

最近の「葬儀説教」についての一考察

山 口 隆 康

序

この小論の目指す試みは、20世紀末の日本におけるプロテスタント・キリスト教の実態を、説教史の文脈という一断面において観察し、それを書き留めるところにある。今世紀末の日本プロテスタンティズムの歴史的全体を実証的に把握するという課題は、神学諸科を越えてなされるべき課題であり、それだけに神学的大工事であろう。ここでは、説教の視点から、ひとつの課題に研究目的を限定する。それは、20世紀末という時間、そして日本という空間において実際になされた説教を、観察、分析する事により、その説教に現れでているプロテスタント・キリスト教の歴史的宗教的特質の現実態を把握する、ということである。その実態把握の方法として、この小論は1970年から1988年に、日本基督教団の牧師によってなされた「葬儀説教」の観察分析を試みる¹⁾。

あえて研究素材として「葬儀説教」を選んだ理由は、「葬儀説教」には、歴史的宗教としてのキリスト教の実態が、比較的容易に観察可能な形で、衣を着けずに表現されているという観測結果を得たからである。ここで観察し、把握しようとする対象を「キリスト教の現実態」とひとまず表現したが、より正確にはドイツ語で〈die Frömmigkeitsgeschichte〉と表現できるものである。20世紀末の日本プロテスタント教会が歴史の中で「信仰・信心・敬虔・パイエティ・宗教心」等の言葉で表現しているものが「それ」であり、「葬儀説教」の中で言語形態をとって表現されている「それ」を説教言語上に観察し、分析

を試みるところに拙論の方法論がある。したがって、この小論は、ひとつの命題を前提として以下の考察がすすめられることになる。その命題は、次のとおりである。

命題：「葬儀説教」は、われわれの時代、われわれの教会の〈敬虔の歴史 die Frömmigkeitsgeschichte〉を写し出す鏡である。

〈1〉予備的考察

そもそも「葬儀説教」という概念が、説教学的に成立するのであろうか。説教の分類方法については、改めて最近の説教学の文脈における議論が必要である²⁾。ここでは、ひとまず説教生成の視点からなされる古典的分類を用いて考えてみよう。説教作成の観点からの分類に、説教と説教テキストの関わりから捉える分類方法がある。「講解説教 Homilie」と「主題説教」という古典的分類方法は、説教者が説教生成の途上において、説教テキストをどのように取扱い、どのような説教を目指したかという観点からの分類である。これとは別に、その説教がどのような場、どのような会衆、どのような礼拝でなされたかというように、状況との関わりでその説教を分類する方法がある。たとえば、伝道集会（礼拝）でなされれば「伝道説教」となり、キリスト教学校の学内礼拝でなされれば「学校礼拝説教」となり、家庭礼拝においては「家庭礼拝説教」となる。この第二の分類は、その分類の範疇を多様に拡大できるわけで、いわゆる「Kasualpredigt（日常聖務日課以外の洗礼、冠婚葬祭説教）」を、この範疇に措定し、その中に「葬儀説教」を位置づけることは可能である。しかし、この概念規定は、ただ説教がなされた場を規定しているだけで「葬儀説教」とは何かという課題の出発点を明示しているにすぎない。同じことが、テキストの取扱いに基づく説教分類についてもいえる。「葬儀説教」として「講解説教 Homilie」がなされることはありうるし、葬儀にふさわしい主題にもとづく「主題説教」がなされることが考えられる。それでは、たとえば「葬儀説教」とは説教者が〈葬儀〉を主題に作成した説教である、と概念を規定すれば、それで問題はかたづくであろうか。これもまた、説教作成者の意図を表現

しているのみであって、完成され演述された説教が「葬儀説教」と規定するのは無理がある。

そもそも「葬儀説教」とはなんだろうか。「葬儀」と「説教」の結合は果たして自明な前提とすることが許されるのであろうか。「葬儀説教」という言葉は、〈葬儀と結びついた礼拝〉を想定しているといえる。そこで〈葬儀と結びついた礼拝〉が、まず検討されねばならない。礼拝史の文脈において、教会葬儀の様式の形成は、古代教会の葬儀の実態から考察が開始される。古代キリスト教会の宗教的伝播力と宗教的生活と文化形成力は、キリスト教がギリシア・ローマ世界の葬儀観やその様式と接触しながら、キリスト教信仰に基づいて独自の葬儀様式を産みだしたと考えてもよいであろう。独自の様式は、葬儀の外貌を周辺世界から取り入れながら、葬儀の内実を「復活信仰」によって改造したのである。古代教会において、葬儀の外貌は、ヘレニズム文化圏において一般的であった様式がそのまま取り入れられた。初期の教会の埋葬儀礼は「前式 Prothesis」「葬送行進 Pompa」「埋葬」の三つの部分から成立していたと考えられる。この三部構成は、東方教会においても受け継がれている。また西方中世ローマ・カトリック教会においても基本構造は継承されているとみなすことができる。そしてさらに、今日のヨーロッパの教会も、この延長線上にあると考えることができる³⁾。

それでは、「葬儀説教」は、前述の三つの部分からなる流れの何処に位置するのであろうか。古代教会における「埋葬」は、聖書朗読と詩篇歌唱が主であって、「葬儀説教」と呼ぶべき実態を捜すことは難しい。そもそも「埋葬儀礼」は、歴史的出発点においては死者の家族がとりおこなうべきものと考えられていたと思われ、死者の身体を丁重に葬ること、復活を待つために聖書朗読と祈り（詩篇）をなすことが基本であった。しかし古代教会の埋葬式に際し、遺体の額への口づけ、「埋葬の辞 (laudatio funebris)」が語られたことなども報告されている。そして、この「埋葬の辞」は、中世以降現代まで継続していると考えられる。今日、日本の教会で使われるようになった「葬儀説教」とい

う概念は、「礼拝説教」と「埋葬の辞」との関わりで考える必要があると思われる。

「葬儀説教」が成り立つためには、そこに何らかの形で礼拝が成立している必要がある。「前式」「葬送行進」「埋葬」を考えた場合、いずれも「祈りの式」と考えることができるが、「埋葬」に際して、より「リタージの形式」が整えられていく経緯が推察される。歴史的には、「前式」が家庭でなされ、その後墓地までの「葬送行進」があり、墓地での「埋葬」が基本形としてある。「葬送行進」が「教会の礼拝堂」を経由することにより、礼拝堂での祈りがなされる形や、墓地に「葬儀用の礼拝堂」が建てられる形で整備されていく経緯を歴史的に読みとることができる。いずれにせよ、死者の葬送・埋葬は、その地方の自然的、文化的風土や、さらに住居、住宅、また墓地等の環境また民族的慣習との関わりの中で変化、形成していくと言える。その中で、キリスト教会は、「祈りの式」「礼拝式」との結びつきを意識的に求め続けてきたのではあるまいか。したがって「葬儀説教」という言葉には、死者の埋葬を「整えられた説教を伴う礼拝式」をもっておこなうという信仰表現が込められていると考えてさしつかえないであろう。すると、死者の埋葬のために、礼拝式、祈りの式をどのような考えで、どのように整えるかが課題となる。ここで、明治以来の日本のプロテスタント・キリスト教の歴史的性質を考えると、「説教を中心にした礼拝式」によってキリスト教的信仰共同体の信仰を公に表現してきた歴史的現実が考慮されるべきであろう。礼拝史の視点から見れば、いわゆる「ノンリタージュカルな礼拝」と呼んでよい単純な礼拝形式をまもりながら、説教を中心に自己の歴史的宗教的性質を自己表現してきたキリスト教がわれわれのキリスト教である。それだけに「説教」の位置づけに比重をおく、説教中心の単純なリタージュを重視する性質を持つといえる。

ここで、脚注的議論を差し挟んでおきたい。「葬儀説教」との関連から「葬儀礼拝」を考えた場合、その「葬儀礼拝」の礼拝としての位置づけの問題がある。「葬儀」を「礼拝」と考えた場合、礼拝には「主日礼拝」のように教會的公同性をその

本質とする礼拝から、「家庭礼拝」のように私的礼拝までの幅がある。そこでまず第一に、「葬儀」の礼拝としての公的性格と私的性格の問題を明らかにしておく必要がある。もともと埋葬儀礼は、古代教会において私的性格を特徴としていた。死者の家族、友人たちが聖書と詩篇の祈りをもって埋葬したのであるから、性格としては「家庭礼拝」に近い私的な祈禱式であったと考えてよいであろう。しかし、埋葬してくれる家族のいない死者を誰が葬るか、という課題は、エルサレム教会以来の課題であった。当然信仰者の共同体である教会が家族にかわって埋葬の責任を最初から果たしてきたといえる。私的な礼拝も、その担い手がいない場合、またその担い手が「埋葬」を営むには不十分な状態である場合には教会が、その責任を果たしてきたのである。つまり、「葬儀」の本来の執行責任者は誰かという課題と、実際に誰がその責任を果たすかという課題は、深く結合しているが同一ではない。理念と現実とを注意深く見極めながら論じる必要があるといえよう⁴⁾。

