

# 日本福音同盟

神学委員会

論考集

流れ行く時の中で  
～年齢を重ねることの神学的な意味

2024年6月1日

**日本福音連盟**  
**神学委員会 論考集**  
**2024年**

少子高齢・人口減少時代における教会 .....	川嶋直行	1
「超高齢社会」を知る .....	赤坂泉	10
高齢化社会における福音伝播の可能性 .....	國重潔志	24
キリスト者は老いとどのように向きあうか .....	安井聖	32
人間の存在意義を問う～人間の構成をめぐって .....	齋藤五十三	49
年を経た方～ダニエル書7章9,10節の積義的考察 .....	田村将	66
ルカ1-2章における老人～ナラティブ的考察 .....	山崎ランサム和彦	76
パウロ～年老いた使節 .....	平松契	98

## 少子高齢・人口減少時代における教会

川嶋 直行

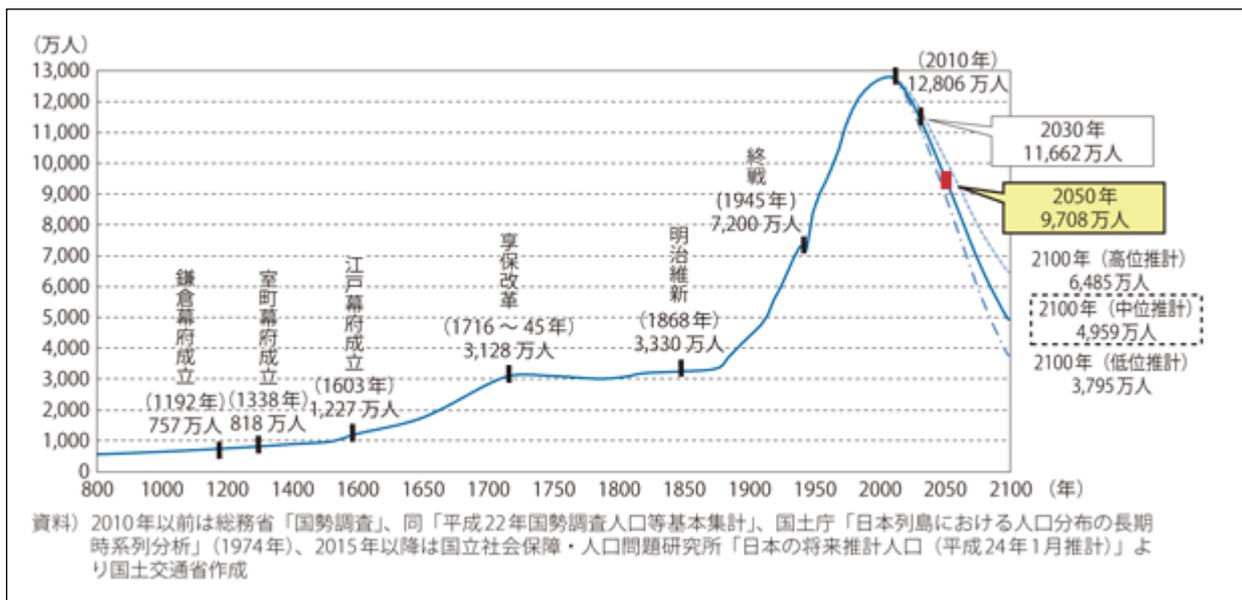
JEA 理事

聖宣神学院

### はじめに

JEA 神学委員会では、「老い」について論考集を出すことになりました。そもそも、「老い」についての文献は、シモーヌ・ボヴォワールの『老い』や、ポール・トゥルニエの『老いの意味』など、限られており、聖書の中でも「老い」については、断片的な言及しかありません。情報が限られた中で、「老い」に対する神学的考察をする難しさがあるなか、委員の皆さんが、意欲的に取り組んでくださったことに感謝いたします。私は、一牧師として、少子高齢化・人口減少時代における教会の役割を考えてみたいと思います。

### I. 日本が直面する少子高齢化と人口減少



日本は、明治期に「人口転換」<sup>1</sup>を迎えました。近代化の結果、社会が、出生率も死亡率も高い状態から、出生率も死亡率も低い状態へ転換したのです。ヨーロッパの場合、農業生産性の向上、工業化、近代医学の進歩等により、死亡率が大幅に低下し、人口が増加しましたが、新大陸の発見等により、約 6 千万人のヨーロッパ人が、アメリカ、オーストラリア、南アフリカに移住したことによって、人口増加が緩和されたと言われます。<sup>2</sup>

島国である日本の場合、19 世紀末から 20 世紀半ばにかけて、日本政府の奨励・支援により約 31 万人の日本人が南米のブラジルや、ボリビアに「国策移民」をしましたが、人口増加を緩和するには至らず、急激な上昇となりました。

近代化により、急激に上昇し続けてきた人口は、2008 年をピークに減少し始め、急激な高齢化、人口減少が予測されています。日本における高齢化の課程には幾つかの特徴があります。その一つは、「高齢化のスピード」です。高齢者が全人口に占める割合 7 パーセントから 12 パーセントに達する時期は、フランスの 4 倍の早さです。さらに、「高齢者の人口比率の高さ」と「高齢者の絶対数の多さ」です。これらは、日本が、他の先進国に学ぶことができない新しい局面を迎えることを示しています。<sup>3</sup>

このような少子高齢化の進展、生産年齢人口の減少により、国内需要の減少による経済規模の縮小、労働力不足、国際競争力の低下、医療・介護費の増大など社会保障制度の給付と負担のバランスの崩壊、財政の危機、基礎的自治体の担い手の減少など様々な社会的・経済的な課題が深刻化することが危惧されています。

2014 年 5 月に、日本創成会議<sup>4</sup>が「2040 年までに消滅する可能性がある」と指摘した市町村、所謂「消滅可能性都市」は、全国の約半分の 896 に上ります。消滅可能性都市とは、都市に住む人がゼロになって消滅するというのではなく、人口減少により税収減り、経営（運営）が破綻するという意味です。一度、破綻して行政サービスが出来なくなると、更に人口が流出して行きます。2006 年に財政破綻した夕張市では、財勢破綻後、若年層の流出が加速し、10 年で

---

<sup>1</sup> 社会が近代化する過程で、人口の自然動態が多産多死から多産少死を経て、最終的に少産少死へと大きく転換する現象。

<sup>2</sup> 倉田和四生『人口転換と高齢化社会の到来』関西学院大学社会学部紀要第 39 号 17 頁

<sup>3</sup> 倉田和四生『人口転換と高齢化社会の到来』関西学院大学社会学部紀要第 39 号 21, 22 頁

<sup>4</sup> 東日本大震災からの復興を東北地方創成とし、それを日本創成の契機にしたいと、2011 年 5 月に発足。「10 年後の世界・アジアを見据えた日本全体のグランドデザインを策定する」ことを目的としており、日本のエネルギー問題や人口問題等について、政策提言を行った。2016 年より活動を休止。

人口の3割が減少しました。<sup>5</sup>

鍋谷堯爾は、『老いること、死ぬこと』（いのちのことば社 2003年）の中で、日本社会全体が、「高齢者対策」や「老いの意味」について十分な検討をする時間がないまま、超高齢化社会に突入してしまったことを意味し、この高齢化については、従来のパターンが役に立たないだけでなく、日本が世界に先駆けて、高齢化社会の新しいモデルを生み出して行く役割を負わされていると指摘しています。<sup>6</sup>

## II. 少子高齢化・人口減少を宣教の好機と捉える

あなたは、自分は富んでいる、豊かになった、足りないものは何もないと言っているが、実はみじめで、哀れで、貧しくて、盲目で、裸であることが分かっていない。わたしはあなたに忠告する。豊かな者となるために、火で精錬された金をわたしから買い、あなたの裸の恥をあらわにしないために着る白い衣を買い、目が見えるようになるために目に塗る目薬を買いなさい。わたしは愛する者をみな、叱ったり懲らしめたりする。だから熱心になって悔い改めなさい。見よ、わたしは戸の外に立ってたたいている。だれでも、わたしの声を聞いて戸を開けるなら、わたしはその人のところに入って彼とともに食事をし、彼もわたしとともに食事をする。  
(黙示録3章17～20節)

広井良典は『人口減少という希望』の中で、このような急激な変化について、明治以降の日本人が、相当な「無理」をしてきたのではないかと指摘しています。<sup>7</sup>日本は、明治期に、科学技術を導入すると同時に、その土台となっているキリスト教を取り除くため、「国家神道」という、精神的支柱を突貫工事で作り上げ、富国強兵の道を進んで行きました。第2次世界大戦で敗れ、国家神道が否定されるやいなや、今度は、「経済成長」が、全ての目標、あるいは「価値」となり、宗教や精神的な価値を考える間もなく、物質的な富の拡大に意識を集中し、「世俗化」の道を歩んで来たのです。エノコミック・アニマルと言われても、「経済成長」こそが、日本人の「信仰」となってきたと言っても過言ではないのではないのでしょうか。

「拡大・成長」路線の坂道をひたすら登り続けてきた日本ですが、少子高齢・人口減少時代に入り、右肩上がりの「経済成長信仰」は崩壊し、それに代わる価値や土台を見いだせずにいるのが、今の日本ではないかと思えます。これまで、日本は、生きる意味や、人生を考える暇もなく、急ぎ立てられるように、ひたすら経済的物質的豊かさを求めてきました。ラオディキアの教会に語られていることが、日本にも当てはまるように思えます。

---

<sup>5</sup> NHK スペシャル『縮小ニッポンの衝撃』講談社現代新書 2017年 6頁

<sup>6</sup> 鍋谷堯爾『老いること、死ぬこと』いのちのことば社 2003年 29頁

<sup>7</sup> 広井良典『人口減少という希望』朝日新聞出版 2013年 6～16頁

「人生百年時代」とか言われるなか、ほんとうの豊かさとは何かを、じっくり考える時代が来ているのではないかと思います。キリスト教会は、これを、宣教の好機と捉えたいと思います。時代の変遷を意識しながら、焦らず、福音宣教に当たって行けたらと思います。

先日、韓国の 2023 年の合計特殊出生率（1 人の女性が生涯に産む見込みの子どもの数）が 0.72（暫定値）と過去最低を更新したと報じられていました。<sup>8</sup> 2022 年の 0.78 からさらに下回り、少子化に直面する日本（22 年に 1.26）と比べても低く、世界的にも異例の「超少子化」が続いています。韓国では、2006 年から 5 年ごとに大統領直轄の対策委員会が少子化対策の基本計画を策定し、2021 年までに約 31 兆円を投入し、出産支援や結婚の促進などに力を入れてきましたが、効果は上がりませんでした。

失業率や非正規雇用者の割合が増加し、収入が不安定となり、将来の見通しが立たず、晩婚化や未婚化が進んでいることや、日本以上と言われる学歴社会と教育熱も、少子化を加速させる大きな要因と言われます。「学歴至上主義」や「物質至上主義」社会の「生きづらさ」もあると思われまます。インタビューで、あまりに過酷な競争社会で、子どもに、こんな辛い思いをさせたくないと言われていたのが印象的でした。出生率の低下は、制度や、経済だけの問題ではなく、「生きる意味」という心理的要因も少なくないのだと思います。

日本により遥かにクリスチャン人口が多い韓国の少子高齢化は、キリスト教が、文化の一部となり、人々の考え方、死生観に影響を与えるほどになるまでには、かなりの時間が掛かるといふ事なのかもしれません。そういう意味でも、少子高齢・人口減少時代のキリスト教会は、失望せず、じっくりと腰を据え、時間を掛けて、宣教に取り組んで行く必要があるのではないかと思います。

### III. 「古い」の多様性

アブラハムは幸せな晩年を過ごし、年老いて満ち足り、息絶えて死んだ。そして自分の民に加えられた。」（創世記 25 章 8 節）

あなたの若い日に、あなたの創造者を覚えよ。わがわいの日が来ないうちに、また「何の喜びもない」と言う年月が近づく前に。」（伝道者の書 12 章 1 節）

「古い」は全ての人に訪れる訳ではありません。人は老いることなしに死ぬこともあります。主イエス・キリストは、人としては「古い」を経験しませんでした。「古い」は、神の祝福（箴言 16:31）であると同時に、「神の忍耐」でもあるのかもしれないと思います。（II ペテロ 3：9）

「古い」をどう生きるべきか、定まった答えはないのではないのでしょうか。意識するとしな

---

<sup>8</sup> <https://www.jetro.go.jp/biznews/2024/03/154ec437debe60b9.html>

いと関わらず、生まれた時から、人は「老い」を生き始めています。死の間際でさえ、救われる可能性はあるにせよ、人の生き方、信仰は、人生の中で時間を掛けて、かたち作られて来るものだと思います。できるだけ早く、主なる神、創造主を知り、神とともに歩むこと以上に、老いをよく生きる方法はないのではないかと思います。(伝道者の書 12:1)

鍋谷は、「老い」に関して、「特殊モデル」と、「平凡モデル」を分けて考えています。<sup>9</sup> 「特殊モデル」とは、おおかまに言えば、長寿に恵まれ、「老い」を、あまり意識することなく、死に至るまで働き続けるモデルです。聖書の中でいえば、アブラハムやモーセが相当すると思います。身近なところでは、聖路加病院の院長を長年務められた日野原重明氏が思い浮かびます。105歳で亡くなる数カ月前まで患者を診続け、健やかに生きるための助言をしていました。

一方「平凡モデル」とは、「老い」を「終わりの受容を修練するとき」と位置づけ、無理せず、静かに生きるモデルとでも言ったらよいでしょうか。特殊モデルに憧れていても、病気等により、平凡モデルを選択せざるを得なくなる場合も少なくないように思います。

イェルク・ツィンク<sup>10</sup>は『わたしはよろこんで歳をとりたい』<sup>11</sup>という本を書いています。1922年生まれのイェルク氏は、3歳の時に母を亡くし、翌年、父まで失うという、厳しい幼少期を過ごしてきました。ギムナジウム（日本の高校にあたる）を卒業すると、空軍の通信士となりましたが、彼が乗った飛行機は撃墜され、かろうじて生き延びましたが、その後、アメリカ軍の捕虜収容所で、終戦を迎えました。400人の部隊のうち、生き残った人は、彼を含めて3人だったそうです。

帰るべき故郷も、人生の目当ても失った23歳の青年は、「冬の夕べ」（ゲオルク・トラークル）という詩に出会います。「夕べの鐘がなり、窓の外は雪が降り続けている。家の中では、食卓が用意され、来る人を待っている。寒さの中、疲れた旅人が、凍り付いた戸を叩き、中に入ると、そこにはあたたかい光に照らされたパンとぶどう酒が待っている。」その詩を読み、どんな旅人でも快く受け入れ、もてなし、次の旅へと送り出してくれるキリストの福音とそれを体現する教会の姿を見出し、イェルク・ツィンク氏は牧師となりました。

イェルク・ツィンク氏の「老い」に対する人生観は次のことばによく表されていると思いま

---

<sup>9</sup> 鍋谷堯爾『老いること、死ぬこと』いのちのことば社 2003年 12～25頁

<sup>10</sup> 1922～2016年。ドイツの神学者。第二次世界大戦の危機の中を生き延びた一人として、世界の人々との共存と平和を唱えつづけた。わかりやすい言葉で、私たちが、いまあるいのちをどんなによろこび感謝しなければならないかを、生涯にわたって説きつづけ、多くの人に共感と感動を与えた。著書に『幼児の心との対話』（妻との共著、内藤道雄訳）、『美しい大地 破壊される自然と創造の秩序』（宍戸達訳、共に新教出版社）他多数。

<sup>11</sup> イェルク・ツィンク『わたしはよろこんで歳をとりたい』こぐま社 2018年

す。<sup>12</sup>

わたしはもう いわゆる引退生活だ  
ある中年の司教が こんなことを言ったものだ  
「クリスチャンは、一生、奉仕をしなければ」  
たわけたことだ とんでもない誤りが広がっている  
「老人には 老人にふさわしい 社会に対する役割が 生涯あるはずだ」  
つい先ごろ 山でカエデの老木に出会った  
わたしもその木のように ただそこにいて  
生きているだけでよいのだ  
ようやくそのように わたしも成長し自由になった  
もう好きなときだけ 机に向かえばよいし  
おしゃべりいっぱい会議に 出る必要もない  
何になるとか しなくてはなど  
ひとからよく見られるのも もう不要  
かつて自分がやったことは いまは若い人の課題  
彼らは別なやり方でするだろう かつてのわたしもそうだった  
いまは 若い人たちが よくやってくるようにと願ひ  
神の助けを 祈っている  
では わたしはいま どうしていればよいのか？  
そう ただいるだけでいい  
それは むなしくないかって？ そうじゃない  
神が 太陽の光を恵んでくださっているかぎり  
生きていることを楽しむのだ  
自分のこころの家の前にすわり ときには  
庭の散歩にも 思い出のかずかずが ともなってくれる  
こころに去来する さまざまな人の姿が  
かつてあった事柄を わたしと語り合ってくれる  
木々を見ていると 芽吹き 花咲き 実をむすび  
やがて葉を落とし 雪に覆われてのち  
また春をむかえて 茂っていくのが思い出される  
わたしはよろこんで歳をとろう この一日一日を感謝して

#### IV. 教会として「老い」とどう向き合うか

わたしはあなたがたに新しい戒めを与えます。互いに愛し合いなさい。わたしがあなたがたを愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい。  
(ヨハネの福音書 13 章 34 節)

ヘンリ・ナウエンは、『老いー人生の完成へー』<sup>13</sup>の中で次のように述べています。  
私たちが第一にしなければ、そして何よりも大切な仕事は、老人を私たちの師として迎えること、そして失われてしまった世代間のつながりを復活させることである。私たちはまず老人を、老いの中にひそむ危険と可能性の両方について教えてくれる師として語りたい。<sup>14</sup>  
世代間の溝が引き越す害は大きい。若い人は、老人に距離を置く。そして、

<sup>12</sup> 同書 6-7 頁

<sup>13</sup> ヘンリ・ナウエン『老いー人生の完成へー』日本キリスト教団出版局 2023 年

<sup>14</sup> 同書 13 頁

老人も若い世代に対して、師の役をつとめることができない。それで、若い人は自分も歳をとって行くことに気づかせてもらう機会もなく、創造性にとって貴重な感性の中心を、老人の助けを借りて発見することもできない。現代社会をやさしさに欠けたものになっている大きな原因は、自分是不老不死という錯覚である。それは、言い換えれば、生命とは損失しないように守るべき自分の所有物であって、他人と分かち合う賜物ではない、という思い違いである。老人に導かれて、自らの老いと接する、ということが出来なくなってしまうと、私たちは、不老不死幻想を支えようとして、その危険も省みず、老いることに対して、すぐさま、強硬に抵抗しはじめ。そうすると、私たちは、老人の知恵が見えなくなってしまうし、老人も人生に対する深い理解を失ってしまう。<sup>15</sup>

木原活信<sup>16</sup>は、解説で、「若者と高齢者双方を隔てている壁を壊すには、互いが「弱さ」を認めて支え合う思想が求められているというのが、ナウエンの最終的なゴールなのであろう。」と述べています。<sup>17</sup>

ヘンリ・ナウエンは、全ての人が「老い」と「死」を迎えることを意識し、互いに、励まし合い、助け合っていく関係性の大切さを強調していると言ってよいでしょう。これは、幼子から高齢者まで、ともに集い、ひとりの神、主に繋がっている、キリストのからだである教会こそ、そのような関係を学び、築いて行ける共同体なのだ、改めて、思われます。

高齢化社会は、子どもたちが、老人と接触する機会が増えてきます。壮年から老年になるにつれて、身体が弱り、集会出席もままならなくなってくるのを間のあたりにして、幼子たちも、肌で「老い」を感じて行くのではないのでしょうか。幼子を、礼拝から切り離したりせず、すべての世代が、ともに礼拝に与る努力は、これからも続けて行く必要があると思います。ある教会では、子どもと老人と一緒にさんびをささげる集会をもっています。そのようにして、教会は、自然なかたちで、老若男女が交流する機会を持って行く必要があるように思います。

今後、日本の社会は、多死社会を迎えます。葬儀の機会も、以前に増して増えて来るでしょう。これまで、若い人たちは、葬儀に出ない傾向がありました。「怖い思いをさせたくない」という配慮からか、子どもたちは、葬儀から遠ざけられてきたように思います。しかし、伝道者の書 7:2 に「祝宴の家に行くよりは、喪中の家に行くほうがよい。そこには、すべての人の終わりがあり、生きている者がそれを心に留めるようになるからだ。」とあるように、子どもであっても、人生の終わりに目を留めることは、良い人生を生きる上で、有益なことだと思います。

---

<sup>15</sup> 同書 42 頁

<sup>16</sup> 木原活信（きはら かつのぶ）1965 年 9 月 18 日 -、同志社大学社会学部教授。副学長。博士（社会福祉学）。日本社会福祉学会元会長、日本キリスト教社会福祉学会会長。専門領域は、福祉思想史・福祉哲学、ソーシャルワーク論。

<sup>17</sup> 同書 139 頁

牧師は、そのことを意識しながら、葬儀の説教や、追憶のとき、愛唱賛美等を通して、その方の信仰生涯が、次の世代に伝わるように、努力して行く必要があるのではないかと思います。

社会では、高齢化率が上昇し、65歳以上の人口を、15～64歳が支える割合が、2050年には1.4人となり、その後も少しずつ減少して行きます。現役世代の経済的負担が大きくなってきます。このような負担を少しでも減らすための工夫を、教会もしてゆく必要があるのではないのでしょうか。近年、企業や自治体では、孫の為の休暇制度を導入するところが増えて来ていると、ニュースで報じられていました。<sup>18</sup>このような工夫は、教会でも、あると良いように思います。仕事を終えて、引退した高齢者世代が、現役世代をサポートして行くのです。掃除や、メンテナンス、高齢者が無理のない範囲で担うことによって、少しでも現役世代への負担を減らすことが出来るのではないのでしょうか。幼子から、高齢者まで、互いに思いやりを持ち、支え合って行く教会こそ、天の御国のひな形と言えるのではないかと思います。

牧師不足が言われています。これからの時代、教会の運営に関して、チームで協力して行くことが欠かせません。教会は、いつも、次の後継者、リーダーを育てることを意識して行く必要があると思います。あたたかな思いやりをもって、若い人たちを祈りの中で覚え、また、献身者を経済的にサポートして行くことに、意識的に取り組んで行く必要があるのではないのでしょうか。それが、教会の「持続可能性」に繋がって来ます。「キリストのからだ」(Iコリント12:27 他)である教会が、世代を交代しながらも、存在し続けて行くために、老人が持つ役目は決して少なくないと思います。

EHCから発行された「天から届いた手紙」というトラクトの中に、上智大学の第2代学長をされたヘルマン・ホイヴェルスが書いた「最上のわざ」という詩が載っていました。

この世の最上のわざは何？楽しい心で年をとり、働きたいけれども休み、しゃべりたいけれども黙り、失望しそうなときに希望し、従順に、平静に、おのれの十字架をになう。

若者が元気いっぱい神の道を歩むのを見ても、ねたまず、人のために働くよりも、謙虚に人の世話になり、弱っても、もはや人の役にたたずとも、親切で、柔和であること。

老いの重荷は神の賜物。古びた心に、これで最後のみがきをかける。まことのふるさとへ行くために。おのれをこの世につなぐくさを少しずつはずしてゆくのは、真にえらい仕事。こうして何もできなくなれば、それを謙遜に承諾するのだ。神は最後にいちばんよい仕事を残してくださる。それは祈りだ。手は何もできない。けれども、最後まで祈ることはできる。愛するすべての人のうえに、神のめぐみを求めるために。すべてをなし終えたら、臨終の床に神の声をきくだろう。「来なさい。わが友よ。わたしは、あなたを見捨てない。」と。

---

<sup>18</sup> 宮城県では、47都道府県では初めて、2023年1月より、県職員が孫の育児のために取得できる特別休暇「孫休暇」が導入された。共働き世帯の増加を背景に、祖父母も積極的に孫の育児に関わり、子育て世代を支援する狙いがある。

### おわりに

少子高齢・人口減少時代の到来は、社会にとっても、教会にとっても、決して容易な道ではありません。これまでのような「右肩上がり」時代の「感覚」や「やり方」と決別し、意識を切り替える必要があると思います。時代が大きな曲がり角に来ていることをよく弁えて、持続可能な教会の体制を整え、忍耐強く福音宣教に当たって行きたいと思います。主イエス・キリストが「わたしはこの岩の上に、わたしの教会を建てます。よみの門もそれに打ち勝つことはできません。」(マタイ 16:18)と言われたことを心に留め、希望と忍耐をもって進んで参りたく思います。

### 参考文献

- NHK スペシャル『縮小ニッポンの衝撃』講談社現代新書 2017 年  
鬼頭宏『人口から読む日本の歴史』講談社 2000 年  
倉田和四生『人口転換と高齢化社会の到来』関西学院大学社会学部紀要第 39 号  
白波瀬佐和子編『これからの日本の人口と社会』東京大学出版会 2019 年  
鍋谷堯爾『老いること、死ぬこと』いのちのことば社 2003 年  
速水融『歴史人口学で見た日本』文藝春秋 2022 年  
広井良典『人口減少という希望』朝日新聞出版 2013 年  
ドット、エマニュエル『老人支配国家 日本の危機』文藝春秋 2021 年  
ツィンク、イェルク『わたしはよろこんで歳をとりたい』こぐま社 2018 年  
ド・ボーヴォワール、シモーヌ『古い』人文書院 1972 年  
ナウエン、ヘンリ『老いー人生の完成へー』日本キリスト教団出版局 2023 年

## 「超高齢社会」を知る

赤坂 泉

JEA 神学委員長

聖書神学舎

### 序

人類史が経験したことのない超高齢社会であって、また人口減少にも直面しているのが、今の日本です。

神学委員会は、この社会にあって、年齢を重ねることの神学的な意味を考察し、急速に、また激しく変化している世界を生きる次世代への宣教の課題を考察することを研究テーマとして掲げました。2023 年度は特に超高齢社会の課題に集中しました。各委員が専門や関心に応じた研究を発表してください。

本稿は、それらの論考の前提として、「超高齢社会」の現状把握を読者諸氏と共有することを目的としています。

日本のキリスト教会の状況については『データブック 2023「神の国の広がり」と深化のため』<sup>1</sup> や JCE7 の『宣教ガイド 2023』<sup>2</sup> などを通して、ある程度まで知ることができます。また、例えば『現代宗教 2014 ～ 特集 老いに向き合う』のいくつかの論考<sup>3</sup> のような問題提起もあります。

他方、社会全般の状況については、教会内ではあまり注目されていないかも知れません。そこで、本稿は「超高齢社会」をデータに基づいて素描します。また、そこで指摘されている諸課題を紹介することで、問題理解を深めていただき、視野を拡げていただくことを目指します。

### I. 資料：「超高齢社会」の現状把握のために

---

<sup>1</sup> FCC ブックレット No.12 『データブック 2023「神の国の広がり」と深化のため』（日本宣教リサーチ、2023）

<sup>2</sup> JEA 宣教委員会宣教研究部門編『宣教ガイド 2023～「おわり」から「はじめる」宣教協力～』（いのちのことば社、2023）

<sup>3</sup> 例えば、猪瀬優理「教団の維持・存続と少子高齢社会 一信仰継承に着目して一」、川又俊則「老年期の後継者 一昭和一ケタ世代から団塊世代へ移りゆく宗教指導者と信者たち一」は、キリスト教会を中心に宗教の継承の問題に注目しています。

政府や研究機関、メディアなどが収集・分析して開示している情報は大量にあります。例えば内閣府が1997年から毎年公表している「高齢社会白書」は2023年版で本文約150頁、資料約110頁のものです。厚生労働省の厚生労働白書は、より広い課題を取り扱っているとはいえ、2023年版で本文439頁、資料編296頁に及びます。これらをはじめとして、多数の機関が大量のデータを提供し、分析や提言を発信しています。この二つの例だけでも大量の情報です。それらのデータを精査することは現実的ではありません。「超高齢社会」の把握と、提起されている諸問題に接して理解を深め、視野を広げていただくことに資すると考えられる情報を、極めて限定的になりますが、抜粋して紹介します。

## A. 高齢社会白書（内閣府）

「高齢社会白書は、高齢社会対策基本法に基づき、平成8年から毎年政府が国会に提出している年次報告書であり、高齢化の状況や政府が講じた高齢社会対策の実施の状況、また、高齢化の状況を考慮して講じようとする施策について明らかにしているものです。」<sup>4</sup>

その「令和5（2023）年版」から紹介します。まず、「高齢者」の定義です。

高齢者の用語は文脈や制度ごとに対象が異なり、一律の定義がない。「高齢社会対策大綱」（平成30年2月閣議決定）では、便宜上、一般通念上の「高齢者」を広く指す語として用いている。本白書においても、各種の統計や制度の定義に従う場合のほかは、一般通念上の「高齢者」を広く指す語として用いることとする。

なお、高齢者の定義と区分に関しては、日本老年学会・日本老年医学会「高齢者に関する定義検討ワーキンググループ報告書」（平成29年3月）において、近年の高齢者の心身の老化現象に関する種々のデータの経年的変化を検討した結果、特に65~74歳では心身の健康が保たれており、活発な社会活動が可能な人が大多数を占めていることや、各種の意識調査で従来の65歳以上を高齢者とすることに否定的な意見が強くなっていることから、75歳以上を高齢者の新たな定義とすることが提案されている。

また、「高齢社会対策大綱」においても、「65歳以上を一律に『高齢者』と見る一般的な傾向は、現状に照らせばもはや現実的なものではなくなりつつある。」とされている。<sup>5</sup>

その上で、現状です。

我が国の総人口は、令和4年10月1日現在、1億2,495万人となっている。  
65歳以上人口は、3,624万人となり、総人口に占める割合(高齢化率)も29.0%となった。<sup>6</sup>

次に、将来人口推計に基づいて、2070年の日本をこのように描いています。（図表1-1-1参照）

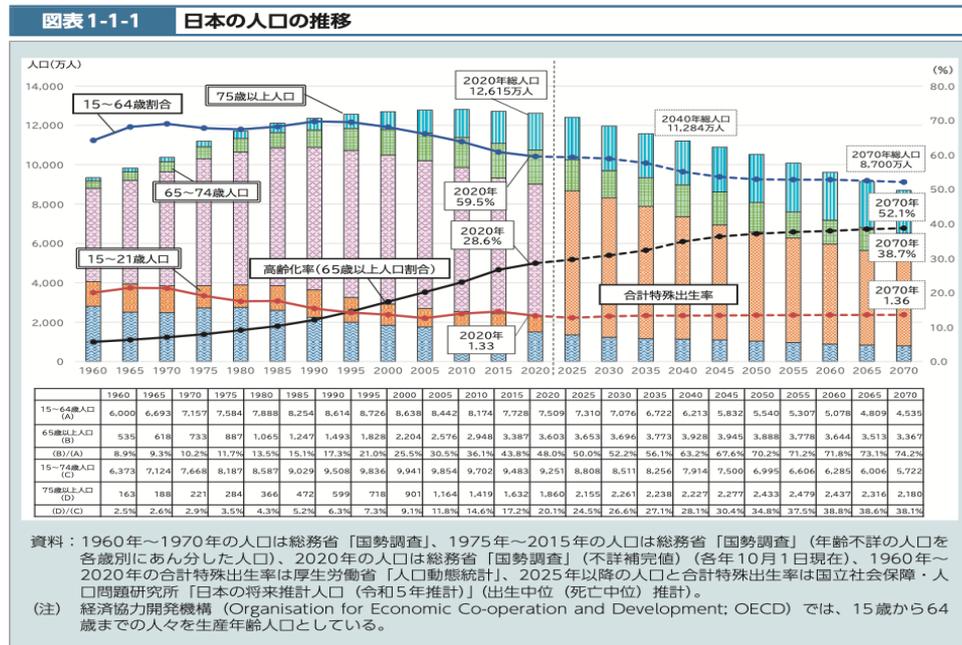
---

<sup>4</sup> <https://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/index-w.html>（以下、脚注に表示するURLは、すべて2024年2月から4月の期間に確認したものです。煩瑣を避けて、このようにまとめて注記します。）

<sup>5</sup> 「令和5年版高齢社会白書（全体版）（PDF版）」 3頁

<sup>6</sup> 「令和5年版高齢社会白書（全体版）（PDF版）」 2頁

我が国の人口は、2008（平成20）年の1億2,808万人をピークに減少に転じた。2022（令和4）年の総人口は約1億2,495万人であるが、2070（令和52）年には約30%減少し、総人口が9,000万人を割り込むと推計されている（図表1-1-1）。



- ・ 9,000万人を割り込む総人口
- ・ 2.6人に1人が65歳以上、4人に1人が75歳以上
- ・ 現役世代1.3人で1人の65歳以上の者を支える社会の到来
- ・ 年少人口は現在の約55%に、生産年齢人口は4,535万人に
- ・ 将来の平均寿命は男性85.89年、女性91.94年

そして、高齢化の要因を「年齢調整死亡率の低下による65歳以上人口の増加」と「少子化の進行による若年人口の減少」の二つに求めています。

1章2節は「高齢期の暮らしの動向」で、就業・所得、健康・福祉、学習・社会参加、生活環境、研究開発等、という5つの面を取り上げています。第2章で「令和4年度高齢社会対策の実施の状況」を総括し、第3章で2023年度の高齢社会対策を展望しています。

政府の高齢社会対策について報告、評価し、展望していて、その全体像がよくわかる資料です。

## B. 少子化社会白書(内閣府)～少子化社会対策白書(内閣府)～こども白書(こども家庭庁)

これらの一連の白書は、2004年に少子化社会白書（内閣府）として始まり、2014年に少子化社会対策白書（内閣府）と改称され、さらに2023年に内閣府の外局として新たに設置された「こども家庭庁」が所掌する「こども白書」へと引き継がれる一連の資料です。

「こども白書」は仮称で、旧「青少年白書」改め「子供・若者白書」と「子供の貧困の状況及び子供の貧困対策の実施の状況（子供の貧困）」も統合して、2024年中に作成・刊行予定となっています。

「少子化社会対策白書」2022年版の主なポイントを、次のようによくまとめているサイト<sup>7</sup>がありますので、その引用をもって紹介します。

◆総人口は、2021年で1億2,550万人。年少人口（0～14歳）、生産年齢人口（15～64歳）、65歳以上人口は、それぞれ1,478万人、7,450万人、3,621万人で、総人口に占める割合は、それぞれ11.8%、59.4%、28.9%

<特集 新型コロナウイルス感染症影響下における少子化の現状と対策>～新型コロナウイルス感染症影響下における結婚、出産の推移、結婚や子育てに関する意識の変化について～

◆感染症の影響が続く中、婚姻件数及び妊娠届出数は2020年同様に減少傾向がみられる。2021年の婚姻件数（速報値）は51万4,242組（対前年比4.3%減）、2020年は53万7,583組（同12.7%減）。2021年1月～7月の累計妊娠届出数は50万7,075件（同0.8%減）

◆生活環境が変化する中で、新型コロナウイルス感染症拡大前（2019年12月）と比べると、20、30歳代では、他の世代より、「生活の維持、年取」「仕事」「結婚、家族」の不安が増しているのに加え、20歳代では「人間関係、社会との交流」の、30歳代では「子どもの育児、教育」の不安がそれぞれ増している傾向がみられる

◆家事・育児時間について、男女ともに約20～40%が「増加した」と回答（増加したと回答した割合は、女性は男性の2倍近くに）。一方、テレワークの普及などにより、子育て中の柔軟な働き方が可能となったり、家庭内の家事・育児分担を見直すきっかけとなっている状況もうかがえる

### C. 厚生労働白書

2023年の厚生労働白書は、人口推計を表示した上で次の三つの変化に特に注目しています。<sup>8</sup>

●我が国の人口は、2008(平成20)年をピークに減少に転じ、本格的な少子高齢化・人口減少時代を迎えようとしている。  
総人口:約1億2,495万人(2022年)→約8,700万人(2070年・推計値)

●世帯規模の縮小化・単身世帯割合増加、人口規模の小さい市区町村の増加などにより、家族や地域における支え合いの機能の低下が懸念される。  
1世帯当たり人員:2.99人(1990年)→2.08人(2040年・推計値)\*単身世帯割合:23.1%(1990年)→38.0%(2020年)

●地域では、形式的な付き合いを望む人が増えてきており、人間関係が希薄化する中で、孤独・孤立の問題も顕在化してきている。

<sup>7</sup> <https://apj.aidem.co.jp/current/detail/3956.html>

<sup>8</sup> <https://www.mhlw.go.jp/stf/wp/hakusyo/kousei/22/index.html>

#### D. 「超高齢社会における国づくり」（日本総研のコンサルティングサービス）<sup>9</sup>

これについては、資料としてここに言及するにとどめます。

#### E. 東京大学高齢社会総合研究機構<sup>10</sup>

ビジョンおよびミッションとして、次のように示しています。これも有益な情報源です。

Gerontology（ジェロントロジー）すなわち「個（個人のエイジング：加齢）」と「地域社会」の両面から諸問題の解決に取り組むために、学際的・総合的・実践的な知の体系【総合知】を創成し、分野横断型の課題解決型実証研究（アクションリサーチ）によって新たな知識と技術を地域社会に還元/実装する研究機構。  
少子高齢化を基盤とする超高齢社会に対して、新たな地域社会の在り方をエビデン



スペースの政策提言も行います。

また、地域連携・産官学民協働・国際連携にも重きを置き、その卓越性のある総合知から変革を駆動できるジェロントロジー研究拠点として、「地域活力のある、及び多様性のある超高齢社会の実現」に向けて国内外に発信することを目指します。

#### F. その他

##### 1. NHK 解説記事「人口推計 縮むニッポン～少子化対策 待ったなし」<sup>11</sup>

この記事では、総論としての人口推計だけでなく、外国人割合の増加予想がわかりやすく表示されています。2070年には総人口の10.8%、つまり9人に1人が外国人になります。

年齢構成の変化とともに、社会構造の変化に備えて行く必要があることがよくわかります。

##### 2. 少子化の加速「想定を上回るスピードで」

厚生労働省は27日、2023年の国内の出生数（速報値）が過去最少の75万8631人だったと発表した。前年比5・1%減で、過去最少の更新は8年連続となる。婚姻件数は同5・9%減の48万9281組で、90年ぶりに50万組を下

<sup>9</sup> <https://www.jri.co.jp/service/special/content11/>

<sup>10</sup> <https://www.iog.u-tokyo.ac.jp/>

<sup>11</sup> <https://www.nhk.or.jp/kaisetsu-blog/100/482883.html>

回った。婚姻数の増減は数年遅れて出生数に反映されることが多く、少子化は今後も進行すると予想される。

国立社会保障・人口問題研究所（社人研）による昨年4月の推計では、出生数が75万人となるのは35年頃と見込んでいた。少子化は想定を上回るスピードで進んでいる。今回の速報値には日本で生まれた外国人らも含んでおり、日本人のみが対象の確定値ではさらに減るとみられる。確定値は秋に公表される見通し。<sup>12</sup>

