

キリスト教の普遍性について：竹内芳郎の 宗教論をめぐって

TAKAO, Toshikazu / 高尾, 利数

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

社会労働研究 / 社会労働研究

(巻 / Volume)

37

(号 / Number)

3

(開始ページ / Start Page)

31

(終了ページ / End Page)

60

(発行年 / Year)

1990-12

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006504>

キリスト教の普遍性について

——竹内芳郎の宗教論をめぐって——

高尾利数

問題の所在

竹内芳郎は、彼の浩瀚な体系的宗教論『意味への渇き』¹において「普遍宗教」に関する独特の解釈を展開している。その構想は雄大なものであり、著者は膨大な資料を駆使しつつ、しかも「宗教の社会的身体性の検討」²という一貫した問題意識をもって古今のあらゆる宗教を研究対象にして厳密な検証の作業を行なっている。希にみる力作であり、学ぶところきわめて大である。

竹内は、宗教を「原始宗教」——「国家（民族）宗教」——「普遍宗教」という展開において把握しているのだが、その「普遍宗教」論を第四章（一四〇頁以下）において詳述している。彼のいう「普遍宗教」は、だいたいに於いて、これまた彼のいう「古代専制国家（1）」（共同的隷従制）から「古代専制国家（2）」（国家共同的隷従制）への移行期に生まれたものと理解されている。このような移行期は、「諸個人が、いままで真綿にくるむように自分をあたたく抱きかかえてくれた部族共同体社会から容赦なく裸形のままに放り出され……血の海のなかに溺れ

つつその無力で裸のまま自己を救ってくれるあらたな宗教を必死の思いで呼ばわりはじめた」時期であるという。そして、そういう「普遍宗教」は、「一般的に言って、かつての原始宗教や国家（民族）宗教と截然と異なる構造的特質をそなえている」という。

竹内は、この「構造的特質」をキリスト教にも適應しているのであるが、私はその適應の仕方、およびそこに前提されている竹内の「キリスト教」理解に若干の疑問を感じるので、以下において、それらの点を明らかにしながら、キリスト教の「普遍性」の問題を批判的に検討してみたい。

普遍宗教の構造的特質

竹内は、「普遍宗教」の構造的特質として以下の諸点を提示する。

(1) 〈創唱宗教〉であること。 普遍宗教は「既存の社会規範や社会習俗を果敢に超越突破する……傑出した個人」が創唱したものであるとしてのみ成立し、それゆえまたイエヤムラヤクニの宗教でもなく個人の宗教として〈救済宗教〉としてのみ発生する。

(2) 〈万人平等〉〈人権〉思想を打ち出していること。 普遍宗教は、「人間は裸形の個人のままで価値を有する」という思想を育み、「社会の民主化と相伴」し、「反戦平和、博愛思想」によって裏打ちされている。

(3) 〈超越的普遍者〉をもつこと。 普遍宗教は、「〈社会変革〉の根拠を呈示することができる」ような超越的で普遍的な（信仰）対象をもち、それによって「現世の一切を存在論的にも価値論的にも相対化してしまう視点」を形成する。

(4) 〈超越的普遍者〉との〈直接的コミュニケーション〉をもつこと。それゆえ普遍宗教においては「従来の共同体的または国家的祭祀儀礼は一切無用、否むしろ障害物でしなくなる」。

(5) 〈脱神話化〉への志向により〈神学〉や〈教義〉が重視されること。

(6) 〈脱呪術化〉への志向をもつこと。

(7) 〈逆説的階級性〉を示すこと。普遍宗教は、「人生の負の価値から出発しつつ、これを正の価値にまで

逆転させる」。

キリスト教の特質

竹内は、普遍宗教についてのこのような理解を前提にしながら、キリスト教の特質を以下のように捉える(二二三頁以下)。つまりキリスト教が、

(1) ユダヤ民族的制約を突破し、その人類的普遍主義を形成したこと。

(2) ユダヤ的〈律法〉を大胆に破壊したこと。

(3) 社会の最底部の虐げられた人びとと連帯し、権力者や富者を飽くことなく糾弾したこと。

竹内は、「普遍宗教としてのキリスト教の総体的特性を巨視的に考察する立場」に立つ者として、「本質的に護教論的な虚像にすぎぬ」福音書から、イエスの「史の実像」を捉えようとする「史的イエス問題」には関心がないこと、そして、福音書のあいだに種々の矛盾や違いが存在することにも基本的に関心がないことを宣言する。そして、「キリスト教信仰の基礎となっている福音書のそれ以外のイエスなど、はじめから問題にする必要がない」し、「たとえ

福音書のイエス像が相互に矛盾していても)その矛盾を呑みこんだままで旧来のキリスト教(すくなくともその大半)の信仰が成立してしまっている以上、私たちもまた基本的にはそれに倣うほかないはずだろう」といい、さらに、「そうした立場からキリスト教の特性を、主に福音書に表現されたかぎりでのイエスの宣教内容に即しつつ考察」するという方法論を確認する。

しかし竹内は、上記の特性を述べる場合、「イエスの宣教内容」とともに、主としてパウロの思想を並列させながら紹介し、それら両者を「キリスト教」として叙述する。こうした「並列」は、「キリスト教があらたにめざした価値」を述べる場合にも見られる。まず竹内は、タイセンの作業に依拠しつつ、その価値を「① 故郷放棄(↓遊行遍歴生活)、② 家族放棄(↓裸の諸個人によるあらたな共生的社会形成)、③ 所有放棄、④ 防衛放棄(↓非暴力、愛敵)」とする。そして、イエスがめざしたものが、「血縁・地縁をまったくはなれた裸形の諸個人からなる自発的かつ開放的な信仰共同体」であり、そこには「一切の所有の放棄から生じた〈存在〉と発見」があり、また「防衛放棄、攻撃衝動抑止から生じた〈やさしさ〉の発見」があったという。さらにこうした方向は、「数量的価値の多寡には絶対に還元できない個的存在のユニーク性への着目」や、「労働の多寡をもって価値尺度とする〈強者〉の論理への断固たる拒否」へと導く、という。そして、そのような視点は、「小さき者」、「幼な子」の重視、そして「憐れみ」「柔和」「謙遜」「慈愛」「寛容」などの価値へと至り、「弱さ」を誇るという逆説を生みだし、遂には「非暴力」「無抵抗」「愛敵」の精神に到達する、と総括する。

さて竹内は、「キリスト教がかくも大きな記号学的な価値逆転を成就した」ことには、「教祖たるイエスなる人物を〈神の子〉として神と人とのあいだに介在させたことが、大いにあずかって力があつたかにおもわれる」という。彼によれば、「原始キリスト教徒にとって、イエスは単なるユダヤ教伝統とは異質の〈神の子〉であつた」し、それは