さて、「葬儀」を礼拝としてとらえた場合、その礼拝の公的、あるいは私的性格が問題となる。重要なことは、この課題に取り組む思考図式である。「葬儀」は、「私的礼拝」であるか、それとも「公的礼拝」であるか、という二者択一的思考図式は、問題解決のための有効な思考図式と思われえない。単純すぎるからである。仮に、そのような図式でアプローチした場合、「公的礼拝」「私的礼拝」の概念規定をめぐる礼拝学的議論が必須になる。そして、この議論は礼拝の担い手としての共同体論と直結する。教会（個教会、教団）だけでなく、「国家共同体」あるいは「キリスト教的市民共同体」は礼拝の担い手となることができるのか、という問題が論じられねばならない⁵⁾。また「家族」を葬儀を営む主体とした場合、その「家族」の概念規定が必要であり、国家共同体、市民共同体、家族共同体、という同心円的複合構造と「教会共同体」との関係が論じられねばならない。そして、その上で、礼拝における「公的」とは、社会的「公共性」を意味するのではなく、公同教会性との連続性を指すのであるから、礼拝式を成り立たしめる教會的權威の所在との関わりが更に論じられるべき課題となる。

葬儀（埋葬）式を礼拝としてとらえ、その礼拝と教會的權威との連関を問う

ことは、礼拝式の構成をどのように礼拝学的に整えるかという課題と重なる。福音主義教会の礼拝という文脈でこの課題をとらえるならば、葬儀（埋葬）式の構成要素としての説教と聖餐礼典ということになるが、特に問題となるのは聖餐礼典であろう。伝道地にあるプロテスタント教会としての歩みの中で葬儀（埋葬）式を営んでいる状況の中では、葬儀における聖餐礼典の執行は切実な主題とはなりにくいだが、礼拝学的に考えれば、葬儀（埋葬）式における聖餐礼典は重要な課題である。聖餐礼典は執行できるのか。その場合の執行のための教會的權威の所在をどのような信仰職制論的筋道において整えるかは、葬儀（埋葬）式を礼拝式としてとらえた場合重要な課題である。古代教会においては、洗礼式だけでなく聖餐礼典も主日礼拝における聖餐礼典とは別の場面で執行された記録がある⁶⁾。特に、死者の埋葬式において例外的でなく執行されていたと解釈できる教會史的事実を考え合わせると礼拝学的重要課題であろう⁷⁾。

ここで、葬儀（埋葬）式における説教に限定して論じるにしても、説教がそこに位置づけられている礼拝式の公同性を測る徴表が聖餐礼典であることを考えることもできるので、この葬儀（埋葬）式の公的、私的性格づけをめぐる議論は、説教そのものをめぐる議論と重なりあう。説教の聖餐礼典との内的結びつき、説教のサクラメンタルな性格をめぐる議論についても展開の余地が指摘できる。

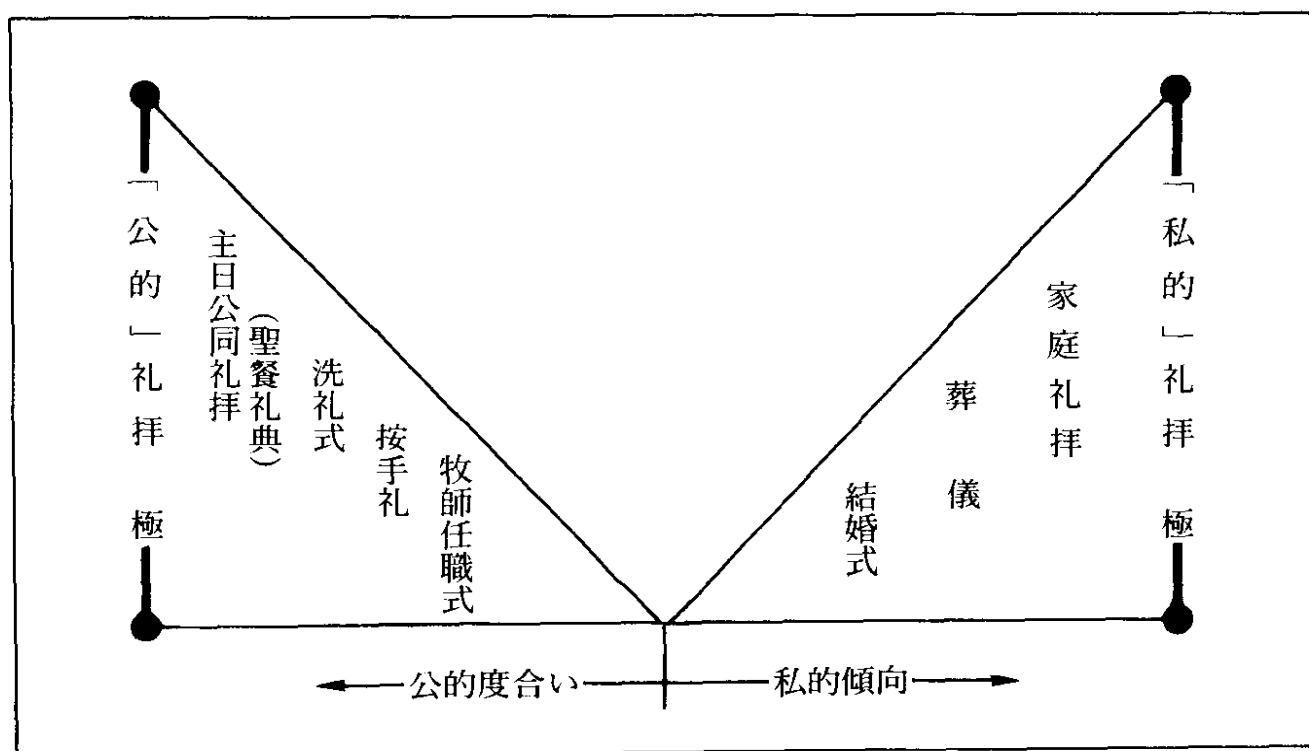
さて、以上のような問題の所在を踏まえた上で、拙論は、次のような思考図式を提案し、課題への接近方法としたい。それは、礼拝を測定する秤を、ひとまず二極構造において構成してみる。図案化してみると次頁のようになる。

この思考図式で、礼拝式を考えてみると、現在の日本の教会で実際になされている「夕べの礼拝」「伝道礼拝」「会衆の自由祈禱を組み込んだ祈り会」、さらに「按手礼」「堅信礼」「結婚式」など広義の礼拝の、礼拝式としての公同性的性質の度合いを測定することができるのではあるまいか。この測定図式のメリットは、ひとことで「夕べの礼拝」といっても、主日になされる聖餐礼典を

ともなった公的性格の強い夕礼拝から、内実においてキリスト教講演会に近い私的集会まで、二極構成の秤の目盛りのうえに、礼拝としての公的、私性格の度合いの差異を相対的に位置づけることが可能な点にある。

ここで、われわれの課題である葬儀（埋葬）式を考えてみよう。いわゆる「Kasualien（冠婚葬祭等の礼拝）」の中で、性格的に近く、それでいて異なるのは結婚式であろう。結婚式もまた葬儀（埋葬）式とおなじく古代教会以来の歴史において「私的礼拝（祈禱）式」という位置づけにおいてとらえることができる⁸⁾。

結婚式が私性格を基本としながら、共同体的性格を堅く保持してきたことは、その執行に先んじての「公示」と「式の公開性」によく現れている。結婚式が教会にとって共同体的性格を持つものであるだけでなく、神と証人との前でなされる契約の式という面から、公同礼拝のなかに組み込んで執行することができると思ったのは、宗教改革者 J. カルヴァンである。「カルヴァンの式文



代表的礼拝（祈禱）式のみを参考として記入した。「傾き」「度合い」の目盛りは、あくまで相対的なものなので「結婚式」と「葬儀」とを比較する場合に、どちらが「より公的か」「より私的か」を測る目安を表す性格のものである。

