

The Liberal Arts

慶應義塾大学教養研究センター 基盤研究
「教養研究」講演記録集
2022年度・2023年度

はじめに



かたやま もりひで
慶應義塾大学教養研究センター所長 片山 杜秀

慶應義塾大学教養研究センターは、大学の諸学部、諸研究機関を横断した組織であり、どのキャンパスのどの先生に入っただいて活動していただいても構わない、というよりも特定のキャンパスにとらわれずに越境的に振る舞うことに本分がある。そのように認識しています。とはいえ、教養研究センターが設置されているのは、あくまでも日吉キャンパスです。学部にもよりますが、やはり日吉には、諸学部の1、2年生が多く集まっているのであり、1、2年生の課程は昔流に申せば「教養課程」、日吉で行われる教育はこれまた昔流に申せば主には「教養教育」ということになります。昔流というのは、我が国では1991年に大学設置基準が見直され、それ以後、1、2年生は「教養教育」、3、4年生は「専門教育」といった分け方にこだわらなくてもよくなったからです。日吉で「専門教育」も致し、他キャンパスで「教養教育」も致して、まったく構わない。けれども、教育には自然な順序というものがありますから、相変わらず日吉は「教養教育」と切っては切り離せません。だからこそ日吉には教養研究センターが置かれているのでしょう。

とはいえ、ここで注意していただきたいこともあります。日吉が「教養教育」の場合なら、そこにあるのは教養教育センターでもよかったかもしれませんが、でも、そうではない。そのことに意味がありましょう。改めて確認するまでもないことかもしれませんが、慶應義塾大学の「教養教育」は、語学も自然科学も人文科学も社会科学も、原則としては学部に分かれて行われております。スポーツ等、例外はありますけれども。ということは、「教養教育」は各学部によって担われているのですから、学部の外に教養教育を主務とする組織が置かれるはずはない。だから教養教育センターが本塾にあってはおかしいのです。しかし、教養教育の今後を大局的見地から広く研究するセンターだとしたら、どうでしょうか。そうなると学部単位では必ずしも背負いきれないことになりましょうから、諸学部の外側に組織が立つ意味も出て参りましょう。すると、そのような組織に与えられる自然な名称は何でしょうか。教養教育研究センターというものが、ひとつ思い浮かびます。けれど、そこからもうひとつ深掘りできるでしょう。言葉の

遊びのように聞こえたらごめんなさい。教養教育とは教養を教育するのですから、そのためには教養が何なのか分かっていなくては話になりません。したがって教養教育を研究するためには、何よりもまず教養そのものが研究されなければならないのです。

さて、教養とは？ それをとりあえず英語で言うリベラル・アーツとみなすと、古典的には「教養＝自由七科」、すなわち、文法学、論理学、修辞学、算術、幾何学、音楽、天文学の7つの学科が教養ということになるでしょう。古代ギリシア・ローマ以来、この7つのアートと言いますか、生きるための技と言いますか、それらを身につけると、人間として自由に振る舞えるようになる。自らのみ由来して、世渡りをするためのさまざまな判断ができるようになる。だからそれらはリベラル・アーツ。そう相場が決まっていたのです。でも、世渡り術としての教養はまさか十年一日ではありません。世の中は古代から現代へ、そして未来へと常に変転し、生きるために必要な技や知識も変わってくる。だいたい新たに増える傾向にある。専門として学ぶには、人の一生の限られた時間にあれもこれもとは行かぬけれど、教養としては入口だけでも多くの学芸を学ぶ必要はあります。そうでないと簡単に騙されたり、間違えたり、罠に嵌ったり、悪に巻き込まれたりしてしまう。すると今日的教養は日吉の今ある授業で賄いきれるのでしょうか。そんなことはありますまい。いつだって足りない。そこを補うべく、今日のための教養を探索し続ける。それが、教養教育センターでも教養教育研究センターでもない、教養研究センターの役割なのです。

実はこの理念は、センター創立時から掲げられていたのではないと思います。この理念を喝破し、教養を研究することを教養研究センターの事業の肝、基盤も基盤に、2017年度から据えられたのは、前所長の小菅隼人先生です。小菅先生は所長を退かれてからも当センターの基盤研究としての「教養研究」を牽引してくださって、ここに催事の記録がまたひとつまとまりました。関係各位に深く感謝申し上げます。

教養についての研究は、今後もまだまだ続いてゆきます。ひきつづきなにとぞよろしく願いいたします。

慶應義塾大学教養研究センター 基盤研究
「教養研究」講演記録集
2022年度・2023年度

目次

講演会 no.6

西洋文明の源流としての旧約聖書 —生きるための知恵を学ぶ— 5

講師：小友 聡 東京神学大学教授
司会：小菅 隼人 慶應義塾大学教養研究センター所長・理工学部教授

講演会 no.7

キリスト教は『世界』をどう取り戻すか —救済宗教の akosmism を越えて— 21

講師：近藤 勝彦 東京神学大学理事長
司会：小菅 隼人 慶應義塾大学理工学部教授・教養研究センター所員

講演会 no.8

「激動の流れを生きて」 —ウクライナ戦争を念頭に、今ベトナム戦争を考える— 47

講師：船戸 良隆 日本基督教団 勝沼教会牧師
司会：小菅 隼人 慶應義塾大学理工学部教授・教養研究センター所員

講演会 no.9

「キリスト教の源流」 —イエスとパウロ— 63

講師：朴 憲郁 山梨英和大学学長
司会：小菅 隼人 慶應義塾大学理工学部教授・教養研究センター所員

西洋文明の源流としての旧約聖書 —生きるための知恵を学ぶ—

日時：2022年7月13日(水) 16:30~18:30

会場：慶應義塾大学日吉キャンパス来往舎1階シンポジウムスペース

旧約聖書は西洋文明の源流であり、その大いなる知見は現在の西洋文明を決定づけています。この書について皆さんに語ります。

旧約聖書はイスラエルの民が長い歴史を経て編んだ古代文書です。その豊かな思想の世界を一度の講義で紹介するのはとても無理ですので、旧約の知恵文学に焦点を当てます。

この知恵文学とは箴言、ヨブ記、コヘレト書に代表されます。古代イスラエルの知恵や叡智はこれらの書を土台にしています。これらを読むと、イスラエルの民がどう生き、どう生きて来たかが見えて来ます。またそこから、特徴的な楕円の思考が浮き彫りにされます。

この楕円の思考が旧約宗教の本質をうまく説明します。この旧約の知恵の思考から、現代への射程を考えます。

講師：小友 聡
東京神学大学教授

司会：小菅 隼人
慶應義塾大学教養研究センター所長・理工学部教授

2022年度 慶應義塾大学
教養研究センター主催
基盤研究 教養研究講演会 no.6

西洋文明の源流としての旧約聖書 — 生きるための知恵を学ぶ —

旧約聖書は西洋文明の源流であり、その知見は現在の西洋文明を決定づけています。この書について皆さんに語ります。
旧約聖書はイスラエルの民が長い歴史を経て編んだ古代文書です。その思想の豊かな世界を一度の講義で紹介するのはとても無理ですので、旧約の知恵文学に焦点を当てます。
この知恵文学とは箴言、ヨブ記、コヘレト書に代表されます。古代イスラエルの知恵や叡智はこれらの書を土台にしています。これらを読むと、イスラエルの民がどう生き、どう生きて来たかが見えて来ます。またそこから、特徴的な楕円の思考が浮き彫りにされます。
この楕円の思考が旧約宗教の本質をうまく説明します。この旧約の知恵の思考から、現代への射程を考えます。

7月13日(水) 16:30~18:30
場所：慶應義塾大学日吉キャンパス来往舎1階
シンポジウムスペース
対象：研究生、学生、教職員、職員
★入場無料・予約不要★

小友 聡 (おともぞとし) (東京神学大学教授)
1956年、青森県生まれ
専門領域 旧約聖書学、キリスト教学、倫理学
1980年：東北大学文学部哲学科卒業
1986年：東京神学大学大学院修士課程修了
1988年：東京神学大学大学院修士課程修了
1999年：ドイツ・ベール神学大学博士号取得
2007年：東京神学大学教授
現在、日本基督教団中村町教会牧師兼任

著書
『コヘレトの言葉』を讀もう (日本キリスト教団出版局)、『VTJ旧約聖書注解 コヘレト書』(同)、『それでも生きる』(NHK出版)、『謎解きの知恵文学』(ヨベル)、『すべてには時がある (若松英輔との対談)』(NHK出版)、『旧約聖書と教会』(教文館)、『絶望に寄りそう聖書の言葉』(ちくま新書)など。

お問い合わせ toiwase-lib@adst.keio.ac.jp

講師略歴

小友 聡 (東京神学大学教授)

1956年、青森県生まれ

専門領域 旧約聖書学、キリスト教学、倫理学

1980年：東北大学文学部哲学科卒業

1986年：東京神学大学大学院修士課程修了

1999年：ドイツ・ベール神学大学博士号取得

2007年：東京神学大学教授

現在、日本基督教団中村町教会牧師兼任

著書

『コヘレトの言葉』を讀もう (日本キリスト教団出版局)、『VTJ旧約聖書注解 コヘレト書』(同)、『それでも生きる』(NHK出版)、『謎解きの知恵文学』(ヨベル)、『すべてには時がある (若松英輔との対談)』(NHK出版)、『旧約聖書と教会』(教文館)、『絶望に寄りそう聖書の言葉』(ちくま新書)など。

西洋文明の源流としての旧約聖書

—生きるための知恵を学ぶ—

東京神学大学 小友 聡

小菅 (司会) 皆さん、こんにちは。時間になりましたので「教養研究センター基盤研究 研究講演会」を始めます。この研究講演会も、コロナ禍で2年ぶりの開催ということになりました。

教養研究センターの基盤研究講演会とは、教養研究センターの使命である、「教養とは何か」「教養とは何のために必要か」ということを各界の方々の講演を通して議論をしながら深めていこうという研究会です。ですから、私どもこの研究会は、たくさん人を集めるということを目的としておりません。むしろここにいらした方々に、ぜひいろいろ意見を伺いながら、議論をして、今日のテーマを深めていこうと思います。

今回お願いしたのは、日本を代表する旧約聖書の研究者である、小友聡先生です。

さて、慶應義塾を含めて、日本の知識人、大学生というふうに呼ばれている人は、宗教に対して意識が低過ぎるといいますか、宗教を知らな過ぎるといことがあるのではないかと私は思うのです。これはキリスト教、仏教、イスラム教、そういうものに対してイメージだけを持っていて、一体それがどういうものなのか、どのように学んだらいいのかということをよく分かっていない。しかし、恐らくはそういう宗教でもって、世界は動いている面が非常に強いのだと思います。そうであれば、教養と宗教を切り離しては考えられないはずで、本日、小友聡先生にお願いしたのは、そのような意図からであります。

小友先生をご紹介したいと思います。小友聡先生は、現在、東京神学大学教授で、1956年青森県のお生まれです。専門領域としては、旧約聖書学、キリスト教学、倫理学。東北大学を出られ、東京神学大学の大学院を出た後、ドイツ・パーテル神学大学で博士号を取得されました。現在、東京神学大学教授で、日本基督教団中村町教会の兼任牧師であります。多数の著書がありますが、皆様のお手元にあるチラシ、あるいはポスターで、『コヘレトの言葉』を読もう』あるいは『謎解きの知恵文学』、『すべてには時がある』などが比較的手に入りやすいと思います。また、去年、NHKで放映された『こころの時代』でコヘレトの言葉についてお話いただきました。きっと御覧になった方もいらっしゃるのではないかと思います。

本日、小友先生には、1時間ほどお話をいただきまして、それからかなり長く、1時間ぐらい皆さまと議論をしたいと思っております。ですから、皆さまどうぞ、小友先生への質問、あるいはご意見などを考えながらお話を聞いていただければと思います。

申し遅れましたが、私はこの教養研究センターの所長をしております、小菅隼人と申します。本日の司会を務めさせていただきます。よろしくお願いいたします。

本日の講演は記録されて、教養研究センターのホームページにアップロードされます。2年分を合本して冊子にしたいと思っております。

それでは、先生よろしくお願いいたします。

1. はじめに

小友 皆さん、こんにちは。小友聡です。「小友 (おとも)」という珍しい苗字で、青森県の生まれです。

本日はこの慶應義塾大学の講演会にお招きをいただきまして、大変光栄に思っています。小菅先生に依頼を受けましたとき、私でいいのかなという気がしたのですが、喜んで本日は講演をさせていただきます。

「教養」という大きな主題、聖書についてお話をいたします。私は旧約聖書学を専攻にしておりますので、その領域で皆さんに聖書の話をしたいと思っております。なるべく分かりやすい言葉を使ったのですが、私がかんがえていたことが、皆さんにとって本当に分かりやすいかどうかは分かりません。原稿を作りましたので、これを見ながら私の話を聞いていただきたいと思っております。

「西洋文明の(源泉)源流としての旧約聖書」というタイトルでお話をいたします。

具体的には「旧約聖書の知恵文学」の「知恵」これはヘブライ語で「ホクマー」と言いますが、このことについてお話をします。旧約の知恵とは一体どういうものかということ、皆さんに知っていただきたいと思っております。それが、西洋文明の源泉としての旧約聖書を理解する手掛かりになると私は考えております。

旧約聖書の知恵といいますが、いきなり論じても皆さんの関心事には接合しないと思っておりますので、まず、聖書と

は何か、旧約聖書とは何かということについて言わねばなりません。

聖書と言いますと、皆さんは恐らく「神は愛である」こういう美しい旧約聖書の言葉、崇高なこの宗教的な言葉をまずイメージするでしょう。しかし、残念ながら、聖書は日本では一般にはなじみのない書だと思えます。ふだん、皆さんも聖書との接点はあまりないでしょう。そこで、聖書について簡単に述べておきます。

1) 聖書とは何か

聖書とは古典文学ではありますが、ユダヤ教とキリスト教にとっては、これは正典なのです。「正典」と書きましたけど、「聖典」でも構いません。キリスト教は旧約聖書と新約聖書を聖書としますが、ユダヤ教は新約聖書を信じませんから、旧約聖書だけを聖書とします。旧約聖書という呼び方はキリスト教の呼び方なのです。

旧約聖書と新約聖書はどういう関係かと言いますと、旧約聖書を基にして記されたのが新約聖書です。ですから、新約聖書によく旧約聖書の引用や解釈が出てきます。キリスト教会は旧約聖書をイエス・キリストの預言として解釈して、イエス・キリストを旧約聖書の預言の成就だと信じます。そのように旧約聖書を解釈して、新約聖書が記されたのです。

新約聖書には、イエス・キリストの生涯について書き記す福音書、それから最初期の教会の歴史を記す使徒言行録があります。さらに、パウロやヨハネなどが書き記しました多くの書簡、そして最後にヨハネの黙示録、これらが新約聖書に含まれます。

旧約聖書はどういう書かと言いますと、イスラエルの民の歴史を記した書です。イスラエル民族の興亡を証言しています。果てしない年月を経て書き記されました。キリスト教の数え方でいうと39巻から成りますが、この旧約聖書を書き記したのは、祭司、また預言者、知者など、多種多様な人々です。イスラエルの民がどのようにして成り立ち、どのような歴史を経て、最終的にどのような状況になっているか、それらがすべて旧約聖書には書き記されています。

これから申し上げますけれども、一言で言うと、旧約聖書には絶望を生き抜いた人々の言葉が織り込まれています。それが私たちの現実に不思議にリンクする。今、ウクライナ戦争でゼレンスキー大統領が不屈の指導者として指揮を執っていますが、ユダヤ系であるという彼のこの出自は、絶望を生き抜いたイスラエルの民の叡智を継承してい

ると言えるかもしれません。

2) 旧約聖書の歴史

旧約聖書を書き記したイスラエル民族の歴史についてお話をします。絶望を生き抜いた歴史だと言うことができると思います。

もともとイスラエルの民は、エジプトで虐げられていた下層の人々が起源だと言われます。単一民族であったということではないのです。種々雑多な人々が虐げを逃れて、エジプトを脱走した。エジプトを脱出したこの出来事が、イスラエル民族の起源だと言えます。どの民よりも、どの民族よりも弱く、また、神の助けを必要とした人々が、神によって選ばれ、神の民になったと書かれています。

モーセという指導者がその起源に関わります。イスラエルは約束のカナンの地に居住をし、やがて王国を形成します。紀元前10世紀、ダビデ、ソロモンの時代。しかし、この王国はやがて南と北に分裂し、それぞれの歴史を経ていきます。紀元前8世紀には、北王国が滅亡する。生き残った南王国も、紀元前6世紀には滅亡してしまいます。神に選ばれたイスラエルの民が、国を、国家を失ってしまう。これが破局の出来事であったのです。南王国が滅亡した紀元前6世紀、紀元前587年ですけれども、エルサレムは破壊し尽くされ、多くの人々が剣に倒れた。魂のよりどころであった神殿は消失。王国は消滅。イスラエル民族は世界史から消えていった。

辛うじて生き残った人々は捕らえられて、バビロニアに強制連行されるのです。その数、数千人、あるいは1万人と言われてはいますが、これが、バビロン捕囚と呼ばれます。イスラエル民族は持てるものを全て失ってしまった。絶望とはこのことです。ですから、バビロン捕囚は全てが失われたということであった。

けれども、この絶望は終わりではなかったのです。この出来事は新たな始まりであった。絶望の経験が新たな始まりになるのです。

捕囚の民は、自分たちの歴史を振り返りました。そして、歴史の編纂を開始します。なぜ神の民は、我々は滅んだのか。神は自分たちのために何を計画しておられるのか。神に立ち帰るためにどうしたらよいか。徹底的に考え抜いて、復興への希望を見いだすのです。旧約聖書の最初の書である創世記。天地創造の記述から始まる、あの創世記第1章で神が天地創造の初めに「光あれ」と言われた。すると「光があった」。ここから旧約聖書は始まるのです。神の最初の言葉は「光あれ」です。まさに絶望の時

代、捕囚の時代に、この捕囚の民が絶望から希望を見いだしたことを証言しているわけです。

紀元前6世紀後半、イスラエル民族は捕囚という絶望を生き抜き、やがて奇跡的な救済を経験します。イスラエルを捕囚したバビロニアが滅亡する。ペルシアがオリエント世界の覇者になりました。捕囚民はペルシア王の勅令によって解放されました。驚くべきことです。この捕囚からの帰還民が中心になって、やがて神殿が再建され、ペルシア帝国の支配の下、イスラエルはユダヤ教団という宗教団体として復興を遂げるのです。

ペルシアの支配権はその後、ギリシアに変わり、さらにローマ支配の時代に移っていきます。オリエント世界の覇者たちの興亡の中で、ユダヤ教団は神殿と律法、この二つを二本柱として存続しました。

旧約聖書の中で最後に書き記されたのはダニエル書と言われますが、この書は紀元前2世紀半ばに記されました。ですから、旧約聖書はほとんど1,000年にわたる長い年月を経て編纂され出来上がったということです。

しかし、紀元70年のユダヤ戦争で、ユダヤ教団はまたしても悲惨な破局を経験します。エルサレムは再び破壊され、神殿が消失する。ローマによって都が陥落するので。生き残った人々によってユダヤ教は聖書のみで生きる決断を余儀なくされました。この紀元1世紀後半のユダヤ教の破局経験と、そしてキリスト教の勃興がオーバーラップしているのです。

ナザレのイエスが現れたのは紀元前後です。紀元30年頃にイエスは地上の生涯を終えて、その後、弟子たちによって初期キリスト教が生まれました。パウロによる地中海世界への宣教は紀元50年代のことです。キリスト教は紀元1世紀のユダヤ教から生み出され、そしてこのキリスト教は旧約聖書を聖書とし、やがて新約聖書の時代が始まります。

旧約聖書ではイスラエルが神の民でしたけれども、新約聖書ではキリストを信じる教会が新しいイスラエルとして解釈されます。新約聖書の成立過程は、ユダヤ教の聖書の正典化とまた関係している。いずれにしましても、聖書成立の背景には破局の時代を生き抜いた人々、イスラエルの民のリアルな現実があるのです。

2. 旧約聖書の中心としての契約

次に、旧約聖書の中心としての契約について、皆さんにどうしても説明しなければなりません。旧約聖書を理解す

るために何よりも重要なポイント、これが契約です。皆さんは意外だと思いかもかもしれませんが、契約が旧約を理解するための最も重要なポイントなのです。イスラエルの民は契約共同体です。イスラエル民族、イスラエルの民は契約共同体。このことが旧約聖書において決定的に重要なのです。

1) 契約ということ

契約とは、社会的・法的行為です。これは西洋の、ヨーロッパの社会基盤となっているシステムです。もともとは旧約聖書に起源があります。ヘブライ語で「ベリート」と言いますが、旧約聖書においては、イスラエルが神の民として神と契約を結んだこと、そこにイスラエルの起源があります。神がイスラエル民族を選んだ。エジプトからこの民を救い出したわけです。この神の選びは一方的です。申命記によれば、イスラエルがどの民よりも貧弱だから、神はイスラエル民族を選び、この民をエジプトから導き出した。そのイスラエルと神との間で結ばれた約束がシナイ山での契約であって、モーセがイスラエルの代表として神と契約を締結するのです。

このシナイ契約は、モーセ五書（律法）の中心に位置づけられます。モーセ五書は旧約全体の中心に位置しますから、シナイ契約が旧約聖書全体の中心になる。ちなみに、このシナイ契約の中心には十戒があります。十の戒め。神が石の板にこの十戒を刻んだ、それがモーセに授与されます。この十戒がシナイ契約の中心にあります。

契約がイスラエルにとって決定的となりました。神はイスラエルに祝福を約束します。その祝福を受けるために、イスラエルは律法に従うと誓う。これが契約です。イスラエルの民は律法、とりわけ律法の象徴として十戒を守る。そういうわけで、イスラエルは本質的に契約共同体です。契約はイスラエルのアイデンティティに関わります。神との契約なしでイスラエルは存立し得ないのです。

2) 旧約と新約

そこで旧約、新約ということが改めて理解されます。キリスト教では旧約聖書と新約聖書という呼び方をしますが、この旧約聖書の「約」そして新約聖書の「約」は約束の「約」です。契約を意味します。旧約聖書は古い（ふるい）契約の書、新約聖書は新しい契約の書ということです。

旧約聖書では、神との契約を結んだのはイスラエルの民です。それに対して、キリストを信じる教会が新しいイスラエルになった。そこでキリスト教は、旧約聖書に新約聖

書を加えて聖書とするわけです。このように、契約認識がユダヤ教からキリスト教に継承されている。新約聖書において、旧約聖書の契約は成就したのだとキリスト教は信じているのです。

3) 宗教性と世俗性はつながる

旧約聖書を理解するために、契約ということが決定的に重要だということを申し上げました。この契約が、旧約聖書の思想の枠組み、根幹を説明してくれるのです。それは言い換ええますと、宗教性と世俗性がつながるといことです。宗教性と世俗性、この言葉が適切かどうか、宗教性と自律性と言ってもいいかもしれません。相反するこの在り方、宗教性と世俗性が契約においてつながるのです。

ユダヤ教においてもキリスト教においても、旧約聖書は宗教性を保持していますが、旧約聖書それ自体は実に人間的な、世俗的な内容を持ち、泥臭い書です。これから扱います知恵文学の箴言、ヨブ記、コヘレトの言葉もそうです。極めて現世的な、世俗的な内容の書なのですけれども、そこに宗教性があるのです。

この宗教性と世俗性、言い換ええますと、神を信じるという信仰の次元と、この現世を生きるという次元。これは「神頼み」と「自己責任」と言ってもいいでしょうか。この「神頼み」という宗教性と「自己責任」という世俗性がつながるのです。神学的に言えば、垂直の次元と水平の次元。この両者がつながる。これが旧約聖書の基盤である契約にはっきり見られる。

どういうことかといいますと、シナイ契約では神がイスラエルの民を招いて天から律法を授与する。律法は神から啓示された書です。この天から与えられた書にはまさしく宗教性が表れています。それにイスラエルの民は応答し、律法を守ると誓う。この律法の内容は十戒に見られるように、宗教性と世俗性が結合しています。

十戒というのは、偶像を拜むな、偶像を作るな、主の名をみだりに唱えるな、安息日を守れ、こういう宗教的な神信仰の定めと、そして隣人愛の定めがある。つまり父母を敬え、殺すな、姦淫するな、盗むな、偽証するな、むさぼるなという隣人への倫理、愛の行為。この両方が結合しています。神を愛しなさいという命令と、隣人を愛しなさいという命令が結びついている。これが十戒です。

言い換えると、宗教性と倫理性、宗教性と世俗性が結びついて切り離せない。こういう仕方、契約は宗教的であり、同時にまた世俗的なのです。契約に宗教性と世俗性が結合していることをまず指摘いたします。

3. 旧約聖書の知恵文学

さてここから私が本日、特に注目したい知恵文学の話に入らせていただきます。本日は旧約聖書の知恵文学に焦点を当てます。旧約聖書の本質を知るために、この知恵文学が実に面白いと思うからです。

旧約聖書には律法、それから預言者、そしてまた詩文学などの諸書があります。詩文学は知恵文学と呼ばれます三つの諸文書から成っています。それが箴言、ヨブ記、そしてコヘレトの言葉です。この三つの書いづれも、イスラエルの知恵について、知恵（ホクマー）について教えてくれる文学的な文書群です。

この三つの知恵文学において重要な要素は、もちろんこの知恵（ホクマー）ですけれども、定式化すると一つの表現にまとまります。それは「神を畏れることは知恵の初め」という言葉です。これは箴言で大変有名な言葉です。「神を畏れることは知恵の初め」。この箴言の格言、これは実はヨブ記にも、またコヘレトの言葉にも共通してあります。知恵文学の中心主題なのです。

「神を畏れる」は要するに、神を信じるということ。これが「知恵の初め」つまり人間の営みである知恵／叡智の始まりなのです。言い換えると、人間の知恵の限界で神を知り、神の支配を信じるということ。ここでも、契約に見られた宗教性と世俗性がつながっている。知恵文学でも、畏れ（信仰）と知恵（叡智）が、対立項だけでもつながるのです。

1) 箴言^{しんげん}

このことを具体的に見ておきます。まず、「箴言」にこれがあります。箴言という知恵文学はイスラエルの格言を広く集めた格言集です。その格言は多種多様です。イスラエル社会でどう生きるか、どう生きるべきか、極めて世俗的な処世術を語りますが、知恵は栄達と繁栄をもたらしてくれる。勤勉が説かれます。例えば面白いことですが、アリとキリギリスの話がイソップ物語にあります。そのアリとキリギリスとそっくりな格言もあります。極めて世俗的な処世術、格言集です。

この箴言の中に、宗教性がにじみ出てくるのです。例えば、こういう格言があります。

二つ紹介します。「心を尽くして主に信頼し、自分の分別には頼るな。どのような道を歩むときにも主を知れ。主はあなたの道をまっすぐにしてくださる」。それから「人は戦いの日のために馬を備える。しかし、勝利は主による」。

いずれも箴言の中に出てくる格言です。箴言では、生き抜くために知恵や努力が必要ですが、それだけではなく、神に頼るという宗教性が要求される。自分の分別に頼るなど言うわけでは、一方で、その知恵を教え、どう生きるか処世術を教えながら、しかし自分の知恵に頼るなどという言い方がされるのです。

二つ目の格言では、戦争で勝利するには敵に優る多くの武器を必要とします。最終的に戦いに勝つかどうか、それは神が決めることだと。つまり武器の数量でもって判断しても、勝利は決定しない。言い換ええますと、どんな人間の知恵、叡智にも限界がある。その限界において神の支配が知らされるのだという内容です。まさに「神を畏れることは知恵の初め」ということです。箴言の格言では宗教性と世俗性が結合している。これが指摘できます。

次のヨブ記も同じことが言えるのです。

2) ヨブ記

ヨブ記という知恵文学は、哲学的で難解な書だという印象があります。けれども、この書でも箴言と同じように、知恵の限界性と神の存在の認知、神の支配の認知が結合する。

ヨブは義人です。神の前にパーフェクトな義人として紹介されます。けれども彼は耐え難い災いに遭って、全てのもを失った。神に訴え、なぜ自分にこのような災いが下るのか、理由を求めます。しかし神は答えないのです。最後にようやく神が答えてくれます。ヨブはその神の発言を理解できないのです。にもかかわらず、ヨブは神の前に崩れて、己を翻す。こういう物語がヨブ記です。どう理解すべきか解釈が難しい文書ですが、このヨブ記において、人間の知恵の限界と神の知恵とが語られます。

ヨブ記の謎を解く一つの鍵になるこういう言葉があります。「では、知恵はどこから来るのか。分別はどこにあるのか。それは生ける者すべての目に隠され、空の鳥にも隠されている。(中略)神は知恵を見て、これについて語り、これを確かめ、探し出した。そして、人に言われた。『主を畏れること、これが知恵である。悪を離れること、これが分別である』」

謎めいた言葉ですが、ここに人間の知恵の限界が語られます。人間は神の計画を知り得ないと書かれています。神の計画を受け入れ、自ら最善を尽くして生きるほかないのだ。この知恵の考え方がヨブ記全体の意図を示します。

ヨブ記において、ヨブは最後に神に問うことをやめる。自ら神に答える生き方に方向転換します。ここに面白さが

ある。ヨブ記の謎が解けてくるように思います。つまり人は人生の不条理を神に問うのではなくて、むしろ神から問われているのです。「問いのコペルニクス的転換」と説明できます。ヨブ記でも人間の知恵の限界性、そしてそこに神の支配が確認されるということになる。つまりヨブ記においても、宗教性と世俗性、宗教性と自己責任がつながっているのです。謎めいた書ですが、ここにヨブ記の謎解きができる。

3) コヘレトの言葉

コヘレトの言葉も、同じことが言えます。これは「空しい」「空しい」「空の空」「いっさいは空である」と繰り返す書です。ひねくれ者が書いた支離滅裂な書と言われます。キリスト教会では、この書は異端的だとされます。

しかし、この書も知恵文学の本質を示しています。コヘレトは死を直視します。死の近さから目を離しません。そういう意味で暗さがあります。絶望的な書だと言えるかもしれない。例えば「今なお生きている人たちよりも、すでに死んだ人たちは私はたたえる。いや、その両者よりも幸せなのは、まだ生まれていないひとたちである」。このような言葉を読むと、自死願望のように受け取れますよね。絶望的なことを記してある書のように見えます。しかし、この書に極めて宗教的な言葉が出てくるのです。

二つほど抜き書きしました。このような言葉があるので。

「神はすべてを時に適って麗しく造り、永遠を人の心にと与えた。だが、神の行った業を人は初めから終わりまで見極めることはできない」。

「私は知った。神が行うことはすべてとこしえに変わることがなく、加えることも除くこともできない。こうして、神は、人が神を畏れるようにされた」。

味わい深い言葉です。コヘレトは死という終末、終わりを直視して、そこから反転する。生きていることこそが神の賜物なのだとは反転し、生を喜ぶ主張をするのです。人生は死があるから意味がある。逆説的な論理でコヘレトは記しています。人生は終わりがあるから人生だ。終わりがなければ人生はもう人生ではないという見方です。

コヘレトが繰り返す「空しさ」とは、死までの時間の短さを言います。ですから、死から逆算された残りの時間が我々にとって生の時間。そしてそれは、今、自分は生かされている、今のこの時が神の賜物、恵みなのだとコヘレトは教えているのです。これはまさしくメメント・モリ（死を覚えよ）という中世の思想につながるものです。絶望的

限界状況においてどう生きるかを考える思考です。このコヘレトの言葉、コヘレトの知恵においても、人間の知恵の限界と神支配の認識が結合しています。死という限界状況において世俗性と宗教性がつながっている。すべて同じなのです。箴言も、ヨブ記も、コヘレトも。

4) 知恵文学における信仰と叡智

この三つの知恵文学において、宗教性と世俗性がつながっていることを指摘しました。人間の知恵には限界があって、その限界において神の支配を認識し得るのだという思考。「神を畏れることは知恵の初め」という格言に集約されるのです。そしてこのことは契約ともつながります。神を信じる信仰と人間の叡智が接続をするからです。

このことについて重要なことは、人間の知恵／叡智は徹底した営みだということです。これは言うまでもありません。人間はありとあらゆることを考え、知恵を尽くす。その意味で、知恵はまさしく「学問」、Wissenschaft と言い換えていいわけです。しかし、その人間の知恵／叡智の到達点において限界がある。その限界において神の支配が認識されるのです。これがユダヤ的知性だと言ってよいと思います。キリスト教もこれを継承しています。

知恵文学の書、特に箴言がそうです。この書はイスラエルの教育的な教科書でありました。イスラエルは神との契約が基盤にあると説明しました。知恵文学は、神との契約において人はどう生きるかを徹底して考え抜く、また教えているわけです。そこにおいて、宗教性と世俗性は結びついているのです。

4. 旧約聖書の楕円的思考

ここから「旧約聖書の楕円形的思考」ということを一緒に考えていきたいと思います。私がこれまで話したことの言い換えになりますけれども、知恵文学を例にして旧約聖書の宗教性と世俗性の結びつきを述べました。しかし、宗教性と世俗性は本来、区別されるべきものです。少なくとも現代の我々にとってはそうです。宗教的な事柄と現世的な事柄が融合しますと社会は混乱を引き起こします。收拾がつかなくなる。

例えば、金銭の取引において「神が返済を約束してくれる」という宗教性が入り込んでしまうと取引は成立しません。そういう意味で、知恵文学における宗教性と世俗性の結びつきは現代においてはアナクロニズムに過ぎないと言わねばならないかもしれない。問題はありそうです。しか

し大事なことは、宗教性と世俗性の融合ではなくて、接続なのです。

こういう知恵文学の思考は旧約聖書全体で一貫しているものです。これを私は「楕円的思考」と説明します。これが最もふさわしいのではないかと思うのです。

楕円は中心（焦点）が一つではなくて二つです。しかも、二つの中心の間に絶えず緊張関係があります。この二つの中心は決して融合しない。緊張関係が保持されます。保持されたままで存在する。いわば、二つの中心を保持しながら、調和が保たれるということです。

1) 中心が一つではなく二つ

もう少し言い換えますと、中心が一つではなく二つ。旧約聖書においては、宗教性と世俗性が二つの中心として楕円形的な思考圏を形成します。旧約聖書の中心である契約にそれが見られました。また、知恵文学でも「神を畏れることは知恵の初め」という共通主題においてこれが見られた。宗教性と世俗性が互いに緊張関係にある二つの中心であり、両者が融合することはない。どちらか一方が他方に吸収されるということもない。常に両者の緊張関係において存立し、思考される。

このような楕円形的思考ということが、旧約聖書の思考圏をよく説明してくれます。宗教性と世俗性という問題だけではないのです。旧約聖書には相反する神学や思想が併存しています。それが旧約聖書を分かりにくくしているのは確かです。例えば旧約聖書には偏狭な民族主義があります。つまりイスラエル選民思想です。これは、シナイ契約がそうになっているわけですが、イスラエル民族だけが神の祝福を受け、他の民族は祝福から除外される。この排他的な民族主義が旧約聖書の中心にあるのは確かです。それに対して、旧約聖書には民族主義を否定する普遍的な救済を説く思想もまた存在します。

例えば、預言者の思想にそれが色濃く反映されています。イザヤ書 19 章には、イスラエルの敵であるエジプト、そしてアッシリアがまず救済される、3 番目にイスラエルの民が救済されるという預言があるのです。これは面白いですね。

それからヨナ書には、イスラエルの敵であるアッシリアを救済するという神の意志が表明されています。ヨナはそれを受け入れたくないわけですが、アッシリアが神によって救われる。これは神の意志だと書いてあります。

ダビデの子孫がイスラエルの王国を永遠に支配するというメシア思想があります。そのダビデの血筋にはイスラエ

ル民族以外の外国人も関与しています。これはよく知られています。ルツ記のルツがそうです。ダビデの系図にモアブ人女性が関与しています。民族主義から考えるとあり得ない寛容な普遍的民族主義というものが、旧約聖書の中にあちらこちらにあるのです。これも一つの中心として説明することが可能です。二つの中心の間に緊張関係があって、楕円形的な思考圏を形成している。これによって、新約聖書のイエス・キリストの到来の伏線が説明されるのです。

旧約聖書の中心は律法ですけれども、その中心的思想は申命記主義神学で、律法を徹底して守る倫理的な規範です。ある意味で排他的な民族主義につながるものです。それに対して、律法にはもう一つ、祭司的な神学もあります。こちらは祭儀的な救済、宗教的な規範であって、申命記主義的思考と相違するものです。両者は全く区別されません。これら二つの中心が楕円形的思考圏を律法において形成している。これが律法だと説明できるのです。複雑な議論になりますけれども、このように対立するものがそれぞれに中心を形成して、楕円形的思考圏を形成している。これが旧約聖書なのだと言うことができます。

2) 単純に一元化しない。神頼みでもなく、ヒロイズムでもない。

要するに、単純に一元化しないのです。旧約聖書は楕円形的思考で構成されている。これを ambivalent (アンビバレント) という言葉で表現することも可能です。アンビバレントは両面価値性と言えますし、両義性、曖昧性、揺れ、などと言うことができます。このアンビバレントが旧約聖書の思想の複雑さを説明します。しかし、私はむしろ楕円形的思考圏と呼ぶほうが事柄をもっときちんと説明し得ると考えます。

楕円ですから中心が二つある。両方の中心の間に常に緊張関係があって、両者は融合しない。それは、単純に一元化はできないのだということです。どちらかに一元化しない思考だということです。つまり宗教性と世俗性の二元性において、旧約聖書は神頼みの信仰の書でもなければ、人間の自己責任で全てを処理できるヒロイズムの書でもない。徹底して宗教的であり、また徹底して現世的である。神に祈り、神に御心を問うけれども、徹底的に自分で考え抜き、努力を尽す。破局を生き抜いた民がたどり着いた思考がこれなのです。こういう生き方、在り方を教えてくれるのが旧約聖書なのです。

時間が過ぎてしまったのですけれども、最後にもう少しまとめの言葉を加えて終わりにしたいと思います。

旧約聖書の話だけをしてきましたが、現代との関わりを一緒に考えたいと思います。旧約の知恵は現代において何を語るか。

5. 楕円的思考と現代

西洋文明の源流としての旧約聖書という主題でここまで述べました。「生きるための知恵」という副題に寄せて、楕円形的思考と現代について考え、締めくりたいと思います。

1) 今をどう生きるか

今をどう生きるか。旧約聖書は古典文学です。二千数百年前に書かれた古代の文書ですが、それが本日に至る西洋の歴史、文化、宗教、思想・思考に反映しています。「神は愛である」という崇高な言葉で愛の理想について語ることもできますが、ここでは旧約聖書の知恵文学に寄せて考えてみます。

知恵文学では「神を畏れることは知恵の初め」という主題があって、それが箴言、ヨブ記、コヘレトの言葉において展開されていると書きました。しかし、知恵文学の知恵とは本来、どう生きるかを教える知恵です。どう生きるかを教える知恵。絶望をどう生きるか、生き抜くか。絶望と言いましたけれども、苦難、孤独、死という絶望をどう生きるか、これを教えるのが旧約の知恵です。知恵文学は何を今、我々に教えてくれるだろうか。

コロナ禍が続き、また、ウクライナ戦争終結が少しも見えてきません。先行き不透明です。ヨブ記の知恵が示唆を与えてくれるように思います。それは、ヨブ記が「神頼み」と「自己責任」という相反する楕円形的思考で考え抜かれているからです。先ほど「問いのコペルニクス的転換」ということを書きました。絶望的な破局の前で呆然とし、なぜ神はこのようなことをなさるのか。なぜこういう悲惨を神はこの時代に与えたのか。しかしこのように問うのではなくて、むしろ神から問われているのだから全力で戦いの終結と再建に取り組み、責任を果たさなければならないと考える。これが要するにヨブ記の結論なのです。「問いのコペルニクス的転換」ということです。問いは宗教的ですが、答えは現世的です。ヨブ記の知恵の思考がここにある。

コヘレトにおいても同じことが言えます。「神には時がある。時というのは誰も知り得ない。神には時があるけれども、誰もそれを知り得ない」。対立的思考で考えており

ます。言い換えると、終末的な最悪のシナリオを考え、それを阻むために建設的悲観論を構築する。また、このようにも言えるかもしれません。「明日が終わりであっても、今日、明日に向かって全力で種をまく」という思考です。これがコヘレトです。

今日種をまいても、明日芽が出るわけではありません。収穫は次の世代になります。それでも、決して絶望しない。建設的に考える。建設的悲観論がコヘレトの思考、知恵なのです。これも楕円の思考圏でのコヘレトの結論、メッセージだと言ってよいと思います。

2) コロナ禍の中で

コロナ禍という100年に一度の歴史的パンデミックに、私たち現代文明が直面しています。疫病は旧約聖書の時代にもしばしばありました。旧約では神による裁きの成就として、飢饉と疫病と敵に追われるという事態があります。これは避けられない現実、絶望的状况であった。疫病というのは感染症です。天然痘やペストであったかもしれませんが。感染症は神の裁きとして恐れられていました。でも、旧約では、疫病は神による災いである限り、契約観念に基づいて思考されます。つまり、疫病からの解放もまた神が計画していると考えられるのです。だから、疫病を恐れるだけでなく、そこから何かを学び、また前向きに生きようと考える。

このような疫病に対する姿勢が1,000年に及ぶ旧約聖書編纂の歴史に読み取れるのです。「主はこの国のために祈りに応えられ、イスラエルを襲った疫病はやんだ」。こういう記述が旧約にあるわけです。これも示唆的ですね。

そして最後、戦争と平和について考えてみます。

3) 戦争と平和

ウクライナ戦争によって、21世紀もまた戦争の時代になってしまったかのようです。戦争と平和について旧約聖書はどう考えるか。旧約の知恵は何を語るか。

旧約では戦乱が現実でした。戦争がなくなるということはほとんどなかった。にも関わらず、旧約聖書には「シャローム」という思想があって、シャロームが希求されます。旧約聖書の「シャローム」は「平和」と訳されますけれども、「シャローム」はただ単に戦争がないという状況ではありません。安全・調和・秩序・補い・幸せ・健康・挨拶、(これは「おはよう」とか「こんにちは」)、様々な意味がこのシャロームにはあります。

シャロームの語源シャラムは秩序を回復する、バランス

を保つ・補う・賠償するということを意味します。バランスが保たれるのですから、敵対関係があっても、その中で調和が保たれている状態がシャロームということになります。イエスが自らを犠牲にして十字架で自分の罪を贖(あがな)った、血を流して罪を贖った、これもシャロームをもたらすための犠牲です。このシャロームは、バランス感覚を保つという意味において、敵と味方という二つの中心を包み込んだ楕円の思考と説明できます。両者の間に均衡が保たれていることがシャロームだからです。このシャロームを実現するのが知恵です。旧約の叡智です。旧約では永久平和としてのシャローム、スローガン、理想が希求されます。しかし、現実において均衡を保つという仕方をもってシャロームを実現する。こういう現実主義的な平和観がまた思考されているのです。

あらゆることが閉塞し、膠着し、先が見えない現在においてどう生きるか。絶望的状况をどう生きるか、どう生き抜くか。旧約聖書の知恵的思考が示唆を与えてくれるのではないかと思います。このような旧約聖書の知恵的思考が西洋文明の源泉にあるのだということを、皆さんに知っていただきたいと思います。

以上、大急ぎで語りまして、1時間過ぎてしまったのですけれども、これももちまして私の講演を終わらせていただきます。ご清聴ありがとうございました。(拍手)

小菅(司会) 小友先生、どうもありがとうございました。

それでは、これからディスカッションの時間に入りたいと思います。ご発言いただく前に、学生の方は学部、学年、所属、そしてお名前を述べてからご質問ください。幾つか質問があるかもしれませんが、一つずつ質問してください。小友先生は牧師でありますけれども、これはもちろん宗教的な集会ではございませんので、どんなことでも率直に考えて、質問をしていただければと思います。どなたからでも、いかがでしょうか。お願いします。

