

人文学と神学

第8号

〔論文〕

- メノ・シモンズにおける「国家と教会」——宗教改革期における
政教分離思想の萌芽——……………村上みか… 1
- パウロにおけるイエス・キリストのピステイスの意義：ロマ3：22,26；
ガラ2：16；3：22；フィリ3：9の積義的考察……………原口尚彰… 17
- 罪責告白と教会——関東教区・改訂版『罪責を告白する教会』刊
行を受けて——……………佐藤司郎… 35

〔報告〕

第8回教職研修セミナー

- 柏井園と平家物語……………今高義也… 61

〔研究ノート〕

- 「教科教育」研究ノート
「いじめ問題」の諸相……………佐々木勝彦…138

2015年3月

東北学院大学学術研究会

人文学と神学

第8号

東北学院大学学術研究会

[論文]

メノ・シモンズにおける「国家と教会」

—— 宗教改革期における政教分離思想の萌芽 ——

村 上 み か

1. はじめに

宗教改革は中世におけるローマ・カトリック教会の支配体制を崩壊させ、新しい教会形成のあり方を提出した。しかしルターやツヴィングリ、カルヴァンをはじめとする宗教改革者たち、いわゆる宗教改革主流派は、政治権力との関係については、それまでのカトリック教会と同様、両者の結びつきを前提として「国教会」としてのあり方を採り、いわゆるコルプス・クリスティアーヌム (corpus christianum)、すなわちキリスト教社会のあり方を踏襲した。ルター派や改革派はドイツやスイスにおいて、領邦の教会 (Landeskirche) や都市の教会 (Stadtkirche) として自らを形成したのである。このような主流派のあり方に対して、宗教改革急進派の中から、教会と政治権力との結合を否定し、国教会から離れて、信仰者のみから成る教会形成を行うべきとする主張が提出されることになる。この主張を最も明確に表し、独自の教会形成を試みたのは再洗礼派であるが、その運動の中から政教分離思想の萌芽ともいうべき主張が現われてくる。オランダの再洗礼派の主要な指導者であり、メノナイト派の創始者であるメノ・シモンズの主張がそれであり、彼が1550年代に著した国家と教会に関する文書の中で、その理解が展開されている。その内容は、同じく教会が国家から分離すべきことを唱える他の再洗礼派グループ、スイス兄弟団のそれとは異なり、独自の新しさを持ち、近代的な政教分離思想に通じる要素を含んでいると考えられる。

本稿はこのメノ・シモンズの「国家と教会」についての理解を取り上げ、その歴史的意義を明らかにしようとするものである。そのために、彼の「国家と教会」の理解の内容と、その神学的基礎を分析し、さらに宗教改革期における他の理解、すなわち宗教改革主流派やスイス兄弟団の理解との比較を行うなかで、メノ・シモンズの主張の独自性と新しさを提示することを試みたいと思う。

2. メノ・シモンズにおける「国家と教会」

(1) メノの「国家と教会」理解の背景

メノ・シモンズの「国家と教会」に関する理解は、とりわけ1552年に出版された二つの文書「為政者たちへの嘆願」¹と「全神学者への短い弁明」²の中で展開されている。本稿ではこの二文書に基づき、彼の「国家と教会」の理解を論じる。もっとも、両文書における彼の主張を正確に理解するためには、それが著された背景を知ることが不可欠であろう。というのは、以下に述べるように、彼の執筆活動は、彼がその活動を展開し、弾圧を受け、逃れてゆく中で展開されたものであったからである。加えて、メノの活動や神学については日本ではほとんど知られておらず、文献も——一次文献、二次文献とも——一極めて少ない。そのため、ここではまず、この二文書が作成された背景について言及しておきたい。

① メノ・シモンズと再洗礼派

メノ・シモンズ (Menno Simons, 1496?-1561) は、オランダのフリースラント地方に生まれ、1524年頃よりカトリックの司祭として活動を行っていた。すでにその活動の初期に、彼は、当時オランダに広まっていたサクラメント批判や宗教改革のサクラメントの議論を知り、彼自身も聖餐論の問題、すなわち実体変化説について疑問を抱き、聖書に基づいてその問いを追求する姿勢を示している³。さらに洗礼論についても、1531年に再洗礼派の処刑を耳にしたことをきっかけに、幼児洗礼の正当性を問うようになり、聖書や教父、そして宗教改革者たちの書に学ぶ中で、その意義を否定的に捉えるようになっていた⁴。

その彼が1532年にウィットマーサム (Witmarsum) へ赴任した際に、再洗礼派と直接関わり、彼らの問題と取り組むことを余儀なくされる。当初、メノはラディカルな再洗礼派に対しては批判的であった⁵。すなわちメルキオール・ホフマンの黙示文学的終末論の影

¹ Een seer droeffelycke Supplicatie der armen en ellendige Christenen, in : Opera Omnia Theologia, Amsterdam 1681, new ed. Amsterdam 1989, fol.325-330. オランダ語原文の訳出にあたっては、以下の英語訳とドイツ語訳を参照した : The Complete Writings of Menno Simons c.1496-1561, Scottdale 1956, pp. 523-531. ; Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, 2013, S.633-640.

² Een korte Klaeglycke Ontschuldige der ellendige Christenen, in : Opera Omnia Theologia, fol.331-335. オランダ語原文の訳出にあたっては、以下の英語訳、ドイツ語訳を参照した : The Complete Writings of Menno Simons c.1496-1561, pp. 533-540. ; Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, S.641-648.

³ Goertz, Hans-Jürgen, Menno Simons/Mennoniten, in : Theologische Realenzyklopädie, Bd.22, Berlin, New York 1992, S.444-457. ここでは S.445f.

⁴ Ebd., S.445.

⁵ Ebd.

響を受け、ミュンスターに再洗礼派王国を樹立した人々の暴力行使に対して、彼は明らかに反対の態度を示していた。しかし 1535 年に追われてきた彼らがウィットマーサム近郊で神の国の樹立を試み、それが軍隊によって粉碎され、虐殺された事件が、決定的に彼を動かし、これを機に彼はカトリック教会を離れ、再洗礼派へと入ってゆくことになる⁶。彼は平和主義的な志向をもつ再洗礼派の人々と接触し、1536 年には再洗礼派による洗礼を受け、翌年には長老に任命され、再洗礼派としての活動を始めた⁷。彼はその指導力をもって追われた再洗礼派を組織し、牧会し、伝道活動を行っていったのである。

② メノ・シモンズの活動

再洗礼派としての彼の活動は、一所に留まることなく、官憲の目を逃れて逃走する中で行われた。再洗礼派に対してはすでに 1529 年の第二シュパイエル帝国議会において死刑命令が出されており、それ以来、各地で弾圧が行われていたが、やがてメノ自身も異端として指名手配され、1542 年の皇帝の命令で彼の首には 100 グルデンが賭けられることになった。メノの文書の中でも、逃亡の生活が困窮を極め、精神的にも悲惨で疲れ果てていた様子が繰り返し語られている⁸。その中で彼は、追われて拡散した再洗礼派を集めて説教し、執筆活動を行ったのである。

彼の執筆活動は、この具体的な状況の中で展開されたものである。そのためまずは、信仰のために追われ、逃走を続ける人々に対して、再洗礼派の信仰の基礎を示し、攻撃の中にあって自己の信仰について主張を行うための教化的な文書が著された。とくに 1539 年から 40 年にかけて出版された「キリスト教の教理の基礎 (Dat fundament des christelycken leers)」⁹ は、再洗礼派メノの神学の大綱ともいべきものであり、「悔い改め」と「回

⁶ Bornhäuser, Christoph, *Leben und Lehre Menno Simons*. Ein Kampf um das Fundament des Glaubens. Neukirchen-Vluyn 1973, S.17-25.; Stayer, James M., *Oldeklooster and Menno*, in: *Sixteenth Century Journal* 9 (1978), S.51-67, ここでは S.63. かつてはミュンスターの再洗礼派と初期メノの間に基本的に距離があったことを強調する理解が示されていたが、Bornhäuser や Stayer の研究はミュンスター派—そしてそれに神学的影響を与えたメルキオール・ホフマン—がメノに決定的な影響を与えたことを示した。メノ・シモンズの研究史については、以下を参照: Klassen, Walter, *Menno Simons. Research 1937-1986*, in: *The Mennonite Quarterly Review* 60 (1986), pp. 483-496. ここではとくに pp. 492-495.

⁷ Bornhäuser, Christoph, *Leben und Lehre Menno Simons*, S.27f.

⁸ Een seer droeffelycke Supplicatie der armen en ellendige Christenen, fol.327f.; Een korte Klaeglycke Ontschuldige der ellendige Christenen, fol.332f. 例えば、メノはその迫害と困窮の状況について、「いたるところで嘲られ、…暴力を受け、…殺され、…キリストのように車輪や柱にくくりつけられ、…裸にされ、略奪されて、瘦せて力ない妻と小さな子供たちと異邦を彷徨わねばならない。」と記している。(Een seer droeffelycke Supplicatie, fol.327.)

⁹ *Opera Omnia Theologia*, fol.1-70.

心」そして「この世からの隔離」が呼びかけられ、「新生」について説かれ、「洗礼」、「聖餐」、「破門」の問題を使徒に従って考え、行うよう勧められている。さらに1540年代初めにかけて彼の執筆と出版活動は続き、その結果、彼の活動が官憲に知られるところとなり、上述の1542年の皇帝の命令が出され、彼の書は禁止処分を受けることになるのである¹⁰。

その後、彼は比較的寛容な宗教政策が採られる地へ向かう。東フリースラントでは1544年に改革派の総監督であるア・ラスコ (à Lasco) と対談する機会を得るが、洗礼や説教者の召命の問題で対立し、その後、彼はケルンへ向かう。1544年から1546年にかけて、彼のこの地での活動は大きく展開し、再洗礼派が拡大し、彼はその指導者として影響力を広い範囲にわたってもつようになる¹¹。その後、この地においても再洗礼派を取り巻く状況が悪化し、メノはホルシュタインやバルト海岸、また西プロイセンへと逃れ、伝道活動を続けていくことになる。

一方、再洗礼派の拡大に伴って、その内部で新たな問題が生じてくる。すなわち1547年以降、「教会の純粋性」とそれに伴う「破門」の問題について議論が起こり、それ以降、メノは十年以上にわたって、この問題に取り組み、穏健派と厳格派を調停し、彼らの方向を定めてゆく作業を余儀なくされることになる¹²。

以下に取り上げるメノの二文書「為政者たちへの嘆願」と「全神学者への短い弁明」は、いずれも1552年に著されたものであり、彼が貧しく悲惨な逃亡生活の中で、しかしその活動を拡大し、内に対しては彼らのグループの基礎を固め、外に対しては自分たちの信仰を弁証するという、その活動の中で、理解されるべきものである。内容的にこの二文書は後者の弁証的文書としての性格をもつもので、自分たちを迫害する教会人や官憲に対して、自分たちの信仰のあり様を示し、理解を求めることを試みたものである。以下において、その内容を確認し、その中に現れた「国家と教会」の理解を分析することを試みる。

(2) メノにおける「国家と教会」理解

① 「為政者たちへの嘆願」(1552年)

この書は最初の序文¹³に記されているように、「貧しく悲惨で追い散らされている」再

¹⁰ Goertz, Hans-Jürgen, Menno Simons/Mennoniten, S.446. この時期、メノは「詩編25編についての観想」「新生について」を出版している。

¹¹ Ebd., S.446f.

¹² Ebd., S.447f.

¹³ Een seer droeffelycke Supplicatie der armen en ellendige Christenen, fol.327.

洗礼派が、「敬虔で、憐れみ深く、正しいすべての為政者、君主、領主、指揮官、上官」に対して提出する嘆願書の形を取っている。この序文には続けて、彼ら為政者に対して「神から永続的な繁栄と幸いなる統治」が与えられることを願うという言葉が添えられている。この序文において、まずメノの国家理解について重要な事実が確認される。すなわち、メノは以下に見るスイス兄弟団とは異なり、この世の政治権力を否定していないということである。それ以上に、「敬虔で、憐れみ深く、正しい」為政者により「繁栄と幸いなる統治」がもたらされることを積極的に支持し、願っていることが確認されるのである¹⁴。

もっとも現実の為政者たちはつねに「敬虔で、憐れみ深く、正しい」とは限らず、歴史的に、そして今なお、法や命令によって少数派を有罪とし、弾圧してきた事実をメノは指摘する。すなわちそれらの法や命令は、体制的教会の教義や制度に従わない者を排除し、弾圧しようとするものであり、それらが神の前で適切な行為であるかと問いかけを始めるのである¹⁵。ここには政治権力の宗教政策への批判とともに、その政治権力と結びついた体制的教会のあり方への批判が明らかに確認されるだろう。

その際、メノはまず自分たちが、同じ再洗礼派でも暴力行為をもって神の国を建設しようとするミュンスター派とは異なることを述べ、自分たちが聖書に従って活動を行っていることを主張する。すなわち問題となっている洗礼理解についても、自分たちは聖書に基づき考え、主張しているのであり、「主の言葉、聖霊、主の模範…に従うことの外には、この世では何も求めない」¹⁶ グループであることを訴える。それに対して「ミュンスター派は、神の言葉と福音、また正しい政治に対立して、新しい王国を作り、反乱を起こし、一夫多妻制を導入した。これに対して、われわれは神の言葉をもって強く反対し」¹⁷、その「誤ち、悪事、憎悪すべき行為を強く否定する」¹⁸ ことを述べ、彼らと混同されることなく、自分たちの主張を改めて正当に評価するよう求めている。ここではミュンスター派との相違を示すことにより、メノがこの世の権力を肯定し、正しい政治を支持するものであることが、再び明らかな形で示されている。

そして、問題とされている洗礼理解については、「神の言葉、使徒の教えと慣習をもって、

¹⁴ メノのこの姿勢は、以下に見る彼のミュンスター派への批判、すなわち彼らは「正しい政治」に対立して新しい王国を作っているという言葉の中にも確認される。

¹⁵ Ebd., fol.327f. ここではとくにテオドシウス帝の法令やカール五世の再洗礼派に対する有罪宣言が挙げられている。

¹⁶ Ebd., fol.327.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

強く擁護できる」¹⁹ものであると主張し、その聖書に基づく「洗礼のゆえのみに暴力と不正を被り、ミュンスター派と同様に罰せられている」²⁰のは、過ちを犯していない者への明らかに不当な弾圧であることを指摘する。そして為政者たちが神の言葉に従って、「純粋なキリスト者を見極める」²¹ことをメノは要求する。「純粋なキリスト者」とはすなわち、「式文の朗読、詠唱、水やパンやぶどう酒の使用」といった形式的な信仰生活に配慮する者のことではなく、「聖霊の力によりキリストの純粋な教えが説かれ、聖霊の働きによりそれを心から信仰をもって受け入れ、…キリスト・イエスにおいて新たに生まれ、…真に悔い改めて、罪なる生活を葬り、キリストとともによみがえった人」²²であると説く。そして自分たちはこのような「キリスト者であることを望む以外には何も求めない」²³ことを示し、自分たちが決して異端でなく、明らかに無実であることを主張する²⁴。そうして、為政者に対し、これらのことを「憐みと父親のような配慮をもって、注意して見てほしい」²⁵と再考を促すのである。ここでは、体制的教会の「教義や sacrament」²⁶とは異なった理解をもつ自分たちが、体制的教会のそれに従わないのは、自分たちが聖書に従う所以であることが繰り返し弁明され、為政者たちが聖書に耳を傾けるのであれば、当然のこととして自分たちへの理解が示されるであろうことが期待されている。

メノはそうして為政者たちに神の要求を思い起こさせ、彼らの行うべき政策を示そうとする。すなわち、裁きに際しては「不公平を行うことなく、悪を行う者から、被害者を守らねばならず」、「略奪される者を助け、寄留者、未亡人、孤児を虐待してはならない」²⁷こと、また「未亡人、孤児、寄留者、悲しむ人、抑圧されている人々に対して正義を行う」²⁸ことが要求されている。ここに挙げられている被害者、略奪される者、寄留者、悲しみ抑圧されている人々とは、序文や本文における叙述から理解して、メノら迫害を受けている再洗礼派のことを意味していると理解してよいであろう²⁹。メノは、彼らがその非体制的

¹⁹ Ebd.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., fol.328

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., fol.328, 330.

²⁵ Ebd., fol.327.

²⁶ Ebd., fol.327f.

²⁷ Ebd., fol.328.

²⁸ Ebd., fol.329.

²⁹ 本文書においては、序文、本文ともに、メノたちが至る所で中傷や暴力を受け、財産を略奪され、祖国を奪われてさまよい続け、苦しく悲惨な生活を強いられていることが繰り返し語られている。とりわけ Ebd., fol.327. (注8を参照。)

な宗教理解ゆえに社会的困難をも余儀なくされていることを具体的に繰り返し述べている。したがって、メノはここにおいて、為政者たちに対して自分たちを含む宗教的、社会的弱者に対する保護を要求し、公正な裁きを望み、それが為政者たちの「父のような配慮と慈悲深い保護の下に」行われるとき、「不幸な人々は心静かに平和のなかで主に仕え、敬虔に生活」³⁰することが可能となることを説くのである。

もっとも、メノは目の前にある世界、すなわち「悪のこの世」が容易に良くならないことをも現実的に理解している。彼はヨハネ黙示録を引き合いに出し、争いがたえず、荒廃し、恥辱と不正が強いられるこの世界は、今や終わりの時を迎えようとしていることを告げ、「悪の世は心を新たにせず、ますます悪く」³¹なり、人間の罪が世界を覆い、平和の道が実現されない現実の困難を指摘する。このような世にあつて、上述の平和な統治が行われるためには、悔い改めること、すなわち彼らが血にまみれた手を洗い、彼らの思考や行為が十字架のイエス・キリストにより方向付けられることが不可欠であることが述べられる³²。そしてこの真理を為政者たちが知り、キリストにある平和の統治がなされるようにと願われるのである。

このメノの理解には明らかに黙示文学的終末論が確認されるだろう。しかしそれは歴史を超えたところにキリストによる平和の統治を期待するものではなく、悪のこの世のただ中で悔い改めを通じ、キリストの十字架と一つになることにより可能になると理解するものである。ここにはメルキオール・ホフマンの理解との類似性が確認される。メノ以前にオランダの再洗礼派、特にミュンスター派に大きな影響を与えたホフマンは、洗礼を通じて霊的に完全とされた者が、キリストの再臨に備えて悪のこの世を粛清し、平和の国を建設することを唱えた。しかしそれは暴力をもってなされるものではなく、優れた霊性により平和的手段をもって成就されるものと理解されている³³。メノも同様に、この世の悪を批判するが、この世を離れるのではなく、この世に留まり、霊的に平和的統治を実現することを志向するのである。

³⁰ Ebd., fol., 328.

³¹ Ebd., fol. 329.

³² Ebd., fol. 329f.

³³ Hoffman, Melchior, *Die Ordonnantie Godts (1530)*, in : *Spiritual and Anabaptist Writers. Documents Illustrative of the Radical Reformation*, ed. by George Huntston Williams, London 1957, S.182-203. ここでは S.185-187, 190-197, 226-231.

メノの理解にはメルキオール・ホフマンの理解が継承されていることを指摘する研究がある : James M. Stayer, *Anabaptists and the Sword*, new ed. 1976.

以上のことより本書「為政者たちへの嘆願」において確認されるのは、メノは為政者や教会人によって追われる自分たち再洗礼派、すなわち体制的教会の教義や制度に馴染まない宗教的少数派、また社会的弱者に対して為政者が配慮し、保護するようにとの要求を提出していることである。その際、メノはこの世の権力を否定せず、それがキリスト教的であることを前提として議論を進めていることも確認された。ここには、十数年前に著された前述の『キリスト教の教理の基礎』にある「この世からの隔離」の理解は現れてこない。これは彼の理解に変化と揺れが生じていることが指摘される場所であるが³⁴、その理由については後に考察したいと思う。

② 「全神学者への短い弁明」(1552年)

この書も先の「為政者たちへの嘆願」と同様、その序文において「貧しくて悲惨でひどく嫌われ、神の言葉と良心の証しのために」³⁵ 追及され、苦しむキリスト者が、福音主義の教職者たちに宛てたものであることが示され、明らかな弁証的文書であることが確認される。この序文はしかし、「為政者たちへの嘆願」とは異なり、教職者たちに対する辛らつな批判と要求をもって始まる。すなわち、教職者に対して悔い改めの心やイエス・キリストへの健全な信仰、偽りのない愛や憐み深い教義、そして真理に関する健全な判断と敬虔な生活が願われており、その表現は本文に展開される批判的、論駁的な内容を示唆するものとなっている。

その本文においても最初から、「司祭たちの妬み深い叫びや扇動によって、純粋な神の真理が憎まれ、無実の人の血が流されている」³⁶ ことが語られ、そのために、自分たちが心労と貧困に疲れ、苦しんでいることが訴えられている。そして前述の「為政者たちへの嘆願」と同様に、自分たちは決してミュンスター派のような暴力的で無秩序なものではなく、「この世では、その弱さにおいて神の言葉と聖霊と主の模範に従うことの外には何も望まない」³⁷ ものであることが説明される。自分たちは、むしろそのことのゆえに、すなわち「神の言葉とその証しのために」³⁸ 迫害されているのだとされ、それゆえその無実が訴えられ、偽りの罪状をもってする不当な取り扱いが批判される。そして教職者たちの非難や激しい攻撃は悪魔から出たものであり、神の言葉にも自然的理性にも反するものであ

³⁴ Ebd.

³⁵ Een korte Klaeglycke Ontschuldige der ellendige Christenen, fol.332.

³⁶ Ebd., fol.333.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., fol.335.

ることが指摘される³⁹。そして式文の朗読や詠唱、 sacramentの執行をもって良しとする形式化した彼らの活動が批判され、教会を形成するのは神の言葉の宣教とキリストの言葉に基づいた sacramentの執行、そしてそこにおける神への信仰と隣人への愛、敬虔な生活であることが示される⁴⁰。そしてこのような主張に立つ自分たちが正しく理解されるために、公開討論会を開き、重要な論点に関してともに議論を行うことを求め、偽りの根拠に基づいた非難や中傷をやめ、迫害を終わらせるようにと訴えるのである⁴¹。

この文書においてとりわけ重要なのは、教職者たちが教会内だけでなく、為政者をも動かして自分たちを迫害していることをメノが批判していることである⁴²。彼は言う。「神の裁きにのみ従うべき人間の良心や信仰を、為政者と協力し、剣や物理的権力、圧政をもって処分せよと、聖書のどこで教えているだろうか」⁴³と。聖書は「異端を排除し、官憲に通報し、都市や国から追い出し、火や水の中に投げ込む」⁴⁴ことを教えておらず、この長くカトリック教会がやってきたことを今、福音主義の教会が踏襲していることをメノは指摘し、批判する。すなわち宗教改革主流派が支配的教会としてその体制を整え、それに馴染まないものは排除してゆこうとするあり方が、ここでは明らかに否定されている。そして信仰や良心の問題は神の裁きにのみ委ねられるべき問題とされ、教会や官憲が権力をもって異端を排除するあり方が否定されているのである。すなわち、信仰や良心は政治権力、そして教会権力さえも裁きえない問題であるということである。これは以下に見るように、メノの「国家と教会」の理解に重要な基礎を提供するものである。

以上のように、1552年の二文書の中にメノの基本的な「国家と教会」理解が確認されたことと思う。その内容は、信仰や良心の問題は教会権力や政治権力に委ねられるべき問題ではないということ、そしてその信仰や良心を守るために、両者、すなわち教会と国家が結びついて、体制的教会に馴染まない少数派を異端として排除する当時の教会のあり方が否定されている、というものである。すなわちローマ教会以来、宗教改革後もなお継承された国教会のあり方が否定されているのである。そして政治権力に対しては宗教的弱者を排除しないばかりでなく、積極的にそれを保護すべきであるという主張も現れている。

³⁹ Ebd., fol.333f.

⁴⁰ Ebd., fol.334.

⁴¹ Ebd., fol.333f.

⁴² Ebd., fol.333.

⁴³ Ebd., fol.334.

⁴⁴ Ebd.

メノのこの理解は、後述のように、宗教改革期におけるルターら主流派の理解ともスイスの再洗礼派（スイス兄弟団）の理解とも異なるものである。そしてそこには近代の信仰や良心の自由と政教分離思想に通じるものがあると理解されるのであるが、それについては後に考察することとし、ここではメノのこの理解がどのような神学的基礎の上に形成されたものかについて、分析を試みたいと思う。

(3) メノの「国家と教会」理解の神学的基礎

メノはその『キリスト教の教理の基礎』において、一定の組織神学的考察を提出したが、その内容の神学的水準については、必ずしも高く評価されていない⁴⁵。彼の執筆活動は学術的な目的をもってなされたものでなく、切迫した状況の中で再洗礼派の信仰の基礎を表現し、そのことにより信徒たちの信仰生活を確立させ、弾圧と攻撃の中で屈することなく、それに対抗し、また外に対して理解を求めて弁証するために行われたものであった。このような具体的な契機が彼の神学の内容を規定しているため、それは必ずしも一貫した内容をもたず、それゆえ彼の神学の中心が何であるかについては未だに議論の一致を見ていない⁴⁶。この二文書を含め、彼の文書の中には、再洗礼派神学の特徴である、悔い改めや新生、そしてこの世からの隔離といった主張が見られる。しかし近年の研究では、彼の神学主張の強調点が新生論から教会論へ移行していることが確認されている⁴⁷。彼の活動が拡大するにつれて、教会を形成するという現実的な問題が重要な課題となったことによるものであろう。前述の「全神学者への短い弁明」においても教会形成の基礎についてかなり詳細に述べられている⁴⁸。その一方、『キリスト教の教理の基礎』に見られた「この世からの隔離」の理解は後退し、上述の二文書では、この世の権力は否定されず、それがキリスト教的愛の上に行使されることが望まれている。この彼の神学主張の変化については、エラスムスの二元論に通じるものがあることが考えられよう⁴⁹。この世を超えたものを志向しつつ、しかしこの世のただ中で靈性を成就するというあり方である。その一方、この二文書にはメルキオール・ホフマンの黙示文学的終末論の影響も明らかに見て取れる。この世の混乱を前に、差し迫った終末を説き、しかしキリストの統治が歴史を超えたところではなく、

⁴⁵ Goertz, Hans-Jürgen, *Menno Simons/Mennoniten*, S.447.

⁴⁶ Ebd., S.448.

⁴⁷ Bornhäuser, Christoph, *Leben und Lehre Menno Simons'*, S.158-161.

⁴⁸ Een korte Klaeglycke Ontschuldige der ellendige Christenen, fol.334.

⁴⁹ エラスムスとの類似性については：Augustijn, Cornelis, Erasmus and Menno Simons, in: *Mennonite Quarterly Review*, 60 (1986), p.497-508.

いまこの世のただ中であって靈的に新たにされた者によって成就されることが説かれ、改革が求められ、それが教会人のみならず、政治権力者にも要求されているのである。これは以下に見る宗教改革主流派の理解ともスイス兄弟団のそれとも異なるものである。この世を超えた靈性への強い希求と、同時にこの世の中に共同体を形成するという現実的な要求のジレンマの中で、すなわち靈性とこの世の現実の極めて強い緊張関係の中で、メノの「国家と教会」の理解が形成されたと見ることができるのではないだろうか。その独自性は、彼の理解を同時期の諸理解と比較する中で、より明確に示されるだろう。

3. 宗教改革期における「国家と教会」の諸理解

メノの「国家と教会」理解の意義を明らかにするために、以下において宗教改革期に提出された「国家と教会」に関する諸理解を確認したいと思う。

(1) 体制的教会における理解：ルター、ツヴィングリ、エコランパディウス、カルヴァン

宗教改革者たちは、周知のように「信仰共同体」としての教会理解を提出し、新しい教会形成のあり方を促進する大きな影響をプロテスタント教会にもたらした。しかし政治権力の支えなしには改革運動を成功させることが難しい状況の中で、彼らは比較的早い時期から、この世の権力に対する肯定的姿勢を示し、最終的には領邦国家や都市国家の教会、すなわち領邦教会や都市教会として自らを形成するに至った。以下、主要な改革者について、その「国家と教会」の理解と実践を見てゆく。

ドイツのルターにおいては、すでに1520年の『キリスト教界の改善に関してドイツのキリスト者貴族に与える書』において、教会改革を諸侯たち、すなわち政治権力者たちに委ねる姿勢が示されている。そして世俗人としての彼らが教会改革を行うために「全信徒祭司論」が展開され、政治権力に積極的な意義を与えることが試みられている⁵⁰。その後、急進派による破壊的な改革運動に直面して、ルターはさらにこの理解を展開させ、1523年の『この世の権威について、人はどの程度までこれに対し服従の義務があるか』において、いわゆる二統治論を展開した。すなわち人間の内的、信仰生活に責任をもつ「靈的統治」とともに、人間の外的生活に関わり、法と強制力をもって社会の平和と秩序を維持す

⁵⁰ Luther, Martin, An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung, WA 6,404-469.

るための「世俗的統治」の必要性を認め、それを神によって立てられ、神的委任を与えられたものとして積極的な意味付けを行ったのである⁵¹。

もっともルターにおいて「異端」の問題は、神の言葉により駆逐されるべきものと理解され、世俗権力による追放は否定されている⁵²。また同様の理由から、教会もローマ教会のように、異端を強制権をもって対処することが否定され、教会はあくまでも懲戒の勧告に止まるべきと理解された。しかし改革運動が困難な展開を経験する中、ルターのこの理解は貫徹されず、最終的には世俗権力が教会を統治する制度、すなわち宗務局が定められて、領邦教会のあり方が完成された。この体制は1580年の「ザクセン教会規定」⁵³によって定められ、この教会のあり方から、とりわけ教理において逸脱する者には、法的強制力をもって破門や追放という刑罰を課す教会体制が整えられていったのである。

スイスのツヴィングリも、ルターと同様、当初は信仰者から成る純粹な信仰共同体を形成し、国家から独立した教会のあり方を採ろうとするが、教会を自らの支配下におこうとする市参事会を前に、彼の教会論は挫折し、国家主導型の教会形成が行われることになる⁵⁴。そして「チューリヒ婚姻裁判所規則」⁵⁵が定められ、国家と教会が共同して破門の問題を取り扱い、違反者に対しては、教会によって破門され、その後、市参事会に告訴され、そこで刑罰を科されるという手続きが定められた。すなわち体制的教会の定める信仰生活を逸脱した者は教会権力と政治権力によって追放されるという体制が整えられたのである。チューリヒのこのような教会形成のあり方を批判し、その基礎となる幼児洗礼を否定した再洗礼派は、この手続きをもって追放され、処刑されたのである。

同じスイスの宗教改革者、エコランパディウスとカルヴァンも、基本的には国教会体制

⁵¹ Luther, Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, WA 11, 245-280.

⁵² WA 11, 261-271.

⁵³ Des durchlauchtigsten, hochgebornen fürsten und herrn, herrn Augusten, herzogen zu Sachsen u.s.w. Ordnung, wie es in seiner churf. g. landen bei den kirchen mit der lehr und ceremonien, desgleichen in derselben beiden universiteten, consistorien, fürsten und partikular schulen, visitation, synodis und was solchem allem mehr anhanget, gehalten werden sol. 1580, in: Sehling, Emil (Hrsg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bd.1 (1979), S.359-457.

⁵⁴ Zwingli, Von göttlicher und menschlicher gerechtigkeit wie die zemen sehind und standind. Ein predge Huldrych Zwinglis an. S. Joanns Teuffers tag gethon im 1523. in: Huldreich Zwinglis sämtliche Werke, II, S.471-525. ここでは特にS.474-492. (邦訳「神の義と人間の義」(1523年), 『宗教改革著作集』5巻, 教文館 1984年, 21-82頁。)

⁵⁵ Ordnung und ansehen, wie hynfur zu Zurich in der statt uber eelich sachen gericht sol werden. In: Zwinglis Sämtliche Werke IV, Nr.55. S.182-187. ここでは特にS.183, 186f. (邦訳「チューリヒ婚姻裁判所規則」, 『宗教改革著作集』15巻, 教文館 1998年, 59-66頁。)

を前提としていたが、その具体的な理解についてはルターやツヴィングリとは異なった内容を提出した。すなわち両者ともに世俗的統治と教会的統治の区別が徹底してなされるべきことを説き、信仰の問題に関する逸脱者に対しては全面的に教会に委ねられるべきとした。そしてそれは刑罰によらずに訓練によって、具体期には、教会組織—誹責委員会や長老会—による兄弟愛に基づいた戒告により、矯正と赦しを目的として行われるべきことが述べられる⁵⁶。もっともエコランパディウスのバーゼルにおいても、カルヴァンのジュネーヴにおいても、最終的には市参事会の圧力のもとに、世俗権力の代表が監督者として委員会や長老会の構成メンバーとなり、また最終的には世俗権力による処罰が定められて、信仰の問題に対する世俗権力の介入が実質的に可能となった（「バーゼル教会破門規定」1530年、「ジュネーヴ教会規則」1541年）⁵⁷。

以上のように宗教改革主流派は体制的教会を形成し、その理解や制度のあり方が多少相違するとしても、体制教会からの逸脱者を政治権力とともに排除する制度を確立し、弾圧を行っていった。これは中世のローマ教会以来の国教会制度とその構造を同じくし、宗教改革主流派においては *corpus christianum* の体制が維持されたことがここに確認されるのである。もっとも、上に見たように、いずれの宗教改革者も信仰共同体としての霊的な教会論を提出したが、それは体制的教会を形成するという現実的な課題の前に、後退させられた。当初見られた霊性とこの世の現実との緊張関係は次第に弱められ、「見える教会」と「見えない教会」の緊張関係も自ずと弱められていったのである。

(2) スイス兄弟団：「シュライトハイム信仰告白」

宗教改革期に提出された「国家と教会」理解に関して、独特な位置を占めるのがスイス兄弟団の理解である。それは1527年に提出された「シュライトハイム信仰告白」の中に端的に表されている。この文書も、彼らが追われ、指導者を失って分散してゆく現実の中

⁵⁶ Oecolampadius, Johannes, Oratio de reducenda excommunicatione ad senatum Basiliensem, in: Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd.XIX, 1934, Nr.750. S.448-458. (邦訳「破門の回復に関する逸話」(1530年),『宗教改革著作集』6巻, 教文館1986年, 39-55頁。); Calvin, Jean, Institutio Christianae religionis, 1559, IV. 11: 3-6. (邦訳,『キリスト教綱要』IV/1, 新教出版社 1987年, 250-254頁。)

⁵⁷ Briefe und Akten zum Leben Oekolampads. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd.XIX, 1934, Nr.810. S.539-541. (邦訳「バーゼル教会破門規定」(1530年),『宗教改革著作集』15巻, 69-71頁。Ordonnances Ecclésiastiques, in: Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève au temps de Calvin, Tome I 1546-1553, Travaux D'Humaniste et Renaissance LV, p. 1-13. ここでは特に P. 3f., 11-13. (邦訳「ジュネーヴ教会規則」(1541年),『宗教改革著作集』15巻, 85-104頁。)

で、自分たちの信仰の基礎を形にしようとして提出されたものである。ここでは二元論的理解に基づき、悔い改めを経て信仰に導かれた真の信仰者から成る教会が善とされ、それに対して不信者から成るこの世が悪として否定され、「この世からの隔離」が主張されている（同第4項）。そしてこの世の力である剣、すなわち武力が否定され、行政職に就くことも否定される（同第6項）。教会はこの世の外にあってキリストの教えに従い、この世から分かれた信仰共同体の中で「全き平和」のうちに生きることが唱えられるのである（同序文、第6項）。

彼らのこの理解は、宗教改革主流派の政治権力と結びついた教会のあり方を真っ向から否定するものであり、その意味で前者との明らかな対照をなす理解であると言えよう。ここではこの世そのものが否定的に捉えられるため、為政者に対して保護や援助を願うことは行われぬ。その意味でスイス兄弟団の理解は、宗教改革主流派の中世的要素ともメノの新しい近代的要素とも異なるものである。靈性を重んじるあまり、世俗から背を向け、自分たちだけの完結した教会を形成しようとする彼らのあり方は、靈性とこの世を分断する二元論である。この世の現実を顧みないこのあり方はしかし、世俗の諸勢力が力を増し、近代に向かって歩みを進める中で、美しい平和を唱えることはできても、現実的に対応しうる理解とはなりえなかった。彼らの主張は、国家と教会の分離を唱え、実践するものにはあるが、この世の権力を否定するという点において、近代の政教分離の理解とは異なるものである。

4. メノ・シモンズの「国家と教会」理解の意義

以上の考察により、メノの「国家と教会」の理解は、宗教改革主流派とも、また同じ再洗礼派のスイス兄弟団のそれとも異なるものであることが確認されただろう。前者は宗教改革運動の困難の中で、より現実的な理解を提出し、後者は完全な靈性を求めるあまり、この現実から逃避する理解を示した。それに対しメノの理解は、完全な靈性を求めつつ、しかし現実に対応してゆかざるを得ない、彼の指導者としての活動の展開の中で、必然的に生まれてきたものであったと言えるだろう。すなわち、靈性とこの世の現実のどちらをも否定することなく、そしていずれの意義をも弱めることなく、両者の強い緊張関係を維持し続ける中で生み出されたものであったと言えるだろう。そしてそれは、近代に現われる新しい教会と国家のあり方を、キリスト教的観点に基づいて示し、先取りするものであったと言っているのではないだろうか。もちろん「キリスト教的観点」をもつことにおいて、それはなお中世的の性質を残すものであり、近代の政教分離思想と全く同じわけではない。

しかし近年、政教分離思想は啓蒙思想による以前に、キリスト教の分離派、とりわけバプテスト派によって主張され、アメリカで実現されていた事実が明らかにされつつある。メノの後継者たちと接触があり、洗礼や教会について同じ理解に立つバプテスト派が政教分離を唱え、実践した事実は、メノの理解の近代への親和性を示唆するものだろう。政教分離の発想が、すでに16世紀にキリスト教内部の少数派によって提出されていたという事実は、私たちの常識を覆す新しさを感じさせるが、当時の歴史状況を視野に入れるならば、十分に考えられうることであるように思う。すなわち、宗教改革によって霊性への希求が高められ、同時に世俗の諸勢力が台頭し、この世に生きることが意識され始めるこの時期に、両者をともに生きようとした、その緊張の中でこのような発想が生まれてくるのは、ある意味、必然であったと考えられるからである。

[論文]

パウロにおけるイエス・キリストの ピステイスの意義

ロマ 3: 22, 26; ガラ 2: 16; 3: 22; フィリ 3: 9 の釈義的考察

原 口 尚 彰

はじめに

ロマ 3: 22, 26; ガラ 2: 16; フィリ 3: 9 に出てくる διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ という句や、ガラ 3: 22 に出てくる ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ という句に用いられている属格名詞 Ἰησοῦ Χριστοῦ が主格的属格なのか、それとも、目的格的属格なのかということに関しては解釈の余地があり、新約学研究者の間で論争が続いている。主格的属格説に立てば、名詞 πίστεως の意味上の主語はイエス・キリストであり、πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ は「イエス・キリストの信実（信）」、または、「イエス・キリストの信仰」を意味する¹。これに対して、

¹ A.G. Hebert, "Faithfulness and Faith," *RTR* 14 (1955) 33-40; G. Howard, "On the 'Faith of Christ'," *HTR* 60 (1967) 459-465; M. Barth, "The Faith of the Messiah," *HeyJ* 10 (1969) 363-370; D.W.B. Johnson, "Faith of Jesus Christ," *RTR* 29 (1970) 71-81; S.K. Williams, "The Righteousness of God in Romans," *JBL* 99 (1980) 272-278; L.T. Johnson, "Romans 3: 21-26 and the Faith of Christ," *CBQ* 44 (1982) 77-90; S.K. Williams, "Again Pistis Christou," *CBQ* 49 (1987) 431-47; M.D. Hooker, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," *NTS* 35 (1989) 321-42; D.A. Campbell, *The Rhetoric of Righteousness in Romans 3.21-26* (JSNTSup 65; Sheffield: JSOT, 1992) 58-69; idem., "Romans 1: 1-17—A Crux Intrepretum for the πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ Debate," *JBL* 113 (1994) 265-285; idem., "The Faithfulness of Jesus Christ in Romans 3: 22," in *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (eds. M.F. Bird—P.M. Sprinkle; Peabody: Hendrickson, 2009) 57-72; I.G. Wallis, *The Faith of Jesus Christ in Early Christian Traditions* (SNTSMS 84; Cambridge: Cambridge University Press, 1995) 65-102; R.B. Hays, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ and Pauline Christology: What is at Stake?" in *Pauline Theology* (Vol.4; eds. E.E. Johnson and D.M. Hay; Atlanta: Scholars, 1997) 35-60; idem., *The Faith of Jesus Christ* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 170-177; 木下順治「ローマ人への手紙三章二二の『キリストのピステイス（真実）』の理解について」『新解・ローマ人への手紙』聖文舎、1983年、169-182頁、太田修司「πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ—言語使用の観察に基づく論考」『パウロを読み直す』キリスト図書出版、2007年、32-59頁、同「『キリストのピステイス』の意味を決めるのは文法か?」『聖書学論集 46 聖書の宗教とその周辺』リトン、2014年、481-500頁; 田川建三『新約聖書 訳と注 4』作品社、2009年、141-142頁、佐藤研『旅のパウロ』岩波書店、2012年、221-231頁; 吉田忍「ガラテヤ人への手紙における ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ」『聖書学論集 46 聖書の宗教とその周辺』リトン、2014年、481-500頁を参照。

目的格的属格説に立てば、πίστιςの意味上の主語は信徒であり、この句は「イエス・キリストへの信実(信)」, または、「イエス・キリストへの信仰」を意味する²。この場合、イエス・キリストは、πίστιςの主体ではなく対象である。

このことはパウロの義認論の核心部分の解釈に関わる重要な問題であるが、従来は主としてギリシア語表現の文法的解釈に関する語学的問題として議論されて来た。主格的属格説の根拠は、七十人訳聖書や新約聖書において、名詞πίστιςに係る属格の多くは主格的であることである(サム上21:3; 王下12:16; 代上9:22; ハバ2:4; シラ46:15; ソロ詩8:28; ロマ1:8,12; 3:3; 4:5,12,16; Iコリ2:5; 15:14,17; ガラ2:16; フィリ1:25; 2:17; Iテサ1:8; 3:2,5,6,7,10; Iヨハ5:4; 黙13:10他)³。これに対して、目的格的属格説は、名詞πίστιςと同根の動詞πιστεύωの用例に照らして(ガラ2:16; フィリ3:22他)、キリストは信仰の主体でなく客体であり、名詞πίστιςに係るἸησοῦ Χριστοῦは目的格的であるとしている⁴。

語学的・文法的議論はこの問題への取り組みには不可欠の手順であるが、名詞πίστιςに係るἸησοῦ Χριστοῦ性格を考察するにあたって決定的証拠を提示する訳ではない⁵。例えば、新約聖書や使徒教父文書の用例において、名詞πίστιςに係る属格の多くは主格的であるが(ロマ1:8,12; 3:3; 4:5,12,16; Iコリ2:5; 15:14,17; ガラ2:16; フィリ1:25;

² A.J. Hultgren, "The Formulation πίστις Χριστοῦ in Paul," *NovTest* 22 (1980) 248-263; J.D.G. Dunn, *Romans* (WBC 38AB; 2 vols; Dallas: Word, 1988) I 166, 177-178; idem., "Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," in *Pauline Theology* (Vol.4; eds. E.E. Johnson and D.M. Hay; Atlanta: Scholars, 1997) 61-81; D. Linsay, *Josephus & Faith: πίστις & πιστεύω as Faith Terminology in the Writings of Flavius Josephus & in the New Testament* (Leiden: Brill, 1993) 75-111; J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB33; New York: Doubleday, 1993) 345-346; E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 130-131; K.F. Ulrichs, *Christusgalube* (WUNT II 2.27; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007); R. Jewett, *Romans* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2009) 277-278; B.A. Matlock, "Detheologizing the ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ Debate: Cautionary Remarks from a Lexical Semantic Perspective," *NovTest* 42 (2000) 1-23; idem., "The Rhetoric of πίστις in Paul: Galatians 2.16, 3.22, Romans 3.22, and Philippians 3.9," *JSNT* 30 (2007) 173-203; idem., "Saving Faith: The Rhetoric and Semantics of πίστις in Paul," in *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (eds. M.F. Bird-P.M. Sprinkle; Peabody: Hendrickson, 2009) 73-89; T.H. Tobin, *Paul's Rhetoric in its Contexts: The Argument of Romans* (Peabody, MA: Hendrickson, 2004) 132-134; idem., "The Use of Christological Traditions in Paul: The Case of Rom 3: 21-26," in *Portraits of Jesus: Studies in Christology* (ed. S.E. Myers; WUNT II 321; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2012) 232-235; 原口尚彰『パウロの宣教』(以下、『宣教』と略記) 教文館, 1998年, 217-243頁を参照。

³ 太田「πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ」32-59頁を参照。

⁴ Hultgren, "Formulation," 248-263; Dunn, I 177-178; idem., "Once More," 61-81; 原口『宣教』230-231頁を参照。

⁵ この点について、Hays, "ΠΙΣΤΙΣ," 39; T.S. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids; Baker, 1998) 181-186; Matlock, "Detheologizing," 1-23; 吉田忍「ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ 文法的観点から属格の用法を決定できるか?」『福音と社会』第29号(2014年)83-101頁を参照。

2: 17; Iテサ 1: 8; 3: 2, 5, 6, 7, 10; イグ・エフェ 9: 1; 13: 1; 20: 1; イグ・マグ 1: 1 他), 明らかに目的格的な用例も存在するのであり(マコ 11: 22; 使 3: 16; エフェ 3: 12; フィリ 1: 27; コロ 2: 12; IIテサ 2: 13; 黙 2: 13; 14: 12), 語学的考察により直ちに主格的属格説が証明されるのではない⁶。逆に, この句を使用した文章の後に, イエス・キリストが動詞 πιστεύω の対象となっている文章が続いているような場合でも(ロマ 3: 22; ガラ 2: 16), 直ちに目的格的属格説が支持される訳ではない。キリストの信実がキリストを信じる根拠となっていると考えれば, διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ は, 「キリストへの信仰によって」ではなく, 「キリストの信実によって」と訳すことも出来るからである。前置詞句 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ における Ἰησοῦ Χριστοῦ の意味を考える際には, 属格表現についての文法的考察だけでは不十分であり, この句が使用されている文脈に即した πίστις の語義を積義的・神学的に明らかにすることを通して, この名詞に係る属格表現の性格を見定めなければならない。

本研究はロマ 3: 22; ガラ 2: 16; 3: 22; フィリ 3: 9 に出て来る διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ という句の意味の解明を目指す積義的考察であるが, 第一に, 語学的見地から πίστις の語義に関して聖書内外の文献の用例を再検討して, 全体的展望を得ると共に, 特にパウロ書簡中の用例に焦点を宛ててその特色を考察する。その際には, 特に, πίστις の動作主が神であるか, キリストであるか, 信仰者であるかによって生じる意味の違いに注目する。第二に, ロマ 3: 22; ガラ 2: 16; 3: 22; フィリ 3: 9 が置かれている文脈を考察し, これらの節が提示する神の義の啓示という主題と πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ という句の間に存在する構造的連関を明らかにする。第三に, パウロ書簡に展開されている神学思想の全体の文脈の中で, πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ という句がどのような機能を果たしているのかを考察し, パウロ思想についての新たな理解の地平を切り拓きたい。

I. 語学的考察

1. πίστις の語義

前置詞句 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ に使用されている πίστις (ピステイス) は, 古典ギリシア語では, 「信頼」(ヘシオドス『仕事と日々』372; ソフォクレス『オイディプス』1445; プラトン『国家』VI 511e; VII 533e-534a), 「確信」(ピンダロス『ヌメアー祝勝歌』8.44), 「誠実」(ヘロドトス『歴史』8.105), 「保証」(プラトン『法律』III 701c; アリス

⁶ 吉田「ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ」86-88頁; 太田修司「『キリストのピステイス』の意味を決めるのは文法か?」『聖書学論集 46 聖書の宗教とその周辺』リトン, 2014年, 481-500頁を参照。

トテレス『弁論術』1375; ヘロドトス『歴史』9.91, 92), 「証拠」(プラトン『パイドン』70b; アリストテレス『弁論術』1414a; イソクラテス『弁論集』3.8), 「委託」(ポリュビオス『世界史』5.4.12; IG 7.21.12)を意味する⁷。

ヘレニズム・ユダヤ教文献において πίστις は、古典ギリシア語のような「保証」(フィロン『律法総論』1.90), 「証拠」(フィロン『律法総論』1.90; ヨセフス『ユダヤ古代誌』19.16; 『ユダヤ戦記』4.337), 「委託」(ヨセフス『ユダヤ古代誌』2: 57; 6: 326; 7: 47)の意味の他に、「信実」(フィロン『言葉の混乱』31; 『改名』182; ヨセフス『ユダヤ古代誌』6.276; 7.160; 13.48; 14.192; 『ユダヤ戦記』1.94, 207; 2.121, 341; 3.448; 5.121; 『アピオン駁論』2.134 他)や「信仰」(フィロン『アブラハム』268, 270, 271; 『モーセの生涯』1.90; 『神のものの相続人』94; ヨセフス『ユダヤ戦記』1.485; 『アピオン駁論』2.163, 169)という意味でも使用されている⁸。

七十人訳において πίστις は殆どの場合、ヘブライ語名詞 אֱמוּנָה または אֱמוּנָתוֹ の訳語となっており、「信実」を意味する(サム上 21: 3; 26: 23; 王下 12: 16; 22: 7; 代下 31: 12; 34: 12; 詩 33 [32]: 4; エレ 5: 1, 3; 7: 28; 9: 2; ホセ 2: 22; シラ 15: 15; 22: 23; 40: 12; 41: 16 他多数)⁹。名詞 אֱמוּנָה はしばしば ἀλήθεια と訳されており(創 32: 11; 47: 29; ヨシュ 2: 14; サム下 11: 6; ミカ 7: 20; ネヘ 9: 33; 詩 25 [24]: 5; 26 [25]: 3; 40 [39]: 11; 54 [53]: 7 他多数), 七十人訳において, πίστις と ἀλήθεια は互換的である¹⁰。尚, πίστις を「信仰」の意味で用いた例は七十人訳の正典部分にはなく, 外典部分に散見されるだけである (IV マカ 15: 24; 16: 22)¹¹。

新約聖書において πίστις は、旧約的な「信実」の意味で用いられることがあるがその頻度は多くない(ロマ 3: 3; ヘブ 6: 12; 黙 2: 13, 19; 13: 10; 14: 2)¹²。新約聖書においてこの名詞は、「信仰」という意味で用いられることが多い(マタ 9: 2; 15: 28; マコ 11: 5, 22; ルカ 5: 20; 8: 25; 使 20: 21; ロマ 1: 8; 4: 5, 12, 16; I コリ 2: 5; 15: 14; II コリ 1: 24; 10: 15; フィリ 2: 17; コロ 1: 4; I テサ 1: 8; フィレ 5; I テモ

⁷ LSJ 1408; R. Bultmann, “πιστεύω, πίστις κτλ.,” *ThWNT* VI 174-177.

