

※内容的にHTML版では読みにくい可能性もあるので、PDF版を用意しました。当初はHTML版をメインにする予定でしたが、今後はPDF版の方が最新版になることもあります。どちらが最新版かは、PDF版ではページ最上部、HTML版ではページ末のタイムラインでご判断下さい。なお、注記番号等に多少不備があるかも知れませんが、次回改訂で修正しますので、ご容赦ください。

(2016.12.15)

怖れに根ざした信仰

はじめに

信仰とは、「怖れからの解放」としての福音を信じることだと言われます。それは「解放」の音ずれであります。また、ギリシア語で「罪」を意味するハマルティアという語の原義は「的を外す」という意味だとされます。福音とはだから、人間が神との正しい関係から「的はずれ」となって罪の奴隷となった状態からの解放の喜ばしい「知らせ」(Good News)なのです。その意味でそれは、現代風に言えば「人間疎外」という名の奴隷状態からの人間解放の福音でもあると言えます。

けれども、キリスト教界は果たして本当に恐れからの解放の福音を人々に伝えているのでしょうか。その実態はかえって逆に「怖れに根ざした信仰」になっていないでしょうか。わたしはキリスト教がその主張とは裏腹に、キリスト教が批判する諸宗教のそれよりも、その実態においてかえって怖れを過剰に強調する「怖れに根ざした信仰」になっているように思えてなりません。諸宗教との違いを強調する中で、その試みが、かえって意に反して強い怖れを内在化させる結果になってしまっているようにわたしには思えてならないのです。かつてふとしたやりとりから、わたしはそのような印象を受けるようになりました。

そういった次第で、本サイトの序論的な論考として、「怖れに根ざした信仰」と題して一連の議論をアップすることにしました。当初の予想に反してかなり長大なものとなりましたし、まだ加筆途中ではありますが、この辺でひとまとめとして独立ページとしてまとめることにした次第です。

怖れに根ざした信仰:目次

はじめに

- 1 聖書に名を借りた支配
聖書とその偶像視 ——信仰による虐待と聖書信仰 ——
- 2 神への怖れと信頼
健全な怖れと不健全な怖れ
畏怖と怖れ ——人間を越えた存在に対する畏敬の念と怖れ ——
- 3 「神を怖れよ」という福音
神を怖れる信仰は正しい信仰か
神への怖れと信頼 ——未熟な信仰と成熟した信仰 ——
- 4 文化の違いと神信仰をめぐって
甘えの感覚すらない欧米人と神への怖れ
近代化と個人主義がもたらす神への怖れ

聖書に名を借りた支配

にせ預言者を警戒せよ。彼らは、羊の衣を着てあなたがたのところに来るが、その内側は強欲なおおかみである。あなたがたは、その実によって彼らを見わけるであろう。茨からぶどうを、あざみからいちじくを集める者があるか。そのように、すべて良い木は良い実を結び、悪い木は悪い実を結ぶ。良い木が悪い実をならせることはないし、悪い木が良い実をならせることはできない。良い実を結ばない木はことごとく切られて、火の中に投げ込まれる。このように、あなたがたはその実によって彼らを見わけるのである。

(マタイ 7:15-20)

聖書とその偶像視——信仰による虐待と聖書信仰——

はじめに

キリスト教においては、信仰とは「怖れからの解放」としての福音を信じることだと言われる。《真理は汝らに自由を得さすべし》(ヨハネ 8:32)と聖書にもあるように、それは「解放」の音ずれである。また、ギリシア語で「罪」を意味するハマルティアという語の原義は「的を外す」という意味だとされる。福音とはだから、人間が神との正しい関係から「的はずれ」となって罪の奴隷となった状態からの解放の喜ばしい「知らせ」(Good News)なのだ。出エジプトに象徴的に表われているように、それは、現代風に言えば「人間疎外」という名の奴隷状態からの人間解放の「福音」でもあると言えよう。

1:「聖書信仰」がもたらすもの

——聖書カルトにおける「御言葉による支配」とその実態——

はじめに——キリスト教界にはびこる聖書カルト——

わたしは、キリスト教に限らず、ほんもの宗教(「ほんものの宗教」とか「正しい宗教」といった表現は多少問題があると思うし、何をもってほんものであるとか正しいとするかについてはそれぞれの見解もあるだろうが、今はあえてこのまま使う)は皆すべからず福音であると信じている。しかしながら、人間を真の意味で解放せず、かえって奴隷化するだけの「宗教」があまりに多いこともこの世の現実である。そ

のような「偽造宗教」^{*1}の中でも、特に「破壊的なカルト (destructive cult)」による「信仰による人間疎外」^{*2}の問題はこれをなおざりにすることはできない。それらの団体の行なうマインド・コントロールの中でも極めて悪質なものが、信者に対する恐怖心の植えつけである。それは恐怖症 (フォビア、phobia) と言ってよいほどのものであるという^{*3}。さらにこのような信者に対する恐怖心の植えつけは、今やカルト宗教や一部の新興宗教の専売特許ではない。「聖書カルト」と呼ばれるキリスト教会において、そのような信者への「支配」が日常的に行なわれているというのだ。しかも保守的なプロテスタント教会を中心に、近年そ

のような聖書カルトが多数生まれてきているというのである。その証拠に、キリスト教の出版社であるいのちのことば社でも、ここ 10 数年くらいの中に聖書カルトに関する一連のブックレットを出版して教会員に警告を発している^{*4}。もちろんこのような啓発を一般信徒に向けて行なうこと自体は大変意義のあることだが、しかしながら、こればかりは手放しでは喜べない。そもそも伝統的で保守的な信仰を守る福音派の出版社であるいのちのことば社で、小冊子ながらこのような書籍が何冊も発行されざるを得なかったということは、やはり由々しき事態だと言わざるをえないだろう。