(2024年2月の新聞記事)

## II. 認識されている諸問題

こうした現状と予測に即して提起されている問題は多岐にわたります。それらを、例えば社会的影響と経済的影響に大別することなども不可能ではないとしても、多くの面で重複することもあります。分類や体系化を試みるよりも、幾つかの問題を具体的に描き出すことが適当でしょう。

### A. 不安

#### 1. 未知あるいは予測不能性のもたらす不安

日本の高齢化は、日本の歴史においても、世界的にも、経験したことのない急速なものです。未知・未体験の現象であるゆえに、予想できる諸問題でも十分な脅威ですが、予測不能であるという認識が、その脅威を一層多大なものに感じさせるのでしょう。

#### 2. 加速がもたらす不安

既述のように、「高齢化社会」から「超高齢社会」かつ人口減少社会への流れは加速しています。それは未知への不安を一層高めることにつながります。

#### 3. 対策の効果が限定的であることによる不安

少子化対策に関する対策の効果が限定的であることも不安の要因です。社会保障費の増大などに関する対策の効果も限定的であるという認識もまた、不安の要因でしょう。

### B. 超高齢社会と人口減少がもたらすもの

#### 1. “20XX年問題”という数々のラベル

数々の“20XX年問題”なるものが提起されています。その幾つかを例示しますが、今後も、人口動態や他の変数に応じて提起されている「20XX年」に直面するのでしょうか。ただし、このようなラベリングは「レッテル張り」に陥る危険もあります。現象をよく表現し、理解を共有するためのラベルとして有益な面もあれば、問題を単純化し過ぎたり、結果、軽視するような短所もあることに留意すべきでしょう。

##### a) 2024年問題

物流・運送業界における働き方改革関連法によってドライバーの労働時間に上限が課されることで生じる様々な問題のことで、身近な話題、課題として広く認知されているように思います。

---

<sup>12</sup> <https://www.yomiuri.co.jp/politics/20240227-OYT1T50153/>

#### b) 2025年問題（参考<sup>13</sup>）

「2025年問題とは、団塊世代（1947～1949年生まれ）が75歳以上の後期高齢者となることで起こる、社会保険費の負担増や働き手不足などの問題のことをいいます。女性や高齢者の労働参加が進んでも働き手は減少するとみられ、1人あたりの社会保障負担はますます重くなることが特に問題視されています。」

「2025年問題が生活に与える影響」として3点：（1）社会保険費（医療費や介護費など）の負担増大、（2）医療・介護体制の維持の困難化、（3）後継者不足による廃業がもたらす雇用とGDPの喪失

「2025年問題が企業に与える影響」として2点：（1）人材不足と採用難、（2）既存システムのブラックボックス化・維持費用高額化

このように、団塊の世代が後期高齢者になる2025年、社会保険費の増大、医療・介護を含む労働人口不足、後継者不足による事業継続困難など、多くの問題が顕在化することになります。

厚労省は、すでに2014年に「介護人材確保地域戦略会議<sup>14</sup>」を設置して対応を進めています。けれども見通しには厳しいものがあります。

#### c) 2030年問題

2030年には65歳以上の高齢者が3,716万人となり、全人口の30%に達すると推測されています。その反面、生産年齢人口は6,875万人となり、7,000万人を割り込んでしまいます。コロナ禍以前と比べても、労働力不足は一層深刻化します。具体的には、2030年の時点で883万人の労働力が不足すると予測されています。高齢化のさらなる進行と生産年齢人口の減少とが相まって、2030年前後に表面化してくる社会問題を総称したものが「2030年問題」です。<sup>15</sup>

#### d) 日本基督教団における「2030年問題」

日本基督教団における「2030年問題」とは「この年を境にかなりの数の教団の教会が消滅すると言われている危機のことです。<sup>16</sup>」

#### e) 2040年問題

2040年には団塊ジュニア世代が65歳以上となり、高齢者人口は3,921万人に達すると推測されています。団塊ジュニア世代とは、第二次ベビーブームの時期（1971～1974年）に生まれた世代のことで、この時期の年間出生数は約200万人でした。

これと同時に、2025年から2040年までの15年間で、15歳から64歳までの生産年齢人口が約1,200万人減少することも推測されています。1995年のピークから2022年までの27年間における生産年齢人口の減少が1,300万人以上であることを

<sup>13</sup> <https://www.asahi.com/sdgs/article/14957810>

<sup>14</sup> [https://www.mhlw.go.jp/stf/shingi/other-syakai\\_200338.html](https://www.mhlw.go.jp/stf/shingi/other-syakai_200338.html)

<sup>15</sup> <https://www.pasonagroup.biz/hint/123>

<sup>16</sup> 日本基督教団総会議長 石橋秀雄師（教団新報 4912/13号）

考えると、この期間での減少スピードは特に際立っています。このように、労働力不足がますます深刻化する 2040 年前後に表面化する社会問題を総称して「2040 年問題」といいます。<sup>17</sup>

## f) 2054 年問題

「2054 年問題」とは、生産年齢人口が減少する反面、75 歳以上の人口が 2054 年まで増え続けるという問題です。国立社会保障・人口問題研究所が公表する『日本の将来推計人口（平成 29 年推計）』によると、75 歳以上の人口は 2054 年時点で 2,449 万人になると推測されており、全人口の 25% が 75 歳以上の高齢者となります。

つまり、2054 年の日本は 4 人に 1 人が 75 歳以上という、史上例を見ない「超々高齢社会」となるのです。現状では、65 歳以上が高齢者とされていますが「高齢者」という用語に明確な定義はありません。今後ますます加速する高齢化を考えると、65 歳以上を高齢者とする一般的な見方も変わり、75 歳以上や 80 歳以上が高齢者であると定義し直される可能性も高いです。<sup>18</sup>

## 2. 労働人口の不足

超高齢社会と人口減少がもたらす問題の一つとして、労働人口の不足に注目してみましょう。

まず、リクルートワークス研究所の秀逸な発信から紹介します。

### a) 「労働供給制約社会」<sup>19</sup>

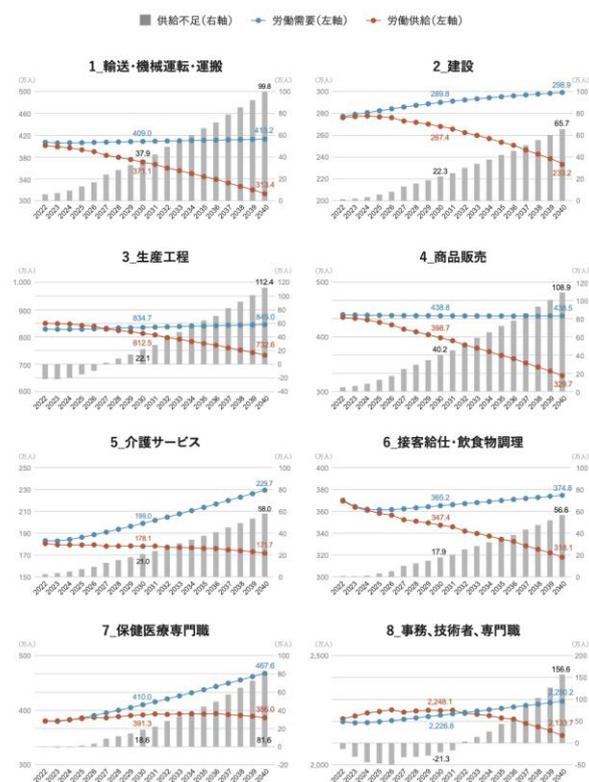
予測不可能な時代。非連続な変化が目まぐるしく起こる時代に、なぜしごとの未来予測に取り組む必要があるのか。

リクルートワークス研究所では、これまでもおよそ 5 年間隔で、未来予測シミュレーションを実施し、はたらくことの「未来像」を提示してきた。そして、今回の未来予測は過去あまり扱われてこなかった、日本社会におけるある切迫した状況に、我々が強い問題意識を持ったことに起因する。

それは、「労働供給制約」だ。

単なる人手不足論ではない。後継者不足や技能承継難、デジタル人材

図表3 職種別シミュレーション



<sup>17</sup> <https://www.pasonagroup.biz/hint/123>

<sup>18</sup> <https://www.pasonagroup.biz/hint/123>

<sup>19</sup> 『未来予測 2040 労働供給制約社会がやってくる』（リクルートワークス研究所, 2023）

の不足などといった産業・企業視点からの問題ではなく、「生活を維持するために必要な労働力を日本社会は供給できなくなるのではないか」という問題意識である。

この問題を加速させる、構造的要因がある。少子化と高齢化だ。

労働供給制約社会において最も懸念されるのは、「生活維持サービス」である。物流や建設・土木、介護・福祉、接客などの職種は既に需給ギャップが顕在化しており、著しい人手不足に陥っている。

もし現状のまま何のソリューションも実施されなかった場合、以下のような問題が早晩、顕在化するだろう。

●必要なサービスの水準を低下させざるを得なくなる(人手が足りないために訪問介護が受けられない、除雪サービスが提供できず 雪の事故が多発、整備が行き届かず道路がボロボロになっていく.....)。

●必要な人手が足りないために、サービスが消滅していく(地場産業は後継者がおらず消滅、警察・消防署の維持が困難に.....)。

こうして、2040年に1,100万人の労働力が不足すると予測して、次の4つの解決策を提示しています。それらにより2030年の労働供給不足を341.5万人の不足予測から28.7万人へと解消可能であると提言しています。これを「10年の猶予」と呼びます。

- (1) 徹底的な機械化・自動化
- (2) ワーキッシュアクト<sup>20</sup>という選択肢
- (3) シニアの小さな活動
- (4) 待ったなしのムダ改革

それでも、2032年には労働供給不足が大きくなるので、

「10年の猶予」の間にさらなる構造的な打ち手を考えなくてはならない。それは労働需要をそもそも減らしてしまう一手(我々も「ムダ改革」として提示した)かもしれないし、省人化を第一の目的とするコンパクトシティづくり、外国人に魅力的な社会づくりといった抜本的な社会改革かもしれない。労働供給制約社会の回避は困難だ。しかしその発生を遅らせることはできる。示した打ち手の実行により現れる「10年の猶予」の間に、構造的な解決策を考え実行することだけが、日本が豊かで持続可能な社会を実現するための「細道」である。

少し長くなりましたが、リクルートワークス研究所の発信から紹介しました。

以下は、しばしば指摘される問題だと思われませんが、上記の「労働供給制約社会」という認識のなかに含まれていると言えます。

- ・医療人材不足
- ・介護人材不足
- ・学校教育にかかる人材の不足
- ・行政機能の維持困難
- ・経済活動の維持困難 (例えば、後継者不足による廃業がもたらす雇用とGDPの喪失)

---

<sup>20</sup> 本業の労働・仕事以外で何らかの報酬を得るために誰かの何かを担う性質がある活動のことを「ワーキッシュアクト」(Workish act)と名づけた。Workish actは、2つの言葉で表現される。

● Work-ish:何か社会に対して機能・作用をしているっぽい ●act:(本業の仕事以外の)様々な活動

・重要インフラを支える人材の不足

この最後の点については、各方面から継承が鳴らされています。

日本政府は2022年に策定した「重要インフラのサイバーセキュリティに係る行動計画」において、「他に代替することが著しく困難なサービスを提供する事業が形成する国民生活及び社会経済活動の基盤であり、その機能が停止、低下又は利用不可能な状態に陥った場合に、わが国の国民生活又は社会経済活動に多大なる影響を及ぼすおそれが生じるもの」として鉄道や電力、ガス、航空、金融など14の領域を「重要インフラ分野」として定めている。

(中略)

マイスターエンジニアリングは2023年4月28日、東京都内とオンラインで会見を開き、鉄道や電気など国内の超重要インフラのメンテナンスに携わる企業や人材を取り巻く環境について行った独自の調査結果を発表した。…調査によると、2030年には3割以上の設備でメンテナンスが成り立たなくなる可能性が浮上した。2045年には5割以上に高まる恐れがあるという。<sup>21</sup>

すでに、例えば、鉄道の終電繰り上げで：

近年、鉄道各社が終電を繰り上げる動きの中にあるのは、コロナ禍による利用者減という事情だけでなく、むしろ、保守作業員などの人材不足に起因しているといえます。

JR東日本によれば、生産年齢人口の減少に伴い、線路メンテナンス作業員が今後10年で1～2割減少することが見込まれる。1晩当たりの作業時間が増えれば作業員不足問題の解決につながるという意義は大きい。また、作業効率が改善されることでコスト削減効果も期待できるという。

ただ、終電時刻が早まることで、飲食店の閉店時間から深夜残業するビジネスパーソンの業務まで、その影響は広範に及ぶ。社会全体のあり方が大きく変わりそうだ。<sup>22</sup>

#### b) 外国人労働力

労働力の不足を外国人労働力で補うという発想があります。これには、積極的な面もあれば、人権への配慮不足などの問題もあるでしょう。別途、取り上げる必要のある、大きな課題であると思われます。

#### c) ロボティク

「今後は、高齢化を支える介護や医療、災害救助、警備、農業、観光、エンターテインメントといった幅広い分野での活躍が期待されています。」<sup>23</sup>

### 3. 自治体消滅の危機

『日本創生会議』人口減少問題検討分科会が2014年に公表した推計は、「2040年までに地方自治体の半数が消滅の危機に瀕する恐れがある」として、衆目を集めました。けれども、その中

---

<sup>21</sup> 「重要インフラに“2030年クライシス”の恐れ、メンテナンス人材不足調査で判明」

<https://monoist.itmedia.co.jp/mn/articles/2305/02/news085.html>

<sup>22</sup> <https://toyokeizai.net/articles/-/398786?page=2>

<sup>23</sup> <https://www.ntt.com/bizon/glossary/j-r/robotics.html>

で消滅可能性都市とされた豊島区は、様々な対策を講じて、今では都内有数の子育てのしやすい街として若い世代から支持を集めています。2020年には、「SDGs 未来都市」「自治体 SDGs モデル事業」に選定されています。（資料：「消滅可能性都市の指摘からのまちづくりの発展の姿」<sup>24</sup>）

この例のように、対策が一定の効果をもたらすことは事実であるとして、しかし、人口減少のトレンドが変わらないとすれば、小さくなって行くパイの奪い合いに過ぎないとも言えるので、抜本的な解決ではありません。

それは、2024年4月の「人口戦略会議」のレポート<sup>25</sup>に鑑みても明らかです。「2014年の分析を踏まえつつ、新たな視点として、人口の『自然減対策』（出生率の向上）と『社会減対策』（人口流出の是正）の両面からの分析を」加えた結果がレポートされました。「自立持続可能性自治体」は65で、全1729自治体の4%に満たない、とか、「消滅可能性自治体」の総数は744(同43%)で、その中でも特に構造的に深刻な自治体が23(同1%)ある、と深刻な状況です。

#### 4. 社会保障費の増大

超高齢社会が直面する社会保障の問題は、以前から注目され、検討されてきました。例えば次のような動きがありました。

社会保障国民会議：2008年に設置され、同年中に答申を出した

社会保障制度改革国民会議：2012~2013年

社会保障制度改革推進会議：2014~2021年

全世代型社会保障構築本部：2021年設置

このような名称変更の推移に、緊張感を増して行く認識の変化を読み取ることができます。問題の所在は、一般的にも認識されているところでしょう。

##### a) 医療保険と年金制度

大きな課題で広く認知されていることでもあり、ここでは項目をあげて言及するに留めます。

##### b) 終末期医療や尊厳死を巡る議論への影響

積極面として、例えば、スピリチュアルケアへの言及 and/or 臨床宗教師について<sup>26</sup>の認知が広がることなどがあります。一方、人の生命の価値を数値化して、自由市場の原理で計るような傾向など、懸念すべき影響も多大です。

---

<sup>24</sup> <https://www.city.toshima.lg.jp/001/kuse/shingi/documents/r2shingikai1-1.pdf>

<sup>25</sup> 「令和6年・地方自治体『持続可能性』分析レポート」（人口戦略会議, 2024）

<sup>26</sup> 日本医師会生命倫理懇談会（2017）「第XV次生命倫理懇談会 答申 超高齢社会と終末期医療 平成29年11月」

政策評価の分野では、「生命の価値」を計測する方法論は、大別すると、人的資本（human capital）アプローチと支払意思額（Willingness to Pay: WTP）アプローチに分かれる。前者は、死亡事故による人身損失額が典型例であり、その人が働けなくなることによる逸失利益のほか、治療費や慰謝料等をもって「生命の価値」とするものである。

後者の WTP とは、政策によって死亡確率をわずかに削減することができるとして、それに対して人々が支払っても良いと考える最大金額のことである。この WTP を、微小な死亡確率削減量で割って得られる値のことを「統計的生命価値（Value of Statistical Life: VSL）」と呼ぶ。すなわち、 $VSL = \text{死亡確率の微小な削減に対する WTP} / \text{死亡確率の微小な削減量}$ 、である。VSL は、正確に言えば、人の命の値段を計測しているわけではなく、死亡確率を削減することに対する WTP から、「1 人の人を救命することの便益」を便宜的に求めているに過ぎない。（生命価値の前に「統計的」という形容詞がついているのはそのためである。）<sup>27</sup>

このような懸念に対抗するのは、「尊厳死よりも尊厳ある生を」という視点でしょう。

### c) 「健康長寿」という概念と「健康寿命延伸プラン」

健康長寿という概念があります。例えば次のように定義されます。

健康寿命とは、ある健康状態で生活することが期待される平均期間を表す指標です。これは、算出対象となる集団の各個人について、その生存期間を「健康な期間」と「不健康な期間」に分け、前者の平均値を求めることで表すことができます。健康寿命を算出するうえで課題となるのが、「健康」と「不健康」の定義とそれに基づく算出方法です。算出方法には、健康な状態と不健康な状態とに二分して健康な状態の期間を表す方法と、不健康な状態をレベルによって重みづけし、完全な健康（full health）に相当する期間として表す方法に大別されます。我が国が採用している健康寿命は前者を、WHO が発表している各国の健康寿命（HALE, Healthy Life Expectancy）は後者の方法を採用しています。<sup>28</sup>

厚労省は 2019 年に「健康寿命延伸プラン」を策定しました。ここにも、既述のような積極的な面が多々あることは明らかですが、表裏一体の深刻な懸念にも留意する必要があるでしょう。それは、健康で、生産力があって、医療費負担の少ない状態をもって高齢者の価値を計るような危険のことです。

## 5. 超高齢社会における自助と共助と公助

「自助・共助・公助」という言葉遣いの初出は不明のようで、1986 年の全国社会福祉協議会の諮問機関である社会福祉基本構想懇談会の「社会福祉改革の基本構想」において使われている<sup>29</sup>という見解が多数のようです。けれども、次のような見解もあります。

だれが言い始めたのかは「詠み人知らず」です。防災・災害支援分野では 2000 年頃から使われ始めました。社会保障分野で本格的に三助が使われたのは、1994 年に発表された「21 世紀福祉ビジョン：少子・高齢社会に向けて」です。<sup>30</sup>

<sup>27</sup> [https://www.murc.jp/library/column/sn\\_110729/](https://www.murc.jp/library/column/sn_110729/)

<sup>28</sup> <https://www.e-healthnet.mhlw.go.jp/information/hale/h-01-001.html>

<sup>29</sup> [https://crd.ndl.go.jp/reference/entry/index.php?id=1000324451&page=ref\\_view](https://crd.ndl.go.jp/reference/entry/index.php?id=1000324451&page=ref_view)

<sup>30</sup> <https://cpri.jp/4648/>

2020年当時の菅総理が政策理念に掲げて、広く使用されるようになりましたが、場面によって異なる意味や意図を帯びる表現です。そこに、歪んだ自己責任論や弱者排除が侵入しないように気をつけたいと思います。

## 6. 高齢者のデジタル・ディバイド問題

デジタル・ディバイドとは「情報通信技術（IT）（特にインターネット）の恩恵を受けることのできる人とできない人の間に生じる経済格差」のことです。とりわけ高齢者においては、注視と配慮を要する課題でしょう。

### 結びに

以上のように、「超高齢社会」が直面している課題は多面的で、複層的です。そのような現象を捉え、問題を浮き彫りにし、対策を検討し、対応を進めるといった、あらゆる局面の根底をなすべきであるは的確な人間理解です。人間の本質、人間の価値、人間の使命を正しく理解することなしには、現象を追い回すだけの、モグラ叩きのような対応に終始するほかないでしょう。

個人の課題も、家族の課題も、社会の課題も、聖書の人間論に照らして理解する努力が、対応の最初の一步であり、最も大切な基盤です。

「超高齢社会」の日常が創造主に祝福されるものとして整えられることを願う者には、聖書と神学に聞くことが必要です。そこで深められる人間理解が、医療や社会保障、死生学やターミナルケアなどの分野にもよい影響をもたらすはずだからです。

この論考集の一つ一つの論考が、教会と社会の視線を整える一助となることを信じます。

### 参考資料

- FCC ブックレット No.12 『データブック 2023「神の国の広がりと深化のため」』日本宣教リサーチ 2023
- JEA 宣教委員会宣教研究部門編『宣教ガイド 2023～「おわり」から「はじめる」宣教協力～』いのちのことば社 2023
- 平山正実『死と向き合って生きる：キリスト教と死生学』教文館 2014
- 『現代宗教 2014～特集 老いに向き合う』国際宗教研究所 2014
- 『少子高齢社会の階層構造』全3巻 東京大学出版会 2021
- 『未来予測 2040 労働供給制約社会がやってくる』リクルートワークス研究所 2023
- 「令和5年版高齢社会白書（全体版）（PDF版）」
- 「令和6年・地方自治体『持続可能性』分析レポート」人口戦略会議 2024

「第 XV 次生命倫理懇談会 答申 超高齢社会と終末期医療 平成 29 年 11 月」日本医師会生命倫理懇談会 2017

\* 脚注 4 に既述のとおり、脚注に表示したウェブサイトは 2024 年 2 月から 4 月の期間に確認した URL です。煩瑣を避けて、まとめて注記しました。

## 高齢化社会における福音伝播の可能性

國重 潔志

聖宣神学院

### はじめに

日本も高齢化社会が進み労働人口が減少していく中、2024年から円安が進み、国全体の経済力が以前ほどの力を失い、それが生活の困難となって表れてきています。政府は人口減少に歯止めをかけようとさまざまな施策を講じ、また実行し始めてはいるものの、出生率を見る限り今後こうした状況は深刻化すると言われ、改善されていくような兆しはあまり見られません。

こうした高齢化社会においてキリスト教会はどう対応していくのか、というのが今回のテーマですが、教会とは、救い主イエスの福音を伝え、弟子を増やしていくものです（マタイ 28:18～20）。この論考は、高齢化社会が進むこの状況において教会の主要なミッションである福音伝播の可能性を探るものです。

まず高齢化社会となり労働人口の減少が起きる以前における経済の繁栄と日本人の精神性について見、続いて高齢化社会に入り経済規模が縮小し始めているとき、この精神性がどのような影響を受けるかについて考えます。最後に、そうした状況における福音伝播の現実について検討を試みてみます。

### I. 高度経済成長から低成長へ

世界各国の経済水準・所得水準（一人当たり実質 GDP）を長期的に推計しているアンガス・マディソンのデータによると<sup>1</sup>、1950年代まで日本国民の実質所得は主要国より低い水準であったものの、戦後の高度経済成長時代、この水準に追いついた後はこれを上回るようになり、1968年には、当時の西ドイツを上回ってアメリカに次ぐ国民総生産世界第二位となりました。大量生産方式が定着して価格が下がり、月賦販売方式も広まり、いわゆる家電の三種の神器とも言われ

---

<sup>1</sup> Angus Madison, <http://www.ggd.net/madison>, 2024.5.1 閲覧 マディソン・データの正確性についての議論もありますが、ある程度の全体像を見せていると判断したことから、ここで引用しました。

た電気洗濯機、電気冷蔵庫、白黒テレビが一般に普及していき、生活が楽に、また豊かになってきたと国民は実感するようになりました。

こうした経済成長に変化が訪れたのが、いわゆるバブル経済崩壊とそれに続く低成長期です。国民の所得水準は今のところ、まだ世界水準より上ですが、かなりの勢いで下がってきています。為替の急激な変動を始めとする様々な要因があるにせよ、国民総生産は再びドイツが日本を上回り世界3位となり、やがてインドが日本を上回ると予測されています。これもまた為替変動によることが大きいですが、輸出の多い大企業は過去最高の利益を上げる一方、物価が上がる中で給与がこれに見合った上昇がないという声が多く聞かれるようになってきています。人口が減少傾向にあり経済規模は縮小の一途を辿ると観測され、総じて、ある種の息苦しさというものが日本社会にあります。

日本を含めた西側諸国の経済理念は、基本的にジェレミー・ベンサム（1748～1832）の提唱した功利主義<sup>2</sup>を土台としています。ベンサムの名前は知らなくても、彼の提唱した「最大多数の最大幸福（the greatest happiness of the greatest number）」というものはご存知かと思います。幸福な人々の数を最大限に多くしていこうというものです。この考えの特徴として、個人の幸福を皆等しく扱うというものがあります。そこには、一人の支配階級の幸福があるなら百人の労働者階級の不幸があっても構わないというような利己的な自由放任主義に歯止めをかけ、一人の支配階級が幸福を得られずとも百人の労働者階級の幸福があるなら、それは良いことである、とするものです。さらに、この功利主義は、幸福の量に注目するものであって、幸福を生み出す過程における判断の善悪を問題としない特徴があります。英国の哲学者フィリップ・フットが取り上げ、以来よく使われる例ですが、トロツコが暴走し、そのままとその先で作業している5人の作業員が犠牲になるとします。そしてあなたはポイント切り替え地点にいて、ポイントを切り替えることで5人の命は助かります。しかし、切り替えた先には、1人の作業員がいます。さて、どうするか、というものです。切り替えるのか切り替えないのか迷うところであり、どのような結論を出しても苦さの残るものです。この問題について、功利主義の答えは簡単です。ポイントを切り替えるべきというのが功利主義の答えであり、その理由は、1人の生存という幸福よりも、5人の生存という幸福の方が多数であるからです。そこにどういう道徳原理が働くかは全く考えず、多数かどうかのみに着目するものです。ここでおさえておきたいことは、幸福を数値化し、1の幸福よりも5の幸福の方が良いとするものです。後に触れますが、こうした概念が現代にも大きな影響を与えています。

こうした考えを土台として近代社会の経済は発展してきました。より多くの人が幸福になる

---

<sup>2</sup> 功利主義については、児玉聡の著したものが手頃な全体像を示しています。児玉聡『功利主義入門：はじめの倫理学』ちくま新書 967（筑摩書房、2012）

ように、ということを目指にです。ただ、ベンサムは快樂の質に差異を認めなかったことから、豚にふさわしい学説と批判されることもありました。そこでベンサムの後継者であるジョン・スチュアート・ミル（1806～1873）によって修正が加えられ、「満足した豚」というよりも「不満足なソクラテス」というフレーズを用いるなどし、幸福、あるいは快樂の質にも着目し、満足しているようであっても実は不満足でありうることに注意を払い、功利主義が注目する快樂の質が何であるかによって真の意味で幸福かどうか分かれるとし、功利主義の普遍化に大きく貢献しました。

この功利主義は19世紀において人類が大きく経済的に発展していく中で利己的な自由放任主義に歯止めをかけ、より多くの人々が経済的発展の恩恵を享受できるようにさせるものとして有用でした。しかし現在の複雑な状況において、功利主義について批判が起きたり、新しい規範を探る動きも活発化してきていたりしています。なぜなのかというと、より多くの幸福が起きる選択というより、先に挙げたトロッコの例のように、より少ない悲劇の選択という現実もまたあるからです。

比較的身近な例としては、大規模災害や事故などが発生し大量の負傷者が出る場合、現場の限られた医療資源を効率的に活用して一人でも多くの命を救うためトリアージが行われます。限られた時間と医療資源の中で、防ぎえた死をできるだけ少なくするために行われるのですが、現実場面では、教室で講義される功利主義の議論のようにドライに割り切れるものでもありません。また高齢化社会における身近な例としては、「質調整生存年（Quality Adjusted Life Year、略してQALYとも呼ばれる）」ものがあります。人が健康に1年を過ごすなら1の値となり、死亡するなら0となります。そして、疾患の有無や自立した生活の可不可、不安や塞ぎこみの有無など5つのチェック項目<sup>3</sup>を用いたり、本人に主観的に判断するなどしたりして数値を算出します。この数値は、医療における費用対効果分析の分野などで用いられ、医療行為をどこまで行うかの目安とされます。日本では、こうした概念が紹介され議論と検討が進められている段階ですが、英国では、この質調整生存年を基に英国国立医療技術評価機構が国民保健サービスに対して上限を設けています。つまり、治る見込みの無い患者にかかる費用に上限を設けているということです。また、米国ではいわゆるオバマ・ケアと呼ばれる医療保険制度の改革が行われ、無保険者を減らそうとする一方で、医療費の抑制と質の向上も目指すものであったが、この改革を進めるにあたって思想的土台を提供した医師であり生命倫理学者でもあるエゼキエル・エマニュエル（1957～）は、「何故私は75歳で死にたいのか」<sup>4</sup>というエッセイを書いて話題になりました。

<sup>3</sup> EuroQOL 5 dimension、略してEQ-5Dと呼ばれます。詳しくは、保険医療科学 2015 vo. 64, no. 1: 47-55、日本語版EQ-5D-5Lにおけるスコアリング法の開発で述べられています。

<sup>4</sup> Ezekiel Emanuel, “Why I Hope to Die at 75” *The Atlantic*,

彼は 75 歳を超えると医療資源の無駄遣いとなるので私は 75 歳で世を去りたい、というのが基本的な主張です。ここまで極端ではないにせよ、かつては胃瘻が当然のように行われていた日本ですが、質調整生存年の概念が静かに一般に広がる中、胃瘻が行われないケースが増えてきています。ある段階まで来たならば、これ以上の医療資源を用いることに積極的な意義を見出さないという考え方からです。医療技術はあるものの、財的資源の限界から技術の活用を控えるという判断を下すというものです。自助を旨とする米国ほどではなくても、日本でも健康保険に加え、さまざまな医療保険に自主的に加わることも起きてきています。経済的余裕があるならばこうした保険を買うことで、がんになったとき高額な治療を受けることも可能となりますが、健康保険のみの場合、医療技術はあるものの、それを受けることができないケースも起きてきています。少子化が進み経済規模が縮小していくと、このように持てる者と持たざる者との差が如実に表れてきています。

様々な技術が開発され、生活がより便利になり、より所得も増え、より資源も豊富になるといった上昇環境において功利主義は、この幸福をどれだけ広められるかという考え方として機能するものです。しかし経済規模や資源が縮小傾向にある社会において、功利主義は最大多数の最大幸福というより、最大多数の最小我慢という具合に、我慢は避けられないのでせめて、これを最小に抑えようというものとなります。たとえば国民年金ですと、経済規模が増大傾向にある社会においては年金受給額の安定が望めますが、経済規模が縮小傾向ですと年金受給額を等しく下げることにより最大多数の最大幸福、あるいは最大多数の最小我慢となります。そこから生じる閉塞感とそこから生じる社会不安を防ごうと政府は躍起になって少子化対策を打ち出してはいますが、人口減少傾向に歯止めがかからないのが実情です。その現実の中で、多くの幸福が得られない息苦しさの中で新たなパラダイムを求めて経済学者はさまざまに論じています。

## II. 少子高齢化と日本的集団主義

一般的に日本は集団主義で欧米は個人主義と言われます。ルース・ベネディクトの『菊と刀』を始め、こうした理解は一般的によく言われ、学校の社会科の教科書でも当然の事実であるかのように扱われてきました。ただ、最近はこうした見方に異を唱える研究もなされ<sup>5</sup>、筆者自身も米国での留学生活の中で、特に第二次湾岸戦争期を米国で過ごした者として、米国においても意外と集団主義が強い面もあると見ています。ただ、それでも全般的には集団主義的傾向は、日本

---

<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/10/why-i-hope-to-die-at-75/379329/> 2024.5.1 閲覧  
<sup>5</sup> ステレオタイプ化された日本と集団主義観に対し異を唱える最も手頃なものとして、高野陽太郎、櫻坂英子「日本人の集団主義」と「アメリカ人の個人主義」—通説の再検討—『心理学研究』, 1997, vol. 68.4: 312-327、高野陽太郎『「集団主義」という錯覚—日本人論の思い違いとその由来』(新曜社、2008) などがああります。

においてよく見られるものと理解しています。これを端的に示すのが「過労死」という用語の存在です。

過労死という現象は、何も日本だけでなく欧米でも起きていますが、こうした現象を扱う用語は欧米に無く、従って欧米では「karoushi」という具合に日本語の用語が世界中でそのまま使われています。何故、日本だけに過労死という用語があるのかについて、これは日本の集団主義的傾向と強い関係があると説明されています。日本では、個人は集団に従うものとされているため、もしその集団（会社などの組織）が人を過労の故に死に追いやるものがあるとするならば、その集団に従う自分が今度は死ぬかもしれないという不安、あるいは死を引き起こす集団は是正されねばならないということから、過労死という用語をもって問題の改善に取り組むのが日本です。欧米ですと、過労の故に死に至るほどまでに集団に従った本人に責任があったと考えるのが一般的傾向ですが、日本ですと集団に責任があると考えます<sup>6</sup>。

こうした精神性と経済の高成長から低成長への変化について考えてみます。日本経済が高成長をしていく中で、日本人は、ある種の自信のようなものを持つようになりました。日本人の平均所得が世界水準を上回り、日々の暮らしがいわゆる先進国並みとなり、日本製品が海外で好評を博し、また日本の文化や治安が海外で高評価を受けているといった報道から、日本社会は良い社会であるという認識が広まりました。そこにこの集団主義です。自分自身は社会に合わせていかねばならないが、その社会は良い社会なので、この良い社会に自分自身が従う、あるいは良い社会と自分自身とが調和することで良い人生が過ごせるという具合に日本的集団主義は高度経済成長において、日本人にある種の安心感を支えてきました。

そのため、経済が低成長になり以前ほどの豊かさを享受できない社会になってきていることが見えてくると、自分自身が合わせていくべき社会への肯定的安心感が薄れ、自分自身が良い人生を送ることが困難になってくるのではという漠然とした不安感が出てきます。バブル経済が崩壊した後の低成長時代においてはデフレ現象により物価がさほど上昇しなかったことから多少なりとも生活の維持は可能でしたが、円安などの状況から物価が上がり生活の困難さが実感されるようになってきています。マスメディアは、年金制度や健康保険制度の崩壊が迫っており日本は貧しくなると不安を煽っています。そしてここに福音伝播の新しい可能性が拓けてくるのではと筆者は見えています。

筆者は小中高、そして大学を過ごした地元の教会で牧師をしています。地元に戻ったものから、特に小中学校時代の友人関係が復活し、同窓会やさまざまな交わりを通して旧友と再会し、

---

<sup>6</sup> こうした現象についての手頃な分析として、ケンブリッジ大の社会人類学者であるスーズマンの分析が興味深いところです。ジェイムス・スーズマン『働き方全史：「働きすぎる種」ホモ・サピエンスの誕生』（東洋経済新報社、2023）

機会をとらえては伝道しています。小中学校時代は、筆者のキリスト教信仰を冷やかしていた友人も、牧師になった筆者に対し、キリスト教に関心を示し、前向きな質問を寄せてきます。そうであっても、なかなか教会に足を運びません。さまざまな理由がありますが、多くの場合、キリストの真理に自身を委ねる、あるいはキリストに従うことによって幸せになると感じていないからです。同窓会に来る人というものは、多くの場合、社会人としてある程度の地歩を固めて人生を進めている人たちであり、旧友と再会し自慢話の一つや二つ持っている人たちです。いわゆる良い日本社会に自分自身はよく合わせており、それなりの満足感をもって生きており、救いの必要性を感じていません。日本における福音伝播の壁として、日本人の生活に深く根付いている他宗教や物質信仰などがよく挙げられますが、高度経済成長による安定した社会に自身を任せておけば良いという日本的集団主義が大きな壁となっているのではと、しばしば考えさせられています。

彼らに伝道していく中で気づかされたのは、これまで教会の門を叩いてキリストの救いを求めてきた人たちの多くは、会社や学校、家族や親戚、あるいは地域などで何らかの人間関係で問題に直面し、福音に答えがあるのではと期待してきた人たちです。言い換えますと、集団主義の枠組みの中で、自身が合わせていかねばならない集団にうまく合わせられない問題の中で、キリスト教によってその困難を乗り越えようとするケースが多くありました。キリストによる救いによって心が新たにされ、それによって対人関係を改善しようとしたり、あるいは解決されない問題の中でキリストによる救いによって自らを保ち続けようとしたりします。創造主を求めて、あるいは永遠の真理を求めて教会を訪れる人は稀で、多くの場合、集団主義の枠内での救いを求めてというケースでした。

そうした構造の中で、少子高齢化が進んで経済が低成長、あるいは経済規模が縮小していくとき、頼るべき日本社会の繁栄が失われていく状況の中で頼るべき神の必要を訴えやすい素地が形成されていくと筆者は見ています。自分自身を合わせ従わせようとする社会の安定に疑問が向けられ、集団を信じて従っても良い結果を期待できないのではという不安が広まるときこそ、真に頼るべき方は神であるというメッセージが、これまで以上にリアリティをもって迫ることができるのではと考えています。少子高齢化によって経済規模が縮小して社会不安が増し、社会を当てにしても未来が描けないという考えが広まる時こそ、江戸時代以来連綿と続いてきた日本的集団主義に綻びが生じ、そこにこそ福音伝播のチャンスがあると見ています。

この論考を準備していく中で経済学の論文にもかなり目を通しました。経済学においても、この少子高齢化社会をどのような経済原理で進むべきか議論がなされています。若干の修正を含めつつも功利主義で進もうと提案するものや、全く別の考えで進もうと提案するものなどさまざまです。その中で、功利主義ではない別の経済的パラダイムを探究するものとして、慶應義塾

大学経済学部教授・日本学術会議経済学委員会委員長の大垣昌夫は、経済学と倫理学との対話を積極的に取り組む中で、聖書が訴える無条件の愛を行動経済学に組み込むことで、厳しさの増す日本経済の未来を進むよう論じています<sup>7</sup>。期せずして、経済学の方から律法の第一用法<sup>8</sup>を積極的に活用しようとの声も上がってきています。

### おわりに

一般論として、社会不安が増大するとき宗教は勢力を伸ばし、社会が安定すると宗教は衰えると言われます。そうしたことから、少子高齢化が進んで経済規模が縮小していくのは宗教にとって決して悪い環境ではありません。そうした一般論の中で、功利主義の限界と日本的集団主義とを合わせ考えつつ、神に頼ることの有益さを訴えやすくなる素地が今後起きてくるのではとの希望的観測をここで述べてみました。