小友 どんな質問でも結構です。私も答えられない質問があるかもしれませんが、一生懸命答えますので、何でも質問してください。

発言者A お話ありがとうございました。理工学部の教員でAと申します。二つ似たような質問があります。一つ目ですが、二つとも果たして楕円ができているのかどうか

ちょっと疑問に思うので、似たような質問になりますが、十戒の中で世俗的な命令と宗教的な命令が接続している、この二つが繋がっているというお話がありました。

例えば「神を愛しなさい」という宗教的な命令と「隣人を愛しなさい」という世俗的なもの。これが結びついて、切り離せないというお話だったのですけれども、なぜそれが結びついて切り離せないと言えるのかというのが分からなかったので、この結びつきをどう考えてらっしゃるのかというのが一つ目の質問です。これは単に2種類の異なる命令が並んでいるだけにも見えるのです。

小友 まず十戒について、十の戒めは出エジプト記の20章にあり、申命記にもありますけれども、2枚の石の板に刻まれたと書いてあります。2枚の石の板は2枚ですから、1枚目はどこまで、2枚目はどこからか、それが分からない。内容的には十戒は、前半は神との関係です。神との関係での戒め、掟なのです。しかし、後半は隣人との関係についての戒めなのです。両者がつながっているのです。

神が「私のほかに何者も神としてはならない」という、第1戒から始まります。その十の戒めの後半では、「汝の父母を敬え」が5番目の戒めなのですが、その5番目の戒め以降は倫理的な戒めです。つまり、神との関係についての宗教的な戒めと、人間関係における倫理的な戒め、これが接続しているのです。これが十戒なのです。

両者がなぜつながっているかというご質問だと思うのですが、なぜかと問うことはできない。なぜか分からないけどつながっているのです。別々にしてくれてもいいのにつながっているのです。つまり、旧約聖書の思考圏においてつながっているのです。不思議さがあります。

我々は、宗教に関する事柄と、世俗に関する事柄は、全く違うものとして区別しますが、これは十戒においてつながっているのです。それを戒めとして守るという契約がされるわけです。

私の説明でどれくらい答えているか分かりませんが、まずそういうふうにお答えをしたいと思います。

発言者 A ありがとうございます。

もしかしたら何かもっと内在的なつながりとか、両方がそろわないと成立しないような理由があるのかなと、ちょっと想像してみたのですが、

小友 論理的に考えれば、両者は別なのですよね。ただ、聖書ではつながる。面白いことに、5番目の戒めで「父と

母を敬え」という「敬う」という言葉が、旧約では神を「敬う」という仕方です。つまり「父と母を敬え」というのは倫理的な戒めなのだけれども、神を崇めるように尊敬せよという意味であって、「父と母を敬え」とは倫理的な戒めではなくて、むしろ宗教的な神との関係において守るべきものだと説明することが可能なのです。すごく神学的な思考になりますけれども。

とにかく旧約の世界では、神関係と人間関係の事柄が十戒においてはつながっているのです。これが十戒だけではなくて知恵においてもつながっているということ、本日皆さんにお話をしたわけです。

私の説明はあまりうまくないかもしれませんが、以上説明させていただきました。

発言者 A どうもありがとうございました。

少し似ているかなと後から思ったのですが、もう一つ疑問に思った部分があります。それが知恵の話で「神を畏れることは知恵の初め」だという言葉なのですが、ご説明を聞いてみると、ここまでは人間の知恵、ここから先は人間の知恵では到達できない神が決める部分、みたいな例が挙がっていたと思います。すると「知恵の初め」と言えるのかなと疑問に思いました。「終わり」と言っただけでは元も子もないかもしれません。神を畏れると、もうそこは「知恵は終わりだ」と。ある意味、知恵を諦めるときに神に頼るといような形になってしまっただけかと思いました。

小友 確かにそうですね。神を畏れること、それは知恵の終わりであると言った方がよくわかります。ただ、これも契約的な表現なのだとしたらいいのでしょうか。「神を畏れることは知恵の終わりである」となってしまうと知恵は意味がないのだとなってしまうと、それによって私は一元化されてしまうような印象を持つのです。そこを「初めである」と言うことにおいて、人間の知恵の有効性ということが、つまり、神を畏れるということに融合しないことが説明し得るのかなと、私は考えます。とにかく面白いことに、「神を畏れることは知恵の初め」とであると聖書には書かれている。

もう一つ言えることは、「神を畏れることは知恵の初め」において、この知恵は、ただ単に人間の知恵というだけではなく、ヨブ記の言葉にもありますように、「神の知恵」という意味も含んでいるかなという気がするのです。「神を畏れることは知恵の始め」という格言が箴言の中心にあって、箴言では何度も繰り返されるし、ヨブ記でも、そ

してコヘレトでも、これが繰り返されるのです。

言わんとしていることは分かります。何で「知恵の終わり」ではなく「知恵の初め」なのか。その発想は私も分かります。しかし、聖書では「神を畏れることは知恵の初め」と書いてあるのですね。

堂々めぐりの説明で、答えになっていないかもしれませんが、以上が私のコメントです。

発言者 A ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。この中にも専門家がいらっしゃると思いますので、例えば私が代わって答えようみたいな、それでも結構でございます。ほかにご質問いかがでしょうか。お願いします。

発言者 B 理工学部3年のBと申します。

旧約聖書の中心的思想は申命記主義的神学、律法を守る倫理的規範と書いてあることに関しての質問なのですが、それともう一つ、祭司的神学というものも挙げられています。律法を守ると聞いたときにぱっと思い浮かんだのが、新約聖書のパリサイ派なのですが、もしこの律法を守る倫理的規範を新約聖書時代に遵守している人々がパリサイ派だったとして、祭司的神学というものを新約聖書の時代に復元しているのは誰なのでしょう。サドカイ派ということになるのかなと、ちょっと疑問に感じました。

小友 興味深い質問です。確かに言うとおおり、紀元1世紀に、つまりイエス・キリストの時代にユダヤ教には三つのグループがありました。その一つはファリサイ派（パリサイ派）なのです。もう一つはサドカイ派。三つ目がエッセネ派といいまして、実はクムランの共同体を形成していたグループです。しかし、聖書にはエッセネ派は出てきません。ファリサイ派とサドカイ派がユダヤ教の中心的なグループだったのです。イエス・キリストを十字架にかけたのは、ファリサイ派・サドカイ派など律法学者（祭司長）だと言いますが、ファリサイ派とサドカイ派は微妙に思想が違うのです。

サドカイ派は祭司的な思考をするグループです。神殿、祭儀を守る。神殿に依存して成立しているのがサドカイ派です。それに対してファリサイ派は律法、しかも書かれた律法だけではなくて、口伝の律法も信じるのです。サドカイ派は特に律法でもモーセ五書を信じる傾向が強い。ファリサイ派は律法のほかに口伝の律法も信じる。

面白いのは、ファリサイ派は天使を信じるのです。そして、復活も信じる。ところがサドカイ派はそれを信じない。ユダヤ教の中心的グループ、ファリサイ派、サドカイ派はそれくらい違うのです。ファリサイ派もサドカイ派もイエス・キリストを排除するわけですが。

話は戻りますけれども、旧約の律法、申命記主義的な思想と、それから祭司的な思想、これが二つの極にある中心だと、言いました。ある意味ではそうなのです。サドカイ派は祭司的、それに対して、ファリサイ派は申命記主義的と言えるかもしれません。ファリサイ派もサドカイ派もお互いに違うのだけれども、イエス・キリストを十字架に追いやるユダヤ教の中心的グループとして新約聖書には登場してきます。ちなみに神殿崩壊によってサドカイ派は消えていきました。ファリサイ派だけが残るのです。

こういう説明で分かりましたか。

発言者 B はい。大丈夫です。ありがとうございます。

小菅 (司会) ほかにいかがでしょうか。どなたかお願いします。

発言者 C 経済学部2年のCです。

コヘレトの言葉とヨブ記についてお聞きしたいことがあります。コヘレトの言葉もヨブ記も非常に美しいというか、すごく素晴らしいことを言っているとは思っています。けれども、なぜか最後のところで、コヘレトにしてもヨブにしても、苦難をいろいろ抱え込んだ上でその苦難を最後、神に還元してしまうところが、どうしても違和感があります。分からないことというのを、分からないからこそ、人智に及ばないものの背後には神がいるという論理になっているような気がするのです。分からないことは分からないというところで完結させるべきなのではないかなという気がしてまして、神というものをわざわざ概念として持ち出さなくても、美しいキリスト的な生き方ができると思うのです。

小友 なるほど。いい質問ですね。

旧約では、神は存在するか、しないかという問いは立てないのです。神は存在するのです。神によって自分たちはイスラエル共同体に属している。それがイスラエルのアイデンティティなのです。このアイデンティティが先にありますから、そこにおいて神は存在するか、否かという問いは意味がないのです。

今現在生きる我々にとっては、そういうイスラエルの契約は全然意味がありません。ですから、今あなたがおっしゃったように、神という概念を使わなくていいのではないかと。そうですよ。我々には、そういうふう理解していいのです。

旧約の知恵は、時空を超えて我々に向かって語りかけています。我々は契約共同体に縛られない存在なのです。イスラエルのことを知らない、契約も知らない、そういう現代人である我々に向かって旧約の知恵が語りかけている、呼びかけているのです。

あなたのように考えていいのです。神が存在するか、しないかわからない。神について考えないで、とにかく全力でやるしかないのだと考えたっていいのです。

もう一つ、このことについて神の沈黙ということが問題となります。神が沈黙している。神の沈黙というのは、神を信じるから神の沈黙と言うのです。神を信じない者にとっては、神の沈黙なんて意味がありません。神なき時代、神なき現実の中でどう生きるかということを考える。けれども何も神という超越的概念を使わなくたって説明できるではないか。私は同じことだと思うのです。ちょっと回りくどい言い方になりましたけれども、ヨブ記においてもコヘレトにおいても、神はまさに沈黙して答えないのです。

発言者 C そうしますと、現代におけるキリスト教というのは、どういう意味を持つことになるのですかね。

小友 キリスト教ですか。

発言者 C はい。キリスト教は……。

小友 ユダヤ教的な言葉でもって表現しましたがけれど、キリスト教では救済の主はイエス・キリストなのです。イエス・キリストによって罪赦されて、イエス・キリストによって命を与えられて、今、生かされている。そのイエス・キリストにおいて、キリスト教は神を理解する。しかしキリスト教においても神の沈黙がある。キリストは目に見えないけれど、しかし共にいると信じるのです。

ボンヘッファーという牧師がいました。ボンヘッファーが晩年、獄中書簡の中で「我々は神の前で、神と共に神なしに生きる」と言うのです。ボンヘッファーという人は、神を信じないわけがないのです。しかし、いま自分はヒトラーの暗殺計画に加担して、捕らえられ、獄中にいて、死はもう決定している。そこにおいて、神の介入をもうボン

ヘッファーは考えないのです。神が介入して自分を助けしてくれるなんて考えない。けれども、ボンヘッファーは神を信じるのです。イエス・キリストを信じるのです。その信仰の言葉を「私は神の前で、神と共に神なしに生きる」と言うのです。これは一見矛盾です。神は沈黙している。しかし、その中で私は神の前で神と共に生きるのだと。神なしでも神の前に生きるのだと。これは極限的なキリスト教の思考、考え方と言っていいかもしれません。イエス・キリストは見えない。しかし、共にいるのだ。こういう信仰観と言っていいでしょうか。

キリスト教はユダヤ教からキリスト信仰に移行します。そこにおいて、ユダヤ教の神認識とキリスト教の神認識は、同じ神です。けれども、自分の罪がキリストに贖われ、キリストが自分の救い主だという感覚は、ユダヤ教にはないのです。しかし、おぼろげながらですが、ヨブ記においても、神の救済においてイエス・キリストの方を見ていると言ってよい。それをはっきり見ているのがキリスト教だと思います。

発言者 C ありがとうございます。

小菅 (司会) どなたかほかにかがでしよう。お願いします。

発言者 D 理工学部3年のDです。

楕円という話からなのですけど、楕円というと二つの中心から僕たちがその楕円の円周上にいるようなイメージが僕にはあります。そうなると、世俗という点と宗教という点からの距離の合計は常に等しいわけで、世俗的に考えれば考えるほど神からの距離が遠くなっていて、逆に神に近づけば近づくほど世俗からの距離が遠くなっていくような気がします。限界まで考えて、残りを知恵が限界まで考えた後に神があるというのでも、世俗と宗教を同時に近づけることはできるのかということを考えました。

小友 私は旧約の世界を分かりやすく図式化して、二つの楕円形的な思考圏として説明することによって、旧約の世界が大体説明できるし、イメージできると考えて楕円の思考圏ということを書きました。

しかし、今、神を信じていない、またはユダヤ教でもキリスト教でもない人にとって、自分は、はたして楕円の思考圏のどこにいるのか。ひょっとして、周辺、あるいは楕円の思考圏の外にいるかもしれない。自分がどこにいるかという

ことが問われるのかなと思いました。確かにそうです。

旧約の思考圏というのは、神は存在することが疑われない世界なのです。人は契約共同体の一員です。だからさっき言ったように、神が存在するか、しないかということを問わない。なぜ神は存在しないのですかという問いは成り立たないのです。契約共同体の中の一員だからです。自分がイスラエルの民であるということは、そういうことなのです。その旧約の世界を私は楕円形的思考圏として説明しました。しかしこれは、今、ユダヤ教もキリスト教も関係ないという私たちにとっては当てはまらないかもしれない。

けれども、旧約の知恵はこういう旧約の世界を超えて、我々に対して語りかけているのだと思う。ここから何か学んで、そしてここから生きる力を得よ、絶望を生き抜けと語りかけられているのではないかと思うのです。

楕円の思考圏ということがピンと来なくても、それが自分と縁遠いように見えても、この旧約の知恵が語る、絶望を生き抜いた知者の言葉が、今の私、私たちにとってどういう意味があるか。今、行き詰っている自分の中で何かヒントを語っているのではないかと問い直す。そのように考えていただければありがたいなと思いました。

私は楕円の思考圏で皆さん考えろと言っているわけではありません。旧約を理解する場合には、こういうふうにと考えるとわかりやすいということで、このような説明をしたのです。大事なことは絶望の中でどう生き抜くか。その知恵を旧約から、知恵文学からヒントを得るとのことだと思います。

発言者 D ありがとうございます。

小菅 (司会) ほかにいかがでしょうか。

発言者 E お話ありがとうございました。医学部教員の E と申します。

冒頭に小菅先生が「宗教を知らな過ぎる」とおっしゃったのですが、非常に耳の痛いお話で、本日はとてもよいお話が伺えたと思っております。

最初少し感想を述べたいのですが、私もどちらかというところ理系なので、自然界的な思考が4割、人間界的な思考が6割ぐらいでふだん生きておると思っております、それとこの世界観みたいなものはすごく近いと感じました。

物理学でも、例えば宇宙の創成の話をするのですけれど、「宇宙の始まりの前はどうなっているのだ」というの

は、それはもう「神様がつくった」というようなことになってしまっているの、その話とも非常に合っていると感じました。

クラシック音楽でクロード・ドビュッシーという作曲家が作曲した、正式な名称が定かでないのですが、弦楽とハープのための音楽という曲があります。神聖な音楽と世俗的な音楽という二つの曲があって、もしかしたらこれはこのキリスト教を意識してドビュッシーが作曲したのかなというの、すごく感じたところです。

冒頭の A 先生のご質問も、私はもちろん専門家でも何でもないのですが、ちょっと考えたのが、つながりがあるとするのはキリスト教上のある意味定義みたいなところだと考えると、それが直接宗教的で、それについての理由づけを考えるとというのが、ある意味世俗的な行為なのかなと思って。そうすると見事にそれも楕円の思考になっているというのを感じました。

ご質問なのですが、宗教全体に言えると思うのですが、どちらかという日本はあまり宗教が根づいていなくて、冠婚葬祭はありますけれども、積極的に宗教を意識していない人間が多分多いと思うのです。欧米だと主流はキリスト教だったりすると思うのです。そういう西洋の、日本は含めない、個人主義的な生き方が一般的な国で一つの対象を信仰するような宗教が普及して、日本のようにある意味、同調主義というか、「おててつないで一緒に歩きましょう」みたいな国が逆に一つの信仰をするような宗教が普及していないというのは、何か逆のように思えます。もし先生のお考えがあったらお願いします。

小友 まず、二千数百年前の旧約の世界において、いわゆる科学という発想はなく、自然科学という学問分野があるわけではないのです。

けれども、旧約の知恵は、要するにこの世界の法則を見いだすための思考なのです。法則を見つける。この世界には宇宙を成り立たせる法則がある。また、人間世界にも法則がある。その法則を見いだすことが知恵なのです。だから箴言でも、こうこうすれば出世するとか、豊かになるとか。これは人間世界における法則の探求なのです。法則を見つけるのです。

「神を信じる者は長生きして、神を信じない者は早死にする」という格言があります。面白いですね。なぜ神を信じる者が長生きして、神を信じない者が早死にするか。しかし、そういう法則を見つけたわけでは。ちょっと話が脱線してしまうかもしれませんが、恐らく神を信じる人

は、神から造られた自分の体だから不衛生なものを食べず衛生的に生活するから長生きをする。神を信じない人はそんなこと考えない。健康的な生活習慣をしないから結局、健康を損ない早死にすることなのかもしれません。とにかく人間世界に法則を見つける。それが箴言の格言を生み出したのです。

この世界にもこの宇宙においてもやはり法則がある。その法則を探し出す。徹底的に探究するわけです。これは自然科学に通じます。旧約の知恵は自然科学も含んでいるのです。徹底的に考え、この世の法則を考える。しかし、法則を見つけても、アインシュタインみたいに物理学における法則を見つけたとしても、そこにはやはり限界がある。その先は分からない。科学でいかにということはわかっても、なぜということは説明できません。そこで知の限界で神を知り、神の支配に気付かされるという発想です。現代自然科学でも同じことが言えると私は思うのです。

だからと言ったら変ですけども、ヨーロッパでは自然科学者の中に結構、敬虔なクリスチャンがいるのです。どれくらいかは分からないですけど。要するに、宗教性と世俗性、現世性といましようか、あるいは自律性といましようか、両者が矛盾せずつながるのです。そういうことが、面白いことだと私は思っています。

現代における宗教、特に日本における宗教の問題があります。本日申し上げました旧約は、共同体が決定的です。個人ではない。だから、個人の信仰より共同体の信仰。イスラエルの民の一員だという共同体意識がある。キリスト教もそうなのです。教会共同体、信仰共同体に属するということが、キリスト教の信仰です。だから教会を抜きにして信仰はない。「私は聖書を読んで、神を信じます」は個人的な信仰であって、新約聖書でいうところの教会の信仰ではないのです。

要するに、信仰が非常に個人主義化している。それが現代の傾向ではないかなと思います。でも、個人主義化している信仰も、聖書においてはちゃんと意味づけられていると思います。自分は教会も、キリスト教も信じない。けれども、聖書を読んで神の存在を信じるという気持ちは尊いものだと私は思っています。

日本の宗教観というと、先日、小菅先生と話をしたのですけれど、私の印象ですが、1990年代のオウム真理教以来、宗教は怖いという先入観が強くなりました。宗教的な心情は尊いけれども宗教は怖い。宗教団体は怖い。深入りしないほうがいい。素朴に聖書を読んで信じるぐらいにしておいたほうがいい。宗教に対してそういうイメージが強

くなったのが1990年代以降だと思います。

現在においても宗教的な感情は尊いけれども、宗教団体としての宗教に対して違和感といったらいいか、嫌悪するという考え方が根強いのかなという気はします。

安倍元首相が殺害された事件についても、背後にカルト的なキリスト教宗教団体があって、今後どんなふう報道されていくかわかりませんが、個人主義的な宗教感情は一応尊重されても、深入りして宗教団体に所属すると恐ろしいことになる。宗教団体は危険だというふうな宗教観にどんどんなっていくのではないかなと、私は危惧しています。

ちょっと私の感想を含めてしまいましたけれども、以上です。

小菅(司会) ありがとうございます。ほかにいかがでしょうか。お願いします。

発言者B 理工学部3年のBです。

イスラエル民族はもともと一つの民族ではなかったということは、エジプトから脱出したという話だったので、アブラハムもいなかったということになってしまうと思うのです。もしそうだとするならば、エジプト以前の例えばアブラハム、イサク、ヤコブ、ヨセフと来たこの物語にはどういう意味があったのですか。

小友 これはすごく聖書学的な問題に触れています。聖書学的な思考でもって本日のお話をしましたけれども、聖書学ではイスラエルの起源は出エジプトなのです。でも、聖書を素朴に読むと、創世記に天地創造からの創造物語があって、創世記12章からアブラハムの族長物語が始まります。アブラハム、イサク、ヤコブと族長が続いて、そしてヤコブの息子のヨセフがエジプトに売られ、エジプトで宰相、大臣になって、ヨセフの下にヤコブの家族がみんな飢饉から逃れてやって来る。そのヤコブの家族が、つまりイスラエルが、やがてエジプトの国で奴隷の民となっていく。この民をモーセが遣わされて導き出す。そういうふうに書かれてあります。そうすると、イスラエルの起源は、出エジプトのはるか以前であって、出エジプトだと考えるのはおかしいのではないかな。それは確かにそうなのです。

でも、聖書は面白いですね。創世記の物語の記述よりも、出エジプト記の記述のほうが実は古いのです。聖書学ではそう考えるのです。もともと出エジプトが先にあったのです。そして、そこからイスラエルの民が形成されて、とりわけ王国時代以降に聖書の物語が記されるわけです。

先ほど私も言いました創世記の最初の第1章、天地創造物語は、聖書学的に説明すると捕囚の時代の話なのです。出エジプトのずっと後です。全てを失ったイスラエルの民が、なぜ自分たちがこうなったのか、自分たちに救いはあるのか、神はどのように導いてくださろうとしているのかを考えたとき、歴史の編纂が始まったのです。その歴史の一番最初の記述に「神が光あれと言われた。光があった」とあるのは天地創造を歴史的に記述したのではないのです。捕囚の時代のイスラエルの民の現実の中で、神が自分たちに希望を与えてくれたという体験に由来する物語なのです。そう考えると創世記の創造物語も、アブラハム、イサク、ヤコブの物語も、実は出エジプトから始まるイスラエルの歴史の後に書かれているということが説明されます。

素朴に聖書を読むと、出エジプトの前にアブラハム、イサク、ヤコブが登場しますが、事柄の順序からいうとその逆なのです。出エジプトから始まる起源、そこにイスラエルの根源があった。そのように考えたほうが説明しやすいし、事柄としても事実在即している。聖書学ではそう考えます。

発言者 B もう1点あります。ユダヤ人と同様にアラブ人も、アブラハムの息子のイシュマエルを起源としているという、そういう伝統的な考え方だと思うのですが、アラブ人の起源はどこにあるのでしょうか。

小友 アラブ人、イスラムの人たちはコーラン、クルアーンを大事にします。でも、クルアーンのほかに旧約聖書も大事にするのです。新約聖書もちろん尊重します。旧約聖書にアブラハムの息子としてイサク、イシュマエルがいます。最初にイシュマエルがアブラハムとハガルの間に生まれますけど、イシュマエルは旧約聖書を読んでも分かります。アラブ人の祖先なのです。イサクが嫡子であって、これが正統なアブラハムの後継者、ユダヤ人の祖になるわけです。アラブ系の民族にとってはイシュマエルが先祖なのです。イシュマエルの父親はアブラハムです。ということは、イスラム教徒もアブラハムにさかのぼる。ユダヤ人もユダヤ教もアブラハムにさかのぼるのです。また、ユダヤ教から派生したキリスト教も、アブラハムが信仰の父でしょう。この三つの宗教を「アブラハム宗教」と呼ぶこともあります。アブラハムが祖なのです。

そういうわけで、アラブ人はイシュマエルが祖。そう考えるとパレスチナの闘争、イスラエルとパレスチナの人たちの確執も、さかのぼるとイサクとイシュマエルに行き着

きます。さらにまた、お父さんはアブラハムですから本当に近いのですよね。旧約聖書で考えると非常にお互いに近い民族だということが説明できるし、また近いゆえに対立するのだということです。よろしいでしょうか。

発言者 B ユダヤ人の起源は旧約聖書に基づくアブラハムになっていますが、実際はエジプトの下級の市民だったというお話だったと思うのですね。そうすると、もしアブラハムという者が存在しないとすると、アラブ人の起源についても考え直さないといけないことになると思うのですが、それは分かっているのですか。

小友 聖書学は聖書考古学の知見も非常に大事なのですよね。考古学的に考えると、これは要するに歴史的に考えるということですが、出エジプトの出来事は恐らく紀元前13世紀、紀元前1200年頃です。

族長の時代、アブラハム、イサク、ヤコブの時代は出エジプトの前ですから、紀元前18世紀から15世紀にかけてとなります。紀元前18世紀から15世紀にかけてがアブラハム、イサク、ヤコブの時代であったと。そこに何らかの歴史的信憑性はあったとしても、少なくともその時代にアブラハムについてのきちんとした伝承があったとはまったく証明できないのです。

アブラハム、イサク、ヤコブの族長物語も後に書かれたのです。紀元前10世紀以降に書かれているのです。つまり過去の出来事を振り返って、それを書いているのです。これはうそを書いているということではありません。歴史的には証明できないということであって、うそを書いているということではない。

いずれにせよ、族長物語について書いてある事柄は大体、紀元前の10世紀以降の歴史からしか説明しようがないのです。例えばアブラハムがラクダに乗っていると、イサクがペリシテ人の王たちと交際しているとか、これは紀元前の18世紀から15世紀にはあり得ないです。ラクダの飼育は紀元前の11世紀以降だし、ペリシテ人がパレスチナにやって来るのもやはり紀元前11世紀以降なのです。紀元前の18世紀から15世紀の族長の時代にペリシテ人は存在しなかったし、ラクダもまだ飼育化されていなかったのです。

ですから、過去の出来事をさかのぼって現在のこととして書いている。そのように聖書学では説明します。要するに、出エジプト以降なのです。

発言者 B 結局アラブ人がどこから来たのかは、まだ分からないということでしょうか。

小友 アラブ人についても、確かに紀元前 18 世紀から 15 世紀のことは説明できないけれども、そこに書かれている系図において諸民族のつながりが分かるのです。ですから、アラブ系の民がイシュマエルにさかのぼる、つまりアブラハム、イサク、ヤコブのユダヤ系とは違うということは説明できます。民族表というのは、これも歴史的起源が問われます。けれども、民族表というのは必ずしも間違っていないだろうと言われていました。

発言者 B 分かりました。ありがとうございます。

小菅 (司会) 予定の時間を過ぎておりますのでそろそろ閉じたいと思いますが、もしどうしてもという方がいらっしゃれば…。よろしいですか。

先生、ご講演ありがとうございました。多分皆さんも本日のお話を聞いて、何かすごく分かったと、ああそうだと、いうのでは、恐らくはないのだと。そういうものではないかと思います。ただ、これは知るということが大事で、私たちは宗教に対して、それを信じる、信じないは別ですよ。けれども、いずれにしても関心を持つ。もしかしたらそここのところが、現代のいろいろな諸問題を解決する、あるいはその問題を見つける一つの手掛かりになるかもしれないと考えるべきなのだと。そういう姿勢が教養ということだと思います。本日の小友先生のお話を手掛かりにして、これは小友先生に何か答えてもらおうというよりも、我々自身が問いかけてられているという。まさに本日の言い方をすれば、答えを見つけなければいけない問題なのかもしれない。

小友 そのとおりですね。信じるかどうかではなくて、教養としてこの旧約聖書の知見をどう我々が生かし、またどのように問題を乗り越える手掛かりにするかということ、そこが大事だと思いますね。

皆さんなりに考えて、何か皆さんが絶望を乗り越えて生きる際に手掛かりが旧約、知恵文学に見つかれば、とてもうれしいことです。教養ということで旧約聖書を理解すること。その基本線は、私もたいせつなこととして支持したいと思います。

小菅 (司会) ありがとうございました。

最後に、実は本日の講演が実現したのは、会場にもいらっしやっている船戸良隆先生のご仲介によります。御礼を申し上げたいと思います。

それでは皆さん、アンケートにご協力ください。ぜひお答えいただければと思います。出席受付票もありますので、そちらもぜひよろしく願いいたします。

それでは皆さん、どうもありがとうございました。

小友先生、どうもありがとうございました。

小友 長時間ありがとうございました。

(拍手)

——了——

教養研究センター基盤研究講演会 no.7

キリスト教は『世界』をどう取り戻すか

—救済宗教の akosmism を越えて—

日時：2022年11月16日(水) 16:30~18:30

会場：慶應義塾大学日吉キャンパス来往舎2階大会議室

思想のテーマは神か世界か人間かであって、古代（ギリシア）の思想は世界を原理とし、中世（キリスト教的ヨーロッパ）は神、そして近代は人間を原理としたと言われる。近代において人間を原理とした判断の下でキリスト教的神は自然的世界との関りを絶たれ、さらには文化的世界も神喪失に陥ってきた。

宗教は結局、現世拒否の akosmism になるのだろうか。

そうすると、自然的世界は結局エントロピーによって終焉し、文化的世界には「聖化」も「成就」もないことになろう。しかしキリスト教は世界喪失の宗教であり得るだろうか。

そうでないとしたら、キリスト教は世界をどう取り戻すのか。

講師：近藤 勝彦

東京神学大学理事長

司会：小菅 隼人

慶應義塾大学理工学部教授・教養研究センター所員

2022年度 慶應義塾大学
教養研究センター主催
基盤研究 教養研究講演会 no.7

キリスト教は『世界』をどう取り戻すか —救済宗教の akosmism を越えて—

思想のテーマは神か世界か人間かであって、古代（ギリシア）の思想は世界を原理とし、中世（キリスト教的ヨーロッパ）は神、そして近代は人間を原理としたと言われる。近代において人間を原理とした判断の下でキリスト教的神は自然的世界との関りを絶たれ、さらには文化的世界も神喪失に陥ってきた。

宗教は結局、現世拒否の akosmism になるのだろうか。
そうすると、自然的世界は結局エントロピーによって終焉し、文化的世界には「聖化」も「成就」もないことになろう。しかしキリスト教は世界喪失の宗教であり得るだろうか。
そうでないとしたら、キリスト教は世界をどう取り戻すのか。

日時：11月16日(水) 16:30~18:30
場所：慶應義塾大学日吉キャンパス
来往舎2階大会議室
対象：研究者、塾生・教職員・塾員
★入場無料・予約不要★

近藤 勝彦（東京神学大学理事長）
高校生のときプロテスタント教会で洗礼を受け、教師・伝道者として献身する志を年々果たした。
東京大学文学部哲学科卒業、東京神学大学修士課程修了。日本基督教団牧師として勤め、ドイツのチュービンゲン大学に留学。ユルンストホルムの研究で神学博士。
その後、東京神学大学教授、学長を経て、現在は同大学理事長、銀座教会協力牧師。専門は組織神学。
著書に『キリスト教倫理学』『キリスト教弁証学』『キリスト教教義学上・下』。その他説教集『死のただ中の命』（いずれも教文館より出版）。

講師略歴

近藤 勝彦（東京神学大学理事長）

1943年、東京都生まれ

専門領域 組織神学

1966年：東京大学文学部哲学科卒業

1970年：東京神学大学大学院修士課程修了

1973年：ドイツ留学 チュービンゲン大学神学博士号取得

1986年：東京神学大学教授

2009年：東京神学大学学長

2020年：東京神学大学理事長就任（現職）

著書

『キリスト教倫理学』『キリスト教弁証学』『キリスト教教義学上・下』、その他説教集『死のただ中の命』（いずれも教文館より出版）など。

キリスト教は『世界』をどう取り戻すか

—救済宗教の akosmism を越えて—

東京神学大学理事長 近藤 勝彦

小菅 (司会) 皆様、本日はお集りいただきましてありがとうございます。私は慶應義塾大学教養研究センター所員で、理工学部教授の小菅隼人と申します。「基盤研究 教養研究講演会」のコーディネートをしております。

本日の「基盤研究 教養研究講演会」は、春学期の小友聡先生おともさとしに続いて、キリスト教の分野からお招きをしております。

この基盤研究は、教養研究センターが「教養とは何か」「教養はどのような目的を果たすか」ということを追求するために専門家をお招きして、教養に興味がある皆様と一緒に議論をしたいということで始めております。

したがって、いわゆる一般向けの啓蒙講演会とは趣を異にしております。皆さんとライブリーな議論を通して、テーマを深めていきたいと考えております。

さて、本日は「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか—救済宗教の akosmism を越えて—」ということで、近藤勝彦先生こんどうかつひこにご講演をお願いいたします。

近藤先生は、お手元の資料*(文末掲載)にご紹介されておりますとおり、東京神学大学の理事長です。高校生の時にプロテスタント教会で洗礼を受けられ、牧師・伝道者として献身することを与えられました。

東京大学文学部哲学科卒業後、東京神学大学修士課程、日本基督教団牧師としてしばらくお勤めされました後にドイツのチュービンゲン大学に留学されて、エルンスト・トレチの研究で神学博士号を取得されております。

その後、東京神学大学教授・学長を経て、現在は東京神学大学理事長兼銀座教会の協力牧師でおられます。専門は組織神学です。

ご著書は多数ございます。『キリスト教倫理学』『キリスト教弁証学』『キリスト教教義学上・下』そのほか説教集を出版されております。

本日の講演に際しては、小友聡先生のとくと同じく、山梨県の勝沼教会牧師である船戸良隆先生にご仲介をいただきました。本日もいらしていただいております。船戸先生、どうもありがとうございました。

それでは早速、近藤先生のお話を伺いたいと思います。近藤先生、よろしくお願いいたします。

近藤 ご紹介いただきました近藤勝彦でございます。よろしくお願いたします。

本日は最近私自身が考えていることでよければお話ししますということで、自分なりに考えている疑問と自分なりに解決の線を探求して、お話ししたいと思っております。

私は学問的専門としては、今ご紹介にありましたように、キリスト教の組織神学という分野です。これは聖書の研究や歴史の研究とは違って、それに基づきながら「現代の教会がどういう信仰で歩んでいるか、歩むべきか」ということを提示する学問です。組織神学は大体大きく3分野、倫理学、弁証学、そして教義学があります。本日は教義学的な関心、教義学的な書物を最近著したりしたものですから、その延長線でそこで感じていることをお話ししたいと思って参ったわけです。全然問題がずれているとか、とても受け止められないという気持ちにおなりになるのではないかと心配しておりますが、ご容赦いただいて、お話しさせていただきます。

題の説明をしますと、「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」。「コスモス」をどう取り戻すかということは、背後にあるのは、神学の反省なのです。神学をいろいろ学んできて、「世界」を失って、つまり「世界喪失」に陥っていやしないかという、疑問を持っているわけです。

キリスト教神学は「世界」を取り戻さなければならないという、気持ちを持っているというのが1つあるのです。

その副題として、「—救済宗教の akosmism を越えて—」これは、救済宗教というのはそもそも akosmism になるものだという主張があるわけです。だから「世界」のことなど打ち捨てて、ということがあるわけです。私はこのテーゼに反対したい。

このテーゼの背後にはマックス・ヴェーバーがいるのです。特にマックス・ヴェーバーの『中間考察』の中でこの問題は触れられております。その点で、ヴェーバーの考え方とちょっと接触しますが、最終的にはちょっとずれるのではないかと、そんなふうに思っています。

私自身の立場は神学的に考えるという形ですので、その点为本日皆さんにどれだけご理解いただけるかは心配をしているのです。

今、問題を説明いたしましたけれども、この問題の解明

のために、キリスト教の「世界喪失」ということは一体どうということなのか。それから、逆に「世界」のほうから言うと、「世界」が「神」を拒否しているといえますか、「世界の神喪失」あるいは「世界のキリスト教喪失」と言ってもいいのです。世界は神喪失に、キリスト教は「世界喪失」になっていやしないかという問題なのです。

この問題の出発点を考えてみますと、人間の考え方の中に、よく言われることですが、究極的な実在をどう考えるかということで、3つの考え方がある。

究極の実在とは「コスモス」であって「世界」であったという考え方と、究極の実在は「神」であるという考え方。そして究極の実在は「人間」なのだという考え方。ですから「世界」を原理として考えるのか、「神」を原理として考えるか、「人間」を原理として考えるか。こういう3つの原理的な考え方、究極的リアリティというものをどこに根拠を置いて理解するかという、考え方の分け方があります。

既にキリスト教文化から出ている考え方ではないか。人間をそれほどまでに高く持ち上げるということは、一体どうしてか。つまり究極的原理で「世界」か「神」か「人間」か。それほどまでに人間を高く持ち上げるのは、その背後にキリスト教があるからという考え方になるとも言えるわけです。これをキリスト教、ヨーロッパの思想史に当てはめて、キリスト教、あるいはキリスト教化される以前の古代ギリシャ、または古代ヘレニズムと広げてもいいと思います。古代ギリシャは「コスモス」で考えていた。ソクラテス以前の思想家などを考えてみると、そういうことが言えるのではないか。

しかし、古代が「コスモス」を実在の根拠とするのに対して、キリスト教の中世は、「神」を実在の根拠として、全てのものをそこから考えた。

それに対して近代は「人間」を原理化した。これはデカルトの「cogito ergo sum (コギト・エルゴ・スム)」という言葉でも、「res cogitans (レス・コギタンス)」は具体的な「人間」ということになります。人間を基盤として近代は成立を始めたと言われる。

その考え自体がキリスト教の影響もあるのではないか、例えばデカルトとアウグスティヌスの関連を指摘する歴史家・思想家もいるのではないかと思います。アウグスティヌスの独白録『ソリロキア』は「神と魂とを知りたい」、「それ以外はいいのか、それ以外は要らないか」という問いです。「要らない」と答えるわけです。そこに非常に原理的に高く人間が上げられて、「神」と「人間」とな

ります。この人間の位置というのは非常に高くなる。例えばそれがデカルトに通じていくという理解も時にはなされるということなのです。

ですから、近代が人間中心あるいは人間を原理化させて、そこから世界についても神についても説明し出すということになった。それほどまでに人間を高くしたのは、既にキリスト教の影響だと。これはカール・レーヴィットなどもそのように捉えていたと私は記憶しています。

この「人間」を原理とする立場、それは近代であって、特に18世紀、啓蒙主義を経て、その考え方が世俗化にもいきます。やがて「神」の位置は見失われていくことになります。「人間」からも「世界」からも「神」は追放されると言えなくはないです。初めは「世界」から追放されます。「人間」からの追放ということはなかなか言えないだろうと、私は思います。

そのようにして近代のキリスト教は「世界喪失」になりはしなかったか。そういう疑問を持っているわけです。それに対して「人間喪失」になったかということ、それはそれほど深刻な問題にはならなかったのではないかと。キリスト教は今、「人間を回復しなければならない」と言えなくはないかもしれません。人間を本当に見失っていないかという問いは、いつでもある問いです。しかしキリスト教は非常に中核的なところに人間を追い求め、神を見ているので、キリスト教の生き方が「人間喪失」になるということは、「世界喪失」と比べれば非常に希薄だろうと思います。

ですから、キリスト教がいかにして「人間」を取り戻すかというテーマもあるでしょうけれども、世界の問題と比べればそれほどではない。この問いは立てられますが、しかし、私はこの問いには取り組むつもりはありません。

不十分な原稿でところどころ不正確な箇所もあるのですが、その中で今、2ページ目*の上のところは無神論の流れのことを書いておきました。

この辺りの問題、人間学的な無神論が19世紀に出てくるわけです。人間学的な無神論とキリスト教との関係というのは、大きな興味深いテーマになります。もしもキリスト教における人間の喪失とか、人間の回復というテーマを考えるならば、19世紀の人間学的無神論というものの対話あるいは折衝を考えるべきことになるだろうと思います。これは本日の私のテーマ、問いではありません。

本日は近代世界において、特にキリスト教が「世界」を奪われる、あるいは自ら「世界」を喪失するというこの問題を扱いたいと思っています。

ですから、今の話からしますと、古代は「コスモス」を原理とし、中世は「神」を原理とし、近代が「人間」を原理とする。そして「人間」を原理とする近代世界の中で、キリスト教が「世界」を奪われる、「世界」から「神」が追放されるという経験をしているわけです。

そこで、キリスト教の神学を考えてみて、神学自体が世界放棄というのか、「世界喪失」についてもっと深刻に考えるべきではなかったかという反省を私はしているわけです。

これは近代の経験ですが、私の申し上げるキリスト教は、「世界」をどう取り戻すかという問い、救済宗教は akosmism になるということはない、必ずしもそうではないということを言いたいと思います。これはある面、近代においてクローズアップされた問題で、人間を原理とする近代世界の中で、この問題が非常にクローズアップされてきたのではないかと私は感じています。

ただし、ちょっと反省してみますと、古代末期、あるいは中世の初め、その頃から既にキリスト教の「世界喪失」が始まっていたのではないかという問いも実はあるのです。

そのことをちょっとお話ししておきたいと思うのですが、それは終末論の変質という問題です。

キリスト教の信仰、そして思想、それから神学の中に終末論というテーマがあります。「eschatology (エスカトロジー)」です。「終わり」というのは一体何か。「終わり」に何があるのか。「終わり」についての「logos (ロゴス)」です。eschatology は eschaton, eschata、「終わりのこと」という意味です。「終わりのことのロゴス」、eschatology です。終わりの事柄にどのような論理があるのか、どのような筋道があるのかという問題ですね。

この終わりの事柄の議論が終末論 (eschatology) であり、それは「終わりのこと」ですから、キリスト教信仰にとっては希望の事柄なのです。「終わり」ということは、キリスト教信仰で申しますと「神の国の完成」です。

聖書を読むと、マルコによる福音書の第1章、イエス・キリストの第一声、イエス・キリストは何を語ったかという、「時は満ちた。神の国は近づいた」と言ったのです。ですから、この聖書のテーマの中にキリストのファーストボイスがあります。イエス・キリストの第一声は、「神の国は近づいた」です。「神の国」というのは「神の支配」という言葉です。「神の支配」というのは「神の国」とも訳せる。その到来告知が「福音」と言われます。グッドニュースと言われるわけで、神の国の完成によって全ては

大団円といいますか、終わるのだと。その「終わり」を、希望を持って待ち望むという在り方があるわけです。

そこで終末論という中で「世界」はどうなるのかです。これは当然、そこで考えられていたことは、聖書の中に黙示文学というのが入っています。黙示文学的な終末論のイメージというのは、「新しい天と新しい地」というようなことも言われます。「完成」が言われるわけです。ただ、一人の人の人生が終わることが意味されるだけではなくて、人間の終わりを意味する。「終わり」というのは、その人の人生の完成でもあります。「終わり」であって同時に telos (テロス)、目的であってまた「完成」でもあるのです。

その「終わり」であり「目的」であり「完成」である神の国、それが全き仕方で来るということになれば、イエス・キリストの第一声「近づいている」は、キリスト教信仰やキリスト教神学のテーマであり、最後は終末論になると捉えられます。その場合、終末論は単なるパーソナルな問題だけでなく、この世界の終末ということでもあるわけです。少なくとも、新約聖書の中で黙示文学のイメージによって語られた終末論の中には、そういう広がりを持った全現実の完成という意味が含まれているわけです。

ところが、その終末論が非常に狭められていくのです。そして、皆さんの中にダンテの『神曲』をお読みになった方がいらっしゃるかもしれませんが、ダンテの『神曲』のテーマは、一人の魂の遍歴で、それが天の国へ、天国へと行く。煉獄から天国へと。あれはその意味で、ダンテの終末論がそこに描かれていると理解することができます。ただし、その終末論は全現実、全世界の終末論ではなく、一人の魂の完成が、その魂の遍歴と成就とが描かれる終末論になっているのです。つまり、終末論がパーソナライズされている。それはある意味で、終末論が狭められているわけです。

ダンテは13世紀の人です。一体終末論の狭まりというのはどこから始まったのだろうかということを探ねますと、それは13世紀、中世の真っ盛り、中世の頂点です。その頃そのような表現がなされている。その出発はもっと前から来ているのではないかと思います。

結論的なことを言いますと、古代末期、紀元3世紀の前半にモンタヌス運動というのがありました。このモンタヌス運動というのは、終末が間近というのを黙示文学の言葉から読み解いて、「何年に世界が終わる」と言いました。こういう言い方は、その後いろいろな説を産んで、キリスト教の歴史は、そういうものをつくりに学んでいるところ

