

妬みの神と憐愛の神

——古代ユダヤ教とイエスとの亀裂

第一部 妬みの神

一 嫉妬と熱愛

旧約聖書が物語る古代ユダヤ教の神ヤハウエが一般に「妬みの神」と特徴づけられること、否、旧約聖書が自らそう呼ぶことは周知のことである。『出エジプト記』いわく「何故なら君の神であるわれヤハウエは妬む神である」云々と¹⁾。

ところで、岩波書店が出している旧約聖書³⁾『民約記』申命記の訳者の一人鈴木佳秀は、この「妬む」あるいは「妬みの」という形容詞の原語は「カンナー」(同シリーズの『エゼキエル記』の訳者月本昭男は「キンアー qin'ah」と表記²⁾)であり、それは「妬みの、熱愛の」という意味だと注に記し、『申命記』の或る一節を「あなたの神ヤハウエは焼きつくす火、熱愛の神だからである」と訳している。

私はこの鈴木指摘した語源的な意味関連に注目する。つまり、「妬み」は「熱愛」から、否、より正確にいえば「妬み」を、必然的に誕生させるような性格の「熱愛」から生まれ、「妬み」が産み出す残酷な仕打ちもその根源にはこの「熱愛」をもつのであるから、この根底にある「熱愛」に応えることのできる振る舞いを、もし改心したユダヤの民が為し得るならば、残酷な仕打ちをおこなった神も一転して愛護・慈愛の神に変わるに相違ないといった応報の関係性、いかえれば「契約」の関係性をこそ「妬みの神」という表象が呼吸しているという事情に。事実『申命記』5においてヤハウエは自分が「熱愛の神」である所以をこう語る。「わたしを憎む者には、先祖の咎をその子に報いて三、四代に及ぼし、わたしを愛し、わたしの戒めを守る者には、慈愛を施して幾千代に至らせる」と⁴⁾。

もとより、人間の経験的事実として嫉妬の感情は恋愛あるいは性愛の感情の裏面であり、いわゆる「愛と憎悪のアンビヴァレンツ」という問題の連関こそ古来つねに人間にとって恋愛・性愛の欲望に孕まれる最大の問題事項であった。その経験に棹差すかたちで旧約聖書において神ヤハウエがユダヤ民族と自分との関係を定義したということ、このことに孕まれる問題というものを私はあらためて問うてみたいのだ。

旧約聖書は神ヤハウエを語る聖書であるが、もちろんその作者は人間である。さらにいえば、マックス・ヴェーバーの言い方を援用するなら「純粹ヤハウエ主義者」である。神ヤハウエは熱愛の神であることよって妬みの神でもあるという視点はこの純粹ヤハウエ主義者の視点であり、彼らの精神構造・心性を表す視点にほかならない。だから、神ヤハウエ

¹⁾ 関根正雄訳『出エジプト記』岩波文庫、六〇頁

²⁾ 月本昭男訳『エゼキエル記』旧約聖書Ⅹ岩波書店、一九九九年、一六頁注六、補注4頁

³⁾ 山我哲雄・鈴木佳秀訳『民約記』申命記』旧約聖書Ⅲ岩波書店、二〇〇一年、二六五頁

⁴⁾ 同前、二七一〜二七二頁

エとはいかなる心性の持ち主なのかと問うことは、畢竟「純粹ヤハウエ主義者」の心性とはいかなるものを問うことにほかならない。実はこの問いこそが本稿を貫く問いなのだ。

では、なぜそもそも神ヤハウエは「妬みの神」として登場せざるをえなかったのか？

一言でいえば、ヤハウエ神を唯一神として掲げる「純粹ヤハウエ宗教」＝純粹ヤハウエ主義者はユダヤ諸族、とくに北方イスラエルの農耕民をいまだに捉えているボール＝アシエラ信仰を徹底的に駆逐排撃して、ユダヤ諸族全体をヤハウエ信仰の下に統一するという本質的に政治的でもあるイデオロギー的課題に直面していたからである。

「あなたたちは、他の神々、あなたたちの周りにいる諸々の民の『他の神々の』後に従ってはならない。あなたの只中にいるあなたの神ヤハウエは、熱愛の神だからである。あなたの神ヤハウエの怒りがあなたに向って燃え上がり、あなたを地の面から滅ぼし尽くすことがないようにするためにである。」⁵

この脅迫の言葉は、『申命記』のみならずあらゆる旧約聖書の諸篇にまるで強迫観念のごとく繰り返されている。ユダヤの民が周囲の他の民族に追隨して彼らが信仰している「他の神々」を自らの神ともすることをヤハウエは非常に妬み、この裏切りに対しては地上から「滅ぼし尽くす」という残酷な仕打ちをもつて臨むであろう。たとえば『エゼキエル記』6「剣と飢餓と疫病」、7「イスラエルの終り」、9「エルサレムの処罰」等の記述は、ユダヤの民のかかる背反に対する怒りに燃え狂うヤハウエの嫉妬心からの残酷な復讐の欲望を明らかにサディスティックな快楽に淫する筆致をもつて記述しており、そのことが強い印象を読者に残す。

かかる繰り返される脅迫的警告が意味するのは、裏返しに言えば、まだ純粹ヤハウエ宗教はユダヤの民のあいだに何ら唯一神的覇権を確立していないということである。純粹ヤハウエ宗教はいまだ闘争中であり、しかも敵たる「他の神々」は依然として強力な影響力を当のユダヤの民のあいだに保持しているのだ。旧約聖書は、つまりそれを書いた純粹ヤハウエ主義者はユダヤの民のヤハウエ信仰の堅固さに関しては重大な疑念を抱いており、それを隠していない。『申命記』三二にヤハウエの口を借りてこうある。「わたしが、この民をその先祖に誓った乳と蜜の流れる土地に導き入れるとき、この民は食べて満ち足り、肥え太り、他の神々に顔を向け、彼らはこれらの神々に仕えてわたしを侮る。そして、この民はわたしの契約を破るであろう」⁶。あるいはモーセの口を借りて、「私の死後、あなたたちは必ず墮落し、私があなたたちに命じた道から逸れてしまうことを、私は知っている」⁷と。

純粹ヤハウエ主義者の視点から見れば、かの出エジプトの壮挙を導いた実績によってヤハウエがユダヤ民族にとって唯一の神たることは証明されたはずであった（そこでも「荒野の四〇年」の試練をめぐるかのモーセによる「執り成し」の一件が物語るように、一時期はユダヤの民は彼らを四〇年も荒野を彷徨させたヤハウエに対する怨嗟から、彼への信仰を捨てようとしたのであるが）。だが、祖国たるイスラエルの地への帰還がもたらした幸福は、ユダヤの民を安逸へと誘惑し、自分たちにかの艱難辛苦を耐えさせしめ、イスラエルへの帰還を可能ならしめた当のヤハウエをもはや自分の神とみなさず、「他の神々」をむ

⁵ 『申命記』二七九頁

⁶ 同前、三九八〜三九九頁

⁷ 同前、四〇〇頁

しろ自分の神として選ぶ裏切りへと彼らを導く危機をもたらしたのだ。かくて、たとえば『エレミヤ記』や『エゼキエル記』はこの純粹ヤハウエ主義者の怒りと不安、危機意識に満ち満ちているのである。

では、この「他の神々」とはいかなる神々なのか？

マックス・ヴェーバーはその『古代ユダヤ教』において旧約聖書の詳細な分析に基づき、それは古代エジプトの死者礼拝宗教と、主に北イスラエルの農耕民にバビロニアから浸潤してきたバール神信仰の二つであり、特に重大だったのは後者であったこと、しかもさらにいえば後者を捉えていた性的狂躁道・恍惚道の祭祀であったことを強調している。⁸ 彼によれば、北イスラエル諸族は宗教的には「バール礼拝やそれと親密な関係にある諸農耕祭儀と融合していた」のに対し、南方の遊牧小家畜（羊・山羊）飼育を生業の中核とするユダ族は「純粹なヤハウエ宗教」によって己を律することで北イスラエル諸族と「決定的な対立」に陥ったが、まさに理解されるべきはこの両者のあいだに生まれた「決定的な対立」の問題内容である。⁹ この点で彼はまずこう述べる。

「バール諸礼拝は、たいていの古代の諸農耕祭儀と同様に、最後まで狂躁道的であったし、またそれにとどまった。しかもとくにアルコールのならびに性的狂躁道 (Orgiastik) であった。多産のための麻薬療法的魔術としての農耕地の上でおこなわれる儀礼的性交、それと不可避的につながる性的乱婚をともなったアルコールとオーケストラによる狂躁乱舞は、のちにはやわらげられて犠牲の食事、歌舞、神殿娼婦の売春となったのであるが、その最初の状態ではイスラエルの農耕祭儀をも構成していた要素であることは、もつとも確實に立証しうるところである。」¹⁰

事実、旧約聖書では一切の偶像崇拜を禁止する旨がこれまた何度も繰り返されるが（「あなたたちは墮落して、どのような形の偶像であれ、自分たちのために彫像を作らないように。」¹¹）、当時直接にはこの偶像はバール信仰が信仰の対象としたバール神とその配偶神アシエラ女神（アシエラト女神ともいう）の像とその狂躁道祭祀のさいに使われた子牛の像を意味した。

たとえば『申命記』七にはこうある。「他の神々に仕える」ことをしない証とは「彼らの祭壇を破壊し、彼らの石柱を粉砕し、彼らのアシエラ像を切り倒し、彼らの彫像を火で焼き捨てなければならない」¹²と「ことごと」と。また『申命記』九にはこうある。「また私は、あなたがたが作って罪を犯したその子牛像を取って、それを火で焼き、打ち砕いて塵になるまで粉々にし、その塵を山から流れ出る川に投げ捨てた」¹³と。

訳者の鈴木は注で次のように述べている。すなわち、「石柱とアシエラ像とは豊穰儀礼において用いられた対のシンボルで、石柱は男根崇拜に起源するとされている」¹⁴し、アシエ

⁸ 参照、マックス・ヴェーバー、内田芳明訳『古代ユダヤ教』中、岩波文庫、第一章一七節「狂躁道に対するヤハウエ宗教の闘争」、他

⁹ ヴェーバー『古代ユダヤ教』中、四六九頁

¹⁰ 同前、四六九頁

¹¹ 『申命記』二六四頁

¹² 同前、二八二頁

¹³ 同前、二九三頁

¹⁴ 同前、二八二頁。なおミルチャ・エリアードは『大地・農耕・女性』（未来社、一九六八年）にこう書い

ラ像は「生命力のシンボルとして常緑樹で表現され、しばしばバアル神の祭壇の脇に木の柱として立てられた」⁵⁰と。また補注の用語解説には右の事項のほかに、「イスラエルのカナン定着後、バアルと並んで盛んに礼拝され、性的狂躁の象徴としてまつられた」とある。またバール神についてはこうある。「古くからシリアおよびパレスティナで広く礼拝されていた天候と豊穡の男神、アシユタロト女神の配偶神、バアルの原意は『主人』または『所有者』。嵐や雷をもつて雨をもたらすバアルはシリア地方ではハダドという名でも知られていた」とあり、また「アハブとフェニキア出身の妃イゼベルはバアル宗教を熱心に信奉し、エリヤを指導者とするヤハウエの予言者たちと対立した」と¹⁶。

重要なことは、このバール＝アシエラ信仰とユダヤの民との祭儀的紐帯を断ち切るべく純粋ヤハウエ主義者たる「レビびと」が登場し、彼らの「組織的闘争」がイスラエル諸族間での南方のユダ族のヘゲモニーを確立し、イスラエル諸族全体を「ユダヤ民族」として構成することになるといふ事情である。旧約聖書には、まさにこうした文化切断の「組織的闘争」の遂行を物語る幾多の痕跡が見いだされる。「モーセが反対した『金の子牛をめぐるおどり』、予言者が激烈に反対した『姦淫』、いたるところにその痕跡が存在している祭の輪舞、法律集のなかにも聖者伝説のなかにも、そして予言者の間にもはつきりと証拠が示されている神殿娼婦の存在」⁵¹云々と、ヴェーバーはその闘争の痕跡を指摘している。

この事情を最も激烈な形で物語るのはおそらく『エレミヤ記』と『エゼキエル記』であろう。だからまた、そこには古代ユダヤ教が抱える諸問題の本質的所在が鮮明に浮かび上がっていると思われる。では、両書のなかで事柄が物語られ紡ぎだされるさいの視点と問題の要所はどこに据えられているのか？ まず次の諸点を指摘しておこう。

第一に、両書の主題は、バール＝アシエラ信仰に傾き、ヤハウエ信仰とバール＝アシエラ信仰の混淆・折衷化に赴くユダヤ民族の全体傾向に対して、それを神ヤハウエは自己に対する重大な背信・裏切りとみなし、この背信に対して仮借なき復讐を下してユダヤ民族の滅亡を意志するに至るといふこと、そしてこの危機にさいして予言者エレミヤは一身を擲って神への「執り成し」をおこない、この滅亡の危機の回避とユダヤ民族の改心——バール信仰の棄却と純粋ヤハウエ信仰への回帰——を実現せんとするといふ点にある。いいかえれば、エレミヤに自己を投影する純粋ヤハウエ主義者は自分たちが直面する問題状況をそのように己に対して描き出したのである。

第二に、そのさいこのユダヤ民族の宗教的墮落はまずもともとバール信仰の起源をなすバビロニアの宗教に北方イスラエル諸族が浸潤されることから起きるのだが、さらにそれが南方のユダ族（つまりそれは純粋ヤハウエ主義者のホーム・グラウンドにはかならない）

ている。「木や草は一般につねに無尽蔵の生命を体現している——それは、原始的オントロジーにおいては、絶対實在に、とくに『聖』に符合する。宇宙は木によって象徴され、神は樹木の形をとってあらわされる。豊饒、富、幸運、健康——さらにずっと高いレヴェルでは不死、もしくは永遠の若さ——は薬草とか樹木に集中されている。…(略)…要するにすべての存在するもの、すべての生きているもの、創造力あるもの、絶えざる再生の状態にあるものは、みずから植物のシンボルとしてあらわれる。」(同書、一八

五頁、傍点、引用者)

⁵⁰ 同前、二八三頁

⁵¹ 同前、一四頁

⁵² 同前、四七〇頁

にまで浸潤し、かくてユダヤ民族全体をバール信仰との混淆・折衷へと墮落させるに至ること、その点でヤハウエの怒りは何よりも南方のユダ族の背信に向けられるということが物語の焦点だということ。いいかえれば、純粹ヤハウエ主義者は己の拠点まで失いかねない危機に追い込まれたのだ。

第三に、純粹ヤハウエ主義者の視点からは、この宗教的裏切りが何よりも《妻の他の男との姦淫による結婚契約への背信》に対する夫の怒りと憎悪という性的メタファーによってもっぱら語られるということ。

第四に、この危機は、そもそもモーセやサムエルらによって示されてきた神への「執り成し」という予言者の最重要な役割自体の破局、つまり予言者のいかなる「執り成し」をも拒絶して、ユダヤ民族の背信への復讐を果たすというヤハウエの破壊的意志に予言者エレミヤ（＝純粹ヤハウエ主義者）が直面するという局面として描き出されたこと。いいかえれば、この危機にいわば己の退路を断って立ち向かう決意を純粹ヤハウエ主義者は示したのだ。

第五に、ここにおいて予言者の孤独（神からも、民からも見放されるという）と役割破綻（「執り成し」の不可能化）は極点に至るということ。いいかえれば、神からも民からも見捨てられかける純粹ヤハウエ主義の破局的危機の到来である。

そして最後に第六として、予言者エレミヤ（＝純粹ヤハウエ主義者）はこの危機をのりこえ、神からの報償を得て、純粹ヤハウエ主義の破局という事態は回避されるということ。つまり、自己を鼓舞する最後に手にする勝利が、その約束が過去の物語に託して語られるのである。

あとで私は論じるであろう。予言者のかかる物語（＝純粹ヤハウエ主義者の自己イメージⅡ）こそは、継承と超克というアンビヴァレントな関係において、後のイエスのキリスト教の出現を既に予言するところの構造因子にほかならないということ。また右の問題は、別言すれば、弁神論・神義論という特有なる神学的舞台が、これまた同様なアンビヴァレントを潜めながら古代ユダヤ教とイエスとの関係を形づくることになるということ。

二 嫉妬の心性と旧約聖書——『エレミヤ記』と『エゼキエル記』をめぐる

さて、いま挙げた五つの諸問題のうち第一と第二の点の大略は既に論じたから、次に第三の点に入ろう。何故に、純粹ヤハウエ主義者は神ヤハウエに対するユダヤ民族の背信という危機を《妻の夫以外の男との姦淫による結婚契約への背信》という性的メタファーによって語ったのか？ かかる言説の採用は何を物語るものなのか？

私には、かかるメタファーの採用を軸とする言説は旧約聖書全体が——つまりヤハウエ主義者が——いかに父権的、感情によって浸潤されているかという問題を指示すると思われる。

『申命記』ではこの背信はこう指弾される。ヤハウエはモーセにむかってユダヤの民のヤハウエへの不確信・不忠誠を非難し詰問する。「この民は立って、自ら異国人の只中に入っ

わたしが民と結んだ契約を破るであろう。その日、わたしの怒りが民に向って燃え上がり、わたしは彼らを棄て去り、わたしの顔を彼らから隠す」¹⁸⁾。

かかる言い回しは『エレミヤ記』ではもつと直截な明確な表現となる。背信に赴こうとする南のユダ族に対してヤハウエはこう語りかける。「わたしはあなたについて、想い起す、あなたの若き日の誠実、あなたの新婚時代の愛を、荒野の、種も蒔かれていない土地で、あなたがわたしの後に従ったことを」¹⁹⁾。『エゼキエル記』ではこの「新婚時代の愛」に至る様子がまづこう叙述される。「野の若草のように、わたしはお前を繁茂させた。お前は生育し、成長した。思春期を迎え、乳房はしっかりとし、髪は豊かに伸びたが、お前はなおも剥きだしの裸であった。わたしはお前の傍らを通り、お前を見た。すると、お前は愛される年頃になっていた。わたしはわが衣の裾をお前の上に広げ、お前の裸を覆った。そして、お前に誓いを立てて、お前との契約関係に入った——と主ヤハウエの御告げ——、こうしてお前はわがものとなった。」²⁰⁾