少子高齢化による経済規模の縮小とキリスト教とを考えると、他に癒しの奇跡についても関心を持っているところです。日本の福音派は、米国19世紀のリバイバリズムに大きく影響を受けていますが、その米国19世紀リバイバリズムにおいて癒しは大きなテーマでした。それは、自助を基本とするアメリカ社会において、社会的弱者を主な対象として伝道していたリバイバリズムの教会において、会衆の多くは十分な医療サービスを受けることが出来ない人たちであり、必然的に癒しが大きなテーマとなっていました。20世紀に入り、リバイバリズムが福音主義化していく中で神秘的要素は敬遠されるようになり、ペンテコステ主義が19世紀リバイバリズムの伝統を受け継いでいますが、日本においても経済規模の縮小と自助的要素が増えていくと考えられる今後において、癒しが福音派の中でも一つの論点として光が当てられていくのではとも予想していますが、これについては、しかるべき機会に取り組んでみたいと考えています。

経済状況が厳しくなっているのは教会運営においても大きな課題ですが、この厳しさの

---

<sup>7</sup> 大垣昌夫「行動経済学における政策評価と無条件の愛」『行動経済学』4(2011):39-42 他に一般向けに彼が東京経済オンラインに寄稿しているものは、より現実的な場面でのことをとりあげており興味深い。「社会で大切なことは『無条件の愛』の学習だ：共同体メカニズムをどう政策に導入すべきか」東洋経済オンライン 2018/12/19 <https://toyokeizai.net/articles/-/255769?display=b> 2024/5/1 閲覧 なお、筆者は功利主義を巡る議論を辿る中で彼の論文に出会ったが、その後彼について調べてみたところ、慶應義塾大学の公式サイトでの教授紹介のところで、彼がクリスチャンであることを知りました。

[https://www.econ.keio.ac.jp/about/t\\_interview/oogaki-masao](https://www.econ.keio.ac.jp/about/t_interview/oogaki-masao) 2024/5/1 閲覧

<sup>8</sup> 蛇足ながら一応、律法の用法についてプロテスタントの基本的理解を確認しておきます。昨今では、律法とは悪であるというような意見も散見されますが、プロテスタントは律法には以下の3つの用法があり、その価値と意義を認めてきています。大雑把にまとめるならカルヴァン派は、①社会全体の悪を罰によって抑制し、②罪を人に示し救いを指し示し、③信仰者が義の道を歩むために教える、とされ、ルター派は、①罪びとの抑制、②神の御心の鏡、③信仰者の導き手と理解してきています。大垣は、この第一用法を行動経済学で推し進めています。

中だからこそ、輝くものがあることに自信をもって挑戦していく大切さを考えさせられています。

### 参考資料

大垣昌夫「行動経済学における政策評価と無条件の愛」『行動経済学』4(2011): 39-42

児玉聡『功利主義入門：はじめての倫理学』ちくま新書 967 筑摩書房 2012

高野陽太郎『「集団主義」という錯覚—日本人論の思い違いとその由来』新曜社 2008

高野陽太郎、櫻坂英子「“日本人の集団主義”と“アメリカ人の個人主義”—通説の再検討—」『心理学研究』, 1997, vol. 68.4: 312-327

スーズマン、ジェイムス 『働き方全史：「働きすぎる種」ホモ・サピエンスの誕生』東洋経済新報社 2023

Angus Madison, <http://www.ggdc.net/madison>

Emanuel, Ezekiel. “Why I Hope to Die at 75” *The Atlantic*,  
<https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/10/why-i-hope-to-die-at-75/379329/>

## キリスト者は老いとどのように向きあうか ～アタナシオスの神化論との対話を通して

安井 聖  
東京聖書学院

### I. はじめに

人は齢を重ねて老いを生きる時、様々な課題に向きあわなければならない。しかし老いに伴う諸課題と向きあう際に、キリストを通して与えられている恵みは大きな力となる。本論文では、キリストを通して与えられている恵みの力を説き続けた 4 世紀の教父アタナシオスの神学と対話しながら、老いを生きるキリスト者を力強く支える恵みがいかなるものかを考察したい。

そこで第一に、アタナシオスが説くキリストを通して与えられる救いの恵みの特質を示す彼の神化論を取り上げる。「神化」という言葉は福音派の神学には馴染みがない。しかしアタナシオスの神化論は、キリスト教会の正統信仰に基づくものであることを示したい。

第二に、アタナシオス著『アレイオス派駁論』第 1 巻第 40～45 章におけるフィリピの信徒への手紙第 2 章 5～11 節の講解に見られる神化論を紹介する。その中でロゴスの受肉によって人間にもたらされる神化の恵みが、人間を罪と死から解放し、神礼拝に生きる者とするを指摘する。さらに、どんなに年老いて衰えたとしても、神化の恵みによって神礼拝に生きる者とされている事実を信じ受け止める意義を論じる。

第三に、アタナシオス著『アントニオスの生涯』に描かれている古代の修道士アントニオスが、神化された人間の具体像として描かれていることを紹介する。『アントニオスの生涯』は全編にわたって、アントニオスが悪と悪魔と戦い、勝利する姿が描かれているが、その戦いにおいてアントニオスが重視したのは、神の現臨についての確信である。同時にその戦いにおいてアントニオスが大切にしたのは、十字架のしるしを行なって現臨なさる神に祈ることであり、そうすることによってアントニオスは十字架の死によって自らの罪責が取り除かれていること、そして悪魔を打ち負かしておられる現臨なさる神が自分を受け入れておられることへの信仰を表した。十字架のしるしを行ない祈る姿は、アントニオスがいつも神礼拝に生きていたことを示しており、その姿に彼が神化の恵みに生きていたことが現れている。そのようなアントニオスが、

自分自身の老いとどのように向きあっていたかを、自らの終活を行なうアントニオスの姿（『アントニオスの生涯』第 89～92 章）を通して紹介する。

## II. 正統信仰に基づくアタナシオスの神化論

### A. 福音派が受け入れ得るアタナシオスの神化論

アタナシオスの救済論の特質はその神化論に現わされているが、「神化」という言葉は福音派の神学には馴染みがない。またこの言葉は、人間の神格化を意味するように誤解される危険のある概念だと考える者もいるかもしれない。

そのような中で日本におけるアタナシオス研究の第一人者である関川泰寛は、新プラトン主義の創始者プロティノスの神化論との違いを強調しながら、アタナシオスの神化論を次のようにまとめている。「神化とは、世界を離脱して、忘我状態になることでも、一者への没入と同化、合一という出来事でもなく、人間は人間に留まり続けながら、すなわち悪と罪との戦いを回避せずに、昇天したキリストの神性と一つにされて、不死と不朽を神よりいただいて、それが礼拝と sacrament において、可視的な共同体、教会の現実となることなのです」<sup>1</sup>。このように関川は、アタナシオスの神化論が罪と悪と戦う倫理的な生き方へと展開するものであり、さらにはそれが教会論と深く関わっている、と主張する。この関川の主張によれば、教会とキリスト者の現実の歩みを支え力づける意図を持って、アタナシオスは神化論を論じた、ということになる。そのように教会とキリスト者の現実の歩みを問う姿勢は、福音派もまた重んじてきたものではないか。

また福音派の神学者である齋藤五十三は、神化論を論じる危険性を受け止めつつ、プロテスタント改革者のジャン・カルヴァンの神学において神化論を積極的に論じ得ると主張している。齋藤はカルヴァンの神化理解において重要な 6 つのポイントを列挙している。すなわちカルヴァンの神化理解におけるポイントは、第一に「神が最初の人アダムとの間に持っていた、神と人の間の本来的な調和を回復し完成することであると想定され」ること、第二に「人間が神の性質に参与することが、カルヴァンにおける神化理解のであるのだが、この『参与』が『創造主と被造物』の区別性を保持しながらの『区別された参与 (a differentiated union)』である点を強調する必要がある」こと、第三に「創造主と被造物の区別性を保つためには、信仰者たちがキリストとの結合を通して受け取る、キリストの『義の転嫁』を強調する必要がある」こと、第四に「信仰者をキリストにあって神に結び付けていく聖霊の働きも強調されねばならない」こと、第五に「カルヴァンが神化を重視する最も明瞭な場所は、聖礼典を扱う文脈の中にある」こと、第六に

---

<sup>1</sup> 関川泰寛 『キリスト教古代の思想家たち——教父思想入門』（ヨベル 2023） 165 頁

「神化の概念はカルヴァンの著作中、救済史の観点から語られるテキストを通じて見出されるが、それが最も強調されるのは、信仰者の栄化の文脈においてである」ことである<sup>2</sup>。特に第二、第三のポイントが指摘する創造者と被造物の区別は、次節で指摘するようにアタナシオス神学の根底に見られるものであり、アタナシオスとカルヴァンの神化論には親和性のあるものと考えられる。

## B. 創造者と被造物との区別を前提としたアタナシオスの神化論

アタナシオスの神化論が神と人間との境を取り去ってしまうような議論でないことは、古代教理史においてアタナシオスのキリスト論が正統信仰を確立するために果たした意義を考えれば明白である。それは特にオリゲネスのキリスト論と比較する時に、アタナシオスの果たした意義の大きさがわかる。

一方ではアタナシオスは、オリゲネスの主張した「子である神の永遠の生誕」の主張を受け継いだ。しかし同時にアタナシオスとオリゲネスとの主張には大きな相違点がある。オリゲネスは中期プラトン主義の二元論、すなわち見える時間的な世界と目に見えない非時間的な永遠の世界との二元論を前提として、「非物体的精神の先在的創造」という主張を展開した。これに基づいてオリゲネスは被造物の永遠性を主張した<sup>3</sup>。これに対してアタナシオスは、被造物が永遠の存在であるとは考えずに、「無からの創造」の教理を展開した<sup>4</sup>。アタナシオスにとっては神だけが永遠の存在である。そして被造物は永遠の世界に存在を持つのではなく、存在しないもの(無)から神とロゴスによって創造されたのである。したがってアタナシオスは、被造物の存在が神とロゴスに決定的に依存していると理解した。

このようにオリゲネスの神学においては、目に見える時間的な世界と目に見えない非時間的な世界との間に決定的な区分が置かれていたが、アタナシオスの神学においては、創造者と被造物との間に決定的な区分が置かれたのである<sup>5</sup>。ちなみにアレイオス派の神学もまたアタナシオ

<sup>2</sup> 齋藤五十三 『神の子とする恵み——宗教改革信条史における「神の子」概念再考』 (教文館 2024) 564~568 頁を参照。

<sup>3</sup> カールマン・バイシュラーク 『キリスト教教義史 (下)』 (掛川富康訳 教文館 1997) 56~57 頁

<sup>4</sup> 『ロゴスの受肉』第3章3節。以下におけるアタナシオスの著作の引用は、『ロゴスの受肉』については、上智大学中世思想研究所編 『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』 (平凡社 1992) に収録されている日本語訳を、また『アントニオスの生涯』については、戸田聡 『砂漠に引きこもった人々——キリスト教聖人伝選集』 (教文館 2016) に収録されている日本語訳を基本としながら、新しい底本、現代の英訳、ドイツ語訳、フランス語訳を参照しつつ、その日本語訳に適宜変更を加えた。また日本語訳がない『アレイオス派駁論』については、現代の英訳、ドイツ語訳、フランス語訳を参照しつつ、新しい定本から私訳を行なった。

<sup>5</sup> 安井聖 『アタナシオス神学における神論と救済論』 (関東学院大学出版会 2019) 250~251 頁の注7を参照。

スと同じように、創造者と被造物との間に決定的な区分が置かれていた。しかしアタナシオスとアレイオス派との思想の決定的な相違点は、アタナシオスがロゴスを創造者とすることによって従属説的傾向を払拭したことに対して、アレイオス派がロゴスを被造物とすることによって極めて従属説的な主張をしたことにあった。

そのようなアタナシオスは、ロゴスの受肉によって人間に救いがもたらされたことを、「実に、ロゴスが人となられたのは、われわれを神化するためである」<sup>6</sup>と言いつけている。アタナシオスは子であるロゴスの受肉による人間の救済を神化と呼んだが、これは人間が人間ではなくなり、神と等しい存在になるという意味ではない。前述の通り、神と被造物である人間との区分は、アタナシオス神学の基礎となっている。アタナシオスは、ロゴスの受肉によってまことの神が人間性を受け入れてくださったことによって、人間が神の生命そのものとの密接な交わりに入れられたことを、神化という言葉は言いつけている。したがってロゴスによる人間の救済とは、神が人間を徹底的に受け入れて、神が人間と一体になってくださることに他ならない。つまりアタナシオスにおける神化論の意図は、人間を神と同一視することではなく、人間に対する神の救済の力の強調に置かれているのである。

### III. 人間を礼拝に生きる者とする神化の恵み

#### ——『アレイオス派駁論』第1巻第40～45章より——

##### A. 罪と死からの救いとしての神化

アタナシオスは『アレイオス派駁論』において、聖書を講解するという方法によってアレイオス派の神学を論駁して正しい信仰の理解を明確化しようとしている。そこで『アレイオス派駁論』第1巻第40章以下では、フィリピの信徒への手紙第2章5～11節の「キリスト賛歌」の箇所を取り上げて、この箇所についてのアレイオス派の解釈を批判し、自らの解釈を示している。その中でアタナシオスは、「キリスト讃歌」が述べているキリストの降下と高挙によって、人間に罪と死からの救いがもたらされた、と主張している。

アレイオス派はキリストの高挙において何らかの進歩・前進が見られ、それは神が御子に「その徳のある生き方に対する報酬」<sup>7</sup>をお与えになったのだと主張する。これに対してアタナシオスは、御子が変わることなく神であり最も高きところにいつもおられるお方であること、しかし同時にそのお方が僕のかたちをとり高挙されたと主張していく<sup>8</sup>。そしてなぜ御子がそのような

---

<sup>6</sup> 『ロゴスの受肉』第54章3節

<sup>7</sup> 『アレイオス派駁論』第1巻第40章4節

<sup>8</sup> 『アレイオス派駁論』第1巻第41章1節

歩みをなされたかについて、それはわたしたち人間の救いのためである、とアタナシオスは強調する。すなわちアレイオス派が主張するようにキリストの降下と高挙によってこのお方が前進したのではなく、キリストが罪に隷属する肉体をとられ高く挙げられたのは、わたしたち人間を罪から救うことによって前進させてくださるためである、とアタナシオスは主張する<sup>9</sup>。

そこでアタナシオスはキリストのロゴスとしての本性とその人性を区別して、フィリピの信徒への手紙が述べているキリストの降下と高挙がこのお方の人性における出来事であると論じている<sup>10</sup>。そしてキリストの受肉と死という降下の歩みにおいてわたしたち人間はこのお方の中で死に、キリストの高挙においてこのお方の中でわたしたちも高く挙げられ、死から甦らされた、とアタナシオスは主張する<sup>11</sup>。そのようなアタナシオスの言葉はローマの信徒への手紙第6章4節以下を思い起こさせるものであり、フィリピの信徒への手紙が語るキリストの降下と高挙において、そのキリストと共に死んで甦らされるわたしたち人間の救いを重ね合わせているのである。これに続けてアタナシオスはわたしたちのためのキリストの高挙を、ヨハネによる福音書第17章19節を引用しながら「このお方ご自身が、ご自身の中でわたしたちすべての者をきよめてくださる」<sup>12</sup>出来事として論じ、さらにはコリントの信徒への手紙一第1章30節、詩編第89篇17～18節を引用しながら、「わたしたちこそが御子のものである義の中に挙げられている」<sup>13</sup>出来事として論じている。したがって、キリストの降下と高挙によってわたしたちはキリストの中できよめられ、義とされた、とアタナシオスは理解しているのである。この他にもアタナシオスは、キリストの受肉と死による降下と高挙によって、わたしたちに罪と死からの救いが与えら

---

<sup>9</sup> 「これはまさに、わたしたちに対するこのお方の善性のしるしである。その結果、わたしたちは高く挙げられたのである。なぜなら主がわたしたちの中におられ、わたしたちのために恵みがこのお方に与えられたからであり、また恵みを与えてくださる主は、わたしたちのように人となられたからである。他方で救い主であられるこのお方は、自らわたしたちの卑しいからだを取ることによってご自分を低くされ、罪に隷属する肉体を取って僕のかたちになられた。神のロゴスは欠乏なく満ち溢れておられるので、このお方はご自分が前進するためにわたしたちから何もをも受け取ることはなく、むしろわたしたちがこのお方を通して前進させられたのである」(『アレイオス派駁論』第1巻第43章4～5節)。

<sup>10</sup> 『アレイオス派駁論』第1巻第41章2～3節

<sup>11</sup> 「人間は肉体から成り立っており、死はこの肉体が要求するものである。それゆえにこのお方は御父のかたちにして死ぬことのない者なので、ロゴスは『僕のかたちを取られた』。そしてわたしたちのために人としてその肉体において死を耐え忍ばれたのであり、こうしてこのお方はわたしたちのために死を通してご自分を御父に献げてくださったのである。それゆえに人性においても、わたしたちのために、わたしたちの利益になるように、このお方は高く挙げられたと言われているのであり、その結果その死においてわたしたちは皆キリストの中で死に、こうしてキリストご自身の中でわたしたちは再び高く挙げられ、死から甦らされ、天へと挙げられるのである」(『アレイオス派駁論』第1巻第41章3～4節)。

<sup>12</sup> 『アレイオス派駁論』第1巻第41章5節

<sup>13</sup> 『アレイオス派駁論』第1巻第41章7節

れたことを、言葉を重ねて論じている<sup>14</sup>。

したがってキリストの受肉と死による降下と高挙は、わたしたちに対する神の救いの経緯に基づきみわざであり、わたしたちはキリストの中で死んで甦らされ、この出来事によってきよめられて義とされ、罪からの救いという前進が与えられ、そのようにして死は廃棄されたのである。このようにロゴスの受肉によってわたしたち人間に与えられる罪と死からの救いを、アタナシオスは『アレイオス派駁論』の他の箇所でも神化という言葉で言い表している<sup>15</sup>。

## B. 人間を神礼拝に生きる者とする神化

さらにアタナシオスはフィリピの信徒への手紙第2章5～11節の「キリスト讃歌」を説き明かしながら、キリストが死んで高挙され、すべての者から礼拝される名を父なる神から与えられ、受け取られたことの意義を、次のように説き明かしている。すなわち、いつも変わらずキリストは礼拝されておられたのに、なぜ改めて僕となり、十字架の死に至るまでご自分を低くされ、高挙され、ご自分の名によって神が礼拝されるという出来事が起こったのか。それは受肉された御子がわたしたちのからだ、わたしたちが置かれているその状態のすべてをご自分のものとされ、それを神化してわたしたちに与えてくださるためであった、とアタナシオスは述べている<sup>16</sup>。

---

<sup>14</sup> 「もし主が人となることがなければ、わたしたちは罪から贖われ、死から甦らされることはなく、地の下で死にとどまっていたことであろう」（『アレイオス派駁論』第1巻第43章7節）。「もし『ロゴスが肉体となられた』のであれば、必然的にその復活と高挙は人性に関することとしてこのお方に帰されなければならない。こうしてこのお方の死は人々の罪を贖い、死を廃棄するのであり、このお方のゆえに復活と高挙はわたしたちに確保されるのである」（『アレイオス派駁論』第1巻第45章3節）。

<sup>15</sup> 「しかしこれらすべてのことは、ロゴスが被造物であれば起こらなかったのである。……それゆえに真理は次のことを示す、すなわちロゴスはある一つの起源を持つ存在ではなく、むしろそれらの創造者であられる。ロゴスは自らに人間のからだを取り、一つの始まりを持つ者となられた。それはそのからだの創造者であられるこのお方が、ご自分の相似性に従ってこれを回復させ、こうしてからだをご自分の中で神化させ、わたしたち皆を天の王国に導くためである。しかし人間がもし被造物と結びあわされていたなら、すなわち御子がまことの神でなかったならば、神化されることはなかった……ちよどもしロゴスが取られた肉体が本性より人間のものでなかったなら、わたしたちが罪と呪いから解放されることはなかったように――なぜならそこには人間ではないお方とわたしたちとの交わりが何も存在しないからである――それと同じようにもし肉体となられたロゴスが本性より御父に由来し、御父に忠実であり、このお方に固有の存在であるというのでないなら、人間は神化されることはなかったであろう。それゆえにその結合は、本性より人間であるものが神の本性であるお方との結びあわされるような出来事であり、その結果人間の救いと神化は確かなものとなるのである」（『アレイオス派駁論』第2巻第70章1～2節）。

<sup>16</sup> 「『神はキリストにお与えになった』（フィリピの信徒への手紙第2章9節）という句は、ロゴスご自身のために書かれたのではなかった。ちよどもわたしたちが論じてきたように、ロゴスが人となられる前でも、ロゴスは御父の固有の本性と一致して、御使いたちやあらゆる被造物によって礼拝されていた。しかしわたしたちのために、わたしたちの利益になるように、この句がロゴスについても書かれたのである。というのは、人としてキリストは死んで高挙されたように、神としていつも持つておられたものをキリストは人として『受け取られた』、とこの句には述べられている。それはそのように御子に与えられた恵みが、わたしたちにももたらされるためである。ロゴスはからだをお受け取りになったが、それは恵みを受けなければならないほどにロゴスが小さくされたということではない。むしろロゴスはご自分が受け取られたものを神化なさり、それを人類に差し出してくださったのである」（『アレイオス派駁論』第1巻

アタナシオスは、キリストの降下と高擧がもたらす救いの内実を、それはわたしたち人間が神の宮とされ、わたしたちの中でキリストが礼拝されることである、と述べる。つまりアタナシオスにとってキリストがもたらしてくださる救いとは、罪と死からの救いという表現に止まるものではなく、わたしたちをしてキリストを礼拝する者としてことまで含んだものなのである<sup>17</sup>。そこで「造られ失われた人間が見出されること、また死んだ人間が生きるようになって神の宮となること、御父の栄光である」<sup>18</sup>とアタナシオスは述べるが、キリストによってわたしたちが神の宮とされる救いに与るのはまさにそれによって御父の栄光が顕れるためであり、わたしたちの救いは神の栄光の顕現に仕えるものなのである。そのように人間の救済が、神の神らしさを顕すのである。

さらに神が神化の恵みによってわたしたちを神の宮とし、神礼拝に生きる者としてことによって、そのようなわたしたちの存在を用いて伝道のみわざを行なってくださる<sup>19</sup>。すなわち人間の救済が神の栄光を顕すという事実は、「わたしたちがこのお方のからだと関わりを持つゆえに、わたしたちさえも神の宮となり、わたしたちは神の子らとされ、こうして今や主はわたしたちの中で礼拝されているのであり、見る者たちは使徒が告げるように、『まことに神は彼らの中にお

---

第 42 章 1～2 節)。

<sup>17</sup> 「ちょうどロゴスであり、『神のかたちであられた』このお方がいつも礼拝されておられたように、このお方は人となりイエスと呼ばれたのと同じお方でありながら、にもかかわらずあらゆる被造物をその足下に置かれた。そして被造物は『この御名のもとでこのお方に向かって膝をかがめ』、ロゴスが肉体を取りその肉体において死を耐え忍ばれたと『告白している』が、このことは皆このお方の死の不名誉としてではなく、『父なる神の栄光として』起こったのである。造られ失われた人間が見出されること、また死んだ人間が生きるようになって神の宮となること、御父の栄光である。天の諸力である御使いたちや大天使たちが今『イエスの御名によって』主を礼拝しているように、彼らはいつもこのお方を礼拝していた。だから人となられた時でさえ神の御子が礼拝されていることは、わたしたちの恵みにしてわたしたちが高く挙げられることであり、天の諸力はわたしたちが御子と結びあわされて彼らの領域に入ってくるのを見ても驚くことはないであろう。しかしながら御子が『神のかたちであられたが』僕のかたちを取り、死に至るまでそのからだを委ねてご自分を低くされることがなかったならば、このことは起こらなかったのである」(『アレイオス派駁論』第 1 巻第 42 章 3～5 節)。

<sup>18</sup> 『アレイオス派駁論』第 1 巻第 42 章 4 節

<sup>19</sup> 「見よ。十字架のゆえに人々から神の愚かさに見なされたことが、あらゆるものに勝ってほめたたえられている。なぜならわたしたちの復活はその中に備えられており、預言者が予め言っていたように、もはやイスラエルの人々だけではなくあらゆる国民がその偶像を離れて、キリストの御父であられるまことの神を認めているからである。悪霊どもの惑わしは空しくされたのであり、まことの神のみがわたしたちの主イエス・キリストの御名によって礼拝されている。しかし主は人間のからだで生まれ、イエスと呼ばれていた時にすら、礼拝され、神の御子であると信じられていたのであり、このお方を通して御父は知られたのである。すでに語ってきたように、ロゴスがロゴスであられることによってそのような恵みをお受けになったのではなく、わたしたちがその恵みを受けたことを、これらすべてのことは明らかにする。わたしたちがこのお方のからだと関わりを持つゆえに、わたしたちさえも神の宮となり、わたしたちは神の子らとされ、こうして今や主はわたしたちの中で礼拝されているのであり、見る者たちは使徒が告げるように、『まことに神は彼らの中におられる、』と言います(コリントの信徒への手紙 I 第 14 章 25 節) ののである(『アレイオス派駁論』第 1 巻第 43 章 1～3 節)。

られる、と言い表す』のである」<sup>20</sup>という具体的な展開を持つものとして示されている。つまりわたしたちの救いが、わたしたちを神の宮とすることを含むものであるからこそ、そのわたしたちを通して神の栄光が他の人々にも受け入れられ、彼らは信仰告白に導かれるのである。

### C. 神化された靈性としてのホモ・リトゥルギクス

以上のような『アレイオス派駁論』第1巻第40章以下のフィリピの信徒への手紙第2章5～11節の「キリスト賛歌」の箇所に関するアタナシオスの説き明かしは、老いと向かいあうキリスト者の歩みに大切な示唆を与えていると思われる。すなわち心身が衰える老いを経験する時にも、キリスト者は「ホモ・リトゥルギクス（神礼拝に生きる人間）」という神化された靈性に生きることができるのである。

ホモ・リトゥルギクスとは、20世紀のロシア正教の長老アレクサンデル・アニシーモフが用いた言葉である。アレクサンデルがこの言葉をどのような意味で用いたかについて、次のように報告されている。「師父アレクサンデルが、こう呼びかけられたことがあります。『あなたは自分の才能を埋もれさせてはいけません』。そこで、許してくださらなかったのは、こころが混乱することであり、おしゃべりに熱中してしまうことでありました。靈的生活においても、日常生活においても、どんな歩みをするのにも必要なのは、集中ということでありました。それは、厳格な、言ってみれば、一種の莊嚴さを見せる姿勢でありました。正教会の信仰に生きる者は、誰であっても〈ホモ・リトゥルギクス〉(homo liturgicus)〔神礼拝に生きる人間〕なのです。礼拝に生きることによって、純化されるのは、意識だけではありません。意識が、不必要な一切のもの、せわしく生きたり、小さなことにこころを煩わされることから純化されることに留まらないのです。礼拝に生きると、顔つきが変わります。歩き方も、声も、まなざしも変わります。ですから、司祭アレクサンデルは、自分は、礼拝に出席しないで、礼拝が終わってから訪ねてくるだけのようなひとは、すべて斥けておられました。キリスト者の魂は、毎日曜日、〈自動的に〉礼拝に向かわざるを得ないものなのだとよく言われました。キリスト者が日曜日に礼拝に行くことを怠ると、一週間全部が空しくなり、満たされないままになります。結局のところ、正教会のキリスト者には、〈礼拝本能〉とも言うべきものが発達するはずであると、よく言っておられました」<sup>21</sup>。

加藤常昭はこのアレクサンデルの言葉について次のように解説している。「ホモ・サピエンス（知恵の人間）とか、ホモ・ファーベル（造る人間）、そして現代的なホモ・ルーデンス（遊ぶ

<sup>20</sup> 『アレイオス派駁論』第1巻第43章3節

<sup>21</sup> クリスティアン・メラー編 『魂への配慮の歴史 12 第2次世界大戦後の牧会者たち』（加藤常昭訳 教文館 2004） 254～255頁

人間)というような、どちらかと言えば、ヒューマニズムの匂いが強い人間理解に添えられ、あるいはそれらと向かい合いながら、人間とは『礼拝する人間』であるというのです。ソ連の圧制のもとで迫害に耐えて伝道し、多くの受洗者を生んでいた司祭でもあった長老アレクサンデルは、人間は、何よりも homo liturgicus (礼拝する人間)であると教え、礼拝(リトゥルギア、聖体祭儀)に常にあずかる人間は、その顔つきまで変わり、声まで変わると教えたそうです。そしてまことに勇敢に迫害下にあって伝道しました」<sup>22</sup>。「先にロシア正教会の司祭であり長老であった人の言葉として、〈ホモ・リトゥルギクス〉という言葉を紹介しました。……神を礼拝する人間こそ、人間の本質を生きているという確信が語られます。礼拝経験こそ、人間が人間であることを経験することであるとも言えます。それをここでも用いるならば、ここで言う経験は『ホモ・リトゥルギクスの経験』と呼ぶことができます」<sup>23</sup>。

このようなアレクサンデルの主張とアタナシオスの議論と重ねあわせるなら、まさにキリストを通して人間に与えられた神化の恵みは、神に創造していただいたまことの人間らしさを回復させるものであり、その内実は人間をして神礼拝に生きる者とする恵み、ホモ・リトゥルギクスとしての自己を回復させる恵みだ、ということになる。

老いを生きる者たちのひとつの課題として、心身の衰えの中で自分が人の役に立たず、かえってただ人の世話になって生きなければならないことへの悲しみがある。しかしどんなに衰えたとしても、神化の恵みとして与えられているホモ・リトゥルギクスとしての自己は決して失われることはない。そのようにしてキリスト者は、神礼拝に生きるという最も人間らしい歩みを重ねながら、自らの老いを受け止めていくことができる。だからこそ、ひとりの老いを生きる者の礼拝者としての歩みを教会という共同体が支えることは、神化の恵みを生きる教会の大切な使命である。そのようにしてどんなに齢を重ねてもホモ・リトゥルギクスとして生きる人のその存在のありようは、またその人を神礼拝に生きる者として支える教会の歩みは、この日本社会が全く知らない老いを生きる輝かしいのちを証しするものとなるのではないか。そのような教会に導かれ、そのような教会で行なわれる礼拝に出席した者たちは、「まことに神は彼らの中におられる」と言い表し、その人自身がホモ・リトゥルギクスとしての自己を発見するに至るのではないか。

#### IV. 『アントニオスの生涯』における老いと向きあうアントニオス

##### A. 悪魔との戦いを論じる神学的、現代的意義

---

<sup>22</sup> 加藤常昭 『説教者を問う——説教塾ブックレット1』 (キリスト新聞社 2004) 116~117 頁

<sup>23</sup> 前掲書 148 頁

『アントニオスの生涯』は全編にわたって、アントニオスが悪と悪魔と戦い、勝利する姿が描かれている。ルイ・ブイエは悪魔との戦いを積極的に論じる『アントニオスの生涯』が現代人にどのような意味を持つかを問いながら、現代人を含めてすべての人間がその心の奥深くに抱えている問題を迫及した時に、人間にはどうすることもできない未知の深遠があるのではないかと問う。そしてまさに本書がその深淵に働きかける悪魔の存在を語っていることを指摘する。つまり人間の心の深いところには、その心に内在してはいるが自覚できていない魂の深みがあるだけではなく、人間の力では太刀打ちできず、人間を隷属させる暗い支配力があるのであり、まさにその暗い支配力を『アントニオスの生涯』は悪魔として描いているのだと述べている<sup>24</sup>。

このブイエの指摘は、まさに『アントニオスの生涯』が集中して悪魔との戦いを論じていることに込められている神学的な意義を示している。アントニオスが戦ったのは、自分の中に内在しており、それだけに自分の力で克服すべき弱さなどというものでは決してない。自分を押しさえつける闇の力に支配されているからこそ、いかなる意味においても自分の力で克服できない人間の現実を、悪魔との戦いを描きながら表現し、しかもキリストこそがただ独りその悪魔との戦いに立ち向かって勝利することができることを力強く語っている。

## B. 悪と悪魔との戦いにおいてアントニオスが大切にした神の現臨についての確信

アントニオスはただ自分が悪魔・悪霊を恐れることなく戦っただけではなく、自分と同じようにそれらと立ち向かうことを他の修道士たちに勧めた。アントニオス自身が力強く悪魔・悪霊と向きあい、仲間たちを向きあわせることができたのは、そのような彼の歩みを支えてくださる神の臨在のリアリティを確信していたからである、と考えられる。実際に『アントニオスの生涯』において、神の臨在のリアリティをアントニオスが大変に重んじていたことが述べられている<sup>25</sup>。

<sup>24</sup> 「これらすべてのことがその内容は明らかに聖書的・福音的であるが、やはり単なる神話のように見えるというのであれば、その外見の下に隠された深い心理的現実と、その現実が与える意味とに注目すればよい。ここで述べられている修徳修行者たちは、福音書記者たちに倣い、もちろんキリスト自身に倣って次のことを認めていた。すなわち孤独のみが人間の抱えているあらゆる暗い力を発見させ、したがってそれに立ち向かわせるということである。独りでいることができない人は、人間の心の底には自分で解くことも触れることもできないと感じる葛藤があることを認めることのできない（暗に認めようと欲しない）人である。孤独は恐ろしい試練である、なぜならそれは、われわれの表面的な安全のメッキを消し飛ばしてしまうからである。それはわれわれすべてが自分の内に抱えている未知の深淵を暴いてみせる。しかも、今考察した伝承からすれば、この深淵には悪魔が出没することをも暴いてみせる。つまり孤独によってわれわれが見出すのは、われわれ自身にも知られていない魂の深みのみではなく、そこに潜んでいる暗い支配力、それをはっきり意識しない限りわれわれがついにその奴隷としてとどまる暗い支配力である。事実この意識は、信仰の光によって照らされなければ、われわれを押し潰すであろう。ただキリストのみがこの「邪悪の秘義」を支障なくわれわれに開いてみせることができる。なぜならキリストだけが、かつてわれわれのために、今われわれの内において、それに立ち向かって勝利することができるからである」（ルイ・ブイエ『キリスト教神秘思想史 1 教父と東方の霊性』〔上智大学中世思想研究所訳 平凡社1996〕234頁）。

<sup>25</sup> 「また、預言者エリヤが『わたしが今日その御前に立った主は生きておられる』（列王記上第17章1

そのようにアントニオスは、生きておられる神の前に立つ生活を日ごとに大切に歩んで来た。これは換言すれば、アントニオスは日ごとに神を礼拝する人間——ホモ・リトゥルギクスとして生きていたのである。そのように神の臨在のリアリティを重んじて生きるアントニオスにとって、悪魔は救い主キリストに完全に打ち負かされているのであり、キリスト者はただそれらを踏み潰すだけでよいのである。そうであるとすれば悪魔の誘惑の言葉や幻影はリアリティのない、偽りのものに他ならない。逆に、悪魔がキリストの支配下にあることにこそ、アントニオスは絶えずリアリティを認めて生きてきたのである。

### C. 十字架のしるしを行なって神に祈るアントニオス

アントニオスが悪魔・悪霊と戦う際に、「十字架のしるし」という言葉を繰り返し用いている<sup>26</sup>。十字架のしるしをすることが、明らかに悪魔・悪霊と戦うアントニオスにとって大きな力となっていた。では、なぜそのような力を十字架のしるしは持っていたのか。

『アントニオスの生涯』の中にはその理由が説明されていないが、十字架のしるしと並行して、

---

節、第 18 章 15 節) と語っているのを思いめぐらしていた。というのも、アントニオスが見てとったところによれば、『今日』と言うことでエリヤは、過ぎた時間を測っておらず、つねに基礎を据えるかのように、心のきよい者として、また、他のいかなるものにも御心に従う用意のある者として——そのような者と神に見られることが必要なのである——、自らを神に示すよう日々努めていたからである (『アントニオスの生涯』第 7 章 12 節)。

<sup>26</sup> 例えば、墓所での悪魔との戦いにおいて、アントニオスは悪魔に対して次のように力強く語りかけている。「もしお前たちに力があり、わたしに対する権威を受けているのなら、ためらわずに襲いかかれ。もしできないのなら、なぜ無意味に混乱しているのだ。わたしたちには十字架のしるしと、我らの主に対する信仰という守りのための壁がある」(『アントニオスの生涯』第 9 章 10 節)。また、要塞の中で悪霊と戦うアントニオスの様子に触れて恐れる知人たちに語りかけた彼の言葉が、次のように紹介されている。「だからあなたがたは自分自身に十字架のしるしを施し、勇気を出して立ち去りなさい。そしてこの者どもに自分自身をからかわせなさい」。そこで彼らは、十字架のしるしで身を守りながら去っていった」(『アントニオスの生涯』第 13 章 5 節)。そして修道士たちへの講話の中でも、アントニオスは十字架のしるしについて語っている。「しかしそうであっても、この連中(悪霊ども)のこのような幻像を怖がる必要はない。というのも、彼らは何者でもなく、もし、特に人が十字架のしるしと信仰によって自分自身を困らなければ、彼らは速やかにいなくなるからだ」(『アントニオスの生涯』第 23 章 3-4 節)。「むしろ、自分たちと家とに十字架のしるしを施し、そして祈りなさい。そうすればあなたがたは、彼らの姿が消えるのを目の当たりにするだろう。というのも、彼らは臆病者であって、主の十字架のしるしをひどく恐れるからで、というのは、このしるしにおいて救い主は、この連中を裸にすることによって、彼らを見せしめに懲らされたからだ」(『アントニオスの生涯』第 35 章 2-3 節)。さらに、アントニオスを知恵比で打ち負かそうとした二人の哲学者との対話の中で、次のように述べている。「また、あなたがたは雄弁によってキリストの教えを邪魔できず、わたしたちはたとえば、十字架につけられたキリストの名を唱えて、あなたがたが神々として恐れている悪霊どもを皆追い払う。そして十字架のしるしが現れるところでは、魔術は弱く、妖術は働かない」(『アントニオスの生涯』第 78 章 4-5 節)。その他にも悪霊との戦いにおいて、十字架のしるしが力を発揮することが、『アントニオスの生涯』第 35 章 2~3 節、第 80 章 4 節で述べられている。

「信仰」<sup>27</sup>、あるいは「主に対する信仰」<sup>28</sup>という言葉が述べられている。つまりアントニオスはただまじないのように十字架のしるしを行なうのではなく、十字架に死なれた主に対する信仰を心に抱きながら十字架のしるしを行なっていたのである。そうであれば、十字架に死なれた主に対するアントニオスの信仰がどのようなものを問う必要がある。