⁸ 原口『宣教』196-199頁を参照。

⁹ Bauer-Aland, 1332-1333; R. Bultmann, “πιστεύω, πίστις κτλ.,” *ThWNT* VI 174-228; G. Barth, “πίστις, πιστεύω,” *EWNT* III 216-231; 原口『宣教』198頁を参照。

¹⁰ Dunn, “Once More,” 76.

¹¹ 原口『宣教』196-197頁を参照。

¹² D. de Silva, “On the Sidelines of the Πίστις Χριστοῦ Debate: The View from Revelation,” in *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (eds. M.F. Bird – P.M. Sprinkle; Peabody: Hendrickson, 2009) 259-274 を参照。

3: 13; ヤコ 2: 1; I ペト 1: 21; I ヨハ 5: 4 他多数)¹³。この場合、信仰の対象は神 (マコ 11: 22; I テサ 1: 8)、或いは、キリスト (使 20: 21; フィレ 5; コロ 1: 4; I テモ 3: 13; ヤコ 2: 1) である。信仰対象は、πίστιςに係る前置詞句または属格名詞によって示される。例えば、マコ 11: 22 は信仰対象が神であることを属格名詞 θεοῦによって示している。同様な用例は、使徒教父文書にも見られる (イグ・エフェ 16: 2; ヘルマス『幻』4.1.8; ポリュ・フィラ 4: 3 を参照)。前置詞句について言えば、πρὸς τὸν θεόν (I テサ 1: 8)、もしくは、πρὸς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν (使 20: 11; フィレ 5)、ἐν τῷ κυρίῳ (エフェ 1: 15)、ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (コロ 1: 4; I テモ 3: 13)、εἰς Χριστόν (コロ 2: 5) 等様々な表現が用いられている。

2. πίστιςに係る属格表現

2.1 事物を表す名詞の属格

名詞 πίστιςに係る属格名詞の性格について考えると、事物を表す名詞の場合は、事柄の性格上主格的とはなりえず、すべて目的格的である (使 3: 16; フィリ 1: 27; コロ 2: 12; II テサ 2: 13 を参照)。

2.2 人格的存在を表す名詞の属格

2.2.1 神的存在を表す名詞の属格

名詞 πίστιςに係る属格名詞が神である場合について言えば、マコ 11: 22; イグ・エフェ 16: 2 において πίστις θεοῦという句は「神への信仰」を表しており、属格の意味は目的格的である。同様に、神を指す普通名詞や代名詞の属格表現を用いた ἡ πίστις τοῦ κυρίου (主への信仰) や (ヘルマス『幻』4.1.8; 『戒め』11.4; 『たとえ』6.3.6; ポリュ・フィリ 4: 3)、ἡ πίστις αὐτοῦ (その方への信仰) も (I クレ 3: 4; 27: 3) 目的格的であると考えられる。

他方、ロマ 3: 3 において τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ は文脈上「神の信実」を表しており、属格名詞は主格的に用いられている (ヨセフス『古代誌』17.179 も参照)¹⁴。同様に、神を指す代名詞の属格表現を用いた ἐκ πίστεως μου (私の信実から) や (ハバ 2: 4 LXX)、ἡ πίστις σου (あなたの信実) も (ソロ詩 8: 28)、主格的であると考えられる。

2.2.2 人間を表す名詞の属格

人間を表す代名詞の属格表現が用いられている場合は、主格的であると考えられる。新約聖書では、σου ἡ πίστις (あなたの信仰) という表現が共観福音書に出て来るし (マタ

¹³ 原口『宣教』196-198 頁; M.A. Seifrid, "The Faith of Christ," in *The Faith of Jesus Christ: Exegetical, Biblical, and Theological Studies* (eds. M.F. Bird - P.M. Sprinkle; Peabody: Hendrickson, 2009) 130 を参照。

¹⁴ Ulrichs, 178-179 を参照。

15: 28), ἡ πίστις ὑμῶν (あなた方の信仰) という表現が, 共観福音書や (ルカ 8: 25), 書簡文学や (ロマ 1: 8; I コリ 2: 5; 15: 14, 17; II コリ 1: 24; 10: 15; フィリ 2: 17; I テサ 1: 8; I ペト 1: 22; II ペト 1: 5 他), 使徒教父文書に (イグ・エフェ 13: 1; デイダケー 16: 2) 数多く見られる。ローマ書においては, 特に 4 章においてアブラハムに関して主格的属格が使用されているのが目立つ (ロマ 4: 5, 12, 16)。

これに対して, 七十人訳では, ἐν πίστει αὐτοῦ (彼の信実によって) や (シラ 46: 15), τῇ πίστει αὐτῶν (彼らの信実) という表現が見られるが (代上 9: 22), すべて主格的である。このタイプの用例は, 新約聖書では黙 13: 10 に見られる。

2.2.3 イエス・キリストを表す名詞の属格

属格が主格的であるか, 目的格的であるかが争われているロマ 3: 22, 26; ガラ 2: 16; フィリ 3: 9 を除いた新約聖書と使徒教父文書箇所について考察すると, 例えば, 黙 14: 12 に出て来る τὴν πίστιν Ἰησοῦ (イエスへの信実・信仰) や, 2: 13 の τὴν πίστιν μου (私への信実・信仰) は目的格的属格である。他方, イグ・ロマ序言における κατὰ πίστιν καὶ ἀγάπην Ἰησοῦ (イエスの信実と愛に従って) という句では, 主格的属格が使用されている。同様な用例は, イグ・マグ 1: 1; イグ・エフェ 20: 1; ヘルマス『たとえ』9.6.5 にも見られる。

以上の概観から, イエス・キリストを表す名詞の属格は, 新約聖書や使徒教父文書の用例において主格的であることも, 目的格的であることもあり, 文法的議論だけではその性格を決定することが出来ないことが分かる¹⁵。

II. 釈義的考察

1. ロマ 3: 22

ロマ 1: 18-3: 20 の部分は, ユダヤ人も異邦人もすべてを含んだ世界の罪を明らかにしている。続く 3: 21- 8: 39 は神の義の啓示と神の義の下の人間の問題を明らかにしており, その導入部をなす 3: 21-26 は, 罪の下の人間を描写する部分から, 神の義の下の人間を描く部分へと移行する転回点に位置している¹⁶。神の義ということは 3: 21-26 の部分全体を貫く主題であるが, 特に, 神の義の啓示と人間の義認への言及が 21 節と 26 節になされており, 全体を囲い込んでいる。21-22 節は, 神の義の啓示とキリストの信実の主題

¹⁵ Hays, “ΠΙΣΤΙΣ,” 39; Schreiner, 181-186; Matlock, “Detheologizing,” 1-23; 吉田忍「ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ」83-101 頁を参照。

¹⁶ Dunn, *Romans*, I 176 も同趣旨。

を論じ、24-25節は、神の義の啓示とキリストにおける贖いとの関係を論じ、最後に全体の総括として、26節において神の義の啓示とキリストの信実による義認ということが論じられている。

ロマ3:21は神の義が「顕された (πεφανέρωται)」と述べる。「神の義」(3:21, 22), または、「その義」(3:25, 26) という句はロマ3:21-26の中に合計4回出てきており、神の義がこの章節の中心的主題であることは明かである。神の義という表現は3:21, 22の他では、1:17にローマの信徒への手紙全体の主題として登場し、10:3ではイスラエルの救済史との関連で出て来る。ここで用いられている動詞 φανερώνω は、新約聖書や初期キリスト教文書において ἀποκαλύπτω と並び、神の啓示を表す術語として用いられている(マコ4:22; ヨハ1:31; 2:11; 3:21; 7:4; 9:3; 17:6; 21:1, 14; ロマ1:19; 3:21; 16:26; IIコリ2:14; 3:3; 4:10, 11; 5:10, 11; IIクレ20:5; イグ・ロマ8:2他)¹⁷。しかも、ここでは「顕された (πεφανέρωται)」と現在完了形で述べられている。このことはキリストの死と復活によって救いが成就した決定的時の到来を表現している。

「律法なしに (χωρίς νόμου)」という句は、名詞句「神の義 (δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ)」ではなく、動詞句の「顕された (πεφανέρωται)」に係っている。ここでは律法の遵守が、神の義の啓示を受領する手段とならないことを述べており、直前にある「すべての肉は、律法の業によってその (= 神の) 前に義とされることはなく、律法を通して罪の認識が生じるだけであるからである」という発言を承けている(ロマ3:28; ガラ2:16を参照)。「律法なしに (χωρίς νόμου)」とは、「律法の業によることなしに (χωρίς ἔργων νόμου)」(ロマ3:28; ガラ2:16; 3:5)と同義である。

ロマ3:22に前置詞句 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ が登場している。本節においてこの句は文章の主語である δικαιοσύνη δὲ θεοῦ (神の義) を形容しており、神の義の啓示の手段を表している¹⁸。ローマ書における δικαιοσύνη θεοῦ (神の義) は、神がキリストの故に信じる者を義とすることに他ならない(1:17; 3:21, 22; 10:3)。従って、3:22の δικαιοσύνη δὲ θεοῦ という句における θεοῦ は主格的属格であり、神は動詞的名詞 δικαιοσύνη (義) の意味上の主語であると判断される。それに対応して、名詞句 δικαιοσύνη δὲ θεοῦ に係る διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ において想定されている πίστις の動作主も信徒ではなくキリストである可能性が強い。この前置詞句については、「イエス・キリストの信実によ

¹⁷ Bauer-Aland, 1700-1701; P.-G. Müller, “φανερώνω,” *EWNT* 3.988-991; R. Bultmann / D. Lührmann, “φανερώνω,” *ThWNT* IX 4-6; Käsemann, 86; Dunn, I 165.

¹⁸ Campbell, “Faithfulness,” 62-64 も同趣旨。

て」という訳が適当であると考えられる¹⁹。こう解釈すると、この句は、神の義が実現する手段として、「律法の業」と「キリストの信実」を対照させ、前者を否定し、後者を肯定していることとなる。尚、一部の研究者は主格的属格説を採りつつ、この句を、「イエス・キリストの信実」ではなく、「イエス・キリストの信仰によって」と解している²⁰。この場合は、イエスが神を信じる者である点が強調され、イエスの πίστις は続くローマ書4章に言及されるアブラハムの πίστις に対応することとなる（ロマ4：9, 11, 12, 13, 14, 16）²¹。イエスは1世紀のパレスチナに生きたユダヤ人であり、無論、神への信仰を持っていたが、イエスが神を信じる者であったということをパウロが特段に強調している訳ではないので、ここでもイエス・キリストの πίστις とは、「イエス・キリストの信仰」ではなく、「イエス・キリストの信実」という意味合いが強いと考えられる。

ロマ3：22においては、直ぐ後に続く前置詞句「すべての信じる者たちのための」において、「信じる者たち（πιστεύοντας）」という分詞句が、神の義を受ける人間の側の信じる行為に言及している。特に、この句においては、「信じる者たち」の前に「すべての（πάντας）」という形容詞が置かれ、信じることを通して神の義を受領するという点において、ユダヤ人も異邦人区別がないことを示している。

ロマ3：25に前置詞句 διὰ τῆς πίστεως が出て来るが、3：22の διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ 「イエス・キリストの信実」の用例との並行関係から、キリストが意味上の主語である可能性が強い。従って、この句は「信仰により」ではなく、「信実により」と訳すことが出来る。

さらに、ロマ3：26には τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ という句が出てきている。この句に用いられている πίστις も信実という意味であり、句全体は「イエスの信実による者を」と訳すことが出来る。ここで用いられている属格形 Ἰησοῦ は主格的である。

2. ガラ2：16

ガラ2：15-21の部分はガラ1：10から続いてきた自伝的部分の結びの部分に当たる。

¹⁹ J. Dunnill, "Saved by Whose Faith? — The Function of πίστις Χριστοῦ in Pauline Theology," *Colloquium* 30 (1998) 13-14 を参照。尚、原口『宣教』235-237頁の見解を訂正する。これに対して、Cranfield, I 203; Käsemann, 87; Kuss, 113; Wilckens, I 187-188; Schlier, 105; Dunn, I 166, 177-178; Fitzmyer, 345-346; Lohse, 130-131; Jewett, 277-278; Matlock, "Rhetoric," 184-187; idem., "Saving Faith," 79-81; K.F. Ulrichs, *Christusgalube* (WUNT II 2.27; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007) 149-194; T.H. Tobin, "The Use of Christological Traditions in Paul: The Case of Rom 3: 21-26," in *Portraits of Jesus: Studies in Christology* (ed. S.E. Myers; WUNT II 321; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2012) 232-235 は目的格的属格説を採り、この句を「イエス・キリストへの信仰によって」と理解している。

²⁰ Hays, *Faith*, 156-161; "ΠΙΣΤΙΣ," 44-47.

²¹ Hays, "ΠΙΣΤΙΣ," 47-48.

先行する 1: 10-2: 11 の部分が、パウロ自身の宣教者としての歩みの中で起こった具体的な出来事を回顧しているのに対して、この部分はこれらの出来事の根底にある根本問題、即ち、「人は如何にして神の前に義とされうか」という神学的問題への考察を行っている。

この部分に述べられているパウロの神学的理解は、「人は律法の業によらず、イエス・キリストのピステイスによって義とされる」(2: 16 を参照) と要約することが出来る。この立場は過去の自分の歩みを振り返る中で明確になったパウロの思想の到達点を示しているが、論敵達との論争の渦中での議論であるために、律法の業によって義とされるのか、それとも、キリストのピステイスによって義とされるのかという鋭い二者択一の問いとして受信人に対して提示されている。

ガラ 2: 16 の主節は「私達はキリスト・イエスを信じたのであった」(16 節 b) という部分であり、パウロらユダヤ人のキリストへ教への入信行為を回顧する自伝的な要素を含んでいる。宣教の言葉を「信じた」と述べて、一回的回心行為を指す例はパウロには他にも例があり (I コリ 15: 2)、神の子キリストの啓示 (ガラ 1: 15; I コリ 15: 5-8) に呼応する人間の側の応答を指している²²。

16 節の他の部分 (16 節 acd) は主節に懸かる副詞節であり、入信行為の目的と根拠を示している。16 節 a に出て来る διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ を「イエス・キリストへの信仰による」と訳すべきなのか、あるいは、「イエス・キリストの信仰による」または「イエス・キリストの信実による」と訳すべきであるかということがここでも問題になる。名詞 πίστις (信仰, 信実・真実) にかかる Ἰησοῦ Χριστοῦ という属格名詞を、前者は目的格的に考えているのに対して²³、後者は主格的に考えている²⁴。目的格的属格と解すれば、この文章は人が義と認められる手段として、律法の業を行うことと、キリストを信じる信仰とを対照している。ところが、主格的属格説を採用すれば、この文章は義認の根拠として、

²² 拙稿「パウロにおける πιστός ὁ θεός / πίστις τοῦ θεοῦ」『宣教』193-194 頁を参照。

²³ H.D. Betz, *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1979) 115-118; 佐竹明『ガラテヤ人への手紙』新教出版社、1973 年、215-216 頁; 山内眞『ガラテヤ人への手紙』日本キリスト教団出版局、2002 年、147-148 頁; A. Hultgren, "The Pistis Christou Formulation in Paul," *NovT* 22 (1980) 730-744; Matlock, "Rhetoric," 184-187; idem., "Saving Faith," 79-81.

²⁴ B. Longenecker, *The Triumph of Abraham's God: The Transformation of Identity in Galatians* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988) 87-88; J.L. Martyn, *Galatians* (AB33A; New York: Doubleday, 1997) 251-252, 263-264; C. Howard, "Notes and Observations on the Faith of Christ," *HTR* 600 (1967) 459-484; S.K. Williams, "Again Pistis Christou," *CBQ* 49 (1987) 431-447; M.D. Hooker, "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," *NTS* 35 (1989) 321-341; Hays, *Faith*, 156-161; "ΠΙΣΤΙΣ," 44-47; D.A. Campbell, "Meaning," 91-103; idem., "Romans 1: 17," 265-285; Seifrid, "Faith," 143-144; 太田修司『ガラテヤ書における『イエス・キリストの信実』』同『パウロを読み直す』キリスト教図書出版、2003 年、60-87 頁; 田川建三『新約聖書 訳と注 3』作品社、2007 年、166-174 頁; 佐藤『旅のパウロ』221-231 頁を参照。

人が律法の業を行うことと、死に至るまで従順であったキリストの信実なる行為を（ピリ 2: 6-11）対照させていることになる。

16 節の文章の主節は「私たちはキリスト・イエスを信じたのであった」（16 節 b）となっており、キリストが明確に ἐπιστεύσαμεν（私達は信じた）という行為の対象とされている。このことを手掛かりにして、注解者達は伝統的に 16 節 a の πίστις（信仰、信実・真実）にかかる Ἰησοῦ Χριστοῦ を目的格的属格であると考えて来た²⁵。実は、筆者自身もかつては伝統的理解に従ってこの句における Ἰησοῦ Χριστοῦ を目的格的属格であると考えていた²⁶。しかし、ガラ 2: 15-21 全体の議論の中でこの問題を再度考察すると、よりキリスト論的な解釈も可能ではないかと考えるに到った。16 節に続く 17 節において、パウロは信仰者がキリストのうちにあることを強調し、19-20 節においては、キリスト者がキリストの死に結ばれる結果、生きる主体が自分ではなく、キリストとなるという理解を提示している。宗教的実存における生きる主体の転換の結果、主体としてのキリストが神の子として歩んだ受難と死の生涯がクローズアップされることになる。このことに照らせば、2: 16a の διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ は、「イエス・キリストの信実による」と訳すと論旨がより鮮明になることが分かる。16 節の中では、「イエス・キリストの信実」と「律法の業」という相反する二つの救済原理が登場し、鋭く対照されているのである。

16 節 c に出て来る ἐκ πίστεως Χριστοῦ という句も、同様な論拠から「キリストの信実によって」という意味であると認められる。より具体的に言うと、16 節 c は主節である 16 節 b の目的を示す従属節であり（「私達が ἐκ πίστεως Χριστοῦ によって義とされるためであり、律法の業によって義とされるためではない」）、ここでもまた、「キリストの信実」と「律法の業」という二つの選択肢が、神の前に義とされるための二つの相対立する道として提示されている。

「イエス・キリストの信実によることなくして、律法の業によって人は義とされることがない」（16 節 a）という認識は、パウロらが回心以前に持っていたユダヤ教的義認論を根本的に覆すものである。δικαιούται（義とされる）という受動態の動詞の動作主は勿論神である（ロマ 3: 10 を参照）。パウロは律法を遵守しその戒めを遵守することを、基本

²⁵ E. de. Burton, *The Epistle to the Galatians* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1921) 121; H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (KEK7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) 56; F. Mussner, *Der Galaterbrief* (HThKNT9; Freiburg: Herder, 1974) 173; Betz, 117; Dunn, "Once More," 67-74; Matlock, "Rhetoric," 184-187; idem., "Saving Faith," 79-81; 吉田「ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ」86-88 頁; K.F. Ulrichs, *Christusgalube* (WUNT II 2.27; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007) 106-108 を参照。

²⁶ 原口尚彰「πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ」230 頁、同『ガラテヤ人への手紙』新教出版社、2004 年、110-112 頁を参照。

的には神の自分の義を立てようとする人間的業と考えている（ロマ 9: 30-33; 10: 1-4）。彼がたびたび ἐξ ἔργων νόμου（律法の業によって）という表現を用いるのはこのためである（ガラ 3: 2, 5, 10; ロマ 3: 20, 28 他）。回心以前のパウロは律法を厳格に守ることによって神の前に義を得ようとし、「律法の義については責められるところなかった」と誇っていたのである（ピリ 3: 9）。しかし、キリストの啓示を受けて回心したパウロは生き方を転換して、律法の業によって自分の義を立てる道を断念し、キリストの信実によって、「不敬虔な者を義とする」（ロマ 4: 23）神の義（1: 17; 3: 21）を受けている。それは、律法の業によって義に達することが不可能であるからであるが、このことをパウロはさらに、「すべての肉は律法の業によって義とされることはないからである」（ガラ 3: 16d）という聖書引用（詩 143 [142]: 2）によって根拠付けている（ロマ 3: 20; 『感謝の詩編』 4.30 も参照）。

ガラ 2: 20b は、ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ（私を愛し、私のために御自身を捧げられた神の子のピステイスのうちに私は生きている）となっており、ἐν πίστει ζῶ τῆ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ という部分の ἐν πίστει…τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ（神の子のピステイスのうちに）が目的格的属格なのか、それとも、主格的属格なのかという問題があるが、直前の 2: 20ab が信仰的実存において生きる主体が信仰者であるパウロからキリストに転換していることを述べているのだから、この句も信仰者の生きる主体的姿勢よりもキリストの主体性を強調していると考えた方が良く、「神の子の信実のうちに」と訳するのが相応しい（主格的属格）²⁷。

3. ガラ 3: 22

ガラ 3: 6-22 の部分の中心テーマは、誰がアブラハムの真の子らであり、アブラハムが受けた約束と祝福の継承者であるかということであるが、その前提としてアブラハム理解が問題となる²⁸。アブラハムはイスラエル民族の父祖であり（マタ 1: 2; 3: 9; ルカ 1: 73; 3: 8; 16: 24, 30; ヨハ 8: 39, 53; 使 7: 2, 32; ロマ 4: 1, 12）、ユダヤ人たちはその子孫である（ルカ 1: 55; 13: 16; 19: 9; ヨハ 8: 33; ロマ 4: 12; 9: 7; 11: 1; II コリ 11: 22; ヘブ 2: 16; 7: 1; ヤコ 2: 21）。初期ユダヤ教において、アブラハムは神に対して信実である義人と理解されていた（I マカ 2: 52; ヨベ 23: 20; 『ミドラーシュ』「キッドウーシュ」 4.14）²⁹。しかし、パウロはここでは、旧約聖書の再解釈を通してアブラ

²⁷ 拙稿「πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ」231-232 頁、同『ガラテヤ人への手紙』116-118 頁に述べた見解を訂正する。

²⁸ W. Kraus, *Das Volk Gottes* (WUNT85; Tübingen: Mohr, 1996) 206 に賛成。

²⁹ Str.-Bill. 3.186-187.

ハムをユダヤ民族の始祖としてではなく、彼の信仰の足跡に従う信仰者 (= キリスト教徒) の父祖として提示しようとする (ロマ 4: 11, 13; ガラ 3: 7, 29 を参照)。

ガラ 3: 22 は 3: 6-22 の結びの文章として、約束がキリストのピステイスを通して信じる者に与えられることを救済史的な展望のもとに置いている。パウロによればキリストの到来以前の世界の人間に対しては、罪と死の支配が不可避的力として及んでいる (ロマ 5: 12-21 のアダム-キリスト予型論を参照)。律法がいのちを与えることが出来ない原因は罪の支配にある (ロマ 3: 9; 5: 21; 7: 9-10; 8: 3)。ガラ 3: 22a によれば人間を罪のもとに閉じ込めた主体は「聖書」である。ここでパウロの念頭にあるのは、創世記 2-3 章に記されている墮罪物語であり、原人アダムの罪過によって罪が世界に到来し、罪と死の支配が全人類に及んだ出来事であろう (ロマ 5: 12, 14, 18, 21)。ロマ 5: 12-21 のアダム-キリスト予型論は、罪と死の支配は第二のアダムであるキリストによって打破され、現在は恵みと義といのちが支配しているとしている (ロマ 5: 15, 17, 21)。従って、聖書が人類を罪の支配下に閉じ込めたのは、「約束がイエス・キリストのピステイスによって信じる者達へ与えられるため」であった (ガラ 3: 22b)。ガラ 3: 16 ではアブラハムとその子孫 (= キリスト) への神の約束に焦点が当てられているが (創 13: 15; 17: 8 も参照)、22 節では 16 節で述べた内容を承けて、キリストを信じる者達が約束の受領者となることが述べられている。信仰によってキリストに属する者達は、アブラハムの子孫と見なされ、約束による相続人として (ガラ 3: 29)、約束された霊を受けて神の子となる (3: 14; 4: 5-6)。22 節において約束とその受領の主題が登場することによって、19-22 節は 3: 6-4: 7 全体を貫く福音の先取りとしての約束とその受領のテーマにしっかりと結びつけられている (特に 3: 14, 18, 29; 4: 7 を参照)。

前置詞句 ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ に出て来る Ἰησοῦ Χριστοῦ という句については、2: 16a の διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ と同様に目的格的属格なのか、主格的属格なのかという問題がある。筆者はかつて伝統的理解に従ってこの句についても目的格的属格であると考えていた³⁰。しかし、22 節において罪の支配から人間を解放する根拠として、イエス・キリストのピステイスが言及されていることを考慮すると、ここでも信徒の生きる姿勢としての信仰よりも、キリストの信実が含意されていると考えられる (主格的属格説)³¹。

³⁰ 拙稿「主格的属格説に答えて」232-235 頁; 同『ガラテヤ人への手紙』166 頁; さらには、Ulrichs, 140-148 を参照。

³¹ Hays, Faith, 148-153 を参照。

4. フィリ 3: 9

フィリ 3: 2-11 のところは、競合するユダヤ人キリスト者の宣教者に注意するようという内容の勧めであるが、「犬達に注意しなさい。悪しき働き人に注意しなさい。去勢した者達に注意しなさい」という極めて厳しい調子の言葉で始まっている（フィリ 3: 2）。論敵達は割礼を受けたユダヤ人であり、ユダヤ民族に属していることを誇りとしていた（3: 3）。こうした人間的誇りに対決するかのようになり、パウロ自身も生まれて八日目に割礼を受け、ベニヤミン族の出身で、かつてはファリサイ派に属して律法の遵守に熱心だった前歴を持ち、人間的な誇りを持ちうる立場にあったが（3: 4-6）、今はキリストを知るより優れた知識の故に出自に関する誇りを損と見なし、キリストを得るために糞土のように無価値なものと考えていると断言する（3: 7, 8）。

3: 8-11 はギリシア語本文では一文であり、特に、8 節 c-10 節は 8 節 ab にある主節を修飾する目的節を構成している。ここでは特に、9 節 b の *μη ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*（律法による自分の義ではなく、イエス・キリストのピステイスによる義を持っている）という部分に出て来る *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* の意味が問題である。この句の直後には、*τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει*（ピステイスに基づく神からの義）という句があり、両者は類似の内容を違った角度から述べていると考えられる。目的格的属格論者は、両方の句に同一の名詞 *πίστις* が使用されていることに注目する³²。後者に出て来る *ἐπὶ τῇ πίστει*（ピステイスに基づく）という句を、次に出て来る *τοῦ γινῶναι αὐτὸν*（その方を知る）という不定詞が修飾しているので、*γινῶναι* の場合と同様に *πίστις* の主体は「私」（書き手であるパウロ自身）であり、キリストは客体と想定するのが自然であるとされる³³。しかし、*τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* と同格の関係に置かれていることに注目すれば、*διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* という句における *πίστεως* の意味上の主語はイエス・キリストであり（主格的属格）、この句は「イエス・キリストの信実による」と訳すことが出来る。他方、*ἐπὶ τῇ πίστει* という句における *πίστει* の意味上の主語は「私」であり、この句は、「信仰に基づく」と訳すことが出来る。フィリ 3: 9 において名詞 *πίστις* が最初はキリストの信実を指して使用され、次にはそれに対する応答としてのパウロの信仰について使用されていることになる。パウロが同じ単語の複数の意味を意図的に使い分けながら、修辭的な効果を上げようとする例は、ロマ 3: 21 において *νόμος* を法規範と律法の書の両方の意味で使用しているとしていることや、

³² Dunn, "Once More," 78-79; Ulrichs, 229-241; Matlock, "Rhetoric," 178-181 を参照。

³³ Matlock, "Rhetoric," 181-184 を参照。

διαθήκηに遺言と契約の二重の意味を掛けて用いているガラ3:15-18に見られる³⁴。

III. 神学的考察

1. 神の信実とキリストの信実

名詞句 πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ における Ἰησοῦ Χριστοῦ を主格的属格と理解する見解に対しては、パウロはキリストの信実にとさらに注意を促すことをしていないという反論がなされている³⁵。確かに、ローマ書の中に τὴν πίστιν τοῦ θεοῦ (神の信実) という句は出てくるのに対して (3:3), 解釈が分かれているロマ3:22,26; ガラ2:16; フィリ3:9の他には、キリストの πίστις に言及している箇所はない³⁶。他のパウロ書簡においても、「神は信実である (πιστὸς ὁ θεός)」と述べる箇所は散見されるが (I コリ1:9; 10:13; II コリ1:18; I テサ5:24), キリストは信実である (πιστὸς ὁ Χριστός)」と述べた箇所はない³⁷。しかし、キリストの義なる行為や (ロマ5:18), 神への従順に言及した箇所があるので (5:19), キリストの死を神への信実や忠誠を表す行為と理解することは可能である (フィリ2:8; 3:10を参照)。

ロマ3:3では救済史的展望の下に神の信実 (πίστις) が、イスラエルの不信実 (ἀπιστία) と対照されて言及されている。神の信実とは父祖達に与えた約束の言葉を守ることにある。神は信実であり (πιστὸς ὁ θεός), その約束は神の子キリストを通して成就するのであるから (コリ1:18-20を参照), キリストの信実なる行為を通して神の信実が現実化すると考えて良いであろう。

新約聖書では動詞 πιστεύω によって信徒が神 (ヨハ5:24; ロマ4:3,5,17; ガラ3:6; Iヨハ5:10), もしくは、神の御子イエス・キリストを信じる行為を表すことが多くある (ヨハ3:14,16; 8:31; 12:11; 使16:31; ロマ9:33; ガラ2:16)。名詞 πίστις について言えば、多くの場合、前置詞句を伴って、信徒が抱く神 (I テサ1:8), または、キリストへの信仰を示す (使20:11; エフェ1:15; コロ1:4; 2:5; フィレ5; I テモ3:13)。パウロ書簡においてパウロは、信仰の対象を明示せず、信徒の信仰を指して名

³⁴ 原口『ガラテヤ人への手紙』150-158頁を参照。

³⁵ Dunn, I 166.

³⁶ Dunn, "Once More," 77を参照。但し、使徒教父文書にはキリストの信実や信仰についての言及が存在する (イグ・エフェ20:1; イグ・マグ1:1)。この点については、原口『宣教』227頁を参照。

³⁷ Ulrichs, 187を参照。但し、第二パウロ書簡やヘブライ書や黙示録にはキリストを指して、「信実である (πιστός)」と述べる箇所が存在する (II テモ2:13; II テサ3:3; ヘブ2:17; 3:2; 10:23; 黙1:5; 3:14; 19:11)。

詞 πίστις を使用する場合が多い（ロマ 1: 5, 8, 12; 3: 27, 28, 30, 31; 4: 5, 9, 11, 12, 14, 16, 19, 20; 5: 1; 9: 30, 32; ガラ 2: 20; 3: 2, 5; フィリ 1: 25, 27; 2: 17; I テサ 1: 3, 8 他多数）。

ロマ 3: 21-26 に続く 3: 27-31 のところでは、パウロは名詞 πίστις によって、キリストの信実ではなく、応答としての人間の信仰に言及している。特に、ロマ 3: 28 の「人は律法の業によることなく、信仰によって義とされる」という文章は、前節の結論の帰結となる原理的見解を表明している。この文章において、不定詞句 δικαιοῦσθαι と同様に、名詞句 πίστει (πίστις の与格形) の動作主は人 (ἄνθρωπον) であるので、πίστει は「信実によって」ではなく「信仰によって」という意味であろう³⁸。アブラハム伝承の解釈において、パウロは神の約束の言葉の受領者としてのアブラハムの信仰を強調し、キリストを信じる者の信仰の先取りと見なしている（ロマ 4: 1-12, 13-17; ガラ 3: 6-10）。キリストの信実なる行為を通して神の約束が成就したことを信じるのが、信徒の信仰の本質であり、信徒の信仰は神の信実とキリストの信実への応答であると考えられる。

2. キリストの愛とキリストの信実・信仰

使徒教父文書の一部では、イエス・キリストの信実はイエス・キリストの愛と並行関係に置かれているように（イグ・ロマ序言; イグ・マグ 1: 1; イグ・エフェ 20: 1）、キリストの信実とキリストの愛とは密接不可分である。そこで、ἡ ἀγάπη Ἰησοῦ Χριστοῦ という句における属格の性格を考へてみることも、πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ における属格表現を考へる際の参考となる。パウロ書簡に出て来る ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (神の愛) という句について考へてみると、ロマ 5: 5, 8; 8: 39; I コリ 13: 13 が明確に示しているように、この句は「神を愛する愛」ではなく、「神が愛する愛」を表し、用いられている属格は主格的である³⁹。同様に、ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (キリストの愛) も（ロマ 8: 35）、「キリストを愛する愛」ではなく、「キリストが愛する愛」を表す。神の愛は罪人の救いのためにその御子を死に渡したことを通して表される（ロマ 8: 32, 39）。キリストの愛は、罪人のために自らのいのちを捨てることに現れるのであるから（ロマ 5: 6-8; 8: 34-35）、神の愛はキリストの愛を通して成就すると言える。キリストの側からすると、自らのいのちを捨てる行為は、自らを世に派遣した神の意思に対する信実・従順を意味するが、それを内的に支えるのが罪人に対する愛である。キリストの愛はキリストの信実を支える内的動機を与えている。

³⁸ Kuss, 174-175; Käsemann, 96; Fitzmyer, 363; Jewett, 298.

³⁹ 原口尚彰『新約聖書神学概説』教文館、2009年、62頁を参照。

IV. 結論と展望

イエス・キリストを表す名詞の属格は、初期キリスト教文書の用例において主格的であることも、目的格的であることもあり、文法的議論だけではその性格を決定することが出来ない。イエス・キリストを表す名詞の属格の意味内容は、それぞれが使用されている文脈を考慮して積義的に決定するより他はない。

ロマ 3: 22 に出て来る前置詞句 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ は文章の主語である δικαιοσύνη δὲ θεοῦ (神の義) を形容しており、神の義の啓示の手段を表している。この前置詞句において想定されている πίστις の動作主はキリストであり、この句は主格的に、「イエス・キリストの信実によって」と訳すことが出来る。同様に、ロマ 3: 26 に出て来る τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ という句も、「イエスの信実による者」と訳すことが出来、ここで用いられている属格形 Ἰησοῦ は主格的である。他方、ガラ 2: 16; 3: 22; フィリ 3: 9 に出て来る前置詞句 διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ においても、キリストの主体性を重視したキリスト論的解釈は可能であり、この句を「イエス・キリストの信実による」と訳すことが出来る。

神の信実 (ロマ 3: 3) は父祖達に与えた約束の言葉を守ることにある。神の約束は神の子キリストを通して成就するのであるから (I コリ 1: 18-20 を参照)、キリストの信実なる行為を通して神の信実が現実化する。

パウロ書簡に出て来る ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ (神の愛) という句は、「神が愛する愛」を表し、用いられている属格は主格的である (ロマ 5: 5, 8; 8: 39; I コリ 13: 13)⁴⁰。同様に、ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ (キリストの愛) も (ロマ 8: 35), 「キリストを愛する愛」ではなく、「キリストが愛する愛」を表す。この事実は、ロマ 3: 22; ガラ 2: 16; 3: 22; フィリ 3: 9 における διὰ/ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ の用法と並行している。

他方、パウロは、信徒の信仰を指して名詞 πίστις を使用することも多い (ロマ 1: 5, 8, 12; 3: 27, 28, 30, 31; 4: 5, 9, 11, 12, 14, 16, 19, 20; 5: 1; 9: 30, 32; ガラ 2: 20; 3: 2, 5; フィリ 1: 25, 27; 2: 17; I テサ 1: 3, 8 他多数)。キリストの信実なる行為を通して神の約束が成就したことを信じるのが信仰の本質であり、人間の信仰は神の信実とキリストの信実への応答である (ロマ 3: 28; ガラ 3: 2, 5, 7 他)。人は律法の業によらず、キリストを信じる信仰によって義とされるというテーゼは (ロマ 3: 21, 28; ガラ 2: 16),

⁴⁰ 原口『概説』62頁を参照。

神に従順であり、罪人を愛し、苦難を受け、死に赴いたキリストの信実に依拠している（特に、ガラ 2: 20; フィリ 3: 9 を参照）。信仰義認論は人間論的基礎ではなく、キリスト論的基礎の上に成立していると言える。

[論文]

罪責告白と教会

—— 関東教区・改訂版『罪責を告白する教会』刊行を受けて ——

佐藤 司郎

はじめに

御教区の大切な集会にお招きいただいたこと大変光栄に思います。何よりも改訂版『罪責を告白する教会——真の合同教会をみざして』の刊行(2014年), おめでとうございます。沖縄教区との合同の捉えなおしに端を発しているとのことですから, 長い間問題に取り組んでこれ, 関東教区「日本基督教団罪責告白」(2013年)として一つの結実を見たこと, 驚きと感銘をもって受けとめています。現在の日本基督教団の歩むべき方向性を示す力強い希望の光が点ったとの印象を受けています。

改訂版『罪責を告白する教会』の刊行に触発されて二回話しをいたします。今日はその第一回目として, ボンヘッファーの歩みを振り返りながら, 「罪責を告白する教会」とはいかなる教会であるか, 改めてご一緒に学んでみたいと思います。罪責はボンヘッファーにとって抽象的なものではなく具体的なものでした。彼が認識したナチ政権の問題性, そしてそれゆえに彼が政治的抵抗の道を選びとっていくことになった問題とは, まさにナチ政権によるユダヤ人の排除・殺害でありました。

明日の第二回目では, 戦後のドイツ教会の罪責告白の中から二つ取り上げます。出発点となった1945年のシュトゥットガルト罪責宣言と, キリスト者とユダヤ人の関係の問題に一つの答えを出したラインラント州〔領邦〕教会決議(1980年)です。これらを瞥見した上で, 罪責を告白しつつ歩む日本の教会にとって根本問題は何であったか, 何であるかを, 改訂版『罪責を告白する教会』を手がかりに述べてみたいと思います。

(一) ボンヘッファーの足跡を振り返りながら

「罪責を告白する教会」という言葉で, ボンヘッファー以外の名前を, おそらく今われわれのだれも思い浮かべることはできないと思います。仮にこの言葉にふさわしい人が他

にいたとしても、この言葉で表される事柄を彼ほどに正確に、かつ深くとらえ、しかもそれを生きた人はいません。

むろんこのことは、ボンヘッファーだけに特別なことであって、それ以上の意味を持たないということではありません。ナチ政権下の、そういう意味では特殊な状況の中で、しかしきわめて普遍的で本質的な、教会が忘れかけていた、本来教会の歩むべき道が明らかにされたということです。関東教区はこの教会にとって本質的なものを認識し、長い時間をかけ共同でそれを深め、一つの結実にもたらした、さし当たりそのように私は評価しています。罪責を告白する教会の在り方を示したのが、ボンヘッファーが1940年に記した断章「罪責告白」でした。

断章「罪責告白」が邦訳されたのは1962年です。『現代キリスト教倫理』（森野善右衛門訳）に収められています。しかし必ずしも早くから関心を引いたわけではないようで、1967年の教団の「戦責告白」に反映された形跡はありません。むしろ70年代に入ってペーゲの浩瀚な『ボンヘッファー伝』が翻訳され（1973-74刊行）、ボンヘッファー研究が盛んになる中で、この断章の重要性も認識されるようになります。それは70年代から80年代にかけてです〔雨宮栄一・森岡巖編『罪責を担う教会の使命』1987年、参照〕。「教団戦責告白」に立ちつつ、さらにそれを越える「罪責告白」が日本の教会のもっとも重要な事柄の一つであるという認識のもとに、個人としてではなく、教会として取り組んだのは関東教区が最初だと思います。新たな一歩が記された。そこから歴史を振り返りさらに前進していく、その里程標が建てられたと言ってよいと思います。その意味で将来、「日本基督教団罪責告白」が、平和聖日や（教団ならびに各教会の）創立記念日に用いられるだけでなく、行事暦の中に、何らかの形で、それを告白する聖日として設定されるようになることも期待し、願っています。

（1）断章「罪責告白」

簡単にボンヘッファーの歩みを振り返れば、彼は1906年生まれ。31年秋からベルリン大学私講師に就任、牧師としても任職をうけ、ベルリン工科大学のチャプレン、同じくベルリンのヴェディンク地区の少年クラスを担当しています。同じ年の選挙でナチ党は第二党に躍進し、33年1月にヒトラーが政権を奪取したとき、ボンヘッファーは27歳になったばかりでした。ヴァイマル後期から第三帝国、ヒトラーによる戦争遂行の時代を生き、教会的抵抗からさらに政治的抵抗への道を歩み、ドイツ降伏一か月前、1945年4月9日の早朝、フロッセンビュルク強制収容所で処刑されます。

ボンヘッファーの遺稿『倫理』は、ご承知のように、1940年の夏から43年4月5日に

家で逮捕されるその日まで、ベルリン、南ドイツ・エタールの修道院、北ドイツ・キーコウなどで断続的に書き継がれ、未完のまま残されたものです。この間彼は、公的には告白教会に勤務する人物でしたが、国防軍諜報部から特別勤務のゆえの兵役免除の証明を与えられてその活動に従事していました。

