ISSN 1348-1878

関東学院大学キリスト教と文化研究所所報

キリスト教と文化

第 5 号

編集前記：本号の編集方針と特集 …… 安田八十五…… 1
＊「バプテストと坂田祐」特集原稿
＊＊「依存症とキリスト教」特集原稿
研究論文
＊＊依存と自立：依存症社会論序説（1）…… 安田八十五…… 3
－依存症からの回復のための 12 ステップ方式自助グループの有効性－
＊＊12 ステップの自助グループと新約聖書 －最後の晩餐を中心に－ …… 三井純人…… 23
＊＊ニーチェのキリスト教批判の真相 …… 田代泰成…… 35
死後生殖補助医療に関する自己決定者についての一考察 …… 三浦一郎…… 53
タイ北部山岳少数民族の自発的発展に関する一考察 …… 菊地昌弥 , 他 69
協同組織金融に関する一考察 …… 加藤壽宏…… 81
－ムハマド・ユヌスと賀川豊彦を中心に－
＊ 日本バプテスト婦人達の宣教活動に関する歴史的研究 …… 原真由美…… 93
－東部組合聯合婦人会成立までの背景－
研究ノート
その人自身が「いのち」そのもの－「いのち」を考える授業実践－ …… 安達昇……115
＊「坂田祐日記」解読（関東大震災 1923 年～ 1924 年） …… 坂田創……125
＊「坂田祐日記」を読む（戦時下の関東学院 1944 年～ 1945 年） …… 坂田創……137
踏査研究 旧伊達藩における隠れキリシタンとその現況 …… 矢嶋道文……147
研究プロジェクト報告
＊「バプテスト研究」プロジェクト …… 村椿真理……161
＊「坂田祐研究」プロジェクト …… 帆苅猛……164
「国際理解とボランティア研究」プロジェクト …… 勘田義治……166
研究グループ報告
＊＊「キリスト教と日本の精神風土研究」グループ …… 富岡幸一郎……169
「いのちを考える研究」グループ …… 松田和憲……170
「奉仕・ボランティア教育研究」グループ …… 影山礼子……172
委員会報告
資料委員会 …… 矢嶋道文……177
広報委員会 …… 簑弘幸……179
所報編集委員会 …… 安田八十五……181
所報に関する規定 ……182
2006 年度キリスト教と文化研究所活動報告 ……184
2006 年度キリスト教と文化研究所構成員 ……186
2006 年度キリスト教と文化研究所研究プロジェクト等のメンバーリスト ……188
編集後記
『所報』のさらなる充実に向けて―レフリー制強化による研究水準の向上― 古庄修……189

2007 年 3 月

関東学院大学キリスト教と文化研究所

ISSN 1348−1878

Bulletin of the Institute for the Study of Christianity and Culture
Kanto Gakuin University

Christianity and Culture

March, 2007 No. 5

CONTENTS

EDITOR'S FOREWORD

The Editorial Purpose of this Volume and Special Issues ····· Yasoi Yasuda ·····1

ACADEMIC PAPERS

Dependency and Independency : Introduction to the Theory of the Dependent Society(1) ··· Yasoi Yasuda ·····3

12 Step Self Help Groups and the New Testament : On the Basis of the Last Supper ····· Mii Sumito ·····23

Inquiring into the True State of Critical Comments on Christianity by Nietzsche ····· Taisei Tashiro ·····35
: How to Respond to Nietzsche's Critical Comments on Christianity

A Study of the Right of Self−Decision on Advanced Assisted Reproductive ····· Ichiro Miura ·····53
Technologies Using Sperm from The Deceased Husband

Consideration Regarding Voluntary Development Among Minority People Groups in ·····Masaya Kikuchi *et al*··· 69
Northern Thailand : A Case Study of the Akha Peoples in HOIKOMU Village

A Study on Cooperative Financing ····· Toshihiro Kato ·····81
: With Special Reference to Muhammad Yunus and Toyohiko Kagawa

A Study of the History of the Japan Baptist Women's Organization ····· Mayumi Hara ·····93
: The Background of the Tobu Kumiai Rengo Fujinkai's Establishment

RESEARCH NOTES

Everybody has their Own Thoughts on "Life" A Class Model ····· Noboru Adachi ·····115
: A Workshop to Think about the Concept of "Life"

The Diary of Dr. Tasuku Sakata in Japanese : The Great Kanto Earthquake（1923～1924）····· Hajime Sakata ·····125

Reading the Dr. Tasuku Sakata Diary : Kanto-gakuin at the End of the World War II（1944 ～ 1945）···Hajime Sakata ·····137

The "Kakure Kiriishitan"(Crypto-Christian)and the Present Conditions of the ····· Michifumi Yajima ·····147
"Ookago area"(in Iwate Prefecture)and the "Yonekawa area"(in Miyagi Prefecture)
under the Reign of "Date ham" (Date C1am) in the Tokugawa Period

REPORTS OF RESEARCH PROJECTS

Report of the Baptist Study Project ····· Makoto Muratsubaki ·····161

Report of Dr. Tasuku Sakata Study Project ····· Takeshi Hogari ·····164

Report of the International Understanding Volunteer Study Project ····· Yoshiharu Kanda ·····166

REPORTS OF STUDY GROUPS

Study Group on Christianity and Japanese Spiritual Features ····· Koichiro Tomioka ·····169

Study Group on " Consideration of Life (INOCHI) ····· Kazunori Matsuda ·····170

Study Group on the Problem of Service Education and Its Practice ····· Reiko Kageyama ·····172

REPORTS OF COMMITTEES

Report of the Resource and Reference Committee ····· Michifumi Yajima ·····177

Report of the Public Relations Committee ····· Hiroyuki Mino ·····179

Report of the Bulletin Editorial Committee ····· Yasoi Yasuda ·····181

REPORTS OF RESEARCH SECTIONS

Report on Research Activities for the 2006 Academic year ····· 184

Constitution of the Institute of Christianity and Culture ····· 186

Member List of Research Projects and Commitees ·····188

EDITOR'S NOTE

Toward a Better Development of the Bulletin : We were Forward Help ····· Osamu Furusho ·····189

Institute for the Study of Christianity and Culture,Kanto Gakuin University
1-50-1, Mutsuura−Higashi, Kanazawa-ku, Yokohama-shi, Kanagawa, Japan 236-8501
TEL.045-786-7873, FAX.045-786-7806
E-Mail kgujesus@kanto-gakuin.ac.jp
URL http://kgujesus.kanto-gakuin.ac.jp/

編集前記

本号（2006 年度所報・第 5 号）の編集方針と特集

所報編集委員長
安 田 八 十 五

＊　「バプテストと坂田祐」特集に関する論文
＊＊「依存症とキリスト教」特集に関する論文

2006 年度の所報を発刊するに当たって、編集委員長として本号（2006 年度所報・第 5 号）の編集方針を述べさせていただく。

キリスト教と文化研究所･所報「キリスト教と文化」は、さまざまな論稿から構成されているが、メインは、研究論文と研究ノートである。学術雑誌としては当然のことであるが、学術研究からみてレベルの高い研究論文を掲載することが本誌にも求められている。2005 年度から、レフリー（査読）制度を厳格化し、研究論文と研究ノートは、２名以上の匿名の査読者によるレフリーに合格した原稿を掲載することにした。本号には、研究論文が 7 編、研究ノートが 4 編、計 11 編の査読にパスした原稿を掲載することが出来た。

これらの論文を整理してみると、研究プロジェクト及び研究グループ活動から生み出された論文がほとんどである。そして、「バプテストと坂田祐」特集に関する論文（＊印）、及び「依存症とキリスト教」特集に関する論文（＊＊印）、の２つの特集という形に再整理することが出来た。

2004 年度に発足した２本の研究プロジェクトが、『坂田祐研究プロジェクト』および『バプテスト研究プロジェクト』である。これらの研究プロジェクトは、研究プロジェクト報告に示されているように順調に研究が進んで来た。2006 年 2 月 17 日には、『坂田祐研究プロジェクト』の公開セミナーが KGU 関内メディアセンターで開催され､50 名近くが参加した。この公開セミナーで報告されたご子息の坂田創氏の原稿が、「坂田日記を読む」というタイトルで本号に掲載されている。

『バプテスト研究プロジェクト』の成果は、関東学院大学出版会から本研究所叢書第 1 号として近々発刊される予定である。原真由美氏による「日本バプテスト派の婦人達の宣教活動に関する歴史的研究 - 東部組合聯合婦人会成立までの背景 -」のみが本号に掲載されている。今後は、本に掲載する論文も必ず、まず、所報「キリスト教と文化」に投稿し、レフリーを受け、本誌に掲載した後、本に再掲載することを希望したい。

もう 1 つの特集は、「依存症とキリスト教」に関する研究論文（＊＊印）であり、安田･三井･田代による 3 編が掲載されている。これらは、「キリスト教と日本の精神風土」研究グループとの関係で生み出されてきた研究論文である。また、安田を中心に、三井・田代等と約 10 年前から自主的に進めてきた「キリスト教に基づく依存症からの回復のための 12 ステップ方式自助グループ」の実践的研究の成果である。

その他、2005 年度に発足した「国際理解とボランティア研究」プロジェクトの研究成果も菊地昌弥他によって報告されている。これは、森島牧人所長等が以前から行っていた、タイにおける国際協力活動を発展させた研究プロジェクトである。

研究論文

依存と自立：依存症社会論序説（1）
―依存症からの回復のための 12 ステップ方式自助グループの有効性―

安 田 八 十 五

Dependency and Independency: Introduction to the Theory of the Dependent Society (1)

Dr. Yasoi Yasuda , Macro

要　旨

本論文は、依存症と依存症社会に関して社会システム論の立場から分析したものである。ことに、精神医学やカウンセリング分野の概念であり，用語である「依存症」を社会問題の分析に適用し、現代日本社会の「依存症社会」の特質を浮かび上がらせ、現代の諸問題、例えば、地球環境問題等の根元的解決を目指そうとする挑戦的試みである。

日本の依存症社会の構造に問題があるが，身近な問題から考え，行動することが出発点である。自分のライフ・スタイル，つまり，「囚われのないライフ・スタイル」を構築し，日常生活で実践してゆく。そして，NGO・NPO 等に積極的に参加し，問題解決を，着実に，具体的に行う。このような試みを実践する事によって、依存症と依存症社会とを解決する道を考えることにする。

キーワード：

①依存　②自立
③依存症　④ 12 ステップ方式
⑤自助グループ　⑥回復
⑦依存症社会　⑧ AA
⑨嗜癖（しへき）⑩共依存

目　次

1. 序論：依存症研究の背景と目的
2. 依存症社会におけるコミュニケーション
3. ライフ・スタイル（生活様式）の構造改革
4. 21 世紀のライフ・スタイルと『「囚われ」の無いライフ・スタイル』
5. 依存症からの回復のための 12 ステップ方式自助グループの有効性
6. 依存症社会の構造改革に関する可能性の分析
7. 結論と課題

後記
謝辞
注
参考文献
参考ホームページ

1. 序論：依存症研究の背景と目的

現代日本社会における最大の問題点の 1 つは，「依存症社会」の末期症状を呈していることであり，また，それに随伴する障害や問題が種々発生しており，社会全体が極めて危機的な状況に陥っていることである。

「依存症」(Dependency) とは，「嗜癖」（しへき）(Addiction) とも言われ，元々，精神

医学やカウンセリング分野の概念であり，用語である。「アルコール依存症」は，比較的よく知られており，麻酔性・依存性のある薬物（化学物質）であるアルコールの入っているお酒を習慣的に大量に取り込み続けて陥る身体と精神の両方の病気である。アルコールという化学物質をとり続けたために，お酒を止めることができなくなり，脳が麻痺してしまうために，家庭内で妻や子供などに物理的暴力や暴言（言葉による暴力）を行使し，家庭を「機能不全家族」(Dysfunctional Family) にしてしまう。

「依存症人間」(Dependent Person・Addictive Man) とは，いわば，依存症を持病として抱えている人間のことであり，ことに自覚症状の無い，「自分が依存症なのに，依存症であることを認識していないか，または，認めようとしない人間」と，筆者は定義している。多くの依存症人間から形成され，「依存的人間関係」（ Dependent Human Relationship ）を人間関係の基調とする社会を「依存症社会」(Dependent Society・Addictive Society) と呼ぶことにする。現代日本社会は，まさに，この依存症社会そのものになってしまっている。

本論文の主たる目的は，この「依存症」及び「依存症社会」の構造と特質を分析し，解決のための方法と手段を探ることにする。ことに，依存症からの回復のために筆者等が実践しているキリスト教に基づく 12 ステップ方式による自助グループの活動を紹介し，その有効性を検証する。

2. 依存症社会におけるコミュニケーション

2.1. 高度情報化社会におけるコミュニケーション障害

パソコンという手軽な機器（ハード）とインターネットというテレコミュニケーション・システム（ソフト）の進展によって，現代社会には極めて高度な情報コミュニケーショ社会が形成されつつある。

筆者の勤務する関東学院大学経済学部においては，入学するとすぐ全学生に電子メールアドレスを与え，電子メールやインターネットが使えるようになる情報リタラシー教育をほどこしている。単純な読み書き算盤能力というオールド･リタラシーに対して，ニュー・リタラシーとしての情報コンピュータ・リタラシーが加えられ，最近の大学生には不可欠の学習用具となっている。関東学院大学経済学部では，1 年生の 1 学期に必須科目としての基礎ゼミナール等でこれらの教育を行っている。

しかしながら，この超近代化なコンピュータ・リタラシーを有する学生の中に，「依存症」[1] (Addiction・Dependency) というコミュニケーション障害を持った学生が数多く見られる。依存症には物質依存症・過程依存症・関係依存症の三類型があるといわれている。

2.2. 依存症とアダルト・チルドレン

依存症というのは，元々「アルコール依存症」[1] などのアルコールという化学物質をとり続けたために，お酒を止めることができなくなり，家庭内で妻や子供などに物理的暴力や暴言（言葉による暴力）を行使し，家庭を「機能不全家族」[2] (Dysfunctional Family) にしてしまう「精神と身体の病気」である。

このアルコール依存症の親を持った家庭で成人した子供が，「アダルト・チルドレン」[3] (Adult Children) である。アダルト・チルドレンは，依存症の親の下で育ったために，人間不信が根強く，他者とスムーズな人間関係を築くことが極めて苦手である。そのため，アダルト・チルドレンは，ビデオおたくや仕事人間（ワーカー・ホリック）などの「過程依存症」(Process Dependency) になり易い。物質依存症および過程依存症ともに，そ

の基本的原因は，人間関係依存症 (Human Relation Dependency) にあると言われている。

アダルト・チルドレンであることを自分自身で認め，公表した有名人としては，元アメリカ大統領のビル・クリントン氏がよく知られている。

2.3. 依存症社会と日本人

現代日本では，子供の時から，多くの父親が仕事人間（ワーカー・ホリック）のため，家庭においては母親との関係が深くなりすぎ，父性の存在しない機能不全家庭 (Dysfunctional Family) が少なくなく，依存症人間 (Dependent Person) が極めて多い。そして，このような依存症人間で形成される日本の社会は，甘えやもたれあいが当然の「依存症社会」(Dependent Society) を形成してしまっている。最近の知事等の地方自治体と中央官庁及び大企業で発生している談合等の不祥事は，依存症社会の行き着く先を示している。

2.4. コミュニケーション・リタラシーの必要性

「インターネットは便所の落書き」などと，インターネットや電子メールで得られ情報は有意味なものはほとんどないと批判する見解も少なくない。この頃，出会い系サイト等によるジャンク・メールが極めて多く，正常の電子メールの使用に筆者も支障を来している。これらのジャンク・メールには，何らかの規制が不可欠である。このような理由で，情報過剰社会においては，情報の価値は相対的に低くなりがちである。

筆者は，電子メールやインターネットはとても便利なものと考え，有効利用している。学生との間で電子メールを用いて事前に情報を交換することによって，かえって，フェイス・ツー・フェイス・コミュニケーション（対面接触）の密度や効果が大きくなっている。

しかしながら，情報リタラシーのみでは不十分であり，人間社会においてはコミュニケーション・リタラシーこそ求められている。

アダルト・チルドレンは，子供の時からの親との歪んだコミュニケーション関係によって，コミュニケーション障害になってしまったのである。アダルト・チルドレンは，『「囚われ」のないライフ・スタイル』を確立することによって，依存症からの回復が可能になる。本稿では，筆者等が実践している依存症からの回復のための 12 ステップ方式自助グループの活動を紹介し，その有効性を検討したい。

コミュニケーション・リタラシーを育てることによって，依存症社会の構造を「自立型社会」(Independent Society) へと変革しなければ，日本の将来は暗い。

3. ライフ・スタイル（生活様式）の構造改革

3.1. 生活様式とライフ・スタイルの違い

最初に，21 世紀のライフ・スタイルというのはどういうライフ・スタイルなのか，20 世紀のライフ・スタイルとどう違うのかということを考えてみよう。

「ライフ・スタイル」というのは，日本語では「生活様式」と訳している。つまり，ライフというのは生活で，スタイルは様式である。日本語では生活様式と訳しているが，生活様式というのとライフ・スタイルというのと，何かニュアンスが違う感じがする。

生活様式というと，何か毎日の日常のどういう生活を，何を食べ，どういう家に住み，何を着て，どういうごみ（廃棄物）を出すのかという日常生活みたいな話である。ライフ・スタイルというと，もうちょっと精神面を含めて，そういう毎日の行動，それから社会活動を含めて，人生に対する基本的な考え方，

そして，それに基づいてどういう行動を行っていくのか。それに伴ってさまざまな日常生活，さらにはいろいろなコミュニテイ活動というものを考えると，もうちょっと「ものの見方」もしくは「人生への基本的姿勢」というニュアンスがあるような気がする。

3.2. 20 世紀のライフ・スタイルの特徴と問題点

3.2.1. 高度経済成長の意味
—物質的豊かさとその代償—

まず，20 世紀のライフ・スタイルを振り返ってみよう。20 世紀のライフ・スタイルというのは，まず第 2 次世界大戦が終わったということがすごく重要なような気がする。筆者自信の半生を自己開示し，振り返ることによって，20 世紀のライフ・スタイルを考え直してみよう。筆者の名前は，「八十五」と書いて「ヤソイ」と読むが，たまたま昭和 19 年（1944 年）8 月 15 日生まれで，ちょうど敗戦の 1 年前に生まれたのである。だから，平和を予言して生まれてきたと言っているが，その割には攻撃的だと言われることもある。

日本人は，8 月 15 日が来ると「終戦記念日」という。総理大臣に就任した 2001 年と引退すると約束した 2006 年，小泉純一郎前総理は，その日 8 月 15 日に靖国神社を 2 度も訪問した。しかしながら，これは小泉前総理の日本社会に対する基本的な認識の間違いであると小生は見なしている。

ドイツなんかとの違いではっきりしているが，「終戦記念日」ではなく，「敗戦記念日」が正しい解釈なのである。しかしながら，日本人は「虚しいプライド」があるから，実際はアメリカ等に敗れたわけだが，心の中では認めたくない。だから，それをごまかして，「終戦記念日」と呼んでいるわけである。これは，正しい認識とか，正しい呼び方ではない。やはり「敗戦記念日」である。なぜ，ああいう悲惨な戦争を行ってしまったのか？作家の司馬遼太郎などは，日露戦争に勝ったあたりから，日本は思い上がってきてしまったのではないかと分析している。そして，広島・長崎の人は原爆の洗礼を受け，更には，日本人だけではなくアジアの人たちにも多くの犠牲を強いたわけである。

それに対して，ドイツなどは，なぜドイツがああいう悲惨な戦争を行ってしまったのかをきちんと分析をして，今でもナチスのリーダーなどを追いかけている。日本の場合は，その辺を曖昧にしてしまったということが，戦争を本当に反省していないことを意味している。

最近は，アメリカへの同時多発テロ（2001 年 9 月 11 日）とアメリカによるアフガニスタン及びイラクへの報復戦争も多くの悲劇をもたらしている。特に，ニューヨーク・ワシントンへのテロ，アメリカのアフガンへの報復戦争を見ていると，人間というのは本当に全然学習しないというか，残念ながら同じ過ちを繰り返している，そう考えざるを得ない。

日本の戦後のライフ・スタイルを考える場合に，このことが極めて重要である。私は昭和 19 年 8 月 15 日生まれで，ちょうど昭和 20 年（1945 年）5 月 29 日横浜大空襲に遭遇した。横浜市の伊勢佐木町の近くに住んでいたが，数年前亡くなった母親は，筆者に防空頭巾をかぶせ負んぶして山手の丘に逃げたので，親子とも命が助かったのである。

空襲の後，横浜の市街地は一面焼け野原になってしまった。だから，まず，食べられなかったわけである。筆者も非常な貧しさを経験したが，食えないということで，まず物を求めたのである。豊かさというのは，イコール物質的豊かさ。物がたくさんあって，お腹一杯食べられれば豊かなのだという，これが人生の第一目標だったわけである。つまり，何しろ経済成長を目指したのである。

もう一つの原因は，日本がアメリカに負け

たのは，物量で負けたという「物量信仰」があった。やはり日本人はプライドが高いので，「大和魂」，精神は勝っていたけれども物がなくて負けたのだと理解しようとしたわけである。実際はそうではなく，日本の情報が全部アメリカにキャッチされてしまっていて，実は「情報戦」で敗れたわけである。しかしながら，そう思いたくないという想いがあって，物量信仰，物が足りない，物を本当に持っていたアメリカが，実際勝ったんだと思うようになった。豊かさというのは，物質的な豊かさ，経済的豊かさ，いわゆる「物量信仰」になってしまったのである。

第 2 次世界大戦の教訓を最も生かしたのは，いわゆる「平和憲法」である。日本は軍事力を持たない，戦争・紛争に介入しない，決して戦争という手段に訴えないという憲法をつくったわけである。今またこれが危なくなりつつある。筆者も一人の市民として，今の政府の対応に対して危惧の念を抱いている。

昭和 35 年（1960 年）に日米安全保障条約の改定を巡って安保闘争があり，筆者は横浜から東京の高校に通い始めていたが，ほぼ毎日安保闘争に参加して，高校を留年しそうになってしまった。その安保闘争というのは，今思うとナショナリズムなのである。アメリカの支配下から離れたいという一種の途上国の独立運動，ナショナリズムみたいなものであった。安保条約改定を，国民の反対の総意を無視して強行したのが，当時の岸信介首相（安倍晋三現総理の祖父）であった。そういう「政治の季節」が終わって，岸信介首相が退陣し，池田勇人内閣が登場し，すぐ「所得倍増計画」を発表した。そのころはみんな貧しいから，10 年後には所得を 2 倍にするという計画はとても新鮮な感じがした。実際，1960 年代の高度経済成長によって日本人の平均所得は 10 年間で 2 倍以上になったわけである。ということで，確かに物質的な豊かさは作り出して来た。

そして，その経済成長のために市場で色々なものを生産・流通・消費する。市場経済で，物を毎日毎日使う，そうすれば生産も増えるということで，「大量生産・大量流通・大量消費」という「使い捨てワンウェイ型経済社会」を作ってきたわけである。

確かに GNP で見ると日本はアメリカに次いで世界で 2 番目である。日本は，1 人当たり GNP で見ると，アメリカを抜いてスイスと並んで世界トップクラスの物質的かつ経済的に豊かな国になった。このことは，特に筆者など戦後の貧しい生活を知っているので，高く評価することができる。

しかしながら，この「経済成長の代償」というのはかなり大きくて，これが今幾つかの問題をもたらしている。まず第 1 が地球規模の環境問題である。地球温暖化の問題とか，フロンガスによるオゾン層の破壊などが深刻な状況になっている。最近，元アメリカ副大統領のアル・ゴアが来日し，「不都合な真実」というタイトルの地球環境問題に関する映画や講演を行い，筆者も感銘を受けたが，現代の地球環境問題は，危機的状況に陥っている。

3.2.2. 地球環境の危機

平成 13 年（2001 年）3 月に，通産省（現在．経済産業省）の仕事で，繊維リサイクル問題の調査に，ヨーロッパに行った。ドイツのフランクフルトに着くと，ライン川がすごい洪水で，普通だったらすぐホテルに行けるのに，遠回りして行かないと着けなかった。水が町中まで溢れてしまっていた。ライン川の上流というのは，スイスのアルプスである。アルプスの氷河が溶けてしまって，いつもより水が大量に出てしまった。ヨーロッパでは，地球温暖化問題で本当に被害が出ているのである。

日本では，夏が暑いとなるとエアコンを毎日つけて，高校野球を見るみたいなぬるま湯

的な感じになってしまうが，ヨーロッパでは被害が本当に出てしまっている。

この問題で一番熱心な国の一つはオランダである。オランダは，国土の3分の1を埋め立てて造った。国土の約2分の1は海抜ゼロメートル以下なのである。だから，温暖化によって海面の水位が1～2メートル上昇したら，国土の半分を失ってしまうわけである。

オランダには次のようなことわざがある。「海は神がつくった，陸は人間がつくった」。確かにそうである。3分の1は埋め立ててつくった。ところが，人間がそういう努力してつくった陸地は，温暖化すると海面下になってしまう。オランダは，世界で最初に「炭素課税」という「環境税」を導入した環境政策の先進国なのである。

いつごろから炭酸ガスが増加してきたかというと，18世紀半ばの産業革命の頃である。ワットが蒸気機関を改良発明したのが1765年。そのときのCO_2の濃度が 推定250ppmだった。現在は 380ppm。130ppm 増えたわけで，このままいくと 400ppmを超えてしまう。最悪では 600ppmという予測もある。そうすると，地球というのは神がつくってくれ，とてもすばらしい仕組みができていて，CO_2が皮膜をつくっている。もし，CO_2による皮膜がないと，地球は非常に温度が低くて，生物が発生し得ないし，我々は生きていられない。だから，温暖化は必要なのである。熱が宇宙空間へ逃げていってしまうのを皮膜で防いでいる。防ぐから暖かくなり，地球上の平均気温15℃という状態を作っているわけである。

ただ，産業革命以降，化石燃料を大量に使って，廃熱を大量に出してきた。廃熱は，大気と水の循環で宇宙空間に逃がすことによって，地球の平均気温15℃という定常状態を保つことができるわけである。

しかしながら，二酸化炭素が増え過ぎると，これが，温室ですね，温室をやっている方は，温室のガラスとか，農家のビニールハウスのビニールと同じ作用をして，中が暑くなり過ぎてしまう。そのために，「温室ガス効果現象」(Greenhouse Gas Effect) と言われているわけである。

地球は，約46億年前にできたと言われているが，40億年前に海の底で初めて生物が発生し，それが36億年前に陸上に進出し，その延長線上で，約500 万年前ぐらいにアフリカの東部で我々人類の祖先が発生して，今私達はここに存在していると言われている。非常によくできているというか，神はすばらしい地球を造ってくれたのである。

金星は，太陽に近過ぎるために平均温度が約 600℃から 800℃。だから，金星は灼熱地獄である。太陽系の惑星は，近い順に，水星，金星，地球，火星となっている。金星には水とか大気があったらしいが，熱と太陽の引力が強いために，宇宙空間に逃げていってしまったそうである。

火星は平均気温が約マイナス50℃である。太陽からの距離が遠く，マイナス50℃というと，南極の万年氷と同じ温度なのである。だから，火星にも生物は発生し得なかったわけである。

最近，火星には水があって，洪水の跡があり，もしかすると生物がいた可能性があるということをNASA（アメリカ航空宇宙局）の研究でやっている。これは，アメリカのNASAが研究していて，地球が住めなくなったら火星に人類を移住させようという計画を立てていて，その一環として火星の研究をやっていて，その情報がときどき漏れてくる。ただ，現代の科学のレベルでは，火星には生物は存在していないだろうと言われている。

地球は，太陽からの距離がちょうどよい距離である。また，地球は「水の惑星」と言われるが，地球ができたときに，宇宙空間から水の惑星が飛んできてぶつかって海が形成された。私たちの体を形成している原素は，全

部その時に飛んできたもので出来ているそうである。

仮に，地球が今の半分の大きさだったら，人類はここにいない。生物は発生し得なかった。引力で，太陽に引っ張られてしまう。そのために，大気と水が宇宙空間に逃げてしまう。すると，生物は発生し得なかった。ということは，私たちは，ここに存在していないことになる。

私たちは親から生まれてきていると思いがちだが，実はそうではなく，宇宙から生まれたと考えるべきである。太陽系，さらには，この太陽系をつくった宇宙のメカニズム，宇宙は現代の科学では，約 150 億年前にビッグバン，数秒の爆発でできたと，今の科学のレベルではそう言われている。現代の科学ではそういう解釈になっている。宇宙があって，太陽系がある。その存在があり，初めて地球ができ，そしてこの地球を神様がすごく上手い環境を与えてくれ，生物が発生して，私たちがここに存在する。だから，生物学的に言うと，私たちの生命というのは遺伝子の継続ということで，約 40 億年前に発生した生物，バクテリアがずっと生命の連続で，突然変異を含む進化の過程を経て，みんなの体につながってきているわけである。

今私たちが生きているのは，酸素を吸って炭酸ガスを出して生きているわけだが，生きているのではなく，地球によって生かされているわけである。この太陽系，宇宙の微妙なすばらしいメカニズムによって，植物や森林が酸素を出し，人間とか動物は酸素を吸収して，呼吸とか血液循環をして炭酸ガスを出す。その炭酸ガス・二酸化炭素を植物・森林が吸収して，炭素同化作用で植物から見たら，廃棄物として酸素を出す。この酸素と炭酸ガスの循環によって，うまく生きていられる。それが，産業革命前である。

厳密に言うと農業革命前なのである。農業革命の前，日本で言うと縄文時代つまり採取狩猟時代までは，その循環はすばらしく良かったが，農業をやってから，さらに産業革命・工業革命，つまり石油等の化石燃料を大量に使うようになって，18 世紀半ばの 250ppm から今の 380ppm の二酸化炭素濃度になってしまったのである。

このままでいくと，産業革命以後のわずか 300 年ぐらいで地球が，金星の 600℃ まではいかないと思うが，かなりの温暖化現象が起きて，人類が全部絶滅するという可能性もあり得る。全地球上に，次の世代は生存できないかもしれないという危機的な状況になっているわけである。

3.2.3. 使い捨てワンウェイ型ライフ・スタイルと社会経済システム

この地球の危機は，基本的には，やはり戦後の日本だけではなく，アメリカ・ヨーロッパ諸国等の先進諸国が追求してきた経済的な豊かさが，大量生産・大量流通・大量消費の「使い捨てワンウェイ型経済社会」(One-Way Economic Society) を作り出してきたのである。すべて物的豊かさによる満足感を求めて来た結果なのである。

実は，自然科学では，「物質不滅の法則」という原理があって，物というのは無くならず，形が変わるだけなのである。水は，液体の状態から気化すれば水蒸気になる。固体になると氷になる。形が変わっているだけなのである。物というのはなくならない。形が変わるだけなのである。

筆者の父親が亡くなった時，火葬場へ行って，骨だけになってしまったと誰かが言った。私は心の中で，いや，それは間違っていると思った。実はそうではなく，人間の体を形成している，酸素とか，窒素とか，燐というものは，二酸化炭素とか，二酸化窒素とか酸化リンとなって大気中に拡散していって，CO_2 は植物・森林に吸収されて，また，実は地球に戻る。目の前には骨だけになってしまった

が，実はそうではなく，宇宙空間にも散っていっているかもわからない。そう考えると，生産・流通・消費したものは，だれかが廃棄しなければいけない。問題は，その廃棄の仕方なのである。

神は，地球を元々はごみのない社会につくった。ところが，それを破ったのが結局人間なのである。縄文時代には，ほとんどごみはないわけである。貝塚とか，ごみを捨てていたところはあるが，ああいうものも長々期で見ると，カルシウムだから，自然の中に循環していくわけである。

骨も，炭酸カルシウムになり水の状態になって，自然に還元していくわけである。ずっと骨のまま，ある特種な状況がないと，そんなものはあり得ない。

特に問題なのは，自然に循環しないものを大量に使うようになったことである。それは，例えば何かというと，東京湾や霞ヶ浦の汚染の原因である合成洗剤，さらに最大の問題はプラスチック文明である。プラスチックは，確かに便利である。現代文明を支えているこのプラスチックが，一旦廃棄物として出されると非常に始末が悪いものになる。

3.2.4.　自己中心主義による依存症

プラスチック文明等の問題を，なぜ作り出してきてしまったかというと，基本的には市場経済，つまり資本主義の使い方が間違っていたからである。特に，精神的な面で言うと，「自己中心主義」というか，人間中心主義，やはり人類中心主義，基本的には自己中心主義が原因である。自分の幸福，特に自分の物質的・経済的豊かさを獲得することが最大の目標になってしまった。そのためには他のものはすべて犠牲にしていいという自己中心主義的価値観になってしまったわけである。

人間というのは，例えば家族がいて，筆者だったら，妻とか，子供とか，じいさん，ばあさんとか，そういうところに頼る。精神的にも，経済的にも頼る。また，炭酸ガスを出すということで，地球環境に依存しているが，これが依存し過ぎてしまっていることになる，それを「依存症」というわけである。

依存症の典型的な例は，実は「アルコール依存症」なのである。お酒を飲まないといられないといったようになってしまう一種の病気である。お酒を飲むと，ドーパミンが出て，気持ちがよくなることが基本的原因である。

日本の企業の人と一緒にヨーロッパなどに調査に行くと，「たばこ依存症」（ニコチン中毒症）の人が多い。たばこを我慢できない。ヨーロッパの飛行機は全部禁煙だから，日本人たちは，空港でおりた後，すぐたばこを吸いに行く。ヨーロッパの空港は，空港の建物の中も禁煙しているところが多いので，空港の外へ行って，たばこを吸う。禁断症状が出てしまうのである。

依存症には，いろいろな依存症があるが，実は，そういう「物質依存症」だけではなく，「精神的な依存症」があり，一番大きい問題は，働きバチ（＝ワーカー・ホリック）なのである。仕事に依存してしまう，「仕事依存症」。特に，最初は経済的な何かの目的でやっているが，今度は，会社の中とか，役所の中で出世する，ある地位を得たい，権力を得たい。現状では我慢できなくなってしまう。だから，こういう行動が，最初は小さい希望だったのが，だんだんエスカレートしてしまっている。それ自身が一種の病気である。そういう依存症の過程を「プロセス依存症」という。さらに，「人間関係依存症」があり，日本の男は，「マザー・コンプレックス」，「母親依存症」が多い。なぜかというと，父親がいないからなのである。父親は会社にとられてしまっている。

最近，リストラとかにあって家庭に戻ってきているが，一番悲劇なのは，働き盛りの年代でリストラに遭ってしまって，住宅ローンを抱えている人である。筆者の友人で，小さな不動産会社やっている人がいて，倒産しそ

うになっている。リストラによって仕事がないが，ローンがあって，それらが原因で自殺している人等がいて，日本全体で，自殺者は何と１年間に約３万人いる。全く異常な社会である。

3.2.5. 依存症社会の構造

地方自治体は，中央官庁からの補助金を頼って公共事業等の自治体行政を行っている。そして，中央官庁は，実は，地方自治体に補助金を出すことによって自治体をコントロールしている。　つまり，自治体は，「依存症」であり，中央官庁は「共依存症」という依存関係になっている。

問題は，筆者を含めてだが，日本の社会全体で，日本人の成年の男はほとんど「依存症」（Dependency・Addiction）という病気で，そして，女は「共依存症」(Co- Dependency) という病気である。だから，日本は依存症人間と共依存症人間からできている「依存症社会」（Dependent Society）であると言っても言い過ぎではない。

特に強調したいのは，この構造を変えない限り，「構造改革」などはできない。今の政府には，「改革」なぞ出来るはずがない。

経済社会の構造は，氷山と同じである。氷山というのは，海面上に２割位しか出ていない。８割以上ある氷山の水面下の構造を変えなければならない。この「依存症社会」の構造を変えない限り，本当に変わるはずはない。

日本人は，男は依存症人間であり，女は共依存症人間なのである。そして，日本の社会は依存症社会なのだ。わかりやすい言葉でいうと，「甘える」，そういう社会なのだということを深く認識する必要がある。（土居健郎氏の「甘えの構造」も参照されたい）

なお，依存症と甘えとの関係は，別の機会に詳しく論じたい。

4. 21 世紀のライフ・スタイルと『「囚われ」の無いライフ・スタイル』

4.1. 「囚われ」の定義と意味

この数年，学歴社会とか，実は自分自身を振り返ってみても，やはり経済が全てなのである。おいしいもの食べたいし，きれいなものも見たい。それから社会的に地位のある職に就きたい。我々は，そういうことに囚われて，ずっと来たのである。この「囚われ」という概念がキーワードである。「こだわり」と言っても良い。または､何かに「コントロール」されているという言い方も出来る。

例えば，会社でリストラされても，会社というのは，生きていくための単なる手段である。しかしながら，そう考えられなくなってしまう人が多い。会社をリストラで首になったら，生きていくすべが無くなってしまう。本当はホームレスをやっても生きて行けるはずである。そういうある種のことに囚われないということ｡お金がないと生きていけない，地位がないと生きていけない，権力がないと生きていけない。皆，何かに囚われてしまっている。

子供たちもそうである。親は，自分が苦労したので，子供には高学歴を望んで，そのためにも塾に行かせたり，無理に勉強させたりする。子供たちは，何のためにやっているのかわからないでやらされてしまう。だから，親に無理にやらされる子供というのは，「親依存症」(Parent Dependency) という病気になってしまう。

人間は，残念ながら，現世に生きている。我々は，おいしいものを食べたいとか，いろいろな洋服を着られるとか，そういうことに囚われてしまっているのである。

4.2. 『「囚われ」のないライフ・スタイル』の確立

我々が，考えるべきことは，『「囚われ」のな

いライフ･スタイル』をどう築いて行くのか？特に，表面的な，現世の，お金・地位・権力というものに囚われない人生のあり方というのはどういうものなのか？

様々な活動をやって，自己満足をし，人から褒められると気分が良くなる。ドーパミンが出るから。そうではなく，やはりもう一度，根本のところから見直す必要がある。

社会というのは，「公」と「私」がある。戦後は「私」，つまり市場経済が優先であった。全部個人中心，自己中心的，つまり，あらゆるものが市場経済中心で動いてきた。「公」というのも，行政がやっているとは限らないが，行政がすべてやれば解決するかというと，行政というのは，大体無駄が多いので，上手くいくとは限らない。だから，すべて公がやるのがいいとは限らないのである。

ただ，福祉等のナショナルミニマムなところは，ここは絶対，民営化などしてはいけない所である。

筆者は，大学へ教えに行っているが，車付のカバンを引っ張っていくといろいろの駅ですごく困ることがある。エレベーターがほとんどなく、エスカレーターもない駅も多く，階段しかない。健常者しか考えていない。非健常者は外へ出ない，出させないという設計である。やっと最近「バリア・フリー」という考え方ができて，大分よくなった。こういうところは，やはり本来公共部門がやらなければいけない所なのである。

アパートとかマンションにいて，隣にだれが住んでいるかわからない。隣の人が死んで，1 週間たってもわからないという状況に最近なってきてしまっている。

今後の 21 世紀のライフ・スタイルを考える場合に，自分自身のライフ・スタイルとしては，「囚われのないライフ・スタイル」というのは一体どうあるべきなのか？さらに，それを具体的な日常の活動に展開する場合は，どういう展開の仕方がいいのか考えてみる必要がある。

5. 依存症からの回復のための 12 ステップ方式自助グループの有効性

5.1. 12 ステップ方式自助グループとの遭遇

筆者は，ある時自分自身が「アダルト・チルドレン」であることに気がつき，愕然と落ち込んだことがある。そこで専門家による個人カウンセリングを受け，依存症とかアダルト・チルドレン等の言葉や概念を教わり，関係する書物を読みあさり，講演会・研究会にも出て，徹底的に勉強した。そこで出会ったのが，「キリスト教に基づく 12 ステップ方式による自助グループ」である。約 10 年前の平成 8 年（1996 年）春，当時千葉県に本部のあったデイアコニア・センターの広瀬勝久氏が指導する 12 ステップ方式による自助グループが東京で開催され参加した。そこには，仕事人間（ワーカーホリック）のため，神経症になった人や，アルコール依存症で悩む人など様々な依存症人間が集まっていた。筆者自身の依存症からの回復のために，12 ステップ方式の自助グループがきわめて有効だったので，その経験などを簡単に紹介をしてみよう。

アメリカ・ミネソタ州の牧師であるヴァーノン　J．ビットナー博士の書いた 2 冊の本の日本語翻訳版，「キリスト者の生き方・成長の十二ステップ」および「心のいやし・成長の十二ステップ」をテキストとし，さらに，ディアコニア・センターが作成した自助グループのためのプログラム演習ノートを用いて，毎週 1 回約 3 ヶ月で 12 ステップのプログラム学習を終了した。次に，1996 年 9 月からは，そこに参加した筆者を含む男性 4 人で，12 ステップ方式による自助グループを東京・高田馬場で開始した。現在まで約 10 年間継続している。2002 年 9 月 からは横浜･

関東学院でも男性のみの 12 ステップ方式による自助グループをスタートさせた。高田馬場と関東学院の 2 グループは普段は別々に行っているが，リトリート等の研修を合同で合宿で行うなど，絶えず連携して協同で行っている。おそらく，日本では唯一の男性のみの「キリスト教に基づく 12 ステップ方式による自助グループ」である。

5.2. キリスト者の生き方・成長の 12 ステップ CLG 男性専用グループの概要

下記に，「キリスト者の生き方・成長の 12 ステップ CLG 男性専用グループ」の簡単な紹介をしてみよう。著作権の制約のため，12 ステップ・プログラムの詳細は記載できないので，参考文献または参考ホームページを参照されたい。

Cristian Living Group

キリスト者の生き方・成長の 12 ステップ CLG 男性専用グループのご案内

12 ステップ男性専用グループ（Cristian Living Group：CLG 主催）は，メンバー一人一人の聖書的なライフ・スタイルの成長・確立を目的として 1996 年に発足した男性だけの自助グループです。現代日本という社会環境においては，聖書に基づいたキリスト者としての生き方を日常生活の中で実践するということは必ずしも容易なことではありません。私たちは「守秘義務と傾聴」というルールを前提にして本人と家族の問題について分かち合いの時をもっています。プログラムは，下記に示すように 12 のステップに分かれており，過去の問題を整理し，現在の自己の内面を見つめ，未来の生き方を探る総合的なプログラムになっています。現在，横浜市金沢区の関東学院グループと東京都新宿区の高田馬場グループが活動しています。

《キリスト者の生き方―成長の 12 ステップ―》

第 1 ステップ　自らの限界の承認
第 2 ステップ　信仰による自己変革の探求
第 3 ステップ　神への明渡しの決心
第 4 ステップ　自己の強さと弱さの整理（心の棚卸表作成）
第 5 ステップ　自己の罪の正確な内容の告白
第 6 ステップ　神の癒しのための心備え
第 7 ステップ　キリストへの癒しの懇願
第 8 ステップ　謝罪すべき人々のリストアップ
第 9 ステップ　人々への謝罪の実践
第 10 ステップ　日ごとのセルフイメージの修正
第 11 ステップ　祈りと黙想による神との交わり
第 12 ステップ　新たな霊性（スピリチュアリティ）の目覚めと福音伝道

会場と開催日時

横浜・関東学院グループ

1. 会場：関東学院大学経済学部安田八十五研究室 (金沢八景キャンパス)
2. 開催日時：隔週火曜日（月に 2 － 3 回）19:00 ～

東京・高田馬場グループ

1. 会場：新宿区リサイクル活動センター
2. 開催日時：隔週火曜日（月 2 回）19：00 ～

クリスチャンの方，求道中の方でご興味のある方は下記にご連絡下さい。

連絡先：〒 236-8501 横浜市金沢区六浦東 1-50-1
関東学院大学経済学部安田八十五研究室
TEL & FAX：045-786-9802

ホームページ：http://www.yasuda85.com/
E-Mail: yasuda85@kanto-gakuin.ac.jp

ところで、大分前の話になるが、1998 年に，日本銀行の不祥事によって，日本銀行総裁に就任した速水優氏に対して，朝日新聞編集委員の街風隆雄氏が書いた記事「速水さん緊急避難と思ってください」（1998 年 3 月 17 日付け）の中に，第 1 次世界大戦時の米軍の従軍牧師で，神学者，ラインハルト・ニーバーの次の言葉を速水優氏が引用していた。

「神よ，変えることのできるものについて，それを変えるだけの勇気をわれらに与えたまえ。変えることのできないものについては，それを受け入れるだけの冷静さを与えたまえ。そして，変えることのできるものと，変えることのできないものを，識別できる知恵を与えたまえ」

筆者等の 12 ステップ・グループでは，開会の最初にこのニーバーの言葉を唱えているので，この記事を読んで，この考え方の重要性を再発見したことがある。筆者らの勉強会における開会の祈りは，次の様な表現である。

「神様わたしにお与えください。自分に変えられないものを，受け入れる平静な心を！
変えられるものは，変えてゆく勇気を！
そして，二つのものを見わける賢さを！
……」
（ラインハルト・ニーバー，1943 年）

このニーバーのものの見方・考え方は人間及び社会システムを分析し，その改革を考える場合の基本的見方であると筆者は確信している。

なお，筆者らの閉会の祈りは，新約聖書の「主の祈り」を参加者全員で手をつなぎ，唱和している。

5.3. CLG12 ステップ男性専用グループの特徴

両グループとも，プロテスタント教会とカトリック教会の信者・求道者が参加し交流を行っている。キリスト教信者でない人の参加も可能で，筆者も初期は，未信者であったため，神やイエス・キリストを受け入れることが出来ず，下記 5.4. に示すような自分自身で作成した，神とイエス・キリストの代わりに「創造主」（ハイヤー・パワー）という言葉を用いて 12 ステップ・プログラムに参加していた。アルコホーリクス・アノニマス （無名のアルコール依存症者たち：いわゆる AA) の場合も，未信者がほとんどなので，「ハイヤー･パワー」という言葉を用いて 12 ステップを進めているようである。AA に関しては，アルコホーリクス・アノニマスのホームページ：http://www.cam.hi-ho.ne.jp/aa-jso/index.html　等を参照されたい。

CLG12 ステップ男性専用グループの基本的な特徴は，男性だけのグループであることである。日本では女性のみのグループがほとんどであり，男性のみの 12 ステップグループは我々のグループしかない。我々の男性グループでは，「守秘義務と傾聴」というルールを厳守するため，特定の教団や教会とは一切関係を作らず，個人・家族・信仰生活の問題と共に，社会人・職業人としての問題も 12 ステップ・プログラムの中で話し合っている。今まで秘密が漏れて問題になったことは一度もない。

5.4. 未信者のための 12 ステップ・プログラム：ハイヤー・パワーの概念

下記に，未信者であった時の筆者自身が作成した 12 ステップ・プログラムを参考に紹介し，神やイエスキリストでなくとも「ハイヤー・パワー」という概念と用語を用いることによって，未信者にも依存症からの回復のための 12 ステップ方式自助グループが有効であることが示されよう。

「生き方の変革のために」

ー筆者（安田八十五）の 12 ステップ・プログラムー

1. 私はアダルト・チルドレンである事を認める。私は自己中心主義及びそれに伴う恨み・憎しみ・恐れなどのボーダレスな感情，そしてそれが及ぼす過敏性大腸症候群などの肉体的な悪影響に対して，生きていく事がどうにもならなくなった事を認めた。すなわち，生活のある面では，私は無力であり，ときには罪を犯し，自己管理（セルフ・コントロール）ができない事を認める。
2. 私は自分より偉大な御力（ハイヤー・パワー）が，私の心身を落ち着いた状態に戻してくれると信ずる。
3. 私は，私をこの世に送り出してくれた創造主（ハイヤー・パワー）の愛を感じたいと望みつつ，自分を良い方向に導いてくれる創造主に自分の人生を委ねる決心をする。
4. 自分自身の弱さと強さを具体的にリストアップし，生き方の棚卸しを綿密に恐れずに行い，正確な自己像（セルフ・イメージ）を描けるように努める。
5. 創造主（ハイヤー・パワー）に対し，自分自身に対し，また他人に対して，自分の誤りや罪の正確な内容を認める。自分の属するコミュニテイ・グループでそれを分かちあい確認する。
6. セルフ・イメージの向上を妨げていると思われる心の傷（トラウマ）を正確に認識し，自分の生きづらさを生み出している性格上の欠点をすべて取り除くようにハイヤー・パワーに祈り求める。
7. 破壊的な行動をもたらす自分の至らない欠点をすべて変革してくださるように，創造主（ハイヤー・パワー）に謙虚に求める。
8. 私は自分が傷つけてしまった相手（自分自身を含む）をすべてリストアップし，1人1人に創造主（ハイヤー・パワー）の祝福があるように祈る。
9. そのような人達に直接謝罪する必要がある場合は，できるだけそうするように努める。
10. 毎日，日記をつける事によって，自分の生き方の棚卸しを実行し続け，自分がまちがっていたら，直ちにそれを認め，間違っていない時は，導きに対して創造主（ハイヤー・パワー）に感謝する。
11. 祈りと黙想を通して，ハイヤー・パワーとの交わりを深めていき，自分に与えられている創造主（ハイヤー・パワー）からの使命を悟り，それを実現する力を求める。
12. こうしたステップの結果頂いた創造主（ハイヤー・パワー）からの恵みや祝福に感謝し，この 12 ステップ・プログラムを自分以外の人々に伝え，また自分のあらゆる事に，この「人生の原則」を実践するように努める。

5.5. 12 ステップ方式自助グループの今後の課題

12 ステップ方式自助グループの今後の課題は，多々あるがいくつかのポイントに関して述べてみよう。

① 新しいメンバーの参加のための工夫

まず第 1 に，新しいメンバーがなかなか入ってこないことがあげられる。依存症で苦しんでいる人は少なくないが，人に秘密を知られたくない等の理由で，いわゆる底突き状態にならないとなかなか行動に移ることが出来ないようである。新しいメンバーが参加し易くなる工夫が今後必要である。とりあえず，筆者のホームページ http://www.yasuda85.com に「CLG12 ステップ方式自助グループ」の案内を掲載することにし，アクセスを容易にする予定である。

② 証し集の編纂と出版

12 ステップ方式自助グループを約 10 年間行ってきたが，そこで話される依存症の

方々の体験談は,極めて意義深いものがある。秘密保持との関係で,困難性を伴うが,是非,今後,証し集の編纂と出版を考えてゆきたい。

③　霊性 (スピリチュアリティ) の探求

霊性 (スピリチュアリティ) とは一体何なのか？その探求が必要である。その関連で,12 ステップ方式自助グループ（セルフヘルプグループ）の聖書的ルーツの研究が求められている。これに関しては,三井純人氏(関東学院大学キリスト教と文化研究所・客員研究員）等が試みており，所報本号（第 5 号）で「12 ステップの自助グループと新約聖書」というタイトルで論じている。詳細は，三井論文を参照されたい。

④　12 ステップ方式自助グループ（セルフヘルプグループ）の学問的意義の研究

さらに，12 ステップ方式自助グループの学問的裏付けが是非必要である。学問的意義の研究を掘り下げてゆきたい。哲学的意義に関しては，田代泰成氏（関東学院大学キリスト教と文化研究所・客員研究員）等がニーチェ研究との関連で「F. ニーチェによるキリスト教批判の真相」というタイトルで試みており，所報本号（第 5 号）で論じている。詳細は，田代論文を参照されたい。

6. 依存症社会の構造改革に関する可能性の分析

筆者自身，実は，最近はかなり悲観的な認識をしていて，日本社会の停滞状況は当分続くのではないかと考えている。この停滞状況,行き詰まった状態は，日本社会の依存症社会の構造に基本的原因がある。

これは，日本だけではなく，先進国，特に世界のリーダーであるアメリカが，はっきり言って駄目である。アメリカに子供の頃すごくあこがれ，留学もしたが，この頃のアメリカは大問題である。

米国の 9．11 のテロに関して言うと，日本の戦争体験から考えても，筆者は報復戦争をすべきではないと考えていた。あそこまで憎しみを与えてしまったアメリカは，その辺をどうするかという感じがしたのである。

イスラム教には,「目には目を,歯には歯を」ということわざ（または聖句）がある。目をやられたら目をやり返せと解釈しがちであるが，実は，そうではない。イスラム教の教えは,「目をやられたら目まで，目以上やるな」,という教えなのである。アメリカがアフガニスタンやイラクに対して行った報復戦争は,目以上の報復を行っている。本来，テロというのは犯罪であるから，犯罪として解決しないといけないが，それを報復戦争として，目をやられたら目以上をやり返す。米国のブッシュ大統領の演説を聞いていると，西部劇の世界と同じで,「やられたらやり返す」。日本はそれに賛同し，協力しているわけである。

日本のあり方や役割を考えてみると，報復戦争を中止するようにアメリカに働きかけるべきであった。実際にアフガニスタンで NPO の活動をやっている人たちから，電子メールなどで回ってきたものを読んでみると，今のアフガニスタンは戦後の日本の状態と同様で，国の大部分が飢餓状態なのである。そういう飢餓状態の人たちをどうやってサポートしていくのか，日本の役割として考えて行く必要がある。

日本の依存症社会という社会システムの構造改革は可能か？というと，かなり難しいのではないかと筆者は考えている。

我々一人一人が出来ることは,『「囚われ」のないライフ・スタイル』を選択し，築いてゆくことから始める必要がある。経済的な豊かさ・名誉・地位とか，褒められて嬉しがる,というものでない,既成の価値観を超越した,私たちのライフ・スタイルのあり方を考えて,それを社会の中で実践して行く必要がある。

人間ができることといったら，実は，小さいことしかできないのである。その小さいも

のも，やり方によって初めて社会というのが変わっていくわけである。政治家がやっているから社会が変わるわけではない。例えば，筆者は，環境問題，特にごみリサイクル問題の研究をやっているので，空き缶一つをどう処理すべきかと約 30 年間取り組んできた。空き缶をどうリサイクルするのだということを提案して，実践していくということが，実は，社会システムの構造改革に繋がって行くのである。

7. 結論と課題

7.1. 結果の要約

依存症から出発して，現代日本の依存症社会の構造の特質を分析し，『「囚われ」のないライフ・スタイル』を確立することが，日本人一人一人に求められていることを明らかにすることが出来た。ことに，依存症からの回復のためのキリスト教に基づく 12 ステップ方式自助グループの有効性が，筆者等の自助グループにおける活動実践によって検証された。

7.2. 今後の課題

日本の依存症社会の構造に問題があるが，身近な問題から考え，行動することが出発点である。自分のライフ･スタイル，つまり，『「囚われ」のないライフ・スタイル』を構築し，日常生活で実践してゆく。それから，NGO・NPO 等に積極的に参加し，問題解決を，着実に，具体的に行ってゆく。

同時に，世の中の仕組みを変えることに対して行動していく。モラルだけでは，つまり，自己満足型の行動だけでは，社会は決して変わらない。世の中の仕組みを変えることによって，つまり，「モラルと社会システム」との両輪で変えていかないと，日本社会は決して変わらない。

後　記

本論文では，依存と依存症の重要性を強調したいあまり，マイナスの側面を強調し過ぎたきらいがある。人間は，生まれた時，いや，生まれる前から他者に依存している。親への全面的依存から離れて初めて自立出来るようになり，いわゆる「大人の世界」の仲間に入ってゆくことが出来る。その意味で，「依存と自立」とのバランスの取り方が最大の課題であろう。作家の五木寛之による仏教，ことに浄土真宗に基づく「他力と自力」という考え方もとても興味深いものがある。「依存と自立」と「他力と自力」との関係に関しても，今後研究を深めて行きたい。

謝　辞

依存症に関して，最初にご教授頂いたのは，約 10 年前の 1996 年頃，当時デイアコニア・センターに所属していたカウンセラーの広瀬勝久氏であった。現在，広瀬勝久氏は，筆者も幹事会の幹事を務めている，CLG・12 ステップ･グループの相談所長に就任している。広瀬勝久氏には，この 10 年間様々な形で色々とご指導頂き，深く感謝する。カウンセラーの三井純人氏は，この 10 年間，12 ステップの自助グループである高田馬場グループの活動を一緒に行ってきた研究仲間であり，色々とご一緒に勉強させて頂いた。関東学院大学キリスト教と文化研究所の客員研究員にも就任して頂き，さらに，身近で一緒に研究を行っており，様々なご示唆を頂いている。本号掲載予定の三井論文「12 ステップの自助グループと新約聖書」にも多くの影響を受けた。横浜女学院教諭の田代泰成氏は，12 ステップの自助グループである関東学院グループのメンバーかつ関東学院大学キリスト教と文化研究所の客員研究員でもある。この約 5 年間，隔週，研究会を一緒に行って来ており，哲学がご専門の田代氏には多くの示唆を与えられて来た。本号掲載予定の田代論文「F・ニー

チェによるキリスト教批判の真相」 にも多くの影響を受けた。三井・田代の両氏に深く感謝する。

以上のお名前を挙げた3人以外にも，多くのCLG・12ステップ・グループ関係者の方々には色々と教えて頂いた。また，筆者は50才を過ぎてからキリスト教と再会し，カトリック教会で洗礼を受けた，その過程で多くの方から様々なご教示を頂いた。さらに，2002年4月に筑波大学から関東学院大学経済学部に着任し，キリスト教と文化研究所員の任命を受け，研究活動に参加させて頂いた。これらの様々なご指導･ご援助･ご協力があって初めて，本論文が書けることになった。関係された多くの方々に深く感謝する。

注

1)　依存症 (Dependency) 及びアルコール依存症 (Alcoholics Anonymous: AA) は次のように定義される。嗜癖（ しへき ）(Addiction) とも言われる。

○　依存症の定義：無意識のメカニズムによって同じ行為が繰り返されること（斉藤学）（日経），

具体例＝癖，頭をかく，チック（無意識の瞬き），

○　アルコール依存症＝麻酔性，依存性のある薬物のアルコールを習慣的に大量に取り込み続けて陥る病気，「家族病」と言われる

依存症には次の三類型があるといわれている。

①　物質依存症 (Material Dependency)：

物質，ことに化学物質 (Chemical Material) への依存症。

具体例：アルコール（お酒），薬物（ドラッグなど），タバコ（ニコチン），コーヒー（カフェイン）などへの依存症。

ダウン系(精神的に落ち着くまたは落ち込む)とアップ系（精神的にハイ，つまり，興奮状態になる)の2種類の効果があるといわれる。

ダウン系＝酒（アルコール），シンナーなど。

アップ系＝コーヒー，覚醒剤など。

②　過程依存症（プロセス依存症）(Process Dependency)：

ある行為の過程（プロセス）への依存症

具体例：ギャンブル依存症，過食症・拒食症などの摂食障害，買い物依存症，ワーカー・ホリック（仕事中毒）等

③　関係依存症(Human Relation Dependency)

極端な人間関係への依存症

具体例：マザコン（マザー・コンプレックス：母親への依存症），オイデプス・コンプレクス（ギリシャ悲劇，男の子による父親殺し），阿闍世コンプレックス（小此木啓吾），会社人間（ワーカー・ホリック）

④　三つの依存症の関係

物質依存症及び過程依存症の両方とも，基本的には関係依存症、つまり人間関係に起因していると考えられている。また，世代間伝播の危険性が大きい。

2)　機能不全家族（Dysfunctional Family）は次のように定義される。

定義＝情緒的見捨てられがあり，情緒的欲求が満足されない家族（ズパニック，緒方），嗜癖家族(Addictive Family)及び依存症家族(Dependent Family) ともいわれる。

3)　アダルト・チルドレン（Adult Children・AC）の広い定義＝機能不全家庭で育った成人した子供

参考文献

I. 安田八十五等による著書など（順不同）

1. 安田八十五（1993・2001），「ごみゼロ社会をめざして－循環型社会システムの構築と実践－」，日報，平成5年5月(初版)，平成12年5月(8版)，P.385
2. 安田八十五（1994・2000），「アメリカン・リサイクル－環境問題に挑戦する米国の企業と市民－」，日報，平成6年4月（初版），平成12年10月（5版），P.179
3. 安田八十五他（1993），「経済政策入門(2)(応用)」，有斐閣，平成5年7月
4. 綿抜邦彦（東京大学名誉教授･環境化学者）監修･安田八十五他著（1989），「病める地球をどう救うか－第三ミレニアム人類への提言－」，共立出版，平成元年
5. 安田　八十五（1998-1999），「ごみから社会を見つめ直す」，公明新聞，平成10年7月から平成11年9月まで毎週火（金）曜日連載（計50回）。この連載は近々本にして出版の予定(仮題：ごみが日本を滅ぼす！日報出版の予定)。下記の安田個人ホームページでもご覧になれます。
   http://www.yasuda85.com/
6. 安田　八十五他（1998），「ごみリサイクル最前線」，NHK山形放送局特別番組（21世紀やまがた），平成10年9月15日，再放送：平成10年10月23日(金)17:00-17:30，NHK　衛星第1放送：BS列島情報：ごみリサイクル最前線，ゲスト・コメンテーター
7. 安田八十五他（2003），「テレビ東京「世の中ガブっと！」：特集・レジ袋削減」，テレビ東京（12チャンネル），平成15年11月9日（日）18:30～19:00 ゲスト・コメンテーター

II　安田八十五等による雑誌論文など（発表年代順）

1. 安田　八十五（1998），「依存症社会とコミュニケーション」，「ファミリー」，第246号，平成10年1月号，PP.1－2，⑭富士通発行
2. 安田　八十五（1998），「エコ度チェックと環境家計簿―環境にやさしい生活・エコライフってどんなライフ・スタイル？―」，「日経ECO21」（日経トレンディ別冊），通巻134号，平成10年4月号，PP.26－31
3. 安田　八十五（1998），「環境にやさしい学校―依存症社会とエコスクール―」，「教育と施設」，No. 61，夏号，文部省監修・文教施設協会発行，平成10年6月，PP.47－49
4. 安田八十五（1998），「首都圏の変容とその深層構造および政策課題―くらしやすい東京圏をどう作るか―」，「運輸と経済」，第58巻，第6号（通巻612号），(財)運輸調査局発行，平成10年6月号，PP.25－30
5. 安田　八十五（1998），「依存症社会からの自立―巻頭言：地方自治に思う―」，「地方議会人」，PP.6－7，全国町村議会議長会編集，㈱中央文化社発行，平成10年10月
6. 安田　八十五・高木　善之(NGO地球村代表)・山本　幸恵（1997），「環境問題「常識度」テスト」，「THE21」，第4巻，第12号，平成9年12月，PP.69－79，ＰＨＰ研究所発行
7. 安田　八十五（1999），「レジ袋はもらいません；レジ袋を有料にすると鯨は死なずにすむ」，「婦人之友」，第93巻，第1号，PP.103－110，平成11年1月
8. 安田八十五（2000），「科学を超える何かとの出会いを求めて―キリスト教的環境科学の構築をめざして―」，「磯子」，第79号，PP.22－24，平成12年6月，カトリック磯子教会発行
9. 安田八十五･小林千草（歴史学者･中世史）（対談）（2000），「「循環型社会」をめざして」，「潮」，第497号，PP.76－85，平成12年7月，潮出版社発行
10. 安田八十五･佐々木美智子(2000)，「どうする？どうなる？環境教育 ―本当の豊かさと環境の両立を―「社会人のための環境経済学：関東学院大学大学院安田ゼミ」」，月刊「リサイクルデザイン」，第72号，平成12年9月号，P.5，横浜市資源リサイクル事業共同組合発行
11. 安田八十五（2000），「循環型社会構築の課題と展望―循環法から展望する二十一世紀の社会―」，
    月刊「自治研」，第24巻，第494号，PP.16－27，平成12年11月，自治研中央推進委員会事務局発行
12. 安田八十五･神津十月（こうづ・カンナ：作家）（2001），「気がつけば，東京湾は母胎のようであった　」，「TC」(TODA CORPORATION)，No. 74，PP.1－7，平成13年7月，戸田建設株式会社広報部発行
13. 安田八十五（2002），「戦争という名の環境破壊 - 循環型社会をめざして：連載第二回―」，「TC」(TODA CORPORATION)，第77号，16頁-17頁，平成14年7月，戸田建設株式会社広報部発行

14. 安田八十五（2002），「「囚われ」の無いライフ・スタイルへの発想転換と実践―二十一世紀のライフ・スタイルと地域活動―」，「平成十三年度大好きいばらき講演集」，47 頁 –67 頁，平成 14 年 4 月，大好きいばらき県民会議（茨城県庁内）発行
15. 安田八十五（2004），「「依存症社会」からどう脱出すべきか？―巻頭言：地方自治に思う―」，「地方議会人」，第 35 巻，第 5 号，PP.6-7，平成 16 年 10 月，中央文化社発行
16. 安田八十五（2004），「ごみ：ごみ問題から現代の日本社会を見つめ直す―現代の課題 6：今，キリスト者に与えられた問いとして」―，「信徒の友」，通巻 697 号，PP.70-75，平成 16 年 11 月，日本キリスト教団出版局発行
17. 安田八十五（2005），「編集後記：キリスト教主義の関東学院大学から与えられた恵み」，「キリスト教と文化」，関東学院大学キリスト教と文化研究所所報，第 3 号，P.165，平成 17 年 3 月
18. 安田八十五他（2005），「現場に出かけ，五感で理解する―ゼミ訪問 12：関東学院大学経済学部安田ゼミ―」，月刊「アース・ガーデイアン」，No.389，平成 17 年 9 月号，PP.64-65，日報アイ・ビー 発行
19. 安田八十五（2006），「編集後記：所報の充実と編集体制―研究レベルの向上をめざして―」，「キリスト教と文化」，関東学院大学キリスト教と文化研究所所報，第 4 号，P.103，平成 18 年 3 月

III. その他重要関連文献（「依存症」関係の本を中心に・順不同）

1. ワイツゼッカー・ロビンズ他，佐々木　建訳（1998）「ファクター 4：豊かさを 2 倍に，資源消費を半分に」，（財）省エネルギーセンター，平成 10 年 5 月
2. 田中　勝・杉山　涼子（1993），「リサイクル：世界の先進都市から」，リサイクル文化社，平成 5 年
3. フランシス･フクヤマ著，加藤寛訳（1996），「「信」無くば立たず」，三笠書房，平成 8 年
4. 緒方　明（1996），「アダルト・チルドレンと共依存」，誠信書房，平成 8 年 10 月
5. 水原　舜爾（岡山大学名誉教授．生化学者）（1991），「科学を包む仏教」，大蔵出版，平成 3 年 1 月
6. 五木　寛之（作家）（1998･2000），「大河の一滴」，幻冬社（平成 9 年 4 月），文庫本（平成 11 年 3 月）
7. 五木　寛之（2006），「自力と他力」，講談社，平成 18 年 3 月
8. 五木寛之×森一弘（カトリック司教）（対談）（2005），「神の発見」，平凡社，平成 17 年 8 月
9. 井上洋治（真生会館（カトリック学生会館）司祭）（1980），「余白の旅－思索のあと－」，日本基督教団出版局，昭和 55 年 9 月
10. 井上洋治（1978），「私の中のキリスト」，主婦の友社，昭和 53 年 9 月
11. 曽野綾子（1989），「心に迫るパウロの言葉」，新潮文庫，平成元年 4 月（初版は，聖母の騎士社，昭和 61 年 4 月，新版は，昭和 62 年 4 月海竜社）
12. 山室静（詩人）（1968・1988），「聖書物語」，社会思想社，昭和 43 年（初版），昭和 63 年（第 11 刷）
13. 阿刀田高（作家）（1996・1999），「新約聖書を知っていますか」，新潮文庫，平成 8 年 12 月（初版），平成 11 年 6 月（5 刷），（初版は，平成 5 年 11 月）
14. 阿刀田高（1992・1995），「旧約聖書を知っていますか」，新潮文庫，平成 6 年 12 月（初版），（単行本は平成 3 年 5 月，初版）
15. 雨宮慧（たけし）（1989・1991），「旧約聖書のこころ」，女子パウロ会，1989 年 5 月（初版），1991 年（三版），（月刊「カトリック生活」（ドンボスコ社），1986 年 6 月号－ 1988 年 6 月号に連載
16. 百瀬文晃（上智大学神学部教授・イエズス会司祭）（1992），「キリスト教に問う―65 の Q&A―」，女子パウロ会，1992 年 4 月（初版），1993 年（3 刷）
17. 百瀬文晃（1985・1992），「キリストを知るために―カトリック要理解説―」，中央出版社，1985 年 5 月（初版），1992 年 7 月（9 刷）
18. 樋口雅一著・山口昇監修（1986・1998），「マンガ聖書物語＜新約篇＞」，講談社，1998 年 12 月（初版），（原書，「まんが聖書物語イエス・キリスト」，いのちのことば社，1986 年 12 月）
19. 樋口雅一著・山口昇監修（1998），「マンガ聖書物語＜旧約篇＞」，講談社，1998 年 7 月（初版）
20. 手塚治虫（1999），「手塚治虫の旧約聖書物語 3 イエスの誕生」，集英社文庫，1999 年 11 月（初版），（1．天地創造　2．十戒）
21. 「なぜこの道を？ 17 人の司祭の手記」，女子パウロ会，1994 年 8 月（初版）
22. 「続・なぜこの道を？ 17 人の司祭の手記」，女子パウロ会，2000 年 1 月（初版），石川裕之（菊名教会司祭），後藤文雄（神言会司祭）他
23. 遠藤周作（1995）［聞き手］佐藤泰正（筑波大学名誉教授），「人生の同伴者」，新潮文庫，平成 7 年 4 月（初版）

24. 遠藤周作（1982・1995），「キリストの誕生」，新潮文庫，昭和57年12月（初版），平成7年8月（22刷）
25. H. チースリク編（1998），「フランシスコ・ザビエル希望の軌跡」，女子パウロ会，1998年10月（初版）
26. 山形孝夫＝著，山形美加＝図版解説（2001），「図説：聖書物語・旧約篇」，河出書房新社，平成13年6月
27. ウェイン･W･ダイヤー著･鈴木健二監訳（1988）「わが息子，娘のために：父親は何ができるか」，昭和63年2月，三笠書房
28. ヴァーノン　J．ビットナー著・佐藤是伸訳（1991），「キリスト者の生き方･成長の十二ステップ」，ディアコニア･センター，1991年4月（初版），1992年2月（二版）
29. ヴァーノン　J．ビットナー著・佐藤是伸訳（1992），「心のいやし･成長の十二ステップ」，ディアコニア・センター，　1992年9月（初版）
30. エーデイン・ローブオース著・フロイライン規子訳（2000），「顔のある神様」，ディアコニア・センター，　2000年2月
31. 百瀬文晃（1986），「イエス・キリストを学ぶ―下からのキリスト論―」，中央出版社，1986年5月
32. アルバート・ノーラン著・篠崎　榮訳（1994），「キリスト教以前のイエス」，新世社，1994年12月
33. ドナルド･シニア著･小久保　喜以子訳（1999），「マルコ福音書におけるイエスの受難」，ドン・ボスコ社，平成11年6月
34. H．L．クラウィッツ，J．D．ボーデン，大越宗訳「リカバリー　－アルコール依存症の親を持つ成人した子供たちへの手引－」，　星和書店，1994年3月
35. 大越宗「リカバリー日本版・アダルトチャイルド物語－機能不完全家庭で育った成人した子供たちへ－」，星和書店，1996年1月
36. 「ＡＣのための12ステップ」，（原題）The 12 STEPS for Adult Children　from Addictive and Other Dysfunctional Families，　RPI Publishing，ACODA東京文書委員会訳，1994年10月
37. 斉藤学「アダルトチルドレンと家族－心の中の子どもを癒す－」，学陽書房，1996年4月
38. 斉藤学「「家族」という名の孤独」，講談社，1995年7月
39. 斉藤学「子供の愛し方がわからない親たち―幼児虐待，何が起こっているか，どうすべきか―」，講談社，1992年10月
40. Ｊ．コンラード・シュテット・バッハー，山下公子訳「こころの傷は 必ず癒える－抑圧された子供時代に向き合う療法－」，新曜社，1993年6月
41. ロビン・ノーウッド，落合恵子訳「愛しすぎる女たち」，読売新聞社，1988年11月
42. カール・セーガン，アニ・ドルーヤン，柏原精一他訳「はるかな記憶（上）（下）―人間に刻まれた進化の歩み―」，朝日新聞社，1994年1月
43. 小此木啓吾「あなたの身近な「困った人たちの精神分析」，大和書房，1995年10月
44. 西山明「アダルト・チルドレン―自信はないけど，生きていく―」，三五館，1995年12月（初版），　1996年3月（4版）
45. コレット・ダウリング著，実川元子訳，落合恵子監修「レッド・ホット・ママ―いま，変わろうとする女たちへ―」1996年3月（初版），　6月（2版）
46. コレット・ダウリング著，柳瀬尚紀訳「シンデレラ・コンプレックス―依存する女の告白―」三笠書房，1996年5月
47. リチャード・リーキー著，馬場悠男訳「ヒトはいつから人間になったか」，草思社，1996年2月
48. 小林哲夫「ＡＣブルース」，高知新聞社，1993年9月
49. 宮台真司「終わりなき日常を生きる―オウム完全克服マニュアル―」，筑摩書房，1995年7月
50. アルフォンス・デーケン「ユーモアは老いと死の妙薬－死生学のすすめ－」，講談社，1995年11月
51. 緒方明「アダルト・チルドレンと共依存」，誠信書房，1996年10月
52. 斎藤学「家族はこわい」，日本経済新聞社，1997年
53. デニス・ホーリー著・サイマルアカデミー訳（1987），「アルコール依存症―断酒の告白記録―」，サイマル出版会，昭和62年7月
54. 土居健郎（1971），「甘えの構造」，弘文堂