アタナシオスの救済論の著作の代表的なものであり、十字架の贖罪の意味を集中的に論じている『ロゴスの受肉』の中で、アタナシオスは十字架のしるしという言葉が頻りに用いており、本書の中に十字架のしるしが持つ力を説き明かす手掛かりがある<sup>29</sup>。『ロゴスの受肉』では、十字架のしるしには死に打ち勝つ力があると述べられている<sup>30</sup>。しかも、十字架のしるしがただ死に対する勝利の信仰を表すものであるにとどまらず、死の腐敗、すなわち死の絶望に支配されて罪を重ねていく状況から救い出されることへの信仰をも表すものとして論じられている。つまり、すべての人間は神の律法に背いたために神の裁きに服さねばならなくなり、その結果として死の腐敗のもとに置かれることとなったが、ロゴスであるキリストはその罪責を引き受けてくださるために、受肉され、ご自分の肉体を十字架の死に渡し、そのいのちを父なる神にお捧げになった。そのようにして、神の律法に背く者に神の裁きが課せられるという法が破棄された。さらにキリストの復活の恵みによって人間から死が取り去られた。すなわち、死に向かう肉体に不滅のロゴスが住んでくださり、さらに復活の恵みによって、すべての人間の腐敗がやみ、不滅をまとわせてくださったのである<sup>31</sup>。

このような『ロゴスの受肉』における十字架の死がもたらす人間の救いの理解、つまりキリストの十字架の死によって人間の罪責が取り除かれ、神に受け入れていただき、しかも死への腐敗から不滅の生へと導き入れられるという理解は、『アントニオスの生涯』で十字架のしるしにつ

---

<sup>27</sup> 『アントニオスの生涯』第23章4節。

<sup>28</sup> 『アントニオスの生涯』第9章10節。

<sup>29</sup> ちなみに『ロゴスの受肉』においても、「十字架のしるし」と「キリストへの信仰」という言葉が並行して用いられている箇所がある。「実に、死が滅ぼされたこと、十字架は死に対する勝利であったこと、もはや死は力を発揮することはなく、真に死は死んだことの無視しがたいしるしと明らかな証拠は、キリストのすべての弟子たちのあいだでは死が意に介されておらず、皆が死を踏み越えており、もはや死を恐れておらず、むしろ十字架のしるしとキリストへの信仰によって、死を死んだものとして踏みにじっていることなのである」(『ロゴスの受肉』第27章1節)。「しかし、十字架のしるしとキリストへの信仰によって死が踏みにじられるのであれば、真理によって裁く者にとって次のことは明らかにである。すなわち、死に対して勝利の記念碑を掲げ、勝利を立証し、死を無力にしうる者は、キリストその方において他にはないのである」(『ロゴスの受肉』第29章1節)。このような例は、他にも『ロゴスの受肉』第29章4節、第50章5節にも見られる。

<sup>30</sup> 「人々が証しているのはキリストであり、彼らの一人ひとりに死に対する勝利をもたらす賜もキリストであり、キリストへの信仰を持ち、十字架のしるしを帯びている彼ら一人ひとりの内において死を無力なものとしているのもキリストである」(『ロゴスの受肉』第29章4節)。

<sup>31</sup> 安井聖, 215~221頁を参照。

いて言及される時にも含蓄されていると考えられる<sup>32</sup>。したがって、アントニオスが悪魔との戦いにおいて十字架のしるしを行なう時に、キリストの十字架の死によって自分の罪責が取り除かれ、圧倒的な力で悪魔を打ち負かしておられる神が自分を受け入れてくださることを心に刻んでいたと思われる。しかも十字架のしるしは、アントニオスが自ら死への腐敗から解放されていることを信じ、死を恐れず、絶望のために罪を犯すことなく、悪魔と戦い続けるための力となったのである。

#### D. 礼拝が成り立つために必要な二つ条件

以上のように十字架のしるしを行ない祈る姿は、アントニオスがいつも神礼拝に生きていたことを示しており、まさに神化された人間の姿がそこに描かれている。そこで、そもそも神を礼拝するとはいかなることかについて、竹森満佐一の言葉に耳を傾けてみたい。竹森は礼拝が成り立つために必要な二つ条件を次のように述べている。「礼拝にとってもっとも大切なものは、神がそこにおられるという確信と、その神に近づいて拝むことができるという自信であります。この二つの条件が整わなければ、礼拝ということはあり得ないのです」<sup>33</sup>。

こうして竹森は、礼拝成立要件である「神がそこにおられるという確信」を与えるものとして、説教と聖餐を取り上げて、次のように述べる。「しかし、いずれにせよ、聖餐において与えられるものが、また説教によっても与えられ、それが、礼拝を成立させるのです。なぜなら、それによって、神のご臨在が明らかとなり、それを確信する道が開かれるからであります。聖餐は、ここにキリストがおられ、神がおられることを信ぜしめるからです」<sup>34</sup>。

さらにもう一つの礼拝成立要件である「神に近づいて拝むことができる自信」について、罪の赦しの問題と関連付けながら次のように述べている。「聖餐は、具体的に何を与えるのでしょうか。キリストの肉と血にあずかることによって、わたしたちは、キリストの赦しを受けるのでありましょう。罪人である人間に対して、神のみ子キリストが十字架において与えて下さった罪の赦しこそ、聖餐の中心であります。それならば、聖餐にあずかるたびに、わたしたちは、この恵みを新しく受け、それによって、キリストがここにおられ、神がここにおられることを確信することができるのであります。……神のみ子キリストにおいてなされた罪の赦しによってのみ、罪人である人間に、神がここにおられることが分るのであります。また罪赦された人間だけが、そ

---

<sup>32</sup> 『アントニオスの生涯』に描かれているアントニオス像には著者であるアタナシオスの神学が強く反映されており、したがって本書と、同じくアタナシオスが書いた『ロゴスの受肉』の神学的主張が一貫していることについては、前掲書 194～197 頁を参照。

<sup>33</sup> 竹森満佐一 『礼拝——その意味と守り方 東神大パンフレット 4』（東京神学大学出版会 1972） 12 頁

<sup>34</sup> 前掲書 18 頁

の神と交わる確信を持つことができるようになるのです。ですから、神のいますことを信じさせられるということからいっても、その神を拝むということからいっても、十字架の罪の赦しのみがその力になるのであります<sup>35</sup>。

竹森が礼拝成立条件として挙げる、神の臨在を重んじる心と、キリストの十字架の赦しに支えられてその神に近づいて礼拝させていただく姿は、まさに十字架のしるしを行なって祈るアントニオスの姿と重なりあう。したがってこのことから、アントニオスは絶えず神を礼拝する人間——ホモ・リトゥルギクスとして生き、そのような仕方でも神化の恵みを生きる具体像となっている、と言える。

#### E. 老いと向きあうアントニオス——アントニオスの終活（『アントニオスの生涯』第 89～92 章）

『アントニオスの生涯』の最後に、いわば「アントニオスの終活」と呼びうるような記述がある。すなわち、アントニオスは死後自分の遺体が人々によって神聖なものとして取り扱われてしまうことを恐れて、二人の信頼を置いていた従者に自分の埋葬を依頼し、墓所を決して口外しないように命じたのである<sup>36</sup>。埋葬場所を誰にも教えないというアントニオスの姿勢について、いろいろな問いが出てくるかもしれない。墓を建ててみんなに墓参りに来てもらいたい、とは考えなかったのか。死んだ後、自分がみんなから忘れ去られてしまうのをアントニオスは寂しく思わ

---

<sup>35</sup> 前掲書 18～19 頁

<sup>36</sup> 「兄弟たちが彼を無理やりとどまらせて、自分たちのところで彼が死ぬようにしようとする、（彼自身黙っていることによって示したように）多くの理由で、また特に次のことのゆえに、彼は拒んだ。すなわちエジプト人たちは、死んだ善人（特に聖なる殉教者たち）の体の葬り、亜麻布で包むことを好んだ。地の下に隠さずに台の上に置き、屋内すなわち自分たちのところで保存するのを好んだのである——これによって、逝った者たちに敬意を表しているのだと思って。アントニオスはしばしばこのことについて主教たちにも、人々に勧めをするよう求めた。そして、このことは法にかなうことでも少しも聖なることでもないと言って、彼は平信徒たちを恥じ入らせ、女たちを叱責した。実際、族長たちの墓も預言者たちの墓も、今に至るまで保たれているのである。主ご自身のからだも墓の中へ置かれ、三日目によみがえるまで、石が置かれて墓を隠していたのである。そしてこれらを語ることによって、彼は、死後死んだ者たちの体を隠さない者は、仮にそれが聖なるものであっても、法に違反しているのだということを示した。というのも何が、主の体よりも偉大なまたは聖なるものだろうか」（『アントニオスの生涯』第 90 章 1～5 節）。「そしてもし、あなたがたにとって私のことが重要事であるなら、またあなたがたが父についてのように私について覚えてくれているなら、人々が私の体を、家の中に置いておくことのないよう、エジプトへと持って行くのを許さないでほしい。というのもこのために、私は山に入りここに来たのだから。こういうことをする者たちを私がいかにつねに恥じ入らせたか、また、このような慣習をやめるように私がいかに勧めてきたかを知っている。だから、我々のものはあなたがたが葬りなさい、そして地の下に隠しなさい。そしてあなたがたが私の言葉を守って、その結果あなたがた以外には誰もその場所を知らないようになるように。つまり私は、死者の復活において救い主から、朽ちない体を取り戻すことになるのだ」（『アントニオスの生涯』第 91 章 6～8 節）。「それから彼らは、彼から命令を与えられたとおりに葬りそして包んで、彼の体を地下に隠した。今に至るまで誰も、彼がどこに隠されたか、かの二人以外には知らない」（『アントニオスの生涯』第 92 章 2 節）。

なかったのか。

絶えず十字架のしるしを行なって祈り、そのようにして日ごとにホモ・リトゥルギクスとして生きてきたアントニオスは、キリストの十字架の死によって罪人である自分を神が赦し、受け入れてくださり、自分をキリストの復活のいのちとひとつとしていてくださる、という神化の恵みだけが自分の生涯を支え続けてきた、と心から信じていたに違いない。そして生涯を通して、自らそのような神の恵みの輝きだけを指差して生きてきた。それなのに自分が死んだ後、神の恵みの輝きよりも自分の姿が人々の心の中で輝き続けてしまうとしたら……アントニオスはそうなることを何よりも恐れていた。そんなことになってしまうくらいなら、自分の思い出などこの世界から消え去ってしまった方がいい、そう思っていたのである。

ここに、神を礼拝して生きる神化の恵みに生かされていたアントニオスの歩みが貫かれている。そこには神格化された人間の姿などは微塵も見られず、被造物であり、死滅すべき罪人であるとの絶えざる自覚を持ちつつ、そのような自分を神化の恵みに生かしてくださる現臨される神のみを神とし、その方に信頼して生きる者の姿がある。

ある牧師が年齢を重ね、牧師を隠退することになり、30年働き続けてきたある教会の牧師職を退くことになった。長く働いてきたその教会をととても愛していたから、当初この人は隠退後もその教会の礼拝式に出席し続けたいと思っていた。しかしそうすることは間違っていると思うようになった。自分がここに留まったとしたら、後任の牧師の働きを邪魔してしまうに違いない。そんなことになったら、自分自身が神の教会の歩みを傷つけてしまうことになりかねない。そんな自分の葛藤と教会から離れる決意を、この人がとても尊敬していた先輩の隠退牧師に話した。するとその先輩が言った。「わたしが教会の皆さんと話して、あなたの隠退のお手伝いをしてあげよう」。先輩はその教会を訪れ、教会員に向かってこう語りかけた。「皆さんによく理解してほしい。この人が牧師を隠退することは、この人がこの教会との関係において死ぬということなんです。この教会のために死を決断したこの牧師の思いを、どうか受け入れてあげてください」。

そこで問われていることは、この牧師だけの問題ではない。わたしたちが死に向かって齢を重ねていく時、自分の力、自分の影響力がどんどん小さくなり、遂には消え去ってしまう、という現実を受け入れることを余儀なくされる。その現実に関心を閉ざし、どこまでも頑なに「消えてたまるか」ともがいてしまうと、それが共に生きている人たちを傷つけてしまい、その結果自分自身も深く傷ついてしまう、ということが起こる。この牧師も、アントニオスも、そうならないことを心から願ったのである。

ドイツ人の画家マッティアス・グリュネバルトの作品に、「イーゼンハイム祭壇画」がある。この祭壇画は、イーゼンハイムという町の聖アントニオス会修道院付属の治療院にあった礼拝堂に長い間置かれていた。そこには、見る者が思わず顔を背けたくなるような、激しく苦悶する

十字架の主イエスのお姿が描かれており、その十字架の主を取り囲んで何人かの人物が描かれている。その中のひとりアントニオスである。そして十字架の主イエスとアントニオスに挟まれて、洗礼者ヨハネの姿が描かれている。主イエスを指差すヨハネの手の上のところに、聖書の言葉がラテン語で書かれている。「あの方は必ず栄え、私は衰える」(ヨハネによる福音書第3章30節)。ヨハネは神の救いを宣べ伝えていた。弟子もたくさんいた。しかしヨハネはよくわかっていて、自分は救い主ではない。自分の後に来られるまことの救い主をさし示す指、それが自分だ。主イエスが輝いてくださることだけが、自分を、すべての人を生かす。だから役目が終われば、ヨハネは喜んで自分が消え去ることを受け入れた。

あるドイツの神学者が、この祭壇画のヨハネの姿に注目してこう言った。「わたしは衰える」、そう言っているのに、ヨハネの姿はたくましい。その足はまるでがっしりした檜の木で刻んだかのような。十字架を指し示して、「わたしは衰える」と言った時、初めてわたしたちはしっかりと両足で立つことができる。十字架につけられた方によって、初めてわたしたちは本当に人間として成熟することができる。十字架の陰に立つ者のみが、自分のいのちに光が射していることを知る。十字架にかけられた方のゆえに自分自身をすべて失う者は、本当の意味で自分を獲得する。十字架を指し示す者には、自分自身の人生を真実に意味深いものとする宝が与えられる。この宝は死において終わるものではない。勝利に満ちた復活者の栄光に輝く宝だからである。

アントニオス、隠退したひとりの牧師、洗礼者ヨハネは、自分がどんな弱り果て衰えていったとしても、主イエスの十字架の恵みのゆえに神が自分をしっかりと捉えていてくださると信じた。だから衰えていく歩みの中で、自分が消え去っていく現実を心開いて受け入れた。主の十字架の恵みに輝く宝が、この人たちをそのようにして支え力づけたのである。

## V.おわりに

アタナシオスが強調した神化の恵みは、神に創造していただいたまことの人間らしさを回復させるものであり、その内実は神礼拝に生きる者——ホモ・リトゥルギクスとしての自己を回復させる恵みに他ならない。アタナシオスが描くアントニオスは、生涯を通して悪と悪魔と戦いながら、絶えず十字架のしるしを行ない神に祈ることによって、ホモ・リトゥルギクスとして生き、そのようにして神化の恵みを生きた。このホモ・リトゥルギクスとして生かされる神化の恵みは、キリスト者すべてに与えられているものであり、年老いてどんなに衰えたとしてもこの恵みが失われることはない。拝し仰がせていただいている神は、弱り果てていく歩みの中でわたしたちが自らの罪深さをどんなに思い知らされたとしても、主イエスの十字架の恵みのゆえにしっかりと捉えていてくださり、決して手放すことをなさない。そう信じさせていただけるからこそ、自分が消え去っていくという厳しい老いの現実に対してすら、心開いて受け入れる力を与えて

くださる。この確信こそが、老いを生きる個々のキリスト者たちを力強く支えるものとなるのであり、同時に教会を大切な使命へと、すなわち老いを生きる仲間たちの礼拝者としての歩みを支え励ますという使命へと向かわせる。どんなに齢を重ねてもホモ・リトゥルギクスとして生かしていただいているキリスト者の姿、またその人が神礼拝に生き続けられるよう全力で支え励ます教会の営みは、この日本社会において老いを生きる者に神が与えてくださるいのちの輝きを、力強く証しするものとなる。

### 参考文献

- 加藤常昭 『説教者を問う——説教塾ブックレット1』 キリスト新聞社 2004
- 齋藤五十三 『神の子とする恵み——宗教改革信条史における「神の子」概念再考』 教文館 2024
- 上智大学中世思想研究所編 『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』 平凡社 1992
- 関川泰寛 『アタナシオス神学の研究』 教文館 2006
- \_\_\_\_\_ 『キリスト教古代の思想家たち——教父思想入門』 ヨベル 2023
- 竹森満佐一 『礼拝——その意味と守り方 東神大パンフレット4』 東京神学大学出版会 1972
- 戸田聡 『砂漠に引きこもった人々——キリスト教聖人伝選集』 教文館 2016
- 安井聖 『アタナシオス神学における神論と救済論』 関東学院大学出版会 2019
- カールマン・バイシュラーク 『キリスト教教義史(下)』 掛川富康訳 教文館 1997
- ブイエ、ルイ 『キリスト教神秘思想史 1 教父と東方の霊性』 (上智大学中世思想研究所訳 平凡社 1996
- メラー、クリスティアン編 『魂への配慮の歴史12 第2次世界大戦後の牧会者たち』 加藤常昭訳 教文館 2004

## 人間の存在意義を問う～人間の構成をめぐる

齋藤 五十三

東京基督教大学

この論考は、組織神学の人間論における伝統的なトピックの一つ「人間の構成」の再考を通して、人間の存在意義を問うことを目的としています。そして、そのように人間の存在意義を問う中で、高齢化社会における人間存在にも光を当てることを目指していきます。

組織神学において人間論を扱う際、人間理解に関しては伝統的に次の二つのアプローチが取られてきました。第一は、神に創造された人間の起源を遡ることで人間存在の目的および人間に与えられた使命を考察し、それにより人間を理解しようというアプローチです。このアプローチにおいては、人間が神による被造物であることに立ち返りながら、特に人間に与えられた「神のかたち（似姿）」（創1章26-27節<sup>1</sup>）の神学的意義を掘り下げることが中心的な課題となってきます。「神のかたち」を扱う際の神学的視野はまことに広いもので、「神のかたち」の意味そのものを超えて、人間存在の目的や使命をも取り扱うこととなります。さらには、そうした展開の中でいわゆる「文化命令」<sup>2</sup>もまた取り扱われてきました。

第二のアプローチは、人間存在のそのものに注目するアプローチです。その場合に中心的な課題となるのが「人間の構成」です。人間存在が「霊」「魂」「肉体」から成ると考える三分説や、「靈魂」と「肉体」から成ると考える二分説、また昨今の主流となっている人間存在を統一体として捉える一元的理解まで、主に三つの考え方がありますが、この論考が提起するのは、こうした伝統的な「人間の構成」理解だけでは、人間の存在意義を十分に理解できないのではないか、

---

<sup>1</sup> 創1:26-27「神は仰せられた。『さあ、人をわれわれのかたちとして、われわれの似姿に造ろう。こうして彼らが、海の魚、空の鳥、家畜、地のすべてのもの、地の上を這うすべてのものを支配するようにしよう。』神は人をご自身のかたちとして創造された。神のかたちとして人を創造し、男と女に彼らを創造された」。本論考において聖書の引用は新日本聖書刊行会『聖書 新改訳 2017』を標準とする。

<sup>2</sup> 創1:28「地を従えよ。海の魚、空の鳥、地の上を這うすべての生き物を支配せよ」における神の命令の内容を示す神学用語。創造者であり主権者である神が「神のかたち」を持つ人間に被造世界の委託統治を委ねたことを意味する。被造世界の保全とともに、被造世界に働きかけて文化を創出することが文化命令の使命である。

という問題です。

こうした問題提起の背景にあるのは、急速に進む日本社会の高齢化です。昨今の高齢化社会において、「老い」はネガティブな事柄として捉える傾向が強く、そのためキリスト教会においても教会の高齢化を巡る課題が頻繁に取り上げられるようになっていきます<sup>3</sup>。こうした日本社会の現状を目の当たりにする中、私たちはキリスト教神学の立場から、こうした課題にどのように向き合い、神の国の福音を語っていくことができるのでしょうか。この論考はこうした日本社会の課題をも背後に意識しながら、組織神学における「人間論」の観点において人間存在の意義を問うていきます。論考の道筋としては、最初に「人間の構成」をめぐる教理史的な概観を示し、その中で見えてくる問題の所在を指摘することから始めていきます。その上で、提起された問題を解決するために有効と思われる論考を複数紹介した後、最終的には、神との接点、また聖霊の住まう場所としての人間の持つ「霊」の意義について論じていきたいと思えます。

## I. 教理史的概観

ここでは教理史的観点から、「人間の構成」についてこれまでどのような理解がなされてきたのかを概観します。上述の「三分説」、「二分説」、そして条件付きの「一元的理解」の順で見えていくこととします。

### A. 三分説

三分説とは、「人間」存在を三つの要素から構成されたものであると考える立場です。第一の要素は物質的な「肉体（からだ）」であり、この要素は人間以外の他の被造物とも共通する要素として位置づけられます<sup>4</sup>。もちろん肉体の構造においては、動植物と人間の間には様々な相違が存在しますが、肉体としての「物質性」という観点から見れば、大きな差異が存在しているわけではありません。第二の要素は「魂」であり、その内容は、理性、感情などの心の動きに関連するものだけでなく、人間の持つ道徳性や人格性、加えて社会性等も「魂」の範疇に含まれるものとして理解されてきました<sup>5</sup>。エリクソンによると、三分説においては動物にも初歩的な魂があると考えられてきましたが、あくまでも「初歩的」という限定の付く魂であり、人間の「魂」と動物の「魂」が共通の種類として並列関係にあるわけではありません。人間の「魂」は動物よりも複雑かつ高度な能力を持っており、この「魂」という要素において、人間と動物は区別され

---

<sup>3</sup> 特に知られているのが日本基督教団における「2030年問題」である。教会の高齢化が進む中、2030年を境に多くの小規模教会が消滅するのでは、との危機感が背後にある。石橋秀雄「『伝道推進基本方針』展開案決議によせて」『教団新報』日本基督教団・東京 <<https://uccj.org/newaccount/34899.html>> 2024.03.16. 同問題は教団運営上の課題であり、人間の存在意義に関わるものではないが、こうした実践的な問題の影響により、高齢化そのものが問題であるかのような印象をもたらしているのではないかと筆者は危惧している。

<sup>4</sup> ミラード・J・エリクソン、伊藤淑美訳、宇田進監修『キリスト教神学』第3巻（いのちのことば社、2005年）76頁。

<sup>5</sup> 同上。

ることになります<sup>6</sup>。最後の第三の要素は、人間の宗教的特質と関連性を持つ「霊」と呼ばれる要素です。これは人間だけに備わっている固有の要素であり、霊的な事柄を認識していく人間の能力もまた「霊」の範疇に位置づけられます。

この三分説は、ギリシャの形而上学の影響が背後にあると説明されるのが通常ですが、その影響が具体的にどのようなものであるのかは自明ではありません。例えば G・C・ベルクーフは、ギリシャ哲学思想の二元論に基づく二極、すなわち「身体」と「霊 (*nous*)」の存在が元々あるところで、それらを結び合わせる橋渡しとして「魂」が必要とされ、それがキリスト教神学に影響を与えたものが三分説であると説明しています<sup>7</sup>。その他にも三分説の起源をプラトンやアリストテレスの人間理解における三分法に見る理解や<sup>8</sup>、「からだ (物質)」と「魂 (非物質)」を結ぶ仲介的な役割を担うとされた「霊」がキリスト教神学に影響を与えて三分説が生まれたという説明等<sup>9</sup>、その哲学的起源については多様な理解が存在します。

この三分説を支持する根拠とされてきた聖書箇所は、二元論と比べるならば、その数においては限定的です。代表的なのは第一テサロニケ 5 章 23 節です。「平和の神ご自身が、あなたがたを完全に聖なるものとしてくださいますように。あなたがたの霊 (*pneuma*)、たましい (*psyche*)、からだ (*soma*) のすべてが、私たちの主イエス・キリストの来臨のときに、責められるところのないものとして保たれていますように」(ギリシャ語の英字表記および傍点は筆者による付加)。一読して分かるように「霊」「たましい」「からだ」の並列した記述が三分説の根拠であるとされてきました。この他にはヘブル 4 章 12 節<sup>10</sup>、第一コリント 2 章 14 節から 3 章 4 節<sup>11</sup>なども三分説の根拠として言及されてきました。

この三分説の支持者は、古代の教父の中でも比較的古い時代に属する教父が多く、有名なところではアレクサンドリアのクレメンス、オリゲネスやニュッサのグレゴリウスなども三分説を支持する立場であったと言われています。

## B. 二分説

二分説は、人間の構成を物質的な面である「肉体 (からだ)」と非物質的な面としての「霊魂」から成るものとして理解する立場です。二分説において非物質的な面を表わす代表的用語である

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God*, trans. Dirk W. Jellema (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1984), 208-9.

<sup>8</sup> 市川康則『改革派教義学 一人間論』第 3 卷 (一麦出版、2012 年) 68 頁。

<sup>9</sup> エリクソン、前掲書、77 頁。

<sup>10</sup> ヘブ 4:12 「神のことばは生きていて、力があり、両刃の剣よりも鋭く、たましいと霊、関節と骨髄を分けるまでに刺し貫き、心の思いやはかりごとを見分けることができます」。

<sup>11</sup> I コリ 2:14-3:4 の文脈には、「肉に属する人」の他、魂 (*psyche*) と用語的関連性を持つ「生まれながらの人間 (*psychikos*)」、「御霊に属する人」の三つの表現があるため三分説の根拠とされてきた歴史がある。

「霊」と「魂」は、用語としては異なりますが、聖書においては互換的に用いられていると理解し、二つの間には大きな違いがないものと理解します。エリクソンによると、この二分説は「人間の構成」という点では、「キリスト教思想史のほとんどを通じておそらく最も広く支持されている」<sup>12</sup>理解であるとされます。古代から現代に至るまで様々な修正や変化を遂げてきたものの、今日においても有効な理解の中の一つとなっています。このように有効性を保つことができている理由の一つには、市川康則氏が指摘するような「人間における精神性と身体性という基本的経験的事実」<sup>13</sup>があることは間違いのないでしょう。

その一方で、二分説が長い間広い支持を得てきた最大の理由は何かと問うならば、それは「基本的経験的事実」以上に、聖書解釈における説得力だろうと思われれます。旧約聖書および新約聖書には、非物質的な精神や心、魂や霊を表わす用語がそれぞれに多数見出されるのですが、これまで積み重ねられてきた聖書解釈は、そうした多数の用語が総体としては同義的もしくは互換的に用いられているケースが多い、と結論づけてきたのです<sup>14</sup>。これに加えてエリクソンは複数の実例を挙げながら、仮に三分説を採用すると聖書解釈上の困難が生じてしまうことを指摘しています<sup>15</sup>。その一例に「マリアの賛歌」（ルカ福音書1章46、47節）があります。「私のたましい（*psyche*）は主をあがめ、私の霊（*pneuma*）は私の救い主である神をたたえます」（ギリシャ語は筆者による付加）。一瞥して分かるように、ここでもし三分説の立場から解釈しようとするならば、マリアが自らの人間構成における「たましい」と「霊」という異なる部分をもって神をたたえているという、不自然な理解が生じることとなります。この箇所解釈として自然なのは、二つの用語が同義的もしくは互換的に用いられているという理解であろうと思います<sup>16</sup>。

こうした聖書解釈に基づく根拠の他に、個人的終末論におけるトピックの一つ「中間状態」の存在もまた二分説を支持する論拠の一つとなっています。「中間状態」とは、肉体の死を経験した後に「からだの復活」に至るまでの暫定的な人間の存在状態を意味するものですが、聖書の強調点は中間状態よりもむしろ「からだの復活」にあります。中間状態を支持するとされる聖書箇所も限定的で、一つの教理形成をするだけの十分な内容を持っているわけではありません<sup>17</sup>。とは言え、「からだの復活」の前段階として、人間が肉体の死後に暫定的に「霊」もしくは「魂」だけという、身体性を持たない形で存在することは確かです。この中間状態の存在ゆえに、「人

<sup>12</sup> エリクソン、前掲書、77頁。

<sup>13</sup> 市川、前掲書、69頁。

<sup>14</sup> 同上、69-71頁。

<sup>15</sup> エリクソン、前掲書、78-79頁。

<sup>16</sup> 二分説を支持していると思われる聖書箇所として、水草氏は以下の箇所に言及している。マタ6:25、10:28、Iコリ5:3、5:5、IIコリ7:1、エペ2:3、コロ2:5等。水草修治『新・神を愛するための神学講座』（地引網出版、2022年）233-4頁。

<sup>17</sup> 牧田吉和『改革派教義学 一終末論』第7巻（一麦出版、2019年）132頁。数は限定的であるものの、新約聖書において中間状態を考える上で言及される主な聖書箇所には、ルカ16:19-31、23:42-43、ピリ1:21-23、IIコリ5:6-8等がある。

間の構成」に関して言えば、身体性を持つ要素と非身体的な要素の二つの部分から成っている、との主張には一定の説得力があると言えるでしょう<sup>18</sup>。

このように教理史においては、この二分説が有力なものとして長らく受け容れられてきました。その一方で、この二分説が一様ではなく、むしろ多様性を持つことにも留意する必要があります。なぜかと言えば、たとえ人間の構成を「身体的」要素と「非身体的」であり精神性を持つ要素から成るものと理解する立場に立ったとしても、そこにはさらに、身体的要素と非身体的要素の間にある関係をどう理解するか、という重要な課題が残されているからです。すなわちギリシャ哲学に見られるように二つの要素を「二つの極」として明確に区別して理解する立場がある一方で、二つの間に密接な関係性を認めて、二要素ではありつつも全体として統一的に理解する立場もまたあるのです<sup>19</sup>。そして今日では、二分説における二要素を前提としながらも、二要素の間の関係を統一的に考える理解が大きな説得力を得るに至っています。

次の項では、こうした今日の状況を踏まえながら、二つの要素を統一的に理解していく、条件付きの「一元的理解」<sup>20</sup>を考察していくことにします。

### C. 条件付き一元的理解

この条件付き一元的理解の核心は、聖書が人間を統一的な存在として示しているという主張です。すでに触れたように、肉体の死後においては人間が暫定的に「霊」のみで存在する「中間状態」が生じるわけですが、それはあくまでも「からだの復活」という一元的な状態を回復するまでの過渡的状态ですから、この一元的理解の妨げとはなりません。ただし、現実として人間の肉体は老化を経て肉体の死に至った後、暫定的な中間状態を経過しますので、そういう意味において、聖書の主張する統一的な人間理解は「条件付き」となります。「条件付きの一元的理解」という呼称は、そうした過渡的状态を考慮した用語なのです。

このように条件付きという留保はあるものの、この「一元的理解」が聖書の示す「人間の構成」理解である、という主張が昨今では最も有力となっています<sup>21</sup>。この理解における神学的な要諦となっているのは、イエス・キリストに起きた「からだの復活」の事実性です。これに関連して近藤勝彦氏は、人間存在の内に「身体的」要素と「霊魂」のような非身体的要素があることを前提としつつも、「心身統一」と呼んで一元的に捉える論考を記しています。その中で近藤氏は、イエス・キリストに起こった出来事が人間存在を理解する上での土台であると主張していくのです。

<sup>18</sup> エリクソン、前掲書、94頁。

<sup>19</sup> 市川、前掲書、72-73頁を参照せよ。市川は、二要素の関係性をめぐる四つの立場を紹介している。

<sup>20</sup> エリクソンの邦訳は「条件つき統一」という名称を用いている。「聖書のデータは、『条件つき統一』と呼ぶ以下の見解にもっともよい形ですべて盛り込むことができる」。エリクソン、前掲書、94頁。

<sup>21</sup> 同上、94-94頁、市川、前掲書、73-6頁。こうした状況はカトリックにおいても同様である。「人間は肉体と霊魂との統一体です」。新要理書編纂特別委員会編、日本カトリック司教協議会監修『カトリック教会の教え』（カトリック中央協議会発行、2011年）264頁。

イエス・キリストにあって「魂の不死」ではなく「体の復活」が起きたことが、キリスト教信仰の全体的人間理解を規定する。十字架と復活における神の行為とその啓示は、歴史のイエスの身体性を不可欠とし、イエスの言葉と行為においても人間は魂と身体への分離可能な人間としてでなく、全体的、心身統一の人間として理解され、扱われている。イエスが語りかけ、癒し、助け、救い、生かした人間は、魂だけの人間ではなく、身体的かつ全体的な人間であった。<sup>22</sup>

この主張は、「今やキリストは、眠った者の初穂として死者の中からよみがえられました」（第一コリント 15 章 20 節）という、復活に関する聖書の教えにも合致しています。近藤氏はこのように、受肉したキリストが人性をもって生き、死に、また復活したことが人間存在の理解においても決定的重要性を持っていることを指摘しているのです。

この条件付きの一元的理解に立つと、二分説や三分説を支持していると思われた「人間の構成」における多様な要素もまた違う意味を持つてくることになります。そうした多様性は、人間を一元的に理解するときに「行き過ぎた単純性」に陥らないようにと注意喚起をしているのです。エリクソンは、人間存在を構成している多様な要素が一元的な人間理解においてどのような含意をもたらすのかを五つの点に整理していますが、そのうちの四点が、本論考の目的との関連で有益だと思われるので、以下に簡潔に紹介します。

人間構成における多様な要素が、一元的理解にもたらす第一の神学的含意は、人間を「統一体」として理解することの重要性です。すでに考察したように、人間存在は、身体的要素と非身体的要素から成るものですが、それら二つは互いに独立させて取り扱われるべきではなく、あくまでも統一体における二つの側面として理解されるのです<sup>23</sup>。第二の神学的含意は、人間存在の「多重性」です。人間存在は統一体として理解されるものの、「その性質は決して単一の原則に換言できるものではない」とエリクソンは指摘しています<sup>24</sup>。第三は、人間の中に見られる多様な要素としての「側面」には、それぞれに個別の意義がある、との指摘です<sup>25</sup>。最後に第四の神学的含意は、たとえ人間存在の中に多様な複数の要素が認められるとしても、ある部分を取り上げて他の部分に従属させるような、優劣をつける取り扱いをしてはいけない、という指摘です。エリクソンは次のように記します。「人間の構成部分で、それ自体悪であるというものはない。(中略)それゆえ、キリスト者は肉体(多くの人は誤って人間の本質の唯一の悪の部分であると見なしている)を魂の支配下に置くことを目指してはいない」<sup>26</sup>。この第四点は、キリスト教神学の人間

---

<sup>22</sup> 近藤勝彦『キリスト教教義学』上巻(教文館、2021年)587-8頁。

<sup>23</sup> 「霊の状態は、肉体的、心理的状況から独立させて取り扱うことはできず、その逆も言える」。エリクソン、前掲書、97頁。

<sup>24</sup> 同上。

<sup>25</sup> 「からだ、感情、知性を軽視するべきではない」。同上。

<sup>26</sup> 同上。

論がギリシャ哲学による二元論的思想の影響を受けて、肉体をより劣るものとみてきた歴史を考慮するならば、その重要性が分かるだろうと思います。このようにエリクソンは、身体的要素や非身体的要素のどちらにも優劣を見ることなく、それぞれの固有の意義を認めながら、有機的に統一された存在として人間存在を理解することを提案するのです。この提案は、聖書的に見ても、十分に妥当であると思われる。

## II. 問題の所在

前項では、「人間の構成」に関する教理史的な考察を行いました。三分説、二分説を経た後に、現時点において到達した「条件付きの一元的理解」は聖書的に見ても妥当であると思います。しかしながら、それはあくまでも「人間の構成」理解に関する一つの到達点であり、今なお未解決の問題があることを筆者はここに指摘したいと思います。

筆者がそのような条件付きの一元的理解に不十分さを感じてしまうのは、この理解が人間の老化に伴う「衰え」の影響を受けることのない「霊的状态」があることを適切に描けていないのではないか、と思われるからです。もとより、「人間の構成」というトピックは、人間の存在そのものに注目するアプローチを特色としてきました。このアプローチは、神学的方法としてはすでに定着しているのですが、そこには残念ながら、人間の存在「そのもの」に注目するあまり捨象されている視座があると思われるのです。それは人間存在の中にある「神との接点」です。人間存在の構成要素の中には「神との接点」となり得る場所があり、実際にそのように機能していると筆者は考えています。これが本論考における筆者の「仮説」です。この「神との接点」は、「神のかたち」のような人間存在の「起源」に注目するアプローチとの重なり合いを持っていますが、この重なり合いのために、「神との接点」に触れることが、人間存在そのものに注目する本来のアプローチを逸脱した「越権行為」のように思われて、結果として回避もしくは捨象されてきたのではなかったか、と筆者は考えているのです。

こうした推測は、根拠のないものではありません。例えば福音派の組織神学書として定評あるエリクソンの主著『キリスト教神学（原題：*Christian Theology*）』は、その邦訳において24頁もの紙幅を費やして「人間の構成の性質」を扱っています。具体的内容としては、三分説、二分説、一元論に至る教理史的考察をした後に、聖書的考察、哲学的問題などを扱い、最後に「条件つき統一体」に至るという丁寧な取扱いをしています。筆者の考える「神との接点」に触れて「人間の構成」を論じる内容をそこに見つけることはできませんでした<sup>27</sup>。また改革派の立場から「人間論」を扱っている市川氏の場合はどうでしょうか。市川氏の著作では、「人間の構成」を扱う際に哲学的議論を掘り下げるのが一つの特色になっていますが、「人間の構成」そのものにおける「神との接点」という視座をそこに見出すことはできませんでした<sup>28</sup>。それでは、日本のキリスト教界におけるメインラインを代表する教義学者の近藤氏はどうでしょう。2021年に

<sup>27</sup> エリクソン、前掲書、74-98頁。

<sup>28</sup> 市川、前掲書、68-76頁。

出版された自身の神学の集大成である『キリスト教教義学』の中で近藤氏は、聖書が「人間の構成」について関心を寄せてはいないとの考え方を示しており、「人間の構成」に関する言及も極めて限定的なものに留まっています。以下の引用からは、近藤氏のそうした考え方が明確に伝わってくると思います。

聖書は全体的人間を構成区分に解体することに関心を持ってはいない。むしろ人間を全体的に理解すると共に、神との「関係」に関心を先鋭化させている。心身二元論の分離の思想に立たないゆえに、人間そのものの構成部分ではなく、全体的人間の神関係、神への「対応」の关系到決定的な関心を注ぐ。<sup>29</sup>

ここで近藤氏が「神への『対応』の関係」と呼んでいるように、人間存在について理解する際、「神との接点」があることは欠かすことのできない視座なのですが。近藤氏は、この「神との接点」を「人間の構成」とは違う領域で扱うべきと主張しています。上記引用中の「人間そのものの構成部分ではなく」との主張が、そうした近藤氏の理解を示しています。それに対して筆者は、「人間の構成」を扱う際においてもなお、「神との接点」を不可欠なものであると考えているのです。

### Ⅲ. 「内なる人は日々新たに」

ここで注目したいのは、第二コリント 4 章 16 節における使徒パウロの主張です。パウロは、地上の生涯においてキリスト者が直面するさまざまな苦難や死の危険（同 4 章 8-12 節）に言及しながら、復活の希望（同 4 章 14 節）を語った後に、以下のように記します。「ですから、私たちは落胆しません。たとえ私たちの外なる人は衰えても、内なる人は日々新たにされています」。「内」と「外」とあるため、一見すると「二分説」を支持しているかのようにも見えるこの箇所は、キリスト者の人間存在に関して重要な真理を示しています。一人の人間が「キリスト者」として地上に生きる時、そこには日々の困難や戦いの中で衰えゆく「外なる人」と呼ばれる部分がある一方で、衰えの影響を受けないどころか、むしろ日々新たにされていく「内なる人」と呼ばれる部分もあるというのです。ここで言われる「外なる人」の「衰え」の中には、キリスト者がその日常の苦難の中で経験するあらゆる「衰え」が含まれると思われませんが、パウロは「私たち」と一人称複数を用いて普遍性を示していますので、この中に「古い」が含まれることは確かであろうと思います。それゆえに、「外なる人」の意味は、老いを含めたあらゆる「衰え」の影響を受ける人間の部分、ということになるものと思われま

それでは、日々新たにされる「内なる人」は何を意味するのでしょうか。この箇所は、困難の中で将来の復活の希望を見つめるパウロの主張が述べられる文脈の中にあり、直後の 5 章 1 節以降でも、やがて訪れる復活の希望が語られています。それゆえに「日々新たにされて」いく内なる

<sup>29</sup> 近藤、前掲書、588 頁。

人が、聖霊によって新生した霊的生命と関連性を持つことは明らかであると思われます<sup>30</sup>。

この箇所解釈に関連して水草修治氏は、第二コリント4章16節を理解する上では、三分説が有利であるとの興味深い論考を展開しています。水草氏は、新生したキリスト者であっても「衰え」の影響を免れ得ない「外なる人」とは、人間のどの部分を指すのか、との問いかけをもって論考を始めます。そしてすぐに「人間の老化」に言及し、老化で衰えるのが「視力、聴力、腕力、脚力といった肉体的な機能だけ」<sup>31</sup>でなく、知性や意志、感情すらも衰えを免れないことを指摘するのです。そうした「衰え」に関する経験的事実を根拠に水草氏は、「知性と感情と意志は『内なる人』ではなく『外なる人』に属している」<sup>32</sup>との論考を展開し、その上で水草氏は、ここで仮に三分説の立場を採るならば、衰えを免れない知性、感情、意志等が置かれる「たましい」の領域は「内なる人」ではなく、人間の宗教性に関連を持つ「霊」こそが、衰えの影響を受けない「内なる人」であると論じていくのです。そして水草氏は、障害や病気にも言及しながら以下のように述べていきます。「御霊を内住させているキリスト者は、からだどたましいの機能が障害や病気で故障しても、霊は日々新たにされるのです」<sup>33</sup>。

水草氏の主張する三分説の可能性については後述しますので、ここで論じることはしませんが、同氏の論考を通して注目させられるのは「老い」等の衰えの影響さえも受けない人間の部分としての「霊」があるという視点です。そして、この視点こそは、条件付きの一元的理解にある懸念を示唆しているのです。もし人間を一元論的に統一体として見るならば、そこではどうしても人間存在を「全体」として捉えるベクトルが強くなるため人間を見つめる視線も単眼的となり、老いによる「衰え」の影響を受けない部分があり得るという複眼的な視点を弱めてしまうのではないのでしょうか<sup>34</sup>。この懸念の妥当性について、神学的な「理論」として説明するのは困難かもしれません。しかし、もし信仰の視点に立つならば、キリスト者としての人間存在のうちに、老いによる「衰え」の影響を受けない部分が存在することを私たちは経験的に知っているのではないのでしょうか。これに関連して水草氏は、自らの牧会経験に照らしながら、人間存在のうちに「衰え」の影響を受けない部分が存在することを考えるに至った経緯を紹介します。

それは、たとえ先天的に知能に障害がある人であっても、もし神がその人のうちに聖霊をくださるならば、その人は確かに救われ新しくされるからです。その人はたましいの知的方面に障害があるために、救いの喜びや確

---

<sup>30</sup> Murray J. Harris, *The Second Epistles to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2005), 360; Paul W. Barnett, *The Second Epistles to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1997), 251; Mark A. Seifrid, *The Second Letter to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2014), 216.

