

人文学と神学

第18号

【論文】

神は今も語るのか—「預言カフェ」と「新使徒運動」についての批判的考察
川 島 堅 二... 1

伊藤仁斎における「性」について (二)木 村 純 二... 27

「キリストの信条」—フィリップ・シャフの終末論的キリスト教再一致の展望
藤 野 雄 大... 41

【研究ノート】

メルヒェンと宗教教育 (3).....佐々木 勝 彦... 84

2020 年度研究業績報告

2020 年度 (第 7 回生) 卒業論文題目一覧

2021 年 3 月

東北学院大学学術研究会

人文学と神学

第18号

東北学院大学学術研究会

[論文]

神は今も語るのか—「預言カフェ」と「新使徒運動」についての批判的考察

川 島 堅 二

1 はじめに

「預言カフェ」とは、東京キリスト教会（宗教法法人 ARISE5）が、2007年5月に東京の早稲田（早大通り）にスタートさせたカフェである。外観はごく普通のカフェだが、メニューには幾種類かのコーヒーの他に「預言」があり、この教会で訓練を受けた「預言者」による「預言」を聞くことができる¹。この団体はプロテスタントの中でも、アメリカのペンテコステ派やカリスマ運動にルーツを持ちつつ、近年は「新使徒運動」²というグローバルに展開されている宗教運動を背景に持っている。

この論考では、この「預言カフェ」の「預言」の批判的分析を行うとともに、その背後にある「新使徒運動」のもつ問題点について考察する。

2 「預言」と「預言者」の回復運動

東京キリスト教会の「預言」活動のルーツは、ペンテコステ派出身のアメリカ人牧師ビル・ハモンが1982年に米国で開始した「預言」のカンファレンス及びセミナーであ

¹ 「預言カフェ」の開設当初から現在に至る経緯等については以下の拙稿を参照。「預言カフェの挑戦」『キリスト新聞』No. 3526 2019年12月1日、「一杯900円のコーヒー」『キリスト新聞』No. 3531 2020年2月11日、「預言が当たるワケ」『キリスト新聞』No. 3536 2020年4月1日、「十字架なき福音!？」『キリスト新聞』No. 3541 2020年5月21日

² 原語はNew Apostolic Reformationで直訳すると「新しい使徒的宗教改革」である。「宗教改革」という語を用いたことについて、この言葉の提唱者であるピーター・ワグナーは「この新しい革袋が約五百年前に起こったプロテスタントの宗教改革に匹敵するほどの変化を意味しているから」とする。Wagner, Peter (ed.), “The New Apostolic Churches” California, USA 1998, p. 19（ピーター・ワグナー『使徒的教会の到来』マルコーシュ・パブリケーション2000年 p. 20）。これに批判的なウィリアム・ウッドは「新使徒運動」と訳している。ウィリアム・ウッド『新使徒運動はなぜ危険か』いのちのこば社2020年。本稿ではウッドにしたがって「新使徒運動」の訳語を用いる。

る³。この教会の「預言者」養成もハモン及びその影響下にあるロナルド・サーカーの著書に基づいて行われている⁴。そこでハモンやサーカーの「預言」理解を概括しておきたい。

ハモンは自らの「預言」回復運動を、16世紀の宗教改革以降、アメリカのホーリネス派、ペンテコステ派、カリスマ運動において共有されている救済史に接ぎ木をする形で位置付ける⁵。すなわち、1517年、ルターの宗教改革による信仰回復運動は、1867年ニュージャージー州ヴィラントで開かれたメソジスト教会主催の野外集会に始まるホーリネス派に継承され⁶、さらに1901年ホーリネス派の牧師チャールズ・パームによる「異言」の回復とペンテコステ派の誕生⁷、そして1960年代のカリスマ運動に展開していくとする。そして、聖霊が与える9つのカリスマ（賜物）の一つが「預言」であり⁸、1980年代からは「預言」の賜物の回復が始まったとするのである⁹。

この「預言」の特徴と定義について、ハモンは要約すると次のように説明する¹⁰。「預言」とは「神がご自身の思いと目的を人類に伝えること」である。その意味では「聖書全体がまさに預言」である。この聖書は「66巻に収録され、聖典となり（中略）これ以上何も付け加えられるべきではなく（中略）何も減らしても」ならない。聖書がそのように完全な神の啓示、神の「預言」であり、それを手にしているにもかかわらず、なぜ現在、新たに「預言」が回復されなければならないのか。ハモンは、聖書の中にある二つのギリシャ語、「ロゴス」（λόγος）と「レーマ」（ῥήμα）に根拠があるとする。

「ロゴス」も「レーマ」も共に「言葉」という意味だが、ハモンによれば聖書において、この両者は明確に使い分けられている。「ロゴス」とは、真理の言葉、聖書のことである。「ロゴス」は永遠に天上にあり、天地が滅びても滅びることのないものである。創造的で

³ Hamon, Bill, "Prophets and Personal Prophecy God's Prophetic Voice Today" Destiny Image Publishers, 1987. p. 28 (ビル・ハモン『預言者と個人預言-現代における神の預言の声』クリスチャンインターナショナルアジア2010年（第三版）p. 18-19.)

⁴ ロナルド・サーカー『預言を活性化する方法-新しい教会時代の必須経験』アライズ5出版2013年 この書においてサーカーはハモンを「預言的・使徒的運動の父」と呼び、現代における「預言の活性化を初めて体系的に教えた人」と述べている。p. 5

⁵ Hamon, B., "Prophets and the Prophetic Movement God's Prophetic Move Today", Christian International Ministries Network, 2003. p. 2

⁶ 青木保憲『アメリカ福音派の歴史-聖書信仰にみるアメリカ人のアイデンティティ』明石書店2012年 p. 81

⁷ 同上 p. 234

⁸ コリントの信徒への手紙I 12: 7-11

⁹ Hamon, B., "Prophets Pitfalls and Principles-God's Prophetic People Today", Destiny Image 1991. p. 118 (ビル・ハモン『預言者の落とし穴と原則-現代における神の預言的な民』クリスチャンインターナショナルアジア2000年 p. 173.)

¹⁰ 以下はHamon (1987), p. 49-55 (邦訳 p. 46 以下) の要約。

あり必ず成就し、首尾一貫していて、完全無欠であり、命を与えるものである。

これに対して「レーマ」は、個人的に語られた神からの「ある特定の言葉」を意味する。したがって、これはその「レーマ」を受けた個人には意味があっても、万人に適用されるべき真理というものではない。「ロゴス」は決して変わらず、絶えることもないが「レーマ」は条件付きの「預言」であり、誰にでも当てはまるわけではなく、条件が変われば変化もするし、効力が失われることもある。ハモンによれば聖書はこのような条件付きで「個人に与えられたレーマで満ちている」¹¹。

したがって、ハモンは説教者としては「ロゴス」を説教するが、預言者としては「レーマ」を語るという。ハモンによれば、聖書の全体的な真理（ロゴス）は、ある特定の事柄に対して、その真理を適用したり当てはめたりすることを保証していない。したがって説教者は常に、すべての人に適用される御言葉（ロゴス）を語るが、預言者は、特定の状況における、特定の人のために、個別に与えられた御言葉（レーマ）を語るとされる。このような「レーマ」としての「預言」が今日、回復されねばならないというのである。

以上のような「ロゴス」と「レーマ」の解釈が新約聖書テキストの釈義として妥当かどうかは後に検討するが、「預言カフェ」の「預言」を理解する上で、それが「ロゴス」と差別化された「レーマ」であるという点は重要である。ハモンの始めた預言運動が、その預言的中率の低さを理由に批判される場合がある¹²。しかし、この運動の「預言者」たちはそのような批判を全く意に介さないのは、彼らの「預言」が「ロゴス」ではなく「レーマ」だからなのである¹³。項を改めて、その「預言」の実例に基づいて内容の分析を行う。

3 「預言」の実際と内容分析

筆者は「預言カフェ」が開設された翌年（2008年）から2020年まで計6回カフェを訪れて「預言」を受け、それを録音するとともに、知人にも「預言」を受けてもらい、それも記録にとどめ、合計9つの「預言」を収集した。そのすべてを文字に起こし、この論考

¹¹ 具体例としてハモンは、箱舟造りを命じたノアへの預言、息子イサクを殺して犠牲に捧げよといったアブラハムへの預言、姦淫して奴隷に身を落とした女を妻に迎えよというホセアへの預言などをあげている。Hamon (1987), p. 53-54 (邦訳 p. 54)

¹² ウィリアム・ウッド『日本の教会に忍び寄る危険なムーブメント』ハーベスト・タイム・ミニストリーズ 2018年 p. 73 以下。ウィリアム・ウッド (2020年) p. 56 以下。

¹³ 東京キリスト教会の牧師で「預言カフェ」の創設者である吉田万代は、「預言が全く外れている」というカフェの客のクレームに対し、極めて率直に「間違った預言だったのですね。失礼しました」と謝罪している。また預言は条件付きの相対的なものなので、成就しない場合もあることを明言している。吉田万代『預言カフェ-神の言葉が聞ける場所』芸文社 2011年 p. 35, 114

の末尾に〈補遺「預言」記録〉として掲載している。ここではこの9つの「預言」について前項で明らかにした「ロゴス」と「レーマ」の観点から内容の分析を行う。「預言」引用は、各センテンス（句点で区切られた文）につけられた番号を（ ）に入れて示す。

記録された「預言」の中で、ハモンのいう「ロゴス」、すなわちキリスト教の普遍的永遠の真理と合致するのは、「神の愛」、「神の摂理」、そして「真理の宣言」の3つである。とくに「神の愛」はすべての「預言」の冒頭に以下のような形で述べられている。

「わが愛する息子よ」(1-2, 5-2)

「愛するわが息子よ、息子よ、私はあなたのことを愛し」(2-2)

「わが愛する息子よ、私はあなたを愛しています」(3-2, 8-2, 9-2)

「わが愛する娘よ、私はあなたを愛しています」(4-2)

「私の愛する娘よ」(6-2, 7-2)

場合によっては、この「神の愛」が「預言」の最後の方でもう一度繰り返される。

「わたしはあなたを愛しています」(3-23)

「あなたを愛しています」(4-23)

「愛するものよ、愛する娘よ」(6-16, 17)

「私はあなたを愛しています」(8-25, 29)

このように「預言」は絶対的な「神の愛」を土台、あるいは枠組みとしてなされているのである。

また、ハモンのいう意味での「ロゴス」（永遠かつ普遍的真理）としての聖書からの直接の引用と思われる「預言」は以下の4つである。

「私はあなたを良いものとして造りました」(創世記 1: 31) (1-2)

「わたしが真理です」(ヨハネ福音書 14: 6) (6-14)

「『初めの愛』という言葉が聖書にある」(黙示録 2: 4) (3-5)

「わたしはあなたの生まれる前から、わたしはあなたを計画し（中略）あなたを生み出したと主が言われます」(エレミヤ 1: 5) (7-3)

被造物に対する神の根源的な肯定（「良いものとして造りました」）、そして「神の真理」と「摂理」（「生まれる前から、わたしはあなたを計画」）、これらはいずれも永遠に変わることはない「ロゴス」であり、それ以外の「レーマ」としての「預言」を根底で支えている、あるいは枠組みとして規定している構造になっていることがわかる。

以上のような「ロゴス」に支えられて語られる「レーマ」としての「預言」の特徴は、否定的なことがほとんど語られないということである。伝統的なキリスト教では「預言」とか「預言者」というと何よりも旧約聖書時代のイザヤ、エレミヤ、エゼキエル、エリヤやエリシャを先ず思い浮かべる。その共通点は、為政者や民に厳しい裁きの言葉を伝えたことである。「平和」や「平安」だけを語る預言者はときに偽物として断罪される¹⁴。

しかし、ハモンの主張する「預言」及び「預言者」は、新約聖書の時代におけるそれであって旧約時代の預言者とは本質的に異なる。その聖書的根拠はパウロの「預言する者は、人に向かって語っているので、人を造り上げ、励まし、慰めます。（中略）預言する者は教会を造り上げます」という言葉である¹⁵。したがって「預言カフェ」の「預言者」たちは、人の徳を立て、励まし、慰める積極的かつ肯定的な言葉のみを語り、否定的なことは極力語らないように指導されている¹⁶。

また否定的なことが語られることがあっても、それは必ず肯定的な助言や励ましで結ばれる。例えば以下のような「預言」である。

「もしかしたら何か邪魔するような状況がちょっとあったりして、これでもつのだろうか、これで本当にいいのだろうか、何かそういったことをわたしは知っていますと主が言われています。何か今、あなたは今しっかりと、何か向こう側に進むこと、もう道ができていきますからねと主が言われています。だから何か自分でそれを乗り越えようと心配なさらなくてくださいと主が言われています」（2-12～14）

「何か狭いところに閉じ込められて、あなたの何か体勢が窮屈になっている、今のあなたのその状況に対し、わたしがあなたを助けようと主が言われます」（5-3）

「ああ、落とし穴のような（中略）その理不尽さの中にあなたが足をとらえられ、安

¹⁴ エレミヤ書 6: 14, 8: 11

¹⁵ 『コリントの信徒への手紙Ⅰ』 14: 3～4

¹⁶ 日本における預言者運動の指導者ロナルド・サーカーはこの点について次のように述べている。「預言の基本的な目的は、徳を高め、励まし、慰めることなのだということを何度も何度も繰り返して強調しています。なぜならば、人々は、預言が人を矯正し、戒め、裁くためなのだという、古い固定概念からなかなか離れられないからです」ロナルド・サーカー(2013)p. 89 その他 Hamon(1987), p. 77-78 (邦訳 p. 84-85) 吉田万代(2011) p. 81-82 も参照

全だと思ったそのところさえ、何かを踏み抜いたしまったと、あなたの右足、その足首にその痛さや辛さがある。くじいているそのところをわたしは癒そうと主が言われます」(6-3,4)

「ある時から大きな力に屈服しなければならなかったその辛さをあなたが通った、その時にもあなたが私を信じ続けた、その心をわたしは知っています。娘よ、大きく癒され、あなたが、なるほどと、この時のために自分はその道を通ったのだと、あなたが喜び、私の大切な娘であるとあなた自身が胸を張るように、わたしはあなたに喜びを見せると主が言われます」(7-6,7)

以上、「預言カフェ」の「預言」の実例に基づいて、それがハモンのいう「ロゴス」と「レーマ」の解釈に沿ったものであることを確認した。項を改めて、このような「預言」について批判的検討を行っていきたい。

4 批判的考察

4.1 新約聖書における「ロゴス」と「レーマ」の釈義

まず、ハモンの「預言」の聖書的根拠とされる「ロゴス」と「レーマ」について検証する。ハモンによれば「ロゴス」は永遠に天上にあり、天地が滅びても滅びることのないもの、創造的で必ず成就し、首尾一貫して完全無欠なものを表しているという。しかし、新約聖書における「ロゴス」の用例はこのような主張を支持しない。

たしかに「ロゴス」にはハモンのいう永遠の御言葉、人となった神の言葉を表す以下の用例がある¹⁷。

ヨハネ 1: 1 「初めに言があった。言は神と共にあった。言は神であった。」

ヨハネ 1: 14 「言は肉となって、わたしたちの間に宿られた。わたしたちはその栄光を見た。それは父の独り子としての栄光であって、恵みと真理とに満ちていた。」

1 ヨハネ 1: 1 「初めからあったもの、わたしたちが聞いたもの、目で見たもの、よく見て、手で触ったものを伝えます。すなわち、命の言について。」

¹⁷ 聖書の引用は新共同訳から、また「ロゴス」に相当する語を太字と下線で明示する。翻訳に「ロゴス」に相当する語が表れていない場合には、私訳を()に付して示している。また引用した聖書の文意を明確にする必要がある場合は(-筆者)として文意を補った。

黙示録 19: 13「血に染まった衣を身にまとい、その名は「神の言葉」と呼ばれた。」

これらはいずれも新約聖書中のヨハネ文書と呼ばれるテキストで、「ロゴス・キリスト論」として知られるものである。これが非常に有名なために「ロゴス」＝「神の永遠の御言葉」と思われがちだが、これらは新約聖書における「ロゴス」の用例の一部、ヨハネ文書に限定された用例に過ぎない¹⁸。

これに対して新約聖書における「ロゴス」の用例には、ハモンの分類では「レーマ」に相当するような、特定の状況下で特定の個人に語られた神の言葉に「ロゴス」を用いている多数の用例が存在する。例えば以下の箇所である。

マルコ 9: 10「彼らはこの言葉（山上の変貌の体験を口外することを禁じたイエスの言葉-筆者）を心に留めて、死者の中から復活するとはどういうことかと論じ合った。」

マタイ 15: 12「そのとき、弟子たちが近寄ってきて、『ファリサイ派の人々がお言葉を聞いて、つまづいたのをご存知ですか』と言った。」

マタイ 19: 11「イエスは言われた。『誰もがこの言葉（生涯独身-筆者）を受け入れるのではなく、恵まれたものだけである。』」

マタイ 19: 22「青年はこの言葉（持ち物を売り払い、貧しい人々に施せというイエスの言葉-筆者）を聞き、悲しみながら立ち去った。たくさんの財産を持っていたからである。」

¹⁸ これに近いその他の用例としては以下がある。マタイ 13: 19-23「だれでも御国の言葉を聞いて悟らなければ、悪い者が来て、心の中に蒔かれたものを奪い取る。（中略）石だらけのところに蒔かれたものとは御言葉を聞いて、すぐ喜んで受け入れるが、自分には根がないので、しばらくは続いても、御言葉のために艱難や迫害が起こると、すぐにつまずいてしまう人である。」マルコ 7: 13「こうして、あなたたちは、受け継いだ言い伝えで神の言葉を無にしている」ルカ 5: 1「イエスがゲネサレト湖畔に立っておられると、神の言葉を聞こうとして、群衆がその周りに押し寄せてきた。」ルカ 24: 19「ナザレのイエスのことです。この方は、神と民全体の前で、行いにも言葉にも力のある預言者でした。」ローマ 9: 6「神の言葉は決して効力を失ったわけではありません。」フィリピ 2: 16「命の言葉をしっかりと保つでしょう」1テモテ 1: 15「『キリスト・イエスは、罪人を救うために世に來られた』という言葉は真実であり、そのまま受け入れるに値します。」

テトス 2: 5「分別があり、貞潔で、家事にいそしみ、善良で、夫に従うようにさせることができます。これは、神の言葉がけがされることがないためです。」1ペトロ 1: 23「あなたがたは、朽ちる種からではなく、朽ちない種から、すなわち、神の変わることはない生きた言葉によって新たに生まれたのです。」黙示録 6: 9「子羊が第五の封印を開いたとき神の言葉と自分たちがたてた証のために、殺された人々の魂を、わたしは祭壇の下に見た。」使徒 8: 21「お前はこのこと（神の聖霊の賜物-筆者）に何のかわりもなければ、権利もない。お前の心が神の前に正しくないからだ。」1テモテ 5: 17「よく指導している長老たち、とくに御言葉と教えのために苦勞している長老たちは二倍の報酬を受けるにふさわしい、と考えるべきです。」

ただし1テモテ 1: 15、1ペトロ 1: 23以外は、ハモンの分類での「レーマ」に相当するとも考えられる。

マタイ 22: 15 「それから、ファリサイ派の人々は出て行って、どのようにしてイエスの言葉じりをとらえて、罠にかけようかと相談した。」

マルコ 14: 39 「さらに、向こうへ行行って、同じ言葉（私が願うことではなく、御心に適うことが行われますように-筆者）で祈られた。」

ルカ 1: 29 「マリアはこの言葉（受胎告知-筆者）に戸惑い、いったいこの挨拶は何のことかと考え込んだ。」

ルカ 4: 36 「人々は皆驚いて、たがいに言った。『この言葉はいったい何だろう。権威と力とをもって汚れた霊に命じると、出ていくとは。』」

ヨハネ 2: 22 「イエスが死者の中から復活されたとき、弟子たちは、イエスがこう言われたのを思い出し、聖書とイエスの語られた言葉とを信じた。」

ヨハネ 4: 50 「イエスは言われた。『帰りなさい。あなたの息子は生きる。』その人は、イエスの言われた言葉を信じて帰って行った。」

1テサロニケ 4: 15 「主の言葉に基づいて次のことを伝えます。主が来られる日まで生き残るわたしたちが、眠りについた人たちより先になることは決してありません。」

ルカ 4: 32 「人々はその教えに非常に驚いた。その言葉には権威があったからである。」

ヨハネ 4: 41 「そして、さらに多くの人々が、イエスの言葉を聞いて信じた。」

使徒 10: 44 「ペトロがこれらのことをなおも話し続けていると、御言葉を聞いている一同の上に聖霊が降った。」

さらには、ハモンの分類では「ロゴス」はおろか「レーマ」にも当てはまらない単なる人間の言説や流言（うわさ）に「ロゴス」が用いられている多数の用例がある。

マタイ 5: 32 「しかし、わたしは言うておく。不法な結婚（不貞という事由-直訳）でもないのに妻を離縁するものは誰でも、その女に姦通の罪を犯させることになる。」

マタイ 5: 37 「あなたがた（の言葉）は、「然り、然り」「否、否」と言いなさい。それ以上のことは、悪い者から出るのである。」

マタイ 12: 32 「人の子に言い逆らうものは赦される。しかし、聖霊に言い逆らう者は、この世でも後の世でも赦されることがない。」

マタイ 12: 36 「言うておくが、人は自分の話したつまらない言葉（レーマ）についてもすべて、裁きの日には責任を問われる。」

マタイ 12: 37 「あなたは、自分の言葉によって義とされ、また、自分の言葉によって罪あるものと

される。」

マタイ 18: 23 「そこで、天の国は次のようにたとえられる。ある王が、家来たちに貸した金の決済をしようとした」

マタイ 21: 24 「イエスはお答えになった。『では、わたしも一つ尋ねる。それに答えるなら、わたしも、何の権威によってこのようなことをするのか、あなたたちに言おう。』」

マタイ 22: 46 「これにはだれ一人、一言も言い返すことができず、その日からは、もはやあえて質問するものはなかった。」

マタイ 25: 19 「さて、かなりの日がたってから、僕たちの主人が帰って来て、彼らと清算を始めた。」

マルコ 5: 36 「イエスはその話をそばで聞いて、『恐れることはない。ただ信じなさい』と会堂長に言われた。」

マルコ 7: 29 「そこで、イエスは言われた。「それほど言うなら、よろしい。家に帰りなさい。悪霊はあなたの娘からもう出てしまった。」

ルカ 5: 15 「しかし、イエスのうわさはますます広まったので、大勢の群衆が、教えを聞いたり病気をいやしていただいたりするために、集まって来た。」

ルカ 16: 2 「そこで、主人は彼を呼びつけて言った。『お前について聞いていることがあるが、どうなのか。会計の報告を出しなさい。もう管理を任せておくわけにはいかない。』」

ヨハネ 4: 37 「そこで、『一人が種を蒔き、別の人が刈り入れる』ということわざのとおりになる。」

ヨハネ 4: 39 「さて、その町の多くのサマリア人は、『この方が、わたしの行ったことをすべて言い当てました』と証言した女の言葉によって、イエスを信じた。」

ヨハネ 19: 8 「ピラトは、この言葉（イエスの有罪を訴えるユダヤ人たちの言葉-筆者）を聞いてますます恐れ」

ヨハネ 21: 23 「それで、この弟子は死なないといううわさが兄弟たちの間に広まった。しかし、イエスは、彼は死なないと言われたのではない。ただ、『私の来る時まで彼が生きていることを、わたししが望んだとしても、あなたに何の関係があるか』と言われたのである。」

使徒 6: 5 「一同はこの提案（食事の世話係の選出-筆者）に賛成し、信仰と聖霊に満ちている人ステファノと、ほかにフィリポ、プロコロ、ニカノル、ティモン、パルメナ、アンティオキア出身の改宗者ニコラオを選んで」

使徒 10: 29 「それで、お招きを受けたとき、すぐ来たのです。お尋ねしますが、なぜ（いかなる理由で）招いてくださったのですか。」

使徒 11: 22 「このうわさ（異邦人の改宗-筆者）がエルサレムにある教会にも聞こえてきたので、教会はバルナバをアンティオキアへ行くように派遣した。」

使徒 15: 6 「そこで、使徒たちと長老たちは、この問題（異邦人に割礼を施すことの是非-筆者）について協議するために集まった。」

使徒 15: 27 「ユダとシラスを選んで派遣しますが、彼らは同じこと（使徒会議の決定-筆者）を口頭でも説明するでしょう」

使徒 15: 32 「ユダとシラスは預言する者でもあったので、いろいろと話をして兄弟を励まし力づけ」

使徒 18: 14 「ガリオンはユダヤ人に向かっていった。『これが不正な行為とか悪質な犯罪とか（が理由）であるならば、当然諸君の訴えを受理するが』」

使徒 19: 38 （告訴）「デメトリオと仲間の職人たちが、誰かを訴え出たいのなら、決められた日に法廷は開かれるし、地方総督もいることだから、相手を訴え出なさい。」

使徒 19: 40 「本日のこの事態に関して、我々は暴動の罪に問われるおそれがある。この無秩序な集会のことで、何一つ弁解する理由はないからだ。」

使徒 20: 2 「この地方を巡り歩き、言葉を尽くして人々を励ましながら、ギリシャに来て」

ローマ 14: 12 「それで、わたしたちは一人一人、自分のことについて神に申し述べることになるのです。」

1 コリ 1: 17 「なぜなら、キリストが私を遣わされたのは、洗礼を授けるためではなく、福音を告げ知らせるためであり、しかも、キリストの十字架がむなしいものになってしまわぬように、言葉の知恵によらないで告げ知らせるためだからです。」

2 コリ 11: 6 「たとえ、話し振りは素人でも、知識はそうではない」

エフェソ 5: 6 「むなしい言葉に惑わされてはなりません」

フィリピ 4: 15 「わたしが福音の宣教の初めにマケドニア州を出たとき、もののやり取りでわたしたちの働きに参加した教会はあなたがたのほかにも一つもありませんでした。」

フィリピ 4: 17 「贈り物を当てにして言うわけではありません。むしろ、あなた方の益となる豊かな実を望んでいるのです。」

コロサイ 3: 17 「そして、何を話すにせよ、行うにせよ、すべてを主イエスの名によって行い、イエスによって、父である神に感謝しなさい。」

ヘブル 4: 13 「神の御前では隠れた被造物は一つもなく、すべてのものが神の目には裸であり、さらけ出されているのです。この神に対して、わたしたちは自分のことを申し述べねばなりません。」

1 ペトロ 3: 15 「心の中でキリストを主とあがめなさい。あなた方の抱いている希望について説明を要求する人には、いつでも弁明できるように備えていなさい。」

1 ペトロ 4: 5 「彼らは、生きている者と死んだ者とを裁こうとしておられる方に、申し開きをしなければなりません。」

次に「レーマ」の用例を検討する。

以下のような用例はハモンの分類でいう特定の状況下で特定の個人に対して語られた神の言葉に対する「レーマ」の用例としてよいであろう。

ルカ 1: 37 「神にできないことは何一つない。」

ルカ 1: 65 「近所の人々は皆恐れを感じた。そして、このことすべてが、ユダヤの山里中で話題になった。」

ルカ 2: 15 「さあ、ベツレヘムへ行こう。主が知らせてくださったその出来事を見ようではないか」

ルカ 2: 17 「その光景を見て、羊飼いたちは、この幼子について天使たちが話してくれたこと（救い主の誕生とそのしるし-筆者）を人々に知らせた」

ルカ 2: 19 「マリアはこれらの出来事をすべて心に納めて、思い巡らしていた。」

ルカ 2: 50 「しかし、両親にはイエスの言葉の意味が分からなかった」

ルカ 2: 51 「それから、イエスは一緒に下って行き、ナザレに帰り、両親に仕えてお暮しになった。母はこれらのことをすべて心に納めていた。」

ヨハネ 5: 47 「しかし、モーセの書いたことを信じないのであれば、どうして私が語ることを信じることができようか。」

使徒 2: 14 「私（ペトロ-筆者）の言葉に耳を傾けてください。」

使徒 10: 36～37 「神がイエス・キリストによって（中略）平和を告げ知らせて、イスラエルの子らに送ってくださった御言葉（この原語はロゴス）を、あなたがたはご存知でしょう。ヨハネが洗礼を宣べ伝えた後に、ガリラヤから始まってユダヤ全土に起きた出来事です。」

