

キリスト教徒とは誰を言うか

持田行雄

はじめに

英和辞典の Christian には、必ず「獣類に対して）人間」、「（野蛮人に対して）文明人」という訳語がある。キリスト教文化圏というところは、クリスチャンでなければ人でないという世界なのだろうか。例えば、『ユダヤ人と中東問題』（石田友雄著）の中に次のような体験が伝えられている。

エルサレムで、かつて下宿していたキリスト教系学生寮の寮母がよくいっていた。

「あのユダヤ人は本当にいい人だ。まるでクリスチャンのようだ」

そして、著者は、「このヨーロッパから来た敬虔なクリスチャンにとつて、クリスチャン以外にも『いい人』がいるということとは不思議だったらしい。」と付け加えている。

また、『人と人との間』（木村敏著）によると、日本人がよく

口にする「われわれ日本人は……」という表現は、キリスト教文化圏では殆ど使われず、最も抵抗なく使われるのは「われわれキリスト教徒は」と「われわれ人間は」の二つだという。そして、「われわれ人間は」の背後には、キリスト教の教義に裏打ちされた、いかなる反論も許さない絶対的な人間中心主義があり、これと全く同質の絶対的排他性が「われわれキリスト教徒は」の発想からも窺われるとしている。

しかし、このキリスト教徒の人間中心主義的な「絶対的排他性」は一体どこから来るのだろうか。総じて言えば、キリスト教徒とは、一体誰を言うのだろうか。

無論、キリスト教徒とはナザレのイエスという歴史上の一人物をユダヤ教においてその到来が待望されていた「この世の救い主」（キリスト）であると信じた人々のことである。この信仰は、刑死したイエスが神によって甦らされ、弟子達に現れたという復活体験の証言から始まっている。この証言の成立当初

に、一定の伝承定式があつたわけではなく、相互に独立した個々の伝承が成立していたようである。その一つがパウロによって「第一コリント書」十五章三節以下に伝えられている。伝承史的に見れば、これが最古のものであるとは限らないが、しかし、文献学的には最古の復活証言である。従つて、この告白定式の証言を手掛かりにして「キリスト教徒とは誰を言うのか」を探つていくのも決して意味のないことではないだろう。

無論、この証言は、個人的な体験に対して、個人もしくは教団が加えた解釈であるから、我々の仕事はこの解釈に更に我々自身の解釈を加えていくという作業になるだろう。そして、それはまた、現代のキリスト教文明を成立せしめた基盤としてのキリスト教信仰をその倫理性において吟味するという作業になるはずである。また、そうならなければならない。

しかし、この作業には次のような二つの限界がある。

第一に、我々は原始キリスト教徒の証言から史実を確定することは出来ない。また、その必要もない。イエスの復活と顕現は、すべての人に対してではなく、特定の個人または集団（しかも彼等はすべて信徒）に対してのみ生じているからである。我々が対面しているのは客観的な過去の事実ではなく、特定の人々が自己の体験に対して行つた解釈なのである。

第二に、我々は先ずテキストの証言を疑うよりも、記述されてあるままの形において、それらを解釈しなければならぬ。ここに求められているのは、資料の分析であるよりも、その解釈なのである。我々には、様式史や編集史の方法を駆使して原

初の証言をその裸の姿において見出そうとする必要はないだろう。我々にとって必要なのは、史実の何であるかの確認ではなく、現代のヨーロッパ文明を由来せしめた信仰的基盤（それは同時に我々日本人の現代文明の基盤でもある。）の何であつたかを吟味することなのであるから。従つて、本小論は、歴史的倫理性が迫り得ない信仰上の問題に対して、倫理学がどこまでその倫理性を解明できるかを問う自己吟味の作業でもある。

一 第一コリント書一五章三節以下

文献学的に確認できる最古の復活証言はパウロの手紙の「第一コリント書」一五章三節以下にある。この証言はパウロがコリントの教徒に伝えたものであり、パウロ自身も受けたものであるという（一五・三）。次のように伝えられている。

3b. hoi Christos apethanen huper tôn hamartión henón katas graphas.

4. kai hoi etaphe, kai hoi egéertai tēi hēmerai tēi tritiēi katas graphas.

5. kai hoi ophthe, Kephai, eita tois todokta.

「3. ……キリストが、聖書に従つて私達の罪のために死んだこと、4.そして、葬られたこと、そして、聖書に従つて、三日目に、甦らされていること、5.そして、ケパに現れたこと、その後十二人に現れたこと」である。しかし、ここに使用されている概念は「非パウロ的」であり、

このことよってこの定式文がパウロ以前に形成されていたことが確認できるという。非パウロの概念とされているのは複数形の hamarton (罪)、kata tas graphas (聖書に從つて)、egeertai (甦った)、ophite (現れた)の四つの語句である。⁽⁵⁾

また、これらの言語がセム語の特徴を示していることから、パウロがこの伝承を受けた場所と時期についても様々な推測が行われており、次の三つがその代表的なものである。

- (1) 五〇年頃のアンテオケ
- (2) 四〇年頃のダマスコ

(3) 回心後の最初のエルサレム訪問の時(三六年頃)⁽⁶⁾

パウロがいつどこでこの伝承を受けたとしても、パウロの時代には、すでにこれが原始教会の伝えた信仰告白の中心的な定式の一つになっていたことは確かなことである。⁽⁷⁾

ここに四つの動詞が使用されている。apephanen, ephthē, egeertai, ophite である。無論、主語はすべて Christus である。受動形が用いられているのは、これらのすべてがキリストに対して行われた神の行為であるという信仰からであろう。なお、時制はすべて不定過去形が用いられているが、egeertai には現在完了形が使われている。これは、神の復活の働きは継続的であるという観念を示すものであろう。