参考ホームページ

1. 安田八十五専用ホームページ：
http://www.yasuda85.com/
2. アルコホーリクス・アノニマス（AA）のホームページ：
http://www.cam.hi-ho.ne.jp/aa-jso/index.html
3. 関東学院大学キリスト教と文化研究所：
http://kgujesus.kanto-gakuin.ac.jp/

研究論文

12 ステップの自助グループと新約聖書
―最後の晩餐を中心に―

三 井 純 人

12 Step Self Help Groups and the New Testament
—On the Basis of the Last Supper—

Sumito Mii

要 旨

近年の日本はさまざまな依存症が蔓延する時代であるといわれるが，依存症からの回復のためには自助グループへの参加が有効であることが知られている。自助グループの先駆とされるアルコール依存症者のためのAA（アルコホーリクス・アノニマス）はアメリカのプロテスタント教会の文化を背景にして発足したものであり，さらに遡ると原始キリスト教会の教えを受け継いでいるものと考えられる。本稿では自助グループの基本的ルールや１２ステップのプログラム内容が，新約聖書，特に最後の晩餐におけるイエスの言動と密接な関係にあることを明らかにする。そして，これからの日本社会の中での自助グループの役割と可能性を探ってゆきたい。

キーワード

①依存症　②自律
③ AA　④オックスフォード・グループ
⑤アノニミティ (匿名性)　⑥洗足
⑦聖餐　⑧聖霊

目 次

1　序論
2　自助グループとキリスト教
3　最後の晩餐と 12 ステップの自助グループ
4　結論と課題

1．序論―研究の背景と目的―

アルコールがもたらす悪影響については『創世記』のノアの話の中にも記載がある[1]が，アルコール依存症という名称で医学的に焦点が当てられるようになったのは 20 世紀半ば以降である。そして，近年の日本において，依存症とはアルコールや麻薬・シンナーなどへの物質依存症だけではなく，プロセス（行為過程）依存症，関係依存症というようなものも含めた幅広い概念として一般化しつつある。

プロセス（行為過程）依存症とは，仕事・ギャンブル・買い物・盗癖・摂食といった特定の行為の最初から終わりまでのプロセスに快感を覚える嗜癖（しへき）すなわち悪習慣のことである。現在，日本において大きな社会問題になっている若者の引きこもり現象についてもその一形態としてとらえることができる[2]。また，関係依存症とは，特定の他者，多くの場合は配偶者や子供といった近親者との癒着的な関係を断ち切れず，お互いが精神的に自律（自立）[3]できない状態を指すもので共依存という言い方もする。そして，物質依存症者，プロセス依存症者の家族背景を調べていくと実はこの関係依存症の病理が根底に見えてくる場合が多いものである。依存症の原因については脳内の生理学的なメカニズムからの説

明[4]もなされているが，不健全な家族関係という環境要因を背景にもつ現代の病理という視点からの考察が必要である。戦後，大家族制度から核家族へと移行し，また，高度経済成長とそれに続くバブル崩壊といった急速な社会変化を背景にして発生した家族内のコミュニケーション不全ということが関係するものと考えられるわけである。それ故，依存症からの回復のためには自らの生育歴や家族を中心した人間関係の問題についての内省が求められるのである。しかしまた，それだけでは不十分てある。当人が主体性をもって今現在問題になっている依存行為を決然と断ち切るという意志力も不可欠なのである。そして，その両面からのアプローチのためには，医療機関での個人的な治療以上に依存症回復のための自助グループへの参加が有効であることが知られている。

自助グループとは，その分野の専門家の診察や指導によるのではなく，同じ問題で悩む人々同士が集まり，自らの内面にある問題をシェアすることにより解決を図るものである。自助グループは依存症からの回復ということを目的としたものだけではない[5]が，その先駆けとなったのは1935年にアメリカで発足したアルコール依存回復のためのAA（アルコホーリクス･アノニマス，無名のアルコール依存症者たち）の12ステップグループである。後述するとおりそれはルター派の牧師が中心となったオックスフォード・グループという原始キリスト教会をモデルにしたムーブメントの影響を多分に受けて発足したものである。そして，アメリカで始まったAAの12ステップのプログラム[6]はその後ほとんどそのまま薬物・ギャンブル・摂食など他の依存対象にも当てはめられて世界的に広まってゆくことになり，日本でもすでに各種の自助グループが存在している。

AAの創始者の一人であるビルは，12ステップのプログラムは「聖書を学ぶことで，その理念を得ることができたのだ」[7]と言っている。つまり，依存症回復のための自助グループは，聖書そのものの教えに深く根ざしていると考えられるわけである。それ故に，本稿ではAA成立時のアメリカにおけるキリスト教的な文化背景ということだけではなく，自助グループとキリスト教の関係をより明確にさせるために，さらに遡って新約聖書の記載，特に最後の晩餐の場面でのイエスの言動と12ステップの自助グループの基本的なルール及びプログラム内容が密接に関係するものであることを具体的に解明する。そして，これからの日本社会に自助グループが普及することの意味についても考えていきたい。

2．自助グループとキリスト教

2.1　AAの成り立ち

AAの創始者の一人であるウィリアム･ウィルソン（通称ビル[8]）は，ニューヨークのウォール街で金融業を営むエリートであったが，その飲酒癖は絶望的なものであった。ある時，彼の友人で同様にアルコール依存症に苦しんでいたエビーから，オックスフォード・グループでキリスト教の信仰をもつことにより断酒に成功した話を聞かされる。オックスフォード・グループとは，1921年にフランク・ブックマンというルター派の牧師が中心となり始まったもので，信者同士がグループの中で罪の告白をしあうというプロテスタント教会の霊性の刷新運動であった。ビルはエビーからキリスト教の話を聞いたが，どうしても「他人が信じる神」を信じることができず，絶望に打ちひしがれる。しかし，その直後に驚くべき体験がビルに訪れる。ビルはその時のことを以下のように語っている。

『私の落ち込みは耐えがたいほどに深まり，ついには奈落の底に落ちてしまったようだっ

た。私にはまだ，自分より偉大な「力」という概念には吐き気がするほどの嫌悪感があった。しかしついに一瞬にして，私の高慢な頑固さの最後の名残も崩れ去った。不意に，私は叫んでいた。

「もし神が存在するというなら，頼むから姿を見せてくれ！何でもする。何でもするから！」

にわかに部屋が霊光で満たされた。私は言葉では言い表されない忘我の境地に魅了されていった。心の眼で見ると，私は山上におり，そこにはスピリチュアル（霊的）な風が吹いているようだった。さらに突然，私は解放されたという感じになった。忘我の境がゆっくりとおさまってきた。ベッドに横たわったが，しばらくは別の世界にいた。新しい意識の世界だった。私をとりまくあらゆるもの，そして私の何から何までが，神がおられるという豊かな感覚に包み込まれていた。心の中で思った。「これが伝道者たちのいう神なのだろう！」偉大な平安がいつしか私の心に広がってきた。』[9]

ビル自身が「伝道者たちのいう神」という表現を使っているとおり，キリスト教の聖霊体験を想起させるこの劇的な回心により彼はアルコール依存症から開放され，翌年の1935年にもう一人の創始者であるロバート・スミス（通称ボブ）と出会い，自らの体験をシェアしたことがAAの出発点とされる[10]。そして，しばらくの間はオックスフォード・グループとも親密な関係を保っていたが，AAはアルコール依存症からの回復を唯一の目的としたものであり，組織化を最小限に留める方針を固めていく。それに対してキリスト教の神の絶対性を基点にした教えを主張し，組織力を重視するオックスフォード・グループとは結局のところ袂を分かつことになるのである。そしてさらに，AAの12ステップのプログラムを基にして様々な依存症に対する自助グループが派生していくわけである。

2.2 AAと原始キリス教会

AAに大きな影響を与えたオックスフォード・グループの創始者であるフランク・ブックマンは，ルター派の牧師として「初代教会〔即ち原始キリスト教会〕（紀元1世紀ころ）の信仰の力を現代世界に復興させようというスピリチュアル（霊的）な運動を展開」[11]していたのであった。そして，AAもまた発足当初「キリスト信徒共同体」[12]としての性格を持っていた。

『使徒言行録』4章32－35節に記載されている原始キリスト教会の姿とは，精神的な面だけではなく，経済的にもお互いが扶助関係にある原始共産主義とでもいえるような生活である。それをそのまま継承しているわけではないが，非営利という概念と相互扶助の内面的なスピリットは20世紀に発足したAAの思想につながったものと考えられる。

そして，劇的な回心の体験をしたビルが起案したAAの12ステップのプログラムにおいては，アルコール依存症からの回復は霊的な力の助けによって成し遂げられるものとするのである。 原始キリスト教会の成り立ちも，五旬節（ペンテコステ）[13]の日以降に聖霊によって弟子たちに与えられた「大いなる力」(『使徒言行録』4章33節)によるものであった。霊の力を強調する点においてもAAと原始キリスト教会は共通するわけである。そして，新約聖書において五旬節の時に起きた聖霊降臨という出来事[14]については，それ以前に十字架での処刑の前夜のいわゆる最後の晩餐においてイエスが弟子たちに予告したものなのである。

そのように根を辿っていくと最後の晩餐の場面におけるイエスの教えは，自助グループに何らかの影響を与えていると考えることができる。次項では，最後の晩餐におけるイエスの言動を詳しく調べ，自助グループとの密接な相関性を明らかにしていきたい。

３．最後の晩餐と 12 ステップの自助グループ

3.1　最後の晩餐の概要と自助グループの特性

イエスが自らの十字架での死を予期し，弟子たちと離別の食事をした最後の晩餐は，レオナルド・ダ・ヴィンチの絵画としても一般に知られている印象深い場面である。そして，その中におけるパンとぶどう酒の分かち合いの場面は，後世のキリスト教会の代表的な典礼（サクラメント）である聖餐式の聖書的な根拠になった箇所である。最後の晩餐はキリスト教会の本質に関係するものとして神学的にも重要な意味をもつものなのである。

新約聖書の中の４つの福音書にはそれぞれ最後の晩餐についての記載がある。各福音書によって記載内容や順序に多少違いはあるものの，その場におけるイエスの教えの大まかな流れは，a. 洗足→ b. ユダの告発→ c. 聖餐→ d. ペトロの離反の予告→ e. 神に至る道であることの宣言→ f. 聖霊降臨の約束ということである。a. については『マタイによる福音書』(26 章）に基づき，それ以外については特に詳細に描写がなされている『ヨハネによる福音書』(13,14 章) を中心にして最後の晩餐の様子を見てみたい。

そして，最後の晩餐の前半部である a.b.c. については，AA のみならず他の依存症の 12 ステップのミーティングにおいても共通する倫理的な規則としての「受容」・「守秘義務」・「一体性」との相関性という観点からそれぞれ考察してゆく。もっとも，AA 関連の書物では特にこの３つの言葉をキーワードにしているわけではない。AA の第一の特徴はやはりアノニミティ（匿名性）ということである。アノニミティは組織的な営利活動を認めない AA 全体の運営方針であるが，それとともに個々のグループのミーティングにおいても大きな意味をもつものである。アノニミティという原則からミーティングにおける「受容」・「守秘義務」・「一体性」という３つのルールが生まれたことを説明しつつ，それぞれの観点から自助グループというものの特性について具体的に考察したい。

そして，後半部の d.e.f. については，それぞれ AA の自助グループのプログラムの第 1，第 2，第 3 ステップの内容との相関性を述べてゆく。さらに，第 4 から第 12 ステップまでのプログラム内容についても原始キリスト教会の教えに照らして概観したい。ビルが原案を作成したとされる AA の 12 ステップのプログラムは，第 1 ステップから始まり第 12 ステップに至るまで系統だった内容のものであり，ミーティングを繰り返す中で階段を上るように依存症からの回復の作業を進められるようにできている。最後の晩餐におけるイエスの教えと行為が，プログラムの導入部である第 1 ステップから第 3 ステップまでのモチーフになっており，第 12 ステップまでのプログラム全体も新約聖書の影響を多分に受けていることを明らかにする。

3.2　洗足と受容（『ヨハネによる福音書』13 章 1—20 節）

『ヨハネによる福音書』においてユダヤ教の祝日である過ぎ越しの祭りの前日の夕食の場面として最後の晩餐は描かれている。それまでは 12 人の弟子たちに対して教師的な立場で接してきたイエスだったが，自らの死を予期し席を立ち上がり，弟子たちの足を洗い始めた。イエスは指導者であると同時に人に仕える存在であり，自らが弟子たちと対等な人間であることを示そうとしたわけである。

AA には 12 ステップのプログラムとともにその続編ともいえる「12 の伝統」というものがある。「12 の伝統」の内容は，社会全体における AA 全体の立場やあり方を明記したものであるが，同時にそれは個々のグループのミーティングの性質に関係するものであ

る。その第 2 項には，「私たちのリーダーは奉仕を任されたしもべであって，支配はしない」[15] とある。これはまさに洗足の時のイエスの姿である。

AA はアノニミティを重んじ，特定の個人が賞賛されることを認めない。グループのメンバーは日ごろの社会的立場や年齢差に関係なくミーティングにおいては平等であり対等の立場なのである。弟子たちの足を素手で洗い終えてから，イエスは弟子たちもお互いに足を洗うようにと教唆しているが，AA のメンバー同士もまたお互いの存在をそのまま受容することがミーティングの基本になるのである。足の裏は地面と接する部分であり汚れが最もつきやすいことから，日常生活の中で生じるさまざまな過ちやネガティブな感情を象徴していると考えられる。アルコール依存症者は，依存行為そのものだけではなく，内面的な葛藤や家族関係でのトラブルなども抱えているものであるが，メンバー同士がお互いにそのような姿をそのまま受け入れ合うのである。

しかし，受容とは同情心をもって相手の私生活に介入し，具体的なかたちで手助けすることではない。そのような行為は当人の依存心をさらに呼び起こし，回復どころかむしろ症状を悪化させることも多いものなのである。AA のみならず多くの自助グループでは「言いっぱなし，聞きっぱなし」のルールが採用されており，他者の話の内容について賞賛したり，批判したり，或いは指導的な発言をしたりすることは許されない。ミーティングの中で話されたことは，その場その時限りのものであり，問題の具体的な解決はメンバー一人一人が主体的に為すべきことなのである。受容とは相手の存在をそのまま受け入れつつも，適度な距離感を保つことによって成り立つものなのである。

最後の晩餐において，イエスの偉大さを知るペトロは，イエスが自分の足を洗おうとするのを拒否しようとする。しかし，イエスは私があなたの足を洗わないのなら，私とあなたは全く無関係になるとペトロに宣告する。その答えに驚いた直情型のペトロは，手も頭も洗ってほしいと懇願するが，イエスは「既に体を洗った者は，全身清いのだから，足だけ洗えばよい」（『ヨハネによる福音書』13 章 10 節）と言う。イエスはペトロに対して必要なことのみを為すことにより，受容の精神の模範を示したのである。イエスの教えは神への信仰を基にしたものであり，人間同士が必要以上にお互いの世話をし，甘え合うことではない[16]。神を中心とした信仰生活においては対人関係の中で適度な距離感を保つことが必要であり，イエスはペトロに対して他者から必要以上のものを求めて依存的になることを戒めたものと考えることができる。

3.3　ユダの告発と守秘義務（『ヨハネによる福音書』13 章 21—35 節）

弟子たちの足を洗い終えると，イエスは『心を騒がせ，断言された。「はっきり言っておく。あなたがたのうちの一人がわたしを裏切ろうとしている」』（『ヨハネによる福音書』13 章 21 節）と言う。

ダ・ヴィンチの絵画「最後の晩餐」は，この時の中央に座したイエスの発言に対する左右の 12 人の弟子たちの動揺と困惑を表現したものである。もっとも，ダ・ヴィンチの絵ではイエスも弟子たちも個々の椅子に座っているが，福音書においてヨハネは『イエスの胸もとに寄りかかったまま「主よ，それはだれのことですか」』（『ヨハネによる福音書』13 章 25 節）と尋ねているように，当時のユダヤ社会では一人一人が個別の椅子に座るのではなく幅の広い長椅子に数名が寝そべって食事をする習慣があり，それは気心の知れた親族や知人だけのリラックスした懇親の場であった[17]。最後の晩餐もそのような和やかな雰囲気であるはずだったのだが，イエスはその中に

異質なものを感じとったのである。イエスはパン切れを浸して弟子の一人のイスカリオテのユダに渡し，裏切り者はユダであることを示唆する。そして，ユダはその場を立ち去り，間もなくユダの密告によりイエスはローマ兵に捕らえられ，十字架上で処刑されるわけである。

AAにおいて個人を賞賛せずに「無名であることは，私たちの伝統全体の霊的な基礎」[18]ということなのであるが，そのことにはAA発足時の20世紀前半のアメリカの社会背景が関与していると考えられる。当時，アルコール中毒[19]は，社会的に恥ずかしい病気であるとみなされていたのである。AAに集った人々の多くは，中流階級の白人が多く，それ相応の社会的地位と信用をもっていた人たちである。アルコール中毒であることが人に知れると，社会的な信用の失墜につながったわけである。さらに，当時，公衆酩酊罪というものがあり，自らの中毒症状を公衆の面前で露呈するようなことがあれば犯罪行為として扱われ，精神病院に行くのでなければ，刑務所に行くしかなかった。当時，アルコール中毒には特別な治療法がなく，精神病院に行くことは生ける屍としての余生を歩むということに他ならなかった。そのようなことからAAは秘密結社としての性格をもち[20]，グループでお互いが話したことについての守秘義務，機密保持が原則とされたのである。

ユダの退席の後にイエスは弟子たちに対して「わたしがあなたがたを愛したように，あなたがたも互いに愛し合いなさい」（『ヨハネによる福音書』13章34節）と言う。この言葉は，共同体であるキリスト教会が個人相互の内面的な交流をなす場として愛を中心とした倫理性を保つことが必要であり，ユダのような裏切り行為は許されないことを教えるものであるが，AAの場合もやはり「最高の権威はただ一つ，グループの良心の中に自分を現される，愛の神」[21]なのである。他のメンバーの個人的な話をグループ以外の人に話すことは，「愛の神」という権威に反した裏切り行為であり，次に説明するグループの一体性を乱すことなのである。

3.4　聖餐と一体性
（『マタイによる福音書』26章26—30節）

『ヨハネによる福音書』には記載がないが，『マタイの福音書』及び『マルコによる福音書』においてはユダの退席の後（『ルカによる福音書』ではユダの退席の前）にイエスは聖餐の儀式を行ったという記載がある。『マタイによる福音書』では以下のとおりである。

『イエスはパンを取り，賛美の祈りを唱えて，それを裂き，弟子たちに与えながら言われた。「取って食べなさい。これは，わたしの体である。」また，杯を取り，感謝の祈りを唱え，彼らに渡して言われた。「皆，この杯から飲みなさい。これは，罪が赦されるように，多くの人のために流されるわたしの血，契約の血である。」』（『マタイの福音書』26章26-28節）

これが現在に至るまでキリスト教会の主要な典礼であり，またキリスト教会の霊性と深くかかわる聖餐式の始まりである。イエスは自らが処刑される時が近づいていることを悟り，死すべき肉体と流される血をパンとぶどう酒という客体としてとらえることにより自らの死というものを改めて自覚したものと考えられる。そして，弟子たちと共に一つのパンを裂いて食べ，一つの杯からぶどう酒を飲むことで，自らの運命を弟子たちもまた共に担うことを求めたのである。『コリントの信徒への手紙一』の11章では，パウロはキリストの体である教会において聖餐を守り続けるように教え，続く12章の27節では「あなたがたはキリストの体であり，また，一人一人はその部分です」と教えている。聖餐は教会が霊的な共同体としての一体性を保つこと

と深く関係する儀式なのである。

AA の 12 の伝統の第 1 項には，「優先されなければならないのは，全体の福利である。個人の回復は AA の一体性にかかっている」[22] とある。個人的な利益を求めず，アノニミティという原則を守ることにより一体性が保たれ，そのことにより個人の回復が可能になるということである。もちろん，AA において共にアルコールを飲むようなことは厳禁であり，聖餐にあたるような儀式はないわけであるが，「飲酒をやめたいという願いだけで」[23] 集まっている AA のミーティングの場では，メンバー同士の中で共感と連帯意識が生じ，グループの一体感が育まれてゆくものと考えられる。

自助グループでは，メンバー同士が無条件に相手を受容し，その場で話されたことは外部の人には決して話さないという秘密厳守のルールが守れられる時にのみ一体性は維持され，個人の回復が期待できるのである。そして，この後に述べるとおり，その一体性の基点は，飲酒を止めたいのだが，自分の力ではどうすることもできないという無力さを一人一人が認識する第 1 ステップの作業によるものなのである。自らの力では依存症を克服することができず，破滅的な方向に向かわざるを得ない現況を自覚し，他のメンバーにそのことを告白し，また，他のメンバーの告白を共有することからメンバー同士の心の交流が始まるのである。それは，聖餐においてイエスが自らの死の自覚を弟子たちと共有しようとした姿に通じるものと考えられる。

3.5　ペトロの離反の予告と第 1 ステップの「無力」

（『ヨハネによる福音書』13 章 36—38 節）

ユダが晩餐の席から退き，イエスは聖餐を行った後に「わたしの行く所に，あなたは今ついて来ることはできない」と言う。その後に，弟子たちのリーダー格であるペトロが「主よ，なぜ今ついて行けないのですか。あなたのためなら命を捨てます」と言う。それに対してイエスは「はっきり言っておく。鶏が鳴くまでに，あなたは三度わたしのことを知らないと言うだろう」（『ヨハネによる福音書』13 章 36-38 節）と予告する。イエスがローマ兵によって捕らえられた後に，その予告どおりペトロはイエスを三度裏切ってしまう。そして，鶏が鳴いた後に，イエスの言葉を思い出して激しく泣くのである。ペトロは自らの無力さを自覚するわけである。

AA のミーティングで最初のテーマとなる第 1 ステップは「私たちはアルコールに対し無力であり，思いどおりに生きていけなくなったことを認めた」[24] というものである。つまり，肉体の死にまでは至らなくとも，依存症により社会的な生活が破綻したことを自覚し，グループの中で自らの底つき体験を告白し，同時に他のメンバーの告白を共有することが 12 ステップのプログラムの入り口なのである。

文化人類学者のベイトソンは，アルコール依存症者の素面から酩酊への移行は，病んだ近代の西洋社会での競争型（対称型）の人間関係から相補型の健全な人間関係への移行という隠された正当な意味をもつものと分析する。彼は，アルコール依存症者は自らの無力さを認識し，自分よりも大きな力に委ねる以外に本当の回復はないことを潜在的には知っているとみなす。それ故に，アルコール依存症とは，飲酒と断酒を何度も繰り返し，どん底でのパニックを複数回経験し，底を極めることによって，自らの無力さを体験的に学習するプロセスであるととらえるのである。そして，ベイトソンは，そのプロセスにおいて他人が下手な手助けをしてしまうと，底付きが中途半端なものになりかえって回復が遅れるものと考えるのである [25]。

ペトロの裏切りが 1 度や 2 度のみならず 3 回続いたことは重要である。そのことにより

ペトロは自らの無力さを弁解の余地のないものとして痛切に自覚することになるのである。『ルカによる福音書』においてイエスはペトロの離反を予告するとともに「わたしはあなたのために，信仰が無くならないように祈った。だから，あなたは立ち直ったら，兄弟たちを力づけてやりなさい」（『ルカによる福音書』22章32節）とペトロに言っている。イエスはペトロの弱さを十分に知っていたのであるが，特にペトロを励ますのでもなく，また，同情的な言葉をかけることもなかった。仮にイエスがそのような発言をしたならば，イエスを裏切った後もペトロの人間的なプライドは残ってしまい，その後の使徒としてのペトロの人生はなかったかもしれない。イエスはひたすら父なる神にペトロの信仰が守られるように祈ったのである。そして，いずれペトロが原始キリスト教会の中でなお他の兄弟たちを力づけるというリーダーとしての務めをも見据えつつペトロに率直に語りかけたのである。アルコール依存症者が底を極める体験をすることにより初めて回復への道に入るように，後のカトリック教会において初代の教皇とみなされるペトロにしても自らの無力さをまず十分に自覚することにより真の信仰と自律に目覚めてゆくのである。

3.6　神に至る道であることの宣言と第２ステップの「自分を超えた大きな力」（『ヨハネによる福音書』14章1—14節）

さらに，イエスはこれから「父の家」に行きあなたがたのための場所を用意したら，再び戻ってきてあなたがたを迎えるという謎めいた話をする。困惑するトマスに対して，イエスは「わたしが道であり，真理であり，命である」（『ヨハネによる福音書』14章6節）と宣言する。また，フィリポに対して「わたしがあなたがたに言う言葉は，自分から話しているのではない。わたしの内におられる父が，その業を行っておられるのである」（『ヨハネによる福音書』14章10節）とイエスは言う。イエスは自分こそが「父の家」に至るための道であり，神につながっている自分を信じることはそのまま神を信じることであることを教えているのである。

AAのプログラムの第２ステップは「自分を超えた大きな力が，私たちを健康な心に戻してくれると信じるようになった」[26]というもので，「自分を超えた大きな力」を信じることこそ回復への道であることを教えている。狂気的で破滅的な依存症を離れ健全な生活を取り戻すためには，自らの無力さを認め，自分を超えた存在の助けが必要であることを信じなければならないということである。

ここで，聖書における「信じる」という言葉について整理する必要がある。詳訳聖書によれば，「信じる」の原語であるギリシア語のピステウオーは，「結びつく」・「すがりつく」・「信を置く」・「より頼む」という意味合いの言葉である[27]。つまり，人間が自らの意志をもって絶対的な神との関係を結ぶという意味合いの言葉なのである。それに対して，例えば「占いを信じる」というような場合の日本語の「信じる」は，占いはよく当たるものだから，占い師の言うことや占いの本に書いてあることをそのままやってみようというような依存的なニュアンスが感じられる。或いは「UFOを信じる」といった場合は，我々の生活には直接的にそれほど影響がないであろうUFOというものの存在をなんとなく肯定するというような意味合いである。聖書のいう「信じる」とは，そのような日本的な用法とは区別されるものであり，自らの主体的な決心とそれに基づく明確な方向性を含む概念なのである。

聖書の影響を受けたAAの第２ステップの内容の意味するところは，健全な生活を取り戻すためにこそ，「自分を超えた大きな力」を主体性をもって信じる必要があるというこ

とだと考えられる。その第 2 ステップを踏まえて，第 3 ステップの「ゆだねる決心」という能動的な選択が可能になるのである。

最後の晩餐においてイエスの言葉に当惑し，「御父を示して下さい」と言うフィリポに対して，イエスは「わたしが父の内におり，父がわたしの内におられると，わたしが言うのを信じなさい」と言い，フィリポに信仰をもつことについての決心を求めている。さらに，「わたしを信じる者は，わたしが行う業を行い，また，もっと大きな業を行うようになる」（『ヨハネによる福音書』14 章 11,12 節）と言う。「自分を超えた大きな力」である父なる神そのものであるイエスを信じることは，イエスが行った業すなわち癒しなどの奇跡的な行為なども伴うものであることを教えているのである。そして、AA の 12 ステッププログラムにおいては，他人を癒すということは語られていないが，「自分を越えた大きな力」に頼ることにより，その報酬として癒しの力がはたらき，当人が「健康な心」を取り戻すことができることを教えているのである。

3.7　聖霊降臨の約束と第 3 ステップの「自分なりに理解した神」（『ヨハネによる福音書』14 章 15—31 節）

いよいよ最後の晩餐におけるイエスの最後の話は聖霊降臨についてである。イエスは自らがこれから歩む十字架への道について弟子たちに語りかけるが，弟子たちはイエスの教えの真意を理解することができない。そのような弟子たちに対して「弁護者，すなわち，父がわたしの名によってお遣わしになる聖霊が，あなたがたにすべてのことを教え，わたしが話したことをことごとく思い起こさせてくださる」（『ヨハネによる福音書』14 章 26 節）と予告するのである。その約束どおり弟子たちがイエスの教えに基づいた信仰の力に目覚めるのは，五旬節の日の聖霊降臨の体験からである。弟子たちはイエスの教えを土台にしつつも，直接的な聖霊体験を持つことにより霊的な理解力を体得し，はじめて真の信仰者になったのである。

AA のプログラムの第 3 ステップは「われわれの意志と生き方を，自分なりに理解した神の配慮にゆだねる決心をした」[28] というものである。第 2 ステップの「自分を超えた大きな力」がキリスト教の父なる神の人格性を薄めた表現であるのと同様に，第 3 ステップの「自分なりに理解した神」とは，「自分なりに」というところに力点があり，弟子たちを個人的に導いた聖霊に相当するものでハイヤーパワーともいわれている。もっともそれは聖書的に定義された聖霊体験の枠を取り去り，キリスト教以外の宗教的，神秘的な体験や各自の人生哲学や価値観なども含めた概念であると考えられる。つまり，キリスト教の影響を受けつつも，キリスト教という宗教がもつ組織や教義を離れて，依存症の回復を図ることを唯一の目的とした自助グループとしての表現であると考えられるのである。

AA のみならず多くの自助グループのミーティングにおいて使用される「平安の祈り」とは以下のようなものである。

「神様，私にお与えください。自分に変えられないものを受け入れる落ち着きを，変えられるものは変えてゆく勇気を，そして二つのものを見わける賢さを。」[29]

この祈りは，依存症からの回復の理念をそのまま表したものであり，自分ではどうすることもできない部分を受け入れつつも，日々の生活の中で変えていける部分は積極的に変えてゆこうというバランス感覚のあるライフスタイルを教えたものである。この祈りの内容から考えても「われわれの意志と生き方を，自分なりに理解した神の配慮にゆだねる決心をした」ということは，自分の人生をすべて放棄したということではないわけである。自分ではどうすることもできない部分は「自分

を超えた大きな力」に委ね，自分で責任をとれる部分については自分で責任を果たしていこうということなのであり，両者を的確に見分けることのできる主体的で賢明な判断力が必要であることを示唆しているのである。

先のイエスの言葉においては「弁護者，すなわち，父がわたし（イエス）の名によってお遣わしになる聖霊」とある。つまり，聖霊とは，洗足と聖餐を行った仕える神としてのイエスと同質の存在であり，決して威圧的な神ではなく，弁護者，つまり，支援者（サポーター）或いは援助者としての神なのである。AA においては「自分なりに理解した神」という表現により依存症者当人のイニシアティブの重要性を示唆しているわけであるが，原始キリスト教会においても主体はあくまでも弟子たち自身であり，彼らの意志と判断，そして，個性が重んじられたのである。

3.8　原始キリスト教会と第4ステップ以降のプログラム

第1ステップから第3ステップまでのプログラムをそれぞれ最後の晩餐のストーリーに照らして説明してきた。つまり，それは自己の「無力」さを認め，「自分を超えた大きな力」を信じ，「自分なりに理解した神」に自らの人生を委ね，依存症回復のための人生の方向性を決めてゆくプロセスであった。そして，第4ステップ以降は，具体的なかたちで自らの心の中を点検し，新たな行動パターンを見出してゆく作業に取り掛かることになる。紙面の関係もあり，第4ステップ以降については機会を改めて説明したいが，大よそのところイエスの予告した聖霊降臨が成就した五旬節の日以降にキリスト教会の中で行われた「罪の悔い改め（告解）」，「人との和解」，そして，「福音伝道」に関係するものと考えられる。

第4～7及び第10ステップでは自らの欠点や短所を認め，そのことを他のメンバーに告白しつつ心の内側を整理する作業，つまり，「生き方の棚卸し」作業を続けることになる。これはキリスト教会の告解に相当するものである。さらに，自分が傷つけてしまった相手に対して謝罪をするという趣旨の第8，第9ステップは，人との和解のための行動力が要求されるものである。そのことは，祭壇に供え物を捧げようとしている時に自分に反感をもっている人を思い出したら，供え物はとりあえず置いてまずその人と仲直りをしなさいというイエスの教え（『マタイによる福音書』5章23-24節）を想起させるものである。さらに，「祈りと黙想をとおして，自分なりに理解した神との意識的な触れ合いを深め」（第11ステップ）つつ，「霊的に目覚め，このメッセージをアルコホーリクに伝え」（第12ステップ）ることを目的としており，ペトロやパウロが聖霊の力によって福音伝道をなしたように，他のアルコール依存症の人たちに対しても依存症からの回復という彼らにとっての福音を述べ伝えるという独自の方向性をもったプログラムである。

創始者の一人であるビルが体験し，AA のみならず各種の自助グループに受け継がれている「霊的な目覚め」とは，新約聖書の教えと同様に，個人単位の内面的な変革に留まらず，対人倫理や福音伝道という他者へのはたらきかけをも含んだものなのである。

4．結論と課題

以上のように，AA の自助グループの基本的なルールと12ステップのプログラム内容は，新約聖書の影響を直接的に受けて成立したものと考えられ，特に最後の晩餐の場面におけるイエスの言動はその基点になっていることを説明した。最後の晩餐においてイエスが食事を共にし，弟子たちに示そうとしたものは，自らの死によって成り立つキリスト教会のあるべき姿であった。しかしなが

ら，イエスの真意を弟子たちが本当に体得するのは，イエスの予告どおりイエスが地上を去り，聖霊が降臨した時からであった。もともと依存的で弱い部分をもっていた弟子たちは，聖霊の力を受けたことにより，愛，赦し，自制といった対人関係での倫理観を体得し，霊的な意味での家族としての教会を立ち上げることができたのである。そして，殉教をも恐れず大胆に福音伝道を始めるのである。

本稿では AA のプログラムを主な考察の対象にしたが，その精神と 12 ステップのプログラム内容はほとんどそのまま他の依存症の自助グループにも受け継がれているものである。齋藤によれば,「自助グループの本質は『同じ体験をしたもの同士が,それを分かち合い,癒し合うための「心の家族」ないし「魂の家族」である』[30] としている。先に述べたとおり依存症は，本来の家族愛に基づいて機能していない家族関係の歪みから発生するという側面があると考えられる。そして，生来の血縁的な家族内で学ぶことができなかった人間関係の健全なルールを「魂の家族」である自助グループで習得することが依存症からの回復につながると考えられる。

日本において自律とは，神仏のみならず他者にも一切頼らない生き方であると受け取られがちであるが，そのようなことは現実的にはあり得ない。「自分を超えた大いなる力」からの助けを受けつつ，家族的で親密な対人関係の交流の中でこそ主体性と行動力の伴なった真の自律は成し遂げられるのである。それは新約聖書の中にみられる思想であるばかりか，現代においては依存症回復のための自助グループに受け継がれているものであり，普遍性をもつものといえるわけである。

12 ステップのプログラムはもともと聖書の思想から成立したものであり，クリスチャン同士が自らの信仰生活の整理や内省のために応用することも可能である。事実，バーノン・ビットナーの「キリスト者の生き方―成長の 12 ステップ―」[31] という著作があり，日本でもそれに基づいたいくつかの自助グループが存在する。また，依存症に限らず，犯罪被害やがんなどの病気といった共通する痛み，苦しみをもつ人たちが作る自助グループなどもすでに多数ある。つまり，自助グループは依存症のみならず何らかの共通する問題意識をもった人たちが集まることによって成り立つものであり，その応用範囲はかなり広いものと考えられる。私的機関での個人カウンセリングは費用もかなりかかるものであるが，自助グループは費用はほとんどかからないという現実的な利点もある。今後，日本社会はさらに高齢化が進み，精神的な問題が増え，また，経済的な格差が顕著になるだろうといわれる。そのような中で聖書的な自律を教えている自助グループの果たすべき役割は極めて重要なものと考えられ，その発展のための方策は今後の大きな課題といえる。

【注と引用文献】

1） 創世記 9 章 20. 21 節において、ノアはぶどう酒に酔い、天幕の中で裸体になったという記載がある。

2） 齋藤学『引きこもり依存症―システムズアプローチに基づく対応法―』、アディクションと家族、81 号、日本嗜癖行動学会誌、2004 年、33 ～ 53 頁。

3）「自立」という言葉が経済的な意味での独立というニュアンスが強いのに対して、「自律」は自己統制 (セルフコントロール) という内面的な意味合いに重きを置いていると考えられる。経済的な独立が必ずしも依存症からの回復にはつながらないものであるが、内面的な自己統制は必須のものであるので、本稿では「自律」という言葉を用いる。

4） 飯塚浩『アディクション治療と SSRI』、アディクションと家族、78 号、日本嗜癖行動学会誌、2003 年、129 - 138 頁。

5） 岡知史『セルフヘルプグループの研究 (第 5 版)』1995 ＜ http://pweb.sophia.ac.jp/~t-oka/res/selfhelp/shg5/index.html ＞

上記ホームページの第３章「セルフヘルプグループの概念規定」及び第４章「欧米のセルフヘルプ運動と研究の流れ」を参照されたい。心理療法以外に、保健福祉、経済扶助、社会変革運動などを目的とした自助グループが存在する。

６） Alcoholics Anonimous World Service,Inc: Alcoholics Anonimous、Alcoholics Anonymous World Services (AA 日本出版局訳編、『アルコホーリクス・アノニマス―無名のアルコホーリクたち―』AA 日本ゼネラルサービス・オフィス、2004 年、85-86 頁）
この書籍は通称ビックブックと呼ばれ、AA の基本的な思想が含まれたものであり、12 ステップのプログラム内容も明記さている。

７） Alcoholics Anonymous：Dr. BOB and the Good Oldtimers: A biography,with recollections of early A.A.in the Midwest. Alcoholics Anonymous World Services (AA 日本出版局訳編『ドクター・ボブと素敵な仲間たち―アメリカ中西部における初期 AA の思い出―』、AA ゼネラルサービス・オフィス、2006 年、139 頁)

８） AA の創始者はウィリアム・ウィルソンとロバート・スミスであるが、AA のテキストではそれぞれをビルとボブというようにファーストネームの略称で表記し、フルネームは原則として使わない。

９） Alcoholics Anonymous： Alcoholics Anonymous comes of age: a brief history of A.A. Alcoholics Anonymous World Services (AA 日本出版局訳編『アルコホーリクス青年に達する―AA 小史―』AA 日本ゼネラルサービス・オフィス、2005 年、94 頁）

10) 上掲７）の文献の 89-108 頁。
新興宗教のように教祖の神秘体験を基点にするのではなく、２人の人物の出会いを重視しているところに AA の特徴があると考えられる。

11) 上掲７）の文献の 76 頁。

12) 上掲７）の文献の 173 頁。

13) イスラエルの収穫祭。ユダヤ人の出エジプトを記念する過ぎ越しの祭りの翌日から 50 日目に行われる。

14) 使途言行録２章 1―42 節において、聖霊が降臨し弟子たちは他国の言葉で話し始め、ペトロはイエスこそが救い主であることを民衆に訴えたので三千人が洗礼を受けたという記載がある。

15) 上掲６）の文献の 562 頁。

16) 土居健郎『「甘え」と信仰』春秋社、1990 年初版、154 － 168 頁を参照されたい。
新約聖書の中の登場人物にも「甘え」があることを土居は指摘している。「甘え」という言葉は日本語特有なものであるが、「甘え」の心理そのものは乳児期における母子関係から発生するものであり、人類において普遍的なものであるというのが土居の本来の主張である。

17) 木田献一・野本真也・橋本滋男・和田幹男（監修）『新共同訳聖書辞典』キリスト新聞社、1995 年、246-247 頁。

18) 上掲６）の文献の 563 頁。

19) 信田さよ子『依存症』文春新書、2000 年、14-18 頁を参照されたい。
当時は社会的烙印の言葉として「アルコール中毒」という言葉が用いられたが、中毒はアルコールの過剰摂取による不快な身体反応を指し、依存症は反復する行為を指すものとして現在は区別される。

20) 斎藤学『魂の家族を求めて―私のセルフヘルプ・グループ論―』小学館文庫、1998 年、22-25 頁。

21) 上掲６) の文献の 562 頁。

22) 上掲６) の文献の 562 頁。

23) 上掲６) の文献の 562 頁。

24) 上掲６) の文献の 562 頁。

25) Gregory,Batesoon Steps to an ecology of mind.（G・ベイトソン、佐藤良明訳『精神の生態学』新思索社、2000 年、420 － 455 頁）

26) 上掲６) の文献の 85 頁。

27) 詳訳聖書刊行会『詳訳聖書―新約―』いのちのことば社、1983 年、8 頁。

28) 上掲６) の文献の 85 頁。

29) 上掲９) の文献の 296 － 297 頁。

30) 上掲 20) の文献の 289 － 307 頁。

31) ヴァーノン・Ｊ・ビットナー『キリスト者の生き方―成長の１２ステップ―』ディアコニアセンター、1996 年。

研究論文

ニーチェのキリスト教批判の真相
日本人キリスト者はニーチェのキリスト教批判にどう答えるか

田 代 泰 成

Inquiry into the True State of Critical Comments on Christianity by Nietzsche
—How to Respond to Nietzsche's Critical Comments on Christianity—

Taisei Tashiro

要　旨

ニーチェの思想はニヒリズムの超克とよく言われる。しかしながら、超越的存在の不在と問題を克服するだけであれば、ニーチェがあまりにも執拗にキリスト教を攻撃しているのはなぜか。むしろキリスト教を攻撃している別の理由を、ニーチェの心の奥底にある心理的なものを浮かび上がらせたい。手がかりとして、ポストモダンの思想家がいる。彼らは「権力による弾圧」から逃れる道を模索したが、ニーチェから影響を受け、学んでいる。ニーチェのテキストを注意深く学んでいくと、まずキリスト教批判といってもキリスト教道徳が「生を否定する」ということをニーチェが問題としていることが分かる。そして道徳が「生の否定」として機能するときに、そこに権力が存在し不当な命令支配が道徳の名のもとに語られる、のである。そしてニーチェの心の奥底にあったものは、権力を道徳の名のもとに不当に行使する人間に対する激しい怒りの情念ではないか。そしてニーチェはキリスト教を律法主義的にとらえ、そこに権力の行使者を見た。しかしそれは本来のキリスト教ではない。むしろ律法主義を排除することがキリスト教の使命である。その本来のキリスト教をニーチェは理解していなかった。ニーチェはキリスト教の根幹である十字架のイエスの死の意味を理解していなかった。信仰覚醒運動のメッセージに対する理解や、ルターの宗教改革の意義も理解できず、信仰義認の意味がわかっていないことがよく分かる。本来のキリスト教が理解できず、権力の行使者としてのみキリスト教を見、その道徳に生の否定を見たニーチェがキリスト教を攻撃するのは、律法主義から生じる道徳の名のもとに生まれる権力支配・不当な弾圧ではなかったか。体験した学生時代の生活もそれを裏付ける資料となるであろう。　ニーチェが本当に批判したかったものを捉え、正しく評価していきたい。

キーワード

①ポストモダン　②キリスト教批判
③権力構造　④律法主義
⑤キリスト教道徳　⑥禁欲主義
⑦十字架　⑧贖い
⑨抑圧　⑩生の否定

目　次

1. 序論—研究の背景と目的—
2. ニーチェの思想の一般的な取り上げ方
3. 手がかりとしてのポストモダンとニーチェ
4. ニーチェの著作に見られるキリスト教批判について
5. 権力構造としてのキリスト教

6.　聖書の基本的な方向性と異なるニーチェの理解したキリスト教
7.　ニーチェの言動の隠された背景にある体験
8.　結論と課題
追　記
謝　辞
注と参考文献

1．序論―研究の背景と目的―

日本では、ニーチェの人気は高い。そしてニーチェとともにキリスト教が信じるに値しないものと理解されている。この現実に対して、これまで日本人キリスト者はどのような対応をして来たのであろうか。同じ時期に登場したキルケゴールについての研究は盛んになされたにも関わらず、キリスト者の手によるニーチェ研究は非常に少ないのではないかと思われる。そしてニーチェが行ったキリスト教批判に対してキリスト者の側から応えることもないまま、黙殺しているような状況が長く続いているように思われる。しかしそのような状況を放置しておくならば、キリスト教はニーチェが批判したとおりのまま、つまり批判されたものとして理解されて行くのではないか[1)]。

今回、そのような状況に対して自分なりにどのように応えたらよいのかを試みようと考え、このような研究発表を行うことになった。既に色々なところで言われているように、ニーチェ解釈について、著作そのものから解釈する方法と、ニーチェの生きた伝記的な現実の実存状況から彼の言葉の背後にあるものを理解する、という二つの方法とがある。本稿でも、両者の方法を採り上げながら、論を進めていきたい。[2)]

2．ニーチェの思想の一般的な取り上げ方

ニーチェは日本では多くはどのように取り上げられているかといえば、高等学校の教科書や哲学の入門書等において、次のように語られている。ニーチェは「生の哲学者」、非合理的傾向があり、「神は死んだ」と宣言し、ヨーロッパに最高の価値が否定され、目的や意味が喪失してしまうニヒリズムが到来すると預言し、そこでニヒリズムの超克を目指して超人を提唱したとされている。[3)] 同じく有斐閣の『はじめての哲学史』[4)] ではいかにニヒリズムに対抗するか、真理と道徳を批判し、ニヒリズムの到来を預言し、真理と道徳はルサンチマンから生まれたとしこれを退け諸価値の原理としての力への意志を原理とし超人の思想を提唱したとされている。さらに、『西洋哲学史』[5)] では生の非合理的な側面に目を向け、現実をどこまでも肯定し、現実を否定するキリスト教を攻撃し、力への意志を体現した超人が求められるとしている。 意味と目的を喪失した神なき世界にあってなお、運命としてこれを肯定し受け入れる生き方こそ人間としてふさわしい理想であり、これを超人と呼んだ。この超人を提唱したことこそ、主体性を失った現代人が真実の自己をとりもどそうと訴えた実存主義の先駆としてニーチェは理解されるようになった。[6)]

上記のようないくつかの代表的な解釈から以下のようなことが言えるであろう。ニーチェの思想はニヒリズムの超克であった。そもそも世界には神など存在しないし、世界の存在・人間の人生は無意味なのである、という認識こそ真実であるとニーチェは気付いた。いち早くこの世界の本当の姿を認識したので、やがてこれが多くの人々によって知られるだろうと預言した。そして人はこの本当の姿を知れば、ニヒリズムに陥る。しかしそれでは困るのでそれをどうするか、ということを考えた。それが「ニヒリズムの超克」で

ある。イデアの世界や神が存在し、人生には意味・目的があると教えたプラトン主義およびキリスト教は「真理」ではなく、「無神論と世界と人生の無意味性」こそ真理である、ということでプラトン主義とキリスト教を否定した。

ニーチェは「キリスト教」や「プラトン主義」を虚偽であるとして、「本当の事実」（神の不在・世界と人生の意味・目的の不在）をニーチェは勇気を出して言ったのだと考える。伝統的な二つの思想は本当の事実を隠蔽してきたのだ。しかしその隠蔽工作ももはや時間の問題でやがて明らかになるだろう。そのときにニヒリズムがやってくることをニーチェは預言したのだ、というのである。

最初から神を信じない日本人からすれば、まさに「我が意を得たり」、という感じである。そしてニヒリズムの問題は実は日本人にも当然襲いかかってくる問題であるから、ニーチェの思想はニヒリズムを解決する大変貴重なありがたい思想なのだと受け止めるのである。ニーチェの思想はいつでもこのニヒリズムの超克ということが中心であり、また超人の思想、また永劫回帰ということが中心になる。キリスト教は真理ではなく、本当の真理を隠蔽していたものであるから、これは退けられるべきである、と主張されているのである。

しかし、キリスト者としてニーチェを読むときに、キリスト教やプラトン主義が虚偽であり、神の非存在と世界・人生の無意味を主張したいならば、形而上学的な議論で唯物論を主張したら十分ではないか。ところが、プラトン主義への攻撃と比較してもニーチェのキリスト教への拘りは尋常ではないと思われる。まず、著作にしてもキリスト教をそのまま攻撃していることを明確に語った「アンチキリスト」や、「神は死んだ」というこのキャッチコピーとなった有名な言葉等、そして『善悪の彼岸』や『道徳の系譜学』などの著作に現れるキリスト教批判には、もはや荒唐無稽とさえ思われる表現さえあるのである。このような言説がニーチェの著作に無数と言ってよいほどある時に、果たして、ニヒリズムの超克と超人ということの提唱としてのみニーチェを解釈することが正しいのか、という疑問が沸いてくる。しばしばキリスト教を攻撃するときには系譜学を用い、ルサンチマンの理論を持ち出している訳であるが、ルサンチマンについては、マックスシェーラーが詳細に[7]展開し、ニーチェの理論を批判しており、このことについても機会を改めて論じたいと思うが、ルサンチマンによってキリスト教が生まれたと批判するにしても、実に過激な表現が随所に登場する。いったいどのようなことがあると、そのような過激な発言が発生するのか。またニーチェにこのようなことを言わしめているその奥底にあるる心理的なものはいったいどのようなものであろうか。

そしてキリスト教批判がニヒリズムを生み出す世界認識を隠していたというレベル以上のものから、生まれてきており、その奥底にある真相が見えてきたときに、実はニーチェのこれらの過激な批判的発言に別の意味が、またそれが有意義な事柄として、浮かび上がって来るのである。そして今回、ニーチェが直面し、苦闘したあるテーマをキリスト教批判の中から取り出し、そのテーマからニーチェによるキリスト教批判がどういう意味を持つか、またそれを現代に生かすという方向で論考することを当論考では主眼にしたい。

3．手がかりとしてのポストモダンとニーチェ

現代のフランスのポストモダンの思想家たちの現代思想のモチーフに、客観的真理の解体というものがある。[8]このポストモダンの思想家たちは、ニーチェに大きく影響を受けているのである。[9]このモチーフの背後にあるものは、「権力による弾圧」である。特に

このことを強調したのはM・フーコーである。権力を持ったものが弾圧を行う。そのことをテロルと考え、そこから逃れる方策を検討するという講演をフーコーは行っている。「権力による弾圧」を問題とすること、そのことがまさにニーチェから決定的に影響を受けているところである。[10] このポストモダンの思想家たちが問題とした「権力による弾圧」の問題が第一の手がかりである。「客観的真理を解体する」ことを目標としたポストモダンの思想家たちが、その目標の背後に「権力による弾圧」を恐れ、それを退けようとしていたことについて、ニーチェから影響を受けていると考えることが出来る。そしてそれがまさにニーチェ思想から取り出せるの重要な主張ではないか、という仮説をここで提案したい。

4．ニーチェの著作に見られるキリスト教批判について

我々はニーチェの主な著作から、キリスト教をどのように批判し、何を問題としていたのかを、見ていくことにしたい。『反キリスト者（アンチクリスト）』では主に以下のような批判が見られる。[11] ヨーロッパの歴史は、発展しているどころか、迷路に迷い込んでいるようなものであり[12]、そこでキリスト教は悪人を醸成し、同情を奨励することで低レベルの人間を作り出し[13]、キリスト教徒は現実がつらいから逃げているだけだと考え、弱者の反逆として登場し、ルサンチマン[14]によって生じたとする。そして自分たちが正しいことを示すために、神や天国、裁きといった神学概念を捏造したのだと考える。またユダヤ人の歴史を、摂理によってさまざまなできごとが起こったことを全面的に否定し、それはすべて偶然であるにもかかわらず、それを神の裁きであるとして、結果的に人々を支配するために、そのような解釈をしたのだと考えたのである[15]。自分たちの命令が絶対であることを示すために、啓示の概念を捏造し[16]、聖書を生み出したとする。強者の持つ価値を否定し、弱者の価値を肯定し、権力を保持するための価値転換を行ってユダヤの僧侶は人々を支配したのだとニーチェは考える。「原罪」の概念も健康な人間を病気だと思わせ、僧侶の言うことを聞けば、そこから救われるというカラクリを発明したのだと考える[17]。そしてこれを受け継いだキリスト教も同様であると考えた。イエスの教えとキリスト教とを分離し、パウロは復讐心から、イエスの教えに従わないものは地獄へ落ちる、という概念を生み出したとするのである。

『人間的な、あまりにも人間的な』では、理想を求めて生きる人間こそが、まさに違和感のあるものに縛られているのであり、理想を求めて生きること、そのことが実は不自由なのであり、そのような理想を求める人間という生き方は不自由で、それを捨て去るのが良いということを主張している。「基督教は完全に人間を圧迫して挫き、いわば深い泥土に沈めた。この完全な罪悪感のなかへ基督教は一挙に神の慈悲の輝きを差し込ませ。・・・・」[18]「私はどこまでも無価値で下劣なのだ」ーそう基督教徒は自分に言う。」[19] キリスト教の批判は結局は、その内実を調べていくうちに、分かってくることは、キリスト教が問題ではなくて、むしろ道徳が問題であった、ということが見えてくる。『善悪の彼岸』でも、キリスト教への断罪は徹底して行われている。宗教的な自己解釈を宗教的ノイローゼとして、解釈し、それは結局弱者の価値転換による慰めなのだとする。[20] そもそも宗教は、凡俗の人間に対する慰めであるとする。「宗教は彼らの境遇や素性にこのうえなく満足できる気持を与えてやる。・・・日常生活の万般や惨めな卑賤さや魂の半動物的貧しさなどを明るく美化し正当化する何ものかを与えてやる」[21]

『道徳の系譜学』は、「思想史的方法」で哲学を行うという指摘がなされるが、道徳がどうして生まれてきたのか、それが問題であった。その歴史的な背景は何であったかというと、そこに道徳を誰かが語り、それを誰かに命じる。そこには権力が存在し、権力に従う人間が存在する。ニーチェは起源を探求すると言っている。「＜よい（グート）＞のもう一つの起源の問題、すなわちルサンチマンの人間が考え出した＜よい（グート）＞（善）の問題が解決されるのを待ちかねているからだ。」[22]「僧侶民族であるあのユダヤ人は、おのれの敵対者や圧制者に仕返しをするのに、結局はただこれらの者の諸価値の徹底的な価値転換によってのみ、精神的な復讐という一所業によってのみやらかすことを心得ていた。」[23] ニーチェは、『道徳の系譜学』の中で、ルサンチマンの問題を取り上げているが、それをユダヤ人の信仰の起源に適応させた。要するに、権力構造がそこに存在し、敵対者や圧制者という権力を持った人間と、それに対して屈辱的に従わざるを得なかった弱者が存在する。そしてその悔しさを「精神的な復讐」つまり「ルサンチマン」によって、仕返しをすることしか出来なかったのだ。」と理解したのである。

さらに理想主義もそのようなある起源をもって生まれてきたのだ、とニーチェは主張している。「上において理想というものが製造されるその秘密のさまを、ちょっとばかりおろし見くだしてみたいと思うものがいないだろうか？」[24] 理想主義の発生にもこの権力構造を持ち込んで解釈するのである。つまりニーチェにとっては、この権力構造そのものが、非常に問題であった。つまりはそれはキリスト教が問題ではなく、要するに、権力構造の存在が問題なのである。そして道徳とは、まさに権力構造において、不当な支配・命令の典型的な現れとしてニーチェが理解していたと、我々は解釈できる。

ここから、ニーチェが批判している本質的なものを我々は見ることが出来よう。それは「生の否定」である。晩年の作品『この人を見よ』の中に、ニーチェは次のように言っている。ルサンチマンの感情こそ、もっとも自分を苦しめるものであることをニーチェはよく理解していた。そして、それは人間を「たちまちにして焼き尽くしてしまうものとして、ルサンチマンの興奮にまさるものは他にない」と言っていた。[25] ニーチェ自身がルサンチマンに陥ることを非常に警戒していた。そして自らの哲学の使命を次のように言うのである。「私の哲学は、復讐の情と遺恨の情に対する戦闘を引き受け、ついには「自由意志」説の内部にまで踏み込んだのであるがーキリスト教との私の戦いはそこから派生したほんの一例にすぎない・・・・・私自身がデカダンスの状態に陥っていた時期において、私が復讐の情や遺恨の情を我が身に禁じたのは、それを有害と見立てたためであった。」[26] 人は権力構造のなかで自信が無くなり弱くなると、精神的な病に陥る。そしてルサンチマンに陥る可能性がある。だから強くなければならない、ということをニーチェは言う。強くならなければ駄目だと、ニーチェが主張するとき、弱いことを正当化するキリスト教は問題の本質を見ていないものだと、ニーチェは言っている。そして同情を大切にするキリスト教は駄目だと断罪する。同情には腹が立つ。強くなろうとする欲した人間のプライドを同情は傷つけるから、駄目だという。その意味でニーチェは同情を嫌った。[27]

5．権力構造としてのキリスト教

以上のようにニーチェがキリスト教について執拗な攻撃を行い、批判が示されている各テキストの言説の＜心理的な裏側＞には権力を行使する人間に対する激しい怒りの情念が隠されているのではないかと筆者は思うのである。そして権力を行使したのは誰であった

のか、と考える時に、当時の社会に埋め込まれた「律法主義的なキリスト教」であった。そしてそれは「生の否定」を生み出すものであった。ニーチェは『この人を見よ』の中の、『曙光』についての自己解説で次のように始めている。「この本をもって私の道徳撲滅キャンペーンが開始される。・・・誰も読み終えて、この本を手放すときになると、それまで道徳の名において敬われ、崇拝されて来た一切の物事に対して、一種の用心深い警戒心を抱くようになるであろう」[28] ここでも権力論的な構造が見て取れるわけであるが、誰が何のために道徳を語るのか、という隠れた動機を問題としていることが非常によく分かるのである。　ここでニーチェは「肯定」すること、それがもっとも重要である、という見解に到達したと言っている。道徳的命令を守れなくても、そのままで「肯定」されることである。「新しい朝」をどこに探し求めるか、というと、「いっさいの道徳的諸価値からの脱却の中に、今まで禁じられ、侮られ、呪われてきたいっさいのものに然りと言い信頼を寄せることの中に、探し求めているのだ。」[29] この肯定の境地はまた当時のニーチェが見た律法主義的なキリスト教道徳の対角にあるものと言えるだろう。「人類は自ら正しい道を歩んでいるのでは決してない。人類は神的に統治されているのでもない。それどころか、その最高の価値概念の名の下に、むしろ否定本能、腐敗、デカダンス本能が誘惑的に力を揮って来たのだ、という洞察である。」[30] ニーチェが見た律法主義的なキリスト教道徳は、神という最高の価値の名の元で、「否定する激しい本能」、「腐敗」、「デカダンス」に陥っていたというのである。

「否定する本能」とは、まさに聖書の中に登場する典型的なモチーフである律法主義者、ファリサイ人たちとイエスの会話に登場するものであろう。自分たちは律法を守っているから義人である。しかし当時の貧しい人、徴税人、罪人たちはまさに権力に従わねばならない人たちであり、彼らは律法を守らないが故に、人でなし（ｱﾑﾊｱﾚﾂ）として軽蔑され否定された。律法主義者、ﾌｧﾘｻｲ人たちは、彼らを「否定した」のである。それでいて心の内ではよこしまな思いを持ち[31]、あるいは良きサマリア人の話[32]に登場する祭司やレビ人のようである。偽善者は腐敗しているのである。そして律法を押しつけられそれが守れない人たちは、どうせ自分たちは罪人だ、汚れていると開き直っていた、まさにデカダンス 状態になっていたかも知れないのである。ところがこれらに対して、真っ向から反対をしたのはイエスご自身であった。

権力構造において、権力をもった偽善者が、特定の時期の特定の命令を下し、守れない人間を否定する。決して相手を肯定することなく、断罪する。この事態そのものが、どうしても許せない現実であり、ニーチェが戦ったものはこの問題ではなかったかと言えるのである。イエス・キリストにとって律法学者やファリサイ派が敵であったようにそしてニーチェにとってその敵は当時のキリスト教徒でなかったか。それも律法主義的なキリスト教である。「人々は生の本能の内の第一義的な本能を軽蔑するようにと教えられた。身体を侮辱するために『霊魂』であるとか『精神』であるとかが捏造された。生の前提に他ならない性的なことを、何か不潔なことと感じるように教えられた。成長発達のための最も深い必要事とも言えるしたたかな我欲ー我欲という言葉がすでに中傷的な響きを持っているーを邪悪な原理に見立てようとした。」[33] こうした教えを当時の教会、あるいは学校が行ったということを示しているのではないか。

ニーチェが「当時の教会の教育界のあり方や教育の方法について」意識的に批判をしていることが、はっきりとテキストから見出せるわけではない。各テキストから、読み取れ

ることは、ニーチェが攻撃し、批判したものはキリスト教そのものと書かれてあるように見えて、内実は権力構造における不当な弾圧への怒りとそのことによって生まれる気分であるデカダンであったのではないか。ニーチェ自身がそのような気分を持つに至った何らかの体験とルサンチマンが執拗な攻撃の裏側に隠されているのではないかと私は思うのである。そしてキリスト教は元来ニーチェが理解していたものとは異なることを聖書から示し、さらにその中心であるイエスキリストの教えをニーチェが理解できていなかったことを示してみたい。そして攻撃の裏側に隠された心理的なものを産み出す体験を示す資料を提示してみたい。

6．聖書の基本的な方向性と異なるニーチェの理解したキリスト教

聖書を良く読むと聖書はそもそも禁欲主義ではないことが分かる。新約聖書のどこを読んでも、禁欲が中心的な主張ではないことはよく分かる。キリストは神の憐れみと罪の赦しの良き知らせを語って、希望を持たせている。禁欲主義からはほど遠い。特に福音書に記されているイエスの所業を見ると実に明白である。聖書にはユダヤ人の律法主義者やファリサイ派の人々が律法に従わないイエスを非難している場面が数々載っている。そしてイエス自身が「人の子が地上で飲み食いをすれば、大酒のみの大食漢と非難する・・・・と」言っている。[34] 律法に従って禁欲的に生きようとすることを否定しているのが、キリストの生き様である。

ニーチェは第一にキリスト教と道徳を同一視しているところが見られる。「キリスト教徒というのはこれまで「道徳的存在」そのものという、類を見ない骨董品であった。」このように言っている。[35] そしてこの道徳を「禁欲主義」と理解し、また、それを「生を蝕むもの」と理解する。結局ニーチェにとっては、キリスト教は道徳であり、それはまた理想主義でもあり、それはすべて人間が、生を否定する、というものでしかなかった。また伝統的な贖罪のキリストとの出会いについての言及がない。多くのキリスト者が体験したその出会いがニーチェにはない。そのことを次に考察し、さらにそのあとで、当時のキリスト教会がなんらかの形でこのような禁欲主義的な理想を語り、それをいたるところで強要していた可能性が十分考えられる。そのことを示唆する当時のキリスト教の様子を偲ばせるいくつかの資料を次に見てみたいと思う。

7．ニーチェの言動の隠された背景にある体験

ニーチェは理想主義という言葉を「私自身の中にある非本来性」と言う。それは律法主義的にキリスト教を理解している人が理想を進めようとするときに持ちやすい心理状況である。そしてこの自分は実は本当の自分ではない。本当の自分は理想など追い求めはしていない。聖書の言葉がすべて律法的に捕らえ、それを行わなければ、救われない、というあの脅迫観念から仕方なく理想を求めているにすぎない心理状況である。そしてそのことに苦しみぬいた人物が、キリストの十字架の意味を理解することによって、律法主義から解放される。これがキリスト教の伝統である。使徒パウロもルターもそれを体験した。またそれはパスカルもキルケゴールも内村鑑三も体験した。[36] しかしニーチェはそのような体験がついぞ訪れない。自らの罪に泣くという共通の体験は、アウグスチヌスの「告白」にも印象深く出てくることであるが、[37] 自らの罪に気づかず、当時のいわゆる「敬虔派・信仰覚醒運動」の説教などを聞けば、一種の脅迫めいたものに聞こえるのは当然である。信仰覚醒運動の説教[38] は自らの罪の自覚を非常に強く促すものであるが、罪の自覚とキリストの十字架の赦しと救いを一度体験したも

のにとっては非常によく理解できるメッセージであるが、その体験がない人物にしてみれば､恐ろしいメッセージとして映るであろう。

信仰覚醒運動を推進したキリスト者の中では、モラビア兄弟団の影響を受けたジョン・ウエスレー、またジョージ・ホワイトフィールド[39]などはその代表的な説教者である。非常に興味深いことであるが、ニーチェがこのジョージ・ホワイトフィールドの説教のなされたときの様子を語っているのである。！「ある人が他人の身体に何らかの呵責を加えるなら、今日では誰も大声でさけぶ。そんなことが出来る人間に対する憤慨は直ちに起こる。・・・しかし我々は、魂の呵責に関してそれを加えることのおそろしさに関して、同じように一般的にはっきりと感じるには、まだはるかに遠い。キリスト教は、魂の呵責を法外なほど利用してきたし、この種の拷問をまだ絶えまなく説教している。・・・例えば、ホワイトフィールドのような人が「瀕死の者が瀕死の者に対するように」、あるいは激しく泣きながら、あるときは騒々しく足を踏みならし、情熱的に、この上なく痛切な、急激な調子で、遠慮会釈なく、攻撃の全力を居合わせた１人１人の人間に向け、彼を恐ろしいやり方で教会員から分離させようと説教したとき、ー・・そのとき群れ集まった人々の全体は､狂気の発作にかかったように思われた。多くの人々は不安で痙攣を起こした。他の人々は意識を失い、動かずにそこに横たわっていた。若干の人々は激しくふるえ、あるいは鋭く何時間も続く叫び声をあげた。・・・そのような説教の目撃者は言う。『実際ほとんどすべての耳に入る声は激しい苦悩のうちに死ぬ人間の声であったと』・・・次のような言葉を一度聞いて忘れられない無邪気な人間のことを考えるがよい。おお､永遠､おお､私は魂がなければよかった。おお、私は生まれなければよかった。私は罰当たりだ。罰当たりだ。永久に救われない。」[40]ニーチェはホワイトフィールドたちの説教を魂への拷問と考え、禍だと考えてしまった。しかし十字架の贖いの死による赦しと救いの理解できないニーチェにとっては当然であろう。最後の「無邪気な人間」とは若き日のニーチェ自身かも知れない。

またニーチェはルターについても言及しているが、ルターの宗教改革の始まりとなる､「信仰義認」の理解がニーチェにはまったく欠如していることが分かる。実に表面的なことしかつかんでいない。キリストの十字架の贖いの死を信じる信仰によって義とされる､という教理をルターは聖書のパウロ書簡、「ローマの信徒への手紙」から見いだす訳であるが、ニーチェは次のように言う「偉大な慈善家ルター｡ルターが及ぼした影響の中で、最も意義があるものは、聖者たちに対し、キリスト教の観想的な生活全体に対して、彼が喚起した不信にある。・・・世俗的な活動と世俗に対する軽蔑が制限された。・・・あまりのも長い間、彼は難行苦行によって聖者にいたる道を見いだそうと努めた。とうとう彼は決心し、ひとりごとをいった。『本当の観想的な生活は全く存在しない！われわれはあざむかれていた。！聖者たちは、われわれすべてよりも価値が多くなかった。』」[41]

ここにも信仰義人に関する理解が抜け落ち、カトリックの聖俗二元論[42]の批判と功績主義（信仰によって義とされるのではなく功績を積むことで義とされる）に騙されていた、という聖者たちの教えは虚偽であった、という解釈がここでも登場しているのがよく分かる。功績主義という考え方さえ、信仰義認が分からないのであるから、理解していなかったかも知れない。

ニーチェの罪理解は「理性の誤謬にすぎない」というものであった。[43]そしてそのような罪の理解の元では、救いの意味も何も理解されないままであった。そして原罪を基礎に展開される人間論が正しいなら、自分の救済

を必死になって何かするはずだ、ということで終わっている。決してキリストの十字架へは至らない。「在俗キリスト教徒。もしキリスト教が復讐する神・普遍的罪障・恩寵の選抜・永遠の罰の危険などという教理に関して正しいなら、牧師か使徒か隠者となって、恐怖や旋律をもっていちずに自分の救済に努めないのは、精神薄弱か無性格のしるしであろう」[44] ニーチェは救いを得るには、牧師か使徒か隠者になること、自分の救済に努めること、という理解しか出来ていないのかも知れない。ニーチェはキリスト教の本質を、ほとんど理解していないと言えよう。

次にニーチェの若き日に言及した資料を見ることにしよう。当時は子育てはスパルタ式であり、ニーチェの母は厳格さと質実さとで、教育を施したと言う。ニーチェは敬虔な子供で、宗教的なことをずいぶん熟考して、常にその思考を行為に移そうと努めていた。おそらく敬虔派の教会であっただろうと思われるが、敬虔主義の徹底した行いによる信仰の実践を強調する共同体の中で育ったと思われる。[45]

ニーチェは中学生の年代から、大学生になるまでの青春時代をプフォルタ学院という全寮制の国立の学校で生活をしている。ニーチェの妹エリザベスが記しているその『若き日のニーチェ』の中で、ニーチェ自身が日記として書き残しているものの中に、プフォルタ学院の様子がある。朝5時に起床し、洗面をして5時25分に礼拝堂に行く。賛美歌を歌い、聖書を朗読して、主の祈りをして朝の集会を終える。部屋に戻り朝食を取り、6時から授業が始まる。7時まで授業で、続いて自習時間が8時まで、また10時まで授業、また1時間復習があり、12時まで授業である。昼食も12人が一つのテーブルに座り、規律正しく行われる。食事のあと2時15分まで散歩や校庭で球技などをすること出来る。その後3時50分まで授業で、その後おやつを食べてから上級生の読み方の時間があって、5時から7時までは復習の時間である。そして夕食となり、8時30分までは自由時間だが、夕べの祈祷があって、9時就寝である。[46] プフォルタ学院は教育だけではなく、訓練が重要視されていたところであった。道徳的形成と人格形成のためでもあると掲げていた。「兄はプフォルタ在学が苦しかった唯一の理由としていつも言っていたのは、一日中朝から晩まで、常に決められていた時間に決まったことをしたり、考えたりしなければならなかったということであった。・・・とにかく兄は学院生活全体にわたる堅固な規律を、いささか窮屈で重苦しいものに感じていた。」[47]

中学2年生の年齢から高校生まで、このような学校に入れられて生活するなどということは現代では考えられないことであろう。現代の神学校でもこのような規則でがんじがらめの生活はしていないのではないかと思われる。もっとも多感で、またさまざまな反抗心が芽生える中学高校時代にこのような規律づくめの生活では、規則による心の圧迫、それに逆らうことによる罰則、という権力の構造の悲惨を味わったであろう。そのようなところでニーチェは過ごしたのではないか。そしてこのような学校では、当然権力を握っている教師が、生徒を神の名のもとに支配しようとすることで、基督教は権力をふるう側のシンボルであったことであろう。

1862年にニーチェが「運命と歴史」について論じた手記の中に、「すでに基督教の教義と教会史を自由に眺めたら、多くの人が信じている見解を取ることが出来ず、結局、これまで教えられてきたことは本当ではなかった。しかしだからといって、簡単にそれを間違いであったと言うことなど出来ない」と言っている。[48] この時点でキリスト教が真理であるかどうか疑い初めていたらしい。そしてプフォルタ学院で堅信礼を受けた後「だ

がこの信仰心は、プフォルタで古代を取り扱う場合に、主要な歴史的＝批評的研究方法によって、知らぬ間に掘り崩された。」[49] 当時の聖書学によって旧約聖書の伝統的信仰的理解が崩されていってしまっていた。