使徒 13: 42 「パウロとバルナバが会堂を出るとき、人々は次の安息日にも同じことを話してくれるようにと頼んだ。」

使徒 28: 25 「彼らが互いに意見が一致しないまま、立ち去ろうとした時、パウロはひと言次のように言った。（この後、ユダヤ人たちが福音を聞いても受け入れないので異邦人に向かうということが語られる-筆者）」

ローマ 10: 8 「では、何と言われているのだろうか。『御言葉はあなたの近くにあり、あなたの口、あなたの心にある。』これは、わたしたちが宣べ伝えている信仰の言葉なのです。」

ローマ 10: 17 「実に、信仰は聞くことにより、しかも、キリストの言葉を聞くことによって始まるのです。」

エフェソ 6: 17 「救いを兜としてかぶり、霊の剣、すなわち神の言葉を取りなさい。」

ユダ 17 「愛する人たち、わたしたちの主イエス・キリストの使徒たちが前もって語った言葉を思い

出しなさい。」

しかし、新約聖書にはハモンの分類では「ロゴス」（天上にある永遠不変の神の言葉）に相当するような言葉に「レーマ」が使われている以下の例も存在する。

マルコ 9: 32 「弟子たちはこの言葉（9: 31 「人の子は、人々の手に引き渡され、殺される。殺されて三日の後に復活する」）が分からなかったが、怖くて尋ねられなかった。」

ヨハネ 6: 68 「主よ、わたしたちは誰のところへ行きましょうか。あなたは永遠の命の言葉を持っておられます。」

使徒 5: 32 「私たちはこの事実（イエスの死と復活と昇天-筆者）の証人であり、また、神が御自分に従う人々にお与えになった聖霊も、このことを証しておられます。」

2 コリ 12: 4 「彼は樂園にまで引き上げられ、人が口にするのを許されない、言い表しえない言葉を耳にしたのです。」

ヘブル 1: 3 「御子は、神の栄光の反映であり、神の本質の完全な現れであって、万物を御自分の力ある言葉によって支えておられます」

ヘブル 12: 19 「ラッパの音、さらに、来た人々がこれ以上語ってもらいたくないと願ったような言葉の声に近づいたではありません。」

さらにハモンの分類では「ロゴス」にも「レーマ」にも相当しないような、単なる人間の言葉に「レーマ」が使われている以下のような用例もある。

マタイ 12: 36 「人は自分の話したつまらない言葉についてもすべて、裁きの日には責任を問われる」

マタイ 18: 16 「聞き入れなければ、ほかに一人か二人、一緒に連れて行きなさい。すべてのことが、二人または三人の証人の口によって確定されるようになるためである。」

使徒 6: 13 「この男は、この聖なる場所と律法をけなして、一向にやめようとしません。」

2 コリ 13: 1 「すべてのことは、二人ないし三人の証人の口によって確定されるべきです。」

以上、新約聖書における「ロゴス」と「レーマ」の用例検討から明らかのように、「ロゴス」は天上にある永遠不変の神の言葉を、「レーマ」は特定の状況下で特定の個人に語られた神の言葉を表すというハモンの主張は、聖書的には全く裏付けられない。ハモンは自らの預言運動において、キリスト教の基本信条（使徒信条、ニカイア・コンスタンチノー

ポリス信条、カルケドン信条)に拘束されることなく、さまざまなメッセージを神の言葉として語るために、すなわち「今日でも神様は個人的に語られる」¹⁹ということを神学的に正当化するために架空の論理を案出したのである。それがハモンの「ロゴス」「レーマ」類型論である²⁰。

4.2 「新使徒運動」の政治性

「預言カフェ」の活動がアメリカにおける「預言」回復運動の創設者であるビル・ハモンをルーツに持つことは最初に述べたが、ハモン自身は自らの運動をさらに大きなキリスト教復興運動である「新使徒運動」の中で展開している。「新使徒運動」とは1998年に米国フラー神学校の教授ピーター・ワグナーが命名したもので、1900年代の初頭からキリスト教の伝統的教派教会の衰退と反比例するかたちで、世界の各地に起こってきたさまざまなキリスト教の復興運動を指す。その展開の仕方はさまざまで、伝統的な教派教会の内部運動という形をとることもあれば、それらから分離して、緩やかなネットワークとして展開する場合もあるといわれる²¹。

前項までに考察した「預言カフェ」の「預言」は、キリスト教の外部にいる人を主な対象としているので、少なくとも筆者が収録した「預言」には「新使徒運動」の直接的な影響は認められない。しかし、ハモンや日本の「預言」運動を指導しているロナルド・サーカーには「新使徒運動」の影響が認められるので、この運動の持つ問題点にも触れておきたい。

それはこの運動が持つ顕著な政治性である。たとえば「新使徒運動」の著名な「預言者」ランス・ウォルヌーは米国のトランプ大統領就任時にイザヤ書45章を啓示的に示され、トランプにおいて「共通の恵み」(common grace は改革派神学の概念で「救済の恩寵」saving grace と異なり、信仰の有無にかかわらず神から与えられる恵みのこと)の働き、具体的には、無秩序の力を押さえ、人の心に美德と正義を呼び起こす働きを見るという。さらにトランプについて、旧約時代のイスラエルの民をバビロン捕囚から解放したペル

¹⁹ Hamon (1987), p. 29 (邦訳 p. 19)

²⁰ ハモンは「ロゴス」と「レーマ」の関係について、「レーマは、常にロゴスに依存します」「レーマは(中略)ロゴスに従属する言葉です」と述べている。Hamon (1987), p. 52 (邦訳 p. 51, 52) しかし、日本における「預言者」の養成は、「レーマ」を語るためにそれが従属する「ロゴス」を研究する(ヘブライ語やギリシャ語を学ぶなど)よりも、むしろ聖書に拘束されずに、自由に「預言」できる点に重点が置かれているように思われる。ロナルド・サーカー(2013)における「預言を活性化させる」訓練についての以下の箇所を参照。p. 43-46, 76 またウィリアム・ウッドは、「新使徒運動」における聖書の軽視を指摘している。ウィリアム・ウッド(2018) p. 13-14, 47-49

²¹ Wagner, Peter (ed.), "The New Apostolic Churches" California, USA 1998. p. 19 (ピーター・ワグナー『使徒的教会の到来』マルコーシュ・パブリケーション 2000年 p. 20)

シヤのキュロス王と同じ働きをする神の器だという²²。

このような「新使徒運動」の持つ政治的主張は、ハモンにおいては、第二次世界大戦後1948年のイスラエル建国を、世の終わり（終末）が間近に迫っていることを示す最大のしるしと理解するという形で表れている。彼によれば「預言者の務めと預言者たちの群れの回復」もこの終末のしるしとの関連で重要である²³。

さらにハモンのアラブ世界の理解もこの延長線上にある。旧約聖書におけるイスラエル民族の族長アブラハムの二人の息子、イシュマエルとイサク、イサクは神の約束によって生まれ、イスラエル民族とイエス・キリストもイサクの子孫であるが、イシュマエルは人間的な手段により生まれた子であり、神の約束によるものではない²⁴。アラブ人はこのイシュマエルの子孫である。そして、アブラハムの時代にもイシュマエルがイサクを苦しめたように、現在もイシュマエルの子孫（アラブ人）は、イサクの子孫（キリスト教世界）を苦しめているとする²⁵。

しかし、現在の国際社会においてイシュマエルの子孫としての「アラブ人」が一枚岩で存在しているわけではない。エジプト人、イラク人、レバノン人、ヨルダン人、モロッコ人、クウェート人、パレスチナ人として歴史的にも政治的にもまったく異なる課題状況におかれて存在している²⁶。同様にキリスト教世界はもちろんのこと、イスラエル、ユダヤ社会も決して一枚岩ではない。同じユダヤ人といっても、モロッコ系、ロシア系、イラク系、エチオピア系と、肌の色も文化的背景も全く違う²⁷。こうした多様な状況を見えなくする「新使徒運動」が与える政治的弊害は計り知れないものがある。「預言カフェ」で個人的に「預言」を受けている限りは、まったく感知できないが、この宗教運動の背景にはこのような政治性があることは忘れてはならないだろう。

4.3 日本の神道についての理解と批判

日本における「預言」運動の指導者ロナルド・サーカーによれば、日本においてキリスト教の伝道が進まないのは、明治政府が出したキリスト教禁教令の高札が、正式な手続き

²² Lance Wallnau “God’s Chaos Candidate, Donald J. Trump and The American Unraveling”, 2016. p. 64

²³ Hamon (1987), p. 43 (邦訳 p. 38) ランス・ウォルヌーも近著においてイスラエルの建国（1948年）、第三次中東戦争におけるイスラエルの勝利（1967年）をルカ福音書 21: 24 における「異邦人の時代の完了」と結びつけて終末のしるしと解釈している。Lance Wallnau, “God’s Chaos Code, The Shocking Blueprint that Reveals 5 Keys to the Destiny of Nations”, 2020. p. 186.

²⁴ 創世記 16: 1 以下、ガラテヤの信徒への手紙 4: 21 以下参照

²⁵ Hamon (1987), p. 216 (邦訳 p. 248)

²⁶ シグロ編『エドワード・サイード OUT OF PLACE』みすず書房 2006年 p. 207

²⁷ 同上書 p. 216

を経て撤回されなかったため、霊的世界ではいまだにこれが厳然と施行されていること²⁸、さらに日本の神道には「オカルトの霊」すなわち「太陽の女神、日本名、天照大神」が働いているからだという²⁹。サーカーの日本の宗教文化の理解は、靖国神社の祭神を天照大神とするなど不正確なものである³⁰。また天照大神を祭神としない出雲大社、その他の教派神道の存在といった神道文化の多様性をまったく無視して「オカルトの霊」で一括りにし「偶像礼拝」として退ける態度は、前項で批判したこの運動のアラブ世界理解と軌を一にするものである。「預言カフェ」の背後には、このような思想が潜んでいることも注意すべきである³¹。

補遺「預言」記録

以下は筆者及び協力者（3名）が、2008年から2020年までの間に「預言カフェ」で受けた「預言」9つの記録である。「預言」はその場で録音されたものを文字に起こし、一文ごとに通し番号を付した。また各記録の冒頭に「預言」を受けた年月日と受けた人の年齢及び性別を記した。

1 2008年9月10日 50代男性

- 1-1 主が言われます。
- 1-2 わが愛する息子よ、私はあなたを良いものとして造りました（創世記1:31）よ。
- 1-3 そして、あなたは指し示す者です。
- 1-4 よきアドバイザー、客観的にものを見て、どのようにしたらよいのか、そのように指導する者としてあなたを造りましたよと主は言われます。
- 1-5 そして、あなたは遠くを見て、そこに若い人を送り出す者として、あなたを造りましたよと主は言われます。
- 1-6 ですから、あなたはその良いものを見てください。
- 1-7 そして、客観的であってください。
- 1-8 そして、人々を励ます、そのような者ですよと、主は言われます。
- 1-9 疲れた時、あなたの所によってきて、あなたに慰められる、オアシスのような存在として、あなたを用いていきますと、主は言われています。

²⁸ ロナルド・サーカー『山羊の国から羊の国へー神道の裏に潜む悪霊と対決するための祈りのガイド』クリスチャンインターナショナルアジア2001年p.7

²⁹ 同上書p.14

³⁰ 同上書p.47

³¹ このような思想が「新使徒運動」に広く浸透していることについては、この運動の主唱者であるピーター・ワグナーの以下の書を参照。ピーター・ワグナー編著『地域を支配する霊』暁書房1993年、ピーター・ワグナー『天の女王との戦い』マルコーシュ・パブリケーション1999年

1-10 あなたの言葉が、あなたの励ましが、人々を受け入れる心が、それによって慰められ、休みを受け、安らぎを受けて、ほんとに元気になって帰っていく、そのようなものですからと主は言われます。

1-11 そして、私もあなたも、あなた自身その体を使って入り込んでいくフィールドを探していくと主は言われます。

1-12 それは本当に身近にある、遠いところではないかもしれない。

1-13 しかし、あなたがそこで動くことによって、人々が立ち上がっていく、元気を失った人が、またもう一度立ち上がって、元気になって、励まされて出て行くように、私は準備していますよと主は言われます。

1-14 ですから私はあなたを兄のような、父親のような存在として、人々を育てるような存在として導いていきますからと主は言われます。

1-15 そして、私はあなたの家庭をも、顧みていますよと主は言われます。

1-16 あなたは、自分の家庭にはなかなか力が注げない、そのように思っているかもしれません。

1-17 しかし、私は、あなたの家庭をもしっかりと顧みることができるように、そのような時間をも与えていますからと主は言われます。

1-18 ですから、あなたは、周りの人が一生懸命働いているのに、自分は家庭のことを見てはられない、そのように思っていたかもしれませんが、ですけれども心配しないで下さい。

1-19 あなたのやったことはすでに、伝わっていますからと主は言われます。

1-20 ですから、自分の家庭の為に時間を費やすこと、家庭を顧みること、家庭に帰ることに罪悪感を感じないで下さいと、主は言われます。

1-21 なぜなら、私はあなたを家庭においてもよき管理者として、父親として置いているからですと主は言われます。

1-22 ですから、あなたは、時間を使い、言葉を使って、よき管理をする、そして、自分が伝えたいことを伝えていく、そのような時間も作ってくださいと主は言われます。

2 2015年5月8日 50代男性 (3分52秒)

2-1 主が言われます。

2-2 愛するわが息子よ、息子よ、私はあなたのことを愛し、そしていま私はあなたを引き付けていきますと主は言われます。

2-3 引き付けてきましたと主は言われます。

2-4 そして、あなたに対して何か奇跡、本当にあなた自身が私の声をよく聞いていますよと主が言われています。

2-5 ちょっとご自分のことを癖のあるとか、ちょっと屈折というのかな、くの字っていうんですか、そ

ういう感じがするんですけども、私はそのようなあなた自身のことを見て、そのようなあなた自身を愛していることを喜んでますよと主が言われます。

2-6 それをあなたが喜んでるというのかな、自分らしさとか自分を楽しむそのコツをあなたが心得ていて、そういった一つ一つの個性を表す事柄、それはほんとに奇をてらっていると思うかもしれませんがけれども、何か奇抜なアイデアとか、また季節によってとか、いろいろと変えてみたりとか、あなたのいろいろと変えられてきたこと、それをわたしは知っていますと主が言われています。

2-7 今、あなたが笑う時に入ってきましたと主が言われています。

2-8 何かわけがわからないけれども笑いたくなる、何か神に触れられていきますと主が言われています。

2-9 神があなたに触れていきますよ。

2-10 それはあなたに新しい体験をもたらすでしょうと主が言われています。

2-11 そして、あなたが何か本当に与えられていく、働きが何か起こっていきますと主が言われています。

2-12 何かもう与えられているかもしれませんがけれども、もしかしたら何か邪魔するような状況がちょっとあったりして、これでもつのだろうか、これで本当にいいのだろうか、何かそういったことをわたしは知っていますと主が言われています。

2-13 何か今、あなたは今しっかりと、何か向こう側に進むこと、もう道ができていきますからねと主が言われています。

2-14 だから何か自分でそれを乗り越えようと心配なさないでくださいと主が言われています。

2-15 何かあなたがそのことを心配するものではなく、かえって脇に道ができる、そのことを知ってくださいと主が言われています。

2-16 何かあなたがそこで振り回されてしまうものではなく、脇の道をあなたが喜びながら進んでいくでしょうと主が言われています。

2-17 もしかしたら何か他の、何か若い世代とか、新しい世代とか、そういった人々が引っぱり張っていくとか、そういったこともあるかもしれませんがよと主が言われています。

2-18 それはほんとに楽しいですよと主が言われています。

2-19 あなたは若い人たちが大好きだからですよと主が言われています。

2-20 そして、ほんとにその中であって、何か状況が広がっていきますよと主が言われています。

2-21 何か現場の雰囲気であっても、何かあなたがほんとにいろいろと、若い世代でも、自分と同じ世代でも、その中であってあなたが愛するので、良い結果が出来上がっていくこと、そのようなことをますます見ていきますよと主が言われています。

3 2015年6月2日 50代男性 (3分45秒)

3-1 主が言われます。

3-2 わが愛する息子よ、私はあなたを愛しています。

3-3 あなたがしっかりと足取りで登ってきた階段、それはしっかりと築かれていることを知りなさいと主が言われています。

3-4 もうあまりにも高く上がってきたので、あなたのはじめをもう忘れてしまっているかもしれないけれども、今はじめのところに思いを向ける時ですと主が言われています。

3-5 新しい心、新しい愛を、「初めの愛を」という言葉が聖書にあるのですが（黙示録2:4）、その初めの愛を取り戻す、そして初めの情熱を取り戻す、その時にああ、自分にもこういう時があった、自分はこういう思いを持ち続けてくることができた、今もその思いを持っているということをあなたは確認して喜ぶでしょうと主は言われています。

3-6 その少年のような感性をもってますます状況を見ていくでしょうと主が言われています。

3-7 その凝り固まって、これはこうだ、あれはこうだと決まっているところでは我慢できない人ですねと主は言われています。

3-8 ですからそこに新しい風を送る者として、わたしはあなたに思いを与えていますと主は言われています。

3-9 あなたは無理やりそこを壊そうとするのではなく、それをどのようにやり替えたら、築き直したら壁が崩れないかとか、建物がますます補強されるとか、そういう工夫ができる人ですよと主が言われています。

3-10 その思いにおいて、そこにわたしは新しい材料を用意していますよと主が言われています。

3-11 以前使ってこれが失敗したから、これは無理だとあなたが思わないで、以前持っていたものをもう一度持ち出して、そこに新しいものを加えて築き上げていく、そのことをやっていくでしょうと主が言われています。

3-12 ですから人と人とのつながりにおいてもそのことを用いてくださいと主が言われています。

3-13 以前、離れてしまった人たち、以前、意見が分かれて諦めた人たちが、またもう一度戻ってきて、そしてそこに新しい風が起こってくる、そのことを見なさいと主が言われています。

3-14 新しい2015年のはじめにあなたが決心したこと、そのことをやり続けることができるように私は情熱をあげると主が言われています。

3-15 ですから、明日は何があるのだろうと、あなたが思うときに、あなたの周りの人たちもワクワクしていきますよと主が言われています。

3-16 一人ではなくて、あなたが風を起こすものとして、竜巻の中心のようなものとしていることを知っ

てくださいと主が言われています。

3-17 あなたの手は大きな手ですね。

3-18 あなたの手は長い手ですねと主が言われています。

3-19 それは私があなたにそのように造りました。

3-20 それは本当に多くの人たちを巻き込んで、抱き込んで一つのところに動かしていく、そのようなものですと主が言われています。

3-21 あなたの心の温かさをますます外に発揮するために、あなたの言葉を用いていきますと主が言われています。

3-22 語らなければわからないことがある、そのために語ることを躊躇してはいけないと主が言われています。

3-23 あなたを愛しています。

3-24 あなたをますます強めていきますと主が言われています。

3-25 今まで築き上げてきたこと、今まで学んできたこと、培ってきたことが、本当に外に力となって現されることを期待してくださいと主が言われています。

3-26 あなたがやりたかったことを思い出さないと主が言われています。

3-27 あなたをわたしは忘れていませんよ、神があなたを見ているということをしっかりと受け取ってくださいと主が言われています。

4 2015年6月2日 40代女性 (2分47秒)

4-1 主が言われています。

4-2 わが愛する娘よ、私はあなたを愛しています。

4-3 あなたがあなたの人生を本当に楽しんで、一生懸命頑張ってきたこと、そのことをわたしはすべて見ていると主は言われます。

4-4 一つも逃していない、一つもあなたがいい加減じゃなくて、本当に情熱をもって向かい合ってきたことが、あなたを成長させてきたことを、とても喜んでますよと主は言われます。

4-5 とても楽しい人ですねと、主が言われています。

4-6 それを私は喜んでますよと主が言われています。

4-7 どんなことでも、どんなことに対してもいろんな受け取り方があるんですけども、あなたが思いをそこにおいて楽しもうと、またよいものを受け取ろうと、よいものを見ようと選び取ろうとしているその姿勢を、わたしがあなたにあげた心ですよと主が言われています。

4-8 そのことをますますあなたの後に続く人たちにあなたが教えてきたことをあなたが喜ぶでしょうと

主が言われています。

4-9 そして、これからもますますあなたの自由さを楽しんでほしいのですと主が言われています。

4-10 こういう場面では、またこういう状況の中では自分はこうしなければいけないと教えられても、教えられたとおりにしない人ですよと主が言われています。

4-11 その自由さをあなたが本当にもっていることは、宝物ですよと主が言われています。

4-12 そしてそのことによってあなたの周りの人たちが、助けられている、そして、心を解放されていることをわたしは喜んでいきますと主が言われています。

4-13 ますますあなたの道をわたしは楽しむことができるように、ただ平坦なだけではなく、でこぼこの道を楽しむことができるように造っていますと主が言われています。

4-14 その時にあなたの心が、本当に鍛えられる、鍛えられてきた、そのことがあなたを強くしてきたことをわたしは見ていきますと主が言われています。

4-15 どんなことをもユーモアに換えて、あなたが表現することができる、そのことによって、それをよいものとして人々が受け取ることができる、そのことを見ていきますよと主が言われています。

4-16 ますますあなたの領域を広げていきます。

4-17 たくさんの種を蒔いてきたから、たくさんの花が咲いていますよ。

4-18 たくさんの実が実っていますよ。

4-19 しかし、ますますあなたは収穫を得ながら新しい種を蒔いていく者として、わたしはあなたに領域を広げていきますと主が言われています。

4-20 楽しんでください。

4-21 そして自由な心を与えてくださいと主が言われています。

4-22 あなたの周りの人たちに教えるというよりも、分かち合う、そのことが始まっていくでしょうと主が言われています。

4-23 あなたを愛しています。

4-24 あなたを見守っている神がここにいます。

4-25 あなたを喜んでいいる神がここにいますよと主が言われています。

5 2015年7月28日 50代男性 (3分06秒)

5-1 主が言われます。

5-2 私の愛する息子よ、私はあなたを喜んでいきますと主は言われます。

5-3 何か狭いところに閉じ込められて、あなたの何か体勢が窮屈になっている、今のあなたのその状況に対し、わたしがあなたを助けようと主が言われます。

5-4 その狭いところを通り抜けるそのことは、とても困難なことかもしれない、けれどもわたしにあってあなたが願い、そして求めるものであるからこそ、わたしがあなたの場所を作ることができると主が言われます。

5-5 まあ、何かお家の建て増しとか、そのリモデリングとか、住宅のことかもしれないし、事務所のこともかもしれないし、人生の状況のことかもしれないけれども、でも息子よ、変化の中にあって、あなたができないとそう思うことを恥じることはないのですと主が言われます。

5-6 私はあなたを愛し、あなたをととても大切に思っています。

5-7 あなたの喜びが私の喜びである。

5-8 そのような私とあなたの関係が、ますますはっきりとあなたの心に落ちるように、わたしはあなたに道を作りますと主が言われます。

5-9 息子よ、たいへんに努力の人です。

5-10 人の二倍も三倍も何かに対し、心を傾け、また、ある時は経済も投入するかもしれない。

5-11 あなたのその頑張りをおわたしは見て、あなたが私の素晴らしさを喜び、またあなた自身のやってきたことに結果が出るように、わたしはあなたを安心させると主は言われます。

5-12 「ああ、これが、」と、海の砂を拾い集め、その一粒一粒の中から金を探すような、あなたの営みが、「ああ、ここだ、宝はここにあった」と、そのように喜ぶ、そのような時をおわたしはあなたに約束しようと主は言われます。

5-13 息子よ、この2015年の後半ですけれども、その大きな変化、揺り動かしの中で、本当のものと、本当ではないものと、あなたが見分けたいと願うからこと、私の愛を、私の喜びを、わたしの光をあなたが受け取り、今までは間からこぼしてしまったと思うかもしれないけれども、そのこぼしたもの以上に、もっともっと良いものをあなたに、あなたが受け取れるように私はあなたに示そうと主が言われます。

5-14 期待しなさい。また歌いなさい。あなたの手足が自由になるように、ますます喜びの人となりなさいと主が言われます。

6 2015年7月28日 70代女性 (3分34秒)

6-1 主が言われます。

6-2 私の愛する娘よ、わたしはあなたを喜んでいますと主が言われます。

6-3 ああ、落とし穴のような、また見えなかったけれど、その理不尽さの中にあなたが足をとらえられ、安全だと思ったそのところさえ、何かを踏み抜いたしまったと、あなたの右足、その足首にその痛さや辛さがある。

6-4 くじいているそのところをおわたしは癒そうと主が言われます。

- 6-5 娘よ、わたしはあなたをあなたとしてこの世に生み出し、あなたにとって必要なものをわたしがあなたに用意しますと主が言われます。
- 6-6 今までこうだったとあなたが、賢くまた開拓者のように切り開かなければならなかったあなたの人生に私はともにいましたと主が言われます。
- 6-7 私はあなたが人々を支えたいと思った、慰め励ましたいと思った、あなたの愛をわたしは知っていますと主が言われます。
- 6-8 恐れることなく勇敢に戦ったあなたは、それでも孤独を感じ、痛みを受け取った。
- 6-9 今私はあなたの傷をいやすと主が言われます。
- 6-10 わたしはあなたを大切に、娘として傷のないものとして、喜びの娘として私はあなたを呼んでいませんと主が言われます。
- 6-11 娘よ、日々の中に新しさがあること、それをあなたは受け取ると主が言われます。
- 6-12 好奇心が旺盛、そしてまた人々を本当に愛の目で見ることができ、また言葉を選びゆっくりと語る者として、わたしはあなたに新しい場所を任せると主が言われます。
- 6-13 いままでがこうだったからとか、あなたは決してパターンに陥らず、新しさと変化の中でより良いものを受け取ろうとしています。
- 6-14 娘よ、わたしが真理です（ヨハネ福音書 14: 6）。
- 6-15 娘よ、ますます私とあなたの絆が深まるその時ですよと主が言われます。
- 6-16 愛するものよ、愛する娘よ、祈りの言葉を、求める心を今ますます私に捧げ、あなたが一回捧げたと、そのように思ったあなたの人生を、今私に捧げなさいと主が言われます。
- 6-17 愛する娘よ、あなたが求めるその大きさを、光を、また強さを、また守りを、また導きを、またこれからに対してあなたの召しを使命を、わたしはあなたに受け取らせようと主が言われます。
- 6-18 恐れるよりも、喜びを得て、またその確信を持たずとも、あなたの信じる心はわたしにあると主が言われます。
- 6-19 そのあなたと私の関係が、個人的にますます近づき、わたしはあなたに新しさを増し加えると主が言われます。
- 6-20 あなたのジャンプ力をわたしは強め、そのいろいろな方向に対し、迷わず進んでいけるように、わたしはあなたの日々一步一步私の導きをあなたに示すと主が言われます。

7 2015年7月28日 70代女性 (3分16秒)

- 7-1 主が言われます。
- 7-2 私の愛する娘よ、わたしはあなたを喜んでいと主が言われます。

7-3 娘よ、わたしはあなたの生まれる前から、わたしはあなたを計画し（エレミヤ 1: 5）、わたしはあなたを喜んでこの時のために私はあなたを生み出したと主が言われます。