問題なのは、これら四種の動詞の相互的な関連である。前二者「死んだ」と「葬られた」は、確かに歴史的に有り得る出来事を伝えている。また、事実そうであったらう。しかし、後二者「甦らされた」と「現れた」は、必ずしも歴史的に確認

できる事柄ではない。どちらかと言えば、信仰的な確信に属する事柄であると言えよう。しかし、宗教は人間の行動を文化形成的に規定する根拠であると考える視点からは、この後二者の動詞が意味する内容の方が一層重要な問題になる。

また、一般に「葬られた」は「死んだ」を、「現れた」は「復活した」をそれぞれ確証する機能をもっており、従つて、「葬られた」と「現れた」とは独立の意味をもっていないとされている。⁽⁸⁾ 確かに、「死んだ」と「葬られた」との間の関連はそう考えることが出来る。しかし、「甦らされた」(復活)と「現れた」(顕現)との間の関係は、必ずしもそれだけで片付く問題ではないだろう。従つて、ここでは思い切つて通説に逆らい、むしろ「顕現」を中心に据えて考えてみよう。誰かが死んだイエスが自分に現れたという証言を最初に行つたからこそ、初めてイエスは甦つたという伝承が成立し得たとも考えられるからである。

更にまた、次のように言うことが出来る。

ある信仰が成立すると、その信仰を持った人の行動がそこから規定され、その行動からその信仰に特有な文化が形成されてくる。この視点から見ると、「復活」よりも「顕現」の方が一層決定的な意味を持つだろう。復活は自己及び自己の行動とは関係なく生起し得るし、また、生起したそれを自己の生に拘りなく伝承することも出来る。しかし、顕現は他の誰でもないこの自分に現れたのだから、その体験によつてその後の彼の思想と行動とは一変するはずである。従つて、ヨーロッパ文化の

成立基盤を吟味するといふ視点からは、何よりも先ずこの「顯現」の意味について考えてみなければならぬといふある。

二 様々な翻語表現

「第一ロリンテ書」一五章五節 (ophthe Kephai eta tois dodeka) は、*デ*のほうに訳されてきたであろうか。先ず、日本語訳を見ると、殆どすべて――

「ケムに現れ、その後(後)十二人(弟子)に現れた」となっていて、訳文上の相違は見られぬ。⁽⁶⁾しかして、*ヘ*・*ヘ*・*ヘ*のキリスト教團の言語にならば、*ヘ*・*ヘ*・*ヘ*にかなりの相違が現れよう。さへしか例を引らば、――

- 1) . et quia *uisus est Cephae*, et post haec undecim. (BIBLIA SACRA: Juxta Vulgatae Versionem, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, et NOUUM TESTAMENTUM LATINE, secundum editionem sancti HIERONYMI, London, The British and Foreign Bible Society, 1973.)
- 2) . und dass *er gesehen worden ist von Kephas*, danach von den Zwölfen. (DIE BIBEL, oder die Ganze HEILIGE SCHRIFT des Alten und Neuen Testaments: Nach der Deutschen Übersetzung Martin Luthers, Württembergische Bibelanstalt Stuttgart, 1964.)
- 3) . et *qu'il est apparu à Céphas*, puis aux douze. (LA SAINE BIBLE, qui comprend l'ancien et le nouveau testament tra-

duits d'après les textes originaux hébreu et grec, par LOUIS SEGOND, Paris 58 Rue de Clichy, 1958.)

- 4) . and that *he was seen to Cephas*, and aſtir these things to en-leuene. (THE HOLY BIBLE: in the earliest English versions made from the LATIN VULGATE by JOHN WYCLIFF and HIS FOLLOWERS; Oxford, At the University Press, 1982.)
- 5) . And *he was seen of Cephas*, then of the twelve. (THE HOLY BIBLE: Translated out of the Original Tongues and with former Translations dilligently compared and revised by His Majesty's special commend, A.D. 1611, London, The British and Foreign Society, 146 Queen Victoria Street; THE HOLY SCRIPTURES: in The King James Version: in The Interpreter's Bible, New York Abingdon Press Nashville, 1953, and THE NEW SCOFIELD REFERENCE BIBLE, HOLY BIBLE: Authorized King James Version, New York, Oxford University Press, 1968.)
- 6) . and that *he appeared to Cephas*, and afterward to the Twelve. (THE NEW ENGLISH BIBLE: Oxford University Press, Cambridge University Press, 1970.)
- 7) . and that *he appeared to Cephas*, then to the twelve. (THE BIBLE: Revised Standard Version, American Bible Society, New York, 1973, and THE HOLY BIBLE: From Ancient Eastern Manuscripts, Holman Bible Publishers

Nashville 1981.)

このような翻訳上の相違は、多分、次のような理由による。

第一に、相違は使用されている語の意味が多義的であることに由来する。ophthe (現れた) は horad (見る、認める) の直接法、三人称、第一不定過去、受動相の形である。従って、「er gesehen worden ist von」や「he was seen of」などと訳されたのも当然の結果であったと言っただろう。

しかし、horad の aorist passive は、「見られた」という受動相としては用いられず、むしろ「現れた」という deponent verb として用いられるのが普通である (RSV; see Heb. 9:28; etc.)。従って、無論「he appeared to」のように訳されてもよい。しかし、第一コリント書一五章五節をこのように訳さなければならぬ決定的な理由は何も存在しない。

なお、ophthe が「現れた」と訳されている箇所は、Matt. 17:3; Mark 9:4; Luk. 1:11, 9:31, 22:43, 24:34 などであり、特に福音書の中に多く見出されている。