そしてすでに、ニヒリズム到来というあのコンテキストに近い予告めいた発言をしているのである。「基督教全体が諸仮説に基づいていることを大衆がようやく理解した暁には、さらに大きな根本的変動が差し迫ることになる。」[50] この大きな変動を経験するかもしれないと思ったとき、真実を明らかにするよりは、むしろ現状の秩序維持という社会的な安定を重要と考えることを第１とする動きも起こるであろう。

そこから「思想的方法」というものが導きだされるであろう。「誰がそれを述べているか、誰がこのテキストを語っているのか。著者個人か、あるいは制度か」ということが問題である。[51] ニーチェは『この人を見よ』の中で、「これまで聖者ほどに嘘で凝り固まったものはなかったからだ。・・・・なぜならこれまで人が真理と呼んできたものが嘘だったのだから」[52] と語っているが、この真理への懐疑、そしてそれが嘘であった、というのは、上記のような体験から来ているのではないかということである。キリスト教は秩序維持のために真理を隠蔽しているものという理解である。

そしてプフォルタ学院卒業後、ボン大学を２年過ごした後、満足いく学生生活にならなかったボン大学をあきらめ、ライプチッヒ大学に入学することになるが、そのようなときにショーペンハウアーの著作に出会うのである。ショーペンハウアーの思想は『意志と表象としての世界』の中で、盛んに諦観ということが語られているとニーチェは理解し、それを学ぶ。[53] しかしそれだけではなくて、この著作から、その諦観の前提となる「根源的一者」と「仮象」という形而上学的な世界認識を持ち「根源的一者」は根拠も目的もない盲目的な意志である、という無神論的な世界認識を知ることになる。世界は「根源的一者」としての物自体である意志の現れであり、諦観を持つには、前提として無神論的な一元論を受け 入れる必要がある。ショーペンハウアーは個体が死ぬという意味も「魂の不死」という個体の重要性を放棄して、初めて変更できるのだと説く。[54] 後にニーチェは「根源的一者」をデイオニソス的なもの、仮象はアポロ的なものへと『悲劇の誕生』の中で語っていく。[55] 幼少よりキリスト教を信じて、努力してきたことを、一度客観的にすべて否定し[56]、ニーチェ自身がすべてを否定しようと試みたと記している。「私はこの鏡に照らして、世界と生と自分の心情とを恐ろしく拡大して覗き見ることになった」[57] とニーチェは語っている。ニーチェは迷いあぐねたのち、もう一度無神論的自然主義的な見方で、世界と自分を再解釈して、自分の姿を冷静にそこから理解したのではないのか？

さらにニーチェは無神論の確信を強め、翌年Ｆ・Ａ・ランゲの『唯物論の歴史』を読み、これを高く評価している。そしてその頃に、デモクリトスの研究を計画している。[58] 無神論の世界観をよりいっそう強固なものにしたいという願いがあったのではないかと思われる。

寄宿舎の学校生活を振り返ってみれば、規則で生徒が支配され道徳と言っても、それは生徒に勝手なことをさせないためであり、生徒を管理するための道具であった。それゆえ道徳の意味、神への信仰と服従の意味は、支配の道具であり、それを根拠づける形而上学的な真理は支配の権威づけのために考え出したことでしかない。実はそういうことが裏に隠されていた。そのように道徳を理解し、キリスト教を理解していったのではないか。キリスト教の教理、神の存在とか摂理などが、形而上学的に真実ではないと信じたニーチェ

にとって、[59] キリスト教はむしろ権力行使の道具として、使われるものという洞察へと導かれていったのではないか？そのような視点には、何が正しいかといった道徳の内容ではなくて、道徳を語りこれを命じるものと、従うもの、という立体的な構造として捕らえていると言えるであろう。

この道徳の担い手であるキリスト教が権力の支配の道具として理解されたしまったわけであるから、ニーチェの理解したキリスト教と聖書で示された本来の基督教とは異なるものになると言わざるを得ない。またニーチェは人が神を求める信仰心の背後には人間の弱さの故に、復讐できない気持ちがあり、それを慰めるために、自分たちが正しいという価値の転倒を行い、自分たちに代わって復讐してくれる神をねつ造したのだと考えた。それはすべて弱さの故である。弱さ故に宗教が生じたと推論し、それをニーチェは『道徳の系譜学』の中で、強者の価値を肯定し、弱者の価値を「畜群の道徳」としてしりぞけるべきであるとするのでる。またこの書の中で禁欲主義的理想主義についても言及している。禁欲主義的理想は人間の無意味さから逃れるために見いだした一つの逃れ道であり、実際、そこには何の意味もないのであるとニーチェは言う。空虚な心を埋めるためにそうしているだけでしかないとニーチェは考えたのである。[60]

権力行使が何かを隠蔽し、ある別の目的のために行われ権力の名の下で不当な支配がなされることは果たしてよいのか、そして権力を行使する側の唱える道徳が高圧的であり、権力の行使による弾圧によって、いかに人間性がゆがむか、そのことをニーチェは問題としていた。　人間性のゆがみとそのことによる苦しみをなくすことが、ニーチェの戦いであり、キリスト教批判と言っても、それは要するに、権力をもって弾圧する不当な行為とそれを道徳の名の下に、最高の権威、絶対的な真理の名の下に行うその姿勢、に対する徹底した抵抗運動であった、ということではないだろうかということである。

8．結論と課題

ニーチェのキリスト教批判は実は律法主義的キリスト教から生じる道徳による権力支配による不当な弾圧から逃れるための闘争であった、ということが考えられる。そしてそこには十字架のキリストは存在せず、ただ完全であるように生きるということこそが真実の道であると主張する権力者への徹底した反論であったのではないか？ニーチェのキリスト教批判は権力論であり、生の否定、腐敗、デカダンを生み出す規律絶対主義に対する否定であった、ということである。

このようにニーチェ自身の言葉の＜心理的な裏側＞にそのような権力論としてキリスト教を見ていたことが理解される時に、まさにさまざまなニーチェの言葉がつながってまとまってくる。　我々はキリスト教を批判しているニーチェの批判が実は権力論での抑圧を批判しているのだ、ということ、ニーチェの発言の背後から読みとることを行ったのである。そこからニーチェが理解していたキリスト教が本来のキリストとは異なるものであったといえるだろう。しかし、ニーチェが戦ったテーマは今日でも非常に重要なものである。

我々キリスト者はニーチェによってなされたキリスト教批判に対して応える義務があり、またその場合教会の歴史の事実をよく見据える必要があろう。しかし同時に我々が理解するキリスト教は律法主義的道徳ではない、ということも、弁明しつつ、ニーチェが直面して守ろうとしたものをより豊かにすることができる。特にキリスト教学校での教育の場では非常に貴重な示唆を与えていると言えるであろう。

追　記

筆者は関東学院大学の客員研究員として研究活動を続ける前から、依存症を中心としたグループカウンセリングの実践的学びを行ってきたが、このカウンセリングの方法においては、依存症も含めて我々の現在のパーソナリテイは過去のさまざまな出来事の結果として形成されていることをいつも前提として考えていくように方向づけられる。過去の出来事を通して、不幸なことに人間は誤った自己理解や心理的な傷害を受けていく。この誤った自己理解や心理的な傷害をがあったことを互いに認め、さまざまな形で修正する働きー癒しの働きによって、新たな自己認識による気づかなかった自己の発見の積み重ねによって、本来の神の供えた健全な心の状態へと回復するというプロセスをとる。

信仰を持った親の元で育った子供たちがキリスト教を何らかの抑圧のもとで誤って理解すると、キリスト教に対して非常に攻撃的で否定的な考えを抱いてしまうケースが起こる。そこには共通した特徴があるように思われる。 2006 年秋関東学院大学葉山セミナーハウスで、ニーチェの今回の論文の下地になった研究発表時に、参加されていたある牧師が「今日の牧師の息子でも同じようなことが起こりますから、ニーチェの受けた心の動きはとてもよくわかります」というコメントを戴いた。　教育制度をニーチェが直接批判したということではないが、教育制度によって、ニーチェがキリスト教をこのように理解するようになったという、心理的な因果関係をそこに認め、その教育制度の中で、また教会の生活の中で、受けた心理的な心の傷の意味内容を理解するときに、それがキリスト教の問題よりも権力論で取り上げられる抑圧の現象をそこに見るのである。

ニーチェのテキストの背後にあるものを、このような心理的な分析の結果としてみる時に、ニーチェの過激な発言が非常に切実なものとして理解できる。背後にあるものを理解していく、というやり方はまさにニーチェ自身の系譜学的な手法であり、くすしくもそれをニーチェ自身のルサンチマンに適応できるところはなんとも皮肉なものであり、ニーチェはキリスト教を批判しているようでいて､実は抑圧によるゆがみを批判していると、我々は解釈できる。晩年に書かれた「この人を見よ」には、ある意味でその苦しみから解放された一つの境地に立ってニーチェが振り返った発言が多く見られる。　幼少のころに神の前で良い子にならないといけない、という周囲の大人たちから、律法主義的な理解を脅迫的に受けると、最初のうちはそれに従っていっしょうけんめい良い子になろうとする。フロイト的にいえば、それが子供の社会的自我を形成し、内面化される。しかし、やがて青年期になり、自立期にそうした大人の命令の偽善性につまづき、その命令を守ることができないで良心の痛みが長く続くと耐えられなくなり､命令体系そのものを否定して、自己を守る行動に出る。必死に自分を肯定するものを求める｡大人たちの価値観を否定し、それに代わる体系を求めるのである。大人たちの価値観がキリスト教であるなら、無神論の思想に活路を見出そうとするであろう。道徳の問題は、権力の問題として、また心理的な問題として非常にデリケートな問題を含んでいるのであり、ニーチェの視点は時代を超えて我々に大きな課題を与えていると考えてよいであろう。

謝　辞

2006 年秋に関東学院大学葉山セミナーハウスでの 12 ステップグループのリトリートで発表の際、論文の視点に共感をもってコメントをしてくださった諸先生方・グループのメンバー、また 11 月末に関東学院大学関内メデイアセンターでの研究発表の際に質問や

有益なコメントをしてくださった「キリスト教と文化研究所」の諸先生方、また論文のレフリーで足らないところを指摘してくださった先生方には心から深く感謝したい。これらの多くの質問、意見、批判がなければ、この論文は完成しなかったであろう。また１２ステップ研究活動でも主導的な活動を行い、この研究プロジェクトで、研究論文を書くように勧めてくださった関東学院大学安田八十五教授には特に感謝を申し上げたい。

【注と参考文献】

1）日本の宣教においてクリスチャンが語っている内容が正しく伝わらず、クリスチャンでない人たちの誤解した発言がキリスト教の発言と受け取られ、本来のキリスト教が伝えようとしているものとは、ちがったものに変容していく一つの例であろう。田代泰成 『語りのスタイルを変える』いのちのことば 2004 年 08 月号 巻頭言

2）清水眞人 『想像的人間としてのニーチェ』晃洋書房 p.7

3）高等学校倫理教科書 濱井修 『現代の倫理』山川出版 2004 年 参照

4）竹田青司・西研『はじめて哲学史』有斐閣

5）岩崎武夫『西洋哲学史』有斐閣

6）山川出版 『現代の倫理』p. 146 参照 またニーチェの「実存」には共同存在としての視点がなく、キルケゴールの「単独者」と並んで、個としての実存を保持しつつ、他者の問題をどう位置づけるか、という問題が、実存主義を展開したヤスパースやマルセル、あるいは M・ブーバーの課題となった。このことについては以下の論文を参照 田代泰成『実存主義を超えて - コリンウイルソンと OF ボルノーの思想を手がかりとして』日本大学鶴ヶ丘高校紀要 1990 年 3 月 参照 、さらに他者との関わりについて、展開した M･ブーバーはの対話的原理を「我―それ」、「我―汝」のという視点から探求した。また他者との関わりは GH ミードの理論を発展させたシンボリック相互作用論などでも展開されている。田代泰成『G･H ミードの研究―G・H ミードの社会的自我について』精神科学 1987 秋 日本大学哲学会

7）マックス・シェーラー 『ルサンチマンと道徳的価値判断』 A･デーケン『人間性の価値を求めて』河内正弘訳 春秋社 1995 年で詳しくシェーラーとニーチェのルサンチマンについての説が紹介されている

8）西研は次のように語っている。「真理の「絶対化の原因は＜到達されるべき客観的真理があらかじめ存在している＞という観念があるとされ、客観的真理を解体することが現代哲学の主要な課題となった。フランスのポストモダンの哲学はこういた社会思想的なモチーフを色濃くもった」西研『哲学的思考』筑摩書房 p.9 2001

9）「現代思想と言うことで色々な人の名前が囁かれています。例えばドウルーズ、デリダ、フーコーとかですね。・・・とこういう人は多かれ少なかれニーチェから深い影響を受けているんです。・・・絶対的な真理があるんだ、それを言葉に追って求めていくという感じでソクラテス、プラトンの哲学が始まったわけです。そういう歴史をもう一度ニーチェがひっくり返してしまった。そこから現代思想が始まります。・・・・・・現代は 80 年代の終わりに社会主義国家が解体して絶対的な価値基準がないとこで、ニーチェは現代においても非常に大きな意味があり・・・」小阪修平 『そうだったのか､現代思想』講談社 p.27 2002

10）「1964 年ロワヨモンのシンポジウムでの‥フーコーの『発表全体の最終目的は、独断主義すなわちしかるべき組織が決定した真理のテロルから逃れる方策を見いだすことにあったのだ。』」バンサンデコンブ「フランスにおけるニーチェの気運」『反ニーチェ』 法政大学出版 p.108 1995 年

11）摘菜収訳『キリスト教は邪教です。現代語訳アンチクリスト』講談社 α 新書より、以下抜粋しておきたい。「私に言わせるとキリスト教は悪そのものを作り出してきた。」p. 20 「パスカルの理性は、原罪ではなくて、キリスト教によって腐ったのです」 p. 21 「同情は低レベルの人間を世の中にあふれさせ、人間の生をいかがわしいものにしていったのです」p. 23 「自分たちが勝手に作り出した価値観を、「神」や「救い」「永遠性」といったものに結びつけ、異なる価値観を持つ人々を認めようとしないのです。」p. 27「例えば理想主義者等と呼ばれている連中がいますね。ああいうのは実はキリスト教のくそ坊主と根は一緒なんです。」p. 28 「こうしてキリスト教の神学者たちは、王や領主、民衆の「良心」につけ込んで、権力を握ろうとしているのです。」p. 28

「神、霊魂、自我、自由意志などといったありもしないものに本当に存在するかのように言葉を与えたこと罪、救い、神の恵み、罰、罪の赦しなど空想的な物語を作ったこと、神、聖霊、霊魂などありもしないものをでっち上げたこと」p. 37 「彼らの空想は現実をねじ曲げ、価値をおとしめ、否定します。p. 37「彼らは現実がつらいから逃げているにすぎません。今では貧乏人、犯罪者、病人のための神が救世主などと呼ばれている訳です。」p. 40 「そして神は理想になり、純粋な精神とな り、絶対者となり、しまいには「物自体」（カントの言葉）になってしまいました。」p. 41「キリスト教では、神が私たちの人生を明るくしてくれたり、未来へ希望を守ってくれるのではなく、人間を不幸にするのです。そして神の名において、人生や自然、生きる意志といった大切なものを否定するわけです」p. 42「キリスト教というのは人間の精神と文化への軽蔑なのです」p.53「デカダンスはユダヤ教やキリスト教の権力者、僧侶たちにとっては手段にすぎません。彼らが人間に興味を持つのは人間を病気にして弱くさせたいからです。」p. 60「エホバに対する罪と罰、そしてエホバに対する祈りと報いという、子供だましのカラクリをでっち上げたのです。」p. 65「僧侶とは、健康な人たちの精神を食いつぶして生きている寄生虫、パラサイトなのです。」p. 66

12）F・ニーチェ 『反キリスト者』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 167

13）F·ニーチェ『反キリスト者』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 168　ニーチェは「出来損ないの味方となって・・・一つの理想をでっち上げてきた」と言う。

14）ルサンチマン：もともと恨みや憎しみが心の中にこもって鬱屈した状態をいう

15）F・ニーチェ『反キリスト者』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 200

16） F・ニーチェ『反キリスト者』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 201

17） F・ニーチェ『反キリスト者』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 202

18） F・ニーチェ『人間的、あまりに人間的』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 148

19） F・ニーチェ『人間的、あまりに人間的』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 150

20)「宗教的神経症のもっとも通例の症状として、なお放埒きわめる淫蕩のまことに突発的な現れが見られ、これがやがて同じように突如として懺悔の痙攣や世界否定、意志否定に転化する、ということである。」F・ニーチェ『善悪の彼岸』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 94

21） F·ニーチェ『善悪の彼岸』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 112

22） F・ニーチェ『道徳の系譜学』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 404

23） F・ニーチェ『道徳の系譜学』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 388

24） F・ニーチェ『道徳の系譜学』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 407

25） F・ニーチェ『この人を見よ』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 30

26） F・ニーチェ『この人を見よ』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 31

27） F・ニーチェ『この人を見よ』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 123

28） F·ニーチェ『この人を見よ』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 123

29） F・ニーチェ『この人を見よ』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 125

30） F・ニーチェ『この人を見よ』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 125

31） 新約聖書　ルカ 11：37—新共同訳聖書

32） 新約聖書　ルカ 10：29—新共同訳聖書

33） F・ニーチェ『この人を見よ』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 189

34） 新約聖書　ルカ 7：33

35） F・ニーチェ『この人を見よ』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p.188

36） パウロはローマ人の手紙やガラテヤ書、その他さまざまなところでこれを語っている。ルターは塔の体験によって、ローマ書のパウロから、信仰義認の真理を学んでいる。またパスカルはジャンセニウス派との交際の中で、アブラハムの神、イサクヤコブの神それはまたキリストの十字架の恩寵の神として、出会い、感動して日記に記している。またキルケゴールも同様の体験をしている。「まず、4 月 1 日からの日誌にはキリスト教に関する記事が増えていき、しかもそれらにはキリストはこの「私のために死んでくださった」という意識をかみしめているふしが伺える。こうして 4 月 22 日、復活祭後の第一日曜日を迎えると、この日の彼の感動は計り知れないほどの深さに達する。」大谷愛人、泉治典著『キルケゴール死に至る病』有斐閣　p.54　内村鑑三については、『余

は如何にして基督信徒となりし乎』内村鑑三、鈴木俊郎訳 岩波文庫　1958/1 の中で、米国渡米の後、誠の回心の体験をしたことを語り、贖罪のキリストの恵みを賛美している。十字架で「私のために死んで下さった」キリストにニーチェだけは結局出会わなかった。

37) ミラノで司教アンブロシウスの説教を聞き、とりて読め、という子供の歌声に促され、読んだ聖書の「主イエスキリストを身にまといなさい。欲望を満足させようとして肉を用いてはなりません」ローマ 13:14 の御言葉をもって回心したと語っている。アウグスチヌス『告白』服部英次郎訳　岩波書店　1976 年参照

38) アメリカ信仰復興運動の担い手として、ホワイトフィールドとともに行った人物としてジョナサン・エドワーズが有名である。1927 年に 26 歳でコネテイカット州のノーサンプトン教会の牧師に就任した。彼はイエール大学で強い霊感を受け、「回心し、罪からの解放のよろこびを体験した彼が、ノーサンプトンの町で見たものは、不道徳、罪意識のまったくない神を畏れることの知らない羊の群れであった。・・・エドワーズが説いたものは人間の無価値と罪業に対する神の怒りの神の裁きであった・・・半年の間に 300 人が悔悛し、教会員に加えられた。彼の霊に充たされた説教は聴衆の心を揺り動かし、不道徳は町から払拭され、感激と喜びが町に溢れた。」曽根暁彦『アメリカ教会史』日本キリスト教団出版局　1974　p. 102

39) ホワイトフィールド　Whitfield、George　信仰復興運動を担ったイギリスの代表人物　1714-70 イギリスのメソジスト派の初期の伝道者　J・ウエスレーの感化を受け、アメリカ、イギリス、スコットランドを回り、熱心で雄弁な説教家として知られた。直接ニーチェがホワイトフィールドの説教を聞いたかどうは定かではないが、ヨーロッパでも相当知られていたことが分る。

40) F・ニーチェ『曙光』　筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 91- 94

41) F・ニーチェ『曙光』　筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 103

42) カトリック聖俗二元論　聖なることは、教会で働くことであり、世俗社会の職業は神からよしとされるところではないという考え方。宗教改革によって、ルターは世俗社会で働くことも神からよしとされることであると大きく転換した。

43) F・ニーチェ『人間的、あまりに人間的』　筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p.153 には人間の罪のなさ ___ どうして「この世に罪が生じ」たかということ、つまり理性の誤謬によってであり、そのため人々はたがいに、それどころか個々の人が自分自身を、実際の場合よりはるかに腹黒く悪質であると思っているのだ、ということ、これ分がれば、感覚全体はきわめて軽くなり、人間や世界は、ときとすると、無邪気さの栄光の中に現れ、かくて人は根本からそのさい元気になる。人間は自然のただなかにあていつも幼子そのものである」F・ニーチェ『人間的、あまりに人間的』筑摩文庫 「ニーチェ全集」p. 153

ニーチェにとって罪の理解が理性の誤謬にすぎないとしている。そしてキリスト教が罪を理解するその仕方は実際よりもはるかに悪いものだと考えている。そしてそもそも罪であると考えることが悪い。それをやめたら気持が楽になると考えている。楽になる、ということ、そして幼子が理想である、というラクダ、獅子、幼子の変容を先取りさせる内容がここにすでに見られるが、幼子は罪の意識が生じる前の状況を示しており、十字架の赦しを知らない人間にとっては最後の砦であると言えるであろう。十字架の赦しの愛と恩寵が分らなかった人間が取る道は罪そのものをなんとかなきものにしたくなるのはよくある発想である。「キリスト教の原典の道徳的主張を一つ一つ点検してみるがよい。そうすれば、いたるところに、人間が充たすことのできようにと、もろもろの要求が誇張されているのを発見するであろう、ねらいは、人間がもっと道徳的になることではなく、彼が自分を出来るだけ罪深く感じることである」 F・ニーチェ『人間的、あまりに人間的』 筑摩文庫「ニーチェ全集」p. 173

しかしそのように信じ込ませて見ても、罪の意識が人間から消えることはなく、だからこそ幼子の状態、深刻な罪意識の生まれない状態こそが理想だと考えるしかないのであろう。

44) F・ニーチェ『人間的、あまりに人間的』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 149

45) クリスマスプレゼントをあげることになったニーチェと妹はヘルンフート派の修道女のところに自分たちのおもちゃの一部をプレゼントとして持っていったが、修道女が、二人が持ってきたプレゼントを最良のものを持ってきたと誤解して、神は中途半端なものは望まない、という趣旨のことを話した。そのときに、二人は『使徒言行録』のアナニヤとサッピラの献金をごまかし

て主に打たれて死ぬ話を思い出して語りあい、お互いに心が苦しくなったと妹は記している。エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社　p. 41 子供時代 にこのような信仰の雰囲気では、心が苦しくなって当然であろう。そしてそこに果たして罪の赦しの福音が語られていたのか、という問題を感じるのは当然であろう。

46) エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社 p. 76

47) エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社 p. 78

48) エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社 p. 87

49) エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社 p. 86

50) エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社 p. 87

51) ヴァンサン・デ・コンブ 「フランスにおけるニーチェ気運」『反ニーチェ』法政大学出版 p. 112 52) F・ニーチェ『この人を見よ』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 178

53) エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社 p. 144

54) ショーペンハウアー『意志と表象としての世界 III』西尾幹二訳　第四巻 p. 250 ー

55)「初期ニーチェは、ショーペンハウアーと同じように「根源的一者」(das Ur Eine) とその「仮象」という二面から世界を捉えていた。内的な本質としての意志とその客体化としての表象という二面性において世界について考察した。」橋本智津子 『ニヒリズムと無:ショーペンハウアー / ニーチェとインド思想の間文化的解明』京都大学学術出版　p. 86

56) エリザベート『若きニーチェ』 河出書房新社 p. 87

またショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』との出会いは有名であるが、妹エリザベートの伝記では、ライプチッヒの生活の始まりの頃、古本やで見つけ買って帰り、むさぼるようにして読んだ。ニーチェ自身の手記では、「この本のどの行も、諦念、否認、断念を叫ぶものばかりであった。この鏡に照らして私は世界と生と自分の心情を恐ろしく拡大して覗き見た」と記している。1865 年 10 月以降の冬のある日であったろうと思われる。リッチェル教授の講義を受け、徐々にその才能が認められるすこし前の時期であるが、ボン大学での学びとフランコーニア会でのごたごたによる失意の内に、気分は最悪の状態で、ショーペンハウアーを読んだと言われている。

57) エリザベート『若きニーチェ』河出書房新社 p. 144

58) F･ニーチェ『書簡集 I』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p.117　1867 年　エルヴィンローデ宛てデモクリトスの論文を書くことにしていると友人のエルヴィンローデに書き送っているのは 1867 年であるから、すこし時間が経っている。エリザベート著 『若きニーチェ』p. 160　また F・A・ランゲの『唯物論の歴史』を読んだのが、1866 年で、非常に高く評価し、ローデに読むように勧めている。エリザベート著 『若きニーチェ』 p. 165 F・A・ランゲの『唯物論の歴史』にも影響を受けたことが分かる。ランゲ自身は唯物論者ではなかったと言われているが、ニーチェは当時の唯物論の立場に立って、超越的なもの、神や罪などをすべて否定した見解を取っていたと思われる。そしてそこにはめざすべき理想もなく､善も悪もない。その中で人間は心地よいこと、力強いこと、それを求めて生きているだけなのだ、そして本能に従って生きていくだけである、という基本的な前提を持っていたと考えられる。文献学者として、リッチェル教授のもとで、デモクリトスについての論文を書こうとしていたことも分かる。

59) F・ニーチェ 『人間的あまりに人間的』 筑摩学芸文庫「ニーチェ全集」p. 139 参照　宗教というものはいまだかつて真理を含んでいたことがないとニーチェは信じていた。病気のときに神の力はまったく働かないと感じる不信仰に陥る場合があり、ニーチェは今までの信仰がいかにむなしく神などまったく意味のないものであるか、ということを感じたのではないか。『曙光』を書いている時期はもっとも体調がすぐれないときであり、発作をなんども引き起こしたときであったと言われている。1879 年は身体がもっともひどい時期で、発作が 118 回も 1 年で起こったと言う。そして今まで信じていた時期を振り返ると、それが幻想であったこと、そしてちょうど本当の苦しみにあって、いかに神などが信じられないものであるかということに気づいたか、ということを、キリストの最後の十字架の言葉と重ね合わせている。曙光の中に次のような言及がある。「彼がこれまで幻想に生きてきた何らかの危険な幻想の中で生きてきたとすれば、苦痛によるこの

最高の覚醒は、彼をそこから引き出す手段であり、もしかしたらただ一つの手段であるであろう。このことが十字架に掛けられたキリスト教の創始者に起こったと言うことは、考え得ることである。なぜなら、『我が神、どうして私をお見捨てになったのですか』という、あらゆる言葉の中で最も痛切な言葉はそれが理解されうる最も深いところで理解されるならば、彼の生涯の妄想に関して、全般的に迷いから覚めて真相をつかんだことを含んでいるからである。」 イエスキリストという称号も使えないほど、新約聖書への懐疑があったことがよく分かるし、それでいてキリストの最後の言葉は聖書に書かれているとおりにあったと信じているのは、批評学的な立場の典型であるであろう。そしてキリストの私を見捨てた、というのは、キリストが今までありもしないことを信じ、妄想に陥っていたのだ、それに最後に来て私を見捨てたと感じることで、実はそれはすべて妄想であったと理解したのだとニーチェは解釈した。ニーチェが幼い頃信じていた信仰がすべて妄想であったと、青年期から思うようになった体験を、キリストの生涯と重ねていると言えるであろう。

60) F･ニーチェ『道徳の系譜学』筑摩学芸文庫「ニーチェ全集 p.492,p.583 参照

研究論文

死後生殖補助医療に関する自己決定権についての一考察

三　浦　一　郎

A Sudy of the Right of Self-Decision on Advanced Assisted Reproductive Technologies Using Sperm from the Decessed Husband

Ichiro Miura

要　旨

2006年9月4日に、最高裁は、父親の死後に、生前に採取して冷凍保存していた精子を使用して体外受精で生まれた男児の死後認知訴訟で、父子関係を認めた２審判決を破棄し、認知請求を棄却する判決を下した。

本訴訟は、本来的には、死亡した父の凍結精子を用いた生殖補助医療により誕生した子が、死後認知を求めることにより、非嫡出子の身分、すなわち、実子であることを求める、認知という法律上の父子関係の形成を求めるものであるが、関連する事項として、民法制定当時に存在しなかった生殖補助医療と法的な親子関係のあり方、さらには、その前提に、「死者の精子を使用が許されるか」という生命倫理に関わる重大な問題がある。

そして、「死者の精子を使用しての生殖補助医療が許されるか」を考察するにあたっては、単に、従来通りの民法の認知制度や相続についてのあり方を検討するのみでは不十分で、「子どもを産む権利」や「自己の出自を知る権利」というような憲法的視点、さらには、「死後の夫の凍結精子」を用いる生殖補助医療が社会に与える影響や「子の福祉」等、検討を試みるべき問題は非常に多義にわたる。

よって、本稿では、まず、本事例の判例の流れを概観することから問題点を整理し、従来的な議論での問題点を検討した上で、「死者の精子を使用しての生殖補助医療が許されるか」という問題について、「死亡した夫の自己決定権」としての「死亡した後に自分の精子を用いて子どもをもうける権利」と「妻の自己決定権」としての「死亡した夫の精子を用いて子を産む権利」を根拠に考察を試みたい。

キーワード

①自己決定権　②生殖補助医療
③ART　④死後生殖
⑤凍結精子　⑥承諾書への同意
⑦子を産む権利　⑧自己の出自を知る権利
⑨死後認知　⑩子どもの福祉

目　次

1　はじめに
2　判例の推移と検討
3　論点整理
4　死後生殖補助医療における自己決定権
5　むすびにかえて

1．はじめに

死亡した父の凍結精子を用いた生殖補助医療により誕生した子からの死後認知請求について、2006年9月4日に、最高裁は、その請求を認めない判決を下した。

本訴訟は、死亡した父の凍結精子を用いた生殖補助医療により誕生した子が、死後認知を求めることにより、非嫡出子の身分、すなわち、実子であることを求めるものであるが、関連事項として、民法制定当時に存在しなかった生殖補助医療を用いて誕生した子と関係者との法的な親子関係のあり方、さらには、「死者の精子を用いた生殖補助医療が許されるか」という生命倫理に関わる重大な問題があるため、松山地裁で最初の判決が出された当初から、大きくマスコミで報道され、その是非についても意見が分かれていた[1)]。

思うに、死者の凍結精子を用いた生殖補助医療が民法制定当時には想定されていなかった問題であるので、判決について意見が分かれることは、むしろ、当然なことであるが、それでも、そこでの議論を、今一度、整理し、検討を試みる必要性を指摘せざるを得ない。なぜなら、認識されている問題が、必ずしも、正確ではなかったり、問題の整理や検討が不十分で、不正確な知識を前提にした、感情的な議論が見受けられるからである。

例えば、本件を「法律の不備」の問題として取り扱う向きも多い[2)]が、仮に、死者の精子を用いての生殖補助医療を禁止する法律が整備されていたとしても、技術的に可能である以上、本件のような問題は発生し得るのである。そして、そのような場合であっても、もとより、子どもの人権を無視して良い筈がないことに議論の余地はないのであるが、「子の福祉」を考慮してもなお、一般的な生殖補助医療によって生まれた子と、法律で禁止された死者の精子を用いた生殖補助医療で生まれた子において、認知や相続などの法律関係において、不法行為を放任する結果を認めることは出来ないので、立法論として差異が生ずることは否定できない。

むしろ、適法な行為と不法の行為の法的効果が結果的には同じとすることの方が問題で、両者が同じでないことをもって、即、子どもの人権侵害と反応するのは適切ではない。

また、そもそも、留意すべきは、判決は、「死亡した父が生前凍結保存した精子を用いて誕生した子からの認知請求が認められるか」、つまり、亡父と子に法律的な親子関係を認めるかという問題についてであり、事案の前提となる「死者の精子を用いた生殖補助医療が許されるか」という生命倫理に関わる問題の是非そのものではないことである。

つまり、死後生殖補助医療を法律で禁止したとしても、以前、子の法的地位をどうするかの問題は存在し、死後生殖を認めるかどうかについての法整備の問題と、死後生殖により生まれた子の法的地位をどうするのかという法整備の問題とは区別して議論されなくてはならないのである。ところが、各種の議論[3)]には、両者が未整理で語られることが多いのである。

そして、両者の関係の帰結は、固定的でないので、「子の福祉」を理由に親子関係を認めるべきであるという説があるとしても、必然的に、「子の福祉」を理由にして死後生殖補助医療が認められることはなく、逆に、「子の福祉」を理由に死者の精子を用いた生殖補助医療を認めるべきでない旨が導き出されることも、死後生殖補助医療を認めても、一般的な生殖補助医療によって生まれた子と法的地位が違う場合もあり得るのである。

以上を踏まえ、本稿の主たるテーマは、「死亡した父が生前凍結保存した精子を用いて誕生した子からの認知請求が認められるか」に関連する民法的論点の検討ではなく、自己決定権のあり方から「死者の精子を用いた生殖

補助医療が許されるか」という生命倫理に関わる問題を考察することであるが、問題を正しく把握する必要上、本件の事案や松山地裁平成15年11月12日判決4高松高裁判決平成16年7月16日[5]、最高裁平成18年9月5日判決の推移を概観し、そこでの「死亡した父が生前凍結保存した精子を用いて誕生した子からの認知請求が認められるか」に関連する民法的論点や「子の福祉」というような憲法的論点について整理する。

そして、「死者の精子を用いた生殖補助医療が許されるか」に関連する「子どもを産む権利」を、より具体的に、「死亡した夫の精子を用いて子を産む権利」や「死亡した後に自分の精子を用いて子どもをもうける権利」といった自己決定権のあり方の問題として検討し、「子の福祉」という論点についても、「死亡した父が生前凍結保存した精子を用いて誕生した子からの認知請求が認められるか」という場面と「死者の精子を用いた生殖補助医療が許されるか」という場面とで区別しながら、その本質も含め検討を試みたい。

なお、執筆時点で、最高裁判決についての評論等がほとんど未登載のため、参考文献が高裁判決までのものが中心になることをお断りしておきたい。

2．判例の推移と検討

2.1　事案の概要

夫は婚姻前から慢性骨髄性白血病の治療を受けており、婚姻から約半年後，骨髄移植手術を行うことが決まった。本件夫婦は，婚姻後，不妊治療を受けていたが，妻が懐胎するには至らず，夫が骨髄移植手術に伴い大量の放射線照射を受けることにより無精子症になる可能性があることから、治療に先立って、平成10年6月にA病院において、夫の精子を冷凍保存した。

その際、A病院は、夫と妻に対し、精子の採取に先立って8項目からなる「依頼書」への署名押印を求め、夫婦はそれに応じている。

「依頼書」は「私は、骨髄移植前に精子を凍結する精子凍結保存法について下記の説明を受け充分納得しました。家族間において協議の上、この治療を受けることに意見が一致いたしましたので依頼いたします」との文言以下、8項目が記述されている。

① 精子の長期間の凍結後、融解をした場合に精子を回収できない可能性が充分あること。
② 法律等の施行により長期間の精子保存が不可能になった場合、破棄する可能性があること。
③ 精子保存年齢は生殖年齢（40歳）までとする。
④ 1年に1回、来院もしくは電話連絡をして健康状態を連絡すること。連絡なき場合は破棄することがあること。連絡先の変更があったとき必ず連絡すること。
⑤ 死亡した場合は必ず連絡すること。精子は個人に帰する考えより、死亡とともに精子を破棄すること。
⑥ 死亡後の精子を用いた生殖補助操作はしないこと。
⑦ 精子凍結保存料金として料金を納入すること。更新料金が必要になった場合は必ず納入すること。
⑧ 精子凍結保存についての血液内科主治医の同意を得ること。

その後、夫は、平成10年夏ころ、骨髄移植手術を受ける前に、妻に対して自分が死亡するようなことがあっても妻が再婚しないのであれば、自分の子を生んでほしいという話をした。

また、夫は，骨髄移植手術を受けた直後に同人の両親に対して、自分に何かあった場合には、妻に凍結保存精子を用いて子を授かり、家を継いでもらいたいとの意向を伝え、さらに、その後、夫の弟及び叔母に対しても、同様の意向を伝えた。

但し、これらの意向は、文書としては存在していない。

そして、本件夫婦は、夫の骨髄移植手術が成功して同人が職場復帰をした平成１１年５月に不妊治療を再開することとし、同年８月末ころ、B病院から，本件保存精子を受け入れ，これを用いて体外受精を行うことについて承諾が得られた。

しかし、夫は、その実施に至る前の同年９月に死亡した。

妻は、夫の死亡後、死亡した夫の両親と相談の上、本件保存精子を用いて体外受精を行うことを決意し、平成 12 年中に、B 病院において、死亡した夫の凍結保存精子を用いた体外受精を行い，平成 13 年５月、これにより懐胎した男児を出産した。

なお、A、B、すなわち、精子の凍結保存を担当した病院と体外受精を担当した病院の双方に、妻は、夫が死亡した情報は伝えていなかった。

その後、妻は、男児を夫婦の嫡出子とする出生届を市役所に提出したが受理されず、不服申し立ては斥けられたため、男児が検察官を相手に死後認知訴訟を提起したものである。

２.２　松山地裁平成 15 年 11 月 12 日判決

男児の請求棄却。

本判決は、認知の訴えについて、「民法 787 条に定める認知の訴えは、嫡出でない子と血縁上の父との間において法律上の父子関係を形成することを求める訴えである」と定義し、「民法制定の当時には、体外受精などの生殖補助医療技術が存在しなかったから、ここでいう『血縁上の父』は、性交渉によって子の母を懐胎させた者を指しており、その概念は明確であったということができる」とした上で、「しかし、生殖補助医療の発達により、性交渉を経ない受精、懐胎が可能となった結果として、『血縁上の父』という概念にも変化を生じかねないこととなった」とし、具体的に AID（非配偶者間人工授精）における精子ドナーを例にあげ、「精子ドナーを『父』と呼ぶことに、大方の者は強い抵抗感をおぼえるだろう。精子ドナーの場合は、ドナー自身はもとより夫も妻も、ドナーを父とする意思を有していないからである。認知の前提となる『血縁上の父』は、純粋に生物学的・遺伝的見地から決定されるのではなく、社会通念に照らし、法律上の『父』とは何かということから判断される」と、法律上の父＝血縁上の父≠生物学的・遺伝的父という関係を明示している。

また、本件のようなケースについて、「父子関係は人にとって基本的な観念であるから、概念のややあいまいな社会通念によって決することは望ましいわけではなく、早急に何らかの立法的手当てが行われることが望ましい」と家族法レヴェルの立法の整備を要請し、「法の予定しない方法による受精・懐胎・出産だというだけで、一律に父子関係を否定するのは適当でない」としつつ、「立法的手当てがなされるまでは、社会通念に照らして個別に判断していくほかない」とする。

そして、法律上の父子関係について、「法律上の父子関係が認められるか否かは、子の福祉を確保し、親族・相続法秩序との調和を図る観点のみならず、用いられた生殖補助医療と自然的な生殖との類似性や、その生殖補助医療が社会一般的に受容されているか否かなどを、いわば総合的に検討し、判断していくほかはない」とし、「夫婦間の同意による AIH（配偶者間人工授精）は、懐胎後の経過が自然的生殖と大きく違わず、父母による養育・扶養が期待できるし、父母が死亡しても財産の継承ができるから、子の福祉の観点からみても、問題はさほど大きくないと思われる」としつつ、本件のような人工授精について「精子提供者が死亡した後、保存精子を用

いて人工受精がされて、懐胎し、子の出生があったという場合において、精子提供者（死者）をもって、当然に、法律上の父と認めることには、なお、躊躇を感じざるを得ない」と死後認知を認めなかった。

子の福祉については、「法律上の父がいないことによる社会的な不利益」や子の出自を知る権利の保障の保護とあわせて「戸籍の父親欄が空白であることに伴う社会的不利益」に配慮しつつも、「監護、養育、扶養を受けることが考えられない者との間で、法律上の父子関係を認めることが、当然に、子の福祉にかなうことであるとも言い切れない。被告が指摘するとおり、法律上の父子関係が認められたことで、かえって、子に負担をかけることも、場合によっては考えられないわけではない」としている。

さらに、日本産科婦人科学会の会告や立法の動向などの内容を引き合いに、死者の凍結保存精子を使って懐胎し、子を出生することに社会的合意が得られてない旨を指摘し、「いったん、精子提供者が死亡した後の精子使用を認めてしまうと、精子提供者の死後、精子をいつまで使うことができるのか、どのような条件の下に認めていくのかなどの困難な問題も派生することになる」と社会的影響にも言及している。

２．３　高松高裁平成 16 年 7 月 16 日判決

原判決取消し、男児の請求容認。

本判決は、認知請求が認められる要件として、自然懐胎による場合について、「子と事実上の父との間に自然血縁的な親子関係が存することのみで足りると解される」とし、人工受精の方法による懐胎の場合について「認知請求が認められるためには，認知を認めることを不相当とする特段の事情が存しない限り、子と事実上の父との間に自然血縁的な親子関係が存在することに加えて、事実上の父の当該懐胎についての同意が存することという要件を充足することが必要であり、かつ、それで十分であると解するのが相当である」とする。

認知の制度については、「民法 787 条の認知の訴えとは、婚姻外に生まれた子を事実上の父（又は母。ただし、原則として、母は分娩の事実によって子と法的親子関係が発生する。最高裁第 2 小法廷昭和 37 年 4 月 27 日判決・民集 16 巻 7 号 1247 頁参照。以下同じ。）が自分の子であると任意に認めて届出をしない場合、自然血縁的な親子関係そのものの客観的な認定により法的親子関係を設定することを認めた制度である。このことは，昭和 17 年における死後認知の規定の創設により，明確となったと解される」と非嫡出母子関係と非嫡出父子関係を同一平面上に置いて考察し[6]、「同制度は、自然血縁的な親子関係が存することを法的親子関係の設定の基礎とし、その客観的認定によって，法的親子関係を設定することを認めた制度にほかならない。確かに、同規定は，体外受精等の生殖補助医療技術が存在せず、自然懐胎のみが問題とされていた時代に制定された法制度である。しかしながら、上記のとおり、認知の訴えが認められる趣旨からすれば、認知の訴え制定時に自然懐胎以外の方法による懐胎及び子の出生が想定されていなかったことをもって、人工受精による懐胎により出生した子が，認知請求ができないとする理由とはならないというべきである」と死後認知の制度の制定の趣旨からして自然懐胎と人口受精による懐胎を区別するする必要のないこと、さらに、「懐胎時に事実上の父が生存していることを、認知請求を認める要件とすることはできないと解するのが相当である」と「同時存在の原則」が要求されない旨を明らかにし、認知の法的性質としての事実主義（血縁主義）を強調している。

この点、確かに、民法 787 条の死後認知制度からは、認知の法的性質としての意思主義

的側面より事実主義（血縁主義）的側面が強調されるが、成年の子を認知するには、その承諾が必要であるし（民法 782 条）、胎児を認知するには母の承諾を得なければならない（民法 783 条）し、死後認知であっても、「身分関係に伴う法的安定性」[7] から父の死後から３年という制限がある（民法 787 条但書）ように、認知制度を純然たる事実主義（血縁主義）とすることには無理があると思う。

もっとも、高裁判決は、認知について事実主義（血縁主義）を採りつつも、一方で、「自然懐胎の場合、当該懐胎は、父の意思によるものと認められるが、男子が精子を保存した場合、男子の意思にかかわらず、当該精子を使用して懐胎し、出生した子全てが認知の対象となるとすると、当該精子を保存した男子としては、自分の意思が全く介在せずに，自己と法的親子関係の生じる可能性のある子が出生することを許容しなければならなくなる」とし、生殖補助医療にあっては「精子を保存した男子の同意」を要件としている。

また、父の死後に懐胎された子に認知請求権を認める実益として「認知請求が認められれば、父の親族との間に親族関係が生じ、また、父の直系血族との関係で代襲相続権が発生する」とする。

そして、事実認定として、夫の死後生殖の意思について、「本件父は、本件保存精子を保存した後、本件母や両親らに対し、自己の死後、本件母による本件保存精子を用いた人工受精により、子供を授かり、両親の面倒をみることを望んでいたと認められる。しかも、本件母に対しては、本件保存精子を保存した直後である骨髄移植の手術をするための入院前夜に，上記の希望を述べたと認められる。このことからすれば、本件父の意図としては、自分が死亡した場合でも、本件母の賛同が得られれば、本件保存精子を用いて、自分の子供を授かって欲しいという希望を有しており、同希望は真摯なものであったと認めるのが相当である」とし、夫の死亡情報について、「本件母は、本件父の死亡後、D 医師や本件精子保存病院及び体外受精実施病院に対して、本件父の死亡の事実を告げていないが、これも、D 医師や本件精子保存病院及び体外受精実施病院が本件母に本件父の生死を尋ねなかったことによるものと考えられ、本件母が、故意に同事実を隠したものと認めるに足りる証拠はない」とする一方で、依頼書の解釈については、「本件母は、骨髄移植の手術の手続と並行して行われたこともあって、本件保存精子を保存する際に、本件依頼書について説明を受ける際、本件父が死亡した場合のことを意識して聞いていたとは考えられず（むしろ，心情としては，本件父が死亡することは念頭になかったと思われる。）、本件依頼書は，本件父母が３日ほど預かった上で署名押印して D 医師に提出してしまい、手許に控えがあったとも認められないのであるから、その内容につき本件母が明確に記憶していなかったとしても格別不自然な点はない」と依頼書ついての法的重要性を、事実上、認めていない。

２．４　最高裁平成 18 年 9 月 5 日判決

原判決を破棄し、男児の控訴を棄却する。

最高裁判決は、まず、「民法の実親子に関する法制は、血縁上の親子関係を基礎に置いて、嫡出子については出生により当然に、非嫡出子については認知を要件として、その親との間に法律上の親子関係を形成するものとし、この関係にある親子について民法に定める親子、親族等の法律関係を認めるものである」とした上で、「現在では，生殖補助医療技術を用いた人工生殖は、自然生殖の過程の一部を代替するものにとどまらず、およそ自然生殖では不可能な懐胎も可能とするまでになっており、死後懐胎子はこのような人工生殖により出生した子に当たるところ、上記法制は，少なくとも死後懐胎子と死亡した父と

の間の親子関係を想定していないこと、明らかである。すなわち,死後懐胎子については、その父は懐胎前に死亡しているため、親権に関しては、父が死後懐胎子の親権者になり得る余地はなく扶養等に関しては，死後懐胎子が父から監護，養育，扶養を受けることはあり得ず、相続に関しては、死後懐胎子は父の相続人になり得ないものである。また、代襲相続は、代襲相続人において被代襲者が相続すべきであったその者の被相続人の遺産の相続にあずかる制度であることに照らすと、代襲原因が死亡の場合には、代襲相続人が被代襲者を相続し得る立場にある者でなければならないと解されるから、被代襲者である父を相続し得る立場にない死後懐胎子は、父との関係で代襲相続人にもなり得ないというべきである。このように、死後懐胎子と死亡した父との関係は、上記法制が定める法律上の親子関係における基本的な法律関係が生ずる余地のないものである」と現在の生殖補助医療技術を用いた人口生殖には、自然生殖の過程の一部を代替するものと、自然生殖では不可能な懐胎を可能にするものの二つがあり[8]、死後懐胎児については、法が想定していないことをもって監護、養育、扶養、また、相続のみならず、高裁判決が認めた代襲相続についても、法律関係が生ずることを否定している。

そして、死後懐胎子と死亡した父との関係について、「その両者の間の法律上の親子関係の形成に関する問題は、本来的には、死亡した者の保存精子を用いる人工生殖に関する生命倫理、生まれてくる子の福祉、親子関係や親族関係を形成されることになる関係者の意識、更にはこれらに関する社会一般の考え方等多角的な観点からの検討を行った上、親子関係を認めるか否か、認めるとした場合の要件や効果を定める立法によって解決されるべき問題であるといわなければならず、そのような立法がない以上、死後懐胎子と死亡した父との間の法律上の親子関係の形成は認められないというべきである」と立法がない以上､法律上の親子関係は認められないとする。

また、滝井繁男裁判官の補足意見は、「民法は、嫡出推定やその否認を制限する規定、認知に関する制限規定など、血縁関係のない子との法律上の親子関係を認めたり、血縁上の親子関係のある者にも法律上の親子関係を認めない場合が生じることを予定した規定を置いていることからも明らかなように、血縁主義を徹底してはいない」とし、血縁関係があることから当然に法律上の親子関係が認められるものではないという現行法のあり方を指摘する。

そして、死亡した精子提供者の生前における明確な同意がある場合には、法律上の親子関係を認めてよいという考えに対して、「本来、子は両親が存在して生まれてくるものであり，不幸にして出生時に父が死亡し、あるいは不明であるという例があるにしろ、懐胎時には、父が生存しており、両親によってその子が心理的にも物質的にも安定した生育の環境を得られることが期待されているのである。既に死亡している者が提供した冷凍保存精子を用いて出生した子はそもそもこのような期待を持ち得ない者であり、精子提供者の生前の同意によってそのような子の出生を可能とすることの是非自体が十分な検討を要する問題である上、懐胎時に既に父のいない子の出生を両親の合意によって可能とするというのは、親の意思と自己決定を過大視したものであって、私はそれを認めるとすれば、同意の内容や手続について立法を待つほかない」とする。

さらに、今井功裁判官の補足意見は、「生まれてきた子の福祉を最重点に考えるべきことには異論はなかろう」としつつも、「死亡した父と死後懐胎子との間に法律上の父子関係を形成することにより、現行法上子がどのような利益を受けるか、関係者との間にいか

なる法律関係が生ずるのかを考えると、法律上の父と子との間において発生する法律関係のうち重要かつ基本的なものは、親権、扶養、相続という関係であるが、現行法制の下においては、認知請求を認めたとしても、死亡した父と死後懐胎子との間には、法廷意見のとおり、親権、扶養、相続といった法律上の父と子の間に生ずる基本的な法律関係が生ずる余地はなく、父の親族との関係で親族関係が生じ、その結果これらの者との間に扶養の権利義務が発生することがあり得るにすぎず、認知を認めることによる子の利益はそれほど大きなものではなく、現行法制とのかい離が著しい法律関係になることを容認してまで父子関係を形成する必要は乏しいといわざるを得ない」とし認知を認めることの実質的意義を考察している。

3．論点整理

3．1　二つの問題点

繰り返すようであるが、本件での、本来の争点は、父の死亡後に生前に凍結保存した精子を用いて誕生した子の亡父に対する認知請求が認められるかということであり、その前提としての精子提供者の死亡後に冷凍保存精子を用いた授精を行うことが生命倫理上、医療法制上是認されるのか、認められるとするならば、どのような要件が必要かという問題とは、関連はあるが区別して考えなければならない。

すなわち、法整備の問題についても、精子提供者の死亡後に冷凍保存精子を用いた人工授精をすることの是認の医療法制上のレヴェルと、人工授精により生まれた子と亡父のみならず関係者との間にいかなる法律関係が生ずるのかという家族法・相続法レヴェルを区別して議論がなければならいし、「子の福祉」についての配慮も、二つの問題について、当然、個別に対応すべきことになる。

また、そもそも、例え、法が整備されていたとしても、国内において不法に、また、海外において合法的に人工授精がなされる可能性は否定できないのであり、このような問題は発生しうることも、すでに言及した。

さらに、本件に関しては、後述する病院と夫婦で交わされた依頼書の法的位置づけによれば、純然たる法の不備の問題ではなく、現状における、不法な生殖補助医療に対する法的対応、すなわち、法の不備を持ち出す必要のない問題とも考えられる。

以下、論点を具体的に挙げるが、本稿の目的は、認知や相続といった民法的な家族法・相続法レヴェルでの関係者の法律関係のあり方ではなく、その前提として精子提供者の死亡後に冷凍保存精子を用いた授精を行うことが生命倫理上、医療法制上是認されるのかということと自己決定権のあり方についての考察であるので、深くは立ち入らない。

3．2　子の認知請求に関連する論点

①　認知請求

本件での認知請求は、より具体的には、死後認知請求が認められて、子が死亡した父の非嫡出子たる身分を取得するということであるが、肯定説[9]と否定説[10]がある。

前述のように、高松高裁判決は認知請求を認めたが、松山地裁判決、最高裁判決は認知を認めなかった。

肯定説は、その理由として、客観的な血縁関係の存在、代襲相続の可能性、子の福祉などを挙げるが、肯定説の多くも夫の生前の同意を要件とする。

②　相続等の法律関係について

死後認知が認められたとして、子と亡父を含む関係者との間の問題として、子の代襲相続権のみならず、親族間の互助義務（民法730条）、扶養義務（民法877条）や慰謝料請求権（民法711条）までもが主張され、このことは「子の福祉」とも関係し、認知を認めるべき理由の根拠にもされる。

死者と何らかの法律関係にあった者が、その後の死者の精子を用いた生殖補助医療により誕生した子の出現によって、法的負担に変化が生じることを肯定することについて、肯定する判例や学説も見当たらないので、ここでは、指摘のみにし、代襲相続について言及するが、前述のように、高松高裁判決は代襲相続権を認めたが、松山地裁判決、最高裁判決は認めなかった。

この点、被相続人の財産が相続によって相続人に移転するには、相続開始の時点で相続人が存在していなければならない[11]という同時存在の原則が基本原則として機能すべきとすると、代襲相続は否定されることになる。

③　嫡出子の可能性

そもそも、本件は、亡父の妻が男児を夫婦の嫡出子とする出生届を市役所に提出したが受理されず、不服申し立ても斥けられたため、男児が検察官を相手に死後認知訴訟を提起したものであるが、男児が嫡出子であるとの学説も存在する[12]。

但し、民法772条2項が「婚姻の解消若しくは取消しの日から三百日以内に生まれた子」としている以上、嫡出子とするのは無理と考えるが、法律的に亡父の生前の凍結精子を用いた生殖補助医療が許されることがあるならば、立法論的に認める理由はあると思う。

④　子の福祉

本件において、認知請求を肯定する考え方、つまり、父子関係を認めるべきであるという説の論拠は、生物学上の親子関係はあるのだということと、生まれてしまった子の利益を考えるという二つの点に集約される[13]という指摘のように、認知肯定説は、「子の福祉」を理由とすることに大きく依存している。

では、最高裁の弁論での男児の母の「何の罪もない子から、父親を取り上げるような罰を与えないで」との訴えに象徴される「子の福祉」への配慮という主張は正当なものなのだろうか。

思うに、平成15年4月28日の厚生科学審議会生殖補助医療部会の精子・卵子・胚の提供等による生殖補助医療制度の整備に関する報告書の意見集約に当たっての「生まれてくる子の福祉を優先する」という基本的考え方[14]を持ち出さなくても、「子の福祉」、すなわち、子の人権が保障されることは、もちろんのこと、それ以上の意味が「子の福祉」という概念には包括されているのではないだろうか。

そして、監護、養育や扶養等の一般的権利以上の内容とは何かと問われれば、私は、両親のいる家庭で養育されることだと思う。

もちろん、具体的条文があるわけではないが、このことを、特別養子縁組における要件として夫婦共同縁組を求める（民法817条の3）ことに根拠を見出せないだろうか。

日本では、多様な目的で養子縁組がなされてきたのであるが、家のためのから、親のために、さらには、子のための養子縁組というような理念の変遷を考慮して、特別養子縁組が誕生し、実の親子の中には片親という場合もあるが、人為的に親子関係を作る以上、できれば養親は両親揃っていることが望ましい[15]というように特別養子は養親が夫婦そろっていることを要件にしたのは、正に、「子の福祉」を意識したことである。

生殖補助医療において求められる「子の福祉」への配慮は、人為的であるからこそ、必ずしも自然生殖の場合では適わない、一定の理念内容を要件に求めることができるのではないだろうか。

そうであるのならば、死後に凍結保存された精子を用いて体外受精が、そもそも、父親から監護、養育、扶養を受けるという基本的な法的権利すらあり得ないことを承知でなされていることを鑑みると、「子の福祉」を主張する母親なりや亡夫の両親等が、そもそも、「子の福祉」への配慮が足りていないという事実の指摘を避けることはできない。

しかし、それでもなお、死後生殖を認めるかと認知を認めるかの問題は区別されるべきであり、「生まれた子に責任に責任はない」という主張までもが否定されるわけでもないので、具体的に、本ケースの場合、認知を認めることによって、どのような法的権利が生じることになるのか検討する必要はある。

前述の通り、父親は既に死亡している以上、父親から監護、養育、扶養を受ける権利はありえないし、代襲相続についても、最高裁判決は否定している。

となると、具体的な法的効果としては、空欄であった戸籍の父親欄に亡夫の名前が記入されるということになる。

もちろん、子にとって父親が誰かという「出自を知る権利」は重要であるが、戸籍のみが唯一の証明方法とはいえないし、本ケース以外にも戸籍の父親欄が空欄であるケースや認知の訴えに制限がある現状からすれば、「認知を認めることによる子の利益はそれほど大きなものではなく、現行法制とのかい離が著しい法律関係になることを容認してまで父子関係を形成する必要は乏しいといわざるを得ない」との今井補足意見のように、認知を認めないことによる、問題は少ないのではないだろうか。

また、本件は、男児からの認知の請求という訴えであるが、実際は、男児の母である亡夫の妻の意向によるものであり、男児自身の本来の意思は何ら反映されていないことにも、留意がされるべきであろう。

この点、諸外国の状況についてであるが、戸籍という制度が諸外国にないことから、参考程度であるが、イギリスでは、精子提供者死亡後の精子を用いた生殖補助医療で誕生した子について、出生登録簿への記載はされても、親子関係も相続権も認められないようである[16]。

3.3　死後生殖の是非に関連する論点

①　亡夫の精子の帰属

夫が生存中であれば、精子の帰属は夫ということで問題はないが、凍結精子という形で夫の死後も精子が存在する場合に、その帰属はどこにあるのだろうか。

精子の帰属については、裁判において、直接は争われなかったが、生前の同意があるにしろ、そもそも、妻が用いて生殖補助医療を受けることに問題はないのだろうか。

この点、遺骨に準じて祭祀主催者に帰属する、相続の対象になる、また、夫の遺伝子を含む究極のプライバシーとして家族といえども安易には触れられないなどの検討がなされるが[17]、本件に関しては、精子の凍結保存を担当したA病院に提出した署名押捺した依頼書がある以上、その内容によればよいし、仮に、生殖補助医療の現場において、病院と患者が交わした文書の合意が無視されるようなことがあるならば問題である。

すなわち、「死亡した場合は必ず連絡すること。精子は個人に帰する考えより、死亡とともに精子を破棄すること」、「死亡後の精子を用いた生殖補助操作はしないこと」という項目がある以上、妻が凍結精子を用いること自体が問題であることになり、許されない。

②　子を産む権利

子を産むことは、女性のみがなせる行為である反面、女性のみでは行うことができない。すなわち、出産に関する問題は女性の自己決定権として完結される問題ではない[18]。

尚、この問題は、自己決定権の問題なので、次章において述べることとする。

4．死後生殖補助医療における自己決定権

4.1　生殖補助医療と自己決定権

日本国憲法上、自己決定権は、具体的条文で保障されているものはなく、憲法13条の幸福追求権を根拠に学説によって承認された

ものであり、「個人は、一定の個人的事柄について、公権力から干渉されることなく、自ら決定することができる権利[19]」とされ、その保障内容として、①治療の選択や安楽死の是非に関わる生命及び身体の処分についての事柄、②結婚や離婚など家族の形成・維持に関わる事柄、③妊娠、出産や中絶などリプロダクションに関わる事柄、④服装や髪型などを含むライフスタイルに関する事柄などが挙げられる。

そして、具体的な保障内容をめぐって、個人が人格的自律に不可欠なものに限られるとする人格的利益説と、服装や髪型などを含むライフスタイルについての決定など一切の自由を保障すべきとする一般的自由説[20]とに分類されるが、本稿で考察を試みる死後生殖補助医療については後述するが､少なくとも、自然生殖及び自然生殖の過程の一部を代替する生殖補助医療はリプロダクションに関わる事柄であり、女性にとって人生に重大な影響を与える選択であると考えられるので、いずれの説によっても自己決定権の内容であると考えられる。

つまり、国家が、女性の出産に関する自己決定に何らかの強制を加えることは、憲法違反の権利侵害にあたるのである[21]。例えば、中国の一人っ子政策のように国家的な人口抑制政策がとられた場合には、その合憲性に問題が生じる[22]と考えられよう。

また、産む選択については、妊娠中絶の場合のような産まない選択の場合と比べて、女性の自己決定権を尊重する結果としての胎児の生命権の結果的放棄というような重い命題を含まない分、法律的に他者の権利との衝突もなく、女性の産むという自己決定に障害はないかにも思われる。[23]

但し、安楽死や尊厳死は、通常、自己決定権に関わる内容と考えられるが、現状の日本において、それらを合法的に規定する法律は存在しないように、生殖補助医療による出産が自己決定権の領域と判断されることと、それらが、ただちに、具体的権利として社会で認容されることは、必ずしも、一致することではなく、その必要もない。

そして、そのことは、内容のみならず手段についても云えることであり、例えば、商業的な代理出産を具体的権利と認めなくても、直ちに、自己決定権侵害の問題にはならないのである。

さらに、生殖補助医療に関する自己決定権は、まさに、「いのち」に関わる自己決定権であることから、髪型や服装の選択には課せられない要件が求められると思う。

まず、第一に、自由とは、換言すれば､「いかに生きるか」ということであり、自己決定権の領域は､「いかに生きるか」という生を前提にする自由であるべきであり、生を否定する自由は、本来的に、そこには含まれないことになる。

すなわち､「自殺」は法的価値としての自己決定権の内容としては認められない。

第二に、自己決定権の範疇は、自己に関する決定である以上、その内容は、基本的に自己において完結するものでなければならない。

例えば、他人の精子での受精に反対している夫の意向を無視して、妻が体外受精をした場合などは、あきらかにに、夫と妻の間で自己決定の決定的な対立があることになる。

すなわち、子を産むという自己決定権は、女性のみの権利とされがちであるが、パートナーの存在が不可欠で、出産する女性の自己決定だけで完結される問題ではないのである。

この点、パートナーの存在がなくても、精子バンク等が活用されるのならば、生殖補助医療を女性のみで受けることも現実的には可能であるが、日本においては、法規制こそないものの、厚生科学審議会生殖補助医療部会の精子・卵子・胚の提供等による生殖補助医

療制度の整備に関する報告書は、精子･卵子･胚の提供等による生殖補助医療を受けることができる者共通の条件として、「子を欲しながら不妊症のために子を持つことができない法律上の夫婦に限ることとし、自己の精子・卵子を得ることができる場合には精子・卵子の提供を受けることはできない」とし、日本産科婦人科学会の指針は、婚姻届を出さない事実婚カップルへの体外受精も認めるが女性のみでの体外受精は認めていない。

第三に、自己決定するには決定の前段階として、十分で正確な客観的な情報と、判断するだけの一定の時間的猶予、そして、当事者の判断が有効な判断能力が必要である。

すなわち、幼児、重度の精神病の患者や認知症の老人等について自己決定権を前提にした「いのち」に関する選択を認めることは、現実的に難しい。

以上のように、「いのち」に関わる問題である生殖補助医療が自己決定権の領域になりうるためには、①生を前提とした、②自己に完結する、③判断能力を伴うという三要件を満たす必要があるのである[24]と考える。

そして、本件においての「子を産む自己決定権」は、形態としては「死後生殖に関する自己決定権」と云うことになり、主体に着目するならば、妻の「死亡した夫の精子を用いて子を産む権利」、さらには、夫の「死亡した後に自分の精子を用いて生殖補助医療で子どもをもうける権利」といった自己決定権のあり方の問題として検討すべきことになろう。

4.2　死亡した夫の精子を用いて子を産む権利

妻が、死亡した夫の凍結精子を用いて生殖補助医療により出産するといくことは、そもそも、自己決定権の範疇なのだろうか。

まず、「生まれながらにして、父親のない子をつくるというのは、母親（または夫の両親等）の単なる欲望にすぎず、それ自体『子の利益』に反すると言わざるを得ない」[25]との指摘のように「子の福祉」を理由として認めないことが考えられるが、シングルマザーの自然生殖における出産については、法律的には問題がないこととの整合性について、もう少し考察する必要はあろう。

なぜならば、シングルマザーの自然生殖における出産の場合も、父親の認知を求めない場合、結果的に、子にとって、父親は不存在に近いし、そもそも、出産自体に父親の同意が存在しないケースもあり得るからである。

この点、「子の福祉」を理由に生殖補助医療の施術対象を限定することを問題とする主張[26]も見受けられるが、生殖補助医療による出産は、通常、医師の介在がなければ不可能であり、結果的に現状を追認せざるを得ないケースも考えられる自然生殖の場合とは、決定的に、違いがあると思われる。

つまり、生殖補助医療を規制することは、存在する自由を規制することでなく、むしろ、どこまで許容し得るかということであるから、自然生殖で許される行為が、必ずしも、その理由が子の福祉でなくして、制限されても、合理的理由があれば、平等原則や生殖補助医療をしようとする者の人権侵害の問題は生じないのである。

もっとも、法律による規制がなされていない現状においては、理論的にどうであれ、実際問題として、問題がある生殖補助医療がなされることを止められないし、勿論、刑罰を科すことも許されない。

次に、夫の精子を用いる以上、自己に完結した行為でないので、自己決定権の範疇でないとも考えられる。

この点、夫との生前の合意を条件に、妻に帰属しない夫の凍結精子の使用を含めて認めることも考えられるが、仮に、夫に「死亡した後に自分の精子を用いて子どもをもうける権利」自体が否定されるようなことになるの

であれば、その合意も意味をなさないことになるので、この問題については後述する。

そして、本件に限れば、前述のように、妻の行為は病院と交わした「死亡した場合は必ず連絡すること。精子は個人に帰する考えより、死亡とともに精子を破棄すること」、「死亡後の精子を用いた生殖補助操作はしないこと」との依頼書の内容に、明らかに反するものであるので、そもそも、自己決定権云々の問題ではなく、許されない行為であると思う。

尚、指摘のみに留めるが、妻が望まないのに、死後生殖が行われるケースも考えられる。例えば、妻の意思に反し、亡夫の両親等が、凍結精子を用い代理出産を行う場合や、亡夫の内縁の妻が、亡夫の生前の意思で死後生殖を行う場合などである。

4.3　死亡した後に自分の精子を用いて子どもをもうける権利

この問題も、本件に限るのならば、妻の場合と同様に、病院と交わした依頼書の内容から、認められるものではないが、一般論として、自らが死亡した後に、生殖補助医療を用いて子をもうけるという死後生殖の自己決定権たるものが、認められるのであろうか。

より問題点を明確にするなら、精子を採取し、凍結する時点で、懐胎を望む、若しくは、別に死後生殖の意思を明確にしておけば、その意思が撤回されない限り、死後においても自動的に、本人の意思として尊重されるのだろうか。

この点、「死者の意思が死後に一定の効力を及ぼすことは、遺言制度にあるように認められないではないが、それは所詮一種の擬制であって、法制度が遺言にそのような効力を認めることにしたからにすぎない。死者の意思は本来は存在し得ないものであって、生者の意思とは比較にならない[27]」との引用をしての「まさに、死後に、子を作ってくれという『意思』は、法的にはなんらの意味ももたないのである[28]」との指摘には、一定の、説得力がある。

しかし、臓器移植法に基づく臓器の提供のように、生前の同意が、重大な意味を持つケースが現に存在することから、「生前の意思」は、その者の死後に、必ず、「死者の意思」になるとは云い切れないのではないだろうか。

すなわち、問題になるのは、生前の意思が、その者の死後に、どのように評価されるのかといことのみではなく、生前の意思が、その者の死後に、どの範囲にまで認められるかということにも及ぶのではないだろうか。

そうであるならば、死後生殖の自己決定権が認められるか否かは、①死後における内容である旨の意思が文面等で客観的に証明される形で、②生命倫理、国民の意識、親族法・相続法、さらには子の福祉などを多角的な視点で検討の結果、許容される内容であるかどうかによるのではないだろうか。

そして、自らの子が欲しいという気持ちは理解できるにしても、最初から、自らが、監護、養育、扶養をすることが叶わないで子をもうけることを、「子の福祉」を理由に内容的に制限したとしても、問題はないと思う。

よって、死亡した後に自分の精子を用いて子どもをもうけることは、権利としては、当然には、認められるべき性格のものではないと考える。

もっとも、実際に生殖補助医療を行うには、妻の同意が必要であり、「死亡した後に自分の精子を用いて子どもをもうける自己決定権」なるものは、結局のところ、「死亡した夫の精子を用いて子を産む権利」を正当化する一要件に過ぎず、妻が、亡夫同意がなくても、凍結精子さえ存在したら、死後生殖補助医療を行える現実と比しても、そもそも、自己完結できない性格のものであることも指摘できよう。

さらに、夫の自己決定権を否定する根拠を、配偶者間の人工授精（AIH）を前提に、自らが、

監護、養育、扶養をすることが叶わないという「子の福祉」に求めるとするならば、最初から、親子関係を、むしろ、否定すべきと考えられる非配偶者間の人工授精（AID）の場合、否定する根拠が薄れると考えられるのではないかという問題も存在する。

5．むすびにかえて

1978年にイギリスにおいて、初めての体外受精児であるルイーズ・ブラウンが誕生した時に世間は、「試験管ベビー」と称したが、日本で、現在、約28万人が何らかの不妊治療を受けているとされ、03年に生まれた体外受精児は過去最高の1万7395人、全出生数に占める割合は1.5％を超えている[29]現実に、そのようなことは過去の記憶に過ぎなくなった。

現状、日本では、生殖補助医療が、もはや、一部の人間の問題ではないにもかかわらず、法整備が進まず、何が許されて、何が許されないかの基準がないまま、わずかに、学会の指針や医者のモラルに任されて、生殖補助医療の内容は、自然生殖を、まさしく、補助するのみならず、自然生殖ではありえなかった内容にまで、その範疇を広げている。

さらに、ともすると、その指針でさえ、患者の自己決定権なる概念を、ある意味、絶対的な根拠として、なし崩し的に、既成事実として意味のないものになっている。

死後生殖に関する本件は、まさに、そのような流れのなかで発生した問題であるといえる。

そして、特定の生殖補助医療の正当化の根拠たる自己決定権なる概念は、その内容が、自己に完結し、且つ、社会や他人に、一見、影響がなければ、非常に排他的な、他人が否定しにくいものである。

しかし、私は、既に述べたように、自己決定権を具体的な権利とすることには懐疑的である。

なぜならば、本来的に自由である行為について、新たに何々の自己決定権として屋上に屋を重ねるような必要はないし、本来的に認められない内容について、何々の自己決定権とするならば認められるということもありえないからである。

また、私は、今回取り上げた死後生殖医療に関する報道等が、他の現行法の事例との比較なしに、情緒的に「子の福祉」の問題と語られ、あたかも、法の整備により、問題が、解決するかのミスリードを与え、より本質的な「いのち」に関する問題意識が見失われていることに疑問を持たざるを得なかった。

であるからして、本稿の考察により、死後生殖補助医療が、むしろ、「子の福祉」に反するために認め難いとの、判例に沿った方向性を示し、自己決定権たる概念が、世間で考えられているほどに、新しい生殖補助医療を正当付ける根拠たりえないということを明示できたことは、一応の成果であると考えている。

思うに、生殖補助医療の法制化には、「いのち」をどのように考えるかという生殖補助医療のあり方についての理念が必要で、そのためには、自己決定権が、常に、正当性の根拠足り得るのではないという認識が、まさに、必要であろう。

