目　　次

特別寄稿

信徒ヴァイツゼッカーとドイツ統一
——「道徳の力で」——
…… 永　井　清　彦（1）

論　文

Christian Contribution to the Spiritual Care of the Sick（Part 1）
—— Potentialities of Vatican II Reform ——
…… Takaaki David ITO（27）

日韓併合から100年を経過して：在日コリアン問題の課題と展望
——キリスト教倫理学の視点から——
…… 松　平　　功（55）

研究ノート

イエスの笑い・金持
…… 滝　澤　武　人（85）

アイヌ民族と２人の英国人（２）
……小　柳　伸　顕（101）

バリ・プロテスタント・キリスト教会の社会事業と学生による支援活動
……林　　陸　雄（121）

信徒ヴァイツゼッカーとドイツ統一

――「道徳の力で」――

永　井　清　彦

誌名に「キリスト教」を謳うこの論集に再び書く機会に恵まれた。自身，キリスト者ではなく，神学を修めたわけでもない。

この『論集』45号に寄稿したあと，リヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカーは2010年４月15日に90歳の誕生日を迎え，この機会にドイツでは何冊かの評伝が出版され，氏への関心が依然として高いことを示した。日本では，2009年秋に出版された氏の著書の拙訳が『ドイツ統一への道』（岩波書店）の題名で2010年９月に出ることにもなった。

『荒れ野の40年』の邦題で知られる1985年５月８日の演説以来，ヴァイツゼッカーのものを何冊も訳してきた。学ぶところの多い作業であったことには感謝しているが，これではまるで「ヴァイツゼッカー屋」だ，といささかの自嘲もある。それに無知・不勉強に由来する不適切な訳文・訳語も少なからずあって，大いに忸怩たるものを感じてもいる。

「信徒ヴァイツゼッカーとドイツ統一」などと大げさなタイトルを掲げてはいるが，以下はそんな自嘲・反省にたつ冗言である。もちろん「神学」ないしは「政治神学」の論文ではない。ドイツ史上またとない大事件だった「統一」に「信徒」としてのヴァイツゼッカーがどう取り組んできたか――それをドイツの現代史に関心をもつ不信心者が素描するだけのことである。

「統一」を語る困難

20年前，だれにも思いもかけないドイツの「再統一」が実現した。史上まれにみるこの大事件にヴァイツゼッカーが「信徒（ライエ）」としてどう関わってきた

のか，が以下の主題である。

『論集』前号の拙稿では『荒れ野の40年』（旧版）のなかの

「忘れることを欲するならば追放は長引く
救いの秘密は心に刻むことにこそ」

というユダヤ人の格言のなかの「追放」の原語がExil（英exile）であり，新版ではこれを「捕囚」と改めたこと，そして「救い」Erlösungが「解放」＝「自由に・する」be-frei-enことを意味している旨を記した。そう理解することで演説が，東西に分断されたベルリンが戦後40年経っても法的には四大国の共同占領下に置かれ，東ドイツはソ連の圧政の軛の下にある ― そんな「捕囚」の状態から「救い」＝「自由に・される」ことを示唆しているのを指摘した。

ただ，この書き方はやや不正確ないし少なくとも舌足らずであった。

「捕囚」からの「救い」― この言い方でヴァイツゼッカーは言外に「統一」を語っていたのである。演説の別のところには1945年のこの日が「すべてのドイツ人を結びつける史上最後の日付でありつづけることはない」といういささか持って回った言い方もあり，そうかと思えば「われわれドイツ人は一つの民族（フォルク）であり，一つのネイション」だときっぱり言い切っているところもある。ヴァイツゼッカーが「一ネイション」論に立って「統一」への展望を語っていたことは明白である。

だがヴァイツゼッカーはこの演説でドイツの「統一」ないし「再統一」の語は一言も口にしていない。東ドイツが唱えていた「二ネイション・二国家」論の二国家の部分は明確には否定していないのである。長年ヴァイツゼッカーの側近を勤め，そしてスピーチ・ライターでもあったフリートベルト・プフリューガーという人物が，2010年春に出した評伝 *Richard von Weizsäcker Mit der Macht der Moral*（『リヒャルト・フォン・ヴァイツゼッカー　道徳の力で』）では，80年代前半までのヴァイツゼッカーが「再統一は断念」し

ていた，と明記している。「再統一」よりは「自由」（＝「解放」）こそ一義的な問題であった，とも書いている。

『荒れ野の40年』の1985年５月といえば，ソ連のゴルバチョフが３月に書記長に就任，「ペレストロイカ」（改革）の燭光がほの見えてきたばかりだった。演説はゴルバチョフが「第二次大戦終結40周年にあたって反ドイツ感情をかきたてるつもりはないと言明」したことに期待をかけてもいたが，改革が実現する，ソ連，そして東ヨーロッパの共産圏がベルリンの壁とともに崩壊するなどとは，「神のみぞ知る」段階であった。

この演説が言外にいう「統一」はドイツというネイションの「共属性の感情」―文化，言語，歴史（意識）などの「一体性」―をいうのであって，ドイツ国家の統一を視野に入れているわけではなかった，とプフリューガーはいう。演説の主旨はあくまで自らの過去を直視し，「心に刻む」ことによってかつての敵との「心からの和解」を達成することであって，ドイツの「再統一」ではなかったというのである。

ところがそれからほぼ20年たったところで出版された『ドイツ統一への道』の本文で元大統領はしばしば「再統一」を語っている。かつては明言しなかったこの言葉を新著では文字どおり連発し，しかもタイトルでは「統一」である。なぜなのか。

これを理解するには，やや煩瑣だが，日本語では同じく「統一」でも，もとのドイツ語はいくつかの別の言葉であることをまずは念頭においておく必要があろう。

『ドイツ統一への道』の題名にある「統一」の原語は，ドイツの基本法（憲法）にいう「統一と自由」の語と同じEinheitで，文化，言語，歴史（意識）などの「一体性」を匂わせ，先に引用した表現を用いれば「共属性の感情」を示唆する。ところが本文に頻出するのは，国としての「（再）統一」を意味するWiedervereinigungである（wiederは「再び」を意味する前綴り）。『ヴァイツゼッカー回想録』（岩波書店 原著は1997年）の第四部はVereinigung

と題されていて，拙訳ではもちろん「統一」である。

このように『ドイツ統一への道』では，書名の「統一」と本文中の「(再)統一」とは似てはいるが，別のドイツ語なのである。

政治的な意味の「統一」と「再統一」の区別もやや面倒で，「統一」は普通には東西に分裂していたドイツの統合をいうが，「再統一」というとオーダー・ナイセの彼方の，いまはポーランド領になっている広大な土地までも含めるニュアンスがある。ドイツの現代史を語るとき，以前は「1937年現在の国境」という言い方をよくしたものだが，これはヒトラーによる侵略が始まる前の，ヴェルサイユ体制下での国境を意味していた。いまこの線はポーランド国内を走っている。つまりこの線の西側はかつてはドイツ領，いまはポーランド領なのである。

1945年以後のドイツの東側の境界，ことにポーランドとの間のいわゆる「オーダー・ナイセ線」は，70年代の東方諸条約締結までは暫定的な取り決めにすぎないというのが，このころの西ドイツの建前であった。『荒れ野の40年』で「法律上の主張で争うよりも，理解し合わねばならぬという」戒めを語っているのはこの辺の事情を指していて，オーダー・ナイセ線は，事実上もはや動かせない事実として定着していると警告しているのである。

こういう事情だから冷戦たけなわのころ，複雑かつ緊張した国際関係の下でドイツの要人が「統一」「再統一」を公に口にすることは政治的に困難，いやむしろ危険だった。政治的に正しくなかった。

それに東側はもちろん，西側もじつはドイツ統一を歓迎していなかった。

かりに統一ドイツが東西の陣営のどちらかに属す，ということになればただちにヨーロッパの（軍事）力のバランスを崩すし，また統一ドイツが中立の立場に立ったとしても，ヨーロッパの真ん中のおおきな鉄の塊がどちらかに転がるなどという事態を心配しなければならない，というのが周辺諸国の本音であった。東西の対立が続くかぎり，西側諸国の政治家のいうドイツの統一も「空念仏」ないしは「リップ・サービス」であるほかはなかった。

さらにポーランドにとってドイツの「再統一」はオーダー・ナイセ線の否定を意味する悪夢であった。第二次大戦後のポーランドは東側の広大な土地をソ連に譲らされた代わりに，西側ではオーダー・ナイセ以東のかつてのドイツ領をあてがわれ，国全体が250㌔も西におしやられる形になっていた。今のポーランド領の3分の1はかつてのドイツ領である。ドイツ人が再統一ないし統一を語ることはそうした戦後の秩序を根底から崩すものと解釈され，直ちにポーランドから「復讐主義」の反発を招くことになった。“大悪人”ドイツが地図を画き換えようとすることにポーランドは敏感すぎるくらい敏感だった。

他方，ドイツ人にしてみると，かつての自国の領土の4分の1がポーランド（とソ連）領になっており，そこを「故郷」とする1,000万を超す人びとが命からがら追われてきていた。戦後間もないころには，国民の5人に1人は難民であった。ドイツとしても容易にオーダー・ナイセ線を承認するわけにはいかない。

「統一」と訳さざるをえないもう一つのドイツ語は，国歌をEinigkeit, Recht und Freiheit，日本語では「統一，正義，自由」と歌いだすときの最初の言葉である。ドイツ語を話す人たちの小さな国が何十もあってドイツの名の国のないころ，それらの国々の統一を願うある「愛国詩人」が1841年，Deutschlandlied「ドイツの歌」と題するこの詩を作詩したのだった。Einheitとほぼ同義であろう。

また東西ドイツ間の「統一条約」の場合にはEinigungという言葉が使われる。この方はVereinigungと同義である。

要するにドイツ人が「再統一」「統一」を口にすることは困難だったし，「オーダー・ナイセ」とは怨恨の境界であった。

ただ1985年にはあからさまに口にできなかった言葉も，統一から20年経った時点では気兼ねなく繰り返すことができるようになった。オーダー・ナイ

セの国境線が，最終的に解決したいま，「再統一」といっても国際関係に波風は立たないし，ポーランド人が心胆を寒くすることもない。両国の間に（『荒れ野の40年』にいう）「心からの和解」が何歩も前に進んだためである。

ヴァイツゼッカーの『ドイツ統一への道』は，ネイションとしてのドイツの「統一＝一体性」Einheitを維持するための努力の結果として，国家の「再統一」Wiedervereinigungに到達したことを意味していると解釈すべきものだろう。がむしゃらに「（再）統一」を言い立てることなく，「心からの和解」「信頼醸成」という道徳の道を辿っていった苦労の軌跡をこの本に読むことができる。

政治への関わり・「チュービンゲン覚書」

信徒ヴァイツゼッカーは政治家としてこの難路にどう立ち向かっていったのだろうか。

1950年代に奇跡的な経済の復興をとげた西ドイツは，西側との統合政策こそ実現したが，東に向かっての外交は身動きならない状態に陥っていた。それが60年代に大きく変動しはじめた。この年代，首相は４人，大統領は３人というのがそのことを如実に物語る。それを動かしはじめた立役者が1957年からベルリン市長を勤めるヴィリ・ブラントであり，他方のヴァイツゼッカーであった。

社会民主党のブラントの腹心エーゴン・バールが「接近を通じての変化」というキャッチフレーズで「東方政策（オストポリティーク）」の第一声を公に挙げたのは1963年。何気ない「接近」という言葉が西ドイツでは十分に刺激的なころだった。

じつはバール発言のほぼ１年前，ヴァイツゼッカー兄弟が東方政策への声を挙げていた。「兄弟」というのは，イニシアティブをとっていたのが８歳年長の長兄カール・フリードリヒで，リヒャルトもそれに協力していたからである。

長兄たち各界で指導的な立場のプロテスタントの知識人８人が1962年２月，いわゆる「チュービンゲン覚書」を公表した。とくに東側諸国との政治

的関係正常化のための積極的な外交，また教育・大学制度などといった問題についての意見を公にしたのである。

覚書の核心は「オーダー・ナイセ線の彼方の地域についての主権要求権はなくなったものとみなくてはならない」との主張にあった。政府が要求している国境の回復が西側同盟国の同意をえられることはけっしてない，しかもこの要求は長期的にみて再統一という願望にとっての負担となる，オーダー・ナイセ線を公に承認することがポーランドとの関係を決定的に改善する，というのである。一言でいって「オーダー・ナイセ線の承認」というきびしいタブーに触れる覚書であった。

ことに〈故郷を追われた人びと〉からはげしい抗議の声が挙がった。オーダー・ナイセ線の承認は，当時の西ドイツの国是にもいわゆる世論にも反する発言であった。覚書を作成するに当たって重要な役割を果たしたのはドイツ福音派教会EKDの15人の常議員の一人で，「従軍司教」を勤める人物だったが，リヒャルトによると，この人は反発を恐れてか，「表面には出たがらなかった」。

リヒャルトはこの覚書の外交部門の草案作りに協力していた。さらに覚書を敷衍する形でオーダー・ナイセ線承認を提唱する論文を同年８月の『ツァイト』紙に寄稿した。まだ会社勤め，「無冠」の身のリヒャルトにとって最初の政治論文だった。「今となっては当たり前のような内容も，当時ははげしく攻撃された」と『回想録』に書いている。きびしい政治の現実に道義の立場から挑戦していたためである。

じつはリヒャルトの社会参加，政治への関与は1950年代にドイツ有数のマンネスマン社に勤務していたころに遡る。社会政策の分野で政治の世界に入っていったのである。

政府を率いるアーデナウアは社会主義には大反対だった。だがその経済政策は「社会的市場経済」と名づけられ，「最高度の経済効用とすべての人びとの社会的公正とをもたらす秩序」であり，「たんなる自由放任の市場経済

と一線を画す」と定義されていた。キリスト教民主同盟には「社会委員会」と呼ばれる有力なグループがあって，社会（福祉）政策に強い関心を示していた。「社会的」という概念は「公正」と関連づけられ，また「連帯」の精神と結び付けられることになる。

ヴァイツゼッカーの「まもなく議会で取り上げられることになるいくつかのテーマが職場ではすでに問題になっていた。こうしてわたし自身にも政党との関係，ないしは政党員になる問題が生じてきた」と『回想録』に書いている。そして次のように述べる。

> 当時はカトリックの〈社会教説〉やプロテスタントの〈社会倫理〉についての研究論文や出版物がきわめて豊富にあり，わたしの関心の中心は〈社会的市場経済〉という政治綱領の社会倫理的，精神的な根幹にあった。このことは政党政治に直接の関係はなかったのだが，わたしはキリスト教民主同盟CDUの党員になった。この党の課題は，第一に帝政期とヴァイマル共和国のころのプロテスタントとカトリックの宗派間の対立を克服することであり，同盟を意味する「U」におおきな意義があった。またキリスト教を意味する「C」は，自分自身への要請であって，けっして他人に対する独占的な要求として濫用すべきものではなかった，とはいうもののこれは崇高な目標であって，実際には党の内外で繰り返しこれに対する違反行為が行われていた。

ここには政治との関係，そして政党のあり方についての信徒ヴァイツゼッカーの考え方が簡潔に要約されている。このころヴァイツゼッカーの雇用契約では，ドイツでの慣例に従って，会社の仕事と「公のための活動」に割く時間の配分とがはっきり分けてあった。

「チュービンゲン覚書」の５年前，兄のカール・フリードリヒら西ドイツの原子物理学者18人が西ドイツ・連邦軍の核武装に反対する「ゲッティンゲ

ン宣言」を出していた。直前にアーデナウア首相が連邦の核武装が必要という発言をしていて，宣言はこれに対する学者たちの反応で，平和を守るには西ドイツ軍の核武装は自発的に断念すべきである，自分たちは核兵器の製造・実験・使用には協力しない，平和利用には協力する ― という主旨だった。

ただし，宣言は「水素爆弾に対する互いの不安が今日，全世界の平和と世界の一部の自由を維持することに本質的な寄与をしていることを否定しない」という逆説的な状況認識を示していた。西ドイツのような小国は「いかなる種類の核兵器をもつことを明確かつ自発的に断念するのが自らを守る最善の方法であり，世界平和を推進する最上の道であるとわれわれは信じる」とも述べていた。

大国の核兵器が平和と自由を維持する役割を果たしていることことを認めた上で，小さな自国の核武装には反対しているのであって，全般的な「原水爆禁止」を唱えているのではない。

「ヴァイツゼッカー」の名が日本でも広く知られるようになったのは，この宣言を推進したのが兄のカール・フリードリヒだったからだろう。当時学生だったわたしたちは，大国の核兵器が平和を維持していく上で一定の役割を果たしているという皮肉な状況が指摘されていることに気づかず,「ドイツの原子物理学者が原爆に反対した」と単純化して理解していた，と記憶する)。

政府が「ゲッティンゲン宣言」に反発したのは当然だが，財界にも核武装支持の意見が強かった。当時マンネスマン社に勤務していたリヒャルトはドイツ工業連盟主催のある会の席上，兄たちの宣言を「ことは政治の基本的な決定に関わる問題で，倫理的・学問的責任を負う研究者の声は経済的利害より比重が軽いわけではない」(『回想録』) と公然と擁護した。兄はアメリカが広島に原爆を投下したこと知ったとき，「アメリカ人はなんてひどいこ

とを」と呻いた人物であり，原爆の非人間的な破壊力を知悉していた。その兄たちが自覚している「倫理的・学問的責任」を弟は十分に承知していた。

「チュービンゲン覚書」は，この「ゲッティンゲン宣言」の延長線上にあった。ただし覚書は軍事・外交問題だけでなく，はるかに広範な同時代の問題についての提言だった。

「福音派信徒大会」議長，そして「東方教書」

リヒャルトはこのころから「福音派信徒大会」に傾斜し，1964年にはその議長を仰せつかった。「信徒（ライエ）（平信徒ともいうが）とは，世俗の社会では専門家でありながら，できるだけキリスト教の信仰にもとづいてこの世の生活を律しようとする者」で，「歴史の経験という尺度により」ながら，革命家や超保守主義者と違って「神の名による政策を宣言」しようと思わないし，できもしない ― とヴァイツゼッカーの『回想録』にある

> 信徒大会はドイツ語ではKirchentagで，多く教会大会と訳されるが，以上の説明からも信徒大会の訳がより適切であろう。また Kirche の訳語は建物としての教会堂，キリスト教界，教派，教会権力なと多岐にわたるが，以下では便宜的に多く「教会」と記している。なお，『論集』45号26頁参照。

多くの信徒たち（もちろん聖職者も個人としての資格では参加するが）を集め，万端にわたる問題について語り合う信徒大会は，1949年以来２年に１回開かれていた。61年の大会は壁ができる直前のベルリンで開かれ，東ドイツの人びとが多数参加したが，これは西ベルリン経由で西ドイツに行ける最後のチャンスになるかもしれないと人びとが考えていたせいだった。翌62年からの大会は東西ドイツ別々で開かれる。

リヒャルトは44歳でその議長という重責を負うことになり，1970年までの６年間在任する（国会議員になっていったん辞任，79年に再任，81年までつづけた）。この信徒大会がリヒャルトの，ホームグラウンドであった。

いわばNGOの信徒大会とは別の，プロテスタント教会の最高組織であるドイツ福音派教会EKDが1965年，「チュービンゲン覚書」を踏まえた上で『被追放民の状況とドイツ民族の東側の隣人との関係』，いわゆる「東方教書」を発表した。基本法で「公法上の社団」，つまり半ば官庁に近い性格を認められているEKDの「教書」は，「覚書」よりはるかに重い政治的な意味をもつことになった。

「教書」はオーダー・ナイセ線について，西ドイツ政府は「待ちの態度をやめ」てポーランドとの対話を求め，ドイツの東側国境について了解することは時代の大きな要請である ― と述べていた。次の世代ではなく，次の選挙を考えねばならない政治家も政党も，この「時代の大きな要請」にふれることは依然としてタブーに近かった。

「教書」を書いたのはEKDの「公的責任委員会」で，会を率いていたのはドイツ学術評議会の議長でもある法学者だった（ここでいう「公的」は，「社会倫理」（プロテスタント）「社会教説」（カトリック）という場合の「社会」に近いであろう。名詞にすると「公共圏」などとも訳される。「国」ではない。）

信徒大会を背後に控えるヴァイツゼッカーはこの会の委員長代理として成文化に大いに尽力した。

「教書」は，自らが被った（追放，空爆などの）被害に目を奪われがちなドイツ人の加害の非を「告白」していた。ドイツ民族が戦時中に東側の諸民族，ことにポーランド人に対して重大な不正を働いたこと，この不正は補償しなくてはならないことを承知しており，「将来のポーランド民族の生存権を尊重するという特別な義務を負っている」，だからオーダー・ナイセ線について了解する以外にこれを埋め合わせる道はない ― というのである。

オーダー・ナイセ以東を放棄する「犠牲」は，スラブ人，ユダヤ人への重大な不正 ― 被害と加害が，因果関係を明らかにした上で，相対化されていた。ただこの当時，「ポーランド国境を西に移動させることによる大がかりな人口移動，ことにそのことによる人間のさまざまな苦悩を考える余裕のある人

はドイツに少なかった」とヴァイツゼッカーは書いている。人情の常であろう。

「教書」は世間では不人気であり，政治の世界では封印されてしまう。

ただ「教書」に反応して，ポーランドのカトリック司教団が「赦し」を求める書簡を送ってきた。ドイツ人に「赦し」を求めるとは何事という反発がポーランドにはあった。ここでも自分たちは犠牲者だとの感情が支配していた。これもごく自然な人間の情である。

ブラントの東方政策を支持

1969年の連邦議会選挙で社会民主党が戦後初めて第一党になり，それまでの大連立内閣で外相だったブラントが首相になった。

同じ時，ヴァイツゼッカーはキリスト教民主同盟選出の国会議員になった。議会では「二つの〈部分国家〉のドイツ内関係」と「かつての敵国との和解」の分野を専門にする委員会に属した。

ともに東方政策を手がける立場である。

ブラントははなばなしい東方政策を展開，戦後の国境を前提にポーランド，ソ連など東欧諸国と条約を結んでいった。まさにヴァイツゼッカーが情熱を傾けてきた東側との和解の分野である。

ブラント政権は1970年８月モスクワと，同12月にはワルシャワとの条約を締結していくなど，ソ連・東ヨーロッパとの関係は激動を経て安定に向かっていた。

ただし，社会一般はなかなか被害者意識ないし冷戦思考を脱しきれず，オーダー・ナイセ線以東の領土の断念という代償は大きすぎる，と考える傾向が圧倒的に強かった。ブラントの外交政策を快く思わない勢力はその反発を背景に陰に陽に妨害作戦にで，策略，買収，外交交渉の途中経過のリークなど，一部ジャーナリズムを交え，東ドイツの秘密警察，国家保安省（シュタージ）も巻き込んでのまことに汚い政争の嵐が吹き荒れた。

そんななかでヴァイツゼッカーは嵐に巻き込まれながらも，ほとんど孤立

して党利党略の圏外に立ち，ブラントの東方政策を支持した。「心からの和解」のためには「自分たちの故郷が他の人びとの故郷となってしまっ」ている事実を認めなくてはならぬ，との確信があった。

そんな最中，ヴァイツゼッカーは1972年４月，『フランクフルター・アルゲマイネ』紙に「東方政策の両極化の重大な危険」と題する論文を寄せて，この政争，政党政治の弊を批判し，「政党の利害を全体の利害に優先させることの危険」に警告した。おもに自党への批判である。

ヴァイツゼッカーは「心からの和解」という道義，モラルの立場，そしてブラントは現実政治，レアル・ポリティークの立場だったが，目指す方向は同じ，両人は両極に向かってはいなかった。

醜い政争の中でブラントの跪拝がひときわ目を惹いた。

1970年12月，ポーランドとの条約締結のために訪れたワルシャワのゲットー跡，閉じ込められたユダヤ人が1943年４月に反乱を起こし，酷たらしく鎮圧された場所に立つユダヤ人犠牲者記念碑前で花束を置いたブラントは，およそ30秒，雪の残る地面に跪いたままだった。もともと神の前に跪拝するのはカトリックの習慣。社会主義者の祖父に学校での宗教教育を拒否して育てられたブラントは，けっして篤信のキリスト者ではない。そのブラントが，碑の前で，日本流に言えば土下座した。

プロトコルにはなかった。「語るべき言葉がなかった，できたのはこれだけだった」とブラントは自らの跪拝について語った。

雪の地面に跪く現実政治家ブラントの写真は，今も繰り返しメディアに登場する。「過去を克服」し，「心に刻む」ドイツ人の道徳心の表れとして受け取られてきた。道徳の政治家ヴァイツゼッカーの姿勢に通じていた。

ポーランドとの懸案はほぼ解消した。党の方針に逆らったヴァイツゼッカーだったが，1974年には党の基本綱領委員会の長に推された。４年後に「人間の尊厳」「神への責任」「隣人愛」「自由と公正」を基本価値に据える党綱領をまとめあげた。基本法前文の「神への責任」という言葉は採りながらも

ヴァイツゼッカーは党の名に「キリスト教」を冠することに異議を唱え，党とキリスト教との分離も求めたが，さすがにこれは通らなかった。キリスト教民主同盟のあり方を徹底的に検討し，「党に再び考えることを教えた男」と好評だった。

東の教会と共に

ブラントの東方政策で最後に残ったのが，二つのベルリン，そして二つのドイツの問題だった。結局のところベルリンは 4 大国が協定を結んで事実上の占領をやめた。両ドイツが「ドイツ・ドイツ基本条約」という名で，互いに「ドイツ」であって「外国」ではなく，別々の国であるようなそうでないような，曖昧というか微妙な関係を結んだときは1972年の暮れも押し詰まっていた。

基本条約締結後，東ドイツは「二ネイション・二国家」論の立場をとった。同じドイツ語を話していても第一次大戦後，オーストリアはドイツとは別の国，同様に東西ドイツも別々の国，しかも別のネイション，という主張である。たしかに国連ではそれぞれに議席をもっているのだから「二国家」論は分かりやすいが，ネイションが「資本主義的」「社会主義的」の二つに分かれているという理屈は分かりにくかった。

その東ドイツの教会・信徒たちとヴァイツゼッカーは深い関わりを持ちつづけ，ドイツの統一性を護ることに努めていた。

東ドイツのあたりは傳統的にプロテスタントの地域だったが，社会主義政権の時代，キリスト教は弾圧とまではいえなくても，信者は冷遇され，進学・就職などであからさまに不利な扱いを受けていた。義務教育での宗教教育は廃止され，ドイツ特有の「教会税」は，国が徴収する西とは違い，東では教会が自らの手で集めていた。東では政教分離が進んでいた。

党・政府の方針で1969年に「ドイツ福音派教会EKD」から切り離された東の「ドイツ福音派連盟BEK」は1971年以来，「社会主義に反対するのでなく，並立するのでもない。社会主義のなかの教会である」と唱え，党・政権との

正面からの対決は避けていた。必ずしも消極的な意味ではなく，資本主義体制批判，「改善しうる社会主義への期待」も籠めていた。

東西双方の教会は密接な接触をつづけていた。東の信徒たちとの接触，「統一性」の維持 ― ヴァイツゼッカーは自分の「仕事の重点は長くここにあった」といっている。国中に広がりを持ち，国家からある程度まで自由な東の福音派連盟が，西側の教会・信徒たちにとっても重要な対話・協力の相手だった。

ベルリンに壁ができて以来，壁を越えて“出国” ― 西からみれば国内での移動にすぎないが，東にとっては別の国への出国ということになる ― できなくなった東の信徒は，西での福音派信徒大会に参加できなかった。東ドイツでは全体の集会も許されず，各地での小規模な大会だけが認められ，西ドイツの信徒は東への入国を許されさえすれば，この大会には参加できた。

凍りついた東西関係だったが，ブラント政権の政策で急速に溶けだし，1975年 7 月ヘルシンキで「ヨーロッパ安全保障・協力会議」が開かれるようになる。東西のヨーロッパ諸国が「戦後の現状」を認め合うのが第一のねらいだった。

会議の結果，大がかりな「ヘルシンキ宣言」がだされた。

宣言はまず第 2 次大戦でのソ連の「戦時利得」（＝領土拡張）を確認し，そのうえで武力不行使と相互協力について合意していた。そして第 3 に市民と人間の権利を扱い，意見表明の自由，情報の交換，国外への旅行を容易にすることなどが盛り込まれていた。

いわゆる自由世界の人間に何気ない「自由」も，社会主義圏の人びとにははまぶしく見えた。しかも宣言は共産圏の新聞にも全文が掲載されたから，人びとは自国の政府が国際的な場で市民の自由を承認する約束をしているのを知って驚き，喜んだ。

当時プラハを気儘に旅していたわたしは，人気の少ない夜道で一人の青年が，宣言への期待，自由への願いを英語で切々と語りつづけてくれたことを

思い出す。「プラハの春」の悲劇からすでに八年ほど経っていた。この世には「失ってはじめて有りがたさの分かるものがある」ことをつくづく思い，「宣言」の重みをかみしめたことだった。

「宣言」はその後のワルシャワ条約機構加盟国での自由化運動の基礎となった。ポーランドの「連帯（ソリダリノスチ）」運動からプラハの憲章77，東ドイツの初期の反体制グループにいたるもろもろの勢力はここから生れていった。その際東のグループを強力に支えたのはとくに教会関係者だった。

西ベルリン市長の東での演説

ヴァイツゼッカーは1969年から81年までは連邦議会議員で，1979年から81年までは二度目の信徒大会議長（一度目は1964年から70年）も兼ねていた。1981年，（西）ベルリン市長に転じたころ，若者たちの不満が鬱積して街は騒然としていた。だが一部は暴力化する怒れる若者たちの中に割って入るヴァイツゼッカーの対話の姿勢に動かされ，街は次第に平静さを取り戻していった。

このころは東西の軍備拡張に反応してヨーロッパ各地で平和運動が高まり，西ドイツも異常ともいえるほどの興奮状態にあった。「不安」という言葉がとびかっていた。ソ連が移動式の中距離ミサイルSS20を配備すると，西側がこれに反応することは避けられなかった（「追いかけ軍拡」という新語が登場していた）。西ドイツのシュミット首相はNATOのいわゆる「二重決定」を推進していた。

首相は党内からもはげしい抵抗に遭った。信徒大会の議長に戻っていたヴァイツゼッカーは，1981年の大会のテーマに「平和」を選ぶことを決心した。プロテスタントの首相もEKDも，政府の方針に逆行する傾向を案じてこのテーマには不賛成だった。ヴァイツゼッカーは ― 自分の判断・賛否は別として ― 大会の場で議論を尽くそうという姿勢だった。無理な沈黙よりみっちりと議論することを選んだ。

信徒大会では「平和」そして「追いかけ軍拡反対」の声が圧倒した。予想される事態であった。シュミット首相はしばらく後，辞任せざるをえなくなってしまう。

ルター生誕500年の1983年，現役の市長ヴァイツゼッカーは，ゆかりの東ドイツ・ヴィッテンベルクでの信徒大会に招かれ，EKDの評議員としての立場で公衆の前で話すことが許されたのは，異例だった。街の中央広場で１万を超す聴衆を前にヴァイツゼッカーは「向こうにいる者もこちらの人たちも国こそ違え同じドイツ人である。言語と文化，われわれの歴史への責任，これ以上のものががわれわれを結び付けているのだ」と「全ドイツ的な」内容を，つまりドイツの統一を説いた。

当時の東ドイツでは異例な内容だった。

招いたのは神学者でヴィッテンベルク城教会の説教師。その彼が「剣（つるぎ）を鋤（すき）に打ちかえて」（ミカ書４・３）の平和の祈りどおり，皆を前に，剣を鋤（すき）先（さき）に打ちかえるシンボリックなことをしてみせた。米ソの軍備増強への公然たる批判だった。1981年の西での信徒大会の余韻が響いていた。

「一つの民族だ」

市長として１期目の任期途中の1984年，ヴァイツゼッカーは大統領に選ばれ，ベルリン市民たちは大いに残念がった。

ヴァイツゼッカーは敗戦40周年目の５月８日，有名な演説をした。演説が終わると議場は総立ちになって拍手を贈った。誰からともなく「統一，正義，自由」と国歌を歌いだしていたが，演説のどこにも「統一」の言葉はなかった。「及ぶかぎり真実を直視する」ことを冒頭と結びの二か所で繰り返し，「法律上の主張で争うよりも，理解し合わねばならないという戒めを優先させる」ことを求めていた。

ソ連のゴルバチョフが書記長に就任した直後で，ペレストロイカの成否はまだ誰にも読めず，ドイツ国家の統一など「わたしの生きているうちは無理」

とのブラント元首相の発言をだれも不審に思わないころだった。

15年前のブラントのワルシャワでの跪拝は，ドイツ人の謝罪のシンボルとして，1985年のヴァイツゼッカーの演説はドイツ人の歴史への誠実さの証（あかし）として世界中に強い印象を与えた。

この間，東ドイツでも平和運動が一層広がっていた。ことにライプチヒのニコライ教会では1982年以来，月曜ごとに牧師が「平和の祈り」を捧げ，礼拝に訪れたあと参加者たちはときには国外への旅行を容易にするなどの要求を掲げて，個別に小さなデモをするようになった。これが「月曜デモ」と呼ばれて慣行になり，参加者は1989年春以降，急増していく。

「アイ・アイ・アイ」の韻を踏む「旅行の自由（ライゼ　フライハイト）」というシュプレヒコールの声が次第に大きくなっていった。「旅行の自由」の要求は直接には外国，いや西ドイツへの出国を求めていたのだが，より広く基本的人権の容認を求める人びとの切なる願いの発露だった。

デモのシュプレヒコールとプラカードの要求は次第に拡大し，ついには「われわれが人民（フォルク）だ」に収斂していく。国会は「人民議会」，軍は「人民軍」，警察は「人民警察」と呼ぶ国である。その「人民」には旅行の自由さえない，という「人民所有」（国有）の国の惨状を皮肉っていた。

