ナラティブ・メソッドは、そのような効果に加え、宗教教育を受ける若者の宗教性の発達、具体的には宗教心の喚起、信仰心の成長、倫理観の醸成、といった多くのポジティブなメリットをもたらす方法であることが指摘されており、このペダゴジーへの期待度は高い。

一方でロジャースは、このメソッドがキリスト教界において効果的に用いられていない現状を憂慮する。具体的な指摘は以下のようである<sup>5</sup>。

- (1) ユースがどのようなナラティブに対して興味を持ち、引き込まれるかという考察が不足している。
- (2) ユースがナラティブに接した後の再考や回想 (reflection) の機会が不足している。
- (3) ユースの自主的なナラティブの語り直し (retelling) や、ナラティブ創作の機会が不足している。
- (4) ユースがそれぞれの生活環境の中でナラティブを「生きる」ことに対する励ましが不足している。

ロジャースによる 2011 年の著作、*Finding God in the Graffiti: Empowering Teenagers Through Stories* には、教育者がどのようなナラティブを選択し、それをどのようにプレゼンテーションするべきか、ナラティブを聴くという「受け身」だけでは終わらない、ナラティブとの「能動的」なインターアクションとはどのようなものか、ナラティブを「生きる」とはどういうことか、このような問いかけを通し、特に若者の宗教性・倫理性的の発達という観点から、トップダウン型の伝統的

4 Frank Rogers Jr., *Finding God in the Graffiti: Empowering Teenagers Through Stories* (Cleveland: The Pilgrim Press, 2011), 132-34.

5 詳しくは以下の文献を参照のこと。岡村直樹「ユースの宗教性・倫理性的の発達につながるナラティブ・メソッドとその実践」(『キリスト教教育論集』21号、日本キリスト教教育学会、2013年、1-13頁)

宗教教育方法に行き詰まりを感じる多くの教育者に対し、希望の持てる新たなペダゴジーが提供されている。

強力なペダゴジーであるべきナラティブ・セオリーは、日本のキリスト教界においても、その存在が認められ、特に新世紀になって以降、少なからず注目を集めているにもかかわらず、残念ながらそのインパクトは、実際の教育現場ではあまり広く感じられない。またこのメソッドが、若者の宗教的、倫理的成長につながったという現場からの報告を耳にする機会も多くはない。

本研究は、このペダゴジーを、ロジャースの指摘する上記の問題点に十分な注意を払いつつ、立てられた計画に従って、教育の現場で実践することと、グラウンデッドセオリーを用いて、教育対象者の生の声を収集し、そこで起こった様々な「発見」や「変化」に注目しつつ、その教育効果や有用性を検証することを中心に据えるものである。ロジャースによって修正されて間もないナラティブ・セオリーの実践であるという点と、文部科学省認可の高等教育機関において、それが日本で実施されるという点において独自性の高い研究であると考えられる。また本研究の結果が、日本のキリスト教界の教育機関や、地域教会における実践に、一石を投じることになるとすれば、それは十分に意義深いものになりうると言えよう。

## 2 研究方法

### ①ナラティブの題材について

本研究は、ナラティブの題材に、ナチス・ドイツ時代に生きたにキリスト教リーダー、ディートリッヒ・ボンヘッファーのライフストーリーを選択した。ボンヘッファー (Dietrich Bonhoeffer) は 1906 年 2 月 4 日、ドイツのプレスラウで 8 人兄弟の 6 番目の子で、双子の妹と共に生まれた。父であるカール・ボンヘッファーは精神医学と神経学の権威で、1912 年ベルリン大学で勤め始めてから世界的にその名が知られるようになった。裕福で伝統のある家庭で育てられたボンヘッファーは 1923 年 17 歳の時にテュービンゲン大学に入学して神学を学び始め、1927 年にはベルリン大学より最優秀成績で神学博士号を授与された。3 年後、24 歳で大学の教員資格を取得したボンヘッファーは、1933 年にヒトラーの第 3 帝国の出現によってナチスの独裁とユダヤ人への迫害が本格化すると、キリスト者としての悩みと神学的考察の末、ヒトラーとの闘争を決心する。その後、エキュメニカル協議会の会員に選ばれた彼は、ナチスに追隨したドイツ教会に対抗し、世界教会の一致の

ために積極的に活動した。1935年に告白教会が設立した牧師研修所の所長となった彼は神学院をフィンケンヴァルデに移し、共同体「兄弟の家」を立てて、キリストの弟子としての生き様について新しい道を提示した。その後、ヒトラー暗殺計画に加担して国外を回りながら情報員として活躍するが、1943年4月に逮捕された。刑務所収監後、ボンヘッファーは約2年に渡って倫理学について執筆するが、完成することはできず、1945年4月3日にフロッセンビュルク強制収容所に移送され、4月9日に39歳で絞首刑に処せられた。それは連合軍がフロッセンビュルク強制収容所を解放するわずか1週間前、またヒトラーが総統地下壕で自殺する3週間前のことであった。

ボンヘッファーの親友だったエバーハルト・ベートゲは、彼の著作であるボンヘッファーの伝記の中で、ボンヘッファーの具体的な生の場所のいつも「ここ、今」であって、それを排除してボンヘッファーの神学を理解しようとするは無謀なことであると断言している<sup>6</sup>。ベートゲの言葉通り、ボンヘッファーは「超越的観念」としての神には大きな関心を持たなかった。彼がその短い生涯の中で知ろうとしたのは、地上を生きる中で救いを体験することであり、そのような理由でボンヘッファーは「キリストは誰か」という神学的テーマを持ち続けた。彼はその問いを、自分を囲んでいる全ての状況、全ての人々に提示し、自分自身が絶体絶命のときには自分自身に向けた。1933年、大学の講義で提示した「キリストは誰か」という問いは、それから11年後1944年のテゲル刑務所でも依然として問われていた。それは前より明確で具体的になっていて、次のようであった。「キリストは今日、我らにおいて誰か」<sup>7</sup>。

ボンヘッファーの強烈だった生涯は残された人々に多くのことを考えさせる。彼は牧師だったにも関わらず、なぜヒトラー暗殺計画に加担したのか。当時、ドイツ教会がナチスに妥協して行ったことをどう理解すべきか。神の計画どおりに流れる歴史の中、時代の危機を目の前にして信仰者は共謀者であるべきか、傍観者であるべきか。それを決定する基準はどこから来るのか。このように、ボンヘッファーの人生に接すると、今の時代に生きる者にも同じ悩みが続いていることに気付かされる。そしてそのようなプロセスは宗教教育においてとても重要な意味を持つ。宗教教育はたんに宗教的情報を伝達することではなく、真理への追求心を誘発し、それ

6 E・ベートゲ『ディートリッヒ・ボンヘッファー』（韓国語訳：金スンヒョン、ソウル：福のある人社、2006年、221頁）

7 ベートゲ、前掲書、225頁

によって生まれた内面の変化が個々の生の中で実体化することを求めなければならないからである。ナラティブ・メソッドの宗教教育的効果について考察する本研究ではボンヘッファーという個人史の持つ力や、内在された葛藤の要素が、彼のライフストーリーに接する者たちの探究心を刺激し、積極的参加を引き出すのに適切であると考え、本研究で扱う題材として選定された。

## ②研究計画について

本研究は、2013年5-6月にかけての約40日の間、千葉県印西市に位置する東京基督教大学において、新生を対象に毎春開講されているクラス「キリスト教世界観a」の一部を用い、24名の受講生を対象に実施された。受講生の平均年齢は、18-19歳であった。「キリスト教世界観a」は新生に、基本的なキリスト教の世界観について様々な角度から考える機会を提供する、計5人の教員によるティーム・ティーチングのクラスである<sup>8</sup>。24名の受講生は、男女比のみを考慮しつつランダムに5つのグループに分けられ、5人グループが4つと、4人のグループひとつが構成された。グループ分けは初回1回のみ実施され、研究終了まで同じメンバーでのグループ活動が行われた。

研究参加者である受講生には、ボンヘッファーのライフストーリーを、レクチャーと映像を通して体験させた後、個人、そしてグループによるリフレクションの時間が提供された。リフレクションの機会を確保することは、ロジャースによって、ナラティブ・メソッドにおけるその重要性が指摘されている通りである。その後、研究参加者自身がストーリーテラー（物語を語る者）になるという課題が与えられた。ロジャースの指摘する、若者の自主的なナラティブの語り直しやナラティブ創作の機会の必要性を具体化させるためである。スキットというナラティブのプレゼンテーションが選択された理由は、限られた時間で、グループメンバー全員の積極的参加が必要とされる点と、ロジャースが語るように、それが若者の芸術的創造性をかき立てる作業につながるという2点において、本研究に適していると判断した

---

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

ことによる。スキットのプレゼンテーションの後、さらなる個人やグループによるリフレクションの機会を経て、今度は研究参加者が、彼らより若い世代の若者に対して、ボンヘッファーについて教える課題が与えられた。ロジャースは、ナラティブ・メソッドにおいて、どのようにナラティブを生きるかについて悩む機会の重要性を主張するが、限られたクラス時間の中である程度それを実現させるため、「若者にボンヘッファーのライフストーリーから何を学んでもらいたいのか？」という問いを中心に、授業形式のティーチングを準備する課題を提示した。

計4回のクラス時間の具体的な振り分けは以下のようであった。

#### 〈第1回〉

- 1) ボンヘッファーのライフストーリーを、映像を交え、約30分間で紹介する。
- 2) グループごとに分かれ、あらかじめ用意された質問を軸に、グループディスカッション①を行う。
- 3) 各グループは、ディスカッションで出た意見をまとめ、クラスの前で発表する。
- 4) 「ボンヘッファーのライフストーリーをスキットで表現する」という次回(2週間後)の課題と、スキット制作に関する簡単な説明を行う。各グループによる授業時間外ミーティングの必要性も併せて説明する。
- 5) 大学院生のTAが、スキット制作に関する相談をいつでも受けることができることを伝える。

#### 〈第2回〉

- 1) 各グループが準備したスキットをクラスで上演する。
- 2) グループごとに分かれ、あらかじめ用意された質問を軸に、グループディスカッション②を行う。
- 3) 各グループは、ディスカッションで出た意見をまとめ、クラスの前で発表する。
- 4) 「ボンヘッファーの物語を中高生に教える」という課題(2週間後に発表)と、ティーチングに関する簡単な説明を行う(ティーチングのコンテキストは、学生が自主的に設定する)。
- 5) 新たなグループ分けはせず、スキットのグループと同じメンバーであることを伝え、また授業時間外ミーティングの必要性を説明する。
- 6) 次回の授業時に、ティーチングの準備中間発表を行うことを伝える。

- 7) 大学院生の TA が、ティーチングに関する相談をいつでも受けることができることを伝える。

〈第3回〉

- 1) ティーチングの準備中間発表会を実施し、各グループより進捗状況の報告を受ける。
- 2) 発表会後は、本番に向けたグループワークに着手してもらう。

〈第4回〉

- 1) 各グループが準備したティーチングをクラスで実施する。
- 2) グループごとに分かれ、あらかじめ用意された質問を軸に、グループディスカッション③を行う。
- 3) 各グループは、ディスカッションで出た意見をまとめ、クラスの前で発表する。
- 4) 教員が総括を行う。

計3回実施されたグループディスカッションにおいてリフレクションを促すために準備された質問は以下の通りである。

〈質問①〉

- 1) ボンヘッファーはどんな人物だったと思いますか。
- 2) あなたはボンヘッファーをどう評価しますか。

〈質問②〉

- 1) 自分のグループでスキットを準備する中で、何を感じ、何を思いましたか。
- 2) 他のグループのスキットを見て、何を感じ、何を思いましたか。
- 3) スキットを通して、ボンヘッファーに関して、どんなことを学びましたか。
- 4) スキットを通してボンヘッファーに関すること以外に、どんなことを学びましたか。
- 5) 皆さんの信仰心(宗教心)や世界観、ものごとの考え方に変化が起きましたか。具体的に書いて下さい。

〈質問③〉

- 1) みなさんのグループがティーチング発表を通してユースに伝えようとしたのは何ですか？ その中心的内容をティーチングの中で、どう表現しましたか？
- 2) 自分たちのプレゼンテーションを振り返って、評価できると思うことと、足りなかったと思うことを具体的に書いてください
- 3) ティーチング発表を通して、教えるということについて、何を感じ、何を学びましたか？
- 4) 4回の授業の経過：講義→ビデオ→スキット→グループワーク→ティーチング、を通して、感じたこと、気がついたこと、変化したこと、反省したことは、どんなことでしたか。

### ③研究方法論について

本研究はマイケル・クイン・パットンの著書 *Qualitative Research and Evaluation Methods* に記述されたグラウンデッドセオリーのガイドラインに沿って実施された<sup>9</sup>。上記の質問の内容が自由な議論や回答を引き出すオープン・エンデッド型に設定されている理由は、本研究がグラウンデッドセオリーを用いた研究であることに由来する。グラウンデッドセオリーは、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>10</sup>。本研究のように研究参加者個々のリアクションや、グループディスカッションの内容に着目してデータ収集をする場合、研究者は自らの予見に頼らず、研究対象者が出来る限り自由に語ることが出来るよう心がけつつ、質問の内容や、話しの導き方をオープンに保つことが必要とされる。非言語コミュニケーション、すなわち研究対象者の語調、顔の表情、体の動き、視線、服装等も重要なデータとして記録される。またグラウンデッドセオリーは、質的研究の方法論であり、対象者を広く浅く学ぶのではなく、狭く深く学ぶことから、研究対象者や対象とする様々な現象をどれだけ深く掘り下げることが出来るかという点が重要なのである。本研究のように、質的研究の方法が宗教の実践的研究に用いられるうえでも大きなメリットがあると考えられる。質的研究は、量的に表すことの難しい宗教心、信仰心、感情、心の動き、対人関係といった分野において有効だからである。データの収集後、研究者が理論の構築に進むには、まず

9 Michael Q. Patton, *Qualitative Research and Evaluation Methods* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2002)

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

データ分析を通じてさまざまなカテゴリー（まとめ、または概念）を生成し、それらを組織化していくこと、言い換えれば、収集されたデータを一旦バラバラにし、新しく組み替えて再構築する作業が必要となる<sup>11</sup>。質的研究は非常に限られた地域で、限られた人数を対象にして行われているため、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と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。質的研究の方法は、量的研究が取り組むことを躊躇する領域に足を踏み入れ、現場に根ざした質的なデータを重視し、リアリティをもってそれらを詳細に記述することを通して、現象の本質を追い求めることをその本分としている。質的研究の結果は、量的研究のそれと対比させ、二項対立の図式の中でその優劣が競われるべきものではなく、研究の目的を果たすためにあらゆるデータを活用するというスピリットの中で、説得力を持つ実践的な取り組みの手掛かりとして活用されるべき類のものであろう<sup>12</sup>。

### 3 研究結果

第1回の授業開始時に教員より、「ボンヘッファーという名前を聞いたことがありますか」という質問がなされた。24名中、2人が手を挙げたが、詳しく知っていると答えた学生はおらず、ほとんどの学生にとって、今回がボンヘッファーのライフストーリーとのはじめての出会いであった。

スキットは、2週間後の第2回の授業時間に実施された。5つのグループが、それぞれのスキットを他のグループが見守る前で演じ、その後、自分のグループのスキット作成や、他のグループのスキットに対するリアクションなどについてのリフレクションの時間が提供された。「学生は嫌がらずにスキットに取り組むだろうか?」という研究者の危惧をよそに、研究参加者全員は、比較的楽しそうに取り組んでいるように見受けられた。後のディスカッションの中でも、スキットという課題についてのネガティブなコメントは見られなかった。

2つめの課題であるティーチングは、第4回の授業時間に実施され、スキット同様、5つのグループが、それぞれ準備した授業を他のグループが見守る前で行った。スキットとティーチングの内容を文章で説明するのは困難なことではあるが、スキ

11 木下康仁『ライブ講義 M—GTA—実践的質的研究法』弘文堂、2007年、209-16頁

12 萱間真美『質的研究実践ノート』医学書院、2007年、3、51頁

ット後の彼ら自身によってなされた説明等をもとに、内容の簡単な紹介として以下に記述する。なおスキットとティーチングはビデオ録画されており、本研究の重要なデータとして残されている。

### ①スキットの内容（スキットを行った順番による）

#### 〈グループ1〉

ヒトラーとサタンが登場。ヒトラーはサタンの支持に従って行動する。サタンが指し示す目標物（ユダヤ人）を蹴ったり殴ったりしながら迫害をする。そこにボンヘッファーが現れてユダヤ人の代わりに迫害を受ける。ボンヘッファーが祈るとサタンとイエス・キリストが登場し、ボンヘッファーを置いて揉める。結局ボンヘッファーはサタンに取られ、サタンの支持に従ってユダヤ人迫害を続けているヒトラーを殺そうとするが、失敗して逆に殺されてしまう。殺されたボンヘッファーの前にイエス・キリストが現れボンヘッファーに白い服を着せて彼と共に退場する。

#### 〈グループ2〉

舞台の真中で跪いて祈るボンヘッファー。その後ろには神がいてボンヘッファーは神の御心に従って動く。そのとき、ヒトラーが現れてユダヤ人を殺し始める。ヒトラーの後ろにはサタンがいて、ヒトラーを支持している。ヒトラーの銃に撃たれて苦しむユダヤ人を見て、ボンヘッファーはヒトラーを説得するためにヒトラーの心の扉を叩くが、ヒトラーはユダヤ人への虐殺を続ける。長い間悩んで祈るボンヘッファー。決心がついたボンヘッファーは剣を持ってヒトラーを殺そうとするが、決定的瞬間に神が現れ、ボンヘッファーの行動を止めてヒトラーとサタンを追い払う。暗殺に失敗したボンヘッファーは神に理由を尋ねるが、その後、神の御心に従って跪く。静かに祈るボンヘッファーの後ろからサタンとヒトラーが銃を構えている場面で劇が終わる。

#### 〈グループ3〉

ストーリーテラーが登場、ヒトラー暗殺計画に加担することで悩むボンヘッファーの状況を説明する。ヒトラー役の人物が「市民」と書いてある風船を銃で撃ちながらユダヤ人虐殺を象徴する行為をする。苦悩するボンヘッファーの横にイエス・キリストが現れ、「十戒：殺してはならない」と書かれている紙を持って強調する。サタンはヒトラーを殺すようにとボンヘッファーをけしかけるが、ボンヘッファー

はイエス・キリストの十字架を自分の背中に背負って少しずつ前を進む。その後、爆弾を使った暗殺計画が失敗して、ボンヘッファーは刑務所に収容される。決然とした態度のボンヘッファーが死刑に処せられる場面で劇が終わる。

〈グループ4〉

ボンヘッファーが登場して軽快な音楽に合わせて踊ったり、バスケットボールをしたりしながら多才な姿を表現する。場面が変わって、ボンヘッファーはヒトラーのユダヤ人虐殺行為から目をそらすドイツ市民たちに状況をちゃんと見るようにと訴えるが、彼らはそれを振り切って過ぎ去る。銃を持ってヒトラーを殺そうとするがとても苦しむボンヘッファー。その後、場面が変わり、軽快な音楽に合わせてボンヘッファーは両手を挙げて喜びの踊りを踊るが、一発の銃声とともに倒れてスキットが終わる。

〈グループ5〉

ある日、静かな田舎の村に兵士たちが現れ、村の「ボン」が兵士になったならば村の人たち全部を殺さないと脅迫する。与えられた時間は3日間。村の人たちは「ボン」に、人を殺す兵士になってはならない、自分たちには構わずに逃げなさいと「ボン」を説得する。その夜、村の人たちが兵士によって殺される夢を見た「ボン」は苦しみの中で神に祈る。結局、兵士になった「ボン」は5年後、また自分の村が兵士によって襲撃されることを知り、その情報を村に流して村の人たちを助ける。そのことによって「ボン」は死刑に処されるが、自分を犠牲にしてまで村の人たちを助けた「ボン」を見て、兵士たちは「ボン」が信じた「イエス・キリストは誰か」という問いをする場面で劇が終わる。

②ティーチングの内容（ティーチングを行った順番による）

〈グループ1〉

設定：クリスチャンの高校生対象の夏のキャンプ二日目の夜

ティーチング形式：講義

内容：集会の後、リラックスした雰囲気の中、講師からグループディスカッションのための4つの質問が提示される。実際、各グループにお菓子が出され、円滑な進行のためにティーチング発表グループのメンバーが一人ずつ配置された。「祈って、答えを受け入れる準備をする」というテーマで「祈る中でどんな葛藤があったと思

われるか」「内面の葛藤に勝つためには？」などの質問に対して、グループ別に分かち合ってその結果を簡単に発表する。その後、講師が4つの質問に対してボンヘッファーが実際、どのように対応したかを説明して、最後にテサロニケ人への手紙第一5章16-18節を共に読みながら講義が終了。

#### 〈グループ2〉

ティーチング形式：メッセージとスキット

内容：最初にチェコの短編映画「most」の編集映像を上映。映画の内容は、人々を救うために息子を犠牲にした父の話。映画上映の後、講師がヨハネの福音書3章16節を読んで「犠牲愛」に関するメッセージをする。約5分間のメッセージの後、スキットをする。内容はボンヘッファーのヒトラー暗殺計画を中心にした無言劇。最後にまた講師のメッセージを通して「神の愛」と「祈りと従うこと」について語られて、共に祈って終わる。

#### 〈グループ3〉

設定：高校生を対象にしたミニストーリー（Hi.ba）でのミーティング（Joyful Saturday：以下、ジョイサタと表記）

ティーチング形式：コント

内容：ジョイサタにゲストとして漫オグループを招いたという設定でコントを披露。コントの内容は、高校の授業でボンヘッファーについて学び、試験を受ける中で起こるハプニング。コントの後、短い説明を通してボンヘッファーに関して聴衆に伝えようとする内容（決断力、行動力、正義、考えて行動する）を強調する。最後に賛美曲「まひるのように」から歌詞を変えた曲、「ボンのように」を歌って終わる。

#### 〈グループ4〉

設定：クリスチャンの高校生を対象にした先輩との交わり

ティーチング形式：プレゼンテーション

内容：人気アニメーション「ドラえもん」のストーリーとイメージを用いて、友達に暴力を振るうこと、いじめに関する内容を発表する。いじめられている友達を助けるために暴力を振るうという行為が、クリスチャンとして適切な行為かを問う。結論として「いじめ」に対して、祈りながら慎重に対応することを語り、最後に「あなたにとって正義とは何ですか」という問いを提示して終わる。

#### 〈グループ5〉

設定：不特定多数のユースを対象にし、間接的にイエス・キリストを伝える。

ティーチング形式：ネットラジオ

内容：発表を行う講義室から離れた場所で、スカイプを用いて実際の生放送のように演出する。講義室では、部屋に戻った高校生がパソコンでネットラジオを見るという設定で、スクリーンにその映像を映す。ラジオではゲストとして招かれた女優が、自分が出演した映画のテーマであるボンヘッファーという人物を紹介する。番組司会者との質問と答えを通して、ボンヘッファーの話からイエス・キリストの贖いの話まで内容が広がっていく。番組が終わり、それを見ていた高校生が「ボンヘッファー」や「クリスチャン」に関して調べてみる場面で終わる。

## 4 分析

学生による多様なナラティブ体験（スキットやティーチングの機会を含む）を通して語られ、また記述されたりフレクシオンや、研究者の観察等によって収集された生のデータ（Raw Data）は、前記したとおり、グラウンデッドセオリーの方法を用いて分析された。データはまず、カテゴリー（まとめ、または概念）別に分けられ、コード化された後、さらなるデータの細分化と生成が試みられた。以下は、今回のナラティブ・メソッドの教育体験記録の中から、特に研究対象者の内面に起こった「発見」や「変化」に注目したデータ分析を通して浮かび上がってきたことがらをまとめたものである。

### (1) ボンヘッファーに対する見方の変化

第1回授業のはじめの約30分間を用いて、「ボンヘッファーのライフストーリーの紹介」というかたちで、今回唯一となる教員側から学生側への教育コンテンツの投げかけが行われた。焦点はあくまで「ライフストーリー」であるため、倫理的判断や神学的考察等を加えないかたちで、ボンヘッファーの生い立ちから死までが、時系列に沿って比較的淡々と語られた。直後のリフレクシオンからは、ボンヘッファーがクリスチャンでありながら、ヒトラー暗殺計画に関わったという事実に対して、多くの学生が衝撃を受け、またその倫理的判断に対する批判的な言葉が多く見られた。すべての小グループ内のディスカッションの中心が、その部分に集中した

ようであった。

2週間後の第2回授業でのスキット後のリフレクションでは、ディスカッションの焦点が、ボンヘッファーの倫理的判断という「一点」から、彼が暗殺計画に関わるまでの間の心の葛藤や、その後の苦悩という「プロセス」の部分に移ったように見受けられた。それに伴い、ボンヘッファーに対する見方に大きな変化が見られた。多くはポジティブな変化で、中にはボンヘッファーに、親愛の情を込めて「ボン」というあだ名を付ける学生も現れた。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「ボンヘッファーには苦悩があったと思う」

「ボンヘッファーは揺れ動いた」

「彼は真剣に悩んだ」

「真正面から問題に向き合った」

「心の揺れがあった」

「決断にいたる課程に様々なことがあった」

「自己犠牲であった」

「葛藤があった」

「情熱があった」

「彼は悩んで、悩んで、悩み抜いたんだと思った」

「彼は逃げずに向き合ったと思う」

「彼は情熱を持っていたと思う」

「今まではボンヘッファーを曖昧な思いで見いていたが、彼はたくさん悩んだんだと思う」

「彼は自己中心な人ではなかったと思うようになった」

「彼には彼なりの正義があったと思う」

「覚悟がすごかったと思う」

「自分の正義を貫いた人だったと思う」

「ボンヘッファーの考え、行動、正義感はずばらしいと思うようになった」

「勇気があった」

「ボンヘッファーが悩み苦しむスキットの場面を通して、彼の苦しみの大きさを知った」

「ボンヘッファーの心の動きに共感できた」

「私と同じように彼も悩み葛藤したんだなぁと感じた」  
「背景や経緯をすることで、彼をもっと良く理解できるようになったと思う」  
「彼もたくさん苦しんだと思う」  
「第一印象がすべてではないと思った」  
「ボンヘッファーをかわいそうにと同情するようになった」  
「違った視点から彼を見ることが出来るようになった」  
「ボンヘッファーをもっと身近に感じることができた」  
「スキットやティーチングを通して、ボンヘッファーをもっと深く知ることができた」  
「ボン（ボンヘッファー）と仲良くなりたかった」  
「今の時代には、ボン（ボンヘッファー）のような人はいないと思う」

## (2) 他者の表現や意見の多様性、またそれらの興味深さの発見

スキット作成という課題を受け、クラス時間外にグループメンバーで集まり、シナリオや配役、表現方法等を考えるために、かなりの時間が費やされ、意見交換の時間が持たれた。そのようなグループ内でのインターアクションや、さらには他のグループのスキットを見た結果として、他者の持つ様々な意見や表現方法等に感心したり、ポジティブな衝撃を受けたりといったリフレクションが多く見られた。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「全員同じ見方はしていなかった」  
「色々な表現方法があっておもしろかった」  
「考え方の違いのおもしろさがあった」  
「様々な解釈があるのだなぁと思わされた。」  
「みんなの考えが同じではないことがおもしろかった」  
「解釈の仕方が、ひとそれぞれ少しずつ違うと思った」  
「みんなの想像力がすごいと思った」  
「表現の違いに驚いた」  
「全然違う表現や考え方があって緊張した」  
「自分にはないアイデアをすごいと思った」  
「選曲やダンスのセンスがすばらしいと思った」  
「色々な解釈を見て鳥肌が立った」

「ひとつの物事に対する見方には人の数だけ違いがあるのだなあと思った」  
「答えはひとつではないんだなと思った」  
「感覚の違いがあることを知った」  
「他のグループの特徴や個性を見ることが出来て良かった」  
「意見交換が楽しかった」  
「なるほど！と思わされるが多かった」  
「多様性や個性の良さを知った」  
「自分にはない発想がとても勉強になった」  
「色々な発想があっておもしろかった」

### (3) 自身の価値観や宗教観に関する変化

グループ内のインターアクションや、他のグループのプレゼンテーションを見ることによって、価値観の多様性や、表現の豊かさの体験を通し、それらから少なからずの衝撃を受けたことは、個々の学生自身の物事の考え方や価値観、宗教観、また表現方法の再考や変化につながったようであった。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「もっと踏み込んで考えなくてはならないと思った」  
「本質に関すること以外は柔軟であっていいと感じた」  
「もっと幅広い視野を持ちたいと思った」  
「身をもって（体を動かして）知ることの大切さを学んだ」  
「現代にあてはめて考えることが必要だと思った」  
「今生きている時代の倫理観について考えさせられた」  
「本当の正義ってなんだろうと考えさせられた」  
「ボンヘッファーの選択を現代に置き換えて考えることを学ばされた」  
「ものごとを断片的にはなく、全体を知る必要があると思った」  
「はじめは乗り気がしなかったが、やっているうちに楽しくなった」  
「自分だったらどうしただろうと思わされた」  
「もっと苦悩して神と向き合わなければならないと感じた」  
「体を使って神と向き合うことの大切さを思った」  
「神はボンヘッファーを受け止められたのだと思った」  
「神の意志を知るのは難しいと思った」

「今まではボンヘッファーが正しいか、正しくないかだけを考えていたが、背後にいた神の存在を感じた」

#### (4) 他者とのコミュニケーションの心構えや、スキルに関する発見

学生たちは、スキットとティーチングという課題を通してグループ内で他者の意見に耳を傾け、また自らの意見を語るというコミュニケーションの必要性を体験することとなった。また特にティーチングは、その準備のプロセスの中で、設定された教育対象（相手）に対して、どのように、何を伝えれば良いのかという問いに対する試行錯誤がグループ内で繰り返されたようである。そのようなチャレンジの中で、他者とのコミュニケーションにおける心構えや、スキルに関する多くの発見、さらには人に教えることの難しさや喜びに関する発見もあったことが、リフレクションから浮かび上がってきた。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

「相手に解りやすいように伝えることの難しさを学んだ」

「わかりやすく説明するにはどうしたらよいか考えた」

「本番は練習のように行かなかった」

「つかみをもっとしっかりしなくてはならないと感じた」

「表現の仕方はむつかしいと思った」

「自分たちが内容を十分に理解していないと教えられない」

「教える方法を考えるのも難しい」

「テーマを絞ることは難しい」

「明快な内容が大切だと思った」

「テーマが広すぎるといった問題があったと思う」

「真剣さや、問いかける姿勢が大切だと思った」

「教えるにはエネルギーが必要」

「目的を明快にすることが大切」

「時間内に終わらせることの難しさを感じた」

「時間の制限がある中で、どれだけ簡素に伝えるかが難しい」

「考えがまとまらず悩んだ」

「自分はわかっているけど相手はわかっているボキャブラリーを説明しなくてはならない」

「テンポも大切だと思った」  
 「重要なポイントを書き出しておくといい」  
 「すこし長すぎたかもしれない」  
 「声がちいさかった」  
 「はじめて聞いた人はどう思っただろうかと考えた」  
 「対象者をもっと絞り込まなくてはならないと思った」  
 「ユースが何に関心があるか、もっと知らなくてはならない」  
 「ユースにはあいまいだったかもしれない」  
 「ユースの今の状況において、どれだけ印象を残せるのか難しい」  
 「ユースはネットTVに慣れ親しんでいるので、効果的だと思った」  
 「お笑いという要素を用いることは、ユースにとって効果的だと思った」  
 「お笑いの部分をもっと短くして、本当に伝えたい部分をもっと深く掘り下げても良かった」  
 「賛美歌の替え歌は、ちょっとやりすぎかなあとと思った」  
 「堂々と話している人がすごかった」  
 「視覚に訴えるのはよいと思った」  
 「テンションの高さ、最高」  
 「コントや替え歌をつくるというアイデアが素晴らしかった」  
 「映像やスキットはわかりやすかった」  
 「教えることは楽しい」

#### (5) 他者理解・受容・協働に関する発見

本研究によるグループ分けは、教員のランダムな選択によるもので、気の合う友人同士によって構成されたものではなかった。大学への新入生である彼らの多くにとってそれは、必ずしも気楽な関係性ではなかったと思われる。また彼らは、ある意味多少のストレスを伴うそのような学びの現場で、人前でのプレゼンテーションを準備するという、ティーンエイジャー（参加者の大半）としてやはり同様にストレスの伴うプロジェクトを遂行する責任を分かち合うグループの一員にされたのである。限られた時間の中で、スキットやティーチングを完成させるには、意見交換や、担当分け、さらにはクラス外活等の時間や場所を決めるためのやりとりが必要不可欠であり、そのためには、時には他者に従い、時にはリードするといった、グループ内における密度の濃い人間関係のダイナミックスの中で振る舞うことを余儀

なくされたはずである。そのような中から浮かび上がったリフレクションの中から、他者を理解し、また受け入れ、さらには自らがどのように振る舞うべきかといったことがらが浮かび上がってきた。以下は実際に書かれたり、語られたりした学生の声をほぼそのまま列記したものである。

- 「他人の意見も尊重しなくてはならないと思った」
- 「団結力が試された」
- 「協力することの大切さを学んだ」
- 「友人との距離が縮まった」
- 「対象者がだれなのかをもっと考えないといけない」
- 「私をもっと積極的にやらなければならないと感じた」
- 「グループワークは難しいと思った」
- 「互いに尊重することが必要だと思った」
- 「グループメンバーの意見に耳を傾ける必要を強く感じた」
- 「団体行動、協力、有効な時間の使い方を学んだ」
- 「忍耐すること、相手を信頼することの難しさや大切さを感じた」
- 「メンバーの協力があつたから完成できた」
- 「大切なのは結果ではなく、過程であると思った」
- 「チームワークのすばらしさを感じた」
- 「グループワークはリーダーひとりではやるものではないと学ばされた」
- 「上からものを言うのではなく、相手の目線に立つことが重要」
- 「相手が何を知りたいのかを考えることの大切さを学んだ」
- 「相手をよく理解することが大切」

## 5 立論

ロジャースの指摘を取り入れて実施された今回のナラティブ・メソッドの実践は、どのような宗教教育的効果をもたらしたと言えるだろうか。第一に、リフレクションを通して明らかになったように、まずは学生全体の、ボンヘッファーに対する理解が深まったことが指摘出来ると考えられる。すでに書かれたように、レクチャー直後のリフレクションでは、彼がヒトラー暗殺計画に関わったというセンセーショナルな部分だけに多くの注目が集まったが、スキットの後に学生は、ボンヘッファ

一のライフストーリー全体を見渡すことや、彼の心の中の「葛藤」の部分にも目を向け、さらにはそれを内面化（自らの体験との関連付け）することが可能になったことが明らかになった。ボンヘッファーを本研究の題材として選んだ理由は既に記したが、ボンヘッファーは激動の時代を生き、そして若くして非業の死を遂げた信仰者であり、彼の「葛藤」は、神学的にも重要なキーワードであり、それに目を向けることは、彼を深く理解するうえで必要不可欠な取り組みでもある。ボンヘッファーに対する理解の深まりは、特にスキットの取り組み後のリフレクションで明らかになっている。ボンヘッファーのライフストーリーをスキットで表現するには、彼の人生の全体像を把握することが必要なうえ、否が応でも彼の心の動きにも焦点が当てられようになる。その中でより深い人物理解や社会背景の理解が生まれたと考えられる。いくつかのグループの中では、ボンヘッファーに「ボン」という愛称が付けられ、それによって彼への親近感が増すというユニークな効果も生まれた。また課題準備の段階で、学生には自主的に伝記を読んだり、図書館やインターネットを通してリサーチしたりすることが勧められたが、実際のスキットやティーチングを確認した結果、レクチャーの部分に含まれていなかったインフォメーションが数多く含まれていた。そこから各グループがボンヘッファー理解に積極的に取り組み、理解を深めたことが伺えた。

第二の効果として、学生による価値観の多様性に対するポジティブな認識の獲得を挙げることが出来るだろう。自らの持つ価値観と異なる価値観の存在を認めなかったり、それらを検証することなく頭ごなし拒否するような対応は、キリスト教の精神と相容れる態度ではないということを理解させる教育は、キリスト教における重要課題のひとつである。もちろんこの点は、宗教教育の範疇においてのみ意義深い事柄ではなく、一般社会においても人々が持つべき大切な道徳観であると言える。米国における倫理教育の先駆者、ローレンス・コールバーグ (Laurence Kohlberg 1927-87) は、児童心理学者ピアジェ (Jean Piaget 1896-1980) らの唱えた児童の発達 (認知発達理論) の枠組みに基づいて、道徳性発達理論を展開した社会心理学者である<sup>13</sup>。彼の唱える人間の倫理発達の第四段階は、法と秩序の維持への志向を強調する段階である。倫理的に正しい行いとは、定められた権威に従い、そこにある社会秩序を維持することであるとされる。第四段階の上部に位置す

---

13 Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child* (New York: Garland STMP Press, 1965)

る第五段階では、規則や行動の規範が柔軟に捉えられる。規則や行動の規範は固定化されていたり、権威によって押しつけられたりするものではなく、変化可能なもので、おおまかなガイドラインとして存在することに意義がある。しかし社会には様々な価値観が存在することが認められなくてはならず、規則や行動の規範は、社会契約的合意があってはじめて用をなすものであると見られる。コールバーグは、第四段階から第五段階への移行を倫理的「発達」と位置付ける<sup>14</sup>。本研究の参加者の多くが、グループ内に存在した自身のものとは異なる価値観に対して、それを興味深く受け取り、また尊重しようと考えた点や、ボンヘッファーのヒトラー暗殺計画参加を単純に「悪」と決めつけてしまった当初のリアクションを反省した点等は、コールバーグの提唱する倫理発達の上段階への動き（movement）と重なる部分が多いのではないだろうか。無論、これらの変化が起こった唯一の理由が、今回のナラティブ・メソッドを用いた宗教教育であると主張することはできないが、その変化が本研究の限られた時間経過の中で確かに起こったのは紛れもない事実である。宗教系の教育機関には、社会における価値ある人材の育成という公共的な責任も託されており、そのような意味においても、宗教教育を通してこのような倫理観が育成されることは重要であろう。

第三の効果は、共感性の醸成である。本研究の参加者はリフレクションの中で、以下のような感想を多く述べている「互いに尊重することが必要だと思った」「忍耐すること、相手を信頼することの難しさと感じた」「グループメンバーの意見に耳を傾ける必要を強く感じた」「上からものを言うのではなく、相手の目線に立つことが重要」「相手が何を知りたいのかを考えることの大切さを学んだ」「相手をよく理解することが大切」これらは、グループメンバーと良好な関係性を築こうと努力し、またティーチング課題を通して、対象であるユースに対するメッセージを考えるうえで、たんに他者とうまくやるための表層的なコミュニケーション

---

14 コールバーグの倫理性の発達は以下のように段階的に推移する。1) 前慣習的段階：懲罰志向、2) 前慣習的段階：快樂志向、3) 慣習的段階：对人的同調志向、4) 慣習的段階：権威志向、5) 脱慣習的段階：社会契約志向、6) 脱慣習的段階：個人的理念に基づく道徳性。Lawrence Kohlberg, "Stages of Moral Development as a Basis for Moral Education," in *Moral Development, Moral Education and Kohlberg: Basic Issues in Philosophy, Religion, and Moral Education*, edited by Brenda Munsey (Birmingham: Religious Education Press, 1980), 15-98.