訳者の関根はこのくだりに次の注を付けている。すなわち、神とユダヤ民族との関係を『ホセア記』では夫婦の関係で捉えているが、『エレミヤ記』の特徴は、この夫婦関係の「出发点の最も密なる時期に比喻した点」にあると²¹⁾。

実に『エレミヤ記』においてヤハウエはこう叫ぶ。「妻が夫を裏切るように、お前たちはわたしを裏切った、イスラエルの家よ」²²⁾と。「人あつて、もし自分の妻を去らせ、彼女が彼の許から出て行き、他の男のものとなったなら、その人は再び彼の許に戻れるだろうか。甚だしく汚されていないか、その地は。お前という女は、多くの情夫と淫行を行って、それでも、わたしの許に戻るのか」²³⁾と。

この点で私は、古代ユダヤ教において姦淫は死罪に値する重大犯罪とみなされていたことを指摘したい。『申命記』二二にこうある。「ある人がすでに夫のある女と寝ているのを見つけられたならば、一緒に寝ていたその男と相手の女の二人は共に死に至らしめなければならない」²⁴⁾。訳者の関根も注にこう記している。申命記二四にある「離婚の規定」では妻は「恥ずべき理由」があつた場合離婚されるとされるが、そのさいこの「恥ずべき理由」に姦淫は入らない。「なぜなら姦淫した妻は、単に離婚ではなく死刑に処せられる」からだ²⁵⁾。また『民数記』が提示する律法の「ごく始めの部分に、「不貞の嫌疑をかけられた妻の場合」²⁶⁾ という律法的処置がとられるべきかについて、ヤハウエがモーセに命を下す場面がある。その処置は「嫉妬の律法」²⁷⁾と呼ばれている。その問題となる状況を語る言葉は、嫉妬という感情にとらわれ、妻の不貞の性交の場面を想像する、「嫉妬の霊」に取り憑かれた夫の意識の苦しみを生々しく描き出すもので、その具体的な記述が読む者に迫真性の印象を残す

¹⁸⁾ 『民数記 申命記』、三九八頁

¹⁹⁾ 『エレミヤ記』、一〇頁

²⁰⁾ 『エゼキエル記』、五〇～五一頁

²¹⁾ 同前、一〇頁、注三

²²⁾ 同前、一七頁

²³⁾ 同前、二〇～二二頁

²⁴⁾ 同前、三五二頁

²⁵⁾ 同前、二二頁の注九。

²⁶⁾ 同前、二六頁

ものである。引用しよう。

「もし、いずれの夫の妻が道を踏み外して彼に対して不貞をはたらき、(他の)男が彼女と寝て射精したにもかかわらず、そのことが彼女の夫の目から隠されており、また自分が身を穢したことを彼女が秘密にしており、彼女についての証人もあらず、彼女が現場を押さえられもせず、(夫に)嫉妬の霊が湧き上がり、自分の妻を妬んだが、…」と書き出され、次いで、妻の不貞を証明できない場合でも、妻の不貞を想像して「嫉妬の霊」に夫が苦しむ場合は、夫は妻を祭司のもとに連れてゆき、その真実のいかんを祭司の占いの方法によって判定することができるということが縷々語られるのである²⁷⁾。

その占い方法の詳細は省くが、そのさい妻は「嫉妬の穀物の供物」と名付けられる大妻粉一エファを持参しなければならないとされる²⁸⁾。この「嫉妬の穀物の供物」を妻は両手のひらに載せてヤハウエの前に立ち、祭司はそれを取って祭壇で焼いて煙にしたうえで、「呪いの苦水」を妻に飲ませる。不貞が真実である場合は、妻は腹痛を覚え腹は膨れ太腿はしぼむ。不貞がなかった場合はそうしたこととはおこらず、そのことで妻の無実が証明される。以上が「嫉妬の律法」である。

これらの旧約聖書の拠って立つ立場や記述はわれわれにいかなる問題を示唆するのであるうか? 私の直観は、一言でいえば、それは嫉妬という感情の父権的源泉という問題が旧約聖書全体を浸潤し横断しているのではないかという問題である。

『エゼキエル記』の訳者月本昭男は、同書で妻に見立てられたエルサレムの民の背反(=バール・アシエラ神崇拜)が「不実な妻エルサレム」の「姦通」として弾劾される場合、通常は夫が妻以外の女性と情交を交わすことを指す「ナーアフ」という言葉も、妻が夫以外の男性と情交することを指す「ザーナー」と同様、女性の姦通行為を指す言葉として使われていると指摘している²⁹⁾。このことは、夫の姦通は——それが未婚の女性を相手にするものである限りは——、死をもって処罰される妻の姦通ほどには問題視されなかったことを暗々裏に告げていると思われる。

私の考察するところ三つの嫉妬が旧約聖書を深く強く彩っている。すなわち第一に、姦淫に走った妻と相手の男とを死罪に処すほどの、自分が所有する女を他の男に寝取られたことへの嫉妬、第二に、自分を裏切ったユダヤ民族ならば全滅に追い込んで構わないと宣言するほどの、自分が所有する民を他の神に奪われることへの「戦争神」たるヤハウエの抱く猛烈なる嫉妬、そして第三に、自分が受け継ぐべき長子権を篡奪しようとする弟には容赦なく死を与えるほどの長子の弟たちに対する嫉妬、この三つである。それは旧約聖書の感情的な基底、その物語を駆動する最大の感情的エネルギー源泉のように思える。私はこう考えるのだ。この三つの嫉妬はその父権的源泉において統一されていると見るべきではないか、父権制は何よりもこうした嫉妬を基礎感情として成立すると同時に絶えずそれを再生産する制度的装置ではないかと。

ここでこれまで論じていない、最後にあげた長子の弟たちに抱く嫉妬の問題を取り上げておこう。それは実に『創世記』の中軸をなす問題である。『創世記』は、まずヤハウエ(ほ

²⁷⁾ 同前、二四頁

²⁸⁾ 同前、二四頁

²⁹⁾ 『エゼキエル記』補注・用語解説、2頁

とんど父アブラハムに等しい。神と父とは二重投影の関係にある）の愛を得ることをめぐる嫉妬が兄カインをして弟アベルの殺害に走らせる父権相続をめぐる兄弟間の嫉妬劇を最初に置く。

なぜか？

それは、この殺人を結果する悲劇、さらにいえば父権制そのものの崩壊という危機に対する戦慄を信徒に喚起せしめるためである。何としてもかかる危機だけは回避しなければならぬという意識を、この戦慄が信徒に与えるのだ。だから、『創世記』はそのあと全く同様な危機が、アブラハムの長子であるイサクにも、そのイサクの長子であるヤコブにも起きると物語ることになる。すなわち、イサクとその二人の息子エサウとヤコブとのあいだに、さらにまたヤコブとその末子ヨセフならびに他の兄弟たちとのあいだに。

とはいえ、カインとアベルのあいだに生じた殺人の悲劇はもはや起きない。殺人の危機は同様に生じるが、それは回避され、和解の成就へと事は運ばれてゆく。父の愛が長男ではなく次男あるいはその他の息子、あるいはまた第二の妻とのあいだにできた息子へと向うことで長子相続の原則が毀損されるという事態、そのことによる父権制崩壊。だが、この兄弟殺しの危機はそもそも父権制に本質的に内在し潜在化する危機にほかならない。

だから、たとえば『申命記』二二はわざわざ次の規定を掲げる。もし、二人の妻があり、疎んじられている妻のほうに初子が生まれた場合は、それでもこの初子にこそ長子の権利を与えねばならないと。

かくてこの問題の文脈から振り返るなら、かのモーセの十戒の第一項に掲げられる「汝殺すなかれ」とは、その共示的意味作用において、「汝兄弟を殺すなかれ」^{コノテーション} Ⅱ「汝嫉妬を起こして長子相続という父権制原理を侵犯するなかれ」と読まれるべきであるということになる。

『創世記』はこうしてなるほど最終的には兄弟和解の物語となる。

だがここで注目しておきたいのは、この和解の物語のいわば教訓的強度は長子権相続をめぐる父権的感情は兄弟をして殺し合いへと直進させるほどの嫉妬の強度を内包しているという確認から生じるという点である。

かくて私は繰り返す。旧約聖書の全体がその上に成り立つ感情的土台は父権的な性格をもった嫉妬感情なのであり、その感情に人間が取り憑かれた場合に引き起こされる危機への恐れなのだ。ここにヤハウエが「妬みの神」としてまず登場することの「基礎経験」上の必然性があるのだと。（基礎経験とは、或る個人ないし集団に特有な世界観を採用せしめる特別の意義をもつ経験を指す）

三 母権的宗教に向けられた父権的な妬み

ところで、前章に述べた「他の神々」の具体的中核とはバールⅡアシェラ信仰であった。その問題にかかわって、ここで私が声を大にして強調しておきたい問題が一つある。それは、このバールⅡアシェラ信仰に対する古代ユダヤ教の憎悪は同時に母権的太母神信仰へ

の憎悪、という宗教的含意を孕んでいるという問題にはかならない。

しかし、この含意についてはヴェーバーの『古代ユダヤ教』も全然関心を払っていない。またその点では、たびたび引用紹介した岩波書店刊の『民数記 申命記』の注と用語解説も同じである。

しかしながら、『民数記 申命記』の注と用語解説は、バール信仰において生命のシンボルはバールの配偶神である常緑樹信仰と深く結びついたアシェラ女神であること、そしてこの女神こそが性狂躁の象徴であったことを告げていた。また、先に『申命記』や『エレミヤ記』からの引用が示しているように、ヤハウエが何度も名指しして破壊を命じているのはアシェラ女神像なのである。

この観点から『民数記 申命記』の注と用語解説を振り返るならば、次の点が注意を引く。先の実語解説によれば、常緑樹がアシェラ神のシンボルであるに対して、男根信仰と結びついた石柱はバール神の象徴であった。この点で興味深いのは、石柱に関しては確かにバール神象徴としての石柱への破壊の命令は旧約聖書に登場するにせよ、同時に石柱は予言者たちがヤハウエに誓願をおこなうさいに建立するものでもあったことである。鈴木注はこの点をこう述べている。ヤコブもモーセもヤハウエに誓いを立てるさいに石柱を立てているし、ヨシユアがギルガルに記念に据えた一・二個の石とは石柱であった可能性が高い、と。そしてこう付け加えている。「後にこの石柱を媒介にする宗教的観念は、異教文化との結びつきから批判されている」⁸⁰と。また用語解説には、バール信仰はなるほどヤハウエ宗教によって厳しく否定されたにせよ、バール神の威光の象徴である雷は『サムエル記』では「ひるがえってヤハウエの威光の象徴としてたびたび言及されている」⁸¹と。

これらのことは、古代ユダヤ教が最初の局面ではバール信仰との混淆状態にあったことをよく示している。まさにこの混淆折衷状態にこそ純粹ヤハウエ主義者が怒りを燃やし、その清算を闘い取ろうとしたわけだが、同時にそれは次のことも示唆していると思われる。すなわち、この混淆状態のなかで、もともとはアシェラ神と対関係にあったバール神を、アシェラ神信仰を一方的に攻撃し切り捨てる形でいわばバール神の父権化をはかる過程がヤハウエ信仰の下で進行したにちがいないということである。まさに今日のフェミニズム用語を使えば、バール神の男根主義化——反・母権的太母神という共時的意味作用を伴う形での——が、石柱信仰や雷シンボルのヤハウエ化あるいはヤハウエ主義的摂取を通じて遂行されたのであり、かかる局面が初期段階を形づくっていたと推測されるのだ。

またこうした父権化の進行は当然それへの反動を引き起こすであろう。つまり、バール信仰の他方の母権的大地母神的要素をなすアシェラ神崇拜の強化という反動である。『エレミヤ記』の背景にはヤハウエ宗教とバール信仰との混淆折衷状況それ自体に孕まれる父権化と母権的反動との緊張関係が潜んでいたと思われる。この点で注目されるのは、『エレミヤ記』に出てくるアシェラ神を指して使われる「天后」という概念への訳者関根清三の注と解説である。

⁸⁰ 『民数記 申命記』二八二頁の注
⁸¹ 同前、一四頁

先に述べたようにバール神の配偶神であるアシエラはアシユタロト女神とも呼ばれたわけだが、「天后」とも呼ばれた。たとえば『エレミヤ記』にこうある。ヤハウエは予言者エレミヤの「執り成し」を拒絶する理由をユダ族の民の背信行為の深さに帰して、こういう。「彼らがユダの諸々の町や、エルサレムの諸々の通りで何をしているのか、あなたは見ていないのか。子供たちは薪を集め、父祖たちは火を焚き、女たちは練り粉をこねて天后に備えの菓子を作り、他の神々に注ぎの葡萄酒を注ぐ」³²（傍点、引用者）と。

ここに出てくる天后について用語解説で関根はこう注記している。「おそらくカナンにおける豊穡の女神アシユタロトを指す。他にもバビロニアの月神シンの娘で金星の女神イシユタル（ギリシアにおけるアフロディテ、ローマにおけるヴィーヌスの起源となった）、またカナン³³の豊穡神バアルの妻アシエラ、西セム系の鬭争的な女神アナトなど、同系統の女神である」と指摘したうえで、彼はこう付記している。「ヨシヤ王の死後のユダでは、ヤハウエが余りに男性的な神であるため、婦女子を中心に女性的な天后の崇拜が流行していたらしい。エレミヤはその宗教混合の傾向を強く批判したのである」³⁴（傍点、引用者）と。

関根もまた父権的宗教と母権的宗教との抗争というバツハオーフェンの視点を明確にしているわけではないが、彼の問題記述そのものにはこの抗争という問題文脈がそこに潜んでいることが自ずと浮き出ているといえよう。付言すれば、大地の生命を司る豊穡神が大地母神を指すことはいままでもないが、バツハオーフェンが強調したように太陽信仰ならぬ月信仰こそは母権的太母神宗教にとつての共通的本質であった。

この点で、私は旧約聖書の成立前提がそもそも——ニーチェの「あらゆる価値の価値転倒」という言葉をもじつていえば、あらゆる母権的価値の価値転倒による父権的価値の樹立によつてこそ形づくられた事情が強調されるべきだと考える。

たとえば『創世記』のくだんのエデンの園からのアダムとエヴァの墮罪と追放の物語において、蛇は生き物のなかでも最も狡猾な邪悪な存在とされ、エヴァを誘惑して彼女に智慧の木の実を食べさせた罪により、「生涯地を這って生きよ」という呪われた最も劣等で醜悪な生を逃れたい運命としてヤハウエによつて与えられる。

だが、クレタのミケーネ文明において主神たる大地母神ゲーの聖獣は、脱皮による成長をおこなうという点で永遠なる生命の再生力を象徴し、またかかる生命の永遠性という宇宙的奥義への智慧を象徴する蛇であった。

かかる蛇への憎悪と貶下の欲望はたんに『創世記』に見られるだけでなく、『民教記』二一にも明らかである。ヤハウエは自分とモーセに従わぬイスラエルの民を怒り、「サーラーフの蛇」を送る。この蛇は毒蛇であり、この蛇に噛みつかれて民の多くが死ぬ。後悔した民はモーセのもとにやつてきてヤハウエへの取り成しを頼み、ヤハウエは「青銅の蛇を作り、それを竿の上に取り付ける」よう命じ、それを仰ぎ見れば蛇に噛まれた者でも生き延びることができるようになる³⁵。このくだりに訳者の鈴木佳秀は「害をもたらしたものとよく似たものを用いてその害を祓うという、共感呪術的発想が背景にある」³⁶と指摘している。『エ

³² 『エレミヤ記』 五八頁

³³ 同前、用語解説、一一頁

³⁴ 『民教記 申命記』 一三四〜一三五頁

³⁵ 同前、一三五頁注

レミヤ記』においてもヤハウエが背信のユダ族に送り付ける死の脅威は蛇である。「まことに見よ、わたしはお前たちの中に、蛇たち、蝮たちを送る」³⁶。このように母権制的価値体系では聖獣であった蛇はユダヤ教の父権的価値体系のなかでは悪と醜の反価値的存在へと転倒される。

同様に、男女の地位は旧約聖書においては大地母神宗教とはちょうど逆様となる。男は女から生まれた存在ではなくして、神によって創造された第一等の存在であり、女は神が孤独な「助け手」のいない男を憐れみ、男への絶対の服従と奉仕のために男の肋骨の一部から、男のために創造した、その誕生の来歴からして第二等の副次的存在となる。というのも、女は智慧の木の実を食べた罰に「君は子を生むとき苦しまねばならない。そして君は夫を渴望し、しかも彼は君の支配者だ」³⁷という運命を与えられるからだ。旧約聖書の視点からすれば、女は「生命」にほかならない「肉」の象徴であり、他方男は神と通じうる精神の象徴であるが、しかし、人間の世界にあつては、その精神的な男を結局「肉」（欲望と感情）の世界へと誘惑することで地上を結局は「肉」が産む暴力の世界へと墮さしめるのは、男であれ女であれ人間を「肉」的存在として産む女である。