> 「人民」と訳したはドイツ語はdas Volkだが，定冠詞のdasがある日突然，不定冠詞einに変わり，いろいろに訳せるVolkが「民族」を意味することになった。冠詞一つの交換で民衆の目は突如として民族「統一」へと向いていった。これを演出した知恵者はだれだったのか。

9月，「新フォーラム」を名乗る市民運動のグループが結成の呼びかけを発表した。「民主的出発」，「いまこそ民主主義を」などなど，政党らしからぬ名の，さまざまなグループが後に続いた。どのグループにもリーダー格に牧師，神学者がいた。その人びとの多くとヴァイツゼッカーは長年のあいだ，接触が深かった。ただし集まってくる人たちの多くが，じつは非キリスト者

だった。

10月７日の東ドイツ建国40周年は民衆の動きが沸き立つような時期に当たり，そこへゴルバチョフがやって来た。公式の建国記念のパレードの一方，東ベルリンなどでは自由を求める市民のデモも行われていた。「暴力はなし（カイネ・ゲヴァルト）」と人びとは叫んでいた。ソ連軍の介入への警告でもあったろうし，自らの逸脱した暴力行為が「革命」を破綻させることを案じてもいた。

11月４日，東ベルリン中心のアレクサンダー広場に50万とも60万とも推定される市民が集合，これが東のテレビで逐一生放送された。呼びかけたのは作家，藝術家たちだった。そのなかの１人が４日後，東のテレビで全市民に向けて「ここに残ろう」というアピールを読み上げた。「マルク」の魅力に惹かれて西へ流れていく人びとに対し，国に留まってみなで眞に民主的な「ドイツ民主共和国」の建設に参加しよう，という一部のインテリ層には有力な考え方だった。

11月９日，壁は倒れた。人びとは歓呼の声をあげ，まずは徒歩で「旅行の自由」を味わった。

反対にヴァイツゼッカーは，壁の向こうの東ドイツの国境警備員の詰所に徒歩で向かった。護衛もなしだった。東の国境警備隊の将校が「大統領閣下，異常ありません」と敬礼した。この時すでにヴァイツゼッカーは統一ドイツの大統領であった。

実際にはこれからの１年足らず統一交渉が行われ，四大占領国などとの交渉，国内でも法律改正など，想像以上に煩雑な実務的な手続きが行われ，1990年10月３日，東西ドイツは統一された。

統一 ― ここではEinigungないしVereinigungが使われる ― を取り仕切ったのは「統一の首相」 ― この場合はEinheit ― と呼ばれることになったコール首相である。

かつてキリスト教民主同盟の一員として東方諸条約に猛反対していたコールは，統一交渉の途中，オーダー・ナイセ線の承認を渋った。ヴァイツゼッカーは30年近くも前から道義的な立場からオーダー・ナイセ線の承認を唱え

てきた。これがその後の東西関係の出発点だとすれば，それを全否定しかねないコール発言だった。実務的・政治的なコールはどういうつもりでの発言だったのか。

ヴァイツゼッカーは，コールが民衆に迎合して統一に伴うコストを過少にいい，西側の人びとの連帯心に訴えて「負担の調整」に励むのを怠ったことを非難するようにもなる。

２人の関係は他の問題でもこじれつづけ，2010年の春，80歳になったコールは生地での公式な誕生祝いにヴァイツゼッカーを招くことを拒否するまでになって，ドイツの政治ジャーナリズムを賑わせることになった。

「統一の大統領」と「統一の首相」の足並みは乱れていた。

もう一点，改めて検討を加えておかねばならないのは，ヴァイツゼッカーが考えていた「統一」Einheitと，その後の現実となった「統一」Einigungないし（Wieder）vereinigungとはズレがあるだろう，という点である。

もともと東ドイツのドイツ福音派連盟は（前述のように）「社会主義のなかの教会」の考え方を採っていた。必ずしも東の体制との妥協のための言い逃れではなく，西の資本主義体制に対する厳しい批判に立ち，これとは一線を画して，東ドイツの社会主義は改善しうるとの考えだった。

その国の牧師，キリスト者たちと親しい交遊のあったヴァイツゼッカーは，東ドイツも，いやこの場合「ドイツ民主共和国」と呼んだほうがいいのだろうが，ドイツ連邦共和国，オーストリアと並び立つもう一つのドイツ語の国でいいと考えていた ― とかつての側近プフリューガーが書いている。ドイツの国家としての統一を至上の課題として東ドイツを“吸収合併”するのではなく，異なった体制のまま“対等合併”し，「国家連合Konföderation」のかたちをとってはどうかという考え方である。東ドイツの「革命」を先導していた知識人たちが民衆に「ここに残ろう」と呼びかけ，東ドイツの「崩壊」ではなく，社会主義の国としての再生，新生を望んでいたこととともつながる。ヴァイツゼッカーが西ドイツのあり方にきびしい批判をもっていることにも

通じるだろう。

プフリューガーによれば，げんにヴァイツゼッカーは東西ドイツの国家連合を視野に，自分が西ドイツの大統領と東ドイツの国家評議会議長を兼務，両方の国の国家元首になるという案を検討していた，いや実際にそう動いていたという。結局のところ，東ドイツは西ドイツに吸収合併される形になり，西ドイツの体制をすっかり受け入れることなってしまったが，少なくともしばらくの間，この国家連合構想が機能していたらどうなっていたか，（朝鮮半島の問題とも合わせて）きわめて興味深い。ただこの「歴史のもし」を検討するのは別の大仕事だし，ソ連，いや社会主義体制が完全に崩壊してしまったあとの今となってはあまりにも現実味を欠くが…。

東西二つの国家の「再統一」後も人びとの間に連帯の精神が十分に育たず，経済的，心理的な溝が埋められないでいる，その意味での「統一＝一体性」の回復には至っていないことをヴァイツゼッカーは『ドイツ統一への道』で憂いている。予想外の展開で国家としての「再統一」にはなったが，真の「統一」，一体性はまだまだ実現への過程にある，ということを意識してのことであろう。

時代は下がって2010年４月，90歳の誕生日のTVインタヴューでヴァイツゼッカーは，25年前の演説のなかで「５月８日が解放の日で…ドイツ史の誤った流れの終点であり，未来への希望の芽がかくされていた」と語ったことを強調した。以上くどくどしく書いてきた「自由の中での統一」こそ，その「未来への希望の芽」だったのであろう。

統一ドイツの脱教会

「教会」はドイツ再統一の最終段階でも大きな役割を果たした。ことに教会堂を出発点にし，そしてそこを終着点とした民衆のデモの高揚は目ざましかった。牧師，神学者をリーダーとするいくつものグループの活躍もたしかに目立った。

再統一が実現したころ，東の国民の40㌫弱はプロテスタントだろうという

推計もあり，人びとの多くは統一後の東部でも教会がより大きな意味をもつようになるとみた。しかし「この期待・観測はすぐに反故になった」とドイツのある世論調査機関の長が指摘している。

脱キリスト教化はその後，東西ともに進行していった。統一から20年経った2010年，日曜の礼拝に行く人は全ドイツでカトリックは340万人（人口の4.1㌫）いるが，プロテスタントは100万人（同1.2㌫）でしかないという。また，「公法上の社団」である教会に所属する，つまりドイツ特有の「教会税」を納めている新旧両派の信者は，旧西側ではそれでも72㌫なのに，旧東ではわずか25㌫，しかも大変な老齢化がすすんでいる。旧政権時代の脱キリスト教政策の影響を脱しきれないでいるのである。

人口340万のベルリンはかつてプロテスタントのプロイセンの牙城だった。それが今では無宗派，言い換えれば教会税を納入しない市民が60㌫弱。プロテスタントの教会に所属しているのは約22㌫，カトリックは９㌫強，そして主としてトルコ人のイスラム教徒が６㌫余り。その他の0.6㌫の多くはユダヤ教徒で，その大部分は「ドイツ・ユダヤ人中央評議会」に組織され，これはキリスト教の新旧両派と並ぶ「公法上の組織」として優遇されている。数の上でははるかに多いスリム（イスラム教徒）にその扱いはない。

市民の約３分の１はかつては東の住民だろう。一時は苦しいときに頼みにした教会に今は足を運ばないのである。そして約３分の２の西側住民は，都市化のなかでの脱教会の傾向を顕著にみせる。

かつての「壁」も，いまは繁華街の敷石で跡をたどるほかない。再統一に貢献した教会もすっかり影が薄くなり，「ここに残ろう」，そして真の社会主義を，と呼びかけていた人たちの姿も今はみえにくい。

旧東ドイツのなかでもことに見事な復興ぶりをみせているのが「北のヴェニス」の異称をもつドレスデン。ことに立派な聖母教会の再建が目立つが，この街は世俗化，それどころか俗化の好例といっていいかもしれない。

東ドイツ初期の1949年，ドレスデンの住民の85㌫がプロテスタントだった。「革命」の1989年には22㌫に減少し，その後も減りつづけて2010年現在では

15㌫，無宗派が約80㌫に及ぶ。

1945年２月，神の家たる聖母教会は同じ神を信じるはずのイギリス空軍機の爆撃によって破壊され，それから旧東ドイツの政権は自由主義陣営の手による「戦争と絶滅に対する記念碑」としてあえて廃墟のままにおいてきた。統一後，さる銀行が募金の中心となり，「和解の記念碑」として再建されると，ケルンの大聖堂，ベルリンのブランデンブルク門に次ぐドイツ３番目の観光スポットに浮上，人気はバイエルンのノイシュヴァンシュタイン城を上回り，いまや年間220万人の観光客が訪れ，「ツーリスト寺」と嘲られる盛況ぶり。

会堂の内に「写真禁止」「禁煙」「犬はお断り」の掲示が貼りだされ，「ここが神の家であることを説明するのは困難」と関係者はこぼしているとか。「反戦・平和」の道義は忘れ去られ，「和解」の象徴のはずが観光名所に身を落としているのが実情 ― とこれはドイツのさる有力紙の辛辣なレポートの結びである。

統一ドイツの世俗化・脱教会は深刻である。

結び

ドイツの基本法はかつての西ドイツ以来，第一条に「人間の尊厳は不可侵である」を掲げている。ドイツにとって第二次大戦は道徳的にも完敗だった。ことに東方でのユダヤ人，スラヴ人などの大量虐殺は，西側での通常の戦争の埒を外れた，ニュルンベルク裁判のいう「人間性・人類humanityに対する罪」であり，基本法第一条はこの非難への応答でもあった。

だから戦後の復興は，道徳的な回復でもなくてはならなかった。廃墟を旧に戻すだけのことではない。

敗戦の結果としての分裂からの回復も，たんに外交交渉だけの問題ではなかった。オーダー・ナイセ線の問題も，「法律的の主張として」争えばすむ問題ではない。何百年と住みつづけてきた土地を着の身着の儘で追われてきた人びとの心の傷は，まさにトラウマと呼ぶにふさわしかった。無理に旧に戻そうとすれば，川向こうの人びとの「尊厳」を侵すことになり，あらたに

大きな紛争になること必至であった。

そんななかでの東方政策はしたたかな外交交渉であると同時に，「オーダー・ナイセ」という鬼門，難所を過ぎて「心からの和解」に至る道徳的な営みでなくてはならなかった。

以上は，東方政策の「したたかな」部分はブラントたちが，道徳的な営みの部分はヴァイツゼッカーらが分担してきた，と仮に大きく二分しての素描だった。もちろん両者をまったく別々のものとするわけにはいかないし，なんの検討も加えずに「両輪」扱いにして捨ておくわけにもいかないだろう。

だが，両者の関係を整理することは目下の筆者の手に余る。そこで，この稿を準備する間に出会った「道徳」という言葉を，素材のままに，羅列してみることとしよう。

何度か引用した元側近の『ヴァイツゼッカー ― 道徳の力で』は副題でこの言葉を前面に出していた。ヴァイツゼッカーの統一への「道徳的・精神的寄与」をいうのである。同年輩のシュミット元首相が，ヴァイツゼッカー自身による『ドイツ統一への道』が「個人の経験と広角レンズの視点をもった“道徳的道しるべ”」であると評し，そして自らの『ドイツ人と隣人たち　続シュミット回想録』（拙訳　岩波書店に）に，政治とは「道徳的な目的のためのプラグマティックな行為」だと書いている。

ヴァイツゼッカーはヒトラーの時代の学生の「白バラ」グループについて「人間と道徳の名による抵抗運動だった」と称賛したことがある。過去の克服に努めてきた西ドイツは「自らの歴史に道徳的に敏感な国」に育った，と好意的に評した歴史学者もいた。

ドイツの統一が完成しかけ，ソ連の崩壊が見えはじめたころ，西ドイツのソ連問題専門家がヴァティカンの動きに焦点をあてた論文で，ゴルバチョフは「宗教がもたらす道徳的価値が…改革に役立ちうる」と考えていると分析し，教皇は「その道徳的な権威によって（改革の）過激化を防」ごうとし，またヴァティカンは「超民族的，普遍的であり，非暴力と人間的な連帯とい

う道徳的な枠のなかでなければ民族主義的な野心を支持しない」――とここではとくにカトリックの道徳的価値を強調していた。

さらに，あるドイツの政治学者は「近代のドイツ史で教会はつね公的道徳の守り神として自負してきた。国家と社会に対する見張り役となり，打ち続く現代の危機にあって倫理的方向性を示す，人間にしかとした価値を示すことを人びとは望んでいる」と書く。多くの人びとは教会にいわば「連邦価値庁」とでもいうべきものを求めているというのである。

両者の関係をどう定義するかは別として，ここで― 日本と違って ― 政治と道徳がけっして互いに排除し合ってはいないことをみておく必要があろう。

ただ2010年には，その道徳の重大な担い手たる教会の権威がさらに失墜する事件が続発し，多くの人の教会脱退に一層の拍車をかけた。カトリックの世界では，施設などでの幼児・少年の性的虐待が暴露されるなどのセックスをめぐる事件が続発した。プロテスタントの世界では，多くの幼稚園・学校・病院・老人ホームを国と共同で運営する中心の，「福音派社会奉仕団（ディアコニー）」で大がかりな汚職が摘発された（同様の事業は，カトリックでは「社会福祉事業団（カリタス）」といい，ともに四十万人を超す職員を擁するドイツ最大級の‘企業’である。「社会的持株会社（ソーシャル・ホールディング）」とも呼ばれていて，ドイツの社会福祉事業を支えている。「教会」が「公法上の社団」である所以でもある）。

「政治の劣化」を指摘する声も少なくない。簡単に主要なポストをなげうって（ときには外国の）実業界に転身していくなど，「職業（ベルーフ）としての政治」よりむしろ「ジョッブとしての政治」の傾向すら目立つ。日本でも有名なある哲学者は「規範性の乏しくなった世代が政治を支配するようになった」と手厳しい。

政治家が一般に軽視されるようになって，ドイツで尊敬される政治家といえば「ブラント元首相のようにもう死んでいるか，シュミット元首相のように歳を取っているか，ヴァイツゼッカー元大統領のように日常の次元から離れているか」の何れか，という戯れ言は最近の政治評論の一節である。

ただそのヴァイツゼッカーは，ドイツの政治が「政党政治」に堕し，「選挙に支配され，世論調査に左右され，すべてが権力政治である」という３つの構造的弱点を露呈しているいるというのが年来の主張だった。道徳の政治を説いているからといって「日常の次元から離れている」かどうか。オーダー・ナイセ線の承認は，「日常の次元から離れている」どころではなかったはずである。

一口に言って，政治が劣化し，それを支える道徳がゆらいでいるのは事実だろう。そんな混乱のなかの2010年６月，『ツァイト』紙の主筆が「にも拘らず尊敬を」と題する論評で，「市民，経済界，教会，メディアは議会制民主政を強化するという共通の目標を追求すべきだ」と訴えた。

とくに教会も議会制民主政を守る重責を担っている，と主張しているのは如何にもドイツらしく思われる。信徒の役割への期待表明であり，政争の報道に狂奔する日本のジャーナリズムにはみられない「道徳的な」論評だった。「宗教のない，したがって道徳すらない」と梅原猛が指摘する（『宗教と道徳』）いまの日本に生きる人間には，ドイツで政治を語る文章のなかに「道徳」（そして「教会」）という言葉が実にしばしば登場することには驚かされる。

そのドイツ（あるいはヨーロッパ）はいま，主としてイスラム世界が突きつけてくる「民族と宗教」の難問に身をよじっている。「キリスト教社会」ではなく,「ユダヤ・キリスト教社会」という自己規定さえ聞かれるドイツが，イスラムをどう位置づけるのか。かつての「統一」とは異なる「統合」が新たな挑戦である。

Christian Contribution to the Spiritual Care[1] of the Sick

Part 1
—— Potentialities of Vatican II Reform ——

Takaaki David ITO

I. INTRODUCTION

In the first guidelines regarding palliative care, published by the World Health Organization (WHO) in 1990, it identified four areas of pain of the patient in their terminal stages: physical, mental, social and spiritual.[2] Behind the development of these guidelines, exist some leading researchers who contributed to studies on pain and suffering in the terminally sick in modern medicine: Dame Cicely Saunders established the modern hospice where patients can go through the necessary spiritual

---

Key words : Spiritual Care, Ministry to the Sick, Christianity, Liturgical Studies

1) The term "spiritual care" is used as the generic term. At times, this term means the care in the inter-faith setting and is contrasted with "pastoral care' which is based on Christianity.

2) World Health Organization, *Cancer Pain Relief and Palliative Care: Report of a WHO Expert Committee*. Technical Report Series No. 804. WHO Press, 1990.

process of the dying ; and Elisabeth Kübler-Ross studied psychological and spiritual aspects of death and dying.[3] For both, unlike the view of contemporary medicine, pain and suffering are not the primary objects of their studies. These are symptoms of integrated "human" suffering. They emphasized the importance of a more holistic approach. WHO, along the same lines, discussed the redefinition of the concept of "health" in its constitution at the turn of the century.[4] The inclusion of the concept of "spiritual well being" in human life was one of the foci of that discussion. Spiritual care providers, such as chaplains, expected some radical improvement both in the relationship between religion and modern medicine, and between chaplains and medical staff. The level of this expectation was very high, especially in countries, such as Japan, where there had not previously been traditions of spiritual care in medicine, whether provided by Christian pastors or other religious professionals. But things have not changed very much.

Although medicine and religion developed hand in hand throughout human history, after the Enlightenment modern medicine and religion separated from each other. In spite of the urgent and serious need for holistic care, as manifested in patients' spiritual pain, modern medicine and religion have not been successful in finding a path towards renewed collaboration. Chaplains and/or spiritual care providers have as yet to be invited to be fully recognized members of multidisciplinary care teams in hospitals in many non-Western countries. Medically trained people are not sure whether chaplains can provide the care that really contributes to

3）Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*, (N.Y.: Macmillan, 1969).

4）http://who.int/about/definition/en/ The bill for the redefinition has been suspended in the general assembly.

the well-being of a patient.

Professionals in modern medicine are usually trained rigorously in Evidence Based Medicine (EBM), in which the effectiveness of each treatment, care, and prescriptions reflect the recorded dates and are tests. Carefully designed data collection and analytical methods are employed. They prioritize the possible treatment according to precise types and classifications of the patients' condition. The decision is made on a statistical basis. From their perspective, what the chaplains define as "pastoral care" or as "spiritual care" lacks a firm critical foundation. The health care benefits are unknown. Even the evaluation by the stakeholders, namely the patients and their families, varies. Although they may trust in individual pastoral/spiritual providers, doctors in Japan have not been persuaded, either by works and literature by chaplains themselves or by rapidly developing medical research in psychoneuroimmunology and allied fields[5)], to offer proper places for spiritual care.

Their attempts build knowledge follow the Enlightenment model based on a clear division between subject and object. No one can deny the contribution of the modern medicine to human welfare, in spite of post-modern hermeneutical criticism toward their methodological implications. They are, however, required to change their attitudes gradually as they learn the complexities and the varieties of the needs of their patients. At present, the multidisciplinary approach is the norm in the most advanced medicine, especially in areas such as oncology. They have admitted that evidence-based care, or what I call "diagnostic care," can care for a

5) Harold G. Koenig, *et al., Handbook of Religion and Health*, (Oxford and N.Y: OUP).

limited aspect of humanity. In a recent article[6] I discussed the need for complementary perspectives. The main body of complementing care is "dialogical care", which is based upon the in depth dialogue and interpersonal relationship between the patients and the care providers. This care is based upon care providers' actively listening skills intended for understanding the subjective experiences and the narrative of the patients from their own experience. The challenge posed by the collaboration of those two ways of acquiring knowledge regarding the needs of the patents is that namely of scientific and objective knowledge through "dia-*gnosis*" and interpretive understanding of patient's inner process through "dia-*logue*." I have symbolically proposed those terms through which we can contrast the epistemology and the cosmology of *gnosis* and *logos*.

The primary goal of this paper is to elucidate the process of "dialogical care" in which the care provider tries to understand the inner process of the patient. I will start this discussion by examining the recent development of the Christian liturgical tradition. There might be a voice of suspicion asking why we should bother to highlight a particular religious tradition if we need to focus on the multi-faith situation of post-modern society. This is precisely the point of hermeneutical criticism. In today's practice, a care perspective is often criticized as being inappropriate, if it follows the scientific model of investigation and it claims neutrality without critical hermeneutical reflection. The post-modern academic mind requires an in depth understanding of one's own particular

6）NT Ueno, TD Ito, RK Grigsby, MV Black, and J Apted. "ABC Conceptual Model of Effective Multidisciplinary Cancer Care." *Nature Reviews Clinical Oncology* (2010).

tradition, through which meaningful dialogue may originate. It is like speaking a new language. We cannot speak a universal language, but what we can speak is a particular one. It is my hope that the following study in developing a Christian tradition, which focuses on the "Pastoral Care of the Sick," provides us with a more clear understanding of our own strengths and biases and with an indispensable foundation for further steps. Then, later in the following paper, I will address refinement through the post-modern critical approach.

II. "PASTORAL CARE OF THE SICK"

1. Source and Scholarship on theTopic

"Pastoral Care of the Sick[7)]" is the title of a liturgical book of the Roman Catholic rite[8)]. As its subtitle, "Rites of Anointing and Viaticum", suggests, the main intention of this book is not "care" as we understand the word in the modern sense, but concerns the ritual of anointing the sick and of offering Holy Communion to the dying. From the beginning, the

---

7) The title page of the book reads: The Roman Ritual Revised by Decree of the Second Vatican Ecumenical Council and Published by Authority of Pope Paul VI, *Pastoral Care of the Sick: Rites of Anointing and Viaticum*, approved for the use in the dioceses of the United States of America by the National Conference of Catholic Bishops and Confirmed by the Apostolic See, prepared by International Commission on English in the Liturgy, A Joint Commission of Catholic Bishop's Conference. This book was published in 1982.

8) In this paper, I deal mainly with Catholic tradition, firstly because this provides one of the most comprehensible models of the discussion. Because of the limitation of pages, I have excluded the discussion of the contributions made by the Church of England as studied by Charles W. Gusmer in ↗

core of the discussion in the Catholic Church addresses "oil"[9] rather than the sick person. Anointing, or *extreme unction*, is one of seven sacraments, which were systematically presented in the Council of Trent (1545-1563). This council was part of the Roman Catholic Church's response to the Reformation movement. The efficacy of sacramental actions was, thus, one focus of discussion. Bernard Cooke, who reflects on the argument regarding the issue, says, "When properly performed by a celebrant who has the basic intention of accomplishing what the church intends in its sacramental acts, a sacrament has *ex opere operato* the power of conferring grace."[10] It was the procedure of the liturgy in which they were most interested. The issue of care in which we are interested was not, therefore, the focus of Trent. Gusmer summarizes their concerns as follows:

> The Council Fathers devoted three chapters to extreme unction: the institution of extreme unction, the effect of the sacrament, and the minister and time of administration. Of greater dogmatic significance are the four canons. First of all, extreme unction is a sacramental

---

↘"Anointing of the Sick in the Church of England." *Worship* 45, no. 5 (1971): 262-272.; Charles W. Gusmer, *The Ministry of Healing in the Church of England: An Ecumenical-Liturgical Study*: (published on behalf of the Alcuin Club by Mayhew-McCrimmon, 1974). Many other Protestant discussions tended to be psychotherapeutic in nature rather than theological. I do not have capacity to deal with the Orthodox tradition in this paper, although that tradition can provide another model.

9) Charles W. Gusmer, *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*, revised ed., (Studies in the Reformed Rites of the Catholic Church, Volume VI), (Collegeville, Min,: Pueblo,19841 & 1990): 3ff.

10) Bernard Cooke, "Sacraments", in Peter E. Fink ed., *The New Dictionary of Sacramental Worship*, (Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1990): 1118f.

> instituted by Christ and announced by James. Second, it has an enduring salvific meaning in terms of conferring grace, remitting sins, and comforting the sick. Third, the rite and practice of the sacrament correspond with the scriptural precedent in James. Fourth, the proper minister of the anointing is an ordained priest.[11)]

Care in the modern sense appears to be regarded as the mystical consequence of the sacraments.

The Second Vatican Council, however, took a bold step, by shifting the focus of this part of the sacrament, at least formally, from extreme unction to "pastoral care of the sick." The Latin document for this new focus was entitled *Ordo unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae*. This shift was not just a matter of language. Mary Collins identifies that this document addresses the question: "What of the church's continuing ministry to the sick, prior to their sacramental anointing or subsequent of it?"[12)] The possibility of care in the modern sense emerged within the scope of Catholic ministry.

The shift, however, did not effect change instantaneously. We must, first of all, follow the process of that shift. As is almost always the case in this tradition, there was a time lapse between the council and practice. Some important developments occurred during this lag as are described by the following documented process.

---

11) Gusmer (1990): 33.

12) Mary Collins, "The Roman Ritual: Pastoral Care and Anointing of the Sick" in Mary Collins and David N. Power, eds. *The Pastoral Care of the Sick*, (London: SCM, 1991): 4.

1962 : The original draft of *Sacrasanctum Concilium*

1963 : *Sacrasanctum Concilium*

1969 : The initial draft of texts and rites for the care of the sick

1970 : The final draft of the above document

1972 : *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cuare*

1973 : A provisional text, so-called Green Book of the International Committee on English in the Liturgy (ICEL)

1983 : *Pastoral Care of the Sick: Rites of Anointing and Viaticum*

Vatican II set a new direction. It then took twenty years for the official English vernacular version to be published. Throughout this period, as Gusmer says, "The sacrament has continued to evolve"[13]. It is characteristic of Roman Catholic scholarship to explicate and to interpret past authoritative documents, such as *Sacrosantum Concilium*, to gain knowledge. Vatican II was, therefore, not only the product of the four hundred years of Catholic scholarship since Trent but also the *source of* numerous theological and pastoral discussions.

I will begin by reviewing some scholarly arguments concerning the topic set forth by *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis cuare*, dealing mainly with those prior to 1983, because they were written in dialogue with the development of the English version of the *Ordo*. This implies that those studies were not simply accounts of observers' voices. In a variety of degrees they might have influenced the direction of the interpretation of the document. Through those discussions, new understandings of human care were identified and emphasized. It is my hope that those discussions can shed some light on the theories and

13) Gusmer (1990): 77.

practice of spiritual care of the sick in modern multi-faith settings.

2. Catholic Teaching on Care of the Sick

Among modern academic studies in the English speaking countries on the theme of pastoral care of the sick, works by Charles W. Gusmer[14] are considered to be the most comprehensive. David N. Power[15] and M. Jennifer Glen[16] published important articles during this period. Some indispensible books[17] were also published later on this topic.

Gusmer helps us to understand the core of the issue. He once wrote :

> The sacramental ministry to the sick and dying is the most liturgically deprived of all the sacramental ministration in the Church. Consider the frequent impersonal, mechanistic and hurried attitude in the sacramental ministry to the sick, and even to the dead. At times a

14) Charles W. Gusmer, "Liturgical Traditions of Christian Illness: Rites of the Sick." *Worship* 46, no. 9 (1972): 528-543.; Charles W. Gusmer, "The Sacramental Role in the Department of Pastoral Care," in Roger M Fortin ed., *The Updated Chaplaincy: Workshop Proceedings adapted from Department of Pastoral Care Conf, St. Louis, San Francisco, Philadelphia* (St. Louis: Catholic Hospital Association, 1973).

15) David N. Power, "Let the Sick Man Call." *The Heythrop Journal* 19, no. 3 (1978).

16) M. Jennifer Glen. "Sickness and Symbol: The Promise of the Future." *Worship* 54, no. 5 (1980): 397-411.

17) Charles W. Gusmer (19841 & 1990).; Mary Collins and David Noel Power (1992).; Genevieve Glen, *Recovering the Riches of Anointing: A Study of the Sacrament of the Sick: An International Symposium, the National Association of Catholic Chaplains*: (Collegeville Min.; Liturgical Press, 2002) ; Lizette Larson-Miller, *The Sacrament of Anointing of the Sick*, Lex Orandi Series. (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2005).

misplaced *opus operatum* mentality prevails, as if the sacraments were almost a kind of magical rite, which produces grace without any action on the person who is celebrating or receiving them.[18)]

This implies there are some important theological issues which have been left untouched. The most important topic is the conflict between the two theologies regarding the anointing of the sick: namely the sacrament of dying (*extreme unction*) and that of healing. Both of those theological themes have been juxtaposed for centuries without a proper resolution. Recognizing the strong impact of scholastic teaching, Gusmer identifies the underlining traditional theology, by saying that "the sacrament of the anointing has the power to canceling the total debt of punishment and thus preparing the soul for immediate entrance into heaven."[19)] He also identifies that there is a growing theological consensus of the twentieth century which sees anointing as a sacrament of healing rather than as a death rite. He argues from exegetical, liturgical, historical, ecumenical and pastoral perspectives and poses the primacy of this new approach. Glen, in her later writing, supports Gusmer's position, by pointing out the obvious historical reversal of order between anointing, "originally the first ritual celebrated with anyone seriously ill" and *viaticum*, "originally the last of the 'last rites' given to the dying,"[20)] that caused the Tridentine

18) Gusmer (1973) quoted in James L. Empereur, *Prophetic Anointing: God's Call to the Sick, the Elderly, and the Dying*, Message of the Sacraments 7, (Delaware: Michael Glazier, 1982): 205. [Gusmer's original article was not available at the time of this writing. Empereur's locating does not fit other bibliographical data.]

19) Gusmer (1972): 529.

20) Glen (2002): 116.

neglect of the healing aspect of the sacrament. Gusmer claims that the *Ordo* is in accordance with the renewed theological understanding: "The title 'Rites for the Sick' (*De Infirmis*) happily suggests the new direction."[21] Along the same line, he emphasizes two more characteristics of the *Ordo*: 1) its overall pastoral thrust[22]; and 2) "the call for total community involvement in the pastoral ministry to the sick[23]. Gusmer's works have opened the gates to many themes of "care" of the sick. He reveals the way out of the situation, that he describes as "the most liturgically deprived of all the sacramental ministration in the Church." Now we can move on to the sacrament as being more relevant to the actual human condition.

Needless to say, even in the new rites, the issues of the liturgical process remain important to the discussion of anointing. Gusmer identifies three vital liturgical questions: Who may anoint? Who may be anointed? What does the anointing do?[24] These questions have significant importance not only in theological discussions but also in clinical practice of pastoral care through the sacraments. Roman Catholic care providers[25] and hospital patients who practice the Roman Catholic faith can be practically and spiritually enriched by the insights of the new rite. But they are beyond the scope of this paper.

I underscore the change of the mood of the discussion. Rather than the

---

21) Gusmer (1972): 541.

22) Gusmer (1990): 53.

23) Gusmer (1972): 542.

24) Gusmer (1990): 77.

25) The issue behind the symposium for Catholic Chaplains, which led to the deeply theological publication of Glen (2002), was the shortage of Catholic priest who perform the sacrament.

old theme of the relationship between sin and sickness, I am focusing on the renewed theme of the relationship between the person and the illness as well as between community and sickness. Power clearly states:

> ……in the sacrament of the sick what is at stake is the sacramentality of sickness itself, or perhaps it would be better to say, the mystery which is revealed in the sick person who lives through this experience. In other words, the accent is not on healing, nor on forgiving, nor on preparing for death. It is on the sick person, who through this experience discovers God in a particular way and reveals this to the community. All the other factors enter in, but they are related to this as organizing center.[26)]

Both Power and Glen contemplate the phenomena of sickness and try to understand the experience of the living person. Their attitude is to see sickness as a "less halting-place than passage."[27)] Their scope of theological investigations is not death but is symbolic renewal in "confrontation with"[28)] human mortality.

From this newly claimed pastoral perspective, Glen attempts to rediscover the theological and pastoral meaning of the laying on of the hands and anointing with the oil. She explicates the significance of the laying on of hands as the expression of relationship especially focusing on 1) personal presence of and invitation from the one who offers the hands; and 2) identification of the recipient as a human person with freedom and

---

26) Power (1978): 262

27) Glen (1980): 411

28) Glen (1980): 405,410

the response-ability to accept or to reject what the gesture claims[29]. She claims that the laying on of hands is a ritual of communion with the community and with God, offered to the sick. Liturgically speaking, this is the rite to remind and to confirm the patients' membership already given through initiation and reconciliation. The focal point of the rite is the community, which is based upon the baptismal vow through which the God's promise materializes. Hence, the rite as pastoral care, can relate the sick to the community both temporal and eternal. She develops her arguments further, referring to Leonard Bowman[30], and even paradoxically states that human wholeness includes the experience of sickness itself[31]. This perspective was well respected later in England in *Common Worship (Services and Prayers for the Church of England)*, where the section on "Wholeness and Healing" was placed not only in the book of *Pastoral Services* (2005) but also in *Christian Initiation* (2006), which offers rites for stages of life. In the new rite of the Roman Catholic Church, the emphasis is not on life after death as was depicted in the simplistic medieval cosmology. Subject matters concerning the modern theology of pastoral care with the sick appear to be integrated with the modern theological understanding of initiation and baptismal community. Moreover Glen explicates "a new prophetic responsibility"[32] conferred to the sick through anointing with oil. This perspective was fully developed later by James Empereur, as I will discuss soon. Glen, then, touches on

29) Glen (1980): 404. The "response-ability" is my expression.