7-4 もう年を取ったと、何かそのことがあなたの心の中に、多くを占めているのならば、そのことをもわたしは預かりあなたをますます生き生きと元気にさせますと主が言われます。

7-5 物事に対し経験を積んでいくことは素晴らしいことです。わたしはあなたのその一步一步の忍耐を祝福しますと主が言われます。

7-6 人々のために何かをやらなければ自分のいのちが危うかったと、何かもしかしたら、喜んで自由意志をもったあなたでしたけれども、ある時から大きな力に屈服しなければならなかったその辛さをあなたが通った、その時にもあなたが私を信じ続けた、その心をわたしは知っています。

7-7 娘よ、大きく癒され、あなたが、なるほどと、この時のために自分はその道を通ったのだと、あなたが喜び、私の大切な娘であるとあなた自身が胸を張るように、わたしはあなたに喜びを見せると主が言われます。

7-8 何か知らなかったけれど、自分自身の兄弟や親せきの人たちが、あなたを頼ってくるようになると主が言われます。

7-9 自分はもしかしたらもうとっくに縁を切ったと思ったかもしれない。

7-10 けれども娘よ、私は一人一人を愛し、またよい回復の時を、また、その喜びを共有できるような、新しい関係をわたしはあなたに見せようと主が言われます。

7-11 娘よ、変化の中に本当に真理をあなたが見て、その今までの長い歩みがまだ準備段階で、自分の人生はもっとこれから素晴らしく変化するのだと、あなた自身が私の約束を受け取れるように、わたしはあなたの心に語り続けると主が言われます。

7-12 娘よ、わたしはあなたの日常を守っていきます。

7-13 予定やスケジュール、もしかしたら緩やかなスケジュールしか作れないと思っているかもしれないけれども、娘よ、そのあなたの新しさへの扉があること、約束ではなく、あなたの自らの意思の中で計画を作り、行動できるように私は日々新しくしていくと主が言われます。

8 2015年8月11日 50代男性 (2分47秒)

8-1 主が言われます。

8-2 わが愛する息子よ、わたしはあなたを愛しています。

8-3 あなたのその感動する心、そして繊細な感受性、そのことがますますあなたにあることをあなた自身が驚いていくでしょうと主が言われます。

8-4 そのことを通してのクリエイティブな力、作品、また物事を作り上げていく、そのことがますます

広がっていくでしょうと主が言われています。

8-5 ですから両手を広げて私からのプレゼントを受け取りなさいと主が言われています。

8-6 私はあなたに大きなプレゼントを用意しています。

8-7 それは心ですと主が言われています。

8-8 愛です。

8-9 その愛と心をもってあなたが取り組んでいくことが、今まで人が振り向かなかったものにあなたが振り向かせていく、興味を持たせていく、そしてそこに新しい力が現れていく、そのことを見ていくでしょうと主が言われています。

8-10 今形が見えないとしても、あなたが構想を練って、その一つ一つのあなたの思いを形にしていく、そのことをわたしは助けていきます。私が助けるというよりも、あなたとともに作り上げていきたいのですと主が言われています。

8-11 ですからあなたがいなくてはだめなのです。

8-12 あなたがいる必要があります。

8-13 あなたしかできないこと、そのところにあなたを置いているからと主が言われています。

8-14 ですから発想とか考え方において、ますますあなたを新しくしていきます。

8-15 この常識的に考えたら無理だと思うこと、また常識的に考えたらこれを選ぶべきだと思うこと、そのことからあなたが自由にされて、新しいことを生み出していく、そのことをしていきましょうと主が言われています。

8-16 まだまだあなたでしかやれないことがあなたの前に連なっていく。

8-17 ですから休んでいる暇はないですよと主が言われています。

8-18 立ち上がってください。

8-19 そしてあなたが手を差し出すときに、あなたの手を握る人たちがいる。

8-20 私があなたを支えていますと主が言われています。

8-21 祝福されること、祝福されることを願うことは遠慮しないでください。

8-22 その祝福、神の恵みの中に浸って、それを広げていく、そのために私はあなたを呼びましたと主は言われています。

8-23 この世の中の状況が本当に難しく難しく考えられていく。

8-24 その中にあなたがシンプルな思いをもって、シンプルな言葉で、そこを変えていく、状況を変えていくことが始まっていくでしょうと主が言われています。

8-25 私はあなたを愛しています。

8-26 今、想像力をあなたに上げると主が言われています。

8-27 それは夢を見ること、期待すること、そのことがあなたの個性ですからと主が言われています。

8-28 その個性を思い出してください。そして取り戻してくださいと主が言われています。

8-29 あなたを愛しています。

9 2020年1月28日 60代男性 (4分13秒)

9-1 主が言われます。

9-2 わが愛する息子よ、私はあなたを愛しています。

9-3 何か込み入った、乱立する木がいっぱい立っていて、細い針金のような、入っていくのも難しそうなところにあなたが入って行って、どうやったらこれを切り抜かれるだろうか、その道はない、ただランダムに状況が目の前をふさいでいるだけだ、そのように思うかもしれない。

9-4 しかし、抜ける方法はあると主は言われます。

9-5 何か遠回りして、この難しい壁を大きく遠回りして行かねばとてもここは越えることができないとあなたは感じるかもしれない。

9-6 しかし、わたしは、この厳しい、狭い極小の隙間さえあなたが乗り越えることができるように知恵と勇気を与えますと主は言われます。

9-7 しかし、あなたが通って行った後にはちゃんと道筋ができる。他の人もそこを通ることができるようになる」と主は言われます。

9-8 新しいものを造るということ、パイオニアとして挑戦するということは大変な勇気を要するものです。

9-9 その中であってあなたが何の方法も手立ても知恵も確信もないとしても、ただ進む一步一步のゆえに、それをだんだん抜けていけるというそこはかたない希望を頼りに進んでいく。

9-10 しかし、その結果は、あなたがここを通過するだけでなく、ほかの人たちもそこを進んでいくための道を作る者となると主は言われます。

9-11 それは大げさと感じるかもしれない。

9-12 あなたが何の目的で何をしているのか、すべてのことを知っていなくてもよい。

9-13 私がすべてのことを知ってあなたを導く。

9-14 あなたの人生の中に私が生きて働き、あなたとあなたの家族の上に喜びを与える。

9-15 何か対立とか、相まみえない何かぶつかっている、ぶつかっていても隔てられている、そのような状況さえも、関わりが柔らかなものとなり、そこに新しい協力が、理解が起こるようにすると主が言われます。

9-16 濡れ衣ではないですが、何か自分がしたことではないのに悪くとられるというのは、本当に悲しい

というか腹立たしいことでしょう。

9-17 そういったものも時間とともに真実が何であるかということがちゃんと現れ、他の人々の理解するところとなると主は言われます。

9-18 ですから息子よ、今ある必要のない汚名というか、誤解といったものが取り去られて真実が残る日が来て、不要なものを燃やし尽くすように、残るものは残り、残らなくてよいものは消え去っていく、そのような整理された安心できる状況を体験するでしょうと主が言われます。

9-19 あなたのコミュニケーション、あなたの言葉、それを本当に喜んでいきますと主が言われます。

9-20 それは何か大きなステージで語るとか、だれか大きな偉い人に何か言うとか、そういったことではなく、身近にいる人に話す、話している言葉の意味、力がその人の人生を変えていると主が言われます。

9-21 それは幼く、未熟なように見え、理解するのも難しいように見える。

9-22 それは弱って、何か曲がって、縮こまっているように見える。

9-23 しかし、それを聞く耳は澄んだ真つすぐなものであり、その言葉の影響は大きな結果となって現れると主は言われます。

仁斎自身も、孟子のこの言葉や、第一節で引用した公孫丑上篇の「苟もこれを充たさざれば、以て父母に事ふるにも足らず」を引用して、「此れ皆性の善特むべからずして、拡充の功、懈るべからざることを言ふ」（『童子問』上・第十五章）と述べている。「本然の性」を認めない仁斎の思想において、「性の善」だけでは当てにならないという主張は、繰り返して述べられるものであった。それゆえ、「牾亡の甚しきときは、すなはち其の固有する所の者を併せて之を失ふ」という東涯の説明は、一見すると、仁斎の意を継承するものであるかに思われる。

ところが、「牾亡」すれば「四端の心」が失われるという端的な表現は、仁斎自身の著述には見受けられない³。仁斎においては、右の引用にあるように、「性の善特むべからず」と「性」の頼り難さが認識されたら、それはただちに「拡充の功、懈るべからざる」と拡充の努力に結び付けられることになる。要するに、「拡充の努力をしなければ、四端の心は失われるのか？」という問いそのものが仁斎の思想においては的外れなのである。そのような問いに対しては、「拡充しなければどうなるかを考える前に、まず拡充の努力をせよ」と叱咤するのが最も適切な対応であろう。「もしも拡充しなければ」という仮定の議論が入り込む余地は基本的に認められていないと言うべきである。その意味で、『童子問』の序に記された東涯の言葉には、東涯なりの解釈が加わっている可能性が高く、そのまま仁斎の見解と見ることは慎しむべきだと考えられる⁴。

理屈を弄ぶ前にまず実践に努めるべきだという姿勢は、「窮理」を重んじる朱子学を批判した仁斎において一貫したものであった。

仁を得ること固に難し。仁の理を識るに於ては、すなはち何の難きことか之有らん。ただ学者其の方を失ふを以て、自ずから識り難きのみ。蓋し古人の学は、専ら徳行を以て本と為。後人の学は、先づ窮理を以て主と為。是、仁の識り難き所以なり。（『童子問』上・四十章）

³ いささか私事にわたることだが、ここでの論述の元になっているのは、私が学部学生だった当時、指導教官である菅野覚明先生の演習において、私が『童子問』の序文を踏まえつつ「四端の心を拡充しなければ失うことになる」と発言した際に、菅野先生から投げ掛けられた「それは東涯が言っていることであって、仁斎自身が本当にそう言うかは、また別問題ではないか」との疑問である。その意味で、私自身にとって本稿は、菅野先生への四半世紀来の宿題を果たすものでもある。

⁴ 「四端無き者」についての仁斎自身の言及は、『童子問』下巻第一章に見られる。仁斎の思想における「四端無き者」の意義については、豊澤一『近世日本思想の基本型一定めと当為』（ぺりかん社、2011年）第Ⅱ部第3章「伊藤仁斎における性善の意義」を参照のこと。

実践によって体得すべき聖人の教えを、まず知的な理解から捉えようとするところに朱子学の方法論的な錯誤があるのだと仁斎は批判する。そうした仁斎の思考法からすれば、「拡充しなければ、四端の心は失われるのか」という問いは、いかにも己れの実践を度外視して、先に理として知ろうとする態度に映ることだろう。その意味で、孔子・孟子の実践道徳に帰るべきことを主張する仁斎の思想においては、「無駄なことを考えている暇があったら、実践すべきだ」という回答で尽きているようにも思われる。

とはいえ、そのことについて、仁斎がまったく論及していないわけではない。『論語古義』「総論」の末尾近くに、次のような言葉が見受けられる。

尚し専ら其の性に任せて、学以て之を充たさざるときは、すなはち衆人のみ、愚人のみ。其の卒り、或は桀紂と為りて止む。⁵

学問によって「拡充」せずに「性」のままに任せていては、最後には、殷の湯王に滅ぼされた夏の桀王や、周の武王に滅ぼされた殷の紂王のようになるのだと仁斎は述べている。ここで問題となるのが、仁斎の言う「桀紂」になることと、東涯の言う「四端の心」を失うことが同じ事態を指しているのかどうか、という点であろう。

あるいは、「桀紂」が伝説的な悪王であることからすれば、仁斎が言おうとしているのは、単に「四端の心」を失うにとどまらない、よりいっそう深刻で恐ろしい事態なのかもしれない。例えば、『孟子』滕文公下篇には、次のように記されている。

堯舜既に没して、聖人の道衰へ、暴君^{かはるがはるおこ}代作り、……紂の身に及んで、天下又大いに亂る。

伝説的な賢王である「堯舜」が没した後、「暴君」として「天下」に「大乱」をもたらしたのが「紂」である。そこから推すならば、「四端を拡充しなければ、ついには桀紂となる」という仁斎の言葉には、「天下」に害をまき散らす存在になるということが含意されているとも考えられる。

前節までに見てきたように、「道徳」は「天下」という広がりにおいて捉えるべきもので、「一人の所有」である「性」の範囲で考えるべきではないというのが、朱子学を批判する

⁵ 伊藤仁斎『論語古義』林本に拠る。ただし、この箇所は、東涯校訂による刊本でも同じ記述である。

際の仁斎の基本的な立場であった。だとすれば、「四端の心」を「拡充」しなければどうなるかという問題を、単に己れ自身が本来持っていた「四端の心」を失うかどうかといった「一人の所有」の次元ではなく、「天下」という広がりにおいて考えることは、極めて自然なことであろう。その場合には、己れ自身が生来の「四端の心」を失うというにとどまらない、より大きな害悪が、東涯も測り知ることのなかった仁斎の心の中で想定されていたことになるだろう。「四端の心」を「拡充」しなければ「桀紂」になるという仁斎の言葉を、「天下」という広がりにおいて検討する必要がある。

その手掛かりとして、まずは『孟子』尽心下篇の次のような孟子の言葉を見てみよう。

仁者は其の愛する所を以て其の愛せざる所に及ぼし、不仁者は其の愛せざる所を以て其の愛する所に及ぼす。

この箇所語注で、仁斎は、ここの「及」の字は「拡充」の意味だとしている⁶。「及」が「拡充」の意味であれば、「仁者」が「愛」を「拡充」することと対をなすように、「不仁者」もまた「不愛（愛せざる）」を「拡充」することになる。

「四端の心」の拡充の場合、前節で見たように、己れが目の前の相手に「四端の心」を「拡充」してゆけば、「慈愛の心」が目の前の相手からその先の人へと及んでゆき、ついには「天下」へと広がるのだと考えられていた。「不愛」も同じように、己れが目の前の相手に「拡充」すれば、やがて「天下」へと広がってゆくことになるのだろうか。言い換えれば、「桀紂」は「不愛」を「天下」に広めた人物として考えられているのであろうか。孟子の言葉をさらにたどりつつ、仁斎の思考を追ってみる。

孟子はここで、「不仁者」として梁の恵王を挙げ、その理由を次のように述べていた。

梁の恵王は土地の故^{ゆへ}を以て、其の民を糜爛^{びらん}して之を戦はしめ、大いに敗れたり。將^{まさ}に之を復^{むく}ひむとして、勝^{あた}つ能はざるを恐る。故^{ゆへ}に其の愛する所の子弟^かを驅りて以て之に殉ぜしむ。是^{これ}を之^{これ}、其の愛せざる所を以て其の愛する所に及ぼすと謂ふなり。

この箇所に附された仁斎の注釈では、「不愛（愛せざる）」を愛する所に及ぼすことについて、「言ふところは、子弟は其の最も愛する所、民は之に次ぎ、土地の如きは固に其の愛

⁶『孟子古義』林本に拠る。刊本では「拡充」の語は削られている。語注としてはやや不適切との判断を東涯が下したものであろう。

せざる所なり。今、土地の故を以て其の民又其の子弟を死せしむ」と説明されている。「土地」という愛するに値しないもののために、最も愛すべき「子弟」や次に愛すべき「民」を苦しめ、さらには死なせることが、「不愛」を愛する所に及ぼすことなのである。

ここで孟子は、「土地の故」と簡略に述べているが、『孟子』梁恵王上篇には、恵王と孟子との対話が載せられており、恵王自身がもう少し丁寧に己れの意図を説明していた。

梁の恵王の曰く、「^い晋の國は天下^{これ}焉より強きは莫し。叟の知れる所なり。寡人の身に及び、^{ひがしのかた}東は齊に敗れて長子死す、^{にしのかた}西は地を秦に喪ふこと七百里、^{みなみのかた}南は楚に辱らる。寡人之を恥じ、願はくは死者の比めに一たび之を洒^{すす}がん。之を如何にして、すなはち可ならん」⁷

恵王は元来、三晋の一つである魏の国の王であった。晋はかつて強大な勢力を誇っており、恵王にはその正統な後継者としての自負がある。しかし、自身の代になってから、齊・秦・楚などの周辺国に敗れ、多くの領土を失い、また長子も失った。さらには、ここで直接語られていないが、そのために都を大梁に移すことになり、国名を梁と呼ばれるようにもなったのである。そうした事態を恵王は「恥」と感じるがゆえに、なんとかして雪ぎたいと願い、かつまたそれこそが死者に報いることにもなると考え、戦争を繰り返しているのである。

これに対して、孟子は次のように答えた。

孟子の對^{こた}へて曰く、「地方百里にして以て王たるべし。王如し仁政を民に施し、刑罰を省き、^{ぜいれん} 稅斂を薄し、^{とくきぎ} 深く耕し易く耨り、壯者は暇日を以て其の孝悌忠信を修め、入ては以て其の父兄^{つかま}に事つり、^{いで} 出ては以て其の長上に事つらば、^{つえ} 梃を制して以て秦楚の堅甲利兵を撻^うたしむべし。彼其の民の時を奪ひて、耕し耨りて以て其の父母を養ふことを得ざらしむ。父母凍餓^{とうが}し、兄弟妻子離散す。彼その民を陷溺^{かんでき}せんに、王往きて之を征せば、^そ 夫れ誰か王と敵せん。故に曰く、仁者は敵無しと。王請^こふ疑ふこと勿^{なか}れ。」

国土は百里四方もあれば充分で、その中で刑罰を省き、税の徴収を緩くし、農地を適切に管理するなどの「仁政」を施していれば、重装備をした秦や楚の軍隊を相手にしても勝てるのだと孟子は言う。なぜなら、適切な政治により生活が安定することで、民はおのずと

⁷ 『孟子』本文の訓読も『孟子古義』林本を参照した。

「孝悌忠信」を修め、親や目上の人に敬意を払うようになって精神的にも安定するが、秦や楚では民を苦しめるような政治が行われており、父母が飢え凍えて、兄弟妻子が離散するような状態だからである。一見遠回りのように見えても、仁政を執り行うことが結局は国力を増強することになるのだから、「仁者は敵なし」なのだというのが孟子の主張である。こうした孟子の助言を耳にする機会を持ちながら、結局それに従わなかったために、恵王は孟子に「不仁者」と呼ばれることとなったのである。

孟子と恵王との対話では特に「桀紂」について触れられていないのだが、仁斎自身はこの箇所を解釈するにあたり、湯武による桀紂の討伐を引き合いに出している。

成湯の諸侯を征伐するや、東面して征すれば西夷怨み、南面して征すれば北狄怨む。武王の紂を伐つや、期せずして會する者八百国、是孟子の自ら期待する所以なり。（『孟子古義』梁惠王上篇）

湯王が周辺諸国を征伐する際、東に進軍すれば捨て置かれた西の国の民衆が恨み、南に進軍すれば北の国の民衆が恨んだ。また、武王が紂を伐とうとした時には、何の約束もないまま八百の諸侯が助太刀に参じた⁸。これらは、「仁政」を施せば、おのずと人々の支持を得ることができ、逆に「不仁」な政治を行っていけば、人心が離れ、やがてみずから滅びることの証左である。孟子が「仁者に敵無し」を掲げる所以は、湯武と桀紂それぞれに対する民衆の反応の違いにあるのだと仁斎は述べている。

そのことを端的に説明したのが、『孟子』離婁上篇の次の言葉であろう。

孟子の曰く、桀紂の天下を失ふや、其の民を失へばなり。其の民を失ふとは、其の心を失ふなり。天下を得るに道有り、其の民を得れば、すなはち天下を得べし。其の民を得るに道有り、其の心を得れば、すなはち民を得べし。其の心を得るに道有り、欲する所は之がために之を聚め、^{あつ} 悪む所は施す^{なか} 勿らんのみ。民の仁に歸するや、猶ほ水の下^{ひく}きに就き、獸の壤^{くわう}に走るがごときなり。故に淵の為に魚を馭る者は獺なり。叢の^{すずめ}為に爵を馭る者は鸚^{はやぶさ}なり。湯武の為に民を馭る者は桀と紂なり。

「桀紂」は「民の心」を失ったために、「天下」を失った。これに関して仁斎は、端的に「仁

⁸ 湯王の話は『孟子』「梁惠王下篇」および「滕文公下篇」に拠り、武王の話は『史記』に拠る。

なれば、すなはち民の心を得、不仁なれば、すなはち民の心を失ふ」と注釈している。「民の心」を失い、「天下」を失ったのは、「桀紂」が「不仁」だったからである。水が低い方に流れ、獣が広野に駆け出すように、「民」は「仁」に帰するのであるから、「湯武」を支持するように人々を追い立てたのは、「桀紂」自身にほかならない。

本題からやや迂回してしまったので、議論をまとめ直すことにしよう。本節で考えていたのは、「四端の心」を「拡充」しなければどうなるのかという問題であり、その点について遂には「桀紂」になると述べていた仁斎の真意を確かめることであった。そして、目の前の相手に「四端の心」を「拡充」することで「慈愛の心」が「天下」に広がってゆくように、「不愛」も「拡充」すれば「天下」に広がってゆくと考えて、そのことを「桀紂」になると仁斎が言い表していたのがどうかを検討してきたのである。

結論として言えば、「不愛」は「四端の心」が「天下」に広がるように、目の前の相手を超えてどこまでも広がってゆくものではない、というのが仁斎の考えであったと推察される。「不愛」や「不仁」を示されたとき、人はそれを嫌い、そこから離れて「仁」の実現される方へと向かってゆくからである。

すでに述べたように、仁斎は本来「四端の心」を「拡充」すべきことを説き、「拡充」しないとどうなるのかということについては、多くを語らない。ただ、次のような「仁」の説明についても、以上の「不仁」についての考察を合わせて読むならば、仁斎の言わんとするところがよりよく理解できるのではないだろうか。

仁の徳^た為る、……天下に王たるときは、すなはち天下に及び、一國に君たるときは、すなはち一國に及び、一家に主たるときは、すなはち一家に及び、父為るときはすなはち其の子に及び、夫為るときはすなはち其の妻に及び、兄為るときはすなはち其の弟に及び、弟為るときはすなはち其の兄に及ぶ。……舜の一年にして聚を成し、二年にして邑を成し、三年にして都を成し、成湯の東面して征すれば西夷怨み、南面して征すれば北狄怨むが如き、是仁の効なり。不仁者は之に反す。残忍^{しがい}伎害^{そむ}、衆^{そむ}叛き親離れ、死亡に至らざるときはすなはち止まず。(『童子問』上・四十四章)

仁斎は、孟子が「王道」について論ずるところを、「王」だけに限られた話とは考えていない。「天下」「一國」「一家」「父子兄弟」と関わる範囲の広さが違っても、「仁」「不仁」の働きは同じなのである。「仁」は、まず己れの関わる範囲に及び、そこからさらに、舜が三年で都を成し、湯が夷狄に待ち望まれたように、外へと広がり拡大してゆく。それに

対して、「不仁者」の場合は、人々が離れていって、遂に「死亡」するに至るのである。

「不仁者」は、関わった人を傷つけることで、逆に人々から見捨てられ、孤独のうちに滅びに至る。仁斎が「四端の心」を「拡充」しなければ、最後は「桀紂」になると言うとき、思い浮かべていたのは、「衆叛き親離れ、死亡に至る」という「不仁者」の孤独な姿であったと考えられる⁹。

5. 仁斎の「性善」説

前節では、「不愛」は「四端の心」と同じように燃え広がるのではないという仁斎の理解を確認したが、それが孟子の思想に依拠して思考されたものであるなら、「性善」の理解にも通じるものがあると予想される。本節では、仁斎の思想における「性」の概念の考察のまとめとして、仁斎の「性善」に関する理解を見定めておこう。

『孟子』告子上篇の「性」に関する議論の中で、弟子の公都子がある人の説として、「性」についての次のような考えを孟子に示し、その可否を尋ねている。

或ひは曰く、「性は以て善を^な為すべく、以て不善を為すべし。是^この故に文・武^{おこ}興ればすなはち民善を好み、幽^{いう}・厲^{れい}興ればすなはち民暴を好む。」

公都子はこの説と並べて、孟子の論争相手であった告子の「性は善でも不善でもない」という説、および「性善の人と性不善の人とがいる」という説を挙げている。要するに、この説は「性は善でも不善でもあり得る」といった立場である。そして、その根拠として、文王・武王のような賢王が立てば民は善を好むが、幽王・厲王のような悪王が立てば民は暴虐を好むようになるという見解が示されている¹⁰。

実際この説の言うように、賢王の治世では人々が善を好み、悪王の治世では人々が暴虐を好むのであれば、王の知愚や善悪に応じて「四端の心」が天下に拡充されたり、「不愛」

⁹ 従来の研究で言われてきたように、他者との交わりとしての「仁」を己れの思想の中心に据えたことの背景に家族や親戚との対立を乗り越えた経験があるのだとすれば、ここで「桀紂」に代表して語られている「不仁者」の姿は、実のところ、医者になれという親戚の勧めを断わり、一人引きこもって学問に専心していた若き日の仁斎自身が投影されているのではないかと推測される。そうした仁斎の思想形成史的な考察は、今後さらに検討することとしたい。

¹⁰ 幽王は周王朝第十二代の王で、妃への寵愛のあまり悪政を行い、正室と皇太子を廃したため反乱により殺され、周の東遷を招いた。厲王は周王朝第十代の王で、臣下の諫言を容れず、暴虐の限りを尽くしたために、暴動が起き国外追放となった。

が天下に拡充されたりすることになるだろう。その場合には、人の性は、たしかに善も為すし悪も為すと言うほかない。しかし、「仁」と「不仁」、あるいは「四端の心」と「不愛」とは同じ力や働きを持っているのではなかった。

公都子の問い掛けに対し、孟子は次のように答えている。

孟子の曰く、乃ち其の情の若きは、すなはち以て善を為すべし。乃ち所謂善なり。

孟子のこの言葉について、仁斎は次のようにその意味を説明している。

其の意以為らく、鶏犬の無知なる、固に之に告ぐるに善を以てすべからず。人の情の若きは、盜賊の至不仁なるが若しと雖も、然も之を誉むるときはすなはち悦び、之を毀るときはすなはち怒る。善を善として悪を悪とすることを知るときはすなはち、与に善を為るに足れり。是乃ち吾が所謂る善なり。天下の性 尽く一にして悪無しと謂ふには非ざるなり。(『語孟字義』性・第二条)¹¹

「本然の性」を否定し、「気質の性」から考えようとする仁斎において、孟子の言う「性善」の概念が「天下の性」をまったく均質な善を表すものとして理解されることはない。人それぞれに異なった「気質の性」が与えられているのではあるが、盜賊のように極めて不仁な人間でも褒められれば喜び、諂われれば怒る。人の「性」には、そのように善を喜び悪を憎む基本的な傾向が具わっており、それが前節で考察した「不仁」を嫌い、「仁」のもとに集まるといふ民の性質なのである。

しかし、善を好んで悪を憎む性質が誰にでも具わっているのであれば、第三節で見たように、我と人とが「気」や「体」を異にし通じ合わない点を強調していたことの意義が薄らぎはしないだろうか。「気質の性」がそれぞれに異なりながら、しかも善を好み悪を憎むという点で共通しているというのは、そもそもどうということなのであろうか。

第3節で論じたように、仁斎は互に通じ合うことのない人と人との関係を、次のように説明していた。

夫れ人、己れの好悪する所を知ることは甚だ明らかにして、人の好悪においては泛然

¹¹ 日本思想大系『伊藤仁斎・伊藤東涯』（岩波書店、1971年）五〇頁。ただし、論文としての統一を図るために表記を一部修正している。

として察することを知らず。故に人、我と毎に隔阻胡越、或は甚だ過ぎてこれを悪^{にく}み、或はこれに応ずること節無し。(『語孟字義』 忠恕・一条)