「全能の神の右に座り」と表象されるときにも、「卑賤性、アウトサイダー性をも含意する」「あいまいな者」である。このような「あいまいな存在の介在は、一神教的宗教表象のなかではまことに異例のこと」であつて、それゆえ後年「三位一体論」や「キリスト両性論」のごとき小うるさい議論を内部にまきおこすこととなつた」が、「このようなあいまいさにこそ、普遍宗教としてのキリスト教の根本的な特性があることはたしか」といわれる。ここで含意されているのは、フロイトの指摘であるが、それは、「ユダヤ教からキリスト教への移行は、〈父の宗教〉から〈息子の宗教〉への移行を意味し、ここでは一神教に本来的な父権的性格が退行して、むしろそれ以前の母神的・多神教的性格が復活してきた」というものである。イエスにおいては、「男女の性差を越えたやさしさ」があり、「女性差別の意識も感じられない」のであり、それがゆえにキリスト教は、「ローマ人たちから、〈奴隷の宗教〉また、〈女の宗教〉と呼ばれた」のであり、さらに「神の子」観念は「受肉」とか、「処女降誕」神話を生みだし、さらに地母神＝豊饒信仰と結びついた「聖母マリア崇拜」をも生み出したのであり、「イエスの復活」という神話自体も「新石器的宗教表象の骨格たる〈死と再生〉のイメージが、あらたな装いのもとに賦活させられたもの」であるというのである。

「キリスト教」の曖昧性

以上のような竹内のキリスト教理解には、深い洞察と同時に、混乱とはいわれないまでも、かなりの曖昧性が混在していると思わざるをえない。その理由は、最初に述べた竹内の「立場」にあるように思われる。竹内は、イエスをキリスト教の「教祖」と捉える（二四〇頁）。もっとも彼は、冒頭において慎重に「イエスを事実上、始祖とするキリスト教」といつてはいるが（二三頁）。竹内は、「福音書をめぐる最近の実証的研究」について知らないのではない。

しかし彼は、「第一に、キリスト教信仰の基礎となつてゐる福音書のそれ以外のイエスなぞ（かりにその実像がつきとめ得る者だとしても）はじめから問題にする必要がないはずだし、第二に、（たとえ福音書のイエス像が相互に矛盾していても）その矛盾を呑みこんだままで旧来のキリスト教（すくなくともその大半）の信仰が成立してしまつてゐる以上、私たちもまた基本的にはそれに倣うほかないはずだろう」（二二三—二二四頁）と自らの立場を設定してゐる。それゆゑ竹内は、福音書をめぐる実証的研究を、「一般信徒には、ほとんどかかわりのないものだ」と捉えるのである（二二四頁）。

たしかに「旧来の大半のキリスト教」なるものが、そういうふうな「成立してしまつてゐる」し、福音書をめぐる実証的研究などは、いまだに「一般信徒」のみならず、多くの牧師たちにとつても無視され続けている。その限りにおいて、現に存在してゐるキリスト教の「社会的身体性」を問題の中心に据えて見ていこうとする竹内の接近の仕方においては、上述のような立場が取られることは、それなりに了解できる。しかし、福音書をめぐる歴史的・批判的研究は、もはや単なる専門家の特殊問題ではなくなりつつあり、この問題への態度そのものが、キリスト教の「本質」理解に決定的な影響を与えることが広く認識されつつある。ましてや、キリスト教の多くの「愚劣な」側面を繰り返し指摘してゐる竹内のような視点においては、聖書の歴史的・批判的研究の問題提起を無視することは有益であるとは思われない。実際、竹内は「キリスト教」を語る場合、イエスの思想と後代の例えばパウロの思想とをないまぜにして論じてるので、「キリスト教」の問題性が見えにくくなつてしまふ。それゆゑ、上述した普遍宗教の特質に「キリスト教」総体を当てはめようとする、いろいろな矛盾が生じてきつてしまふように思われる。

この点を明らかにするために、以下において、まずイエスの思想と、たとえばパウロの思想とを対比させながら、あの普遍宗教の特質に即して検討してみたいと思う。その際、竹内のいう普遍宗教の特質の各項目に従つて、イエス

とパウロの場合を比較しながら検討してみたいと思う。

1 〈創唱宗教〉をめぐる

(1) イエスの場合。 福音書に見るかぎりにおいては、イエスは、それまでの伝統的な理解や仕来りに対してきわめて独特な対決の姿勢をもっていたようである。「人々は、その教えに驚いた。律法学者たちのようにはなく、権威ある者のように教えられたからである」(『マルコによる福音書』一：二二他) というような叙述が多く見られるとおり、イエスの場合には、「創唱性」が顕著である。「また昔の人々に『……』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし、わたしはあなたがたに言う……」(『マタイによる福音書』五：三三、三八、四三など) という表現は、特にその傾向を示している。⁽³⁾

(2) パウロの場合。 パウロはむしろ自らの〈創唱性〉を否定している。「わたしが最も大事なこととしてあなたがたに伝えたのは、わたし自身も受けたことであつた……」(『コリントの信徒への手紙1』一五：三)。「わたしは、主から受けたことを、また、あなたがたに伝えたのである……」(同二：二三)。こうした姿勢は、イエスのそれとはまさに対照的である。

このようにパウロの場合には、伝承の権威に依拠するという発想であり、イエスのそれとは本質的に違うのである。イエスとパウロの根本的な違いの問題については、後述するが、こうした違いを無視して「キリスト教」について語るときには、きわめて重要な曖昧性を生み出してしまふと思われるのである。

2 〈万人平等〉へ人権思想をめぐって

(1) イエスの場合。 「天の父は、悪い者の上にも良い者の上にも、太陽をのぼらせ、正しい者にも、正しくない者にも、雨を降らして下さる」(『マタイによる福音書』五・四五)。また有名な「迷った一匹の羊と残りの九九匹の羊」の譬えや、「そのように、これらの小さい者のひとりが減びることは、天にいますあなたがたの父のみこころではない」(『マタイによる福音書』一八・一二―一四) というような言葉は、イエスの思想を端的に物語っている。

(2) パウロの場合。 「もはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない。あなたがたは皆、キリスト・イエスにあつて一つだからである」(『ガラテヤの信徒への手紙』三・二八)。「わたしたちは皆、ユダヤ人もギリシア人も、奴隷も自由人も、一つの御霊によつて、一つのからだとなるようにバプテスマを受け、そして皆一つの御霊を飲んだからである」(『コリントの信徒への第一の手紙』一二・一三)。「しかし今や、神の義が、律法とは別に、しかも律法と預言者によつてあかしされて、現された。それは、イエス・キリストを信じる信仰による神の義であつて、すべて信じる人に与えられるものである。そこにはなんらの差別もない」(『ローマの信徒への手紙』三・二二―二四)。

イエスの場合には、万人はまったく無条件で直接的に平等であり、いわば天賦の「人権」をもっている。しかし、パウロの場合には、「キリスト・イエスにあつて」とか、「同じバプテスマを受け、同じ霊を飲んだ」というように、同信とか同じ宗教儀礼が前提となつており、イエスの場合のように端的に無条件というわけではない。もつとも、パウロにおいては、イエスの十字架の血による贖罪や復活の出来事は、万人に対して生起した「普遍的な出来事」として、それ自体が無条件の神の恵みの事実であると信じられていたであろうから、彼の意識において、イエス・キリス