<sup>31</sup> 水草、前掲書、236頁。

<sup>32</sup> 同上。

<sup>33</sup> 同上。

<sup>34</sup> この懸念ゆえに、上述したエリクソンによる条件付きの一元的理解の持つ神学的含意のうち、「多重性」に関する第二の含意は重要である。

信を健常者のようには理路整然と説明できないのですが、確かに神の前に新しい人生を歩み始めるのです。また、事故や病気によって脳に障害を負って後天的に「外なる人」が十分に機能しなくなった場合でも、その人のたましいの働きである知性・感情・意志が正常に機能しなくなります。もし二分説に立つならば、その言動はただちにその人の神の前での信仰が正常でなくなったことを意味することになるでしょう。しかし、三分説で考えるならば、たとえ「外なる人」に属する脳が病んでその人の知・情・意が正常に機能しなくなったとしても、その人の「内なる人」である霊は聖霊のゆえに神の前に日々新たにされていると理解することができます。これは慰めです。<sup>35</sup>

誤解のないように補足しますが、水草氏は人間を「外なる人」と「内なる人」に分けて、衰えゆく「外なる人」と日々新たにされる「内なる人」の間に優劣を見ているわけではありません。「外なる人」もまた神の賜物として重んじられるべきであると述べつつ、水草氏はこのように結んでいきます。「『外なる人』が壊れたとしても、それでその人が神から失われたわけではないと言いたいのです」<sup>36</sup>。ここで水草氏は、日々新たにされる「内なる人」がもたらす「慰め」を、障害や事故、病気との関連で論じていますが、これがそのまま人間の「老化」についても当てはまることは明らかです。

これに加えて水草氏が、その論考中、三分説を扱いながら聖霊の働きに言及していることも重要です。先ほどの近藤氏の主張もそうでしたが、人間存在について論じるとき、表現は多様であっても、その内容において筆者が言うところの「神との接点」に言及する神学者は少なくありません。けれども「神との接点」は、人間の起源に関連する「神のかたち」や創世記2章7節<sup>37</sup>などに見られる生命の付与との関連で扱われることが多く、「人間の構成」に関しては、人間存在そのものに注目するアプローチゆえに捨象されてしまうことが多いのです。しかしながら、もし聖霊の働きに注目するならば、「神との接点」は、「人間の構成」においても重要な視座であることが分かるはずですが。なぜなら三位一体の第三位格である聖霊は、キリスト者としての人間の内側に「内住する神」に他ならないからです。「もし神の御霊があなたがたのうちに住んでおられるなら、あなたがたは肉のうちではなく、御霊のうちにいるのです。もしキリストの御霊を持っていない人がいれば、その人はキリストのものではありません」(ローマ8章9節)<sup>38</sup>。御霊が「うちに住み」、なおかつ御霊を「持つ」ことがキリスト者であることの証しであるとしたらどうでしょう。人間そのものに注目して論じる際にも、キリスト者は御霊を「持つ」わけですから、人間を構成する要素としての「神との接点」は不可欠の論点となるはずですが。

<sup>35</sup> 水草、前掲書、238頁。

<sup>36</sup> 同上。この文章に続けて水草氏は最後に「からだの復活」において「外なる人」も統合されたキリスト者が、神の国を相続していくことに触れて「人間の構成」への論考を終えていく。

<sup>37</sup> 「神である主は、その大地のちりて人を形造り、その鼻にいのちの息を吹き込まれた。それで人は生きるものとなった」。

<sup>38</sup> この他に聖霊の内住に言及する主要な箇所は以下の通り。Iコリ6:17、19、12:13、ロマ8:10、11、Iヨハ3:24、4:13。

こうした人間を構成する「要素」としての「神との接点」に、水草氏は牧会を通して気付かされたと記していました。同様の気付きは、牧会の現場や人間の「生」における経験的事実として、すでに多くの人に共有されているように思われます。最近の例としては、NHKで報道されて話題になった吉田晋悟牧師夫妻の姿があります。コロナ禍において吉田牧師は、入院する認知症の多美子夫人との面会が叶わなくなり、それでも訪問を重ねて窓越しで語り続けていくのですが、その様子がテレビ番組（NHK スペシャル）<sup>39</sup>で報じられ、多くの人々の共感を呼びました。そうした窓越しの訪問の中で吉田牧師は、アルツハイマーの症状が進行しているにもかかわらず、多美子夫人の内面が成長を続けていることを感じ取り、このような言葉を綴ります。「妻の妻らしさは、衰えて行く外面にではなく、内面に多く見られることも、妻を見つづけるうちに次第に分かってきました。その妻の内面の人格はアルツハイマー病の進行があっても、成長し続けていると私は思っています。たとえば、何事にも動揺しない妻の心の平静さなどは、絶えず心を騒がせている私には羨むばかりの品性です」<sup>40</sup>。この吉田牧師の言葉は、私たちの周囲に存在する経験的事実の一例ですが、こうした事例は地域教会レベルの現場にも多くあると思われ、それゆえに「老い」のもたらす「衰え」の影響を受けない「人間の構成」要素があることを説得力をもって語っていると思うのです。そして、こうした重要な視座が、条件付きの一元的理解においては、人間を一元的に捉えるベクトルの中で捨象されてしまうのではないかと、筆者は懸念を抱いているのです。

#### IV. 三分説の再考と新たな視座

上述した水草氏の論考は、「人間の構成」理解として古くからある一方で支持が少数である三分説に、新たな光を当てるものです。しかしながら三分説を巡っては、今なお否定的、あるいは懐疑的な神学者が多いのが現状であろうと思われます。例えばオランダ改革派の組織神学者として今日も多くの影響を与えているベルクーワは、人間が「統一体 (unity)」として創造されたことを理由に教会が三分説を退けてきた歴史に言及するだけでなく、381年のコンスタンティノポリス公会議においてキリスト単性論を理由に異端とされたアポリナリウスが、その人間理解において三分説であったこともまた教会が三分説を嫌悪してきた理由であるとして、同説を厳しく批判しています<sup>41</sup>。ベルクーワは、オランダにおける新カルヴィニズムの二大巨塔、H・バーフィングクやA・カイパーもまた、聖書が人間を統一体として記していることを理由に三分説を退けていることにも言及しており、改革派の牙城であるオランダにおいて、三分説が長らく不人気であったことが推察されます<sup>42</sup>。また、日本の代表的教義学者である近藤氏においては、「人間の構

<sup>39</sup> 「あなたがぼくを忘れても」『NHK NEWS WEB』NHK・東京〈<https://www3.nhk.or.jp/news/html/20230609/k10014090231000.html>〉2023.6.21.

<sup>40</sup> 吉田晋悟氏の Facebook（2023.6.2 公開記事）より引用。

<sup>41</sup> Berkouwer, *Man: The Image of God*, 209.

<sup>42</sup> Ibid.

成」との関連で、人間を様々な要素に分けて考えること自体に否定的です。近藤氏は「魂と体の秩序」に関連して、「魂」を「体」よりもより神に近いかのように語ることで実質的に優劣をつけてしまっている K・バルトの理解を批判しています<sup>43</sup>。このように近藤氏は、人間の構成要素を考えることそのものに否定的ですから、その神学の内に三分説を受け入れる余地がないことは明らかです。

このように今日の「人間の構成」理解において、三分説は全く不人気なのですが、それとは異なる論調を見出すことができるのが、芳賀力氏による論考です。芳賀氏は「伝統的な三分説」を支持しているわけではありませんが、これまで言及した神学者たちとは異なる視座をもって「人間の構成」を取り扱っているのです。本論考ではすでに、「三分説」理解に関するギリシャ哲学的なルーツについて言及しました。すなわちギリシャ哲学においては、「からだ（物質）」と「魂（非物質）」を結ぶ仲介的な役割として「霊」が必要とされており、こうした人間理解が、キリスト教神学の人間論にも影響を与えて「三分説」をもたらした、と考えられてきたのです。芳賀氏は、こうした哲学的思考と歩調を合わせているように見えるキルケゴールの「人間のあり方」に関する思想を肯定的に紹介しているのです。芳賀氏は、キルケゴールの著書「不安の概念」から、人間のあり方に関連して以下の文章を紹介します。「人間は心的なものと身体的なものとの総合である。しかし、総合は、二つのものが第三のものにおいて統一されるのでなければ、考えられない。第三のものが精神〔霊〕なのだ」<sup>44</sup>。芳賀氏は、キルケゴールの言うところの「精神〔霊〕」を人間の霊性を指すものと理解した上で、この「霊性」を欠く自己中心的な人間のあり方を「地下室に住みたがる」人間になぞらえつつ、今度はキルケゴールの「死に至る病」から引用します。その上で「霊〔聖霊：筆者による補足〕」の働きに言及して芳賀氏自らこのように指摘するのです。「人間をこの地下室から引き出すのが霊の働きである」<sup>45</sup>。

芳賀氏は、通常の「人間の構成」要素の一つとしての「霊〔霊性：筆者による補足〕」をここに単体で扱っているわけではありません。芳賀氏によれば、「霊」は通常の間人においては休眠状態にあり、その休眠状況の「霊」を呼び覚まし、「引き出す」三位一体の第三位格の聖霊との関係性の中で人間の「霊」について論じているのです。そのうえで芳賀氏は、そのように呼び覚まされた人間の「霊」を、人間の構成における「単体としての要素」ではなく、聖霊との「協働の中にある要素」として位置づけていきます。さらに芳賀氏は、聖霊によって神との霊的な交わりの中であってこそ、人間の「霊」は活動し得るのであり、そのようにして「霊」が人間の中で活性化していくときに人間の心身が統一されるのだと主張した上で、統一された人間性の「先駆け」

---

<sup>43</sup> 近藤、前掲書、590-1 頁。

<sup>44</sup> 芳賀力『神学の小径－創造への問い』（キリスト新聞社、2015 年）305 頁。キルケゴールの引用は、キルケゴール、氷上英広訳「不安の概念」（『キルケゴール著作集 10』白水社、1964 年）65 頁より。

<sup>45</sup> 芳賀、前掲書、305 頁。キルケゴールの引用は、キルケゴール、松浪信三郎訳「死に至る病」（『キルケゴール著作集 11』白水社、1962 年、64 頁）：「すべての人間はだれでも、靈魂的肉体的な統合〔心身の総合〕として精神〔霊〕であるべくおかれている。これがその〔地下室・一階・二階から成る〕家の造りである。ところが彼は好んで地下室に住みたがる、いいかえれば感性の規定のもとに住みたがる」。

もしくは「モデル」をイエス・キリストの中に見出していくのです。「まさにこのような霊における心身の統一が完全な姿で現れた人間がすなわち、イエス・キリストである」<sup>46</sup>。芳賀氏の論考において最も意義深いのは、こうした聖霊との協働の中で「人間の構成」要素を捉えていく視点です。芳賀氏は、伝統的なギリシャ哲学を背景にした「三分説」を肯定しているのではなく、聖霊の先行する働きかけによって生かされていく人間の「霊」を、「人間の構成」要素の中にしっかりと位置付けていこうとしています。加えて、「霊」の活性化によって真に統一されていく人間存在のモデルを、「神のかたち」のオリジナル（コロサイ1章15節）である「イエス・キリスト」に見ていく芳賀氏の視座も重要なものであると思います。

こうした芳賀氏の論考は、筆者が「問題の所在」において指摘した「神との接点」とも関連性を持っています。筆者は、全体として聖書的と評価し得る「条件付きの一元的理解」においても、人間を統一体として捉えるベクトルが強くなりすぎると、人間存在における「神との接点」が捨象されてしまう危険性について指摘しました。芳賀氏の論考に見られる視座、すなわち先行的な聖霊の働きにおいて呼び覚まされ、人間を統合していく「霊」という視座は、こうした危険性を回避する上での有効な視座となり得るのではないのでしょうか。それはすでに引用した水草氏の論考においても同様です。水草氏は、第二コリント4章16節の解釈においては三分説が有利であると記していましたが、決して伝統的な三分説を主張しているわけではなく、同時に聖霊の働きをも重視していたのでした。「御霊を内住させているキリスト者は、からだどたましいの機能が障害や病気で故障しても、霊は日々新たにされているのです」<sup>47</sup>。

以上、筆者は水草氏および芳賀氏の論考を切り口としながら、伝統的な三分説とは異なる、聖霊論的な視点からの新たな三分説の可能性について論じてきました。この新たな三分説は、もはや「三分説」という呼称が相応しくないほどに、聖霊の顕著な働きによって成り立つ「人間の構成」理解です。本論考は、伝統的な「人間の構成」理解だけでは、人間の存在意義を十分に理解できないのではないかと、という問題意識をもって始めたものでしたが、この問題を解決していく一つの重要なカギが、「聖霊の働き」にあることを指摘したいと思います。

## V. 聖霊の内住と人間の「霊」

本論考の中で筆者は、第二コリント4章16節においてパウロの語る、「日々新たにされて」いる「内なる人」とは、聖霊によって新生したキリスト者の霊的生命と重要な関連性を持つものであることを指摘しました。加えて、伝統的な「人間の構成」理解だけでは十分に示すことのできない人間の存在意義を語るためには、「聖霊の働き」が不可欠であることについても論じてきました。これらを踏まえながら以下において「聖霊の働き」の重要性に触れたいと思います。

本来、人間論において「聖霊の働き」は（人間が堕落する前においても）不可欠のものであり、そうした聖霊の重要性は、神により「その鼻にいのちの息を吹き込まれ」て、「生きる

---

<sup>46</sup> 芳賀、前掲書、306頁。

<sup>47</sup> 水草、前掲書、236頁。

ものとなった」人間の生命の起源に遡るならば自明のことであると思います<sup>48</sup>。しかしながら、この自明の事柄が、歴史のある一点において大きく損なわれていきます。人間の墮落により、人間は生命の源泉である神との関係を自ら断ち切ってしまったのです。それ以来人間は、外面的には生きて見える根の無い「切り花」と同様となり、「自分の背きと罪の中に死んで」（エペソ2章1節）いる存在となってしまいます。しかし、その「死」から解放するのが、三位一体の神による救済の御業です（同2章4-5節）<sup>49</sup>。こうした事情ゆえ、啓示の真理に照らすならば、地上に暮らす人間の間には「二種類の人」が存在するようになっています。すなわち、神の御霊に属することを受け入れない「生まれながらの人間」（第一コリント2章14節）と、御霊に属することを理解する「御霊を受けている人」（同2章15節）の二種類です。人間存在のみに注目していく伝統的な「人間の構成」要素においてしばしば捨象されてしまうのが、この「御霊を受けている人」の内に働く聖霊の存在です。

「人間の構成」要素を問うときに、もし「神との接点」とも換言できる「聖霊の働き」に着目すれば、それはもはや、人間存在そのものに注目するアプローチを離れて「人間の外側（*extra nos*）」へと視野が移動している、との指摘もあるかもしれません。少なくとも近藤氏の指摘は、それであったのだらうと思います<sup>50</sup>。しかしながら、こと聖霊の働きに関して言えば、この指摘は当たりません。それは三位一体の第三位格の聖霊は、その主要な働きの中に、信仰者の内に住む「内住」が位置づけられているからです。キリスト者の内における「聖霊の内住」は、その人の主体性を失わせることなく、むしろその人の主体性を活性化する働きを担っていきます。「御霊を受けている人」のうちにおける聖霊の働きは、その人自身の主体的な働きでもあり、切り分けることができないのです。人間の理性では捉えられないこの真理について、芳賀氏は以下のように記しています。「では人間は霊〔聖霊：引用者による補足〕によって所有されることによって、主体性を失うのであろうか。そうではない。聖霊は人間をほかでもなく主体とする原理そのものである（中略）聖霊によって人間の自由なる霊が目覚め、神に応答しえない人間の中で神に応答する奇跡が実現する」<sup>51</sup>。聖霊の内住が、人間の主体性を損なうどころか、かえって人間の主体性確立に寄与することを示すこの指摘は、オランダ改革派において独特の聖霊論的視座で知られる、A・ファン・ルーラーの「神律相互作用」<sup>52</sup>とも神学的に響き合う主張に他なりません。

---

<sup>48</sup> 芳賀、前掲書、300頁。

<sup>49</sup> 「しかし、あわれみ豊かな神は、私たちを愛してくださったその大きな愛のゆえに、背きの中に死んでいた私たちを、キリストとともに生かしてくださいました。あなたがたが救われたのは恵みによるのです」。

<sup>50</sup> 近藤、前掲書、588頁：「聖書は全体的人間を構成区分に解体することに関心を持ってはいない。むしろ人間を全体的に理解すると共に、神との「関係」に関心を先鋭化させている。心身二元論の分離の思想に立たないゆえに、人間そのものの構成部分ではなく、全体的人間の神関係、神への「対応」の関係に決定的な関心を注ぐ」（傍点は引用者による付加）。

<sup>51</sup> 芳賀、前掲書、306頁。

<sup>52</sup> キリストと聖霊は共に救済の御業を担うのであるが、人の外（*extra nos*）にあって働くキリストの御業と異なり、聖霊は人に内住して働くために、人の主体性を損なうことなく、むしろ引き出し、生かして導いていく。この「聖霊論的視点」の作用を「神律相互作用」と呼び、日本におけるファン・ルーラーの紹

## VI. 結語

最初に本論考は、伝統的な「人間の構成」理解においては、人間存在そのものこだわりのアプローチのゆえに「神との接点」が捨象されてしまっていることを指摘しました。最後に、この問題への解答として、四つのポイントを提示したいと思います。

まず第一は、人間の存在意義に関する直接的な解答です。筆者は、捨象されている「人間の構成」中の「神との接点」を正しく取り扱うため、人間の構成要素としての「霊」の強調や伝統的な「三分説」の復権を訴えているわけではありません。筆者が論考の果実として得たのは、聖霊の働きかけにより目覚めさせられ、聖霊の内住によって生かされていく人間の「霊」に注目することの重要性です。この「霊」は、創造の秩序における本来の人間の内には生きていたのですが、墮落のもたらした「霊的な死」によって失われるか、あるいは「休眠状態」へと陥ってしまいました。それが聖霊の働きかけにより「人間の構成」における重要な要素として呼び覚まされ、再生していくことが人間本来の存在意義を明確にする上で不可欠であることを指摘したいと思います。そのようにして「霊」が再生するときこそ、芳賀氏が指摘するように、人間の心身における統一性が回復されていくのです。

第二は、神学的な一つの提案です。これまで「人間論」を扱う際には、人間の起源に関する「神のかたち」と「人間の構成」が別個の話題であるかのように扱われてきたのではないかと、との印象を、本論考を通して筆者は抱くようになりました。もちろん二つは個別に扱うのに値する話題ですが、同時に人間の生命の起源が神に由来すること等、接点や重なり合いも多いのです。そのような意味において、二つの話題を総合的に扱っていく必要があるのではないかと思いますし、その意味において芳賀氏の論考には、二つの話題を総合的に扱っていく意図を読み取ることができ、それが特異かつ重要な視座を提供していたのだと思います。

第三は、高齢化社会における一つの「慰め」となり得る視点です。高齢化の進む社会、教会において、「衰え」とも表現されうる「老い」の現実は、とかく否定的なトーンをもって語られることが多いと思います。しかし、本論考を通して私たちは、たとえ老いても「衰え」の影響を受けない人間の要素もしくは領域があることを確認することができました。吉田晋悟牧師の記す「妻の内面の人格はアルツハイマー病の進行があっても、成長し続けている」との指摘は、神学的というよりも、信仰の視点を持つときに見えてくる「経験的な事実」なのかもしれませんが、それこそは第二コリント4章16節の記す、日々新たにされる「内なる人」の例証だったのではないのでしょうか。老いてもなお「衰え」の影響を受けることなく成長する人間の要素は、人が「新生」することの意味と人間存在の尊さを明らかにしていると思います。

最後の第四は、「教会論」における神学展開の可能性です。既述した第一のポイントは、聖霊の内住によって生かされていく人間の要素についてでしたが、三位一体の第三位格の聖霊には、内住の他にも、信仰者の交わりを形成していくという重要な働きがあります。普遍的な教会論を

---

介者の一人である牧田氏が「救済論」の文脈の中で紹介している。牧田吉和『改革派教義学 一救済論』第5巻（一麦出版、2016年）26-31頁。

語る書簡、エペソ4章3-4節においてパウロは、教会を一つに結び一致させていく聖霊の働きに言及しています。「平和の絆で結ばれて、御霊による一致を熱心に保ちなさい。あなたがたが召された、その召しの望みが一つであったのと同じように、からだは一つ、御霊は一つです」。これに応答する形で、共同信条は聖霊の働きにより形成される「聖なる公同の教会」や「聖徒の交わり」について告白してきました<sup>53</sup>。それゆえに、内住する聖霊が、霊的に死んでいた人間の「霊」を呼び覚まし、活性化させていくとき、そこには当然「教会」の交わりも生まれて神の民を形成し、神の国が拡大していくことになるのです。それゆえに、聖霊に生かされていく「霊」という「人間の構成」における要素は、キリスト者個人の事柄に終始することなく、神の民の共同体としての「教会論」における視座も提供していくのです。こうした教会論における視座は、高齢化に直面している日本の教会にも確かな希望を提供していくと思います。

### 参考文献

- 市川康則『改革派教義学 一人間論』第3巻 一麦出版 2012
- 近藤勝彦『キリスト教教義学』上巻 教文館 2021
- 新要理書編纂特別委員会編、日本カトリック司教協議会監修『カトリック教会の教え』カトリック中央協議会発行、2011
- 関川泰寛・袴田康裕・三好明編『改革教会信仰告白集』教文館 2014
- 芳賀力『神学の小径－創造への問い』キリスト新聞社 2015
- 牧田吉和『改革派教義学 一救済論』第5巻 一麦出版 2016
- \_\_\_\_\_『改革派教義学 一終末論』第7巻 一麦出版 2019
- 水草修治『新・神を愛するための神学講座』地引網出版、2022
- エリクソン、ミラード・J 伊藤淑美訳 宇田進監修『キリスト教神学』第3巻 いのちのことば社 2005
- Barnett, Paul W. *The Second Epistles to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 1997.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*, Vol. 2: God and Creation. Grand Rapids, MI: Baker Academic Pub. Co. 1996.
- Berkhof, L. *Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 1988.
- Berkouwer, G. C. *Man: The Image of God*, trans. Dirk W. Jellema. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 1984.

<sup>53</sup> 〈使徒信条〉「我は聖霊を信ず、聖なる公同の教会、聖徒の交わり」。「使徒信条」(関川泰寛・袴田康裕・三好明編『改革教会信仰告白集』教文館、2014年、41頁)、〈ニカイア信条〉「われらは信ず。唯一の、聖なる、公同の使徒的教会を」。関川泰寛訳「ニカイア信条」、同上、21頁。

Harris, Murray J. *The Second Epistles to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 2005.

Seifrid, Mark A. *The Second Letter to the Corinthians*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co. 2014.

## 年を経た方 ～ダニエル書 7 章 9, 10 節の積義的考察

田村 将  
聖書神学舎

私が見ていると、  
やがていくつかの御座が備えられ、  
『年を経た方』が座に着かれた。  
その衣は雪のように白く、  
頭髪は混じりけのない羊の毛のよう。  
御座は火の炎、  
その車輪は燃える火で、  
火の流れがこの方の前から出ていた。  
幾千もの者がこの方に仕え、  
幾万もの者がその前に立っていた。  
さばきが始まり、  
いくつかの文書が開かれた。

ダニエル書 7 章 9, 10 節<sup>1</sup>

### 序

ダニエル書 7 章 9 節では、神は「年を経た方」として表現されています。なぜダニエル書の著者は神をこのように表出したのでしょうか。本稿では、ダニエル書 7 章 9, 10 節の積義的考察から、その意味を探ります。その上で、超高齢化社会に生きる私たちにとってなんらかの示唆を得ることができれば幸いです。

### I. 文脈理解

#### A. 歴史的文脈

7 章 1 節にはダニエルがこの幻を見たのが「バビロンの王ベルシャツアルの元年」であったと

---

<sup>1</sup> 『聖書 新改訳 2017』(新日本聖書刊行会、2017) 以下、聖書引用は新改訳 2017 より。

記されており、それはおよそ紀元前 553 年頃のことだったと推察されます<sup>2</sup>。ダニエル自身は紀元前 605 年に捕囚に遭い、バビロンでの生活を余儀なくされました。彼はしかし、彼の三人の友人たちとともにバビロンの社会で用いられていきます。そして宮廷で仕えつつ、唯一の神である主への信仰を守り通した人物です。そのようにしてバビロンへとやって来て以来、早 50 年以上が経過したあとのことでした。いわば彼の生涯の晩年に見た幻を通して、ダニエルは神の啓示に触れたのです<sup>3</sup>。

## B. 文学的文脈

ダニエル書 7 章は、6 章までの具体的な出来事の描写が一巡して、ダニエルに与えられた黙示的な幻についての言及に移ります。ここから、時系列順ではなくなり、時代は前後します。

7 章は、2 章 4 節以降続いていたアラム語で書かれた文書の最後の章にあたります。本章の内容は、続く 8 章から 12 章までの基盤となっており、ここで示された主題が後に展開していくような構造を伴います。

7 章では四頭の獣の幻が描かれ、その四頭目の獣から生えた角の描写が 8 節にあります。第四の獣には十本の角がありましたが、そこへさらにもう一本の「小さな角」が生えます。この十一番目の角のために、以前にあった十本の角のうち三本が抜け落ちてしまいます。そして、他の角を押し除けるようにして出てきたこの角には「人間の目のような目があり、大言壮語する口 (20 節)」がありました。角の本質は極めて人間的であることが分かります。

このような角の描写の後、「年を経た方」として神ご自身の姿が描かれています<sup>4</sup>。それまでの獣の幻は、人間の罪の醜さを象徴する国家の化身として描かれていました。それに対して、神であられるお方ご自身は「年を経た方」、また「人の子のような方」として描かれ、それは人間の姿として描かれています。これは創世記 1 章 26 節から 28 節に見出される神のかたちに作られ

---

<sup>2</sup> ベルシャツアルはナボニドスの下で統治したので、ここでいう「元年」とは共同統治時代の幕開けの年を指していると考えられる。バビロニアの文書によれば、紀元前 556 年から 539 年まで統治したナボニドスは、その 3 年目にベルシャツアルとの共同統治を開始したとされていることから、ここでの「元年」とは紀元前 553 年頃であったと推定することができる。Robert B. Chisholm Jr., *Handbook on the Prophets* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 304.

<sup>3</sup> ダニエル書の年代を紀元前 2 世紀のマカベア時代に位置付ける研究者が多い。しかし、この年代はアンティオコス・エピファネスによる迫害下の厳しい時代であり、本書がその時代へ向けてのメッセージであると考えた際の本書全体の主題の一貫性 (比較的安定した時代であって、主に忠実に生きるという一つの筋) との不整合が指摘されている。Ronald S. Wallace, *The Lord is King—The Message of Daniel* (Downers Grove: Inter Varsity Press, 1979), 20-22.

<sup>4</sup> 9, 10 節は BHS ではインデントを下げて印字されており、これは当該箇所が詩文であることを示すものである。J. J. Collins などの注解者はこの部分をより古い時代の詩や詩歌であると考えている。John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia 27 (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 299.

た人間のことを考えれば合点のいく話です。ダニエル書7章には、理想的な神のかたちそのものである人間と、罪に汚れた獣とのコントラストが意識されているといえます<sup>5</sup>。

## II. 年を経た方の描写

「年を経た方」という表現自体の考察はIIIに譲って、ここではそのお方がどのように描かれているのか、三つの特徴を確認します。

### A. その衣は雪のように白く

「年を経た方」の描写は、まずその衣服に関する言及から始まります。それは「雪のように白」かった<sup>6</sup>ということです。衣の白さに関する言及は何を意味しているのでしょうか。イザヤ書1章18節では次のように言われています。

たとえ、あなたがたの罪が緋のように赤くても、雪のように白くなる。

たとえ、紅のように赤くても、羊の毛のようになる。

ここから分かることは、「雪のような白さ」は「罪が緋のように赤い」状態の反対を示しているということです。このことは詩篇51篇7節の表現「私を洗ってください。／そうすれば 私は雪よりも白くなります」などからも同様に言えることです。つまり、これらの箇所で行われている白さとは罪のない状態であり、きよさを表すものであると考えられます。そのことはダニエル書12章10節の言及からも言えることでしょう：「多くの者は身を清めて白くし、そうして錬られる。悪しき者どもは悪を行い、悪しき者どものだれも理解することがない。」

これらのことから、雪のように白い衣が表しているのは罪の無い状態であり、このお方のきよさに着目した描写であるということができます<sup>7</sup>。

### B. 頭髪は混じりけのない羊の毛のよう

続く記述では、「頭髪は混じりけのない羊の毛のよう」であると言われていています。詩篇147篇16節の「主は羊毛のように雪を降らせ」という表現が示す通り、「混じりけのない羊の毛」とは、

---

<sup>5</sup> Tremper Longman III, *Daniel* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1999), 172.

<sup>6</sup> ここを「白い雪のようだった」と訳す可能性もある。Takamitsu Muraoka, *A Biblical Aramaic Reader, second ed.*, (Leuven: Peeters, 2020), 67.

<sup>7</sup> 旧約聖書の他の箇所では、「白さ」への言及はツァラアトの症状に関して用いられることが多い。E.g. レビ13:3f, 10, 13, 16f, 20f, 24, 26等。(HALOT, 517.) 罪の無い状態と、汚れを表す状態との描写が同じ「白さ」で表わされている点は興味深い。「白さ」ときよさ／汚れの関係の研究は後の機会に譲りたい。

白さを表す表現であるということが出来ます<sup>8</sup>。そしてここでの「混じりけのない」とは、純粹であることを意味する表現です<sup>9</sup>。さきほどの雪のような白さと相俟って、ここでもこのお方がきよく・汚れのない方であることが意識されていると言えます。

### C. 御座は火の炎、その車輪は燃える火

最後の描写は「火<sup>10</sup>」にまつわるものです。「火の炎」、「燃える火」、「火の流れ」と3回続けて「火」ということばが用いられ、強調されていることが分かります。火は神の臨在を表すものでしたから、ここではこのお方の神性が強調されているといえます。そして、10節が「さばき」に言及していることから、「火」の描写も善悪を区別される神ご自身の威光が表されていると考えられます。

その神のご威光を表すように、続く記述には「幾千もの者<sup>11</sup>がこの方に仕え、／幾万もの者がその前に立っていた<sup>12</sup>」とあります。そうして「さばき<sup>13</sup>が始まり、／いくつかの文書が開かれ」ることになります。

### D. 「年を経た方」の描写から分かること

これまでの考察を総合して考えると、「年を経た方」の描写からは、「老い」という概念というよりも、きよさやさばきといった神ご自身の属性がより強調されているといえます。唯一加齢を思わせる頭髪の描写も、白いということよりも「純粹さ」の方が強調されていました。これらのことを考え合わせると、神が「年を経ている」ということには老いの概念とはまた別の、何らか

---

<sup>8</sup> 「混じりけのない羊の毛 כְּעֵמֶר נָקִיא」は、毛を刈る時まで羊毛に覆いをかけて育てられた羊のもので、羊毛の白さ(כְּעֵמֶר לָבָן) “as white wool” Nega{im, 1:1) を表していることがタルムードの記述 (שְׂמֹכְבִּינִין אֹתוֹ לְמִילָת שַׁבָּת, 54:1 IV.1) “covered it for fine wool” Šabbat, 54:1 IV.1) から分かる。(Harold L. Ginsberg, *Studies in Daniel* [New York: Jewish Theological Seminary of America, 1948], 71.)

<sup>9</sup> כְּעֵמֶר נָקִיא: 純粹な羊毛 pure wool (HALOT, 1933) に関しては、これを「羊の羊毛」ととる見解がある (Michael Sokoloff, {āmar nēqē}, “LAMB’S WOOL” (DAN 7:9), JBL 95/2 (1976), 277-79.)。しかし、「羊の羊毛」としたのは冗長であるし、本箇所は לְבוּשָׁה כְּתִלְגָּהּ הַיָּרֵךְ (その衣は雪のように白く) と並行関係にあるため、「純粹」と訳した方が良いように思われる。

<sup>10</sup> 「火 נִוַר」は通常女性名詞だが、ここでは男性名詞として用いられている。Franz Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic, seventh ed.*, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006), 33.

<sup>11</sup> 「幾千もの者 אֲלָפִים אֲלָךְ」の複数語尾はアラム語的 -im ではなく、ヘブル語的 -im であり、これは hebraism であると評される。F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 28.

<sup>12</sup> 文字通りには「幾千」は百万を、「幾万」は一億を表す表現。F. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 36.

<sup>13</sup> 「さばき דִּינָא」を「さばきの家 בֵּית דִּינָא」の短縮形と理解する向きもある。T. Muraoka, *A Biblical Aramaic Reader*, 68.

の意味づけがあるのだと言えます。

そこで改めて「年を経る」ということばそのものに注目して考察してみたいと思います。

年を経ているとは、この世界の歴史をつぶさに見てこられたお方という概念がありそうです。それは、歴史の主であられるお方にふさわしいことだと言えます。

### Ⅲ. 神が「年を経た方<sup>14</sup>」として描かれている意味の考察

そこで改めて、神が「年を経た方」という表現そのものを考察します。

#### A. 年を経るといふ表現の意味

「年を経る」といふ表現は、「日々の経過」**עֲתִיק יוֹמִין** {ttîq yômîn} というアラム語から成っています。この「経過」を意味するアラム語には同語根 (**עֲתִיק** {tq}) の語が聖書ヘブル語にあり、これらは元々、同じセム祖語に遡るものであると考えられます (アッカド語の *etēqu* 等<sup>15</sup>)。その単純な意味は「過ぎ去る」です<sup>16</sup>。ヘブル語での同様の表現は **בָּאֵימִן בָּא** *bā} bayyāmîm* (創 24:1 「アブラハムは年を重ねて、老人になっていた」) であると指摘されています<sup>17</sup>。この用例からも分かる通り、「年を経た」といふ表現は純粹に年月の経過を表しており、「老人」ということばが補われた時に初めて、「古い」の概念が紐付けられることとなります。ですから、「年を経た」といふ表現そのものには本来、「古い」のニュアンスはなかったといえます。

#### B. なぜ年を経た方という表現が用いられたのか

このように「年を経た方」といふ表現そのものには「古い」の概念はなかったとは言え、人間の感覚からすれば「長く生きた」ということは即ち、「歳をとった」ということとなります。しかし、ここで描かれているお方に「古い」の概念を適用できるかどうかは別問題です。「年を経た方」といふ表現に込められた意図はむしろ「賢さ」であったと言われます<sup>18</sup>。あるいは、旧約

---

<sup>14</sup> 「年を経た方 **עֲתִיק יוֹמִין**」の **עֲתִיק** は連用形 (construct state) である。T. Muraoka, *A Biblical Aramaic Reader*, 68.