人は、己れの好悪するものを自明視して、他人の好悪するものを知ろうとしないがために、節度を越えて相手を憎んでしまうというのである。

ここまで、孟子に依拠しつつ、仁斎が人は善を好んで悪を憎むという点で共通している^{と見なしていたことを確認した}。それをこの『語孟字義』の叙述と重ね合わせて理解するならば、人は通常、自分自身は善を好んで悪を憎んでいると思っているが、他人も同じであることを察することができずにいるということになるだろう。そのことは、同時に第3節で確認したように、人の過ちが「親戚僚友」のためになされるものでありながらも、多くの場合それが理解されず、相手が自分に対し過ちを犯したと言って見限ってしまうと仁斎が考えていたことにつながってゆく。

おそらく、仁斎の考えていることは、こういうことだと思われる。人には「惻隱」などの「四端の心」が具わっており、みな誰かのことを思って行動したいと願っている。だが、己れが接するすべての人との関係の中で、その思いを適切に行動に移すことは極めて困難であり、しばしば誰かのためを思ってしたことが別の誰かに(あるいはその相手自身に)「過ち」として働いてしまう。他方で、「過ち」を受けた人は、相手の振る舞いによって誰かのためを思う自分の気持ちが損なわれたために、すぐに相手を咎めてしまい、関係に亀裂が生じて、その亀裂がさらに他の人の関係にも影響を及ぼすことになる。ここではむしろ、人が善を好み悪を憎む心を持つがゆえに、相手の「過ち」の裏に、自分と同じく善を好み悪を憎む心が隠れていることに気付けないまま相手を裁いてしまうという、お互いの意識のすれ違いが生じているのだと言えよう。

このように見て来ると、仁斎の人間理解が、基本的に善を好み悪を憎むという性善的な性格を持っていることが理解できる。公都子が孟子に示し尋ねた「性」に関する様々な立場は、善ばかりとは言えない現実の人間の姿に由来するものであった。仁斎は、あくまでも孟子の性善説に依拠した上で、人間が善を好み悪を憎む「性」を持ちながらも、互いにその「性」を生かして関わり合うことができず、ぶつかり合ってしまう所以を解き明かそうとしたのである。古義学を掲げた仁斎は、その意味でも、正しく孟子の思想の継承者であったと言えよう。

6. 上達の光景

第2節で見たように、仁斎は、「学問」とは「性」の善を「拡充」することだと述べていた。そしてまた「学問」について、仁斎は別の言葉で次のように述べている。

学問は須く活道理を看んことを要すべし。死道理を守護せんことを要せず。枯草陳根、金石陶瓦の器、之を死物と謂ふ。其の一定して増減無きを以てなり。人はすなはち然らず、進まざるときはすなはち退く。退かざれば必ず進む。一息の停る無し。死物の若く然ること能はず。故に君子は過ち無きことを貴ばずして、能く改るを以て貴しと為。(『童子問』下・二十五章)

「学問」に必要なのは、一瞬も止まることなく動き変化し続ける生きたものを捉えるような「活道理」である。「学問」に携わる際、しばしば人は、対象を固定して把捉しようとするが、それは「死道理」に固執することではない。特に人と人との関わりは、常に変化し動き続けている以上、「過ち」が避けられないものであるから、過ちを含み持つ人間同士によりよい関わりを実現させるべき「活道理」を捉えねばならないのである。

善を好み悪を憎む己れの「性」に基づいて、相手の「過ち」を固定した悪として断ずる時、その人はすでに「死道理」への固執に陥っている。多様に変化し続ける人間関係の中で、己れの過ちを改め、また人の過ちを赦してゆく生きた人生の学びこそが、「活道理」に基づいた「学問」なのである。

やはり第2節で見たように、仁斎の「拡充」説は、人倫関係の量的拡大ではなく、質的深化を意味するものであった。それは、常に、目の前の生きた他者と関わり合う現場から決して離れることなく思考することを意味しよう。そこから離陸した抽象的な思考はすべて「死道理」であり、繰り返し他者との関わり合いの具体的現場に立ち戻ること以外、道理を生き返らせる術はない。

しかし、他者との関わり合いの現場に立ち続けることは、結局、個別的な状況への対応に終始するだけで終わるのではないか。仁斎の思想が、しばしば朱子学徒から日常に埋もれた俗論に過ぎないとの非難を受けたのも、そのような疑念から来るものであろう。例えば、山崎闇斎の弟子浅見綱斎は、仁斎の思想を次のように言って切り捨てている。

彼仁斎が云る孝弟忠信は皆只殊勝に世間向の最愛が^{いと}り結構づくめにて、嘔鼻の挨拶云

様に柔和愛敬をほけほけとすることをしあふ迄也。其故只咎めず逆はず、どちらへしても厚き様に頼しき様にするなりの上で、取つ置つ云より外のことなし。〔『劄録』¹²⁾〕
 私訳：あの仁斎が説いている孝弟忠信は、すべて単にご立派で世間向きに愛しがったり、いいことづくめで、老母や妻に挨拶を言うように柔和で愛敬のある態度を、お互いにとほけてやっているだけのことである。だから、ただ単に咎めることも逆らうこともせず、(母と妻と) どちらに対してもいい顔をして、頼もしいように振る舞うだけのことで、その都度相手の言うことを聞いたり後回しにしたりする以外のことはない。

ここで綱齋は、嫁姑といういかにも世俗的な話題を取り上げ、仁斎の言っていることなど、結局はどちらにもいい顔をするだけの「世間向」な「結構づくめ」のその場しのぎに過ぎないと皮肉を述べている。要するに、仁斎の思想には個別的状況への対応以上のものがないので、何らの道理も認められないということであろう。

それはしかし、仁斎には「活道理」として見えていた、個別の状況の背後にある「天下」への広がりがある綱齋には見えなかったということであろう。仁斎に言わせれば、個別の状況を離れて語られる言説は、すべて空虚な「死道理」に過ぎない。なぜなら、「聖門第一字」(『童子問』上・三十九章)である「仁」は、人と関わり合う現場で具体的他者に対し愛を実感することなくしては、体得できないからである。

蓋し^{けだ}古人の学は、専ら徳行を以て本と為^す。後人の学は、先づ窮理を以て主と為^す。是^{これ}仁の識り難き所以なり。夫れ仁は愛を主として、徳は人を愛するより大なるは莫し。若し先づ窮理を以て主と為^するときは、すなはち唯だ理是求め、心を高遠^{もてあそ}に翫び、力を精微^{つく}に殫し、遂に愛を以て仁の用と為^し、柔弱と為^す、浅近と為^す、日用の常行と為^す、之を軽賤するの意有^{あつ}て、以為^{おもへ}らく向上の一路は此^{ここ}に在らずと。(『童子問』上・四十章)

「人を愛する」ことを浅近な「日用の常行」と軽視する綱齋のような言説は、「高遠」な議論として宙に浮いたままで、現場に着地することができない。

己れにできるのは、直に接する目の前の他者に向けて「四端の心」を拡充することだけであるが、それがそのまま「天下」へと広がってゆくのである。他者との関わり合いを離

¹²⁾ 日本思想大系『山崎闇齋学派』(岩波書店、1980年)三八六頁。

れて「天下」を論じたとしても、それが具体的現場で実現されることはないし、その意味で「天下」に関する議論としても空論に終わるほかないのである。

あらためて強調するならば、仁斎の思想は、己れの行為が及んでゆく「天下」を視野に収めつつ、目の前の一人一人にいかにか誠実に応対するかを問うものであった。目の前の相手に接するという点だけを取れば、綱斎が批判したように個別的な状況に終始した俗論に見えるのかもしれないが、仁斎の視線は常にその先に広がる「天下」の道へと向いていたのである。

おほよそ^{おほよそ}まじは^{まじは}、日用に施す者^{すべ}、総て是道に非ずといふこと莫し^な。俗の外に道無く、道の外に俗無し^{いってん}。一点の俗氣^{ぞくき}と雖も亦著け得ず^{いへど}。此は是上達の光景^{またつ}。(『童子問』中・六十一章)

仁斎の思想に対して、徂徠も綱斎もそれぞれに、ただ個別の状況に終始するだけでそれ以上の広がりを持たないのではないかとの疑念を向けていた。仁斎としては、具体的な他者と関わるという現場の「日用」に徹する以外、「道」に到達する術はないと考えていたのである。

主要な議論が日常的な人倫関係に置かれる限り、仁斎の思想は「俗」を離れることがない。むしろ「俗」に徹する所にこそ「道」はあるというのが仁斎の基本的主張だと言いきださる。それでもなお「上達」したときには、「一点の俗氣」も身につけていないのだと仁斎は言う。それは、仁斎の思想が常に「天下」を視野に入れつつ、目の前の一人一人との関わりに徹するからなのであった。

<参考文献一覧>

- ・『論語古義』林本（天理大学図書館所蔵）
- ・『孟子古義』林本（天理大学図書館所蔵）
- ・朱子学大系『四書集注（下）』（明德出版社，1974年）
- ・『日本名家四書註釋全書第九卷』（鳳出版，1973年）
- ・日本古典文学大系『近世思想家文集』（岩波書店，1966年）
- ・日本思想大系『伊藤仁斎 伊藤東涯』（岩波書店，1971年）
- ・日本思想大系『荻生徂徠』（岩波書店，1973年）
- ・日本思想大系『山崎闇斎学派』（岩波書店，1980年）
- ・近世儒家文集集成『古学先生詩文集』（ぺりかん社，1985年）
- ・『荻生徂徠全集第十七卷』（みすず書房，1976年）
- ・井上哲次郎『日本古学派の哲学』（富山房，1915年訂正版）
- ・『丸山眞男集第一卷』（岩波書店，1996年）
- ・丸谷晃一『伊藤仁斎の古義学 稿本からみた形成過程と構造』（ぺりかん社，2018年）
- ・山本正身『伊藤仁斎の思想世界』（慶應義塾大学三田哲学会叢書，2015年）
- ・豊澤一『近世日本思想の基本型 一定めと当為』（ぺりかん社，2011年）

[論文]

「キリストの信条」—フィリップ・シャフの 終末論的キリスト教再一致の展望¹

藤野雄大

序論

2019年は、フィリップ・シャフ（Philip Schaff：1819-1893）の生誕200年を記念する年であった²。シャフはアメリカを代表する教会史家として卓越した業績を残しただけでなく、ドイツ改革派の神学校の教授を務めていた時には、同僚であったジョン・W. ネヴィン（John Williamson Nevin：1803-1886）らとともに、マーサーズバーグ神学（Mercersburg Movement）と呼ばれる神学運動を提唱したことも知られている³。さらに、シャフは、セクト（分派）の乱立によって分裂させられた19世紀半ば以降のアメリカのプロテスタント教会を批判し、教会の再一致に向けて積極的な提言を行った。このようなシャフの教会再一致に関する議論は、20世紀に活発化した、いわゆるエキュメニカル運動（教会再一致運動：Ecumenical Movement）に対する先駆的役割を果たしたとして、現在でもアメリカ教会史家の間では高く評価されている⁴。

一方、日本では、シャフの神学は、これまで十分に評価されてきたとは言いがたい状況で

¹ 本稿は、2019年6月25日東京神学大学において行われた「博士課程後期課程学生研究発表」において発表したものを加筆修正したものである。

² 日本では、ほとんど関心を持たれることはなかったが、マーサーズバーグ神学の専門家によって構成されているアメリカのマーサーズバーグ学会（Mercersburg Society）では、2019年度の学会発表（Convocation）期間中に、シャフの生誕200周年を記念する会が催された。

³ シャフが務めたドイツ改革派の神学校は、当時はペンシルヴァニア州マーサーズバーグに存在した。マーサーズバーグ神学の名称は同地に由来する。この神学校は、マーサーズバーグが南北戦争の戦火に巻き込まれたため、のちに同州ランカスターに移転した。現在も同地に存在するランカスター神学校（Lancaster Theological Seminary）は、その教派的伝統を継承している。なおシャフは、マーサーズバーグの神学校に1845年から1865年まで在籍している。同神学校の歴史については、George Warren Richards, *History of the Theological Seminary of the Reformed Church in the United States 1825-1934 Evangelical and Reformed Church 1934-1952* (Lancaster, PA: Rudisill and Company, INC. 1952), 243-64, 315-343を参照のこと。

⁴ 先行研究によるシャフの評価については後述する。

ある。しかしながら、シャフの広範な教会史に対する学識と、それに基づいてなされた教会の将来における再一致への洞察、さらにその展望を具体化していく行動力は、今日でもなお示唆に富んでいると考える。そこで、本論では、シャフ生誕から200年を経た現在、シャフの神学を再評価する意図を込めて、特にシャフの後半生（1870年代以降）を中心に、その教会再一致の展望を論じていく。

1. 問題の所在：先行研究の議論を巡って

シャフの教会再一致に関する神学を論じるにあたって、まず先行研究を概観したい。要約的に言えば、シャフの教会再一致への展望、いわゆるエキュメニカルな神学に関する先行研究は、二つの傾向に大別することができるだろう。第一の傾向としては、20世紀を通して重要なテーマとして活発な議論が交わされてきたキリスト教諸教派間の対話と相互理解への取り組みの進展という文脈の中で、エキュメニズムに対するシャフの先駆的、あるいは預言者的役割を評価しようとするものである。一方、第二の傾向としては、特に20世紀後半以降、アメリカ教会史への専門的研究が深められていく中で、アメリカ教会史の文脈において、シャフの神学思想を読み解こうとするものである。

第一の傾向である20世紀型エキュメニズムという観点からのシャフの神学に関する研究は、古典的なものと言ってよい。事実、それらの研究は、20世紀におけるエキュメニカル運動の隆盛と密接に結びついたものであった。

例えば、1910年に行われ、20世紀型エキュメニズムの出発点となったエディンバラ世界宣教会議（The Edinburgh Missionary Conference）の後、Rufus W. Miller や David S. Schaff らによって、シャフの教会再一致の神学が注目されるようになった⁵。さらに1960年代には、第二ヴァチカン公会議に基づいて、ローマ・カトリック教会が、東方教会やプロテスタント諸教派との対話と相互理解への関わりを深める中で、シャフの先見性は、プロテスタント教会の枠組みを越えて高く評価されることになった。その典型例として、第二ヴァ

⁵ Rufus W. Miller, "Philip Schaff, Prophet and Pioneer of Christian Unity and the Manifestation of Unity," *The Reformed Church Review* 18 (1914): 234-262. David Schley Schaff, "Philip Schaff, the Advocate of the Reunion of Christendom," *The Reformed Church Review* 21 (1917): 1-13. これらの論文が収録されている *The Reformed Church Review* は、シャフ自身も20年近くにわたって教鞭をとったドイツ改革派の神学校が発行する機関誌であり、シャフやネヴィンが展開したマーサーズバーグ神学を知るための基本史料となっている。また David S. Schaff は、シャフの実子であり、シャフの詳細な伝記も記している。David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff: In Part Autobiographical* (New York: Charles Scribner's Sons, 1897)。同書はシャフの生涯を知るための貴重な史料であり、本論でも引用している。

チカン公会議終了から2年後の1967年に発表されたJames H. Smylieの論文をあげることができる⁶。Smylieの論文は、第二ヴァチカン公会議の進展を踏まえて、1965年にノートルダム大学の学長であったTheodore M. Hesburghが、ローマ・カトリック、東方教会、英国教会、そしてプロテスタント諸教派の神学者から成るエキュメニカルな組織を提唱したことに触発されたものである。そして、そのような歴史的文脈の中で、Smylieは、シャフのエキュメニカルな神学の楽観性を指摘しつつも、1960年代における諸教派間対話と一致協力の実現という出来事が、シャフのエキュメニカルな神学を反映、あるいは部分的に成就したものであると肯定的に評価している⁷。このようなシャフのエキュメニカル運動への先駆的役割を評価する論考は、その後も引き継がれていくことになった。Smylieの論文からおおよそ30年後の1980年代、90年代に発表されたGeorge Shriverや、John B. Payne、そしてJohn C. Meyerの研究を一例として挙げることができよう。これらの研究にも、シャフのエキュメニカルな神学を20世紀のエキュメニズムの進展という文脈の中で再評価しようとする傾向は明確に表れている⁸。これらの中でもShriverの著作は、1987年に記されたものではあるが、出版からおおよそ30年を経た現在でもシャフの教会再一致論に関する最も整理された研究の一つとして重要性を保っている。

Shriverは、母国であるスイスやドイツでの学生時代から、アメリカ移住後、そして晩年にいたるまでのシャフの全生涯にわたる伝記的著述を通して、シャフのエキュメニカルな神学の一貫性を指摘している。すなわち、Shriverによれば、ベルリン大学時代に芽生え、渡米直後になされた教授就任講演(*The Principle of Protestantism*)にあらわれた「福音主義的カトリシズム(Evangelical Catholicism)」,あるいは「プロテスタント的カトリシズム」(Protestant Catholicism)というシャフの前半生における教会再一致への展望は、その後約40年にわたるアメリカでのシャフの活動にも一貫して見られるということである⁹。

確かに、Shriverらの研究が示すように、20世紀型エキュメニズムを先取りする先見性

⁶ James H. Smylie, "Philip Schaff: Ecumenist the Reunion of Protestantism and Roman Catholicism," *Encounter* 28 no. 1 (1967): 3-16.

⁷ Smylie, "Philip Schaff," 3.

⁸ George H. Shriver, *Philip Schaff: Christian Scholar and Ecumenical Prophet* (Macon, Georgia: Mercer University Press, 1987); John B. Payne, "Philip schaff: Christian Scholar and Prophet of Ecumenism," *Prism* 9 no. 2 (1994): 28-42; John C. Meyer, "Philip Schaff as an Ecumenical Prophet: A Fresh Look at an Old Plan for Christian Reunion," *The Ecumenical Review* 47 no. 1 (1995): 52-59.

⁹ Shriver, *Philip Schaff*, 113-114. なおシャフの就任講演は、その後出版され、シャフの代表作の一つとなっている。正式な原題は以下の通り。Philip Schaf, *The Principle of Protestantism as Related to the Present State of the Church* (Chambersburg, PA: Publication Office of the German Reformed Church, 1845).

をシャフの神学に見出すことは難しくない。その意味において、20世紀のエキュメニズムの進展の中で、シャフの神学に注目するのは、ある一定の妥当性があると言える。

しかし、同時にこれらの研究の問題点もまた、まさに20世紀のエキュメニカル運動という文脈を前提にしているという点によっていると指摘できよう。つまり、Shriverらの研究は、20世紀のエキュメニカル運動の進展という文脈に力点を置いているがゆえに、シャフが生きていた19世紀当時の文脈の中で、シャフの教会再一致の神学の形成過程に対する分析や、その限界や問題点への批判的考察が十分になされているとは言い難いのである。

一方、第二の傾向であるアメリカ教会史の観点からシャフを理解しようとする研究が、1960年代以降に盛んになっていく。その契機になったのが、James Hastings Nicholsの*Romanticism in American Theology*であった¹⁰。Nicholsの貢献は、それまでローカルな関心を集めるに留まっていたネヴィンやシャフが、19世紀だけでなくアメリカ教会史全体の中でも、特に独自性を持った注目に値する神学者であったことを明らかにしたことにある¹¹。Nicholsの著作は、マーサーズバーグ神学全体を網羅しているが、その中でも、とくに第5章「シャフの歴史的発展の理論」(“Schaf’s [原文のまま] Theory of the Historical Development of the Church”)において、シャフと同時代の神学者であったニューマン(John Henry Newman)と対比させつつ、シャフのエキュメニカルな神学に焦点を当てている¹²。

同章において、Nicholsはシャフの前半生、特に*The Principle of Protestantism*における「歴史的発展の理論」(the theory of historical development)を中心に考察している¹³。そしてNicholsは、19世紀当時のプロテスタンティズムが、16世紀の宗教改革の精神から逸脱し、主観主義(subjectivism)、合理主義(rationalism)、分派主義(sectarianism)といった病気(disease)に陥っているとしたシャフの分析的的確さを評価している。さらに、シャフが、「歴史的発展の理論」に基づいて、ローマ・カトリック教会とプロテスタント教会の歴史的連続性、あるいは共通性を指摘することによって、アメリカのプロテスタント教会に対して、ローマ・カトリック教会を含む他のキリスト教をよりよく理解するためのエ

¹⁰ James Hastings Nichols, *Romanticism in American Theology: Nevin and Schaff at Mercersburg* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1961).

¹¹ Nichols, *Romanticism*, 3.

¹² Nichols, *Romanticism*, 107-139. なおNicholsによるシャフのスペルは誤表記ではなく、渡米後数年の間はSchafを用い、後にSchaffと表記するようになったようである(David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*, 2)。しかし今日まで多くの研究者は、Schaffの方を採用している。

¹³ Nichols, *Romanticism*, 115-116. なお、歴史的発展の理論については本論の中で後述する。

キュメニカルな歴史的視点を提供することになったと結論付けている¹⁴。

シャフがドイツで神学教育を受けた際に受容した歴史的発展の理論が、シャフの教会再一致の神学にも影響を与えたとするNicholsの分析は首肯できる。しかしNicholsの研究は、あくまでシャフの前半生における歴史的発展の理論について中心的に考察したものであり、シャフの生涯にわたるエキュメニカルな神学全体を論じたものではない。この点において、Nicholsの研究を補いつつ、シャフの晩年に至るまでの発展過程をたどることが求められている。

Nicholsに続くものの中で特筆に値するのが、1990年代に表れたStephen R. Grahamの研究である¹⁵。Grahamは、その著書の第7章「アメリカにおける福音主義的カトリック的キリスト教」(“Evangelical-Catholic Christianity in America”)において、アメリカにきた当初から晩年に至るまで、シャフの教会再一致への展望がどのように発展を遂げたのかを論じている。Grahamは、Shriverと同様に、シャフが1840年代半ばの渡米直後から1890年代の晩年にいたるまで一貫してキリスト教の再一致、エキュメニカルな展望を究極の目標として持ち続けていたことを認めている。しかし、同時にGrahamは、個人主義と分派主義的傾向が支配的だった19世紀当時のアメリカのプロテスタント教会の中に身を置くことによって、キリスト教の再一致へのシャフの理解が深化していったと主張している¹⁶。

より具体的には、アメリカの「混沌とした」(chaotic)教会の現実を認識する中で、シャフが、終末における制度的な一致、つまりキリストを頭とする、完全な意味での「一つの福音主義的・カトリック的教会」(one evangelical-catholic church)を最終目標として展望しつつも、終末前の歴史においては、教派間協力といった多元的な外的組織における協力関係という形式(a form of cooperation among a plurality of external organizations)による教会の再一致の実現を目指すようになったということである¹⁷。Grahamの研究の優れた点は、シャフの前半生だけでなく、アメリカにおける生涯全体を俯瞰しつつ、19世紀当時のアメリカ教会史の文脈の中で、シャフのエキュメニカルな神学の発展を考察したことに

¹⁴ Nichols, *Romanticism*, 138-139. Nicholsは、次のように結論付けている。「(シャフの)歴史的発展の理論は、そのあらゆる点における両義性によって、それ以外の方法では橋渡しすることができないほど隔たっている他のキリスト教の形態を理解するための橋渡しの役割を果たした。」(同書139)

¹⁵ Stephen R. Graham, *Cosmos in the Chaos* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995)

¹⁶ Graham, *Cosmos in the Chaos*, 209-234.

¹⁷ Graham, *Cosmos in the Chaos*, 226-228.

ある。Graham が主張したように、シャフの教会再一致への展望は、ドイツにおける神学教育の影響を受けつつも、同時に、19世紀半ばから後半にかけてのアメリカ教会史の文脈と切り離すことはできないものである。しかし、一方で、Graham の研究には、19世紀当時のアメリカの教会史の中で、同時代の神学者と比較して、シャフの教会再一致への神学がどのような点において独自性を持っていたのか。あるいは、シャフのエキュメニカルな神学そのものについての批判的分析がまだ十分に展開されていない点がある。この点において、Nichols や Graham のような、アメリカ教会史の中で、シャフのエキュメニカルな神学を位置付ける研究は、今後、マクロな観点から、より個別的な比較研究、すなわちシャフと同時代の具体的な神学者、あるいは神学運動と対比しつつ、シャフのエキュメニズムの神学的独自性を明確にしていく必要があると言えよう。

最後に棚村重行の先行研究について触れたい¹⁸。序論でも述べたように、我が国では、これまでマーサーズバーグ神学については、ほとんど研究されてこなかった。その中で、棚村の論文は、シャフの教会再一致の神学を専門的に考察した邦語文献としては、おそらく今日に至るまでほとんど唯一のものと言ってよい。棚村の研究もまた、基本線としては Nichols や Graham の立場に属するものと言える¹⁹。棚村は、シャフを20世紀のエキュメニズムの先駆者、預言者として無批判的に称賛する先行研究の姿勢を批判している。そして、*The Principle of Protestantism* に見られるシャフの弁証法的歴史哲学に基づく教会の歴史的発展理解の巨視性、特に近代教会史への洞察を肯定的に評価している。しかし、一方で、棚村は、その巨視的教会史理解ゆえに、プロテスタンティズムとカトリシズムをより高次のものとして統合しようとするシャフの福音主義的カトリシズム理論は、しばしば理想が先行することになり、結果的に論理的整合性を欠き、矛盾をはらんだものとなったと指摘している。つまりマーサーズバーグ時代(1845-1864)における、シャフの教会史理解は、しばしば歴史哲学的観念が先行し、個別具体的な教会史上の論争、信条、あるいは教理についての実証的な歴史研究が不十分になっているという批判である。そして、結論として棚村は、より実証的な教会史研究と各教派の教理についての比較検討を行うことによって、シャフの先駆的なキリスト教再一致への視座を、現代のエキュメニズムの推進に生かすことができると提言している²⁰。棚村の批判と提言は示唆に富んでいる。確かにシャフの教会再一致の神学は、その先駆性を認めつつも、一方で十分な批判的検証に基づいて吟味さ

¹⁸ 棚村重行「教会の再一致を希求して—マーサーズバーグ時代の P. シャフの『福音主義的カソリズム論』—」『神学』60号, 127-151頁。(教文館, 1998年)

¹⁹ 棚村重行「教会の再一致を希求して」, 128頁。

²⁰ 棚村重行「教会の再一致を希求して」, 148-151頁。

れる必要がある。だが、棚村自身が論文中でたびたび言及しているように、棚村の論文は、1850年代までを中心としたシャフの前半生における教会の歴史的発展の理論および、その結果としての教会再一致論に焦点を置いたものである。そのため、棚村の論文では、シャフの後半生におけるエキュメニズムについては触れられていない。特にシャフが後半生に提唱した、教会再一致の基礎としての「キリストの信条」(Creed of Christ)を論じていない。そこで今後の研究の方向性としては、棚村の路線を引き継ぎつつ、シャフの神学の実証的分析を通して、19世紀の教会史的状况の中でシャフを捉えつつ、同時にシャフの神学の現代的意義を模索していく方向に推し進めることが望まれる。

これまで先行研究について論じてきた。これらの研究成果を概観する中で、いくつかの疑問が生じる。シャフの教会再一致の展望は、シャフの神学全体の中でどのように位置づけられるのか。シャフが具体的にどのようなプロセスを経て教会の再一致が可能になると考えていたのか。シャフの前半生から後半生までの教会再一致の理解における一貫性と発展性の関係はどのように位置づけるべきなのだろうか。

これらの疑問を踏まえつつ、本論ではシャフの後半生、とくに最晩年に執筆した『キリスト教の再一致』(*The Reunion of Christendom*)を中心に考察することで、シャフが最終的に到達した教会の再一致に向けたエキュメニカルな神学を論じていく²¹。そして、その考察を通して、本論では、シャフの後半生における教会の再一致への展望が、シャフの教会史理解の根幹をなす「歴史的発展の理論」から発展し、最終的には「キリストの信条」という概念に表れているように、キリスト論的、終末論的なものとなっていったということ明らかにしたい。

2. シャフの『キリスト教の再一致』(*The Reunion of Christendom*) について

シャフの『キリスト教の再一致』(以下、『再一致』)は、1893年9月22日に、シカゴで開催されていた万国宗教会議(*The Parliament of World Religions*)の中でなされた講演を基にしたものである²²。この講演からおおよそ1か月後の同年10月20日に、シャフは74

²¹ Philip Schaff, *The Reunion of Christendom* (New York: Evangelical Alliance Office, 1893). 邦語訳は存在しないが、本論では、便宜上、『キリスト教の再一致』という仮題を用いている。

²² シカゴ万国宗教会議は、コロンブスによる新大陸発見400年を記念して、シカゴで開催された万国博覧会の期間中に行われたものである。この会議は、キリスト教だけでなく、世界の諸宗教の代表が集まり、対話と交流を持つ場となったという点で画期的なものであった。アメリカ教会史の大家であるMartin E. Martyは、この宗教会議を20世紀におけるコスモポリタニズムの出発点として位置付けている。(Marty E. Marty, *Modern American Religion vol. 1 The Irony of It All 1893-1919*, Chicago: The

歳の生涯を閉じているので、同書は、文字通り、シャッフの絶筆となった。会議参加以前からシャッフの健康状態は危惧されており、シャッフは、無理を押して会議に参加するも、自らの力で講演を行う体力はすでに無かった。そのため準備してきた原稿は代読されることになったという。このことは、同講演に対するシャッフの情熱や使命感を伝えて余りある。伝記によれば、シャッフは、講演の冒頭で次のように語ったという。

医師や友人たちからは、シカゴには行かないように忠告された。彼らは、シカゴ行きは、わたしに死をもたらすだろうと言った。しかし、わたしは決意したのである。わたしが全生涯をかけて関心を持ち続けてきたキリスト教の再一致のために生涯最期の証しすることを。もし死ぬのであれば、この宗教会議の場で死ぬことを望んでいる。²³

この悲壮とも言える決意にも表れている通り、シャッフは生涯にわたってキリスト教の再一致を希求してきた。シャッフが生きたのは19世紀の前半から後半までであったが、これは、宗教改革期以来持ち越されてきた教会の分裂が、再一致に向かう過渡的時代であった。このような時代精神はシャッフの生涯と神学形成にも大きな影響を与えることになったのである。以下、シャッフの生涯を概観したい。

シャッフはスイスのグラウビュンデン地方のクールで生まれた。シャッフが生まれた家庭は改革派に属していたが、シャッフの育った村は、ルター派の信仰基準であるアウグスブルグ信仰問答を受け入れており、シャッフ自身も、同信仰告白に基づく信仰教育を受けた。またシャッフが生まれる直前、1817年には、プロイセン帝国下で、ルター派と改革派の合同教会が結成されている。そのためシャッフは、青年期をこのドイツの合同教会の中で過ごすこ

University of Chicago Press, 1986, 17-24.)