【註】

1) この点、本山敦「凍結保存精子による出生」司法書士 2004 年 2 号 44 頁は、認知の請求を棄却した松山地裁判決平成 15 年 11 月 12 日を報道する朝日新聞と読売新聞の家族法学者のコメントを比較した上で、アメリカ法では、夫の死亡後に妻が精子を利用することが許される場合があること、フランス法では、夫の死亡後や夫婦の離婚後の精子の利用が禁じられていることを紹介し、認知を認めるべきとのコメントをした学者がアメリカ法を、認知を認めるべきでないとした学者がフランス法を比較研究の対象にしているとの考察は興味深い。また、「アメリカ法は当事者の自己決定を尊重するが、フランス法は生殖補助医療の利用にしても、法的親子関係にしても、親の希望を最優先に考えず、社会全体の秩序（公序）を重視する。翻って、わが国では、代理出産や死後懐胎を「私事」とみなす雰囲気もあるように見受けられる。しかし、十分な法的手当てをしないままそれらを対処療法的に受け入れると、大きな混乱が生じることを忘れてはならない」との指摘も生殖補助医療の正当性を、すべて、本人の自己決定権に依存することへの疑問に通じると思われる。

2) 例えば、2006 年 9 月 6 日の朝日新聞の社説「法の谷間で子を泣かすな」や毎日新聞「死後受精生殖技術に国のルールを」など。

3) 例えば、前出註 2 以外の、2006 年 9 月 6 日の中国新聞の社説「凍結精子児判決　子の権利守る法整備を」、2006 年 9 月 8 日の神戸新聞の社説「凍結精子訴訟　子を不幸にしないために」などは二つの問題を明確に区別していないと思われる。

4) 判例時報　1840 号　85 頁、 判例タイムズ 1144 号　133 頁。

5) 判例時報　1868 号　69 頁、 判例タイムズ 1160 号　86 頁。

6) 本山敦「凍結保存精子による出生―再論」司法書士 2004 年 9 号 64 頁　また、ここでの、母子関係と同一とした場合の「例えば卵子提供型体外受精の母子関係はどのように説明されるのだろうか。要するに、母は分娩者なのか、それとも卵子由来者なのかという問題である」という昭和 37 年判決を持ち出すことへの問題提起は、説得力があると思う。

7) 最高裁判決昭和 41 年 11 月 27 日　民集 23 巻 11 号 2290 頁。

8) 家永登「最高裁判決と生殖補助医療の行方－平成 18 年九月 4 日最高裁第二小法定判決から」 法律時報 78 巻 12 号　1 頁。

9) 床谷文雄「今期の裁判例」判例タイムズ　1150 号　81 頁、村重慶一 「平成 16 年度主要民事判例解説　049」判例タイムズ 1184 号　115 頁。

10) 二宮周平 『家族法　第 2 版』新世社　2005 年 185 頁。その他後述註 13、27

11) 内田貴 『民法、 親族・相続』 東京大学出版 2002 年　333 頁。

12) 家永登「日本における人工授精状況」唄孝一＝石川稔編『家族と医療－その法学的考察』弘文堂　1995 年　427 頁。

13) 松川正毅「死亡した夫の凍結精子による出産子と死後認知」 私法判例リマークス 31　67 頁。

14) 厚生科学審議会生殖補助医療部会の精子・卵子・胚の提供等による生殖補助医療制度の整備に関する報告書は、「意見集約に当たっての基本的考え方」として、①生まれてくる子の福祉を優先する、②人を専ら生殖の手段として扱ってはならない、③安全性に十分配慮する、 ④優生思想を排除する、⑤商業主義を排除する、⑥人間の尊厳を守る、の 6 つを挙げている。

15) 前出註 11　273 頁。

16) 日本受精着床学会・倫理委員会「凍結精子を用いた死後生殖についての見解」

17) 前出註 1　42 頁参照

18) 拙稿 「出産に関する自己決定権についての一考察」キリスト教と文化第 4 号　2006 年　31 頁。

19) 佐藤幸治『憲法（第三版)』 青林書院　1995 年　459 頁。

20) 戸波江二「自己決定権の意義と射程」 樋口陽一・高橋和之編『現代立憲主義の展開　上』1993 年　有斐閣　357 頁　は『人格的生存に限定する説は、人権の観念的・理論的構成を重視するあまり、「人権」制限の実態を看過し、ひいては人権の実質的保障にブレーキをかけることになりはしないか』と人格的利益説に危惧をいだく。

21) 日本国憲法 24 条 2 項は「配偶者の選択､財産権､相続､住居の選定、離婚並びに婚姻及び家族に関するその他の事項に関しては、法律は、個人の尊厳と両性の本質的平等に立脚して、制定されなければならない」とするが「家族に関するその他の事項」には子どもを出産するかどうかの内容も含まれると思われる。

22) 松井茂記『日本国憲法　第 2 版』 有斐閣　2002 年　527 頁。

23)　前出註 18　21 頁。
24)　「いのち」に関わる問題が自己決定権の領域の要件については、拙稿 「いのちに関する自己決定権についての一考察」キリスト教と文化第 3 号 2005 年　60 頁。
25)　前出註 13　69 頁。
26)　例えば、淵史彦「生殖補助医療と『子の福祉』」ジュリスト増刊『ケース・スタディ　生命倫理と法』 2004 年　48 頁は、「『子の福祉の観点から』生殖補助医療を受けてはならないと宣言するのは、当該カップルが生殖補助医療をうけたならば生まれてくるであろう子について『むしろ生まれてこなかったほうがその子のためである』と評価していることにほかならないのである」とする。
27)　水野紀子 「判例評釈　認知請求控訴事件・高松高裁平成 16 年 7 月 16 日判決・死者の凍結精子を用いた生殖補助医療により誕生した子からの死後認知請求を認めた事例」判例タイムズ 1169 号
28)　前出註 13　69 頁。
29)　読売新聞　2005 年 9 月 30 日　解説「凍結精子『父子関係』認めず」

研究論文

タイ北部山岳少数民族の自発的発展に関する一考察
—アカ族ホイコム村の事例—

菊地昌弥・新井文月・石崎和之・田所義朗・勘田義治

Consideration Regarding Voluntary Development Among Minority People Groups in Northern Thailand
—A Case Study of the Akha Peoples in HOIKOMU Village—

Masaya Kikuchi・Fuzuki Arai・Kazuyuki Ishizaki ・
Yoshiro Tadokoro・Yoshiharu Kanda

キーワード
①少数民族　②農業
③自発的発展　④貧困
⑤二重経済発展モデル

目　次

1.　本研究の目的
2.　ホイコム村の概況と村民意識
3.　分析視点
4.　考察　—支援モデルのイメージ—
5.　結論

1．本研究の目的

飢餓と貧困が尊い命を奪っている。これは、隣接地域国であるアジアにおいても例外ではない。アジアには日本、韓国、台湾のように目覚ましい経済発展を遂げた国・地域があり、世界から注目を集める一方、いまなお厳しい貧困に悩まされている国・地域が多数存在する。例えば、西澤氏が指摘するように[1]、南アジアはサブサハラ・アフリカ諸国とならんで世界の二大貧困ベルトとして知られており、また、東南アジアでもミャンマー、ラオス、カンボジアは国連の基準によって「最後発国」として位置付けられている。同じアジアに住み、富める国の民族として、彼らが最低限人間らしく生きるための手助けを関東学院大学の建学の精神「人になれ　奉仕せよ」に基づいて実践していくことは、社会的に大きな意義があるとともに、本学院における精神の内実化・活性化に寄与すると考える。

こうした問題意識の下、本研究プロジェクト『国際理解とボランティア』では、本稿で取り上げるホイコム村をはじめとするタイ国北部のアカ族[2]の村々を対象に支援・奉仕活動を進めている。タイでは、タクシン前首相が経済社会政策の基本として「デューアル・トラック」路線と呼ばれる方針を打ち出し、情報通信技術などを活用しながら国の輸出競争力を強化する政策をとる一方、他方では地方の農民や零細企業主を対象に、融資や雇用創出プロジェクトを通じて国内の貧困を軽減する政策が同時並行的に推進されてきた[3]。ところが、この政策（後者）はタイのすべての貧困地域に対して一定の成果を収めたわけではなく、我々研究プロジェクトの支援対象地域であるアカ族ホイコム村のように、依然として貧困とそれに起因する問題に喘いでいる地域が多数存在している。

タイ北部国境付近に住んでいたアカ族の場

合、長年生業としてきたケシ栽培と焼き畑農業をタイ政府から禁止され、従来からの自給自足の生活が不可能となったことから、近隣の村々に移住していった。しかし、この人たちは、タイ国籍を取得できない村民の存在、特産物の欠如、事業主が極めて少ないといった現状にあることから、雇用機会の創出や地方経済の活性化を目指した経済政策の恩恵を受けることができなかった。したがって、現金収入を得るために農業の他に都市インフォーマルセクターにおける不完全就労や麻薬産業、性産業へ参入せざるを得なかった。この結果、他方では伝統文化の喪失やHIVの感染等、深刻な問題が発生している。こうしたことから、この状況から脱するための有効な手段の構築およびその支援が早急に求められている。

このような主体に対してどのような支援モデルの構築が望ましいのであろうか。いうまでもなく、この人達が一時的に満たされるだけのものでは意味がなく、持続的に発展していくための支援が必要である。そのため、外部に依存する要素だけで構成された支援内容ではなく[4]、自発的に発展できる要素を含んだものでなくてはならない。そこで、本プロジェクトでは、2006年7月に行ったアカ族ホイコム村の実態および村民の意識に関するアンケートの補足調査と支援の具体的方策を探るための実態調査及びアンケート（2回目）を2006年8月に新井、石崎、田所の研究協力者と共に同村で実施した。本稿では、これらの調査結果をもとに、この人達に対する有益な支援モデルの構築に関して開発経済学的視点および農業経済学的視点から考察し、具体的方策を提示することを目的とする[5]。

なお、本研究は、関東学院大学キリスト教と文化研究所運営委員会より研究助成を得て実施した調査の成果である。

2．ホイコム村の概況と村民意識

2.1　概況

ホイコム村は地方都市チェンライ県チェンライ市から約20ｋｍの距離にあり、比較的都市部に近い場所に位置する。同村から20kmの範囲内には約20の村々があり、このうちアカ族の村は18村ある。ホイコム村にはアカ族が118戸437人住んでおり、その割合は表1の通りである。

この人達は元々山岳部に住み、自給自足に近い生活を送ってきたが、自身の意思でその生活から脱し、同村へ移住してきた。移住するには村の土地を所有しているタイ人から土地を取得する必要があった。その金額は2006年現在で1ライ（約0.16ha）あたり約13万バーツとなっており、7年前と比較すると5万バーツほど上昇している。それは、人口が増加してきたからであり、例えば、2001年は60戸であったのに対して2006年には2倍近い118戸に増加している。その結果、資金不足から同村への移住が困難な状況になっている。

この人達が同村を選択したのは、チェンライ市に近く、そこでの不定期就労に従事しやすいと考えたためである。ただし、村の外れにある一地区8軒の世帯に関しては、元々都市部近隣の村での生活を希望していたが、資金が無かったために移住することができず、2006年2月にタイ政府の援助を得て居住が可能となった。この8軒に居住する村民にはタイ国籍がなく[6]、不自由な生活が強いられている。例えば、IDカードが無いため、不法移住者となることから近隣都市に行くことができず、通院や定期就労に付けないという事態が生じている。国籍を取得する場合、同村の村長が身元保証人となり、地方政府に申告する。審査には約2年間を必要とするとのことであり、容易には取得できない仕組みとなっている。なお、国籍は親が取得していれ

ば、子供も自動的に取得することができる。

同村では、農業収入を中心とした世帯が70％、観光収入を中心とした世帯が20％、近隣都市での不定期就労による収入を中心とした世帯が10％となっており、農業を中心とした生活が営まれている。彼らは、作物として水稲、トウモロコシ、瓜、ほうき草、いんげん等を栽培し、この他にも山に自生している竹の子を収穫している。輸送車等運搬手段がないことから､販路は限定的であり､個々の農家は収穫した作物の多くを村に買い付けに来る仲買人へ販売している。

農地はすべて農地の所有者であるタイ人からの借地であり、1ライあたり年間約300バーツを支払っている。1戸あたりの耕地面積は5～10ライであり、表2の地域別にみたタイの1戸当たり平均耕地面積と比較すると、規模の大きな農家の場合であってもそれらの半分程度であり、同村の農業は全体的に小規模であることが分かる。ソムチャイ（Somchai）氏（2005年）の研究成果を基に2000年におけるタイの地域別農業経営の実態を参考にすると、タイ北部の農家の年間平均農業粗収益は2万5,408バーツ、また、表2から平均耕地面積は18.5ライであるため、1ライあたりから得られる平均農業粗収益は、1,373バーツである[7)]。仮に栽培作物、農業経営費、生産性を同一とし、また、ホイコム村の平均耕地面積を上述の結果から7.5ライとすると、ホイコム村の農家が得ている年間農業粗収益は約1万300バーツとなる。ただし、ソムチャイ氏の研究成果によれば、ホイコム村の場合と異なり、一般のタイ農業では自立小農が一般的であるとしているため、算出した農業所得から農地借地料を引く必要がある。したがって、7.5ライ分の農地年間借地料2,250バーツを引くと、農業粗収益は8,050バーツ程度と推定される。この所得水準はタイ北部の農家が得る年間平均粗収益の1/3に過ぎず、しかも、タイにおいて農工間所得格差が3倍もあることを踏まえると、極めて低いといえる。

観光収入が中心的な世帯では、外部から同村へ見学に来た観光客に対して民族衣装や鞄等の物品を販売して収入を得ている。ところが、外部からの見学客は近年激減しており、この世帯はいずれ近隣都市での不定期就労による収入へシフトしていくことが予想される。近隣都市での不完全就労による収入が中心的な世帯では、ほとんどがチェンライ市でインフォーマルな仕事に従事しており、一日働いた場合の報酬は約120バーツにすぎない[8)]。

2.2　村民意識

支援モデルの構築に際しては、自発的に発展できる要素を含んだものでなくてはならない。そのため、ホイコム村の村民が現状の生活に対してどのような意識を有しているのか、また、示された結果にどのような背景が存在しているのかについて実態を把握し、できるだけ彼らのニーズに応じた方策を立案する必要がある。そうした観点から、我々は先述した2度にわたるアンケート調査を実施した。この調査は、アカ族であり、日本への留学経験を持つヨハン氏の協力を得て行った[9)]。

まず、現状の生活から明るい将来を考えることができるか否かについて、表1に示す年齢区分別に各10名をランダムに選び、この人達に対してアンケートを実施した。この結果、表3に示すように、若年・壮年層は明るい将来を考えることができるとしている割合が極めて高い一方、高齢層では考えることができない割合が高く、二極化の傾向を捉えることができる。

では、なぜこのような傾向がみられるのであろうか。我々はその理由を知るべく、明るい将来を考えることのできる世代には図1に示した内容の項目を、また、考えることので

きない世代には図2に示した内容の項目を設定し、2回目のアンケートを実施した。ここでは､その主たる原因が収入にあると仮定し、両者のアンケートには収入に関する項目を盛り込んだ。理由は、1回目のアンケート調査において村外での不完全就労についている世代を調査した際、その結果が現状の生活から明るい将来を考えることができるとした世代別の集計結果の数値と同一であったため（表4)、村外で不完全就労している者すべてが現状から明るい将来を考えていると推測したからである。言い換えれば、村外で就業している者は村内で就業している者に比較して相対的に高い収入を得ているために、明るい将来を考えることができていると予想したのである[10)]。

図1をみよう。この図は明るい将来を考えることができると判断した割合が最も高かった20～29歳の男女および30～39歳の男女に対して、①収入の増加、②情報量の広がり、③職業選択の広がり、④生活物資の充実、⑤国籍の取得、の5つの質問項目を提示し、その中から重要と思われる順番に1～5の数値を記入してもらった。そして、1を記入した項目については5ポイント、2を記入した項目には4ポイント、3を記入した項目には3ポイント、4を記入した項目には2ポイント、5を記入した項目には1ポイントを加算・集計した。ゆえに、各世代の男女別のサンプル数は10であるため、最大で50ポイント、最低で10ポイントとなり、この範囲内において各項目の重要度を把握することができる。本稿ではこの値について、10ポイント以上20ポイント未満の場合「意識は低い」、20ポイント以上30ポイント未満の場合「意識をしている」、30ポイント以上40ポイント未満の場合「意識は高い」、40ポイント以上の場合「意識はとても高い」と位置づけた。同図をみると、各世代において 収入の増加に関して最も意識が集中しており、20～29歳男、女30～39歳男、女の順に、38、37、42、34ポイントと平均して関心は高いことが分かる。

次に図2をみよう。この図は、明るい将来を考えることができないと判断した割合が最も高かった40～49歳の男女および50～59歳の男女に対して、図1の方法と同じように、①生活環境の不備、②コミュニティーおよび伝統文化の喪失、③貧困、④教育制度の不備、⑤労働負担の増加、の5つの項目から、重要と思われる順番に1～5の数値を記入してもらった。この結果、貧困に関して最も意識が集中しており、40～49歳男、女、50～59歳男、女の順に、41、42、44、37ポイントと平均して関心はとても高いことを把握できる。また、コミュニティーおよび伝統文化の喪失に関しても注目すべき数値がでており、それぞれ、32、31、30、25ポイントとなっている。これは、若い世代の労働力が村外へ流出していることに起因した結果と考えられる。

以上、村民の意識に関するアンケート調査を通して次の実態が明らかになった。

第1は、当初の推測通り、収入の増加が明るい将来を考える上で極めて重要な位置にあることである。ここで特筆すべきは、現行の仕事に満足しているか否かについて図1、図2で調査した対象へアンケートしたところ、全員が不満足としていることである。すなわち、収入が増加し、明るい将来を考えることができるようになっているとはいえ、現状の不定期就労に関しては不満をもっており、それ以外の方法によって現状水準の収入を得たいという意識があるのである。

第2は､現状の農業を中心とした生活では、貧困から脱することができないと考えているということである。図2で対象とした世代は表4の結果から村外での不定期就労にはほとんど従事しておらず、農業収入により生活を営んでいると判断される。これらの世代にお

いて最も強く意識されていたのが貧困であることから、こうした結果が導き出される。

第３は、若い世代の村外流出に伴うコミュニティーおよび伝統文化の喪失が発生しているという実態である。若い世代は村外で就労することにより、所得の増加を実現している一方、村民同士で交流する機会が減少しているため､こうした事態が引き起こされている。このことについて若年層および高齢者の村民へヒアリングを実施したところ、若年層は民族の伝統舞踊をはじめ、民族衣装を身にまとったことすらないという者も存在した。また、高齢者に関してもそれらについて長い間触れていないことから忘れつつあると答えた者も多数存在した。いうまでもなく、コミュニティーおよび伝統文化の喪失は民族としてのアイデンティティーの喪失につながることから、決して看過できないことである。

３．分析視点

我々研究プロジェクトでは、二重経済発展モデルの枠組みからアプローチを試みている。その理由は、これまで二重経済発展モデルの論理が適用されてきた環境に同村の状況が比較的類似しているからである｡すなわち、同村では狭隘かつ固定的な農地に多量の労働力を投入する労働集約的かつ低生産性の農業が営まれており、さらに、そこに余剰労働力が発生しているのである。上述のように、ホイコム村に流入してくる人口および世帯数は年々増加している。農業収入が中心的な世帯の割合が70％にも上る同村において、こうした急激な人口増加は１人当たり耕地面積の減少および地代の上昇を招くことになり、農業所得を低下させ、貧困と経済の停滞を深化させることとなる。これは、技術水準を一定とすると、固定的な農地に労働力を追加投入するに従って、その限界生産性は限りなくゼロに近づいていくにもかかわらず、同村では他の就業機会が限定されているため、追加された労働力は依然として農業生産に従事し、実質的には農業に就業しても生産増大にはほとんど寄与しないからである[11)]。

つまり、上述のように低生産性の農業（伝統部門）からは、経済的発展を可能とする力を見出すことはできないので、工業部門（近代部門）の存在を想定する必要がある。そして、同村の経済発展に関して余剰労働力を抱えて低い生産性にあえぐ伝統部門が支配的な経済の中に、高い生産性をもって拡大再生産を続ける近代部門を創生し、近代部門が伝統部門の余剰労働力を吸収しながら経済全体に占めるその比重を次第に増加させていく過程を想定する。そして、この過程を経ながらある時点で経済発展の転換点を迎え、それ以降、近代部門の高度化と伝統部門の近代化とが促進される新局面が開かれることを想定する[12)]。

なお、ここで、注意しなければいけないのが、二重経済発展モデルの論理をそのまま適用するのは困難であるということである。それは、同モデルはマクロ経済を対象としていることもあるが、何よりも、同村の場合、工業化に対応するインフラ設備、人材および資金が皆無であり、近代部門としての工業部門の創設を想定できない現状にあるためである。ゆえに､仮に二重経済発展モデルに倣い、長期的には上述のような段階で経済発展を目指し、いずれは工業部門の創設を選択するにしても、現時点においてそれは非現実的であり、まずは、現在有している資源を活用し、生活の向上を図る上で必要不可欠な資金を得るための部門を独自に創設する必要がある。すなわち伝統部門と近代部門の中間にあたる部門（以下、中間部門とする。）を経営の複合化あるいは多角化の観点から創設し、短中期的には、その部門が伝統部門を牽引する姿を想定するのが適切と考える。

そこで、我々はアカ族が長年生業として農

業を営んでいる実態、また、調査対象地域であるパヤオ県に存在し、山岳少数民族に対して農業指導・援助等を実施しているNGO団体「21世紀農場」の存在[13]、そして、先にみたアンケート調査の結果を踏まえ、農業と少数民族とをキーワードとした自発的発展のための支援方法を農業経済学的視点から検討した。その内容は以下の通りである。

4．考 察―支援モデルのイメージ―

山岳民族が単純に大規模農業を行っても大きな効果を得ることは極めて困難といえる。それは、近年タイがWTOに加盟し、グローバル化が進展したことによって、中国等近隣諸国から廉価かつ品質の良い農産物がタイ国の国内市場に流通するなか、条件不利地域で生産した作物にはそれらに対して優位性を発揮できないからである。したがって、生産した農作物はそれらと競合することなく、形態を変えて販売することが望まれる。そこで、本研究ではアカ族の住む村が観光都市であるチェンライ市に比較的近いという地理的条件、また、少数民族であり、独自の料理や舞踊を有しているという特異性、希少性を踏まえ、チェンライ市内での観光客を顧客対象とした外食産業の設立（仮称:民族レストラン）とその外食産業向けに食材を提供する機能と野菜等食材の効率的生産に寄与する機能を併せ持った農業協同組合組織を21世紀農場のスタッフや地域の教会スタッフの協力を得て設立・運営し、生産した作物に付加価値を付けて販売する一連の行動に自身が直接関わっていく村民参加型の支援モデルを想定する。

図3は本研究における支援モデルのイメージについて示したものである。同図から主な特徴として次の4点を指摘することができる。

第1点は、農地を所有していないアカ族の場合でも、タイ人の所有者から農地を借り入れて農業をすることが可能となることである。これは、対象を所得の高い観光客としているため、民族レストランで提供する食事の単価を多少高く設定できることに関係する。というのは、条件不利地域で食材となる野菜等を生産し、そのコストが割高であった場合でも、最終販売価格が高い分、食材仕入コストが割高となっても経営は成り立つためである。このように、同村の主要産業である農業に明確な販路を創設することによって、それの活性化を図り、ひいては、現在問題となっている余剰労働力の解消の実現を試みる。

第2点は、農業協同組合組織を立ち上げることにより、生産資材の共同購入を行い、費用の削減を目指すことが可能となることである。現状、ホイコム村の農家は種苗の他、農業に必要な資材等を個々に近隣のチェンライ市から買い付けている。そのため、この組織を立ち上げることにより、資材仕入時における交渉力の増大が期待できる。また、この他にも信用力の増大も期待でき、アカ族の農家がタイ人から農地を借り入れる場合においても個人で契約する場合に比較して有利になる可能性がある[14]。

第3点は、民族の伝統文化を継承する機能も持ち合わせていることである。民族レストランは少数民族が有している伝統文化を観光客に対してより深く伝えることによって付加価値が増すため、先にみた伝統文化の喪失に歯止めがかかる可能性がある。つまり、この機能が所得を向上させつつも伝統文化を失わせないための役割を果たすと推測できる。伝統文化を継承している高齢者から若年層がそれを引き継ぎ､発展させていくことによって、民族レストランは顧客に対してより水準の高いサービスを実現・維持できるであろう。

第4点は、アカ族だけではなく、他の少数民族にもメリットが発生する可能性を有していることである。これは、各少数民族の村々において互いが最も優位性の発揮できる作物

に特化・生産してそれを農業協同組合組織が買い入れれば、関わるすべての少数民族が現金収入を得ることができ、一方の民族レストラン側も食材コストが低下するので、相互に利益が発生するためである。

5．結　論

以下､図 4 に沿って本稿の内容を要約する。

アンケート調査からは、①収入の増加が明るい将来を考える上で極めて重要な位置にあること、②現状の農業を中心とした生活では、貧困から脱することができないということ、③若い世代の村外流出に伴うコミュニティーおよび伝統文化の喪失が発生しているということ、の 3 点を解明した。また、実態調査の結果からは、彼らが活用できる資源として、1. 観光都市チェンライ市に比較的近いという立地条件、2. 少数民族であるという特異性、希少性、3. 長年生業として農業を営んでいる経験、4. 山岳少数民族に対して農業指導・援助等を実施している NGO 団体「21 世紀農場」の存在、の 4 点があることを明らかにした。

これらの結果を踏まえ、本研究では長期的には二重経済発展モデルの枠組みに立つものの、短中期的には伝統部門と近代部門の中間にある独自の部門を創設し、それによる発展を考察した。その結果、観光客を顧客対象とした外食産業の設立（仮称:民族レストラン）とそこ向けに食材を提供する機能と野菜等食材の効率的生産に寄与する機能を併せ持った農業協同組合組織を設立・運営し、生産した作物に付加価値を付けて販売する一連の行動に直接関わっていく村民参加型の支援モデルを中間部門として想定した。このモデルでは、収入の増加の他にも、次のメリットが生じることを予測している。第 1 は、農地を所有していないアカ族の場合でも、タイ人の所有者から農地を借り入れて農業をすることが可能となること、第 2 は、協同組合組織を立ち上げることにより、生産資材の購入費用の削減を目指すことが可能となること、第 3 は、少数民族が有している伝統文化を顧客により深く伝えることによって付加価値が増すため、所得を向上させつつ、先にみた伝統文化の喪失に歯止めがかかる可能性が高いこと、である。これらを鑑みると、同モデルは彼らの実態に即し、なおかつ、彼らの自発的発展に対しても効果が期待できると結論付けることができる。また、アカ族だけではなく、他の少数民族にもメリットが発生する可能性を有していることから、同モデルは、貧困に苦しむ他の山岳少数民族の村に対しても適用可能であり、ある程度の普遍性を有しているといえる。

なお、本稿では、モデルの発展段階に応じたあるべき姿や同モデルの対象市場として想定しているチェンライ市の市場調査、支援モデル導入の具体的手順、資金の問題等について一切触れていない。これらについては、今後の課題として取り組んでいきたい（現時点では本年も含め、3 年間での研究スケジュールを計画している）。

謝　辞

本研究の調査にあたり､アカ族のヨハン氏、21 世紀農場の谷口巳三郎氏から多大な協力を得た。また、査読頂いたレフリーの先生、未來社元編集長の本間トシ氏、原料農産物研究会のメンバーの方々からは大変有益なコメントを頂戴した。記してここに謝意を示す次第である。

【註】

(1)　参考文献 [2] の 1 ―13 頁に詳しい。

(2)　アカ族については、参考文献 [4] に詳しい。下記、内容を一部引用すると、アカ族は、チェンライ市の国境地帯の高地に集中して住みついている。言語はチベット語、ビルマ語イ語郡に属する。中国雲南省、ミャンマー北部、ラオス西北部にも広く分布し、現在もミャンマーから国境警備の手薄な山岳地帯をつたってタイ国内に移住してきている。もとはチベットと中国南部に住んでおり、銀貨、ボタン、羊毛を加工した帽子を常にかぶって生活するという習慣のある民族である。これは、アカ族が精霊や悪霊の存在を恐れる民族であり、帽子を脱ぐと悪霊が入ってくるからと信じられている。しかし、最近ではキリスト教の布教により、こうした習慣は徐々に薄れてきている。ちなみに、現地調査時、ホイコム村の住民は誰一人としてこのような帽子、民族衣装は着用していなかった。

(3)　参考文献 [1] の 58―60 頁を引用。これによると、貧困問題削減戦略は、村落基金の設置（全国 7 万箇所の村落に生産目的の投資資金として一律 100 万バーツずつ配分）、農民負債のモラトリアム（3 年間の元利の返済猶予）、人民銀行の新設（小零細事業者のために、担保、保証人無しで政府貯蓄銀行が小口融資するマイクロ・ファイナンス）、一村一品運動の推進、「財産の資本化計画（従来、担保価値を認めてこなかった農地改革事務局発行の土地利用権の証券化）などと連動しているとしている。

(4)　外部にすべてを依存してしまった場合、その支援主の経済状況等が悪化して、援助できなくなると、援助を受ける側は再び同じ状況に戻ってしまう可能性がある。

(5)　「1. 」は、菊地が担当した。「2.1」は、菊地、新井、石崎、田所、勘田が担当した。「2.2」は、菊地、石崎が担当した。「3. 」は菊地が担当した。「4. 」は、菊地、勘田が担当した。「5. 」は菊地が担当した。また、調査地のセッティングおよびアンケート票の回収・翻訳は勘田が担当し、本稿の構成および全体の取りまとめ、アンケート票の作成は菊地が担当した。

(6)　ホイコム村において現在国籍がないのはこの 8 軒の住人だけであるが、近年までは他の村人も国籍を取得できていなかった。

(7)　ただし、農業粗収益に関する統計資料の数値は 2000 年であるのに対して耕地面積に関する統計資料の数値は 2003 年であり、この数値は参考にはなるものの、正確なとは言えない。1 ライは約 0.16ha、1 バーツは約 3.3 円（2006 年 11 月 8 日の三菱東京 UFJ 銀行の対顧客電信売相場を参考）である。

(8)　例えば、建材運びや草むしり等があげられる。しかし、不定期であるため、毎日就業できるとは限らない。

(9)　ヨハン氏は現地で NGO を立ち上げており、そこと本研究所とが独自の交流ルートを構築していることから調査が可能となった。ヨハン氏は日本語の調査票をタイ語に翻訳するとともに、調査の手配を行ってくれた。なお、余談ではあるが、ヨハン氏の経営する山岳少数民族の子供寮では、本研究協力者の新井による山岳少数民族の子供たちに対するダンス教育の実践が行われた。

(10)　こうした理由から若年層である 10 歳未満の世代には図 1 の内容に関するアンケートを実施していない。

(11)　こうしたことから余剰労働力が発生しているわけであるが、その受け皿は上述のように都市インフォーマルセクターである。これは行商人、小商人、露商人、商店の手伝い、日雇い労働者等の雑業、生業から構成されている部門をさし、参入が容易、低生産性、低賃金、不完全就労といった特徴がある。そこでの就労は労働が過酷なこともあり、対象とする世代は限定されている。実際、表 4 の結果からも明らかなように、就労できている世代は 20 歳から 40 歳の男女が中心的であり、それ以外の世代については、同村で農業を営なんでるケースが多い。

(12)　二重経済発展モデルについては参考文献 [1] を引用・参考としている。

(13)　同農場は日本人 NGO 谷口巳三郎氏が経営している。詳細は参考文献 [4] に詳しい。ヨハン氏もかつてここに所属しており、日本への農業留学の機会を得た。

(14)　アカ族の農民個人は低所得であり、支払い面での信用が低いと考えられる。それゆえ、農地を借り入れることが出来ない場合も想定される。ここでは、協同組合組織が借入人となることで、農地貸出人からの信用の程度が増すことを想定している。

【参考文献】

1. 大島一二「アジアの農村と経済開発」『食料環境経済学入門』筑波書房、東京農業大学食料環境経済学科編、2003年。47-58頁
2. 北原淳・西澤信善編『アジア経済論』ミネルヴァ書房、2004年。
3. Somchai Chakhatrakan「タイにおける農業者の内発的エネルギーと地域の農業・農村社会・食文化の総合的発展ビジョン」『農村研究』東京農業大学農業経済学会、第100号、2005年。40-46頁。
4. 松永夕紀「葛藤する善意―タイ山岳少数民族支援施設の現場から―」『人類学ゼミ論文集』北九州私立大学文学部人間関係学科、2000年。
5. 村松安子『「ジェンダーと開発」論の形成と展開―経済学のジェンダー化への試み』未來社2005年。

表1 アカ族ホイコム村の人口（2006年）

（単位：人，%）

合計	437	人	100.0 %
10歳未満	109人		24.9 %
男	44		(10.1)
女	65		(14.9)
10歳～19歳	100人		22.9 %
男	49		(11.2)
女	51		(11.7)
20歳～29歳	67人		15.3 %
男	43		(9.8)
女	24		(5.5)
30歳～39歳	65人		14.9 %
男	35		(8.0)
女	30		(6.9)
40歳～49歳	44人		10.1 %
男	25		(5.2)
女	19		(4.3)
50歳～59歳	26人		5.9 %
男	11		(2.5)
女	15		(3.4)
60歳以上	26人		5.9 %
男	10		(2.3)
女	16		(3.7)

註：小数点第2位を四捨五入しているため、合計と一致しない場合がある。
出所：アンケート結果より作成。

表2 地域別にみたタイの経営耕地面、農家世帯数、1戸あたり平均耕地面積（2003年）

（単位：千ライ，千戸，ライ）

	①経営耕地面積	②農家世帯数	③1戸あたり平均耕地面積
全国	114,461	5,793	19.8
中央部	21,869	901	24.3
東北部	51,935	2,641	19.7
北部	25,347	1,368	18.5
南部	15,310	883	17.3

註：1ライは0.16ha。また、③は①/②にて算出。
出所：参考文献[3]42頁の表4を引用。
基礎データはタイ王国農業協同省統計局資料である。

表3 現状の生活から明るい将来を考えることができるか否かについての村民意識

サンプル総数：140(100.0%)

	はい		いいえ	
10歳未満	0人	0.0 %	20人	100.0 %
男	0	(0.0)	10	(50.0)
女	0	(0.0)	10	(50.0)
10歳～19歳	11人	55.0 %	9人	45.0 %
男	6	(54.5)	4	(44.4)
女	5	(45.5)	5	(55.6)
20歳～29歳	20人	100.0 %	0人	0.0 %
男	10	(50.0)	0	(0.0)
女	10	(50.0)	0	(0.0)
30歳～39歳	20人	100.0 %	0人	0.0 %
男	10	(50.0)	0	(0.0)
女	10	(50.0)	0	(0.0)
40歳～49歳	12人	60.0 %	8人	40.0 %
男	8	(66.7)	2	(25.0)
女	4	(33.3)	6	(75.0)
50歳～59歳	1人	5.0 %	19人	95.0 %
男	0	(0.0)	10	(52.6)
女	1	(100.0)	9	(47.4)
60歳以上	0人	0.0 %	20人	100.0 %
男	0	(0.0)	10	(50.0)
女	0	(0.0)	10	(50.0)

出所：アンケート結果より作成。

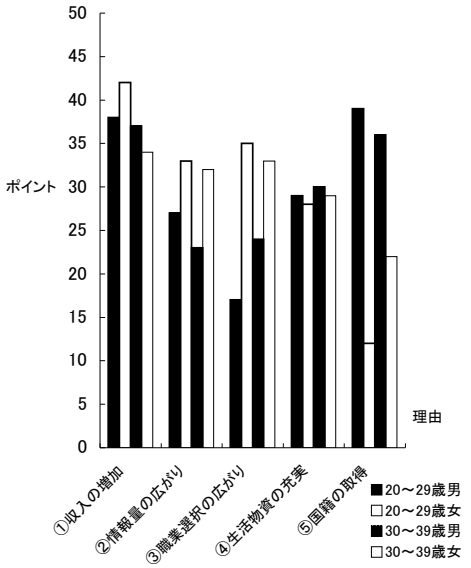
表4 村外での不定期就業によって収入を得ているか否かについての実態

サンプル総数：140(100.0%)

	はい		いいえ	
10歳未満	0人	0.0 %	20人	100.0 %
男	0	(0.0)	10	(50.0)
女	0	(0.0)	10	(50.0)
10歳～19歳	11人	55.0 %	9人	45.0 %
男	6	(54.5)	4	(44.4)
女	5	(45.5)	5	(55.6)
20歳～29歳	20人	100.0 %	0人	0.0 %
男	10	(50.0)	0	(0.0)
女	10	(50.0)	0	(0.0)
30歳～39歳	20人	100.0 %	0人	0.0 %
男	10	(50.0)	0	(0.0)
女	10	(50.0)	0	(0.0)
40歳～49歳	12人	60.0 %	8人	40.0 %
男	8	(66.7)	2	(25.0)
女	4	(33.3)	6	(75.0)
50歳～59歳	1人	5.0 %	19人	95.0 %
男	0	(0.0)	10	(52.6)
女	1	(100.0)	9	(47.4)
60歳以上	0人	0.0 %	20人	100.0 %
男	0	(0.0)	10	(50.0)
女	0	(0.0)	10	(50.0)

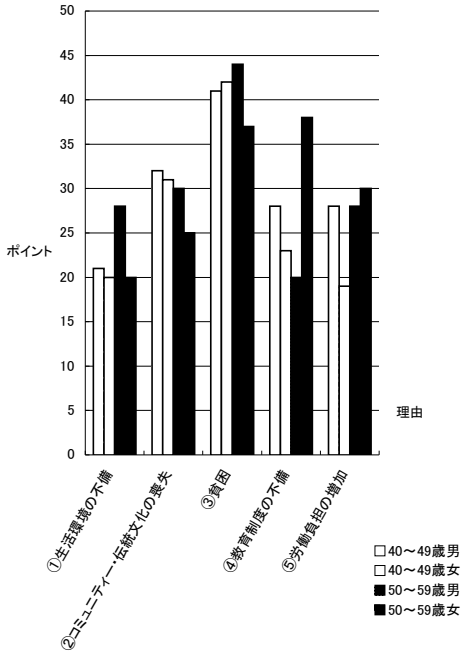
出所：アンケート結果より作成。

図1　現状の生活から明るい将来を考えることの
できる理由



出所：アンケート結果より作成。

図2　現状の生活から明るい将来を考えることの
できない理由



出所：アンケート結果より作成。

図3　本研究における支援モデルのイメージ

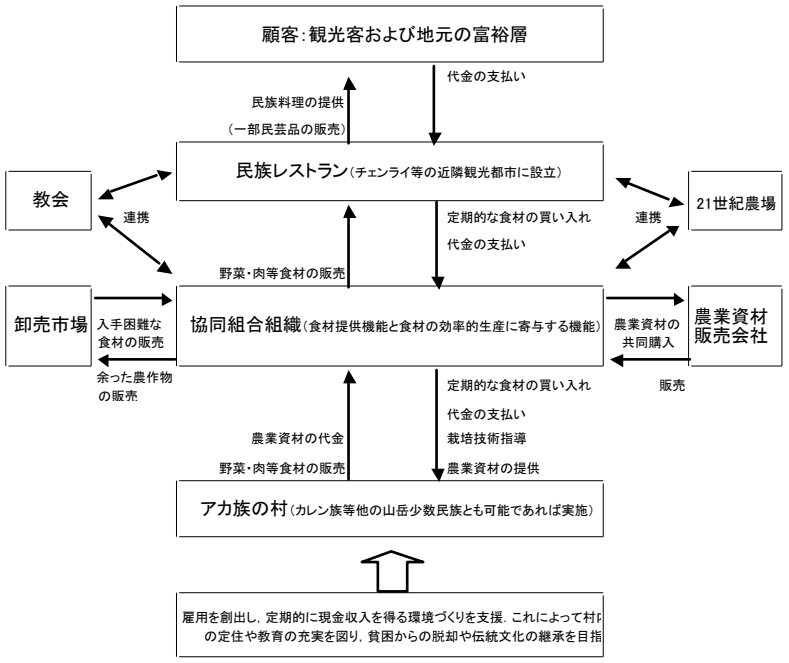
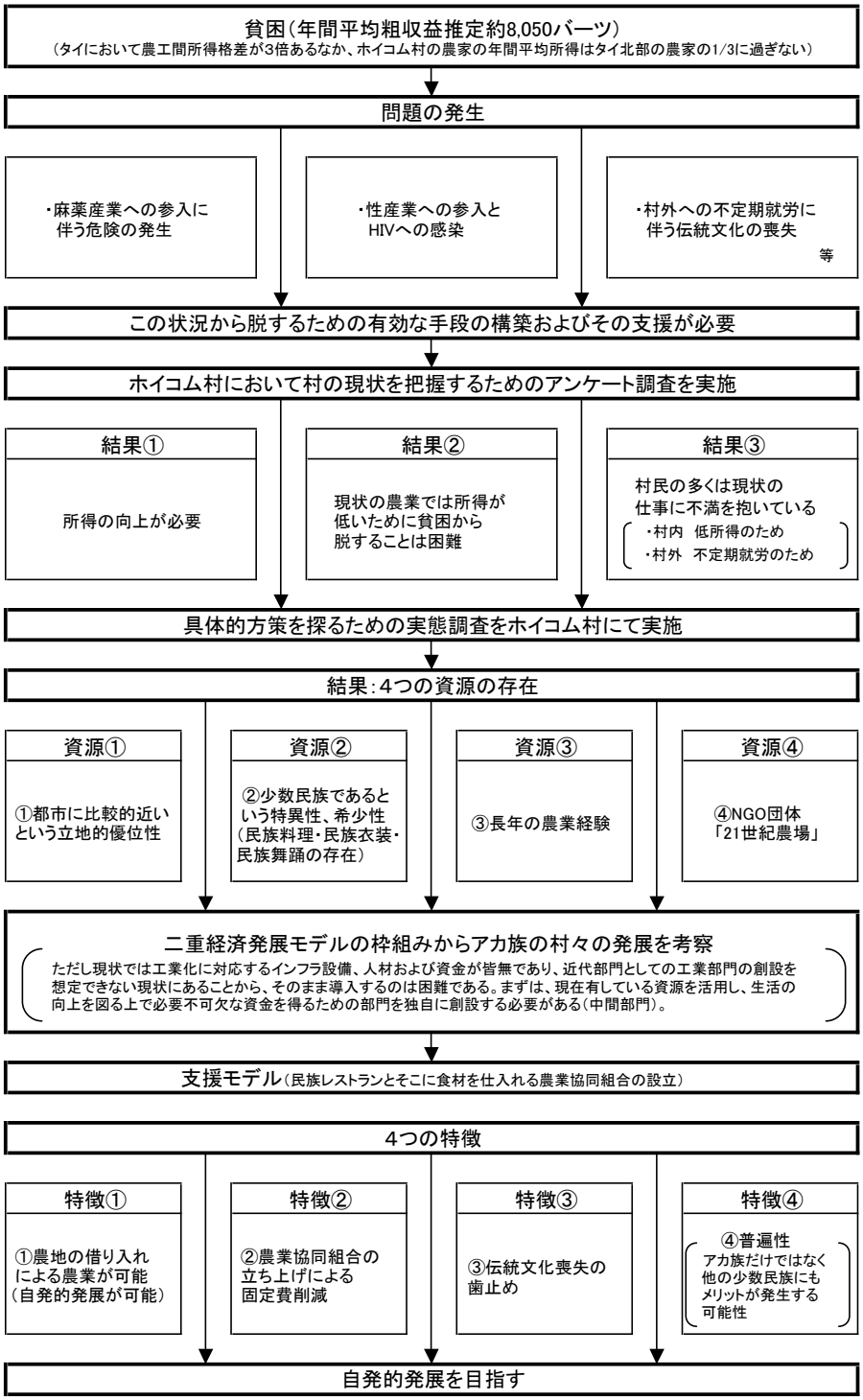


図4　本研究のフローチャート



研究論文

協同組織金融に関する一考察
―ムハマド・ユヌスと賀川豊彦を中心に―

加　藤　壽　宏

A Study on the Cooperative Financing
－With Special Reference to Muhammad Yunus and Toyohiko Kagawa－

Toshihiro Kato

要　旨

本稿は、協同組織金融に関してムハマド・ユヌスと賀川豊彦を中心にして、資本主義の社会悪を貧困に求め、彼らの実践を通して貧困克服への協同組織金融のあり方を考察したものである。

経済は繁栄し、我々の生活は便利で豊かなものになったはずである。しかし、資本主義が競争原理と規制の緩和を中心にしたものであり、貧富の差が拡大し、貧困、飢餓に苦しむ人々が増えている。このような社会的矛盾に対し貧困克服のために貧困者の生活を底上げし押しつけではなく、自立させながらこの社会的矛盾を解消し、資本主義に愛と公平と正義を実践したムハマド・ユヌスと賀川豊彦がいる。

地球上で最も貧しい国・バングラデシュでは洪水やサイクロン、大飢饉により国土は荒廃し、多くの人々が何世代にもわたって極貧の生活を続けていた。ムハマド・ユヌスはそこに貧者の銀行・グラミン銀行を創設し、貧しい人々に無担保でわずかな金を融資し、それを元手として小さなビジネスを開始させ、経済的に自立させるというマイクロクレジットという手法を編み出した。これは全世界で実践され大きな成果をあげている。

また、賀川豊彦は上から見下ろす慈善を軽蔑し、貧民窟のなかでも人格のふれあいがあることを発見しようとする。愛と同情とのちがいを強調し、人間同志が相互に助け合うところに神の愛があるという。彼は中ノ郷質庫信用組合を創設し、協同組合運動は意識的経済運動であるとし、大きくなることが目的ではなく、独自の機能を発揮すべきであるとする。利益中心の金融機関とのちがいを明確にする。

賀川が指摘する信用組合はライファイゼン式信用組合をモデルにしたキリスト教的協同組織金融といえる。しかし、ユヌスの指摘するマイクロクレジットは協同組織金融の範疇に入れるかは議論の余地がある。それは、グラミン銀行の性格が協同組織というより銀行の性格を有しているからである。とはいえ、マイクロクレジットは貧困者の自立共助を促す上で大いに効果を発揮した。協同組織は相互扶助を原則とするが、お互いに助け合うだけではなく、自立共助の精神が必要である。共に助け合って自立していく。協同組織は頑張っている人の背中を押したり、手を差し伸べたりしながら頑張っている人が一人で歩いていけるようにすることが大切なのである。その意味で、賀川の信用組合観は自立共助の意義を説いているし、ユヌスのマイクロクレジットも自立共助の精神が見られる。よって、協同組織金融の範疇に入れるべきである。

よって、これらの協同組織金融を世界的に

普及させていくことが重要である。勿論、その国、地域の状況に照らし合わせた方法がそこに住む人々から自立的に組織化されていくことが肝要である。貧困克服なくして経済の繁栄はありえない。貧困ある限り平和はないのである。

キーワード
①協同組織金融　②資本主義
③貧困　④マイクロクレジット
⑤友愛の経済学

目　次

１．問題の所在
２．協同組織金融とは何か
３．ムハマド・ユヌスとマイクロクレジット
４．賀川豊彦と信用組合
５．結語－貧困克服へ向けて－

１．問題の所在

今日の社会情勢を垣間見るにつけつくづくと思い巡らすのは、経済の繁栄あってモラルがないということである。バブル崩壊後、長期不況の真最中、倒産、リストラ、失業や大気汚染、地球の温暖化、森林の砂漠化、オゾン層の破壊、戦争やテロなど貧富の差が拡大し深刻な社会問題が顕在化してくるにつけ、何か釈然としないものがある。

経済は繁栄し、我々の生活は便利で豊かなものになったはずである。しかし、その一方で地球規模で我々の生活の歯車が狂いはじめている。経済を繁栄させた原動力は資本主義における市場原理の過信にある。資本主義の精神がマックス・ウェーバーのいう勤労や節約、信頼などとは似て非なるものとなり、市場原理は競争を激化させマネーゲームが跋扈する社会へと変質し、利潤極大と規模の拡大化を招き、強いものだけが生き残れば何をしてもよいという意味になってしまった。

資本主義の原理には、贅沢の願望や金銭欲では持続的な勤労と蓄積には結びつかず、職業労働を誠実で合理的に遂行し、その成果を浪費しないという倫理観が必要とされる。つまり、禁欲的なプロテスタンティズムに求められ、神につかえながら、自然に資本主義の精神を生み出していった。よって、資本主義には愛と公平と正義がなければならない。

ところが、資本主義が競争原理と規制の緩和を中心にしたものであり、モノで測られる、係数で表現される、目に見えるものだけがすべてで、利潤の極大化と規模の拡大化を招いた。モラルとか無形の価値というものは姿を消して、資本主義は市場原理とのジレンマに陥ったのである。

利潤の極大化より貧富の格差を少なくすることが本来の経済活動である。周囲を見渡すとマネーゲームに踊らされた腐敗の構造が日毎増している。他方、貿易面でも資本の追求原理が地球の危機的状況をつくりだしている。そして、貧富の差が拡大し、貧困、飢餓に苦しむ人々が増えている。勝者・強者がいればその裏には敗者・弱者がいる。勝者・強者ばかりに目が奪われ、敗者・弱者には目も向けられない社会が健全であるといえるのだろうか。

このような社会的矛盾に対し貧困克服のために貧困者の生活を底上げし押しつけではなく、自立させながらこの社会的矛盾を解消し、資本主義に愛と公平と正義を実践したムハマド・ユヌスと賀川豊彦がいる。彼らは勝者・強者の視点ではなく、敗者・弱者の視点から協同組織金融を組織化し貧困克服への運動を実践していく。

地球上で最も貧しい国・バングラデシュでは洪水やサイクロン、大飢饉により国土は荒廃し、多くの人々が何世代にもわたって極貧

の生活を続けていた。ムハマド・ユヌスはそこに貧者の銀行・グラミン銀行を創設し、貧しい人々に無担保でわずかな金を融資し、それを元手として小さなビジネスを開始させ、経済的に自立させるというマイクロクレジットという手法を編み出した。これは全世界で実践され大きな成果をあげている。

また、賀川豊彦は上から見下ろす慈善を軽蔑し、貧民窟のなかでも人格のふれあいがあることを発見しようとする。愛と同情とのちがいを強調し、人間同志が相互に助け合うところに神の愛があるという。彼は中ノ郷質庫信用組合を創設し、協同組合運動は意識的経済運動であるとし、大きくなることが目的ではなく、独自の機能を発揮すべきであるとする。また、民主化、教育活動の実践が中心におかれるべきであるとし、利益中心の金融機関とのちがいを明確にする。

彼らは、経済の繁栄あってモラルがないという資本主義の社会悪を貧困に求めている。協同組織金融は友愛の経済学と呼び、世界の飢えを満たすこれらの運動と思想とが世界へと視野を広めていくべきであることを強調する。彼らの実践を通して貧困克服への協同組織金融のあり方を考察する。

２．協同組織金融とは何か

協同組織金融とは一般的に会員または組合員となる中小零細企業、勤労者、農林漁業者に対する資金の融通を目的とする金融機関のことをいい、信用金庫、信用組合、労働金庫、農業協同組合、漁業協同組合などがある。

農林水産業や中小商工業など規模が零細なため資金調達を円滑にするため古くから無尽、頼母子講などの相互扶助的金融制度が発達していたが、1900 年に産業組合が制定されて近代的組合組織を備えるに至った。それらは、相互扶助目的、加入・脱退自由、議決権・選挙権平等、剰余金配当は利用分量配当を主とする､組合員への直接奉仕を目的とし、政治的中立を守るなどの協同組合原則を基準として設立された法人である。

例えば、消費者を対象とする消費者生活協同組合、農家を対象とする農業協同組合、中小企業者には事業協同組合などがある。これらの協同組合原則は、1844 年のロバート・オーウェンの影響を受けて、イギリスのロッチデールに創設されたロッチデール開拓者組合が基本としたロッチデール原則が承継されている。

しかし、このような「日本の消費組合運動はイギリスのロッチデール原則に基づいて生成発展し、信用組合はドイツのライファイゼン、シュルツェ・デイリッツ思想に基づいて発展し、協同組合思想の根は同じように考えられるが、イギリス型消費組合は自由主義経済を肯定し、消費組合を自主的自立的規則のなかで市場の価格のメカニズムを機能させ、自立共助を貫徹させようとするあくまでも民主的な原則に則っているのに対し、信用組合思想は、政府の干渉による新歴史学派すなわち社会政策の一貫として保護と助成によっての組合の生成を考えようとするものである。」[1] という。よって、ロッチデールで作られた協同組合は消費組合であり、そのロッチデール原則と精神を取り入れて信用組合を作ったのがシュルツェであり、ライファイゼンである。

信用組合は 200 年ほど前にドイツでライファイゼンが高利貸し退治のために自分たちで利用できる組合を結成したことにはじまる。社会構造の変化のなかで必ず貧困層が出てくる。貧困層が出てくると漁夫の利をおさめるのは高利貸しであり、一般市民は社会が疲弊するなかで苦しんできた。そうした社会の底辺を見てきたライファイゼンは神の名の下に貧しい人からお金を収奪することはキリスト教を信仰する者にとって許されない。それを是正するためにライファイゼンの信用組

合が生まれた。日本では1900年に産業組合が生まれるのも実はライファイゼンの思想が根底にある。

このように、キリスト教を中心とした信用組合が発達してくるのを見ると、正義と自由を守るために信用組合が発達しなければならないということが信用組合の歴史である。日本の産業組合の場合、平田東助、品川弥二郎が1900年に産業組合を導入する。帝国主義が台頭しアジア諸国では植民地支配が進展していた。それを回避するには産業を発展させ（近代化）、国を強くするという富国強兵・殖産興業を急ぐ必要があった。また、一方では地租改正を媒介として土地集中と農民の没落が進み市民生活が犠牲になる有様であった。そうした犠牲を緩和させることが信用組合を導入する契機となった。

このことから金融機関は魂をもっていなければならない。現在の金融機関にはこの魂が欠落してしまっている。儲かれば何をしてもよい、強い者が生き延びればよいと、強者のための金融システムが着々と進められている。金融自由化や国際化がそれであり、日本版金融ビッグバンがもたらした金融経済社会がどのような社会を招いたのだろうか。中小金融機関や中小零細企業など考慮されず、誠実とか正義とか､公平などはその範疇にない。格差が広がり、弱者を整理しようとする社会へとなってしまった。

今日の経済社会で一番失われているものは、人へのいたわりとか愛である。信用組合の発生の歴史を顧みればそれらがその根底に脈うっており、それを失っての経済社会は経済学の本質から逸脱することであり、協同組織金融の重要性が問われる所以がここにある。

3．ムハマド・ユヌスとマイクロクレジット

3.1. 飢餓からの教訓

ムハマド・ユヌス[2)]は1974年にバングラデシュ全土を襲った飢餓に遭遇、貧しい家庭を歩いて回り、竹細工製作で生計を立てていた女性らに無担保、無利子で融資した経験から、1976年にバングラデシュで貧困に苦しむ農村の女性らを対象に無担保で小額の信用貸付を行うマイクロクレジット（小口融資）を事業化し貧困層の経済的自立を促してきた。事業主体のグラミン銀行は1983年に政府から銀行として認可を受けた。無担保への懸念もあるものの、資金はほぼ完全に回収され、貧困層の生活改善に力を発揮し、グラミン銀行の手法・マイクロクレジットは世界へと広がっていく。

ユヌスは1974年のバングラデシュ全土を襲った飢餓の経験が自身の存在そのものを揺るがしたという。それは「新聞には、北部の寒村を襲った飢饉と、人々の死についての恐ろしい記事が載った。その当時、私が経済学部長として教えていたチッタゴン大学はバングラデシュの最南東部にあるので、私たちは最初、その飢饉について、あまり気にとめていなかった。だが、首都ダッカの鉄道の駅やバス乗り場の周辺に、まるで遺骨のように痩せ細った人たちが続々と集まってきたのである。まもなく、その界隈でいくつかの死体が発見されたと報道された。飢餓にあえぐ人たちは、最初は水がしたたるごとくゆっくりと集まってきたのだが、やがて洪水のようにどっとダッカに押し寄せてきた。飢えた人たちは、いたるところにあふれ返った。生きているのか死んでいるのさえ、はっきりわからなかった。男も女も子どもたちも、みな同じような格好をしていた。年齢も見当がつかなかった。老人は子どものように見え、子どもは老人のように見えた。政府は、飢えて都会

に流入してきた人々を特定地域に集めておくために、炊き出し所を設置した。しかし、どの炊き出し所もすぐに収容限度を超えてしまった。―略―　人の死に方にはいろいろあるが、とにかく飢え死にほど悲惨なものはない。じつに恐ろしい死に方だ。飢え死にはスローモーションで起こる。一秒一秒、生と死との間がどんどん小さくなっていくのだ。生と死の境界というのはそれほど曖昧なものであり、違いを見出すことすら難しい。地面に倒れた母と子の姿が、この世の出来事なのか、それともあの世の出来事なのかも、誰にもよくわからなかった。死はそれほどすばやく、容赦なく、気づかれないうちにやってきた。こういうことが起こった原因はただ一つ、多くの人々が、ほんの一つかみの食べ物すら食べることができなくなったからなのだ。この豊かな世界においても、彼らには、生きるのに必要な、ほんのわずかな食べ物を得る権利がなかった。世の中のほとんどすべての人が十分に食べているというのに、彼らはそうではない。」[3] という現実を目の当たりにする。

ユヌスは彼らの生活状況が日増しに悪化し、貧しい人がさらに貧しくなる現実に自問する。「彼らの現実の生活を反映している経済理論はどこにあるのだろうか？なぜ私は学生たちに、経済学の名を語った、架空の物語を語り続けなければならないのだろうか？私は理論や教科書から逃げ出したくなった。象牙の塔からの逃亡者になろうとした。貧しい人々の本当の暮らしを理解し、近くにある村で毎日実際に使われるような、本当に生きた経済学を見つけたいと考えるようになった。」[4] その近くの村というのがジョブラ村だった。といい、実際に貧しい人々の家庭を訪ねたのはどうしたらそこに住む人たちに利益をもたらすことができるかを調べるためであった。

3.2. 信頼関係構築の必要性

ジョブラ村はイスラム教徒の住む地区、ヒンドゥー教徒の住む地区、仏教徒の住む地区の三つの地区に分かれていた。特にイスラム地区では既婚女性は外の社会から実質的に隔離された場所で暮らすというイスラム教の習慣‘パルタ’（カーテン、ベールという意味）が厳格に守られていた。そのため、村の女性から話を聞くために、大学で教えている女子学生や地元の小中学校の女子生徒などに媒介者になってもらい、メッセージを携えてあちこち走り回ってもらった。そうしたことから一つ一つ信頼関係を築くことからはじめていった。

そうしたなかで、ある荒れ果てた家の前で一人の女性が竹の椅子を編んでいた。そこで彼女と話をしてみると驚くべき実情に直面する。それは、竹の原価を聞くと5タカ（アメリカドルだと約16セント）で、その5タカをパイカリ（仲買人）に借りて仕入れている。そして借金を返すためにその日のうちに竹の椅子をこしらえて、パイカリに売らなければならない。椅子は5タカ50パイサで売っていて、50パイサ（アメリカドルで1.6セント）が利益になる。しかし、現金を借りて原料を買っているため高い利子（その時々であるが1週間で10％の時もある）があるため利益がなくなるという。

高利貸しは、第三世界では一般的な職業で社会的にも認められているため借り手側も自分がいかに不当で厳しい契約を結ばれているかを知らない。農民は毎年田植えの時期の初めに借りた米を収穫の時期には2.5倍の量にして返さなければならない。どのような社会にも高利貸しはいる。しかし、貧しい人々がそういった金貸しの囚われの身から自由にならない限り、どのような経済政策も貧しい人々を社会的な孤立から救い出すことは不可能である。

彼女は1日中働いて僅か1セントのお金し

か稼げない。そのことを知り茫然となった。大学の講義で何万ドルもの金について論じてきた。ところが今、私の目の前で僅か数セントの金をめぐって生と死の問題が起こっている。何かが間違っている。貧困は世界ができあがったのと同じくらい古くからある。しかし、彼女には経済的な基盤を改善させる機会はない。1セントのお金も貯められないほど低い収入のままであり、経済基盤を拡充するための投資はできない。素晴らしいものに思える経済システムが貧困状態を不変のものにしている。私は彼女が必要とするお金を彼女に与えてしまおうという衝動に耐えた。彼女はそのようなことは求めていないし、そのようなことをしても問題は解決されないのだ。[5)]

そこで得た経験からユヌスは問題解決のためにグラミン銀行を設立しマイクロクレジットを事業化していく。そしてその中心は女性にあった。女性は貧しい人々のなかで多数を占めていて、職もなく、経済的、社会的にも不利な立場に置かれている。母親は夫よりも子どもたちと一緒にいる時間が長い。もし、収入を得たら一番優先に考えることは子どもたちである。食べるものが不足し自分の分までも子どもたちに分け与えるからである。次に優先的に考えるならば家庭である。家族の生活状況をもっとよくしたいと考えるからである。グラミンでは男性と女性の借り手を比べると資金をどのように使ったかを調査すると女性のほうが実に有効に行動的に役立てるのである。夫たちのほとんどの場合、彼女たちが稼いだお金を盗んで街で遊んで使い果たしてしまうケースが非常に多い。また、夫に収入が入ったならば家族の一番上の場所にいる男性には家族とは違う優先順位があり、自分のことを真っ先に考えるものである。よって、女性を通じて家計に資金を行き渡らせたほうが家族の利益を効果的に高めることができるのである。[6)]

そこで、グラミンの運営方法をあらゆる借り手がすぐに理解できるようにと簡単な返済システム作り上げた。①ローンの期限は1年間、②毎週一定額を返済、③返済はローンを借りた1週間後から開始、④利率は20%、⑤返済額は1週間に2%で50週間、⑥利子の支払額は1,000タカのローンに対して1週間に2タカまでとした。そしてこれらを機能させるために顧客を信用することであり、借り手との人間関係がどのくらい強いかにかかっていた。‘クレジット’という言葉の意味はまさに‘信用’なのである。マイクロクレジットがここに誕生するのである。一方、一般の銀行は相互不信を基礎に成り立っている。借り手がみな金を持ち逃げすると疑ってかかっている。そのため様々な法的書類によってつなぎとめている。[7)]

3.3. 道具としてのクレジット

ユヌスは昔から用いられてきた貧困緩和のための手法とは正反対のことをしている。技能訓練など行わずに、まず、最初にクレジットを渡してしまうことである。それは、すべての人間が生まれながらの技能（サバイバル・スキル）を持っていることを確信しているからである。彼らは生き残る方法について教えてほしいとは思っていない。新しい技術を教えることより、すでに備わっている技術を最大限に使えるようにすることである。すなわち、クレジットを手に入れる機会を与えればすでに知っている技術を実行に移していく（編み物､脱穀､牛を飼うなど)。その結果、彼らが得たお金は彼らが持っているさらに多くの可能性を解放する道具へとなっていくのである。[8)]

こうした運動からユヌスは「グラミンで働いた経験から、私は、人類の創造力に対する揺るぎない信念を抱くようになった。その信念からさらに発展して、私は、人間は悲惨な暮らしや飢えや貧困に苦しむために生まれ

てきたわけではないと信じるようになった。人々が今も昔も苦しんでいるのは、私たちがこの問題から目を背けてきたからなのだ。望みさえすれば、貧困のない世界を作り上げることは可能だと、私は深く確信するようになった。これは偽善的な夢から生まれた結論ではない。グラミン銀行の活動を通して蓄積した経験から導かれた、具体的な根拠のある結論なのである。マイクロクレジットだけでは、貧困を終わらせることはできない。クレジットは人々が貧困から抜け出すための一つの大きな出口にすぎないのである。もっと多くのドアや窓が－簡単に抜け出せる出口が－作られるべきである。それには、人間をさまざまに概念化することが必要だ。そして、その新しく概念化されたものと矛盾しないような、新しい組織の枠組みをデザインすることも必要である。」[9] という。

4．賀川豊彦と信用組合

賀川豊彦[10] の一生は波瀾に富んだものであった。貧民窟に身を投じて『貧民心理の研究』を書き、階層分化の過程のなかで貧民窟に転落する人々を注意深く洞察し、虐げられた人間の中にも相互扶助の精神があることを知り、そのなかから生まれるお助け無尽のあることを発見する。貧民はいくら努力しても貧困であり、高利貸、質屋の利益追求の餌食であり、貧困は貧困を再生産し、富める者はますますそれらを犠牲にして富んでいく。貧民窟に入ったら最後娘は身売りに出され、病苦のなかにただ死を待つ人々が多数いることを発見する。神を説くだけでは救うことのできないことを知った賀川はアメリカで労働組合運動が整然と行われているのを見て、これこそ貧困を救う唯一の方法であると考える。帰国後、労働組合運動に活躍するが、その過程のなかで運動の過激化と厳しい弾圧によって労働組合運動から農民運動に移る。貧困者の前身は農村の貧農であり、この農民を救済するためにも農民組合が必要であると説く。そこから、貧困者の防止と救済のためには金融機関の必要性を認識し、中ノ郷質庫信用組合を設立する。ライファイゼン式の信用組合に傾倒し、協同組織は人類の目的とするところであり、相互扶助、共助自治こそ民主的に洗練された人格の集合体となる。それは、一つの組合のものではなく全人類のものであり、人類愛である。[11]

賀川は貧困に没した人々がさらに高利貸、質屋に踏みにじられ利益を獲得する階層に対して、貧民窟での生活から憎悪の目でながめていた。『死線を越えて』のなかに登場する人々の共通することは借金漬の日々を過ごしていることである。仕事があっても低賃金のため生きるための糧を得ると何も残らない。利益を蓄積して事業資金に充当することなど皆無である。ましてや、病に倒れれば治療費が捻出できず借金にはしる。借金するにも担保がないからおのずと高利貸にしか相手にしてもらえない。そして､高利の金利が払えず、さらに借金をする。借金に借金を重ねて高利の借金が雪だるまに増えていくという構図になる。また、自助的に貧民窟の人々のなかで頼母子講を起こす者が出てくる。はじめ慈善的性格のものから次第に営利目的になり、やがて掛け金の負担が増してきて生活苦に陥らされることも増加する。[12] さらに、「不景気になると貧民窟の人はみな毎日仕事をみつけに廻るのであるが、男のものまでが（注・男の人までが）おかみさんの内職を助けてマッチ箱貼りするものを見るのも珍しくもなかった。しかしマッチ箱を貼るのも多くなったので一千個八銭五厘のものが五厘下がって八銭になった。それでも貼らねばお粥にする米代が出来ないので、あちらでもこちらでもマッチ箱貼りが始まった。事業会が不振で、労働者の賃金は下がる一方であった。新聞紙は毎日生活難のために自殺するものを報じ

た。」[13] とあり、生活苦から自殺にいたるものが後を絶たない実情を嘆く。もし、貧困者に救済の金融とさらに貧困者に没する前に金融機関があるならば、それを救済できるだろうし、また貧しい者同士が集まって融資しあう相互扶助的金融機関が設立されれば貧困をなくすことができるかもしれないと考えるようになった。（注は筆者による）

そこで賀川はライファイゼン式の信用組合[14]が理想と考える。それはキリスト教精神に基づくものであり防貧策として、救貧策として資本集中の防止策として役立ち、各種保険と連絡を保つことによって危険性が排除される。生命保険は死ぬまで必要ないから、それを定期預金として農村、商工業者の生業資金に流用できる。第二次世界大戦後の賀川の信用組合に対する考えは実践性が増加してくる。信用組合と保険組合を緊密連動させたところに信用の安全性が発揮され、最大の効果をあげることが可能になったのである。

そうして、中ノ郷質庫信用組合を設立し、1946年には組合長に就任する。信用組合は中小企業者や勤労者が小さいながらもお互いに信用を持ち寄り、扶け合いにより金融をはかることを目的とするものであり、営利を目的とせず、国からの補助、助成によって経営するものでもない。その組織と運営の精神は常に自助と協同を標語として組合員によって民主的、自主的に経営することである。このような自主的精神と協同組織とは、今日の社会組織において最も必要とされていることであり、将来健全なる社会を育成するにも必要不可欠である。協同組合は一つの単位のものではなく、世界人類が連帯的に、一協同体につながっているものであることを現実的に示したものが国際協同組合である。それは台所につながり、各人の胃袋につながっている。協同組合は営利を目的とせず、資本の集中を排除し、金銭や資源以上に人格を重んじる人格至上の民主主義を主張する。失業と不況を絶滅し、物価安定と生活の向上を目的とし、国際平和なくして真の消費経済は成立しない。よって、国際的に拡大強化されていくことが世界平和の基礎を成すものである。[15]

5．結　語－貧困克服へ向けて－

このようにして、ユヌスと賀川は資本主義の社会悪を貧困に求めている。資本主義は経済の繁栄をもたらし、我々の生活を豊かで便利なものにさせたはずである。ところがその一方で、貧困問題は解決されていない。これは市場原理が自由化を強調し過ぎたことによる。自由というものは競争原理と規制の緩和を中心にしてそれがあたかも市場原理万能と考えている。自由という場合、愛と公平と正義がなければならない。モラルとか無形の価値は姿を消して、モノで測られる、係数で表現される､目に見えるものだけが価値があり、利潤の極大化と規模化だけが大手を振って罷り通っている。利潤の極大化より貧富の格差を少なくすることが重要である。

ユヌスと賀川は資本主義そのものを否定していない。むしろ資本主義がもたらす弊害による貧困を否定している。貧困のない世界にあっても突然の大惨事や災難、ビジネス上の失敗を原因とする破産や困窮、あるいは個人的な病気や自然災害で打撃を受け一時的に貧困状態に陥ることがある。しかし、そうした一時的な問題は市場のメカニズムで救済できる。保険・金融システムにより救済できるからだ。ところが、慢性的な貧困状態にある世界は救済するシステムそのものが構築されていない。よって、救済するシステムを構築するためにユヌスはマイクロクレジットを編み出し、賀川は信用組合を構築した。それは資本主義の原理に則った方法から考案されたものである。

しかし、アマルティア・センがいうように貧困・飢饉に見舞われた地域から食料が輸出

される光景に矛盾を感じる。飢えに苦しむ人々に物資を分けるより外貨を稼ぐことが優先されている。それは貧困の構造をよく理解しなくてはならないことがいえる。市場原理が飢饉を防ぐということは誤りであり、弱者の能力を底上げして社会参加させていかなくてはならない。ただ単に貧困というだけで資金を援助、あるいは、技術援助や仕事の仕方を教示することが貧困問題解決と考えるのは表面的である。彼らは、生きるうえで必要な道具は身につけている（農作物を作ったり、工具を作ったりなど）。だから、彼らが何を求めているのか。あるいは、補足しなければならないことを支援することが大切なのである。そして多くの場合、高利貸などに苦しめられ、慢性的な資金不足に陥っているがために貧困を克服できないでいる。このことからして、ユヌスと賀川が実践したマイクロクレジットと信用組合は彼らが必要としていること（高利貸対策とそれを支援する金融システムの構築）を支援したことで実に弱者の能力を底上げしたといえるだろう。

また、ユヌスと賀川は貸し手と借り手の相互信頼に重きを置いている。銀行は相互不信が前提にあるため資金を借りるにも担保を取ったり、保証人を置いたりしなければ融資を受けられない。貨幣というものは信用で通用するものである。つまり、無形の価値や係数で表現できないものまでもが判断基準となる。極言すると愛が貨幣なのである。愛が貨幣ということは、愛は最上の経済であり、そのためにすべてのものが捧げられる。人のために、友人のために、家族のために、社会のために自分を投げ出しても尽くそうとする。ここに究極の経済があり、創造と犠牲の連鎖を愛が受け持つ、愛が貨幣であるといえよう。

貨幣は物々交換の合理性から生成してくる。それというのは自給自足の生活のなかでは貨幣は必要とされていない。しかし、物の生産が多くなれば、物々交換が行われるようになり、物と物を交換するから、自分が欲しいと思っても相手が欲しいと思うものがなければ交換は成立しない。すると、物々交換では相手を探すのに非常に不便であるため、貨幣が誕生する。つまり、交換比率を取り決めていれば、自分の欲しいものが貨幣の比率で交換できる。そして交換比率は公平でなければならない。よって、価値の基準が貨幣によって生成されるのである。