この「肉」というメタファーの中核は明らかに女の肉体が男の性欲を挑発し誘発するという認識にある。姦淫が男たちの間に巻き起こす嫉妬と、その嫉妬が産む殺人の暴力という問題系が、「肉は暴行を引き起こす」という言説を産出するのだ。『創生記』にこうある。「神はノアに言われた、『わたしの前にすべての肉なるものの終りの時が近づいた。この地上はそれらのもののために暴行が支配している』³⁸と。さらにまたここで「伝道の書」から引くなら、そこには次のごとき典型的な女性憎悪的な一節が盛られている。「わしの見いだしたものは、死よりも苦いものは女であり、その心は罫と網、その手は柳であるということだ。神のおぼえめでたい君は、女から逃れるが、おぼえめでたくない者は女の虜となる」³⁹と。（ここでホメロスの描くトロイア戦争が、そもそも妃をトロイアの王子ファリスに寝取られたアガメムノンの兄メネラオスの嫉妬と、それが産むトロイア殲滅の復讐欲望によって引き起こされることを想起することは無駄ではあるまい。なお、古代ユダヤ教の父権主義とホメロス神話の父権的性格とのあいだに重大な関連性を見るべき必要については次章で述べる。）

『ヨブ記』においては次のフレーズが何度となく繰り返される。「女から生まれる人間、その生ははかなく、動揺が絶えず、花のごとく咲いては凋み、影のように去って留まらない。腐った肉や虫の食った衣服のように朽ち果てる」⁴⁰と。「女から生まれる者がどうして義しかろう」⁴¹、「女から生まれた者がどうして清からう」⁴²と。

ちなみにいえばヴェーバーは、かのエデンの園の墮罪の神話が救済論の文脈で重大な意義をもつようになったのはグノーシスから由来する「古代キリスト教の特定の思索」を通じてであつて、当のユダヤ教にとっては、つまり《革命と戦争》の「万軍の主」(『イザヤ

³⁶ 『エレミヤ記』、六五頁

³⁷ 関根省三訳『創生記』岩波文庫、一五頁

³⁸ 同前、二二頁

³⁹ 「伝道の書」、世界の名著『聖書』中央公論社、二九〇頁

⁴⁰ 中澤洽樹訳『ヨブ記』新教出版社、五四〜五五頁

⁴¹ 同前、六一頁

⁴² 同前、九七頁

記』、他)たる神ヤハウエを信仰する純粹ヤハウエ主義にとつては「決定的に重要な、そういう性質の事件にならなかつた」と断じている⁴³⁾。彼にあつては、エデンの園のくだりが、裸体を善悪の区別を初めて知る「知性」がまず最初に恥ずべきもの・悪として認知するという物語を提出している点で、バール信仰の性的狂躁道に対するヤハウエ主義者の嫌悪を示唆しているという理解はあつても、この禁欲主義的倫理が反母権制・反女性価値という共示の意味作用をもつということへの認識はない。

ところが、その点に注目する視点に立てば旧約聖書が父権的な男性主義的立場からする女性敵視の視点で一貫していることは疑いのないところなのだ。

四 補助線としてのジエン・ハリソン『ギリシアの神々』の考察

ここで問題の所在をいっそう鮮明にするための補助線として、ギリシア神話の考察者として著名なジエン・ハリソンの問題に対する観点を引き合いに出してみたい。というのも、それはバッハーフエンに非常に似て、ギリシア神話の隠された全体構造を大地母神信仰と家父長的なゼウス・アポロンのオリュムピア諸神体系との抗争に見て取る観点だからである。

ハリソンによれば、クレタのミケーネ文明の主神たる「山の女神」は大地母神ゲーであるが、男神との関係において特徴的なのは、この大地母神信仰においては男神は「母神のたんなる付属物」としてしか現れないことである。すなわちこの母神の幼い子供か若い息子、あるいは年若い愛人として登場し、この「なかば息子、なかば愛人」の二重的な付属性が男神の特有な属性となるのだ。ハリソンは、このように母神が男神に優越している点こそが、「父神ゼウスが優越した支配者として現れる、オリュムピアの神々の体系と対照をなしている」点だと強調し、かつ「それは〈天空〉と対比された〈大地崇拜〉を表す」と述べる⁴⁴⁾。さらにまた、この「山の女神」は石柱で示されたが、石柱は実は「木の形を様式化したものにほかならなかつた」と指摘している⁴⁵⁾。この点はわれわれに、くだんのアシエラ崇拜においてアシエラ女神は生命力の象徴としての常緑樹をそのシンボルとしていたことを想起せしめ興味深い。そこには大地母神信仰のおそらく人類的規模の共通性が感じられる。

またハリソンは、ホメロスが描き出すギリシア神話がこうした大地母神信仰に「いかに根深い違和感」⁴⁶⁾を抱いていたか、を次の点に見いだしている。すなわち、ここでは「母神的女神はギリシアの神々が集うオリュムポス山に入ることが拒否されており、「ギリシアの至るところで崇拜されたデメテル女神でさえも、オリュムポス山にじつに不安定な足場しか築くことができなかった」のであり、その点はギリシア神話がホメロスの下でとる「か

⁴³⁾ 『古代ユダヤ教』中、五五六頁

⁴⁴⁾ ジエン・ハリソン、舟木祐訳『ギリシアの神々——神話学入門』ちくま学芸文庫、九六頁

⁴⁵⁾ 同前、九六頁

⁴⁶⁾ 同前、九六頁

⁴⁷⁾ 同前、九九頁

なり際立った点」⁸⁴なのである。「ホメロス自身はデメテルをほとんど無視している」⁸⁵ともハリソンは述べている。

しかも、母神の女神はたんに拒否されただけでなく、神々のオリュムポスの体系のなかでは家父長制的な男性優位の視点からその本来の像を破壊され、作り直され、父権的秩序に服属し包摂されうるものへと変形される。ハリソンはこう結論付けている。多くの場合万物の母たる大地母神は壊され作り直され、「そして肉体美と奴隷の技巧とへつらいだけを付与されて、男の玩具、男の奴隷、男の誘惑者となる」と⁸⁶。つまり、一言でいえば、元は母神的系譜にあった女神たちの娼婦化が起きるのだ。

ハリソンによれば、大地母神信仰とギリシア神話のホメロスの形態とのいわば世界観上の根本的な相違点は次の対比によって特徴付けられる。すなわち、後者の「家父長制的なオリュムポス」は、「『英雄の活躍する』社会状態を反映するとともに、その産物」でもあり、「それは集団より個人を強調し：（略）：戦闘を好み、移動してまわる状況」から産み出されたものであり、おそらく起源的には原始時代にもつばら狩猟活動を担当していた男性の宇宙観に根差す。これに対して、前者は「個人の勇氣よりもむしろ、集団、種族、およびその存続を強調し、もつばら豊穡の現実と生命の養育に注意を向ける」ものである⁸⁷。ハリソンは明らかにホメロスの宇宙が戦争と戦士を軸に置く世界観であるのに対し、大地母神は何よりも「子供の養育者」⁸⁸として登場する事情を強調している。この点は、あとで取り上げる大地母神のヤヌスの双面の他方、鬼子母神の相面にかかわっても重要な点である。

なおここでギリシア神話のなかで明らかにその出自は大地母神であるデーメーテルについてのハリソンの見解について一言触れておけば、彼女はデーメーテルを最古の大地母神それ自身とは考えていない。デーメーテルは採集経済段階から農耕経済が本格的に確立した文明化の過程を体現しており、「文明化され、耕された『耕作』地の女神」を表すものであり、その名前は「〈小麦―母親〉あるいはもと一般的に〈穀物―母神〉を意味する」⁸⁹。

ところで既にわれわれは、『古代ユダヤ教』においていかにヴェーバーがバル信仰における性的狂噪道に対する純粹ヤハウエ主義者の激しい嫌悪と排撃の「組織的闘争」に注目していたかを見てきた。この点で、大地母神祭祀とホメロスのオリュムポス祭祀との根本的相違点についてハリソンがおこなっている考察は興味深い。彼女によれば、まさに大地母神祭祀は神秘的で狂噪的で集団的恍惚を伴う点を最大の本質的特徴とするものであり⁹⁰、他方、ホメロスのオリュムポス祭祀は神々と人間との関係を「理性的な、神人同形説の観点」⁹¹から捉え、言葉によって理性的・論理的に表明された「祈願、称賛」ならびに典

礼化された供犠によって、人間を超絶しているにせよ人間と同形、偉大な権力的存在とみ

⁸⁴ 同前、九九頁
⁸⁵ 同前、一二〇頁
⁸⁶ 同前、一〇五頁
⁸⁷ 同前、九九頁
⁸⁸ 同前、一二八頁
⁸⁹ 同前、一一九頁
⁹⁰ 同前、一〇一頁
⁹¹ 同前、一〇一頁

なされた神々に加護を願う儀式として執り行われる。そこでは、前者においては最重要とされる密儀的な神人合一的集団陶醉は追求されない。

ハリソンは、前者の神秘的狂噪の祭祀に関しては次のことを強調している。すなわち、その祭祀の神秘的性格とは、「理解不可能という意味で」いわれる「神秘的」ということではなく、「誕生、結婚、そして死亡の呪術的な儀式、演劇的な表現」がおこなわれ、「豊穣多産を増進させようという呪術的意図」がそこでは支配的であるという意味である、と⁸⁵。したがってまた、この密儀にあつては、とりわけて「豊穣多産を引き起こすための呪術的な儀式」としての「聖婚」が最重要の神秘的意義を獲得した、と。

またこの観点からいうと、ディオニュソス祭祀は理性的なギリシアの祭祀のなかにあつて、それだけがこの大地母神祭祀の密儀性、集団陶醉性を引き継いでいるという点で例外的なのである。ハリソンによれば、ディオニュソスという名前は「若きゼウス」という意味の名前であるが、そこで指示されているのは父・息子の関係ではなく、母・息子の関係であり、指示されている母とはもともとトラキアの大地母神セメレだった。(ハリソン自身は指摘していないが、このセメレは、後にニーチェが強調したように、ギリシア神話ではデーメーテルとなる)。だからハリソンによれば、ディオニュソス崇拜とは「母親と息子という二重の性格」をもった対象への崇拜なのであり、つまりは大地母神的宇宙への崇拜なのである。

なお、こうしたハリソンの大地母神論のなかでもう一つ重要なのはゴルゴンに関する考察である。彼女は次のように考察を進める。大地母神には、実は慈愛の養育の母という相貌の他に、もう一つ反対の相貌、「生けるものが死ぬとなると、それらを再びみずからの懐に受け入れ」⁸⁶、「死者たちの『守護者』として恐るべき形をとる」という相面があつた。それが「ゴルゴン」であつたと⁸⁷。彼女によれば、ゴルゴンはあくまでも大地母神が死霊の統治者として付ける面であり、それ自体一個の実体として独立した怪物なのではなかつた。また、この死霊の統治者という点で、非業の死を遂げ復讐の念に燃える「怒れる死霊」たちの守護者、つまり「復讐の女神」たるエリニユスも大地母神系譜の女神なのである。そしてエリニユスの供は蛇であつた。ハリソンによれば、このコンテキストでは蛇は「怨恨の媒体」⁸⁸であり、「死者の象徴にして化身」⁸⁹であつたと。

ところで、大地母神のこのヤヌス性、生の慈愛の女神であると同時に死の破壊の復讐の女神でもあるというこの興味深い両面性、それが孕む矛盾的ダイナミズムについて、しかし、『ギリシアの神々』での彼女の考察はこのダイナミズムをそれ自体としてさらに掘り下げていくという方向はとっていないように思われる。

彼女の考察はそこから一転して、「信仰から恐怖をぬぐいさることが、ギリシアの芸術家とギリシアの詩人の使命」⁹⁰であつたという観点から、この恐怖の相面がいかにその後のギリシア芸術のなかで克服されていったかという考察へと移行するのである。その結論は、

⁸⁵ 同前、一〇一頁

⁸⁶ 同前、一〇六頁

⁸⁷ 同前、一〇七頁

⁸⁸ 同前、一一五頁

⁸⁹ 同前、一一四頁

⁹⁰ 同前、一一〇頁

エリニユスと恐怖の蛇は「慈しみの女神たち」と彼女たちがもつ蛇、すなわちもはや「苦痛と復讐のシンボルではなくて、たんに食物と富の源としての地下の冥界のシンボル」⁸²となった蛇に変形されるのである。

この点で、彼女の考察は、大地母神のヤヌスのアンビヴァレンツも究極は生の豊穡多産と育成の慈愛の女神という根本性格へと止揚統合されるという見解に向い、このアンビヴァレンツの徹底的解明という点では物足りなさを禁じ得ぬものとなっている。

さて、こうしたハリソンの考察をヴェーバーの強調して止まなかった古代ユダヤ教とバールIIアシェラ信仰との対立と関連付けるならば、いかなる問題がそこに浮かび上がってくるだろうか？

『エレミヤ記』に関していえば、アシェラ崇拜における性的狂躁や聖娼に関するその記述のもつ問題性は、そうした祭祀が大地母神祭祀においてもっていた豊穡多産を祈願するという神秘性II呪術的な意味連関を完全に切り落とす形で、ひたすらに父権制的視点から、淫らな性欲による姦淫的II娼婦的行為としてだけ捉え貶下しているという点にある。そこでは密儀的聖婚は反道徳的な淫乐的姦淫・狂躁的乱婚・買売春行為へと貶下されているのだ。

ヴェーバーについていえば、彼はバールIIアシェラ信仰の性的狂躁道とディオニユスの集団恍惚とを関連付け⁸³、しかも明らかに純粹ヤハウエ主義者によるこの貶下の過程を認識している。しかし、この問題をバツハオーフェンやハリソンのようには母権制的価値体系の父権制的視点からの全面的な転倒、「あらゆる価値の価値転倒」(ニーチエ)として問題視はしない。それは彼の限界である。

かくて私の観点からすれば、古代ギリシアのホメロスの神話世界と古代ユダヤ教の世界とのあいだには、母権的価値体系の父権的価値体系への「あらゆる価値の価値転倒」的転倒の過程のいつそうの進行という点で一つの連続線が存在することになるのだ。

五 「残酷なる試しの神」としてのヤハウエと予言者のマンエズム

『民教記』ならびに『申命記』が告げるのは、エジプト捕囚からユダヤ民族を解放する「出エジプト」の闘争を指導しきった「戦争神」・「万軍の主」としてのヤハウエに対する信仰である。旧約聖書は幾度となく、そのヤハウエの功績への記憶を喚起し、彼に対する信仰をこの記憶に基づいて打ち固めるよう信徒に訴えてやまない。

とはいえ、この信仰は、この信仰を揺るがせる危機を引き起こすかの「荒れ野の四〇年」の何度にもわたる試練の後に打ち固められたものとして提示される。「妬みの神」ヤハウエは故意に信仰を揺るがすほどの打撃を民に与えて、その信仰を、忠誠を試しに掛けるのだ。

では、この相手の《愛》——忠誠として捉えられた——の深さを測ろうとする故意の試しのサディズムに応えるマゾヒズムは、それでは誰が生きるものなのであるか？ それを

⁸² 同前、一一六頁

⁸³ 『古代ユダヤ教』にこうある。「例えばディオニユス祭儀において発見されるような原始的肉食狂躁乱舞に対する一つの組織的闘争」がユダ族のなかに浸潤したバールIIアシェラ信仰の狂躁道に対して、純粹ヤハウエ主義者によって敢行された、云々。四六七頁

生きるのは民ではなく、予言者いいかえれば「純粹ヤハウエ主義者」であろう。そこにこそ、旧約聖書において予言者＝純粹ヤハウエ主義者が獲得する特別な位置の孕む秘密が隠されている。だが、そのことについては後に考察するとして、とにかく残酷な試し、という要素こそ「妬みの神」ヤハウエの振る舞いを規定する本質的な要素であることをここでまず強調しておきたい。熱愛・嫉妬の表裏一体性はつねにヤハウエをして残酷なる試しへと駆り立てる。彼はそうせざるをえない。

『申命記』にいわく。「あなたは、この四〇年の間、あなたの神ヤハウエが荒野であなたを歩ませたすべての道筋を思い起こしなさい。あなたを苦しめ、あなたを試み、あなたがその戒めを守るのかどうか、あなたの心の中にあるものを知るためであった。ヤハウエは、あなたを苦しめ、あなたを飢えさせ、あなたもあなたの先祖も知らなかったマーンをあなたに食べさせた。人はパンのみによって生きるのではなく、ヤハウエの口から出るすべてのものによって人は生きるものであることを、あなたに知らせるためであった。」⁸²

一方の極には、ヤハウエに捧げた自分たちの信仰を仇にするようなヤハウエの残酷な試しの仕打ちを受けて、その信仰に動揺するユダヤの民。他方の極には、その動揺を自分への裏切りととって動揺する民に全員殲滅の処罰を下そうとするヤハウエの怒り。この両極の緊張関係の間に立った「執り成し」役の予言者が、一方ではヤハウエを説得しその怒りを解き、他方では民に向ってヤハウエの下そうとする処罰の恐ろしさを、また彼のかつての加護の記憶と未来に待つ再びの加護への徴を説くことでその動揺を取り鎮め、再び信仰の回復を達成するという物語の進展。唯一神ヤハウエに対する信仰の絶対性が調達されるのは、このドラマトゥルギーが何度も繰り返されるといふ信仰深化の一種のサド・マゾヒズムの過程を経てのことなのだ。この三極構造を基盤に進行する信仰の絶対性の調達論理こそが旧約聖書の根本にある物語性にほかならない。

出エジプトは、最初の帰結は「荒れ野の四〇年」という大いなる失望であった。既にその第一幕のなかに、この信仰深化のドラマトゥルギーの節をなす要点が全て孕まれている。それは次の五点であろう。

まず第一に、民の、つまり信徒の側のヤハウエによる残酷な試しに堪え得ぬ動揺が起点に置かれる。「ああ、私たちがエジプトで死んでしまつてさえたなら「よほど良かったです」。

あるいは、この荒野で死んでしまつてさえたなら。なぜヤハウエは、私たちがこんな土地に連れて来て、剣に倒れさせようとされるのか。私たちの妻たちと幼子たちは捕虜になつてしまふにちがいない。私たちにとつては、エジプトに帰る方がよくはないか」⁸³という嘆き、そして自分たちをこうした苦難に誘い込んだ予言者ならびにヤハウエへの抗議。それは旧約聖書のいわば通奏低音といつてよい。