同会議は、宗教間の平和的対話と協調の促進という目的を掲げていたが、現代的な宗教多元主義というよりも、キリスト教の優位性を前提にした19世紀の宗教発展史観に基づいていた。例えば、実行委員会の書記としてイニシアティブを取った John Henry Barrows は次のように語っている。「会議は全ての宗教が平等に良いといった誤った理論に基づいているのではなかった。会議は、キリスト教的礼儀正しさと個々人の確信を尊重するという完全な誠実さという土台に基づいていた。」(John Henry Barrows, *Christianity the World Religion Lectures Delivered in India and Japan*, Chicago: A. C. McClurg and Company, 1897, 316) 実際、「主の祈り」を全ての宗教に普遍的な祈りとして会期中に他宗教の代表者も含めて唱えるように促したり、聖書が他の宗教にもテキストブックとなる普遍的な教えであると見なすなど、キリスト教の普遍性、あるいは他宗教への優越性を訴えるものであった。そのため当時のキリスト教以外の宗教者の反感も強く存在した。しかし、17日間の開催期間中、神道や仏教、ジャイナ教、ヒンドゥー教などの代表者を含め、延べ15,000人が参加するなど、諸宗教観対話の先駆けとして画期的意義をもっていたと言える。(Barrows, *Christianity*, 298-301)。

²³ David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*, 486.

とになった。このようなエキュメニカルな環境で育ったことが後年のシャフの教会観に大きな影響を及ぼすことになったとも考えることができるだろう²⁴。

しかし、そのようなシャフがアメリカに移住した後に直面することになったのが、19世紀前半にアメリカのプロテスタント教会に広範に影響を及ぼしたリヴァイヴァリズムによる分裂であった。リヴァイヴァリズムは、一面では、人々の霊的覚醒を促し、女性の権利、奴隷制反対運動、都市の治安の向上など大きな社会的貢献を果たした。しかし、一方で、19世紀前半のリヴァイヴァリズムは個々の教派固有の伝統や信条、信仰告白を軽視する傾向を持っており、その結果、リヴァイヴァリズムの受容を巡って、アメリカのプロテスタント教会は分裂を経験することになった²⁵。1837年に、新派・旧派カルヴァン主義の対立によって分裂した合衆国長老派教会（Presbyterian Church in the United States）や、シャフ自身も関わりの深かった合衆国のドイツ改革派教会で生じた分派による分裂は、その一例であると言える²⁶。シャフは、渡米直後から、リヴァイヴァリズムの結果生じた教会分裂（分派主義：sectarianism）を、アメリカのプロテスタント諸教派を蝕む「病気」であると批判し、教会の再一致を追求してきた²⁷。

このような19世紀前半の諸教派の分裂は、シャフにとって悲しむべき現実ではあったが、その中であつても事態は、時間の経過とともに改善しているとシャフには感じられただろう。19世紀後半には、アメリカのプロテスタント諸教派は再び一致へと向かうからである。例えば、先述の合衆国長老教会の分裂は1869年に再合同という形で収束することになった。また、シャフはただ教会の再一致を願うだけでなく、そのために精力的に活動し、成果を着実に挙げていた。例えば、北米初の超教派的な聖書翻訳・改訂作業（Revised Standard Version）や、超教派的なキリスト者の協力団体である万国福音同盟会（The Evangelical Alliance：福音主義同盟とも訳される。）の米国支部設立に、シャフは尽力した²⁸。

²⁴ David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*, 12-37.

²⁵ リヴァイヴァリズムについての議論は、拙論「ジョン・ウィリアムソン・ネヴィンの信条主義的神学にみる19世紀前半の米国におけるリヴァイヴァリズムと信条主義の対立の様相」（『歴史神学研究』創刊号、2017年、89-113頁）を参照。

²⁶ Bradley J. Longfield, *Presbyterians and American Culture: A History* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2013), 91-115. および拙論「教派的伝統とアメリカ化の衝突—2つの改革派教会の経験した19世紀アメリカ」（季刊『教会』115号、2019年、14-29頁）、18頁参照。

²⁷ Philip Schaff, *The Principle of Protestantism*, transl. by John W. Nevin, (Bard Thompson and George H. Bricker, eds., *Lancaster Series on the Mercersburg Theology Vol. 1*, Philadelphia, PA: United Church Press, 1964), 140.

²⁸ David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*, 252-81, 354-89.

シャフにとって、これらの歴史的出来事は、教会が分裂から一致へと向かう希望の印であった。そのため、シャフは『再一致』においても、20世紀を目前にして、次のような預言者的な教会再一致への希望を語っている。「16世紀の宗教改革は分裂に終わった。しかし20世紀の宗教改革は、再一致で終わるだろう²⁹。」

この発言は、20世紀を経験し、21世紀を生きる私たちの現実からすれば、いささか楽観的すぎる展望として映ることも事実である。しかし、一方で、シャフの言葉は、20世紀のエキュメニズム運動の推進を予示していたかのようにも取れる。この点が、先行研究において、シャフが20世紀エキュメニズムの預言者、あるいは先駆者と評価されてきた理由である。しかしその評価の正当性そのものを問うことは本論の目的ではない。いずれにしても確かなことは、シャフにとって、万国宗教会議の中で発表した『再一致』は、言わば、生涯をかけて取り組んできた教会再一致についての集大成であり、遺言であるということである。それゆえに同書は、シャフの教会再一致論を理解する上で、欠かすことができない重要性を持っていると言えよう。それでは同書において、シャフは具体的にどのような教会一致の展望を語っているのであろうか。

シャフは、教会の分裂から再一致に至る過程として三つの段階があることを論じている。それは、1.「個人的 (Individual)」, 2.「連盟的 (Federal)」, 3.「有機的 (Organic)」という三通りの一致の形態である³⁰。この内、第一の「個人的」一致というのは、様々な教派に属するキリスト者個々人が、自発性をもって、伝道や教会再一致を目指すための団体に関わることを指す。具体例としては、シャフは、自身も深く関わった万国福音同盟会を挙げている。ここで重要なことは、シャフが、万国福音同盟会のようなキリスト者個人の一致促進を教会の再一致の最初の段階と見なしつつも、それで十分とは考えていないということである。シャフにとっての教会の再一致とは、教派を主体としたものであり、キリスト者個々人の一致協力は、あくまで過渡的段階と捉えられていたことが分かる³¹。

第二の「連盟的」形態とは、先述のキリスト者個々人の関わりから一歩進んで、諸教派が主体となる一致協力を指す。シャフは、ここで「連盟的」形態には、以下の二つの形態があると語っている。一つは国内や海外伝道、あるいは慈善事業のために、諸教派が、それぞれの自主性や独自性を保ちつつ、連盟的な一致協力を促進するものである。1937年に設立され、20世紀の教会再一致運動を象徴するものとなった世界教会協議会 (the

²⁹ Schaff, *The Reunion*, 14.

³⁰ Schaff, *The Reunion*, 14-15.

³¹ Schaff, *The Reunion*, 16-17.

World Council of Churches, 通称 WCC) も、この形態に属すると言えよう。

また、シャフは、教義的合意に基づく教派間一致も、この第二の「連盟的」形態の中に含めている。それは、同一の教派的伝統を持つ諸教会が、それぞれ共通の信仰の基準（例えば、改革派におけるハイデルベルグ信仰問答、ルター派におけるアウグスブルグ信仰告白、長老派におけるウェストミンスター信仰基準など）に基づいて再一致する形態である。シャフは、その例として、改革派的伝統を持った諸教会の連合体である改革派教会同盟（The Alliance of the Reformed Churches, 1875 年設立）や北米と英国のメソジスト教会をつなぐ汎メソジスト協議会（The Pan-Methodist Conference, 1881 設立）などを挙げている。

シャフが挙げた具体例からも分かるように、この「連盟的」形態による再一致は、19 世紀後半に主にプロテスタント諸教派で促進された共通する教派伝統的ルーツを持つ諸教会の親睦的連合体という点で、19 世紀当時の教会再一致論の到達点とも言える。そのためシャフも、この連盟的再一致を積極的に評価している。しかし、シャフにとっては、この「連盟的」形態も、まだ過渡的なものであり、教会の最終的再一致ではなかった³²。

シャフが、究極の教会再一致の形態と考えたものが、第三の「有機的」形態であった。シャフが語る「有機的」形態とは、彼自身の言葉を用いれば「一つの教会統治形態によってすべての教会が統一されるもの」ということになる³³。

シャフは、この一つの教会統治形態による諸教会の統一を論じるにあたって、まずローマ・カトリック教会の例を挙げている。しかしシャフによれば、ローマ・カトリック教会は、確かに教皇制に基づく唯一のキリストの教会を掲げてはいるが、教皇制による教会再一致あるいは再統一は実現不可能なものであるとともに、不適切なものでもあった。なぜなら、教皇制に基づく再一致では、東方正教会やプロテスタント教会の歴史的固有性、独自性は正しく理解されることはないからである。シャフは、キリスト教諸教派の存在は、否定されたり、解消されるべきものではなく、重要な教会史的意義を有していると考えたのである³⁴。

そのため、シャフは、ローマ・カトリック教会、東方正教会、プロテスタント教会が、それぞれの固有性を保ちつつ、キリストにある一つの群れとしての再一致を目指していく方向性を模索した。それゆえに、シャフの教会再一致論は、極めてキリスト論的、より正確には徹底してキリスト中心 (Christ-centered) 的なものとなっている。このことは、シャ

³² Schaff, *The Reunion*, 17-19.

³³ Schaff, *The Reunion*, 15.

³⁴ Schaff, *The Reunion*, 15.

フの次の言葉にも表れている。

キリストは代理人（教皇）を必要としない。キリストは、永遠に生きておられる教会の頭であり、あらゆる場所で、あらゆる時代にも現臨しておられる。キリストは、私たちに一人の牧者（shepherd）の下にある一つの群れ（flock）を約束されたのであって、一つの囲い（fold）の下ではない。〈中略〉キリストの群れは一つである。しかし、そこにはたくさんの囲いがある。そして「天には部屋がたくさんある」のである。³⁵

この言葉には、シャッフの教会再一致論の骨子というべきものが表れていると言えよう。それはすでに述べたように、キリスト中心であるということである。シャッフによれば、教会の頭であり、唯一にして永遠の牧者であるキリストだけが、教会の究極的な統治者であって、キリスト以外の仲保者は必要ではない。そして、このようなキリストによる教会の再一致という理解は、必然的に終末論的な強調を含むことになった。なぜなら教会の再一致は、現在はまだ完成していないが、世の終わりにおけるキリストの再臨と神の国の成就によって、完全な形で実現することになるからである。

さらに、先の引用にもあるように、終末の時にもたらされることになる教会の究極的再一致とは、一つの教派的伝統、あるいは教会統治形態だけが残るのではなく、すべての教派が独自の教派的伝統と統治形態を保持しつつ、「キリストの一つの群れ」の中に複数存在する「囲い」あるいは「部屋」として存続するものであった。このようなシャッフのエキュメニズムは注目に値するものである。ここで、シャッフは、教派の存在そのものを悪しきものとする無教派的再一致論とは一線を画している。シャッフは、教派を終末におけるキリストの再臨によって解消されるものではなく、むしろ終末論的再一致の基礎として位置付けているからである。

この点において、シャッフの教会再一致論は、19世紀前半にアメリカで生じた教派的伝統を否定し、原始教會的教会再一致を目指した原始主義（Primitivism）や、万国福音同盟会のような無教派型の教会合同とは根本的に異なっている。さらに、ただ同一教派内部の再一致を目指すものでもなかった。シャッフが展望したのは、キリストの主権の下で、終末論的に成し遂げられる諸教派の再一致であったのである。

それでは、シャッフは、どのように、この「有機的」再一致が達成されると考えていたの

³⁵ Schaff, *The Reunion*, 15.

であろうか。シャフは、以下の5つの点を教会の再一致を促進する方法として挙げている。

1. 教派を超えた個人的つながりの中で、融和的 (irenic) で福音的かつ公同的な (evangelical-catholic) な精神を養うこと。2. キリスト教的、博愛的活動における協力を通して、成熟した信頼関係と関心を高めること。3. 国内外での宣教団体における一致協力。4. 教会史研究の進展によって相互の偏見を正し、成熟した理解を促進すること。5. それらすべてを満たすものとしてのキリスト者がキリストの下に一つになるための祈り³⁶。

ここで挙げられている5つは、シャフ自身も含め、19世紀後半までに、すでに実践されてきた事柄である。換言すれば、シャフは、終末論的、キリスト論的な教会再一致を目指しつつも、同時に現実的なプロセスを積み重ねていくことで、教会合同が促進されていくと考えていたと言えるだろう。

この中で特に興味深いのは、4番目に掲げられているように、シャフが教会史研究の進展をキリスト教再一致に資するものと捉えていたことである。教会史研究に関して、シャフは、諸信条、信仰告白の研究が最も重要なものだと述べている³⁷。それは、シャフが、単なる目的論的一致、つまり伝道や慈善事業といった特定の目的のための協力を留まらず、より内実を伴う再一致を追求していたことを意味している。さらに、シャフは、そのような教会再一致論を机上の空論とはせず、実現のために尽力してきた。19世紀における信条学の大家としてシャフの名声を不動のものにした全三巻に及ぶ『キリスト教の諸信条』(*The Creeds of Christendom*) は、その具体的な成果であった。この信条研究の強調は、シャフが教会再一致に当たって、信条に表れている教理的な一致が不可欠のものだと考えていたことを示している。しかし、シャフにとって、それはただ過去の諸信条、信仰告白の歴史学的研究だけを意味していない。シャフは、教会再一致を推進するために、新しい信条が必要とされていると考えるに至った。そのことは、シャフの「すべての教派は、どの教派にも共通する中心的な条項に関する短く、親しみやすく、そして調和的な信条を準備すべきである」という言葉にも表れている³⁸。そして、後述するように、その発想は、後半生のシャフが強調するに至った「キリストの信条」という信条理解に結びついていたのである。

³⁶ Schaff, *The Reunion*, 38–40.

³⁷ Schaff, *The Reunion*, 39.

³⁸ Schaff, *The Reunion*, 14.

3. 教会の歴史的発展の理論 (theory of historical development of church) と教会再一致論の関係

これまでシャッフの『再一致』におけるキリスト教の再一致を巡る議論を概説してきた。その結果、分かったことは、晩年のシャッフが、キリスト論的で、終末論的な教会再一致の展望を抱いていたことである。それでは、なぜシャッフは、このような教会再一致論を持つに至ったのだろうか。シャッフの神学体系の中で、その教会再一致論は、どのように位置づけられるのだろうか。

結論的に述べれば、Nicholsの先行研究でも指摘されているように、シャッフの教会再一致論は、彼の教会の歴史的発展の理論と密接に結びついていると言える。Nicholsはシャッフの前半生を中心に両者の関係性を論じているが、後半生においても、それは基本的には当てはまる。

教会の「歴史的発展の理論」については、弁証法哲学とも呼ばれる非常に抽象的な概念を含んでおり、限られた紙数で言い表すのは困難である。しかし、ごく簡潔に説明すれば、教会の歴史を静的、不変的なものではなく、有機的に発展するものと見なす歴史観に基づくものである。この「歴史的発展の理論」は、ドイツの歴史哲学者ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: 1770-1831) に淵源するものであり、19世紀の歴史学に大きな影響を与えた。シャッフは、ベルリン大学に在学中に、ネアンダー (Johann August Wilhelm Neander: 1789-1850) の下で、この歴史的発展の理論を学んだ³⁹。

この理論では、歴史的発展は、テーゼ (thesis) と呼ばれる既存の概念に対して、それと相反するアンチテーゼ (anti-thesis) と呼ばれる新しい概念が出現することで、まず混乱や対立が引き起こされることから始まる。しかし、その混乱は、やがてはテーゼ、アンチテーゼ双方を調停、統合するジンテーゼ (synthesis) が登場することによって、より高次の次元へと歴史を発展させていくことになるとう理解されることになる。

この理論が教会史に適用されるならば、教会史上に生じる教義論争や異端による分裂などは、既存のテーゼとしての正統的教義や教会に挑戦するアンチテーゼと見なされ、それはより高次の調停的な教義や教会の再一致というジンテーゼによって乗り越えられていくことになる。これが「歴史的発展の理論」を教会史に適用した場合の基本的理解となる。この理論を適用することにより、シャッフにとって異端や教理論争などは、教会の弊害 (あ

³⁹ David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*, 17-37.

るいは病気)ではあるが、避けるべきものではなかった。むしろ教会の発展を促す「外的 (external) 要因」として積極的意義を持つことになったのである。しかし、一方で、シャフにとって、教会の発展は、そのような外側から働きかける人為的、あるいは偶発的な要因によってだけ促されるものではなかった。

シャフは、教会の発展を促す、より決定的なものとして「内的 (internal) 要因」を挙げている。そして教会を発展させる、この「内的要因」こそが、教会の命であるキリストに他ならない。ここにおいて、シャフの「歴史的発展の理論」は、キリスト論的強調点を持つことになる。シャフは、「教会がキリストの体」であり、キリストは教会の頭であるという古典的教会論から議論を展開していく。そして、教会とは、キリストから命を受けて成長する有機的なものであると理解した⁴⁰。

シャフは、この教会の有機的発展の理論を植物に例えて説明している。それによれば教会は、キリストを種として成長し、風雨や日光などの外的要因を受けつつも、幹を伸ばし、葉を広げて、実を結ぶのである。ここで重要なのは、教会の成長は、発展であって変化ではないということである。シャフの例えを用いるならば、「櫨の木がどんなに変化しても、リンゴの木にはならないように、教会も教会であることをやめることは決してない」ということになる⁴¹。

以上述べてきたように、シャフの教会発展の理論は、多分に理念的であり、教会史の実証的研究に耐えうるものかどうかは疑問が残るものである。しかし一方で、この理論によって、シャフは、神学的強靱さ、あるいはしなやかさとも表現しうるものを獲得することができたとも言える。すなわち、キリスト論的かつ終末論的な教会の発展史観に立つことで、シャフは、たとえ現実の教会がどれほど分裂や論争に翻弄されようとも、将来 (終末) における教会の再一致を展望することができたのである。この点において教会の「歴史的発展の理論」は、シャフの教会再一致論に決定的な影響を与えたと見なすことが出来よう。

4. シャフの「キリストの信条」(Creed of Christ) について

シャフのキリスト論的、終末論的エキュメニズムが、その「歴史的発展の理論」と結び

⁴⁰ Philip Schaff, "What is Church History? A Vindication of the Idea of Historical Development (1846)," in *The Development of the Church: "The Principle of Protestantism" and Other Historical Writings of Philip Schaff*, edited by David R. Bains and Theodore Louis Trost (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2017), 255, 287, 291.

⁴¹ Schaff, "What is Church History?," 289-293.

ついているとすれば、その結びつきが最も端的に表れているのが、シャッフの提唱した「キリストの信条」という概念であると言える。すでに論じたように、シャッフは、終末に向かって教会の再一致が進められるために、諸教派に共通の新しい信条が求められていると主張した。その新しい信条こそが「キリストの信条」とシャッフが呼ぶものに他ならない。

シャッフは、『再一致』において、すべての教派はキリスト化 (christianized) されるべきであり、またすべての信条は、「キリストの信条」によって一致されるべき (unified in the creed of Christ) であると語っている⁴²。しかし、残念ながら、シャッフは、それ以上具体的に「キリストの信条」について言及することはない。

シャッフの提唱に「キリストの信条」は、「キリストについて」の信条なのだろうか。あるいは「キリスト御自身が制定する信条」なのだろうか。様々な疑問が生じるが、結論を先取りして言えば、「キリストの信条」は、一人のキリスト者によるものでも、教会間の教義的対話によるものでもなく、終末に向かう中で、キリストの体なる教会によって育まれるものと言うことができるだろう。つまり「キリストの信条」の具体的内容については、キリストの命と結びついた教会の有機的生命から生じるものであり、終末論的に示されるものなのである。だからこそ、その具体的内容については、シャッフにも語りえず、結果的に沈黙せざるを得なかったと考えられる。

この「キリストの信条」という言葉は、シャッフの歴史的発展の理論と結びついているが、管見では、シャッフの前半生、つまりマーサーズバーグ時代には見られないものである。それゆえに、この言葉は、後にシャッフの信条研究、教会再一致の理論が深化する中で生じたものだと考えることができる。

マーサーズバーグ時代のシャッフは、同僚のジョン・W. ネヴィンと同様に、教会の一致の基礎として使徒信条を重んじ、また使徒信条の解説を含むドイツ改革派の信仰の基準であったハイデルベルグ信仰問答に注目していた⁴³。要するに、マーサーズバーグ時代には、教会の歴史の中で信仰の基準として認められてきた既存の信条や信仰告白を土台とした一致を目指していたと言えよう。ところが、先に述べたように、シャッフは、そこから進んで、新しい「キリストの信条」を求めるようになった。その主な理由としては、使徒信条が西方教会を中心としたものであり、東方正教会を含む教会再一致の基礎とするには限界があったことによるものだと考えられる。

⁴² Schaff, *The Reunion*, 29.

⁴³ マーサーズバーグ神学の信条論については、拙論「教派的伝統とアメリカ化の衝突」、19-23頁を参照のこと。

シャッフに「キリストの信条」という構想が芽生えたのは、おそらく1870年代頃だと思われる。この時までには、シャッフは、すでにニューヨークのユニオン神学校に移り、所属教会も、ドイツ改革派から長老派に移っていた。さらに、教派を超えたエキュメニカルな運動にも精力的に関わるようになった⁴⁴。そのような活動を通して、シャッフは、改革派教会同盟(The Alliance of the Reformed Churches)における、新しい「一致信条」(the Consensus Creed)を制定する議論に強い関心を抱き、宗教改革期の信仰基準は、「19世紀の不信仰と合理主義に対抗しうる」ものに翻訳されなければならないと考えたという⁴⁵。

その理解を裏付けるように、1877年に出版された『改革派信仰告白の調和』と題する著書において、シャッフは、次のように終末論的かつキリスト中心の信条に対する構想を語っている。

信条とは、神に関する疑問への人間の応答である。しかし、神の言葉は、最も優れた人間が作った信条よりも秀でていいる。信条とは、信仰の告白である。しかし信仰は、その告白以上のものである。信仰なしには、最良の信仰告白さえ「やかましいシンバル」でしかない。教義的な一致を目指す以上に、より高度な一致、霊的生活における一致、信仰における一致、私たちがキリストへと、そしてどのような教派や信条であれ、キリストを愛する全ての者を結びつける愛による一致がある。ペトロやトマスと共に、キリストを終始一貫して告白しようではないか。⁴⁶

ここにおいて、シャッフは、聖書におけるペトロやトマスの原初的な信仰告白を基礎に、キリスト中心の信仰の告白を想定している。それは、つまり、初代教会から発展した信仰告白と連続性を持ちつつ、キリストの愛によって、教派の違いを超えてキリスト者を一致させる信仰告白である。ここで重要なことは、シャッフの待望するキリスト論的信条とは、教義的一致を目指すことに勝る、より高次の一致として、キリストの愛による一致を考えていることである。その意味で、シャッフの教会再一致論は、教義的一致という次元を超えて、キリストの霊的一致という、神秘主義的な色彩を含んでいると理解することができよう。さらに、ここには「歴史的発展の理論」に基づくマーサーズバーグ神学的なキリスト論が表れていることも指摘できる。つまり歴史を超越して臨在するキリストに結ばれることで、

⁴⁴ David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*, 252-281.

⁴⁵ David S. Schaff, *The Life of Philip Schaff*, 342-343.

⁴⁶ Philip Schaff, *The Harmony of the Reformed Confession, as Related to the Present State of Evangelical Theology* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1877), 64-65.