「罪責告白」という断章は、『倫理』の諸論文の中では最初期、1940年夏から11月上旬までの間に書かれたものの一つです。執筆の時期が重要です。全集の編集者イルゼ・テートも指摘するように、この時期、一方でヒトラーの軍事的勝利が続きます——たとえば40年4月にはバルト海と北海の海運、スウェーデンの地下資源を押さえるために北欧、デンマークとノルウェーを侵略し、6月にはパリを占領。こうした勝利は、ヒトラーに反対する人たちにも、ナチスを拒絶することに果たして歴史的なりアリティはあるのだろうかという問いをつきつけていました。他方で、33年秋の牧師緊急同盟の結成に端を発し、翌34年5月の「バルメン神学宣言」をもって本格的に始まった教会の抵抗運動〔教会闘争〕が行き詰りを見せた時期です。とくに1938年という年、告白教会はベートゲが「どん底」と評したところがありました（バルトは38～39年を「ふるい分けの時期」と言っています）。二、三の徴候をあげれば、一つは、国家の教会管理機関が命じたヒトラー誕生日の贈り物としてのヒトラー「個人」への忠誠誓約に、当初抵抗していたにもかかわらず結局ほとんどの牧師がそれをしてしまったこと〔宣誓後に党官房長ボルマンは、党や国家は宣誓に何ら価値をおくものではないと言明し、すべての者に衝撃と共にやりきれない思いを与えた——ベートゲ〕。二つ目は、38年11月9～10日未明の、いわゆる帝国水晶の夜事件〔反ユダヤ主義的暴動。ポーランド系ユダヤ人によるパリ・ドイツ大使館員暗殺を機に起こった。自然発生的なものではなくナチ党幹部ゲッペルスらの誘導による。数多くのシナゴークとユダヤ人商店が破壊され、百人以上のユダヤ人が一晩のうちに殺され、多数のユダヤ人が暴行を受け、拉致され、強制収容所に送られた。ホロコーストへの道を拓いた事件〕に対して告白教会が一言も公に発言しようとしなかったこと。そして三つ目に、ミュンヘン危機に際し、バルトのフロマーカ宛て書簡が問題となったとき、告白教会の第二次指導委員会はむしろバルトと袂を分かťことをしたことを挙げるすることができます。告白教会の教会的抵抗はナチ政権の教会管理に抑え込まれて、政治的抵抗までの勇気を持つことはありませんでした（「ドイツ人にはある決定的な根本認識がなお欠けていたということが、明らかにならざるをえなかった。すなわち、天職や任務にも逆らう自由で責任ある行為の必然性についての認識である。……市民的勇気はただ自由な責任性からだけ生まれることができる。……それは、責任ある行為という自由な信仰の冒険を求める神にその基礎を持ち、また、そのことに関して罪ある者となる人間に赦

しと慰めとを約束される神に基礎を持つものである」——ボンヘッファー「十年後——一九四三年に向かう年末に書いた報告書」より)。まさにこうした時期、彼は自らを含め教会闘争を総括しつつ、罪責告白を認めたのです。そしてそれはそのままその告白を生きることを意味し、政治的抵抗への道を歩み始めることでもありました。

(2) 罪責理解

断章「罪責告白」に目を向ける前に彼の罪責理解に触れておきます。彼が21歳で書き上げた博士論文『聖徒の交わり』(1927年)を取り上げます。その第四章「罪および破れた交わり」はボンヘッファーの罪理解、罪責理解を知る上で不可欠です。「原罪」と「倫理的集合人格」の二節からなり、罪を关系的、社会的特質においてとらえるところに特色があります〔ベートゲ「ボンヘッファーにおける罪責の問題」『ボンヘッファーの世界』所収〕。ボンヘッファーによれば、個々人の罪の認識は、個人的意味を持っているだけでなく超個人的意味を持っています。「個人的な罪責行為と人類の罪責とは結合したものとして考えられなければならない」。一人ひとりの罪責は罪の普遍性と関連して考えられなければならない。社会的要素が罪理解から排除されてはならないということです(ベートゲ)。

そこから彼はイザヤ6・5「わたしは汚れたくちびるの者で、汚れたくちびるの民の中に住む者である」という聖句を理解します。この場合イザヤは自分の罪を棚に上げているのではない。そうではなくて「その罪と共に、彼において民全体の罪が成長し、彼の罪が民族全体の罪と極めて密接な関係にあるという意識が生じているのである」。こうした倫理的連帯性の体験は、彼をして自分こそ「罪人の頭」、あるいはアダムと同じ「最初の罪人」という認識を生み出します。かくて教会、すなわち、聖徒の交わり(Sanctorum Communio)の体験とは、ボンヘッファーによれば、罪人の交わり(Peccatorum Communio)の体験であり、罪の理解なくして教会の理解はないのです。

罪の主体が個々人でもあり、また人類でもあるとの洞察を得て、ボンヘッファーは、倫理的集合人格ということを改めて問います。集合人格、たとえばイスラエルとか教会のことです。集合人格を倫理的人格と見るということ、つまり汝として語りかけられている存在と見ることです。それは可能か、またそれはどういうことを意味するのかと、更に彼は問います。

言うまでもなく神は旧約聖書において神の民イスラエルに、預言者を通し、政治的出来事を通し、あるいは異民族を通して呼びかけています。呼びかけられているのは集合人格です。したがってまさにそうした民が、たとえばイザヤ40・1のように「慰めよ、わたしの民を慰めよ」と、まさに民が慰められなければなりません。個々人に対するもの

と同様のことが起こったのです。ボンヘッファーはここで次のような言葉を記しています。「個々のドイツ人、個々のキリスト者の罪責というものが存在するのみならず、ドイツの罪責、教会の罪責というものが存在する。このような場合は……ドイツと教会とが懺悔をなし義認を経験せねばならない」。「ドイツの罪責」という言葉がここに出てきますが、1940年代に使われる含意はここにはまだなく、集合人格の一例として、一つの言い回しとして書かれているのだとは思いますが、いずれにせよ彼は、倫理的主体としての集合人格の罪の存在を鋭く暗示しています。

その際しかし重要なのは、こうした集合人格、創設された共同体が罪責を負い義認と聖化を体験し、懺悔を求め、時間の限界において裁きと恵みを経験するのは、ただ個々人においてだけだというボンヘッファーの指摘です。そうでなければ共同体が呼びかけを聞くということは具体的に起こらない。そしてこの個人の中で聞き懺悔し信じているのは、じつは個々人ではなくて全体なのです。ここは重要なところだと思います。彼によれば、民が懺悔しなければならぬという時、どれだけの人が懺悔しているかは問題ではない。現実には民全体、教会全体が懺悔していないということもありうる。にもかかわらずそれを神が民全体の懺悔として見たもうことがありうるということです。「アブラハムは言った。『主よ、どうかお怒りにならずに、もう一度だけ言わせてください。もしかすると、十人しかいないかもしれません』。主は言われた。『その十人のためにわたしは滅ぼさない』」(創世記 18・32)。ここにボンヘッファー神学の重要概念、代理の問題があります。これはこの後断章「罪責告白」を取り上げるさい、もう一度申し上げます。いずれにしても、ここでボンヘッファーは次のように記しています。「集合人格が呼びかけられることによって——「耳のある者は御霊が教会に言うことを聞くがよい」(黙示録 2 章と 3 章)——個々の人格の良心が呼びかけられる。しかし各人格は、それぞれにとって個々人とも集合人格の一枝とも見なされる唯一つの良心しか持っていない」〔拙訳〕。集合人格と個人との良心が深くからまっているということが、罪責理解において重要になります。

(3) 「罪責告白」の要点

1940年の断章「罪責告白」を取り上げます。罪責理解に関しては、基本的には、いまご紹介した『聖徒の交わり』におけると同じ線に立っています。しかしこの二つの考察の間には13～14年の歳月が挟まれています。その間の、彼自身の、そしてまた告白教会の一つ一つの歩みの具体的な出来事が断章の文言の背後にあり、それを含めて読むように促されます。

これが記されるにいたった動機ともいべきものは最初に少し触れました。なお付言し

ておけば、この前後、1941～42年、森平太氏やベートゲの伝記が教示しているように、スイスでボンヘッファーと接触する機会があったフィセルト・ホーフト〔彼は当時1938年に成立した暫定的な世界教会協議会の書記〕は、ボンヘッファーから直接、ドイツの教会の罪責告白と、その贖いとしての自分の行動ということを知っています。フィセルト・ホーフトはその時に受けた感動は忘れがたいものであったと、ボンヘッファーの思い出の中に書いています。またボンヘッファーとは彼がロンドンのドイツ語教会の牧師をしていた頃から親交があり、深い友情で結ばれていた英国教会のジョージ・ベル主教は、1942年5月30日にボンヘッファーとスウェーデンで会ったとき、「罪と悔改めの行為がなければなりません」という言葉を聞いたと日記に記しています。『倫理』におさめられた「罪責告白」という断章に書きとめられたのは、その意味で、この当時のボンヘッファーの信仰のもっとも深いところに存在していたものです。じっさいボンヘッファーにおいて、その時点で罪責を告白することは、罪責をになうこととして政治的抵抗への道を歩むことを意味していました。ベートゲがその伝記で1940年以後のボンヘッファーを描くのに、「ドイツの運命への参与」としたことはご承知の通りです。〔全集版の『倫理』（1992年）では、断章「罪責告白」の表題は旧版と同じ「罪責・義認・更新」ですが、二つの小見出し「罪責告白」と「義認と傷のいやし」はありません。しかし内容は、この二つの小題で表されます。前半の「罪責告白」では、罪責の認識、罪責認識の場所としての教会、罪責を引き受けるとはどういうことか、などが簡潔に語られた後で、十戒を鑑として十の罪責告白が記されます。それが本論です。後半の「義認と傷のいやし」では、罪責告白により教会と個人はキリストの形にあずかる者とされ、義と再生を与えられること、この教会の罪責告白にキリスト教的ヨーロッパまた諸国民の義と再生はかかっているということ、しかしその場合、その傷のいやしは漸進的な過程であること、などが語られています。まことに洞察に満ちた、今も繰り返し立ち返るべき内容をそなえています〕。今日はその中からいくつかのことが取り上げられるだけです。

a. 罪責の認識の場所としての教会

罪責の認識が現実となる場所は教会であるという理解をはじめに取り上げたいと思います。「教会は、今日、キリストの恵みの力に捕らえられ、西欧世界のイエス・キリストからの背反と、自分自身の個人的な罪責とを、同じようにイエス・キリストに対する罪責として認識し、告白し、またその責任を自分に引き受ける人たちの共同体である。教会は、イエス・キリストが御自身の形をこの世界のただ中で実現される場所である。そのゆえにまた、教会だけが個人的・団体的〔共同体的〕な新生と更新の場所でありうる」(68頁)。——ボンヘッファーの教会理解はその初期から一貫して「^{ゲマインデ}教会として実存するキリスト」

という言葉で表されるものです。[バルトが後に「イエス・キリストの地上的・歴史的な存在の形」といったものとはほぼ同じですが、バルトのこの言葉は1953年から刊行された「和解論」以後に出ます]。イエス・キリストが御自身の形をこの世界の只中で実現される場所が教会です。ところでこの世界、われわれの世界、罪の世界、アダムの世界は、キリストによって贖われた世界です。しかしアダムが完全に克服された状態ではない。キリストの世界にアダムの世界がなお生きているというのが、この世界の現実です。キリストが形をとるということは、それゆえその罪の完全な克服という形で起こらなければならないとボンヘッファーは言います。義認と新生はキリストによってもたらされるものですが、そこに向けての始まりは教会の罪責の認識とその告白にあるのです。罪責の告白は教会が教会であることと同義だというボンヘッファーの洞察にわれわれは深く聞かなければならないのではないのでしょうか。

b. 罪責告白の具体性と徹底性

本論である十の罪責告白を取り上げます。

罪責告白でもっとも重要なことは、何によって罪責を罪責として認識するか、ということだと思います。われわれのよく知っているように、『ハイデルベルク信仰』は、何によってわれわれは自らの罪と惨めさを知るのかと問い(問3)、「神の律法による」と答えつつ、それをキリストの言葉(マタイ22・37~40)によって明らかにしています。それが十戒の要約であることは言うまでもありません。罪責告白は神の言葉に照らしてなされます。ボンヘッファーの『罪責告白』は十戒を手引きとしてなされます。そしてまさにそれゆえに告白は具体的で徹底的なものとなります。

第一に、唯一の神の使信を十分公然と明確に宣べ伝えなかった「臆病・逃避・危険な妥協の罪」が告白されます〔なお十戒の数え方はルターによる〕。第二に、「キリストの御名を口実として、暴力的行為と不正とが行われるのを見過ごしにした」ことが罪責として告白されます。全集版『倫理』の編集者(イルゼ・テート)の注によれば、ナチ政権の初期、たとえば「積極的キリスト教」「神無きボルシェヴィズム」などの言説が左翼の反対者に対する暴力行為の正当化に使われ、それに対する断乎とした教会からの批判がなされなかったことなどを指していると説明されています。第三に、日曜日の安息を軽視するという罪を告白します。第四に、家庭の破壊、子供が両親に逆らい、青年の自己偶像化、キリストからの背反の罪責を告白します。第五に、暴力の行使、罪無き者たちの肉体的・精神的な苦しみ、憎悪、殺人を見ながら、声も上げず、助けに行こうともしなかった罪責を告白します。ここの「最も弱い、また最も身を守るすべのないイエス・キリストの兄弟たち」

とは、言うまでもなくユダヤ人のことです。彼にとってユダヤ人を追放することはユダヤ人イエス・キリストを排除することでした。第六に、性の問題に関して男女間の秩序が崩れ去ったことに教会がただ一時的に散発的に道徳的憤激を示しただけであったことについて罪責が告白されます。全集版『倫理』の注によれば、ボンヘッファーの報告に基づくフィセルト・ホーフトの記録があり、それによれば、たとえば婚外子が生まれたとき、両親は、指導者ヒトラーがそれを望んでいるのだというようなことを言ったという。第七に、貧しい者たちが収奪され、強い者たちが富みかつ腐敗していくことに対して教会が沈黙し傍観していたことが告白されます。第八に、中傷と告発と名誉毀損によって生命が奪われた無数の人たちについて、中傷する者を問いたさず、彼らのなすに任せたことが告白されます。そして第九と第十、教会が、安全・休息・平和・榮譽を手に入れようとして、そのことによって人間の欲望を助長したことが告白されます。神の言葉としての十戒に従ってなされるがゆえの具体性と徹底性、これが、われわれがボンヘッファーの罪責告白から印象づけられることです。とり分けその具体性がユダヤ人迫害と関係していることは、少し先で述べることになります。

徹底性ということでわれわれが思い起こすのは、哲学者カール・ヤスパースの罪責論(責罪論)です。『歴史の罪を問う』というタイトルで今は出ていますが、1945年の冬学期に、ハイデルベルク大学で講義されたものです。同年11月にはじまったニュルンベルク裁判とも並行してなされたことから、一方でドイツのいわゆる集団罪責の弁明の意味をもっていると評されていますが、他方で、形而上的な罪というような概念によって、個々人の罪責を徹底してめぐり出したものとして知られています。[ヤスパースは罪を四つに分けて追求します。刑法上の罪、政治上の罪、道徳上の罪、そして形而上的な罪です。形而上メタフィジカルなの罪というのは、ヤスパースによれば、人間相互の間にそもそも連帯関係があり、あるべき人間関係が損なわれたときに生じるものと説明されています。内面的な自覚という点では道徳的な罪と同じですが、なお違いがあります。残虐行為のうわさを聞いたり、耳にただけでただちに道徳的罪が発生しているとは言えないでしょう。しかしその場合でも、形而上的には、人間の連帯性のゆえに罪責が問われることになります。いずれにせよヤスパースは、そこまで罪責を問い詰めます。その上で彼は形而上の罪を裁きうるのは神のみとしつつ、それを認識し自分のこととして受けとめたとき、新たな生き方の転換が生じるということを言っています]。

c. 罪責のいやし・傷のいやし

十戒に照らしてなされる罪責告白の具体性と徹底性ということをいま申しました。三つ目に、罪責のいやし、傷のいやし、を取り上げたいと思います。すでに明らかにしたよう

に、教会の罪責告白はボンヘッファーにとってキリストが教会として形を取ることで、教会が教会であること以外のことではありませんでした。ボンヘッファーにとって、教会の義認と再生だけでなく、西欧世界の、そしてドイツ民族の義認と再生は、教会の罪責告白にかかっていたのです。というのも、ナチズムの中に、とりわけこのユダヤ人排除・殺害の事実において、彼はキリストからの西欧世界の背反、無神的・虚無的精神を見ていたからです〔『現代キリスト教倫理』「遺産と没落」も見よ〕。

世界の義認と新生（更新）は教会の義認と新生と関連し、教会の罪責告白から始まるのですが、われわれがここで間違わずに理解しておきたいことは、それらの新生・更新の仕方が異なることです。「教会は、キリストに対するその信仰によって、すなわち、キリストの形の下に膝をかがめることによって、義とされ新しくされる。歴史的・政治的形としての西欧世界は、ただ間接的にのみ、教会の信仰を通して『義とされ、新しく』される。教会は、信仰において、自らのすべての罪の赦しを経験し、恵みを通して新しい出発を経験する。諸民族にとっては、ただ秩序・正義・平和の回復、またイエス・キリストについての教会の宣教の自由な行為の保証の回復という形での罪責のいやしがあるだけである。そこで諸民族は、それぞれその罪責の遺産を担う。しかも、呪いをもって始められたものが、民族に対する祝福をもって終り、凶暴な暴力は正義となり、混乱は秩序となり、流された血が平和となるのは、歴史における神の恵み深い支配によって起こりうる出来事である」（75頁）。ここで「罪責のいやし」（「傷のいやし」という言葉でも出る）と訳されている *Vernarben* という単語は、かさぶたになる、癍痕を残したまま癒える、という意味の言葉です。教会と個々の信仰者にとって、罪責は、悔い改めとその告白によって、直接的に赦され新しい出発が与えられます。しかし国民の生活においてはそうではない。「漸進的ないやしの過程」があるだけだと言われます。諸国民における傷は、「歴史内的な赦し」という言葉も使われていますが、それは、「暴力が正義となり、無秩序が秩序となり、戦争が平和となることによって、罪責はいやされる、ということにある。そうでない場合、つまり不正が妨げられずに支配して、常に新しい傷が造られるところでは、もちろんこのような赦しは問題にならない。そのような場合にはむしろ、不正を防ぎ、罪ある者にその罪責を告白せしめることが、先ず第一に考えられなければならない」（77頁）ということになります。そうでないときには「第二の罪責」（ラルフ・ジョルダノ）が生じざるをえないのです。歴史内的な癒やしのために、われわれは、やることのないのではなく、やることのあるということなのです。

d. 罪の引き受け

断章「罪責告白」の五番目の告白の中にある「イエス・キリストの兄弟たち」とは、すでに指摘したようにユダヤ人のことでした。ユダヤ人キリスト者だけでなく、すべてのユダヤ人です。「彼らのために声を上げず」というのは、はじめに申し上げましたが、1938年11月9～10日のポグロムに際して告白教会の第二次暫定指導部が何も発言しなかったことが背景にあります。しかしユダヤ人に関係する告白は、この第五の告白だけではありません。第一も（罪なき者たちの血が天に向かって……）、第二も（キリストの御名を口実として……）、第七も（貧しい者たちが収奪され……）、第八も（その生命が中傷と告発と名誉毀損によって……）関連しています。この罪責告白の中心はユダヤ人排除の問題でした。最後の数行に決定的に表現されています。「西欧諸民族の中の一族を除外して西欧を救おうとするすべての試みは、すべて失敗に終わるであろう」と。

すでにボンヘッファーは1933年4月の有名な論文「ユダヤ人問題に対する教会」の中で、ナチ政権によるユダヤ人に対する不法な措置に基づいて、国家の正当性に疑問を投げかけています〔少し時期は遅れますが、ナチ国家の不法性、政治的抵抗の可能性をそこに見ている点ではバルトも同じです〕。そうした不法な国家に対して取りうる三つの対抗措置を記しています。一つは、教会が国家に対して、公然と異議を申し立てること、法にとどまるように警告することです。二つ目は、国家の不法行為による犠牲者に援助の手をさしのべることです。そして三つ目に、教会会議の議をへて、教会は、不法な国家に対して直接的な政治的行為に出ることです。この三番目の行為についてはいろいろの議論がありえます。いずれにせよ、ボンヘッファーは、第二の点については、ボンヘッファーはユダヤ人の国外亡命の支援だけでなく、さまざまな活動をしてきていました。逮捕されてからの尋問で七号作戦〔十数人のユダヤ人をスイスに出国させた〕が問題になったことは知られています。かくてテートの言葉で言えば、「ユダヤ人迫害にたいして効果的に立ち向かうすべての可能な教会的手段を使い尽くした時、はじめてボンヘッファーは、抵抗への道、政治的陰謀への道を歩み出した」（『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者』552頁）。むろんその道は一般化できる行動規範のようなものではありません。彼が明らかに「例外的境遇」にあったことをテートも指摘しています。しかし特定の状況の中で、特定の人間に、一つの責任が与えられます。そうした責任を無視すれば、神の御前において責任をもって申し開きすることができない、そうした決断、それがボンヘッファーにおいて、政治的抵抗への、クーデタ計画への参与の決断でした。

『倫理』の中の「責任を負う生活の構造」の中で記された「罪を引き受けること」とい

う部分は、そのことをさらに神学的に考察しています。ボンヘッファーは、罪を引き受けるキリスト者と教会の用意と自由の根源を、「イエスが、すべての人間の罪を御自身に負いたもうたゆえに、すべての責任ある行動は、他の罪を負う者となる」(273頁)というイエス・キリストの代理的・責任的行動に見出します。代理ということが罪の引き受けなのです。罪を引き受けることは、したがってキリストに従うことでもあります。キリストの義認と新生にあずかることです。そのことはキリストが教会において形をとることを意味し、教会が教会である道の上にあることを意味します。

(二) これからの歩みを展望しながら

昨日は、ボンヘッファーの罪責告白の神学を、改めてご一緒に学びました。また村田元先生から、この問題との教区の長年の取り組みと今回の刊行物について教えていただき感謝します。

ボンヘッファーの罪責の神学を振り返る中で、彼がナチ国家の不当性をユダヤ人排除に見ていること、キリストから離反したヨーロッパの義認と新生はユダヤ人を除外してなされないと認識していることなどを確認したところです。今日はこの問題に対して、多くの学問的・実践的な取り組みをへて、ようやく1980年のラインラント州教会決議において明確な立場が打ち出されたことを申し上げたいのですが、その前に、戦後のドイツ教会の出発点となった「シュトゥットガルト罪責宣言」をまず最初に見ておくことにします。このシュトゥットガルト罪責宣言にも、その二年後の告白教会の最後の言葉としてのダルムシュタット宣言にも、ユダヤ人迫害・殺害について告白されていませんでしたが、この宣言が戦後のドイツ教会の出発時点でなされた罪責告白としてなお評価され、注意を払われるに値するものであることは言うまでもありません。

シュトゥットガルト罪責宣言とラインラント州教会決議を見た後で、改訂版『罪責を告白する教会』を読ませていただいたことをもとに、ボンヘッファーにとってユダヤ人の排除が決定的な罪責告白の対象であったことと比較した場合、日本では何が罪責として告白されなければならないのか、考えてみます。最後に、これからのわれわれの教会の歩みとして、いかなる教会観、教会理解が、罪責を告白する教会の形としてありうるのか、今日の教会の、教団の問題として、日頃感じ取っていることを、少し自由に申し述べてみたいと思います。

(1) シュトゥットガルト罪責宣言

a. 成立

シュトゥットガルト罪責宣言とは、ご承知のように、1945年10月18日～19日に、シュトゥットガルトで開かれた、再建されたドイツ福音主義教会の最初の評議委員会で発表された罪責宣言です。内容の上で問題がないわけではないにもかかわらず、あの時点で、つまり敗戦後五ヶ月にして教会の罪責の告白がなされたということは驚きであり、その点で当時も今も高く評価されていることは言うまでもありません。45年11月にニュルンベルク裁判が始まり、その後罪責をめぐり多くの言説が教会内外で行われるようになりますが、そうしたことを呼び起こしたものの一つです。戦後ドイツ教会の最初の言葉として罪責の告白が語られたということの意味は、やはり小さくないのです。

ドイツの戦後教会史を読むと、ドイツのもっとも早い罪責告白として世界教会の耳に届いたのは、敗戦三週間後の45年5月27日のフリードリヒ・フォン・ボーデルシュヴィンク〔ベテルの建設者は同名の父。その子で同じくベテルの施設長として活動〕の説教です——彼はベテルの指導者として尊敬されていた人で、帝国教会の最初の監督に選ばれながらドイツのキリスト者に追い落とされた告白教会のメンバーです。ベテル信仰告白の作成などで、若いボンヘッファーとも親交がありました。「キリスト者は罪責に関与しています……われわれは、わが民族の罪責と運命に対する責任から無罪放免されようと、試みることもできませんし、またそうすることもしないでしょう。またわれわれは、収容所の有刺鉄線の背後で、あるいはポーランドやロシアで起きたことの多くのことを知らなかったのだと言って、自分を守ろうともしないでしょう。これらの犯罪はドイツ人のしたことです。そしてわれわれはその結果を担わなければならないのです」。ここで重要なことは罪責告白がドイツの教会の中から出てきたことです。罪責告白は一方で内発的なものとして出てきました。その後にもいくつか続きます。しかしドイツ教会の罪責告白は、ドイツ教会自身からだけでなく、世界教会との交わりの中から、その慫慂によって、その意味では外発的といってもよいかも知れませんが、その中から罪責宣言は生まれたのです。ただわれわれの関心からして、昨日申し上げたように、ボンヘッファーの年長の二人の友人、フィセルト・ホーフトと、ジョージ・ベルが、二人とも、すでに41～43年に、ボンヘッファー自身から罪責告白の思いを直接聞いていたことは見逃しえません。二人とも、ドイツ教会の世界教会との交わりの回復に心砕いていました。世界教会から見てもドイツの罪責告白が不可避なものとして考えられていたとすれば、ボンヘッファーもまた罪責告白の道を拓いたと言ってよいのです。

フィセルト・ホーフトのほかベルなど、シュトゥットガルトのドイツ福音主義教会評議委員会に参加した世界教会の代表者は、アメリカ、フランス、オランダ、ノルウェーなどから、名前だけあげれば、サムエル・マクレア・カバート、ジョージ・ベル、アルフォンス・ケヒリーン、ヘンドリック・クレマー、シルヴェスター・ミケルフェルダー、ピエール・モーリー、マルク・ベグナー、ライダル・ハウゲ、エヴィント・ベルクラウ、などです。まさにこうした世界教会を前にしてドイツの教会は罪責を告白したのです。資料によれば、クレマーやケヒリーン相手にニーメラーはこう言っています、「世界教会の愛する兄弟たち、私たちが私たちの国民と共に誤った道を歩んだこと、そしてそれが教会としての私たちを全世界の運命に罪責あるものとしていることを私たちは知っています。私たちは長い目で見ても罪責を担っていきます」。それに対しクレマーとケヒリーンは感謝とともに、こう応答しています、「私たちがこの集りから期待しているのは、私たちが聞いたことを、すなわち、あなた方の声はドイツ福音主義教会の良心の声でもあるということ、を、全き自由の中で携えていくことです」と。世界教会の姿勢は、ドイツ教会の罪責告白を携えて、世界との関係を失ったドイツ教会に代わって世界の教会に執り成すというものでした。シュトゥットガルト罪責宣言は、ドイツの教会が、さらにはドイツが再び世界に受け入れられていく重要なステップとなったのです。

今日改めて読んで見ると、これは罪責宣言だろうかという思いにとらえられる部分もあります。後で本文を少し検討してみますが、それはむしろ罪責を認めたくないという宣言にも見えるほどです。当時も今も、批判や疑問の声が、反対した側からだけでなく、推進した側からも多く出されてきたゆえんです〔拙稿『『戦後七十年』と教会』（『福音と世界』2015年1月号）、宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』2000年、とくに第五章、参照〕。シュトゥットガルト罪責宣言についての重要な資料集を編集した教会史家のマルティン・グレーシャトはそれを一義的な意味で罪責宣言とはほとんど言うことはできなかつたとさえ述べていますし、また教義学者のゲルハルト・ザウターも〔私も1985年、シュトゥットガルト罪責宣言40周年のとき、ボンで先生のゼミナールに出席したのを思い出します〕、「戦術的な妥協の産物」であり、真の合意がなかったことを認めています〔G. Besier, G. Sauter (Hg.), *Wie Christen ihre Schuld bekennen: Stuttgarter Erklärung 1945.*〕。

b. 本文

本文を少し検討しましょう〔後掲資料を見よ〕。

最終本文は大きく三つに分けられます。最初の部分で、罪責に言及されます。真中の部分は、新しい出発について語っています。最後の部分で新しい出発にさいしての諸教会と

の共働とその目標とするところが述べられます。

罪責に言及している最初の部分でも、たとえば告白主体としての教会は「その苦難」については国民同胞と「全面的に共有」しているとしていますが、「その罪責」に関しては「全面的に共有」ではなく「連帯している」と言っています。意地悪く読めば、連帯責任ですから、第一にわれわれの側に罪がある、とは言っていない。そしてそれは最初の部分の終わりの方で、「われわれはたしかに、長年にわたりナチ的暴力支配の中にその恐るべき表現をとってきた精神に対して、イエス・キリストの御名によって闘ってきた」という自負、自己義認と関係があります。たしかに告白教会はそう言うことのできるほとんど唯一の組織であったことは確かですけれども。こうした自己認識はそれに続く今日まで評判の悪い比較級の表現とも関係します。つまり「もっと勇敢に告白しようとはしなかったこと、もっと誠実に祈ろうとはしなかったこと、もっと喜ばしく信じようとはしなかったこと、もっと熱烈に愛そうとはしなかったことを」。信仰はここでは量的にとらえられ、少しとはいえ告白もなされたし祈りもささげられたと、戦争中の信仰と生活に一定の評価を自ら与えているということです。ボンヘッファーの断章「罪責告白」にある「共犯者を流し目で見ろ」（69頁）、あるいは「罪の分量をあれこれの仕方であらわす」（73頁）という言葉の思い起こさざるをえません。自己弁明の声がここには響いています。最初の段落の後半は最後に触れたいと思います。

さらに最後の部分に目を向けると、「今日^{こんにち}ふたたび強力になろうとしている」という事態を限定・特定する文言があり——後からの付加と言われます——、「暴力と報復の精神」が、今やドイツに向けられつつあることに対する憂慮の念が、ストレートにではなく、一般化されて表明されています。明らかにここでは、教会が、1945年8月のポツダム協定以後の非ナチ化政策に不満をもつドイツ国民のいわば代弁者として登場しているということです。

詳細は述べることをしませんが、いずれにせよシュトゥットガルト罪責宣言をまさに罪責宣言たらしめたのは、「大きな痛みをもって、われわれは告白する。われわれによって、限らない苦難が多くの諸国民や諸国の上にもたらされたことを」だけです。この端的な文言こそ、シュトゥットガルト罪責宣言の中核です。告白教会のラディカルな少数派と、ディベリウスやヴルムに代表されるルター派評議会との軋轢の中で出来上がった宣言文ですが、その成立はやはり一種の奇跡でした。

シュトゥットガルト罪責宣言60周年の折り（2005年）に、当時のドイツ福音主義監督^{ビショップ}ヴォルフガング・フーバーが語った文章から引いて締めくくりとします。彼は、教会は罪を集め、それを連邦共和国の市民の頭の中に押しつけているという、近年も大きくなりつつあ

る反罪責告白からの批判に答えてこう書いています。「教会は罪責を告白する、そして教会は、過去のことであれ現在のことであれ、人間の平等が忘れられ、人権の侵害が見過ごしにされ、神の子らの王的自由が軽んじられたりしているのを見るとき、さらに罪責を告白しなければならぬ。教会がそうし得るとすれば、それは、教会自身が誤りのないもの聖なるものであるからでは決してなく、そうではなくて神の憐れみによって生きることを知っているからなのである」。こうした罪責を告白するところから、戦後のドイツ教会は出発しました。

(2) ラインラント州〔領邦〕教会決議

戦後ドイツ・プロテスタント教会の罪責告白の流れは、1980年のラインラント州教会決議「キリスト者とユダヤ人の関係の更新のために」において、その歩みを新たに刻むこととなります。

それまで罪責告白の線が途切れていたわけではありません。信仰告白というジャンルには入りませんが、教会がその時々発表する覚書、建白書、ないし意見書(Denkschrift)という形でも重要な意志表明がなされています。その一つ、1965年の、いわゆる「東方建白書」の名前だけはここで上げておかなければなりません。正式名「強制的に追われた人びとの状況と東欧の隣人とのドイツ国民の関係」。旧ドイツ東部から追われ、難民となって帰ってきた人々の苦しみを同情をもって詳しく扱い、戦後その地で生まれた東欧、ポーランドの人々の権利も認めて、和解と平和を模索したものです。旧領土の回復とそこへの再帰還という幻想を断念すべきことが冷静に記されています。帰還者であるキリスト者たちの反対の声も真剣に受けとめて、66年3月のドイツ福音主義教会総会はこれを取り扱っています。これがやがて60年代末から70年にかけてのヴィリー・ブランド首相による新東方外交、和解の外交を促していったことは良く知られています。

さて1980年1月、ラインラント州教会は、総会で「キリスト者とユダヤ人の関係の更新のために」という決議を採択します。決議という形での、これも信仰告白、罪責告白です。ここでようやくボンヘッファーの問題提起は、はっきりとその実りを得たといつてよいと思います。

不思議に思われる方もおられるかも知れませんが、シュトゥットガルト罪責宣言にもダルムシュタット宣言にも、ナチスによるユダヤ人排除・虐殺については言及されていませんでした。じつは「バルメン神学宣言」にもユダヤ人問題の言及はなかったのです。この問題が深刻に受けとめられていなかったということではありません。バルメンの場合は、それに触れれば一致が得られないという判断が働いていたようです。よく知られているこ

とですが、1967年、バートゲのボンヘッファー伝の贈呈を受けたバルトが、その返礼の中で、ボンヘッファーのこの問題との取り組みを改めて知り、バルメンにユダヤ人問題への言及がなされなかったことを罪責として告白していることは有名です。

ユダヤ人問題の重要性を教会の側で最初に指摘したのは、昨日も申し上げたディートリヒ・ボンヘッファーでした。1933年4月7日に職業官吏再建法（アーリア人条項）が発布され、その月の下旬、「ユダヤ人問題に対する教会」が書かれます。教会で公にユダヤ人問題が取り上げられたこれが最初です。その後、1933年9月にはニューメラーを指導者として、告白教会の前身、牧師緊急同盟が結成されます。一時ドイツの牧師のおよそ三分の一が参加したと言われるこの同盟は、アーリア人条項を教会に持ち込むこと、つまり非アーリア人、ユダヤの出自の牧師を追放するというに反対することに端を発したものです。教会は人種論的反ユダヤ主義というナチのイデオロギーに積極的に与したことはありませんが、多くは、宗教的反ユダヤ主義、キリスト教的反ユダヤ主義にとらえられていた。「宗教的反ユダヤ主義」は「人種論的反ユダヤ主義」からはっきり区別されなければなりません。しかしこの宗教的反ユダヤ主義も、つまるところユダヤ人迫害と虐殺を許したことに弁解の余地はない。そうした反省の上に立って戦後ドイツ福音主義教会は歩み出したのですが、教会の公の決議として表明されるのは、決して早くはなかったのです。ラインラント州教会決議は、先駆的にそうした道を示した、神学的にももっとも整えられた罪責告白です。ラインラント州教会はもともと古プロイセン合同教会の一部であり、ナチスに抵抗した歴史をもっている教会です。戦後、神学者のゴルヴィッツァー、クラウス、バートゲ、マルクヴァルト、あるいは、ヴッパータール神学大学のクラッパート、また多くの聖書学者によって問題の解明がなされてきました。

重要なテーゼは、四-7です。ここで告白されていることは、キリスト教会は古い神の民イスラエルに取って代わった新しい神の民だという、つまり、代替説の誤りです。この代替説に立ってキリスト教はユダヤ人を神から捨てられた者たちとし、肉体的抹殺にまで立ち至ったという反省です。こうした宗教的反ユダヤ主義に対してはすでに聖書自身が、すなわち、使徒パウロが警告していたことが想起されなければなりません。ローマ11・20で彼は異邦人キリスト者に向かって、キリストをメシアとして受け入れないユダヤ人に対し高慢な態度を取ることに、「思い上がってはならない」と警告していました。すでにそこに見られたキリスト教的反ユダヤ主義を戒めていたのです。二千年のキリスト教の歴史は、ユダヤ教といわばいかに違うかということから自らのアイデンティティを明らかにしようとしてきた歴史と言ってもよいでしょう。しかしアウシュヴィッツ以後、キリス

ト教はユダヤ教との連帯において自らのアイデンティティを明らかにするように求められています。貫かれているのは契約です。イスラエルに対する救いの約束としての神の契約は不変です。ユダヤ人イエスがメシア、すなわちキリストだということは、イスラエルに対する神の契約の不変性を示し、神の信実を証しするものです。そのようにラインラントの「決議」は考えています。それはパウロがローマ書 15・8 において示した立場です。「わたしは言う、キリストは神の真実を明らかにするために、割礼ある者の僕とられた。それは父祖たちの受けた約束を保証すると共に、異邦人もあわれみを受けて神をあがめるようになるためです」。もしそうであるなら、教会が神の民としてイスラエルに取って代わったというようなことは言うことができない。むしろ教会こそ、イスラエルのメシア的希望に、イエス・キリストにおける憐れみによってあずかる、終末論的に参与する、これがこの「決議」の神学的認識です。戦後ドイツ・プロテスタント教会のもっとも重要なテーマの一つがユダヤ教とキリスト教の関係、あるいは対話の問題でありました。むしろ今日イスラムとの対話へとどのように開かれていくのか、そうした新しいテーマが現れているものの、いぜんとしてイスラエル神学がドイツ・プロテスタント教会の神学的にも教会的にも、そして何より実践的に大きな課題でありつづけているということを指摘しておきます。聖書の読み方の問題として受け取れば、それはわれわれにも深く関係します。

(3) 改訂版『罪責を告白する教会』を読んで

a. 戦後日本における罪責の認識と告白

ここまでドイツ・プロテスタント教会の教会闘争期から戦後の教会の再出発を、罪責告白という観点からたどってみました。そこに日本の教会とのかなり大きな違いがあることはたしかです。敗戦後、日本の教会で罪責告白は生まれませんでした。関東教区罪責告白が「戦後復興の道を急ぐあまり、過去の清算がなおざりにされました」と告白している通りです。おそらくもっと本質的な理由は、戦争のあいだの教会の宣教的闘いの差異にあると思います。シュトゥットガルトもダルムシュタットも告白教会の罪責告白であり、日本においてそうした告白教会は成立せず、個々の抵抗はあったものの、また教会の現場での苦闘に充ちた宣教の闘いはあったものの、キリストをこの世の主とする教会の闘いはなされなかったということが問題の根源です〔武田武長「日本におけるバルト神学受容の《仲介者》エーゴン・ヘッセル」『日本におけるカールバルト』所収、参照〕。むしろシュトゥットガルトも罪責告白として内容的には大きな問題をもっていましたし、ラインラント州教会決議もかなり時間が経って成立した告白です。ただこの州教会決議という公式の告白に先立って多くの聖書学者・教義学者の学問的な、また教会の実践的な積み重ねがあったという

ことはできます。いずれにせよ罪責告白は、そうした教会の歩みと共に、なされていくものだと思います。「達し得た」ところに従って誠実になされていく、つまり何か一足飛びに行われるようなものではないという思いがします。そのようにして教会がキリストを告白する教会として成長していくということです。

戦後日本でドイツの教会のような教会の罪責告白はなされなかったと申しましたが、しかし今回のこの改訂版を通して私がもっとも幸いなことだと思ったことの一つは、日本でも、戦後、個々に、少なくない罪の告白がなされていたこと知ったことです。

その一つは、秋山先生の報告にあった、最初期の沖縄の教会で意識された罪責（293頁）です。あるいは森野先生の報告にあった福田正俊先生の言葉・説教です（127頁）。森野先生は、そこに良心的牧師・説教者の「ギリギリの姿」を見ておられます。キリストが人となった、歴史となったということは、われわれもまた国家に立つ、「この立場に立ったままで、あくまでこの立場より離れずに神を仰ぐ」、「国の重荷を自分のものとして担う」ことが、「真の信仰の姿」と語るところには（1945年8月19日の説教）、裁きを身に受ける罪責告白を、われわれは聴き取ることもできます。じっさい福田正俊はその二ヶ月後に信濃町教会の修養会で「新生」を語り、「この戦争中、祖国を愛して本当に死ぬ気持ちに徹することも出来なかった」者の犯した過ちを告白し悔いた上で、主と教会の前に赦しを乞い、「この出発点となる礼拝において、私は許されて、本当に小さいながらも新生を祝い」と語っています（著作集I。なお著作集II、420頁以下も参照せよ）。むろんこれらは全体状況からすれば小さなものであるかも知れませんが、しかしもっとこうしたものが掘り起こされてよいと思います。というのも戦後のドイツ教会のような形ではないとしても、日本の教会の内側から起こった声として重要だと思えます。それらの諸点を線として取り上げ、受け継ぎ、伸ばし、広げていく、そうした努力が必要だと思えます。

b. 教団戦責告白

1967年の「教団戦責告白」（「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」）も、いまま少し改訂版から引用したような、教団の中から出てきた、神様から与えられた告白だと受け取っています。多くの先生方が改訂版『罪責を告白する教会』で書いておられるように、戦責告白には問題点があり、それらは徐々に明らかになってきました。それは「なぜ日本基督教団罪責告白なのか」（234頁、242頁）にまとめてあります。とはいえしかし、「教団戦責告白」の画期的意義は変わりません。関東教区の一連の歩みは、そこを出発点として、それゆえ「『戦責告白』に立ち、『戦責告白』を越える」歩み（森野善右衛門、176頁以下）として共感を覚えます。「戦責告白」は、なるほどドイツの教会のように戦後

すぐに発表されたわけではありません。戦後 22 年たったの「過去の清算」です。もし「摂理」という言葉をこの時期に発表されたということに関してなら用いてもよいと思います。それだけの時間がかかった。そこまで信仰の認識が達したということです。最上先生が、それを正確に指摘しておられます。「一九五〇年代に入り、朝鮮戦争、ベトナム戦争などを契機に、教会の中にも平和運動が盛り上がり、教会は自らのことのみを追い求めてよいのか、この世に対する使命と責任を果たしていく必要があるのではないかということを示された。さらにまたアジア諸国の教会や沖縄の兄弟姉妹たちとの出会いと問いかけを通して、戦時下において、日本の教会は被害者であっただけではなく、加害者でもあったことに気付かされ、教団の戦争責任を具体的に自覚するように導かれた」（220 頁）。その意味でそれは教会のいわば必然的な歩みであって、鈴木正久一人の問題ではありません。その時、出るべくして出されたという意味で摂理です。森野先生が教団新報の記者であった吉岡春江さんの証言を紹介しておられますが、ゴーゴーたる反対の声の中にたっておられた鈴木正久が、いや、何でもなしよ、あれは出すことに意味があるのだから、という言葉は、戦責告白の神の必然性とも言うべきものを、雄弁に証ししているように思います。

c. 戦責告白に立って

われわれはそこに立ってさらに前進しなければならないのではないのでしょうか。戦責告白と関連して最上先生の文章の中の「この世に対する使命と責任を果たしていく必要があるのではないか」という認識は、教団の焦眉の問題の「宣教基礎理論」改定の問題にも関わってきます。この問題は別にきちんと議論しなければならないことですが、罪責告白との関連で言えば、周知のように 1961 年の、つまり現行の宣教基本方策の中にある「キリストに仕えるゆえにこの世に奉仕し」という言葉が最初の総括的文言にあり、日本の教会を支配した、戦時中も支配した二元論の克服という意味が込められているかぎり、間接的な罪責の告白であり、その克服でもあります。じつは現行「宣教基礎理論」が出された前年、1960 年にクレーマーが来日し、教会の革新を説いていきます。彼はシュトゥットガルトにも世界教会を代表して参加していた人です。若い頃はオランダの反ナチ抵抗運動に加わっていました。教団史資料集を見るかぎり、日本で彼が罪責告白に触れたことはないようですが、いずれにせよ、少なくとも、世に奉仕する教会という基本方策は、戦争中の日本の教会の二元的なあり方を克服しようとして歩み出した方向性でした。現行基礎理論はそれに基づいています。つまりそうしたものでふくめて神の時は熟し、「教団戦責告白」に至ったということです。そこに働いている神の御手を、まるでなかったかのように見なすとすれば、これこそ歴史を歪曲して、われわれは第二の罪を犯すことになるのではない

でしょうか。

先月ある新聞に同志社大学の国際経済学者の浜矩子さんの書いたコラム「取り戻したがりが病が怖い」をととても面白く読みました（東京新聞9月7日付）。彼女の言う、この取り戻したがりが病というのは、生来、権力志向で強権好みの人々の心の中に、ことのほか容易に、そして奥深く侵入するものだそうです。力と強さへの生来のあこがれを検知して、そこを温床に増殖する、それが取り戻したがりが病であると。強い日本を取り戻す、強い経済を取り戻す。しかしこの病気は今や日本にあるだけではない、プーチンはロシア帝国を取り戻したがっているようだし、アメリカでもヨーロッパでも新保守主義者たちが古き良きノスタルジーにかられて取り戻したがりが病のえじきになっている。中国も韓国も取り戻したがりが病が政治をあせらせ、強権性を強める方向にある。そういえばヴァイマル共和国の聖職者ナショナリズムにとらえられた牧師たちも、ヒトラーも取り戻したがりが病にかかっていたのかも知れません——これは私の付加ですが。いずれにせよ、浜さんは続けてこう書いています。「取り戻したがりが病患者たちは力と強さに心引かれる。だから彼らの政策は性急であり強引であり問答無用になる。そして現実に対して目が閉ざされる。誰の忠告も聞かない。どんな警鐘も耳を傾けない。ひたすら、突っ走って行くのみ。彼らが崖っぷちに向かって疾走するのは仕方ない。だがそれにつきあわされることは御免被りたい。取り戻したがりが病から、われらの時代を取り戻す必要がある」と。願わくは教団もこの病気にかかることのないように！ 私には現行「宣教基礎理論」の改定というのは、改定というから何かいいことであるように聞こえますが、浜さんの診断する病気の徴候のように思われます。われわれは、現実をしっかり見つけ、その場合後ろ向きにならず、歴史の主への信仰のゆえに希望をもって、宣教の道を前へと進んでいきたいのです。

その際重要なことは、その時々神からの問いを誠実に受けとめることです。受けとめて言い表された諸告白、それらの線を取り上げ、継続し、伸ばしていくことだと思います。そのような線として私は、改訂版『罪責を告白する教会』から、たとえば沖縄の教会の罪責の意識、私は村田先生のご報告の中に出てきた1947年の「内外協力会議出席者日本人一同の決議」（119頁）に心引かれましたし、そうした決議、そして決定的には戦責告白、それに触発された疋田論文（186頁）に詳しい「裂け目を克服する志を表明した」合同の議定書、その他の小さなあるいは大きな、個人的あるいは教会的な意思表明や、その戦い、これらの方向線上にわれわれを定位することだと思います。バルトは彼の最後の講義『キリスト教的生』Ⅱの中で主の祈りの「御国をきたらせたまえ」の講解の中で「小文字の義」ということを言っています。「御国の到来が祈られるところでは、キリスト者は、

人間的義のための尽力・闘いにおける行動を要求されているのだ。問題は小文字の義 *iustitia* なのであって、大文字の義 *Iustitia* ではない。人間的義なのであって、神的義ではない」(邦訳 616 頁)。罪責を告白する教会の歩みは、そうした小文字の義の闘いのためまない歩みだと信じています。