(1-1)カルトとは何か？

カルトという言葉聞いて、人は一体どんな集団を思い浮かべるだろうか？

わたしがカルト問題に興味を持つようになってからずいぶんたつが、時をおかずしてこの言葉が一人歩きを始めてしまった感

がある。要は、自分の気にいらぬ団体やカルト呼ばわりする風潮がはびこっている印象が見られるのである。カルトに限らず、たとえばニヒリズムにせよテロリズムにせよ、あるいは全体主義やイデオロギーもそ

*1 谷口隆之助『聖書の人生論—いのちの存在感覚—』川島書店、1979年5月、p.192。

*2 精神科医でクリスチャンでもある工藤信夫氏の著作名、『信仰による人間疎外』[いのちのことば社、1989年9月]より借用。本書の内容は聖書カルトとは直接関係はないが、内容的には重なる部分が多くある。

*3 浅見定雄『なぜカルト宗教は生まれるのか』日本基督教団出版局、1997年3月、p.222 参照。

*4 現在わたしが目を通したものは、『「信仰」という名の虐待』[パスカル・ズィヴィー、福沢満、志村真著、21世紀ブックレット 17、2002年5月]と『教会がカルト化するとき—聖書による識別力を養う—』[ウィリアム・ウッド著、同シリーズ 18、2002年12月、以上のいのちのことば社]の二冊である。それ以外でわたしの手許には、『「信仰」という名の虐待』からの回復—心のアフターケア—』[パスカル・ズィヴィー著、21世紀ブックレット 37、2008年4月]と『健全な信仰』と「カルト化した信仰」』[ウィリアム・ウッド著、同シリーズ 26、2005年2月]、『霊の戦い—虚構と真実』[ウィリアム・ウッド、パスカル・ズィヴィー著、同シリーズ 44、2011年3月、以上のいのちのことば社]の三冊がある。なお、上記の本の中で必ずしも明記されているわけではないが、どうやら福音派の教会が「聖書カルト」化する傾向が強いようだ〔後述「聖書カルトとは何か？」参照〕。

うだが、いわゆる「レッテル語」と呼ばれるものがある。これらのレッテル語は辞書的な定義が非常に難しいのだが、最近カルトもそのうちのひとつである。定義と言うか、これらの用語の使用に逸脱が見られるのもそれが要因となっているようだ。ただカルトの場合、その逸脱的な使用が起こったのは比較的最近であるため、本来の意味がまだ失われてはいない。そのため、「(破壊的な)カルト」と言った場合も、幸い他のレッテル語に比べてその定義がまだ比較的容易であるように思う。それでも、カルトという用語に逸脱と言うか誤解が多いので、多少個人的な見解も交えながら、カルトという言葉の正確な意味について、ここでもなるべく詳しく説明をしておくことにする(ただし、本節はカルトについて本格的な考察を行なう場ではないため、以下のカルトに関する説明は前掲の浅見氏の著書『なぜカルト宗教はうまれるのか』の説明におおむね準拠したことをお断わりしておく)。

まずはカルト (cult) という言葉が本来持っていた意味から説明を始めよう。

辞書的な説明ながら、本来カルトとは、ラテン語で古代ローマ以来の宗教の具体的な「営み」(神々の崇拝や礼拝などの儀礼)を意味していた。また、本来「耕す」という意味も持つ culture (カルチャー) は cult と語根を同じくする語でもある。そのため、これは西欧の文献に多い印象があるが、「祭

祀」の意味で cult の語を用いる研究者は最近でも多く見られる(もともと、すでにこの定義自体が必ずしも価値中立的ではなく、既成宗教、特にキリスト教から見て古代の宗教や新興宗教は低次元の、ないし未発達な宗教=信仰形態であるとする価値判断が含まれているものと思われる。かつてよく見られた「未開宗教」と「高等宗教」とを区別する視点もまた無自覚ながら従来のカルトの定義に反映していると見ることもできるかもしれない)。したがって本来カルトとは、簡単に言えば、伝統的な成立宗教から見て《比較的新しく、少し奇異な感じを与える、小さな、宗教集団》^{*1} のことであると言える。浅見はこれを「新・奇・小」と呼んでいるが、わたしはこれに「熱狂的」(場合によっては「狂信的」)という語を加えてもよいのではないかと考えている。カルト・ムービーやカルト・ミュージックといった言葉が今も現実に生きていることからそれはわかるだろう^{*2}。

以上は宗教学および社会学上の従来のカルトの定義だが、このように従来はカルトという言葉には特に悪質な意味はなかったものが、時代が下るにつれて、次第にカルトと言えば「悪質なマインド・コントロールを行なって、その構成員を支配し隷従せしめる団体」の意味として用いられるようになった。たとえばカルトからの救出カウンセラーの先駆けである スティーヴン・ハッサンが『マインド・コントロールの恐

*1 浅見定雄『なぜカルト宗教はうまれるのか』、p.20.