時代的な隔たりを超えて、使徒たちと共に、同じキリストを告白する者となるのである。

また、翌年に出版された『キリスト教の諸信条』の第一巻では、この概念がより発展しているのを見ることが出来る。同書において、シャフは、「教会は、人によって『告白された』(confessed)キリストのもとに建てられている。そして信条とは、キリストの問いに対する人の応答であり、神の言葉を人が受け取り、解釈したものである」と語っている⁴⁷。さらに、「もし私たちが新しい信条を求めるとすれば、それは、確実に、神の国における様々な部分(訳注:教派を指す)の不一致や不和ではなく、一致と調和のためのものとなるだろう」と結論している⁴⁸。ここにおいて新しい信条によって、終末論的に諸教派の再一致がなされるというシャフの理解が一層明らかにされていると言えるだろう。この新しい信条は、教派間の相違を際立たせるものではなく、それをもとにキリスト教の諸教派が共に立つことができるものであったのである。

より決定的なのは、1890年に出版された『長老教会の信条改訂』(原題: *Creed Revision in the Presbyterian Churches*, 以下『信条改訂』)と題する著作である⁴⁹。『信条改訂』は、シャフが『再一致』の講演をする3年前に記されたものであり、合衆国長老派教会の再合同によって生じたウェストミンスター信仰基準の改訂に関する議論に対するシャフの意見が記されているという点で重要性を持っている。

しかし、本論に関わる点での『信条改訂』の史的意義は、その中で、単に長老派教会内部の信仰基準改訂の是非という議論を超えて、明確に「キリストの信条」という言葉が用いられていることである。

私たちは、一つの神学、一つの信仰告白を必要としている。それは、私たちの思考の限界をはるかに超えた永遠の聖定(decrees)や、信仰義認の教理や、聖書的基本原则や、あるいはその他の特定の教理から出発するものではない。神人両性であり、世の救い主であるイエス・キリストの生ける人格(the living person of Jesus Christ)から出発するものである。〈中略〉私たちは、一つの神学、一つの信仰告白を必要としている。それは、単に一つの教派内のメンバーだけを一つにまとめ上げるものではない。キリストの一つの群れの中にある様々なまとまりの共感性を結束させるきずなである。そして、将来における偉大な業——キリストの信条(Creed of Christ)によるキリスト

⁴⁷ Philip Schaff, *Creeeds of Christendom*, vol. 1 (London: Hodder and Stoughton, 1878), 5.

⁴⁸ Schaff, *Creeeds of Christendom*, 9.

⁴⁹ Philip Schaff, *Creed Revision in the Presbyterian Churches* (New York: Charles Scribner's Sons, 1890).

教会の再一致への道を備えるものなのだ。⁵⁰

引用した『信条改訂』の箇所には、3年後の『再一致』以上に、「キリストの信条」についてのシャフの理解が端的に表れていると言える。シャフが言及しているように「キリストの信条」というのは、個々の教理的議論に基づくものではない。それは、人間の議論を超越して、教会の頭であるキリスト御自身から生み出されるものである。さらに、それは特定の教派内部だけの一致を目指すのではなく、キリストの群れの中にある様々な教派を一致、調和させるものである。

このことを踏まえる時、これまで論じてきた教会の歴史的発展の理論、そしてキリスト論的、終末論的教会再一致というシャフの神学的洞察が、「キリストの信条」において一つの形で結実しているのを見ることが出来るだろう。その意味において、シャフの「キリストの信条」は、キリストについての神学的議論の要約ではない。それは、キリストを種とし、キリストの命によって育まれる教会が、終末に向かう歴史的発展の中でキリストから与えられる「キリストの果実」であり、キリスト教諸教派間の対立を終末論的、キリスト論的観点から調停しようとするものであった。

結論

これまでシャフの特に後半生における教会再一致の展望、エキュメニカルな教会観について論じてきた。その結果、シャフの教会再一致の神学は、シャフの「歴史的発展の理論」と深い関連性があることが分かった。「歴史的発展の理論」に基づいて、シャフは、教会の頭として教会を終末に至るまで統治されるキリストの主権性を強調し、さらに終末論的希望の中で、教会の再一致を展望するに至ったのである。この点では、シャフの教会の再一致に関する理解は、前半生から一貫性を持っていると言える。

しかし本稿を通して、後半生における思想的発展があることも分かった。それは「キリストの信条」というシャフの理解に象徴されるものであった。シャフの「キリストの信条」は、教会の「歴史的発展の理論」を前提としながらも、後半生において強調されていくことになった。この「キリストの信条」は、終末におけるキリストの再臨と直接的統治による神の国の完成という終末論的な希望に基づくものであった。そして、そのようなキリス

⁵⁰ Schaff, *Creed Revision*, 40-42. 引用文中の下線は、論者が付けたもの。

ト教の終末論的なパースペクティブの中で、シャフは教会の再一致、すなわち「一つのキリストの体なる教会」の回復を位置づけていたことが分かった。その意味で、シャフのエキュメニズムとは極めて終末論的なエキュメニズムと理解することができるだろう。このような終末論的エキュメニズムに達することで、シャフは、19世紀アメリカにおける教会分裂という歴史的コンテクストの中で、将来における教会の再一致に希望を抱くことが可能になったのである。

確かに「キリストの信条」に見られるシャフの教会史観は一面では楽観的な進歩史観に基づくものであり、また過去の教会分裂の原因となった教理論争の中で交わされた諸教派の教理的相違点を軽視するものであると批判的に捉えることもできよう。そこに、シャフのエキュメニズムの限界を見ることもできる。とは言え、19世紀の教会史的状况の中で、諸教派を解消するのではなく、諸教派の歴史的固有性を認めつつ、同時に「キリストにある一つの群れ」としての教会の再一致を希求したシャフの神学的スケールの大きさは今日でも示唆に富んでおり、高く評価されなければならないだろう。

「メルヒェンと宗教教育」(3)

佐々木 勝彦

三 野口芳子、奈倉洋子

『グリム童話』に収められている全二百十一話のなかで、魔女について言及しているのは二〇話です。しかしこの他に「男の魔女」の話もあり、魔女という言葉は、男女の性別を越えた包括的な意味を含んでいることが分かります。

本項では、この「魔女」についてまとまった論考を展開している、野口芳子著『グリム童話と魔女——魔女裁判とジェンダーの視点から——』（勁草書房、二〇〇二年）の第一部と、名倉洋子著『グリムにおける魔女とユダヤ人——メルヒェン・伝説・神話——』（鳥影社）を中心に、いわゆる「魔女問題」に関する研究成果を紹介します。

なお執筆の時点で、野口芳子は武庫川女子大学文学部の教授、そして名倉洋子は京都教育大学の教授であり、二人ともグリム兄

弟とその著作について多く論考を発表しています。

(1) 野口芳子

野口芳子著『グリム童話と魔女——魔女裁判とジェンダーの視点から——』は、その副題が示す通り、歴史上の「魔女裁判」とKHMに登場する「魔女」の関係を、特に「ジェンダー社会学」の視点から分析しています。その目次は、第一部「グリム童話のなかの魔女」、第二部「現実の歴史の中の魔女」、第三部「グリム童話の魔女と魔女狩りの魔女被告」の三部から構成され、さらに第一部は三章から、第二部は四章から成っています。その各章の表題は次の通りです。第一部・第一章「女の魔女(Hexe)が現れる話」、第二章「男の魔女(Hexenmeister)が出現する話」、第三章「グリム童話の中で魔女以外で魔術を使う人びと」、第二部・第一章「古代の魔女信仰」、第二章「近世の「新しい魔女」」、第

三章「魔女狩りの犠牲者」、第四章「害悪魔術を使う魔女」。

本書において個別に言及されている童話の数に着目すると、第一部・第一章「女の魔女が現れる話」には二〇話、第二章「男の魔女が出現する話」には五話、そして第三章「グリム童話の中で魔女以外で魔術を扱う人々」には一四話が、それぞれ収められています。本項でこれらすべての内容を紹介することはできませんが、あらかじめそれらの作品名とKHMの番号を挙げておきます。本書には索引がついていないため、今後、個別的作品の内容を検討しようとする際に、それらはきつと役立つはずです。

第一部・第一章「女の魔女が現れる話」に収録されているのは、次の二〇話です。括弧のなかの数字はKHMの番号です。「かえるの王様」(1)、「兄と妹」(11)、「ヘンゼルとグレーテル」(15)、「なぞなぞ」(22)、「ブレーメンの音楽隊」(27)、「トルーデおばさん」(43)、「六羽の白鳥」(49)、「めっけどり」(51)、「恋人ローラント」(56)、「二人兄弟」(60)、「千枚皮」(65)、「黄金の子ども」(85)、「青いあかり」(116)、「キャベツろば」(122)、「森の中の老婆」(123)、「鉄のストープ」(127)、「白い花嫁と黒い花嫁」(135)、「森の家」(169)、「泉のそばのガチョウ番の女」(179)、「太鼓たたき」(193)。

第二章「男の魔女が出現する話」に収録されているのは次の五

話です。「フィッチャー鳥」(46)、「大泥棒とその師匠」(68)、「黄金の山の王様」(92)、「うつぱり」(149)、「大男と仕立て屋」(183)。

第三章「グリム童話の中で魔女以外で魔術を扱う人々」(1)「各話の紹介と解釈」では、「魔術を扱う人びと」の話がさらに次の五つに分けられています。つまり、①「魔術を使う人の話」、②「女の魔術師の話」、③「男の魔術師」、④「上記の者以外で魔術を扱う人が現れる話」、⑤「賢女が現れる話」の五つです。そして各項目には、次のような話が収録されています。

- ① 「白雪姫」(53)、「子羊と小魚」(141)。
- ② 「ランプツェル」(12)、「ヨリンデとヨリンゲル」(69)、「六人の家来」(134)、「水晶玉」(197)。
- ③ 「歌うぴよんぴよん雲雀」(88)、「ガラスの棺」(163)。
- ④ 「黄金の鳥」(57)、「蜜蜂の女王」(62)、「恐いものしらずの王子」(121)、「いばら姫(眠れる森の美女)」(50)。
- ⑤ 「一つ目、二つ目、三つ目」(130)、「池に住む水の精」(181)。

第一部・第一章 「女の魔女 (Hexe) が現れる話」

(1) 「各話の紹介と解釈」——本項では、全二〇話のなかから五つの話を選び、その解釈の概要を紹介します。

「蛙の王様」(KHM 1)

では早速、「蛙の王様」(KHM 1)のケースを見てみましょう。著者はまず、初稿(手書き原稿)から決定版にいたるまでの各版の特徴をドイツ語の原文に当りながら検討し、第四版まで登場しなかった魔女が、第五版(一八四三年)になって突然現れ、そしてそれ以後定着して行くことを確認しています。この部分はヴェルヘルム・グリムによる加筆であり、著者はこの加筆の意味をその類話から次のように説明しています。つまり類話のなかには、結婚後、王子が浮気をして王女のことを忘れてしまうという後日譚がついたものもあり、元来この説話は「結婚ハッピー・エンド」で終わる話ではありませんでした。スラブ地方の類話には、蛙が蛇やザリガニになっているものもあり、それらはいずれも多産・豊穰・性欲のシンボルであることを考えると、ヴェルヘルム・グリムによるこの加筆は、これらのキリスト教以前の民間信仰、豊穣信仰をキリスト教の枠組みのなかに抑え込む役割を果たしています。また類話において魔法を解く鍵は、キスをする、添い寝をする、首をはねることにあり、これを決定版の内容と比較すると、たとえ親の命令であろうとも、意に沿わない独身の相手と性交渉をもつことを明確に否定した王女の行動は、極めて独自なもののようにみえます。しかし著者によると、ハイנטツ・レレケが主張するように、ここから主体性を貫く女性の姿を読み取ることは行き過ぎであり、むしろ時代の要請する女性像が投影されていると考えるべきです。つまり「女性の貞操を非常に重視した当時のキリスト教社会では、この王女のように誘惑に負けず、操を守り通せる女性のみが幸福になる資格があった」(五頁)のです。そして著者は「蛙の王様」の分析をこう結んでいます。

「魔女によりエロスの象徴(蛙)に変身させられた王子を救出したのは、処女である王女の毅然とした態度、親をも越える強い貞操心である。エロスによる誘惑(蛙)を手引きするのに魔女を引き合いに出すところに、グリム兄弟による近代化の手法がうかがわれる。つまり、彼らが生きた「近代」といわれる一九世紀は、ミソジニー(女性嫌悪)の時代でもあり、その中でも彼らはストイックで敬虔な改革派(カルヴァン派)信者であった。その「近代」の思想的指導者であり、優秀な学者であるグリム兄弟は、同時代の学者たちと同じように、近代の家長制のパラダイムのなかにがちりと絡めとられていた。エロスの誘惑と魔女の結びつき、これこそが大学でローマ法の知識を身につけた法律家である「学識法曹」によって、魔女裁判で繰り返し強調された事項なのであ

る」(五頁以下)。

「兄と妹」(KHM 11)

この話の初稿(一八一〇年)には継母も魔女も登場せず、王妃になった妹を殺そうとするのは姑です。そしてその話は、姑が王妃と鹿を処刑しようとするところで、未完のまま終わっています。ところが初版になると、魔女である継母が登場し、その話の大筋は決定期間まで変わりません。ただし継母の実際の娘の容貌に関する説明が、「夜のように醜く、目が一つしかない」という表現になるのは第二版(一八一九年)からです。この実の娘は、第一版では殺人に加担していなかったのですが、第二版では母親の継子殺しに手を貸しています。

著者は、ここに「美⇨善」、「醜⇨悪」というステレオタイプな発想が表れていると解釈し、しかもそれが女性に限定されている事実に着目しています。このような発想は、「産業革命がもたらした役割分担社会である「近代」のイデオロギーの洗礼を受けた」(八頁)結果であり、それ以前の時代、例えばロココ時代(一七世紀末から一八世紀)のフランスでは、男性も美しくなければなりませんでした。特に権力の座にある男性は、整髪、化粧、華美な服装、装飾品に心を砕き、「美しさ」によって人びとの尊敬を得ようとした。

「ヘンゼルとグレーテル」(KHM 15)

ここでは、魔女は、目が赤く、極度の近視で、嗅覚が獣なみに発達し、人肉、特に子供の肉を好んで食べる、足腰の弱った老婆として描かれています。初稿では単に「老婆」となっていた表現が、初版において「石のように年とった老婆」と修正され、この変更のなかに魔女に対する強い蔑視の感情を読み取ることができます。

魔女の目が赤いことについては、神話学あるいは宗教史の知識からいくつかの説が紹介されています。例えば、ゲルマン神話に登場する天候神・雷神トールには、聖獣として牡ヤギが仕えていました。しかしゲルマン民族の間にキリスト教が浸透するにつれて、ゲルマンの神々は徐々に悪魔や魔女として排除され、それに仕えていた聖獣牡ヤギも悪魔の一族とみなされるようになりました。時代が下ると、悪魔はこの牡ヤギの姿でイメージされるようになり、その目は赤く、さらにこの悪魔に仕える魔女の眼も赤いのは当然のこととみなされました。なお、魔女の目が赤いことについては、「ヨーロッパに古くから伝わる民衆信仰である邪眼信仰」(六四頁)の影響も忘れてはなりません。異教の神の忠実な僕が魔女と同一視されて行った他の話としては、北欧神話に登場する愛の女神フレリアに仕えていた猫の例があります。

嗅覚が鋭いことは、魔女が理性的存在である人間よりも、本能

的存在である動物に近いことを示唆しています。

なお魔女の肉食の歴史的背景について、著者は、カニバリズムや古代の豊穰神（女神）への供犠儀式だけでなく、墮胎や産児制限で赤子を闇に葬らざるをえなかった女性の立場から考えるべきではないか、と問いかけています。「魔女の「人食い」は、墮胎、死産、流産、不妊の女性に向けられた社会の冷酷な眼差し、差別意識が生み出した独特の象徴的表現とも読める」（一三頁）からです。

「なまなま」(KHM 22)

ここにも継母である魔女が登場しますが、そもそもこの話がKHMに挿入されたのは、初版ではなく第二版からでした。しかもこの第二版では、息子に毒の飲み物を与えたのは魔女ではなく、彼の両親でした。それが「悪い魔女の仕業でした」となるのは、第三版（一八三七年）からです。なぜこのような変更が必要だったのでしょうか。『ドイツ伝説集』には、悪い両親が頻繁に登場することを念頭に置くと、この変更は明らかに意図的なものと考えられます。そこには、悪い母親を継母に、さらに彼女を魔女に書き換えることにより、読者の理想的な家族像を守ろうとするもくろみを感じられます。グリム兄弟は、『グリム童話』を通じて、ピーダー・マイヤー時代（一八一五―四五）の都市市民に、平和

と調和に満ちた家族像を提供しようとしたのです。

しかしそれにもかかわらず、ここにおいて悪役を演ずるのは、なぜ男性ではなく、女性なのでしょう。著者はこの問題に答えるために、歴史上の魔女裁判の記録（一五六三年、七月一二日）と当時の社会構造から、次のような事実を引き出しています。つまり、この当時、魔術は、血縁関係に関係なく、女性から女性に伝達されるという共通認識があったこと、さらに女性は料理だけでなく、食料の生産、管理全般に携わり、その労働力は家計を支えるうえで不可欠であったことです。ところが女性の生産技術が向上し、その生産物が市場に出回るようになると、男性職人は、その余剰生産物に、魔術で作られた毒が混入されているなどといった非難を浴びせ、女性を歴史の表舞台から排除しようとした。魔女が登場する背景には、このような市場からの男性による女性の排除という社会的事実があったのです。この意味で、『グリム童話』は一貫して「男性側の視点」（二三頁）に立っています。

では、マールブルク大学法学部で学んだグリム兄弟は、魔女裁判の事例に精通していたのでしょうか。著者の答えは「イエス」です。それは「魔女的存在に関する豊富な語彙、概念別使用法にもよく現れて」（一七頁）います。悪い魔女にはヘクセ（Hexe）、魔術を使うが悪くはない女の魔術師にはツァウベリン（Zau-

berin)、ひとに有益で神通力をもつ賢女にはヴァイゼ・フラウ (wise Frau) というドイツ語が当てられ、その使用法は版を重ねるごとに徹底していったからです。

「泉のそばのガチョウ番の女」(KHM 179)

『グリム童話』では、多くの場合、魔女は老婆で悪人とされていますが、ここではむしろひとを救う善人の役割を果たしています。判断を誤って善良な末娘を追い出した父王に代わって、老婆は娘を保護し、教育し、やがて幸せに暮らすことができるための様々な配慮を行っています。娘は、老婆のおかげで、美しさと優しさと忍耐力を兼ね備えた若い伯爵と出会い、最終的に幸せな結婚生活に入っています。そしてこの話は、「おばあさんが、みんなの信じていたように、魔女ではなく、やさしい心の賢い女のひとであったことだけは、たしかです」という言葉で結ばれています。

著者はこの最後の言葉のなかに、初期の魔女裁判で問題とされた、魔女であるかどうかを判断する際の不可欠の要素、つまり当該の魔術が「害悪魔術」であるのか、それとも「有益魔術」あるのかを問いただす問題意識を読み取っています。「害悪魔術」とは、人や家畜に、病気、けが、死をもたらす魔術、嵐、雹、水害などの災害を引き起こして、作物に害を与える魔術、さらに夫婦に、

不和、不能、不妊、貧困をもたらす魔術を指します。同じ魔術でも、「害悪魔術」でないと判定されれば、魔女と認定されることはなく、火刑に処せられることもありませんでした。

たしかにこの説話の結びの言葉は、この老婆はむしろ「有益魔術」を使う賢女であって、魔女ではないと語っています。しかし『グリム童話』に登場する個々の魔女像を全体として捉えるとき、一体どんな魔女像が浮かび上がってくるのでしょうか。この問いに対し、著者は「女の魔女の話のまとめ」のなかでこう述べています。

害悪魔術の行使を疑われて隣人から告訴された魔女、書物ではなく生活が生み出した魔女被告、庶民の突き上げによって魔女に仕立て上げられた被疑者など、こうした魔女狩りの犠牲者たちの姿ではなく、グリム童話の魔女は、もともと以前の、古代の魔女信仰の頃の魔女を再現しているようである。「赤い目」や「猫」や「石」など古代信仰との繋がりのあるもののみが吟味されて、魔女と共に出現しているのはそのためである。確実なのは、『グリム童話集』の魔女は、『魔女の鉄槌』の書物に記された魔女とは異なるということだ。魔女裁判の裁判官たち「学識法曹」が持っていた「デモノロジー(悪魔学)」としての魔女、すなわち悪魔と契約してサバト(魔女集会)で狂騒する淫らな魔女、男性を性的に誘惑

する魔女は、『グリム童話集』には出現していない。文字文化を所有する知識階層の持つ魔女像と、文字を知らない民衆の持つ魔女像のあいだには、大きなずれがあるように思う（七〇頁以下）。

第二章 「男の魔女 (Hexenmeister) が出現する話」

(1) 「各話の紹介と解釈」——本項では、「フィッチャー鳥」の解釈を中心に紹介します。

「フィッチャー鳥」(KHM 46)

この話に登場する男の魔女は、結婚相手を求めて娘を誘拐し、「見るなの部屋」の鍵と卵を渡して娘の好奇心と従順さをテストし、これに失敗すると、その娘の体を切り刻んでしまいます。この男は害悪魔術を行うわけでも、ひとを石や木や動物に変身させるわけでもなく、ただ、多くの女性を誘拐し、レイプするために魔術を用いています。今日感覚で捉えると、これは真正銘の誘拐殺人事件です。ここには、古代の魔女信仰を思い起こさせるものは見当たらず、また近代の魔女裁判で処刑されたケースとも微妙に異なります。というのは、魔女として処刑された男性は、たいがい妻帯者か妻帯経験者だったからです。

著者によると、この未婚の男性の話の背後には、結婚したくても主に経済的理由でできなかった男女の存在と、性衝動に関する

社会の意識の変化があります。後者に関して大きな影響を及ぼしたのは、フィヒテによって代表されるような啓蒙主義の女性観です。それまでは、女性は男性と異なり、理性によって感情をコントロールすることが苦手なため、性的誘惑に弱い存在と考えられていました。そのため性的誘惑がらみの犯罪においては、常に女性だけが責任を問われました。ところが啓蒙主義の時代になると、「突然、女は純粹無垢で、性的衝動のない存在」(七一頁)とみなされるようになりました。しかしこの話に登場する男の魔女は、本当にこのような理想を追い求めて、誘拐殺人事件を引き起こしたのでしょうか？ テストに合格すると、三番目の娘と男の魔女の力関係は逆転しています。これは何を意味するのでしょうか？そしてその結末は何を意味するのでしょうか？

なお、著者は、(2)「男の魔女の話のまとめ」のなかで、この話の類話であり、かつてKHMの初版にも収録され、第二版で削除された「青髭」(シャルル・ペロー)のあらすじを紹介した後で、次のように述べています。

「女の好奇心は性的好奇心を指すとされていた頃、この話が意味するところは明らかであろう。使用禁止を命じられていた鍵を使って、「見るなの部屋」を覗き、その結果、鍵に血がついたということは、すなわち娘が貞操を守らず、夫を性的に裏切ったこ

とを意味する。あえて、心理学的解釈を待つまでもないであろう。鍵だけでなく、ご丁寧に卵まで渡して、肌身離さず大切に持っているようにという夫の言葉から、この小部屋とは妻の子宮を暗示するものである。夫が留守の間、夫は妻に全ての鍵を渡すが、一番小さな部屋の鍵だけは開けるなど命令する」（八八頁）。

この「フィッチャー鳥」以外の「男の魔女が出現する話」は、著者によるといずれも、訳語としては「男の魔女」というよりも魔術師という言葉の方が適切な内容になっています。彼らの魔術は、害悪魔術でも性的誘惑の魔術でもなく、彼らは、現実の魔術裁判で被告とされた男の魔女ではありません。むしろ「大男と仕立て屋」(KHM 183)の話には、古代の魔女信仰において魔術の道具とされた「アルラウネ」が出てくることから、古代の魔女信仰における男の魔術師に近い存在がイメージされていると考えられます。

なお、歴史上の魔女裁判において、かなりの数の男性が魔女として処刑されるようになったのは、その裁判の後期になってからであり、その背後には、政治闘争、経済闘争、相対争い、金銭上のトラブル、本人や家族の体面などの問題があり、その目的は処刑者の財産没収、地位剥奪、恨みの報復にあったと想定されています。

第三章 「グリム童話の中で魔女以外で魔術を扱う人々」

ここでは、魔女以外に魔術を扱う人間として次のような人びとが挙げられています。つまり「魔女術 (Hexenkunst) を使う人」、「女の魔術師 (Zauberin)」、「男の魔術師 (Zauberer)」、「魔法 (Zauber) を使う人」、そして「賢女 (weise Frau)」です。彼らが登場するKHMの番号は、すでにこの項の最初の部分で紹介した通りですので、それを参照してください。

それら全部で一四の話をも個人的に取り上げて分析した結果を、著者は次のようにまとめています。

「グリム童話に描かれている魔女以外の魔術的存在は、いずれも慈しみ深い父母のような保護者の愛情を持っている。魔術術を使う継母でさえ、継子抹殺を目論むものの、実際には遂行できず、中途半端な結果に終わっている。愛情と憎悪が引き金となる魔術には、怖さより母の哀しさが見えてくる。女の魔術師は、子供の幸せを願って保護し、説教しつつ援助するのだから、母親かまたは母親に限りなく近い存在である。一方、男の魔術師は、干渉せず遠くから娘を見守るといふ理想的父親像を具現している。また、賢女は、対抗魔術で魔術を破る善なる存在として描かれている。「魔女は悪、賢女は善」という善悪二元論に基づいた色分けが見える。この区分はグリム兄弟がより明確化したものだ。グリ

ム兄弟は魔女ではなくて、魔女以外の魔術的存在に、より鮮明に「豊穰神」や「大地母神」といった古代の神々の「命を恵み、育て、開花させる」役割を担わせている」（二四二頁）。

この最後のまとめの部分は、わたしたちにひとつの大きな問いを投げかけずにおきません。それは、この「善悪二元論」と『グリム童話集』の読者である「子ども」の関係を、どのように考えるのかという問題です。

「六人の家来」（KHM134）の解説のなかで著者はこう述べています。「善も悪も併せ持つのが人間というものなのに、グリム童話では、人物が善人か悪人かどちらかに色分けされている。魔女や魔術師は悪で、主人公は善というわけだ。悪は、悪人にそのなかされて入れられるもので、善人には本来ないものと思わされてしまう。女魔術師の悪の度合いが、初版より決定版のほうがはるかに強調されているのはそのためだ。本当に強くて賢い相手が現れるまで、娘を手放そうとしないのは、魔術師ゆえなのか、母親ゆえなのか、その判断が難しいところだ」（二〇九頁以下）と。

「善も悪も併せ持つのが人間というものだ」という主張に、たしかにわたしたち大人は共感するかもしれません。しかしこれはやはりどこまでも大人の論理であって、子どもにはそのまま受け入れにくい発想です。例えば、信号機の色が、赤と青の二色しか

ないとすれば、しかも点滅によりその切り替えを知らせる装置が組み込まれていないとすれば、どうなるでしょうか。大人の社会では、車の問題もあり、大混乱に陥るかもしれませんが、幼稚園児や小学一年生の場合、それほど困らないのかもしれませんが。むしろ青が点滅し、黄色の代わりをするから、判断に迷うのです。子どもには、曖昧な中間項のない「二元論」の方が分かりやすいのです。

人間の認識の発達、明らかに基本的信頼に基づく健全な「二元論」を基盤としています。これを身につけないまま育った子どもは、その後の家庭教育、学校教育、そして社会教育において途方もない苦勞を背負うこととなります。したがって「二元論」を絶対的に否定するのではなく、それを認めつつ、さらにそれを相対化する力をつけることができるように配慮すること、これが教育者に期待されている重い課題です。

さらに、「昔話」の様式論のところでは言及した、あの「中間色」が欠けているという話も、わたしたちの問題と深く関連しています。読む言葉ではなく、聞かれることを前提とした「語る言葉」は、そもそも「原色」によって表現され、語られてきました。子供を対象とするかぎり、語る者は「二元論」の限界を知りつつ、それを提供しなければなりません。

歴史上の魔女裁判にみられる悲劇は、たしかにこの「二元論」

がもたらした不幸な帰結です。したがって常にこの危険性を指摘する必要があるので、「二元論」を完全に否定しようとする、もう一つ別の「畏」にはまってしまう事実は、歴史が示している通りです。どこかで「二元論」が「健全に」機能しないと、むしろカオスが生じ、それを避けようとして、かえって独裁的リーダーシップを呼び込んでしまいます。