さて最初の講演のはじめに申し上げたことでまだ私が答えを出していないものがあります。それはユダヤ人の排除・殺害がボンヘッファーにとって、ドイツの教会、ひいてはキリスト教的ヨーロッパにとってもっとも深刻な問題、教会への問いであったとして、日本の教会にとってはそれは何であろうかという問題です。われわれにとって最大の問題は、かつて今も、第一戒の問題であることを、今回のこの改訂版を読んで、改めて知らされた思いがします。考えれば、「バルメン神学宣言」の第一項もじつは第一戒の問題なのです(バルト自身がそのように解説しています)。真の神を神とする、それ以外のものを、それがどのようなものであっても、どのような名で呼ばれようと神としない。むろん誤解してなりません、それはこの世をこの世に任せてよいということを意味しません。神を神とすることは、神を教会の主・世界の主として告白することだからです。逆な言い方をすれば、キリストをこの世の主としても告白しないことは、結局神を神としないこととして第一戒に背くことです。関東教区罪責告白の軸がそこにあることを正しいこととして私は評価しています。

(4) これからの歩みのために——結びに代えて

いま申し上げたことが日本の教会の今も昔も課題であることを確認した上で、最後に二つのことを短く申し上げ結びとします。一つは、こうした罪責、また罪責の告白ということ、どのように若い人々に伝えていくかということです。もう一つは、罪責を告白する教会は、二元論を克服する、たとえばバルトの言う世のための教会であるほかないのではないか、ということです。

第一のことから申し上げます。増田先生も 49 頁に書いていられるように(「女性……さらに若い世代が歴史検証に加わることで、書物にはない『語られなかった』歴史を継承されることが必要であると思います」)、若い世代にどのように継承していくかが大きな課題です。何か結論めいたことを言うべき問題でもありませんし、答えも持ち合わせていませんが、要するに教育の問題です。われわれ学校にいる者たちの課題でもあります。「歴史検証に加わる」というのは、いい方法だと思います。それが今後丁寧に考えられ、実践されていかなければならないでしょう。

有名なヴァイツェッカーの国会演説「荒野の四十年」(1985 年 5 月 8 日)は、歴史を総

括し、若い世代に語りかけることを一つの目的にしています。最後に大統領はこう語っていました。「われわれの傍らで、新しい世代が育ち、政治的な責任を取るほどまでになってまいりました。若者は、戦争終了時に起こったことについては責任がありません。しかし、その結果歴史の中に生じてきたことには、やはり責任があります。われわれ年配の者は、若い人々に対してその夢を叶えてやる責任はありません。しかし、若者に対して正直であり続ける責任があります。若い人々を助けるということを心得ていなければなりません。思い出をはっきり持ち続けるということは、生命に関わる重要なことだからであります。われわれは、若い人々を助けて、酔うこともなく、一面的になることもなく、しかもそこで、ユートピア的な救済説に逃避することなく、また道徳的な優越感を伴うこともなく、歴史的眞実に心を開くようにしてあげなければならないのであります」。これからのわれわれの共通の課題です。そのためには私は「責任」を先ず問うのではなく、なぜそのようになったか、歴史をしっかり学ぶことだと思っています。それが「歴史検証に加わる」ということだと思えます。

もう一つ、罪責を告白する教会は「世のため教会」であるほかないということについて簡単に申し上げます。この言葉自体は、1959年に刊行されたバルトの「和解論」の第三部（IV/3）の教会論の表題として一般に広く知られるようになったものです。ただ欧米ではそれほどインパクトをもってこの言葉が使われているわけではありません。私が知る限り、この概念はバルトにおいて教会闘争時にはっきりしてきた概念です。バルトは、近代の脱コンスタンティヌス体制の中であって、それを容認しつつ、社会や文化を物差しとして計られるような、それらと共同歩調をとるような教会のあり方を批判し、ただ神の言葉による教会を志向した神学者です。しかし社会から離れたわけではなく、自由な恵みによる教会として改めて社会的な責任を果たすという意味で、世のためにある、あるいは世のための教会という言葉を使い始め、それが、戦後の教会の社会的責任を問う神学の基礎となるものとして用いられ始めました。日本では、とくに井上良雄先生がこれを用い、その際戦争中の二元的教会のあり方を克服するものとして用いています〔『戦後教会史と共に』1995年〕。相当戦闘^{ミリタント}な概念になったことは確かです。他方、そのためもあってでしょうか、別の方面からはいわゆる社会派の言葉のごとくに誤解され、レッテルをはられ、比較のおとなしい概念であったにもかかわらず抗争的な概念にされてしまいました。「世のための教会」と「伝道する教会」をあれかこれかで用いるなど、まさに誤解から、私から見れば間違った方向へ教会の言説を誘導する、居丈高な議論にまで昂進させられてしまっています。聖書に基づくかぎり、教会は世のため以外のあり方をすることはできないのではない

でしょうか。イエス・キリストが世と関わり、しかも貧しい病める周辺に追いやられている人々と交わりをもち、地上の生涯を歩まれたということ、代理的に人類の罪を負い、贖いの道を歩まれたということ、そのゆえに甦らしをもって父なる神がそれを受け容れたこと、救い主として明らかにされたこと、教会の形成がキリストの形が成ることであるとしたら、それ以外の道を教会は歩むことはできない。何よりも神がキリストにおいて世のためにおられる。とすればその神に従うわれわれもまた世のためにあるほかないのではないのでしょうか。教会は世のためという在り方以外の仕方でも神のためであることもできないのです。世のための教会はまた伝道の教会です〔ヨハネ3・16、Ⅱコリント5・18-19、他、参照〕。バルト研究がいまもっとも盛んなのは、ドイツ語圏ではなく英語圏、アメリカの教会ですが、一つの傾向としてバルトを宣教の神学、伝道の神学として読み直す試みが盛んになっています。今後どのように展開していくか、興味深いところです。最後に少しだけ自分の関心を申し上げましたが、お許しください（拙著『カール・バルトの教会論—旅する神の民』新教出版社、2015年、参照）。罪責を告白する教会の線に立って、宣教・伝道の教会として、真の合同教会を目指して共に歩みたく願っていることを再度申し上げ、話を終わります。

〔参考資料〕

シュトゥットガルト罪責宣言

「ドイツ福音主義教会評議員会は、1945年10月18～19日の会議において世界教会協議会代表の方々を歓迎する。われわれがこの御訪問をいっそう感謝したいのは、われわれが国民同胞とその苦難を全面的に共有しているのみでなく、その罪責に連帯しているからでもある。大きな痛みをもって、われわれは告白する。われわれによって、限りない苦難が多くの諸国民や諸国の上にもたらされたことを。われわれは、われわれの教会員たちにたいして、しばしば証ししてきたことを、いま全教会の名において発言する。われわれは、たしかに、長年にわたりナチ的暴力支配の中にその恐るべき表現をとってきた精神に対して、イエス・キリストの御名によって闘ってきた。しかし、われわれは、われわれ自身を告発する。われわれは、もっと勇敢に告白しようとはしなかったこと、もっと誠実に祈ろうとはしなかったこと、もっと喜ばしく信じようとはしなかったこと、もっと熱烈に愛しようとはしなかったことを。

今や、われわれの教会において、新しい出発がなされるべきである。聖書にもとづき、教会の唯一の主にも固く目を注ぎつつ、われわれの教会は、信仰とは疎遠な影響を排除し、

みずからを整えるべく着手する。われわれは恵みと憐れみの神がわれわれの教会をその道具として用いたまい、われわれの教会に全権をあたえたまい、御言葉を宣教し、われわれ自身とわが国民全体が御ところに従うものとなることを希望する。

われわれがこの新しい出発に際して世界の他の諸教会との交わりに結びつくことを許されているのはわれわれの深い喜びである。

われわれは、諸教会の共同の奉仕によって、今日ふたたび強力になろうとしている暴力と報復の精神が、全世界において防止され、平和と愛の精神が支配するにいたるよう神に希望する。その精神においてのみ人類の苦悩は癒されることができる。

こうして全世界が新しい開始を必要としているときにあたり、われわれは乞い願う——来たりたまえ、創造主なる聖霊よ！ と」。

シュトゥットガルト 1945年10月18-19日

ヴルム、リリエ、ハイネマン、マルティン・ニーメラー、アスムッセン、ハーン、スメント、ニーゼル、マイザー、ヘルト、ディバーリウス

ラインラント州教会決議（キリスト者とユダヤ人の関係の更新のために）

（四-7）われわれはそれ故に以下のことを確認する。すなわち、何世紀もの間、聖書解釈において「新しい」という語はユダヤ民族に対立するものとして用いられて来た。新しい契約は古い契約に対するものとして、新しい神の民は古い神の民の代替として理解された。イスラエルの変わらざる選びを軽んじ、この民の存在を否定するような判定は、今日に至るまで常にくり返しキリスト教神学や、教会の説教、また教会の行動を特徴づけて来た。そのことによってわれわれはまた、ユダヤ民族の肉体的抹殺に関しても自らを責任あるものとしたのである。

したがってわれわれは、新約聖書の旧約聖書との引き離しがたい関連を新しく見、「古い」ものと「新しい」ものとの関係を約束からして理解することを学びたいと思う。すなわち、約束の発端・約束の成就・約束の保証としてである。それ故、「新しい」とは、「古い」ものの代替を意味するものではない。だからわれわれは、イエラエル民族が神から棄てられたとか、教会によって凌駕されたとかいうことを否定する。

※本稿は、日本基督教団関東教区教師研修セミナー（2014年10月20～21日、於ホテルニュー塩原）で2回にわたって語ったものを一つにまとめたものです。同教区の教師委員会、とくに三羽善次牧師（和戸教会）に心から感謝します。

第8回 教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー

日 時：2014年9月1日（月）13:00～16:00

場 所：土樋キャンパス8号館3階第1・2会議室

テーマ：日本人とキリスト教の出会い

東北学院大学文学部総合人文学科は、その前身であるキリスト教学科が2007年度より毎年夏休みを利用して開催してきた「教職（牧師・聖書科教師）研修セミナー」を、新学科発足の2011年度以後も引き継いできました。

本研修セミナーは、牧師、聖書科教師の先生方を対象に継続教育の機会を提供すると共に、宣教・教育の現場と神学研究との対話を図ることを目的としています。各年度の統一テーマは、第一回「説教を考える」、第二回「聖書と説教」、第三回「今日の青年と教会の宣教」、第四回「平和」、第五回「聖書科教育のねらいと実践」、第六回「旧約聖書と説教」、昨年の第七回は「死の理解と死の教育：キリスト教の視点から」でした。それぞれ、今日のキリスト教の宣教と教育に関する異なったテーマを、神学理論と実践の両面から、あるいはその両輪で、共に学び合い、異なる視点から意見を交換する、非常に有意義で貴重な機会となりました。

今回は、「日本人とキリスト教の出会い」という統一テーマで、日本人神学者達が日本人としての感性でどのように外来のキリスト教を受け止め、あるいは外国に発信していったか、という問題を討議します。多くの牧師、聖書科教師の諸先生方にご参加頂き、それぞれ牧会や聖書教育の現場から貴重なご意見を賜りながら、共に熱い論議を交わすことが出来れば、と願っております。

■小山晃佑とは誰か

佐々木 勝彦（本学総合人文学科教授）

■柏井園と平家物語

今高 義也 氏（宮城学院中学校高等学校教諭）

■福音的称名一橋本鑑について

佐藤 司郎（本学総合人文学科教授）

[報 告]

柏井園と平家物語

今高 義也

はじめに

- 1 柏井園について
- 2 なぜ平家物語か
- 3 柏井の日本文学観
- 4 柏井の平家論
- 5 平家物語と『基督教史』

おわりに

はじめに

『基督教史』（1914年初版，1935年訂正再版，1956年訂正復刻版）の著者として知られるキリスト教史家・新約学者の柏井園（1870-1920）は，明治・大正期のキリスト教界を代表する文筆家であり，その神学思想は熊野義孝によって「教養の神学」と呼ばれた。柏井は日本の歴史の内に神の摂理が働き来ったことを信じ，世界の「キリスト教文明」の進展に資する日本の伝統文化/文学の一つとして，平家物語を高く評価していた。本講では柏井の平家論をとおして，平家物語を愛する一人の日本人とキリスト教との出会いについて考えてみたい。

1 柏井園について ―その生涯と著作

略歴

柏井園は，1870年6月24日，旧土佐藩士の長男として，高知県土佐郡旭村に生ま

れた。父祖は三好源氏の末裔という。父重宣は板垣退助と共に会津戦争に従軍、祖母も板垣を信奉していた。幼くして母を失い、継母の実兄西森真太郎から漢学を学ぶ。民権派の教員の罷免に抗議し、同志生徒と共に高知中学校を退校、片岡健吉を校長とする私立高知共立学校に移る。転校した同志生徒には片岡の二男恒次郎や、後に東北学院に進み共に米国へ留学することになる市村竹馬も含まれていた。その後、継母とも死別、そのおよそ一年後の1887年6月に、日本基督教会高知教会において米国南長老派宣教師グリナンより受洗。同年11月、同志社英学校に入学、歴史学徒となる志を立てる。教員には浮田和民らがおり、同志社教会の礼拝では浮田のほか金森通倫・宮川経輝らの説教も聴いている。在学中の1890年1月に校長の新島襄が死去、1891年に卒業して帰郷し、母校の共立学校および米国南長老派宣教師の経営する土佐女学校の英語教師を務める。1892年1月、新島の二周年記念会で追悼文を朗読。1892年7月、大挙伝道で高知を訪れた植村正久に知られ、その推薦で翌1893年9月に上京、明治学院神学部講師となる（英語と歴史を担当）。併せて『福音新報』の編集にも従事し、自らも寄稿する。1894年『日本評論』掲載の「ダンテの地獄」は徳富蘇峰の『国民新聞』で注目された（同志社の先輩蘇峰とは終生親交を結ぶ）。1903年4月明治学院神学部教授に就任、同年9月渡米してユニオン神学校並にコロンビア大学に学ぶ。共に留学した高知以来の盟友市村竹馬は1904年11月にニューヨークで客死。1905年4月、帰国後明治学院を辞して植村の設立した東京神学社教授となり、教頭職につく。同年の5月から11月にかけて、植村正久・内村鑑三・小崎弘道と共に「新約聖書改訳会」を組織、同会の書記と下訳（ヨハネ伝）の作成を担当したが、同会の事業は中絶（植村と内村との確執が原因か）。1906年日本基督教青年会同盟の幹事となり、雑誌『開拓者』を創刊、主筆として二年間編集にあたり、1907年には万国学生基督教青年大会の開催に尽力。1911年植村の呼びかけになる雑誌『宗教と文芸』の創刊に参加。1914年5月、同志と共に雑誌『文明評論』を創刊、同年8月には『基督教史』を出版。1917年1月、『文明評論』掲載の田川大吉郎「方法を知らぬ民」をめぐる、皇室の尊厳を冒瀆したとして東京地検が告発、柏井も編輯者としての責任を問われ、同年3月「新聞紙法違反」の罪により禁錮二ヶ月執行猶予二年の判決を受ける。東京神学社を辞した柏井の生活は窮迫する。1918年に日本基督教会千駄ヶ谷教会の主任伝道者となり、1919年4月同教会牧師に就任したが、1920年6月25日、白血病により満五十歳を目前に死去した。

*本略歴は、柏井光蔵「柏井園年譜」（『柏井園記念講演』、1956年8月、謄写印刷）

および武田清子・小澤浩・岡田典夫編「年譜・柏井園」（『明治宗教文学集（二）』〈明治文学全集八八、1975年7月、筑摩書房〉）に基づきつつ加除訂正し、筆者の調査で明らかになった新たな事実を加え作成した。

評伝としては、同郷の親友・川添万寿得による「柏井園氏小伝」（『柏井全集』第一巻、1922年11月、警醒社）がある。

著作

翻訳を含め公刊された柏井の主要著作は次のごとくである。

- ・『基督伝』（翻訳、ロボルトソン・ニコル著、1901年）
- ・『ドラモンド伝』（1903年、教文館）
- ・『基督伝之転機』（1903年、教文館）
- ・『ダンテ研究』（翻訳、ノルトン著、1906年、教文館）
- ・『宗教的経験之価値』（翻訳、アンリー・ボア著、1907年、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『聖書手びき』（1908年、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『書窓遠景』（1908年、明道館）
- ・『ヨハネ伝研究 第一巻』（1908年3月、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『ヨハネ伝研究 第二巻』（1908年5月、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『ヨハネ伝研究 第三巻』（1908年6月、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『ヨハネ伝研究 第四巻』（1908年10月、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『基督教小史』（1909年、警醒社）
- ・『ヨハネ伝研究 第五巻』（1909年5月、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『ヨハネ伝研究 第六巻』（1910年2月、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『基督の教訓一斑』（1910年、教文館）
- ・『ピリピ書研究』（1911年、福音新報社）
- ・『エペソ書研究』（1913年、福音新報社）
- ・『基督と人生』（1914年、北文館）
- ・『基督教史』（1914年、日本基督教興文協会）
- ・『ヨハネ伝研究の葉』（1914年、日本基督教青年会同盟本部）
- ・『ナザレの人』（翻訳、アンダーソン著、1916年、日本基督教興文協会）
- ・『基督の人格及教訓』（1916年、北文館）

- ・『使命と使者』（1916年，警醒社）
- ・『基督教の耐実行性』（翻訳，ブラウン著，1917年，日本基督教興文協会）
- ・『我等の聖書』（1917年，日本基督教興文協会）
- ・『基督の教訓』（1919年，開拓社）
- ・『耶蘇基督の人格』【遺著】（翻訳，マッキントッシュ著，1921年，日本基督教興文協会）

柏井の死後、『柏井全集』が友人らによって企画され、刊行された。上記の著作を始め、諸雑誌に発表された論考・評論・随想・詩歌などを収めている。植村正久は甲辞において「柏井君は確かに基督教文学界の剛の者であった」と述べた。

- ・『柏井全集』六卷（1922年-1927年，警醒社）
- ・『柏井全集』続編五卷，別巻一（1934年-1935年，長崎書店）

「続編」は中絶していた全集の継続刊行を志した長崎書店社社長崎次郎に負うところが大きい。

なお柏井が発表した文章でこれらの『全集』に漏れているものも少なくなく、加えて当初企画されていた書簡や日記も収められることなく今日にいたっている。

2 なぜ平家物語か

米国留学に向かう船中の日記より

柏井にとって平家物語がどのような位置を占めていたかは、米国留学に向かう船中で記された日記の次の一節が象徴的な意味を持っているように思われる。

一九〇三年九月六日

午後二時より中等の食堂に於て礼拝をなす 市村氏司会して讚美を歌ひ有島〔武郎〕氏祈祷をなし phil.〔ピリピ〕第三章を輪読して後余と光氏と話を為す 余は約〔ヨハネ〕二章の□□につきて語り光氏は詩篇第九十の四に「己が日を数ふることを教へて智慧の心を得しめ給へ」の一句につきて語る 久万氏祈りて閉会す（中略）

今朝有島氏余の愛する書を問ふ 余は答ふるに左の諸書を以てせり

Colerige's *Aids to reflection*

Dante's

Green's *Short History of English People*

Gode's *Commentary on John*

Hugo's *Miserable*

Pascal's *Pensee*

平家物語

ここに挙げられた「愛読書」は、当時の柏井の〈教養〉の主要な構成要素を示すものとみてよいが、終生親しんだコールリッジやダンテ、パスカルなどに並んで、日本文学では唯一平家物語が挙げられているのである。

柏井が平家物語を最初に読んだ時期については今のところ確かめ得ないが、おそらくはキリスト教入信以前の少年時代であったと思われる。柏井は、西園寺公望の『東洋自由新聞』廃刊（1881年、当時柏井11歳）の事情を伝える檄文が心に残した強い印象や、民権派の教員罷免に抗議して高知中学校を退校した経験について後年言及しているが、平家物語の背景としての中世の動乱が、自らが生きた明治初年の激動と重なって見えたということもあったであろう。同じく若き日に柏井が経験した、実母および継母との死別も看過できない。平家物語を貫いている諸行無常の悲哀に少年の柏井が自らを重ねたとしても不思議はない。若き日における柏井の求道と受洗の背景については未だ丁寧な検討を要する問題としてあるが、母・継母の死や自由民権運動の矛盾を目の当たりにする中で生じたキリスト教との出会いは、柏井の〈眼〉を歴史と人生を導く〈摂理の神〉へと転じさせたのではないか。信仰者柏井の終生変わらなかった歴史への関心も、ここに原点を持つと思われる。

3 柏井の日本文学観

柏井が信仰的な観点から改めて平家物語に注目した理由はどこにあったのか。その検討に入る前に、柏井の日本文学観の基本線を確認しておきたい。柏井は「基督教徒と日本の文学」（『福音新報』第49号、1896年6月5日）で次のように述べている。

吾人は我国二千五百年間の歴史の上に表はれたる風韻性情を愛すること切なり。然れども甚欠くる所は大なる思想なり、而して大なる思想を表彰すべき人物なり。此点より考ふれば吾人は我国の歴史を探究し我国の文学を味ふのみにては洵に心

細きを感じず。(中略)

真正なる人格の観念、靈魂不滅の信仰、己を殺して神に敵するの悲哀、凡そこれ等の思想無き文学は人を修養し清潔ならしむるの力なきものなり。而して我国の文学にはこれ等の思想明ならず。

左れば吾人第一に勉むべき所は今迄世界に発達し来りたる最高最大の思想を取得するにあり。特に近世思想の何ものなるやを明にすべし。近來外交上政治上に於ては四圍の空気とも云ふべき者幾分か明になり来れども、同じく活発なる運動をなせる精神上の風潮に至りては吾人の知識猶ほ甚だ幼稚なるを免れず。

第二は是の如くして得たる思想を以て将来の日本を建設するのみならず、過去の人物及歴史に此の思想を含蓄せしむべし。固より昔の人が夢にも思はざりし人生観、世界観等の文字を牽強するは何の益もなかるべしと雖も、其以外に新血液を流注せしむべき脈絡少なからず。此点より云へば歴史小説及史詩等は非常なる進歩をなし得べき者也。

今日吾人の脳中に映写せられたる歴史上の人物の中には後世の史家詩人の道念詩情によりて潤色せらるる処如何に大なるや。頼山陽なくんば楠公の忠義も其内容頗る落莫たりしならん。(中略)

世は実に基督教の思想を待てり。史上の人物は基督教の生命を得て活動するを待てり。頭に基督教を説かば俗塵之を厭ふ。然れども基督教の思想を抱合すること深き程人を感じしむること深く、又高尚なる嗜好に適するなり。人々の胸中に鬱勃として文士詩人の啓発を待てる心情の精粹は基督教と歸を一にす。これ無意識の基督教なり。(下線は引用者による。以下同じ)

柏井によれば、日本文学において欠けているのは「大なる思想」——人格観念・靈魂不滅・自我に死んで神と対峙する悲哀など——である。それゆえ、

①「西洋の大なる文学・思想」——端的には〈基督教思想〉——を「取得」すること

② 過去の日本文学に、その〈基督教思想〉を「含蓄」させることが求められる。その際、日本文学には、〈基督教思想〉という「新血液」を「流注」させるべき「脈絡」が少なからず存在する。とくに「歴史小説」「史詩」などの分野において、日本文学の「非常なる進歩」が期待できる、というのである。

日本文学の裡に〈基督教思想〉による触発を待つ「脈絡」——「無意識の基督

教」——を見出し、新たな日本の「基督教文学」を創出し、世界の「基督教文明」の進展に貢献する。かような可能性を秘めた日本文学として柏井が注目したのが、日本文学を代表する「史詩」、平家物語であった。

4 柏井の平家論

これより先、柏井は『福音新報』に三回にわたり「平家物語を読む」を連載している（『柏井全集』には未収録）。柏井が日本の古典文学を単独で取り上げ、『福音新報』紙上で連載したのは、これのみとみられる。この平家論の背景に、先にみた柏井の日本文学観が控えていたことは間違いないだろう。柏井は〈キリスト教思想〉が「流注」さるべき「脈絡」を平家物語のどこに見いだしたのか。

「名残」

「平家物語を読む（一） 重衡卿と湯谷の條」（『福音新報』第二号、1895年7月12日）は、次のように書き出される。

陽春三月盛りの花と栄耀の都を後に見捨て、老母の病を看ん為に独り淋しき故山に帰りたる美人、幾多の年月を送迎して身漸く老んとす。凶らざりき、当年共に風雅の庭に列りて牡丹花にも比べられし人は今や縹緲の身となりて我住む里を過ぎんとは、今昔の感慨、栄枯の哀れ心に催して歌て曰く、

旅の空埴生の小屋のいぶせきに

故郷いかに恋しかるらん

当年花下の管絃、風流の歌千古蕩然として音を断も独り荒驛の下に邂逅して唱和したる湯谷と重衡卿、奇遇の中一種の真理を含蓄して読むものをして心に忘れ難からしむ

これは平家物語卷十の、囚われの身となって鎌倉に送られる平重衡（清盛の五男）と、かつて宮仕えしていた女性熊野（湯谷）との対面の場面である。かつては宮廷の中にあった二人が、今や「荒驛の下に邂逅し」、歌を交わし合う。柏井はこの静かなる一場面の要約・紹介から平家論の筆を起し、次のように評している。

平語一篇を貫注して比類なき清婉沈痛の韻を発する者は名残てふ感情にあらずや。故郷をば焼野が原と打眺めて一門西海の波に漂ふ。回想すれば昔の栄華豈夢の如き思なからむや。杳然として追ふべからざる雲烟の閒心恍乎として来往し、見慣れたりし山川楼閣も夢裡の色采を添へて宛ら天上の白玉京を望むが如し。是に於て己が生涯は兩個の別天地に分たれて而も其転変是の如く□忽なり。豈人事以上なる大活動の閃光心に映発せざるを得べけんや。見るべし祇園精舎の鐘の聲、沙羅双樹の花の色より寂光院の杜鵑の聲に至る迄徹頭徹尾何となく永遠界の調を帯びざるなし。ウラルドウラルス靈魂不滅の詩を賦して捉え難くして去り難き別天地の回想の中に我を永遠に繋げる靈絃を探り得たり。彼と此とは靈界と物界固より同日にして語るべからざるも兩者の相関する所幾分か類似せる所なからずや。(太字は引用者による。以下同じ)

現在の不遇において「昔の栄華」を回想し、己の生涯が「兩個の別天地」に別たれていることを感じ、兩者の間に引き裂かれる、そこに「名残」の感情が生まれる。同時にその「転変」の背後には「人事以上なる大活動の閃光」すなわち〈運命〉の働きがあることが意識されている。「祇園精舎の鐘の聲」が「永遠界の調」を帯びているというのは、変転極まりないこの世界にあって、その鐘の音は、対極にあるところの来世の存在を暗示しているということであろうか。

このような「名残」の情は、平家物語全篇に「貫流」するばかりでなく、他の日本文学にも見出されるとして、柏井は紀貫之の『土佐日記』と西行の『山家集』を挙げている。

俯仰低徊纏綿の情程人の心に徹さるゝものあらず。独りこれのみならず、紀貫之荒僻の任地を去りて夢裡の都に帰る。其樂さはいか許ぞや。而もこの南海の地に埋めたる愛児の名残は眷々たる清怨を止めて不朽なる土佐日記はこの間に成りぬ。山家集の著者亦然らずや。望を俗界に絶ち決然として歩を天上の靈界に進めんとするの際時に頭を回して一瞥すれば山川の美麗、恩愛の情、安ぞ腸を断たざるを得むや。人生の詩歌はポーロの所謂兩者の間に挟まるの時に生ずる者多しとす。

このように、「俯仰低徊纏綿の情」となって人の心に透徹する「名残」は、平家物

語をはじめとする日本文学に流れる重要な心情であり、〈キリスト教思想〉を「流注」すべき「脈絡」と考えられている。そしてその「名残」の感情は、パウロのいう「両者の間に挟まる」状況（フィリピ 1 章 20～26 節）を生きるキリスト者の宗教的経験と相通ずるものとして捉えられているのである。

「雲烟の気」

「平家物語を読む（二）嵯峨野」（『福音新報』第四号，1895年7月26日）で柏井は「平家物語の美」について次のように述べている。

ブラウニング夫人「^{ゼ、ハウス、オフ、クラウド}雲の家」と題する詩を作る。其冒頭の意に曰く、

吾は雲の上に家を建て吾が想を其裡に宿しめん。

斯想は地を離れて高く揚れども天に到るには猶卑し。

吾は唯夢の裡なる事を語り、見るに美はしき家を建てん。

月光雲の上を照すとき、爾と共に打眺むる其処にぞ家を建てん。

人の理想塵土の界を超脱して、而も未だ雲無き光明の界に上る能はず。杳然たる雲烟の間に徘徊して其処に映ぜる光彩の美に驚き、心を宿すべき天地を求めんとす。詩歌宗教共にかゝる処より生ずるもの多しとす。頼山陽曰く文字雲烟の気を帯ぶるものは古今有数なりと。平家物語の美はこの雲烟の気に富めるにあり。其文章は石鏃を没するの沈着あるにあらず。さりとして人事皆空なるの悟り徹底して、純金の理想を捉へ得たりと云ふにもあらず。この両者の間一種鏡花水月の縹渺たるが如く望むべくして就くべからざる者あり。『梅津の里の春風によもの匂もなつかしく大井川の月影も霞にこめて朧なる所』。『小鹿鳴くこの山里と咏じけん嵯峨のあたりの秋の頃』。読み来れば雲烟の繚繞にて俗界と相遠きの思なからずや。其情は人に近くして其境は人に遠きが如く、恰も暮夜砧声を聞くに似たり。これ平家物語の妙処なり。

「雲烟の気」とは、現世であって、定かならずともはるかにかすかに来世の存在を感得させるような宗教的な〈空気〉であり、平家物語の美はこの「雲烟の気」に富むところにある。それが特に顕著に描かれているのが「嵯峨野」であるとして、柏井は次のように述べている。

想ふに当日の六波羅と嵯峨野は如何なる光景の異を呈するものぞ。彼には栄華の春を誇り歌舞の声日夜に紛々たるに引きかへ、後夜晨朝の鐘の聲は諸行無常を鳴らし、花の如き人は老僧姿に瘦せ衰へて誦經に余念もなし。一天四海を掌の中に弄せる浄海入道〔清盛〕の暴横もその清朝の天地には跋扈するを容さず。『仏も原は凡夫なり我等も遂には仏なり。いづれも仏性具せる身を隔つるのみぞ悲しけれ』と妙齡の婦女〔祇王〕絶大の哲理を喝破して金殿玉楼を睥睨するの気概あり。噫これ何等の天地なるぞ。平語の愛すべき所は唯六波羅のみを描かずして嵯峨野を描けるにあり。功名勲爵の天地以外に靈雲飄蕪たる境界を開拓せしにあり。赫々たる權威の烈日草木を枯す如き一方には淡月朧に照り暗香浮動して俗塵を絶つ。これ真正の詩境にあらずや。吾人の胸底には必ず一個の嵯峨野なかるべからず。

柏井はここで、平家物語卷一の、清盛に捨てられ嵯峨野で出家した「祇王」の物語を踏まえ、清盛の栄華と権力とを象徴する「六波羅」と祇王が仏道に専念する「嵯峨野」を対峙させ、後者こそが、「靈雲飄蕪たる境界」を描く平家物語の「妙所」であるというのである。しかし続けて柏井は、

若夫れ万峯を互り尽して「雲の家」を眼下に望み、曇りなき光明を仰ぎ、永遠の清音を聞くととき如何の情懷ぞ。是また平家物語に求むべからざる所也。

と述べ、「平家物語を読む（三）海上」（『福音新報』第一四号、1895年10月4日）では、

其の眼形象世界の外に徹し所謂千載無窮の恨を抱くものにあらずんば未だ碧天蒼海の悲哀を歌ふに足らず。平語独特の風韻一にこの靈なる觀念より来る。其美なりと雖も大なるものを欠く所以、畢竟これと相伴ふて生ず。

として、平家物語は「美なりと雖も大なるものを欠く」ことを指摘する。

柏井にとり平家物語を貫くところの「名残」の感情と「雲烟の氣」が、日本文学に表われた小なる宗教的経験あった。とすれば、それが拡充されて接近すべきところの大なる経験＝キリスト教特有の内的経験とは、柏井において、いかなるものとして捉えられていたであろうか。

キリスト教特有の内的経験

柏井は「平家物語を読む」とほぼ同時期に書かれた「深遠なる意識」(『福音新報』第18号, 1895年11月1日)においてキリスト教特有の内的経験を、次のように表現している。

吾人の心は花木枝を深溪の上に交へて其底を看る能はざるに似たり。取るに足らざる小思想を粉飾点綴して自ら喜び其根底の薄弱ならざるや否を忘れ易し。一たびこれ等の物を擺脫して人間心性の奥秘に探り到れば、種々壮大なる景觀を蔵すると共に、一大破罅の存するに注意すべし。彼の春風麗日花咲き鳥歌へるエデンの園にアダム、エバが罪に墜ちし後エホバの声を聞て畏れたりと記されたる一点の雲影空を掠むる如き経験より、更に進んでダビデが詩の五十一篇に縷述せる深刻にして而も往復多曲なる罪惡の感念に到り、更に使徒ポーロの心裡の衝突に到る迄仔細に之を比較し来れば、靈なる思想次第に深きに進むに従ひ其中に蟠結せる暗澹たるものの影を覚ること愈々切なるを見るべし。之を斂むれば一点の黒子に過ぎざれども之を放てば濁暗の氣天地に満ちんとす。誠にこれ膏肓に入るの病なり。人々苟も心を潜めて自家胸底の音に耳を傾くれば決して朗々たるものにはあらず必ず一種破鐘の響を帯ぶ。之を撃つこと大なれば其変調之に伴て愈々大なり。抑之を療すの道決して区々たるべからず。必ずや之を溶解鑄造するに足る炎々たる力を用ゆるを要す。救拯てふことは蓋し人生第一の必要なり。

宗教なるものは其中実に無限の悲哀を含めるなり。基督教徒が言を慎み行を潔くし、浮華なる樂を去り工夫鍛錬して世に勝つる精神を養ふて倦まざるものこれ単に円満純血の美を冀ふの詩歌的樂事にあらず。かくの如くせずんば已む能はざるなり。その道德は宗教心より發し、其宗教心亦一片已み難き真情より来る。(中略)古の希臘人好んで完全てふことを説き、基督教の道德亦之を以て理想となす、然れども兩者の間大なる逕庭あり。希臘人の徳を磨くや恰も玉人の玉を磨くが如く基督教徒の徳を磨くや「遺恨十年磨一劍」の氣象あり。發しては巨刃天を摩す清教徒的精神となり、潜んでは金針繡を刺すの細心なる工夫となる。之を一貫する胸底の情懷に至りては異教時代の人の到る能はざる所あり。故に希臘時代の完全に至りては円満麗澤取て掬すべく、描きて伝ふべし。無限に連なるの仰望心を欠き、胸底に透徹するの痛切を欠く、輕鷗の波に浮び、小星の空に輝くと一般なり。基督教の完全てふことは預言的の意味を含めり。無限の悲哀を負ふて無限の發達

を仰望す。須臾の生命いかで之を満足せしむるを得むや。弦月未だ盈たず、花蕾未だ開かず、余情を靈界の邈なるに止めて浅薄なる意識中の物たるを容さざるなり。

自身の「救拯てふことは蓋し人生第一の必要」であるとの深刻な自覚に至り、神の前に立つ「無限の悲哀」を負い、かつ「無限の発達を仰望」するという矛盾を裡にはらみながら、「余情を靈界の邈なるに止め」て救いを待ち望むという「深遠なる意識」の経験。柏井が平家物語に欠けるという「大なるもの」は、これに他ならないであろう。

それでは、いかにすればこの経験に接近することができるのか。この点についての柏井の見解は、その「経験」をめぐる議論に読み取ることができるように思われる。

「経験の範囲」の拡充

柏井によれば、人間は自己の小なる経験を原として、他者から「経験外の経験」を学び知り、自らの小なる経験を〈拡充〉させるによって、人類が経験してきたキリスト教特有の宗教的経験に近づくことができるという。

人若し経験を語れば余は経験なき経験を語らん。之を有すること経験なれば、之を有せざるも亦一種の経験たるを失はず。且つ人須臾の生涯を以て悠々無限の世界に処す。境遇の制限あり、性向の長短あり。如何に経験に富む人と雖も経験せるものを以て経験せざるもの多きに比ぶれば滄海の一粟も啻ならざるべし。是に於て人は経験以外の経験を得るの道を索むるの必要あり。

余は敢て経験を軽ずる者にあらず。嘉肴ありと雖も食せざれば其の味を知らず。人は躬ら実験したる所に非ざれば其の深妙の味を解する能はず。語って之に透徹する能はざるは飽く迄も認むる所なり。然れどもこの種の経験は分量に於てさまざま多く有し難く、又有すを要せざるなり。芥種一粒の経験は以て山を移すに足れり。而してこの種の経験は微妙にして独得のものたるが故に地に埋れたる芥種と等しく取りて之を人に見する能はず。たゞ機に触れ物を借り、発して其の人の品性となり思想となり信仰となり感化力となる。偶々靈想の高調に乗じ至愛の指に弾ぜられてこの経験を訴ふる事は之あらん。たゞ之を裸体にして何人に対しても時を擇ばず漏らし得る経験は其の経験の頗る浅薄なるか或は其の人の性格悲しむべく粗笨なるに帰せざるを得ず。(中略) 且つ経験以外の経験も寄生木の如く人生に附着するものにあらず。空に聳ゆる長松も其の根ざす所は地にある如く、多

少の経験を原として初めて経験以上の天地に飛躍し得べきことはこれ亦忘るべからざる所なり。我等は自己の小さき経験を資本として次第に経験の領分を拡充して経験以外の天地に進み、爾々進んでは奥妙不思議なる霊界の経験を聊か味ひ得べきを学びたり。我等はこの道即ち正当の道なりと信ず。

(「経験の範囲」『福音新報』第三六六号、1902年7月3日)

柏井にとって、平家物語の読書体験は、いわば、日本人特有の宗教的文学的経験＝小なる経験として、重要な意味を持つ。キリスト教という日本人にとっては〈経験外の経験〉一大なる経験—を、聖書や史書・文学を通して学び知り、それによって自己の小なる経験を拡充することは、日本人がキリストにおける救いの経験を自らのものとする一つの道となる。——柏井はそのように考えたのではないか。

5 平家物語と『基督教史』 — 〈物語精神〉をめぐって

運命観と物語精神 — 石母田正『平家物語』より

前節で、柏井が平家物語に見いだされる重要な「脈絡」として「名残」の感情に注目したことを確認したが、これに関連して、名著として名高い石母田正『平家物語』(岩波新書、1957年)の提出している議論に注目しておきたい。石母田は平家物語を貫く観念として通常〈無常観〉が取り上げられることに対して、次のような見解を提示している。

この時代の現実は汚濁と醜悪にみちた末代の世であり、現世の一切は無常の理にしたがう定めなき世界であって、そこからの救済があるとすれば、来世をもとめて往生する以外にないと考えられた。この末世・末代の思想から生まれる悲観精神と哀感が、すべての貴族に共通する考え方であるといつてよい。平家の作者も、この時代のもっともありふれた思想と考え方をもっているだけであって、物語のどこを見ても、特別にちがった、あるいは他人よりも勝れた思想家であったような証拠はなにもない。(中略)

この時代に、西行法師というすぐれた歌人がいた。時代を代表する歌人である。その『聞書集』に木曾義仲の詩を詠んだ歌が一首のこっている。

木曾と申す武者、死に侍りけりな

木曾人は海のいかりをしずめかねて死出の山にも入りにけるかな
 (中略) 西行は、義仲の生涯においておこった過去の一切を、自己の現在の心情のなかに内面化してしまっている。これにたいして物語の作者は、平家にみるように、義仲の過去を、その系譜や生立ちからはじめて、遭遇した合戦や恋愛や政治的対立や怨恨などのさまざまな葛藤と事件を、一つの時間的な経過と展開のなかで叙述しなければ、義仲の「怒り」一つを理解できない性質の人間である。物語作者はこのような外的なものに媒介され、客観化されなければ、義仲の「怒り」というものをとらえることができないのである。したがってそれは西行の精神、歌の精神とは異質のものである。(中略) そのような仕方であれば、人間を理解しがたい一つの精神的傾向を、言葉は熟さないが、ここでは物語精神と呼んでおこう。平家物語の作者というのは、西行や定家と質の違った物語精神を、豊富にもっていた人物にちがいない。(中略)

斎藤別当実盛は、平氏の滅亡、自分の死の運命を自覚し、予言する人物になっているが、物語ではそこに意味があるのではなく、それにもかかわらず彼が故郷に錦を飾りたいと、わざわざ宗盛に許しをうけて戦場におもむくところに、面白さも哀れさもある。そのような人間の矛盾したところに作者は興味があるので、人間の営みの愚かさを達観してしまったような人物には興味をひかないのである。(中略) つまり平家物語の作者は、あとから考えれば滅亡するほかなかったような運命にさからって、たたかい、逃げ、もがいたところの多くの人間に興味をもったのである。それを物語にしたことによって、彼は人間の営みを無意味なものとかんがえる思想とたたかっているといってもよい。それは作者の意図や思想と矛盾しているかもしれないが、客観的にはそうなのである。平家の作者は、暗い運命観や無常観にとらわれているようにみえて、じつは内乱がくりひろげた人間の生き方の種々相、その悲劇と喜劇が面白くて仕方がなかったのであろう。(中略) 現世の生の無意味さを説く精神が強まってきているこの内乱時代に、現世の生の面白さ、豊かさ、複雑さを教えた点に、平家物語の価値がある。(第一章 運命について)

石母田によれば、平家物語の作者は動乱・無常の世において矛盾に苦しみ葛藤する現実の人間の諸相を一つの時間の経過の中で叙述せずにはおられない〈物語精神〉に富む人物であった。おそらくは柏井も同様の人物であり、柏井が平家物語に魅力を感じ

じ、取り上げていたのには石母田のいう〈物語精神〉への共鳴も作用していたのではないか。実際、柏井は自らの『基督教史』においても、現実を生きる人間の矛盾と葛藤に目を向け、個々の人物の個性的な生涯を要所で詳しく叙述しており、それが『基督教史』の独特の叙述形態となっている。それは石原謙が次のように指摘している通りである。

一方においてはキリスト教の一貫した発展を辿ろうとする見方があり、そうしてその間において個々の人物あるいはその信仰・思想・事業など個人を中心とした見方がこれと結びつけられているようであります。(中略)特に人物を重んずるという面は、最初から個人の伝記あるいは史伝に興味をもっておられたことについてその主要な根拠が認められるでしょう。しかしそれにしても先生がこの書物〔『基督教史』〕を書かれたときに個々の事件、表面的な歴史の変遷、興亡盛衰というようなことを描きつつ、その背後に貫かれているキリスト教的信仰を見出し、そして歴史は正確にその内面的な、信仰的な意味を指し示すものでなければならぬという確信を持っておられたのではないかと推察されるのであります。

(石原謙「教会史と柏井園先生」『石原謙著作集』第十卷、1979年、岩波書店、436-439頁)

柏井自身、『基督教史』の第一章「総論」において次のように述べている。

基督教は歴史的宗教なり。耶蘇基督なる歴史上の人物により開創せられたる宗教にして、人類を救はんとする神の意志と目的と聖徳とは耶蘇の人格と事業とに於て最高の示現を見たりと信ずるものなり。基督教はまた歴史上に於て偉大なる発展を成したる宗教なり。遍く全世界に宣伝せられ、其の教理、生活、制度、文学に於て種々なる成長を遂げたり。其の生命発展して竭きず、世界の歴史に影響し、又歴史より影響を受けて複雑なる結果を生じたり。

基督教は斯かる発達を為す間に其の真髓を發揮す。故に基督教の何ものなるかを知らんと欲せば、源を原始基督教に探ること必要なるとともに、又基督教歴史の全局面に亘りたる知識を有せざるべからず。各時代にそれぞれの長所あり、貢獻あり、又失ひたる所、忘れられたる所あり。之を質さざるべからず。是の如くして現代の基督教の由て来りし道を了解し、其の長短得失と又将来進むべき方向

に就きて正しき観念を有するに近からん、基督教を知らんが為に其の歴史を知るを要する所以こゝにあり。更に又世界史の一部として之を觀る、基督教は西洋文明の最大源泉にして、現在の社会を支配しつつある一大勢力なり。欧州諸国の道徳哲学文学制度芸術にして基督教と交渉なくして成長発達せしもの少し。古代より中世に、中世より近世に移る変遷連続の中心生命はここにあり。是に於て一般教養の一部分として基督教の歴史的知識の重要な論を俟たず。況んや又精神界の偉人英雄の跡我等を鼓舞啓発するもの多きに於てをや。

平家物語は、無常なる運命に対峙して来世における救いを望みながらも現世に執着するという矛盾・葛藤の物語——複雑多様な「名残」の感情を「一つの時間的展開と経過」に沿って叙述した。とすれば、柏井の『基督教史』は、同様に一見非合理なる歴史の中で苦悩しつつも救われていく個々の人間の人生を要所で叙述しつつ「人類を救はんとする」神の〈摂理〉の展開と経過の全体像を描いたものであった。「基督教の何ものなるかを知らんと欲せば、源を原始基督教に探ること必要なるとともに、又基督教歴史の全局面に亘りたる知識を有せざるべからず」と柏井がいう背景には、平家物語の著者と脈絡相通ずる豊富な〈物語精神〉があったのではないかと思われるのである。

おわりに

柏井が「平家物語を読む」を連載した1895年7-10月は、日清戦争の直後にあたる。日清戦争の前後は「国威発揚」の空気が高まり、キリスト者も日本人論や日本文化論を相次いで発表した時期であった。内村鑑三の『日本及び日本人』(1894年)(後年『代表的日本人』と改題)や植村正久の「基督教の武士道」(1894年)などがその代表的なものである。内村や植村らの日本人論は日蓮や西郷などのいわゆる「英雄」的な人物とその思想をとりあげ、「武士道」的な精神である「独立」「唯物的精神に打ち勝つ」「節義」などの徳目を、キリスト教を「接ぎ木」する「台木」として抽出するのを通例とする。そのような中で柏井は平家物語という中世文学に注目し、その限界を認識しつつ、なおキリスト教によって触発さるべき「脈絡」を「名残」の情や「雲烟の気」等の宗教的経験に見いだしている点に、柏井の個性が認められる。柏井は日本文学に見いだされる宗教的経験を原として、それを拡充しキリストによる救いの経

験に接近する道を探究した。換言すれば柏井は伝統文学から「無意識の基督教」をくみ上げつつ、日本人の救いに資する「基督教文学」の創成をめざしたのである。次の文章は、平家物語を愛し、自らの文筆を「宗教の聖壇」に献ぜんとした〈文豪〉柏井の志を示すものといってよいだろう。