いうまでもなく、ここには二つの論理の拮抗が産む緊張が走っている。一方には、与えられた苦難をまさに純然たる苦難、未来なき絶望として怨嗟のうちに受け取る民衆の論理。他方には、この苦難を《試練》として捉え返すことで、未来に待つ試練に打ち勝ちし者の栄光をこの苦難の意味に据え、そうすることでこの苦難をむしろ自ら買つて出た求められ

⁸² 『申命記』、一一八七頁
⁸³ 『出エジプト記』、八六頁

た、試練へと意味変更することによって、この苦難を耐え生き延びる新たな主体性を生産しようとする預言者の論理。この両者の論理の相剋であり、緊張である。

かくて第二は予言者の孤立である。旧約聖書に登場する全予言者たちの祖型プロトタイプにほかならぬモーセならびにアロンは、かかる嘆きと抗議を発するユダヤの民に対しヤハウエへの信仰を保持するよう説得にかかるが、「全会衆は彼らを石で打ち殺そうと言い出した」⁸⁸。

第三は、かかる試しの苦難に簡単に腰を折る民への神ヤハウエの怒りであり、残酷なる処罰への意志である。そのときヤハウエが登場し、たとえばモーセに次のようにいう。「この民はいつまでわたしを侮り、わたしが彼らの只中で行ったすべての徴にもかかわらず、いつまでわたしを信じようとしぬのか。わたしは彼らを伝染病で撃ち、彼らと絶縁する。」⁸⁹

第四は予言者のなすヤハウエへの説得——「他の神々」との競争において信徒を失う恐れについての——と、慈愛に訴えて背反する民を赦すことへの執り成しである。「もしあなたが、この民を一人も「残さず」滅ぼされるなら、あなたについての報知を聞いた諸国民は、こう言うでしょう。『ヤハウエは、彼が「与えろ」と誓った土地にこの民を連れて行くことができないので、彼らを荒野で殺したのだ』と。ですからどうぞ、わが主の忍耐力を大いに發揮して下さい。かつてあなたが告げて、こう言われたように、『ヤハウエ、怒ること遅く、慈しみに富む者。咎と背きを赦す者。』ただ「全く罰さないわけではなく、父たちの罪を息子たちに、三代目の者たち、四代目の者たちに報いる者」。ですからどうぞ、あなたの大きいなる慈しみのゆえに、この民の罪を免じてやって下さい。」⁹⁰

第五は、この予言者のなす執り成しのヤハウエによる受諾——民殲滅の撤回——であり、忠良なる者の選抜と彼らへの特別の報償である。「あなたの言葉の通り、わたしは免じよう。しかし：（略）：わたしを侮る者は誰一人、あの土地を見ることはないであろう。ただし、わが僕カレブは、「他の人々とは」異なった精神を持ち、わたしの後にあくまでも従い通した。「それゆえ」わたしは彼を、彼がすでに「一度」入ったあの地に入らせる。」⁹¹

私はこう思う。予言者達はまさに媒介者として神と民とのあいだの「カンナー」的相克（熱愛・妬み）を我が身一身に最大限に蒙り、引き受けるのであり、彼らが媒介者の役割を引き受けることが彼らにヤハウエとユダヤの民とのあいだの『カンナー』的相克の凝集点の位置を授けると。

既に『申命記』九章が描き出す次のモーセ像は、或る点では、自らを犠牲として父なる神に供することによって人間たちへの赦しを得ようとするイエスの先行像である。「そして私は、最初と同じように四〇日四〇夜、ヤハウエの前にひれ伏し、パンも食わず水も飲まなかった。すべてあなたたちが犯した罪の故であり、ヤハウエの目に悪しきことを行い、ヤハウエを怒らせたからである。ヤハウエが、あなたたちのことで怒り、あなたたちを滅ぼそうとした怒りと憤りとを前にして、私は恐れた。だが、このときもまた、ヤハウエは私

⁸⁸ 同前、八七頁

⁸⁹ 同前、八七頁

⁹⁰ 同前、八八頁

⁹¹ 同前、八九頁

に「耳を傾け」、聞いて下さった。」⁷⁰

第二部 イエス考

一 イエスというコペルニクスの転回

古代ユダヤ教の展開史において預言者イエスの出現とそのことによる原始キリスト教の誕生はいかなる意味をもつか？

旧約聖書の担い手たる——ヴェーバーいうところの——「純粹ヤハウェ主義者」にとってそれは、ユダヤ教の言辭を使いその預言者伝統を巧みに利用しながらユダヤ教の信仰の根幹を爆砕する恐るべき欺瞞者・背教者の出現、これにほかなるまい。

かかる事情がまつたところイエス自身によって深く自覚されていたことは、彼が繰り返し彼の使徒たちに、自分の引き起こした奇蹟と教説が幾多の民衆を魅了した事実を世間に公表することを禁じるいわゆる「沈黙命令」を下し、かつまた何度となく自分の処刑を予告したことにいかんなく示されている。『マタイ福音書』四八章にはこうある。イエスは、いわばユダヤ教原理主義者たるパリサイ人（つまり純粹ヤハウェ主義者）が安息日に関する伝統的戒律を平気で無視する彼の態度に激怒し彼の殺害を企てることを察知するや、いそいでその場を離れるとともに、彼に随伴する弟子たちに彼が巻き起こした奇蹟とそれに多くの民衆が魅入られたという事実を「公にせぬよういましめられた」と⁷¹。また周知のことながら『マタイ福音書』において、イエスが弟子たちに「エルサレムに行つて、長老、大祭司、学者から手痛く苦しめられ、殺されて、三日後に復活せねばならぬ」と自分の運命についておこなう予告は三つの章で繰り返され⁷²、かの最後の晩餐にイエスはペテロに向い「今夜あなた方は皆わたしにつまずこう」と予告する⁷³。

既に前章で示唆したことながら、こうした神の眞の預言者たらんとする者が蒙り耐えねばならない迫害とその覚悟の物語こそが、旧約聖書の諸篇に繰り返し表明される純粹ヤハウェ主義者の自己認識にほかならない。彼らの宗教的熱情の源泉はこの覚悟にこそある。この点では、まさにこの問題文脈のいわば頂点をなす後継者としてイエスは現れる。だが逆説とは、その後継者イエスこそが同時に純粹ヤハウェ主義にとつては最大最悪なる裏切り者となるという点にある。

まずここで私は、いかなる意味でイエスの教えが古代ユダヤ教、つまり純粹ヤハウェ主義からの背教を意味するかを列挙することにしよう。

J. H. チャールズワースは『イエスと死海文書』のなかで次の興味深い指摘をおこなっている。すなわち、イエスが神に対して好んで用いた言葉は「神に対するユダヤ教の神聖で共通の名、すなわちヤーウエ」ではなく、少なくともチャールズワースが当たり

⁷⁰ 同前、一九三頁

⁷¹ 『マタイ福音書』世界の名著『聖書』中央公論社、三三三頁

⁷² 同前、六二、六四、七二の各章。

⁷³ 同前、三五四頁

えた資料のなかでは「決してそれを使わなかった」のであり、「彼は、習慣的に神を、彼にとつて愛する親密な父を表示するアラム語名詞、『アツバ』と呼んだ」と¹⁴⁾。

このことは極めて象徴的なことである。端的にいうなら、イエスはヤハウェを事実上拒否しているのだ。私は、本稿において先に次のことを指摘した。すなわち、純粹ヤハウェ主義の核心は何よりもエジプト捕囚からユダヤ民族を解放する「出エジプト」の闘争を指導してきた「戦争神」・「万軍の主」としてのヤハウェに対する信仰にあると。この点をめぐっては次のヴェーバーの強調点は極めて正確であると思われる。

ヴェーバーによれば、人類の宗教史上に占める古代ユダヤ教の独創的位置は、この宗教が他のほとんどの宗教の根源的動機ともいふべき人間の死後の救済というテーマに一切関心をもつことなく、「賤民民族」^{バリー}に貶められたユダヤ民族の地上における苦境を打破し、その苦境からこの民族を解放する「政治的および社会的革命」の指導者¹⁵⁾、「約束の地」をカナン人（非ユダヤ人の総称）から奪回する皆殺しを掟とする「聖戦」を指導する「戦争神」ヤハウェへの信仰として現れるという点にある。ヴェーバーはいう。かくて古代ユダヤ教の「固有の関心」は「徹頭徹尾現世的に向けられていた」のであり、その点こそがこの宗教を他の一切の古代宗教から区別する比類なき独自性である、と¹⁶⁾。

この点で私は次の点に注目する。それはヴェーバーのいう古代ユダヤ教の「対内・対外道徳」という二重道徳のつかいわけ「構造」¹⁷⁾にかかわる問題である。つまり一言でいうならば、モーセの十戒の第一項に掲げられる「汝、殺すなかれ！」とはユダヤ民族内に適用される対内倫理ではあっても、ユダヤ民族がこれから「約束の地」奪回戦の相手とするカナン人に対してはけっして適用されないどころか、カナン人に対しては逆に「汝、皆殺しにせよ！」の「聖絶」の掟が対外倫理となるという事情である。

しかも対内倫理としての「汝、殺すなかれ！」は、たんに一般的な意味で同胞の殺害禁止を謳っているのではなく、本稿第二章で縷々述べたように、父権制の存立を危うくする兄弟殺しは禁じるという特定の制度的意味が込められていたのだ。この意味の「汝、殺すなかれ！」の倫理と、もう一つの倫理、すなわちユダヤ民族の社会が富裕な支配階級と貧しい被支配階級との和解しがたい階級分裂へと引き裂かれることを絶対に阻止し、貧富の差をあくまでもユダヤ社会の相互扶助的な共同体的性格が維持され得る範囲内に留めおくべしという倫理とが結合することで、旧約聖書の提示する社会倫理の全体が成立しているのである。ここにヴェーバー的にいえば純粹ヤハウェ主義の「清教徒」的立場が成立する。かくて『申命記』を筆頭に旧約聖書はことあるごとに「ユダヤ人同胞を奴隷にした場合でも七年目には必ず解放すること」や「寡婦と孤児」という同胞内の最も弱き位置にある者を侮辱することなく必ず援助の手を差し伸べるべきこと等の規定を筆頭に、ユダヤ同胞社会を相互扶助的共同体として維持することに腐心する精神を示す。

¹⁴⁾ ジェームズ・H・チャールズワース編著、山岡健訳『イエスと死海文書』三交社、一九九六年、二二二頁

¹⁵⁾ ヴェーバー『古代ユダヤ教』上、二〇〇～二二頁

¹⁶⁾ 『古代ユダヤ教』中、五六三頁

¹⁷⁾ 『古代ユダヤ教』上、二九頁

¹⁸⁾ 同前、一九頁

だが、この「汝、殺すなかれ！」の同胞主義が「約束の地」をめぐる聖戦規定においては、いかに一変するか、それをわれわれは、『申命記』の「聖戦」規定や、この既定が適用された「約束の地」奪還の幾多の戦争に関する『ヨシユア記』の記述のなかに発見するであろう。すなわち『申命記』二〇章にこうある。「その町が和平に応じ、あなたに對して（町の門を）開くならば、その町に見いだされる民全員を強制労働に服させ、あなたに仕えさせねばならない。しかし、もしその町があなたとの和平に応じないで、あなたと戦おうとするならば、あなたはその町を包圍しなければならぬ。あなたの神ヤハウエがその町をあなたの手に渡すので、あなたは、その町の男子全員を劍の刃にかけて、討たなければならぬ。ただし、女、子供、家畜、および町の中にあるすべてのものを、あなたはすべて自分の分捕り品として奪い取ることができぬ。：（略）：次にあげる諸々の民の町については、あなたは息のあるものをいっさい生かしておいてはならない。あなたは、あなたの神ヤハウエがあなたに命じた通り、ヘト人、アモリ人、カナン人、ペリジ人、ヒビ人、イエブス人を必ず聖絶し、尽くさなければならぬ。」⁸²（傍点、引用者）と。

『マタイ福音書』においてイエスが次のようにいう時、明らかに彼はこの純粹ヤハウエ主義の聖戦思想を拒絶し、ユダヤ教の「二重道徳」構造を否定しているのである。

『マタイ福音書』一六章において、イエスは『レビ記』の「隣びとを愛し、敵を憎め」の言葉を示したうえで、しかし、自分はこの主張に反対して「敵を愛し、迫害者のために祈れ」を自分の教説とすると切り切る。「自分を愛するものを愛したとして何の褒美を得よう、愛が愛となるのは自分の敵・迫害者すら愛するという高みにのぼってこそそのことだと主張するのだ。そしてこの教説のすぐ後にこう続く。「かくて天にいますあなたの方の子になれよう。父は悪人にも善人にも日をのぼらせ、義者にも不義者にも雨を降らせたまう」と。⁸³

ここに「父」と呼ばれて「ヤハウエ」とはけっして呼ばれぬ神は、まさに純粹ヤハウエ主義の「戦争神」たるヤハウエではありえぬことは明白であろう。前述のごとく降伏せぬ敵は容赦なく聖絶し皆殺しにせよというのがヤハウエの教えであり、同時にそれは同胞（隣人）を同胞として愛しけっして殺すなという教えと「二重道徳」的の一体性を形づくっていた。

イエスはまさにこの純粹ヤハウエ主義の核心を真っ向から否定する者として現れる。先に紹介したチャールズワースはかかるイエスの教説は「旧約聖書には見いだされ得ない」と述べつつ⁸⁴、幾多の点でイエスの先行者とみなせる死海文書にあらわれるエッセネ派の思想もこの点ではイエスと正反対であることを強調している。「エッセネ派はまた、ユダヤ教の歴史の中で、彼らの憎しみの教えでひじょうに際立っている」のであり、その「宗規要覽」にはこうある、と。「お前のあらゆる罪深い悪業のゆえに呪われよ。神がお前に復讐のすべての報復者によって恐怖をもたらし…（略）…永劫の火の地獄で、罰せられるがいい」⁸⁵。それほどまでにイエスはユダヤ教の思想圏の外部に在るのだ。

この事情はまたこうもいえる。まさしく本稿のテーマは古代ユダヤ教のヤハウエ神が「妬

⁸² 旧約聖書翻訳委員会訳『民数記』申命記』旧約聖書』、岩波書店、三四二～三四三頁

⁸³ 『マタイ福音書』『聖書』三〇三頁

⁸⁴ 『イエスと死海文書』五八頁

⁸⁵ 同前、五七頁

みの神」として登場する事情、それが示す純粹ヤハウェ主義者の心性の究明にあった。この点において、イエスが掲げる「父」なる神は「悪人にも善人にも日をのぼらせ、義者にも不義者にも雨を降らせたまう」神として、あの己への臣従者への熱愛が彼らの背信に出会うや一転して彼らの殲滅を欲する憎悪に変わる選民的激情、ヤハウェ的嫉妬からは無縁である。

ここには極めて重要な神観念の転換がある。ヤハウェ神が「妬みの神」であることは、彼が根本的に「戦争神」であり、古代ユダヤ教の固有な関心が徹底的に現世的性格であることと切り離しがたく結びついている。一言でいって、敵か味方かのマニ教的二分法は旧約聖書の思考圏、いいかえれば純粹ヤハウェ主義者の思考圏の絶対的前提、地平、基盤である。「聖絶」すべき敵への憎悪と味方・信徒・息子・忠節なる妻、等々への熱愛とは表裏一体の関係にあるが、敵への憎悪の裏面をなす味方への熱愛は、万が一この味方が裏切りの徒となるならばたちどころにもとの敵への憎悪をさらに上回る憎悪へと急変しよう。敵への憎悪は深く内面化されており、それは熱愛のなかに孕まれる嫉妬の憎悪・裏切りへの激怒として隠匿されているのだ。

だが、イエスのヤハウェならぬ「父」なる神はもはやこの敵・味方のマニ教的二分法地平、いいかえれば「義」の地平を超えている。こうもいいうる。「父」なる神の「固有な関心」は現世的では全然ない。それは悪人と善人、義者と不義者との区別が無効となり、対立する両者が等化となる、或る超越の地平におけるすべての人間の魂の救済に照準を結ぶ。その鍵となる言葉は「憐れみ」である。必ず嫉妬への急変という挫折を秘めることになる「熱愛」の愛ではなく、慈悲としての愛である。そして、この憐愛・慈悲愛がその固有な性格を最も強く發揮するのは、「靈に貧しい人々」・「罪びと」・「悪霊つき」・癩者・身障者・娼婦、等々への愛においてであろう。

二 イエスにおける憐愛の構造

イエスの提示する憐愛・慈悲愛には二つの問題の環がある。

一つは法廷的裁きが下す法律的・社会的罪規定を外在的罪規定として自分から区別することになる罪のもう一つの場面、言い換えれば、内面的罪悪感という問題の地平である。

他のもう一つは、国家的共同体の外部、(より正確にいえば周縁的外部)にあつて、その排除が実は国家的共同体の暗黙の成立条件となっている被差別民という問題の地平である。

この点で、まず私は極めて重大で興味深い問題を一つ指摘したい。

「取税人と罪びとの招き」という小見出しが付けられている『マタイ福音書』三四章の結びとして引用されるイエスの言葉は、彼の思想を凝縮する一節として名高い。すなわち、「医者を要するのは健康人ではなくて病人である。出かけて学びなさい。『わが欲するはあわれみで犠牲ではない』とは何か、を。わたしが招きに来たのは義人をではなく罪びとである」というのが、それである⁸²。このイエスの言葉は『マタイ福音書』ではもう一回出

⁸² 『マタイ福音書』『聖書』三二六頁

てくる。「安息日の穂摘み」という小見出しの付く四六章にこうある。「もしあなたが、わが欲するはあわれみで犠牲でない、が何のことか知っていたら、罪のないものを責めなかつたろう」と³⁶。