*2 手許の英和辞典でも、cult の項目で、儀式や宗派、にせ宗教、異教、新興宗教といった意味に加えて、《礼賛、賞賛、崇拝。[けなして] (一時的な) 熱狂、(…) 熱。[集合的に] 礼賛 [賞賛、崇拝] 者; 賞賛 [熱中] の対象》[『ジーニアス英和辞典 [改訂版]』大修館書店、2000年4月] という語釈がなされている。さらにこの語を形容詞的に用いて、「流行した」何らかの事柄(例: はやり言葉、a cult word など)を意味する場合もあるようだ [同上]。

怖』^{*1} を著わした頃はまだ「破壊的な (destructive)」という形容詞を添えてカルト問題が論じられていたものが、いつの間にか——少なくともこの本が日本で出版された直後ぐらいから——単にカルトと言っただけで、上記のような「社会やその団体の構成員に対して破壊的な影響を与える特異な団体」の意味で使われるようになった^{*2}。

次に、マインド・コントロール (mind control) という語について簡単に説明しよう。

破壊的なカルトには必ずと言ってよいほど悪質なマインド・コントロールが伴うものだが、そのマインド・コントロールにしても、従来はカルトと同じく特に悪質な意味はなく、その「悪用」の問題として論じられていた。それがカルトの意味が変化するのはとほぼ時期を同じくして、マインド・コントロールも、相手にそれと悟らせずに他者を操る非倫理的な心理学的な技法の総称——より専門的に言えば《個人の人格(信念、行動、思考、感情)を破壊しそれを新しい人格と置き換えてしまうような影響力の体系》^{*3} ——として、現在見るような極めて悪質な操作技法として使われるようになってきた(わたしの記憶では、日本においても遅くとも 1980 年代末ごろまではマインド・コントロールはよい意味として語られることも多かったようだ。それが 1993 年

の統一協会の合同結婚式報道あたりを皮切りに、この言葉はその意味を変質させるようになった。たとえばその証拠に、イメージ操作を伴う願望実現メソッドとして有名なシルバ・マインド・コントロールなども、世間の誤解を避けるためであろう、たしか 1990 年代中頃にはシルバ・メソッドと名称を変更していた)。そこで本論においても、特に断わりがない場合は、この意味合いで「カルト」を使うことにする。

それでは、以上のような破壊的なカルトにはどのような団体が存在するのだろうか？

破壊的なカルトは宗教団体に限らず、経済カルト(マルチ商法など)や心理療法カルト(自己啓発セミナーなど)その他あらゆる形態があるが(他に日本ではあまり見られない形態として政治カルトがあるが、これはいわゆる政治結社で、現代ではある種のテロリスト団体もこれに含めることができるだろう)、その中でも一段と悪質で特徴的なものが「宗教カルト」である。ただし上でも説明したように、カルトとは元来、「熱狂的(あるいは狂信的)で特異な比較的小規模な宗教集団」に対して使われていた宗教学および社会学上の用語だが、上記のような様々な派生的なカルト集団が現われてきている実情から、現在においては本来の宗教カルトをわざわざ「カルト宗

*1 原著の出版は 1988 年、翻訳は 1993 年

*2 ただし浅見氏によれば、ロス・ランゴーニの『カルト教団からわが子を守る法』[ASAHI NEWS SHOP、朝日新聞社、1995 年 6 月] や、上記『マインド・コントロールの恐怖』に「推薦のことば」を寄せているマーガレット・シンガーの『カルト』[飛鳥新社、1995 年 10 月] などにおいては、原著でもすでにカルトだけで悪い意味として使われているという。

*3 スティーヴン・ハッサン『マインド・コントロールの恐怖』、浅見定雄訳、恒友出版、1993 年 4 月、p.27.

教」と呼ぶ必要も出てきているという*1。

(1-2) 聖書カルトとは何か？—カルト化する教会と聖書による支配の実態—

上記の説明でカルトという言葉の意味については大体理解していただけたと思う。ところが、多少同語反復的な「宗教カルト」という用語以外に、上でも触れたように、最近では「聖書カルト」（カルト化する教会）なる用語を心あるキリスト教サイトその他でも見かけるようになった。15年ほど前にこの言葉に最初に接した時はわたしもいくらか驚きを禁じ得なかったことを覚えている。

それでは、「聖書カルト」とは一体どのようなカルト団体なのか？ここで、上記注釈でも触れたいのちのことば社のブックレットを参考に、「聖書カルト」とは一体どのような教会なのか、わたしなりに説明をしておくことにする。

聖書カルトとは、統一協会はもちろん、エホバの証人やモルモン教のような、聖書に加えて独自の聖典や啓示を持つ異端的な「キリスト教系新宗教」〔注1-2〕ではなく、あくまでマルティン・ルター以来の「聖書のみ」の原則を守り、「聖書信仰」の立場で、しかもその聖書の御言葉によって教会員を支配する教会を言う。マインド・コントロールの実際に関しては、前出

の『マインド・コントロールの恐怖』その他に詳しく書かれてあるのでそちらをご覧ください。恐怖心の植えつけに関して特にここで説明しておこう。その具体例としては、たとえばその教団から抜けようとする、その途端にそれまでの友好的な態度を変えてメンバーを責め裁き、「離れたら地獄に墮ちる」「不幸に襲われる」等々の“脅し”を信者に対して行なう教団が多い。聖書カルトと称される教会でも、牧師が同じような脅しを信者に対して行なっているというのだ*2。また、聖書カルトは単立の教会に多いそうだが、それら聖書カルトの大半が「律法主義的」（わたしは律法主義的であること自体がすでに福音的ではないと考えている）で、さまざまな恣意的な規範を作っては、それをもって牧師が自分の思うままに教会員を支配している状況が多く見られるという。聖書カルトにおいても、牧師による信者の支配のために破壊的なカルトと全く同様なマインド・コントロールの手法が使われているのである*3。