我国の宗教文学に於ける一大欠乏あり。即ち宗教の典雅深粹なる味を伝ふべき文章に乏しきことなり。新旧約書の高く美しき余音をば汲み取りて之を紹介し又其の感化を補ふべき種類のもの少きにあり。基督教伝道する為にも、又既に信じたる者を教育する為にも此の種の書籍最も必要ならずや。(中略) 左れば今より後其文筆をば宗教の聖壇に献ぜんとする人は其信念を厚くし思想を精醇にするのみならず、文体をも充分に精煉せざるべからず。不完全なる日本語をば出来得べき丈自由に宗教の思想調子を容るゝに適するやう工夫すべし。出来得べき限り平易にして又典雅の趣味を保たざるべからず。かくて其文章は反復諷誦するに足り啻一日に之を読み了るのみにあらず日常座右の師友たるに適するものとなすべきなり。今日の所急にかゝる創作は望み難くんば良き訳文にても可なり。基督の伝記の如きは美文を以て訳すれば種々なる需要に應ずるに足らん。信仰厚き人の伝記も亦可なり。

(「典雅なる宗教文学の必要」『福音新報』二六一号, 1900年6月27日, 『柏井全集』未収録)

「いじめ問題」の諸相

佐々木 勝彦

はじめに

ヘブライ語聖書の創世記四章には、人類最初の殺人事件が記されています。その物語は、こう語り出します。

さて、アダムは妻エバを知った。彼女は身ごもってカインを生み、「わたしは主によって男子を得た」と言った。彼女はまたその弟アベルを生んだ。アベルは羊を飼う者となり、カインは土を耕す者となった。時を経て、カインは土の実りを主のもとに献げ物として持って来た。アベルは羊の群れの中から肥えた初子を持って来た。主はアベルとその献げ物に目を留められたが、カインとその献げ物には目を留められなかった。カインは激しく怒って顔を伏せた。主はカインに言われた。

「どうして怒るのか。どうして顔を伏せるのか。もしお前が正しいのなら、顔を上げられるはずではないか。正しくないなら、罪は戸口で待ち伏せており、お前を求める。お前はそれを支配せねばならない」。

カインが弟アベルに言葉をかけ、二人が野原に着いたとき、カインは弟アベルを襲って殺した。(四・一八)

この物語には分らないことが次々とでてきます。なぜ主は、農民となったカインの献げものに目を留めず、遊牧民のアベルの献げものに目を留めたのでしょうか。もしも両者の献げものが対等に認められていたら、カインは「激しく怒って顔を伏せる」とはなかったはずです。そして、その怒りが殺人を招くこともなかったでしょう。この不可な選考基準は何なのでしょう。それ

は、怒りや妬みをセルフ・コントロールするための訓練だったのでしょうか。というのは「お前はそれ(罪)を支配しなければならぬ」と言われているからです。

この物語はさらに続き、たしかにカインは「呪われる者」となり、「地上をさまよひ、さすらう者」となりますが、「カインを殺す者はだれであれ七倍の復讐を受けるであろう」とも言われています。しかしなぜ、主は、弟を殺した兄への復讐を阻止しようとするのでしょうか。古代の常識である血の復讐を禁止しているのでしょうか。そもそも誰が弟の復讐をするのでしょうか。

第四章の末尾を読むと、殺されたアベルに代わってセトが授けられ、このセトは続く第五章においてアダムの系図に入れられています。つまり、アベルの血は絶えても、セトがその代わりとなります。つまり、この事実までを前提として「カインとアベル」の物語を読むと、後の選民イスラエルとその他の民族の共存という問題が浮かび上がってきます。カインへの復讐の禁止は、選民による復讐の禁止を教えようとしたのでしょうか。……

いずれにせよ、人類最初の殺人は「激しい怒り」つまり「憎悪」によって引き起こされた、そこには「罪が待ち伏せている」と聖書は語ります。なお、アベルという名称は、「息、はかなさ、空虚さ、無意味、無価値、虚無」という意味をもつヘブライ語へベルに由来するのだそうです。もしそうだとすると、これは無価値

なものが選ばれたという話なのでしょうか？ ここでも、新しい疑問が生じてきます。……

「ゆるしとは何か」(『神学と人文学』第七号)において紹介したのは、「あなたに言っておく。七回どころか七の七十倍までも赦しなさい」(マタイ一八・二三)、あるいは「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」(マタイ五・四四)という聖句と共に歩いた「憎しみと赦し」の世界でした。そこで出会ったのは、「憎しみ」は心の核兵器である(ラッシユ・W・ドージア Jr 著『人はなぜ「憎む」のか』一三頁)と語る命題と、「人間のうちには、自分自身の生命を危険にさらしても人を殺すことに抵抗しようとする力がある」(デーヴ・グロスマン著『人殺し』の心理学』四一二頁)と明言する、一見、最初の命題と矛盾するような発言でした。人間の脳には、常に憎しみの対象である「敵」を生み出す感情が住んでおり、理性的認識もそれに拘束されていることが示唆されました。ひとは、「敵」を殲滅するために、理性を最大限に活用することができる動物なのです。ところがもうひとつの命題は、「それにもかかわらず」ひとは簡単に殺人行為には及ばない存在であるとしています。これは、「憎しみ」は「本能的」であっても、「本能それ自体」ではないことを語っています。本能を閉じられた世界と呼ぶとすれば、ここにあるのは開かれた世

界です。そしてこの開かれていることのなかに、教育の可能性が潜んでいます。アーミツシユの「ゆるし」が教えているのは、「憎しみ」と「ゆるし」は「教育の対象」となりうることです。

今回は、それに続いて「いじめの問題」を考えてみます。ただし直接「いじめの問題」に入らずに、まず、赦しの奇蹟を生きたひとりの女性の物語を紹介し、その次に「いじめの問題」を取り上げます。それは、学校における「いじめの問題」も、社会悪や人間の根源悪と関連していることを忘れないようにするためです。「いじめの問題」の解決は、最終的には「同類である他者を死へと追いやる、人間とは何か」という問題に対する解答と通底しており、本稿では、最後に、根源悪の問題、キリスト教教育の基盤である聖書における罪理解と原罪の問題も検討したいと考えています。

I ルワンダの悲劇

はじめに

最初に紹介するのは、イマキュレー・イリバギザ、ステイーヴ・アーウィン著『生かされて』（堤江美訳、PHP文庫、二〇〇九年）と『ゆるしへの道』（原田葉子訳、女子パウロ会、二〇一三年）です。形式的には共著ということになっていますが、内容はすべ

てイマキュレー・イリバギザの実体験の報告です。イマキュレー・イリバギザは、一九七二年、ルワンダに生まれ、ルワンダ国立大学で電子機械工学を学びましたが、一九九四年の大量虐殺で両親、兄、弟を失っています。それから四年後の一九九八年、彼女は結婚してアメリカに渡り、そこで、子育てをしながら、大量虐殺の体験を書きました。この原稿を本として出版するまでのプロセスに関わり、彼女を援助したのが、ステイーヴ・アーウィンです。彼との出会いは、国連の同僚から誘われた「霊性」に関する大会で起こりました。この大会の帰りがけに、彼の著書『意志の力』のサイン会があり、そこで交わした短い会話が、後にベストセラーとなる『生かされて』の誕生のきっかけとなりました。彼はトロント生まれのジャーナリスト兼作家で、カナダ放送協会の外国特派員として妻と共にマンハッタンに住んでいます。

ルワンダ

日頃ほとんどアフリカの情報に接していない私たちにとって、彼女の体験はなかなか共感しにくいものがあります。背景がまったくわからないからです。そのため、ルワンダの地理や歴史についてあらかじめ学んでおく必要がありますが、ここではその方法を取らず、まず、あえて直接彼女の声に触れ、それを解説する形で話を進めます。彼女は、ルワンダについてこう語っています。

・父は、夕食前の一時間、部屋の真ん中に教室と同じサイズの黒板を置いて、数学、文法、地理などを、チョークを使って教えてくれました。

でも、両親は、私たち自身の歴史については何も教えませんでした。

私たちは、ルワンダが三つの部族からなっていることも知りませんでした。

多数派のフツ、少数派のツチ、ごく少数の、森に住むピグミー族に似たツワ。

ドイツの植民地になった時、また、ベルギーがその後を継いだ時、彼らがルワンダの社会構造をすっかり変えてしまったということも知りませんでした。

それまで、ツチの王が統治していたルワンダは、何世紀ものあいだ平和に仲良く暮らしていたのですが、人種を基礎とした差別的な階級制度に変えられてしまったのです。

ベルギーは、少数派のツチの貴族たちを重用し、支配階級にしたので、ツチは支配に必要なより良い教育を受けることが出来、ベルギーの要求に応じてより大きな利益を生み出すようになりました。

ベルギー人たちが人種証明カードを取り入れたために、二つの部族を差別するのがより簡単になり、フツとツチのあいだの溝は

いっそう深くなっていきました。これが、フツの人たちのあいだに絶え間ない憎しみとして積み重なり、大虐殺の基盤になったのです。(『生かされて』四六頁以下)

地図を開いて、ルワンダという国を探してもなかなか見つからないかもしれません。あまりに小さく(その面積は、日本の四国の約一・五倍)、一九九四年に大虐殺が起こるまでは、ほとんどの人がその位置も人口も知りませんでした。この国を探すには、まず頭の中で、イメージ・トレーニングをするのがよいでしょう。まず地中海を思い起こし、次にエジプト↓スーダン↓ウガンダ↓タンザニア、と真つすぐ下へ降りてきます。このタンザニアには有名なビクトリア湖があり、その上を赤道が通っています。つまりエジプトから一気に赤道までまっすぐに降り、この湖の少し左にある国をイメージすると、それがルワンダです。その左、つまり西側にあるのがコンゴ民主共和国で、ルワンダの右、つまり東にあるのがタンザニア、そしてさらに東にあるのがケニアです。ルワンダの南側には、これまた小さな、しかしルワンダよりも少し大きなブルンジがあります。

『生かされて』の著者は、その第一章「永遠の春」の冒頭でこう語っています。

・私は天国で生まれました。

私が育ったふるさとルワンダ共和国は、中央アフリカに位置する宝石のような小さな国です。

息を呑むほどに美しいなだらかな丘や、霞のかかった山々、緑の谷、輝く湖などを見る時、誰もが神の手を感じずにはいられません。

やさしい風が丘から吹き、杉や松の森をぬけ、百合や菊の高い香りを運んでいます。

一年中気分の良い天気恵まれているので、一八〇〇年代の末にやってきたドイツの入植者たちは、永遠の春の国と呼びました。

〔生かされて〕二四頁)

この記述に接したときの違和感は、今でも覚えています。この引用の後に「やがて悪魔の力が大虐殺を起こし、このわたしの愛する国を血の海にしてしまうことになるなど、まったく想像もつきませんでした」と続くのですが、赤道直下の国とも言えるルワンダが、どうして「天国」なのか、ピンときませんでした。その謎が解けたのは、ひと通り読み終え、ルワンダについて改めて情報を整理したときでした。答えは簡単でした。ルワンダは高地だったのです。海拔一〇〇〇メートルから四五〇〇メートルの高地で、平均標高は一六〇〇メートルだそうです。この環境に適した農産

物としては、コーヒーや茶が有名です。

近年の人口を調べてみると、これも年によって大きく異なり、おり、それを信用していいのかわかりませんでした。大虐殺の後、殺害に関わった側が、難民となっていた人びと（ツチ反乱軍）との戦いに敗れ、今度は彼ら自身が難民になるという複雑な問題が起こっていたからです。さらにその後、周辺諸国の政情不安と長期にわたる内戦により、このフツ難民は帰国せざるをえなくなり、大虐殺後、約八一〇万人とされていた人口が、二〇一二年の時点では一一三〇万人になっています。これは明らかに、大量虐殺後、治安が回復されたことを示唆しています。

しかしルワンダは、世界で最も人口密度が高く、貧しい国のひとつとされています。ルワンダの平均寿命は二〇〇七年の時点で四六歳であり、アフリカでは平均的な年齢です。栄養不足人口は同じ時点で四〇％であり、これもアフリカでは平均的な数字です。

難民問題

著者イマキユリーの記述の中に、三つの部族の話が出てきましたが、そのパーセントは、フツが約八五％、ツチが約一四％、そしてトワが一％とされています。この中でフツ（元来は農耕民）とツチ（元来は遊牧民）は異なる部族ですが、文化を共有しています。キニアルワンダ語という同じ言葉を話し、「同じものを食べ、

同じ教会で祈り、同じ教室で勉強し、同じ地域、場合によっては同じ屋根の下で暮らしています」(『ゆるしへの道』一八頁)。彼らは何世代にもわたる婚姻により、外見的にはほとんど区別がつかなくなっていました。ところが植民地時代に、宗主国は、二つの民族を社会的に分断し、自らの統治手段として、一九三一年、「人種証明カード」を導入しました。これは、あのガンディーの時代に、イギリスがそれまで共存していたイスラムとヒンドゥーを意図的に分断し、その敵意を利用して統治しようとしたケースと同じです。その分断の根拠が宗教であれ、部族であれ、この統治方法は植民地の宗主国の用いた常套手段であり、二十一世紀の地域紛争の多くは、この常套手段によってもたらされました。

ルワンダの場合、一九五九年に、ツチの王がベルギーからの独立を宣言すると、ベルギーは自らの権益を守ろうとして過激派フツを支援し、彼らは十万人以上のツチを殺害しました。一九六二年にベルギーが去り、ルワンダが独立すると、過激派フツを中核とするフツの政党は、ツチを排除するための民族浄化政策をとり、政治や教育からツチを追放しました。その結果、数十万のツチが亡命を余儀なくされ、やがて彼らのあいだに「ルワンダ愛国戦線」(RPF)が生まれ、彼らはウガンダからルワンダへ攻め込みます。この間の状況について著者はこう記しています。

・わたしが十代だった一九八〇年代に、こうして追放された人々の多くがウガンダで、RPF(ルワンダ愛国戦線)と呼ばれる政治的運動に加わりました。RPFはフツ政府に、ルワンダでツチを迫害するのをやめ、亡命者たちの帰国を認めるよう求めました。一九七三年のジュベナール・ハビヤリマナのクーデター以後、事実上独裁体制となっていた政府がこれらの要求を退けたため、ツチの反政府軍はウガンダからルワンダ北部を襲撃しました。反政府軍は、フツ政府がツチと権力を分有し、ツチを平等に扱うようになるまで戦う、と宣言しました。

わたしが高校生で家を離れていた一九九〇年の秋に開始されたこの侵攻は、その後断続的に続くことになる内戦の引き金となりました。この期間に反ツチの政策が強まり、何十年かまえにナチスがユダヤ人を迫害したとき以来の、世界で類を見ない憎しみと不寛容が広がりました。憎しみがもつとも露骨なたちで示されたのは、反ツチ系の新聞に掲載された「フツの十戒」です。このプロバガンダで、フツがツチと結婚したり、金銭を貸したり、あるいはビジネス・パートナーとなることさえ裏切り行為であると宣言されました。この時点で、政府や軍事関係の要職はツチには無縁のものとなりました。さらに、ツチの隣人や親戚、友人を避けるようにフツは奨励されました。

ツチへの激しい恐怖や嫌悪の感情を国じゅうにあおるために、

政府側のラジオ局である「ヘイト・ラジオ」をとおして、《フツ・パワー》と呼ばれる政治的運動が、国内に広がっていきました。このラジオ放送でツチは、フツの子どもを傷つけたり仕事を奪うので、「殲滅しなければならない」《ゴキブリ》とされ、人とはみなされなくなりました。放送は全土に届き、政府が《ツチ問題》を片付けるために、おおつびらに大量殺戮の方針を支持していることが明らかになりました。

恐ろしい時期でした。ジュベナル・ハビヤリマナ大統領の政党が、何万もの無職のフツの青年たちを、インテラハムウエとして知られる準軍事組織の民兵としてリクルートし、訓練し始めてから、さらに先が見えない状況となりました。インテラハムウエとは、文字どおり「ともに殺す者」を意味し、彼らに課せられたただひとつの任務が、ツチ《ゴキブリ》を皆殺しにすることでした。一九九四年四月、虐殺の素地は十分に整っていて、あとは火ぶたが落とされるのを待つばかりでした。そしてついに復活祭の休みで週末わたしが実家に帰省したときに勃発したのです。

『ゆるしへの道』二〇頁

この記述から、一九七八年にジュベナル・ハビヤリマナが大統領になって以来、ツチを殲滅するための政策が着々と進められたことが分かります。大虐殺が起こるのが一九九四年ですので、

約一六年の時をかけて「憎しみ」の感情が醸成されたことになり
ます。

では、この大虐殺が開始されるきっかけとなったのは何だったのでしょうか。それは、一九九四年四月六日午後八時、和平交渉から帰国するハビヤリマナの乗った飛行機がキガリ空港に接近した時、謎のミサイルによって撃ち落とされ、それを伝えるニュースが流れたことでした。あたかもそれが合図であるかのごとく、フツ軍とインテラハムウエの扇動による虐殺が始まりました。その前年には、タンザニアのアリユーシャで、ハビヤリマナ政権とルワンダ愛国戦線の間で和平協定のための交渉が始まっており、この流れに反対する勢力の仕業と考えられていますが、その詳細は謎のままです。

一 m x 一・三 m の小部屋

兄のダマシオンは虐殺のはじまる前夜、家族全員でザイール（現コンゴ）に脱出することを提案しましたが、父に受け入れられず、結局、四月七日を迎えます。父は、続く二日間助けが来るまで待つように家族と群衆を説得しました。しかし三日目に襲撃が始まり、遂に、イマキュレーと弟ヴィアネイの友人に、地域のフツの牧師（ムリンジ）の家に逃げるように指示しました。ところが着いてみると、牧師はすでにツチの女性と子どもをかくまっ

ていたため、彼女しか受け入れてもらえませんでした。

彼女が隠れたのは、ムリンジ牧師の寝室の隅にある狭い、めつたに使われないトイレでした。その中で最初は六人、そして最終的には八人の女性が、三カ月間ほとんど一言も話さずに生き延びたのです。

・ちよと私が、からだを伸ばす番になった時、外で騒ぎが起きました。

数十人、あるいは数百人の声が、叫んだり、歌ったりしていました。

殺人者たちがやってきたのです。

「森を探せ、湖を探せ、丘を探せ！ 教会の中もだ。やつらを地球上から一掃しろ！」

……

何百人もの人々が家を取り囲んでいました。

たくさんの人が悪魔のように装い、木の皮で作ったスカートをつけ、干したバナナの葉で作ったシャツを着ていました。何人かは、山羊の角を頭のまわりに結び付けてさえたのです。

その悪魔のようないでたちにもかかわらず、彼らの顔はよく見えませんでした。目は殺人者の光を宿し、大声でわめきたて、飛び上がり、槍や大銃やナイフをふりかざし、死のダンスを踊りながら、皆殺

しの歌を歌っていました。

「殺せ！ 殺せ！ 皆殺しにしろ！ 大きいのも小さいのも、みんな殺せ！ 年寄りも若いのもみんな殺せ！ 赤ん坊の蛇も蛇は蛇。みんな殺せ！ 一人も逃すな。殺せ！ 殺せ！ みんな殺せ！」

歌っているのは、兵隊でも訓練された義勇軍でもありませんでした。

彼らは私の近所の人たちでした。一緒に育ち、一緒に学校に行っていた人たちでした。私の家に夕食に来た人たちもいます。

……

「探せー見つけろー皆殺しだ！」

私はくらくらしして、女性たちの上に倒れました。息も出来ないほどでした。

「ああ、神様、お助け下さい」と、私はささやきました。

でも、思いだそうとしても何も祈りの言葉が出てこないのです。あまりに絶望して、恐怖に気が変になりそうでした。

その時です。悪魔の声が最初に聞こえたのは。

「どうして神様なんか祈るんだい？ 外にいる連中を見てごらん、何百人もお前を探しているのさ。大勢がね。お前はたった一人だ。生き残ることは出来ないさ。生き残れないよ。連中は家の中にいる。部屋から部屋へ。もうすぐここに来る。もうすぐ

お前を探し出し、レイプして、それから切り刻むんだ、殺すんだよ」
心臓が飛び出しそうでした。

この声は何なのでしょう。私はできる限り固くぎゅっと目をつぶ
り、この声を拒絶しようとして、父がくれた赤と白のロザリオ
を握り締め、声を出さずに力の限り祈りました。

……

祈りと悪魔のささやきのあいだでの葛藤は、私の心のうちに渦
を巻きました。私は、決して祈りをやめませんでした。そのさ
さやきも決して弱くなることはありませんでした。

……

こうして、殺人者が最初にやってきた時、何とか持ちこたえら
れたのは、神様のポジティブなエネルギーに焦点を合わせたから
なのでした。（『生かされて』一六二頁以下）

イマキュレーは家族についてこう記しています。「両親は二人
とも教師で、貧しさから逃れる最良の方法は、良い教育だと心か
ら信じていました。……父と母は、彼らの一族の中で最初の高
校卒業生でしたが、子どもたちには、それよりもっと先までの機
会を与えようと固く決心していました。父は、……小学校の先
生から中学の校長にまでなりました。また、その地域のカトリッ
クの学校全体の主任に任命されました」（『生かされて』二七頁以

下）。また宗教については、こう記しています。「両親は熱心なロー
マ・カトリックの信者でした。もちろん、私たち子どももそれに
従いました。日曜にはミサに行き、家では毎夕必ず家族で祈りま
した。私は祈ることが大好きで、教会で神様を感じることは喜び
でした。……両親は、キリスト教の黄金律を信じ、私たちに、
人には親切心と尊敬をもって接するようにと教え、村の発展のた
めに奉仕をしました」（同、三二頁以下）と。

この引用から推測されるように、父親は、民族対立を煽るプロ
パガンダにもかかわらず、政府がきつとことを治めてくれると信
じていました。しかしインテラハムウエに追われた一人を超える
男や女や子どもたちが彼のもとに逃げてくると、「皆落ち着くん
だ！」と語りかけ、殺人者たちと対峙しました。

イマキュレーが両親の消息を知ったのは、牧師の家からさらに
フランス軍のキャンプへ逃げ、そこで兄弟の友人に会ったときで
した。友人の話によると、父は、何日も何も食べていない人びと
のための食糧をえるために、役所に行き長官に会いましたが、結
局そこで射殺されました。この長官は、父のよく知っていた人物
でした。母はその前に、自宅の前で切り刻まれ、殺されていまし
た。さらにこの友人から、二人の兄弟も殺害されていることを知
りました。

トイレに潜む中での恐怖体験の記述は、彼女がローマ・カトリックの信者であることを前提に読む必要があります。なんとなく神様と言っているのではないからです。また牧師という呼称から分かるように、彼女を受け入れたのはプロテスタントの聖職者です。彼女が一番驚いたのは、いままで親しくしていた近所の人、友人、先生が一瞬にして「殺人者」に変身してしまったことです。そしてこの事態を受けとめられずにいる自分です。彼らは自分の魂を悪魔に売ってしまったとしか思われない反応を示し、「殺せ！ 殺せ！ 殺せ！ 皆殺しだ！」と叫んでいました。

憎しみとゆるし

イマキュレーはすでにトイレの中で「ゆるし」の問題にぶつかっていました。

・二回目に殺人者たちがこの家にやってきた時、私は必死に祈っているところでした。

……

私は、彼らが何千という人々を虐殺し、強姦したことがないと信じるふりなど出来ません。彼らが、罪のない人々にしてきた、想像を絶するほどの恐ろしいことを無視することは出来なかったのです。

なぜあなたは、そんな不可能なことを私にせよとおっしゃるのですか？ と、私は神様に聞きました。どうしたら、私を殺そうとしている人々を赦すことなど出来るのでしょうか。彼らは、もう既に家族や友達を殺しているかもしれないのです。殺人者たちを赦すことはどうしても出来ません。その代わり、彼らの犠牲になった人々のために祈らせてください。

……

私は、もう一度やってみました。殺人者たちを赦すために祈ることを。でも、やはりどうしても心の底では彼らのために祈ることはできないと感じていました。一生懸命祈ろうとすればするほど、悪魔のために祈っているように感じられるのです。（『生かされて』一八七頁以下）

こうして何日も苦しむ中で、ある夜、赤ん坊が一晩中泣き続け、やがてその声が聞こえなくなることがありました。おそらく母親が殺され、赤ん坊は路上に放置され、死を迎えたのです。そこでイマキュレーはこの赤ん坊のために祈り、どうしてこのようにことをする人々を赦すことができるのか、と神に問いかけます。そして

・その時、私は声を聞きました。まるで同じ部屋にいるかのよう

にはつきりと。

あなたたちは、皆、私の子どもたちです。あの赤ん坊は、今、私と一緒にいます。

それは短く簡単な言葉でした。

でも、それは、明らかに私がここ数日もがきながら探し求めていた答えでした。

殺人者たちは子どもたちと同じなのです。

そうなのです。彼らは、彼らのやったことで、厳しく罰せられなければならぬ、野蛮な生き物です。それでも、彼らは子どもたちなのです。彼らは、残酷で、残虐で、危険です。子どもたちも時々そうなることがあります。でも、それにもかかわらず、彼らは子どもたちなのです。

彼らは、自分たちがどんなに恐ろしい苦痛を与えているかわかっていないのです。何も考えずに人々を苦しめ、兄弟、姉妹を迫害しているのです。彼らは、神を傷つけているのです。そして、自らをどんなに傷つけているかわかっていないのです。

彼らの心は、悪魔に占領されているのです。それは、この国じゅうに広がっています。でも、彼らの魂は悪魔ではないのです。恐ろしいことをやっても、彼らは、神の子どもたちなのです。

そして、私は、子どもたちを赦すことなら出来るでしょう。

簡単ではありません。特に、その子どもが私を殺そうとしてい

るのですから。

神様の目には、殺人者たちでさえ、彼の家族、愛と赦しを受ける対象なのです。

私は、神の子どもたちを愛する気がないのならば、神の私への愛も期待することは出来ないといわかったのです。

その時です。私は、殺人者たちのためにはじめて祈りました。彼らの罪をお赦し下さいと。

……

その時、もう一度、声が聞こえてきました。

彼らを赦しなさい。彼らは、自分たちがやっていることがわからないのだから。

その日、私は殺人者たちを赦すために、一步を踏み出すことが出来たのです。

怒りは、私の中から消えていきました。

私は神様に心を明け渡したのです。そして、神様は無限の愛でそれに触れてくれたのです。

はじめて、私は、殺人者たちに哀れみを感じました。私は、神様に彼らの罪を赦し、彼らの魂を神様の美しい光の方向に向けて下さいとお願いました。(『生かされて』一九三頁以下)

イマキュレーの心の葛藤と、その中で聞いた神の声に関するこ

の記述を読みながら、聖書のあの個所を思い起こしたひとと少なくともはずです。それは、イエス・キリストが二人の犯罪人と共に十字架にかけられ、死を目前にしながら発した驚くべき言葉です。ルカ福音書はこう語っています。「そのときイエスは言われた。

『父よ、彼らをお赦しください。自分が何をしているのかわらないのです』(二三・三四)と。イマキュレーもたしかにこの言葉を聞いています。なぜなら『ゆるしへの道』の中でこう述べているからです。「その後、十字架に架けられたイエスを幻視しました。

イエスは最期の息で、迫害する者をゆるされました。初めてわたしは、イエスのゆるしの力で満たされるために、心を完全に開くことができました。神の愛がわたしの内ではとばしり、そして言語を絶する邪悪なやり方で罪を犯し、いまでも犯し続けている人びとをゆるしました。わたしの心をかたくなにしていた怒りや憎しみは消え、深い平安で満たされました。もはや死ぬかどうかは重要ではありませんでした。もちろん死にたくはありませんでしたが、その準備はできました」(『ゆるしへの道』二九頁)と。

イマキュレーは先の引用文の終りのところでも「怒りは、私の中から消えていきました」と語っています。したがって彼女が「赦し」の問題において戦っていたのは「怒り」であり、「憎しみ」であったことがわかります。その「怒り」と「憎しみ」は、「殺人者でさえ神のこどもたち」であるという信仰の再発見と共に、

消えています。これは、イマキュレーが自らの「怒り」と「憎しみ」の感情から引き上げられ、神の側から人間の現実をみる視点を回復したことを物語っています。

この変化は、聖書の世界になじみのないひとには分かりにくいかも知れません。聖書の神は、万物の創造者と理解されており、この大前提のもとにすべてが理解されているからです。しかもこの神は愛の神として告知されているため、イマキュレーのような体験が可能になるのです。「神様に心を明け渡す」とは、まさにこの創造者なる愛の神に自らを委ね、この神と共に自分と世界の現実を見ることを意味します。

しかしこの出来事は、一般の知識のように、一旦理解すれば、あとは何の苦もなく受け入れられるようなものではありませんでした。それは日々、生きるなかで再確認を求められる事柄でした。つまり、「怒り」と「憎しみ」からの解放は、それほど簡単ではなかったのです。次の証言は、この事実を如実に物語っています。それは第三章「死者を葬る」に記されている記述です。

・ 私たちは、両親の家に着きました。

そこは、完全に破壊されていました。屋根はなく、窓もなく、ドアもありませんでした。

……

私たちの家の手伝いだったカルブは、愛する兄の処刑を目撃して、一部始終を教えてくださいました。

胸の張り裂けるような血だらけの恐ろしい顛末は、私には耐え難いものでした。

……

私は帰るやいなや、誰とも口をきかずにベッドにもぐりこみました。

これまで、赦すことでどんなに戦ってきたことでしょう。

でも今は、すべて誤魔化しだとわかりました。私の中には、寛大な心などこれっぽちも残ってはいないのです。

廃墟になった我が家を見、寂しくうち捨てられた愛する人たちのお墓を訪ねたことが、赦そうとする私の心を窒息させてしまいました。

……

私の心は復讐に燃え、怒りで荒れ狂っていました。

この血まみれのけだものたち！ あいつらはけだものかわいけだもの、けだもの！

私は眠れずに悶々としていました。また悪魔が誘惑しているのです。何とか私を神様から引き離そうとしているのです。

……

「私の悪魔の考えをお赦し下さい。神様。どうか、あなたがこ

れまでにして下さったように、わたしからこの苦しみを取り除き、心を浄めて下さい。あなたの愛と赦しの力で私を満たして下さい。あのひとたちもまたあなたの子どもたちです。どうぞ、彼らを赦すことが出来るよう、私を助けて下さい。ああ、神様、私に彼らを愛させて下さい。

突然、すがすがしい空気が私の肺に流れ込み、私はほっとため息をつきました。そして、私の頭は枕に沈み込み、また、心が鎮まってきました。

ええ、もちろん、私は悲しかったのです。たとえようもなく悲しかったのです。でも、私はその悲しみに私自身をゆだね、それが、清らかで、憎しみに染まっていないことに気づきました。死ぬほど家族が恋しかったのですが、怒りは消えていました。

……

私はまた、神様に赦しを乞いました。憎しみは、油断をすればいつでも表面に浮き上がってこようと待ち構えています。私は、私の心がいとも怒りを感じ、誰かを責め、憎むよう誘惑されているのを知っています。でも、いつも直ちに真実の力の源に方向転換します。神に向かい、その愛と赦しが私を守り、救ってくれるように。（生かされて『三八四頁以下』）

このような証言を聞くと、少しホッとするかもしれませんが、イ

マキュレーも私たちとあまり変わらないからです。信仰の経験は、猪突猛進というよりも「行きつ戻りつ」の経験であることがわかるからです。ここには喪失の悲しみも語られています。しかもその悲しみは復讐へと向かうことなく、創造者の前に「ゆるし」へと開かれて行きます。彼女は、この後彼の兄ダマシオンと母ローズを殺害した犯人に会い、またもや「ゆるし」の課題に直面します。次に紹介するのは、刑務所でその犯人フェリシアンに直面したときの場面です。彼はフツの成功した実業家で、イマキュレーは小学校のときに彼の子どもとよく遊びました。

・私は身震いしました。牧師の家で殺人者たちが私の名前を呼んで探し回っていた時の声が彼のものだったと気づいたのです。フェリシアンが私を探しまわっていたのです。

……
顔を上げ、そこにいるのが私だと気づいた時、彼の顔から血の気が失せました。彼は慌てて目をそらすと、床をじっと見つめました。

……
「こいつは、君の両親の家を奪い、君の家族の農園を奪ったんだ。……」「ローズとダマシオンを殺した後、こいつは君を探し続けた。君が死ねば何もかも彼のものになるんだから。そうなんだろう、

この豚やろう！」セマナ「新しいキプエの地方長官で、父のかつての同僚」はもう一度叫ぶと、フェリシアンの肋骨を蹴り上げました。

私は後ずさりしました。無意識にあえいでいました。

セマナは私を見ました。私の反応に驚き、私の顔を流れる涙に困惑しているようでした。

彼は、フェリシアンのシャツの襟を握って私の足元に引きずってきました。

「え、彼女に一体何て言うんだ！イマキュレーに何ていえば良いんだ！」

フェリシアンは泣き出しました。彼がどんな気持かが伝わってきました。

一瞬、彼は私を見上げました。私たちの目が合いました。

私は、一歩進みでて、彼の手に軽く触れました。そして、そのことを言うためにここまで来たそのことを、静かに言いました。

「あなたを赦します」

たちどころに、私の心は和らぎました。フェリシアンの肩から力が抜けていくのがわかりました。

……

セマナは私の方を振り向きました。激怒していました。

「どうということなんだ！イマキュレー。あいつは、君の家族

を殺した奴なんだぞ。……それを、赦すだど！どうしてそんなことが出来るのだ。何で赦したりするんだ」

私は答えました。

「赦ししか私には彼に与えるものはないのです」（『生かされて』

四〇〇頁以下）

驚くべき証言です。なぜ彼女はここまで「ゆるし」を生きようとしたのでしょうか。そのひとつの秘密は、あのトイレで苦しんだ末に味わった「神様の目には、殺人者たちでさえ、彼の家族、愛と赦しを受ける対象である」との思いと、その後の逃避行の中の召命体験にあります。それはこう記されています。「殺戮が終ってからも、きつと、きつと、より激しい苦しい思いは残るにちがいありません。そしてそれはまたいつ暴力に変わるかもしれないのです。ただ、神の聖なる赦しだけが、今、また起ころうとしていることを止められるのです。私は、これから神様がどんな人生を私のために用意しているにしても、人が誰かを赦すことを助けることこそが、私の人生の仕事の大きな意味なのだと思いつきました」（『生かされて』三一〇頁以下）。

残された課題

(一) 『生かされて』の第一三章「孤児たちが集まる」には次

のような記述があります。「私たちは、ラジオの報告で助けはどこからも来ていないということを知りました。他の国々、とりわけいわゆる西の進んだ文明国が、どうして私たちに背を向けていたのかわかりません。それでいながら、何もしなかったのです。国連は、虐殺が始まってすぐに平和部隊を引きあげることにしました。……わたしたちの前の宗主国だったベルギーは、一番最初に兵士を引きあげたのでした。一方、国連は、虐殺が実際あったことさえ認めようとはしませんでした」（二二二頁）。

アフリカの歴史は、かつての西欧列強の植民地政策によって貧困を強制された歴史であり、人びとは今なおその後遺症に苦しんでいます。戦後は、米ソの冷戦により、アフリカはその代理戦争の場となって、各地で内戦がおこり、現在は、米ソに加え、中国の進出により、資源獲得競争の場となっています。残念ながら、現在の国連はそれらの紛争を治める力もっていません。国連軍を派遣すべきであるとの決議がなされても、列強の自国エゴのゆえにそれは実行されません。

このことを踏まえると、ルワンダの悲劇は、「意図的に作りだされた国際政治的空白」のなかで起こったと考えられます。フランス軍が介入しながらも、突然撤退してしまった事実も、ザイール（現コンゴ）の鉱物資源をめぐるフランスとアメリカのかけ引きと深く関連していたと考えられています。

本稿ではこういった問題にほとんどふれませんでした。真の平和をもたらすためには、このような国際政治的状况に対する目配りも不可欠です。

(二) 初めに、フツ族系に属するハビヤリマナ大統領が、一九七五年以後、基本的には単一政党制を採用し、やがてフツとツチの対立を煽る政策を次々導入したことを紹介しました。しかし彼がなぜそのような政策をとるに至ったのか、そのことには言及しませんでした。それは、一九八七年頃から起こったコーヒーの国際価格の下落により、国家経済が低迷し、国民の不満が高まった時期に当たり、彼の政策は、その不満の矛先が政府に向けられることを回避するための方策であったと考えられます。一九九〇年十月に内戦がおこる直前にも、生活苦からハビヤリマナ政権への不満が高まっていたことを忘れてはなりません。この時には、「国際通貨基金」からの援助を得るために緊縮財政政策がとられていました。いずれにせよ、ハビヤリマナは、ウガンダ在住の亡命ツチを「仮想敵」として国民の不安を煽り、民族対立という幻想を生みだすことによって、自己保身をはかったのです。したがってルワンダの経済状況と政治体制、そしてその緊張関係を回避するためには取られた民族浄化策との関係も明らかにされなければなりません。

(三) 最近、ジャン・ハッツフェルド著『隣人が殺人者に変わる時・加害者編』（西京高校インターアクトクラブ訳、かもがわ出版、二〇一四年）という書物が出版されました。原著は二〇〇三年に出版されており、著者は「マダカスカル生まれのフランス人ジャーナリスト」です。その邦訳題が示す通り、内容は、「ルワンダ・ジェノサイド」の加害者の証言と著者の解説から成っています。この証言は、すでに裁判を受け、刑期が決定し、収監されている囚人のインタビューを内容ごとに整理した形で提供されています。ただしその間に著者の解説に当たる章が組み込まれているため、その構成に慣れるまで時間がかかるかもしれません。

解説の中で興味深いのは、「ルワンダ・ジェノサイド」をナチスによるユダ人虐殺つまり「ホロコースト」と対比しつつ、その異同に言及していることです。これは、ルワンダの悲劇を歴史上の他の悲劇と対比しつつ考察すべきこと、さらには「普通の戦争犯罪者とジェノサイドの加害者との間に見られる本質的差異」（二五六頁）を考慮すべきことを示唆しています。

ルワンダの悲劇のひとつの特色について、著者はこう述べています。「ロシア人、スペイン人、アルゼンチン人、ローマ人、イラク人など多くの人々は、ある時期、人間の精神を破壊するためにつくられた機械のようになったことがある。スターリンやフランコやヴィデーラやチャウシエスクやフセインなどの独裁者は機

械のような人間を生み出して、全国民を服従させ、彼らの権利を放棄させ、告発を我慢させることには成功したのだが、決して毎日歌いながら殺しに出かける普通の人々の熱狂的な高揚を生み出すことはできなかつた」(二八八頁)。また「ゆるし」についてはこう述べています。「奇妙に思えるかもしれないが、囚人たちは生存者がどんな恨みや怒りや不信感で苦しんでいるかを想像することが出来る。彼らは生存者の復讐心やその行動を理解できるのだ。そして自分たちが刑務所から戻った時に起こりうる暴力的な反応もわかっている。でも彼らは、生存者にとって赦しの行為が意味するものを簡単には理解できない。……赦すことを認めた時点で犠牲者たちにはつらい試練が始まるということが殺人者たちにはわかっていない」(二五六頁以下)。もしもこれが事実だとしたら、私たちは改めて「ゆるしとは何か」という問いの前に立たされます。「刑務所ではマラリアやコレラが蔓延し、多くの者が亡くなった。復讐の怖れや惨めな生活や日々の争いで死んでいく者もいた。でも、自責の念で亡くなる者はいない。生きようとする力は後悔などより強いんだ」(二〇九頁)とする証言に出会うと、本当に頭を抱えてしまいます。良心の呵責や後悔を期待できなくなるからです。

(四) 『隣人が殺人者になる時』の第二章「そして、すべ

てにおいて神は」に記された証言を読むと、さらに気が滅入ってきます。「沼地では、敬虔なクリスチャンが獐猛な殺人者に変身した。そしてとても獐猛な殺人者は、刑務所ではとても敬虔なクリスチャンに変わった。しかし、臆病な殺人者に変った敬虔なクリスチャンもいれば、全く敬虔なクリスチャンに変身した臆病な殺人者もいる。確かな理由もなく事は起きた。特別な指示もなかったのに、迷わず事を進めていった。司祭はどこかへ行ってしまう、時には殺人にはまり込みさえした。どんな場合にせよ宗教は、何の意味も持たないよ」(一八七頁)。このように証言したのは、虐殺の年、二五歳だった未婚の農夫です。

ルワンダの悲劇は、人口の八〇パーセントを占めるキリスト者を巻き込んで起こったとすれば、そして首都の大司教が大統領を支える政党の幹部であったとすれば、キリスト教会の責任は重大です。菊池功著『カリタスジャパンと世界―武力なき国際ネットワーク構築のために』(サンパウロ、二〇〇五年)は、この事態を「政治的意図を持って創造された民族対立による憎悪感情を、キリスト教の洗礼は止めることができなかつたのです。キリストの愛の福音は、その時忘れられてしまったのです」(二二五頁)と冷静に分析し、さらにこれからの支援活動のあり方を提案しています。著者は、執筆同時、カトリック新潟教区司教の地位であり、カリタスジャパンというカトリックのNGOの仕事をしてい

ました。著者には西アフリカのガーナでの八年に及ぶ生活体験もあり、この著書は、日本人をはじめ外国人が「ルワンダの悲劇」問題に関わる際の注意点を丁寧に説明しています。たしかに「ルワンダの悲劇」は起こってしまいました。二度とこのような悲劇がおこらないようにしようというカトリックの良心が感じられます。キリスト教の過ちを過ちとして認めつつ、さらにその過ちを繰り返さないための具体的努力が重ねられています。著者は、あの二五歳の農夫の証言にあつた「どんな場合にせよ宗教は、何の意味ももたないよ」との証言を真正面から受けとめて、「しかしそれにもかかわらず、私たちはキリストの愛をのべ伝えます」と答え、「推計四〇万人」（二五八頁）の孤児たちのために働いています。私たちも、この悲劇を過去の歴史的事件として終らせることなく、暴力のない平和な社会を形成するために、たとえどれほど小さくても、愛とゆるしのわざに、それぞれの仕方です体的に参与したいものです。

(五) 先に紹介したラッシュ・W・ドーリア著『人はなぜ「憎む」のか』第五章の表題は、「戦争と集団殺戮（ジェノサイド）はなぜ起こるのか」となっています。これは、ルワンダの悲劇を問うものにとつても避けられない問いです。彼の答えは、こうなっています。

・ 集団殺戮が起こるのには、さまざまな理由がある。しかし、それらは大同小異で、いずれも加害者と犠牲者を「われら対、彼ら」に二分していることに変わりはない。他者を組織的に大虐殺しようというところには、野蛮な憎悪、打算、無関心、衝動的な暴力などが入り交じっている。だが、相手を人間と思わずに虫けらか何かのつもりで虐殺するのは、いつの場合も同じだ。集団殺戮は、現実または仮想の攻撃に対する報復として起こることがある。とくに当事者がたがいに相手を悪と考えるときである。武力にまさる強者が弱者を殲滅しようとすることもあるだろう。帝国主義のヨーロッパ諸国が植民地化しようとした地域の住民に遭遇したときに、しばしばそれが起こった。また社会的な少数派集団は犠牲になりやすい。人種、宗教、民族による集団は、劣っているから抹殺すべきだとされる。またこうした諸々の理由づけが複雑にからみあっていることもあるだろう。しかし憎悪による虐殺は、生存と生殖という根本の目的に結びつく。どちらかが相手を負かさか、疲弊させるか、破壊しつくすまで、何十年も、何百年もつづきかねない。

このような暴力の悪循環が断ち切りにくいのは、原始神経システムの欠陥だらけの論理のせいである。その論理では「セルビア人はみなよい」か「セルビア人はみな悪い」のどちらかしかない。もちろんどちらもまちがっている。多数からなる人間の集団は、

全部がいいことも、全部が悪いこともありえない。だが原始神経システムは片方（「セルビア人はみな悪い」）が正しいと決定すると、それを裏づけるような事例ばかりを選んで注目する。（八九頁以下）

この回答から、私たちは何を引き出すのでしょうか。この回答を前提とするならば、戦争と集団殺戮は常にありうることになり、原始神経システムをもたずには人は生きられないからです。しかし人が人であることには、もうひとつの神経システムつまり高等神経システムをもち、「意味を問ひ」「意味を食べる」動物として、文化を形成してきたという事実が属しています。それは、好奇心に支えられた創造性と教育によって形成され、維持されました。著者は、集団殺戮の可能性を前提としつつ、さらにこう言います。「この単純な思考を脱却する唯一の道は、高等神経システムに情動と思考を支配させ、アルバニア人であれ、どの民族であれ、ひとくくりにはできないと認識することだ。集団はみな個人の集合なのである」（九〇頁）と。つまり、集団殺戮の可能性があると、広い意味での学習あるいは教育により、その現実化を防止することができるというのです。

ルワンダの悲劇から何を学び、そして何を伝えようとするのか、その選択により、私たちは二十一世紀をまたもや戦争の世紀にす

ることも、あるいは非暴力と平和の世紀に変えることもできるのです。

II 「いじめ学」とは何か

この章では、内藤朝雄氏（以下、敬称略）の主張する「いじめ学」の内容を紹介します。彼の著書の中から、『いじめの社会学論』（柏書房、二〇〇一年）、『いじめ学』の時代』（柏書房、二〇〇七年）、『いじめの構造』（講談社現代新書、二〇〇九年）を選び、さらにその中からいくつかのテーマに絞って考えてみます。

中間集団全体主義

『いじめの社会学論』のI部・第一章の表題は「イントロダクション——中間集団全体主義といじめ研究の射程」となっており、著者はこの中間集団全体主義をこう定義しています。「各人の人間存在が共同体を強いる集団や組織に全的に埋め込まれざるをえない強制傾向が、ある制度・政策的環境条件のもとで構造的に社会に繁茂している場合に、その社会を中間集団全体主義社会という」（二二頁）。これは、従来、全体主義というとき、国家レベルの全体主義が問題とされ、それがナチズムや戦前の「天皇国家主義」（一四頁）といった右翼全体主義であれ、社会主義圏の

左翼全体主義であれ、国民が主体的に国家の意向を担うように仕組まれた事実を理論的に分析しきれなかったことに対する批判から生まれています。

例えば戦時中の、生活物資の分配や労働力の提供は、隣組制度のような地域コミュニティを通して行われたのであり、それなしには全体主義は機能しませんでした。全体主義の特徴は、常に全体が個に優先するという論理が生きていることにあり、全体の共通善と個の自由が対立する場合には、全体の共通善が優先されません。