ンスキルを獲得したいという思いに留まらない、もっと深い理解を求める思いの表現であると言えるだろう。これらの感想を読んだ研究者の頭には「共感」という言葉が思い浮かんだ。「共感」という概念に関する研究は、ドイツ人哲学者で心理学者のテオドル・リップス (Theodor Lipps 1851-1914) が用いた *einfühlung* という言葉によって始まり<sup>15</sup>、米国人心理学者のエドワード・ティチナー (Edward Bradford Titchener 1867-1927) がそれを *empathy* と訳して以降、心理学の分野で広がっていった<sup>16</sup>。*einfühlung* は、やはりドイツ語の *verstehen* と比較されて理解されることが多い言葉でもある<sup>17</sup>。*verstehen* が、相手に対する「理解」として訳されるのに対し、*einfühlung* は、「感情移入」や「自己投影」といった概念を持つ言葉である。すなわち共感するとは、たんに相手を理解することではなく、感情も伴って、相手に対して一歩も二歩も進んで歩み寄り、相手と共にすることを指す。また英語の *empathy* は、やはり英語の *sympathy* と比較されることによって、その意味合いの明確化が計られることが多い。*empathy* が、「共感」や「他者に対する深い理解」という意味を持つのに対し、*sympathy* は、「同情」や「あわれみ」と訳される。すなわち共感とは、理性的に相手を理解しつつ、感情的にも相手を察するという言葉でもあると言える<sup>18</sup>。キリスト教教育の現場において頻繁に語られ、さらには多くのキリスト教系学校の建学の精神にも唱われている「博愛」や「他者理解」も、理性と感情の両方を含んだ、この「共感」に近い概念である。本研究におけるナラティブ・メソッドの実践は、少なくとも研究に参加した一部の学生に対して、彼らの「共感性」の醸成に貢献したのではないかと思われる。

第四の効果として挙げることができるのは、宗教心の成長であろう。「宗教心

15 Theodor Lipps, *Grundtatsachen des Seelenlebens* (Bonn: Cohen, 1883)

16 Edward B. Titchener, *Lectures on the Experimental Psychology of Thought Processes* (New York: Macmillan, 1909)

17 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* 15 (Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft, 2010).

18 米国の教育学者ネル・ノディングス (Nel Noddings 1929-) は、*empathy* という言葉を、*engrossment* という概念を用いて説明する。*engrossment* は、一般的には「専心」や「没頭」と訳されるが、英語では、*occupy wholly* または、*absorb* という意味を持つ言葉でもある。ノディングスは、共感を、「自らを他者に埋没させること」であると語り、それは感情的にも理性的にも相手の身になって感じ、考え、また行動することであると述べている。Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of Berkeley Press, 1984), 31.

の成長」は、宗教学や心理学、神学等の学問分野において様々なかたちで議論される複雑で多様な概念であるが、ここではジェームス・ファウラー (James W. Fowler III 1940-) の提唱した「Faith Development Theory (信仰発達論)」をもとに考察する。ファウラーは、発達心理学者ピアジェの発達論に大きな影響を受け、独自の宗教性発達理論を確立した宗教心理学者である。ピアジェの影響を受けたコールバーグの道徳性発達理論同様、段階的な発達の枠組を取り入れて、宗教性の発達を説明する<sup>19</sup>。ファウラーの第五段階は、Conjunctive faith (関連性、関係性を重視する信仰) と呼ばれ、それは宗教の自主性に限界を感じ、他者の異なる主張や、逆説的なメッセージにも理解を示すようになる段階を指す。第四段階の宗教性は、非常に個人主義的であるが、第五段階に移行すると、その宗教心は、自らの信仰者としてのかたちを大切にしつつも相対主義的にはならず、異者との対話や共存の可能性を探ろうとする宗教性を獲得する。「他人の意見も尊重しなくてはならないと思った」「もっと苦悩して神と向き合わなければならないと感じた」「神はボンヘッファーを受け止められたのだと思った」「神の意志を知るのは難しいと思った」「今まではボンヘッファーが正しいか、正しくないかだけを考えていたが、背後にいた神の存在を感じた」といった一部の学生のリフレクションから、彼らの中で起こった宗教的世界観や神観の変化は、個人主義的な宗教心から、他者の信仰の受容や、神という存在の複雑さとの共存という、ファウラーの第四段階から第五段階への移行に近い変化であると言えるのではないだろうか。もちろん研究参加者全

---

19 ファウラーの信仰発達論の段階は以下のように推移する。第一段階「Intuitive-Projective faith: 直感的信仰」: 子どもが親の「目に見える信仰のかたち」を直感的に模倣する。自らの信仰に対する論理的な考察はない。第二段階「Mythic-Literal faith: 神秘的で文字通りの信仰」: 現実と非現実を識別し、親以外の「信仰のかたち」を受け入れることができる。しかし物事を抽象的に考えることは出来ない。第三段階「Synthetic-Conventional faith: 模造された紋切り型の信仰」: 家族や友人といった自分の周囲にある大切なグループや権威に自らを合わせるかたちで信仰を形成する。理論的な考察は浅く、物事を短絡的に考える傾向がある。第四段階「Individuative-Reflective faith: 個人的で熟考された信仰」: グループや権威による信仰のかたちを批判的に見ることが可能。自主的な信仰の形成を試みるが二者択一的な理論展開が多い。第五段階「Conjunctive faith: 関連性、関係性を重視する信仰」: 信仰の自主性に限界を感じ、他者の異なる主張や、逆説的なメッセージに理解を示す。相対主義的にはならず、自らの信仰のかたちを大切にしつつも、異者との対話や共存の可能性を探る。第六段階「Universalizing faith: 普遍的信仰」: 真実の多元性や逆説性に対する迷いと共に自我を捨て、神の意志に身を任せ、社会貢献に尽くす信仰のかたち。James Fowler, *Stages of Faith*. San Francisco: Harper & Row, 1981.

員の宗教性が同様に変化したということではなく、第三の効果同様、彼らの一部にこの変化が見られたということである。

## 6 課題と提言

本研究におけるナラティブ・メソッドの実践に、両研究者が大きな手応えを感じたことは事実であるが、同様にそこにある様々な問題や課題も明らかになった。ナラティブ・メソッドを宗教教育に取り入れるうえで、最も大きな懸念は、教える側が、学びの目標や、それに至るプロセスをコントロールすることの難しさであろう。たとえば暗記課題を出し、それを後にテストで確認するといった方法であれば、学びのコンテンツから効果までのかなりの部分を、教える側がコントロールすることが出来る。しかしナラティブ・メソッドの場合、学ぶ者がナラティブを通して何を発見し、またどのように変わるか、ある意味ふたを開けてみないとわからない部分が多い。学ぶ者が、そのナラティブと出会うまで、どのような環境で育ち、どのような教育を受け、社会や他者とどのような関係性を持っていたかによって、彼らの学びの成果に大きな違いが出てくるからである。ロジャースによって修正されたナラティブ・メソッドは、学ぶ者の自主性の醸成を促すという重要な効果を持つが、一方で学びそのものが、学ぶ者の自主性に任されている部分も大きい。しかしナラティブ・メソッドは、闇の中で矢を射るような教育方法では決してない。特に以下の3つの事柄は、ナラティブ・メソッドの行方に大きな影響を与える。それらは、(1) ナラティブの選択、(2) 表現方法の選択、そして(3) リフレクションを促す質問、である。

今回の研究では、ボンヘッフアーのライフナラティブが用いられたが、そこには、信仰者の生き様、倫理的葛藤、社会的不条理といった、ある程度明らかな題材が存在した。実際のグループディスカッションの内容も、それらの題材の上に積み重ねられていった部分が多い。どのようなナラティブを選択するかは、教える側の専権事項でもあり、熟考が必要となる部分ではあるが、ロジャースが指摘するように、教育対象者がどのようなナラティブに対して興味を持ち、引き込まれるかという考察が無視されれば、それはすぐ教育効果に反映されるであろうことを念頭に置く必要がある<sup>20</sup>。またモアーが指摘するように、多くの人間や社会形成に大きな影響を

20 岡村、前掲論文「ユースの宗教性・倫理性の発達につながるナラティブ・メソッドとその実践」7-8頁

与えた宗教的聖典や、誰もが知る物語だけではなく、時代を遡り、普段あまり脚光を浴びることのない歴史上の人物や出来事にスポットライトを当てることも大切であろうと思われる<sup>21</sup>。ここで今一度強調されるべき点は、教育対象者の背景(社会的、教育的、宗教的背景等)と、ナラティブ・メソッドの実践との間に存在する関係性・関連性に注目することである。本研究の研究対象者は、東京基督教大学神学部の学生24名で、全員キリスト教の学び(キリスト教福祉学や国際キリスト教学の学びも含む)を志して学部に入学者たちである。ボンヘッファーのライフナラティブに接することや、それをユース対象に教えることは、彼らにとって比較的必然性の高い取り組みである。一方例えば、教育対象者がミッション系の学校の生徒で、必ずしもキリスト教に対して深い興味を持たないような場合には、ロジャースが主張するように、彼らにとってどのようなナラティブが宗教教育上ふさわしいかという考察が非常に重要となる。すでに述べたが、ボンヘッファーのライフナラティブには、信仰者の葛藤や神学的逆説性といった、多少ヘビーな題材が含まれており、キリスト教との接点がまだ希薄な生徒にとって、それがふさわしい教育的題材となり得るかどうかに関しては、当然熟考が求められる部分であろう。

また学ぶ側のナラティブの語り直しや、ナラティブ創作の機会において、どのような表現方法を用いるかということも、ナラティブ・メソッドの行方に大きな影響を与える。本研究では、スキットとティーチングという方法が選択されたが、必ずしもそれらがナラティブ・メソッドに最も適した表現方法であるということではない。今回スキットとティーチングが選ばれた主な理由は、すでに述べられたように、限られた時間内に効果的なグループワークが可能になるという理由からであった。しかし時間の制約がそれほど強くない場合は、もっと長期に渡るプロジェクトに適した表現方法(例えば絵本の作成、短編映画の作成等)があり、またそれに適したグループ分けの方法や、教育対象者の希望を随所に積極的にくみ取ること等が、可能になると思われる。

リフレクションを促す質問に関しては、本研究では、データ分析にグラウンデッドセオリーが用いられる関係上、意図的にオープンな質問を設定したことはすでに述べた通りであるが、質問をもっと限定することで、教育者の意図するディスカッションに導くことが可能となるだろう。

---

21 Moore, *Teaching from the Heart*, 114.

上記の課題と重なる部分でもあるが、ナラティブ・メソッドを用いた教育方法を取り入れる前に、まず教育する立場の者が、従来のトップダウン型の教育方法の呪縛から抜け出し、新たな思いでこのペダゴジーと向き合うことが必要不可欠であるように、教育を受ける側にも、それを受け入れる準備が必要となることも認識されるべきであろう。例えば唐突に「スキットを準備してください。」という課題を出してしまうことが、教育対象者、特に受け身型の教育に慣らされてきた学生の中に大きな拒否反応をもたらしてしまう可能性は、容易に想像できる。さらには、スキットのような表現方法に対して、それをバカにするような態度を持つ生徒がいる場合、積極的に取り組もうとする生徒の心が傷つけられてしまうという、絶対避けるべき状況が起こってしまうことも考えられる。「なぜナラティブ・メソッドなのか」「そこにどういふ教育効果があるのか」「なぜスキットなのか」「どうやって準備したらよいのか」といった問いに丁寧に答え、ナラティブと向き合う準備を教育対象者の中でも整える作業は、必須であろう。またナラティブ・メソッドは、1回の取り組みだけで完結するペダゴジーではなく、頻繁に、そして継続的に、学ぶ者の自主性を引き出しつつ取り組まれるべきものであるという認識を持つことも、重ねて重要である。ナラティブ・メソッドを一度だけ試し、思うような成果が出ないのもう用いない……といったことは、実際良く起こることである。他のペダゴジー同様、教育者と教育対象者双方の、このメソッドに対する習熟度の向上が、教育効果の増大につながるのである。

最後に、本研究を「提言」をもってまとめたい。まずナラティブ・メソッドは、独立独歩の方法論ではなく、学ぶ者のそれまでの体験や出会い、また学習してきたコンテンツ等を結びつけ、統合するという性質において意義深いペダゴジーであることを認識する必要がある。近年、トップダウン型の教育方法のネガティブな部分ばかりが強調されることが多いが、そこで取り入れたコンテンツを、学ぶ者たちの中で活かすのが、ナラティブ・メソッドである。言いかえればその両方が必要なものであって、両者は支え合う関係にあると言えよう。

またナラティブ（物語）を用いた宗教教育は、地球上の地域を問わず太古の昔から存在し、またそれは宗教教育における最も重要かつ代表的な方法のひとつでもある。印刷技術の発明以前、写書等を用いた一部の特権的でフォーマルな宗教教育や、礼拝儀式や通過儀礼等の特別な実践的宗教教育以外の現場では、宗教的出来事や、またそれにまつわる家族や部族、国家の興亡等に関するナラティブを中心とした口

承が、あたりまえのように宗教教育の根幹を成していた。本研究で用いられたナラティブ・メソッドは、20世紀後半以降の現代キリスト教神学の流れの中で確立され、ここ20年ほどの間に特に宗教教育のフィールドで強調されることが多くなった比較的新しいペダゴジーの展開ではあるが、やはりその起源は太古の昔から続くナラティブを用いた宗教教育方法にある。ナラティブ・メソッドは、時代や地域、文化、さらにはジェネレーションの壁を越えて証明され続けてきた教育効果を持つペダゴジーであり、「祖父母や近所の年長者に聞いた物語から多くを学び、こんどはそれを自分が、自分の子や孫や、また地域の子供たちに伝えていく」といった、非常に自然なかたちの学び方なのだ。ナラティブ・メソッドを取り入れることは、何か新しいペダゴジーに挑戦することではなく、現代人の多くが、様々なテクノロジーの進歩や教育論の発展の中で忘れかけていた、いにしえから続く教育のかたちに、再びアクセスすることなのかもしれない。今後このペダゴジーが、日本における宗教教育の現場で効果的に用いられ、またそのインパクトの輪が広がっていくことを祈って止まない。

# [調査報告] 国際キリスト教学アンケート調査 20期生卒業を迎えて

岩田三枝子

(東京基督教大学専任講師)

## 1 初めに

1990年東京基督教大学（Tokyo Christian University 以下、TCU）設置と同時に開設された国際キリスト教学科は、2008年に国際キリスト教学専攻（以下、国キ）となり、2013年3月に卒業した国キ20期生までの卒業生の総数は276名となった。

TCUの基本理念の一つであるキリスト教世界観を土台として国際化時代にふさわしい人材育成を掲げてきた国キであるが、この20期生の卒業を一つの節目として、国キ学が掲げてきた理念が卒業生たちにどのような形で実現されているかを確認するためのアンケート調査を実施した。本調査報告によって、国キのこれまでの24年間の歩みを振り返りつつ、今後のさらなる発展のための課題を検討したい<sup>1</sup>。

## 2 国際キリスト教学の歩み

2013年度版のTCU大学案内によると、国キの目指すところは「神学的視点と国際的視点を兼ねそなえ、国内はもとより、世界、特にアジアで、教育、出版、宣教、奉仕など様々な活動において、指導的な役割を果たしうる人材を養成すること」<sup>2</sup>とある。この国キのビジョンは、どのような形でTCUの中で形成されてきたのだろうか。

以下に、国キの歩みを三期に区分してたどりたい。第一期は、国キ設置に向けてその学科名が『学園報』に初めて記載された1985年から、完成年度を迎える1993年までの国キ理念形成期である。第二期は、新カリキュラムが開始した1994年から、提供されるカリキュラムやプログラムが充実していく2005年までの国キ理念充実

1 本アンケート調査は、学長室主導のもと、国キ学専攻所属教員が中心となって行った。

2 『学校案内』東京基督教大学、2013年、26頁

期である。そして第三期は、倉沢正則・現学長が就任し、国キのアイデンティティ強化が打ち出される2006年以降から現在までの国キ理念強化期とした。

## (1) 第一期：国キ理念形成期（1985-93年）

### ① 「世界」における多様な領域における働きを目指して

1980年、東京キリスト教短期大学（Tokyo Christian College 以下、TCC）、日本基督神学校、共立女子聖書学院の三校合同と同時に発刊が始まった東京キリスト教学園の『東京キリスト教学園報』（以下、『学園報』）であるが、1985年の『学園報』で初めて「国際キリスト教学科」の学科名が登場する<sup>3</sup>。ここでは、当時設置準備が進められていた国キ学科の目的について、「国際的にも通用する器、特に世界宣教の視野に立って、アジアの教会、国々との交流を深め、使命を果たす働き人が出ること」と記載している。ここでは、「宣教」や「使命」の具体的な定義や職種は明記されていないが、神学部の中のもう一学科である神学科の使命として、「より優秀な牧師、伝道師、宣教師が教育訓練されること」と明記されていることから、それとは区別される国キの「使命」は、牧師、伝道師、宣教師といった従来の制度的教会の働きにとらわれない領域を想定していると考えられよう。

また、1987年発行のTCC紀要『論集』にも国キの学科名が登場する。ここでは、「これからの神学部の課題は、本来の牧師・伝道師という教職者を育てる任務と国内はもとより海外においても、積極的に奉仕活動に参加しつつ生きた国際人としてコントリビュートできる人材を生み出す任務の両方を担うべきであり」、「神学部の中に、神学科と並んで国際的に共に働く人材の育成を目指す学科（仮称・国際キリスト教学科）が、創設されるように望んで止まない」<sup>4</sup>として国キのビジョンが描かれている。

また、1990年頃の大学案内では、初代国キ学科長である湊晶子氏が「神学的視点と国際的視点を兼ねそなえ、国内はもとより、世界、とくにアジアで宣教、教育、出版、報道、福祉など様々な分野において指導的役割を果たし得る人材の養成を目指す学科です。特に、聖書に基づく人間教育により、国際社会において愛の奉仕のできる人材、異文化に対する理解と尊厳の念を正しく持って、国際平和に具体的に

3 『東京キリスト教学園報』第18号、東京キリスト教学園、1985年10月、1頁

4 湊晶子「国際化時代における神学教育の課題」（『論集』第19号、東京キリスト教短期大学、1987年、8頁）

貢献できる人材、国際語としての英語力を身につけて、異文化間のコミュニケーションを深める人材の育成が、この学科の特質とするところだ」と、国キの特徴を示している。

これらの1985年から1990年頃までに示された国キ学科説明の記述から、国キは特に二つの点に特徴の置かれた学科として開設されたことがわかる。第一は、「国際」または「世界」といった、日本国外にも向けられた視点である。第二は、「宣教、教育、出版、宣教、奉仕」の分野で、「奉仕活動に参加しつつ生きた国際人としてコントリビュートできる」人材を養成する、という点である。これは、「宣教」を筆頭に置くことによって宣教の働きを重視しつつも、一方の神学科が掲げる「牧師、宣教師」といった従来の制度的教会よりも広い領域において仕えるキリスト者の養成を目指す特徴であるといえるだろう。

## ②「キリストがすべて」に基づく諸学問の統合

このように、国キ学科を神学部の中に位置づけることは、TCUの前身であるTCCにはなかった新しい試みであったが、このことについて、当初は内部に当惑があったことを示唆する記述もある。TCU初代学長である丸山忠孝氏は、TCU紀要『キリストと世界』の創刊号において「神学大学の理念」と題して、新設の神学大学として神学科と国キ学科の両学科を設置する課題と意義を論じているが、その中で、国キ学科は「新しい学問の分野」であり、ゆえに「社会科学の方法論によって成立する国際関係論や国際文化論を学ぶ国キ学科を一つの神学部の中でどのように調和するか、といった内部課題に直面している」<sup>5</sup>と記す。

ここで丸山元学長は「社会科学の方法論」である国キ学科と従来の神学との「調和」を課題とするが<sup>6</sup>、それに対して丸山元学長自身が一つの方向性を示している。それは、TCUの大学ロゴでもありモットーである「キリストがすべて (コロサイ3:11)」を学問の根拠とする、という方向性である。丸山元学長は、『「キリストがすべて」とする学問の樹立を目指す方向」と、『「キリストがすべてのうちにおられる』というキリストの世界における遍在の事実」を指摘するが、『「キリストがすべて」とする学問の樹立」<sup>7</sup>とはすなわち、社会科学を神の世界から切り離されたものとして扱うのではなく、社会科学もまた神の世界の内に存在し、社会科学の内にもキリスト

5 丸山忠孝「神学大学の理念」(『キリストと世界』第1号、東京基督教大学、1991年、14頁)

6 丸山、前掲論文、14頁

7 丸山、前掲論文、2-16頁

の支配があり、学問としての社会科学もまたキリストに仕えるものである、との理解に基づいて行う学問の営みだといえるだろう。

### ③ なぜ神学部の中に設置するのか

湊元学科長は、神学部の中に国キを位置づける意義については、「一般大学における国際学部の強調点が国際関係論、国際文化論的視点に集中しているなかで、内面的、精神的な面を積極的に強調しつつ国際的にコントリビュートできる人材を生み出し得るのは、神学部においてである」<sup>8</sup>と説明する。また、「国際化を人間論にまで掘り下げ、精神的な問題として捉えようと各方面で努力しているのに、この分野を主題としている神学の分野で、神学的レベルでの的確な対処を怠ったならば、キリスト教界は国際化に大幅な遅れをとるであろう」とし、「内面的、精神的な面」や「人間論」と得意とする神学の分野においてこそ、国際関係の学科を設置するべきであると説く<sup>9</sup>。

この「国際的にコントリビュートできる人材」とは、湊元学科長によると、第一に「自国の文化と異文化を比較し、自己のアイデンティティ（Identity - 正体）を明確につかむこと」であり、第二に「単に外国語を駆使できる人という意味ではなく、共通の価値観を見出して、しかも自由に交流できる人」だとしている。湊元学科長は、本来の国際化の在り方とは、「国際化を人間論にまで掘り下げ」<sup>10</sup>ることだとするが、それはつまり、人間理解こそが国際化の出発点であるともいえるだろう。まず、一人の人を理解することから国際理解は始まるということだ。人はどこから来たのか、人とは何か、人はどこへ向かおうとしているのか、という人類普遍の課題を追及することから国際理解が始める。神学において、自己のアイデンティティは、「神に創造された私」としての自己理解に基礎づけられる。そして神が創造した世界の多様性を認めつつ、しかしまたその多様性の中に、唯一の神なるお方の像に創造された者としての共通性を共有するという信仰を持つ。それは、「すべての文化の中には、人の生き方の中に神のかたちの証拠があるという肯定的な側面があるだけでなく、サタンと罪の指紋という否定的な側面もあるからである」<sup>11</sup>と『ケープタウン決意表

8 湊晶子「国際化時代における神学教育の課題——国キ学科の必要性をめぐって」（文部省提出資料）、10頁

9 湊、前掲論文、5頁

10 湊、前掲論文、7頁

11 日本ローザンヌ委員会『ケープタウン決意表明』いのちのことば社、2012年、29頁

明』にも告白されているとおりである。聖書を土台とした学問を行う神学部においては、自己のアイデンティティを神の像としての自己理解に基を置き、さらに自文化と異文化の内に存在する多様性における共通項の基を神の創造に置くことが可能となる。また、世界の多様な文化について、「民族的多様性は、創造における神の賜物であ」<sup>12</sup>と信じるがゆえに、世界における多様性を愛する。これまでTCCが神学科として行ってきた神学的学問作業の土台の上に立ちつつ、さらにその視野を日本国外にも向け、またその領域を従来の制度的教会の外にも広げていくことにより、福音理解のより豊かな広がりや深まりを目指したといえるだろう。

それは、日本における福音派宣教の充実を示しているといえるかもしれない。つまり、1950年に発足したTCUの前身である日本クリスチャンカレッジ（以下、JCC）及び1966年に認可されたTCCの時代の在学生の中心は、戦後の西洋諸国を中心とした福音主義の宣教師たちによって宣教され、家族や親類、また地域の中で第一世のクリスチャンとなった「初穂」と呼ばれたクリスチャンたちが大多数であったと思われる。その第一世のクリスチャンたちが成長してクリスチャンホームを形成し、やがてその子供たちがクリスチャン二世として大学生世代を迎える時代が訪れる<sup>13</sup>。このように、福音派の日本宣教が、まずは制度的な教会を建て上げ、その教会で働く牧師を育成するという土台作りの期間を経た次段階として、クリスチャン二世代目を迎える中で、神の福音の豊かさをさらに広い世界において実現させ、またさらに多様な領域において仕えるという、次なるビジョンの一步を踏み出し始めた時期が、国キ誕生の時であったと考えてもよいだろう。

また湊元学科長は、「自国の文化と異文化を比較し、自己のアイデンティティ（Identity—正体）を明確につかむこと」と「単に外国語を駆使できる人という意味ではなく、共通の価値観を見出して、しかも自由に交流できる人」という国際化像を掲げるが、この「単に外国語を駆使できる人という意味ではなく」という点も強調したい。異文化理解とは言語能力自体であり、その言語とは特にアメリカ英語である、といった考え方は日本社会に根強いように思われる。例えば筆者の息子が通う公立保育園では、年に数回「ハローフレンズ」という「国際理解」のための時

12 日本ローザンヌ委員会、前掲書、28頁

13 例えば、2013年度の入学者39名の内、82.1%にあたる32名がクリスチャンホーム出身者であり、その割合の高さが見える。この数は、教会教職及びシニアコースへの3年次編入生を含むが、大学院への入学者は含まない。教会教職及びシニアコース入学者を含まない場合、24名の入学者の87.5%にあたる21名がクリスチャンホーム出身者となる。

間が設けられているが、そこで行われることは、文化のあり方を学ぶのではなく、「ハロー」「ハウ・アー・ユー？」といった英語言語の伝授が中心である。また、筆者の周囲にいる幼い子供を持つ母親たちの関心は、「英語という言語そのもののみを学ぶ」ことであり、「英語教室はどこそこが良い」といった会話はあっても、その英語が使用されている文化や社会への関心は少ない。また、筆者の子供の元に届く子供向け英語教材の宣伝パンフレットでは、「ネイティブの英語です」として、白人男性がイメージ写真に掲載されていることから、英語とは「アメリカ（もしくはイギリス）英語」との認識が一般的であることがうかがえる<sup>14</sup>。一方、そのような現代日本社会に浸透している一般的理解の中であって、ある自治体における小学校英語教育の取り組みは興味深い。2011年4月より小学校での英語教育が必修となり、各自治体では英語教員の獲得に苦心していると報道されている。ある自治体では、英語を第一母国語としている北米やイギリスに限定して英語教員を募集したところ教員が集まらなかったという。そこでその自治体の下した決断は、英語を第二母国語としているインドやフィリピンなども含めての英語教員の募集であった。その結果として、世界13か国出身の英語教員が集まり、その教員の授業に参加した生徒たちは、英語という語学のみならず、その教員の出身国の文化にも関心を持つようになったということであった。このような、その言語を形成している文化的背景への関心と理解こそ本来の国際化教育であり、異文化理解の始まりだといってよいだろう<sup>15</sup>。

先ほどの「単に外国語を駆使できる人という意味ではなく」という点に戻れば、TCUにおける異文化理解は、教室における言語の学びや「異文化理解入門」という机上の科目のみでは完結しない。近年、学内留学として、大学内で英語だけの授業が提供されたり、また英語を使用する留学生と寮生活で同室になる機会を提供している大学が増えているとされているが<sup>16</sup>、TCUでは2000年より英語言語での授業を行うACTS—ES (Asia Christian Theological Studies for English Speakers) プログラムが開始され、毎年5名前後のアジア、アフリカを中心とした英語言語を使用する留学生が入学し、2013年度は全学生数の22%を占める。ま

14 子供向け英語教材パンフレット「英語もっとやりたい！」(ODD01E-M) (ベネッセコーポレーション)、18頁

15 「教壇に立つのはだれ？」(『NHK クローズアップ現代』2011年5月23日放送)

16 例えば、「『寮内留学』で国際感覚学べ 留学生と同居、大学で導入」(『朝日新聞』2013年3月2日(夕刊))。

た1995年からは1学期間TCUに在学する短期留学プログラムによってアメリカからの大学生がキャンパスで過ごすプログラムが開始し、この短期留学プログラムは2011年にEAI(The East Asia Institute)となり、現在はアメリカだけではなく、インドネシアや中国からの学生もこのプログラムに参加している。2013年度は18名が1学期間EAIプログラムに在学した<sup>17</sup>。これらの学生は全寮制を基本とするTCUにおいて日本人学生と寮生活を共にするため、ある学生は留学生との1年間にわたる同室での共同生活を体験することになる。寮やクラスにおいて学生たちは、言語や文化背景の違いに戸惑いながらも、「言語能力」だけでは解決し得ない異文化理解を実体験的に学ぶ。例えば、筆者の担当する国キ生の必修クラスである「日本宗教論」のクラスは、ACTS—ES及びEAIのJapanese Religion and Philosophyという必修クラスと合同になっており、毎年クラスでは受講生30名前後の内、日本語を使用する日本人学生と英語を使用する留学生がほぼ半数ずつとなっている。このクラスの最後にプロジェクトとして、日本人学生と留学生が数名ずつの混合グループを作り、各グループで日本の伝統的行事について発表してもらうことにしている。クラスの終了後の学生アンケートには、「日本人学生（または留学生）と一緒にプロジェクトをできてよかった」「留学生との共同プロジェクト準備では、コミュニケーションの取り方などの違いなどから苦労もあったが、生きた異文化理解を学べた」といった声が上がっている。これらのTCUにおける国際化の試みは、学びが単に言語の学びに終わることなく、自文化と異文化の違いの中から互いを理解する国際化、という湊元学科長が掲げたビジョンの体現化であるといえるだろう。

また、湊元学科長が「内面的、精神的な面を積極的に強調しつつ国際的にコントロールできる人材を生み出し得るのは、神学部においてである」とする理念は、カリキュラム構成にも反映されている。TCUのカリキュラムについて、1990年『学園報』において丸山元学長は、「聖書を基礎とする神学の学びは、神学科と国キ学科を擁する新大学のカリキュラムに見るように、一般教育の諸学と国際関係や国際文化の諸学と学際的、有効的、生命的に関与する」として、教養科目や国際関係の科目はすべて「聖書を基礎」<sup>18</sup>としており、それらの諸科目がすべて「学際的、有効的、生命的」に聖書において相互に統合されていることを示している。宗教改革者カルヴァンは、「神を知る知識とわれわれ自身を知る知識とは結び合ったことが

17 春学期には中国から4名、秋学期にはアメリカから13名、ドイツから1名となっている。

18 丸山忠孝「キリストがすべて」(『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、1999年6月、2頁)

らである」<sup>19</sup>と述べたが、それはまた、神を知ることと、自己を取り巻く隣人、社会、世界について知ることがつながっていると解釈することができるのではないだろうか。神を知るとは世界を知ることであり、世界を知るとは神を知ることである。それはTCUのカリキュラムで言えば、聖書学や組織神学の学びと異文化理解等の諸科学が相互に関係しており、どちらが欠けてもどちらも理解することができない、ということではないだろうか。神学理解と国際理解の統合を目指すカリキュラムは現在の国キカリキュラム構成にも反映されており、それについては後述する。

なぜ神学部の中に国キ学を設置するのか、という問いに戻るならば、キリストが世界のすべてにおられるという視座ゆえに、世界についての学問を行う動機をもつ。そして、神の像に創造された人間とは何者かを追求する神学部の中において、自己と自文化、そして異文化における人間の在り方を学ぶ。これが、神学部における国キの存在意義といえるだろう。

#### ④ 卒業生進路

初期の国キ卒業生の進路状況については、第一期生（94年卒業）は、教会・牧会45%、進学30%、キリスト教諸団体・諸企業35%となっており、半数近くが教会での働きについている<sup>20</sup>。第二期生（95年卒業）の進路は、教会・牧会30%、進学30%、一般就職21%、宣教師5%、その他14%となっており、一期生の進路内訳と内容が多少異なるため直接比較することはできないものの、三分の一強が教会や宣教といった直接的な伝道の働きに就いていることがわかる<sup>21</sup>。第一期生から第三期生までは、前身のTCCの学生と共にキャンパス生活、寮生活を送っている。TCCの「目的と教育方針」は、「キリスト者である男女を牧師、伝道者およびその他のキリスト教教職者として養成すること」とされ、キリスト教教職者養成に限定している。初期の国キ卒業生の教会への高い就職率の背景にあるのは、TCCの学生と共にキャンパス生活をおこなっていた影響もあるだろうと予想される<sup>22</sup>。いわば、最初の4年間はTCCからTCUへの移行期であったことが、卒業生の進路状況にもあらわれているといえるだろう。

---

19 ジャン・カルヴァン、渡辺信夫訳『キリスト教綱要』I、新教出版社、1962年、47頁

20 『東京キリスト教学園報』（東京キリスト教学園、1994年3月、5頁）

21 『東京キリスト教学園報』（東京キリスト教学園、1995年3月、5頁）

22 「東京キリスト教短期大学入学案内」1頁。

## (2) 第二期：国キ理念充実期（1994-2005年）

### ① 新カリキュラムの開始

このようにして、新しい試みとしてはじめられた国キであり、新しい学部として出発した神学部であったが、完成年度を迎えた1994年から新カリキュラムが施行された。この新カリキュラムは、「神学科も……国キ学科も……ともに聖書の世界観に基づいて神学と異文化理解を学んでいく」<sup>23</sup>ものとして構成されたと稲垣久和・元神学部長によって説明されている。これは、TCU開学当時、丸山元学長や湊元学科長が説いていた「聖書を基礎とした」諸学の学びを、カリキュラムとしてさらに充実させたものであったといえるだろう。稲垣元神学部長は新カリキュラムの理念をめぐる論文の中で新カリキュラムの理念について、「各文化領域で福音の真理に立っていき、かついかなる文化領域に遣わされようとも、そこで福音の宣教者となれる堅固な基礎を身につけた人材を養成」するために、神学と共に諸科学がカリキュラムに含まれる必要があると説く。さらに、「キリスト教信仰を単なる断片的な信念の寄せ集めとして捕らえないことが肝要である。信仰が包括的に、人間生活全体への展望を与えるような『キリスト教世界観』の基礎を与えるものとして把握されねばならない」<sup>24</sup>として、神学と諸科学が信仰生活と分離されるのではなく、それらの学びが信仰者の内に統合されてその生き方を改革していくダイナミックなものであるべきだとする。

このような新カリキュラム開始の中での国キの目指す育成者像はどのようなものであったのだろうか。1996年『大学案内』では、倉沢正則・元国キ学科長が国キの目指すところとして、「さまざまな分野、領域で『和解の使節』として奉仕するキリストに献身した働き人を育てる」とし、また1998年『学園報』では、「実社会に分け入って、キリストの福音に生き、世界大の視野を持ち、異文化理解を身につけた宣教のスピリット溢れる人を育成」<sup>25</sup>と掲げている。これらの記述から、国キ生たちの卒業後の働きの分野を「キリスト教界」の中だけに限定せずに、「さまざまな分野、領域」また「実社会」の中における働きを想定しているといえる。国

23 稲垣久和「新カリキュラムの特徴」（『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、1994年6月、3頁）

24 稲垣久和「神学と諸科学—TCUカリキュラムの理念をめぐる」（『キリストと世界』第4号、東京基督教大学、1995年、6頁）

25 『東京キリスト教学園報』（東京キリスト教学園、1998年、5月、3頁）

キ開設当初は、「宣教、教育、出版、報道、福祉など様々な分野」と「宣教」が筆頭におかれていた。つまり直接的に教会で働く人材の養成を目指していた TCC と並行しながらの開設であった国キが、完成年度を迎え、「宣教」を含みながらも、さらに多様な領域における働き人を想定するようになったといえるのかもしれない。

## ② 異文化理解プログラムの充実

またこの時期は、国キ独自のプログラムが次々と開始し、充実していった時期でもあった。

1997年から開始された海外語学研修プログラムは、その後も国キ必修科目となっている。現在このプログラムでは、主にアメリカの大学で提供されている英語学習プログラムに1学期間相当（6週間前後）在籍し、ホームステイを経験しながら、英語と異文化を学ぶプログラムとなっている。

また、1999年からは異文化実習が開始された。これは、1か月間、異文化に滞在することにより、単に数日間の旅行で訪れるだけではない滞在者としての異文化を経験することを通して、より深い異文化理解の習得を目的としている。これまでの実習先国は、カンボジア、フィリピン、シンガポール、韓国、バングラデシュ、パプアニューギニア、インドネシア、スリランカ、中国、エチオピアとなっており、現在は卒業要件のための選択必修科目の一つである。異文化実習に関して倉沢学長は「今後は、それを担っている人の人格とか、その人自身の考え方、そういったことに学生たちが目を向けるようなプログラムのあり方がこれから必要になってくる」<sup>26</sup>としているが、これも、湊氏が述べていた「国際化を人間論にまで掘り下げ」る国キとしての理念の必要性がますます求められるということだろう。

また、実践的カリキュラムの充実と共に、学問として国キの在り方を深めることを目指して、2008年より「国際キリスト教学入門」が科目として設置された。この科目は国キ生だけではなく、神学科、キリスト教公共福祉専攻学生も含む全新生の必修科目であり、国キ在籍教員数名のティームティーチングによって、キリスト教世界観の視点から国際問題や異文化理解を問う意義を共に考える場となっている。

また、国キ独自のプログラムとしてだけではなく、この時期、TCU 全体としても語学、異文化理解に関わるプログラムも開始された。1996年からは米国バイオ

---

26 「シンポジウム」(『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、2010年12月、5頁)

ラ大学との短期留学プログラムが始まり、TCUに在籍しながら1学期間バイオラ大学への短期留学が可能となった。このプログラムは神学科学生も参加できるもので、2013年9月現在の時点ではこれまでに20名が参加し、そのうち13名が国キ生である。また、2001年からはTCUとバイオラ大学間の提携により、ダブル・ディグリー・プログラムが始まった。これにより、TCUに3年間、バイオラ大学に2年間在学することで、両大学の学位取得が可能となった。神学科の学生もこのプログラムへの参加が可能であり、これまで2名がプログラムを終了しており、そのうち1名が国キ生である。

また前述したACTS—ESプログラムは2000年から始まり、英語言語を使用するアジアやアフリカ出身の学生が一学年平均5名ほど入学し、寮生活を送るようになった。2013年度時点では、ケニヤ、ウガンダ、ジンバブエ、インド、ミャンマー、マカオ、ドイツ、アメリカから24名がこのプログラムに在籍する。このことにより、寮生活や教室における日常生活の中で異文化や英語に接する機会が、学生にとってより身近なものとなった。

### ③ 卒業生進路

この、新カリキュラムの元で教育を受けた五期生（1998年卒業）の進路状況は、就職26%、教会14%、進学21%、宣教団体7%、ボランティア・主婦・牧師夫人・未定29%となっている。また、六期生（1999年卒業）の進路状況は、就職29%、教会21%、アルバイト36%となっている。教会・宣教教団体関連への平均は25%であり、一期生、二期生と比較すると、直接伝道に携わる働きへの進路が減少しているようにみえるが、この点に関しては後述したい<sup>27</sup>。

### (3) 第三期：国キ理念強化期（2006年 - 現在）

2006年に新学長となった倉沢学長によって、学科の各学科、専攻の「特色をより鮮明にする」方向が打ち出された。これにともない、国キの特色は、「国キ学専攻では、海外クリスチャン NGO 等で働く国際救済・開発分野での働き人を育成」<sup>28</sup>とされた。「神学」「国際」「福祉」という各学科専攻の特色を鮮明にすることによ

27 『東京キリスト教学園報』（東京キリスト教学園、2001年3月、4頁）

28 倉沢正則「御国が来ますように」（『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、2007年12月、1頁）

り<sup>29</sup>、あるものを教会教職者（牧師や教会音楽主事等）に、ある者をグローバルな社会に貢献する社会人に、そしてあるものをキリスト教福祉のリーダーに整えようと励んでいる」という TCU の全体像を示している。

国キの「特色を鮮明にする」試みの一つとして、2013年度からは Big English Program が開始され、英語カリキュラムが大幅に改良され、国キ在學生は従来よりも英語の科目数が増加した。必修の英語単位数（語学研修単位は含まない）は、2012年度入学者は16単位であったが、2013年度入学者以降は25単位となっている。また、語学研修の期間も従来の6週間から、2013年度入学者以降は3か月間に延長され、さらなる語学力の習得と向上が期待されている。

ただし、現在の国キのカリキュラム構成全体は TCU 設置当時の基本理念を引きついでいる。それは「神学科も……国キ学科も……ともに聖書的世界観に基づいて神学と異文化理解を学んでいく」というカリキュラムの説明通り、例えば2013年度入学者の卒業要件124単位の内訳は、教養科目46単位、福祉科目12単位、神学科目12単位、国キ科目36単位となっており、学生は一般教養、神学、福祉、国際関係の四分野から履修して卒業していくこととなる。

この時期に国キの在り方を象徴する二点の変更があった。一点目は、2001年に国キ学科の中に設置された日本宣教コースが、2008年から神学科へと移行された点である。日本宣教コースは、「日本語を磨きつつ日本の文化に根差して神学を学ぶことにより、日本の地で宣教を志す留学生を育成することを目的と」して設置されたコースである<sup>30</sup>。設置当初は、留学生を迎え入れるという点から、国際的視点によって当時の国キ学科内に設置されたコースであったが、「宣教を志す」という点からは、国際的視野を幅広く身につけ、様々な分野での福音的生き方を目指す国キよりも、聖書学や神学、また牧会学や伝道学等に力を入れている神学科の方が、直接的な教会活動や開拓伝道としての「宣教を志す」留学生の目的にふさわしいとの判断により、神学科へと移行された。