30) Leonard Bowman, *The Importance of Being Sick: A Christian Reflection*, (G. K. Hall, 1977)

31) Glen (1980): 408.

32) Glen (1980): 410. This concept was fully developed in Empereur (1982) and his argument will be discussed more late in this paper

the other issue that I think is the most crucial from the viewpoint of sacramental theology. That is the identification of the patients' experiences of sickness with Jesus Christ in his suffering and death. This is not at all lip service for the sick as a consolation. This offers a symbolic expression of existential awareness for the sick persons themselves. In Glen's discussion, however, this awareness and identity seem to remain as part of the mystical outcome of the sacramental anointing. From her line of discussion, we need to have a precise discussion of the ritual efficacy.[33] But for our theme, we have to wait for Empereur for a more developed discussion. Similar to Glen, Power underlines the importance of theological anthropology and points out themes on which to focus: "reconciliation with his own body, restoration to a sense of solidarity with the material world, integration of finitude and mortality, integration of the temporality of life."[34]

Another interesting theoretical development regarding the care of the sick occurred in the 1970s. Some liturgical scholars in the United States who received insight from the field of Social Science, more precisely stemming from the ritual perspective of Victor Turner, had a role, which cannot be overlooked because of its timing and of its claim. Their most significant contribution was to stimulate the shift of theological focus from dogmatism to the experiences of the sick person. In a broader sense, both Power and Glen belong to this group, since their sources of theological constructions included the phenomenological understanding of the nature

33) Discussions are seen in such book as, William S. Sax, et al., eds, *The Problem of Ritual Efficacy*, (Oxford: OUP, 2010)

34) Power (1978): 268 [referring Claude Ortemann, *Le Sacrament des Malades* (Lyon, 1971)]

of illness and human experiences of it, which had been dropped from the concerns of the sacramental discussion of the Tridentine minds. My interest in this intellectual movement is precisely due to its symbolic approach.

Thomas Talley is another liturgical scholar with a Social Scientific mindset. His paper[35] was presented at the conference on the Liturgy of Christian Illness and Death, held in June 1972 at the Murphy Center for Liturgical Research of the University of Notre Dame. One of the earlier papers of Gusmer was also presented at the same conference. They shared common concerns. Talley, as an Episcopal priest, did not hesitate to challenge hidden issues of ritual efficacy in the Catholic liturgical tradition. He says:

> ……the propriety of the cause/effect model in the theological articulation of the sacrament, a habit of medieval theological method which is thrown into high relief by this question, a habit which reduces the many-layered and richly textured liturgical experience of the church to a moment narrowly defined as the production of an effect in the recipient.[36]

He distinguishes healing of anointing from charismatic healing:

> ……the object of the rite of anointing can be understood as renewal of the baptismal anointing by which each of us is *christos* so that the

35) Thomas Talley, "Healing: Sacrament of Charism?" Worship 46, no.9 (1972): 518-527.

36) Talley (1972): 519.

> suffering and separation of sickness become identified as participation in the *pascha Christi*. By such anointing, *anamnesis* is made of the passage of Christ through death to life and of the patient's consecration to that mystery.[37)]

Physical healing or recovery, the goal of charismatic healing and the hidden theme of the medieval mind, has not been the focus the of ministry of the church. He reminds us of the fact that the Apostolic Tradition of Hippolytus denies the appropriateness of ordination for those who claim the gift of healing. Hyppolytus declared that their actions themselves would speak for them[38)].

Talley understands illness as a passage-point and as the threshold between dying and living. Sickness is a liminal experience. Those are key concepts of Turner's thesis of the rites of passage. *Pascha Christi* is the passage of Christ to which we are invited. It is to live in the between and betwixt life in this world and in the heavenly kingdom. This liminal stage of passage is filled with confusion, despair, and anxiety because of the loss of one's previous identity. Against the theological and the psychological need to seek certainty and comfort in the process of sickness, Talley, together with other theologians who study Social Science, was successful in making sense of that ambiguity, which is sharpened by illness.

3. Prophetic Anointing

James L. Empereur has fully explicated the theological issues, identified by such scholars as Gusmer, Power, Glen, and Talley. His book was

37) Talley (1972): 525.

38) Talley (1972): 522.

published in 1982, one year prior to the publication of *Pastoral Care of the Sick: Rites of Anointing and Viaticum*, the authorized English translation of the Latin *editio typica* of the *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae*, which was promulgated by the Apostolic Constitution of Paul VI, *Sacram Unctionem ijfirmorum*, of November 30, 1972. In other words, the Roman Catholic Church in English speaking countries gained almost simultaneously a vernacular text as well as a good exposition of it.

Empereur's preceding scholarship opened the scope of pastoral care of the sick through engaging in an interpretive analysis of the existential experience of the sick along with the study of the ritual (or social scientific) dimension of the sacrament. He, himself, as a Jesuit, was able to develop those new understandings further and to take us to the next dimension.

The title of the book, *Prophetic Anointing: God's Call to the Sick, the Elderly, and the Dying*, expresses Empereur's claim most eloquently. He, like Glen, understands the anointing of the sick with oil as a sense of prophetic anointing. The core value of this rite is identified with "a vocational sacrament analogous to orders and marriage"[39]. It does not offer any objectifiable effects but it symbolically manifests the prophetic identity that has already been granted to the sick, the elderly and the dying. The rite does not impose, but articulates the truth[40] and "celebrates something already present in the participants"[41]. Anointing is a consecration into God's service. It "removes the anointed ones from the arena of ordinary life and they were seen as being directly responsible to

39) Empereur (1982): 141.

40) *Ibid.*

41) Empereur (1982): 211.

God". The truth articulated signifies: "real events of personal triumph over the past and present, and representations of growth toward new life"[42]. The communal nature of this rite is, therefore extremely important, whether the rite itself is performed in a Christian assembly or at a hospital bed with only a few participants. These assure the community's recognition of the prophetic ministry by the sick, the elderly and the dying into the community.

The rite proclaims not only the care of and ministry to the sick, according to Empereur, but also prepares the community to receive the care from and ministry by the sick through identifying the new prophetic mission. The community, then, is invited not just to reconcile with those who are actually elderly and sick but also to reconcile with their own personal frailty and fragility, which will become manifest to all sooner or later. The community as a whole celebrates this reconciliation with their own frailty and fragility, and the sick are thus the symbolic presiders over the rite. This is, indeed, the Church's challenge to a modern cultural norm that glorifies strength and power. There is deeper meaning in sickness and in old age than anything, which is explained from medical and psychological perspectives. The sick and the elderly witness this depth in their community. In the anointing, they celebrate the participation in that paschal mystery. In this mystery, they move into the resurrection through their identity with Jesus in his unavoidable suffering and death.

It would be irresponsible and insensitive to address easily the hope and the brighter meaning for the sick, the elderly and the dying only from a theological perspective. Life is, in fact, more complicated than that. Suffering, agony, and sorrow are very real. For ordinary human beings,

42) Empereur (1982): 142.

the authority of death is paramount. By facing death, or even by anticipating death in various degrees, people's senses become subjugated; their intellect is disturbed, their mentality is confused. And their relationships are diminisde. Only a firmly supported spirituality of the sick, the elderly and the dying person can enable them to make sense of what is going on around them. Empereur's thesis of prophetic anointing contributes three ideas of pastoral significance in the midst of this grim reality.

In the first place, it invites all to listen to the voice of any physically weakened person to be the most authentic witness of the human condition. Thus, neither education, reasoning, indoctrinating, cheering up, consoling, nor even sympathizing, can support the spirit of the sick. It is this deeper form of listening that supports them. Most prophets in the Old Testament did not want to speak up. They suffered as soon as they opened their mouths. But they needed to prophesy because they were entrusted with the message of God and the community had to listen. The sick the elderly and the dying are far ahead of us and far closer to God. God's faithfulness is rather more for the sick than for us.

Secondly, Empereur's thesis rejuvenates the community. The *ekklesia* is not, then, the community of the elected, but is, rather, of the saved wretched, of the found lost, and of the recovered broken. Only with this renovated self-understanding, can God's prophecy through the sick, the elderly and the dying make sense. In practice, the members of this community who have experienced the *metanoia* by the anointed prophet will be the most appropriate candidates to be spiritual care providers who can help multi-disciplinary professionals in the hospital become a care team circling around the bed of the patient. They can lead the care team to witness to the authentic experiences of the person in the bed.

Thirdly, Empereur articulates the core value of humanity through his reference to this prophetic anointing when he says:

> ……anointing must be experienced as liturgy, that is, as worshipful praise, as prayer, and celebration. Its primary purpose, like all liturgy, is itself. It is not a means to an end. The pragmatic emphasis in the past in regard to this sacrament is no longer appropriate. Such an approach which sees anointing as productive of something, whether it be the forgiveness of sins or physical healing, depreciates anointing as liturgy.[43)]

He reinstates the primary identity of the sick to be the one who praises, prays and celebrates. Empereur believes this primary identity lasts beyond physical death.

To close this section, in briefly studying the development of the Churches' understanding and attitude to the sick, I would like to underline a few points: At first, I can sense that there is a relative freedom in the church's teaching on interpreting sacrament. There is, now, definitely more space to engage with practical and pastoral concerns in the doctrinal discussion. Although I was able to touch on some of them only briefly, I am aware of the importance of some questions, such as "Who may anoint?" "Who may be anointed?" "What does anointing do?" Chaplains in clinical settings have seriously and hotly discussed those issues. This, in fact, represents the shift in sources of theology.

Second is the importance of Christian initiation and the Baptismal community. There has been significant development in the study of the

43) Empereur (1982): 210.

initiation rite in recent years and we have come to understand the primacy of initiation in Christian liturgical theology. It is natural to find the same emphasis in the discussion of pastoral care for the sick. The study of pastoral care, as we have seen, underscores the primacy of initiation in Christian life.

Third is the new anthropology based on the new Christology. A multi-dimensional Christology enriches our range within pastoral care. It changes the relationship between those who care and those for whom we care. We are invited into a mutual and a dynamic relationship. This awareness opens us to other areas of consideration: social justice; paternalism; post-colonial church; God's preferential option, to name only a few.

Pastoral Care of the Sick becomes a richer field of theological discussion, and I believe it will remain as such well into the future.

III. BEYOND THE FRAMEWARK

1. The Challenge of Modernity

For the lost traditions of Christendom, modern discussions about the pastoral care of the sick, as presented in the previous section, could have provided rich theory and practice concerning the care of the sick, although I am not sure whether the lost traditions of Christendom have ever existed at all in human history. Post-modern scholarship, in fact, blames such fictions the Christendom created in the West, as being oppressive. It is a simple fact that the majority of the world population is non-Western, 14.7% in Africa and 60.2% in Asia[44]. For the minds of twenty-first century

44) http://unstats.un.org/unsd/demographic/products/vitstats/serATab1.pdf

spiritual care providers, it might be said that any theological arguments, which are relevant only to the member of a particular religion or a denomination group, have a very limited scope; and that these do not make any sense to the general society. At the level of practice, the Catholic discussion regarding the Pastoral Care of the Sick, as it is, cannot provide a foundation for spiritual care required in the hospital. Doctors simply do not accept chaplains if they have only a denominational mindset and doctrinal education. Patients are too vulnerable to resist the imposition or indoctrination by any particular religious ideology. The Association of Professional Chaplains, therefore, makes their position very clear by declaring in its Code of Ethics (130.13):

> Members shall affirm the religious and spiritual freedom of all persons and refrain from imposing doctrinal positions or spiritual practices on persons whom they encounter in their professional role as chaplain.[45)]

At the theoretical level, Osborne criticizes the Western philosophical tradition, by saying, "Indeed, Lévinas once noted that Western philosophy might be defined as the activity of assimilating all otherness into the Same.[46)]" He addresses the same issue from a global perspective and challenges the traditional construction of theology as one with a seemingly "hermeneutical ease":

> ……, when one begins to speak about sacraments within a global

45) www.professionalchaplains.org/uploadedFiles/pdf/code_of_ethics_2003.pdf

46) Kenan B. Osborne, *Christian Sacraments in a Postmodern World: A Theology for the Third Millennium*, (N.Y. /N.J.: Paulist Press, 1999): 153.

> context, it is clear that the hermeneutical ease that church leaders and theologians in Europe and North America use on the issue of sacrament is indicative that these very leaders have clearly missed the signs of the times.[47)]

In fact, Osborne calls for theological methods to make sense even in the third millennium intellectual milieu.

2. Next Tasks

It is the task of the forth coming studies to place our findings from the discussion of the Roman Catholic trdition into a post-modern intellectual framework and to make them available for contemporary spiritual care practices. As I discussed in the earlier section, in offering pastoral care to the sick, pragmatic interests of any kind and redemptive emphases appear to have become secondary. I have, instead, identified two interrelated theological concepts and a renewed Christian anthropological perspective as pivotal for the development of a richer theology of pastoral care of the sick. The two concepts are initiation and community. Christian pastoral care of the sick, fundamentally, consists of the assurance of membership in the baptismal community and of God's faithfulness to this community. The new emphasis of the laying on of hands is as a reminder of the baptismal vow and of communion. The other pivot of the new anthropology, comes from a deepened Christology. The sick person is invited to participate in the fullness of the paschal mystery of the Christ. As Empereur characterizes, anointing designates the sick into a prophetic role. The sick person, thus, ministers to the community.

---

47) Osborne (1999): 214.

How can those multi-layered Christian understandings contribute to spiritual care to the sick in a 21st century pluralistic society? What is spiritual care within an inter-faith setting if it is to be at all distinguished from Christian pastoral care? How can we dissociate those rich sacramental expressions from the Christian narrative and yet at the same time maintain the core of the message? What is the nature of knowledge in the sacramental theological discourse that can be fully informed by a post-modern critical hermeneutic? Those are the themes with which professional spiritual care providers with Christian background must engage.

BIBLIOGRAPHY

Bowman, Leonard, *The Importance of Being Sick: A Christian Reflection*, G. K. Hall, 1977.

Chauvet, Louis-Marie, *Symbol and Sacrament: Sacramental Reinterpretation of Christian Existence*. ET. Collegeville, Min.: Pueblo, 1995

Collins, Mary, and David Noel Power. *The Pastoral Care of the Sick*. Concilium. London & Philadelphia: SCM; Trinity, 1991.

Cooke, Bernard, "Sacraments", in Peter E. Fink ed., *The New Dictionary of Sacramental Worship*. Collegeville, Min.: The Liturgical Press, 1990.

Empereur, James L. *Prophetic Anointing: God's Call to the Sick, the Elderly, and the Dying*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1982.

Glen, Jennifer. "A Bibliography on Ministries to the Sick." *Liturgy* 2, no. 2 (1982): 78-80.

Glen, J. *Recovering the Riches of Anointing: A Study of the Sacrament of the Sick: An International Symposium, the National Association of*

Catholic Chaplains. Collegeville, Min.: Liturgical Press, 2002.

Glen, M. Jennifer. "Sickness and Symbol : The Promise of the Future." *Worship* 54, no. 5 (1980): 397-411.

Gusmer, Charles W. *The Ministry of Healing in the Church of England: An Ecumenical-Liturgical Study*: published on behalf of the Alcuin Club by Mayhew-McCrimmon, 1974.

Gusmer, Charles W. "Anointing of the Sick in the Church of England." *Worship* 45, no. 5 (1971): 262-272.

Gusmer, Charles W. "Liturgical Traditions of Christian Illness : Rites of the Sick." *Worship* 46, no. 9 (1972): 528-543.

Gusmer, Charles W. "The Sacramental Role in the Department of Pastoral Care," in Roger M Fortin ed., *The Updated Chaplaincy*: Workshop Proceedings adapted from Department of Pastoral Care Conf, St. Louis, San Francisco, Philadelphia. St. Louis: Catholic Hospital Association, 1973.

Gusmer, Charles W. *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*. Studies in the Reformed Rites of the Catholic Church. New York: Pueblo, 1984.

Gusmer, Charles W. "Penance and the Anointing of the Sick." in Robert J Kennedy ed., *Reconciliation: The Continuing Agenda*. Collegeville. Min.: Liturgical Press, 1987.

Holmes, Urban Tigner, III. "Liminality and Liturgy." Worship 47, no. 7 (1973): 386-397.

Harold G. Koenig, et al., *Handbook of Religion and Health*. N.Y: OUP, 2001.

Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. N.Y.: Macmillan, 1969.

Larson-Miller, Lizette. *The Sacrament of Anointing of the Sick*. Lex Orandi Series. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2005.

Osborne, KB. *Christian Sacraments in a Postmodern World: A Theology*

for the Third Millennium: Paulist Press, 1999.

Power, David N. "Let the Sick Man Call." *The Heythrop Journal* 19, no. 3 (1978).

Sax, WS, J Quack, and J Weinhold. *The Problem of Ritual Efficacy*. Oxford Ritual Studies. N.Y.: Oxford University Press, 2010.

Talley, Thomas Julian. "Healing : Sacrament or Charism?" *Worship* 46, no. 9 (1972): 518-527.

Tracy, D. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. University of Chicago Press, 1994.

Tracy, D. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology: With a New Preface*: University of Chicago Press, 1996.

Turner, VW. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*: Aldine de Gruyter, 1995.

Ueno, NT, TD Ito, RK Grigsby, MV Black, and J Apted. "ABC Conceptual Model of Effective Multidisciplinary Cancer Care." *Nature Reviews Clinical Oncology* vol.7 (2010).

World Health Organization, *Cancer Pain Relief and Palliative Care: Report of a WHO Expert Committee*. Technical Report Series No. 804. WHO Press, 1990.

Christian Contribution to the Spiritual Care of the Sick

Part1

— Potentialities of Vatican II Reform —

Takaaki David ITO

The Second Vatican Council took a bold step by shifting the focus of the sacrament of extreme unction to "pastoral care of the sick." Mary Collins identifies that this shift addresses the question: "What of the church's continuing ministry to the sick, prior to their sacramental anointing or subsequent of it?" The possibility of care in the modern sense emerged within the scope of Catholic ministry.

In offering pastoral care to the sick, pragmatic interests of any kind and redemptive emphases appear to have become secondary. I have, instead, identified two interrelated theological concepts and a renewed Christian anthropological perspective as pivotal for the development of a richer theology of pastoral care of the sick. The two concepts are initiation and community. Christian pastoral care of the sick, fundamentally, consists of the assurance of membership in the baptismal community and of God's faithfulness to this community. The new emphasis of the laying on of hands is as a reminder of the baptismal vow and of communion. The other pivot of the new anthropology comes from a deepened Christology. The sick person is invited to participate in the fullness of the paschal mystery of the Christ. As Empereur characterizes, anointing designates the sick into a prophetic role. The sick person, thus, ministers to the community.

日韓併合から100年を経過して：在日コリアン問題の課題と展望

――キリスト教倫理学の視点から――

松　平　　功

はじめに
第１章　在日コリアンについての歴史的理解
第２章　日韓併合時代に関連する日本のキリスト教会の動き
第３章　敗戦後の在日コリアンのための人権活動
第４章　在日コリアン問題のこれからの課題と展望
まとめにかえて

はじめに

1910年８月22日，日本は大韓帝国（現在の南北朝鮮）を併合した。大韓帝国の軍隊を解散させ創氏改名を強要し，100万人を超える南北朝鮮の人々を日本へ強制連行するなど，敗戦までの36年間，植民地支配で朝鮮半島を蹂躙したのである。しかしながら，日本政府は「当初の併合条約が日韓対等の立場でかつ自由意志で結ばれた」という見解を主張している。また，日本の有

キーワード：キリスト教，キリスト教倫理学，在日コリアン問題，日韓併分，日本国籍取得権

識者の中にも「列強から保護するための併合でもあった」などといった意見も強く，謝罪意識は非常に低い。この意識の低さは戦後の日本政府や政治家の言動にも顕著である。例えば，戦後処理の一環として日本政府は５億ドルを韓国政府に支払ったが，「賠償金」ではなく「経済支援」という名目であった。更に日韓併合を「侵略戦争」であったと明言し，「創氏改名」にも触れて韓国に謝罪した日本の首相は細川護熙氏が初めてであった。何と日本の敗戦から48年も経た後である。しかも，細川元首相の謝罪は「細川発言」として右派から責められ「国益を損なう自虐的史観」というレッテルを貼られるようになる[1)]。これが日本における日韓併合に関する戦後処理の一側面である。

さて，それでは日本国内における在日韓国人・朝鮮人(以下在日コリアン)の問題はどうであろうか。彼らは日韓併合における被害者たちである。日韓併合100年を過ぎた今，併合を起点として日本国内に居留した韓国人・朝鮮人は日本国内においてどのような位置づけになっているのであろうか。また，日本社会は在日コリアンをどのように受け入れ，どのように扱っているのであろうか。特に，日本のキリスト教会はいかにこの問題に取り組み，また，これからどのように解決の糸口を開くべきなのであろうか。本稿は，日韓併合から1952年のサンフランシスコ平和条約までに，日本に居留するようになった在日コリアンの人々に焦点を絞り，日韓併合100年後の日本における在日コリアン問題について，その問題点を明確化し，キリスト教倫理学的視点から解決に向けての試みを模索することを目的としている。

---

1)『キリスト新聞』2010年８月14日号。『キリスト新聞』の内容を参照しているが，歴史認識や表現方法等については議論が多く，画一的な見解は実際のところ困難であると言えるだろう。本稿では論題に焦点を絞るため，その点においての議論はしない。

第１章　在日コリアンについての歴史的理解

日韓併合における在日コリアンの問題を検証するにあたって，併合についての歴史的な事実と向き合い，日本社会における彼らの現状を検証する必要がある。歴史的な併合の事実として明確なことは，この併合条約が日韓対等の立場で結ばれたものではなかったということである。1910年から1945年まで大日本帝国は大韓帝国を単に併合しただけではなく，植民地化したのである。帝国日本の植民地政策によって朝鮮半島の多くの農民は土地を失い，職を日本に求め，またある者は労働者として強制連行されるなど多面的な要因により，日本への渡航を選ばざるを得なかったのである[2)]。この事実の裏付けとして，日韓併合条約が締結された1910年には，在日コリアンの数は数百人しか存在しなかったが，1945年の敗戦時にはその数は，優に200万人を超えていたことが記録されている[3)]。

日本への渡航を余儀なくされた在日コリアンたちは，敗戦における日本の落胆とは逆に，敗戦を解放として喜び，故国独立の思いを抱きながら故郷への帰還を急いだのである。何と敗戦時に200万人を超える在日コリアンのうち，1946年３月末までにその65％に当たる約130万人が帰国している。その後の連合国総司令部（GHQ）の指示による帰還登録では，在留総数64万7,006人のうち，51万4,060人が帰国を希望しており[4)]，この数字から，実に約八割が帰還予定であったことがわかる。もし，全ての帰還希望者の帰国が

２）George De Vos and Changsoo Lee, “The Colonial Experience, 1910-1945,” in Koreans in Japan: Ethnic Conflict and Accommodation, ed. Changsoo Lee and George De Vos（California Press, 1981）, p.53.

３）飛田雄一「在日朝鮮人の法的地位―歴史篇―」（磯村英一・一番ヶ瀬康子・原田伴彦編『講座　差別と人権（４）民族』雄山閣，1985年），p. 53。

４）森田芳夫『数字が語る在日韓国・朝鮮人の歴史』金英達編，明石書店，1996年，p.20。

成功していれば，その時点での残留総数は約13万人余りの数にしかならなかっただろう。しかし，当時の朝鮮半島は米ソ両国の占領下にあって，国土が二分されるなど混乱状態にあり，その後の引き上げは遅々と進まず1950年までで約50万人もの在日コリアンが日本に残留し帰国の機会を伺うこととなったのである[5)]。

しかし，1950年に勃発した朝鮮動乱が終結することなく，南北朝鮮の分断が長引くことによって，故郷への帰還を望んだ在日コリアンたちの帰国熱も次第に冷めていったと思われる。日本残留が長引けば長引くほど本国への帰属意識も薄らぎ，更に世代の交代がその希薄化に拍車をかけることになる。この世代の交代について，近代朝鮮史専門家の姜在彦氏が以下のように説明している。

> 日本生まれの世代は，1930（昭和５）年には8.2％だったのが，1950（昭和25）年には49.9％となった。50年の場合でも，49.9％を占める日本生まれの世代の大部分は，未成年であった。当時までは依然として，在日朝鮮人の中堅層は，本国への帰属意識の強い朝鮮生まれの世代であった。ところが1974年４月１日現在の統計によると，在日朝鮮人数63万8,806名のうち，朝鮮生まれの世代は24.12％（15万4054名）であるのにたいし，日本生まれの世代は75.64％（48万3185名）となり，その他が0.3％（1567名）となっている。私の計算では，10年間にほぼ８％ずつ，日本生まれの世代が増えているから，1984年には83％を超えていよう[6)]。

姜在彦氏の推測を考慮に入れると，サンフランシスコ平和条約以後のニュ

５）同上，p.21。

６）姜在彦「なぜ在日朝鮮人問題か」（磯村英一・一番ヶ瀬康子・原田伴彦編『講座　差別と人権（４）民族』雄山閣，1985年），p.9。

ーカマーを除く在日コリアンは2010年現在，100％が日本生まれということになる。しかし，実際，100％とは行かないまでも，日韓併合を起点として日本に渡ってきた在日コリアンの殆どが，現在において日本生まれの日本育ちであると言っても過言ではない。この母国への帰属意識の希薄化を裏付けるように，在日コリアンの外国人登録者数は1985年の68万3,313人をピークに，その数は年々減り続け，2003年末には48万人となり，18年間で40％以上の減少が記録されている。1952年から2003年までの日本国籍を取得した在日コリアン数が約30万人存在することと照らし合わせると，この減少が帰化者数を反映していることが明らかなのがわかる[7)]。また，この数字は日韓併合から100年，また日本敗戦から65年を過ぎようとしているという時間の長さを物語っている。

第２章　日韓併合時代に関連する日本のキリスト教会の動き

日韓併合時代の朝鮮半島におけるキリスト教会の動きは，如何なるものであったのかをまず取り扱う。韓国への宣教活動を行ったキリスト教団体はメソジストやホーリネスなど複数存在するが，ここでは戦前の日本のキリスト教会の最大教派である日本基督教会を例に挙げる。

この教派の朝鮮半島での宣教活動は1904年に開始され，その活動によって1915年に韓国長老教会が組織されている。組織成立当初の日本基督教会の宣教活動は，朝鮮半島のキリスト教会に大きな発展をもたらしたが，1931年の満州事変の頃から韓国のキリスト教徒に対する態度は一変する。当時の皇国としての日本の政策に迎合し，天皇崇拝の奨励とプロテスタント34教派の合同を抗うことなく受け入れたのである。日本基督教会は，1941年に他教派と合同し日本基督教団と改められ，「われら基督教信者であると同時に日本臣

7）岡本雅享「歴史的経緯と現状」（『日本の民族差別：人種差別撤廃条約からみた課題』岡本雅享監修・編著，明石書店，2005年），p.75。

民であり，皇国に忠誠を尽くすを以って第一とす」と宣誓するなど，天皇崇拝と植民地支配の手先として，朝鮮半島のキリスト教会に多大な影響を及ぼすことになる[8)]。その一例としてあげられるのが，天皇崇拝と神社参拝を拒絶する韓国キリスト教会に対する日本基督教会からの仲介である。神社参拝を拒絶する韓国キリスト教会への日本政府の圧力が日増しに強められるに伴い，日本基督教会が同一視されることを恐れ，当時の長であった富田満統理が朝鮮半島を訪れ，日本政府に従い神社参拝に参加するよう韓国キリスト教会の指導者たちを説得したのである。しかしながら，韓国キリスト教会は最終的に富田の説得を受け入れず，1945年の日本の敗戦までに2,000人以上の韓国キリスト者が投獄され，またその内の50人が殉教している。さらに，韓国キリスト教会の200以上の教会が天皇に対する不敬という理由で日本政府によって閉鎖されているのである[9)]。

1939年以降，日本政府は朝鮮半島に住む多くの韓国人男性を捕らえ日本に輸送した。所謂，強制連行である。それまでは，朝鮮半島から日本の企業が人員を応募し雇用する形を採っていたのだが，そのやり方では軍需拡大路線の需要に追いつかなくなってしまったのである[10)]。日本政府は朝鮮半島からの強制連行を続けながら，最終的に1944年の帝国議会において朝鮮半島での徴兵制を合法化し，全ての朝鮮人男子が動員の対象（つまり強制連行の対象）となったのである[11)]。言うまでもなく，この強制連行は在日コリアン問題を

8）Heita Mori, “The Fate of the Japan Presbyterian Church’s Korea Synod—A Response to Myong-kwan Chi’s Korea and the Japanese Church: 1892-1920,” The Japan Church Quarterly（Winter 1979）: pp. 36-37.

9）閔庚培（澤正彦訳）『韓国キリスト教史』日本基督教団出版局，1968年，p.147。

10）Chong-Sik Lee, Japan and Korea : The Political Dimension（Ca.: Hoover Institution Press, 1985）, pp.4-5.

11）George De Vos and Changsoo Lee, “Koreans and Japanese,” in Koreans in Japan: Ethnic Conflict and Accommodation, ed. Changsoo Lee and George De Vos（California Press, 1981）, p.21.

助長する一因として関連付けられるものであるが，日本基督教会はこの強制連行の実態を把握しながら見過ごしたのである。つまり，日本基督教会の指導者たちは，朝鮮半島の植民地政策や戦争行為に加担しただけではなく，日本政府の強制連行という拉致行為を知りながら看過するという，人道的にも倫理的にもあるまじき罪を犯したことになる。

さて，それでは日本国内におけるキリスト教会は，在日コリアンに対してどのような働きをもたらしたのであろうか。現在の在日大韓基督教会は，1908年のYMCAでの礼拝を起源とし，1925年にその働きが朝鮮イエス教連合公議会に引き継がれている。1927年には朝鮮イエス教連合公議会の要請に応じて，朝鮮半島で活躍していたカナダ長老教会の宣教師たちが日本に赴き，その働きによって在日コリアンのキリスト教宣教に大きな貢献をする。そして，1934年には信条，教会憲法を有する在日本朝鮮基督教会が組織されることになる。その頃の在日コリアンの教会は，民族差別の激しい日本におけるオアシスとして機能していたのであるが，1930年代から事態は刻々と変化し大日本帝国政府の政策を強要されるという危機に直面することになる[12)]。

1939年には宗教団体法が公布され，保有する教会数が50未満または会員数が5,000人未満の教派は存続が許されず，多くの教派が合同の選択を余儀なくされることになる。在日コリアンの教会も例外ではなく，在日朝鮮基督教会は1940年に日本基督教会と合併している[13)]。そして，この合併が日本の教会による在日コリアン教会への不平等と差別の序章となるのである。例えば，在日コリアン教会側が礼拝内での母国語の使用と在日コリアン独自の自治議会組織の必要性を強く要望したのに対し，日本基督教会はそれを許可せず，逆に在日コリアン教会に対して制限条件を突きつけたのである[14)]。In Ha

12）In Ha Lee, “The Mission of the Korean Christian Church in Japan,” The Japan Christian Quarterly（Fall 1982）: pp.203-204.

13）Tsunetaro Miyakoda, “A Historical Record（4）: The Road to Church Union in Japan,” The Japan Christian Quarterly（Fall 1991）: p.242.

14）Mori, p.39.

Leeはこの合併における制限条件を以下のように引用している。

> １．日本基督教会の信条への服従，２．教会における日本語使用の義務，３．日本基督教会の基準を一致するための在日コリアン教職者の再試験[15)]。

在日朝鮮基督教会はこれに対して，公平な合併を望んだのであるが，日本基督教会は1939年10月に開催された第五十三回大会において，上記の条件を変更し，更に強硬な条件を承認することになる。その条件とは以下の通りである。

> １．加入は日本基督教会憲法規則により正規の手続きをすること，２．集会は日本語を用いること，ただし場合によっては日本語を朝鮮語に通訳すること，特に指定された集会で朝鮮語を用いることができる，３．教職者は大会の定めた規定により転入会する，４．関係ミッションは伝道地を委譲するか，協調ミッションの規約によってこれを処理する[16)]。

上記の条件から明らかなことは，建前を合併と謳いながら，その本質が在日朝鮮基督教会の完全な解体と日本基督教会への統合ということである。在日朝鮮基督教会は1940年１月に臨時大会を開催し合併について論じ合うのだが，不思議なことに変更された条件ではなく，先に提出された条件を基に協議し了承してしまうのである[17)]。憶測ではあるが，もしかすると，教会存続のためにどれほど不公平な条件であっても，受け入れざるを得ないと考えた

15）In Ha Lee, p.204.

16）土肥昭夫『日本プロテスタント・キリスト教史』新教出版社，1994年，pp.324-325。

17）同上，p.325.