（教会における祈禱と讃美の様式）」によれば、礼拝式の中で結婚式を執行する場合、説教、聖餐礼典の後の位置における執行が良いと考えていたようである⁹⁾。カルヴァンが結婚式を主日礼拝のなかに位置づけられるとした背景には、結婚式の礼拝との関わりにおける公的性格がその根拠となっている。結婚式とその執行のための教会的権威の関係を、カルヴァンが表現したのが、彼の式文における結婚式に関する指示であるといえよう。

それでは、葬儀（埋葬）式を主日礼拝の中に組み込むことは可能であろうか。この問いの意味するところは、葬儀（埋葬）式の公的性格の度合いである。古代教会においては、葬儀（埋葬）式と聖餐礼典の結合がみられた。しかし、葬儀（埋葬）が、家族によってなされるという私的性格は明確であった。この二つの事実の意味するところは、キリスト教葬儀（埋葬）式は、古代教会以来公的性格と私的性格を合わせ持ってきたということである。この点は、結婚式も同様であるが、結婚式と比較すると葬儀（埋葬）式は、公同礼拝に組み込むことには無理があるのではあるまいか。その理由は、葬儀（埋葬）式の公的性格の度合いにある。結婚式にくらべると、より私的性格が強いからである。また、葬儀（埋葬）式自体の性格を、より教会として公的性格を強めた形、たとえば「教会葬」という範疇を考えても、やはり無理があるのではあるまいか。特に、葬儀を、その死者を葬るための一度限りの埋葬式と考えると、むしろ葬儀（埋葬）式の私的礼拝式としての意味を積極的に考える必要があるのではあるまいか。すべての礼拝（祈禱）式を、できるだけ「公的極」に近づけるという考え方だけでなく、「家庭礼拝」が「私的極」により近づくことにより、その固有性を獲得するように、葬儀（埋葬）式の私的性格の積極的位置づけについても検討を要すると言えよう¹⁰⁾。

それでは、結婚式との比較において葬儀（埋葬）式の私的性格を確認した上で、葬儀（埋葬）式の公的性格を考えるために、葬儀（埋葬）式における聖餐礼典の執行という課題を考えてみよう。この課題は、それほど複雑ではない。われわれ福音主義教会には、洗礼と聖餐という二つの聖礼典が与えられている

が、礼拝史的に考察するならば、もともと洗礼の礼典は主日礼拝と結合していたわけでない。洗礼を主日礼拝式の中において執行せねばならぬ礼拝学的必然性の普遍化には無理がある。しかし、聖餐礼典は、キリスト教礼拝の始源より主日礼拝の本質的構成要素であった。その意味で、聖餐礼典は、教會的權威の所在を明確にした上で執行するのでなければその本質を保持できない礼拝の秘儀と関わっている。それでは、聖餐礼典は主日礼拝式の中においてのみ執行され、そこから持ち出すことは許されぬのであろうか。ここで、まず初代教會以来の「病床聖餐」の伝統を思い起こさざるをえない。主日の聖餐礼典のパンとぶどう酒に与れなかった兄弟姉妹に、それを届ける務めを教會は今日まで牧者の務めとして重要視してきた伝統がある。また、すでに2世紀においてかなり伝播していたと思われる聖餐礼典をともなった埋葬式についても言及した。確かに、聖餐礼典は主イエス・キリストの復活の出来事を記念するという面からも「主の日」の礼拝の中枢部を構成してきたが、教會はそのことを踏まえた上で、その執行を主日礼拝に限定してきたわけではない。問題は、聖餐礼典を伴った礼拝を執行するための教會的、職制論的筋道がどのように成立するかということである。そして聖餐礼典を執行するための教會的、職制論的筋道を整えることは、それほど難しくない。たとえそれが「家庭礼拝」であっても、そこで祈っている病者にパンとぶどう酒を届けることは許される。教會が遺族にかかわって、あるいは委託されて、葬儀（埋葬）を礼拝として執行する際に、礼拝者にパンとぶどう酒が届けられることは許されることであろう。このように考えてくると、葬儀（埋葬）式における聖餐礼典の執行の問題は葬儀（埋葬）式の教會的公同性と私的性格をめぐる鍵になる課題のように思われる¹¹⁾。

「葬儀説教」の成立根拠についての考察を試みてきたが、葬儀（埋葬）式の公的、私的性格づけと「葬儀説教」という概念の関係を考える事ができる。葬儀（埋葬）式の公的、教會的性格が強いほど「式辞」よりも「説教」が「葬儀（埋葬）礼拝式」にふさわしくなる。その対極として家族による私的礼拝式という面が強く意識されるとき「式辞（Grabrede）」がふさわしくなるように思

われる。いずれにせよ、「葬儀説教」という概念と、葬儀（埋葬）式の礼拝としての公的性格づけとの間に対応関係があることが指摘できる。

しかしながら、この種の問題は、概念規定がまずあって、現実がそれに規制されながら実態が形成されていくとは思われない。そこで重要なことは、「葬儀説教」と呼ばれているものの歴史的実態である。20世紀末の日本のプロテスタント教会は、「葬儀（埋葬）式」における「説教」あるいは「式辞」を実際どのように理解し、実行しているのであろうか。ありのままの「歴史的実態」はいかなるものなのであろうか。

〈2〉最近の葬儀説教の実態について

I. 資料

20世紀末の日本プロテスタント教会の葬儀（埋葬）式における説教の実態をとらえるには、可能な限り多くの説教の実例が必要であり、しかも、それは一地方に限定されぬ広がりをもちつつ、しかも、特別な事例ではなく、一般的説教者の実際になした平均的説教であることが望ましい。そのためには、各個教会内部にとどまり外へでる事のない説教（式辞）事例が収集されることがより望ましいと言える。しかし実際上の収集が困難であるため、この拙論の素材として、下記の説教集に掲載されている9人の説教者による17の「葬儀説教」を採用することにした。

『主はわが牧者－葬儀説教集－』福島恒雄他8人共著、日本基督教団出版局、1989年4月刊行

説教者：9人の日本基督教団の牧師；この9人の説教者は、1923年生まれ～1943年生まれの年齢層であり、1950年より1976年の間に受按の教師であり、地域的にも、出身神学校においても、多様性が認められ、この時期の一般的、平均的説教調査の素材として、不満とは言えぬ条件を満たしていると判断した。なお、17の説教の最後に付記されている資料によると、収録された説教は、1970年から1988年の間に実際に説教されている事、その場合の死者の年齢は29歳が最年少、93歳が最年長であることがわかる¹²⁾。

II. 説教テキストについて

- × 3 I コリント 15 : 50-58
- × 2 II コリント 4 : 7-18
- × 2 ヨハネ 10 : 1-16
- × 2 I ヨハネ 5 : 1-13
- × 1 詩篇 23 : 1-6, 28 : 7, 73 : 23-26, 84 : 1-8, 90 : 1-12, 119 : 1-105, 121 : 1-2
- イザヤ 41 : 8-16, 46 : 3-6
- マルコ 10 : 1-16
- ルカ 22 : 24-34

上記に、頻度順に分類したのは、各説教の冒頭に「説教テキスト」として掲載されている聖書箇所である。すでに予備的考察においてふれたが、説教を生成（説教者）の観点から「説教テキスト」との関わりで分類することができる。「講解説教」と「主題説教」の二形態分類はその代表的なものである。また生成（説教者）の観点とは別に、受容（享受）の観点すなわち聴き手（読者）の視点から言語作品としての説教を分類することもできる。前者の生成的観点において、どのように説教が作成され、どのように説教テキストが取り扱われたかは説教作成者以外の者は知る由もなく、心理学的推測による判断は印象批評の域を出ることは難しい。従って、後者の方法に従って、説教テキストが説教においてどのような役割をはたしているかが分析調査され、それに基づいて各説教における「説教テキスト観」が明らかにされる必要がある。ここでは、紙面の関係で、個々の説教ではなく全体に共通する事柄を指摘し、次に固有な部分にふれてみる事としたい。冒頭部に掲載されている「聖書テキスト」を、いわゆる「説教テキスト」とみなし、各説教において果たす機能、役割を測定すると、一部分の説教を除き、ほとんどの「葬儀説教」において次のことが指摘できる。「説教」を〈特定された聖書テキスト〉のなんらかの形の説き