またこの時期の特筆すべき二点目としては、2008年にそれまでの国キ学科は「国際キリスト教福祉学科」となった。その学科の下に、従来の国キは「国キ専攻」として、そして新たに「キリスト教公共福祉学専攻」（以下、福祉学専攻）が加わった。福祉学専攻は、福祉分野における専門家育成の専攻である。湊晶子元国キ学科長が国キ設立の理念として1987年に「神学的視点と国際的視点を兼ねそなえ、国

29 倉沢正則「新しいTCU」（『大学報』東京基督教大学、2012年4月、1頁）

30 東京基督教大学「学部規則第3条I（ウ）」

内はもとより、世界、とくにアジアで宣教、教育、出版、報道、福祉など様々な分野において指導的役割を果たし得る人材の養成を目指す学科です<sup>31</sup>と述べているが、この言葉にもあらわれているように、「福祉」の分野における専門的人材育成が始まったといえる。1990年に神学部の中に神学科と国キが設置された時には、「国キ学科を一つの神学部の中でどのように調和するか、といった内部課題に直面している」<sup>32</sup>とされた新しい試みであった国キだが、2008年に神学部の中に福祉という新しい専攻が設置された時には、「調和」に関する疑問の声は学校内外からは上がらなかった。これも、国キ設置20年近くを経て、様々な分野において福音的生き方を実現するという国キの理念が、学校内だけではなく、教会にも浸透した一つの表れと考えられるだろう。

この時期に在学した16期生（2009年卒業）の進路は、教会14%、就職43%、進学29%、その他14%であり、17期生（2010年卒業）の国キ生進路先内訳は、教会10%、就職30%、神学30%、その他30%である。教会関連への就職は、それより10年前の卒業生と比較するとさらに減少している。また一方で、神学科16期生の進路先内訳は、教会7%、就職33%、進学40%、その他20%であり、17期生の進路先内訳は、教会7%、就職80%、進学・その他13%であり、教会関連への進路は国キ生よりも少ない。このことから、教会関連への就職が減少しているのは国キ特有の現象ではなく、TCU全体の傾向であるといえるだろう。

これについては、TCUが提示する「献身者」観に関係すると考えられる。例えば、「献身」の概念に関して、1997年に稲垣元神学部長は、「TCUの内部と外部の間で『献身者』の概念をめぐる少なからぬギャップが生じているよう」とし、「様々な分野、領域」や、また「実社会」の中における働きも「献身者」の働きの場合であると捉える「内部」と、教会に直接仕えるキリスト者のみを「献身者」と認識する「外部」の理解のギャップを指摘している。この理解のギャップについて、倉沢学長は、「新しい試みには戸惑いと問い直しが迫られます。その一つが『献身者』ということばでした。『献身』の聖書的意味を問い直し、『キリストへの献身』を表明した者を『献身者』と定義したのです。そして、牧師として教会に召される者、信徒として社会に召される者がいるのであって、それが社会の中にある宣教の教会を形成することであると理解するに至っています<sup>33</sup>と説明している。このようなTCUの持つ幅広

31 湊、前掲論文、8頁

32 丸山、前掲論文、14頁

33 倉沢正則「宣教200年に向かうTCUの使命」(『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、

い多様な領域における「献身者」観は、TCUの支援教会、支援者に向けて発行されている『学園報』などを通して、それまでに繰り返し説明がなされた。例えばステパノ・フランクリン元学長は、「TCUではフルタイムで奉仕する牧師と宣教師を養成したいと望みます。しかしそれだけではありません。TCUにおける神学教育を世俗世界へと運ぶキリスト者をも養成したいと望みます。卒業生の中に実業、教育、法律へ福音を運ぶ者がいることを望みます」<sup>34</sup>とし、また「教育目標の一つは、教会のフルタイムの働き人のために、最高の学部教育を提供すること」であり「もう一つの教育目標は、社会で働く優れたレイマンのための、最高の学部教育を提供すること」と訴えている<sup>35</sup>。先に見たように、TCU卒業生の進路先として「教会」が減少しているのは、このようなTCUのビジョンの推進度にも比例していると考えられるだろう。それは、キリストへの献身が不明確になったという消極的な意味で「教会」への就職が減少しているのではなく、むしろ、積極的な意味として、「様々な分野、領域」また「実社会」においてキリストに「献身」する者が増加したと理解できるのではないだろうか。

また一方では、卒業直後の進路だけでなく、長期的に卒業生の進路を追う必要がある。今回の国キ卒業生対象のアンケート結果では、アンケート回答者の47%が現在、またはある一時期に教会に就職していた。つまり長期的に見た場合に、牧会・教会関連への就職が減少しているということではなく、卒業後何らかの職業や経緯を経た後に神学校に入学し、牧会に就くケースも多数あることがわかる。

### 3 アンケート結果

次に、2012年に実施した国キ卒業生へのアンケート結果から、前述までのような国キのビジョンと取り組みが、実際に国キ生の卒業後の歩みの中でどのような役割を果たしているのかを見たい。その回答から、国キのこれまでの取り組みの意義と今後の課題を検討したい。

アンケートの実施は2012年7月～8月末であり、アンケート郵送と同時に、TCUホームページ上でもアンケートを掲載して国キ卒業生への呼びかけをおこな

---

2010年12月、2頁)

34 ステパノ・フランクリン『東京キリスト教学園報』（東京キリスト教学園、1999年1月、1頁）

35 ステパノ・フランクリン「TCUは神学校か？大学か？」（『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、2000年3月、3頁）

った。郵送によるアンケートは、国キ学1期生から19期生までの卒業生273名のうち、住所不明者を除く205名に送付した。その結果、郵送による回答者は26名、インターネットによる回答者は25名であり、男女別にみると、女性29名、男性22名の合計51名からの回答を得た（2012年11月1日現在）。これは、全卒業生のうち、女性の約17.5%、男性の約20.4%が回答したことになり、全体としては約18.7%から回答を得たことになる。

アンケート設問と回答は下記のとおりである。

### (1) 国キでの学び

「現在のあなたにとって、国キで学んだことは役に立っていると感じますか？どのような点で役に立っているか、お書き下さい」という設問に対しては、次のような回答があった。

#### ① 異文化理解、語学、異文化実習

「異文化コミュニケーション。宣教学や異文化コミュニケーションのクラスで何度も繰り返された『メッセージを伝えるのには receptor oriented 受け手志向でなければならない』という言葉は、私が今でも良く思い出す言葉です。日本での牧会でも、アメリカの日本語教会での牧会も、その聴衆の文化を理解する事がカギとなるということを、あの当時学ぶ事が出来ました」(1期生)

「幅広い視野を持つという点で社会に出てからも役立っている。外国へ行ったり、異年齢、異教団の人々との交わりを通して、柔軟なものを見方を持つことができている」(7期生)

「異文化学習—教会内に外国の方もおり、背景や文化の違いを理解する助けになる」(16期生)

「自分と違う価値観の人と出会ったとき（もちろん日本人同士でも）、宗教観、年齢、環境、性格、以前よりも“違い”を受け入れられるようになった！」(17期生)

以上のように、国内、国外の違いに関わらず、実社会において国キで強調された異文化理解力が益となったと言及する回答がみられた。

また言語については以下のような回答があった。

「在学中専攻した授業が英語でレクチャー、ブックレポート、試験だったので大変でしたが、卒業後の職場で宣教師とのやりとりや国際部門の事務的な作業で役立ちました」(1 期生)

「TCU でのアメリカ人教授による英語での大学レベルのクラスは、私がアメリカの大学院で学ぶためのよき準備となりました」(3 期生)

「国キ学科が提供していた『英語での授業』はチャレンジングではあったが、好奇心を刺激し、交換留学、そして卒業後の海外の神学校で学ぶ門戸を開いた」(4 期生)

「英語を使用する仕事をしているので、語学研修を含め TCU で英語をしっかり学べたことは大変役立っています」(10 期生)

このように、英語の活用機会は卒業後も高いことが分かった。また、英語という言葉そのものだけではなく、その言語と異文化理解が結び付けられている回答もみられた。また英語以外にも、「国キで学んだ韓国語は、(韓国語を知る人が少ない)職場でとくに重宝されています」(16 期生)といったアジア語学学習への言及もみられた。

さらに、TCU 開学当初から実施されてきたサマーワーカー派遣、1999 年から実施された異文化実習にふれる回答もあった。

「FH<sup>36</sup> によるバングラデシュとインドのサマー・キャンプに参加。発展途上国を肌で感じる事ができたことは、人生観を変えるものがありました。また、文化に関する理解を実体験を通して深める事ができたと思っています」(5 期生)

「国キでの学びで一番良かったことは、海外経験ができたということです。1 月半のアメリカでの語学研修、3 か月の韓国での語学研修に行きました。日本人以外の感覚を肌で感じる事ができ、異文化の中での感覚が養われました」(9

---

36 日本国際飢餓対策機構 (Japan International Food for the Hungry) を略称したものを。

期生)

「異文化理解の学びや異文化実習に参加したことをきっかけに卒業後しばらく海外で働き、宣教の働きに関わる事、また自らの視野や価値観を広げることができました」(10期生)

「海外での滞在経験、異文化間コミュニケーションを身をもって学んだことは、具体的に自分の将来の進路を考える上で、とても助けになりました。現在の職場では、さまざまな状況に対応する(臨機応変?)ことは、色んな国に行って、色んな経験をしたからかな?と感じています」(14期生)

「海外派遣ワーカーでミャンマーとウガンダに行った経験です。あらゆる分野で国際化が進んでいる現代においてこれらの経験は注目されたことがあります」(16期生)

「私はシアトルやフィリピンに実際に行くことができ、世界の必要の一部をこの目で見ることができました。机上だけにとどまらないのが国キの魅力だと思っています」(18期生)

西岡力・国キ専攻長が、「若い学生のうちに海外へ出て行って、なぜこんなことが起きているのかと、答えが分からなくても問い続けてほしい。北朝鮮でもカンボジアでも、神様がいらっしゃるのになぜなのかという問いを發することしかない現場は多い。実際に現場に行ってみることがきるとするのがTCU国キの良いところ」<sup>37</sup>として、英語圏だけではない多様な国々や文化における1か月以上の異文化体験の貴重さを語るように、アンケートでは、卒業後の歩みにおいて、そのような異文化経験が有益であったと回答している。また回答からは、この在学中の異文化経験は、日本国外において役立つだけでなく、日本国内においても益となつたとされている。数年前、筆者が担当する異文化理解入門のクラスにおいて、「これまでの異文化体験をあげてください」と受講生に問いかけた際、「私は海外に行ったことがないので、異文化体験はありません」と回答した学生がいた。しかし、もはや異文化体験は日本人が日本国外で体験するだけでなく、国内での問題である。いや、一人一人が神によって創造された多様性をもっているという認識故に、一人の隣人との関係がすでに異文化理解の一步であるといってもよいだろう。これは宮協聡史・元専攻長が、「国内か海外かという二元論は超えていかないと。国キ専攻

37 「国際キリスト教学専攻特集 座談会」(『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、2011年7月、5頁)

も日本についてもしっかり学びます。国内のボランティアには関心があるけど海外には無関心、あるいはその逆、というような線を引かない人材を育成することも課題です。日本も世界の一つ」と指摘しているように、国キが示している「世界」は「日本も含む」世界であるということが、卒業生たちの実際の姿からも明らかだろう<sup>38</sup>。

以上のように、国キの学びがどのように役立っているかという設問に対しては、国キ提供科目の柱でもある、異文化理解、語学学習、異文化実習への言及が多くあった。

## ② 「多様な分野へ」というスピリット

また、具体的な科目やプログラムだけではなく、国キの持つ「多様な分野におけるキリスト者の働き人」というスピリットに触れる回答もみられた。

「『地の塩』として主に仕えていくということを最も深く学びました」(3期生)  
「視野が広がったことは確かです。卒業前は牧師じゃなければ、宣教師じゃなければキリストの働きは担えないと考えていましたが、そうではなく、社会に生きるキリスト者こそ教会を支え、仕えるものだ実感できています。それは自分が国キ出身者であるという意識が基になっています」(5期生)

「国キのスピリット：キリスト教世界観に立脚した人材を、様々な分野に送り出していこうというビジョン。このビジョンは、非常に狭まれたキリスト教理解(福音・教会・宣教理解)を打ち破ってくれました」(5期生)

「主婦なので、仕事にいかす……というようなことはできませんが、国キにいたことで日本だけじゃなく世界に目が向けられるようになり、自分のいる場所において特に貧しい子供たちのために自分にできることは何か考え、少しでも行動に移せるようになっていきます」(14期生)

以上の回答からは、稲垣氏が述べる「信仰が包括的に、人間生活全体への展望を与える」ものとなっている姿が見えてくる。

---

38 「国際キリスト教学専攻特集 座談会」(『東京キリスト教学園報』東京キリスト教学園、2011年7月、5頁)

## (2) 国キに期待すること

次に、「社会的経験を踏まえて、今後の国キに期待することも具体的に見えて来られたと思います。ぜひ教えて下さい」という設問については、語学（特に英語）教育の強化、異文化実習の長期化、具体的な資格取得を期待する声が上がった。また、社会とのつながりを求める意見もあった。

「英語が出来るに越したことはないと思います。『宣教師やその家族と、もっと自由にコミュニケーションが取れれば……』と残念に思うことがしばしばです」(5期生)

「実社会では、英語を使う機会は増加している。「国際」と名づけているのだから、世界共通語の英語教育に力を入れる。例えば、シアトル英語研修だが、期間が短いのが残念だった。せめて、最低でも3カ月必要だ」(18期生)

ここであがっている語学学習の強化については、前述のように、2013年度から開始したBig English Programにより、英語科目の充実や、語学留学の長期化(3か月)といったカリキュラム内容に改善されている。

また、資格取得に関しては、以下のような回答があった。

「教職課程設置は、ぜひ、実現してほしいと思います」(1期生)

「“国際的に” = 英語などの資格をもっと学生時代に身につけておけたらと思います。英語だけでなく、ほかの資格ももっと提示してもらったら、より良いかと感じます」(14期生)

「カリキュラムの問題でなかなか難しいかも知れませんが、教員免許をとれるようになればと思います」(16期生)

これについても、教職課程そのものではないが、Big English Programの一環として、2013年度よりTOEICのための専門科目が設けられたほか、国キ生は毎年TOIECを受験し、その語学力到達度を計ることとなった点は、新しい一歩である。

また、その他には、社会とのつながりを求める声として、以下のような回答があった。

「北米で日本語教会をしながら思うのは、世界中で人口が移動しており、自分の母国を離れて母語以外の地域で生きる『ディアスポラ』的な人々が増えている事です。アメリカでは勿論のこと、日本においても南米移民の方々や、アジアからの移民の方々が増えており、市役所などの政治的な対応以上にキリスト教会が、移民の方々のコミュニティの中心としての役割を持っている場合が多くあります。国キ学科が、将来、日本のキリスト教界において担って行くべき役割の一つは、この『移民の教会』（海外の日本語教会、日本にある多言語の教会）の形成の神学的、実践的な理論やモデルを提供していくことではないでしょうか」（1期生）

「重度知的障がいの子供を育てる中で、社会の中でキリスト者として福祉を考える機会が増えた。弱い立場の現実にも目を向ける国キ教育を」（5期生）

「社会人として一般企業に就職する道がさらに開かれたら良いのではないかと思います。そのために国際感覚がさらに磨かれてグローバルに活躍できる人材を育てられる学科となれば良いのではないかと思います」（9期生）

以上のように、グローバル化傾向にある社会における障害者や移民といった社会的弱者への視点が求められた。これについては従来より、神学科、国キを問わず福祉関連への進路がみられたが、特に2008年度以降、キリスト教公共福祉学専攻の開設により、全学生を対象にした「キリスト教公共福祉学入門」が必修化されたことや、チャペル等でも福祉に関するメッセージが語られたり、福祉学専攻の学生と共に受講する授業等を通して、学園全体に福祉的な視点が共有されるようになっていくといえる。

### (3) 卒業後進路

最後に、卒業後の進路について、「国キ卒業後の歩み（お仕事、ご家族、教会のこと）など、お分かち頂ける範囲でお書き下さい」の設問に対しては、「あらゆる分野におけるキリスト者の働き人を」という国キの持つスピリットを表すように、多様な分野での卒業生の活躍を見ることができた。その一方で、今回のアンケート回答で

特に明らかとなった三点に言及したい。

### ① 高い教会関連への就職率

第一に、教会への就職率の高さである。卒業直後の進路が教会でない者でも、何らかの経験や年数を経たのち、教会関連での働き（牧師、伝道師、教会スタッフ、教育主事、宣教師、牧師夫人など）を経験したことがある者は、全体では45%であった。男女別にみると、男性の57.9%、女性の35.5%が卒業後の一時期、または現在に至るまで継続して教会の働きに関わっていた。

これらはさらにいくつかのタイプに分類できる。第一のタイプは、卒業後、一貫して教会の働きに携わっている者である。例えば、「卒業後から現在に至るまで、教会の牧会・伝道に携っていますが、現在は被災地で誕生した教会に赴任し、災害支援活動、教会開拓、ボランティアの受け入れや地域復興に携っています」といった回答や、「卒業後すぐに母教団の神学校に入学し、3年の学びを経て、母教会から招聘を受け、現在牧会15年目になります」「米国の神学校へ留学。その後は牧会に従事、現在に至る」といったように、神学校を経る場合もあるが、卒業後一貫して教会の働きに携わっている。また、パラチャーチの働きとして、「高校生伝道団で事務スタッフ。主に会計の責任ですが、高校生たちにもことばを取り次ぐ機会もたびたび与えられ、とても楽しい期間でした」という回答もあった。

また、第二のタイプは、卒業後、一般企業等での経験を経たのちに教会の働きに携わるタイプである。例えば、「3年間病院チャプレンとして勤務。その後、教会の協力牧師として1年半奉仕し、按手。5年半前より主任牧師として奉仕しております」や、「キリスト教の出版、印刷会社に就職し、その後帰郷して契約社員として数年間一般企業で働きました。28歳で直接献身の道を志し、ゴスペルミュージックを学ぶ教育機関に入学。卒業後、教会で伝道師として働いています」といった回答があった。

第三のタイプは女性のみに見られるもので、教会の働きに携わったのち、結婚・出産を機に、専業主婦となるタイプである。例えば、「教会教育主事。結婚後、歯科助手として勤務。現在は主婦です」といった回答や、「神学教育機関へ。その後、5年間伝道師として、青年、子供たちに仕える働きと牧会を体験させていただきました。その中で結婚、子育てにりました」という回答があった。

また、少数ではあるが、「宣教師家族と1年弱生活。後、教会スタッフとして5年。そののち、保育園事務として現在です」というように、教会の働きの後、一般職に

携わる者もあった。

また、教会の働きと並行して一般職に携わる回答もあった。例えば、「教会の教育牧師として招聘されました。その後、働きながら教育牧師をすることに承認を得て妻とクリーニングの個人事業を立ち上げて、お掃除と内装の仕事をしました」といったものや、「準備期間を経て、所属教団神学校で学ぶ。その後は牧師として奉仕中。今仕えている教会が開拓教会なので、福祉関係と家庭教師のアルバイトをしながら牧会しています」といったものがあつた。

このような教会への就職率が高い一方で、一貫して一般職に携わる者たちも多い。例えば、「地元に戻り、専門学校で英語講師として勤務、TOEIC、英検などの資格英語を教えた。その後県内のクリスチャンスクールで非常勤教師として、小学4年生～高校3年生まで英語や聖書、実技科目を教えた」「大学職員」「高級婦人服の販売員。その後、印刷業の営業」「映像製作会社勤務」「温泉の中のエステコーナーで施術者」「3年前より介護ヘルパー。未経験で入り、特別養護老人ホームに1年半、デイサービスへ移り1年4ヶ月になります」「主に苔を利用した屋上緑化、ガーデニング、植物工場内システム、植物工場普及促進など」「複合機・プリンターの作像プロセス・メカ的设计」「クリスチャンの職場で働いたのち、一般の会社で働き、結婚前後に現在の菓子製造業」といったように、教育関連や製造、サービス業に至るまで、その領域には実に多岐にわたるものであつた。

## ② 高い進学率

アンケート結果から見えた第二の特徴は、卒業後の別教育機関への進学率の高さである。卒業後、さらに別の教育機関（日本国内外の大学院、神学校、専門学校など）で学んだ経験のある者は、全体では41.2%であつた。男女別にみると、男性の73.7%、女性の22.6%が、卒業直後、または一般職や教会での働きの経験を経たのちに別教育機関での学びを終了しており、特に男性はかなり高い比率で進学を経験していた。例えば、「〇〇大学生物学類に編入学し、同大学院に進学。現在は研究と就職活動中です」というように、一般大学へいったん編入した後に大学院へ進学するものもあつた。

またこの進学経験者のうちで、神学校に進学した者は81%であることから、進学の多数が神学校への進学であつたといえる。例えば、一般職の経験を経て後神学校に進学したケースでは、「2年間は就職して一般企業で働きました。その後で、神学校に戻り、卒業後、牧師として10年間牧会した後で、現在、北米において日

本語教会の形成を目指して働きをしています」といった回答や、「キリスト教 NGO の働きに加わり、南アジアでの活動に参加。帰国後、神学教育機関で学んだ後、北米神学校に留学。現在は博士課程に在籍」といった回答がみられた。また、大学院や専門学校への進学に関しては、「看護専門学校へ進み、看護師になり、手術室看護師として働きました」や、「留学資金をためたのち北米の大学にてピアノ専攻。大学院修士号を取得し帰国後は、クリスチャンスクールにてフルタイム勤務」といったように、進学先での学びがその後の職業に結びついている様子が見られた。

### ③ 高い専業主婦率

アンケート結果から見えた第三の特徴は、専業主婦率の高さである。「障がい児（中軽度の LD や ADHD などの子供たち）の塾でパート（学習支援、美術、リズム体操等の指導）。印刷屋でパート。現在は専業主婦として、子育てに励んでいます」といったように、結婚や出産を機に専業主婦となる回答がみられた。既婚女性の内、68.2%は無業（専業主婦）であり、そのうちの46.7%は牧師夫人であった。内閣府男女共同参画局の『男女共同参画白書』（平成23年度版）によると、「男性雇用者と無業の妻からなる世帯」と「雇用者の共働き世帯」の割合は44%：55%であるが、今回のアンケートでは、63%：36%となっており、日本の一般的な傾向よりも専業主婦の割合は高くなっている<sup>39</sup>。日本の女性の就業率を示すM字曲線といわれるものでは、女性は妊娠・出産を機に無業となるもの、子育てが一段落する40代に入ると再び就業率が上がるために女性の就業率を示す曲線はM字となる。この曲線に照らし合わせると、現在国キ卒業生の大半が20代から40代で幼い子供を育てる子育て世代であるために、一般的な統計よりも就業率が低いことが考えられるが、しかし例えば2011年リクルート調べによれば、「男性雇用者と無業の妻からなる世帯」の比率が他の年代よりも高くなる30代の既婚者女性の内、働いていない比率と働いている比率は54%：46%であることから、やはり今回のアンケート結果での専業主婦率は日本の同年代女性の平均よりも高い<sup>40</sup>。

しかし、「無業」の分類に入るものの、例えば、「4年間、北米神学校で学びました。M. Div. 取得後に結婚し、現在は北米にて主人は副牧師、私は専業主婦で息子

39 内閣府男女共同参画局 〈[http://www.gender.go.jp/whitepaper/h23/gaiyou/html/honpen/b1\\_s02.html](http://www.gender.go.jp/whitepaper/h23/gaiyou/html/honpen/b1_s02.html)〉 2013年6月26日最終アクセス

40 株式会社リクルートブライダル総研 〈[http://bridal-souken.net/research\\_news/files/soukenRN\\_110921.pdf](http://bridal-souken.net/research_news/files/soukenRN_110921.pdf)〉 2013年6月26日最終アクセス

が二人います。奏楽やスモールグループなどに関わっています」や、「母教会でスタッフとなる。4年後に結婚して信徒として教会に仕える。その間に夫が献身、現在牧師に就任。今年に入り、新会堂建設に向けて動き出した。私自身は、娘1人と息子2人の子育てをしながら、主に児童伝道の働きを委ねられている」といった回答、また「塾講師、教会の子供スタッフ、牧師と結婚して牧会の補助」といった回答からは、統計上は「無業」に分類されるものの、意識の上では「牧師である夫の働きを共に担っている」という認識が強い様子が見られた。

また、参考までに、国外在住経験者（留学、仕事、国際結婚など）は、全体の23.5%であった。男女別にみると、男性の26.3%、女性の22.6%が一時期、または現在に至るまで国外在住の経験を持っていた。ここからは、男女間に比率の大きな差は見られない。例えば、「都内の語学学校に就職し、その後、在学時異文化実習で訪れたオセアニアの国で宣教団体の短期ボランティア」といった一時的な滞在や、「オセアニアの国に家族で移住。一年後、日本で宣教の働きをしていた宣教師と結婚し、それから3年間日本で働いていました。その後再び夫の国に戻って、現地日本語教会で3年、現在は田舎の町で夫と6人の子供たちと暮らしています」といったように国際結婚をきっかけとした者や、また「北米の大学、大学院にてカウンセリング専攻で修士号、結婚。家族セラピーの修士号を取得しました。北米で、中学生、高校生を対象に学校を基盤にしてのカウンセリングを2年した後、アメリカ人の夫と結婚しました。州認定のメンタルヘルス・カウンセラーの資格を取り、クリニックで、乳幼児、子供、家族を専門にセラピーをしています」「北米で神学修士課程を修了しました。その後、一般企業で働いた後、今は、チャプレンになるべく、北米のキリスト教系の病院にて訓練を一年間受けています」といったように、国外への進学をきっかけとしてその後も永住する者などがいた。また、既婚者の内で国際結婚をしている者は13.9%であった。

#### 4 国キ学の今後に向けて—結びに変えて

以上、国キ設立からの24年間の理念と現状を振り返り、またその期間学生として過ごした卒業生から得たアンケート回答を見てきたが、これらを踏まえ、国キの今後の課題として、二点あげたい。

一つ目は、国キ設置当初からの理念の継承である。「世界のすべてにキリストが

おられる」がゆえに、この世界の多様性について学び、そしてその多様性の中でキリストの世界をたてあげる働き人を養成していく使命である。国キ卒業生のアンケートからみた国キ卒業後の働きの方は多様であった。卒業後、そのような多様な領域や職場において信仰を維持しつつ、かつその働きの意義や使命感を確認するためには、その領域もまた「キリストがすべて」治めているという理解は必要不可欠であろう。

二つ目は、世界の変化に寄り添うという点である。倉沢元国キ学科長が1997年の大学案内で「21世紀に向かい、通信網の発展と整備によって、世界のあらゆる情報に国境を越えてアクセスが可能となるボーダーレス時代が到来し、また、色々な国の人々の地球規模の交流によって、文化や習慣の違う人々が一緒に生活するモザイク社会が形成されています。在日外国人や在外日本人の増加という現実は、世界宣教への私達に対するチャレンジです」<sup>41</sup>と指摘しているが、そのような状況は今日より顕著になっている。日本に滞在する在日外国人である外国人登録者数は2011年末で207万8,480人であり、日本で生活をする約60人に1人の割合となっている<sup>42</sup>。今回アンケート回答者では、23.5%が国外在住経験者であったが、国外においてはもちろんのこと、国内においてもグローバル化の波に対応していくための異文化理解能力及び語学能力がますます求められるだろう。

一方で今回のアンケート調査の課題と限界もあった。今回の回答率は全国キ卒業生の約18%だったため、国キ生全体の声を反映しているとは言い難い。国キの全体像をさらに把握する必要性を感じる。そのうえで、国キのもつニーズを掘り起こしていきたい。

国キの使命とは、TCUがモットーとして掲げるキリスト教世界観に立ち、一般教養をも含む幅広い視野を身に付け、そして国キの理念である「異なる」人々・文化を認識、理解し、そしてさらにはその多様な文化における多様な人々と協働できるキリスト者としての人格形成を目指すものといえるだろう。

41 倉沢正則「異文化理解って何だろう？」(「大学案内」東京基督教大学、1997年、18頁)

42 外務省領事局政策課〈<http://www.mofa.go.jp/mofaj/toko/tokei/hojin/12/pdfs/WebBrowse.pdf>〉2013年6月26日最終アクセス

[資料]

(1) 国キ学沿革

1990年4月	東京基督教大学 神学部 国際キリスト教学科 開設 初代 国際キリスト教学科長 湊晶子教授就任
1994年4月	第2代 国キ学科長 トーマス・ワイズレー教授就任
1996年4月	第3代 国キ学科長 倉沢正則助教授就任
1996年	TCU-Biola Exchange Program (短期交換留学プログラム) 開始 (2013年度までに、19名が参加。うち13名が国キ生)
1997年	「海外語学研修」(英語研修) 開始
1999年	「異文化実習」開始 (2013年度までの実習先国は、カンボジア、フィリピン、シンガポール、韓国、バングラデシュ、パプアニューギニア、インドネシア、スリランカ、中国、エチオピア)
2001年	日本宣教コース設置 TCU-Biola Double Degree Program 開始 (2013年度までに2名がプログラムを終了。うち1名が国キ生)
2006年4月	第4代 国キ学科長 西岡力教授就任
2008年4月	国際キリスト教学科を国際キリスト教福祉学科に改称し、同学科内に国際キリスト教学専攻とキリスト教福祉学専攻を開設 初代 国キ福祉学科長 稲垣久和教授就任 初代 国キ学専攻長 西岡力教授就任 日本宣教コースは神学科へ移行
2010年4月	第2代 国キ学専攻長 宮脇聡史准教授就任
2012年4月	第3代 国キ学専攻長 西岡力教授就任

(2) 国キ学卒業生数

1期生 (1994年卒)	20名
2期生 (1995年卒)	18名
3期生 (1996年卒)	19名
4期生 (1997年卒)	13名
5期生 (1998年卒)	18名
6期生 (1999年卒)	14名
7期生 (2000年卒)	14名

8期生 (2001年卒) 18名  
9期生 (2002年卒) 14名  
10期生 (2003年卒) 12名  
11期生 (2004年卒) 9名  
12期生 (2005年卒) 17名  
13期生 (2006年卒) 25名  
14期生 (2007年卒) 15名  
15期生 (2008年卒) 10名  
16期生 (2009年卒) 12名  
17期生 (2010年卒) 7名  
18期生 (2011年卒) 10名  
19期生 (2012年卒) 8名  
20期生 (2013年卒) 3名

合計：276名 男性109名 (約39.5%)、女性167名 (約60.5%)

# [研究ノート] 国際 NGO の包括的な アカウンタビリティと組織構造

森田哲也

(東京基督教大学非常勤講師)

## 1 研究ノートをまとめた背景

本研究ノートは、貧困地域の自立開発・緊急人道支援に国境を越えて携わる非政府の国際民間援助組織 (International Non-Governmental Organization: INGO) のアカウンタビリティ (説明責任) の在り方を、組織構造の側面から考察することを目的とする。

筆者が過去に所属していた国際 NGO は、先進諸国の支援者による資金を元にして、発展途上国における国際協力活動を展開していた。その中で筆者は、中米やアフリカの現地事務所の駐在スタッフとして勤務し、主に社会インフラが整っていない農村地域の自立開発事業のマネージメント、モニタリング・評価システムの構築、また現地スタッフ育成等に携わった。支援事業運営は現地事務所の管轄下、現地スタッフ中心で実施されるものの、資金元は日本を含めた先進国の事務所や、政府開発援助 (ODA) の委託によるため、常に事業のアカウンタビリティ (説明責任) はそれら先進諸国の意向に沿ったかたちで行われる。国際組織の構造においては、発展途上国の首都に本部事務所を設置する等の工夫もあったが、基本機能はドナー (資金提供者) 国の調整に留まり、常に現地事務所の運営はドナーの意向に影響される脆弱性を抱えていた。この INGO 内部のアカウンタビリティを巡る組織内部の問題は、多くの INGO が直面する課題でもあり、同時に様々な利害関係を巡って繰り返られる、国際社会における諸問題の縮図とも言える。

こういった、開発援助専門家としての実践的な現場経験の中で考えてきたテーマが「学習する組織」であった。援助提供者・非援助者の立場を越えて、人の基本的ニーズ、人権、環境といった公共的領域において展開される人道支援の現場でありながら、その組織運営のスタイルはドナー中心の中央集権的な場合が多い。その背景の中で、現場における事業運営に携わる現地スタッフ、支援を受ける現地住民と

「双方向的な関係」の中でお互いが学習し合い、常に変化・改善し続ける国際協力の枠組みを生み出すことの出来る組織に見られる特徴とはどのようなものか関心を寄せていた。つまり、開発援助問題の領域を組織論的な観点で分析・考察する必要性を感じていた。そこで、筆者が2006年から2年間に在籍した、Duke University (米ノースカロライナ州) のSanford School of Public Policy (サンフォード公共政策学部) の国際公共政策修士課程の中で取り組んだ研究プロジェクトの一部と、最新の情報を追加・修正しながら本研究ノートとして取り扱う。

本研究ノートでは、INGO等の非営利組織に共通して表れるアカウンタビリティーの特徴についての先行研究をレビューし、組織構造の仕組みとそれがアカウンタビリティーに及ぼす影響を、イギリスのINGOのケースで検証し、今後に期待される研究課題の可能性について述べる。

## 2 INGOのアカウンタビリティー

国境を越えて活動をするINGOの規模は、これまでになく拡大している。第一次世界大戦以前では176の国際的なINGOが存在するのみであった。それが、第二次大戦後の1950年代には1000、1970年代には2000、そして1990年代を経て今では約4万を越える数に達し、今後も拡大の傾向を見せている<sup>1</sup>。この研究ノートで取り扱うCARE、<sup>ケア</sup>Oxfam <sup>オックスファム</sup>などといった諸団体のほとんどは欧米などの先進諸国を拠点としている。後述するActionAid Internationalは世界45カ国、World Vision Internationalに至ってはその活動範囲は世界100カ国にまで及ぶ。また発展途上国で開発援助の活動を進める非営利団体が、アメリカには160以上あり、政府からの助成金である10億5000ドルの倍である30億ドルもの寄付金を民間から集めている<sup>2</sup>。

これらのINGOの多くは、発展途上国に拠点において開発援助活動を実施する現地パートナー団体との協力関係の中で活動範囲を広げていく。それらのパートナー団体は、先進諸国のINGO傘下のものと、同様の目的や価値観を共有する別個の組織であるものに分かれる。こういったINGOが対象にしている貧困削減とい

1 ジョセフ・S・ナイ・ジュニア、デイヴィッド・A・ウェルチ、田中明彦・村田晃嗣訳『国際紛争—理論と歴史 [原書第9版]』有斐閣、2013年

2 Monica Blagescu, Lucy de Las Casas and Robert Lloyd, *Pathways to Accountability: A Short Guide to the GAP Framework* (London: One World Trust, 2005).

った分野での活動による成果を、客観的に評価する指標を定義づけることは困難であるが、その影響力とブランド力は、すでに発展途上国政府や世界銀行といった国際機関によって認知されている。緊急開発援助におけるこれら団体の発展途上国における貢献は、民間だけではなく公的機関によっても信頼されるところとなり、その結果としてさらなる資金源の獲得にもつながり、その影響力は昨今さらに増している。

### グローバル化の影響

INGOの成長の原因は、彼らが資金獲得源の力を増加させたことだけにあるのではない。彼らを取り巻く様々なグローバルな外部環境の変化によって、プログラム実施コストの削減を達成することになり、そのことがさらなる活動範囲の拡大にも繋がっている<sup>3</sup>。昨今のグローバル化によって、お金と人の移動、情報、データ、技術などの様々なものの動きが加速化される中で、グローバルに展開するINGOにおいても、その活動資金や有能な人材の獲得の手法に劇的な変化を遂げている<sup>4</sup>。

もちろんこのグローバル化によっては肯定的かつ否定的な影響力が、INGOを取り巻く環境の上に及ぼされている<sup>5</sup>。オンライン寄付や民間企業による慈善事業の拡大にも見られるように、ITやメディアの技術の高度化によってINGOの資金獲得のあり方も大きく変化を遂げている。つまり、日々刻々進化する技術革新によってINGOが世界で交わすコミュニケーション、データ、情報の流れが一気に加速したのである。また交通網の発展は、INGOがさらにその人道支援の活動地域を拡大することにも貢献している。つまり、このグローバル化の恩恵をINGOが多く享受していると言える。

一方でグローバル化の流れは、INGOの活動環境に悪影響をも及ぼしている。それは、活動対象地域内および地域間における経済格差の広がりである。また機能不全の政府・公的機関、冷戦の終焉、民族アイデンティティの再認識といった動き

---

3 Helmut K. Anheier, *Nonprofit Organizations: Theory, Management, Policy* (London: Routledge, 2005).

4 Marc Lindenberg, "Declining State Capacity, Voluntarism, and the Globalization of the Not for Profit Sector," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 28 (1999): 147-67.

5 Janet Salm, "Coping With Globalization: A Profile of the Northern NGO Sector," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 28 (1999): 87-103.

が、世界の紛争やテロの脅威を生み出し、貧しい立場に追いやられている人々がさらに窮地に立たされている。経済格差、人権侵害、天然資源の剝奪といったグローバルな問題が、INGO に新たなチャレンジを提示し、結果として彼らの活動範囲拡大を迫っている。そして、それは現場での活動範囲を超えて政策決定レベルにまで及んでいる。このように、INGO の需要と供給は、グローバル化の影響で今後もさらに拡大していくことだろう。

### INGO の役割の変化とその正当性

大規模 INGO に共通して表れている変化に、アドボカシーや人権をフォーカスにしたアプローチの導入があげられる。それは、開発問題の間接的な原因として考えられる政治経済的なシステムの問題に対処するためだ<sup>6</sup>。しかし、「貧しい人々の声」を代弁しているとされる INGO の正当性を巡って様々議論が沸きあがっている。なぜなら、INGO はその国・地域の住民によって選挙といった法的な手続きを経て選ばれたのではないからだ。そういった主張に対してエドワーズ (Michael Edwards) は下記の4つの点をもって、INGO はその正当性を示すことができると反論している<sup>7</sup>。

- ① もし INGO がそのリーダーにアカウントビリティを求めることができるような会員制度をもっているのであれば、その「代表権」の行使をもって。
- ② もし INGO がその国の法的機関に対し建設的かつ価値のある提言とスキルを提供できるのであれば、その「能力と専門性」をもって。
- ③ もし INGO がその国の非営利団体法や規則に忠実に従い、会計基準審議会などによって監査されるのであれば、その「法的な正当性」をもって。
- ④ そして、一般世論の関心を惹起し、大多数の意見に寄り添えるような「道徳的な主張」によって。

さらにエドワーズとヒューム (David Hulme) は、INGO を巡っては、大方はポジティブな議論がある一方で、彼らの提供する公的なサービスの質や有効性に付

6 Michael Edwards and David Hulme, ed., *Making a Difference: NGOs and Development in a Changing World* (London: Earthscan Publications, 1992).

7 Michael Edwards, *NGO Legitimacy—Voice or Vote?* Retrieved March 25, 2008, from <http://www.globalpolicy.org/ngos/credib/2003/0202rep.htm>

いては厳しく評価する必要があるとしている<sup>8</sup>。特に、INGOが信頼に足り正当性のある存在であることを主張したいのであれば、彼らの実績を挙げるために、INGO内部で評価の指標設定とそれを実施するためのメカニズムを構築すべきだとしている。

スリム (Hugo Slim) はまた、アドボカシーの分野で主張する内容をただ単に「理解している、知っている」だけではなく、それによって現実に得られる明確な変化という「成果」をもたらすことで、INGOによる実績をもってその団体の「正当性」とすることができるとしている。つまり、INGOの正当性は、その国の法律に則った組織運営力と同時に、その活動によって得られる具体的な成果に大きく依存するということだ。

### INGOのアカウントビリティーの背景

利他的な精神と道徳観が含まれているかどうか。それがINGOなどの非営利組織のアカウントビリティーを考えるうえで重要な要素となっていた。ところが、この過去20年以上にわたる非営利組織における大きな変化の中で、そのアカウントビリティーの定義もその置かれた背景や組織の目的などによって変化している<sup>9</sup>。

エドワーズとヒュームは「個と組織が行う活動について、その対象地域の権威に対して報告を行うこと」とアカウントビリティーを定義する<sup>10</sup>。しかし、これはアカウントビリティーの機能の一部の定義に過ぎず、ただ単に権威やドナーに対して報告することだけになってしまう。この主張から10年後に、ザデック (Simon Zadek) は他者の人生になんらかの影響を与える立場にある側が自らその説明義務を果たし、かつその影響を受ける側がその意思決定に参画し、納得するような場を設けることをもってアカウントビリティーが果たされるべきとした<sup>11</sup>。ザデックがアカウントビリティーの中にある潜在的な権力関係について指摘したと同時に、ウェイスバンド (Edward Weisband) とエブラヒム (Alnoor Ebrahim) は非営利組織のアカウントビリティーはシンプルでどんな問題解決にも有効な万能薬ではな

---

8 Michael Edwards and David Hulme, *Beyond the Magic Bullet: NGO Performance and Accountability in the Post-cold War World* (West Hartford: Kumarian Press, 1996).