在日朝鮮基督教会内の合併問題関係委員たちが，新しく変更された強硬な日本側からの条件を隠し，そのまま合併を了承させてしまうように目論んだのかもしれない。確かなことは，存続の危機に直面していた在日朝鮮基督教会を日本基督教会が，そのまま受け入れて助けるということをせず，逆に強硬な条件によって支配下に入れたということである。つまり，大日本帝国が大韓帝国を不公平な条約によって強制併合したのと同じように，日本基督教会も在日朝鮮基督教会を併合したのである。この問題点について，土肥昭夫氏は以下のように指摘している。

> 朝鮮基督教会はそれなりに公平な合同を求めていたのに，日基は彼らを自己に「帰属」,「加入」させる意図で臨んだ。その基本的姿勢は政府の内鮮一体論と同質のものであった。その皇民化政策への協力は，日本語の使用を強要したところにある。そこにある程度の柔軟さがあったにせよ,朝鮮側にとってこのことがどれほどの痛みであったかを，彼らはどれほど理解していたであろうか。この加入によって在日の朝鮮基督教会は完全に解体，統合され，日本基督教会，ついで日本基督教団となった。それによって，日本の教会は在日朝鮮人とその教会の苦難を共に分かち合う負い目をもったことになるが，相互の交渉についてはほとんど知られていない[18)]。

土肥氏が述べているように，1941年の宗教団体法の施行により34のプロテスタント教派が日本基督教団という名称で合同し，在日朝鮮基督教会も日本基督教会の枝として日本基督教団に組み入れられることになる。日本基督教団は皇民政策と神社参拝に抗うことなく隷属する形で教会の存続を図り,「地の塩，世の光」（マタイ福音書５章13節–14節参照）であるべきキリスト教会

18）同上。

の存在の意味を自ら否定したのである[19]。在日朝鮮基督教会は戦時下の帰属状態に耐えたが，日本の敗戦後すぐ離脱し，在日本朝鮮基督教連合会（1999年，在日大韓基督教会に改称）を組織し独立した教派として再出発することになる。戦争での日本基督教会からの圧政の経験から，在日本朝鮮基督教連合会は日本の教会との交わりを避け，1967年の日本基督教団による「戦争責任宣言」の公表に至るまで独自路線を歩むのである[20]。

日本基督教会以外の教派では，政府の強制する皇民政策や神社崇拝に抗い，不敬罪や治安維持法違反といった弾圧と迫害を受けたキリスト者は少なくはない。例えば，1942年６月，ホーリネス系教会を中心に，天皇崇拝に反対したキリスト教者たちは，その牧師たちを中心に96人が一斉検挙され，彼らの

19）森岡巌，笠原芳光『キリスト教の戦争責任：日本の戦前・戦中・戦後』教文館，1974年，pp.90-91。1941年12月９日，つまり太平洋戦争開戦の翌日，日本基督教団は富田統理の名前で全国の教会に宛てて文書を出している。右の文書はその抜粋である。「殊に我等基督者は，この非常時局に際し，祖国精神界に對する重大なる任務を思ひ，能くその重責に覚醒奮起し，金剛不壊の新年を国民に與へ，堅忍不抜毅然不動の精神を養ひ以て祖国に負ふ我等の使命を完ふせねばならぬ」。この文章から，笠原氏は「まさに国家権力に宗教教団までが相呼応して大東亜戦争が遂行されていくという形になっている」と説明している。

20）Mori, p.42. In Ha Lee, p.205によると，在日本朝鮮基督教連合会は1955年に日本基督教協議会に，そして1962年にはアジア基督教会議に加盟してはいるものの日本の教会と距離を置き続けたのである。加盟の理由は，教派としての公認を正式に得るためであったと思われる。また，独立教団となった在日本朝鮮基督教連合会は，在日コリアンに対する差別撤廃運動に向けて真剣に取り組み，目覚しい活躍をしていく。In Ha Leeは彼らの組織的概念を以下のように要約している。「我等のモットーはこの世界にあってキリストに従いつつ前進することである。我等は日本社会で苦しんでいる同胞の痛みを分け合うことに挑戦する。それは，日本で差別を受けている同胞の人権擁護が教会の宣教の一部であることを意味する」。

属する教派の274教会が閉鎖・解散されている[21)]。しかし，ここで明確なことは，日韓併合時代において，自らの信仰のために闘ったキリスト者を例に挙げることはできるが，朝鮮半島のキリスト教会や在日コリアンの人権擁護のために尽力したキリスト者は皆無であったと言えることである。日本は当時，激動の時代にあり，全てのキリスト者が自分の信仰や，教会の存続を守ることで精一杯だったと言えるかもしれない。しかし，その理由だけでは，当時の弱者を守るべき教会としてのあり方と，教会の存続の意味においての正当性を主張することは不可能である。むしろ精一杯であったという理由ではなく，教会が国家と一体となって戦争に協力したという，戦争責任の自覚が必ずしも明確ではなかったということが，日韓併合における教会の罪を助長したのであろう[22)]。

第３章　敗戦後の在日コリアンのための人権活動

これまで述べたように，日韓併合から解放された在日コリアンたちは，様々な理由により日本に残留することになった。しかし，戦争が終結し日本政府の隷属状態から解放されたと言っても，それは民族差別からの解放を意味するものではなかった。日本国籍の一方的剥奪，民族教育に対する弾圧，外国人登録法による指紋押捺，外国人登録証常時携帯義務などの人権侵害，国民年金差別，就職差別，結婚差別，入居差別，さらに入国管理令の悪用や破壊活動防止法を口実とした組織破壊など，数え切れないほどの苦難を在日

21）五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館，1990年，pp.302-303。さらに，『戦時下のキリスト教運動―特高資料による（１巻-３巻)』同志社大学人文科学研究所キリスト教社会問題研究会，和田洋一監，新教出版社，1972年，には1936年から1944年までの信仰のためのキリスト教運動の足跡が詳細に記されている。

22）森岡巌，笠原芳光，pp.92-97参照。

コリアンは耐えてこなければならなかったのである[23)]。

在日コリアンの人々は，日韓併合による植民地支配を起点として，軍隊や企業への強制連行や強制労働などによって日本に居留することを余儀なくされたわけであるから，この歴史的事実からすれば，日本政府の謝罪と生活の支援や文化の保護があって当たり前と言えるだろう。しかし，日本政府は歴史の負の遺産を清算することなく，在日コリアンの人々に対して抑圧による同化政策を続けていくことになる。そのような日本においての現実の中で，戦後の在日コリアンたちは地道な努力を通して，一つひとつ人権を獲得していくのである。

また，戦後における日本のキリスト教会も，徐々にキリスト教宣教の活動の一側面が世界の平和と秩序を求めることであると気づき始め，在日コリアンの問題だけにとどまることなく，抑圧された様々な人々に対しての人権擁護の働きがなされていくのである。敗戦後，日本の教会が社会的秩序や人権擁護の働きを行えるまでに，かなりの時間を要しているが，この紆余曲折がキリスト教会の存在の意味を問うために必要な時間であったと考えれば，非常に健全な時代を育んだと言えるのかもしれない[24)]。このような時間の必要性は日本の教会に限ったことではなく，欧米の教会の歴史を見ても明らかで

23）飛田，p.60-61。日韓併合により朝鮮人は日本国籍を有するようになった。敗戦後も在日コリアンの人々は，日本国籍のままであったが，敗戦から７年後の1952年４月28日，サンフランシスコ平和条約の発効から一斉に日本国籍が剥奪され，外国人として処遇されることが決ったのである。日韓併合時代とその後も在日コリアンの人々が日本国籍を持っていたことや，終戦から７年も経過した後の日本国籍の剥奪などは，日本ではあまり知られていない。

24）森岡巌，笠原芳光，pp.199-247。森岡と笠原は，この書の中で「反万博キリスト教館闘争」や「東京神学大学闘争」，および「朝鮮，沖縄」のキリスト教会への働きかけを通して議論し闘う日本のキリスト者を論じ合っている。1967年の日本基督教団による「戦争責任宣言」から日本基督教団は飛躍的に社会に向けての宣教について考えるようになった。しかし，これらの詳細については本稿の目的から逸れてしまうので，ここでは扱わない。

ある。この点については，ゴットホルト・ミュラーの明確な解説から理解を得ることにしたい。ミュラーは以下のように述べている。

> キリスト教界がしだいに社会的課題のために協力するだけでなく，社会に対する批判的姿勢をとり，社会との対話を求め，そして社会に対して具体的に批判的あるいは建設的提言をするようになるには，二度の世界大戦とその帰結という体験が必要であった[25)]。

全ての日本のキリスト教の教派や教団というわけではないが，キリスト教界内での闘いや葛藤の体験という生みの苦しみを経て，社会に向かって神から派遣されているという自覚を持つようになる。また，先述したように，1967年の日本基督教団による「戦争責任宣言」まで独自路線を歩んでいた在日本朝鮮基督教連合会は，日本キリスト教協議会の強調するエキュメニカル運動に影響されるようになり，日本の教会やキリスト教徒との結束の必要性を重視し始めるのである。そして，社会に向けた教会として在日コリアンの教会と日本の教会が，一致して共に手を取り合いながら闘うという歴史を刻んでいくことになる。In Ha Leeは以下のように，1970年の在日本朝鮮基督教連合会による宣教宣言を要約している。

> 我々はこの国において和解と一致が福音の重要な一つの側面であり，その特別な宣教を神が啓示しておられると信じる。そのために，歴史的に分裂した南北朝鮮の人々と日本人がキリストの十字架の下で共に働く必要がある。我々は和解のための宣教の成就が必要であることを，日本の全ての人々に宣言する[26)]。

25）ゴットホルト・ミュラー（宮田光雄・川島幸夫訳）『現代キリスト教倫理』YMCA出版，1978年，p.59。

26）In Ha Lee, p.206.

上記のように，在日コリアンの教会と日本の教会が和解と一致を目指して，日本に在留するマイノリティーのために何らかの働きかけをしたことは，イエスの「隣人を自分のように愛しなさい（マタイ福音書22章39節b，新共同訳）」という教えの成就につながっていく。ミュラーはこの成就の必要性を以下のように説明している。

> 教会ほど，批判的かつ建設的に未来と取り組む理由と動機をもつものはないであろう。じじつ，キリスト教の信仰は，歴史の終末，新天新地の創造を待望するだけではない。この地球上で利用しうるあらゆる力を尽くして，政治的・社会的および経済的状態をできるだけより有意義な方向に整えていくように配慮するという任務をもっている。われわれの教義学のテキストには，なるほど，信仰の未来についての偉大な，時には非常に興味深い幾つかの章が含まれている。しかし，わらわれに欠けているのは，《社会未来》に関する一章であり，それとの関連でわれわれに課せられている任務に関する一章である[27]。

日本の教会は和解と一致を通して，社会未来に対する任務を理解し負ったのである。また，そのような教会間の和解と一致によって在日コリアン差別に対する関心が日本の教会に高まっていく中で，ある事件をきっかけにキリスト教徒以外の一般の日本人やマスコミの韓国に対する関心が，画期的に変化していったのである。その事件とは，1973年８月の故金大中氏拉致事件とそれに続く韓国内での民主化運動である。この韓国についての関心の高まりは，おのずと在日コリアンにも目を向けさせることにつながっていった[28]。

そして，この関心は在日コリアンの人々のための「権利のための闘争」という形で日本社会に大きな影響を与えていくことになる。在日コリアンの教

27）ゴットホルト・ミュラー，p.69。

28）飯沼二郎『見えない人々』日本基督教団出版局，1983年，p.282。

会や日本の教会だけではなく，数多くの人権団体や「在日コリアン問題を考える会」などのような集いが生まれ，人権問題に取り組む社会活動が波及していった。「在日朝鮮人・人権セミナー」が発行している書籍には，この現象について以下のように描写されている。

> 朝鮮人の「権利のための闘争」に連なって闘う日本人もいたし，朝鮮人の闘争に学んで自分自身の闘争を構築していった日本人もいた。朝鮮人の「権利のための闘争」は朝鮮人だけの闘争にとどまらなかった。むしろ歴史的には，日本社会におけるあらゆる権利のための闘争の先駆者として意義を有した[29)]。

多くの教会や諸団体，そして小さな集いが様々な思想や視点から在日コリアンの人々の人権擁護の運動を行い，それぞれの成果をあげていくことになる。例えば「日立就職差別事件」では，当時は当然とさえ思われていた在日コリアンに対する就職差別が，1974年に基本的人権侵害として横浜地裁によって判決が下り，さらに国民健康保険の適用外であった在日コリアンの人々のために「名古屋市民の会」がその適用を求め運動した結果，1972年以降には名古屋や東京をはじめとする全国各地の大都市で次々にその適用が実現されて行ったのである[30)]。飯沼は「一つの勝利が次の勝利の踏石となるという

29）『在日朝鮮人と日本社会』在日朝鮮人・人権セミナー編，明石書店，1999年，pp.5-6。

30）飯沼，pp.213-228参照。飯沼氏によると「日立就職差別事件」は市民権運動の有名なものの一つにあげられる。この事件は，1970年８月に朴鐘碩氏が日立製作所ソフトウェア戸塚工場の入試試験に合格し，正式採用通知を受けながら彼が在日コリアンであることがわかると，直ちに解雇を言い渡されたというものである。当時18歳であった朴氏は在日コリアンとして初めて訴訟を起こし法的な判断を求めた。また，国民健康保険問題については，その適用者が日本国籍を有するものに限られ，在日コリアンは蚊帳の外であった。この不公平に対して，「名古屋市民の会」が運動を起こしたのである。

ように，運動は発展していった」と述べ，人権運動の意識の高まりを告げている[31)]。

さらに特筆すべきは，指紋押捺撤廃運動である。外国人登録法によって，一年以上日本に滞在する14歳以上（後に16歳以上）の在日外国人は指紋押捺が義務付けられていた。1980年代になり，この指紋押捺を拒否する在日コリアンが現れ，それをきっかけとして指紋押捺撤廃運動が始動するのであるが，在日外国人に対する指紋押捺義務という人権侵害の事実が，敗戦後35年もの長い時間を経過しなければクローズアップされなかったことに対して驚きを感じる。1984年には指紋押捺を拒否した在日コリアンに東京地裁で有罪判決が下り，指紋押捺拒否をめぐる運動は全国に広がっていくことになる。日本政府はこの運動を抑制しようとしたのか，1985年に神奈川県警が押捺拒否をしている李相鎬氏を逮捕する。東京大学大学院教授の姜尚中氏はこの逮捕を指紋押捺拒否者に対する「見せしめ」のような逮捕劇であったと考えている[32)]。

この後，堰を切ったかのような指紋押捺撤廃に向けての運動が激化していくのである。この人権闘争には多くのキリスト教団体や市民団体が指紋押捺拒否に関する決議文を政府に提出したり，各地で署名運動を起こして署名簿を法務省に差し出したりと外国人登録法の抜本的改正に向けて，様々な地域から多種多様なあり方で政府に提言しているのである[33)]。例えば，日本キリスト教協議会は1985年に韓国基督教教会協議会との連盟で決議文を発表し，また，1986年には世界教会協議会およびアジア・キリスト教協議会は共同で

31）同上，p.282。

32）姜尚中『在日』集英社文庫，2008年，p.162-164。姜尚中氏も指紋押捺拒否表明者として，埼玉県で第一号となっている。

33）土肥昭夫『思想の杜：日本プロテスタント・キリスト教史より』新教出版社，2006年，pp.237-259。土肥氏は日韓のキリスト教の運動について膨大なリストを提示しながら，それでもなお，その提示したリストが限られた資料により作成されたもので運動の一部でしかないと，運動の数の多さを述べている。

法務省へ指紋押捺撤廃に向けての要望書を提出している。さらに「日本の人々及び日本政府へ」という表題で，カトリック，プロテスタント，メソジスト，日本キリスト教団などに関係する欧米人宣教師たちが日本政府に嘆願書を提出している[34)]。つまり，この運動は，日本の各地で展開され，方々にその火が燃え移り，さらに海外にまで飛び火していったという歴史を刻むものとなるのである。そして，1990年５月には，当時の韓国大統領であった盧泰愚氏に「在日同胞の法的地位に関する韓国教会の声明」を公表し，また韓国政府，在韓日本大使館に要請行動を実施した。そして，後にこれが日本政府に指紋押捺廃止を決定させることになるのである[35)]。

旧約聖書の中には，「寄留者があなたの土地に共に住んでいるなら，彼を虐げてはならない。あなたたちのもとに寄留する者をあなたたちのうちの土地に生まれた者同様に扱い，自分自身のように愛しなさい。なぜなら，あなたたちもエジプトの国においては寄留者であったからである。わたしはあなたたちの神，主である。」（レビ記19：33-34，新共同訳）という訓示が記されている。しかし，あなたたちのもとに寄留する者を，あなたたちのうちの土地に生まれた者同様に扱うということが，当然のように語ることができるようになれるには，長い年月と差別をなくすための努力，そして平等のための団結という力が必要不可欠なのである。

第４章　在日コリアン問題のこれからの課題と展望

日韓併合から100年，そして日本敗戦から65年を過ぎ，先に述べたような市民運動やキリスト教諸集団における人権闘争の成果として，在日コリアンの人々と日本社会の関係は大きく改善されていった。しかし，いまだに民族

34）在日大韓基督教会指紋拒否実行委員会編『日本人へのラブコール：指紋押捺拒否者の証言』明石書店，1986年，pp.217-236参照。ここには，様々な嘆願書や宣言書が掲載されている。

35）同上，p.256。

差別は多数報告されており，問題が山積していることに変わりはない。特に朝鮮学校の児童や生徒への暴行事件や朝鮮総連に対する嫌がらせや脅迫などは，執拗で陰湿きわまりのないものである[36]。そのような暴行事件や嫌がらせの件数は，北朝鮮の核疑惑や拉致問題がクローズアップされるたびに激増する傾向にあるが，北朝鮮の政治と全く関係のない在日コリアンの人々にとっては，迷惑きわまりのない差別行為であるといえる。

また，北朝鮮政府の暴挙に呼応するように，在日コリアンの人々に怒りの矛先を向ける日本社会の姿勢は，スケープゴート的発想としか言いようのないもので，非常に矛盾した恥ずべき行為である。日本政府は，そのような人種差別を抑制する立場にあるにも関わらず，実際は，人種差別的行為を率先して実行しているのである。

その最近の実例として，2010年11月23日に北朝鮮軍が韓国領の大延坪島を砲撃した問題で，日本政府は事件の翌日，それまで検討されていた朝鮮学校への「高校無償化」プロセス停止を発表した[37]。朝鮮半島両国の政治に直接影響を及ぼすことのできない在日コリアンの人々に対して，北朝鮮の行為に

36）岡本雅亨，安香秀「朝鮮学校の児童・生徒への暴行事件」（『日本の民族差別：人種差別撤廃条約からみた課題』岡本雅享監修・編著，明石書店，2005年），pp.79-84。岡本氏と安氏によると，2000年現在で日本の朝鮮学校は小学校から大学まで含めて131校存在し，生徒数は約２万人。その中には朝鮮国籍の生徒と韓国籍の生徒が混在している。朝鮮学校児童や聖徒，特に民族衣装であるチマ・チョゴリを制服として着用している女子学生を対象とした暴行・脅迫事件が多発している。北朝鮮の核疑惑などを引き金に，1994年４月から７月にかけて，チマ・チョゴリを着た女学生対して殴る，服を切る，髪を切るといった暴行事件が，朝鮮学校のある29都道府県のほぼ全域で発生し，その件数は160件あまりを数える。また，1998年には朝鮮学校の児童や生徒に対する暴行や暴言は57件以上あり，脅迫電話や嫌がらせも多数報告されている。その年には，朝鮮総連千葉県本部での殺人放火事件がおこり，悪質なヘイトクライムが繰り返し起こっている。

37）『朝日新聞』，2010年11月24日号，（夕刊）。

よって日本政府が圧力をかけるということに理由が見当たらない。何事にも対応の遅い日本政府が，事件の翌日に早々と朝鮮学校への「高校無償化」プロセス停止を発表したというところに，日本政府の非常に幼稚な人種差別的志向が伺えるのではないだろうか。国民の不安と怒りの矛先を，社会的に最も弱い在日コリアンの人びとに向けようとしているだけにしか思えないのである。

1995年，日本政府は人種差別撤廃条約（ICERD）を批准しているが，上記のような人種差別的傾向から明らかなように，ことごとく条約違反をしているのである[38)]。条約批准から15年を経過した現在においても，条約違反の実態に変化は見られない。人種差別撤廃条約に徹底的に従おうとしない日本政府の姿勢について，政府への圧力がかかっていないからだという意見が多くみられる。以下がその意見の一つである。

> 日本は，女性差別撤廃条約の批准にあたっては，不十分ながら男女雇用機会均等法をつくったり，国籍法を父系血統主義から父母血統主義に改めるなど，条約に合わせて一定の国内法整備を行った。それと比べ，人種差別撤廃条約については，いまだに何の立法措置もとっていない。両者を分かつものは，女性問題と人種差別問題の，政治・行政に対するプレッシャーの違いと言わざるを得ない[39)]。

つまり，在日コリアンの人権問題の打開策の一案として，何らかの形で政

38）岡本雅享監修・編著『日本の民族差別：人種差別撤廃条約からみた課題』，pp.72-206で多くの執筆者によって条約違反が説明されている。また，人権差別撤廃条約違反についての言及は，その対象者が在日コリアンだけではなく，全ての在日外国人についてであることを記している。その中に在日コリアンに対する「朝鮮学校への制度的差別」，「就職差別」，「社会保障における差別」，「帰化申請における差別」等，多数の条約違反を指摘している。

39）同上，p.28-29。

府に対する発言力を有する方法を模索する必要があると言えるだろう。現在の在日コリアンの法的地位は，1991年11月から１月にかけて調印された日韓外相「覚書」に基づいている。それまでは，朝鮮籍と韓国籍の在日コリアンの法的地位に格差が設けられていたのだが，この「覚書」によって植民地支配時代から二世，三世に亘って引き続き日本に居住してきた在日コリアン，およびその子孫が，「特別永住」という法的地位に一本化され，日本に永住する道が開かれたのである[40]。しかし，永住の道は開けたものの，「特別永住」とは単なる資格でしかなく，将来的に変更される可能性は否めない。さらに，在日コリアンに「特別永住」が認められているとは言え，政府の政策に対して発言でき得る法的権限は，一切与えられていないのが現状である。

そこで，権利獲得の一つの方策として，名城大学教授の近藤敦氏は，定住型外国人の地方参政権の付与を提唱している。近藤氏は，韓国が2005年に永住外国人の地方選挙権を認めたことを例にあげ，日本においても外国人の地方選挙権の付与の必要性を強調している。また，この選挙権が，多文化共生政策に取り組む政策の重要な柱となると断言しているのである。しかし，この提案に反対する人々も多い。日本と敵対する国の国籍を有する外国人の選挙権によって，安全が脅かされるというのが反対の理由である。この反対意見に対して，近藤氏は諸外国の実例をあげ，外国人人口の比率が20％を超える国でも，特定の国の利益を代弁する首長が選ばれる可能性がないことを説明し，外国人人口比率が２％に満たない日本では，ことさらにその可能性が低いと説明している[41]。

しかし，近藤氏の「外国人人口比率が２％に満たない日本では」という説明から，定住型外国人の地方参政権の付与を行ったとしても，わずかな数し

40）金性済「第５章，民族　在日韓国・朝鮮人」（『日本に生きる：[講座]現代キリスト教倫理３』金子啓一編）日本基督教団出版局，1999年。p.138。

41）近藤敦「社会参加としての地方参政権」（『移民政策へのアプローチ：ライフサイクルと多文化共生』川村千鶴子，近藤敦，中本博皓編）明石書店，2009年，pp.196-199。

かいない外国籍の人々が，一定の力を持った政治的発言権を得ることができるかどうかについては懐疑的である。また，現在の日本において，地方とは言っても外国籍保持者の選挙権付与という考え方を，理解する人間がどれほど存在するだろうか。逆に，この法案を主張することによって，在日コリアンと日本社会の間に，更に亀裂を生じさせる要因になりはしないかという不安は避けられないであろう。

また，もう一つの打開策として，届出制による日本国籍取得法案の成立の必要性を主張する人々もいる。現在の日本では外国籍の人が日本国籍を取得する場合，帰化申請という手段しか存在しない。しかし，日本の帰化申請制度は，膨大な書類提出を必要とし煩雑な準備を申請者に課するため，かなりの労力を要し，身元調査や面接において私生活をさらけ出すため屈辱的な思いをする人も少なくはない。そのため，途中で帰化申請手続きを放棄してしまう人も中にはいる。また，在日コリアンにとって，日韓併合時に一方的に日本国籍とされ，サンフランシスコ平和条約後，再度一方的に日本国籍を剥奪されたという経緯があり，帰化申請に対してプライドを傷つけられるという感情を抱く人々も多い。特に，帰化申請時に日本名を強要してきたこともあって，民族意識の強い在日コリアンの人々にとって，帰化許可申請は屈辱的な印象が強いのである[42)]。

届出制による日本国籍の取得とは現行の帰化許可申請手続きとは全く違い，権利として日本国籍を保障するというものである。この提案は，2001年に政治家の太田誠一氏が座長を務める「国籍に関するプロジェクトチーム」

42）岡本，pp.85-91。帰化申請手続きに際して，必要とされる書類は，1．帰化許可申請書，2．親族の概要書，3．履歴書，4．帰化の動機書，5．国籍を証する書面，6．身分関係を証する書面，7．外国人登録原票記載事項証明書，8．宣誓書，9．生計の概要書，10．事業の概要書，11．在勤及び給与証明書，12．納税証明書である。また，帰化申請書には「帰化後の氏名」欄と「通称名」欄があり，その記入例では帰化後の氏名を全く別名に変更することを基本方針としている。

を通して，以下のように「特別永住者等の国籍取得の特例に関する法律案」が作成されている。

（趣旨）

第一条　この法律は，特別永住者等について，その歴史的経緯及び日本社会における定住性にかんがみ，日本の国籍の取得に関し国際法（昭和二十五年法律第百四十七号）の特例を定めるものとする。

（定義）

第二条　この法律において「特別永住者等」とは，次に掲げる者をいう。

一　特別永住者（日本国との平和条約に基づき日本の国籍を離脱した者等の出入国管理に関する特例法（平成三年法律第七十一号）に定める特別永住者をいう。次号において同じ。）

二　特別永住者との婚姻中又は養子縁組中に当該特別永住者が有する国籍の取得によって日本の国籍を喪った者（日本に帰化し又は次条の規定により日本の国籍を取得した後日本の国籍を失った者を除く。）であって，日本の国籍を失った時から引き続き日本に在留する者

（届出による国籍の取得）

第三条　1　特別永住者等で日本に住所を有する者は，法務省例で定めるところにより法務大臣に届け出ることによって，日本の国籍を取得することができる。

2　前項の規定による届出をした者は，その届出の時に日本の国籍を取得する。

（法定代理人がする届出）

第四条　前条第一項の規定による国籍取得の届出は，国籍の取得をしようとする者が十五歳未満であるときは，法定代理人が代わってする。

（国籍取得後の氏名）

第五条　第三条の規定により日本の国籍を取得した者は，漢字の表記による従前の氏又は名を称する場合には，その漢字（日本文字であるものに限る。）を用いることができる。

（国籍法第八条第三号の特例）

第六条　第三条の規定により日本の国籍を取得した者は，国籍法第八条第三号の規定の適用については，日本に帰化した者とみなす[43)]。

この法律案には国籍を取得する「権利」とは直接書かれてはいないが，1952年の在日コリアンの日本国籍喪失まで遡って考案されており，実質的に国籍を取得する「権利」として理解することは可能である。つまり，帰化のように申請後，法務大臣の「許可」によって日本国籍が認められるというようなものではなく，「権利」として届け出れば日本国籍を取得できるという画期的なものとなっている。

そもそも，戦後の日本政府は1949年末まで，在日コリアンの個々の希望による国籍選択を考えていたが，1951年９月のサンフランシスコ平和条約までにその考えが変わり，在日コリアンを「日本国籍を有する少数民族」として存在させないために，一斉剥奪の方針を採るようになったのである[44)]。この国際的慣例を無視した冷徹な政治判断が，在日コリアン問題を生み出したと言えるわけで，その償いとしてでも，また遅まきながらでも日本国籍の付与を「権利」として在日コリアンに保障する必要はあると言えるだろう。

この日本国籍取得権について，帰化者数の増加に拍車をかけて，日本への同化を促進するだけで，在日コリアンの民族性が失われてしまうという反対

43）（出所）佐々木てる監修『在日コリアンに権利としての日本国籍を』明石書店，2006年，pp.105-106。

44）飛田，pp.63-64。

意見もある。確かに先述したように，在日コリアンの数は年々減少し続けている。その理由として，最近では，毎年約１万人の在日コリアンが帰化を選択していること，そして，在日コリアンの85％以上が日本国籍者と結婚していることがあげられる。結婚後，産まれた子どもは，1984年に改正された国籍法に基づき日本人の父親から産まれた子どもだけではなく，日本人の母親から生まれた子どもも自動的に日本国籍を持つようになったのである[45)]。このような事情から，このまま推移すれば，在日コリアンは遠くない将来に終焉するという人までがいるほどである[46)]。

しかし，金性済氏は，この在日コリアンの統計的減少動向から，彼らが同化と帰化の一途を辿っているとのみ判断するのは早計であると主張している。金氏は個々の在日コリアンが持つアイデンティティーの多様性の説明の中で，以下のように記述している。

> 過去に家族の何らかの事情で日本国籍に帰化した人が，その後コーリアンとしての出自を持つ，あるがままの自分を肯定的に引き受けて生きようとするエスニック・アイデンティティの意識に目覚めて，日本国籍を持ったまま，朝鮮・韓国式姓名を自分の「本名」として生き，さらには法務局に登録されている日本戸籍の名前まで，本名としてのコーリアン名に変更することを裁判で勝ち取っていく人たちも出てきている。…既に取得している日本国籍，したがって日本戸籍を保持したままで，韓国人，朝鮮人というアイデンティテを自覚して生きていこうとしている人々が少なからず出てきている…[47)]。

金氏の述べているような，帰化した後にもアイデンティティーを自覚して

45）金，p.148。
46）佐々木，p.48。
47）金，p.149。

生きて行こうとする人々や，現在，帰化することなく在日コリアンの民族的アイデンティティーを持つ人々が，権利として日本国籍を得た後，積極的に国会や議会などにも進出するなどして，在日コリアンの社会的影響力を高めることは十分可能であると言える。また，日本国籍取得権とは米国の市民権的発想と考えれば分かりやすいのかもしれない。米国へは現在においても，日本や韓国からの移民が市民権を得ているが，彼らが市民権を得ようとする理由は米国への忠誠心などではなく，米国での権利を獲得するために他ならない。彼らは自分たちの民族的権利を自分たちの民族的な結束力で勝ち取ることができるのである。米国と同じように，日本においても特別永住者が権利としての日本国籍を持ち，政治的な発言力を得ることができれば，現在のニューカマーへの人権擁護運動にも，また多文化共生のための社会的働きにも，良い意味での影響力を与えることができるだろう。そういった意味においても，日本国籍取得権は帰化許可申請制度とは全く違ったものなのである。

また，2012年から韓国外で居住する在外韓国人に，韓国の国会議員選挙や大統領選挙への投票権が与えられることが確定している。この制度によって，日本に在住する韓国籍保持者47万人が投票権を得，その政治的発言権を元に，韓国政府経由で，在日コリアンへの国籍取得権を日本政府に要望することも可能となるのである[48)]。この可能性については，韓国政府経由で日本政府に圧力がかけられ，指紋押捺拒否運動を勝利に導いたという事実が実証しているのである。

ただ，日本人側から考えると，在日コリアンへの日本国籍取得権に異を唱える人々も多いはずである。その理由は，戸籍の血統主義という考え方が日本国内に蔓延しているからではないだろうか。しかし，日本人は元来，単一民族ではなく多民族からなる融合民族であることは周知の事実である。早尾貴紀氏は，日本人の排他的血統主義について以下のように反駁している。

48)『朝日新聞』，2010年11月16日号，（朝刊）。

近代戸籍制度の発足時のまさにその瞬間にかぎって言えば，最初の登録対象者は，「その時点で日本に居住する者」であり，朝鮮半島や中国大陸，その他海外から渡来し居住していた人々やその子孫も無差別に登録を迫られた。その意味では，血統主義など最初からフィクションでしかない[49)]。

さらに，国籍問題を考える時点で，血統主義や民族主義にこだわるのは，日本人だけではない。この点については在日コリアンの人々も同様で，民族性と国籍という別々の問題を同一視する傾向が顕著である。鈴木啓介氏はこの間違いを明確に指摘し，「民族と国籍を同一視する排他的な単一民族国家観という虚構に，在日コリアンも日本人も共に縛り付けられている」と手厳しい意見を述べている[50)]。日韓併合から100年を過ぎた現在において，日本人も在日コリアンも今までとは違った視座によって，日本国籍取得権を視野に入れて考える必要があると思う。そして，既に在日５世，６世が産まれている程，日本に居留している年月の長さから言っても，日本政府は在日コリアンの人々に日本国籍取得権を保障しなければならない時に来ていると感じざるを得ない。また，日本のキリスト教会も在日コリアンの教会と共に血統主義的な考え方を排除するための運動を促進していく必要性がある。教会は，日本と在日コリアンの民族の共存のために働く義務があると言っても過言ではないだろう。そして，日本社会における在日コリアンが，特別な存在ではなく，コリアン系日本人として存在し続けることを，支え続けるキリスト者のあり方を常に問わなくてはならないだろう。

49）早尾貴紀，「国籍と戸籍を考える」（『移民政策へのアプローチ：ライフサイクルと多文化共生』川村千鶴子，近藤敦，中本博皓編，明石書店），2009年，pp.52-55。

50）鈴木啓介「コリアン系日本人宣言の秋」（『在日コリアンに権利としての日本国籍を』佐々木てる監修，明石書店），2006年，p.44。

まとめにかえて

日本のキリスト教会は，日韓併合時からの政府との同調行為を謝罪し，戦後，在日コリアンの人権擁護のために在日コリアンの教会やキリスト教会以外の市民団体とも手を取り合って活動に従事していった。その運動の成果として，在日コリアンの人々の人権は，時代と共に少しずつではあるが，様々な点において保障されるようにはなった。しかし，就学，就職，結婚，社会保障等で，まだまだ差別的な扱いが問題視されており，在日コリアンの人々の生活について公平性が問われなくてはならない。何度も述べている通り，日韓併合から100年，日本敗戦から65年を過ぎた現在においても問題が山積していること自体，異常な事態なのである。

日韓併合時に日本国籍となっていた在日コリアンは，1952年に個々の国籍選択権を認めることなく一斉に日本国籍を剥奪されたのである。これによって，在日コリアンは参政権も共に喪失し，主権者としての地位を奪われたのである。社会的差別の中で苦しむ在日コリアンの問題を一掃するためには，この主権者としての地位を再度確立し，日本人と同じ選挙権と被選挙権を有し，全ての社会的保障を受ける権利を求める必要がある。

そのために，日本政府は在日コリアンの人々に日本国籍取得権を保障し，帰化許可のようなものではなく，権利としての国籍を届出によって付与するべきである。また，教会は苦境の中に立たされている在日コリアンの人々に共感する倫理的課題を自覚し，人権問題の根底にある差別意識に対峙して行かなければならない。そして，日本の教会は，在日コリアンの教会と共に，日本人と在日コリアン両者に存在する国籍概念に従属させられている，民族意識と血統主義について問い直すという運動に力を注ぐべきである。

最後に，旧約聖書レビ記25章23節を引用したい。「土地を売らねばならないときにも，土地を買い戻す権利を放棄してはならない。土地はわたしのものであり，あなたたちはわたしの土地に寄留し，滞在する者にすぎない。」(新

共同訳）金性済氏はこの旧約聖書の引用箇所から，日本人と在日コリアンの関係性と倫理的課題を導き出し，こう述べている。

> 国民としてであれ，永住者としてであれ，また，それ以外であれ，われわれが現在定住している土地というものを，真の土地の所有者である神によって，課題と責任として委ねられたものとして受け取る「寄留者」のアイデンティティに目覚めることを，われわれに促す重みを持っているのではないか[51)]。

つまり，日本の国家や国籍という小さな枠組みで，民族という排他性を認識せず，異なる習慣，風習，文化，概念等の全てを含め，同じ土地に住む者同士が共に生きる場所として神が日本という土地を与え，他民族共存の課題と責任が日本に委ねられていると理解すべきなのである。教会は倫理的課題として，在日問題について視野を広めて問い直すことを日本社会に促すべきである。また，日本人にとって「本当のナショナリズム」とは何であるのか，「国を愛する」とは一体どういうことであるのかを問い直す必要がある。敗戦後の謝罪を避け，過ちを認めないことがナショナリズムであると誤解してはならない。偏狭なナショナリズムが民族と民族の間にできた傷を広げ，その傷を癒えないままにしていることを忘れてはならないのである。

本文中の日本語訳は，特に断りがない限り筆者による。

51）金，p.158。

100 Years on from Japan's Korea Annexation : Problems and Prospects for the Issue of Korean–Japanese in Japan ——From the Point of View of Christian Ethics——

Isao MATSUDAIRA

Japan invaded Korea and annexed it 100 years ago. Although the official policy of the Japanese government was to treat the Koreans on an equal basis with the Japanese, this ideal was not translated into action. As the conquerors, the Japanese were thoroughly convinced of their superiority over the Koreans, and applied terrible policies and behavior toward them. Before World War II, Japan faced a severe shortage of manpower, and the lack of industrial material as well. The Japanese government tried to alleviate such a manpower shortage by importing Koreans. Before the annexation of Korea in 1910, only several hundred Korean residents in Japan were reported. In 1945, the number of Koreans in Japan was determined to be as many as 2,000,000. After World War II, about 500,000 Koreans remained in Japan. At the conclusion of the U.S.-Japan Peace Treaty in San Francisco in 1952, all Koreans in Japan lost Japanese citizenship, and their suffering increased through unfair policies.