イエスは旧約聖書からの引用として「わが欲するはあわれみで犠牲でない」という言葉を示すことで、彼の思想を正当化しようとしているわけである。中央公論社が出版した世界の名著版『聖書』は、この引用が『ホセア記』の六・六からのものであるとの解釈を注でしめしている。

極めて興味深い問題は、このイエスによる引用は明らかに文の意味をまったく変更してしまうキーワードの故意のすり替えからなっていることである。実は『ホセア記』の六・六は、ケンブリッジ旧約聖書注解¹⁶の訳文を用いれば、「忠誠が私の望みであつて犠牲ではない」なのである³⁸。この注解¹⁶はこの一節に注を付け、八・一三を参照することを求めているが、その箇所ではヤハウエがバール信仰に傾くエフライムの背信を怒って次のようにいう。「彼らは犠牲を好み、肉を捧げてこれを食べる。しかし私、主はこれを喜ばない。今、彼らの不義を覚え、彼らの罪を罰する」と³⁹。つまり『ホセア記』でのキーワードは「忠誠」である。動物の肉の犠牲を捧げるバール信仰に汚染された祭祀をおこなうのではなく、真の「忠誠」を私になせ、というヤハウエの背信者たちへの怒りがその一節の文意である。

ところが、イエスはこの一節の「忠節」を「あわれみ」に変え、この一節を偽造し、あたかも旧約聖書の中心思想もまた、自分が常日頃説くがごとく、《神が人間に対して抱いてくれる憐愛・慈悲愛を確信し、またそこから学んで自分たちも他の人々の苦悩に憐愛・慈悲愛をもって応えよ》という主張にあるかのように描き出すのだ。(ついでにいつておくと、中央公論社版『聖書』の先の注はこのイエスによる書き換え・偽造という決定的かつ興味深々たる問題についてはなんら指摘をおこなっていない。)

さて、ここで第一の問題の環、内面的罪悪感の問題地平についての考察に入ろう。先に引用した『マタイ福音書』三四章において極めて印象深いのは罪人が病人に擬せられ、神は医者に擬せられていることである。この視点は、『マタイ福音書』の最も有名な節である九節「さいわいな人々」を貫く視点でもある。その書き出しは周知のようにこうであった。「さいわいなのは靈に貧しい人々、天国は彼らのものだから。さいわいなのは悲しむ人々、彼らは慰められようから。さいわいなのはくだかれた人々、彼らは地を継ごうから。…」。二九章「ペテロの姑」の結びはこうである。「そこで彼は(悪霊を追い出し、引用者)すべて病むものをいやされた。これは預言者イザヤによっていわれたことの成就するためであった。いわく、『彼はわれらの弱さを身に受け、われらの病を負うた』」⁴⁰。

次の四五章「神を知るもの軛」も決定的に重要である。イエスは「すべて疲れたもの、重荷を負うものはわたしのところに来たれ。休ませてあげよう。わたしは柔和で高ぶらないから、わが軛を取ってわたしに学びなさい。そうすれば心にいこいを得よう。わが軛はやさしく、わが荷は軽いから」と述べ、かつ、この思想こそ「父」なる神が「知者や賢者

³⁶ 同前、三二二頁

³⁸ 『ダニエル書・ホセア書・アモス書』ケンブリッジ旧約聖書注解¹⁶、新教出版社、一九八一年、一五八

³⁹ 同前、一六九頁

⁴⁰ 『マタイ福音書』『聖書』、三二二頁

に隠して」、父の幼子たる自分にだけ伝えた真意であるというのである⁸⁰。

「すべて疲れたもの、重荷を負うもの」とは何よりもその心において自分を劣等者・罪人と感じ、その内面的罪悪感・自己否定感によって心を病む者であろう。「さいわいな人々」の筆頭に出てくるのは「霊に貧しい人々」であり、「悲しむ人々」であり、心を「くだかれた人々」なのである。それらの人々は、何よりも「慰められること」・「ゆるされること」を欲し、心の重荷を軽くしてもらえることを望み、心の医者を求める。

内面的罪悪感・自己否定感からの解放の要諦は自己断罪からの解放である。多くの場合、内面的罪悪感・自己否定感の形成は他者が自分に下した裁きを自己断罪にまで内面化することによってはかられる。このことは心理学の基礎的命題であるが、イエスが闘おうとするのはこの問題の地平である。「裁くな、裁かれなために」という有名な一節が語りだされるのはまさにこの地平においてである。裁かないとはゆるすことである。「裁くな、裁かれなために」は「ゆるせ、ゆるされるために」と言い換えられる。一八節「主の祈り」の末尾もまた有名である。「もし人々の罪をゆるすならば、天の父はあなた方をもゆるさるよう。もし人々をゆるさねば、あなた方の父も罪をゆるされまい」⁸⁰。

法律によって、あるいは世間の眼差しによって「悪人」あるいは「罪人」として断罪された者も、まさしくその断罪によって、さらにいえばその断罪を内面化し、その正当性を承認せざるを得ない心に己が心をつくりあげることによって心を病む者となろう。また法律あるいは世間の眼差しにとつては「善人」あるいは「義人」と映っていようと、その心においては病者であり、自分が「霊に貧しい人々」の一員であることを痛感し、心を砕かれた者もたくさんいよう。すると、この魂の救済を求める地平においては外面的な意味での善悪・義不義の区別は無効となり、また「約束の地」あるいは「神の国」も、古代ユダヤ教が問題にした不正が支配するのではなく正義が支配する現世的地平にある政治的現実といったものではなくなる。

その語彙においてはイエスのいう「天国」はユダヤ教の「約束の地」や「神の国」に由来するものであり、またイエスは意識的に「天国」をその言い換えだと見せかけようと努めるが、それは明らかに偽装である。「天国」とは端的にいうならば心の病が癒され、心の重荷が解かれた人々の心そのものにほかならない。また、その連続線上に展望された病を癒された魂が到達する死後における「永遠の生命」の獲得の場にはかならない。

『マタイ福音書』のイエスは人々に彼の思想を伝達するに譬えをもつてすることの重要性を幾度も強調するが、彼が「天国」を説明するさいに用いる譬えは、最初は小さな種の形しかもたないが、次第に自らの力で成長し、遂には豊穡な稔りや茂りに達する自発的生命力に満ちた植物の成長の比喩である。さらにいえば、そうした植物の自発的な生き生きとした成長を可能とする環境世界のことである。その環境世界がいかなる環境世界かは、その世界の内でも成長を遂げる生命のその姿によってこそ示されよう。「天国はみずからの畑によい種をまく人に似る」と五二章「毒麦とからし種とパン種」は書きだす。たとえばじめは毒麦の種と一緒に区別がつかなくとも、成長はどれが良い麦であるかをおのずと示す。からし種は「種という種のうちもつとも小さいが、育つと、野菜のうちで

⁸⁰ 同前、三二二頁
⁸⁰ 同前、三〇九頁

もつとも大きくなり、木になり、空の鳥が来て枝に巣くうほどになる」。

その植物の生きた成長の姿は心を病む苦悩する人間、心を病まざるを得なくさせられた人間の生命の対照なのである。前者と後者は相互に相手を照らした。その事情は、罪悪感の畏にはまり込む以前の無垢なる子供の生命に満ちた姿が天国という環境世界の最も良き鏡となり、またそうだからこそ病める魂が己を映すための反対鏡となる事情と同一である。六六章にこうある。「本当にいう。転身して子どものようにならなければ天国に入れない」⁹⁶。あるいは七〇章「子どもの祝福」にこうある。「子どもはそのままに。彼らがわたしのところに来るのを妨げるな。天国はこのような人たちのものである」⁹⁷。

なぜイエスは種から発する植物の成長の譬え・子どもの天真爛漫に生きる姿で語ることを好み、いわゆる「言葉」による説教を嫌悪したのか？

それは、事の要諦が生命の成長にこそあることを示したかったからである。岩地に蒔かれた種は根を地中深く降ろすことはできない。だからこそ、逆に「ことば」に飛びつき、頭を観念で一杯にすることで自分が根を降ろすという生命の一番大事な仕事に失敗していることを自分自身に覆い隠そうとする。だからまた、人を裁く社会的権力としての「言葉」の振るう暴力に弱い。それに抗する己自身の生命力を鍛えていないからだ。五一章「種まきの譬え」にいう。「岩地にまかれたもの、それはことばを聞いてすぐよろこんでそれを受けるが、みずからの中に根がなくて長つづきせず、ことばゆえに苦しみや迫害がおこると、すぐつまづく」と⁹²。

こうしてイエスの「天国」は古代ユダヤ教の「約束の地」あるいは「神の国」のもつ政治的性格をまったくもたない「御国」として設定されている。しかもまた注意すべきは、既に述べたように、それはけっして死後のあの世に限定されていないことである。むしろそれは、この世でのいわば現世、内超越の次元として誕生する病める魂の癒しの場Ⅱ癒された病める魂の安息の場と、死後の「永遠の生命」が獲得される天国の場との連続性として成立するのである。『マタイ福音書』において「天国」は、よく読めば、なるほど現世にあつてその生を「なんじの神を愛すること心いっばい、意志いっばい」で生き、また「なんじの隣びとをみずからのごとく愛せよ」という仕方で生きた者だけが（八四章「最大の掟」⁹⁸、死後に迎え入れられる神の御国として示されている。だが、「天国」を語るイエスの譬えの重心がつねにまず現世で自分の生命を愛の祝福性において享受できるように生きる必要性の強調にあることは明白であろう。それはけっして「約束の地」の獲得やカタストロフの果てに誕生する「神の王国」といった終末論的な革命観念と連動した政治的Ⅱ国家的表象によって指示される得る次元ではない。また『ルカ福音書』——『ヨハネ福音書』と並んで、この福音書はイエスの思想が古代ユダヤ教とは別の立場に立つことをより明示的に語るといふ役割を負わせられているように見える——の九〇章「神の国に来る時」では、パリサイ人の「神の国はいつ来るか」という終末論的問いに対してイエスは明確にこう答える。「神の国は見える形では来ない。また、『見よ、ここに』とか『あそ

⁹⁶ 同前、二三四頁

⁹⁷ 同前、二三七頁

⁹⁸ 同前、二二六頁

⁹⁹ 同前、二四五頁

ここに』ともいえない。見よ、神の国はあなた方のうちにある」³⁴と（傍点、引用者）。（二）
チェのイエス論」参照）

この問題は、古代ユダヤ教の救済ヴィジョンの徹底的な現世的かつ政治的な性格との著し相違を呈するおのとして、本稿の最終章にてもう一度取り上げることになる。

第二の問題の環について触れたい。

先に私はこう述べた。繰り返そう。国家的共同体の周縁的、外部にあって、その排除が実は国家的共同体の暗黙の成立条件となっている被差別民という問題の地平においてこそ、イエスの憐愛・慈悲愛はその固有なる対象を得る。

そしてこの問題の環は第一の環と深く連動し結びつく。私はこういった。多くの場合、内面的罪悪感是他者が自分に下した裁きを自己断罪にまで内面化することによって形成されることは心理学の基本命題である、と。いうまでもなく、かかる働きをする他者による裁きとは、多くの場合、サルトル風にいえば、市民的ないしは国民的共同体を構成する己を正統的な「まっとうな人間」とみなす人間たちが、自分たちの共同体に入る資格を欠如しているがゆえに排除されるべきと考える非正統的な人間群に下す「劣等者」ないし「悪人」という裁きなのである。³⁵これは第一の問題の環のいわば社会学的側面なのだ。

純粹ヤハウエ主義者の追求する「政治的および社会的革命」を担う同胞主義は、まさしくそうした同胞主義の政治的性格からして、たんに敵対する他民族のみならず、実は彼らの同胞共同体の周縁的、外部に排除すべき非正統的存在の群れをもつはずである。否、こういうべきだろう。ユダヤ共同体だけではなく、あらゆる政治的共同体の構成はかかる排除されるべき被差別者群を隠し持つ。そうであるがゆえに、純粹ヤハウエ主義者だとして例外ではない、と。

この問題の地平において『マタイ福音書』を著しく印象づけるのは、イエスの憐愛・慈悲愛が注がれる対象とは、明らかにこの正統的共同体から排除された被差別的存在の群れであったということである。この事情を最も鮮やかに語る言葉は『ルカ福音書』二五章「さいわいな人々とわざわいな人々」における次の一節であろう。「さいわいなのはあなた方、人々が憎み、人の子ゆえに除名し、ののしり、汚名を着せるときに。その日にはよろこんで踊りなさい」³⁶と。まさしく、それらの人々はこの問題の地平において「霊に貧しい人々」・「悲しむ人々」・「くだかれた人々」であり、つまりは罪人、精神病者（「悪霊つき」）、癩者、身障者、娼婦（ユダヤ人社会が「姦淫」への特別な憎しみを生きていた社会であったことが想起されるべきであろう）、周辺に在る「異邦人」（たとえば『マタイ福音書』五九「異邦の女」、『ローマ書』二九「異邦人優先」・四二「キリストの模範」等）、あるいは民衆に嫌悪される彼らの共同体の外部者たる「取税人」等々なのである。『マタイ福音書』七九章「ふたりの子の譬え」でのイエスの言、「本当に、取税人と遊女はあなた方に先んじて神の国へ入ろう」³⁷。（ここ）で敢えて「選民」という概念を用いれば、まずこれらの人々こそが、

³⁴ 『ルカ福音書』、『聖書』四四四頁

³⁵ 参照、拙著『実存と暴力——後期サルトル思想の復権』お茶の水書房、二〇〇四年、一三二―一四〇頁

³⁶ 『ルカ福音書』、四一四頁

³⁷ 『マタイ福音書』、三四二頁、なおこの点で、『イエスと死海文書』の編著者チャールズウアースはこう指摘している。「イエスは、庶民と、また癩病人たち、浮浪者たち、女性たちとさえ交際した。これらの行為は、エッセネ派にとっては呪うべきことであつたらう。エッセネ派とは対照的に、イエスは、癩病人の

魂の癒しのために憐愛の神を渴望するがゆえに憐愛の神によって真つ先に天国に迎え入れられるべき「選民」となるのである。

三 イエスの「姦淫」否定の論理

古代ユダヤ教において姦淫の罪は、それを犯した妻を離婚しうる「恥ずべき理由」には数え入れられない、その範疇外の死罪に値する重大犯罪とみなされた。『申命記』においては妻がその夫を裏切って他の男と性交をおこなっている現場を見つげられた場合、妻の不倫の相手となった男も妻と同様に死刑に処せられることが規定されている。だが他方、夫がいまだ妻の身分をもたない女や、あるいは娼婦と性交した場合には、つまり夫の家長的な妻所有権を侵す危険のない性交に関しては、夫ならびに夫の相手となったその女がどのように処遇されるのかは不明確である。

この点では、明らかに、姦淫の罪をめぐる旧約聖書の記述は、妻が不貞を働いて裏切られる夫の視点からのものであり、夫の不貞を糾弾する妻の視点はそこにはないといえる。また、娼婦への軽蔑の念は激しく燃えさかっているといつてよいが、それは夫を裏切る妻を娼婦にたとえてその性的淫乱を糾弾するというコンテクストからのものであって、夫が娼婦を相手としてその性的欲望を満足させることを妻への重大な背信行為として糾弾するという立場を旧約聖書が取っているとは思えない。夫と娼婦との性交は、夫にとつては他の夫の妻を奪うことで家父長的な家族制度を棄損するという意味をもつことはないし、その限りでは妻への裏切りを意味しない。つまりそれは「姦淫」の範疇に入るものではない。また妻にとつても夫と娼婦の性交は妻という制度的身分を犯す危険を孕むものではない。この点で、あきらかに娼婦そのものは父権的家族制度外の存在であり、まっとうな市民的ないし国民的存在の外部存在¹¹「非人」的存在であり、そういう道徳外的存在として、まっとうな市民が己のなかに隠しもつ性的淫乱への期待を己の上に投影させる媒体的存在となる。つまり、彼女らは性的淫乱性の象徴存在・アイコンとなるのだ。

大地母神的母権的宗教における豊穰儀礼としての性的狂騒道が、古代ユダヤ教の視点のもとでは、その豊穰儀礼という宗教的意義を剥奪され、たんなる性的乱交¹²淫乱と貶下されたことは既に述べた。この点において娼婦はこの性的乱婚の狂騒的な無道徳性を象徴する存在となる。その意味で、娼婦は激しく嫌悪され、また娼婦にうつつをぬかす夫は同様に軽蔑されよう。とはいえ、それはけっして父権的家族制度を致命的な危機においこむような危険としては考えられていないのではなからうか？

では、こうした古代ユダヤ教の視点と新約聖書が表現するところのイエスの視点を比較するならば、そこにはどのような問題が浮かび上がるであろうか？

まずこの点で、私は『ヨハネ福音書』二五章「姦淫の女」を取り上げたい。なぜなら、

家を訪れた…(略)…エッセネ派な癩病人を恐れて、そのような危険を処理するための厳格な諸規則を展させた。…(略)…癩病人と浮浪者たちに対するイエスの姿勢は並外れたものである。(同書、六〇頁)。さらにこう続けている。「イエスは売春婦たちとさえ交際した」し、そうしたイエスはヴェルメッシュの言

い方を借りれば「義の教師の厳格な姿」とは対照的である。(同書、六〇頁)

そこに描き出される姦淫の罪を犯した妻に対するイエスの態度は古代ユダヤ教のそれと著しく異なるからである。

ここでは事態はこう描き出されている。パリサイ人と学者は不義の現行犯として捕えられた女をモーセの律法に従って「石打ちの刑」に処すべきことをイエスに迫る。ここで「石打ちの刑」が処刑方法のなかでいかなる意味をもつものなのかについて一言するならば、それは共同体全体の参加による処刑執行を意味し、共同体からの死をもつての排除という象徴性を帯電せしめられた死刑執行だといえるのだ。⁸⁰