トへの信仰が救済のための条件であるとは考えられていなかったであろう。しかし、そういうパウロの信仰が、それ自体において事実として普遍的ではないのであるから、実際の場面においては、彼のいう信仰が〈条件〉として作用しないわけにはいかない。このことについての彼の無自覚が、「キリスト教絶対主義」を生み出す思想的土台になるのである。だからパウロは、次のようにいうようになるのである。「わたしたちが宣べ伝えた福音に反することをあなたがたに宣べ伝えるなら、その人はのろわるべきである。わたしたちが前に言っておいたように、今わたしは重ねて言う。もしある人が、あなたがたの受け入れた福音に反することを宣べ伝えているならば、その人は、のろわるべきである」(『ガラテヤの信徒への手紙』一・八、九)。こうした発想から正統と異端という対立概念が生み出されるのであろう。

また、パウロの場合には、あの平等性が「キリスト・イエスにあつては」という限定を受けているだけではなく、それがひとつの観念であるがゆえに、それが標榜する平等性は、現実の水準においては、必ずしも貫徹されなくなる。別のいいかたをすれば、「キリスト・イエスにあつては」ということが、彼の観念においては、いわゆる現世的現実よりも高次の「真の」現実と観念されるのであり、それゆえ現世的現実は相対的な価値しかもたなくなり、あの平等性も現世において貫徹される必要を切実には感じられなくなるのである。そのときには、パウロの勧める生き方は、きわめて現状維持的なものになる。実際パウロは、次のような勧めをしているのである。「おのおの主から分け与えられた分に応じ、それぞれ神に召されたときの身分のままで歩みなさい。これは、すべての教会でわたしが命じていることです」「召されたときに奴隷であつた人も、そのことを気にしてはいけません。自由の身になることができるとしても、むしろそのままでないさい」(『コリントの信徒への手紙』七：一七、二一)。

女性に対するパウロの姿勢も、現実的にはきわめて差別的である。彼は、「女の頭かしらは男である……男は神の姿と栄

光を映す者であり……女は男の栄光を映す者である……男が女から出て来たのではなく、女が男から出て来たのだし、男が女のために造られたのではなく、女が男のために造られたのだ」という(同二一…三一—一六)。また次ぎのようにもいう。「婦人たちは、教会では黙っていなさい。婦人たちには語る事が許されていません。律法も言っているように、婦人たちは従う者でありなさい。何か知りたいことがあったら、家で自分の夫に聞きなさい。婦人にとつて教会のなかで発言するのは、恥ずべきことです」(同四一—三四—三六)。この姿勢は後にはさらに深くなる。「婦人は、静かに、全く従順に学ぶべきです。婦人が教えたり、男の上に立ったりするのを、わたしは許しません。むしろ、静かにしているべきです、なぜならば、アダムが最初に造られ、それからエバが造られたからです。しかも、アダムはだまされませんでした、女はだまされて、罪を犯してしまいました。しかし婦人は、信仰と愛と清さを保ち続け、貞淑であるならば、子を産むことによって救われます」(『テモテへの手紙』二二…一一—一五)⁽⁵⁾。
イエスとパウロの違いは歴然としているし、小さいものではない。

3 <超越的普遍者>をめぐつて。

(1) イエスの場合。ユダヤの伝統、とりわけその預言者の伝統を受け継いでいるイエスの場合、神の普遍性・超越性は当然のこととして前提されているといえよう。すでに引用した言葉ではあるが、「父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる」(『マタイによる福音書』五・四五)という言葉には、神の普遍性がよく表現されている。また次の言葉も典型的である。「体は殺しても、魂を殺すことのできない者どもを恐れるな。むしろ、魂も体も地獄で滅ぼすことのできる方を恐れなさい。二羽の雀が一アサリオンで売

られているでないか。だが、その一羽さえ、あなたがたの父のお許しがなければ、地に落ちることはない。あなたがたの髪の毛までも一本残らず数えられている。だから、恐れるな。あなたがたは、たくさんの雀よりもはるかにまざっている」(同二〇：二八一—三二)。

ユダヤの伝統においては、神が超越的で普遍的な存在であることは、すでに久しく、しかも広く受け入れられていた観念であった。しかし、イエスの時代においては、その神の超越性が、「いと高き方」、「万軍の主」、「イスラエルの聖者」などという神の名において示されているように、民の生活から超絶している冷厳無比の「義の神」として、また永遠の高みから人々を裁く「主」として、民から遠く隔たった存在であった。「魂も体も地獄で滅ぼすことのできる方」という表現のなかには、そういう観念がうかがわれるが、しかしイエスは、それに続けて「だから、恐れるな」と宣言するのであり、そこに彼の独特の神観念がよく表わされている。

(2) パウロの場合。パウロもユダヤ人であるから、前述したユダヤの伝統を受け継いでいるし、それゆえ神の超越性・普遍性はむしろ自明の事柄であった。しかし、イエスをメシア・キリストとして受け入れた彼の場合には、ユダヤの伝統とは違った神観念が生じてきた。例えば彼は次のようにいっている。「……世の中に偶像の神などはなく、また、唯一の神以外にいかなる神もないことを、わたしたちは知っています。現に多くの神々、多くの主がいると思われているように、たとえ天や地に神々と呼ばれるものがいても、わたしたちにとっては、唯一の神、父である神がおられ、万物はこの神から出、わたしたちはこの神へ帰って行くのです。また、唯一の主、イエス・キリストがおられ、万物はこの主によって存在し、わたしたちもこの主によって存在しているのです」(『コリントの信徒への手紙1』八：四—六)。

ここでは、「唯一の神」といえば並んで、「唯一の主」であるイエスがキリスト・メシアとして最高位に置かれてい

る。ここでは、「神」と「主」との関係は不透明であるし、後の「三位一体論」や「イエス・キリストの両性論」などにつながる要素をもっているといえよう。他方パウロの場合には、キリストなるイエスが、中保者の役割を果たしていると同理解される言葉もある。「だがわたしたちを罪に定めることができましょう。死んだ方、否、むしろ、復活された方であるキリスト・イエスが、神の右に座っていて、わたしたちのために執り成してくださいさるのです」（『ローマの信徒への手紙』八・三四）。

ここでも、イエスとパウロの間には、本質的に違う観念が読みとれるのであり、両者を「キリスト教」というカテゴリーで括ってしまうのは問題であるといわざるをえない。

4 〈直接的コミュニケーション〉をめぐる

(1) イエスの場合。 上述したように、イエスの時代には、ユダヤ社会においては、神は民衆から遠く隔たった存在であった。それに対してイエスが、神のことを「アッバー」と呼んだらしいことは周知のとおりである。このアラム語が、「父ちゃん」ほどの意味であることもよく知られている。このことは、イエスにおいては、神がきわめて身近な存在として受け取られていたことを示している。