があるわけです。それこそオウム真理教などもそういう世界の最後のようなことを言いました。

モンタヌス自身は200年頃の人ですから、3世紀初頭です。世界が終わるということを具体的な年数で預言したわけです。モンタヌスには2人の女性預言者が右左についていたと言われていますが、それはある意味でその時代のショッキングな出来事でした。これが実はその年、「再臨のキリストが来る」という表現で言われたのですが、モンタヌスが預言したような仕方では来ませんでした。

そういう仕方の終末論、再臨のキリストが登場して世界が崩壊する。そして崩壊をくぐって完成していくという新約聖書のマルコによる福音書の13章とか、ヨハネの黙示録に出ているような非常に壮大な終末論のイメージです。天地万物が崩壊し、新しい天と新しい地が到来するという巨大なる終末論、それはパーソナライズされた終末論ではないのです。全現実の終末論です。それがモンタヌス以後、いわば地下に潜るわけです。

そして、教会が公式的に語る終末論というのは、ダンテの『神曲』に描かれるような、むしろ天上へと魂が昇っていくような終末論になっていくという狭まり、神の国の終末論というよりは、魂の終末論になりました。それを否定する言い方で言えば、「終末論の狭隘化」です。

終末論というのは、ある面で使いようによっては、革命思想になります。モンタヌスが言ったような終末論は地下に潜りますけれども、長い歴史の中で「ゼクテ運動」という分派の中で噴出してくるわけです。

例えば、中世の中でも、フィオーレのヨアキムの名によって、終末論がもう一度起こって来ます。それを用いたアッシジのフランチェスコ派の急進派たち、フランチェスコ派の厳格主義というのがフィオーレのヨアキムの終末論と結びつくわけです。それは一種の革命集団になる。そういう仕方で当時の教会、司祭たちは脅かしを受けました。

そういう意味での民衆、庶民の低層というか潜在意識の中に、社会の意識下に埋もれた終末論があって、それが噴出してくるということが起きるのです。表面における終末論はパーソナライズされた終末論になっています。これは「世界」を喪失していた、つまり「全ての世の終わり」という言い方ではなくなっていたということなのです。

私が言う「世界喪失」ということは、終末論について言うならば、既にもう古代末期、中世の初めにはそれは始まっていたのではないかと思います。

ですから、これは研究上のことで、どの線を強く見るかによって考え方は違ってきますが、世界問題から距離を持

ち世界関係が希薄になっていくという現象は、結構早く始まっている。それとも近代特有のものと考えるか。これは緻密に考え、調査すべきことと思います。

今、申しましたのは、モンタヌス以来の抑えつけられた終末論の底辺化、地下に潜る現象があり、それとともに表面的には狭められた終末論になっていったという見方です。

宗教改革者たちは、私の言い方で言う「世界の終末」というようなことは言いません。ルターもカルヴァンも言わない。宗教改革者もその意味ではパーソナライズされた終末論が非常に強く出ていると思います。

ですから、終わりの事柄については一人の人の復活の問題、あるいはカルヴァンの言い方で言うと「来るべき生への瞑想」という仕方で終末論が扱われて、「万物の崩壊」とか「新しい天と新しい地」という言い方はなくなってくるという問題が起こります。

キリスト教の中から「世界」が失われるということ、具体的に言うと、神が世界から追われる、出る幕でないといわれるという現象が著しく起きたのはしかし近代であって、これは「理神論」(Deism)と関係するのではないのでしょうか。

Deismというのは、厳密に定義しなければいけないものなのですが、本日は厳密なDeismよりは、Deism的な考え方を広げてお話ししたいと思っています。

Deismは非常に狭く考えると、ロックとヒュームの間です。ロックはまだDeistではなかった。ヒュームはもはやDeistではない。ロックとヒュームの間時代というのは、そんなに長くないです。その時代のキリスト教思想の中に、特にイングランドにDeismが出るわけです。

Deism的な考え方というのはどういうのかということ、神は世界を創造し、時計細工人のように、見事な世界を創造する。見事な細工師である神が見事な時計を作りますから、作った以上はその時計は自動的に動くわけです。世界は自動的に動くので、神は世界にタッチしなくなるわけです。創造においてタッチしたけれども、その後はタッチしないということになります。

ですから、タッチしない神になると、もはや世界には働かない神になるわけです。それがDeism的な考え方になって、この点がまたニュートンとライプニッツの論争のテーマになるわけです。

ニュートンは通常よくDeistとしてDeismの考え方だと言われますが、実はそうではない。これは日本語で翻訳も出ていますが、アレクサンドル・コイレという人の研

究があって、それによるとニュートンは Deism ではない。理神論では創造されたこの世界に対して、神はもはや働かない。一種、世界は自動的に動いていくことになります。これは特に自然的世界のことを言っていますが、自動的に動いていくので、「慣性の法則」とか「エネルギー保存の法則」の世界観と Deism の世界理解は類似しているわけです。そして、神は創造においては働いたけれども、その後の世界には手を出さない。もし手を出すとすれば、未完成品を作った話になるという言い方です。

ライプニッツはこれを主張しています。ライプニッツは非常に信仰を込めながら、それを主張しています。「神を賛美することにならない」「いちいち世界に手を出す神を語ることは、神を賛美することにならない」と言って、ライプニッツは神を賛美する意味から「神は世界に創造以後はタッチしない」と言うわけです。

これが哲学的にもっとすっきりした表現になったのは、イマヌエル・カントによって、純粹理論理性によって認識されるという仕方で捉えられ、神の問題は世界に働かないということになるわけです。

ですから、カントはそういう意味では「世界から神を追放した」と言えます。これに対して倫理命題や道徳法が強調され、人間の道徳生活、倫理生活の中で神は重大な関わりや働きをするということをカントは承認しているわけです。自然的世界では、もはや神は働かないけれど、道徳世界の中では働いているという話になります。

私は今、キリスト教における世界の回復ということを神学的なテーマとして考えると、1つは「自然的世界に対して神は働かないのか」という問いを立てるわけです。皆さんはびっくりするかもしれませんが、私は自然的世界に神は働くと考えています。神は創造に働くのみならず、創造以後にも働いたもうと私は考えています。

これを神学でどう表現するかというと、神学の中では既にそのことを営んでいる人々がいます。Theology of Nature (セオロジー・オブ・ネイチャー)、「自然の神学」という仕方で、キリスト教の世界回復を遂行します。「自然の神学」という取組によって、創造において働いたもうた神は、なおその後も、「世界に働き続ける」というのです。ニュートンの空間概念に出てくるようなのです。私はこの点は専門外なので、自分の言葉で表現はできません。ニュートンとライプニッツの違いはそこにあったというアレクサンドル・コイレの指摘に非常に興味を持っています。

ライプニッツは安息日の神を語ったけれども、ニュート

ンは仕事日の神を語ったとコイレは説明しています。確かにニュートンの光の議論の中に感じますが、自分ではうまく説明できません。

神学的に言うと「創造論」「神の創造のみわざ」ということを考えると同時に「継続的創造」(creatio continuata)という概念があります。

「継続的創造」というのは、摂理のことだと言う人もいるのですが、摂理であれば創造とは別なものです。摂理は既につくられたもの、それを保持する、維持するわけです。統治するということも含まれますが、重大なのはその中に神が再び創造的に働くということです。creatio ex nihilo (無からの創造)ということなのです。神は最初に「無からの創造」をなさった。この「無からの創造」が継続的にあるという意味で「継続的創造」を語るか、それとも単に創造を前提にして摂理としてだけ語るか、これは大きな違いなのです。

私はどちらかというところ「継続的創造」を、最初の創造の後にもなお語る立場です。それは時間・空間の宇宙をもう一回創造するという意味ではありません。ですけれども、時間・空間のこの宇宙構造の中に、神は創造的に関与されると私は考えているのです。「自然の神学」ということで、それを考える。つまり「偶然性」の問題があります。自然的世界においても「偶然性」がある。その「偶然性」と「継続的創造」の関係、あるいは「神の遍在」と「空間」の関係、「永遠」と「時間」の関係ということが問題になります。

「自然の神学」の方向とは別に、もう1つの問題があります。それは人間の歴史社会としての「世界」の問題です。

カントにおいて、神は自然的世界に働くよりは、倫理的な世界から要請されるという位置に移されました。そこにイマヌエル・カントのキリスト教思想史上の位置があるとなれば、倫理的世界、実存の世界というところに神の居場所はだんだん狭まっていくことになります。神の居場所は狭まってきて、最後にはそこからもなくなっていく。倫理や文化世界というものから、あるいは様々な価値の世界、価値社会、価値の秩序、いろいろな言い方ができると思います。国家、社会、文化、芸術、あるいは家族。それはヘーゲルが法哲学で考えた法の世界。そういうところから神はいなくなっていく。神の働きがそこからも、言葉悪く言えば「追放される」と次第になっていきます。

自然的世界からの神追放にイマヌエル・カントが連想されるとすれば、歴史的・文化的価値世界から神が引き離さ

れるというところにいる思想家、マックス・ヴェーバーはその一人だと思われます。もちろん彼の解釈は難しい問題があって、私はヴェーバーをキリスト教の立場から批判的にみえています。あれほどプロテスタンティズムの倫理の近代世界に与えた形式的な意味を認識した人です。そのヴェーバーに対して、私はちょっと違った見方をしていることになるかと思えます。彼はいろいろな価値領域というものについて、政治や経済、様々な芸術などその価値領域が「人間の生活領域」と言ってもいいほどです。それを「人類社会」と言ってもよいと思うのですが、その意味での「世界」です。自然的世界ではないですが、価値領域の世界から考えて、様々な価値はその自己論理で進むとヴェーバーは見ました。政治的領域は政治の論理で行きますし、経済的領域は経済の論理で行きます。ですから、そこに彼の言う目的合理性、それぞれの合理化が成立するわけです。それぞれの自己論理がそれぞれの価値領域を占めているわけです。

そして、その場合にキリスト教はどうなるのかということになりますけれども、価値領域は神の領域ではなくて、価値独自の論理領域ですから、それに携わるのは結局「専門人」であるという考え方です。

彼の考え方で言う、救済宗教は akosmism になるという、本日の副題になるわけです。「コスモス」を持たないわけです。その考え方に対して、私はそうではなく、価値領域あるいは人間の社会、人間の歴史という、それもまた神の働きの領域としてどう回復することができるか、というテーマを考えています。

ヴェーバーは『中間考察』の中で、救済宗教というのは akosmism になると言ったときに、典型的に考えていたのはインドの宗教やイスラム、それからユダヤ教のことも挙げていたと思います。そこでの救済宗教というのは「コスモス」を失って、あるいは「コスモス」から離脱して、akosmism になるのだと。

では、「コスモス」はどうなるのかと言いますと、価値の世界はそれぞれの価値の独自論理で行きますから、それは専門人の分野になってくるという考え方をしていたわけです。

ただし、そこによく注意をしてみると、その『中間考察』の中にヴェーバーのためらいもあるようです。それによつては、ピューリタンの禁欲による価値世界の形成というものの説明ができなくなる。あるいはピューリタンの禁欲というのは、優れた救済宗教ではなかったのだという話になるか、その辺りに彼の言い方で言うと、「世界超越

的な神が全くそれ自体として西洋の禁欲の方向を決定したわけでないことは、次のような考察から分かる」と言っています。資料の中に書いておきましたけれども、これは6ページ*の上から2行目のところです。

西洋の禁欲、つまりこれは特にピューリタンと言わなくても、「禁欲的プロテスタンティズム」と言いました。「禁欲的プロテスタンティズム」によって現れた西洋の禁欲、それが結局は新しい経済を形成していくと。

ヴェーバーの書物を見ると、経済だけではなく、政治の問題についても触れています。軍隊組織にまでも触れています。軍隊の合理化というのをピューリタンたちはやったということを行っています。ですから、いろいろなところにピューリタンの禁欲が影響した。それが西洋文化を形成していったという考え方でしょう。

そのときに「世界超越的な神が全くそれ自体として西洋の禁欲の方向を決定したわけではない」と言って、キリスト教の三位一体論に言及するわけです。「キリスト教的三位一体の神は、その神人的救済者と聖徒たちとを伴っており、ユダヤ教特に後期ユダヤ教やイスラム教のアラーよりも、根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい神観念を描いた」と。

この箇所はちょっと考えさせられます。訳ももう少し工夫しなければいけません。「根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい」、「より乏しい」というか、「より少なく超越的」と言うのです。そういう神観があったので、西洋の禁欲が生まれた。そして新しい経済社会の形成というものに向かっていったという話になるのです。「全く超越的」であつたら駄目だっただろうという考え方です。

三位一体の神であるということは、ヴェーバーの考えでは「全く超越的」とは少し違うという言い方です。それが「神人的救済者と聖徒たちとを伴っており」つまり「神人的救済者」はキリストです。三位一体論の中にはキリスト論が入っているという意味です。けれど「聖人たち」ということが何を言っているか、私はちょっと分かりません。あまりぴんとこない。三位一体論の中にキリスト論が入っていることは分かります。

ヴェーバーは、キリスト教神学について、その中で考えてはいないです。彼は社会学者として、いわば外から考えています。外から考えていますが、彼の神学の素養はかなりのものです。彼はハイデルベルクにあった当時の宗教史学派をよく知っている。宗教史学派から学んでいる。例えば彼の友人だったトレルチは、宗教史学派です。その宗教史学派の神学者たちからヴェーバーは学んでいます。

「全く超越的」とは違う言い方で、ヴェーバーは三位一体論を言っているわけです。むしろ三位一体論で「より少なく超越的だった」と言って、「経済構造を変えたのだ」と。そういう世界関係的に作用したと言っているわけです。

私はこの点を、ヴェーバーが言うような「eine im Grunde eher weniger überweltliche Gotteskonzeption」、つまり「根本的にはより少なく世界超越的な神観念」と言うべきか、ちょっと疑問に思っています。しかし、三位一体論を指し示したということは興味深いことです。

それから『中間考察』の文章ですけれども、その中でピューリタンは「神の意思に仕えようとした」という言い方もしています。「神の意志」という概念を用いる。すると、「三位一体論」とか「神の意志」という概念の中に世界関係を与えるものがあるというヴェーバーの理解になるでしょう。私は、これは意味があると思っているのです。

結論的にはヴェーバーは「超越的な救済宗教は akosmism になる」と言います。そして「価値世界は皆その独自論理で進むのだから」と言いますから、現代世界における宗教の位置と云ったら、これは救済宗教として akosmism になるのが現代の宗教の位置だと云ってしまいませんか。ヴェーバー自身はもちろん宗教者ではありません。ヴェーバーはつまり Fachmenschen（専門人）なのです。

彼はピューリタニズムの倫理の中で、最後のところで、人類の行く末は何かということ、Fachmenschen ohne Geist といって、「精神なき専門人」だと言いました。けれども、彼自身が「精神なき専門人」になったと私は思いません。「専門人」というところに彼は特化したというか、そこに自分なりにある価値を選んで、価値選択をして、Fachmenschen（専門人）としてこの世に生きる。そういうコミットメントの仕方をやれば死の意味もなくなるということは彼は知っているのです。死の意味は宗教的なものですから、その宗教的なものが akosmism になるからです。死の意味を失ってでも自分は Fachmenschen になるという仕方が、ヴェーバーの選択だったのではないかと私は思っています。

そういう仕方で切り分けて、世界なき救済宗教と世界は専門人に特化していく。それがヴェーバーの選択した道でしょう。しかし私はこれではなくて、キリスト教という宗教が世界関係を取り戻すという道があると考えているのです。だからヴェーバーの『中間考察』の判断とは違う。キリスト教は救済宗教でありながら akosmism にならない、そうなる宗教もあるでしょうけれども、そうでなく、救済宗教としてありながら、世界関係的で世界形成的、あるいは

文化形成的で、この世界関係を断念しないという宗教の在り方というものもあると考えています。

では、何が手がかりになるかといえば、ヴェーバー自身が指し示している三位一体論というものが世界関係に影響を与えるというのです。「三位一体論の神」と言えば、それはその中にキリストが第二位格、精霊が第三位格、つまりみたまなる神と、父、子、みたまなる神を akosmism と云うわけにはいきません。

なぜかという、それは聖書の中でヨハネ福音書の「神は世を愛された」「独り子を遣わすほどに世を愛された」と言われるのです。それがキリスト教的な神表現です。「神は世界を愛し、その独り子を遣わす」と言っているわけです。「みたまを注ぐ」ということもあります。ヨハネ福音書はそのことは別の段落で言いますけれども、「神は世を愛する。独り子をたもうほどに世を愛された」という言い方。「コスモス」を愛されたというわけです。そのことと三位一体の神は関連しているわけです。父は子を遣わし、子において神が世に到来します。

キリスト教的な神は世界を超越します。超越的でなければ創造はできません。世界を創造すると同時にその世界に到来します。御子を遣わし、キリストとして世界に来るわけです。みたまとしても世界に来る。Coming of God（神が来る）、それがキリスト教のメッセージであるわけです。

これは自然的世界ということについて申しましたけれども、さらにヴェーバーの言い方で言えば、価値領域的な世界あるいは人類社会、この様々な試練や困難の中に悩んでいる世界、それが神の到来のある世界だとなるわけです。

「世界」と言っても、あるいは「歴史」と言ってもいいのですが、これを神の世界、あるいは神の歴史としてどう回復できるかというのが私のテーマです。自然的世界のほうは、私は専門外ですがそれをトータルに含めて、「コスモス」を回復するということはあり得るのではないかと考えています。

歴史的世界というのはある面、恐怖の世界です。エリアーデは「歴史には恐怖がある」と言いました。つまり恐怖からどう脱出するかということが歴史のテーマになるのですが、ウクライナの問題を見ていると、あそこに身を置いていたらと思うだけでも恐怖を感じます。歴史がいかに試練に満ち、あるいは恐怖に満ちているかということがあります。

それと闘い、それを克服していくには様々な文化活動であり、経済活動であり、いろいろな芸術活動だって含まれるでしょう。先端的に言うと政治活動です。けれども、そ

の政治が愚劣であったら、一層歴史は耐えがたいわけです。

日本の政治などを見て、甚だ愚劣だと思ふ気持ちにしばしば陥ります。そうすると、救いを求める魂というのは、救済を求めてどうなるか。政治の愚劣さを見ていれば救済を求めて、世捨て人になります。それは高尚な言い方で言えば akosmism です。低俗的に言うと世捨て人。くだらないこの社会とくだらないこの世界、典型的なくだらない政治からの逃避です。

ですが、それはそうではない。そうなる気持ちはあり、世捨て人になりたいという気持ちになります。けれども、キリスト教はそうではない生き方を行くということになるわけです。

なぜかというと、神が世捨て人ではないからです。神が世界を創造し、そして継続的創造によって、その後も働きたもう神ということを信じるならば、歴史にも神の働きがある。それを信ずる。そしてそれによって、もう一度「世界」との関係は、超越的な方との関係にあっても、世界離れではない。本当に超越的であったら、世界到来的にもなる。超越的な神は来る神でもある。来るほどに超越的というか、ただ脱出するだけの超越は、本当の超越ではないのではないか。遥かな高みから来る神の超越があるということも考えなければならぬでしょう。

キリスト教は「世界」を回復します。そして私はそれを信ずる信仰者として、自分自身の生き方も、神が世を捨てていないのに私が世捨て人になるわけにいかない。この世界の中で責任的に生きる道を選択しなければなりません。

では、どうしてキリスト教は世界回復ができるのか。それは、本来の神を回復することによって、まことの神をもう一度認識することが肝要です。ヴェーバーが言った三位一体の神、「神の意志」ということも、まことの神の中には含まれています。それを再認識することによって、世界放棄をしないということになるのではないのでしょうか。

キリスト教は「世界」をどう取り戻すか。そこで答えは単純です。キリスト教が本来のキリスト教であることによって、「世界」を取り戻す。それが私の今晚の結論です。

以上をもって、ご理解いただけましたでしょうか。興味をお持ちいただけたか分かりませんが、勝手なお話で恐縮ですけれども、私の話をこれで終わらせていただきます。ありがとうございました。(拍手)

小菅 (司会) 近藤先生、ありがとうございました。

それでは早速、皆様からの質問、あるいはご意見なりを頂きたいと思ひます。

本日のお話は大変専門的なお話でございました。皆さんの中に非常に詳しいという方もおられる。あるいは全く素人だけれどもという方もいらっしゃるかもしれません。ここは全く対等ですから、どんな質問でも、どんな意見でも結構です。

質問、ご意見を頂く前に、学生の皆さんは学部、学年、お名前、それ以外の方はご所属とお名前をおっしゃってください。幾つか質問がある場合でも、1つ質問して1つ答えるというほうがきっと皆さんも聞きやすいと思ひますので、そのようにお願いします。

本日の質疑応答は、録音しております。皆さんのお名前は出ないようにいたしますので、その点よろしくお願ひいたします。

マイクを回します。マイクを通してしゃべっていただかないと記録ができませんので、よろしくお願ひいたします。

発言者 A よろしくお願ひします。法学部2年、Aと申します。

本日は興味深くお話を伺わせていただきました。ありがとうございます。

「世界を取り戻す」ということがお話の中心で、強調されていたと思ひます。ただ、その「世界を取り戻す」ということと、終末論のことが頭にあったと思うのですが、キリスト教が特に「世界を取り戻す」ということは、7つの封印を含む黙示録の終末論の復権を含意するのではないかと、どうしても私は思ってしまう。

今、実際にアメリカでは、この黙示録の内容に基づいた新興宗教が1つの社会問題となっている部分もあると感じています。そこで正しい神を信じるということが、それ自体、恐怖に結びつき、正しい神を信じることと、アメリカの新興宗教的な、そういった方向の終末論というのが結びつかないのかどうなのかという興味を持ちました。教えてください。

近藤 それは結びつかないと思ひます。正しい神を信じるという、もちろんそれは結局、聖書をどう読むかという問題です。聖書は聖書的に読まなければいけないのですが、聖書を聖書的に読むとはどういうことか。リテラリティックに読めばよいというものではないのです。一言一句「神の言葉」という、一種のメカニカルな仕方で聖書を読むことが、聖書を聖書的に読むことにはならないと思ひます。

これは聖書の構造があって、旧約聖書とまた新約聖書、それが統一されながら、ある大きな問題や性格があるので。新約聖書で非常に重要なのは証言なのです。何を証言しているかと言えば、それはイエス・キリストという御方と、イエス・キリストが語られた言葉、なされたみわざ、そしてイエス・キリストに起こった出来事、そういう事柄について証言している。証言が重要で聖書は聖書の背後にある事柄から読まないとならない。聖書自体は黙示文学などシンボリックに書いてある場合もある。それをリテラルに読んだからといって、正確な読みにはならないわけです。

聖書を聖書的に読むということの読み方の苦心、努力があって、教会というのは大体2,000年間その努力をし続けてきているわけなのです。今の例えば7つの封印どうこうというのであれば、そういう形で読むのではなく終末論というものはどう考えるかということ、聖書に即しながら、聖書を聖書的に読みながら終末論というものをどう考えていくか、聖書は何を証言しているのかという仕方でも考えていくテーマがまずあります。

それで行きますと、まず終末論の議論をよくしないと。当然そこでは黙示文学的なものの構想力とかイメージは非常に重要な役割を果たしています。けれどもそれは字義的、あるいは文字的に、言葉尻をつかむ形での解釈ではない。聖書を聖書的に読む仕方を読んでいくと、終末論にはどういうテーマがあるかという話になります。

結論的に言うと、終末論のテーマというのは、大体神学的にはあるグレードで、終末論で扱われるテーマはあるわけです。それに対して、意表を突く別の解釈ということだっただけで十分起り得ますが、終末論の主題というのはあるわけです。

何が主題かということ、それはキリストのパルーシア、「キリストが来臨する」という議論とか、「終わりの裁き、審判」ということは何を意味するのか、それから「新しい天と新しい地」や「神の国の完成」というのはどういうことを意味するか。それから「復活」とか「永遠の命」というのは大きなテーマになります。そういう終末論のテーマがあるわけです。それで、それぞれのテーマをどう考えていくかということになりますね。

ファンダメンタリズムによる受け取りとは別に、黙示文学的な終末論のイメージをどう解釈するかという問題があります。

神学というのは終末論だけではないですから、全体的な信仰の教説があります。その全体的な教説の中で終末論をどう扱うかというテーマがあるわけです。お分かりいただ

けるでしょうか。

何かある特殊な主張の中に入り込んでいくのとはちょっと違うのです。終末論の歴史を勉強しながら考えていくことも大事かと思います。本日はダンテの『神曲』に触れましたけれども、あれも終末論の1つの教科書です。トレルチは「ダンテの『神曲』は終末論の教科書だ」と言いました。それはパーソナル・エスカトロロジーの教科書です。それも終末論の1つのテーマです。

私たち自身が自分の死をどう考え、そして死のかなたということなど考え得るのかというような問い、これも終末論のテーマです。ほかにも終末論のテーマがある。それは終末論史を勉強しながらやっていくということが、一種、妙なところにはまり込まないで済むことになるのではないかと思うのです。

よく極端な話題になったりしているのを見ると、それは要するに終末論史をわきまえていないということになり、かつてそんな主張もあったということにもなるのですね。そのいろいろな紆余曲折を経てきて、そこで一体、終末論的希望とは何だろうかということ問い直してみる。我々自身の終末論的希望を考えてみるということになります。お分かりいただけるかどうか、一応そんなふうにお答えします。

発言者 A ありがとうございます。勉強になりました。

小菅 (司会) ありがとうございます。

どなたかほかにかがでしよう。B先生、どうぞ。

発言者 B 理工学部の教員でBと申します。お話ありがとうございました。

質問したいと思った点は「神の超越」についてなのですが、超越しているけれども無関係ではないと言っていると思うのです。

では、どのように考えたらいいかということ、私は疑問に思っているのです。この「三位一体」とかあるいは「神の意志」、要するに神が世界に関心を持っている、というだけだと、ちょっと足りないのではないかなと。神と世界は基本的に無関係ということになってしまうのではないかなという気がしてしまいます。

逆に、神の側は世界から影響を受けるのか。要するに、我々が神に何か働きかけることができるのかということが興味を持った点なのですが、その辺りご説明をお願いします。

近藤 神は関心を持っています。日本語的な「関心を持っている」だけではなく、「interest」ならばinter - est、その間にある、そこにあることとなります。その意味での、interestのestとなる「interbeing」。そういう仕方では、神の関心はキリストの到来、キリストによってあるわけで、キリストが今、ともにいたもう仕方でも神の関心はある。みたまが今、ともにいたもう仕方でもともにある。インマヌエルという言い方もなされますが、神は我らとともにいます。ですから「到来」というふうにも言いましたけれども、「神は来る」という仕方、「神の関心」は「神の到来」として表れていると思います。

働きを受けるかということになると、これは非常に難しい問いですけれども、例えば我々が祈る、祈りに神は影響されないのかということにもなって、一種のサブジェクトインターサブジェクトの関係といえますか、そういう関係が神との中にあるかどうか。その上で神と世界はどうなのだという問題があります。ありますが、私の意見としては影響を受けるということについては、ちょっと慎重にならざるを得ないです。「神の意志」の中にそれは含まれている、とむしろ思っているほうです。

「神の意志」の中にコミュニオン、あるいは創造者と被造物との関係、この交わりと言ってもいいのですが、それは「神の意志」の中に含まれている、そんな理解をしています。

ただ、被造物から影響を受けるというような言い方で言うと、それは神を引き下ろし過ぎになります。

発言者 B 例えばイエスは影響を受けました。実際にこの世界で生活をして死刑にされました。

そのイエスは三位一体の一角をなしていて、神の一部と言ってもいいと思うのですが、そうすると、影響を受けている部分とそうではない部分があるとも考えられますか。

近藤 イエスは誠に秘義的な御方で、イエスは人間ですから。そしてイエスは神であると言わざるを得ないという、秘義的な存在です。それは神の第二位格であって、神のペルソナで、しかも人として人であるということは影響を受けています。それが神の中に入れられているということはあるわけです。神の受動は神の能動に提起している。

その辺りは、考え方の限界点に近づくような話だと思います。

発言者 B ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。C先生、お願いします。

発言者 C 先生、どうもありがとうございました。

私はこの大学の文学部の哲学科を出て、それからシカゴに留学し、12年間向こうで生活していました。初めの頃は宗教哲学を勉強していました。

慶應の哲学科では、カトリックのスコラ哲学を勉強して、のちに向こうでプロテスタント神学をやっていたのですが、途中から先生の問題意識と大変オーバーラップしました。私自身は、ある意味では神学、宗教哲学に限界を感じ、「世界」というものがこの学問から全く抜け落ちているなという思いから、当時カトリックの大学で強調されていた経済正義ということ勉強し、今は商学部でビジネス・エシックスという全くセクラーな、宗教哲学とは関係ないようなことを教えている人間なのです。本日のお話は大変におもしろく、同感できる部分が多くありました。幾つか申し上げたいのですが、「世界」という世俗世界をどう捉えるかということです。先生のお話だと、自然界の、自然科学の対象になるようなところからまず神は追い出され、社会科学の対象になるような部分、歴史の中からも神は追い出されてしまったということでした。先生に伺いたいのは、現代の社会の様々な現象的なことから出てきたことでも、サステナビリティなんていうことが問題になっているわけです。

これはまさに自然のサステナビリティ、持続可能性でもあるし、人間社会のサステナビリティでもある。

先生がおっしゃったように、神というのは英語で言うと「Creator, Sustainer, Mediator」です。教会の礼拝などでも信仰告白しているわけです。これを訳すと、神は世界の創造者であり、保持者というのですか。まさに持続者であり、「Mediator」というのは何と訳しますか、仲介者という観点から非常に現代的な意味での社会というか世界が、今、神を求めている。そこに戻ってきつつあるということ僕を非常に感じております。

このことが1つと、僕は神学を勉強しているときに、最後のほうにシカゴでプロセス・セオロジーを勉強したのですが、これには非常に大きな影響を与えられました。今いろいろな方が言われていることと非常につながりがあると思うのです。プロセスの考え方で言うと、僕の言い方なのですが、歴史的な神学というのは「アナログア・エンティ

ス」という「存在の類比」ということで神様のことを語ってきたのです。もっとデジタルな神といいますか、そういう捉え方は非常に重要で、プロセスのセオロジアンは随分前からそのような捉え方です。

例えば先生が今おっしゃった、神様にお祈りしたときに、これは本当に神様が変化するのか、神学的には非常に大きなイミュータビリティはどうなるのかということですが、つまり永遠の世界、不変不動で全知全能なる神と、可変的で変化して朽ちていくこの世界がどう関わっているのかという歴史的な問題だと思っております。この辺り、プロセスの考え方、「パンエンセイズム」を日本語では何と訳すのですか。「パンセイズム」は「汎神論」です。私たちは「二極有神論」なんていう言い方もしたのですけれども、つまり神の中に世界が含まれている。これはちょっと伝統的なスコラとは理解が違います。そこでいくと神様の本質というのは霊である。これは伝統的なキリスト教もそうなのです。この霊というのが、言ってみればアナログな being ではなくて、デジタルな性質を持っているものだという捉え方をすると、全く世界と人間と神様というのは1つのつながりを持った存在ということで説明がつかないという感じがしています。

難しい話で申し訳ありません。デジタルというのは非常に現代的でもあるわけです。本質はそのところにあるという理解については、どうお考えになりますか。

近藤 プロセス・セオロジーの問題は、私は神が「神になる」という「becoming」の契機が入るのではないかと危ぶんでいるわけです。

神様は神様でいらっしゃるという、神の存在というのがあって、それでいて神のアクションの歴史はあるわけです。歴史がありながら神があるという、神の同一性の中に神の歴史が入るということがなぜ可能なのか。そんなことで考えていて、プロセス・セオロジーの考えで言うと、初めはちょっと神と呼んでも神でないみたいな感じになって、神は最後に神になるようになります。その点、私は、神は初めから神だという考え方にいます。それでは初めから神は神であったら、歴史は虚無ではないのか。しかしそこに神の働きの歴史があって、そうすると、歴史があるのも本当で、神が初めにあるのも本当だ。両方はどう同一するのか、そこは人間の論理で難しいことになります。

この辺りは、先ほどの神は影響を受けるかという話とも重なります。神はその歴史の中での働きの中で、聖書の言い方で言うと、私は最近その言い方にちょっと興味を持っ

ているのですが、「神の協力者」という言葉が出てきます。「神は協力者を用いる」。けれども神にニーズがあるわけではありません。神にニーズがあるようだったら、その神はちょっと問題です。未熟な神様という話になります。これに対し、神は協力者をニーズで必要にはしていないのですが、神は協力者を用いるわけです。それで歴史のわざをなし、わざに参加させるわけですね。だけど、そのことは既に「神の意志」の中に全部包括されているのではないかと、初めの「神がいます」という、その神の存在の中にある意志にです。

これは神学の言い方で、神ご自身と神のわざという、それをどう関係づけるか。神のわざが神ご自身を創るのだと考えるか、これは、私は違うと思っているのですが、神ご自身がいる、そしてわざがあると。そのわざは、神ご自身の中に包括されている。そのわざの中で、協力者も立てる、人間のアクションもある。そのことは「神の意志」の中に既にある。



図を描いてもあまり説明にならないかもしれませんが、三位一体論の言い方で内在的三位一体論が言われます。そして私の言い方では救済史、これは神のわざの歴史です。これも三位一体論的な神の働きですが、これは経綸的三位一体論、エコノミカルな三位一体論と言います。

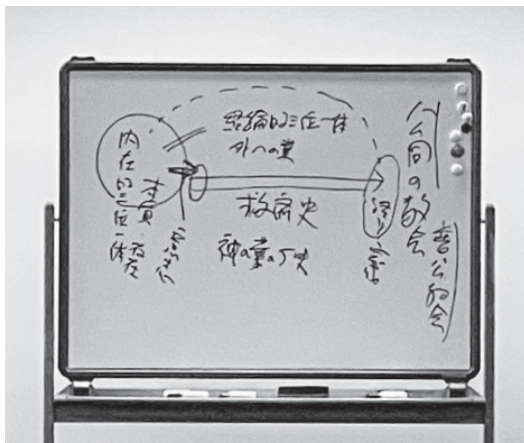
時間系列で言えば、それによって「終わり」「完成」があることになります。その経綸的三位一体、神のわざの歴史というものがあるときに、それは神が満ち満ちることになります。そのときに、内在的三位一体と同一になるわけですが、ちょっと図に表しにくいのですが。

つまり内在的三位一体は、経綸的三位一体です。ですか

ら神の本質とか、あるいは神の存在は神の外へのわざ。神の内、外という言い方がいいかどうかということはありませんけれども、世界の創造ということは、神の中に創造するわけではありません。神の外に創造するのです。中に創造するといったら、世界は永遠化されるわけです。神の外に創造されることで世界には「始め」があると言えるわけです。

先ほど「自然の神学」ということを言いましたけれども、「自然の神学」の重要なテーマが、この自然的世界にも「始め」はあるのではないか、そして「終わり」があるのではないかと思っています。そして、その中のいろいろな万物についても「始め」があって、「終わり」があるということです。

「終わり」があるといっても、これが「完成」、終末論的な意味での終末論的な「終わり」ということは、「完成」に入ることになる。だけれど、この内在的三位一体が世界のわざに「出る」「超越」です。ただ「超越」は離脱的な超越ではなくて、到来の超越だということで、「超越」というものが外に出る、境界線を踏破するわけです。神とそれ以外との敷居を貫く、踏破していきます。



何でこんなことを言うかということ、イエス・キリストという存在がそれを意味している。この「出る」、内から外へと「出る」、これが私は人間の言葉で表現すると、「神の意志」ということだろうと思っているのです。

発言者 C 先生、それを「becoming」と呼んではいけないのですか。

近藤 意志自体ではなく、この救済史がそこに起こる神の働きということで、それを「becoming」と呼んでもいいのですが、「becoming」は「being」なのです。違ったものになるわけではなくて、内在的三位一体から踏み出し、しかも内在的三位一体は経綸的三位一体であって別の神で

はありません。

発言者 C そうですね。自己展開というのか、ヘーゲル的な概念になります。歴史というものをプロセスとして捉えるという、大前提がちょっとギリシャ的な being の存在論ギリシャでもあるのですね。ヘラクレイトスだとか、そういう becoming 的な、「外的世界観」と先生もおっしゃいました。

近藤 聖書的には特に聖書的存在論は……。

発言者 C オントロジーではないですよ、旧約聖書は。

近藤 昔、京都大学の有賀という人が「ハヤトロロジー」と造語的に言いました。「ハーヤー」という「在りて在るもの」。それは「ハーヤー」という、ヘブライ語で、そこから「ハヤトロロジー」と言った、あれはなかなか優れた論文です。私は内容的にはほぼ賛成しています。だから、ギリシャ的オントロジーではない「ハヤトロロジー」があると、聖書的オントロジーがあると言うことはできるかと思います。

発言者 C ただ、プロセスの神学も非常に問題があると思うのは、人格神ということがそのセオロジーからは説明がつかなくなってしまうなという感じはするのです。

近藤 プロセス・セオロジーだと、それが弱いのではないですか。内在的三位一体における神の存在というのが。

発言者 C 説明できないことはないと思いますが、伝統的な神様の理解、三位一体の理解とはちょっと違うものになってくるなという感じがします。

伝統的な三位一体論の理解も直感的にはクリアではないですね。

近藤 それは全然クリアではないです。キリスト教の信仰の微妙なところと言っては何ですが、初めに分からないことが出てくるのです、いきなり。「三位一体」というのは一般にも知られているぐらい、塩と砂糖としょうゆで三位一体のように言われます。それは全然違うのですが、「三位一体」というのは皆さんの言葉の中にもあるぐらい、キリスト教の最初に出てくるわけです。いきなり分からないことが出てくる。

でも、これは、私は正直でいいと思います。いきなり全

然分らないことを抱えながら、信仰やその学問としての神学は進んでいきます。分かる、分かる、で引っ張っているのではないのです。いきなり分からないことが出てくるのです。それがよいと思います。三位一体論というのは本当に分からないところがあり続けます。

それはつまり、イエスが神を父と呼べと言いながら、そのイエスが御子である神だと、みたまを注ぐと言っているわけですから、結局、父、子、霊が三位一体になってしまうわけです。

その三位一体が、先ほどのヴェーバーによれば、全くの超越とは違うと直感されたのです。そういう話です。

小菅 (司会) 次の方どうぞ。

発言者 D お話ありがとうございます。政策・メディア研究科修士2年のDと申します。よろしく願いいたします。

私自身、アメリカや日本で複数の教会の礼拝に参加したことがあります。牧師先生のお話を聞く機会が何度もありました。その中で、キリスト教とは、文化によって共通した認識が多い部分がある一方で、解釈や、それを通してどう行動するのかということは様々異なるなどというのを実感してきました。先生が最終的に結論として示して下さった「本来のキリスト教」という言葉の、「本来」という意味が何を指すのかがすごく気になったので、質問させていただきたいと思っております。

近藤 文化によってキリスト教が影響を受けて、いろいろな文化地域によって独自の発展、独自の歩みをしているということはあると思います。日本におけるキリスト教はまだそこまで十分行っていない、もう少し文化にまで及ぶ、文化は宗教というか、信仰にとっては決して中心的なものとも言えないと思います。しかし信仰が文化の中にまで染み出ていくということは当然あるべきだし、あって当然だと思います。

けれども、様々な文化で様々な形態のキリスト教の在り方があるにしても、それがキリスト教であると言える理由がその根本にあるわけですね。結局それは、キリスト教というのは市民宗教的に存在するのではなく、そういう存在の仕方も周囲には起こります。しかしキリスト教がキリスト教として存在するのは教会によるわけです。教会として存在するということが重要で、教会として存在するといった場合も、いろいろな文化、地域によって教会が違ってく

るではないかということがあります。それぞれの教会の違いの中で、それでもキリスト教として同じ教会だと言えるものがあるということなのです。

なぜそれが言えるのかというと、ちょっと教科書的な言い方になりますけれども、結局公同の教会というものに参与している。公同というのは普遍的な教会、普公教会です。すると問題は、その意味での本来的キリスト教の信仰というものが、本来のキリスト教と言えるのではないかということになります。これも教科書的に扱ってはあまりよくないので、この普公教会というものも新しく、いつでも表現し直すということが大事なことなのです。不断に表現し直される公同の教会ですね。

それから、いろいろな地域、文化によって教会が違う、キリスト教が違うということが言えますけれども、基本というものはあるので、それは心得ておいたほうがいい。もうご存じかと思いますが、キリスト教というのは聖書自体が既に多様なのです。ですから、キリスト教が1つであったことがあるのだろうかという、そういう問いがあるくらいです。傾向としては最初から東西に分かれているわけです。東方教会と西方教会。

日本にあるのは、もちろん両方あるのだけれども、これは大きな幹で分かれています。そして西方教会のカトリック教会とプロテスタント。プロテスタント教会から様々な教派が分かれています。そういう中で、どの地域の教会はどのような傾向を持っているか、そうした基本的な傾向が出てきます。

一番大きな区別は、東西の両教会の区別ですが、続いてプロテスタント教会がカトリック教会から宗教改革によって生まれています。東方教会は宗教改革を知らないのです。中世も持っていないわけです。東方教会はいわば、古代から現代まで直接来ている。これがロシアやギリシャのキリスト教ですよ。ロシア、ギリシャにもプロテスタントが入っているということもあると思います。だからいろいろな地域にも交錯しているのです。ただ、教会の基本的なものは、そういう歴史によって個性化されているということがあります。

今のウクライナ問題で、ウクライナの教会、あれは東方教会です。ロシアの教会とキリスト教がどうしてあんなふうに、プーチンとロシア正教のリーダーとが一致してやっているのでしょうか。あれはどういうことなのかなという感じがします。あれはまさに東方教会的です。そういうふうな言うことができると思います。

発言者 D ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。どうぞ、一番後ろの方。

発言者 E お話ありがとうございました。経済学部4年のEと申します。

信仰者が世捨て人になるわけにいかず、現実世界の生活再建に向かうということをおっしゃられていましたが、こうしたことは、善行的な意味、例えば教会がボランティアであったり、炊き出しをやったり、そういった善行的な意味での生活再建ということでしょうか。

近藤 それも含まれると思います。けれどもそれだけではなくて、この世界に生きる、この世界にどう生きるかという意味で、この世界の中で責任的に生きると言ってもいいのです。神に対して責任的に生きるということです。

さらに言えば、神に仕え、神に奉仕する仕方での世界に生きるということにもなると思います。表現はいろいろあり得ると思います。

具体的にあるボランティアの仕方、ボランティアに参加する仕方、あるいはそれを積極的に組織していくようなやり方でこの世界に生きるということも十分考えられると思います。

発言者 E ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。ほかにいかがでしょうか。

F先生。

発言者 F 理工学部のFでございます。本日は本当におもしろい話を、どうもありがとうございます。

そこで「継続的創造」が1つ前半のお話のポイントにあったかと思うのです。ちょっと分からなかったのが、精巧な時計として神が初めの創造をただけなのだという立場もあったわけで、その人たちが継続的創造ということと言わなかったのは、世界が不完全であるという、これとどう折り合いをつけるのかということだと思うのです。先生のお話を伺っても、直感的にそれは継続的創造なのだろうな、そのほうがいいのだろうなと思うのですけれども、そのところがちよっともやもやするところです。

その継続的創造自体が神のわざだから、それは神自身に

包括されるからそれでいいのだ。そういう理解になるのでしょうか。それとも、世界が不完全であるということとどう考えたらいいのか、教えていただければと思います。

近藤 おっしゃるとおりの問題は出てくると思います。不完全というちょっとネガティブな表現になりますけれども、世界は非常によくできている。それこそ完全にできているのだけれども、完全概念が違って、これは聖書の中で、創造の物語の中で、6日間の創造の後に「甚だよかった」ということになって、世界の創造がそこで一旦終わって、完全な世界ができたのだとも受け取れます。その「甚だよかった」という意味はどういう意味なのかという問題があって、それこそ先ほどのヘブライ的な存在論であって、パーフェクトで、もはや時間を持たないという無時間的なパーフェクトというのではなくて、「甚だいい」ということ。極めてその目標に向かって「甚だいい」という、そういうむしろ動的な、「完全」という仕方と言うと「動的完全性」、スターティックな、もう終わった、完成した、終わりの意味の完全性ではなくて、甚だよい。その目的にかなって、ますますその線に向かっていくような完全、創造にはその後があるわけです。創造世界の歴史があるわけで、歴史に通じていくということが聖書的な「完全」の理解ではないかと思っています。