日本の神道でお祓いとは神の前で決済することであり、この場合、貨幣のことを御初穂という。これはその年にはじめて実った穀物や農作物を神に感謝の気持ちとして納めることからはじまる。豊かな社会を作るということはどうしても貨幣が必要で成長のためには金融が大きな役割を持つ。金融を人間の体にたとえると血液のことをいう。すると、隅々まで太陽の光のように息づくものが組織的な愛ならば、貨幣は社会の隅々まで行き届き、成長を促し、分配を促していく経済を貫く愛となろう。これが友愛の経済学といわれる所以である。

しかし、現状を見たとき、貨幣が利潤の動機だけで動くと、バブルを発生させ、土地価格の乱高下、バブルの消滅で不況にあえぎながら失業や貧困の問題が出てくる。利潤動機だけで動いた貨幣は様々な弊害を起こすのである。愛のない社会、貨幣に愛がないならば貨幣の意味はない。高利で苦しむ貧困者が現れるはずがない。物々交換と自給自足の経済のままのほうが良かったのかも知れない。合理性だけを考えるから社会的混乱が起こるのである。貨幣に愛と公平と正義がなければ友愛の経済は生まれないのである。

マイクロクレジットや信用組合が貧困克服への一つの方法であることは今まで述べてきたとおりである。これらの活動をいわゆる協同組織金融としてみた場合、賀川が指摘する信用組合はライファイゼン式信用組合をモデルにしたキリスト教的協同組織金融といえ

る。しかし、ユヌスの指摘するマイクロクレジットは協同組織金融の範疇に入れるかは議論の余地がある。それは、グラミン銀行の性格が協同組織というより銀行の性格を有しているからである。とはいえ、マイクロクレジットは貧困者の自立共助を促す上で大いに効果を発揮した。協同組織は相互扶助を原則とするが、お互いに助け合うだけではなく、自立共助の精神が必要である。共に助け合って自立していく。協同組織は頑張っている人の背中を押したり、手を差し伸べたりしながら頑張っている人が一人で歩いていけるようにすることが大切なのである。その意味で、賀川の信用組合観は自立共助の意義を説いているし、ユヌスのマイクロクレジットも自立共助の精神が見られる。よって、協同組織金融の範疇に入れるべきである。こうして、これらの協同組織金融を世界的に普及していくことが大切である。勿論、その国、地域の状況に照らし合わせた方法がそこに住む人々から自立的に組織化されていくことが肝要である。

世界平和あるいは国際平和を築く基礎は第一に自立であり、第二に協同であり、第三に連帯である。これら友愛の経済学によって、協同組合的な世界を作っていくことが世界平和を導いていく基礎といえる。非搾取的な制度と民主的な統制経済を基調とした協同組合・協同組織金融の成立ということが国際的に広まる必要がある。貧困克服なくして経済の繁栄はありえない。貧困ある限り平和はないのである。

【注】

1）　森　静朗「信用組合導入過程の一考察（その一）」『商学集志』第44巻。第2、3、4号合併号、日本大学商学部、1974年、325頁。

2）　ムハマド・ユヌスは1940年バングラデシュ第二の都市チッタゴン郊外で中流家庭に生まれる。チッタゴン大学卒。母校の経済学講師を4年間務めた後、渡米し、バンダービルト大学で経済学の博士号を取得。中央テネシー州立大学経済学部助教授を経て、1972年バングラデシュ独立後に帰国し、政府経済局計画委員会副委員長に就任。その後、チッタゴン大学経済学部学部長に転じる。1974年の大飢饉を契機に貧困者の救済活動を開始し、1983年グラミン銀行を創設。以後、グラミン銀行の最高経営責任者としてマイクロクレジット・プログラムを国内外で展開する。1996年には暫定政権の閣僚もつとめる。マグサイ賞（アジアのノーベル賞）をはじめ多くの国際的な賞を受賞する。2006年にはノーベル平和賞を受賞する。

3）　ムハマド・ユヌス、アラン・ジョリ著、猪熊弘子訳『ムハマド・ユヌス自伝－貧困なき世界をめざす銀行家』早川書房、1998年、27頁～28頁。

4）　前掲書、29頁。

5）　前掲書、30頁～35頁。

6）　前掲書、129頁～130頁。

7）　前掲書、155頁～156頁。

8）　前掲書、289頁～290頁。

9）　前掲書、23頁。

10）　賀川豊彦は1888年神戸に生まれ、満4歳で両親を亡くし、幼少期は徳島で養育された。徳島中学時代にアメリカ人宣教師から洗礼を受け、明治学院を経て神戸神学校を卒業した。同校在学中に重症の結核に罹る。1909年から神戸の貧民窟に住み込み10年以上も人々と生活を共にする。芝ハルと結婚後もその地で福音伝道に励み、そこでの体験を小説にしたてたものが『死線を越えて』（1920年）である。米国プリンストン大学（神学校）留学を経て労働運動の指導者としても活躍する。協同組合の創設・育成にも尽力し、日本における生協運動の創始者の一人となった。1924年の関東大震災救援活動を機に東京に移転し、以後、日本全国はもとより、世界各国へ伝道し、原水爆禁止運動、世界連邦建設運動などで重要な役割をする。1960年東京・松沢で亡くなる。

11)　森　静朗『庶民金融思想史体系 II』日本経済評論社　1978 年　164 頁

12)　高利貸金融について一番多く行われているのが日歩という一円の日掛即「崩し」であり、月縛りや月崩しで借り得るものは、相当信用を持っているものである。利子は大抵二割程度で、月掛けになると安くなる。高利貸の下には「使い」がいて、これが貧民窟のエージェントであり、「使い」の下に「走り」がいて借主のための保証人になる。例えば、一円を借りるのに二十銭の利子を天引きされ、三銭の手数料を払い、三銭を「走り」に与え、手元に入るのが七四銭である。これを一円として日に五銭ずつ二十日で入れる（返済）のであるから冷酷な金利負担である。また、頼母子講は慈善的な性格を有していた。貧民窟では夜逃げをする者を手助けする頼母子講もあったというが、内情は不安定であり危険である。にもかかわらず、危険な講を講主が成立させるのかというと営利的な目的に対象が変化してくるからである。個人救済といっても、実は知人が助けるものは実に少なく、大抵は債権者が自己の損害を弁償するがために自らが講を起こして損害の穴埋めに役立てる。頼母子講も相互の扶け合いで行われるものであるが、多くは営利的になり講主の利益だけが膨らんでいる。貧民はいつまでたっても貧民であった。（森　静朗『庶民金融思想史体系 II 』日本経済評論社　1978 年　144 頁～ 146 頁

13)　賀川豊彦『死線を越えて』賀川豊彦記念会・鳴門友愛会　2003 年　437 頁

14)　ライファイゼンは極貧な田舎の家庭の戸口にまで保険を持ち込という困難な仕事を遂行した。そして中農の生活を強固にし、各種の危険は保険で補償され、安心して後顧の憂いなく生業に就かす方法をとった。彼は金融によって得た利益を組合員中の最も貧しき者に生業資金として無利子で貸し与えるようにした。彼が努力した農業協同組合保険は一般の保険事業の中で特殊な地位を占めた。

15)　森　静朗『庶民金融思想史体系 II』日本経済評論社、1978 年、157–166 頁。

参考文献

賀川豊彦　『死線を越えて』賀川豊彦記念会・鳴門友愛会、2003 年。

ムハマド･ユヌス、アラン･ジョリ著、猪熊弘子訳『ムハマド・ユヌス自伝－貧困なき世界をめざす銀行家』早川書房、1998 年。

森　静朗　「賀川豊彦と世界通貨―EC の通貨政策―」賀川豊彦記念講座委員会編『賀川豊彦から見た現代』教文館、1999 年。

森　静朗　『庶民金融思想史体系 II』日本経済評論社、1978 年。

森　静朗　「信用組合導入過程の一考察（その一）」『商学集志』第 44 巻・第 2、3、4 号合併号、日本大学商学部、1974 年。

研究論文

日本バプテスト派の婦人達の宣教活動に関する歴史的研究
—東部組合聯合婦人会成立までの背景—

原　真由美

A Study of the History of the Japan Baptist Women's Organization
—The Background of Tobu kumiai Rengo Fujinkai's Establishment—

Dr. Mayumi Hara

要　旨

アメリカン・バプテスト宣教師同盟から派遣された宣教師達によって始められた（通称北部バプテストと呼称）なかで，婦人達は，婦人バプテスト外国宣教協会から派遣された婦人宣教師達の大きな支援を受けた。北部バプテスト同盟の影響を受けた日本の婦人達は，自主･自立を目指す全国組織の婦人会「東部バプテスト聯合婦人会」を 1925（大正 14）年の 11 月に発足させ，2 年後に関西地域が加わり完成させた。この全国組織の婦人会形成までには，日本への宣教開始から 53 年余りの時間を要している。本稿ではその経緯について考察する。

キーワード

①バプテスト　②個別教会主義
③婦人宣教師　④バイブル・ウーマン
⑤大家族制度　⑥初期婦人受浸者
⑦婦人協同委員会　⑧聯合婦人会

目　次

1.　序　論
2.　日本の婦人達への伝道の開始
3.　日本のバプテスト派婦人達の全国的組織形成までの状況
4.　婦人宣教師と婦人会との関係
5.　結論と課題
注と参考文献

1. 序　論

アメリカン・バプテスト宣教師同盟（American Baptist Missionary Union（あるいは北部バプテストと称する。）から派遣されたネイザン・ブラウン（Nathan Brown）夫妻とジョナサン・ゴーブル（Jonathan Goble）夫妻が，1873（明治 6）年 2 月 7 日に横浜に上陸[1]した。アメリカ南部バプテスト連盟 Southern Baptist Convention（南部バプテストと称する。）から派遣されたジョン・W・マッコーラム（John William McCollum）夫妻とジョン・A・ブランソン（John Alexander Brunson）夫妻が，1889（明治 22）年 11 月 5 日に横浜に上陸[2][3]した。

ABMU 系列の日本のバプテスト派の婦人達は，全国組織の婦人会として「東部バプテスト聯合婦人会」を，関東，東北，島嶼（瀬戸内海），信州の婦人達が集まって 1925（大正 14）年の 11 月に発足させ，2 年後に関西が加わってこれを完成させた。この「東部バプテスト聯合婦人会」の成立の時期やこれに携わった婦人達の伝道活動の記録，そのたどった歴史は，筆者が纏めた学位論文[4]，アメリカの婦人バプテスト外国宣教協会 (Woman's Baptist Foreign Mission Society 以下「WBFMS」と称す。）から派遣された

婦人宣教師達の報告や，日本バプテスト東部組合の機関誌の中で若干の活動が取り上げられているにすぎない。

SBC 系列の日本バプテスト西部組合の場合も同様で，婦人部門の成立期の歴史については，第二次世界大戦後に，この日本バプテスト西部組合にあった教会が集まり再発足した日本バプテスト連盟の婦人部門がまとめたものがあるが，宣教師夫人並びに婦人宣教師達の活動を中心に据えたものに留まるものだった。また，日本バプテスト西部組合の歴史の中では，南部バプテストの婦人達の活動としては，僅かに婦人会の全国組織として1920（大正 9）年「日本バプテスト婦人会同盟[5]」が発足した。

これは，日本におけるバプテストの伝道活動が組織的なものとなるのにかなりの時間を要したことと関係がある。日本の 1873 年から 1925 年までの交通及び通信手段の制約，旧来の封建思想・制度が一掃されていないという時代背景とバプテストとして避けられない個別教会主義等の要件があったからである。

宣教師や婦人宣教師達が日本で宣教活動を開始した頃は，日本の急速な近代化が始まった時であったが，通信･交通手段は貧弱であって，内陸での交通は，馬や馬車，徒歩が主な手段となっていた。また，日本の婦人達は，まだ，封建的な大家族主義の制度のなかにあり，旧来の封建思想・社会構造・制度を越えるにはまだ時間を要したのである。

来日した宣教師や婦人宣教師達は，個々に派遣された団体や個人に対して責任を負い，自分の活動計画，その実施，活動費の使用などの裁量を持っていた。このため，宣教活動を組織的に行うということはしなかった。しかし，このことは，時代の推移とともに変化していった。アメリカの北部バプテストの諸教会が，個別教会主義を主張しながら，教派の宣教活動の発展のために，1908（明治 41）年，組織の形態を変更し，北部バプテスト同盟 Northern Baptist Convention（以下「北部バプテスト」と称す。）を形成した。そして，外国伝道においても，アメリカン・バプテスト外国伝道協会（American Baptist Foreign Mission Society 以下「婦人ミッション」と称す。）と名称を変更し，個人や地域の個々の活動より，効率を重視した全体的，組織的な活動をするようになった。1912（明治 45）年に婦人ミッションの日本宣教師団は外国伝道の方針を変更・改正し，1923（大正 12）年以降にこれを実施することにした。この結果，宣教師数の削減，宣教拠点の廃止･統合，学校の廃校・統合がなされた。婦人会の全国的な組織の形成はこの時期に起こった。そして最終的に，婦人達は，より効率的な活動の展開のために全国規模の婦人会の結成に至ったのである。

本論では，日本の北部バプテスト系列のバプテスト派の婦人達により全国組織として「東部バプテスト聯合婦人会」が発足した 1925（大正 14）年 11 月までの背景を纏めた。

2. 日本の婦人達への伝道の開始

2. 1　最初の婦人宣教師

婦人ミッションは日本にミス・アンナ・H・キダー Anna H. Kidder とミス・クララ・A・サンズ Clara A. Sands の二人の婦人宣教師を派遣し，北部バプテストの宣教活動に協力した。彼女達は，1875（明治 8）年に来日した。[6] 日本に婦人宣教師を派遣した婦人ミッションについての成り立ちは，次のようなものだった[7]。

1870 年代のアメリカで，婦人達の外国宣教支援のための独立団体が設立された。これは，宣教地で働く宣教師夫人の働きから，宣教地で男子宣教師が接触することが難しい婦人達に伝道する独身の有能な婦人の活動が求められていることを知ったことに始まる。その設立団体の 1 つである婦人ミッションは，

1871（明治 4）年，ボストンで約 200 名のバプテストの婦人が集まって独立団体として組織された。目的は，婦人達のキリスト教活動への参加を促すと同時に，外国の婦人達のキリスト教化で，婦人ミッションでは北部バプテストと協同して活動するために多くの婦人宣教師を募ったのである。

このいきさつは，ビルマで北部バプテストの宣教師として働いたカーペンター Chapin Howard Carpenter 師婦人 Mrs. C. H. Carpenter: Harriet Elizabeth Rice が 1871 年にニュートン神学校の校長アルヴァ・ホーヴェイ Alvah Hovey 夫人である姉に手紙を出し，バプテストの婦人宣教師団体の必要性と設立とを願い，それが契機となったと言われている。カーペンター夫人は，婦人ミッションの創設者の一人として携わった。

また，この 1 か月後，シカゴの婦人達が，西部婦人バプテスト外国伝道協会 WBFMS of the West を組織した。1874（明治 7）年には，サンフランシスコで太平洋側の婦人達が，太平洋岸婦人外国伝道協会 WBFMS of the Pacific を設立した。この後約 20 年間北部バプテストの諸教会に属する婦人達は，この 3 つの併存する婦人外国伝道協会を通じて活動を支援していった。

なお，3 つの組織は，まず，1893 年にシカゴとサンフランシスコの協会の合併から始まり，1914 年にシカゴとボストンの協会が合併して 1 つの組織になった。

婦人宣教師達は，日本の各地で男子宣教師が果たせない役割，婦人達や子供達の伝道に力を注いだ。特に，その伝道方法において日本婦人をバイブル・ウーマンとして雇い，育成しながら都会や地方の地域で，戸別訪問，日曜学校、幼稚園教育，学校教育，授産等の活動を行った。この伝道活動から婦人達との交わりを深くし，彼女達を教会に導いた。教会では，日曜学校や婦人達の小集会を起こし，これらの活動を通じて次第に婦人信徒を獲得していった。そして，各地に設立した教会・講習所では，婦人達の小集会を基に婦人会が創られ，日本の風土に適した方法で婦人達の意識改革を図っていった。

2．2　日本の初期の婦人受浸者

日本で最初にバプテスマを受けた婦人は，内田ハマ姉である。1875（明治 8）年 11 月 6 日に宣教師アーサー James Hope Arthur により授けられた[8]。アーサー師は，1873 年 10 月 23 日に来日し，1877 年 5 月に帰国しているが，東京を拠点に伝道活動をした。内田ハマ姉のバプテスマを受けた時の模様を婦人宣教師ミス・ギダーは，次のように書き残している。

「駿河台と本郷の間を流れる神田川は，私どもの最初のバプテストリーであった。内田はま子はアーサー氏より沈めを受けた。南側の土手には，私どもの数名の女学生（筆者注：駿河台英和女学校生）が立っており，本郷側の往来には，道を通る多くの群衆が立ち留まってこの奇妙な光景を眺めていた。」 群衆は，若い婦人が西洋人に水に沈められるのを見て，西洋人に日本の若い婦人が懲らしめられているとか，あるいは，西洋人と日本の婦人とが情死するのだとか評していたようで，この時代の日本人には，まだ意味が判らず奇怪な光景として眺められている時代であった。

内田ハマ姉は，1846 年の江戸生まれで，後に牧師となった鳥山正心師の妹にあたる。ハマは，1864 年に川崎十作と結婚するが，1874（明治 7）年に夫を亡くす。この後，新栄教会（東京公會）に出席するようになりフルベッキ（G.F.Verbeck）師の教えを受ける。このフルベッキ師の勧めで娘恵子の教育のためアーサー宣教師宅に同居し，アーサー夫人 (Mrs.J.H.Arthur: Clara Stevens) の助手と子供のお守りをした。受浸後は，東京，茨城県，福島県，北海道で伝道活動をした後，婦人宣

教師ミス・ブゼル (Annie S.Buzzell) に請われて 1901（明治 34）年から尚絅女学校の舎監をし，1936（昭和 11）年に永眠した。

初めの頃の婦人達の受浸者[9]には，1876（明治 9）年 5 月 14 日に設立された東京第一浸礼教会で同日に受浸したアーサー師の子供のお守りであった若林さと姉がいる。アーサー師は，同じ 1876（明治 9）年に鈴木糸子（鈴木任牧師夫人）姉，早乙女さき（駿河台英和女学校）姉，永田とき（婦人伝道者）姉，松平りか（婦人伝道者）姉にバプテスマを授けている。1878（明治 11）年には，松井銀子（メソジスト教会第 2 代監督平岩愃保氏夫人）姉がブラウン（Nathan Brown）師から，同年米田たか子 (駿台英和女学校) 姉と鳥山さい子（サンズの婦人伝道者）姉がリース (Henry H.Rhees）師から受浸した。さらに，1880（明治 13）年からポート（Thomas P.Poate）師により伝道が開始された東北地方では，1883（明治 16）年にロシア正教徒であった原（佐藤）たつ（婦人伝道者・盛岡浸礼教会）姉がポート師から受浸し，これらの婦人達はそれぞれ伝道活動に活躍することになった。

しかし，この時代の日本は，近代国家への途上であり，経済的な貧困があるとともに，婦人は，「子は親に従い，嫁しては夫に従い，老いては子に従い (女大学)」という古い封建制度の因習や，大家族制度の中で経済力（財布）を持たなかったこと，また，労働力でもあることから自由に家を離れて教会に通い献金をすることには大変な困難を伴った。もちろん人権などという概念はなかった。更に，個別教会の婦人達の人数は，まだ少数であり，婦人宣教師が婦人や子供達を懸命に指導する時代で，婦人会の形成などは考えられない時代であった。

2．3　東北伝道の開始

ネイザン・ブラウン夫妻とジョナサン・ゴーブル夫妻が，1873（明治 6）年 3 月 2 日に横浜第一浸礼教会を設立し，その 3 年後の 1876（明治 9）年アーサー師が東京第一浸礼教会を設立した。その後，東京大学予備門に雇われていたポート（Thomas Pratt Poate) 師が，1879（明治 12）年にバプテスト派の宣教師になり，1880（明治 13）年からミス・サンズを同行して東北地方で伝道を開始した[10]。

ポート師が，汽車がなく交通手段の発達していない時代に盛岡・仙台などの東北伝道に力を入れ，東北の地方都市の伝道に取り組んだ理由は，当時の宣教活動は，ABMU が組織として活動したのではなく，個人の宣教活動であったことである。また，東北地域には受け皿として明治という新時代への変化に取り残された仙台藩を中心とした奥羽諸藩の武士階級や知識階級，例えば清野共之進，池田清道，熊谷直衛等といった人達が存在していた。彼らには，自らの立身出世や東北地域の地盤向上を図るためにキリスト教，つまり外国の思想に依ろうとする考えがあった。また，この地域では，1861 年（文久元年）に来日してロシア領事館付きの主任司祭となったハリストス正教会（ロシア正教会のニコライ・イワン・カサートキン師[11]が，すでに函館から東北地方に浸透し，この階級の人達や家族，婦人達を含め多くの信者を得ていたのである。また同時に多くのカトリック信徒もいた。宣教師は，少なかったが，ポート師が伝道に参加することによって初めて東北地方の伝道が可能となった。

このころの東北地方への陸路の交通手段は，汽車は通じておらず，徒歩であり，船によるものが主というものだった。東北の窓口は，仙台湾（石巻湾）にある荻の浜で，古くからの海上輸送の起点として江戸への米の積出港だった[12]。当時，荻の浜は函館への航路上にあり，沿岸の良い寄港地だった。ここから東北内陸部への交通手段は，石巻から北上川を遡上する航路で，登米そして盛岡に至る

という道が利用されていた。そして周辺への伝道のための陸上交通は，駅馬，馬車、人力車，歩行によった。ポート師は，横浜から汽船で荻の浜に上陸の後，小型の船で石巻へ行き，北上川を遡上して盛岡へ向かって巡回伝道を広げていった。なお，北上川には当時，米輸送の船や郵便船が運行されていたようだ。

1884（明治 17）年に東北地方の活動を支援するために北部バプテストは，ジョーンズ Ephriam Hilworth Jones 師を仙台に派遣し，ポート師の伝道を助けさせ，宮城県の宣教活動を担わせた。ジョーンズ師は，仙台拠点から宮城県内を伝道し，石巻から北上川を遡上して柳津，登米を経て太平洋岸の志津川にでて気仙沼へ向かった。このジョーンズの 1887（明治 20）年の活動[13]について東京バプテスト教会牧師中島力三郎師は，「当時の東北は交通が極めて不便で，徒歩又は馬による以外なかった。ジョーンズ師は仙台を中心として，地方に伝道するため常に書斎に宮城県の地図を掲げて地理を研究し，困難を排して旅行して特に貧民窟へも金品を施すなど福音を伝へた。今なお鉄道のない辺地にも我派の伝道所が多くあるのはこのためである。」と記録を残している。なお，当時の気仙沼は，仙台拠点の一番遠い伝道地で，そこに行くのは 2 日半ほどかかっていた。

今では鉄道に新幹線，自動車に高速道路が主役となっているが，当時の東京から仙台への移動のための交通の便は，徒歩では 6 日以上かかり，先に述べた船が主要な手段だった。しかも船での旅といっても時には大変な旅行となった。さらに，河川沿いの活動は，比較的拡大しやすかったのであるが，内陸部への交通の便は，徒歩，人力車，馬あるいは馬車と不便なものであった。

このようなことから，ポート師の伝道は，来訪を請われた東北地方には，すでにキリスト教を受け入れる受け皿があって，交通の便という困難があったとしても，伝道が可能であり適切であると判断した結果と考えられる。

2．4　婦人宣教師によるバイブル・ウーマンの養成

来日した婦人宣教師達は，その任地で教会，日曜学校，学校教育にたずさわったが，特に婦人や子供達の間に伝道するには、日本人の手を借りて婦人達の間に入り込まなければ成り立たないと判断していた。

ブラウン夫人 Mrs. Nathan Brown: Charlotte Worth Marlit は，来日した 1873（明治 6）年から横浜第一浸禮教会小会堂で町の少女達を教え，1974（明治 7）年には塾を始めている[14]。

1875（明治 8）年に来日したミス・サンズは，ブラウン婦人の学校をつぎ，1876（明治 9）年に苗村かく姉，重本ちよ姉，小島きせ姉[15]の 3 名の日本人の婦人を協力者・バイブル・ウーマンとして雇い，訓練･養成していった。ミス･サンズは，1880（明治 13）年のミッションの年次報告[16]で，女子の塾を開いて女子教育に力をいれながら，バイブル・ウーマンを養成する教育事業を行い，1 年を通じてバイブル・ウーマンに定期的にマタイ福音書と旧約聖書のいろいろな箇所について教えたと記載している。バイブル・ウーマンを養成しながら彼女たちを伴い，横浜市内の訪問伝道はもちろんのこと，神奈川県下はもとより東北地方まで地域を広げて実地に実践させながら巡回伝道を行った。

ミス・ギダーは，東京拠点で活躍し，ミス・サンズと同様にバイブル・ウーマンのための集会を定期的に行っていた[17]。ミス・ギダーの有給のバイブル・ウーマンは，内田ハマ（Ohamasan）姉であり，ヨハネ福音書を学んでいる[18]。また，ミス・ギダーは，バイブル・ウーマンと一緒に年間を通して定期的に週日の集会を持ち，1 年を通じて婦人達に毎日福音書を教え，また，聖日には使徒行伝を教えた[19]。さらにミス･ギダーは，バイブル･

ウーマンが世話をしている教会の婦人達の中には，家族と一緒に日曜日と週に1日教えを受けている人がいて，彼女は，機会があれば友人達や近所の人達の間で働いたと報告をしている[20]。また，ミス・ギダーは，1876（明治9）年アーサー師から受け継いだ東京第一浸禮教会と女学校（駿河台英和女学校[21]において女子教育に力を注ぎこれを発展させていった。

2．5　地方伝道の拡大

横浜拠点では，ポート師の報告[22]によれば，1880（明治13）年からミス・サンズは，彼女のバイブル・ウーマン達と一緒に農村伝道をしている。このバイブル･ウーマン達は，訪問先で非常に喜ばれて受け入れられていた。バイブル・ウーマンは，先に記述した苗村かく姉，重本ちよ姉，小島きせ姉の3名の外に井上はん姉，お百姉を加えて5名で，ミス・サンズと一緒に忠実に働き，良く学び，良く教えに出かけた[23]。その内の一人苗村かく（Okakusan）姉は，長後で伝道していたが，後に長後に定住して伝道に従事し，重本ちよ姉は，厚木に定住して伝道した。

神戸拠点での宣教状況については，リース（Henry H.Rhees）博士が，1883（明治16）年の神戸の婦人集会について報告[24]している。リース夫人（Mrs.H.H.Rhees: Heste Parson）が神戸で毎週1度婦人の集会を開いているという報告である。そして，印度の婦人の置かれた状況と比較して次のように述べている。「日本では印度と同じような婦人の活動を必要としていない。婦人や少女達は，隔離されることなく男子や少年達と同じように公の集会に参加する自由を持っており，集会に参加している。」 このことは，日本の婦人や少女達が古い封建制度の因習や，大家族制度の中にあったとしても，機会を与えられれば教育によってアメリカ的な理想の婦人像を受容できると婦人達に対する期待を楽観的に表したものであった。

1887（明治20）年のリース師の報告[25]では，リース夫人が神戸で水曜日の午後に婦人会を開催していると記載している。婦人会は，全ての婦人会員と招待した他の婦人が参加しており，この婦人会で行われる祈祷と勉強は婦人達にとって大変有益なものとなっていたというものである。このことは，1883年の報告にあった婦人の集会が続いており，発展していることをうかがわせるものである。

タムソン夫人（Mrs.R.A.Thomson: Gazelle Maria Rulofson)がバイブル・ウーマンの協力を得て1895年に神戸に開設した「善隣幼稚園」に関する報告が1895（明治28）年8月の『グリーニングス』[26]に載せられている。内容は，この設立の頃，バイブル・ウーマンの小寺夫人（筆者注：神戸の組合教会の聖書学校で訓練を受けた。）は，タムソン夫人の下で家庭集会や日曜学校，幼稚園の舎監のような仕事をしていた。このバイブル・ウーマンと話をすることで癒しを受けたいために，園児の他に小学校（義務教育）に在籍しながらこれに出席しない子供や小さい者の面倒を見る子供（子守り），あるいはその母親達がその幼稚園に自由にやってきた。そのため，彼女は，その応対におわれる状況となったというものである。

この状況は，善隣幼稚園が，一般の幼稚園児の集まる地域ではなく，労働者階級や貧困な人々が居住する地域（スラム）に設立された。学齢に達したが就学しないストリート・チルドレンで、この善隣幼稚園にしか居場所が見いだせない子供，幼い者の面倒を見なくてはならない子守りの子供達が存在した。この子供達が，義務教育を受ける年齢でありながら小学校に通わず幼稚園に来る，そしてこのことが巡査の取締りで黙認されるといという社会的状況がこの地域にはあったのである。このような背景から小学校よりも幼稚園

に魅力を感じる子供や母親がいて，家庭集会や日曜学校の他に，こういう人々にも手を広げて対応しなければならなくなった訳である。

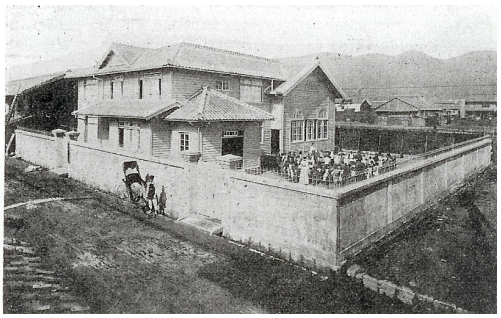


写真１．善隣幼稚園
1895年（明治28年）設立。この建物は，1909年に移転・新築されたもので小野浜地区の子供達が学んだ[27]。

つまり，都市部の伝道においては，近代資本主義的国家に発展する段階で発生した労働者階級など様々なニーズに目を向ける必要が生じてきた。この結果，貧富の差の問題等についても直面するようになり，バイブル・ウーマンに任された仕事の内容に変化が生じた。当然，宣教師や婦人宣教師達にとっても，解決不可能な部分が現れ，細部まで対応できないで直接日本人による対応をせまられる状況が生まれてきた訳である。

姫路地区の状況については，1887（明治20）年姫路バプテスト教会において真下なみ姉，籠谷みね姉，大島よね姉がリース師から受浸した。高橋師は，この３人が姫路バプテスト教会の始まりであると記述している[28]。真下姉と籠谷姉は，この後，婦人伝道者となり，姫路教会を支え活動した。

北海道地方にも伝道が広がった。北部バプテストから離れ，自給宣教師として日本の少数土着民であるアイヌ人に伝道しようとカーペンター Chapin Howard Carpenter 師は，1886（明治19）年根室伝道を開始した。師は翌年逝去したが，カーペンター夫人が跡を継いでいる。夫人は，1897（明治30）年の北海道稚内での宣教活動報告を『グリーニングス』[29]でその時代の状況を次のように報告している。

「稚内伝道所の実情については，小さなクリスチャンの一団は説教者とその妻，電報局に勤めている彼の兄弟その他全部で６名である。自分たちが弱体であると感じているので教会形成の問題は考慮中である。また，信者の若者の一人は経済的な理由で両親と同居する事になったが，母親が彼の妻の教会出席を許さないという事が起こった。それについて自分の妻に対する母親の権威に反抗するのを認めるような日本人は一人もいないと聞いている。望ましいのは母に妻の出席を認めるように納得させる事である。清水さん（筆者注：バイブル・ウーマンの清水さく姉）自身も同じように家族からの迫害に７年も苦しんだ事があるので誠実に真理を母親に説いたが，その結果はでていない。」 このことは，明治時代の日本がまだ近代国家への途上であり，経済的な貧困があるとともに，婦人達が，古い封建制度の因習や，大家族制度の中で経済力（財布）を持たなかったこと，また，労働力でもあることから自由に家を離れて教会に通ったりすることに対して大変な困難があったことを示している。

2．6　大阪浪速教会婦人会の沿革

明治時代後半の都市部の個別教会の婦人会の状況はどうなっているかというと，1903（明治36）年頃の大阪の婦人会の様子が日本浸礼教会組合の機関誌である1908（明治41）年６月20日付の『教報』[30]に載せられている。記事は，「大阪浪速教会婦人会沿革」という標題で，抜粋すると次のようになる。

「浪速浸礼教会附属婦人会は，明治三十六年十二月数名の姉妹と協議の結果，翌年一月より組織したるものにして，以前はヒユース教師，伴熊子姉とともに九條講義所にて毎火

曜日の夜近傍の婦人を会して聖書研究をなせしものにて，別に組織とてはあらざりし。目的は会員相互の信徳を交換し未だ主を知らざる姉妹を主に導くにあり。会員を別ちて名誉会員，正会員，准会員とす。名誉会員は教師にして，正会員とは信者を云ひ，准会員は来道者未信者なり。創立当時は会員十七名なりしが，現今は二倍半となれり。而して准会員より正会員になりしもの十二名あり。幸ひにてし〔ママ〕死亡者は一名あるのみ。又，其他に於て教会の器具を設備し，若しくは訪問伝道に尽力しつゝある如き。かゝる詳細の点は，他日述ぶるの期あらん。今日はただ其概要を報告するのみ。今日，教会設立五週年の祝典に当たる主の御保護によりて成長せし吾婦人会の既往を述べ得たりし事を感謝す。「書記報」（句読点は筆者加筆）」　ここでは，婦人達の側から見た明治時代（後半）の教会の婦人会発足の状況が描かれている。自然発生的に近所の婦人達が集まって聖書研究を行うことになったことから始まり，それが婦人相互の交換会としての性格を持つようになった。そして，次第に発展して婦人会という組織の形態をとり，教会の一翼を担い，さらに教会の働きに参画していった様子がうかがえる。

1903（明治 36）年頃の教会では，その教会の働きとして婦人会が発足し，活発な活動を可能にすべく婦人達が働き始めていた。しかし，それでもなお，先に述べたような婦人の置かれた立場が好転してきたわけではなかった。明治時代の地方への伝道の状況は，まだ，その交通手段が極めて貧弱であることから旅行のできる婦人は希であり，各地の教会間の往来などということは難しく，かつ，婦人が自らの交通費の捻出もままならないという問題もあり，全国の婦人達あるいは婦人会同士の交流などということは，まだ困難なことという状況にあった。 さらに，交通の便もさることながら，信仰を持つということについても第一には男性の問題と考えられ，一家の家長である男性が入信すれば家族も共に信者となったが，経済的に自立が認められない婦人達には，その信仰の自由は保障されておらず，特に経済的に遅れている地方では，その状況は顕著であった。

2．7　婦人宣教師とバイブル・ウーマン

バイブル・ウーマンは，婦人宣教師に個人的に雇われ，給料や活動資金が婦人宣教師の持つ基金や資金で賄われていた。婦人宣教師の働きを補助し，婦人や子供達へ直接伝道する役割の者という性格であった。このバイブル・ウーマンは，ミス・サンズやミス・ギダーが養成・教育しながら活用したのが最初であった。

バイブル・ウーマンの伝道活動については，1894（明治 27）年に発行された『グリーニングス』[31] 第 1 号のミス・ミード（Lavinia Mead）の活動内容や，ミス･エイカッカ (Amy Alden Acock) が 1911（明治 44）年 5 月の『グリーニングス』[32] に載せた活動内容がある。この内容を要約すると次のようになる。

「二人の訓練中の若い女性と一緒に宮城県の信徒の間を大急ぎの旅行をした。それは信徒の姉妹を訪問し彼女たちの信仰を励まし強化し，できれば集会を開くのが目的であった。集会を催すのに成功したが，特に子供達の集まりには満足している。それぞれのところで日曜学校が始められるのを期待している。（ミス・ミード）」。

「先週の気仙沼訪問では大きな励ましを受けた。往復とものろい汽車の四時間と馬車での十時間のきつい旅であったが，満足のできるものであった。そこにいる若いバイブル・ウーマン（大島注：佐々木しげは 1911 年尚絅女学校卒業，この後女子神学校を卒業）は素晴らしい働きをしている。彼女は熱心でまた才能がある。去る土曜日の礼拝の後で婦人の集会を持ったが，十八名の出席者がいた。（ミス・エイカッカ）」。

このように，1894（明治 27）年頃には，仙台拠点の尚絅で働く婦人宣教師ミス・ミードが雇用し養成した 2 人のバイブル・ウーマン達は，日本婦人という立場を生かし，教会伝道活動や，戸別訪問をし，婦人や子供達への働きかけを行うという伝道活動を実践することでその力を大いに発揮してきた。しかし，1911（明治 44）年頃には，さらに礼拝，礼拝後に行われる婦人の集会，日曜学校，家庭訪問，拠点から離れた多くの地域の巡回伝道あるいは定住する等の多種の働きがバイブル・ウーマン達に求められ，それぞれが非常に重要な働きをするようになった。さらに，女学校等の卒業生や，卒業後に神学校に入学して学んだ婦人達が加わるようになると，宣教師や婦人宣教師の手の届かないところを，その指導を受けながらもお互いに補い伝道するようになっていったのである。

この時期は，その地域独自の伝道方法が必要となり，バイブル・ウーマンの伝道活動の変化や都市部と地方での取り組み方の違いが明らかになってきた時でもある。

また，バイブル・ウーマンの伝道活動の変化については，大島師が，「C. H. D. フィッシャー小伝」の中で，1912 年（明治 45 年）頃の横浜を中心とした原町田，川崎，神奈川の婦人会と川崎の工場の婦人会集会についての日本の婦人伝道者による働きが載せてあり，その役割の変化が判る [33]。

「原町田，川崎，神奈川の婦人会と川崎の工場のクラスは，ミス・山田によって上手に運営され人々の関心を集めている。山田さんは強力な霊的な訴えと楽しい交わりを上手に織り交ぜているので婦人も子供達も喜んでいる。話と祈りの後では楽しい遊びの時間があるので，今では，彼らは伝道所にくるのを躊躇しなくなった。」と述べ，都市部の伝道活動において山田師の独自の取り組み方法を紹介するとともに，その適切な伝道方法を評価している。ミス・山田は，捜真女学校の教師山田千代師のことである。

このように，婦人宣教師達は，日本の各地域の特性に根ざした方法又はその時代にあう方法で，地域や職域の婦人達の集会に適した方法を模索して伝道した。しかし，その伝道活動で成果を上げるには，日本人教師やバイブル・ウーマンあるいは日本人の補助者を積極的に用い，あるいは日本人教師やバイブル・ウーマン達の自発的なやり方にまかせる形で小集会や婦人達の指導を行わなければ伝道活動が進まない時代になってきた。このような状況は，婦人宣教師にとっては，日本宣教の目的である日本の婦人達の自立という好ましい環境が整えられつつあることであった。これを日本の婦人達の側から見れば，日本にあった働きを積み重ねることで婦人としての歩みを確立することであった。

2. 8　婦人宣教師と教育機関

日本の婦人は，籠の鳥とまでは言わないまでも，その置かれた立場は，自由を制限されていた。婦人宣教師達は，抑圧され，差別され，人権を無視されていた婦人達に接触することの困難な男性に代わって，日本の婦人を用いてまず，婦人達の間にとけ込んで伝道する必要があると考えた。それは，婦人宣教師達が，日本において彼女たちが理想としたアメリカの婦人像を実現させるには，まず，婦人と子供とを教育することが必要であると考えたからにほかない。

しかし，この発展した伝道活動には，だんだんとバイブル・ウーマン達の訪問伝道というような定型的な仕事という概念から離れ，多様性が求められるようになった。そのため，比較的困窮した階層の出身者で，専門的な学問を修めていない者の多かったバイブル・ウーマン達に，養成・教育の必要が生じた。このため，伝道活動も次第に女学校を卒業するなど一定の教育機関を卒業した婦人達が携わるようになってきた。

1889（明治 22）年ミス・ミードは，仙台で尚絅女学校の前身である少女塾を開校し，1892（明治 25）年に尚絅女学校[34]として設立された。同時に，ミス・ミードに替わってミス･ブゼル（Annie S. Buzzell）が校長になったが，学校には普通科と併設して婦人伝道者を養成する聖書科が置かれたのである。

長府では，1891 年にミス･ブラント（Olive M. Blunt）により院内に女学校（美徳女学校）が開校した。これとは別に，1891（明治 24）年にミス・ブラウン（Harriet M. Browne）が婦人伝道者の養成のために福音女学校をつくった。

1891 年，横浜英和女学校は，ブラウン夫人に替わってミス・カンヴァース（Clara Canvwese）婦人宣教師が校長となり，校名を捜真女学校と改めた。山田千代師は，教師としてこれを助けている。

この各地に開設された学校は，1899（明治 32）年に公布された私立学校令と，これと同時に出された文部省訓令第 12 号によって危機に直面した。これにより宗教が正規の教科に入っている私立学校は，私立の各種学校とみなされたのである。このため，尚絅女学校等は，日本の法律の下で認可された教育機関ではなくなり，そのため上級学校進学資格等の特典が与えられず，生徒数の減少等の苦しい立場に置かれてしまったのである。

このような状況のなかで，日本人牧師の間から婦人伝道者養成の必要性が勧告され，1907 年 6 月開催の宣教師会議は，女子神学校設立を決定している。また，その要請を受けて婦人ミッションでは女子神学校を大阪に開設した。1908（明治 41）年ミス・ミードを校長として開校した。1911（明治 44）年に学則を改めミッション女学校出身者で聖書の素養のある者は 2 年，高等小学校卒業生は 3 年，別科性は 4 年の修業期限となっていた。[35]

なお，尚絅女学校では，1910（明治 43）年に婦人伝道者養成の聖書科は，志望者がいなくなったことから正規の教科から除かれ，本科の教育機関を 5 年に延長するなどの改正を行い，専門学校入学者資格無試験指定の認可を受けた。

この後，教会として高等教育機関である女子神学校を卒業した婦人を，婦人伝道師として招聘して伝道活動を担わせるようになっていった。

3. バプテスト派の婦人達の全国組織形成までの状況

3. 1　日本バプテスト派の全国組織の変遷

東北の日本のバプテスト派の全国的な組織は，1887（明治 20）年に横浜教会で開催された第 1 回「日本浸礼教会交際会」（11 月 30 日から 12 月 1 日）が最初に持たれた[36]。その後，1888（明治 21）年に第 2 回交際会（10 月 17 日から 18 日）が東京第一教会（本郷）で，1889（明治 22）年に第 3 回交際会（12 月 3 日から 4 日）が仙台教会で開催されたが，これ以降は立ち消えとなった[37][38]。

1900（明治 33）年に「日本浸礼（派）教会組合」が組織され，同年 4 月 30 日から 5 月 1 日にかけて四谷浸礼教会で第 1 回年会が開催され，これ以降毎年年会が開催され回を重ねた[39]。1908（明治 41）年，アメリカ北部バプテストは改組して，ABFMS が外国伝道機関となった。日本の ABMFS とアメリカ南部バプテストの宣教師達は兵庫県の有馬で宣教師会を持ち，そこで北部バプテストは，山口県内の伝道活動を南部バプテストに移譲するとともに，広島以西及び四国伝道も南部バプテストの伝道区域とした[40]。これは，北部バプテストの方針変更に伴い，宣教師の有効な配置と集中的な活動のため，他の拠点から遠く離れた下関・長府拠点から撤退することになったからである。[41]

1917（大正 6）年 6 月 6 日から 8 日にかけて熊本バプテスト教会（南部バプテスト系列）

において開催された第18回年会では，組合名称を「日本バプテスト教会組合総総会[42]」に改称し，同時に定期総会を3年に1回，開催することが決められた。

定期総会を3年に1回開催することになり，北部バプテスト系列の東部バプテストの諸教会は，毎年の連絡調整，協力，親睦などの役割を持つ協議機関が必要となり，同1917（大正6）年9月4日三崎会館において第1回日本バプテスト教会東部年会[43]を開催した。その後，第2回年会では「日本バプテスト組合東部年会」，第3回年会で「日本バプテスト東部組合」と二度の名称変更を行って，この後，毎年開催している。[44]

南部バプテスト系列の西南部会では，1918（大正7）年3月19日から同21日にかけて福岡教会で開催した第16回西南部会総会で「日本バプテスト西南部会」を「日本バプテスト西部組合」とすることに決め，東部と協議を行った[45]。さらに，西部は1918（大正7）年5月23日に「西部組合」に正式に改称している。しかし，東部は当初このことを認めなかったようだ。東部が「東部組合」の名称を使用するのは1919（大正8）年からで，そこで「西部組合」の改称を追認した形になった[46]。

3．2 婦人会の組織化

（関西地域の婦人会の組織化（関西バプテスト婦人会））

1917（大正6）年から1920（大正9）年にかけての各地域の婦人会の様子を日本バプテスト東部組合の機関誌である『基督教報』に書かれた「教況」に見ると，関西地区の場合は，次のような様相を呈していた。

1917（大正6）年「関西バプテスト婦人修養会[47]」（6月4日～8日）

1918（大正7）年「大阪拡張運動婦[48]」の開催（1月7日）

1918（大正7）年「第二回関西バプテスト婦人修養会[49]」の開催

1918（大正7）年「第二回関西バプテスト婦人修養会決議事項報告文[50]」

1920（大正9）年「拡張運動バプテスト婦人大会[51]」の開催（3月15日）

となっている。

1917（大正6）年の関西バプテスト婦人修養会は，大阪女子神学校で開催され，関西として最初の試みだった。この会は，好結果を得ることができたので明年同期同場所においてこの会を再度開催することを決議している。また，1918（大正7）年の大会委員には，この時，高田郁子姉，プリッグス夫人，ミス・ミードが選ばれている。この大会には，関東から神奈川捜眞女学校の山田千代師が講師として来会していることから，関東地区と関西地区の婦人達同士のつながりがあったことが認められる。

また，1918（大正7）年の大阪拡張運動婦人会には，浪速バプテスト教会，大阪バプテスト教会，奈良教会，木津教会，堺教会，池田教会，大阪女子神学校の諸姉が集まったことが記載されている。

1918（大正7）年に大阪女子神学校で行われた第2回関西バプテスト婦人修養会では，次の内容の決議をしている。内容は，会の名称を「関西婦人聯合修養会」とし，責任は，関西にある各教会の婦人会で，各婦人会から修養会委員を1名選出し，選出委員の中から委員長を選出する委員組織とすること。資格は，各教会の信者婦人で婦人会会員であること。そして名簿を作成すること。修養会の経費は，各婦人会の負担（全経費約50円）とすること等だった。また，この席上選挙が行われ，その結果姫路教会の高田郁子姉が委員長に当選している。

1920（大正9）年の拡張運動バプテスト婦人大会は，神戸バプテスト教会で開催され，120名以上の参加者があった。ここでは，新たに「関西バプテスト婦人大会」を設立することが決まり，委員として児玉くみ子，青木

まつ子, 中路ちか子が指名された。また, タッピング Mrs.Henry Topping: Genevieve Faville 夫人と佐藤たつ師の 2 名が講師として来会している。両姉は，東北地方・盛岡で活躍していた婦人宣教師と婦人伝道者だから，関西地方と東北地方の婦人達同士のつながりがあったと思われる。このことは，この時代まで下ると婦人会として全国的な連絡方法があったと考えてよいと思われる。

このように 1917（大正 6）年から毎年引き続いて婦人大会を開催するようになり，関西地方という人口の多い，都市化の進んだ地方では，多くの婦人達が集まることが可能となり，また，関東や東北の婦人達との交流・連絡も可能となってきたことが判るのである。

（関東地域の婦人会の組織化（東京バプテスト聯合婦人会））

1917（大正 6）年から 1920（大正 9）年にかけての時代の東京・横浜地域の婦人会の様子を関西の場合と同じく『基督教報』から見ていくと次のようになる。

1917（大正 6）年「関東バプテスト婦人修養会[52]」（開催日 11 月 12 日～ 16 日）
1919（大正 8）年「東京バプテスト聯合婦人会[53]」（開催日 5 月 14 日）
1919（大正 8）年「東京バプテスト聯合婦人会[54]」（開催日 11 月 8 日）
1920（大正 9）年「東京バプテスト聯合婦人会[55]」（開催日 5 月 12 日）
1920（大正 9）年「東京バプテスト聯合婦人会[56]」（開催日 10 月 16 日）

これから見ると 1917(大正 6)年から始まったバプテストの高揚期の婦人会は，個別教会から教会間を横断した働きが見られることになる。

1917（大正 6）年の「関東バプテスト婦人修養会」は，同年 11 月 12 日から 16 日にかけて三崎町の三崎会館で開催され，関西バプテスト婦人大会で委員であった中路ちか子の名前が毎日朝 9 時 15 分からの聖書研究の講師として載っており，関西地域との連携が推測できる。

さらに，東京・横浜の場合では，「東京バプテスト聯合婦人会」という組織が成立した。1919（大正 8）年の「東京バプテスト聯合婦人会」の開催についての教況報告によれば，5 月 14 日に京橋浸礼教会で開催された婦人会の参加者は，婦人 40 名で，会長に宮杜とし子，書記に舘野かね子，会計に山本つち子が選出されており，組織的な集まりとして成立していく様子がうかがえる。

また，同年 11 月 8 日三崎会館で開催の東京バプテスト聯合婦人会の教況報告では，関西の中路ちか子姉の講演で，参加する者 130 名，うち横浜よりの来会者 45 名とあり，東京地域と京浜地域の婦人会との間で活発な交流があることがうかがえ，地域が横断的に広がっていく様子が見受けられる。1920（大正 9）年 5 月 12 日に三崎会館で開催された東京バプテスト聯合婦人会の教況報告で，東京バプテスト聯合婦人会は，当初，四谷教会・中央教会・芝教会・京橋教会の四教会が加盟しており，春秋の 2 回，東京バプテスト聯合婦人会が開催されたことなど東京バプテスト聯合婦人会の成り立ちや活動状況が記載されている。さらに，同年 10 月 16 日に女子学寮で開催された東京バプテスト聯合婦人会で

写真 2. 1923 年
四谷教会における婦人会のお仕事会の状況[57]

は，新役員に会長安藤夫人，副会長に齋藤夫人，記録書記に村田夫人，通信書記に近藤嬢，会計に小森谷夫人と川城夫人を選出したことが記録されている。このことは，役員の任期が存在する組織が成立していたことになり，婦人達が自らの手で活動を始めた状況が判る。

このように，都市化の進んだ地域では，多くの婦人達が集まることができるようになったが，地方では，まだその機運が十分ではなく，格差が生じていた。しかし，1917（大正 6）年から始まったバプテスト拡張運動の成果によるこのような婦人会活動の拡がりは，婦人会の地域的なつながりを確立し，関西バプテスト婦人大会（関西聯合婦人会），東京聯合婦人会というような地域の連合体から，さらに全国的な組織としての東部バプテスト聯合婦人会設立への道筋を整える準備期間と考えられる時代を迎えたことになった。

（地方婦人会の組織化）

「東部バプテスト聯合婦人会」成立に係わった人物に，三崎町教会（当時中央バプテスト教会・現日本基督教団三崎町教会）の婦人伝道師阿部きし師がいる[58]。三崎町教会の記録によれば，阿部師は，婦人伝道師に就任した時から婦人会及び婦人達への伝道活動を活発に進めたことが記録されている。このような中で，阿部師は，出身が東北ということもあり，1923（大正 12）年のちょうど関東大震災直前の基督教法[59][60]に，「8 月中の旅行日記」と題して，同師と香川かつ師（四谷教会伝道師・バプテスト女子神学校時代の友人）の二人が東北への訪問伝道旅行をした記録を載せている。8 月 6 日から 24 日までの 19 日間の巡回伝道の旅だった。行程の概要から地方の婦人会の状況をみると次のようなものだった。

8 月 6 日に福島県泉に着き，35 名の参加者による婦人会に出席し，阿部師が話をした。その後すぐに，小名濱を往復し，7 日に泉の教会（無牧）で坂本さだ婦人伝道師の司会のもと 10 名の婦人会集会に出席，阿部師が話をした。8 日に岩手県盛岡に向かい，佐藤たつ婦人伝道師の案内で，佐藤牧師婦人の司会による 25 名の婦人会集会へ出席し，これも阿部師が話をしている。

9 日以降，佐藤たつ婦人伝道師も同行しての 3 人の旅行となっている。八戸で祈祷会を兼ねた集い（男女 40 名）に出席し，阿部師が話をした。10 日は八戸の教会員を訪問し，その後 3 人で夜行の汽車で北海道へ出発した。11 日に函館へ到着。13 日に小樽で 2 ～ 3 名の婦人方を訪問し，再び夜行で根室へ出発，14 日に根室に到着し滞在となった。16 日には 160 名の参加者による根室婦人会集会へ出席している。

その後，18 日に札幌へ到着後，教会員である 3 名の自宅を訪問した。19 日には組合教会の礼拝に出席し，午後には，忙しく小樽へ出発した。20 日に大沼公園に下車，午後出発し，21 日に花巻に到着した。到着後，夜に路傍伝道に出席，その後，佐藤師と分かれて，佐藤師は，先に終列車で盛岡へ帰った。22 日は，花巻から遠野教会へ立ち寄り，夕方，ブゼル師他 34 名の参加者の祈祷会に出席し，23 日遠野から帰京し，24 日には，東京四谷に帰着している。

途中，盛岡の佐藤たつ師と一緒となり，3 人で行動を共にすることができたのは，事前に打ち合わせがあって行われたものと考えられる。このことは，東京と東北の婦人同士の連絡は，阿部師が東北出身生ということもあり，かなり密接に行うことが可能であったと考えられる。また，この時代に至ると，交通の便は格段に向上し，鉄道によるものとなっている。

3．3 他派の婦人達の活動

（日本婦人伝道会の活動）

日本婦人伝道会は，日本組合教会

Congregational Church の組織である。日本組合教会は，熊本洋学校教師のジョーンズ（L. L. Jones）の影響を受けた熊本洋学校出身の学生が，福音主義のアメリカン・ボード American Board of Commissioners for Foreign Mission の宣教師として帰朝した新島襄師の創設した同志社英学校をでて伝道者となり，1878（明治 11）年 1 月に組織した日本基督伝道会社[61]が基となっている。1886（明治 19）年 4 月に日本組合教会を設立した。

日本婦人伝道会は，他教派の伝道組織であるが，バプテスト派の婦人達に影響を与えた。組合教会便覧により概要を記載すれば，日本婦人伝道会は，1906（明治 39）年 10 月 15 日に神戸教会において開催された婦人大会で，婦人信徒が協力して婦人伝道会社を設立するとして「日本婦人伝道会社」の創立を決議したことに始まる。当初は，ある程度独立した組織であったと思われる。しかし，年代が下がるにしたがって名称が変更され，だんだんと組合教会の組織であるとの認識が強くなっていったようだ。ただし，完全に組合教会の組織であったのかどうかは不明であって，関連団体のような性格のように考えられる。（日本バプテスト婦人会同盟の発足）

日本バプテスト婦人会同盟は，日本バプテスト西部組合の婦人達の全国組織である。この結成には，宣教団婦人会の並々ならぬ援助があった。南部バプテストの宣教師夫人及びアメリカ南部バプテスト婦人宣教同盟派遣の婦人宣教師達は，1915（大正 4）年頃にまず日本バプテスト宣教団婦人会を組織した。そして，1920（大正 9）年 11 月 9 日から 11 日までの日程で，この宣教団婦人会に支えられ，財政的な補助も受ける形で福岡バプテスト教会において 15 の婦人会が集まり「日本西部バプテスト婦人会同盟」が発足した。[62) 63)]

日本バプテスト婦人会同盟は，婦人宣教師及び宣教師夫人が中心となってアメリカの婦人会同盟に倣う形で成立した。また，この婦人宣教師及び宣教師夫人達の尽力は，日本の婦人達の自立はまだ早く，自由に自分達の力でその行動を決められないという配慮から出たものだった。もちろん，まだ，婦人達の行動は制限され，出歩くには最初に夫の両親の許可を得ることができるか否かにかかっていた時代が長かったからという理由があったからである。

成立当初は，西部組合の組織ではなく，別の独立した婦人伝道支援団体の性格を持っていた。1921（大正 10）年 10 月に第 2 回の婦人会同盟総会が SBC の熊本バプテスト教会で開催されてから，以後，1933（昭和 8）年の第 14 回婦人会同盟総会まで毎年開催された。

南部バプテスト婦人宣教同盟の成立過程は，次のようであった。婦人宣教師のロディ・ムーンは，十分な経済的基盤が無いまま宣教師となったことから，しっかりとした経済基盤作りを母国の南部バプテスト連盟の婦人達に訴えた。これに応えて婦人達は，婦人の力と祈りを結集して伝道を支える団体の組織化を同連盟総会に働きかけたのである。1888（明治 21）年に男性代議員が組織する総会において婦人達の活動を含めた同連盟の改善案が決議された。この決議のあと，直ちにロードストリート・メソジスト教会で南部バプテスト婦人宣教同盟が結成された。このような経緯の後，1889（明治 22）年に日本伝道が開始されたのである。

西部組合婦人部と婦人宣教師達との関係は，自立を掲げた「東部バプテスト聯合婦人会」成立時の両者の関係とその経緯・趣は異なるが，どちらも婦人宣教師達の大きな支援があったという点では繋がるものがある。また，婦人達が置かれた外的状況の中で自立するためにその時々の最善の方法を選択していった結果として聯合婦人会があり，婦人会同盟があったと考えることができるのである。

4. 婦人宣教師と婦人会との関係

4. 1　内外婦人協同委員会

1908（明治 41）年，北部バプテストは組織を変更し，外国伝道においても ABFMS と名称を変更した。これに伴い，1912（明治 45）年に日本の ABFMS は，外国伝道方針を改正し，1923（大正 12）年以降これを実施することとし，宣教師の削減，宣教拠点の廃止，学校の廃校がなされるという状況になった。バプテストの婦人達がようやく自らの手で伝道の手段としての全国規模の聯合婦人会を発足させたのは，ちょうどこのような時代背景の時であった。

この現在の日本バプテスト同盟女性会の源流とも言える「東部バプテスト聯合婦人会」成立の時期は，遅くとも 1925（大正 14）年の 11 月であり，その経緯は，関東・東北・島嶼（瀬戸内海)･信州の婦人会がまず集まって発足し，最後（2 年後）に関西が加わって完成している。

このバプテストの婦人達の自立問題は，婦人宣教師達にとっても関心の深い問題の 1 つであり，婦人宣教師達の日本宣教の目的の 1 つとなっていた。米国の北部バプテストの中でも，婦人宣教師会が米国の婦人ボードから受ける予算を関係する女学校，幼稚園等に対して査定することと人事問題に独自の権限を持っていたため，宣教師や婦人宣教師達は，当初から日本人の自立が進み，早く日本の伝道を日本人自身がやるべきだと思っていたからである。

山本君代姉（大阪神愛教会）は『信仰生活の手引き』第 1 章婦人部の歴史[64]の中で,「東部バプテスト組合の中で，婦人部としての形が整うまでのごく初期の時代は，婦人宣教師が指導的な立場に立って教会婦人の働きを推進した。大正末期に至って（婦人達は）第 2 の成長段階に入り「内外婦人協同委員会」を外人（宣教師）3 名，邦人 3 名で組織し，バプテストの婦人関係の学校，幼稚園，教会婦人会等の事業を協議し運営した。」と記載している。また，阿部きし師（三崎町教会伝道師）は，婦人宣教師の指導時代からよちよち歩きに成長した頃「内外婦人協同委員会」が組織され，それから東部バプテスト聯合婦人会という組織に進んだと記載している。[65]

どちらも「内外婦人協同委員会」という組織に触れているが，この「内外婦人協同委員会」とはどのような組織であったのだろうか。婦人宣教師達の日本宣教の目的は，バプテストの婦人達の早急な自立であった。したがって,「内外婦人協同委員会」という組織についても，それが時期尚早であったとしても，日本婦人を平等に取り扱って, 早く自立させ，日本婦人によって運営させたいという思いが根底にあったのである。

婦人宣教師のミス・アレン Thomasine Allen が, 1930（昭和 5）年の『基督教報』の「雑録」[66]で，婦人宣教師委員会は，日本のバプテストの婦人達がバプテストの事業に通じ，責任を持つようになれば教会の力となると考え，今から 6 年前（筆者注：1924（大正 13）年）に東部婦人協同委員会の設立を計画して，東北，関東，関西の 5 人の有力な日本婦人伝道者と臨時委員会を開いて，次の 3 つの事項を決定したことを上げている。

1）　日本婦人の代表者を選挙する規定がないことから婦人宣教師委員会が 1925（大正 14）年 6 月に 5 人の婦人委員を選定する。この時の代表者 5 人にかかる費用は，婦人宣教師委員会が支出する。
2）　婦人協同委員会の宣教師は，1926（大正 15）年春に部会内に聯合婦人会を組織し，婦人協同委員会への代表者を選挙で選ばせる。代表者としての委員は，東北 1 名（後 2 名），関東 2 名，関西 2 名とし，この代表者にかかる費用は各部会聯合婦人会が支出することとする。
3）　1927（昭和 2）年の春から各部会の聯合

婦人会は，年１回の年会を開き，この時，
協同委員会への代表者を選挙する。

というものであった。そして，二番目の項目以外は実施された。これは，婦人（内外）協同委員会規則では，日本バプテスト東部婦人宣教師会から５名及び東部聯合婦人会から６名の委員 11 名で組織することになっていたが，婦人宣教師委員会は，日本の婦人委員が各部会において選挙で選ばれていないという理由でこの婦人協同委員会の正式委員にはしなかったからである。したがって，この婦人協同委員会では，日本の婦人達に選挙権は与えられていない。

4．2　婦人協同委員会形成の経緯

ミス・アレンの婦人協同委員会についての記述は，1930（昭和５）年６月３日に行われた内外人懇談会において話されたもので，その形成の経緯がよく説明されている。

「長年の間，私どもは日本のバプテストの婦人が，もう少しバプテストの事業に通じ，実際その責任を持つことによって強められたならば，教会の為に非常な力となるであらうと思つておりました。それとともに，私共婦人宣教師は，できるだけの援助と励ましとの必要を深く感じておりました。其の結果此の目的を実行するために，今より６年前（筆者注：1924（大正 13）年），東部婦人内外協同委員会を組織する計画が始められました。婦人宣教師委員会は，東北，関東，関西にある５人の日本婦人伝道者と相会して，婦人協同委員会の組織について，確実な計画をたてることとしました。その際，此の臨時委員会は，婦人協同委員会の組織に関して，必要な３つのことを決定いたしました（前出 4．１参照）。その後，第２項は，ある誤解が生じたために略かれることとなりました。従つて，日本婦人委員は，現在正式委員でなく，選挙権は無いわけである。」

ミス･アレンは，婦人協同委員会の規則が，日本側の婦人委員の選挙に関する項目を除いた以外，そのまま実行されたと記述し，そして，婦人宣教師会が何より望むのは，日本側の婦人委員選定について，近い将来に日本側委員の選挙に関する適当な方法が具体化して，この婦人協同委員会を日本における公式な組織としたい，それを切望していると述べています。したがって，ミス・アレンの婦人協同委員会の成立経緯と状況説明によれば，日本バプテストの婦人達が独自に成立させていった聯合婦人会と同時代に，婦人宣教師会も日本バプテストの婦人達を婦人協同委員会という組織に取り込んで，公平・同等な立場での自立を目指させたことが判るのである。

婦人宣教師会は，さらに婦人宣教師側と日本側の問題点についてその経緯と状況を次のようにまとめている。

「5 年前に遡つて私共が此の計画を始めた当時，婦人ミッションは，私共の計画に対し，如何なる態度であつたかと申しますと，当時婦人ミッションの主事であつたミス・マクヴエイ Miss Mabelle Rae McVeigh が次のやうな意見を寄せました。婦人協同委員会の組織について考へて見ますに，婦人協同委員会は現在婦人宣教師会がレフエレンス・コミテイに対すると同様の関係を男子協同委員会と結んでも差支ないと思はれます。私共は（大）体次のやうな組織を考へました。それには，3 人の婦人宣教師と３名の日本婦人の６名の委員を以て，委員会を組織し，此の委員会が総て婦人の関係する事業を協議し，此の委員会に於て協議された問題は更に，男子女子双方の協同委員会が合同した一つの協同委員に於て最後の決議をなされると云ふやうな組織であります。ただ私共の避けたいと思ふことは，婦人宣教師が日本における有力なる教会の発達を助けることなくして却て教会を分離するものとなることであります。」

婦人ミッションの主事ミス・マクヴエイの提案は，日本の婦人協同委員会において討議

されたが，同協同委員会の全委員が，この新計画を実行するには未だ時期が早いということで一致した。理由は，日本婦人は，男子の前で十分に自分の意見を述べることに十分な経験を持っていないから此の新計画を効果的に実行するには，少なくともこれから５年間程度の間に経験を積む必要があるという意見の一致があったからである。

ミス･アレンは，５年たった現在（1930（昭和５）年現在），この婦人協同委員会の働きが最善の方法で実施できるやり方について次の３案を提案した。

1，今まで通り婦人宣教師が日本婦人を招集することにする。
2，日本婦人会を選挙する規定を設け，日本婦人委員を正式の委員とする。
3，ミス・マクヴエイから提出された新しい方法を採用する。

そして第２，第３の問題の何れもどのような選挙方法で日本婦人の代表者を選ぶかという問題になるとして，異なった次の３種類の提案をしている。

1，委員は部会内の婦人によって指名され，聯合婦人会において選挙する。
2，委員は部会内の婦人会によって指名され年会において選挙する。
3，委員は男子協同委員の如く，部会において指名され年会において選挙する。

この婦人協同委員会の運営についての優柔不断さについては，宣教師や婦人宣教師達の日本婦人に対する大方の見方であり，婦人宣教師３名と日本婦人３名という婦人達の自立を期待した公平性を婦人協同委員会の決定に持ち込むことは時期尚早の考えがあったからである。婦人宣教師達には，まだ自分達が主導しなければならない時代と思われていた。

4．3　婦人宣教師と婦人達の連携

婦人宣教師達が，婦人協同委員会を考えていた頃，北部バプテスト系列の日本バプテストの婦人達は，全国組織として東部バプテスト聯合婦人会を立ち上げようとしていた。少なくとも婦人宣教師達によって，婦人協同委員会設立が考えられていた1924（大正13）年頃には，各地域の聯合婦人会の活動は，阿部師の例を挙げるまでもなく，もう，日本の伝道は日本人がなすべきであること，ミッションの補助を受けずに活動しようという意気込みを生んでいた。そのためには，教会婦人会員が率先して助け合い，教会の婦人会が団結して自らの手で婦人達への伝道・教育を行い，養い育てなければ真の成長は望めないと考え始めていた時代になったのである。

婦人宣教師達の共通の願いは，日本側の婦人達が自立して婦人委員の選出方法が決定され，婦人協同委員会を公式な組織とすることであった。また，その内容は委員構成を婦人宣教師３人対日本婦人３人と民主的に公平に取り扱おうとしている。しかし，時代の動きは，婦人宣教師達だけではなく婦人達自身がバプテストの大局に眼を注ぐという時代となっていたのである。

この臨時婦人協同委員会の開催写真がバプテスト婦人聯合委員会（1924年10月22日）と題して記録されている。

写真３．臨時婦人協同委員会
左から石原菊，ミス･ライダー，ミス･キャンプ，ミス･アレン，山田千代，タッピング夫人，佐藤徳，宮杜敏子，阿部きし，ステッドマン夫人 [67]

左から石原菊 (東京保姆養成所所長（現彰栄学園）), ミス・ライダー Gertrude E.Ryder (東京バプテスト女子学寮), ミス・キャムプ Evalyn A.Camp（大阪女子神学校）, ミス・アレン (尚絅女学校), 山田千代 (捜真女学校), タッピング夫人（横浜寿保育園), 佐藤徳 (盛岡幼稚園園長), 宮杜敏子（中央バプテスト教会), 阿部きし (前出), ステッドマン夫人 Mrs. F.W. Steadman: Agnes Bryden（盛岡幼稚園）の順に 10 名（日本人 5 名）が写されている。

写真の日本人出席者のうち佐藤徳は，佐藤タツの娘で盛岡幼稚園において長年タッピング夫人から幼稚園教育の教えを受け，薫陶を受けた婦人である。宮杜敏子姉は，東京バプテスト聯合婦人会の会長を務めた姉妹で，中央バプテスト教会員である。夫君宮杜末司氏は中央バプテスト教会の執事を務め，駿台英和女学校の教頭や盛岡中学で英語を教えた。

この方達は，女学校，幼稚園関係者がほとんどで, 後に阿部師が, この組織の働きを「婦人伝道師が米国の婦人ボードから受ける予算を宣教師の関係する女学校，幼稚園等に対して査定することと人事問題位であった。」と述べており，この集まりの性格を物語っている。このことは, ようやくこの時代になって, 長い間宣教師や婦人宣教師が個人的に行ってきた活動資金の運用を，日本婦人を含む協同委員会の責任で公平に配分することを目指した画期的なでき事であった。

この米国の婦人ミッションから受ける補助（献金）については，その額の大きさは東部組合にとって無視することができないもので，1925（大正 14）年当時の統計に依れば，教会数は 37，その内自給教会は 12 だから，依然ミッションに依存しなければならない状態であった [68]。宣教師達の祖国をバックにした財政援助と，個人的な働きにたよる伝道活動というものがなければ，まだ，独自の宣教活動が難しい時代だったのである。

後日，東部組合が組織変更して全国組織としての性格を持つようになり，WABFMS から派遣された婦人宣教師達も東部組合へ加入することになった時，この WABFMS が米国内でも独自の権限を持っていたことから，そこから派遣された婦人宣教師達に一定の配慮がなされた。「東部バプテスト聯合婦人会」は，東部組合とは，別組織として発足したが，日本にあっては，この聯合婦人会から選出された婦人委員が婦人宣教師達と内外婦人協同委員会を設立し，これに参画していた。この内外婦人協同委員会は，ミッションの事業と予算，そしてその人事を管轄していたから，婦人協同委員会規則にある聯合婦人会に対しても一定の配慮がなされ，東部組合の組織「婦人部」として位置付けされたのである。なお，戦前の婦人会は，教派を問わず補助的な役割とされていたので，日本の婦人達の裁量による自立した婦人独自の宣教活動が認められていたものではなく，婦人部としての働きを期待されていた訳ではなかった。

5．結論と課題

日本のバプテスト派の歴史は，すでに 130 年以上となるが，最初の全国規模の婦人会が形成されるまでにはかなりの時間を要した。その理由は，次のようなことであった。

第 1 の理由は，当初，宣教地に派遣された宣教師，婦人宣教師達は，貧しい交通や通信手段並びに居住地の制約を受けていた。また，個々の宣教師，婦人宣教師達は，北部バプテストの海外担当主事や特定の個人に対して責任を負い，自分の活動計画，その実施，活動費の使用などの裁量を持っていた。他の宣教師との協力や協議して活動するということは期待できなかった。このため委員会や総会などを組織して活動するという考えはまだなかった。

第 2 の理由は，バプテスト派の婦人達の

全国的な組織形成の遅れは，バプテスト教会の主張する個別教会主義（Independence of Local Church）が教派（Denomination）として活動することを困難にしたと考えられる点である。これは，婦人会の形成だけではなく，バプテスト教会が教派として活動するのを困難にした。バプテストの教会は，常に個別教会の自主，独立を主張し，個別教会の上に立つ上部構造が存在するという制度を認めていない。したがって，バプテストの諸教会が一つの教派としてまとまって活動するには，宣教，教育，出版というような共通に活動できる分野において協会を作って対処してきた。北部バプテストも海外伝道という分野で，教会や教会の代表が集まり組織されたものではなく，個々の有志が集まって形成された組織で，その北部バプテストが宣教師を選任して派遣したのである。当然，この個別教会主義の意識は日本でも強いものだった。

第３の理由は，当時の日本は，急速な近代化をなしている時期だったが，旧来の封建思想・社会構造・制度が一掃されておらず，婦人は，まだ封建的な家族制度に縛られた時代に生活していた。婦人達は，男性中心の日々の生活をおくり，封建的な大家族主義の制度の中で，キリスト教を受容し，それを表現することは容易ではなかった。また，家の宗教，変動する政治・社会・経済状況，地域格差，幾度かの戦争に翻弄されたのである。

第４の理由は，バプテスト派は，聖書主義を標榜しており，保守的で聖書の文言に忠実であろうとしてこれを狭義に捉え，男子の役割，婦人の役割を区別して考えていたことが挙げられる（Ⅰテモテ２章 11・12 節）。日本の他派の婦人達の活動でも男子中心の役割構造は変わらず，一般的に婦人宣教師であっても女性の地位は男子の宣教師を補助する役目であって決して高くはなかったようだ。

