法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-06

イエスの原像 ： 「マルコによる福音書」の批判的読解

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)
Society and labour / 社会労働研究
(巻 / Volume)
39
(号 / Number)
4
(開始ページ / Start Page)
40
(終了ページ / End Page)
67
(発行年 / Year)
1993-02
(URL)
https://doi.org/10.15002/00006512

イエスの原像（一）

―『マルコによる福音書』の批判的読解―

高尾利数

まえがき

現代は、一九七五年頃より次第に、特に一九七三年の「石油危機」以後、「宗教復興」の時代と呼ばれたりするほどに、世界的規模で諸宗教の新しい進展が目覚ましい。それも「根本主義的」・「原理主義的」(fundamentalistic)と呼ばれる性格の保守的な宗教伝統への回帰現象が広く見られている。それは、キリスト教においてのみならず、イスラームの場合にも、ユダヤ教の場合にも見られる。[1] 近代の啓蒙主義以来、伝統的な諸宗教は「世俗化」の波のなかで次第に影響力を失い、時代錯誤的なものとして私的な領域に閉じ込められてきた感が強かった。それゆえ欧米でも、「キリスト教後の時代」(post-Christian era)というような表現が久しく用いられてきた。だが、核戦争の可能性や、世界的・宇宙的規模での環境破壊や、地球資源の枯渇や、さらにはエイズ問題、倫理の崩壊、麻薬や暴力の蔓延、そしてさらに「社会主義」の崩壊などの「世紀末的」現象が、多くの人々の心に、かつてないほどの無力感や不安感を与え続ける状況が生じてきて、「終末感」や「神罰感」がそれなりの実感をもって受けとられるようになった。それに、いわゆるポスト・モダン的思考が、「社会＝閉じられたシステム」というような把握を広げ、そのため特に若者の層に

おいて、個人の主体性感や変革への期待感を失わせ、深い孤独感や閉塞感や虚無感を蔓延させてきている。

日本でも、そのような「感じ」が広がり、特に若者の間で、いわゆる「新・新宗教」などに加わる者の数が増えている。[2] キリスト教の場合にも、既成の教団などよりも、保守的な「根本主義的」傾向の宗派のほうが「布教の成果」を挙げているようである。「物見の塔（エホバの証人）」や「統一教会」などの布教活動が目立つゆえんであろう。現代が迫る深刻な諸問題と誠実に取り組もうとしてきた良心的なキリスト者たちの所属する教会などは、むしろおしなべて「若者不在」を嘆いている。多くの深刻な問題に誠実に取り組もうとすると、安易な、そして一挙的な解決など簡単には見付からないので、「しんどさ」や「空しさ」だけが増幅されてしまうからであろう。それゆえキリスト教会においても、「福音主義同盟」などのような保守的「正常化」を願う人々の勢力のほうが強くなり、もし若者が来るとしても、保守的な者ばかりという現象を生み出している。一般的にも、ほとんど呪術的であったり、小さいサークル的雰囲気のなかで「親しい気楽な交わり」などが感じられるミニ・ミニ宗教などのほうが、「安らかさ」や「霊験」が与えられ易いのであろう。

こういう風潮に便乗して、先祖帰り的に「宗教復権」を目論む安手の宗教家や教団なども増えている。また作家や芸術家の間でも、人生における「神秘的な」面などを強く印象づけ、人間の「弱さ、愚かしさ、歪み」などを指摘しつつ、宗教回帰への下請け的仕事をしている者たちも多い。[3] そのような風潮は、一定程度理解できるが、やはり深い所で危険であると思う。このような状況が広がっているからこそ、より徹底した吟味が必要であると思う。キリスト教について言えば、もう二〇〇年以上になる歴史的・批判的研究の諸成果を真剣に受け継ぐことなしに、安易に「聖書の真理」「聖書原理」などを賞揚することは深く欺瞞的であり危険なことである。そのような傾向への批判として、福音書の批判的読解を介して「イエスのイメージ」を新しく批判的に把え直してみたいと思う。何と言っても、イエ

スはキリスト教発生の出発に立っているのであり、イエスをどう理解するかが、キリスト教なる宗教をどう理解するかにとって決定的な意味を持っているからである。[4] だがもちろん筆者は、「史的イエス」の「実像」を明らかにできるなどと主張しているのではない。そういう「本物」発見術的読みが不可能であることは、長い「イエス伝研究史」のなかで常識にさえなっている。しかし、だからといって、イエスについてのイメージが何も浮かばないというわけではない。新約聖書とりわけ福音書を読めば、必ず何がしかのイメージを持たざるをえない。その際、誰もが陥るであろう過ちや歪みや偏りを、できるだけ相互の検証によって避けながら、自分の「生活の座」(Sitz im Leben)のなかから誠実に描こうとする努力が大切であると思う。[5] 以下において、そういう試みを展開してみたい。

新約聖書には四つの福音書なるものが編入されているが、現在の新約聖書の最初の三つの福音書、『マタイによる福音書』、『マルコによる福音書』、『ルカによる福音書』は、久しく「共観福音書」(synoptic gospels)と呼ばれてきている。三書とも同じような観点から書かれていると思われてきたからである。しかし、注意して読むと、これらの福音書が、そう簡単に共通の視点から書かれたものだとは思えなくなる。多くの重大な視点の違いが読み取れるのである。これらの福音書が書かれた順番からいえば、『マルコによる福音書』が最初に書かれ(少なくともその最初の中心部分は、早ければ五〇年代の終りに)、次ぎに『マタイによる福音書』が(おそらく七〇年代の終りに)、そして『ルカによる福音書』が(おそらく八〇年代の終りに)書かれたものである。五〇年代にはすでに、イエスの直弟子たちや、イエスの兄弟ヤコブなどが中心的指導者であったエルサレム教会が存在していたのであり、パウロもすでに活躍していた。彼らの間には、イエスの人格、役割、意味づけなどについて、少なからぬ理解の相違があったが、しかしいわゆえるイエスについての「キリスト論的解釈」においては、根本的に共通していたと思われる。彼らはイエスを、旧約聖書の時代以来約束されていたメシア=キリストと理解し、イエスの十字架上の死を万人の罪を贖(あがな)うための死と

受け止め、その確証としてのイエスの復活の事実を中核として「宣教の言葉（ロゴス）」を語っていた。『マルコによる福音書』の記者は、そういうイエス理解に対して、ガリラヤという辺境の地で貧しい民衆と共に、そして彼らのために生き労した生前のイエスの生き生きとした姿を描き、パウロなどのいう「福音」とは本質的に違った福音理解を展開したと思われる。福音書というまったく新しい文学形式で最初に書かれた『マルコによる福音書』は、広く読まれ流布されたようである。後に「正統的・主流派的」になるエルサレム教会やパウロによるイエス理解にとっては、『マルコによる福音書』のイエス理解は困ったものであったであろう。そこで彼らは、より教会的なイエス像を描き出そうとした。しかしすでに『マルコによる福音書』が広く知られていて抹殺するわけにはいかないので、それを下敷きにしながら、教会独自の資料や解釈を挿入したり、都合の悪いところを抹消したりしながら、マタイ学派やルカが、それぞれ独自の福音書を書いたのである。それらが『マタイによる福音書』であり、『ルカによる福音書』である。そこでは換骨奪胎とさえ言えるほどの手直しがなされている。そしてずっと後代に教会が聖書正典を編纂するときになって、他にもいろいろあった福音書のなかから、これら三つの福音書および、きわめて違った性格の『ヨハネによる福音書』を選んで正典のなかに入れたのであるが、教会的視点を打ち出すために、歴史的な順序ではなく、現在の順序のようにマタイ、マルコ、ルカという順序に変えて編纂したのである。教会は、『マルコによる福音書』を正典に入れたくなかったのかもしれない。しかしそれは最古のものであるので、入れないわけにはいかなかったのであろう。それでその影響を最小のものとするために、より正統教会的な後代の二つの福音書の間に挟んで編纂したのである。いわば「サンドイッチ規制」である。そういうわけで、現在われわれは、これら三つの福音書をあらためて比較し批判的に読まなければ、イエスの「原像」に迫ることはできないと思うのである。本論は、そういう視点から書かれている。そのことを是非念頭に置いて検討していただきたい。

今回も、基本的な知識や洞察において田川建三氏に負うところ大である。いつものことながら氏のような人物が存在することは、日本にとっても世界全体にとっても、まさに祝福であると思う。あらためて感謝したい。私などは、氏の鋭いご指摘に促されて、私なりの検討を試みているにすぎない。その「私なりの」というところに、いろいろ間違いや逸脱があるかもしれないが、そこには同時に善かれ悪しかれほかならぬ私自身の独自の応答も顕(あらわ)になっているであろう。とにかく、このような視点が、キリスト教会の枠を越えて、危機的な現代に生きる者すべてにとって、真剣な討論の材料になればまことに幸せである。

注

(1) この点に関する最近の包括的仕事としては、Gilles KEPEL: La Revanche de Dieu., Editions du Seuile, Paris, 1991がある。邦訳はジル・ケペル『宗教の復讐』(中島ひかる訳、晶文社、一九九二年)。ただしこの著作は、イスラーム、ユダヤ教、キリスト教のみを取り扱っている。それに内容はかなり平板で、批判的視点がとぼしい。

(2) 拙論「現代若者考—幸福の科学現象から」、『現代と展望』No.33、一九九二—夏号(稲妻社)を参照されたい。

(3) 拙論「イエス・キリスト教・カトリシズム—遠藤周作の場合—」(『国文学解釈と鑑賞』、第五一巻、一〇号、一九八六年、至文堂)を参照。また、田川建三『批判的主体の形成』、(三一書房)のⅢ「弱者の論理」をも参照。

(4) 拙著『キリスト教史—問題史的接近』(法政大学通信教育部、一九九二年)を参照されたい。

(5) 最も優れたものとしては、田川建三『イエスという男』(三一書房、一九八〇年)がある。最近の独特なものとしては、岡野守也『美しき菩薩・イエス』(青土社、一九九一年)がある。

1　福音の初め

『マルコによる福音書』一：一、一五

1神の子イエス・キリストの福音の初め。

15ヨハネが捕らえられた後、イエスはガリラヤへ行き、神の福音を宣べ伝えて、「時は満ち、神の国は近づいた。悔い改めて福音を信じなさい」と言われた。

周知のことであるが、この福音書の一～一三章と一四～一六章とは非常に趣を異にしている。保守的学者たちは、一～一六章すべてが最初から書かれたものだと主張し、批判的学者の多くは、一四～一六章の「受難物語」は後に付け加えられたものだと理解する。筆者は後者の立場に立つ。[1] しかも、現行の一～一三章にもすでに多くの加筆がなされていると思うので、それ以前のものを仮説的に『原マルコ』と呼んでおく。この『原マルコ』の部分は、おそらく五〇年代の終りか、六〇年代の始めに書かれたものである。つまり、パウロの書簡の多くよりも後代のものである。この福音書は、イエスの直弟子たちが指導者になっていたエルサレム教会や、パウロによって展開されていたイエス理解に対して、違ったイエス理解を、つまり、ガリラヤという地方で民衆のために、民衆と共に生きたイエスの姿を、「福音書」という新しい文学形式で描こうとしたものである。当然ながら、『マタイによる福音書』や『ルカによる福音書』よりも前に書かれたものであり、それだけに注意して読むと、それらとは違う鋭い批判的視点を提示してくれる。[2]

「第一節」　この節は、元来のテクストといわれる『シナイ写本第一写記ℵ』にはないものである。『原マルコ』には、この第一節は存在していなかったであろう。

さて、この節のギリシャ語テクストには、「神の子」という表現もないし、イエス・キリストに定冠詞も付いていない。ということは、ここで「キリスト」といわれているのは「唯一絶対のメシア」というような意味ではなく、「キリストといわれているイエス」というほどの意味であろう。つまり、イエスという名の人は多数いるので、[3] 同定のためにこの語を使っているということであろう。とすれば、この最初の、元来はなかった一節においてすでに、きわめて批判的な視点が明瞭に示されているといわなければならない。

さらに、「福音」という表現であるが、この福音書では全部で七箇所で用いられているのであるが、それらはすべて「編集句」[4] である。とすれば、この福音書の記者は、「福音」という言葉を、イエス伝承に当てはめて語るという新しい試みをしたということであろう。

この福音書が書かれる以前に、イエスの直弟子たちや、また彼らから伝承を受けたパウロなどは、すでに「福音」という言葉を特殊な意味で用いていた。次のような箇所が典型的である。「兄弟たち、わたしがあなたがたに告げ知らせた福音を、ここでもう一度知らせます。これは、あなたがたが受け入れ、生活のよりどころとしている福音にほかなりません。どんな言葉でわたしが福音を告げ知らせたか、しっかり覚えていれば、あなたがたはこの福音によって救われます。さもないと、あなたがたが信じたこと自体が、無駄になってしまうでしょう。最も大事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わたしたちの罪のために死んだこと、葬られたこと、また、聖書に書いてあるとおり三日目に復活したこと、ケファに現れ、

その後一二人に現れたことです。……」（『コリントの信徒への手紙1』一五：一～五）。―キリスト・イエスの僕、神の福音のために選び出され、召されて使徒となったパウロから、――この福音は、神が既に聖書の中で預言者を通して約束されたもので、御子に関するものです。御子は、肉によればダビデの子孫から生まれ、聖なる霊によれば、死者の中からの復活によって力ある神の子と定められたのです。この方が、わたしたちの主イエス・キリストです」（『ローマの信徒への手紙』一：一～四）。パウロの最古の手紙である『テサロニケの信徒への手紙1』[5]では、パウロは、「神の福音」という表現を繰り返し用い、その内容としては、「死者の中から復活したイエス」を繰り返し語り（一：一〇、四：一四）、主イエスの再臨を熱っぽく語っている（四：一五～一七。五：一二）。

マルコの記者は、こういう福音の宣教を知っていたであろうし、また次のようなパウロの警告の言葉も当然知っていたであろう。「キリストの恵みへ招いてくださった方から、あなたがたがこんなにも早く離れて、ほかの福音に乗り換えようとしていることに、わたしはあきれ果てています。ほかの福音といっても、もう一つ別の福音があるわけではなく、ある人々があなたがたを惑わし、キリストの福音を覆そうとしているにすぎないのです。しかし、たとえわたしたち自身であれ、天使であれ、わたしたちがあなたがたに告げ知らせたものに反する福音を告げ知らせようとするならば、呪われるがよい。わたしたちが前にも言っておいたように、今また、わたしは繰り返して言います。あなたがたが受けたものに反する福音を告げ知らせる者がいれば、呪われるがよい」（『ガラテヤの信徒への手紙』一：六～九）。またさらに、「わたしはあなたがたの間で、イエス・キリスト、それも十字架につけられたキリスト以外、何も知るまいと心に決めていた」（『コリントの信徒への手紙1』二：二）とか、「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ろうとはしません」（『コリントの信徒への手紙2』五：一六）というようなパウロの言葉や姿勢も知っていたであろう。それにもかかわらず、この福音書記者は、あえて「地上のイエス、肉のイエス」を

描こうしたのであり、この地上で、民衆の間にあり、彼らのために生きたイエスの生き様にこそ「福音」があるのだという主張をしようと思ったに違いない。この第一節にもすでに、そういう記者の批判的視点がうかがえるのである。

さて、ここには「福音の初め（アルケー）」と述べられているが、ここでは単に「始まり」というほどの意味であろう。マタイやルカの福音書の「初め」の観念と比較してみると、違いがよく分かる。マタイはおそらく七〇年代の終りに、ルカはおそらく八〇年代の終りに書かれたのであろうが、そういう時代までにはすでにイエスについての諸伝承は多くの聖者伝説として「発展」させられ、また、神の子が肉体をとって地上に下ってきたという「受肉」の観念が成立していたので、「処女降誕」という神話をもって書き始められている。イエスについての神話化の過程が始まっていることを示している。

毎年「クリスマス」の季節がめぐってくると、問題の多いこの祭りについて、どれほど問題提起がなされてきても、ほとんどの教会においては、本質的な吟味はなされていない。一二月二五日にイエスが生まれたという伝承はまったく根拠のないものであり、その日付がずっと後代に主張されたのは、第一世紀にローマ帝国内で盛んであったミトラス教の「太陽神」の誕生を祝う非常に人気の高かった冬至祭を、キリスト教会が何とか切り崩そうと横取りしたことに由来するのである。そのことは、ローマ帝国にとっても小さくはない意味を持つようになっていた。なぜならローマ帝国はすでにキリスト教を帝国の宗教として公認し、帝国の支配のイデオロギーとしてキリスト教がその諸教義において「一致すること」を要請していたからである。それにしても多くの紆余曲折があり、最終的にこの日付が定められたのは、八世紀の終りである。しかもそれは、イエスの誕生を神話化・神秘化・教義化していった結果作り出された幻想であり、そのうえ近代においてはますます情緒化と商業化の度合いが深められて、アメリカを中心とする商

業主義に便乗して宣伝され広げられてきているものである。[6] 大多数のキリスト教会は、こういう面を直視せず、「長い間守られてきた伝統だから」、「そこには豊かな夢がある」などといって批判的検討を避けている。この「夢」についてはすでに他のところで詳しく述べたことがあるので、今は触れないが、[7] こういう発想でいるならば、それはある意味で、二月一一日を「建国の日」とすることと同じ機能を果たすともいえよう。現代のキリスト教会は、この「建国の日」に大いに反対しているのであるが、それはもちろん結構なことであるし、その反対運動はさらに強化されるべきものである。この二月一一日という日付の決定がいかに恣意的なものであったかは今日ではほとんど常識になっているが、[8] 日本の政府はどれ程批判されても「伝統」だからと居直っている。クリスマスと「建国の日」（紀元節）とでは、いろいろな面で違うのは当たり前であるが、しかし既成の組織や体制を守り強化するための幻想的機能というような意味においては同じ機能を果たしているといえよう。とにかく、今日聖書を読む場合には、こういうところまで批判の目を配る必要があると思うのである。

さて一五節であるが、この節は、この記者の独創というのではなく、彼が知っていた教団がイエスの宣教の要約として語っていたものを伝えたのであろう。そこでまず「時は満ちた」という表現を検討してみよう。教団としては、この表現によってユダヤ教独特の「救済史的」理念を告げていたのかもしれない。そこでは、神の長い救済の歴史のなかで、イエスが現われたこの時は、まさに神の救済の目的が達成される時として把握されていたのかもしれない。実際この福音書記者は、次のようなパウロの考えを知っていたであろう。「時が満ちると、神は、その御子を女から、しかも律法の下に生まれた者としてお遣わしになりました。それは、律法の支配下にある者を贖い出して、わたしたちを神の子となさるためでした」（『ガラテヤの信徒への手紙』四：四～五）。これは、まさに「救済史的」把握である

が、マルコの記者は、そういう解釈を継承しようとはしていないようである。もし彼が、「救済史的」意義を強調しようと思っていたならば、ここで旧約聖書以来の歴史を語ったり、預言の成就というような面を強調したであろう。確かにこの「時」（カイロス）という字は、「切断する」（ケイロー）に由来するもので、持続的時間（クロノス）を断ち切るものと理解されているから「救済史的」だという主張もされうるかもしれないが、この語そのものはいうまでもなく元来ギリシア語であり、それ自体として「イスラエル的救済史観」を前提になぞしてはいない。マルコでのこの言葉の使われ方を見れば、それぞれの時の「今」性を強調していると読むほうが素直であると思う。（一〇：三〇の「この時」、一一：一三の「イチジクの時」、一二：二の「収穫の時」などを参照）。この福音書を読んでいけば分かることであるが、この記者は、イエスとの出会いのそれぞれの時を大切にするという視点をこそ強調していると思われるのである。

次の「神の国は近づいた」であるが、この「神の国」というのが「神の支配」（Basileia tou Theou）という意味であることは、よく知られている。マタイでは「天国」とされているのであるが、そういうニュアンスとはまったく違う。この「近づく」は完了形であるので、「近づくという動作はもう完了した」ということであり、神の支配がもう現実になってしまっている、というニュアンスである。周知のようにイエスは神のことを「アッバー」（Abba）と呼んだのだが、それは「父ちゃん」ほどの意味である。それはイエスが神に感じていた親しさと信頼の情を示している。イエスの場合には、このアッバーなる神が、本来的に無条件・無差別・平等の祝福を万人に与えていると把えられていると思われるのだが、そのことはまさに事柄として本来的なことであり、だからこそ今、不当な差別や抑圧を生みだし、それを支えているような者たちに対しては激しい怒りとなって爆発するような把握である。逆に今虐げられたり差別されたりしている者たちに対しては、それは解放を宣言するような把え方なのである。マルコにおいては、イエスはまさにそういう宣言と行動を行なった者として描かれているのであり、そういうイエスとともにいるというこ

とがまさに福音＝良きおとずれであるというのである。

「悔い改めて」という表現は、マルコではここでだけ用いられている。ということは、マルコは、通常宗教的な意味でいわれる「改悛」ということには根本的に興味がないことを暗示している。すでにエルサレム教会的・パウロ的「福音」理解においては、イエスの血による贖罪を信じ、自分の罪を悔い改め、イエスの復活によって永遠の生命の希望を持つというような枠組みが成立していたので、「悔い改め」という表現を用いると、そういう理解が前提されてしまう。マルコは、この伝承の言葉としての一五節を一応伝えているので、「悔い改める」という言葉を用いはするが、ここでたった一回だけに限定しておきたかったのだといえよう。だから、ここで言わんとすることは、この言葉の本来の意味である「方向転換して」というだけのことであろう。

確かにこの記者は、この節において教団の言葉を伝えているのであるが、この後に続く「福音を信じよ」と訳されている箇所で意味深長な変化を加えている。ここで普通「福音を」と訳されているギリシア語は、「エン　トー　クリストー」である。英語（ＮＥＢ）訳では、believe in the gospel となっているが、この訳は紛らわしい。なぜなら、ギリシア語では、ここは「所格」（locative. ドイツ文法の三格）になっているので、文字通りに訳せば「福音において信じよ」（田川建三）[9]となる。ところが上記の英語訳では、「心から福音を信じよ」ということになる。（英語では、believe の後にすぐ目的語がきても「…を信じる」という意味になるが、前置詞の in がつくと、「信じる」という行為の「人格的信頼度」が強まるので、一応こう訳してみた）。もしマルコの記者が「福音を信じよ」ということを述べたかったならば、ギリシア語でも、与格ではなく対格（直接目的格、いわゆる四格）を用いるべきであった。それなのにここでは所格が用いられているので、「福音において信じよ」と訳さなければならないのである。だが、「福音において信じよ」という表現は、何とも理解しにくい。田川建三はここを「福音というものの広がりの中に身を投じて、

それを自分の場として生きよ」と受け取る。[10] これは実に卓越した了解である。このように理解すると、福音は信の対象ではなく、信頼して行為する場と受け止められる。それも、どのように行為するのかというと、イエスのように行為する、ということである。福音とは、あのアッバーの支配がすでにやってきているということであった。さらにいえば、われわれが、あのような本来無差別・無条件の祝福のうちにあるというのが、われわれの本来あるがままの有り様なのであり、それ自体が本来「良きおとずれ」であった。その事実のうちに自分が本来置かれていることへの誠実な応答として、種々の差別や抑圧を生み出している自分たちの生き様に対して真摯な自己批判を深めつつ、差別や抑圧を受けている人々との連帯のうちに、そのような構造を少しでも現実的に変革していこうという生き方を生み出してゆくことこそが、ここで促されている生き方なのではあるまいか。

ここでは、このような「宣教」をしているイエスと、その「宣教」の内容とが乖離していない。ところが、エルサレム教会やパウロによるイエス理解においては、イエスが「宣教」の対象、「信仰」の対象になってしまい、地上であのように生き、あのように語ったイエスとの乖離を惹き起こしてしまう。つまり、「宣教する者が、宣教される者になる」という現象、いわゆる「新約聖書の謎」が生起してしまうのである。この謎ないし溝を埋めるものとして、イエスに対して起こったといわれる十字架や復活の出来事が観念されるようになったのである。マルコ的了解においては、イエスとともにあり、イエスのように行為するとき、あのアッバーの支配が体現され、平安・健康・喜びが現実として生じるのだ、という告知となる。だから、強調点は、イエスが誰であるかではなく、アッバーの支配のただなかで、信頼をもってイエスのように生きよ、ということなのである。

最後に、一四節の「ヨハネが捕らえられた後、イエスはガリラヤへ行き、神の福音を宣べ伝えて」というくだりを考察しよう。洗礼者ヨハネは、ヘロデ王の不正な生き方を真っ正面から非難したことによって殺された（六：一四〜

二九）。ヨハネがヘロデ王に捕らえられた後にイエスがその活動を敢えて始めたということは、注意して読むと大変なことである。しかも「ガリラヤ」というのは当時のユダヤ社会においては「辺境の地」と目せられていた地域であり、「ガリラヤからは何も良いものは出てこない」と格言のようにいわれていた地域で、いわれのない差別や抑圧を受けていたところである。そこには「地の民」（アム・ハ・アーレツ）と呼ばれていた貧しい人々が生活していた。ヨハネが権力者によって捕らえられた後に敢えて、そういう地域に出かけて行って、ある意味でヨハネの告発と似ている宣言をし始めるというのは、あからさまな反権力の行動である。そういうイエスの姿を描いた後で、「イエスのように生きよ」ということは、権力による具体的弾圧の後に敢えて、差別され抑制され収奪されている場所に行って、本来の平等の祝福という視座から、権力者たちが作り出しているその非本来的な構造やそういった思考に批判的にかかわれと促すことにほかならない。われわれは、この短い数節から、マルコ記者のそのような視点をうかがうことができ、またそのように促されていることを思うのである。

注

（1）この点については、筆者は田川建三の説に基本的に賛成である。田川建三『マルコ福音書』上巻（新教出版社、一九七二年）の序論（一～五頁）を参照。また田川建三『原始キリスト教史の一断面――福音書の成立』（勁草書房、一九六八年）の第一部第一章をも参照。これに対する最近の反論としては、高橋　虔、B・シュナイダー監修『新共同訳聖書注解』I（日本基督教団出版局、一九九一年）の川島貞雄「マルコによる福音書」の「序論」（一六七頁）に見られるが、荒井献『イエス・キリスト』（講談社、一九七九年）や、橋本滋男の論文「共観福音書」（荒井献他『総説　新約聖書』、日本基督教団出版局、一九八一年）を挙げるのみで、詳しく論じていない。荒井や橋本の議論は、田川の論を覆すほど説得的なものとは思えない。川島がペトロの「キリスト告白」について、八：二九におけるイエスの叱責の態度

とは逆の肯定的態度を示す一四：六一～六二を挙げていることは、一四章以下とそれ以前の本質的な違いをはからずも証明しているようなものである。（後述のこの項についての筆者の解釈を参照）。なおこれまでの通説についての代表的な論述としては、Gerhard Friedlich, NTD (Das Neue Testament Deutsch) の邦訳『NTD新約聖書注解』1の『マルコによる福音書』（NTD新約聖書聖書注解刊行会）の緒論を参照。

（2）拙著『聖書を読み直す　I』（春秋社、一九八〇年）の「イエスの姿勢」（一〇〇～一〇一頁）を参照されたい。

（3）イエスという読みは、ヘブライ語の「エホーシュア」（つまりヨシュア）、後には「エーシューア」のギリシャ語読みである。その原意は「神は救い」である。この節の意味の展開としては、田川『マルコ福音書』、七頁以下を参照。

（4）「編集句」というのは、『原マルコ』の著者（誰であるかは不明）が、種々の資料を編集して『原マルコ』を書いたときに、それらの資料を彼の思想・意図に従って繋ぎ合わせるために書き加えた部分と考えられるものである。

（5）最も早い時期としては、紀元後四六年という説もあるし、最も遅いものとの説によれば、五六年まで下るものもあるが、一般には五一～五二年とされている。前掲の『新共同訳聖書注解』、一六九頁以下の序論を参照。

（6）クリスマスの問題については、拙著『聖書を読み直す　II』、第三章の1「あの星は？」の項（一三二頁以下）、および拙著『キリスト教史――キリスト教発生の過程と内容』（法政大学通信教育部、一九八四年）の「クリスマスの由来」の項（二五三～二六一頁）を参照されたい。

（7）同、二六〇頁以下。

（8）この問題へのユニークな接近としては、田村貞雄『日本史をみなおす』（青木書店、一九八五年）の「紀元節の虚構」（三五頁以下）が興味深い。

（9）田川建三『マルコ福音書』、五二～五三頁参照。

（10）同、六六頁。

2　権威ある新しい教え

『マルコによる福音書』一：二一～三九

21一行はカファルナウムに着いた。イエスは、安息日に会堂に入って教え始められた。22人々はその教えに非常に驚いた。律法学者のようにではなく、権威ある者としてお教えになったからである。23そのとき、この会堂に汚れた霊に取りつかれた男がいて叫んだ。24「ナザレのイエス、かまわないでくれ。我々を滅ぼしに来たのか。正体は分かっている。神の聖者だ。」25イエスが、「黙れ、この人から出て行け」とお叱りになると、26汚れた霊はその人にけいれんを起こさせ、大声をあげて出て行った。27人々は皆驚いて、論じ合った。「これはいったいどういうことなのだ。権威ある新しい教えだ。この人が汚れた霊に命じると、その言うことを聴く。」28イエスの評判は、たちまちガリラヤ地方の隅々にまで広まった。

多くの病人をいやす（マタ8　14-17、ルカ4　38-41）

29すぐに、一行は会堂を出て、シモンとアンデレの家に行った。ヤコブとヨハネも一緒であった。30シモンのしゅうとめが熱を出して寝ていたので、人々は早速、彼女のことをイエスに話した。31イエスがそばに行き、手を取って起こされると、熱は去り、彼女は一同をもてなした。32夕方になって日が沈むと、人々は、病人や悪霊に取りつかれた者を皆、イエスのもとに連れて来た。33町中の人が、戸口に集まった。34イエスは、いろいろな病気にかかっている大勢の人たちをいやし、また、多くの悪霊を追い出して、悪霊にものを言うことをお許しにならなかった。悪霊はイエスを知っていたからである。

巡回して宣教する（ルカ4　42-44）

35朝早くまだ暗いうちに、イエスは起きて、人里離れた所へ出て行き、そこで祈っておられた。36シモンとその仲間はイエスの後を追い、37見つけると、「みんなが捜しています」と言った。38イエスは言われた。「近くのほかの町や村へ行こう。そこでも、わたしは宣教する。そのためにわたしは出て来たのである。」39そして、ガリラヤ中の会堂に行き、宣教し、悪霊を追い出された。

ここではまずイエスの一行が、カファルナウムという比較的小さい町に到着したと述べられる。こういう書き方にすでにこの福音書記者の視点の特徴がうかがえる。というのも、この地方には、ティベリアス、セッフォリス、マグ

ダラなどという大きい都市があったのに、イエスが小さい村や町を選んで訪ねたということを暗示しているからである。それは、イエスが、権力や富を持っている人々を中心にしていないということを暗に語っているとも読めるのである。[1]

ついでイエスが、教え始め、人々がその教えに驚いたことが述べられ、その理由はイエスが「権威ある者として教えたから」だと語られる。冒頭でこのように述べられると、読者のほうは当然ながら、その教えの内容を知りたいと思う。ところが、その教えについての言葉による説明が見当たらない。言葉による展開ということでは、このすぐ後に「汚れた霊にとりつかれた者」が叫び、イエスのことを「神の聖者」という解説をする。するとイエスは、この霊を「叱り」、その人から追い出す。この「叱る」という言葉（エピティマオー）は、この福音書では非常に特徴的な使い方がなされていて、悪霊鎮圧のために用いられる（九：二五、一〇：四八、八：三〇、三二、三三）。この言葉の使用の特徴は、ペトロがイエスのことを「メシア＝キリスト」と告白したときに、イエスが彼を叱り、さらにペトロがイエスを「叱った」とき、イエスが彼を「サタン」と叱ったと語られるくだりに興味深い仕方で示されている。[2]とにかく、この箇所の主題は、イエスが「神の聖者」であるということにではなく、イエスが汚れた霊を追い出すという行為をしたことにある。だから、教えを言葉で説明することをせず、教え＝行為という図式になっているのである。だから二七節では、汚れた霊が追い出されたのを見て「権威ある新しい教えだ」と驚くのである。ここでも「権威ある新しい教えだ」と述べられるのだが、その内容は言葉では説明されず、すぐにシモンのしゅうとめの病気癒しが述べられるのだ（二九〜三一節）。そしてさらに大勢の病人が癒され、多くの悪霊が追い出されるという記事が続くのである。