また、イエスの場合には、このアッバーなる神が、恐れの対象として捉えられてはいない。あの有名な「空の鳥を見よ……野の花を見よ……」（『マタイによる福音書』六・二五以下）は、その典型である。また、「あなたがたのだが、パンを欲しがる自分の子供に、石を与えるだろうか。魚を欲しがるのに、蛇を与えるだろうか。……まして、あなたがたの天の父は、求める者に良い物をくださるにちがいない」（同七・七一）という言葉も、アッバーに

対するイエスの近しい感情をよく示している。

(2) パウロの場合。パウロの場合には、キリストなるイエスが、神と人間との間に立つて「執り成す」というふうに考える。「死んだ方、否、むしろ、復活させられた方であるキリスト・イエスが、神の右に座っていて、わたしたちのために執り成してくださるのです」(『ローマの信徒への手紙』八・三四)といわれるとおりである。

たしかにパウロの場合にも、「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」(『ガラテヤの信徒への手紙』二・二〇)といわれるように、キリストであるイエスとのいわば「直接的コミュニケーション」が感じられているともいえる。しかしそれは、イエスの場合とは本質的に違うといわざるをえない。⁽²⁾

5 〈脱神話化〉をめぐる

(1) イエスの場合。すでに一神教として成立していたユダヤ教の伝統、とりわけ預言者の伝統を受け継いでいたイエスにおいては、神話的なものの残滓は基本的に見られない。それは当然といえば当然であるともいえようが、見事とすらいえることである。

(2) パウロの場合。ユダヤ教のパリサイ派に属していたパウロにおいても、バビロニアやギリシャの神話に対応するような神話的思考は、当然のことながらまったく見られない。もつとも、パウロが、アダムに言及しつつ、「このようなわけで、一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです」(『ローマの信徒への手紙』五・一二)というときには、神話的思考から完全に解放されているかどうか疑問

である。それにパウロの場合には、初代の弟子たちから受け継いだ信仰の内容が問題になる。つまり、イエスは単なる人間ではなく、唯一絶対のメシア・キリスト、独一なる神の子であり、それゆえに彼が十字架の上に流した血が、万人の罪の贖いのためのものであり、そのことが絵空事ではない証拠に、神はイエスを三日目に死人のなかから甦えらせ、その結果イエスは神の子・キリストとして天に昇り、今や神の右に座して、間もなく万人を裁くために地上に下つて来る、という信仰である。ここでは、血による贖罪および死人の復活という神話的観念が中心的位置を占めているのである。⁽⁸⁾

竹内は、普遍宗教としての「キリスト教」においては、脱神話化が遂行されていて、教義や神学が神話にとって替わるといっているのであるが、イエスの場合には、神話的思考は見られないが、同時に教義や神学の形成も見られない。逆にパウロの場合には、血による贖罪、復活、昇天などという神話的思考が見られるのである。この傾向は、後代においてはさらに進められ、処女降誕なども加えられるようになった。そして固有な意味において「キリスト教」と呼ばれる宗教は、こうした信仰内容をもつ宗教のことであり、そのかぎりでは、イエスは、こういう内容の宗教を設立しようとしたのではないのであるから、いわゆる「キリスト教」の教祖ないし開祖ではない。ナザレのイエスの言動が、実にユニークなものであり、きわめて「創唱的」なもので「新しい權威」を示すようなものであったことは確かであろうが、彼は、自らの死についての後代の解釈に基づいて新しい宗教が形成されるなどということは夢想だにしていなかったであろう。⁽⁹⁾

それゆえ、いわゆる「キリスト教」こそが、神話的な思考に基づいて生まれたのであり、その教義も神学も、そういう神話に基づいているものである。竹内は、この再神話化の過程を、イスラエルという特殊な状況のなかでの「原始宗教の或る側面を復権させることができた」過程として、むしろ評価しているように思われる(二四二―三四頁)。

竹内は、この神話形成の過程が、「キリスト教」に独特の「やさしさ」を生み出す根拠であったとして評価しているようであるが、この過程はそのように肯定的にのみ評価できるものではないであろう。実際キリスト教は、この神話が神の摂理において生起した絶対的な歴史的事実であり、万人の救済がこの歴史的事実に依拠していると主張してきたのであり、そういう「事実」を受けいれない者たちを「異教徒」「不信者」として断罪し、違う解釈をもつような者たちを「異端」として断罪してきたのである¹⁰。

こうしてみると、イエスと「キリスト教」とは、区別されて論じられるべきである、という主張は重要な意味を含んでいるといえよう。さもなければ、「キリスト教」が歴史を通じて生み出してきた抑圧や流血の悲劇の原因を正しく把握することができないであろう。つまり、それらの負の面を、単なる「墮落」として捉えるのではなく、イエスが意図したものは大きく違う「キリスト教」の発生のなかに根をもつものとして捉えるという視点が重要なのである。

6 〈脱呪術化〉をめぐる

(1) イエスの場合。 最古の福音書である『マルコによる福音書』においては、イエスが行なう「力ある業」が大きい部分を占めている。その大きい部分を占めるのが、病氣癒しと悪霊・悪鬼扱いである。病氣が罪の結果であったり、悪霊や悪鬼にとりつかれたことと信じられていた当時においては、断固たる罪の許しの宣言や、「権威ある命令」などが実際の癒しを可能にしたであろうことは、現代の心性性諸疾患の治療や、精神・身体医学の諸成果などを勘案すると、大いに考えられることである。もちろん、現行の福音書に記録されている物語の多くは、民間伝承的

に次第にいろいろな誇張が加えられたものであろうが、少なくともそれらの伝承の核にあたる部分には、それなりの歴史的体験が宿っていると考えられるであろう。例えば、一日に六一三もの細かい戒律の遵守を要求され、それらをまず記憶することもできず、ましてや守ることなど不可能であつた民衆が、常日頃「罪人」とか「汚れている者」などと呼ばれ続けるならば、それは恐ろしい心理的抑圧であり、しかも民衆自身がそういう觀念を信じているような場合には、その抑圧が原因となり、種々の具体的症状を惹き起こすことは、大いにありうることである。そうした場合に、イエスが断固として「安息日は、人のために定められた。人が安息日のためにあるのではない」(『マルコによる福音書』二・二七)とか、「あなたの罪は赦された」(同二・五)とか宣言したとき、上記のような心理的抑圧が一挙に取り除かれ、具体的な治癒がもたらされるといふことは可能であつたであらう。⁽¹⁾

また当時のユダヤ社会においては、繁雑な食物規定があつて、実に煩わしいものであつた。そういう社会にあつてイエスは、「外から人の体に入るもので人を汚すことができるものは何もなく、人の中から出て来るものが、人を汚すのである……すべて外から人の体に入るものは、人を汚すことができないことが分らないのか。それは人の心の中に入るのではなく、腹の中に入り、そして外にだされる」(『マルコによる福音書』七・一五—一九)と断言したのである。

こうしたイエスの姿勢のなかには、断固たる呪術の否定の方向がうかがわれる。もちろん古代人であつたイエスが、呪術から完全に解放されていたかどうかは定かではないが、少なくとも福音書のなかからは、呪術否定の方向が明らかに見て取れるのである。

(2) パウロの場合。パウロもやはりユダヤの伝統に生きていた者であり、そのかぎり彼もまた呪術から根本的に自由である。パウロは偶像について次のようにいつている。「世の中に偶像の神などはなく、また、唯一の神以

外にいかなる神もないことを、わたしたちは知っています」(『コリントの信徒への手紙1』八・四)。たしかに彼は、「ある人にはこの唯一の『靈』によって病気をいやす力、ある人には奇跡を行なう力、ある人には預言する力、ある人には靈を見分ける力、ある人には種々の異言を解釈する力が与えられています」(同二・九一〇)といっている。しかし彼は同時に、「わたしは他の人たちをも教えるために、教会では異言で二万の言葉を語るより、理性によって五つの言葉を語る方をとります」といい、「理性でも祈り、理性でも賛美する」ことを薦めている(同四・一四以下、一九)。

ところがパウロは、この同じ手紙のなかで、「主の晩餐」に関する箇所では、次のようにいっている。「従って、ふさわしくないままに主のパンを食べたり、その杯を飲んだりする者は、主の体と血に対して罪を犯すこととなります。……主の体のことをわきまえずに飲み食いする者は、自分自身に対する裁きを飲み食いしているのです。そのため、あなたがたの間に弱い者や病人がたくさんおり、多くの者が死んだのです」(同一一・二七―三〇)。こうした考えには明らかに呪術的な発想が宿っている⁽¹²⁾。

パウロは、何かの神秘的経験のなかで、「第三の天」にまで引き上げられ、「楽園」のなかで「人が口にすることを許されない、言い表しえない言葉を耳にした」などといっているし(『コリントの信徒への手紙2』一二・一一―一五)、イエス・キリストの再臨のときには、「合図の号令がかかり、大天使の声が聞こえて、神のラツパが鳴り響くと、主御自身が天から降って来られます。すると、キリストに結ばれて死んだ人たちが、まず最初に復活し、それから、わたしたち生き残っている者が、空中で主と出会うために、彼らと一緒に雲に包まれて引き上げられます。このようにして、わたしたちは、いつまでも主と共にいることとなります」(『テサロニケの信徒への手紙1』四・一六―一七)などといっている。古代人として、こうした神話的な世界像のなかで生きていたことは当然といえば当然であるが、

だからこそ上述の呪術的発想からも完全には自由ではなかつたのであろう。

『マルコによる福音書』に付加された結びには、あきらかに呪術的な観念が述べられている。「信じる者には次のようなしるしが伴う。彼らはわたしの名によつて悪霊を追い出し、新しい言葉を語る。手で蛇をつかみ、また、毒を飲んでも決して害を受けず、病人に手を置けば治る」(二六・二七、一八)。この部分がいつごろ付加されたのか明らかではないが、かなり早い時期からこういう観念が広く流布していたことはたしかであらう。

7 <階級的逆説性>をめぐつて

(1) イエスの場合。 イエスには、この特性がきわめて明瞭に示されている。「九九匹の羊対一匹の見失われた羊」の譬(『ルカによる福音書』一五・四一七)や、「ブドウ園に雇われた失業労働者たち」の譬(『マタイによる福音書』二〇・一一一六)などはその典型である。また、「金持ちたちが神の国に入るよりもラクダが針の穴を通るほうがまだ易しい」(『マルコによる福音書』一〇・二五)という言葉や、「先にいる多くの者が後に、後にいる多くの者が先になる」(同一〇・三一)という宣言もそうである。決定的な言葉は次の宣言である。「あなたがたも知つてるように、異邦人の間では、諸国民の支配者と見なされている人々(ローマ帝国を指す)が民を支配し、偉い人たちが権力を振るつてゐる。しかし、あなたがたの間では、そうではない。あなたがたの中で偉くなりたい者は、皆に仕える者になり、一番上になりたい者は、すべての人の僕になりなさい」(同一〇・四二一四四)。

(2) パウロの場合。 先に<平等><人権>思想のところで紹介したように、パウロにも「階級的逆説性」がないわけではない。また彼は、教会のなかに、この世的な意味での偉い者たちがいないことを誇つてもいる。「兄弟

たち、あなたがたが召されたときのことを思い起こしてみなさい。人間的に見て知恵のある者が多かったわけではなく、能力のある者や、家柄のよい者が多かったわけでもありません。ところが神は知恵のある者に恥をかかせるため、世の無力な者を選びました。また、神は地位のある者を無力な者とするため、世の無に等しい者、身分の卑しい者や見下げられている者を選ばれたのです」〔コリントの信徒への手紙1〕一・二六―二八。

しかし、記述したように、パウロは、奴隷の状態で信者となつた者たちには、そのままの状態にとどまるように勧めていたのであるし、女性に対する差別的な姿勢も克服されてはいない。こうした箇所では、パウロの現状維持的姿勢は否み難いものであるというほかない。もつとも、パウロは、この世の終りがすぐにもやってくると思つていたので、現在の地上の諸制度の改革などには根本的に強い関心がなかつたのであろうが〔コリントの信徒への手紙1〕七・二九以下)。それにしても、「兄弟たち、おのおの召されたときの身分のまま、神の前にとどまっていなさい」〔同二四〕とか、「人は現状にとどまっているのがよいのです」〔同二六〕という言葉は、あまりにも現状維持的であるといわざるをえない。

さらに、「人は皆、上に立つ諸権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によつて立てられたものだからです。従つて、権威に逆らう者は、神の定めに背くことになり、背く者は自分の身に裁きを招くでしょう……」という言葉ではじまる『ローマの信徒への手紙』一三章は、現存の国家権力（この場合はローマ帝国）への恭順を勧めるものとしてしか読みようがない。こうした姿勢が、後代の帝国への屈服に導いていったのである。実際、後代の『ペトロの手紙1』（二・二三―二四）には、そうした姿勢が明らかに見られるのである。「主のために、すべて人間の立てた制度に従いなさい。それが、統治者としての皇帝であらうと、あるいは、悪を処罰し、善を行う者をほめるために、皇帝が派遣した総督であらうと、服従しなさい」。

こうしてみると、パウロの姿勢は、イエスのラディカルな姿勢とは根本的に違うといわざるをえない。これら多様な姿勢のすべてを「キリスト教」のものとして論じることが、場合によっては混乱を、また他の場合には「言い逃れ」を許すことになる。実際、これら多様な要素を包み込んで成立してきた「キリスト教会」は、歴史を通じて、そのときどきの状況に応じて、あるいはイエス的な面を、あるいはパウロ的な面を前面に出しながら、巧みに自己を弁護してきたのである。もちろん、民衆的な契機に敏感な人々は、常にイエス的な面を強調し、それこそが「本来的にキリスト教的」本質であると主張もし実践もしてきた。逆に、支配階級的な志向の強い者たちは、繰り返しパウロ的な面を押し出し、ついには「王権神授説」などさえ主張し、それが「キリスト教」の本質であると主張してきたのである。竹内がいう「社会的身体性」は、そういうシーソー・ゲームのなかで、それぞれの状況に応じて提示されてきたのである。それゆえ私は、これらの諸要素をすべて混在させたまま、「キリスト教」について語るのは、多くの混乱や曖昧性やらをもたらずと思うし、場合によっては正当化や自己批判の回避を許すがゆえに危険ですらあると思うのである。

キリスト教の「普遍性」

キリスト教会はすでに第二世紀に、自らを「カトリック」(普遍的)教会と呼び始めた。たしかに、それがユダヤ教の民族的枠を乗り越え、当時の異邦人社会のなかに伝播していったという現実においては、さらには近世以降まさに世界中にそれが広がったという意味においては、その信仰は「普遍的」であるといえよう。しかし、だからといって、キリスト教の信仰内容そのものが真に普遍的なものであるとはいえない。前述したように、血による贖罪という

ような観念は、特に遊牧的な生活形態に出自をもつものであり、例えば日本のような稲作を中心とする農耕文化においては受け入れ難い観念であり、とうていあらゆる文化に浸透しようなものではない。また、死人のなかからの復活という観念も、とうてい普遍的な観念ではない。それゆえ、「使徒信条」において表現されているような諸観念も、せいぜいあの当時の地中海沿岸文化に徐々に受け入れられることができたようなものであった。つまり、キリスト教の信仰の内容は、それ自体においてはけっして「普遍的」なものではなく、一定の時代の文化や地域に限定されているものだとということである。

ここでは詳述するいとまはないが、そういう観点からいえば、根本、本、教の教えのほうか、はるかに「普遍性」を有しているといえよう。なぜなら、仏教の場合には、神話を事実と主張するような面が本質的でないからである。¹³⁾

また、そのこととの関連でいえば、キリスト教の流れのなかでも、グノーシス派などは、復活を事実として受け取ろうとする態度は「愚か」であると断言しているのであり、それゆえ、竹内もいうように、「グノーシス派の思想こそ、キリスト教を真に普遍宗教たらしめたその革命的な側面であつた」(二二六頁)とさえいえるかもしれないのである。¹⁴⁾

もちろん、あのような神話的な諸教義のなかから、例えば「負の価値を正の価値へと転換する」思想、あるいは「生活の全面的な文化記号的価値転倒」という志向ないし機能を導きだし、それに応じた実践を展開するというようなことは、普遍的な意味をもつ。こういう側面を私は「有意味性」と呼びたい。しかし、だからといって、これらの教義が歴史的事実だということにはならない。その関連でいえば、特に近代以降のキリスト教は、自らの諸教義の事実性という本来「大いなる無理」でしかない主張の重荷のゆえに、その「躓き」を隠蔽するべく、それらの「有意味性」を、ときには牽強附会というほかないような解釈によって作り出しつつ、その「有意味性」によって「事実性

主張」という無理を包み込み——いわば苦い薬をオブラートに包んで飲みこませるように——抱きあわせて受けいれさせようという「護教論的」作業を繰り返してきた。これはもうほとんどの「詐術」とさえいいうる手段である。こうした作業もまた、それなりの「社会的身体性」を發揮するのであり、その点への吟味も不可欠であろう。¹⁵⁾

〈寛容〉の問題について

竹内は、その宗教論において、〈寛容〉の問題について示唆深い考えを述べている(二五〇頁以下)。彼は、コンスタンティヌス帝によるキリスト教公認以来のキリスト教会による「理不尽きわまる異端弾圧」について述べ、「思想的不寛容」と言う場合、みずからの信念や信条を貫くことの強靱さと、他の信念や信条をあたまたから弾圧し排除することとの両義があり、両者はあくまで峻別すべきにもかかわらず、わが国の場合、たいていは両者が混同されてしまっている」と批判し、前者の姿勢を貫徹しながら、他者に対して寛容であり続けた具体的例——クエーカー教徒たち、ボンヘッフアー、「解放の神学」、トマス・ミュンツァー——を挙げている。そして竹内は、「これらの事例から明白のように、真に強靱な信仰に立つ者はすこしも排他的ではなく、排他的という意味での不寛容は、権力を手にすることで己の信仰を墮落させ、そのことへの良心のやましきから、墮落しなかった他者に己の墮落した姿を投影し、それを権力でもって弾圧、しかもその弾圧行為をもって己の信仰の堅さの証しだと錯覚してしまう——そのような手の込んだ倒錯行為にすぎぬことがわかるだろう。ところがわが国では、信仰態度のだらしない、なさを信仰上の寛容の美德だとはじめから錯覚しているために、信仰態度のきびしさが産み出す真の寛容性がどういうものであるか、まるでわからなくなってしまうのである」と述べている。

この指摘は重要であるし、意義深い。そして同時にきわめて微妙な問題でもある。こういう考えが展開されうる思想的基礎としては、竹内の次のような言葉がそれを示しているといえよう。「宗教はたしかに幻想だが、無宗教や無神論もまた究極的にはおなじく幻想なのであって、そこには本質的な差異はない。本質的な差異があるのは、そのことを自覚しているのかしていないのか、のあいだにこそあるのである」(三七二頁、傍点著者)。

問題は、この自覚をキリスト教徒が本当に共有できているかどうか、あるいは原理的にできるかどうか、である。結論的にいえば、少なくとも「使徒信条」の告白を核とするような伝統的・正統的キリスト教においては、この自覚を共有することは、原理的にできないであろうと思う。この問題は、すでに使徒パウロのときから提起されている問題である。パウロは、自らの「信仰」が絶対確かなものであることを確信していた(『ローマの信徒への手紙』三・二一以下、八・三二以下、『コリントの信徒への手紙Ⅰ』一五・二〇、『テモテへの手紙Ⅰ』一・一五など)。彼によつては、イエスが救い主キリストとして、万人の罪の贖いのために死に、その罪の赦しのために死人のなかから復活したということは、いわば全宇宙的な出来事であつたのであり、万人がそれを認めようが認めまいが、事実として、生起した普遍的な出来事であつたのである。それゆえ、彼の信仰においては、すべての人は、すでにこの事実のなかに移されてしまつて、いるのであり、彼らにできることは、その事実をそのようなものとして受けいれるか否か、ということだけである。この事実はそのゆえ、排他的というよりは、万物を包含してしまつて、いる普遍的な現実なのである。したがつて、彼においては、この「信仰」は、けつして「幻想」として認識されることはありえない。もし彼が、これを幻想として認識したのであれば、彼の信仰は崩れてしまつたであろう。そのことは、パウロの次のような言葉のうち読み取れるであろう。「キリストが復活しなかつたのなら、あなたがたの信仰はむなしく、あなたがたは今もなお罪の中にあることにあります、そうだとすると、キリストを信じて眠りについたら人々も滅んでしまつたわけです。

この世の生活でキリストに望みをかけているだけだとすれば、わたしたちはすべての人の中で最も惨めな者です」
『コリントの信徒への手紙Ⅰ』一五・二七—二九。

このパウロが、『ローマの信徒への手紙』九—一〇章で、ユダヤ人問題を論じているのであるが、彼はまず次のようにいう。「わたしは彼らが救われることを心から願ひ、彼らのために神に祈っています」(一〇・一)。そして彼は、ユダヤ人たちが今はまだ救われてはいないが、彼らが救われるのを切望する。「彼らが皆救いにあずかるとすれば、どんなにかすばらしいことでしょう……その幾人かでも救いたいです」(一一・一二、一四)と。そして彼は、いつか全イスラエルが救われることを確信している(一一・二六⁽¹⁶⁾)。

これは、「寛容」と呼ばれるべき内容の思想であろうか。それはむしろ、唯一絶対であり普遍的である救済の事実を、すべての人々が受けいれるようになることを忍耐をもつて待ち望むという姿勢であろう。こうした姿勢は、さしあたり他者の「信教の自由」を認めることも、「魔女狩り」的愚考を拒否したり、奴隸制に反対したりすることを十分含みうる。しかしそれは、自らの信仰の相対性を認めるがゆえにはない。

その点について、思い出されることがある。現代カトリックのもつとも「開明的」と目されるカール・ラーナーや、ハンス・キュンクのことである。前者は、他の宗教の信者たちはいわば「無名のキリスト者」であるという考えをもっている⁽¹⁷⁾。後者は、他の宗教の信者たちは、「隠れた神」によつて「キリストに向かう途上の、前キリスト者」としていつか「キリスト者になるように召し出され、選び出されているのだ」と考える⁽¹⁸⁾。彼らは、結局のところ、他の宗教の信者たちは、いつか明白なキリスト者になるまでの暫定的な道を歩んでいる者であると捉えているのである。これは、手の込んだ「キリスト教絶対主義」にすぎまい。

竹内は、「解放の神学」を高く評価して、「かれらの信仰する神とは、もはやキリスト教会内にとどまるような神で

はなく、異教の神々をも包摂してしまうような神となっており、それによってキリスト教の本来もっていた超越性原理はより徹底化され、その神は全人類を覆うような真の超越神となっている」と賛美する。⁽¹⁹⁾しかし、上述したパウロにおいてもすでにこうした思想は展開されているのであり、別に目新しいものではない。いや、原理的には、古代イスラエルの預言者たちにおいてさえすでに見られる思想である。さらに竹内は、「解放の神学」において「きわめて寛容な信教態度が出てきたのはこのようにしてであり……私たちの学ぶべきはこのような新キリスト教⁽²⁰⁾」というのであるが、その信仰の態度は、つまるところ上述した「手の込んだキリスト教絶対主義」を抜け出るものではないと思わざるをえないのである。⁽²¹⁾

イギリスのジョン・ヒックは、その著『神は多くの名前をもつ』⁽²²⁾において、キリスト教の教義が、神話であり相対的な観念であることを認識しようと呼び掛けているが、「解放の神学」をも含めて、こうした認識を承認している「キリスト教会」の存在を私は知らない。個々の神学者が、そのような認識に到達していることはあるが、その場合でも、結局は自らを「キリスト教」から「解放」するところまで、自己相対化を徹底したようなケースを私は知らない。⁽²³⁾

竹内が、マルクス主義者として、みずからの思想の相対性・幻想性を認識し、これまであまりにも凄惨な軌跡を残してきたマルクス主義の歴史を、深く自己批判的に吟味しようとする姿勢には、心から敬意を表する。とりわけ、キリスト教会の新しい歩みのなかに学ぶべきものを多く見出だしている謙虚な姿勢には、深く心をうたれる。⁽²⁴⁾しかし、その氏にして、イエスのもっていた逆説的批判性を取り込みつつ、神話的幻想によって人類の救済を排他的に主張する教団として自己形成してしまったキリスト教の問題を十分捉え切っているとは思えないのである。そのため、総体としてのキリスト教会に、結局は甘い評価に終わってしまったかと思わざるをえないのである。

もつとも竹内は、「解放の神学」を論じる際、かつて白人入植民者たちに対して「懸命に闘った白人キリスト教伝道者たち」に触れ、「解放の神学」も、これら「自己告発者」たちの「継承・徹底化」であると見ているが、同時に根本的な疑問をも提示している。彼はいう。「ただ、彼らの自己告発書を読みながらいつも心に浮かぶことは、彼らはキリスト教徒たる白人たちの『残虐非道』と偶像崇拜者たる原住民たちの『無垢なる善良さ』との鮮烈な対照に胸を衝かれながらも、どうしてなおも後者の方をキリスト教化しようと懸命になることができたのか、むしろ逆に前者の方をこそ〈再キリスト教化〉するか、それともいつそ〈脱キリスト教化〉してしまうことの方が先決問題だとして思い至らなかつたのか、というごく素朴な疑問である。すべてはそこから出発すべきだったと、私にはおもわれる」⁽²⁵⁾。

前述したパウロの思想・志向を理解するならば、この疑問はおのずと解けるであろう。つまり「解放の神学」の提唱者たちも、「神学」にとどまっているかぎり、けっして「神学の解放」には至りえない、ということである。竹内がここでいっている〈再キリスト教化〉ということは、ヘイエス化⁽²⁶⁾とでもいうべき内容であろう。これをあくまで〈再キリスト教化〉と捉えるところに氏の限界があるのだと私は思う。私自身は、まさに〈脱キリスト教化〉を志向すべきであると思っている。しかし、その方向は、既存のキリスト教会が「キリスト教会」であり続けようとするかぎり、前述したように原理的に不可能だと思ふのである。

結語

竹内は、近著『ポスト・モダンと天皇教の現在』において、彼の宗教論についての諸家のコメントを挙げていて、

そのキリスト教に関する部分では、荒井猷氏からの応答に触れている。それによれば、「氏（荒井）はまず、私が史的イエスではなく信仰上のイエス（これはキリストといわれるべきであろう）を扱おうとしながらも実際には両者のあいだを動揺していると批判されるが、これはたしかに私のキリスト論の弱点を鋭く突いたものだと思う」と述べている。²⁷⁾ 私の批判も、基本的には同じである。ただ私は、この小論で、その点を「キリスト教批判」という視点から詳しく検討してみようとした。竹内の紹介によるかぎり、荒井の応答のなかには、キリスト教批判の視点は明確ではないように思われる。いなむしろ、荒井は、竹内の諸展開を介して、竹内の作業を護教論的に評価しているように思われる。²⁸⁾ 私は、この拙論を通じて、キリスト教批判の視点を追求したつもりである。こうした考察が、竹内の問題提起に真剣に答える道のひとつであると確信しているからである。この試論が、この問題のさらなる深化に何ほどか貢献できたならば望外の幸せである。

(注)

- (1) 一九八八年、筑摩書房
- (2) 「宗教の社会的身体性」とは、それぞれの宗教総体が、それがかわる社会において具体的にどのような機能を果たすか、ということである。
- (3) もっとも、これらのイエスの言葉なるものが、そのまま史実であったかどうかは定かではない。しかし、このように伝承されたという事実のなかには、その核となったイエスの姿勢なり、言葉なりがあったのかもしれない。とはいえ、イエスの「創唱性」が問題視されないわけではない。D・フルツサル、G・シヨールム『ユダヤ人から見たキリスト教』（山本書店、一九八六年）が最近の一例である。ここでは、「わたしにはイエスとオーソドックスな（伝統的な）ユダヤ教とは何らの差異もないと思われる」「イエスは自分自身の特別な教えを一つもここに持ち込んで

はいない」(二〇—二二頁)などの主張が多くなされている。

- (4) この二二節は、日本聖書協会の「新共同訳」。しかし例えば「日本聖書協会」訳の「口語訳聖書」(一九六四年版)においては、誤訳されていて、「しかし、もし、自由の身になりうるなら、むしろ自由になりなさい」となっている。この誤訳は、本来ルターの誤訳に起因している。ヨーロッパ語の聖書においても、同じ問題が見られる、なお、この点については、拙著『聖書を読み直す II』(春秋社)の「律法の本義」、九一頁以下を参照されたい。
- (5) この点については、拙著『聖書を読み直す II』の「エロスと性」一五五頁以下を参照されたい。
- (6) 拙著『聖書を読み直す I』の「無根拠であること」(二二—三三頁以下)を参照。
- (7) このパウロの言葉の意味については、八木誠一は、その多くの著作において、例えば禅宗との根本的類似性を指摘するが、パウロの場合には、「キリスト神秘主義」とでもいふべき発想であり、禅の現実認識とは本質的に違ふと思われる。
- (8) この点についての詳しい展開としては、拙著『キリスト教史』(法政大学通信教育部教科書)の「IV パウロ」の項(一三五頁以下)を参照。
- (9) 初代のキリスト教信仰の発生についても、拙著『キリスト教史』、特に一一—三二頁を参照されたい。キリスト教の教義の神話性については、現代では、キリスト教神学者たち自身から克服されるべき事柄として批判されてもいる。例えば、G・タイセン『批判的信仰の論拠』(岩波書店、一九八三年)。また、John Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London: SCM Press, and Philadelphia: Westminster Press, 1977) などがある。
- (10) 拙著『聖書を読み直す II』「宣教の禍い」(一四二頁以下)を参照。
- (11) イエスの病気癒しについては、拙著『キリスト教史』、一二頁以下の「病気癒し」の項を参照。なお、山形孝夫『治癒神イエスの誕生』(一九八一年、小学館)を参照。
- (12) こうした呪術的思考は、カトリックのミサ(プロテスタントでは「聖餐式」という)典礼のなかにも入りこみ、中世には、イエス・キリストの血に変化したブドウ酒が、教会の床にこぼれたような場合、それが踏まれて汚されるこ

とのないように、その教会自体を焼き払ってしまうというほどにまでなった。このように呪術的にまでなってしまうカトリックのミサ概念については、拙著『宗教幻論』（社会評論社）の一五九頁以下を参照されたい。

(13) いうまでもないことであるが、いわゆる大乘仏教の多くは、根本仏教から非常に隔たった内容をもつものに転化してしまい、ここで述べたようなことは、それらには妥当しない。

(14) 拙著『キリスト教史』の「グノーシス主義」の項（二〇九頁以下）を参照。また、エレヌ・ペイゲルス『ナグ・ハマディ写本——初期キリスト教の正統と異端』（白水社）を参照。

(15) 例えば、宗教が諸矛盾を観念のレベルで一挙的に解消（解決ではない）させてしまうことによって、現状維持を促進するという機能を果たす、というような面である。

(16) パウロの「救い」の理解は、以下の言葉に端的に表現されている。「口でイエスは主であると公に言い表し、心で神がイエスを死者の中から復活させられたと信じるなら、あなたは救われる」（『ローマの信徒への手紙』一〇：九）。

(17) 例えば、Theological Investigations, vol. 14, 1976, chap. 17などを参照。

(18) Joseph Neuner (ed.) Christian Revelation and World Religions (Burns & Oates, 1967), pp. 52 ff.

(19) 『ポスト・モダンと天教の現在』（二八八九年、筑摩書房）、（五三頁）。

(20) 同、五三頁。

(21) 「解放の神学」に関しては、拙著『宗教幻論』（社会評論社）の「人間の解放と宗教」（二〇九頁以下）、および「解放の神学」（二〇一頁以下）を参照されたい。

(22) John Hick, God has Many Names——Britains New Pluralism, 1980 (岩波書店、一九八六年)。

(23) このこととの関連でいえば、前掲のタイセンの場合でも、その自己相対化はやはり不徹底であると思わざるをえない。この点については、拙論「キリスト教の可能性——ゲルト・タイセンの場合」（法政大学社会学部紀要『社会労働研究』第三五巻（第3・4号、一九八九年三月）を参照されたい。また、拙論「レッシングの宗教思想」（広松渉、坂部憲、加藤尚武編集『講座 ドイツ観念論』弘文堂、第一巻、一九九〇年、二八九頁以下）および拙著『神学の苦

「悶」(伝統と現代社、一九七六年)の「正統思考の禍いとその止揚『賢人ナートン』考」をも参照されたい。

(24) 拙著『神学の苦悶』の「マルクス主義とキリスト教の将来」(二四八頁以下)をも参照されたい。

(25) 『意味への渴き』、三七二―三頁。

(26) 私は、竹内が、田川建三の仕事にまったく触れていないのは、この点に関係があるのではないかと思っている。最初に述べた竹内の立場からすれば、田川のような批判的視点は触れる必要がないと考えられているのではなからうか。しかし、それではきわめて片手落ちであると思わざるをえないし、事柄の本質にもとどかないのではないかと思う。

(27) 一九五頁。

(28) 例えば、荒井が、聖書に見られる肉体蔑視の傾向に対して、「肉体の復活思想」の重要性を指摘した点であるが、新約聖書に見られるのは、復活思想ではなく、実体的事実としての復活を信じるという姿勢であり、竹内の報告によるかぎり、荒井がその点を掘り下げ批判的に考察しているようには思われない。また、そこに紹介されている竹内のキリスト教論への荒井の応答①〜⑦までのうち、④、⑥においては、それらへの批判的視点は見られないようである。批判的視点なしに、これらの点を肯定的に評価することは、意図されるにせよされないにせよ、護教論的機能を果たしてしまふであろう。

また、「解放の神学」に関しては、山田経三氏が竹内の見解に「全面的に共感する」と連絡したそうであるが、それは当然であろう。竹内の評価が、ほとんど全面的に肯定的だからである。しかし、山田は、注25で触れた竹内の「根本的疑問」には思い至らなかつたのであろうか。はたして山田に、この疑問の重みが理解されていたであらうか。