発言者 F どうもありがとうございます。何かすっきりとした感じがします。ありがとうございます。

小菅 (司会) ほかにどなたでも、

学生の皆さんどうですか。非常に専門的な議論になっていますが、もっと率直な感想でも、質問でも結構です。

皆さんが考えている間に、私から1つご教授いただきたいことがあります。こういう講演会を企画して、近藤先生のような方に来ていただくということの意図は、慶應義塾のような学校では、学生が社会に出て、そして活躍する。そのときに教養というものにおいて、宗教に対する教養がすっぱり抜け落ちているような気が私はするのです。もっと率直に言えば、私たちは宗教について知らなさ過ぎるというか、知ろうとしなさ過ぎるというところがあるように思う。

今のお話を聞いていると、キリスト教もそうだし、恐らく仏教もイスラム教もそうだと思いますけれども、掘れば掘るほどどこまでも掘れていくわけですね。これは一般人としてというか、私たち教養人としては、一体どのように

入って、とりあえずどこまでという言い方は難しいのだろうと思います。どういうふうに勉強していったら、このくらいは最低ということがあれば、先生お教えいただければと思います。

近藤 教養としてのキリスト教ということがどう言えるかあまり自信がないのですけれども、宗教的なものについては、道を求める「求道」ということがあると思うのです。求道するといっても、いろいろな宗教があったらどこでどう求道したらいいのだという、そういうことにもなると思います。もし、キリスト教についてちょっと触れてみたいと思われたら、それは教会をぜひ訪ねてほしいと思います。教会にも妙な教会がないかと言われると、自信がない。自信がないというか、微妙な教会もあるのではないかと思いますので、そうするとちょっと、「変な教会に行かなければいいが」とは思います。だけど、教会の中にその信仰を生きている人々がいるわけです。その信仰を生きている人々が、キリスト教で言いますと礼拝しているわけです。その礼拝に加わってみる。

そのときに「教養を身につけるために今日は礼拝に来ました」と言うと、どんな顔されるかは分かりませんが、教養の中にも道を求める教養がありますから、「道を求めて今日は教会の礼拝に出てみました」というふうに行くことを私は勧めます。

もちろん聖書を読むということも勧めます。聖書は聖書的に読まないとうちにもならない。聖書を読んで「なんだこれ？」と思いますよ、まず。ひどいですもの。ご自分で聖書を読みましたという人がいたら、本当感心します。私は洗礼を受けたときに聖書を全部読んでいなかったのです。聖書を全部読むというか、つまり通読したのは、高校3年生のとき。受験勉強などしないで、一応してはいたのだけれども、聖書の通読をした。それはその前の年に洗礼を受けて、牧師にならなければならないのではないかと、牧師になりたいという気持ちの中でしたので、そのときに聖書を初めて最初から最後まで読んでみました。

だから、洗礼を受けるときには、聖書を全部読んでいない。あるところだけしか読んでいないです。私はそれでいいと思っているのです。

私が最初に読んだのは、『フィリピの信徒への手紙』、そこを読みました。短いから読みやすい。それから福音書のどこか読んだらいいのではないのでしょうか。マタイによる福音書はいい福音書なのですけれども、最初は読みにくくて、人名ばかり出てくる。もうやたら面倒くさいからやめ

てしまいます。

だから聖書は読むことはもちろん勧めますけれども、キリスト教を教養として学ぶということを考えると、それが生きられている場所に行くということがいいのではないのでしょうか。

教会に行ったら、あとをつけ回されるなんていうことは絶対ないですから。それほど熱心につけ回さないです。それは、帰るときに「また来てください」くらいは言われると思います。それ以上ないですよ。だから、それ以上つけ回すようなものがあつたら、これはカルトだと思わないと、そのぐらいの識別はつけないとだめです。

そして誰だって尊重されますから、自分には分からなかったら「分からない」という権利はあります。キリスト教にちょっと触れてみるというのなら、私は教会の礼拝に出てみるということが一番いいのではないかと。そうするとそこで讃美歌を歌われたり、祈りがなされたりと、「これがキリスト教か」ということ。説教があります。説教はまず分からない。説教が分かるようだったら、これはもう相当に深く理解しているということになるかと思っています。

そんなところで「教養」というふうになるかどうか。これを言うと、仏教の場合にはお寺に行ってみるという話になってしまうかもしれませんが、私、自分の経験で言いますと、初めに神道を知っていました。自分の家がそうでしたから。祝詞なんか頭に入っています。仏教も父親の葬式が中学生の頃ありましたから、仏教が入っています。今でもお経の一部が頭に残っています。我々日本にいと、どこかで触れているのです。ただ、キリスト教にはあまり触れていないのではないかなと思うのです。教会が少ないし、教会に触れるということがあまりないから、礼拝に行ってみるというのが私にはいいのではないかと思うのです。

私自身、教会に行ったのは高校1年のとき、2年生で洗礼を受けた。あの頃は一生に一度はキリスト教の中に、礼拝などに行ってみるものだという、一種の社会常識があったと思います。昭和35年、私はそういうふうに感じました。

手拭いを腰にして、そして朴菌の下駄を履いて、寮歌なんかしきりに歌っていた高校生です。そういう時代、昭和の時代、その頃に何で教会に行ったかということ、一度は行ってみるものだということがありました。だけど今は、全然そういうことはないでしょうね。

ここに来て言う話かどうかはともかく、申し上げたいことは、一度は教会に行つてごらんになったらどうか、礼拝に出て見てみたらどうかと。そしてそこでどんなふうなこ

とがなされているかということです。説教は分からないだろうけれども。

今はコロナ禍だから、オンラインで出てみたらいいです。それはネットでホームページを開いて、その礼拝に参加できます。日本が嫌であれば、イギリス、アメリカでも、ドイツの教会でも、ネットで加われます。そんなことを感じます。

小菅 (司会) ありがとうございます。

先生が最初におっしゃいましたが、私も教師として申し上げますと、礼拝に出るといってもそこは慎重に、よく見極める目を持って。やはり宗教は怖いところがあることは確かなことですから、ここにいる方は心配ないと思いますけれども、そこは慎重に見極めて、出るところを選ぶということを是非してください。

もうそろそろ時間ですので、あとお一方。C先生お願いします。

発言者 C 今のお話で、僕も教会に行かれるのはいいと思います。三田の文学部には、実は仏教概論のクラスがずっとあった。国文学や日本史を理解しようと思ったら、仏教の基本的な知識がないと分からないだろうという理由からです。

僕は、実は学部生の時に哲学科で、「仏教概論があるのに何でキリスト教概論がないのですか」ということを文学部長だった三雲夏生先生に直談判に行きました。そうしたら、三雲先生はカトリックなのだけれども、「君、そんなこと言ったらイスラム教概論とか、切りがなくなるだろう」と反論されました。そこで僕は「それは全然違うと思います。キリスト教概論で、少なくとも基本的な教義と用語などが分かれば、文学部のどこの専攻になったって、理解力が全然違うと思います」と、強硬に言ったら、その次の年から開講していただいております。

ですから三田に来たら、理工学部の方は三田に来ないけれども、ぜひ「キリスト教概論」をとってください。おもしろいことに、プロテスタントの先生とカトリックの先生を交互に招いています。

私も高校生のときにクリスチャンになりました。西洋文明を理解しようと思ったら、よく言われていることですが、ヘブライズム、ユダヤ、キリスト教の世界観とギリシャの哲学の基本ぐらい分かっていないと、到底理解はできない。というより、それを理解したら、理解が進んでものすごくおもしろくなります。ですから是非、そういっ

た講座が日吉にあってもいいですね。

小菅 (司会) ありがとうございます。そういうところは慶應義塾のいいところで、矢上であろうとSFCであろうと三田へ行って、仏教学でもキリスト教学でもぜひ、それを取るということが道筋としては一番初めのいいところかもしれません。

ほかにどなたかコメントございますか。

それでは時間が過ぎておりますので、これで閉じたいと思います。近藤先生、どうもありがとうございます。

(拍手)

——了——

キリスト教は「世界」をどう取り戻すか
 —救済宗教の akosmism を越えて—

近藤勝彦

「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」という問いを立てました。これはとりわけ近代のキリスト教のテーマであり、さらに 21 世紀の現代におけるキリスト教のテーマではないかと思っています。そして同時に現代の世界自体にとっても重大な意味のあるテーマではないかと思います。

1

問題の説明のために、多少の歴史的な回顧をしてみます。一般に言われることですが、様々な問題について考え、しかも根本的に問題を考える場合、原理的に言って、三つの考え方がありと言われます。それは、実在の根本を「神」と考えるか、「世界」と考えるか、それとも「人間」と考えるかの三つの考え方です。この区分自体がすでにキリスト教的な影響によって刻まれたヨーロッパ文化史を背景にしているとも言えるでしょうが、この区分を西方的キリスト教によるヨーロッパ的な時代史と結び合わせると、非キリスト教的古代の場合、「世界」(コスモス)を実在の根源としたのに対し、キリスト教的ヨーロッパの中世は「神」を、そして近代は「人間」を基礎にしたと言われます。

この中でも人間を実在の根拠や存在論的基盤にすることは、実際には一番危ういと思われれますが、そうした人間の特別な位置付けを行うことで、近代は出発したと考えられるわけです。この特別な人間の位置付け自体が、万物の中でとりわけ人間を特別扱いしたキリスト教の影響であり、その影響が世俗化した形で現代にその結果を見ているとも考えられます。例えばカール・レーヴィットなどはそのように考えていたのではないのでしょうか。デカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」の背後には、アウグスティヌスの『ソリロキア』¹があったと言われることもあります。いずれにせよ近代には、人間を原理的な位置に置き、そこから神や世界を位置付けたり、さらには排除したりする傾向も出現しました。

この人間を原理とする立場は、18 世紀の啓蒙主義を経て、近代文化の脱キリスト教化の色彩を色濃くしていきました。この近代の中で「神、世界、人間」の関係がもう一度問い直されるのは、当然のことと言ってよいでしょう。この傾向の中でもキリスト教は「神が喪われた人間を捜し出し見い出してくださった」²という救済の出来事の知らせを福音とし

¹ アウグスティヌス『ソリロキア』(独白録)は、神と魂にのみ思いを向けて、それ以外を知りたい魂の独白を語るが、それは後の『告白』の冒頭の「あなたは、わたしたちをあなたに向けて造られ、わたしたちの心は、あなたのうちに安らうまでは安んじない」にまで通じていると思われる。

² 人間を探し求める神は、迷子の羊を探し求める羊飼いを語るイエスの譬え話に典型的に描かれている(マタイ 18・10-14; ルカ 15・3-7)。

ていますから、人間への関心はキリスト教の中心近くにあるわけで、キリスト教が人間を喪失したとか、その「取り戻し」がテーマにされるといったことは、世界との関係喪失ほどには問題にされない、それは近・現代においても同様だと思われまゝ。ただし、人間の自由のために神を排除するという人間学的な自由のための無神論が、近代中には出現しました。フョイエルバッハやニーチェやフロイトなどによって提出された問題で、そこには「無神論的人間学的自由」の主張があると言ってよいでしょう。しかしこれに対しては、キリスト教の福音による自由の主張は、無神論的な自由の主張に対して少なくとも決して劣るものでなく、かえって人間学的自由の認識の未熟さやその限界を指摘することは容易です。福音から受け取る自由は、無神論的な自由を遙かに超えて、その限界を衝くものと言ってよいでしょう。もちろん「福音的自由か、無神論的自由か」という問いを改めて問うてもよいのですが、本日はこれ以上この問題には触れません³。

2

それでは「世界」の問題はどうでしょうか。近代の人間、つまり自ら実在の根拠に位置し、あらゆる認識の基準ともなった人間は、世界を神から奪い取り、あるいは世界から神を追放し、神なき世界を構想したとも言えるでしょう。「世俗的人間」と共に「世俗的世界」が近代の特徴になりました。この「世俗的世界」に対してキリスト教はどう立ち向かうか、それをキリスト教神学 (theology)、とりわけキリスト教教義学 (dogmatics) の責任として考えてみたいと思います。

それにしても世界からの神の追放、あるいは神からの世界奪取、つまりはキリスト教における世界の喪失という現象は、すでに中世に始まっていた面もあります。そのことは中世の公式的、つまり教会に一般的な「終末論」の中に明かで、「終末」を世界の問題と切り離し、個人の生の終りのこととして受け取る仕方で、「関心の狭隘化」が示されていました。この「関心の狭隘化」は、中世の終末論が世界の終りを含む神の国の終末論を喪失していたことで明らかです。なぜ中世の終末論がダンテの『神曲』が描くように個人の魂の浄化のための遍歴の思想になったのか、恐らくは紀元3世紀始めのモンタヌス運動の挫折以後、「神の国の終末論」がいわば地下に潜ったことと関係があるでしょう。他方では教会と国家（ローマ帝国や神聖ローマ帝国）との連携が進み、「神の国の終末論」は非公式な分派運動のテーマとして民衆の意識の底流に潜むほかはありませんでした⁴。この意味ではキリスト教における世界の喪失はすでに古代末期、そして中世には始まっていたこととなります。

それにしてもキリスト教の世界喪失は、近代になって一層進みました。一つには「理神

³ フョイエルバッハは、「神学の秘密は人間学である」とその無神論的表現を語った。しかしそれなら逆に「なぜ人間学は神学の秘密をなさなければならないのか」と問い得る。さらに自由の問題は、罪や死の問題と関係しないわけにいかないであろう。

⁴ この点を描いたものとしては、N. コーン『千年王国の追求』がある。

論」(Deism)の神と世界の理解を挙げることができます。神は見事な時計細工師として世界を創造したと言われ、従って創造された自然世界は、見事に作られた時計のように、以後まったく自動的に動き、神はいちいち手を加えることをしないとされました。理神論的な世界理解は、「慣性の法則」や「質量保存の法則」と合致しています。神と世界のこの関係は、「ライプニッツとニュートンの論争」のテーマになりましたが、ライプニッツは結果的に理神論と同様な説を主張しました。ニュートンは一般に理神論者と見なされることが多いのですが、実際には違っていたと言われます。その後カントの純粹理性批判によって、世界の認識は人間の批判主義的な理論理性に委ねられ、そこから神の働きは排除されました。神の働きのある世界として自然の世界をどう回復することができるかという問いは、以後、キリスト教神学の課題になりました。この宇宙や地球、温暖化や環境問題に揺れる自然的世界は、神なき世界でしょうか。あるいは神は自然に対して創造以後も働いておられるのでしょうか。これは、キリスト教が「世界」をどう取り戻すかという問題の重大なテーマを構成しています。キリスト教神学は「自然の神学」を試み、進化論との対話など豊富な自然科学との関係史を築いて来ました⁵。この意味では、「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」という今日の問題に対して、「自然の神学」の取り組みによって世界を回復するという回答があり得るでしょう。

3

キリスト教は、まず古代ヘレニズムの世界に浸透したわけですが、そのとき2世紀から3世紀にかけて、大きな神学的主題になったのは「創造論」でした。ギリシャ的な「コスモス」の理解、その中に神々をも包括した「万物の永遠回帰」の思想、その哲学的表現である「汎神論」などを相手とし、キリスト教神学は世界とその中の万物を遥かに超越した神による創造、世界と万物の「無からの創造」(creatio ex nihilo)を主張しました。「無からの創造」は萌芽としてはすでに旧、新約聖書や外典の中に暗示されていましたが、世界を無から創造された有限な被造物として確定的に表現したのは2世紀のことでした。しかし今日、創造後の世界に対する神の行為、さらには世界の将来も問われます。キリスト教教義学は自然的世界を神の摂理や神の統治、そして神の国の終末論においてどのように考察できるかという課題に直面しています。「宇宙論的終末論」の可能性も問われますし、それ以前に「法則と偶然」の問題が問われ、法則の成立も含めて偶然に働く神が問われます。ライプニッツは神は世界の見事な製作者であるとして神を讃美し、はじめの創造以後は自然界に働くことは神に相応しくないと考えました。これに対し、ニュートンはアレクサンドル・コイレによれば、世界の創造の後、単に被造物としての世界を「保持」するだ

⁵ 進化論を始め、自然科学とキリスト教の関係をめぐっては、ティヤール・ド・シャルダン、R. ホーイカース、A.R. ピーコック、T. トランス、W. パネンベルク、A.E. マクグラスなどの名を挙げることができる。

けでなく、その遍在によって世界の内に臨在し、不断に世界に働き続けていると思惟したと言われます⁶。キリスト教教義学は、神学の中の神学と言われる学ですが、それには「継続的創造」(creatio continuata)という概念があります。これは、はじめの創造の後にある「摂理」(被造物の保持、統治、協働を含む)を意味するともとられますが、そうではなく「無からの創造」のその後の継続とも解釈されます。「自然の神学」の中でニュートンのこの面をどう継承できるか、「継続的創造」という問題が興味深い問題になるでしょう。新しい事態の発生を捉えて、エネルギー保存の法則やエントロピーの法則では捉えられないものが宇宙には起きている可能性が問われるでしょう。自然世界にもまた「偶然」があって、重大な役割を果たしているのではないかと問われるでしょう。従って自然もまた一回性の中にあるのではないかと問われるでしょう。そして宇宙には始めがあり、また終わりがあるという宇宙物理学や宇宙哲学の主張が「自然の神学」にとって身近なものになるでしょう。教義学は神以外のすべてのものを被造物として理解し、それには始めと終わりがあると考えています。「偶然論」と「継続的創造」の関係が重大なテーマになると言いましたが、他にもまだ未開拓な状態ですが、「神の永遠」と「世界の時間」の関係や「神の遍在」と「世界の空間」の関係などが探求されなければならない問題になります。

4

「世界の回復」という問題は、自然的な世界の回復の問題だけではありません。「世界」(コスモス)という言葉は多義的で、自然的世界とともに人類の倫理的文化的世界をも意味します。聖書は「神はその独り子をお与えになったほどに、世(コスモス)を愛された」(ヨハネによる福音書3章16節)と語ります。「世」は「この世」、「現世」であり、「歴史的人類世界」でもあります。「国家」「社会」「文化」「経済」「芸術」「学問」「家族」「国際社会」「グローバルな世界」といった文化諸価値の諸領域の「世界」もまた当然含まれます。この世界が「世俗世界」として神と無関係にされ、あるいは価値的領域からの神の排除が起きています。これは啓蒙主義以後の特殊な時代問題でしょうが、とりわけ現代世界の問題と行うことができるでしょう。キリスト教はこの「文化、社会、諸価値領域」としての世界とどのような関係を取り戻すことができるのでしょうか。

人間を原理的な位置に立てた近代において、自然世界が神の働きから切り離されたところに立っていた思想家がイマヌエル・カントとすれば、彼はなお倫理道德の世界が神を要請することを語っていました。しかしやがて「文化価値の諸領域」も「世俗世界」としてキリスト教から切り離されていきました。そこに立っていた思想家は多くいますが、マックス・ヴェーバーもそれを認識した一人、しかも近代における宗教の宿命としてそれを甘受した一人ではなかったかと思えます。そこで彼の問いかけに注目してみましょう。

⁶ A. コイレ『コスモスの崩壊—閉ざされた世界から無限の宇宙へ』における「仕事日の神と安息日の神—ニュートンとライプニッツ」287頁以下。

ヴェーバーは現世世界の合理化と宗教の關係に注目し、両者の緊張や対立を問題にしました。彼は現世の「生活諸秩序」は、合理化が進めば進むほど、経済なら経済、政治なら政治、それら独自の論理によって合理化されると認識しました。こうして生活諸秩序・諸領域は、それぞれの活動を純化させ、各専門人の領域になっていきます。この領域が近代初頭に独自の領域として成立した際には、ピューリタンをはじめとする「禁欲的プロテスタンティズム」の「現世内的禁欲」が貢献したとヴェーバーは認識しました。そしてそれがなぜ起き得たかとも問いました。ヴェーバーによれば、一般的にはインドやイスラムの救済宗教の達人たちは現世を拒否します。つまり神秘主義的な宗教的救済の達人たちは現世的世界を拒絶し、現世超越的な救済の中に入っていこうとするわけで、その意味で救済宗教は akosmism であると主張しました。救済宗教の akosmism は神秘主義による現世離脱の中に明らかに示されているように見えます。

それでは一体なぜキリスト教だけは少なくとも近代世界成立の時期に akosmism に陥らなかったのでしょうか。事実、ヴェーバーはそう問うています。ヴェーバー自身の人生観ではキリスト教はすでに過去化したと見られ、文明の将来を決する必須の構成要素とは受け取られていなかったと私には思われます。彼自身は脱宗教的に合理化された世界が「鉄の檻」としてあって、その中でキリスト教的に生きることを選択せず、専門人として自らの意志的価値選択を遂行して、死が無意味に化すのに耐えることも含め、悲劇的な決断に生きたと思われまゝ。ヴェーバー自身を「精神なき専門人」(Fachmenschen ohne Geist) と言うことはできないでしょうが、「宗教なき専門人」であったことは明らかでしょう。ヴェーバーは、現世の改造に尽したピューリタンの「現世内的禁欲」の歴史的な意味を誰にも優って理解しましたが、彼自身はその可能性を将来的には見ず、神秘主義的な akosmism の方が、人倫的社会を断念して心情主義に自己限定する現代の救済宗教のあり方であると見たように思われます。

しかし救済宗教が世界を回復し、世界との關係の中にあり続けることは不可能でしょうか。ピューリタニズムや「禁欲的プロテスタンティズム」がかつて現世生活を再編し、形成したように、キリスト教の生き方の中に現代の合理化した諸価値領域との関連を再確立し、そこに生きる意味や生の方向を修正しつつ再建することは不可能なことでしょうか。キリスト教教義学で言うと、救済論で「人格の救済—義認や聖化」を扱うのに並んで、「世界の更新や聖化」を回復することは不可能でしょうか。キリスト教における世界の取り戻しという課題は、「世界の更新や聖化」を思考することを含むと思われまゝ。世界もまたそれを必要としないわけではないでしょう。

マックス・ヴェーバーのキリスト教理解は決して神学的なものではなく、いわば外からキリスト教を分析する宗教社会学的なものでした。その彼が「世界を超越した創造神」と

いう神理解が宗教倫理に非常に重要な意味を持っていると『中間考察』⁷で語っています。その上で彼は「世界超越的な神が全くそれ自体として西洋の禁欲の方向を決定したわけではないことは、次のような考察から分かる」と述べて、キリスト教の三位一体論に言及しました。「キリスト教的三位一体の神は、その神人的救済者と聖徒たちとを伴っており、ユダヤ教特に後期ユダヤ教やイスラム教のアラーよりも、根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい神観念を描いた」(S.538)と言うのです。「根本的にはむしろ世界超越的にはより乏しい神観」(eine im Grunde eher weniger überweltliche Gotteskonzeption)は、訳しにくい文章ですが、ヴェーバーの理解では徹底的に超世界的(überweltlich)な神からは人間のあり様として「無世界主義的」なあり方が帰結される、これに対し近代初頭に社会形成的な力を発揮したプロテスタント的禁欲は、キリスト教の神が決して一方的に徹底的に超世界的でなく、その点ではむしろより少なく超世界的であって、それゆえ逆に世界関係的にはむしろより優る神として理解されたこととなります。超世界的な神の世界関係的な根拠を示す鍵概念を、神学者ではなかったけれども、当時のハイデルベルクの宗教史学派の神学者たちとの交流の中にあったヴェーバーは、「神の三位一体」に見出し、さらには「神の意志」に見たと言ってよいでしょう。それで彼は、ピューリタンの「達人宗教的」な歴史的活動を「神の意志に対する奉仕であった」(S.545)と語りました。「より少なく超世界的」というよりも、むしろ世界超越的であって、かつ同時にその意志において世界関係へと境界線を踏破する、その意味ではされに一層超越的な神理解が、ピューリタンの世界形成的倫理の背後にあったと言い得るのではないかと思います。いずれにせよその根拠をヴェーバーが「神の三位一体」や「神の意志」に見たことは、興味深いことです。

6

ヴェーバーに先だって西欧文化の中に akosmism が浸透するのを認識し、それを危険と見なし、その克服を図ったのは、オランダの政治家であり神学者であったアブラハム・カイパーです。彼は、akosmism はカトリックの修道士の現世拒否的禁欲からの遺産だと語り、それが宗教改革期に再洗礼派によってプロテスタント圏に持ち込まれ、その後の近代思想に弊害を与えたと言いました⁸。そこでカイパー自身は、世の隅々に及ぶ創造論的な神の「一般恩恵」(common grace)と各文化領域における神の「主権」(sovereignty)の思

⁷ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920, S.536ff.

⁸ A. Kuyper, Lectures on Calvinism, 19. しかしこの見方には、むしろ再洗礼派の方がその「千年王国説」によって世界との関りを表現していたのであり、かえってそれを排除した宗教改革者たちの方が「世界喪失」に陥っていたという反論も可能である。事実、カルヴァン『キリスト教綱要』なども「終りのときの復活」や「来るべき生への瞑想」など個人的終末論の主題を記しているが、人類史や現世世界さらに宇宙などの終りのことはまったく扱っていない。キリスト教史の中には、再洗礼派からピューリタン、その一人であるウィリアム・エームズ、そこからコッツェーユス、さらにベンゲル、フォン・ホフマンへと辿られる終末論や救済史の思想史がある。

想に立脚して、akosmism を克服する道を提案しました。これは神の主権概念によって「文化と社会の神学」を立てるという彼なりの回答でした。この線上で彼はまた救済論においても「世界の聖化」を構想し、ピューリタニズムの「現世生活の再征服」(reconquest of the life of the World) の再興を構想しました。

ヴェーバーが語った「より少なく世界超越的な(キリスト教の)神観念」は、実はもっと積極的に真に超世界的であるゆえに世界との境界線を踏み越え、世界審判的でありつつ世界を聖化し、完成する神として理解されます。キリスト教信仰における神は、三位一体論的な創造者なる神ですが、同時にイエス・キリストと聖霊において世界との境界線を踏破し、世界へと到来する神です。超越的な三位一体の神において世界超越と共に、世界への到来が理解される必要があるでしょう。こうして世界の創造の意味でも、また世界への到来の意味でも、そして世界の完成の意味でも、akosmism は否定されます。

「創造」は世界から乖離した神の超越的優越性を表現したのではなく、少なくともそれだけでなく、世界に対する神の関係意志(神の聖なる意志決定)をも表します。創造によって世界と人間が創造されただけでなく、神と人間の関係も創造され、さらには神と世界の関係も創造されました。人間存在の意味も、その世界関係の中で神への応答を示す仕方で示されました。神学、それも教義学で言えば、神の経綸の働きを自然的世界に対して語ると共に、文化・社会・歴史の世界に対しても語ることは、当然、可能です。キリスト教は神と人との関係の中に世界を引き込みます。カイパーはこれを、キリスト教は「教会において神を讃美し、この世において神に仕える」と表現しました。「この世において神に仕える」という仕方で彼は、akosmism でなく、ピューリタニズムの「現世生活の再征服」の継承を図ったわけです。さらに言えば、ヴェーバーは、akosmistisch な救済宗教は、その同胞愛(Brüderlichkeit)も世界喪失のため「対象のない愛の無世界主義」

(objektloser Liebesakosmismus)になると言い(S.543)、時代の宿命としてそれを肯定しました。

しかしキリスト教は対象のない愛を愛とは言いません。むしろ神の被造物への愛があり、それは神の人間愛であると共に、世界と万物への愛です。キリスト教信仰によれば、神は世界と万物から遥かに超越した神であるだけでなく、その神が御自身において一体的な御子と聖霊を世に派遣されます。神の愛と自由による境界線踏破とすることができでしょう。神の愛の境界線踏破によって、キリスト教的な「愛敵」(敵を愛する愛)や「兄弟愛」が対象喪失に脱落することはあり得ないでしょう。キリスト教神学は、時代の宿命によって宗教はアコスミスティッシュな救済宗教になるという主張を拒否します。

7

世界には「歴史の恐怖」⁹があります。歴史の恐怖との取り組みには、当然、文化も経済

⁹ この表現は、M. エリアーデ『永遠回帰の神話』に見られる。

も、生産力も精神も関係します。それでも特に政治の責任が大きいと考えられるでしょう。しかしその政治が現実においていかに愚劣であることか、その認識が深まれば深まるほど、誰もが真面目な救済探求の果てに「世捨て人」になるほかはないと思うようになり、失意の akosmism に誘われます。

しかしキリスト教的な救済の探求は、教会で讃美する三位一体の神が世界超越的な神でありつつ、境界線踏破の意志をもって世界に踏み込み、世界に対し、また世界にあって働かれることを信じて、改めて神に仕えようとします。従ってキリスト教における救済の信仰は、世界拒否ではなく、同時に現世世界の生活再建に向かうでしょう。神が世を捨てないのに、信仰者が「世捨て人」になるわけにいきません。イエス・キリストの世にある第一声は「神の国は近づいた」でした。神の国は個人の生だけでなく、神の民に関わり、天と地に関わります。その神の国、神の恵みの支配は、キリストにあってすでに到来を開始し、その全的到来が接近の中にあります。

そこで「キリスト教は『世界』をどう取り戻すか」という問いに対する回答は明かです。それはキリスト教が「真の神」を理解することによってです。つまり、三位一体の神とその神の聖なる意志、それに基づく神の創造とキリストと聖霊における神の世界への到来、そしてその救済、されに終末における神の国の成就の約束、そうした神とその御業の認識によって、つまりはキリスト教を本来のキリスト教として再認識することによって、キリスト教は「世界」を取り戻すでしょう。そのことは、本来の人間が取り戻されるのも、中途半端なキリスト教の中においてではなく、本来のキリスト教の実現と共にであることと重なっています。本来のキリスト教の再発見に伴って、真の人間が回復されると共に、世界の聖化とその完成の希望が回復される、キリスト教会はそう信じているし、信じるべきです。そのための学問として、キリスト教神学、とりわけ教義学は遂行されなければなりません。

教養研究センター基盤研究講演会 no.8

「激動の流れを生きて」

—ウクライナ戦争を念頭に、今ベトナム戦争を考える—

日時：2023年6月9日(金) 16:30~18:30

場所：慶應義塾大学日吉キャンパス来往舎2階 大会議室

第2次世界大戦によって、全ての人々が「もうこれで『戦争』と呼ばれるものは起こるまい、いや、起こしてはならない」と固く決心しました。戦争が余りにも悲惨で、惨たらしく、このままでは確実に人類は滅ぶと考えたからです。しかし、その爪痕も癒えないうちに、朝鮮戦争、ベトナム戦争、アフガン戦争、湾岸戦争…と惨禍は繰り返されてきました。

船戸良隆牧師は、特にベトナム戦争下での実践的な救済活動を通して、キリスト者が、貧困、戦火、飢餓とどのように向き合うかという問題を深く考えてこられた方です。

この研究講演会では、ウクライナ戦争を念頭に、私たちが「神の怒り」としての戦争をどのように捉えたらよいのか、戦禍に苦しむ人たちに對して何をしたらよいのか、私たち自身にはどのような責任があるのかについて考える手がかりをいただきたいと思います。

講師：船戸 良隆

日本基督教団 勝沼教会牧師

司会：小菅 隼人

慶應義塾大学理工学部教授・教養研究センター所員

2023年度 慶應義塾大学
教養研究センター主催
基盤研究 教養研究講演会no. 8

「激動の流れを生きて」

—ウクライナ戦争を念頭に、今ベトナム戦争を考える—

第2次世界大戦によって、全ての人々が「もうこれで『戦争』と呼ばれるものは起こるまい、いや、起こしてはならない」と固く決心しました。戦争が余りにも悲惨で、惨たらしく、このままでは確実に人類は滅ぶと考えたからです。しかし、その爪痕も癒えないうちに、朝鮮戦争、ベトナム戦争、アフガン戦争、湾岸戦争…と惨禍は繰り返されてきました。

船戸良隆牧師は、特にベトナム戦争下での実践的な救済活動を通して、キリスト者が、貧困、戦火、飢餓とどのように向き合うかという問題を深く考えてこられた方です。

この研究講演会では、ウクライナ戦争を念頭に、私たちが「神の怒り」としての戦争をどのように捉えたらよいのか、戦禍に苦しむ人たちに對して何をしたらよいのか、私たち自身にはどのような責任があるのかについて考える手がかりをいただきたいと思います。

日時：2023年6月9日(金)16:30~18:30
場所：慶應義塾大学日吉キャンパス
来往舎2階 大会議室
対象：研究者、塾生・教職員・塾員
★入場無料・予約不要★

我が国籍は天に在り

船戸良隆(日本基督教団 勝沼教会牧師)

1936年、東京・芝にて出生。大学生時代、筑豊炭鉱閉山に伴う児童の悲惨な状況を見分し「筑豊の子どもを守る会」を結成、参画。
1965年3月 東京神学大学大学院修了。
1967年10月 日本キリスト教協議会より戦時下のベトナムに派遣され、戦災孤児救済に従事。
1976年6月 国際協力基金よりタイ国・チュラロンコン大学日本研究講座講師として派遣される。
1979年9月 米国・プリンストン大学客員研究員。
1990年10月 認定NGO法人「アジアキリスト教教育基金」を創立、
「バングラデシュの児童に初等教育を」専務理事・事務局長就任。
2000年10月 国際協力NGOセンター理事長就任。

講師略歴

船戸 良隆 (日本基督教団 勝沼教会牧師)

1936年、東京・芝にて出生。

大学生時代、筑豊炭鉱閉山に伴う児童の悲惨な状況を見分し「筑豊の子どもを守る会」を結成、参画。

1965年 3月：東京神学大学大学院修了。

1967年 10月：日本キリスト教協議会より戦時下のベトナムに派遣され、戦災孤児救済に従事。

1976年 6月：国際協力基金よりタイ国・チュラロンコン大学日本研究講座講師として派遣される。

1979年 9月：米国・プリンストン大学客員研究員。

1990年 10月：認定NGO法人「アジアキリスト教教育基金」を創立、

「バングラデシュの児童に初等教育を」専務理事・事務局長就任。

2000年 10月：国際協力NGOセンター理事長就任。

著書

『我が国籍は天に在り』(日本キリスト教団出版局)

「激動の流れを生きて」

—ウクライナ戦争を念頭に、今ベトナム戦争を考える—

日本基督教団 勝沼教会牧師 船戸 良隆

小菅 (司会) 皆様、お集まりいただきありがとうございます。

本日の講師は船戸良隆先生です。日本基督教団勝沼教会の牧師です。私自身がクリスチャンで、日本基督教団勝沼教会の教会員です。ですから、船戸先生は、私の牧者ということになります。

船戸先生は1936年、東京・芝にてお生まれになりました。大学生時代、筑豊炭鉱閉山に伴う児童の悲惨な状況を見分し「筑豊の子どもを守る会」を結成し、参画されました。

1965年3月に東京神学大学大学院を修了され、1967年の10月、日本キリスト教協議会より戦時下のベトナムに派遣され、戦災孤児救済に従事されました。

今の若い学生、大学院生の皆さんは、多分ベトナム戦争というのをリアルタイムにはご存じないと思います。私は60過ぎておりますが、私どもにとっては戦争といえばベトナム戦争といますか、リアルタイムでよく知っている、アジアが舞台になった悲惨な戦争です。そこに先生は直接赴かれて、戦災孤児の救済に従事されました。

1976年6月には、国際協力基金よりタイ・チュラロンコン大学の日本研究講座講師として派遣されました。

1979年9月には、アメリカのプリンストン大学客員研究員となられました。

1990年10月、NGO法人「アジアキリスト教教育基金」を創立され、「バングラデシュの児童に初等教育を」の専務理事・事務局長に就任されました。

2000年10月に、国際協力NGOセンター理事長に就任されました。

昨年、春学期に小友聡先生にこの研究講演会で講演していただきました。小友先生は旧約聖書学の第一人者であります。

また、昨年秋は近藤勝彦先生に講演をお願いいたしました。近藤先生は組織神学の大家であります。

本日の船戸先生は、キリスト教において実践的な活動にずっと従事されてきました。その意味では、前々回の小友先生、前回の近藤勝彦先生とはまた違ったアプローチで、私たちが宗教に対してどのように関わっていくかということをお話くださると思います。

本日のタイトルは「『激動の流れを生きて』—ウクライ

ナ戦争を念頭に、今ベトナム戦争を考える—」というタイトルです。

先生どうぞ、お願いいたします。

船戸 ただいまご紹介いただきました勝沼教会の船戸と申します。

講演に先立ちまして、皆様に1つお断りしておきたいことがあります。それは、本日の講演がベトナム戦争についての講演ではないということであります。

私は今回の講演のこともありまして、最近2つのドキュメンタリーフィルムを見ました。1つは、5月29日に放映されましたNHKの『映像の世紀 ベトナム戦争 マクナマラの誤謬』というドキュメンタリーであり、もう1つは、Amazonで『フォッグ・オブ・ウォー マクナマラ元米国防長官の告白』です。いずれもよくできておりますので、もし皆さんがベトナム戦争そのものを知りたいということであれば、このようなものを御覧いただければと思います。

私はサイゴンにいましたときに、日本の出版社からたくさんの方がサイゴンに送り込まれておりました。そこでライターと称する人たちがみんな本を書いて、日本でもすごくたくさんの方がベトナム戦争について書かれたということを知っております。ですから、そういうものが参考になると思います。

私が本日の講演で申し上げたいことは、ベトナム戦争とは何かということではなく、1960年代に生きた一人の若者が、ベトナム戦争の時代をどう生きようとしたのか。その生きざまを通して、今、私たちがどう生きなければならないかということを考えていただきたいということが本日の講演の目的であります。

レジュメをお配りしてあるので、早速それに基づいて話をしたいと思います。1番のベトナム戦争とは何であったか。あの時代にベトナムで戦争が起こるということは、アメリカをはじめ西欧諸国の言わば「ドミノ理論」、ドミノというのは将棋倒しです。ダーツと将棋の駒が倒れていくような、「ドミノ理論」。もしベトナムが共産化されたら、東南アジアは全て共産化する。そうしたら世界のパワーバランスが崩れる。イギリスのある学者が「戦争というもの

は人々の恐怖心から起こる」ということを言うておりましたけれども、その「ドミノ理論」に基づいてベトナム戦争が起こったということは確かなことだと思います。

まず初めに戦争の歴史を振り返ってみますと、1964年8月にトンキン湾事件というのが起こります。ベトナム戦争がいつ始まったかということについては諸説あり、確たる定説というものはありません。大体そのトンキン湾事件というのは、北ベトナムのトンキン湾というところにアメリカの軍艦がおりまして、そこに魚雷が発射されて、攻撃されたものです。これは結局、現在ではそうではなかったということがはっきりしておりますが、そのようなことが報じられて、北ベトナムに対する攻撃、戦争が起こったわけです。

翌年の1965年の2月から本格的な北爆、北ベトナムを飛行機で爆撃するということが起こりました。そして、ベトナム戦争が南北にわたって始まったわけであります。

1975年、サイゴンの陥落。ちょうどそのとき、私はそこにはいませんで、日本に帰ってきていました。サイゴンのアメリカ大使館が襲われたりしまして、いよいよ米軍は撤退し、北ベトナムの正規軍が最後に入っていくということで終結を迎えたわけです。

私自身どういう形でベトナム戦争に関わるようになったかを説明いたします。

1960年代を私たちは「安保世代」と言いますが、60年に安全保障条約、アメリカと日本との安全保障について改定がなされるということで、東京というか、日本全体はちょっと大げさかもしれませんが、安保改定反対というデモが起こったわけです。

私たちも、当時大学生でしたけれども、安保改定反対ということで、言わば「提灯デモ」というのがありました。みんな提灯に灯を入れて、その提灯を持ちながら、「ベトナム戦争反対」と言って練り歩いたわけです。そういう形で「ベトナム戦争反対」という機運が非常に盛り上がったわけですが、私もほとんど毎晩のようにそのデモに参加しておりました。

そのデモに参加した後、みんなどうするかというと、喫茶店などに入って、おいしいコーヒーを飲んでケーキを食べながら、ベトナム戦争についていろいろと論じ合うというのが、若者の一般的な在り方でありました。

私はその提灯デモの後、喫茶店に行って友人とベトナム戦争反対ということについていろいろ論ずると、次第に「果たしてこれでいいのだろうか」という気持ちが起こってまいりました。一方で、戦争において人が死んでいる。

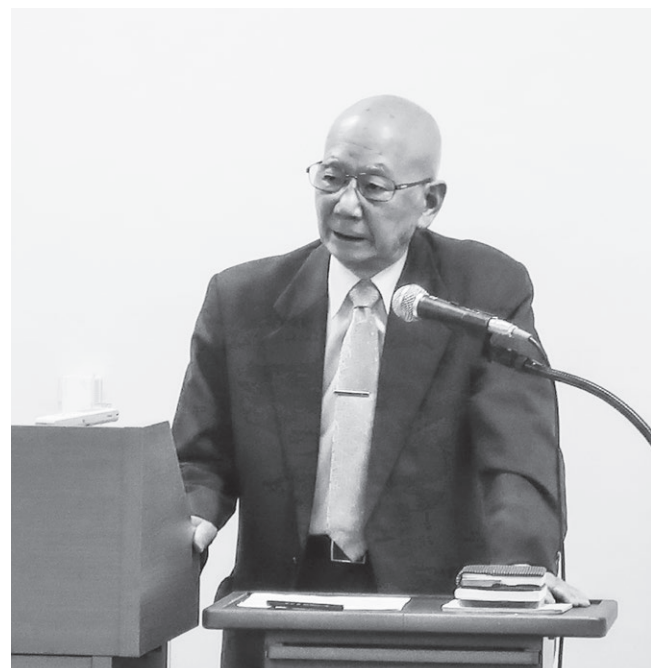
ベトナム戦争について反対ではあるけれども、提灯を持ってデモをして、その後、喫茶店でおいしいコーヒーを飲む、それでいいのだろうかという思いがしていました。これは極めて若者的な発想だと思います。

そうこうしているうちに、キリスト教会のEACC、東南アジアキリスト教協議会といたしまして、東南アジアにある教会が集まって協議会をつくっているのですが、その協議会でサイゴンに「アジアキリスト教奉仕団」という団体をつくり、ベトナム難民、孤児、そういう人たちを救済しようという運動が起こりました。日本の教会にもぜひその運動に参加してくださいという要請が参りました。

日本基督教団、これは私が今、所属している教団ですが、キリスト教協議会という、もっと大きなキリスト教会に働きかけがあり、ベトナムに行き、難民救済のような仕事に携わる人を募集したわけです。

ところが、募集をかけても誰一人その募集に応え、応募する人はいませんでした。なぜいなかったかといいますと、その当時、朝日新聞の夕刊に、本多勝一という記者がベトナム戦争についての大変悲惨な状況をレポートしていたわけなのです。もちろん彼はベトナム・サイゴンに行ったのでしょ。う。みんなそれを読んでおりますから、ベトナムに行ったら即戦争に巻き込まれて、運が悪ければ死ぬということにもなるのではないか。そういうふうに思っていました。ベトナム戦争に関わるという人は誰一人としていませんでした。

そういう中で、日本のキリスト教会から誰一人もいないというのは、非常に具合が悪いというか、恥ずかしいとい



うこともありまして、日本キリスト教協議会の総幹事が、学生時代、筑豊炭田という炭鉱の中に入って、仕事をしたり、孤児たちの世話をしたというような話に目をつけて、私に「船戸君、君だったらベトナムに行っても大丈夫だから行ってくれ」と頼まれたのです。筑豊とベトナムはもちろん全然関係がないと思うのですが、そういうこともあって、私は「では、行きましょうか」という形になったわけです。

その当時、日本基督教団の総会議長、トップに鈴木正久先生という方がおりまして、挨拶に参りました。鈴木先生に「このたび教団から派遣されて、私はベトナムに行くことになりました」と挨拶に行ったわけです。そうしたら鈴木先生が「それはよかった」と言うわけです。「実は自分も、誰か日本の若者がベトナムに行って働いてくれることを望んでいた」と言うのです。