では、イエスはその際どういう態度を取ったのか？ 彼は返答することを避け沈黙を通した果てに、「あなたの方の中で罪のないものがまず彼女に石を投げよ」とのみ語るのである。⁸¹すると、誰も石を敢えて投げる者はなく、一人去りまた二人去り、とうとうイエスのみを残して全員がその場を去ったとされる。最後に、イエスは、誰一人その女を罰しなかったことを彼女に確認したうえで、「わたしもあなたを罰しない。お帰りなさい。これからはまちがいはしないように」と諭したとされる。

この「姦淫の女」のエピソードは次の点でわれわれの関心を強く惹く。

第一に、姦淫を死罪に値する重大犯罪とみなす古代ユダヤ教の見地はまったく否認されている。姦淫は、「まちがい」として道徳的に非難されるべき行為であるにせよ、「赦し」が与えられる範囲での不道徳行為でしかない。

第二に、姦淫がその程度の不道徳行為であるのは「姦淫」の欲望は人間ならば誰もがもつところの普遍的な欲望であり、それを厳罰をもって禁じることが人間の抱く欲望の自然性に背馳する無理な要求を人間に課すことだと考えられている。事実上、ここでなされているのは、姦淫の欲望に抵抗することが困難な人間の弱さの承認であり、その弱さへのゆるしであり、このゆるしを得るからこそかえって自分のなかに湧いてくる自制や自己鎮静の自発的な道徳感情への信頼である。

そして第三に、だからそこでは、古代ユダヤ教の言説を特徴づけていたあの父権的な性格を帯びた嫉妬の感情エネルギーはもはやなんら中心的役割を果たしていない。姦淫の罪はひとえに女に帰せられるのではなく、同時に男たちにも帰せられる。男たちが姦淫の女を石打ちにすることができなかったのは、彼らが自分自身のうちに同様の罪を認め、自分に彼女を裁く資格がないことを認めたからである。

すると、ここにまた内面性の法廷という新しい道徳意識の舞台が登場していることが明瞭となる。人をその行為の事跡において裁くのではなく、むしろ罪を認知する視点を外面的事跡からそもそも行為の可能性が生まれてくる欲望の内面に向け直し、その内面こそが問われねばならないとの新しい道徳意識が誕生する。

なお第四に次のことを付け加えておきたい。先に指摘したように、古代ユダヤ教では娼婦は最も軽蔑すべき存在の象徴であり、いわば淫乱性のアイコンであった。しかし、新約聖書において娼婦は軽蔑の対象どころか、天国がまず何よりもその魂の救済のために用意さ

⁸⁰ 参照、旧約聖書翻訳委員会訳の『民数記 申命記』（岩波書店）の『申命記』の一三・一一に付けられた注二にこうある。「石打ちによる処刑は重犯罪に限られており、常に共同体による刑の執行であった。…（略）…それは共同体からの徹底的な追放を意味したからである。刑の執行は、通常は町の外で行われ、共同体から『悪しきこと』を厳かに排除したのである」と。三二二頁

⁸¹ 『ヨハネ福音書』、『聖書』四八四頁

れた筆頭の人々のうちに数え入れられる人間たちである。既に引用したが、ここでもう一度『マタイ福音書』から引いておこう。「本当に、取税人と遊女はあなた方に先んじて神の国へ入ろう。ヨハネが義の道をもってあなた方のところに来たが、あなた方は彼を信ぜず、取税人と遊女は彼を信じた」¹⁰⁰。また『ルカ福音書』三四章「香油」に出てくる「罪の女」とはこの娼婦にほかならないであろう。彼女は娼婦であるがゆえにユダヤ人社会においてはさらにいつその蔑視を蒙る存在であり、それゆえに、神からのゆるしを得て、自分を己の罪悪視から解放する必要を負った人間であった。自分へのゆるしを請い願うことの切なる人間ほど憐愛の神を愛す。「ゆるされることの少ないものは愛することも少ない」¹⁰¹。それゆえに、娼婦こそがまず神に愛され、まっさきに神の御国へと招かれる人間となるのである。

この点においても、古代ユダヤ教の掲げる価値表、それが体現する心性に対するイエスの挑戦性は驚くほど鮮明なのだ。

では次に、かかる問題の視野から『マタイ福音書』や『マルコ福音書』を振り返った場合はいかなることがいえるか？

『マタイ福音書』一三章「不義と離婚」を見てみよう。

冒頭にこうある。「あなた方が聞いたように、『姦淫するなかれ』といわれている。しかしわたしはあなた方にいう、『すべて欲望をもって女を見るものは彼の心のうちですでに彼女を犯したのである』と」¹⁰²。極めて有名な一節である。

このくだりは先の『ヨハネ福音書』二五章「姦淫の女」に次の点で重なっている。先に見たように、ここではイエスは姦淫の現場を押さえられた女が石打ちの刑に処せられようとしたとき、人々に「あなたの方の中で罪のないものがまず彼女に石を投げよ」と問いかけ、姦淫の罪をめぐって実は無罪と自分を主張し得る者はほとんどいないことを人々に自覚させることで石打ちの刑の執行を不可能に追い込んだ。この姦淫をめぐるいわば人間の普遍的有罪性という問題は、『マタイ福音書』では、行為に先立ち行為の有無とはかわりなく問題となる姦淫欲望の人間の普遍性という内面意識の地平で、まず確認されているわけである。

この点で、古代ユダヤ教と比較した場合極めて重要なことは、『マタイ福音書』においても『ヨハネ福音書』と同様、姦淫を死罪に値する重罪をみなす見地は断固として退けられていることである。一見『マタイ福音書』は姦淫の罪をたんに実際の行為においてのみならず、内面的な欲望意識の地平においてまで追及し糾弾しているかのように見えるが、むしろその主張の実質は或る種の認容にあるともいえる。姦淫は確かに罪であるにせよ、それは人間なら誰しもが犯すといえるほどの欲望的普遍性をもつ罪なのであり、この普遍性の認識は人をして姦淫を死罪に値する邪悪極まる重罪として裁くことを躊躇せしめるものとして働く。しかも、イエスの思想の要諦が、裁くことに傾斜する意識の停止、意識をして裁きの志向性への囚われから解放し逆にゆるしの志向性へと転換させる点にあるのを知るならば、この『マタイ福音書』の一節がいかに古代ユダヤ教の思想に真つ向から対立するものであることは明白であろう。敢えていえば、それは「汝、姦淫するなかれ」の

¹⁰⁰ 同前、三四二頁

¹⁰¹ 『ルカ福音書』四一八頁

¹⁰² 『マタイ福音書』三〇七頁

古代ユダヤ教の中核的禁令を逆手にとって、古代ユダヤ教のいわば父権的背景から発する反姦淫主義を否定する底意を秘めたものなのだ。その事情は、一三章「不義と離婚」の後半の次のくだりにも明白であると思われる。

そこではこういわれる。「またいわれている。『妻と離婚するものは離縁状を渡せ』と。しかしわたしはあなた方にいう。『すべて不身持のこと以外でその妻と離婚するものは彼女に姦淫させるし、離婚された女をめとるものは姦淫を犯す』と」¹⁰³。このイエスの見地は六九章「離婚問答」ならびに『マルコ福音書』四〇章「離婚問答」で繰り返される。

このくだりの要諦は、実は男性優位的立場から妻を容易に離婚する父権的立場に対する抗議であり、そのような父権的横暴からの女性の擁護である。イエスは妻が夫への性的忠誠を裏切った場合に夫が妻を離婚する権利をもつことは認める。しかし、それ以外の理由で妻を離婚することは、女性の側からいえば事実上その離婚された妻に姦淫を強いることであり、また男の側からいえば積極的に姦淫をなすことであるとの論理を展開し、古代ユダヤ教の姦淫禁令を逆手にとって離婚禁止を主張する。その場合、この主張をイエスが一般的に離婚を禁止したと解釈することは、古代ユダヤ教とイエスとのあいだにある対立点の鋭さを覆い隠すことになってしまふであろう。『ヨハネ福音書』でイエスが明白にとつている姦淫を犯した女性を擁護する姿勢を想起するならば、『マタイ福音書』一三章「不義と離婚」の後半のくだりの含意は、何よりも離婚をめぐる父権的横暴からの女性擁護にあると見なければならぬ。

そして、離婚の禁止を説くイエスの主張の含意は、たとえそれはあまりに理想主義的で非現実であるにせよ、結婚の根底を対等平等な男女の相互を支え合う誠実な愛の絆に置く立場である。『マタイ福音書』六九章ならびに『マルコ福音書』四〇章「離婚問答」は、不義を犯したのではない限り妻を離縁すべきではない理由を「創造主ははじめに彼らを男と女に造られたこと、それゆえ人は父母を離れて妻につき、ふたりは一体となるべきことを。したがってもはや二つではなく一つの体である」¹⁰⁴ことに求める。イエスの教説の全体を支える土台が、先に引用した八四章「最大の掟」が示すように、何よりも憐愛の神へ心いつぱいの愛で応えよ、隣人を自分を愛するがごとく愛せの二大命法にあることがここでも想起されねばならない。つまり、そこには父権的な男性優位の言説はなく、男女の関係性は対等の相互性である。『マルコ福音書』四〇章「離婚問答」の結びは、「妻を離縁してほかの女をめとるものは妻に對して姦淫する。妻が夫を離縁してほかの男と結ばれても姦淫する」¹⁰⁵（傍点、引用者）なのである。

総じて新約聖書における女性擁護の姿勢ならびにイエスと女性たちとの深い信頼関係を描く筆致ほど印象的なものはない。『イエスと死海文書』の編著者チャールズウアースはこう指摘している。イエスと、彼の先行者という面をもつユダヤ教のエッセネ派は、しかしながら、「女性に関する見方の両極端にあった」。イエスは女性に対して極めて親愛的であり、異邦人の女やサマリアの女を彼の信徒に迎え入れることで「ユダヤ教のタブーを破りもした」と。またハメルトン・ケリーの次の指摘を紹介している。「イエスは父なる神の名

¹⁰³ 同前、三〇七頁

¹⁰⁴ 同前、三三六頁

¹⁰⁵ 同前、三八二頁

において、家父長的な家族の諸形態を破壊し、男性と平等な人間性をもつ女性の自然の権利を認識した¹⁰⁶⁾。またチャールズブアースは別な箇所でもこう指摘している。「イエスは、家父長的ではない家族用語で組織立てられた新しい共同体を設立した¹⁰⁷⁾」。なおここで次のことも指摘しておきたい。『ルカ福音書』のくだんの「罪の女」を論じた章の次の章は三十五章「お伴の女たち」であり、そこでは悪霊憑きから解放されたマグダナのマリヤを筆頭とする十二人の女たちがイエスの最も親愛かつ信頼にたる使徒として随ったことが記されている。

十字架の上でのイエスの刑死が引き起こした地震を目撃した人々の様子を描く『マタイ福音書』一〇四章「十字架」の結びはこうである。「そこでは多くの女たちが遠くから見守っていた。彼女らはガリラヤからイエスについて来て仕えていた。彼女らはマグダラのマリヤ、ヤコブとヨセフの母マリヤとゼベダイの子らの母がいた¹⁰⁸⁾。埋葬されたイエスの墓守をするのは何よりも「マグダナのマリヤともうひとりのマリヤ」であり¹⁰⁹⁾、彼女ら二人がイエスの復活を天使から最初に告げられる人間であり、かつ復活したイエスに最初に出会う人間である¹¹⁰⁾。

男の弟子たちは、イエスを密告したユダのみならず、イエスが遂に捕縛される最終場面では、ペテロを筆頭に恐怖に捕らわれ四散する『マタイ福音書』一〇〇章「捕縛」の最後、「そのとき弟子たちはみな彼を見捨てて逃げ去った¹¹¹⁾」。女性たちだけが遠くからであれ、捕縛され遂には十字架の上で処刑されるイエスを見守る。イエスに最も深い忠誠を示す信徒は女性たちなのであり、また彼が最も親愛な信頼を寄せるのも女性たちなのだ。

四 脱預言者（＝純粹ヤハウエ主義者）としてのイエス

十字架に架けられたイエスが絶命の直前に「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」（わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てですか）と叫んだというエピソードは有名である。しかし、実はそう記述している福音書は『マタイ福音書』と『マルコ福音書』だけである¹¹²⁾。『ルカ福音書』ではそのときイエスは大声で「父上、わが霊をみ手にゆだねます」と叫んだとされ、『ヨハネ福音書』では「事は終わった」と呟いたとされる。（先にも述べたが、両福音書はイエスの思想の独自性を古代ユダヤ教との対比においてより明示的に語るという役割を負っていると思われる。）

この異同は大きなものである。前者は神に見捨てられた絶望と神への抗議の想いに満ち、後者は覚悟した運命の受容、諦観の響きに満ちている。『マタイ福音書』と『マルコ福音書』の提出する十字架上のイエス像は、剣を抜いて逮捕に抵抗しようとする彼の弟子をイエスが「剣をとるものは剣に滅びる」と諫める場面を描くにしろ、そのイエスに「わが父上に

¹⁰⁶⁾ 『イエスと死海文書』、六〇頁

¹⁰⁷⁾ 同前、六四頁

¹⁰⁸⁾ 『マタイ福音書』、三六〇頁

¹⁰⁹⁾ 同前、三六〇頁

¹¹⁰⁾ 同前、三六二頁

¹¹¹⁾ 同前、三五六頁

¹¹²⁾ 同前、三六〇、三九六頁

願って十二軍団以上の使いをすぐわたしに送ってもらえることがわたしにできないと思うのか！」といわせたうえで先の絶望の絶叫の場面に導くという点で、『ルカ福音書』や『ヨハネ福音書』よりはるかに深くまだ、「戦争神」ヤハウエを信仰の核心に置き、ヤハウエとの「契約」を真に貫こうとして孤独に陥る古代ユダヤ教の預言者像の伝統に身を浸している。

とはいえ、『マタイ福音書』にせよ『マルコ福音書』にせよ、既にそこでもイエスの自覚、つまり、自分の説く教えがまったくのころ古代ユダヤ教の精神とはいわば真逆の精神を表すものであり、このいわば背教的革新性によって早晚自分は処刑されるであろうとの覚悟は明確であるから、むしろこの最後の言葉には或る逆説的な含意が潜められていると解釈することもできよう。

つまり、古代ユダヤ教を貫いてきたヤハウエ神からの最終的訣別の辞こそがこの言葉の真の含意だとする解釈である。もし神がヤハウエならば「十二軍団」を送ったはずであるが、それをおこなわず自分を見限ったと述べることは、自分の神たる「父上」はもはやヤハウエではない別の神であることを言外に語ることなのである。「わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てですか」の句には、言外に「お見捨てになるのは当然です。なぜならヤハウエはわが神ではないのですから」というイエスの表明を隠しもっているのである。そう解釈するならば、イエスの最後の言葉をめぐる『マタイ福音書』ならびに『マルコ福音書』と『ルカ福音書』や『ヨハネ福音書』との相違も見かけほど大きなものではなくなるといえよう。

既に私は旧約聖書のドラマトゥルギーの本質は次の点にあると指摘した。すなわち、ヤハウエによる救済の「契約」を信用しかねて背反へと到る動揺を繰り返す民と、「妬みの神」たるヤハウエの間に立って、両者の「執り成し」役を敢えて引き受けようとする預言者（＝純粹ヤハウエ主義者）が、まさにそのような両義的役割を果たそうとするがゆえに当のヤハウエからも民衆からも裏切り者とみなされ孤独に陥り、だがにもかかわらずこの苦境を試練として受けとめ、いっそうのヤハウエへの忠誠を果たそうとする、一種のサド＝マゾヒズムとなつて現れる使命感高揚の論理、これであると。

ドラマトゥルギー

かかる物語性の最も明瞭な継承線は『エレミヤ記』と『ヨブ記』を繋ぐ線であることはいうまでもなからう。そしてこの継承線は次のような問題局面の歴史的移行を反映するものとなっている。すなわち、ユダヤ民族の亡国と祖国再獲得における指導者にして守護神としての「契約の神」、ならびに己をユダヤ民族にとつての唯一神として確立すべく「他の神々」と抗争している最中の「妬みの神」の段階にある神の位置から、ヤハウエが唯一神としての絶対性を確立した段階への移行である。

そしてこの移行は次の問題局面の成立と軌を一にしている。すなわち、いまや神は民族の救済神から一人ひとりの個人の人生苦の救済神へと進出しなければならなくなるのである。ここにユダヤ教からキリスト教が生まれ誕生しなければならなくなる弁神論的局面が到来するのだ。民族的＝集団的苦悩を焦点として形成されてきた救済論の視線が集団に還元不可能な個人の苦悩の不条理性の救済というテーマに移行する。そのさいに、このテーマ移行の最初の体現者になるのは、実に神ヤハウエとの関係でその使命感を強烈なサド＝マゾヒスティックな緊張の下に生きてきた当の預言者なのだ。

創造主神の觀念のもとに神を唯一神として打ち立てるユダヤ教にとって、民族救済の問題局面が過ぎ去るならば、次には個人の不条理なる人生苦に対して、そもそもこの世界のすべての事象の創造者たる全知全能なる神がどう立ち現れることができるかという弁神論的問いが必然的に持ち上がって来ざるを得ない。まさに『ヨブ記』の預言者ヨブはこの問いの孕む緊張を最高度に凝縮した人物、ユダヤ教における「個人」の象徴として現れる。