9 Adil Najam, "NGO Accountability: A Conceptual Framework," *Development Policy Review* 14, no. 4 (1996): 339-53.

10 Edwards and Hulme, *Beyond the Magic Bullet*.

11 Simon Zadek, "Reflections on Accountability," edited by AccountAbility (London, 2006).

く、逆に様々な利害関係の調整を伴った、複雑かつ曖昧な現実を表すものだと主張した<sup>12</sup>。

先進国を拠点とする INGO においては、支援活動を実施している国の中で理事会を設置してすべてを現地で管理運営している小規模のローカル NGO と比べると、アカウントビリティの中身は格段と複雑さを増す。その複雑を生み出している要因は、図1に示すように、ドナーから受益者の間に存在する、政府関連組織、先進国、現地それぞれの事務所などの中間組織の存在と、それに関連した様々な手続きのプロセスだ。

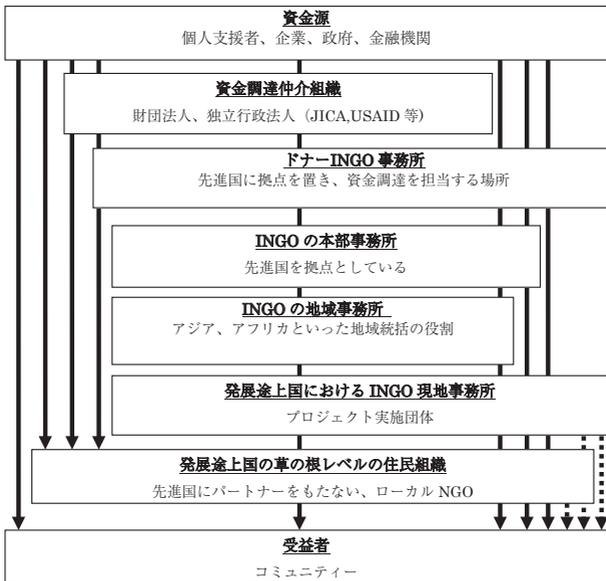


図1 INGOの事業手続きの流れ

たとえアカウントビリティの定義を「説明義務」としたとしても、複雑に利害関係者が絡み合っているだけにその意味合いは異なる。また、物理的、地理的、そ

12 Edward Weisband and Alnoor Ebrahim, "Introduction: Forging Global Accountabilities," in *Global Accountabilities: Participation, Pluralism, and Public Ethics*, ed. Alnoor Ebrahim and Edward Weisband (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1-23

して文化的にも距離がある発展途上国の受益者に支援を差し伸べるということは単純なことではなく、その官僚的なプロセスにおいて多くの団体と人の間で「コスト(取引費用)」が生じる現実を、先進国の支援者は理解する必要がある。

これまで一方的に先進諸国からの支援を受けていた発展途上国に、もう一つ別の新たな動きが現れ始めた。それは現地に根ざしたドナーや起業家が、自己資金を調達する力をつけたことで、海外からの資金に頼らずとも支援事業を継続できるような例が出てきたのだ。図1で言えば、右側下方に3つの点線のラインが、海外からの援助資金に頼らない新たな流れを表している。例えばバングラデシュでは、持続的に現地で資金調達が可能とするような営利事業を展開しつつ、支援活動を独自に行っているBRAC (The Bangladesh Rural Advancement Committee) はその新たな動きの代表だ。

### INGOのアカウンタビリティの枠組み

これまでに発表されたNGOのアカウンタビリティの研究論文や書籍の多くは、ドナーに対しての報告義務履行をもってアカウンタビリティとする「歪んだ」枠組みについて問題提起をしてきた<sup>13 14 15</sup>。会計報告と「その場しのぎ」のモニタリングと評価を要求するドナーの意向に、常に左右されている現実を表しているといえる。だが一方で、本来のアカウンタビリティのあるべき姿は、複数の利害関係者にバランスよく向けられたものでなければならない。即ち、ドナーへの上向き、受益者への下向き、そして組織の構成メンバーと、その組織が目指す目的に対してという「内側」のアカウンタビリティの三つである<sup>16 17 18</sup>。ここから、ナイジャ

13 Blagescu, Las Casas and Lloyd, *Pathways to Accountability*.

14 Alnoor Ebrahim, "Accountability in Practice: Mechanisms for NGOs," *World Development* 31, no. 5 (2003): 813-29.

15 Brendan O'Dwyer and Jeffrey Unerman, "From Functional to Social Accountability: Transforming the Accountability Relationship between Funders and Non-governmental Development Organisations," *Accounting, Auditing & Accountability Journal* 20, no. 3 (2007): 446-71.

16 Michael Edwards and David Hulme, "Too Close for Comfort? The Impact of Official Aid on Nongovernmental Organizations," *World Development* 24, no. 6 (1996): 961-73.

17 Marc Lindenberg and Coralie Bryant, *Going Global: Transforming Relief and Development NGOs* (Bloomfield: Kumarian Press, 2001).

18 Adil Najam, "NGO Accountability: A Conceptual Framework," *Development Policy Review* 14, no. 4 (1996): 339-53.

ム (Adil Najam) が提示する INGO のアカウントビリティーの枠組みについて考察する。

### 上向きアカウントビリティー

ドナーは、提供した資金が、どのような援助事業で使用されたのかを、短期的かつ数量的に理解しやすいかたちでまとめられた報告を、現地事務所側に要求する。そして、その上向きに歪んだアカウントビリティーでは、どんなに受益者 (顧客) や組織内部における動きを犠牲にしてでも、資金調達者であるドナーとの縁を切りたくないの、ドナーの要求をそのまま受けてレポートを準備する<sup>19</sup>。

ハドソン (Mike Hudson) は、ドナーへの説明責任に優先順位をおくが故に、そもそもその組織が目指していることから遠ざかるような状況に陥ることがある点を指摘し、非営利組織の「脆弱性」を問題視している<sup>20</sup>。そして、エブラヒムも、活動レポートにしても会計報告にしても、すべては資金提供者であるドナーに向けて準備される点に触れる。貧困撲滅といった長期的な視点から問題を捉え、それに対応する活動を計画・実施すべき INGO においては、アカウントビリティーの理想からは程遠いとする<sup>21</sup>。

また、政府等の公共機関に対して果たすべき「法的」なアカウントビリティーにおいても、同様に上向きアカウントビリティーの特徴が表れる。発展途上国の政府は、海外からの支援団体はその貢献度はどうであれ、その国の法律に従うことを義務付ける。もし、政府からの要求に応えられない場合には、その国での非営利組織としての活動権利が剥奪され、その国からの即時撤退要求もありえる。

### 下向きアカウントビリティー

一方で、人道支援・開発援助事業の受益者となる人々の声を反映させ、ドナーとは逆の方向である「下向き」のアカウントビリティーを INGO に課すべきだと、エドワーズとヒュームは主張する<sup>22</sup>。ここで問われるべき点は、「INGO によって提

19 Najam, "NGO Accountability: A Conceptual Framework," 339-53.

20 Mike Hudson, *Managing Without Profit: The Art of Managing Third-sector Organizations* (London: Penguin, 1995).

21 Alnoor Ebrahim, *NGOs and Organizational Change: Discourse, Reporting, and Learning* (New York: Cambridge University Press, 2003).

22 Edwards and Hulme, "NGOs—Performance and Accountability: Beyond the Magic

供されたサービスを受ける人々にとって、それが有効かつ適切なものであるかどうか」である。INGOの援助活動による成果をもたらすのは、その活動とは直接的な因果関係をもたない、外部要因による場合もある。よって、常にその活動に関連する利害関係者の声、苦情、提言に耳を傾けるようなメカニズムをもちながら、活動の正当性と有効性を問い、改善し続ける姿勢がINGOに必要である。しかし、実際には、貧困や人権侵害などの諸課題の中で弱い立場におかれた貧しい受益者が、INGOによって提供されている援助活動の内容について意見することは稀である。何故なら、それらの人々にとって、INGOによる援助活動に頼ること以外に、生存上の選択肢が残されていない場合（例：災害・紛争時などの緊急支援や、資源・社会インフラへのアクセスが限定された農村地域での支援等）が多く、実質的に貧しい人々の本当の声を聴くことは困難である。

また、開発援助に携わるINGOの間で使われる「受益者」という言葉も、INGOが提供するサービスは、それを受ける人々にとってすべて「利益になっている」という前提の上に成り立っているものである。援助活動における意思決定のプロセスにおいて、地域住民を含めたすべての利害関係者を参画させることは、開発援助に携わる専門家の間では常識となっている。しかし実践の場では、必ずしも先進国・途上国といった援助業界における上下関係が解消されているわけではなく、依然として力の不均衡が見受けられる。

開発援助活動における意思決定力や所有権といったテーマにおいて、歪んだ力関係が存在することが、このアカウンタビリティにおける最大の課題であり続けている<sup>23</sup>。このような不均衡の解消のために、「相互のアカウンタビリティ」を強調する論文も出てきている<sup>24</sup>。そういった動きに関連してか、先進諸国に本部を置くINGOの多くは、発展途上国において直接的な援助活動の運営に携わるのではなく、現地を拠点とする団体とのパートナーシップの中で実際の援助活動を依託していく動きが出てきている。Capacity Building（人材の能力開発、ひとづくり）と称し

---

Bullet,” in *Beyond the Magic Bullet: NGO Performance and Accountability in the Post-cold War World*, ed. Michael Edwards and David Hulme (London: Earthscan Publications, 1995).

23 Patrik Kilby, “Accountability for Empowerment: Dilemmas Facing Non-Governmental Organizations,” *World Development* 34. no. 6 (2006): 951–63.

24 Alnoor Ebrahim, “Making Sense of Accountability: Conceptual Perspectives for Northern and Southern Nonprofits,” *Nonprofit Management and Leadership* 14. no. 2 (2003): 191–212.

て、現地における援助活動の効率化や持続可能性の向上を目的として、現地パートナー団体の人材育成に力を入れるのがその一つの例である。しかし、ルイス (David Lewis) が指摘するように、その「パートナーシップ」が意味することは依然として不明であり、現実には上下関係的な要素が残っていることを認めなければならない<sup>25</sup>。

ドナーへの活動報告といった上向きのアカウントビリティーに重きがおかれる、この「歪んだアカウントビリティー」の最大の問題点は何か。それは、活動運営者側が、「こうすればあなる」といった直線的な物事の見方に偏ることだ。つまり、社会変革の媒体として常に変化、改善、創造といった斬新な見方を社会に提示することをその役割としてもつはずの INGO の中に、ドナーから継続的資金援助を取り付けることを目的として、短期的な視点と、決まったルールに従うことに優先順位をおくような官僚的組織文化を生み出してしまっているのだ<sup>26</sup>。エブラヒムも、開発援助活動を通して社会変革をもたらすために、INGO のアカウントビリティーの実践の中心に据えられるべきことは、長期的な視野と、常に斬新なアイデアを生み出すような学び合いと調整の文化が必要だと言う。

### 内部に向けられたアカウントビリティー

3つ目のアカウントビリティーの側面は、組織内部に焦点が当てられる。つまり、組織を構成するスタッフ、協力者の間で、組織がその使命に向かって機能しているかどうかを、組織外の第三者からの視点も効果的に組み入れながら自己評価・批判していくプロセスのことである<sup>27</sup>。組織の使命とすることとアカウントビリテ

25 David Lewis, "Development NGOs and the Challenge of Partnership: Changing Relations between North and South," *Social Policy & Administration* 32, no. 5 (1998): 501-12.

26 Michael Edwards and David Hulme, "Too Close for Comfort? The Impact of Official Aid on Nongovernmental Organizations," *World Development* 24, no. 6 (1996): 961-73.

27 Rachel A. Christensen and Alnoor Ebrahim, "How Does Accountability Affect Mission? The Case of a Nonprofit Serving Immigrants and Refugees" *Nonprofit Management and Leadership* 17, no. 2 (2006): 195-209; Edwards and Hulme, NGOs—Performance and Accountability; Edward Weisband and Alnoor Ebrahim, "Introduction: Forging Global Accountabilities," In *Global Accountabilities: Participation, Pluralism, and Public Ethics*, ed. Alnoor Ebrahim and Edward Weisband (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 1-23.

イーの関連性についてはキルビー（Patrick Kilby）が触れており、すべての利害関係者とのアカウンタビリティを果たす関係作りを進める上で、貧しい人々の「エンパワメント（権限、力づけをしていくこと）」を強化していく価値観を、特に INGO の内部的なアカウンタビリティの中心におくべきだとしている<sup>28</sup>。

以上述べてきたように、通常 INGO にとってのアカウンタビリティとは、継続的な資金確保を目的としたドナーを主な対象としている場合が多い。結果として、組織のパフォーマンス管理、失敗や経験から学び次に活かして行く組織学習の文化、様々な利害関係者との関係構築を進める運営能力の向上といった、本来組織として力を注ぐべきポイントに目が行かなくなる傾向がある。それでは INGO がバランスの取れたアカウンタビリティを保つことを困難にさせている根本的な要因は何か。それをハーシュマンの「離脱・発言・忠誠」の理論枠組みを使いながら、非営利組織に表れる特徴を解明する。

### 3 「離脱、発言、忠誠」ハーシュマン理論<sup>29</sup>からの考察

INGO などの非営利組織に表れる特徴として、受益者からの本当の声や、苦情やフィードバックを取り入れる仕組みを築きにくいことを前述した。通常の営利企業であれば、顧客からのフィードバックを取り入れ改善に努めることは不可欠の仕組みであり、それらを政治学と経済学を融合した視点からハーシュマン（Albert Otto Hirschman）が「離脱・発言・忠誠」という象徴的な言葉で説明している。ハーシュマンは零細営利企業から大きな国家までの幅広い組織形態においての人間の行動原理を指摘しているが、一般的に金銭的対価なしにサービスが提供される INGO などの非営利セクターにあってはこの原則が必ずしも適用可能ではない、とするのが本稿での立場である。特に最貧の発展途上国での INGO による援助活動においては、非営利組織はその受益者との間に消極的な相互の「依存関係」が存在することについて、以下に議論する。

まずハーシュマンがこの「離脱・発言・忠誠」の枠組みの前提としているのは、企業と消費者、組織とメンバーなど、まず「建設的な」コミュニケーションが存在

---

28 Kilby, "Accountability for Empowerment: Dilemmas Facing Non—Governmental Organizations," 951–63.

29 A・O・ハーシュマン、矢野修一訳『離脱・発言・忠誠——企業・組織・国家における衰退への反応』ミネルヴァ書房、2005年

する、ということである。消費者は満足を求めて、ある企業の商品を購入し、メンバーは自分なりの目的をもって、ある組織の一員となる。そしてある時に、偶発的な原因で、日頃馴染んできた商品の質が低下したり、組織が衰退したりする。これは不満を感じた消費者や組織メンバーは、何らかの「反応」を示す。それは、商品の購入を止めたり、組織を抜けてコミュニケーションを絶つことであり、それが「離脱」である。一方で、コミュニケーションは維持しながらも、色々な手段を使いながら不満を表明するのが「発言」である。そして、企業経営者や組織のリーダー・意思決定者は、消費者やメンバーのこうした反応を見て問題が発生していることを察知し、「応答」する。売り上げや組織のメンバーが減少したり、不満が爆発して組織が正常に機能できなくなることを避けるために、経営者やリーダーは改善に向けてなんらかの対応策を打つ。こうして、消費者やメンバーの不満を引起した経営や組織運営の問題点が改善され、正常に機能し始める。

しかし、不満を抱く消費者や組織メンバーが経営者や組織リーダーに対して何らかの反応を示すが、この際に彼らが描く「忠誠」によってはその反応の仕方に変化が生じる。商品であれば代替品、組織であれば他の組織があるからといって、すぐには離脱せずに、あえて現存の組織に期待をする可能性もある。また、その商品や組織の「忠誠者」によって、離脱することを脅す場合には、その影響力は意思決定において大きい。しかしそれは、代替品が容易に見つかるような日用雑貨であるか、簡単には代わりは見つからないようなこだわりの商品だったり、あるいは関わりが深い組織など、「何から離脱するのか」によって、消費者や人の判断と行動は大きく影響を受ける。また、組織のあり方や、商品が置かれている市場の構造によっては、「離脱」「発言」という反応の選択肢をすぐにもつことができるとは限らない。また、消費者やメンバーのそれらの反応を、経営者や組織リーダーが感知するかどうか、もしくは感知したとしてもその改善に向けて動き出すかどうかも一定ではない。離脱先の選択肢があまりにも多い飽和状態の市場である場合には、かえって競争が激しすぎて簡単に問題解決できない故に、企業側の反応が遅かったり、怠慢が助長されたりすることもある。たとえ「発言」がされても、単に意見として聞かれるだけで、ガス抜きという意味で終わる場合もある。そして、回復のメカニズムが機能せず、社会全体の格差や不均衡が拡大する。衰退しかけた企業や組織はそのまま消滅するということも考えられる。

このハーシュマンが提唱した「離脱・発言・忠誠」の理論は、市場における自由競争による効率化を説くだけの経済学者に、「発言の可能性」を訴える政治学的な

側面を提示する意味合いがあったとも言える。経済学においては、消費者の不満は「その商品を買わない（離脱）」ことによって表明されることが想定される。一方、政治学においては、人々の不満は「責任者への訴え（発言）」によって表明されることが想定される。経済学では、発言は「非常に遠回りであり、有効性を欠く」ものとして扱われ、一方政治学では、離脱は「裏切り」として非難される。しかし、実際にはこの二つはともに存在するし、しかも相互に影響しあう存在である<sup>30</sup>。

では、こういった市場原理が原則的に機能しない非営利組織の場合について考察する。特に他国での援助活動に従事する INGO が対象とする顧客、即ち「受益者」と呼ばれる人たちからの「離脱」行為から脅威を感ずるような事態は稀である。INGO から提供される支援物資や活動の質が、たとえ受益者にとって満足するレベルに到達していなかったとしても、無償で提供されたことへの「感謝」の念から、INGO との関係性を絶つような「離脱」を、彼らの行動の選択肢に入れることはまずない。また、INGO が支援する現場の多くは利便性の低い農村地域であり、同様のサービスを提供する民間および公共施設が存在しないために、人々がある特定の INGO によるサービス提供から離脱を選ぶことは、その人々の基本的な生活の維持を絶つことをも意味する。また、自然災害・内戦といった緊急事態下での活動地域にあっては、提供されるサービスの良し悪しに関わらず、人々が「受益者」であり続けなければ、その生存さえも危ぶまれる。しかし、例外もありえる。例えば、INGO が提供する活動がマイクロファイナンスといった、市場経済のメカニズムが純粋に機能し、受益者本人に経済的なインセンティブと選択の意思が働くような条件下にある場合においてである。その人々の周りに、同様のサービスを提供する複数の組織が存在し、その中から最適なものを選択する余地がある場合には、結果として特定の INGO からの離脱を考える心理が受益者側にも芽生えるだろう。それでも、INGO 等の非営利団体の携わる活動の質や条件が、受益者側の「選択の幅」を狭めているために、彼らの正直な思いに触れるのが困難であり、そこから組織として「学習する」機会が限定されている。

ハーシュマンが指摘する、もう一つの顧客の反応として、「発言」がある。INGO などの非営利組織には、顧客からの「声」の面では、営利企業とは違う背景がある。前述したように、援助活動における受益者が、援助提供者（INGO 等）に対して提示しうる代表的な「声」とは、提供者への「感謝」の意を表明することで

---

30 ハーシュマン、前掲書

ある。よって、提供されるサービスの質の改善を求めるような「発言」には至らない。同様のサービスを提供できるような組織が周辺にない場合には、サービス提供者である INGO に不満を「発言」することによって生じるであろうリスクを、受益者は回避する。何故なら、発言によって INGO との関係を損なうことで、受益者がそれまで享受してきた利益を放棄することにはつなげたくないからである。

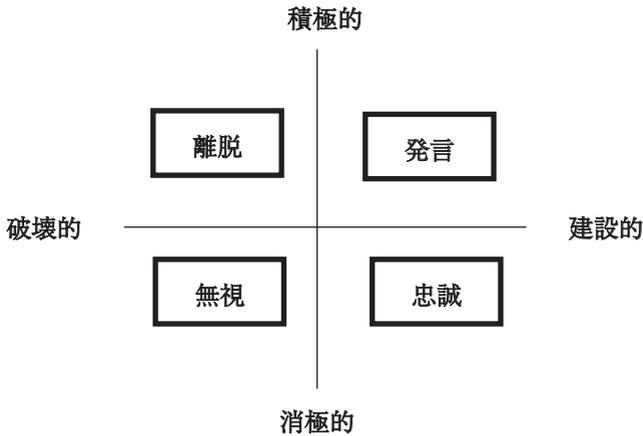


図2 ハーシュマンの「離脱・発言・忠実」のマトリクス<sup>31</sup>

競争原理が働く市場経済では、「離脱」の選択肢が多ければその分「離脱」を選ぶことのほうが容易であるため、企業への苦情やフィードバックというかたちでの「発言」は相対的に採用される確率は低くなる。あえて企業が強力なブランド戦略や、顧客のフィードバックを効果的に吸い上げるシステムを構築することで、顧客の忠誠を維持することに努力を払わなければ、顧客側にとって「発言」よりも「離脱」

31 Rosie Campbell, Keith Dowding and Peter John, "Modelling the Exit—voice Trade-off: Social Capital and Responses to Public Services," Paper for the "Workshop on Structural Equation Modelling: Applications in the Social Sciences," Centre for Democracy and Elections, University of Manchester, 2007.

を選ぶインセンティブは存在しない。よって、営利企業が持続的な収益を確保する上で、顧客からの苦情処理やフィードバックの採用を効果的に実施することで、顧客満足のみならず顧客の忠誠を醸成し、それによって顧客が選びやすい「離脱」を防ぐことにつながるといえる。

ここまでINGOのセクターにおいて「離脱」と「発言」のメカニズムが機能しにくい特徴を上げてきた。極度な貧困状態にあり、INGOといった外からの援助物資や活動に頼ること以外に、人々の生活の選択肢が限定されるような環境下にあつては、INGOに対しての「離脱」や「発言」よりも、INGOへの依存とも言える「忠誠」が受益者である人々の中で強化されてしまう（図2参照）。そして、最悪、援助団体と現地住民とのこのような依存体質が、地域の自立的な発展のためには決して健全でないことは明白であり、援助事業の評価という観点からすれば、依存体質が生起された時点でそれは失敗であり、その事業を実施する組織の運営能力の「衰退」を意味する。しかし、非営利の国際援助団体の事業による成果を厳しく第三者によって取り締まる仕組みが未だ十分に整えられていない現状にあつては、組織の運営能力の衰退がその組織全体に及ぼす影響は少ない。何故なら、株主への配当というかたちで事業による成果を還元しなければならぬ営利企業とは違って、INGOなどの非営利セクターでは、事業によって得られる成果は、事業レポートや「受益者からの声」といったかたちでの説明義務を果たすだけで済まされてしまうからだ。事業による地域発展の「持続可能性」は、ある意味で長期的な観点からしか判断できないものであり、事業終了時に見られる地域の依存体質があつたとしても、それが決定的な失態、および組織の衰退と評価されることはない。よって、財政的に組織が維持されている限りにおいては、組織は持続される。結果的に、INGOは受益者による離脱と発言が表出しない構造をもつこととなる。では、こういった非営利組織運営上の特徴としてあげてきた、受益者との依存関係以外に、INGOのアカウンタビリティに影響を及ぼすと考えられる組織構造について考察する。

#### 4 組織構造

INGOのアカウンタビリティを改善するための取り組みの、もう一つの大きな動きとして注目されるのは、組織構造の改革である。特に組織内の役割、責任、権力すべての実施と委譲、調整の骨組みとも言えるのが、この組織構造であり、利害関係者の視点からもバランスの取れたアカウンタビリティを果たす上でも重要な

ポイントである。

### 組織構造とは？

組織構造とは、効果的に組織管理をしていくためのツールのひとつとして活用され、リーダーがその構造のあり方をチェック、決定するのが常である。その組織構造の主な機能は、1) 大規模のタスクを細分化して構成メンバーである個に割り振って行く、2) メンバーの役割、決定権の範囲、コントロールの枠組みなどを規定すること、3) 仕事を進める上での組織内での手続きや流れを規定すること、4) 誰がどこでどのように意思決定を行うかを規定すること、などが上げられる<sup>32</sup>。

組織の共通目的を果たすために、組織の規模を拡大し、それに伴って作業の分担化を進めていく結果として、正式な組織構造が必須となる。そして、組織構造を管理していくことは、「専門化と統合化」そして「中央集権化と権力分散化」という課題上のトレードオフ、つまり一方を追求すれば他方を犠牲にせざるをえないという状態をマネージすることだとも言える。特に現地駐在事務所を設置しながら、グローバルにその活動範囲を拡大する INGO にとっては、同じ組織内の「内側のアカウンタビリティ」を推進していく上でも、権力分散化は重要な課題となる。この研究ノートでは、組織構造の中でも特に権力分散化について取り上げる。

権力分散化とは、組織の目的と、資源とタスクの割り当てについての意思決定を、通常組織の中央に位置するところから、広く下向きもしくは外向きに分散していくプロセスのことである<sup>33</sup>。しかし、権力分散化はすべての意思決定を下部組織へ委譲することではなく、重要決定権は残しつつも日常での責任を委譲することもあれば、逆にすべての決定権も含めて委譲するタイプもある。リンデンバーグ (Marc Lindenberg) とブライアント (Coralie Bryant) は、図3に示すように5つのカテゴリーによって権力分散化の枠組みを説明する<sup>34</sup>。

図3の左右端に位置するのは、複数事務所の管轄はせず、中央集権的な機能をした「独立組織」と「単一組織」である。独立組織としては1990年代初頭にフラン

32 Harold J. Leavitt, Louis R. Pondy and David M. Boje, *Managerial Psychology: Managing Behavior in Organizations*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.

33 Alan Fowler, "Degrees of Separation: Perspectives on the Decentralisation of International NGOs," In *Decentralised NGO Management*, ed. Sara Gibbs, Ian Smillie, Brian Pratt and Alan Fowler, Oxford: INTRAC, 2000.

34 Lindenberg and Bryant, *Going Global*.

スとベルギーで設立された国境なき医師団や、アメリカとイギリスで別々にスタートした Save the Children といった団体が例として挙げられる。同じ組織の名前はブランドとして維持しつつも、国際本部事務所は一切の意思決定権をもたず、国それぞれで理事会や資金集めを推進する。独立組織の例としては、Oxfam GB (英) も上げられる。ここまで上げたそれぞれの独立組織は、今では世界中における現地事務所の設置によって活動範囲を広げ、その本部事務所の機能は調整役である「連盟体」として機能している。

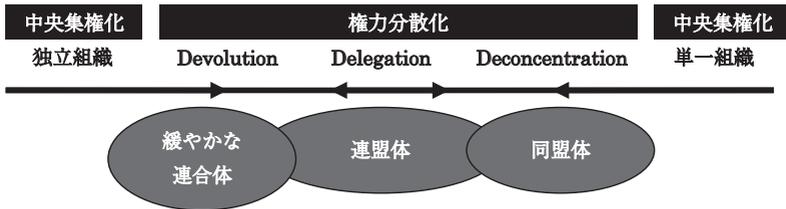


図3 権力分散化の枠組みと INGO の組織構造のタイプ

図3の右端に位置する単一団体とは、理事会や本部事務所は共通で一つだけ持ち、資金調達や配分の決定権もその中央で維持されたタイプである。例としては設立当初の Care と World Vision が上げられるが、その組織規模の拡大に伴い、それら諸団体はすでに「連盟体」の機能をもちながら、今でも権力分散化を進めている。

図3の中央部分に位置する「同盟体」では、連盟体とは違って資金調達やルール設置について中央がある程度の権限をもつ。やや権力分散化の度合いは弱い分、会計、物資調達、人事管理といった面で統一のシステムを導入できるので、組織管理上では効率性が高い。例えば Plan International (PI) はこの同盟体の一つの例である。そして、それぞれの現地事務所は、PI の理念に合致する範囲で独自理念を立ち上げることができる。後で事例として触れる ActionAid International も、最初は独立団体として始まったが、規模拡大に伴って「同盟体」を採用している。

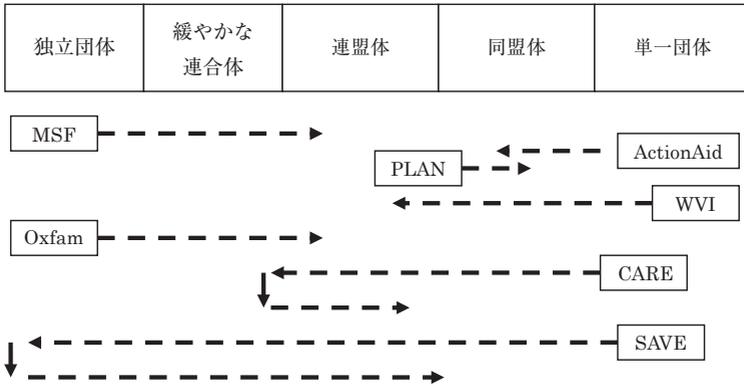


図4 INGOの組織形態の変貌

### 変化し続けるグローバルな組織構造

パートナーの多様性を尊重しながら、グローバルにその活動を展開する INGO の多くは同盟体の組織構造である。機動力を求められる緊急支援や開発援助活動において、多くの INGO が同盟体として組織されるのは、同盟体の特徴としてある組織運営上の効率性が大きな要因であろう。図4に示すように、最初は独立および単一団体としてスタートした INGO も、規模拡大の流れの中で組織構造は権力分散化をしつつ変化を続け、最終的に連盟体もしくは同盟体の構造の中で活動を進めるようになってきている。それはフォアマン (Karen Foreman)<sup>35</sup> とリンデンバーグ<sup>36</sup> も、INGO の組織形態が常に変化し続けることに触れている。そこで以下に、一つの INGO の組織変容のプロセスを辿りつつ、その過程でどのようにアカウントビリティの在り方も変化してきたのか、その2つの関連性に焦点を当ててみたい。

35 Karen Foreman, "Evolving Global Structures and the Challenges Facing International Relief and Development Organizations," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 28 (1999): 178-197.

36 Marc Lindenberg and J. Patrick Dobel, "The Challenges of Globalization for Northern International Relief and Development NGOs," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 28 (1999): 4-24.

## 5 AAI のケース<sup>37</sup>

ActionAid International (AAI) は 1972 年に世界の貧困撲滅のために立ち上がった組織である。設立当初はイギリス国内の子供達の教育に携わり、その後インドとケニアの子供達の教育サポートを開始した。INGO 活動をする団体も少なかった当初、AAI はイギリスでの組織運営に集中化し、そのレポートシステムもすべて本部事務所だけに向けられた。

その後 1980 年代、活動の場が地理的にも広がり、開発支援プログラムが規模的にも拡大すると、すぐに組織は「単一組織」から「同盟体」へと切り替わった。それがフランス、イタリア事務所の設立につながり、さらなる資金調達の可能性を広げる。しかし、イギリス本部事務所の権限が大きく、権力分散化の動きが弱かったことは、当時の「年間計画及びレポートシステム (APRS)」が設置されたものの、すべての情報は本部事務所に集中していたことから分かる。

そして 1990 年代、年間予算の倍増に伴い権力分散化の必要性は増した。レポートとして上げられる情報が膨大な量に膨れ上がったことから、本部事務所所で取り扱うことに限界が見えた。それでも一度システム化された APRS は変わらず、続けてドナーに報告を届けることが目的で、下向きのアカウンタビリティが果たされる兆しも見られなかった。

それまでの安易にモノを供与する援助から、「持続可能性」「参加型開発」といったテーマが開発援助の業界で取り上げられるようになった 1990 年代後半になって、The ActionAid Accountability System が立ち上がり、下向きのアカウンタビリティの試みが始まった。同時に、AAI 内部のアカウンタビリティとして、援助のパラダイムを慈善事業的な要素から「人権」の尊重に方向転換をした。それによって、貧困問題の根本原因を扱う上で市民社会の声に耳を傾け、彼らの声を代表することに意識をもち始めた。この戦略的な変化によって、ドナーの影響力のある見解によって組織が運営されるのではなく、先進国も途上国もすべてのパートナー団体のリーダー達が集合し、平等な立場で世界の人権問題に携わっていくという方向が生まれた。

そして、1999 年に外部評価者を招いてアカウンタビリティのシステムの抜本的な改革に乗り出した。すでに当時のシステムは旧態依然としたものであ

37 ActionAid-International (2008). History, Retrieved April 02, 2008, from <http://www.actionaid.org/main.aspx?PageID=7>

り、組織内における変化にもついていけていなかった。そして、2000年にthe Accountability, Learning and Planning System (ALPS) が生まれ、特に下向きのアカウントビリティーに焦点が当てられた。これによって、AAIが携わるすべてのプロジェクトにおいて、計画立案、予算、モニタリングと評価のサイクルが実施され、そのサイクルの学びの中心には必ず貧しい受益者がおかれるようになった<sup>38</sup>。ALPSはトップマネジメントから強制されてやるものではなく、すべての意思決定に受益者が含まれることが原則である。またこのALPS開発の流れから、スタッフ自身の成長を目的として、上司・部下・同僚すべての人から自分の評価をもらう360度フィードバック制度や相互関係の構築によって、AAI内の組織人材の育成が活発に実施されるようになった。

ALPSの主な特徴は柔軟性であり、そこから継続的な学びとイノベーションが生まれることにある。また、スタッフ自身の省察と自己批判が徹底的に促された。その中で、これまでのようなドナー中心のアカウントビリティーから、受益者の成長に焦点を当てた下向きのアカウントビリティーに少しずつ転換されていった。

もちろんALPSを導入することに抵抗や不満がメンバーになかったわけではない。特に会計システムに至っては柔軟にその変化に対応することが難しかったとされている。そしてこのALPS導入の初期段階に、AAIの本部事務所をロンドンから南アフリカのヨハネスブルグに移転した。先進諸国の中でその拠点を発展途上国に移すINGOは珍しかったが、それでもAAIのガーナ、ケニア、インド、ウガンダといった国々で、少なくとも組織運営費の50%を自己資金でカバーする試みが始まり、いよいよドナーと現地事務所の資源依存関係からの脱却が始まった。そして、国際レベル理事会への発言権も得られるようになった。

### 事例からの考察

本稿の仮説は、組織構造の変革はアカウントビリティーのプロセスに影響を及ぼすということだった。ここでのリサーチクエスションは、「設立当初のAAIのアカウントビリティーがドナーに対してのアカウントビリティー（上向き）に偏っていたのに対し、彼らが推進した権力分散化によって、組織のアカウントビリティーは下向きに変化していったのか？」ということだ。

結果的にはAAIの組織構造とアカウントビリティーの仕組みの間に深い関連性

---

38 ActionAid-International. (2006). ALPS Accountability, Learning and Planning System.

は見られなかった。権力分散化を進めていた時期でも、依然として上向きのアカウントビリティーを採用し続ける組織の慣性が働いていた。これとは反対に、AAIが同盟体の形態をもちつつ階層的な組織構造を維持しながら国際組織として拡大していた時期にあっても、下向きのアカウントビリティーを実践するためにALPSを導入することができていた。

ということは、組織構造の在り方がその組織にバランスの取れたアカウントビリティーをもたらすとは限らない。例えば、権力分散化の中にあっても、官僚的でトップダウンなアカウントビリティーを進めることもあれば、中央集権的な組織であっても、下向きのアカウントビリティーを容易に推進することもありえる、ということだ。では、何が組織の行動に影響を及ぼすのだろうか。

シャイン（1985）は組織文化が組織行動を決めるとしている<sup>39</sup>。つまり組織構造が組織行動を決めるのではない。たとえ組織が分散化するようにデザインしていたとしても、組織文化が官僚的なままであったら、組織運営の実践も同じように階級的な状態のままであろう。シャインは組織文化には三つのレベルがあると指摘する。組織構造といった表面に現れる事象、組織の中で確立し共有される価値観、そして、組織構成員の意識下、場合によっては無意識の中にある基本的な前提条件や信念といったものだ。シャインが提示する組織文化のレベルに照らしてみれば、組織構造は組織行動の表層に出ているものにしかならない。このように、組織構造がその組織内部の価値観、構成員やリーダーの本質的な考え方の表層的な一面に過ぎないのであれば、INGOに表れる共通した組織文化の特徴を分析する必要がある。

## 6 結論

グローバルな展開を広げるINGOの組織構造は、そのアカウントビリティーの在り方に必ずしも影響を及ぼさない。それよりも、対象とする受益者からの苦情・提案・フィードバックから学ぶといった、「相互作用」や「対話」を通じて、自己省察・自己批判ができる組織文化が、グローバルな時代におけるアカウントビリティーを決定付けることが見えてきた。

また、INGOの活動領域は常に流動的であり、グローバル化の影響を受けやすい

---

39 Edgar h. Schein, "How Culture Forms, Develops, and Changes," in *Gaining Control of the Corporate Culture*, ed. Ralph H. Kilmann, Mary J. Saxton, Roy Serpa and Associates (San Francisco: Jossey-Bass, 1985): 17-43.

特徴もあることから、国境を越えて活動する INGO の組織も同様に、変化し学習し続けるものでなければならない。その組織学習を阻害する背景に、受益者の社会的・経済的なステータスがあること、そして「離脱」と「発言」が営利企業ほど機能せず、逆に依存体質が生まれやすいことにあること等も見えてきた。

ドナー組織、現場事務所、そして受益者すべての利害関係者が、「共生関係」にあることを前提にして、特に組織運営上で必要な資金確保へのアクセスに近いドナー側が、意思決定のプロセスをフラットにすることが必要だ。それを長い組織変革の試みの中で少しずつ実現していったのが AAI であった。それは自己批判と省察・学びの連続であり、それを可能にしたのは組織構造ではなく、学習の文化を醸成したリーダーシップでもあっただろう。世界の貧困と基本的人権や参加の実現を目指す国際援助組織であればなおさら、貧困に直面する受益者からの率直な声に耳を傾けることを恐れず、立場を越えて学び合う相互関係を優先項目として据えられるリーダーが組織内部に必要とされる。それが、受益者側との信頼関係構築に繋がり、同時に援助組織としてのアカウンタビリティ能力の向上につながる。受益者からの離脱と発言がシャットアウトされやすい環境におかれた非営利組織の INGO セクターだからこそ、自己批判と省察・学習の文化を醸成しつつ、組織の使命に忠実に歩むことが求められる。

## 7 今後の研究の可能性

非営利団体のアカウンタビリティを、組織構造という切り口から分析した結果として見えてきたことは、組織のアカウンタビリティは必ずしもその組織を取り巻く規則や構造といったハードの側面に現れるものではない、ということだった。逆に大切なことは、組織の構成メンバー一人一人の自己省察 (Self-Reflection) を通して、ドナー、現地事務所、受益者の立場・役割を越え、建設的な学び合いを可能とする「包括的な学習共同体」が、その組織の文化として構築・醸成されているかどうか、という点であった。ハーシュマンが提唱する「発言」と「忠誠」の要素が融合して、過剰な競争を煽られる市場経済の枠組みではなく、相互依存関係の時代にふさわしい国際組織のあり方が問われる。その意味で、今後の一つの専門研究分野として「国際的な非営利組織経営における組織学習論」なるものを確立し、様々な事例研究を通して、営利企業の経営学に匹敵するような分野を探求していく必要がある。

もう一点は、非営利組織運営上の利害関係を越えて、その組織を取り巻く社会全体における「公共益」を優先できるリーダーシップについてである。それはまさに、一つの非営利団体の枠を越えて、国、そして世界全体に広がる様々なグローバルな問題に取り組むに値する「公共性の高い」組織作りが求められていることを意味する。同時に、公共性について敏感なリーダーを選び、そのリーダーの下でINGOを取り巻く多様な利害関係者に対しての「申し開き」が出来るオープンな組織文化を醸成する必要をも意味する。これまでのように、資金、支援者の数、プロジェクトの規模といった面での影響力増加のみではなく、組織の使命、ビジョン、価値観に照らし合わせながら、利害関係者とのバランスの取れたアカウントビリティーを果たすことが、これからのINGOに求められていると言える。研究分野として、グローバルに展開するINGOのみならず、国内外で活躍する非営利組織のリーダーとのインタビュー等を通して、「非営利組織のリーダーシップ」の全体像や課題を取り扱っていく可能性も挙げられる。

## [研究ノート] 自己調整学習インターベンション

杉谷乃百合

(東京基督教大学准教授)

### はじめに

シュミッツ (Bernhard Schmitz) とヴィーゼ (Bettina Wiese) がドイツで行った研究<sup>1</sup>の一部のリプリケーション<sup>2</sup>として日本の大学生にむけて自己調整学習に関するインターベンション<sup>3</sup>を開発した。その理論的背景とインターベンションの実際を紹介する。

平成 24 年 3 月 26 日付けの中央教育審議会大学分科会大学教育部会「予測困難な時代において生涯学び続け、主体的に考える力を育成する大学へ」における「審議のまとめ」では、学士課程教育の質的転換について学校関係者はもとより、家族、企業、地域の輪の中で議論を交わしこの問題に取り組むことが強く勧められていた。大学生の知的活動の中心の場である大学ではこの教育の質的転換に向けた取り組みが早急になされるようにとの答申であった。ここで言われてる「質的転換」の根底に含まれる要素は、学生一人一人の能動的な知的成長である。大学がブランド化しているために起こるのか、入学するためには高い偏差値が求められる大学においても大学生が主体的に飽くなき探究心をもって学びに取り組むことが減り、日本の大学生の学修時間が少ない結果となってきた。この問題を自己調整学習理論で説明すると、学習者の能動性の欠如といえる。自己調整学習方略のトレーニングは、成果があがれば、学習者が自身の学習に対して主体的になることが様々な研究で明らかにされている。自己調整学習方略を駆使する学生の学習時間は、それを使用しない学生の学習時間をはるかに超えるという実態も調査研究されている<sup>4</sup>。

1 Bernhard Schmitz and Bettina S. Wiese, "New Perspectives for the Evaluation of Training Sessions in Self-regulated Learning: Time-series Analyses of Diary Data," *Contemporary Educational Psychology* 31 (2006): 64-96.