明かしと考へ、その〈特定された聖書テキスト〉を「説教テキスト」と規定し、それを各説教の「第1テキスト」と呼ぶならば、ほとんどの説教において冒頭に掲げられた聖書箇所は「第1テキスト」としての「説教テキスト」の役割を説教のなかで果たしていない。「葬儀説教」における「説教テキスト」とは何かという課題は、9人の説教者ごとに異なり、説教と聖書テキストとの関係についての考え方は多様である。その中で、説教者T, S, F 3による六つの説教においては、それぞれ異なる仕方であるが「説教テキスト」と「言語作品としての説教」の間に、前者が後者の中で果たす機能という面から、また構成上から関連を読み取ることができる。しかし、3人の説教者においても「葬儀説教における説教テキスト理解」を明確にする事は難しい。その他の説教においては、冒頭の「聖書テキスト」と「言語作品化された説教」とはほとんど分離された関係にある。前者が後者の中で果たす構成上の必然性は希薄であり、機能的役割は弱い。説教ではなく説教以外の範疇、その「式辞」という別種の範疇を設定した上で、その「式辞」の中に聖書箇所を引用するという考え方に立てば話は全く別になる。しかし、それでは「葬儀説教」という概念が成立しなくなるか、あるいは説教の「第1テキスト」を「聖書テキスト」としない説教、すなわち「説教テキストなき説教」概念を組み立てねばならなくなるであろう。いずれにせよ17の「葬儀説教」において「説教テキスト」とはなにか、という理解は一定でない。各説教者ごとに異なると思えるほどの多様な葬儀説教理解が指摘できる。

III. 説教の始め方（冒頭部分の観察）

各説教冒頭部分を観察分析してみると、次の三種類に分類できる。

- (1) A型、「わたしたち」モチーフ No.1, No.9, No.16
- (2) B型、「出来事」モチーフ No.2, No.3, No.4, No.5, No.6, No.7, No.8, No.11, No.12, No.13, No.14, No.15, No.16
- (3) C型、「わたし」モチーフ No.10

(上記三類型についての解説)

(1) A型, 「わたしたち」モチーフ No.1, No.9, No.16

「第1センテンス」の主語が, 「わたしたち」で始められている説教である。冒頭文と導入部の「わたしたち」モチーフは, これらの説教全体を決定づけていることが観察できる。

(2) B型, 「出来事」モチーフ No.2, No.3, No.4, No.5, No.6, No.7, No.8, No.11, No.12, No.13, No.14, No.15, No.16

冒頭部分が, 「死の出来事」の告知によって始められている説教である。

数量的には一番多い始め方である。故人の死の出来事を, まず告知し, その後故人の人生史を振り返るという形が, この分類(B型)の典型である。一応, この分類の中に数えたが, 他の説教と異なる固有性をもち, ひとつの明確な「葬儀説教観」に基づく説教が, 説教者Tによる説教 No.15, No.16 である。説教 No.15 の特徴の一部を分析してみると, 次のような構成が指摘できる。「第1センテンス」と「終結文(ラストセンテンス)」の2文章を除くと, 1人の人物の生涯をテキストとして説教全体が構成される。故人の人生史全体が〈マルコ10章14-15節〉で解釈される。その人生史を説教者が区分し, その各部分を故人と関係の深かった聖句を引用することにより, 説教者による故人の人生史(歴史)解釈が示される。説教者Tはこのような手法で, 故人の人生史は, 聖句に導かれ, その聖句を証しした歩みであったと述べ, それに「第1センテンス」と「終結文」を加えたものとして「説教」を構成している。No.16にも全く同じ構成が読みとれる。その他, 説教者Tほどに明確でないが, 同様の理念で説教を構成しているのは説教者Sである。説教 No.5, No.6 において, 「死という出来事」が告知され, この出来事の解釈のために〈詩73篇26節〉が引用される。説教 No.6 も同じ構造で〈詩28篇7節〉が引用され, 故人がこの聖句を知っていたことが付け加えられることにより聖句による故人の人生史の解釈が語られている。

(3) C型, 「わたし」モチーフ No.10

説教 No.10は, 説教者の困惑から始められる。「私は全く言葉を失いました」

という言葉が、その集中表現である。「人の言葉は空しく、はかない」と始め、説教者自身の言葉の無力、自己の無力感が語られ、それと対比される形で、故人には「聖書を通して父なる神の生きた、いのちの言葉を信じてゆるがない堅い信仰がありました」という文が導き出される。説教（式辞）の中で説教者の困惑は、いわゆる〈修辭的表現〉として語られている。細かく見ると、「人の言葉」と対比されているものが何かはっきりしない。その後の展開から解釈すれば、それは「(形容句のついた)〈言葉〉」であるよりは「(故人の) 堅い〈信仰〉」であろう。この導入部の文脈を丁寧に分析すると、修辭的表現における二者対立は、「説教者の無力」と「故人の信仰」ということになる。

IV. 説教の「形式的構成」

主日礼拝における説教の実態が多様であるのに比べると、17の葬儀説教の「形式的構成」は、どの説教にも共通しているとみなす事のできる「形式的構成」がそこに指摘できる。それは、下記の三要素によって構成されている。

- (1) 一人の信仰者（未受洗者も含む）の死去（逝去）の事実、事実経過。
- (2) 故人はどのような人であったか。また、故人はどのような信仰を持っていたか。
- (3) 故人は信仰を持って召された。安らかに召された。

（「形式的構成」についての解説）

- (1) 17の説教の中で、例外として数えることのできる「始め方」をしているのが説教 No.15 である。「故人は、みことばを生涯をかけて証しされた」という「第1センテンス」によって始められている。他の16の始め方とくらべて固有性が明確である。16の中、二つ（No.1, No.10）には前置きが付くが、この二つにも前者と共通する「始め方」が指摘できる。
- (2) 次に、故人の生涯について語られる。故人の生涯（経歴）はどのようなものであったかが、その説教者によって、取り出される。故人の生涯が再構成されたり、人生史が区分整理されたり、ある出来事が取り出されたり、ある一面

が強調されたりされる。挙げてみると、信仰、信仰生活、祈り、生き方、思想、性格、人生航路、職業職歴、病気への対応、死への態度、試練、内面的変化、家族関係、社会的貢献を数えあげる事ができた。いずれにせよ、説教者が故人をどのように語っているかにその説教者自身の特徴を読み取ることができる。説教者の語る「故人像」とその語り方を分析することにより、説教者の人間観、信仰観、死生観を逆算することができる。「故人像」において、故人が信仰を持っていたこと、キリスト教に対して肯定的態度を表明したこと、宗教心をもっていたこと、「S家の信仰」の中に居た事、臨終の態度が故人の信仰を表現していること、という言語表現を用いることによって広義の意味において〈故人は信仰を持っていた〉と語る。

(3) 前段において、故人が「信仰を持っていた」ことに強く結びつけて語られるのは、「平安のうちに召された」「信仰をもって召された」「信仰者としての実践があった」「天国への準備があった」等の表現である。

三つの構成要素は、大体において出現順序においてもこの通りである。(3)が最初に語られ、最後にもう一度(3)が繰り返される。あるいは(2)がまず語られてから、(1)(2)(3)の順序に入る等のバリエーションは見られるが、基本的構成要素は、16の葬儀説教にほぼ共通しているとみなすことができる。

V. 説教に現れた説教者の教義学

『主はわが牧者－葬儀説教集－』という説教集を企画編集した、日本基督教団出版局企画委員による「刊行に寄せて」という「前書き」において編集者の意図がしるされている。「葬儀『説教』か『式辞』かということも論議となるところです。(中略)なかなかむづかしいことですが、故人の歩みを通して証しされた事柄、その出来事がもつ意味を聖書にききつつ、説教者も遺族も、また会衆も共有する言葉が葬儀説教であろうと思います」¹³⁾。

以上が、企画編集者の「葬儀説教」観をあらわす唯一の言葉であるが、「葬儀説教」の概念規定としては意味不明である。これは、想像の域をでないが、

予め企画編集者の「葬儀説教」理解があり、それに基づいて「葬儀説教集」が刊行されたとは思われない。この推察が間違っていなければ、9人の説教執筆者たちは、各人各様の「葬儀説教（式辞）」理解にもとづいて執筆していることになる。いずれにせよ、この説教集に収録されている「葬儀説教（式辞）」には、多様な「葬儀説教（式辞）」理解がみられる。刊行されている書物から執筆者の執筆あるいは説教の演述時点の「意図」を読みとる事は不可能であることは方法論的に自明であるから、われわれは、言語作品（テキスト）として提供されている葬儀説教の観測と分析から、その説教者の「葬儀説教」理解を割り出すことにより、われわれの関心に接近していくこととしたい。

(1) 「死」に関する教義学

17の説教にあらわれた「葬儀説教観」を分析調査していくにあたり、まずこれらの説教に言語表現のかたちにおいて現れでている〈死の理解〉を観察してみたい。「死の出来事」をとらえる代表的な言語表現を抽出してみよう。

① A群

「地上の終わり」「逝去」「帰らぬ人となり、生涯をおえた」「永遠の眠りについた」「生涯をおえた」「取り去られた」「苦しみから解き放たれる道であった」

② B群

「神の御国に召される」「神の御国にて主を仰ぐ」「天国へ行った」「召天」「天に召される」「天へ凱旋した」「天父のもとに召される」「みもとに召された」「神のみもとに行き着かれた」「ふるさとに帰る」「天上の讃美の群れに迎え入れられた」「生前の信仰によるビザをもって御国に入国し、義の冠をいただき、永遠の憩いと平安の中にうつされた」「主の御国に旅立つ」「永遠の生命に生きる新しい生を歩む」「主と共に『緑の牧場』『主の宮に住む』」

③ C群

「(故人は) 今、神のもとで(信仰を) 直接申しのべることのできる状態にあ

る」「今、天上で働いておられる」「霊は神の懷に入れられ、主なる神を見つめ、永遠の憩いと平安の中にある」「霊は安らかに御国に憩う」「この世の馳せ場を完走された」「(故人とは) 信仰により、今後も見えざる絆で結ばれている」「復活のからだを与えられ神の宴に座している」

(上記の分類についての解説)

① A群は、死の出来事を客観的にとらえている表現であるが、「永遠の眠り」「帰らぬ人」などは気になる表現である。死を眠りととらえるのは、新約聖書的表現と言えるが、「永遠の眠り」は、パウロが、まず眠った人々が最初によみがえりと語る復活信仰（第1テサロニケ4章13節以下）と矛盾すること、また「帰らぬ人」は文学的表現ともいえるが、彼岸と此岸を往来可能な連続性において捉える仏教的精神風土が一般化している土壌においては気になるところである。聖書には、「死」「死者」「死んだ人々」という客観性を確保する言語、語り方がみられ、そこに「死の出来事」をとらえるスタンスが明らかにされるが、この説教集におさめられた説教の語りのスタンスは、それと異なる。〈客観的スタンス〉の確保と語りの姿勢という問題は、説教者が言語作品としての説教の中でどこに立っているか、という課題と結びつき、説教を分析する上で重要ポイントとなる。A群の最後に引用した表現は、死の出来事を「苦しみからの解放」という意味付けにおいて語る葬儀説教（式辞）である。この葬儀説教（式辞）は、A群の他の説教の場合とちがって〈客観的スタンス〉を確保することにより、「この死」の出来事の解釈を提供するという姿勢で貫ぬかれている。この説教者（S）の基本的スタンスは、二つの説教において共通しているが、「死の出来事」を聖句を引いて解釈するという語りの姿勢である。そこに説教者（S）の葬儀説教（式辞）観が表現されていると観察される。

② B群は「死の出来事」を状態の変化として捉えた言語表現群と一応みなすことができる。「天、天国、神の御国、天父、神のみもと」などが出現頻度と

して比較的多いといえる。たとえば「生前の信仰」を「御国の入国ビザ」としてとらえ、故人は「義の冠をいただき、永遠の憩いと平安にうつされた」という言葉には、説教者（F 1）の来世観、葬儀説教観が表現されているとみなすことが許されよう。「天へ凱旋した」は、葬儀説教観を読み取ることができるほどの役割を文脈上はたしていない。17の説教において出現頻度が2度であり、しかも文脈上唐突と思える出現は、何を意味するのであろうか。時間的、空間的広がりをもった説教の実態調査によって明らかにせねばならぬ課題である。出現頻度の多い、「天、御国、神のみもと」は、ほとんどの文脈において「死の出来事」を表現する機能を果たす役割で使われており、これらの言語の使用法からその説教者固有の葬儀説教観を読み取るとは難しい。そのような役割が説教言語の文脈において与えられていないのかもしれない。上記に引用したそれ以外のB群のものは、聖書の隠喩をそのまま用いたもので、葬儀説教における語りの技法のひとつといえよう。残念ながら、分析してみるとそのひとつの説教の文脈のなかで使用された隠喩が文体を形成する機能を果たしておらず、そこから「説教者の教義学」を読み取る事は難しい。

③ C群には、率直な「来世観」が表現されている。故人は、今、神と話せる状態にあり、地上では不可能であった信仰告白が可能となっている、という表現には独特な死後の状態理解がうかがえる。「神の懷」「神の宴」は、聖書的、また文学的表現であろう。しかし故人の「霊」が「神の懷」から神を「見つめ」となると、そこに説教者の「来世観」が関係しているとみなすことができる。「神をみつめる」とはなにを意味するのか、問題になるところであろう。「復活のからだを与えられ神の宴に座している」は、復活と神の国に関わる神学的論争と関わりをもつことになる。この説教者（F 1）は、死の表現として「眠る」という言葉を使わない。この説教者（F 1）の二つの説教においては、「今や」という強調語によって、復活の出来事がはっきりと故人の死の時点で起きることが告げられる¹⁴⁾。この世を去った死者は、「眠る」ことなく直ちに「復活」することを語り、「地上の死」と「死人の甦り」の間に、なんらかの

「中間状態」が認められていない¹⁵⁾。ここで、われわれはクルマンのバルト批判を思い出すことになる。バルトは、キリストによる救済が「人間の終わるべき生が〈永遠化〉される」ことを強調するのに対し¹⁶⁾ クルマンは死者も時の中であって、主の再臨、身体の甦りを待っていると主張する。クルマンの神学的命題は、『靈魂の不滅か、死人の甦りか』という書名に表現されているが、この説教者（F 1）は、クルマンが批判的に指摘したとおりの思考をたどって、身体性無き「霊」の復活（?）をはっきり語る。二つの説教において、個人の死の直後の復活を強調するために、死人の甦りがキリストの来臨と結びつかなくなる。そして、再び来臨されるとの約束が説教から欠如してしまい、そのため、二つの説教においては「復活の出来事における身体」について語ることができず、説教者は、死者を「霊（S兄の霊、その霊、T夫人の霊、姉妹の霊）」としてとらえる¹⁷⁾。二つの説教は、個人の「霊」が直ちに「復活」し、「御国」に移された（旅立つ、凱旋する、憩う）と語っているが、ここで語られている「御国」とはなんだろうか？ キリストの来臨や身体の甦りと結びついていない神の国を語っているからである。この説教者（F 1）の二つの説教からは、かなり明確な「説教者の教義学」を読み取ることができる。すでに指摘したように復活を個人の死の直後に起きる「霊」の個人的救済とし、復活は神の国との関係の次元、身体性の次元を持たない。個人の信仰の完成を個人の地上の生活の中に読み取り、個人の救済の完成をキリストの来臨、神の国とは無関係に語るのである。

同じように、死後の眠りという「中間状態」なしの復活の立場をとるのは、説教者（H）である。しかし、この説教者は、死後直ちに復活するという立場はとらない。上記説教者（F 1）のように死者の「霊」における救済を語ることもない。それでいて、故人が「今や天において神の祝宴に迎えられていること」「復活のからだをあたえられて神の宴に座している」と語る。問題を解く鍵は、この説教（No13）における「復活のからだ」にある。キリストの来臨における身体の甦りとは別の「復活のからだ」が考えられている。それが現れるのが、説教の終結部の「最後に私たちは次の御言葉を共に覚えて〇〇兄を天に

送り出したいと思います」である。故人は「今や神の宴にいる」とともに、今地上から「天に送り出される」のである。故人が、「復活のからだ」において天にいるとともに、送り出される者として「地上に居る」という同時性を解く鍵は、「イエスと共に死に、イエスの復活と共に新生した」という故人の言葉と（124頁）説教者によるその補強（127頁）にあると思われる。この説教において説教者は、故人の生前になした「悔い改めと新生の決意」（124頁）に依存することにより、いわゆる「実現された終末論」に近い立場をとる。「復活のからだ」は天で死後与えられるとともに地上における「新生のからだ」との連続性が考えられている。

(2) 葬儀説教にあらわれた「死の本質理解」

17の説教には、神学的「死の本質理解」がどのように表現されているであろうか。あるいは表現されていないであろうか。いずれの説教にも共通に指摘できる傾向は、故人の信仰を語る場合に、人間存在をより精神的存在としてとらえる傾向である。人間の本質を自意識（信仰的自覚）という角度から語るのである。そこには、一種の精神主義化された自意識としての信仰と、それになう人間の身体性の軽視の傾きが指摘できる。この信仰の精神主義化と身体性の軽視は、死の本質理解に影響を及ぼさないであろうか¹⁸⁾。

現代神学においては、死の本質理解に関して活発な神学的議論がある。詳細な部分に立ち入る余裕はないが、死の理解に〈二類型〉があることにふれておきたい¹⁹⁾。それは「罪の結果としての死」のみを死の本質とする立場と、他の一つは、死を「人間の被造性」にもとづく「自然的死」として創造の秩序のなかでみる立場である²⁰⁾。

さて、このような現代神学における「死」の理解をめぐる議論とわれわれが取り上げている17の現代日本における葬儀説教とは、どのように関わるであろうか。ここで、現代神学における死の教義学的理解を〈物差し〉にして、17の説教を測定することは余り意味があるように思われない。それ以前の作業が重要と思われるからである。それは、現代神学が前提としている終末論と深く関

わる。20世紀神学が「弁証法神学」として登場したとき、何よりもその革新的終末論にアクセントがあった。上記〈二類型〉の前者「罪の結果としての死」に死の本質を見る立場においては勿論のこと、後者すなわち、「死の二義性」を主張し、「被造性に基づく死」を認める K. バルト、E. ブルンナー、最近ではパネンベルクにおいても「罪の結果としての死」は受け入れられている。もし、この点が曖昧にされるならば、「神の裁きと無関係な自然的死」が肯定されることになり、「死の克服としての復活」を語る必然性はなくなる。死は創造世界における「自然現象」の一種としてとらえられることになり、「罪に対する神の怒りと裁き」と無関係に死からの救済が語られることになる。

17の説教のほとんどに、人間存在の精神主義化と身体性の希薄化の傾向のあることを既に指摘したが、17の説教のなかに「死の本質理解」における〈第1の類型〉すなわち「罪の結果としての死」だけを認める立場に立って葬儀説教を構成している説教を発見することはできない。〈第2の類型〉か、もしくは〈第2の類型から第1の類型を差し引いた立場〉すなわち、「裁きとしての性格なき死」からの救済を説く説教がほとんどである。死が「出来事」として、神学的視点からみると「歴史的出来事」としてであるよりは「自然的出来事」として語られる説教がほとんどである。わずかながらキリストの死、十字架に言及する部分がある。たとえば、説教 No. 2 においては、「罪」は問題にされず、十字架は、キリストのこの世を去る方法として語られているにすぎない(23頁)。その他では、説教の結びに、いわゆる「教理的定式句」として言及される箇所が二カ所ある(説教 No. 3, No. 16)。ほとんどが「自然的死」を基調とする説教のなかで、〈第2類型〉に近いと思われるのは、説教者 F 3 による説教である。説教 No. 11では「死の厳しさ、冷酷さ、むごさ、冷たさ」を「罪」とは無関係に語り、「死を直視して死をこえる生き方」が説かれ、聴衆はそれを学ぶという構成になっている。No. 12では、「はかなさ」を手がかりに、この「人間のはかなさを、罪の結果であるといい神の怒りであるというのです」と語る。17の説教のなかで、正面から「死」を「罪の結果、神の怒り」と結び付けて語る部分がここに発見できる。しかし残念ながら、説教全体の構成をみる

と、学びの動機づけという説教構成の一部に位置づけられているために、「自然的死」と区別された「罪の結果としての死」を明確に説教する構造にはなっていない。最後まで十字架は、「罪の許し」に結びつけられることはない。「救い」は、モーセの祈る姿と故人の祈る姿とが重ね合わされた上で、「神われらとともにいます」という〈祈りの姿勢〉と結びつけて語られている。

VI. 「葬儀説教理解」をめぐる考察

前章における言語表現に現れた「死の理解」、また神学的分析という観点からの「死の本質理解」は、説教者の「葬儀（埋葬）観」「葬儀説教観」と深く結びついている。ここでは、実際の葬儀説教に現れてきている「葬儀説教」理解を観察し、その実態を分析的に把握してみたい。

(1) 説教者 F 1 の場合

説教 No. 9 には、はっきりとした「葬儀説教観」が読み取れる。それは「往生正念の思想」と「イミタチオ（模倣）」の図式の結合として捉えることができる。説教は「死の出来事」の告知による導入のあと、説教者により〈往生正念の命題〉が提示される。「その死に様によってその人の生き様（方）というものが浮き彫りになってくる」と述べ、「S 兄は御自身の死期に際しても、何ら身構えることもなければ、動じることもなく、普段通りの態度そのままに召された」ことに注目し、「誠に穏やかであり、美しくもあったわけでしょう。死の時を覚えて生きるとは、まさに S 兄のような召され方をした人のことを指している」と、説教の全体像が示される。此处までが第 1 部である。第 2 部は「S 兄の生涯を通して、神がどのようなみ旨を示され、どのようなみわざを行われたかということに注目したいと思います」という冒頭文で開始される。神学的に表現すれば神の救済史の中に組み込まれている故人の人生史を、神のみわざとして、神を主語として語る、という意図である。しかし、説教の第 2 部の展開において、神が主語として語られることはなく、ほとんどすべて「S 兄（故人）」を主語として語られる。それは、故人の人生史の区分の仕方によく

現れている。歴史区分の成立根拠は歴史観に由来するが、この説教においては「神のみわざ（救済史）」でなく単身の上京、入信、関東大震災と転居という具合に、故人の決心や震災による転居によって人生史が区分される。第2部の冒頭文においては、人生史と神の救済史の関わりの中で、神の主語性（み旨とみ業）を明らかにするという聴衆への約束が語られていた。しかし、その後の展開において、神を主語として語られる文は出現しない。したがって神御自身の行動が語られることもない。しかし、聴衆への約束を説教者は覚えており、神の主語性の不在を埋める一文を挿入する。「私は誠に不思議な主なるみ旨が働いていると信じさせておられます」。この一文によって、説教者を主語とし、説教者の信仰を語る。「神の行動」が「説教者の信仰」に翻訳されてしまうのである。

(2) 説教者 F 2 の場合

説教者 F 2 は、説教 No.11, No.12を一つの葬儀説教観に基づいて組み立てている。説教者 F 2 は、「葬儀説教」のなかで、葬儀のなかに「式辞」があること、そこで牧師は「聖書から『故人の死が、私たちに何を意味するのか』をつげる役目」を負っている、と説明している。そして、聖書箇所（ヨハネ11章32-44節）を示し、「（ここを）通して学びたい」と〈学習のモチーフ〉を予告し、それを実行する。そして最後に学習のポイントを3箇条にまとめて「式辞」を終わる。故人の死の意味を聖書から学ぶ、という説教（式辞）観は、説教 No.12においても同じである。「詩篇90篇を通して一緒に学びたい」と述べ、「まず5節、6節を見てみましょう」と続ける。テキストの解釈の提示が続き、「最後に12節を学んで終わりたいとおもいます」と終結部に入る。「終結文」は、「（このように）生きていきたいものです」という学習的動機づけで終わっている。この説教者においては、故人の死に際し聖書を学ぶという説教（式辞）観は徹底しており、説教の途中で「証人モーセ」を登場させるが、その場合も、「その（モーセ）の祈りの姿勢について学んでいきたいと思います」と学びの動機づけを確認するほどである。

(3) 説教者Hの場合

説教 No.14は、故人の登山中の遭難という事故を背景にした葬儀説教である。難しい課題の中で説教者として与えられていた避ける事のできない責任を果たそうという事情が推察される。いわゆる「難しい状況」における説教である。まず説教者は、事故死の事実を告げた上で、旧約の証人ヨブを登場させ神義論をもちだし、「キリスト教はひどいことをいうところだと思われるかもしれませんが」と、キリスト教の弁証を試みる。そしてヨブ記1章21節の引用による「悟るべき結論」を示すのが第1部である。残りの部分（第2部）は、「悟るべき結論」にいたる手続きということになる。故人の「信仰（宗教心）」を明らかにする手続きは、出発の日に祖父から渡された「小さい聖書を旅行カバンに入れた」ことを背景に、詩篇121篇1-2節を引用し「昔のイスラエルの詩人は、山を見つめながら、その背後にいましたもう神を賛美したわけです。茂樹君も同じように山を見つめながら、神とは言わないまでも、そこに不変不動の安堵感を与えるものを求めていたとおもうのです」と、故人の宗教心を指摘することによってなされている。しかし、説教者は、その手続きが不十分であるという判断から、ふたつの補強を加える。第一は、説教者の〈死者のためのとりなし〉の祈りである。8行に及ぶ説教者の祈りのなかで「あなたの御手が茂樹君を励まし、支え、救って下さることを願います」と死者の救いのために祈っている。言うまでもなく、宗教改革期以来の神学的論争点のひとつであるが、この説教者はほとんど躊躇なく、死者の救いのためにとりなしの祈りをささげている²¹⁾。説教者による補強の第二は、やはり故人の救いのためのとりなしである。139頁に「斎藤家」が繰り返し登場する。「斎藤家の信仰」「斎藤家一人一人の信仰」が語られ、説教者は、「私は斎藤家一人一人の信仰によって茂樹君もその恵みの中に入れられることを信じます」と救いの約束を語り、聖句（使徒行伝16章31節）を引用する。「故人の宗教心」「牧師による死者のためのとりなし」「斎藤家の信仰による救いの約束」という動機づけによる葬儀説教であって、〈Frömmigkeitsgeschichte（敬虔の歴史）〉を映し出している鏡として興味深い。