<sup>15</sup> To pass along (walking), to advance on or continue a journey 等 *CADE*: 384.

<sup>16</sup> 聖書ヘブル語・アラム語辞典 (*HALOT*) は、これらが元々は同一セム語の **עֲתִיק** であったという見解を示している (*HALOT*, 1955.) しかし、M. Sokoloff は同根であることは認めつつも、**עֲתִיק** という形そのものはヘブル語には存在しないと述べて異論を述べている。Michael Sokoloff, 'Reviewed Works: *Hebräisches und aramäisches Lexikon, zum Alten Testament* by L. Koehler, W. Baumgartner, I. J. Stamm and B. Hartmann,' in *Dead Sea Discoveries* (2000, vol. 7, No. 1), 100.

<sup>17</sup> Louis F. Hartman and Alexander A. Di Lella, *DANIEL*, (AB 23; New Haven: Yale University Press, 1974), 206.

<sup>18</sup> René Péter-Contesse and John Ellington, *A Handbook on Daniel*, (UBS Translator's Handbooks; New York: United Bible Societies, 1993), 186.

聖書偽典のエノク書<sup>19</sup>では「*rē}ēsa mawā}ēl* “head of days” 日々の頭」との表現が用いられています（1 En. 46:1, 2; 47:3; 55:1; 60:2; 71:10, 12, 13, 14）。これは他に類を見ない訳ですが、J. Vanderkam はエノク書の著者が神をただ単に「古い」お方であるのではなく、はじめからおられる方であり、時の初めから存在されたお方であることを示す表現を用いたのではないかと述べています<sup>20</sup>。

しかしそれは後代の解釈であり、神を目の当たりにする備えが全くなかったダニエルはここで単に「年老いた男」を見たと感じたのだと捉える向きもあります<sup>21</sup>。確かに、ウガリト神話では *jabuce šanīma* 「“father of years” 年々の父」という表現がダニエル書の「年を経た方」に対応するものと言われています<sup>22</sup>、この表現は年老いて弱くなったカナンの神エルを描写していると説明されることがあります<sup>23</sup>。そうすると、神であっても老いには逆らえないとする概念が「年を経た方」という表現には込められているかのようにも感じられます。しかし、*jabuce šanīma* 「“father of years” 年々の父」という名称の意味に関しては異論があり、*šnm* を神名ととり、この名称を「*Šnm* の父」と捉える向きもあります<sup>24</sup>。そうになると、神が歳をとって「老いた」方であるかのように理解することは難しくなります。そもそも、カナンの神エルに関してはそれが固有名詞なのか一般名詞なのか、あるいは集合的呼称なのか、議論があります<sup>25</sup>。カナンの神の概念をそのまま聖書に持ち込む際には慎重な議論が必要でしょう。

これらのことから、ダニエル書7章における「年を経た方」という表現には、「老い」という概念というよりも、年月の経過によっても失われることのない持続した性質の保持という概念が

---

<sup>19</sup> エノク書37章から82章(37-71章:「The Book of Parables 寓話の書」、72-82章「The Book of the Luminaries 天体の書」)は、元来アラム語ないしヘブル語で記されていたものと考えられるが、それをギリシア語に訳し、さらにエチオピア語 (Ge{ez ゲエズ) に訳したものが現存している唯一の写本 (紀元5,6世紀)である。George Nickelsburg and James C. VanderKam, *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37-82*, (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2012), xvii.

<sup>20</sup> James C. VanderKam, ‘Daniel 7 in the Similitudes of Enoch (1 Enoch 37-71),’ in Charlotte Hempel & Judith M. Lieu eds., *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb* (Journal for the Study of Judaism Supplement Series 111; Leiden: Brill, 2006), 296.

<sup>21</sup> Joyce G. Baldwin, *Daniel: An Introduction and Commentary* (TOTC 23; Downers Grove: InterVarsity Press, 1978), 157.

<sup>22</sup> Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic—Essays in the History of the Religion of Israel—* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973), 16.

<sup>23</sup> Marvin H. Pope, *El in the Ugaritic Texts (Supplements to Vetus Testamentum 2; Leiden: Brill, 1955)*, 34, 35.

<sup>24</sup> Cyrus H. Gordon, ‘El, Father of Šnm,’ *JNES* 35 (1976), 261-62.

<sup>25</sup> David T. Tsumura, *Was There a Cult of El in Ancient Canaan?* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2024), 57-80.

表出されているのではないかと考えることができます<sup>26</sup>。つまり、これは永遠の神を表すための表現であったということが出来ます<sup>27</sup>。

### C. 「人の子のような方」との関係

最後に、本稿で論じるためには紙面が到底足りませんが、「年を経た方」と「כָּבֹד אֱנוֹשׁ *k'bar jēnoš* 人の子のような方」との関係について一言だけ触れておく必要があるかと思えます。ダニエル書7章13節には次のように記されています。

私がまた、夜の幻を見ていると、  
見よ、人の子のような方が  
天の雲とともに来られた。  
その方は『年を経た方』のもとに進み、  
その前に導かれた。

8節までは四頭の獣の描写に終始していましたが、9節以降は「年を経た方」が登場し、そしてさらに、13節では「人の子のような方」が現れます。この方は「天の雲とともに来られ」、そして「年を経た方」のもとへと進みます。ここに、二人の登場人物が同時に共演する場面が展開していきます。

注目は22節で、そこでは再度「年を経た方」に関して記されています。ここでは第四の獣の「角」が「聖徒たちに戦いを挑み、彼らに打ち勝った(21節)」様子が示された後、その状況が続くのは「年を経た方」が「来られる」までのことであると紹介されています。ここで「来られる」と述べられている様子は、13節で「人の子のような方が 天の雲とともに来られた」と述べられている描写と重なる印象を与えます。

「年を経た方」と「人の子のような方」はそれぞれ別個の存在ですが、両者がさながら一人であるかのような描き方がなされているのです。このことは、新約聖書に至って「人の子のような方」が「その頭と髪は白い羊毛のように、また雪のように白く、その目は燃える炎のようであった(黙1:14)」と表されていることを知る時に大きな意義を持つことです。つまり、黙示録のこの記述は、ダニエル書7章における「年を経た方」と「人の子のような方」を結び付けて捉えていることを示しているのです<sup>28</sup>。実はギリシア語旧約聖書(七十人訳LXX)においても、ダニエル書7章の「人の子のような方」は神性を持つお方として描かれている可能性があると言われ

---

<sup>26</sup> Gary V. Smith & Paul D. Wegner, “כָּבֹד אֱנוֹשׁ,” *NIDOTTE*, 3:566.

<sup>27</sup> Stephen R. Miller, *Daniel* (NAC 18; Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994), 204.

<sup>28</sup> Ian K. Boxall, “Israel’s Scriptures in the Revelation of John,” eds. Matthias Henze & David Lincicum eds., *Israel’s Scriptures in Early Christian Writings* (Grand Rapids: Eerdmans, 2023), 565.

ています<sup>29</sup>。いずれにしても、アラム語旧約聖書の記述においてすでに、「年を経た方」と「人の子のような方」の両者がともに、神的存在であることが語られているのです（「雲」は神の臨在を表すもの）<sup>30</sup>。

以上のことから、「年を経た方」と「人の子のような方」は同一のアイデンティティを分かち合っていると考えることができます。それは、「年を経た」者と「子」たる者とが一つの存在であるということです。より年月を重ねられたお方が、次世代に属する子なるお方と同一であるということは、このお方においては老いも若きも矛盾なく一つとされているということになるのかもしれませんが。まさにそれは「アルファであり、オメガである（黙 1:8）」ことを示すものなのでしょう。そうであれば、「年を経た方」という表現は否定的な意味での「老い」を表しているというよりも、時の流れの一切をご支配なさる歴史の主である神を表す表現であると言えるのではないのでしょうか。

#### D. 「年を経る」という表現から見えてくるもの

これまでの議論から、「年を経た」という表現そのものは年月の経過を表す一般的な用語であることをまず確認しました。そして、それが神であるお方を表出する際に用いられているのは、時を経ても変わることのない不変性（また普遍性）を表しているのだらうということを考えました。そして、「年を経た方」と「人の子のような方」とが神に等しいお方として単一の概念で描かれている可能性があるという点から、「年を経る」と「老い」とが否定的な意味で結びつけられるものではないと考えました。

しかしとは言え、「年を経た方」という表現そのものにはどうしても「老いた」方というイメージが拭えないのもまた事実です。ダニエルが目にした幻は、彼の人間的視点からのものであることを考えるときに、彼が老いた人を見た、という状況が意識されていたとも考えられます。それでも、注意しなければならないのは、ダニエル書7章で神は「古い神」とは呼ばれていない点です。そうではなく、あくまでも年を重ねた人としての姿をダニエルが見たのです。それは、神を可視的に表現することを本来しない旧約聖書<sup>31</sup>においてぎりぎりの選択であったと考えることができます。ことばを選びつつ示された「年を経た方」としての神のイメージは、ダニエルに神の尊厳への恐れを抱かせたのだと言えます<sup>32</sup>。このように、人間的には「老い」でしかない年月

<sup>29</sup> Loren T. Stuckenbruck, “‘One Like a Son of Man as the Ancient of Days’ in the Old Greek Recension of Daniel 7,13: Scribal Error or Theological Translation?” *ZNW*86, no. 3-4 (1995): 268-76.

<sup>30</sup> Tremper Longman III, *Daniel*, 173.

<sup>31</sup> Carol A. Newsom & Brennan W. Breed, *Daniel (The Old Testament Library)*, Louisville: Westminster John Knox Press, 2014), 229.

<sup>32</sup> C. F. Keil, *Daniel (Commentary on the Old Testament 9)*; Peabody: Hendrickson Publishers, 2006 [orig.

の経過も、それが神に関して述べられる場合には変わらないとしえの神の普遍性を表すものとなるのです。

### 結語

ここまでダニエル書7章9, 10節において神が「年を経た方」として表されていることの意味を考えてきました。そこで明らかになったことの一つは、それが単純な加齢や老いという概念ではないということでした。そしてむしろそれはきよさや神が聖であられることなど、神の栄光に関する事柄に結びつく内容であることが見えてきました。

従って、この記述をそのまま人間の老いの現実には当てはめることはできません。しかし、年を重ねるといふ概念そのものには「衰え」のような否定的イメージは本来ない、ということが示されたことも事実です。時の経過がそのまま悪であるわけではなく、人間の罪性が加齢を否定的なものであると思わせる要因となっていると考えられるのです。

旧約時代の人々は当初、相当な長生きでした。実に900年以上も平気に生きたのです。しかし、長く生きても人間の罪人としての性質は変わりませんでした。それでも、「あなたは白髪の老人の前では起立し、老人を敬い、またあなたの神を恐れなければならない。わたしは主である。(レビ 19:32)」などでの言及にも見られるように、旧約時代においては老人への敬意というものが尊重されていたのです。

それは、長く生かされることの本来の価値を表しているのかもしれませんが。即ち、時代の証し人としての役割と権威であると言えます。このように、全知全能の神が「年を経た方」として描かれていることを通して、多くの経験を積み重ねることの本来の積極的な意味が垣間見えるのではないのでしょうか。

### 参考文献

Baldwin, Joyce G. *Daniel: An Introduction and Commentary*. TOTC 23. Downers Grove: InterVarsity Press, 1978.

Boxall, Ian K. "Israel's Scriptures in the Revelation of John," Matthias Henze and David Lincicum eds., *Israel's Scriptures in Early Christian Writings*. Grand Rapids: Eerdmans, 2023, 555-77.

Chisholm Jr., Robert B. *Handbook on the Prophets*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.

Collins, John J. *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Hermeneia 27. Minneapolis:

---

1866-91]), 643.

- Fortress Press, 1993.
- Cross, Frank M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.
- Ginsberg, Harold L. *Studies in Daniel*, New York: Jewish Theological Seminary of America, 1948.
- Gordon, Cyrus H. “El, Father of Šnm,” *JNES* 35 (1976): 261-62.
- Hartman, Louis F. and Alexander A. Di Lella, *DANIEL*. AB 23. New Haven: Yale University Press, 1974.
- Keil, C. F. *Daniel. Commentary on the Old Testament* 9. Peabody: Hendrickson Publishers, 2006 (orig. 1866-91).
- Longman III, Tremper. *Daniel*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Miller, Stephen R. *Daniel*. NAC 18. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Muraoka, Takamitsu. *A Biblical Aramaic Reader, second ed.* Leuven: Peeters, 2020.
- Newsom, Carol A. and Brennan W. Breed, *Daniel. The Old Testament Library*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014.
- Nickelsburg, George, and James C. VanderKam. *1 Enoch 2: A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 37-82*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2012.
- Péter-Contesse, René, and John Ellington. *A Handbook on Daniel*. UBS Translator's Handbooks. New York: United Bible Societies, 1993.
- Pope, Marvin H. *El in the Ugaritic Texts. Supplements to Vetus Testamentum* 2. Leiden: Brill, 1955.
- Rosenthal, Franz. *A Grammar of Biblical Aramaic, seventh ed.* Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Smith, Gary V. and Paul D. Wegner. “עֵלֵי,” *NIDOTTE*, 3:566-67.
- Sokoloff, Michael. ‘{āmar nēqē}, “LAMB’S WOOL” (DAN 7:9),’ *JBL* 95/2 (1976), 277-79.
- Sokoloff, Michael. ‘Reviewed Works: *Hebräisches und aramäisches Lexikon, zum Alten Testament* by L. Koehler, W. Baumgartner, I. J. Stamm and B. Hartmann,’ in *Dead Sea Discoveries* (2000, vol. 7, No. 1), 74-109.
- Stuckenbruck, Loren T. “‘One Like a Son of Man as the Ancient of Days’ in the Old Greek Recension of Daniel 7,13: Scribal Error or Theological Translation?,” *ZNW* 86, no. 3-4 (1995): 268-76.
- Tsumura, David T. *Was There a Cult of El in Ancient Canaan?* Tübingen: Mohr Siebeck, 2024.
- VanderKam, James C. ‘Daniel 7 in the Similitudes of Enoch (1 Enoch 37-71).’ In *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*, ed. Charlotte Hempel and Judith M. Lieu, 291-307. *Journal for the Study of Judaism Supplement Series* 111. Leiden: Brill, 2006.
- Wallace, Ronald S. *The Lord is King. The Message of Daniel*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1979.

## ルカ 1-2 章における老人～ナラティブ的考察

山崎 ランサム 和彦

聖契神学校

### I. 序論

#### A. はじめに

新約聖書は「老い」について何を語っているのでしょうか。この問題に対しては様々な角度からのアプローチが考えられますが、その一つとして、新約聖書のナラティブにおいて高齢の登場人物がどのように描かれているのかを分析することは可能でしょう。

ところが、このような探求はただちに困難に直面します。なぜなら、旧約聖書に比べ、新約聖書において老人が登場する場面はきわめて少ないからです。たとえば鍋谷堯爾は新約聖書における「老人」について次のように述べています。

用語としても、事例としても、新約聖書では「老人」についての資料は少なく、旧約聖書の「老人」についての資料が、キリストの福音の光に照らして適用されたと考えるのが妥当である。ルカ 2 章のシメオンとアンナは新約聖書における老人の理想像と言える<sup>1</sup>。

そもそも旧新約間に見られるこのようなアンバランス自体、興味深い問題であり、なぜ新約聖書には老人への言及が少ないのかについて考察することには意義があるでしょう。しかし、本論考ではその問題には立ち入りません。

ところで上述の引用で鍋谷は新約聖書における代表的な老人として、ルカ福音書に登場するシメオンとアンナを取り上げていますが、新約聖書ナラティブに登場する老人はこの二人と、同じくルカ福音書の 1 章に登場するザカリヤとエリサベツでほぼ尽くされてしまいます<sup>2</sup>。しかし、

---

<sup>1</sup> 「老い」『聖書神学事典』（いのちのことば社、2010 年）211 頁

<sup>2</sup> この他にはヨハネ 8:9 に登場する「年長者たち」（プレスビュテロス[πρεσβύτερος]）があるが、新改訳 2017 や聖書協会共同訳でヨハ 7:53-8:11 が括弧に入れて印刷されていることから分かるように、ここには本文批評上の問題があり、このエピソードがヨハネ福音書のオリジナルに含まれていたかどうかには疑問がある。またヨハネ 3:4 では、「人は、新しく生まれなければ、神の国を見ることはできません」というイエスの言葉に対して、ニコデモが「人は、老いて（ゲローン[γέρον]）いながら、どうやって生まれ

鍋谷はシメオンとアンナ、あるいはザカリヤやエリサベツといった老人がルカのナラティブの中でどのように描かれているかは説明していません。また、彼の言う「老人の理想像」とはどのようなものなのか、明らかではありません。それは単にキリスト者が従うべき敬虔な老人の模範として提示されているのでしょうか、それともそれ以上のナラティブ的な役割を果たしているのでしょうか。

以上のような問題意識から出発して、本論考ではルカがイエスの出自ナラティブにおいて年長いた登場人物をどのように描いているか、それを通して、高齢者が神の救済史的計画の中でどのように用いられているかを聖書学の観点から明らかにし、現代のキリスト教会に対する示唆を見出すことを試みます。

## B. 古代世界における「老人」

実際にルカ文書の分析に入る前に、新約聖書の舞台となった世界において、「老人」とはどのような存在だったかを確認しておく必要があります。私たちは、「人生百年時代」に向かおうとしている現代の年齢概念を聖書の記述に直接読み込んで、聖書に出てくる「老人」を現代の「老人」と単純に同一視してそこから何らかの結論を引き出すことには慎重でなければなりません。

イエス時代の年齢概念について、マリーナとロアポーの解説は参考になると思われますので、少々長いですが引用します：

人が84歳まで生きるとはたいへんに希なことであったと思われる。古代都市においては、生まれたこどもの三分の一近くが、6歳になる前に死亡していた。10歳代半ばで60パーセントが亡くなり、20歳代半ばで75パーセント、そして40歳代半ばまでには90パーセントが亡くなった。60歳代に届くのはおそらく3パーセントほどであっただろう。下層階級の者で、30歳代から先まで生きる人はほとんどなかった。古代においては若さが讃えられ、年配者が敬われた（読み書きのできない者たちの社会では、年配者たちだけが共同体の記憶と知識を蓄えている）ことを理解するのは容易だろう。また、30歳のイエス（ルカ3:23）は決して若者ではなく、イエスの聞き手の多くは彼より若くまた病気に悩まされていて、生きるのはあと10年かそれ以下であった<sup>3</sup>。

現代日本において「高齢者」の定義は「65歳以上」となっていますが、さらにこの定義を「75歳以上」に引き上げようとする議論が起こっています<sup>4</sup>。イザヤ 65:20 では終末の時代の祝福が

---

ることができますか」と尋ねている。文脈から、これはニコデモ自身の高齢に言及している可能性が大きいですが、福音書記者ヨハネはニコデモを直接老人と描写しているわけではない。

<sup>3</sup> ブルース・マリーナ、リチャード・ロアポー『共観福音書の社会科学的注解』（大貫隆監訳・加藤隆訳、新教出版社、2001年）350頁

<sup>4</sup> 厚生労働省 e-ヘルスネット「高齢者」、<https://www.e-healthnet.mhlw.go.jp/information/dictionary/alcohol/ya-032.html>（2024/03/15 最終アクセス）

100 歳を超える長寿として描かれていますが、今日の日本で 100 歳以上の高齢者は珍しくありません<sup>5</sup>。したがって、現代日本の定義によると、新約時代の地中海世界の「高齢者」は人口の 3 パーセントにも満たない、ごく少数の特別な人々であったことが分かります。古代世界において長寿は例外的なことであり、その人物の重要性と神からの祝福を意味しました<sup>6</sup>。一般的に、高齢期への移行は 65 歳以前に始まっていたのです<sup>7</sup>。

このような老人の希少性に伴い、老人たちが歳を重ねてから素晴らしい体験をする話がギリシア文学にもヘブライ文学にも見られます。たとえばホメーロスの『オデュッセイア』に登場する老いた豚飼エウマイオスと乳母エウリュクレイアは、20 年前に送り出した主人オデュッセウスの帰還を迎えます。また旧約聖書では年老いたヤコブが死んだと思っていた息子ヨセフと思いがけない再会を果たし（創 46:29-30）、モーセは死の直前に約束の地を眺めることを許されます（申 32:49-50; 34:1-5）<sup>8</sup>。

### C. 旧約聖書における「老人」

上に述べた古代世界における老人の特徴は、基本的に旧約聖書においても見られますが、イスラエルの思想において長寿は神の祝福と考えられていました（箴言 16:31）。旧約聖書では死後の復活について疑問の余地なく明確に語っているのはダニ 12:1-2 のみであり<sup>9</sup>、地上の人生が終わると、善人も悪人もよみ（シェオル）に下りました。したがって、個人に対する神の祝福は何よりも地上における長寿において明確に表されたのです。それは個人の光栄であるだけでなく、長寿の老人が存在していること自体が、彼らの属する共同体の祝福のしるしでもありました<sup>10</sup>。

老人はイスラエルにおいて尊敬を受ける存在でした（レビ 19:32）。ヨブ 12:12 では、ヨブは皮肉を込めて「年寄りに知恵があり、／年のたけた者に英知があるのか」と問いかけますが、こ

---

<sup>5</sup> 2023 年 9 月 1 日の時点で日本で 100 歳以上の高齢者は 47,107 人（前年度比+1,966 人）である。厚生労働省プレスリリース「百歳高齢者表彰の対象者は 47,107 人」、<https://www.mhlw.go.jp/content/12304250/001145390.pdf>（2024/03/16 最終アクセス）

<sup>6</sup> J. Gordon Harris, “Old Age,” in *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 5:10-11.

<sup>7</sup> Harris, “Old Age,” *AYBD* 5:11 参照。

<sup>8</sup> これらや他の例について、François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*, trans. Christine M. Thomas, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 2002), 97 を参照。

<sup>9</sup> 他にイザヤ 26:19 も死者の肉体的復活について語っている可能性があるが、これは国家的復活を比喩的に述べているのかもしれない。John H. Walton, *Old Testament Theology for Christians: From Ancient Context to Enduring Belief* (Downers Grove: InterVarsity, 2017), 251-55 を参照。

<sup>10</sup> 鍋谷「古い」210-11 頁

れは一般的には老人は知恵に満ちた存在と見られていたことの裏返しと考えることができます<sup>11</sup>。興味深いことに、ダニ 7:9 では神が白髪 of 老人（「年を経た方」）の姿で描かれています、これは尊厳と知恵を表しているのでしょう<sup>12</sup>。

その一方で、老いはまた、肉体的衰えをも伴いました<sup>13</sup>。レビ 27:2-7 によると、20 歳から 60 歳までの男子の評価額は銀 50 シェケル、女子は 30 シェケルであるのに対して、60 歳以上の男子の評価額は 15 シェケル、女子は 10 シェケルと激減します。これは体力の衰えを表していると思われ<sup>14</sup>。伝道者 12:1-8 では老年期の衰弱と死が詩的に描かれています。また年老いて判断力の鈍くなった親が子に欺かれたり搾取されたりすることもあります（創世記 27 章、箴言 19:26、28:24）。父母を敬うことはイスラエル人の重要な責務の一つでした（出 20:12）。

したがって、旧約聖書における老人像には、神からの祝福、社会的尊敬、知恵といった肯定的側面と、肉体的衰えと脆弱性という否定的な側面の両方を見ることができるのです。

#### D. ルカ文書における「老人」

通常「老人」と訳されるギリシア語はプレスビュテロス（πρεσβύτερος）ですが、この語は（必ずしも高齢者を意味しない）「長老」とも訳される箇所が多いため、注意が必要です。ルカ文書において「老人」の意味でプレスビュテロスが使われるのは使徒 2:17（ヨエル書の引用）のみです。この他、プレスビュテース（πρεσβύτερης）（老人）がルカ 1:18（ザカリヤ）に、プロバイノー（προβαίνω）（「年齢が」進む）がルカ 1:7（ザカリヤとエリサベツ）、1:18（エリサベツ）、2:36（アナン）に使われています。

興味深いことに、ルカのナラティブにおいて、登場人物の高齢が強調されているのはルカ 1-2 章のイエス出自物語に限られます。ルカは社会の周縁に位置する人々（女性、子ども、貧者、病人、異邦人等）に関心があることは広く知られており、そのような人々の例として老人が出てくるとも考えられますが、それだけではこれら「老人」が出自物語に集中して登場することは説明できません。そこには何らかのナラティブ的意図があるのではないのでしょうか。以下ではこの点について探求していきます。

---

<sup>11</sup> 鍋谷「古い」210 頁参照。

<sup>12</sup> John E. Goldingay, *Daniel*, WBC 30 (Dallas: Word, 1989), 165.

<sup>13</sup> 鍋谷「古い」210 頁

<sup>14</sup> 鍋谷「古い」209-10 頁

## II. 本論

### A. ルカによるイエスの出自物語<sup>15</sup> (ルカ 1-2 章)

ルカ福音書 1-2 章は、ルカが書いた 2 部作 (福音書と使徒の働き) の導入部にあたり、物語の主人公<sup>16</sup>であるイエスがどのように地上に現れたかが語られます。テオフィロ宛ての序文 (1:1-4) に続いて、イエスと彼に先行するバプテスマのヨハネの誕生が交互に語られていきますが、ルカの重点はつねにイエスにあります。

この出自物語において、ルカの少年時代を描いた 2:41-52 を除き、イエス自身はほとんど積極的な役割を演じていません。むしろこのセクションでは、「救い主……主キリスト」(2:11) として生まれたイエスが周囲の人々にどのようにして受け止められたか、に光が当てられています。このようにして救い主イエスを迎える人々は皆ユダヤ人であり、しかもほとんどすべて肯定的に描かれています<sup>17</sup>。つまり、ルカ 1-2 章の登場人物たちは、メシアの到来を待ち望む忠実な神の民イスラエルを表しているのです。

この敬虔な人々の中に、4 人の老人が描かれているのが特徴的です。それはザカリヤ、エリサベツ、シメオン、そしてアンナです。

### B. ザカリヤとエリサベツ

テオフィロ宛て序文 (1:1-4) に続く、ルカのナラティブの本体は、次のように始まります。

5 ユダヤの王ヘロデの時代に、アビヤの組の者でザカリヤという名の祭司がいた。彼の妻はアロンの子孫で、名をエリサベツといった。6 二人とも神の前に正しい人で、主のすべての命令と掟を落度なく行っていた。7 しかし、彼らには子がいなかった。エリサベツが不妊だったからである。また、二人ともすでに年をとっていた。(ルカ 1:5-7)

---

<sup>15</sup> ルカ 1-2 章はイエスの「降誕物語」とか「誕生物語」と呼ばれることが多いが、これらの章にはイエスの少年時代の物語 (2:41-52) も含まれるので、より広い「出自物語」という呼称を用いる。なおこの 2 つの章の詳細な積義的分析は、筆者が『福音と世界』2022 年 1 月号より連載中の「新約積義 ルカ福音書」を参照のこと。

<sup>16</sup> イエスは福音書の終わりと使徒の働きの冒頭で昇天し、物語の表舞台からは去る。しかし、天に挙げられたイエスは教会に注がれた聖霊 (「イエスの御霊」使徒 16:7) を通して働き続けるのである。ルカは使徒の働き冒頭のテオフィロ宛て序文で、福音書 (「前の書」) の内容は「イエスが行い始め、また教え始められたすべてのこと」(使徒 1:1) であると述べるが、逆に言えば使徒の働きの内容は「イエスが行い続け、また教え続けたこと」であると言える。

<sup>17</sup> この点は幼子イエスを殺そうとするヘロデ大王が登場するマタイの誕生物語と異なる。

ザカリヤとエリサベツ夫婦は、ルカの二部作で最初に登場する人物たちです。イエスの誕生前から紀元 60 年代初頭にパウロがローマで宣教するまでの 60 年以上にわたるルカのナラティブは、ユダヤに住む老夫婦から始まるのです。

ザカリヤはヘロデ大王治下のユダヤに住む一人の下級祭司として紹介されます<sup>18</sup>。彼とその妻エリサベツ<sup>19</sup>は「神の前に正しい人<sup>20</sup>」であると語り手のルカは言います（6 節）。ザカリヤとエリサベツ両人のこのような道徳的高潔さは、神殿の奉仕に関わるものだけではなかったはずで、祭司が実際に神殿で奉仕するのはごく限られた期間であり、一年の大部分は自分たちの地域<sup>22</sup>において、律法の専門知識を活かした働きを担っていました<sup>23</sup>。彼らの高潔さはそのような長年にわたる地域社会での模範的生活を前提としていられると考えられます。

ところが、彼らには子がありませんでした（7 節前半）。当時子宝に恵まれることは神の祝福と考えられていましたので、これは義人であるザカリヤ夫婦にとって大きな問題でした。また神の命令と定めを守る（6 節）ことは子孫の繁栄をも約束するものですので（創 26：4-5、申 4：40、6：1-2、30：16）、ザカリヤとエリサベツに子どもがないという知らせは読者に衝撃を与えるものとなります。そして、この問題を決定づけるのが、彼らが「年をとっていた」（プロベベークテス・エン・タイス・ヘーメライス・アウトーン・エーサン[προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἡσαν]）ことです（7 節後半）。ここで「年をとる」（文字通りには「日々において前進する」「日を重ねる」）と訳されている表現は、七十人訳聖書でも高齢になることについて用いられる定型表現ですが（創 18:11、24:1、ヨシュア 13:1、23:1、1 列王 1:1 等）、ルカ文書ではルカ 1:7（ザ

---

<sup>18</sup> 2 世紀末に成立した新約外典の『ヤコブ原福音書』8：3；23-24 ではザカリヤが大祭司であり、ヘロデに殺された人物であるとしているが、ルカは彼を一般の祭司の一人としている。Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, updated ed. (New York: Doubleday, 1993), 258 参照。大祭司はくじで選ばれることはない (Bovon, 1:33)。またルカの定冠詞をつけない「ある祭司」(ヒエレウス・ティス[ἱερεὺς τῆς]) という表現もこのことを示唆する。

<sup>19</sup> 彼女は「アロンの子孫」すなわち祭司の家系の出身であった。祭司は祭司の家系に属する女性を娶らなければならないという規定はなかったが、祭司の家系に属する娘と結婚することが尊ばれた (John Nolland, *Luke 1:1-9:20*, WBC 35A [Dallas: Word, 1989], 1:26 参照)。ルカはエリサベツの家系に言及することによって、ザカリヤの敬虔さとヨハネの出自の純粋さをさらに強調している。

<sup>20</sup> シメオンも「正しい人」であった (2:25)。神はアブラハムへの約束のゆえに、イスラエルの中に忠実な者たちが少しでも残っているなら、これを滅ぼさないのである。ソドムを滅ぼそうとする神へのアブラハムの質問 (創 18：23 以下) を参照。

<sup>21</sup> 実際に神殿で奉仕したのはザカリヤだけであって、エリサベツではなかった。

<sup>22</sup> ルカ 1：39（「山地にあるユダの町」）参照。

<sup>23</sup> E. P. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE-66 CE* (London: SCM, 1992), 170-82 参照。祭司制度の墮落に関する種々の証言にもかかわらず、全体的には祭司たちは敬虔な信仰者であったという (ibid., 182-89)。

カリヤとエリサベツ)、18 (エリサベツ)、2:36 (アンナ) にしか用いられていません。

ザカリヤとエリサベツが実際にどのくらいの年齢だったのかははっきりしません。旧約聖書によると、レビ人は 50 歳で引退して、若手の指導に当たりました (民 8:24-26)。祭司たちも 50 歳で何らかの形の引退生活に入ったと思われ<sup>24</sup>。この規定が新約時代の下級祭司であったザカリヤにどこまで当てはまるかは定かではありませんが、彼が祭司の役割を続けていたということは、50 歳少し前だった可能性もあります。

エリサベツに関して言えば、古代では女性における老齡期の始まりのしるしの一つは閉経でした<sup>25</sup>。女性の平均的閉経期が 50 歳前後とすると、ザカリヤの年齢とほぼ重なります。もちろん、エリサベツが何らかの理由で若い時から不妊であった可能性もありますが、ある程度の年齢を超えると、子どもを産む希望が決定的に絶たれたということかもしれません。

子のいない老夫婦は、旧約聖書における重要なモチーフの一つです。その中で特に重要なのはアブラハムとサラ、そしてサムエルの両親であるエルカナとハンナです (Brown, *Birth*, 268-69 参照)。したがって、旧約聖書に通じた読者は、敬虔なザカリヤとエリサベツに子がいないことに驚きを覚えつつも、そのような不遇な状況下で神の奇跡的な介入が起こることに期待も抱くこととなります。そしてルカのナラティヴはまさにそのように展開していきます。つまり、不妊という状態が物語られるということ自体が、特別な子どもの誕生を期待させるのです<sup>26</sup>。

同時に、「不妊の女」(ステイラ[στεῖρα]) に子が与えられるというモチーフはイザヤ 54:1 ではエルサレムについて擬人的に用いられていることに注目するならば、ルカが二部作の冒頭でエリサベツの不妊に言及することは、単にザカリヤ夫婦の個人的問題を超えて、神の民イスラエルの窮状とそこからの回復を暗示していると言えます。

このように、ルカは旧約聖書のよく知られたパターンを用いて、ヨハネ(とそれに続くイエス)の物語が旧約聖書のイスラエルの物語の延長であり、救済史における新しい時代の幕開けを記すものであることを示しています<sup>27</sup>。ルカによるイエスの出自物語は、その冒頭から神学的ナラティヴの色彩が濃厚なのです (Brown, *Birth*, 269)。

---

<sup>24</sup> Harris, "Old Age," *AYBD* 5:11.

<sup>25</sup> Harris, "Old Age," *AYBD* 5:11.