2 リプリケーションとは、一度行われた研究手法を再生して別の研究に取り入れること。

3 インターベンションとは、研究を目的として実験的な介入をすること。

4 Paul R. Pintrich and Akane Zusho, "The Development of Academic Self-regulation: the Role of Cognitive and Motivational Factors," in *Development of Achievement Motivation*, ed. Allan Wigfield and Jacquelynne S. Eccles (New York: Academic Press,

## 自己調整学習インターベンションの利点

自己調整学習には、「予見」レベル（目標設定等の学習の下準備段階）、「遂行コントロール」レベル（学習方略の実行とモニタリング）、「自己省察」レベル（自己評価など）の3レベルがあり、自己調整学習が進むとこれらのレベルは循環する<sup>5</sup>。これらの循環過程において重要な機能をはたすのがメタ認知である。シャンク（Dale Schunk）の研究では、メタ認知が自己調整に対して及ぼす影響を情報処理過程の立場から具体的に検討し、学習による認知的進歩をモニタリングする技能が自己調整に対して重要であることを指摘している<sup>6</sup>。したがって、メタ認知の働きによって、自己調整学習が成立するか否かが決定されると考えられる。今回のインターベンション（2012年4-6月、東京基督教大学において学部1、2年生を対象に行われた）において、学生たちはモニタリングスキルも学ぶ。自己調整学習方略やメタ認知を学ぶことにより、人が生涯学び続けることを可能にする循環過程が生まれる。自己調整学習の循環過程を視野に入れているトレーニングは、学力の両極化が問題になっている筆者の所属する機関では、学習意欲の低い学生にとって特に利点があるインターベンションとなる期待が持てる。

## 自己調整学習インターベンション

このインターベンションの目的は、大学生の自己調整学習、特に、学習におけるモチベーションと自己モニタリングの開発である。1週間1回、1時間のセッションを4回行なう。インターベンションの効果を測定するために、最初と最後のセッションはプリテストとポストテストを実施するため6週にわたるインターベンションとなる。プリテストとポストテストで使用される尺度は、The Motivated Strategies for Learning Questionnaire (MSLQ)<sup>7</sup>である。ピントリッチ（Paul

---

2002), 249-84.

5 Barry J. Zimmerman, "Attaining Self-regulation: A Social Cognitive Perspective," in *Handbook of Self-regulation*, edited by Monique Boekaerts, Paul R. Pintrich and Moshe Zeidner (New York: Academic Press, 2000), 12-39.

6 Dale H. Schunk and Barry J. Zimmerman, ed., *Self-regulation of Learning and Performance: Issues and Educational Applications* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1994).

7 Paul R. Pintrich, David A. F. Smith, Teresa Garcia, and Wilbert J. McKeachie, "Reliability

Pintrich) とデ・グroot (Elisabeth van de Groot) 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ており<sup>8</sup>、マッキーチ (Wilbert J. McKeachie)、ピントリッチらは、これらの方略の使用を測定する質問紙を The MSLQ としてミシガン大学で開発した。The MSLQ はモチベーションスケール (6 サブスケール) と学習方略スケール (9 サブスケール)、合わせて 15 のサブスケールで成り立ち、ライカートスケールによる 81 問が含まれる<sup>9</sup>。

セッション 1 では、自己調整学習のモデルの紹介、ゴール設定の大切を学ぶ。このセッションの内容は、自己調整学習者になることの奨励、自己調整理論の説明、ゴール設定の重要性、である。大学においてはただ教員が知識を一方向的に受け渡すことが学びではないこと、そのためには学ぶ者の能動性が求められることを、このセッションでは導入部分において説明する。バンデューラ (Albert Bandura)<sup>10</sup> やジマーマン (Barry Zimmerman)<sup>11</sup> の理論を用いてシンプルに自己調整理論の解説を行う。

学習におけるゴールを定めることは重要である。ゴールにはさまざまな種類がある。長期ゴール、短期ゴール、パフォーマンスゴール (遂行目標)、マスタリーゴール (熟達目標) 等をモチベーション理論から説明する。大学生生活を成功させるためには自分のレベルに適した長期ゴールと短期ゴールを定めることが重要であることを、小講義とワークシートの作業をとおして学ぶ。また、間違いを通して人間は学習し成長することの説明もこのセッションには含まれる。ワークシートは計 5 ページで各見出しは次のとおりである：長期ゴールと短期ゴールの設定；短期ゴールの具体的設定；ゴールの難易度設定；ゴールのタイプ；ゴールの階層。

---

and Predictive Validity of the Motivated Strategies for Learning Questionnaire (MSLQ)," *Educational and Psychological Measurement* 53 (1993): 801-13.

8 Paul R. Pintrich and Elisabeth van de Groot, "Motivational and Self-regulated Learning Components of Classroom Academic Performance," *Journal of Educational Psychology* 82 (1990): 33-40.

9 詳細は、杉谷乃百合「*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」(『キリストと世界』21号、東京基督教大学、2011年、238 - 48頁)を参照。

10 Albert Bandura, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1986).

11 Barry J. Zimmerman, "Achieving Academic Excellence: A Self-regulatory Perspective," in *Pursuit of Excellence*, ed. Michel Ferrari (Mahwah: Erlbaum, 2001), 85-109.

セッション2では、動機づけについて学ぶ。動機づけの定義や動機づけられている行動の特徴、内的動機づけと外的動機づけなどの動機づけの種類も学ぶ。自己効力感に対する知識と実際を学ぶのが、このセッションの最大の特徴である。*Learning to Learn*の第3章がこのセッションの出典である<sup>12</sup>。小講義とワークシートが使われる。ワークシートは計5ページで各見出しは次のとおりである：身近で動機づけの高い人への質問；動機づけられている行動；自分への期待；価値観；生活のなかでの自己概念、自己効力感。

セッション3と4はリソース管理に関してのインターベンションとなる。セッション3では、時間の管理の大切さを *Learning to Learn* の第4章を使用して学ぶ。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の重要性に関する小講義とワークシートが使われる。ワークシートは計5ページ。各見出しのタイトルは次のとおりである：リソースの利用度チェック；週単位のスケジュール；勉強環境の管理；勉強に関する教員サポート。

時間の管理は個人が自身の思考、行為、そして情動をセルフモニターし調整する能力である。バンデューラは、人間の調整を3つのサブプロセスと比較して（例：自己観察、自己判定、自己内省）論じているが<sup>13</sup>、ジーマンはこのモデルを包括的に三段階の循環ループに広げている。自己調整機能は、自分で設定してゴールに到達するための遂行評価に基づいて計画する、循環的に調整される思考、感情、行動の自己調整に関わる<sup>14</sup>。セッション3と4は自己調整機能の主要な機能と関連している。

セッション4では、学習におけるセルフコントロールの方略を学ぶ。*Learning to Learn* 第5章がこのセッションの出典である<sup>15</sup>。セッション3では外的なリソースに関して学び、セッション4では内定なリソース、つまり学生の生活の部分と深い関わりがあるトピックを扱う。ワークシートは計3ページ、各見出しのタイトルは次のとおりである：生活習慣チェック；内的リソース3つのポイント；楽観性の

---

12 Scott W. VanderStoep and Paul R. Pintrich, *Learning to Learn: The Skill and Will of College Success* (Upper saddle River: Prentice Hall, 2008).

13 Albert Bandura, "Social Cognitive Theory: An Agentic Perspective", *Annual Review of Psychology* 52 (2001): 1-29.

14 Zimmerman "Attaining Self—regulation".

15 VanderStoep and Pintrich, *Learning to Learn*.

チェック。

## さいごに——初年時教育の重要性と可能性

日本でも最近教育研究の分野で注目されていることが初年次教育<sup>16</sup>であり。多くの研究が大学の4年間の方向付け（成功するかしないか、卒業までこぎつけるかどうか等）で一番重要なのは初年次教育の内容だと示している。学びの質的転換のはじめの第一歩は、受け身的な学びをしてきた高校生が主体的に学ぶ大学生に変わることにあるはずである。知的な探求心がもともと高い学生や、自らモチベーションを高くキープして学びを進める学生が存在することも事実だが、多くの大学生は入学時に戸惑いや不安を抱え、高校から大学への移行がスムーズとは言えないという調査結果もある<sup>17</sup>。このような調査結果を重要視している大学では、初年次教育に力を入れて、基礎ゼミ等に学習スキル（ノートの取り方、レポートの書き方、リソースの利用の仕方等）、学習態度や動機付け、健全な学生生活のあり方等、自己調整学習方略のインターベンションで扱う内容を積極的に教えている。このような学ぶためのサポートを大学が真剣に取り組むべき時であることを、大学教員も大学運営者も理解し実践することが求められている。

### [参考資料]

- Bandura, Albert. *Self-Efficacy: The Exercise of Control*. New York: Worth Publisher, 1997.
- Bandura, Albert, *Social Foundations of Thought and Action: A Social Cognitive Theory*. Englewood Cliffs: Prentice—Hall, 1986.
- Hofer, Barbara K., and Paul R. Pintrich, “The Development of Epistemological Theories: Beliefs about Knowledge and Knowing and Their Relation to Learning,” *Review of Educational Research* 67 (1997): 88-140.
- McKeachie, Wilbert J., Paul R. Pintrich and Y. G. Lin, “Teaching Learning Strategies,” *Educational Psychologist* 20 (1985): 153-60.
- McKeachie, Wilbert J., *Teaching Tips: Strategies, Research, and Theory for College and*
- 16 Wilbert J. McKeachie, *Teaching Tips: Strategies, Research, and Theory for College and University Teachers* (Boston: Houghton—Mifflin, 2005).
- 17 Ibid.

*University Teachers*. Boston: Houghton-Mifflin, 2005.

- Pintrich, Paul R., and Elisabeth van de Groot, Motivational and Self-regulated Learning Components of Classroom Academic Performance. *Journal of Educational Psychology* 82 (1990): 33-40.
- Pintrich, Paul R., David A. F. Smith, Teresa Garcia, and Wilbert J. McKeachie, *A Manual for the Use of the Motivated Strategies of Learning Questionnaire (MSLQ)*, Ann Arbor: National Center for Research to Improve Postsecondary Teaching and Learning, University of Michigan, 1991.
- Pintrich, Paul R., David A. F. Smith, Teresa Garcia, and Wilbert J. McKeachie, "Reliability and Predictive Validity of the Motivated Strategies for Learning Questionnaire (MSLQ)," *Educational and Psychological Measurement* 53 (1993): 801-13.
- Pintrich, Paul R., and Akane Zusho, "The Development of Academic Self-regulation: the Role of Cognitive and Motivational Factors." in *Development of Achievement Motivation*, edited by Allan Wigfield and Jacquelynne S. Eccles, 249-84. New York: Academic Press, 2002.
- Schmitz, Bernhard, and Bettina S. Wiese, "New Perspectives for the Evaluation of Training Sessions in Self-regulated Learning: Time-series Analyses of Diary Data," *Contemporary Educational Psychology* 31 (2006): 64-96.
- VanderStoep, Scott W., and Paul R. Pintrich, *Learning to Learn: The skill and Will of College Success*. Upper saddle River: Prentice Hall, 2008.
- Zimmerman, Barry J. "Attaining Self-regulation: A Social Cognitive Perspective." In *Handbook of Self-regulation*, edited by Monique Boekaerts, Paul R. Pintrich and Moshe Zeidner, 12-39. New York: Academic Press, 2000.
- Zimmerman, Barry J. "Achieving Academic Excellence: A Self-regulatory Perspective." In *Pursuit of Excellence*, edited by Michel Ferrari, 85-109. Mahwah: Erlbaum, 2001.
- Zimmerman, Barry J. "Sociocultural Influence and Students' Development of Academic Self-regulation: A Social-cognitive Perspective." In *Big Theories Revisited*, edited by Dennis M. McInerney and Shawn Van Etten, 139-64. Charlotte: Information Age Publishing, 2004.
- Zimmerman, Barry J. "Investigating Self-regulation and Motivation: Historic background, Methodological Developments, and Future Prospects," *American Educational Research Journal* 45 (2008): 165-83.

バンデュエラ、アルバート編、本明寛・野口京子監訳『激動社会の中の自己効力』金子書房、1997年

# キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉

大和昌平

(東京基督教大学教授)

## 序 論

筆者の主な関心は日本思想史におけるキリスト教の意義とその可能性である。近世日本において行われたキリスト教と仏教の交渉が世界史的な意義をもつものであるとの指摘は、夙に家永三郎によってなされている<sup>1</sup>。これまでキリシタン時代のイエズス会日本人イルマン不干斎ファビアンについて少しく研究を行ったが、この分野の研究の端緒に就いたに過ぎないと自覚させられている<sup>2</sup>。

今回は、キリシタン時代最初期において、日本に初めて伝えられたキリスト教が仏教とどのように交渉を持ったかに焦点をあててみたい。注目するのは第一に、イエズス会のフランシスコ・ザビエル (Francisco de Xavier 1506-52) が日本上陸前に日本の仏教に関して得ていた知識。第二に、ザビエルが聖書の神を「大日」という仏教語で表わそうとして、後にデウスに改めた「大日」問題。第三に、ザビエルが鹿児島への上陸二ヶ月半後の1549年11月5日に書き送った「大書簡」と呼ばれる最初の日本宣教報告。第四に、1551年4月から9月にかけての「山口の宗論」と呼ばれる仏教者との対論の記録。この四点について検討をしたい。

## 第1章 アンジロウと「日本情報」

### 第1節 アンジロウは漢字を読めなかったのか

ザビエルが仏教に対する知識を最初に得たのは来日前であり、1547年12月7日にマラッカで出会った日本人アンジロウからである。アンジロウは最初からポルトガル語で意思疎通でき、その闊達な知性に感動してザビエルは日本宣教を志すこと

---

1 家永三郎『中世仏教思想史研究 [増補版]』法蔵館、1966年

2 大和昌平「不干斎ファビアン研究 (1)～(4)」(『基督神学』No.20、22-24、東京基督神学校、2008、2010-12年)。

になるのである。ザビエルは1548年1月20日付でコーチンからローマのイエズス会員に宛てた書簡で、アンジロウとの出逢いを記している。

このアンジロウは、青年時代に犯した罪についてポルトガル人に話し、こんな大きな罪を主なる神に許してもらうための方法を求め、私に告解したいと思って〔マラッカへ〕来たのでした。……彼は私に会ってたいへん喜びました。彼は私たちの教理を知りたいと熱望して、私に会いに来たのです。彼はかなりポルトガル語を話すことができますので、私が言ったことを理解しましたし、私もまた彼の話が分かりました。もしも日本人すべてがアンジロウのように知識欲が旺盛であるなら、新しく発見された諸地域のなかで、日本人はもっとも知識欲の旺盛な民族であると思います。<sup>3</sup>

アンジロウの出自は鹿児島の下級士族で、ポルトガル人との交易を行っていたという。殺人のかどで追われて僧院にかくまわれていた時、旧知のポルトガル船長アルヴァロ・ヴァスを頼って船に逃げ込み、ヴァスの勧めを受けてザビエルのいるマラッカへ向かっていた。人を殺めた罪の呵責に悩むアンジロウに、ヴァスはザビエルに会うように勧め、キリスト信者になる方法を教えたという。アンジロウに出会ったザビエルはその翌月、ゴアの聖パウロ神学院でアンジロウと同伴の二人の日本人が学べるように手配をしている。その1548年5月にアンジロウら三名の日本人はゴア司教アルブケルケから受洗し、アンジロウはパウロ・デ・サンタフェの霊名を受けた。二人の日本人の一人はアンジロウの僕であった者で、二人ともに日本名は不明だが、ジョアンとアントニオの霊名を受けている<sup>4</sup>。

同年、聖パウロ神学院長のニコラオ・ランチロット (Nicolao Lancilloto) は、ザビエルの依頼を受けて「日本情報」をアンジロウからの聴取によって四種類編んでいる。ここにザビエルが最初に得た日本の、そして日本の仏教についての情報が盛り込まれている。岸野久は『西欧人の日本発見——ザビエル来日前 日本情報の研究』(1989年)において、この「日本情報」に関する詳細な研究と翻訳を公にしている。岸野は、日本情報の中で宗教情報に関する主な項目を列挙して、アンジロウの理解を次のように評価している。

---

3 河野純徳訳『聖フランシスコザビエル全書簡』(平凡社、1985年)書簡第59・272-73頁

4 河野純徳『聖フランシスコザビエル全生涯』平凡社、1988年、137-47頁参照。

- ・日本の宗教家（三つの宗派、僧院生活、教育）
- ・釈迦の生涯（誕生から死）
- ・釈迦の教え（五戒、他界、大日）と伝搬経路（天竺、チナ、日本）
- ・儀式（礼拝、洗礼、葬式）、祭具（鐘、ろうそく、香、数珠）、祭服
- ・画像、彫像
- ・信仰生活（日常の祈り、修行、忌み）
- ・高野山（弘法大師、女人禁制）

以上からわかるように、アンジロウが伝えた宗教情報は日本人の常識程度のものである。彼は学問もなく、漢字も読めなかったので、身の回りのことを中心に、日本の宗教に関する皮相的な知識しか伝えられなかったのである。<sup>5</sup>

「日本情報」を読むと、アンジロウの仏教に関する知識は体系だったものではなく、学僧としての学問がないことはもちろんだが、仏教に対するある程度の知識を有し、仏僧への批判的な目も持っていることがわかる。アンジロウは釈迦の生涯について固有名詞も覚えており、教育を受けていなければ得られない知識を持っていた。岸野のアンジロウの仏教理解へのとりわけ低い評価は「漢字も読めなかった」ということからくるのだろう。そして岸野が、アンジロウは漢字が読めなかったと判断したのは、「第一日本情報第一稿」（本文ポルトガル語）にある、仏教寺院で読経する僧侶たちの記述についての理解からくるのではないかと思う。

これらの宗教家たちは祈りのために真夜中に起き、半時間ほど祈りを唱える。そして再び夜明けまで眠り、起きると他のさまざまなことを祈る。彼らは日の出、正午、夕方にも同じように祈る。……この人〔アンジロウ〕は人々の唱える祈りの意味がわからない、と言っているが、それは祈りが別の言語だからである。<sup>6</sup>

アンジロウが「唱える祈りの意味がわからない」という箇所<sup>5</sup>に注記があり、岸野は「仏典が漢字・漢文で書かれていること」<sup>7</sup>と解説している。この判断から岸野は、先にも引いたように、アンジロウは「漢字も読めなかった」としたのだろう。「宗

5 岸野久『西欧人の日本発見—ザビエル来日前 日本情報の研究』吉川弘文館、1989年、186頁

6 岸野、前掲書、110頁

7 岸野、前掲書、117頁

「教家たち」の「祈り」が僧院における読経の日課を意味することは明らかである。アンジロウが読経の意味がわからないと言ったのは、字が読めないということではなく、「祈り」つまり読経を聞いても意味がわからないということである。読経を聞いても意味がわからないのは、読経が漢訳仏典を呉音で発音し、ふだん使っている漢音で読まないことからきており、漢字が読めないからではないだろう。

日本への漢字の流入の歴史には呉音と漢音の二段階がある。5-6世紀に南北朝時代の南朝から朝鮮半島を経由して最初に伝えられたのが呉音であり、仏教経典はこの時代に伝えられ、呉音で漢訳経典を読経をする伝統が今日まで続いている。一方、漢音は7世紀以降の遣隋使や遣唐使が伝えたもので、唐の長安を中心とした漢民族の読みとして漢音と呼ばれる。現行の漢和辞典には漢音と呉音が併記されている。現代でも日本の仏教寺院における読経は、呉音による発音で行われている。例えば、ゴータマ・ブッダの母「摩耶夫人」は漢音のマヤフジンではなく、呉音のマヤブニンと発音する。だから、16世紀の日本人アンジロウが読経を聞いても、現代の一般日本人が聞いても、その意味はわからないのだが、それは漢字が読めないということではない。

アンジロウは仏教僧としての学問は無かったが、下級士族出身でポルトガル人との交易を行っていた人であるから、字も読めない文盲であったとは考えられない。下級士族の子弟として読み書きの教育を受けていたと考えるのが自然である。マラッカへの船中でポルトガル語を話すことができるようになり、その旺盛な知識欲でザビエルを驚かせたということも、日本語による基礎的教養がなければありえないだろう<sup>8</sup>。アンジロウが漢字を読めなかったという史料が他にあるのであれば別だが、もし読経の意味を解さなかったということだけであれば、そこから漢字が読めなかったという判断は誤りと言うべきである。筆者は岸野久の精緻な本文研究に多くを負っているが、この点のみ疑義を呈したいと思う。

## 第2節 「日本情報」のもたらした仏教知識

ニコラオ・ランチロットがアンジロウからの聴取によって編んだ「日本情報」から、ザビエルは仏教についてどのような知識を得ただろうか。

ランチロットは「日本情報」の改稿を繰り返しつつ四つのテキストを作っている。

---

8 河野純徳訳『聖フランシスコザビエル全書簡』273頁

- ①「第一日本情報第一稿」1548年夏、ゴアにて。
- ②「第二日本情報」1548年夏、ゴアにて。
- ③「第一日本情報第二稿」1548年12月、コーチン<sup>9</sup>にて。
- ④「第一日本情報第三稿」1548年12月、コーチンにて。

「第一日本情報第一稿」において、日本の政治体制や社会について、日本の宗教について、日本人の生活についてまとめ、「第二日本情報」では、戦争や地理などの情報を加えている。「第一日本情報第二稿」では、新情報を統合するようにし、最終的に「第一日本情報第三稿」で構成を改めて完成させている。岸野による、「第一日本情報第三稿」の構成を引用する。

(a) 序—ロヨラ宛私信

(b) 日本の宗教

- ・ 釈迦の生涯 ・ 大日 ・ 五戒 ・ 他界観 ・ 洗礼 ・ 宗教家の生活
- ・ 葬式 ・ 寺院の特権 ・ 偶像 ・ 釈迦の教えの伝搬経路 ・ 罪

(c) 日本の社会

- ・ 政治 ・ 日本人の体格、気質 ・ 裁判 ・ 天皇の生活 ・ 長子相続
- ・ 戦争 ・ 夫婦関係 ・ 子弟の教育 ・ 修験道 ・ 高野山 ・ 女人禁制
- ・ 女性の忌み ・ 食物

(d) 結び—ロヨラ宛私信

(e) 釈迦の死<sup>10</sup>

「日本情報」はアンジロウが日常生活の中で知っていることを述べたものであり、このように内容が整理されたのはランチロットの編集による。ランチロット自身も、「彼はあの土地の教義〔日本の宗教〕に通じていないので、彼は書物というよりは、一般人の考えに基づいて述べているにすぎないようである」<sup>11</sup>とコメントしている。

釈迦の生涯については、釈迦の両親や養母の名前、難陀大王の神話、6年の修行の後に釈迦が教団を築いていったことなど、比較的詳しい知識を持っている。しかし、在家の五戒（不殺生・不偷盗・不邪淫・不妄語・不飲酒）などの基本的な事に

9 岸野久『西欧人の日本発見—ザビエル来日前 日本情報の研究』では「コチン」と表記されているが、本稿でこの地名は「コーチン」という表記に統一する。

10 岸野、前掲書、98-99頁

11 岸野、前掲書、127頁

ついて、第四戒（不妄語）を「救いがたいものに心を悩ますことなかれ」、第五戒（不飲酒）を「侮辱を許すべし」と誤って話していて<sup>12</sup>、仏教の関する知識はあやふやである。

そんな一般人としてのアンジロウが特に関心をもって語っているのは、僧院における僧侶たちの男色の習癖であり、男性僧侶と女性僧尼が隣接した寺院に住んでいて情交を通じていることである。「第一日本情報第一稿」から、そのことを指摘する箇所を引用しよう。

（彼らが述べるところでは）これらの宗教家たちは非常に貞潔な生活をしているが、ただし修道院で教理を施すべきたくさんの少年たちという時、非常に忌まわしい罪〔男色〕が認められる。もっとも彼らは人々にはこのこと〔男色〕を最大の罪であると説き、貞潔を賞讃している。<sup>13</sup>

時宗を指すのであろうと岸野が推測する寺院での、僧侶と尼僧の関係も同じ「第一日本情報第一稿」に次のように述べられている。

別の種類の司祭がいる。彼らは灰色の衣服を着て太い紐を巻いている。彼らも結婚しない。彼らは修道女 *freyras* のような女性〔尼僧〕の一派を持っている。彼女らは〔男性司祭と〕同じ服装をしており、男性司祭の修道院の隣りに修道院を所有している。巷でのうわさでは、これらの男性司祭はこれらの修道女と情交を通じているが、決して子供を作らない、ということである。そのわけは、（彼らが述べるところでは）彼女らに避妊薬を与えるからである。（彼が述べるところでは）この派の司祭の修道院のどれにも隣りに修道女の修道院がある。<sup>14</sup>

「日本情報」における仏教に関する知識の中でこの件がきわめて具体的で詳しく書かれており、話すアンジロウと聴取するランチロットが強い関心を抱いていたことが推測される。仏僧たちの不道徳をザビエルは日本宣教の最初から糾弾するのだが、それは「日本情報」に盛られた知識から、アンジロウが一般人として覚えていた疑問から発していたという事実注目したい。

---

12 岸野、前掲書、112 頁

13 岸野、前掲書、110 頁

14 岸野、前掲書、110-111 頁

仏教において在家の五戒の第三戒に「不邪淫」があって、夫婦以外の性交渉は在家信者にも禁じられている。出家者に対しては、日本で主流であった『四分律』では僧侶には二五〇戒、尼僧には三四八戒が与えられた。戒律という時、戒は在家信者も含めて仏教徒に求められた生活の基本原則であり、律は出家者が教団に属する時に遵守を求められた教団規則である。その出家教団規則としての『四分律』では、出家者には「不淫戒」が課せられ、一切の性行為が禁じられている。自慰行為、卑猥な言葉遣い、異性と接触すること、二人きりになること、二人でいることで関係を疑われることまでが厳しく禁じられた。そんな戒律のもとにある僧侶たちが、在家信者に課した基本的な性倫理からも逸脱している状況に、アンジロウは疑念を抱いていたのだろう。「日本情報」に記されたその疑念を、ザビエルは日本宣教において前面に出し、そのメッセージは衝撃をもって日本人に受け止められたのであった。

また、繰り返し出てくるのが真言宗に関わる内容である。次章で扱う「大日」もそうであるが、弘法大師、高野山、山岳宗教、女人禁制など、アンジロウが真言宗に親しんでいたことは明らかである。岸野はアンジロウの出身地の薩摩において真言宗の勢力が強かったという点を、次のように指摘している。

「彼の出身地の薩摩地方の宗派の勢力をみても、真言宗は曹洞宗と並んで二大宗派の一つであったし、その寺院は子弟の習学の間として、また、祈禱所として領主島津氏との関係も深く、また民衆にも浸透していた」<sup>15</sup>。

来日前のザビエルにアンジロウと「日本情報」が与えた仏教知識の影響は大きかったと言わなければならない。その具体的な事例として、次に「大日」問題を取り上げたいと思う。

## 第2章 「大日」問題

ザビエルの日本宣教を仏教との対比で見ようとする時、神の名として「大日」を採用し、後に廃棄したという問題を避けて通るわけにはいかない。前章で確認したように、アンジロウがランチョットに語った日本の宗教情報には、「大日」「弘法大師」などの固有名詞、高野山や大峰修験など真言宗と関係する情報が多く見られた。インド宣教においてキリスト教用語の表記にポルトガル語を用いていたザビエル

15 岸野久「仏教論争——初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破」（『岩波講座 日本文学と仏教 8 仏と神』岩波書店、1994年、181頁）

が、未見の国である日本宣教において、仏教用語である「大日」を採用したことはかなり大胆な決断だったと言わねばならない。ザビエルがどのようにしてこの決断をしたのかはわからないが、アンジロウがランチロットに語った「日本情報」が判断の背景にあることは明らかだろう。その真言宗の寺院についての記述に、「大日」が登場している。

もう一種類別の司祭がおり、彼らもまた黒色の衣服を着ており、多くの苦行を行う。朝、午後、真夜中と一日に三度お祈りをする。これらすべての司祭たちの祈りの家〔寺院〕は同一の様式である。すべての者は金色の木像〔仏像〕をいくつか持っており、ある者たちは壁に描いた画像を持っている。すべての者は唯一の神を崇拝する。それは彼らの言葉でデニチ (Denychy)〔大日〕と呼ばれている。(彼が述べるところでは) このデニチはしばしば唯一つの身体に三つの頭を持って描かれる。それゆえ、コヂ Cogy〔荒神〕と呼ばれる。この人〔アンジロウ〕は、三つの頭の意味がわからない。しかしデニチもコヂも、私たちの神と三位一体のように、すべて一つであることを知っている、と言った。<sup>16</sup>

この記述によると、大日と荒神は同一視されていて、大日は三つの頭を持っているという。これはアンジロウの誤った知識から来るのであろう。大日と荒神は全く別ものである。荒神は三宝荒神と呼ばれ、仏教における仏法僧の三宝の守護神として日本仏教において信仰された。そして荒神が三面六臂（三つの頭と六本の腕をもつ像容）に描かれることから、アンジロウは大日が三つの頭を持つと誤って語ったのだらう。アンジロウはなぜ荒神が三面に彫られるのかを知らないと言いながら、三位一体と同じように一仏を表わすのだと臆測で述べているのだらう。

本来、多面多臂の像容はその仏の様々な機能や性格を強調するための表現であり、三面六臂の例が最も多い。八面六臂の像容も多く、多岐にわたる大活躍をしたという意味で「八面六臂の大活躍をした」という日本語表現も生まれたのである。だから、三面であることと三位一体とは全く意味が異なる。このあたりのアンジロウの仏教知識はあやふやであり、ランチロットも検証する術を持たなかった。そのようにして編まれた「日本情報」からザビエルは「大日」に関する知識を得たのである。

---

16 岸野久『西欧人の日本発見—ザビエル来日前 日本情報の研究』111頁

そもそも「大日」とは真言密教における本尊あるいは教主とされる仏格であり、真言宗は中国に留学した空海（774-835）が平安時代に開いた日本仏教の一宗派である。「大日」はサンスクリットでマハー・ヴァイローチャナ（Mahā Vairocana）であり、摩訶毘盧舎那と漢字に音写され、大返照如来と漢訳された。覺りの智慧の光が日光のように遍く照り渉るという意味であり、これを「大日如来」と漢訳したのは、インドの密教僧善無畏（637-735）とその弟子一行（683-727）である。

キリスト教神学における神論に相当するものとして、仏教には仏身論がある。伝統的に法身・報身・応身（あるいは化身）の三身説が論じられてきた。法身は世界に内在する真理そのものである。応身が歴史上の人物としてのゴータマ・ブッダを指し、法身である真理を覚った人間である。その中間に、法身が応身として現われんとする姿として報身があり、阿弥陀仏などの神話的な仏がこれにあたる。密教の本尊としての大日如来は、この三身説を統合するような仏格であり、世界に内在する真理そのものであるとともに、その多様な現われでもであるとされる。密教学者の金岡秀友は『密教の哲学』において次のように定義をしている。「大日如来の基本的性格は、この二つの性格——絶対的な統一原理の人格化と、その無限な具象化——に尽きるといってよい。宇宙的原理の人格化されたものが法身であり、法身の、一定の条件下における化現が、応身・化身であり報身であるとすれば、大日如来は、もっとも完全な意味での法身であり、すべての報応・化身らのものであるといつてよい」<sup>17</sup>。

先に述べたように、ザビエルがどのような判断で「大日」を神の名として用いようとしたのか、さらに「大日」を廃棄してデウスを用いるようになった時、どんな神学的な考察を行ったのかはよくわかっていない。おそらくアンジロウの知識を頼って「大日」を用いたものの、不都合が生じたので「大日」を使うのを止めたのではないだろうか。フロイスは『日本史』において、ザビエルが山口で再度宣教を行った1551年4月から9月の間に、真言宗の僧侶との間に交わされた討論について記す時に、初めて「大日」について記している。これは次章で扱う「山口の宗論」に含まれるものだが、ここではザビエルと「大日」の関係だけに絞って述べる。

これらの仏僧は、真言宗といい、大日——『大なる太陽』の意——と称する本尊を礼拝する宗派に属していた。彼らはこの大日如来に、神的性質に特有な

17 金岡秀友『密教の哲学』講談社、1989年、177頁

多くの尊称や属性を付与しているのである。この宗派について知り得たところによれば、彼らの大日（なるもの）は、我ら（ヨーロッパ）の哲学者たちの許で第一資料と（称するものと）同じものである。だが仏僧たちは大日を最高で無限なる神であると称し、幾多の誤謬や矛盾に陥っており、彼らが大日について述べたところは、きわめて笑うべく、あらゆる根拠を欠いている。それゆえ仏僧らは我らの説くことを聞くと、デウスの属性が彼らの大日に非常に類似しているように思われ、彼らは司祭に対し、言葉の上では、言語や習慣において、互いに異なってはいるものの、伴天連が認める教義の内容と自分たちのそれは一つであり、同じものだ、と語った。<sup>18</sup>

この記述によると、「大日」をデウスと混同したのは真言宗の僧侶たちであって、ザビエルはその誤謬に初めから気付いていたことになる。ザビエルは、「大日」をアリストテレス哲学における第一資料であると位置づけ、創造主なる神ではないと神学的に弁明を行っている。フロイスは当初ザビエルが誤って「大日を拝みなさい」と宣教していた事実には触れていない。ザビエルは真言僧たちが混同したことを熟考し、改めて彼らと語り合い、三位一体の教理やキリストの受肉・十字架の贖罪死について語ったところ、彼らは何も知らず笑いさえたというのである。そこで、「大日を神と見なしてはいけない」とザビエルが命じたと、フロイスは以下のように書き残している。

司祭は、いかに悪魔が美名のもとに多くの汚らわしい業を伴ってその呪うべき宗派を創始してきたかを看取したので、ジョアン・フェルナンデス修道士に対し、街頭において、大日（如来）を拜んではならぬ、大日如来を神と見なしてはいけない、かの宗派はあらゆる他の日本の宗派と同様に、偽りの当てにならない教えであり、悪魔が考案したものだと言教するように命令した。それ以来、かの宗派の仏僧たちはもはや（司祭）に会おうとも、彼らの僧院へ入らせようともしなくなった。それどころか彼らはデウスのことに憎しみを抱き始め、当時、できうれば彼らは（司祭）を殺すか、自分たちの力で彼に対しあらゆる悪事を働くことを思い留まらない勢いであった。<sup>19</sup>

18 松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史 6』中央公論社、1978年、61-62頁

19 松田・川崎訳、前掲書、62-63頁

フロイスの『日本史』における「大日」の記述は多くの研究者によって依拠されてきたものだが、歴史記述として疑うべきであると最近になって思うようになったと、岸野は記している<sup>20</sup>。そして、むしろこの件に関して信頼に値する記録は、1618年12月25日付でマカオ発イエズス会総会長ムティオ・ヴィテレスキに宛てられた、カミッロ・コンスタンツォ書簡の第一便と第三便であるとしている。重複する部分を割愛した、イタリア語原文からの岸野による邦訳を引用する。

〔第一便〕

重要なこと〔教会用語〕に関して、ラテン語の名称を日本の慣用に從って用いたので、のちになって多くの不都合が明らかになった。その一例のみを述べよう。日本において至福なるフランチェスコ・サベリオについて次のように言われている。即ち、彼は、毎晩、広場で『大日を拝みあれ』Dainichi vo uogamiare—大なる太陽つまり大なる太陽の神を崇めよ、という意味である——と叫んでいた、ということである。彼は、たまたま、この神がキリストであり、正義の太陽であると信じていた。(ザビエルは)この名称の秘められた意味を知っていた人々から、それが男女を意味するがゆえに、人間のことであり、そして恥部を意味する、人間の身体の中心部である、と教えられた。それ故、ザビエルは同じ広場へ行って、上(述のこと)とは反対のこと、即ち、『大日な拝みあっそ』Dainichi na vogami asso—大なる太陽の神を崇めるな——と叫んだ、ということである。

〔第三便〕

至福なるパードレ・フランチェスコ・サベリオは大なる太陽がたまたま正義の太陽であると信じて、毎晩、道路で『大なる太陽を崇めよ』と言った。しかし、のちにその誤りに気付いて、広場で『大なる太陽を崇めるな、崇めるな』と言った。こうした、似たような不都合こそ、パードレ巡察師〔メルシヨール・ヌーネス・バレット〕が日本人に対し、デウス、天使、<sup>アンジョ</sup>理性的靈魂<sup>アニメ・ラショナル</sup>などの重要なことに、私たちのラテン語やポルトガル語を使用させるようにした原因である。<sup>21</sup>

この史料によれば、「大日」を廃棄したのは緊急避難的な対応であったことがわかる。河野純徳は、これが「1551年7月から8月にかけてのことである」とし、

20 岸野「仏教論争—初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破」184-185頁

21 岸野、前掲書、185-86頁

その経緯を次のように述べている。

山口の新信者のなかには漢籍に通じ、諸宗派の教義に明るい学識ある人びとがいた。彼らの話から真言宗の説く『大日』はキリスト教が教える『神』ではないことが判明した。しかも大日は卑猥な言葉の隠語であるとも教えられた。事ここに至ってザビエルは、日本宣教以来今日まで悪魔の策略にかかっていたことに気づいた。<sup>22</sup>

大日如来の印相（手で結ぶ象徴的な意味を込めた形）として智拳印が用いられる。智拳印の形は、「両手を金剛拳すなわち親指を掌中に入れて握り、左の人差し指を立て右の拳でそれを握る」<sup>23</sup>である。この両手の形が男女の性交をイメージするなど俗に言われるのである。アンジロウはそんな隠語としての「大日」を知っていたと言わなかったのか、知らなかったのかはわからない。岸野は歴史家としてフロイスらの記述に嫌疑をかけつつ、次のように評している。