「妬みの神」の心性を何よりも特徴づける「残忍なる試し」というサディズムが『ヨブ記』の根底を形成する。冒頭、ヤハウエは、そもそもヨブを地上で最も「全く、かつ正しく、神を畏れ、悪を遠ざける人間」と認めたく¹¹⁶、サタンの挑発に乗るかたちで、そのヨブにとんでもない不条理な苦難を与えることでその信仰心を試すという賭けに出す。この問題設定において、ヤハウエはもはや「契約の神」の境位を脱している。サタンは、「ヨブだつて、ただで神を畏れることはないでしょう」とヤハウエを挑発するわけであり、この挑発は神と人間との契約の関係を前提にしている。これに対して、ヤハウエは契約を必要しない神への帰依をヨブに求める立場から、サタンの挑戦を受ける。つまり、もはや契約は神と人間との関係性としては破棄されている。いいかえれば、ヤハウエは己を既に唯一神として確立し終えているがゆえに、契約の成果をもって「他の神々」とのあいだに信徒争奪戦を繰り広げる必要はない。

最も義なる、神の最も忠実なる僕であるヨブが、それにもかかわらず不条理な人生苦を神によって与えられるという物語の設定は、もはや契約の関係を人間に対してもつことのない神の「唯一神」性の誇示にほかならない。無条件の絶対的帰依を求める要求である。契約が語られるかぎりには、神といえども人間と対等な位置に引き落とされざるを得ない。神が人間によっては「はかり得ない」大きな叡知の持ち主であることは、最高の、不条理を通してこそ顕示され誇示されるのである。

世界創造主たる神の義が問い質されるとともに、神の叡知の人間によっては測りえない大きさが強調され、その緊張がいわば踏み台となって神への絶対的帰依が調達される物語が生まれる。その煮詰められた姿こそ『ヨブ記』にほかならなかった。

周知のことながら、旧約聖書と新約聖書ではそこで語られる神と人間との関係は根本的に違っている。すなわち、前者にあつては神とユダヤ民族とのいわゆる「選民関係」であるのに対し、新約聖書ではイエスを特権的媒介者とする神と個人としての関係となっており、そのことはそこで救済が問題となる個人は既にユダヤ人の範囲を越えて異邦人にまで及んでいることも大きく関係している。

既に私は『イエスと死海文書』なども引きながら、イエスの問題とする神はもはや実はヤハウエ神ではないことを強調した。その事情は、浅野順一によつては次のように表現されている。すなわち、旧約聖書全般に渡つて神を信じるということは「神を恐れる」という言葉によつて表現されているが、新約聖書では「神を愛する」と言い換えられていると。「妬みの神」から発する背信への恐るべき裁きには恐れを、人間の精神的な根本的弱さと貧しさに対する憐愛には愛を、である。

ところで、浅野は、そのような神一人の関係性が民族という集団存在から個人としての

人間に対する関係性が変わるいわば予兆的变化が『ヨブ記』に見いだされるとし、その点にこそ旧約聖書全体のなかでの『ヨブ記』の特質があるとす。そのさいわれわれが注目すべきは次の事情であろう。すなわち、救済対象として個人が登場してくるのは、彼らが信仰厚き善人であるにもかかわらずきわめて苛酷で不条理な苦難にまみえることよって、かかる不条理を敢えて最も厚き信仰者に課する神の義が問題となる弁神論ないしは神義論という神学的舞台が誕生することと対になっているという事情である。

まさしく個人が集団に還元できない存在である所以は、この苦難の不条理性にあり、またこの不条理性を耐え、それと独り闘わなければならぬ孤独性からこそ生まれてくるのだ。

浅野はこうした事情をテーマとする旧約聖書のジャンルを「知恵文学」（ヨブ記、箴言、伝道の書、詩編のいくつか、特に詩編三七、七三）と呼んでいる。たとえば、「伝道の書」にもこうある。「さらにわしは見た、天が下には公正のあるべきところに不正があり、義のあるべきところに不義がある」¹¹⁴と。あるいはまた、「義人であるのに悪人に帰すべき報いを受ける者があり、また、悪人であるのに義人に帰すべき報いを受ける者もある。思うに、これもまた空である」¹¹⁵と。最初の一節につけた訳者の注にこうある。かかる不条理こそが「伝道の書」の作者が見た「人生の不条理」、無意味の大きな根拠となっている」¹¹⁶と。

浅野によれば、こうした不条理にまみえる人物の先行形態は何よりも『エレミヤ記』の預言者エレミヤのなかに見いだされる¹¹⁷。すなわち、神と人間との「契約」における応報原則に明らかに矛盾する義人の苦難と悪人の栄は何故かと神の義を問い返す問いを初めて提出したのは『エレミヤ記』（二二―一）なのである。そこにはこうある。「しかしなおわたしはあなたの前に裁きのことを論じてみたい。悪人の道のさかえ、不信実な者がみな繁栄するのは何故ですか」¹¹⁸と。また浅野は、この弁神論的問題地平に関して、アウグスティヌスの『秩序』という短論文が、刺繍の表の美しい絵柄と、それが裏側では乱雑な糸の錯綜としてしか見えぬことを比喻に使って巧みな説明をおこなっていることを指摘している¹¹⁹。

浅野によれば、ヨブ記の書かれた年代はおおよそ紀元前五世紀頃であり、既にユダヤ民族は亡国の民となっているが、ヨブ記では民族的苦悩は後景に退いている。ヨブを始め登場人物たちもセム人ではあるが、ヘブル人ではない。ユダヤ人から見れば外国人である。この点で、ヨブ記は超民族的、国際的な人類的地平に立って人間に普遍的な問題を扱うものになっているのだ。

弁神論的、神義論的問いは、一方からいえば、神を全知全能の極めて合理的性格の強い律法的意思に富んだ世界創造主として捉え、かつ神と人間との関係性を道徳的性格の「契約」として考える古代ユダヤ教の神学的前提から必然的に出てくる問いである。他方では、

¹¹⁴ 「伝道の書」、『聖書』二八五頁

¹¹⁵ 同前、二九〇頁

¹¹⁶ 同前、二八七頁

¹¹⁷ 浅野順一『ヨブ記』岩波新書、一九六八年、五五―五八頁

¹¹⁸ 同前、五五頁

¹¹⁹ 同前、六二頁、「…世の中の矛盾にのみ目を止めるといふことは刺繍の裏側を見ていることであり、そこにはいろいろの糸が乱雑に筋かかっているだけで、それが何を現わしているかはまったく解らない。しかし、その表側を見ると、そこに始めて美しい景色なり、麗しい草花なり、気高い肖像なりが描かれて

いることが解るといふのである。」

それはニヒリズムと紙一重のところ、接続する問いであるともいえる。まさにこの紙一重のニヒリズムを示すものこそかの「伝道の書」であることはいうまでもない。というのも、アウグスティヌスの『秩序』が示唆するように、神はこの問題地平では本質的に人智を越えた「大いなる知恵」の体現者であり、人間にとってはもはや「隠れたる神」としてしか現れないからである。『ヨブ記』自体においては、ヨブは弁神論的ニ神義論的不安に苦悩しながらも、最後にはそれに耐えて神への信仰を捨てなかつた者として神によって応報の果報を与えられる。だが、思想的主張の実質が次の点にこそあることは明らかであろう。すなわち、神の義を疑わせしめる不条理的苦難にもかかわらず、否、むしろそれゆえにこそ「隠れたる神」への信仰を生きる或る種の宗教的マゾヒズムの称揚にあることは。

なお付言すれば、「伝道の書」においてはエレミヤやヨブのごときマゾヒスティックではあれ、それをバネとする信仰的ニ預言者の熱情も既に消えて、「隠れたる神」の人智を超えた測りえない知恵に対する醒めた断念が前景に出ている。「万物を造る神のみわざをおまへは知りえない¹²⁰」ということの繰り返しの確認こそがこの書の結語にほかならない。

かかる宗教的マゾヒズムは「妬みの神」ヤハウエのサディズムと対関係にある預言者（ニ純粹ヤハウエ主義者）のマゾヒズムにほかならない。このマゾヒズムの快樂こそが、まさしくニーチェが示したように、純粹ヤハウエ主義者の宗教的情熱の核心なのだ。それは本質的にはヨブが最後に与えられた果報を期待するものではない。

イエスの教説の実質部分は、ニーチェが正しく指摘したように、かかる弁神論的ニ神義論的問いの地平とは無縁のところ、に位置する。いうまでもなく、かかる問いの地平は古代ユダヤ教の終末論的問いと不可分な関係にある。終末論的地平とは無縁の地平にいるイエスはまた弁神論的ニ神義論的地平にもいない。イエスがひたすらに取り組んでいるのは自己罪悪感からの魂の解放であり、ニーチェ的にいえば幼児的な「聖化」された魂への帰還である。イエスの神は世界の合理的律法的創造主にして「万軍の主」たるヤハウエではなく、そうした神であるか否かの一切の神学的議論とは無縁の地平にいて、あらゆるニヒリズムの彼方において、不条理なる人生苦に呻吟し自己罪悪感に苦悶する病んだ魂に癒しを与える憐愛の神のである。

周知のことながら、イエスがいちばん嫌い、かくてまたイエスに死を与えんとするほどに彼を憎んだのは、パリサイ人と大祭司とユダヤ教神学者だったのである。つまり、弁神論的ニ神義論的地平をけつして離れ得ない者たちだったのである。

トフマツルギ

この旧約聖書における預言者表象が呼吸している物語性とイエスを比較した場合、何よりも印象的なのは、この物語性の駆動装置であるサドニマゾヒズムがイエスのもとからは消滅していることであろう。先に述べたように、『マタイ福音書』や『マルコ福音書』が伝えるイエスの最後の呪詛に似た神への哀訴の言葉も、確かにこのサドニマゾヒズムの残滓であるとはいえよう。だが、新約聖書全体が繰り返すイエスの「ゆるし」の教えは、「妬みの神」ヤハウエを信仰する純粹ヤハウエ主義の心性を貫くサドニマゾヒズムとは無縁の地平に立っているのである。

なおここで次のことも付け加えておきたい。旧約聖書に登場する預言者（ニ純粹ヤハウ

エ主義者）はつねに民衆からの絶望的な孤立感（彼らは、何度となく民衆によって憎悪され殺害されかける）に追いやられる運命を生きねばならない存在として登場する。そして、この苦境にこそ彼らの純粹ヤハウエ主義者としてのマゾヒスティックないわば「主義者」的矜持と情熱の源泉が宿っている。そのことはこれまで述べたとおりである。

では、イエスはどうか？ 新約聖書の伝えるイエスは根本的には全然孤独ではない。まったく逆である。彼のいわゆる「沈黙命令」は、彼が彼の引き起こした癒しの奇蹟と教説によって、当時最も蔑まれた底辺民衆に被差別民を基盤にいかにも民衆から熱狂的に迎えられたかを語る。彼は、この民衆底辺部からの熱狂的支持をパリサイ人やユダヤ教の神学者や祭祀官に知られることで早々と処刑の憂き目に会うことを一日でも延ばすべく、「沈黙命令」を下したので。そして繰り返しいわねばならない。たとえ男の弟子たち全てが土壇場において彼を見捨てたとしても、女たちはけっして彼を見捨てなかったことを。古代ユダヤ教の駆動エネルギーの源泉たるあの預言者たちの絶望的孤独はイエスにはまったく存在しないのである。

九 永遠の生命

新約聖書が示すイエスの救済の教説は死後の靈魂が「永遠の生命」を獲得することをもって救済成就とする。この救済思想は古代ユダヤ教と比較するならば、全くもって後者にとつては異端の極まりであるとともに、根源的には、おそらく古代の全人類に共通であったアニミズム宇宙観の再興にほかならない。既に私は、新約聖書において「天国」表象がいかにも成長する植物のもつ本来的な生命性や、また自己罪悪感に蝕まれぬ以前の子供の無垢なる生命性を核心におくことよって成り立っていたかを示したが、「永遠の生命」表象はもとよりかかる生命讃歌の思想と連続的であり、母権的大地母神宗教の性格の色濃いバール・アシエラ信仰においてその中心的シンボルが永遠の生命性の象徴たる常緑樹だったこととも深く繋がっていると見るべきである。またこの点で、先に言及したエリアーデの見解——古代の存在論においては常緑樹こそ永遠なる生命のシンボルであったとの指摘——をも想起すべきであろう。

つまり一言でいうなら、イエスの教説は古代ユダヤ教の体現する父権的遊牧民的宇宙観の担うコンテキストからいえば、決定的ではないにしろ、母権的大地母神宗教への或る種の回帰であり、後者がいわば自然発生的に帯びているアニミズム的宇宙観への復帰の側面を持つのだ。

浅野順一は、古代ユダヤ人の中核をなす「ヘブル人の死後世界の観念」の特徴について、そこでは死後Ⅱ陰府Ⅱ空ろなところⅡ穴Ⅱ墓の観念連鎖が形づくられ、死後は神との関係も断絶すると指摘している¹²¹。つまり彼らは、肉体は滅びるが靈魂は不滅というほとんどの古代民族に共通な伝統的なアニミズム思想は全く持っていなかった点で特異なのである。

死後は肉体のみならず靈魂も陰府に降り、まったく無活動の状態に移されると、彼らは考えた。「伝道の書」にこうある。「げに、いっさいは空である。すべてのものは一つ所に行

く。万物は土くれから成り、土くれに帰る。だれが知ろう。人間の霊は上に昇り、獣の霊は地に下るかどうかを」¹²³。あるいはこうだ。「死人はなんにも知らず、なんの報いも得られない。彼らの記念さえ忘れられるようになる。愛情も嫉妬もすべて消え失せ、彼らもはや永久に、天が下におこなわれるすべてのことに何のかわりもない」¹²³。

なお、この最初に引いた一節の注にこうある。「人間の霊が死後天に昇るといふ考えは、ヘレニズム世界の思想であつて、旧約の正典にはない」¹²⁴と。しかし、問題の本質はたんに「ヘレニズム世界」に限らず、むしろこうした霊魂不滅の宇宙観は古代において全人類の規模の普遍性をもっていたのであり、それとの比較でいうなら、古代ユダヤ教の徹底的な現世主義こそが特異であり独創的であつたということであろう。

したがって浅野によつても、死者の復活ということが問題となり、しかもこの死者の復活が肉体を伴う霊魂の復活ではなく、肉体を脱した霊魂の永世としての「永遠の生命」の獲得として理解されるようになるのは、イエスにおいてなのである。確かに旧約聖書以後の黙示文学では死者の復活がテーマとなつており、それが新約に引き継がれてゆくという思想の系譜が形づくられるにせよ、旧約聖書が体現する古代ユダヤ教世界にとつてはそれはあくまで周縁的で非本質的な事柄でしかない¹²⁵。

なお、この永遠の生命の獲得が肉体を伴うものではないことをいちばん明確に述べているのは『ルカ福音書』の一〇五章「復活問答」であろう。ここでは、死者の復活を否定するサドカイ人が次のような議論を立てることでイエスを旧約聖書の教理との矛盾に導こうとする。モーセの教えでは、兄とその妻とのあいだに子ができずに兄が死去した場合は弟が兄の妻と結婚して兄の血統を引き継ぐことを命じているが、もし七人の男兄弟が次々と子をもうける以前に妻と死別し、妻が繰り返し弟と再婚することになり、しかも最後まで子をもうけることができないうままに今度は死者復活に与つた場合、果たしてこの妻はどの兄弟の妻となるのか、という問い、これをもつてサドカイ人はイエスを論理撞着・破綻に追い込もうとした。これに対して、イエスは「あの世に入つて、死人から復活するにふさわしいとされるものは、めとりも嫁ぎもしない」と述べ、「永遠の生命」のもとに復活する死人とは復活の時点で生前の現世的存在をいわば解脱し、彼らは「復活の子ら」になり、「天使にひとしく、神の子ら」となるがゆえに、もはや「めとりも嫁ぎもしない」と述べる¹²⁶。つまり、死者復活とは生前のとおり復活がなされるのではなく、現世的肉体を離脱して霊魂のみが「永遠の生」として「天使にひとしく、神の子ら」として復活することなのである。

この霊魂復活は東洋的宇宙観におけるように輪廻転生の形態は取らず、天国Ⅱ「神の御国」における永世という国家的・政治的形象のもとに括られているとはいへ、もはやその天

¹²² 「伝道の書」二八六頁

¹²³ 同前、二九一頁

¹²⁴ 同前、二八七頁

¹²⁵ 浅野順一『ヨブ記』八一頁

¹²⁶ 『ルカ福音書』四五二頁

国々御国の内実は何ら「最も義なる国」といった政治的・国家的性格を持たないことは明白である。古代ユダヤ教との緊張関係において、この非政治的性格にこそイエスの救済思想の核心があることは明白であろう。

ここでもまたイエスの教説の古代ユダヤ教に対する背信はあまりにも鮮明なのである。

補論 ニーチェのイエス論

ニーチェの『反キリスト者』はイエス奪回の書である。キリスト教とは、ニーチェにとって、イエス自身の思想の抹殺のうえにその根本的贗造によって産み出されたものであり、その下手人はパウロである。『権力への意志』における「宗教の批判」章はその全編にわたってパウロをかかる下手人として告発している。この抹殺と贗造によってキリスト教は、その反ユダヤ主義的自己理解にもかかわらず、「ユダヤ的本能への反対運動ではなく、その本能の徹底そのもの、この本能の恐怖をそそぎこむ論理における一步をすすめた結論」¹²⁷となる。つまりニーチェにとつて、キリスト教とは古代ユダヤ教のなから登場したその稀代の否定者たるイエスを再び——今度はイエスの名を騙らつて——古代ユダヤ教の思想圏へと転倒せしめることで否定する宗教なのである。この事情を彼は「キリスト教の発生」にかかわる「第二命題」¹²⁸と呼ぶ。こうある。「すでに『キリスト教』という言葉が一つの誤解である。——、根本においてはただ一人のキリスト者がいただけであつて、その人は十字架で死んだのである。『福音』と呼ばれているものは、すでに、その人が生きぬいたものとは反対のものであつた、すなわち、『悪しき音信』、禍音であつた」¹²⁹と。

