

現代キリスト教の輝きと曇り : 「解放の神学」の一ケース

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)

4

(開始ページ / Start Page)

87

(終了ページ / End Page)

107

(発行年 / Year)

1991-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006506>

現代キリスト教の輝きと曇り

——「解放の神学」の一ケース——

高尾利数

ルベン・アビト『親鸞とキリスト教の出会いから——日本的解放の霊性』（一九八九年、明石書店）は、特に日本人にとっては襟を正して聞くべき警告の書でもあり、学ぶところ多い書である。その政治的・経済的分析、とりわけ日本が過去において果たし、また現在においても果たしている負の役割についての分析や警告は、心低く傾聴すべき貴い言葉である。またアビト氏が、実践しておられる内容や姿勢には、深い敬意と賛意を表明するものである。しかし、そこに示されている信仰理解、とりわけキリスト教信仰の理解という観点から見ると、いろいろ問題を感じざるをえない。以下その点を吟味してみたい。それは、ひとえに相互理解をさらに深め、連帯を強化しようとの思いに発する企てにほかならない。筆者は、著者が、こうした批判に真摯に応答されるかたであることを信じて疑わない。以下の検討が、そういう信頼に基づいた一人の同行者の問いかけとして受けとられるならば、無上の幸いである。

キリスト教の独自性？

著者は、「霊性」の説明として、まず旧約聖書の詩編一〇四の「あなたの息吹きを受けてすべてが新しくなる」に

基づき、「神の息吹きに生かされる」という視点を提示し、マルコ一・一一を解説する。「イエスは洗礼を受けた時に聖霊が彼のところに鳩の形で下ってきた、とあります。そして『見よ、これが私の愛する子、私の心にかなる者』という声が響きます。そういう鳩のシンボルで下ってきた聖霊、神の息吹きが姿をもつて現れて、そして同じ瞬間、『私の愛する子、私の心にかなる者』という声が聞こえます。そこにキリスト教の根本メッセージをとらえるひとつの大きなヒントが与えられているような気がします。つまり、私たちがイエス・キリストの福音を受け入れるということの意味は、神の声が私たちの中で『あなたは私の愛する子、私の心にかなる者』という響きをもたらします。それは、私たち一人一人が無条件に、無償に、愛に包まれている、ということを知らされ、それをただただ素直に受ける、ということではないかと思えます」(二五頁)という(傍点は引用者による)。

この引用文の前段では、聖霊の言葉がイエスに語られているが、後段ではそれが「私たち」に語られている。イエスに告げられた言葉が、どうして「私たち」への言葉となるのか。その媒介項は「私たちがイエス・キリストの福音を受け入れる」ということであろうが、これだけの説明では、いかにも不十分である。

それはともかくとして、著者によれば要するに、「キリスト教の根本メッセージ」は、「各人が無条件に、無償に、愛に包まれている」ということである。こういう姿勢は、著者に一貫しているのであるが、この提示の仕方がきわめて曖昧であることを最初に指摘しておきたい。なぜなら、「万人が無条件に、無償に、愛に包まれている」という認識は、若干の表現上の違いはあるにしても、旧約聖書にも、他の多くの宗教にも見られる認識であるからである。たとえば、浄土真宗における無条件の弥陀の慈悲である。それをことさら「キリスト教的」と特定する必然性はまったくないのである。

この同じ問題性は、他に多く見られる。著者は、こうもいう。「キリスト教のメッセージは、『お祈りすれば来世天

国に行ける」というのではなく、神の息吹きに共に生かされているということが永遠に及ぶものである、ということとでまとめられると思います」(三四頁)と。こういう言い方では、キリスト教の独特性は何も語られていないであろう。もつとも、この「永遠に及ぶ」という表現の内容は、特に説明があるわけではないので不明であるが、それとも他の宗教と根本的に違うというようなものではない。

イエスの信仰とキリスト教

もちろん著者は、キリスト教の独自性について、イエスを引き合いに出す。彼は次のようにいう。「キリスト教で信仰という時、いろんな神学的な展開が見られます。いちばん端的に信仰について明らかにしているところは『マルコ福音』の一章・一四〜一五節です。イエスは、『神の国が近づいた。回心して福音を信じなさい』。要するに、神の国が今もうすでに迫っている。その呼びかけに心を開けよということだ」(六〇頁)と。しかしすぐにこれを説明している。「それは人間にひとつの選択を迫っていくものであって、その自分の存在の軸を、それまでに、例えば自己中心的な、自分さえよければいいというようなエゴ的な存在から、心をあらためて、自分のすべてを神の国の実現に託すということです。それまでの自己中心的な生き方をひっくり返して、神の国の到来に自分の存在をすべて捧げる、ということが、キリスト教で信仰の軸となっているわけです」(同)と。

なるほど、前半の表現には、「神の国」とか「福音」とかという一見キリスト教独自のものと思われるような表現が見られる。しかし、「神の国」という表現は、当時のユダヤ教において広く用いられていたものであり、特にキリスト教的というものではない。「福音」という表現は元来ギリシア語であり、言葉としては何もキリスト教的という