「ザビエルの『大日』使用は、同時代においても彼の布教上の失敗あるいは誤りと見なされており、『大日』関係の記事には訂正や削除の跡が見られる。また前述のフロイスや十七世紀に『日本教会史』を書いたジョアン・ロドリゲス・ツーズラ在日イエズス会士たちも、ザビエルが来日当初からデウスを使用したと記し、ザビエルの『大日』使用を見えなくしている。この点、コンスタンツォがザビエルの『大日』使用を事実として認め、その経験から学ぼうとしている姿勢は注目に価する」<sup>24</sup>。

ザビエルが「大日を拝め」と宣教していた間は興味と好意をもって受け止めていた当地の真言僧たちも、ザビエルが「大日を拝むな」と言い始めると、対抗措置を取るようになった。すなわち、デウスを唱えるキリシタンたちはダイウスとも呼ばれるようになるが、デウスはダイウス（大嘘）であると茶化して、キリスト教への嫌悪感や対抗意識を露わにしてくるのである。ザビエルの「大日」採用と廃棄は痛みを伴った貴重な経験であり、その経緯を隠そうとした事実をも含めて、近世日本における仏教とキリスト教の交渉史において割愛できない一頁である。

---

22 河野純徳『聖フランシスコザビエル全生涯』252頁

23 『岩波仏教辞典』岩波書店、1989年、562頁

24 岸野、前掲書、187頁

### 第3章 ザビエルの「大書簡」

ザビエルは1549年8月15日に鹿児島に上陸し、9月29日に領主島津貴久と面接のうえ宣教許可を得た。そして、上陸二ヶ月半後の11月5日には早くも五通の書簡を書き送っている。これが最初の日本宣教報告書である。以下の五通であるが、特にゴアのイエズス会員に宛てた書簡第90は長編の書簡であり、ザビエルの全書簡137通の中で「大書簡」と呼ばれている。いずれも日付は1549年11月5日、鹿児島から出されたものである。書簡に付けられた番号は、河野純徳が邦訳した『全フランシスコザビエル全書簡』に拠る。

- 書簡第90 ゴアのイエズス会員あて 「大書簡」
- 書簡第91 ゴアのパルゼオ神父、ガゴ神父、カルヴァリヨ修道士あて
- 書簡第92 ゴアのパウロ神父あて
- 書簡第93 ゴアのごメス神父あて
- 書簡第94 マラッカのドン・ペドロ・ダ・シルヴァあて <sup>25</sup>

ザビエルの「大書簡」における仏教に関する情報は、「山口の宗論」以前のものであるので、ここで扱っておきたい。パウロの宣教旅行のような船旅の苦難の末に、ザビエルは1549年8月15日に鹿児島に入港した。日本人についての好意的な印象に続いて、日本人が何を崇拝しているかを述べている。

彼らは獣の像をした偶像を拝みません。大部分の人たちは大昔の人を信仰しています。私が理解しているところでは、哲学者のように生活した人びと（釈迦や阿弥陀）です。彼らの多くは太陽を拝み（日本古来の神道）、他の人たちは月（須佐之男命）を拝みます。<sup>26</sup>

ザビエルはまず神仏混交の宗教状況を見て取っている。その次に、僧侶たちの性的な墮落を非難するのだが、アンジロウがランチロットに語った「日本情報」において強調していたことには既に触れた。ザビエルはむしろ一般人の方が道徳的な生活をしており、悪習や罪について理由をあげて悪であると指摘するのを喜んで聞い

25 河野純徳訳『聖フランシスコザビエル全書簡』平凡社、1985年、464-518頁

26 河野訳、前掲書、472-73頁

たと述べてから、僧侶たちの罪に言及する。まずは男児たちとの男色についてである。

世俗の人たちのあいだでは、罪を犯す者は少なく、彼らがボンズと呼んでいる僧侶たちよりも、道理にかなっ〔た生活をし〕ています。ボンズたちは自然に反する罪を犯す傾きがあり、またそれを自ら認め、否定しません。……ボンズ以外の人びとは、ボンズたちの思まわしい罪を非難するのを喜んで聞きます。……私たちはしばしばボンズたちにそのような醜い罪を犯さないように言いました。〔しかし〕ボンズたちは、私たちの言うことをあざ笑ってごまかし、きわめて醜い罪について非難されても、恥ずかしいと思いません。ボンズたちはその僧院の中に読み書きを教えている武士の子供たちをたくさん住まわせて、この子供たちと邪悪な罪を犯していますが、この罪が習性となっているので、たとえすべての人たちに悪であると言われても、それに驚きません。<sup>27</sup>

「ボンズ」という表現がここで初めて出てくる。河野は次のように注記している。

Bonzos (ボンズ) は日本語で坊主。Bonzas (ボンザ) は日本語で比丘尼<sup>びくに</sup>。ザビエルが初めてヨーロッパへ紹介した言葉。<sup>28</sup>

坊主を Bonzos (ボンズ) と音写したのだろうが、ボンザと発音する日本語は存在しない。Bonzos (ボンズ) の女性形を Bonzas (ボンザ) としたのはギリシア語などインド・ヨーロッパ語族に見られる変化のさせ方 (declension) である。男性の比丘に対して女性の比丘尼と称するのを聞くことができなかったのだろうか、苦肉の策にザビエルのユーモアを感じる。

「僧尼令」(718年制定) により供とすることを許された童子<sup>どうじ</sup> また稚児と呼ばれた垂れ髪の男児たちが寺院に住んで僧侶と同衾することは、中世仏教において公然と行われていたのである。日本仏教における男色に関する著作で松尾剛次は、童子たちの具体的な役目を次のように述べている。

童子たちは、普段は師僧に仕え、陪膳・給仕を行ったり、舞・笛・箏などによ

27 河野訳、前掲書、473頁

28 河野訳、前掲書、499頁

って師僧を楽しませ、夜は添い寝して、男色の相手となり、法会に際しては、着飾って、童舞を舞い、笛を吹き、箏などを演奏しました。<sup>29</sup>

続いてザビエルが指弾するのは、僧侶と尼僧がともに住んで性的な交渉を持つ生活をしていることについてである。

ボンズたちのうちには、修道者のような装いをし、褐色の衣を着て、頭もあごひげも三日か四日ごとに剃っていると思われる人たちがいます。彼らは思いのままに生活し、同じ宗派の尼僧（比丘尼）とともに生活しています。一般の人たちは〔ボンズたちのこの生活を〕非常に汚らわしいと考え、尼僧たちとの親しい交わりを悪いものと考えています。世俗の人たちの言うところでは、尼僧たちの誰かが妊娠したと気づくと、すぐに墮胎するために薬を飲んで処置するとのことで、これは周知のことです。<sup>30</sup>

これはアンジロウが「日本情報」に語っていたこと<sup>31</sup>、僧院と尼僧院が隣接していて、彼らが性的関係をもち、妊娠がわかると薬物で処置して隠蔽していたという僧侶たちの生活である。それは一般人も知って嫌悪していたというのである。河野純徳は「妻帯している一向宗の僧侶のこと」<sup>32</sup>と注記しているが、親鸞に始まって一向宗の僧侶が妻帯して生活するようになっていたことと、ここで指摘されている僧院と尼僧院における性的な乱脈とは別のものではないだろうか。改めて検証したいと思う。ザビエルが一般人も嫌悪していた仏教僧たちの性的な乱れを強く糾弾したことは、やがて反撃や弾圧を招くことにもなるのは必然的であった。

この後ザビエルは、初めて見る西欧人である自分たちに関心をもって、僧侶たちや一般人が訪ねてきて、話し合っただいを述べている。そして、その地で尊敬を集めている忍室という禅僧について記しており、そこで仏教の教理に初めて言及している。

僧侶たちのなかでもっとも知識のある人たちと幾度も語り合いました。そのな

29 松尾剛次『破戒と男色の仏教史』平凡社、2008年、82頁

30 河野訳、前掲書、473-74頁

31 岸野久『西欧人の日本発見——ザビエル来日前 日本情報の研究』110-11頁

32 河野訳、前掲書、499頁

かで、とくにこの地のすべての人びとからたいへん尊敬されている方は、学識豊かで生活態度が立派で、高位にあり、また 80 歳の高齢であるためにたいへん尊敬されている方で、忍室と呼ばれ、日本語では〔この名は〕「真理の心」(Coração de verdade) を意味しています。彼らのあいだでは司教に相当する地位(東堂)におられます。そしてもしも、〔真理の心という〕名にふさわしい方であれば、彼は祝福された者です。いろいろ話し合ったなかで、靈魂が不滅であるか、あるいは身体とともに滅びるものであるかについて、彼が疑いを持ち、決めかねていることを私は知りました。彼は私に、ある場合には靈魂は不滅であると言い、他の場合には否定します。他の学識のある人たちも、同様ではないかと私は心配しています。<sup>33</sup>

河野は、忍室が曹洞宗・福昌寺十五世の住職で、1545年に福昌寺の座主となったと注記している<sup>34</sup>。靈魂が不滅であるか、身体とともに滅びるものかどうかという問題は、仏教の開祖であるゴータマ・ブッダがあえて答えようとしなかった問いの一つである。靈魂が不滅か否か、世界は永遠であるか否かなどの形而上的な問いには、沈黙をもって対するのがゴータマ・ブッダの哲学的態度であり、「無記(avyākṛta)」と表現される。この無記の態度をもって、忍室は靈魂が不滅であるとも、身体とともに滅びるとも言わなかったのだろう。ザビエルにすれば、靈魂の不滅こそが救いを意味すると考えており、宣教の焦点になっていくものである。ここではこれ以上議論が進められてはいないが、ここに仏教とキリスト教の対論における一つの大きな問題が姿を現している。

ザビエルは褐色の衣を着た僧侶たちの内に性的な乱脈があったと報告する一方、黒衣を着た僧侶たちは禁欲的な生活を送っていることなどのゆえに人々から尊敬されている、とも報告している。『聖フランシスコザビエル全書簡』の翻訳者の河野純徳は、前者を一向宗の僧侶、後者を禪宗の僧侶と見なしている。日本人の貧しい生活の報告に続いて記される、黒衣の僧侶たちの厳しい生活についての件を引用する。

というのは、日本人のうちにはボンズが大勢いて、その罪はすべての人に明らかですけれど、彼らはその土地の人たちから、たいへん尊敬されています。な

33 河野訳、前掲書、474-75頁

34 河野訳、前掲書、499-500頁

ぜこのように尊敬されているかという、厳しい禁欲生活をしているからだと思われま。彼らは決して肉や魚を食べず、野菜と果物と米だけを食、一日に一度の食事はきわめて規律正しく、酒は与えられません。

ボンズの数も多く、僧院の収入はきわめて乏しいそうです。彼らが絶えず行っているこの禁欲生活のため、また私たちの聖職者と同様、黒衣をまとっている〔禅宗の〕ボンズは、〔もしも禁を犯したら〕死罪をもって罰せられますので、婦女と交際しないため、そしてまたある物語——それは彼らが信じている例え話といったほうがよいでしょう——を上手に説教する術を知っているために、人びとからたいへん尊敬されているように思われま。彼らと私たちとでは、神の認識や人びとの救霊について見解を異にしていますので、彼らから言葉だけではなくそれ以上の迫害を受けるでしょうが、それは大したことではないでしょう。<sup>35</sup>

黒衣の僧侶たちが不淫戒を持する生活と説教に秀でることにおいて尊敬を受けている、と報告している。「大書簡」における仏教に関する記述は以上である。鹿兒島においてザビエルは、不道徳を日常化してしまった僧侶たちと、厳しい禁欲生活を送って人々から尊敬されている僧侶たちを見たのである。ザビエルは忍室に対して宗教者として敬意を表してもいる。ザビエルらイエズス会士たちも清貧・貞潔・従順の三誓願をもって奉獻生活をする修道士たちであるので、禁欲生活を持する黒衣の禅僧たちに親近感を覚えたのではないだろうか。この時点において、忍室との出会いを別にして僧侶たちとの教理上の討論までは見られず、それは「山口の宗論」を待つことになるのである。

## 第4章 「山口の宗論」

### 第1節 概略

#### (1) イエズス会士による史料

ザビエルはコスメ・デ・トルレス<sup>36</sup> (Cosme de Torres 1549-70) とイルマン (修道士) ファン・フェルナンデス (Juan Fernandez 1526-67) らと共に1549年8

35 河野訳、前掲書、488-89頁

36 スペイン語 Torres の日本語表記にはトーレスもあるが、本稿ではトルレスとする。

月15日に鹿児島に到着し、11月5日に「大書簡」を書いた。翌1550年には平戸・博多を経て山口に向かい、11月に周防領主大内義隆と会見をしている。そして、12月から翌1551年初めにかけて都を訪ねるが、戦乱で荒廃した都で天皇にも將軍にも会うことかなわず、3月には平戸に戻る。そして、4月頃に再び山口に入り、大内義隆から布教許可を得るのである。大道寺跡を住居として受け、ここで9月に陶隆房による内乱が起こるまでの半年間は、領主の許可を得て公然と宣教を行うことができたのであった。この間、連日のように僧侶や一般人がザビエルらの在所を訪れ、討論を伴った宣教が行われた。この1551年4月から9月にかけて行われた仏教とキリスト教の討論が「山口の宗論」と呼ばれるものである。そこで初めて仏教とキリスト教が対峙し、教理的な問答が行われており、歴史的な記録が残されることになった。

イエズス会士ゲオルク・シュールハマー (Georg Schurhammer) は「山口の宗論」の記録をドイツ語で1929年に東京において出版している。書名は、*Die Disputationen des P. Cosmede Torres S.J. mit den Buddhisten in Yamaguchi im Jahre 1551.* であり、「山口で1551年に行われたイエズス会士パードレ・コスメ・デ・トルレスと仏教徒との討論」という事蹟そのものである。この書を神尾庄治が独文和訳し、『山口の討論』と題して1964年に新生社から出版している。シュールハマーは、ゾムメルフォーゲルによって書写されたテキストを使用したとしている。この書に掲載された書簡は『一六・七世紀イエズス会日本報告集』第Ⅲ期第1巻(同朋舎、1997年)にも、東光博英によって原文(ポルトガル語・ラテン語・イタリア語)から邦訳されて収録されている。これは「エーヴォラ版・日本書簡集」(京都外国語大学付属図書館本)をテキストとしての全訳である。

「山口の宗論」の記録はいずれもキリスト教側からのものであり、以下の四通のイエズス会士の書簡とフロイス『日本史』の記述である。仏教側からの史料は徳川幕府によるキリシタン禁教令が出る1614年以後、鈴木正三『破吉利支丹』や浅井了意『鬼利至端破却論伝』等が著わされる。これらについては稿を改めて検討したい。ザビエルは豊後を発つ前に、1551年10月20日付けのトルレスからの書簡とフェルナンデスからの書簡を受け取っている。そして日本を立ち、インドのコーチンにて1552年1月29日付けで日本宣教報告として書簡を書いたのである。トルレスとフェルナンデスは山口でのザビエルの宣教の同労者であり、ザビエルが豊後に発つた後、仏僧たちとの討論を引き継いだ。ザビエルのこの書簡には、山口のトルレスとフェルナンデスからの宣教報告が踏まえられていると考えるべきである。

- ・トルレスの山口からバレンシヤのイエズス会士への二通の書簡（1551年9月29日付）
- ・トルレスの山口から豊後のザビエルへの書簡（1551年10月20日付）
- ・フェルナンデスの山口から豊後のザビエルへの書簡（1551年10月20日付）
- ・ザビエルのコーチンからヨーロッパのイエズス会士への書簡（1552年1月29日付）
- ・フロイス『日本史』第一部第五－八章<sup>37</sup>

「山口の宗論」が行われた1551年4月から9月の間、寧日は一日として無かった、とトルレスは伝えている。

質問は時に、甚だ高尚なものがあり、また、厄介なものであるが、彼らは朝から晩までこれをなす。質問はいとも執拗であり、メストレ・フランシスコ（・ザビエル）師が当市に着いた日以来、現在までの五ヶ月間に、朝から夜の大半にかけて、ありとあらゆる難問をなすために僧侶や俗人が（我らのもとに）来なかった日は一日としてなかった。当国の人と打ち解けるためには、司祭は十分に思慮深くあらねばならないが、これは至難のことである。<sup>38</sup>

この記述に幾分の誇張が見られるとしても、仏教の僧侶や一般の仏教者とキリスト教の宣教師が連日のごとく対論を行うというのは、空前絶後の出来事ではなかったかと思う。筆者としては、明治以降のプロテスタント宣教における仏教との交渉や、現代における滝沢克己（1909-84）や八木誠一（1932-）ら神学者と久松真一（1889-1980）や秋月龍珉（1921-99）ら仏教学者との対論に今後研究を進めたいと思うが、「山口の宗論」のような熱気と集中性はこの後見ることでできないものではないだろうか。

## (2) 日本宗教の全体像

論題に分けて「山口の宗論」を検討する前に、仏教を中心とした日本の宗教の全体像をザビエルらがどのように把握していたのかに注目しておきたい。この点につ

37 松田・川崎訳『フロイス日本史 6』60-106頁

38 松田毅一監訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第Ⅲ期第1巻、同朋舎、1997年、78頁

いては、トルレスが1591年9月29日付けでバレンシアのイエズス会士に送った書簡に、法華宗、一向宗、神道、禪宗の四つに分けて簡潔に要点を記している。

釈迦(Xaca)のみを拝む宗派として法華宗(Foquexo)が、次のように紹介される。

かれらはいいます。『釈迦は女から生まれる前に八千たび生まれ、また母の胎内を出る前に、自らを聖者とするために、千年衆生に仕え、その間に木や水および衆生への奉仕に必要な他のものを持ってきた』と。釈迦はかれらが祈るもっとも主要なものであり、それゆえかれらはいいます。『釈迦はすべての過去の教えを解明した』と。釈迦のみに祈る一派を法華宗(Foquexo)といいます。釈迦に祈るとともに、なおもその他のすべての人びとに祈る派もあります。<sup>39</sup>

法華宗<sup>40</sup>に関しては、釈迦が誕生前に八百回あるいは八千回生まれたと僧侶が述べることを驚きと疑問をもって伝えている。これは釈迦の偉大性を表現するものであり、釈迦のように偉大な覚りに至るには一代の修行ではとてもできるものではないという認識から生まれた発想である。八百だとか八千だとかはインド人特有の空想的な数字を挙げているものである。釈迦が過去世において様々な生き物として何代にも渡って修行を行ったという空想物語はジャータカ(jātaka)と呼ばれ、神話的な想像力をもってインドで量産された。

釈迦以外に「その他のすべての人びとに祈る派」をシュールハマーは天台宗ではないかと注記している<sup>41</sup>。天台宗は法華宗を起こした日蓮が比叡山延暦寺で学んだ宗派であるが、すべての人びとを崇拜対象にしているという点からすると、本尊を特定しない真言宗かもしれない。空海の起した真言宗は天台宗と並ぶ平安時代の二大宗派であり、天台宗を継承した法華宗に対して真言宗が考えられていた可能性がある。

阿弥陀を拝む一向宗<sup>42</sup>の記述において、阿弥陀は次のように言ったと記されており、悪人正機説が明確に理解されていたことがわかる。

---

39 シュールハマー著・シュワーテ校閲・神尾庄治訳『山口の討論——一五五一年、イエズス会士コスメ・デ・トレスと仏教徒との』新生社、1964年、90、109-10頁

40 トルレスは、Foquexoとも Fotqueixosとも表記している。

41 シュールハマー、前掲書、91頁

42 トルレスは、Ycoxosとも Itcoxosとも表記している。

「善人が救われるためにはわれ〈阿弥陀〉をも他のだれをも必要としないが、いかなる極悪人であろうとも、悪人が救われるために、われは廣大無辺なる救いの道を残すのである。すなわち、死のきわにおよんで堅く信じて『阿弥陀』の名を称えるものは、救われるであろう」<sup>43</sup>

阿弥陀を拜む教えを信奉する人は多く、阿弥陀のみに祈る一向宗と阿弥陀以外にも祈る一派があるとトルレスは報告している。阿弥陀以外にも祈る一派は浄土宗のことだ、とシュールハマーは注記している。

禅宗について述べる前に、「太陽や月を崇拜する人びと」にも言及され、次のように汎神論的な神観を紹介している。

かれらはいいます。『太陽や月は神である。なぜなら神は万物を創ったのであり、そして神によって創られた万物はおなじく神であるから』と。<sup>44</sup>

シュールハマーは山伏だろうと推測しているが、「魔法使い」によって莫大な金儲けをしている者たちがいるとも指摘し、「かれらはとても無知であります。かれらの信仰には馬鹿げたことが多いので、論破することは容易であります」<sup>45</sup>と指摘している。

その次に、論駁の容易でない論敵として禅宗が紹介される。禅宗にも二種類があって、靈魂は存在しないとするか、常に存在すると主張するかの違いがあるとしている。また、他にも靈魂の輪廻転生を述べる一派もあると言う。これは靈魂についてイエズス会士が論じた際に、禅宗の僧侶が一様ではない論じ方をしたということだろう。特に、すべては無に帰すると述べた禅僧が難敵であると報告している。

その一派の人たちはいいます。靈魂は存在しない。もし人が死滅すれば、一切が死滅すると。なぜなら、かれらの言によると、無からつくられたものは無に帰すべきであるからと。かれらはひじょうに瞑想的な人たちであります。そして、かれらにデウスの教えを理解させることは困難であります。論破するにはたいへんな努力を要します。<sup>46</sup>

43 シュールハマー、前掲書、91頁

44 シュールハマー、前掲書、92頁

45 シュールハマー、前掲書、92頁

46 シュールハマー、前掲書、92-93頁

この報告から、瞑想的で哲学的な議論に長けた禅僧との討論にイエズス会士たちが難儀した様子が伝わってくる。禅宗は哲学的な宗教としての仏教の特質を保持しており、キリシタン時代の日本宣教においても弁証上の難敵であったのである。ザビエルはヨーロッパのイエズス会士へ宛てた書簡において、日本の仏教には九つの宗派があると数えているが、各々の名前は挙げておらず、教理の違いについても言及していない。河野純徳はその九つの宗派について、天台宗・真言宗・融通念仏宗・浄土宗・臨済禅宗・曹洞禅宗・一向宗・法華宗・時宗の九宗派と注記している<sup>47</sup>。

## 第2節 天地万物の創造主

「山口の宗論」において日本人がもっとも驚きをもって聞いたのは、天地万物の創造主の存在であった。それは日本人にとって聞いたこともなく、そんな教えがあるならば中国から伝えられていたはずだと訝ったことを、ザビエルはヨーロッパのイエズス会士への書簡に述べている。

〔天地創造について〕すべての〔日本〕人たちがたいそう驚いたのは、彼らが聖人しょうにんと仰ぐ人たちの教えのなかでは創造主について述べられていなかったので、天地万物の創造主について考え及ぶことができなかつたからです。そのうえ、日本人〔の考え〕によれば、もしもこの世のすべての物に元始はじめがあるとなれば、その教えを伝えたシナの人たちがそれを知っていたはずだったからです。日本人は来世のことについても、国家の政治についても、シナ人は〔日本人より〕造詣が深いと思っています。

彼らは天地万物を創造した御者おんものについて、すなわち、それが善であったか、あるいは悪であったか、また善いもの、悪いものすべてが同一の御者から出るものであるかどうかについて、私たちにいろいろな質問をしました。私はただ一人の御者があり、それが善であって、少しも悪が関与するものではないと答えました。<sup>48</sup>

---

フェルナンデスがザビエルに送った書簡において、「デウスはいかなる材料によ

47 河野訳、前掲書、548頁

48 河野訳、前掲書、531頁

って靈魂を造ったのか」と日本人が問うたことからの議論が報告されている。これに対して、デウスはいかなる材料にもよらず、その意志と言葉によってのみ靈魂を造ったのである、と答える。すると、「デウスとは、いかなる物で、何処にあるのか」とまた尋ねる。そうして、天地の創造主に関する議論が次のように続いたということである。

我等は、存在する物にはすべて始まりがあり、それらは自ら始まったものでないことを我らはよく知っている。したがって、本源が存在するが、これには始まりもなければ終りもない。これを我らの言葉でデウスと呼ぶのであると答えた。彼らは、それは体を有するのか、また、見えるものかと問うた。我らは、体を有し、この世で見える物は諸要素から成っているが、デウスがその要素を造り給うたのであるから、デウスは諸要素から成る体を持ち得ない、すなわち、もし諸要素から体を得たならば、(それらの)創造主となることはできないからであると答えた。<sup>49</sup>

このように創造主の存在とその働きに焦点があてられたのは、この「山口の宗論」からヴァリニャーノによる『日本のカテキズモ』に、そして不干斎ファビアン『妙貞問答』にも継承されていくことになる。創造論はキリシタン時代の日本宣教の中核となったわけだが、それは既に「山口の宗論」に現れていたことに注目したい。そして、キリスト教の創造論に対する疑問や反論も、やはり「山口の宗論」に見ることができるのである。それが次に取り上げる、悪の問題である。

### 第3節 悪の問題

天地万物の創造主について語るザビエルらに対して仏僧たちは、創造主は善であるか悪であるか、また善悪のすべてが同じ創造主から出ることかと問うている。これに対して、ザビエルは創造主は善であり、被造物における悪に創造主は関与しないと答える。これに対する反論が、「山口の宗論」を踏まえた1552年1月29日付けのザビエルの書簡にまとめられている。

---

49 松田毅一監訳、前掲書、90頁

彼らは悪魔がいること、そして悪魔が悪い者であり、人類の敵であると信じていましたので、もしも神が善であるならば、こんなに悪い者どもを造るはずがないから、私たちが言うようなことはありえないと考えました。私たちは神は善いものを造られたのですが、彼らが勝手に悪くなったので、神は彼らをこらしめ、終わりのない罰を科すのであると答えました。それに対して彼らは、神がそれほど残酷な罰を科すならば、情深い者ではないと言いました。さらに彼らは、[私たちが言うように] 神が人類を造ったということが真実であるのなら、それほど悪い悪魔が人間を悪に誘うことを知っていながら、どうして悪魔の存在を許しておくのかと言いました。神が人類を創造したのは、神に奉仕するためですから、[悪魔の存在を許すのは矛盾であると言うのです]。またもしも、神が善であるとすれば、人間をこんなに弱く、また罪に陥りやすく創造しないで、少しも悪がない〔状態に〕創造したに違いないと〔言いました〕。そして神は、これほどひどい地獄を造り、[私たちのいうところに従えば] 地獄に行く者は、永遠にそこにいなければならないのだから、慈悲の心を持つ者ではなく、したがって万物の起源である〔神を〕善であると認めることはできないと言いました。またもしも、神が善であるとすれば、これほど遵守しがたい十戒を命じなかったであろうと言いました。<sup>50</sup>

興味深いことに仏教においても悪魔の概念は存在し、梵語でマール (māla)、漢字に音写して魔羅であり、意味を漢訳して魔あるいは悪魔である。仏教における悪魔は、善事を妨げ、仏教の目指す覚りに向かおうとする者を誘惑する存在である。内観的に捉えて、煩惱など人間に内在する悪をも意味する<sup>51</sup>。仏教側からすれば、善そのものである創造神が悪魔をも創造したのは矛盾していると論難するのである。そして、その悪魔に誘惑されるような弱い人間を造り、さらに載いて地獄に落とす神は無慈悲であると追求している。これは神学における神義論の問題である。この反論は、仏教側からキリスト教に向けられた最も鋭い反論となって、ハビアン『破提字子』にも、鈴木正三『破切支丹』及び雪窓宗雀『対治邪執論』にも継続して見られることになる。こういう本質的な議論が既になされているところに、「山口の宗論」のもつ普遍的な価値があると考えられる。ここでの神は無慈悲であるという反論は、仏教の慈悲の思想を背景として語られている。慈悲 (maitrī) は、生ける

50 河野訳、前掲書、531-32 頁

51 『総合佛敎大辞典』法蔵館、2005 年、1344-45 頁参照。

ものの苦しみへの憐れみと助けてあげたいとの慈しみを意味し、覚りの智慧と並ぶ  
 仏教の二大要語と言ってよい。

これに対し、キリスト教における愛 (*αγαπη*) の概念は、人格神が自由意志を与えた人格に対して、応答する責任を問われる慈しみである。それゆえに、御使い（天使）として、人として造られた人格が創造主に対してどう応答したかを問われるのも、その愛の現われなのである。神の子が人に代わって十字架上で父である神の裁きを受ける贖罪愛も、この神の愛を土台として理解できるものである。独立した人格の自由とそれゆえの責任の重さに、キリスト教は人間の尊厳を見ている。神の前に応答責任があるというキリスト教思想は、生けるものへの慈悲を求める仏教の側から見ると、理不尽であり無慈悲に見えるのは当然であろう。このテーマは、仏教とキリスト教の比較思想論上の普遍的な問題であると考えるが、「山口の宗論」において既に提起されていたのである。

キリスト教は無慈悲であるとの仏教からの批判に関連して、日本人が最も悲しんだのは先祖たちの滅びのことであったことに触れておきたい。

日本の信者たちには一つの悲しみがあります。私たちが地獄に落ちた人は救いようがないと言うと、彼らはたいへん深く悲しみます。亡くなった父や母、妻、子、そして他の人たちへの愛情のために、彼らに対する敬虔な心情から深い悲しみを感じるのです。多くの人々は死者のために涙を流し、布施とか祈禱とかで救うことはできないのかと私に尋ねます。私は彼らに助ける方法は何もないのだと答えます。

彼らは、このことについて悲嘆にくれますが、私はそれを悲しんでいるよりもむしろ、彼らが自分自身〔の内心の生活〕に怠ることなく気を配って、祖先たちとともに苦しみの罰を受けないようにすべきだと思っています。彼らは神はなぜ地獄にいる人を救うことができないのか、そしてなぜ地獄にいつまでもいなければならないのかと、私に尋ねます。私はこれらすべての〔質問に〕十分に答えます。彼らは自分たちの祖先が救われないことが分かって、泣くのをやめません。私もまた〔地獄へ落ちた人に〕救いがないことで涙を流している親愛な友人を見ると、悲しみの情をそそられます。<sup>52</sup>

---

52 河野訳、前掲書、543頁

先祖たちに救いはないことを知って悲嘆する日本人を見て、ザビエルが心を痛めた様子が伝わってきて同情を禁じ得ない。祖先崇拜儀礼を社会習慣とする現代日本においても、このような先祖の滅びへの悲しみは、キリスト教に対する日本人の素朴な疑念や嫌悪感として存在するものである。これは悪の問題のような神義論ではなく、神学上は終末論に属する問題だが、日本宣教において必ず直面させられるものであるので、ここに付記しておきたい。

#### 第4節 空の教理

天地万物の創造主についての議論から、仏教の教理の中核をなす空あるいは無の原理にも触れられている。これは触れられている程度であり、キリスト教の創造主と仏教の空の原理との対論にまでは至っていない。たとえば、「すべてのものに始め (principio) を与えるところの一つの始め (un principio) があることをかれらに説明するために、私たちは多くのことを質問しました」<sup>53</sup>と、フェルナンデスは山口から豊後のザビエルに書き送っている。これに対して、仏僧たちは、「この始めは善でも悪でもなく、祝福も苦痛も持たず、死も生もなく、したがってそれは無 (no) であります」<sup>54</sup>と答えたというのである。シュールハマーは、仏僧たちの言う無とは、法相宗における真如のことであり、「絶え間なき消滅流転の中にあつて、ただ一つの常住なる第一原理、仏陀と同一にして万物に内在する絶対者」と注記し、ここでは無と記しているが後に空 (Qu) への言及があるから、第一義空が考えられているのだろう、と立ち入った解説をしている<sup>55</sup>。仏教において最も確かなものとされるのは、現象世界のすべては無常であり、相対的な連関をなしているという空の原理である。それは真如とも、無とも言い表されるが、重要なことはそれが原理であるということである。空 (Qu) への言及する箇所は以下のとおりである。

他の人たちが来て言いました。『人間はけっして四大元素および「魂」(Qu) とよばれる形式以上のものをもたない。肉体が死ぬときは、諸元素はそれがもとあったものに変化し、「魂」もまた解消する』と。<sup>56</sup>

---

53 シュールハマー、前掲書、129頁

54 シュールハマー、前掲書、129-30頁

55 シュールハマー、前掲書、130頁

56 シュールハマー、前掲書、140頁

シュールハマーは注で、本書簡の写筆家が「ク」Kuと読んでいることから、日本で魂をさす漢語の「コン」(Kon)を指しているのではないか、「あるいはおそらくは『空』Ku(非有・虚無)が考えられてもいるだろうか」と書いており、「魂」にするか「空」にするかを迷ったことを明かしている。これは仏教学の空の教理に立ち入る議論であり、興味深いコメントである。しかし、「山口の宗論」においては、キリスト教の創造主の教理に対して仏教の空の教理が対峙され、議論が本格的に展開されるには至っていない。キリシタン時代最初期の交渉においては、それは当然のことかもしれない。キリシタンの弾圧が解かれた明治時代以降、仏教とキリスト教がどこまで本格的な思想対決を展開してきたのか、「山口の宗論」は深められたのか、そんな問題意識をもって今後も研究していきたいと思う。

## 第5節 仏僧批判としての不道德の指弾と血脈の摘発

最後に、キリスト教から仏僧の生活に向けられた批判に注目しておきたい。仏僧の男色の習慣や隣接する僧院と尼僧院における情交に対する譴責は、アンジロウからのランチロットに語った「日本情報」にまず述べられていた。それを踏まえてザビエルらは仏僧の性的な墮落を正面から批判したのであり、山口においても、「私たちがボンズたちの欺瞞をあばくので、彼らと私たちとは仲が良くありません」<sup>57</sup>とザビエルは述べている。在家信者に代わって戒律を遵守する義務を負うからこそ、在家信者は自分たちへ布施をする義務がある、と仏僧たちは教えていたのである。それなのに、在家の五戒にある不邪淫戒さえも守っていないのは仏僧たちの欺瞞ではないか、とザビエルは直截に責めたのである。次は内容的にアンジロウの語ったことと同じだが、ザビエルの報告を引いておく。

寺院の中には大勢の女性がおります。ボンズは寺院の畑で働く下男の妻だと言っています。一般の人たちはこれをよくないことと判断して、たいへん悪い交際つきあいであると思っています。ボンザは一日中いつでもボンズの訪問をうけ、ボンザもまたボンズの寺院を訪ねます。これはすべて、一般の人たちから悪であるとみなされています。ボンザが妊娠しないように食べる薬草と、妊娠してし

57 河野訳、前掲書、534頁

まった場合にすぐに墮胎するために食べる薬草があるのだと、普通すべての人が言っています。ボンズやボンザのあいだで犯している罪がたとえどんなに多くても、私は少しも驚きません。なぜなら、神を礼拝しない人たちが自分たちの主なる神として悪魔を礼拝したり、ひどい罪を犯したりすることをやめられはしないのですから、むしろ悪魔の誘いによって、もっと大きな罪を犯さないのが不思議でなりません。<sup>58</sup>

ザビエルは「寺院内の邪悪な生活が明るみに出て、山口のボンズとボンザは人びとの信頼を失いました」と記し、百ぐらゐの寺院が荒廃するだろうとキリスト信者たちが言っていることも伝えている<sup>59</sup>。当時の山口でキリスト教からの仏教批判が破壊的な影響力を持っていただろうことが窺われる。

このような性的頹廃への批判と並んで批判の対象となったのは、金の問題である。この世からあの世へ行くための保証として「血脈」を仏僧が高額の金で買わせていたことが指摘されている。

この国の僧侶たちはその他さまざまのまちがった教えを広めています。そのすべては世俗の人たちからお金を引き出すためであります。僧侶たちはかれらに、もしこの世で出家に多くのお金を寄進するなら、来世で出家はそれをかれらに返さずであろうということを理解させようとしています。そのため、かれらは僧侶以外には喜捨をいたしません。僧侶たちは死後あの世で、かれらに支払いをしなければならぬためだといい、お金をたくさん貯えています。なお、また僧侶たちはつぎのようなことを理解させようとしています。すなわち、この世からあの世へ、出家から紙片をいただいて行くときには、悪魔の危害をまぬがれて、無事通してもらえると。そしてこの紙片は高い値段であります。たいいてい民間人は死ぬ前にそれを買うのであります。<sup>60</sup>

この紙片についてシュールハマーは、「お札 (Ofuda) あるいはクチミョーカン (Kuchi-myokwan)」とフロイスの『日本史』を参照しながら注記している。神尾

---

58 河野訳、前掲書、535-36 頁

59 河野訳、前掲書、535 頁

60 シュールハマー、前掲書、94 頁

はこれが「血脈」のことでありと訳者注を入れている<sup>61</sup>。本来血脈とは仏教の出家修行者が師匠と弟子の間において法門を相承することであり、その系譜を書き記したものである。それが在家信者にも与えられ、これが死後の幸福を保証するものとして高価で売買されていたことが、ザビエルらによって批判されたのであった。これは今日の戒名料の高騰に対して一般人から批判の目が向けられていることに通じるものであり、宗教にありがちな墮落の形態である。そして、仏僧たちを批判したイエズス会士たちにとっても、血脈問題はマルチン・ルターからカトリック教会が批判された免罪符を思わせるものではなかつたらうか。彼らがその思いを口にすることはないけれども、内心複雑な思いもあつたのではないかと想像せざるを得ない。

## 結 論

キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉を、アンジロウと「日本情報」、ザビエルの「大日」問題、ザビエルの「大書簡」（1549年11月5日付）、「山口の宗論」（1551年4月9日）と辿ってみた。ザビエルらは最初の日本宣教において仏僧たちの性的逸脱を正面から批判したのだが、それはアンジロウが一般の日本人として強い疑念を抱いていたものであった。それゆえに、仏僧への弾劾は当時の人々の共感を呼ぶことになったのだらう。また、その直截な批判は仏教側からの激しい反撃の種を蒔くことにもなつたらう。

キリスト教と仏教の最初の対論となった「山口の宗論」においては、天地万物の創造主がおられるとのキリスト教の使信こそ、当時の日本人に衝撃を与えたのであった。仏教側からは、善である創造主がなぜ悪をも造つたのかと神義論に訴える反駁が既に向けられていた。仏教の中心思想である空の教理については触れられる程度で終わっており、両教の本格的な思想的対決には至っていない。

日本におけるキリスト教と仏教の最初の交渉において、萌芽的な形であるにしても、本質的な問題が既に姿を現していたことを確認した。それが国家的な弾圧に向かつたキリシタン時代にさらに進められたのか、近代のプロテスタント宣教においてどのような展開を見せたのか、宗教多元主義の現代においてどこまで成熟を見せているのか、今後さらに研究を継続させたいと思う。

---

61 シュールハマー、前掲書、95頁

[参考資料]

家永三郎「我が国に於ける仏基両教論争の哲学史的考察」(『中世仏教思想史研究 [増補版]』法蔵館、1966年)

ヴァリニャーノ著・家入敏光訳編『日本のカテキズモ』天理図書館、1969年

内村鑑三「仏教対キリスト教」(『内村鑑三信仰著作集 15』教文館、1981年)

海老沢有道『キリシタン南蛮文学入門』教文館、1991年

海老沢有道『日本キリシタン史』塙書房、1966年

海老沢有道・井手勝美・岸野久編著『キリシタン教理書』(キリシタン研究第30輯)教文館、1993年

海老沢有道・大内三郎『日本キリスト教史』日本基督教団出版局、1970年

海老沢有道・H. チースリク・土井忠生・大塚光信『キリシタン書・排耶書』(日本思想体系 25)岩波書店、1970年

海老沢有道・松田毅一『エヴォラ屏風文書の研究』ナツメ社、1963年

大桑斉『日本仏教の近世』法蔵館、2003年

小澤萬記「山口の討論——一五五一年、山口に於けるイエズス会宣教師と日本人との宗教論争」(小堀桂一郎編『東西の思想闘争』[叢書比較文学比較文化 4]中央公論社、1994年)

金岡秀友『密教の哲学』講談社、1989年

苅部直・黒住真・佐藤弘夫・末木文美士・田尻祐一郎編『日本思想史講座 3 近世』ぺりかん社、2012年

岸野久「仏基論争——初期キリシタン宣教師の仏教理解と論破」(『岩波講座 日本文学と仏教 8 仏と神』岩波書店、1994年)

岸野久『西欧人の日本発見——ザビエル来日前 日本情報の研究』吉川弘文館、1989年

黒住真「キリシタンと仏教」(『新アジア仏教史 13 日本Ⅲ 民衆仏教の定着』佼成出版社、2010年)

黒住真「キリシタン禁制と近世日本——秀吉「天正十五年六月十八日付覚」をめぐって」(『複数性の日本思想』ぺりかん社、2006年)

黒住真「キリシタンと日本思想の出会い」(『近世日本社会と儒教』ぺりかん社、2003年)