この４つの理由は，1908（明治 41）年以降になると変化が見られる。この年，ABMU は NBC（ABFMS）へ組織形態を変更した。個別教会主義を主張しながら，教派の宣教活動の発展のために，個人や地域の個々の活動より効率と重視した全体的・組織的な活動をするようになったのである。日本では 1912（明治 45）年北部バプテストの時代に伝道方針を改正し，1923（大正 12）年以降にこれを実施することとした。この結果，宣教師数の削減，宣教拠点の廃止･統合，学校の廃校･統合がなされた。婦人会の全国的な組織の形成はこの時期に起こったのである。

アメリカのバプテストの海外伝道への祈りと情熱が国を越えて日本に注がれた。アメリカの婦人達も祈りだけによらず，経済的基盤を作って海外に婦人宣教師を派遣し伝道活動を行った。この活動は，アメリカの婦人のみならず日本の婦人達にも自立を促すものであった。日本の婦人達の自主・独立の意識の芽生えは，婦人達を取り巻く社会的背景から遅々とした歩みであったが，この海を渡ってきた信仰を同じくする婦人達の祈りと活動に励まされ，大きく育てられ，婦人達自身で伝道活動を行うようになり，日本にあった働きを積み重ねているという宣教活動の結果，婦人達自身の手で自主・独立の全国組織を立ち上げたいという意識を生むものとなったのである。やがて婦人達は，全国組織の婦人会（聯合婦人会）を立ち上げる。それは，婦人宣教師達が当初から目指した宣教の結果とも言えるものであった。これがこれまで議論されることも記録として残されることも少なかった婦人達による全国組織発足の背景である。

【注と参考文献】

(1)　高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 p.16

(2)　日本バプテスト西部組合『日本バプテスト西部伝道略史』福音書店　大正 11 年 10 月 25 日 pp.50- 52

(3)　高橋楯雄『日本バプテスト史略下』東部バプテスト組合（三崎会館内）昭和 3 年 12 月 20 日 pp.9- 10. p.22

(4)　拙論　原真由美『日本バプテスト派の婦人達の宣教活動に関する歴史的研究』学位（博士）論文（ルーサー・ライス大学）2005 年 7 月

(5)　日本バプテスト西部組合『日本バプテスト西部伝道略史』福音書店 大正 11 年 10 月 25 日 pp.181- 183

(6)　高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 p.42

(7)　H. Leon McBeth The Baptist Heritage Broadman Press 1987 pp.395- 396

(8)　高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 pp.49- 53

(9)　高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 p.54, p.60, p.61, p.63

(10) 高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 pp.70- 72

(11) 中村健之介『宣教師ニコライと明治日本』岩波書店 1996 年 8 月 21 日 p.40
（注）バプテスト史略上では 1860 年来日（p.3）

(12) 大島良雄「仙台拠点の地方伝道地・気仙沼」関東学院大学文学部『紀要』第 96 号 2003 年 1 月 6 日 p.28

(13) 高橋楯雄『日本バプテスト史略下』東部バプテスト組合昭和 3 年 12 月 20 日 pp.26- 28

(14) 60th Annual Report July 1874, *American Baptist Missionary* Magazine p.255

(15) 高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 p.47

(16) 66th Annual Report July 1880, *American Baptist Missionary* Magazine p.264

(17) 65th Annual Report July 1879, *American Baptist Missionary* Magazine p.254

(18) 67th Annual Report July 1881, *American Baptist Missionary* Magazine　p.255

(19) 68th Annual Report July 1882, *American Baptist Missionary* Magazine pp.263-264

(20) 69th Annual Report July 1883, *American Baptist Missionary* Magazine p.276

(21) 62th Annual Report July 1876, *American Baptist Missionary* Magazine p.263

(22) 67th Annual Report July 1881, *American Baptist Missionary* Magazine　p.254

(23) 高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館 大正 12 年 5 月 24 日 p48.pp90-91. p.141

(24) 69th Annual Report July 1883, *American Baptist Missionary* Magazine　p.277

(25) 73rd Annual Report July 1887, *American Baptist Missionary* Magazine　p.97

(26) *Gleannings*. Vol.1. 11. Aug.1895. pp.3-4

(27) LIGHTS & SHADOWS—*THE JAPAN BAPTIST ANNUAL*—1934　East Japan Baptist Missionary Group (ABFMS and WABFMS) p.32

(28) 高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 p108

(29) *Gleannings* Vol.3 8 May. 1897 p.1
（注）*Gleannings* は，ABMU と SBC の在日宣教師達の機関誌

(30)『教報』第 13 巻第 3 号明治 41 年 6 月 20 日教況（大阪浪速教会婦人会沿革）
（注）浪速浸礼教会は，現在の日本バプテスト同盟大阪神愛教会の一源流。

(31) *GLEANINGS*. Vol.1. 1. Oct. 1894. pp.2- 3

(32) *GLEANINGS*. Vol.7. 4. May. 1911. p.53

(33) 大島良雄『日本につくした宣教師たち』1997 年 11 月 30 日 p.127 ヨルダン社

(34) 大島良雄『日本につくした宣教師たち』「ラビニア・ミードの宣教と教育」1997 年 11 月 30 日 ヨルダン社 pp.238 - 240

(35) 大島良雄『日本につくした宣教師たち』「ラビニア・ミードの宣教と教育」1997 年 11 月 30 日 ヨルダン社 pp.243 - 244

(36) 高橋楯雄『日本バプテスト史略上』東京三崎会館　大正 12 年 5 月 24 日 p159

(37) 高橋楯雄『日本バプテスト史略下』東部バプテスト組合 昭和 3 年 12 月 20 日 pp.12- 13

(38) 松岡正樹「日本バプテスト東部組合・組織の変遷について」日本バプテスト神学校宣教研修所『宣教』第 27 号 2004 年 p.55

(39) 枝光泉『宣教の先駆者たち』ヨルダン社 2001 年 10 月 10 日 p.30

(40) 日本バプテスト西部組合『日本バプテスト西部伝道略史』福音書店　大正 11 年 10 月 25 日 p.111

(41) 大島良雄『灯火をかかげて』「下関・長府拠点の宣教活動」ヨルダン社 2002 年 2 月 15 日 pp.339 - 340
(42) 日本バプテスト教会組合規則　1917 年（大正 6 年）6 月改訂版
(43) 枝光泉『宣教の先駆者たち』ヨルダン社 2001 年 10 月 10 日 pp.187- 192
(44) 松岡正樹「日本バプテスト東部組合・組織の変遷について」日本バプテスト神学校宣教研修所『宣教』第 27 号 2004 年 p.55
(45) 日本バプテスト西部組合『日本バプテスト西部伝道略史』福音書店 大正 11 年 10 月 25 日 pp.160- 161
(46) 松岡正樹「日本バプテスト東部組合・組織の変遷について」日本バプテスト神学校宣教研修所『宣教』第 27 号 2004 年 pp.55- 56
(47)『基督教報』409 号大正 6 年 7 月 19 日「教況」p.10 関西バプテスト婦人修養会
(48)『基督教報』436 号大正 7 年 1 月 24 日「教況」p.10 大阪拡張運動婦人会
(49)『基督教報』453 号大正 7 年 5 月 23 日「教況」p.10 第二回関西バプテスト婦人修養会
(50)『基督教報』463 号大正 7 年 8 月 1 日「教況」pp.11- 12 第二回関西バプテスト婦人修　　養会決議事項報告文
(51)『基督教報』549 号大正 9 年 3 月 25 日「教況」p.9 拡張運動関西バプテスト婦人会
(52)『基督教報』426 号大正 6 年 11 月 15 日「教況」p.12 関東バプテスト婦人修養会
(53)『基督教報』505 号大正 8 年 5 月 22 日「教況」p.11 東京バプテスト聯合婦人会
(54)『基督教報』530 号大正 8 年 11 月 13 日「教況」p.10 東京バプテスト聯合婦人会
(55)『基督教報』558 号大正 9 年 5 月 26 日「教況」p.9 東京バプテスト聯合婦人会
(56)『基督教報』579 号大正 9 年 10 月 27 日「教況」p.9 東京バプテスト聯合婦人会
(57) *JAPAN ANNUAL* 1922 AMERICAN BAPTIST FOREIGN MISSION SOCIETY 1922 年 p.20
(58) 三崎町教会年表編集委員会『日本基督教団三崎町教会年表 1907 年 -1945 年』
(59) 阿部きし，香川かつ『基督教報』721 号大正 12 年 11 月 14 日 pp.5-6「八月中の旅行日記」
(60) 阿部きし，香川かつ『基督教報』723 号大正 12 年 11 月 30 日 p.2「八月中の旅行日記」
(61)『番町教会 100 年史』日本基督教団番町教会 1986 年 11 月 13 日 p.13
(62) 日本バプテスト連盟婦人部門編『バプテスト婦人四十年の歩み』1962 年ヨルダン社 pp.7- 9 pp.11- 19
(63) 日本バプテスト西部組合『日本バプテスト西部伝道略史』大正 11 年 10 月 25 日　福音書店 pp.181- 182
(64) 山本君代『信仰生活の手引き』（含婦人部の歴史）昭和 27 年 p.1- 2 日本基督教団新生会事務所
(65) 阿部きし『新生』35 号昭和 28 年 2 月 1 日 p.7「婦人欄」（教会中心の伝道を通して将来への希望）
(66) ミス・アレン『基督教報』第 932 号　昭和 5 年 6 月 13 日「雑録」婦人協同委員会について
(67) *Japan Baptist Annual* for 1924 and 1925 Publicity Committee of the Japan Mission of the ABFMS and the WABFMS p.4
(68) *Japan Baptist Annual* for 1926 統計表 Publicity Committee of the Japan Mission of the ABFMS and the WABFMS

研究ノート

その人自身が「いのち」そのもの
－「いのち」を考える授業実践－

安達　昇

Everybody has their Own Thoughts on "Life" A Class Model
—A Workshop to Think About the Concept of "Life"—

Noboru　Adachi

要　旨

「いのち」を取り巻く状況は厳しさを増している。それは社会問題として「いのち」にかかわる課題が山積しているからである。しかし学校教育では「いのち」の大切さを言葉としては理解できても「いのち」を学び、深める具体的な実践や方法が明らかになっていない現実があった。このような中で学生たちが「いのち」に向き合い、人間関係を深め、未来に向けて生きていくことのできる教材の開発をすすめてきた。今回は開発した「いのち」を考える教材を大学１年生の「総合演習」で実践し、「いのち」の授業の可能性を探ることとした。

１　授業者として「いのち」を考える授業に取り組む視点としては
・授業におけるグループ作り
・学習課題とワークシートの作成及び授業における主な発問
・授業の流れと話し合い

２　「いのち」を考える授業を検証する視点として
・学生がワークシートに書いた文章及び振り返りで書いた内容

「いのち」を考える授業が成立するのか。授業実践と履修した５人の学生が記述したワークシート及び振り返りで考える。

キーワード

①「いのち」を考える　②教材開発
③授業実践　④授業の検証
⑤ワークシート　⑥振り返り

目　次

１　はじめに
２　研究の目的と方法
３　「いのち」を考える授業実践
４　終わりに

１．はじめに

「いのち」を取り巻く状況は厳しさを増している。子どもの世界ではいじめに始まり自死（自殺）へと広がり始めている。親からの虐待、あるいは大人の自死（自殺）も年間３万人を超えている。「いのち」にかかわるこれらの出来事は社会の重い課題となっている。事件が起きるたびに責任を問う声が聞こえる。また様々な視点から提言がなされる。そして「いのち」の大切さを説く声が多く寄せられてくる。しかし、「いのち」の大切さを言葉としては理解できても「いのち」を学び、深める具体的な実践が明らかになっていない現実があった。このような中で本研究所「いのち」を考える研究プロジェクトでは「い

のち」に向き合い、人間関係を深めていくことのできる教材開発をすすめ、昨年度から学生に対する授業実践を通して検証してきた。

２．研究の目的と方法

2.1　研究の目的

研究のねらいは以下の通りである。

・教材を通して、「いのち」を考える授業を成立させることができたか。
・授業で学生は「いのち」に出会い、考え、人間関係を深めることができたか。
・「いのち」を考える授業を通して未来に生きていこうとする学びができたか。

これらを授業実践で検証する。その場合、授業者だけではなく学生がどのように学び、受け止め、考え、捉えたか。今回は履修した５名の学生の書き込みと振り返りを通して「いのち」の授業について考える。

2.2　研究の方法

ア　授業者　関東学院大学キリスト教と文化研究所「いのち」を考える研究プロジェクトに所属する客員研究員（安達昇、三浦一郎、長井英子）３名が３回にわたって授業。

イ　学生　関東学院大学人間環境学部人間発達学科「総合演習」（大豆生田啓友先生担当）の履修者１５名。履修者は幼稚園教諭・保育士を目指す学生である。担当の大豆生田先生は全体のコーディネート。

2.3　授業の構想

「いのち」の授業を参加・体験型の方法を取り入れ、教材（題材）を通して学ぶ。学生が自分自身の内面的な「いのち」と向き合い、履修者同士の人間関係を育みながらお互いを認め、生きていく力を培うことができる学習の場にしたいと考えた。授業を進めていくときにおさえたのは次のことである。

ア　授業で重視した点

学生が自分と異なる人の考えを受け入れることができる。そしてその人の考えや態度の意味をつかみ、批判することから認めることを大事にする。発表者には「いいね」「いいなあ」というように声に出して受け止めていく。授業では発言者の話を聞く（受け止める）ことを重視する。

学生が他者と相互理解を進めていくために自分を表現することが必要である。その手段として教材（ワークシート、ビデオ教材など）の活用と参加体験型（書き込み、グループ作り、話し合いなど）の手法を取り入れる。そして、授業の最後には振り返りをする。

イ　基本的な授業の流れ

学習の進め方としてつぎのようにすすめた。

（１）　グループ作り
　　新しい出会いの始まり
（２）　学習課題の提示をする（ワークシート、視聴覚教材等）
（３）　参加体験的な手法を使い、学習課題の解決を考える課題に向き合い自力で考える
（４）　グループで学習課題の解決をめざして話し合う考え方を出し合い深める
（５）　全体に話し合ったことを発表し深める
（６）　学習の振り返りをする
　　学んだことを振り返る

ポイントになるところとしては「グループ作り（出会い）」「自力解決（課題を自分で考える）」「話し合い（内容を深める）」をあげることができる。

３．「いのち」を考える授業実践

3.1　グループのねらいと方法

参加体験的な方法を取り入れた授業では人と人が出会い人間関係を創っていくことが大

切になる。それを担うのがグループ(小集団)である。グループ作りは授業の導入に行う。毎回異なるグループになることが好ましい。

グループは新しい出会いの場であり、新しい発見をしながら、お互いを知るきっかけになる。また、たくさんの出会いを体験をすることで授業に参加する姿勢が前向きになり、活動が活性化する。

グループ作りは次のように行った。履修している学生の人数と話し合いに適した人数を考えて「好きな季節」の集まりにすることにした。

「学習するときのグループを作ります。今日は自分の好きな季節で集まります。自分から好きな季節を言ってグループを作りましょう」

と呼びかけた。はじめは静かだった学生たちは

「春、春が好きな人」「夏が好きな人はいませんか」

と掛け声をかけて好きな季節の「友達」を見つけていった。好きな季節のグループができた後、そしてグループで自分のニックネームを伝え、自己紹介をした。

グループを作りのポイントは次の通りである。

受け止め合うことができる人数にすることが大切である。

次にグループを作るきっかけに使えそうな項目としては

・好きな色　・好きな食べ物　・好きな花　・好きな果物　・好きな動物　・好きな季節・好きな乗り物　・好きなお金のコイン　・行ってみたい国　・飼ってみたいペット　・生まれた月　・自宅の電話番号の奇数、偶数

等が考えられる。作りたいグループの人数や、グループの数によって臨機応変に考えていくことよい。

3.2.1　教材・授業　「いのちの色」

「色」に着目して「いのち」を色で表現することにした。

授業の目標、人間が生きているときの有様を色で表現し、「いのち」を考える。また、その時々の気持ちを自分と対話しながら色で表現できる。

学習の流れは次の通りである。

・自分の「いのち」を色で表現する
・その色にしたわけを書き発表する
・他の場面の「いのち」を色で表す
・発表しあい、認め合う

ワークシートを配布して次のように問いかけた。

「あなたの『いのち』は色があるとしたら何色ですか」

学生たちはこの問いに何だろうと少しとまどった様子だったが、しばらくすると楽しそうに色鉛筆で表現し始めた。かきあらわしていくうちに学生たちの表情が変化していった。しばらくして自分自身の「いのち」の色が完成した。そして理由を書いた。

A「温かいイメージがある。ぽかぽかした感じの黄色とオレンジにした。」

C「命は何色だか正解は知らないから。自分の中で謎の色の黒に、ミステリーな印象の紫にした。赤は血の色。」

D「私の『いのち』のイメージが、暖かい・熱いイメージだったので赤。」

G「人生って常にいろんなことがあって、安定して落ち着いているものじゃないから。本来は時間をあますことなく、新しい動きがあって、情熱的で、すてきなものにしたいと思うから。少しの変化も見逃さずに生きてみたいから。」

H「いろんな感情や細胞でできているから一色じゃない。でも、全体的に血の通った暖かい色。」

学生たちは自分の「いのち」の色を見せな

がらグループで発表していった。聞く学生たちも発表者の発言を自分の色と重ねながら受け止めていた。

そこで、こんな問いをした。

「それでは『嬉しいとき』と、『緊張しているとき』ではいのちの色はどうなるだろう」

学生たちは二つの場面の「いのち」の色を考え表した。そしてその色にしたわけを発表した。学生たちは自分の色と比較したり、同じ色であることの確認をしたりして笑顔になった。話し合いではたくさんの考えが出された。

A「いのちの色と嬉しいときの色がほとんど同じでした。濃さが違いますが･･･。笑っているときのハートもきっと同じような色を塗ると思います。私にとってのいのちとは嬉しい、笑うなど楽しさ温かさのイメージがあるのだと思いました。」

C「自分のいのちは温度差が激しいような気がする。いつかパタッと死にそう。まだいのちは何色かわからない。みんなの暖かい印象だった。」

D「『嬉しいとき』『緊張しているとき』に自分の心はどんな状態か、どんな行動になるか、どんな考え方になるか、そんなことを考えながら色を選んでいた気がします。いのちの色って、気持ちとか考えとか行動とか・・・いろんなものが混ざることで色が決まるのかなと思いました。」

G「一人ひとりちがうのかなと思いました。色を浮かべる時って自分の実際にあった体験や気持ちを思い出して色を思い浮かべました。だから一人ひとりちがうんだなって思いました。同じ色でも訳はそれぞれで。その人の人生で変わったり、いろんな色があるから先生は「否定しないで」って言ったのかなとも思いました。そして自分の心をこの少ない色に当てはめるのって大変だなって思いました。」

H「自分のいのちの色は、どんな感情の時でも一色では表せないと思いました。人間は悩むことも迷うこともたくさんあって単純ではないから。いのちの色には今の自分の気持ちが表れると思った。」

3.2.2　教材・授業「いのちはどこだ」

自分の「いのち」はどこにあるだろう。自分自身の「いのち」と向き合う教材として考えた。

目標は一人ひとりが自分の「いのち」の場所を考えることを通して、自分自身の「いのち」に向き合い考え、深めることができる。

学習の流れは次の通りである。

・人形（ひとがた）に「いのち」の場所を示し、わけを書く
・グループで発表し、認め合う
・グループとして「いのち」の場所を考える
・全体に発表して認め合う
・振り返りをする

人形（ひとがた）がかいてあるワークシートを配った。学生たちは「なんだろう。これは」と不思議そうな反応をした。そこで

「あなたのいのちはどこにありますか」

と問いかけた。しばらく沈黙があり、自信なさそうにある学生は心臓のあたりに、またある学生は脳のあたりに印を付けた。ところがつけた後で悩み始めた。「いのち」の場所は心臓だけではないのでは、或いは脳だけにではないのではないか、あるいは身体全体に「いのち」はあるのではないか。学生たちは一度印を付けたいのちの場所から自分との対話をはじめだした。悩んでいることが手に取るように伝わってきた。しばらくして各自の「いのち」の場所が明らかになった。

・いのちの場所を顔としたA

「私にとってのいのちは楽しさや暖かさです。笑顔を作る顔にしました。人の笑顔をみているときや自分が笑顔の時に1番「いのち」を感じるからです。」

・人形（ひとがた）全体を包んだC

「命（いのち）はどこにあるか考えたとき、自分のどこの場所も思いつかなかった。心臓も脳もそんな気がするけど、何だか気にくわなかったから、外側を囲ってみた。死んだらわかるかも？いのちという場所はわかるか、わからないのか、そこすら結局わからない。答えはどこだ？みんなそれぞれだろうけど自分のが、まずわからない。でも大事にしたい。」

・いのちの場所を体全体としたD

「たとえば悲しいときがあったとき、心が傷ついて、頭で解決策を考えて、体で行動に移します。全部がそろって『自分』であるように、全部で『いのち』ではないかと思いました。」

・胸にハートを書いたあと・・・・としたG

「いのちってここだなって思ったから。でも左じゃなくて真ん中に書いたのは苦しいときに身体の中心に苦しさを覚えるからです。口は嬉しいときによく使う。悲しいときは胸が苦しくなって涙がでる。自分を表現できることって大切だと思うんです。私は言葉がスキです。でも、いつも感情は言葉で表せません。そこを補うために目や仕草が必要だと思うんです。これなしでは私は生活できません。うーん、つまり体全部なのかな・・・・？？」

・いのちはその人自身そのものと考えたH

「いのちは最初、心臓の部分だと思いました。手や足がなくても生きている人はたくさんいるけど、心臓なしで生きている人はいないと思ったからです。でも心臓以外のところが真っ白でさびしかったので薄く色をぬりました。理由、いのちは心臓を中心として、その人の体全体がいのち。その人自身がいのちそのものと考えました。」

学生たちは一人ひとりの「いのち」の場所の考え方に共感していた。その後、グループで「いのち」の場所を考える活動が始まった。そこではお互いの考えを出し合い認め合ながら学習していった。

3.2.3　授業後の感想

「いのち」の授業が終わった後に学生たちに振り返りをしてもらった。

A「いのちの色を塗って私が今どんな思いをして過ごしているのかや今までどのような生活をしてきたのかを考えることができた。私にとって『いのち』は楽しさ、明るさなどのイメージなので黄色やオレンジでしたが、考えは人それぞれ違うので青、緑色などの暗い色を塗る人もいると思います。私は自分と逆の色を塗る人の話を聞いてみたいと思いました。自分にとっての『いのち』のイメージがわかることができたのでイメージではなく「いのち」そのものがどのようなものなのかをじっくり考えてみたいと思いました。」

C「いのちについて考えるのは本当に奥が深いと感じました。先生が『今日はすらすら書けるなあ』と私たちがワークシートを書いているときに言われた。確かに自分はその通りで講義の時よりも自分の思ったことをすらすらと書けました。やはり、いのちは自分自身が考えをもっているから大事で、絶対に自分にあるものだからすらすら書けるのかなと思います。私はいのちがどこにあって何色かはよくわかっていないけど、みんなそれぞれ良いところがわかりました。温かいハートは優しい気持ちの表れだろうし、いのちはその人自身を表しているのかと思いました。そう思うと自分はまだ謎の色を使っているから早く自分の『色』の存在を知りたいです。」

D「『いのち』について考えた今日。考えていると昔の思い出や感情をいろいろ思い出していました。まだ19年間しか生きていないけど、いろんな経験をしていろんなことを考えて、学んで、だから今の私があるのだと思います。いろんな感情を知ること

で今の自分が作られました。全部が『私』で全部が『いのち』。今日の授業で改めてそのことを知ることができました。これからもたくさん笑って、泣いて、いろんなことを経験して、自分という『いのち』を大事にしていきたいと思いました。みんなの考えをたくさん聞けて楽しかったし勉強になりました。」

G「この授業を受けて､今までクラスがちがって話せなかった人とも話せて良かったです。先生の話を聞くだけの授業だと思っていたので新しい関わり合いがもてて嬉しかったです。人のいのちって何だろう。もちろん、本当のことを言えば心臓や脳が動いているっていうことなんだけど、人間は他にいろんなものをもっている。そんな単純なものじゃない。私の大切なもの、離れたくない人、思い出。全部どれも欠けてほしくないです。うまくいえないけど、そう思える出来事を作り上げていくことが生きることなのだと思います。そのためのすべ（術）がいのちなのかなって思いました。」

H「自分でもわからないその時の気持ちを色に表すと形として（その時の気持ちが）見えると思った。『いのち』ってなんだ？どこが『いのち』だ？そんなに真剣に考えたことはなかった。いのちは当たり前のものだったから。その当たり前のことを考えたとき、いろんな物が見えてきたきがした。」

3.2.4　授業をして

グループ作り、「いのちの色」「いのちはどこだ」の順に授業を進めた。

教材「いのちの色」では「いのち」の色に対する反応は各々の学生によって様々であった。赤を使って表現したのは暖かい色として捉えたり血の色と考えたりしているが多くの学生はいくつかの色を組み合わせて表現していた。このことはいのちの色は多様なもの集まりであると考えている。また、発展として考えた「嬉しいとき」と「緊張しているとき」の場面になるともっと色に変化が加わり自分の気持ちや感情などと重なってくる。学生たちの経験や体験あるいは行動などが自分の「いのち」の色につながっている。

教材「いのちはどこだ」で「いのち」の場所は一様ではなかった。学生の「いのち」の場所にはそれなりの深い考え方がみられた。いのちの場所は体のある部分ではないかと考えながら自分と対話していくうちに体全体なのではと広がっていくこともあった。また、自分の体の様子を捉え直して部分から全体に広がっていくように書いている学生もいた。様々な考え方をグループに出し合って話し合いをした結果の一つが「その人自身が『いのち』そのもの」という言葉になったと考えられる。

3.3.1　授業「出産といのち」

「いのち」を「誕生､産む」という人間にとっての始まりに焦点を当て、そこでの問題を考えることにした。授業をした頃は「いのち」にかんする新聞記事や代理出産をしたＭ・Ｔ夫妻の双子を実子として届出ることを東京高裁が認める決定を出した出来事がニュースとして扱われているときと重なっていた。「いのち」の課題を自分と重ねて考えることを目標とした。

3.3.2 「もし、子どもが産まれなかったら」

グループを作った後、

「もしあなたに、子どもが産まれなかったら（できなかったら）どうしますか」

と問いかけた。学生にとってはまだ身近な課題ではないと思われるので、考えられる事柄として不妊治療、養子、人工授精、子どもはあきらめて動物を飼う、あきらめる等を提示して自分がそうであったらどうするか考えた。

A「自分だったら 40 歳くらいまではあきらめたくない。」
C「自分だったら、養子、不妊治療を考える。人工授精は知らない人のかと思うと少し躊躇する。その時の仕事状況、経済面に左右されると思う。」
D「あきらめる。」
G「私は自然に産みたい。でも、もしだめなら治療を受ける。たぶん養子とかは無理だと思います。」
H「取りあえず、お医者さんに相談して、あと 1、2 年待ってみる。」

学生にとっては「子どもが産まれない（できない）」ということは考えにくい。しかし現実にそうだったらという問にはやはり出産ということを可能にする方法を考え、その後でどうするか悩んでいる様子が感じられる。

3.3.3 「代理出産はどう思うか」

代理出産をしたときに起こる、あるいは考えられるいくつかの問題点（法律では誰が母親なのか、代理母の人権、代理母に愛情がでて手渡さない場合、子どもの病気、商売になるのでは等）を明らかにし、自分とのかかわりで考えられるように進めていった。そして学生たちに

「代理出産をどう思いますか」

と問いかけた。2006 年 9 月 29 日に東京高裁で出生届を受理するように区長に命ずる決定がでて間もないために話し合いは活発だった。学生は高裁決定に好意的だった。しかし問題点を考えるにしたがって気持ちが揺れ始めた。

A「認めてあげてほしい。子どもをほしがらない人が増えていくなかで、貴重だし、この制度が認められればもっと増えて、子どもができない女の人にも希望が見えるかも知れない。自分の子どもという肩書きがあった方が安心できる（親も子も）だからぜひ認めてほしい。問題点として考えられるのは気軽になってしまい、子どもを産むという価値（素晴らしさ、大変さ）が低くなってしまわないか。」
C「代理母の年齢や健康状態が心配だと思う。後、ガンなどにかかっていたらいやだ。代理母がアメリカ人だとしたら双子は誰似？経済面で 1,000 万かかったらちょっと考えてしまう。」
D「自分が M さんだったら子どもができないとなったところであきらめると思う。自分の中で必死に育てて産むからこそ、最上級の愛情が生まれると思うから。他の人に産んでもらうのは嫌だ。問題点としては今働く女性が増えている。仕事が忙しいために子供を作らない女性が多い。ここで代理出産が広まったとしたら、妊娠できない受精だけでなく出産する時間のない女性も代理出産をするようになるのではないか「出産」というものがアメリカのようにビジネスになりかねない。」
G「私には代理母は少し怖い。まだ全然わからない世界だし。でも、多分しない。」
H「・・・・・。問題点としては体外受精を行った遺伝的なつながりをもつ人が母なのか、お腹を痛めて産んだ人が母なのかという問題がある。代理出産をした人が子どもに愛着がわいて子どもを帰してくれないことがある。」

3.3.4 授業後の感想

A「私はやっぱりどんなに辛く大変でも子どもは産みたいと思っています。今、代理出産が問題になっています。私は先生の話を聞くまでは子どもがほしいのだから認めてあげればよいのではと単純に考えていました。しかし、問題はたくさんあり、子どもの戸籍をどうするかという前に代理出産という制度自体の許可も考えるべきなのではと思いました。一人ひとり考えは違うと思いますがじっくり考えていくべきだと思い

ます。」

C「不妊の問題はとても難しいと思った。代理母はやっぱりどんな事情であれ、自分の子どもがほしいという夫婦や母親の気持ちはまだわからないけれど、結婚したら自分もそうなるかも知れないから反対できないと思った。養子とは全く違うし、自分の子どもというのに意味があると思う。」

D「『代理出産』はいのちをお金で買う。子どもをお金で買う。自分の幸せをお金で買う。そんなイメージを持ちました。戸籍の問題、ビジネスの問題などがあるけれどそれよりもっと『いのち』ってものについて考えてほしいと思う。もちろん自分自身も。『出産』って神秘的なイメージがあってお母さんのお腹からお母さんの分身がでてくるこんなにすごいことって他にないと思うし、こんな喜びは自分で産まないとわからないと思う。たとえどんなに大変であっても。子どものことをもっと考えていのちのことをもっと考えられる社会になったら良いなと思います。」

G「代理出産について今まで考えたことがなかったです。実際に考えてみるとすごく恐くなりました。勝手な考え方だけど、代理出産が自己中心的な気もしてきました。人の命というものがこんなにも計画的に人工的にすすめられていいのかと思います。私は心臓が弱くてよく体調を崩します。でも、それを受け入れて自分の体と向き合って付き合って生活しています。そうや手自分の体ちゃんと受け入れて納得して新しいうまい付き合い方を試みる視点も必要なんではないかと思います。」

H「出産について深く考えました。人間は医療や、技術が進歩するに連れて『活かす』ことが昔に比べて容易になってきたため、いのちというものを軽く見ているような気がする。最後の話を聞いて代理出産に『賛成』と行ったけれどやはり『反対』と思った。子供が産めないのはその人の運命で、ある程度仕方がないことで、もし欲しければ養子をもらうべきだと思った。人のわがままで生命を扱ってはいけないと思った。」

3.3.5　授業をして

テーマを「不妊」「代理出産」に絞って考えることにした。いずれも法的整備がなされない中で事実が先行して進んでいる実態がある。その中で「代理出産」を通して「いのち」について考えることにした。授業の少し前に代理出産の双子を実子として届出ることを東京高裁が認める決定がニュースになり話題になっていた。学生たちの感想はおおむね夫妻に好意的であった。しかし話し合いを深めていく中で揺れ動く姿が発表や振り返りからも読み取れる。「いのち」とは何か、「いのち」は誰が決めるのかを考えることで社会とのつながりが考えられたように思える。

3.4.1　授業　終末医療　ーホスピスー

使用したビデオ「愛する命を送るとき」（NHK スペシャル、2000 年 2 月 4 日、21 時 30 分～22 時 20 分放映）

最初に「愛する命を送るとき」（NHK スペシャル）を視聴した。これは末期ガンになった 40 代男性のホスピスでの闘病記である。妻（幼児教育学者）はその間の生活をイラスト入りの日記にまとめてはドアに張り出し、他の患者や家族にも見せて交流を図る。生きたい、生きて欲しいと願う夫妻だったが、死は一刻一刻と迫っていた。病状を夫に告知できずに悩む妻、死への恐怖心を押さえられない夫、このような迷いの状況も隠さずに映像化している。

長いビデオ視聴で授業は感想を出してもらうことから始めた。学生は夫妻の生き方に自分を重ねながら感想を語っていた。ある学生は妻に、ある学生は夫に、ある学生は夫妻の生き方に語りながら涙が止まらない学生もいた。

3.4.2　授業後の感想

C「今日は『終末医療』について学びました。ホスピスという言葉や死についてかなり無知で経験もないので最初、先生の話があまり耳に入ってこなかったのですがビデオを見て途中から涙がでている自分に気づきました。やっぱり印象に残っているのが絵日記や写真での貴子さんの『笑顔』でその笑顔がどれだけ龍一さんの励みになったか想像できません。絵日記を書くことによって貴子さんも楽になっただろうし、心の準備にもなったんじゃないかなと思います。桜の木と同じようにつぼみから花が咲いて花びらが散って、葉が落ちてまたつぼみになってという感じに人間も死を迎えた理性を受けたりするんだから、今この親からもらった命と時間を大切に生きたいと思います。」

D「デイサービスで働いていたときのことをいろいろ思い出しました。何人もの死に出会ったけど職員さんのように普通にしていられることは私には一度もなくて、大好きだった人が亡くなるたびにもっと何とかしてあげれば良かったなと後悔ばかりでした。死に直面するたびに人の命には限りがあることをそのたびに思い知らされて『死』というものをずっと受け入れないでいました。デイを辞めるときに利用者さんからもらった手紙を思い出しました。手紙には私の元気な姿を見ていて生きる希望がわいたよって書いてありました。私にもその人のためにできることがあったのかと思うととても嬉しくなりました。一日一日を大事にこれから関わる人みんなを大事に表生きていけたら良いなと思った。」

G「人が死んだあとって後悔することがたくさん残ると思います。私はまだ『この人の命は後○○くらい』と覚悟を決めて迎えた死は１回もありません。いつも突然です。本当に言えないくらい悲しかったです。でも目の前に死が見えてくる状態は計り知れない辛さだと思います。本当に私はそばにいてあげる以外考えつきません。実際ビデオを見た後頭の中が真っ白になってしまって・・・。」

A と H については振り返り無し。

3.4.3　授業をして

ビデオ視聴をして学生たちに問題を提起した。視聴の時間が長く話し合いが十分できなかったが学生たちは自分の視点から受け止めていた。D は介護体験があり、ビデオを見ながら利用者からの「あなたの元気な姿から希望をもらった」という手紙を受け取り、「愛情を持って接すれば相手に伝わる」ことを学んでいる。また、C の様に「親にもらった命と時間を大切にしたい」と夫妻の前向きな姿が学生たちの共感を生んでいる。

「愛する命を送るとき」はいつ何時、誰が当事者になってもおかしくない厳しい状況の一例である。そこではどのような努力、対処がなされようとも事態の好転はあり得ない。

健康な若者にとって「自分の死」は遠い未来のことであり、想像しがたいとしても、それ以前に親や配偶者など､身近な人々の介護、死別に遭遇する可能性は高い。死んでいく夫と自分の愛する人々を直結させ、彼らの死を想像するならば自分が安住している世界危うさに目を向けざるをえなくなる。学生たちには衝撃的内容であったが、その一方で命を思い、与えられた時間をいとおしむ気持ちが芽生えたことはプラスの効果があったといえよう。

4．終わりに

―その人自身が「いのち」そのもの―これは｢いのちのどこだ｣を話し合ったあるグループの結論だった。学びの姿と『いのち』の授業の可能性を表している。「いのち」の授業

は楽しいものであった。そのことは学生の振り返りからも読み取ることができる。学生のワークシートへの書き込み、感想、振り返りはどれをとっても学びが継続され深まっていったことがわかる。また、参加体験的な方法はグループ学習と相まって学生たちの意欲を刺激し、お互いの関係を創り出すという効果を生むことができた。「いろいろな考え方がわかって良かった」「一人ひとりちがうことがわかった」などグループでの話し合いをすることでお互いを認め合い、そのことが学ぶことにつながっていることがわかる。

「いのち」の授業ではたえず自分と向き合い、問いかけ、考える。話し合いや発表では他の学生たちの考え方に耳を傾ける。そして受け入れる。そこには「いのち」の授業の学び方があるように思われる。そして新しい人間関係が始まっていることがわかる。

学生は授業を通して「いのち」を単に「生命」（生物的な）ということにとどまることなく、人間の「生きる」という関係性の中で学んでいる。また、授業で提示した教材は学生が「いのち」を考えるきっかけとなったし、それを支えたのは発言を受け止めたグループごとの話し合いであり、一人ひとりであった。

「いのち」の授業や教材開発は始まったばかりである。教材を通して「いのち」を考える授業の可能性は学生の学びからも明らかになってきた。大学の研究者をはじめ教育現場などと共同で研究を進め、教育課程を視野に入れた「いのち」の教育実践をすすめる時に来ているだろう。

付　記

本研究ノートは関東学院大学キリスト教と文化研究所の「いのち」を考える研究プロジェクトの共同研究から生まれたものである。また授業実践については研究会で報告、振り返り等をまとめたものである。

参考文献

・安達昇他編「『いのち』を考える授業実践のプラン48」小学館、2000年。
・安達昇編「人と人を結び、思いやる心を育てる授業」小学館、2005年。
・安達昇「『いのち』を考える教材と授業実践」「キリスト教と文化」関東学院大学、2005年。
・三浦一郎「リアルタイム法学・憲法　増補改訂版」北樹出版、2004年。
・黒田輝政「在宅ホスピス入門」ミネルヴァ書房、2001年。

研究ノート

「坂田祐日記」解読（1923 年 9 月～ 1924 年 12 月）
―関東大震災とその後―

坂　田　　創

The Dialy of Dr. Tasuku Sakata in Japanese
—The Great Kanto Earthquake (1923-1924)—

Hajime Sakata

キーワード
①関東大震災　②復興の経過
③坂田の外遊　④募金と視察

はじめに

1923 年（大正 12 年）9 月 1 日（土）午前 11 時 58 分大地震が関東地方及び周辺を襲った。「関東大震災」である。今回の解読は其の日から 1 年半に亘る期間を取り上げた。

(1)　大震災発生時の状況及びその後の措置についての経緯
(2)　復興募金及び学校視察のため渡米したときの状況。

ここでは解読文の中から主要事項を抜粋し内容を要約して記した。

なお、解読文も一部掲載する。

(1) 大震災発生時の状況及びその後の措置についての経緯

《解説》

中学関東学院は 1919 年（大正 8 年）三春台校地（通称兵隊山）に開校して 5 年目になっていた。鉄筋コンクリートの瀟洒な校舎が 1921 年までに逐次完成し、1923 年の時点では 1 年生～ 5 年生まで生徒 570 名、教員 34 名を擁して順調に発展していた。その矢先の災害であった。この大震災により教職員 3 名が犠牲になり、校舎は全て崩壊類焼してしまった。院長坂田は直ちに災害の後始末に取り掛かり、遺体発掘、廃墟の整理、授業再開、仮校舎建設に着手した。10 月 15 日より捜真女学校校舎を借用して授業を再開、翌年 2 月 29 日には仮校舎の完成を俟って三春台校地に戻り、5 年生は 3 月 10 日捜真女学校に於いて卒業式を行い 47 名の第 1 回卒業生が巣立った。ここで一段落が見られる。

凡　例

原文	解読文
縦書き	横書き
1 行文字数不均等	均等（流し込み）
句読点殆どなし	適当に 1 字あける
旧漢字	現代漢字
旧仮名遣い	現代仮名遣い
カナ書き	ひらがな書き
漢数字	算用数字
（解読不能箇所）	●●●
（省略部分）	……
（人名）	適宜伏せる

1923 年（大正 12 年）

日　付	曜日	主　要　事　項
9 月　1 日	土	大震災起こる、自宅、家族は無事、夜は付近の空き地で仮眠
2 日	日	登校視察、学院は旧校舎及び化学実験室、本校舎倒壊、寄宿舎及び雨天体操場全焼のため全校舎類焼、佐々木正雄教員、大橋貞彦教員、金子長重給仕遭難死亡、校庭一隅にて祈祷会
9 日	日	坂田宅に於いて教員会議を開く
10 日	月	学院仮事務所を設置
11 日	火	左内坂の東京学院に至る、学院及びテンネー氏宅は損害軽微
12 日	水	柏木の内村鑑三宅を訪問ご無事を祝す、京浜教役者会に出席し「学院は現在位置にて事業を継続することを主張、全員賛成したり」出席者はテンネー、アキスリング、ベニンホフ、グレセット、日本人 16 名
13 日	木	建築会社須藤氏と死体発掘並びに仮校舎建設につき相談、生徒の消息判明したもの現在約 180 名
14 日	金	捜真女学校にカンバルス校長を訪ね、仮校舎完成まで捜真の校舎を借用して授業続行の下相談をなす（後日理事会決定の予定）
16 日	日	死体発掘作業開始、教員生徒も 30 余名手伝いに従事、金子給仕の全焼の遺骸発見、大橋教員の遺骸も発見、佐々木教員のものは発見できず
17 日	月	校庭芝生上にて教員会議、佐々木教員の遺骸は大橋教員のものと一緒になっている可能性あり
19 日	水	自宅の引越し（神奈川柳町より神奈川平尾前へ移転）
21 日	金	金子給仕の追悼祈祷会を坂田宅で行う
22 日	土	県庁に至り震災被害の報告、将来に関する計画を述べ承認を得た
26 日	水	猛烈なる余震 2 回その他数回小震あり
27 日	木	教員会議、大橋教員の告別式が自宅に於いて行われた
28 日	金	捜真女学校理事会、10 月 15 日より学院の校舎借用、授業開始が承認された
30 日	日	佐々木教員の告別式が自宅に於いて行われた
10 月　1 日	月	生徒参集 320 名、青山学院生徒よりの慰問袋全焼者に分配、教員会議 19 名出席
2 日	火	高田教頭辞意止むを得ず承認、強震数回
4 日	木	理事会一同兵隊山に至りて被害状況視察、須藤氏と仮校舎建築の相談
14 日	日	アキスリング、千葉勇五郎震災慰問に来訪
15 日	月	1 時より始業式、約 320 名来校
21 日	日	省線電車横浜駅まで通ず、爆破作業を築地工業社に発注
26 日	金	YMCA 主催で震災死亡の教員生徒の追悼会
11 月　3 日	土	仮校舎建築縄張り（上部のグランド）
12 日	月	爆破作業開始
19 日	月	11 月 10 日下賜の詔書奉読、爆破作業により校舎凡て解体
23 日	金	11 時 30 分強震、9 月 1 日以来最強のもの、左内坂テンネー氏宅に於い

		て理事会
12 月　2 日	日	田口教員チブスにより万治病院に於いて死去
8 日	土	神奈川バプテスト教会に於いて田口教員告別式
11 日	火	グレセット及びフイッシャーと将来のこと建築のことにつき会談
12 日	水	雨天体操場（鉄骨組立式）を米国より輸入の件、建築業者と打合せ
13 日	木	仮校舎定礎式（植山牧師司式）
17 日	月	職員を YMCA 食堂に招待し慰労の晩餐会を行う
30 日	日	兵隊山近くに賃貸家屋を見つけ手金を渡す
31 日	月	「かくして大正 12 年大試練の 1923 年を送る」

1924 年（大正 13 年）

日　付	曜日	事　　項
1 月　1 日	火	兵隊山に於いて新年奉賀式
8 日	火	3 学期始業式
12 日	土	兵隊山に至り工事を見る
15 日	火	5:50am 激震あり、建築中の校舎全壊、捜真異常なし
24 日	木	関東学院教会は兵隊山に於いて 2 月第 1 日曜より行うことに決定
26 日	土	皇太子殿下御成婚奉祝式、併せて学院創立記念式
28 日	月	賀川豊彦氏宗教講演
2 月　1 日	金	爆破片付け作業請負者と契約書交換、余震 2 回
3 日	日	借家に於いて教会第 1 回礼拝
4 日	月	募金のため米国行きを決意
11 日	月	捜真と合同にて紀元節奉賀式、同窓会名称を「関東学院橄欖会」とし会則を決定
12 日	火	Dr.　Tenney と協議、渡米募金運動に参加決定　5 月 13 日頃出帆予定
28 日	木	捜真女学校に感謝を表し、生徒一同 Converse 校長に敬礼、校長より挨拶を受く、校具を兵隊山に運ぶ
29 日	金	捜真より兵隊山に移転、本日より授業、授業前に献堂式
3 月　2 日	日	教会礼拝 5 年生の教室に於いて行う
4 日	土	捜真に至り職員と生徒に謝辞、顕微鏡 1 台贈呈
9 日	日	捜真に於いて卒業礼拝（渡部元牧師）
10 日	月	捜真に於いて第 1 回卒業式、YMCA にて卒業生、職員昼食会、橄欖会発足
18 日	火	捜真職員を招待晩餐会
22 日	土	殉職佐々木正雄教員の遺骨発見収納、院長室に安置す
25 日	火	博物室に於いて 3 学期終業式
31 日	月	入学試験、3 日合格発表
4 月　6 日	日	文部省貸付金 11,300 円小切手受取り
11 日	金	関東学院英語学校開校式
20 日	日	二ノ谷海岸にてバプテスマ式、震災後第 1 回聖餐式

[解読文]

9月1日（土）晴

昨夜遅くS遠州より帰宅せるを以って郷里の話をなし午前十一時半頃に至る　之れより昼食を喫して学院に出校せんとし まさに昼食の支度に取りかからんとしたる刹那天地もひっくり返へらんとするが如き強烈なる地震忽然として起り 最初の第一震に家屋まさに崩壊せんとするが如き猛烈なる激動を起こしたるを以て 余は起て硝子戸を明け外に出て庭樹に取りすがり暫くして窓際に引返へせり 食卓の下に隠れあるCとSを外に出して庭に避難せしめ次で女中室に居りしTを呼びKと二人押入にかくれ居たるを呼び出して庭に避難せしめ 離れの雨戸を敷き其の上に坐して連続の震動に身を震はし居りいたるが　時恰も隣接のリンネット火災を発し瞬時にして全焼し火勢富屋町に進み刻々危険迫まりたるを以って　KとSに軍用行李を持たして余はTを背負い五人相携へて向側の鉛管工場庭に避難したり、震動止まず火勢猛烈になり富屋町大部分を舐め進みて鉛管工場の木柵に移らんとしたるを以て　水野工場庭を通り青山氏の倒壊せる家屋の側を通りて漸くリンネット工場南側の空地に避難せり　時漸く夕暮れに近づかんとする頃富屋町大部全焼し余が家の左向の家屋を全焼し非常に危険に陥りたりしも　風の具合により余が家は類焼を免かれ火勢は漸次渡辺山方面に進みて夜に入れり我家は北側に傾斜したるも倒壊せず物品は其侭にしゴザを二枚及七輪飯釜等を携行し夕食を支度して食事をなせり　水は風呂桶に残留の浴後の水を汲み来たりて之を御飯用に用ひたり、全市に火災起りたるを以て炎々天をこがし石油タンク等の爆発物の爆発の音響天を轟かし悲絶惨絶　余等他の避難者と共にリンネット南側の空地に星のきらめく青空をながめながら仮睡に入り一夜を明かしたり、当日午後四時過ぎにてありしか内海高田両君来訪同君等の家の安全なりを告ぐ　此の日田口教員学院に在て地下室に於て山賀教員増田大工父子と共に遭難し天井の●下に圧せられて九死に一生を得高田君二階の室より飛降りて助かりたる報告を受く　学院に就いては当日は之れ以外の報告を得ざりき田口教員は山賀君と共に火中を通りて漸く帰宅したりしが（午後四時頃）田口教員の宅は福富町にありしを以って遂に類焼したり当夜は鳥越の山に一夜を明かしたり　神奈川●●にありし菊池教員家宅は全焼し家族一同無事捜真女学校に避難せり夜中永沢君を見舞一同の健在を祝したり夜明け朝早くSとKを遣はしバケツ二ケを買求め水を遠方より汲ましめたり

9月2日（日）晴

午前朝食後大下君避難地に来訪、其助に依り家の芝生に畳を敷き一同家に引揚ぐC、S、T、K及余並にポチ一同健在我家の庭に帰り居所を定む、

田口教員大下君の助を得て避難場より我が庭に一家族移転し来たり同居生活を始む同氏、母上、夫人、S, Mの五名なり、右終て田口教員と相携へて学院に至る途中内海、安村の二教員の来訪途上にあるにあひ内海君は自家に帰り安村君と三人神奈川停車場前及横浜駅桜木町駅側を通り日の出通りを通過して学院に至る　神奈川の約半分●●関内関外の殆んど全焼を目撃しつつ学院に至り学院校地の高所より焦熱地獄に等しき全市を俯かんし悲壮の光景に慄然たり、学院は旧校舎及化学実験室三階まで聳えし中央事務室教室倒壊し寄宿舎全部及び雨天体操場全焼したる為め全校舎類焼し　今尚ほ熱気四隣に及びつつあるを目撃し其下に佐々木、大橋、金子の三君静に眠れるを想像し大出及塚本夫妻の避難場即ち上のグラウンドに至り彼らにあひて須藤工作場を避難所となすべきを命じたり　彼は奮闘してタイプライター七台を出したるを大いに褒めたり、校庭は上下共に避難民来たり●●仮

小屋築造中なり　安村田口両教員と共に上のグラウンドの一隅に至り一年生Ｓ（避難者）も之に加はり簡単なる祈祷会をなし　それより安村君宅を見舞、帰途角田君が根岸芝生佐々木君宅を見舞ひたるにあひ其様子をきき明日誰かを遣はすことにしてそれより途を転じて高田君を訪い庭に他の人々と避難しアームチェーアに静かに休みある同君にあひその健在を祝し　大出の案内にて大橋君遺族を避難場稲荷台小学校内に訪い慰問して昼過ぎ帰宅したり（中略）

帰宅して田口教員と共に庭の仮小屋を拡張し之に家根をつくり（戸板にて）六畳敷として之に居ることにせりかくして第二夜の眠りに就く

余の家族５人田口氏家族五人合計十人此日玄米約一升余木炭一俵等を現金にて買入れたり大小の震動日夜頻りに至る

夕方グレセット氏着のみ着のままにて来訪

昨日船発見送りの為にさん橋にありて遭難し本日捜真より来り直ちに浅野ドックの外国船に至りたり、

９月３日（月）午前晴午后大雨夕曇る

午前七時半出発Ｋ同伴学院を経て根岸に至り佐々木遺族を訪ひ　同地青年団の世話せる米三升（1.20）及木炭店に至り木炭一俵（2.50）を買求めて之を渡し外に現金10円を渡しＫを残して御産の手伝いをせしめるようにしたり　同地に四年生のＮ青年団の一員として活動し居るのにあひ佐々木遺族を依頼して帰り帰途学院に立寄り角田、高谷両君にあひ後藤建築請負師の来校せるにあひ九月一日に於ける詳細をきき　同氏の父上行方不明なりときき学院将来の建築法など話して雨を冒して角田君の家に立寄り雨具を借り高谷君と相携へて午後３時頃帰宅したり、田口氏と共にトタンの焼け残りを拾ひ来り仮小屋の家根を覆う、この日も震動頻繁にありたり

教員会議記録

【メモ】

大正 12 年 9 月 9 日（日）

神奈川柳町坂田方に於て

教員会　出席者左の如し

坂田、内海、安村、高谷、角田、長崎、藤本、山田、山賀

永沢、中居、岡本、田口、猪狩、大下

1. 聖書朗読　馬太伝 24　坂田
   祈祷　藤本教員
2. 報告
   YMCA 郵便貯金 50 円余通帖紛失
   学友会会計現金 100 円余藤本氏の許にあり郵便貯金及銀行貯金通帖紛失
   交誼会会計 20 円以内焼失
3. 生徒身元調査　明日より学院内に事務開始生徒の身元調査のこと之を生徒に知らしめる為に張紙　約二十枚を記るし分担して之をポスト等に張ることにせり
4. 死体発掘の方法　大いに協議したるも具体案なし
5. 死去教員遺族訪問　慰藉の方法
6. 学院善後策懇談
   継続することを希望する旨満場一致可決
   生徒に対しては院長以下職員一同学校復興を希望努力し生徒の為めに最善の努力をなすこと
   但し都合よき生徒には転校をすすむることにせり、

９月１７日（月）快晴

午前六時頃グレセット氏来訪軽井沢よりの持参の金弐千五百円を田中会計に渡せり、本日同君は米国大使館に至り木材供給の便宜を与へらるる様交渉する旨語りたり食後学院に至り再び発掘に着手田口氏は仮事務所によりて俸給を渡す準備せり、●之を渡したり

正午教員会をひらくテニスコート横の芝生にて

1. 佐々木君の骨発見せず多分昨日発見の大

橋君の骨の重量は過ぐれるにて佐々木君と二人分なるべし　証拠の重なるものはズボンのビ●とボタン二人分ありしことなり、よって今少し発掘して見当たらざる時は大橋君の骨を分与して貰ひ之にて発掘作業を打切ること

2. 本日俸給を御渡しするにつき大約一割を相除し其●●は大橋、佐々木両教員金子給仕の弔慰金として職員交誼会より差上ぐること、
3. 学院よりの弔慰金は追て理事会をひらきて之を決定する事
4. 職員の整理は今月限りにて Parttime teachers は御断はりすること
5. 此際学転の口のある人は遠慮なく実行せられ度し
学院は当分諸君に満足を与ふる増給与することなかるべし
6. 十月一日午前十時生徒を校庭に召集につき其日職員会をひらくべし
大要前記の会議をなして昼食を喫したり、（中略）
午後再び発掘に着手したるも発見することを得ず午後二時ごろ発掘を中止し（中略）
午後三時頃職員の大部分同道大橋遺族訪問（中略）
昨日持参せられたる大橋君の遺骨の約半分を佐々木君のものとして分てり
（以下略）

教員会議記録
【メモ】
大正１２年９月２７日（木）
神奈川平尾前坂田宅に於て
教員会　来会者左の如し
坂田、高田、永沢、藤本、角田、安村、グレセット、山賀、高谷 , 中居、時田、内藤、大下、漆山、石川、田口 16 名

1. 青山学院より慰問袋携帯学生慰問隊来れり之に対する手伝補助の方法
十月一日に校庭に於て渡される様安村君に青山学院慰問隊に交渉を依頼す、
2. 去る十七日学院校庭に於いて決したる如く十月一日生徒を校庭に集め十月十五日（月）より捜真女学校に於いて午後授業を開始すること、
以上は昨日東京日日、東京朝日、報知、の三新聞に広告の手続を為したり、貿易に広告を出すこと
3. 本日午後三時大橋氏宅に於て告別式　遺族の希望により基督教式にて余司会して之を行ふ、生徒に出来るだけ参列せしめたし
4. 来る九月三十日（土）午後弐時佐々木氏宅に於いて告別式
5. 来る十月十五日より実施の学科課程　別紙の通り
6. 組主任十月一日調査すべきこと　もとの組主任

(2) 復興募金及び学校視察のため渡米したときの状況

《解説》

学校が本格的復興に着手する前に、坂田は米国バプテストミッションの招聘を受けて渡米することになり、1924 年 5 月 13 日横浜港を出帆する。先ず北米バプテスト大会に出席、大震災復興に対する援助を要請する演説を行った。その後 6 月から 8 月までシカゴ大学の夏期講座を聴講し、終了後米国各地を回り、ミッションとの話し合い、学校視察、宣教師宅訪問、関係者との面会などを行って、11 月 13 日帰国した。渡米中はグレセット宣教師が院長代理を務めた。年末には「東京学院は関東学院に合併する」ことが記されていて、新しい展開を見せる気配がある。

1924 年（大正 13 年）

日　　付	曜日	主　要　事　項
5 月　1 日	木	Axling 出帆帰国
5 日	月	米国領事館にて旅券に査証を受く
13 日	水	S.S.Grant 号にて出帆、訪米の途につく、Dr.Tenney と同船
22 日	木	Victoria 港に入港
23 日	金	Seattle に上陸
24 日	土	Seattle 発、Milwaukee に向かう
27 日	火	Milwaukee 着
28 日	水	Baptist Convention に出席、午後 Dr.Tenney に続き、英語の speech をなせり
29 日	木	Dr. Axling 大演説
6 月　3 日	火	Convention を終え ,Chicago に着く
4 日	水	Chicago 大学に行く、澤野良一氏に会う
6 日	金	Chicago 大学に application 提出
9 日	月	基督教報に原稿を送る
14 日	土	School of Education に登録
15 日	日	Hyde Park Baptist Church に出席
17 日	火	本日より講義聴講
20 日	金	Lake Jeneva に於ける YMCACamp に参加
23 日	月	Camp を終え Chicago に戻る、帰国途中の南原繁氏来訪
28 日	土	YMCA の Excursion に参加　Field Museum 見学
7 月　2 日	水	Kodak（カメラ）を購入
3 日	木	Prof. Freeman, Prof. Dowing, Dr. Judd の講義に出席
4 日	金	米国独立記念日　海岸に遊ぶ
6 日	日	Hyde Park Baptist Church 礼拝に出席
13 日	日	University Chapel　礼拝に出席
19 日	土	H. Topping の母上訪問（Delavan）泊まる
20 日	日	当地の教会（Topping 宣教師を送り出している教会）に出席、挨拶
24 日	木	転室（apt. "Delta" へ）Dr. Evans、Prof. Breslich、Dr. Ward の講義に出席 Seminary School の Chapel に出席
27 日	日	日本人学生 Picnic に参加（17,8 名）
8 月　1 日	金	細菌学研究室及び植物研究室見学
10 日	日	Jap. YMCA 礼拝で話す
13 日	水	Froebel School (Gary) 見学、Board of Education を訪問、大橋女史研究室見学
18 日	月	Kentucky に向け出発、Louisville 着、熊野清樹氏等の出迎え、バプテスト神学校寄宿舎泊
19 日	火	Lincoln の生家 Log Cabin を見学し祈祷会、作曲家 Foster の住居を見学
20 日	水	神学校校舎見学 , Highland Baptist Church 祈祷会に出席、speech

21 日	木	熊野氏と共に Chicago に帰る
25 日	月	Cubs と New York Giants の野球試合を見る
27 日	水	展望台より市外一望、Jucklon Park の日本館見学
28 日	木	関東学院図書館のために図書購入、郵送を依頼
30 日	土	Chicago 学生会例会出席（18, 9 名）
31 日	日	「日本の九月一日、大いに昨年の震災を想起し故国の無事を祈る」
9 月　4 日	木	Chicago を去る、Baffalo 着　YMCA Hotel 泊
5 日	金	Niagara Falls 見学、Mr. Hasing 宅泊
6 日	土	Baffalo 市内見学
7 日	日	Baffalo 発、Rochester 着
8 日	月	Dr. Tenny の父上の墓参 , Mr. Webb 宅泊
9 日	火	市内学校参観（学務課長案内）
10 日	水	East High School 参観、Mrs. Covell 訪問、Rochester 発
11 日	木	New York 着
12 日	金	Mission 本部訪問、Board Meeting で挨拶
13 日	土	英氏、坂西女史来訪
14 日	日	First Baptist Church の礼拝に出席、Bronxville に Mr. & Mrs. Jewett 訪問（坂西女史滞在）郊外ドライブ
15 日	月	Dr. Axling に会う、Miss Converse の甥に会う
16 日	火	Dewit Clanton High School 訪問、Board 本部に Dr. Franklin, Dr. Axling 訪問
17 日	水	Dr. Axling と共に Natural Museum、Art Museum 見学、Dr. Franklin 宅に招待される
18 日	木	渡部一高氏来訪 , Collegiate School 及び、Junior Rishman High School 参観、Dr. Axling, Dr. Franklin と共に Mr. Pawley 宅に招かれる
19 日	金	Board 本部で Dr. Franklin と日本の Baptist Work の将来に就き会談、Statue of Liberty、Woolnorth, Broadway 見学
20 日	土	Bronx 公園で動物園見学
21 日	日	日本人舟遊会に参加
22 日	月	Board 本部で Mr. Smith に会い会計報告 Manhattan Vocational School (girls) を参観、公立図書館見学
23 日	火	Baptist Worker の昼食会で講演（Axling 通訳）、婦人外国伝道会社の Miss Macbry と会談（捜真女学校選科存廃について）、New York 発
24 日	水	Boston 着、YMCA に投宿、市内見学、公立図書館、美術館見学
25 日	木	Harvard 大学、Longfellow の住居見学、Dr. Chamberlin に会い、Hawthorne の生家 , 市立の High School, Bervery, Salem (New England) の郊外ドライブ
26 日	金	Newton Center にて Dr. Anderson に会い神学校（南部バプテスト）参観、YMCA の内部参観して去る、Boston 発 Newton 着、Wheaton College 見学 Providence 着、Brown Uiversity 見学 New Haven 着、YMCA 泊

27 日	土	Yale 大学見学、New York Grand Central を経て、Baltimore 着、Gressitt ご両親宅を訪問、弟家族にも会う、泊まる
28 日	日	Mr. Gressitt と教会（Gressitt 宣教師を送り出している教会）に行き、日曜学校、礼拝に出席、挨拶、郊外ドライブ、大賀一郎夫妻を訪問、大学研究室を参観、
29 日	月	Gressitt 宅を辞し Washington 着、YMCA に投宿 , Capitol と Congress Library 見学、上院下院、大統領の室を見学
30 日	火	Art Gallery, White House, Treasury House 見学、Publication Office で書籍購入、Sight Seeing Bus で市内見学
10 月　1 日	水	Washington 発 Philadelphia 着、Baptist Institute for workers 見学、当地発　New York 着
2 日	木	Mission 本部に於いて関係者に別れの挨拶をなす、Park Avenue Church に於ける Mission Education の晩餐会に列す
3 日	金	Columbia 大学見学、Union 神学校に至り University of Children 参観
4 日	土	Mission 本部に於いて Dr. Franklin と今後の旅程を検討また学院の前途につき確言を得る、日本人集会に於いて説教、座談会（14,5 名の集会）
5 日	日	Miss Helene Topping 主催の昼餐会に招かれる、Long Island に赴き drive 見物、New York 発　車中泊
6 日	月	Oneida 着、Mr. Covell 出迎え、家族に会い drive、High School 見学、Colgate 大学に至り渡部一高氏に会う
7 日	火	Colgate 大学の Chapel に出席、渡部氏通訳で speech、Utica 発 Rochester 着、中居京氏に会う
8 日	水	Rochester 神学校講堂に於いて英語の speech、学院の状況を話す Miss Ruth Tenny に会う、Rochester 発 車中泊
9 日	木	Colombus を経て Aranville 着、Denison 大学参観、Baptist Church の Boys meeting で speech（通訳あり）
10 日	金	Denison 大学見学（学長案内）Chapel 出席、Granville 発 Toledo を経て Detroit 着
11 日	土	Bord of Education に至り Detroit の教育 system について聴き参考資料を入手、当地発 Ann Arbor 着、Baptist 教会の Bible Class に於いて speech
12 日	日	Ann Arbor 見物、Baptist Gild Hall に於いて日本学生 10 名と話し合う、夜の集会に英語で 20 分 speech（5, 60 名出席）
13 日	月	University High School (新築校舎) 参観、City High School（物理化学設備）参観　Ann Arbor 発 Chicago 着
14 日	火	Chicago 大学 University High School 参観、旧友たちに会う
15 日	水	祈祷会に出席 speech
16 日	木	Chicago 大学付属小学校参観、Hide Park High School 参観、Chicago 発 車中泊
17 日	金	Kansas City Station を経て Liberty 着、千葉勇氏の出迎え、William Jewell College にて全校生徒に speech 校内参観、Liberty High School 参観

18 日	土	Liberty 発（9：30a.m.）一路西下　車中泊
19 日	日	Albuquerque を通過　車中泊
20 日	月	Grand Canyon 着（8: 20a.m.）Canyon 見物、当地発（7: 25p.m.）車中泊
21 日	火	Los Angels 着（2: 15p.m.）Jones 師他日本人 6 名の出迎え、Baptist Head Quarter に至り Dr. Hasper に会う
22 日	水	Board of Education に至り High School に関する資料を入手、Tradi School 見学、Pasadena First Baptist Church の祈祷会に出席、25 分間の speech (Jones 師通訳)
23 日	木	YMCA 訪問参観、Pamora にいたり Calvary Baptist Church に開かれていた南加バプテスト Association に出席、Roosvelt Evening School 参観
24 日	金	江上牧師の案内にて San Fedro に赴き、教会、学校を参観、Los Angels に戻る、教友の歓迎晩餐会に出席、Hollywood の独立教会に於いて説教（会衆 5, 60 名）
25 日	土	Los Angels 発 San Francisco 着、教友の出迎え
26 日	日	Oakland Pier より乗船 Barcley に至り、佐野教友と教会に行き説教（15, 6 名）California 大学見学、Mr. Gressitt の義弟に会う、活動写真機、ラヂオを学院に寄付された
27 日	月	出国手続き、東洋汽船で乗船券受取り
28 日	火	Siberia Maru にて出帆す（正午）、船の動揺甚だしく seasick になり臥床す
29 日	水	「Siberiya Maru は 20,000 噸なるも船室甚だ振はず、風強く動揺甚だし」
11 月　3 日	月	ハワイ島ホノルル着（8; 00a.m.）、島内見物、出帆（2: 00p.m.）
13 日	木	横浜港着（7: 00p.m.）学院教職員生徒の出迎えを受ける、満 6 ヶ月の旅行終了
14 日	金	講堂に於いて、生徒教職員に帰国の挨拶、教職員の歓迎会で旅行談
15 日	土	捜真女学校を訪問挨拶
16 日	日	教会礼拝に於いて説教
22 日	土	橄欖会帰国歓迎会に出席挨拶、視察談をなす
24 日	月	横浜精神復興会に出席挨拶、米国教育視察談をなす
29 日	土	県下中等学校長会議に出席、米国教育視察談をなす
12 月　1 日	月	京浜宣教者会で帰国歓迎を受け、渡米所感を述べる
6 日	土	内村祐之氏結婚式に参列
14 日	日	神奈川教会礼拝に於いて説教
18 日	木	洗足会（柏木）において渡米所感を述べる
27 日	土	研究委員会（ホルトム、千葉勇五郎、植山寿一郎、グレセット、坂田祐）は「東京学院は関東学院に合併する」ことを決議した（大正 15 年 4 月実施）

[解読文]

５月２８日（水）晴れ

午前９時半 Axling 博士と同行 Auditorium に至り Convention に出席、Bisudert, Mrs. Shank の address 及び Dr. Axling の address に感謝の涙を禁ずるを得ざりき、帰宿して昼食後モーニングに着替えて出席、出席に先だち Mr. Tenny 来たり二人で祈祷をささげて出席せり、

午後３時（午後２時 40 分の Dr. Tenny の話に次ぎ）Shank 議長の周到なる紹介を受け、Mabie 博士の●子 Cincinati の牧師の Mabie 氏と●●●●握手を交換してそれより余は約 15 分英語の演説を試みたり余の Broken English に大いに喝采を以って迎えられたり、数十人の米国の兄弟姉妹に握手せられたり、夕食は Dr. Pedelfort の馳走になりたり、小森谷牧師と会う、Axling 氏と３人 Milwaukee 新聞記者に挨拶せらる

夕食後着替えて再び至り Pagent をみてかえり小森谷牧師同行歸宿し 10 時頃まで話せり Axling 氏も立寄り話したり、

８月１９日（火）快晴

午前６時起床、朝食（両君の手料理）７時 40 分自動車にて Lincoln Farm に向かう（熊野近藤両君と余の３人）坦々たる道終わりて南に向かいて走ること約 20 哩　それより山道起伏●●川あり橋あり点々せる村落、坦々たる平野、陸軍の Camp 刻々に変化する自然の景色など大いに目を楽しませたり●●●●●●●●● Holden ville に着き Lincoln の銅像前にて写真を数葉とり更に進んで Lincoln の誕生地に着きしは 12 時頃、暫くして番人着たり戸を開いて我等を招ず、Log Cabin を見て記念の撮影をなす、番人 John Cisselle 君●●余等の機械にて撮りくれたり終わりて Log Cabin の傍らにて祈祷会をなせり余司会ヨハネ 15：1-13 を読み余祈り熊野君祈り近藤君英語にて祈りて終わる　それより外にて二人の撮影をなし自動車に乗り少し行き入口の Cabin にて絵はがきを買い Hodgenville に着会食をなし約１時間にて出発途中 Barden Town にいたり Old Kentucky Home の作者●人 Foster の居り●●家を参観し歌の本と記念の絵葉書を買い写真を撮り帰途に着く夜９時ルイビルに帰着夕食、シャワーをあび種々談論の後 12 時ごろ就寝

９月７日（日）快晴寒し

午前６時起床（Eastern Time）支度整い朝食をなす簡単なる祈祷会をなす（中略）7: 30 の train にて Rochester に着汽車 20 分遅れて着、Luth さんと友人の一青年 Mr. Clealand 自動車にて迎えに来て待ち居たり、Luth さんの祖父君 Mr. Webb 宅に着暫時休憩の後 Mr. & Mrs. Webb と Luth さんと余の４人にて自動車にて教会にゆく Baptist Temple なり改築のために本日より Theatre を借りて礼拝をなせり、本日は第一回目なるが会衆約千人非常に盛大なる礼拝なりき、晩餐式ありたり散会後牧師 Winsler 氏と其の他に紹介せられ Guest Book に sign したり日曜学校にて Men 組に出席したり終わりて自動車にて帰宅、それより Mr. Webb 自ら自動車を操縦せられて余を乗せて市内を見物せしめたり近郊のピッツバーク、水道の貯水池●●など●●●●●なり、Rochester は山あり川あり沢山の樹木あり甚だ良き所なり午後２時半頃 Webb 氏宅に帰宅 Webb 氏の Son Norman 君に会う昼餐の馳走になりそれより Mr. Clealand 運転し自動車にて Mr. & Mrs. Webb, Miss Luth 余 Hilton に来る、Dr. & Mrs. Tenny 及び Mother Tenny の歓迎を受く、（中略）Dr. Tenny の家は村端にあり広大なる果樹園の真ん中にあり大木に囲まれ閑静にして健康に適する良好なる所なり、夕方６時頃着きたり、（中略）余は Dr. Tenny に案内せられて果樹園を見る、夕食後９時過ぎまで Dr. Tenny と

大いにわれらの働きのことにつき談ぜり 10 時少し前就床 Mother Tenny は 80 歳の高齢、先日夫君突然天に召さる 83 歳、その二日前に一族親戚など 60 名を集め Reunion をなし甚だ愉快に且つ丈夫にてありしが突然椅子に着席のまま何の苦痛もなく天に召されたりと、本日自動車の上より Rochester 神学校、Eastern Kodak 等の著名なる建物を見る

９月１０日（水）降雨止まず

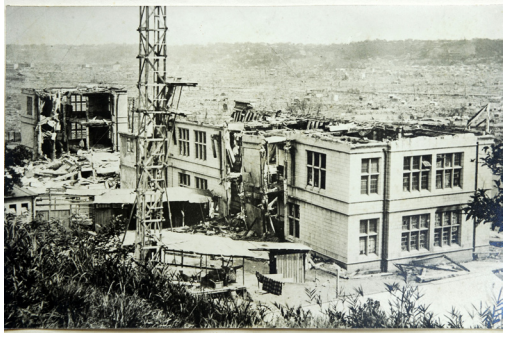
午前 8 時半 East High School 参観この学校は Senior High にて Luth Tenny の通学し居る所、校長は Dr. Tenny の友人 Mr. Wilcox なり、非常に多忙の中にも拘らず余の希望に従い Class に案内しくれたり、余は本日特に Class 及び Laboratory に於ける生徒の活動を見る、物理の講義、化学の実験、物理の実験、其の設備器具機械等真に驚くばかり完備せり、次に代数の授業を見る（中略）