内藤が着目したのは、この国家と個人の間で機能する中間集団全体主義が、日本では戦後も生き続けていることです。言論の自由が保障され、複数政党制の民主的な選挙が行われている先進国家であるにもかかわらず、「学校と会社を媒介して中間集団全体主義が受け継がれ、人々の生活を隅から隅までおおいつくし」(二三頁以下)ています。では、中間集団全体主義の何が特に問題なのでしょう。それは、かつての隣組制度の犠牲になった人びとの証言からわかるように、「群れた隣人たちが狼になる」(一九頁)ことです。社会が変わると、ひとは別人のように変わってしまふことです。もしも、このメカニズムを明らかにすることができると、その再発を防止することもできるはずですが、

日本の学校のうちに、今なお、この中間集団全体主義が息づい

ているとすれば、そこには「群れた隣人たちが狼になる」場面もみられるはずであり、内藤の体験と分析によると、それが「いじめ」問題です。したがっていじめ研究は、中間集団全体主義を見つけないで「マーカールの役割」を果たすとともに、それを抑止するプロジェクトを開発する出発点となります。

ここで、もしもこのようなプロジェクトが作成されたとするならば、それはどのような内容になるのでしょうか。それは、おそらく「群れた隣人が狼にならない」社会、つまり中間集団全体主義を阻止する制度が組み込まれた社会を志向しているはずですが、それは、この中間集団全体主義の定義にあった「共同体を強いる」ことのない社会、つまり「新たな教育制度」が開発される自由な社会であり、著者はその構想を『いじめの社会学』の最後の二つの章で詳しく論じています。ここで直ちにその内容を紹介することはできませんが、それらを単なるユートピアと笑い飛ばすわけにはいきません。このユートピアがあつてこそ、現実の変革の方向性がみえてくるからです。いじめに関する多くの書物には、この二つの章に相当する部分が欠けており、それらは対処療法的方策を論じているだけです。

キリスト教教育の世界でも、その事情はあまり変わりません。たしかに現場では、少子化の現実にふりまわされ、「あるべき教育」を論ずる余裕などないのですが、それにもかかわらず、キリスト

教教育は、その終末論的信仰のゆえに、終末論的に発想し、論じ、夢見る必要があります。内藤の主張する「自由な社会」とそこに展開される「新たな教育制度」に対し、日本のキリスト教教育はどのような将来構想を提示するのでしょうか。

人間の体験構造

『いじめの社会理論』第二章「いじめの社会関係論」の最初の部分は、具体的事例を取り上げており、分かりやすい記述が続きます。ところがそこを過ぎると、突然、別世界に入ったような印象を受けます。言葉の定義の海に飲み込まれ、何をどう読んでよいか分からなくなります。一つの言葉にあまりに多くの内容が詰まっており、著者の造語に慣れるまで、なかなか前に進むことができないからです。このことは著者も自覚しており、そのためにも述べています。したがって行き詰った際には、『いじめ学』の時代』に目を通すのがよいでしょう。ここでは、『いじめ学』について声高に語る理由があらさまに物語られています。著者自身、家庭と学校において過酷ないじめを経験しました。高等学校も、教師によるいじめのために中退せざるをえなくなった顛末が詳しく述べられています。著者は、最終的に東京大学で学び、明治大学の教員になるのですが、その著作の背後には、この「マ

グマだまり」ともいふべき熱い思いがあることを忘れてはなりません。この激情を冷やすためにも、著者にはより冷静な理論構築が必要だったのかもしれませんが。

この準備作業を終えて、もう一度、『いじめの社会理論』に戻るならば、その難解な表現にも耐えられるはずですが。その際、「体験構造ないしシステム」という言葉に着目するとよいでしょう。ここには、著者の人間理解が現れているからです。

内藤は、人間の体験構造ないしシステムを二つに分け、それぞれにギリシア語の α と β という記号をつけています。

α 体験構造は、人間に生まれつき備わっている体験構造で、次のように説明されています。それは、「自分が何であるか」に関わらない「無条件的な自己肯定感覚」の装置であり、成体にビルトインされています。つまり世界を客観的にとらえ、自分とは何かといったことを知的に省察する以前に、人間に与えられている感覚であり、このような「原充足」的な構造です。「この α 体験構造は、主観的な世界が脈絡だつてたち現れているかのような前・反省的・前意味的な気分を生み出しながら、さまざまな個別の欲求充足的認知情動図式の成立平面となつて」います。しか

もこの感覚は、生涯にわたって「変形可能な仕方できられる」(六一頁)とされています。

ただし、この α 体験構造についての記述はごくわずかであり、その内容は必ずしもはつきりしません。これを明らかにするひとつの方法として、 α 体験構造と対比をなすと考えられる β 体験構造から推測すると、何か問題が起こっても、「全能感」を惹き起こさずにそれを処理できる状態ということになります。この β 体験構造が、「自己表象」や「対象表象」といった内容をもつユニットとして説明されていることを先取りすると、 α 体験構造は、まだ「自己」と「対象」の区別のない段階、つまり自我の目覚めが起こっていない段階ということになりそうです。ところが「 β 体験システムは、 α 体験システムの自己認識性能を奪」(六七頁)うという記述もあり、ここでは α 体験システムに自己認識性能があることになっています。これは、「無条件な自己肯定感覚」を伴う認識ということなのでしょう。どうもよくわかりません。

いずれにせよ、この α 体験構造をそのまま生きられなくなった状況、それが著者のいう α 体験の欠如です。この欠如という語について、『(いじめ学)の時代』は、こう解説しています。「欠如」という単語の意味を国語辞典で調べると、「あるべきものが欠けていること」とあります。私の言う(欠如)は、食べ物がな

かったり、名誉がなかったりという個々の状況とは違ってはいますが、まさに「本来あるべきもの(=世界がうまく開かれている感覚)」が「欠けている」ことが、一番最初の前提になっています(二四七頁)。そして「世界が開かれて」いれば、「貧乏」も「愛情の不足」も、「多忙」も「災難」も「不名誉」も、……そこそこ耐えられ(二四六頁以下)ます。

では、「世界がうまく開かれていない」状態はどのように感じられるのでしょうか。著者によると、それは「輪郭のぼやけた「苛立ち」「ムカつき」「落ち着きのなさ」「慢性的な空虚感」といった形で、私たちのうちに現れます。つまり何が問題で、どうすれば充足できるのかも分からないままに、ただ「何か足りない」という危機の感覚だけが昂ぶってしまうのです。私はそのような条件で起こる、意味が定まらない生が根腐れしてしまった感覚、いわば存在論的な不安定を総称して、(欠如)と呼んでいます(二四七頁)。

しかしこの欠如をそのまま β 体験と言うわけにはいかないようです。というのは、著者は、 α 体験欠如を一次欠如と呼び、全能感の欠如を二次欠如と呼んでいるからです。この一次的欠如についてはこう述べています。「多くの人は、多かれ少なかれ α 体験を生きており、ある程度は単純明快な原的充足の状態にある。と同時に、さまざまな環境要因の中で、多かれ少なかれ、ある程

度の一時的欠如をも生きている。このようなまだらの状態が、ありふれた生の姿である」（六六頁）と。したがって一時欠如は、充足されれば、「単純明快に消失する」ものであり、私たちが日常的に経験していることになりません。

他方、二次欠如は、一次欠如を、あたかも「全能感の（欠如）」であるかのごとく錯覚させるような機能をもっています。したがって、たとえどれほど二次欠如が充足されても、一次欠如は埋まらず、ますます全能感を求めるようになります。ここでは、「 α 体験システムの自己認識性能」（六六頁）は崩壊し、「 α 体験システムの自己認識性能」（六七頁）は機能不全に陥ります。

この状態が β 体験構造ないしシステムと呼ばれるものです。ここで重要なのは、一次欠如が二次欠如にすりかえられてしまうことです。

この二次欠如を惹き起こす主な原因ないし要因としては、次の四つが挙げられています。①他者からの迫害、特に無力な状態で痛めつけられること。②拘束、すなわち自由や自発性の剥奪。③ α 体験システムが機能しないところで強制される心理的距離の密着化。④認知情報図式の「すりかえの誤用」つまり「全能感とのすり替えの誤用」。著者によると、現在の学校にはこの四つの要因すべてがそろっており、それが「いじめ」を生み出すので

す。したがって「いじめ」をなくすには、最終的に、このような主要原因を排除することが必要になります。著者は「いじめの構造」第六章「あらたな教育制度」の中で、短期的な二つの政策——①「暴力系のいじめ」に対しては、学校にも市民社会の法を適用すること、②「コミュニケーション操作系のいじめ」に対しては、学級制度を廃止すること——と中長期的な根本的改革案を提起していますが、それはいずれもこれらの四つの要因の排除を念頭においています。

全能感への誘惑

ここでもう一度、二次欠如の体験が成立する過程を跡づけると、次のようになります。「 α 体験構造の崩壊と共に認知情動図式が漠然化してくると、何が問題でどうしたら充足できるかが把握できないまま、《意味が定かにならない危機感覚（情報価を失った欠如信号）だけが昂進》する。その結果、何をしていてもリアリティがずれた感覚に苦しみ、慢性的で漠然としたイラダチ・ムカツキ・空虚感をかかえることになる。このような（欠如）は、当事者の曖昧な意識にとつては、すでに立ち現れた世界の中に一定の地位を占めて存在する何らかの欠如として体験されるのではなく、世界や自己が世界や自己としてリアルに体験される際に、その立ち現れる原理のところから常に既に奇怪な仕方

つ、「すべて」がごっそりと「ブラックホール」(Hopper, E., 一九九一)に呑み込まれてしまっているような、無限の底からの《生の腐食》と感じられる。このような認知情動図式の漠然化の効果としての「すべて」あるいは無限の感覚は、慢性的な漠然としたイラダチ・ムカツキ・空虚感・落ち着きのなさといった仕方で体験される。これらはいじめの場の一般的な気分である(六四頁)。

問題はこの引用の最後の一文の解釈です。というのは、この一文を除くと、先に上げた『いじめ学』の時代』の一四七頁からの引用文にあったように、この内容は「存在論的な不安定」の状況を描いており、青年期の若者に共通の体験でもあるからです。思春期を含めた精神の不安定な時期に、大部分の若者がこのような経験をしているとしても、現実には、誰もがいじめ問題に直接巻き込まれるわけではありません。それが起こるのは、著者の発想に従うなら、この共通の「存在論的な不安定」にあの四つの要因が作用するときです。しかもそのうちの最初の三つがそろったときです。つまり、「他人からの迫害」「自由を奪われる拘束」「他人との心理的距離の不釣り合いな、あるいは強制的な密着」が強制されるときです。ここでは、もはや独立した個人として、他人から精神的距離をとることが難しくなっています。またこのことは、もしこの条件がそろうならば、だれもが「いじめ」に直接巻き込

まれる可能性があることを示しています。なおここで、第四の要因(「全能感とのすり替え的誤用」)をはずしたのは、その内容がすでに「全能感」の問題に入っており、他の外的要因と区別した方が分かりやすいと考えたためです。

著者によると、「無限に生が腐っていく」ブラックホールのような感覚から解放さるかどうかが、それは「世界がうまく開かれていく」(『いじめ学』の時代』一五四頁) 経験をするかどうかにかかっています。もしもこの世界がうまく開かれなかったとき、一体どうなるのでしょうか。著者によると、そこにあの三つの要因が作用すると、「不全感をかかえた者の心理システム(認知情動システム)が誤作動(暴発)を起こし、突然、世界と自己が力に満ち、「すべて」が救済されるかのような「無限」の感覚が生成」(『いじめの構造』六八頁)します。この感覚つまり全能感は明らかに錯覚なのですが、当の本人はそのことに気づかず、それを何らかの具体的表現によって確認しようとしています。その際、暴力にかぎらず、暴走、麻薬、セックス、スポーツ、アルコール、社会的地位の獲得、蓄財、散財、仕事、ケア、苦行、摂食、買い物、自殺など、「ありとあらゆるもののかたち」(同、七四頁)が利用されます。この「自分が無限の力に満ちて、何かのまとまりを取り戻したかのような錯覚」に突き動かされてとる具体的行動

は、「全能感希求行動」(『いじめ学』の時代』一五五頁)と呼ばれます。

ここで改めて注意しなければならないのは、著者が「いじめ」問題を「全能感希求行動」の一例として捉えていることです。ひとは、ある条件がそろうと、有限なものの中で「無限」の感覚を疑似体験しようとする存在である、と理解されています。これは、キリスト教育に携わる者にとつて、極めて刺激的な理解です。キリスト教も、神は真・善・美であると同時に「全能なるお方である」と告白しているからです。したがって、「いじめ」が「全能感希求行動」のひとつであるとすれば、キリスト教は「自分たちの信ずる神が、どのような意味で全能なのか」を丁寧に説明しなければなりません。

「いじめ」と全能感希求

これまでの話から、「不全感を抱えた者の心理システム(認知情動システム)が誤作動(暴発)を起こし、突然、世界と自己が力に満ち、「すべて」が救済されるかのような「無限」の感覚が生成」(『いじめの構造』六八頁)することが明らかになりました。しかしながら、この不全感をマイナスの極致と呼ぶとすれば、全能感はプラスの極致です。どうしてマイナスの極致からプラスの

極致へと移行するのか、それは依然として謎のままです。もしもそれは誰にでも起こりうる現象だとすれば、そのような構造やシステムがすでに備わっているとしか言えないのかもしれない。それは、「開放体系」として進化した人間精神の、自由であるがゆえに負うべきリスクなのでしょうか。いずれにせよ、著者はこの理由について特に言及しておらず、「誤作動(暴発)」という言葉でまとめられているだけです。しかしもしも真の解決を求めるのであれば、やはりこれもさらに考えてみなければならない問題です。

ただし、著者はこの問題にまったく言及していないわけではなく、ユニット・モデルを提案しています。彼は、「全能筋書ユニットの圧縮・転換モデル」(『いじめの社会理論』)、「全能のシナリオ」(『いじめ学』の時代)、「いじめの全能筋書の三つのモデル」(『いじめの構造』)の項で、「いじめ」における「マイナスの極致からプラスの極致への転換」の問題を、「筋書きユニット」の圧縮・転換の問題として分析しています。

彼のいう各ユニット(「単位」あるいは「まとめり」)は「a自己表象」「b対象表象」「c随伴情動」の三つの内容から成るとされ、しかも各ユニットは、他のものと組み合わされることはあっても、完全に失われることがない(「分裂・隔壁化」されている)と仮定されています。aは「自分自身についてのイメージ」を、

bは「相手のイメージ」を、そしてcは「aとbのイメージと共に自分の内側に湧きあがってくる情動」を指しています。例えば、AとBというユニットがあり、Aのaが「無力で惨めな自己」、bが「迫害的で酷薄な対象」、cが「無力感、崩壊感」、そしてBのaが「完全にコントロールする自己」、bが「完全にコントロールされる対象」、cが「全能感」であるとすれば、Aはあの「マインナスの極致」であり、Bは「プラスの極致」であることになります。

次の問題は、さまざまないじめの実態を前提に、それをわかりやすく説明する論理を組み立てることであり、著者はそのために「サブユニット」という概念を導入します。「サブユニット」は、「ユニット」のように互いに「分裂・隔壁化」されておらず、「圧縮」されると仮定されています。「圧縮」とは、いくつかのサブユニットが結びあわされることを指し、しかも状況に応じてそのサブユニットは絶えず入れ替わると想定されています。この入れ替わりが「転換」です。

具体的には、①「主人と奴婢」、②「破壊神と崩れ落ちる屠物」、③「遊ぶ神と玩具」というサブユニットが提案されています。括弧の中の前者が「自己表象」であり、後者が「対象表象」です。そしてこのいずれにも伴う「随伴情動」は、いうまでもなく「全

能感」です。しかし相手を完全にコントロールしたいという期待が満たされない場合、一体何が起ころのでしょうか。つまりあの欠如が露呈してまったら、どうなるのでしょうか。その際には、まちがいなく怒りが生じます。そして、「自己愛憤怒」と呼ばれるこの激怒がそのまま直接表現されるかどうか、それは当事者の「利害計算的な思いと振舞い」によって変わります。

「癒し」と「タフ」

いじめる者の内面において一体何が起きているのか、これを説明するのが「癒し」としての「いじめ」であり、他方、いじめられる者の内面で一体何が起きているのか、これを説明するのが「タフ」の全能と倫理」です。

この「癒し」は「投影同一化」と言われ、「《自分の一部を相手に投影し、その投影された部分を、相手を支配することで支配しようとすること》」（『いじめの社会理論』七八頁）を意味しています。その場合、相手は、投影される耐えがたい内容が、その中でより快適なものに変化する器とみなされます。相手は、その中で極端なマイナスが極端なプラスに変わる魔法の容器であり、かつて痛めつけられた者は、相手に同じことをすることにより、痛めつける者に変身します。かつての奴隷が、相手を奴隷にするこ

とにより、主人になります。かつておもちゃにされた惨めな自分が、相手をおもちゃにすることにより、「遊ぶ神」になります。この多様性はサブユニットの多様性であるため、状況により、いじる者は「破壊神」になったり、「主人」になったり、「遊ぶ神」になったりします。

この過程で不思議なのは、いじめの中で、凍結されていたかつてのみじめな自己の記憶が解凍されるとすれば、やがていじめられる者の気持ちが変わるようになり、相手に対する思いやりが生まれてもよさそうなのですが、実際にはそうならないことです。むしろいじる者は、その痛めつけられている者を見ると、むしろにイライラして、ますます痛めつけようとし、この行為には限度がありません。もしこれにブレーキをかけるものがあるとすれば、それは利害計算のモチーフです。この意味で、いじる者は、通常、計算しつづいじています。

「タフ」とは、逃げられない状況に追い込まれた者が、徹底的に耐えることにより、みじめな状況を受け入れる「強さ」を指しますが、その場合、ひとは自らを鉄の塊のようにイメージします。しかしこれは、実際のみじめな自分を否認し、凍結しておくことでもあり、この「耐えるタフ」はやがて「世渡りのタフ」に変化していきます。そして弱者が、「うまくやりおおせる」ようになり、

ほどほどに強くなると、これまで凍結してきたみじめな自己を解凍し、今度は、他人を執拗にいじめるようになります。この「タフ」が美化されるころでは、不幸の平等主義の感覚や、いじめに対する権利意識も生まれます。「タフ」になった者は、悲しみや痛みといった感情、正義やヒューマニズムといった思想を、それこそ「人間を超えて鉄の塊のようになった強さのイメージ」(『いじめの構造』一一二頁)をもって「切断」します。もちろん一般社会において、このような思いをそのまま通用させることはできませんが、いじめの起こる社会、つまり市民の常識から隔離された学校社会では、それが可能になります。苦勞してタフになった者にとって、苦勞をしないことはゆるされないことであり、いじめられた者は、強くなつていじめる側になればよいのです。

祝祭と利害のメカニズム

もともと「いじめ」の定義には、「集合性の力」の働くことが前提とされてきました。不全感から全能感を求める「全能感希求行動」はたしかに錯覚ですが、この行動が起こるためには、漠然とした集合的生命感が必要になります。この生命感、仲間が集まり、群れることによつて高められます。そこには、個人の意志や成熟度とは独立した仕方で働く力が作用しています。この個人を越えた「みんなの空気」や「ノリ」こそが、全能感を味わうた

めの必要かつ十分条件であり、それは個人の命よりも大切で、価値あるものとみなされます。ここには、「いま・ここ」を越えた普遍的ルールが機能する余地はありません。その意味で無法地帯です。このような空間占有の感覚は「祝祭」と呼ばれ、そのお祭り感覚の支配する場が「属領」です。

しかし現実には、損得をまったく度外視した、このようなゆがんだ情念だけの世界はありえず、いじめる者は、絶えず、利害と全能希求の思いを秤にかけつつ、抜け目なく生きようとしています。つまり、自分が多大な損失をこうむると予想されるときは、特定の人物をいじめ続けることをやめます。他人を痛めつけるプランを立てつつ、同時に自らの安全を確保し、いざというときの言い訳を準備しています。それは、合理的でたくましい利害計算能力という他ありません。

それゆえ著者は、暴力系のいじめ対策として、学校を教育の名のもとに治外法権の場とみなす発想を捨て、学校に市民社会の常識を導入すること、つまり警察と弁護士が関ることができるようになることを提案しています。コミュニケーション操作系のいじめに対する対策としては、日本的な学級制度を廃止し、個人の自由が尊重される、つまり選択中の広い制度に変更することを提案しています。

残された課題

以上が、『いじめの社会理論』の概要ですが、最後に、もう一度その要点をまとめ、さらに残された課題を整理しておきましょう。その副題が「その生態学的秩序の生成と解体」となっているように、本書において問われたのは、人間集団の中でいじめが起るその環境条件とは何かということでした。その第一条件は、「他者からの迫害、特に無力な状態で痛めつけられ続けること」、「第二の条件は、「拘束、すなわち自由や自発性の剥奪」、そして第三の条件は、「心理的距離の強制的密着」でした。

(一) これらの諸条件は、暴力行為が起こった際には、すみやかにかつ積極的に対処しなければならぬことを示唆しています。それを放置しておく、最も大切なはずの個人の命も簡単に奪われてしまうからです。したがって教育現場における暴力は、一般市民の感覚で対処する必要があります。

もしもそれに抵抗を感ずるとすれば、それは、教育は特別なものであるとの思いがあるためであり、この問題を突き詰めていくと、そもそも教育とは何か、そして人間とは何か、という問いに行き当たります。「いじめ」の問題に限定するならば、それは「子どもの悪とは何か」という問いになります。そしてそれは、大人の悪とどこがどのようにちがうのか、という問題にもなるでしょう。

う。成長過程にある者、さらにその発達段階にズレのある者たちによって形成される集団の「悪」をどう考えるかという問題です。

これは倫理的・哲学的問いであると共に宗教的問いです。カントの場合であれば、根本悪の問題となり、キリスト教の場合であれば、子どもの悪と罪の問題となります。儒教的表現を用いるならば、性善説と性悪説の問題になります。特に子どもの現実とは、どちらの説も支持しうる内実を含んでおり、最終的には、これに関わる大人の間観が問われます。

(二) 第二の「自由や自発性の剥奪」の問題は、なぜそういうことが起こるのか、実際に教育空間を支配しているものは何なのか、という問いを突きつけてきます。特に日本には、「空気を読む」という表現にみられるように、言葉にならない力が支配しています。裏側からいえば、私たちはこのみえない力が働いていることを、当然のこととして受け入れています。そして自由とは、この「空気の支配」からの自由を意味することが少なくありません。たしかに、その場を離れ、一定の距離を保つならば、たとえ一次的であれ、この「空気の支配」から逃れることができます。しかしそれこそ日本を脱出しなかり、その「空気の支配」から完全に自由になることはできません。したがってこの「空気の支配」の内実と成立条件を明らかにし、自覚的にこれと対処する必要があります。

あります。なお、この問題については拙著『日本人の宗教意識とキリスト教』（教文館）において詳しく論じているので、御参照下さい。

(三) 第三の「心理的距離の強制的密着」から生ずる諸問題を解決するために、著者は、「嫌悪を感じる者とのあいだに距離をとる権利（あるいは生々しいつきあいを拒絶する権利）」（『いじめの構造』二二三頁）を保証する社会の形成を要請しています。国家や教育共同体が、家庭やその個人の内面にまで関わろうとする姿勢を批判し、自由な社会について熱く語っています。

狭い空間に閉じ込められ、一定期間、特定の価値観を教え込まれると、ひとがその価値観を受け入れやすくなることは、「洗脳」の研究によってすでに明らかにされています。しかし「いじめ」の問題と大きく異なるのは、いじめる側にまだ「現実原則」つまり利害計算のモチーフが強く生きていることです。このモチーフがあるがゆえに、「現実原則」つまり「法と正義」を導入する方が効果を発揮しうるのです。

しかしこれは、学校だけでなく、一般の職場でも起こりうる問題であるとすれば、もう一歩進んで、各人にあらかじめその予防策を提示する必要があります。例えば、「洗脳」の対象にならないようにするためのひとつの方法として、「疑い」「迷う」ことの

意味とその重要性を教えるカリキュラムがあります。これを通してひとは、ある物理的条件がそろうと、だれでも洗脳される可能性があることを学びます。一番危険なのは、自分だけは大丈夫だ、という誤った思い込みと自信です。人間が「世界に開かれた存在」であるかぎり、「疑い」「悩み」「迷う」ことは当然であり、本当の自信とは、自分の世界に「閉じこもることではなく、あえて開き続けることである」ことを学ぶ必要があります。したがって、自由とは「疑う自由」であり、「悩む自由」であり、「迷う自由」でもあることを、誰かが、どこかで、語り、実践しなければなりません。キリスト教教育も、当然、このような人物と機会をもたなければなりません。

(四) 「いじめの問題」は「全能感希求行動の問題」であると主張も、刺激的な仮説です。それは、「無力感」が引き金となつて生ずる「錯覚」であり、システムが「誤作動」して「暴発した」結果であると説明されています。

しかしこの「無力感」は、たとえ「迫害」という特別な状況がなくても、生じるものであり、誰もが経験しています。挫折経験のない人生はないからです。その「無力感」が病的な症状を伴うときには、ウツと診断されるかもしれません。

「無力な自己」について語らない宗教はほとんどありません。

そしてこれについて語らない哲学もないでしょう。「超人」の思想でさえ、その背後に「無力感」の問題を抱えています。それは敗北と挫折の体験であり、ひとは常にこの痛みとみじめさを抱えつつ生きています。いじめられる者だけでなく、いじめる者も「無力感」を経験しています。

この「無力感」はどこからくるのか、教育現場はこの問いに真剣に答えることを求められています。

(五) 「全能感」を体現する神は、「主人なる神」、「破壊する神」、さらに「遊ぶ神」と呼ばれています。錯覚の結果であれ、誤作動の結果であれ、それは大変興味深い問題を提起します。なぜなら聖書にも似たような表現があり、では、聖書の神はこれらの神々とどこがちがうのか、と問わずにいられなくなるからです。この三つの神表現は、聖書の言葉をヒントにしているような気さえずるのですが、これは筆者の思い過ごしでしょうか。

聖書には「主なる神」という語がたくさん出てきます。この創造者なる神に対し、人間は被造物とみなされており、預言者は自らを「神の僕」と呼んでいます。それゆえ両者の関係は、主人と奴隷の関係ということになります。しかしその創造目的は「支配」ではなく「交わり」、つまり両者の豊かな信頼関係とコミュニケーションにあるとされており、両者の関係は、内藤の言う「主人と

奴婢」のような一方的支配関係ではありません。

しかしこの交わりを象徴する契約が、つまり律法が、人間によって一方的に破られるとき、神は「裁きの神」になります。この「裁きの神」という表現は、どうしても、いじめる側の期待が裏切られたときに現れるあの「自己愛憤怒」を想起させます。聖書の神は、実は「自己愛憤怒」の神なのでしょうか？ もちろんそうではありません。「裁きの神」は、契約を回復することを願っているからです。この神の狙いは、不誠実な者を破壊することではなく、交わりを見失い、自らを閉じてさ迷う存在に、再び自らを開く機会を与えることにあります。この神は、失われた者を追い求め、探し出す神であり、熱情の神です。このお方は、痛む神であり、苦しむ神です。

第三の「遊ぶ神」という呼称も刺激的です。キリスト教神学には「遊びの神学」という考え方があからずです。

遊びは、本来、自発的なものであり、その目的は、遊びそれ自体にあります。ひとは遊ぶことにより、未知の自由を体験し、その中で生まれる創造的エネルギーを用いて、文化を創造します。それゆえ、遊びが他の何ものかの単なる手段にされると、その創造的エネルギーは失われてしまいます。

この事態をキリスト教の創造理解に比喩的に当てはめると、こうなります。

キリスト教の神は創造者なる唯一の神であると同時に、三位一体の神です。この三位一体は、父、子、聖霊という三つの位格が、それぞれの独自性を保ちつつ、交わる神であることを指します。創造とは、この三つの位格の交わりである神が被造物との交わりを創造することに他ならず、この創造は、その他の目的をもたないという意味で、「遊び」とみなすこともできます。

このように、キリスト教の神は、常に交わりを目的としており、いじめのケースのように、相手をおもちゃとして、つまり単なる道具や手段として扱うことはありません。神にとつて人間は、一人ひとりが目的であり、ひとは、神に出会い、交わりを経験することによって、初めて自分が単なる物以上の存在であることを知り、神および他者との交わりの自由に生きようとしています。このときひとは、人間社会のなかで、自らの有限性を喜んで受け入れ、あの「錯覚」から解放され、相手は決しておもちゃではなく、かけがえない存在であることを知るのであります。

(一六) 内藤による「遊びの神」の仮説は、もうひとつの謎を解く手がかりとなります。その謎とは、前項で言及した「ルワンダの悲劇」において紹介した事実、「一般のフツが、歌いながら、殺戮の労働に出かけた」事実です。そこでは、殺戮が労働、つまり現実的な見返りのある作業とみなされていました。これを現実

原則と呼ぶとすれば、この事例において、殺戮は現実原則と深く結びついており、「ルワンダの悲劇」は、迫害する者のなかに生ずる「全能感」の追求がもたらす悲劇にとよく似ています。そこには、「遊ぶ神」「破壊する神」「搾取する神」が入れ替わり立ち替わり現れ、迫害する者をさらなる殺戮へと駆り立てて行きます。この「全能感」の高揚には、「集まること」と「神のごとく振る舞うこと」が必要であったように、「ルワンダの悲劇」においても、一人ひとりの思いや、良心のブレキとはまったく関係なく、参加者は全員「祝祭」へと盛り上がって行きました。

なお、内藤の「いじめ問題」の分析が、「中間集団全体主義」をみつけたす「マーカールの役割」を果していたことを思い起こすならば、「ルワンダの悲劇」は「中間集団全体主義」のもたらしたひとつの「悲劇」であったということもできます。

(七) 最後に、「いじめ」の定義に関する内藤の見解を紹介しておきます。彼は『いじめの構造』のなかに「いじめの定義」のコラムを設け、こう述べています。いじめが成立するためには、「①加害者の嗜虐意欲、②加害者による現実の攻撃行動、③被害者の苦しみという三つの要素が必要である（いじめの三要件）。以下では、この三要件を概念の中心に位置づけて、いじめを①最広義、②広義、③狭義の三段階に分けて定義する」（五〇頁）と。①の

定義は、「実効的に遂行された嗜虐的関与」、②の定義は、「社会状況に構造的に埋め込まれたしかたで、実効的に遂行された嗜虐的関与」、③の定義は、「社会状況に構造的に埋め込まれたしかたで、かつ集合性の力を当事者が体験するようなしかたで、実効的に遂行された嗜虐的関与」とそれぞれ定義されています。内藤は、もっぱら③の定義に対応する事例を取り上げており、その他の意味に対応する事例については言及していませんので、注意する必要があります。

Ⅲ 学校における「いじめ問題」の歴史と克服

はじめに

「いじめ」について論ずる際に注意しなければならないのは、誰もがその意味を知っているように思われることです。しかし『国語辞典』（小学館、一九八一年）には「いじめ」という名詞がなく、「いじめる」という動詞があるだけです。その意味は「弱い者に対して意識的に精神的または肉体的苦痛を与える。苦しめる。さいなむ。」とされ、「いじめっこ」は「弱い者をいじめて威張る子。いじわるをして、仲間をいやがらせる子。」と説明されています。またこれと関連する「いじわる」の項には「他人、特に弱い者を苦しめるようなしうちをすること。人を苦しめたり、困らせたたり

して、性質がすなおでないこと。また、そのような人。」とあります。

「いじめは昔からあった」とか、「いじめはどこにでもある」という場合、私たちの脳裏にあるのは、おそらくこの『国語辞典』にあるような意味であろうと推測されます。もしそうだとしたら、今日、わざわざ「いじめ」について大騒ぎをする必要はなく、常識的な感覚で対処すればよい、ということになります。ところが現実には、「いじめ防止対策推進法」（二〇一三年六月）といういかめしい法律が制定されました。なぜでしょうか。それまで様々な悲劇があったからです。これらの悲劇の歴史をまとめた本や、例えば共同通信大阪社会部編『大津中二いじめ自殺——学校はなぜ目を背けたのか』（PHP新書、二〇一三年）のように個別の悲劇を丁寧に追跡した書物も出版されています。

しかしここでは、それらの具体的事件ではなく、この社会的状況を説明するために用いられた言葉、つまり「いじめ」という言葉の意味とその解釈の変化を跡づけることにします。これにより、「いじめ問題」の広がりや複雑さを理解する手がかりが得られる、と考えられるからです。

次に、「いじめ問題の克服」については、専ら「スクールカースト」の問題から考察することにします。それは、第二章で扱った内藤

の世界が加害者の問題に焦点を合わせ、いじめの発生メカニズムを明らかにしようとしたのに対し、ここでは「いじめ問題」を、被害者と加害者だけでなく、そこにいるはずの第三者、つまり観衆や傍観者となっている子どもたち、さらには教師をふくめた集団の問題として捉え直すためです。この作業を行うには、個々の構成員の差異を考慮した詳細な、そして膨大なデータ分析が必要になります。現実にはどこにもそのような資料は存在しません。日本でも、これはまだほとんど手のつけられていない分野だからです。そのためここでは、大学の講義などで参照できる範囲の資料に限定し、具体的には森口朗著『いじめの構造』（新潮新書、二〇〇七年）と鈴木翔著・本田由紀解説『教室内カースト』（光文社新書、二〇一二年）を取り上げ、その要点を紹介することにします。たとえ量的にはあまりに少なすぎるとしても、これらと第二章で紹介した内藤の世界を一緒に考えるなら、「いじめ問題」の解決に対する新たなヒントも生まれくるはずです。

「いじめ」の定義の歴史

前章の最後に、内藤朝雄の「いじめの定義」を紹介しましたが、ここでは個人々人による定義ではなく、まず、文部科学省が示した定義（一九八五年、一九九五年改定、二〇〇六年改定）をとりあげ、最後に「いじめ防止対策推進法」の定義を紹介します。短い文章

ですので、読み比べて見てください。

・① 一九八五年の定義

- 一、自分より弱い者に対して一方的に、
- 二、身体的・心理的な攻撃を継続的に加え、
- 三、相手が深刻な苦痛を感じているものであって、
- 四、学校としてその事実（関係児童生徒、いじめ内容等）を確
認しているもの。

なお、起こった場所は学校の内外を問わないものとする。

〔尾木直樹著『いじめ問題をどう克服するか』（岩波新書、

二〇一三年、一五頁）を参照〕

・② 一九九五年の定義

- 一、自分よりも弱い者に対して一方的に、
- 二、身体的・心理的な攻撃を継続的に加え、
- 三、相手が深刻な苦痛を感じているもの。
- 四、個々の行為がいじめに当たるか否かの判断を表面的・形式
的に行うことなく、いじめられている児童生徒の立場に
立って行う。

なお、起こった場所は学校の内外を問わないものとする。

〔加野芳正著『なぜ、人は平気で「いじめ」をするのか?』（日

本図書センター、二〇一一年、五七頁を参照）

・③ 二〇〇六年の定義

- 一、一定の人間関係にある者から
 - 二、心理的・物理的な攻撃を受けたことで、
 - 三、精神的な苦痛を感じているもの。
- なお、起こった場所は学校の内外を問わないものとする。

〔同〕

・④ 「いじめ防止対策推進法」の定義

（定義）

第二条 この法律において「いじめ」とは、児童等に対して、当該児童等が在籍する学校に在籍している等当該児童等と一定の人的関係にある他の児童等が行う心理的又は物理的な影響を与える行為（インターネットを通じて行われるものを含む。）であつて、当該行為の対象となった児童等が心身の苦痛を感じているものをいう。

二 この法律において「学校」とは、学校教育法（昭和二十二年法律第二十六号）第一条に規定する小学校、中学校、高等学校、中等教育学校及び特別支援学校（幼稚部を除く。）をいう。

三 この法律において「児童等」とは、学校に在籍する児童又

は生徒をいう。

四 この法律において「保護者」とは、親権を行う者（親権を行う者のないときは、未成年後見人）をいう。

〔坂田仰編『いじめ防止対策推進法——全条文と解説』（学事出版、二〇一三年、四頁）〕

①の定義において、まず目につくのは、「自分より弱い者に対して」という言葉です。これは、一九八一年版の小学館『国語辞典』にでてくる「弱い者に対して」という表現と同じ内容であり、これが当時の常識であったと考えられます。この項目が修正され、「一定の人間関係にある者から」と変化するのには、③の定義に入ってからです。それは、④の「一定の人的関係」という表現にも受けつがれており、二十年以上も変わらなかった内容が大きく修正され、しかもその後、その修正は広く受け入れられ、法律にまで反映されています。これは、「いじめ問題」にアプローチする際に、落とし穴が存在することを示唆しています。例えば、人権という言葉が一般化し、それが法律に反映されているとしても、私たち一人ひとりの生きる現場のなかで具体的な「人権感覚」が育っているかどうかは別の問題です。これまで常識として通用してきた言葉に新たな意味をもたせ、しかも公的に通用させることは決して容易ではありません。特に、教師や親のような立場にある大人

にとって、それは革命のような体験であり、その意味で「いじめ問題」はこれからの課題です。

①の定義でもうひとつ目につくのは、「学校としてその事実を確認しているもの」という定義です。これによると、もしも学校側がある事件をいじめと確認しなければ、それはいじめとみなされないこととなります。児童や生徒の訴えは第二義的なものになります。これは明らかに伝統的な児童・生徒・教師観を前提としています。そこには、児童・生徒の人格といった発想はほとんどありません。例えば「子どもの権利条約」に記されている、子どもの生存権、自己決定権、自由にそして健康に暮らす権利、そして子どもの教育を受ける権利と豊かな人間関係を築く権利は、ほとんど顧みられていません。最後にあげた「豊かな人間関係を築く権利」は、子ども自身が主体になること、そして子どもは子ども同士の文化や性別、民族、宗教の違いなどを相互に認めあうことを前提としています。したがって、「いじめ問題」は単に教室内の問題に終らず、また日本人の問題であるに留まらず、真の「地球人」になるための産みの苦しみでもあります。

その点、②の四の「個々の行為がいじめに当たるか否かの判断を表面的・形式的に行なうことなく、いじめられている児童生徒の立場に立つて行う」という修正は、一歩前進です。学校側では

なく、被害児童の立場から考えられているからです。しかし「一歩」と言うのは、②の「一が従来のまま残されているからです。はじめの被害者は「弱い」という前提は、今日では通用せず、強者もいつ「弱い立場」に立たされるかわからないという恐怖があること、これが今日のいじめのひとつの特徴です。

③と④に「いじめられている児童生徒の立場に立つて」という表現は出てきませんが、②の四の内容と精神は受けつがれていると考えられます。特に④には、「当該行為の対象となった児童等が心身の苦痛を感じている」という文言があるからです。さらに、「いじめの防止等のための基本的な方針」（平成二十五年十月十一日 文部科学大臣決定）には、明確に「個々の行為が「いじめ」に当たるか否かの判断は、表面的・形式的にすることなく、いじめられた児童生徒の立場に立つことが必要である」（『いじめ防止対策推進法——全条文と解説』一五四頁）と記されています。

では、①と②にある「一方的に」「継続的に」「深刻な」は、なぜ③において消えてしまったのでしょうか。それは、恐らく、いずれもその内容を誰がどのような基準で判断するのかが分かりにくいからです。仮に問題の内容を数値化することができるとしても、「一方的に」とはどのような事態を指すのでしょうか。そもそも数値化できないものであれば、その評価はまったく主観的な

ものになる危険性があります。たとえそれが被害者の発言を基準に判断されたものとしても、その「いじめ」の関係が完全に解消されないかぎり、被害者の言葉はいわゆる本音とは考えられません。「継続的に」も、どれぐらいの長さなのかはつきりしません。まして「深刻な」とは、どんな状況を指すのでしょうか。

ただし、これらの疑問から、結局足りないのは「客観的基準」なのだから、それを設ければよい、という結論を引き出してはなりません。これは、④の第1条つまりこの「いじめ防止対策推進法」の「目的」及び「基本理念」から出てくる答えです。第1条と第3条はこう語ります。

（目的）

第1条 この法律は、いじめが、いじめを受けた児童等の教育を受ける権利を著しく侵害し、その心身の健全な成長及び人格の形成に重大な影響を与えるのみならず、その生命又は身体に重大な危険を生じさせるおそれがあるものに鑑み、児童等の尊厳を保持するため、いじめの防止等（いじめの防止、いじめの早期発見及びいじめへの対処をいう。以下同じ。）のための対策に関し、基本理念を定め、国及び地方公共団体等の責務を明らかにし、並びにいじめの防止等のための対策に関する基本的な方針の策定について定めるとともに、いじめの防止等のための対策

の基本となる事項を定めることにより、いじめの防止等のための対策を総合的かつ効果的に推進することを目的とする。

(基本理念)

第3条 いじめの防止等のための対策は、いじめが全ての児童等に関係する問題であることに鑑み、児童等が安心して学習その他の活動に取り組むことができるよう、学校の内外を問わずいじめが行われなくなるようにすることを旨として行われなければならない。

2 いじめの防止等のための対策は、全ての児童等がいじめを行わず、及び他の児童等に対して行われるいじめを認識しながらこれを放置することがないようにするため、いじめが児童等の心身に及ぼす影響その他のいじめの問題に関する児童等の理解を深めることを旨として行われなければならない。

3 いじめの防止等のための対策は、いじめを受けた児童等の生命及び心身を保護することが特に重要であることを認識しつつ、国、地方公共団体、学校、地域住民、家庭その他の関係者の連携の下、いじめの問題を克服することを目指して行われなければならない。

(坂田仰編『いじめ防止対策推進法——全条文と解説』一、一〇頁)

この「目的」及び「基本理念」から推測されるとおり、定義の①から④までに共通する「感じている」という語から、極端な主観主義を読み取るべきではありません。それはむしろ、「いじめ問題」は、最後まで被害者の立場に立つて考えるべきことを示唆しています。なお、この第3条の3項ついて、小西洋之は「いじめの撲滅を理想としつつも、「どこの学校のどの児童等にも起こり得るもの」という本質を有するいじめの対処に際しては、いじめを受けた児童等に寄り添い、いじめを受けた児童等の生命及び心身を徹底して保護することの重要性を対策の基本的姿勢として明記すべきとされたものです」(『いじめ防止対策推進法の解説と具体策——法律で何が変わり、教育現場は何をしなければならぬのか』WAVE出版、二〇一四年、四九頁)と解説しています。

以上、一九八五年から二〇一三年の間に修正された定義の変遷をたどってみました。それは緊急対策から「いじめ防止対策推進法」の制定へと、一見、よりよきものへと発展した歴史、つまり「いじめ理解」の進化の歴史に見えるかもしれません。しかし実態は、繰り返し修正しても、現実問題を捉えきれず、現在の認識に至るまで四半世紀もかかってしまったということです。これは「いじめ問題」の根深さと見えにくさを表しています。その意味で、

法律制定は、「いじめ問題」に対処する手がかりを得たということにすぎません。平和憲法がなし崩しに骨抜きにされたように、この推進法もいつ骨抜きにされるかわかりません。それを防ぐには、いじめが、どこにでも見られる普遍的現象であること、つまり人間性の「闇」に起因していることを絶えず思い起こす必要があります。それゆえ、「いじめは人間の本能であり、なくならない」とする説にも、「いじめ問題は必ず克服できます」（尾木直樹、前掲書、IV頁）という発言にも、安易に同調するわけにいきません。前者は、現状肯定に終る悲観論になりやすく、後者は、その楽観論が現実によって打破されたとき、一転して前者の悲観論に変身する危険性があります。キリスト教教育は、ここで終末論的信仰に立って、「闇」の現実にもかかわらず、真の「希望」に生きる姿を実証する必要があります。

ただし、尾木の楽観論はそれほど単純ではありません。彼は、この定義の変遷の背後に次のような歴史的事実があったことを確認しているからです。つまり、「三度（一九八六年）鹿川裕史君事件」、一九九四年「大河内清輝君事件」、二〇〇六年「森啓祐君事件」のいじめパニック（加野芳正「なぜ、人は平気で「いじめ」をするのか？」四五頁）と「二〇一一年十月の大津事件」があったこと、二〇〇〇年前後から教育に「成果主義」が導入されたこと、「上から目線」の精神主義を説く政治的発言（二〇〇六年

十一月「いじめ問題への緊急提言」がかえって「いじめ問題の真因から目をそらす役割しか」（前掲書、一一頁）果さなかったこと、さらには教師に対する業績評価の導入が隠蔽体質を強化したことです。さらに彼は、二〇一一年三月十一日に発生した東日本大震災からわずか二週間後の三月二十五日、文部科学省から出された文書の内容の異常さを指摘しています。それは「東北地方太平洋沖地震の発生に伴う教育課程編成上の留意点について」と題する文書です。それは、「被災地において、学校教育法が定める標準授業時数を下回することは認めるが、土曜日など休日も利用して、できる限り標準授業時数を確保せよ」（尾木、前掲書、二二二頁）と指示していました。子どもにとっても教師にとっても、未曾有の被害経験をしているなかで、文部科学省が示したのは、相変わらずの「上から目線」でした。被害者の視点に立った発想ではありませんでした。尾木は日本の教育行政にみられる古い体質を厳しく批判しています。この意味で、彼は単純な楽観論者ではありません。リアリストです。この点は高く評価しなければなりません。

しかしそれにもかかわらず、「いじめ問題は必ず克服できます」という発言の根柢が示されていないという意味で、筆者は同調することができません。二つの世界大戦を経験した後では、単に「人間に対する信頼」や「理性に対する信頼」を持ちだすわけに

いきません。たとえ「人権」や「子どもの権利」を主張するとしても、森口のように、堂々と「いじめ対策を考える時に「人権」という言葉を使うな」（森口朗『いじめの構造』新潮新書、二〇〇七年、一七三頁）と発言する人物もいるからです。森口は人権を「フィクション」（同、一八四頁）と言い切り、しかもそれを「フィクション」のゆえに切り捨てずに、役立てよ、と主張します。人権は様々なテクニクのひとつとしてまだ使えるというわけです。彼のうちには、「いじめは根絶できないという諦観と」（同、一八七頁）、それでも人権をも「フィクション」として、つまり「薬」として使うという日本の御利益主義が同居しています。キリスト教教育は、この日本の御利益主義に対し、その限界を示すと同時に、明確に終末論的希望を指し示す必要があります。

スクールカーストとは何か

「いじめ問題」との関連で「スクールカースト」という言葉を比較的早い時期に用いたのは、森口朗『いじめの構造』（新潮新書、二〇〇七年）です。その第二章の表題は「スクールカーストで「いじめ」を把握する」となっており、「おわりに」では、「いじめ学」の権威である内藤朝雄氏の理論を平易に説明するという試みも、「スクールカースト」という概念を紙媒体で真正面から取り上げたのも、本書が初めてのはずです」（一九〇頁）と述べています。

この記述からも明らかかとおり、著者の狙いのひとつは、加害者の心の動きを分析した内藤モデルと著者の主張する「スクールカースト・モデル」を組み合わせ、「いじめ」の実態により近いモデルを提供することにあります。なお、「スクールカースト」の意味内容については、こう説明されています。「スクールカーストとは、クラス内のステイタスを表す言葉として、近年若者たちの間で定着しつつある言葉です。従来と異なるのは、ステイタスの決定要因が、人気やモテるか否かという点であることです。上位から、「一軍、二軍、三軍」「A・B・C」などと呼ばれます」（四二頁以下）。

著者はまず、「いじめられる方にも問題があるか」という問いに、一三四人の小中学生のうち一〇二人が「はい」と答えた例をとあげ、この事実を説明するモデルがまだ存在しないこと指摘しています。それは、「いじめられる側には何の問題もない。百パーセントいじめる方が悪い」とする説が子供たちに受け入れられていないことを示しています。大人と子供たちの間にみられるこの意識の差を縮めるには、新たな発想が必要です。著者がそのための手がかりとしているのが、藤田英典によって提示されたいじめの四つの理念型（「理念型藤田モデル」）です。その四つとは、「I 集団のモラルが混乱・低下している状況（アノミー的状況）で起こるいじめ」、「II 何らかの社会的な偏見や差別に根差すもので、

基本的には〈異質性〉排除の論理で展開する「いじめ」、「Ⅲ 一定の持続性をもった閉じた集団のなかで起こるいじめ（いじめの対象になるのは集団の構成員）」、「Ⅳ 特定の個人や集団が何らかの接点をもつ個人にくりかえし暴力を加え、あるいは、恐喝の対象にするいじめ」です。著者はこの四つの理念型を分かりやすく説明するために、四種類の人間を想定しています。つまり、A 恒常的な加害者、B 恒常的な被害者、C 状況により加害者（C1）にもなり、被害者にもなる者（C2）、そして D 加害者にも被害者にもならない中立者です。著者によると、理念型藤田モデルは次のように読み替えることができます。

I 全員がCであるケース

II ひとりがBで、残り全員がAであるケース

III 例えば、教室に五つのグループがあるとして、四つのグループの全員がD、そして残りの一つのグループでは、一人がBで、残り全員がAであるケース

IV 例えば、教室の外に仲間のいるグループがあるとして、そのグループの全員がAであるケース

この「理念型藤田モデル」に「スクールカースト」の視点から手を加えたのが、著者の言う「修正藤田モデル」です。

この「スクールカースト」は「クラス内ステイタス」とも訳さ

れ、それが決まる様子について、著者はこう描写しています。「子ども達は、中学や高校に入学した際やクラス分けがあった際に、各人のコミュニケーション能力、運動能力、容姿などを測りながら、最初の二〜三ヶ月は自分のクラスでのポジションを探ります。この時に高いポジション取りに成功した者は、一年間「いじめ」被害に遭うリスクから免れます。逆に低いポジションしか獲得できなかった者は、ハイリスクな一年を過ごすことを余儀なくされます」（四四頁）。

ここに出てくる「コミュニケーション能力」とは一体どのような内容を指すのでしょうか。著者によると、それは三つの力から成っています。「自己主張力」「共感力」「同調力」がそれです。それぞれの能力が高いか低いかによって、子どもの位置は変わってきます。三つの力がすべて高ければ、スーパーリーダーになりますが、この三つのうち共感力だけが極端に低ければ、残酷なリーダーになるでしょう。あるいはこの三つの力うち自己主張を除いて、他の二つが高ければ、人望あるリーダーになるでしょう。同調力だけが高く、他の二つが低い者は、お調子者やいじられ役になるかもしれません。他の二つの力が高くて同調力が低い者は、自己中とみなされ、被害者になるリスクが大きいかもしれません。

「理念型藤田モデル」にこの「クラス内ステイタス」を加えた

ものが、「修正藤田モデル」です。例えば、この修正型のIの内容はこうなります。常にいじめられる立場のBがいて、これも一人とは限りません。いじめているのは複数のC1であり、さらにそこには複数のDもいるとされています。問題は、「理念型藤田モデル」にはなかった複数のDが加えられていることと、その複数のDの中に「クラス内ステイタス」の高い者と低い者がいると仮定されていることです。このケースにおいて、複数のDから見たら、いじめられている複数のBはどのように映るのでしょうか、あるいは複数のBから見たら、中立者Dはどのように映るのでしょうか。個々人の性格を無視したまま、一律に答えを引き出すことはできませんが、多様な答えを想定することができます。ただし、複数のDを入れた段階で、これは修正モデルと言うよりも、新しいモデルと言うべきではないでしょうか。

著者はさらにこの中立者のDについて、四つの行動を想定し、それがもたらすメリットとデメリットを挙げています。Dは、「救済者」として行動するか、「密告者」となるか、「慰撫者」として行動するか、「傍観者」となるか、そのいずれかを選択することができるかと仮定されています。もしも「救済者」として行動し、成功するならば、その自尊心が満たされるだけでなく、「スクールカースト」も上昇するでしょう。しかし失敗したときには、「スクールカースト」が下降し、新たないじめの標的となるかもしれない

ません。Dは、現在の自らの「クラス内ステイタス」を念頭に置きつつ、成功する可能性について値踏みをするにちがいありません。しかもこの際、Dが複数いる場合、彼らの「クラス内ステイタス」にかかわらず、信頼関係が成り立っているかどうかも重要な要素になります。いじめ問題が起こる場合、一般に、被害者と加害者だけでなく、積極的にそれを支持する「観衆」と暗黙の裡にそれを支持する「傍観者」の存在（四層構造）（森田洋司・清水賢二）が想定されますが、Dが「救済者」として成功するためには、やはり「積極的支持」と「暗黙的支持」が必要になります。

以上はあくまでも有効な「モデル」を形成するための議論ですが、「スクールカースト」の視点を導入することにより、「いじめ問題」がより立体的に見えてくることはたしかです。この項の最初に紹介したとおり、著者の狙いは内藤モデルを修正することにあります。著者によると、内藤モデルに足りないのは、「「全能欲求」の具現化として何故「いじめ」が選択されるのか」（七七頁）が分からないこと、また「「被害者・加害者」以外の者の行動分析」（同）が欠けていることです。そしてこの点を補うのが「スクールカースト」の分析であるというわけです。なお、著者は、内藤の「 α 体験構造」をノーマルな心理と行動の基礎構造、「 β 体験構造」をアブノーマルな心理と行動の基礎構造として解釈し、

「内藤氏の考え方の基底には、「ノーマルな状態において人はいじめをしない」という思想が存在します」（七八頁）と述べています。これは分かりやすい解説ですが、はたしてそのとおりでしょうか。筆者は、むしろ、内藤には、両者の関係についてあえてそれ以上踏み入らなかつた事情があつたのではないかと推測しています。つまり、内藤は、人間存在についてそれほど樂觀的だつたのですか？ という疑問が残るのです。例えば森口は、内藤のいう「欠如」を「強烈な精神的飢餓感」（七〇頁）と言い換えています。この読み変えも樂觀的解釈を前提にしているように思われます。これでは、「欠如」の背後にある「闇」が見えなくなってしまうからです。

最後に、内藤と森口の主張の相違についてもまとめておきましょう。それは、現在の学校という制度に対する評価の違いです。内藤が、現在の教育制度に対し極めて批判的であり、それは修正ではなく、変革の対象であると述べたことはすでに紹介したとおりです。これに対し森口にとって教育制度は本来「共同体意識の涵養」（七五頁）の場、つまり「規範の内面化」と「いじめ免疫の獲得」が同時に可能な学びの場（一八七頁）です。それは修正の対象ではあつても、変革の対象ではありません。この意味で森口と内藤では、およそ学校に期待するものが「正反对」（七五頁）になっています。

なお森口にとって、いじめは根絶できないものであり、ただ「諦観」をもつて、しかも積極的にかかわるべきものとされていますが、その理由は必ずしもはつきりしません。その際、彼は根源悪の問題に対し、どのようなスタンスをとろうとしたのでしょうか。是非、聞いてみたいところです。この問いは、もちろん森口に対してだけでなく、内藤にも向けられるべき問いであり、キリスト教教育の課題でもあります。

次に取り上げるのは、鈴木翔著・解説本田由紀『教室内カースト』（光文社新書、二〇一二年）です。この書物の魅力は、これまで紹介した「理論モデルを形成するための努力」を前提としつつ、もっぱらインタビュー調査と質問紙調査によって得られたデータ分析に基づく議論を展開していることにあります。この調査の前提として、著者はまず「スクールカースト」を「いじめ」の文脈からはずして検証する必要性を説いています。この発想はやがて、「スクールカースト」があるから「いじめ」もあるのだという話になるのですが、その結果として、「いじめ」とみなされない問題も扱うことになり、その検討領域は必然的に広がっていきます。この広範な検討領域の実証データをどのようにして得るのか、それが今後の課題になります。もちろんこれは、著者だけでなく、「スクールカースト」について論ずる研究者すべてに

課された課題です。

著者によると、今日、「スクールカースト」は、次の二つのことを踏まえて論じられなければなりません（「第二章」を参照）。その第一は、同学年の児童生徒の間で頻繁に起こっているのは、「いじめ」というよりも、むしろそれ以前の「いじめチックな行為」であるという事実です。これは、その行為そのものを扱うべきことを示唆しています。つまり「スクールカースト」を「いじめ」問題と切り離して、独立したテーマとして論ずる必要があります。第二は、今日、学校という制度に期待されている機能が大きく変化している事実です。それは「メリトクラシー」から「ハイパー・メリトクラシー」に移行しているという事態です。「いじめチックな行為」も、この変化を背景に検討する必要があります。この「メリトクラシー」とは、「メリット（業績）+「クラシー（支配）」つまり、一生懸命学校で勉強すれば、いい高校に入れて、いい大学に入れて、いい就職ができて、さらには将来は一生安泰だという、業績がある人が高い地位について、社会を支配しているというあり方です（七一頁）。これに対し、「ハイパー・メリトクラシー」は、このような業績だけでなく、「人間力」「考える力」「問題解決能力」「対人関係能力」「生きる力」「女子力」といった「情動的な性質の強い能力」（同）が求められている社会を指します。

もしもこれが社会のニーズであるとすれば、教育現場は否応なくこれまでの学力中心の教育を変更せざるをえなくなります。ここに難しい問題が生じてきます。それは、「情動的な性質の強い能力」はそもそも教育の対象になりうるのかという根本的な問題です。最終的には、それは数値化できるのか、その成長を誰がどのようにして評価するのか、という問いになるでしょう。仮に教師が評価するとすれば、それは結局、教師個人の判断が大きな比重を占めることを意味します。

この教育環境の変化は、学校で長い時間を過ごす生徒の価値観や規範意識に大きな影響を与えます。生徒のこの環境を文化と呼ぶとすれば、社会の教育に対する期待の変化は、必ず生徒の文化にも大きな変化をもたらします。

この視点は極めて重要です。筆者の置かれた状況において、つまり一般大学のなかでも、たしかに学生にとって、「学ぶ」意味は大きく変わりつつあります。極端な言い方をすると、大学は卒業すればよいのであって、より高い学力は必要ないと考えているかのようなのです。このような生き方を可能にしているのは、就職活動の時期及び試験方法の変化です。採用する側はもちろん一定の学力を前提としているはずですが、学生側は「面接がすべてだ」と読み違えているケースも少なくありません。

これはおそらく高等学校においても同じです。つまりその最終

目標が大学入学にあるとすれば、その入学試験の時期と方法の変化は生徒の学習意欲及び生活文化に大きな影響を与え、さらには教師による学力評価にも影響を与えていきます。例えば、各種の推薦入学試験において、高等学校側から提示される「評価」は、大学側からみるとまったく「謎」の数値になりつつあります。すなわち、それが何を基準にしているのか分からず、残念ながらもそのまま鵜呑みにできないという状態に近づいています。少子化という現実の前に、この「謎」はますます深まるばかりなのではないか。

この話がそれほど的外れでないとするれば、著者の問題とする「スクールカースト」の顕在化も、この教育環境の変化と連動していると考えられます。専ら「人間関係」を基準とした「力」が求められていることを、生徒たちは身体で感じています。そしてこの現実に対応できない事態を、彼らは「友だち地獄」と呼んでいます。

この生徒たちの「人間関係」の実体に分け入るためにインタビュー調査と質問紙調査を実施し、その結果をまとめたのが、第三章「スクールカースト」の世界、第四章「スクールカースト」の戦略、第五章 教師にとつての「スクールカースト」です。各章の最後に、著者による要約つまり「ポイント」が付記されているので、その一部を紹介しておきましょう。次のとおりです。

第三章のポイント

① 小学校時には「スクールカースト」を「人間」の地位の差として認識していたが、中学・高校時には「グループ間」の地位の差として認識している。② 上位のグループから下位のグループへの関わりが繰り返される場合に、「地位の差」は顕在化する。・ただしその関わりをそのまま「いじめ」とみなすことはできない。・その関わりによってクラスに「笑い」が起こる。・その関わりは、上位グループと下位グループの両者が「空気を讀みつつ行われる。○クラスでグループに所属していない生徒は、下位のグループからも見下される。③ 上位のグループは、学校生活を有利に過ごすことができる。○下位のグループは、グループ単位で行動できるときはよいが、全体で行動しなければならぬときに、思うようにならないことがある。○上位のグループがいなければ、下位のグループでも教室の「ノリ」をつくり出すことができる。つまり下位のグループは「ノリ」を作ることが苦手なわけではない。○上位のグループには、さまざまな特権が与えられ、さらにそれを行使する義務がある。○上位のグループには、「地位の差」をコントロールする人事権がある。○下位のグループから上位のグループへ移動した生徒にとって、上位のグループにすることが負担になることがある。

第四章のポイント

① ①上位のグループの生徒の特徴。・「にぎやか」、「気が強い」、「異性の評価が高い」、「若者文化へのコミットメントが高い」。
○下位のグループの生徒には特徴がない。強いていえば、「地味」で「目立たない」。
② 上位のグループには「結束力」があり「影響力」があるため、下位のグループは「恐怖心」を抱いている。・「人気」もあり「友だちも多いふう」だが、必ずしも好かれていない。・権力としての「スクールカースト」が誕生している。③ 地位は固定的であり、努力では変えられない。・たとえクラス替えをしても、同じ結果になる。・キャラクターも変えられない。たとえ変えても、それは受け入れられない。○自分の地位を上げるために、権力のない友だちをバツサリ切り捨てる。④ 教師も、「スクールカースト」を前提に反応する。

第五章のポイント

① 「スクールカースト」に関して、またそのなかにおける上位と下位の地位に関して、児童生徒の認識と教師の認識の間に差はみられない。② 教師は「スクールカースト」を「能力」による序列とみている。・「積極性」、「生きる力」、「コミュニケーション能力」、「リーダーシップ」など。これらの能力の特徴は、いずれも客観的に評価できないことにある。③ 教師は「スクールカースト」

ト」を肯定的にみている。それは「努力」や「やる気」で改善できるものとして認識され、しかも学級経営上利用できるシステムと解されている。

以上のまとめから分かるとおり、「スクールカースト」が安定した「システム」として機能しているのは、生徒側の認識（それは権力構造である）と教師側の認識（それは能力構造である）の間にズレがあるにもかかわらず、結果としてそれらが相互に補強しあっているからです。この書物に解説を寄せている本田由紀は、このシステムが機能している背景には、「他者に敬意を払わず押しつぶすようなふるまい」（二〇四頁以下）を肯定する大人の世界と、社会的地位の差を能力の差とみなす風潮があることを指摘しています。極端な表現をすると、この「スクールカースト」というシステムは社会の縮図であり、このシステムを改革するには、かなりラディカルな全体的見通しが必要であることが分かります。いずれにせよ、「権力」とは「とにかく相手に自分のいうことをきかせる力」であるとすれば、「スクールカースト」の対極に想定されるのは「恐怖心から解放された自由な空間」です。

「スクールカースト」のテーマに関連して、最後に、和田秀樹

著『スクールカーストの闇——なぜ若者は便所飯をするのか』(祥伝社黄金文庫、二〇一三年)について一言紹介しておきましょう。

これは、二〇一〇年に出版された本に少し手を加えて文庫化したものです。そのため、鈴木翔の書物には言及していませんが、森口の書物は参照しています。森口も鈴木も広い意味で「教育学」に関わっているのに対し、和田は精神科医です。そのため、最終的に「真の自己」や「いつわりの自己」とは何か、「みんなと同じ」で満足するシゾフレ人間と、それを嫌うメランコ人間との対比といった社会心理学的分析に関心がないと、読みにくいかもしれません。しかしその学校批判は痛快で、社会は相変わらずI・Q(知能指数)の高い人を求めており、これと切り離れたE・Q(こころの知能指数)の議論はナンセンスであると断じています。「スクールカースト」を生み出したのは「人間性至上主義」だと糾弾しています。なぜならそれは、競争による差別化を否定する論理として用いられ、「人気至上主義」を生み出したからです。著者によると、子どもたちを待っているのは、「人間性よりも、実力で評価される社会」であり、「競争によってはつきりとした序列をつけたほうが、子供たちは自分独自のポジション、立ち位置を理解するので、集団心理に支配されにくいのだ」(八七頁以下)そうです。「物質的な豊かさ」と「精神的な豊かさ」は両立できるのであり、「個性を重視する教育」は経済発展にもつながるとして

います。

しかし、この主張は本当に正しいのでしょうか。これでは結局、格差社会を肯定する論理に行き着くだけです。「スクールカースト」に対する怒りは分かるのですが、自由と平等を考える理性そのものに、「破れ」、いや「闇」がつきまとっているかぎり、そう簡単に明るい未来を約束することはできません。そこには、人間存在に巣くう闇の力、人間の計画と行為に「常にズレを起こさせる力」という難問が待ち構えています。これはおそらく、理性を基盤とする哲学では解決不能な問題であり、理性の限界を味わった人びとだけが、ほんの一瞬その解決の幻を見ることができような問いです。

IV 悪とは何か？

はじめに

第I章では「ルワンダの悲劇」を生き延びた女性の話とその歴史的悲劇の背景を紹介しました。隣人が、ある日突然、殺人者になる恐ろしい現実をかいまみました。この事実をみるかぎり、人間社会には個々の悪が存在するだけでなく、誰もそれから逃れられないという意味で根源的な悪が存在します。しかし他方で、この絶望的な状況においても、この女性はたしかに「ゆるし」を生

きました。どうしてそのようなことができたのでしょうか。

第二章では「いじめ学」を提唱している内藤朝雄の理論モデルを紹介しました。それは、いじめが「自死」を招く過程を客観的に分析するひとつの手がかりを提供しています。そこで注目したのは、「全能感」に基づく飢餓感という内容でした。この「欠如」感が生ずる要因も指摘されました。しかし、そもそもこの「全能感」への欲求とは人間存在にとって何を意味するのでしょうか。それが結果として自死を招くとすれば、それは根源悪の問題に関わっていると考えられます。

第三章では、「いじめ防止対策推進法」(二〇一三年六月)を取り上げ、それが制定されるまでの間に提示された「いじめの定義」の変遷を跡づけました。これは、「いじめ問題」が抱える様々な側面を浮かび上がらせるためであると同時に、その定義の変遷を知ることにより、今後、この問題に関わる際に、自らの問題提起がどのような位置にあるのかを知ることができるからです。さらにこの章では、いじめが起こる「場」そのものを理解するために「スクールカースト」の分析を紹介しました。それは特殊な形で現れた社会の縮図でもあることが確認されました。

この第四章では、以上の議論を前提に、まず分析心理学の視点からの提案に耳を傾け、さらにそれが最後に語る「根源悪」の問題に言及したいと思えます。

個性化

現代の教育学や心理学では、「悪」それ自体という問題が取り上げられ、議論されることはほとんどありません。このような状況のなかで、例外的な位置を占めているのが河合隼雄著『こどもの悪』(岩波書店、一九九七年)です。その表題が示すとおり、子供の悪の問題を真正面から受け止め、論じています。今から一五年以上も前に出版された本ですが、内容的にはまったく古くなるどころか、現代の私たちにも、「あなたはどうか考えますか」と問いかけてきます。今回は、このなかから、特に「いじめ問題」に関する議論を紹介します。著者は、日本にユング心理学つまり分析心理学の方法を本格的に紹介した人物であり、著者はその手法を用いて日本文化の特色を明らかにし、教育問題にも積極的に発言し続けました。臨床心理学を自らの専門とし、生涯、現場の声に耳を傾け続けた著者にとって、当時の「いじめ問題」はどのように映り、そしてどのように関わろうとしたのでしょうか。早速、『子どもの悪』の第VI章の内容をみてみましょう。

この章の標題は「いじめ」となっており、それは「いじめの底にあるもの」「現代のいじめ」「いじめと対策」の三項から構成されています。

著者は第一項「いじめの底にあるもの」をジル・ペイトン・ウォールシュ作『不思議な黒い石』(遠藤育枝訳、ささめやゆき絵、原

生林、一九九〇年)という児童文学の紹介から始めています。これは、いじめ問題には「人間性と深く結びつくものがあり」、外国にもいじめがあることを知ってもらうためです。それは、都会から田舎に転校してきた「よそ者」ジエームズと村の少年の大將テリーの、いじめ↓対決↓和解、の物語です。そして著者はこの項を次のように締めくくっています。「いじめ絶対反対」という態度が、子どもの行動を規制したり、支配したりする方に偏って硬直していくと、子どもたちの固有の世界を壊すことになる危険性を十分に自覚する必要がある、と言いたいのである。子どもは子どもなりに、互いによく合うながら、相互に切磋琢磨している。その世界を尊重する気持ちをしっかりと持ちつつ、限度をこえぬ守りとしての役割を大人が果たすように考えるべきではないか(二七八頁)。

著者は、明らかに、あの「第一次いじめパニック」と「第二次いじめパニック」を知っており、この第一項の前に置かれた序に当たる文の中で、いじめが自死を引き起こす異常さを指摘しています。たしかに「集団の力や権力などを支えにして少数の間人をいじめる卑怯さは許せないと思う」(一七九頁)、しかしいじめがジエームズとテリーの対決のように、一対一の対決へと変化するとき、そのいじめには意味があるのではないか?これが著者の提起している問題です。

では、どうしていじめはこれほどに陰湿化し、過酷になっているのでしょうか。これに答えているのが第二項「現代のいじめ」です。著者によると、子どもたちの強烈なストレスの要因となっているのは、競争社会というよりも、大人が「個性とは何か」ということが分からないため、「序列」に異常にこだわり、専らこの視点から子どもを見ている現実です。その結果、親はわが子を常に他の子どもと比較することになり、誰も止められなくなっています。「身分的なもの」が残っていた時代には、それが一種のブレーキとなり、社会全体として「あきらめ」が受け入れられていました。しかし今日、それは前近代的なものとして捨てられ、「比較の視点」いや「全能感」が暴走し続けています。一体どうすればよいのでしょうか。

分析心理学の視点からみると、このブレーキの役割を果すのは、各人に託されている「個性化」という課題です。ここで注意しなければならぬのは、この「個性化」と、一般に理解されている「個性」は違うことです。「個性」という言葉は、どうしても「他人から区別される性質」といった意味で使われるため、それは、他人と異なるもの、あるいは自分にだけあって他人にはないものといった内容になっています。しかしこれでは、結局、「個性」は、他人と比較して初めて明らかになるものであるということになります。ところが、「個性化」は、むしろ自らの内面(無意識)との

対決のなかであらわになるものであり、その結果として、他人との違いが明らかになる、と理解されています。ただしこの内面における自覚的対決は、自我の発達を待つて行われるため、思春期になってはじめて現実的な課題となります。では、それ以前の小さい時はどうなるのでしょうか。精神と肉体の統合を重視する分析心理学の立場から考えると、自分の意のままにならない「からだ」は内面の感情と深く結びついており、それは「個性化」への成長を間接的に映しだしています。したがって身体的にあらわれた個性つまりその存在と行為は、本来、尊重されなければならぬものですが、多くの場合、个性的であればあるほど、それは異質なものとして排除されます。

人間には、そもそも異質なものを排除しようとする傾向があり、日本ではそれが特に強いことが知られています。もしもそれが日本文化のひとつの特色であるとすれば、親も、教師も、そして子ども、無意識のうちにその心性を身につけており、個性的な子供がいじめられる場合、教師と親も、知らず知らずのうちにその観衆となつていいる可能性があります。これを防ぐには、教師と親が子どものそれぞれの、比較によらない個性を尊重する態度を身につけるしかありません。このことについて著者はこう述べています。「日本では「厳しい」指導とか教育という場合、子どもの行動をこつ細かく規制したりすることばかり熱心になって、自分自

身が厳しさをしっかりと身につけているかをおろそかにする傾向がある。おとながしっかりと、ここからは許さないと子どもの前に壁として立つとき、それは子どもに対する守りともなっている。思春期の子どもたちは、すでに述べたように、荒れはじめる。自分で自分を制止出来ない状況になる。思春期の子どもたちが、自分の「悪」が大人によって止められたとき、「ほっとした」と語ることもある。……大人が強い壁として立つことは、何があつたつてても退かない強さであつて、それが動いて他を圧迫することではない。このことを誤解しないで欲しい。……子どもの「悪」についてよく理解することは必要であるが、それは決して甘くなることを意味していない。理解することと厳しくすることとは両立し難いようだが、理解を深めれば深めるほど、厳しさの必要が認識されてくるので、厳しさも筋金入りになってくるのではなからうか。理解に裏づけられていない厳しさは、もろいものである」（一八七頁以下）。

第三項「いじめと対策」は、「対策」という言葉に含まれている問題性を指摘しています。これは、自分がある「対策」の対象とされるケースを考えてみれば、直ちに明らかになります。つまり自分が人間というよりも「もの」として扱われている感じがする、という問題です。しかも「対策」という言葉には、どうして

も「緊急対策」のイメージが重なり、その「対策」は、「短絡的
 防止策」作りに終始する危険性があります。「いじめ問題」が人
 間性に関わる問題であるかぎり、その解決には長期的な見通しが
 必要になります。著者が求めているのは、大人が「いじめ問題」
 に対し第三者的ではなく、「自分の在り様や責任」（一九二頁）
 をかけて関わることです。それは、教師が自らの個性と責任をもつ
 て取り組むことです。「いじめ問題」に対する著者のスタンスは、
 次の言葉に明示されています。「子どものそれぞれの個性を伸ば
 していくと、いじめは結果的になくなっていく。このことについ
 て、教師はそれぞれが工夫しなくてはならない。教師が子ども
 の個性を伸ばすための努力をすることは、結果的にいじめをなくす
 ことにつながる」（一九四頁）。

イニシエーションを失った現代社会

「いじめ問題」が生ずるこの現代社会を、著者はどのように考
 えているのでしょうか。これは、彼のいう個性化を具体的に考え
 るためにも、一歩退いて、よく考えておくべき問題です。このこ
 とについて語っている書物として、今回は、『大人になることの
 むずかしさ』（岩波書店、一九八三年）の内容の一部を紹介しま
 しょう。これも今から三〇年以上も前の本で、古すぎると思われ
 るかもしれませんが、その大きな視点は、今なお魅力的です。な

ぜなら、「いじめ問題」は「近代」の問題であると明言されてい
 るからです。

この書物は「青年期をつまずき」「大人になること」「こころと
 からだ」「人とのつながり」「大人と子ども」の五章から構成され、
 その第二章「大人になること」の第二項「イニシエーション」の
 冒頭で、著者はこう述べています。「未開社会においては、イニ
 シエーションの儀式は必要欠くべからざるものであった。後にも
 述べるように、このイニシエーションの儀式を無くしたことが近
 代社会の特徴なのであるが、そのことの意味についてわれわれは
 あまりにも無知であったので、既に述べたような青年期の問題を
 抱え込むようになった、ということもできる。イニシエーション
 は通過儀礼などとも訳されているが、未開社会において、ある個
 人が成長して、ひとつの段階から他の段階へと移行するとき、そ
 れを可能にするための儀式である」（五六頁）。このイニシエーシ
 ョンは、例えば、成人式、部族への加入礼、秘儀集団への加入礼、
 シヤーマンになる儀式などを指しますが、著者は話を専ら成人式
 と成女式に限定して、エリアーデの説（『生と再生——イニシ
 エーションの宗教的意義』堀一郎訳、東京大学出版会）に基づい
 て論じています。

エリアーデによると、未開社会の成人式には次のような四つの
 要素がみられます。①俗世界と区別された聖なる場所に入ること。

②修練者を母親、あるいは全女性から引き離すこと。③修練者は、隔離された場所で部族の宗教的伝承を教えられること。④ある種の手術がなされるか、試練が与えられること。

①は、この世界が神によって作られたことを前提としており、聖なる場所に入るとは、権威ある者を通して、「事物の始めの聖なる時」を体験することを意味します。②は、母親ないし母なるものとの分離、つまり「死」を体験することを求めています。

③において修練者は、創造の業の再現を体験し、そこで大人になるために必要な伝承を受け継ぎます。④において修練者は、試練に耐え、大人になるのにふさわしい精神力や意志力を示すことが求められます。

この成人式を通して修練者は、「実存条件の根本的変革」を経験し、今やまったくの「別人」になったことを自覚します。未開社会ではこのようにして子どもは大人になり、両者は明確に区別されます。したがって近代社会にこれに相当する制度が欠けているとすれば、つまり子どもと大人を明確に区別する権威ある仕組みが欠けているとすれば、両者の境界はいつまでも曖昧なままです。

他方、文化人類学的知見によると、成女式は、成人式ほど一般的ではありませんでした。女性の場合、初潮という身体的自然的秘儀が起こるため、式は、集団的というよりも個別的に行われた

と考えられています。

では、この伝統的成人式が生きていた時代と近代の根本的相違はどこにあるのでしょうか。それは、古代社会においては、原初に完全な社会があったと想定され、修練者はその原初という完全な過去つまり「閉ざされた社会」へ戻ることを要求されたのに対し、近代は未来を「開かれたもの」と想定していることにあります。近代の時間感覚には、時間とは未来に向って開かれたものがあり、しかも未来は過去や現在よりもっと良いものであるとの観念が入りこんでいます。それが「進歩」の観念です。ここには、原初に戻るというイニシエーションの発想が機能する余地はなく、社会をリードする大人であるためには、絶えず前進し続けなければなりません。しかしながらこれは物理的に不可能なことであり、時代の変化が劇的であればあるほど、ある時期の大人は、時間の経過と共に、まるで子供のような状況に置かれてしまいます。そこにいるのはかつての賢者としての老人ではなく、何もできないとみなされた老人です。かつてイニシエーションが、制度として、つまり社会の責任として、ある種の「死と再生」の体験を保証していたとすれば、その喪失は、この課題が個人の課題になったことを意味しています。近代人は、個人として「死と再生」の課題に向き合わなければならず、しかもそれは、イニシエーションの場合と異なり、一回ではすまなくなっています。

現代では、親も子も、何度も「死と再生」のドラマを生きなければならず、かつては制度によって象徴的かつ集団的に行われた「親殺し」と「子殺し」が、象徴ではすまなくなり、実際に行われてしまう危険性が高まっています。この象徴性に関連し著者はこう述べています。「親殺し」、「子殺し」といつても、それが象徴的に行われるという意味において、それはいつも実の親子の間で行われるとは限らない。それは教師と生徒、上司と部下、先輩と後輩などの間で行われてもよいのである。したがって、教師にしろ、上司にしろ、若者を真剣に指導しようとするかぎり、そこには「殺し」の危険性が存在することを知っているべきである。安易な姿勢ではそれは成し遂げられないばかりか、時に回復の極めて困難な傷をお互いに与え合うだけになってしまう。教師や指導者は、自らが若者に殺されることによって、その真の指導がなされるべきことを知るべきである（八二頁以下）。イニシエーションは、権威者がいなければ成り立たなく、現代においても、「死と再生」の体験には真の権威が求められます。したがって、この例に出てくる、教師、上司、先輩は、真の権威かどうかを試されることとなります。

悪の問題

ここでもう一度、『子どもと悪』に戻り、第I章と第II章で取

り上げられている「悪」の問題を考えてみましょう。

悪とは何か、これはよく分かったようで分からない問題です。というのは、その反対が善であるとすれば、両者は明確に区別されるはずですが、現実生活では、まして子供の世界では、どちらともいえないことが次々と起こるからです。「いじめ」が問題になるのも、それは悪であると認識するからであり、それほど大きな問題ではないと言う人は、おそらくそれは悪と決めつけられないと感じているからです。しかし被害者が自死を選ぶような事件に対しては、多くの人が「あつてはならないこと」と考えるはずです。したがってこの「あつてはならない」悪と、その一步手前の悪は明確に区別される必要があります。

著者は、第II章「悪とは何か」第一項「悪の心理学」のなかで、中村雄二郎著『悪の哲学ノート』（岩波書店、一九九四年）において提示されている定義を引用しています。それによると、悪とは「〈存在の否定〉あるいは〈生命的なものの否定〉を意味します。人間が社会的動物であり、集団を形成することを前提として考えると、悪とは、個人のみならずこの集団の存続を「否定」することを意味します。ある集団がその維持のためにルールを作ることを意味します。それが悪になります。この場合、悪は既存の秩序を破壊する力をもつことになり、この意味で、悪は破壊力とみなされます。

したがって、既存の学校制度が、それを必要とする社会によって要請されたものであるかぎり、その制度になじまないことは、悪に近づくこととなります。さまざまな理由で学校に登校しないことは「悪い」ことであり、反対にそれに順応することは「良い」こととなります。

著者の関心は、子ども時代のこの「良い」「悪い」という経験が、その本人の創造的な人生とどのように関係しているかということにあります。そこで著者は第1章「悪と創造」において、創造的な人とみなされている人々にインタビューをした結果をまとめています。その結論は、創造的な人は「誰もよい子ではない」(六頁)ということであり、学校つまり集団にはなじめないが、あるいは学校には行かないが、好きなことに打ち込もうとして、結果的に反抗的で自立的な生き方を志向していたということです。創造的であることを「良い」こととみなし、それを個性と呼ぶとすれば、「個性は悪の形をもって顕現してくる」(二三頁)、「悪というのは自立へのひとつの契機として生じてくることがある」(一八頁)、「創造性というのとはなかなか恐ろしいものである」(二二頁)ということになります。この「恐ろしいもの」のなかには、家族のみならず、自らを破壊する危険性も含まれており、それはあのイニシエーションの契機つまり「死と再生」のプロセスを含んでいきます。それは「自殺して死ぬほどのところを経」(二五頁)ることを

意味しています。

しかも創造的な人が生まれるためには、さらにその人の存在全体とかかわる想像力つまりイメージーションが必要になります。それは、時には知的なコントロールによって止められないほど強くなるものであり、それは本人に意識されず「存在の深みのなかでうごめいている」(二九頁)だけに、悪の形をとりやすくなります。この事態を見誤ると、大変なことになります。つまり親や教師は、悪を排除して「良い子」を作ろうと焦るあまり、結局、もっと大きな悪を引き寄せてしまいます。なお、このイメージーションの力は、「物質的な豊かさ」と反比例することも知られており、精巧なおもちゃや機器には、子どものイメージーションの入り込む余地がありません。

外部からの情報が多すぎること、問題になります。なぜならそれは人間の内側からの情報を抑圧し、「好き」ということさえ「模倣」によって操作されている可能性があるからです(ジラール著『欲望の現象学』法政大学出版社を参照)。それは、友たちが「好き」だから私も「好き」ということだけなのかもしれません。この段階を通り抜けて、本当に「好き」だと分かるのは、創造的な作業に入ってから、つまり後になって振り返ったときの話です。この意味で、小さい時から「好き」である必要はありません。親や教師という周りの大人の役割は、この「好き」が何に由来して

いるのかを、じっくり見分けることです。いずれにせよ、そもそも個性は「考え込んでいて見つけ出せるもの」ではなく、「自分の人格の分解しそうなぎりぎりのところに身をおいてこそ、自ら浮かびあがってくるもの」(『大人になることのむずかしさ』二二五頁)なのです。

以上の論旨から出てくる結論は、「悪は不思議な両義性をもっている」(『子どもと悪』四七頁)ということなのです。いかなる創造にも、その背後に「悪」がつきまといっているのです。

著者は次に、「関係の解体」(スピノザ『エチカ』)というもう一つの定義を引用し、自然科学の問題性を指摘しています。それは、自然科学が客観性を重視するあまり、自然の一部として生きてきた人間をその関係から切り離している事実から生じてきます。近代医学も、人間の身体と心を切り離し、人間を物のように分析することによって進歩してきました。本来の関係を解体することによって作りだされた科学技術を、人類の進歩として喜ぶ側から見れば、それは善に近づいています。しかし自然破壊を糾弾する側から見れば、それは悪に近づいています。これは、学問が必ずしも善に通じていないことを示唆しています。

これまでの議論から、それでは結局、悪とは両義的なものであ

る、ということになるのでしょうか。これが最後の問題です。創造性との関連では、そのようにも見えます。しかし『子どもと悪』の魅力は、悪のこの相対性の主張を越えて、「根源悪」の存在を肯定しているところにあります。「根源悪」は、実験によって確かめられるものではありません。つまり、科学的に証明できる事柄ではなく、そのため従来の心理学はこれに言及しませんでした。もしも根源悪について語るならば、分析心理学は本当に科学的なのか? という嫌疑をかけられるでしょう。しかし著者は、それを十分に承知のうえで、「一人の人間として人間が生きていく上で、何といっても「悪い」、本人としても弁解しようもない「悪」がある」(五四頁)と言っています。この「根源悪」は「悪のささやき」という仕方ですべての人の心をとらえようとしています。

では、どうすればよいのでしょうか。著者はこう語ります。「子供のときから何らかの深い根源悪を体験し、その怖しさを知り、二度とはやらないと決心することが必要である。筆者は、非常に多くの人がこのような体験をもっているのではないかと思っています。そして、そのときに大人がどのように対処したかが、その人の人生にとっても大きい意味をもつものと思う」(五七頁)と。大人が為すべきこと、それは、自らもその怖しさを体験した者として「悪を犯した者を激しく叱責しながら、にもかかわらず……それを犯した人間と関係を回復すること」(五八頁)です。

この「にもかかわらず」は、そこに愛の眼差しがあることを示唆しています。関係を解体しようとする根源悪の怖しさと闘うべきことを厳しく教え、しかも「悪人としての子ども」との関係を回復しようと努めること、これが大人に求められている課題です。このことが可能になるためには、大人も、人間として限界をもつ存在（根源悪を体験した先輩）であることを自覚していなければなりません。

V 結び

キリスト教教育のなかで「いじめ問題」について語るための準備をすること、これが筆者の当面の課題です。本稿では、「いじめ問題」に関連するいくつかの書物を跡づけました。一見、バラバラに見えるこれらの見解も、キリスト教教育のなかで、おのこの場所を得て、まとまりのある姿を現すと考えています。

ここで、これまでの内容をまとめ、さらにそれらの書物との対話のなかで浮かび上がってきたイメージの一部を物語ることをもって、本稿の結びとしましょう。

第I章で紹介したイマキュレー・イリバギザ、ステイーヴ・アーウィン著『生かされて』と『ゆるしへの道』は、「ルワンダの悲劇」

の実態と、この悲劇のなかで絶望と闘いつつ生き延びた若き女性の経験を物語っています。キリスト教教育にとってこれらは、間違いなく生きた教材となりうる書物です。

インターネットなどを通じて、情報過多の状態にあるはずの日本の若者たちに、先週一週間のあいだに、世界と日本で起こった大きな事件について意見を求めても、ほとんど返事は返ってきません。今や、彼らの多くは紙媒体の新聞を読まず、テレビもあまり見ず、せいぜいインターネットで配信される小見出しを読むだけのようです。若者特有の政治離れと世界に対する無関心は予想以上に根深く、現在問題になっている「イスラム国」のことも、ましてアフリカの「ルワンダの悲劇」のこともほとんど知りません。世界第二次大戦も、はるかに遠い過去の話になっています。

このような状況にある若者にこれらの書物を紹介するには、かなりの遠回りが必要であることを覚悟しなければなりません。二十世紀におけるアフリカの歴史と今後の課題について、あらかじめ語っておく方がよいでしょう。その内容の一部については、第I章の「残された課題」において言及したとおりです。さらには、本稿で試みたように、そもそも「なぜ戦争とジェノサイドは起こるのか」という問いと、それに対する答えを準備しておく必要があります。本稿ではその手がかりとして、ラッシュユ・W・ドー

ジアJr著『人はなぜ「憎む」のか』を紹介しました。

これらの書物をテキストとして用いる際に、もうひとつ、覚悟しておかなければならないことがあります。それは、この当時のキリスト教会が虐殺を防ぐことができなかった事実を認めつつ、なお聖書の語る希望をはっきり指し示すことができるかどうかという問題です。「だから、宗教は駄目なのだ!」という答えに対し、「にもかかわらず」と言えるかどうかを試されます。

テキストの主人公が女性であることも、その取扱いによっては、学ぶ者自身の文化意識と自己認識を再検討するきっかけになるかもしれません。母性社会といわれる日本も、現実にはまだまだ男性中心の社会だからです。

第二章では内藤朝雄の言う「いじめ学」の問題を理解するために、『いじめの社会学論』、『いじめ学』の時代、『いじめの構造』を紹介しました。内藤の議論は、「いじめ問題」は「中間集団全体主義」を背景としていること、そしてそこでは「群れた隣人たちが狼となる」という事実から出発しています。彼はこの狼の心理と行動を「全能感希求行動」として分析し、「いじめ問題」の発生メカニズムを明らかにしようとしました。それまで、普通の子供が加害者になるプロセスを説明する有効なモデルが存在しなかったため、その分析は高く評価されました。

内藤の書物を跡づけるなかで筆者のうちに湧いたイメージについては、すでに第二章の「残された課題」にまとめておきました。ここでは、そのさい触れなかった二つの問題を考えてみます。一つは、日本の教育は今なお「理科系重視」の偏重教育となっており、これが隠れた仕方で「全能感希求行動」を支持しているのではないか、という問題です。もうひとつは、この「全能感希求行動」は、自由を奪われた者にのみ現れる特有な行動ではなく、人間は「開かれた存在」であるがゆえに、誰にでも起こりうる行動ではないか、という問題です。

「自然科学」を基本とする現代文明の背後には、「隠されたカリキュラム」があるのではないか、これが最初の問題です。「自然科学」は、「今は分からなくても、謎はいずれすべて解き明かされる」との確信をもっています。「できないことはない」との確信、これは陰に陽に「全能感希求行動」を促します。「科学」に携わる者が、「できないことがある」、さらには「できて、やってはならないことがある」という意識をもつことはほとんど期待できません。そのため「科学者」は必然的に「全能者としての人間」というイメージに近づきます。この「科学」に対する信頼は、学校教育では、「数学」と「理科」系の科目の重視に現れています。この意味で、学校全体が「全能感希求の心理」という「空気」つまり「無意識」に包まれています。第三章で紹介した「スクール

カースト」もこの「空気」に包まれています。要するに、現代日本においては、誰もが、大人から子どもまで、いや赤ちゃんまで、「全能感希求の心理」に捉われています。この事態を相対化する道が開かれなにかぎり、問題は解決しません。「できないことがある」ということ、「してはならないことがある」ということ、これを一体誰が、どのようにして語るのでしょうか。キリスト教教育は、ここで自らの立場を鮮明にし、「全能感希求の心理と行動」からの解放を宣言する必要があります。

第二は、青年期特有の不安感を念頭において、「全能感希求の心理と行動」を考えるべきではないか、という問題です。人間が「開かれた存在（開放体系）」として生まれ、成長せざるをえないとすれば、未知のものに対する不安と期待がつきまとうのは当然であり、「全能感」は、「この問題から解放された状態」つまり完全な状態ないし理想を先取りしています。内藤の上げた「いじめ」の三要因（迫害、自由の剥奪、心理的距離の強制的密着化）が「全能感への誤作動」を引き起こすとしても、それだけでなく、すべての人間にこの「全能感希求の心理と行動」との戦いが課されています。例えば、分析心理学は、この課題を「個性化」の課題として捉えていることは、第IV章で紹介したとおりです。この立場からすれば、「いじめ問題」が発生したのは、「個性化」の試みに失敗したからです。キリスト教教育は、この問題に対してどのよ

うに答えるのでしょうか。一つのヒントは、「神の似像として創造された人間の成長」という理解にあると考えられますが、どうでしょうか。親も教師も友人も、目の前にいる相手の内に、その背後に、あるいはそれを包む空気として「神の似像」がみえるとき、そこにまったく別の世界が開かれてくるはずですが。

第三章「学校における「いじめ問題」の歴史と克服」は、「いじめ防止対策推進法」（二〇一三年六月）が制定されるまでに公にされた「いじめの定義」の歴史をたどり、「いじめ問題」の理解がどのように変化していったのかを跡づけてみました。この「いじめ防止対策推進法」は、問題解決の方向性を公に指し示した点で、たしかに大きな意味もっています。しかし一般の人びとの間には、今なお、それに至るまでの多様な見解が生きており、それらを社会的に一定の理解へと方向づけ、法律の内実化をはかることが求められています。「上から目線」の視点から「被害者中心」の視点へという定義の深化を、あらゆる現場において具体化する必要があります。

この章でもう一つ取り上げたのは「スクールカースト」の問題でした。それは「いじめ問題」が生ずる場をより客観的かつ具体的に捉えるためです。少ない実例ではあっても、たしかに「スクールカースト」が存在し、それが生徒からみられる場合と、教師からみ

る場合では、かなり異なることが指摘されました。それは常識的な結論であるとしても、「いじめ問題」を考えるうえで極めて重要です。その分析で明らかになったのは、生徒は主に「権力構造」とみているのに対し、教師は主に「能力構造」とみているということでした。「スクールカースト」が社会の縮図であるとすれば、ここには「権力と能力の緊張関係」が現れていることになります。メリトクラシーからハイパーメリトクラシーへの転換が起こっている現在、「権力と能力の関係」も流動化し始めているはずであり、これがスクールカーストに反映されている可能性があります。

では、キリスト教育はこの「権力と能力の緊張関係」をどのように理解し、そして語るのでしょうか。また何を教材とするのでしょうか。聖書そのものをテキストにするにしても、一見、矛盾するような内容の記事もあり、慎重に選択しなければなりません。

例えば、旧約聖書において、権力の象徴である王の位置は極めて微妙なものになっています。「サムエル記上」八章には「民、王を求めるといふ小見出しが付され、王を求めることは創造者なる神を捨てて「他の神々に仕えること」(八・八)であるとされています。なぜなら王は、戦争の為に武器や戦車を作らせ、「最上の畑、ぶどう畑、オリーブ畑を没収」(八・二四)し、収穫の十分の一を徴収し、息子を軍に徴用するからです。そして、「あな