黒住真「近世日本思想史における仏教の位置」(『近世日本社会と儒教』ぺりかん社、2003年)

河野純徳『聖フランシスコザビエル全生涯』平凡社、1988年

河野純徳『聖フランシスコザビエル全書簡』平凡社、1985年

五野井隆史『キリシタンの文化』吉川弘文館、2012年

五野井隆史『日本キリシタンの研究』吉川弘文館、2002年

五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、1990年

米井力也『キリシタンと翻訳——異文化接触の十字路』平凡社、2009年

シュールハマー著、シュワウテ校閲、神尾庄治訳『山口の討論——一五五一年、イエズス会士コスメ・デ・トレスと仏教徒との』新生社、1964年

末木文美士『近世の仏教——華ひらく思想と文化』吉川弘文館、2010年

- 総合仏教大辞典編集委員会『総合佛教大辞典』法蔵館、2005年  
中村元・田村芳朗・末木文美士・福永光司・今野達編『岩波仏教辞典』岩波書店、1989年  
中村元『佛教語大辞典』東京書籍、1987年  
平岡隆二『南蛮系宇宙論の原典的研究』花書院、2013年  
正木晃『密教』講談社、2004年  
松尾剛次『破戒と男色の仏教史』平凡社、2008年  
松田毅一監訳『十六・七世紀イエズス会日本報告集』第Ⅲ期第1巻、同朋舎、1997年  
松田毅一・川崎桃太訳『フロイス日本史 6』中央公論社、1978年  
ムイバルガー、ヨゼフ・B『日本における信仰—ヴァリニャーノの「日本のカテキズモ」と倫理神学的見解』サンパウロ、2004年  
大和昌平「不干斎ファビアン研究(1)～(4)」(『基督神学』No.20,22-24、東京基督神学校、2008,2010-2012年)

# キリスト教世界観からの日本神学の再編成<sup>1</sup>

稲垣久和

(東京基督教大学大学院特別教授)

## 1 日本神学の反世界観的傾向

私自身の学術的世界での専攻はキリスト教哲学である。最近はこれを公共哲学と呼んでいる。神学に関心はあるが自分を神学者と考えたことはない。しかし、今日は神学部での記念講演の機会が与えられたので、神学に近いところで神学との対話の中で話をしていきたいと思う。

キリスト教という宗教はいわゆる唯一神教に属し、神の世界創造からスタートする“大きな物語”を提起している。したがって、物の見方と価値とにおいて、哲学的に断片化された今日の科学の時代にも、一つのはっきりした世界観を提起することになる。しかし、世界観という言葉は、日本のプロテスタント神学の伝統でも教会の伝統でもほとんど使われない。

日本では、プロテスタント宣教の150年（カトリックも含めれば460年）以上の歴史があるとは言うものの、すでに神道や仏教などの伝統宗教が根付いた中に、キリスト教が後発の宗教として入ってきた。いまだに日本人一般の生活世界の風習は、神道や仏教が習俗化したものがほとんどである。生活に密着したところから立ち上げる世界観を、キリスト教の側から掲げることは、政治権力からの弾圧を経験したこともあって、きわめてまれである。神道や仏道と並ぶキリスト道を説く、というレベルに終始しているのが現実であろう。

神学の問題もある。たとえば、戦後日本のプロテスタント主流派に影響を与えた神学者・熊野義孝は、キリスト教が世界観化することをむしろ批判した。なぜであろうか。戦前に一般向けに書かれた彼の『キリスト教通論』（1937年）から、その理由を簡単に見てみる。

あらゆる知識の根源は内世界的事実である。科学はもちろんのこと芸術も道徳

---

1 この論稿の内容は、2013年10月31日、東京基督教大学創立記念講演で語られた。

も政治もことごとくこの世界における事柄である。ここでは対象的知識も主体的知識も共に内世界的意識によって制限されている。われわれはこのような知識を一般に世界観的なものと名づけ得よう。世界観はあらゆる知識の根源的な性格であると言って差支えない。しかるに、今神の言葉に根拠するキリスト教的意識に在って最初に要求されるものは、究極にはこの世界をそのままに肯定しようがためにこれを視透しこれに論理的な秩序を与えるところの世界観ではなく、かえってこの世界を突破して全然なる未知への路をただ信頼と冒険とに歩ましめる信仰である。この点について言えば、信仰は正しく世界観の反立であると言えよう。<sup>2</sup>

信仰は世界観と正反対、ということだ。世俗的な世界観とは関係を断ち切って超然とした彼方から来る神の声に聞く、と。初期バルト的な、実存主義神学の影響が大きい信仰理解である。しかし、実は、このような言い方自体がすでに多分に日本化された宗教理解にどっぷりつかっていて、彼岸（あの世）と此岸（この世）の二元論を巧みに疑似バルト的な神学によってカムフラージュしているのではないかと思える。啓示の理解も問題である。

啓示の根本義たるキリストの受肉を、世界観的な関心において高調するか救拯論的な意義において把握するか、の相違である。<sup>3</sup>

ここにも、世界観か救拯論（救済論）かという二元論が出ている。キリストの受肉がキリスト教の中心であることは当然であるが、啓示論をそこに集中させていることも疑似バルト的である。二元論の主張はさらに続く。

神の問題は爾余のあらゆる問題の設定とその性格を全然異にし、したがって神の存在はこの世界の存在とは根本的に相違する事柄として取り扱われ、しかもかような問題の設定において人間は初めて自己と世界との位置を知ることが許される。このことは神学的態度と世界観との根本的な相違を指し示す。<sup>4</sup>

2 熊野義孝「キリスト教通論」(『熊野義孝全集』第四巻、新教出版社、1982年、148頁)

3 熊野、前掲書、179頁

4 熊野、前掲書、182頁

もし、神の存在が世界の存在とは相違する事柄として切り離されてしまったら、「科学はもちろんのこと芸術も道徳も政治もことごとくこの世界においての事柄」なのだから、世界の現実はどう対応していくというのか。神の世界創造という“大きな物語”を語るどころではなく、むしろ熊野においては、創造論は重要ではないのか。神の創造を語ればこの世のあらゆる事柄と関わらざるを得ない、それを回避しようとしているのであろうか。都合のよい聖俗二元論を説いているのではないだろうか。

日本の神学はポスト・モダン以前からすでにポスト・モダンのであり二元論的であって、創造から始まる“大きな物語”を掲げたことがない。

古い教義学書にはしばしば、神観、人間学、キリスト論の区分を画し、最初に創造論を、次に罪悪論を、そして最後に救贖論以下を叙述しているが、この方法は必ずしも適当ではない。福音的な見地よりしては、かえって最後のものが最初で在り得るからである。<sup>5</sup>

最後のもの、つまり救贖論が最初にくるべきというのである。もちろん熊野は神学者として神の創造が無視できないことは承知している<sup>6</sup>。だから述べる。

世界観を主題とする人々であるならば、必ずやこの区分を支持し、有神的世界観の確立のために先ず創造論から着手するであろう。<sup>7</sup>

しかしながら、日本にキリスト教を宣教しようとするならまず有神的世界観から語り始めなければどうしようもないであろう。そうすれば当然のことながら日本の神観と衝突する。しかし彼はそれを回避している。この文章が1937年という年に書かれている時代背景を考えると、トマス・ヘイスティングスが指摘しているよう

---

5 熊野、前掲書、194頁

6 熊野は戦後になって『教義学』第一巻(1954年)で体系的に創造論を扱っているが、次のように世界観に対して否定的である。「創造論は何らかの世界観と並んで今一つの世界観を建設しようという企画を持たない。特に物理学的な世界像に対抗して、宗教的な世界像を構想するなどということではない。創造論は世界観的作業ではないのである。それ故厳格に終末論的である」(『熊野義孝全集』第七巻、新教出版社、1980年、314頁)。

7 熊野「キリスト教通論」194頁

に、神学は時代とは一切交渉を持たないでいる方が楽であった<sup>8</sup>。ここにもキリスト論集中の疑似バルトが援用されている。

世界創造と言ひ罪惡と言ふ、共に福音的立場に在つてはキリストによる啓示的な事実であつて、その光の外にこれらを論議することは「虚しき哲学」に過ぎない。神学はただ恩恵の学としてのみ有り得る。<sup>9</sup>

「キリストによる啓示的事実」、その通りだ。しかし、その「キリストの主権性」から、バルトたち告白教会のグループがナチズムへの抗議としてバルメン宣言を出していた時代に（1934年）、日本の神学者は「恩恵の学」を説く。しかしその恩恵の学もきわめて一面的である。われわれはここで「恩恵の学」の中身を問わなければならないだろう。

「恩恵の学たる神学と世界観の学たる哲学は異なる」<sup>10</sup>と熊野が言い切る時、この聖俗二元論がどこから出てくるかを問わねばならない。それは、結局は十字架の贖罪に対する把握の弱さから来ている。「キリストの十字架の贖罪」という神のわざが、特別恩恵のみならず共通恩恵（common grace）の出所であることを理解しなければならない<sup>11</sup>。これについては日本の熊野と同時代人の賀川豊彦の方がよく十字架の意味を理解していた。賀川は同じ1937年の著書で次のように述べているからだ。

私たちはここに個人的価値運動と社会的価値運動との完全な一致を見出す。神学者たちはしばしば、イエスの贖罪の死は個人の魂のためであり、社会全体の

8 Thomas Hastings 「イエスの贖罪愛の實踐——賀川豊彦の持続的証し」(『雲の柱』第26号、賀川豊彦記念松沢資料館、2012年)を参照。賀川豊彦との対比によって、熊野神学の内向きの性格が批判されている。

9 熊野「キリスト教通論」195頁。

10 熊野、前掲書、195頁「恩恵の学たる神学と世界観の学たる哲学とは、その方法や、課題のゆえにではなく、実に両者の根本的な思考態度、否生活そのものの態度の故に激しく対立せざるを得ぬのである」。

11 Abraham Kuyper, "Common Grace," in *Abraham Kuyper—A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K.: W. B. Eerdmans Publishing, 1998), 165–201. Partly translated from A. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 3 vols (Amsterdam: Hóverker & Wormser), 1902–05.

ためではないと言うが、それでは十分ではない。個人の過ちは全世界の苦しみを引き起こす。それゆえ、キリストの贖罪愛は、社会全体を救うための個々人の魂の救いを意味する。<sup>12</sup>

賀川がどのように語る背景については後に詳しく見る。ここには都合のよい聖俗二元論はない。神学が世との接点を失っていくか、それとも世との接点を持ち続けるか、その分かれ目が出てくる原因がここにある。

## 2 キリスト教世界観と「ケアの神学」

熊野の時代の中産階級、大正インテリ青年の入信者には“実存主義”的傾向を持った「自我問題の解決」という方向で、個人主義に資した神学の方が受けがよかった。しかしながら、現時点で振り返ると、プロテスタント主流派宣教の不振の原因の一つはこの世界観否定にあると考えられる。なぜなら戦後のプロテスタント教会では熊野義孝は主流であり、賀川豊彦は傍流であったからだ<sup>13</sup>。

逆に、日本プロテスタント新興勢力の福音派では、世界観という言葉が重視されてきた。これは多分に宣教学からの影響である。戦後日本での大衆の宣教が一段落して、日本文化の表層から深層に入った理解が必要になってきたところで、文化を規定している世界観に突き当たった、と考えられる。宣教が進んだところでその地域の人が営む文化、特に宗教的根源ないしはスピリチュアルな核と対峙すれば、世界観との真摯な取り組みなしに宣教が進展するとは考えにくい。単に宣教のみならず、今日、神学の方法論としても世界観的な思考を吟味する段階に入っている。

哲学史の方から言えば世界観 (worldview、Weltanschauung) という言葉はカ

---

12 賀川豊彦『友愛の政治経済学』日本生協連合会出版部、2009年、42頁

13 熊野が属していた旧日本基督教会の伝統の中での世界観否定に対して、戦後の岡田稔著『改革派教理学教本』は世界観に肯定的である。特に熊野神学との対比の中で世界観の重要性を聖定論を中心に論じたものとして吉岡繁「『改革派教理学教本』の日本神学史的意義」(『改革派神学』第10号、神戸改革派神学校、1972年)は興味深い。筆者は本稿完成のあとに吉岡繁氏との会話の中で本論文の「熊野と岡田の比較」を知った。同氏に感謝申し上げたい。

ントの実践理性批判によってはじめて導入された<sup>14</sup>。その後のドイツ観念論<sup>15</sup>、ディルタイ現象学でも多用されたが、その観念論的響きが、現代の解釈学や言語哲学では批判の対象となった。

しかし日本の主流派プロテスタント・キリスト教が、バルト神学の影響から、世界観的な思考を捨て去ってしまったことは不幸なことであった。なぜなら日本で宣教が頓挫している原因の一つは、強固な日本主義とでもいえる世界観に阻まれているからである<sup>16</sup>。したがって断片的な福音を伝達するだけでは、戦後日本に生きる人間とその文化のリアリティに肉薄できないのは当然である。

すでにみたように、世界観は創造論と深い関係がある。それは新たな形での自然神学と関係する。西欧でもバルト以後に自然神学の復権がなされている。ドイツ語圏ではユルゲン・モルトマン、英語圏ではアリスター・マクグラスの神学にははっきり出ている<sup>17</sup>。もし、その自然神学復権の方法論を日本の今後の神学樹立に生かそうとすれば、必然的に世界観的な思考を必要とするであろう。なぜなら自然世界や環境世界と人間の歴史社会を包括的に捉えようとすれば、いやおうなく世界観を要求せざるを得ないからだ。しかしこのような問題意識からの日本の文脈に合った神学方法論の構築はいまのところ皆無である。

東京基督教大学という新設の神学大学は、例外的にキリスト教世界観の必要性を主張してきたグループである。たとえば、その紀要『キリストと世界』の第4号(1994年)は「キリスト教世界観と異文化理解」で特集を組んでいる。その中で筆者の「神

- 14 拙著『生きる意味を求めて——キリスト教哲学入門』（いのちのことは社、1995年）15頁、『哲学的神学と現代』（ヨルダン社、1997年）156頁、『公共の哲学の構築をめざして』（教文館、2001年）21頁を参照。
- 15 ドイツ観念論の意味で世界観という言葉の使用の否定面について、熊野は別論文「キリスト教的世界観」1937年（『全集』第9巻、305頁）でも強調している。しかし筆者は近年の解釈学的哲学の発展の中で世界観を「主体が世界に読み取る意味の体系」として理解している（脚注13参照）。
- 16 拙論「日本文化の世界観」（宇田進編『神の啓示と日本人の宗教意識』[共立モノグラフ No.3]いのちのことは社、1989年）。
- 17 Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*, München: Gütersloher Verlagshaus, 1999. (ユルゲン・モルトマン、沖野政弘訳『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』新教出版社、2001年)、Alister. E. McGrath, *A Scientific Theology*, 3 vols, 2001–03. (同書要約版：稲垣久和・岩田三枝子・小野寺一清訳『神の科学——科学的な神学入門』教文館、2005年）。

学と諸科学——TCU カリキュラムの理念をめぐる」は同主題を学問論として展開したものである。もっとも、キリスト教世界観を持つとは、単に「パッケージ化された」マニュアルを持つことではない。むしろ逆の生活態度を持つということに注意を促したい<sup>18</sup>。

そして筆者の場合であれば、日本での一般的学問研究の動向から、神学ではなくキリスト教哲学の方向を志向してきた。それによって、宗教的根源を重視しつつ諸科学との対話が多少は可能になってきたと考えている。この十数年、それを公共哲学と呼んでいる。公共哲学の必要性はすでに出版した何冊かの書物に書いてきたので<sup>19</sup>、ここでは繰り返さない。

近年は公共哲学の福祉への適用の必要性を覚え、これを公共福祉と呼んできた。特に「ケアの倫理」の重要性について指摘してきた。筆者の「公共福祉」と「ケアの倫理」は神学と多くの接点を持っているので、本論稿ではより神学に近い問題意識の中で、それを「ケアの神学」としてキリスト教世界観との関連において展開していきたい。

日本には大乘仏教の長い歴史があり、それが民衆の救済観を形成した。特に鎌倉仏教と呼ばれる仏教上の宗教改革以降は、民衆に対し平易にしてかつ高度の救済の霊性を与えてきた。他の東アジア諸国には見られない日本独自のこの「日本的霊性」は、逆に言えば、キリスト教の民衆への浸透を阻んでいる。換言するならば、こと救済に関しては民衆の霊性は鎌倉仏教的なもので飽和している。世論調査でいつも総人口の約30%が「信仰を持つ」と答えるが、その多くは鎌倉仏教系ないしはそこから派生した新宗教である（ここに韓国と日本の大きな違いがある）。

たとえば、阿弥陀如来への絶対帰依が極楽浄土への道である、「行」ではない「信」のみによって救われる、という教えと同じようなレベルで、キリスト教信仰を説いてこなかったか。「イエスを信じなさい、そうすれば天国に行かれます」という類の宗教的言説では、民衆はキリスト教に何の魅力も感じない。また包括的な福音と言えるほどの内容もない。「日本でなぜキリスト教が広まらないのか」という問いは、伝えている“キリスト教”に中身がないから、というのがその答えである。ではどうすればよいのか。

---

18 リチャード・マウ、稲垣久和・岩田三枝子訳『アブラハム・カイパー入門』（教文館、2012年）118頁

19 例えば、拙著『宗教と公共哲学』（東京大学出版会、2004年）。

キリスト教という宗教は唯一神教なのであり、唯一の創造神が世界を創造したという“大きな物語”がその内容である。都合のよい聖俗二元論は存在しない。高度に科学の発展した先進国日本で、この“大きな物語”を伝えることに失敗している。ただ、これは、一見、想像する以上に困難な課題である。キリスト教を確固たる人生観・世界観として提示することができないでいる、それが日本宣教の不振の理由である。狭い救済観の殻を破り、鎌倉仏教の靈性を超える靈性を人々に提示できた時に、この科学の時代にもキリスト教は日本に浸透する、こういう表現が可能になるであろう。

### (1) 現代日本の課題へ

欧米先進国の戦後の政策の一つは福祉国家論であった。その内容の詳細は他著に詳しく書いたのでここでは省く。そして簡潔に言えば、このような欧米先進諸国の福祉政策のありかたは、実は、過去のキリスト教の歴史と深く関係している<sup>20</sup>。ここに人間観、社会観、総じて世界観が表出している。主として国家、市場、家族の三つのアクター中で強調点をずらしつつ議論されているが、同時に宗教施設の参与も促している（過去の欧米ではむしろ教会が福祉の担い手であった）。

残念ながら、日本のキリスト教や教会に生活臭はない。極めて観念的で聖俗二元論的である。市民の生活にもっと寄り添うべきである。キリスト教会は、人々の生活世界からキリスト教神学を紡ぎあげていく訓練をすべきではないか。特に、家庭の役割の議論を日本で適用した場合、現実はいわゆる悲観すべき状態にある。イエスタ・エスピ＝アンデルセンの「女性革命論」の日本語版を監修した大沢真理は次のように書いている。

日本は、女性が育児と就業を両立しがたく、若年層では男性の雇用も劣化して、超少子化が止まらず、労働年齢人口の収縮により高齢者を支える負担が過重になると懸念されている。そのような社会で、成人が全員就業する世帯、子どもを生み育てる世帯が、ほかならぬ政府の再分配によって貧困化するとは、グロテスクなまでの非効率というべきではないだろうか。この現実を見据え、「男性稼ぎ主」型から脱却することが、日本社会の再生の道であろう。<sup>21</sup>

20 拙著『公共福祉という試み』（中央法規出版、2010年）72頁。

21 大沢真理・難波早希「解題」（G・エスピ＝アンデルセン『平等と効率の福祉革命』岩波書店、2011年、200頁）参照。

日本社会は死にかけている。これに対し政府の政策がまったく逆行しているということである。

ここに提起されている問題の深刻さが理解されるべきである。抑圧されているのは女性だけではない、男性も然りである。人間観と社会観、総じて世界観が問われている。“個人の魂の救い”、狭い救済観しか語ってこなかったキリスト教では歯が立たない現実である。日本の教会はこれが第一級の神学的、宣教論的課題であることを自覚すべきである。深く人間の霊性に根ざした現実がここにある、と自覚すべきである。そして教会とキリスト教社会福祉施設は、抑圧された人間性と家族解体の時代に、むしろこれに抵抗して、家族の再構築に取り組む総合的な生活再生のプログラムを作らねばならない。

というのは、家族が崩壊するところにさまざまな現代の人間の問題が生じてくるからだ。人間社会の幸福形成が崩れていく第一歩がここにある。日本での自殺率の異常な高さは言うまでもないが、ホームレスの増大や格差社会の進展は止めようがない。戦前の家族国家観とはまったく逆の意味で、人間生活の基本は家族であり、コミュニティである。このときにキリストの体なる教会の果たすべき役割とは何か。

教会は地域にあって、コミュニティ再生に深く関わるべきである。キリスト教社会福祉施設もまた施設内に引きこもることを打破して、コミュニティへの関心を増し、家族の再構築のための福祉的アドバイスができるように自己変革したい。家庭、在宅ケアの見直しとして「教会との連携による事業展開」を志向したい。そのための力はどこから与えられるのであろうか。まずは現代日本を覆っている世界観を全体的に見て、福音を包括的に適用できるキリスト教世界観が必要だ。

以上の現実を神学の関心とひきつけて表現すると、今、われわれに必要なのは人間を鬱屈させている閉塞感から、本来の人間性を解放する神学、すなわち「解放の神学」である。ユルゲン・モルトマン著『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』の第Ⅲ章「解放の神学の鏡像」で取り上げている内容は、以下の文に端的に表明されている。「私たちはこの章において、……あの第三世界の文脈的神学を取り扱う。それは、第三世界を悲惨な状態に陥れた諸現象と構造に反対する、植民地主義と資本主義、人種差別主義と性差別主義からの解放の神学である」<sup>22</sup>。具体的には白人にとっての黒人の神学、第一世界にとっての南米の解放の神学、支配階

---

22 ユルゲン・モルトマン『神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』230頁

級にとっての韓国の民衆の神学、男性にとってのフェミニズム神学の四つの文脈的神学を扱っている。もっともフェミニズム神学は第一世界の問題も同時に含んでいる。

ここで文脈的神学とは contextualized theology ということであり、「解放」の意味が抑圧者からの解放ということであるから、日本で何を思い浮かべたいいのだろうか。誰がわれわれを抑圧している抑圧者なのか。何がわれわれを抑圧して、かくも高自殺率を生み出す社会になってしまっているのか。今日の日本を覆っている世界観とは何か。弱者切り捨ての新自由主義イデオロギーなのか。否、筆者はこれを「無責任体質が生み出す世界観」という言葉で表現したいと思う。

では、誰が無責任体質を生みだしているのか。日本人一般、すなわち市民である。われわれは神の前に「はい、私はここにおります」と責任ある主体となる必要があるので。そのためにキリストの十字架の前にぬかすべきだ。まずは自らを恩恵の福音によって贖われた者との自覚が必要だ。その段階から、さらに恩恵の契約に入れられていることに思い至り、キリスト教世界観をもって神の国の完成へと派遣されていく、そのための神学を身につけることである。どのような神学だろうか。

まず第一に、戦後日本には第三世界のように全体主義や軍事政権は存在せず、一応は国民主権や民主主義からスタートし、自由選挙を実施してきた。その経緯から言えば、「抑圧者からの被抑圧者の解放」はここでいったい何を意味しているか。もちろん日本には人種差別をはじめ各種の差別が存在し、いまだに存在し続けている。そのような差別からの解放のための、「解放の神学」に従事してきたキリスト者もいる。

ただ、われわれ市民が抑圧されていると感じ、日本の現政権与党が抑圧者であるならば、これを選挙によって政権交代させることがわれわれの務めになる。そして自由選挙による政権交代可能な政治システムを採用している以上は、民衆を説得してより多数をわれわれの望むべき政党（もしそれが存在しないのであればそれを結成してその政党）へと投票せしめる必要がある。もしそれに失敗しているならば、その程度の神学しか持ち合わせていないわれわれ自身を「解放」することが、われわれ日本のキリスト者の解放の神学であろう。

実は、今述べたような「国民主権」と代表制民主主義自身が十分に機能していないことがわれわれ自身の神学的な考察の課題なのである。つまり、代表制民主主義を廃棄する必要はないのであるが、より直接的な民主主義を提案することが日本での解放の神学の役割である。筆者はそれを参加型民主主義と国民主権論（領域主権

論)を基本とした創発民主主義の形成としてこれまでかなりの発言をし、本も書いてきた<sup>23</sup>。

第二に、先のもルトマンのあげている四つの解放の神学の中で、日本が他のどの国よりも力を入れてコミットしなければならない解放の神学は、実はフェミニズム神学である。例えば、お隣の韓国ではすでに女性の大統領が誕生しているが、日本では考えられない。これは象徴的な言い方に過ぎないが、現実問題として、2012年版の「男女格差報告」(GGI)<sup>24</sup>で日本は135か国中101位。例えば女性議員の割合は衆院では7・9% (南アフリカでは42%、ウガンダでは56%) という具合だ。

日本で、女性一般への抑圧がはっきりとした抵抗として出ている分野がある。それは、誰にも明らかな少子超高齢化という社会問題である。先に引用した「女性革命」日本語版の文章もその一つ。これが日本でのフェミニズム神学の課題なのだとすぐに気付かないかもしれないが、その内容を検討すれば密接に関係していることが分かるので、あえてカッコつき“フェミニズム神学”と呼ぶことにする。または「ケアの神学」と呼んでもよい。なぜなら、キャロル・ギリガンが「ケアの倫理」を男性優位の「正義の倫理」から区別して、フェミニズム運動の文脈から説き起こしたことの類比で言えば<sup>25</sup>、まさに「ケアの倫理」ならぬ「ケアの神学」と呼べると言うからだ。そして、日本の女性を解放することはそのまま日本の男性を解放すること、総じて人間を解放することにつながる。「ケアの神学」が現代日本に必要な。

現代世代の日本人は将来世代へのケアに対して極めて無責任である(筆者は無責任体質の問題としてあと二つ、戦争責任、原発自己責任を挙げ、これらを世代的無責任の問題と加えて戦後日本の三大無責任体質と呼びたいと思う)。このような日本文化に巣食う無責任体質から自らを解放すること、これが現代キリスト者に課せられた問題群である。今回、特に強調したいのは“フェミニズム神学”(=ケアの神学)である。

2011年の合計特殊出生率は1.39であった(2.07以上ないと長期に一国の人口を保てない)。これはもちろん女性が子供を産まなくなったということなのだが、実は、社会として産む環境が作れないということだ。女性からの男性への異議申し立てとしては「家事や子育てに参加せよ」というだけではなく、それを飛び越えて、まさ

23 最近のものとしては拙著『実践の公共哲学』(春秋社、2013年)。

24 日本のジェンダー・ギャップ指数 | 内閣府男女共同参画局 <[http://www.gender.go.jp/public/kyodosankaku/2012/201301/201301\\_04.html](http://www.gender.go.jp/public/kyodosankaku/2012/201301/201301_04.html)> 2013年10月1日閲覧

25 拙著『公共福祉とキリスト教』(教文館、2012年)153頁。

に「女性が子供を産める環境を作ろうとしない」「女性の能力を十分に開花させることを拒んでいる」という日本社会の抑圧的無責任体質への無言の告発である。

人間性の抑圧という意味では、実は男性にも当てはまっている日本社会の課題である。残業、残業といった労働市場での長時間の拘束が、市民に「物を考える」時間を奪っている。物を考えるゆとりのない国民は、「お上」の言いなりになる。権力と市場の双方から人々の生活世界は浸食され、植民地化されている。「生活世界の植民地化」から解放されなければならない。これらがキリスト教神学と宣教論にどれだけ大きな問題を提起しているか。身体的、心理的、社会的、スピリチュアルの四層に及ぶ人間回復のための包括的な「ケアの神学」の確立が急がれる。そのためには教会論も拡張しなければならない。

## (2) 総合的教会論の必要性

福音派には多数の「教会と共に」ある団体が存在している。「制度としての教会」ではないが、「教会と共に」あるグループの意味を考えてみよう。

「御子はその体である教会の頭<sup>かしら</sup>」と言われる。「キリストにおいて、この建物全体は組み合わせられて成長し、主における聖なる神殿となります」（エペソへの手紙2章21節）とも言われている。頭なるキリスト、体なる教会という比喻は、まさに教会とは身体性だ、有機体だというイメージを与えてくれる。

今日、人間の認識の仕組みにおいても身体性が重要だと強調されている。たとえば、認識の基本が言語であることは言うまでもないが、言語は音を発する、文字として視覚に訴える。言語は口、耳、目等の身体器官なくしてコミュニケーション媒体とならない。そして、また、脳科学が明らかにしていることは、たとえ脳の言語野が重要であったとしても脳が身体とつながってこそ魂と体が一体である本来の人間となる、ということだ。脳はコンピュータと根本的に異なり身体なくして機能しない。脳と体がつながって、それによってはじめてトータルな人間の認識が可能になる。

最近では脳科学の代わりに神経科学（neuroscience）という言葉が使われる。どこまでが脳でどこからが末端神経か区別が難しいからだ。脳は神経細胞の塊ではあるが、ここからは脳でない単なる神経細胞と言い切ることは難しい。デカルト的な心身二元論はすでに崩壊している。そしてこれらの神経の塊から人間の心が創発してくる。こうした心身統一体としての人間が文明を創ってきたのだ（筆者の言葉では世界1-4の意味の整合性）。

神認識についても似たようなことが言える。<sup>かしら</sup>頭なるキリスト、体なる教会という比喩は実に興味深い。まさに教会という身体性、有機体を通して神は人にコミュニケーションし、同時に、それを通し人は神を十全に認識できるということである。「神とはなんぞや」という哲学的問いを出すまでもなく、神認識には体なる教会の働きが必要である。そして教会は大地に、地域に根を張っているのであり、市民社会への通路になっている、またそうでなければならない。そうでないと被造世界、特に人間世界に働きかける神を十全に認識できない。そこで、次に、教会とは何かという神学的問題を提起しなければならないだろう。

われわれの素朴なイメージでは毎日曜日に礼拝する場所が教会だ、ということであろう。もちろんそれは間違っていないが、神学的な意味での教会の定義ではない。ここは西洋キリスト教史に現れた教会論の詳細な吟味をする場ではない。ただ、本論稿のテーマとの関係で言えば、教会とはもちろん単なる建物のことではなく、キリストによって召し出された人々の「交わり」としてとらえるということである。教会とは頭をキリストに仰ぐ人々の生き方全体と解釈すれば、キリスト教精神で行うキリスト者の各種のグループや事業体は明らかに教会の一部分を構成する。また一部分でなければならない。これは歴史の中で組織化され制度化されてきたいわゆる教区の教会、ないしは「制度としての教会」とは区別された「有機体としての教会」と呼ばれるものだ<sup>26</sup>。

「制度としての教会」は文字通り自分たちで伝統に従って決めた信仰告白やルール（制度）に従う共同体だが、「有機体としての教会」は必要に応じてできた共同体であり、聖霊の働きに従ってより自由に信じる者の賜物の中に働いてできてくる。ローマ・カトリックでは一応は各種の有機体的な修道会をも包摂してカトリック教会としてとらえる習慣があるが、プロテスタント教会は宿命的に教派に分かれて制度化される。しかも修道会がない。しかし、これら広い意味での「有機体としての教会」をも含んだ「交わり」と「教会と共に」ある共同体が「神の国」を進展させていくのである<sup>27</sup>。

---

26 Abraham Kuyper の用語。拙著『公共の哲学の構築をめぐって』（教文館、2001年）76頁参照。P・S・ヘスラム、稲垣久和・豊川慎訳『近代主義とキリスト教—アブラハム・カイパーの思想』（教文館、2002年）121頁参照。リチャード・マウ『アブラハム・カイパー入門』133頁参照。またエミール・ブルンナー、酒枝義旗訳『教会の誤解』（待晨堂書店、1954年）第5章「キリストの教団と聖霊」参照。

27 例えば、ユルゲン・モルトマン、土屋清訳『三位一体と神の国』（新教出版社、2000年）。

教会と共に、異なる有機的な目的に沿って形成されたキリスト教事業体は人間性の解放と回復に力を向けるべきだ。生きることが喜びであるようなメッセージを語るべきだ。語るだけではない。青年宣教を盛んにし、青年は地域の施設で対人援助のボランティア精神を身に付けてほしい。新婚カップルに対して生活指導と子育て支援、男女共なるワーク・ライフ・バランスの支援、中年カップルに生じてくる親世代の介護ケアへのアドバイス、協同組合活動の促し（賀川豊彦の言う「友愛の経済学」の実践）等々、人のライフサイクルと社会の仕組み全体へのケアのプログラム、「ケアの神学」を作りたい。

### (3) 伝道（ケリュグマ）と奉仕（ディアコニア）の関係

宣教は伝道と奉仕の両方を含む。有機体としての教会という概念を導入して、さまざまな賜物をもった信徒が派遣されて、伝道以外の証しと世への奉仕に従事することの重要性も強調したい。ではこれらの実践は伝道とは無関係なのか。そうではない、伝道以前にまずは人々との交流によってよく思われること、人々から信頼を得ることが大切だ（使徒の働き2章47節）。これはプレ・エヴァンジェリズム（伝道の道備え）と呼ばれる。

このような考えから、現在、福音派教会では地域をケアできるチャーチを旨とするという意味で、ケア・チャーチ・プロジェクトという取り組みが始まっている。筆者がこの取り組みをしてきた経験から、世の福祉問題への意識の高い「制度としての教会」を以下のように三類型に分けてみた。

- ① 派遣型
- ② 事業型
- ③ 伝道型

ただし、いずれの場合も、ここでの教会とは、今日の教会の平均的描像とは異なって、多くの若者も集っていて、生き生きとした信仰者を育てる聖霊に生かされた教会である。他者への奉仕を教えるだけでなく、自らソーシャル・キャピタル（社会関係資本）として福祉への関心を示している場合である。その上で、

① 派遣型では福祉の働き人を宣教者として派遣することに重きを置き、教会では福祉事業を行わない。マザー・テレサの場合が典型的にこれに相当。マザーは地域の教会で霊的力を得て、福祉事業所（社会福祉法人）ではディアコニア（奉仕、カリタス）に徹し、伝道はしない。教会は祈りをもって福祉という分野を自覚的に支援し、信仰者を育て、隣人愛に富んだクリスチャン・ケアワーカー候補者を養成学

校や福祉現場に派遣するだけでなく、宣教者としてのケアワーカーの給与援助をしていく。

② 事業型では教会（宗教法人）という場所・建物を使ってデイ・サービス等の福祉事業を展開する。この場合に伝道は直接目的とはしないが、教会という場所を使うことによって間接的に世に伝道のメッセージは送っている。この事業型の中でのタイプはさらに三つほどに分れるであろう。a. 公金（税金）導入を視野に入れ介護保険事業や保育事業などをする場合、b. まったくの教会の献金のみのも事業としての福祉カフェ（相談業務）のような働き、c. 両者の中間として行政連携との「ふれあいいきいきサロン」のような働き。

③ 伝道型では教会の霊的働き（聖霊のわざ）による癒し・更生が中心にきていて、福祉それ自身が御言葉に基いた伝道の働きであるから教会の献金のみによって賄われる。東京中央教会の希望宣教教会はこれに相当している。このような宣教の賜物をもった伝道者が得られることが鍵であろう。希望宣教教会では、ホームレス経験者が回心し、更生し自立して次に自らホームレス救援者に変えられていくような信仰成長のプログラムがあるところに特別恩恵（special grace）としての聖霊の働きが不可欠なので、まさに単なる伝道以上に教会固有の働きと結びついている。

地域教会がどの類型に属するか、またはこれら類型の間の混合としてのヴァリエーションであるか、いずれにしても近隣にあるキリスト教事業体は、今後、これら地域教会と連携しつつ、自覚的にキリスト教宣教に参加していくことが期待されている。

福音的教会でケア・チャーチ・プロジェクトによって、コミュニティ再生のために、地域をケアできる教会形成の意識を高め「ケアの神学」の確立に努めたいと思っている。

### 3 ケアの神学の先駆者としての賀川豊彦

日本のキリスト教史に世界観的な視点から福音を把握し、ケアの実践した人物はいたのであろうか。

プロテスタント伝道草創期までさかのぼってみる。明治期の初代キリスト者たちは近代日本の文明開化と向き合った。だから福沢諭吉の『文明論之概略』的な進歩史観にたって「半開」から「文明」に達するためには、西欧文化の根底にあった

キリスト教を信仰の対象として受け取るだけでなく、「文明」にいたる歴史観としても受け取っていた。当時、文明停滞を招いた日本の伝統文化と対比させつつキリスト教世界観の進歩性を強調した。たとえば内村鑑三の墓碑銘に“I for Japan; Japan for the World; The World for Christ; And All for God”とあるのはあまりに有名である（戦後のキリスト教ブームも敗戦による「自由の獲得」が引き金だから、明治期の第一の近代化に対応する第二の近代化という意味では構造的な問題は同じであろう）。

しかし、初代キリスト教伝道者は知的な中産階級に浸透させることにはある程度成功したが、民衆には届かなかった。その点で第二世代伝道者は民衆への浸透を試みた。しかし民衆にはこと「救済」に関しては、隣国の韓国と異なり、すでに仏教、特に鎌倉仏教の救済観がポピュラーになっていた。

民衆の霊的ニードに応じるとはどういうことであろうか。それは浄土に行くことや、解脱してあの世に行くことではなく、まずはあの世に行く手前、この世を充実して生きる指針が与えられることであろう。管理化されて断片化された世界に、生活世界が浸食された時代に、他者と共に生きる意味の充実を味わえる世界がある、そのような世界の見方と生き方（人生観・世界観）が与えられることであり、実際にそのようなモデルを示すことであろう。プロテスタント陣営では、日本宣教第二世代に属する賀川豊彦の中に、一つのモデルを見つけることができる。カトリック陣営では、そのような信仰者が生きる包括的な世界観が文書として示されているが<sup>28</sup>、プロテスタントにはこれが欠けている。

賀川が最晩年に書いた「宇宙の目的」は一種の自然神学である。彼はこのアイデアを若い頃から持ち続けていた。このような信仰把握のあり方、これを彼の生涯を貫いた神の愛の実践や協同組合運動と合わせて現時点で評価すると、明らかに世界観的キリスト教の提示となっている。

そもそも、民衆の実生活に根差した各種の運動をキリスト教信仰をもって推進し、方向づけていこうとすると、必然的に人生観・世界観を要求していく。なぜなら民衆は大正インテリ青年たちのように「観念的に人生に悩む」以前に、この世で糧を稼いで生きていかねばならないからだ。この世で働かなければならないからだ。この世の仕組みは大きな問題とならざるを得ない。

---

28 教皇庁正義と平和協議会、マイケル・シーゲル訳『教会の社会教説綱要 Compendium of the Social Doctrine of the Church』カトリック中央協議会、2009年（原著2004年）

### (1) ヨーロッパでのケアの神学

ヨーロッパでも同様であった。アブラハム・カイパーの場合がまさにそうであった。カイパーは産業革命以後の19世紀の激動のヨーロッパ社会の中で、労働者の陥った窮状を救うために、形骸化したキリスト教をリヴァイヴしていこうとした。このときに、世界観 (life system) の問題に突き当たらざるを得なかった。

たとえば、産業化がもたらす社会的、政治的変動が確実に出てきていたドイツでは、1848年に二月革命・三月革命が起こり、また同年にはマルクス・エンゲルスによる共産党宣言が出た。周知のように、共産主義は啓蒙主義を継承しつつ包括的な無神論的世界観を提示して社会変革を目ざした。キリスト教はこれに真摯に対抗する必要があった。そこでこの同じ年1848年に、ドイツの国民教会であるルター派教会は最初の教会大会 (Kirchentag) を開き、労働者の惨状へのキリスト教的愛の実践すなわちケアの神学を決議した。これがインネレ・ミッシオン (Innere Mission = 国内宣教) の始まりであり、この必要性を主張したヨーハン・ヒンリッヒ・ヴィヒエレンは次のように演説した。「私の内には信仰と同じくらの愛があるのです。人を救う愛は、教会がその信仰の事実を表明するための偉大な手段とならなければなりません。この愛は、キリストを人々に知らせることによって、神の明るい松明のように燃え上がらなければなりません」<sup>29</sup>。