その際非常に特徴的なのは、「多くの悪霊を追い出して、悪霊どもにものを言うことをお許しにならなかった。悪霊どもはイエスを知っていたからである」（三四節）という表現である。悪霊どもが、イエスの「正体」を知っていたならば、これを「告白」することは何も「叱られる」べきことではないというのが常識的理解であろう。汚れた霊や悪霊どもがせっかく、イエスのことを「神の聖者」と呼んだり、「いと高き神の子イエス」などと「告白」しているのに（五：七）、これらの霊どもを叱り、ものを言うことを許さなかったということは非常に風変わりである。これは、ペトロがイエスのことを「メシア・キリスト」と「告白」したときにも、イエスが彼を「叱った」ということにも呼応することであり、マルコの記者は、イエスのことを「神の子」、「神の聖者」、「メシア・キリスト」などという称号で解説することは「悪魔的な」ことだと主張していることを示している。こういう姿勢は、四〇節以下の「らい病患者」の癒しに際しても、イエスが「厳しく注意して」「だれにも、何も話さないように気をつけなさい」（四二、四三節）といったという記事にも見られる。[3]

これは、例えばパウロの姿勢とは根本的に違う。パウロは、教団の信仰告白を前提にして次のように言う。「これは、わたしたちが宣べ伝えている信仰の言葉（ロゴス）なのです。口でイエスは主であると公（おおやけ）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、あなたは救われるからです。実に、人は心で信じて義とされ、口で公に言い表して救われるのです」（『ローマの信徒への手紙』一〇：八～一〇）。またマルコの姿勢は、次のようなヨハネの姿勢とも根本的に違う。「偽り者とは、イエスがメシアであることを否定する者でなくて、だれでありましょう。御父と御子を認めない者、これこそ反キリストです」（『ヨハネの手紙1』二：二二）。

さて、三五節以下をみると、イエスとシモン（ペトロ）の姿勢の違いが浮き彫りにされる。イエスは、人里離れた所に行き祈っている。するとシモンとその仲間が後を追い、イエスに「みんなが捜しています」という。「人里離れた

寂しい所」というのは、ユダヤ人の間では、神に出会う場所とも考えられていた。イエスは「権威ある者」と言われたが、その権威はけっして自分からのものではなく、神からのものであることをイエスが自覚していたことを記者は暗示しようとしているかのようである。シモンたちは、イエスを独占しようとしているようであり、しかもイエスの行動を自分たちが指定し、イニシァティヴを取ろうとしているかのようである。イエスは、こういう彼らの姿勢を無視していう。

「近くのほかの町や村へ行こう。そこでも、わたしは宣教する。そのためにわたしは出て来たのである」と。イエスは、シモンの願望のように一つの場所にとどまり続けようとはしない。このイエスの宣言には、弟子を代表するシモンへの批判がこめられているといえよう。しかもここでイエスは、「出て来た」といっているが、それは何ら神秘的な表現ではなく、後代の「天から下ってきた」などというような神話化された発想とは無縁である。イエスの使命は、皆で出かけて行って、「宣教すること」である。ところが最後にイエスは、「ガリラヤ中の会堂に行き、宣教し、悪霊を追い出された」と語られる。ここでも「宣教」の中身は言語的に説明されていず、ただちに悪霊を追い出すという行為に直結されている。ここで「宣教する」と訳されているギリシア語は「ケリューセイン」で、むしろ「宣言する」「公に告知する」というような意味の言葉である。日本語で「宣教」というと、いかにも何かの「教え」を述べるというように聞こえるが、この言葉は、「宣言」的ニュアンスが強いのである。とにかく、この「宣言」の主体は、イエスとイエスに従う者たちであり、「シモンとその仲間」ではない。イエスはここで、後の「一番弟子」であるシモン・ペトロの「権威」を否定していると読めるであろう。

四〇節以下には、らい病を患っている者を癒す物語があるが、四一節の「イエスが深く憐れんで」と訳されている箇所の原文には、「怒って」という版もある。四三節の「厳しく注意して」と訳されているのは、前述したように本来

「叱って」と訳すべきものであろう。そうしてみると、「怒り…叱った」というほうが本来のものであったのだろうと思う。当時は、あらゆる病が、とりわけ「らい病」は、「罪」のゆえに下される神の罰であると考えられていた。そういう観念のもとで、民衆が苦しめられ差別され抑圧されていた現実に、イエスが怒っていた、というほうがイエスらしいのである。

さて四四節は、あたかもイエスが旧約聖書の律法に忠実であるかのように響くが、ここで「清めのため（ベリ）に」と訳されているのはほとんど誤訳であり、むしろ「清めに関して」と訳すべきであろう。つまり、ここでは、この患者が祭司によって清いと認定してもらうことが中心主題ではなく、事実として癒されたことを祭司たちに証明することが主眼なのである。祭司たちがどう言おうが、事実癒されたのだということを宣言することが中心主題なのである。イエスが「だれにも、何も話すな」と注意したのは、この出来事の解説が中心主題ではなく、事実としてこの出来事が起こったことの宣言こそが大切であったからである。ところが、この人は、「大いにこの出来事を人々に告げ、言い広め始めた」。ここの文字通りの訳は「彼は多くの事を宣べ伝え、言葉（ロゴス）を広め始めた」である。この言葉（ロゴス）は、パウロがいうような「信仰の言葉（ロゴス）」（『ローマの信徒への手紙』一〇：八）や「キリストの言葉（ロゴス）」（同一七節）や「十字架の言葉（ロゴス）」（『コリントの信徒への手紙1』二：二）とは根本的に異なる。それは、イエスが地上で悪霊を追い出し、病を癒し罪人を招いたという行為に関する宣言・告知である。ここにマルコの記者が、エルサレム教会やパウロに対抗して「福音」を宣言した目的がある。福音とは、イエスのこういう業、こういう行為に具現しているアッバーの支配なのである。それは「病める者の身に起こったこと」なのだ！

しかし、原始教団やパウロは、イエスを主と信じること、イエスの復活などを信じることが福音だという言葉（ロゴス）を宣

べ伝えていた（『ローマの信徒への手紙』一〇：九～一〇）。この傾向は、後の『ヨハネによる福音書』などになるとさらに徹底されている。人々はイエスに尋ねた。「神の業を行うためには、何をしたらよいでしょうか」。イエスは答える。「神がお遣わしになった者を信じる事、それが神の業である」（六：二八～二九）。これらの箇所での抽象化、教義化はまぎれもないであろう。

権威とは、その内容で保証されるものであり、何かの称号によって確証されるものではない。イエスに冠せられた「主」とか「神の子」とかという称号は、あの時代にイエスに与えられた古代的表現であり、現代それらの表現を繰り返すか否かは、それ自体では意味がない。だから、現代の聖書学者たち、例えばヘルベルト・ブラウンは、イエスを神の子と信じるか否か、イエスの復活を信じるか否かということによって「信仰」があるかないかの判断にしても意味がないというのである。[4] 実際彼は明言する。「この仕方で問われても、われわれはしりごみせずに、これらの称号が新約聖書において用いられているその文字通りの意味においては、それらを受け取ることはできない、とはっきり答えるべきであろう」。[5] 彼は、そのような古代の思惟形式を受け入れることはできないと宣言する。[6] 現代ドイツの良心的な聖書学者の一人G・タイセンもいう。「瀆罪死としての十字架上の死、イエスの復活……これらのイメージが客観的な出来事を表現しているのだと信じることは問題にならない。……これらはけっして検証されえない。……これらの表象の客観性について論じても意味がない」と。[7] 大切なことは、「現実世界における共鳴の場と自己を同一化し、こうして不条理の優勢に絶えることができるようにすること」[8] であると。

マルコにおいてイエスが「権威ある新しい教え」をもたらした者として描かれているのは、彼が、あの当時のもろ

もろの宗教観念（律法の遵守、神殿への奉仕など）による差別や抑圧からの解放、そして、それらに起因するもろもろの病からの解放を宣言し実践したからなのである。福音とは、そういうイエスと共におり、その業に具体的に参与することにおいて実現するものであった。「悔い改めて」（つまり一八〇度の価値の転換をして）、そのような「福音において」、イエスのように「病気を癒し、悪霊を追い出し」つつ生きるということが促されている事柄なのである。現代において「病気を癒し、悪霊を追い出す」とは、利潤追求のゆえに惹起されるあらゆる肉体的・精神的病や、全地球的規模で進行する生態学的危機などに対する具体的抵抗、そういう危機を生み出しながら利潤しか念頭に浮かばないような物の考え方、生産や流通や分配の仕組み全体に対する批判と抵抗である、とでもいえよう。われわれが今日、「福音」などを口にする場合、そういう実践なしに古代的世界像や教義を繰り返しているとすれば、それは何と空しくも無益な時代錯誤であろうか。

注

（1）田川建三、『マルコ福音書』、八二頁以下を参照。

（2）『聖書を読み直す　I』の第二章の5「イエスとキリスト」の項（一四一頁以下）を参照されたい。

（3）同。

（4）Herbert Braun, JESUS-Der Mann aus Nazareth und seine Zeit, (Kreuz-Verlag, Suttgart, 1969). ヘルベルト・ブラウン『イエス――ナザレの人とその時代』（川島貞雄訳、新教出版社、一九七〇年）の「12　イエスの権威」（一九六頁以下、特に一九六頁）を参照。

（5）同、一九二頁。

（6）同。

（7）Gert Theißen, Argumente für einen kritischen Glauben. Oder: Was hält der Religionskritik stand？（Theologische Existnez heute. Nr. 202), Chr. Kaiser Verlag, München, 1978. G・タイセン『批判的信仰の論拠』（荒井献・渡辺康麿訳、一九八三年、岩波書店）一九五頁。なお、タイセンの問題については、拙論「キリスト教の可能性ゲルト・タイセンの場合」（法政大学社会学部研究紀要『社会労働研究』第三五巻、第3・5号、一九八九年）を参照されたい。

（8）タイセン、前掲書、一〇六～一二三頁参照。

3　罪の赦しとは？

『マルコによる福音書』二：一～一七

2　1数日後、イエスが再びカファルナウムに来られると、家におられることが知れ渡り、2大勢の人が集まったので、戸口の辺りまですきまもないほどになった。イエスが御言葉を語っておられると、3四人の男が中風の人を運んで来た。4しかし、群衆に阻まれて、イエスのもとに連れて行くことができなかったので、イエスがおられる辺りの屋根をはがして穴をあけ、病人の寝ている床をつり降ろした。5イエスはその人たちの信仰を見て、中風の人に、「子よ、あなたの罪は赦される」と言われた。6ところが、そこに律法学者が数人座っていて、心の中であれこれと考えた。7「この人は、なぜこういうことを口にするのか。神を冒涜している。神おひとりのほかに、いったいだれが、罪を赦すことができるだろうか。」8イエスは、彼らが心の中で考えていることを、御自分の霊の力ですぐに知って言われた。「なぜ、そんな考えを心に抱くのか。9中風の人に「あなたの罪は赦される」と言うのと、「起きて、床を担いで歩け」と言うのと、どちらが易しいか。10人の子が地上で罪を赦す権威を持っていることを知らせよう。」そして、中風の人に言われた。11「わたしはあなたに言う。起き上がり、床を担いで家に帰りなさい。」12その人は起き上がり、すぐに床を担いで、皆の見ている前を出て行った。人々は皆驚き、「このようなことは、今まで見たことがない」と言って、神を讃美した。

第一章では、イエスの「権威ある新しい教え」が宣言されたが、その内容は言語的に説明されず、病気癒しと汚れた霊や悪霊の追放という実践に直結されていた。それが「言葉（ロゴス）」を宣べ伝えるということの内実であった。このテクストにおいても基本的に同じ主張が展開される。まず冒頭でイエスが家にいて、言葉（ロゴス）を語っていたと述べられるが、その内容はここでも言語的には説明されない。強引に運び込まれてきた中風の人がただちに癒されるのだ。ただ第一章と違うのは、ここでは「人々の信仰（ピスティス）」が語られ、イエスが中風の男に「子よ、あなたの罪は赦される」と宣言し、そして律法学者たちに対してこの癒しの業の正当性を明示するために、「罪を赦す権威を持っている」と宣言していることである。

この物語の背景には、病気は本来罪のせいであるという当時一般に広く受け入れられていた観念がある。それで、イエスが罪を赦す権威を持っており、それゆえ病気を癒すことができるのだという民間伝承が生じたのであろう。マルコの記者は、そういう伝承を伝えるという形において、罪の赦しという観念についての一つの批判的な見解を述べようとしているのである。というのも、それ以前にすでにエルサレム教会やパウロたちによって、罪の赦しはイエスの十字架上の死によって与えられ、イエスの復活によって保証されるのだという宣教がなされていたからである。それに対してここでは、生前のイエスが罪を赦す権威を持っているのだと宣言されているのだ。しかも、その罪の赦しという主題は、マルコにおいては主題として扱われてはいない。もしそれが主題であるのであれば、マルコ全体においてこのテーマが繰り返されてしかるべきであるが、このテーマはここにしか現われていないのである。ところが、いうまでもなく、エルサレム教会やパウロにおいては、罪の赦しこそが中心的主題なのである。

そのような背景を考えると、この箇所は、イエスが「罪人や徴税人と一緒にいたり、食事をしたりする」ことをめぐって物語が展開され、「わたしが来たのは、正しい人を招くためではなく、罪人を招くためである」と宣言したこと

（一三〜一七節）、また安息日の規定をめぐってイエスが「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。だから、人の子は安息日の主である」と宣言したこと（二三〜二八節）も視野に入れて考察されるべきである。これらの箇所においては、律法を遵守する者＝義人、そうでない者＝罪人という発想そのものを批判し廃棄する権威を地上のイエスが持っているのだ、という主張がなされている。

こうしてみると、一〇節で「メシア」とか「神の子」という称号ではなく、「人の子」という自称の方式が選ばれていることも、上述した一七節および二七、二八節の二つの宣言とも呼応させると、生前のイエスが罪を赦す権威を持っていたというマルコ記者の主張は、イエスが他のすべての人々とは違う「神の子」「メシア」であったからそういう権威を持っていたというのではないとの主張なのであろう。そしてさらにその権威は、まさにイエスが一人の人間であるということに宿る権威である、という主張を含み込んでいると読めるのである。一七節の宣言は、「罪」という概念で人を差別し抑圧し疎外するという思考と仕組みそのものに対する断固たる拒否の宣言であるといえよう。そして、二七節は、まさにそういうイエスの姿勢の明らかな確認であり、そうであるがゆえに、二八節の「人の子」は、超越的な存在としての「神の子」や「メシア」ではなく、人間一般に帰されるべき権威を意味していると思うのである。(1)

念のために、他の福音書において、このマルコの視点がどのように曇らされてしまっているかを確認しておこう。マタイの平行記事は九：九〜一三に見られるが、まずマルコでレビと呼ばれている人物が、マタイという名の人物に変えられている。これは、祭司職にあったレビ人が罪人とされるという連想を避けるためであったのかもしれない。さらに、マルコではイエスがわざわざ「レビの家で食事をしていた」と明記して、イエスが罪人であるレビの家に行き食事をするという積極性を強調しているのに、マタイは、そういうことは不都合だと判断したのか、「イエスの家で

食事をしていた」というふうに読めるように変えている。口語訳では、「イエスが家で」と訳されているのも、そのためである。そのうえマタイは、『「わたしが求めるのは憐れみであって、いけにえではない」とはどういう意味か、行って学びなさい」（一三節）と預言者の言葉を引用しながら挿入することによって、ここの中心主題を憐れみの問題に変えてしまっている。そしてマタイは、マルコの一五節後半の「実に大勢の「こういう」人たちがいて、イエスに従っていたのである」という部分を削除してしまう。「多くの徴税人や罪人たちがイエスに従っていた」という強調を、マタイは不都合なことと思ったのかもしれない。いずれにせよ、マタイには、マルコの批判的視点が把えられていないことは明らかであろう。

もう一度繰り返せば、ここでの主要なテーマは、律法遵守を前提にする「罪」概念によって人を疎外し抑圧するような思考と機構を拒否するということである。「罪の赦し」といわれていることは、そういう思考や機構そのものを廃棄するということなのであり、そういう断固たる宣言を生前のイエスがしたということが中心テーマなのである。それゆえ、ここで「信仰」というのは、十字架と復活を中心とする教会的な教義（ドグマ）を受け入れるということではなく、上述したような抑圧的・差別的な「罪」概念と、それに発する機構の廃棄を宣言するイエスに対して全幅の信頼を寄せるということを内容とするのである。それが五節の告げようとしている事柄なのだと思う。しかもこの章における「人の子」という表現の使われ方をみてみると、それはイエスに限定されるものではなく、人間そのものに帰されるべき「権威」という暗示を含んでいる。つまり、「罪の赦し」を一定の人間や、一定の教義と結び付け限定し特種化させるという排他的思考を拒否するという姿勢が見られるのである。そのような限定化は、不可避的に疎外を惹起するからである。「罪の赦し」を、イエスの血による贖罪、復活によるその保証という仕方で教義化する方向は、遂には「救

済の施設」としての教会（ペトロにのみ与えられた「天国の鍵」『マタイによる福音書』一六：一九）[2]という観念に繋がり、「教会の外に救いなし」という排他的妄想を生みだし、陰に陽に主張される「キリスト教唯一絶対主義」などという傲慢に堕しうる。われわれは、全体としてはそのように経過してきたキリスト教の歴史から、さらなる自己吟味を学ばなければならないと思う。

さらに、この章において示されている「罪の赦し」は、「癒し」という実践に直結されている。つまり、現実のもろもろの不条理を取り除こうとする実践と結びつかないような「罪の赦し」の観念は、本質的に不真実なものである、という主張が含まれているのだと思う。だからこそマルコは、「罪の赦し」を抽象的に論じることをせず、さらにいえば、この主題を福音書の主たるテーマにしないのであろう。

このように読んでくると、ここで提起されている問題意識は、現代のわれわれにもいろいろな深い示唆を与えるものであると思う。現代の世界も、いや現代の世界こそ、かつての世界が経験したことのない規模で、人間のもろもろの「罪」が生み出した不条理・矛盾などの結果を受け取りつつある、とは言えよう。だがそうした現実のなかで「罪の赦し」を観念的に語ることは実に危険である。つまり、これらの矛盾を「罪」という宗教的観念に抽象化していまい、その「罪」が、特定の宗教的観念に基ずく教義などを信じ込むことによって「救われる」と説くような姿勢は、諸矛盾の原因を現実的に究明し、現実的に克服しようとする作業を捨象させてしまい、宗教的観念のなかでの「一挙的な問題解消」へと誘うからである。それこそ「現実と観念」の逆転になってしまい、現実的には現状肯定へと陥ってしまうであろう。[3]だから、「新しい権威ある教え」が語られても、それを「言葉」で解明するということを『原マルコ』は避けているのであろう。そういう宗教的言葉（ロゴス）を、パウロなどがすでに語っていて、宗教的な抽象化がすでになされていたからである。この『原マルコ』の根本的志向に耳を傾けるならば、われわれは、諸矛盾の原因を、われわ

れの全実存をあげて真に現実的に究明し、自他に潜む歪みへの傾きを相互の批判・検証を通じて抉り出し、抜本的な「方向転換」（「悔い改め」の原義）を具体的に現実化しなければならない。さもなければ、全地球的規模での崩壊が避けられないような事態に立ち至っているからである。そのような実践を伴わない形で「罪の赦し」を語ることは、事柄との現実的対応を回避させてしまう。それはまさに「アヘン」の機能を果たしてしまうことになる。現代の世界に顕著になりつつある宗教への回帰現象、とりわけ「根本主義的な」（fundamentalistic）な回帰現象は、現代の「行き詰まり」的状況を見れば、一定程度理解できないわけではないが、それだけにきわめて危険な方向であると思う。われわれの前に横たわる陥穽は実に多様であり巧妙である。だからこそ、ますます深くラディカルな（根にとどく）宗教批判が不可避の課題であると思うのである。

注

（1）『聖書を読み直す　I』の第二章、6「安息日論争」を参照。またこの主題については同書、第二章の8「罪の赦し」の項をも参照されたい。

（2）『聖書を読み直す　I』の第二章、5「イエスとキリスト」の項を参照。

（3）拙著『宗教幻論』（社会評論社、一九八八年）の「人間の解放と宗教」の項、および拙論「現代キリスト教の輝きと曇り――〈解放の神学〉の一ケース――」（法政大学社会学部紀要『社会労働研究』第三七巻、第四号、一九九一年）を参照されたい。