第二に、この翻訳上の相違は聖書の読まれてきた時代の変化に対応している。ヒエロニムス (C. 340~420) の J・ウィクリフ (C. 1324~84) の M・ルター (1483~1546) などの訳や『欽定訳聖書』(1611) の訳などから、比較的早い時期には「見られた」と理解されていたことが窺われよう。

しかし、NEB (1970) や RSV (1973) などがすべて「現れた」としているから、このような解釈は近代以降の言語学や文献学などの発展の結果であることが理解される。こうした単語の翻

訳にもそれぞれの時代の文化的状況が反映されているのである。

第三に、そして、これが最も決定的な要因であろうが、このような信仰告白文の場合、これを翻訳する個人または集団のキリスト教に対する理解と信仰とがそれぞれ異なっていて、それが翻訳上の相違に結果したと考えられる。我々は単に「見られた」と「現れた」の相違だけでなく、例えば、英語文化圏の聖書がすべて「was seen」や「appeared」などと過去形を用いているのに対して、ヒエロニムス訳、ルター訳及びフランス語訳などの聖書がすべて「visus est」、「gesehen worden ist」、「est apparu」と現在形を用いている点³、更に、同じ英語文化圏においてすら「was seen of」と「was seen to」との相違が見られる点などにも注意しなければならない。このように、一つの単語の翻訳にすら、それぞれに訳者の理解と信仰が反映されていると言っただけである。

このように、翻訳上に種々の相違が見られるということは、信仰の定式を伝える文献などに関する限り、決して唯一の正しい翻訳があるわけではなく、常に一つの相対的な解釈しか許されていないということ、また、そこに万人に共通した唯一の理解が得られないのは、決して学問的研究や信仰的論理に未完成や不十分な部分があるからではなく、それが原理的に不可能な事柄であるからであるということの意味している。信仰を伝える文献に関しては様々な解釈が許されてよい。また、許されなければならない。もしそうでなければ、信仰は自らの自由

を失つて懲り固まつた教義に留まることにならう。そして、自由な解釈を失つた信仰は、自己の内部に存在する発展への生命力を枯渇させて、新しい時代の新しい文化を形成していく基盤たる資格を自ら放棄していかざるを得ないだろう。それ故、新しい解釈を常に許して留まる場所がない。それが信仰の最も大切な本質であると言つてよい。そして、無論、パウロの伝える *orthodox* 定式の告白文もまた、すべての人々に、すなわち、我々自身に、自由な解釈を求めているのである。

三 新しい解釈とその解釈上の留意事項

すべての人間が「時代の子」であるなら、その時代もまたその時代を代表する「人間の子」であると言つてよい。従つて、我々は、我々の時代と文化から、従来の解釈に対して我々自身の新しい解釈を試みるよう求められている。無論、我々が向かい合つているのは、特定の信仰を宣教する文献であるから、従つて、その解釈には次のような注意が必要になるだろう。

第一に、顕現は誰が見ても確認できるといふような出来事ではなかつたといふことである。テキストは、特定の人「ケバ」に現れたと語る。すなわち、単に「現れた」とも「人々に現れた」とも語つていないのである。従つて、顕現は、その場に居合わせた人ならば誰でも見ることが出来たような客観的な出来事ではなかつた。もしそれが、すべての人々に確認できるような形で生起していたなら、それは「人々に現れた」として、す

なわち、歴史的な事実として処理されていたことだろう。⁽¹²⁾

しかし、「ケバ」に現れ、十二人に現れた」という。無論、それが「百二十人以上もの人々」(行伝一・一五)であろうと、あるいは「五百人以上もの兄弟達」(一コリ一五・六)であろうと、常に特定の人または集団に対してなされてきたことに変わりはない。しかも、キリストの顕現はすべての個人または集団を信徒にした。従つて、歴史家がこのテキストから取り出すことが出来るのは、史的な事件としてのイエス顕現の現実性ではなく、弟子達の抱いた顕現の信仰である。もし顕現が史実であると主張されるなら、それは、もはやキリスト教信仰の根柢にはなり得ないだろう。誰もが認める客観的な史実に信仰を誘発する力はない。シーザーがルビコン河を渡つたといふ史実は決して信仰の対象になることは出来なかつた。

顕現が誰にでも史実として確認できるような出来事ではないといふ事実から、これはただ信仰者にだけ開示される出来事であるといふことが理解されるだろう。顕現の真理性は史的に証明されるものではなく、ただ信仰によつてのみ明らかになる。事実、イエスの顕現に接した者は例外なく信徒になつた。⁽¹³⁾

しかし、この特定の人間が語り継いできた特定の体験に対して、我々は、どのような解釈を行うことが出来るのだろうか。第二に、テキストの証言それ自体がすでに一つの解釈であるといふことである。現代の我々には、もはやケバや十二弟子の体験をそのまま追体験することは出来ない。我々自身がペテロもしくは原始教団が行つた解釈にパウロ自身が加えた解釈とい

う二重の解釈と向かい合っているのである。従って、ここに取り扱われるテキストの内容は、常に解釈されたものである。こうして、顕現に関する問題の考察は、「解釈されたものを解釈する」という解釈学の課題になる。あるいは、こうも言える。我々のテキストは、すべて想像力を介して生み出されたものであり、その表現にも想像力が駆使されているから、我々はテキストから喚起される我々自身の想像力をテキスト自体の想像力に向かわせなければならぬ、と。しかし、まさにそこにこそ我々の想像力を、対象に応じて多様に働かせ得る余地も大きく生じて来よう。顕現の解釈にはテキストの想像力に対して自己の想像力を対決させていく真摯な姿勢が常に求められている。我々の解釈はこのような限定を負っているのである。