以上が、第一部「グリム童話の中の魔女」の概要です。これに続く第二部「現実の歴史の中の魔女」は、その標題の通り「魔女」の歴史を古代から近代まで具体的に跡づけています。全体の構成は、第一章「古代の魔女信仰」、第二章「近世の「新しい魔女」、第三章「魔女狩りの犠牲者」、第四章「害悪魔術を使う魔女」の四章から成っています。今回は紙幅の関係で、残念ながらこの興味深い第二部の内容を紹介することはできません。しかし、第三部「グリム童話の魔女と魔女狩りの魔女被告」との関連で、次の二つのことを取り上げおきましょう。

そのひとつは、古代の魔女は「善悪両面を備えた存在」でしたが、近代の魔女は「悪魔と結託する存在」、「異教を信じ布教する存在」とみなされ、魔女裁判では、魔女集会に参加していた人びとの名前を挙げるように自白を強要されたことです。魔女裁判のマニュアル本となった『魔女の鉄槌』（一四八七年）は女性に對

する不信任と嫌悪感に満ちており、その女性蔑視の眼差しは全巻を貫いています。

もうひとつは、第四章「害悪魔術を使う魔女」において、五種類の魔女の例が、つまり①「牛乳魔女」、②「病気や死を呼ぶ魔女」、③「子どもを食べる魔女」、④「性愛魔女」、そして⑤「天候魔女」、の例が挙げられていることです。これに続く第三部「グリム童話の魔女と魔女狩りの魔女被告」は、この五つの魔女のタイプがはたしてグリム童話に登場しているのかどうかを検証しています。

ここでは、それぞれの検討結果だけを紹介しておきます。

「牛乳魔女」

この牛乳魔女とは、牛乳泥棒と、バター作りに失敗して乳脂肪泥棒と疑われた女性のことですが、男性の牛乳泥棒の話は見当たりません。それは、この当時、馬以外の家畜の世話はすべて女性の仕事であったためと考えられています。またこのように、自らの不運を他人のせいにしてしようとする心理の背後には、いわゆる心理的嫉妬だけでなく、この時代固有の固定観念が働いていたとされています。それは「財は常にその総量が一定である」とする観念です。この観念のもとでは、誰かが豊かになることは、誰かが貧しくなることを意味していました。

この固定観念について、『魔女にされた女性たち』（野口芳子、小山真理子訳、勁草書房、二〇〇三年）を書いたイングリット・アーレント・シユルテはこう述べています。「その背後には、農耕社会で普及していた「財はその総量が一定である」という概念があった。自由にできる土地および土地の収穫や畜産物などは限度があり、それに応じて財の総量は一定であるということが体験から知られていた。この社会の中では、ひとより多くの物を手に入れた人は、その分、誰かに損害をおしつけたことになる。つまり、増産は他人の減産の上に達成した行為であった。要するに、ある人の富は他の人の貧困を引き起こしたことになる」（二九頁以下）と。なお、この書物は、「近世初期ドイツにおける魔女裁判」に関する貴重な資料を前提としており、著者野口の研究に大きな影響を与えています。

では、グリム童話には「牛乳魔女」は出てくるのでしょうか。「出てこない」というのが正解です。ただし牛乳が貴重な食料品であったことは、グリム童話においても話の大前提になっています。

「病気や死を呼ぶ魔女」

この魔女の出現について、著者は次のような説明を加えています。

「魔女が接触や呪文や呪物によって人や家畜に被害を及ぼすという考え方は、接触や祝福や聖物で治す治療魔術の逆の論理である。つまり治療と害悪は同じものの表裏をなしているのである。本来、魔術は善悪両面を持つ両義性を含む業であった。それが、善と悪を二つに分けるキリスト教神学の善悪二元論によって、すなわちアウグステイヌスの神の国と悪魔の国の二項対立論によって、霊の持つ両義性が否定されたのである。……しかし、魔女狩りを実際に推し進めたのは支配者当局ではなく、共同体の民衆の方であった。悪魔学の知識からではなく、災害、疫病、天候不順と、戦争などによって疲弊と窮乏のなかで生活していた民衆が、生存意欲を失わないために、あるいは自己弁護のために魔女告訴に走ったのだ」（一八五頁）。

この説明のなかで、キリスト教の善悪二元論の元凶はアウグステイヌスであるとの主張には簡単に同意できませんが、その他の部分には耳を傾けるべきものが含まれています。では、グリム童話には、このような魔女が登場するのでしょうか。「人に病気をもたらして生死を左右する魔女狩りの魔女」は、グリム童話には登場しない、というのが著者の答えです。グリム童話では、病気や死をもたらすのは神であるケースが大部分です。

「子どもを食べる魔女」

『魔女の鉄槌』（一四八七年）では、この魔女になる危険性が高い職業として産婆が想定されていますが、現実には産婆ではなく、産褥奉公人や近隣の婦人たちが、赤子の死の責任を問われ、魔女として告発されています。この当時、産婆は社会にとって必要不可欠な存在であり、むしろ一般に尊敬されていました。またいわゆる嬰兒殺しの裁判はこの魔女裁判と明確に区別され、火刑は魔女罪にのみ適用されました。

「ヘンゼルとグレーテル」（KHM 15）、「めっけどり」（KHM 51）、「子羊と小魚」（KHM 147）には、たしかに子供を食べようとする魔女が出現しますが、いずれも未遂に終わっています。したがって魔女神話の赤子を食べる魔女は、グリム童話には見当たりません。実際にひとを食べるのは、男の魔女や盗賊であり、男が娘を食べるとは、おそらくレイプのことを指しています。

「性愛魔女」

『魔女の鉄槌』が善悪魔術として真っ先に挙げているのが、この性愛魔術です。それは、男を不能にし、女を不妊にし、夫婦の営みを妨げる魔術、男の性器を取り去る魔術、愛情や憎悪を起こさせる魔術であり、ときには動物への変身の魔術もこれに含まれます。

グリム童話には、性愛魔術により男性を不能に、また女性を不妊にする魔女は登場しません。ただし、男が恋に陥るのは「女の魔術」のせいであるとする話は少なくありません。例えば、「恋人ローラント」（KHM 56）、「鉄のストープ」（KHM 127）、「歌うびよんぴよん雲雀」（KHM 88）、「キャベツろば」（KHM 122）、「太鼓たたき」（KHM 193）のなかには、婚約者または妻がありながら、他の女と結婚しようとする男が出てきます。なお、現実の魔女裁判では、動物への変身魔術のゆえに告訴される例は少ないのですが、グリム童話にはたくさん出てきます。著者は、このように魔女裁判では妄想とみなされていた変身魔術だけが強調されている事実の背後に、古代に造詣の深かったグリム兄弟の特別な意図があると考えています。つまり彼らは、「近世の魔女裁判における被告のイメージ（牛乳魔女、天候魔女など）をあえて消し、古代の豊穡の神に近い魔女像を混入しようとした」（二二六頁）というのです。さらに続けて、著者はこう言います。

「その際、彼らは本来、善悪両面を持つ魔女像を、善悪二元論に基づいて分割し、善い魔女を「賢女」、悪い魔女を「魔女」として二分したのだ。後から分けた言葉の上での分割であるから、魔女をいくら「悪い」と強調しても、迫力にも説得力にも欠けてしまう。グリム童話の魔女が、変身魔術と殺人未遂を繰り返す気

弱で慌て者の「独自の魔女」なっているのはそのせいである。

グリム童話の中の魔術は、善悪両面をもつ者が多い。敷居魔術が呪いを払い、命を救う魔術として現れているし、ブドウや林檎など果樹の実りを左右するのは、ひき蛙や鼠である。ここでは動物が、収穫を左右する神的存在として登場している。そこには善悪両面を持つ豊穣信仰の神々が息づいており、善と悪とを区別する善悪二元論に基づいたキリスト教世界観とは別の世界観が存在する」(二二六頁以下)。

しかし、もしそうだとすれば、グリム兄弟が「近世の魔女裁判における被告のイメージ(牛乳魔女、天候魔女など)をあえて消し」という説明は、少々問題があることになりました。「あえて消し」と言うからには、すでにグリム兄弟の手元にそれを示唆する伝承資料があったことになるからです。この想定は、文献学的な根拠を有するのでしょうか。筆者には、疑問と言わざるをえません。

「天候魔女」

これまでの魔女の場合と異なり、天候魔女は、単独ではなく共同して悪天候をもたらし、社会に害を加えます。そのため天候魔女は特別に危険な存在とみなされ、一旦その嫌疑を受けると、その女性の家族は何世代にもわたって迫害されました。しかしそも

そもなぜこのような魔女の存在が問題になったのでしょうか。著者によると、それは、キリスト教が入る以前から存在していた大地母神への信仰が抑圧され、禁止されたにもかかわらず、その豊穣信仰と豊穣儀式は生き続けたことと関連しています。これを根絶やしにしようとするキリスト教側からの企みによって、このような魔女が生み出されました。当時の知識人も民衆も、この魔女さえ排除すれば、社会の安全と安心は回復されると思ひ込み、特に「社会的弱者」であるよそ者、寡婦、老婆、貧民などの要素を備えた女性を、魔女として告発したのです

では、グリム童話には「天候魔女」は登場するのでしょうか。もちろんその答えは、「現れません」ということになります。しかし社会的弱者に対する蔑視と敵意は、「悪い魔女」に対する冷たい眼差しとして生きており、その意味では、魔女狩りを推し進めた民衆と同一の感情を読み取ることができます。

本項の最後に、グリム童話に対する著者の深い思いを綴った文章を紹介しておきます。

「……二者択一を迫る西洋キリスト教社会の論理は、「正義」を理由に必ず「悪」を迫害する。しかし、自然界ではその両者は混在している。完全に善なる存在もなければ、完全に悪なる存在も

ない。人間もまたそうである。

善悪両面を持つ豊穡の神々の懐が広く、全てを包み込む。善による悪の制裁を唱える善悪二元論の一神教の論理から解放されるには、減ぼすことではなく、生み出すことに心を砕く豊穡の神々、多神教である大地母神の懐に抱かれる必要があるのではないか。

グリム童話にはそれら古代の豊穡の神々、自然の神々の息吹が随所に感じられる。グリム童話を読みながら、一人でも多くの人々が、一神教ではなく、善悪両面を持つ多神教の神々の世界に触れ、その英知を学んで欲しいものである」(二五四頁)。

これはすばらしい結びですが、筆者はそのまま受け入れることができません。日本史においても社会的差別を受けた人びと存在したこと、他民族を蔑視の眼差しで捉え、植民地支配を正当化したこと、敗戦後も自ら戦争責任をとろうとせず、すべてを曖昧にしたこと、苦しむ難民に今なお手を差し伸べないこと、これらはたしかな歴史的事実だからです。「大地母神の懐に抱かれ」るならば、これらの問題は解決する、とはとても思われません。大地母神への信仰は、心の問題に影響を及ぼすことがあっても、社会のあり方そのものを問うことはなかったし、これからもそれは期待できません。

そもそも「一神教か、それとも多神教か」という問題設定その

ものが単純すぎます。健全な一神教には、「二項対立」の発想だけでなく、「多項共存」の発想と歴史が含まれていることを知らなければなりません。キリスト教の神は、三位一体の神であって、単純な一神教ではありません。そもそもグリム兄弟はこの問題をどのように考えたのでしょうか。わたしたちは改めてこの問題を問う必要があります。

なお、先に紹介したイングリット・アーレント＝シュルテ著『魔女にされた女性たち』には、いくつかの印象深い言葉が記されているので、ここで紹介しておきます。それは、今後、魔女問題を考える者にとって、大いに参考となるはずですが。

・「魔女信仰には文化の違いを越えて共通する核のようなものがある」(Ⅱ頁)。——もしそうだとすれば、その「共通する核のようなもの」をさらに明確にするために、アジアと日本における「魔女信仰のようなもの」の歴史について検討する必要があります。

・「魔女の基本理念はあらゆる価値や規範の逆転、つまり善を覆して悪にし、災害や損害をもたらすことであった」(二三頁)。
——もしそうだとすれば、価値や規範の逆転が起こる社会の変革期には、常に「魔女のようなもの」が現れることになります。グローバリズムの波に呑み込まれつつある現在、この「魔女のようなもの」はどのような姿をとって現れるのでしょうか。

・「魔女像は、女性の現実生活に根差したものが、否定的なものに歪曲されたのであった」(二三頁以下)。「魔術がもたらす害悪は、被害者にとつては食料の損失、生命力の奪取、豊穡の妨害という形をとった」(六〇頁)。——もしそうだとすれば、魔女信仰の発生源は現実生活のカオスにあり、天災および人災による損失・奪取・妨害の体験は、絶えず魔女のような存在を生みだす可能性と結びついていることになります。

(2) 奈倉洋子

奈倉洋子著『グリムにおける魔女とユダヤ人——メルヒエン・伝説・神話』は、第Ⅰ部「グリムのメルヒエンと伝説の中の魔女たち」と第Ⅱ部「グリムにおけるユダヤ人像」の二部構成となっており、さらに各部は四章から成っています。つまり第Ⅰ部は、序章「魔女という存在」に続いて、第一章「メルヒエン集の中の魔女たち——Hexe, Zauberin, weisse Frau——」第二章「『ドイツ伝説集』の中の魔女たち——Hexe, Zauberin, weisse Frau——」第三章「森の中の孤独な魔女と群れて踊る魔女——メルヒエン集と伝説集の中の魔女のちがい——」、第四章「女神から魔女へ——ゲルマンの女神たち、ホレとベメヒタ——」の四章から、第Ⅱ部は、序章、第一章「儀式殺人 (Ritualmord) 伝説」、第二章「グリムのメルヒエン集の中のユダヤ人像」、第三章「グリム

のユダヤ人像の背景にあるもの」、第四章「ヘーベルの暦物語 (Kalendergeschichten) の中のユダヤ人像」の四章から、それぞれ構成されています。

著者は、まず序章「魔女という存在」において、魔女とは、本来、通常の人間の能力を超えた力を有する女性を指しており、その能力の使い方次第で、ある時は善になり、ある時は悪になる「善悪両面を併せ持つ存在」であったことを確認しています。著者の主な関心は、その魔女が専ら悪の象徴とみなされて行く歴史を踏まえて、グリムの「メルヒエン集」と「伝説集」における魔女像の変化を、各版において用いられているドイツ語の変化から読み取ることにあります。したがって第一章「グリムのメルヒエン集の中の魔女たち」は、各版にでてくる「Hexe (魔女)」、Zauberin (女魔法使い)、Fee (妖精)、weisse Frau (賢女)」というドイツ語の使用回数とその変化の状況から、次のような傾向を読み取ります。

- (1) Hexe (魔女) —— ① グリム兄弟が初稿、初版を経て最終の第七版に至るまで、絶えず筆を入れ、改稿を重ねていったことはすでに指摘したとおりですが、彼らはその過程で、魔女の登場回数を増やし、しかもその残忍さの度合いを強めていきました。
- ② 元来両面性をもっていた魔女がもっぱら悪を担う存在となっ

ていくことは、版を重ねることに魔女という語を修飾するネガティブな語句が多くなることから分かります。著者はさらにその傾向を示唆する例として、第三版から「トゥルーデおばさん」(KHM 43)がメルヒェン集に入れられた事実と、「白雪姫」(KHM 53)の妃に対する罰が変化していることを挙げています。「トゥルーデおばさん」においては、最終的に、被害者の少女を魔女の呪縛から解き放つてくれるヒーローは現れず、少女は焚き木に変えられたまま、孤立無援のなか、トゥルーデを赤々と照らし出す炎となって燃え上がります。③グリムのメルヒェン集では、継母が魔女とされているケースが多いのですが、これも版を重ねるごとに明らかになっていった傾向です。著者はその一例として「白雪姫」(KHM 53)を取り上げています。つまり、その第二版から、死んだ妃に代わり継母が登場する話に変えられており、話のテーマは「母娘の確執」から「血のつながらない母と娘の確執」へとすり替えられています。さらに三版になるとこの継母が魔女であることが明記されています。著者はこの背景に、「調和ある、愛」と思いやりにみちた家庭」という当時の理想的な家庭像を守ろうとするグリム兄弟の思いを読み取っています。④Hexeには、Zauberinや weise Frau には見られない、「人を殺して食おう」とする属性がみられます。これは元来異教徒が初期キリスト教徒に向けた非難であり、その後キリスト教自身がキリスト教内の異端

に向けた非難です。したがってここには、異端に対する恐怖感と嫌悪感がみられます。⑤グリムのメルヒェン集では「魔法をかける」というドイツ語として、verwünschenと verzaubern が用いられていますが、両者は明確に区別され、前者はHexeの場合にのみ使われています。これは次のように説明されています。「語のもつ本来の意味を考えると、verwünschenには、ある人がいなくなつてほしいとか、ある人に何か悪いことがあるように願うというニュアンスがあるのに対し、verzaubernにはそのようなニュアンスがなく、ただ魔法をかけるという意味になっている」(四七頁)。したがってverwünschenの場合には、魔法の使い手に悪意があることとなります。⑥Zauberinが罰を受けて刑に処せられるケースはまったくないのに対し、Hexeは罰せられて刑に処せられるのが一般的です。Hexeが罰を受けるのは、実際に殺したり殺そうとしたりする場合ですが、それに対して課せられる残酷な制裁は、中世末期までの刑罰を反映しています。

(2) Zauberin (女魔法使い) ——メルヒェン集においてZauberinが出てくるのは、「ランプツェル」(KHM 12)、「ヨリンデとヨリンゲル」(KHM 69)、「六人の家来」(KHM 134)、「水晶の玉」(KHM 197)ですが、害を加える目的で魔術を使っている、前述の如く、罰を受けていません。著者はここで、キリスト教以前に活躍していた薬草の知識のある女性たちの働きについて言及し

ています。

(3) Fee (妖精) ——メルヒエン集の初版には、妖精が登場する話が二つ含まれていましたが、第二版以降は、それらもドイツ語の Zauberin (「ランプツェル」) や die weise Frau (「いばら姫」) に書き換えられています。妖精の話は、ケルトとフランスに多く分布しており、ドイツ起源のものはほとんど見当たりません。そしてこの妖精は、善悪両面を併せもった存在とみなされており、その名残は「ランプツェル」と「いばら姫」にも見られます。

(4) weise Frau (賢女) ——すでに述べたとおり、本来魔女という存在のなかにあった善悪の二面性が、版を追うごとに別々の存在に分けられ、ひたすら悪の色彩を強めていったのが魔女であり、これと反対に善の役割を果たすのが賢女です。ひとに害を与える黒魔術を使うのが Hexe や Zauberin であり、ひとのためになる白魔術を使うのが weise Frau です。

では、同じくグリム兄弟の編集した『ドイツ伝説集』において、この Hexe、Zauberin、weise Frau はどのように描かれているのでしょうか。この問いに答えているのが、第二章『ドイツ伝説集』のなかの魔女たち —— Hexe、Zauberin、weise Frau —— です。第一章の形式に従ってそれぞれの内容を確認しておきましょう。

(1) Hexe (魔女) ——伝説中の Hexe には次のような属性

が見られます。①魔法を使う(一一〇番、三一七番)。②悪魔と結託し、情交する(一七四番、二五一番)。③魔女が集まって踊る(二五一番、二五二番)。④箒に乗って魔女の集会にゆく(二五一番)。⑤魔法の薬草を煎じる(一一〇番)。⑥嵐を呼び起こし、非供物を台無しにする(二五一番)。このなかで②から⑥までの魔女の特性は、メルヒエン集の魔女にはまったく見られず、しかも魔女狩りの経典とされた『魔女の鉄槌』(一四八七年)に挙げられた、四つの魔女の要件に対応しています。したがって『ドイツ伝説集』の魔女は、中世以降の魔女像を反映していると考えられます。その四つの要件とは、①魔女は悪魔と契約を結ぶ、②この契約は、悪魔と魔女の性的交わりによって確定的なものになる。③魔女は、害を与える魔術を使う、④魔女はサバト(悪魔が主催する魔女の集会)に参加する、というものです。なお『ドイツ伝説集』の魔女には、メルヒエン集の魔女に見られた、人を殺して食おうとする特性はみられず、この特性はむしろ次の「女魔法使い」に現れます。

(2) Zauberin (女魔法使い) ——「女魔法使い」は、二二一番、二五一番、に登場しますが、その行状は次のようなものです。①黒ヤギに姿を変え、自分のもとから離れていこうとする夫を背中に乗せて、家まで連れて帰る。②農作物をだめにするために、

電を降らせようとする。③ 子供を誘拐し、切り刻んで煮る。これらの行状は、歴史上の魔女裁判で、魔女と判定された要件に当たります。メルヒェン集では、Zauberinと比較して、Hexeの方がより悪い役を担わされていますが、伝説集では、両者の間に差はほとんど見られません。著者は、この伝説集に見られる特徴の背後に「異端審問の激化」の歴史を想定しています。

(∞) weise Frau (賢女) —— 「賢女」は、一五三番、三八九番、四二五番に登場します。彼女らは、メルヒェン集の中の賢女たちのように、魔法の道具を与えたりしませんが、より現実的なレベルでの預言者であり、助言者です。これらの話も、当時の実状を反映していると想定されています。なお、メルヒェン集の初稿と初版に登場していた妖精は、伝説集にはまったく姿を見せていません。

第三章「森の中の孤独な魔女と群れて踊る魔女 —— メルヒェン集と伝説集の中の魔女のちがいは、主に魔女 (Hexe) に焦点を絞り、メルヒェン集と伝説集におけるその性格のちがいを探るために、魔女の居場所と、その生活形態 (単独か集団か) について論じています。著者によると、メルヒェン集の魔女の居場所はその七五パーセントが森であるのに対し、伝説集の魔女は森以外のさまざまなところに住んでいます。中世の人びとにとっ

て森は「得体のしれぬ諸力が支配する」異界であり、計り知れぬ恐ろしさを秘めた場所でした。もしそうだとすれば、伝説集の魔女はなぜ森ではなく、他の場所に棲んでいるのでしょうか。著者の答えを聞きたいところですが、残念ながらこの問題は、本章では取り上げられていません。

第四章「女神から魔女へ —— ゲルマンの女神たち、ホレとペルヒタ ——」は、北欧神話の内容からゲルマン神話を再構成しようとしたヤコブ・グリムの『ドイツ神話学』を手懸りに、メルヒェン集および伝説集に登場する魔女の素性を明らかにしようとしています。具体的には、メルヒェン集の二四番「ホレおぼさん」と伝説集の二六九番「荒くれベルタがやってくる」が取り上げられ、さらにオーストリアのザルツブルク州に伝わる伝説と行列が紹介されています。

ヤコブ・グリムによると、この「ホレ」や「ペルヒタ」は、ゲルマンの主神ヴォーダン (北方ではオーディンと呼ばれる) に仕える魔女とされていますが、本来はゲルマンの女神であったとされています。ホレは、ホルダあるいはフルダとも呼ばれ、本来は糸紡ぎを司る女神で、生命や成長に関わる豊穡の女神、家事の指導・監督を司る女神、と考えられていました。さらに民間伝承では、ホレは、雪を降らせる、親切で優しく、慈悲深い女神でし

た。ペルヒタも、ホレと似た、あるいは同一の存在と考えられていた女神です。

著者は、このホレがメルヒエン集と伝説集においてどのように描かれているのかを検討した後で、次のようにまとめています。「グリムの『ドイツ伝説集』に登場するホレは、きわめて多くの性格をもった、多面的な存在となっている。第七番目の、ホレが率いる妖霊たちの行列の行ないを除き、生命、成長に関わる豊穡の女神、親切で温和な慈悲深い、太母神的な存在としてのホレを髣髴とさせる伝説が多い。それらの話には、否定的イメージのホレはあまりない。メルヒエンのホレに比しても、よりポジティブなイメージをもっている」(一〇五頁)と。

そしてここから、「これは、キリスト教化された後も、ドイツ各地では、ゲルマン的異教の話が埋もれてしまうことなく伝説の形で語り伝えられていることを示している」との結論が引き出されています。つまり、キリスト教の布教とともに、異教の神々は悪魔や魔女とされ、駆逐されて行ったが、ドイツの各地には、まだまだ異教の神々の話が生き残っていたというわけです。

ペルヒタについては、伝説集の描き方と、オーストリアのザルツブルク州に伝えられているペルヒタ行列(男たちによる仮装行列)のペルヒタ像との違いが指摘されています。ペルヒタ行列には、「美しいペルヒタ」と「醜いペルヒタ」が登場しますが、こ

れは、冬と夏の戦い、夜と昼の戦い、そして悪と善の戦いを象徴しているとされています。著者によると、ペルヒタ行列のペルヒタには、このように恐ろしい面と恵みをもたず面の両面が見られますが、伝説集には恐ろしい面しか描かれていません。著者は、その理由を探るべく、古文書に残されたペルヒタ像の変遷を跡づけています。

第II部「グリムにおけるユダヤ人像」は、すでに冒頭において紹介したように、序章、第一章「儀式殺人(Ritualmord)伝説」、第二章「グリムのメルヒエン集の中のユダヤ人像」、第三章「グリムのユダヤ人像の背景にあるもの」、第四章「ヘーベルの暦物語(Kalendergeschichten)の中のユダヤ人像」の四章から構成されています。

序章は、「一八世紀中頃から一八世紀末にかけては、ドイツにおけるユダヤ人の歴史にとって、「画期的な時期だった」という印象的な文で始まります。これは、この時期にモーゼス・メンデルスゾーン、クリステイアン・ヴィルヘルム・ドームなどの啓蒙主義者たちが現れ、それまで専ら否定的に受け止められてきたユダヤ人を積極的に評価しようとする動きが現れたことを指しています。しかしそれは教養のある一部の人たちの間で起こった出来事

にすぎず、一般の人びとの間では、相変わらずユダヤ人は蔑視され、危険視されていた可能性があります。

そこで著者は、第一章「儀式殺人 (Ritualmord) 伝説」において、まず民衆向けの本のなかでユダヤ人がどのように描かれているのかを明らかにし、次にそれをグリムの『ドイツ伝説集』にみられるユダヤ人像と比べ、最後に、「儀式殺人伝説」に対する、ユダヤ出自の詩人ハインリヒ・ハイネの見解を紹介しています。

一般民衆向けに出版された本として取り上げられているのは、一七六〇年に発行された『徳によって新たに開かれた凱旋門。優雅で教訓に満ちた三三三の話』です。その中に収められている「悪いユダヤ人」の話には、十二世紀以来、ドイツだけでなく、イギリス、フランス、スペイン、ポヘミア、ポーランド、ロシアなど、ヨーロッパ各地に広まり、二〇世紀まで生き続けた「ユダヤ人の儀式殺人伝説」が含まれています。この伝説の骨子となっているのは、次の様な内容です。① ユダヤ人は、すべてのキリスト教徒に対して敵意をもっていること。② ユダヤ人は、宗教的儀式に「子どもの血」を必要とすること。③ ユダヤ人は、キリスト教徒の子供を金で買い受け、殺してその血を使うこと。

では、『ドイツ伝説集』では、どうなっているのでしょうか。三三三話「ユダヤの石」および三五四話「ユダヤ人に殺された乙女」を読むと、そこには、ユダヤ人はキリスト教徒の子供を多額

の金で買い取り、その血を採るために殺してしまうという話がそのまま出てきます。このように、『ドイツ伝説集』にはたしかに儀式殺人伝説が採り入れられています。グリム兄弟は、これらの話を実際にあつたこととして受けとめたのかもしれませんが。