注 1-2：統一協会の正式名称は世界基督教統一神霊協会で、略称は本来統一教会ではなく統一協会の方が正しい。最近になって世界平和統一家庭

*1 浅見『なぜカルト宗教はうまれるのか』、p.147 参照。

*2 パスカール・ズィヴィー、福沢満、志村真『「信仰」という名の虐待』、いのちのことば社、21世紀ブックレット17、2002年5月、p.23～24 参照。

*3 カルト化した教会の実際については上記いのちのことば社のブックレットを見ていただきたいが、それに加えてカルト問題一般を扱った他の関連書を見れば、カルト宗教でも聖書カルトでもその実態は本質的に同じであることがよくわかるだろう。

連合に改称した。次にエホバの証人は信者を表わす通称で、正式な組織名はものみの塔聖書冊子協会。さらにモルモン教の正式名称は末日聖徒イエス・キリスト教会である。従来、これを一般に「三大異端」と呼ぶ。かつては三位一体の教義を否定したユニテリアン教会が異端としてつとに知られていたが、こちらは社会問題等は特に起こさない、あくまでも教義上での異端（こちらは「三位一体」の教義を否認したがために異端とされた）である。ただし昨今は、これらの「三大異端」が聖書に加えて独自の経典を持っていることをもって、通常のキリスト教会においては、これらは「異端ですらない」、すなわち「そもそもキリスト教ではない」とされるようになった。そのため、これら「三大異端」のことを通常は「キリスト教系新宗教」と称することが多い。そして、ユニテリアンをのぞいて、これら「キリスト教系新宗教」は一様に悪質なカルトとされることが多いのだが、そのうちエホバの証人とモルモン教に関しては、それらがどれほど容認できない教義を信奉し実践しているか、その実態についてはわたしもよくは知らない。ただし、統一協会に関しては誰が見ても悪質なカルトの代表格であることは斯界の認めるところである。しかしながら、いくら「異端」ないし「キリスト教系新宗教」だからと言って、そのことだけをもって、そらが個人の内面の信仰として認めることもできない間違った宗教だと断定することは誰にも許されないことである。それはよくよくその実態を把握した上でなされるべき判断

である。

ところで、先にわたしは聖書カルトについて書かれた参考文献の注記の中で聖書カルトが福音派の教会を中心にはびこりつつあるかのようなことを書いたが、これは必ずしも根拠のない感想ではない。そのことについて、ここで少し補足的な説明をしておきたい。

多少くりかえしになるが、上記の参考文献によれば、カルト化した教会では聖書の御言葉を教会員支配の道具に使っており、また、それらの教会の多くが律法主義的で、さまざまな規範（実践行動）を信者に強いて教会員を支配していること、それらの教会の多くは特定教派に属さない単立の教会が多いことが指摘されている。意外に思う人がいるかもしれないが、ここで肝要なのは、その際にその支配の前提ないし根拠となるのが実は「聖書の御言葉」であるということだ。しかも福音派や福音派に近い立場の教会〔注 1-3〕の場合、「聖書は 100 パーセント間違いのない神の言葉である」と捉える立場からする当然の帰結として、聖書の御言葉およびその解釈は絶対的な権威をもって信者に迫ってくることになる。その聖書の言葉の意味について信者自らが自分の頭で考えることは、カルト的な教会の中では——その教会ないし牧師による解釈を逸脱するような形では——当然ながら許されない。批判的な視点で聖書に接するなど以ての外、そのような行為は「不信仰」として大概は否定される。完全な書物たる聖書に批判的な姿勢で接することは敬虔ならざる態度として斥けられなければならない。それは信者としては許されざる行為なのだ。何となれば、それは神に異論を差し挟むことにもつながるからである（それに対して、アブラハムはソドムのためにあえ

て神に抗弁した。また、ヤコブが神によって祝福のうえ与えられた「イスラエル」という名は元来「彼は神に抗う」という意味であったという。ここでは指摘だけにとどめるが、神に対して異論を差し挟んだ義人もいるのである)。このように聖書カルトにおいて聖書の御言葉の解き明かしができるのはひとり牧師だけなのだが、しかしその実態は、聖書ないし神の權威を背景に牧師が信者を支配しているにすぎない。聖書カルトにおいては牧師が權威なので、どれほど聖書根本主義の立場を表明しようとも、実際には聖書が權威でも神が權威でもないのである。これは被造物神化すなわち牧師自身が神になることを意味するが（このとき聖書の權威を背景にその教会内で牧師が神ないし唯一の預言者となる！）、それもこれも聖書の御言葉の絶対視がその權威と根拠を牧師に与えているがゆえのことである。くりかえすが、このような逸脱が起こるのも、皮肉なことにはそれは「**聖書の絶対的な權威**」があったればこそなのである。聖書根本主義の教会だからこそ、信者をコントロールするための道具として聖書の御言葉をこのように効果的に使うことも可能となるわけで、ここに「聖書信仰」が孕む問題点があるのだとわたしは捉えているのである。

もっとも、これがたとえリベラルな立場の教会であれば、教会員自らが自分の頭で、時には批判的に聖書を読み、牧師の説教を聞いてしまうため、牧師一人による信者の支配は比較的むずかしいと言えよう。大体通常の教会であれば、牧師の行動があまりにもおかしいと思えば、場合によってはその教会の役員か誰かが教派の上層部にその牧師の行動を訴え出ることもあるだろう（実際そういった話は知人などから時々聞くことがある）。それに対して聖書カルトにおいては、牧師は誰からも批判されて

はならない存在である。何となれば、彼は神によって權威を授けられた特別な存在だからである。ここにおいて、彼は聖書および神の御言葉の解き明かしをひとり独占するのである。さらに、ある教会が何らかの理由で“問題化”した時に、教派の上層部からの批判などに対して、問題の牧師がリベラルと称して教会を独立させるということもあるだろう。その単立教会が教線拡大で教派を形成すれば、ここに新たなカルト教団が生まれることになるわけで、その辺は一般のカルト宗教と何ら変わらない。もしも違いがあるとすれば、他のカルト宗教と違って、聖書カルトには伝統的な聖書信仰ないしキリスト教という「後ろ盾」があるということだろうか（もっとも一般のカルト宗教の場合も仏典その他を權威づけに使うのだが、キリスト教会における聖書ほどの絶対的な權威をそれらの聖典類が現代においても持っているかどうかとなると、それは疑問と言わざるをえないのではないかと思う。それほどに、クリスチャンにとって「正典＝聖典」としての聖書の持つ權威は絶大なのである）。かくして、単立のカルト教会でも一般のキリスト教会を隠れ蓑として破壊的な活動が可能となるわけである。しかも、単立であればあるほどカルト性（破壊性・問題性）が外から見えづらくなるため、一般世間の批判ばかりでなく、クリスチャンによる批判・検証も受けにくくなるという次第である。以上が、特に福音派など聖書根本主義に立脚する教会で聖書カルトがはびこりつつある要因であり、聖書カルトが単立の教会で多いとされる理由でもあると言えよう。

注 1-3 : ここでは福音派に関する定義は特に行なわないでおくが、一部に誤解があるように、福音派は聖書根本主義の立場の教会と必ずしもイコ

ールではない。たしかに福音派の最右翼が聖書根本主義であると言うことはできるのだが、必ずしも福音派に属する教会がすべて聖書根本主義の教会であるとは限らない。また、広く聖霊派ないしペンテコステ派と呼ばれる教会があるが、これも厳密には福音派には数えないが、一部には聖霊派も福音派に含めて捉える専門家もいるという。さらに、教会としては福音派とは一線を引きながらも、保守派のバプテスト教会もその

信仰内容においては福音派と軌を一にしていると見てよいだろう。これらの教会は、礼拝の形態その他の面では違っていても、その信仰内容は非常に似ている面があるように感じる。その証拠に「聖書信仰」という点に関しては、福音派も聖霊派も保守派のバプテスト教会もほぼ同様な見解を示している。それゆえ本論においては、これら本来は福音派に属さない教会もまた福音派と近親関係にある信仰だと見て論を進めている。

2: 文字は殺し、霊は生かす——人を殺すこともある聖書解釈——

(2-1) キリスト教ならばすべて正しいか？

以上長々と論じてきた聖書カルトの問題はたしかに大変重要な論点ではあるが、今この問題についてこれ以上具体的に論じることができないし、その用意もない。わたしは、本サイトで必ずしも聖書カルトを問題にしたいわけではないし、聖書信仰に関しても、ただそれだけでこれを否定したいわけでもない。ただ、その聖書信仰が時に「信仰による人間疎外」や、場合によっては「信仰による虐待 (spiritual abuse)」をすら生むことがあることを指摘しているだけである。わたしがここで言いたいことは、同じ聖書を信仰し、必ずしも異端視されているわけではない伝統的なキリスト教会の中にも、現実としてこのようなカルトまがいの「宗教偽造」の類が蔓延しつつあるということである。すなわち、聖書を信じ、同じキリストを信じながら、その同じ聖書やキリストの名によって人間を「奴隷化」する間違っただ信仰が現実に行なわれているということをここでわたしは強調したいのである。クリスチャンではないが、宗教を

信じる者として、このような問題をないがしろにすることはわたしにはできない。

それゆえにクリスチャンは、「キリスト教ならばすべて正しい」という先入観は(これは自らが属す教団や教派についても同様である) 今や捨てなければならない。「キリスト教」を「聖書信仰」と言いかえても事態は何ら変わらない。《わたしにむかって「主よ、主よ」と言う者が、みな天国にはいるのではなく、ただ、天にいますわが父の御旨を行う者だけが、はいるのである。》(マタイ 7:21) と聖書にもあるように、ただ単にキリスト教会に所属し、イエスをキリストであると信仰告白するだけでなく、また教派・教条の違いに関わりなく、クリスチャンとして正しい信仰を持つ、すなわち神に対して正しく関わるというこ

とが肝腎なのである*1。《たといまた、わたしに預言をする力があり、あらゆる奥義とあらゆる知識とに通じていても、また、山を移すほどの強い信仰があっても、もし愛がなければ、わたしは無に等しい》(一コリント 13:2) とパウロが言うとおりである。要するにこれは、その教会の牧師や信者が「自分たちは聖書を誰よりも正しく信じている(あるいは理解し解釈している)」といかに声高に主張しようとも、ただそれだけでは正しい信仰を生きているとは必ずしも言えないということである。

なお、いささか余計なことかもしれないが、ここで言わせてもらえば、多くのクリスチャンが信じているような意味では、キリスト教以外の宗教が必ずしも間違っているとは言えない、キリスト教でも他の宗教同様に道を踏み外しうる、ということである。一部のクリスチャンには認めがたい見解かもしれないが、それは、キリスト教以外の宗教にも正しい信仰があるし、キリスト教でも間違った信仰がある、ということである。社会心理学者のエーリッヒ・フロムが《権威主義的宗教と人道主義的宗教との区別は、さまざまな諸宗教を区別するばかりではない。同一の宗教のうちにもその区別はなされるのである》*2 とその著書の中で書いているが、このフロムの言う「権威主義的宗教」「人道主義的宗教」を「間違った信仰」「正しい信仰」などと言いか

えればこのことは誰の目にも明らかだと言っただけであろう。

前節の冒頭でも述べたように、聖書カルトの問題は一般のクリスチャンにとっても決してなおざりにすることのできない問題であろう。もっとも、中には「このサイトでの聖書カルト批判は通常のキリスト教会とは関係ない事柄で、自分たちには関係ない話題だ」と思う人がいるかもしれない。しかしながら聖書カルトの問題は、わたし以上に、クリスチャンにとっては同胞の問題、自分が「当事者」となった信仰の仲間の問題であろう。教派なり教会は違っても、カルト教会に集う信者も同じキリストの教会に属する仲間(信仰の群れ)であって、少なくとも部外者ではないはずだ〔補説1-1〕。何にせよこの事態は、聖書カルトの出現においてクリスチャンとしての「責任(responsibility)」がいま問われているのだと理解することができるだろう。あるいは聖書カルトの出現によって、クリスチャンは「キリスト教ならばすべて正しい」という昔ながらの単純な信仰を保持することが許されない時代になったのだと理解することもできるかもしれない。それは、クリスチャンが今その信仰の真価、ひいては自分の信仰が真に正しい信仰であるかどうかを神の前に——それは同時に「社会の中において」でもあることをわれわれは決してわ

*1 これは神に対して「的外れ」でない状態になることを意味するが、何もそれは必ずしも神に対して完全に(行ないにおいても)義なる状態となるということではないのではないかと思う。「神に対して正しく関わる」とは、信仰において神によって義とされる、そのような「関係」「状態」となる、ということであろう。そして簡単に言えば、神を正しく信じるとは、そのことがそのまま神に対して正しく関わることになるのだとわたしは理解している。

*2 『精神分析と宗教』谷口隆之助、早坂泰次郎共訳、東京創元社、現代社会科学叢書、1953年、1971年改訂版、p.54.

すれてはならない——問われているということでもある。その意味で聖書カルトの出現は神による信仰の試練なのだと、このように捉えることもできるだろう。わたしはそのように考えている。

補説 1-1：聖書を読む者が問われる問題意識

これは本来、相手が非キリスト教徒であっても関係ない、すなわち同胞の問題だと捉えるべきだとわたしは考えているが、ここではそこまでは言わないでおく。ただ何事にせよ、同胞であるクリスチャンが苦しんでいる事柄を、「それは自分の教会には関係ないことだ」としてこれを無視することは——そういう人はたくさんいると思うが——クリスチャンとして当事者意識あるいは責任感が欠けていると非難されても仕方がないとわたしは思うのだ。この問題にどう対処するか。もちろんそれは、とりあえずは心を痛めるだけでも構わないとは思いますが、その“傷み”は必ずや真摯な祈りを生むであろうし、その時点ですでにそれは自分とは無関係な事柄ではなくなっているはずである。マタイ伝第 25 章のキリストによる裁きの箇所（マタイ 25：31-46）を見ればわかるように、苦しんでいる同胞（件の聖句によればその対象はクリスチャンに限定されないと解釈できる）を無視して顧みないことは裁きの対象となる「罪」とされる。なお、参考ながらここで付言すれば、たとえばイエスのパリサイ人批判にしても、あるいは滅びないし裁きの預言にしても、聖書を読む時はこれを自分たちとは関係のない事柄だとは思わず、自分たちクリ

スチャンに対する直接的な批判であり警告であると自分たちに引き寄せられて読むべきであるとわたしは考えている。

ちなみに口語訳版の新約聖書略解によれば、この箇所に関して《終末の日には隣人に対する愛のわざによってさばかれる》〔口語訳版『増訂新版 新約聖書略解』日本基督教団出版局、1955 年 7 月初版、1989 年 8 月増訂新版 34 版、p.95 下段〕とある。それに対して、新共同訳版の略解ではこの箇所の解釈がだいぶ変わっている。それによると、《わたしの兄弟であるこの最も小さい者》（マタイ 25：40、45）とは、自分の目の前で具体的に飢え渴き、病み、着るものすらない貧者、あるいは獄につながれている者ではなく、キリストの福音を述べ伝える者によくしてくれた者の“象徴”であるとされているのだ〔『新共同訳 新約聖書略解』日本基督教団出版局、2000 年 3 月、p.101 下段～p.102 上段〕。《裁きの規準は、彼らが伝道者の宣教をどう受け取ったかであり、さらに宣教に携わる者をどのように遇したかが問われる》〔同、p.101 下段〕。すなわち、口語訳略解では少なくとも奉仕の対象が「小さくされた具体的な弱者」であったのに対して、新共同訳版の略解ではこれがキリストの福音を伝道する人間にすり替わっている。最近の聖書学の研究によって福音書記者マタイがそのような意図でこの箇所を編集したことがわかったのかもしれないが、たとえそうだとしても、それでもわたしはこのような解釈をとることにかなり抵抗を覚える（これでは、クリスチャン

——よくてクリスチャンに献身的に奉仕したノン・クリスチャン——以外は地獄落ちだと言っているようなものだ。わたしはそれはイエスの真意ではないと思うが、もしもそれがイエスの真意だったとしたら、わたしはそのようなイエスは否定する——いや、わたしにとってそのようなイエス否定は実はイエス肯定なのである)。もちろんわたしは、そのような解釈を必ずしも否定するものではない。そのような権威も学識もない。また、そのような解釈をする宗教信仰も「宗教学上の定義における宗教の一形態」としては認めたいとは思っている。けれども、たとえそれが新約聖書学者の研究によって割り出された福音書記者マタイの真意だったとしても——あるいはそれがキリスト教による正統的な解釈として示されたのだとしても——それが本当にイエスの真意だったのか疑問に思わざるをえないのである。たとえ新共同訳略解の解釈が正しく、それが福音書記者マタイの真意だったのだとしても、そのような解釈を乗り越える、あるいは訂正することがわたしたちには許されているのだとわたしは固く信じている。いずれにせよ、イエスが目を注いだ、すなわち共コンバツション苦したのは「具体的な弱者」だったのか、それともクリスチャンの“象徴としての弱者”だったのか。あるいはイエスの「真意」——何をもってイエスの真意とするかは人によってさまざまであろうが——を採るのか、それとも福音書記者の「解釈」ないし「理解」（その解釈ないし理解でもって、聖書を書いた福音書記者その人はそれをイエスの真意だと信じたのだらう。しかしな

がら、それを福音書記者の解釈なり理解だとするその見解そのものがすでに聖書学者によってさまざまに理解され読み込まれた「解釈」のひとつ——いや、信仰そのものが広い意味ですでにひとつの解釈なのである)を採るのか。クリスチャンに限らず、「万人に共通の宗教的古典」（谷口隆之助）として聖書をひもとく者は、そのどちらの解釈を採るか、そのことをいつも問われているのだと思う。

それに関して、ここでついでながら「責任」という語について若干の説明を加えておきたい。

責任は英語で言えば **responsibility** であって、これは **response** と **ability** とに分解される。責任は「法律的」「道徳的」などさまざまな意味を有する語だが、英語の語源に従えば、それは「応答可能性」、(相手に) 応答する能力の有無を問うといった意味の語である。わたしもなるべくこの意味でこの言葉を使いたいと考えている。ちなみにエーリッヒ・フロムは、責任について、《今日では責任は、しばしば義務、すなわち外側から課せられたなにものかを意味している。しかし、その真の意味においては責任はまったく自発的な行為なのである。〈責任に答える〉とは〈応答する〉ことができ、〈応答する〉用意ができていることを意味する。ヨナはニネベの住民に責任を感じなかった。彼はカインのように、「私は弟の保護者なのですか」と聞くことができた。愛する人ならば答えるであろう。その兄弟の生活は、単に兄弟だけの問題なのではなく、彼みずからの問題である、と。彼は自分に責任を感じると同じように、自分の仲間に

対しても責任を感じるのである。》^{*1}と述べている。「われわれにとっての責任とは

何か」を考える上で、これは大変示唆に富む説明だと思う。

(2-2) 人を殺すこともある聖書解釈

少し脱線したようだ。話を戻そう。

多くのキリスト教入門書を読むと、「聖書は神の靈感によって書かれた」と説明されている。そのことに関しては特に批判も何もないし、わたしも事実そのとおりで思っている（もっともわたし自身は仏典その他の「宗教的古典」も神ないし仏による靈感によって書かれたものだと信じている）。また、一般にキリスト教会では「聖書は聖霊の導きによって初めて理解することができる」と信じられているという。しかし、クリスチャンならば聖書を読んで直ちに聖書の御言葉を完全に理解できるとなると、それはやはり疑問と言わざるをえない。たしかに聖書は神の靈感によって書かれた書物には違いないであろう。それを読む時も神の靈感によらなければ聖書を完全には理解できないということもまた事実かもしれない。そのことを認めることにわたしも決してやぶさかではないが、しかしながら、すべてのクリスチャンにそれが可能だとはわたしには到底思えない。洗礼を受けたならば、それだけですべてのクリスチャンが聖霊の働きによってその日から突然に聖書が理解できるようになるわけでもあるまい。それは歴史やキリスト教会の現実が証明しているとおりで、聖書の言葉を完全に理解し実践することは、神の前に不完全な人間にはやはり至難の業と言うべきなのである。大体において、もしもクリス

チャンであるだけで聖書解釈ができるというのであれば、いくら巧妙なマインド・コントロールの手法を使うからといって、洗礼を受けたクリスチャンがカルト教会の牧師にそうやすやすと騙されるわけがないではないか。そのように考えれば、洗礼を受けたクリスチャンによる聖書解釈がいつも正しいとは限らないことは誰の目にも明らかであると言えよう。

それでも、このような見解に対してはさまざまな反論があるだろうが、今これを詳論する余裕はない。もちろんこれに対しては、「それは真実のキリスト教会ではない」とか「その洗礼は有効ではない」、あるいは「それは真実に聖霊の導きではない、したがって正しい聖書の解き明かしではない」といった反論が当然ながら予想される。それは、かつて共産主義国家がその信奉者たちによって「あれは真実の共産主義国家ではない」「あれは共産主義の失敗例だ」とさんざん“弁護”されたのとまったく同じような“弁明”だと言ってよい。何となれば、それを言うなら、「どれが正しい共産主義なのか」という問いと同様、「どれが正しいキリスト教理解・解釈なのか」「その判断を誰が下すのか」といった問題が直ちに生まれて来ざるをえないからである。当然「自分たちの教会の判断が一番正しい」ということになるのだろうが、それならば今度は、「その判断は誰が下したのか」と

*1 フロム『愛するということ』懸田克躬訳（旧訳）、紀伊國屋社書店、1959年1月、p.37。
引用文中の二重山括弧を山括弧に変更。

問われなければならない。人間すなわちその教会員の誰かがその判断を下したというのであれば論外だ。何となればその場合、カルト教会の牧師と同様、その判断を下した人間は神と同様に間違いのない判断をすることを自らに許していることになるからである〔注1-5〕。