ことはない。確かに、後にキリスト教が、この言葉に独特な内容を与えたが、それはイエスの意図したことはない。それに、このマルコの言葉をどう解釈したらいいのかについては、種々の意見があり、このマルコの「福音」を、後のパウロなどが理解した内容と単純に同定することは大きい問題を含んでいる。⁽¹⁾

そのことはここではさておくとしても、著者は、後半の文章で彼自身の解釈を展開しているが、もしそれが、「自己中心的な生き方を転換して、超越的なもの呼びかけに全身全霊をもつて呼応する」というようなことを意味するのであれば、それは何もキリスト教に独特なことではなく、あらゆる宗教に（いや、多くの思想にも）妥当することである。⁽²⁾ 実際、「イスラーム」や「ムスリーム」という言葉は、そのような全身全霊の帰依を意味するものである。⁽³⁾ もっとも著者はここでも、「神の国の到来」とか「神の国の実現」とかという一見キリスト教に独特と思われる表現を混ぜるのであるが、それらは元来ユダヤ的なものであり、イエスの時代にはまだユダヤ教の枠内にあつたといえるものであり、⁽⁴⁾ ずつと後代になつてからイエスこそ唯一絶対のメシヤ（ギリシア語では「キリスト」）という独特にキリスト教的内容が加えられたものである。

別な箇所では著者は、次のようにもいう。「旧約聖書の歴史というのは、人間の罪の歴史に対する神の忠実さの歴史であるといえます。ところで新約聖書におけるイエス・キリストの到来というのは、そういう神の忠実さを信じなさい、という呼びかけに伴うものでもあります」（七二頁）。

この文章は、意味が明確ではないのだが、いずれにしても、旧約聖書と新約聖書の違いが明瞭ではない。

さて著者は、ある箇所で、「イエスの意味するもの」を論じているが、そこでは次のようにいう。「新約聖書になると、イエスの到来は、『もう時がみちた、回心して福音を信ぜよ』というメッセージを中心とするものです。福音の実現というのは、神の国の到来であるというふうに理解されますが、その神の国が実現するということは、『貧しい

人々がよき知らせを聞き、打ちひしがれている人々が自由になる。暗闇の中にいる人々が光を受ける。」(ルカ四・一六―二二)⁽⁵⁾つまり、非人間的な扱いを受けている人々にとって、人間らしい生き方の道が開れる。すべての人に神の恵みが告げ知らされる。このような中身をもって『よき知らせ』が伝えられているわけです(七三―七四頁)。さらに次のようにもいわれる。「その神の靈に動かされての具体的な生き方をイエスは全生涯をもって証ししたわけです。新約聖書のイエスの生涯を見ると、たとえば貧しい人々が彼を囲んで、そこから五千人の群衆に対してパンの奇跡をなしたという奇跡のものがたりなどもあります。文字どおり歴史的にそうだったかここではふれないでおきますが、歴史的に起こったことを云々するよりも、そのイエスが、数千人の人々にパンを与えた、ということが、何を意味しているかという次元で問い掛けることにヒントがあるのではないかと思えます。あるいは病いや悪魔にとりつかれている人々がイエスと出会うと、彼等が癒されまたは解放される。病いやあらゆる束縛で不自由な人々にとって、イエスの存在とは何を意味しているかということを開いかけて、私達はヒントを見出すことができるのではないかと思えます。要するにイエスが、神の靈に自分の存在をゆだね、それに動かされたままに生きる。そこで、民衆の状況に置かれて何をなすべきかということ、靈の動きに導かれてなしたのである」(七四―七五頁、傍点は著者による)。

ここでは、史実性と有意味性とが、意識的にか無意識的にか混在させられている。著者は、パンの奇跡について、「文字どおり歴史的にそうだったかどうかここではふれないでおきますが」というが、なぜそのことに触れないのか、まったく納得がいかない。多くの牧師や神学者や神父たちは、実にしばしばこういう言い方をする。新約聖書のパンの奇跡の物語などは、まさに物語伝承であり、神話的な時代のものの考え方に基づいているのであるから、こういうことが史実的に起こったというようなことは問題にならない、と明瞭な態度をとってから、「歴史的に起こったことを云々するというよりも、……何を意味しているかという次元で問いかける」というのであれば、問題はない。だが、

ここでは「ヒント」というような曖昧な表現を用いて、史実性の問題を回避してしまう。この曖昧性は、「そこで（イエスは）、民衆の状況に置かれて何をなすべきか」ということを、霊の動きに導かれてなしたのである」という最後の文章にも見られる。ここでは、イエスが「何をなすべきか」ということを「提示したというふうにも読めるが、そのすぐ後では、「なしたのである」と結ばれている。イエスが、「何をなすべきか」と示したということ、イエスがそれらの奇跡をなした、ということとは別な次元のことである。

こういう表現によって多くの牧師や神父は常に、聖書の有意味性と、史実性をないませにして、有意味性を語るることによって、その史実性がなんとなく承認されるようなふうにもつてゆくのである。著者がそのことを意識しているかどうかは別にして、こういう語り口は、そのような作用をしてしまうがゆえに、いわば詐術とさえいえるのである。

同様な態度は、イエスの復活問題にも当てはまる。著者は次のようにいう。「イエスは当時の政治的、あるいは宗教的な権力と対立するようになった。そしてやがて、ローマ帝国の政治犯として処刑されて死んだ。ただしそのイエスの死によってすべてが終わった、または彼がなしたことは全く無駄だった、というのではないことが、新約聖書の伝えようとするところである。むしろ、その死そのものが新しい命、すなわち復活の実現を意味するものである。それが、キリスト教の信仰の中心点であり、大事なポイントである」（七五頁、傍点は著者による）。「十字架の死」それ自体が復活への道である。これは、非常に大事なポイントです。その十字架と復活の関係を時間的にとらえることがありますが、つまり、イエスが肉体的に死んで、そしてその体がまた生き返った、というとらえかたがあります。しかし、もうひとつのとらえかたがあります。それは、すべての時間と空間を超えた次元においてその新たな命が実現した、ということ です。十字架における死によって、福音が実現する。つまり、抑圧的な状況の中に生きている人々

が、拷問とか権力からの弾圧を受けるといふこと自体、悲愴的なものとか、あるいは絶望的に終わるものではない。それこそが解放への道の原点である、ということですから……（イエスの死は）彼の敗北を意味するのではない。むしろそれ自体が彼の勝利である。このことが、キリスト教の信仰体験の根本にあるわけです。これをとらえておかないと、キリスト教は一つの童話や〈神話〉みたいなものになってしまうのです。……そういう意味では、イエスの死と復活が、今のこの私にとつて何を意味するか、というところが、キリスト教信仰の入り口への問いとなっています」（七五〜七六頁、傍点は著者による）。

ここには意味が明瞭ではない多くの言葉が羅列されている。「イエスの死それ自体が、復活の実現を意味する」とか、「それ自体が復活への道である」とか、「十字架における死によって福音が実現する」とかいう表現は、およそ意味が明確ではない。「イエスが肉体的に死んで、そしてその体がまた生き返った……」という「時間的」なとらえかた、というのは、イエスの復活は史実的事実であるという伝統的なキリスト教の主張を意味しているのであろう。著者は、あたかもこういう伝統的理解を否定しているかのような口振りである。そして「もうひとつのとらえかた」を提示するといひ、「すべての時間と空間を超えた次元においてその新たな命が実現した」というのであるが、この文章も、これだけでは意味不明である。そして次に、この伝統的表現の意味を述べるといふ仕方、このアポリアを克服しようとする。つまり「権力によって潰されるということが絶望的なことではなく、解放への道の原点だ」という意味を語るのである。そしてまたそれを「イエスの勝利」と語るのであるが、どういう論理的繋がりになっているかがまったく曖昧である。伝統的には、イエスは十字架において殺されたが、三日目に死人のなかから復活したことによって、彼の死は敗北ではなく、勝利であった、と宣言されてきている。つまり、イエスの死が敗北ではなかったことの根拠として、彼の実体的・史実的な事実としての復活が繰り返し宣教されてきているのである。著者が、イエ

スの勝利を語る場合、この伝統的なドグマを前提にしていなくてあろうか。「イエスの死と復活が、今のこの私にとってなにを意味するか」ということは、イエスの復活を史実的事実として承認するか否か、という問いとは次元の違うものでありうる。その違いを明確にすることは、小さいことではないであろう。

このように、本来位相の違う表現を絶えずあちこちとずらしながら、史実性と有意味性の区別を曖昧にすることに、結局は伝統的表現を救い出そうとする護教論的操作に終わるのである。イエスの復活を史実的事実として措定するなどということは、端的に神話なのである。そのことを、そのように明瞭に言い切ったところで、その有意味性を語るのであれば、本質的に問題はない。しかし、絶えず繰り返されるこの曖昧性は、意図的ではないにしても、その機能において欺瞞的だとさえいいうる。

この問題性が、いかに根深いものであるかは、別な箇所での著者の以下のような発言によってもうかがわれる。「しかし、そのイエスの死と言うのは、決して悲惨なものに終わるのではなく、また絶望的なものとして宣言されるのではない。むしろそれこそが、神の義の実現、または救いの印として告げられるのである。言いかえれば、イエスの死と、それによって開かれた新しいのちが、キリスト教の成立基礎である。要するに、神の義とはキリスト（油を注がれた者）と呼ばれたイエスの〈死と復活の神秘〉において告げられる、ということだ。それがキリスト教の〈福音〉の内容と結びつけられます……つまり、このイエスを通じて、神は、その救いの御わざをすべての人にあらわそうとしているわけです。〈死んで復活した〉イエスの福音を自分の存在を賭けて信じる、ということは、その神の義を基礎として生きようとすることを意味するものであります。それはすなわち貧しき者、虐げられた者の側に身を置いて生きたイエスを自分自身の生きる基盤とする生きかたにほかならないものです。それは同時にイエス・キリストの〈死と復活〉の道を歩む生きかたでもあります……二千年前に生きて、死んで復活されたイエス・キリストを信

仰す、ということとは、今の信仰者（キリスト者）にとつて何を呼びかけているかということが最も重要な問いのよう
に聞えます」（二三〇—二三一頁、傍点は著者による）。

十字架上の死こそが〈救いの印〉であり、そこに〈新しいいのち〉が開かれたということを保証するものが、歴史的
事実として生起した復活である、というのが伝統的なキリスト教の信仰である。しかし著者は、そういうふう
的には宣言しない。では、復活というような観念は、古代的な観念であつて、史実としての復活を文字通り受け取る
などということは、現代のわれわれにはできない、と端的に承認するのかもしれない、そのように明確に言い切るの
もない。そうではなく、〈死と復活の神秘〉などという表現をいきなり持ち出す。さらに、〈死んで復活した〉イエス
を信じるといふことは、神の義を基礎として生きること、というふうな、その現代的意味を全面に出す。しかも、そ
れは貧しき者、虐げられた者の側に身を置いて生きることだというふうな解釈する。最後の意味付けには、筆者自身
まったく賛成である。しかし、それはイエスの復活を史実的な事実として鵜呑みにすることではない。著者の
具体的な生き様が、まさに貧しい者や虐げられた者たちとの連帯のうちに、構造的な暴力や不正を行なっている者た
ちに対する戦いとして証しされているので、聞く者は、その有意味性に感銘を受けて、そういう生き方を生み出して
いると思われる著者の信仰をも、史実性ともども受け入れてしまいがちである。しかし私は、この著者の叙述のなか
に見られる曖昧性を看過してはならないと思うのである。

著者のこういう問題性は、別な面でもあらわになると思う。一九八五年秋になされた「社会主義理論フォーラム」
のある分科会で、山田経三氏が、「解放の神学」の内容を説明した。私もそこに居合わせた。山田氏は、三つの基
本的要因として、（一）構造的暴力の認識、（二）犠牲者の側から、つまり被抑圧者の視点からものを見ること、（三）
変革への要請、必然性の認識、を挙げた。それに対して、竹内芳郎氏が、「それは、宗教を持つていない者でも当然

のことで、なぜ宗教ということが必要とされるのか。つまり、なぜ解放の神学と呼ぶ必要があるのか」という問いを出した。私の記憶では、山田氏は、それに対してキチンと答えられなかったが、アビト氏が代わって答えた。その答えは、私の記憶によれば、「それは自己批判、自己吟味の業にほかなりません」というものであつたが、この書物のなかでは、著者は、「解放の神学の神学、の部分というのは、信仰を既に前提としている者の自己への問いのほかのものでもない」となっている（四三頁）。そのとき私は、そういう視点からそのように真摯に答えられたのでは、批判のしようはないと思つたのであるが、しかし純粹に理論的な面からいえば、答えにはなつていないと感じていた。このことに触れて著者は、この書物のなかでは、具体的な現場に生きている人々の例を挙げて、「彼らとしては信仰というものは自分達の生活からにじみ出てくるものです。あるいは生活そのものの基盤である」とらえることができると述べています。目の前にある現実には迫られて信仰の在り方を改めてわざわざ問う必要がなくなつてくるわけです。先ほど申しました竹内芳郎氏の問いは、そういう現場から離れてなされる問いであり、へなぜ信仰かへなぜ神学かということを追究しているようですが、ところで、彼らはそういう現場にあつて、自分達の信仰が彼らの支えとなつて、〈信仰〉ということを変更する必要があるとなく、むしろ信仰という前提の中でみんなが生きて、みんなが活動し、運動をめざし、そして将来を展望することがわかるわけです」と述べている（五四頁）。

今日の第三世界の多くの国々の現実的状况のただなかに於いて、多くの民衆にとつて、カトリック信仰が彼らの「生活そのものの基盤」「支え」となつており、彼らがそういう「信仰という前提の中で」生きていくということは、そのとおりであろうし、そのかぎり厳しい状況のただなかで、「信仰の在り方を改めてわざわざ問う必要がなくなつてくる」ということも理解できる。私自身かつてもいったことであるが、例えばこの私が今そういう状況のなかで戦つてゐる第三世界の民衆のところへわざわざ出掛けて行って、あたかも宗教教義の問題が第一義の問題であるかのよ

うに、なぜ神学か、なぜ信仰か、というような問いだけを投げ掛けるなどというつもりもないし、そういうことはまさに無意味であるのみか礼を失した行為であろうと思う。

だが、日本に宣教師として来ていて、そして仏教や神道を学んでいて、しかも上智大学の教員をしていて、「社会主義理論フォーラム」というような場において発題をしているアビト氏に、「前掲のような問いが発せられるというのは、まったく別な次元の問題であるし、妥当性をもった問いであつたと思う。それなのに、それに対して「そういう現場から離れてなされる問い」であるとして突き放すのは、少なくとも私には納得できない。あのフォーラムのあの場で「自己吟味のわざ」といわれた場合と、今この書物のなかでこのように述べるという場合とは、まさに「生活の座」(Sitz im Leben) が違うのである。

ましてや、カトリック信仰というものが、フィリピンにおいては、まさに征服者の宗教として強権的に導入されたものであり、長い間征服者たちの行為を正当化するためのイデオロギーとして機能してきたという厳然たる事実を意識するとき、そして今でもなお土着の信仰のうちに生きている人々も存在しているという事実をも意識するとき、深い次元で「信仰の在り方を改めてわざわざ問う必要」があるといえないであろうか。だからこそ、竹内氏自身も、この問いをさらに深めて最近の著書のなかでも提示しているのであろう。少なくとも、アビト氏自身は、この問いに真つ向から答えるべきであると思ふ。⁽¹⁾

上記のことと関連する問題は、次のような発言にも見られる。「暴力・抑圧の構造を被抑圧者の視点から見ることが、宗教者の姿勢である。……そうすると、日本社会において必要とされる変革というのは何か、今の日本社会の構造的暴力に対して私達が宗教的な視点から何をなすべきか。仏教とかキリスト教を超えての課題が、そこから出てくるのではないかという気がします」(八七頁)。

ここでも、なぜこの認識が「宗教者の姿勢」なのか明らかではない。「宗教者の姿勢であるべきだ」というのであれば、それは一つの解釈として問題提起となる。実際、そういう認識を共有していない宗教者はまさにゴマンといるからである。そういう認識は、人間としてまともな感覚を失っていない人々の間で広く共有されているものである。その意味では、「仏教やキリスト教を超えての課題」ということを、単に個別宗教を超えた「宗教的課題」などという狭い視点からではなく、まさに仏教やキリスト教というような宗教をも超えた人間にとって普遍的な課題として追求して欲しいと思うのである。

「イエス・キリスト」ということについて

最後に、キリスト論的問題を検討してみたい。著者はいう。「イエス・キリストの十字架というのは、一個人の死であると同時に、すべての生きとし生けるものが受けているあらゆる苦しみでもあり、それをそのまま神に捧げられたということです」(八〇頁)、「イエスというのは、神の愛する子であり、その苦しみというのは、個人だけのそれではなくて、全世界のあらゆる生きものの苦しみでもある」(八一頁、傍点は引用者による)と。

これらの表現が、信仰者一般の「前提」を説明しているだけのものであれば、それなりに了解できる。しかし、文脈からしてそうではなく、著者のいわば「宣言」として語られているようである。傍点を付した「……である」という同定は、少なくとも日本という現実状況のなかで語られる場合、いかにも断定的で独断的ときえ響く。キリスト教信者の場合、これらの同定が比喩として受けとられていないことは当然であろうが、伝統的なキリスト教の場合、この「……である」という同定をドグマとして承認することが「キリスト教信仰」の中核であるとされてきているので

あり、問題は、こういう実体的同定が何を根拠として主張されるのかである。「ただ信仰によってのみ」とわれるのであれば、それは同義語反復（トートロジー）であり、ましてや、この同定が、実体的な事実として主張される「復活」などと結び付けられて宣言されるのであれば、少なくとも大多数の日本人にとっては、とうてい受け入れられないものであり、そういう宣言を前にしては、大多数の日本人は自らを「縁なき衆生」と感じて、キリスト教を敬遠してしまうであろう。実際、大多数の日本人にとっては、これらの宗教的表象は、実体としてはまったく理解不能であり、吉本隆明の言葉を借りれば、「それらは全部比喩としてしかわからなくなっているんです」といえよう。少なくとも日本の現実状況のなかで発言する場合には、そういう現実を踏まえて思索するだけの配慮がなければならぬと私は思うのである。

実際アピト氏自身も、この箇所のまとめとしては、再度実体の主張ではなく、有意味性を提示しているのである。「要するに、信仰に基づいて生きるといことは、自分のすべてを神に託すると同時に、ゆだねたことによって、具体的に神から愛されるすべての生きものの苦しみを共にするということを意味すると思えます」（八一頁）と。宗教的表象にはこういう意味があり、そういう意味に即して行動することが大切である、というのであれば、多くの人は深い共感を示すであろう。だが、こういう有意味性と事実性との区別を明確にしないままに「信仰」と称して、断定的な宣言がなされ、事実性を有意味性でいわば包んで実体的なドグマを一緒に鵜呑みにさせるようなことを「伝道」と思って他者に押し付けたりすることが、総じて日本で「キリスト教」が「広がらない」一つの理由になっているのである。（多くの駅頭などで拡声器を使ってそういう「宣言」を繰り返しているグループや、「物見の塔」の家庭訪問などに対する大多数の日本人の反応がその典型である。そして一般の日本人のそういう拒否反応は、むしろ根本的に健全であると私は思う）。キリスト教が日本で広まらない理由には、もちろん他のいろいろな要素がある。しかし

心ある日本人の多くは、キリスト教的ドグマの有意義性まですべて否定してしまうほどに偏狭でも非寛容でもないと思はる。日本人には、超越的神という理念が理解されない」とか「罪の自覚が稀薄だ」などという浅薄で、しかも日本宗教について致命的なほどに無知な断罪をするキリスト者がいるが、そういう姿勢こそが、キリスト教を敬遠させる一因なのであろう。

他宗教との対話

著者は、他宗教との対話を真剣に考えている。そのことは次のような発言に端的に現われている。「来日以來つくづく感じさせていただいているのは、日本におけるカトリック教会は、自己宣伝、またいわば〈客引き〉のような仕事だけにとらわれずに、もつと、日本の豊かな宗教的伝統に学ぶ必要があるのではないかということ。特に日本文化形成に大きな貢献をなしている仏教からは多く学ぶべきところがあることは言うまでもないことです」(一二一頁)。こういう姿勢は、「親鸞との出会いから」という本書の標題そのものにも表われている。以下その具体的内容を検討してみよう。

本書に「親鸞に学ぶもの」という一節がある(八七頁以下)。著者はそこで、「非常に感銘を受けている」ものとして、『歎異抄』の五章を挙げている。「親鸞は父母の孝養のためとて、一^マ辺^マにても念仏申したること、いまだ候らはず。その故は、一切の有情はみなもて世々生々の父母兄弟なり。……ただ自力を捨てて、いぞぎ浄土の悟りをひらきなば、……まず有縁を度すべきなり」というくだりである。

著者は、「浄土の悟りをひらき……」の意味を次のように理解する。「自分のはからいを捨てて、阿弥陀仏の慈し

みに私達が包まれ、すべての生きものが、それによつて生かされている」という念にひたすら身をゆだねることではないかと思えます」と。だから「有縁を救う」ということも「自分の力で誰かを救う」ということではない。むしろ自分を支え、自分を救う御力そのものが、自分を通じて、あるいは自分を器として、その働きを自然になす」というふうに読みとつている。そしてその具体的内容は、「すべての生きものの関係性の中で、私は被抑圧者の視点から、この構造的な悪に対してどう実践をなすべきかという問いから導かれるような気がします」といつている（九〇頁）。本書に一貫した捉え方である。

本書にはさらにまた「親鸞から学ぶ」という一節がある（一三五頁以下）。ここでは著者は、親鸞の「宗教的立場の中心」として、「往相・還相」を挙げ、まず「往相」を「本願に帰す」と捉え、その意味を「キリスト教でいうならば……自分の身を神のはたらきにゆだねる、つまりその義の実現に任せる」とことと解釈する。さらに仏の「三身説」を解釈し、特にその「応化身」を「今の歴史的状況において……誰がどのような具体的な状況から解放されるべきか」というような状況認識に基づいて、それに応じる行動、手だてとはどういうものか」と問うことと受け取る。

本書にはもう一箇所「親鸞をみつめて」という一節がある（六〇頁以下）。ここでは著者はまず、「私も親鸞の教えから学ばせていただくなかで、自力から本願他力への回心に非常に似ているようなところを感じるわけです」という。この文章の意味は明瞭ではないが、おそらく親鸞の教えにはキリスト教と似ているところがある、ということであろう。それはともかく著者は、この教えの内容を次のように理解する。「阿弥陀の本願にすべてをゆだねて浄土に往生する〈往相〉が発点で、そこからその本願の世界を現実世界の中で生きるという〈還相〉が、親鸞の教えの完成ではないかと学んでいます」と。そしてさらに、「信仰」というのは、ただ〈これを信じれば来世へ往ける〉、〈念仏を唱えれば浄土へ往ける〉、ということではなく、むしろ自分の存在の根底をひっくり返すことで、自分の全生涯の基礎

をはつきりと見せてくれるわけです。そして、それを決して抽象的に片づけるようなものでなく、むしろ即今の現実に対していかに応えるか、ということではないかと思えます……信仰者にとつて最も問われるのは、まさに即今の現状認識ではないか（傍点は著者による）というのである。

こうした受けとり方は、仏教の他の宗派に触れた箇所にも共通している。本書には、「日蓮を動かしたもの」という一節がある（一三八頁以下）。著者は、日蓮の信仰の基盤である『法華経』の中心を「久遠仏」と捉え、これを「永遠の昔から悟りの世界に入れられた仏さまが、歴史を越えたその観点から歴史のあらゆる時代を見つめています。このことは有名な「火宅の喩え」にあらわされています」と解釈し、さらに現代の世界がまさに燃えている世界であることを、「一日、約四万人の幼児が栄養失調で死亡している」というような事態のうちに見、それを「構造的な暴力」と把握する。それを一言でまとめれば、「日蓮の信奉した法華経では、超越的次元に達した仏が、いろいろな歴史的状況を見て、そこにいる生きとし生けるものをわが子として見て、救いの手だてを示現しようとする」とまとめるのである。

そして、この法華信仰に生きた宮沢賢治の「雨ニモ負ケズ」から、「東ニ病氣ノ子供アレバ、行ツテ看病シテヤリ、西ニ死ニソウナ疲レタ母アレバ、ソノ稲ノ束ヲ背負イ、北ニ喧嘩アレバツマラナイカラヤメロトイイ、南ニ死ニソウナ人ガイレバ、コワガラナクテモイイカラトイッテヤリ……」という箇所を引用し、「自分の置かれた歴史的な状況にただありのままに、……その置かれた状況にただただ、ゆだねられた身として求められることに応じる」（傍点は著者による）という姿勢を読みとっている。

スッタニパータの「慈しみの句」の「生きとし生ける者よ、幸せであれ」を引用した箇所でも、同じ姿勢が見られる。これを著者は、「おのずから、すべての者の幸せを願うという心」、「母親が独り子に対して自分の命をかけると

同じようにすべての生きものに對してそういう思いを持つ」ことと理解し、それが「慈しみの心（メッター）である」と結んでいる（八一頁）。

こういう姿勢を一言でいえば、「超越的次元の認識から、自分自身が置かれている状況における歴史的な課題に取り組むという生き方」であり、それが「宗教的課題」ということになる（二四一頁）。

著者は、同様な視点をもって、ガンジーからも、シモーヌ・ヴェイユからも学んでいる（二四二―二四四頁）。著者は、ヴェイユの宗教体験にふれて次のようにいつている。「そこで、彼女は、〈十字架のイエスが私をとらえた〉とというような表現をしています。……その〈イエス〉というのは、二千年前に十字架に殺されたナザレのイエスを、もちろん指します。しかし、それだけではない。すべての人々の苦しみ、叫びがそこにあります。いろいろな形でさげすまれ、差別され、非人間的に扱われるすべての人の具体的な痛みのシンボルでもあります。その〈イエス〉が、彼女をとらえたというのです」（二四四頁）と。

ここには、前節で述べた「有意味性」と「史実性」ないし「実体性」の区別と同定という問題が再び看取される。著者は、「十字架のイエスが私をとらえた」という「表現」とまづいう。そこでは「史実性・実体性」が問題ではないように響く。しかしすぐ史実的イエスを「もちろん指します」とつなげる。だがすぐに「しかし、それだけではない。すべての人々の苦しみ、叫びがそこにあります」と語る。この「あります」が、比喩的に語られているのか、実体的に語られているのか、定かではない。とはいえ、「しかし、それだけではない」という言葉で接続されているのであるから、おそらく著者の意図としては比喩的に解釈しているのであらうと思われる。実際著者はすぐに、「……すべての人の具体的な痛みのシンボルでもありません」と続けるのである。しかし、この「でも」という表現は微妙である。「でも」というのであから、シンボル性だけではなく、実体性をも含意しているわけである。しかし著者は、

最後の文では、イエスにわざわざカッコを付けている。ということは、この場合の著者はイエスを単に実体的に捉えているのではないことであろう。だが全体として、なんとも曖昧なのである。著者はこれらの表現上の位相のずらしをほとんど無意識的に行なっているのである。しかし、この「ずらし」は、すでに詳述したように、重大な問題を孕んでいるのである。

私は、本書において、例えば「親鸞との出会い」が本当に深いところで起こっているのかどうか疑問に思わざるをえない。それは著者が、上記のような区別（単なる分離ではない）を正確に捉えていないからではないかと思う。著者は、他の宗教の教えの場合には、本質的にすべて「比喩」として読み、「すべての生きもの（息もの）が、神の息吹のなかで生かされていて、それぞれの状況で、この神の語りかけに応えるように迫られている」ということに引き付けて解釈する。もちろんキリスト教の場合にも根本的には同じであるが、ただキリスト教の場合には、あの「有意味性」と「実体性・史実性」の区別が曖昧にされているので、例えば「イエスの十字架と復活の神秘」というような表現において、なんととはなしに実体性・史実性が含み込まれてくる。そうすると、著者が意図しているか否かは別として、実際上の機能としては、他の宗教がすべてキリスト教に取り込まれるということになりうる。キリスト教、とりわけローマ・カトリック教会は過去において、あらゆる領域で実に絶妙な「取り込み」を行なってきたが、ここでも結局はそういう機能が果たされていると思わせられるのである。著者は、キリスト教が「自己宣伝」や「客引き」のようなことをしてはならない、というのであるから、こういう「取り込み」を意図的にしているとは思わないが、実際上は、そういう護教論的な機能を果たしてしまっているといわざるをえない。著者には、少なくともこの日本という場においては、吉本隆明が、浄土などについて、「それらは全部比喩としてしかわからななっているんです」といつているような状況であることを真剣に考察して欲しいのである。それに、本当に親鸞と「出会う」ことを願うの

であれば、親鸞においては、阿弥陀如来ですら、「方便、料、手段、素材」と捉えられており、本来色も形もない「無」なるものであると断じられていることを真剣に考察しなければならぬであろう。吉本が「阿弥陀如来を砕く」、「信」じるということもまた、ぶちこわしてしまわなければいけない、「浄土」も砕いてしまわなければいけない」といういいかたで提起している問題の深みを理解して欲しいのである。つまり、キリスト教をも含んだすべての宗教（そして思想）の相対性を真剣に受けとめて欲しいのである。さもなければ、本当の学びも対話も出会いも起こらないであろうからである。

むすび

キリスト教は、久しく自らを特殊な意味で「歴史的」宗教であると規定してきた。それは、その宗教の土台となるものが、ただ一度歴史のなかで神によって啓示された絶対的真理の事実であり、全人類は、この神の唯一絶対の真理である事実を謙虚に承認し受け入れることによってのみ「救われる」と主張してきたということである。その啓示の事実の中核となる事柄は、「万人の罪の贖いのためのイエス・キリストの十字架上の死と、彼の復活」に要約される。こういう「事実」こそが、救いの確かさの根拠であり、土台であり、まさに普遍的な真理である、というのがキリスト教会の一貫した主張であったのである。現代でもそのことは本質的に変わりはない。だが、こういう贖罪観や復活観は、一定の時代や文化と結び付いた相対的な観念であり、それら自体において普遍的といえるような内容のものではない。そのことは、次第に多くの神学者たちによってさえも認識され始めている。⁽¹⁾キリスト教の相対性の認識こそ、諸宗教間の真の対話のそれこそ前提であると私は思う。だが、そういう認識は、多くのキリスト教徒にとっては、キ

リスト教そのものの崩壊と受け取られやすいので、なかなか広まらない。

アビト氏は、日本の諸宗教なども真摯に学んでおられる。そういう氏であるからこそ私は、以上のような批判を敢えて提示したのである。実際アビト氏は、あるインド人の神父の「われらが父母なる神よ…… (God our Father and Mother……)」という祈りに触発されて、伝統的な三位一体論というドグマを突き破り、「神をへ父」だけでなくへ父母」と呼ぶことが、私にとって、自然な祈りになってきています」といつている(九七頁)。これはドグマを、まさに比喩として理解しているということである。私は、氏が、こういう展開を他のドグマに対しても自覚的に展開して欲しいと思うのである。そうした姿勢が実践されるとき、真の対話が始まるのではないかと思うからである。

注

- (1) 『マルコによる福音書』一・一五の独特の意味については、田川建三『マルコ福音書 上』(一九七二年、新教出版社)、五一頁以下を参照。ここでは、アビトがしているような伝統的解釈が、安易には許されることが明らかである。また、田川建三『イエスという男』(一九八〇年、三一書房)、二五六頁以下、二六四頁以下、三〇四頁以下を参照。
- (2) 著者自身、本書のなかでも、仏教と対比しつつ、そのような認識を展開している。例えば、八八頁、八二頁以下、四一頁。
- (3) 拙著『聖書を読み直す 一』(一九八〇年、春秋社)の「あとがきに代えて——現代の一つの課題——ユダヤ教、キリスト教、イスラム教と」を参照されたい。
- (4) そういう主張の最近の一例は、D・フルツサル、G・ショールム『ユダヤ人から見たキリスト教』(一九八六年、山

本書店。

- (5) この言葉自体、旧約聖書の「イザヤ書」六一・一、二、五八・六からの引用である。
- (6) このような言葉は、日本のある著名な神学者の「復活は事実ではないが真実である」という表現を想起させる。ここでは有意味性と史実性とが、ほとんど意図的に混同させられている。
- (7) 「解放の神学」に潜んでいる問題性については、拙著『宗教幻論』（一九八八年、社会評論社）の「人間の解放と宗教」（二三七頁以下）および「解放の神学」（二二〇一頁以下）を参照されたい。
- ついでながら、竹内芳郎のキリスト教理解については、拙論「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——」（法政大学社会学部記要『社会労働研究』第三七巻、第三号、一九九〇年）を参照されたい。特に「解放の神学」に関する疑問としては、その「結語」を見られたい。
- (8) 吉本隆明『未来の親鸞』（一九九〇年、春秋社）、一二八頁。
- (9) 同、一七三—四頁。
- (10) 同、一六四頁以下。
- (11) この点については、拙著『キリスト教史』の「結語」（二八二頁以下）、および前掲の拙論「キリスト教の普遍性について」、さらに拙論「キリスト教の可能性——ゲルト・タイセンの場合——」（法政大学社会学部研究紀要『社会労働研究』第三五巻、第三、五号、一九八九年）を参照されたい。