他方、ユダヤ出自のハインリヒ・ハイネ（一七九七—一八五六）は、未完の小説『バッヘラッハのラビ』の冒頭部で、「馬鹿げた伝説」であり、儀式伝説は、ユダヤ人を陥れるために計画的に練られた作り話である、と断言しています。今日の日本人の眼からみるならば、このハイネの主張はまったくその通りです。しかし長い間、この正常な意識をもちえなかつたヨーロッパ、そしてそこで生まれた『ドイツ伝説集』とは、一体何だったのでしょうか。グリムの解説によると、メルヒェンはより詩的であるのに対し、伝説はより歴史的存在であるとされていますが、ここでは別の判断基準が求められているようです。そもそも人類は、この「無意識的差別感」を本当に克服できるのででしょうか。

第二章は「グリムのメルヒェン集の中のユダヤ人像」を明らかにしようとしています。メルヒェン集の決定版（一八五七年）には、ユダヤ人が登場する話が三つあります。七番「うまい取引」、一一〇番「茨のなかのユダヤ人」、一一五番「曇りのないお日さまは、隠れているものを明るみに出す」がそれです。なお、メル

ヒエン集の初稿と初版にのみ取り入れられた「よい膏薬」にもユダヤ人が出てきます。

一一〇番の「茨のなかのユダヤ人」の話は、働きの下男が、金持ちの百姓に三年間奉公し、わずかな給金をもらって旅に出るところから始まります。この下男は、その旅の途中で小人に出会い、彼を助けたおかげで三つの力を手に入れました。ひとつは、狙ったら何にでもあたる吹き矢。二つ目は、その音を聞くと、だれでも踊りださずにはいられなくなるヴァイオリン。そして三つ目は、彼の頼みごとにはだれにも断られないことでした。

この不思議な三つの力を身につけた下男が「長いやぎひげをはやしたユダヤ人」に出会うところから、話は一気に面白くなります。決して短くない話ですので、ここではあらすじだけを紹介しておきましょう。

ユダヤ人が、高い木のでっぺんで鳴いている小鳥を捕まえてくれるように下男に頼む。↓男の吹き矢で射られた小鳥がやぶのなかに落ちる。↓それを拾いにユダヤ人がやぶの真ん中に入ったころ、下男はヴァイオリン引き出す。↓上着はちぎれ、茨のとげに苦しんだユダヤ人は、ヴァイオリンをやめてもらうために、お金を指し出す。↓怒りのおさまらないユダヤ人は、この経過を町の裁判官に訴える。↓下男は有罪となり、「首くくり台」にかけられる。↓下男は最後に、ヴァイオリンを弾かせてくるように頼む。

↓裁判官も、書記も、ユダヤ人も、広場に集まった人びとも、踊りをやめられず、裁判官は「命は助けてやる。ヴァイオリンを弾くのをやめてくれ」と叫ぶ。↓下男はユダヤ人に、お金は盗んだものであったことを白状させる。↓裁判官はユダヤ人を「首くくり台」につけるように命じ、そしてユダヤ人は「泥棒の罪」で死刑になってしまう。

著者奈倉によると、この話の源泉は一五世紀のイギリスの詩にあり、それがグリム兄弟に届くまでの約三百年の間に、主人公は、牧童↓お人よしの下男↓修道士↓ユダヤ人、と変化し、最初に登場していた「邪悪な継母」はいつの間にか姿を消しています。しかもメルヒエン集の初版と二版では、内容も字句もほとんど同じであるにもかかわらず、一八三七年の第三版になると、「長いヤギひげをはやしたユダヤ人」といった具合に、非常に否定的な表現が多くなっています。この表現は明らかに「悪魔」をイメージさせるものであり、ユダヤ人は、ずるがしこく、強欲な人間として描かれています。しかしでは、グリム兄弟はどうしてこのようにユダヤ人をより否定的に描くことを選んだのでしょうか。

第三章「グリムのユダヤ人像の背景にあるもの」は、まさに前章の最後の問いに対する、著者の答えです。著者はここで、二つ

の要因を挙げています。ひとつは、一八一三年のナポレオンに対する解放戦争後のドイツに起こった、ユダヤ人をも含む異民族全般を排斥しようとするナシヨナリスティックな気運の盛り上がり、そして一八一九年、ヴュルツブルクに端を発した反ユダヤ暴

動の広がり、といった社会的政治的状況です。もう一つの要因として挙げられているのは、恩師ザヴィーニが属していた「キリスト教ドイツ人晩餐会」の存在です。これは、ロマン主義運動を背景として、一八一一年ベルリンで、ブレンターノ、アルニム、クライストラらによって結成された「精神と真実の新しい騎士道」を旨とする精神運動で、彼らはこれにより間接的にドイツの改革に影響を与えようとした。そのためこの会は、フランス人、ユダヤ人、そして女性の入会を認めませんでした。ザヴィーニは、彼の著書の中でユダヤ人について、彼らは「本質的によそ者であつて、それ以外の何ものでもない」と述べており、著者奈倉は、グリーム兄弟も師のユダヤ人観の影響を受けたと想定しています。

第四章「ヘーベルの暦物語の中のユダヤ人像」は、第三章で紹介した思想的、社会的、政治的状況にもかかわらず、ユダヤ人をおくまでひとりの人間として捉えた書物があることを紹介しています。それは、聖書やカテキズムと共に民衆に愛された『暦物語』です。ここではその中から「もうかるなぞなぞ商売」「もうかる謎

かけ」(一八一〇年)と「寛容さののしりに勝る」「寛容は誹謗に勝る」(一八一三年)が引用されていますが、括弧の中の訳は有内嘉宏訳(J・P・ヘーベル著『ドイツ暦物語』鳥影社、一九九二年)からの引用です。

著者ヨーハン・ペーター・ヘーベルは、一七六〇年五月十日、スイスのバーゼルで、同じ都市貴族に仕える両親の長男として生まれましたが、その翌年、父と生後間もない妹を疫病(恐らくチフス)で失い、一七七三年には母も失っています。彼は自らの生い立ちについて、次のように書いています。「わたしは貧しいながらも信心深い両親のもとに生まれ、子ども時代の半分を、あるときは貧しい村で、あるときは名高い町の立派な家並みの中で過ごしました。ですから早くから、貧しい暮らしも豊かな暮らしも学びました。でも、私は一度も裕福だったことはありません。……母は私に祈ることを教えてくれました。神を信じ、神を頼り、神の遍在を思うことを教えられました。……のどかな片田舎で、牧師として実直な人びとの間で暮らして、死ぬことが、私の願ったすべてであり、これまでの生涯で最も明るいときも、最も暗いときも、終始願ってきたことでもあります」(有内訳、二二九頁以下)。

ヘーベルは、エアランゲン大学で神学を修め、卒業後十一年目に母校のカールスルーエのギムナジウムに招かれ、宗教、語学、自然科学と幅広い教科を担当しました。一八〇四年から一四年ま

で校長を務め、一八一九年にはルター派地区教会の高位聖職者およびバーデン上院議員に列せられました。村人の前で説教するという願いはかなえられないまま、一八二六年九月二二日に、六六歳で亡くなっています。

ヘーベルの編んだ『ラインラントの家庭の友』（一八〇八一五、一九、カールスルーエ・ギムナジウム発行）は、第一部「暦日表、日の出、日の入り、月齢、農事歴」、第二部「ニュースさまさま——冗談と本気のために——」から成り、最盛期には四、五万部発行されたと言われています。これをもとに選集として発行されたのが『ラインの家庭の友の宝箱』（一八一一年）です。このなかでもヘーベルは暦物語にだけのを絞らず、逸話、笑話、たとえ話、続き物、といった様々なジャンルの作品をちりばめ、全体に変化をもたせています。彼の編集には「変化（意外性）の原則」が貫かれているとされ、今なお新しい選集が刊行され、中にはドイツの国語の教科書に採用されている作品もあります。

著者奈倉は、このヘーベルの作品に見られるコスモポリタンの性格の背後に、グリム兄弟の場合と同様に、その置かれた時代状況の影響があり、ヘーベルとグリム兄弟の違いは、両者の時代状況の違いでもあると説明しています。ヘーベルがギムナジウム時代から過ごしたカールスルーエは、農奴制を廃止した啓蒙君主

として有名なカール・フリードリヒが収めた町であり、若きヘーベルは啓蒙主義的寛容と平等の思想に強く影響され、ウィーン体制後の復古期にあっても、彼はリベラルな啓蒙主義的精神をもって生き続けた、というわけです。これに対し、ヘーベルより後に生まれたグリム兄弟が青年時代を送った一九世紀初頭は、ナポレオンの侵攻に抗して、ドイツ人の民族意識を鼓舞する動きが強まった時代であり、啓蒙主義や古典主義の掲げた人類愛、寛容の精神は、そういった勢いに押されていた時代であった、と著者はまとめています。なお著者がユダヤ人問題に関心を寄せるようになったきっかけについては、著者の卒業論文および修士論文のテーマが「ユダヤ出自である」詩人ハインリヒ・ハイネであったことが「あとがき」に紹介されています。ハイネはその著『流刑の神々』のなかで、キリスト教が布教される以前に信じられていた土着の自然宗教が、異教の神々として排除されるだけでなく、悪魔や魔女にされていった過程を論じており、著者奈倉は、ここからもグリムのメルヒェン集における「魔女像の変化」の研究に至る刺激を受けているようです。

なお、著者には「日本におけるユダヤ人のイメージの形成——「いばらの中」のユダヤ人」の翻訳をとおして」という研究論文があり、それは奈倉洋子著『日本の近代化とグリム童話——時代による変化を読み解く』（世界思想社、二〇〇五年）に収められ

ています。グリム童話の翻訳の変遷が、日本におけるユダヤ人のイメージの形成の歴史と深く関連していることが指摘されており、興味深い内容になっています。

本項で取り上げた野口芳子と奈倉洋子には、期せずして共に「日本におけるグリム童話の受容」に関する強い関心がみられ、その研究成果は、野口芳子著『グリムのメルヒェン』（勁草書房、一九九四年）、野口芳子著『グリム童話のメタファー』（勁草書房、二〇一六年）、そして奈倉洋子著『日本の近代化とグリム童話』（世界思想社、二〇〇五年）に収められています。関心のある方にはぜひこれらの論文を読んでいただきたいのですが、さらに中山淳子著『グリムのメルヒェンと明治期教育学』（臨川書店、二〇〇九年）もお奨めします。グリム童話が小学校の教材として用いられるようになった歴史的経緯とその問題点が詳細に論じられており、その後半に添付された二百ページに近い資料は、その教材の具体的運用法つまり教案を知るうえで貴重な情報源となるはずです。

2020 年度

研究業績報告

(50 音順)

川 島 堅 二

論文

「神は今も語るのか—預言カフェと新使徒運動についての批判的考察」『人文学と神学』第 18 号,
2021 年 3 月, 1-26 頁

エッセイ

「預言が当たるワケ」『キリスト新聞』2020 年 4 月 1 日号

「十字架なき福音!？」『キリスト新聞』2020 年 5 月 21 日号

「ウイズコロナ時代の教会 (1)」『キリスト新聞』2020 年 7 月 11 日号

「ウイズコロナ時代の教会 (2)」『キリスト新聞』2020 年 9 月 11 日号

「ウイズコロナ時代の教会 (3)」『キリスト新聞』2020 年 11 月 1 日号

「ウイズコロナ時代の教会 (4)」『キリスト新聞』2021 年 1 月 11 日号

その他

研究フォーラム報告「宗教の時代としての平成—オウム事件と摂理事件が問いかけるもの」『東北
学院大学キリスト教文化研究所紀要』第 38 号, 2020 年 6 月, 35-39 頁

木 村 純 二

論文

「宗教と学問と—和辻の宗教性をめぐって」, 木村純二編著『和辻哲郎の人文学』, ナカニシヤ出版,
2021 年 3 月

「伊藤仁斎における「性」について (二)」, 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 18 号,
2021 年 3 月

「歌語としての「みたま」(三)」, 『東北学院大学宗教音楽研究所紀要』第 25 号, 2021 年 3 月

講演

「和辻哲郎に学ぶ“生きる”ということ」, 晴天白雲塾 2020 年度第 3 回講座, zoom 開催, 2020 年 7
月 31 日

「神仏習合から考える日本の倫理」, 不識庵・三菱 UFJ 信託銀行研修会, zoom 開催, 2020 年 10 月
24 日

その他

日本思想史学会編『日本思想史事典』, 「うた」(138-141 頁)・「世間」(16-19 頁)の項目, 丸善出版,
2020 年 4 月

鐙 木 道 剛

翻訳と後書き

ダリオ・ガンポーニ「<創造的破壊>, 保存, 記憶」『キリスト教文化研究所紀要』第 38 号 (東
北学院大学, 2020 年 6 月 30 日) 所載, 47-71 頁

田 島 卓

講演

「告白録と嘆きの共同体」, 「エレミヤ書 31 : 31 ~ 34 『新しい契約』について」第 19 回奥羽教区教師継続教育講座, 2020 年 11 月 13 日

出 村 みや子

論文

「古代アレクサンドリアの学術研究の系譜に見る「越境」の問題—多文化主義とジェンダー理解を中心に—」: 久保田浩・鶴岡賀雄・林淳・深澤英隆・細田あや子・渡辺和子 [編] 『越境する宗教学史 下巻』(宗教学論叢 26), リトン, 2020 年 12 月, 161-191 頁

野 村 信

翻訳編集・共訳

『恵みによって』(カルヴァン説教集 3) アジア・カルヴァン学会編訳 キリスト新聞社 2020 年 6 月発行

原 田 浩 司

翻訳

ドナルド・K・マッキム著 『カルヴァンと共に祈る日々』, 一麦出版社, 2020 年 (ISBN978-4-86325-126-7)

ドナルド・K・マッキム著 「パンデミックの中で思いを巡らせること」, 一麦出版社, 2020 年 8 月 (折込パンフレット, https://www.ichibaku.co.jp/pondering_in_the_pandemic.pdf)

藤 野 雄 大

論文

『『キリストの信条』—フィリップ・シャフの終末論的キリスト教再一致の展望』, 東北学院大学学術研究会『人文学と神学』第 18 号, 2021 年 3 月

研究発表

「Samuel S. Schmucker のエキュメニズム思想とアメリカ・ルター主義の展開」, 歴史神学研究会 (Zoom による遠隔形式で開催), 2021 年 3 月 22 日

吉 田 新

著作 (共著)

Hoffnung inmitten der Katastrophe. Untersuchung zum psychologischen Aspekt der Passionsgeschichte Jesu, in U. E. Eisen/ H. E. Mader (Hg.), Talking God in Society. Multidisciplinary (Re)constructions of Ancient (Con)texts. Festschrift for Peter Lampe, Volume 1, Theories and Applications, Göttingen 2020, 317-385.

論文

「新約聖書における石のメタファーとキリスト論 『隅の親石』『躓きの石』『生ける石』をめぐる考察」, 『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』, 第 38 号, 2020 年 6 月, 17-33 頁

「口語訳聖書翻訳資料について」, 『New 聖書翻訳 No. 6 (2020. 7)』, 日本聖書協会, 71-90 頁

研究ノート

「新たな生き方への勧告—第一ペトロ書 1 章 13-25 節の考察—」, 『ヨーロッパ文化史研究』, 第 22 号, 2020 年 3 月, 頁数未定

執筆者紹介（執筆順）

川	島	堅	二（本学文学部教授）
木	村	純	二（本学文学部教授）
藤	野	雄	大（本学文学部助教）
佐々	木	勝	彦（本学名誉教授）

(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 Political 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・トールンスにおける説教 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・ボルケ, 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・ボルケ, 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 Wisniewski 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)

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
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
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

[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

[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

2014 年度 (第 1 回生) 卒業論文一覧

第 9 号

[論 文]

『ペトロの第一の手紙』研究 (1)
— 構造と内容, 成立状況について — …………… 吉 田 新
世俗世界での「社会的アガペー (愛)」— アメリカの資本主義への倫理的
批判 — …………… マーチャー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート
メルヒェンと宗教教育 (1) …………… 佐々木 勝 彦

[翻 訳]

パネンベルク『組織神学』(I—1) …………… (佐々木勝彦訳)

第 10 号 (佐々木勝彦教授、マーチャー デイビッド 教授 退任記念号)

感謝の辞 …………… 出 村 みや子
佐々木 勝彦 教授 略歴・主要業績
感謝の辞 …………… 出 村 みや子
マーチャー デイビッド 教授 略歴・主要業績

[論 文]

古代教会における説教

- オリゲネスとアウグスティヌスを手掛かりに —— …………… 出 村 みや子
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (3)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎

[研究ノート]

第9回教育研修セミナー

教会を造り上げる

- Iコリント書 14章を読む —— …………… 吉 田 新

[書 評]

- A Book Review of *Death of the Liberal Class* by Chris Hedges …………… マーチー デイビッド

[翻 訳]

エーバハルト・ユンゲル『キリスト教信仰の中心としての、神なき者の義
認の福音 — エキュメニズムを目指す神学的研究 —』(1)

- …………… (佐々木 勝彦 訳)

2015年度(第2回生)卒業論文一覧

第11号

[論 文]

タイ・キリスト教団における神学的訓練を受けている女性たちのグループ

- 「サトリー・サパー」(The Christian Women)の事例 ——
…………… 藤 原 佐和子… 1
私訳と訳注 エゼキエル書(1) 1-11章 …………… 北 博… 13
『ペトロの第一の手紙』研究(2)
—— 王への服従：Iペトロ書2章13-17節について —— …………… 吉 田 新… 39
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道(4)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …………… 佐 藤 司 郎… 61

[研究ノート]

「どこから来て、どこへ行くのか

- ジョン・ウェスレー(1703-91)の場合 ——」(I) …………… 佐々木 勝彦… 96

第12号(佐々木 哲夫 教授 退任記念号)

- 感謝の辞 …………… 出 村 みや子… 1
佐々木 哲夫 教授 略歴・主要業績 …………… 5

[論文]

神の言葉の焙出によるヨブ記エリフ弁論の要点	
—— 因果応報の原理と不条理の超克 ——	佐々木 哲 夫… 15
私訳と訳注 エゼキエル書 (2) 12-24 章	北 博… 37
『ペトロの第一の手紙』における奴隷への勧告	
—— I ペトロ書 2 章 18-25 節について ——	吉 田 新… 81
アウグスティヌスの原罪論におけるオリゲネスの聖書解釈の影響	
—— 『罪の報いと赦し』を中心に ——	出 村 みや子…101
カール・バルトにおけるキリスト教的愛の構造	阿久戸 義 愛…123
カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (5)	
—— 世界教会運動との関わりの中で ——	佐 藤 司 郎…133

[報告]

第10回教職研修セミナー

伝道する教会と説教	佐 藤 司 郎…149
伝道できる説教を目指して	瀬 谷 寛…153
いかなる言葉で語るか～キリスト教主義学校において～	阿久戸 義 愛…159

[研究ノート]

どこから来て、どこへ行くのか	
—— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 —— (II)	
.....	佐々木 勝 彦…178

2016 年度研究業績報告

2016 年度 (第 3 回生) 卒業論文題目一覧

第 13 号

[論文]

カール・バルトとエキュメニズム	
—— 一つなる教会への途 ——	佐 藤 司 郎… 1
スコットランド宗教改革における「監督 (Superintendent)」をめぐる一考察	原 田 浩 司… 47

[資料]

キリスト教学科 (1964 年 4 月～2014 年 3 月) 資料	
.....	63

[研究ノート]

「どこから来て、どこへ行くのか	
—— ジョン・ウェスレー (1703-91) の場合 ——」 (III)	
.....	佐々木 勝 彦…124

第14号 (佐藤 司郎 教授 退任記念号)

佐藤 司郎 教授 略歴・主要業績 …………… 3

[説 教]

平和の使者 …………… エーバーハルト・ブッシュ… 25

[論 文]

ミッシオ・デイとバルトの宣教の教会 …………… 佐藤 司郎… 33

カール・バルトの「生の光」の教説

—— 原理主義, 包括主義, 宗教的相対主義を越えて ——

…………… ベルトールト・クラッパート… 57

ジョン・スマイスとトマス・ヘルウイスの「分裂」をめぐる

—— ヤーノル説の検討による考察 —— …………… 津田 真奈美… 83

[研究ノート]

「メルヒェンと宗教教育」(2) …………… 佐々木 勝彦…118

2017年度研究業績報告

2017年度(第4回生)卒業論文題目一覧

第15号

[論 文]

日本におけるキリスト教土着化の課題 …………… 木村 純二… 1

アジアの文化的コンテクストにおけるエコフェミニスト神学

—— *In God's Image* (1991年～2006年)の事例から ——

…………… 藤原 佐和子… 13

[研究ノート]

「古屋神学の魅力 —— その独自の「バランス感覚」はどのようにして形成

されたのか?」(1) …………… 佐々木 勝彦… 62

第16号

[論 文]

出口王仁三郎『霊界物語』とキリスト教

—— キリスト教土着の一事例として ——

…………… 川島 堅二… 1

「古屋神学の魅力 —— その独自の「バランス感覚」はどのように

して形成されたのか?」(2)

…………… 佐々木 勝彦… 36

2018年度研究業績報告

2018年度(第5回生)卒業論文題目一覧

第 17 号

[論 文]

sola scriptura (聖書のみ) の現代的意義

—— カルヴァンから学ぶ聖書解釈の原理とその重要性 ——

.....	野 村 信	1
伊藤仁斎における「性」について (一)	木 村 純 二	21

[報 告]

第 13 回教職研修セミナー

旧約における神権と王権	田 島 卓	37
戦後日本の教会と天皇制		
—— 代替わり, 改元期を教会はどう過ごしているか ——		
.....	佐 藤 司 郎	45
日本の宗教的状况		
—— 天皇と「癒し」——	木 村 純 二	51

[研究ノート]

「古屋神学の魅力 —— その独自の「バランス感覚」はどのようにして形成

されたのか?」(3)

	佐々木 勝彦	80
--	--------	----

2019 年度研究業績報告

2019 年度 (第 6 回生) 卒業論文題目一覧

2020年度（第7回生）卒業論文題目一覧

氏名	論文題目	指導教員
荒井美祐	ルカによる福音書15章11-32節「放蕩息子のたとえ」に関する考察 — 弱さと愛への気づきについて	吉田 新
石川彩乃	日本人の罪意識に関する考察 — 遠藤周作『海と毒薬』を題材に—	吉田 新
伊藤若菜	『古今和歌集』と『伊勢物語』の比較考察～在原業平の「詞書」と「地の文」をめぐる～	木村 純二
猪股涼	世界のカニバリズム — なぜ人を食べる人がいるのか? —	出村 みや子
遠藤成未	革命のスケープゴート — マクシミリアン＝ロベスピエールの再評価 —	阿久戸 義愛
大川真由	日本と西洋の異類婚姻譚の比較研究	木村 純二
大沼樹生	『ゴルギアス』から考える現代人の生き方について	出村 みや子
大和田穂乃香	美術館の可能性：西洋と日本の美術表現の比較を踏まえて	鐸木 道剛
熊坂滋土	「新しい実在論」について マルクス・ガブリエルのポストモダン批判の意味	阿久戸 義愛
今野菜緒	ナサニエル・ホーソーン『緋文字』における罪と愛について	吉田 新
佐藤廉	臓器移植と臓器移植法の問題点と改善方法について — 日本の臓器移植の発展にむけて —	阿久戸 義愛
志賀迅	情動を喚起する音の不思議：情動主義と認知主義の対立	鐸木 道剛
庄司達行	レヴィ＝ストロースの構造主義の現代的可能性について	川島 堅二
須藤貴亮	スサノオとヤマタノオロチ ～蛇と人の関係性の終焉～	木村 純二
関内万智	月岡芳年の血みどろ絵	鐸木 道剛
関口舞子	差別はなぜ生まれるのか — 障害者差別と優生思想 —	吉田 新
曾根かえで	ミイラ作りにおける目的の違いについて	田島 卓
角田陸	レヴィナスにおける主体性とはなにか	川島 堅二
西川実希	武道における身体論 — 剣道は何を目指しているのか —	田島 卓
戸來圭佑	日本で迫害を受けたキリシタンの殉教について	田島 卓
保科賢斗	ロック音楽と社会の関わり	鐸木 道剛
松浦香菜	真如苑における教えと信者の生活について	川島 堅二
松川明日香	LGBTQに関する教育の現状	吉田 新
松田夏希	夏目漱石の作品を通して考える自我との向き合い方	木村 純二
三谷直也	ベーシック・インカムによる労働社会の改革について	川島 堅二
茂出木麻衣	サウルに求められた「理想的な王の姿」とは	田島 卓
森風美香	聖書における心身障害と疾病	川島 堅二
八重樫涼	男性主導社会からジェンダー・フリー社会へ	出村 みや子
鷲足広太	デュエイの芸術教育と現代日本の教育環境 — 学校と社会のつながり —	阿久戸 義愛

『人文学と神学』投稿規約

1. 東北学院大学文学部総合人文学科（以下、「学科」とする）は、研究・教育・その他の活動の公表の場として『人文学と神学』を編集し、東北学院大学学術研究会を通じて発行する。
2. 学科教員の中から『人文学と神学』編集委員を1名選出する。編集委員は、原則として、現職の教授職階の者とする。
3. 編集委員の任期は2年とするが、再任を妨げない。
4. 『人文学と神学』への投稿資格者は、学科の現職教員および学科（旧「キリスト教学科」を含む）に奉職していた東北学院大学名誉教授とし、非有資格者との共著は、有資格者が筆頭者である場合のみ、投稿を認める。なお、学科会議の決議により外部の者に投稿を依頼する場合は、この限りではない。
5. 『人文学と神学』は、年1回、3月に発行する。
6. 『人文学と神学』への投稿希望者は、原則として11月末日までに完成原稿を編集委員に提出する。
7. 投稿者は、「論文」「研究ノート」「翻訳」「書評」「報告」の内、いずれの項目への投稿であるかを編集委員に申告する。このうち、「論文」は、当該分野の先行研究に対し、投稿者自身の研究による新たな学術的知見をもたらすものを言う。投稿される原稿が上記のいずれの項目にも該当しない場合、投稿者と協議の上、編集委員が適切な項目を設けることとする。
8. 編集委員は、必要と認められる場合、学科長と協議の上、投稿者に対して修正を求めることができる。編集委員と投稿者間で意見の一致を見ない場合は、学科会議あるいは東北学院大学学術研究会に調停を求めるものとする。

東北学院大学学術研究会

会 長	大西 晴樹	
評 議 員 長	佐藤 篤	
編 集 委 員 長		
評 議 員		
文 学 部	[英] 植松 靖夫 (編集)	
	[総] 鐸木 道剛 (編集)	
	[歴] 永田 英明 (編集)	
	[教] 渡辺 通子 (編集)	
経 済 学 部	[経] 白井 大地 (編集)	
	[経] 宮本 拓郎 (編集)	
	[共] 宮地 克典 (編集)	
経 営 学 部	佐久間義浩 (会計・編集)	
	山口 朋泰 (会計・編集)	
法 学 部	大窪 誠 (庶務・編集)	
	佐々木くみ (庶務・編集)	
教 養 学 部	[人] 坪田 益美 (編集)	
	[言] 下館 和巳 (編集)	
	[情] 佐藤 篤 (評議員長・編集委員長)	
	[地] 目代 邦康 (編集)	

人文学と神学 第18号

2021年3月8日印刷
2021年3月12日発行

(非売品)

編集兼発行人	佐藤 篤
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.18

[Articles]

- Does God still speak today? A critical study of the “Prophecy
Cafe” and the “New Apostolic Reformation” Kenji Kawashima··· 1
- The idea of human nature in Ito Jinsai’s thought Junji Kimura··· 27
- The “Creed of Christ” : Philip Schaff’s View of Eschatological
Christian Reunion Yudai Fujino··· 41

[Study Note]

- Das Religiöse in Märchen (3) Katsuhiko Sasaki··· 84

MARCH 2021

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN