

研究ノート

少女たちへの伝道と信仰の成長のために

松 見 俊

わが国のキリスト教会では、一方ではミッション・スクールが確実にその社会的地位を向上させ、宗教教育の一端を担っているものの、青年や少年少女たちのキリスト者が減少している。そして、特に、少年少女たちにどのように福音を伝えたら良いか即効薬のような手だては見つからない。その原因の一つに、少年少女たちが直面している現状や彼らの信仰の特性への研究が余り進んでいないことが挙げられよう。私自身この分野の専門家でもないし、牧会経験上、中高生への対応は苦手である。かつて米国に1年間留学した経験があるが、米国においてキリスト教伝道に献身的に従事している女性に尋ねられたことがあった。「諸外国から多くの若者が米国に来ているが、日本人にどのように信仰を証ししたら良いか教えて欲しい。日本人は全く信仰に興味を持っておらず、どのようにアプローチしたらよいか、全く取り付く島がない。箸にも棒にもかからない」というのである。私は、「いやあ、私も牧師として、それを知りたいと思います」と答え、二人で絶句したのであった。

大学院生と共に、英国バプテストのフェミニスト神学者アニー・フィリップスの『少女たちの信仰：子どもたちの霊性と大人への移行』(Anne Phillips, *The Faith of Girls. Children's Spirituality and Transition to Adulthood*. Ashgate, 2011)を読んだので、この分野の研究の最新情報を提供することで、日本の研究者や牧師たちの手助けのため、特に、第2章 変化の中にある少女たちを巡る「沈黙を破ること」を要約して、昨今のこの分野の研究史の概観を提供したい。

導 入

研究対象の少女たちは青年期 (adolescent 女は12-21歳) の途上にある。adolescent という用語のラテン語の語幹は、私たちが、多様な基準で「大人」(adult) と呼ぶ、より大きな成熟に向かって養われ、成長していくプロセスを暗示している。このプロセス性、あるいは、移行期にあることが少年少女の特質の一つである。

フィリップスは、彼女が用いる諸資料を3つのグループに分類する。1) 社会科学者たち、発達心理学者たち、そして霊性と信仰の成長を研究する者たちの目で少女たちを見る資料、2) 発達心理学者ロバート・キーガン (Robert Kegan) とエリック・エリクソン (Erik Erikson) の仕事を基礎にして、少女たちがその中で成長するコンテクストを見る視点。この両発達心理学者は、私が90年代、ヴァージニア州リッチモンドのユニオン神学院の教育学のコースで指導教授のキャロル・ヘス (当時プリンストン神学院の教授でユニオンに客員教授として滞在していた) に紹介され、それぞれの著作を読んだものである。3) 少女たちを神学的に理解し、また、それらの神学的明晰さの正当性にとって、適切であると判断される資料を調べる。また、この分野は十分研究されていない分野なので、フィリップスは、それぞれ所々で、より年齢の行ったあるいはより若い人々についてなされた研究、あるいは、少女だけでなく、少女と少年の両方の研究を再吟味して用いている。

フィリップスが用いている研究資料は、思春期 (puberty 14歳) を経て青年期に向かう少女たちが直面させられている諸問題を扱うテキストであるが、ギリガン (Gilligan) と心理学における彼女の同僚たちの研究を超えて、他のテキスト、例えば、社会科学のテキストを当たることにおいては不十分であると告白している。そのような社会科学テキストは、少女たちが社会的に「周辺化」、 「周縁化」されていること、この分野における「消し去られた歴史」 (erased history) を熟考しているものである。こうして、現代に生きる少女たちの信仰を考えると、発達心理学的知見と共に、社会科学的分析が不可欠なのである。そして、フィリップスによると、欧米では、このような社会

科学的な研究が随分厚くなっているようである。このような発達心理学的研究と社会学的研究によって、彼女らのほとんどの時間を教会の外のコンテクストで生活している少女たちの霊性と信仰についてのこの研究において、彼女らのアイデンティティと人格形成の課題を理解することができる。そして、フィリップスによれば、複雑で問題を孕んだ社会的環境の中で、少女たちに価値観と人生の目標を信仰によって統合的に形成するのを助ける環境を提供する場が教会の役割であると言う。価値観や人生の目標は、少女たちの生活のあらゆる他の部分に浸透するからである。

現代西洋社会における少女たち

少女たちがその中で養育されているより広い文脈を理解するため、私たちは、教会を超えて、1970年代以来書かれてきた注目に値する著作に目を通さねばならない。「少女」は、生物学的な構造と文化的構造の間のバランスを分析しつつ、「生物学的性 (sex)」と「社会的性別」(gender)の間の葛藤の中で理解される。

ヴァレリー・ウォーカーダイン (Valerie Walkerdine) は、学校の教室では「少女」(girl)は何か受動的で、従順で、関係的で、何かが欠けているもの、あるいは失敗しているものを示すために用いられていると結論づけている¹。一方、「子ども」(child)という用語は、能動的な研究的学習プロセスに従事している者、男性的特質と広範囲に関係づけられ、規範的なものに従事している人を示しているという。ハリソンとフッド・ウイリアムスは、「少女」の持つ位置の曖昧さを認識し、少女とは「ルールに従う者」であり、他方、「子ども」は、新しい知識を求める研究の能動的探求者であるとする。これに対抗して、ブルマンは、発達心理学を「脱構築」して、個人性、文化そして階級の相違に注目するために、「子ども」(the child)に替わってむしろ女

1 この見方は、ヴァレリー・ウォーカーダインと教育協会の「少女たちと数学ユニット」の *Counting Girls Out* (London, 1989) において提案され、Wendy Cealey Harrison and John Hood-Williams, *Beyond Sex and Gender* (London, 2002), pp. 150ff で議論されている。

性代名詞を用いている²。ドリスコルは、少女たち理解のために、「少女」と月経前の未成熟との間の伝統的な関連性を引用しながら、世代論的・発生論的 (generational) 次元を加えている。彼女はまた、少女は、「近代の一般的な、公的な、学術的な議論の中心と見なされている主体 (subject) とは考えられず、フェミニズムの議論においてさえ、そうではないこと」と気づいている³。

社会科学における少女と少女性についての文献は増加している。ここでもまた多くの焦点が14歳以上に当てられてはいるものの、それは教会におけるより若い少女たちの研究に重要な新しい次元を紹介している。しかし、一般的な今日の社会科学は少女の生において重要な役割を果たしている「宗教の役割」を無視しているとフィリップスは指摘する⁴。ヘイとナイ⁵のような霊性についての研究結果を受け入れるなら、霊的経験の普及・流行 (prevalence) は、あらゆる少女たち／少年たちの心理学的、社会学的研究におけるある決定的な欠落というものを示している。

(これは社会学者の問題だけではなく、神学者たちが周辺諸学との対話を怠ってきた結果でもあるのではないか。)

1. キャロル・ギリガン (Carol Gilligan) とハーヴァードプロジェクト

キャロル・ギリガンと彼女の同僚たちは、周辺の支配的価値観の中で、少女たちが「声の喪失」と名付けられた経験をしていることに注目して研究を

2 Erica Burman, *Deconstructing Developmental Psychology* (London, 1994) p.5.

3 C. Driscoll, *Girls: Feminine Adolescence in Popular Culture and Cultural Theory* (New York/Columbia University Press, 2002) p.9.

4 Joyce A. Mercer, *Girl Talk: Why Faith Matters to Teenage Girls - And their Parents* (San Francisco, 2008) p.xxii. 「研究者たちが、女性たちの生における宗教の現在の多様性を恐れたり、気づかずに、若い女性たちの経験におけるそれを無視するとき、彼らはこれらの少女たちの生の生命力ある複雑な特徴を無視しているのである。」

5 D. Nay., *Something There: The Biology of the Human Spirit* (London/ DLT, 2006). D. Hay and R. Nye, *The Spirit of the Child*, rev. edn (London/Jessica Kingsley Publishers, 2006), D. Nay, R. Nye and R. Murphy, 'Thinking about Childhood Spirituality: Review of Research and Current Directions,' in: L. J. Francis, W. K. Kay and W. S. Campbell (eds), *Research in Religious Education* (Leominster/Gracewing, 1996).

行った。彼らの開拓的働きは、1980年代に、「女性心理学と少女たちの発達に関するハーヴァードプロジェクト」において担われた。この研究は、「女性たちの（失われた）声」に関するギリガンの研究に基礎を置くものであった⁶。また、女性心理学に関するジーン・ベイカー・ミラー（Jean Baker Miller）の研究⁷、「女性の知の仕方」を研究したメアリー・ベレンキ（Mary Belenky）と彼女の同僚たちの研究⁸も注目に値する。

彼らの研究は、考慮されるべき論争を生み出した。批判者たちの意見：1) 性別、人種、民族性、階級そして文化の構造的諸力がいかにして人の自己意識の発展を押さえまた影響するかを十分説明していない。2) 少女の経験、特に、彼らの変化する身体について全体的な説明をしていない。身体的変化は少女たちにとって思春期に新しい知識と自己発見あるいは構築の場になるのである。3) 西洋社会に支配的な心理学的自律性と個人主義に固執している。つまり、西欧近代の価値観を批判し切れていないこと、自我の発展理論が、知的認識の発展を強調し、少女たちが生きている環境世界を十分計算に入れていないという欧米自由主義への典型的批判である。

このような批判に対して、ブラウンは少女たちの主流文化に対する抵抗の例を明らかにしたが、少女たちの「声の喪失」に集中しすぎる危険に気づくようになった。そして、「低い自己評価と順応という最近のレトリックは自己満足的（self-fulfilling）預言になってしまっていることを恐れる」⁹と自己批判した。

しかし、このような批判とブラウンの応答は、ハーヴァードプロジェクト

6 Carol Gilligan, *In a Different Voice*; C. Gilligan, N. Lyons and T. Hammer, *Making Connections: The Relational Worlds of Adolescent Girls at Emma Willard School* (Cambridge, 1990); C. Gilligan, A.G. Rogers and D. Tolman (eds), *Women, Girls and Psychotherapy: Reframing Resistance* (New York, London and Sydney, 1991); L. Mikel Brown and C. Gilligan, *Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girls' Development* (New York, 1992).

7 Jean Baker Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston, 1976).

8 M.F. Belenky, B. M. Clinchy, N. R. Goldberger and J. M. Tarule, *Women's Ways of Knowing*. この本は前述のキャロル・ヘスに勧められて1991年ユニオン神学院における彼女の教育学のクラスで読んだ。

9 L. M. Brown, *Raising their Voices: The Politics*

と、その出版物の題名の流行によるもので、このプロジェクトの成果の表面的反応であり、少女たちの「声の喪失」を病理学的に考え、その破壊性と闘うための戦略を暗示してしまったからであるとフィリップスは考えている¹⁰。ギリガンと彼女の同僚の研究のこの面に応答する書籍群の一つとして、メアリー・パイファー (Mary Pipher) の「再生したオフェリア」(Reviving Ophelia)¹¹は、心理学者たちや心理療法士たちの臨床的経験からのもので、シェイクスピアの登場人物であるオフェリアは「ハムレットと彼女の父親による競合する要求に直面して彼女の自己破壊によって「この論文のためにその名を提供する」というのである。パイファーは30年前と比較して1990年代における治療で出会った少女たちの診療を通して少女たちの自己破壊的心理現象を明らかにし、青年初期に少女たちが声を失うという見方を標準化するのを助けたのである。また、教育的世界において、「アメリカ女子大生協会」が少女とは何であるかを研究し、少女たちが、性、友達、そして身体イメージの圧力を克服することを支援する研究のスポンサーとなった。そのような圧力が「早すぎる成長」(grow (ing) up too fast) で彼らを脅かしているのである。

2. 新フェミニズム

フィリップスは次に新フェミニズムについて言及する。1990年代中葉までに、フェミニズムの第2の波が、特に10代の少女と若い女性たちの間で、フェミニズムの新しい現れに取って替わられ始めた。少女ギャング、少女パワー、少女向け雑誌がその表現であった。その原因：1) 従来少女たちの不可視性と不傾聴性が知覚され、それに少女らが抵抗するようになった。2) 個人主義と自己実現を奨励する政治的、社会的潮流の中で、少女たちの主体性が構築され始め、力、主体的行為者 (agency)、強い自我の感覚が、しばしば怒りを伴って現れた。(日本においてもギャルファッション、家出や援助交際な

10 A. Phillips, op. cit., p. 18.

11 M. Pipher, Reviving Ophelia: Saving the Selves of Adolescent Girls (New York, 1994).

どが話題になった。) そのような彼女たちの行動に対し、彼女たちは、「野卑」あるいは「厚かましい」(brash) というラベルを貼られた。これらの現象の出現は、階級、人種、収入そして教育的期待によって異なるが、フェミニズム第2の波の遺産に対する応答の中で次のことを認識させる。少女たちの声と存在が見えなくされていることへの初期の反応は、欧米では、より低い収入家庭と有色人種の少女から起こった。一方で、社会参加の機会と選択の自由を提供する力と跳ね返り (resilience) として、そして他方、不平等と犠牲化を誘発する危機とリスクとして示されるこの2つの間の両極性の危険が明らかとなった。

このフェミニズムの第3の波においては、もはや「『少女』というカテゴリー自身がかみどころのない、問題のあるもの」になっている¹²。ワードとベンジャミンは少女についてのアメリカの研究における変化の輪郭を描き、特に、世代間の議論から、少女たちに彼等自身の未来の責任を課す個人主義への傾向に注目している¹³。大人になった女性たちは、彼女らの1960年代と70年代の状況を現代の少女性へと投影してしまうが、21世紀初頭の多くの少女たちは、「傷つき易く、リスクを抱えている」と本当に感じているのかどうかは疑問であるというのである。フェミニストらの間で広い同意が存在するのは、1960年代以降からのフェミニズム第2の波は、少女たちまた若い女性たちをして、社会的、経済的、そして法的領域における平等性を増大することを実現した。しかし、それは「少女性」の犠牲によって成り立っていたのである。その反省に立って、フェミニズム第3の波は、一方でまた「女性的な」ライフスタイルを採用する自由を持ちながら、他方、女性であることの手助けを用い、例えば少女ギャングの現象に見られたような怒りを抑制することを目指していると言う。

「少女」という言葉そのものが論争的であることを見てきて、ブラウンとギリガンはそれを、女性たちと女性たちの課題についてのフェミニスト以

12 A. Harris, *All About the Girl: Culture, Power and Identity* (New York, 2004), p. xx.

13 J. Ward and B. C. Benjamin, 'Women, Girls and the Unfinished Work of Connection: A Critical Review of American Girls' Studies,' in Harris, *All About the Girl*, 15-25.

前の家父長的蔑視を指すために用いている。しかし、「少女」あるいは *girlie* は、今や女性たちと少女たちに、独立した生活への一つの道具として女性的であることの潜在的にステレオタイプのモデルを再主張するように促しているのである。他の人々にとって、少女たちの力は、拡大されてきたのであり、音楽、スポーツそして政治的活動、そしてお似合いの着物を着るというかたちで表現されている¹⁴。フェミニズムの第2の波が、結婚や家族をその運動に対する「裏切り」として考えた多くのものを今日では、正当化しつつ、「選択肢が増大したのだ」と評価されている。こうして、第2と第3の波の間に一つの葛藤がある。消費主義と個人主義を助長するという危険に気づかれてはいる。しかし、それらは、女性の「選択の自由」の値として正当化されているのである。

英国の最近の多くの研究が、階級と人種との関連性を明らかにしながら、少女の力の構造と少女たちがその中で働く仕方を分析しようとしている¹⁵。ある著者たちは、少女たちにとって「素敵なこと」と「力」とは互いに排他的なものであると暗示している。しかし、フィリップスは、そのような二元論を余りに単純であると批判し、少女たちは彼らの公共の社会的世界と彼らのサブカルチャーの中で多く影響されており、それらと彼女らは複雑な仕方で相互作用し合っていると主張する。レイビーは、多くの明白な妥協あるいは「素敵であること」の下に隠された抵抗が横たわっていることを示している¹⁶。

少女たちはしたたかなのである。こうして、「少女であること」はある一貫した不変の文化的構成物というものを代表してはおらず、少女たちは、人格の特徴、コンテクストそして歴史の中から個々の特有の仕方で彼女等自身のための意味を構築しているのである。

14 S. Aapola, M. Gonick and A. Harris, *Yung Femininity: Girlhood, Power and Social Change* (Basingstoke, 2005).

15 フィリップスは, V. Hey, *The Company She Keeps: An Ethnography of Girls' Friendships* (Buckingham, 1997) を挙げている。

16 R. Raby, 'Talking (Behind Your) Back: Yung Women and Resistance,' in: Jiwani et al. *Girlhood*, pp.153-4.

教会の信仰集団の間で、二つの流れが同じように発生してきている。第一のものは、少女たちに力をつけること（empowerment）を勧めており、信仰において彼女らの声を発見することによって成長して、「キリスト教的少女性」¹⁷という受け入れ可能な顔として「素晴らしく」あること¹⁸の圧力に抵抗するように励ますものである。第二の流れは、「聖書において基礎づけられ神の愛において発展させられる自己同一性を心に描く」ように少女らを支援することで社会的な抑圧に対する抵抗を勧めている。この最初のものは、関係の中に留まりながら自律性を発展させるように少女たちを励ますのであるが、これは典型的に非福音主義的諸教会（エキュメニカルな教会）に見出される。そして後者は、もっと保守的な教会に見出される。

ギリガンの「ケアの倫理」からティナ・ビーティー（Tina Beattie）らによって発展された、女性的特質としての「関係的／ケアする」特性は、第2の波のフェミニストたちの社会主義と、預言者的公正を求める神学的問いにおいて同じアジェンダを追求するキリスト者たちとの同盟関係を作りだした。ビーティーはこの新しいフェミニズムの背後にあるリアリティを「振りをすること」（pretence）以上のものではないと批判している。ギリガン、エルシュタイン、そしてイリガライに支持を見出して、彼女は、このような傾向を、「男性的価値と道徳を前提とした社会への」¹⁹共同選択肢のもう一つのかたちであるとして告発している。彼女は、これが自我についての女性の感性を侵害すると論じている。自我は、今や、欲望とその満足の相互作用において構築され、それは現実には男性たちによって定義され、あるいは、彼女を捕らえる、例えば、伝統的な男性モデルにおいて考えられ作動している市場調査において、女性たちを捉えている社会的諸力によって定義されているのである。流用あるいは盗用（appropriation）は確かに反抗の一つのかたちになり

17 フィリップスは Carol Hess, *Caretakers of Our Common House*, P. H. Davis, *Beyond Nice: The Spiritual Wisdom of Adolescent Girls* (Minneapolis, 2001) 9, Baker, *Doing Girlfriend Theology*などを挙げている。

18 通常、物静かで柔順であることを意味しており、Brown はそれを「心理的纏足」として描いている。Brown and Gilligan, *Meeting at the Crossroads*, p. 21.

19 Beattie, *Women* (London, 2003), p. 49.

うるかも知れないが、第3の波のフェミニズムは、少女たちと女性たちの多元的自己同一性の採用は、意図的でありかつ皮肉であると暗示している。確かに、「少女の力」の興隆は、少女たちに彼女等自身を表現する肯定的な道を提供しているかも知れない。しかし、自己同一性を構築するためにそのようなイメージの力に気づくために必要な経験を欠いているまだ若い少女を商業的ターゲットにする動きがあることと共に、「十代」へのこれらの少女性のモデルの広がり、注目すべき事柄である。フィリップスは例として、C.グリフィンの「良い少女たち、悪い少女たち：アングロ中心主義と現代の少女性の構造における多様性」という論文を紹介している²⁰。

3. ルーチェ・イリガライ (Luce Irigaray)

ビーティーは、ギリガンに賛同しながらも、女性の自己同一性とその文脈である環境との関係の問題を熟慮しているフランス人哲学者ルーチェ・イリガライをこの議論に持ち込み、女性の自己同一性の形成に影響を与えている家父長主義的話法をさらに根本的に批判している。イリガライは、米国では余り認知されていない。なぜなら彼女の研究が哲学的枠組みではなく用語的枠組みに基礎づけられているという誤解があることとさらに、翻訳が良くないゆえである。イリガライの著作は心理学と神学の間に隙間があるという限界を有しているが、最近では彼女のカトリックの背景に根ざし霊性について書いており、それを彼女の社会的性別に関する初期の仕事と統合している。社会的性別の相違はイリガライにとっては第一義的には、存在論的であり、2つの成熟した、しかし互いに還元されえない異なった主体間の、つまり、男と女の間の「ある水平的超越性」を心に描くことであり、フェミニズムが、家父長主義によって構築された広範囲の枠組みの内部で闘っている平等性とは異なったものである。彼女は、「心理的本質主義の一形態」の信奉者であり、あるいは「女性性の生物学的決定論的説明に回帰している」と非難されては

20 A. Phillips, op. cit., p. 22. C. Griffin, 'Good Girls, Bad Girls: Anglocentrism and Diversity in the Constitution of Contemporary Girlhood,' in: Harris, All About the Girl, p. 35.

いるが、女性は、ラカンのそしてラカンのフロイト的分析を論駁している。それによって、彼女は言うのであるが、ラカンやフロイトは「女性であることの仮装を行為することに還元している」のであり、彼女は、代わりに、「単純に再生産のための器としてではなく、彼女自身の権利において彼女自身を理解するようになる女性というもの」²¹について論じているのである。ジョイによれば、イリガライによる女性的想像力は「女性をして特別に生じさせられた、あるいは『女性的な』特質を主張するよう勇気づけており」、それを彼女は、彼らの沈黙あるいは「他の何かにされること」を決定している象徴的なプロセス（家父長主義）を支持することを拒絶する一つの戦略として考えている²²。

（男女間）の真正な対話を創造するための「再分配的議論」を試みて、イリガライは用語的形態が、外見上は中立であるが、そのじつ、性的な関係に浸透するその仕方を暴露している。ヒルシュ（Hirsh）とオルソン（Olson）はイリガライのこのテーゼを以下のように要約している。

少女たちが典型的にもう一人の人間の主体との関係で「共に」（with）という前置詞を用いるような場面で、少年たちはおなじような場面ではその代わりに、ある非生物の対象との関係で用いるであろう。こうして、少女たちは、少年たちが主体と客体の弁証法を構築するところで、主体と主体の弁証法を構築する（そしてその中で彼等自身を構築する）²³。

イリガライはこうして、調和か反抗かの二者択一を要求することを除去するような自己理解に努める。

21 M. Joy, *Divine Love: Luce Irigaray, Women, Gender and Religion* (Manchester, 2006) p.11.

22 *Ibid.*, pp.3, 11.

23 E. Hirsh and G. A. Olson, “‘Je-Luce Irigaray’: A Meeting with Luce Irigaray,” in: *Hypatia*, 10.2 (1995): 93-114.

4. 諸発達心理学理論 (Developmental Theories) と少女たち

キーガンはこの理論を、人間の成長は「われわれの時代の文化的な象徴的なものとして定義しうる発達の諸段階を通して起こる」²⁴という理論として記述している。発達主義は、人間の行動を「ある幾つかのそしてあらゆる経験に先立つアприオリな行動図式に方向づけられているもの」²⁵と解釈するのであるが、子どもであることそして青年であることとはどのようなことかについての考え方においてはまだ支配的なパラダイムである。そしてフロイトからピアジェ、エリクソン、コーベルク、そしてファウラー²⁶に至る様々な学科の根本的な著作を通して跡付けることができる。それは、現在、多くの角度から批判されているが、フィリップスは、これらの批判を評価しつつ、彼女の議論においてある条件づきで用いる。

フェミニスト心理学も子どもたちについての社会学的研究も心理学的自我の発展主義を修正するか脱構築しようとしている。

発達心理学の批判理由：

- 1) 自我の発達を余りに階層化しすぎるからであり、
- 2) 自我の形成を経験に先立つアприオリなものと考える傾向から、性別と世代同様、人種、階級そして子どもたちの社会的構造に十分注意を払っていない。心理学者エリカ・バルマンは「発達心理学が発達の構造的次元として性別を忘れているということがいかなる結果をもたらすか」と批判している²⁷。
- 3) 発達のスキームは構造の普遍性を主張しているが、実は、西洋の社会的かつ文化的コンテクストから由来する価値に特権を与え、社会的コン

24 R. Kegan, *The Evolving Self: Problem and Process in Human Development* (Cambridge, 1982). 先に述べたキャロル・ヘスのキリスト教教育学のクラスで紹介され、論者も91年にこの本を読んだ。

25 W. Pannenberg, *Anthropology in Theological Perspective* (Edinburgh, 1985), p.33.

26 同じクラスで、Jean Piaget, *Six Psychological Studies* (New York, 1968) と J. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco, 1981) を読んだ。

27 E. Burman, *Deconstructing Developmental Psychology* (London, 1994) p.5.

トロールの一つの道具となっているのである。それは、特に、階級、人種、世代を横切る女性たちの「多様な声」を許さず、個々人の発達の「複雑な不秩序」をも許さない。(→ 近代自由主義の抽象性と普遍性の問題。)そこで、心理学者シーラ・グリーンはダイナミックな発達理論を提唱している²⁸。それは(特に幼児期や青年期だけでなく)全生涯にわたる自我の形成を含み、コンテクストに密接に関わり、また、ときの独特な時点に関わり、つまり、それは現在におけるその主体の経験を計算に入れている。彼女は、ある主体は過去の経験によって形成され、その意味で過去に囚われているという前提に挑戦する。しかし、フィリップスによれば、彼女もいまだ人格的変容に影響する個人的行為者(individual agency)の持つ力に固執している。心理学的発達主義への神学的挑戦として、カール・ラーナーとジェイムス・ローダーは、人間の霊と聖霊の間の相互作用において成長する自由について論じている²⁹。

- 4) 現実を無視して想定された発達理論の枠組みに押し込めてしまう危険。幾つかの発達理論は心理学者たちの診療的経験に由来している。しかし、彼らは、実際にカウンセリング室において目撃するそれとは違ったものから、想定上の規範的モデルを推定するという危険がある。リンドナーは以下のようにコメントする。

発達理論と治療的介入を語る理論家たちは、それに対しては、従順でない子どもたちを継続的に「発達の基準」と「年に似合う」行動に嵌め込むことになり、最悪の場合、多くの子どもたちの経験の軌道を記述できない³⁰。

28 Sheila Greene, *The Psychological Development of Women and Girls: Rethinking Change in Time* (London, 2003.)

29 Karl Rahner, *Theological Investigations VolII* (London, 1984). James Loder, *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective* (San Francisco, 1998.)

30 E. W. Lindner, 'Children as Theologians', in: Peter B. Pufall and R. P. Unsworth (eds), *Rethinking Childhood* (New Brunswick, 2004) p. 66.

もう一つ別の神学的挑戦が、心理的発達主義を拒絶せず、それを批判しながら、心理学者の病理学への強調を照らしだしている。それは、もう一つの選択肢としての目的論を提案し、その目的論は主体と環境との間の「相互交差的な関係性」として定義される「良いあるいは最適発達」を促進するものである。これは相互交差的に関係する自我における「三位一体的関係性」の探求によって神学的に創造されたもので、それは人間と人間、神と人間の関係を可能にし、また自律よりも「関係性」を重視するフェミニストの視点とも通じるものである³¹。

C. ドリスコルは、彼の文化研究において、暗黙裡に心理的発達主義を批判しているが、それは青年を巡る概念と議論が「主体に、行為者 (agent) に、あるいは独立した、あるいは自己に気づきを持つ人格になることの不可避的な困難さの一つの説明として機能する」仕方を議論することによってなされている³²。彼女は、青年 (adolescence) は「女性化」されていると言う。つまり、子ども時代と大人という2つの安定的段階の間の不安定な時期として、青年期は未成熟性によって特徴づけられ、その未成熟性とは、しばしば変化可能性と柔順性において見られ、そこから個人は、男性も女性も、成熟へと成長するというのである。しかし、ポストモダニズムはある段階が安定性を持つという考えに挑戦する。

5) 発展段階のいかなる段階も安定的、固定的ではない。N. リーは、現代社会は大人にとってさえもいかなる確かさも持たないものであると論じている。彼はポストモダンがもたらす「暫定性」の要素について論じている。その結果、アイデンティティの問いは生涯にわたって開かれた未決のままであり、その結果、あらゆる年齢の人々が「存在するものと生成するもの」の両方として統一されているというのである³³。

31 J. O. Balswick, P. E. King and K. S. Reimer, *The Reciprocating Self: Human Development in Theological Perspective* (Downers Grove, 2005) p.28.

32 C. Driscoll, *Girls: Feminine Adolescence in Popular Culture and Cultural Theory* (New York, 2000) p.6, 54.

33 N. Lee, *Childhood and Society: Growing up in an Age of Uncertainty* (Maidenhead, 2001) Chapter 1.

6) 多くの心理的発達理論は近代主義の固定的目標を前提している(人の男性・思惟中心的啓蒙主義的理想像)。少女性に関する議論で注目したように、フェミニストの批判家は、少女たちは主体性を求める彼らの探求においていまだ二者択一に直面させられていると考えている。一方で、自我を身体から切り離し、「成熟」を志向する社会的規範に馴染むように「女性性」を放棄すること、他方では、それらを彼らの体現された女性的アイデンティティと関連づけ、しかし、その変化性と独自性において「未成熟」と思われる「少女」であり続けるか、の二者択一である。この「発達」のパターンは、身体/地上関係から思考力/霊への「より高度な」レベルへの発展であって、これは啓蒙主義の遺産であり、男性モデルに則った成熟理解であり、一般には、個人化され、自律的な、合理的なそして諸権利に方向づけられたものとして特徴づけられている。少女たちは、特に思春期の少女たちは、内的(身体的成熟)と外的(社会的かつ文化的期待)の両面の変化に非常に意識的で、また、彼らがそれらを、採用するかあるいは隠すか、受け入れることを学ぶときは、混合的メッセージを受け取るのである。

ドリスコルは、「後期近代における少女性は諸プロセスにおいて構築される。…少女性が未成熟性と関連していることは、これらのプロセスを不確実なものとして、社会を支配する多数者、代表行為者、市民性、そして成熟の他のしるしには反するものとして解釈してしまった」³⁴と主張している。このような思想傾向において発達主義的パラダイムは、プロセスにあるものは、未成熟であり、関係的(相対的)なものは過度に依存的であり、安定性と自律性という想定されたレベルに「到達」しているものは成熟しているものであるというあの見方を存続させながら、性別化された話法におけるあの幼児化に貢献するのである。

7) こうして、発達主義はプロセス性、関係性の意味を評価できていない。

・発達心理学の真理契機

それでは発達心理学を完全に葬り去ることはできるのだろうかとフィリップスは問う。そして S.グリーンははまだ、一つの発達の枠組みを維持しようと欲していると言う。それは、各段階の「期間化」(periodization)が、あらゆる人の人生コースを特徴づける常識的理由のゆえに、「女性と少女たちの心理学のわれわれの理解を高める」³⁵からである。しかし、このアプローチを採用することにおいて、発達の図式が誰の利害に仕えようとしているのか、だれの目標が追及され、望まれているのか、あるいは、それが代表する力とコントロールの行使がだれのためなのかを問うバルマンの問いを心に留めることが有益であるとフィリップスは注意を喚起する。グリーンは、各々の世代で変化する社会的コンテクストの形成的な影響を強調することによって教会の中にいる少女たちの理解に貢献している。彼女はこれを「仲間の独自性」(cohort particularity)と言い表し、それが、女性たちの心理学についてそして女性たちの発達のコースについてのあらゆる一般化を批判するとする³⁶。女性たちの社会化について知ると同様に、私たちはそれらを歴史的な時間の中に位置づけねばならないのである。少女の自己形成と社会化の時とコンテクストは、しかしながら分離されるのではなく、世代間的に理解され、キーガンが環境を保持することの(必要性)に関する彼の著作においてするように、コンテクストを計算に入れる必要があるのである。ヘイとブラウンは両者とも、家族と社会の影響を明らかにし、少女らの「腹話術」を通して家族と社会の隠れてはいるが、また表された価値の影響を突き止めている。この「腹話術」という用語はバクチン(Bakhtin)から採用されたもので、特に両親の価値の少女による発言を示したものであり、それによって少女たちは、「彼等自身の共同体からの文化的流用をリサイクルした屈折させる」³⁷のである。

35 S. Greene, *The Psychological Development of Women and Girls: Rethinking Change in Time* (London and New York, 2003) p. 304.

36 *Ibid.*, 120.

37 V. Hey, *The Company She Keeps: An Ethnography of Girls' Friendships* (Buckingham, 1997) p. 84.

・フィリップスの結論

フィリップスが研究する少女たちは、法的に子どもたちであり、依存的であり（いかなる法的独立性も持たない）、未成熟（犯罪的責任を負う年齢ではない）である。しかし、13歳頃のほとんどの少女は、主要な身体的な思春期の変化を完成させていることであろうから、彼らを子どもたちとクラス分けするべきではない。この「子どもたち」という言葉は広範囲に、彼らの価値を引き下げるために用いられ、彼らと彼らの声が、ドリスコルと他の人々が光を当てたように、より年取った人々のそれらより価値が劣っていることを暗示している。多くの現代的な社会理論は、依存性とその両立しがたさを意味しながら、主体的代理行為（agency）の重要性を強調している。霊的なものを含む自我の構築は、ある形成的な環境の内で行われる。少女たちはいまだ、ただ単に両親と教師たちに従属し強い影響を受けるだけでなく、彼らのより広い生活において指導的役割を取る「仲間」によって影響を受ける。その一つが教会である。もしわれわれが構造主義者たちがしばしば規範的に受け入れている段階（ステージ）に従えば、11～13歳の少女たちは、多分、形式的操作的思考（formal operational thinking ピアジェ）の能力を持つはずであり、役割の混乱に対し、アイデンティティ形成段階（identity formation versus role confusion エリクソン）を経験しているのである。R.キーガンはピアジェのこの諸段階を図式化しているのであるが³⁸、キーガンもギリガンもこのエリクソンの諸段階を少女たちに適用することはできないと考えている。

「発達」とはまさしく、「展開する」（unfolding）の辞書的定義から、それが何か「もっと」に向かう運動というものを意味するときに、ある理想あるいはゴールへの途上での永続的な改善を意味し、価値をになった用語として議論されている。フィリップスがそれを用いる時には、そのような「進歩」を暗示してはいないが、しかし、「変化」があらゆる人々の生活において起こるという理解を反映している。ここからして、全体的人生の広がり包括し、また、「時には指向性があり、特に子どもの内的能力と成熟と関連づけられて

38 Evolving Self, p.34. E. Erikson, Identity: Youth and Crisis. New York, 1968, p128-35.

いる」という点で、エリクソンのような理論の重要性があるのである。

5. 過渡的な「諸段階」：キーガンの自我の生成（発達）

フィリップスは、心理的発達主義について批判を持ちながら、人の自我の発達の枠組みについてさらに詳細に議論する。彼女は、特に、キーガンとエリクソンに学ぶ。

エリクソンのライフスパンの理論における業績は、「全体性の危機」(crisis of Wholeness) に関するもので、彼が「内的アイデンティティの一つの意味」と呼ぶものである。両者は排他的に男性的視点から出発しているが、彼らは男性的規範性の問題性を修正し、女性と男性の違いを強調するようになった。キーガンはこの点でエリスソンより優れている。エリクソンとキーガンは、明確には信仰について語っていないが、人間経験の霊的あるいは宗教的側面を探求することにおいて、思春期の少女にとって身体的変化（発達）が、彼女の彼女自身の見方、彼女のアイデンティティ、「自己と他者」の関係についての見方において、内的な再組織化を伴うということに気づいている。

キーガンの「構造的」心理的発達主義の主張：

臨床心理学者であるキーガンは、人生の異なる諸段階で、他者との関係を通して、われわれ自身のための意味を造り出す仕方を研究する。「他者との関連を維持したまま、われわれはいかにして自律性／個人性を健康に成就することができるか」というものが基本的問いである。彼は、関係性の中で発見された自律性と相互依存性の間のバランスの必要を認識して、独立性と自律性だけを人間的成熟のゴールとして推進するような諸理論を是認しない。「構造的発達主義」についての彼の理論において、一つの発達の現象学（存在のスタイルあるいは段階）を追求しているにもかかわらず、彼はまた、形態自身よりもさらに過渡性に焦点を当てて、諸形態の間のダイナミックなプロセスを明らかにすることによって「現象の静的な見方からの解放」を求めている。

1) 感情と認識の統合

「発達する自我」という著作においてキーガンは、人格性の発展の理解の

一つの方法を呈示しており、一つの生命体系というものは、感情的なものと認識的なものとが共に保持されることが重要であると主張し、それによって、感情と思考の緊張関係、心理分析理論と認知理論の二元論を統合しようとしている。

2) 意味の問い

キーガンは、一人の人格であるということは、私たちが経験を組織化するときに、意味を作り出すという活動から分離されることができないことを意味すると言う。そして、

3)「有機体的システムは安定性と変化の規則的な原則に従い、一定時期を通して発達する」³⁹。単なる構造理論とは違って、彼は、これらの発生的時期は、発展段階ではなく、それにおいて認識的、道徳的、心理学的発展が起こる条件を創造する「プロセス」であると論じている。

4) 感情と経験の形態の重要性

ここで彼は、ヘイ、ナイそしてマーフィーの考え方と一致して、「合理的な認識的能力には制限されない感情と経験の形態によって演じられる役割」⁴⁰に光を当てている。それらは霊的かつ宗教的経験の不可欠の構成要素なのである。キーガンは、動作 (motion) と感情 (e-motion) の用語論的関連に気づいており、意味を作り出す経験のプロセスに対してもう一つの次元を導入している。認知と感情に先立ち、意味を作り出すことにおいて、「ある動作の感じられた経験」(the felt experience of a motion) があると言う⁴¹。

5) 進化的発展

キーガンにとって「発達」は一つのプロセスであるが、それはまた、「進化的」である。これにおいて、ある意味の「階層性」が存在している。しかし、

39 Kegan, p.13.

40 D. Hay, R. Nye and Roger Murphy, 'Thinking about Childhood Spirituality, 7 in: L. J. Francis, W. K. Kay and W. S. Campbell (eds), *Research in Religious Education* (Leominster, 1996), p.48.

41 信仰の発達を研究するジェームス・ファウラーはこの「動作における自己」をキーガンの「ダンス」と呼ぶが、彼のものは「自我-他者-究極的環境の三弁証法」としている。(J. W. Fowler, 'Faith Development Theory and Postmodern Challenges', *International Journal for the Psychology of Religion*, 11.3 2001, 164)

彼は各々の「進化的中断」(evolutionary truce)にある本質的な価値というものを与える。彼自身は治療における診断的道具として諸段階という概念を用いる。

6) 螺旋的発達

キーガンは、彼の理論を一つの螺旋としてモデル化している。それは単純な線的发展や円環的なものではなく、円運動とその一定の方向性を加味したものである。

7) 独立性と包括性

そして各々の進化的バランスは、独立性と包括性を交互に好む心の動きというものを代表しているとしている。彼はこうして、発達理論のあらゆる形態におけるこの2つの間の緊張を計算に入れている。そして、彼のシステムの中に意識的にフロイトからピエジェ、コーベルクそしてファウラーに至る理論家に向けられた批判を乗り越えようとしている。その批判とは、彼らの理解が広く一般的に男性的主体の観察から由来しており、ギリガン、スリー(Slee)そしてその他の経験的研究から指摘される女性的特徴の証拠を考慮に入れていないかあるいは十分価値を与えていないという批判である。

8) 関係性・包括性の重要性

彼の後期の研究において、フェミニストの批判をさらに取り入れて、キーガンは、関係性の強調を伴う「包括性」の側面を取り入れている。一方で、「独立性」の側面はしばしば男性性を言い表している。この2つの間のどちらが大切であるかという評価を拒絶し、各々の性別のために各々のバランスにおける自律的なものと関係的なものとの両方を働かせることを許すべく彼は彼の理論にフレキシビリティを導入している⁴²。信仰の成長の理解にとってこの螺旋モデルの利点は、ファウラーの線的モデルと比べて、それが閉じられていない点にある。スパイラルな運動は、各々の段階に、いまだ分離してはいるがより初期の諸段階の上に立てること、そしてある方法でより初期の段階に関係することを許すのである。

42 Kegan, In Over Our Heads: Mental Demands of Modern Life (Cambridge, 1994), p. 217.

彼の6つの「発生学的（進化的）中絶」(Incorporative 結合的段階, Impulsive 衝動的段階, Imperial 尊大な, 万能感の段階, Interpersonal 間人格間的段階, Institutional 制度的段階, Interindividual 間個人的段階)の対応年齢についてキーガンはただゆるやかなガイドラインしか示していないが、彼の記述から明らかなことは、「Imperial」段階あるいは「間人格間的」段階、あるいは自我形成に関しては、前者から後者への移行が、前青年期 (pri-adolescent) の少女たちと初期の青年期 (Early adolescent) の少女たちに関係する段階である。

インペリアルな段階あるいはバランスは、子どもの依存性から脱する少女たち／小年たちを描いているが、子どもたちは彼等自身「こども」の役割を持っていることを知っており、ある私的な世界を所有している。今や彼らのより初期の衝動を制御して、彼らは彼等自身の世界の行為主 (agent) である。彼らは彼等自身のニーズ、興味、そして願望にはめ込まれている (embedded)。学校と家族は権威の諸制度として認識されている。役割において、少女あるいは少年は、コンテキストが安定的な日常性と個人的肯定を提供するとき、信頼的、自己充足のかつ創造的なものである。

間人格相互的バランスは、初期10代以降のいかなるときにも到達されるものである。キーガンは、間人格相互的自我は自己充足 (ブラウンとギリガンがより若い少女たちの声の中に聞いている力と勇気において明らかである) から離れ、相互性と人格間の協働に至る。他の人々の感情と意見が少女の決断の中に特徴をなし、彼女が他者のニーズをさらに計算に入れるに従って信頼性というものが成長する。彼女はもはや彼女のニーズではない。そうではなく、彼女がニーズを所有するのである。

キーガンにとって、青年期は、意味の進化が間人格相互的になるときに始まる。このための身体的かつ心理学的年齢はそれぞれによって異なっている。「少女の身体は女性の形態と姿を取り始めることができる。彼女は青年あるいは大人と関連した洗練さで話すことができる。… しかし、意味の進化が人格相互的になるまで、その人格は、いまだ青年ではないという非常にリア

るな意味が存在する」⁴³。この構造によれば、12歳～16歳の少女たちは、インペリアルな皇帝的段階と人格相互的段階の間の移行的段階にあるように見える。その結果、青年は一つの移行的プロセスというよりむしろ後期10代の最終点となる。しかし、これは青年もまた移行期にあると考える、さらに全体的な見方とは一致しない。ドリスコルは、広く受容されている、生理学的成熟と心理学的成熟の間の社会的区別に注目し、女性の青年を「諸々の移行の集合」⁴⁴と結論している。そこで、心理学的なものを含む諸学の広い領域を横断し、青年を一つのプロセスと見なすこと、ある達成されたバランスというより、存在することと関係することの新しい仕方を試す、プロセスと考えることがさらに適切である。

この移行期において友達集団が特に重要な役割を演じる。そして、友情の探求は仲間関係の実験を指している。それは、支配と相互性の間をぐらつく、キーガンにとって新しいバランスのしるしである、「相互交差的な1対1の関係の相互性」には到達していない状態である。人格相互の関係は、移行するアイデンティティのこの時期の間に学習されるものであり、その結果、定義上、この人格相互的なものはただプロセスの中にのみありうるということかも知れない。

キャロル・ヘスは、思春期の少女たちが直面させられるアイデンティティの選択に生来的に内在する二元論、つまり、関係性を維持し、自分自身を失うか（素敵な少女を目指す）、あるいは自分自身を保持し、独立のために関係性を失うかという二元論を理解し、またそれを明らかにするための助けとしてキーガンの心理的発達理論を採用する。ヘスにとって、人格相互期段階は、「関係性癖」(relationship addictions)の危険に光を当て、また、社会的かつ文化的圧力の現実性に対して少女たちを目覚めさせ、そして関係性と自律性の両方を達成するための戦略を考案するための理論的枠組みを与えるのである。母親として、そして教師としての彼女自身の経験において、ヘスはギリガンによって明らかにされた関係的危機に共鳴する。彼女はこれにキリスト

43 Kegan, *Evolving Self*, p.178.

44 Driscoll, *Girls*, pp. 48, 58.

教的立脚点からアプローチし、そうして、神学的用語において女性たちの抑圧を解釈し、それらの諸伝統と著作者たち（例えば、プライドの罪に関するニーバーの主張）に注目する。そのような抑圧は、自己拒絶を意味する預言者的「無気力」そして他者たちを世話するための能力の減退というものを結果する⁴⁵。

他者たちとの関係性は、彼らが新しいアイデンティティを探求するとき思春期の少女たちには重要である。現実には構造的発達理論が暗示するほど明快ではない。これらの関係性において、特に、仲間集団内における親密性は多くの少女には不可欠なものではある。社会科学的研究は、「素敵なお女の子」と関連した「自我の力強い感覚」を隠したり、あるいは抑圧したりすることの抵抗の場としてのこれらの関係性の行為を暗示している。つまり、明白な追従の下には、仲間集団の関係性における自己肯定の戦略が横たわっているのである。もう一人のひととの親密さを保持することのこの成功は、エリクソンの発達段階の一つである。しかし、エリクソンはその後にアイデンティティ形成が起こればと考えるのであるが、ギリガンはまさのこの点でエリクソンを批判しているのであり、彼女にとって、アイデンティティが形成されるのはこの親密な知（knowing）においてなのである。キーガンは、エリクソンのアイデンティティ形成段階と彼自身の「制度的」バランスの間の相関関係を見ているにもかかわらず、「人格相互間の自我」の相互交差的1対1の関係性においてアイデンティティが形成されると理解している⁴⁶。キーガンは、自我が他者とそれ自身を混同する危険について現実主義的なのである。彼はこの運動を支援する「協働的共同体の養育」を提唱している。しかし彼は治療において出会った機能不全を経験している主体から彼の結論を導き出すとき、彼は「正常な」家族あるいは仲間の関係性におけるアイデンティティの発達には十分注意を払っていないのである。他方、エリクソンは彼の段階の連鎖的理解において「各々の項目はその危機的な時が普通到来する前のある形態において存在している」として、幾分かフレキシビリティを許している。そし

45 Carol Hess, *Caretakers of our Common House*, p. 65, 42-7.

46 Kegan, *Evolving Self*, p.190.

て一旦危機というものが解決されるとその「成就・実現」が以下に引き続く段階を育てるのである。つまり、このプロセスは、それゆえ、累積的 (cumulative) なのである⁴⁷。

6. アイデンティティにおける移行：エリクソンを補う

エリクソンの「諸段階」(理論)は問題が多いが、思春期を通しての少女たちの成長に関する彼の著作は、少女たちのアイデンティティの構築の重要性を指摘した点はその貢献である。ジェームス・ロダーやパネンベルクとドイツ人の学術研究は神学的であるが、フィリップスの接近方法は、第一義的には心理学的であり、子どもたちの信仰と霊性についての最近の研究へと導いていくものである。エリクソンの提供する幾つかの知見は神学と心理学の両方の要素に共通してはいる。

フィリップスは、思春期の移行的段階に入ろうとしている少女たちの関心についてのインタビューの設問において、「私はだれであるのか」そして「わたしはだれになろうとしているのか」と聞いている。彼女らが、家庭、学校、そして教会という環境と相互作用するときに、彼女らはこれらの問いに答えようとしている。そのような環境の中で少女たちは活動し、いまだ環境世界に依存してはいるが、独立性を増大させようとしている。彼女らは、家族と友人たちとの関係に留まりながら、行為主体性 (agency) を獲得しようとしている。こうして、アイデンティティと個性が、賜物と、スキルと自己と他者への関心という成長する気づきの中で形成される。

「アイデンティティ」は青年期にとってのエリクソンの発達のスキームには基本的なものであるが、彼はその複雑性を認識しており、また明快な定義を避けている。「内的な状態と外的な環境が、痛みのある、あるいは意気盛んな「アイデンティティ意識」を悩ませるべく結びつける場所を除いては多くの部分で無意識」であり、彼はそれを「その人自身の自己知覚と自己につい

47 E. Erikson, *Childhood and Society*. Middlesex, 1965. P.262.

ての他者の知覚の間の交差的調和」として位置づけている。重要なことはそれゆえ、それが「個人の核心としかしまた彼の集団的文化の核心の」両方に位置づけられていることである。それはそれらの2つのアイデンティティのアイデンティティを確立するある一つのプロセス⁴⁸である。ロダーはアイデンティティを「自分自身についての一貫した感覚⁴⁹として定義し、青年にとっての彼の意味するものを説明しようと試みている。それは人が大人の期待に考えなしに一致させることと「主体的な自己同化」との間の行路を辿ることを学ぶときに起こるのである。他者との関係性においては、それは「内の同一性と自分自身において感じられる継続性が他者のための人の意味とマッチしていること」を意味している。その欠点にもかかわらず、エリクソンの理論は、アイデンティティの発達を理解にとって役に立つ導きを提供している。そしてキーガンと共に、いかにして個人が、彼女がそこに埋め込まれている環境の中で彼女自身の意味を作り出すかを示している。エリクソンはアイデンティティが単一体ではないことを知っていたのである。彼は、「いかにして個々人が競争する諸力の世界の中で継続性と全体性の感覚を維持しまた保持するかを理解するために、…彼が創造したアイデンティティの多くの面」の必要性を認識しているのである⁵⁰。

J.マルシア (Marcia) は、エリクソンを継承した一人であるが、彼は、その陳腐化を恐れて、彼のアイデンティティ概念を経験的にテストすることに消極的であった。フィリップスの研究のためのマルシアの仕事の価値は、彼が、アイデンティティの発展の進歩に適用されうる4つのアイデンティティステータスという区分をしたことである。それはエリクソンの著作によって示唆されたものであった。これらは、アイデンティティ形成のコンテキストの影響力を強調したものであり、そして、こうして、環境を保持することについてのキーガンの主張と結合して用いられ、これらが個人との関係において

48 Erikson, Identity, pp.22-3.

49 Loder, Logic, p.207.

50 Jane Kroger, 'Identity in Formation,' in: Ke. Hoover (ed), The Future of Identity: Centennial Reflections on the Legacy of Erik Erikson (Maryland, 2004), p. 65.

作用する仕方への批判を提供している。エリクソンは「各々の発達の危機を解決するために期待される環境の連続体」の必要を理解していた⁵¹。それをキーガンは「保持すること」(holding on), 「解き放つこと」(letting go), そして「整え続けること」(staying put)としてこの「環境を保持すること」の理想を描いている。しかし、少女たちを巡る環境は、理想的ではなく、余りにルーズであるか余りにタイトであるかのどちらかである。そして、エリクソンが達成・成就と散漫・拡散と呼ぶ、完全な成功と失敗の間に、マルシアはさらに2つのステータスを、つまり、モラトリウムと抵当流れ (foreclosure 権利喪失) を置いている。

マルシアによるアイデンティティ形成のプロセス：1) 達成・成就, 2) モラトリウム, 3) 権利喪失 (モラトリウムが長すぎて抵当権を失う?), 4) 散漫・拡散

過去の喪失と未来の不確かさのゆえにアイデンティティ形成の決定的に形成的段階の中にいる11歳と13歳の間の少女を養育する環境を保持するための責任は、彼らを「モラトリウム」において保持することであり、「抵当流れ」を避けることである。この主張は興味深い。大人たちにとって若者の「モラトリウム」を理解することが難しいからである。モラトリウムにおいて少女たちは、たとえ彼女らがある社会的問題について非常に情熱的でありうるとしても、もう一つの選択肢を探求しており、そして彼らの参与は通常はぼやとしたものであることを示している。彼らは人生の方向性を見出そうと足掻いている印象を与え、結果的に、不安に見える。抵当流れにおいて、彼らは「重要な人生の領域に参与するであろう。しかし、これらの参与は彼らが子どもらしい権威ある人物から採用したものにすぎない。人は、彼らのアイデンティティは自己構築的であるというより、彼らに授与され、喜んで受け取られたものであるとも言えるかも知れない」⁵²。マルシアは、アイデンティティ形成における独立的行為主体を過剰評価しているとフィリップスは批判するが、しかし彼の記述は、ファウラーの信仰発達において権威が演じる役割と

51 Erikson, op. cit., p. 222.

52 Marcia, 'Why Erikson?' p. 45.

共鳴しており、ジョン・ウエスターホフの加盟的かつ探求的 (affiliative and searching) 段階のスタイルとも共鳴している⁵³。

7. 信仰の「発達」段階説

キーガンとエリクソンは人間的経験に内在するある霊的な次元を認知してはいたが、信仰は議論の中には取り上げられなかった。「女性たちの信仰の発達」において、ニコラ・スリーは信仰の発達理論の概観を提供している⁵⁴。彼女はさらに大人の段階に彼女の研究を集中しているが、彼女は少女たちへの視線を保持している。信仰発達段階論は、グリーンとブルマンが指摘するように男性的方向性を持っている。ファウラーは、女性たちの信仰とその発達のある部分的説明しか提供してはいるが、スリーは、信仰を理解することにおける彼の生産的な仕事の重要性は認識している。そしてこの土台の上で、彼女は、彼女自身のものを含むフェミニストたちの間で提出されている多くの反対意見を説明している。彼女はファウラーの理論の部分的改訂を認識しているが、彼の信仰発達理論を全く拒絶してはいる。彼女がデータを分析するとき、彼女は、ファウラーの諸段階の間の移行と首尾一貫するものを女性たちの信仰の中に発見している。そして幾つかの信仰内容はファウラーの記述に合致しているのである。

・ファウラーによる信仰の発展段階論

Fowler, Stages of Faith : 1) intuitive/Projective Faith 直観的/投影的信仰, 2) Mystic/literal 神秘的/文字通りの信仰, 3) Synthetic/Conventional Faith 総合的/習慣的信仰, 4) Individuating/Reflexive Faith 個別化する熟考的信仰, 5) Conjunctive Faith 結合的・共同的信仰, 6) Universalizing Faith 普遍化さ

53 J.H. Westerhoff, III, Will Our Children Have Faith? Rev. edn Harrisburg, 2000, pp.91-65)

54 Nicola Slee, Women's Faith Development. p. 32. N. Slee (ed.), The Faith Lives of Women and Girls: Qualitative Research Perspectives, Ashgate, 2013 を参照。

れた信仰⁵⁵。

ファウラーの分析について、少女期は、彼の第二段階と第三段階、つまり、神話的—文字通りの信仰と総合的—習慣的信仰の両方の特徴を示すことが期待されるかも知れないが、フィリップスは、この段階について2つの困難を感じる。第一は、諸段階を定義する彼の基準の不一貫性である。第二段階は、第一義的に、認知の「レベル」を明らかにする内容によって決定されるように見える（ピアジェの具体的で作業的な思惟）、しかし、第三段階は、第一義的に、自我の発達の青年的段階（コーベルクの相互に人格間の視点を受け取ること）での関係的ニーズによって決定されるという不一貫性である。

第二の困難は、彼の方法論を巡る問題で、ファウラーは彼のインタビューを認知スキルのレベルについてのピアジェの前提の線で構築している。しかし、少女たち／少年たちをインタビューする際には力・権力の問題は注意深い考慮を必要としている。インタビュアーは少女たちの答えを予め期待し、それを結論として導き出してしまう。例えば、インタビュアーが、「神はどのようなものに見えるか？」と尋ねると、このような問いは大人たちには尋ねられない設問であるが、文字通りの答えは、10歳のミリーの事例のように、人間形態的なもの（anthropomorphic）となり、ファウラーはこれらの人間形態論主義を「前人格的なもの」と記述してしまうのである。つまり、結論が問いによって先取りされているのである。これは、レベカ・ナイの諸発見とは対照的であり、彼女のデータでは10歳のメッギーは神との関係の親密な感覚を表したのであった⁵⁶。ファウラーの研究では、宗教的経験についての諸設問は、大人たちにとっては重要なカテゴリーであるが、子どもたちのインタビュープロセスには如何なる部分も占めてはいない。ナイは子どもたちが彼らの霊性を声にするために用いる「幾つかの異なった用語」に注目している。他の設問に対する答えを研究して、ファウラーは、逆説を扱うミリーの能力、

55 J. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning* (San Francisco, 1981)

56 Hey with Nye, *The Spirit of the Child*, p.101.

他の者（神の）視点を構築する能力，そして親の信仰についての彼女の個人的プロセスに，何かを洞察しているのである。ナイは，知ることができないものを知らせる子どもたちの能力が彼らの用語能力によって制限されていること，コンテクストによって決定され，そして年齢，性別，階級に依存する経験の射程によって制限されていることを認識しているが，しかし，彼女の分析において，彼女はまた，各々の子どもがある個人的な「記号」(signature)を持つことを発見して，彼らの霊的生の語りにおける子どもたちの「資源の豊かさ」に気づくようになっていく⁵⁷。(宗教的経験の)内容対(これを表現する能力としての)形態は，ファウラーの理論では未解決の課題である。そして彼は，「適切に理解されるならば，段階発達における運動は，信仰の実質と諸実践を教えることの副産物なのである」⁵⁸と主張するが，彼の研究は第一義に，信仰形成の教育学的アプローチと関連している。彼の個人主義にもかかわらず，彼は，フェミニストたちとキーガンに沿って，養育のための関係的環境への私たちの重要な認識と一致している。しかし，霊的気づきを神の愛の経験を準備する「物語と実践から結果するもの(副産物)」として描いている。そして，「このような物語と実践は，私たちが子どもを指導し，教え，訓練するときには彼あるいは彼女が神の一つの賜物であり，神によって愛され，神の子らとして私たちによって愛されまた大切にされているということの意味するのである」⁵⁹と言う。次の著作においてファウラーは，「諸段階の形式的構造は，ある人格あるいは集団の世界観の形成と維持を考慮に入れるとせいぜい物語の半分にすぎない」⁶⁰と述べて，彼の初期の見解を修正している。

・ロダーによる霊における神と人との相互交差的発達理解

ファウラーのものと反対の重要な考え方がロダーによって改革派の伝統か

57 Hay with Nye, *The Spirit of the Child*, p.98.

58 Fowler, 'Faith Development at 30: Naming the Challenges of Faith in a New Millennium,' in *Religious Education*, 99.4 (2004): 417.

59 Fowler, *op. cit.*, 413.

60 Fowler, 'Faith Development Theory and the Postmodern Challenges,' p.169.

ら提供されている⁶¹。彼は「霊の論理」(The Logic of the Spirit)において人間の発達に関するファウラーとは異なるもう一つの理解を展開させている。彼は、ファウラーを、1) 人間の内面性における合理性を強調しすぎており、また、2) 人間存在の霊的性質を十分考慮していないと批判する。ファウラー自身、ロダーの初期の著作には経験的研究が欠如しているゆえに批判的であった。両者は実践神学者として研究し、教育者として実践した人たちであり、1950年代から80年代の神学、心理学そして社会学に広範囲な影響を与えた。しかし、両者の人間理解は、それぞれ彼らの教會的伝統を含む彼ら独自の人生経験とコンテクストによって形成されたのであった。

ロダーの信仰は、死に近いある経験によって変容されたもので、その経験は、人間科学において起こっているすでに受け入れられた発達理論の逆方向に移るように彼を導いた。ファウラーが、信仰における成長の構造的理論を人間に内在する普遍的信仰の能力に根差して展開する一方で、ロダーの出発点は固くキリスト教信仰に根ざし、「人間の発達はそもそも神学的であるかどうか」と問うている。そして、ファウラーが用いた人間学的発達理論を、キリストについてのカルケドンの告白に置き換えるのである。彼は、彼の研究を人間の霊の至上性についての彼の確信の上に基礎づける。彼は人間の霊を、「人間の発達を前方に駆り立てるダイナミズム」と定義する。しかし、ロダーは人間の霊(小文字の spirit)と神の霊(大文字の霊)との関係⁶²をどのように考えるのであろうか。ロダーによれば、人間の霊は「靈魂(psyche)の生を超越しました補足するのであり」、そして、神学的カテゴリーは人間科学におけるそれらに先だつ「存在論的優先性」を持つとするのである⁶³。彼のこのような神学的思惟は、とりわけ、キルケゴール、バルト、ルターそして

61 J. Loder, *The Logic of the Spirit: Human Development in Theological Perspective* (San Francisco, 1998), *The Transforming Moment*, 2nd edn (Colorado Springs, 1989). フィリップスによれば、ファウラーとロダーの関係性、そして起源の物語とロダーの研究の発展は D. R. Wright and J.D. Kuentzel, *Redemptive Transformation in Practical Theology. Essays in Honor of James E. Loder Jr* (Grand Rapids, 2004) に見られる。

62 P. Tillich, *Systematic Theology* の基本的問いの一つである。

63 Loder, *The Logic of the Spirit*, p. xiii, p. 41.

パネンベルクに連なるものであるとフィリップスは見ている。こうして、ロダーは、人間的霊と聖霊との間の理解と協働の注意深いバランスを保持しようとする。そして、神の霊が作用して人間の霊を変容させるという相互作用について論じている。意味と無意味の間で人間性がなす根本的な選択に直面して人間的霊と神の霊とは関係的に相互作用し、イエス・キリストにおける神性と人間性の関係性を映し出すように考案されているのである。人間の霊は人間的魂に根差したままに留まり、聖霊は神に留まる一方で、それらの間には類比的関係性が存在する。人間の霊を「外心的なもの」(exocentric)と理解する。彼はこのような概念をパネンベルク神学から採用している。(パネンベルクは人間の「この世界への開放性と自己超越性」を意味しており、これが私の推測であるが、パネンベルクはこの自己超越の概念をK. ラーナーから学んでいるのであろう。)そして、ロダーはパネンベルクの人間の自己超越性の概念に、「その小道におけるあらゆる障害の変容に向かう人間的霊の拡大する自己超越的力」という形容詞を加えている⁶⁴。つまり、この自己超越性とは、それにおいて聖霊が「イマゴデイ」におけるその起源と目標に向かってキリストにおける新しい創造となるように、無益、否定、そして、死の中から人間の霊を呼び覚ます変容的パターンなのである。「人間的な霊として、そして人間的な霊として、その明確な性質を失うことなくそれ自体に対して真実でありうるのは」⁶⁵ここにおいてのみであると、ロダーは主張する。こうして彼は、霊的なものを内在的な発達心理学的軸から区別しうるものとして展開し、このことによって、私たちが運命決定論的な見方の陥穽から解放するのである。私たちは、グリーンもバルマンもそのような決定論に反対していたのを見てきた。このような研究の流れは、また発達の「目的論的次元」を導入している。それについては、ロダーの仕事を発展させ、バルスウィク(Balswick)その他の人々が努力して研究している⁶⁶。彼らは心理学的かつ

64 Loder, *The Logic of the Spirit*, p.33.

65 *Ibid.*, p.36.

66 J. Balswick, P. Ebstyn King and K. S. Reimer, *The Reciprocating Self: Human Development in Theological perspective* (Downers Grove, 2005)

社会学的発達モデルをその「空虚な目的論」のゆえにを批判している。そして彼らはその代わりに、神の相互交差性 (divine reciprocity) の中にモデルを取り、関係的な発達のゴールを提案している。人間的な自我はただその相互交差の方向性に向かってのみ成就されるというのである。

ロダーは、しかし、心理学的なものを捨てることはなかった。彼は、霊的なものは心理学的なものに先立ち、また究極的なものではあるが、霊的経験は心霊-神経学的 (a psycho-neurological) 基礎を持つことにも注意して人間的発展を理解する必要を強調している。まさしく、彼は、現実には単純な図式化を許さないことを認識しながら、彼自身の理論をファウラーの線的発展論的アプローチと、重なりながら相互に作用するというエリクソンの属性を超えた (epigenetic) 段階理解の両方との一つの総合、あるいは、再配列 (reconfiguration) を企てている。こうして彼は、彼の配列理解を人間の発達の「三位一体の神の中心を回る人間の霊の取り巻き」⁶⁷として記述している。ロダーの仮説はこうして、他の視点から、例えば、人間の霊の研究を生物学に位置づけるデイヴィッド・ヘイのアプローチ⁶⁸、そして、霊的発達を神秘的神学において上昇する3つの段階 (清め、照明、そして統合) に関連づける神学者サラ・コークレイのアプローチ⁶⁹による霊性理解と関連づけられている。彼らは皆、「エリート的進歩主義」(elitist progressivism) の危険を警告しているのである。

ロダーは、性別の差異が思春期における心理学的発達においてある重要な役割を演じることを認識している。青年初期の発達の関係の本質を強調して、彼は、月経開始によって代表される少女たちにとっての画期的事柄、そして、アイデンティティの後退あるいは混乱に導きうる社会的影響を認識している。ロダーは、少女というものにとっての運命的な解剖学的な決定論、つまり、母親になるという彼女の潜在能力に関するエリクソンの仮定には決定的に反

67 Loder, *Logic*, pp. 72-7.

68 Hay with Nye, *The Spirit of the Child*, chapter 1.

69 Sarah Coakley, 'Deepening Practices: Perspectives from Ascetical and Mystical Theology', in M. Volf and D. C. Bass (eds), *Practicing Theology: Beliefs and Practices in Christian Life*, Grand Rapids, 2002, p.93.

対している。母であることのための彼女の潜在性について、彼は「性的形成のこの面は認識され、肯定されるが、しかし、人の運命の宣告にはならないことが重要である」と言う。しかしフィリップスによれば、彼は、身体的知覚とイデオロギーへの性別の影響を計算に入れることに失敗し、より広い諸問題を犠牲にして少女の性に固定させてしまっている。実践神学者であるライトとディーンは、一方で女性的経験を前面に出さずに、ロダーのテーマを統合し、それらを特にユース・ミニストリーに応用している。その方法というのは、女性としての彼女らの経験と思慮を参考にするという仕方によってである⁷⁰。彼らはそのようにして、青年への神学的アプローチと青年理解を構築することにおいて、女性だけではなく男性にも適用される、「関係性と情緒性」の重要性に焦点を当てている。むろん、この関係性と情緒性は女性と少女たちの霊性に際だったものではある。スリーは、例えば、彼らの信仰の旅の諸段階における女性たちの情熱的 (passionate) なあり方を報告している⁷¹。そして私たちがすでに見たように、ナイは子どもたちの霊性の一つの特徴として関係意識を性別に帰している⁷²。

・信仰発達段階論 (stage theories) に対するフィリップスの評価

フィリップスによれば、段階理論はいまだ、少女たち／少年たちの最近の研究においても受け入れられていると言う。しかし、性別、コンテクスト、そして環境を含む、他の要素を段階論に十分に取り入れるという仕方が増えている。

ハイは生物学的な視点からのキリスト教的研究として、発達理論家たちの仕事を捨てている。発達理論家たちが、子どもたちの知的かつ道徳的推論の発達を理解してはいるが、彼らは子どもたちの霊的次元、つまり、自己超越

70 Dane R. Wright with Kenda C. Dean, 'Youth, Passion and Intimacy in the Context of Koinonia: James E. Loder's Contribution to a Practical Theology of Imitatio Christi for Youth Ministry', in Wright and Kuentzel, *Redemptive Transformation*.

71 Slee は *Woman's Faith Development*, pp.107, 113, 149ff で諸段階を、疎外、目覚め、関係性として明らかにしている

72 Hay with Nye, *The Spirit of the Child*, pp.50, 21-2.

的気づきを低くしか評価しないからである。他の人々は、霊的発達を単に、認知的、感情的、社会的発達に関係しているだけの人間の生と経験の一次元でなく、発達のこれらの相違した諸局面を統合する一つの核心的プロセスであると考えている。また、霊的発達は、「継続的なプロセス」として理解されるようになった⁷³。つまり、段階理論が不連続面と不可避性を過度に強調しているからである。にもかかわらず、段階理論との対話に留まらねばならないと結論している。彼らの結論は、ファウラーに加えて他の先行研究者たち、合州国において他の人々が少女たち・少年たちの霊的生活と信仰生活の内容を研究してきた人々の結論と同じである。ほとんどが心理学的、また社会学的背景からであるが、そのような学者に R. コールズ（ファウラーのようにエリクソンによって影響された）、D. ヘーラー、T. ハートそして「子どもと青年の霊的発達研究センター」でのベンソンとレールケパルテンが含まれている⁷⁴。彼らは一方で、霊性のある普遍的な人間的現象として理解しているが、この研究センターは、それをもっと明確なキリスト教的枠組みに位置づけようと、三年ごとに開催される子ども霊性カンファレンスにおける他の北米と英国の研究者たちと共に仕事をしている。

英国ではこの分野の研究は多様性である。子どもの霊性に関する最も実質的な働きは、「ワーヴィック諸宗教・教育研究ユニット」と「子どもと世界観プロジェクト」そして「子ども霊性協会」という公共教育システムの文脈の中でなされてきた。ハイとナイの仕事は少女たち／少年たちの霊性の遺伝学的理解に実質的な貢献をしている。それは州立学校においてなされた研究に根差してはいるが、他の研究より容易に、教会共同体における信仰の生活に応用されうるものである。

73 E. C. Roehlkepartain (ed.), *Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence* (Tousand Oaks, 2006), p.9.

74 Robert Coles, *The Spiritual Life of Children*, London, 1990; David Heller, *The Children's God*, Chicago, 1986; Tobin Hart, *The Secret Spiritual World of Children*, Makawao, 2003;.

8. 少女たちと彼女らの信仰についての研究

・英国における研究動向

12歳から13歳前後の年齢についての数量的調査によれば、少女たち・少年たちの教会加入が減少している。その原因は、社会的に構造化された一つの欧州的现象であり、ヘイによれば、「霊的経験は減少していないが、ただ宗教的しきたりの順守が減っている」だけだと言う⁷⁵。

15から16歳までの年齢で少女たちはキリスト教についての態度は少年たちより積極的であるという調査結果がある⁷⁶。「キリスト教に対する態度のスケール」を用いて調査した、L.フランシスとC.ウィルコックスは性別オリエンテーション理論により、13歳から15歳の人たちにとっては「彼らの性はキリスト教に対する態度の重要な予報因 (predictor) である」ことを発見した。彼らは、「より若い少女たちはさらに積極的な宗教的態度を持つように見える。なぜなら少年たちにとっては宗教的なものは社会的にそれほど受容可能ではないからであり、つまり、彼らは同時に性別方向づけを拒絶する傾向にある」⁷⁷と結論づけた。フランシスとウィルコックスは心理学的かつ社会的領域において彼らの考えを理論化しているわけであるが、脳の構造理解の発展に伴い、女性・少女の信仰理解に神経学を登場させ、また、霊的知性の比較的新しい研究がなされている。これらの研究は、少女の信仰、特に思春期の少女に焦点を当てる研究の必要性を支持しており、性別の差異を避けがちな教会における子ども研究に対して重大な訂正を問いかけている。教会出席の減少と共に、そして若い人々の宗教的知識と影響の結果を考慮すると、学校における宗教教育 (RE) が「その人の自我 (形成) と社会理解の一手段として」

75 Hay with Nye, *The Spirit of the Child*, pp.57ff.

76 W. Kay and L. Francis, *Drift from the Churches: Attitude Toward Christianity During Childhood and Adolescence*, Cardiff, 1996, p.218.

77 L. Francis and C. Wilcox, 'Religiosity and Femininity: Do Women Really Hold a More Positive Attitude Toward Christianity?' in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37.3 (1998): 462-9.

益々重要になってきていると主張するものがある⁷⁸。ヘイニスは学校における宗教教育の内容が男性主義的であることを明らかにしており、そして、特にそれは10代の少女たちの宗教への関与に重要な妨げとなっていると指摘しているという。(これはまさに欧米社会のキリスト教の世俗化の進行とその危機感の現われかも知れない。日本における教育の全くの非宗教性とはずいぶん異なる状況である。むろん、それだから「愛国心」教育と言ったような国家宗教的教育の導入も困りものではある。)

少女たちが、大人に向かって全体的に彼女らの生を形成しようするとき、彼女らの信仰の養育の内面的プロセスにインパクトを与えることが大切であり、彼女たちを支援し、養育することは、神との彼女らの関係を豊かにし、女性として成熟することを助けるというのである。こうして、現在の英国ベースの少女たちの信仰に関する研究は、キリスト教会から離れ、多元的信仰についてのものであり、世俗的な、一般的な教育的コンテクストにおいてなされたものであったが、性別は分析の基準として用いられていない。

・米国における研究動向

合州国においては、1980年代に信仰共同体における12歳までの子どもたちの研究がD.ヘラーによってなされた⁷⁹。

・フィンランド

フィンランドにおいては、1970年、1980年代、学校における7歳と20歳の間の子どもたちと若者の長期的調査が行われ⁸⁰、前述のヘラーの研究とタミネンは「性別」を彼らのデータ分析の一つの基準とした。

78 Jeannine Heynes, 'Engaging with Teenage Girls' Understandings of Religion and Gender,' in Collins-Mayo and Dandelion (eds), *Religion and Youth*, pp.123-30.

79 David Heller, *The Children's God*.

80 Kalevi Tamminen, *Religious Development in Childhood and Youth*, Helsinki, 1991.

・ 社会学的研究

少女たちの信仰の社会学的研究は、最近13歳と17歳という10代の間で、合州国で行われ、また、英国では、「キリスト教研究」が2001年、教会と学校で行われ、諸教会で少女たち・少年たちの年齢の集団が減少していることに応答して、「神と教会と彼等自身」に対する10歳と14歳の子どもへの態度を研究した。両方は限られた仕方ではあるが性別による結果を吟味している。

16歳から18歳の少女たちに絞った合州国における信仰の質を調べる調査がベーカーとマーサーの両者によってなされたが、彼らは、信仰の旅における若い少女たちに注目し、彼女たちを励ます必要のあることを認識しながらも、信仰の研究にもっと豊かな人生経験をもたらしてくれるだろうという理由で、もう少し年上の集団を調査した⁸¹。

・ タミンネン、ヘラーそしてブリルレイ、そして合州国における10代の研究「2005年若者と宗教の国家的研究」(NSYR)は、フランシスとウィルコックスの発見を確証して、少女たちは少年たちよりより宗教を実践して生きていると結論している。

しかし、この男女の違いの「程度」を知ることも重要である。スミスとデントンの研究において、「6つの宗教性変数の各々を吟味した結果、少女たちは少年たちよりスコアが高い。この相違は大きくはないが、それらは統計学的に重要である」と言う。それらの変数とは、宗教的礼拝出席度、日常生活における信仰の重要性、神への個人的参与、若者集団への参加、祈りの頻度、そして神への緊密度である。タミンネンの調査結果も同様で、「少年たち少女たちの宗教性そのものにだけでなく、発達の線にも」適用してその差を適用している。少年に比べ、少女のより速い発達は、特に、抽象的思考における発達は、彼らが思春期に達する標準的年齢と相関関係がある⁸²。

81 D. G. Baker, *Doing Girlfriend Theology: God-talk with Young Women* (Cleveland, 2005); J. A. Mercer, *Girl Talk, God Talk: Why Faith Matters to Teenage Girls – and their Parents* (San Francisco, 2008)

82 Tamminen, *Religious Development*, p. 308.

少女の信念と宗教的実践については、西洋文化を横断する特徴ある近似性というものが存在している。タミンネンの12年にわたる3段階研究は、2000人を超える7から20歳の人たち、大体少女と少年半々の人たちに実施されたが、フィンランドではルター主義教会の会員が多く、宗教教育は大多数の人々には強制的である。

ブリルレイの研究は、教会から、学校から、そして不特定のキリスト教パラチャーチ組織からの10歳から14歳の人たちの研究で、一つの設問に対して2172の解答を引き出している。17人の若い人々が出席した2つのフォーカスグループによってフォローアップされたもので、その17人は教会に通っている人か通っていない人に分けられていた⁸³。13歳から17歳のNSYRの研究は、電話によって一定でない回数で行われた。そして267のインタビューがあり、性別を含んだ人口統計学的変数の広がりを横断する相当の広がりある相違を集めるべく選択された主題でなされた。

ブリルレイの研究調査はフィリップスが狙っている年齢集団と大体一致している唯一のものである。しかし、彼の研究は、フィリップスによれば、「ポピュラーな性格のもので、真に学術的な研究の厳しさに欠けている。にもかかわらず、それが多くのプロテスタントの諸教派と英国のパラチャーチ組織体によって支持され歓迎されているゆえに、見過ごすことはできない」と言う。(しかし、議論は詳細にわたり日本の状況とも違っているので、ブリルレイ、タミンネン、NSYRの調査研究の詳細な評価は割愛する。)

(少女たちの成長を支援する) 環境を保持するものとしての教会

少女たちがその中で、信仰において成長する文脈(コンテキスト)について考える必要がある。従来の信仰発達理論は、余りに個人主義的であり、少女たちが生きている家庭、教会、そして仲間たちという諸環境に十分重きを置かないという欠点がある。ウェスターホフはこの不十分さを認識しており、

83 P. Brierley, *Reaching and Keeping Tweenagers*, PP. 3-4.

少女たちを取り巻く環境と彼女らの信仰の成長を相互依存的に考えて、彼女らを養育するための神学的モデルとして「三位一体の神の人格における公共の生のイメージ」を用いている⁸⁴。このウェスターホフのダイナミックなイメージは、信仰における少女たち／少年たちの養育を探求し、また説明するために徐々に用いられるようになってきている。このイメージは、あらゆる年齢の人々の、しかし、その共同体における異なった諸経験を持つ人々の間の成熟を示すものである。

・自我の成長におけるキーガンの「環境を保持するという役割」

(the role of the holding environment) の強調について

このような信仰共同体の役割に実体を与えるため、フィリップスは再びキーガンの研究に頼る。なぜなら、キーガンは、人間の成長における発生学的（進化的）「中断」だけではなく、「移行的段階」にも注意を払っているからである。ウェスターホフもファウラーも、ある段階あるいはあるスタイルからもう一つ別の段階に移行する運動は、通常、次の新しい考え方にきっかけを与え、信仰を熟慮するための機会となるような「ある外的出来事を通して」生じると理解していた。確かに外側からの文化的文脈による影響も重要ではあるが、フィリップスによれば、彼らは思春期というものに十分注目を払わないかあるいは全く注目しなかったのである。彼女によれば、思春期はたぶん最も重要な生の変革を経験する少女たちの門口なのであり、より深く信仰することを生み出す潜在性を伴う身体的経験なのである。

キーガンは、少女たちのために環境を保持するという役割 (the role of the holding environment) を単に、支援を与えることとしてだけでなく、この変化

84 Westerhoff, Will Our Children Have Faith? 75. 私は、『三位一体論的神学の可能性』あるべき社会のモデル』としての三一神を論じたが(松見俊『三位一体論的神学の可能性』新教出版社、2007年)、その後三位一体モデルを人格の理解に当てはめた研究が幾つか登場している。人格、特に persona の理解についてはモルトマン、パネンベルクが示唆に富んだ発言をしているが、最近、Theodore James Whapham, *The Term "Person" in the Trinitarian Theology of Wolfhart Pannenberg*, New York/ Peter Lang, 2012が出版された。

のプロセスに能動的に貢献することと考えており、また逆の危険も認識している。つまり、それが成長を押さえてしまう危険性である。心地よい環境にどっぷり漬かってしまう危険である。そのような両面を認識しつつキーガンは、教会が、少女たちがアイデンティティを確立できるように環境を保持してあげることが必要であると勧めている。

D.W.ウィニコットは、それによって幼児たちが皆く彼らの母親から分離することができるようなその諸々の条件について、彼の診療的観察から「環境を保持すること」あるいは「保持的環境」(Holding Environment)という用語を展開したのである。(ウィニコットの著作は翻訳も多数あり、西南学院大学図書館にも蔵書が多数ある。) 環境を保持するということは母と子の間の心霊的空間を指しており、その中で、子は、自己同一化と分離のプロセスを始めるのであり、(母子の)関係に留まりながら両者の間を「差異化」できるように移行するのである。この空間において、彼女自身がその子に自己を投影するのではなく、むしろ母はその幼児自身を映す鏡なのである。アイデンティティはこのように誕生する。キーガンはこのようなウィニコットの理解を受け留め、牽制・抑制(containment)と相互介在的(intermediate)な空間というその空間の二重の特質に注目する。つまり、彼にとって、それは、個人のみによっては成就されえないもので、ただ、家庭における両親、学校における教師たち、仲間集団における友人たち、教会内の指導者たちと会員たちのような、ある社会的構造というものにおける世話役たちと共に成就されるような、成長と発達を促進する諸条件を象徴している。この環境を保持すること、あるいは保持的環境という概念についてのキーガンの展開は、それゆえ、いかにして少女たちが教会というコンテクストの中で彼女らが花を咲かせることができるのかを探求する上で有益である。

・キャロル・ヘスの展開

このような「環境を保持する」教会の役割の大切さを発展させたのが、キャロル・レイキー・ヘスである。この環境を保持すること、あるいは保持的環境の理解は、ヘスの「(少女たちがはめ込まれている諸文化の生活史」(a life

history of cultures of embeddedness) にとって根本的に重要である。「文化」という用語で、キーガンはその共同体の「蓄積された歴史と神話論」の両方を意味しており、ペトリ皿（いわゆるドイツ語のシャーレ、微生物を培養するための皿）におけるように、成長の媒体である。それは生来的な伝統とエートスト、現在の成員によるその影響内で生まれた構造の混合物を意味している。彼はこうして、(個人として自己を環境から) 差異化することは、ただ生活史の半面に過ぎないことを肯定している。つまり、「一人の人格というものは、いち『個人』であり、また、文化に『埋め込まれたもの』」なのである。一人の人格として起こる自我の発達は、引き続きして保持され (holding on)、また次のバランスに向かって環境を保持することによって促されるのである (letting go)。たとえ成長が明らかでなくても、健康的な保持的環境は、成長が引き続き進行するようにこの個人に挑戦するであろう。不健康な環境というものは、あまりにもしっかり保持してしまい、主体を手離すことをしない。キーガンはこれを「発達の阻止」(developmental detention) として記述し、それはエリクソンの「抵当流れ」(foreclosure) と並行している。健康的な保持的環境は、その人格が成長し、関係が変化する時に、決まった場所に留まり、その結果、それは新たに発生する独自性 (distinctness) さえも包括し続ける。「埋め込まれた文化」への抵抗を通して、その子は彼女の環境への彼女自身の関係を再交渉 (re-negotiate) するのである。つまりそれは彼女の変容の物語、つまり、彼女が彼女の新しい自己を創造、あるいは発見するプロセスにおいて語らねばならない一つの物語を保持する。キーガンは「進歩の通常の経験は、再回復可能な喪失を含んでいる。つまり、われわれが分離するものから新たに発見するもの」(what we separate we find anew) を含んでいるとコメントしている。キーガンは、フロイトとユングの心理学的理論を計算に入れつつも、エリクソンの心理学的アプローチをさらに結びつける。エリクソンは人格性の発達は、「成熟の内的プロセスを通してというより、むしろ、生命体と環境の相互作用の文脈」において起こるものとして理解するのである。しかし、この相互作用をする主体 (少女) とそのプロセスが起こるコンテキストとの間に始まる弁証法の複雑さを考慮することについては、キーガンは

積極的ではなく、だからこそ、ヘスはそれを発展させたのである。

ヘスは、キーガンの書物から彼女の理論的基盤を発展させ、その上に、成熟に至る少女の成長についての彼女の実践神学を立てている。そのような成熟は、少女たちの声を抑圧する社会的諸力を組み入れ、また、克服する (subverting) 成熟なのである。一人の教育者としてそして神学者として、彼女は一つの方法を提案している。それによって教会が「そこで男女らが彼らの声を語り、互いに関連したままに留まることのできるような」保持的環境となりうるようなものである。それはお互いの、聖書と伝統との、そして神との「厳しい対話と深い会話」によって特徴づけられる。

神学における少女たち

聖書には力強い女性の役割モデルが存在するにもかかわらず、キリスト教信仰の中心に神の男性的受肉が横たわっており、それを覆い隠しているという根本的問題がある。

J.モルトマンは「母性的父親」という言葉を造語したが、そのような用語では「神のための男性的イメージ性の堅くて特権化された地位を破ることはできない」と批判された⁸⁵。そこでモルトマンは、最近、子どもの神学に関する彼のエッセイにおいてイエスの男性性の問題に心を向けている。

・知恵の伝統と女性：モルトマンとリユースー

モルトマンは、預言者の伝統におけるメシア的子どもの希望について考える。この伝統は、イエスがそれによって同定される2つの伝統の一つにすぎないとモルトマンは考える。(イスラエルの) 習慣的な期待の対象であるその子は、ダビデの息子、つまり男の子である (Ⅱサムエル 7: 12f, イザヤ 9: 6)。イスラエルの伝統が子どもたちを神の忠実性の保証として見る限り、こ

85 Mary Grey, *Introducing Feminist Images of God*, Sheffield, 2001, 28. グレイはモルトマンの「母性的父親：三位一体論的父受苦説は神学的家父長主義に置き換えられるか」 in: Schillebeeckx and Metz (eds), *Concilium*. Edinburgh, 1981, 51-6. に言及している。

の新しいものの先駆者は、古い配剤の保存者同様、つまり、その相続は、ただ男性の跡取りを通して来るのである。イスラエルは少女たちを捨てる習慣を採用しなかったが、モルトマンは「娘たちは避けられねばならない」と主張している。トリブルも同様に、女の子どもは「彼女の両親の目には男の子どもよりは好ましくなかった」と言っている⁸⁶。

神の約束のこの性別排他的な理解を問いながら、モルトマンはメシアを表象する娘とはだれであるかを明らかにするために、知恵文学の伝統に注目している。しかし、ホクマの姿にただ大人の「神の娘」を見る、フィオレンザ、リューサー、そしてデイと違って、モルトマンは箴言8章の知恵の姿を知恵ある子どもとして解釈している。それは「御もとにあって、わたしは巧みな者となり、日々、主を楽しませる者となって絶えず主の御前で楽を奏し」という30節の論争されてきたテキストの一つの読み方の言葉遊びが暗示しうるものである。モルトマンは、「後代のイスラエルの伝統は、希望のこの2つの姿（少年と少女）をひとつの明白な知恵のメシアに溶け込ませた」と論じている。もし知恵が創造における神の現臨であるなら、知恵は人間的な、ある徳以上のものである。イエスは「新約聖書においてはイスラエルのメシアとしてまた創造の知恵として提供されており、その結果、キリストの神秘は男性でも女性でもあるばかりか、嬰兒イエスは息子であると同時に娘である」⁸⁷と出張する。子どもであることに関する神学的熟慮において、モルトマンはこのような基礎を築き、イエスが教える新しい価値を肯定している。イエスは子どもたちを歓迎し彼らを弟子のモデルとして抱き寄せ、例えばマルコ10:14におけるように、イエスはあの約束のメシア的子どもであり、あらゆるメシア的期待を成就し、その結果、男性優位は終わりとなり、「娘たち息子たちが人間性の希望の担い手となった」と結論している。フィリップスはしかし、「悲しくも、子どもの神学を構築している多くの人々と同様、モルトマンは、それを、例えば権力と家父長主義に関する彼の仕事と関係づけていな

86 Phyllis Trible, 'Feminist Hermeneutics and Biblical Studies', in: A. Loades (ed.), *Feminist Theology: A Reader*, London, 1990, 23-9.

87 Moltmann, *In the End*, pp.11-12.

いように見える」と批判している（松見自身もモルトマンの議論は、まず、フェミニストの批判があり、何とかそれに応答しようとする無理があり、聖書にフェミニスト時代の要請を読み込み過ぎていると思う）。

これに対し、リューサーは、イエスの人間的男性性を超えて、神学におけるキリストの超越性が支配していることを批判している。Iコリント 1:23-4のようなキリスト論的テキストにおける女性のソフィアの使用を通して、知恵の伝統への初代教会の依存の証拠があるにもかかわらず、歴史のイエスと信仰のキリストは、例えば、ヨハネの序言におけるような男性的ロゴスの選択によって「神の女性的側面」からは切り離されていると論じている⁸⁸。そのような議論にもかかわらず、いかに少女というものは、少年として生まれたイエスに関係することができるかというこの問いは、女性たちにとってと同様少女たちにとっても一つの問題であると語る。フィオレンザが「覆い隠された伝統」として記述する神の知恵は少女たちに関する問いの解明に用いられうる資料を提供するかもしれない。

・こどもたち自身の存在が神の啓示である：ラーナーとイェンセン

少女／少年について書いている他の神学者の中から、K.ラーナーは、子どもについての実践神学を刺激した最近の2つのエッセイにおいて最も豊かな資料を提供しているとフィリップスは評価する。「こどものたちの神学のためのアイディア」においてラーナーは、従属を内包している子どもの発達主義的パラダイムを拒絶することによって、子どもたちの神秘性と価値を再肯定している。そして彼は、その際、人間的主体性の地位、自己所有、そしてそれゆえ人生の全スパンを通しての自己価値の大切さをもう一度主張している。それゆえ、

われわれはわれわれの過去へとどんどん退くものとして、時間においてわれわれが前進するにつれて背後に取り残すものとして子どもであることを失うのではない。むしろ、われわれは時間の中で成就されてきたものと時間において永遠に購われたものとしての子ども性に向かって進むのである⁸⁹。

88 Ruether, *Sexism and God-talk*, London, 1983,

89 K. Rahner, *Theological Investigations*, Vol VIII, London, 1984. 37.

ラーナーにとって、子どもであることは「信頼、開放性、期待のかたちを取らねばならない」。彼自身を牧会的あるいは実践的の神学者として捉えて、ラーナーは彼のより広い神学的探求を、人々を「神の一つの、同一のあらゆるものを包括する神秘の現臨」へと導くこととして考えた。そこで子どもであることとの関係で、彼は単に神の視点において子どもとは何であるかだけではなく、いかに神は神秘として子ども性の経験において啓示されるかに関心を持っている。ラーナーの発達主義の拒絶はヘイとナイに影響を与えた。そして、ピーター・バーガーから彼らが借用している用語である「超越性のシグナル」への注目に彼らを誘った。ナイは、特に、そのようなシグナルを少女たち／少年たちのトータルなコミュニケーションの中に見ている。彼女は子どもたちの「通常のおしゃべり」に注目し、彼らが意図的に宗教的な語りから離れて啓示しているものを研究した。(松見にとってラーナーのこのような見解はあまりにもナイーフで子どもの美化に過ぎないと思われる)

イェンセンはラーナーによって影響された神学者である。『恵みを与えられた傷つき易さ』⁹⁰において、こどもの本質的な価値についてのラーナーの主張を発展させている。子どもらは、「不滅性と永遠性の諸価値」になる必要がなく、すでに彼らにそれらがあてがわれており、彼らは、「神自身への絶対的的直接性と関係している」というのである。関係性はイェンセンにとっては鍵になるテーマである。彼は人間の傷つき易さに神の像を見ており、人間の生におけるように三位一体の神の生における関係性は傷つき易さの危険を冒していると論じている。これはあらゆる人類を含む神学についての彼の研究の結果である。この包括的の神学は、もっとも深い学習障害の人々をも含んでおり、それは彼を人間的「能力」と神のイメージとの間のいかなる関連性も拒絶するように導いている。こうして彼はある性別化された（あるいはいかなる他の）弁証法からも距離を取る。それにもかかわらず、傷つき易さと関係性のこの2つのテーマは、フィリップスによれば、少女たちの生に触れてはいるが、解決のために処方箋を与えることはないと評価している。(イェンセ

90 D.H. Jensen, *Graced Vulnerability: A Theology of Children*, Cleveland, 2005. Chapter 6; Rahner, *op. cit.*, 37.

ンの考え方も子どもに対する過剰な思い入れがあるように思うが、「人間の傷つき易さが神の像である」という主張は示唆に富んでおり、彼の著作を読みたいと思う。）

・キーガン、そして ポール・フィデスの神学

フィリップスは、イェンセンの神学への心理学的対応部分が、キーガンに見出されると考える。文化的なものに源を発し、社会的に定義される差異性に先立って、相互的に「理解すること」と「関係すること」が（人格を）統合する基礎であるというキーガンの研究である。意味の進化の研究におけるキーガンの目標の一つは、人々をして自分たち自身をもっと明らかに見ることを通して「他者の」より良いものを見させることである。そして、これは「もう一人別の人の福祉に対して増員されることへと私たちの傷つき易さを増加させる」というのである。そのような他者を探し求めること（recruitability）、あるいは関係性は、私たちの生き残りのためにではなく、まさに私たちが豊かになるために必要なのである。キーガンは彼の考え方を神学的には、ティリッヒの「中心化され統一性」と連携させる⁹¹。ティリッヒのこの理解は、拡大され、また強化されるためには「私が今そうであるものの何かを諦めねばならない」というものであり、「あらゆる生の犠牲的性格」を表示しているのである。これこそフェミニスト神学と心理学が、女性たちと少女たちの生きられた経験と提携するであろう用語なのである。こうして、これらの考え方は、女性の経験から神の存在へと帰納的に私たちを導くことができるのである。例えば、ポール・フィデスは、三位一体の神と人間の関係のペリコレーシス（相互浸透）における神の力と自己選択的な傷つき易やすさを研究しているが、彼はいわゆる神の生の内部の性別相違性をその中に

91 Kegan, 'Where the Dance is: Religious Dimensions of a Developmental Framework,' in: C. Brusselmanns, J. A. O'Donnoe, J. Fowler and A. Vergote (eds), *Toward Moral and Religious Maturity* (Morristown, 1980), p. 42. ここでキーガンは Tillich, *Systematic Theology*, Vol.3 (Chicago, 19679) からティリッヒを引用している。

含ませている⁹²。

ラーナーの著作において示されている霊的巡礼の旅のしるしとしての少女たち／少年たちの3つの属性とは「想像力」と「遊び」と「注目すること」である。イェンセンはマーサーがするように、これらを明らかにしているのである。そして、このマーサーこそ、その仕事を多くラーナーの影響に負っている第二の神学者である。

・マーサーによる展開：

マーサーは、教会を超えて広がる経験の中で信仰の物語の意味を捜そうとする。この世や少女たちが変わることを求める前に、まず、信仰共同体の側も変わらねばならないと彼女は主張する。

フェミニスト神学者としてマーサーは彼女自身、一人のカトリックの司祭であるラーナーの仕事に引き付けられたことに驚いている。ラーナーの経験は、一人の女性、一人の母としての彼女の経験よりはるかに卓越しており、彼女は、子どもはそれ自身のために価値があり、そして「われわれの終末論的未来」における子どもの役割において肯定されているというラーナーの意見を取り入れている。実に、モルトマンとラーナーの神学における焦点は、子どもについての主要な議論が、罪について、選びについて、あるいはサクラメントであるような多くの他の神学者たちとは目新しく異なっている。ラーナーは、子どもたちの養育のために彼の考えを実践的に応用する仕方を提供してはいないが、マーサーは、ラーナーの洞察を彼女自身の、そして他のプロテスタントの諸教会内の教育的実践に挑戦すべく用いている。その際彼女は、子どもたちが養育されるコンテクストに注目する。そのようなこの世のコンテクストは、肯定的な神学というものの積極的で形成的な潜在力なのである。彼女の経験においては、(従来の)キリスト教教育は、「道徳的な

92 P. Fiddes, *Participating in God: Pastoral Doctrine of the Trinity* (London, 2000), 89-96. 彼もまた私と同年齢のパプテストの組織神学者であり、贖罪論を論じた *Past Event and Present Salvation. The Christian Idea of Atonement* (London, 1989) を別の論文で紹介している。彼はまた、*Tracks and Traces: Baptist Identity in Church and Theology* (Carlisle, 2003) を書いている。

音響の抜粋をダウンロードする道具」となってしまっており、「より広い信仰共同体の諸実践から引き離されてしまったコンテクストの中で、エンターテイメントを目指すような教育スタイルを通して子どもたちに手渡されていた」⁹³のである。これは、教育についてのフレイレの「銀行預金型モデル」⁹⁴に似ている。マーサーは代わりに、少女たち／少年たちが彼らの日常生活のコンテクストにおいて信仰の物語から意味を作りだしながら彼ら・彼女のキリスト教的アイデンティティを展開できるような「実践の共同体」というものを提唱する。マーサーは、キーガンが保持的環境という議論において考えていないことを認識している。つまり、これは信仰共同体の側で変容の自己省察へと開かれているべきことを認識しているのである。成長のこのモデルは、極めて関係的であり、またロダーが語るのをすでに見てきたように、人間と神的霊との間の協働的働きを励ますことに開かれている。マーサーはこの関係的コンテクストを強調している。それは、物質的、消費主義に直面しながら、アイデンティティと弟子形成のプロセスにおいて少女たち／少年たちに支援を提供する関係的なコンテクストであり、彼らが信仰共同体の十全な会員として価値あるものである場所を提供し、イエスが子どもたちを歓迎したという神学的次元を真面目に受け取るような関係的なコンテクストなのである。

・キャロル・レイキー・ヘス：共同の家としての教会

少女たちは抑圧的な社会と教会の中で「声を失っている」ことからこの研究は始まった。キャロル・ヘスは、単に、少女たちが声を上げることを支援するだけでなく、世話をすることと関係造りこそ女性の力であると確信している。どのようにして教会はそのもっと傷つきやすい会員たちを、その全体性に向かって保持し、かつ養育する共同体になることができるかを考える。彼女は、「子どもの神学」というよりむしろフェミニスト神学の立脚点から出発

93 J. A. Mercer, *Welcoming Children: A Practical Theology of Childhood* (St. Louis, 2005), p.163.

94 Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, rev. edn (London, 1996) 邦訳あり。

して、『われらの公的家の世話人たち』(Caretakers of Our Common House.)⁹⁵を論じる。ヘスは学校における少女たちの声の喪失についてのブラウンとギリガンの発見を、同じ状況がある教会の問題に移し替える。彼女は、キリスト教教育のための聖書的かつ神学的基礎について論じているのであるが、キリスト教教育とは、会話的なものであり、その会話は、声を出させてあげること同様、世話をすることと、関係を打ち立てる女性の力の上に建てられるのである。「厳しい議論と深い関係性」という彼女の意図的な学習プロセスは3つの対話的パートナーを持っている。仲間たちと大人たち、聖書と伝統、そして神であり、それらは、抑圧され、あるいは沈黙させられた女性たちの生の声を「底面」から聴くことを可能にするのである。彼女の研究は、(私が留学したヴァージニア州リッチモンドのユニオン神学校の伝統にそって) 聖書の物語の釈義に基礎づけられている。ラケルとレア、ワシユティとエステル、そしてデボラによる神の民へのリーダーシップ、そして最後に、「ラケルがしたように家の偶像をコントロールすることによって、彼らは主人の道具を用いることを学び、この家の中に彼女等自身を確立させるのである」⁹⁶と云い、このような聖書物語は、家父長主義への女性の抵抗の物語であると主張する。

「家」(household) は信仰共同体に関する彼女のイメージの中のただの一つに過ぎないが、それは好まれたイメージであり、世代を超えた共同体の世代間の関係性の本質を強調しているイメージである。しかし、その目的は、現状維持を超えて、「彼らの福祉を奪うものに対して共に打ち勝つために戦う」ための「創造的な挑戦」において少女たちに力を与えること(empowerment) に向かっているのである。それは、一つの安全の家というものを代表しており、その中で少女たちはコーチされ、またメンターを受け取り、追従に抵抗し、批判的に調査することを学び、テキストを解釈し、非人間化しつつ彼女らの繁栄を禁じたり、あるいは否定する差別的な実践に挑戦するのである。ヘスは、キーガンが、余りに緊密に保持するような保持的環境の問題性に注意を向けるように、教会も、限りあるものであり、また、

95 Hess, *Caretakers of Our Common House* (Nashville, 1997).

96 *Ibid.*, p. 166.

乱用的に振る舞う可能性がありうることを認知している。にもかかわらず、家 (household) あるいは家庭 (home) において理想的に提供された安全な空間というイメージは力強いものである。この関連で言えば、モルトマンは、契約共同体における子どものための安全な教育的空間と、神と人類の間の相互的内住との間に神学的な繋がりを見ている。そして、それは、日常的経験でありまたわれわれの終末論的希望でもあるのである⁹⁷。

ナイは正しくも、性別に過剰に注目することは、「価値ある多様性と個人性を見失いうる」、大人たちの側での少女たちのステレオタイプの理解に導きうる危険を警告している。すでに引用した研究全体に反して、彼女は「研究による証拠は、『性別の問題は子どもたちに霊的に影響している』』という考えを支持する資料を余り提供しはしなかった」⁹⁸と主張している。しかし、彼女は、少女たちと同様少年たちと働いた彼女自身の経験から、これと矛盾する証拠を提供している。それは彼女を以下のように結論へと導いている。独立的 (自立的) に行動し、考えることを犠牲にして他者を喜ばせようとする欲求は少女たちにおいて「驚くほど浸みこんで」といる。そして彼女は、ヘスのように、彼女らの霊的成長のために、彼女らを支援する積極的な行動を推奨している。

ヘスは、彼女自身の (アメリカ) 文化において、少女たちが彼らの役割とアイデンティティについて受け取るメッセージが彼女らを「彼女ら自身を譲歩させること」へと誘導する危険があることに気づいている。これに対して、彼女の「会話的教育」は、彼女らを「彼女ら自身を取り戻すこと」、「声」あるいは「意味」あるいはロダーの「変容的再構築」を引き継ぐことを支援するための戦略なのである。彼女は、世代を超えた教会の保持的環境が理想的に少女たちに文化が拒絶するものを提供し、そこで彼女らが抵抗を学ぶことができ、彼女らが他者たちと神との強い関係性を通して彼女らのアイデンティティを発展させるべく支援される場所を考えているのである。スリーもまた、英国の諸教会において女性たちによって経験されている同様の緊張を

97 Moltmann, *In the End*, 16.

98 Rebecca Nye, *Children's Spirituality: What it is and Why it Matters*, London, 2009, 88-89.

見ている。教会共同体は少女たちにとって必ずしも安全な場所ではない。合州国における南部バプテストの間の経験は極端な例かも知れないが、英国においても、いまだ彼女らの場所と役割についての制限された見方が支配しており、大人たちは少女たちが「素敵でいる」ように期待していると指摘している。

・ベーカー：女性たちの声を発見する方法 世界に働く神を物語ること
ヘスによって提唱された少女たちと女性たちの「声を発見する」方法を創造するための、さらに組織的な企てが、ベーカーによってなされている⁹⁹。彼女は抑圧への少女たちの抵抗にとって彼女らの「霊性」が重要であると考え。そのような抑圧的諸力に立ち向かうために、彼女等自身の物語を語るように少女たちを励ます。少女たちと女性たちが、「日常の諸経験を分かち合うため『十字路で出会う』ときに起こる『神の語り』に声を与えるようにするプロセス」を発展させることによって彼女はそうするのである。ベーカーの方法は、物語的である。彼女の研究調査への参加者たちは若い人とより高い年齢の人との混合であり、信仰を基盤としているが、単にキリスト者ではなく、必ずしも実践的グループでもない。彼女が採用したプロセスは、4つの個別的な段階を含んでいる。1) まず、物語を話すこと、2) 次に（個人的関連に根ざした）「近い経験」を熟考すること、3) その後「遠い経験」（明らかにされたテーマを神学と聖書との対話にもたらしながら）を熟考すること、そして、4) 得られた洞察で行動へと進むことである。ここには伝統的な「牧会サイクル」との強い繋がりが存在している。おのおの2時間のセッションにおいて、4人までの10代が一人または二人の大人によって会話的プロセスを通して導かれる。ベーカーは、彼女の研究調査が「魂の十字路」での女性たちによる同伴性とメンター制が、少女たちにとって価値あることを発見した。そして、「完結した生産物ではなく、むしろ…進行するプロセス」を始めたことを発見し、それにおいて、このような物語を、「信仰の旅を知ら

⁹⁹ D. G. Baker, *Doing Girlfriend Theology : God-talk with Young Women*(Cleveland, 2005).

せ、また照らすべく記憶の中に継続された神が神ご自身を啓示し続ける聖なるテキストとして」分かち合うのである。引用されている4つの物語のうち3つは神学的なアジェンダで、選ばれたテーマは、関係性の複雑さ、生と死の諸問題、そして神顕現の経験であった。

記録された相互活動から明白なことは、彼らの諸経験、思想そして感情について語ることが少女たちには安全に感じられていたということであり、そして彼女たちは、大人たちの考え方に不賛成であること、そして、大人たちの優越する地位や知識に抵抗する自由を彼女たちが感じたことである。フィリップスによれば、ベーカーは「権力格差の諸問題」を取り扱っておらず、彼女は、女性と少女、インプットの質と影響の間の相互作用、そして少女たちが彼女等自身の神学的熟慮を構築する方法を分析していないという問題がある。しかし、彼女は、少なくとも、少女たちによってなされた神学的発言を明らかにしている。そのような神学的言明は、彼女等自身の物語を強め、世界を、遍在する神との出会いの場として考えることを可能にする。神は教会と世界において癒しの潜在力として働いており、神とは「多くの仕方において、… 信仰的伝統から彼女たちが受け継いだ神からはとても異なっている」¹⁰⁰のである。ベーカーの知見をさらに、フェミニスト的方法論と繋げ、発展させることが必要である。

結 語

1. 2013年度の大学院の演習で感じたことは、教会における少年少女の減少が危機的状況を迎えているのに、日本の教会では、その現状を分析し、問題を乗り越える政策を提言するような資料が極端に少ないこと、それに対し、欧米では目的合理的に、その原因を分析し、対応策を考える神学の厚みがあるということである。英国バプテスト神学者フィリップスはバプテストであり、彼女が引用するポール・フィデスなどはバプテ

¹⁰⁰ Ibid., p.173.

トとしても馴染みのある者であり、日本にもフィデスの労作を紹介する必要性を確認できた。

2. フィリップスが引用するキャロル・ヘスは、私が1991年留学してユニオン神学院で指導を受けたキリスト教教育学の碩学であり、彼女が紹介してくれた教育学、発達心理学の文献は何冊か読んだものである。特に、キーガン、ファウラー、ピアジェ、エリクソンなどは教育学、牧会心理学の分野の必読書である。そして、ある意味で現在の最先端のキリスト教教育学がこの *The Faith of Girls* において紹介されており、今後のキリスト教教育学、特に、バプテストの教育学はこの線で進むことが予想される。
3. 特に、教会の現場で常に直面する課題は段階的発展論の持つ一面性、驕り、差別性の酷さとまた、それを全く放棄してしまう無責任さの闘ぎあいである。
4. 私自身はモルトマンの神学を学んでおり、彼の三位一体論を「あるべき社会」のイメージとして展開してきたが、人間的人格理解、牧会論などに十分展開できていないことを痛感させられた。基本的に私を含め、日本の神学者は聖書から示されたビジョンを周辺諸学と対話しながら、実践的、具体的に展開する興味に欠けていないかと反省させられている（もっとも各科目の専門化が進み、それどころではないという現実もあるが）。
5. 「恵みを与えられた傷つき易さ」とか「世界と未来に開かれていること」とか「差異性を保持しながらの、人格相互の、神と人との、人と世界、神と世界の相互交差的 (reciprocal)、相互浸透的 (perichoresis) 関係性¹⁰¹」というようなキーワードを大切に実践神学的営為に期待したい。

¹⁰¹ 松見 俊『三位一体論的神学の可能性』新教出版社、2007年、172-179頁参照。