それはなぜかということ、鈴木正久先生は太平洋戦争において徴兵で戦争に引っ張り出されたわけですが、結核を患ってしまっていて、徴兵検査に合格しなかった。外されたのです。そして自分の同僚は皆、実際に戦争に行って亡くなっているというのです。それが鈴木先生のトラウマのようなものになりました。自分は生きて日本に今いるけれども、自分の同僚は、その当時「外地」と言いました東南アジアに行って死んでいる。そのことが大変申し訳ないと思ったわけです。

鈴木正久先生はその後、日本のキリスト教会が戦時中、戦勝祈祷会というようなことをして大変な罪を犯したということで、「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」という声明を1967年3月26日に出した方ですが、その先生が、今ベトナムにおいては多くの方々の方が亡くなっている。

当時、日本の経済は非常に低迷していたわけです。朝鮮戦争で朝鮮戦争特需というのがあり、日本の経済が非常に右肩上がりになってきた。それにも増してベトナム戦争では、アメリカが日本で物資を調達し日本の経済はぐっと上がったのです。一方においては人が死んでいるにもかかわらず、日本では経済が復興して、みんながそれで喜んでいて、一体そういうことでもいいのだろうか。特に宗教家として、そういうことが許されるのだろうか。そのように鈴木先生は考えていました。ですから、日本の若者がベトナム戦争に行ってベトナムのために働いてほしいということ、鈴木先生は考えていたのです。そしてそのとき、鈴木先生は私にこの新約聖書のある箇所を示してくださいました。それはヨハネによる福音書の12章の14節にある言葉

です。そこにこういうイエスの言葉があります。「はっきり言うておく。一粒の麦は地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば多くの実を結ぶ」。こういう言葉がありまして、鈴木先生は「この言葉に従って君もベトナムに行ったらベトナムの人のために死んでください」と言われたのです。今そのことを話すとみんなゲラゲラ笑うわけですが、しかし、その当時、その言葉を受けた私は、これは本当にベトナムに行ったら死ぬのではないかと思いつつ、ベトナムに参りました。実際にサイゴンに行ってみると、すぐ死ぬなんて、そんなことはなかったわけですが、この鈴木正久先生はそういう思いを持って、私をベトナムに送り出したわけでありました。

サイゴンに着きまして最初にやったことは語学研修です。ベトナム語を徹底して学ぶということでありまして、1日8時間、6か月間、とにかくベトナム語を徹底して学ばせられました。そして6か月の研修期間が終わって、それでは「君はこのサイゴンで何をやるか」ということになりました。私は常々気になっていた戦災孤児の世話をしたいと申し出ました。彼らは田舎で戦災を受け、サイゴンの町に出て来て、夜はごろごろ道端に寝て、朝になると起きて、靴箱を持って、アメリカ兵の靴を磨いて幾ばくかのお金をもらって生活していました。その姿は、私が敗戦後、ちょうど東京の上野の地下道で見た子どもたちの姿とオーバーラップしていたのです。もちろん皆さんはそういうことはご存じないと思いますけども、敗戦後、上野の地下道には、戦災孤児がたくさん居り、非常に悲惨な状況でした。

ベトナム戦争において、米軍が「解放戦線」(ベトコン)、「ベトコン」という言葉はアメリカがつけたあだ名で、正式の名前は「Mặt trận Giải phóng Dân tộc Việt Nam Nam Việt Nam (南ベトナム民族解放戦線)」という人たちであり、南ベトナムでゴ・ディン・ジエム政権及びアメリカに反対する人たちが武装蜂起したのです。そのベトコンをやっつけるという名目で、地方で無差別爆撃をしたのです。そして、子供たちはお父さんが死ぬ、お母さんが亡くなる。そうすると子どもたちはどうするか。ベトナムは大家族主義ですから、大体、親戚のうちに引き取られていくのです。ところが親戚のうちも大変な大家族で、よそから入ってきた子どもは、一旦は引き受けられますけれども、なかなかうまくいかない。そうすると、その子どもたちは、地方からサイゴンに出てくる長距離バスの屋根の上に乗ったり、いろいろなことをして地方からサイゴンに出て来て生活するようになります。生活するといっても実際に知人があるわけでもないですから、道端に寝ている。すると先輩たち(前

に出てきた子どもたち)が「お前どこから出てきた。そうか、それじゃ俺が靴箱を貸してやるから、お前も靴磨きしろ」と言って、子どもたちは靴磨きをするようになりますのです。

私はそういう子どもたちの姿を見ていたものですから、サイゴンでその靴磨きの子どもたちを集めて、食事を与え、できれば職業訓練をさせたい、そういうことに従事したいとリーダーの方に申し出たのです。

日本では「ショロン」と言いましたが、「ショロン」ではなくて「Chợ Lớn (チョロン)」と言いますが、「チョロン」の「チョ」というのは「市場」という意味で、「ルン」というのは「大きい」という意味。「チョロン」というサイゴンの隣の町がありまして、そこは商業都市、町でありますけれども、そこで1軒のガレージを借りまして、そこで子どもたちと一緒に生活をし、ご飯を食べさせて、学校に行かせるということをしました。

ところが、小学校に子どもを連れて行って校長先生に会って、「子どもたちをもう一度学校へ行かせてください。」とお願いしても、どこの小学校も受け入れてくれないのです。戦災孤児なんか受け入れられないというわけです。仕方がないので、今度は職業訓練だと自転車屋とか自動車屋に行ってお願いをしました。もちろん給料などはなし。ただ、ご飯を食べさせて欲しいとお願いしたのですが、ご飯を食べさせるのは大変だから、君のところでご飯を出すというのだったら、下働きのようなものをさせてあげる。そういう活動をしながら子どもたちと一緒に生活をしておりました。

子どもたちと一緒に生活して、子どもたちは私を「お兄さん、お兄さん」と呼ぶのです。ある時、「お兄さん、一緒に靴磨きに行こうよ」「そうか、じゃあ一緒に行こう」と言って、私も靴箱を買って、アメリカ兵の靴を磨きに行きました。靴磨きというのは簡単なようですが大変なのです。

私が行ったのは1967年ですが、1968年の2月にテト攻勢というのがありました。テトというのはベトナムのお正月のようなもので、大きなお祭りをやるわけです。そのときに解放戦線がサイゴンを攻撃するという事件が起こりました。私はチョロンに子どもたちと一緒におりましたが、朝方、外でバンバンという音がするのです。テトでは爆竹をみんなバンバン鳴らしますから、私はてっきりそれは爆竹の音だと思っていました。ところが、爆竹ではなくて、実際に戦争で打ち合いをしていたのでした。朝起きてみたら割合に平穏なものですから、私はチョロンからサイゴンの事務所まで行くことができたのですが、そのうちに戒厳

令が出され、一切外出は禁止ということになりました。

私はそこで1つ大変なことを見ました。それは、そのテト攻勢の後、実際に道路を歩いてみますと、そこに解放戦線の兵士がみんな撃たれて死んでいるのです。ところが、生き残った人たちは、サイゴンの市民にかくまわれるというか、「どうか自分を隠してください」と市民のところに行って、解放戦線の人々が市民にかくまわれる。ところが、5~6日ぐらいたった頃から、サイゴンの人々は情勢を見て、これは解放戦線が勝つのか、それとも政府軍が勝つのか、もし解放戦線のほうが有利であれば、そういう人をかくまっていたということが自分にとってはプラスになる。しかし、政府軍が勝つということになったら、解放戦線の人をかくまっていた場合は大変なことになります。ですから、今までかくまっていた人をみんな外へ追い出すという事になりました。それで政府軍がトラックにどんどん、そういう人たちを載せ、連れて行くのです。

これは嘘か本当かよく分かりませんが、解放戦線の人たちは「お前たちがサイゴンに入ったら、好きな家を占領しろ。そうしたら、その家を君たちの住まいとしてあげるから」と言われて、サイゴンに入ってきたと言われていました。戦争というのはそういうものだということをその時につくづく感じさせられました。

そういう事件があって、私は一旦日本に帰ってきました。というのは、日本でキリスト教会を中心にして、「ベトナムに医療品を送る運動」というのが始まったのです。ところが、医療品を集めて送るというわけですが、北ベトナムはハノイに送ればいい、南ベトナムはサイゴンの病院に送ればいいのですが、解放戦線はどこへ送ったらいいか分からんという状態でした。そこで、「解放戦線はどこに送ったらいいか探せ」と言われたのです。私が所属している団体の中に地方で診療しておりました女医さんがいまして、その女医さんのところに行って相談しました。サイゴンから2時間ぐらい車でいきますとカイベイというところがありまして、そこは昼間は政府軍の支配地、夜は解放戦線の支配地という競合地区でありまして、双方に税金を払わなければならないという大変なところなのです。そこにいた女医さんをお願いして、解放戦線の人に実際に会い、解放戦線ではどこに医療品を送ったらいいかということ相談しました。解放戦線の方は「自分が密書を書いてあげるから、それを持ってプノンペンに行きなさい。プノンペンに解放戦線の事務所があるから、そこで相談してみなさい」と言われました。日本で言ったら「こより」のような薄い紙にダーッと書いて、それをこよりにして、これを

持って解放戦線のところへ行けと言われたのです。プノンペンの解放戦線にそれを持って行き、「どこに送ったらよいか」を聞き、「カンボジアのこういうところに届けてくれ」と言われ、届けることができたわけです。

その当時、ちょっとした農村に行けば、昼と夜で支配する人たちが違うということが普通になっておりました。これはだいたい後の話になりますけれども、サイゴンが陥落するという事態が起きた時に、日本大使館に現地雇用の日本人職員の方がおられました。日本の大使館というのは本当にでたらめだと思えるのはキャリアの外交官というのは、決して現地語を勉強しないのです。例えばベトナム大使館の人たちはベトナム語を勉強しません。なぜ勉強しないかということ、ベトナム語を勉強して、ベトナム語が分かるようになったら、そこに張りつけられる。そうしたら、自分はそれ以上出世できない。だからベトナム語を勉強しないというのです。ですから、現地の状況は、現地で雇ったベトナム語が分かる日本人の現地情報提供者が情報を集めてきたものを、日本大使館はベトナムの情報として見るわけです。その様な人の一人が、いざ解放になった時に、奥さんが2~3日どこかいなくなってしまったのです。どこへ行ったのかと心配しておりましたところ、2~3日たったら、高級車に乗って戻って来たのです。どういうことかということ、その奥さんは解放戦線の幹部だったのです。

それから、共同通信社でもそうでした。共同通信社の通訳、大体日本の特派員というのは現地語を勉強しないので通訳を使っていましたが、共同通信の通訳もまた解放戦線の幹部で、共同通信を通して日本に送られるベトナムの状況というのは、全部解放戦線に筒抜けであったなわけです。

私はそのときにつくづくと考えさせられたことがあります。日本人はベトナム戦争において、解放軍、解放戦線一辺倒でしたが、戦争というのはそんな単純なものではない。とにかく一筋縄ではいかないということです。私は、後にバンコクに来てから日本人会の会報誌に書いたのですが、「トンボの目思考」が重要ではないか。すなわち、単眼では駄目なのです。これは日本人は、ほぼ単一族ですから、何かというと大体ひとつの方向にガーッと進んでいく傾向があります。だけど東南アジアというのは、そんなものではないのです。この様なこともあるし、こうも考えられる、こういうふうにも考えるという複眼的思考でないと理解できないことが多くあるのです。私はサイゴン大学の学生運動というのをちょっと支援しておりましたけれども、こういうことがありました。学生運動のリー

ダーが殺されました。すると、当局の発表は「ベトコンがやった」と言うのです。ところが、実際はそうではなく、政府側がそのリーダーを殺して、「これはベトコンがやった」と発表するのです。そして、学生運動を弾圧する。ですから、何が本当で何が本当でないかということは、全く分からないというのが実情でありました。

そういう中で私は生活しておりました、とにかくアメリカ人というのは、南ベトナムの政府寄りであって、アメリカ軍をよく言う人はいませんでした。本当にアメリカというのは貧乏くじとかいうか、人はいいけれども全然何も分かっていないという評価でした。その当時よく言われたのは、「南ベトナム政府軍とアメリカ軍の間には、鉄条網が引かれている」と言うのです。だから、アメリカ軍も南ベトナム政府軍を信頼していないし、南ベトナム軍もアメリカ軍を信用していないのです。そういうことで戦争なんかできるわけがないという状況でした。

しかし、そうした中でひとりのアメリカ人、ドン・ルースという人がいました。その名前が本名かどうか分かりませんが、わたしたちは彼を「ルース、ルース」と言っておりました。そのルースが、あのサイゴンで反戦運動をしたのです。彼はいろいろな資料を集めて、それをしかるべきところに送ったりしておりました。彼の家は幾度も政府軍によって、家捜しとかいうか、夜、政府軍に家探しされておりました。わたしは、ルースに頼まれて、いろいろな資料を預かったことがあります。私の部屋も二度ほど、真夜中に政府軍の兵士が来て、ドアをダンダンダンダンと叩くのです。今すぐ行って「開けるから」と言わないと、機関銃でダダダダッとやって鍵を壊して、なだれ込んでくるのです。わたしは何かがあったらと思って、5階に住んでいましたけれども、いつでもロープで下に降りられるようにしておりました。そういう中でドン・ルースは実際に反戦運動をしていました。

そして、そのドン・ルースの一番の功績と言えば、彼が米国の下院議員をアメリカから呼んで、ベトナムの監獄を視察するという事をしたことです。アメリカ議会がベトナムの監獄の環境をよくするためにとってお金を出していたのです。ドン・ルースはその議員を招いて「トラの檻」と呼ばれていた監獄に下院議員を案内したのです。監獄を見て回っているうちに、係りの者が、「はい、もうこの先には何もありません。」と言うのですが、ルースはその壁をトントントンと叩くと、向こうからもトントントンと返ってきたのです。「この向こうには何かあるじゃないか。開ける」と言って、強制的にそこを開けて中に入ったとこ

ろが地下牢、地下に「トラの檻」と呼ばれる牢獄があったのです。それでルースはそれをバチバチと写真に撮って、アメリカに送り、それが『LIFE』に載ったり、『ニューヨーク・タイムズ』に載ったりして、もう大変な騒ぎとなり、アメリカにおける反戦運動に決定的な刺激を与えたのです。

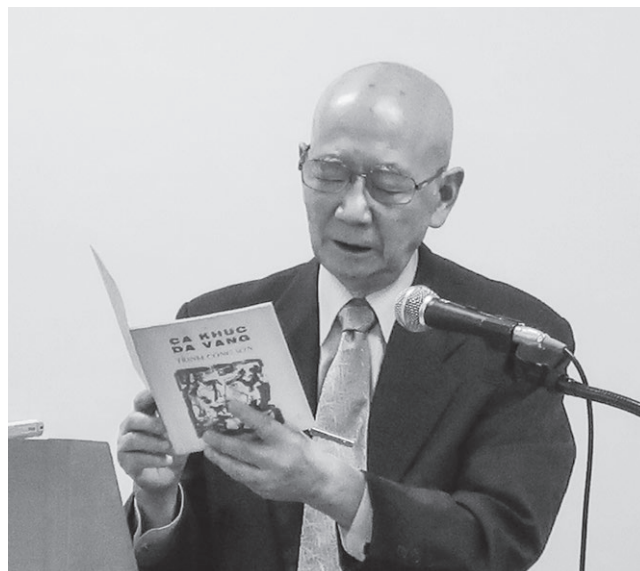
ルースに「日本でも、ぜひ君がやってくれ」と言われて、私の先生である隅谷先生にそれを送って、日本では岩波の『世界』に出してもらいました。

そういうことがきっかけとなって、アメリカで反戦デモが非常に大きくなり、アメリカのベトナム撤退につながるわけです。

わたしは、今のウクライナの戦争を見まして、ベトナム戦争とオーバーラップして考えるのですけれども、先日、NHKの番組で見たのは、マクナマラ元米国防長官が、国交が回復された後、ベトナムを訪ねた時の話です。マクナマラ長官が「生涯を通して、ぜひ、北ベトナムのポー・グエン・ザップ将軍に尋ねたいことがある」と言って将軍にこう質問をします。「北ベトナムがあればほど大きな損害を得ていたにもかかわらず、なぜ和平交渉に応じなかったのですか」とすると、ザップ将軍はこう答えました。「自分たちはこの戦争を100年だって続けていこうと思っていました。と言うのは自由と独立ほど貴重なものはないからです」そう答えたのです。まさにそれこそベトナムの魂だと思いました。

私的なことで大変恐縮ですが、私はこういう経験があります。サイゴン大学で講義をしていたら、非常に優秀な女性がいたのです。いつでも試験をやったら1番、トップでした。その女性が、私がちょっと日本へ帰ってきたときに、お茶の水女子大にストレートで合格したのです。彼女はお茶大で勉強していたので、ベトナム語を忘れるといけなからわたしにベトナム語を教えてくれないかと頼みました。その代わりに、「あなたに、わたしが、日本語を教える、日本語とベトナム語を交互に教え合うようなことをしようじゃないか」と提案しました。それは彼女も大喜びでした。1年ぐらい経ったころでしたか、わたしはサイゴン大学でも彼女をよく知っており、将来ベトナムで働きたいと思っていましたので、彼女にこう言ったのです。「自分は将来ベトナムに行って仕事をしたいと思っており、何かベトナムの人たちのためになる仕事をしたいと思っているので、私と結婚してくれないか」と。

そうしましたところ、彼女はしばらく考えて、こう答えたのです。「船戸先生、それは自分にとってはとてもうれ



しいことです。でも、ベトナムの愛国的な女性は、小さいときからこういうふうに教育されています。「外国人と結婚するようなことは絶対にしてはならない」。そして彼女はこう言ったのです。「もしベトナムの女性が外国人と結婚したら、今頃ベトナムという国はこの地球上に存在していなかったでしょう。ベトナムの愛国的な女性は絶対に外国人と結婚してはいけないと自分は教育されているから、先生には大変申し訳ないけれども、先生と結婚することはできません」こう断ったのです。

プロポーズされて、このように断るといふ民族があるでしょうか。私は本当に驚きました。

私が今ここに持ってきましたのは「Ca khúc da vàng」という、「黄色い皮膚を持った人の歌曲」という意味で、チン・コム・ショーンという人が、当時サイゴンで出した本ですけれども、この人は歌で反戦運動をしていたのではないかと思います。カイン・リーという女性がこの歌を歌っていて、この歌集の最後に載っている「Gia Tài Của Mẹ」という曲があります。「Gia Tài」というのは、「遺産」です。「Mẹ」というのは「母親」。だから「祖国の遺産」というのです。その出だしにこう書かれています。「Một ngàn năm đô hộ giặc Tàu」。「中国に自分たちは1,000年間奴隷として支配されてきた」。中国と1,000年間自分たちは戦ってきたのです。「Một trăm năm đô hộ giặc Tây」、「Một trăm」というのは、100年間、自分たちはフランスと戦ってきた。そして、今、内戦です。だからベトナム民族というのは、1,000年間も中国と戦ってきたから、絶対にベトナム人は中国人を信用していないのです。

なぜ、和平交渉をしなかったと言いますと、たかが10年か20年のベトナム戦争で、手を上げて和平交渉するな

んてことはベトナム民族には考えられないのです。

わたしはウクライナのゼレンスキー大統領にぜひこのことを伝えたいと思います、こんなことは百も承知だと思いますけれども、「自由と独立ほど貴重なものはない」。この言葉は、ベトナム民族の言わば血となり肉となっているのです。わたしは、ベトナム愛国者の彼女からプロポーズを断られたことから、ベトナム戦争はこういうものであったかということをつくづくと考えさせられたわけです。

皆さん、今ここにいらっしゃる若い方が、こういう戦時下において、ウクライナの戦争の中、私たちが何をしなければならぬか。また、ウクライナ戦争だけではなく、アジアにおいて、アフリカにおいて、こういう世界の中で私たちが何をしなければならぬかということを実際に考えていただきたい。それが私の本日の願いであります。以上でございます。(拍手)

小菅(司会) それでは早速、質疑応答に入りたいと思います。

皆さんいろいろ考えるところがあると思います。私が最初に口火を切る意味で、2つほど先生にご意見を伺いたいと存じます。

1つは、戦争のような大災害において、キリスト教は一体何ができるかということなのです。そもそもベトナム戦争の発端になったゴ・ディン・ジエム首相はカトリック教徒だと思えます。それに反対したのは仏教徒。それが1つの火種になったと思います。仏教、キリスト教ということに限らず、もしかしたら宗教というのは、こういうときに何の役にも立たないかもしれないと思うのです。そのことについて、先生がどう思われるかということが1点。

もう1点は、先生が最後に強調された、「自由と独立というのは非常に重要である」という考え方と、そして前段のほうでおっしゃいました、戦争というのは決してしてはいけないのだという考え方、この2つというのは、もしかしたらしばしば衝突するかもしれない。自由や独立を置いても、戦争は避けるべきだと考える人もいましょうし、自由・独立を守るためなら戦争も止む無しと考える人もいます。多分、今のウクライナはそういう考え方なのでしょう。この2つの考え方が衝突するときに、我々はどう考えた方がいいのかということをご教授いただければと思います。よろしく願いいたします。

船戸 いずれも非常に難しい問題ですね。私が今ここに、これは中公新書ですけれども、『キリスト教と戦争』という

本を持ってまいりました。これはいかにキリスト教会が戦争に加担して、そして世界における戦争が行われてきたかということが書いてある本です。確かに今、小菅先生がおっしゃったように、ベトナムにおいては仏教の方が戦争に反対して焼身自殺、ガソリンを自分にかぶって、火をつけて、そして生きている僧侶が亡くなるということがありました。

一方においては、アメリカをキリスト教国と言って良いのかどうかということは問題ですけれども、キリスト教が支配しているアメリカがこの戦争をしている。ゴ・ディン・ジエムにしてもキリスト教徒です。そういうことが実際に起こるわけです。ドン・ルースも、彼はクエーカー教徒でありサイゴンで反戦運動をしていた。

今、反戦運動をするというのは、そんなにびんと来ないかもしれませんが、サイゴンで反戦運動をするということは、大変なことなのです。というのは、例えば政府軍がドン・ルースを後ろからズドンとやって殺したとします。それをどういうふうに表示するかといたら、「これはベトコンがやった」と言って、それでもう終わりです。何の詮索もなされない。そういう中において、一アメリカ人がそういう反戦運動をしたということは、私はすばらしいことではないだろうか考えるわけです。

ですからキリスト教が、ある場合には戦争に反対し、ある場合には戦争の火種となった、十字軍はその典型ですけれども、そういう場合もあるでしょう。そういう歴史をたどってきたわけです。

では、キリスト教というのは一体何なのか。宗教というのは全然、戦争を阻止することに対して力はないのではないかと。そういうふうにする人もいないかもしれませんが、実際にそうかもしれません。

しかし、わたしは、ほんの微力ながらも、自分が^{いち}キリスト教徒として何かしなければいけないのではないかと、思いを駆られてサイゴンに行ったのです。そして子どもたちと一緒に生活をしました。

キリスト教と戦争ということについて、それをどう考えるかというのは大変大きな問題でありまして、さっき紹介した本などでも、結局どうであるという結論みたいなものは出せないと思うのです。

確かにさっき申しましたように、日本でもあの第二次大戦のときには、キリスト教会が戦勝祈禱会、この戦争は自分たちの国が勝つようにと、祈禱会をしました。それは事実として残っているわけです。

ただ一方、市民権運動をしたマルチン・ルーサー・キングは自分の身を挺して、ベトナム戦争に反対したのです。

それが、彼が暗殺されるということの1つの原因になりました。キリスト教は、どうあるべきか、キリスト教とはどうなのかということは、なかなか言えないと思います。ただ、その中で「あなたはどうか」と言われた場合に、わたしは、ベトナム戦争に対して反対であり、ベトナム戦争反戦のために、実際に反戦運動という具体的なことをしたわけではありませんけれども、私としてコミットしたのです。

それから2番目の、「自由と独立と戦争」という問題ですけれども、これも極めて難しい問題です。しかし、わたしがベトナムにおりまして考えたことは、ベトナム民族は1,000年間も中国によって支配されていた。わたしはベトナムで、また、東南アジアのいろいろなところにて、植民地主義というものが、どれほどひどいものであるかということを実際にベトナムの人からも聞きましたし、キリスト教の団体、アジアキリスト教奉仕団の中であって、フィリピンの人と一緒に難民救済の仕事をしておりました時、フィリピンの人からも話を聞かされました。フィリピンにおいて日本軍がどんなにひどいことをしたか、自分のお父さん、おじいさんから聞いているというのです。ある村に行き、「日本軍に反対しているのがいるだろう。そういう者を出せ」と言われ、「自分たちは知らない」と言うと、赤ん坊を連れてきて、その赤ん坊をバツと宙に放り投げて、拳銃でバサッと突き刺して赤ん坊を殺した。「あなたはそういう日本人の血を引いているんじゃないか」とフィリピンの看護師さんから言われたのです。そのときわたしは「いや、わたしはそういうことはしない」なんて、そんなばかなことは答えになっていないと思いました。「申し訳ない」。その一言だけです。だから、その植民地支配というものがどれほどひどいことかということをおもひにおいても、フィリピンにおいても知らされました。

わたしはタイにもおりました。タイと日本はアジアで唯一植民地支配を受けなかった。だから全然違います。タイで私は生活しましたが、タイ人とベトナム人は全然違います。そういう中でわたしは考えたのです。とにかく民族の独立というものが、どれほど貴重なものであるかということをおもひには理解できないと思います。

日本人は、もちろん敗戦後、アメリカ兵が入ってきたけれども、それはベトナムでなされたこととかフィリピンでなされたことは全然質が違います。わたしは「では、どちらをお前は取るか」と言われたら、やっぱり私は戦っても独立は勝ち取りたい。こういうふうになります。以上です。

小菅 (司会) ありがとうございます。

発言者 A 商学部1年生のAと申します。

2つ質問があって、日本におられたときのベトナム戦争の認識と、実際現地に行きベトナム戦争を見たときの認識の差というのは、どれほどのものだったのかということ。あと1つは、今ウクライナ戦争をやっている、いろいろな現地の映像が送られてくると思うのですが、もし船戸先生が今、若者だったとしたら、そういう映像を見てもウクライナの現地に行く勇気があるかどうかということを知りたいです。

船戸 初めの質問ですけれども、わたしはベトナムに行き初めて、マスコミというか報道機関というか、そういうもののいい加減さ、でたらめさを知りました。

例えば朝日新聞なんかでもそうですけれども、みんな特派員を送るわけです。そして日本にいて、ベトナム戦争というのはどうなっているかとか、どうであるかということは、そういう特派員が記事を書いて、送ったものが記事として載るわけです。ところが、日本の新聞社にはデスクがいるのです。そのトップの考えによって記事が載るかどうかが決まるのです。現地の記者は俺が送ったあの記事は結局ボツにされた」と言っていました。だから結局、ベトナム戦争というのはどういうものであるかとか、どういうところでどういうことが起こっているかということは、極端に言えばデスクがどう判断するかということによって、紙面に出るかどうかということなのです。そしてわたしはベトナム語が、今は全く忘れてしまいましたが、その当時は「お前はチョロンの中国人か」と言われたくらい堪能でしたので、日本から送られている特派員が、共同通信とも、朝日の記者と親しかったものですから、前線に取材に行きたいという時に「船戸さん、一緒に行きよ」と言っていて、私を連れて前線でいろいろ取材するわけです。それを書いて日本に送るわけです。例えば、フランスとかイギリスの特派員というのは、非常に優れていると思いました。特にフランスは、記者そのものがベトナム語を理解できるわけです。だからベトナム語で実際にいろいろ取材するのです。ところが日本の記者でベトナム語が分かる人は誰一人としていないのです。わたしもキリスト教の雑誌にずっと連載していたのですが、若干の疑問を感じたのです。それは何かというと、その頃、日本の出版社は、猫もしゃくしもと言っていていくらいにライターと呼ばれる人をサイゴンに送り込み、一部屋に閉じ込めて、ベトナムについてとに

かく何でもいいから書いてくれと言われ、書くのです。若干の資料を渡して、その人たちが書き、それが本になって日本で売られるわけです。

わたしはそれに対して、ものすごく憤慨したのです。一方においては人が死んでいるという現実、もう一方日本では、それを商売にしているというわけです。そんなことが許されているのか。では、お前はどうかのだ。お前だってベトナム戦争の悲惨なことを文章に書いて、ベトナム戦争とは何かということを知ってもらおうとしている。それでいいのかと非常に考えさせられました。今のウクライナ戦争もそうですけれど、日本人が日本人的な思维構造をもってウクライナ戦争を理解できるか。これは大きな問題です。日本人は日本人的な価値観、これは当然そうですけど、日本人的な価値観をもって戦争を見るわけです。そういうレンズをもって、いろいろな事実を見るわけです。これは歴史観の問題にも関わるとは思いますけれども、どういう価値観をもって、それを事実とするか。これは大変大きな問題です。事実というのは無限にあるわけです。その中から自分に何が大切であるかということはどういうふうに抽出するかということは、自分の価値観によるわけでしょう。例えば「今日、今まであなたは何をしましたか」と聞かれたときに、「何と何と何をしました」と抽出する。いろいろなことをしているわけですから、その中から何を抽出するかということは、自分が大切だと思う、価値観によっているわけです。それと全く同じです。ベトナムに行ってベトナム戦争を見た。ウクライナに行ってウクライナ戦争を見た。そのときに、日本人的な価値観をもってそれをどういうふうに見ているかということがあるでしょう。わたしは実際にサイゴンでベトナム人を理解し、ベトナム人の目を持って戦争を見ることができるといったら、絶対できない。ですから、その様な限界があるという事を知らされるということが、重要なことではないかと思うのです。

皆さん若い人も、ぜひ勧めたいことは、とにかくアジアに行って、そして何年間かその土地で生活してみる。その国の人がどういう価値観を持っているかということを経験してみる。それができなかつたら、この慶應大学でもインドからの人もいますし、ベトナムからの人も、いろいろな留学生がいるでしょうから、そういう留学生、ひとりでもいいですから、その人と本当に親しくなって、そしてお互いにお互いの欠点をさらけ出すことができるような友達をつくるということ。それが非常に重要だと思います。

日本人が日本人的な価値観をもってアジアの問題を見るという時代は、もう終わったと思うのです。皆さんの時代はそういうことを乗り越えて、アジアの人たちとどういふふうに関わり生きていくかということを考えなければならない。そういう時代だと思います。

それからウクライナのことですけれども、わたしはウクライナについても非常に興味がありますが、ただ、現在お前はウクライナに行くかといったら86歳になりますから、今行ったって全然役に立たないだろうと思います。今、行けるとは思いませんけれど、若い人たちがこういう問題をどう考えるか。自分たちの生き方としてこの問題をどう捉えるかということは、非常に重要なことではないかと思います。

小菅 (司会)

ほかにいかがでしょうか。

発言者 B お話ありがとうございました。理工学部の教員でBと申します。

わたしが最初に質問しようとしていたことに近い質問を小菅先生のほうからなされたので、それでほとんど納得したのですが、もう少し深めて聞きたいなと思います。それは民族の独立とか自由の問題なのですが、先生のおっしゃったお話では、すごく実体験に基づいていて、単なる知的なアプローチではなく、実際に体験なさったことに基づいておっしゃられているのですごく説得力があったので、そこに抽象的な質問をするのもちょっと違うのかなとは思ったのですが、それでもやはり聞きたいなと思いました。民族の自立とか自由とか独立というのは本当に深刻な問題で、それが実際の生活に直接関わってくるわけがあるわけです。だから、たとえ仮に戦って守らなければならないのであれば、それはやはり守るべきだというお話も本当によく分かりました。

その上で、それは本当にある意味正論だと思ったのですが、キリスト教徒としてどうなのかなと気になりました。私はキリスト教徒ではないのですが、キリスト教としての価値観と、その民族の価値観みたいなものは、どこかで矛盾するような気もしたので。

というのは、もしかしたらキリスト教的な発想だと、もっと個人というものを重視したり、あるいは個人と神とのつながりというものを考えるのかなと思いました。民族の価値というものに先生は実際に触れられる中で、キリスト教徒としてのご自分の価値観みたいなものとの関係とい

うのはどうなっていたのだろうかというのがちょっと気になります。その点をお願いします。

船戸 これも本当に難しい問題だと思います。個と全体と言いましたけれども、これは、それこそ古代ギリシャの哲学からずっと今に至っている問題だと思います。

キリスト教会というのも、教会という1つの組織体として、私はキリスト教会の牧師で、新約聖書を一緒にみんなで勉強していきましょうということをやっていますけれども、イエスの時代にはユダヤ教というすごい団体がありまして、それに対してイエスはものすごい攻撃をしているわけです。だから全体の悪といえますか、そういうものは確かにあるわけで、人間がこういう組織の中に入れられたというか、そのときの言わば「悪」という問題は、これは大変なものだと思います。

小菅先生と私は『「悪」の研究』という本を買って、そして読書会をしようとか言っているのですが、まだ実現していませんが、一体「悪」とは何であるかということは、これは1つ大きな課題です。そのときに「組織」というものが、どう関係しているか。例えばナチスにしても、これは非常に難しい問題だと思います。

今ロシアで、ロシア正教がプーチン政権を絶対支持しています。ロシア正教というのはロシア民族と一体化して、今のウクライナ戦争も当然正当なものだと言っております。そういうことを考えたら本当に、何といひかな……。

発言者 B 質問を少し言い換えますと、先生個人としてどう考えるのが重要かみたいなことも強調されていたと思うのですが、その中で日本人としてではなく、キリスト教徒として、ご自分で何か意識される点がありますか。今ご説明なさった民族の自由とか尊厳とか、そういうものに関する考え方の中で、自分はキリスト教徒だからこそこう考えるのだみたいな部分というのはあるのでしょうか。

それとも圧倒的な実体験の中で、自分の宗教的な信条というものはあまり関係なく、人間として民族の自立、自由というものが大切だと考えるのか、もしくはキリスト教的な考え、キリスト教徒としての考えというものが何かあるのかという、その辺りについてちょっと知りたいのです。

船戸 私は「キリスト教徒として」という、それは大前提であって、それを外すということとはできないと思いますね。

ただ、民族の独立とは何かということを実際に考えさせられたのは、やはりベトナムに行ってからです。ベトナム

の人と接し、ベトナム戦争の中でベトナム人がどう考え、どういうふうに行動しようとしているかということです。先ほど申し上げましたけれども、マクナマラがポー・グエン・ザップに質問したというのは、私はいかにもアメリカ人的だなと思いました。そう言ったら悪いと思うし、アメリカ人だって、十把一絡げにすることはできませんけれども、アジア人のことは、なかなか理解できないのではないかと思います。わたしもそういう意味で言えば、日本人としてベトナムにいて、一人のキリスト教徒としてではありますけれども、なかなか難しいのではないかと思います。

ちょっと話がそれるかもしれませんが、わたしは「アメリカ人がアジア人を理解するということは難しいな」と思ったひとつのことがあります。わたしがプリンストンにいましたとき、プリンストンの日本研究講座の主任教授、マリウス・ジャンセン先生という方が居られました。日本研究で、日本政府から勲章をもらったぐらい日本研究をすごくよくやっている人なのですが、一度わたしにこう言ったことがあるのです。「船戸くん、君、プリンストンで教師にならないか。」と言われたのです。わたしは、ジャンセン先生に即座にこう答えました。「わたしはアジアに使命を感じていますので、そのつもりは全くありません。」一昔前であれば「コーリング」とか「ベルーフ」とかという、言わば「召命」です。「自分は神様によって自分の使命を与えられていますので、プリンストンの教師になるつもりは全くありません」と言ったのです。そうしたら、ジャンセン先生はこう言いました。「ストレンジ」「日本人でプリンストンの教師にならないかと言われて、それを拒絶したのは君が初めてだ」

わたしはそのことを聞いて、この人はアジア人の気持ちというのを本当に分かっていない、アジア人がどういう価値観を持っているか、日本研究の第一人者だと言われている人が全然分かってないなと思いました。「じゃあお前はベトナム人のことを本当に分かっているか」と言われたら、「いや、どうですかね」と答えざるを得ないし、キリスト教徒として、それはわたしにとっては大前提ではありますが、そういう問題をどう考えるかということはいまだに課題です。そういうことを言って、逃れるようなことになって申し訳ないのですけど。

発言者 B 今「使命」というようなことをおっしゃったので、それでわたしは少し理解できたような気がしたのですが、こういった活動も含めて、ある意味キリスト教

徒としての自分の使命と考えられているという理解でも大丈夫でしょうか。

船戸 そうですね。だからわたしは、マルチン・ルーサー・キングに注目したいのです。彼は暗殺される原因ともなったベトナム戦争に対して大反対をしているのです。彼は人種差別反対をやったのですが、その事とベトナム戦争反対ということは黒人として、気脈が通ずるところがあったのではないかなと思っています。

発言者 B ありがとうございます。

小菅 (司会) どなたかほかにいかがでしょうか。

発言者 C 経済学部1年のCと申します。

お話を聞いて、ベトナム戦争の反対をしている後に喫茶店に行ってコーヒーを飲んでいたという話を聞いて、私自身の今の状況とすごく重なった感じがします。高校生の時、ウクライナ戦争について友人同士でネットやテレビで拾った情報を議論したりしていたのですが、それは結構自己満足だったなと。今、思いかえして、表層的な理解だけをしていた、というか、分かってとしているポーズだけ、いい子ちゃんのふりをしていただけで本当に理解はしていなかったなという思いがしました。

そこで質問なのですが、本当に理解したければ現地に行って何年か過ごすか、その地域の人と、(留学生と)お話しする、腹を割って話すのが大事とおっしゃられていたと思うのですが、そういう機会が得られなかった場合に、例えば現地の人を書いた本とか、そういうのを読むとかでも、間接的だから理解するのは難しいのでしょうか。

船戸 わたしは、オール・オア・ナッシングという思考は取らないつもりなのです。だから、自分は本当に理解できないから結局何もできないのだと、そういうふうになってしまうよりは、少しでもあなたに今できることをすることが、わたしは大切だと思うのです。

それが、本物にはとてもなれないよ、ということも、それは自分自身でも思うだろうし、人からもそういうふうと言われるかもしれないけれども、何もしないということよりは、とにかく何かをする。だからそれは本を読んでいただくのだから、それでもいいと思います。

今、自分が置かれた状況の中で、自分が何をすべきか、ということをも自分自身で考えて、それを実際に行うという

ことが、わたしは非常に大切なのではないかと思います。「知行合一」、「知る」ということと「行う」ということは一緒なのだという、日本の思想の中にもそういう考え方がありますが、キリスト教の考え方の中にも「実際に何かものを知る」ということは行うことだという考えがあります。

ひとつわたしに非常に影響を与えた本があります。それは『キリストに倣いて』という書物ですが、学部1年生ぐらいのときに読んで、非常な感銘を受けました。

例えば、こういうことが書いてあるのです。「もし自分が謙遜を欠き、そのため聖なる三位一体の神の御心に背いたとするならば、三位一体について深い知識を持ち、またそれを論じたとしても、何の益するところがある」。三位一体というのは、父、子、聖霊というキリスト教の知識ですけれども、そういう知識を持ったとしても、それが自分の生活とか信仰とかになっていなければ、そういう知識を持ってもそれは何もならないのではないかと。

「たといわたしが、聖書の全部とあらゆる哲学的教理とをそらんじたとしても、神と、その恵みとを愛する心がなかったならば、何の益があるか」。「愛する」ということは、要するに行動に移すということです。だから、自分がどんな知識を持っていたとしても、それが実際の行動というものとは結びついていなければ、その知識は一体何なのであろうかということを考えさせられました。学んだ知識をどう生かすかということも、また大切だということを知っていただきたいと考えているのです。

発言者 C ありがとうございます。

小菅 (司会) ほかにいかがでしょうか。

発言者 D 総合政策学部2年のDと申します。

質問というかコメント的な感じなのですが、自分自身、今年の春にベトナムに行ったのです。研究室でベトナム戦争の枯葉剤で障害を持った人が多い地域があって、そこにフィールドワークという形で先生に同行させていただいたのです。

自分の行く意味というのはもともと何も考えずに行って、そこに入っているいろいろなことを感じるわけです。ずっと日本に住んでいて初めて気づくこととか、平たく言えばそうなのですが、自分自身ひとつ心に残っている質問があって、たまたまそのフィールドワークにハノイから来たベトナム人の高校生もいたのです。彼に「何しに

来たの」と僕は言われて、自分はそれにすぐに答えることができなくて。今も答えていないのですが、自分自身、それからそのフィールドワークに行った意味とこの夏もう一回行かせてもらうことになっています。こういうふうにかかれたことは教授にも言っていないのですけど。

そのひとつとしては、さっきも言っていたと思うのですが、その場所を知ることですね。でもそれは学問的なものではないと思うし、さっきプリンストンで断ったという、あのアジア人の感情ですね。あれは別に学問的なものでもなくて、そこに住んで初めて気づくこととか、そういう部分のはざまにあるものというのは、自分自身まだ分からない部分もあるし、一生分からないのだろうなという思いですけど、ベトナムに行ったということを、キリスト教徒としての自分の認知とか、個人的なこととしていろいろ紡がれているのを聞いて、自分もそういうふうに見えるような何かがあればいいなと思いました。

すみません、質問でも何でもないのですけれど。

船戸 ベトナムに実際に行かれて、そして枯葉剤のことを知る。わたしはそういう体験をするということが、非常に重要だと思うのです。実はわたしは、今は引退しましたが、アジアキリスト教教育基金という団体をつくって、学生たちを連れてバングラデシュにスタディツアーをしていたのです。高校生もいましたし、もちろん大学生もいた。大学の1年生とか2年生、若い魂の人たちは、バングラデシュに行き、自分の人生が変わるという様な影響を受けます。今は大分^{だいふ}バングラデシュも変わってきましたからないでしょうが、わたしが最初にバングラデシュに行ったときは、子どもたちが勉強をする、文字を覚えるのにノート、紙がなかったですから、「かまどのすず」を溶いて濃くして、木の葉っぱに書くのです。あれは仏教徒なんかかそういうふうにして写経をした、そのように子どもたちがやっていました。わたしは、それを写真に撮って持ってきました。そういう、現実若くは若い人たちが、若い魂が触れると、わたしが連れていった学生の何人もの人が、その後アジア研究に入って、大学院へ行ったり、留学して勉強し、現在、大学の教師になっている人が何人もいます。本当に若いときにそういう現実におつかるといえるか、あなたが枯葉剤を見たという事実が、わたしは非常に重要だと思うのです。そしてそれがあなたに何をさせるのか、何を与えるのか。実際に何かしなくても、スタディツアーで学生をバ

ングラデシュに連れていって、その一人一人の生き方に何らかの影響を与えている。その人たちはその事を通して、自分の生き方に何らかの影響を与えられているのです。もちろん全員がアジアに何か奉仕をしたいということなんてあり得ないことですが、しかし、そのような事が必要だと思うのです。

特にアジアに行くなり、アジアのことを学ぶなりすること、何といても日本人はやっぱりアジア人ですから、アジアの人たちとこれからいろいろなことを一緒に考えていかなければならないのですから、アジアの人たちがどういうことを考え、どういう価値観を持っているか、どういふふうに住まいとしていっているか、そういうことについて実際に体験するということが、非常に貴重なことだと思っています。ですから、あなたがそのような経験をなさったということは、貴重なことだだと思います。

発言者D さっきの葉っぱの話、僕も貧困の地域に行つて、あまりにも物質的なものがない中で、小さな勉強机と少ないプリント類とかを見て、自分はこういうふうには私立大学に入って勉強させてもらっている。それに対して思うこともあったのですが、日本の日常生活に戻ると、それを忘れてしまう。当然かもしれないのですが、今年の夏もあそこに行くというきっかけをもらっているという意味では、確かに自分自身また新しいことを学んで、それを新しい価値観にできるという意味では、大きなことなのかなと思いました。ありがとうございます。

小菅(司会) ありがとうございます。

お願いします。

発言者E 政策・メディア研究科修士1年生のEと申します。私は中国出身で、私のおじいさんが今80歳を超えたのですが、20歳の頃にベトナム戦争でベトナムに行つて、北ベトナムに協力したこともありまして、帰国した後、回想記を書こうと考えたことがありまして、でも、当時はやめました。理由としては戦争がすごく残酷であり、その体験を通じてもう一度振り返るのはやめになりました。