For many years, the Japanese Church ignored its duty to be the liberator of suffering Koreans. As an agent of the prewar imperial government, it became an oppressor for Koreans in Japan. However, after the 1970's the Japanese Church began to cooperate with the Korean Church in Japan and seriously worked for Korean minority in Japan. The Japanese Church is working to combat not only unfair employment discrimination against Korean-Japanese but also numerous other kinds of injustice practiced by the Japanese government.

This paper will attempt to clarify the relationship between minority issues in the context of the Korean-Japanese and the resistance movements conducted by the Church and people in Japan. It will also

provide prospective suggestions to resolve the issue of Korean discrimination in Japan from the point of view of Christian ethics.

〔研究ノート〕

イエスの笑い・金持

滝　澤　武　人

1

イエスは現場の人間，現場の「活動家」であった。社会の最下層・最底辺に生きる「貧しい者」,「小さい者」,「弱い者」,「穢れた者」,「罪ある者」たちの仲間となり友となって生きぬいた。「わたしが来たのは，正しい人を招くためではなく，罪人を招くためである」(マルコ2,17)という言葉は，イエスの基本姿勢である。

イエスは「語り」の名手であった。さまざまな現場で，さまざまな人間に，さまざまな方法で語りかけた。よくもまああれほど咄嗟にあれこれ語れるものだと感心してしまう。誰でもイエスの珠玉の名文句の一つや二つは思いうかべることができるであろう。二千年の時を隔ててもなお，そこには驚くほど新鮮で豊かな感動と生命力が宿っている。

イエスは「シャベリ」の達人であった。ユーモアに富んだ絶妙の語り口で民衆の心をしっかりととらえていた。というよりも，イエスが話しはじめる前から，すでに民衆はイエスの楽しいシャベリに大いに期待していたのだろう。民衆とイエスは，信頼とユーモアの太い絆でしっかりと結ばれ，いつも笑いの渦が湧き起こっていたにちがいない。

福音書には大小さまざまな多くの譬え話が含まれている。いずれも誰にで

キーワード：イエス，笑い，神の国，金持，譬え

も分かりやすく興味深いものばかりである。「イエスは，人々の聞く力に応じて，このように多くのたとえで御言葉を語られた」（マルコ4,33）と記されている通りであり，農民には農民の，羊飼いには羊飼いの，日雇い労働者には日雇い労働者の生活に根ざした譬え話を面白おかしく語ったのである。

以下，「金持」に関するいくつかのテキストを「笑い」という視点から読み直してみたい。それによって，譬え解釈に新しい可能性がもたらされ，イエスの新しい人間的魅力に光をあてられるようになるかもしれない。しかしながら，瞬間に生まれ瞬間に消え去ってしまう笑いを復元する作業はそれほど簡単ではない。笑いの古典的著作を書いたベルクソン自身が，笑いを「浜辺にうち寄せる波の泡」にたとえている。子供がそれを手ですくってみても，後に残されるのは海水の苦味だけなのである。

イエスの笑いをとりもどすには，福音書研究の蓄積を最低限ふまえ，歴史的想像力を大胆に働かせながら，イエスの心の奥底を覗き見ななければならない。イエスがどんな相手にどんな意図をもって，どんな抑揚と強弱と間（マ）をもって語っていたのか，冷静に分析し想像しなければならないのである。さらに，そのようにしてやっと到達した〈イエスの笑い〉を読者に伝えることがまたもや難事業である。とても笑えるような話ではない。

イエスの絶妙の語り口を再現させるには，生き生きとした会話体の新しい表現が工夫されるべきであろうが，ここでは『新共同訳』（日本聖書協会，2006年）を引用するに留めざるをえなかった。ただし，必要に応じて多少変更したり，私訳を掲げたりしたところもある。また，文中に（笑い）という言葉を挿入し，私自身の判断を示しておいた。

2

テキストを具体的に検討する前に，イエスが「金持」に対してどのような姿勢を抱いていたのかを確認しておこう。

金持ちが神の国に入るよりも，らくだが針の穴を通る方がまだ易しい。（マルコ10,25）

これがイエスのゆるぎない基本姿勢である。そこまで言わなくてもよかろうと思うほどであるが，いかなる妥協も一切ありえない。金持は絶対に神の国に入れないと単純明快に言い切っているのである。しかも，この言葉が発せられたのは，〈永遠の命〉を求める金持との対話（17－22節）につづく文脈である。すなわち，「持っている物を売り払い，貧しい人々に施しなさい」とイエスに告げられた金持が，「気を落とし，悲しみながら」イエスのもとから立ち去ったという。財産を放棄できない自分自身に嫌気がさしたというニュアンスである。しかしながら，「気を落とし」は「陰鬱になり」「ぞっとして」，そして「悲しみながら」も「傷つけられて」「感情を害されて」「ムカッとして」というニュアンスを含んでいるものと思われる。その金持は，イエスの皮肉たっぷりな発言に傷つけられ，かなり強い反発感情を抱いて立ち去ったのである。

逆に，イエスが語る「神の国」とは，「乞食たち」（ルカ6,20），「徴税人や娼婦たち」（マタイ21,31），「子供たち」（マルコ10,14－15），「異邦人たち」（マタイ8,11），「病人や障害者たち」（ルカ11,20），「罪人たち」（マルコ2,17），「日雇い労働者たち」（マタイ20,1－10），「最も小さな者」（ルカ7,28）たちのものである。すなわち，社会の最底辺で苦しみながら生きざるをえない人々，「神の国」には絶対に入れないとされていた人々のものにほかならない。

＊　＊　＊　＊　＊

最初に，「金持と乞食ラザロ」の物語（ルカ16,19－26）をとりあげよう。なお，これにつづく27－31節はルカによる付加であろう。

ある金持ちがいた。いつも紫の衣や柔らかい麻布を着て，毎日ぜいたく

に遊び暮らしていた（笑い）。この金持ちの門前に，ラザロというできものだらけの乞食が横たわり，その食卓から落ちる物で腹を満たしたいものだと思っていた。犬もやって来ては，そのできものをなめた。やがて，この乞食は死んで，天使たちによって宴席にいるアブラハムのすぐそばに連れて行かれた（笑い）。金持ちも死んで葬られた。そして，金持ちは陰府（よみ）でさいなまれながら目を上げると，宴席でアブラハムとそのすぐそばにいるラザロとが，はるかかなたに見えた(笑い)。そこで，大声で言った。「父アブラハムよ，わたしを憐れんでください。ラザロをよこして，指先を水に浸し，わたしの舌を冷やさせてください。わたしはこの炎の中でもだえ苦しんでいます（笑い)。」しかし，アブラハムは言った。「子よ，思い出してみるがよい。お前は生きている間に良いものをもらっていたが，ラザロは反対に悪いものをもらっていた。今は，ここで彼は慰められ，お前はもだえ苦しむのだ（笑い)。そればかりか，わたしたちとお前たちの間には大きな淵があって，ここからお前たちの方へ渡ろうとしてもできないし，そこからわたしたちの方に越えて来ることもできない（笑い)。

読まれるとおりであり，説明を付け加える必要はなかろう。「金持と乞食」の死後の運命の逆転が端的に断言されている。乞食が天上の祝宴（神の国）に連なり，金持が業火の燃える陰府（地獄）でもだえ苦しむ。しかも，その間には「大きな淵」があって行き来することもできないのである。そのような逆転の根拠として挙げられるのは，生前における両者の極端な不平等のみである。イエスはそのような不平等をどうしても赦せないのであり，どうしてもラザロの側に立ちたいのである。なお，新共同訳その他の訳は，ラザロを「乞食」ではなく「貧しい人」と訳しているが，このような苦境にある人間がたんに「貧しい人」であったとはとうてい考えられない。原語の「プトーコス」ももともと「乞食」である。

このラザロ物語の平行記事が，エジプトの民話，エルサレム・タルムード，ルーキアーノスなどに見いだされている。これらの物語はその時代のユダヤ

人によく知られており，イエスもそれらを用いて自らの思想を展開したのであろう。「幸い，乞食たち！　神の国は彼らのもの！」（ルカ6,20とマタイ5,3から再構成した私訳）というイエスの激しい言葉が，この物語に直結している。イエスの目の前にいるのは，乞食たちを差別し地獄に落ちるにちがいないと考えていた，敵対者たち（権力者や金持たち）であろう。イエスは彼らにあえて逆説的に叫ばざるをえなかったのであろう。「お前たちが馬鹿にしている乞食たちこそが神の国に入るのだ！」この言葉には，社会の最底辺者たちの過酷な現実に対するイエスの怒りがこめられており，そのような現実を生きざるをえない乞食たちに対する溢れんばかりの情熱がみなぎっている。「俺が彼らをきっと神の国に入れてやる！」

さて，この物語の聴衆は，乞食ラザロの側に共鳴を感ずる人々が中心であったのだろう。それでこそこの物語の中に「笑い」が生まれてくる。冒頭の「ある金持ちがいた」というイエスの語り出しによって，彼らの中にある種の緊張感が生まれていたはずである。「いつも紫の衣や柔らかい麻布を着て，毎日ぜいたくに遊び暮らしていた」という説明で，一挙に苦笑が溢れたにちがいない。彼らにはそんな金持の生活なんてまったく無縁だからだ。そして，ラザロの悲惨な描写で同情の沈黙がもたらされ，「天使たちによって宴席にいるアブラハムのすぐそばに連れて行かれた」でほっとした笑い……。実に巧妙な語り口である。あとは次から次へと笑いが引き出されていったのではあるまいか。金持とラザロとの間を遮断する「大きな淵」に言及される最後の場面でも，大きな笑いが生まれたことだろう。金持からすればこんな理不尽で残酷な物語はない。もちろん笑うどころではない。だが，金持に対するイエスの厳しい姿勢は驚くほど徹底しているのである。

「やもめの献金」の物語（マルコ12,41－44）においても，金持と乞食のやもめがきわめて対照的に描かれている。新共同訳では「貧しい」やもめとされているが，「レプトン銅貨二枚」（数十円？）が「自分の持っている物」のすべてであった彼女も，おそらく「乞食」であったのだろう。多額の献金をした金持よりも，その「生活費を全部入れた」やもめの側に立つ，とイエス

は逆説的に宣告しているのである。

3

「愚かな金持」の譬え（ルカ12,16－20）においては，金持の命までもが取り上げられると断定されている。

ある金持ちの畑が豊作だった。金持ちは，「どうしよう。作物をしまっておく場所がない」（笑い）と思い巡らしたが，やがて言った。「こうしよう。倉を壊して，もっと大きいのを建て，そこに穀物や財産をみなしまい（笑い），こう自分に言ってやるのだ。『さあ，これから先何年も生きて行くだけの蓄えができたぞ。一休みして，食べたり飲んだりして楽しめ』（笑い）と。」しかし神は，「愚かな者よ，今夜，お前の命は取り上げられる。お前が用意した物は，いったいだれのものになるのか」と言われた（笑い）。

これはまさにブラックジョークであり，金持に対するイエスの冷笑的な嫌悪感が濃厚に滲み出ている。わが世の春を謳歌する金持がただそれだけの理由で死ぬことになるのか。はたしてそんな残酷なことが許されていいのか。そんな宣告を勝手に下す「神」とはいったい何なのか。だがイエスはそのような一般的常識をはるかに超越している。そして，このようなイエスの過激な発言が最底辺者たちの笑いを誘っていたのも事実であろう。とにかくイエスという人間は一筋縄では捉えられない。そして，常識的な枠の中には決して納まらない人間なのだ。

「ある金持ちの畑が豊作だった」という冒頭から，聴衆の関心を引き寄せたであろう。イエスの語り口は実に巧妙である。「どうしよう。作物をしまっておく場所がない」からはおそらく笑いの連続となったのではあるまいか。そして，「今夜，お前の命は取り上げられる」という最後の言葉によって，聴衆の口元にかすかな薄笑いが広がっていたであろう。

金持は絶対に神の国に入れない。それどころか地獄に落ちて命までも取り上げられる。なんと厳しく冷たいメッセージではないか。だが,「盛大な宴会」の譬え（ルカ14,16－23）によると，金持自身が神の国への招待を拒否しているのである。

ある人が盛大な宴会を催そうとして，大勢の人を招き，宴会の時刻になったので，僕を送り，招いておいた人々に,「もう用意ができましたから，おいでください」と言わせた。すると皆，次々に断った（笑い)。最初の人は,「畑を買ったので，見に行かねばなりません。どうか，失礼させてください」と言った（笑い)。ほかの人は,「牛を二頭ずつ買ったので，それを調べに行くところです。どうか，失礼させてください」と言った（笑い)。また別の人は,「妻を迎えたばかりなので，行くことができません」と言った（笑い)。僕は帰って，このことを主人に報告した。（中略）主人は言った。「通りや小道に出て行き，無理にでも人々を連れて来て，この家をいっぱいにしてくれ（笑い)。」

マタイにも平行記事があるが，全体的にルカのほうがイエスの譬えの原形を保持していると考えられる。21節後半－22節（中略の部分）と24節はルカによる挿入であろう。ここには農村的なイメージがあふれている。農村で忙しそうに働いている金持たちの姿が生き生きと描かれている。だが，彼らは「畑を買った」というほどのかなり裕福な資産家であり，イエス周辺の小作農や日雇い労働者とはまったく異なるエリートたちである。エレミアス『イエスの譬え』（194－195頁）によれば,「二頭ずつ五組」の牛という表現は，少なくとも45ヘクタール以上のかなり大きな土地を所有している有力者，大地主を示すものである。

この話の聴衆は,「何を食べようか何を着ようか」と悩むような貧しい農民たちであろう（ルカ12,22)。彼らにとって，畑や牛を買うことなどまったく考えられないことであった。そのような金持たちが神の国の招待を断ると

いうこと自体，貧しい人々の笑いを誘ったことだろう。結婚したばかりというのも，なんとも微笑ましい話しぶりである。

さて，資産家たちに代わって神の国に入るのは，「通りや小道」の人々である。この表現だと，そこにいる人は誰でも神の国に入れるということになり，社会の最底辺者たちが神の国に入るというイエスの姿勢と異なることになる。しかしながら，「小道」と訳されている単語は「囲い，垣根，石垣」のことであり，大きなぶどう園や金持ちの邸宅を囲うために用いられるものである。すなわち，そこに集まってくる人々とは，ぶどう園の仕事を求める日雇い労働者（マタイ20,1）や金持の邸宅周辺で施しを期待する乞食たち（マルコ10,21）のことになるであろう。

そして，「通り」（大通り）にいる人々も，いわゆる「路上生活者」のことをさしていると考えられよう。すなわち，このテキストにおいても，神の国に入るのはやはり社会の最底辺者たちにほかならないのである。この「大通り」も「垣根」も複数形であり，街のあちこちに生きているそのような人々を，「無理にでも」神の国に連れて来いと命じているのである。ここには，きわめて農村的・日常的な題材を用いて，貧しい人々の視点からきわめて楽天的に神の国を語ろうとするイエスの姿勢がはっきりと見いだされるであろう。

4

次に，「仲間を赦さない家来」の譬え（マタイ18,23－34）をとりあげる。ここでは途方もないほどの金額が語られている。

神の国は次のようにたとえられる。ある王が，家来たちに貸した金の決済をしようとした。決済し始めたところ，一万タラントン借金している家来（笑い）が，王の前に連れて来られた。しかし，返済できなかったので（笑い），主君はこの家来に，自分も妻も子も，また持ち物も全部売って返

済するように命じた（笑い）。家来はひれ伏し，「どうか待ってください。きっと全額お返しします」（笑い）としきりに願った。その家来の主君は憐れに思って，彼を赦し，その借金を帳消しにしてやった（笑い）。ところが，この家来は外に出て，自分に百デナリオンの借金をしている仲間に出会うと，捕まえて首を絞め，「借金を返せ」と言った（笑い）。仲間はひれ伏して，「どうか待ってくれ。返すから」としきりに頼んだ（笑い）。しかし，承知せず，その仲間を引っぱって行き，借金を返すまでと牢に入れた（笑い）。仲間たちは，事の次第を見て非常に心を痛め，主君の前に出て事件を残らず告げた。そこで，主君はその家来を呼びつけて言った。「不届きな家来だ。お前が頼んだから，借金を全部帳消しにしてやったのだ。わたしがお前を憐れんでやったように，お前も自分の仲間を憐れんでやるべきではなかったか。」そして，主君は怒って，借金をすっかり返済するまでと，家来を牢役人に引き渡した（笑い）。

「一万タラントン」とはまさに気の遠くなるような巨大な金額である。一タラントンは6000デナリオンだから，6000万デナリオンに相当する。「ぶどう園の日雇い労働者」たちの日当が「一デナリオン」（日当としてはかなりの高額！）であるから，「一万タラントン」とは，一度に6000万人もの労働者を雇える数字，一人の労働者ならば16万年間も雇えるような数字となる。いずれにしても気の遠くなるような天文学的な金額である。なお，当時の一日のパン代は12分の１デナリオンであったという（エレミアス『イエスの譬え』善野碩之助訳，新教出版社，1969年，223頁）。

さて，ここでもイエスは「神の国は次のようにたとえられる」と神妙に話しはじめている。一同興味津々シーンとして聞いていたことであろう。今度はどんな大胆で面白い「神の国」を持ち出してくるのやら……。それがなんと「一万タラントン」もの莫大な借金の話しだとわかるやいなや，聴衆の中には大きな爆笑の渦が広がっていったにちがいない。徹底した「誇張」こそ大きな「笑い」を引き出す秘訣である。まことに巧妙な語り口であり，聴衆

の心を一気にとらえてしまったことだろう。ましてや，ほとんどの聴衆にとって一デナリオンでもめったにお目にかかれない，夢のような代物なのである。あとはきっと笑いの連鎖となったにちがいない。「どうか待ってください。きっと全額お返しします」という家来の発言には，全員が腹をかかえて大笑い，主君がその家来の借金を帳消しにしてやったところで大笑い，その家来が百デナリオン貸していた者の首を絞め，「借金を返せ」と言ったところでまたもや大笑い，そして最後に主君がその家来を牢獄に入れたというくだりでも，もちろん爆笑の渦であったにちがいない。

この「神の国」の譬えは誰が聞いてもよく分かり，実に面白く，あれこれ難しい説明を加える必要などまったくないであろう。「神の国」が到来する時に，神（＝王）によって裁かれるのは，一万タラントンもの借金を免除されたのに，わずかな借金を返せない者を決して赦そうとはしなかった「家来」なのである。この「一万タラントン」は途方もないほどの「大金持」の単なる誇張であり，現実にはまったくありえないような「作り話」として物語られたのであろう。しかしながら，紀元前１世紀のヘロデ大王の１年間の税収が「900タラントン」であったから，この「家来」像にはやはりローマ帝国の支配者・権力者という現実的イメージがつきまとわざるをえないであろう。

5

「タラントン」に関するもうひとつの譬え（マタイ20,14－30）にも言及しておこう。ルカ19章11－27節にも平行記事があるが，マタイのほうが元来の物語をとどめているであろう。

ある人が旅行に出かけるとき，僕たちを呼んで，自分の財産を預けた。それぞれの力に応じて，一人には五タラントン，一人には二タラントン，もう一人には一タラントンを預けて旅に出かけた（笑い）。早速，五タラ

ントン預かった者は出て行き，それで商売をして，ほかに五タラントンもうけた（笑い)。同じように，二タラントン預かった者も，ほかに二タラントンをもうけた（笑い)。しかし，一タラントン預かった者は，出て行って穴を掘り，主人の金を隠しておいた（笑い)。さて，かなり日がたってから，僕たちの主人が帰って来て，彼らと清算を始めた(笑い)。まず，五タラントン預かった者が進み出て，ほかの五タラントンを差し出して言った。「御主人様，五タラントンお預けになりましたが，ご覧ください。ほかに五タラントンもうけました（笑い)。」主人は言った。「忠実な良い僕だ。よくやった。お前は少しのものに忠実であったから（笑い)，多くのものを管理させよう。主人と一緒に喜んでくれ（笑い)。」次に，二タラントン預かった者も進み出て言った。「御主人様，二タラントンお預けになりましたが，ご覧ください。ほかに二タラントンもうけました(笑い)。」主人は言った。「忠実な良い僕だ。よくやった。お前は少しのものに忠実であったから，多くのものを管理させよう。主人と一緒に喜んでくれ（笑い)。」ところで，一タラントン預かった者も進み出ていった。「御主人様，あなたは蒔かない所から刈り取り，散らさない所からかき集められる厳しい方だと知っていましたので（笑い)，恐ろしくなり，出かけて行って，あなたのタラントンを地の中に隠しておきました（笑い)。ご覧ください。これがあなたのお金です。」主人は答えた。「怠け者の悪い僕だ（笑い)。わたしが蒔かない所から刈り取り，散らさない所からかき集めることを知っていたのか（笑い)。それなら，わたしの金を銀行に入れておくべきであった（笑い)。そうしておけば，帰って来たとき，利息付きで返してもらえたのに（笑い)。さあ，そのタラントンをこの男から取り上げて，十タラントン持っている者に与えよ（笑い)。だれでも持っている人は更に与えられて豊かになるが，持っていない人は持っているものまでも取り上げられる（笑い)。」

まさにこれは古代資本主義の姿であり，現代社会にもそのままあてはまる

ような物語かもしれない。一読したところ，「主人」である「神」あるいは語り手の「イエス」が，そのような「金儲け」を絶対化し奨励しているように読めないことはない。ここからすぐに，神から与えられている貴重な「タラントン」（＝いわゆる「タレント」）を一人一人の人間が有効に活用すべきである，という「能力主義」の説教が生み出されてくるであろう。しかしながら，イエスはこの物語を決して「神の国」の譬えとして語っているのではなく，また「主人」を神として語っているのでもない。そのような終末論的審判の構成を作りあげたのはマタイであり，しかもマタイ自身もこれを神の国の譬えとは記していない（14節冒頭）。

では，イエスはこの物語をどのような意図をもって語ったのだろうか。それは，自分たちとはまったく無縁の大金持や権力者たちの実態として，むしろ彼らを批判的に突き放したような形で，「あいつらも結構たいへんなんだぞ！」とかなり皮肉な笑いをたっぷりこめながら語ったのであろう。聴衆たちもまた，自分たちとはまったく無縁の雲の上の話しとして，おそらく大笑いしながら聴いていたのだろう。ここでもまた，「一デナリオン」でもまさに夢のような金額であった「ぶどう園の日雇い労働者」たちにとっては，これは格好の笑い話となったにちがいない。もちろん，ここでもイエスは事実そのままではなく，巧妙な「作り話」としてかなりオーバーに面白おかしく語ったのであろう。イエスの主張は，「だれでも持っている人は更に与えられて豊かになるが，持っていない人は持っているものまでも取り上げられる」という最後の発言にあるのだろう。

「五タラントン」や「二タラントン」もの大金を，「少しのもの」として「僕」たちに貸し与えられるような「主人」とは，いったいどのような人間たちだったのだろうか。田川建三『イエスという男』（第二版，作品社，260頁）が指摘するように，「ローマ帝国の皇帝」とその「属州の長官」たちであったのかもしれない。「蒔かない所から刈り取り，散らさない所からかき集める」という「主人」への批判は，ローマ帝国に対するイエスのあの痛烈な発言と密接に結びつくであろう。

諸民族の支配者とみなされて連中が，彼らの上に君臨し，あの〈尊大者〉どもが彼らに対して権力をふるっている。（マルコ10,42，私訳）

諸民族の上に権力をふるう者が守護者と呼ばれている。（ルカ22,25，私訳）

6

つづいて，「不正な管理人」の譬え（ルカ16,1－8a）を検討しよう。なお，これにつづく8節後半から13節は後世の付加であろう。

ある金持ちに一人の管理人がいた。この男が主人の財産を無駄遣いしていると，告げ口をする者があった（笑い）。そこで，主人は彼を呼びつけて言った。「お前について聞いていることがあるが，どうなのか。会計の報告を出しなさい。もう管理を任せておくわけにはいかない。」管理人は考えた。どうしようか。主人はわたしから管理の仕事を取り上げようとしている。土を掘る力もないし，物乞いをするのも恥ずかしい（笑い）。そうだ。こうしよう。管理の仕事をやめさせられても，自分を家に迎えてくれるような者たちをつくればいいのだ。」そこで，管理人は主人に借りのある者を一人一人呼んで，先ず最初の人に，「わたしの主人にいくら借りがあるのか」と言った。「油百バトス」と言うと，管理人は言った。「これがあなたの証文だ。急いで，腰を掛けて，五十バトスと書き直しなさい(笑い)。」また別の人には，「あなたは，いくら借りがあるのか」と言った。「小麦百コロス」と言うと，管理人は言った。「これがあなたの証文だ。八十コロスと書き直しなさい（笑い)。」主人は，この不正な管理人の抜け目のないやり方をほめた（笑い)。

この譬えはもっとも難解なパズルとされてきた。「主人」が「不正な管理人」をほめたからである。しかも「終末」や「危機」への「決断」は，この譬え

の中には見出せない。このパズルを解くための手がかりは，「負債者」たちの側に視点を移してテキストを読むことであろう（田川建三）。借金の証文を書き直してよいというのだから，そんなおいしい話はまたとない。自分の手で書き直すのだからばれることもないだろう。もしばれたとしても，「不正な管理人」のせいにすればよいのだ。多額の負債を抱えている人間（聴衆）にとって，まるで夢のような話ではないか。そんな管理人が自分たちの側に一人でもいてくれたらどんなによいだろうか。もちろん，多少の罪意識は感じざるをえないが……。なお，エレミアス『イエスの譬え』200頁によれば，「油百バトス」は約1000デナリオン，「小麦百コロス」は約2500デナリオンほどである。

最後に発せられた言葉は，そんな聴衆の心の奥底まで十分に知り尽くしているかのごとくである。不正を働いた自分の部下をほめるような「主人」など，現実には決して存在しないであろう。そんなことはわかりきっている。イエスもまたそれが「不正な管理人」であることぐらい十分に承知している。それにもかかわらず，いやそれだからこそ，イエスは最後の言葉を付け加えたのだ。その「主人」とはおそらく「主なる神」のことをさしているのだろう。もしそれを語ったのが「イエス」自身であったとしても，結局は同じような意味になる。すなわち，「現実の主人はそのような管理人を決して赦さないであろうが，われわれのほんとうの主なる神様は，この管理人のなした不正をきっとほめてくれるにちがいない！」聴衆の間に共感と爆笑の渦が広がっていたにちがいない。

借金がチャラになってくれたらどんなによいだろうか……。これは多額の負債を抱える人間の共通の願望である。いわゆる「主の祈り」において，イエスはまさに「借金の帳消し」を神に祈り求めている（マタイ6,12）。それが借金地獄に苦悩する人間の唯一の願望なのだ。そうだとするならばそれをはっきり言ってしまえばいいのだ。「借金を帳消しにしてください！」それこそが真実の「祈り」というものなのだ。こんな大胆な祈りを唱えてしまうイエスならば，負債を勝手に減額した管理人をほめることなどたやすいこと

だろう。そして，イエスが語るこのような「神」は，「ぶどう園の日雇い労働者」のあの「主人」の姿とも重なってくる。

7

「金持」に関するテキストを「笑い」という視点から検討してきた。いたるところでイエスは金持に厳しい批判的姿勢を持ちつづけている。しかしながら，金持でも救われるという有名なテキストが二つ存在している。「放蕩息子」（ルカ15,11－32）と「徴税人ザアカイ」（ルカ19,1－10）の物語である。いずれもルカ福音書のみに見いだされる独自資料であり，ルカの手による脚色がかなり加えられていて，このままの形で歴史的イエスにまで遡りうるものとは認められない。

「徴税人ザアカイ」の元来の伝承部分は 6 節後半－ 7 節と 9 節であろう。すなわち，徴税人に迎えられたことを批判されると，イエスが「この人もアブラハムの子なのだ」と言い返しただけである。徴税人レビの家で食事をとったことを批判されたイエスが，「罪人を招くために来た」と反論した物語（マルコ2,13－17）と重なってくる。したがって，2 節の「金持」と 8 節の「施し」はルカの挿入であろう。あるいは，この徴税人が「施し」を約束したので，イエスが彼の家の客人になったのかもしれない。イエスは金持に「施し」を要求しているからである（マルコ10,21）。

「放蕩息子」の譬えもまた，ルカ（あるいはルカ教団）が伝承をもとにかなり多くの脚色を加えながら創作したものであり，イエス自身が語った物語ではないであろう。そこでは「罪人の悔い改め」（ルカ5,32）というルカ神学が強調されている。金持の放蕩息子がふたたび父（＝神）の家に迎えられるには，「罪の悔い改めと告白」が必要とされている（ルカ15,18－19，21）。だがイエスは，論争者たちに対して，「罪人を招くために来た」（マルコ2,17）と逆説的に宣言するだけである。

さらに，財産を売って貧しい人々に施せと要求された金持が，イエスのも

とから「立ち去った」という（マルコ10,22，マタイ19,22）。金持との人間的関係がここではっきりと遮断されている。しかしながら，ルカ福音書はこの「立ち去った」という言葉を削除することによって（18,23），イエスとの関係修復の可能性を残そうとしている。ルカが富者の施しと貧者の救済をどれほど訴えたとしても，それはどこまでも「理念」としての「貧者」にすぎない（荒井献「理念としての『貧者』」『思想』1975年４月号）。ルカはどこまでもヘレニズム時代の富裕層のために書かれた福音書なのである。

＊　＊　＊　＊　＊

最後に，「金持ちが神の国に入るよりも，らくだが針の穴を通る方がまだ易しい」というあの言葉にもう一度もどりたい。金持がイエスのもとから「立ち去った」あとで語られたものである。もちろん金持に対する厳しい批判がみなぎっているのだが，どこかに何とも言えない可笑しさもひそんでいる。単純に，「金持が神の国に入ることなど絶対にありえない！」と冷たく断定してしまえばすむものを，わざわざ「金持が神の国に入る」と「らくだが針の穴を通る」とを見事な対句にしているのだ。金持が何とかして神の国にもぐり込もうとしている愉快な姿が浮かんできて，思わず微笑へと誘われてしまう。厳しい冬の寒さの中で，花のつぼみがほころんでくるようなものだろうか。

いずれにせよ，イエスのユーモア感覚はなかなかのものである。

〔研究ノート〕

アイヌ民族と２人の英国人[1]（２）

小　柳　伸　顕

5　アイヌ民族へのアプローチ

Ｊ・バチラー（1854～1944）とＮ・Ｇ・マンロー（1863～1942）の２人の英国人が，どのような動機や意図でアイヌ民族に関心を持ったかは，2人のアイヌ民族理解と不可分に結びついています。２人のアイヌ民族の文化・宗教理解の手掛りとしても整理しておきます。

5.1　バチラー

5.1.1

バチラーは，1876年Ｃ・Ｍ・Ｓ（英国聖公会海外伝道協会）[2]の給費生として，香港の聖パウロカレッジに入学するためイギリスを出港します。神学と中国語を学ぶためです。しかし，マラリヤを病み，転地療養のため北海道・函館に渡ります。1877年です。函館ではすでに働いていた聖公会の宣教師デニング[3]に平取のアイヌコタンを紹介され，アイヌ民族に深い関心を持ちます。やがてアイヌ伝道を志すバチラーは，アイヌ語学習を平取ではじめます。同時に平信徒伝道者としてＣ・Ｍ・Ｓに入会します。1879年です。本格的な神学を学ぶため1882年一時帰国しますが，函館でデニングをめぐる事態が起き勉学を中止し，函館に帰任します。翌年1884年，ルイザ・アンデレスと結婚するのですが，その年の１月，来日７年目でバチラーはアイヌ民族に関す