Plymouth Ave にて Le Loy ゆきの Bus にのり（12 時）午後 2 時 Le Loy 着 Mr. Covell のお母さん訪問在宅大いに喜ばる、暫く会話の後、本日午後開かれ居る Mission Meeting（婦人）に出席すべく余を伴いて Baptist 教会に至る閉会に先だち余一場の挨拶をなすべく頼まれ英語にて約 20 分の演説をなせり、Missionary の仕事、Mr. Covell の良き働き、日本と米国の関係は政治家や外交官がなし能うよりもよりよく宣教師がなし能う、それから地震のこと我が関東学院のこと捜真女学校との関係等に亘りて話せり　会後簡単なる食事を一同と共に食す来会者婦人約 20 人、散会後教会の中を Mrs. Covell の案内にて見る、Covell 君夫妻と Margaret の写真かけられ居るを余は大いなる親しみを感ぜしめたり、Mrs. Covell に伴われ途中 2, 3 の家を訪問して紹介せられ帰宅して種々話をなし　お母さんの許に日本から送られたる種々の品物について説明せり、夕方降雨にて光線の具合よろしからざる部屋にて記念の為お母さんの写真を撮りお母さんが余に留まるべく懇望せられたるも時迫れるを以って惜しき別れを告げ急いで Station に来たり 6: 45 分の汽車にて 7: 30 Rochester 着（中略）9: 57 分の夜行にてニューヨークに向かう、

坂田　祐（学院創立当時）

坂田　祐（米国外遊・リンカーン像の前にて）

関東大震災による校舎崩壊



大震災被害状況視察

研究ノート

「坂田祐日記」を読む
—戦時下の関東学院　1944 年～ 1945 年—

坂　田　　創

Reading the Dr. Tasuku Sakata's Diary
—Kanto-gakuin at the End of the World War II (1944-1945)—

Hajime Sakata

キリスト教と文化研究所公開セミナー　報告
「坂田祐日記」（1944 ～ 1945 年）解読

日　時：2006 年 2 月 17 日（金）17：20 ～
会　場：関東学院大学関内メディアセンター
参加者：約５０名
配布資料：①「坂田祐日記」解読文　1944 年分および 1945 年分
②「日本史年表」岩波書店
③　学院史年表
④「恩寵の生涯」待晨堂
⑤　日記の原本
（いずれも抜粋）

キーワード
①時局の推移　　②空襲の被害
③学院内の変化　　④終戦後の変化

はじめに
「坂田祐日記」の終戦の年（1945 年）及び其の前年（1944 年）の分を解読し、その解説を試みたいと思う。

その前に解読について少し触れると、資料⑤にあるようにこの日記はかなり読みにくいもので解読不能箇所も随所にある。これは作家の日記とは異なり、事実を几帳面に書いたもので面白いものではないが、歴史資料としては役に立つものと思われる。今後順次に解読していく予定である。資料①で凡例の説明をする。

【スライド：坂田個人の写真（学院創立当時、終戦直後当時）】
先ず当時の世相について述べる。
【資料②、スライド：太平洋諸島の地図】
1941 年（昭和 16 年）太平洋戦争勃発より戦局の進展を述べ、42 年ミッドウエー海戦敗北を境にして次第に敗戦の色が濃くなって行く経過を述べた。そして 1944 年を迎えるところから解読文に入る。
時間の都合上、拾い読みして解説を加えたい。

凡　例

原文	解読文
縦書き	横書き
1 行文字数不均等	均等（流し込み）
句読点殆どなし	適当に 1 字あける
旧漢字	現代漢字
旧仮名遣い	現代仮名遣い
カナ書き	ひらがな書き
漢数字	算用数字
（解読不能箇所）	●●●
（省略部分）	……
（人名）	適宜伏せる

1944 年（昭和 19 年）

1．時局の推移

2 月 26 日（土）
今朝の新聞にマーシャル群島クェゼリン、ルオットは玉砕 4,500　軍属 2,000

計 6,500 の玉砕の発表あり痛恨にたえず

7 月 19 日（水）

学院は校庭にて国民儀礼[1)]の後軍人勅諭　武勇の項終わりて戦陣訓の死生観の項を読みきかせ　昨夕報道のサイパン島玉砕の英霊に感謝の黙祷をささげ…

【注】1）宮城遥拝

10 月 11 日（水）

本日午後大本営発表　西南諸島（沖縄奄美諸島宮古島）に艦載機 400 機来襲 20 数機を撃墜　わが地上及び船舶に若干の損害ありたりと　敵は愈々迫り来襲するに至れり

11 月 13 日（月）

7 時の報道にて比島方面の神風隊の戦果をきき　而して●●の感に打たれ黙祷せり

12 月 3 日（日）

7 時の報道　帝都に来襲せる敵機を 15 機撃墜せりと　我方の損害軽微なり

12 月 25 日（月）

午前 2 時半頃警戒警報発令直ちに支度をして登校　綱島付近に焼夷弾落下家屋若干焼失　5 時半頃警報解除　帰宅 6 時少し前　就寝　7 時半起床

《**解説**》サイパン島が占領されると、米軍は飛行場を整備して B 29 長距離爆撃機による本土空襲を開始することは明らかだったので、日本軍はこれを死守したが遂に全滅するに至った。本土の都市は防空態勢を固めることになった。

2．防空態勢

5 月 21 日（日）

昨夜警戒警報のまま明けたり…8 時村田、石川教員奉護班長交代　御真影勅語詔書謄本は警戒警報と同時に第一避難所に奉遷することに改め　余指導して石川、村田両教員をして第一奉遷所に奉遷せしめたり　衛兵生徒二名ずつ交代に（30 分毎に）勤務せしむ　12 時部長室に於いて食事（弁当）　自衛防空計画を改訂すべく午後かかる…塔上より毛布 30 枕 15 を警備隊長に隊員の夜の為に貸す

7 月 3 日（月）

学院防空壕建設起工式を挙行せり　第 4 年 4 組教頭、海老塚、山本の諸君列席余聖書コリント前神殿の処読み祈祷せり　而してたがねを以ってコンクリート破壊工事を始めたり　それより教頭山本の諸君生徒を指導せり余も指導せり

12 月 11 日（月）

午前 3 時頃警戒警報次いで空襲警報　直ちに登校 4 時頃解除　本日待避所に於いて職員会議奉安所を第一奉遷所に当分定め常時奉安することにせり 5 時ごろ帰宅就寝、7 時少し前起床 7 時少し過ぎ朝食　学院に至り 8 時 45 分祈祷会余司会　出席八木、楢原、八代の諸君　礼拝は八木君司会　終りて余軍人勅諭奉唱せしめ奨励を与えたり、終りて奉安箱を奉安所より地下室第一奉遷所に移し御真影並びに詔勅謄本を奉安せり

《**解説**》「御真影」とは天皇、皇后の写真である。これを守護することは校長職務の中で重要なものであった。したがって警報が発令すると夜中でも直ちに出校して、奉護しなければならなかった。当時奉安所は塔の一室に設けられていて詔勅と共に安置されていた。
風雲急を告げ戦時体制は日に日に強化されて行ったが、学校の行事は続けられていた。

3．学校行事

1 月 1 日（土）

8 時 15 分宅を出て学院に至る　　8 時 30 分白山、澤野、清水、島津、八代（当直）遠藤、粂川の各職員と共に奉安室に至り式場大講堂に奉遷、9 時 5 分開式奉賀式　澤野総務司会伊澤教員号令、白山部長開帳奉仕例の通り 9 時 20 分終了閉式直ちに奉安室に奉安、会議室にて一同年賀の挨拶を交換せり　例年は蜜柑の用意をなしたるに今年は物資●乏　之を

為し得ざりき余は一場の挨拶をなして捜真[1]に至る

【注】1) 捜真女学校校長を兼務していた

1月27日（木）

8時少し前学院に至る　創立第26年の記念日　8時全職員早天祈祷会小講堂に於いて余司会し数名に祈祷せしむ出席者30数名　9時より大講堂に於いて記念式　澤野総務司会中居君聖書祈祷の後（その前国民儀礼の後君が代二唱）勅語奉読余式辞校歌頌祝祷（大島牧師）　閉式の後中学部残り短期入隊（予科士官学校）の小池君の報告をきかしむ

【スライド：教育勅語】

《**解説**》国の四大節はもちろん、学校の記念式でも教育勅語が奉読された。教育勅語は明治憲法に基づき、天皇主権国家の道徳、教育の基本理念を、天皇の言葉として下賜されたものであった。

3月6日（月）

9時より中学部第21回卒業式約＊分過ぎ開始　県より●●視学市より視学代理として●●10時半頃閉式（清水教頭司式伊澤教員号令卒業生の名を呼び上ぐ）…屋内体操場に於いて父兄に挨拶一通り終わり…屋内体操場に至り準備せる式場にて午餐会　卒業生と職員と、12時開会八木君司会、清水教頭話し次いで余話して退席

10月30日（月）

8時少し過ぎ大講堂に於いて教育勅語奉読式、9時より教練査閲査閲官竹下幾太郎大佐、補助官内山少尉8時少し過ぎ着校せらる　9時より現況報告9時20分校庭に於いて査閲官紹介　閲兵分列報国隊編成にて清水教頭指揮をとる細雨蕭条たり11時終了　11時半より所見開始「概ね優良」との講評ありたり12時昼食…1時頃査閲官及び補助官かえる

《**解説**》年に一度、軍から査閲官が派遣されて、学校教練の成果を査閲して評価を下すという行事があった。これを教練査閲という。この評価は学校の評価にも関連するため、軍からにらまれていたキリスト教学校にとっては、重要な日であった。この日の逸話が資料④の中に記載されている。

〔資料④〕p.288『わが関東学院の配属将校も、礼拝のとき合唱する賛美歌が、平和に関するものは反戦思想であると考え、天の父なる神を賛美する歌はわが国体に反するものであると判断し、そのことを教員達に話すことが屢々あった。しかし院長には言わなかったが、所属の連隊長に報告していたことが知れていた。その連隊長から、配属将校を通して、私に聖書の授業を止め賛美歌を止めるよう婉曲にいって来たが、私は学校教育は文部省の管轄であり、学校教練のみが軍部の管轄であるから、教練以外の学科課程は、文部省の指令がなければこれを変動することは出来ないことをのべ、学校教練には最善を尽くすから、学校の宗教に関係したことには干渉されぬようにと断った。連隊長は、直接私にあって話すとのことであったが、その後教練査閲のため来校したが、教練が大変よくできたと大いにほめて、宗教教育には、一言もいわないで帰っていった。』

12月24日（日）

8時学院にいたる　日曜日なるも休業せず　全校（2年1年3年以上の残留組）を集めて軍人勅諭武士道の●より前文暗誦　終わりて閲兵分列各2回　それより大講堂に入れてクリスマス礼拝　八木君司会説教　説教約1時間　終わりて余は教会に至りクリスマス礼拝並びに聖餐式に出席十数名出席

《**解説**》この時期は国の制度の変更によって学校の統廃合、新設などの変更が余儀なくされ、また施設の強制譲渡が要求された。

４．高等商業部の廃校

《**解説**》高等商業部は明治学院と統合し明治学院専門学校になった。

【資料③】

「関東学院百年史」 p .412 ～ 414

『43 年 10 月 12 日、閣議決定を見た「教育ニ関スル戦時非常時措置方策」にもとづいて、文部省は「学校整備要領」を公表した。（略）（ロ）文科系専門学校ニシテ学校ノ種類、規模、地理的配置等ヲ勘案シ統合可能ノモノニ付テハ之ガ実現ヲ図ルモノトス（略）　青山学院文学部、高等商業学部、関東学院高等商業部が、明治学院に統合し、関東学院は工業専門学校に転ずるよう勧告を受けた。関東学院としては、高商部が統合され、工業専門学校を設立して充分やって行ける見通しが、たたなかったので、文部省にそのままで残置することを陳情したが国策だということで斥けられ、また在校生が卒業するまでは猶予してほしいと申し出たが、これも受け入れられなかった。（略）文部省や矢野貫城 (注：明治学院長) にも、関東学院学生が、横浜から品川まで、電車通学する困難を訴えたが、矢野院長も国策に添うのだといって、ゆずらなかった。（略）』

２月 21 日（月）

午後２時少し過ぎ出発明治学院に至る　４時頃着暫くすると小野青山学院長来着 2,30 分後矢野院長来着　明治学院用意の弁当を食し併合に付き協議をなせり余の提案９月に実際的統合をなすこと容れられず　現在の第１年は４月より明治に送ることを強調せられ　余は確答を保留して6時頃散会8時少し前帰宅、古賀君宅にて後に残る教授達会合しあり　沢野君より電話あり余は直ちに古賀君宅に至る 8 時半頃白山、相川、澤野、中居、古賀、片山、久保田の諸君会合　余本日の院長会議の報告をなし　青山明治の院長の意見に協調せざるを得ざることを述べ　一同已むを得ざる事として院長と白山部長に一任し 10 時頃散

４月３日（月）

明治学院長より電話あり　第２年生 (新) の明治学院にゆくことに反対の父兄の運動ありたることに付き話ありたり余は●●●得ざるもののみ関東に止まることを許されたしと答えたり

９月 21 日（木）

学院は高等商業部の第 16 回最後の卒業式なり　県より保坂事務官　市より武市視学　渡部理事、渡辺大佐、川口正一氏、岡本君等来会９時 40 分頃開式約１時間にて終わり簡潔なる良き式なりき　記念写真、学院生徒の父兄には第一応接室にて証書授与せり　12 時第一集会所にて卒業生職員と会食汁粉もありたり　テーブルスピーチ、白山、亀井、芳野、富田、相川、高谷、の諸君渡辺大佐もなせり …1 時半前に散会 …6 時より高等商業部の慰霊祭及び燦葉会ありたるも白山君に一任して休養せり

５．航空工業専門学校の開設

《**解説**》航空工業専門学校が４月１日開設された。

【資料③】

「関東学院百年史」 p .414 ～ 416

『関東学院では、高等商業部が明治学院に統合されたので、工業専門学校に転換しなければ、専門学校としての存続が不可能の状態であった。しかし工業専門学校にするためには専門学校にふさわしい整った設備と、資格をもった教授陣を揃えるのに、膨大な資金が必要であったので、やむを得ず航空工業専門学校とした。（略）航空工業とすれば、航空科一科だけで済むのである。それに当時学院は、学徒通年勤労動員で、横浜市杉田にある日本飛行機工場に働いていたので、其れを実習工場とみなすことにして、44 年４月から発足した。』

4月8日（土）
午後2時大講堂に於いて新設の航空工業専門学校入学式あり　2時半頃開式　相川君司会白山部長校長として式辞　余学院長として告辞を為せり　生徒は130余名父上も多数出席せり
5月5日（金）
午後3時15分開式　文部省より柏教学官　市より田島助役（岡本視学帯同）教育同盟会代表矢野明治学院長壇上に余と白山君と共に相川君司会して式は約1時間にて終わり　それより第一屋内体操場に設けたる会場に於いて簡素なる弁当（赤飯と●●）崎陽軒製を提供せり150人分用意せり　来賓は小野青山学院長日本飛行機の荒川教育課長外数十名父兄と共に中学部教職員と、5時少し前散会せり
　白山君古賀君と共に柏教学官を自動車にて送れり

6. 三崎寄宿舎

《**解説**》三崎諸磯海岸にあった三崎寄宿舎（後に報国寮と改称された）を潜水学校に譲渡した。
【スライド:三崎寄宿舎､宿舎前生徒集合写真】「**この丘に立って**」- 関東学院中学校高等学校80年史 - p .48
　『1928年（昭和3年）三浦郡三崎諸磯海岸に「関東学院三崎寄宿舎」が建てられました。油壺湾に隣接する諸磯海岸に建てられたこの寄宿舎は精神の向上と健全な肉体とを養う目的で建てられたものでした。ここで毎年約一週間、学年毎にクラス別の寄宿舎生活が行われ、体操、礼拝、聖書研究を始め水泳訓練、ハイキング等が日課となっていました。（略）物資の輸送や補給が困難になり遂に開所不可能となって1943年（昭和18年）大日本潜水協会の潜水技術養成所の仮養成所として貸与することになり翌年には海軍による強制買い上げで手放さなければならなくなりました。「関東学院三崎寄宿舎」の木製の表札が坂田記念館に展示されています。』
1月18日（火）
海軍省第五分室柿本少将より面会を電話にて要求し来る午前、明日午前余往訪することにせり
1月19日(水)
8時半出発東京に至り10時海軍省第五分室柿本少将に面会　三崎諸磯の学院報国寮を●●潜水学校に譲渡するよう要望せられたり　余は理事会に諮り直接潜水学校責任者と話し成るべく海軍の要望に応ずること　若し潜水学校と学院との折衝打ち合わざるときは柿本少将の配慮を願うことにせり　数十分話して辞去　直ちに潜水学校の当局を同協会に訪問したるも小野主事も他の部会長も不在なりき小野主事学院に来訪せらるるよう言を残してかえる
4月15日（土）
礼拝八代君司会、余は三崎報国寮を潜水技術養成所に海軍の要望により譲渡することになり　本日船着場より学院まで生徒全部運搬に従事するよう命ぜり … 昼食後中庭に一同を集め三崎より運搬し来たれる荷物を船より運搬するよう命ぜり　1時半頃船第三盛運丸桜木町付近に到着、直ちに全員を教員指導の下に出動せしむ　伊澤君●●●君の骨折りにて馬力1台を雇う　学院のリヤカーも使用　午後4時少し過ぎ全部を運び終わる

《**解説**》仕事に関する記事の多い日記であるが、時に生活の感慨が表れているところもある。

7．その他

1月3日（月）
山羊を「メイ子」鶏を「玉子」と命名す　朝食一日一生[1]祈祷例の通り　正月三日なるに餅なく芋粥を食す
【注】1）内村鑑三著「一日一生」を読むこと

2月12日（土）
6時頃夕食　余の誕生日の晩餐なり心尽くしの御馳走を満腹せり　満66歳に達せり　神の御恩寵を感謝せり
5月3日（水）
本日は余の受浸日なり
【注】２５歳のときバプテスマを受け四谷バプテスト教会の信徒となった
5月22日（月）
「追分」をかけしめ久しぶりに聴き北国の情緒に浸れり
7月11日（火）
第5時限に1年1組の級長来たり 自習時間なるが余に授業を要望したるに付き級に至り諸質問に応じ 乞わるるままに日露戦争の話をなせり
7月27日（木）
六角橋馬事研究会に至り 学院航専生徒の馬事訓練を視 余も数十分騎乗し数十分同所の会長と話してかえる
11月29日（水）
捜真1年S 海軍士官S氏と鎌倉駅のプラットフォームに於いて讃美歌を●●合唱しくれたり　うるわしき物語と手紙の報告あり 写真と共に千葉教員より報告あり　感服し神の栄光を讃頌せり
12月31日（日）
昨夜警報もなく8時半より今朝6時半頃まで安眠せり … 10時少し前学院に至りそれより教会10時、大島牧師の説教　国民儀礼の際は余と若い女性一人 …
昼食2時半学院に至り大島、遠藤、阿久津の3幹事と共に御真影を額にお入れして明日の式の準備をなして3時半頃帰宅 それより家の掃除、山羊の世話、5時頃入浴夕食、聖書黙示録最後の数節、祈祷、食事、一同健康に除夜の夕食を頂く

1945年（昭和20年）

《**解説**》時局はますます切迫してきた。本土決戦を覚悟しなければならない状況になってきた。

1. 時局の推移

２月２０日（火）
五時の報道をきく硫黄島に敵十九日朝上陸せりとのこと深憂にたえず国家の前途真に危急なり
２月２７日（火）
講堂に於て礼拝清水教頭司会終り余一場の激励を与へ硫黄島の守備隊小沢少尉の為に黙祷せしむ
３月２２日（木）
校庭に至り朝礼、直に講堂に入り礼拝関君司会次で余硫黄島全員総攻撃の話をなし黙祷をさゝげ新なる憤激と決心とを促せり
【スライド：小沢少尉の手紙】

《**解説**》小沢七平少尉は教練の教師であった。1944年6月に硫黄島に派遣された。夏ごろ坂田宛に軍事郵便を送ってきた。粗末な紙に細かい字でびっしり書かれていて、島の生活の苦しい状況、切迫した戦況が口外無用と断りながら報告されている。この島を失うと敵の戦闘機P-51の発着が可能になり、本土爆撃のB-29を援護する態勢が出来てしまうので、これを死守しなければならなかったが激戦の後遂に２万人の守備隊は全滅した。
６月９日（土）
本日のラヂオにて帝国議会に於ける（臨時昨日閉会）鈴木首相、阿南陸相、米内海相の談話をきく沖縄の守備は殆んど絶望なることを案ぜらる
６月２５日（月）
五時の報道をききたる後沖縄の皇軍守備最後の段階に進みたる大本営発表ありたり牛島中将最高●●官総員攻撃をしたる報道二十二日、嗚呼沖縄は遂に敵手に委するの止むなきに至りたるか

７月２８日（土）
五時の報道及六時の報道をきいて起床、トルーマン、チャーチル、蒋介石三人の協定にて対日降伏條件なるものをラヂオより発表
８月９日(木)
七時報道より日露交戦状態に入りたる大本営の発表きき驚けり
８月15日（水）
十二時少し前中庭に集合学院捜真関係者全部登校せり及び近所の町民二、三十名加はり国民儀礼の后ラヂオの前に整列十二時をまつ十二時になり●●の玉音により大詔を宣わせ給う旨放送、やがて君が代吹奏終て　聖上陛下の玉音を拝し一同恐懼感激、感極まりて熱涙の泪で最敬礼次で内閣の告諭（鈴木首相）あり其の関聯の情報放道終て関東捜真の職員生徒を講堂に集め余講話をなし一同に新たなる決心覚悟を促し大御心に副い奉るよう話せり時に一時五分前也

《**解説**》日本の敗北により戦争は終結した。占領軍が進駐し来たり連合軍総司令部（GHQ）の指令が次々に発せられた。
８月22日（日）
五時の報道大本営及政府の発表にて軍事使節川辺中将十九日マニラに至り停戦協定二十一日に帰国聯合軍は愈々二十六日空軍相模原、艦隊は相模湾に進駐
９月２日（日）
三時の報道あり今朝九時ミズリー艦上に於いて我が全権重光外相と梅津参謀長とは陛下の御名代として連合軍側代表者と降服の書類に署名したることを詳細に発表あり真に感慨無量●●●新日本建設の為に雄々しく決起する決心をなせり
９月24日（月）
七時及九時の報道で日本●●●の重要報道ありたり下士官以上の経歴あるものは教育に関係せしめざること

《**解説**》GHQは教育関係の軍国主義者の追放を指令する。そのために教育者適格審査が行われた。坂田は日露戦争当時、騎兵特務曹長で士官待遇であったので、審査を受けたが無事にパスすることが出来た。その後適格審査委員にもなっている。
12月16日（日）
本日正午後ニウスにて近衛公の自殺の報あり驚愕せり　眞に痛恨に堪へず　神道の国庫補助は不可なりと連合軍司令部よりの命令ありたる由　神社は宗教と認むるを以て政治と全く分離し其氏子にて之を支へ国家の費用は決して用ひざること官●、学校等の公共建物には神棚を奉安することは●●●からずとありたり

《**解説**》元内閣総理大臣近衛文麿は第一高等学校で同級であった。坂田が還暦を迎えたとき『寿而康』の書を贈ってくれた。坂田記念館に掲げられている。近衛はGHQの逮捕指令を受けていたが､出頭前に自ら命を絶った。GHQは国家と神道の分離を指令した。戦時中キリスト教学校は困難な状況に置かれていたが､漸くこの束縛から脱することが出来た。これに関する記事を『恩寵の生涯』に見ることが出来る。
【資料④】ｐ.285
『宮城遥拝も強要された。毎日朝礼の際これを実行した｡すべての集会は､宮城遥拝を以って始められた。神社参拝も強要された。当時国の制度では、神社は宗教にあらず、国家の重要なる施設であるから、国民は何人もこれを拝さなければならないというのである。当時国民は、憲法によって、社会の安寧秩序を害さない限り信教の自由を与えられていた。社会の安寧秩序を害さない宗教は、これを信仰する自由を持っていると同時に、信仰しない自由も持っていた。それで神社が宗教信仰の対象であれば、これを信仰しなくとも良い自由を、国家は権力をもって束縛することが

出来ないのである。神社は宗教でないから、参拝を強制しても、信教の自由を奪うことにならないという論理である。全国の学校は勿論、我がキリスト教主義の学校も、宮城遥拝と、神社参拝を強要させられた。これはキリスト教をもって建学の精神とするわれわれの学校にとっては、極めて重大なことであるから、よくこれを生徒に説明し、偶像崇拝に陥らないよう、注意を怠らなかった。』

２．空襲・防空態勢

《**解説**》最後に「横浜大空襲」の日の日記を読んで終わりにしたい。

【スライド：三春台校地の俯瞰図、テンネー記念講堂写真】

５月 29 日（火）

敵 B・500　P51・100 計 600 来襲主として横浜

起床朝食一日一生感謝例の通り　学礼は国民儀礼の后勅語勅諭奉唱終て今朝は警報あるを以て講堂の礼拝は止め　余再び号令台に上り聖句「我は甦りなり生命なり我を信ずるものは死ぬとも生きん凡そ生きて我を信ずるものは永遠に死なざるべし」を余の音頭にて誦せしむ　敵編隊北上中なりとの情報（ラヂオにて空襲少し前）ありたるを以って直に予定の待避所に待避せしむ　即ち第一学年一組は第一待避所（四号室下の地下室）第二号待避所には二組第三号（博物室下地下室）には第三組第四号（横穴）は四組第五号には五組を待避せしめたり　暫くして五分以内に帰へり得る宅には直ちに帰宅せしむ而して人員を検査したるに大体各組二十名内外なり危険の状況なるを以て第一号第二号は第三号待避所に合併せしむ　暫くして大編隊次から次へと焼夷弾落下火災四方に起こる遂に学院の上にも驟雨の如く降下広き校庭火の海と化し黒烟更に強し天日為に暗く本日は太陽輝きあるも暗くなれり　新校舎に落下燃え上がる木造建物は望みなきを以て本館を死守する決心をなし余は●●に本館第一階に至り新館の様子を見る為に扉を残して新館に向ひたるに既に火に包まれて居り突風余の顔面を襲う　余は直ちに引きかへして扉を外にひらき辛ふじて本館内に復帰せり顔面に火傷を負ひたり　それより生徒を指揮して貯水槽（●）より水をバケツに●●移し扉に注水せしむ水尽きたるを以て都竹教員指揮官として一年生本館前の貯水槽よりズックのバケツにて貯水槽に移し●●注水す扉外へひらかんとする故紐を以て之を内に引張りたり　此方大丈夫と見当つきたるを以て余は第一屋内体操場に火が移りたる故物象教室に至りズックバケツに水を入れて持参し窓際の●●手すりをぬらして引火を防ぎたり松村教員来たり手伝う木造建物全部燃えたり　第一屋内体操場には食糧営団の米約千俵あり之を守ることは重大なる任務なるに如何せん力及ばず遂に米を焼くに至りたり木造全部烏有に帰せり十一時頃迄に大体火勢衰へたり横浜市の中心部全部火の海と化せり●頃下火となりたるを以て福本使丁余の宅を見舞いに赴き序に余の昼食を持参せり山本太郎家全焼家族は学院に避難白山家同様大島家同様遠藤家も同様なり　中学部は保有米を以て炊事をなして職員及家族に提供せり　町の避難民何千人なるや校庭●●●第一屋内体操場の米の●●●学院生徒を使用都竹教員をして指揮せしめポンプにて消火に努めしめ可なり焼失を防ぎたり伊沢教員は自分の家焼失したるも学院の消火に最善を尽くしたり中居京君古賀君も全焼せり島津君も全焼せり門衛の飯田君中村助教吉田会計も全焼せり　夕食の炊き出しを食したるの后家に帰へる死屍累々たり宅に避難せるは（中略）合計三十名に垂んとす炊さんに多忙を極はむ電燈と水道も断たれたるを以て甚だ不便を極はむ余は帰宅一同の健在を見て再び学院に来る　学院第一階は陸軍衛生隊の救護所になり大活動をなせり Y、S の両嬢火傷担架にて学院に運び診療を受く両嬢を医務室寝台に臥床せしむ　都竹君生徒を

指揮して八木家全焼のあと防空壕より寝具その他を掘り出して運び来り●●せり山本家を部長室に海老塚家（全焼）祖父上及び子供達を第一応接室に伊沢家は地下室にその他警備室宿直室等第二階は避難民に提供村田教務主任宅健在村田君教頭来たらざる●●●●指揮をとり大いに活動す用意周到、指揮的確大いに其の才能を認めたり余は今夜帰宅して眠る

横浜は一挙にして一大焦土と化せり学院は航専の本校舎二階は焼け　第一階の三室及地下室助かり木造全部焼失中学部は本館は完全に助かり木造全部焼失せり

《追記》『関東学院と横浜大空襲』という小冊子をご紹介したい。これは大空襲当日、登校していた中学部１年生の体験談を編集したものである。悲惨な状況が生々しく綴られている。ご一読をお願いしたい。

最後に清水武（中学部第１回生、中学・高校校長）の言葉を関東学院百年史 p.800 より抜粋して結びとする。

『関東学院はどのようにして国家と信仰の問題を越えていったのか。第一はキリスト教という看板を下ろさないこと。第二は国家への国民の義務を完全に遂行すること。この二つの条件は関東学院存立のための眼目であった。坂田先生は機会をとらえることと判断を速やかにすることにおいては優れていた。彼は武人であり、信仰者であり、経営者であり、行為者であった。』

時間が大分超過しましたので中途ですがこれで終わります。ご清聴を感謝いたします。

参考文献

1. 「関東学院百年史」学校法人関東学院、1984 年 10 月 6 日
2. 「この丘に立って」関東学院中学校高等学校、1999 年 11 月 6 日
3. 「関東学院と横浜大空襲」関東学院中学校高等学校、2005 年 12 月 8 日
4. 新編「恩寵の生涯」待晨堂、1976 年 8 月 10 日

神奈川新聞
THE KANAGAWA
2006年 [平成18年] 2/12 [日曜日]
先負

「坂田日記」で知る世相

関東学院の歴史たどる

公開セミナー、17日に横浜

坂田　祐
初代学院長

幼稚園から大学までを有する横浜発祥の総合学園「関東学院」の歴史をたどる市民公開セミナー「坂田日記を読む」が十七日、横浜市中区の「KGU関内メディアセンター」（横浜メディア・ビジネスセンター八階）で開かれる。同学院の初代学院長・坂田祐（たすく）の日記を、その子孫がときほぐし、時代時代の世相を織り込みながら紹介していく。

関東学院大学キリスト教と文化研究所の主催。入場無料で定員百人。講師は祐の息子・坂田創（はじめ）さん（同研究所客員研究員、元関東学院中学・高校教諭）、佐々木晃さん（同、同）が務める。セミナー後は茶話会（意見交換）も行う。

内村鑑三の門下生としても知られる坂田祐は一九一九年、横浜に創設された「中学関東学院」の学院長に就任。六九年に九十一歳で亡くなるまでの間に、関東学院の総合学園化を進めながら、県教育界の発展に尽くした。神奈川文化賞の第一回受賞者（五二年）でもある。

十七日は午後五時二十分から。横浜メディア・ビジネスセンターはＪＲ・市営地下鉄関内駅から徒歩五分、みなとみらい（ＭＭ）線日本大通り駅から徒歩三分。申し込み・問い合わせは、同研究所☎０４５（７８６）７８７３。

（有吉　敏）

関東学院大学
キリスト教と文化研究所

公開セミナー開催

公開セミナーの開催について

2005年度の公開セミナーを開催することになりましたのでご案内もうしあげます。
陪席自由ですので、ぜひご参加下さいますよう宜しくお願い致します。

テーマ「坂田日記を読む」

―関東学院の歴史と当時の世相―

日　時　　2006年2月17日（金）　17：20～
初題者　　坂田　創・佐々木　晃
会　場　　KGU関内メディアセンター（M-803）
共　催　　坂田祐研究プロジェクト
　　キリスト教と日本の精神風土研究グループ

◆関内メディアセンターまでの案内は別紙にて

問い合わせ先
関東学院大学　キリスト教と文化研究所
横浜市金沢区六浦東1-50-1
045 (786) 7873
メール：r043080@kanto-gakuin.ac.jp
メール：kgujesus.@kanto-gakuin.ac.jp

踏査研究

旧伊達藩における隠れキリシタンとその現況
—大籠地区（現岩手県東磐井郡藤沢町）と米川地区（現宮城県登米市東和町）における事例研究—

矢 嶋 道 文

The "*Kakure Kirishitan*" (Crypto-Christian) and the Present Conditions of the "*Ookago area*" (in Iwate Prefecture) and the "*Yonekawa area*" (in Miyagi Prefecture) under the Reign of "*Date han*" (Date Clan) in Tokugawa Period

Michifumi Yajima

要　旨

近世「鎖国」下日本における隠れキリシタンの動向については、多くの事例研究がなされている。今回、筆者が踏査に訪れた旧伊達藩大籠地区（現岩手県東磐井郡藤沢町）・米川地区（現宮城県登米市東和町）についても、『東和町史』、『登米郡米川村史』をはじめいくつかの先行研究がなされている。また、同地域の隠れキリシタンについては、これまで地元の郷土史研究者により詳細な報告がなされており、本稿においても、それらの報告書に多くを導かれている。大籠・米川地区のキリシタンについては、（１）伊達藩（政宗）における布教奨励・是認政策、（２）同地区における金採鉱から鉄（砂鉄）採鉱への推移、（３）同地区への製鉄技術者（＝キリシタン信仰者）の招聘、（４）同地区への外国人宣教師（バラヤス神父）、伊達藩キリシタン指導者（後藤寿庵）の移住などが歴史的契機となっている。同地区における殉教（キリシタン処刑）については、幕府の禁教令を歴史的背景としているが、米川地区における殉教は享保年間であり、伊達藩政との関わりはなお考察対象となっている。今回の踏査では、同地区に現在行われている殉教者への鎮魂祭（ミサ）にも心を惹かれた。

本稿を著すにあたっては、キリスト教と文化研究所における川島第二郎先生をお招きしての研究会（2006 年 6 月、7 月、10 月：資料委員会主催）に多くの教示を得た。先生によるご講義全体の演題は「N. ブラウンの日本伝道－資料紹介を兼ねて」であったが、第 1 回目の講義（「N. ブラウンのアッサム伝道について」）において、N. ブラウンのアッサム時代（1836 － 55）の伝道（アッサム語聖書翻訳）が、同地の紅茶産業の発展と密接な関連をもっている旨のご教示を得た。本稿に紹介した製鉄技術の導入と布教との関連もこれに類似した事例である。

キーワード

①隠れキリシタン　②鎖国
③禁教令　④殉教
⑤製鉄技術の導入と布教　⑥伊達藩
⑦大籠・米川地区　⑧鎮魂祭（ミサ）

目　次

１．前史
２．東磐井郡藤沢町大籠（おおかご）地区・宮城県登米市東和町米川（狼河原（おいのかわら））地区とキリシタン—製鉄技術の導入・布教から殉教へ—
３．現地踏査

―藤沢町（大籠）地区・東和町米川（狼河原）
地区―
4．むすび
注と参考文献
補遺―史料紹介
謝辞

1．前　史

キリシタンの布教と殉教史については、フランスの東洋学者（日本研究）パジェス（Léon Pagès,1814 － 86）による『日本切支丹宗門史：２巻』（1869 － 70 年；吉田小五郎訳、岩波文庫､1938 － 40 年）が夙にしられるが､いま、1597（慶長 2）年、長崎の西坂で処刑された切支丹の様子を永富映次郎『日本二十六聖人殉教史』[1] にみておくとつぎのようである。

処刑された 26 人の年齢は 12 歳の少年から 64 歳の老イルマン（修道士）までさまざまであり、異国人 6 名が含まれていた。職業はフランシスコ会司祭、フランシスコ会修道士、イエズス会修道士、武士、漢方医、刀剣師、弓矢師、薬種商、絹織物商など多彩であった。1596 年のスペイン船（サン・フェリペ号）座礁、積荷押収事件に端を発し、当時 15 万とも 20 万（のちに 40 万）ともされるキリシタン信徒に対する秀吉の弾圧となるが、26 人のキリシタンは京で片耳をそがれたのち、各地を引き回され、殉教の地長崎西坂へと向かった。処刑に際し、26 人のキリシタンは神を賛美して祈り、死についたとされるが、この点は他の殉教史をみてもほぼ同様のことが記録されている。[2]　後世の 1862（文久 2）年、ローマ聖ペトロ大聖堂での聖霊降臨の大祝日において、20 万人の信者が参集する中、教皇ピオ 9 世は長崎の西坂で殉教したこの 26 人を「聖人」の位に列した。

キリシタンに対する迫害はその後も続き、1619（元和 5）年には京都四条河原での 50 人を超す殉教、1622（元和 8）年、再び長崎西坂での 55 人を数えた元和の大殉教などを経て、ついに 1637（寛永 14）－ 38（寛永 15）年には天草四郎（益田時貞）による島原の乱（鎮圧）を見て、キリシタンは徹底的打撃を受けるにいたった。[3]

以下に紹介する旧伊達藩大籠地区（現岩手県東磐井郡藤沢町）・米川（狼河原）地区（現宮城県登米市東和町）にみる隠れキリシタン最初の殉教（大籠地区）は、この島原の乱直後のものであった。

2．東磐井郡藤沢町大籠（おおかご）地区・宮城県登米市東和町米川（よねかわ）（狼河原）地区とキリシタン

―製鉄技術の導入・布教から殉教へ―

2006 年の 8 月中旬、岩手県東磐井郡藤沢町大籠地区・宮城県登米市東和町米川（村）地区にある隠れキリシタンの里を訪れることができた。折から家内の里が藤沢町に隣接する千厩にあり、毎年夏をここに過ごす私にとって藤沢町はなじみある町であった。ただし大籠地区は市街地から奥まった地域にあり､東和町米川地区同様､初めての訪問であった。

伊達藩では、周知のように慶長遣欧使節大使の支倉常長（1571 － 1622）を輩出しており、元来キリシタンに対しては寛容な政策をとっていた。しかし、常長が帰国した 1620(元和 6) 年は、上記のようにすでに大規模なキリシタン弾圧が始まっており、常長も伊達政宗への帰国を報告した以外は黙して語らず、2 年後（元和の大殉教の年）、52 歳の生涯を閉じた。[4] 常長が没した翌元和 9 年、将軍家光は伊達政宗を江戸に呼び領内でのキリシタン取り締まり強化を説くにいたるが「支倉常長に匹敵するほどの、みちのくキリシタンの重要人物である」とされる水沢のキリシタン後藤寿庵（ヨハネ後藤、生没不明）もその例外ではなく、追放・逃亡の上消息不明となった。[5]

（1）製鉄技術の導入
―金掘りから製鉄（鉄吹き）へ―

大籠・米川（狼河原）地区における隠れキリシタンは同地域における製鉄技術（洞屋）の導入と密接な関係があるが、その前史として同地域における金掘りの存在が明らかである。宮城県『東和町史』によると、この付近一帯には古くから金および砂金が産出され、伊達一族に先立ち奥州を支配した葛西一族の時代（戦国期に葛西氏は後嗣として伊達氏から養子を得る）から金掘り人が定住していたという。[6] すなわち、同地域は古くからの金の産出地であったが、同時に砂鉄も産出しており、金産出量の減少と並行して製鉄（洞屋）へと漸次移行していったものと思われる。

それでは、同地域における製鉄技術（洞屋）の導入はいつごろからなされたのであろうか。宮城県東和町、本吉町、岩手県藤沢町合同の第一回「歴史シンポジュウム」の記録集（1955年）によると、藤沢町大籠のキリシタン弾圧に関し、初めて調査をされたのは村岡典嗣氏であるという。[7] 村岡氏は調査後の論稿「仙台以北に於ける切支丹遺跡―伝説と史実」（『改造』1928年10月号）において、大籠切支丹の伝承および関連する『裁増（才三、裁造）坊物語』にふれる。『裁増坊物語』によれば、1558（永禄元）年、千葉土佐が備中岡山から千松（布留）大八郎、小八郎兄弟が大籠に入り洞屋工として鉄の採掘に従事した。大籠の人々は千松兄弟から南蛮式洞工技術を学び、やがて同地は仙台領の御鉄根元村となったという。[8]

千松兄弟を呼び寄せた千葉土佐について『東和町史』では、大籠千葉土佐の子孫（千葉哲夫氏）所蔵の記録に基づき「狼河原にいた浪人」説をとっている。『町史』には安永4年書き上げの「大籠村風土記」をあげ、永禄年間、砂金採集の際にでる多量の砂鉄に注目した千葉土佐が上方の進んだ製鉄法を調査し、千松兄弟を呼んで洞屋吹方を学び増産して秀吉公に数万貫の御用鉄を送ったとある。[9] また、『登米郡米川村誌』では、葛西家一代の記録である「葛西真記録」を引用し、2説をあげている。その一つは、文禄元（1592）年における葛西一揆への御成敗の記録に「此時馬籠四郎兵衛、千葉土佐、同平五郎其外十二人衆宇那田に参り、無足にて降人となる。…土佐は逐電して民間に交わる」とあることからの逐電説であり、他の一つは「土佐は森合の城主にして大澤を領せしが、米谷・西郡より攻め取られ天正十二年六月落城す、因て歌津に走ると、云々」とあることからの逃亡説である[10]。ここでは筆者は後者の説を取っている。

ついで、慶長年間における大籠村での洞屋の進展ぶりを知る上で、千葉土佐の孫にあたる千葉彌左衛門による「勤功書上」の一部を同じく『米川村誌』にみておくとつぎのようである。

「一慶長年中に罷り成り候ては、洞屋狼川（ママ）原村の内、朴ノ沢・小出沢・竹ノ河原右三ケ所え代替え申由に御座候、其節は岩手山御在城御用鉄吹き納め仕り、次に仙台御城の御普請に鉄吹納め仕りし由、勿論慶長年中に罷り成り大籠村の内、左沢屋敷対馬と申す者右七人の者共に随身し鉄吹き方伝授仕り八人に罷り成り洞屋敷も段々相増し大籠村の内清水山・奈良原山・大穴山三箇所伐り開き洞屋吹方いよいよ出致御重宝に遊ばされ其節より大籠村御林の儀は御役山に相立てられ引き続き御鉄吹方指し上げ候に付右御重宝の功を以って、大籠村御林の儀は惣銘に渡世三ケ二（ケ所ニか）御売分山に成し下されし事に承知仕り候事」[11] ここには洞屋（鉄吹き）八人衆による大籠での定着の様子が記されている。「勤功書上」には、そのほか慶長年間における「鍬打ち」（鍬鍛冶）技術の上方での修得・導入の推移が書かれ、上方鍛冶（殿上鍛冶）導入による鍬生産が定着し、農業生産の飛躍的増加があったとされる。

（2）キリスト教の布教と殉教

(一) 千松兄弟の布教とバラヤス神父

大籠・米川（狼河原）地区におけるキリスト教はどのような経緯で布教したのであろうか。今回お目にかかることができた東和町郷土史研究会会長の佐藤直喜氏は「綱木のキリシタン史跡」の冒頭で「宮城県東和町米川の綱木は、県境を接する岩手県藤沢町大籠と共にキリシタンの里である」とされた後、「千松兄弟は、キリシタン大名で名高い宇喜多秀家の領地備中の国の出身で熱心なキリシタン信者であった。兄弟は製鉄の指導をするかたわらキリスト教の祈りも教え、経済的な面だけでなく精神的な面でも多くの人々の支えになったので、洞屋の隆盛とともに、キリシタン信者になる者が次第に多くなったと言われる」と説明されている。[12)]

このように洞屋技術の指導者であった千松兄弟がキリシタンであったことが、同地域におけるキリスト教徒の増加への大きな要因となった。また、このことに加え、1621（元和7）年のころには、同地域にスペインの宣教師バラヤス（バラハス；Francisco de Barajas 元和5－1619年来日）神父が葉煙草の耕作を指導しながら布教に努めたという。バラヤス神父について、『登米郡米川村誌』には「一、フランシスコ・バラヤス神父（日本名フランシスコ、孫衛門）の仙台入りが元和七（1621－引用者）年、寛永十六（1639－同）年十二月まで十九ケ年間、烈しい弾圧の手を逃れて布教する。この神父は寛永十六年十二月仙台で捕らわれ翌十七年江戸に於て殉教（寛永15年捕らわれ、同16年火刑か－『岩波 西洋人名辞典』：引用者）するが、同神父による精神的な方面と、産業上における恩恵は甚だ深いものがあると私は考えている」（同書、269頁）とある。また、『東和町史』には「バラヤス神父は信者たちに尊敬され、大切に取り扱われ、家を新築してかくれ部屋を造ってかくまった信者たちもいて、信者の家を回ることができ、永く（十九年間）この地に潜伏することができた。訴人もあらわれず、捕らわれなかったが、やがて、この地にも弾圧がくるから、洞窟を掘って秘密に信仰を続けること、秘仏を準備して信仰を続けることを勧めた」（944頁）とある。

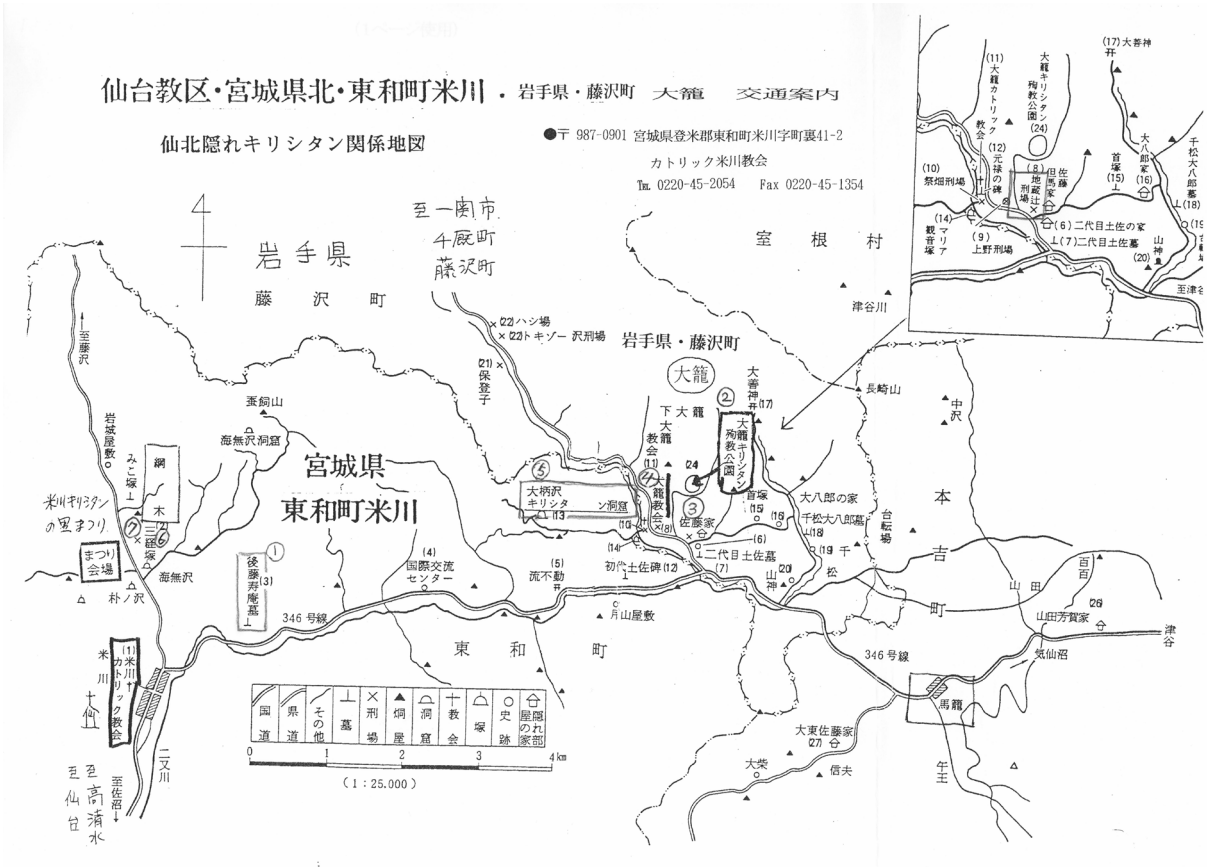
バラヤス神父と産業技術との関わりは不明とされている点も多いが（『登米郡米川村誌』）、前述、「第一回 歴史シンポジューム」パネラーの首藤康夫氏（大籠キリシタン殉教公園資料館館長）によると、「この地域にはスペイン人の宣教師であったフランシスコ・バラヤス神父がいて、十九年間もの間滞在し、タバコの種子を移入して耕作方法を教えながら、布教につとめていました」（前掲書、67頁）とあり、宣教師とタバコ栽培との関わりは歴史的経緯からみても充分考えられる。

(二) 大籠・米川地区における殉教

同地におけるキリシタン弾圧は、幕府の政策を受けた伊達家による禁圧が厳しくなる寛永のころから始まり、島原の乱鎮圧の翌年にあたる1639（寛永16）年から翌1640年にかけては大籠のキリシタンおよそ300人が処刑された（『町史』948頁）。ちなみに、時を同じくして幕府はポルトガル船の来航を禁じた1639年に松前藩の金山鉱夫106名を斬首し、前述のように1640年にはポルトガル船員61名を処刑している。そして、藤沢町大籠地区における殉教からおよそ80年後の享保年間（1716－35）には東和町米川（狼河原）地区のキリシタンが弾圧され「突然この綱木の沢（狼河原－引用者）からキリシタン信者120人の殉教者が出た」（「綱木のキリシタン史跡」2頁）とされる。

大籠・米川地区の殉教はこのように年代が異なっているが、ここに、両地区における殉教址を地図上にみておくとつぎのようである。

岩手県藤沢町大籠地区・宮城県登米市東和町米川地区における隠れキリシタン関係地図



（資料：東和町作成：カトリック米川教会提供）

米川・西上沢にある後藤寿庵の里（地図①）

スケッチ画 小山泰治氏

米川・西上沢にある後藤家（類族）の墓（地図①）

キリシタンを示す墓標文字が見える。向こう側から8列目の後方に寿庵の墓石（伝承）がある

後藤寿庵の墓石（伝承）（地図 ①）

墓石の後方にひっそりと置かれている

上記写真、後藤寿庵の墓（伝承）について、郷土史家の佐藤直喜氏は寿庵の住んだ水沢の屋号（畑中屋敷）と米川に伝えられる寿庵住居の屋号（畑中屋敷）が一致することから、寿庵が同地に没したことは間違いないのではないかと推測された上で、写真の墓石を寿庵のものと考えられている（墓石の写真は佐藤氏の案内により、殿村健夫氏が撮影）。なお、寿庵の墓については『東和町史』956 ～ 960 頁にも説明がある。

大籠地区における殉教

大籠地区のキリシタンは前述のように寛永年間末期におよそ 300 人が処刑されている。『東和町史』をみると、バラヤス神父が密告され捕縛されたあと、大籠在住で神父に近い信者が厳しい取調べを受けた際、馬籠地域に住むキリシタン仲間の存在を明らかにしてしまい、同地域の取調べが進むうちに大籠の信者が発覚して、大量処刑の発端となったという（947 頁）。『町史』には「地蔵の辻刑場」（処刑 84 名）、「上野刑場」（94 名）、「祭畑刑場」（3 ～ 40 名）、その他合わせておよそ 300 名とある（947 ～ 949 頁）。大籠の洞屋に働いていた者の中には、大籠以外の地域に住む信者も当然いたであろうとされる（『米川町史』949 頁）。また『町史』には、洞屋八人衆は家族を含めて一人の処刑者もいなかったことから、仙台藩における洞屋保護政策（製鉄需要）の一面が伺えるとしている（948 ～ 949 頁）。

米川（狼河原）地区における殉教

先述のように、大籠における殉教からおよそ 80 年後の享保年間には、米川（狼河原村）綱木での 120 名を数える殉教者をみた。先に紹介した佐藤直喜氏による「綱木のキリシタン史跡」によれば、1952（昭和 27）年秋、宮城県史編纂委員の視察調査の折、地元の「三経塚」が、小野寺家（岩城屋敷）所蔵の古文書（「老聞並に伝説記」）からキリシタン殉教の史跡であることが判明した（「綱木のキリシタン史跡」2 頁、『米川町史』950 ～ 951 頁）。以下、同史料の全文を紹介しておきたい。

「老聞並に伝説記」（綱木・岩城家　小野寺市右衛門氏蔵）

一. 三経塚由来之事

鉱山盛り候頃　東磐井郡呂羽　千松　大籠村より製鉄方の御役人が来り神仏の信仰語り教え　人々は皆尊び申候処　其後は伊達様の御役人来り信者を集めて、打首となす、張付（磔刑）となす、手と足に釘を打つ、見物人内に入るを禁ず、木戸を造り申候事

その死体と経文とを埋め候　鉱夫等の人数は三ケ所で狼（おい）の沢、切捨場、宝（ほう）の沢、一場所に四十人位あり候

享保年間の事　　外略す

一. 理由、何故に打首になさせたか

是れ等の者　切支丹という信者のため　伊達様の御命令によるものなり。[13)]

「綱木のキリシタン史跡」には、海無沢（かいなしざわ）（狼の沢）、朴（ほう）の沢（さわ）（宝の沢）、経（きょう）の森（もり）、の三経塚（さんきょうづか）（40 人づつ埋葬した 3 か所の塚）のほか、切捨場の霊場（120 名の処刑場）に関する説明が次のように詳しく記されている。

海無沢（狼の沢）の三経塚

原形を止めている代表的な塚である。処刑されたキリシタン信者四〇人の遺体が経文と共に埋められた。この塚の上には「経文」と刻まれた石が一つ昔のままに置かれてあり、樹齢二六〇余年の老松が殉教者の霊を見守るように塚の上に立っている。

朴の沢の三経塚

（略）明治中期に発掘されたので塚の形は失われた。発掘したとき、外国文字のある真鍮の板や同じく真鍮板に室・座・具の文字が陽刻されている板を発見したという。この塚は、三か所の塚の中央部に位置し、ここで毎年五月の第三日曜日に、殉教者の霊を慰め、信仰をたたえる「三経塚殉教祭」が行われ、野外ミサが捧げられる。

経の森の三経塚

（略）明治中期にこの塚も発掘されたので、大きな円形の深い穴跡と多数の川石だけが残っている。発掘したとき、責め道具に使用したと思われる小鋸が発見され、人骨も埋葬されていたといわれる。

切捨場の霊場

昔から桐の木場屋敷の人たちが代々申し伝えて密かに供養してきた霊所で、三段の石段を形造る川石が往時のままに並べてある。同家は昭和五七年に一家を挙げて北海道に移住したので、霊場の保護管理は隣家の近親者にゆだねられている。「桐の木場」の屋号は切捨場から転じたものである。空家になった桐の木場屋敷は解体され、切捨場跡地は綱木親和会館の広場に造成されて、昔の面影は跡形もないが、ここが享保年間に隠れキリシタン120人の血潮を多量に吸った処刑場の跡なのである。[14)]

なお、「綱木のキリシタン史跡」には、綱木の沢奥の稲村にあった金山（最盛期には人足頭５名などのほか、人足172名がいたが落盤で閉鉱、明治に再開され昭和11年まで金を採掘した）の伝承や、昭和28（1953）年に仙台教区司教が「海無沢（狼の沢）」の三経塚を訪れた際に老松の幹にかけた愛用のロザリオ忘れ、引き返したところそれが消えていたことからそこに通じる坂を「ロザリオ坂」と呼んだことなどが紹介されている。

最後に、同資料に付された一つの詩を紹介したい。

（詩）伝説　　綱木の主婦　芳賀かね子（氏）

畑の隅の小さな祠の　いわれをたずねてみたら
むかし　むかし　ここで
砂鉄を掘って　長者になった落ち武者がいて
長者達は　遠い岡山から
製鉄の技師として雇い入れられたが
後になって、キリシタン狩りで多くの村人達が
惨殺される原因となってしまった。

私が　その子孫であることを知ったとき
遠い昔の話が昨日の出来事の様に思われた
朝露の如く消えていった多くの殉教者のまえに
頭の下がる思いがした。

目を閉じて耳をすませば　山風にそよぐ木々に
むかしの人の姿があり
小川の流れる水の音に
むかしの人の声がある
畑の隅の小さな祠には
この村の大きな歴史が秘められていたのだった[15)]

３．現地踏査－藤沢町大籠地区・東和町米川（狼河原）地区－

（１）藤沢町大籠地区にみる殉教跡

キリシタン殉教公園（キリシタン資料館）

８月中旬、藤沢町大籠地区にあるキリシタン殉教公園（地図 ）を訪れた際、大学院時代の同級生である殿村健朗氏（宮城県金成町在

住、カトリック信者）に同行を願ったが、合流地点の大籠では携帯の電波が届かず行き違ってしまった。道案内は、千厩公民館長の友人村上福男さんである。キリシタン殉教公園内にあるキリシタン資料館の展示では、大籠への布教（製鉄技術の導入）と殉教の歴史がよく整理・工夫されており関心が尽きなかった。また、同時に目を引いたのは処刑場後の写真展であった。ここでは思わず黙礼をもって写真を見せて頂いた。

資料館をでると、309 段（殉教者数）ある階段を上り、大籠殉教記念クルス館に行き着く。

「大籠殉教記念クルス館」（地図 ②）

時を知らせる教会の鐘が、309 段の石段をあがる礼拝・訪問者を迎えてくれる。

扉を開けると、キリストの処刑像とマリアの胸像が目に飛び込んできた。幼稚園時代を東京世田谷にある無原罪聖母マリア幼稚園に過ごしたせいか、どうもマリア像に惹かれてならない。三つ子のたましい百までである。階段を降りるころにはさすがに汗が吹き出ていたが、上り口にはローマ教皇ヨハネ・パウロ２世による同町への賛美の言葉が刻まれたモニュメント板が据えられていた。

キリシタン処刑場

殉教公園付近には、資料館の写真で見た刑場址や首実検石があり（写真）、当時の殉教の惨酷さが伝わってくる。[16)]

「殉教公園付近の首実検石」（地図 ③）

伊達藩の検視役人がこの石に座り処刑を監視したという。

首実検石の向かい側にある「地蔵の辻刑場」（同）

ここだけで寛永年間に 178 人が処刑されたという。

大籠カトリック教会

キリシタン公園から 1 キロほど離れたところには大籠カトリック教会がある。1952（昭和 27）年に献堂された同教会はスイスのベ

トレヘム会に属し、現在は東和町米川教会の巡回教会となっている。

「大籠カトリック教会」（地図④）

藤沢の市街地から大籠に通じる道から少し入ったところに静かに建てられていた。

隠れキリシタン洞穴

また、その近くの山中には隠れキリシタンによる洞窟がある（大柄沢キリシタン洞窟）。1973（昭和 48）年、口承されていた洞窟が杉山の下草狩り作業員によって発見された。車 1 台がやっと通れる山道を 30 分ほどゆっくり登っていくとやや広い場所に行き着くが、周囲を探索すると洞窟がある。入り口の説明板によると土止めのほかは当時のままに保存してあるという。真っ暗な洞窟を外から撮影するとマリア像らしきものが写っていた（写真は喪失）。このマリア像らしきものがのちに置かれたものかは不明であるが、キリシタンは朝日のさすこの場所でミサをあげていた。

「洞窟入り口」（地図 ⑤）

2006 年 8 月の踏査では洞窟まで行けたが〔本頁参照〕、2007 年 1 月に友人が再訪したときは、雪が凍りついて山に入れなかった。洞窟はバラヤス神父の頃作られたという。

（3）東和町米川地区にみるキリシタン殉教址

藤沢町大籠キリシタン殉教地から 6 ～ 7 キロ離れたところに東和町米川地区のキリシタン殉教跡がある（地図⑥⑦）。

8 月の中旬、日を改め、東和町米川地区におけるキリシタン殉教址を訪れた。東和町綱木地区にある三経塚を踏査するためである。前掲「シンポジューム資料〈1〉」（佐藤直喜氏ご担当）の「キリスト教史年表」末尾の「享保年間（1716 － 1735）」の項には「綱木に於いて、120 名が隠れキリシタンと断定され、切捨場霊場で手と足に五寸釘を刺されたり、首を切られて処刑、その遺体四〇人づつ三カ所に埋められた三経塚がある」とある。[17)]

三経塚の入り口は現在綱木地区の会館になっており、広い駐車場が敷設されている。私は、後日、この会館で前述の佐藤直喜氏からお話を伺うことができたが、前記説明文のように、処刑された 120 名は 3 箇所の異なる場所に分けて葬られたという。塚のある場所は小山の奥に位置しており、通路は整備されている。小山を登りやや視界が開ける付近にある三経塚に祈りを捧げ、その下り道にある切捨場霊場にも同様に祈りを捧げた。

「海無沢三経塚･切捨場霊場」の登り口付近（地図 ⑥）

海無沢三経塚はここから５分ぐらい先の丘上にある。

「切捨場霊場」（地図 ⑦）

120 名の処刑場跡に重い気持ちをもって黙祷した。

海無沢三経塚・切捨場霊場の帰路、友人と米川カトリック教会にお寄りし、同教会に付される幼稚園職員の方のご親切な案内で、教会内に保存されている切支丹関連資料を拝見した。上記、朴の沢三経塚において毎年５月の第３日曜日に行われる鎮魂のミサは、同教会の手によっている。

４．むすび

今回、岩手県東磐井郡藤沢町大籠地区・宮城県登米市東和町米川地区における旧伊達藩隠れキリシタンの殉教跡を訪問して、2003年に認めた拙書における歴史観（鎖国観）への若干の修正を余儀なくされた。[18)]

2006 年の踏査に先立ち、2005 年の夏、関東学院大学文学部比較文化学科の学生７名と長崎・熊本を踏査した（講義科目「ワールドスタディ II」）。その際、島原の乱のあった原城址（島原半島）を訪れ、城址に討ち死に全滅したキリシタンの遺骨がいまなお夥しく城址土中に放置されていることを地元学芸員の方に知らされ驚愕したが、今回の旧伊達藩領内における隠れキリシタンの里への踏査を通じて、改めて「鎖国」の代償の大きさを痛感した。幕府による「鎖国」政策の目的については、（１）禁教令、（２）貿易制限令、（３）幕藩体制自体の強化（東アジアにおけるアイデンティティの確立）などを考えるが、近世に婚姻関係を結ぶ際、地方文書（じかたもんじょ）に必ず見出される「禁教令」の徹底ぶりに､「鎖国」と（１）との関係は、相当程度（抜きんでて）深かったのではないかと考えている。また、このことは、近代明治以降におけるキリスト教の布教活動にも見逃しえない影響を与えたのではないかと思っている。[19)]

キリシタンについて造詣の深い遠藤周作氏の作品（『沈黙』他）については、旧関東学院女子短期大学２年生秋の恒例行事であった伊豆天城山荘でのリトリート（教職員と学生が特別講師による講演や作品を通して信仰を学び、礼拝する）を通して触れる機会を得、多くを学びえた。氏はまた、キリシタンによるキリスト教への理解度に深い関心を示され、それを説得的に論述し・考証されている[20)]。

私はそのような氏の考証姿勢に学ぶ一方で、キリシタンが幕府・諸藩による弾圧の下、喜んで死への道を選んだ殉教の心と、過酷な弾圧にもかかわらず隠れキリシタンとなって自らの信仰を守り抜いた姿とをふと考えてみた。その際､近世日本の「鎖国」下に、何かの救いを求める民を信仰に向かわせたものはキリスト教学そのものというだけではな

く、「神の下に皆平等」というきわめて簡単な、神の教示しえた人々への愛の呼びかけにこそ、その全てがあるのではないかと思えてならなかった。

【注と参考文献】

(1) 永富映次郎『日本二十六聖人殉教史』サンパウロ、1997年。なお、熊本、薩摩、平戸の要地における殉教史として、海老沢有道「1609（慶長10)年キリシタン殉教記」(『聖心女子大学カトリック文化研究所紀要』一)、1959年10月がある。同論文には肥後八代における加藤清正のキリシタン迫害が収録されている。

(2) 家光が将軍となった1623（元和9）年、50人が江戸で殉教したときも、キリシタンは聖歌を口にして昇天したとある（只野 淳『みちのくキリシタン物語』春秋社、1990年)。なお、1597年に26人が殉教した長崎西崎の地だけでも、1599（天正8）年から1671（寛文11）年までの間に3792名が殉教し、刑の内訳は斬首2153名、獄死685名、火刑481名、穴吊り121名、磔刑60名、溺没24名、水責め22名、寸断20名、地獄責め他226名であった（永富映次郎『日本二十六聖人殉教史』サン パウロ、1997年、7頁)。

(3) ここで付言しておきたいことは、国外における対日宣教政策（教育）の動きとそれに対する幕府の警戒心である。すなわち､1613（慶長18）年、幕府による禁教令が発布され、翌年には高山右近らのキリシタン信者150名近くが国外に追放されたが、これを受ける形で海外では教育機関の働きが活性化している。たとえば、マカオでは日本人を対象としたセミナリオが1614年に創設され、いったんは衰亡するが、1620年代の初頭には、日本人少年を教区司祭にすることを目的としたセミナリオが同地に作られた。しかし、このセミナリオの創設には日本人の教区司祭が関与していたために、幕府のキリシタンへの警戒心をいっそう高める結果になったという（高瀬弘一郎『キリシタン時代の文化と諸相』、第2部第1章「キリシタン時代マカオにおける日本イエズス会の教育機関」、八木書店、2001年)。

(4) 只野 淳、前掲書、第3章「遣欧使節・その栄光と挫折」49 − 50頁。

(5) 同上書、第5章「後藤寿庵の生涯」127頁。領内キリシタンの柱である後藤寿庵を支えていた政宗は、3か条の誓約書を彼に提示した上で、布教活動の廃棄などを条件に再三救うことを考えるが､寿庵はこれを断ったという（同書､144頁他)。寿庵の最後は不明であるが、只野氏は東和町米川に伝わる切支丹類族帳への記載からの推定とした上で、享保年間の類族帳にある後藤正蔵が寿庵の孫に当たるかもしれないとし、「この推定を裏付ける資料はないが、家伝によれば、先祖は南部から逃亡してきて、結局捕らえられて処刑されたという。この説が正しいとすると、後藤寿庵は寛永十二年（1635)、南部にいったん逃亡したあと、また仙台領の米川にこっそりと逃れて来て、百姓となって定住したことになる。彼はキリシタンとして処刑されたが、子孫は改宗して事なきを得たのだろう」とされている（同書、164頁、本稿6頁、写真説明参照)。

なお､大坂の陣において常長に従軍した寿庵は、胆沢町における農業堰（寿庵堰）の着工者としても知られるが、キリシタン迫害のもと、信徒達は転宗し檀徒となり、今は旧布教の中心地水沢の福原にある長光寺分院の「クルス場」に祭られ、墓は工事の際埋もれ｢沢山の墓石がころがっていて、今は田の中にある」とされる（鈴木利根子「常長と寿庵」､同『補再版 常長､賢治､省三の薔薇と「薬剤師のバラ」』東北大学生協、2001年、所収)。

(6) 登米郡桜台村では一般百姓とは異なる「品替百姓御金掘り」五人が史料上記録されるが（｢桜台村安永三年風土記」)、同風土記によれば寛永18（1641）年にはすでに「金山掘りつくし」となり、新百姓としての「御百姓並」に願い届けている（東和町史編纂委員会編『東和町史』宮城県東和町、1987年、274頁～275頁)。しかし、金掘り人はその後も実際に農業をしたわけではなく年貢免除の上「試掘」を続けていた（同頁)。今回の踏査地域である綱木地区（綱木沢）稲村金山には、その最盛期に人足頭5人のほか、人足172人がいたという（同書、277頁)。

(7) 西田耕三氏「基調講演関連論稿 切支丹遺跡についての伝承から史実へ―村岡史学の提起したもの」『切支丹と製鉄―歴史シンポジューム記録と資料集（縮刷版)』耕風社、1995年所収、29 − 42頁参照。

(8) 大籠の製鉄技術については、佐藤興二郎（西田耕三編）『仙台藩製鉄史』全IV巻、耕風社、1996年にも記述がある。同書の第I巻には「仙台藩に於ける製鉄は、本吉郡馬籠村佐藤十郎左衛門佐渡を以て創始者とす」(9頁）と書かれてい

る。ついで同書には、慶長10（1605）年、佐藤十郎左衛門佐渡（祖先の一人は義経に従い屋島の戦いに参戦）は熊野詣と称し、家中のもの２人を連れ中国諸国、出雲の伝統的製鉄法を学び帰国したが、自らの工夫研究を重ね「同11年本吉郡馬籠村、亘理郡荒浜より砂鉄御伝馬にて、荒鉄吹方、一夜に付百貫程吹出申候に付」(同12頁「宝永選録」)と、慶長11（1606）年には本吉郡馬籠（図－１・右下参照）の麓に砂鉄を用いた荒鉄吹方を試みて成功したことが記される。馬籠の隣村にあたる大籠には十郎左衛門の分家（娘の嫁ぎ先）があり、当地はやがて「大籠村に於ける中国流荒鉄吹方の根元」（同頁）となった。なお、大籠村の製鉄史については、同書の第Ⅰ巻にも記されている。その後、仙台藩の製鉄は安永５・６（1776・7）年には最大の利益をあげるが、反動としての物価騰貴、貨幣価値の下落などにより、安永７年には鋳銭停止となり、かつ天明３・４（1783・4）年の大飢饉では領内通貨（藩札）の発行にともなう製鉄の「指留」となって、19世紀初頭の享和・文化に至る30年間は悲惨な状態であったという（同書第Ⅰ巻、99－101頁）。このように、大籠・米川（狼河原）地区における製鉄（洞屋）の導入史については、本論ならびに本注でみたように千松大八郎・小八郎兄弟による説（永禄元年）と佐藤十郎左衛門佐渡による説（慶長10年）との２説が確認される。

(9)　前掲『東和町史』、178～280頁。なお、佐藤直喜氏は、初代土佐２７回忌の碑に「父東山長坂太郎　母猿沢村佐竹七郎娘」とあることなどから「土佐の素性を調べるに長坂大膳助胤（長坂城主）の一族と推定される」としている（「綱木のキリシタン史跡」、綱木老壮会、1988年３月改訂発行、加筆メモ）。

(10)　登米郡米川村誌編纂委員会（代表 只野 淳）『登米郡米川村誌』登米郡米川村役場、1955年、250頁～51頁。なお、『東和町史』には、『村誌』の説は「年代が合わない」として、大籠の千葉土佐の子孫である千葉哲夫氏所蔵の史料に「狼河原にいた浪人であると明記されている」（278頁）と紹介している。

(11)　『登米郡米川村誌』251～52頁。

(12)　佐藤直喜「綱木のキリシタン史跡」綱木老壮会、1988年３月改訂発行、１頁。前掲「シンポジューム資料〈１〉」（佐藤直喜氏ご担当）の末尾には「狼河原（米川）製鉄とキリシタン史年表」が付されている（同書、11郡米川村誌編纂委員会（代表只野 淳）『登米郡米川村誌』登米郡米川村役場、1955年、250頁～51頁。

(13)　前掲、佐藤直喜「綱木のキリシタン史跡」3頁。なお『米川町史』950～51頁にも掲載。「綱木のキリシタン史跡」には、キリシタンが終息したと見られる享保年間になぜ仙台藩だけがこれほどのことをあえてしたのか、直接の処刑者が誰だったのか一切はなぞに包まれているとした上で「ただ、殉教した120人のキリシタン信者は、その多くがこの地の出身者ではなく、比較的取締りの緩かった鉱山労働に、わずかばかりの安住の希望をつないで、各地から流亡してきた、隠れキリシタンではなかったかと思われる」としている（３～５頁）。

(14)　佐藤直喜「綱木のキリシタン史跡」４～５頁。

(15)　同、８～９頁。作者の芳賀かね子氏は現在も綱木にお住みである。

(16)　以下、説明は「大籠キリシタン殉教公園と史跡・名所のしおり」「大籠キリシタン関係絵葉書（説明）」（大籠キリシタン資料館）を参照した。なお、大籠・米川地区におけるキリシタン遺跡の紹介は多く、前掲、只野淳『みちのくのキリシタン』（第９章）にも詳しい。