(4) 説教者 S の場合

説教者 S による説教 No. 5, No. 6 は、一つの葬儀説教（式辞）観に基づく説教（式辞）である。説教 No. 5 を観察してみよう。説教者は、まず聖書箇所を読みあげる。次に「死の出来事」が告げられ、説教者による「死の出来事の解釈」が語られる。「神からこのご家庭に与えられた一つの出口であったのだと、私たちは信じなくてはならないと思うのであります」と説教者の見解が示される。その後で、この出来事は、故人にとっても、家庭にとっても神によって備えられた出来事であったと思う、という説教者の心情が披瀝され、一緒に聖書の言葉に聞こうという招きが続き、聖句（詩73篇26節）が引用される。引用聖句によって説教者による死の解釈が裏付けられるのである。「思えば、〇〇様は、旧約聖書の詩篇73篇26節にしるされたような事情をそのまま身に経験なさったのであります」という一文によって、故人の人生史と聖句が結びつけられる。その後の展開において、聖句は二つの機能を果たしている。一つは、すでに述べた説教者の解釈の裏付け、もう一つは、「会衆の学びのためのテキスト」である。どの説教にも登場する〈学習のための動機づけの言葉〉が、この説教にも登場する。人生の矛盾と不条理にどのように耐えるか、という学びのテーマが提示され、「その点を私たちはまた、同じ詩人に学びたく思うのであります」となっている。説教 No. 6 も、ほぼ同じ説教（式辞）観によって構成されている。説教の結びの「終結文」は、説教 No. 5 においては、「……を信じたいのであります。……ように、お祈りしたいのであります」という、学びの目標あるいは学びの到達地点が語られるのに対し、説教 No. 6 においては、「……私たちは感謝すべきではないでしょうか。……主を賛美すべきではないでしょうか。……（詩28篇7節後半の引用）」となっている。この説教者の葬儀（式辞）観の中にある〈学習モチーフ〉は、単なる知識習得でなく、神への感謝、讃美であることが、説教 No. 6 の分析から明らかになる。

結 び

これまで述べてきた事柄から、論ずべき課題が山積みしていることが明らか

であり、従って、ここでは今後論ずべき課題を書き留めて、「結び」に代えたい。

① 「葬儀説教・式辞」と「聖書テキスト・説教テキスト」との関わりが明確にされねばならない。多くの葬儀（式辞）説教において「聖書（説教）テキスト」との乖離が指摘できる。それは、言語表現の水準において明らかである。「神が……をなされた」「キリストが……された」という〈神が主語である〉聖書テキストが、説教（式辞）においては〈人間が主語である〉文体に変えられる。「神の御わざ」を語るという予告、願望、あるいは「定式句（決まり文句）」は登場するが、文体として出現するのは、人間が人間を慰める言語形態である。たとえば、人間は聖書を学び、それによって自己を慰めねばならない。そのために学びの必要が説かれる。果たして人間を慰めることのできるのは、「聖書の言葉」であるのか、それともその言葉の語り手である葬りの場に「臨在したもうお方」御自身であるのか。この微妙な差は、説教論としては厳密にされねばならぬ急所である。葬儀説教（式辞）言語における、〈神から人間へ〉という主語の転換は何を意味するのであろうか。「神の救済行為」である福音が、「牧会的配慮」「慰めの言葉」という名のもとに〈人間の意図（思想）〉に翻訳されていくことにならないであろうか。葬儀（埋葬）式という状況において、説教者によって語られるべきことは、「人間の行動」が「神の救済行動」のなかに取り込まれ、神の救済史の中に故人、会衆、説教者のすべてが位置を与えられていることであろう。説教とは、言葉によって「それ」を見えるようにする行為である。この神学的命題を説くことが、葬儀説教（式辞）における課題である。葬儀（埋葬）式の場合において、神学的命題は人間学的命題へ翻訳されてはならないのではないか。「葬儀説教（式辞）」と「聖書（説教）テキスト」との関わりの必然性を強調するとともに、説教が「神の名」によって語られる教会の言葉であることを強調したい。

② いくつかの説教において、ある特定の個人の死が、直ちに人間の死という出来事に一般化され、そこから「死とは何か？」「人間とはなにか？」という自己省察へ会衆を誘い込むことが説教の主たる目的となっている。その場

合，説教学的に見て，説教者は何処に立って，誰に向かって，何をなしていることになるのであろうか。この場合も，神を礼拝している事と説教（式辞）との関連が，説教（式辞）の言語表現の水準において明らかにされる必要がある。

③ 繰り返し，ほとんどの説教に登場する「……について学びたいと思います」は，「葬儀説教観」の一表現といえる。多くの説教においてなされる知識の提供と学習は何のためか。葬儀（埋葬）式という場が，会衆を神の前に立たせ，神を拝み，祈ることを第一目的としているならば，〈学習のための動機づけ〉と〈神礼拝〉のつながりが不明であってはならない。「誰のために，何のために，礼拝しているのか」という課題と「会衆の学習／説教者による会衆教育？」との関連という課題は，礼拝論につながる本質問題である。

④ 本論の中で明らかにした「死の本質理解」と「葬儀（埋葬）式観」の関係は重要である。いわゆる「神学的自然の死」を基調とする説教（式辞）がほとんどすべてであって，「罪の結果としての死」「神の裁きとしての死」からの救済を基調とするものが発見できなかったことは何を意味するのであろうか。「神の裁きとしての死（罪）」が語られないことと，説教において「罪」が正面きって語られないために，牧会的配慮の名のもとに「福音」の一種の思想化，ヒューマニズム化，「日本教化」が起こっている。「葬儀説教（式辞）」における福音の「思想化＝グノーシス化」の傾向は確かに指摘できる。死の不安をもつ人々に福音は死の克服として語られ，そのために罪は，グノーシス的，反ペラギウ斯的罪理解において思想化される事により退けられ，復活も思想化される。説教者が，現代人の「死の意識」と対決しようとするために一種の「復活のイデオロギー化（思惟構造化）」が起こっているようにも思われる。説教に先立つイエス・キリストの十字架と復活という神の救済行為そのものが，今，此处で，という救済史の文脈において説教されてよいのではあるまいか。

⑤ 「教会論の不在」を指摘せざるをえない。説教者の意識の次元でなく，葬儀説教（式辞）の言語表現の水準における「教会論の不在」である。E. トゥルナイゼンの「埋葬説教」などと比べてみると一目瞭然である²²⁾。

教会論の不在は、死者の位置が示されず、従って死者は教会との関わりで行方不明になりかねないのである。「天国」「父の御もと」と語られるとき、死者は「栄光の教会」の中に位置を与えられている。「雲のような証人たち」と「神の国」は無関係でない。さらに教会論が葬儀説教のなかに神学的に位置を持つとき、葬儀説教における聖礼典への言及の重要性がより認識されることになるであろう。この点も、日本プロテスタンティズムにおける〈敬虔の歴史 die Frömmigkeitsgeschichte〉の実態把握という課題との関連において重要である。

注

(本論考の一部分は、1995年1月の東京神学大学主催「教職セミナー」において発表されたが、再度分析し直し、全面的に書き改めたものである。)

- 1) ここで、直ちに問題となるのは、なぜ「主日礼拝説教」でなく「葬儀説教」であるかという課題である。勿論、それは二者択一的課題ではない。説教学的に成り立つ説教分類の方法にしたがって、分類の全領域の説教を考察の対象とすることが方法論としては理想である。
- 2) 拙論「説教における『主題』について」(『神学』54号、1993年所収) 参照。
- 3) <Begräbnis> in : R. G. G. Bd. I, S. 959-S. 967. 並びに <Bestattung> in : Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. II, S. 194-S. 219.
- 4) 「日本基督教団連合長老会」の編纂した式文においては、「個人に関する式」の項目に、婚約式、結婚式と共に葬儀、埋葬式を入れている。
- 5) キリスト教的国葬の成立根拠とそのための礼拝学的手続きという課題。同質の議論としてキリスト教的市民社会として都市が成立した場合、礼拝共同体になることができるかという課題。またさらに同質の議論としては、キリスト教学校、キリスト教施設、文化団体等の共同体的性格を持つ制度、団体、組合、結社が「礼拝」の担い手たり得るのかという課題がある。それから更に、その司式者、教会との関係が論じられねばならない。
- 6) 「ポリュカルポスの殉教」によれば、第18章で殉教の日の記念礼拝がなされるようになる経緯がしるされている。2世紀中葉の小アジアにおいて、殉教者