キーワード：キリスト教，アイヌ，Ｊ・バチラー，蝦夷今昔物語，土人

る一冊の書物（冊子）を出版します。日本語です。書名は「蝦夷今昔物語」です。

5.1.2

バチラーは，「蝦夷今昔物語」を（正式名は，「日本国北海道蝦夷今昔物語初篇」ですが）出版するにあたり四つの理由（例言）をあげています。（引用文は，漢字は現在使用されているものに直しましたが，カナ使いは原文のまま，差別用語も歴史文書[4]としてそのまま）

其一　余先年日本北海道ニ航シ土人ノ人情同俗及ビ古伝ヲ捜索セント欲シ会テ日高国沙流郡ヒラトリ即土人ノ旧都ニ遊フ日久シ偶本年十月函館ニ来ル時ニ此ノ港青年会社諸彦余カ彼土人ト親シク交リ頗ル其人情俚言ニ通用セリトシ屢該地ノ事情ヲ口述セン事ヲ求ム余其辞スル所ヲ知ラス一夕壇ニ上リ其一ニヲ言ス而ノ聴衆其疎漏ヲ責ム然リト雖モ其百般ノ事情愚ノ訥弁豈ニ旦夕ノ暇ヲ以テ之レヲ縷述シ尽シ其責メヲ防クヲ得ン又之レヲ明弁スルニ許多ノ日晷ヲ費サン故ニ此耗費時間ヲ転シ他ノ業ニ移スヤ自他便益尠ナカラス由テ拙文ヲ顧ミズ之ヲ筆ス

其二　英語仏語耳語ヲ以テ僅ニ該土人ノ事跡ヲ記シタル有リ而モ別ニ日本諸彦ノ為メニ国語ヲ以テ記シタル書籍有ルヲ見ス故ニ将サニ日本文詞ヲ以テ之レヲ筆シ諸彦ノ観ニ便ナラ令メントス

其三　余北海道ニ遊歴ツ屢日本下等社会ノ人民ニ接シ該土人ノ事跡ヲ聞ク其言タル虚言アリ又抱腹ニ堪ヘサル浮言アリ実ニ信ス可ラサル虚誕妄説多シ或ハ僻遠ノ諸彦誤テ此ノ説ヲ信スル有ルヘシ故ニ余カ実際目撃接聞シタル彼レカ真ノ古伝ト其ノ風習ヲ弁白シ此ノ謬伝ヲ解ントス

其四　夫レ古今賢哲ノ著書多シト雖モ同ク之レ人ナリ人タル者何ソ必ス其誤謬無キヲ保センヤ素ヨリ浅劣ナル青年ノ一書生著ス所ノ此ノ小冊子何ソ誤

リナシト云ハハ豈ニ傲言ニ止ランヤ看客諸彦モ亦決シテ誤リ無シト信スルアルナシ実ニ此小冊子ニ於ケル余カ実際聞見スル所ヲ以テ直ニ筆記シ敢テ一点ノ文飾ヲ加ヘサルノミ

そして最後に次のようにバチラーはこれからの計画を記して例言を終えています。

又此ノ小冊子ヲシテ幸ニ諸彦ノ展観ヲ辱スルアラハ他日次ヲ逐フテ此ノ土人ノ文詞及其字彙ヲ刊行[5]セントス

つまり，これからはアイヌに関する研究や辞書等を刊行していきたいとの願いです。

5.1.3

例言を要約すれば，バチラーが函館滞在中に函館の青年たちからアイヌ民族について話してくれとの希望があり話したものを文書化したのがこの冊子だと言うのです。冊子にしたのは他でもなくアイヌ民族について英語やフランス語等ではいろいろな研究が出されていますが，日本人のための日本語による書物がないのでこの小冊子を出版したと言っています。さらにバチラーは，自分が直にアイヌ民族に接し，見聞きしたことと日本社会で通用していることとは異なるので冊子にしたのも一つの理由にあげています。そしてバチラーは，アイヌ民族に関してこの記述に誤りがあるかも知れないが，それは作り話しではなく見聞きしたことだと強調しています。いわばこれは，バチラーから日本社会へのアイヌ民族に関する一つの挑戦状とも読めないこともありません。それは，内容を読むとき明らかになります。

内容の検討に入るまえに，この冊子がどのようにして世に出たかを少々考えてみたいと思います。動機は例言で明らかにされていますが出版の経過は手持ちの資料からは必ずしも明らかになりません。

この研究ノートで使用したテキストは，『蝦夷今昔物語』の復刻版です[6]。

北海道出版企画センターが1980年11月25日発行した「アイヌ史資料集第５巻　言語・風俗篇」の一冊です。復刻版には何の解説も付されていません。著書の扉にある通り，函館英国人バチロル氏著とあるようにバチラーの著作であることは疑う余地はありません。問題は，文書そのものを，バチラーが自身で書いたものか，バチラーが話し，それを誰がまとめたかは不明です。ただ手掛りは，例言のあとに「維時明治十六年十月下澣刊行　西暦紀元一千八百八十三年　編者識」にあります。つまり誰かが編者なのです。

たとえばバチラーが日本語で出版した『ジョン・バチラー自叙伝　我が記憶をたどりて』（1928（昭和３）・文禄社）は，その経緯が明確です。バチラー自身が扉に，また徳川義親がその序で次のように記しているからです。

> 此の『我が記憶を辿りて』は其の名の通り私の心の記憶を辿って其の折々りに思ひ出した事を断片的に書きしるしたものですから，相前後してゐる事のあるのは読者の皆様にお詫び申し上げます。
>
> 最初私が之をローマ字で書きましたのを教しへ子，得能まつ子氏が日本文字に解して載せました。この故を以って有難く御礼を申し上げます。
>
> John Batchelor

> 先生は七十余年の過去を顧みられ，記憶を辿って先生の生涯の出来事を思ひ出すまゝに，有りの侭に少しの飾りけもなく，青年子女の為にと書き綴られたのが此本なのです。
>
> 原文はローマ字で，日本語で書かれたのを，得能佳吉氏夫人松子さんが其侭日本字に書き直されましたので，決して翻訳されたものでも亦，文章を訂正されたものでもありません。（後略）
>
> 昭和３年６月　　徳　川　義　親

『我が記憶をたどりて』は，来日51年目の著作です。51年目のバチラーの日本語力がわかります。この著作と『蝦夷今昔物語』の日本語を比較すれば，

『蝦夷今昔物語』編者の日本語が優れていることは一目瞭然です[7]。

はたして編者とはどんな人だったのか。

まずバチラー自身の著作にあたってみます。先にあげた『我が記憶をたどりて』にもまたジョン・バチラー遺稿『わが人生の軌跡――Step by the way』仁多見巌・飯田洋右訳編（1993，北海道出版企画センター）でも全く触れていません。出版の経緯や編者のみならず冊子それ自身にさえ触れていません。

来日後初の著作にも関わらず一切触れていないのはむしろ不自然です。

仁多見巌には，バチラーに関する著作が２冊あります。１冊は『アイヌの父　ジョン・バチェラー』（1963　楡書房）と『異境の使徒　英人ジョン・バチラー伝』（1991　北海道新聞社）です。仁多見は『アイヌの父　ジョン・バチェラー』では，『蝦夷今昔物語』に少々触れていますが，『異境の使徒』では全く触れていません。これまた不思議です。

『アイヌの父』で，仁多見は，『蝦夷今昔物語』の「例言」を原文よりいささか読みやすく（注　改行と句読点を入れ，カナ使いに工夫）して全文引用したあと，その評価を高倉新一郎のことばを引用して結びとしています。

「開拓の強行によって，アイヌの最後の牙城を崩し，異民族としての生活に終止符を打った開拓使に，徹底したアイヌの調査が行なわれず，英人ジョンバチェラー等に名をなさしめたのは惜しいが，なおこの編集があったことは，喜こぶべきことであった」[8]。

高倉新一郎の評価には，アイヌ民族を研究，調査の対象する傾向が強く現れていても，あとで述べるアイヌ民族それ自身へのあたたかい目差しは感じられません。むしろ仁多見の次のことばに近親感を覚えます。

「バチェラーの『蝦夷今昔物語』は，たとえ浅薄なものにせよ，真実のアイヌの生活を伝えるものとして，やはり高く評価すべきであろう」[9]。

5.1.4

編者を特定することはできませんでしたが，『蝦夷今昔物語』を通してバ

チラーのアイヌ民族観に迫ってみたいと思います。まず，『蝦夷今昔物語』の目次から紹介します。目次にバチラーのアイヌ民族に対する姿勢を読みとることができます。

目　次

第一項

第一　名称の義　第二　原因　第三　旧土人事蹟古伝説　第四　概括

第二項

第一　人員　第二　等級　第三　古代人民ヲ主宰スル形状　第四　オツテナ撰挙法　第五　容貌骨格　第六　衣服　第七　装飾　第八　家屋建法　第九　什器　第十　飲食　第十一　産業　第十二　悪僻　第十三　才能智識　第十四　稚児養育法　第十五　学術　第十六　天文地理学　第十七　古伝修身訓　第十八　教法　第十九　家長死後家屋ヲ燼ス

バチラーはまずアイヌ民族の呼称からはじめます。「名称の義」がそれです。

バチラーは，当時の日本人が，アイヌ民族をアイヌとは呼んでいなかったと紹介しています。「日本人，北海道蝦夷土人ヲ称シ，アイノ」と言っていたと指摘しています。

「アイノ」以前に問題があります。「北海道」「蝦夷」「土人」です。これらの呼称は明らかに編者の見解と言わざるを得ません。

アイヌ民族は，自分たちの住んでいる土地を決して「北海道」と承知していなかったのです（「北海道」については註10参照）。むしろ，バチラーが，ビラトリ（平取）でアイヌ民族に接し，アイヌ語や生活習慣を習得したとしたら，北海道ではなく「アイヌ・モシリ」すなわち「人間の静かな大地」と言っていたことを知っていたはずです。北海道は，明治政府により，1869年（明治２），松浦武四郎[10]の提案で名付けられたものです。決して廃藩置県の結果による呼称ではありません。むしろ，琉球王国に対する「琉球処分」（1879

年）と共通します。明治政府は，1872年琉球王国を琉球藩とし，1879年，琉球藩を武力で沖縄県としたのです。明治政府による国内植民地政策です。アイヌモシリを「北海道」としたことは，まさに植民地政策の結果そのものです。アイヌモシリを幕府が，蝦夷地または蝦夷（エミシ）つまり「服はぬ人」とし「土人」[11]と呼称してきたのです。「土人」は先住民への蔑称です。

バチラーが，「北海道」「蝦夷」「土人」をどのような意識をもって使用したかは不明です。しかし，日本人は，アイヌモシリのアイヌを北海道蝦夷土人と呼んでいるが，わたしは「アイヌモシリのアイヌ」と呼ぶと冒頭説明していれば，またバチラーに対する別の見方もできます。

「アイノ」について，バチラーは，日本人は，アイヌが「犬，或ハ，熊ノ女ト相交リ生レタル者ト云ヒリ，故ニ称シテ，アイノ，ト云フ即チ，アイノ子，ト云フ略語ナリ，古今土人ハ自ラ称シテ，アイノト云ハス，アイヌト云ヒリ」「アイノト，云フ名称ノ義ハ，甚タ卑メタル辞ナレハ，彼レノ称呼ニ従テ，アイヌト云フ可キカ」とアイノを「卑メタル辞」としていますが，この見解は必ずしも正しいとは言えません。

アイヌの言語学者知里真志保[12]は，次のように説明しています。

> ひと（人）・人間aynu（áî-nu　あイヌ）①（神に対して）人。②（女に対して）男。③（子に対して）父。④（妻に対して）夫。……たぶんこれと同じ語原だと思われるものに，人を呼びかける際に男女ともに用いいるayno(aî-nó　あイの)，ayro(aî-ró　アイろ)がある。「アイヌ」とゆう語わ，古くわ「アイノ」であったかもしれない。

バチラーはまたアイヌ民族の起源についてもいろいろと言及しています。その中でアイヌ民族の祖先をオキクルミとし，オキクルミは義経であるとの義経・弁慶伝説を取りあげていますが，オキクルミは，義経以前の人であるとあっさり否定しています。「オキクルミ，ハ此ノ二人ノ以前ナレハナリ」と。

なぜオキクルミ＝義経伝説が生まれたかについては，新谷行が，その著『ユ

ーカラの世界―アイヌ復権の原点』（1974年　角川書店）で明らかにしています[13]。一言で言えば，「その背景には，和人の蝦夷地支配に関する陰惨な策略が秘められているのであり」，「松前藩や江戸幕府がアイヌ奴隷化のためにこれらの話を利用し，アイヌの神として義経を定着させようとした。アイヌの聖地である平取町に，幕府の隠密近藤重蔵が義経神社なるものを建立したのはこのためである」。

バチラーもしばしば平取を訪ねているので義経神社とそれに関する伝説は見聞きしていたことは充分推察できます。

バチラーが，どのような認識にたち義経伝説を退けたかは，あの一行からは判断できませんが，時代の相違として排除したことは一応「可」とすべきでしょう。それにしてもアイヌ民族社会にまた日本社会に明治初期のアイヌ民族政策[14]がふかく根を下していたことを，バチラーのアイヌ理解から読みとれます。

5.1.5

ここでは，第二項の第一　人員　第二　等級　第三　古代人民ヲ主宰スル形状　第四　オツテナ撰挙法　第十　飲食　第十二　悪僻　第十三　土人ノ才能知識　を通しバチラーのアイヌ民族理解に近づきたいと思います。

人員とは今日で言う人口です。

> 現今，アイヌ，人員，僅少ナレドモ，昔時ニアリテハ，頗ル多衆ニシテ，蝦夷地ニ住居スルノミナラス，日本東京ニモ，住居セリ，昔アイヌ人，南ニ向ヒ進ミ日本人ニ逢ヒ，彼ト連戦シ，遂ニ敗レテ，蝦夷地ニ退キ…

このアイヌ民族の歴史理解はどのような根拠によるものなのでしょうか。「南ニ向ヒ進ミ日本人ニ逢ヒ，彼ト連戦シ，遂ニ敗レテ，蝦夷地ニ退キ」という歴史は，アイヌ民族の中にはありません。むしろ逆ではないでしょうか。

アイヌ人ハ，日本人ヲ見テ，外国人トシ，称シテ，シサム，ト云フ，或ハ，日本人ニ対シ，シヤモン，ト云フ此ノ二ノ辞ノ因由，アイヌ，人自ラ知ラス，蓋シ，シサム，ト云フ語ハ，凡テ外国人ニ対スルノ名称ナラン

「此ノ二ノ辞ノ因由，アイヌ，人自ラ知ラス」と言っています。シサムは，si（自分の）sam（そば）から隣人，日本人を意味することが理解できます。しかし，シヤモンは，萱野茂『アイヌ語辞典』の「シヤモ」samo和人，シサムウタラの略なのか，和人を意味するsamoro-un-guruに由来するのか不明です（バチラー『アイヌ・英・和辞典』参照）。

バチラーはアイヌの人口についても言及していますが，「アイヌ人，自ラ其ノ人員幾許ヲ知ラス」とし「本邦官吏ニ由テ，其人員ヲ表ス」として次の数字を紹介しています。

明治10年（1877年）１万6637人

明治15年（1882年）１万6933人

アイヌ民族自身が人口を知るはずもありません。アイヌ民族は，1871年の戸籍法により，平民とされ日本国民にされたのです。

アイヌモシリが，北海道とされ明治政府の支配下に入れられた時の北海道全体の人口動態はどのようなものだったでしょうか。

戸籍法が施行された直後1873年（明治６）の全人口は，11万1196人，内アイヌは１万6272人，アイヌの人口比重14.63％，しかし30年後の1903年（明治36）は，107万7080人に対しアイヌは，1万7783人で比重は，1.65％，さらに20年後の1923年（大正12）になると240万1056人に対しアイヌは１万5272人で比重はわずか0.64％です。全人口に対するアイヌ人口の比重から急激に植民地化が進んでいることが読みとれます[15]

このようななかで，アイヌ民族に対する差別が進んだことは次のことば（第二　等級）からも充分想像できます。

アイヌ人ノ等級ハ，本邦平民ト同シ，之事跡ニ由テ，定メタル如クナラス，或ハ，アイヌ人ヲ卑メタル者ノ如シ，アイヌ人ハ，本邦人ヲ卑メ，本邦人ハ常ニアイヌ人ヲ賤ム

この現状認識はバチラーの日常の体験から出たことばと言えましょう。次の指摘もバチラーの日常の観察から生まれたものです。犯罪者に対する対応です（第三　古代人民ヲ主宰スル形状)。

人民罪犯アルトキハ，之レヲ村民ニ付シ，人民会合シテ，其ノ罪ヲ断シ，適宜此レヲ罰ス，……然レドモアイヌ人ハ，罪スルニ人ヲ死ニ陥レス

このようなアイヌ民族社会にいきなり明治政府の近代刑法が適用されるのです。アイヌ社会がむしろ民主的だったことが分ります。

アイヌ社会（コタン）のオツテナ（注・コタンの長）の選挙について（第四)，原則世襲ですが，その家族が亡くなったときは，コタンの人々が集り選挙するとあります。そのオツテナの条件ですが

体格，丈夫ニシテ，勇且ツ智アリテ，殊ニ正直ナル者ヲ以テス

しかし，この選挙方法も明治政府によって廃止に追い込まれます。「オツテナ，ヲ廃シ凡テ本邦法度ニ遵ヒタリ」。

バチラーはまた食生活にも言及しています（第十　飲食)。食物は次の三種類です。

穀類ハ，粟，大麦，小麦，玉蜀黍（トウモロコシ)，米食スルアリ，然レドモ之レハ，本邦ノ産ヲ購求スルナリ

肉類ハ，鹿，熊，狐，狸（ムシナ），兎，獺（カワウソ），牛馬，魚鳥
菜蔬ノ類　蘿蔔(ダイコン)，蕪菁(カフラ)，欵冬(フキ)，南瓜(カホチヤ)，甜瓜（マクワウリ），豇豆（サケ），馬鈴薯（ジガタライモ），種々ノ物ヲ食ス，之レ等ノ種ハ，元ト本邦ヨリ購求シタリト云フ

酒にも触れ，米醸かアイヌ自身が粟をもって醸造した酒を飲んでいると記しています。特に酒に関しては次の第十二　悪僻の中で問題を提起しています。酒のためにアイヌの生活が破壊されているとの指摘です。

酒ノ為メニ，精神ヲ奪ハル，故ニ本邦奸商（ワルキアキヒト）ノ為メニ欺カレ，平生努力(ハタキ)シ獲ル所ノ許多ノ獣皮ヲ以テ，徒ニ一盃酒ヲ交換ス，或ハ鹿ノ胎皮（ハラゴモリノカワ）三枚ヲ以テ，酒七合五夕ニ換ヘ，或ハ，大熊皮，幅五尺長サ八尺ノ物ヲ，以テ，酒一斗，若クハ一斗半ニ，換ヘ，猶甚シキハ彼レ，末タ得サル獣皮ヲ抵當ニシテ，酒ヲ借リ，其高多キハ，五十円乃至百円ニ至リ

あげくのはて，冬期に仕事が出来ず酒代が払えず室内にあったアイヌの儀式に使う漆器（シントコ）や室内の敷物（キナ）まで取りあげられた話等が書かれています。
バチラーによる酒に関するこの経験は，やがてバチラーのアイヌの禁酒運動へと発展するのですが，それが日本人の反感を買いバチラー追放へと連なります[16]。

バチラーはアイヌ民族のマイナスだけを見ていたわけではありません。その見識の高さは，第十三　土人ノ才能智識の項に示されています。

土人ヲ一目看過セハ，必竟愚ナル如シ，又実ニ目下，推理力ニ乏ク，諸学術ニ暗シ，……併シ彼レ等ノ説話ヲ聞キ，又彼等ノ論説ヲ考フレハ，必ス心

中ニ才智ヲ包蔵セリ，彼レノ学術ニ暗ク，推理力ニ乏ク，愚ナル原ハ，昔ヨリ以来，本邦人ノ教育普及（ユキトドク）セサルト，彼レヲ度外視（ヨソメニミル）スルト，圧制，トニ由ルナラン，就中，彼レ等ニ才士アリ，即軽忽，事ヲナサス，又外面ニ露ハサス，或ハ諸学術ニ達スベキ度量アリ，故ニ余，窃カニ思フ，彼ヲシテ，培養正シク，教育普及セシムレハ，又以テ本邦人ノ如キ，才学アル者トナスヘシ……，アイヌ，人ノ少年，近時，札幌ニ於テ，教育セラレ，其昇級スルヤ，本邦男児ニ，敢テ一歩ヲ譲ラス，或ハ優等ノ者アル如シ

バチラーは，アイヌ民族の才能を話をする中で見抜いていました。アイヌに教育を受ける機会があれば，日本人と同じ才能のある者となることを予見しています。バチラーが，後にアイヌ学園を作ったのは，この見解によるものです[17]。また日本政府が，ツイシカリ，シビチヤリ，ピラトリにアイヌの男子のために学校をつくることを歓迎しています。「美事タリ」「大幸ト云ヘシ」と絶賛していますが，公立のアイヌ学校は必ずしもバチラーの思う方向には進みませんでした。

以上，不充分ですが，『蝦夷今昔物語』を手掛りにバチラーの初期（1877～1899年・北海道旧土人保護法成立以前）のアイヌへのアプローチ，アイヌ民族観を検討してきました。バチラーは，イギリス人宣教師という制限された立場にもかかわらず，アイヌ語を学び，アイヌの人権擁護を追及しました。たとえば禁酒運動，教育運動等々です。しかし，1900年を一つの境として，バチラーとアイヌとの距離は，徐々に開いていきます。その点については，次の機会に述べたいと思います[18]。（未完）

追　マンローについては，今回は全く言及できませんでした。この点も次の機会といたします。

註

1）「アイヌ民族と２人の英国人（１）は，「キリスト教論集」第43号（2007）でとりあげました。１　資料　２　アイヌ民族との出会い　３　出生・家族・死　４　人間関係　225～244ページ

2）キリスト教論集43号（以下論集43）の註２）参照Ｐ237

3）論集43の225ページ参照

4）たとえば「土人」等については註11

5）「文詞及其字彙」の刊行は，1887年（明治20）『東京帝国大学文科大学紀要No.1』に「アイヌ語文法」を発表。1889年（明治22）北海道庁より「蝦和英三対辞書』を出版。復刻版は，1995年図書刊行会の手で発行されています。また本格的な蝦夷和英辞書は，改訂作業が1893年よりはじめられ第二版として『アイヌ・英・和辞典』（教文館）が1905年（明38）出版。1926年（大正15）には，増補改訂第３版「アイヌ・英・和辞典』が教文館から，第４版は「アイヌ・英・和辞典』として1938年（昭和13）岩波書店から出版されています。なお岩波版は1981年に第２刷が，1995年には，第４版の復刻版が出されています。

6）復刻版は，「アイヌ史資料集第５巻　言語・風俗篇（二）」に含まれ，『蝦夷今昔物語』の他にバチラー『アイヌ人（生・婚・死）の習俗』(1894)，UWEPEKERE or AINU FIRESIDE STORIES（英文　1924)，『アイヌ語より観たる日本地名研究』(1929）とともに武隈徳三郎『アイヌ物語』(1918)，佐々木長左衛門『アイヌの熊狩と熊祭』(1926)，『啓明会第18回講演集』(1926）も収録されています。なお『啓明会第18回講演集』には，神学博士　ジョン・バチラー君『アイヌ語の本質』が収められています。講演は日本語でなされました。

7）二つの日本語を比較してみます。

「昔時ヨリ，今日ニ至リ男女共，衣服ハ總テ，アツシ，ト云物ニ造ラレタリ，之レ，楡ノ軟皮，ヲ採取シ，之レヲ紡績シタルナリ，其ノ木皮ヲ採取シ，乃ヒ衣服ヲ製スル，凡テ婦女・子ノ業トス」(『蝦夷今昔物語』の第六　衣服　より）

「今より六十五年前日本においでになった或る露西亜の方が日本語を学ぶに就

いてどの位困難したかと言う事に就いて私に話されました。何しろ其頃の日本は，まだまだ外国人と交際するなどといふ大きい考えの人はまれで昔の古い大和魂が甚だ強く，鎖国心でいっぱいでした。『外国人が我が神国我が大和の神達のお言葉を覚える事は国の為憂ふべき事だ不都合だ』と思って居るのですから事毎に疑ひ嫌ったのです」『我が記憶をたどりて」106ページ)。来日71年目の日本語です。

またバチラーは，日本語での講演を次のようにはじめています。「私の問題はアイヌ語の本質と申します。それはなかなかむつかしい問題でござりますから，どうしても英語を以って致したいと思って居ましたところが許されませぬ。ですから下手，でまたお耳に入らないことがございましたら，どうか英語を以て話を許さない八田先生をお責め下さるやうに願ひます」(『啓明会第18回講演集』より)。この講演は1926年，来日49年目の日本語です。『蝦夷今昔物語』の日本語は明らかに英語からの翻訳であることが読みとれます。それはまた翻訳者（通訳）の価値観も反映しています。それ等を加味して，バチラー自身は，著作としなかったし，あえて触れなかったとも推察できます。

8） 仁多見『アイヌの父』50ページ。『アイヌの父』は，目次のページと実際のページが全く異なるという雑な編集です。目次では九　バチラーの記念事業　あとがき　3ページを加えると，268ページで終ることになりますが，本文では全く異ります。バチラー記念事業のあとに「バチェラー伝道と研究に残した足跡1877年来道より1941年帰国までの図版（地図)」(184～185ページ)，ジョンバチェラー著述目録（186～188ページ)，主要参考文献（バチェラーの著書を除く）(188～189ページ)，ジョン・バチェラー略年譜（190～197ページ)，そしてあとがき（198～201ページ）となっています。引用は，本文に従ったページで目次のものではありません。またバチェラーを使ったのは，仁多見の表現で筆者は，バチラーを使います。目次とは異り，本文は，全部で201ページです。

9） 仁多見『アイヌの父』49～50ページ

10） 松浦武四郎（1818～1888） 71年（満70歳）の生涯，戒名　数光院釈遍昭北海居士（傍点筆者)。松浦武四郎は，幕府の命によりロシア南下政策に対抗する

ためにアイヌモシリ（蝦夷地）の内陸部の地図を作ります。その時の体験をもとに記録されたものが，『近世蝦夷人物誌』です。松浦武四郎はこの著作について自身次のように記しています。「去る甲辰弘化元年（1844）の年始て蝦夷地に踏入，今丁己安政四年（1857）の年に及び十四年中，邂逅の（際）審にする處の者を（と）……又二度と邂逅の因縁も有哉否哉計り難ければ，今（余）一度たるも是を聞見する時は其行衆夷に訂し，聊偽りなくんば是をしるす」。つまりアイヌモシリで14年間見聞きしたこと，しかも他のアイヌの人々にも確かめて記録したものだと紹介しています。結果的には，幕府の蝦夷地政策（アイヌ民族に対する植民地政策）批判と受け取られ，松浦武四郎の生前には公表（活字化）は許可されず，公表されたのは松浦武四郎死後24年目の1912年（明治45）です。しかし，明治政府は松浦武四郎を「蝦夷開拓御用掛」に任命（1869年）します。松浦武四郎は，日高見道，北加伊道，海北道など六つの道名の候補を付した「道名の義」につき意見書とを出します。六つの道名候補の中から，「北加伊道の名が採用されることになり，さらに加伊を海の字を嵌めて，北海道の名称が生れた。（中略）武四郎が探検中から用いていた北海道人の雅号が，そのまま合致した結果になった。これによって松浦武四郎は，北海道の名付け親であることの不朽の光栄を持ったのである」と吉田武三は解説しています（『松浦武四郎紀行集』上49ページ）。

明治政府は，1869年８月松浦武四郎を開拓判官に任命しますが，それから約２ヶ月後の1869年10月24日辞職します。その点について，吉田武三は，こう記しています。「辞職願とはいうものの，公卿出身の二代長官東久世通禧にとりいって，目ざわりなる武四郎と，親友であり同じく判官である島義勇を排除し，罷免させようと暗躍し，画策する元箱館府権判官長谷部卓爾その他の役人たちと，魚場請負人の富商明石屋治右衛門たちとを痛烈に弾劾し，告発する長文の内容であった。武四郎としては，旧幕府代の蝦夷地の悪制度が，またもそのまま息を吹き返しはじめようとするのを，睹しては，一途に憤激の念の押えかねるものがあったのであろう」（『松浦武四郎紀行集』上51ページ）。松浦武四郎については，吉田武三編『松浦武四郎紀行集』上（1975）下（1977）富山房を参

照しました。上には吉田武三による「評伝松浦武四郎」と「松浦武四郎略年譜」が，下には吉田武三校訂による『近世蝦夷人物誌』原文が所収されています。なお現代語訳は，更科源蔵・吉田豊芳訳『アイヌ人物誌―松浦武四郎「近世蝦夷人物誌」』（1981・農山漁村文化協会）があります。

11）「土人」は，明治初期には必ずしも差別的なことばでなかったとの指摘もありますが（注　宮武公夫『海を渡ったアイヌ』（2010・岩波書店60・111ページ），バチラーが函館時代（1877）に経験したことに照し合せると必ずしもその通りとは言えません。（参照　バチラー『我が記憶をたどりて』 はじめてアイヌを見る113ページ。ここでは「アイヌ」となっていますが，『蝦夷今昔物語』では「土人」です。『我が記憶をたどりて』は，バチラーが，アイヌ差別を目撃してから約50年後に書かれたものです。またこの目撃が，バチラーがアイヌ民族に関心を持った動機でした。

12） 知里真志保（1909～1961）の『分類アイヌ語辞典―人間編』 知里真志保著作集別巻Ⅱ（1975・平凡社）465・466ページ。知里真志保については，藤本英夫『知里真志保の生涯』（1982・新潮社），同『知里真志保の生涯―アイヌ学復権の闘い』（1994・草風館）があります。草風館版は，前者の改訂版だけあってたたかう知里真志保が描き出されています。なお知里真志保については，知里真志保書誌刊行会編『知里真志保書誌』（2003・サッポロ堂書店）があります。

13） 新谷行（1932～1979）は，その著『アイヌ民族抵抗史』（1972・三一書房）同『増補　アイヌ民族抵抗史』（1977）で，はじめてアイヌの立場からその民族史を通史として書きました。しかし，歴史学者榎森進は，『アイヌ民族抵抗史』を次のように酷評しています。「同書は『抵抗史』という視点から古代『蝦夷』の闘いやコシャアインの蜂起，シャクシインの蜂起，クナシリ・メナシ地方のアイヌの蜂起，明治期の『旧土人保護法』，昭和初期の北海道アイヌ協会設立前後の動きやアイヌの歌人たちの主張，戦後のアイヌ協会設立前後の動き，『風雪の群像』の評価をめぐる問題などをとりあげてはいるが，その記述のありかたが非常に一面的・独断的であるところに大きな特徴がある。そしてこれが同書の決定的な欠陥になっている。こうした欠陥は，著者じしんの右のような思想

的立場（科学的思考の放棄と思弁的夢想）と，したがって考古学はじめ，社会科学・歴史学などの学問的な研究成果を全面的に無視ないしは否定するという著者の学問に対する姿勢のありかたと深くかかわっていることはいうまでもない」（榎森道）『アイヌの歴史』日本民衆の歴史，地域編8，1987，三省堂，240ページ）しかし，わたしは，『抵抗史』を読んだ限り，榎森進評には賛同できません。むしろ失駆的な作業として評価されるべきです。榎森進は，「一定の時代的な制約があることは否めない」としつつも高倉新一郎『アイヌ政策史』を高く評価しています。しかし，どんな立場で歴史を書くは重要です。高倉新一郎は，『アイヌ政策史』を1942年，日本評論社から出版していますが，戦後1972年の『新版アイヌ政策史』（三一書房）の序で「戦後わが国において，それを取りく学問の解放によって著しく進み，その上アイヌの同化も急激に進展して，アイヌに対する考え方，人種の孤島といわれるほど変った群，孤立した言語集団，日本人プロパーとは著しく風俗・習慣・思想・信仰を異にする異民族という印象はなくなって，その生活が心の動きまで理解される，昔からの隣人といった理解にまで到達したのである」と同化政策を肯定しているのが気になります。その心配は『アイヌ民族誌』（1969・第一法規出版）に対するチカップ美恵子の「肖像権裁判」で露呈します。チカップ美恵子の少女時代の写真に本人の承諾なしにアイヌ民族は「滅びゆく民族」とのキャプションを付け『アイヌ民族誌』に掲載したのです。高倉新一郎は，その『アイヌ民族誌』の編者であり，裁判（東京地裁に訴状が出され1985年５月23日）の被告で敗訴（和解）します。詳細は『アイヌ肖像権裁判・全記録』（1988・現代企画室）。榎森進批判から横道にそれましたが，花崎皋平もその編著『思想への海―ヤポネシア弧は物語る、島々は花綵』（1990・社会評論社）の中のブックガイド（314ページ）で，新谷行の『アイヌ民族抵抗史』を「アイヌ民族の民族としての復権を目的に，その抵抗の歴史を詩人的な直観と情熱をもって叙述した史論」とし，新谷の史論は「北方史の講壇研究者からは非学問的であると非難を受けているが，民族復権への問題提起の書としての意義は大きく，現在でも読むにあたいする」と言い切っています。なお，新谷行が問題提起した「義経伝説」は，松浦武四郎も『近世蝦夷人物誌』

の中で「豪雄　ハフラ乙名」としてとりあげています。「其内ピラトリ村に義経大明神の社といへるもの有けるが……」と義経伝説に触れています。『松浦武四郎紀行集下』（216～218ページ）