<sup>26</sup> Joel B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 66; I. Howard Marshall, *Commentary on Luke*, NIGTC 3 (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 53; Michael Wolter, *The Gospel According to Luke, Volume 1 (Luke 1-9:50)*, trans. Wayne Coppins and Christoph Heilig (Waco: Baylor University Press, 2016), 1:59-60。創世記・ラバー38.14 (創 11:29-30 のミドラシュ) によると、ラビ・レビは「『彼女には子がなかった』とあるときにはいつも、最終的には彼女に子が与えられる」と語った。

<sup>27</sup> 旧約聖書への参照を行いながらキリスト論的メッセージをナラティヴに込める目的は、マタイとルカの誕生物語に共通した特徴である。Brown, *Birth*, 37 参照。

この後、ルカのナラティブではザカリヤが神殿での奉仕中に聖所で天使に出会い、ヨハネの誕生を予告されます(1:8-17)。この知らせに対してザカリヤは「私はそのようなことを、何によって知ることができるでしょうか。この私は年寄りですし、妻ももう年をとっています」と答えます(18節)。ここでもザカリヤ夫妻の老齢が強調されています<sup>28</sup>。ザカリヤ夫妻の老齢への言及は、7節の内容を読者に想起させ、ザカリヤの懐疑の根拠を示すと同時に、アブラハム夫妻との並行関係も想起させることによって、アブラハム物語とのつながりを強化します<sup>29</sup>。ここでは「老い」は新しい命を生み出す能力の欠如という、否定的な属性として語られていますが、同時にそれは不可能を可能にする神の奇跡を強調する役割も果たしているのです。

この後、ザカリヤは天使のメッセージを信じなかったために口がきけなくなります(1:20-22節)。これは彼の不信仰に対する懲罰的奇跡とも考えられますが、その否定的な側面を過度に強調すべきではありません<sup>30</sup>。それは天使の言葉が確かに神からのものであることを示すしるしであり、後にヨハネが誕生して命名される時に、ザカリヤが再び口がきけるようになって神を賛美する奇跡(64節)を準備する一時的なものです。ザカリヤは生まれた子を命名する際にも、天使の命令に従ってその子をヨハネと名付けるべきことを示します(63節)。ルカ福音書1章を通してみれば、ザカリヤは敬虔な信仰者として描かれているということができるといえるのです。

同様にエリサベツも、天使の言葉通りに妊娠したことが分かると、それを主のあわれみによるものと受け止め(24-25節)、イエスを身ごもった親戚のマリアが彼女を訪れた時には、マリアの妊娠も神によるものであることを証しし、彼女を励ましています(41-45節)。そして、自らの子が生まれた時には、天使の命令に従ってその子をヨハネと名付けるべきことを主張します(60節)。

このように、ヨハネの誕生物語全体を通して、ザカリヤとエリサベツはイスラエルの模範的な信仰者として描かれています。ルカがナラティブの冒頭で提示した「二人とも神の前に正しい人で、主のすべての命令と掟を落度なく行っていた」(1:6)というキャラクター造形は最後まで一貫して二人を特徴づけています。子どもがいないという、当時の社会では大きな困難に直面しな

---

<sup>28</sup> ザカリヤ自身についてはプレズビュテース(πρεσβύτης)(老人)という名詞が、エリサベツについては7節と同様の「日を重ねる」という表現が使われている。

<sup>29</sup> アブラハム(創17:17)もサラ(18:12)も老齢を理由に神の約束を疑った。ザカリヤの懐疑はこの両者の反応を想起させる。Brown, *Birth*, 280; Amy-Jill Levine and Ben Witherington, III, *The Gospel of Luke*, NCBC (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 31 参照。

<sup>30</sup> この点で、ザカリヤの不信仰はサラの不信仰(創18:12-15、21:6)と比較できる。どちらも不信仰を咎められるが、それは深刻なさばきではない。また、ザカリヤの一時的な不信仰は、同じく天使からの告知を受けながらより肯定的にそれを受け止めるマリア(1:38、45)との対比を作り出すためであるとも考えられる。ルカはヨハネとイエスの誕生を並行的に叙述するが、マリアを相対的にザカリヤよりも信仰深い存在として描くことによって、ヨハネに対するイエスの優位を印象付けているのである。

からも、神に忠実に仕え続け、ついに神から奇跡的な方法で恵みを受ける老夫婦というザカリヤ夫妻の描写は、イスラエル民族の始祖アブラハム夫妻を想起させます。アブラハムとサラも、老齢になっても子どもがいけない問題に悩んでいましたが、神に信頼し続けた結果、子が与えられます。アブラハム夫妻の場合、生まれたイサクから神の民イスラエル民族が興っていきます。ザカリヤ夫妻の場合、生まれてくるヨハネはメシアであるイエスの先行者となり、イスラエルの回復の先駆けとなります。その意味で、ルカ文書の冒頭で描かれる年老いたザカリヤとエリサベツの物語は、神の民イスラエルの再生を表し、旧約聖書から続く神の計画の成就を暗示しているのです。

### C. シメオン

シメオンとアンナは、イエスの神殿奉献物語（2:22-40）に登場します。ルカはその2部作のナラティヴの中で、男女のペアを度々登場させます<sup>31</sup>。シメオンとアンナはゼカリヤとエリサベツのように夫婦ではありませんが、二人一組で扱うことができるでしょう。

シメオンとアンナが幼子イエスと出会う舞台となるのが神殿であるのは重要です。イエスの神殿奉献物語は、ルカ福音書において3回記録されているイエスのエルサレム訪問の最初のもので<sup>32</sup>、イエスがエルサレム、特にその神殿を訪れる行為は、旧約聖書で語られている、終末におけるヤハウエのエルサレムへの訪れを想起させます（マラ 3:1-2、イザ 52 章）。イエスが神殿を訪れることは、イスラエルの神がエルサレムに帰還し、そこで王として即位することを表しているのです<sup>33</sup>。したがって、神殿でイエスと出会うシメオンとアンナは、エルサレムに帰ってくる王なる神を迎える忠実なイスラエル人を代表していると考えられます。

ルカのテキストは、シメオンが老人であると明言しているわけではありません。しかし、彼が「主のキリストを見るまでは決して死を見ることはない」と、聖霊によって告げられていた（26 節）こと、そして、幼子イエスに出会った彼が「主よ。今こそあなたは、おことばどおり、しもべを安らかに去らせてくださいます」（29 節）と語っていることから、彼が死を間近に感じる年齢に達していたことが暗示されます。さらに、後述するように明らかに老人であるアンナとペア

---

<sup>31</sup> すでに見たゼカリヤとエリサベツの他、マリアとヨセフ、アナニヤとサツピラ（使徒 5:1-11）、アキラとプリスキラ（使徒 18:2、26）、アグリッパとベルニケ（使徒 25:13、23）など。より詳細なリストとルカの「ジェンダー・ペア」の意義については、トゥリド・カールセン・セイム「ルカによる福音書」『聖典の探求へーフェミニスト聖書注解』（エリザベス・シュスラー・フィオレンツァ編、絹川久子・山口里子日本語版監修、日本キリスト教団出版局、2002 年）547-48 頁を参照。

<sup>32</sup> あとの2回は少年時代（2:41以降）と公生涯において（9:51以降）。

<sup>33</sup> このことに関する詳細な議論は、山崎ランサム和彦「新約釈義 ルカ福音書 28」『福音と世界』2024 年4月号、75-74 頁を参照。

でルカが取り扱っていることから、シメオンが老人であったと推測することができます。

ルカはシメオンについて次のような説明をしています。「そのとき、エルサレムにシメオンという人がいた。この人は正しい、敬虔な人で、イスラエルが慰められるのを待ち望んでいた。また、聖霊が彼の上におられた」(2:25)。彼は「正しい」(ディカイオス[δικαίος]。1:6 でザカリヤ夫婦に使われているのと同じ語)、「敬虔な」(エウラベース[εὐλαβής]。新約聖書ではこの箇所以外に使徒 2:5、8:2、22:12 のみ) 人でした。この「正しさ」「敬虔」の内容が、続く「イスラエルが慰められるのを待ち望んでいた」という表現で表されています。シメオンの信仰の焦点は神の民イスラエルの慰めにあつたのです<sup>34</sup>。

シメオンの描写の特徴は、聖霊に導かれていることです。25-27 節の短い箇所「霊」( Pneuma [πνεῦμα]) は 3 回使われています。彼の上には聖霊が臨んでおり (25 節)、メシアを見る約束が聖霊によって与えられ (26 節)、彼は御霊に導かれて神殿に入りました (27 節)。したがって、この後彼が 29-33 節で語る賛歌 (いわゆるヌンク・ディミティス) も、34-35 節でマリアに語る言葉も、聖霊に導かれた預言的発話と言ってよいでしょう。ルカはシメオンに関して「預言者」(プロフェーテース[προφήτης]) という名詞も、「預言する」(プロフェーテウオー[προφητεύω]) という動詞も用いていませんが、預言者的存在として描いていることが分かります。

シメオンの賛歌は、イエスを通してイスラエルに救いが与えられたことに対する感謝です。この中で彼は自分を神の「しもべ」(ドゥーロス[δούλος]) と呼んでいます。これも神の言葉をイスラエルに取り次ぐ預言者的働きを意味しているのでしょう<sup>35</sup>。

イエスによってもたらされる救いはイスラエルの栄光であると同時に、異邦人を照らす光<sup>36</sup>でもあります。ここでルカは、2 部作の特に使徒の働きで展開される異邦人への福音の広がりについて述べています。しかし、そのことが起こる前に、まず神の民イスラエルが回復する必要があります。同時に彼はマリアに対して、すべてのイスラエル人がイエスを受け入れるわけではないことを告げます。神の民イスラエルの分裂はルカの 2 部作の悲劇的なテーマの一つです。

最後に、シメオンが自分の死に (間接的な形ではあるが) 言及しているのは注目に値します。上述のように、彼はヌンク・ディミティスの冒頭で「主よ。今こそあなたは、おことばどおり、／しもべを安らかに (エン・エイレーネー[ἐν εἰρήνῃ]) 去らせてくださいます」(29 節) と語りま

<sup>34</sup> イザ 40:1 を参照。七十人訳では動詞形パラカレオー (παρακαλέω) が使われている。

<sup>35</sup> 使徒 2:18 でペテロはヨエル書を引用して「その日わたしは、／わたしのしもべにも、はしためにも、／わたしの霊を注ぐ。」と語っている。神のしもべであるシメオンが聖霊に導かれているのは、終末に起こる聖霊の傾注を先取りした姿であるということが出来る。

<sup>36</sup> 新改訳 2017 で「啓示」(ルカ 2:32) と訳されているギリシア語アポカリュプシス (ἀποκάλυψις) は、この文脈では「明るみに出すこと」と訳するのが良い。田川建三『新約聖書 訳と註 2 卷上 ルカ福音書』(作品社、2011 年) 142-46 頁参照。岩波訳新版も見よ。

す。旧約聖書では、長寿を全うして平安のうちに死に、葬られることは神に祝福された人生の終わり方でした。たとえば神はアブラハムに「あなた自身は、平安のうちに先祖のもとに行く。あなたは幸せな晩年を過ごして葬られる」と語られました（創 15:15）。ルカ 1-2 章に登場する 4 人の老人たちのうち、誰一人として実際に死んで葬られた記述はありません。しかし、シメオンのこの言葉は、彼が祝福された人生の終わりを迎えるであろうことを暗示しています。それは直接的には、イスラエルのメシアであるイエスの到来を目にすることによってもたらされたものでした。それは、彼がイスラエルの慰めを待ち望みつつ、正しく敬虔な人生を歩んだ（25 節）ことに対する報いということができるかもしれません。

#### D. アンナ

シメオンとの出会いに続いて、ルカは幼子イエスとアンナとの出会いについて語ります。ルカによるアンナの説明は次のとおりです。

36 また、アシェル族のペヌエルの娘で、アンナという女預言者がいた。この人は非常に年をとっていた。処女の時代の後、七年間夫とともに暮らしたが、37 やもめとなり、八十四歳になっていた。彼女は宮を離れず、断食と祈りをもって、夜も昼も神に仕えていた。（ルカ 2:36-37）

まずアンナについて注目すべきは、彼女が「アシェル族のペヌエルの娘」と呼ばれていることです。ソロモンの後に分裂した王国のうち、北王国イスラエルの末裔である女性が登場することは、イエスがもたらす救いを受けるのは、南王国の末裔であるユダヤ人だけでなく、旧約聖書の神の民である全イスラエルであることを示しています<sup>37</sup>。シメオンとアンナは男性と女性という意味で相補的であるだけでなく、分裂したダビデの王国の南北それぞれを代表しているという意味でも相補的なのです。

次に、アンナは「女預言者」と呼ばれています。アンナに関しては、シメオンのように聖霊に導かれているという言及はありません。しかし、預言者というルカの形容によって、アンナもま

---

<sup>37</sup> イエスが回復する神の民「イスラエル」はユダヤ人だけでなく、北王国の人々も含めた 12 部族すべてであるということは、ルカにとって非常に重要な主題である。ルカ文書における、イスラエルの「十二部族」（ルカ 22:30、使徒 26:7）、「イスラエルの全家」（使徒 2:36）、「イスラエルのすべての民」といった表現に注意。また、ルカは新約記者中もっともサマリアやサマリア人に対する関心を示している人物であるが、彼にとってダビデの統一王国が回復され、救いが異邦人にもたらされるためにはサマリアがユダヤとともに回復することが必須なのである（使徒 1:8）。ルカ文書におけるサマリアの重要性について、詳しくは Jeannine K. Brown and Kazuhiko Yamazaki-Ransom, "The Parable of the Good Samaritan and the Narrative Portrayal of Samaritans in Luke-Acts," *Journal of Theological Interpretation* 15, no. 2 (2021): 233-46 を参照。

た聖霊に導かれた人物であったことが推測されます。ルカはアンナの直接的な発言を記していませんが、38 節で「エルサレムの贖いを待ち望んでいたすべての人に、この幼子のことを語った。」というアンナの行為は、預言者としての聖霊に導かれたメッセージを指していると思われるでしょう。

アンナは「非常に年をとっていた」とあります（36 節）。ここでは 1 章 7 節や 18 節で使われていたのと同じ「日を重ねる」というギリシア語の表現が使われていますが、ルカはそこに「非常に」（文字通りには「多くの [日々]」）という言葉で補って、アンナの高齢を強調しています。彼女は「八十四歳になってい」ました（37 節）。ルカによるイエスの出自物語に登場する老人たちの中で、唯一具体的な年齢が記されているのがアンナです。上述のように、これは古代世界においては大変な高齢であり、アンナが特別な神の祝福を受けた人物であることを暗示しています。

続いて、彼女は「やもめ」（ケーラ [χήρα]）であったと語られます。「やもめ」すなわち未亡人は、古代世界において特別に困窮したカテゴリーの人々でした（1 列王 17:9-24、2 列王 4:1-7、ルツ 1:20-21、ルカ 20:47-21:4、使徒 6:1-7）。もちろん、若くしてやもめになる女性も多かったと思われませんが、高齢のやもめは体力的な衰えや支えてくれる近親者の減少によって特別な困難を経験していたことは想像に難くありません<sup>38</sup>。初代教会で「やもめ」として認定されていたのは 60 歳以上でした（1 テモ 5:9-11）。1 テモテ 5:3-16 以外では、新約聖書でケーラ (χήρα) はルカ文書に集中しており、ルカがやもめに特別の関心を寄せていたことが分かります<sup>39</sup>。古代のすべてのやもめが困窮していたわけではありません。旧約外典に登場するユディトは裕福で有能なやもめでした（ユディト 8:2-8）。パウロも 1 テモテ 5 章で特別な支援の不要なやもめについて語っています。しかし、ルカ文書に登場するやもめはすべて、何らかの形で困窮した存在として描かれています。これらのやもめたちが老人であったかは明記されていませんが、そのような可能性は十分あると思われれます。アンナの場合、7 年の結婚生活の後、84 歳になるまでやもめの生活を続けたと書かれていますので、非常に苦しい人生を送っていた可能性もあります。けれどもルカはそのことには具体的には触れていません。

アンナは「宮を離れず、断食と祈りをもって、夜も昼も神に仕えてい」ました（37 節）。彼女が神殿から離れなかったのは、そこを訪れる人々の施しに頼って生活していたからかも知れません（使徒 3:2 参照）。しかしそれ以上に、この描写は彼女の信仰深さを表しています。彼女が現在高齢のやもめであるというだけでなく、夫を亡くしてからの人生の大半を独身で神に奉仕するた

<sup>38</sup> Harris, "Old Age," *AYBD* 5:11-12 参照。

<sup>39</sup> ケーラ (χήρα) は福音書に 9 回、使徒の働きに 3 回用いられる（1 テモテとルカ文書以外では合計 6 回）。ルカ 4:25-26、7:11-16、18:2-8、20:47-21:4、使徒 6:1-7、9:39-41 を参照。

めに用いた点が重要です<sup>40</sup>。アンナの断食と祈りは、イスラエルの歴史における英雄的女性であるユディトが、やもめとなってから断食と祈りを献げていたことを思い起こさせます（ユディト 8:6、9 章）。

このように、アンナもまたシメオンと同じく「正しく、敬虔な」人物であったということができるといえるでしょう。アンナは祭司であったザカリヤのように聖所に入って奉仕することはありませんでしたが、当時のユダヤ人女性に許された限度内で神に忠実に仕えていたのです。また、1 テモテ 5:5 に「身寄りのない本当のやもめは、望みを神に置いて、夜昼、絶えず神に願いと祈りをささげています」とあるように、アンナは尊敬に値するやもめであったといえることができます<sup>41</sup>。

イエスに出会ったアンナについて、ルカはこう語ります。「ちょうどそのとき彼女も近寄って来て、神に感謝をささげ、エルサレムの贖いを待ち望んでいたすべての人に、この幼子のことを語った」（38 節）。アンナもまた、イエスがエルサレムに贖いをもたらす存在であることを知って神に感謝をささげ、同じ望みを持っていた人々すべてにイエスのことを告げ知らせました。「待ち望む」と訳されている動詞プロステコマイ（προσδέχομαι）は 25 節でシメオンについても用いられた語です。さらに「贖い」（リュトロシス[λύτρωσις]）は 1:68 でザカリヤがその賛歌（ベネディクトゥス）の中で、イスラエルの贖いについて歌う際に用いられており、この二つは同じことをさしていると考えられます（詩 147:2 参照）。シメオンがイスラエルの慰めを待ち望んだように、エルサレムの贖いを待ち望んでいた人々が大勢いました。当然、アンナも同じ思いであったことが暗黙の前提とされています。

アンナのエピソードは 3 節しかない短く謎めいたものであり、彼女はこの後のルカの 2 部作でも二度と登場しません。しかし彼女の描写には特徴的な点がいくつもあります。まず、彼女は北王国の末裔であるアシェル族の出身であること、そして 84 歳と具体的に年齢が記されていること、さらにルカは彼女の場合のみ、単に「年をとっていた」と書くのではなく、「非常に年をとっていた」と強調した書き方をしていることです。これらの諸点は、彼女の描写にルカが特別な意味をもたせようとしていることを示唆します。そこで彼女の年齢である「八十四」という数字を分析すると、 $84 = 7 \times 12$  であることが分かります。聖書において 7 は「完全」を表し、12 は「イスラエル」あるいは「神の民」を象徴する数であることを考え合わせると、アンナの 84 歳という年齢は、「完全な神の民」あるいは「すべてのイスラエル」を意味すると考えられます<sup>42</sup>。彼女はやもめになる前に 7 年間の結婚生活を送ったと書かれていますが、この 7 も完全数です。

<sup>40</sup> セイム「ルカによる福音書」567 頁参照。

<sup>41</sup> マリーナとロアポー『共観福音書の社会科学的注解』343 頁参照。

<sup>42</sup> René Laurentin (*Structure et théologie de Luc I - II*, Études Bibliques [Paris: Lecoffre, 1957], 50n1) は、この数は待機期間の満了を象徴するという。しかしここでは「神の民」の象徴は考慮されていない。

一方、旧約聖書においてイスラエルは比喩的に神の妻として表現されることがあります。その場合、やもめになるということは、たとえば捕囚のように神の祝福を失って民族的危機の状態に陥ることを意味します。したがって、アンナの生涯は神の祝福を完全に受けた短い期間の後、長い苦難の時代を歩んできたイスラエル民族の歴史を象徴していると言えます。しかし、今やその苦しみ期間は満ち、神が再びイスラエルを訪れ、祝福してくださる希望が実現したのです。このことは、次のイザヤ書の箇所を背景としているのかもしれませんが。

- 4 恐れるな。あなたは恥を見ないから。  
恥じるな。あなたは辱めを受けないから。  
まことに、あなたは若いときの恥を忘れ、  
やもめ時代の屈辱を再び思い出すことはない。
- 5 なぜなら、あなたの夫はあなたを造った者、  
その名は万軍の主。  
あなたの贖い主はイスラエルの聖なる者、  
全地の神と呼ばれているからだ。
- 6 主はあなたを、  
夫に捨てられた、心に悲しみのある女と呼んだが、  
若いころの妻をどうして見捨てられるだろうか。  
——あなたの神は仰せられる——
- 7 わたしはほんの少しの間、あなたを見捨てたが、  
大いなるあわれみをもって、あなたを集める。
- 8 怒りがあふれて、少しの間、  
わたしは、顔をあなたから隠したが、  
永遠の真実の愛をもって、あなたをあわれむ。  
——あなたを贖う方、主は言われる。

この箇所は、ルカ 1-2 章の老人たちが登場する箇所と多くの並行関係を持っています。

	イザヤ 54 章 七十人訳	ルカ 1-2 章
恐れるな (メー・フォブー[μὴ φοβοῦ])	4 節	1:13 (ザカリヤ)
恥 (オネイドス[ὄνειδος])	4 節	1:25 (エリサベツ)
神は贖う／救う (ルオマイ[ῥύομαι])	5、8 節	1:74 (ザカリヤ)
あわれみ (エレオス[ἔλεος])	7、8 節	1:58 (エリサベツ)、72、78 (ザカリヤ)

このように、イザヤが描く「やもめ」イスラエルのあがないのイメージは、ルカにおいてはアンナだけでなく、ザカリヤやエリサベツにも適用されていることが分かります。したがって、アンナのエピソードの持つ神学的なメッセージは、出自物語に登場する老人たち全員を総括する役割を持っていると言えるのではないのでしょうか。アンナのエピソードが 4 人の老人の物語の最後に置かれているのには、そのようなルカの意図が隠されているのかもしれませんが。

### E. 補論：老人は夢を見る（使徒 2:17）

ルカ文書の中で、プレスビュテロス（πρεσβύτερος）というギリシア語が「長老」ではなく「老人」の意味で使われているのは使徒 2:17 の 1 箇所しかありません。それは、ペテロがペンテコステの日の説教の中で、ヨエル 2:28（マソラ本文および七十人訳では 3:1）を引用している箇所です。そこではこう語られています。

神は言われる。  
終わりの日に、わたしは  
すべての人にわたしの霊を注ぐ。  
あなたがたの息子や娘は預言し、  
青年は幻を見、老人（プレスビュテロイ [πρεσβύτεροι]）は夢を見る

ところが、ルカ 1-2 章に登場する老人たちが夢を見たとは書かれていません。それどころか、ルカ文書の中で夢を見たと記されているのは、老人に限らず一人もいないのです<sup>43</sup>。これはどう考えたら良いのでしょうか。

旧約聖書では、預言者と夢を見る者は同列に扱われることが多いです<sup>44</sup>。旧約聖書では夢を見てそれを解釈する行為や人物は必ずしも良い意味で言及されるわけではありませんが、ヨエル書の文脈では終末における神の霊の働きについて語られていますので、肯定的な預言的活動について語られていると考えられます。そして、使徒 2 章でペテロが引用しているのも、そのような意図によるのでしょうか。

上述のように、ここ以外のルカ文書の中で人が夢を見ると語られることはありませんが<sup>45</sup>、神の霊による預言的活動ということ言えば、ザカリヤもエリサベツもシメオンもそのような存在として描かれており、アンナについてははっきりと「女預言者」と呼ばれています。もちろん、ペテロのペンテコステ説教では、聖霊降臨後の神の民に普遍的に注がれる聖霊の働きについて語られていますので、それをそのままルカ 1-2 章の老人たちに当てはめることはできません。彼らに与えられた預言的役割は、旧約聖書の預言者に見られたような限定的なものです。にもかかわらず、彼らは新しい時代の神の民の先駆けとして描かれていることが分かります。

### III. 結論

---

<sup>43</sup> マタイ福音書では夢がよく登場するが、そこで使われているのはルカが使っているのとは異なるオナル（ὄναρ）という単語である。ルカはオナルを一度も使わない。

<sup>44</sup> 申命記 13:2、4、6、1 サム 28:6、15、エレ 23:25、28、32、29:8。新約聖書ではユダ 8 も見よ。

<sup>45</sup> 新改訳 2017 で「夢心地になる」と訳されている箇所（使徒 10:10、11:5、22:17）では異なるギリシア語エクスタシス（ἐκστασις）が使われている。

### A. ルカ 1-2 章における「老人」の描写とその意味

ルカによるイエスの出自物語に登場する老人たちは、すべて肯定的な登場人物として描かれています。旧約聖書的な老人像のうち、ルカは老いの否定的側面をほとんど描きません。唯一描かれるのはザカリヤ夫妻に子がいないという描写ですが、これは神の介入によるヨハネの誕生という奇跡によって打ち消されます。すなわち、ここでは老齢で子がいないという「否定的」状況は、奇跡への導入的役割という「肯定的」要素に転換されるのです。

ザカリヤとエリサベツ、シメオンとアンナは、個別に見ると描き方にばらつきがあるように見えますが、2組の男女として比較すると、いくつかの共通点を見ることができます。

	ザカリヤとエリサベツ	シメオンとアンナ
年をとっていた	1:7、18	2:36
正しい (ディカイオス [δικαιος])	1:6	2:25
聖霊の働き	1:41、67	2:25、26、27
イスラエルの救い	1:16、54、68	2:25、32、38
神殿で神に仕える	1:8-9	2:27、37

そして、ルカのナラティブにおける彼らの役割は、メシアとして到来するイエスを迎えることです。これは 2 章で神殿に連れて来られた幼子イエスと出会うシメオンとアンナについてはもちろん、バプテスマのヨハネの両親であるザカリヤとエリサベツについても当てはまることに注意しなければなりません。確かにザカリヤ夫妻はイエスの誕生物語には登場しません。しかし、彼らが授かることになるヨハネはイエスの先行者として位置づけられています (1:17、76)。しかもエリサベツが聖霊に満たされて預言するのは、「主」であるイエスの母となったマリアへの祝福でした (1:41-45)。さらに、ザカリヤが聖霊に満たされて預言した賛歌「ベネディクトゥス」(1:68-79) では、ヨハネに関しては 76-77 節においてしか語られず、その他の大部分はイエスを通してイスラエルにもたらされようとしている救いについて、神をほめたたえているのです。

ルカ 1-2 章では、イエスがもたらす救いは、神の民イスラエルに関するものです。確かにシメオンの賛歌は、やがて異邦人に救いが広がっていくことを暗示しています (2:32) し、ルカの 2 部作、特に使徒の働きにおいてそのことは実際に実現していきます。しかし、イエスが到来したのは何よりもイスラエルを回復するメシア (王) としてでした。イスラエルが回復した後、はじめて神の救いは異邦人に広がっていくのです。これは旧約聖書で示されたパターンに従っている

だけでなく<sup>46</sup>、ルカ自身も述べていることです<sup>47</sup>。ルカはこの救済史的段階を厳格に守っており、福音書におけるイエスの働きはイスラエルの回復に集中しています<sup>48</sup>。したがって、ルカ 1-2 章に登場する老人たちも、メシア（王）を受け入れる忠実なイスラエル人として描かれていると考えるべきでしょう。

この老人たちの特徴は「正しい」（ディカイオス[δικαίος]）人々であった、ということです。このような人々に対して、神はあわれみを示し、エルサレムを慰め、イスラエルを回復することがイザヤ 51:1-3（七十人訳）に書かれています。

- 1 「義（ト・ディカイオン[τὸ δίκαιον]）を追い求める者、主を尋ね求める者よ、わたしに聞け。  
あなたがたが切り出された岩、  
掘り出された穴に目を留めよ。
- 2 あなたがたの父アブラハムと、  
あなたがたを産んだサラのことを考えてみよ。  
わたしが彼一人を呼び出し、  
彼を祝福し、彼を増やしたのだ。
- 3 まことに、主はシオンを慰め、  
そのすべての廃墟を慰めて、  
その荒野をエデンのようにし、  
その砂漠を主の園のようにする。  
そこには楽しみと喜びがあり、  
感謝と歌声がある。」

ここで注目すべきは、イザヤ書では 2 節でアブラハムとサラに言及していることです。彼らは旧約聖書において、高齢になっても信仰を失わず、神の祝福を受けた人々の代表です。ルカがアブラハムとサラを思わせるような敬虔な老人のペアをイエスの出自物語に 2 組も登場させているのは、意図的なものであったかもしれません。

ルカ 1-2 章の老人たちは、聖霊に導かれた預言者的存在です。祭司であったザカリヤは「聖霊に満たされて預言し」ましたし（1:67）、アンナも「女預言者」（2:36）と明記されていますが、

---

<sup>46</sup> イザヤ 49:6 「主は言われる。／『あなたがわたしのしもべであるのは、／ヤコブの諸部族を立たせ、／イスラエルのうちの残されている者たちを／帰らせるという、小さなことのためだけではない。／わたしはあなたを国々の光とし、／地の果てにまでわたしの救いを／もたらす者とする。』」

<sup>47</sup> 使徒 1:8 「しかし、聖霊があなたがたの上に臨むとき、あなたがたは力を受けます。そして、エルサレム、ユダヤとサマリアの全土、さらに地の果てまで、わたしの証人となります。」ここで「ユダヤとサマリアの全土」で証詞がなされるとは、分裂したダビデの王国の再統一を表し、「地の果てまで」は異邦人への宣教を表す。David W. Pao, *Acts and the Isaianic New Exodus* (Grand Rapids: Baker, 2002), 91-96, 127-29 参照。さらに同じパターンは、使徒 15:16-17 でも見られる。

<sup>48</sup> したがって、ルカによるイエスの出自物語には、マタイが述べているような異邦人の博士たちが幼子イエスを訪問するというエピソードは含まれない。またルカ福音書の叙述は基本的にマルコ福音書を下敷きとしながらも、マルコ 6:45-8:10 までを丸ごと削除しているが、その理由の一つはイエスがユダヤ人の地から出て異邦人に対して働きをした記事を削除することであったと思われる。

エリサベツも (1:41) シメオンも (2:25-27) 聖霊に導かれていると語られており、同様に考えることができます。彼らは、使徒 2:17 で語られている、「夢を見る老人たち」です。彼らは終末において、神の霊を受けて活動する神の民の姿を先取りする存在として描かれているのです。

最後に残る疑問は、「なぜ老人なのか？」ということです。ルカ 1-2 章に登場する主要な登場人物のうち、明らかに若い世代に属するのはマリアのみです<sup>49</sup>。救い主キリストを迎える忠実な神の民を描く際に、なぜルカは老人たちを登場させるのでしょうか。

ただ正しく敬虔な人物を登場させたかったということでは説明が付きません。ルカ 3 章以降のナラティブにおいても、信仰深い人物は多数登場しますが、老人はイエスの出自物語に集中しているからです。したがって、これは個々の登場人物の特質として考えるのではなく、共同体的に理解する必要があります。言い換えれば、ルカはザカリヤ、エリサベツ、シメオン、アンナの 4 人を全体としてイスラエルの忠実な民を代表する存在として描いています。時が満ちてついに到来したメシアを迎えたのは、「年老いたイスラエル」だったのです。

従って、アンナについて上で提案した象徴的解釈を、4 人全体に拡大して適用することができます。ルカにとって、イエスが生まれた当時のイスラエルは、長い苦難を耐え忍び、新しい命を生み出す力のない「不妊」の時代、「やもめ」の時代を歩んできました。それでも彼らは（少なくともその最良の人々は）神への希望を持ち続けた民だったのです。神は不真実なイスラエルにたびたびさばきを下しながら、アブラハムへの永遠の約束のゆえに、決して滅ぼし尽くすことはなさいません (ルカ 1:55、72-73)。イスラエルは「主のキリストを見るまでは決して死を見ることはない」(2:26) のです。そして、メシアを待ち続けた忠実なイスラエルの旧世代は、イエスの到来を受けて、「安らかに去る」ことができます (2:29)。やがてイエスは終わりの時代のイス

---

<sup>49</sup> ルカはマリアの年齢を記していないが、ルカ 2:27 ではマリアは「処女」(パルセノス[παρθένος]) と呼ばれている。これは若い結婚適齢期の女性をさす。ユダヤ教では女性は 12 歳から婚約できたので、マリアも 10 代であった可能性が大きい。いずれにしても、マリアは結婚して子どもをもうけることが期待されていたということなので、「老人」でないことは確実である。ヨセフについては話が別である。ルカによるイエスの出自物語はマリア中心に物語られており、ヨセフはその陰でほとんど存在感を持っていない。ナラティブから分かるのは、彼がダビデの家系に属するベツレヘム出身の男性で、ナザレに住んでいたということだけであり、マリアと婚約した時に彼が何歳だったのかはまったく書かれていない。『ヤコブ原福音書』によると、12 歳のマリアと結婚した時にヨセフは男やもめであり、先妻との間の子どもたちがいた。そしてヨセフは自分は「年をとっている」(プレスビュテース[πρεσβύτης]) と語る (9:2)。このような設定は、マリアがイエスを産んだ後も処女であったという伝承が発展していくに際し、イエスにきょうだいがいた (マルコ 6:3 他) という聖書の記述との整合性を取るためになされた可能性があり、その史実性をただちに信頼することはできない。しかし、当時年配の男性が若い女性と結婚することは珍しくなかった。ジェーン・シュパーグ「ナザレのマリアの幼年時代」『聖典の探求へーフェミニスト聖書注解』(エリザベス・シュスラー・フィオレンツァ編、絹川久子・山口里子日本語版監修、日本キリスト教団出版局、2002 年) 535 頁参照。四福音書におけるイエスの公生涯以降の記述において、ヨセフが一度も登場しないことから、彼がイエスが宣教を開始する前に死去していたと推測できる。いずれにしても、ヨセフがマリアよりかなり歳上であった可能性は排除できない。

ラエルを象徴する 12 使徒を任命し、新時代の幕を開けるのです (ルカ 6:12)<sup>50</sup>。

## B. 今日の意義

以上見てきたように、ルカ 1-2 章に登場する 4 人の老人たちは、個別の信仰者としてというよりはむしろ、共同体的に神の民イスラエルを代表する人々として理解すべきです。しかも、彼らは歴史の中で展開する神の救いの計画の中でついに到来した約束のメシアを迎えるという、大きな時代の転換期において重要な役割を果たしたのです。このような共同体的・救済史的理解は、現代のキリスト教会が直面している高齢化社会の問題とどのように関わってくるのでしょうか。

まず注意しなければならないのは、ルカ福音書に登場する老人たちの描写は、単なる「現代の高齢者が従うべき模範」ではない、ということです<sup>51</sup>。聖霊に導かれて正しく敬虔な信仰生活を送るということは、高齢者だけに求められていることではなく、すべての年代の信仰者が追い求めるべきことでしょう。また、現実的にすべての高齢者がルカが描く 4 人のように特別な形で神に用いられるわけではなく、そのような特殊な例をすべての高齢者の模範とすることの弊害も考えなければなりません。また、冒頭にも述べたように、聖書に登場する「老人」は、人口比率から言っても実際の年齢から言っても、現代の「高齢者」と単純に同一視することはできません。新約聖書は紀元 1 世紀 (あるいはその少し前) の地中海世界に住む人々の生きた文化的・社会的状況に即して、彼らに対して語りかけています。それとは大きくかけ離れた現代社会に住む私たちは、聖書の表面的な描写を機械的に今日の状況に適用するのではなく、旧新約聖書において神がどのように働かれたのかを観察し、そこで展開されている救済史ナラティブの延長線上に生きる私たちが今置かれている状況の中でどのように歩むべきかを、創造的に考えていかなければなりません<sup>52</sup>。そこに唯一の「正解」はなく、それぞれの状況に応じた「良い」適用があるだけなのです。

したがって、冒頭で引用した鍋谷の言葉にあるような、ルカのナラティブに「新約聖書における老人の理想像」を求めようとするアプローチは、それがどのような意味で語られているのか、慎重に議論しなければなりません。そして、今日の高齢化社会についてルカ 1-2 章から何が語ら

---

<sup>50</sup> しかし、ルカにとってイエスの弟子たち、そして後の教会は、決して旧約聖書の神の民イスラエルと断絶した存在ではないことを忘れてはならない。むしろ、教会は「回復したイスラエル」なのである。

<sup>51</sup> 今回のケースに限らず、聖書ナラティブの登場人物の言動を単純に「道徳的模範」として読んではならない、ということは、聖書解釈上の重要な原則の一つである。ゴードン・D・フィー、ダグラス・スチュワート『聖書を正しく読むために [総論] 聖書解釈学入門』(和光信一訳・関野祐二監修、いのちのことう社、2014 年)、167-69 頁参照。

<sup>52</sup> このような、聖書のグランドナラティブに基づいた創造的適用については、N・T・ライト『聖書と神の権威—どのような意味で「神の言葉」なのか』(山崎ランサム和彦訳、あめんどう、2024 年)を参照。

れるかを考えると、非常に一般的な提言にならざるを得ないのです。そのことを認めた上で、あえていくつかの点を指摘して結びとしたいと思います。

第一に、神はどのような世代の人々も用いられるということです。医療やその他の科学技術、また社会保障制度の発展を考えると、一般的に古代の老人は現代の高齢者よりもはるかに困難な状況の中で生活していたことが推測されます。にもかかわらず、神はザカリヤやエリサベツ、シメオンやアンナを用いられました。彼らは救い主イエスの到来について最初に聞き、また宣べ伝えた人々の一部となったのです。またそこにジェンダーによる差別がないことは、ルカが男女のペアを用いていることから明らかです。

第二に、高齢者を考える時に、共同体全体の視点から見ていく必要がある、ということです。ルカ 1-2 章に登場した 4 人の老人は、決して特別に選ばれたエリート的個人としてではなく、若い世代も含めた神の民イスラエル全体を代表する存在として、集合的に用いられています。現代においても「高齢者」という特別なカテゴリーに人々を押し込めてしまうのではなく、教会全体あるいは社会全体と言ったコミュニティの重要な構成メンバーとしてその存在を捉えていく必要があるのではないのでしょうか。

第三に、死を超えた希望について、個人的終末論を超えた救済史的視点を持つ必要があります。「老い」と死の問題は切り離すことができません。いつの時代も、死は人間の逃れられない運命であり続けています。けれども多くの場合、高齢者がどのような仕方で死に望むかを考える時、個人の救済（「イエス・キリストを信じていれば永遠の命と復活の希望がある」）という次元にとどまってしまっているのではないのでしょうか。ルカ 1-2 章で登場する 4 人の老人は、ヨハネとイエスという、新時代を担う世代の登場を見届けると、ナラティヴの舞台から「安らかに去って」行きました。彼らの平安は、個人的な救済の確信だけでなく、自分たちが去った後も歴史を通じた神の計画は継続していくことの確信から来ていると思われれます。現代のキリスト教も、個人の人生を超えた神の歴史のみわざの観点から老いと死を考えていくことができるのではないのでしょうか。

最後に、上の点と関連して、教会は祝福された世代交代の必要に目を留めていく必要があります。4 人の老人は、ヨハネと特にイエスの誕生の意味を、イスラエルの救済史の中に位置づけ、その意義を人々に証しました。この 4 人は、旧約的なイスラエルの歴史の最後の時代を生きた人々でしたが、同時に自分たちの眼の前で神が新しいことを始めていることを証しました。イエスの働き、そしてさらに後の教会の働きは、神の救いの計画の新たな段階を記すものでしたが、同時にそれはイスラエルの歴史からの連続性の中にあります。今日の高齢者もまた、神が教会でなさっておられる新しい動きを柔軟に受け入れつつ、自らが生きてきた伝統——地域教会レベルからキリスト教全体のレベルまでを含む——の最良の部分を若い世代に受け継いでいく必要が

あるのではないでしょうか。

### 参考文献

- 田川建三『新約聖書 訳と註 2巻上 ルカ福音書』作品社 2011
- 鍋谷堯爾「古い」『聖書神学事典』いのちのことば社 2010 209-12頁
- 山崎ランサム和彦「新約釈義 ルカ福音書 28」『福音と世界』2024年4月号 79-72頁
- シェバーク、ジェーン「ナザレのマリアの幼年時代」『聖典の探求へーフェミニスト聖書注解』エリザベス・シュスラー・フィオレンツァ編 絹川久子・山口里子日本語版監修 日本キリスト教団出版局 2002 531-45頁
- セイム、トゥリド・カールセン「ルカによる福音書」『聖典の探求へーフェミニスト聖書注解』エリザベス・シュスラー・フィオレンツァ編 絹川久子・山口里子日本語版監修 日本キリスト教団出版局 2002 546-70頁
- フィー、ゴードン・D ダグラス・スチュワート『聖書を正しく読むために [総論] 聖書解釈学入門』和光信一訳・関野祐二監修 いのちのことば社 2014
- マリーナ、ブルース リチャード・ロアポー『共観福音書の社会科学的注解』大貫隆監訳・加藤隆訳 新教出版社 2001
- ライト、N・T『聖書と神の権威—どのような意味で「神の言葉」なのか』山崎ランサム和彦訳 あめんどう 2024
- Bovon, François. *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1-9:50*. Translated by Christine M. Thomas. Hermeneia. Minneapolis: Fortress, 2002.
- Brown, Jeannine K., and Kazuhiko Yamazaki-Ransom, "The Parable of the Good Samaritan and the Narrative Portrayal of Samaritans in Luke-Acts." *Journal of Theological Interpretation* 15, no. 2 (2021): 233-46.
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*. Updated edition. New York: Doubleday, 1993.
- Goldingay, John E. *Daniel*. Word Biblical Commentary 30. Dallas: Word, 1989.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Harris, J. Gordon. "Old Age." In *The Anchor Yale Bible Dictionary*, edited by David Noel Freedman, 5: 10-12. New York: Doubleday, 1992.
- Laurentin, René. *Structure et théologie de Luc I-II*. Études Bibliques. Paris: Lecoffre, 1957.
- Levine, Amy-Jill, and Ben Witherington, III. *The Gospel of Luke*. New Cambridge Bible Commentary. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Marshall, I. Howard. *Commentary on Luke*. New International Greek Testament Commentary 3. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Nolland, John. *Luke 1:1-9:20*. Word Biblical Commentary 35A. Dallas: Word, 1989.

Pao, David W. *Acts and the Isaianic New Exodus*. Grand Rapids: Baker, 2002.

Sanders, E. P. *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66CE*. London: SCM, 1992.

Walton, John H. *Old Testament Theology for Christians: From Ancient Context to Enduring Belief*. Downers Grove: InterVarsity, 2017.

Wolter, Michael. *The Gospel According to Luke, Volume 1 (Luke 1–9:50)*. Translated by Wayne Coppins and Christoph Heilig. Waco: Baylor University Press, 2016.