1862年にはプロイセン王のもとにビスマルクが宰相になり、1871年にドイツ帝国が誕生するという激動の時代であった。信徒労働者を動員して独自の労働組合の結成が行われた。また、使用者団体・自営業者団体などの階層別組織、農村部での協同組合、独自の福祉・教育制度の充実が進められた。特にオランダ、ベルギーやオーストリアのように「柱」が形成された国々では、これらに加えて宗派別の余暇団体・高齢者団体など幅広い系列団体が結成され、信徒の全生活に及ぶ組織化が進んだ。そしてオランダではカイパーがまさにこれを組織した重要人物の一人であり、その過程の中で反革命党 (キリスト教民主同盟) を結成し、ケアの神学を実践したわけである (1878年)。

ついでにカトリック側の働きにも注目しておく必要があるだろう。カトリックではローマ教皇レオ13世が出した、1891年の回勅『レールム・ノヴァールム』(資本主義の弊害と社会主義の幻想)がある。カトリック側の運動はフランス革命でのカトリック排除に対する反動という面もあり、世俗化からカトリック教会を守り、反自

---

29 カーター・リンドバーク、佐々木勝彦、濱崎雅孝訳『愛の思想史』教文館、2011年、221頁

由主義（すなわち資本主義批判、個人主義批判の立場）であって、それがすぐに民主主義につながったわけではなかった。しかし、その運動はロシア革命とファシズムの体験を通して変化してきた。教皇庁の保守的姿勢とは別に、政治の次元では自由主義とも社会主義・共産主義とも、さらにはファシズムとも区別された運動としての特徴が出てきた。家族や職業集団に基礎をおく独特の民主主義（キリスト教民主主義）が、この時期に西ヨーロッパのいくつかの国で生まれつつあった<sup>30</sup>。

ピオ 11 世の 1931 年回勅「クワドラジェジモ・アンノ（40 周年）」を経て、消極的ではあるが 1944 年にピオ 12 世が初めて民主主義を肯定した、というゆっくりとした変化であった（補完性の原理はカトリック政治哲学として有名であるが、領域主権性とは裏腹の概念である）。この時期に至るまでカトリック教会が民主主義を肯定していなかったのは驚きではある。確かにカトリック教会ではヒエラルキーを重視することから、民主主義の「平等」という発想にはすぐに与することができないであろうが、しかし愛の精神、「友愛」に対しては敏感な反応を示しているのである。

これら一連の経済的、政治的状況は共産主義革命が、なぜ西欧ではなくロシアでそしてアジアで起ったのか、という問いと共に、さらに思想史の事柄として研究が深められなければならない分野であろう（これが人間観、社会観、自然観をも含む包括的世界観の提示と関係する）。キリスト教の側に隣人愛に基づく「ケアの神学」が欠けているときに、イデオロギー的に右でも左でも結局は人間を抑圧し、圧殺していく方向に社会は行かざるを得ない、そのことを歴史が明白に示しているのではないだろうか。

## (2) 賀川豊彦の贖罪愛とケアの神学

世界観の必要性について、日本の場合も、当面、抽象的な議論を展開していくよりも賀川豊彦の思想と実践を通して具体的に問題点を抉り出す方が分かりやすい。

賀川豊彦は徳島中学時代に米国南長老教会のマイヤース宣教師から洗礼を受けた。東京の明治学院で学んだあとに、当時、南長老教会が新設した神戸神学校に入学した。1909 年（明治 42 年）、彼が 21 歳のクリスマスに神戸新川のスラム街に入り貧者の救貧活動に従事した。その後 1914 年（大正 3 年）から約 2 年間、プリンストン神学校に留学し、帰国してからは救貧から防貧へ、すなわち労働運動、農民

30 田口晃「キリスト教民主主義の歴史的位相」（田口晃・土倉莞爾編『キリスト教民主主義と西ヨーロッパ政治』木鐸社、2008 年、12 頁）

運動、協同組合運動など市民の生活防衛のための社会实践を行った。

賀川は1923年の関東大震災の際に東京に救援に駆け付けたのをきっかけに、本所基督教産業青年会を設立してセツルメント活動を始め、東京に移り住む。賀川の本領は当時と言う社会事業であり、クリスチャン社会事業家として日本キリスト教史に残る大きな足跡を残している。

近代史の上で賀川をキリスト教伝道者として見ることもできるし、ベストセラー作家として見ることもできるし、戦後に力を入れた平和運動家として見ることもできるであろう。しかし、彼の歴史に残る一級の働きはソーシャルワーカー、福祉実践家である。そこに隣人愛のキリスト教信仰がダイナミックに作用した。しかも、私が公共福祉と呼ぶところの福祉のありかたの先駆者、こう見なすことができる。それは必然的にキリスト教人生観・世界観に裏打ちされていた。

日本キリスト教史において、賀川には大きな誤解がついてまわった。そしてその誤解は、むしろ、冒頭に記したように、キリスト教世界観として福音の包括性をとらえることができなかつた日本のキリスト教界の体質の弱さが原因である。特に、戦前の日本基督教会の伝道者の中では賀川は傍流であった。植村正久、高倉徳太郎、熊野義孝という主流派から言えば、明らかに傍流である。もし、戦後日本のキリスト教会にキリスト教世界観の見方があれば、賀川豊彦という人物の思想と行動はもっとキリスト教界の中で継承できたはずである。現在、彼の思想を最もよく継承しているのは、キリスト教福祉実践家の一部の人々と協同組合関係の人々である。キリスト教界はこの逸材の思想を十分に吟味できていない。その理由は、筆者の理解では、まず第一に、日本に公共圏で発揮される「ケアの神学」が育っていないからである。神学の営みが親密圏で閉じていて公共圏で他の諸学問との対話を試みないからである<sup>31</sup>。公共圏とは「他者性」の軸が強くなったところに現れる<sup>32</sup>。

### (3) 賀川におけるキリスト教世界観

現代では、十字架の贖罪を説く神学者は自然神学への評価が低くなることが多いが、賀川にはそれが無い。他方、人間の生まれながらの自然的善意や、倫理宗教として

---

31 これについては日本基督教学会第60回学術大会シンポジウム「賀川豊彦と現代・評価と展望」における拙稿「公共哲学からの評価と創発民主主義」（『日本の神学』第52巻、2013年）を参照。また加山久夫「日本キリスト教史における賀川豊彦——再評価は可能か」（『雲の柱』27号、賀川豊彦記念・松沢資料館、2013年）を参照。

32 例えば、拙著『公共福祉とキリスト教』164頁を参照。

のキリスト教ないしは社会的キリスト教を説く神学者は、十字架の贖罪的救済観への評価が低くなることが多いが、賀川にはその傾向も見られない。賀川のキリスト教理解は正統的で伝統的ですからある。そして、19世紀欧米の敬虔主義運動と信仰覚醒運動の指導者のように<sup>33</sup>、贖罪信仰が実践へと深くコミットすることへと転化している。また確かに、実践が、彼をしてこのような贖罪愛のキリスト教理解に導いた面がある。

彼の実践の働きの広がり、当時の日本のキリスト教会が理解できるレベルをはるかに超えていた。ただそれでも、賀川自身の神学的背景の骨格はかなりはっきりしている。それは、しばしば評されるように「キリスト教社会主義」といったものではまったくない。この点はしばしば誤解されているので確認しておく必要がある。彼自身が次のように言っている。「或人は私のことを社会的キリスト教者だといふが、それは違っている。……かうして私は贖罪愛の永遠性を信ずるものである」<sup>34</sup>。

彼の実践の根拠はキリスト教社会主義、社会的キリスト教と呼ばれたものではなく、贖罪の教理を世界の回復ないしは再創造の働きと結びつけたことにある。また世界の中に神の愛の働きのダイナミズムを見た、そのようなタイプの贖罪神学と自然神学<sup>35</sup>の融合にあるのである。

彼のキリスト教理解の特徴を、『友愛の政治経済学』（1936年）という著書から見てみよう。この本は経済理論を主張しているのではなく、人間にとって「経済的営みとは何か」ということをキリスト教を軸に見ている。彼にそれが可能になっているのは、熊野神学と正反対に、この世に関わる恩恵理解があるからだ。まず十字架への理解である。

イエスの十字架は、神の愛と人間の愛の完全な融合を示したものである。人々はこれを贖罪愛という言葉で表現するが、彼の貴い死を十分に表現できる言葉はない。彼は人間を新たな見方で、つまり、神の視点から捉え、人類を救済する神の責任の重荷を共にしたのである。<sup>36</sup>

33 リンドバーク、前掲書、第9章参照。

34 賀川豊彦「神と贖罪愛への感激」（『賀川豊彦全集』第三巻、キリスト新聞社、1962年、407頁）

35 自然神学についてはマクグラス『科学と宗教』稲垣他訳（教文館、2003年）、『神の科学』稲垣他訳（教文館、2005年）なども参照。

36 賀川豊彦『友愛の政治経済学』（日本生協連合会出版部、2009年）42頁

彼は贖罪が十字架の本来の意味であることを疑わない。そのことが、法的に神の正義を満たし、イエスを通した神と人類の救済の契約、恩恵の契約であるということを読めた上で、さらにそこに神の人類への愛を見る。それはまさに「神は独り子をお与えになったほどに世を愛された」（ヨハネによる福音書3章16節）という福音の核心である。賀川はこの神の「義と愛」を同時に表現する言葉として、贖罪愛という言葉を多用する。そしてそれを個人の救いであると同時に、個人の集まりである社会への救いの入り口とも受け取るのである。個人と社会の順序を踏まえた上で、なお同時に表現している。先述した以下のような文章だ。

私たちはここに個人的価値運動と社会的価値運動との完全な一致を見出す。神学者たちはしばしば、イエスの贖罪の死は個人の魂のためであり、社会全体のためではないと言うが、それでは十分ではない。個人の過ちは全世界の苦しみを引き起こす。それゆえ、キリストの贖罪愛は、社会全体を救うための個々人の魂の救いを意味する。

ここで、「万人救済説」等々の細かい神学談義をすることはまったく意味がない。大事なことは、そもそも救われた個人は、その神の恩恵への応答として「善きわざ」へと励む、それを通して神の国の建設に参加するということである。これは、キリスト者が世への奉仕のわざとして歴史的に実践してきたことである。宗教改革の伝統にある教会は、それを現実にディアコニア（奉仕職、執事職）という名称で教会論としても組織化してきた<sup>37</sup>。カトリックではカリタスと呼んでやはり世への対応を実践している<sup>38</sup>。

そこで賀川は「十字架を喜んで背負う愛こそがキリスト教の本質であり、この十字架を信じるのが真の宗教生活なのである」<sup>39</sup>と述べる。賀川の特徴は、これが

---

37 門脇聖子『ディアコニア—その思想と実践』（キリスト新聞社、1997年）、M・E・コーラー、畑祐喜訳『ディアコニー共同体』（新教出版社、2000年）などを参照。

38 本カトリック内のカトリック社会問題研究所（隔月に『福音と社会』を発行）が2013年に50周年を迎えた。同研究所夏季セミナー（2013年7月27-28日）に筆者が招かれ「日本のゆくえ—憲法を「新しい公共」で考える」と題した講演を行った。そのセミナー記録は『福音と社会』269・270号合併号に掲載されている。

39 賀川『友愛の政治経済学』44頁

さらに「世界の再創造」や「世界の回復」と結び付けられる世界観的、宇宙論的広がりを持つところである。すなわち次のように言う。

換言すれば、十字架を背負う愛は世界の再創造への一步となるであろう。それによってしか、失われたものを回復することはできないからである。実際、この十字架を背負う愛は、失業者に心を配り、恐慌で失われたものを回復する大いなる愛の形となつてこざるを得ない。<sup>40</sup>

“失業者”という言葉は、この本が1930年代の世界大恐慌のさなかに書かれたことを思うと納得できる。筆者はここに、キリスト教世界観としての「創造—墮罪—贖罪—終末」の宗教的根本動因を見ている。贖罪とは「回復」であり、終末とは「完成」である。この発想はアブラハム・カイパーと彼の学派がもつキリスト教世界観の見方を、よりナイーブな形で賀川に見るといふことなのである。いや、そのような解釈によって今日に賀川を意味づけたい、という主張である。この信仰があつてこそ、彼が貧困の問題、経済の問題、社会運動、平和運動に生涯関わっていく宗教的パッションが広がるということである。私的なレベルの信仰が、公共の場へと広がっていくための重要なモチベーションである。個人の救援のみならず、社会全体のケアを目ざした「ケアの神学」、キリストの贖罪愛に根ざした「ケアの神学」を志向している。

もちろん賀川が、このような終末論を射程に入れた包括的キリスト教世界観を明確にして、しかる後に社会改良的な「ケアの神学」を展開した、ということではない。彼のアプローチはもっと直感的で、一方でイエスの「神の国」からの伝道活動と、他方でユートピア的理想社会実現とが直結してしまった性急さがあった。したがって「(賀川は)神の国の到来は大工で労働者イエスの手中にはなく、世界の支配者(黙示録を参照)、天に上げられたキリストの手中にあると語る『終末論』との違いを無視している」<sup>41</sup>との批判は神学的にはもっともなことであると理解しつつも、筆者はあえて上のように主張したいのである。

「十字架の贖罪愛」の強調は「世の回復」に連なりソーシャルワークの原点になった。また彼が始めた「神の国運動」は大衆伝道運動ではあったが、終末論的完成

40 賀川『友愛の政治経済学』44頁

41 カール＝ハイントツ・シェル、後藤哲夫訳『賀川豊彦—その社会的・政治的活動』教文館、2009年、103頁

を目指すための「制度としての教会」を越えた多様なクリスチャン・グループの育成、有機体としての教会の形成と結びついてきた。彼の影響は行脚した全国に及んでいる。彼の伝道方式は当時の科学知識や社会知識を用いたキリスト教世界観の大衆的提示であり、今日の大衆伝道とは様相を異にしていたのである。

#### 4 結語——「ケアの神学」の深化のために

先述したように、今日のキリスト教会に必要なのは現代日本人のニーズに応じた包括的な福音の提示と、そのための神学の形成である。筆者はこれまで、神学というよりも市民社会形成の公共哲学を展開してきた。本論稿で試みたのは、それを日本の教会と神学の伝統の中で、新たにキリストの贖罪愛に根ざした人間性の解放のための「ケアの神学」として提示しなおすことであった。そのために、日本の教会は賀川豊彦という先駆者をモデルにすることができる、こういう視点を提示した。

「ケアの神学」は contextualized theology であると同時に本来のキリスト教神学の体系性から出発している。創造論、墮罪論、贖罪論、和解論、終末論……といった神学的な枠組み以前に、われわれの存在、世界の存在、宇宙の存在の理由が、神との関係の中に置かれたことを自覚するときに出てくる神学だからである。賀川豊彦は生涯にわたり「宇宙の目的は何か」という大きなテーマを問い続けた日本キリスト教史にはまれに見る大きなスケールを持った人物であった（彼の最晩年の著作『宇宙の目的』は最近トマス・ヘイステイングスらによって英訳された<sup>42</sup>）。神はなにゆえにこの宇宙を存在に至らしめたのか。宇宙の存在理由がすなわち「神の愛」ということなのである。神はそれ以外の理由で宇宙を創造しなかった。われわれの神学はここから出発すべきではないか。

福音主義の側からなされているローザンヌ宣教会議の第3回目にあたるケープタウン会議では、その「ケープタウン決意表明」で神の愛からその宣言をスタートした。またローマ教皇ベネデクト16世が出した最初の回勅のタイトルは「神は愛」(Deus Caritas Est)であった<sup>43</sup>。したがって現代においてプロテスタントもカトリックも教会の活動のスタートが「神の愛」であることを確認している。

---

42 Toyohiko Kagawa, *Cosmic Purpose*, trans. Thomas J. Hastings (Eugene: Wipf and Stock, 2014 刊行予定).

43 教皇ベネデクト十六世、カトリック中央協議会司教協議会秘書室研究企画訳『回勅 神は愛』カトリック中央協議会、2006年

神が世を愛し、世をケアする、そのための補助的思考として人の世に神学が存在している。人はこの神の愛に応答すべきだ。そもそも人の創造の目的が被造物のケア（管理）であった。こういう意味でも現代に必要とされる神学は「ケアの神学」である。神は反逆した人間に対してもなお義と愛の会う場所としての十字架の贖罪をもたらした。神の正義が現代に満たされるために、抑圧された人間解放のための解放の神学が必要だ。しかし、いかに正義が満たされても人間は幸福になれない。人間は神と他者を必要とし愛を必要としているのである。「ケアの神学」はこの神の正義の人間解放と他者への愛を同時に含む神学である。

高度に科学技術の発達した時代に生き、市場経済がグローバルに行き渡った時代に生きる人間は、およそ人が生まれ、人が生活し、人が死ぬという根本の理由について考えることがなくなった。すなわち哲学を失った、いやもともと日本には哲学がない。すでに百年も前に中江兆民は次のように述べていた。「わが日本古より今に至るまで哲学なし」<sup>44</sup>。賀川豊彦は「宇宙の目的」というような壮大なテーマをライフワークにした人間である。この目的の中に彼の隣人愛の実践があった。そこから得られる神学は「ケアの神学」である。

筆者は人が存在と認識をなすあり方を四層に区分した。世界に意味を見出す仕方が、自然的（身体的）、心理的、社会的、スピリチュアルの四層にわたること、これをICF—四世界モデルと呼んだ<sup>45</sup>（ICF = International Classification of Functioning, Disability and Health）。「ケアの神学」もこの四層にわたる世界の認識と実践を促す。自然的（身体的）ケアは環境世界や医療・介護等に関係した神学である。心理的ケアは今日に急増している心の病に対処する牧会的神学である。社会的ケアはまさに賀川がしたような各種のクリスチャン・ソーシャルワークと教会が地域をケアするための神学である。そしてスピリチュアル（霊的）なケアは人が宗教的スピリチュアリティ（霊性）、宗教的根源に向かうときに必要とされる神学であり、キリストの十字架の贖罪愛の意味が告げ知らされる。

まずわれわれ自身がキリストの贖罪愛によって生かされること。愛、喜び、平安、

44 わが日本古より今に至るまで哲学なし。本居篤胤の徒は古陵を探り、古辞を修むる一種の考古家に過ぎず、天地性命の理に至ては嘗焉たり。仁斎徂徠の徒、経説につき新意を出せしことあるも、要、経学者たるのみ。ただ仏教僧中創意を發して、開山作仏の功を遂げたるものなきにあらざるも、これ終に宗教家範囲の事にて、純然たる哲学にあらざらん（『一年有半』岩波文庫、1995年、31頁〔原著1901年〕）。

45 拙著『実践の公共哲学』215頁。

寛容、親切、善意、誠実、柔和、自制、このようなキリストの霊性によって生かされること、ここから派生する「ケアの神学」の確立と実践によってこそ鎌倉仏教の霊性が凌駕される、このように考える。

# 要 約

## 【日本語要約】

### 初期啓蒙思想とキリスト教神学

ペトルス・ファン・マストリヒト（1630-1706）のデカルト主義批判

加藤喜之

本論文では、17世紀のネーデルラント改革派教会における正統主義神学者のひとりであるペトルス・ファン・マストリヒト（Petrus van Mastricht, 1630-1706）による、デカルト主義者たちとの哲学と神学の関係についての議論に注目する。ファン・マストリヒトは、当時のプロテスタント教会において、最も影響力をもった神学者の一人であり、彼の生涯はデカルト主義との論争に満ちていた。ファン・マストリヒトとデカルト主義者たちとの論争に注目することにより、中世と近代のはざままで、それまで社会と学問の紐帯として機能していたキリスト教神学が新科学の宇宙観によってどのような挑戦をうけ、その挑戦に対してどのように応答したのかをみていく。特に、この思想的に激動の時代において、いかにして神学が諸科学の女王という座を失っていったかをみていきたい。だがそれと同時に、中世的な神学を退けた思想も実は、神学的な要素を多く含んだものであったことを示していく。

第1節では、ファン・マストリヒトの最大の論争相手であった、17世紀中盤から後半にかけてのデカルト主義の発展をみる。第2節では、このあまり知られていない神学者であるファン・マストリヒトの生涯と思想を簡単に紹介する。第3節では、ファン・マストリヒトの『デカルト主義の壊疽』（1677）を、分析する三つの理由と方法論を論じたい。そして第4節では、この『デカルト主義の壊疽』から、特に哲学と神学の関係という主題に注目して、ファン・マストリヒトによるデカルト主義批判をみていきたい。

キーワード：アリストテレス主義、プロテスタント・スコラ主義、スピノザ、信仰と理性、初期近代、デカルト主義

## 宗教教育におけるナラティブ・メソッドの実践と効果

岡村直樹・徐有珍

二〇世紀後半以降の現代キリスト教神学の流れの中で確立されたナラティブ・メソッドは、ここ20年ほどの間に強調され、用いられることが多くなった宗教教育における比較的新しい展開である。若者の信仰形成、およびキリスト教ユースミニストリーの専門家であるフランク・ロジャースは、このペダゴジーがキリスト教界において効果的に用いられていない現状を憂慮する。具体的には、ナラティブに接した後の再考や回想 (reflection) の機会が不足、またナラティブの語り直し (retelling) とナラティブ創作の機会の不足等が挙げられている。本研究は、ロジャースによって指摘されたこれらの「不足」を修正したナラティブ・メソッドをデザインし、それを東京基督教大学の「キリスト教世界観」クラスにおいて実践する中から浮かび上がってきたデータを、グラウンデッドセオリーを用いて分析し、ナラティブ・メソッドの効果や有用性について検証したものである。分析の結果からこのペダゴジーは、学生による学びの教育コンテンツ理解を深め、価値観の多様性に対するポジティブな認識を獲得させ、また学生の共感性を醸成し、宗教性を成長させるといった効果を持つことがわかった。

キーワード：ナラティブ・メソッド、グラウンデッドセオリー、宗教教育、ペダゴジー

# 国際キリスト教学アンケート調査

## 20期生卒業を迎えて

岩田三枝子

1990年TCU設置と同時に開設された国際キリスト教学科（以下、国キ）は、2013年3月には第20期生の卒業を迎え、国キ卒業生は総計276名となった。

TCUが掲げるキリスト教世界観を土台として国際化時代にふさわしい人材育成を目指してきた国キであるが、この20期生の卒業を一つの節目として、国キ学が掲げてきた理念が卒業生たちにどのような形で実現されているかを知るためのアンケート調査を実施した。

本調査報告では、初めに、これまでの刊行物等の資料をもとに、国キがどのような理念のもとに創設されたのかを探り、その理念がどのように国キ生たちに反映されてきたかを卒業生の進路結果から検討する。それにより、国キ創設期から現在まで受け継がれてきた国キの使命を確認する。その後、国キ卒業生へのアンケート結果から、国キの特色でもある異文化理解科目や語学科目、また海外語学研修や異文化実習の経験が、卒業生たちの卒業後の歩みの中でどのような形で有効化されているかを探り、その特徴的な点を検討する。以上を踏まえて、最後に国キ専攻の今後のさらなる発展のための課題を述べる。

キーワード：国際キリスト教学、グローバル、キリスト教世界観

## 国際 NGO の包括的なアカウンタビリティと組織構造

森田哲也

この研究ノートは、緊急・開発援助に携わる国際非政府組織（INGOs）が多様な利害関係者に説明義務（アカウンタビリティ）を果たす上で抱える組織運営の課題について考察することを目的とする。INGOs の組織構造が権力分散化することは、組織の果たすべきアカウンタビリティにどのような影響があるのかに着目することで、INGOs のアカウンタビリティと組織構造についての新たな研究課題を提示する。

INGOs のアカウンタビリティは、援助活動のレポートを通じて、先進国のドナー（資金提供者）を対象としたものを中心に制度化されてきた一方で、発展途上国における援助活動の受益者からの苦情・意見を処理する仕組みが INGOs の組織内部に十分整えられていない。その背景には、金銭的対価なしにサービスを提供する非営利組織に対する受益者行動にひとつの原因がある。受益者は通常、他組織が提供するより良いサービスを求めて「離脱」するだけの動機付けが弱く、たとえ INGOs による活動の質の低下が生じても、INGOs への苦情や建設的提案といった「発言」を行うことは控える。

ActionAid International（AAI：英国の INGO）の事例研究は、受益者のニーズに応えるためには、彼らからの直接のフィードバックを取り入れることが不可欠であることを示した。AAI は権力分散型の組織構造ではない中でも、組織内部では「学習する文化」を浸透させ、受益者から苦情や提案を吸い上げる機会を制度化した。それによって、貧しい受益者達と直接的なコミュニケーションを取る場を広げ、結果的に彼らのニーズに効果的に応えることを可能にした。この苦情・提案処理の機会提供と同時に、AAI は蓄積された経験を共有することにオープンなリーダーを育成することに焦点を当てた。それによって、どのような組織構造の型であったとしても、複雑なタスク環境に迅速に対応できるリーダーを内部に持ち、持続的な社会貢献を果たすことに繋がった。

この考察結果を受けて今後は、組織学習の文化が非営利組織運営とリーダーシップのあり方にどのような影響を及ぼすのかを研究課題としていく方向性を見出した。

キーワード：非営利組織のアカウンタビリティ、組織構造、権力分散化、学習する組織、リーダーシップ

## 自己調整学習インターベンション

杉谷乃百合

自己調整学習理論に基づき、自己調整学習インターベンションを日本人大学生向けに作成した。ピントリッチら(2008)の *Learning to Learn* を参考に4回のセッションを通して、ゴール設定、動機づけ、学習に関するリソースの管理、セルフコントロールといったメタ認知スキルと学習方略を学生達は学ぶ。

キーワード：自己調整学習、インターベンション

## キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の交渉

大和昌平

日本におけるキリスト教と仏教の出会いは、16世紀半ばのフランシスコ・ザビエル来日に遡る。本稿は、イエズス会宣教師の書簡を主な資料としての、キリシタン時代最初期におけるキリスト教と仏教の対論についての考察である。

キーワード：キリスト教と仏教、キリシタン、山口の宗論、フランシスコ・ザビエル

## キリスト教世界観からの日本神学の再編成

稲垣久和

日本のプロテスタントはその神学の営みの初期から世界観的思考を排除してきたし、そのことに気づいてこなかった。プラグマティズムというよりもむしろ日本的靈性に影響されていたのである。民衆は仏教的救済観つまり「此岸から彼岸への移行」というレベルの福音の提示には何の魅力も感じていない。救済論中心の福音把握では仏教に基いた“日本的靈性”を凌駕することは不可能である。人間観と社会観と自然観において福音の包括性の豊かさを日本人民衆のニーズに応じて提示する努力が必要であり、そのために十字架の贖罪愛を強調した賀川豊彦はモデルとなる。かつ、少子超高齢化社会に合ったケアの神学の開発が望まれる。またそれに見合う“愛の実践”が今後の日本宣教の課題である。

キーワード：信仰における世界観の欠如、日本的靈性とキリスト教靈性の違い、十字架の贖罪愛、解放の神学、フェミニズム神学、ケアの神学

[Abstract in English]

Early Modern Thought and Christian  
Theology: The Criticism of Cartesianism  
by Petrus van Mastricht (1630-1706)

Yoshiyuki Kato

This paper focuses on Petrus van Mastricht (1630-1706) of the Dutch Reformed Church and his controversy with the seventeenth-century Cartesians concerning the relationship between philosophy and theology. Van Mastricht was one of the most influential orthodox Reformed theologians of his day. He was involved in many philosophico-theological debates with the Cartesians throughout his career. By focusing on the debate between Van Mastricht and the Dutch Cartesians, the paper examines how the new cosmology of the early modern period challenged Christian theology that functioned as a social and intellectual bond and how theology responded to the challenge. Particularly, it focuses on the decline of the role of theology as the queen of science. At the same time, the paper also shows that early modern cosmology was a theological project as well.

The first section examines the development of Cartesianism in the Dutch Republic during the mid-seventeenth century. The second section introduces the relatively unknown theologian, Petrus van Mastricht, and his thought. The third section discusses three reasons for examining Van Mastricht's *Novitatum cartesianarum gangraena* (1677), as well as the methodology used. The fourth and main section examines, by focusing on the relationship between philosophy and theology, Van Mastricht's criticism of Cartesianism.

Key Words: Aristotelianism, Protestant Scholasticism, Spinoza, Faith and Reason, Early Modern, Cartesianism

# Effectiveness of Narrative Approaches to Educational Practice

Naoki Okamura and Yujin So

The use of narratives in the field of religious education began receiving much attention during the later part of the 20th century. Frank Rogers Jr., who is one of the leading researcher and a scholar in the field of spiritual formation and narrative pedagogy for youth, revealed that there are many deficiencies in how this method is put to use in educational practices. The lack of aesthetic considerations and unawareness of the need to provide reflective opportunities are some of the most common shortcomings, which he lists. In order to show the effectiveness of this method, the researchers of this study have designed a program, with much attention was paid to Rogers' suggestions, and it was put in to practice at a freshman theology class at the Tokyo Christian University. Many improvements in students' moral as well we spiritual qualities, according to the scales created by developmental theorists such as Laurence Kohlberg and James Fowler, were discovered as a result of this study.

Key Words: Narrative Method, Grounded Theory, Religious Education,  
Pedagogy

# Analysis of Questionnaires Given to Graduates of International Christian Studies after 20 years

Mieko Iwata

ICS (Intercultural Christian Studies) was established in 1990 at the same time as TCU (Tokyo Christian University). There have been 276 ICS alumni in the 20 years since then. In keeping with TCU's mission, ICS has focused on the nurturing of human resources adequate for today's global society based on a Christian worldview, while in every area acknowledging God's sovereignty and serving God and the world.

This paper briefly summarizes the history of ICS and its graduates based on bulletins, newsletters, and other TCU documents, with attention to how ICS has developed its own identity as a unique department that integrates both international or intercultural studies and Christianity. Then, based on an analysis of questionnaires given to ICS graduates, the paper focuses on how ICS's aims and programs, such as its language classes and intercultural internships, have impacted the private and public lives of ICS graduates. Finally, the paper discusses the significance of ICS, as well as challenges for its future development.

Key Words: International Christian Studies, University Education, Global, Christian Worldview

# Managing Accountability: Global Strategic Structure for International Relief and Development NGOs

Tetsuya Morita

This research note aims to analyze the managerial challenges of international relief and developmental organizations (INGOs) and how they are held accountable to their multiple stakeholders. By examining the impact of a decentralized structure and how this affects organizations' approaches to holding themselves accountable, this note explores areas of research on the accountability system and the organizational structure of INGOs.

One major finding is that, although most INGOs have established an organized reporting system for their donors in developed countries, they lack a mechanism and procedure for receiving complaints from the aid beneficiaries in developing countries. The beneficiaries' reaction to the aid received is strongly guided by the fact that they are receiving a free service. The recipients of the aid often stay put and are unmotivated to seek the potentially better services offered by other organizations. Also, as beneficiaries, they are apprehensive to voice complaints and offer constructive criticism when the quality of their services diminish.

The case study of ActionAid International (AAI) shows us that receiving feedback from aid beneficiaries is crucial to filling their needs. Although AAI is not a fully decentralized organization, they rely on a culture of learning within their organization, and they give beneficiaries a platform to voice suggestions and complaints, thereby allowing them to have a direct line of communication with the beneficiaries and to better serve the poor. Along with creating a platform for complaints and suggestions, AAI focuses on creating leaders who are motivated to increase and share their own knowledge. This helps them to be successful regardless of the type of organizational structure, because with an ample stock of leaders they are able to handle many complex tasks efficiently.

This note concludes with a suggestion for further research on how a culture of organizational learning influences management of non—profit organizations and the quality of leaders.

Key Words: Non—Profit Organization Accountability, Organizational Structure, Decentralization, Organizational Learning, Leadership

# Self—Regulated Learning Intervention

Noyuri Sugitani

Based on self—regulated learning theory, self—regulated learning intervention was organized for Japanese college students. The intervention was consisted with four sessions. Students learn metacognition skills and learning strategies such as goal setting, motivation, managing resources, and self—control.

Key Words: Self—Regulated Learning, SRL Intervention

# The Encounter of Christianity and Japanese Buddhism in the 16th Century

Shohei Yamato

The encounter of Buddhism and Christianity in Japan dates back to the arrival of Francis Xavier to Japan in the mid-16th century. This paper is an analysis of the first discussion between Christianity and Buddhism based on the letters of Jesuit missionaries.

Key Words: Christianity and Buddhism, Japanese Christianity in the 16th Century, A Discussion in Yamaguchi, Francis Xavier

## Restructuring of Japanese Theology from the Christian Word—View

Hisakazu Inagaki

The Japanese Protestant group has excluded the idea of world-view in its theological activity. That is from the influence of Japanese spirituality rather than the philosophical Pragmatism. Japanese people in general will not be attracted by the idea of “going to heaven (Gokuraku)” that is quite similar to Buddhist salvation, because it is already offered for a long time in Japanese history. More holistic understanding of Gospel including human view, social view and natural view should be presented in accordance to people’s life needs. Toyohiko Kagawa could give a fine model for this purpose. Practice of love is also necessary to the Christian mission for Japanese people in the 21st century.

Key Words: Weak World—View Approach in Christian Faith, Difference of Japanese Spirituality and Christian Spirituality, Redeeming Love in Cross, Theology of Liberation, Feminist Theology, Theology of Care

## 『キリストと世界』第25号 寄稿募集要項

- 発行予定年月 2015年3月
- 募集論文など ①学術論文、②調査報告、③研究ノート、④外国語学術文献の翻訳、⑤学術書籍の書評、⑥その他、いずれも未発表のものに限ります。
- 論文等の分量 図表・写真・注・文献を含み、前項①-③は24000字（英文10000 words）以内、⑤-⑥は4000字（英文800-1600 words）程度。
- 紀要の体裁等 横書き、脚注とし、日本語を基本としますが、英語の執筆も可能です。  
縦書きや逆横書きを必要とする場合には、改行して記述し、図表の形式で記載するなどの工夫をしてください（縦書きに横書きを掲載する場合と同様）。英文原稿の場合は著者の責任においてネイティブチェックを行った原稿を提出ください。執筆の際の要項は、寄稿受諾後にお送りする「キリストと世界執筆要項」をご参照ください。
- 執筆者の範囲 ①本学専任教員  
②本学非常勤講師。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共同研究者が①②に該当する場合には共同研究者による当該研究に基づく執筆ができます。
- 寄稿申込期限 寄稿希望者は2014年5月8日（木）までに寄稿申込書を提出してください（期限厳守）。  
①あて先：東京基督教大学紀要編集委員会事務局（担当：高橋）  
②記載事項 執筆者の氏名・ふりがな・所属・職名、論文等の種類、題名（仮題）、内容（200字程度で）、字数、使用言語  
寄稿申込者には、委員会で審査のうえ、5月末日までに寄稿受否の通知をします。寄稿受け入れの通知は掲載を保障するものではありません。

- 執筆提出期限 執筆者は2014年8月末日までに執筆要項に沿って完全原稿を提出してください(期限厳守)。
- 提出 eメール(ntaka@tci.ac.jp)、CD-ROMなどによる電子送稿とします。
- 査読 古代語等、特殊な書体、数式、図表等を使用する場合は、執筆されたコンピュータ等の環境でプリントアウトしたハードコピーを添付してください(PDFは文字化けする場合があります)。
- 査読 提出された論文等はすべて委員会が委嘱した査読者により審査し、その結果に基づいて①掲載、②不掲載、③修正後に掲載のいずれかを委員会で決定します。
- 紀要の編集権 紀要の編集権は委員会にあります。編集著作物の著作権も委員会に属します。
- 著作権等 せつかく提出された論文等であっても、編集の都合上、掲載できない場合があります。
- 著作権等 個々の論文等の著作権は執筆者に属しますが、紀要の著作権は委員会に属します。本紀要は、刊行後、大学ウェブサイトにて公開いたします。
- 著作権等 個々の論文の内容に関する責任は執筆者にあります。
- 著作権等 原稿料・印税等はお支払いできませんが、執筆者には、原則として1件につき紀要5冊、別刷50部、抜刷のPDFデータを贈呈します。左記の部数より多く希望される場合は実費を徴収します。

東京基督教大学紀要編集委員会

Tel 0476-46-1137 / Fax 0476-46-1292 E-mail : ntaka@tci.ac.jp

## 編集後記

今年も、無事に本学の紀要『キリストと世界』第24号を例年通りに発行できる運びなり、ほっとひと息入れております。様々な雑務や会議、そして本業の教育と研究で忙殺される最中、紀要に投稿するために時間と労力を惜しまないで労ってくださった先生方おひとりおひとりに心から感謝申し上げます。哲学、神学、教育、国際、日本基督教史などと本号にも本学にかかわる先生方の幅広い専門分野が反映する紀要の内容となりました。新任の加藤喜之助教が力作を投稿してくださいました。岡村直樹教授と修士2年の徐有珍の共同研究、そして岩田三枝子講師の国際キリスト教学科の卒業生たちに関する調査報告は特筆すべきでしょう。諸般の事情で投稿を辞退されたり、遠慮願ったりした先生方もいらっしゃいましたが、またの機会をご活用いただければ、幸甚でございます。結果、論文4本、研究ノート2本、調査報告1本、計7本の原稿を掲載することができました。

なお、編集などで、お気づきの点、その他、感想などございましたら、編集委員まで、ご連絡くだされば、幸いです。紀要『キリストと世界』を今後共よろしく願っています。

紀要編集委員会 伊藤明生

## 執筆者紹介

加藤喜之 (カトウ・ヨシユキ)

東京基督教大学助教。プリンストン神学大学院 (Ph.D.)。日本宗教学会、日本基督教学会、スピノザ協会。専攻は初期近代思想史研究。

岡村直樹 (オカムラ・ナオキ)

コロンビア国際大学 (B.A.)、トリニティー神学校 (M.A. 宗教哲学)、クレアモント神学大学院 (Ph.D. 宗教教育)。クレアモント神学大学院客員研究員 (2004-06) を経て、現在、東京基督教大学大学院教授。日本同盟基督教団正教師、日本福音主義神学会東部部会役員理事。

徐有珍 (ソ・ユジン)

東京基督教大学神学部卒 (B.A. 神学)、同大学院神学研究科修士課程在籍。

岩田三枝子 (イワタ・ミエコ)

東京基督教大学専任講師。東京基督教大学、東京基督神学校、カルヴァン神学校 (Th.M.)、キリスト教高等研究所 (M.W.S.)。日本基督教学会、日本キリスト教史学会。

森田哲也 (モリタ・テツヤ)

東京基督教大学非常勤講師。自由学園最高学部経済学科卒業、デューク大学 (M.A. 国際公共政策学)。国際開発学会、日本 NPO 学会、日本選択理論心理学会。

杉谷乃百合 (スギタニ・ノユリ)

ノースウエスト・ナザレン大学 (教会音楽学士)、ナザレン神学大学院 (宗教教育修士)、ミズーリー大学 (教育研究・教育心理学修士)、シアトル・パシフィック大学 (教育博士課程後期)。

大和昌平 (ヤマト・ショウヘイ)

関西大学法学部、東京基督神学校。佛教学文学部仏教学科、同大学院仏教学研究科修士課程修了 (文学修士)、同博士課程単位取得満期退学。福音交友会京都聖書教会牧師を経て、現在、東京基督教大学教授。

稲垣久和 (イナガキ・ヒサカズ)

哲学専攻。東京都立大学大学院博士課程修了。アムステルダム自由大学哲学部・神学部研究員、客員教授を歴任。東京基督教大学国際キリスト教福祉学科長。

2013年度 紀要編集委員会

編集長 伊藤明生  
編集委員 岩田三枝子  
菊池 実  
ショート ランドル  
中澤秀一  
(五十音順)  
編集事務 高橋伸幸

本誌の索引は国立情報学研究所のホームページCiNiiより検索できます。  
([http://ci.nii.ac.jp/vol\\_issue/nels/AN10371265\\_ja.html](http://ci.nii.ac.jp/vol_issue/nels/AN10371265_ja.html))

---

キリストと世界 東京基督教大学紀要 第24号

2014年 3月 1日発行

発行 東京基督教大学教授会  
東京基督教大学  
〒270-1347 千葉県印西市内野3-301-5-1  
TEL:0476-46-1137 FAX:0476-46-1292  
[www.tci.ac.jp](http://www.tci.ac.jp) E-mail:ntaka@tci.ac.jp

印刷所 プリントバンク  
〒116-0002 東京都荒川区荒川5-1-1-1003  
TEL:03-5850-5337 FAX:03-5850-5338

発行部数 650部

---

(発行者の許可なくして無断転載を禁ず)

Christ and the World is published annually in March.  
Published for the Faculty of Tokyo Christian University  
301-5-1 Uchino 3-Chome, Inzai City, Chiba-ken 270-1347 JAPAN