事実、「ケパに現れた」は決して顕現の事実を伝えるために採られた定式文ではない。むしろ、それは、ケパが神によって選ばれたことを、すなわち、神の行為を宣教するためのものである。原始教団の理解によれば、ケパは教団成立の最初から特別の人物であった。彼はイエスを「生ける神の子」と最初に告白したことにより、キリスト・イエスから最初の教会がその上に建設されるべき岩（ペテロ）として選ばれた人である（マタイ一六・一六以下）。そして、まさにこの故にこそ、原始キリスト教はケパ（ペテロ）への顕現というこの告白を通して、神の救いの業を語り伝えて行かなければならなかったのである。ここに、教団が語ってきたペテロへの顕現の primacy がある。従って、「ケパに現れた」は、ケパを通して神の救いの業が最

初に成就されたという原始教団の告白なのであって、決して単にキリストがケパという人物に現れたという客観的な事実を伝えているわけではない。すなわち、この告白において保証されるのはケパの体験の真实性ではなく、かえって、ケパの使徒性の真実なのである。無論、ケパの使徒性を保証するものは神である。従って、教会がこの「ケパに現れ」を語り伝えてきた最も中心的な目的は、教会におけるケパの指導性の権威を、復活者の顕現によって委託されたものとして明示することにより、それを「公認定型」として伝承の中にとどめておくことにあった。だから、この告白の出来事以外のところでキリストが顕現者として認められることは有り得ない。

しかし、この最初の「想像力」を駆使した信仰理解に対して我々は、どのような解釈を行うことが出来るのだろうか。

第三に、我々はただ「見る」と「聞く」とを通してのみテキストの伝える原初の体験に対して解釈を行うことが出来るということである。事実、我々にはもはや千数百年も前のペテロの体験が何であったかを確認することは出来ない。我々はただ、それへの証言を聞いて（読んで）信じるか信じないかの決断を行う外はない。それは、歴史的な確認の問題ではなく、優れて倫理的な決断の問題なのである。

無論、第一コンリト書のパウロは subjective vision について考えていたわけではなく（九・一を見よ）、甦らされた主の *actual appearance* について考えていたと見てよいだろう。しかし、そのパウロと言えども原始教団から受けたケパや十二弟子

の顕現体験を直接「見た」わけではなく、彼もまた、口で語られた言葉を「聞いて」そう信じたのである。

しかし、それを聞いたパウロを、まさにそのように信じさせたものは一体何であったのだろうか。無論、すべての人の語る言葉がすべての人によって信じられていくわけではない。信じるに足る人の言葉だけが信じられていく。しかし、「信じるに足る」というのはどういうことなのだろうか。語る者が聞く者にその言葉を信じさせることが出来るのは、多分、彼が語るその時々彼の「振る舞い」による。聞く者が聞いた言葉を信じたのは、それを語った人の振る舞いが彼を信じるに足るものであったからである。パウロも、おそらく、ケバもしくは原始教団の人々の振る舞いを見て、彼等の証言を信じたのではなからうか。伝承の伝え手と受け手とが初対面であるような場合にはなおさらそうであろう。そして、パウロと原始教団との場合がまさにそのような場合であった。しかし、もしそうであるなら、パウロは、ケバまたは原始教団の人々の振る舞いのうちにキリスト・イエスが「現れている」のを「見た」のである。

ケバからある距離を置いて客観的に現れたキリストを彼自身が実際に見たのか、それとも、ケバの内部に巻き起こされた精神的な変化をケバもしくは原始教団が「現れた」と表現したのか、無論、パウロと言えども、それを判定することは出来なかつたろう。しかし、少なくとも、パウロは、「キリストが現れた」と語るケバもしくは原始教団の人々の振る舞いを見て、彼等の言葉をそのように信じたのである。そのことを、パウロは「私

も受けたものです」と端的に表現した(二五・三三)。そして、その限り、パウロにとつて、キリストが「現れた」のはケバ及び原始教団の人々の振る舞いにおいてであつたと言つてよいのである。

ケバや十二弟子へのキリストの顕現は、神の行為の一つとして、歴史的理性の *competence* を超えている。それは、ただ信仰宣言のうちにその表現を見出すことが出来るだけである。しかし、パウロは、その信仰宣言の内容であるキリストの顕現を *an actual appearance* であると信じたのである。そして、パウロがそのように信じたのは、そのように証言するケバや原始教団の人々が、そのように信じてよいように振る舞っているのを現実に「見たこと」による。すなわち、彼等の振る舞いが、彼等にキリストが現れたことを信じさせるような振る舞いであつたことによる。従つて、「ケバに現れた」というのは、単にケバによつてキリストが実体的、かつ、客観的に見られたという証言なのではなく、そのように信じてよいような振る舞いを、ケバもしくは原始教団の人々が行つていたという証言なのである。そして、もしこのことをパウロの側から言えば、キリストは「ケバのうちに現れた」ということになるだろう。

事実、パウロは、自己の顕現の体験を神が御子を「私のうちに」(ἐν εμοί) 啓示して下さつたと語る。(ガラ一・一六)。神は「私のうちに」啓示したのであつて、決して「人々に対して啓示した」のでもなければ、「不特定多数の人々の前に啓示した」のでもない。従つて、もしケバがイエス・キリストの事

実を知ったことを、彼自身の口で表現なら、やはり、彼もまた神が「私のうちに啓示して下さった」と語ることだろう。⁽¹⁹⁾しかし、このようなパウロの重層的な顕現解釈に対して、我々は、どのような解釈を行うことが出来るのだろうか。

四 新しい解釈の可能性

これまでの考察から、我々のテキストには二重の解釈が加えられてきたことが明らかになった。伝承を伝える者が自己の最初の体験を表現するために加えた解釈と、伝承を受けた者がそれを真実なものとして受け入れ、定式化して他に伝えるために加えた解釈とである。更に、伝承を受ける者の側から見ると、伝承を伝える者によって最初に「見られた」ことは、伝える者自身のうちに今も「現れている」こととして理解されているということも明らかになった。こうして、我々は、顕現のような優れて信仰的な伝承内容は、客観的歴史的な出来事か、それとも、主観的心理的な出来事か、などという二者択一的な単純な問題などでは決してなく、むしろ、主観的でありながら同時に客観的でもあり、内面的でありながら同時に外在的でもあるような事柄であることを理解するのである。それはただ信じること⁽²⁰⁾によってのみ明らかになる事柄なのである。

従って、我々はテキストの「ケバに現れた」を二つの異なった意味に理解してよいだろう。その一つは、これをケバが自分の外に見ることが出来るように現れた（「ケバによって見られ

た」と理解することであり、もう一つは、これを他の人々から見ると、ケバのうちに現れていることが分かるように現れた（「ケバにおいて見られた」と理解することである）。

前者の場合には、「ケバによって」見られたのであるから、顕現は客観的な出来事である。しかし、特定のケバにだけ見えたのであるから、それは決して史的な事件ではない。もしキリストの顕現が誰もが確認できるように生じていたなら、それは歴史の事件になったはずである。しかし、顕現はただ信仰においてのみ明らかになる出来事であった。従って、歴史的思惟が何かを確認し得るとするなら、それは、せいぜいのところ、ケバが何かの体験をしたという事実くらいのものであるう。

後者の場合には、「ケバにおいて」見られたのであるから、顕現は解釈上の出来事である。原始教団もしくはパウロが、ケバの振る舞いからケバがキリストの顕現に出会ったと理解したか、あるいは、ケバの振る舞いを通してケバ自身のうちにキリストが現れていると解釈したかの何れかであろうからである。少なくとも、この証言は、何かの根源的な体験を経ることによって、ケバのその後の生き方が完全に一変していたことを伝えていいる。事実、ケバは、生前のイエスを三度も否認しておきながら（マタイ二六・六九以下、平行）、キリストの復活と顕現とを体験するや否や、殉教の死をも辞さない生き方を選んで選び、多分、実際に殉教している。だから、顕現の体験がケバの生の原理を変えたことは確かなことなのである。

従って、「キリスト教徒とは誰を言うか」の問いをもって始

めた我々が取り上げなければならぬ解釈は、無論、後者のそれである。そして、いま、我々はこの問いに答えることが出来るだろう。キリスト教徒とは、キリストが彼において現れた者を言う、と。最初の時代、キリストが「現れた」者はすべてキリスト教徒になった。むしろ、彼等は、キリスト教徒になったそのことを、キリストが彼において現れたと語ってきた。そして、それは、従来の古い生き方を棄てて、キリストという生の原理を新しく選んで生きることを意味した。換言すれば、それは、キリストという普遍的な生の原理の中で古い自己が死に代わって、キリスト自身が彼において生きることであった。

我々は、新約各書の中に、この我々の解釈を支持する証言を二通りに見出すことが出来る。少し例を引いてみよう。

一、信徒はキリストにおいて生きる (zao)

1. 私にとって、生きるとはキリストであり、死ぬことは利益なのです (ピリピ一・二一)。

2. 主は、私達のために死なれましたが、それは、私達が、目覚めていても眠っていても、主と共に生きようになるためです (一テサロ五・一〇)。

3. 生きているのは、もはや私ではありません。キリストが私の内に生きておられるのです (ガラ二・二〇)。

二、信徒はキリストの体の一部 (melo) である。

1. 私達も数は多いが、キリストに結ばれて一つの体をつくつており、各自は互いに部分なのです (ロマ二・五)。

2. あなたがたは、自分の体がキリストの体の一部だとは知ら

ないのか (一コリ六・一五)。

3. 私達は、キリストの体の一部なのです (エペソ五・三〇)。
更に、パウロの回心を伝える伝承もまた有力な証拠になる。

この出来事は、原始教会の中でも特に重視されたく、教会の発展の歴史を伝える『使徒行伝』の中に三度も記録されている (九・一―一九、二二・六―一六、二六・一一―一八)。

キリスト教徒を迫害するためにサウロ (後のパウロ) がダマスコの近くまで来た時、彼は突然、天からの光の中で、「サウロ、サウロ、なぜ私を迫害するのか」という声を聞く。「主よあなたはどなたですか」とサウロが尋ねると、「私はあなたが迫害しているイエスである」という答えがあったという (九・三―五)。厳密に考えれば、サウロが迫害していたのはイエスその人ではなくてイエスの弟子達であったのだから、天からの声は「なぜ私の弟子達を迫害するのか」とならなければならない。

そして、サウロに対するイエスの答えもまた、「私はあなたが迫害している人々がキリストと信じているイエスである」とならなければならないだろう。しかし、もしそうなるなら、キリストは客観的に離在する実体になってしまう。無論、それはキリスト教信仰の本質に反している。キリスト教的に言えば、キリスト教徒を迫害するということは、キリスト自身を迫害することと同じなのである。キリスト教徒のうちに、あるいは、彼においてキリストが生きているのだからである。そして、それがキリストが「甦った」ということの意味でもある。キリスト教徒とは「キリストにある (in)」、あるいは、「キリストを着

た (endus) 人達であった (ガラ三・二七)。

五 殉教者の生き方と死に方

キリスト教徒はキリスト自身の「現れ」であるから、彼等を迫害することはキリスト自身を迫害することでもあるという考えは、単に新約書にはかりでなく、古代のその他の文献にも多く見出すことが出来る。そして、それは、迫害時代(教会の英雄時代)に殉教した人々の出来事を伝える『殉教者行伝』の中に特に顕著である。ここでもいくつかの例を引いてみよう。

1. 「あなたが見るこの出来ない者が私のうちで受難していません」、「私は、キリストの名の故に受難するためにここに來てゐるのです」(Martyrion ton Hagion Karpou……36, 63)。
2. 「彼等(殉教者達)は、主の受難の幾分かに従うことの出来たことを喜び、感謝した」(Passio Sanctarum Perpetuae……189)。
3. 「もし私が、主の受難に与ることが出来るように、あなた(総督)がして下さるなら、私は喜びます」(Passio Sancti Irenaei Episcopi Sirmiensis 23)。
4. 「彼(Santos)において受難していたキリストは、大きな栄光を成就した」、「殉教者達は(キリストという芳香を匂わせていた」(Martyrion ton en Longounoi teleiōthēton 29, 30)。
5. 「キリストが(殉教者達に)きらめく恩寵となり、近づくと

殉教によって光り輝いていた」、「キリストが彼等の表情や態度のうちで輝き出した」(Passio Sanctorum Mariani et Iacobi 37, 92)。

無論、殉教それ自体はユダヤ教とキリスト教の信仰史を貫いた共通の運命経験であった。従って、イエスの死もその殉教史の流れの中で理解されている(マタイ一三・二一九以下)。しかし、イエスの死は単に数多い殉教の中の一つとして理解されたわけではない。もしそうであったなら、それは、単純に一人の預言者の死の一つであったにすぎなかつたらう。イエスの死は最初期の信徒にとって、単に殉教であったばかりでなく、むしろ信徒の生と死との原点であり原理でもあったのである。従って、彼等は、「信仰上の弟子達の受難と死」を「キリストの模倣として」、つまり、比喩的にすべての改宗者の洗礼において演じられてきたあのキリストと一緒の死と埋葬とを具体的に文字通りに実現するものとして、また主自身が彼の忠実な追従者の人格のうちで受難しているとさえ言われ得たほど緊密なキリストとの人格的結合を成就するものとして「解釈したのである。この「殉教のキリスト論」は特に迫害時代のキリスト教史を貫いた考え方であった。⁽²²⁾

殉教者とはキリストと共にキリストの苦しみを苦しむ覚悟が出来た者であったばかりでなく、同時に、キリスト自身が彼において彼と共に苦しむような信徒でもあった。従って、この人格的な結合は後代の「聖体の秘蹟」において体験されるような一種の「存在論的な交わり」であるが、しかし、殉教の主体は常

にキリストであり、殉教者はその時々においてキリストに与る参与者 (a participant in Christ) となり得るだけである。かつてのイエスの受難が個々の殉教においていまその場であり、いま迫害されているキリスト自身が殉教者に働きかけている。それ故、我々はこのキリストと信徒との人格的な結合を信徒においてキリストが「現れている」と解釈してきたのである。

事実、二世紀後半頃に生じたポリュカルボスの殉教を伝える文献の中にも、主キリストが殉教の場に臨在して殉教者達と共に語っているという信仰が展開されている。殉教の苦しみをキリストが殉教者と共に苦しむ。むしろ、キリスト自身が殉教する。従って、殉教者はこのキリストの苦しみに与れば与るほど喜ぶが、それは、キリストの栄光が現れる際に喜びに溢れるためであった(一ペテロ四・一三)。このように、初期のキリスト教徒にとって、「キリスト」とは、信徒の生がそこにおいて可能となる場所の共同的な生の根拠であり、また、原理でもあった。だから、イエスは、決して後から「キリストになった」のではない。信徒の生の共通の根拠として、また、原理として、そもそも最初から「キリストであった」のである。

後代の非信徒から「絶対的排他性」として非難されたキリスト教の「個性」的性格は、この自己の生が死ぬも生きるも共にキリストという共通の基盤的な生の原理において成り立っているという強固な共同体意識に由来した初期のキリスト教徒の思考と行動との統一的な性格にこそ、その遠因があると見てよいだろう。キリスト教徒というのは、キリストという生の原理

を共有することによって新しく生まれ変わった人間なのであるから、従って、非信徒の側から彼等を見ると、彼等が「キリストチャンにあらざれば人にあらざ」というように見えても、それは、けだし、当然のことであったと言わざるを得ないのである。

六 キリスト教徒とは誰を言うか

我々は「キリスト教徒とは誰を言うか」と問い、パウロの証言を手掛かりにしながら、この自らに課せた問いに答えようと努力し、そして、その考察の過程においては、とりわけ、次の三つのことに配慮してきた。

第一に、我々は通説に反して、「復活」よりも「顕現」の方を中心にして考えてきた。「現れた」は「甦った」を確証するために添えられているというのが、殆どの人々によって採用されてきた見解である。しかし、復活が誰によっても確認できるような歴史的な事実ではないということから、我々は、むしろ、「現れた」ことよって「甦った」ことが信じられたのでありうと仮定してみた。従って、「復活」ではなく、「顕現」を中心に考察を進めざるを得なかったわけである。

第二に、我々はキリストの「現れた」ことが確認されたのは、その証言を行った信徒の振る舞いを通してであったと考えてきた。顕現体験が体験者の生を一変させている事実注目したためである。更に、パウロなどの証言から、顕現が特定の個人もしくは集団にしか生じていないという点にも注目したためであ

る。従つて、我々はキリストの顯現が信じられたのは、その証言者にそう信じてよいような振る舞いが見られたからであるといふなさざるを得ず、そこからまた、キリストが「現れた」といふ証言は信徒が証言者の振る舞いを言い表してきた基本的な告白定式の一つであつたと考えざるを得なかつたわけである。

第三に、我々は「キリスト」を信徒の生の新しい原理であると考えてきた。パウロの回心の証言や迫害時代の殉教録の記述などから、キリスト教徒への迫害はそのままキリスト自身への迫害でもあることが確認されたからである。キリスト教徒にあつては、信徒が生きているのではなく、彼においてキリストが生きているという。従つて、たとえキリストから離在的な独立実体という性格が失われようとも、我々はキリストを信徒に共通する生の原理であると考えざるを得なかつたわけである。

そして、いま、我々は、以上の考察から、次のように主張してよいだろう。

「キリスト教徒とは誰を言うか」。無論、一般には、イエスという歴史上の人物をキリストとして信仰する人々を言う、と考えられている。しかし、初期のキリスト教徒の証言に従えば、「イエス・キリスト」という言葉は決して単なる人名を表す固有名詞などではない。それは、イエスをキリストとして、すなわち、自己の生の原理として、受け入れたという信仰を告白すると同時にその信仰を宣教する言葉なのである。従つて、我々は通説に反して、キリスト教の独自性を、「宣教する者」(ナザレのイエス)が「宣教される者」(キリスト)とみなされた

という点に見出すことは出来ない。我々は丁度その反対に、「宣教される者」が「宣教する者」として新約文書の中に描き出されているという事実を確認できるだけである。しかし、たとえ、そのキリスト像が復活・顯現の信仰フィルターを通して濃厚に潤色されていようとも、イエス・キリストを自己の生の原理にして生き抜いた人々の証言が現実存在する限り、人間の倫理的行為に対するキリスト教信仰の規範性は否定され得ないだろう。「イエス・キリスト」信仰の倫理的意義は、ナザレのイエスという過去の人物の行為を認識することではなく、すべての人間の生の原理となつて世界の未来を完成することのうちにあるからである。(ロマ五・一―五、八・一八―二五)。

我々が「史的イエス」について、歴史的認識をどれほど深くしようと、それによつてイエスがキリストになる(すなわち、我々の生の原理になる)わけでは決してないだろう。事実、キリスト教の学問研究に關して言えば、どれほど高度な研究も、一人の人間の悩める魂をすらすら救うことはなかつた。「イエス・キリスト」は決して歴史的研究の対象ではない。聖書の証言の中で我々に出会うことによつて、我々一人一人の生の原理として働き、やがて世界の完成に生きる存在なのである。

使徒達の証言した「キリスト・イエス」の復活・顯現の出来事が史実であつたか否かを判定することは、現代の我々には不可能なことである。しかし、この判定不可能性は、たとえ歴史的には「史実としての信頼性の欠如」を意味するとしても、キリスト教教的に見れば、むしろ、この出来事の超歴史的な性格

を意味すると言えよう。ただこの出来事だけが「信じて生きるか否か」と、人間の自由な決断を、そして、その決断への服従を呼び起こす出来事として、絶えず歴史の中に歴史を超えて作用しているからである。「キリスト・イエス」の出来事はすでに歴史を超えている。しかし、それは、その後の歴史を造り、文化を造ってきた。今後もそうであり続けることだろう。²⁵

このように、宗教的なものは歴史の中に繰り返し歴史を超えて働き続けることによって、やがて自らが形成した歴史に対しても、歴史的なもの・人間的なものを吟味し更新する原理として、一般的なもの、恒常的なもの、典型的なものとなる。しかし、精神史や文化史から見れば、総じて、一般的なものの方が個別なものよりも重要であり、反復されるものの方が一回限りのものよりも重要であろう。²⁶「キリスト・イエス」の出来事も、歴史的に見れば、ただ一回限りの歴史の中に生じた個別的な出来事である。しかし、それは、使徒達のそれに関する最初の証言を通して、歴史的なもの・人間的なものを吟味し更新する原理として、繰り返し一般的なもの、恒常的なもの、典型的なものとなった。自らの歴史性を超えたのである。

イエスが死んで甦ったという「事実」は歴史の中の最初にして最後の出来事であった。今日まで、その一回の歴史性が重視され強調されている。それはそれなりに決して意味のなかつたことではない。しかし、我々は通説に逆らって、「復活」よりもむしろ「顕現」を中心的な概念として、本小論の考察を開始してきた。我々自身の文化が由来した精神的な基盤を吟味して

その歴史の中に人間の生き方や死に方を探り出そうとする我々の考察にとっては、歴史的・一回的なものよりも、繰り返し返される典型的なものの方がより重要であるだろう。キリストの顕現はまさにそのようなものとして、人間の倫理的行為がそこから規定されて来るものなのである。そして、それが通説に反して、「顕現」を考察の中心に据えて考えてきた理由である。もつとも、復活と顕現とを切り離し難い二概念と考え、両者を一体と見て、それを「復活」の概念によって代表させると言うのであれば、それは、我々の考えに添ったものと言つてよいだろう。

使徒の証言が存在する限り、「キリスト・イエス」の顕現の出来事は今日も生起する。明日もまたそうだろう。彼等の証言によって目を開かれる時、キリスト・イエスは彼のうちに現れるだろう。しかし、彼が目を開かなければ、キリスト・イエスは十字架に死んだままだろう。我々は、そこに世界史という時間の中に現れるキリスト教信仰の超時間性を見ることが出来る。この超時間性は、聖書の教義的規範性が永遠であることではなく、「キリスト・イエス」の顕現の出来事が繰り返される典型的なものであることによる。それ故にこそ、原始教会の人々は聖書の中のイエスに、「あなたがたは聖書の中に永遠の命があると思つて調べているが、この聖書は私について証しするものである」(ヨハネ五・二九)と語らせているのである。

おわりに

原初のキリスト教信仰に従えば、イエス・キリストは、聖書の証言を通して絶えず人々に呼びかけ、この世俗世界に「神が支配する国」を実現させるために今なお使徒達の証言の中に働き続けている。これを聞く者がその言葉を受け入れないなら、キリストは再び十字架にかかって死ぬだろう。そして、もはや決して現れることはないだろう。しかし、もしこれを受け入れるなら、キリストはその人において現れるだろう。丁度、コルベ神父やマザー・テレサのうちに甦って現れたように。

この「然りか否か」(Sic sive non)は、聖書の証言を受ける者の決断による。しかし、どちらを選ぶうとも、この問いかけには答えざるを得ない。そして、まさにこの問いかけによってキリスト・イエスは、事ある毎に我々の中に、絶えず死に、絶えず現れ続けることだろう。「キリスト」は世界の未来の完成に生きる存在なのであるから。キリスト・イエスは今も聖書の証言を通して我々の一人一人に問いかけている。「それでは、あなたがたは私を誰だと言うのか」(マタイ一六・一五)と。

[註]

- (1) 石田友雄『ユダヤ人と中東問題』、六興出版、昭和五三年、
八四頁。
(2) 木村 敏『人と人との間』、弘文堂、昭和五一年、一頁以下。

- (3) ウルリッヒ・ヴィルケンス著「イエスの復活の伝承史」
(W・マルクセン、U・ヴィルケンス、H・G・ガイヤー、
G・デリンク著『イエスの復活の意味』、村上 伸訳、新
教出版社、一九七四年、所収)、七七頁。

- (4) The Greek New Testament: Edited by Kurt Aland, Matthew
Black, Carlo M. Martin, Bruce M. Metzger, and Allen Wik-
gren. UNITED BIBLE SOCIETIES, 1975(3). (1 Corinthians
15:3b-5). なお、「パウロが受けた伝承複合体の Vorlage は
五節で終結し、六節、七節の顕現リストは、パウロが独立
に、おそらくエルサレム教団から受けた伝承を付加したと
考え」られる(山内 真著『復活 その伝承と解釈の可能
性』、日本基督教団出版局、一九七九年、五九頁)。

- (5) コンツェルマン著『新約聖書神学概論』、田川建三・小河
陽訳、新教出版社、一九七四年、八〇頁参照。

- (6) 山内 真著、前掲書、五五頁参照。

- (7) いろいろと議論はあろうが、ここでは一先ず、佐竹 明著
『使徒パウロ 伝道にかけた生涯』(日本放送出版協会、
昭和五六年、一〇〇頁以下)に従って、パウロがこの伝承
を受けたのは「三六年頃のエルサレム」であったとしてお
こう。

- (8) 佐竹 明著、前掲書、一〇二頁。
(9) コンツェルマン著、前掲書、八一頁。
(10) 例えば、『新約全書』(大日本聖書館、明治三二年)、『旧新
約聖書』(東京、日本聖書協会版、昭和五年)、『聖書 新

- 改訳」(日本聖書刊行会、昭和四五年)及び『聖書 新共
同訳』(財団法人、日本聖書協会、一九八七年)などである。
- (11) THE INTERPRETER'S BIBLE: Volume X. New York,
Abingdon Press Nashville, 1953. p. 218.
- (12) 藤井孝夫著『キリストの復活事件と教会』、新教出版社、
一九八七年、七四頁以下参照。
- (13) コンツェルマン著、前掲書、八四頁では、「復活」を主語
にしたこのような解釈がなされているが、我々は、すでに
上に述べたような理由によって、「顕現」を主語に据えて
このように主張することが出来るだろう。
- (14) 並木浩一著『古代イスラエルとその周辺』、新地書房、一
九七九年、六頁以下を参照。
- (15) Cf. Schuyler Brown: The Origins of Christianity, A His-
torical Introduction to the New Testament, Oxford Uni-
versity Press, 1984. p. 82ff.
- (16) ウルリッヒ・ヴィルケンス著『復活 聖書の復活証言の史
的研究』、中野健一訳、新教出版社、一九七一年、三〇頁
以下を参照。
- (17) THE INTERPRETER'S BIBLE: Op. cit., p. 218.
- (18) Schuyler Brown: Op. cit., p. 88.
- (19) 藤井孝夫著、前掲書、七八頁。
- (20) コンツェルマン著、前掲書、八四頁参照。
- (21) The Acts of the Christian Martyrs: Texts and Translation
by Herbert Musurillo, Oxford, 1972. 以下、本論文中に言
及される殉教録はすべてこのムスリロ版による。
- (22) G. W. H. Lampe: Martyrdom and Inspiration, in "Suffering
and Martyrdom in the New Testament," edited by William
Forbury and Brian McNeil, Cambridge University Press,
1981, p. 119. なお Lampe は、このような殉教観を「a
Christology of martyrdom と呼んでいる(p. 119)。
- (23) Lampe: Op. cit., p. 120.
- (24) Martyrion tou Hagion Polykarpou 22.
- (25) 拙稿「殉教のキリスト論」(秋田大学教育学部研究紀要第
三五集、一九八五年)参照。なお、我々は「イエス・キリ
スト」を「イエスをキリストと告白する信仰」の意味に、
また、「キリスト・イエス」を「キリストと信仰されるイ
エス」の意味に使用する。
- (26) G・タイセン著『イエス運動の社会学』、新井 献・渡辺
康麿訳、ヨルダン社、一九八一年、二二頁。
- (一九八九・三・二九)
- (もちだ・ゆきお 秋田大学教授)