そう考えると、体験したこともなくて、戦争を直接話すことは不十分だと思ひまして、でも、その考えは先ほどおっしゃった、コーヒーやケーキを食べながら戦争を話しているその若者の話につながります。

これは質問なのですけれども、体験したこともなくて、

どの場面でどの立場に立って、その戦争とか戦争反対という話を展開するのか、当時の日本の若者にとって、その話をちょっとぜひ伺いたいです。よろしくお願いします。

船戸 適当な答えになっているかどうか分かりませんが、体験というものと経験というものでは、体験しただけということであれば、それは何かただ体験しただけという、そこに終わってしまうと思うのです。それを自分の経験として昇華させるというか、そういうことが非常に重要ではないかと思うのです。

だから何かこういうことをした、例えば学生をバングラデシュに連れていったとしても、ある人は「バングラデシュに行って、こういう貧しさがあった」ということで、それで終わってしまうという人もいるかもしれない。しかしある人は、そういう現実におち当たることによって、体験することによって、それを自分の経験として「自分はアジアのために働きたい」と思う人もいます。

こういう話があります。東京女子大の1年生です。ある夏、バングラデシュに行ったのです。そうしたら真夜中に一人の女子学生がわたしの部屋をコンコンと訪ねてきて、「先生、実は自分は昼間こういう体験をしました」と言って話し出したのです。寺子屋学校の教室に行ったら小さな女の子が「ぜひ自分の家^{うち}に来てくれ」と言うのだそうです。もちろんベンガル語ですから言葉は何も分からなかったけれども、その子どもに連れられてその子^{うち}の家に行ったというのです。そうしたら、木のベッドと、茶碗とお鍋が転がっているだけ。そこに家族5~6人が生活している。彼女にとっては、それはものすごいショックだったわけです。彼女はわたしにこう言いました。「先生はいつも『神は愛だ』と言っているけれども、もし神が愛であるならば、どうしてこういう現実があるのですか。なぜ、このような貧困を神が許しているのですか」。そう言って、彼女は涙をぼろぼろ、ぼろぼろこぼしながら、わたしを問い詰めたのです。

わたしは、答えることができませんでした。何も言えなかったのです。なぜ、このような現実が起こっているのか、それでもなおかつ「神は愛だ」なんて、いうことが出来るのか、それは私には分かりません。

ただひとつだけ言えることがあると思う。それは、こういう貧しさがこの世界にあるということを神は「善し」としたまわらない。これは確かだと思う。だから、そのことをなくす、そんなことはできないと思うのだけれども、そのようなことに自分が目覚めて、それをなくすために何らか

の仕事をする、自分で行動するということが重要であるということとは言えるのではないかと思う。彼女は今、実際にアジアの美術を日本人に紹介する仕事をしています。今はそういう人がいないかもしれないけれど、わたしが最初にバングラデシュに行った頃は、道路に竹で囲いのようなものを作り、そこにぼろ布をかぶせて、そこで一家が生活していたのです。わたしにとっても、ものすごいショックでした。道端に竹で家を造り、そこにぼろを掛けて一家が生活しているというのは、日本では到底考えられません。そういう体験を「この人たちはこういう生活をしているのだ」というただ体験をしただけでは、「そこに貧しい人がいるな」という考えにしかすぎないでしょう。

しかし、それを自分の経験として昇華し、どうするかというところにまで考えていくことが重要ではないかと思えます。

それからさっきからキリスト教ということが出て来ましたが、わたしは、現在、86歳になって今分かることは、この世の中のことは、特にキリスト教のことでも、分からないことのほうが多いということです。全部自分でこれはこうだ、あれはこうだと解明できるなんて思ったら間違いです。例えば聖書のことでもそうです。聖書に書かれていることが全部分かって、それを人に説明できるなどと思うのは、全くおこがましくて、そんなことは絶対あり得ません。むしろ聖書のことでも分からないことのほうが多いのではないか。これが、86歳になっての思いです。だから、世界のこともそうです。なぜこういうことが起こるのだろうかということ、分からないことと言ったほうが正確でしょう。

発言者E ありがとうございます。

補足として1つだけ感想を述べたいのですが、私は中国人ですから、ここで台湾人に会ったことがありまして、いかに交際するか、ちょっと悩んでいます。中国の友人からも「台湾人だから話しかけないでください。危ないですから」という話もありまして、その話は、先ほどのおっしゃっている言葉を聞かせていただくと、ある特定の、つまり中国の立場で立ってそういう台湾人を考えることになりますね。そうではなくて、アジアの立場、確実に国家という単位を超えて、確実にアジアという地域に立ってこの話を発展するのがよろしいのではないのでしょうかと、今回の感想です。ありがとうございます。

小菅(司会) ありがとうございます。

もうそろそろという時間ですので、私が最後にひとつ気になっていたことをお聞きます。ウクライナ戦争が、私たちは早く終わって欲しい、あるいは早く終わらせるべきだとは考えられませんけれど、今の先生の文脈で言えば、民族の独立・自由ということから、もしかしたらこれは時間がかかっても仕方がないことかもしれない。これからあと2年、3年、10年ウクライナ戦争が続いても、これは致し方ないことだと先生はお考えですか。

船戸 わたしはそう思います。それは大変な犠牲だと思うのですが、ベトナム戦争でベトナム人はなんと400万人が死んでいるのです。だからマクナマラ長官も「あれだけの犠牲が出ているのに、なぜ和平に応じなかったのか」と質問したのです。しかし、ボー・グエン・ザップ将軍が答えたのは、「自分たちは1,000年間中国に支配されていた。それを跳ね返して独立を確保した。これは絶対忘れられない」。これはボー・グエン・ザップ将軍でなくても、ベトナム人ならば、そういうでしょう。

だから、ベトナム民族というのは、すごい民族だと思っています。非常に優秀な人々です。アメリカへボートピープルで出て、今アメリカで生活しているベトナム人はアメリカの陸軍兵学校とか海軍の士官学校で、トップクラスに入ると言われています。非常に優秀な人たちです。プロポーズを断られた時には、とてもショックでした。日本人だったら恐らくそんなことは考えないでしょう。彼女は断る口実として、そのように言ったのかどうか、それは分かりませんが、とにかくそういうことが言えるという民族はすごいと思いました。

小菅 (司会) 分かりました。ありがとうございました。

それでは本日はこれで閉じたいと思います。船戸先生、どうもありがとうございました。

船戸 どうもありがとうございました。

(拍手)

—了—

「激動の流れを生きて」 ―ウクライナ戦争を念頭に、今ベトナム戦争を考える―
慶應義塾大学教養研究講演会にて 船戸良隆

- (1) ベトナム戦争の要因 ドミノ理論 (恐怖心)
- (2) ベトナムへ派遣
提灯デモへの反発 トマス・ア・ケンピス「キリストに倣いて」、
知行合一 (陽明学) の影響 「戦争論」ではなく、「何もしなくてよいのか」という自身への
問いかけ
EACC (東南アジアキリスト教協議会) がサイゴンに「アジアキリスト教奉仕団」を結成、
日本の教会にワーカーの派遣要請あり。 応募者なし
恩師 隅谷三喜男先生 (五味川順平「人間の条件」のモデル) に相談
日本基督教協議会が船戸牧師を派遣することを決定
教団議長 鈴木正久牧師のトラウマ 太平洋戦争における同僚の戦死
「第二次大戦下における日本基督教団の責任についての告白」(1967.3.26)
朝鮮特需・ベトナム特需を契機とした日本経済の復興
「一粒の麦」新約聖書ヨハネ福音書 12:24 1967年10月 サイゴンへ
- (3) 具体的な活動内容
靴磨き少年と同居 (サイゴンスラム街の倉庫を借りて自給生活)
米兵の靴を磨く 子供たちを地域の小学校へ徒弟となつての技術習得
- (4) テト攻勢 (1968年1月30日) における民衆の反応
南ベトナム民族解放戦線による首都サイゴンの攻勢
3日~5日後における解放戦線兵士の摘発
- (5) ベトナムに医薬品を送る運動
北ベトナムへはハノイへ 南ベトナムへはサイゴンへ 解放戦線へは?
南ベトナム領内における敵と味方 双方への納税を余儀なくさせられる農民
競合地区のカイバイからプノンペンへ (密書を持って)
解放時における日本人の驚き 共同通信社の通訳が解放戦線の幹部、
日本大使現地雇用職員 (現地情報提供者) の配偶者が解放戦線の幹部
日本人的「単眼的思惟構造」と「複眼的 (トンボの目) 思考」の必要性
- (6) ドン・ルースによる反戦運動
「トラの檻」(南ベトナム・コンソン島にあった政治犯収容所) を米国下院議員に紹介。
1970年7月17日の「LIFE」に写真掲載……日本においては岩波書店「世界」に掲載される。
アメリカにおける反戦運動の高まり 米軍の撤退と北ベトナム軍による開放 (1975年4月
30日)
- (7) 民族の独立とは何か
サイゴンの反戦歌 チン・コム・ショーン 1000年間中国に、200年間フランスによる支配
ベトナムの愛国者女性は外国人と結婚しない
「自由と独立ほど貴重なものはない」ポー・グエン・ザップ将軍

教養研究センター基盤研究講演会 no.9

「キリスト教の源流」

—イエスとパウロ—

日時：2023年10月27日(金) 16:30~18:30

場所：慶應義塾大学日吉キャンパス来往舎2階 中会議室

キリスト教の源流といえば、ユダヤ教から袂を分かって神の国運動を起こしたナザレ人イエスである。その後、パレスチナの原始キリスト教団を経て、イエスをキリストの福音として異邦のヘレニズム世界に布教したのは使徒パウロである。彼によってキリスト教の確固たる地歩が固められた。

しかし、イエスを神の子キリストと告白して布教した原始キリスト教団および後に使徒となったパウロの信仰は、はたして歴史のイエス自身の自己理解と神の国の使信の内容を正しく継承・発展させたものであるのか、という問いが、20世紀初頭から神学者の間で持ちあがり、欧米のキリスト教界一般に広く物議をかもしだした。今回、これらの問題を扱う。

講師： **朴 憲郁**
山梨英和大学学長

司会： **小菅 隼人**
慶應義塾大学理工学部教授・教養研究センター所員

2023年度 慶應義塾大学教養研究センター
主催 基盤研究 教養研究講演会 no.9

キリスト教の源流 —イエスとパウロ—

キリスト教の源流といえば、ユダヤ教から袂を分かって神の国運動を起こしたナザレ人イエスである。その後、パレスチナの原始キリスト教団を経て、イエスをキリストの福音として異邦のヘレニズム世界に布教したのは使徒パウロである。彼によってキリスト教の確固たる地歩が固められた。

しかし、イエスを神の子キリストと告白して布教した原始キリスト教団および後に使徒となったパウロの信仰は、はたして歴史のイエス自身の自己理解と神の国の使信の内容を正しく継承・発展させたものであるのか、という問いが、20世紀初頭から神学者の間で持ちあがり、欧米のキリスト教界一般に広く物議をかもしだした。今回、これらの問題を扱う。

日時:2023年10月27日(金)16:30~18:30
場所:慶應義塾大学日吉キャンパス来往舎中会議室
対象:研究者・学生・教職員・監員★入場無料・予約不要★

朴 憲郁(ハクホンウク)
東京神学大学大学院修士課程修了(韓国)長老会神学大学大学院修士課程修了。在日大韓基督教教会牧師。(ドイツ)テュービンゲン大学神学部博士課程修了(神学博士)。1994年4月から24年間、在日大韓基督教教会より日本基督教団立東京神学大学へ神学教師(国内宣教師)として派遣(実践神学/キリスト教教育教授)。その間、日本基督教団千歳船橋教会兼務主任担任教師(15年間)、2018年3月東京神学大学教授定年退職(24年間奉職)、同年4月より同大学名誉教授および特任教授。2020年4月より山梨英和学院院長、2021年4月より山梨英和大学学長。

主要日本語著書
『パウロの生涯と神学』、教文館、2003年、2021年1月増補改訂版刊行、監修・共同執筆、『10代と歩む洗礼・堅信への道』、日本キリスト教団出版局、2013年、『現代キリスト教教育学研究—神学と教育の間で—』日本キリスト教団出版局、2020年8月、その他多数。

お問い合わせ: tokawase-lib@adsci.keio.ac.jp

講師略歴

朴 憲郁 (山梨英和大学学長)

東京神学大学大学院修士課程修了。(韓国)長老会神学大学大学院修士課程修了。在日大韓基督教教会牧師。(ドイツ)テュービンゲン大学神学部博士課程修了(神学博士)。

1994年4月から24年間、在日大韓基督教教会より日本基督教団立東京神学大学へ神学教師(国内宣教師)として派遣(実践神学/キリスト教教育教授)。その間、日本基督教団千歳船橋教会兼務主任担任教師(15年間)、2018年3月東京神学大学教授定年退職(24年間奉職)、同年4月より同大学名誉教授および特任教授。

2020年4月より山梨英和学院院長、2021年4月より山梨英和大学学長。

著書

『パウロの生涯と神学』、教文館、2003年、2021年1月増補改訂版刊行。監修・共同執筆、『10代と歩む洗礼・堅信への道』、日本キリスト教団出版局、2013年、『現代キリスト教教育学研究—神学と教育の間で—』日本キリスト教団出版局、2020年8月。その他多数。

「キリスト教の源流」

—イエスとパウロ—

山梨英和大学学長 朴 憲郁

小菅 (司会) 皆様、本日はようこそご参加くださいました。慶應義塾大学教養研究センター教養研究会の第9回目です。

本日は朴憲郁 (パク ホンウク) 先生にご講演をお願いしました。少なくとも欧米、あるいはアジアにおいても、本来は、教養のベースに宗教があるのですけれども、日本の場合は宗教に対する意識が薄過ぎると私どもは考えまして、4回連続してキリスト教関係の研究者をお迎えしてご講演をお願いしております。

本日お願いいたしました朴憲郁先生は、東京神学大学の大学院を修了されて、ドイツのテュービンゲン大学でも学ばれました。1994年の4月から24年間、在日大韓基督教会より日本基督教団立東京神学大学へ神学教師として派遣されております。その間、日本基督教団千歳船橋教会の兼務主任担任教師を15年間お務めになりました。2018年3月に東京神学大学教授を定年退職され、同年4月より東京神学大学の名誉教授及び特任教授を務められております。2020年より山梨英和学院の院長、2021年4月より山梨英和大学の学長もお務めでいらっしゃいます。

本日のタイトルは「キリスト教の源流—イエスとパウロ—」です。先生からは、「キリスト教の源流といえば、ユダヤ教から袂を分かって神の国運動を起こしたナザレ人イエスである。その後、パレスチナ原始キリスト教団を経て、イエスをキリストの福音として異邦のヘレニズム世界に布教したのは使徒パウロである。彼によってキリスト教の確固たる地歩が固められた。しかし、イエスを神の子キリストと告白して布教した原始キリスト教団および後に使徒となったパウロの信仰は、はたして歴史のイエス自身の自己理解と神の国の使信の内容を正しく継承・発展させたものであるのか、という問いが、20世紀初頭から神学者の間で持ちあがり欧米のキリスト教会一般に広く物議をかもしました。今回、これらの問題を扱う」というメッセージを頂いております。

講演の後で質疑の時間を取りたいと思います。どうぞ皆さん、朴先生への問いかけをお考えになりながら、講演を聞いていただけると幸いです。

それでは、先生、よろしく願いいたします。

朴 ご紹介にあずかりました朴と申します。本日、このような貴重な講演会にお招きいただき、心から感謝申し上げます。

今ご紹介いただいたとおりですので、これ以上私のことをつぶさに紹介するまでもないだろうとは思いますが、今回こういうテーマで一緒に考えたいのは、世界の宗教の中で今日マジョリティーの宗教としてキリスト教が存在しますが、ユダヤ教からたもとを分かって2,000年続いてきました。このキリスト教がもたらした様々な文化的果実といますか、遺産といますか、それは多岐にわたると思います。文学・芸術1つ取り上げてももちろんそうですし、絵画もそうです。日本の文学者でも近代以降、キリスト教に触れない人はほとんどいないと考えてもいいだろうと思います。

そんなことで間接的に、あるいは直接キリスト教に触れる人は多いでしょう。日本は決してキリスト教国ではありませんけれども、宣教師たちが建てたいわゆるミッションスクールというものは全国津々浦々存在しておりまして、高等教育機関で学んだ学生は10%を超えているという状況で、何がしかの知識は持っていると思います。

そういう広がりを持ってこの地に立っておりますけれども、いろいろな展開において、課題や行き詰まりや問題が生じてキリスト教というのは何かを問うときに、いろいろな問い方がありますけれども、1つはキリスト教の発祥の地、あるいは創始期の源流に立ち返って見てみるというのは、1つの賢明な方法ではないかと思います。

そんなことで今回は、その根っこにありますキリスト教の、今ご紹介していただいたようなイエスとパウロをめぐる議論に集中してお話しできればと思っております。

地図を何枚かお見せしたいと思います。パウロの伝道旅行の行路(巻末資料図2)がここに書かれております。およそエルサレムから始まって、パレスチナ地域、そして後に異邦の世界、ヘレニズムの世界に主にパウロが伝道して布教したわけです。この紫が第一次伝道旅行、緑色が第二次になります。それから、第三次伝道旅行はピンク色で表示してあります。[教養研究センター Web サイトにてカラー版を掲載 <https://lib-arts.hc.keio.ac.jp/research/kiban/kouenkai2023.php>]

最後は青色で書かれているもので、マルタ島を通って、彼は最後に捕らえられた状態でしたが、レギオンを通過して、ローマで没したということになります。

親しみを持っていただくために、少し説明をしたいと思います。

パウロの第1回伝道旅行（巻末資料図3）です。ここに「セレウキア」とあります。今はシリアの一角にありますけれども、セレウキアから出発して、こういう行路で第1回の伝道旅行をしました。

彼の福音伝道の行路について、聖書の中で丁寧に描いているのは使徒言行録という文章でありまして、ルカという人が記述したものです。第1回がこのピンク色のところです。セレウキアからこういう行路を歩いていき、デルベまで行きました。

実は私は、第1回から第3回までのパウロの伝道旅行をたどる企画をした旅行会社の誘いを受けて、私が引率することになりました。ほぼ3回こういうところを回りました。今ここは小アジアのトルコですけれども、その中の一番田舎のデルベというところまで訪ねました。

3回にわたるパウロの宣教旅行はどういう仕方でなされたかという、ほぼ海路と陸路です。陸路の場合は馬に乗りません、ほとんど徒歩です。ですから、日本でいうと北海道から九州まで何往復したか分からない、そういう距離ですし、シリアの地中海側に面しておりますセレウキアから比較的小さい船に乗っていくわけです。要するに、古代人は大体そうだったと思うのですけれども、強靱な体を持っていた訳です。

それから2回目の伝道旅行（巻末資料図4）は、エルサレム、ダマスカスを経てアンティオキア、リストラです。

このアンティオキアというのは、シリアのアンティオキアと小アジアのアンティオキアなど、アンティオキアという名前は何か所かあるのですけれども、シリアのアンティオキアが多く言及されますが、小アジアのアンティオキアもあります。

こういう行路でトロアスから海を渡って、ギリシャ半島の北部から南端に行き、アテネを経てコリント、そして港があるケンクレアイに行き、そこから戻ってくるというのが、第2回の伝道旅行でした。

3回目（巻末資料図5）はアンティオキアから出発するということになります。そしてここから黄色の線をたどってトロアス。今日ですと、ここは数時間あれば船で行ける距離になります。それからアソス、ミレトス、サモス、そしてロードス島でこちらに来るといって行路をたどっています。

最後は捕縛されて、エルサレムからカイサリアに移送されて3年幽閉されます。パウロはローマの市民権を持っていましたから、ローマで公正な裁きを受けたいと申し出たので、捕縛された状態でローマに向かいます。

私はこの跡をたどって、10人ぐらいで旅行をしました。マルタ島というのは要塞のあるところで、十字軍の拠点だったところなんです。とてもすばらしい島です。そこからシチリア島に朝行き、その後イタリア南端のレギオンというところからバスで、ほとんど1日かかってローマにたどり着きました。そんな行路です。

お渡ししました原稿に従って進めていきたいと思えます。最初の「はじめに」というところの2つ目の段落から読み上げていきます。

使徒パウロの手紙の中に展開されている神学全体の中心に、信仰の対象としてのイエス・キリストが位置を占めております。パウロは当時、ユダヤの地から遠く離れた異邦の地であるガラテヤ、テサロニケ、フィリピ、コリントなどの人々に福音を宣べ伝えて設立しました。いわゆるヘレニズムの諸教会の信徒に向けて、ナザレのイエスの生涯、とりわけその終わりに起こった十字架の死と復活の出来事が、全世界の民に対する神の決定的な救いの実現なのだという、教会の具体的かつ実践的な諸問題の取扱いの中で、牧会者、伝道者、神学者として説きました。新約聖書27巻の中の著者の数からして、大体17巻が、パウロあるいはパウロの名によって書かれています。また、イエス・キリストの福音の神学的な思索と理解を深めた点においても、まず筆頭にパウロの名を挙げる事ができます。その神学が、使徒と使徒後の時代の教会形成にとって重要かつ不可欠な基礎だったことは確かです。

地上を生きたナザレ人イエスのことを新約神学では「歴史的イエス」、もう少し縮めて「史的イエス」という言い方をしますが、「史的イエス」を神の子キリストと告白し、布教し、宣伝するわけです。神の子キリストだと告白する。この布教されているキリストのことを「ケリュグマのキリスト」と言います。「ケリュグマ」というのは宣教されたキリスト、宣べ伝えられたキリスト、宣伝されているキリストです。告白して布教した初期キリスト教、すなわち原始キリスト教団及び後に回心して使徒となったパウロの信仰が、彼の神学の中心にあるのは確かです。これは第一コリント15章の3節～11節までに要約されておりまして、そこに聖書箇所を引用しておきました。ここでは読み上げませんけれども、時間があれば目を通していただければと思います。

本論に入りまして、「新約聖書に証言されたイエス・キリストを巡る論争」です。今申した史的イエスとケリュグマのキリストとの関係です。

ケリュグマのキリスト理解が、果たして歴史のイエス自身の自己理解と、彼が起こした神の国運動における使信、メッセージの内容と広がりやを正しく継承・発展させたものであるのか、という問いが、20世紀初頭から神学者の間で持ち上がり、ドイツ及び英米のキリスト教界一般にまで広く物議を醸し出したのです。

次の2ですけれども、両者の関係をめぐる論争的研究についてです。

ウィリアム・ヴレーデ (William Wrede) という新約聖書学者がいます。この人は、キリスト教の創始者が「イエスかパウロか」という二者択一的な問いを立てながら、結局パウロを、キリスト教を贖罪宗教化し、罪の赦しを説く、宗教にした、いわば「キリスト教の第二の創始者」とみなしました。1904年に書いて、2版が1907年です。「Paulus」という書物です。これは私も持っていますけれども、そういうふうには述べません。

これは当時、自由主義神学者の間で支配的であった見解、すなわち、神学者パウロがイエスの単純・素朴な宗教を腐敗させた、という基本的な見解と呼応するものとなったのです。

ですから、イエスからその後、イエスの生涯を終えた後、原始キリスト教会とパウロを通してキリスト教が発展したが、それ自体が逸脱であり、頹落の歴史だという批判さえする人がいるわけですが、源流から大幅にそれであったのだということを言うわけでは

同様にヴェルハウゼン (Julius Wellhausen) という人は、「イエスは最後のユダヤ教徒であり、パウロは最初のキリスト教徒である」と主張いたしました。イエス自身が、自分の名によってキリスト教を発展させるということは考えてもいなかったのだと。イエスの生涯の終わりの後に、弟子たちを中心にそのように広められたのだというわけでは

この考えはそのまま、20世紀中に最も貢献したブルトマン (R. Bultmann) に引き継がれます。ブルトマンは実存論の神学者で、哲学者でいうとハイデガーの影響を強く受けた人でした。

ブルトマンは、イエスは後期ユダヤ教に属したが、キリストは原始キリスト教会によって初めて知られ、告知されるようになったのだとの結論に至りました。弟子たちによってメシアとして宣べ伝えられ、よみがえりの主

を称える信仰者の輪が形成されていった、と言います。こうして、ガリラヤとエルサレムとの間で神の国運動を繰り広げたイエスという人物と、後に救い主 (メシア) としてヘレニズム世界にまで宣教されたキリストとの間の連続・非連続の問題が、いわゆる「史的イエスとケリュグマのキリスト」という問題として論争され、研究されていきました。そこで「パウロではなく、イエスに帰れ」という合言葉となり、また、パウロ批判によって、キリスト教信仰全体の合法性・非合法性の問題が絶えず新たに提起されました。

機会あるごとに、20世紀の代表的な学者たちの間でも、あるいはキリスト教文学者の間でも、「イエスに帰れ」という言葉が盛んに言われたのであります。そういう問題意識からです。

しかし他方では、こういった動向の中で、新たな探究によって、今言及した両者間の亀裂は大幅に縮められてきました。つまり、教会のキリスト信仰がイースター、復活の出来事に対する応答であるにとどまらず、実は (地上を生きさせた) イエスの説教に対する正しい応答でもある、とみなす傾向が認知されてくるようになりました。地上を生きさせたイエスの中に、既に初代のキリスト教へと発展していく基本的な自意識と思考、神の国運動というものがあった。

例えば、ユダヤ教の枠の中にいましたけれども、イエスはそれとことごとく対決しました。パレスチナにいてもそれを乗り越えて異邦人にまで福音が及ぶというところがあるわけでは。ですから、教会のキリスト信仰というのは、実は地上を生きさせたイエスの説教、神の国説教に対する正しい応答でもある、とみなす傾向が認知されてきたのです。

それは、イエスと原始キリスト教団及びパウロとの断絶ではなく、連続性の可能性を指し示すものとなります。ブルトマン学派の人でハイデルベルク大学の教授であったボルンカムは『パウロ』という本を書いていますけれども、彼はそのことに同意しながら次のように述べました。「イエスとパウロの使信は、内容と考え方と言語の点で相違があるにもかかわらず、両者とも、人間とその世界とを目標としている点で、すなわち、神の前における人間と世界、そして世界に対する神の態度 (赦しの愛と自由) を目標としている点で、一致している」と。聖書箇所などもそこに挙げております。ボルンカムはそのように述べております。

このように少しよりを戻して、史的イエスとの関係性は単に非連続ではなくて、連続性もあるのだということを言及する研究者が現れたということです。

さて、3番目ですけれども、「イエスは実在したか」と

いうイエスの歴史性の問題が出てきます。

上に述べた問題提起よりもはるかに過激な、ラディカルな問いが出ていました。すなわち「イエスは果たして実在したのか」という問いが、以前から持ち上がっていました。ドイツの代表的な新約学者の一人で、現在はハイデルベルク大学の名誉教授であるゲルト・タイセンという人が、2010年10月に日本新約学会の招待で「イエスとパウロ」と題する講演を行いました。その記念講演を基本とする日本語の書物『イエスとパウロ』という書物が発行されました。

私がテュービンゲン大学に留学したときに、タイセンはハイデルベルグからやってきて、講演など一、二度していただいたのを私は聞いております。まだ50代後半だったと思いますけれども、非常にシャープな人です。彼はその頃から、キリスト教神学と、それに隣接学問としての心理学、それから社会学とも学際的な関わりを研究して一躍有名にもなって、日本語でも幾つか訳されておりますが、そういう貢献をした人です。

日本に来て講演したものを中心にまとめたものが、『イエスとパウロ』という書物です。何とその第一章が「イエスは実在したか」という問題を扱っているのです。その中で興味深いエピソードを紹介しております。権力の頂点にあったナポレオンが1808年、ワイマールでの宮廷舞踏会において、ドイツの詩人ヴィーラントに出会いました。そのとき、ナポレオンは、イエスはもしかしたら全く存在しなかったかもしれない、という意見を披歴したのです。このテーゼは、当時のフランスの著述家たちが詳しい資料分析もないまま主張されたものでした。

ヴィーラントは即座に答えました。「まあ、これから一千年もしたら、そんなふうに、『ナポレオンは実在しなかったし、イエスの戦いも存在しなかった』と主張されるかもしれませんね」。そんなふうに言ったわけですね。すると皇帝は、にやっと笑って「大変結構な答えだ!」と言って、微笑みながら話を続けたということでもあります。

しかしこの問題は、ヴィーラントのジョークによって見過ごすわけにはいかない議論を研究者間に引き起こし続けたのでした。例えば、ヘーゲルの弟子のブルーノ・パウアー (Bruno Bauer) という人、それからアルベルト・カルトゥホフ (Albert Karthoff) という人は、研究に基づいてイエスの実在性を疑う主張をしたのです。

しかし、タイセンが紹介しながら確認しているように、イエスの生涯を描いた、マタイ、マルコ、ルカが中心ですが、福音書や、パウロ書簡をつぶさに検証すると、

イエスの実在を疑う余地はほとんどないだろうということです。これは後でも私は少し触れます。

4番目ですけれども、「パウロにとってのイエスという視点」です。

以上において、「イエスとパウロ」をめぐる問題状況を大まかに描いてみましたけれども、私がここで「史的イエスとケリユグマのキリスト」という一大テーマについて全面から論じることは、今回の趣旨ではありません。むしろ、パウロ書簡の中で、パウロは地上のイエスをどう把握していたのか、そしてそれはイエスの歴史的現実に対する適切な解釈であったのか、という問題を扱ってみようと思うのです。

パウロの伝記的記述ということ。まずはガラテヤの信徒への手紙1章が挙げられます。パウロの文書はすべて、教会へ宛てた手紙の形を取っています。いろいろ問題があったときにアドバイスするという形の手紙を送っています。その中の1つが、ガラテヤの信徒への手紙です。その1章の13節~20節は、とても大切なところなので、引用文を読ませていただきます。

「あなたがたは、わたしがかつてユダヤ教徒としてどのようにふるまっていたかを聞いています。わたしは、徹底的に神の教会を迫害し、滅ぼそうとしていました。また、先祖からの伝承を守るのに人一倍熱心で、同胞の間では同じ年ごろの多くの者よりもユダヤ教に徹しようとしていました。しかし、わたしを母の胎内にあるときから選び分け、恵みによって召し出してくださった神が、御心のままに、御子をわたしに示して、その福音を異邦人に告知させるようにされたとき、わたしは、すぐ血肉に相談するようなことはせず、また、エルサレムに上って、わたしより先に使徒として召された人たちのもとに行くこともせず、アラビアに退いて、そこから再びダマスコに戻ったのでした。それから三年後、ケファと知り合いになろうとしてエルサレムに上り、十五日間彼のもとに滞在しましたが、ほかの使徒にはだれにも会わず、ただ主の兄弟ヤコブにだけ会いました。わたしがこのように書いていることは、神の御前で断言しますが、うそをついているのではありません」と言いました。

この地図で見ると「ダマスコ」は、今のシリアのダマスカスです。私たち旅行団はパウロの伝道の旅をたどりましたけれども、シリアは現在内紛がしょっちゅうあって、パウロが回心して身を寄せた町ダマスカスに行きたかったのですが、結局ここだけは行けなかったのです。私は生涯を終える前に一度はダマスカスに行ってみたいと思っています。

今お読みしましたところで、サウロ（パウロ）は、エルサレムからダマスコにキリスト教徒を迫害するために行く途上で、幻のキリストに会って回心したと回想しています。

付け加えて申しますと、使徒パウロは教会に宛てた手紙を書いていますけれども、自分の伝記的なことはほとんど言いません。自分が過去どういうことをしたかということは、ほとんど言わないのです。ただ、論争的な場面で有効だと思うときには、自分の過去がこうであったということを使うわけです。まさにこの箇所もそうです。そして、必要性があってやむを得ず自分の過去について述べたこの箇所が、とても重要な箇所になってくるのです。

その箇所の終わりの「ケファと知り合いになろうと」の「ケファ」というのはペトロのことです。「ケファー」というのはヘブライ語です。ペトロというのは、ギリシャ語の「ペトロス」、もともと「岩」という意味です。その意味をギリシャ語に訳したら、「ペトロス」、ペトロとなるわけです。もともと「ケファー」です。

それからその次の、終わりから2行目の「主の兄弟ヤコブにだけ」、つまりもう一人だけ会ったと言います。「主」と言ったのは主イエスのことです。イエスを主、メシアと信じていたときでしたから、主イエスの兄弟であったヤコブというのは、イエスの弟です。新約聖書の誕生、クリスマス物語では、イエスは聖霊によって宿ったと述べています。マリアとヨセフの間に血肉関係で生まれたわけではなく、聖霊によるとあります。しかしその後、マリアとヨセフの間に子どもは何人も生まれて、福音書には姉妹たちも出てくるわけです。そのうちのヤコブという人がイエスの弟で、そして後に原始教団のキリスト教徒になるわけです。立場からいうと伝統派です。そして、ユダヤ教のよい戒めは守るべきだという考えです。保守伝統派という立場ですね。このことも後で少し触れようと思います。

次に、「キリスト教徒迫害とダマスコ途上における回心」です。

ファリサイ派のユダヤ教徒であったサウル、パウロの元の名がサウルでして、これもヘブライ語の言い方では「シャウル」ですね。サウロのキリスト教徒迫害の理由は何であったのか。律法への熱心さによって、パウロがステファノを含むヘレニスト（ギリシャ語を話す散在のユダヤ人キリスト者）たちに怒りを抱いた核心的な原因は、律法や神殿に対する彼らの自由な振る舞いそのものよりも、やはりイエスという人物をめぐる事柄であったということです。

今述べた中で、ステファノを含むヘレニストというのは

何かと申しますと、故国を離れて離散して周囲のヘレニズム世界に住むユダヤ教徒たちのことで、やがてキリスト教徒になる人々がいます。彼らはバイリンガルです。ヘブライ語も家庭で話せますけれども、ギリシャ語も堪能です。パウロもまさにそういう人で、イエスとは違うわけです。

ヘレニストは、ギリシャ語を話す離散のユダヤ教徒たちで、機会あるたびに故国に帰ってくる。その間にキリスト教徒になる人々がいました。ただ、思想的・文化的にはヘレニズムの世界への空気を知っていますから、かなりリベラルな立場です。故国にやってくる、どちらかといえば神殿とかユダヤ教の規定に対しては、リベラルで批判的な立場を取るわけですね。結局迫害に遭って、ユダヤ教徒から追われる羽目に陥ることになります。

実は、パウロもまだ回心する前は、ヘレニストたちの自由奔放な振る舞いには我慢ならなくて、迫害しようとしていました。しかし、根本的な迫害の理由は、彼らの振る舞いよりも、その根本にあるイエスという人物をめぐる深い疑問を持っていました。

かなり小グループであったヘレニストたちは、ユダヤ教徒から種々の処罰を受け、打撃をこうむって、エルサレムから隣接する領地や町々に逃れていきました。ここでいうと、エルサレムにいるユダヤ教徒から迫害されて、一方はダマスカスから内陸のほうに逃げます。しかし、もう一方は海岸沿いに逃れていく。これはあまり変わらないようですけれども、そういうふうには離散していったのです。

しかし、サウロ／シャウル（パウロ）は、エルサレムのシナゴグからダマスコに派遣されて、そこに逃れた扇動者たちを縛り上げようとしていました。ところがその目標に達する直前に彼は、十字架の上に死んで復活した人のあの幻に遭遇し、それによって彼の古い生き方は打ち砕かれ、全く新しい、予期しない将来が彼に開かれたのです。

これは、ルカが記述する使徒言行録9章1節以下、それからさらに2か所、合わせて3回にわたって、パウロがドラマティックな回心をしたということを語っています。

これについては絵画に表した人がいます。もちろん想像図ですけれども、有名なイタリアのカラヴァジョが描いたものです。馬に乗ってダマスコに向かう途上で、幻のキリストに出会って倒れてしまう場面（巻末資料図6）を描いています。

実にパウロ神学は、この出会いに基づく従来の価値と目的の根本的転換に依拠しております。すなわち、このユダヤ教の教師は諸民族伝道者に転換します。そして「律法のための熱心さ」に代わって、律法からむしろ自由な福音の

告知が場を占め、「トーラー（律法）の業」による義認、とか、トーラーを守ることによって神の前に義とされ、永遠の命を得るという考えに代わって、信仰による神なき者の義認が場を占め、業による自由意志に代わって、ただ恩寵により賜った信仰が場を占めるようになります。さらに十字架上で呪われた似非メシアへの憎悪から、イエス認識の転換によって「十字架の神学」は生起します。それは十字架におけるメシアの代理的・犠牲的な呪いの死によって、人類の救済を基礎づけるものとなりました。

使徒言行録の著者ルカほど物語風には語っていないのですけれども、使徒パウロは先ほど申しましたように、論争的な場面においてだけ自分の過去をほんの少し言及する。それが先ほど読んだガラテヤ書の箇所です。ダマスコのこととも言及しているわけですね。

その次は、「エルサレムのペテロ訪問の成果」です。

先ほどお読みしたガラテヤ書の箇所の終わりに、回心した後すぐにエルサレムに行かないで、アラビアに退きます。そして3年たって初めて、エルサレムに行くこととなります。ケファ、つまりペテロ訪問の成果ですけれども、パウロはペテロから、地上を生きたイエスに関する豊富な情報とイエス理解を知ったのです。

2つ目、そしてペテロはパウロから、彼のダマスコ回心の意味とイエス認識の転換について知ったのです。

わずか2週間エルサレムに上って、十二使徒を代表する原始キリスト教会の筆頭に挙げられるケファ、すなわちペテロに会ったわけです。

幻のキリストに出会ったのとは違って、地上を30年少々生きたイエスがどういう人であったか、何を語ったか、そしてそれをイエスの弟子たちはどう理解したかということ、2週間の間とどまりながら、初めてケファから聞いたのです。

例えば、「イエスはどんな人でしたか」と聞くわけですね。それから、イエスの弟もいるわけですね。幼少期のことをもしかしたら聞いたかもしれないですね。「どんなでしたか」と。これは非常に劇的な対話です。2週間という、相当長い期間の会話ですね。

こういう箇所はあまり皆さん目をつけないのですけれども、これはいろいろな意味で後のキリスト教、初代の発展において意味あるものですね。

補足説明をいたします。パウロは回心の直後ダマスコで、次に一定期間アラビアで、そして再度ダマスコで、合わせて2、3年の伝道経験を積んだ後、聖都エルサレムに上京しました。先ほど読んだガラテヤ書1章の18～20に

書かれているとおりです。

それは、この一匹狼的な伝道者が、聖都にある若いイエス共同体の代表者とのつながりを持つと願ったからです。しかし彼は、それがケファ、つまりペテロと主の兄弟ヤコブへの限定的な訪問であった、と神に誓って弁明したのです。なぜ神に誓ってそんな弁明をしながら、なお会おうと思ったのかということですが、恐らくガラテヤのユダヤ主義的キリスト教徒たちの言い広めたうわさ、すなわちパウロがその初訪問以来、多くの指導者、指導的な使徒たちへの従属的、依存的な関係に入った、という見解を退けるためです。

私の引用箇所には載っていないので、その後で振り返って彼はこういうことを言っています。「キリストに結ばれているユダヤの諸教会の人々とは、顔見知りではありませんでした。ただ彼らは、『かつて我々を迫害した者が、あの当時滅ぼそうとしていた信仰を、今は福音として告げ知らせている』と聞いて、わたしのことで神をほめたたえておりました」（22～24節）と述べます。

すなわち、パウロに劇的に起こったことは非常に不思議な出来事あったとうわさが広まったことを、パウロは知っているということです。私が引用した少し後の箇所です、そう述べています。

その補足説明のところをもう少し進めていきます。ルカはパウロの言葉少ないこの訪問を補うかのように、しかし明らかに使徒パウロの言表と矛盾する仕方で、詳細に物語ります。つまりルカは、イエスの回心の出来事をドラマティックに物語風に書きますけれども、彼の描写している仕方と、パウロが自分の過去を語っていること、少しずれるのです。ある意味ではルカが脚色している可能性もあるわけです。そういう違いがあるのですけれども、内容的にはパウロとの驚くべき次の一致点も示している。

1. パウロはダマスコからエルサレムに来る。
2. ダマスコでの命の危険から逃れてである。
3. したがって、間接的に明らかのように、使徒はエルサレム訪問をある目的のために（例えば、彼の職務の合法性に不可欠な十二使徒とのつながりを求めて）急いでいたわけでない。つまり、自分が遅まきながらイエスの弟子になったということを認めてもらうために、エルサレムの人たちに会いにいったわけではないということを盛んに言い、どこまでもキリストの啓示によってだと言うのです。

それから、4. ただし彼は、自ら進んでこの訪問を決めた。誰かに勧められてではなくて、自分から進んで行ったということを行っている。あるいは、ケファに招待された

とも言っていない。この辺りの行き方、どう行って、しかも限定的な人しか会わなかったのかという辺りを新約学の研究する人は細かくやってみせるわけですね。そういうところはおもしろいと思います。

ガラテヤ書1章の22～23節に基づいて、かつての迫害者の生の転換のことがエルサレムで既に知られていたとするならば、パウロはそこで彼の当時の友人や共同迫害者から復讐を受けることを恐れていたに違いない、と推測されます。つまり十分あり得る憶測を述べるならば、彼は自分の命がエルサレムにおいても極めて危ぶまれたので、到着に際して、できるだけそこで知られないままでいようとしたというのは、確かだろうと思います。

つまり同じユダヤ教徒の仲間がキリスト教徒を迫害に行く、その先頭に立っていたわけです。それが転向してしまったということで、あるいは裏切者だということで、仲間から命を狙われる。だからエルサレムに行くとしても、そっとうまく行くわけです。そういうことが背後にある。

そこに書いてある使徒言行録23章の16～22節によれば、パウロの甥が彼をかくまっていたとあります。そして恐らく彼は、何ら事を荒立てることなく、この密かな訪問を果たし終えたと思われまふ。それが、「ケファ及びヤコブにだけ会った」背景事情だろうと思います。その事情のゆえに彼はまた、十二人以上いたに違いない他の全ての使徒たちに表立って会わなかったし、彼らもまたパウロを見なかった。あるいは彼らはまだ、当時の迫害者から福音の告知者に転向したという彼を見たいとは思わなかったかもしれない、ということです。

パウロが面識を求めるケファと並んで、主の兄弟ヤコブ（イエスの弟ですけれども、イエスの死後に信徒の群れに加わりましたが）のもとにやって来るといえるのは、最高指導者のケファに加えて、もう1人の律法厳格派の指導的人物が求められたことと関係するかもしれません。最高指導者のケファ、すなわちペトロはどちらかといえば穏健派、中道派の立場です。律法についても食物規定についてもある程度守りますけれども、そんなに厳格ではない立場でした。それに対して、主の兄弟ヤコブは厳格派だった。

その関連で付言するならば、パウロのエルサレム訪問の7年後の43年、ヘロデ大王の孫としてユダヤ全土をついに領有したアグリッパ一世は、ゼベダイの子ヤコブを殺し、ユダヤ人の歓心を買うなどして、律法に忠実な彼らの意向を酌みながら平穏な政治を行いました。使徒言行録12章3節に出てきます。その迫害によるペトロの逃亡の後、主の兄弟ヤコブは、エルサレムでの指導権を握り、そ

れゆえに49年頃の「使徒会議」のときには、彼が柱となる人々の中で第一人者に立ちます。そして、ケファのほうには第二の地位を割り当てられるのです。

このことは、私たち読者にとって何の違もないように思われますが、筆頭に誰が立つかということはイニシアチブを誰が取るかという一大事です。ヤコブの名前が先に出ることは、イニシアチブのチェンジです。その背景理由として、この時代は、律法重視の風潮に見合う慎重さがユダヤ人キリスト者に必要とされる厳しい状況にあり、それが律法に一層厳格なヤコブの指導的登場に現れているのです。

当時は圧倒的にヘブライ人、つまりアラム語を話すユダヤ人キリスト者が集まっていた。そんな中で、かつての律法熱心な迫害者が今やヘレニスト以上のトーラー批判者としてエルサレムに出現するということは、パウロだけでなくユダヤ人キリスト者たちにとっても危険なことと感じられていたのです。

周りはユダヤ教徒たちが目を光らせている。だから、ユダヤ人クリスチャン、キリスト者にはなつたけれども、あまり過激なことを言わないでおきたいという、そういう気持ちで働いた。そういう中で厳格派のヤコブが筆頭に立ったというのは、そういう意味があるだろうと思われまふ。

パウロはケファ、つまりペテロの下で15日間客として滞在しました。食事の交わりも当然含む「客のもてなし」といえるのは、原始キリスト教の1つの大切な徳（virtue）であり、また相異なるイエス共同体の結束とその路傍伝道の実りある働きにとっても、基本的諸前提の1つを形づくりました。それは既に、旅人の接待に関するパウロの勧告とパウロ伝承の中に出てきます（ローマ書12：13、その他）。また、イエス伝承とルカの伝道物語（9：4～5、その他）にも見られるものです。多様に証言されたこの客接待の事実は、それだけでも既に、互いにいがみ合い分裂した諸集団という考えとは相入れないのです。

これは何を言っているかと申しますと、出発点となる原始キリスト教の立ったときから、ペトロやヤコブのグループとパウロの築いた教会とは、一致しなかった、いや分裂気味にあったという研究などありますけれども、決してそうではなかったであろう根拠となります。

初期の諸教会の「カリスマ的、創造的な多様性」は、まだ修復不能な対立を生み出さなかったに違いないと思われまふ。だがそれにしても、ケファが面識のない、しかも種々の点で問題のあった客人を2週間も自分の下に宿泊させたということは、決して自明なことではなかったでしょう。ケファのこの自発的なもてなしは、突如エルサレムに現れた

この特別な訪問客への個人的な関心ともきっと結びついていないに違いありません。パウロのほうはもっと明白に、個人的関心を抱いていた。そうでなければ、エルサレムには来なかったと思うのです。

この引きこもった2週間というのは、双方の豊かな交換を提供しました。確かに、パウロはエルサレムの3年不在、つまりアラビアとダマスコで過ごしました。当時アラビアはナバティア王国があったところで、それなりに文化的に発展しました。パウロは回心後3年も、勢いよくそこで伝道活動をしたけれども、何の言及もないというのは、多分あまり伝道の成果はなかったのだらうと思われま

す。それはともかくとしまして、そのエルサレムでの3年不在とわずか2週間ケファの下で滞在したというこの対照によって、彼の使徒職の完全な独立を強調する意味があります。つまりエルサレムのイエスの弟子たちを中心とするその権威ある人たちに依存して自分は使徒となったのではないと主張する意図があります。むしろイエス・キリストの直接の召し、コーリングによって、使徒となったのだということです。権威の根拠はそこにあるということを盛んに言いたいわけで。しかしペトロに会おうとはしたわけでは

ありません。そんなところでは、そのことは、この重要な15日間に両人がよく知り合い、相手から学び合ったことを排除するものではないでしょう。むしろ、双方互いに何らかの知識を持っていたに違いないのですけれども、この2週間という期間は、相手方への偏見を取り除いてかなりの信頼の素地を築くのに適していました。

この訪問で問題なのは、オリエントでは半日あれば足りる「表敬訪問」だけではなく、原始キリスト教の進展に本質的なものとなった実質的の出会いであります。コンツェルマンという新約学者がいましたけれども、彼によれば、彼の言うこの「短い訪問」というのは、「その対話の内容を抜かしている。なぜなら、この訪問がどうも彼自身の神学にとって実質的でなかったからである」と『原始キリスト教史』という書物(邦訳書あり)の中で言っています。

しかしこの見解は、ガラテヤ1章15~24節の報告の意味を全く誤解していると思われま

す。というのも、使徒はどこにおいても伝記的詳細を究めるレポーターなどではないからです。またこの15日間の交わりがなければ、その13年後の「使徒会議」で、いろいろな食物規定問題があったわけですが、その会議での出会いはそれほど積極的な経過をたどらなかつたのだらうと思われま

す。律法厳格派を代表して、この風変わりな客に会いたい、判断を下したいと思ったことは、とても意味があることだと思います。その際に恐らくヤコブは、原始キリスト教団の中でも大切に重んじられた「二人、三人の証言によって事は立証される」という原則がありますけれども、それに従って、ケファを補充する「証人」の役割を果たしたのだらうと思われま

す。さらに、ケファが後にこの特異な訪問をエルサレム教会に報告したことは、ほぼ間違いのないと思われま

す。パウロに会ってきたということ、当然報告はしているはずで

す。この「面識」の内容について、人は釈義的「長編小説」のようにあれこれと考へあぐねるべきではないかもしれな

いと、クラウス・ベルガーという人が『神学史』の中でそう言っています。しかし、少なくともパウロにとってそれは、単に「ケファからの情報、およびイエスの教えと働きに関する情報、伝承を得ること」、これはキルパトリックとかダンなどが言っていることではあるのですけれども、そういうことに集中したのでなく、それ以上のものであった。もちろん情報と結びつかない「個人的面識」などはあり得ませんけれども、パウロに気がかりなのは、ケファの個人的データと性格以上に、むしろ彼の神学思考、つまりキリストをどう理解しているのか、救いとは何なのか、その理解であります。そして宣教内容、確かにイエスの言動も含めて、そのことに関心があった、と推察されま

さらに、釈義家は一般に、この2週間にパウロがどのような諸伝承を受けたのかを専ら問題にします。諸伝承というのは、イエスから聞き知ったことを口頭で伝えることですね。

しかし、その逆の問い、つまりエルサレムの律法学者として教養を積んだ彼が、同時に「ヘレニズム的」ユダヤ教をも知り、やがて最も成果を上げる伝道者・教会設立者となった者として、あのガリラヤの漁師、つまりケファに影響を与えなかったかどうか、という問いはほとんど立てないのです。

しかし、ガラテヤ書2章の15～16節でパウロは、血統からして異邦人でなく同じユダヤ人であっても、人は律法の実行によってではなく、キリストへの信仰によって義とされることを「知って」、そのユダヤ的基盤を破棄するゆえに、彼はアンティオキアで優柔不断なケファを叱責するのです。これはガラテヤ2章の14節に出てきますけれども、ケファはアンティオキア、先ほど地図に出てきましたけれども、そこでは、ユダヤ教徒にとって異邦人と食事するなんてことはあり得なかったわけですが、アンティオキアで初めてキリスト教会の群れができて、キリストを受け入れたユダヤ人と異邦人でキリストを受け入れた人たちが一緒に礼拝を守って、その後食事をしたわけです。

ケファもそのうわさを聞いていたので、アンティオキアに出かけました。ユダヤ教徒にとって食物規定というのはきわめて重要で、ある食物は禁じていました。だがケファはそういうことに気兼ねせず、一緒にユダヤ教徒、異邦人キリスト者と食事をしました。

しかしそこに、この後の箇所を読まれると分かりますけれども、エルサレムからヤコブ派の者が監視に来たのです。ヤコブ派というのは厳格派です。筆頭に立ったケファ、つまりペトロがどういう振る舞いをしているか、どういう食事の仕方をしているかを、監視しに来たわけです。そして、ヤコブ派から来た人たちと出会ったときに、ケファは恐れて食事の場から離れました。

こういう優柔不断な言行不一致な態度を見て、パウロは面前でケファを激しくなじって批判をしました。「あなたは自由に振る舞っていながら、またも食事規定に従ってしまった」と。これはガラテヤの2章の後半に出てきます。

つまり、ということは裏返せば、イエス・キリストにおける福音にあずかって、律法のあの厳しい規定を打ち破り、キリストにある自由と愛と救いにあずかるのだということを、ケファさん、あなたも私も共有したはずではないですか、と主張します。

どこで共有したかといったら、エルサレムを訪問した2週間の間にケファとやり取りして、イエス・キリストの福音が何であるかという基本的な理解を確認し合った時です。それが前提になっているから、「今どうしてそれを守らないのですか」と言って、パウロはアンティオキアでペテロをなじって批判をしたのです。

そのページの最後の段落だけちょっと読みます。

神学的な非首尾一貫性と妥協用意というのは、現代的であるかもしれないが、それが、真理問題が提起されたところでは、竹を割ったように筋を通すパウロの思考と生き方に対して妥当しない。また「福音の真理」の固守は彼にとって、後の発見などではない。むしろ彼は、自己の生の根底的変革をこうむってから約3年後の最初のエルサレム訪問時に既に、この決定的な点で譲れない態度によって、ペテロとヤコブに強烈な印象を与えたのであろうと思うわけです。

いかに、なぜこの訪問が2週間で終わったのか、またその直後どう行動したかについては、幾つか推測し得るにしても、ガラテヤ1章は何も語っていません。

最後のⅢの「パウロにとってのイエス」という問題に移ります。「パウロ書簡に見られる共観福音書（マタイ、マルコ、ルカの三福音書）の中のイエス語録への示唆及び関連内容」の事柄です。

パウロ書簡は、共観福音書における生前のイエスの言葉に対する豊富な示唆、もしくは事柄上の関連を含んでいると思われまます。

新約聖書で最初に手紙が書かれたのはどこかということ、新約聖書における諸文書の中で、最初に書かれた、パウロがテサロニケに宛てた手紙で、紀元49年頃です。イエスの生涯を描いた四つの福音書の中で最初に書かれたのはマルコ福音書だと言われているのですが、マルコ福音書は紀元70年過ぎてから書かれていますから、20年以上の差があるわけです。

ところが、不思議とパウロ書簡の中に出てくる言葉は、イエスの生涯を伝記的につづるといことはほとんどしていません。非常にシステムティックに考える人だから、福音の本質的なことを中心に語ります。

これに対して20年たって、マタイやルカやマルコなどは、「いや、やはりイエスの生涯をきちんと記録にとどめるべきだ」と考えて、それぞれお互いには知らないのですけれども、聞いた伝承に基づいて、イエスの生涯を語り継いでいきました。

ですから、イエスが地上でどういうことをしたかという

のは、基本的には、マタイ、マルコ、ルカの福音書の中に織り込まれています。パウロはそういうことを語っていないので、疑問が起こります。パウロはそもそも地上のイエスのことに関心がないのだと。自分なりに認識したキリスト理解に基づいて、キリスト教を構築し説いているのだという批判になるわけです。

ところがパウロの書簡は49年が最初ですが、書かれた複数の手紙をつぶさに読みますと、その中に明らかに20年、30年後に書かれたマルコ、ルカ、マタイの福音書の中のイエスの生涯における振る舞い（教え、奇跡、論争、事件など）についてよく知っているのです。そういうことがパウロ書簡の中に散見されます。

例えば結婚の問題が取り上げられる箇所です。それは福音書のマルコ福音書10章1節以下で、パリサイ人たちが「夫が妻と離縁してもいいでしょうか」とイエスに議論を吹っかけに来たときに、イエスが「いや、離縁をしてはいけない」と主張する場面がありますね。ああいうところを、パウロは後にギリシャのコリントの信徒たちに手紙を書いて戒める時にも、かつてのイエスの主張を引き合いに出します。考えてみますと、イエスはパレスチナのユダヤ人社会の外には行ったことがありません。だから、ユダヤ人が異邦人と結婚するなんてことはあり得ないわけです。ただ、ユダヤ人同士で離婚する問題があったので、それをイエスの下で論争を吹っかけてきたのでした。コリントの信徒への手紙の中でコリント教会における結婚・離婚の問題は、イエス時代とは地理的にも時間的（20年以上の隔たり）にも異なります。すなわち、パレスチナのユダヤ人・ユダヤ教の壁を突き破って、今やユダヤ教から見れば、異邦人・異教の世界であるヘレニズム文化の一角にあるギリシャの一都市コリントの地に、使徒パウロは開拓伝道をし、キリストの福音を宣べ伝え、コリント教会（ギリシャ人とユダヤ人の混成によるキリスト教徒の群れ）を設立しました。しかしパウロがその教会を離れた後に、コリント教会内で、入信して信仰に熱心な教会員の夫婦関係のことで問題が起きました。このことがコリントの信徒への第一の手紙7章で取り上げられています。

第一コリント書7章で、今、異教徒である夫あるいは妻と、これ以上夫婦生活をしていいかどうか。価値観も違ってくる。クリスチャンになって熱心になった妻あるいは夫が純粋な信仰生活を維持するために、考え方もいろいろ違う夫あるいは妻と、これ以上生活しないほうがいいのではないか。熱心であればあるほどそう考えるのです。そこで、「離縁していいでしょうか」とパウロ先生に聞くわけ

です。これに対してパウロは使徒的権威をもって、「いや、離縁してはいけない」と勧告します。

一方では、イエスの時代のことを持ち出して、イエスはこう言って離縁してはいけないと言ったけれども、異教徒であるパートナーとの結婚の問題を、イエスは知りません。パウロはそのことを知っています。しかし異邦人教会における信徒夫婦の場合においても「離縁してはいけない」と戒めます。パウロは使徒的権威をもって「私が命ずる」と言い換えるのです。

こうした論争の中で、マルコ福音書10章に記録された離縁をめぐる論争物語を、パウロは知っているのです。それを前提にさらに展開して言及します。これは1つの例ですけれども、ずらっと挙げると例えばこんなにたくさん出てきます。左側はパウロ書簡、右側はマタイ、マルコ、ルカですが、出てきます。

さて第2番目に、「パウロのイエス・キリスト認識とは何か」という問題に移ります。「肉に従ってキリストを知ることをしてはいけない」という箇所です。

ダマスコ途上での根本的な回心は、先ほどカラヴァッジョの絵を御一緒に見ましたけれども、イエスとその十字架死に対する認識・判断の根本的変化でありました。つまり何か不思議な幻のような、光り輝きを見て、馬から落ちたという単純なことではなくて、彼の革新的な認識の変化がそこで起こったというわけです。

この転換を示唆する箇所が第2コリント書5章の16節であると思われます。そこで、この論争の箇所を中心に見たいと思います。

「従って、私たちは今後だれをも、肉に従って知ることはしません。私たちが肉に従ってキリストを知っていたとしても、今はもうそのように知ることはしません」（私訳）という箇所です。

問題は16節後半の「肉に従って」、つまり「肉に従ってキリストを知っていたとしても、もうそういう知り方はしません」と言っている箇所ですが、この「肉に従って」はギリシャ語の「カタサルカ」ですが、これは目的語の「キリスト」にかかるのか、動詞の「知る」にかかるのか、という釈義上の論争です。もしもキリストにかかるのであれば、肉体的なキリスト、すなわち自然の身体的・地上的なキリストということになり、この節は、パウロが使徒として召命を受けて以来、もはや地上の史的なイエスへの関心を持たず、彼の神学においては福音宣教の内容（ケリュグマ）である「イエスの十字架の死と復活」が根本的な意味を持つのだと言ってい

る、というようにしばしば理解されたのです。

とりわけ、先ほど挙げたブルトマンとその学派はこの一節を、かつての宗教史学派のブセットがしたように、ケリュグマに集中する積義の正当性を根拠づける箇所として解しました。それによれば、パウロはここで「肉に従ったキリスト」、すなわち肉的、この世的に存在しているキリストなどというものを、信仰にとっては無意味なもの、事実関係がどうであるかというのは、あまり信仰にとって意味がないこととして拒否したのだ。それゆえに新約聖書の積義家たちにとって、歴史的イエスの問題は文献的に解き得ない問題とみなされるばかりか、神学的な邪道としても回避されねばならない。正しい信仰は、それが十字架と復活のケリュグマという信仰の事柄に基礎づけられるゆえに、ナザレのイエスのどんな伝記をも必要としないのだ。

さらに、16節のいわゆる「生活の座」の文脈として、パウロの敵対者たちとの論争が視野に入れられる。パウロの使徒性の失墜を狙ってコリントの教会員たちを扇動した彼らは、(敵対者の出現と規定については、ケーゼマンとかゲオルギなどの学者によっていろいろな見解はあるのですけれども) 自分の使徒的な権威づけを直接・間接にイエスに遡らせ、自分たちは地上のイエスのことを知らされていると言って、特定のイエス像を伝達し(第2コリント11章4節)、肉的(地上的)イエスについてまるで無知な、後で回心したパウロは使徒に値しないと非難し反目したが、まさにこれらの敵対者にパウロはここで反論しているのだ、と解釈するのです。ちょっとややこしい話になってきますが。

しかし、最近の積義家たちが新しく見ているように、少なくともこのテキストの用法上、「肉に従って」という語が目的語の「キリスト」の前に置かれるのは、この言葉が副詞的に用いられて動詞にかかり、いわば「肉的に知る」という認識の仕方の特徴づけていることを指し示す。これは私の『パウロの生涯と神学』(2005年初版、2021年増補改訂版、教文館42~47頁)という書物でも述べています。

しかも第2コリント書において、特定のイエス像、キリスト論はテーマ化されておらず、むしろ一貫してキリストを認識する側の使徒性がテーマ化され、注目され続けているのです。ゲルト・タイセンも私と同一の見解です。最初に述べたタイセンの書物の18、19ページでそう述べています。

そこで、「キリストを肉的に知った」とは、パウロが自分の生涯の中で全く肉的に、従ってその結果、犯罪的な仕方キリストを認識・判断し活動した一時期があった。つ

まりスカンダロン(躓き)のゆえに、ヘレニズム・キリスト教徒への徹底的な迫害者として振る舞った時期がある、という事実を指していると思われます。

しかし、この「肉的」なキリスト判断、つまりイエスは律法違反者であったということは、ダマスコにおける神の啓示による回心以来克服され、キリストに対する急激な判断転換をもたらした。その「今」が起こったと。つまり彼は、神に呪われ木に架けられたという聖句(申命記21:23。ガラテヤ書3:13に引用)が、実は「私たちのために」神が呪いにかけて義人の死に関する言及であったことを知った。このことはガラテヤ書3章13節で表明され、また、上で取り挙げている16節に先立つ14~15節の内容とも一致します。

イエスの教えと行動が、神との同等性を求める冒瀆的な権威主張に根差すのではなく、神の意志に従う苦難の「神の僕」が担う課題遂行として生じたことを、(16節の先の21節の背後にある)イザヤ書53章でパウロは悟ったのだ。ここにおいて、彼が出会い、認識する高挙のキリストは、十字架の死を遂げた地上のイエスと同一のお方になるのだ、ということですね。そのことがあります。

さて、16節に関する以上の考察からすれば、パウロが史的イエスに無関心であるという結論は決して出てきません。しかし同時に、パウロが地上のイエスを個人的に知っていたかどうかについては、この節は積極的にも消極的にも手がかりを与えていません。ルカが報告するように、パウロがエルサレムの律法学者のガマリエル一世の下で薫陶を受けたとすれば、これは使徒言行録22章3節その他で述べていますけれども、パウロがエルサレムで、受難の過程にあったイエスを目撃したかもしれないという興味深い可能性を、全く拭い去ることはできないと思います。したがってさらに、彼のキリスト教徒へのあの憎しみは、早くともこの時期に醸成され始めていたと推測もするのです。

しかし、もしも個人的な接触によるイエスとの敵対関係が既にあったとすれば、パウロはこれを後に表明することによって、突如彼を回心に至らせた神との一方的な恵みを、もっと鮮明かつ対照的に、劇的に、あるいは説得的に証言したはずで。ところが、パウロのどの書簡にも、それらしき言及は見当たらない。むしろ、彼は専らキリスト教会に敵対し、迫害したことを、繰り返して指摘しているのです。そういうわけで、上に述べたような推測は、何ら根拠を持っていないと思います。

最後に、上で述べたように、使徒の肉的でない霊的なキリスト認識というのはどういうものなのでしょうか。少なくとも

も彼固有の仕方地上のイエスへの関心を深めていると思われま

す。オットー・ミッヒェルというローマ書の注解書も書いたドイツの新約学者がいます。この方は80歳過ぎで、私は水曜日の祈祷会で彼が証したのを聞いて、語りかけたこともあります。このミッヒェルの次の見解は受容されてよいと思います。

「霊的認識とは、決して歴史的経験を止揚したり危険にさらしたりすることではなく、むしろ反対に、史的現象を新たな次元へと深化し、獲得する事である」と述べました。

言わば使徒は、イエスがその生涯の中で振る舞ったことの本質的な意味を、その生涯の最後に起こった歴史的な出来事（十字架と復活）の中に決定的に見ようとしたと思われるのです。

以上をもって一応終えます。

これは使徒パウロ（巻末資料図7）で、有名なルーベンスが描いたものです。1611年、マドリーのプラド美術館にあったものです。

ところがそれがどういう訳か、私は2002年8月から7ヶ月間、アメリカ南部のアトランタのエモリー大学で客員研究員をしていましたときに、国内のいくつかの都市と大学を訪問したことがあります。その1つがハーバード大学でした。ハーバード大学の美術館に入ったら、これがあったのです。私は初めてその肖像画を見た時、強烈に引きつけられて、ルーベンスはこんなふう想像して描いたのだと知りました。老齢なパウロ像です。実際にこんな顔をしていたのかどうか分かりませんが。

それからもう1つお見せしたいのは、イエス・キリストの顔（巻末資料図1）です。イエス・キリストの顔を思い浮かべて描くと、誰もが面長で長い黒髪と濃いひげを蓄えた容姿と、そこから放たれる静かなまなざしを思い浮かべるのではないのでしょうか。新約聖書ではイエスの外観についてはほとんど沈黙しているというのに、実はモーセが登ったと言われるシナイ山の麓に建てられた修道院の中に、イエスの肖像画が掛かっていました。シナイ半島は荒涼たる砂漠ですが、最南端に緑の樹木が生えているところがあり、そこに聖カタリナ修道院というのがあり、その中で圧倒的な存在感を醸し出す見事なイエスのアイコン像を私は見たのです。

旧約聖書以来、神を形にしてはいけなく、それは偶像崇拜に陥るからだという戒めのゆえに、イエス像を描いて形にすることをしないのですけれども、この6世紀に制作さ

れたと思われる肖像画を見て、引き寄せられる強い印象を持ちました。本日イエスのことも語ったので、こんな顔をしていたのかなと想像してみます。

よく見ると、右目と左目の形と眼光が違います。向かって左の目は慈悲深いイエスのまなざし、右の目は厳しい神の義と、人の心の中を見抜く、厳しい目ですね。この2つが異なる。そういう説明を私はその修道院で聞いたので、「なるほど、そういう思いを込めて描いたのだろうな」と思いました。

以上をもって終えます。

小菅（司会） 朴先生、ご講演ありがとうございました。大変聞き応えのある、どう考えていいのか、いろいろ私の中にも疑問があるのですが、皆さんからぜひ率直なご意見、ご質問を頂きたいと思います。

申し遅れましたが、私は、この慶應義塾大学の教授で小菅隼人と申します。教養研究センターの所員で、この研究会のコーディネートをしております。

私の専門はシェイクスピアでございまして、演劇あるいは文学の方面から研究活動を続けておりますが、最初に申しましたように私自身はクリスチャンでありますけれども、先生には、本日はキリスト教を学術的な面からお話しただいたと思っています。

それに限らず、皆さんの中からお感想でもご質問でも頂ければと思います。本日の講演は講演録にして冊子に載せたいと思っております。皆さんのご質問もその冊子の中に掲載させていただきます。ライブリーな議論ができればと思います。

皆さんが考えている間に私から質問させていただきます。根本的な質問で恐縮なのですが、パウロは結局キリストの何に打たれたのかとよく考えるのです。つまりキリストの生涯の中で、そのキリストが、先生のご講演の中にあつたように、非常にユダヤ教の保守派に対して革命的、革新的な活動をしたということなのか、十字架にかけられて結局は、非常にある意味では悲惨な死ですよね。そういう死を遂げたということが彼にとって非常に影響を与えたのか、あるいはその復活ということを信じたのか。そういうことなのかなと思うのですが、パウロはキリストのどこにということが疑問に浮かびまして、今の先生のご講演の中で、そのキリストの人となりというのをケファとかあるいはヤコブに尋ねたかもしれないというのは、とても示唆的ではあるのですが、先生、どう考えたらいいかご教示いただければと思います。

朴 ルカが書いた使徒言行録の中では、9章が最初のドラマティックな転換の場面ですけれども、光が照らして倒れたときに声が聞こえて、「サウロ、サウロ、なぜ私を迫害するのか」と言うのです。ルカ的な理解で言えば、ダマスコにいるキリスト者の群れ、つまり初期のキリスト教会を迫害するために行った。そのことは実は、イエスを迫害して死に追いやる行為だと、ルカは描こうとしているわけです。

パウロの書簡の中でも、先ほどガラテヤ書の伝記的な回顧のところでも言っていますけれども、いろいろ改宗する、あるいは回心する、あるいは他宗教からキリスト教に来るという場合にも、いろいろな回心の仕方があって、だんだん理解が深まってついに納得するという行き方と、そうではなくて非常にドラマティックに、家の玄関を開けて路面に出た途端、突然車にひかれて死んでしまうような、そういう劇的な転換の仕方がありますけれども、パウロは徐々にキリスト教への関心を深めていって回心したというよりは、迫害する途中でしたから、非常に劇的な転換の仕方、それは言葉に表せないものだったと思います。

そのときに、ルカによる使徒言行録の記述では、「なぜ私を迫害するのか」というあの声は、パウロは何もそういう言い方はしていないのだけれども、いろいろな手紙の中でも認識が根本的に変わったという言い方が主流で、徐々に理解を深めていったという考えはあまりないのですね。

ですから、そのところが研究者によって心理的な分析をして、パウロは徐々にキリスト教徒へ、憎しみから同情へ、同情から心を開いてキリスト教徒になっていったという言い方をする人もいますのですけれども、パウロの場合はマルティン・ルターとはかなり違う。ルターは苦悩しながらついに悟ったわけですが、パウロの場合は違うのですね。

それは何かと云ったら、非常にドラマティックで、しかもダマスコ途上で出会ったキリストというのは、もう地上にはいないわけです。復活したキリストであって、しかしそれはたわいもない幻かということ、パウロにとっては現実に見ているイエスよりも非常にリアルな存在として自分に臨んだという、そういう理解は揺るがないのです。

ただ、彼がそういうことで律法とは何だったのか。キリスト教徒を迫害するほどの律法。だって、イエスを迫害したのはイエスが律法破りだったからやったわけで、そういう彼が急に転向したわけですから、それは木がポキンと折れるような、そういうものであったと思います。

もう1つ大切なのは、途上で倒れたときにはある種の劇的な変換があったけれども、明らかにアラビアに3年いた

とき、そしてその後、十何年宣教活動をしたときに、あれは何だったのか、あれはどういう意味があったのか、繰り返し繰り返し自分の中で深めていったのだろうと。それがあの手紙の中には出てくるだろうと思うのですね。そんなことになります。

小菅 (司会) 皆さんの中からいかがでしょうか。

発言者 A 本日は貴重なお話を本当にありがとうございます。近所に住んでおります。息子が慶應義塾大学を出ております。

分からないことがあるのですけれども、大罪と小罪についてご説明をお願いしたいのですけれども。

朴 講演の中では大罪と小罪については何も言及していなかったもので、急に言われてどういうことだろうかと逆にお尋ねします。

発言者 A 金曜日にお肉を食べることが大罪で、灰の水曜日にお肉を食べるのが小罪というふうに聞いております。

朴 それはキリスト教の伝統の中ですか？

発言者 A はい。キリスト教の中で。カトリックです。カトリックの中で。

朴 それは初めて聞いたのですけれども、それは受難週などで身を慎んで食を絶つ、つまり断食をするということはありませんけれども、その食物の種類によって大罪、小罪と分けるというのは、私、今初めて聞いたものですから。むしろお教えいただきたいと思います。

いずれにしてもユダヤ教の中で食物規定というのはとても厳格で、地上を食うものを食べてはいけないとか、いろいろな規定がありますよね。そういうことで異教徒と食事、付き合うどころか食事なんてとてもできないという考えが当時からありましたから、そういう中でキリスト教徒になった異邦人とユダヤ人、ユダヤ人クリスチャンと異邦人クリスチャンが食事の規定にこだわらずに一緒に食事をしているというのは革命的なことであって、ケファつまりペテロはうわさを聞いてそこにやってきて、イエス・キリストの福音においては、そういうことにとらわれてはならないのであり、そのことによって罪があるとかないとか言うべきではないと信じて、一緒に付き合っていたわけで

す。ところが、エルサレムからやってきたヤコブ派の人は厳格派ですから、ペテロを非難したわけですね。「あなたは規定を破っている」と言って非難したので、彼は後ずさりしてしまったわけですね。そういう厳しい問題がありましたね。

今日はどうでしょうか。イスラムではもちろん豚肉は食べませんし、独自の食事方法がありますけれども、食物規定というのはそれにこだわっている人、信じている人にとっては非常に欠かせない、大きなテーマだろうと思います。

ただ、今言った大罪、小罪というのはちょっと私も分からないので、お教えいただきたいなと思います。

発言者 A ありがとうございます。

小菅 (司会) どなたかほかにいかがですか。

発言者 B 本日はとても刺激になるというか、すごく勉強になりました。

私、慶應義塾大学の理工学部で中国語を教えております、そしてここの教養研究センターの副所長をしております B と申します。よろしく申し上げます。

私は中国仏教とか道教とか、中国の民間信仰とその小説・演劇の関係みたいなことを少し勉強しております。ふだんはどちらかという仏教とか道教とかの経典を読むことが多いのですが、聖書も親しんでおりますので、本日のお話はすごく「そうなのか」というのが、ずっともやもやしていたのが、パウロの書簡で言っているケリユグマのキリストと、いわゆる史的イエスはどういう関係にあるのかなというのが、さっきの「従って」という言葉のわかり方で、こういう捉え方、あるいはかつての論争があったのだというのが、とても勉強になりました。

最後に先生が引用されたミッシェルの言葉で、「史的現象を新たな次元へと深化し、獲得する」という、この言葉を史的イエスとケリユグマのキリストの関係に当てはめていくと、史的イエスを否定して、そんなことは興味がないのだと、私はケリユグマのキリストをやるのだという解釈ではなく、史的イエスを言わば深めていくことでケリユグマのキリストにつながるのだという理解を、ミッシェルの言葉からしてもよいのでしょうかという。

朴 多分そうだと思います。別の言葉で言うと「現象の背後にある本質を見る」ということだろうと思うのです。

発言者 B そうすると逆に今度は、ケリユグマのキリストなんていうのはパウロが考えた違うものであって、史的イエスだけを考えていこうみたいなのも、それは少なくともミッシェルのこの言葉からは、それもだめだよということが導き出されると。

朴 そういうことになると思います。

発言者 B それからもう1つ、2ページの「イエスは実在したか」ということで、ナポレオンのこのジョークがあって、おもしろい話だなと思ったところに、その続きとか、この問題はヴィーラントのジョークによって見過ごすわけにはいかない議論を研究者間に引き起こした」ということで、パウアーという方、ヘーゲルの弟子ということを書いていますが、私、不勉強で初めてこの名前を知って、パウアーたちがこの一過性の言わばジョークにとどまらない、より何か大きな問題になったということを示唆されているのかとも思うのですが、パウアーたちが議論したこの続きはどんなことなのかというのをお教えいただければと思います。

朴 タイセンはそのことに少し触れただけであって、具体的にどういう論争があったということは紹介していないのですから、私も実はその深めた議論というのは触れてはいないわけです。

ただ、かなりジョークではなくて、どうも実在性の観点は怪しいということ論証しようとしている。そういう研究なのです。そういうのが次から次へと現れた。それはいろいろ、学者の名前挙げて数ページにわたって紹介はしていますので、関心があればぜひそれをお読みになったらいいのではないかと思います。

発言者 B どうもありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。

ほかにいかがでしょうか。どんなことでも結構です。

発言者 C 本日は貴重なお話をありがとうございます。経済学部1年生です。

初めて聞くお話ばかりで自分の中で消化し切れてはいないのですが、どうしてパウロはほかの指導的な人たちへの従属的依存関係に入ったと思われなくなかったのか。どうして自分の意思で、キリストの啓示によってエルサレムに行ったというか、どうしてほかの人に影響されたと思われ

たくなかったのだらうと思いました。教えていただきたいです。

朴 自分が使徒として、つまりユダヤ教徒から回心して、異邦人への使徒とされた、コーリング、召し出されたというのは、専らよみがえりのキリストの現臨、その場に現れるということに依拠しているのだ、それ以外の何物でもないのだと、そこに徹頭徹尾固執しているということですね。ですから、エルサレムの原始教団の人たちに承認されて使徒になっているわけではないということは、一方でも非常にはっきり言うのです。

でも、もう一方では会いに行っているわけです。そしてケファ（ペテロ）のことは、第1コリント書の中にも出てくるのです。そこでは、もう何年もたっているのにケファといがみ合っているかということ、そんなことはないのです。非常に良好な関係にいて、地上を生きてイエスの下で薫陶を受けた弟子たちとの関係というのは、決してないがしろにはしていない。

ただ、自分が使徒として立てられたのは、彼らの権威によってではないのだという。この縦と横の関係というのは矛盾するようだけれども、そこは明確にしているということです。

ですから、使徒パウロが3年間もエルサレムに行かなかったということの伝記を語る背景にあるものは、ガラテヤ書の論争的な戦いがあるのですよ。何かといたら、律法やユダヤ教の規定というのは重要だと。たとえユダヤ教徒からキリスト教徒に変わったとしても、旧約聖書、ユダヤ教の持っていたよき習わし、よき律法、そういうものは重んずるべきだと。そうしながら新しい教会で信仰を続け、リーダーシップを執っていくべきだという、言わばそういうユダヤ主義的なキリスト教徒が、教会を攪乱していました。だからパウロはそういう人と戦いながら、ガラテヤ書を書き始めているのですよ。

そういうガラテヤ書の手紙の背景を考えたときに、彼らに依拠している、つまりエルサレムというのは、ある意味では初期の原始キリスト教団ではあるけれども、ユダヤ教の伝統とは切っても切れない関係にありましたので、そこに容易に依存するということをパウロはしたくない、というのがあったと思います。

そういうのがこのガラテヤ書を書くコンテクストにあるものですから、ここではこう言っているし、ほかの箇所でも、良好な関係にあったとしても、自分の使徒的な使命の根拠というのは、ダマスコ途上におけるキリストとの出会

い以外の何物でもないのだという。余りにも強烈なのですね、それが。だから現実に地上のイエスに会っていること以上に強烈だったと思います。

しかし申しますけれども、幻のキリストを追い続けていたかというそうではなくて、結婚をめぐる規定、イエスが地上で語ったことなど、ほかにもいっぱいあるのですけれども、そういうことは伝承として聞いています。それから聖餐式を御存じですか。教会でパンとブドウ酒を分かち合って、キリストが十字架にかかったときの体と血を表すパンとブドウ酒を教会では祝うのですね。そのときに、十字架にかかる前にイエスが弟子たちと「最後の晩餐」、レオナルド・ダヴィンチが描いたように、あの最後の晩餐をしたイエスの言葉すなわち「このパンは私が十字架上で裂かれる体だ。このブドウ酒というのはそこで流れる血だ。しかしそれは残酷というよりもむしろ、それによってあなたたちにあがないをもたらすものなのだ」といった制定の言葉があります。そういうのはパウロの書簡の中で、第1コリント10章、11章でも引用します。

だから使徒パウロは、地上で語ったイエスの教えとか戒めというものは、権威ある言葉として大切にしているのです。しかし自分が使徒となったのは、何か言い伝えによって、あるいは初代の教会の使徒によって成り立っているものではないということ、もう一方でははっきり言うわけです。この2つの面を彼は述べている。依拠していないということのコンテクストは、ガラテヤ書の文脈が論争的ですから、そういうことを言ってみせているということだと思いますね。でも、とても大切なところです。

発言者 C ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。

朴 本日初めてお話を聞いたということですが、初めてキリスト教に触れ、こういう話を聞いて、理解していただけましたでしょうか。

発言者 C 幼稚園がカトリックの幼稚園で、劇とかでキリストの誕生とかを演じたという、かすかな記憶は残っているのですけれども、すごくいっぱいお話いただいたので頑張ってメモして、自分なりに考えていろいろご質問させていただいて、とても分かりやすいご説明ありがとうございました。

朴 そう言っていたいてありがたいと思います。

小菅 (司会) ありがとうございます。
ほかにいかがでしょうか。どなたでも。
お願いします。

発言者 D 本日は貴重なお話ありがとうございました。
私は慶應義塾大学の理工学部1年のDと申します。
すごく素朴な質問なのですが、「スカンダロン
(躓き)」というのがあるのですけれども、こちらはどのよ
うな意味があるのか、ご教授願いたいです。

朴 それは何ページでしたか。

発言者 D 資料だと7ページです。

朴 真ん中ですかね。

発言者 D はい。

朴 「躓き」というのは、イエスが十字架にかけられたと
いうよりも、ユダヤ教のリーダーたちはことごとく規定を
破るイエスの斬新な神の国運動は許せないと、ことごとく
対立していったわけです。しかも自らが「神の子」だと、
神を冒瀆している。結局民衆を扇動して、イエスは社会の
反乱者だということで、イエスを十字架に追いやったわけ
です。そのイエスがメシア(救い主)だとは信じ難い躓き
となる訳です。

ただ、死刑というのは当時、パレスチナはローマの支配
下にあったので、死刑の執行権はないのです。

一般の種々の規定や争いについては、ローマは植民地
化していた国々の自主権と自治権というのは認めていま
した。しかし、死刑執行の権利はないのです。それはロー
マの法に基づいて、そしてローマ軍の指揮下で執行する
ということで、イエスはローマの刑に処せられて死んだ
わけです。

経過はそういうことなのですが、だからユダヤ教の指
導者たちと同じように、パウロにとっても、つまりサウ
ロ、ユダヤ教徒であったときも、イエスが自ら「神の子で
ある」と主張したことや、そしてましてや、死んだはずの
イエスをよみがえったメシア・キリストだと担ぎ上げるキ
リスト教徒に対しては、許容できないとして、これが「躓
き」になるのです。つまり納得いかない。それは憤りの対

象でしかない。それが「スカンダロン(躓き)」なのです。
そういう一時期が自分にあったということが、肉に従った
キリスト認識の仕方だったということです。
よろしいでしょうか。

発言者 D ありがとうございます。

小菅 (司会) ありがとうございます。
ほかにいかがでしょうか。

先生、私の場合、キリスト教に小さい頃に触れて、キリ
ストの生涯であったり、パウロの回心であったり、あるい
はペトロがキリストの弟子になる場面であるとか、そうい
う人物たちの劇的な物語に、私はとても魅力を感じてキリ
スト教に入っていったのだらうと思います。

先生が引用して下さったいろいろな芸術家たちも、そ
ういう思いでそれを具体化していったということなのだろ
うと思います。

ただ、先生の本日のお話を聞いて、それが正しいキリス
ト教、宗教へのアプローチなのかどうか。結局はそういう
ドラマティックな物語を自分の中で想像していくのがいい
のか、それともそういうふう具体化せずに、自分の中で
信仰とか神とかそういうものを、むしろ抽象的に考えてい
くべきなのかということが、私にとっては本日の話はと
てもまた示唆的に響きました。

朴 それはいろいろな展開の仕方があると思います。日本
の文学者でも、例えばカトリックだったら遠藤周作とか、
プロテスタントだったら三浦綾子とか、ヒューマンな次元
からアプローチしながらキリストに到達するという、ああ
いうやり方もあると思いますし、いろいろなやり方があっ
ていいと思うのです。それでたどり着くということになる
のだらうと思います。

小菅 (司会) 分かりました。

今、先生、私たち大学という場において、多分喫緊の課題
であるのは、学生たちがいわゆるカルトと呼ばれる宗教み
たいなもの、ああいうものからある意味では正しく身を守
る、そして宗教というものを正しく、教養として身につけ
ていくということをさせないと、といいますか、そういう
ふう指導しないといけないと思っています。

若い学生たちが、キリスト教というものを正しく理解し
ていくためにどういうことをしたらいいかご教授いただけ
ればと思います。

朴 最近問題になっていることですが、欧米ではあ
あいうカルト的な宗教と伝統的な宗教は、明確に区別して
います。

カルト的宗教はやっぱり社会問題化していく宗教、疑似
宗教化していく。私がいたテュービンゲンでは、モルトマン
という教授が言っています。テュービンゲンの中にも
統一教会が入ってきて、パンフレットを配っていたので、
びっくりしてしまったのです。あれは結局モルトマンが
言った「ゲシェフト レリギオン」、つまり「商売の宗教」
だということでしょう。だから同じ宗教といたって、
ちゃんと見分けられる宗教的センスが非常に重要になって
くる。

ちょっと話は違いますけれども、例えば東南アジアなど
では主流の宗教というのはイスラムかヒンドゥーか仏教で
すね。儒教はちょっと違うと思うのですが、彼らは
生活の中にきちんとそれが身について、それに基づいた宗
教を持って生きていますから、そういう中で新新宗教とい
うか、ああいうカルト的な宗教はまず入る余地がないので
す。まともに信じているからだと思います。

日本では宗教というのは怪しいものだと。もちろん宗教
は伝来で仏教や神道がありますけれども、これは通過儀礼
というか、習俗化した宗教としてはあるにしても、真剣に
日々の生活や思考の中で宗教が生きているかという、そ
んなことないですよ。思い出したら行くぐらいのもので
すから。

しかし、宗教というのは、本来はとても深いもので、哲学
にも通じますし文学にも通じますけれども、そういう人間
の教養にもなるし、広がりがあり豊かにするものなのだと
いう認識は少なくとも持ってほしいなという感じはします。

宗教というのは、もともとどうも怪しいものだという考
えは、考え直す必要があるのではないかという感じはしま
したね。

小菅 (司会) オウム真理教の事件以来、宗教には近づか
ないが無難という社会的な雰囲気が出来上がったような
気がします。そして、安倍元首相の銃撃事件からこの問題
が再燃してきたように思います。特定の宗教を信じるこ
とは、もちろん、個人の問題ですが、悪意をもった勧
誘から身を守る術というものがないと、容易に若者たちが
その餌食になりやすいと、大学教員とすれば危機感を感じ
ています。

朴 大切なことだと思います。

小菅 (司会)

それではちょうど時間ということになりましたので、朴
先生、本日はありがとうございました。

朴 どうもご拝聴くださって。(拍手)

新約の細かい話になってくると、もうついていけないと
言われるかと思っていましたけれども、多少はついてきて
くださったかなと思います。ありがとうございました。

小菅 (司会) ありがとうございました。

——了——

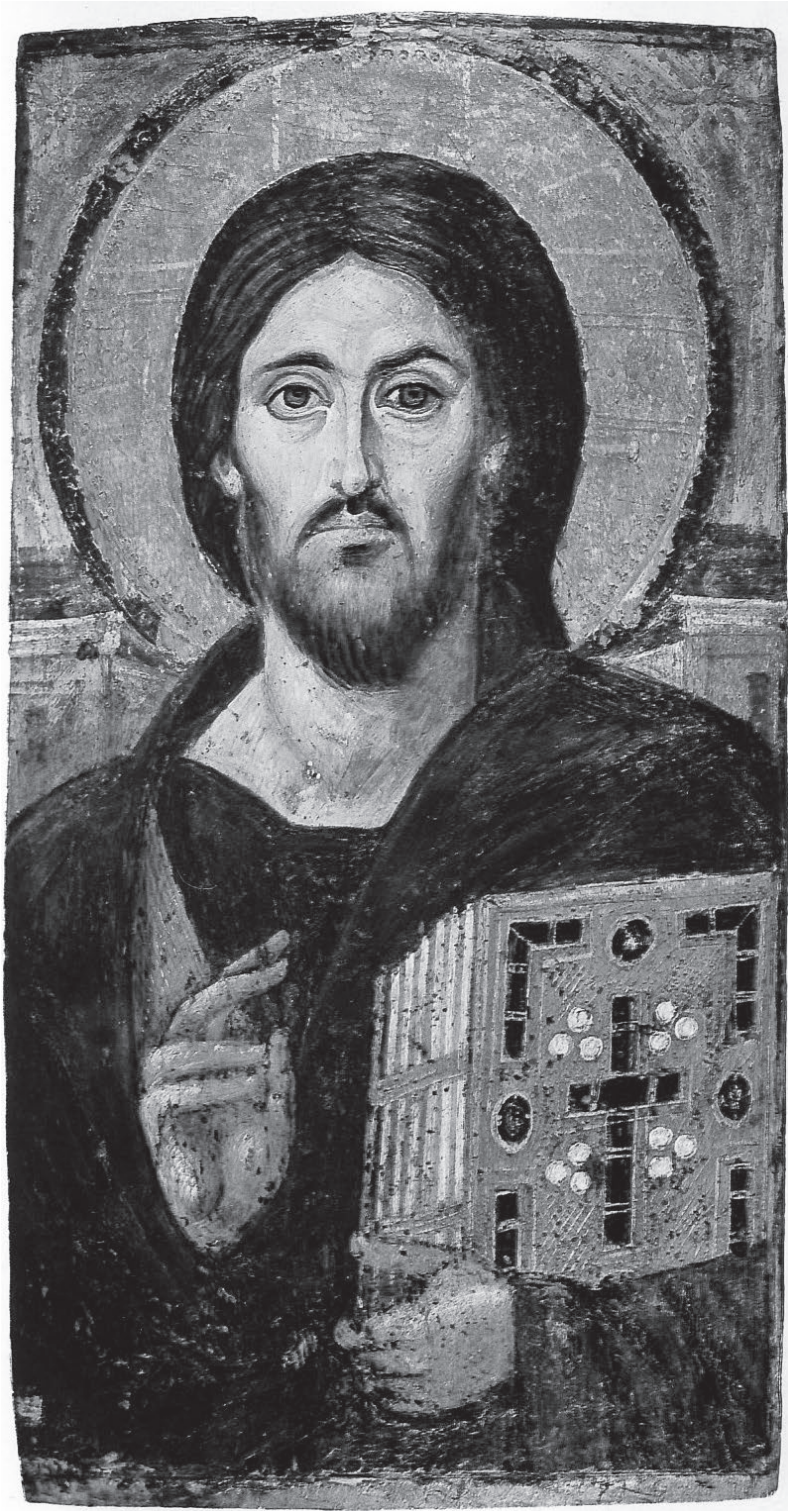


図1 「蠟画法によるイイスス・ハリストス（イエス・キリスト）のイコン
（6世紀頃、シナイ半島、聖カタリナ修道院所蔵）」
（2024年3月1日（金）9:00 UTCの版）『ウィキペディア日本語版』