## パウロ～年老いた使節

平松 契

中央聖書神学校

### I. 序論<sup>1</sup>

本論考を執筆するにあたって、どのような内容を考えるべきか思い巡らしていたある夕食の時、4歳、6歳、8歳になる娘達に、歳を重ねることについてどう思うか聞いてみたことがあります。すると娘達は口を揃えて年を重ねることは良いことだと言いました。その理由を聞くと、「歳をとることはますます学んでどんどん賢くなるから」や「年をとると天国が近くなるから」といった意見が出てきました。私は思ってもなかった回答に驚きと感動を覚えました。現代の日本社会は、超高齢化が進む一方で、加齢することに否定的である傾向が見受けられます。しかし、私たちが理解する高齢化という問題は、私たちを取り囲む社会や価値観、また文化によって大きく影響され過ぎている部分はないだろうかと考えさせられるきっかけとなりました。では、聖書は年を重ねることについて何を教えているのでしょうか。

実は、人類の歴史の中で、これほどまで人が長く生きるということは無かった為に、加齢ということに関しての神学的考察はあまり多くされてきませんでした。また、聖書の時代の寿命は現代の寿命よりもはるかに短く、人がどのように年を重ねるべきか、また高齢者がどのように生きるべきかについて、聖書が直接的に教えている箇所は極めて少ないのです。しかし、私たちは高齢化する日本の教会の中にいながら、こうした現実と向き合っていく必要があります。

そこで、本論考では、年を重ねた人はどのように生きるべきかについて、ピレモンへの手紙から考察したいと思います。この手紙の中で、パウロは自らを「年老いた者 (πρεσβύτερος)」として説明しますが(9節)、一方で、同じ言葉は「大使」や「使節」という意味にも理解出来ます。本稿では、パウロが自らをただの「年老いた者」や「使節」としてではなく、「年老いた使節」と

---

<sup>1</sup> 本論稿では、私訳や他の訳を用いる場合は言及し、その他の場合は、ギリシャ語本文は、Nestle Aland28版を、日本語訳は新改訳2017を用います。

理解している可能性を探りたいと思います。そして、この「年老いた使節」であるパウロが執筆したという視点でピレモンへの手紙をもう一度読んでみると、パウロのメッセージは、高齢化する教会に対する励ましとチャレンジを与えているのではないかと思います。

従って、本論考は前半部分をテキストの釈義とし、後半部分を釈義の適用部分としたいと思います。具体的には、前半では、「プレスビュテース (πρεσβύτες)」を「老人・年老いた者」と理解する根拠を述べます。そして次に、同じ言葉を「使節・大使」と理解する根拠を述べます。それから「プレスビュテース (πρεσβύτες)」をどちらかの意味ではなく、両義的に理解して、「年老いた使節」と理解する可能性を探ってみたいと思います。本稿の後半では、この釈義した内容（つまり、パウロが自らを「年老いた使節」と理解していたという視点）から、ピレモンへの手紙のメッセージをもう一度読んでみます。そうすると、この手紙のメッセージの適用として、パウロの姿の中には、年老いてもなおキリストの使節として生きようとする人々に対しての、幾つかの具体的な指針についての示唆を与えるのではないかと考えています。それでは、早速釈義の部分に入っていきます。

## II. プレスビュテース (πρεσβύτες) を「年老いた者」と理解する根拠

パウロはピレモンへの手紙9節の中で、自らを「プレスビュテース (πρεσβύτες)」という言葉を用いて形容していますが、ここでは、この言葉を「年老いた者」と理解する根拠について考えてみましょう。ここでは二つの根拠を示したいと思います。一つは、解釈史の伝統で、もう一つはその根拠としてよく提示される古代の資料です。

まず、解釈史の伝統についてですが、ピレモン書の権威であり、カール・バルトの息子でもあるマーカス・バルトは、教会教父時代から17世紀に至るまで、解釈者はこの言葉を「年老いた者」として理解してきたと述べています<sup>2</sup>。事実、多くの学者や牧師が愛用する *TDNT* (*The Theological Dictionary of the New Testament*)の中でもギュンター・ボルンカムは、「プレスビュテース (πρεσβύτες)」がほぼ間違いなく「年老いた者」という意味であると主張しています<sup>3</sup>、有名な英語訳である NIV (New International Version) や ESV (English Standard Version) でもそのような翻訳を取っています。日本語訳においては、口語訳、新改訳 2017、共同訳は全て「年老いた者」という意味で訳しています。従って、教会教父の時代から現代に至るまで、「プレスビュテース (πρεσβύτες)」は「年老いた者」として理解されてきた解釈史の伝統があることがわかります。

---

<sup>2</sup> Markus Barth and Helmut Blanke, *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary*, Eerdmans Critical Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 321

<sup>3</sup> Günther Bornkamm, “πρεσβύτες,” *TDNT* 6:683.

関連して、次に、上の立場の根拠としてよく挙げられる「プレスビュテース (πρεσβύτες)」という言葉に関する資料を紹介します。古代の時代における年齢の区分というのは幾つかあるのですが、よく取り上げられる資料の一つにヒポクラテスという紀元前 5-4 世紀にかけて活躍した古代ギリシャの医者が説明した年齢の区分があります。彼によると、人の年齢は7つの区分に分かれているとしています。

- 幼年期 (パイドン [παιδίον]) : 歯が抜ける年齢の7歳まで
- 幼少期 (パイς [παῖς]) : 思春期を迎える14歳まで
- 少年期 (メイラキオン [μειράκιον]) : 髭が生え始める21歳まで
- 青年期 (ネアニスコス [νεανίσκος]) : 体が完全に成長する28歳まで
- 成人期 (アネール [ἄνηρ]) : 49歳まで
- 中高年期 (プレスビュテース [πρεσβύτες]) : 56歳まで
- 老年期 (ゲローン [γέρον]) : 56歳以降<sup>4</sup>

ヒポクラテスは紀元前5-4世紀の人物ですが、イエス・キリストやその弟子たちと同時期を生き、ユダヤ人の哲学者であるフィロンという人物がいます。彼が自身の著作の中でヒポクラテスの区分を引用しているため、この区分は1世紀にも用いられていたと考えられます。そうすると、パウロがピレモンへの手紙9節で、自らを「プレスビュテース (πρεσβύτες)」と形容したことは、この7つの区分の第6番目に当てはまります。そうすると、パウロは比較的高齢の区分に属していたと推測することが出来ます。これらの二つの根拠から、パウロは自らを「年老いた者」と理解していたということは可能でしょう。

さて、日本では高齢者というと65歳以上の方を指しますが、パウロはピレモンへの手紙を執筆した時、実際に何歳だったのかということについてももう少しだけ考えてみましょう。実は、この問いに答えるのは簡単ではありません。パウロがいつ生まれたかということについての資料が無いために、色々な要素から逆算するしか無いからです。パウロがピレモンへの手紙を書いた時に何歳だったかを知るためには、パウロがいつピレモンへの手紙を執筆したか、パウロの他の手紙の中で自分の歩みについて述べているところ(ガラテヤ1:14-2:1)をどのように理解して計算するか、また使徒の働きの内容とパウロの手紙を照らし合わせてどのように考えるかなど非常に複雑で、新約学者も異なる見解を示しています。実際、色々な資料をどのように整合性を持たせてパウロの年齢を再構築するかということは、非常に難解で、推測の域を超えない部分があるのですが、この論考では、パウロがおそらく50代ぐらいだったと推測し、その理由について二つほど紹介したいと思います。

---

<sup>4</sup> フィロンが著作の中でヒポクラテスを引用しています。Philo, *On the Creation of the World* 105.

一つ目は、上で述べたように、「プレスビュテース (πρεσβύτες)」という言葉が 56 歳までの区分を指し、パウロも同様の意味でこの言葉を用いていたとしたら、当然パウロの年齢は 50 代だったと考えることができるということです。ただし、他の資料では同じ言葉が 60 代の人を指して用いられていることから、「プレスビュテース (πρεσβύτες)」がいつも同じ年齢を指していると結論付けることはできません<sup>5</sup>。しかし、もう一つの理由として、使徒の働きやパウロの執筆年代から計算すると、パウロがピレモンへの手紙を書いた時は、50 代だったと推測できることです。これは上で述べたように、多くの要因をどのように整合性をもたせて考えるかという複雑な課題ですが、一つの参考例として紹介したいと思います。

ここでは三つの要因を考えます。一つは、パウロがイエス・キリストに出会った時は何歳ぐらいだったか。二つ目は、その出来事は紀元後の何年ぐらいだったか。三つ目は、パウロがピレモンへの手紙を書いた年代です。まず、パウロの回心の時の年齢ですが、使徒の働き 7 章 58 節でステパノが石を投げつけられて殉教していく側で、彼らの上着の番をしていたサウロ (後のパウロ) は「青年 (ネアニアス [νεανίας])」だったことが記されています。学者によって議論はありますが、このネアニアス (νεανίας) という言葉は 24-40 歳の範囲を指すと言われていています<sup>6</sup>。ステパノの殉教が起こってから後、使徒の働き 9 章で、サウロがダマスコの途上でイエス・キリストに出会い回心することを考えると、パウロの回心の年齢は 20 代半ばから 40 歳前後だったと考えられます。

二つ目に、パウロがイエス・キリストと出会ったのは、紀元後 32-36 年と考えられています。これはユダヤ教暦 (ニサン) からイエス・キリストの十字架が紀元後 30 年 4 月 7 日か紀元後 33 年 4 月 3 日とされ、外典や偽典の資料によると (例: Ascension of Isaiah 9.16)、キリストの十字架から 1 年半後、もしくはキリストの昇天から 2 年目と言われていています<sup>7</sup>。したがって、多くの学者がパウロの回心の年代を 32-36 年頃としています<sup>8</sup>。

三つ目に、パウロがピレモンへの手紙を執筆した年代は、50 年代-60 年代初期と考えられています。パウロがピレモン書をどこから書いたかによってこの年代は違い、学者の意見も違います

---

<sup>5</sup> See, James D. G. Dunn, *Colossians and Philemon*, New International Greek Testament Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 327.

<sup>6</sup> Joseph A. Fitzmyer, *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible 31 (New York: Doubleday, 1997), 394, citing Diogenes, *Laertius* 8.10; Philo, *De cherubim* 114; BDAG, s.v. “νεανίας”; see the over view of other opinions in Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary*, 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 1447-49.

<sup>7</sup> 詳しい内容は以下を参照: Rainer Riesner, “Chronology of Paul,” *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, 109-16.

<sup>8</sup> E.g., Lee Martin McDonald, “New Testament Chronology,” in *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*, ed. Joel B. Green and Lee Martin McDonald (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 7-22.

が、もしもパウロがエペソからピレモンへの手紙を執筆したとしたら 50 年代前半から 50 年代半ば、カエサレアからだとしたら 50 年代後半、ローマからだとしたら 50 年代後半から 60 年代初期と考えられています<sup>9</sup>。

以上の要因を組み合わせて考えると、パウロがイエス・キリストに出会って回心した時が 20 代半ばから 40 歳前後であるとし、そこからピレモンへの手紙を書くまでに約 20–25 年程経っていると考えれば、だいたいパウロは 50 代ぐらいだったのではないかと推測することができます。21 世紀の日本を生きる私たちにとっては、パウロの年齢は「年老いた者」というにはまだまだ若く、特に 60 代以上、中には 70–80 代でもまだまだ活躍されている牧師がいる日本の教会においては、まだ駆け出しの伝道者と言われるかもしれません。しかし、聖書の時代の平均寿命は 30–45 歳ほどと若く、3 人に 1 人の子どもは 18 歳を迎える前に死んだとされています。50 歳を迎えることのできる人は 5 人に 1 人、また 60 歳を迎えることのできる人は全体の 3% 程しかいなかったと言われています<sup>10</sup>。こうした背景を考えると、パウロが自らを「老いた者」と描写したことは納得できます。超高齢化社会に生きる私たちの社会にとって、50 代はまだまだ若くても、新約聖書の時代においては、確かにパウロは年老いた者だったようです。

### III. プレスビュテース (πρεσβύτες) を使節と理解する根拠

続いて、「PRESBYTEROS (πρεσβύτες)」を「使節」と理解する根拠について考えましょう。ここでも二つの根拠を示したいと思います。一つは、他のパウロ書簡の用法から、もう一つは七十人訳におけるこの言葉の用法からです。

一つ目に、パウロの他の書簡の用法 (2 コリント 5:20; エペソ 6:20) が「PRESBYTEROS (πρεσβύτες)」を「使節」と理解できる可能性を示唆していることについて考えます。パウロはピレモンへの手紙 9 節では、「PRESBYTEROS (πρεσβύτες)」という言葉を用いますが、同語源の「πρεσβεύω (PRESBYTERO)」という言葉のコリント人への手紙第二 5 章 20 節とエペソ人への手紙 6 章 20 節で用いています (以下の聖句の下線は筆者による)。

コリント人への手紙第二 5 章 20 節：  
こういうわけで、神が私たちを通して勧めておられるのですから、私たちはキリストに代わる使節なのです。私たちはキリストに代わって願います。

<sup>9</sup> 同上; John Byron, "Philemon, Letter to," *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*, 801–808.

<sup>10</sup> Thomas Grafton, "Disease," *The Lexham Bible Dictionary*, n.p. 古代パレスチナの人々の骨を調べてみると、死の最も多くの原因は関節炎と歯科疾患だったことが示されています。したがって、高齢者の多くは手足や関節が変形しており、40 歳を超える人のほとんどは歯を失っていたようです。パウロはコリント人への手紙第二 10 章 10 節の中で、弱々しい見た目について批判されていますが、パウロの年齢や一般的だった病気の内容を考えると、関連性があるようにも思えます。

神と和解させていただきなさい。

エペソ人への手紙 6 章 20 節：

私はこの福音のために、鎖につながながらも使節の務めを果たしています。宣べ伝える際、語るべきことを大胆に語れるように、祈ってください。

パウロはこれらの箇所において、同語源である「プレスビューオー (πρεσβεύω)」という言葉  
を「使節」という意味で用いています(「プレスビューテース (πρεσβύτης)」が名詞なのに対して  
「プレスビューオー (πρεσβεύω)」は動詞です)。パウロが、同語源の非常に近い言葉を上記の箇  
所で「使節」として用いていることを考えると、パウロがピレモンへの手紙 9 節で「プレスビュー  
テース (πρεσβύτης)」を用いて自らを「使節」と説明していると理解することが可能です。特に  
コリント人への手紙第二 5 章 20 節の文脈を考えてみると、この可能性は大きくなります。パウ  
ロはコリント人への手紙第二 5-7 章にかけて、自らを和解の使節としてコリント人へ訴えます。  
パウロは神から和解の務めを与えられた (5:18)「和解」の「使節」(5:20)であり、コリント人  
が神と和解し (5:20-6:10)、神の僕と和解 (6:11-7:3) するようにと訴えます。一方、ピレモンへ  
の手紙 8 節以降では、パウロがピレモンに対して、オネシモを兄弟として受け入れるようにと訴  
えかけることが始まりますが、まさしくパウロはピレモンとオネシモの「和解の使節」としての  
役割を果たそうとしていることがわかります。こうした文脈から考えても、パウロがピレモンへ  
の手紙 9 節で「プレスビューテース (πρεσβύτης)」を「使節」として理解していることは十分可能  
性があります。

二つ目の根拠として、七十人訳聖書において「プレスビューテース (πρεσβύτης)」という言葉が  
「使節」として使われており、これがピレモンへの手紙においてパウロが自らを「使節」と考え  
ていたことを示唆していることについて考えます。七十人訳聖書というのは、旧約聖書をギリシ  
ャ語に翻訳したのですが、その中にはもともとギリシャ語で書かれた書物も含まれます。これ  
らの書物は初代の教会でも読まれ、新約聖書の著者達も引用したものです。この七十人訳の中  
には、紀元前 2 世紀から紀元後 1 世紀の間に元々ギリシャ語で書かれたとされる、第二マカバイ記  
というものがあります<sup>11</sup>。これは、アンティオコス 4 世エピファネスによるユダヤ人の迫害と、  
それに立ち上がったマカベア戦争について記されている書物です。この第二マカバイ記 11 章 34  
節には、「プレスビューテース (πρεσβύτης)」という言葉が「使節」という意味で訳されています。

第二マカバイ記 11 章 34 節 (訳は共同訳、下線は筆者によるもの)：

---

<sup>11</sup> 学者によってこの書物の年代は違い、ある者は紀元前 2 世紀頃、ある者は紀元後 1 世紀頃としていま  
す。Robert Henry Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2 (Oxford:  
Clarendon, 1913), 1:128-29; John C. Johnson, "Maccabees, Second Book of The," *The Lexham Bible Dictionary*,  
n.p.

ローマ人も彼らに宛てて、次のような内容の手紙を送った。「ローマ人の使節であるクイントゥス・マニウスが、ユダヤ人の民に挨拶する。」

従って、(学者によって執筆年代の議論はありますが) 新約聖書と同時期にギリシャ語で書かれとされている書物が「プレスビュテース (πρεσβύτης)」という言葉に「使節」という意味で用いているのだから、パウロがピレモンへの手紙でこの言葉を「使節」と理解していたことを支持する証拠だと考えることが可能となります。さらに、パウロは、ピレモンへの手紙で「プレスビュテース (πρεσβύτης)」という言葉を用いますが、非常によく似た同語源の言葉に「プレスビューテース (πρεσβευτής)」という言葉があります。二つの言葉の違いはギリシャ語アルファベットの「エプシロン (ε)」があるかないかだけです。七十人訳の中ではこの後者の言葉もまた「使節」という意味で用いられています (第二歴代誌 32:31; 1 マカベア 13:21; 14:21–22, 40; 15:17)。

第二歴代誌 32 章 31 節 (下線は筆者による) :

ただし、バビロンの首長たちが、この地に示されたしるしについて調べるために彼のもとに使節を遣わしたとき、神は彼を試みて、その心にあることすべてを知ろうとして彼を捨て置かれた。

ここでは、第二歴代誌の箇所だけを載せましたが、他の箇所を比べてみても、「プレスビュテース (πρεσβύτης)」と「プレスビューテース (πρεσβευτής)」という言葉の用法には、ほぼ違いがなく、二つはほぼ同義語として用いられていたと考えられています<sup>12</sup>。これらの用法を鑑みると、パウロがピレモンへの手紙で「プレスビュテース (πρεσβύτης)」という言葉に「使節」と理解したことも十分考えられるでしょう。

#### IV. プレスビュテース (πρεσβύτης) を「年老いた使節」と理解する可能性

これまで、「プレスビュテース (πρεσβύτης)」という言葉それぞれ「年老いた者」と「使節」と理解する可能性を見てきましたが、本稿では、「これ」か「あれ」かという選択ではなく、「両方」を選択するという試みをしてみたいと思います。紙幅が限られているので、全てを議論することはできませんが、ここでは二つの理由を示してみたいと思います。一つは、聖書解釈の中で二つの有力な釈義の選択のうち両方を選択することは、先例があること、もう一つは、パウロがピレモンへの手紙の中で言葉遊びを用いていることです。

まず、「プレスビュテース (πρεσβύτης)」を両義的な意味で理解するために、釈義上の先例につ

---

<sup>12</sup> Joseph Barber Lightfoot, ed., *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*, 8th ed., Classic Commentaries on the Greek New Testament (London: Macmillan, 1886), 336–37; Barth and Blanke, *Philemon*, 323; Bornkamm, *TDNT* 6:683.

いて取り上げてみます。通常、ある聖書箇所を釈義する中で、幾つかの釈義的可能性がある場合、その箇所の文脈や、文法や、歴史背景など、色々な釈義的要素を吟味して、より正しいと思われる選択をします。しかし、時としては、両方の選択肢を選ぶことが可能な時があります。その一つの良い例が、ギリシャ語文法の中に存在します。ギリシャ語文法の名詞には格変化というものがあり（主格、属格、与格、対格、呼格）、それぞれの格には異なる用法があります。主語を表す属格があったり、目的語を表す属格があったりします。その中で、「両義的属格（Plenary Genitive：プリナリージェニティヴ）」という用法があります。これは、主語を表す属格と目的語を表す属格のどちらかではなく、両方の意味を表すという属格の用法です<sup>13</sup>。

具体例を挙げて、考えてみましょう。例えば、コリント人への手紙第二 5 章 14 節には「キリストの愛が私たちを捕らえている（駆り立てている）からです」という文章がありますが、この「キリストの愛」という表現の「キリストの」という部分が属格で書かれています（英語だと Love of Christ の of Christ の部分です）。この属格が主語を表す属格と理解した場合、「キリストの愛」という意味は、キリストが主語を表すので、「キリストが愛する」というような意味になります。反対に、この属格が、目的語を表す属格と理解した場合、キリストが目的語なので「キリストを愛する」という意味になります。同じ「キリストの愛」という表現でも、一方は「キリストが愛すること」を示し、もう一方は「キリストを愛すること」を示すので、大きく意味が異なります。しかし、ギリシャ語の文法学者はこれかあれかだけの選択ではなく、両方の選択をできる時があると理解します。それが「両義的属格（Plenary Genitive：プリナリージェニティヴ）」です。つまり、この箇所での「キリストの愛」は、キリストが私たちに与える愛が、私たちがキリストを愛するということを可能にすると理解し、そのような愛が私たちを捕らえている（あるいは駆り立てている）のだと理解します（この文法用法の他の例としては、黙示録 1:1；ローマ 5:5）<sup>14</sup>。

このように、聖書釈義の中には、必ずしも「これ」か「あれ」かではなく、両義的な意味として捉えることが可能な時があります。ピレモンへの手紙におけるパウロの「プレズビュテース（πρεσβύτες）」の用法も、同様に両義的な意味として捉えることが可能ではないかと考えています。その具体的な根拠として、パウロの言葉遊びについて考えます。

パウロは古代の修辞学によく通じており、自身の手紙の中でも修辞学を用いたことはよく知られていますが<sup>15</sup>、古代の修辞学においても、言葉遊びを用いることは慣習的でした（例：

---

<sup>13</sup> Daniel B. Wallace, *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 119–21.

<sup>14</sup> 同上。

<sup>15</sup> 修辞学と聖書解釈に関しては、以下を参照：廣石望「修辞学批評」『新約聖書解釈の手引き』（日本キリ

*Rhetorica ad Herennium* 4.21.29–4.22.31)。同様に、パウロはピレモンへの手紙の中で、言葉遊びを度々用いています。学者によって議論はあるものの、たった 25 節しかない手紙の中で、少なくとも 2 回 (11, 20) は言葉遊びを用いていると考えられます。少し見てみましょう。

まず一つ目の言葉遊びは 11 節です。パウロは 10–11 節の中で、オネシモという人物について説明を始め、11 節ではかつてはオネシモが、ピレモンにとって「役に立たない者」でしたが、今はパウロとピレモンの両者にとって「役に立つ者」となったことを訴えています。ここで「役に立たない」という形容詞は「アクレストス (ἄχρηστος)」という言葉が使われています。一方で、「役に立つ」という形容詞は「ユークレストス (εὐχρηστος)」という言葉が用いられています。ここには二つの言葉遊びが隠されています。一つは、オネシモの名前にかけて、もう一つはキリストにかけて言葉遊びがされています。

パウロはオネシモについて説明していますが、オネシモ (Ὀνήσιμος: ギリシャ語の発音ではオネーシモス) という名前は「役に立つ」という意味を持っています<sup>16</sup>。従って、パウロは、オネシモがかつては、その「役に立つ (オネーシモス)」という意味の名前に反して、「役に立たない者 (アクレストス)」だったが、今はその名前の通りに「役立つ者 (ユークレストス)」になったと説明しています。パウロは、オネシモの名前にかけて、これらの形容詞を使いながら言葉遊びをしています。

もう一つは、キリストにかけての言葉遊びです。キリストという言葉は、ギリシャ語の発音では「クリストス (Χριστός)」と読みますが、この読み方は、上に挙げた「アクレストス (ἄχρηστος)」と「ユークレストス (εὐχρηστος)」という言葉と発音が似ています。パウロは、オネシモがかつてはアクレストス (役に立たない者) だったが、パウロを通してクリストス (キリスト) に出会い (10)、今はユークレストス (役に立つ者) となったと言うのです<sup>17</sup>。従って、11 節では、「アクレストス (ἄχρηστος)」と「ユークレストス (εὐχρηστος)」という言葉について、一方ではオネシモの名前の意味にかけて言葉遊びをし、もう一方ではキリストという言葉の発音にかけて言葉遊びをしていることがわかります。

二つ目の言葉遊びは 20 節です。ここで、パウロはピレモンに対して「そうです、兄弟よ。私は主にあって、あなたの厚意にあずかりたいのです」と訴えています。この「厚意にあずかる」と訳されている動詞は、ギリシャ語で「オニネーミ (ὀνίνημι)」といますが、新約聖書の中でこの箇所には登場しない珍しい言葉です。パウロがわざわざこの言葉を選んだのは、オネシモ

---

スト教団出版局、2016 年) 124–72 頁

<sup>16</sup> BDAG, s.v. “Ὀνήσιμος.”

<sup>17</sup> N. T. Wright, *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*, The Tyndale New Testament Commentaries 12 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986), 188–89.

の名前と言葉遊びをさせるためだったと考えられます。この言葉は、「利益を得る」という意味がありますが、パウロは、ピレモンが奴隷であるオネシモから利益を得ていたように、パウロもピレモンから利益を得させて欲しいと願っています<sup>18</sup>。ですから、パウロはあえて、オネーシモスという名前と、オネーミーという二つの単語の言葉遊びをしているようです<sup>19</sup>。

新約聖書学者は、パウロが修辞学に通じていたことを認識していますが、ピレモンへの手紙においても、巧みに言葉を用いて言葉遊びを展開しながら、自らの議論を展開していく様子がわかります。もし、そうであるならば、パウロが「プレスビュテース (πρεσβύτες)」という言葉、「年老いた者」という意味と「使節」という両義的な意味で用いたとしても決して不思議ではありません。先に挙げた例では、パウロが、オネーシモスとユークレストスという異なる言葉でありながら同様の意味(役に立つ)を持つ言葉を用いて、言葉遊びをしたことを説明しました。反対にこの「プレスビュテース (πρεσβύτες)」に関しては、パウロが同じ言葉でありながら異なる意味を持つ言葉遊びを展開しているように考えられます。そうすると、パウロは、年老いた者となっても、福音の為に牢屋につながれながら、神に仕えた者でしたが(1,9)、また同時にピレモンとオネシモの関係を回復させようとした和解の「使節」でもあったのです。

## V. 適用

これまで、パウロがピレモンへの手紙の中で自らを「プレスビュテース (πρεσβύτες)」と形容していることについて論じてきましたが、パウロがもしも自らを「年老いた使節」と理解していたとするならば、ピレモンへの手紙の中には、高齢化する日本のクリスチャンに対して、どのように生きるべきかについての励ましを与えるのではないかと考えています。もちろん、ピレモンへの手紙の中で語られているメッセージは全ての人に向けて語られている励ましとチャレンジです。しかし、わざわざパウロが自らを年老いた使節と理解していたとすれば、この手紙の適用として、歳を重ねていくクリスチャンに対して、もっと言えば、年老いた使節を目指して生きる私たちに対して、メッセージがあるのではないかと考えています。ここでは短くですが、具体的に五つの適用をしたいと思います。

まず一つ目に、パウロは、年齢を重ねることと、神の使節であるということが対立するものでなく、共存することを示していることです。もちろん、これはパウロだけでなく、モーセやカレブのように年老いてもなお、神の為に全力で仕えた人々の例がありますので、明白なことかもしれません。しかし、また同時に、これは生涯牧師でいることや、職業を続けることを意味してい

---

<sup>18</sup> Barth and Blanke, *Philemon*, 486.

<sup>19</sup> Dunn, *Colossians and Philemon*, 341

るわけではないかもしれません。旧約聖書で、レビ人が25歳でその働きを始めた後、50歳になると引退しなければならないことが記されているように（民数記 6:23-26; 引退した後のレビ人はボランティアとして他のレビ人を助けたと考えられています）、私たちは、健康や次世代を育てる為などの様々な理由で、職業としての働きを終えるという日がくるでしょう。しかし、パウロが年老いた者としてなお、神の使節であることを主張していたとしたら、「年老いた」という部分は自らの肉体に関する形容あり、「使節」であるということは、神の召しであると言えるでしょう。肉体的に衰えを感じ、弱くなっていく部分を抱えながらも、神の使節であることを全うしようとしたパウロの姿の中に私たちは励ましを見つけるのではないのでしょうか。言い換えると、神の使節としての働きを実行する肉体が衰えていく中で、使節としての役割をどのように果たし続けていくことができるかという現実を、パウロも抱えたのではないかと思うのです（特に2コリント 10:10; 12:7-10 をみても、パウロが何らかの体の弱さを抱えていたと考えられていますから、なおさらそうだったでしょう）。

二つ目に、パウロは、年老いた使節の役割が和解をもたらすことを強調していることです。ピレモンへの手紙は、パウロがピレモンの奴隷であったオネシモを兄弟として迎え入れ、和解することを励ましていますが、パウロが年老いた使節としてこのメッセージを語ったとすれば、歳を重ねていく私たちに一つの示唆を与えるのではないのでしょうか。日本でも世代間のギャップがしばしば指摘されていますが、それぞれの世代が過ごした時代背景や文化などによる価値観や考え方の衝突が生まれることも少なくありません。そして、それは日本の教会の中でも同様です。世代間で神への信仰や情熱は変わらずとも、その表現が違う為にぶつかることも少なくありません。しかし、もしもパウロが年老いた使節として自らを理解していたとしたら、年老いた者は、分断される対象者ではなく、年老いた者こそ、神の使節として和解をもたらすべきだとも考えられるのではないのでしょうか。もちろん、原則としては全てのクリスチャンは神の和解の使節です（2コリント 5:20）。しかし、年を重ねるからこそ、和解の働きになお仕えるものになるように呼びかけているとも考えることができるのではないのでしょうか（さらに詳しい内容は以下）。

三つ目に、パウロの年老いた使節としてピレモンに訴えた姿が、私たちが倣うべき愛と謙遜に生きる姿勢を示していることです。パウロは年老いた使節として人々からの尊敬と人々への権威を持ち合わせた人物でしたが、上の立場からものを言うのではなく、むしろ神の愛に根ざすことを強調しました。ピレモンへの手紙8節以降、パウロはピレモンに対してオネシモを自らの兄弟として受け入れることをお願いし始めます。パウロは9節において自らを年老いた使節と説明しますが、その前にまずこれから訴える内容は愛を基としたものだと主張して、「むしろ愛のゆえに懇願します。このとおり年老いて、今またキリスト・イエスの囚人となっているパウロが」と語っています。

聖書の中において歳を重ねた人は、知恵に満ち、正しい判断をし、教えることができるので（例：1列王記 12:6-20; ヨブ 12:12; 民数記 16:16-17; ヨシュア記 20:4; 使徒 14:23; 15:2; テトス 1:5; ヤコブ 5:14; 1ペテロ 5:1-5）、祝福され尊敬される存在でした。パウロは年老いた者として、また尊敬されるべき存在としてピレモンにオネシモを迎え入れるように命じることもできました。また、年老いた者でありながら牢獄に入っている者として感情に訴えることもできました。しかし、パウロはあえて愛に訴えることにしました。またパウロが使節であると言った時、これは神に与えられた特別な役職ですから、権威が伴います。神に選ばれた使節が持つ権力を用いてピレモンにオネシモを迎え入れるように命じることもできました。しかし、パウロはあえて愛に訴えることにしました。

パウロは、年老いた使節として、人からの尊敬と神からの権威を持ち合わせた人物でしたが、これらの立場からではなく、むしろ愛に訴えたのです。ここに、パウロが私たちに示している姿があるように思います。日本にも年功序列の文化がありますから、歳を重ねるということは、それに伴って文化的な尊敬と権威を得ることになるでしょう。また、牧師や教会のリーダーとして長く仕えてこられた方々にとっては、神の僕としての権威もあることだと思います。しかし、パウロがキリストにある和解の働きを、愛を土台として訴えたように、歳を重ねていく私たちに對しても謙遜に愛に根ざす生き方を目指すように励ましているのではないのでしょうか。

言い換えると、このキリストにある和解の働きは、権威や力によっては成し得ないことを表しています。時折、子どもたちが喧嘩している中に、大人が入って行って、互いに謝らせ、無理やり仲直りさせているような場面に出くわすことがあります。果たしてそれが本当の和解と言えるのだろうかという疑問を持つことがあると思います。パウロが愛に訴えたのは、和解は愛によってのみ可能であることをよく知っていたからでしょう。そうであるならば、私たちが、世代間の軋轢や、個人の衝突に出会う時、年老いた使節としてあるべき姿が見えてきます。パウロは、私たちが自らの尊敬や権威を用いて、彼らの間を取り持つのではなく、自らの立場を横に置き、愛に根ざし、愛に訴え、愛に生きるものであることを教えているのではないのでしょうか。

四つ目に、パウロは年老いた使節として良きメンターであったことです。もちろん、これは全ての人に対して適用されることですが、パウロが自らを年老いた使節として形容していることから、年老いた者だからこそ良きメンターであるべきだと捉えることも可能でしょう。ピレモンへの手紙では2節、23-24節で、多くの名前が羅列されています。彼らはパウロと共に福音のために働いた人々です。アルキポやアッピアのような教会の指導的立場にいた者<sup>(2)</sup>、パウロと共に囚人となり、またコロサイ教会のリーダーであったエパfras<sup>(23)</sup>、かつてはパウロにその信仰を問われたが今は和解して共に働いているマルコ<sup>(23; 使徒 15:36-41)</sup> 20、テサロニケのマ

---

<sup>20</sup> 多くの学者は、このマルコが、マルコによる福音書の著者であり、使徒 15:36-39 において、パウロと

ケドニア人アリストルコ（24; 使徒 19:29; 20:4; 27:2）、残念ながら信仰の道から外れてしまったデマス（24; コロサイ 4:14; 2 テモテ 4:11）、そしてパウロと共に旅をし、ルカ文書を執筆したと考えられているルカ（24）などパウロと福音のために共に働き、育て、送り出し、そして支えた人々です。そして、パウロはまた、オネシモを救いに導き、育て（10）、今度は福音のために遣わそうとしているのです（12-15）。年老いた使節として、パウロは人々を救いに導き、育て、そして自らの弟子としてではなく、福音のための同労者として共に働きました。そして、中にはデマスのように信仰の道から外れてしまった者の痛みを負い、マルコのように仲違いしたが和解したような体験もしました。しかし、人を育て続ける良きメンターでありました。オネシモを神の働き人として大いに用いるために、ピレモンとの和解を励まし、自らもその重荷を負う人だったのです。

最後に、パウロは年老いた使節として、福音のために、人の負債を負ったということです。ピレモンへの手紙 18-19 節には、オネシモがピレモンに対しての何らかの負債を負っていることが言及されており、そして、パウロはその負債を自ら負うつもりであることを主張しています。繰り返しますが、これは全てのクリスチャンに対するメッセージであり、キリストが私たちの罪の負債を負ってくださったように、私たちがまた誰かの負債を負ってあげるべきだというチャレンジです。しかし、また同時に、パウロがこの手紙を老いた使節として執筆していることを考えると、歳を重ねてもなおキリストの使節として仕える者は、次の世代の働き人のために負債を負うべきであることを示唆しているとも考えられます。ペテロの手紙第一 5 章 1-5 節には、長老たちに対して、群れの模範となることを勧めています。同様に、老いた使節であったパウロは、キリストに倣って、人を和解させ、活かし、遣わすために、自らが負債を負ってあげて、群れの模範となることを示しています。

もちろん、決してこれは、歳を重ねた人たちが捧げる犠牲を利用したり、付け込むことを許しているという意味ではありません。同じペテロの手紙第一 5 章 5 節にも若い人たちが、長老たちに対して従うことを勧めていますから、年老いた者と若い者の双方向の謙遜が求められているということです。しかし、この姿は、私たちの文化が描く高齢者の在り方とは違うかもしれません。もしかしたら、世の中はこれまで多くの犠牲を払い、一生懸命に仕えてきた高齢者を支えるべきだと考えるかもしれません。そして、それは一方ではその通りだと思います。しかし、また同時に、パウロが示した年老いた使節としての生き方は、次の働き人を育て、活かし、遣わすために、負債を負ってあげることもかもしれません。それは、パウロのように実際的なお金に関する負担を負うことかもしれませんし、精神的な負担を負ってあげることもかもしれません、あるいは

---

バルナバの激しい議論を引き越した人物であると考えています。しかし、もしここでのマルコが同一人物だとしたら、マルコはパウロと和解して、今は共に働いているという証と考えられるでしょう。

失敗の責任を負ってあげることかもしれません。ただわかっていることは、年老いた使節であったパウロが負債を負うことによって、オネシモは活かされて、神に仕える者に育てられていったのです。

#### IV. 結論

本論考では、ピレモンへの手紙、特にパウロが自らを「年老いた使節」と説明した箇所から、年を重ねて生きていくクリスチャンにどのような励ましとチャレンジのメッセージがあるかということを考えました。前半部分では、「プレスビュテース (πρεσβύτες)」という言葉で「年老いた者」と「使節」という二つの意味に解釈できる根拠を示した後、パウロはこの言葉を両儀的な意味で用いていると論じました。従って、パウロは自らを「年老いた使節」として理解している可能性を考えました。その上で、後半部分では、「年老いた使節」としてのパウロという視点で、年老いてもなおキリストの使節として生きようとする人々に対して具体的な適用を考えました。そして、ここでは最後にイエス・キリストの十字架ということについて一言添えて、この論考の結論としたいと思います。聖書の中には、加齢に対しての直接的な教えが少ないことは上で説明した通り、当時の寿命などに関する社会的背景があることは事実です。しかし、もう一方で、キリストの十字架の死と復活のメッセージがすでにこの事柄に関する答えを出していることを私たちは覚えておきたいと思います。イエス・キリストの十字架の死と復活は、私たちがキリストによって、キリスト共に、キリストに倣って、キリストの為に、どのように「生きるか」ということを示して下さいました。従って、自分を捨て、自分の十字架を負って、キリストに従う生き方には歳の差はなく、年老いた者も若い者も全ての人が歩むべき道なのです。

#### 参考文献

廣石望「修辞学批評」『新約聖書解釈の手引き』（日本キリスト教団出版局、2016年）124-72  
頁

Barry, John D., David Bomar, Derek R. Brown, Rachel Klippenstein, Douglas Mangum, Carrie Sinclair Wolcott, Lazarus Wentz, Elliot Ritzema, and Wendy Widder, eds. *The Lexham Bible Dictionary*. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016.

Barth, Markus, and Helmut Blanke. *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Charles, Robert Henry, ed. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*. Vol. 2. Oxford: Clarendon, 1913.

- Danker, Frederick W., Walter Bauer, and William Arndt. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Dunn, James D. G. *Colossians and Philemon*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Acts of the Apostles: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 31. New York: Doubleday, 1997.
- Keener, Craig S. *Acts: An Exegetical Commentary*. 4 vols. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Kittel, Gerhard, and Gerhard Friedrich, eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Vol. 10. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- Lightfoot, Joseph Barber, ed. *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon*. 8th ed. Classic Commentaries on the Greek New Testament. London: Macmillan, 1886.
- McDonald, Lee Martin. "New Testament Chronology." Pages 7–22 in *The World of the New Testament: Cultural, Social, and Historical Contexts*. Edited by Joel B. Green and Lee Martin McDonald. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- McKnight, Scot, ed. *Dictionary of Paul and His Letters: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2023.
- Wallace, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics: An Exegetical Syntax of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Wright, N. T. *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon: An Introduction and Commentary*. The Tyndale New Testament Commentaries 12. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1986.