14）明治期のアイヌ政策，明治政府の植民政策とその批判については，山川力がその著『明治期アイヌ民族政策論』（1996，未来社）で展開しています。その立場は，「明治期北海道統治史の最初の公文書『明治十八年十一月刊行　開拓使事業報告付録布令類聚　大蔵省』について，「差別などとかの生ぬるいことばではいいつくせない政治が，こうして『明治維新』の名のもとに強行される」（24ページ）というものです。山川には，立場を鮮明にした評論『政治とアイヌ民族』（1989・未来社）もあります。

15）明治期のアイヌ民族の人口動態については，榎森進が『アイヌ民族の歴史』（2007・草風館）の中で『新北海道史』第９巻・史料３を整理して紹介しています。（429～431ページ）

16）バチラーはこう書き残しています。「『いよいよ貴方様はお国にお帰りになる日が参りました。今晩は其のお別れの為たった一杯でもよろしい，どうぞお酒を飲ませて下さい』と申しました。『お気の毒ですが其れはどうしても出来ませぬ，お酒は貴方方の大敵です。アイヌを滅ぼすもとです。私は心からアイヌを愛します，愛する人々に其の敵と成る物を知りつゝ少しでも上る事は出来ません』と少し残酷の様にも思ひましたが，一度赦したなら又再びくり返すのを恐れ赦さなかったのです。」（『我が記憶をたどりて』169ページ）最も親しくしていたピラトリのアイヌペリンとの会話です（1890年）。アイヌにとって酒は敵であり，アイヌを滅ぼすものとの認識があり，バチラーはピラトリで断酒運動や禁酒運動をして反感を買い一時ピラトリを出た経験もありました（1885）。バチラーが，スパイ容疑で訴えられたのも禁酒運動と無関係ではありません（1885）。

17）バチラーは教育の重要性にいち早く気付き，アイヌ学園を設立し，教育をはじめます。この点については，小川正人が『近代アイヌ教育制度史研究』（1997・北海道大学図書刊行会）で言及していますが，バチラーのアイヌ学園については，まず幌別に1888年，「愛隣学校」を設立し，以後聖公会の協力をえて1896年まで

に計９校建てます。バチラーの動きは，行政の警戒の対象となります（同書111～113ページ）。

18） 北海道旧土人保護法が1899年成立し，アイヌ民族政策（植民地政策）が強化されます。それはまたバチラーの活動に対する牽制となり，バチラーのアイヌ民族政策への協力の動機となります。たとえば，教会でのアイヌ語による説教の中止，教会からのアイヌの離反を生みます。

一例をあげれば，北海道全体で聖公会の教会員は，1903年　2,595人，うちアイヌ　1,157人（45％），1919年　3,392人，うちアイヌ　650人（19％）です。

〔研究ノート〕

バリ・プロテスタント・キリスト教会の社会事業と学生による支援活動

林　　陸　雄

目次

はじめに
1．本学の学生を対象とした国際交流プログラム
2．バリ島におけるキリスト教の広がり
3．バリ教会の社会事業
4．ウィディア・アシ運営の財源問題
5．植林プロジェクトへの取り組み
6．国際ワークキャンプ・インドネシアの概要
7．参加学生による自主的な支援プログラム
8．ソカの植林プログラム参加体験
さいごに
資料1　バリ・キリスト教・プロテスタント教会成立過程
資料2　バリ･プロテスタント･キリスト教会の構想と使命, 機構図
資料3　ウィディア・アシ本部発行の紹介パンフレット
資料4　CDCとは何か？
資料5　ウィディア・アシ本部作成「ソカの植林プログラム企画書」

キーワード：キリスト教，社会事業，児童福祉，学生の自主活動，ボランティア

はじめに

本学はバリ・プロテスタント・キリスト教会（Gereja Kristen Protestan di Bali, GKPB, 以下，バリ教会と略す）と協働して，1987年に国際ワークキャンプを開始し，来年には25回目を迎えることになった。その間に，バリ教会の事業を支援するために参加学生による自主プログラムが次々と登場してきた。

本論ではバリ教会の沿革と社会事業の概要とともに，最近の学生による支援活動について紹介したい。

本学の共同研究プロジェクト「インドネシアとの文化的交流を深めるための総合的研究（２）」は，その研究目的として「本学教職員と学生のインドネシアとの文化的交流をより深化させるために必要となる基礎的な研究」，「文化的交流をさらに深化させるための実践的な試み」を掲げている。その目的を具体化する方法として，「学部学生の研究会への参加」と「インドネシアとの交流活動への参加」を導入している。この学部学生による研究会への参加は，これまでにはみられなかった方式である。さらに，交流活動への参加を奨励し，その活動結果を整理報告させることを通じて，正課外の教育活動としても新たなアプローチを試みている。学生たちの国際感覚の醸成，世界の市民としての意識形成，国際的な活動力の高揚を如何にして達成させうるのか，そのカリキュラムと方法は常に問われてきた命題でもある。

１．本学の学生を対象とした国際交流プログラム

本学の学生を対象とした国際交流プログラムをみると，国際センター企画によるものの他，キリスト教センター企画，社会福祉学科企画，教職員による共同研究プロジェクト企画がある。

まず，国際センターでは22カ国50大学と交流協定を交わし，学生交換プロ

グラムを提供している。それには，大きく分けて長期派遣留学プログラムと短期海外研修プログラムの二つがある。前者には，英語による留学，英語以外の言語による留学，日本語実習の３種類がある。まず英語留学は14カ国30大学における６ヶ月または１年間の語学留学がある。英語以外の言語による留学は10カ国24大学においてなされている。日本語実習については６カ国６大学においてなされている。後者の短期海外研修には，英語のための短期海外研修が５カ国５大学においてなされている。英語以外の言語のための海外研修としては，イタリア語２大学，フランス語１大学，ドイツ語１大学，スペイン語１大学，ロシア語１大学，韓国語２大学，中国語３大学がある。日本語実習には３カ国３大学がある。これらは全て語学研修のみならず，異文化理解・異文化交流に重点を置いている。その他にボランティア活動やフィールドワークとして，地域支援（インドネシアCOP），環境保全（内モンゴル緑化ボランティア体験セミナー，ヨーロッパ・エコスタディ），社会支援（ベトナム異文化＆ボランティア体験，オーストラリア共生社会体験セミナー），現地調査（エンタテイメント・マーケティング），職業体験（中国フィールドワーク，中国インターンシップ）をテーマとしたものが，８カ国９プログラムある。以上のようなプログラムを通じて，学生は国際感覚を磨き世界の市民としての素養を身につけていく。詳しくは本学ホームページ[1)]を参照されたい。

次に，キリスト教センター企画として，国際ワークキャンプ・インドネシアがある。これは，本学の創立25周年記念事業として企画され，25年にわたって実施されてきた国際ボランティア活動プログラムである[2)]。第１回から

１）http://www.andrew.ac.jp/i-center/index.html（2011年１月６日確認）

２）その詳細については，桃山学院大学インドネシア・ワークキャンプ実行委員会編『アジアの人々の協働から学ぶ』，聖公会出版，1997年。『桃山学院大学キリスト教論集　第43号　国際ワークキャンプ20周年記念号』，桃山学院大学国際キリスト教センター『アジアの人々の協働から学ぶ　第１号～第24号』を参照されたい。

第４回までは春期休暇中に，第５回以降は夏期休暇中に実施してきた。参加学生は毎回20名前後であるが，通算すると500名以上の学生が参加したことになる。彼らの中から，海外への留学生，海外での日本語教員，海外在留のNGO職員，海外企業の社員，海外在留のカメラマン等が輩出している。多彩な進路選択だが，彼らは国際ワークキャンプ・インドネシアへの参加を契機として，海外への進出を選択している。

次に，この国際ワークキャンプの実施を本学と協働しているバリ教会について，その概要を紹介する。

２．バリ島におけるキリスト教の広がり

イスラム教徒が９割近くを占めるインドネシアにあって，バリ島はバリ・ヒンドゥー教の島として知られる。そのバリ島において，オランダによる植民地政策のもと，キリスト教はどのようにして浸透していったのか。その歴史を概観してみる。

「オランダ支配の時代には，当局はバリ島から宣教師を締め出すのに専心し，バリ・ヒンドゥー文化にはできるだけ手をつけないでもとのままにしておこうと試みていた」[3)]。しかし，1867年オランダ改革派教会の宣教師ヤコブ・デ・ヴロームとヴァン・エックがオランダ政府の意図を無視して急激に宣教を開始した。14年を超える活動で改宗したのはただ一人グスティ・ワヤン・カランガスンのみであった。1875年ヴァン・エックは病気のため島を離れた。1881年デ・ヴロームは事件に巻き込まれ殺害された[4)]。オランダは宣教師をバリ島に入れないという決意を新たにした。その後の70年間は，この方針をうまく貫き通した[5)]。

３）ダグラス・マッケンジー著，インドネシア・ワークキャンプ実行委員会訳『マンゴー樹の教会』，聖公会出版，41頁。

４）同上，42頁。

５）同上，43頁。

ところが，「1929年キリスト教宣教同盟の中国人代表ツァン・ト・ハン牧師が登場してきた」。「ジャワ島のオランダ政府総督は，ツァン・ト・ハン牧師がバリ島に赴き，バリ人女性と結婚していた多くの中国人キリスト教徒の面倒をみることを特別に許した」[6)]。バリのキリスト教は「1929年という初期の時代から中国人宣教師ツアン師と共にその歴史を刻み始め」[7)]，1933年には改宗者が266人に達している。宣教師ツァンは，条件に反して布教活動をしたので，ついには離島させられることになった。指導すべき牧師不在のもと，信徒達はヒンドゥー教徒から様々な迫害を受けた。そこで1935年にジャワのオランダ改革派教会から牧師と宣教師が派遣された。当時，信徒達は三つのグループに分かれていたが，新たに派遣されてきた牧師達のもとで一つに統合されるとともに，次第に信徒数が増加していった。信徒数が増えるにつれ，キリスト教とヒンドゥー教の対立が拡大していった。それに頭を痛めたオランダ当局は，人口の希薄な西部のジャングルを払い下げ，キリスト教徒を移住させた。1939年，29世帯の男子が入植し村を開拓しブリンビンサリ村と命名した。カトリック教徒も同じく入植しパラサリ村と命名した。1942年には，信徒数は2000人に達し，バリ人の牧師が初めて誕生している。1945年，３年間に亘る日本軍による植民地支配後，インドネシアは独立を宣言した。信徒達はそれまで所属していたオランダ改革派教会から独立し，1947年にブリンビンサリにおいて第１回プロテスタント・キリスト教会会議を開催した[8)]。1955年には，教会の教育伝道を目的として幼稚園１，小学校１，中学校３，高等学校１を設立し，ウィディア・プラ（widhya pura，知の館の意）と名づけた。そして，ヒンドゥー教徒，イスラム教徒にも広く門戸を開いた[9)]。その小学校は，ブリンビンサリ村の中心部である十字路の北東角に，北西角に位置する教会と向かいあって建てられている。教会会議で

6）同上，43頁
7）同上，64頁。
8）同上，65頁。
9）同上，65頁。

は，ウィディア・プラに二つの目的をもたせた。第一の目標は，「ヒンドゥー教，キリスト教を問わず，バリの若者を導いて，島の経済活動を担わせる」[10]。第二の目標は「未来の指導者を育てる」[11] とした。

1961年に信徒数は3000人に達し，イ・ワヤン・マストラが小学校教師から転じて牧師に就任した。

1963年に，ヒンドゥー教の聖なる山アグンが噴火し，多くの被災者をもたらした。マストラは被災者の救済に奔走し，多くの人から信頼を得た。その結果，バリ北東部に小さな教会を５つ開設し，350人に洗礼を授けるに至っている。しかし，「マストラは1960年代のバリに特徴的な政治状況の中にあって，悲惨な事態に巻き込まれていくことになる。スカルノの支持者たち（その多くはジャワ人）は，富と権力を得ようと互いにしのぎをけずりながら，バリ島を支配していた。贈収賄と道徳的頽廃がはびこっていた」[12]。「そんな世のなかで，共産主義者のグループが権力を求めて行動を起こした……1965年９月30日，ジャカルタでクーデター勃発。……暴力による報復が始まった。……総力を挙げて共産主義を撲滅しようという大虐殺が行われた」[13]。アグン山噴火の被災者救済に奔走するマストラは共産主義者だと疑われ，軍から殺害の危険にさらされていた。マストラは，支援するアメリカ人の勧めでアメリカに亡命し，デビュータ神学校に学び博士号を取得した（1971年）。その間にスハルト体制が整い，国内状況も安定したので，1972年にマストラは帰国しバリ教会の主教に就任した。３月21日～24日にアビアンバセで開かれた教会会議において，マストラ議長のもとで「バリの人々の，バリの人々のためのキリスト教会であることを示すべきである，との合意に達した」[14]。そしていくつかの重要事項を決定した。その中に青少年教育事業の推進も唱

10）同上，70頁。
11）同上，70頁。
12）同上，61頁。
13）同上，61頁。
14）同上，66頁。

われている。

1974年に，マストラは西南ドイツNGOであるキンデルノトヒルフェ（Kindernothilfe, 困窮児童への支援の意，KNH）[15] と出会っている。カランアスム県の山間部に生まれ育ったマストラは，早朝に起き小学校まで片道22kmを毎日通学した。卒業後進学したものの，中学校が村から42kmも離れていたため親戚の家から通い，食費と部屋代は自ら働いて支払った[16]。教員養成校でも学寮に住み，親元から離れた生活の寂しさ以上に自由さと自己鍛錬の機会を得るとともに，青少年期における学寮生活の教育的意義を体験した。このような自らの体験を踏まえ，マストラは貧困家庭児童の救済と教育を保障するために，キンデルノトヒルフェの全面的支援を得てアスラマ（学寮）の開設に踏み出した。ウィディア・アシ（Widhya Asih，知と愛の意）と名づけ，1975年に第1をデンパサールのセセタンに，1976年に第2をブリンビンサリに，1980年に第3をシンガラジャに，1981年に第4をウンタル・ウンタルに開設した。そして，1987年から本学と協働して，ムラヤ村にある第3中学校に併設して第5ウィディア・アシの開設に着手した。まず，館長の宿舎を建て，以後，1年に1棟ずつ子ども用の宿舎や食堂を建設していった。その働きが国際ワークキャンプ・インドネシアである。ワークキャンプのその後の活動については，6節で述べる。

3．バリ教会の社会事業

バリ教会は教育・社会省という事業部門を設けている[17]。その責任者に牧

15）ドイツのNGO機関。アジア・アフリカ・ラテンアメリカを中心に28カ国を支援している。その活動の詳細については，www.kindernothilfe.com（2011年1月6日確認）を参照されたい。

16）Dr. I Wayan Mastra, “In the Face of Asian Realities, What has been the Church’s response?”,『桃山学院大学キリスト教論集　第29号』，45～46頁。

17）資料2を参照されたい。

師を配置し，そこに教育部と福祉部を設置している。教育部は財団法人ハラパン[18]（Harapan, 希望の意。開設初期にはウィディア・プラと称していたが，2000年の新体制の下でハラパンと改称）として政府から正式に認可されている。現在，保育園１，幼稚園２，小学校２，中学校３，普通科高校１，職業高校１を有している。他方，福祉部も政府から財団法人ウィディア・アシとして正規の認可を受けている。現在ではブレレンの第６，カランアスムの第７を加えて７カ所の児童養護施設を運営し470人の子どもをケアしている。

その他に本部事務局が管理しているプログラムがある。2002年の爆弾テロの被災児童20人，寡婦５人を経済的・精神的に支援している。さらにCommunity Development based on Children（CDC）プログラムによって地域支援も実践している。CDCプログラムのうちでも，とりわけスラヤ村とソカ村については，筆者自身も現地を視察したので，次に紹介したい。

スラヤ村はバリ島東部の乾燥した傾斜地に位置する。土地は乳児の頭大の岩石が多く含まれ，栄養分の少ない赤色土である。河川や井戸がないため農作物は特定種のトウモロコシしか栽培できない。主食はこのトウモロコシである。竹とその網代で作った簡素で小さな家屋に居住している。飲料水は雨季に屋根から流れる雨水を樋からパイプを通じてタンクに貯水して確保する。浴場と便所の建物はみられない。収入源は海岸部の漁船のおしだし手伝いである。子沢山で，中には10人の子どもを抱える家族もある。学校経費を払えず不就学の子どもも多い。現在，オーストラリの篤志家の援助を受けて，大きなコンクリート製の貯水タンクの設置を進めている[19]。村内の管理組合と共同して計画的・年次的に設置数を増やしている。さらに彼は経費的に就学困難な子どもに就学費の援助を行っている。

18）ハラパンの学校要覧を翻訳して，次の箇所に翻訳掲載してあるので参照されたい。林陸雄「インドネシア・バリ島における子どもの栄養状態と発育問題（５）」，『桃山学院大学キリスト教論集　第45号』，57～67頁。

19）政府からもタンク設置助成金が出ているが。総予算枠が小さく設置は遅々として進まず，全戸設置の見通しがたたない状態である。

ソカ村はタバナン州の西南部，デンパサールとブリンビンサリ村の中間に位置する。周辺の土地はタバナンの旧王家が占有しており，住民はその小作または農業労働者として雇用されている。小作料は安く，収入は不安定である。したがって，不就学の子どもが多い。ウィディア・アシ本部はこの村で子どもへの就学支援と後述の植林プログラムを推進している。なお，この村では深刻な水問題に直面している。この村では，これまで，農業用水を用水路から汲み取るか，ホースで家庭の貯水タンクに貯水し，飲用水・料理用水として使用していた。化学肥料や農薬を使用する以前は，そのような水であっても伝統的な手法として問題にはされてこなかった。しかし，現在では農薬や化学肥料の使用量が急激に増加している。取り込んだ水は貯水タンクに貯められ，タンク内に設置してある特殊なつぼ型の岩石で濾過して使用している。水浴びや洗濯等には農業用水路の堰で源水のまま使っている。これもまた有害物質が皮膚を通じて浸潤する危険を内包している。緊急に井戸の掘削を実現する必要があると，ウィディア・アシ本部では考えている。

4．ウィディア・アシ運営の財源問題

ウィディア・アシの運営は，創立期以来，キンデルノトヒルフェからの全面的な支援に依拠してきた。バリ教会が拠出したのは土地と建物である。第5ウィディ・アシの建物については，本学のワークキャンプに依拠した。キンデルノトヒルフェでは5年単位で支援内容を見直し契約を更新してきた。しかし，キンデルノトヒルフェから2002年5月2日文書で，2004年以降の支援停止が通告された。以後は，各ウィディア・アシで自立して運営することとなった。そしてその具体的な対策案についての検討に入った。だが，かかる事態にウィディア・アシ本部職員も各ウィディア・アシ館長・職員も戸惑うばかりであった。いくつかの具体策を講じたものの，採算ベースには至らず挫折せざるを得なかった。バリ教会幹部による多様な交渉の結果，キンデルノトヒルフェからの支援がもう1期（2004年～2008年）延長されることと

なった。しかし，原則は各ウィディア・アシの自立・自主運営であるから，その実現に向けて準備をしなければならない。

そして，キンデルノトヒルフェから，2009年２月24日文書にて，2009年６月30日をもって支援を停止するとの最後通告がきた。しかも，現任の本部事務長であるイ・ニョマン・スウィトラが急逝したばかりで，後任も決まっていない状態だっただけに，衝撃はあまりにも大きかった。キンデルノトヒルフェからの通告の撤回はありえない。急遽，後任にイ・ヌガ・スウィクラマを任命した。彼は第４ウィディア・アシ館長として，キンデルノトヒルフェからの支援を得ずに，独自にスポンサーを確保して第４ウィディア・アシを運営していた。彼の人柄を信頼するスポンサー達は，窮状を知って支援の手を次々と差し延べてくれている。

アメリカからは第４ウィディア・アシの子ども全員ばかりでなく，全470人への支援を検討している。カナダでは，建築関係の技術者による補修ワーク団を年に数回派遣する企画を立てた。シンガポールから子ども同士の交流と親によるミニ・ワークキャンプが実施されるようになった。しかし，リーマンショック以降の世界経済不況の様子を見る限り，今後の経済動向に予断は許されない。バリ教会がいつまでも海外からの支援に依拠せず，独力でウィディア・アシを運営しうる財源を確保すべきである。それを如何にして達成するのかが問われている。

なお，2009年の総経費は，詳細については明らかでないが，概略は次のようになる。

７ヶ所の施設運営，CDCプログラムの経費，施設本部運営費を合わせると月額 197,195,358ルピア（レート１：100で，約1,971,953円）が必要である。そのうち，本部が各スポンサーから支援を受けて７つの施設に拠出している援助額が 78,500,000（約785,000円）であり，７つの施設が独自事業等で自足させているのが 73,744,958ルピア（約737,450円）である。2009年の７施設の総経費152,244,958ルピアに対し，７施設の自立度は，48.4％程度といえよう。2002年のキンデルノトヒルフェからの文書を受けて決定された自給自足方針

は未だ存続している。問題はウィディア・アシ本部が新たなスポンサーからの支援を確保するには，何をどうすべきなのかである。世界的な経済不況のなか，海外からも経済支援は低迷している。そうなれば，ウィディア・アシが独自に事業を興し収益を上げていくことが求められる。インドネシアでは2002年に法改正がすすみ，児童養護施設において，その運営経費を確保するために事業を興すことが認められるようになったと聞いている。すでに，各ウィディア・アシでは子ども達の職業訓練を兼ねて小物の製作，バティック製作と縫製，観葉植物の栽培，有機野菜の栽培，家畜の飼育等々の小事業に取り組んでいる。

5．植林プロジェクトへの取り組み

インドネシアでは地球環境保全対策の一環として森林の乱伐を規制するべく，2007年 6 号政令を発令し，森林関連法規の改正を進めている。天然林の伐採を制限する一方，植林を奨励し，その人工林から木材を調達する方針である。この政策は環境保全に貢献することにもなる。

そこに着目したウィディア・アシ本部は，ウィディア・アシ本部が所有する未開墾の荒れ地にアルビチア（albizzia）[20] を植林するプログラムを作った[21]。バリ島は棚田で有名である，至る所に棚田があるような印象を見る者に与える。稲作の集約農業技術が極めて高いと言えよう。しかし，地形や水利の面から稲作に不向きで棚田を作れないところもある。タバナン県は地下水に恵まれ上等米の産地として知られている。ソカ村にも一面に棚田が広が

20）樹種名：センゴン　ラウト，その他の名称：アルビチア・ファルカータ，バタイ，モルッカソウ，商品名で南洋桐とよばれることもある。
科目：マメ科Albizzia属の広葉樹。学名：A.falcataria。府中家具工業協同組合作成「木材図鑑」http://www.fuchu.or.jp/~kagu/mokuzai/index.html（2011年 1 月 6 日確認）より。

21）資料 4 を参照されたい。

っている。バリ教会が所有している８haのうち2.5haは棚田で稲作をしている。散在する残りの土地のほとんどが傾斜地であり，棚田を作れないか，作っても意味をなさない。その傾斜地を利用して生育の早いアルベチアを植林するのである。カナダの林業会社と提携して，カナダ種のアルベチアの種子を購入し，発芽させ，10cmほどの苗にしてから，1.5m間隔で植えていく。３ヶ月後には約２mにまで生育する。５年後には伐採できる。伐採後の根を残しておくと引き続き生育し，５年後には再び成木となる。しかも，その繰り返しが３回できるという。この材質はパルプや，木彫や家具の原材料として使われる。

概算によれば，種子と肥料の購入費，管理人の給与，植え付けのための賃金等の経費は，１ha当たり 118,840,000ルピア（現在のレート１：100で，約1,188,400円）である。それが５年後には 1,206,160,000ルピア（約12,061,600円）となる見込みである。この収益をウィディア・アシの運営費に当てることが可能である。あるいはまた，蓄積して独自財源とし，海外からの支援から独立してウィディア・アシの運営に臨むという選択肢もある。植え付けには，村内の小作農や農業労働者を雇用して行う。そのことによって，この植林プログラムは地域の開発の一翼を担うことにもなっている。ウィディア・アシ本部では，丘陵の頂上に集会所と手洗い所を設置し，国内外の若者を招き，植林を通じて環境問題について体験的に学び議論する場にしたいとの構想も持っている。できれば，海外から参加する青少年には，各自の小遣いから一人当たり10本の苗の提供を提案したいと構想している。

６．国際ワークキャンプ・インドネシアの概要

国際ワークキャンプは1987年に始まるが，内容からみて，次の３期に分けることができる。

第１期：1987年から通算14回実施。ジュンブラナ県ムラヤ郡ムラヤ村に位置するバリ教会立第３中学校に隣接して第５ウィディア・アシを建設した。

このような傾斜地に植林を

植林プログラム開始の祝福式

慎重に植え付けを

アルベチアの苗

数ヶ月に後の生育ぶり

村の男性や女性に仕事を

建設したのは，職員棟１，宿舎４，食堂１，台所１，庭園の整備，女子寮１の建て替え，食堂の拡張である。そこでは120～150名の中学生・高校生が居住する。

第２期：2000年2005年で６回実施。ブリンビンサリ村にある第２ウィディア・アシの改築である。老朽化したマンディ棟（トイレと浴室）２棟の建て替え，貯水槽の改修，浄水装置の設置，男子寮の改築，食堂兼集会室の改築である。2002年10月の爆弾テロ事件のため2003年第18回目のワークキャンプは実施を見送ったが，学内外有志からの基金により女子寮を改築した。第18回目のワークキャンプは2004年度に実施した。

第３期：2006年からの５年間。ブリンビンサリ村の第２ウィディア・アシで，老朽家屋を撤去し，職員寮，男子寮，女子寮各１棟を新設した。2010年の第24回には庭園に遊歩道を設置した。2011年には，ムラヤ村にある第５アスラマで職員寮を建て替える予定である。

この24回にわたるワークキャンプには，本学から500名を超える学生が参加している。同じ日本聖公会系の立教大学，神戸松陰大学，神戸国際大学の学生も参加している。特に神戸松陰大学からは第17回まで延べ30名以上が参加している。第14回までは，ジャカルタやバリの学生が延べ40名以上，第15回以降は例年バリの学生10名が参加している。

キャンプ期間中には，様々なプログラムを日本とインドネシアの学生が協力しながら展開していく。そのための準備や打ち合わせ，進行過程で濃密な国際交流・文化交流が展開した。さらに，施設で居住する子ども達との文化交流，隣村のカトリックの施設・近隣の小中学校・養護学校・他の同系列の施設訪問を通じて，日本とインドネシアの青少年による文化交流が繰り広げられてきた。

7．参加学生による自主的な支援プログラム

参加した学生達が自主的な支援プログラムを作り実施してきた。その第一がバリ奨学金の会（Bali Scholarship Association BSA）である。第１回参加者からの提案で始まった，施設の子ども達のための大学進学の奨学金である。毎年新規に奨学生２人を採用し，国立大学の授業料相当額を給付するものである。例えば，先に述べたイ・ニョマン・スウィトラはその第１期生である。彼はペトラキリスト教大学で英文学を学び，バリ教会が運営する観光産業専門学校ディアナ・プラの英語教師として赴任した。３年後にウィディア・アシ本部の事務長として抜擢されている。ウィディア・アシで育ち学んだ子どもが，次代の子ども達を支援する仕事に従事しているのである。このようなバリ奨学金の活動が20年以上続いてきたのである。

第２はオールジャランと称する参加者による同窓会活動がある。気軽に楽しみながらできる身近なボランティア活動の推進を目的としている。大阪府下にある金剛コロニーの秋季祭や学内の学園祭に焼き鳥店を開き，その収益をコロニーやバリのウィディア・アシに寄贈する活動である。2001年からは第15回参加学生井口奈美の発案で，インドネシア名物のナシゴレン（焼き飯，インドネシアの香辛料を使い味付けが辛い）とピサンゴレン（バナナの天ぷら）を学園祭で販売し，その収益金を施設の子ども達の衛生費として寄贈するようになった。施設の運営費は食費と教育費をまかなうのに精一杯であり，衛生費にまでは届かない。子ども達の歯ブラシや歯磨き粉，入浴・手洗い石けん，ヘヤー・シャンプーの購入費に充てられる。この取り組みは，次年度の参加学生に引き継がれ継続して取り組まれている。

第３はダサプルティ奨学金である。これは第14回に参加した藤並祐馬が開設したものである。彼は，卒業後，バリ教会立の観光産業高等専門学校ディアナ・プラ（PPLP Dhyana Pura）の日本語教員として２年間勤務した。その当時の低額な給与の中から子どもを大学へ進学させることの困難度を痛感

して，設立した奨学金制度である。前述のバリ奨学金は国立大学進学者を対象としている。しかし奨学資金を必要としている者に，中学校の就学補助，高等学校卒業後の語学学校や私立大学進学希望者がいる。その彼らを対象に考案されたものである。「アスラマから広義の高等教育まで（Dari Asrama sampai Perguruan Tinggi）」進んでほしいとの願いを込めてDASAPERTIダサプルティと命名した。支援金提供者は彼以外に，友人数名と本学教員およびその友人が参与する小さな会である。現在の支援状況は，高等教育機関４名，高校３年２名，高校１年３名，中学３年１名の計10名である。これまでに高等教育機関卒業生４名を出している。

このように国際ワークキャンプ・インドネシアに参加することによって，参加学生は，自らの問題意識に応じて多様な支援プログラムを企画し実現してきた。このような活動を通じて，自ら考え企画し実施し点検し再構成していく。その過程および結果をレポートまたは論文としてまとめた場合もある。第14回参加の藤並は，当時のバリにおいてゴミの無分別によるポイ捨ての多い現状に着目し，ゴミの処理について調査研究し論文「バリ人の環境意識と環境教育」として纏めた。それは学内の学生懸賞論文の優秀作に選ばれ，学生論集第16号（2001年）として刊行されている。2010年の３月下旬に６名の学生が，ソカ村での植林活動に自発的に参加している。その様子をニュースレターとしてまとめている。彼らは第23回国際ワークキャンプに参加した者であるが，同じく参加した仲間と協働して，2010年の学園祭において模擬店とフリーマケット店を開いた。そのおり，収益をウィディア・アシの子ども達の教育支援金として贈呈する趣意書とウィディア・アシの現状紹介，上記ニュースレターを配布して，一般学生への啓発活動にもつとめている。その成果として，2011年の３月上旬に２週間のミニ・ワークキャンプを企画し10名の学生が参加する。ソカ村における２日間の植林活動と第２ウィディア・アシでの営繕活動を実施する予定である。次ぎに，前回実施された植林活動についてのニュースレターからその一部を紹介する。

8．ソカの植林プログラム参加体験

「ソカ植林プログラム」と銘打ったミニ・ワークキャンプは2010年３月21日～４月２日に実施された。そのうちの３月22日～24日の３日間で植林を行っている。参加したのは，第23回国際ワークキャンプに参加した学生で，１年生から３年生まで６人である。内訳は女子５人，男子１人である。参加学生はウィディア・アシの概要を次のようにとらえて紹介している。

バリ・プロテスタント・キリスト教会はいくつかの社会事業を行っています。その中心となるのが教育と生活支援です。

教育・福祉省を設置し，教育部門として保育園，幼稚園，小学校，中学校，高等学校，職業高校，高等教育機関を開設しています。福祉部門として７箇所の養護施設と２箇所の地域開発プログラムを開設運営しています。

ウィディア・アシ財団というのは，その福祉部門の名称で「愛と知」を意味しています。政府の認可を受けた正規の福祉施設です。正式には，パンティ・アスハン・ウィデイア・アシ（ウィディア・アシ養護施設）と言います。普段は学寮を意味するアスラマという言葉で呼び習わしています。第１アスラマとか，第２アスラマとか。

第１アスラマはデンパサールのセセタン通りにあり，ハラパン（希望の意）という名の幼稚園～高校までが同敷地内にあります。主に高校生と大学生が生活しています。

第２アスラマはブリンビンサリ村にあります。この村は，その昔，ジャングルだった所に入植して開拓したプロテスタントのクリスチャン村です。近くにはカトリックの開拓村もあります。キャンプ期間中はこの村でホームステイします。ワークだけでなく，ホームステイの家族やアスラマの子どもたちとの交わりがとても素晴らしく，心が満たされ安らぎます。

子どもたちの笑顔と輝く瞳にはびっくりします。日本の子どもとはかなり違います。貧しさゆえに家族と離れてすごさなければならないのですが，このはじけるような笑顔がそれらの寂しさを吹き飛ばしているようです。アスラマは子どもたちにとって，とても大事な場所となっています。それだけに，これからも子どもたちを守る砦として存続できるよう，様々な支援策を考えていく必要があります。

できるだけ多くの方々に，ウィディア・アシの存在を知り，その運営意義を理解してもらいたいと思います。

ワークキャンプを通じて，ウィディア・アシで生活する子ども達の社会背景や現状を知った学生達は，ウィディア・アシの必要性を痛感するとともにその維持・運営に何らかの関わりを持ちたいと考えるとともに，広く学内外へ子ども達の現状を訴えていきたいと考えている。その具体的な活動として，植林プログラムに参加したのである。その動機を次のように記している。

＜バリ島の子どもたちを救おう＞

環境問題改善対策の一環として，バリ島のソカ村で植林プログラムが2009年 9 月からスターしました。その様子を林教授の研究報告会で知りました。インドネシア語でセゴンSengon，英名でアルビチアAlbizziaという木（日本名，南洋桐）ですが，それは 5 年で数十メートルに成長するそうです。しかも根を残しておくと，引き続き成育し，3 回も収穫できるそうです。用途は木彫の材料やパルプです。木質が柔らかいという特徴を活かすそうです。

＜今回はなぜ植林なのか？＞

子どもたちを支援している経費は，これまで海外からの支援に頼ってきました。その支援がいつまで続くのか，予断を許さない経済不況が続いています。近い将来，海外からの支援を脱却して自立する必要があります。そのための一つの試みとして，2009年の 9 月からソカ村での植林

プログラムを開始されたのです。そのプログラムに私達6人も林教授の案内で参加しました。

第23回IWCの参加費用の一部返還されましたので，そのうちの一部を苗木購入費に当てました。

彼らは植林活動の様子を次のように記している。

今回のボランティア活動はソカ村で3日間植林活動をしてきました。それは貧しい子どもたちのために，植えた木を伐採して販売し，その収益を子どもたちの教育費や生活費に当てようというものです。

このプログラムの背景には環境問題があります。インドネシア政府は，環境保全のため，欧米諸国からの資金援助を受けてカリマンタン島での森林伐採を禁止し，森林保護にのりだしました。そのため木材は高騰し始めました。天然林を伐採せずに，新しく植えた木を伐って使おうというのです。私たちもこのプログラムに参加し，合計約720本の苗木を植えてきました。その苗木はとても小さく，茎が細いので気をつけて植える必要がありました。また，私たちは30℃を超える気温と強い日照りで30分も続けて作業をすることができませんでした。

社会福祉学科3回生の赤松蘭は次のように語っている。

ソカ村の植林現地を見て回った。4ｍを超える木が一面に広がっている。これらは昨年9月に植えたものだと説明を受けた。その成長の早さに驚いた。私が植える苗木もそうなるのかと想像したら，いますぐにも取りかかりたいとの衝動に駆られた。

植林の方法について，イブ（年配の女性への呼び習わし）たちが実地にやってみせながら具体的に教えてくれた。ここで常勤として働くのは，管理者の二人だけだ。苗木を植えるための穴堀は男性が，植えるのは女性である。その人たちはこの村の西集落と東集落からの日雇いである。穴は既に掘られているので，植林は女性だけでする。苗木を繊細に扱える女性が植林作業では好まれるからだ。その女性たちがたくさんの肥料と苗木をかついで運ぶ，その体力に驚かされた。足下の悪い斜面での移

動や作業はけっこうきついからだ。

私たちの作業は苗木を穴に入れて土をかぶせ水をやること。作業内容は単純だった。それだけに疲れも早くくる。照りつける日差しが疲れを早める。汗が止まらず，仲間との会話も減ってくる。そんな様子をみて，イブがいろいろ話しかけてくれた。暖かい笑顔，日常や身の回りの話題。いろいろ興味がかき立てられ，知識もふえた。疲れ具合も緩やかになった。

わずかな日数，まねごと程度の植林であったが，720本を植えた。これらが立派に成長し，環境保全や子どもたちの生活基金へと発展すると思うと，作業の疲れもある種快感へと変じていった。

さらにもう一人国際教養学部２回生の吉岡春海は次のように語っている。

緩やかな斜面にセゴンの苗木を植えるのですが，太陽が照りつけ，風がないため，倒れそうになるぐらい暑くかんじました。こまめに，休憩を多くとりながら作業しました。

苗は種からつくります。その方法を見せてもらいました。１cmぐらいの小さな種を一粒，一粒丁寧に発芽させていくのです。熱湯をボールに注ぎ，温度計で一定温度になるまで待ち，そこに種を入れて数分待ちます。その後，種を取り出してやわらかいスポンジのようの特殊なマットに入れて数日保管すると，芽が出てきます。その芽をビニールの小さなポットに移し変え，ある程度成長するまで待ちます。５～10cmの大きさまで成長したら，いよいよ植林です。

ビニールのポットから取り出すには，バケツに水を張っておき，その中に浸けてやさしく解し，根株の土とポットの間にゆるみが出たときにポットをつまんでゆっくりと引っ張ります。すると土と一緒に根株が出てきます。意外とこの作業が大変です。なかなかすんなりとはポットから出てこないのです。そのコツを掴むまで，教えてくれるイブに何度も迷惑をかけたことを思い出します。

取り出した苗木を１m50cm間隔にあけられた穴に植えていきます。この作業もまた，大変で，高価な苗木を落としたり折ったりしないように気をつけながら植えました。そして植えた苗木にイブが土をかぶせ水をたくさんあげれば完了です。

イブたちにはたくさん迷惑をかけました。最終日の朝，イブから「昨日，私はあなたたちと一緒に働いている夢を見ました」と笑顔で言っていただきました。林先生の解説では，「インドネシアのお金持ちやエリートの大学生は日焼けしたくないので，日中は外に出ないそうです。また，現地で働くイブたちの日給はたったの400円だそうです。そんななか，イブたちにとっては，経済大国日本からエリートの学生がやってきて，この低賃金のつらい労働を一緒にすることになるとは，まさに夢の中の話，普段の生活ではあり得ない体験だったのでしょう。君たちだけでなくイブたちにとっても，貴重な喜びの出会いになったから，そのような夢をみたのでは」とのことでした。とても納得できました。

さいごに

これまで，筆者はバリ教会の社会事業に着目し，そこに生活する子ども達が直面している問題について調査研究してきた。それらの研究報告の中で，バリ教会やウィディア・アシ本部，各ウィディア・アシについて触れることがたびたびあった。しかし，それらの組織や活動について体系的に紹介する機会を失してきた。今回，このようなささやかの紹介をすることとなった。かなりおおざっぱなアウトラインを描いたに過ぎない。今後はできるだけ早い時期に，この研究ノートを骨格として，詳細な紹介に組み立て直す予定である。

さらに，国際ワークキャンプに参加した学生達が，ワークキャンプを通じてどのように学び成長していったのか。その後の活動の様子を掘り起こし紹介したいとも考えている。

なお，この研究ノートは本学の研究プロジェクト「インドネシアとの文化的交流を深めるための総合的研究(2)」の成果として報告するものである。

資料１　バリ・キリスト教・プロテスタント教会成立過程

年	事　　項
1580	バリ島にフランシス・ドレイク卿立ち寄る ポルトガルの貿易本拠地の設立を試みる
1597	最初のオランダ船来島
1600	オランダの探検隊が再度来島 バリ島は航海路上の戦略的位置 仏，英，蘭３カ国によるバリ支配に干渉 蘭が軍事力で勝利
1848	バリ人は抵抗し開戦
1849	バリ人は抵抗し開戦
1867	オランダ改革派教会の宣教師が宣教活動を開始
1875	宣教師ヴァン・エックが発病し離島
1881	宣教師デ・ヴローム殺害される 14年間に亘る宣教活動で改宗者は一人のみ
1904	中国船の難破 略奪に対す賠償請求 蘭はバドォンの領主に責任を転嫁 領主は支払いを拒否
1906	蘭は服従を迫る ププタン（敵軍に向かっていく儀式に乗っ取った集団自決）で抵抗
1908	クルンクンのププタン
1929	キリスト教宣教同盟の中国人代表ツァン牧師が来島 バリ人女性と結婚している中国人クリスチャンの面倒を見る 布教は許可されていない 密かに布教
1931	キリスト教同盟の巡回牧師ジャフレイ博士来島 ツァンと二人で洗礼式を挙行 ４人の洗礼志願者 ウンタル・ウンタル村で２人が洗礼を受ける 12人が洗礼を受ける
1932	市場の広場で洗礼式 75人が洗礼を受ける
1933	改宗者266人に オランダ領事はツアン牧師の離島を命ずる 指導者がいない状況下で，信徒は様々な迫害を受ける ジャワ島のオランダ改革は教会はヘンドリック・クレーマー博士をバリ島に送り調査
1934	東ジャワのオランダ改革派教会は２人のジャワ人牧師をバリ島に1942年まで派遣

年	事　　項
1935	３つの教徒グループ
1937	オランダ教会は宣教師１人と聖書翻訳者を追加派遣 牧師達は３グループを統合
1938	バリ・キリスト教徒連合を結成
1939	ブリンビンサリにキリスト教共同体誕生
1942	日本軍がバリ島を占領 信徒数200人 マデ・ルング最初のバリ人牧師に就任
1945	８月17日独立宣言
1946	日本軍撤退始める 蘭が再度の植民地支配を
1946	グスティ・ングラ・ライ大佐によるゲリラ戦
1947	蘭は統制を強化 ブリンビンサリで第１回プロテスタント・キリスト教教会会議開催
1948	蘭は統制を強化 ブリンビンサリにおいて教会名をバリ・キリスト教・プロテスタンヨ連合に改称
1949	蘭は独立を承認 バリ人・キリスト教・プロテスタント連合に再度改称 オランダ人によるバリ教会支配が終わる
1950	バリは共和国に参入 信徒数500人
1951	バリ・キリスト教・プロテスタント教会に改称
1953	マストラは教師に就任
1955	ウィディア・プラ設立
1960	信徒数2000人
1961	教会員数3000人 マストラは牧師に就任
1963	アグン山の噴火 マストラは救済に奔走 ５つの教会を開き，350人に洗礼を授ける
1965	９・30事件（粛軍クーデターとその鎮圧）* クーデターの背後に共産党がいたとしてこれを徹底的圧殺* スハルトは陸軍内の指導者として頭角を表す キリスト教徒は同類と見なされ迫害される
1965	マストラはアメリカへ亡命 信徒数6500人
1966	スハルトは実質的権力を掌握
1968	スハルトは大統領に就任
1970	教会会員数7000人
1972	マストラがアメリカから帰国 アビアンバセ教会会議 新方針を採択 教会活動の一大転換を図る
1974	マストラはKNHに紹介された

年	事　　項
1975	第１アスラマ開設
1976	第２アスラマ開設
1980	第３アスラマ開設
1981	第４アスラマ開設
1987	第５アスラマ開設 IWC発足
1999	第６アスラマ開設
1999	第７アスラマ開設

出典：ダグラス・マッケンジー著，桃山学院大学インドネシア・ワークキャンプ実行委員会訳『マンゴー樹の教会』，聖公会出版，1989年。

＊石井米雄監修，土屋健治，加藤剛，深見純生編『インドネシアの事典』同朋舎，1991年

資料２　バリ・プロテスタント・キリスト教会の構想と使命，機構図

Visi GKPB 1984 - 2008
"MENJADI BERKAT DAN TERANG BANGSA-BANGSA"

Misi GKPB 1984 – 2008
"MANDIRI DALAM TEOLOGIA, DAYA DAN DANA"

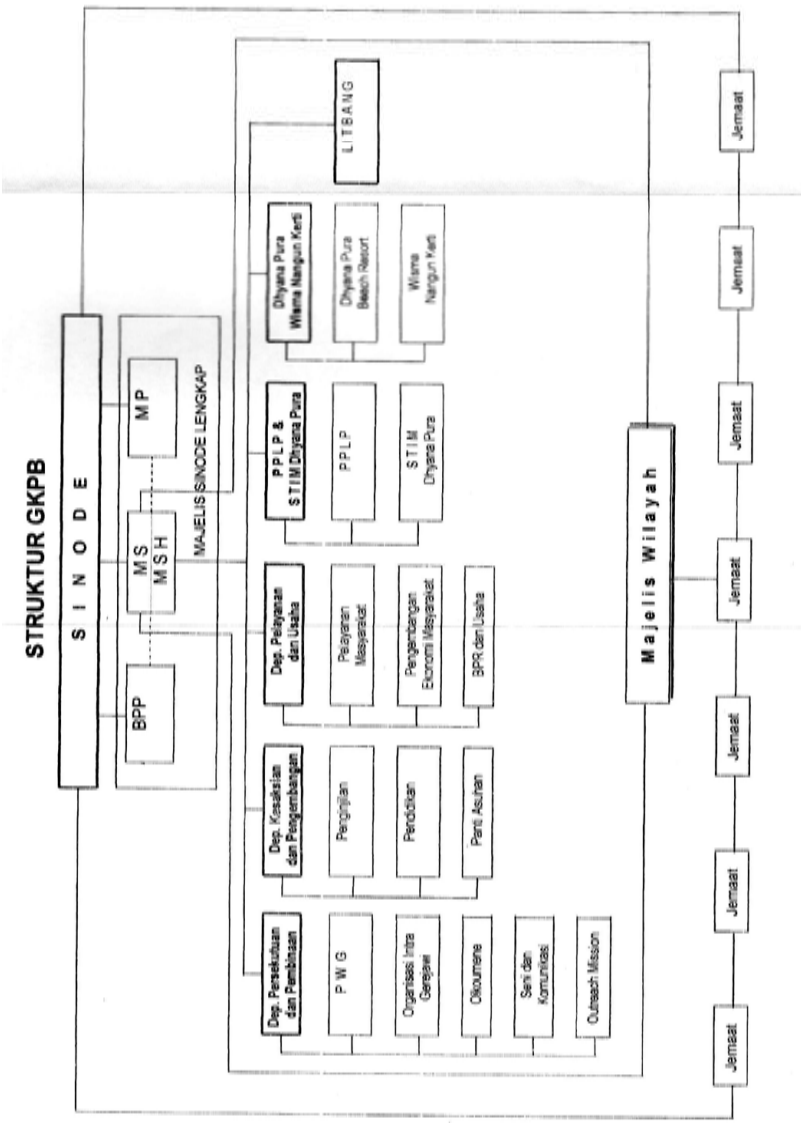
Tema GKPB 2004 – 2008
"MENJADI GEREJA YANG HIDUP"

Tujuan Program :

Berdasarkan pada Visi, Misi, Tema dan Mandat Sinode ke 39 GKPB, maka tujuan Program GKPB untuk masa bakti 2004 – 2008 dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Mengantar warga GKPB bertumbuh dewasa dalam kehidupan berteologia, bergereja, bermasyarakat dan berbangsa.

2. Mengantar warga GKPB untuk mewujudkan nilai-nilai Kerajaan Allah berupa : cinta kasih, persaudaraan, kesatuan, kerukunan, kerendahan hati, kejujuran, kebijaksanaan, kesetiaan, dapat dipercaya, saling mempercayai, pengorbanan dan mencintai lingkungan demi kesejahteraan sesama manusia.


STRUKTUR GKPB
S I N O D E
BPP
MS
MSH
MP
MAJELIS SINODE LENGKAP
Majelis Wilayah
Jemaat
Jemaat
Jemaat
Jemaat
Jemaat
Jemaat
Dep. Persekutuan dan Pembinaan
P W G
Organisasi Intra Gereja
Oikoumene
Seni dan Komunikasi
Outreach Mission
Dep. Kesaksian dan Pengembangan
Penginjilan
Pendidikan
Pani Asuhan
Dep. Pelayanan dan Usaha
Pelayanan Masyarakat
Pengembangan Ekonomi Masyarakat
BPR dan Usaha
PPLP & STIM Dhyana Pura
PPLP
STIM Dhyana Pura
Dhyana Pura Wisma Nangun Karti
Dhyana Pura Beach Resort
Wisma Nangun Karti
LITBANG

資料３　ウィディア・アシ本部発行の紹介パンフレット

A JUST PROSPEROUS SOCIETY

MOTTO: “BLESSED TO BLESS”

YAYASAN WIDHYA ASIH

JALAN RAYA KAPAL No.20
MENGWI-BADUNG, BALI, INDONESIA

PHONE: + 62 361 8877129
MOBILE: + 62 8123998361

E-MAIL: widhya@indosat.net.id
info@widhya-asih.or.id

WEBSITE: www.widhya-asih.or.id

« Come to me, all of you who are tired of carrying heavy loads, I will give you rest ».

Matthew 11:28

FOREWORD

The Widhya Asih Foundation is a non-profit and Christian Protestant organization located in Denpasar, the capital of Bali Island in Indonesia. The "Yayasan Widhya Asih", which means "House of Knowledge and Love" was created in 1975.Currently, we have 7 orphanages scattered around the island and development projects for local communities.

Naturally, our philosophy is to provide shelter and food to children and to give them an education and love, necessary for a better future. Today, we welcome more than 460 children, from 2 to 24 years old, within our structures.

Our five year strategic plan - from 2009 to 2013 - explains clearly our vision: a just prosperous society. Indeed, we aim to build a better society, by caring for and empowering needy people. The purpose is to provide sustainable development for communities by improving their living conditions and ensuring the preservation of the local environment and ecosystem through our initiatives. We are committed to break the entrenched cycle of poverty through education. We want to encourage employment and turn people into contributing members of their community once they reach adulthood.

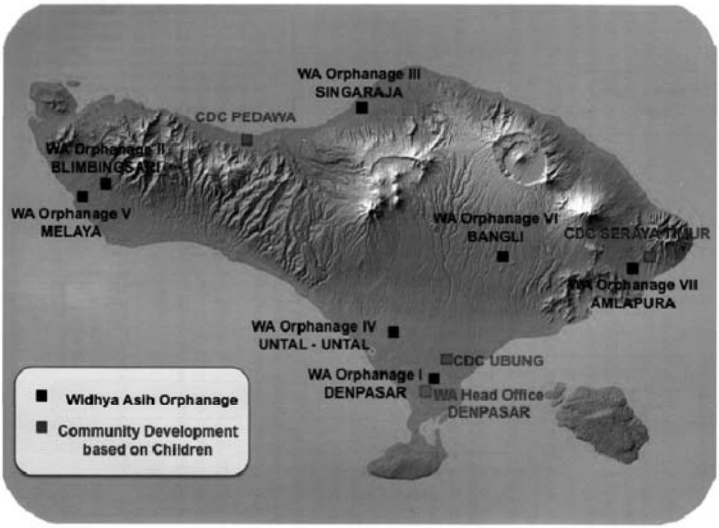
Widhya Asih Foundation, all the children and staff would like to thank you very much in advance for the interest you show in our strong wish to improve children and poorest people's daily lives and futures.

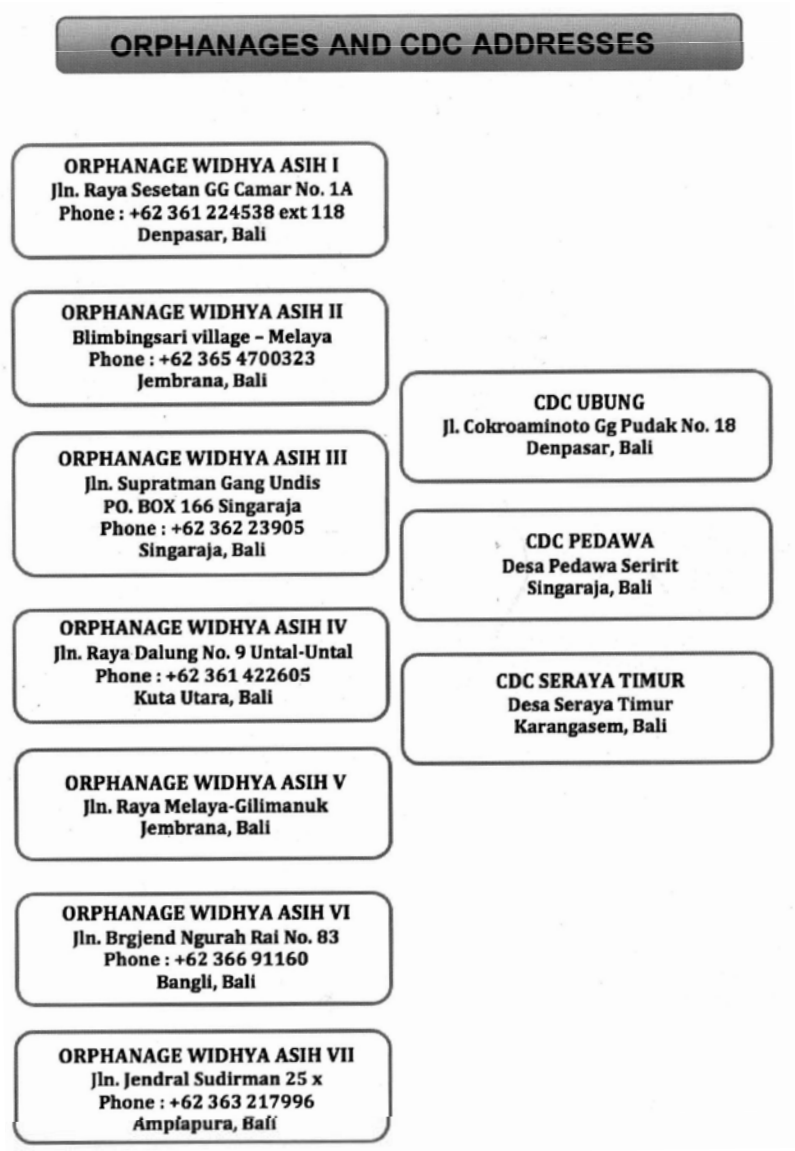
Throughout this booklet you will discover all our activities and projects. Please do not hesitate to visit us, to play with children, or to bring material and financial support because we really need your help to successfully complete our mission.

You also can participate to create a fair and better world!

Director of Widhya Asih Foundation

I Nengah Swikrama


WA Orphanage III
SINGARAJA
CDC PEDAWA
WA Orphanage II
BLIMBINGSARI
WA Orphanage V
MELAYA
WA Orphanage VI
BANGLI
CDC SERAYA TIMUR
WA Orphanage VII
AMLAPURA
WA Orphanage IV
UNTAL - UNTAL
CDC UBUNG
WA Orphanage I
DENPASAR
WA Head Office
DENPASAR
Widhya Asih Orphanage
Community Development based on Children


ORPHANAGES AND CDC ADDRESSES
ORPHANAGE WIDHYA ASIH I
Jln. Raya Sesetan GG Camar No. 1A
Phone : +62 361 224538 ext 118
Denpasar, Bali
ORPHANAGE WIDHYA ASIH II
Blimbingsari village – Melaya
Phone : +62 365 4700323
Jembrana, Bali
ORPHANAGE WIDHYA ASIH III
Jln. Supratman Gang Undis
PO. BOX 166 Singaraja
Phone : +62 362 23905
Singaraja, Bali
ORPHANAGE WIDHYA ASIH IV
Jln. Raya Dalung No. 9 Untal-Untal
Phone : +62 361 422605
Kuta Utara, Bali
ORPHANAGE WIDHYA ASIH V
Jln. Raya Melaya-Gilimanuk
Jembrana, Bali
ORPHANAGE WIDHYA ASIH VI
Jln. Brgjend Ngurah Rai No. 83
Phone : +62 366 91160
Bangli, Bali
ORPHANAGE WIDHYA ASIH VII
Jln. Jendral Sudirman 25 x
Phone : +62 363 217996
Ampiapura, Bali
CDC UBUNG
Jl. Cokroaminoto Gg Pudak No. 18
Denpasar, Bali
CDC PEDAWA
Desa Pedawa Seririt
Singaraja, Bali
CDC SERAYA TIMUR
Desa Seraya Timur
Karangasem, Bali

資料4　CDCとは何か？

CDCの概要については，ウィディア・アシ本部が発行しているパンフレットに紹介文があるので，次にその翻訳を示す。

ウィディア・アシ基金はまた子どものための地域開発プロジェクトを発展させてきた。これらのプロジェクトの目的は僻地の山腹の乾燥地帯にある村を支援することである。村人達は，われわれには想像することもできないような絶望的な生活状態の中で暮らしている。月収は20万ルピア（約2000円）にすぎず，家族は日々の生活の中で様々な困難に直面している。彼らはわらと竹で作った10平米の家に住み，米を購入する余裕がなく，トウモロコシのみを主食としている。村人の多くは読み書きができず，子ども達を学校へ通わすための費用を払うことができないでいる。この地帯はとても乾燥しており利用できる水がなかった。渇きをいやすために彼らはココナッツを用いている。いくつかの村ではタンクを設置している。それは，６ヶ月の乾季の間，２ヶ月間分の水を蓄えている。その貯水がなくなると，女性は村から徒歩で３時間かけて山の水源地に水を汲みにいかねばならない。その水は飲料用と調理用に使われる。水浴びと洗濯，その他のために使う余裕はない。週に一度，シャワー代わりにグラスの水にハンカチを浸して，それで体をぬぐっている。基金の目的は，30年前に見捨てられてきた田園を再開発し，定住し自活しうる経済力を提供することである。ウィディア・アシ養護施設の収容力に制限があるので，子ども達は引き続き家族と一緒に暮らしている。

貧しい人々を支援するために様々なプログラムを開発している。

1．施設設備と基盤整備：多目的ホール，簡易便所，貯水タンクの建設と道の補修
2．農業開発：新しい農業技術，肥料の使用法，灌漑システム，農地の開拓，再植林による環境保護
3．経済開発：牛，豚，山羊の飼育と手工業によって所得の増加と維持に役立てる

4．一般診療サービス：定期的検診サービス，乳児検診，児童の定期検診

5．子どもへの基礎教育：学校経費，教材費（制服，教科書，文具等）と交通費の融資，栄養プログラム

このCDCプログラムは2004年にウブンで，2007年にセガで，2008年にスラヤ，プダワで実施している[22)]。

22）“Widhya Asih Foundation”, www.widhya-asih.or.id（2011年1月6日確認）より

資料５　ウィディア・アシ本部作成「ソカの植林プログラム企画書」

Widhya Asih Foundation

PROPOSAL FUNDING FOR FORESTRY PLANTATION PROJECT
PERIOD 5 YEARS

1. GENERAL PROJECT INFORMATION

1.1 Project Name
Agro-Forestry Plantation Project

1.2 Project Location
Widhya Asih Foundation, Bali-Indonesia

1.3 Project Timing
60 months (5 Years)

2. PROJECT RATIONALE

2.1 Brief Background to the Situation
Widhya Asih Foundation covers expenses for food and education of their children in 7 Orphanages. Widhya Asih does not have business acquire for income to cover all operational expenses. Our financial fund is grant from other organization, institution or personnel. These funds are used to pay all children living expenses and school fees in our seven orphanages.

The Foundation would like to create self-sustain by making small business which could provide income for foundation with consideration, within next five years we enable to reduce interrelatedness to other organization, institution or donors.

2.2 Statement of Needs / Issues

Food and Nutrition and Education
The cost to provide a balanced nutritional diet and school fees for 475 children in all orphanages and 200 children in Community Development Project around US$ 230.000 (with exchange rate of IDR 9.200/ 1 USD) per annum which is currently not being met and hence the foundation is at risk of not being able to continue.

2.3 How the Project will address Needs / Issues
Land
To cultivate unimproved land in Soka, Tabanan

People around the Area:
The Foundation hires local villagers to work in this plantation project besides giving them opportunity in work field because most of them usually do not have permanet job, the Foundation wants to build good relationship to this conservative local villagers.

Widhya Asih Foundation

PROPOSAL FUNDING FOR FORESTRY PLANTATION PROJECT
PERIOD 5 YEARS

Foundation:
To create self-sustaining

Global Warming Issue:
This agro-forestry will reduce the global warming because of on-going project which will plan about 4.500 trees for 1 ha. Presently, Widhya Asih already planted 2 ha land out of 8 ha with Albasia trees. Later on, this will be Widhya Asih main project.

2.4 Project Description

2.4.1 Major Goals
To cultivate unimproved land in Soka with Albasia trees

2.4.2 Major Objectives
To provide living expenses (food and educational costs/ school fees) for children within next five years.

2.4.3 Staffing
The personnel requirements
Widhya Asih Foundation works under the direction of local consultant

Internal Financial Control:
Widhya Asih Foundation will make progress report including all expenditure involved within this project.

2.4.4 Time Frame
This project covers period of 60 months starting and the report to donor will be made at semester period of current fiscal year

3. PROJECT MANAGEMENT AND ORGANISATION

3.1 Organizational Profile

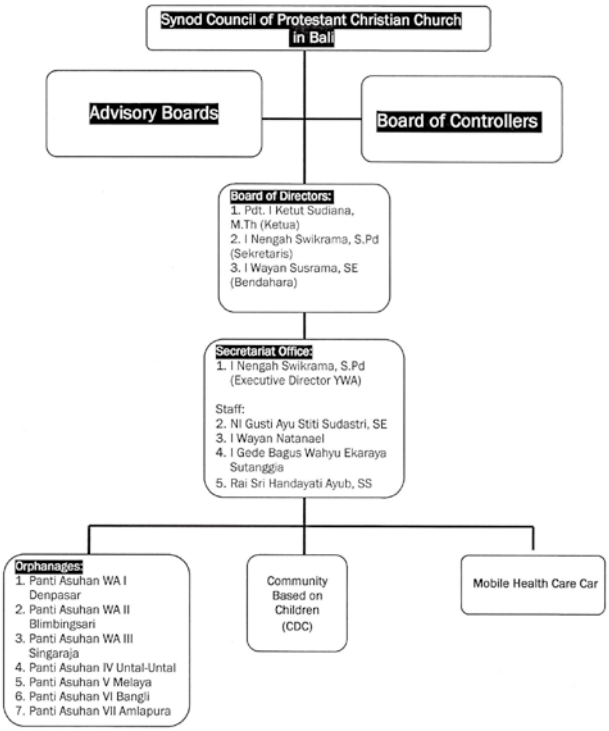
Name of Organization	: Widhya Asih Foundation
Type of Entity	: Yayasan a Registered Legal Institution
Entity Registration No	: AHU – AH.01.08 – 293 dated 4th May 2009
Address	: Jl. Raya Kapal No. 20 Mengwi, Badung – Bali
Phone No.	: +62361 8877129
Email Address	: widhya@indosat.net.id or info@widhya-asih.or.id
Name of Contact Person	: I Nengah Swikrama, S.Pd
Mobile Phone No	: +6281 239 9836 1

Widhya Asih Foundation

PROPOSAL FUNDING FOR FORESTRY PLANTATION PROJECT
PERIOD 5 YEARS

Widhya Asih is a non-profit organization which has been operating since 1975. It is domiciled in Denpasar. The main objective of Foundation is to give supporting fund to Orphanage children of educational fund and other supporting programs, as well as additional facilities in learning and teaching process. Vision of Widhya Asih is *a just prosperous society* and its misión are *caring and empowering the needy, buiding society good charácter* which recently, Widhya Asih Foundation maintains 7 Orphanages in Bali, 3 Community Based on Children Project and 1 Mobile Health Care program.

WIDHYA ASIH ORGANIZATIONAL STRUCTURE



Proposal for Forestry Plantation Project

Widhya Asih Foundation

PROPOSAL FUNDING FOR FORESTRY PLANTATION PROJECT
PERIOD 5 YEARS

3.2 Responsibility and Supervision For Project

I Nengah Swikrama, S.Pd
Director of Widhya Asih Foundation
Jl. Raya Kapal No. 20 Mengwi, Badung - Bali – Indonesia
Phone : (+62361) 8877129
Fax : (+62361) 424862
Mobile : +6281 239 9836 1
Email : widhya@indosat.net.id or info@widhya-asih.or.id

3.3 Project Evaluation

Widhya Asih Foundation will make evaluation for every activity occur in this project. The activities can be seen in budget explanatory.

3.5 Project Sustainability

Total expenses for 5 years approximately US$12,910 (*with exchange rate of Rp. 9.200/1 $US*), in which every year will cost as presented in attachment 01. Within next five years, the Foundation will be able to continue this project by the income acquired.

4. BUDGET

4.1 Project Costs

The expenses needed in this project can be detailed in attachment 1

4.2 Expected Funding Source(s)

Every organization, institution and personnel

4.3 Total Funds Requested

As present in accompanying attachment.

5. OTHER INFORMATION

Account Detail as follows:

Acc. Name : Yayasan Panti Asuhan Widhya Asih GKPB
Address : Jl. Raya Sesetan No. 62, Denpasar Bali – Indonesia
Bank Name : BANK MANDIRI (BRANCH DENPASAR)
Address : Jl. Veteran No.1 Denpasar Bali-Indonesia
Account No. : 145 - 000 435 2536
Swift Code : B M R I I D J A

Kapal, March 24th 2010
Submitted by

I Nengah Swikrama, S.Pd
Director

Proposal for Forestry Plantation Project

ESTIMATED COST ALBASIA HYBRID PLANTATION PROJECT / Ha

YEAR I

Description	Expense	
1 Opening Land	*Depends on land condition*	
2 Land Preparation - for Planting :	12.500.000	
- Making Ajir (stake for boundary)		
- Making holes for tree		
- Basis Fertilizer		
- Planting Tree		
- To Fance the land (of planting tree)		
3 Fertilizers & Nutrition		
- Biozon G1, G2, G3	750.000	
- Bokasi, 1 ton	750.000	
- Phosfat (18%), 1 ton	1.640.000	
- Poskha, 250 kg	450.000	
- Urea (fertilizer), 1 ton	1.800.000	
- Za, 250 kg	450.000	
- Pesticide (special liquid to kill pests)	250.000	
4 Small Albasia Tree of 4500 , 1 ha, @ Rp 8000	36.000.000	
5 Maintenance	13.000.000	
- Intensive Fertilizer I & II		
- Clearing (of tree branches)		
- Periodic Fertilizer I		
- Operational Maintenace (of worker)		
		67.590.000

YEAR II

Description		
1 - Pesticide (special liquid to kill pests)	250.000	
2 Maintenance:	16.000.000	
- Clearing (of tree branches)		
- Periodic Fertilizer II & III		
- Operational Maintenace (of worker)		
3 Clearing (of land)	2.000.000	
		18.250.000

YEAR III

Description		
1 Maintenance:	16.000.000	
- Periodic Fertilizer IV & V		
- Operational Maintenace (of worker)		
		16.000.000

YEAR IV

Description		
1 Maintenance: - Periodic Fertilizer VI & VII - Operational Maintenace (of worker)	17.000.000	
		17.000.000
		118.840.000

Estimated Income from Clearing and Final Harvest:

1.	Clearing (of 2 year within period I)= Rp 100.000 X 1.000 trees	**100.000.000**
2.	Harvest time (of 2 years forward) = Rp 350.000 X 3.500 trees	**1.225.000.000**
	TOTAL	**1.325.000.000**
	Estimated Income	**1.206.160.000**

Proposed by:

I Gusti Ayu Stiti Sudastri, SE
Accounting Officer

Approval:

I Nengah Swikrama
Director

CONTENTS

Special Contribution

German Unity and Weizsäcker, a Layman
……Kiyohiko NAGAI （1）

Articles

Christian Contribution to the Spiritual Care of the Sick（Part 1）
—— Potentialities of Vatican II Reform ——
…… Takaaki David ITO (27)

100 Years on from Japan's Korea Annexation:
Problems and Prospects for the Issue of Korean-Japanese in Japan
—— From the Point of View of Christian Ethics ——
…… Isao MATSUDAIRA (55)

Notes

The Laughter of Jesus（the Rich）
…… Taketo TAKIZAWA (85)

John Batchelor(1854-1944) and Neil Gordon Munro(1863-1942) （2）
…… Nobuaki KOYANAGI (101)

Social Services by Bali Protestant Christian Church and Helping Support of Japanese Students
…… Rikuo HAYASHI (121)