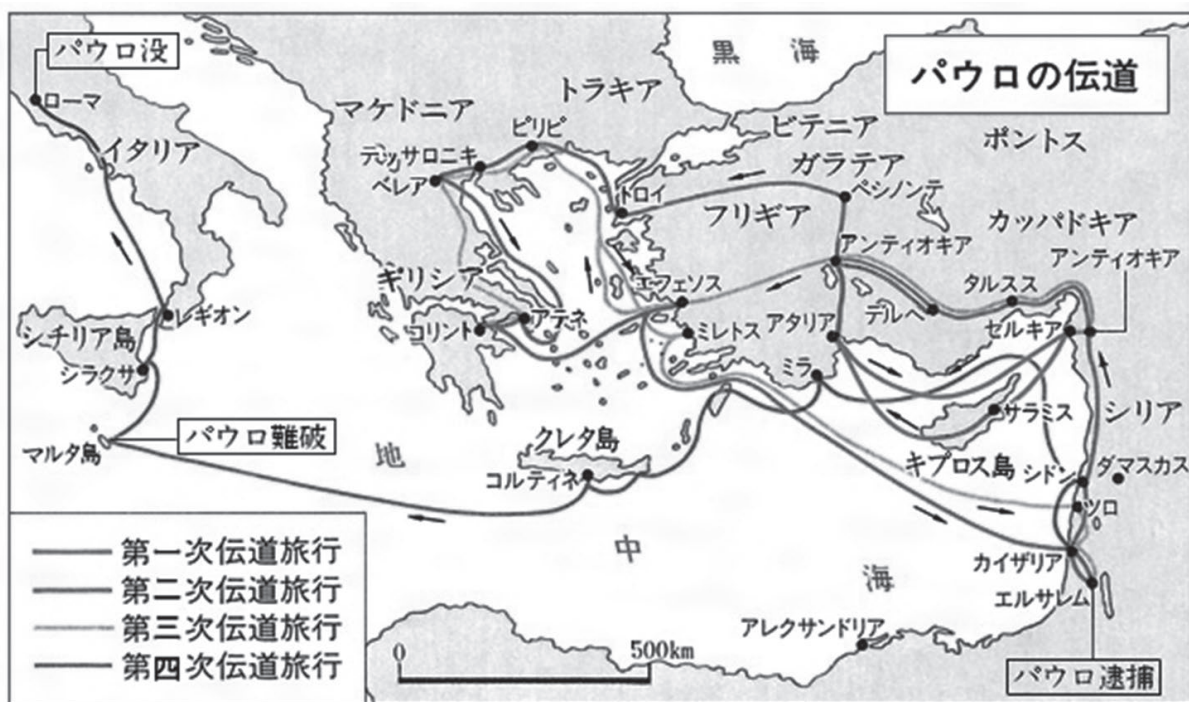


図2 パウロの伝道



図3 パウロ第1回伝道旅行



図4 パウロ第2回伝道旅行



図5 パウロ第三回伝道旅行

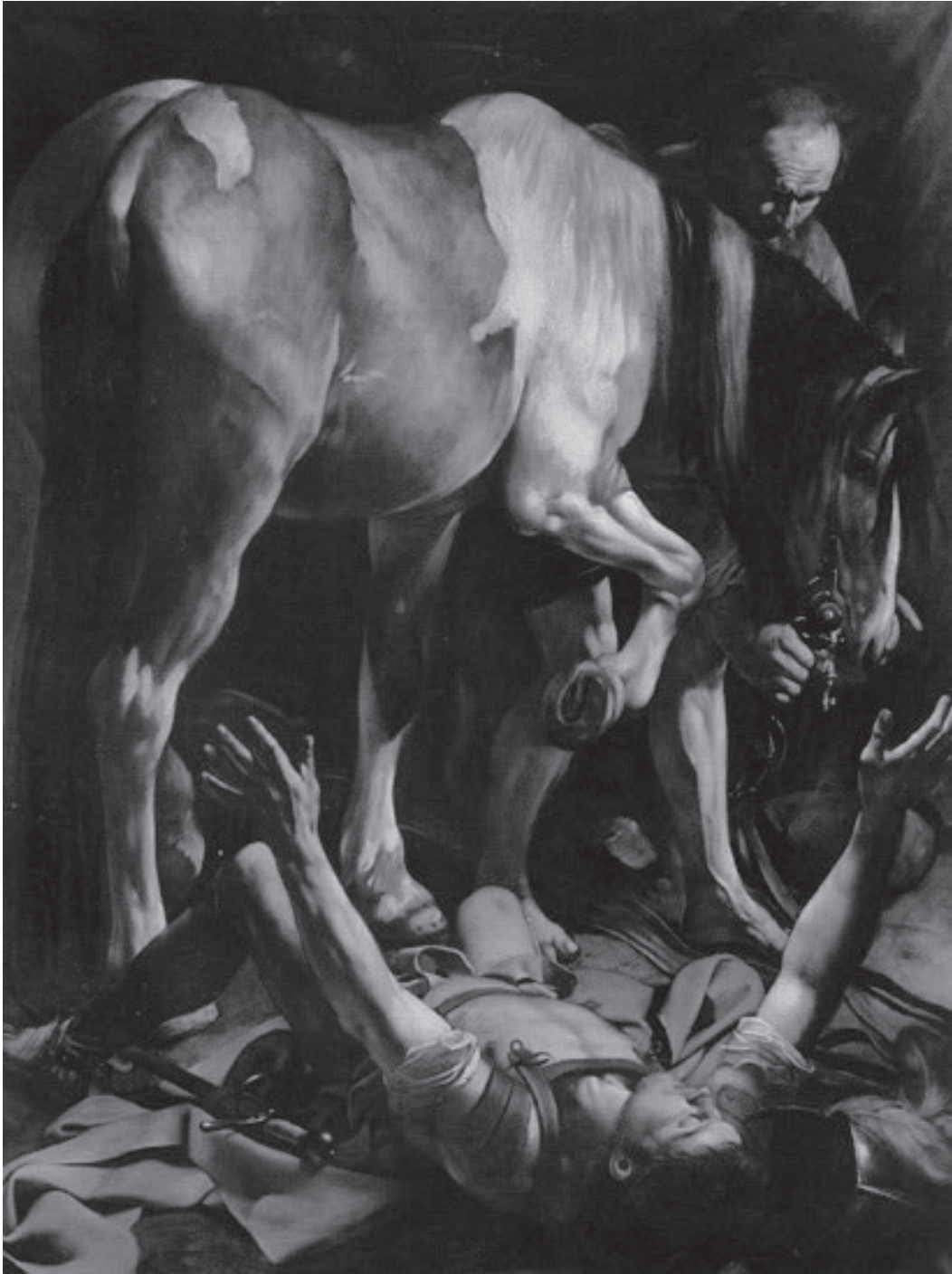


図6 聖パウロの回心 (Conversione di sa Paolo) カラヴァッジョ作 1600年、230 × 175cm、油彩・画布 サンタ・マリア・デル・ポポロ聖堂チェラージ礼拝堂



図7 ルーベンス作「聖パウロ」、1611年頃、マドリード、プラド美術館、1.07 × 0.83 m

題：「キリスト教の源流—イエスとパウロ—」

朴 憲郁

*講演当日の配布資料から加筆修正しています

〈はじめに〉

キリスト教の源流といえば、ユダヤ教から袂を分かって神の国運動を起こしたナザレ人イエスである。だが原始キリスト教団を経てパレスチナ領域に進出し、異邦世界のヘレニズム文化の諸民族に福音を宣べ伝えたのは使徒パウロである。彼によってキリスト教の確固たる地歩が固められた。この二人の人物を巡る論争的考察をご一緒に学ぶ。

使徒パウロの手紙の中に展開されている神学全体の中心に、信仰の対象としてのイエス・キリストが位置を占めている。パウロは当時、ユダヤの地から遠く離れた異邦の地であるガラテヤ、テサロニケ、フィリピ、コリントなどの人々に福音を宣べ伝えて設立した。いわゆるヘレニズムの諸教会の信徒に向けて、ナザレのイエスの生涯、とくにその終わりに起こった十字架の死と復活のできごとが、全世界の民に対する神の決定的な救いの実現なのだということを、教会の具体的かつ実践的な諸問題の取り扱いの中で、牧会者、伝道者、神学者として説いた。新約聖書27巻中の著者の数からしても、またイエス・キリストの福音の神学的な思索と普遍的な理解を深めた点においても、まず筆頭にパウロの名を挙げるができるので、その神学が、使徒と使徒後の時代の教会形成にとって重要かつ不可欠な基礎だったことは確かである。

地上を生きたナザレ人イエス（＝史的イエス）を神の子キリスト（＝ケリュグマのキリスト）と告白して布教した初期キリスト教、すなわち原始キリスト教団および後に回心して使徒となったパウロの信仰が、パウロ神学の中心にある（コリントの信徒への手紙—15章3節～11節参照）。

3) 最も大切なこととしてわたしがあなたがたに伝えたのは、わたしも受けたものです。すなわち、キリストが、聖書に書いてあるとおりのわたしたちの罪のために死んだこと、4) 葬られたこと、また、聖書に書いてあるとおりの三日目に復活したこと、5) ケファに現れ、その後十二人に現れたことです。6) 次いで、五百人以上もの兄弟たちに同時に現れました。そのうちの何人かは既に眠りについたにしろ、大部分は今なお生き残っています。7) 次いで、ヤコブに現れ、その後すべての使徒に現れ、8) そして最後に、月足らずで生まれたようなわたしにも現れました。9) わたしは、神の教会を迫害したのですから、使徒たちの中でもいちばん小さな者であり、使徒と呼ばれる値打ちのない者です。10) 神の恵みによって今日のわたしがあるのです。そして、わたしに与えられた神の恵みは無駄にならず、わたしは他のすべての使徒よりずっと多く働きました。しかし、働いたのは、実はわたしではなく、わたしと共にある神の恵みなのです。11) とにかく、わたしにしても彼らにしても、このように宣べ伝えているのですし、あなたがたはこのように信じたのでした。

I 新約聖書に証言されたイエス・キリストを巡る論争

1. 史的イエスとケリュグマのキリスト

しかし、ケリュグマのキリスト理解が、はたして歴史のイエス自身の自己理解と神の国の使信（メッセージ）の内容と広がりをも正しく継承・発展させたものであるのか、という問いが、20世紀

初頭から神学者の間で持ちあがり、ドイツおよび英米のキリスト教界一般にまで広く物議をかもしだした。

2. 両者の関係を巡る論争的研究を一瞥

ヴレーデ (William Wrede, 1859-1906) という人は、キリスト教の創始者が「イエスカパウロか」という二者択一的な問いを立てながら、結局パウロを、「キリスト教を贖罪宗教化した、キリスト教の第二の創設者」とみなした (“Paulus”, 1904, 1907²)。これは当時、自由主義神学者の間で支配的であった見解、すなわち、神学者パウロがイエスの単純・素朴な宗教を腐敗させた、という基本的な見解と呼応するものとなった。

同様にヴェルハウゼン (Julius Wellhausen) という人は、「イエスは最後のユダヤ教徒であり、パウロは最初のキリスト教徒である」と主張したが、この考えはそのままブルトマン (R. Bultmann) のものとなった。ブルトマンは、イエスは後期ユダヤ教に属したが、キリストは原始キリスト教会によって初めて知られ、告白された、との結論に至る。すなわち、復活の出来事において、初めてイエスはケリユグマ (= 宣教) の中心部分へと引き上げられ、弟子たちによってメシアとして宣べ伝えられ、甦りの主を称える信仰者の輪が形成されていった、と言う。こうして、ガリラヤ一帯とエルサレムとの間で神の国運動を繰り広げたイエスという人物と、のちに救い主 (メシア) としてヘレニズム世界にまで宣教されたキリストとの間の連続・非連続の問題が、いわゆる「史的イエスとケリユグマのキリスト」という問題として論争され、研究された。そこで「パウロではなく、イエスに帰れ」という合言葉となり、また、パウロ批判によって、キリスト教信仰全体の合法性・非合法性の問題が絶えず新たに提起されてきた。

しかし他方では、こういった動向の中で、新たな探究によって、いま言及した両者間の亀裂は大幅に縮められてきた。つまり、教会のキリスト信仰がイースターの出来事に対する応答であるにとどまらず、実は (地上を生きる) イエスの説教に対する正しい応答でもある、とみなす傾向が認知されてきた。それは、イエスと原始キリスト教団およびパウロとの断絶ではなく、連続性の可能性を指し示すものである。ブルトマン学派の一人である G. ボルンカムは、次のように述べる。「イエスとパウロの使信は、内容と考え方と言語の点で相違があるにもかかわらず、両者とも、人間とその世界とを目標としている点で、すなわち、神の前における人間と世界、そして世界に対する神の態度 (救いの愛と自由) を目標としている点で、一致している (エフェソ書 2: 14~16 参照)」と (G. ボルンカム、『パウロ』、佐竹明訳、新教出版社、1986 年復刊、369~372 頁)。

3. イエスは実在したかーイエスの歴史性の問題

上の問題提起よりもはるかに過激な問い、すなわち「イエスは実在したか」という問いが以前から持ち上がっていた。ドイツの代表的な新約学者の一人で現在はハイデルベルク大学の名誉教授である G. タイセンという人が 2010 年 9 月に日本新約学会の招待で「イエスとパウロ」と題する講演を行ったが、その記念講演を基本とする日本語の書物『イエスとパウロ』(教文館、2012 年) が発行された。その第一章が「イエスは実在したか」という問題を扱っている。その中で興味深いエピソードを紹介している。権力の頂点にあったナポレオンが 1808 年、ワイマールでの宮

廷舞踏会においてドイツの詩人ヴィーラントに出会った時、イエスはもしかしたら全く存在しなかったかもしれない、という意見を披歴した。このテーゼは当時フランスの著述家たちが詳しい資料分析もないまま主張されたものであった。ヴィーラントは即座に答えた。「まあ、これから一千年もしたら、そんな風に、『ナポレオンは実在しなかったし、イエナの戦いも存在しなかった』と主張されるかもしれませんね」。すると皇帝は、「大変結構な答えだ！」と言って、微笑みながら話を続けました。しかしこの問題はヴィーラントのジョークによって見過ごすわけにはいかない議論を研究者間に引き起こし続けた（例：ヘーゲルの弟子の Bruno Bauer, 1809-1882, Albert Karthoff, 1850-1906、その他）。

しかしタイセンが確認しているように、イエスの生涯を描いた諸福音書（マタイ、マルコ、ルカ）やパウロ書簡をつぶさに検証すると、イエスの実在を疑う余地はない。

4. パウロにとってのイエスという視点

以上において、「イエスとパウロ」を巡る問題状況を大まかに描いてみたが、私がここで「史的イエスとケリユグマのキリスト」という一大テーマについて全面から論じることは今回の趣旨ではない。むしろ、パウロ書簡の中で、パウロは地上のイエスをどう把握していたのか、そしてそれはイエスの歴史的現実に対する適切な解釈なのか、という問題を扱ってみようと思う。

II パウロの伝記的記述から→ガラテヤの信徒への手紙 1章 13節～20節 (使徒言行録 9：1～9)

13) あなたがたは、わたしがかつてユダヤ教徒としてどのようにふるまっていたかを聞いています。わたしは、徹底的に神の教会を迫害し、滅ぼそうとしていました。14) また、先祖からの伝承を守るのに人一倍熱心で、同胞の間では同じ年ごろの多くの者よりもユダヤ教に徹しようとしていました。15) しかし、わたしを母の胎内にあるときから選び分け、恵みによって召し出してくださった神が、御心のままに、16) 御子をわたしに示して、その福音を異邦人に告げ知らせるようにされたとき、わたしは、すぐ血肉に相談するようなことはせず、17) また、エルサレムに上って、わたしより先に使徒として召された人たちのもとに行くこともせず、アラビアに退いて、そこから再びダマスコに戻ったのでした。」

18) それから三年後、ケファと知り合いになろうとしてエルサレムに上り、十五日間彼のもとに滞在しましたが、19) ほかの使徒にはだれにも会わず、ただ主の兄弟ヤコブにだけ会いました。20) わたしがこのように書いていることは、神の御前で断言しますが、うそをついているものではありません。

1. キリスト教徒迫害とダマスコ途上における回心

ファリサイ派のユダヤ教徒であったサウロ（パウロ）のキリスト教徒迫害の理由は何であったのか。律法への熱心さによって、パウロがステファノを含むヘレニストたちに怒りを抱いた核心的な原因は、律法や神殿に対する彼らの自由な振る舞いそのものよりも、イエスという人物を巡る事柄にあった。

かなり小グループであったヘレニストたちは、ユダヤ教徒から種々の処罰を受け、打撃を被って、エルサレムから隣接する領地や町々に逃れた。しかし（ヘブライ語の）シャウル（パウロ）は、エルサレムのシナゴグからダマスコに派遣されて、そこに逃れた扇動者たちを縛り上げよう

とした。ところがその目標に達する直前に彼は、十字架に死んで復活した人のあの幻に遭遇し、それによって彼の古い生き方は打ち碎かれ、まったく新しい、予期しない将来が彼に開かれた（使徒9：1以下、他）。

実にパウロ神学は、この出会いに基づく従来の価値と目的の根本的転換に依拠している。すなわち、このユダヤ教の教師は諸民族伝道者となり、「律法のための熱心さ」に代わって律法から自由な福音の告知が場を占め、「トーラー（律法）の業」による正しい人の義人に代わってただ信仰による神なき者の義人が場を占め、業による自由意志に代わってただ恩寵により賜った信仰が場を占め、さらに十字架上で呪われた似非メシアへの憎悪から、「十字架の神学」（それは十字架におけるメシアの代理的な呪いの死によって、人類の救済を基礎づける）は生起する。

2. エルサレムのペトロ訪問の成果

- ・パウロはペトロから、地上を生きたイエスに関する豊富な情報とイエス理解を知った。
- ・ペトロはパウロから、彼のダマスコ回心の意味とイエス認識の転換について知った。

（補足説明）

パウロは回心の直後にダマスコで、次に一定期間アラビアで、そして再度ダマスコで、合わせて2、3年の伝道経験を積んだ後、聖都エルサレムに上京した（ガラ1・18-20）。それは、この一匹狼的な伝道者が、聖都にある若いイエス共同体の代表者との繋がりをもとと願ったからである。しかし彼は、それがケファ（ペトロ）と主の兄弟ヤコブへの限定的な訪問であった、と神に誓って弁明することにより、おそらくガラテヤのユダヤ主義的キリスト教徒らの言い広めたうわさ、すなわちパウロがその初訪問以来、多くの指導的な使徒たちへの従属的、依存的関係に入った、との見解を退ける。（使徒言行録の著者でもある）ルカはパウロの言葉数の少ないこの訪問を補うかのように、しかし明らかに使徒パウロの言表と矛盾する仕方で、詳細に物語る（使徒9・26-30）。だがこの不一致にもかかわらず、パウロの自伝的な言表におかまいなしに、つまりまったくそれとの関係なしに書くルカ記述は、パウロとの驚くべき次の一致点をも示している。1. パウロはダマスコからエルサレムに来る。2. ダマスコでの命の危険から逃れてである（2コリ11・32-33と使徒9・23-25。2コリ11に描かれる「逃亡」がガラ1・18の「上京[アネールソン]」に先立ったことを、ガラ1・18-19も前提）。つまり、訪問の直接的・外的な動機は、思いがけない逃亡に迫られたことにある（→最初からダマスコで、エルサレムのケファ訪問の旅を計画したのでない）。3. 従って、間接的に明らかかなように、使徒はエルサレム訪問をある目的のために（例・彼の職務の合法性に不可欠な十二使徒との繋がり求めて）急いでいたわけでない。4. ただし彼は、自ら進んでこの訪問を決めた（→ケファに招待されたとは、両者とも報じていない）。

ガラテヤ書1章22～23節に基づいて、かつての迫害者の生の転換のことがエルサレムですでに知られていたとするならば、パウロはそこで彼の当時の友人や共同迫害者から復讐を受けることを恐れたに違いない、と推測される。つまり充分あり得る憶測を述べるならば、彼は自分の命がエルサレムにおいても極めて危ぶまれたので、到着に際して、できるだけそこで知られないままでしようとした（使徒23・16-22によれば、パウロの甥が彼をかくまっていた）。そしておそらく彼は、何ら事を荒立てることなく、この密かな訪問を果たし終えたと思われる。それが、「ケファ（とヤコブ）にだけ会った」背景事情であろう。その事情のゆえに彼はまた、十二人以上いたにちがいない他のすべての使徒たち（ガラ1・17節。ロマ16・7その他も参照）に表だって会わなかったし、彼らもまたパウロを見なかった。あるいは彼らはまだ、当時の迫害者から福音の告知者に転換した彼を見たいと願わなかったのかもしれない。

パウロが面識を求めるケファと並んで、主の兄弟ヤコブ（イエスの弟。イエスの死後に信徒の群に加わった）がそこにやって来るとするのは、最高指導者のケファに加えて、もう一方の律法厳格派のこの指導的人物が求められたことと関係するかもしれない。

その関連で付言するならば、このヤコブはそのほぼ7年後の43年頃、アグリッパ一世（ヘロデ大王の孫としてユダヤ全土を遂に領有し、ゼベダイの子ヤコブを殺してユダヤ人の歓心を買うなどして、律法に忠実な彼らの意向を汲みながら平穏な政治を行った。使徒12・3）の迫害によるペトロの逃亡の後、エルサレムでの指導権を握り、それゆえに49年頃の「使徒会議」の時に、彼が柱となる人々の中で第一人者に立ち、ケファの方は第二の地位を割り当てられる（使徒12・17参照）。つまりこの時代は、律法重視の風潮に見合う慎重さがユダヤ人キリスト者に必要とされる厳しい状況にあり、それが律法に一層厳格なヤコブの指導的登場に現れている。

（原始キリスト教団の一員に加わったヘレニストの）ステファノの殉教に代表されるヘレニストらが追放された2、3年後に、エルサレム教会にはわずかの弟子（ムナソンの名を記す使徒21・16、その他を参照）を除いて、圧倒的にヘブライ人、つまりアラム語を話すユダヤ人キリスト者が集まったであろう。そんな中で、かつての律法熱心な迫害者が今やヘレニスト以上のトーラー批判者としてエルサレムに出現することは、パウロだけでなくユダヤ人キリスト者たちにとっても危険なことと感じ取られたにちがいない。この緊迫した問題は、そのほぼ20年後に彼が遂に神殿で捕らえられるまで残っていた（使徒21・27-36）。つまり、最初のエルサレムのケファ（ペトロ）訪問に関するパウロの報告は、「唯一ただ」ケファと面識になりたいとの決定的な願いから上京したとも、また「彼」がすべて他の接触を拒んだとも言っていない以上、明らかに第二次的なルカの説明と同様、上に述べた困難な諸問題を示唆している。

いずれにせよ、この二人の重鎮との語り合いは、大きな意味をもっていた。

パウロはケファ／ペトロのもとで15日間、客として滞在した（エピメネイン。1コリ16・7-8、使徒10・48、21・4、10、28・14参照）。食事の交わりも当然含む「客のもてなし」は、原始キリスト教の一つの大切な徳であり、また相異なるイエス共同体間の結束とその路傍伝道の実りある働きにとっても、基本的諸前提の一つを形作った。それはすでに、旅人の接待に関するパウロの勧告とパウロ伝承の中に（ローマ12・13[ガラ4・14、ローマ16・23も参照]、1テモ3・2、テト1・8、その他）、またイエス伝承とルカの「伝道物語」にも（マコ6・10-11、10・12-14、ルカ9・4-5、10・5-12、使徒9・43、その他）見られる（後の『ディダケー』11・12、13・3には、制度化する教会における旅人接待の規定がある）。

多様に証言されたこの客接待の事実は、それだけでもすでに、互いにいがみ合い分裂した諸集団という考えとは相いれない。初期の諸教会の「カリスマ的、創造的な多様性」は、まだ修復不能な諸対立を生み出さなかったにちがいない。だがそれにしても、ケファが面識のない、しかも種々の点で問題のあった客人を二週間も自分のもとに宿泊させたことは、決して自明なことではなかった。ケファのこの自発的なもてなしは、突如エルサレムに現れたこの特別な訪問客への個人的関心ともきっと結びついていたにちがいない。パウロの方はもっと明白に、個人的関心を抱いていた。そうでなければ、エルサレムに来なかったであろう。

この引きこもった2週間は、双方の豊かな交換を提供した。確かに、パウロはエルサレムでの3年不在（アラビアとダマスコで活動）とわずか2週間滞在（ケファ訪問）という対照によって、彼の使徒職の完全な独立を強調するが、そのことは、この重要な15日間に両人がよく知り合い、相手から学び会ったことを排除するものではない。むしろ、双方互いに何らかの知識をもっていたに違いないが、この2週間という期間は、相手方への偏見を取り除いてかなりの信頼の素地を作るのに適していた。

この訪問で問題なのは、オリエン特では半日あれば足りる「表敬訪問」のみでなく、原始キリスト教の進展に本質的なものとなった実質的の出会いである。コンツェルマンによれば、彼の言うこの「短い訪問」は、「その対話の内容を抜かしている。なぜなら、この訪問がどうも彼自身の神学にとって実質的でなかったからである」

(『原始キリスト教史』)。しかしこの見解は、ガラテヤ書1章15～24節の報告の意味をまったく誤解している。というのも、使徒はどこにおいても伝記的詳細を究めるレポーターなどではないからである。またこの15日間の交わりがなければ、その13年後の「使徒会議」での出会いはそれほど積極的な経過をたどらなかつたであろう。ことに「柱と目される人びと」の内でも重要なヤコブ(二回目の対面のガラ2・9で、ケファを凌いで筆頭に名が挙げられる)が律法厳格派を代表して、この風変わりな客に会い(判断を下し)たいと思ったことは、意味がある。その際におそらくヤコブは、原始キリスト教団でも大切に重んじられた「二人、三人の証言によって事は立証される」という原則(申命19・15)に従って、ケファを補充する「証人」の役割を果たしたであろう(2コリ13・1、マタ18・16、1テモ5・19、ヘブ10・28参照)。さらに、ケファが後にこの特有な訪問をエルサレム教会に報告したことは、ほぼ間違いない。

この「面識」の内容について、人は積義的「長編小説」のようにあれこれと考えあぐねるべきでないかもしれないが(K・ベルガー、『神学史』参照)、少なくともパウロにとってそれは、単に「ケファからの情報、およびイエスの教えと働きに関する情報(→伝承)を得ること」(G・D・キルパトリックのガラ1・18に関する小論や、J・D・ダンの小論「ガラ1、2章によるパウロとエルサレムとの関係」)に集中したのではなく、それ以上のものであった。もちろん情報と結びつかない「個人的面識」などはあり得ないが、パウロに気がかりなのは、ケファの個人的データと性格以上にむしろ彼の神学思考(つまりキリスト理解、救済理解)や宣教内容(確かにイエスの言動をも含む)であった、と推察され得る。

言い換えるならば、あの過越の(十字架の)死から約6年経ったこの時点で、対話の中心に立ったのは「イエス」、すなわち地上を生きて十字架につけられ、復活して高挙し、今や告知された来るべき主である。実に二人の生と思考の中心点にあったものは、イエスの人格と彼によってもたらされた救済である。そして、パウロを二週間も自分のもとに留まらせたペトロ側の強い関心は、復活者イエスによる自己の召命と伝道を語るパウロその人にあり、また以前のファリサイ的律法学者が語り出す預言的約束とトーラーへの新たな理解(ローマ1・1-2、3・21、他参照)および福音理解にあった。

先に述べた核心部分のすべてが話題に上らなかつたとしたら、この二人はいち早くから互いに不一致・分離の道を歩んだに違いない。単に天気のことなど表面的な会話で二週間を過ごしたとすれば、終末時の緊迫した時(1コリ7・29、フィリ4・5、1テサ5・2など)は余りにも惜まれる。否、確かにこの客人接待の期間は、互いに取り憑かれるほどの集中的な相互交換というものを示唆している。

ところで、半ば告白的・信仰問答的、半ば歴史的に列挙された第一コリント書15章3～8節、すなわち復活に関する最古の信仰告白伝承は、それがエルサレムかダマスコかアンティオキアに起源をもつかどうかを巡って、ここ50年間疲れを見せず議論されている。その定式は後に形成されたであろう。しかしその「内容」は少なくとも部分的に、(代表的な個々の証人として列挙されたケファとヤコブとパウロが初めて出会った)この重要な訪問の時に、どうして取り扱われなかつたなどと言えようか。そして、当該伝承を要約的に締めくくる11節、「とにかく、私にしても彼らにしても、このように宣べ伝えているのですし、あなたがたはこのように信じたのです」(→教会の一致を基礎づける共通のケリュグマ伝承)との所見は、この訪問時にまず基礎づけられたと考えられる。その所見は、「原始キリスト教初期に多くの相矛盾する『ケリュグマタ』があったであろう」との今日好まれている見解を、現代的な神話形成の領域のものとして退ける視点をもつ。

さらに、積義家は一般に、この2週間にパウロがどのような諸伝承を受けたのかをもっぱら問題にするが、その逆の問い、つまりエルサレムの律法学者として教養を積んだ彼が、同時に「ヘレニズム的」ユダヤ教をも知り、やがて最も成果を上げる伝道者・教会設立者となった者として、あのガリラヤの漁師ケファ(ペトロ)に影響を与えなかつたかどうか、という問いはほとんど立てない。しかし、ガラテヤ書2章の15～16節でパウロは、血統からして異邦人でなく同じユダヤ人であっても、人は律法の実行によってではなく、キリストへの信仰によって義とされることを「知って」(エイドテス)、そのユダヤ的基盤を破棄するゆえに、彼はアンティオキアでケ

ファを叱責する（ガラテヤ2：14）。ここでパウロは、キリストの救済行為に基づく知識へとケファを取り込み、従ってその知識を彼と共有することを明らかに前提とする。それに合致してケファは実際に、初めは無条件でアンティオキアの異邦人キリスト教徒と共に食卓の交わりを、つまり彼らと聖餐を祝ったのである。パウロはこれを非常にはっきりと、次のように言い表す。ケファがこれらすべてを正確に知っているので、彼は「異邦人のように生活している」と（11-16節、特に14節。コリント教会でのケファの役割も、律法問題上はパウロと論争的な関係にないことが前提となっている。1コリ1：12、3：22、9：5）。ケファの正確な知識は、エルサレムでの使徒会議の席でのみならず、それ以前に遡って得られたものと考えられる。

このように、ケファはパウロとの最初の対話を通して、これらすべてを知っているので、他の柱と目されるヤコブとヨハネと一緒に、先にもたれた「使徒会議」においてすでに、パウロの福音を承認することができたにちがいない。

当時、親戚同士でもかなり長期間と思われた2週間におよぶこの滞在（トビト8：20参照）は、初期原始キリスト教運動の進展にとって決して非本質的なものではない。パウロのみならず、ケファもまた今述べたように彼から学んだ。従ってこれらの考察とは逆の見解、つまり未決着の律法問題について、パウロは使徒会議までの13年間に自己の見解を本質的に変更した、との主張はありそうにない。その主張によれば、例えば初期のパウロにとって非ユダヤ人の割礼は善悪に触れない「どうでもよいこと」であった（G・シュトレッカー、「解放と弁明」とか、またトラーは本来彼にとって何かファリサイ的、初期キリスト教的な「神人協力説」の意味での部分的な救済意義を有した、といった不明瞭な立場から彼は離反していったが、実は彼のそのような立場の転向が論敵から激しく非難されたのだ、と考える。しかし、それらのことは何ら跡づけられない。

神学的な非首尾一貫性と妥協用意というものは、現代的であるかもしれないが、真理問題が提起されたところでは、竹を割ったように筋を通すパウロの思考と生き方に対してそれは妥当しない。また「福音の真理」の固守は彼にとって、後の発見などではない。むしろ彼は、自己の生の根底的変革を被ってから約3年後の最初のエルサレム訪問時にすでに、この決定的な点で譲れない態度によって、ペトロとヤコブに強い印象を与えたであろう。

いかに、なぜこの訪問が2週間で終えたのか、またその直後どう行動したのかについて、いくつか推察し得るが、ガラテヤ書1章は何も語っていない。

Ⅲ パウロにとってのイエス

1. パウロ書簡に見られる共観福音書（マタイ、マルコ、ルカの三福音書）のイエス語録への示唆および関連内容

パウロ書簡は、共観福音書伝承における生前のイエスの言葉に対する豊富な示唆、もしくは事柄の上での関連を含んでいる。下記に列挙する。

ロマ2：19→マタ15：14、ルカ6：39

ロマ8：15→マコ14：36（ガラ4：4～6も参照）

ロマ13：7→ルカ20：25、マタ22：21

ロマ14：10→マタ7：1（1コリ4：5も参照）

ロマ15：7→ルカ15：2

ロマ15：8→マタ5：24

1コリ5：4→マタ18：20

1コリ6：7→マタ5：39～40

1コリ6：13→マタ15：17

1 コリ 9 : 19 → マタ 20 : 26~27
1 コリ 10 : 16 → マコ 14 : 24
1 コリ 13 : 2 → マタ 17 : 20
1 コリ 15 : 52 → マタ 24 : 30~31
II コリ 1 : 17 → マタ 5 : 37
II コリ 5 : 14 → マコ 10 : 45
II コリ 6 : 2 → ルカ 4 : 19、21
II コリ 12 : 8 → マタ 26 : 44
II コリ 13 : 1 → マタ 18 : 16
ガラ 6 : 1 → マタ 18 : 15
フィリ 2 : 15 → 申 32 : 5、マタ 17 : 17
1 テサ 2 : 16 → マタ 23 : 13
1 テサ 4 : 15~16 → マタ 24 : 31 以下
1 テサ 5 : 2 → マタ 24 : 43、ルカ 12 : 39

2. パウロのイエス・キリスト認識とは何か

「肉に従ってキリストを知ることをしてしない」の解釈を巡って

ダマスコ途上での根本的な転換は、イエスとその十字架死に対する認識・判断の根本的変化でもあった。その転換を示唆する箇所が第2コリント書5章16節であると思われる。そこで、神学的に極めて含蓄に富んだ論争の16節を中心に考察したい。

「従って、私たちは今後だれをも、肉に従って知ることはしません。私たちが肉に従ってキリストを知っていたとしても、今はもうそのように知ることはしません」(コリントの信徒への手紙二5章16節の私訳)

文頭の「従って」という接続詞が示すように、その前の14~15節に表明された、キリストの愛と彼の贖いの十字架死に対する告白 | キリストがすべての人のために死んだゆえに、すべての人もまた彼と共に [罪と自己賞賛に対して] 死んだ。それゆえに、彼らはもはや自分自身に対して生きるのではなく、むしろ彼らのために死んで甦った方のために生きるべきである | は、16節を理解するために重要である。つまりこの告白の帰結として、16節が提示されている。キリストのために生きる人は、人間と世界を競争相手または搾取の対象と見なすのではなく、まったく別様に認知して、すべての人間の中に、キリストがそのために死んだ兄弟と姉妹を見ることができるようになる (1コリ8:11)。「従って」、このような見方、生き方のためには、キリストと人間に対する正しい認識 (16節) もまた不可欠とされる。

さて、問題は16節後半の「肉に従って」(カタ サルカ) が目的語の「キリスト」にかかるのか、動詞の「知る」にかかるのか、という釈義上の論争である。もしもキリストにかかるとすれば、肉的なキリスト、すなわち自然の身体的・地上的なキリストということになり、この節は、パウロが使徒として召命を受けて以来、もはや地上の(史的)イエスへの関心をもたず、彼の神学にあっては福音宣教の内容(ケリュグマ)である「イエスの十字架の死と復活」が根本的な意味を持つのだと言っている、というようにしばしば理解された。とりわけ、ブルトマンとその学

派はこの一節を、かつての宗教史学派の W・ブセットがしたように、ケリュグマに集中する釈義の正当性を提供する箇所と解した。それによれば、パウロはここで「肉に従ったキリスト」を、すなわち肉的、この世的に存在しているキリストなどというものを、信仰にとっては無意味なものとして拒否したのだ。それゆえに新約聖書の釈義家にとって、歴史的イエスの問題は文献的に解き得ない問題と見なされるばかりか、神学的な邪道としても回避されねばならない。正しい信仰は、それが十字架と復活のケリュグマという信仰の事柄に基礎づけられるゆえに、ナザレのイエスのどんな伝記をも必要としないのだ。さらに、16節のいわゆる「生活の座」(文脈)として、パウロの敵対者たちとの論争が視野に入れられる。パウロの使徒性の失墜を狙ってコリントの教会員たちを扇動した彼らは、(敵対者の出自と規定についてはケーゼマンやゲオルギなど、学者によって異なるが、)自分の使徒的な権威づけを直接・間接に地上のイエスに遡らせ、自分たちは地上のイエスのことを知らされていると言って、特定のイエス像を伝達し(2コリ11:4)、肉的(地上的)イエスについてまるで無知なパウロは使徒に値しないと非難し反目したが、まさにこれらの敵対者にパウロはここで反論しているのだ、と解釈する。

しかし、最近の釈義家たちが新たに見ているように、少なくともこのテキストの用法上、「肉に従って」の語が目的語の「キリスト」の前に置かれるのは、この言葉が副詞的に用いられて動詞にかかり、いわば「肉的に知る」という認識の仕方の特徴づけていることを指し示す(朴憲郁、『パウロの生涯と神学』(増補改訂版)、教文館、2021年、42~47頁)。しかも第二コリント書において、特定のイエス像、キリスト論はテーマ化されておらず、むしろ一貫してキリストを認識する側の使徒性がテーマ化され、注目され続けている。G.タイセンも筆者の見解と同一である(上掲書、18~19頁)。

そこで、「キリストを肉的に知った(エグノーカメン、完了時制)」とは、パウロが自分の生涯の中でまったく肉的に、従ってその結果、犯罪的な仕方でもキリストを認識・判断し活動した一時期、つまりあのスカンダロン(躓き)のゆえに、ヘレニズム・キリスト教徒への徹底的な迫害者として振舞った時期がある、という事実を指す。

だがこの「肉的」なキリスト判断(イエス=律法違反者)は、ダマスコにおける神の啓示による回心以来(2コリ4:6、ガラ1:16~17)克服され、キリストに対する急激な判断転換の「今は」(アポ トゥー ヌン)が起こった。つまり彼は、神に呪われ木に架けられたという聖句(申21:23)が、実は「私たちのために」神が呪いにかけて義人の死に関する言及であることを知った。このことはガラテヤ書3章13節で表明され、上で瞥見した16節に先立つ14~15節の内容とも一致する。イエスの教えと行動が、神との同等性を求める冒瀆的な権威主張(マコ2:5、14:62参照)に根ざすのではなく、神の意志に従う苦難の「神の僕」が担う課題遂行として生じたことを(21節の背後にあるイザ53:4~5、11~12参照)、パウロは悟った。ここにおいて、彼が出会い、認識する高挙のキリストは、十字架の死を遂げた地上のイエスと同一の方となる。

第2コリント書5章16節に戻るが、パウロが肉に従ったイエス認識のゆえにキリスト教徒迫害の一途を辿った末に、復活した高挙のキリストの顕現に遭遇したが、それは彼の人生を二分した。今や彼にとって、イエス・キリストこそ、人間によって蔑視されたが、神によって承認された神

の僕（イザ 53・3～4）である。この認識から出発する時、人間に対しても新たな認識と判断が生じる。すなわち、御子の十字架死を人間に対する神の最後の愛と救済行為として新しく評価するに至る（フィリ 3・10 参照）。その中心にあるキリスト認識（キリスト＝神の子）こそ人間に対する新たな態度の基礎を築くのだ、とパウロは論争的に強調している。

さて、16 節に関する以上の考察からすれば、パウロが史的イエスに無関心であると言う結論は決して出てこない。しかし同時に、パウロが地上のイエスを個人的に知っていたかどうかについては、この節は積極的にも消極的にも手がかりを与えない。ルカが報告するように、パウロがエルサレムの律法学者のガマリエル一世のもとで薫陶を受けたとすれば（使徒 22・3。7・58、26・4 以下も参照）、パウロがエルサレムで、受難の過程にあったイエスを目撃したかもしれないという興味深い可能性を、まったく拭い去ることはできない。従ってさらに、彼のキリスト教徒へのあの憎しみは、早くともこの時期に醸成され始めていたと推測する。だが、もしも個人的な接触によるイエスとの敵対関係がすでにあったとすれば、パウロはこれを後に表明することによって、突如彼を回心に至らせた神の一方的な恵みを、もっと鮮明かつ対照的に、有効に証言したはずである。ところが、パウロのどの書簡にも、それらしき言及は見当たらない。むしろ、彼はもっぱらキリスト教会に敵対し、迫害したことを、繰り返し指摘している。そういうわけで、右のような推測は、何ら根拠を持っていない。

しかし、上で述べたように、使徒の（肉的でない霊的な）キリスト認識は、彼固有の仕方で地上のイエスへの関心を深めている。O・ミッヒェルの次の見解は受容されてよい。「霊的認識とは、決して史的経験を止揚したり危険にさらしたりすることではなく、むしろ反対に、史的現象を新たな次元へと深化し、獲得する事である」（O. Michel, *Erkennen dem Fleisch nach* (2Kor 5,16), *Ev.Th.* 14. 1954, 23f., in: ders., *Dienst am Wort, Gesammelte Aufsätze*, hrsg. V. K. Haaker, Neukirchen-Vluzn 1986, 117f.）。使徒はいわば、イエスがその生涯の中で振る舞ったことの本質的意味を、その生涯の最後に起こった歴史的な出来事の中に決定的にみようとす。

〈むすび〉

慶應義塾大学教養研究センター 基盤研究
「教養研究」講演記録集
2022年度・2023年度

2024年3月15日発行
編集・発行 慶應義塾大学教養研究センター
代表者 片山杜秀

〒223-8521 横浜市港北区日吉 4-1-1
TEL 045-566-1151
<https://lib-arts.hc.keio.ac.jp/>

©2024 Keio Research Center for the Liberal Arts
著作権者の許可なしに複製・転載を禁じます。

ISSN 1880-3628
ISBN 978-4-903248-64-6

Keio University