後にD・H・ロレンスもまた彼の『黙示録論』のなかでキリスト教のなかに相反する二つの顔、平和と愛を説くイエスの顔とルサンチマン的憎悪に満ち満ちた黙示録的キリスト教の顔との二つを見だし、前者をもつて後者を批判するが、ニーチェはこのロレンスの批判の最重要な先行者、模範である。

稀代の心理洞察者であり、心理学を認識論の基礎に据えることでフロイトの魁まきがけとなるニーチェは、「心理的類型」¹³⁰の分析という視点からイエスとキリスト教のそれぞれを比較し、そこに潜む正反対と云々いう心性の対立を抉り出す。たとえば、ニーチェはイエスを「英雄」と形容するルナンの解釈を批判し、イエスの心が住まう心理世界の根本的な反政治的、反闘争的、反闘争的性格を強調する。「まさしくあらゆる闘争への、闘争しつつあるとのあらゆる自己感情への反対こそ、福音書では本能となつている。抵抗することの無能力がここで

¹²⁷ ニーチェ、原祐訳『偶像の黄昏 反キリスト者』ニーチェ全集14、ちくま学芸文庫、一九五頁

¹²⁸ 同前、一九五頁

¹²⁹ 同前、二二二頁

パースペクティヴ

¹³⁰ この概念は、ニーチェの遠近法の理論を考え合わせれば、その個人を特徴づけるところの、後のハイデガーのいう「世界・内・存在」様式やサルトルの「実存的的精神分析」が問題にする「感受性の先験的構造」を指すものといえる。

は道徳となるのである」¹³¹。彼によれば、およそ「英雄」のごとき闘争的・政治的心性とは対極の地点にイエスは位置する。そうしたイエスの「平和主義」こそイエスの福音書を解く鍵なのである。「『悪しき者に抵抗すな』は福音書の最も深い言葉、或る意味では福音書を解く鍵」、平和における、柔和における、敵たりえないことにおける浄福が」¹³²とニーチェは書く。こう書くとき彼の念頭にある第一の書は『マタイ福音書』であることは疑いのないところであろう。

ニーチェはキリスト教をルサンチマン宗教の頂点的な代表者とみなす。他方、イエスの「心理的類型」は仏陀と並んで反ルサンチマンの心性を表わす稀有な例なのだ。ニーチェは仏陀について、「見解を異にする者に対する闘争をもなんら要求することがない。彼の教えは何ものにもまして、復讐の、忌避の、ルサンチマンの感情におちいらぬようにつとめる」¹³³と述べる。この特徴づけはそのままイエスにニーチェが与える規定となる。イエスを指してニーチェは、「きわめてインド的ならざる土地にあらわれた仏陀」¹³⁴と述べさせる。他方、「キリスト教的なのは、おのれと他人とに対する残酷さの或る種の感覚である、見解を異にするものへの憎悪である。迫害の意志である。陰鬱な扇情的な想念が前景にでている」¹³⁵。『権力への意志』のなかに次の一節がある。おそらくこれは、イエス・キリスト教・仏教の三者関係についてニーチェが抱いた認識を最も簡明に要約する一節にちがいない。すなわち、「キリスト教は、ルサンチマンという本来的な発生地のただなから生じたところの、一つの仏教的平和運動への素朴な萌芽である。…しかるに、パウロによって異教的神秘主義へと一変せしめられ、ついにこれが全国家組織と妥協することを学ぶにいたった…かくして、戦争をなし、断罪し、拷問にかけ、誓約し、憎悪するにいたった」¹³⁶（傍点、ニーチェ）。右の一節にいう「仏教的平和運動への素朴な萌芽」、それがイエスである。しかし、このイエスという萌芽は、そもそも「ルサンチマン」という本来的な発生地」、つまりユダヤ精神を体現する弟子のパウロによって巧みに改竄され、ルサンチマンの放棄を説く愛と平和の言説が逆説的にも実は信徒の胸に宿るルサンチマンを煽り立てる巧みな装置・仮面となる。かかる改竄は「曲芸」¹³⁷と呼びうる。イエスならぬ、キリスト教を産み出す衝動はルサンチマンである。しかし曲芸とは、キリスト教はこの己を駆動するルサンチマンを晴らすためにこそ「平和と無垢を愛する党派」の仮面を被ることである。しかも、この仮面を被ることによってこそキリスト教は「全国家組織と妥協することを学ぶ」。

『権力への意志』は端的にこう主張している。「原始キリスト教は国家を廃止する」(傍点、ニーチェ)と。同時にニーチェはこういう。原始キリスト教団が誕生する際の「その前提はまったく非政治的なユダヤの社会である」¹³⁸と。ニーチェによれば、己をもはや国家に

¹³¹ 『偶像の黄昏 反キリスト者』、二〇六頁

¹³² 同前、二〇六頁

¹³³ 同前、一八九頁

¹³⁴ 同前、二一〇頁

¹³⁵ 同前、一九一頁

¹³⁶ 『権力への意志』上、一七三頁

¹³⁷ 同前、一六三頁

¹³⁸ 同前、二〇七頁

帰属するものとして意識することのない、したがってあらゆる政治的關係性から免れてい
る一種の飛び地、その政治的かつ社会的な自己組織エネルギーを「去勢」された欄外的余
白的な小社会、ただそこでのみ仏陀の絶対平和主義と極めて近接したイエスの無抵抗主義
が、かの「汝の敵を愛せ」の精神が、一切の怨恨と復讐心の放棄にこそ魂の平安を達成す
る最大の関門を見るイエスの思想が、生育しえた。「小さなユダヤ人の集団から愛の原理が
生ずる」¹³⁹⁾。イエスの精神を文字通り体現するものとしての「キリスト教は最も私的な生
存様式としては可能である。それは、狭い、引きこもった、完全に非政治的な社会を前提
とする」¹⁴⁰⁾。

ところが、このイエスの言説が自分たちを抑圧する支配者民族なり同族の上層階級への
ユダヤ下層民衆の反逆という怨恨的でもあれば政治的でもあるエネルギーを捉え、逆にそ
のいわばイデオロギーの道具へと篡奪され造り替えられる。そのようにしてそこに「キリ
スト教徒」という「類型」が誕生する。すると、たちまちこの類型の人間たちは、自分た
ちが「元々否定したすべてのものを徐々にふたたび取り入れる」。彼らは、「市民、兵隊、
司法官、労働者、商人、学者、進学者、僧侶、哲学者、農夫、芸術家、愛国者、政治家、『君
主』となる……彼は、誓って否認しておいたすべての活動をふたたび取り上げる（——自
己弁護、審判、刑罰、誓約、民族と民族との間の区別、軽視、立腹……）。キリスト教徒の
全生活は、ついには、キリストが離脱すること、を説教した生活とまったく同じものとな
る」¹⁴¹⁾。

このニーチェの独創的な問題の理解において、イエスはたんにその平和主義という点だ
けでなく、その救済の論理においても限りなく仏教に近い。イエスの説く救済の論理もま
たおよそ終末論的なものではない。その「永遠の今」の思想において、いいかえれば、現
下の此岸そのものを淨福として受け入れる、「心の転換」を主張する点において、その反、彼
岸主義において、限りなく仏教に近い。

キリスト教の根本的な政治的性格は必然的にキリスト教に固有の意味での「歴史的性格」
を与える。キリスト教が生きる時間性は終末論的である。人間の罪業性の最終帰結が世界
の破局に至る瞬間に救世主が登場し、《悪》は裁かれ、「キリスト教徒」という選ばれた民
のみがそこに到来する「神の国」に導かれる。「神の国」という終末論的表象はその政治的
性格によって著しく実在的である。

この点においてわれわれはヴェーバーの『古代ユダヤ教』を参照すべきであろう。それ
によれば、古代ユダヤ教の世界観が根本的に「歴史的」であった理由は次の点にある。「こ
の世界は永遠でもなければ不変でもなく、むしろ創造されたものなのであり、そしてこの
世界の現在の諸秩序は、人間の行為、とくにユダヤ人の行為と、それに対する彼らの神の
反応との所産なのであって、つまり一つの歴史的所産にほかならぬのであって、ふたたび
神の欲するとおりの状態に場所をゆずるようにさだめられものであった。古代ユダヤ人の

¹³⁹⁾ 同前、一八三頁

¹⁴⁰⁾ 同前、二一六頁

¹⁴¹⁾ 同前、二一七頁

そうした生活態度は、政治的および社会的革命が将来神の指導のもとにおこなわれる、というこうした思想によって、すみずみまで規定されていた¹⁴³（傍点、ヴェーバー）。

このヴェーバーの指摘を参照軸とすれば、ニーチェの強調したとおりイエスのいう「天国」は本稿で縷々論じたようにまったたく政治的性格をもたない、病める心を癒された魂が生きる現世的超越の別次元なのである。確かにそれは、ヴェーバー風にいえば、インド宗教が代表的事例になるような、全宇宙との神秘主義的な一種の神人合一を実現することで解脱とか涅槃と呼ばれる「無感動的エクスタシス」¹⁴⁴に入り込むという「宗教的救済財」¹⁴⁵の呈示ではない。しかしまた、明らかに古代ユダヤ教が呈示するような神ヤハウェを指導者とする「政治的および社会的革命」の実現という現世的な「宗教的救済財」でもなかった。

この点でニーチェは、イエスが生きる時間性はまったくのところ終末論的ではなく、その対極にあることを強調する。「真の生、永遠の生は見いだされている、——それは約束されているのではなく、現にあり、汝らのうちにある、すなわち、愛における、差し引きも除外もない、距たりのない愛における生として。あらゆる人が神の子である——イエスはおのれひとりのために何ひとつとして要求することはない——、神の子としてあらゆる人はあらゆる人と平等である……」¹⁴⁶とニーチェは述べる。『権力への意志』にもこうある。イエスの説く「天国」とは、「年代記的・歴史学的に、曆にしたがって『来る』のでもなければ、或る日には現にあるが、数日前にはなかったといった或るものでもなく、それは、『個々人における心の転換』であり、いつでも来るが、またいつでもまだ現にない或るものである」¹⁴⁷と。かくてニーチェの理解によれば、イエスの救済ヴィジョンは仏教の説く覚醒・悟りの論理とほとんど同じなのだ。仏教の説く浄土は、時間的にも空間的にも現下の此岸と隔絶された彼岸にあるものでは実はない。悲惨に溢れ穢れにまみれたこの現下の此岸が即、そのまま浄土の彼岸であることが会得されるということが、つまりかかる発見を為しうる「個々人における心の転換」が、悟り・覚醒である。かかる転換にまで心を導く日々の「生の実践」が修行である。この点で、仏教の世界態度とニーチェが「永遠回帰」思想を通じて目指す世界態度とは極めてよく似ている。大地・現実の此岸、それをそのままの姿において、果たして全的に肯定しうるや否や、それが問われているのだ。その事情はイエスの「天国」についても同じなのである。

このニーチェのイエス解釈は、本稿の考察とほとんど合致している。この点でニーチェの『権力への意志』における次の主張には注目すべき点がある。彼は、イエスの精神は何よりもキリスト教の根幹たる罪と罰の思想に対立するとしてこう書く。「イエスは、懺悔や贖罪の教え全部に反対するのである。彼が示すのは、おのれが『神化された』と感ずるためにはどう生きなければならぬか——また、おのれの罪を懺悔し後悔することではそこ

¹⁴³ マックス・ヴェーバー、内田芳明訳『古代ユダヤ教』岩波文庫、上、二〇〇～二二頁

¹⁴⁴ 同前、下、七五五頁

¹⁴⁵ 同前、下、七五五頁

¹⁴⁶ 『権力への意志』上、二〇六頁

¹⁴⁷ 同前、上、一七〇頁

に達することはできないということである。『罪を意にかいしない』ということが彼の主要な判断である。罪、懺悔、赦し、——これらすべては彼のものではない。¹⁴⁷（傍点、ニーチェ）

また『ツアラトウストラ』のなかにこうある。「ツアラトウストラは病める者にたいして温和である。かれは、かれらがしているような慰めの求め方、忘恩のしかたに怒りはせぬ。願うのは、かれらが快癒する者、打ち克つ者になり、おのれのより高い肉体をつくり出さんことだ」¹⁴⁸と。あるいはまた、「君たちはその犯罪者を、『敵』というべきであって、『悪人』というべきではない。『病人』というべきであって、『卑劣漢』というべきでなく、『愚者』というべきであって、『罪人』というべきでない」¹⁴⁹と。

ニーチェは罪と罰という二つの概念がコンテクストを支配する道徳的な文法を拒絶して、代わって病と健康の概念とがコンテクストを導く生理学的な文法を採用し、前者を後者へと変換すべきことを説いてやまない。この彼の観点は、たとえば『反キリスト者』のなかではキリスト教に比する仏教の優越性への評価となつて現れる。

ニーチェによれば、キリスト教が「罪」という自己意識を人間に強制して止まない道徳的宗教としての根本性格において特徴づけられるならば、反対に仏教を特徴づけるのはその世界観の非道徳主義的性格である。仏教の「苦」は決してキリスト教的な「罪」のもつ負性を意味しない。ニーチェはこういう。「仏教はもはや『罪に対する闘争』ということを口にせず、現実の権利を全面的にみとめながら、『苦に対する闘争』を主張する。仏教は——これこそそれをキリスト教から深く分かつのだが——道徳的概念の自己欺瞞をすでにおのれの背後におきざりにしている、仏教は、私の用語でいえば、善悪の彼岸に立っている」¹⁵⁰。こうした彼の問題設定の背後には、明らかに本稿の六章「イエスにおける憐愛の構造」で取り上げたイエスの観点、罪人を病人として捉え、神を病を癒す医者に喩える『マタイ福音書』の見地へのニーチェの注目が隠れていることは明らかであろう。この問題をめぐって「キリスト教」に対して「仏教」の優位を強調するニーチェの視点は、古代ユダヤ教に対してイエスの「赦しと憐れみ」の思想がどのように鋭く対立するものなのかという点についてのニーチェの理解が織り交ざっているのである。この点においても、ニーチェにとつてはイエスは「きわめてインドならざる土地にあらわれた仏陀」¹⁵¹（前出）と捉えられるべき宗教者なのである。

確かに、こうしたイエス解釈は明らかにニーチェの立場、すなわち善悪の彼岸に立つ「力」として解された「生の本質」の全的肯定という立場にあまりにもイエスを引き寄せ、イエスを「力」の思想の系譜学のなかに取り込み、その一つの里程へと変えようとするものである。事実、ニーチェはイエスの精神を指してこう書く。「イエスだけが知っている『生』という概念、経験は、彼にあっては、あらゆる種類の言葉、定式、法則、信仰、教義とあいれない。彼は最も内なるものについてのみ語る。…（略）…彼の証明は内的な『光』、

¹⁴⁷ 『権力への意志』上、一六九頁

¹⁴⁸ ニーチェ、吉沢伝三郎訳『ツアラトウストラ』上、ニーチェ全集9、ちくま学芸文庫、五九頁

¹⁴⁹ 同前、六九頁

¹⁵⁰ 『偶像の黄昏 反キリスト者』、一八八頁

¹⁵¹ 同前、二一〇頁

内的な快感や自己肯定、純然たる『力の証明』である」¹⁵²と。あるいは、イエスの精神は「あくまでも病的な基礎にもとづいて一步をすすめた快樂主義の崇高な発展」¹⁵³と評することができると。

またこの解釈はイエスとキリスト教の「同情」(Mitleiden compassion)の倫理を全面的に否定するニーチェの超人道徳と一つに結ばれているため、イエスにおける《反・裁き》と《救し》の思想がいかに憐愛・慈悲愛の思想と固く結ばれているかを意図的に見落とすことによつてしか、主張しえないものとなっている。

しかし、そういう重大な問題性がまといつているにせよ、このニーチェの解釈が、古代ユダヤ教を担う純粹ヤハウエ主義のもつまニ教的な裁きと罪弾効の思想に対してイエスがどのように鋭く対立するかという点を、問題の正面に押し出す功績をもつことは疑いない。

イエスに対するニーチェのかかわりの全体像を描き出す作業は一冊の本を要求するほどに複雑な、かつまたニーチェ思想の根幹にかかわつてなされざるをえなくなる深い意義を孕む作業である。それは、キリスト教のユダヤ教的本質に鋭くイエスを対立させるニーチェが、それではイエスの平和主義と憐愛・慈悲愛の思想の加担者になるかといえれば、次の局面においてはニーチェは「力への意志」と「主人道徳」の立場、いかえれば「強者の快樂主義」の立場に立つて、生の「力」の暴力性の断固たるディオニュソスの肯定者となり、イエスに対する全き対立者となるのである！」

さらにまた、右に述べた問題に関連して次のことも興味深い。ニーチェのイエス解釈には、新約聖書をごく素朴に読んだ場合に読者が強い印象を得るイエスと女性たちの深い信賴の絆が意味するものについて、深い洞察を感じさせる言及はまったく存在しない。イエスと仏陀をほとんど重ねあわせて彼らの反ルサンチマンと平和主義と反罪罰主義を取り上げ、「戦争神」であり「妬みの神」たるヤハウエへの信仰を説く古代ユダヤ教の立場と両者とを鋭く対立させるニーチェの視点は、いわば突然抹消され、とんぼ返りを打つようにして彼は極度に男性主義的な戦争的宇宙觀の喧伝者となる。ジェーン・ハリソン風にいえば、彼の宇宙形而上学の核心をなす「根源的一者」の宇宙ヴィジョン、いかえれば《デーメーテールⅡディオニュソスの母・息子複合》は、慈愛の養育の絆に結ばれた母子の複合を完璧に無化する形で、「死への欲動」(フロイト)を生きる死と復讐のゴルゴン複合へと一面化されてしまうのである。こうした問題の全体はともこの補論では扱いきれない。興味をもたれた読者には拙著『大地と十字架』(思潮社、二〇一二年)を読まれることを提案したい。

¹⁵² 同前、二二一頁

¹⁵³ 同前、二〇八頁