

宗教的価値の創造と歴史的コンテクスト

市川 裕

はじめに

一個の巨大な宗教的人格は、人々にそれまでの生き方すべてを覆えすほどの衝撃を与えるがゆえに、人々のむき出しの憎悪の対象となり、しばしば生命を奪われもする。その存在の衝撃が大きければ大きいほど、既存の社会秩序の中の異質な存在として、為政者ばかりか、その社会のすべての人々に明確な態度決定を強いる。傍観は許されない。これこそ、宗教のもっているデモニッシュな、渾沌をもたらす力、人間の存在全体、あるいは社会秩序を根底から解体させる力である。

今ここに論じようとするのは、主としてキリスト教が生起したときのもっとも初期の活動の一部を、その成立時における現象として、当時のユダヤ人社会における得体の知れない新しい宗教運動として捉え、そこにみられる最初期の信仰者の宗教体験が、既存の信仰体系とどのように衝突し、どういう結果をもたらしたか、を考えることである。換言すれば、ひとつの宗教的価値がどのような歴史的コンテクストの中で生起し展開したか、を問うことである。

イエスという人格に触れて運動を興した人々に起こっていたのは、次のような事態であったと考えられる。彼らは自己の内部に精神の解体を起こし、布教によって次々と既存のユダヤ人社会に衝撃を与えつつも、逆にその壁にはね返される。そのとき彼らは一方で既存の価値に引きもどされる圧倒的な力を感じるとともに、この衝突を通して、彼ら自身が内にもっていながら気づかずにいた先入見に思い至り、これを解体し克服することによって、よりいっそうリアリティに近づく、即ち、イエスの宗教的実存を実現する。そこには、既成秩序に引きもどらせようとする力と、それをあくまで解体させようとする力のぶつかり合いが展開されている。ここに我々は、ある一つの宗教現象が生じた歴史的コンテクストを問おうとしている。それは、このことが確実に把握できるか否かによって、その宗教現象に対する解釈の妥当性が判定されるからである。

1. 宗教学における歴史的コンテクスト

ここで「歴史的コンテクスト」とは、以下の意味で用いられる。宗教現象一般、とりわけ教祖や宗教改革者や聖人の出現を捉える際に重要なことは、それが既存のある特定の社

会に生起するということである。ひとつの価値を創造し開示することは、必ずその社会の一般通念に挑戦し、その社会を成り立たせている価値体系と衝突することになる。私はこの状況を「歴史的コンテキスト」と呼ぶ。あらゆる宗教現象はそれが起こるときの歴史的コンテキストを抜きにしては正しく解釈することはできないのであって、ここに我々は、宗教学の問題の中に宗教史的視点の不可欠である場を見出すことになる。ひとりの宗教者の出現が、当の社会の価値の解体 (disintegration) をもたらすという場合、そこに展開される歴史的コンテキストには、次の三つの要素が同時に含まれている。

第一の要素は、それ自体が実存的価値をもつと考えられるものである。絶対的な存在からの圧倒的な力を体験し、あるいは宇宙を統轄する絶対的な法と出会ったことによって、自己の内面に強烈な価値転換が起こったというのは、この要素に属す。世界宗教の創始者の魅力はまず第一にこの点に存するのであり、モーセ、イエス、パウロ、仏陀、ムハンマドの宗教体験は文句なくこの要素を含んでいる。

第二の要素は宗教史的価値をもつものである。その宗教現象がそれまでのその社会の価値体系に対して新しい価値を創造し、後世に影響を与えるようになった要素である。唯一神教という概念、絶対神がことばによってすべてを啓示したという概念、ルターの「信仰のみ」、法然の一向念仏という主張等はこれに属す。第一と第二の要素は、ひとつの宗教現象、ひとりの宗教的人格という全体像の個々の視角 (aspects) であるとも考えられ、別個に単独で起こるといふよりは、密接に結びついている。

第三の要素は、既存の価値体系の存在である。これはもっとも見過ごされている要素ではなかろうか。この要素は、先に挙げた二つの要素の出現によって克服され否定されるべき価値として扱われる。しかし、この要素は筆者の考えによれば、巨大な宗教的人格の出現という歴史的コンテキストを明らかにするための、もつとも重要な要素である。その理由は主として次の二点である。一つは、この既成秩序の威力が正当に認識されていなければ、新しい価値を創造したとされる宗教者の実存的価値や宗教史的価値に対して、より真実に近い解釈を下すことはできないという点である。さらにこれに関連して、この要素は新しい価値が一部の宗教的達人の専有物にすぎなかったか、それとも一般民衆へも浸透したか、それはどの程度に既成秩序を変えていったか、を判定する上にも不可欠である。

理由の第二は、既成の価値体系とは何よりもまず、これら宗教者自身の内面の問題に他ならなかったという点である。本論の課題も、敢えて言うならば、稀代の宗教者たちでさえも既成の価値体系にいかにも深く染まっていたか、またそれを克服するのがいかに困難をきわめたか、ということを見出すことである。既成社会の価値体系は、それを克服して出現したと考えられる宗教者にも根強く残っている。しかも、本人がそれと気づいていな

い。それが、既成価値の厚い壁に圧倒されたとき突如として自覚され、本人の内部で既成価値の解体が起こるのである。

では、以上の三つの要素、特に第三の要素を念頭に置いて既成秩序を解体し渾沌をもたらす宗教のデモーニッシュな力と既成秩序の価値体系との対抗の事例を、まず日本宗教史の中から取り出してその歴史的コンテクストを検討してみたい。

2. 鎌倉新仏教出現における歴史的コンテクスト

1. 法然と一向念仏

既成の価値体系とそこに生じた新しい価値との相剋という観点からみて、念仏宗が日本宗教史上で有する画期的な点は、はじめて本格的に既存の体制から「迫害」をこうむったことである。念仏宗が広まる中で、南都も北嶺もともに朝廷に対して、念仏宗を非難する奏状を提出しているが、こうした奏状ははからずもこれら旧体制側の価値観を露呈する格好になった。日蓮は正元元年（西暦1259年）、38歳のとき、念仏者追放宣旨に関する資料の記録を書き残している。その中から、南都と北嶺の言い分を挙げてみよう。

南都の奏状の主旨は二点から成っている⁽¹⁾。一は謗人謗法の事、法然坊源空が顕密の諸宗を軽んじ、智行の高位をないがしろにしている旨の批判である。特に法華の修業を専修の讐敵となし、これを読む者は地獄へ墮す、との念仏宗の教えを非難している。他の一は靈神を蔑如する事、念仏の徒が日本の靈神を侮蔑していることの批判である。これまでの高僧たちは皆、権化・垂迹を尊崇し神社で靈異を感じていたのに、専修の輩は神明をわきまえず、宗廟や祖社を恐れず、もし神明をたのむことあらば魔界に墮すという。

山門の奏状にも、これと同じく、念仏宗が日本の靈神を敬わないことを非難する旨が見られる。「右我が朝は神国なり、神道を敬うを以て国の勤めと為す謹んで百神の本を討ぬるに諸仏の迹に非ること無し（中略）而るに今専修の徒事を念仏に寄せて永く神明を敬うことなし。⁽²⁾」一向専修の党類は、神明に向背し不当であるというのである。

法然の著した「一枚起請文」は、短文にも拘らず、既成の価値体系からごうごうたる非難を受けるにたるほどの主張が、確信をもって表明されている。その一つは、反知識主義ともいえる態度である。「念仏ヲ信ゼン人ハ、たとひ一代ノ法ヲ能々学ストモ、一文不知ノ愚とんの身ニナンテ……ちしゃノふるまいヲせずして⁽³⁾」ただ一向に念仏しなければならぬということである。もう一つは、神明を敬せずという批判をこうむった弥陀の専修という実践倫理である。「ただ往生極楽のためニハ、南無阿弥陀仏と申て、疑なく往生スルゾト思とりテ、申外ニハ別ノ子さい候はず。⁽⁴⁾」この二つの実践的態度のいずれもが、当時の社会通念、既存の価値観からみると、きわめて不遜な、神仏を冒瀆するものと映った

ことを、上の奏状から推測することができるのである。特に、南都と山門がともに、念仏宗は日本の靈神を尊崇しないとして強く批判している点が注目される。ここには、当時の寺社に対する人々の考え方、即ち、日本の神々は仏の化身であるという垂迹思想にどっぷりと浸りきっているあり様が明確に現われている。法然はそういう神々は末法の衆生の後世の救いには不要であると明言した⁽⁵⁾。この思想が大衆の心を捉え、念仏宗の人々は既存の殻を打ち破ったのである。そのとき、為政者と体制側の人々は、既成秩序とそれを支える世界観が解体の危機に瀕したと察知した。だからこそ、既成秩序の側からの反発が大きかったのである。法然の、一向に弥陀の本願にすがって念仏するという実践倫理は、宗派を越えて日蓮に受け継がれていく。

2. 日蓮と法華最勝

新しい価値創造の主役たちは、自分が宗教の真理を体得したと確信していながらも、自分自身の中にある既成の価値観を完全には払拭しきれておらず、しかもそのことに気がついていない、という場合がある。そうした眼にみえない、気づかない心の殻が、既成の価値体系の厚い壁と衝突する中で突如として自覚され、それを契機としてよりいっそうリアリティに接近するという事態が生ずる。日蓮の宗教体験を通して、そのことを検討してみたい。

日蓮は宗教史的にみると、以下の点に最大の意義を有する。即ち、末法の衆生の救済は此土において浄土を達すべく、曼荼羅を本尊として一向に唱題することによって即身に成仏することをもたらした点である。日蓮はこの境地を明らかにするまでに生涯を通じて何度となく法難を経験している。法難に遭遇したことによって、彼は自分の心の内にあって気づかずにいた既成価値の殻を解体し、よりいっそうの真実に触れることができたのではなかろうか。私見によれば、既成の自己を解体する体験の最初でかつ決定的なものは、「立正安国論」を幕府に奏上したことによってひき起こされた伊豆への流罪である。もちろん、最大の法難といえば竜の口の法難、それに続く佐渡配流である。ときに日蓮は50歳であった。このとき、日蓮は、これまでの自分はここで死んだのである、とまで言い切っている。そのとき彼は完全にリアリティに到達していたといえるのである。しかし、この事件によって日蓮の身にたちどころに心身の脱落が起こったのではなかった。既にそれに先立つこと約10年、この改心の礎となるべき重大な確信——自己の内なる既成価値の殻の解体——が起こっていた。それが伊豆流罪中の思索においてである。

日蓮が開宗のはじめから立脚していた立場は法華最勝である。日蓮の初期の著作は、この法華経が他の経典に比べてなぜすぐれているかを論証し、これに基き他宗の謗法を批判していた。念仏宗の隆盛をまのあたりにして、誤った教えは支配者と民衆を誤らせ、つい

には国が滅びることを深く憂えた。そしてこれが「立正安国論」に結実する。ところで、そのときまで日蓮の批判の対象は外に向けられていた。念仏宗を筆頭に他宗派の謗法と異端を弾ずることを使命としていた。しかしその反面、内に向かっては、即ち、法華経は人々にどう理解され用いられるべきか、ということについてはいま一步深く踏み込まずにいた。それはこういうことである。

日蓮ははじめから、法華経の文言と日本の現状とのギャップに気づいていた。法華経には「如来の世においてすらなお怨執多し。いわんや滅度の後をや」と未来が予言されている。にも拘らず、日本国では法華経は金光明経と並んで、古くからもっとも尊崇されてきた聖典である。しかも当時、法華経は広く読誦され、書写され、多くの人々の受持するところとなっているのではないか。しかし、このくい違いについてそれ以上に深く追及することはなかった。そのことは、日蓮が法華経に関する既成の認識にくもらされて、彼自身の実存を賭した法華経解釈に至っていなかったことを示すものである。ところが、日蓮は伊豆に配流となってから、ついにこの点に思い至るのである。