(17)　前掲、『切支丹と製鉄－歴史シンポジューム記録と資料集』、121頁。

(18)　拙書『近世日本の『重商主義』思想研究－貿易思想と農政』御茶の水書房、2003年。拙書では、「鎖国」成立要因の基調を国内の平和と、この平和に支えられた国内農業生産力（食糧の自給自足性）の存在に置いた。ここでいう「平和」とは、長崎出島オランダ商館の完成する1640年ごろからペリー、プチャーチンの来航する1853年ごろまでの対外政策と国内における非戦闘状態をいい、このこと自体について拙論への修正はない。ただし、「鎖国」の成立要因を熟考した場合、農業生産力の高揚を可能とした日本の自然条件（地理的環境を含む）を評価する一方で、「禁教」下にあるキリシタンの人々への非道な弾圧（信仰者の犠牲）があったという事実を見逃してはならないという自省が今は強くある。

(19)　本学におけるキリスト教と文化研究所は大野功一前学長のもと2001年７月めでたく誕生した。同年10月に行われた開所式において、我々は隅谷三喜男氏による記念講演を拝聴する機会を得た。当日の演題は「日本社会とキリスト教」であった。明治以降信者数が必ずしも増加しないというお話に関連し、私は近世におけるキリシタン禁制の影響を質問したが、氏はご自宅にも高札があり

全く問題にもしていなかったと答えられた。あとあと考えると、このとき氏の念頭にあった「高札」とは明治初年のそれではなかったかと推察する。

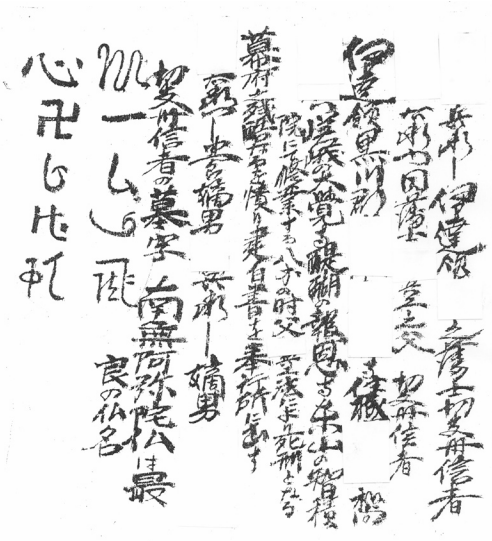
質問の意図は、近世地方文書（婚儀）に頻出し、日常化している庶民へのキリシタン禁制の厳しさが、およそ200年の「鎖国」を通じて風土化され、これが近代（明治）以降日本のキリスト教布教にも大きな影響を与えているのではないかというものであった。その後、ご縁を得て、キリスト教と文化研究所の所員となり「キリスト教と日本の精神風土」研究グループに加えていただいたが、以来、この問題は考え続けていた。2006年の島原踏査に続き、今回、旧伊達藩における隠れキリシタンの一地域を実地踏査して、この感をいっそう強めることになり、拙稿を認めることになった。

ただ、信仰は数の問題ではなく、信念の問題であり、信者数の大小を問うこと自体が不毛といえるのかもしれない。逆説的ではあるが、近世の「鎖国」下に少数ではあるが信仰を貫いた隠れキリシタンの人々の信念が、近代以降のキリスト教布教に静かで確かなエネルギーを与えていたともいえる。この場合、近世「鎖国」下のカトリック教徒（隠れキリシタン）から近代明治以降の「プロテスタント教徒へ」なのか、あるいは、禁教令から解放されたすべての「キリスト教徒へ」なのかは、私自身なお未解明である。

(20) 例えば、遠藤周作『切支丹時代－殉教と棄教の歴史』小学館ライブラリー、1992年。

補遺－史料紹介

隠れキリシタン弾圧への訴状



非公開史料のため資料・解読文とも　□□部分を伏せ字とした。

解読文

□兵衛―伊達領□□之藩士切支丹信者□右衛門、同藩士□兵衛之父 切支丹信者 伊達領黒川郡□□□寺住職□□和尚□□ハ嵯峨の大覚寺、報恩寺、東山の智積院にて修行する。八才の時父□兵衛法により死刑となる。幕府之残酷なるを憤り建白書を奉行所に出す。　□□右衛門―養嫡男□兵衛―嫡男□□

切支丹信者の墓字　南無阿弥陀仏は最良の仏名

（キリシタンを示す墓標文字は略した。）

解　説

同書状（古文書「建白書」）は近年見出された非公開資料である。非公開にされてきた理由は墓標の主（隠れキリシタン）が書状に明記されているからである。ここでは、人物や地域が特定される部分を伏せ字とした。この史料は、切支丹であった父を殺された僧侶が、藩主の残酷な処刑を訴えた書状であり、年代は寛永年間と推察される。

同文書の重要な点は、墓石に文字（キリシタンを示す文字）がみえることであり、文書には「伊達領□□」とあるが、従来この地域（□□地区）にキリシタンは存在しなかったとされる。時代が変わり、隠れキリシタン研究がその評価とともに進む今日にあって、史料提供者の了解の下に史料を紹介したが、

同史料が今なお非公開扱いにされていること自体、近世日本「鎖国」下における隠れキリシタンの状況を物語っているといえよう。

キリシタンを示す墓標文字Ω（地図①）

米川地区西上沢の後藤家（類族）墓所より

謝　辞

本踏査研究を終えるにあたって、2006年8月の中旬、家内実家（現一関市千厩町奥玉）近隣に住む友人の村上福男さん（奥玉公民館館長）に案内・同行していただいたことを感謝している。私はかねてより岩手県藤沢町の隠れキリシタン遺跡に関心を抱いていたが、前著の執筆もあって踏査機会を見出せないままでいたところ、村上さんが何かお役に立てればと申し出てくださった。

また、登米市文化財保護委員（東和町郷土史研究会会長）の佐藤直喜先生には終始お世話いただいた。登米市市役所東和総合支所を通じてご紹介されたが、先生に頂戴した「綱木キリシタン史跡」（綱木老壮会）には郷土史ならではの話題を多く提供していただいた。『東和町史』『米川村誌』をご紹介された登米市教育委員会東和事務所所長の渡辺善男氏と共にここに厚く御礼申し上げたい。

最後になったが、8月2度にわたる現地踏査の折に撮影したデータを失ってしまい、友人の殿村健朗氏（大学院同級生・宮城県金成町在住）に再度写真撮影をお願いした。8月にマリア像らしきものを見た隠れキリシタン洞窟の写真は、凍りついた雪に阻まれ撮影できなかったと殿村氏から報告があった。これにより、夏の踏査では知りえなかった山中冬での厳しい潜伏環境が良くわかった。今回、快く撮影に協力された殿村氏にも心から感謝したい。

研究プロジェクト報告

「バプテスト研究」プロジェクト 2006 年度活動報告

村 椿 真 理

Report of the Baptist Study, 2006

Makoto Muratsubaki

１．はじめに

本プロジェクトは 2004 年度より「バプテスト派の歴史的貢献」との主題のもと、研究プロジェクトメンバーによる研究中間発表会を継続し（定例会 13 回開催）、各自それぞれのテーマに従った邦文研究論文の執筆に務め、活動を継続してきた。そもそもこの研究プロジェクトは旧研究所の遺産を受け継ぐものであり、関東学院大学の伝統であるバプテスト派に関する神学的、歴史的研究を深めることにより「日本におけるバプテスト研究の発展に寄与し、教派を超えて現代日本社会に貢献できるバプテストの真によき信仰の遺産を明らかにする」との目的を掲げ、設立されたものであった。

研究メンバーは当初８名であったが、後に２名の参加を得て 10 名による研究活動が行なわれた。研究発表者、及びテーマは下記の通りである。

これまで本学におけるバプテスト研究はごく僅かな者によって担われてきており、そうした研究者が協力して研究を行なうことは、少なくとも 1970 年以後ほとんどなかった。今回は主に本学内のバプテスト研究者と日本バプテスト同盟内の研究者を集めてこのプロジェクトが設置されたが、各自の扱う専門分野がバプテスト研究の中でもそれぞれに異なり、多岐に及んでいたため、各自のこれまで行なってきたテーマごとの研究発表を計画し、相互に研究内容を紹介し合うようなオムニバス的研究会となった。勿論、将来の研究テーマをひとつにした「共同研究体制」構築を目指しての、意欲的取り組みであった。

２．活動の評価と総括

さてそこで今、今期研究プロジェクトを終了するにあたり、行なわれた研究発表会を振り返ると、それぞれに優れた研究成果が披露され、研究発表会に関しては、期待に勝る活動を行うことができたと評価している。但しそれらの最終的果実として本プロジェクトが目指した「研究論文集」出版に関しては、論文執筆を目指しながらも９名執筆予定中、実際には４名しか論文を完成させることが出来ず、本プロジェクトが計画した公開講演会の講演録を含めて５～６本の論文による論文集出版となってしまったことは極めて残念なことであった。この点は、最大の反省点であるが、この反省を次期活動に生かすことで周囲のご批判に応えていくしかない。もっとも執筆を完成されたメンバーによる本研究プロジェクト初の論文集「バプテストの歴史的貢献」が来春、関東学院大学出版会から「研究所･叢書第１号」として出版される運びとなったことは感謝にたえない。

今後に関しては目下準備中であるが、当初の予定通り、個人研究によるプロジェクト活動は止め、共通テーマを定めての所謂「共同研究」体制を築いていきたい。そのため、今期のバプテスト研究プロジェクロに参加下

さった研究者全員が加われる共同研究プロジェクトを企画することは難しくなるが、逆により専門化した学術的取り組みが可能となるであろう。本プロジェクトは初めから、同じメンバーによって毎年自動的に継続していくような研究会形式を取らず、その都度立てられた活動計画に従い行なわれる「研究プロジェクト」として設立されたグループであった。活動予定期間を過ぎれば研究成果を残し解散するものであった。3年間、このプロジェクトに参加し、関東学院大学に於けるバプテスト研究の再出発に力を寄せて下さったメンバーに心からの感謝を表したい。また論文集出版のために、当初予定になかった35万円の出版助成金（他に今年度プロジェクト活動費35万を含め合計70万円）支出のためにご配慮下さった運営委員会の皆様に心から感謝を捧げるものである。本プロジェクトが3年間に行なった研究発表会と、当プロジェクト企画で行なった公開講演会の記録は以下の通りである。また、出版予定の掲載論文は以下の通りである。

3．研究会活動

第1回プロジェクト設立会
2004年5月22日

第2回研究会　同年10月2日
高野　進研究員「バプテストの歴史と思想研究—現代的意味」
佐々木敏郎客員研究員「最近の国際バプテスト研究の動向」

第3回研究会　同年12月4日
川島第二郎客員研究員「初期日本バプテストのミッション本拠地、横浜山手67番及び75番Bにおけるミッション・プレスとミス・サンズの聖教学校の活動の詳細について」
松岡正樹客員研究員「英国バプテストの日本伝道について」

第4回研究会　2005年3月14日
大島良雄客員研究員「バプテストの東北伝道」
村椿真理研究所員「教団新生会の研究」

第5回研究会　同年5月28日
森島牧人研究所長「トレルチにおける新プロテスタンティズムの概念」

第6回研究会　同年10月27日
高野　進研究員「イギリス・バプテストのICCCのアイデンティティー」

第7回研究会　2006年1月26日
佐々木敏郎客員研究員「ジョン・バニヤンの死の理解」

第8回研究会　同年3月23日
村椿真理研究所員「教会契約と18世紀ハイパーカルヴィニステックバプテスト」

第9回研究会　同年5月25日
新年度活動計画確認会　研究プロジェクトの1年延長、最終年度に入る

第10回研究会　同年7月27日
影山礼子研究所員「バプテスト・教育・女性—研究の動向と文献の整理」

第11回研究会　同年10月26日
公開講演会事前準備会

第1回、「公開講演会」
プロジェクト主催、公開講演会　10月28日
関内メディアセンター
講演：西南女学院大学助教授、金丸英子氏「バプテストは今なお、バプテストか？ —米国南部バプテストの歴史に見る、バプテスト

精神の変容」30 名参加

第 12 回研究会　2006 年 11 月 30 日
論文集編集準備会、次期共同研究に関する協議会

第 13 回研究会　2006 年 1 月 25 日
原真由美客員研究員「日本バプテスト派の婦人達の宣教活動に関する研究」
※尚、最終研究会を 3 月末に第 14 回例会として開催予定。

4．本プロジェクトは研究論文集として「バプテストの歴史的貢献」の刊行を予定しており、以下の各論文の掲載を予定している。

第一章、英国バプテストの日本伝道について　松岡　正樹
第二章、日本バプテスト派の婦人達の宣教活動に関する研究（仮題）　原　真由美
第三章、バプテスト研究への教育史的アプローチ　影山　礼子
—女性教育研究の動向と課題
第四章、教団新生会の歴史検証　村椿　真理
第五章、初期英国バプテスト派 T・ヘルウィスの研究（仮題）　佐々木敏郎

講演録 「バプテストは今なお、バプテストか？　金丸　英子
—米国南部バプテストの歴史に見る、バプテスト精神の変容」

研究プロジェクト報告

「坂田祐研究」プロジェクト2006年度活動報告

代表　帆苅　猛

1、『坂田祐（たすく）日記』解読・研究

坂田創氏によって解読していただいて行ってきた『坂田祐日記』についての研究は、終戦前後については昨年度で終了した。今年度は関東大震災及びその後の坂田の渡米の時期を中心に研究を進めることとした。

まず第一回目の研究会では、1924年1月から6月までの解読資料を中心に学んだ。この時期は、関東学院は前年の大震災で校舎が壊滅的な打撃を受け、捜真女学校の校舎を借用して授業を再開しつつ校舎の建築を進めてきたのであるが、その建築中の校舎も激しい余震のために倒壊してしまう（1月15日）。

そこで坂田は募金のためにアメリカに出かけることを決意し、準備を整えて、5月13日にテンネー博士と共に出帆し、24日にシアトルに上陸する。28日にはバプテスト・コンヴェンションに参加し、英語でスピーチを行う。その後シカゴに向かい、そこで、留学から帰国途中の南原繁と会う。

第二回目の研究会では、1924年7月から9月までの日記から学んだ。これもアメリカ滞在中の出来事であり、アメリカ各地を回り、また、さまざまな人たちと出会う。

つづいての第三回研究会では、10月から12月までの日記を読んだ。これも前回に引き続いてのアメリカ旅行で始まるが、10月25日にロス・アンジェルスを発ってサン・フランシスコに到着し、28日にシベリヤ丸で帰国の途につく。途中ハワイ島のホノルルに寄って島内を見学し、11月13日に横浜港に到着する。その後、歓迎会や各所への挨拶回りなど忙しく活動する。

12月に入って、内村鑑三のご子息、祐之の結婚式に参列し、内村の集会でも渡米所感を述べる。年末間近の12月27日には、東京学院と関東学院の将来についての研究委員会（ホルトム、千葉勇五郎、植山寿一郎、グレセット、坂田祐）で、「東京学院は関東学院に合併する」ことを決議する。

10月28日に「関内メディアセンター」で行われた第四回研究会では1923年9月1日から12月までの日記を読んだ。これは9月1日の関東大震災の出来事に始まり、それによって関東学院校舎が壊滅的な打撃を受け、その後始末に奔走する時期である。坂田はこの時期については通常の日記帳には記載せずに、別に記録を残している。内容も、通常の日記よりも詳細に記録している。

震災によって関東学院は本校舎が倒壊し、その他の全校舎も焼失し、3名の教職員を失う。激しい余震が時おり続く中、坂田は学院再建のために奔走する。まず、坂田は9月12日に開催された京浜地区の牧師・宣教師の会合に出席し、「学院は現在位置にて事業を継続すること」を主張し、全員の賛成を得る。さらに、捜真女学校にカンバルス校長を訪ね、学校の授業の継続のために捜真の校舎の借用を依頼する。あわせて、仮校舎の建築についての段取りを進めていく。ただ、この仮校舎は前述のように、翌年1月半ばに余震のため倒壊してしまう。

このほか、倒壊し、全焼した建物の下敷きになって亡くなった3人の教職員の遺骸を掘り起こし、遺族を慰め、告別式を執り行うことも坂田が中心になってなさなければならなかった。この年は坂田にとって、また関東学院にとって、まさに「大試練」の年であった。

※ 坂田創氏の解読に合わせて行っている『坂田祐日記』の研究については以上のとおりであるが、あわせて、解読した日記のパソコンによるCDへの打ち込みも順次行っている。ただ、今年度は予算上の制約もあり、十分な作業が行えなかった。次年度以降、パソコンへの打ち込み作業をスピードアップさせたいと考えている。

２、 坂田祐の東京帝大卒業論文『エレミヤ書』のテキストのCD化

将来的には出版することを検討しているが、まずは文書資料として利用できるようにパソコンに打ち込んで、テキストをCDに記録する作業を、今年度と次年度で行うことになっている。今年度中にその前半の部分の作業が完了する。

３、 坂田関係の資料の調査

8月31日に「坂田研究グループ」が中心になり、資料委員会や学院史資料室の協力も得て「坂田記念館」に保管してある資料を調査した。以前、坂田記念館に勤めておられた小野氏が保管資料を分類・記録しておられるので、それを基にして、記録してある資料がそのまま保存してあるかどうかということを中心に調べた。限られた時間だったのですべてを調査することはできなかったが、今後、学院史資料室の協力も得て坂田関係の資料の明細を明らかにしたいと考えている。

研究プロジェクト報告

「国際理解とボランティア」研究プロジェクト 2006 年度活動報告

勘 田 義 治

Report of the Study Group on the Understanding Outlook and Volunteer,2006

Yoshiharu Kanda

1．目的

飢餓と貧困が尊い命を奪っている。これは、隣国であるアジアにおいても例外ではない。アジアには日本、韓国、台湾そして中国のように目覚ましい経済発展を遂げた国々があり、世界から注目を集める一方、いまなお厳しい貧困に悩まされている国々が並存している。同じアジアに住み、アジアの民族の一員として、彼らが最低限人間らしく生きていくための手助けを、関東学院大学の建学の精神「人になれ　奉仕せよ」に基づいて実践していくことは、社会的に大きな意義があるとともに、本学院学生の奉仕教育研修としてきわめて有効な方法と考える。

こうした意識の下､本研究プロジェクト『国際理解とボランティア』では、2006 年度はタイ国北部の山岳少数民族の村々を対象に研究及び支援・奉仕活動を様々な方法論を用いて進めている。関東学院六浦小学校による児童を現地に派遣するプログラムとそのサポートにあたった学部学生の記録「大学生が小学生と手を繋いで山に上がる」、客員研究員による開発経済学的視点および農業経済学的視点から考察を加え、具体的方策を提示することを目的とした「自発的に発展できる要素を含んだ支援モデルの構築」などのフィールド・ワークを主体とした研究が数多く行われた。これらの研究が継続的に、普遍的に行われ、当研究所の特徴のひとつとして内外から評価されることを願うしだいである。

2．構成

所　　員：森島牧人（文学部）
　　古庄　修（経済学部）
研　究　員：小林照夫（文学部特約教授）
　　細谷早里（経済学部、海外出張中）
客員研究員：勘田義治（本学文学部非常勤講師）
　　島田正敏（関東学院六浦小校長）
　　山本直美（本学経済学部非常勤講師）
　　佐々木和之（ルワンダ・リーチ NGO 現地職員）
　　菊地昌弥（東京農業大学食料情報学部副手）
　　加藤壽宏（中央学院大学商学部非常勤講師）

3．研究会活動

第 1 回「国際理解とボランティア研究プロジェクト」研究会
日程：2006 年 4 月 10 日（月）
　　10:00 ～ 12:00
会場：キリスト教と文化研究所（２号館 301 号室）

発題・報告：
① 島田正敏客員研究員「2006 年 8 月竣工「関東学院サービスラーニングセンター」（タイ・ティワタ村）の進行状況について」
② 菊地昌弥客員研究員・勘田義治客員研究員「タイ北部岳少数民族の自発的経済発展に寄与する農業経済的支援モデルの考察」
事務会：
① 2006 年度プロジェクトメンバー顔合わせ
② 2006 年度事業計画

第 2 回「国際理解とボランティア研究プロジェクト」研究会
日程：2006 年 7 月 8 日（土）
15:00 ～ 17:00
会場：キリスト教と文化研究所（2 号館 301 号室）
発題：① 2006 年 8 月のタイ北部山岳地区調査活動について（タイ北部山岳少数民族における農業経済的支援活動の実践）菊地昌弥（客員研究員）勘田義治（客員研究員）
② 2006 年 12 月竣工「関東学院サービスラーニングセンター」(タイ・ティワタ村）の進行状況について　島田正敏（客員研究員）
③タイ・ミャンマー国境山岳地帯少数民族アカ族支援活動の今後について
森島牧人所長
事務会：
③ 2006 年度公開シンポジウム開催について　森島牧人所長
④ 2006 年度事業計画の再確認　勘田義治（客員研究員）

・「国際理解とボランティア」研究プロジェクトタイ・ミャンマー調査活動
日程: 2006 年 8 月 13 日（日）～ 21 日（月）
場所：①ミャンマー国内タチレク地区およびチェントン地区
②タイ北部山岳地帯チェンライ県チェンライ市郊外アカ族ホイコム村
テーマ：
①ミャンマー国内アカ族の村と教会について
②タイ北部山岳少数民族における農業経済的支援活動の実践について
内容：
①事前アンケート調査の結果を現地にて確認
② 村民聞き取り調査
③ 村内生活環境および経済活動の調査
④ チェンライ市内市場調査
⑤ NGO 21 世紀農場視察と代表者谷口巳三郎氏インタビュー
参加者：勘田義治（客員研究員）島田正敏（客員研究員）菊地昌弥（客員研究員）

第 3 回「国際理解とボランティア」研究プロジェクト研究会
日程：2006 年 11 月 25 日（土）
13：00 ～ 17:00
場所：関東学院大学関内メディセンター（8 F）
発題・報告：
① 2006 年 8 月のタイ北部山岳地区調査活動結果報告（タイ北部山岳少数民族における農業経済的支援活動の実践）
菊地昌弥（客員研究員）勘田義治（客員研究員）
②タイ・ティワタ村子供寮滞在記　人間環境学部学生訪問団代表
③ 2006 年 12 月竣工「関東学院サービスラーニングセンター」(タイ・ティワタ村）の進行状況について　森島牧人所長
④タイ・ミャンマー国境山岳地帯少数民族アカ族支援活動の今後について

森島牧人所長
事務会：2006 年度公開シンポジウム開催について　勘田義治（客員研究員）

その他：2006 年度 NPO 法人「山岳少数民族子供支援プロジェクト」事業計画の発表
島田　敏明 NPO 理事

4. 課題

タイ北部岳少数民族の自発的経済発展に寄与する農業経済的支援モデルの構築を目指す。2007 年度は現地教会組織 ACT（Akah Churches in Thailand）の主催の下、チェンライ市内にてモデル店舗等を出店し、その結果を学術論文としてまとめ 2008 年度発表に向けて準備する。

研究グループ報告

「キリスト教と日本の精神風土」研究グループ 2006年度活動報告

富岡幸一郎

2006年度は、12月までに、下記の2回の研究会が開催された。

第1回

日時　2006年6月17日（土）
　　於　キリスト教と文化研究所
発題者　富岡幸一郎　所員
テーマ　北村透谷とキリスト教

第2回

日時　2006年11月25日（土）
　　於　KGU関内メディアセンター
発題者　田代泰成　客員研究員
テーマ　F・ニーチェによるキリスト教批判の真相—日本人キリスト者はニーチェのキリスト教批判にどう答えるか

本年度は2回の研究会を12月までに行った。「北村透谷とキリスト教」は明治の文学者である透谷がキリスト教をいかに受容したかを、その著作を通して考察したものである。聖書をきわめて霊的に理解した透谷は、フレンド派の信仰によるところもあるが、その天才的な直観力と鋭敏な感性によって、プロテスタント信仰を深く受け止め、かつ新しい近代日本の散文によって表現した。「ニーチェによるキリスト教批判の真相」は、哲学者ニーチェの神の死の思想をキリスト教のコンテクストから再検討した内容である。キリスト教についての一般的理解の浅い日本においてニーチェが十分に理解されていないことを考えたとききわめて刺激的な問題提起であった。参加者の間でも活発な議論が行われた。また、2007年2月17日（土）に、外部の講師として都留文科大学教授の新保祐司氏に「波多野精一とキリスト教」と題して発表してもらう予定である。なお第2回の研究会の報告については田代客員研究員が所報に研究論文として投稿された。

その他、文学部比較文化学科が企画した博物館の展示を矢嶋所員の尽力で、キリスト教と文化研究所から坂田祐関係の資料をも合わせて公開した。11月19日（日）に文学部で開催した日韓現代問題研究会に、森島所長、矢嶋所員、富岡所員らが参加した。安田八十五所員は「環境・地域政策プロジェクト公開研究会」の活動を展開され地域と関東学院の交流に尽力した。

研究グループ報告

「いのちを考える」研究グループ 2006 年度活動報告

松 田 和 憲

Report of the Study Group on “Considerations of Life(INOCHI)"

Kazunori Matsuda

2006 年度「いのち」を考えるプロジェクトチームの主な活動は、5 回に亘る研究会を持ち、その中で前年度に実施した大豆生田研究所員の授業において展開した内容、テーマを深める形で 3 人の所員、研究員が実際に授業を担当したことである。そしてそれを踏まえてさらに総括的に分析し、研究成果を本所報・第 5 号において、安達客員研究員が研究ノートとして投稿した。なお、研究会の内容については以下の通りである。

第 1 回研究会　4 月 26 日（水）

16：40 ～ 17：00　出席者　4 名

テーマ：2005 年度の計画

発題者：松田所員・安達客員研究員

討議内容：昨年度の大豆生田先生の授業を如何に発展、継続させるか。

一方的な講義ではなく、学生参加、討議によるアメリカ式授業により各自で問題を考えさせる。教師から与えられるテーマは「安楽死」のような正解ははじめから存在しないものである。グループ討議の結論を発表し合って、さらに発展を期待する。そのためにはワークシートが必要。グループは各 4 人程度。倫理的側面だけでなく、いかに受け止めたかといった感受性の側面においての参加を促したい。（生命はどんな形か描かせるなど）各自のやりたい内容を考えておく。

第 2 回研究会　6 月 28 日（水）

16：10 ～ 17：50　　出席者　6 名

テーマ：秋学期　人間発達学科の「総合演習」の授業

「大学生がいのちに出会う」の案

発題者：大豆生田所員

テーマ：後期授業への係りについて

討議内容：後期、室の木校地の「いのちの授業」の方法、予定

1．授業担当日

9 月 27 日―大豆生田研究員、オリエンテーション

10 月 4 日―安達客員研究員「いのち」の形

10 月 11 日―長井客員研究員、病名告知

10 月 18 日―三浦客員研究員、出生前診断

第 3 回研究会　9 月 27 日（水）

18：30 ～ 19：30　出席者　5 名

テーマ：室の木での授業内容

発題者：大豆生田研究員

討議内容：室の木での授業内容をどうするか

10 月 4 日－安達客員研究員

「太郎君のハムスター」「生命の色」学生各自に考えさせる。

10 月 11 日－三浦客員研究員

「代理出産」「出生前診断」グループ討議、結論を発表させる。（「ふりかえりシート」を使用）

第 4 回研究会　10 月 25 日（水）

18：00 ～ 19：30　　出席者　5 名

テーマ：室の木校舎での「いのち」の授業のふりかえり

発題者：大豆生田研究員

討議内容：論文、研究ノートとしてまとめる方法

「ふりかえりシート」（学生の感想文）のポイントを探る。

同一の学生の考え方がどう変化したか。

安達客員研究員－生命の色と在場所

三浦客員研究員－代理出産の是非（不妊への対処）

長井客員研究員－ホスピスの記録

大豆生田研究員－子供の末期医療（子供の強さ、困難の中での「やさしさ」）

第 5 回研究会　11 月 22 日（水）

18：30 ～ 19：30　　出席者　4 名

テーマ：10 月に行われた「いのちの授業」を研究ノートにまとめる方法

発題者：安達客員研究員

討議内容：安達客員研究員が自身の授業総括、「『いのち』を考える」を三浦客員研究員、長井客員研究員のまとめも視野に入れて研究ノートにまとめる。

来年 1 月以降は「いのちの尊厳」を発展させて「いじめ」の問題などに焦点をあて、例えば関東学院中学高校、あるいは小学校、幼稚園の教師と連携をとりながら、できれば 6 月頃にシンポジウムを開き、こうした問題に対して解決をはかりたいとのプランで、次研究会で討議する。

上述したものが 2006 年度の大まかな報告であるが、第 5 回研究会で確認したことは、次年度は、最近、社会問題として取り沙汰されている「いじめ」の問題について、「いのち」の尊厳性、キリスト教倫理の視点から考察し、これらについて一貫教育、建学の精神に関わる重要な事柄として取り上げて、シンポジウムを開催し、年代、世代を超えた重要かつ緊急の教育問題として世に問う機会を設けたいと願っている。

研究グループ報告

「奉仕・ボランティア・教育」研究グループ 2006 年度活動報告

高野　進
所澤保孝
影山礼子

Study Group on the Educational Problem of Community Service and Volunteer Activities

Susumu Takano
Yasutaka Tokorosawa
Reiko Kageyama

はじめに

私たちはこれまで奉仕教育の実践と課題をめぐって基礎的な研究してきた。はじめに、私立中学高等学校における奉仕・ボランティア実施状況のアンケート調査、中学高等学校教科書に見られる奉仕・ボランティアについての記述の分析、関連文献の読解などを行ってきた。2006 年度には、奉仕・ボランティアの指導に当たってきた 2 名の教師に現場からの報告をいただいた。今回はそのお二人の報告とその意義をここでは取り上げる。ひとつは、あるいはひとつの学校は、国外 (タイ) における活動、もうひとつは国内 (学校の授業) において行ってきたものである。（文責：高野）

1．聖学院中学高等学校における実践報告

2006 年 6 月 3 日開催の公開研究会に、聖学院中学部長の戸邉治朗先生をお招きし、「聖学院中学高等学校タイ研修国際ボランティア体験旅行実践報告」について、お話を窺った。

このプログラムは 19 年前に立ち上げられ、これまで 18 回行われている。そもそもこれを立ち上げた動機は、国内で息絶え絶えになっている日本の若者に、世界の現実に目を拓かせて歴史的・文化的に危機的な状況を認識する切っ掛けを与えたかった、そして、ボランティアはかわいそうだからやってあげるのではなく、人と人との関係をつかませたかったから、という。

体験旅行を行う訪問地は、北タイ（チェンマイ、チェンライ山岳民の村）である。プログラムは盛りだくさんあり、タイ農村の人々や少数山岳民族の生活の参観交流、メーコックファーム（山岳民の子どものための生活施設）体験、国際ボランティア活動体験、キリスト教、仏教、アニミズムなどが共存する地域での多文化体験などがある。

聖学院では、農村体験や修学旅行などの国内研修を行った後に、このような国際体験をさせている。体験旅行は、写真などを利用して学んだ後に参加し、生徒は体験することによってその根幹に「奉仕」が入ってくる。また、金銭が人間をダメにするので、子どもには共感と労働が必要である、という。

本活動は、キリスト教に基づく聖学院教育の建学の精神に則った学校行事で、大学とも連携し、その責任の所在は学校長にある。実施時期は 12 月下旬で、実施回数は年間一回。引率教員は 1 名ないし 2 名。学校支出費用は

引率手当てのみである。生徒は自由参加で、費用は自己負担である。卒業生も参加する機会を与えられている。

つぎに、研修旅行日程の例を挙げると、以下のようである。

12 月 23 日 (火) 成田　9:45 発（TG 671）
　チェンマイ着　14:55　Welcome dinner
　夜　自由時間
　ホテル泊（Pron Ping Hotel）
12 月 24 日（水）8:00　朝食後　チェンライ～メーコックファームへ
　Sahasart Sukusa school（山岳民の学校）訪問。先生･生徒にインタビュー
　17:30 夕食メーコクファー（MKF）にて
　19:00 ～ 21:00　ミーティング MKF プロジェクト紹介等。MKF 泊
12 月 25 日（木）8:30　朝食
　9:00 ～ 11 :00　ＭＫＦ見学　昼食
　13:00 ～ 16:00　労働。寮生とともに
　17:00 ～クリスマスパーティと文化交流
12 月 26 日（金）8:30　朝食
　9:00　パサートスクール訪問と温泉（近隣）
　11:00　アカ族村訪問。村の見学
　17:00　夕食
　19:00 ～ミーティング。村長さんとお話。
　テント泊
12 月 27 日（土）
　8:00　ジャングルブレックファースト
　9:00 ～　村にセパタクローネットつくり。村人とともに
　12:00　昼食　午後フリータイム
　17:30　夕食　アカ族の民族芸能を。
　テント泊
12 月 28 日（日）7:30　MF に戻る　朝食
　10:00　タイの教会の礼拝に参加体験。昼食後国境へ
　古都チェンセンから船でメコンを上り、ゴールデントライアングルへ
　ラオス・ミャンマー・タイ国境、ミャンマー国境の町メサイへ
　16:30　チェンライへ。北タイ文化に触れる。カントク料理、踊りなど。
　夜チェンライナイトバザール見学
　21:00　MKF に戻る。MKF 泊
12 月 29 日（月）6:30　MKF 出発　チェンライへ
　モーニングマーケット見学と朝食
　チェンマイへミニバスにて。チェンマイにて伝統工芸工場、工房訪問
　夕食後ナイトバザール散策。ホテル泊（Pron Ping Hotel）
12 月 30 日（火）象のトレーニングセンター、象病院など参観。環境問題を考える
　ランパン市にて馬車に乗り観光立地による地域起しに触れる
　15:00　ホテルに帰る。ミーティング
　16:00 ～フリータイム
12 月 31 日（水）6:30　ホテル発
　チェンマイ　8:30
　バンコク　　11:20
　成田着　　19:00

なお、上記のメーコックファーム・プロジェクトとは、タイ優良 NGO のことである。このプロジェクトは、1994 年に立ち上げられ、支援団体として聖学院中学高等学校内に連絡センターが 1992 年より置かれている。その他、スタディーツァーによる支援、ワークキャンプによる支援（1992 年聖学院大学国際ワークキャンプ開催）、ボランティア活動による支援、その他団体の支援を行っている。

メーコックファームとは、麻薬中毒の脱却と生活訓練リハビリ、人身売買の防止と女性と子どもの人権防御、環境保全と活性化に関する指導を行う場所である。その活動内容は、麻薬中毒者の収容･治療･アフターケア、農業、園芸、畜産、薬草、ハンディクラフト、建築などの指導、若者 (タイ人、日本人、山岳民)

の指導者養成（社会常識、学習姿勢、国際感覚、タイ語、日本語、英語、民族語などの習得）、里親プロジェクト（寮運営）、地域作りなどである。

活動報告によると、現地の麻薬治療・リハビリは大きな成果をあげており、タイ政府がメーコックファームの麻薬治療・リハビリの成果に注目し、同プログラムの肩代わりを申し出て、2000年より政府プロジェクトが開始されている、という。

このような試みは、日本人の人材育成成果、つまり、多様な進路コースの発見と開拓にも寄与している、という。例えば、卒業生もフォローすることによって、ボランティアによってニート状態を更正した。卒業後に進路の無い生徒をタイに送ることによって、その生徒は、7年かけてタイの大学を卒業した。

以上、ご報告の一端のみ紹介させていただいたが、印象に残ったことを挙げておきたい。まず、タイの子どもたちの学習能力が高いということである。音楽や語学の吸収力は抜群だそうであるが、その理由は、何もない環境にあるのではないか、という。対して、日本の子どもたちの置かれた環境は、物があふれ誘惑に満ちている。そのような環境の違いが、子どもたちの吸収力や興味に影響している、という指摘である。つぎに、タイの子どもたちが積極的に生活し、そのための技術を習得している点である。日本の子どもたちには、生活するスキルが欠けている、という。タイの子どもたちは労働することによって、生活と勉強のバランスをうまくとりながら生きている。日本の子どもたちはそのようなバランスをとる環境に置かれておらず、また、与えられていないのではないだろうか。そして最後に印象的だったのは、戸邉先生が、何も無いところから祈りだけでこのプロジェクトを現在のように形作ってきたこと、そして、子どもたちが安心して生活できるように日曜日に教会に通わせていること、さらに、毎年必ず行ってその思いを伝えている、ということであった。（文責：影山）

２．アレセイア湘南高等学校における福祉教育の実践報告

奉仕教育研究会は、7月22日（土）にアレセイア湘南高等学校教諭福田喜江先生を招き、「アレセイア湘南高等学校における福祉教育の実践」とのテーマのもとに公開研究会を行った。

これは6月3日に開催の聖学院中学部長戸邉治朗先生による、「聖学院中学高等学校タイ研修国際ボランティア体験旅行実践報告」につづいて高等学校における２回目の実践報告の公開研究会である。

研究会は、福田先生が作られた「福祉教育と体験学習」という題のプリントとパワーポイントによるプレゼンテーション、それに続く質疑応答を中心にして、福田先生のお話にも影響されて、終始興味深くかつ啓発的な雰囲気のもとに行われた。福田先生は自らアレセイア湘南高等学校で福祉教育の授業を開発・担当・実践されてきている。

最初にアレセイアにおける福祉教育の導入として、次のマルに当てはめる言葉を考えることから始まった。すなわち、「ふ ○ ○ ○」「く　○ ○ ○」「し ○ ○ ○」。つまり、「ふ つ う の」「く ら し の」「し あ わ せ」を挙げられ、つづいて、ノーマライゼーションの考えを述べられた。

アレセイア湘南高等学校の福祉教育の特徴は、少人数での校内及び校外での体験学習にある。校内での体験学習は、①車イス体験、②高齢者擬似体験、③視覚障害者誘導体験、④視覚障害者と盲導犬、聴覚障害者の講話と手話講習などによって構成されている。

校外での体験学習には、①老人ホーム訪問ボランティア、②保育園・幼稚園訪問ボランティア、③病院でのキャロリングボランティアなどが挙げられる。

校内での体験学習の、①車イス体験では、生徒が交互に学校の中や学校周辺を車いすで移動したり、トイレやエレベータを車いすで利用することにより、車いすでは段差や階段の通行、トイレの利用などがいかに困難であるかを体験している。②高齢者疑似体験では、体験用のゴーグルや耳栓、手足におもりをつけ、杖を使って暗い階段を上下する、図書館を利用する、テレビを視聴する、などの体験を通して、高齢者の行動に伴う困難を体験している。③視覚障害者誘導体験では、アイマスクをして杖を使って階段を上下したり、食事の疑似体験をしたり、アイマスクをした生徒を誘導したりすることにより、視覚障害者の立場の理解や誘導する際の心がけなどを体験している。④視覚障害と盲導犬では、盲導犬を使っている視覚障害者に実際に学校にきてもらってお話を聞く機会をもうけたり、実際に盲導犬を使っての視覚障害者の歩行の体験をしたりしている。また、文化祭等の折りに、盲導犬育成のためのチャリティーバザーを開き、募金活動に協力したりしている。⑤聴覚障害者の講話と手話講習では、聴覚障害者の方に学校に来てもらってお話を伺う事や手話の練習などを行っている。

校外での体験学習では、①老人ホームでハンドベルの演奏をしたり、おやつの準備のボランティアなどを通じて、高齢者との交流を体験している。②保育園・幼稚園の訪問ボランティアでは、エプロンシアターや園児達との遊びを通じて小さい子ども達との交流体験を行っている。クリスマスの時期には、③病院でのキャロリング等を通じて地域奉仕の体験を行っている。

その他にも、①青少年ボランティアリーダー研修会、②養護学校福祉講座、③社会福祉協議会ボランティア講座、④障害者作業所ボランティア、⑤障害児をもつ家庭への訪問ボランティア、⑥ライトセンター講習会、⑦盲導犬訓練センター講習会、⑧自閉症児の子どもたちと過ごす（キャンプ）、などへの自主的参加の機会がある。

この授業の基底にあるものは、平和学園・アレセイア高等学校の建学の精神であり、自ら体験することにより、他の人を思いやり、人を愛することを身につけることである。この福祉教育と体験学習の授業で実践的に学んだ生徒の中からは、高等学校を卒業しても継続的に地域の福祉活動にボランティアとして参加している卒業生達もいることが紹介された。

最後に福田先生は、アレセイア湘南高等学校の福祉教育に対する基本的姿勢として、「一緒に歩みましょう」、「一緒に行きましょう」、「一緒に生きましょう」という三つの分かりやすく、教育的でありかつ理念が凝縮されたスローガンを紹介され、報告を締めくくられた。

紙幅の関係で紹介が箇条書き的に留まってしまったことをお詫びすると同時に、紙面を通じてこの公開研究会のためにご尽力下り、可能にしてくださったさった福田先生やアレセイア湘南高等学校の諸先生方に感謝を申し上げたい。（文責：所澤）

結語

私たちは、文部科学省の中央教育審議会が提唱してきた、奉仕の義務化の流れを契機として、その問題性･課題を分析し、真の奉仕･ボランティアのありかたを追求している。
これに対する答えは、容易に見出すことはできていない。恐らくひとつの模範解答や、解決策、名案はないであろう。いろいろな試みがあってよいのであろう。しかしこれまでのたどり着いた事項については、多くの教育現場の関係者にいくらかでも還元しながら、さらなる知恵を出し合うことができれば、やがてよりよいものが見出されるであろう。

私たちの研究作業から得てきたもののいく

つかをここに掲げて、結語にしたい。

奉仕・ボランティアは、あくまでも強いられて行うものではない。しかし強制されるとき、それは戦前の過ちを繰り返すことになる。それは国家から命じられた「滅私奉公」と同じものになる。若者たちは、卒業に必要な単位のためや、就職・受験に有利な条件をつくるために、奉仕・ボランティアに従事するとしたら、心からのものでない。自発の基づかないとしたら喜びもない。それは本人にとっては面従腹背である。奉仕・ボランティアの現場のかたがたにとっては、迷惑な話である。そこでは真の人格関係はありえない。一方は、強者・能動者であり、もう一方はその受動の対象にすぎない。人格的な呼応がないところには、せいぜい上から下への慈善、愛のない侮蔑、弱者への虐待が生じかねない。そこには「ともに生きる」という意識は成立しない。

奉仕・ボランティアを指導者や学校の広告塔にしてはならない。結果的に、その活動が社会的に注目されたり、行政から表彰を受けたり，マスコミの取材の対象となることもあろう。それは世間にその活動の重要性を注目させることになろう。しかし奉仕･ボランティア活動は打ち上げ花火であってはならない。忍耐と持続が必要であることはいうまでもない。そのためには個人プレイであっては続かない。人々の賜物の参加・協力と世代間の連携が必要である。

奉仕・ボランティア活動は、それに従事する人々ためのものだろうか。それは教育の実習であるのか。確かに「サービス・ラーニング」は、学校としては教育の分野として可能であろう。将来の福祉従事者のための準備・訓練・実習、あるいはやがてありうる家庭の中での介護のための演習となるのであろう。

では国外における奉仕・ボランティア実践は、先進国から途上国への一方的働きかけでよいのか。確かにこれに参加した人々は、現地で多くを学んで帰ってきている。しかし人的･財的援助は、どこまで続けるのだろうか。これは学校などの教育機関のすることであろうか。地域格差や、南北問題、社会のひずみの根本的な解決は、政治・経済・外交の課題ではないか。現場を見てきた若者は、ふたたび単身その地に出かけて働く道もあろう。

しかし最も重要なことは、問題意識をもって、途上国の問題の根本的な解決のために、あらゆる関連学問を研究していかねばならないのではないか。もちろんこれは国内の福祉その他の問題にもあてはまる。このような方向に、若者を方向付けることが教育のなすべきことではないか。（文責：高野）

委員会報告

資料委員会 2006 年度活動報告

矢 嶋 道 文

Report of the Reference Committee, 2006

Michifumi Yajima

資料委員会では、本年度の活動計画に従い下記のことを行いました。

（1）公開研究会の開催（新規）

6月より10月にかけては、これまでN. ブラウンに関する資料収集にご協力頂いてきた川島第二郎先生を講師に迎え公開研究会を行いました。川島先生の演題は「N. ブラウンの日本伝道―資料紹介を兼ねて」でありましたが、第1回は「N. ブラウンのアッサム伝道について」（6月24日）、第2回は「「N. ブラウン『志無也久世無志與』の初版分冊本の刊行実態とアメリカン・バイブル・ユニオン（ABU）との関係」（7月29日）、第3回は「N. ブラウンの翻訳委員会における役割」（10月14日）でした。川島先生には、かねてより資料研究へのご姿勢を伺いたく宿願でしたが、この程上記3回にわたりお話を伺うことができて、キリスト教と文化研究所における「資料収集、資料調査、資料翻訳」などの基本姿勢をご教示頂きました。（なお、本報告については「ニュースレター」15号に要旨を掲載してあります。）

（2）故今野先生寄贈書籍の選定・搬入（懸案）

かねてより懸案となっていました今野國男先生からの文学部への寄贈図書のうち、およそ700冊（25箱分）を7月に選定し、8月本研究所所有分を確定いたしました。現在300冊ほどを研究所書架に搬入し、残りは釜利谷「小講堂」展示室内の倉庫に仮置きしてあります。図書整理・搬入にご協力くださいました佐々木敏郎先生、帆苅猛先生、勘田義治先生には厚く感謝いたします。なお、残りの部分については書庫増設の見通しが立ち次第、搬入の予定でいます。

（3）釜利谷「小講堂」における展示会（新規）

学芸員課程をもつ文学部では、学内実習施設の確保を急務としていましたが、このほど、釜利谷「小講堂」が改装され、展示室が確保されました。つきましては11月1日から5日にかけての同施設における「特別展示会」（キリスト教と文化研究所の後援）に、坂田祐先生関係の資料を展示いたしました。なお、展示に際しましては、「坂田記念館」（同後援）より坂田先生の卒業論文、坂田日記、内村鑑三書簡など貴重な資料をお借りいたしました。資料選定・搬入にご協力くださった帆苅猛先生（坂田研究プロジェクト代表）には厚く御礼申し上げます。

（4）「旧プロテスタント史研究所資料」調査（継続）

村椿真理前資料委員会代表が夏期を利用し進

められた図書館本館所蔵の「旧プロテスタント史研究所資料」の調査再開し、9月18日(月)、10月2日(月)と再調査いたしました。

今後は、12月の冬休みを利用して、未記入資料のデーター化、記入資料の再確認などを進める予定でいます。2度の調査に協力された本学非常勤講師の宮田純氏（10月より客員研究員）に感謝いたします。

（5）今後の問題点―付属書庫の必要性―

本年度、今野國男先生からの寄贈図書を搬入するに際し、研究所に付属書庫がないことの不便さを痛感いたしました。現在、寄贈図書の一部を研究所の書棚に配架してありますが、残りはスペースが無く「釜利谷小講堂」にダンボールのまま仮置きしてあります。今後、キリスト教と文化研究所の資料を充実させるためにも、一定の広さを持つ付属書庫の増設が急務といえます。

委員会報告

広報委員会 2006 年度活動報告

簑　　弘幸

Report of the P.R.Commitee, 2006

Hiroyuki Mino

当該委員会の役割りは、研究所の活動を学院内の研究者だけでなく、学外の研究者にも幅広く知って頂けるように、様々なメディアを通じて広報活動を行うことである。すなわち、具体的には、(1) ニュースレター等の刊行物を編集、出版すること、及び (2) 2002 年に開設され、4 年目を迎えたホームページのコンテンツを一層充実することである。

本年度は、次の通り、ニュースレターの編集・発行を行うとともに、ホームページのコンテンツ、特にディジタル化された貴重な資料の閲覧環境の構築、英語版のホームページの作成、及び研究会、講演会を収録したビデオライブラリを充実させることに力を注いだ。

【ニュースレター】

ニュースレター第 14 号を 2006 年 7 月に発行した。ニュースレター 15 号を 2006 年 12 月に発行した。

【ホームページ】

「what's new」及び「ニュースレター」のページを恒常的にアップデートした。また、坂田資料研究プロジェクトの成果としてのディジタル化された資料を公開した。そのページには坂田日記の一部、卒業論文『エレミヤ』の一部、及び『私の死生観』と題した NHK ラジオ出演時の記録が含まれる。なお、ラジオの記録に著しい雑音が混入していたため信号処理が施されたが、必ずしもクリアな音声に復元できなかった。しかしながら、貴重な資料をインターネット経由で閲覧できるような環境を提供したことは、本年度進歩した点である。一方、2006 年度に行われた研究会、講演会の映像記録も、昨年度と同様に、インターネット経由で閲覧できるようにしている。映像記録については、ウェブサーバの負荷、ストレージの容量等を考慮し、10 分から 20 分程度の講演内容に抜粋して編集してある。更に、本研究所において国際色豊かなバプテスト派に関する研究課題が遂行されている点に鑑みて、それらの研究成果を世界に向けて発信すべく、英語版のホームページを本年度新たに開設した。これらにより、当研究所の活動を学院内だけでなく海外の研究者に知って頂けるようになり、より一層活発な討論が期待される。

【ビデオライブラリー】

研究会、講演会の映像記録を DVD のメディアに焼き付けて保存し、希望者には貸出しを可能にしている。ホームページに掲載されている映像記録は、研究所開所式を除いて抜粋版であるため、完全な記録が求められる場合を考慮して、ビデオライブラリーを構築している。2006 年度に利用可能となった映像記録は次の通りである。

1.『北村透谷とキリスト教』
キリスト教と文化研究所にて「キリスト教と 日本の精神風土」主催
2006 年 6 月 16 日開催

2.『N. ブラウンの日本伝道一資料紹介を兼ねて』
講演者：川島 第二郎 先生
(キリスト教と文化研究所客員研究員)
「資料委員会」主催
2006 年 6 月 24 日開催

3.『横浜とミッションスクール』
関東学院創立 125 周年記念事業
横浜のキリスト教主義教育シンポジウム
関内メディアセンターにて
2006 年 10 月 21 日開催

4.『バプテストは今なお、バプテストか？
米国南部バプテストの歴史に見る、バプテスト精神の変容』
講演者：金丸　英子 先生
（西南女学院大学助教授）
「バプテスト研究プロジェクト」主催
2006 年 10 月 21 日開催

委員会報告

所報編集委員会 2006 年度活動報告

安 田 八 十 五

Report of the Bulletin Editorial Committee , 2006

Yasoi Yasuda

１．はじめに

2005 年度から所報編集委員会の編集委員長に安田八十五が就任した。そこで、運営委員会にお願いして、所報に関する規定を改正して頂き、これまで所員３名で細々と家内工業的に行っていた編集業務を、2005 年度からは編集体制の強化を計るため、編集委員会を所員５名と客員研究員２名の計７名で構成した。

2006 年度は、下記のように編集委員会を所員４名と客員研究員３名の計７名で構成することにした。また、編集プロセスをマニュアル化し、編集業務のスムーズな進行管理を実行した。

委員会は７回開催し、編集業務ことに原稿整理・査読・校正等を担当した。編集作業は、編集委員長が、事務局の支援を受け、印刷所と密接に連絡し進めた。原稿は、すべて電子化し電子メールの添付ファイルで送受信を行った。

２．2006 年度所報編集委員会の体制と構成

所報編集委員長

安田　八十五（所員・経済学部教授）

所報編集委員（順不同）：

古庄　修（所員・経済学部教授）副委員長

帆刈　猛（所員・人間環境学部教授）前委員長

富岡　幸一郎（所員・文学部教授）

三井　純人（客員研究員・カウンセラー）

田代　泰成（客員研究員・横浜女学院中・高等学校宗教科教諭）

三浦　一郎（客員研究員・関東学院大学工学部・経済学部非常勤講師）

３．委員会開催報告

2006 年度の所報編集委員会は、下記に示すように計６回開催した。

第１回委員会　2006 年 10 月 4 日　2006 年度の編集方針と編集体制（6 名）

第２回委員会　2006 年 11 月 15 日　提出原稿の整理作業（3 名）

第３回委員会　2006 年 12 月 13 日　査読原稿の整理作業（3 名）

第４回委員会　2007 年 2 月 7 日　入稿のための整理作業（5 名）

第５回委員会　2007 年 2 月 20 日　初校の校正作業（5 名）

第６回委員会　2007 年 2 月 26 日　再校の校正作業（4 名）

第７回委員会　2007 年 3 月 5 日　再校の再修正作業（3 名）

（矢嶋所員にサポートしていただいた）

関東学院大学キリスト教と文化研究所『所報』（『キリスト教と文化』）に関する内規

（趣旨）

第１条　この内規は、関東学院大学キリスト教と文化研究所『所報』（以下『所報』という。）の執筆および発行に関し、必要な事項を定める。『所報』の表題は、『キリスト教と文化』とする。

（発行）

第２条　『所報』の発行は、年１回を原則とする。

（編集）

第３条　『所報』の編集は、所員等から選ばれた編集委員会が行う。

（執筆）

第４条　執筆者は原則として本研究所の研究所員、研究員および客員研究員とする。

（原稿）

第５条　原稿は、未発表のものに限り、内容は、論文、研究ノート、翻訳、資（史）料および書評とする。

　この他に、研究所主催の講演会、シンポジウムまたは研究会などの原稿も掲載することができる。

２．本誌はレフェリー制を採用する。

（原稿）

第６条　原稿は研究所が別途定める編集委員会規定にもとづいて作成する。

（配布・保管）

第７条　『所報』は、研究所員、専任教員、学生ならびに本学と研究誌を交換する大学（特例）および学術機関に配布し、図書館と研究所に累加保管する。

第８条　この内規によらない事由が生じたとき場合は、所員会議の議を経て、所長が決定する。

（内規の改廃）

第９条　この内規の改廃は、所員会議の議を経て行う。

附則１　この内規は、2002年11月14日から施行する。

附則２　この内規は、2005年9月29日から改正施行する。

（キリスト教と文化研究所所員会議02年11月14日承認）

（キリスト教と文化研究所運営委員会05年9月29日承認）

関東学院大学キリスト教と文化研究所
『所報』（『キリスト教と文化』）
編集についての申し合わせ

1．原稿の執筆を希望する場合は、所定の期日（原稿締め切り日の約１ヶ月前）までに、原稿のタイトルと種類、予定枚数を所定の用紙に記入して、編集委員会に申し込む。

2．原稿の字数は、原則として横書き 16,000 字（400 字原稿用紙換算で 40 枚）を基準とし、20,000 字（400 字原稿用紙 50 枚）以内とする。ただし、書評については、4,000 字（400 字原稿用紙 10 枚）を基準とする。いずれの原稿も、図表、注なども換算して字数に含める。

　原稿は、完全原稿で提出するものとする。

　原稿は、原則としてフロッピーディスクなどの電子媒体およびプリントアウトしたものを提出する。

3．本誌は、レフェリー制を採用する。論文と研究ノートについては、編集委員会で審査を行ったうえで、「掲載」「書き直し」あるいは「返却」を決定する。

4．執筆者には、抜刷 50 部を無料で贈呈する。

　追加分については、50 部単位として執筆者の実費負担とする。

5．本誌は、毎年３月に発行する。

　原稿の締め切りは 12 月末とする。

6．執筆者には、原則として初校と再校を見ていただく。校正段階での大幅な変更や書き加えはお断りする。

（キリスト教と文化研究所所員会議 02 年 11 月 14 日承認）

2006年度キリスト教と文化研究所　活動報告（2006年1月～2006年12月）

日　付	時　間	開　催　内　容	備　考
1月18日（水	17: 00 ～ 18: 00	「いのちを考える」研究グループ　第5回研究会	出席者：7名
1月19日（木）	19: 00 ～ 21: 00	運営委員会	出席者：8名
1月26日（木）	17: 50 ～ 19: 30	「バプテスト研究」プロジェクト研究会 ジョン・バニヤンの死の理解 発題者：佐々木敏郎客員研究員	 出席者：5名
2月2日（木）	12: 00 ～ 13: 30	所報編集委員会 著者校正の査読	出席者：4名
2月17日（金）	17: 20 ～ 20: 30	公開講演会（坂田祐研究プロジェクト主催） 「坂田日記を読む」―関東学院の歴史と当時の世相― 発題者：坂田創客員研究員・佐々木晃客員研究員	参加者：50名
3月16日（木）	13: 00 ～ 14: 00	運営委員会・05年度第2回所員会議	出席者：9名
3月22日（水）	17: 00 ～ 18: 00	「いのち」を考える研究グループ研究会	出席者：5名
3月23日（木）	17: 30 ～ 19: 30	バプテスト研究プロジェクト研究会	出席者：5名
4月10日（月）	10: 00 ～ 12: 00	「国際理解とボランティア」研究プロジェクト第1回研究会	出席者：12名
4月26日（水）	16: 30 ～ 18: 00	「いのちを考える」研究グループ第1回研究会	出席者：4名
4月27日（木）	14: 30 ～ 16: 00	第一回運営委員会	出席者：11名
4月27日（木）	12: 50 ～ 13: 10	「奉仕・ボランティア教育」研究グループ第1回研究会	出席者：3名
5月11日（木）	19: 00 ～ 21: 00	第1回所員会議	出席者：11名
5月25日（木）	13: 00 ～ 17: 00	「奉仕・ボランティア教育」研究グループ第2回研究会	出席者：3名　八景キャンパス礼拝堂1Ｆ集会室
5月25日（木）	17: 30 ～ 19: 30	「バプテスト」研究プロジェク第1回研究会	出席者：5名
5月27日（土）	10: 30 ～ 12: 00	「坂田祐研究」プロジェクト第1回研究会	出席者：6名
6月　3日（土）	14: 00 ～ 16: 00	「奉仕・ボランティア教育」研究グループ 第3回研究会（公開） 奉仕・ボランティア教育についての実践報告 ―聖学院の事例から― 講師：戸邉治朗先生（聖学院中・高等学校教諭）	 参加者：4名 金沢八景キャンパス 礼拝堂1Ｆ集会所
6月17日（土）	10: 00 ～ 12: 00	「キリスト教と日本の精神風土」研究グループ 第1回研究会　北村透谷とキリスト教 講師：富岡幸一郎所員	 参加者：13名
6月24日（土）	10: 00 ～ 12: 00	「坂田祐研究」プロジェクト第2回研究会	出席者：5名
6月24日（土）	13: 30 ～ 15: 30	「資料委員会」公開研究会（第1回） Ｎ・ブラウンの日本伝道 講師：川島第二郎客員研究員	 参加者：15名
6月28日（水）	18: 00 ～ 19: 50	「いのちを考える」研究グループ第2回研究会	出席者：6名
7月8日（土）	13: 00 ～ 16: 00	「国際理解とボランティア」研究プロジェクト 第2回研究会	 出席者：9名
7月13日（木）		ニュースレターNo14号発行	
7月13日（木）	19: 00 ～ 21: 00	運営委員会	出席者：9名
7月22日（土）	10: 00 ～ 12: 00	坂田研究プロジェクト第3回研究会	出席者：7名
7月22日（土）	10: 30 ～ 12: 00	奉仕・ボランティア教育研究グループ 第4回研究会（公開） 講師：福田喜江先生（アレセイア湘南高校教諭）	出席者4名 金沢八景キャンパス 礼拝堂1階集会室
7月27日（月）	17: 30 ～ 18: 00	「バプテスト研究」プロジェクト第2回研究会	出席者4名　陪席：1名

8月7日～21日		「国際理解とボランティア」研究プロジェクト タイ北部山岳少数民族調査参加者：4名	
8月31日（水）	10: 00 ～ 15:00	坂田研究プロジェクト　坂田記念館にて資料調査	参加者：9名
9月27日（水）	18: 30 ～ 20: 00	「いのちを考える研究」グループ第3回研究会	出席者：5名
10月4日（水）	16: 00 ～ 19: 00	第1回所報編集委員会	出席者：6名
10月5日（木）	19: 00 ～ 21: 00	運営委員会	出席者：10名
10月14日（土）	13: 30 ～ 16: 00	資料委員会主催公開講演会（第3回） N・ブラウンの翻訳委員会における役割 講師：川島第二郎客員研究員	参加者：13名
10月16日（月）	16: 00 ～ 17: 00	奉仕・ボランティア教育研究グループ第5回研究会	出席者：3名
10月21日（土）	13: 00 ～ 16: 30	関東学院企画調査課主催、キリスト教と文化研究所 共催　関東学院創立125周年記念シンポジウム 「横浜とミッションスクール」	参加者： KGU関内メディア センター
10月25日（水）	18: 30 ～ 20: 00	「いのちを考える研究」グループ第4回研究会	出席者：5名
10月28日（土）	10: 00 ～ 12: 00	坂田祐研究プロジェクト研究会	出席者：6名 KGU関内メディアセンター
10月19日（木）	17: 30 ～ 19: 00	バプテスト研究プロジェクト第3回研究会	出席者：3名
10月28日（土）	13: 00 ～ 16: 30	公開講演会 「バプテストは今なお、バプテストか？」 「バプテスト研究プロジェクト」主催	参加者：20名 講演者：金丸英子 西南女学院大学助教授 KGU関内メディアセンター
11月4日（土）	14: 00 ～ 17: 00	関東学院大学人文科学研究所主催、 キリスト教と文化研究所共催 日韓・韓日国際シンポジウム 「カルチャーとサブカルチャー」	参加者： KGU関内メディア センター
11月9日（木）	19: 00 ～ 21: 00	運営委員会	出席者：9名
11月13日（月）	15: 30 ～ 17: 00	「奉仕・ボランティア教育研究」グループ第5回研究会	出席者：3名 八景キャンパス 礼拝堂1F集会室
11月15日（水）	18: 00 ～ 20: 00	第2回所報編集委員会	出席者：4名
11月22日（水）	18: 30 ～ 20: 00	「いのちを考える研究」グループ第5回研究会	出席者：4名 金沢八景キャンパス 礼拝堂1F集会室
11月25日（土）	10: 00 ～ 12: 00	「キリスト教と日本の精神風土研究」グループ 第2回研究会「ニーチェのキリスト教批判の真相」 講師：田代客員研究員	出席者：10名 KGU関内メディア センター
11月25日（土）	13: 00 ～ 17: 00	「国際理解とボランティア研究」プロジェクト 第3回研究会 8月タイ北部山岳少数民族現地調査報告 発題者：菊地客員研究員、関東学院大学人間環境学部学生	出席者：22名 KGU関内メディア センター
11月30日（木）	17: 40 ～ 20: 00	「バプテスト研究」プロジェクト第4回研究会	出席者：4名
12月7日（木）	19: 00 ～ 21: 00	運営委員会	出席者：8名 陪席：2名
12月9日（土）	10: 30 ～ 12: 40	「坂田祐研究」プロジェクト研究会	出席者：5名
12月11日（月）	15: 30 ～ 17: 00	「奉仕・ボランティア教育研究」グループ第6回研究会	出席者：3名 八景キャンパス礼拝堂1F集会
12月13日（水）	18: 00 ～	第3回所報編集委員会	出席者：4名

2006年度キリスト教と文化研究所構成員（順不同）

所長　森　島　牧　人　（文学部教授）
所員　矢　嶋　道　文　（文学部教授）
　　富岡幸一郎　（文学部教授）
　　安田八十五　（経済学部教授）
　　影　山　礼　子　（法学部教授）
　　村　椿　真　理　（法学部教授）
　　松　田　和　憲　（工学部教授）
　　帆　苅　　猛　（人間環境学部教授）
　　所　澤　保　孝　（人間環境学部教授）
　　古　庄　　修　（経済学部教授）
　　簑　　弘　幸　（工学部助教授）
　　武　田　俊　哉　（工学部助教授）
　　モーリス・ワード　（人間環境学部助教授）
研　究　員　高　野　　進　（経済学部特約教授）
　　椙　木　紀　男　（工学部特約教授）
　　小　林　照　夫　（文学部特約教授）
　　大豆生田　啓友　（人間環境学部助教授）
　　牧　野　ひろ子　（人間環境学部助教授）
　　細　谷　早　里　（経済学部助教授）
客員研究員　中　島　昭　子　（捜真学院教諭）
　　大　島　良　雄　（元文学部教授・元大学宗教主任）
　　花　島　光　男　（元関東学院中・高等学校教諭）
　　松　岡　正　樹　（日本バプテスト神学校・教務主任）
　　石　谷　美智子　（本学経済学部非常勤講師）
　　吹　抜　悠　子　（キリスト教メンタル・ケアー・センター理事・相談員）
　　小　川　圭　治　（元学院長）
　　佐々木　敏　郎　（元法学部教授）
　　長　井　英　子　（本学経済学部非常勤講師）
　　川　島　第二郎　（聖書和訳研究家・日本バプテスト横浜教会員）
　　坂　田　　創　（元関東学院中・高等学校教諭）
　　佐々木　　晃　（元関東学院中・高等学校教諭）
　　安　達　　昇　（横浜市立青葉台小学校教諭）
　　藤　原　久仁子　（日本学術振興会特別研究員）
　　三　浦　一　郎　（本学工学部・経済学部非常勤講師）
　　田　中　喜　芳　（ニューポート国際大学大学院客員教授）
　　勘　田　義　治　（文学部非常勤講師）
　　島　田　正　敏　（関東学院六浦小学校長）
　　山　本　直　美　（専修大学非常勤講師）
　　三　井　純　人　（カウンセラー）
　　田　代　泰　成　（横浜女学院中・高等学校聖書科教師）
　　佐々木　和　之　（ﾙﾜﾝﾀﾞﾘｰﾁNGO現地職員・日本ﾊﾞﾌﾟﾃｽﾄ連盟国際ﾐｯｼｮﾝﾎﾞﾗﾝﾃｨｱ）
　　加　藤　壽　宏　（中央学院大学商学部非常勤講師・相模工業KK取締役）

菊　地　昌　弥　（東京農業大学国際食料情報学副手）
村　上　　顕　（元本学経済学部教授）
森　島　　豊　（聖学院大学大学院総合研究所リサーチ・センター）
宮　田　　純　（本学文学部非常勤講師）
原　　真由美　（Luther Rice University 牧会学博士）

2006年度キリスト教と文化研究所　研究プロジェクト等のメンバーリスト（※は代表者）

グループ	所　員	研究員	客員研究員
「バプテスト」研究プロジェクト	※村椿真理 森島牧人 安田八十五 影山礼子	高野　進	大島良雄 川島第二郎 佐々木敏朗 松岡正樹 原真由美
「坂田祐」研究プロジェクト	※帆苅　猛 安田八十五 森島牧人		坂田　創 佐々木晃 花島光男 小川圭治
「国際理解とボランティア」研究プロジェクト	※古庄　修 森島牧人	小林照夫 細谷早里	勘田義治 島田正敏 山本直美 加藤壽宏 菊地昌弥 森島　豊 佐々木和之
「キリスト教と日本の精神風土」研究グループ	※冨岡幸一郎 安田八十五	椙木紀男 牧野ひろ子	花島光男 小川圭治 大島良雄 中島昭子 藤原久仁子 田中喜芳 田代泰成 三井純人 山本直美 加藤壽宏
「いのちを考える」研究グループ	※松田和憲	大豆生田啓友	三浦一郎 安達　昇 吹抜悠子 石谷美智子 長井英子
「奉仕・ボランティア・教育」研究グループ	※影山礼子 所澤保孝	高野　進	村上　顕
資料委員会	※矢嶋道文 村椿真理		松岡正樹 佐々木敏朗 中島昭子 川島第二郎 花島光男 宮田　純
広報委員会（HP）	※簔　弘幸		
所報編集委員会	※安田八十五 冨岡幸一郎 古庄　修 帆苅　猛		三井純人 田代泰成 三浦一郎

編集後記

『所報』のさらなる充実に向けて
――レフリー制強化による研究水準の向上――

副編集委員長
古　庄　　修（所員　経済学部教授）

キリスト教と文化研究所の2006年度所報「キリスト教と文化」第5号は、研究論文7編、研究ノート4編、研究所において現在展開されている研究プロジェクトおよび研究グループに係る各報告、その他各種委員会報告等により構成されている。創刊以来、本研究所の発展を表象する本所報の益々の充実ぶりは、経済的な研究支援が必ずしも十分とはいえない中で、個人または共同での研究を精力的に進められておられる研究所メンバーの熱意と、本号にも網羅されている実体のある着実な成果に帰するところが大きい。

本所報の刊行にあたって特に強調すべきは、所報掲載の研究論文ならびに研究ノートはすべて複数の覆面レフリーによる査読を経て、「掲載可」と判断・評価されたものであるという点である。昨年度（2005年度）から導入されたこのようなレフリー（査読）制度をはじめ、本所報の発展を裏方として支えているのが、編集委員の役割を担っている研究所メンバーであることをここに記しておきたい。

本号における編集方針および編集委員会の仕事ぶりについては、本号「編集前記」で説明されているのでご参照いただきたいが、各学部から選出された所員による、いわば横断的に組織された点に特徴がある本研究所において、各研究論文ならびに研究ノートの記載上の形式を統一することをはじめとして、バックグラウンドの異なる各所員の研究論文を一つの所報として集約することは決して簡単なことではない。「論文の書き方」には、それぞれの学問領域において「常識」となったそれぞれの「流儀」があるからである。レフリー制の導入はもちろんのこと、編集方針を明確にし、全体の編集体制を整える必要性を誰よりも訴えられてきたのが、安田八十五編集委員長（経済学部教授）であり、その実行に向けたこれまでの献身的な働きと指導の下で、編集委員会は一つ一つの作業を前進させることができた。

また、所属が異なる編集委員のスケジュールを調整し、7回を超える委員会開催のためのこまごまとした仕事を快活にこなされた本研究所事務局職員の牛坊千寿枝さんにもこの場を借りてあらためて御礼を申し上げる次第である。

編集委員会においては、本所報が研究論文集としての格調を保ちつつ、多くの読者を得るために、「特集」づくり等の、より一層の紙面の充実を図ること等もすでに議論されているところである。3つのキャンパスと複数の学部を有する関東学院大学の唯一の横断的な研究組織の機関誌として、本所報が果たす役割は今後ますます重要になるものと考えている。

編集委員会はこれまで7回以上開催し、編集業務、ことに査読・校正等を担当した。編集にあたっては、細心の注意を払ったつもりであるが、誤り等がある場合はその旨ご連絡を頂きたく、またご容赦をお願いしたい。

執筆者紹介　＊執筆順

1　安田　八十五　　所員：関東学院大学経済学部教授・工学博士
2　三井　純人　　客員研究員：カウンセラー
3　田代　泰成　　客員研究員：横浜女学院中学・高等学校聖書科教諭
4　三浦　一郎　　客員研究員：関東学院大学工学部・経済学部非常勤講師
5　菊地　昌弥　　客員研究員：東京農業大学国際食料情報学部副手
6　加藤　壽宏　　客員研究員：中央学院大学商学部非常勤講師
7　原　真由美　　客員研究員：Luther Rice University 牧会学博士
8　安達　昇　　客員研究員：横浜市立青葉台小学校教諭
9　坂田　創　　客員研究員：元関東学院中学・高等学校教諭
10　矢嶋　道文　　所員：関東学院大学文学部教授
11　村椿　真理　　所員：関東学院大学法学部教授
12　帆苅　猛　　所員：関東学院大学人間環境学部教授
13　勘田　義治　　客員研究員：関東学院大学文学部非常勤講師
14　富岡　幸一郎　　所員：関東学院大学文学部教授
15　松田　和憲　　所員：関東学院大学工学部教授
16　影山　礼子　　所員：関東学院大学法学部教授
17　簑　弘幸　　所員：関東学院大学工学部助教授
18　古庄　修　　所員：関東学院大学経済学部教授

関東学院大学キリスト教と文化研究所　所報（2006 年度）

キリスト教と文化

第 5 号・通号 5 号
2007 年（平成 19 年）3 月　発行

発 行 人　森　島　牧　人

編 集 人　安　田　八十五

発 行 所　関東学院大学キリスト教と文化研究所
〒 236-8501　横浜市金沢区六浦東 1–50–1
TEL. 045(786)7873　FAX.045(786)7806
(URL) http://univ.kanto-gakuin.ac.jp/
(E-Mail) r043080@kanto-gakuin.ac.jp
版下制作　株式会社　関学サービス
〒 236-8501　横浜市金沢区六浦東 1–50–1
TEL.045(786)7164　FAX.045(786)9898
印刷製本　藤原印刷株式会社
〒 101-0052　東京都千代田区神田小川町 1-6-1
TEL.03-5298-3232