の死を記念する礼拝と聖餐礼典との結合を認めることができる（「聖なるポリュカルポスの殉教」，土岐健治訳『殉教者行伝』15頁，教文館，参照）。

- 7) 『Didascalia Apostolorum（使徒戒規）』は，3世紀初めのシリアにおける教会の様子を伝えている。教職の任職，礼拝，聖餐礼典のあり方，迫害時代の信徒の信仰生活と倫理に加え，殉教者のために埋葬の有り様がしるされている。死者のために聖餐礼典が執行されることへの言及がみられる。
- 8) 礼拝史の中で，葬儀（埋葬）式と結婚式との関連について論じる場合，触れねばならぬ課題のひとつに，いわゆる「花嫁神秘主義」（*heilige Brautschaft*）in : *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. II, S. 528-S. 564参照）における死生観と結婚観の結合という事例がある。紀元2世紀のローマ帝国のキリスト教迫害の時代において，殉教死の意味づけのなかに，キリスト者の死を花婿キリストとの永遠なる結婚の成就と考える信仰思想が伝播していた様子が教父の著作からもうかがえる。
- 9) 「カルヴァンの式文」には，「ブツァーの式文」（1539年）をモデルに作られた Strassburg 版 (Johannes Calvin: *LA FORME DES PRIERES ECCLESIASTIQUES*, 1542) と Geneva 版 (*Formula sacramentorum, in vsum ecclesiae Geneuensis conscripta*, 1552) があるが，本文で指摘した「結婚式」の指示は Geneva 版にある。「説教」の後に，それが位置すべき事，「洗礼の礼典」「結婚式」が執行される場合には，「説教」の後，「とりなしの祈り」の前の位置が指示されている（参照資料：Quellen zur Geschichte des evangelischen Gottesdienstes von der Reformation zur Gegenwart, Hersg, Wolfgang Herbst, VANDENHOECK & RUPRECHT / William D. Maxwell, John Knox's Genevan Service Book 1556, 1931 / また J. Calvin, *The Tracts and Treatises*, vol. II, "On the Doctrine and Worship of the Church" 1849 / その他 Bard Thompson : *Liturgie of Western Church* は簡潔な紹介であるが要領よく Strassburg 版と Geneva 版を整理して紹介している。また，キリスト教古典双書「カルヴァン編」（新教出版社）にも紹介されているが，省略部分が多く「結婚式」に関しても確認することができない）。
- 10) もっとも，「葬儀（埋葬）式」とは何か，という概念規定は，かなり相対的なものであるから，主日礼拝における報告（礼拝における公的報告は礼拝式の一部を構成するという礼拝式理解において）のなかで，死者の名が報告され祈りがささげられることをもって「葬りの祈り」が果たされたと考えるな

最近の「葬儀説教」についての一考察 — 95 —

らば、主日礼拝に組み込まれたとも考えられなくはない。しかし、このような議論の枠組みは、葬儀（埋葬）式とは何か、という原理的問題にわれわれの課題を立ち戻らせるにすぎないことになる。それよりも、もっと重要なことは、伝道地日本という文脈においては葬儀（埋葬）式の私的性格を自覚した上で、家族にかわって教会がキリスト教葬儀（埋葬）式を自己の責任において執り行うことの礼拝学における意味づけの筋道を自覚しておくことであろう。この問題連関においては、家族にキリスト者がいない死者の埋葬の責任を誰が果たすか、未受洗者の場合はどうか等の具体的課題が考えられるが、それらも同じ筋道において解くことのできる課題であろう。

- 11) 「届ける」と表現したのは、主日礼拝における聖餐礼典とのなんらかの連続性を確保すべきでないかと考えたからである。勿論、葬儀（埋葬）式にそなえて主日礼拝のパンとぶどう酒を残し、蓄えておくことを義務づける、ということではない。礼典執行における主日の聖餐礼典とそれ以外の聖餐礼典執行の関連を礼拝学的に整える必然性の問題である。
- 12) 素材の普遍妥当性についての判断は、説教に関する教会社会学的課題でありそれ自身難しい課題であるといえようが、ここではあくまで「葬儀説教」の実態把握が目的であって、個々の説教者は、ほぼ匿名化したとしても、調査結果には影響がでないという方法論的前提で素材資料として取り扱わせていただくことにする。「葬儀説教」であるが、出版物であるということで、「研究材料」とする事をお許しいただきたい。
- 13) 『主はわが牧者－葬儀説教集－』日本基督教団出版局、1989年、4頁。
- 14) 前掲書の86頁、91頁、93頁、98頁のいずれにも「今や！」が強調されている。
- 15) O. Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament*, 1958, p. 49f.
- 16) K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III / 2, S. 754-S. 760.
- 17) W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, III, S. 623f.
- 18) このような傾向は、19世紀西欧神学に見いだすことができる。たとえば、R. Rothe, *Theologische Ethik*, 1845/1869. また、A. E. Biedermann, *Christliche Dogmatik*, 1868/1884/ 5. この書物の69頁以下をみると、著者は人間の心理的分析から「宗教本質論」に入っていく。人間の本質を「自然的なるもの」によって捉え、「自然的なるもの」に規定された人間の人格的高まりの中に宗教

の本質をみている（同書70頁）。信仰は、神に向かう一種の「精神作用」として捉えられている。本文で指摘する「葬儀説教」に現れる思想に非常に近い神学思想を見いだすのである。日本プロテスタンティズムの〈敬虔の歴史 Frömmigkeitsgeschichte〉の実態把握のためには、19世紀西欧神学との丁寧な比較研究が必要であると言えよう。上記書物の他、下記を参照。F. Kattenbush, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, 1934. Hugh Ross Mackintosh, *Types of Modern Theology. Schleiermacher to Barth*, 1937. 佐藤敏夫『近代の神学』新教出版社, 1964年。また、ここではふれる事ができないが「一般化大衆化した東洋思想」との関連は、もう一つの主題であろう。

- 19) この問題については、『神学』56号 所収の大木英夫「現代神学における死の理解」、近藤勝彦「死の教義学的考察」が現代神学の論争点を整理し問題の所在を明らかにしている。
- 20) P. Althaus, in : R. G. G, VI. S. 914-S. 919 項目〈Tod〉の〈IV Dogmatisch〉の部分参照。
- 21) 〈死者のためのとりなしの祈り〉の問題は、単純でない神学的また礼拝学的課題である。ローマ・カトリック教会の葬儀観の中核部分に「死者のための祈り」が位置しているのに対して、福音主義教会は基本的にそれを肯定してこなかった。J. Calvin は明確に否定したし、「第2 スイス信条」は、その無意味さを強調している（第18章 Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, Vol. 3, 1919, p. 303）。ルター派教会においては、公的葬儀（埋葬）式では、否定しながら、「私的個人的祈り」における「とりなしの祈り」を認めたために、曖昧さが残り、それがルター派教会内の典礼運動と結びついて復興してくる問題が指摘されている（加藤常昭「ドイツ福音主義教会における葬儀」日本基督教団信仰職制委員会編『死と葬儀』日本基督教団出版局, 1974年所収）。われわれは、葬儀の意味づけの中に「死者のためのとりなし」をおく葬儀観を否定しながら、死者を神の支配に信頼し委ねる祈りをささげることが許されるであろう。しかし、生者が死者の救済のためにとりなしが可能であるような祈りは許されるであろうか。本文で論じた「公的」「私的」の問題が、ここでも関係してくるのである。
- 22) Eduard Thurneysen, *In seinen Händen*, Neukirchener, 1980.

最近の「葬儀説教」についての一考察 — 97 —

（本文中で観察、分析の素材、対象にさせていただいた葬儀説教（式辞）と説教者に感謝しつつ、その氏名と説教題は、省略記号で記させていただいた。論文の性格上、ある特定の葬儀（式辞）説教が対象ではなく、まして説教者の固有名詞は必要ないと考えたからである。ただし文責上の意味で以下の事を記しておく。説教者の略号は、氏名のイニシアルである。イニシアルが同じ場合は、巻末の「執筆者紹介（50音順）」に従って番号を加えさせていただいた。説教ナンバーは、目次に記されている順序に番号を振ったものである。従って、説教 No.1 は、「堅く立って動かされず」であり、説教 No.17 は「主が私のうちに生きておられる今」となる。）