伊豆流罪中に書かれたものの中で、日蓮の身に起こった精神的変革を知る上で特に注意を引くのは、「四恩抄」と「教機時国抄」である。ここには、一言で言えば、法華経の行者の自覚ということが起こっている。宗教学の立場からするならば、これは回心であり、禅宗でいうところの心身脱落である。より一般的な概念を用いるならば、二つの面から説明することができる。一は真理を確信したことの歓びであり、二は使命に死を賭する覚悟である。この二つは貨幣の両面に比すべきであり、一にして不二である。「四恩抄」においては前者が、「教機時国抄」においては後者が、それぞれはっきりと表明されているのを見ることができるのである。

「四恩抄」の中で、日蓮はまず法華経を説く者が世の怨みと怒りを買うということを身をもって自覚する。

故に法華経に云く「如来の現在にする猶怨嫉多し況や滅度の後をや」と云々、始に此の文を見候いし時は・さしもやと思ひ候いしに今こそ仏の御言は違はざりけるものかなと殊に身に当って思ひ知れて候へ⁽⁶⁾。(傍点は筆者による)

法華経に難を受けることを予言されている者とはまさに自分である、ということの発見、己れの身が在世の釈尊の受難にも比せられることの自覚によって、日蓮は法華経の真理をしかと把握したことの歓びにひたるのである。

日蓮はさせる妻子をも帯せず魚鳥をも服せず只法華経を弘めんとする失^{とが}によりて……悪名一天に^{はびこ}弥れり、恐くは在世に釈尊を諸の外道が^{そし}毀り奉りしに似たり、……是れ程の卑賤・無智・無戒の者の二千余年己前に説かれて候・法華経の文にのせられて留難に値

うべしと仏記しをかれ・まいらせて候事のうれしき申し尽くし難く候⁽⁷⁾

こうして日蓮は法華經の行者としての確信に至ると、それまでの懈怠の心は霧散し、配流されてより「四恩抄」執筆までの240日余というもの、「昼夜12時に法華經を修行し」続けている。その理由をこう述べている。「法華經の故にかかる身となりて候へば行住坐臥に法華經を読み行ずるにてこそ候へ、人間に生を受けて是れ程の悦びは何事か候べき⁽⁸⁾。」

以上「四恩抄」には、真理を体得し確信した者の無上の悦びがひしひしとこちら側にも伝わってくる。これが弘長2年(1262年)正月16日の作であり、「教機時国抄」がその約一月後の同年2月10日の作とされる。前の「四恩抄」では、受難の悦びを深く味わっているのに対し、「教機時国抄」では、妙法蓮華經を流布すべしという使命を自覚するとともに、必ず身の危険が及ぶことに対し身命を賭す覚悟が表明されてくる。

法華經の勸持品に後の五百歳・二千余年に當って法華經の敵人・三類有る可しと記し置きたまえり当世は後五百歳に当れり、日蓮・仏語の實否を堪^{かんが}うるに三類の敵人之有り之を隠さば法華經の行者に非ず之を顯さば身命定めて喪^{うしな}わんか⁽⁹⁾

回心の二つの側面ともいふべき真理の喜悦と受難の覚悟が、二つともに伊豆流罪中に日蓮によってしたためられたということは、その宗教を理解する上にきわめて重要ではないかと考える所以である。

日蓮は当初、これまで重視されてきた法華經をさしおいて念仏宗が浄土三部經のみを尊崇するのみをみて、果敢に戦いを挑んだ。しかし、この体験を契機として、実は法華經そのものがこれまでずっと誤って理解され、実践されてきたということが、彼の心の中ではっきりと確信されるに至ったのである。それが一方では真実との出会いの悦びとして心情が吐露されるとともに、他方では使命に生きることによって必ず身に危険が及ぶことの覚悟となって表明されている。この自覚と確信によって、日蓮は後に自己の位置を明確に認識し、日本国において法華經を理解したのは伝教大師と日蓮との二人なり、という自覚に至るのである。ここに、宗教史的にいうと、釈尊、天台大師、伝教大師、日蓮という法華經の系譜が生まれるのであり、他方実存的状況として、日蓮は釈尊に、なかならず法華經と対峙することになる。

では以上で日本宗教史の問題を離れ、原始キリスト教を対象として、宗教的価値の創造と歴史的コンテクストの関りを論じたい。

3. 原始キリスト教の出現における歴史的コンテクスト

この章では、イエスという強烈な存在によって精神の変革を生じた人々が、その運動の

初期にどのような歴史的コンテクストの中で活動したか、彼ら自身の内に気づかずに根深くしみついていた古い価値体系の殻は、どのようにして解体されたのか、あるいは解体されずに残ったのか、を明らかにしてみたい。古い価値体系とは、ここでは、彼ら自身ユダヤ人として受け継いできた諸々の思考と観念であり、具体的には、唯一神との契約に基づくユダヤ人と異邦人との差別の問題であった。

1. ユダヤ人と異邦人

西暦紀元前後の古代地中海周辺世界において、ユダヤ教は、宗教的寛容が一般的な中で唯一、非寛容と排他性を内包する宗教であった。ユダヤ人にとってユダヤ教とは、唯一神によって十全に啓示された真理である。それゆえ、この宗教こそ唯一の真の宗教であり、普遍的に妥当すべく定められている⁽¹⁰⁾。もっとも、彼らは、他民族に使節を派遣して積極的に布教活動を行ったというよりは、ユダヤ人自身が世界各地の都市に移り住み、その地域の人々に実地に彼らの宗教の何たるかを実践してみせた、ということの方がはるかに重要な意味を持っていた⁽¹¹⁾。というのも、ユダヤ人の宗教教義と生活態度は、哲学の一派がもつような特徴を示しており、それゆえに進んでこれに興味を覚え、惹きつけられる異邦人も多かったからである。こうした人々が、使徒行伝の中で「神を恐れる人々」という名称で登場してくる。確かに彼らは、ディアスポラ・ユダヤ人の社会で、一つの勢力を形成したかもしれない。しかし重要なことは、彼らはそれだけでは決して正式のユダヤ教徒にはならないという点である。

当時、(そしてこれは今日においてもそうであるが)ユダヤ人と異邦人との間には大きな障壁があって、異邦人がユダヤ人になるには、厳格な通過儀礼である改宗儀礼を経なければならなかった。イエス及び彼の弟子たちにとっても、ユダヤ人と異邦人という二分法は、彼らの心の奥深くに宿っている自明の観念であった。ユダヤ人にとって、ユダヤ人以外の人々は次のような区分において捉えられる。

1. まったくの異邦人である偶像崇拝者。
2. 異邦人ではあるが「神を恐れる」人々で、ユダヤ人に近い(ゲール・トーシャブという概念がこれに当たる。)
3. 改宗者(ゲール)

このうち1と2は非ユダヤ人であり、3のみがユダヤ人とみなされる⁽¹²⁾。この区分は重大である。たとえある異邦人が、ユダヤ教の教えに感銘を受けてシナゴグに足繁く通っても、ユダヤ人とはみなされない。ユダヤの法がユダヤ人は異邦人とどう接するべきか、その対人関係を律しているのである。それによれば、異邦人は穢れているという⁽¹³⁾。彼らは死体に触れても潔めないから、できるだけ近づかない方がよい。彼らにはユダヤの

食物規定は及ばないが、そのかわり、彼らの食卓に招かれても断らねばならない。また同朋からは決められた率以上に利子をとることは許されないが、異邦人に対してはそれが許される等々。こういう細則が網の目のように広がっているのである。

神を恐れる異邦人は、敢えて改宗するには及ばない。彼らは「ノアの子孫の七誡」を守ればそれで十分である。その七誡というのは、偶像崇拜の禁止、唯一神の名を冒瀆してはならない、殺害の禁止、窃盗の禁止、不正な男女の交わりの禁止、血の入った肉を食べることの禁止、正義に則った法廷の設置である⁽¹⁴⁾。これらが、ノアの子孫、即ち人類全体に与えられた唯一神の掟であり、これ以上のトーラーのくびきを荷うには及ばないのである。だが、もし敢えてユダヤ人と同等のくびきを喜んで荷いたいと望む異邦人がいるならば、改宗儀礼が用意される。

改宗儀礼は形式的には、割礼・浸礼・供犠（家畜一頭か鳩二羽）の三つから成っていた。このうち供犠については、エルサレムの神殿が崩壊するに及んで（西暦70年）、ヨハナン・ベン・ザッカイの決定によって改宗の要件から除かれた⁽¹⁵⁾。こうして異邦人は、改宗儀礼を通過することによって名実ともにユダヤ人と認められ、そのすべての掟に服する定めを負う身となる。

2. ペテロと異邦人

元来、異邦人は使徒たちの布教の対象ではなかった。モーセの律法にも、その後のユダヤの預言者にも関りをもたない異邦人、メシアの何たるかを知らない異邦人が、彼らの教えに耳を傾け受容するなどとは思ってもよらなかつた。それが、ステパノに端を発したエルサレム教会への迫害によって四散した信者たちの布教の結果、異邦人が教えを受け入れたという事態が起こるに及んで、教会内部ににわかに異邦人受容の問題が沸いて来た。

エルサレム教会を指導したペテロは、異邦人とのように接したであろうか。この問題を考える上でもっとも注目すべき出来事は、ペテロが地中海岸の町ヨッパで体験した白昼の幻である（使徒行伝10章——以下行伝と略す）。ペテロが革なめし職人シモンの家の屋上で祈っているうちにトランスの状態に入った。すると天からひもでつるされた器が下りてくる。器の中には、四つ足の獣、鳥、地をばう生き物、野獣が入っていた。そのときペテロは天上の主との間に次のようなやりとりを行っている。

主「さあペテロよ。殺して食べなさい。」

ペテロ「主よ、とんでもありません。私は生まれてこの方、卑しい物も穢れた物も何ひとつ食べたことはないのですから。」

主「神がきよめたものを、卑しい物だなどと言ってはならない。」⁽¹⁶⁾

これが三回も繰り返されている。そしてこの体験の直後に、ペテロははじめて異邦人の家

に招かれて、彼らに教えを説くことになった。このことから考えると、ペテロは異邦人としてどう接触すべきか深く思い悩んでいたと推測することができる。

ペテロのヨッパでの体験は重大な意味をもっている。まず第一に、ここで交されている会話の内容は、天上の主がユダヤの律法で定められた食物禁忌を粉碎していることである。これは実質的な律法否定の告知であった。我々は、これが非常に強烈なメッセージであったことを実感しなくてはならない。この強烈さは、アッラー自らが敬虔なムスリムに向かって、豚肉を食べなさい、酒を飲みなさい、と命じているのと同じ程度に激しい。肉の一切れを口に入れ、酒をほんの一口なめる程度のことは、ただその行為だけを捉えるならばた易いものであるかのように錯覚するかもしれないが、これは行為だけの問題ではない。その背後に、その人の生活慣習全体、価値体系全体がひかえているのである。ムスリムを考えてみればよい。生まれてこの方、豚肉をいっさい食べてはいけないという習慣化した戒め、市場には豚肉は決して出回ってはならないという社会システム、そしてこの習慣と社会制度を成り立たせているイスラームの価値体系——この価値世界の中に生を享け、それが価値ある正しい生であると心底から信じている敬虔なムスリムに対して、豚肉を食べなさいと神自身が命じたとしたらどうであろうか。ペテロの場合とて、これと全く同じ精神状況に置かれているのである。モーセの律法は神の啓示である。その中で四つ足の獣や地をばう生き物は穢れた生き物として食べるのを禁じられている。したがって、もしこれらの獣の肉を食べるとすれば、それは単に肉を食べるという行為ではない。これまで彼自身を支えてきた価値体系のいっさいをなげうつことを意味しているのである。ペテロはこのとき、それまでの自分の生活全体、それを支えている価値体系が崩れ落ちるか否かの瀬戸際に立たされていた。それほどに、この体験は重い。

ペテロはこの体験をどう受け止めたのだろうか。結論を先に言うと、彼は曖昧な態度をとったということである。自分をこれまで支えてきたモーセの法という価値体系を否定することはできなかった。さりとて、異邦人には若干の掟を課すだけで彼らを受容し、接触していこうと決めたからである。したがって、ヨッパでの体験は、モーセの法の部分的な修正という形に押しやられてしまった、と考えるべきである。その経緯を以下具体的に追っていこう。

ヨッパでの体験以後、ペテロが最初に行った決断は、ローマ軍の百卒長コルネリオの招待を受けたことである。ペテロは彼にこう語っている。「ユダヤ人にとって、異邦人と仲良くし、その人のもとへ招かれるのは法にもとる行為だが、神は私に、人を卑しいとか穢れているなどと言ってはならないといわれた(行伝10・28)。」これだけでは彼の真意はわからない。ユダヤ教は、ユダヤ人・非ユダヤ人の二分法によって体系的に掟を形成し、ユダ

ヤ人のみが選びの民として唯一神の律法に服し、くびきを負っている。ペテロはこれを否定するのか。

ペテロの態度を知る上で重要な次の出来事は、エルサレム教会内で行われた異邦人受容に関する論争と、その後の統一見解である（行伝15）。論争の主題は、異邦人がイエス・キリストの教えを信じキリスト者の一員になるためには、通過儀礼として割礼をしなければならないか、即ち、モーセの法に従ってユダヤ人にならねばならないか、という点である。行伝によれば、全会一致の判定が下された（行伝15・10）。異邦人キリスト者に対しては、四つの主たる掟以上にくびきを負わせることはない。その四つとは、偶像に捧げられた物を食べないこと、血を食べないこと、首をしめて殺された家畜の肉を食べないこと、婚姻外の性的交わりを慎むことである。以上の四つは、前節で扱ったように、神を恐れる異邦人が守るべき条件のうちの主要なものと符合する。そればかりか、エルサレム教会の人々がこの四つの掟を決めるに当たって、食事と男女間の問題に特別の注意を払っていることも見逃せない。それはともかくとして、イエス・キリストを信ずる異邦人は、最低限これら四つの掟に服し、洗礼を受けさえすれば、キリスト者の一員に加えられるということが認められたわけである。

では、同じキリスト者の一員として、モーセの法を守るユダヤ人にとって、この決定はどのような意味をもつのだろうか。この部類の人々にとって、モーセの法は厳然と生きているし、彼らの拠って立つ価値体系も伝統的なユダヤ法の価値世界である。それゆえ、彼らにとって、異邦人キリスト者はあくまでも異邦人である。モーセの法によって定められた食物規定や穢れの規則は、なお効力を有している。しかも、これらの諸々の掟は、ここにいう四つの掟よりもはるかに厳格に、異邦人とユダヤ人との区別を定めている。とすれば、ユダヤ人キリスト者は異邦人キリスト者とともに食事をしたり祈ったりすることには、強い拒絶の感情を伴わざるを得ない。それ以上に、この交わりはモーセの法を意図的に破ることを含意しているのである。これに対して、エルサレム教会の統一見解は、ユダヤ人の枠を破壊するという重大な問題を孕んでいるにも拘らず、曖昧な態度のまま、一種の折衷案として決定された。

ペテロはこの会議の席上で、次のように語ったとされている。「私たちにも、また私たちの祖先にも耐え難かったくびきを、これらの改宗者に負わせることによって、諸君はなぜ神を怒らせるのか（行伝15・10）。」この場合、もしペテロが折衷案を納得させるレトリックとしてこの言を発しているならば得心がゆくが、彼が本心からこう考えているとしたら、妙な言い方であるが、ペテロはユダヤ人の心を把握できていないと言うべきである。「律法のくびき」とは貨幣の片面であり、つねに「律法の歎び」、つまり、神に選ばれた者

としての使命と優越の自覚、を伴うのである。異邦人は何も好んでそのくびきを受けるには及ばない。だが、もし彼の心に、唯一神への愛が芽ばえ、どうしてもそのくびきを負いたい、と強く望むのであれば、仲間に入れてあげようではないか、というのが本質的な対応である。つまり改宗とは特権なのである。それゆえ、この会議の席上で、ペテロとヤコブが、ユダヤ人としての自尊心そのものを破壊するほどの覚悟をもたずに、異邦人の入会規則を緩和させているのであれば、彼らは自分たちがもっている古い価値体系に対しあまりに無自覚である。このとき彼らが気づいてはいない古い価値の殻は、すぐにも彼らの行動の中に現われてきてしまう。その典型がペテロである。

パウロは、ペテロがアンティオキアにやって来たとき、面と向かってペテロを批判した。彼が非難さるべきことをしたからである。ペテロは、ヤコブのもとから数名の使者が来る前は、アンティオキアの異邦人の同志とともに食事をしていた。ところが、彼らがやって来ると、ペテロは異邦人の仲間のもとを離れ、交わりを断ってしまった。割礼をした者たちを恐れたからであるという（ガラテア人への手紙2・11-12）。ヨッパでの体験にも拘らず、異邦人キリスト者と交わることをユダヤ人に対してうしろめたく思うペテロの心のわだかまりは、彼自身のもつユダヤ人としての古い価値体系をぬぐい去ることができていないことを露呈した。パウロはそれを見抜いている。

3. パウロと異邦人

パウロは、伝統的なユダヤ教徒のみでなく、主イエスを信ずる同朋からも不信をかっていた。しかもかなり早い時期からである。教会の同朋の不信を招くに当たっては、彼がもと熱心な律法学者で率先してエルサレム教会を迫害したという過去の経緯があったのも確かである。しかし、ここで私が考えている不信とは、この点を指しているのではない。もっと大きな、得体の知れないものである。パウロはユダヤ人世界そのものを根底から覆えそうとしているのではないか、という不信である。パウロは主イエスの信仰に転換してから、なぜか一貫してイエスの直弟子との接触をもととしていない⁽¹⁷⁾。現に彼らは健在なのだから、イエスから直接聞いた教えやイエス生前の思い出話など、もしそれを望んだなら、彼らと親しく接して教えを請うこともできたはずである。しかし、これに類する記事は使徒行伝にもパウロの書簡にも見出せない。

使徒行伝によれば、パウロはダマスカスの手前で主イエスとの出会いを体験し、市内に入り癒されると、シナゴグですぐにキリストの教えを説き始めている。その後生命の危険を感じてエルサレムへ帰る。この間の滞在期間は記されていないが、ガラテア書によると、パウロがダマスカスで説教を始めてからエルサレムへもどるまで3年が経過し、その間に彼は一度アラビアへ行っている（1・17f）。エルサレムへもどって力強くキリストの

教えを説くうちに、ギリシア語を話すユダヤ人（Grecians）に命をねらわれ、タルソスへ逃れ（行伝9）、バルナバに請われてアンティオキアに拠点を構え、以後、伝道旅行へと発展していく。こうして、パウロはエルサレムを逃れてタルソスへ行き、第一回伝道旅行を終えて再びエルサレムへ上るまでに、実に14年が過ぎているのである（ガラテア人への手紙2・1以下、ガラテアと略す）。そしてそのときはじめて、エルサレムで使徒全部と会って、彼らとの共同の活動家であると認められている。

以上のようなパウロの初期の活動を見る限り、彼は当初からエルサレム教会とは一線を画し、もっとはっきり言えば、エルサレムの使徒たちを意識的に無視して、アンティオキアの教会を拠点として活動したといつてよい。しかも、彼の説く信仰は、イエスの直弟子の教えを受け継いでいるのではなく、彼の直接の体験に基づいていた。私が語ることはイエスの直接の啓示であるというのは、パウロ本人が明言していることである（ガラテア1・11f）。このことは、その当時のユダヤ教世界の状況下でどういう意味をもったのだろうか。

ここで、パウロの異邦人伝道の歩みを少し詳細に追うことにより、パウロがどういう立場にあり、なぜ不信を抱かれたかを明らかにしたい。エルサレムの教会の人々は、当初、パウロは何者なのか、何を説いているのか直接には知らず、ただかつて迫害した者が今は教えを説いている程度のことのみ知っていたが、パウロが異邦人の間でどのような教えを説き広めているかがわかってくると不信を募らせていく。異邦人伝道そのものが疑惑を招いているのではない。エルサレム教会でも、ペテロのヨッパでの体験を契機に、異邦人への布教と入会規約の問題は避けて通ることのできないテーマとなってきた。しかし、エルサレム教会を無視し続け、シリアから遠く小アジア、ギリシアにかけて活動を展開するパウロの行跡は、エルサレムに身を置く者にとっては決して落ちついて見てはいられなかったと思われる。このエルサレム対ディアスポラの構図は、タルムード期のパレスティナ対バビロニアという構図、今日のイスラエル対ディアスポラなかんづく合衆国のユダヤ人という構図に比すことができる。以下、エルサレムに身を置く者の側に立って、使徒行伝に描かれたパウロの事蹟を追っていこう。

a. パウロは回心の後、3年間エルサレムに姿を現わさなかった。エルサレム滞在もわずかに3週間で、ペテロとヤコブに会っただけで離れ、以後14年間エルサレムから遠ざかっている。（飢饉の義損金を携えての訪問を除く。）その間に、アンティオキアの信徒が、キリスト者（Christianos）という呼称を使い始めた。

b. バルナバとともにアンティオキアを出発し伝道旅行へ向かう。第一回目は小アジア中央部が対象となった。ここで既に3つの重大な発言をしている。

その1、小アジアのアンティオキアという町で、罪の赦しはキリストによってもたらされること、イエスを信ずる者は皆、モーセの法によっては救われないことでもイエスによって赦され解放される（行伝12・38f）と語っている。

その2、同じ町で翌週の安息日に、地元のユダヤ人から神を冒瀆していると批判されるや、異邦人宣教を声高に叫んでいる。神の言は最初にユダヤ人に語らねばならぬから語ったままで、彼らがこの教えによる永遠の命に与るにふさわしくないことが判明したからには、今後は異邦人を相手にするのだと宣言した（同13・46）。

その3、伝道旅行を終えてシリアのアンティオキアへもどるや、教会の人々に帰朝報告した中で、異邦人に対して門戸を開いたと語っている（同14・27）。

c. その直後に、割礼の是非に関してパレスティナとアンティオキアで見解が分かれ、パウロとバルナバはエルサレムへ呼ばれ、統一見解が出される。（内容については前節参照）

d. アンティオキアへもどると、第二回目の伝道旅行に向かう。今回は新たにマケドニア、ギリシアを訪問、コリントでは一年半の長きにわたって滞在し、教えを説く。

ここで注目すべきは彼のアテネ訪問である。この地でパウロは従来とは異なる状況で宣教した。それまでは、主としてユダヤ人共同体のある都市で、安息日にシナゴグで説教した。内容も、キリストは受難し復活したこと、イエスこそキリストである点を中心であった。アテネへ行く前に訪れたマケドニアのピリピやテサロニケでの説教は、このパターンに沿うものであった。これに対し異教の町アテネでは、偶像崇拜者たるギリシア人と積極的に関わって、彼らの弁論に対抗して唯一神を説くに至っているからである。この変化は重大である。彼自身がいままでの世界を脱することになるからである。この体験が、次の訪問地コリントで主の声を聞く伏線となっている。説教にためらいと恐れを抱いたかにも見えるパウロを叱咤するように、主イエスのことばが臨んでいる。

e. ペンテコステの祭を過ごすべく、急ぎエルサレムへ向かうとしながら、行伝はパウロのエルサレム滞在を示唆するにとどめ、彼はアンティオキアから第三回目の伝道に向かう。エフェソスに長く滞在し、小アジア西岸を布教した後、エルサレムを目ざすことになるが、このときパウロは死を覚悟し、使命に死することの歓びを自覚していた（同20・22ff., 21・13f）。

エルサレムはユダヤ教の総本山であり、エルサレム教会とても確かに保守的であった。これは、キリスト者の集団に属すか否かに拘らず、ユダヤ人であることからくる保守性である。ユダヤ人と異邦人を厳然と区別する思考、この思考が心の奥深くに棲みついている。この思考によって支えられた世界観に立てば、パウロの行っていることは神の冒瀆に他な

らない。なぜか。

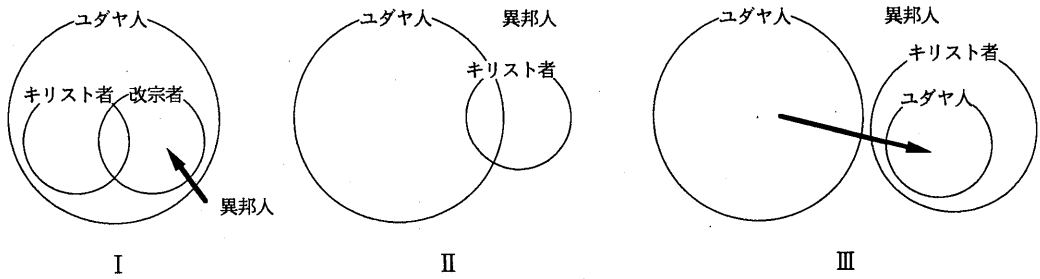
その1。パウロは既に第1回目の伝道旅行中に、異邦人への宣教をはっきり宣言した。その場合彼は、異邦人をユダヤ教へ改宗させてキリスト者にしようとはまるで考えていない。パウロにとって、ユダヤ性は不要物となってしまったからである。ユダヤ人は因習に捉われているために、いくら福音を説いても受け入れようとしない。だから、そういう人々は見捨てて、ユダヤ性という殻にとらわれない異邦人の方がありのままに真実を受け入れる心の状態にある。そう悟ったがゆえに、進んで異邦人と交わり、食事をともにした。ところが、当時、エルサレム神殿健在のユダヤ人社会では、穢れの規則は人々の生活を網の目のようにおおっており、エルサレムはことにその意識が強かった。敬虔なユダヤ人であればあるほど、穢れの因となるものは忌避すべきであり、異邦人との接触はもっとも警戒された事柄のひとつである。穢れは神殿の聖性を穢すゆえに忌避すべきであるばかりか、異邦人に接してその食卓につくともなれば、モーセの法で定めた食物規定に完全に違反することになる。まして意識的にこれを行うのは、神の冒瀆に他ならない。

その2。モーセの法は、唯一神がすべてを啓示したものである。これ以外に真正な法は存在しない。ところがパウロは、ユダヤ人に対してモーセの法を捨てよと説く。モーセの法より上位にキリストによる罪の赦しを置いている。とすれば、これはもはや割礼云々だけの問題ではなく、その背後にあるユダヤ教そのものが否定されようとしているのである。パウロ自身はそれをはっきり自覚していた。だからこそ、3回目の伝道旅行を締めくくべくエルサレムをめざす中で、彼はエルサレムでの死を覚悟していたし、使命に死すことの歓びを深く味わっていたのである。

4. キリスト教会のアイデンティティ

キリスト者の如何を問わず、ユダヤ人がパウロに対して抱いた不信感には根拠があった。彼自身の思考と行動は、ユダヤ教の枠を完全に壊す力を備えていたからである。この点に注目すると、初期のキリスト教会が抱えていた大きな問題は、教会はユダヤ教に対してどういう関係にあるべきか、という点であったと考えることができる。そこで以下、この点を当のユダヤ人キリスト者がどう考えたかを3つの類型に分けて考え、あわせてパウロの思考がいかにか他の人々の思考の枠を破るものであるかを明らかにしたい。

第一の類型を代表するのは、「キリストの信仰を受容したパリサイ派の人々」である(図1参照)。彼らにとって、ユダヤ人と異邦人との境界はモーセの法によって厳格に画定されている。もし異邦人がキリストを信じて教会に所属するのを望むならば、割礼を受け全き改宗者としてモーセの法を遵守しなければならない。彼らは神学的にユダヤ教の理念をよくわきまえていたからこそ、選民としてのユダヤ人の枠組を固持するのは道理になっ



キリスト教会のアイデンティティの三類型

ていた。彼らにとって、キリストの信仰はユダヤ教に至るための方法のひとつにすぎない。

第2の類型は、エルサレムの使徒会議で決定された立場である(図II参照)。異邦人は四つの掟を守り受洗することでキリスト者と認められる。したがってこの立場によれば、キリスト教会はユダヤ人世界と異邦人世界にまたがって位置する。この決定は、ユダヤ人のアイデンティティに大問題を投げかける。制度的には改宗儀礼の緩和であり、内面的には、同じキリスト教会内でユダヤ人と異邦人との間に意識の上で境界を作ってしまう点である。キリスト教会はユダヤ人の集団である、という前提を崩さない限り、今回の措置は改宗儀礼の緩和とみなされる。これはいわゆる周辺世界へのユダヤ人の同化(assimilation)へと発展する。もしそうでないというのであれば、前提を崩さねばならない。2通りの崩し方がある。その1つは、キリスト教会はユダヤ人だけの集団ではない、と定義することである。とすると、この教会に属するユダヤ人は、従来通りモーセの法を守り、教会員以外のユダヤ人ともユダヤ人同士として交際する。その一方で彼らは、同じ教会内の異邦人と生活を共にする。彼らはモーセの法に立脚した価値世界にいる限り、異邦人と交際することは他のユダヤ人の非難を受けるばかりか、彼ら自身の中に、してはいけないことをしているという意識をぬぐい去ることはできない。この心境に至ったのが先のペテロであり、バルナバでさえもペテロと同じようにふるまった。先の会議の決定は、教会員に不安定かつ曖昧な立場を強いたのである。

第3の類型とは何か。それは、先の前提のもうひとつの崩し方である。即ち、キリスト教会はユダヤ人の集団ではない、という立場である(図III参照)。ユダヤ人の集団ではないという意味は、ユダヤ人キリスト者もまた、彼らの拠って立つ価値体系としてのモーセの法を廃棄して、新たにキリストの信仰に入らねばならないということである。

ここまで徹底して考え実践した人は、パウロを除きおそらく誰もいなかった。ユダヤ人のみではない。異邦人キリスト者でさえも、キリスト教会とユダヤ教との同一性という既

成の観念を捨てきれず、進んでユダヤ法によって自身を縛ろうとする。それも無理からぬことであった。彼らは、ユダヤ人の律法とそれに則った生活態度を眼のあたりにして強く魅了され、シナゴグに足繁く通い、その一員になりたいと願っていた人々だからである。キリストの教えと洗礼によって仲間入りしたと思ったのに、ユダヤ人から割礼を受けないと救われまいと言われれば、心は動揺する。彼らは、パウロの教えを消化しきれないままに、第一、第二の類型の立場からの強い主張を受けると、その方向へ動かされてしまう。ましてそういう指導者のほうが人数では圧倒的に多かった状況下では、なおのことである。パウロは彼らに対して、それはまちがいだとひたすら説いているが、自分が去ったあと誤った教えが広がることをなかば必然的なものと予感した（ガラテア3）。

以上、三つの類型を並べて考えたとき、第一と第二との移行は比較的容易であるが、それでも相当に抵抗を伴うものであった。この抵抗感は周囲の人からばかりか、自身の内面からも沸いてくる。第三の類型は第一とは正反対の関係にある。パリサイ派であり同時にキリスト者であるというのは、本来パウロにおいては全く両立しない。まして、第三の類型ではユダヤ人はユダヤの枠を出なければならぬ。とすれば、第三の類型は第一から第二を経て漸次に達成されたのではなく、むしろ第一、第二の類型が立脚している価値の否定によって到達されたものと解すべきである。そこには徹底的な断絶が存在しているのである。

パウロが到達しえた立場は、ある強固な既成価値の完全な否定によって達せられたと仮定すると、我々は、彼の信仰告白と実践の意味が明瞭に把握できるようになるのではなからうか。即ち、私はイエスとともに十字架の上に処刑されたとか、私は律法によって死んだとか、私の中にイエスがおりイエスの中に私がいるというパウロの表白、これらはいずれも、一つの価値体系の徹底的否定、彼が依拠してきた価値世界全体、つまりそれまでの彼自身の存在そのものの徹底的な否定の表現ではなからうか、ということ、そしてこれがいかに容易でなかったかということである。

むすび

この小論を閉じるに当たり、宗教体験と解釈学について私見を述べたい。日蓮は弾圧された。しかしそれだけでは宗教体験ではない。彼がときの政治権力からうけた処罰が、その法律関係を越えた全く別の次元で、彼によって意味を賦与されることによって、宗教体験に転化するのである。実際に日蓮によってその出来事に対する画期的な解釈が生まれるのは、流罪中の思索においてであり、この解釈が与えられたときにこそ、悟りとか回心と呼ぶべき宗教体験が起こっている。そして、この解釈が生まれることによって、その受難

の出来事全体が宗教体験としての意味を与えられるといえる。つまり、身に起こった出来事は、その人自身の解釈を通してひとつの歴史的コンテクストの中に意味を生じたとき宗教体験となる。

これはパウロの「回心体験」についても妥当する。ダマスカスへの途次、パウロは巨大な力に圧倒される体験をした。この時点ではっきりしているのは、パウロがイエスを人格的な (personal) 存在として体験したことである⁽¹⁸⁾。これは確かに衝撃的な出来事であった。しかし、パウロがこの体験によってどのような人格的転換をとげ、どういう価値を創造し、既存の価値体系とどう立ち向かい、これをどのように解体していくか、即ち歴史的コンテクストにおける価値創造がどう展開するかは、この時点では何らわかっていない。その後の彼の思索と活動の中ではじめて具体化されるのである。そして彼の生涯を追っていくと、彼自身を成り立たせている価値の根幹を解体せざるを得ないほどの衝撃は、具体的には異邦人への彼独自の布教という形をとって現われている。ディアスポラのユダヤ人社会で布教することは、それだけで異邦人宣教を意味するものではない。また、実際に異邦人が入信するのも時期的にはおそかったかもしれない。それにも拘らず、パウロは年をおうにつれ、異邦人伝道という使命をダマスカス途上のイエス体験へ収斂させる傾向を強く示している。これは、パウロの身に起こったひとつの出来事とその瞬間において解釈されるのではなく、その後の生き方がこの体験ゆえと本人によって判断され解釈されたがゆえに、「回心体験」として価値づけられたのである。そして、これを検証する上で、歴史的コンテクストを吟味することがいかに重要かが明らかになったと考える。

註

- (1) 使用したテキストは『編年体日蓮大聖人御書』創価学会教学部編、昭和59年、98-99頁。
- (2) 前掲書99頁。山門のもう一つの理由は、和漢の歴史から念仏の栄えは国が亡ぶ前兆とするものである。
- (3) 『法然一遍』日本思想大系、岩波書店、昭和47年、164頁。
- (4) 前掲書 164頁。
- (5) 法然は、後世のためではなくこの世の祈りとして神仏に願うことは一向にかまわないという見解を示す。しかし、後世のために神仏に祈ることは念仏行を妨げることになるゆえ、強く戒めている。前掲書 172頁参照。
- (6) 前掲『編年体日蓮大聖人御書』 184頁。
- (7) 前掲書 184頁。
- (8) 前掲書 185頁。

- (9) 前掲書 191頁。
- (10) Moore, George Foot *Judaism*, Harvard U. P. 1927, Vol. I, p. 112. ユダヤ教が今日まで信仰と実践で統一性と普遍性を保持できたのは、神学の正統性ではなく、宗教的実践の統一性にあったとする。この点は同書110-111頁。
- (11) 前掲書 324頁。
- (12) 民族的にも宗教的にも近親関係にあるサマリア人については、ユダヤ人との最終的分離がヒルカヌスのサマリア神殿破壊（前128年）とする説とゲオニーム時代とする説があり、ここでは考察の対象からはずした。これについては *Encycropaedia Judaica*（以下 *Judaica* と略す）‘Samaritans’ 参照。
- (13) 例えば、使徒行伝 10・28。
- (14) 最終的にこの七つが広く認められるのはアモライーム時代で、それ以前は掟の数と内容について異論がある。 *Judaica*, ‘Noachide Laws’ vol. 12, p. 1190.
- (15) 詳しくは *Judaica*, ‘Proselytes’ vol. 13, p. 1183.
- (16) 新約聖書のテキストは King James Version, New English Bible, Peshitta, そのヘブライ語訳に拠った。原典は筆者の力量不足で参照の域を出ない。註解は主に *Interpreters Bible* を用いた。聖書の邦訳は意識的に使用を避けたので、引用は上記テキストの私訳に拠った。
- (17) Bultmann, Rudolf *Theology of the New Testament*, Charles Scribner’s Sons, New York 1951, vol. I, p. 188.
- (18) Moule, C. F. D. *The Origin of Christology*, Cambridge U.P., 1977, p. 7.