たたちは王の奴隷となる」(八・一七)といわれています。この記事は明らかに、王制の危険性を指摘しています。しかし他方で、「サムエル記下」七章には、ダビデ家の永遠の繁栄を約束する言葉が記されています。バビロン捕囚により国家喪失の体験をしたイスラエルの指導者たちと民は、王制の過ちを厳しく批判した預言者の伝承と共に、祭司を中心としたグループによって伝えられた王制賛美の伝承を受け継ぎ、やがて到来する救い主をメシアと呼びました。このメシアという語には、正しい治世を行う理想的王のイメージが重ね合わされています。このように、王制は、否定されると共に肯定されています。

新約聖書の「コリントの信徒への手紙一」二二章には「一つの体、多くの部分」という小見出しのついた記事があります。体が多くの部分から成り、その各部分が異なる働きをしているように、キリスト教会に連なる者は、それぞれ違っているが、キリストの霊において一つであると記されています。しかも、「体の中ではかよりも弱くみえる部分が、かえって必要」(二二・二三)であり、「一つの部分が苦しめば、すべての部分が共に苦しみ、ひとつの部分が尊ばれれば、すべての部分が共に喜ぶ」(二二・二六)と書かれています。この有機体的共同体の発想は、その弱い部分に対する配慮の性格により、かなり異なる現実を生み出すことができます。その際、この発想を悪用できることも忘れてはなりません。

聖書のなかで、その悪用を防ぐ一つのブレーキの役割を果たすのは、次のような事態です。つまり、人間はすべて神の被造物であり、一人ひとりが「神にかたどって創造され」（創一・二七）、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」（マルコ一・一五）と呼ばけられていることです。

キリスト教育は、以上の意味で、権力の存在と能力の違いを認めています。そしてこの権力と能力は、格差社会を作るためではなく、「地の獣、空の鳥、地を這うものなど、すべて命のあるものには、あらゆる青草を食べさせよう」（創一・三〇）と約束された平和な社会を作るために、用いられることが期待されています。

第四章「悪とは何か？」では、分析心理学の理解を紹介しました。「いじめ問題」に対するその答えは、一人ひとりの「個性化」が大事にされるなら、いじめはなくなるはずである、というものでした。これに対しキリスト教育も、その通りであると言うかもしれません。しかし、そこで考えられている内容は、かなり異なっています。ここでは、その問題を少し詳しく説明し、本論を終えることにしましょう。

結論を先に述べると、キリスト教には創造信仰があり、そこから出てくる終末論は、分析心理学と異なり、新たな社会の、そし

て新たな教育の「モデル」をもっているということです。

この創造信仰については、第二章の「残された課題」のなかですでに紹介しました。創造には、空間の創造だけでなく時間の創造も含まれる、これがアウグスティヌスの解釈でした。被造物の特性はその存在が有限であることにあり、もしも時間が被造物のなかに入るとすれば、この時間も有限であることになります。したがって聖書には、時間は永遠に続くとか、無限に続くという考え方はなく、時間には初め（創造）と終り（終末）があることになります。創造の業は神の意志によって始まり、維持され、そして終りを迎える、これが聖書の信仰です。比喩的に表現すると、時間は円環的に繰り返すものではなく、直線的ないし螺旋的に終りに向かって進みます。

では、この終りには一体何があるのでしょうか。時間の初めに神の意志があり、その経過にも神の意志が働いているように、時間の終りも神の意志によってもたらされます。この事態は、時間に目的が含まれていることを示唆しています。「目的がある」とを「意味がある」と言い換えるならば、時間には意味があり、意味のない時間はないということになります。この時間の目的なしの意味は、空間的表現を用いて「神の国」とも呼ばれています。したがって時間は神の国を目指して進んでいることになりました。イエス・キリストはマルコ福音書において、「時は満ち、神の

国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」(一・一五)と語っています。この言葉は、時間には、初めから終りへ向かう方向性と同時に、終りから現在へと向かう逆の方向性があることを示しています。この方向性をベクトルと呼ぶとすれば、時間には二つのベクトルが働いていることとなります。このことの意味を敷衍すると、初めから終りへ向かうベクトルにおいては、過去は変わりませんが、終りから初めへ向かうベクトルにおいては、過去の意味は変わりうることとなります。

このように、現在のなかに「すでに」終末の力が働いており、この終末にある神の国を「向うべき目的」ないし「向うべきモデル」として捉え直すと、人間には常に「向うべきモデル」が存在することになります。それは、創世記において「神の似像」と呼ばれ、新約聖書において「神の子」と呼ばれる「被造物としての人間の真の在り方」が実現される状態です。この状態へ向おうとすること、これが聖書の主張する「個性化」です。

他方、分析心理学の理解する時間には終末論がありません。したがって著者は、イニシエーションという制度を失った近代においては、子どもが大人になるための固定化したモデルはない、と言いつつ切ります。そこではひたすら、無意識のなかに宿る様々な元型との対話をくり返しながらか、現実を生きることとなります。たしかにこの元型がある種の普遍性を前提としているかぎりにおいて、

て、分析心理学のいう個性化は、普遍的な基盤に基づきつつ特殊な生き方をめざすこととなります。

キリスト教教育は、分析心理学のこの主張に耳を傾けつつも、「神の国」に通ずるより具体的な「モデル」を探究し、そして「個性化」を促す案を提示する必要があります。旧約聖書の「十戒」や新約聖書の「愛の賛歌」は、福音書の譬え話と同じように、今日、現場において、改めて責任をもって解釈され、生きられる必要があります。普遍的無意識が神的なものとして肯定されているかぎりにおいて、分析心理学は神的「個性化」を追求しているのに対し、キリスト教教育は、終末の臨在を前提とした真に有限な「個性化」を目指しています。

筆者は、東日本大震災後の東北のなかでこの文を書いています。地震と津波という天災と、原子力発電所の崩壊と放射能汚染という人災を経験した後で、さらにそれらの経験があつというまに風化しつつある今日の状況のなかで、生きています。「いじめ問題」の内実とは何なのでしょう。筆者には、「根源悪」というマダマダまりが見えたような気がしたのですが、それは錯覚だったのでしょうか。「わたし」という小さな個にも、終末の幻をみることで許されている不思議を語り続けること、これもキリスト教教育の大切な課題ではないでしょうか。

2014 年度 研究業績報告

(50 音順)

佐々木 勝彦

著書

『共感する神——非暴力と平和を求めて』（教文館，2014/4/15）

『日本人の宗教意識とキリスト教』（教文館，2014/8/30）

翻訳

「アガペーとは何か (4)-(7)」(東北学院大学論集『人文学と神学』第7号 89-136 頁，2014/11)

研究ノート

「ゆるしとは何か」(東北学院大学論集『人文学と神学』第7号 46-88 頁，2014/11)

「いじめ問題の諸相」(東北学院大学論集『人文学と神学』第8号 79-138 頁，2015/3)

佐藤 司郎

単著

『カール・バルトの教会論——旅する神の民』新教出版社，416 頁，2015 年 2 月 20 日。

共著

合本『ルカによる福音書 1-11 章』説教黙想アレティア，日本基督教団出版局，459 頁，2014 年 11 月 20 日。

合本『ルカによる福音書 12-24 章』説教黙想アレティア，日本基督教団出版局，429 頁，2014 年 11 月 20 日。

論文

「旅する神の民」(『人文学と神学』第7号，1～16 頁，東北学院大学学術研究会，2014 年 11 月)

「罪責告白と教会——関東教区・改定版『罪責を告白する教会』刊行を受けて——」(『人文学と神学』第8号，35～58 頁，東北学院大学学術研究会，2015 年 3 月)

「『戦後七十年』と教会——バルト＝ボンヘッフアーの線に立って」(『福音と世界』1月号，12～17 頁，2015 年)

講演

「罪責を告白する教会」，日本基督教団関東教区教職研修セミナー，2014 年 10 月 21～22 日，於ホテルニュー塩原。

出村みや子

論文

「初期キリスト教における男性と女性の理解——古代アレクサンドリアの聖書解釈の伝統を中心に——」，『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第32号，2014 年 6 月

“The Relationship between Man and Woman in the Alexandrian Exegetical Tradition”, in *Men and Women in the Early Christian Centuries*, Edited by Wendy Mayer and Ian J. Elmer, St Pauls, 2014, p. 135-148.

講演

‘Origen as Biblical scholar and his reception of Pauline letters’, presented in Patristic Forum (Macquarie University in Sydney, August 14th 2014)

‘Origen and his eschatological perspective’, in Asia-Pacific Early Christian Studies Society 9th Annual

Conference (於東洋英和女学院大学, 2014年9月5日)

「古代都市アレクサンドリアの多文化主義的伝統とキリスト教——オリゲネスの「エビオン派」批判の意図をめぐって」, 東北学院大学ヨーロッパ文化総合研究所公開講演会 (於東北学院大学押川記念ホール, 2014年11月22日)

野村 信

翻訳

「核兵器一偽りの希望と真実の黙示録『核の異端に直面—変革の要求』(C・チャップマンに関する神学的・倫理的考察)」マーチー・デイビッド著『人文学と神学』第七号 2014年11月 東北学院大学学術研究会 33-43頁。

講演, 学会発表

日本基督教会東北支部学術大会にて講演「カルヴァンの聖書解釈, 説教を中心にして」2014年7月14日, 宮城学院女子大学

東北大学湊水寮・献堂記念式講演会「宗教改革と聖書」2014年7月5日

Distinctive Character of Calvins' Preaching (The 11th Congress on Calvin Research) The University Zurich, Switzerland, August 23, 2014.

青山学院大学・東北学院大学合同チャプレン会講演「大学礼拝の神学的位置づけ」2014年9月14日 青山学院大学

奥羽教区教師継続教育講座 第一回「聖書を説く喜び カルヴァンから学ぶ説教の新しい方法」第二回「豊かな神学構築を目指して カルヴァンの神学の方法」

原口尚彰

論文

「ディアスポラ書簡としてのローマ書」『新約学研究』第41号(2014年) 39-53頁

「アガペーとしてのフィリア」『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』第32号(2014年) 1-18頁

「ディアスポラ書簡としてのIテサロニケ書」『聖書学論集』第46号(2014年) 573-590頁

「ローマ書の統一性についての文献学的考察」『人文学と神学』第7号(2014年) 17-32頁

「パウロにおけるイエス・キリストのピステイスの意義: ロマ3: 22, 26; ガラ2: 16; 3: 22; フィリ3: 9の積義的考察」『人文学と神学』第8号(2015年) 17-33頁

研究発表

“Philia as Agape: The Theme of Friendship in the Gospel of John,” (2014年7月9日 2014 SBL International Meeting in Vienna)

「信実か信仰か? ロマ3: 22, 26の積義的・神学的考察」(2014年9月9日 日本基督教会第62回学術大会, 於: 関西学院大学)

原田浩司

論文

「スコットランド宗教改革と詩編歌」, 『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』第19号, 2015年3月

小論文

「ターミナル・ケアと魂への配慮」『東北学院大学文学部総合人文学科通信』第4号, 2014年4月

翻訳

ルイス・B・ウィークス『長老教会の源泉—信仰を形づくる聖書の言葉』, 一麦出版社, 2014年5月
「スコットランド信仰告白(一五六〇年)」(翻訳と解説), 関川泰寛・袴田康裕・三好明編『改革教会信仰告白集—基本信条から現代日本の信仰告白まで』, 教文館, 2014年10月

書評

「袴田康裕『ウェストミンスター信仰告白と教会形成』(一麦出版社, 2013年)」, 『ピューリタニズ

ム研究』第9号, 日本ピューリタニズム学会, 2015年3月

講演

「現代社会に見る生と死の文化」, 東北学院大学文学部総合人文学科公開講座 (「生と死の文化—聖書と現代社会に見る」), 2014年7月

「祈りと力を合わせて伝道する教会」, 日本基督教団保原教会修養会主題講演, 2014年10月

「キリストに捕えられて生きる」, 東北改革長老教会協議会青年の集い (於: 仙台東一番丁教会) 講演, 2014年11月

マーチー, デイビッド

論文

「核兵器——偽りの希望と真実の黙示録:『核の異端に直面—変革の要求』(C. チャップマン)に關する神学的・倫理的考察」東北学院大学論集 人文学と神学7号 (2014年11月)。

活動報告

「アメリカ合衆国における資本主義支配 (18-19世紀)」。学都仙台コンソーシアムサテライトキャンパスの公開講座 (2014年12月13日)。

説教

仙台五橋教会

Sendai English Fellowship

演奏

東北学院大学 (バイオリン)

杜のホスピタル・おおばの毎月一回「Jazz Night」(バイオリン)

仙台五橋教会 (オルガン)

村 上 み か

論文

「メノ・シモンズにおける『国家と教会』—宗教改革期における政教分離思想の萌芽—」
(東北学院大学『人文学と神学』第8号, 2015年3月, 1-15頁)

学会発表

「初期ルターにおける教会論の展開—伝統的要素と新しい理解の形成—」
(日本基督教会東北支部会, 2014年6月14日, 宮城学院大学)

執筆者紹介（執筆順）

村 上 み か（本学文学部教授）
原 口 尚 彰（本学文学部教授）
佐 藤 司 郎（本学文学部教授）
今 高 義 也（宮城学院中学校高等学校教諭）
佐々木 勝 彦（本学文学部教授）

教会と神学 (既刊 第1号～第52号)

(1968～2011年)

第1号

創刊の辞	小林淳男
「シケムからベテルへの巡礼」再考	浅見定雄
カール・バルトにおける神学的思惟の特質	大崎節郎
成人した世界と宣教の問題 —ボンヘッフアーの問題提起を中心として—	森野善右衛門
書評: Fritz Schmidt-Clausing, <i>Zwingli</i> , 1965.	倉松功
ツヴィングリ研究読書	出村彰

第2号

ルターにおける救済史 (Geschichte des Heils Gottes) 観の構造	倉松功
自然科学と自然の神学 —一つの対話の試み—	森野善右衛門
Christianity in Crisis —American Style—	William Mensendiek

第3号

神学における“Pro me”の問題	大崎節郎
マルクスにおける宗教の問題 (その1) —予備的・資料的考察—	川端純四郎
Around the Forbidden Country	William Mensendiek
書評: Eric W. Gritsch, <i>Reformer without a Church</i> , 1967 他	出村彰

第4号

ヨハネ福音書における「人の子」(I)	土戸清
教義学形成に対してもつ信仰告白及び聖書学の意義と限界 (I)	大崎節郎
キリスト教に挑戦する第三世界 —植民地主義とキリスト教の宣教, その価値尺度の問題をめぐって—	森野善右衛門

第5号 (キリスト教学科創立10周年記念)

神の人 —エリシャ伝承群と社会層・予備的考察—	浅見定雄
ヨハネ福音書九章の構成	土戸清
ルターにおける <i>communicatio idiomatum</i> (属性の共有) について	倉松功
カール・バルトの『ロマ書』における神の神性	大崎節郎
今日の修道を考える —テゼー共同体の試みを通して—	森野善右衛門

第6号

カール・バルトの『ロマ書』における宗教の問題	大崎節郎
W. Pannenberg におけるキリスト教倫理の構造 —「法の神学」との関連で—	佐々木勝彦
アムプロシウスの <i>De officiis ministrorum</i> の思想とその位置 —virtus の概念を中心として— (I)	茂泉昭男

第 7 号

- ヨハネ福音書の研究方法と翻訳の問題…………… 土 戸 清
ツヴィングリとカルヴァン
—「シュライトハイム信仰告白」批判を手がかりとして— …………… 出 村 彰
カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (I) …………… 大 崎 節 郎
アムプロシウスの *De officiis ministrorum* の思想とその位置
—virtus の概念を中心として— (II) …………… 茂 泉 昭 男

第 8 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (II) …………… 大 崎 節 郎
W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造 …………… 佐々木 勝彦
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (I) …… 茂 泉 昭 男

第 9 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (III) …………… 大 崎 節 郎
近代神学における「宗教と人間性」の問題
—W. Herrmann と P. Natorp の場合— …………… 佐々木 勝彦
礼拝における奏楽の位置…………… 川 端 純四郎
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (II) …… 茂 泉 昭 男

第 10 号

- キリスト教倫理学における「主体性と客観性」の相剋
—W. Herrmann と E. Troeltsch— …………… 佐々木 勝彦
礼拝診断 —10 の指標— …………… 森 野 善右衛門
Sexuality, Christianity and the Churches …………… William Mensendiek
アウグスティヌスの『神の国』の多様性と統一性…………… 茂 泉 昭 男

第 11 号

- 聖礼典 —宣教論からの一考察—…………… 森 野 善右衛門
ツヴィングリとフープマイアー
—洗礼のヨハネの救済史的意味をめぐって—…………… 出 村 彰
東北伝道の歴史的反省のため…………… 小笠原 政 敏
エリヤの後継者エリシャ —列王紀下第二章への 10 の覚え書き— …… 浅 見 定 雄
ミュンツァーとルター…………… 倉 松 功

第 12 号

- 宗教史の神学 —W・パネンベルクにおける神学概念—…………… 佐々木 勝彦
研究ノート：カール・バルトにおけるツヴィングリ …………… 出 村 彰
Research Note : The New Testament Substructure of Christian Worship …… Richard B. Norton
The Responsibility of the Church for Education : Theological Deliberation …… Lee J. Gable

第 13 号

- 牧会者の現実と課題…………… 森 野 善右衛門
「非神話化」の問題 …………… 川 端 純四郎

トマス・アクィナスの教育論 —二つの De Magistro を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 14 号

復活の神学 —W・パネンベルクのキリスト論— …… 佐々木 勝 彦
出事来としての理解をめざして
—H.-G. ガダマーにいたる解釈学的思惟— …… 雨 貝 行 磨
アウグスティヌスにおける人間論的概念 —心身論を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 15 号 (キリスト教学科創立 20 周年記念)

バルトとボンヘッフアー (I) …… 大 崎 節 郎
象徴の神学 (I) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦
聖霊と教会 …… 森 野 善右衛門
ドイツ大学における神学と哲学 …… 雨 貝 行 磨
『セラピオンへの手紙』におけるアタナシウスの聖霊論 …… 関 川 泰 寛
Education and Religion from the Standpoint of Christian Schools in Japan …… William Mensendiek
Predigt über Galaterbrief 5, 13-15 …… 倉 松 功
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(I) …… 出 村 彰
アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (I) …… 茂 泉 昭 男

第 16 号

現代の教会と神学に対するバルメン宣言の意義
—バルメン宣言 50 周年に寄せて— …… 倉 松 功
信徒の神学 …… 佐々木 勝 彦
万人祭司と教職制 —牧師は、今日何をなすべきか— …… 森 野 善右衛門
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(II) …… 出 村 彰

第 17 号 (東北学院創立 100 周年記念)

「私のあとから来るかた」 …… 西間木 一 衛
ヨハネ福音書 12: 12-19 における文書史料と構成 …… 土 戸 清
アタナシウスの *Contra Gentes* と *De Incarnatione* におけるキリスト論の特色
…… 関 川 泰 寛
ルターの問題 …… 倉 松 功
S. カステリオと J. プレンツ —宗教寛容論の射程をめぐって—
…… 出 村 彰
ハイデルベルク教理問答と教義学方法論 …… 大 崎 節 郎
神学における実践の問題 —Helmut Gollwitzer の神学概念— …… 佐々木 勝 彦
ブルトマンにおける「諸宗教」の問題 …… 川 端 純四郎
E. フックスにおける言語の出来事とイエス …… 雨 貝 行 磨
説教診断 —説教評価の基準あれこれ— …… 森 野 善右衛門
Protestant Missionary Perceptions of Meiji Japan …… William Mensendiek

第 18 号

アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (II) …… 茂 泉 昭 男
象徴の神学 (II) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦

第 19 号

- ローマ人への手紙 8 章 18 節—27 節の釈義的問題…………… 西間木 一 衛
仙台神学校の起源…………… 出 村 彰
教義学の方法…………… 大 崎 節 郎
キリスト教大学における「キリスト教的なるもの」の検討…………… 雨 貝 行 磨

第 20 号

- エイレナイオスのユーカリスト論…………… 住 谷 真
アタナシウスにおけるキリストの人間の魂（その 1）…………… 関 川 泰 寛
東北学院神学部と東北伝道諸問題…………… 出 村 彰
カール・バルトにおける予定論の刷新（I）
——福音の総和としての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎
Buddhist-Christian Encounter: Reflections on the 3RD World Conference of
Buddhism and Christianity…………… William Mensendiek

第 21 号

- カール・バルトにおける予定論の刷新（II）
——神の業の初めとしての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎
交わり診断：ボンヘッファー『共に生きる生活』を手引きとして…………… 森 野 善右衛門
The 1948 J3 Experience in Retrospect: A Case Study in Foreign Mission
Encounter…………… William Mensendiek

第 22 号

- アリウス主義の思想的系譜（その 1）…………… 関 川 泰 寛
行動の学としての実践神学…………… 森 野 善右衛門
Partnership in Mission: A Japan Case-Study…………… William Mensendiek

第 23 号

- COME HOLY SPIRIT, RENEW YOUR WHOLE CREATION
Reflections on the Seventh Assembly of the World Council of Churches Can-
berra, Australia — February 7~20, 1991…………… William Mensendiek
栗林輝夫著『荊冠の神学』を読む（新教出版社，1991 年）…………… 森 野 善右衛門
アウグスティヌス『告白録』の深層 ——挫折と再生の底——…………… 茂 泉 昭 男

第 24 号

- ミッション・スクール成立の教育史的前提…………… 雨 貝 行 磨
PRAYER — FORUM FOR DIVINE-HUMAN ENCOUNTER
A Study in Jonathan Edwards…………… David N. Murchie

第 25 号

- ユダの裏切りの予告伝承の諸問題：
——ヨハネ福音書 13 章 21~30 節における伝承と編集——…………… 土 戸 清
CRISTIAN MISSION IN THE 21ST CENTURY IN ASIA…………… Akira Demura

Changing Perceptions of Homosexuality in Christianity and the Churches …… William Mensendiek
教会の告白と倫理 ——教団生活綱領の再検討を通して…… 森野 善右衛門

第 26 号

新しい言葉： ——D・ボンヘッファーの見た説教の幻—— …… 森野 善右衛門
CREATIVITY AND SPONTANEITY IN CHRISTIAN MUSIC
A Study in Nineteenth-Century American Revivalism …… David N. Murchie

第 27 号 (キリスト教学科創立 30 周年記念)

神学と教育 …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I) …… 佐々木 勝 彦
一世紀のユダヤ教とキリスト教
——ヨハネ福音書におけるアンティ・セミティズムの問題…… 土 戸 清
二つのロマ書注解 ——カルヴァンとエコランパーディウス—— …… 出 村 彰
CHRISTIANS AS MINORITY-JAPAN: A CASE STUDY …… W. Mensendiek
HUMAN VIOLENCE ——A Theological Perspective —— …… D.N. Murchie
研究ノート：日本語としての新共同訳聖書 ——旧約の場合—— …… 浅見 定 雄
講演：もはや戦いのことを学ばない ——戦後の初心に帰って …… 森野 善右衛門

第 28 号

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦
“CALVIN VERSUS CASTELLIO ON THE PROBLEM OF RELIGIOUS TOL-
ERATION” …… 出 村 彰
The Role of Reason in Understanding Theological Truth …… D.N. Murchie

第 29 号

J. モルトマンにおける終末論の構造 (1) …… 佐々木 勝 彦
The Peace Witness of American Mennonites During the Second World War: A
Study in the Practical Implementation of the Doctrine of Nonresistance …… D.N. Murchie

第 30 号

ニーバーのキリスト教社会倫理の神学的特徴 …… 西 谷 幸 介
カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (I) …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦
WORDS and IMAGES: A Contemporary Dilemma …… David N. Murchie
研究ノート：押川学院長報告書に見る初期東北学院 …… 出 村 彰

第 31 号

カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (II) …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (III) …… 佐々木 勝 彦
Just War in the Thought of Francisco de Vitoria (1486-1546) …… David N. Murchie
神の民の選び ——カール・バルトにおける予定論と教会論…… 佐藤 司 郎
デボラ物語における戦争 …… 佐々木 哲 夫
脳死移植の肯定的理解のために ——キリスト教の一立場から…… 西 谷 幸 介

第 32 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (II) 佐々木 勝彦
CHARLES G. FINNEY'S DOCTRINE OF SANCTIFICATION David N. Murchie
世のための教会 ——カール・バルトにおける教会の目的論..... 佐藤 司郎
士師時代の年代決定..... 佐々木 哲夫
生命倫理を考える ——一試論..... 西谷 幸介

第 33 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (III) 佐々木 勝彦
The Theological Ethics of Helmut Thielicke David N. Murchie
政治的共同責任の神学 ——カール・バルトにおける教会と国家..... 佐藤 司郎
死海写本『安息日の犠牲の歌』とヘブル書 1-2 章..... 原口 尚彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (2)..... 佐々木 哲夫
Nipponism ——A Deep Religious Dimension of the Japanese 西谷 幸介

第 34 号

- キリスト支配的兄弟団 ——カール・バルトにおける教会の秩序の問題..... 佐藤 司郎
J. モルトマンにおける神論の構造 (I) 佐々木 勝彦
米国の牧師また神学者であるジョナサン・エドワーズ ——伝記的序説..... David N. Murchie

21 世紀の教会の歌をめざして——『讚美歌 21』の神学的・文学的検討 原口 尚彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (4)..... 佐々木 哲夫
最近のカルヴァン研究について
——ジュネーヴ大学・宗教改革研究所報告..... 野村 信
“Henotheism” Reconsidered 西谷 幸介

第 35 号

- (2002 年度キリスト教学科始業礼拝説教)
発見された人間 (ルカ 19・1~10) 佐藤 司郎
レトリックとしての歴史: 修辞学批評の視点から見た使徒言行録 原口 尚彰
「バルトとデモクラシー」を巡る覚え書 佐藤 司郎
ウィリアム・ウィルバーフォースの生涯と業績
——キリスト教社会改革者・奴隷廃止主義者——..... デビット・マーチー
国際カルヴァン学会..... 出村 彰
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説におけるレトリック, 倫
理と道徳的説得に関するハイデルベルク会議 / 2002 年度国際新約学会
ダーラム大会報告..... 原口 尚彰
書評: *Thomas F. Torrance: An Intellectual Biography* Author-Alister E.
McGrath Publisher-T & T Clark, Edinburgh, 1999..... デビット・マーチー
翻訳: W・パネンベルク『人間と歴史』..... 佐々木 勝彦
宗教間対話の意義について..... 西谷 幸介

第 36 号

- イエス・キリストはユダヤ人である..... E・ブッシュ

使徒言行録におけるペトロの弁明演説	原 口 尚 彰
「われは教会を信ず」	
——カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題——	佐 藤 司 郎
American Empire: An Ethical Critique of George W. Bush's <i>The National Security Strategy of the United States (NSSUS)</i>	D・マ ー チ ー
J・モルトマンにおける神論の構造 (II)	佐々木 勝彦
Report on the Annual Meetings of the American Society of Church History and the American Historical Association	D・マ ー チ ー
書評: 辻学『ヤコブの手紙』新教出版社, 2002年	原 口 尚 彰
2002年度キリスト教学科教員業績	
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (I)』	佐々木 勝彦
宗教観対話の意義について (承前)	西 谷 幸 介

第 37 号

良い羊飼い ——ヨハネによる福音書 10 章 11~16 節——	佐 藤 司 郎
韓国キリスト教の歴史と課題: '危機' と '変革の機会'	徐 正 敏
ツヴィングリのマタイ福音書説教 ——試訳と考察——	出 村 彰
ステファノ演説 (使 7: 2-53) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
カール・バルトと第 2 バチカン公会議	
——とくに教会理解の問題を中心に——	佐 藤 司 郎
書評: Religious Pluralism in the United States: A Review of Kenneth D. Wald, <i>Religion and Politics in the United States</i> , Fourth Edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.	
William R. Hutchison, <i>Religious Pluralism in America ——The Contentious History of a Founding Ideal.</i> New Haven: Yale University Press, 2003.	
John F. Wilson, <i>Religion and the American Nation ——Historiography and History.</i> Athens: The University of Georgia Press, 2003.	ディビッド・N・マーチー
2003 SBL International Meeting in Cambridge/	
2003 年度国際新約学会報告	原 口 尚 彰
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (2)』	佐々木 勝彦
ニーバーにおける「世界共同体」の神学	西 谷 幸 介

第 38 号

D・ボンヘッファーの黙想論 ——「説教黙想」との関連において——	佐 藤 司 郎
J・モルトマンにおける神論の構造 (III)	佐々木 勝彦
ピシディア・アンティオキアにおける会堂説教 (使 13: 16-41) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
「宗教改革時代の説教」シリーズ (1)	
——マルティーン・ブツァー「和解説教」——	出 村 彰
America's Continuing Search for Enemies: A Review of <i>Hellfire Nation—The Politics of Sin in American History</i> , by James A. Morone (Yale University Press, New Haven, 2003)	David. N. Murchie
翻訳: W・パネンベルク「人間学 (3)」	佐々木 勝彦

翻訳：W・パネンベルク「多元主義社会の文脈における法をめぐるキリスト教的諸確信」……………西谷幸介
2003年度（2003.4.1より2004.3.31迄）教員業績

第 39 号

キリスト教学科 40 年史刊行の辞……………佐藤 司 郎
キリスト教学科 40 年史……………出村 彰

第 40 号

キリスト教学科 40 周年論文集刊行によせて……………星宮 望
マタイ福音書における相互テキスト……………ウルリッヒ・ルツ
ルターにおけるキリストの王的統治・国 (regnum Christi) の射程について
—ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国 (regnum
Christi) と信仰義認、教会論、公会議との関連—……………倉松 功
神の苦難にあずかる —ボンヘッファーにおける十字架の神学—……………森野 善右衛門
マルティン・ブーバーの <イスラエル> 理解……………北 博
Epigraphic Evidence on Josiah's Payment of Votive Pledge……………Kim, Young-Jin
パウロのミレトス演説の修辞学的分析 (使 20: 18-35)……………原口 尚 彰
カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……………佐藤 司 郎
基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……………佐々木 勝彦
これからの日本における福音宣教像を考える……………松田 和 憲
後退するアメリカの政治的な議論 —Middle East Illusions (Noam Chomsky
著者), Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the
Middle East (Fred Halliday 著者), and Power, Politics, and Culture—Inter-
views with Edward W. Said (Gauri Viswanathan 編集者) についての書評と
議論……………マーチー・デイビッド
ニューバー神学研究の重要視点 —歴史的現実主義……………西谷 幸介
2004 年度キリスト教学科教員業績
「宗教改革時代の説教」シリーズ (2)
—ジャン・カルヴァン「降誕節説教」……………出村 彰

第 41 号

エゼキエル書 37 章における回復思想……………北 博
Wisdom's Silence as the Ultimate Critique: An Exegetical and Ethical Evalua-
tion of Amos 5: 13……………David N. Murchie
コリント教会の主の晩餐……………徐 重 錫
第一コリント書における神の問題……………原口 尚 彰
翻訳：W・パネンベルク「人間学 (4)」……………佐々木 勝彦
「公共神学」について —歴史的な文脈・基本的要件・教理的考察……………西谷 幸介
「宗教改革時代の説教」シリーズ (3)
—ジョン・ノックス「イザヤ書説教」……………出村 彰

第 42 号

感謝の詞……………佐々木 勝彦

出村教授略歴・主要業績

祭司支配と終末論

- <回復> 概念をめぐる捕囚後のユダヤ共同体の葛藤…………… 北 博
- 死海写本 4Q185 と 4Q525 における幸いの宣言 …………… 原 口 尚 彰
- <記紀> の日本学的意義について…………… 西 谷 幸 介
- Religion's "Dark Side" —A Book Review Essay (Part 1) …………… David N. Murchie
- 2005 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (5)」…………… 佐々木 勝 彦
- 宗教改革を神学する熊野義孝先生…………… 出 村 彰

第 43 号

- 死海写本における天使論と唯一神論の危機…………… 原 口 尚 彰
- オリゲネスの聖書解釈における古代アレクサンドリアの文献学的伝統の影響
- 『マタイ福音書注解』17 卷 29-30 を中心に…………… 出 村 みや子
- スイス改革派教会の制度的展開 (2)
- 近代における国教会制度の修正——…………… 村 上 み か
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 2) …………… David N. Murchie
- 神の言はつなげていない ——バルメン宣言第六項の意味と射程——…………… 佐 藤 司 郎
- Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA)
- and the American Society of Church History (ASCH) (January 5-8, 2006,
- Philadelphia, Pennsylvania) …………… David N. Murchie
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 1)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー『復活と歴史的理性』
- (第 1 章)…………… 西 谷 幸 介
- 「宗教改革期の説教シリーズ」(4) —ツヴィングリ説教選…………… 出 村 彰

第 44 号

- 初期キリスト教世界における説教者と聴衆…………… ポーリーン・アレン (訳: 出村みや子)
- 預言宗教としての古代イスラエル
- 初期イスラームとの類比的方法の試み——…………… 北 博
- スイス改革派教会の制度的展開 (3)
- 教会論をめぐるバルトとの対立——…………… 村 上 み か
- 二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解
- 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ——…………… 佐 藤 司 郎
- Reflections on H. Richard Niebuhr's Theoretical Model concerning the Relationship between Christianity and Culture: its Applicability to the Japanese Context …………… Takaaki Haraguchi
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 3) …………… David N. Murchie
- 2006 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 2)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー
- 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』(第 2 章)…………… 西 谷 幸 介

第 45 号

不正な富（ルカによる福音書 16 章 9 節）についてのアウグスティヌスの説教

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

-ジェフリー・ダン（訳：出村みや子）
アレクサンドリアのフィロンの幸福理解.....原 口 尚 彰
宗教改革期における二元論の展開（1）——トーマス・ミュンツァー——.....村 上 み か
Religion's Dark Side — A Book Review Essay (Part 4) David N. Murchie
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の1）』.....佐々木 勝 彦
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第3,4章）.....西 谷 幸 介

第 46 号

ルカ文書におけるマカリズム 幸いの宣言と物語的文脈.....原 口 尚 彰
神学者としてのヘルダー

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——.....倉 松 功

The Ethical Dilemma of Religion-based Violence —A Book Review Essay David N. Murchie
教職研修セミナー報告

- R・ボーレン以後の説教の動向 ——聞き手の問題を中心として.....佐 藤 司 郎
現代の教会における説教の課題 ——牧師の視点から——.....高 橋 和 人
宗教改革期における説教 ——ルターの理解を中心に——.....村 上 み か
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の2）』.....佐々木 勝 彦
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第5,6章）.....西 谷 幸 介

第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで.....出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——.....北 博

マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）.....原 口 尚 彰

宗教改革期における二元論の展開（2） ——再洗礼派——.....村 上 み か

戦争と平和 ——カール・バルトの神学的・政治的軌跡.....佐 藤 司 郎

*Charles Hodge (1797-1878), Scottish Common Sense Philosophy, and the
Human Capacity for Moral Activity* David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』（1949-50
年）の内容とその特質.....佐々木 勝 彦

ヘルダーのルター受容

——特に『ルター小教理問答使徒信条』解説を中心にして.....倉 松 功

第 48 号

共に歩む神 ——フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答——.....北 博

エピファニオスのオリゲネス批判

——『パナリオン』64の伝記的記述の検討を中心に——.....出 村 みや子

Current Thinking on the Nature of God and Christianity David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』(1951年)	
と基督教学校教育同盟編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』	
(1956-58年)の内容とその特質	佐々木 勝彦
教職研修セミナー報告	
新約聖書中の説教：ケリユグマとディダケー	原 口 尚 彰
なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか——説教黙想の課題	佐 藤 司 郎
説教について思うこと	保 科 隆

第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月	エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳)
神の支配と預言者	北 博
知って行く者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究	原 口 尚 彰
宗教改革研究における歴史的視点の導入——バルント・メラー——	村 上 み か
Report on the Annual Meeting of the American Historical Association (January 2-5, 2009)	David N. Murchie
基督教学校教育同盟編『キリスト教主義中学校及び高等学校聖書教科書』	
(1959年)の内容とその特質	佐々木 勝彦

第 50 号

帝国支配と黙示——初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成——	北 博
「幸いである、見ないで信じる者たちは」：ヨハネによる福音書 20：24-29	
の積義的研究	原 口 尚 彰
The Philosophical Pursuit of Violence：A Book Review Essay	David Murchie
教職研修セミナー報告	
若者の現実、教会の宣教	高 田 恵 嗣
内なる命と人間の連帯	ジェフリー・メンセンディーク
今日の靈性——伝道を考えるための神学的考察	佐 藤 司 郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)	
レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、 マルティン・ヴェンテ (佐々木勝彦 訳)	

第 51 号

新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言)	原 口 尚 彰
自由主義神学におけるルター研究	
——歴史的考察の始まりとその限界——	村 上 み か
教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から	佐 藤 司 郎
Report on the 124 th Annual Meeting of the American Historical Association	
(AHA) (January 7-10, 2010)	David Murchie
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(II)	
マティアス・ノイゲバウアー、 マティアス・D・ヴェトリヒ (佐々木勝彦 訳)	

第 52 号

神認識と倫理 —— ロマ 1: 18-32 の釈義的考察 —— 原 口 尚 彰
弁証法神学におけるルター研究
—— 弁証的研究の再開と歴史的視点の後退 —— 村 上 み か
The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective on the
Nature of Justice David Murchie
二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解 (下)
—— 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ —— 佐 藤 司 郎
教職研修セミナー報告
東アジアの平和と日本のキリスト教
—— フィリピンとの関係の視点から —— 北 博
Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace David Murchie
教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～ 川 端 純四郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(III)
..... ペトウル・ガルス, レベッカ・A・クライン
(佐々木勝彦訳)

人文学と神学 (既刊 創刊号～第7号)

(2011年創刊)

創刊号

創刊の辞 原 口 尚 彰

[論 文]

神学者バルトから見たニーチェ

—— 理性と信仰のかかわりをめぐって —— 佐 藤 司 郎

Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study- in the Polit-

ical Thought of Charles Hodge David Murchie

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(I) 佐々木 勝 彦

トーマス・F・トーランスにおける説教 原 田 浩 司

東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 原 口 尚 彰

存在の深みへー テキストと原テキスト

—— 対象の深奥に迫る取り組み —— 野 村 信

[翻 訳]

『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(IV)

..... クリスティアン・ポルケ, マルテ・D・クリューガー
(佐々木勝彦訳)

第2号

[論 文]

テラフィムの実相 佐々木 哲 夫

異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況

..... 原 口 尚 彰

マルティン・ブーバーの聖書解釈方法

—— その所謂「傾向史的」分析の意味をめぐって —— 北 博

カルヴァンにおける信仰と理性

—— 神学構造に関する一考察 —— 村 上 み か

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (1)

—— エキュメニカル運動との関わりの中で —— 佐 藤 司 郎

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(II) 佐々木 勝 彦

[大会報告]

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association

(January 6-9, 2011) David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践 …………… 出 村 みや子
キリスト教教育と人物史 …………… 佐々木 勝彦
聖書は、おもしろい
—— 聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け —— …………… 酒 井 薫

第 3 号

[論 文]

- カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (2)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎
ロバート・ブルースにおける聖餐 (1)
—— 『主の晩餐の秘義』をめぐって：総論 —— …………… 原 田 浩 司
3・11 後の世界に生きる：被災地にあるキリスト教大学の課題…………… 原 口 尚 彰

[大会報告]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012)……………David Murchie

[翻 訳]

- 『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(V)
……………レベッカ・A・クライン, クリスティアン・ポルケ, マルティン・ヴェンテ編
(佐々木勝彦訳)

第 4 号

[論 文]

- 「真のキリスト者となる」道を求めて
—— 小川圭治の神学的足跡を辿る —— …………… 佐 藤 司 郎
主体性と言語
—— 失われし〈情況〉を求めて —— …………… 北 博
生命倫理の視点から見た臓器移植法改正問題…………… 原 口 尚 彰

[書 評]

- The Moral and Pragmatic Bankruptcy of Torture: A Review Essay on
The Ethics of Torture, by J. Jeremy Wisnewski and R. D. Emerick……………David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- 豊かなメッセージカルヴァンの旧約聖書説教……………野 村 信
旧約聖書からの説教：実践的課題……………佐々木 哲夫
旧約での説教の可能性……………飯 田 敏 勝

第5号

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書……………原 口 尚 彰

[大会報告]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013)……………David Murchie

[書評]

宣教の神学としてのバルト神学: *The Witness of God, The Trinity, Missio Dei*, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, by John G. Flett, 2010……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)……………(佐々木勝彦訳)

第6号

[報告]

第7回教職研修セミナー

新約聖書の死生観……………原 口 尚 彰
キリスト教学校における生徒たちへの「デス・エデュケーション」の
可能性……………原 田 浩 司
死と葬儀をめぐる牧会……………保 科 隆

[書評]

世のための教会論の現代的意味を問う: Annelore Siller, *Kirche für die Welt*, Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, TVZ, 2009……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)……………(佐々木勝彦訳)

第7号

[論文]

旅する神の民……………佐 藤 司 郎
ローマ書の統一性についての文献学的考察……………原 口 尚 彰
核兵器—偽りの希望と真実の黙示録: 『核の異端に直面—変革の要求』
(C. チャップマン)に関する神学的・倫理的考察……………マーチー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

ゆるしとは何か 佐々木 勝彦

[翻訳]

アガペーとは何か (4) — (7) (佐々木勝彦訳)

2014年度（第1回生）卒業論文一覧

氏名	論文表題	指導教員
稲次 涼華	『星の王子様』の深層探求——読者を誘う愛の修業	原田 浩司
永野 愛理	キルケゴールと『死に至る病』から見る生と死	出村 みや子
及川 一紗	シェイクスピア『オセロー』における人間の虚構	村上 みか
小野寺 恵里	日本における妖怪文化一考——鳥山石燕を軸に時代を追って考察する	野村 信
小山 美穂	BANKSYとグラフィティ——英国の歴史と文化から探る——	原口 尚彰
小山田 直晃	19世紀アイルランドの移民問題——新天地アメリカでの苦難	北 博
片桐 翔太	名詞の指示する対象はどのようにして判別されるのか——言語活動における確定性を解明するための試論として	佐藤 司郎
兼平 幸人	妖怪学——日本の鬼の時代と変遷——	野村 信
黒木 翔平	武士道と剣道——笹森健美『武士道とキリスト教』をめぐる	佐々木 哲夫
古高 夏海	大崎八幡宮の装飾の成立の様相——その背景にある伊達正宗の政治的意図——	村上 みか
小林 元	レビ記における掟や法などの訳語と用法について	佐々木 哲夫
今 愛美	柳田国男『遠野物語』と宮沢賢治の童話における類似性	野村 信
齋藤 綾香	ギリシア悲劇における苦難の意味——ソフォクレス作品を手掛かりにして——	出村 みや子
宍戸 弘樹	消費社会の幸福とショーペンハウアー共苦倫理学に基づく幸福との差異について	佐藤 司郎
鈴木 亜美	小説家メアリ・シェリーと『フランケンシュタイン』——「醜いわが子」の誕生について——	マーチー デイビッド
鈴木 沙英	アンデルセンの生涯と童話——雪の女王の場合——	佐々木 勝彦
鈴木 脩悦	これからのリーダーシップ——ドラッグのマネジメント論を手がかりに	佐藤 司郎
鈴木 真央	日本人の宗教意識と巫女の歴史	佐々木 勝彦
田中 悠	もう一つのユダ伝：芸術作品から見るイスカリオテのユダ	原口 尚彰
千葉 大介	日本の地獄観の変遷——『日本霊異記』を中心に——	佐々木 勝彦
長井 太	人間はいかにして心内留保を放棄できるのか——対話可能性の開閉にむけての試論	佐藤 司郎
早坂 浩貴	スウェーデンの反社会運動において、ヴァイキング文化がもたらした影響	佐々木 勝彦
日野 花織	化粧論の現在——ナチュラルメイクの可能性	佐藤 司郎
福島 功太郎	現代における対話の可能性——ソクラテスの対話法を手掛かりとして——	出村 みや子
福地 愛華	長きに渡り、変化し続けた『オペラ座の怪人』ファントムの印象	マーチー デイビッド
藤田 麻理子	シンデレラ童話比較研究——地域による伝承の相違とそこに込められた想い——	村上 みか
松屋 智裕	映画文化論序説——映画とは何か	北 博
森川 梨緒	韓国の食文化——韓国人の食生活の変化	北 博
山田 紗希	明治以降の外国文化受容と日本女性	佐々木 哲夫
山本 侑佳	中世文学における愛の審美と倫理——『トリスタンとイゾー』を中心に	原田 浩司

東北学院大学学術研究会

会 長	松本 宣郎
評 議 員 長	熊谷 公男
編 集 委 員 長	熊谷 公男
評 議 員	
文 学 部	[英] 遠藤 裕一 (編集)
	[総] 佐々木勝彦 (編集)
	[歴] 熊谷 公男 (評議員長・編集委員長)
経 済 学 部	[経] 伊鹿倉正司 (編集)
	[経] 白鳥 圭志 (編集)
	[共] 小宮 友根 (会計)
経 営 学 部	矢口 義教 (編集)
	小池 和彰 (会計)
	折橋 伸哉 (編集)
法 学 部	黒田 秀治 (庶務)
	白井 培嗣 (編集)
	大窪 誠 (編集)
教 養 学 部	[人] 前田 明伸 (編集)
	[言] 伊藤 春樹 (庶務)
	[情] 佐藤 篤 (編集)
	[地] 大澤 史伸 (編集)

人文学と神学 第8号

2015年3月9日 印刷
2015年3月15日 発行

(非売品)

編集兼発行人 熊 谷 公 男
印 刷 者 笹 氣 義 幸
印 刷 所 笹 氣 出 版 印 刷 株 式 会 社
発 行 所 東 北 学 院 大 学 学 術 研 究 会
〒980-8511 仙 台 市 青 葉 区 土 樋 1-3-1
(東北学院大学内)

STUDIES IN THEOLOGY AND THE HUMANITIES

NO.8

[Articles]

- Das Verständnis von Staat und Kirche bei Menno Simons : Ein Ansatz des Gedankens der Trennung von Kirche und Staat in der Reformationszeit Mika Murakami··· 1
- The Significance of πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ in Paul : An Exegetical Study of Rom 3 : 22, 26 ; Gal 2 : 16 ; 3 : 22 ; Phil 3 : 9 Takaaki Haraguchi··· 17
- Das Schuldbekenntnis und die Kirche——im Anschluß an „Die schuldbekennende Kirche“ von der Kanto-Kirchengemeinde in Kyodan Shiro Sato··· 35

[Report]

- En Kashiwai and *Heike Monogatari* Yoshiya Imataka··· 61

[Study Note]

- Some Aspects of Ijime-Problem Katsuhiko Sasaki···138

MARCH 2015

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN