

タイトル	書き記されたイエスと語られるイエス
著者	土屋，博
引用	北海学園大学人文論集，25：109-134
発行日	2003-10-31

# 書き記されたイエスと語られるイエス

土 屋 博

新約聖書学、特に福音書研究は、広い意味での宗教研究の歴史の中でも、最も長く重厚な伝統を有するもののひとつであったが、20世紀にはまた、歴史的・批判的方法を中心とする研究方法の刷新が引き金となって、あらためて人々の注目を集める領域となった。ところがここには、多くの場合、いつのまにか暗黙の前提、と言うよりもむしろ無意識の前提が入りこんでいるように見える。それは一種の価値感覚であるが、当初無意識であっただけに、統一的なまとまりがなく、漠然とした方向として示唆されているにすぎない。しかし今日この研究が、長い間そうであったように、特殊な関心の対象にとどまらず、宗教現象一般の研究の中で教典論の一例として相対化され、さらに、諸学問の相互折衝を通して、研究方法の上でも検討しなおされるようになると、その漠然とした方向づけが自覚を要請されるようになる<sup>(1)</sup>。

それは、いわゆる「神学的」発想法の学問性云々というような問題とはややニュアンスを異にする。宗教研究において、「客観的・実証的」手法をふりかざし、「神学」の「主観性」を断罪する時代は終わったと思われる。とは言ってももちろん、宗教現象は結局主体的な価値観に還元されるとする単純な見方が支持されるわけではない。まずはその見方をも含めて、宗教現象に対しては中立的見方などありえないというのが、さしあたりの出発点となるであろう。現代の宗教研究は、いずれにしてもこの地点から出発せざるをえず、新約聖書学もその射程からはずれることはできない。ただし新約聖書学では、暗黙の前提を問題とする仕方が、他の宗教研究の場合とは異なるようにも見える。つまりここでは、「キリスト教信仰」に基づく「神学的」立場がもともと必須の前提だったのであり、中立的見方を排

するのは当然のことと言われるかもしれないのである。この領域の研究者はそれだけ自信に満ちている。そのような状況で、研究における「実証的」傾向を修正しようとするときには、伝統的「神学」のあり方をそのまま肯定しようとする反動的試みと見なされても仕方がないかもしれない。しかしそもそも問題は、「神学」とか「信仰」とかいう言葉が従来あまりに安易に用いられてきたところにあるのではないだろうか。

「神学」はもとよりキリスト教に由来する概念であるが、その成果の蓄積を宗教研究全体の中において見ると、その方法は単なるキリスト教の枠を越えて、宗教研究全体に広く見られる基本姿勢にかかわっていることがわかる。キリスト教のように、これを自覚的にひとつの学問体系として構築しないまでも、同様な営為は、ほとんどの宗教的伝統の中に多かれ少なかれ見出される。ある時期の「科学的・実証的」宗教研究は、これとかかわらないようにするか、もしくは、距離をとった形で考察の一部にくみ入れるか、いずれかの立場をとるのが常であった。しかし、研究者が自らの主体的価値観を自覚しつつ研究を行うことは、宗教現象を研究対象とする以上、本質的に不可避なのではないかと考えられる。研究者が実際に特定の宗教集団に属しているかどうかは、また別の問題である。そうであるとすれば、「神学」は単なる主観的な思弁体系ではなく、宗教研究に欠くことのできない構成要素として、はじめか認識しておいた方がよい。その認識に立った上で、自らの「神学」を含んだ宗教研究が、どのような手続きを通して公共の場の検証課題となりうるかが問われるわけである。

「神学」が体系的に展開される時、キリスト教会内部では、それを導く動機が「信仰」であるとされる。しかし、これら両者の使い分けは必ずしも明確でないし、ましてキリスト教以外の宗教集団の多くにおいては、これらはいずれにせよ集団への帰属意識以上のものではない。また、研究者が特定の宗教集団に所属していない場合にも、これらの概念で示されるのと本質的に同じ事態が存在することを考えに入れておかなければならない。それに加えて、今日特に強調しなければならないことは、キリスト教においても、否キリスト教だからこそと言った方がよいかもしれないが、

「信仰」・「神学」の内容が決して一義的でないことである。一義的でないにもかかわらず、そのことをあえて意識しようとせず、あたかも一義的であるかのように「神学的」宗教研究を遂行する場合、「信仰」・「神学」概念の枠組の中へ元来の宗教的動機とは異なるさまざまな価値観を代入する可能性が出てくる。それは多様な形態をとりうるが、つきつめると意外に単純な道德感情あるいは政略的動機のようなものに還元されることが多い。初めに述べた新約聖書学、特に福音書研究における暗黙の前提、無意識の前提は、結局これと結びついていることが多いのである。日本のキリスト教研究にとりわけその色彩が濃厚であることは、近年急速に発展した日本のイスラム研究と比較してみるときただちに明らかであろう。聖書学は、歴史的・批判的方法によって手続きが厳密になっただけに、その前提が見えにくくなっている。しかし、そこをしっかりと自覚しないと、この分野に本来の公共性を期待することはできないであろう。今必要なのは、そのような意味での「メタ聖書学」である。

「書き記されたイエスと語られるイエス」という表題のねらいは、イエスをめぐる文書伝承と口頭伝承を歴史的・批判的方法を用いて分析することにあるのではない<sup>(2)</sup>。欧米においても日本においても、イエス研究史には、これまで述べてきたような問題点が最も鮮明に現れやすい。そこでその実態の一端を、イエスに対する人々のかかわり方を通して解明してみることが本稿の目的である。なぜ人は、あるときにはイエスについて書き記し、またあるときには自分のことのようにイエスを語るのか、書き記すことと語ることとの関係はどうなっているのであろうか。その問いをめぐって考察を重ねていくためには、研究者や聖職者だけでなく、キリスト教という宗教集団を構成するすべての人々を視野に入れる必要がある。その過程において繰り返し念頭におかざるをえない事柄としておのずから浮かび上がってくるのは、書き記されたもの（教典）を限定しようとする「正典」（canon）というキリスト教特有の理念が存在すること、および、あくまで語られる言葉を媒介として儀礼を執行しようとするならわしに見られるように、「言葉」に固執する性格がキリスト教にはぬきがたくつきまとい

ることであろう。宗教と呼ばれてきた人間の営みを考察するためのモデルとしてキリスト教の場合をとりあげるさいには、同時に他の宗教集団と異なるキリスト教の特殊性をも見すえていかなければならない。

(一)

1960年代以降20世紀後半に、欧米のキリスト教界から始まって世界的規模で、イエスに対する関心が増大した。それが必ずしもキリスト教界だけにとどまらなかったという意味では、まさに「イエス・ブーム」であり、その動向は時にはやや挑発的に「イエス運動」とも呼ばれたが、本当にキリスト教の枠を越えた関心の広がりがあったのかどうかは、いまひとつ定かでない。ゴータマ・シッダールタやムハンマドをめぐって同じような「ブーム」が見られたわけではないとすれば、イエス運動に対する関心の「普遍的性格」は、結局、キリスト教神学の世俗化以上のものではないことになる。つまり、それは真の普遍性の実現というよりも、むしろ、特殊性を普遍的に拡張したものと見なされなければならない。しかしそうであったとしても、キリスト教という宗教集団が現代社会において自らのグローバル化を求めるひとつの試みであったことは確かであり、そのような視点からこの傾向を見なおすことには、それなりの意義があると思われる。キリスト教がらみの関心がしばしばそうであるように、ここではかなり厳密な学問的手法と単純素朴な信念とが融合（野合？）しているので、それら双方への目配りと両者を切り分ける枝法とがともに必要になってくるのである。

20世紀後半におけるイエス・ブームを全体として見ると、そこにはいくつかの位相が認められる。第一に、キリスト教会が一種の批判的・改革的情熱をもって自らの根源に立ち帰ろうとする動機が、イエスに対する関心と結びついている。しかしこのような傾向は、いつの時代のキリスト教にも何らかの形で見出されるものであり、また、キリスト教以外の宗教集団においても、同様な現象が存在する。一般的に言って、批判的・改革的志

向は根源主義と結びつきやすいのである。さらに第二に、イエスに対する関心が地域文化の特性と結びつく場面がしばしば見られる。日本のイエス・ブームも、一面では、この地域におけるキリスト教受容のあり方と無関係ではないように思われる。そして第三に、イエスに対する関心がラディカルな形で自らを突出させると、キリスト教さえも越える方向で「イエス主義」が主張される。その場合には、イエスは一種の教祖的性格を帯び、新宗教的熱気に満たされた運動が展開される。現代のイエス・ブームは、このようにさまざまな契機が交錯する中から生じたものとして理解されるであろう。そこで、これらの折り重なった位相を歴史的観点を考慮しながらときほぐし、およそイエス論なるものが発生してくる人間学的地平を多角的に明らかにしていくことにしよう<sup>(3)</sup>。

#### (1) 批判的根源主義と「まねび」の動機に基づくイエス論

批判的ニュアンスを実際に意識しているかどうかはともかく、イエス像の再構成を目ざすイエス論は、多かれ少なかれ批判的根源主義の色彩を帯びる。そして、再構成されていくイエス像は、人間像として洗練の度合を高め、やがて一種のあるべき人間像となっていく。換言すれば、それは「まねび」の対象となるのである。ところが、キリスト教の教義の中核に位置づけられている「キリスト論」に対して、「イエス論」が現れると、そこに正統主義に対する批判的ニュアンスが浮かび上がってこざるをえない。その批判的ニュアンスは、再構成されたイエス像こそ真に根源的なものであると主張されることによって、さらに増幅されていく。そこでイエス論は、正統主義から「人間中心主義」の烙印をおされるのである。

おしなべてイエス論の出発点は、書き記された福音書である。イエスをめぐる具体的情報を少しでも得ようとすれば、非キリスト教的資料はほとんど役に立たず、もっぱら福音書、しかも主として正典福音書に依拠せざるをえないからである。しかし、20世紀に発達した歴史的・批判的方法に基づく福音書研究は、少なくともイエス論の表現方法を変えることになった。福音書から史的イエスの原像を正確に再現しようという期待が、その

方法を通して遠のいたとき、イエス論を生み出す根源志向はまず、イエスの肉声を反映しているかもしれない口頭伝承へと向かった。様式史的方法がその可能性を開いたわけであるが、もとよりイエスの肉声<sup>4)</sup>が確証とともにとり出されたわけではない。しかし、イエスの死後福音書が成立するまでの数十年間、イエスが人々の間で語られ続けたという事柄の意義に目を向けさせたことは、様式史的方法の功績であろう。さらにその後の編集史的方法は、現に手もとにある書き記された福音書の中に根源的志向をさぐる道を開いた。その結果、最初の福音書記者マルコが根源志向を有するものとして、一種の思い入れの対象となり、「福音書」がそのための文学類型と見なされた<sup>4)</sup>。ところが福音書は、新約聖書に含まれている四つだけではなく、いくつかの外典福音書も存在する。これらは一見して、かなり奔放な想像力の産物であり、史料としての価値を疑わせるが、「福音書」という文学類型にはこのような文書も含まれていることをふまえておかなければならない。

最終的には4世紀になってほぼ確定されるにいたる旧・新約聖書正典は、その後キリスト教会から公認されたイエス論の唯一の典拠となった。すなわち、外典はもはや考慮に値しないものであり、他方、四つの正典福音書は、その多様性にもかかわらず、常に統一的に理解されなければならなかった。これは、宗教集団の活動における教典の用い方として共通に見られる形態ではなく、キリスト教、特にプロテスタンティズムの特徴である。合理的に考えれば当然矛盾を含まざるをえないこの正典理念は、近代の歴史的・批判的方法の適用の結果、少なからず動揺することになる。しかし、書き記されたイエス伝承をさらに限定した正典福音書が、説教など教会の宗教活動を通して語られるイエス、および、折にふれてさまざまな形で新たに書き記されるイエス伝を規定していったことは明らかである。イエス論において、イエスの言葉に力点をおくか、イエスの行為に力点をおくかというような近年の問題意識は、伝承が福音書に書き記された段階ですでに芽生えていたのではないかと思われる。イエスの言葉だけを集めたトマス福音書のような文学類型が現れたことが、この問題意識のきっかけと

なったのかもしれない<sup>(5)</sup>。しかし、イエスの言葉と行為はもともと相互関連の中でとらえられるべきものであり、書き記されたイエスと語られるイエスとの関係も、本質的にはこれと重なり合っている。

福音書成立（1世紀後半）以降今日にいたるまでの流れを見ると、種々のイエス論を導いてきた根本的動機は、結局、「まねび」（*imitatio*）の対象を求めるということではなかったかと思われる。イエスの言葉と行為が結びつくのはここにおいてであろう。その意味で、15世紀にトマス・ア・ケンピスによって書かれたとされている著作の表題はきわめて示唆的である<sup>(6)</sup>。しかし問題は、その「まねび」の意味合いであろう。単純に理解すると、それはひとつの理想的なイエス像を確定し、その言葉と行為に見ならうように努力することと思われるかもしれない。実際人々は長い間そう考え、実践してきた。ところがその結果は、たえずそうしたねらいを裏切ってきた。イエス像はそのつど異なっており、普遍的な合意を獲得しうるとなるとひとつの理想的なイエス像は、遂に確定されるにいたらなかったのである。J・ペリカンが言うように、これまでに描き出されたイエス像の最も著しい特徴は「万華鏡のような変幻性」である<sup>(7)</sup>。その変化の中に継続性を見出そうとするならば、多少異なった角度からこれを見なければならぬ。つまりイエス像は、それを生み出す人間の価値観に対応して多様であるが、その試みを支える「まねび」という動機だけは持続しているのである。人々は長い間、あきもせずこの試みを繰り返してきた。「過去2000年の間の継続性と非継続性」（ペリカン）はこのように理解するべきであろう。

ここでそれとの関連において、あらためてはっきりと確認しておかなければならないことは、自分にとって好ましいものであるかどうかにかかわりなく、そもそもイエスの原像を確定する作業が本質的にきわめて困難であったという事実である。周知のように、19世紀に数多く現れたイエス伝は、A・シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』（原版1906年）によって総括された。彼は諸々のイエス伝をふりかえりつつ、消極的な結論を出す——「しかし、イエスは立ちどまることなく、われわれの時代を通り過ぎて、彼本来の時代に帰って行った。……（中略）……かつて湖のほとりで、イ



エスが何者であるかを知らない人々に歩み寄ったように、彼はわれわれの方に見知らぬ人、名も知らぬ人として歩み来る」<sup>(8)</sup>。シュヴァイツァーはここではもはや、書き記された正典福音書にこだわることなく、それを越えたところへ向かおうとしているようにも見える。彼はこの結論にもかかわらず、またもや自らのイエスを書こうとしたのであるが、19世紀のイエス伝の総括をさらに批判的に徹底したのはR・ブルトマンの『イエス』(1926年)であった。ブルトマンによって、イエスをめぐる史的情報は、今やイエスの「教説」(Lehre)との「出会い」に集約される<sup>(9)</sup>。思想を中心にイエスをとらえるブルトマンの傾向に対する反作用として、その後「史的イエス」をめぐる議論が続き、史的情報の乏しさを補完するために、「イエス運動」という社会的広がりを想定する説も現れた。しかしそれも、生き方のモデルをその中に求めようとする限り、「まねび」の動機の発展形態と言ってさしつかえないであろう<sup>(10)</sup>。ここには元来一種のディレンマがひそんでいるのであり、今やそれに目を向けることこそが重要なのではないだろうか。

## (2) 地域文化の特殊性を反映したイエス論

歴史をふりかえると、批判的根源主義と「まねび」が、最も広い範囲で見出されるイエス論形成の根本的動機になっていると考えられるが、近代から現代にかけては、さらにそれぞれの地域文化が有する特殊な事情がこれに加わる。すなわち、大航海時代以降、キリスト教がヨーロッパに限定されていた時代は終わり、受容の形態と度合には相違があるとしても、キリスト教の問題もイエスの問題も、次第にグローバルな地平へと移されるにいたった。そして他の多くの領域においても見られるように、ここでもグローバル化が進むにつれて、その反動としてローカル化の傾向が浮かび上がってきたのである。抽象的な教義をめぐる神学論とは異なり、イエス論は具体的・現実的な人間の問題にふれてくるので、地域文化の特殊性の影響を受けやすい。欧米のイエス論はしばしばひとまとめにして扱われやすいが、それらも実は、個別の文化に対応してかなり異なっている。近年

アメリカ合衆国のイエス論が数多く現れることによって、逆に、それまでのヨーロッパのイエス論の文化的制約が明らかになってきたとも言えるであろう。ここではさしあたり、日本のイエス論の特徴へ目を向けて、そのことを確認しておけば十分であろう。

明治時代初期の日本の為政者・指導者たちのキリスト教に対するかかわり方は、きわめてアンビヴァレントなものであった。彼らにとってキリスト教は、外来宗教である以上一種の危険性をともなうが、それにもかかわらずキリスト教と結びついた欧米先進文明は、いちはやくとり入れなければならないと考えられたからである。例えば福沢諭吉は、決してキリスト教に共感したわけではなかったが、その有用性を認識し、宣教師の活動を支援するようになった。そのとき、彼の目から見て最も好ましい（つまり比較的安全な）キリスト教はユニテリアニズムであった<sup>(1)</sup>。それは伝統的な三位一体論をしりぞけてイエスの人性を強調し、それにならって道徳的生き方を求めようとするいわば合理主義的なキリスト教であった。ユニテリアニズムそのものは日本で必ずしもものびなかったが、近代国家の政策にも支えられたユニテリアンの志向は、ひそかに日本社会にひろがっていった。それを推進したのは正統的なキリスト教会ではなく、むしろアカデミズムに近いところ、および、それと連携した出版事業であった。したがって、日本のキリスト教にははじめから、イエス論が活発に展開される思想的雰囲気、潜在的な志向があったのではないかと思われる。

明治期に日本のキリスト教界を指導した人々の一部にも、すでにその傾向はうかがわれるが、意識的に人間イエスをテーマとした著作が現れはじめるのは、やはり政治的・社会的運動が活発になってきた 1960 年代以降で、現象的には欧米の動きのあとを追った形になっている。すでに指摘してきたように、イエス論には、しばしば正統主義的な教義や制度のあり方に対する根源主義的な批判が含まれており、日本の場合もその例外ではないが、批判がなされるコンテクストが欧米の場合とは多少異なっていることに注意しておかなければならない。欧米ではイエス論は、教会によって伝統的に保持されてきたキリスト論に対する問いかけであり、それはとりもなお

さず社会改革の可能性を開こうとするものでもあった。しかし日本では、キリスト教会はほとんど社会的影響力をもちえない弱小宗教集団であり、明治初期の為政者たちが気にしたのも、日本のキリスト教会ではなく、その背後にある欧米列強であった。このコンテクストにおいては、欧米のキリスト教会の主流に対するイエス論的な批判は、日本の為政者にとっては、ひそかに歓迎すべきことと見なされた。それなるがゆえに、日本のアカデミズムおよび彼らと結びついた大手の出版社は、自らの意識はともかく実際には、為政者の意図と同じ方向をたどることになったのである。

そういうわけで日本のイエス論は、いわゆる知識人層から好意的に迎えられた。そのため教会からの反発にもかかわらず、いくつかのイエス論は、そのような「受け」によってアカデミズムの周辺に定着していくことになる。それは、社会全体から見れば、多かれ少なかれその時々主流にさおさすものであった。作家の文学作品として現れたイエス論は、そうした傾向を如実に示している。イエス論は本質的に文学活動に通じるものであるが、日本社会では、一般にキリスト教の知識が圧倒的に不足しているため、そのような作品が新鮮な刺激を与えることになった。これは時として、革新的雰囲気すら作り出したのである。ここでもゴータマ・シッダールタやムハンマドと日本文学の関係を考えてみれば、イエスの場合の特異性は明らかであろう。ところが、そのようにしてイエス論が日本社会で一定の立場を獲得していったときには、それをキリスト教の境界内におさえこむことがほとんど不可能になるのである。

### (3) キリスト教の臨界に立つイエス論

これまでにとりあげたものの中にも、すでにその傾向がかいま見られたのであるが、イエス論にともなう批判的根源主義には、伝統的キリスト教の境界線を越えていく潜在的可能性がある。それは「キリスト教の臨界に立つイエス論」と言うよりも、むしろ動的に「キリスト教の内から外へ向かうイエス論」と言った方がよいかもしれない。最近ではこの傾向は、1980年代に盛んになった英語圏、なかんずくアメリカ合衆国のイエス論に

において顕著に見出される。彼ら自身の表現によれば、19世紀の「古い探究」の時代（A・シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』が総括した時代）、20世紀前半の「無探究」の時代（R・ブルトマンの『イエス』に代表されるように、イエスについて語ることの困難さが強く意識された時代）、1950—1960年代の「新しい探究」の時代（E・ケーゼマン等によって再び「史的イエス」に関心が向けられた時代）を経て、今や「第三の探究」の時代に入ったと言われる。それは「イエス研究のルネサンス」とも呼ばれ、そこでは社会学や人類学の手法がイエス研究に好んで適用される<sup>(12)</sup>。

この新しい流れにそって見なおされたイエスは、もはやこれまで理解されてきたような終末論的予言者ではなく、例えば、伝統的知恵をくつがえす教師・賢人と見なされる。そのような方向へイエス論をおし進めようとしている研究者の一人であるJ・D・クロッサンによれば、イエスはユダヤ人・キニク派の農民であり、呪術師・治癒行為者であった<sup>(13)</sup>。このイエス像は確かに革新的であり、多くの人々の関心をひくものではあるが、果たして普遍的な「まねび」の対象として提示されうるのかどうか、また、宗教集団の統合的象徴として何らかの意味をもちうるのかどうかははっきりしない。しかし、こうした動向の背後には現代の文化的多元主義があり、これからのキリスト教はいずれにしても、それとの折衝を避けるわけにはいかななくなっていると考えられる。少なくとも、特定の地域文化との結びつきが明らかになってきたキリスト教の形態は、そのままでは普遍的説得力をもちえない。それがキリスト教を越える新しい宗教運動なのか、それとも新たな普遍性を目ざして脱皮していくキリスト教なのかは、現時点では見定めにくい。いずれにしても今やイエス論が、このように常に新たに再生産される生き生きとした物語的性格を明らかにしてきたがゆえに、キリスト教会の安定した閉鎖空間に風穴をあけつつあることは確かであろう。従来キリスト論と呼ばれてきたものがこのイエス論とどのような関係にあるのかは、古典的な問いの枠組（「史的イエスとケリュグマのキリスト」）それ自体を新たにする形で今後も問い続けられなければならない。

(二)

20世紀後半に生み出されたさまざまなイエス論は、それぞれの強調点の違いはあるとしても、結果的には、世界的規模で見られる新しい宗教運動の勃興や欧米地域文化と結びついたキリスト教の相対化の進行と軌を一にするものであった。どこまで積極的意義をもちうるのかは問題であるが、いわゆる解放の神学と結びついたイエス論には、その傾向が典型的に現れている。しかし少し視点をずらすと、イエス論なるものには、あまり指摘されないひとつの大きな特徴が見られるのであり、20世紀後半のイエス論もその例外ではない。それはイエス論が徹頭徹尾書き記された文書資料に依存するということであった。しかもその資料は、原則として、正典という限定された文書の枠を越えることはほとんどなかったのである。外典その他の諸文書は、使用されたとしても、あくまで参考資料であった。前述の「まねび」の動機は、実はこの特徴と密接に結びついている。「イエス本」・「イエスもの」など、やや揶揄的に呼ばれるものをも含む数多くのイエス関連の著作は、イエスについて書き記すという意味では、福音書と呼ばれるジャンルの延長線上にあるが、所詮、正典福音書にとってかわるものとはなりえなかった。あらゆるイエス論が立ちもどらざるをえない典拠は正典福音書であり、およそ書き記されたイエスはここに始まり、ここで終わるのである。この点におけるずば抜けた凝集力が、長い歴史にわたるキリスト教のアイデンティティをそれなりに支えてきたのであろう。種々の領域で書き記された「テキスト」にこだわる性格は欧米地域文化一般に見られるが、これがどこに由来するのかはよく考えてみなければならない。それはイエス伝承の出発点であったパレスティナの文化あるいはもっと広範囲の文化に由来するものであろうか。それともキリスト教を受け入れたヨーロッパ地域文化に由来するものであろうか。キリスト教の地域性と普遍性をめぐる問題は、ここからあらためてとらえなおされる必要がある。

そこで、(一)で述べた位相を念頭におきながら、このような傾向が実際のイエス論の中にどのように現れてくるのかを、具体的事例にそくして検証

し、その結果をふまえて、再度全体的に問題を考察することにしたい。前述のように、20世紀後半の「イエス・ブーム」によって生み出されたイエス論は、いくつかの新しい様相を示しているとはいえ、本質的にはこれらも伝統的な「まねび」の動機を脱しておらず、その意味では、かつてA・シュヴァイツァーが総括したはずの19世紀の「イエス伝」の再生産にすぎない。したがって、検証すべきイエス論の問題は、やはりそこまでさかのぼってとらえかえした方がよい。2世紀にわたる期間を展望することによって、それだけ考察の幅が広がるに違いないからである。すでに代表的古典となった「イエス伝」の中で、今日なお読みつがれているものとしては、D・F・シュトラウスのもものとE・ルナンのものであるが、ここでは特に後者を取りあげることにする。しかしその考察の結果は、何らかの形でおそらく前者にも通じるのではないかと思われる<sup>(14)</sup>。

ルナンが若き日にサン・シュルピスの神学校を去る決心をするにあたって心を悩ませた問題は、カトリック教会を離れてもなおキリスト教徒でありうるかということであったようである<sup>(15)</sup>。当時の彼の心境によれば、彼はもはや「カトリック信者」ではなかったが、キリスト教の創始者であるイエスの性格に強くひかれているのであるから、依然として「キリスト教徒」にとどまっていた——「教会を棄ててもイエスに忠実であるという考えが私をとらえた。もしも私に顕現を信じることができたなら、必ずやイエスが私にあらわれたもうてこう言われたであろう。『我が弟子となるために我を捨てよ』。この考えが私をささえ、私を大胆にした。その時以来、『イエス伝』はすでに私の心の中で書かれていたとすることができる。イエスのすぐれた人格に対する信仰がこの書物の魂であるが、それが神学に対する私の闘争における私の力だった。イエスは実際いつも変わらず私の師だった<sup>(16)</sup>。この段階のルナンには、必ずしもキリスト教そのものをのりこえようという積極的な意識はなく、カトリシズムを批判すべく、さしあたりその根源である正典福音書のイエスに立ちかえるというのが、神学校を去る彼の動機であった<sup>(17)</sup>。のちの『イエス伝』執筆を支えていたのもやはり同じ動機であったと思われる。

ルナンにとってのイエスはたぐいなき人間で、理想的人格、すなわち「まねび」の対象であった。イエスはあくまで人間として、「人間を神性へ向かって大きく歩ませた一個人」<sup>(18)</sup>としてとらえられていたがゆえに、ルナンの著書は物議をかもしたのである。ルナンは人間イエスの心理にまで分け入り、福音書の記述を想像力でふくらませたが、そこで再現しようとしたのは、福音書のイエスと異なるものでは決してなかった。否、むしろルナンの意識では、彼の発見したイエスこそ正典福音書の伝えるイエスであった。その意味では、彼は書き記されたイエスに忠実であろうとしているのであり、そのイエスに従う限り、本来のキリスト教徒であるという意識をもっていた——「今までのキリスト教の伝統からあらゆる点で遠く離れていたとしても、私たちはなおキリスト教徒なのだ」<sup>(19)</sup>。しかし、そのような彼の意識にもかかわらず、ルナンのイエス論は、どこかで正典福音書のイエスを逸脱していたのであり、少なくとも人々からそう見られたことは確かである。それでは、このずれはどこから生じたのであろうか。イエスにならって、その生き方を模索しようとする点では、以前からイエス論の試みにたえずつきまわってきた動機を共有していたのであるが、描かれたイエス像そのものは、まさしく近代ヨーロッパ的色彩を濃厚に反映するものとなったのである。

ルナンはイエスに「宗教」を、しかも「決定的な宗教」を見ようとする——「キリスト教徒であるということは、なによりもまず神の国を目ざしてイエスに従うことであった。このように格別の運命を担うゆえに、純粋なキリスト教は、今日なお普遍的で永遠の宗教の性質をそなえているのだ。イエスの宗教は、ある意味で決定的宗教なのだから」<sup>(20)</sup>。さらにルナンは、これを言いかえて「真の宗教」とも呼ぶが、この言い方は明らかに近代ヨーロッパの啓蒙主義の考え方と重なり合う。そこでは既成宗教としてのキリスト教が、あらためて「宗教」という一般的な概念の中でとりあげられ、現実の種々の欠陥をけずり落とした本物の宗教が求められた。周知のようにそれは、啓蒙主義の流れにおいては「自然的宗教」と呼ばれたが、ルナンがイエスに求めたのも実はそれであったと考えられる。ただし自然的宗

教は、広い意味での「理性」に依拠するものであったが、ルナンの場合、イエスの宗教が「ただ感情だけでできている絶対的な宗教」と見なされている点は、ある意味で注目されるべき特色であろう<sup>(21)</sup>。この「真の宗教」は、ルナンが言うように、「真のキリスト教」であろうか。それとも、キリスト教を一段と広い地平へ開放するものでであろうか。もしそうであるとすれば、それはどのような地平であろうか。ルナンの説く「イエスの宗教」は「理想の愛」、「しみじみしたやさしさ」、「超然と徳の高い生活を送るための最高のルール」であった<sup>(22)</sup>。ところが、福音書のイエスをそのような理想的人間像へ向けて開放したとき、今度はルナンの意識を越えた形で、一種の地域文化的制約が浮かび上がってくることになる。

E・W・サイードは、『オリエンタリズム』の第2章「オリエンタリズムの構成と再構成」の中で、シルヴェストル・ド・サシとともにルナンをとりあげ、彼の仕事についてかなり詳しく論じている<sup>(23)</sup>。つまり、キリスト教の歴史と起源を扱ったルナンの著作は、当時のヨーロッパを支配していた「オリエンタリズム」の典型的な実例と考えられているわけである。サイードによれば、サシやルナンがなしたことは、「オリエンタリズムを科学的・合理的な基礎の上におくこと」であった<sup>(24)</sup>。ルナンは文献学からオリエンタリズムに入っていたのであり、その文献学は「精神的物事を対象とする精密科学」として理解されていた<sup>(25)</sup>。こうしたルナンの文献学への志向は、書き記された福音書のテキストにこだわるという先に述べた彼の根本姿勢と一致する<sup>(26)</sup>。その点では彼は、伝統的キリスト教の文書中心主義に忠実であったとも言えよう。しかしサイードの見方が正しいとすれば、この文書中心主義は元来のイエス伝承とは結びついていかなかったのである。文献学を通してルナンが向かったのはセム語の研究であった。サイードはこれをキリスト教信仰の代替物と見なす——「セム語はルナンがキリスト教信仰を失った直後にとりかかった科学的研究であった」<sup>(27)</sup>。しかし「セム語とは誰よりもまずルナンが創造したものであった。それはルナンがおのれの公的地位に対する意識と使命感とを満足させるために、文献学の実験室のなかで発明した虚構なのであった」<sup>(28)</sup>。ルナンの語るセ



ム族とは、「いかなる神話も、芸術も、商業活動も、文明も生み出したことのない狂信的な一神教徒」<sup>(29)</sup>であり、セム語は、「発達が止まってしまった現象」<sup>(30)</sup>と見なされていた。

サイードが的確に指摘するように、ルナンの仕事はヨーロッパ人によるオリエンタリズムの象徴であったが、そのさいルナンが彼以前のキリスト教信仰を完全に清算したかどうかは疑問であろう。むしろキリスト教徒であるがゆえに、無意識のうちにオリエンタリズムを身につけていったとも言えるのではないであろうか。イエス論を書くルナンは、実は自分こそ本物のキリスト教徒であるという意識を屈折した形でいっていており、そのことを訴えるためにオリエンタリズムをとり入れたのである。前に引用したいくつかの発言から明らかなように、ルナンには「イエス教」という意識はなかった。彼によれば、本来のイエス像をゆがめたのは、オリエンタ世界に生きた弟子たちであり、そのゆがみを是正するのが彼の任務である——「弟子たちがイエス像をつくりだしたなどとはとんでもない。何事につけてもイエスは弟子たちより優れていたように見える。聖パウロと、たぶん聖ヨハネの二人は例外になるだろうが、弟子たちには創意も天分もない」<sup>(31)</sup>。ルナンのこの感覚は、若い時から一貫して変わらなかったように見える——「全世界が、その時、私には野蛮なものに思えた。東洋は、その豪華と、わざとらしさと、詐術とで私の心証を害した」<sup>(32)</sup>。彼によれば、パウロすら「シリア人のギリシア語を話す、みにくい小男のユダヤ人」にすぎない<sup>(33)</sup>。その感覚はアフリカにまで延長され、墮落や衰退は「ピグミーの雑踏の中に迷い込んだような」ものと表現された<sup>(34)</sup>。要するに、「弟子たちは、自分の考えとおりのイエス像を描いてイエスを偉大にしたと信じこんでいたが、その実は矮小化してしまった」というのがルナンの認識であった<sup>(35)</sup>。しかしこの言葉はそのままルナンのイエス論にもあてはまるであろう。それは、ヨーロッパ地域文化に根ざすオリエンタリズムによって矮小化されたイエス論であり、それなるがゆえに、かえって生き生きとした表現になっているのではないかと思われる。

一般にイエス伝もしくはイエス論の著者は、欧米のキリスト教の伝統に

根ざしつつ仕事を進める限り、その伝統それ自体を意識するよりも先に、まずは書き記された教典のテキストに向かおうとする。そのさい著述を導く根本動機は、テキストに記されたイエス伝承に基づいて、できるだけ忠実に史的イエス像を再現し、それにならおうとする努力である。しかし模倣の対象は、模倣しようとする人にとって望ましい人間像でなければならないので、そのような意識が潜在的に働くところでは、おのずから著者自らの価値観が、イエス像を再構成する諸要素を提供することになる。それは最初は潜在的であっても、結局イエス論の方向を決定するのである。さらに価値観は文化の中で形成されるのであるとすれば、それぞれの著者が立っている地域文化の影響を受けるのは当然であろう。そういうわけで、イエス論に本質的につきまとう「まねび」の動機と各々の地域文化の特性にひきずられる動機とが、いつのまにかキリスト教の伝統と結びついた根源的テキストにこだわる傾向と連動しながら、イエス論の歴史を織りなしていく。ルナンのイエス伝はその典型的な実例であると言えよう。したがって、史的再構成の期待をこめてイエス伝を記述しようとする場合には、それが歴史的体裁をとりながらも、実は著者自身の限定された視点に「矮小化」されているのではないかとすることを繰り返し問うてみる必要がある。しかし、それはそもそも回避しうるのではなく、あらゆる場合にあてはまる当然の帰結なのであり、それを自覚することこそが大切なのである。啓蒙主義以降の理性宗教の信奉者たち、科学的合理主義の信奉者たちが説く「普遍性」は、実は矮小化を免れているという思いこみのもとに自らの立場の文化的限定に気づいていないことを示すものにほかならない。

このように考えるならば、各時代・各地域に現れるイエス論の試みは、「キリスト教」という宗教現象が世界に広がり、変転しつつ生きていく様相を如実に反映していることがわかる。それはしばしば、既成の形態を越えて「根源」のイメージを描き出し、時代に対する批判的メッセージとなる。ところが、それはまた、いつのまにか自らを普遍化する要求と結びつき、イエス論自体に本来つきまとう歴史的相対性を越えて、普遍妥当的価値を主張することになる。近代の「人間」イエスの発掘作業も、近代的

人間概念を離れては考えられない。特に日本のキリスト教においては、イエス論は多くの場合、近代欧米の「進歩的」価値観と重なり合ってきた。そのさいには、オリエンタリズムならぬオクシデンタリズムがイエス論を支配するわけである。ルナンにおいて、アジア・アフリカを低く見る支配の倫理と結びついたイエスは、日本においては、欧米にあこがれる従属の倫理と結びつきやすいのである。このような傾向自体は必ずしも非難さるべきことではない。前述のように、イエス論というものは、もともとそうした運命の下にあるのである。そうであるとすれば、それを真正面から見すえ、中立・公正な立場という幻想を捨てて、自らの相対性に耐えぬくイエス論が、最も進んだイエス論であることになる。実際、歴史上多くのイエス論が時代の中で先導的役割を果たし、一定の使命を終えて退場していった。プラスの働きとマイナスの働きが交錯するイエス論の歩みの中にこそ、キリスト教という宗教集団が、多様性を越えて今なおアイデンティティを求め続けている鍵があるのではないかと思われる。

それでは、キリスト教には、どうしてこのようにイエス論へのこだわりがついてまわるのであろうか。それは、この宗教集団の歩みが人間の営みのもつ「物語」的性格に深く根ざしながら自らを展開してきたためではないかと思われる。この傾向は、すでに古代イスラエルの宗教共同体に端を発しており、のちに一定のテキストに固執する動機（正典化）によってくさびを打ちこまれたかのように見えたが、結局、それを貫いて今日にいたるまで持続されてきた。その持続を可能にした要因は、ほかならぬイエス伝承のもつ流動性にあつたのではないであろうか。これはイエスの生を具体的・現実的に伝えようとするものであるから、この種の伝承がすべてそうであるように、事実そのものではない。しかしまた、新約聖書に含まれる書簡体文学のように、理論的教説や道徳的訓戒を特定の立場から述べようとするものでもない。イエス伝承の形式的かつ実質的多様性は、異なるイエス論を再生産し続ける源であつた。その中へは教えや道徳がたえず断片的に入りこんでくるが、結局は、時間の経過の中で相対化されていくこ

とになる<sup>(36)</sup>。書き記されたイエス伝承は、正典とされることによって、普遍妥当的な「まねび」の対象となることを期待されるが、実際には、その対象は繰り返し相対化され、未完結のままにとどまる。つまり書き記されたイエスは、教団の儀礼の中でたえず語りなおされなければならないのであり、この物語的性格が、必ずしもそれと自覚されないままに、「キリスト教」という名でくくられるゆるやかなまとまりのダイナミックスを支えてきたのではないかと思われる。

ここで、人間の営みのもつ物語的性格と述べたことの意味合いを、もう少し明確にしておかなければならないであろう。今日では、イエス伝承がかつて実在した人物をめぐって形成されてきたことには、疑問の余地はない。しかし野家啓一が言うように、「実際に生起した出来事は、物語的行為を通じて人間的時間の中に組み込まれることによって、歴史的出来事としての意味をもちうるのである」<sup>(37)</sup>。イエスの出来事は、組み込まれた「人間的コンテクスト」の中で、はじめて本来のイエス伝承となる。「歴史的出来事は、この『人間的コンテクスト』の中で生成し、増殖し、変容し、さらに忘却されもする」<sup>(38)</sup>、イエスの出来事に関して言えば、この過程が「福音書伝承史」と呼ばれるものの実態なのである<sup>(39)</sup>。この伝承の経緯をめぐって宗教集団が発生し、成長していくにつれて、その中に教条や職階制度が発達する。そこでおのずから、静止と安定を志向する動機が働き、やがて書き記された伝承のテキストを規準として確定しようとする正典化の動きも生まれる。これは物語行為を一旦断ち切り、そこを固定化することによって規準を作り出そうとする試みである。確かにこれによってアイデンティティの拡散はくい止められ、宗教集団は安定する。しかし一部の書簡体文字（例えば牧会書簡）の中に見られるように、規準が道徳的教えのようなものであればそれも可能であるかもしれないが、イエスの生を描く福音書伝承の場合、まねびの形で規準を保持しようとしても、物語行為のダイナミックスを抑えることはできない。福音書物語からつむぎ出されるまねびのモデルは、物語行為の中へいざなわれることによって、そのダイナミックスへまきこまれる。ちなみに、単なる小市民的道徳でまとまろう

とするような集団は、もはや本来の宗教集団ではないであろう。

書き記されたイエス伝承のテキストを儀礼（祈り、説教、礼典など）の中で用いるとき、それは本質的には物語行為と考えてよいであろう。野家は柳田国男に言及しつつ、「音声言語」とも「文字言語」とも異なる「第三のカテゴリー」として、「口承言語」を考えようとする<sup>(40)</sup>。そして、その口承言語による伝達過程において実質的役割を果たすのは、「作者」ではなく「読者（聴者）」であると言う<sup>(41)</sup>。イエスの出来事が物語られてイエス伝承が生じ、やがてそれが正典に結集されて信仰と生活の規準となり、儀礼を通してその規準にならう形で実際には再び物語になっていくというキリスト教の展開過程は、このメカニズムと重なり合うであろう。そうであるとすれば、この物語行為は一体どこで「宗教的」になるのであろうか。「宗教」概念をめぐる近年の議論にここで立ち入ることはできないが<sup>(42)</sup>、この概念の境界設定をめぐる困難さは、ここでも確認されるであろう。共同体形成を可能にする人間の基礎的営みとしての物語行為は、いわゆる宗教的なものと実は分かちがたく融合しているのではないかと思われる。その行為は人間共通の地平から立ち現れるものであり、キリスト教のイエス論は期せずしてその典型となったのであろう。逆に言えば、宗教集団の形成と発展は、このような人間共通の地平に根ざすことによってはじめて可能になるのではないであろうか。そうであるとすれば、宗教と呼ばれる人間の営みには元来、特定の形態に凝集する契機と共通の場へ拡散する契機とがともに併存することになる。

イエス論がまねびを志向しつつ、現実には文化的特殊性へと収斂していくうちに、いつのまにかキリスト教の臨界にいたってしまうことを見てきたが、これはイエス論の物語的性格からすれば当然のことと言えよう。プロテスタンティズムは、カトリシズムの組織的・制度的統合力にかわるものとして、書物としての旧・新約聖書正典に厳密に依拠することによってアイデンティティを保持しようとする。20世紀の初めまでは、それがある程度の成果をおさめることができた。しかし最初は結果を意識せずに試みられた19世紀の数々のイエス伝は、その不整合性から福音書研究における

歴史的・批判的方法を誘発し、やがてそれは旧・新約聖書研究全体に適用されるようになった。その結果、正典理念が少なからず動揺してくると、書き記されたものはたえず解釈に向かって開かれているというきわめてあたりまえな事態が再認識されることになる。書き記された事実の文字どおりの形で固執しようとするファンダメンタリズムが、その反作用として出現することもまた、決して不思議ではない。

既成宗教集団が他の宗教集団との臨界に立つこと、あるいは、宗教と非宗教との臨界にまで踏み出すことは、望むにせよ望まざるにせよ、現代においてすべての宗教集団が等しく受けて立たざるをえない必然的課題であろう。グローバル化の進展が各々の宗教集団にそれを強いると言え、消極的・受動的な言い方になるが、むしろ、各々の宗教集団が自らの根底に広がる人間共通の次元に目を向けなければならなくなったと言った方がよいであろう。キリスト教の場合には、すでにこれまでの歴史においてイエス論が、物語行為を媒介として、この方向への道を積極的に切り拓いてきたのではないかと思われる。正典の中に書き記されたイエスの出来事は、それ自体としては繰り返しえないものであるにもかかわらず、そのつどの状況の中で、受けとる人々自らの物語を通して語りなおされることによって、新たな時代へ向かうメッセージを繰り返し形づくり、教典としての生命を保持し続けたのではないであろうか。そのためイエス論は、実際にキリスト教会に所属しているか否かを問わず、多くの人々の関心をひきつけることができたのであろう。イエス・キリストを「真の神にして真の人」と呼ぶキリスト教の正統的信仰告白も、その表現のうちに「臨界」へ歩み寄るエネルギーをひそかに内包していると考えれば、キリスト教の将来に新たな可能性が開けてくることになる。

- (1) 拙著『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会、2002年参照。
- (2) 本稿は、かつて2000年10月7日（土）に北星学園大学で開催された日本オリエント学会第42回大会の席上で行った公開講演と表題を同じくする。実際論述のもとになっているのはその折の構想であるが、ここでは近年の物語

論への関心から、新たな考察が試みられており、内容には大幅な修正が加えられている。表題だけを見ると、福音書成立の前段階における口頭伝承と文書伝承の諸相をめぐる議論を予想させるかもしれない。確かにこの問題については、様式史的方法の導入以来おびただしい研究成果が発表されてきた。問題の方向を的確に指し示すものとしては、例えば、W. H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel*, Philadelphia, 1983 などがある。しかし、本稿の関心はそこへ向けられているわけではない。

- (3) 以下の論述においては、「イエス論」という言葉が頻繁に用いられているが、これは、伝統的な神学的概念である「キリスト論」と一応区別するためである。しかし、イエス論にはなにかの批判的ニュアンスが含まれているとはいえ、いわゆる「イエス主義」とは異なっており、最終的には、必ずしもキリスト論と矛盾するものではない。すでに述べてきたところからも明らかのように、イエスについての言説においては、学問的・知的な要素ときわめて実践的な要素とが併存している。イエス論の諸相を考察するにあたっては、これら二つの要素をともに視野におさめなければならない。さしあたり両者を切り分けていくとしても、その作業を徹底して行うことはかなり困難である。そこで最終的には、あらためて両者を包括的にとらえかえす試みが必要になるのである。
- (4) その線にそったイエス論は少なくないが、典型的で最もすぐれたものとしては、今なお田川建三『イエスという男——逆説的反抗者の生と死——』三一書房、1980をあげることができる。ただし、編集史的方法にはひとつの問題点があることを指摘しておかなければならない。すなわちそれは、福音書記者の(神学)思想を浮かび上がらせようとするわけであるが、イエス伝承の過程において個人的特性がさほど大きな影響力をもちえたかどうかは必ずしも明らかではないのである。伝承の多様性を強調した点は評価されて然るべきであるが、福音書記者個人への注目は「近代主義」の残滓と言えないこともない。野家啓一『物語の哲学』岩波書店、1996年、23ページ、52ページ等々における近代についての議論参照。
- (5) J. M. Robinson/H. Koester, *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia, 1971. J・M・ロビンソン/H・ケスター著、加山久夫訳『初期キリスト教の思想的軌跡』新教出版社、1975年参照。
- (6) Thomas à Kempis, *De Imitatione Christi*, 1413 (?). トマス・ア・ケンピス著、池谷敏雄訳『キリストにならいて』新教出版社、1955年。「イエス論」と「キリスト論」との間の非連続と連続を考慮に入れると、何気なくつけられた

この表題はますます意味深いものに見えてくる。

- (7) J. Pelikan, *Jesus through the Centuries: His Place in the History of Culture*, London, 1985. J・ペリカン著, 小田垣雅也訳『イエス像の二千年』講談社, 1998年, 22ページ。
- (8) A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, (1913), 1951<sup>6</sup>, S.632, 642. A・シュヴァイツァー著, 遠藤彰・森田雄三郎訳『イエス伝研究史』(下)(シュヴァイツァー著作集第19巻)白水社, 1961年, 305, 321ページ(引用文は拙訳)。
- (9) R. Bultmann, *Jesus*, Tübingen, 1926. R・ブルトマン著, 川端純四郎・八木誠一訳『イエス』未来社, 1963年, 14ページ。
- (10) 例えば, G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung: Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München, 1977. G・タイセン著, 荒井献・渡辺康麿訳『イエス運動の社会学——原始キリスト教成立史によせて——』ヨルダン社, 1981年。idem, *Der Schatten des Galiläers: Historische Jesusforschung in erzählender Forum*, München, 1986. G・タイセン著, 南吉衛訳『イエスの影を追って』ヨルダン社, 1989年。かつて「イエスを行ずる」ことについて語った赤岩栄は, 「キリスト教脱出」という表現が刺激的であったために, キリスト教会からは白眼視されたが, その基本的考え方は, 広い意味で「まねび」と無関係ではない。晩年の赤岩の志向は, さらにこの後の(3)で述べる問題(キリスト教の臨界に立つイエス論)ともつながってくる。赤岩栄「イエスを行ずる」『赤岩栄著作集9』教文館, 1970年, 288ページ。まねびはキリスト教だけでなく, 多くの宗教集団において教典継承の重要な動機となる。それについて詳しくは, 前掲拙著, 117-159ページ参照。
- (11) 白井堯子『福澤諭吉と宣教師たち——知られざる明治期の日英関係——』未来社, 1999年。
- (12) M. J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge, 1994. M. J. ボーグ著, 小河陽監訳『イエス・ルネサンス——現代アメリカのイエス研究——』教文館, 1997年。
- (13) J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinbush, 1991. idem, *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco, 1994. J・D・クロッサン著, 太田修司訳『イエス——あるユダヤ人貧農の革命的生涯——』新教出版社, 1988年。idem, *THE ESSENTIAL JESUS: Original Sayings and Earliest Images*, San Francisco, 1994. J・D・クロッサン著, 秦剛平訳『イエスの言葉』河出書房新社, 1995年。



- (14) ルナンの『イエス伝』には複数の版がある — E. Renan, *Vie de Jesus*, Paris, 1863, 1867<sup>13</sup> (改訂版)。日本語訳は、すでに1908年に、『ルナン氏耶蘇傳』として、網島梁川・安倍能成訳が出版されているが、第13版を訳した津田穰訳『イエス伝』1941年が岩波文庫に入った。最もすぐれた訳は、普及版(1870年)を訳した忽那錦吾・上村くにこ訳『イエスの生涯』人文書院、2000年であろう。以下引用はこの訳による。ルナンはフランス人のために自らの『イエス伝』を書いたが、それに触発されてシュトラウスは、『イエス伝』をドイツ人のためのものとして書きなおした。ほかならぬこの事実が、両者の共通した性格を示唆しているのではないであろうか。
- (15) E. Renan, *Souvenir d'enfance et de jeunesse*, Paris, 1883. E・ルナン著、杉捷夫訳『思い出』上(幼年時代)、下(青年時代)岩波文庫、1953年。
- (16) 同書。下、97ページ。
- (17) このへんの事情は、同じ著作の次のような記述からうかがわれる — 「私の身につけたカトリシズムは、今日多くの誤解をうみ出している、俗人むきの、気の抜けた妥協の産物ではない。私のカトリシズムは、聖書、宗教会議、神学博士等のカトリシズムである。このカトリシズムを、私は愛した。今でも尊敬はしている。受理できないということがわかったので、私はこれとたもとをわかった。これはどちらからも公明な態度である。公明でないことは、明細書にかくすことであり、自分の知らぬことの弁護人となることである」(同書、下、87ページ)。「僕はイエスのことを思いながら、みずからなぐさめている。その苦悩において実に美しく、実に清く、実に理想的なイエス、僕はどのようなことになっても、永久に、イエスを愛することはやめないだろう」(同書、下、93ページ)。
- (18) E. Renan, *Vie de Jésus*. 忽那錦吾・上林くにこ訳、304ページ。そこでは、「人間性のうちにある善なるもの、高貴なるものがことごとく彼に凝縮している」とも言われている。
- (19) 同書、300ページ。
- (20) 同書、296ページ。
- (21) 同書、299ページ — 「それに対してイエスは、何ものも斥けず、何も限定せず、ただ感情だけでできている絶対的な宗教を打ち立てる。彼の教えは一定の教理ではない。それはどのようにでも解釈できるイメージである」。
- (22) 同書、9、258ページ。
- (23) E. W. Said, *Orientalism*, New York, 1978. E・W・サイード著、板垣雄三・杉田英明監修、今沢紀子訳『オリエンタリズム』上・下・平凡社、1993

年。

- (24) *ibid.*, 今沢紀子訳, 上, 284 ページ。
- (25) 同書, 307 ページ。
- (26) サイードはこれを本来のキリスト教への回帰とは認めない——「しかしルナンにとっては、文献学者であるということは、古いキリスト教の神とのありとあらゆる関わりをいっさい断ち切ってしまうこと、その結果それにかわる新しい教義——おそらくは科学——がいわば自由に新しい場所を占めるであろうということの意味していた。ルナンの生涯はこの進歩の過程を肉づけすることに捧げられたのである」（同書, 318 ページ）。
- (27) 同書, 322 ページ。
- (28) 同書, 324 ページ。
- (29) 同書, 325 ページ。
- (30) 同書, 332 ページ。
- (31) E. Renan, *Vie de Jésus*. 忽那錦吾・上林くにご訳, 302 ページ。
- (32) *idem*, *Souvenir d'enfance et de jeunesse*. 杉捷夫訳, 上, 67 ページ。
- (33) 同書, 上, 72 ページ。
- (34) 同書, 下, 113 ページ。
- (35) *idem*, *Vie de Jésus*. 忽那錦吾・上林くにご訳, 302 ページ。
- (36) イエス論の中へ入りこんでくる教えや道徳は、イエスの言葉伝承に由来する。その中核には比喩的表現があり、それらは全体として直喩から隠喩（メタファー）へ向かって方向づけられており、その意味を一義的におさえこむことはできない。したがってこの場合にも、イエス伝承はダイナミックな物語的性格を保持することになる。前掲拙著, 100-111 ページ参照。
- (37) 野家啓一, 前掲書, 9 ページ。
- (38) 同書, 11 ページ。
- (39) 同書, 101 ページにおける次の記述が、この対応を一層明瞭に指し示している——「物語行為は、それゆえ一種の解釈学的行為であり、過去の出来事を再構成することによって、現在の自己の境位を逆照射する機能をもっている。過去を現在の時点から再構成し、構成された過去によって逆に現在が意味づけられ、現在の自己理解が変容されるという往復運動を起動させることにおいて、物語行為は二重の意味で過去構成的なのである」。
- (40) 同書, 29 ページ。
- (41) 同書, 59 ページ。
- (42) この議論についての最新の情報としては、磯前順一『近代日本の宗教言説

とその系譜——宗教・国家・神道——』岩波書店，2003年。