注 1-5：たとえそれが教団の役員や神学者たち複数人によるものであったとして——いや、それが何らかの宗教会議で全員の賛成によってその解釈ないし教義の正当性が決定されたものだとしても——やはりそれは基本的には同じことである。理屈を言えば、バベルの塔の逸話にも見るように、神の前に不完全な人間がいくらたくさん集まって一致団結したとしても、彼らがそれで不完全でない存在になることはありえないし、それだけで神から嘉されることもない。もちろん「宗教会議にも当然ながら聖霊の働きかけがあり、神の完全性からすれば不完全ではあっても、正しい教義制定や解釈がこれまでなされてきたし、これからもなされてゆくのだ」とする見解もあろう。わたしもそれは否定しない。そのとおりでと思う。その意味で世にはこれまでたくさんの宗教会議・教会会議が存在し、さまざまな決議がなされ、信仰規準が定められてきたことは事実である。しかしながら、そのうちのすべてが正しい解釈だということか。それとも、そのうちのどれかひとつ、ないしいくつかだけが正しい解釈なのか？ たとえ教義制定その他に聖霊の働きかけを認めるにしても、今度はどの教義解釈に聖霊の働きかけが認められるかを人間側が判定する

必要が出てくるという意味では、それはやはり同じことである。これは要するに、キリスト教のいかなる会派もその絶対性の保証はこの世においては持ちえないということを意味していると言えるのである。

もつとも、それを言い出したら聖書の解釈そのものが不可能になってしまう。そこで、簡単ながらここでこの問題に関してひと言コメントしておけば、その聖書解釈が人間をより人間的にするものならば、それは聖霊の導きによる正しい解釈である——それに対して、それとは逆の「信仰による人間疎外」を（相対的により多く）もたすような解釈は、たとえそれがいくら神の栄光を輝かせるもののように見えたとしても（これもいずれ詳しく論じたいテーマだが、実はわたしは「神の栄光を輝かせるため」という多くのクリスチャンが表明する主張にも大きな疑念をいだいている）、それは聖霊による導きではないと判断したらよいのではないかと考えている。《安息日は人のためにあるもので、人が安息日のためにあるのではない。》（マルコ 2：27）と聖書にもあるが、「安息日」を律法、ひいては「教義」と解釈すればわたしの言いたいことは大体理解していただけるものと思う。結果として人を殺すものは、どんなに正しい（正しく見える）「教義」でも、それはその時点ですでに間違った「教義」、間違った「教え」なのである。（誤解のないよう申し添えておくが、わたしは聖霊の手助けによる聖書の解釈はノン・クリスチャンにも開かれていると信じている。ただしこれは、本サイトにおいて「わたしが聖霊の導きにより聖書を正しく解釈してみせる」などと間違っても言いたいわけではない。そうではなくて、聖霊の導きによって正しく解釈されたはずの従来の聖書解釈が

神の目から見て真に正しい聖書解釈であったかどうか、非力を顧みず吟味したいと考えているのである。)

《神はわたしたちに力を与えて、新しい契約に仕える者とされたのである。それは、**文字に仕える者ではなく、霊に仕える者である。文字は人を殺し、霊は人を生かす。**》(二コリント 3:6)とパウロは書いているが、神の靈感によって書かれた聖書といえども、それだけではただの「文字」でしかない。「**文字は殺し、霊は生かす**」のならば、時と場合によっては、すなわち表面の「文字」にのみ囚われた場合、**聖書ですら**人を殺すものとなりかねない。そういうことをこのパウロの言葉は意味していると言えよう。それだから、**霊である聖書の文章も、単に霊を映したにすぎない文字であるかぎり、それ**

が人を殺すものと化す可能性をわれわれは否定することができないのである。それだから、聖書の文言に囚われることもまたある意味で一種の「偶像崇拜」に他ならない。そして、このような信仰態度すなわち**聖書の偶像化**が、聖書を使うカルトを生み出す原因のひとつでもあると言っても決して過言ではないのではないだろうか。わたしはそのように考えているのである。

先にわたしは聖書カルトの例をあげて、信者を支配コントロールするための道具として聖書の御言葉がいかに効果的であるかを指摘した。聖書の御言葉の絶対視による聖書の権威、ひいては「聖書の偶像化」は、実にこれほどの問題点を孕んでいるのである。そして、ここにこそ「聖書信仰」の孕む最大の問題点があるのだとわたしは考えている。

最後に

冒頭で述べたように、福音とは、そしてキリスト教信仰とは、恐れからの解放とその福音に対する信仰でなければならないはずである。それにも拘らず、(たとえ一部の教会とはいえ)聖書カルトに見るように、それが上に書いたように完全に逆転してしまっているのは「**聖書信仰**」の**一体どこ**に問題があるのだろうか？

《**樹は果によりて知らるる**》(マタイ 12:33、他にマタイ 7:15-20、ルカ 6:43-45)と聖書にもあるが、それならば聖書カルトを生み出すような「**聖書信仰**」は一体どのような《木》によって生み出されたのだろうか？

以上述べてきたような問題があるからこそ聖書に対する批判的かつ対話的なアプローチが必要とされるのであって、聖書を《**聖**》書たらしめるためにも、われわれは聖書批判を避けて通ることはできないのである。(ここで言う「聖書批判」はより厳密には「聖書“解釈”批判」「聖書“崇拜”批判」でもあるのだが、煩雑を避けるために、今後あえて「聖書批判」ないしは「聖書“信仰”批判」の語を使う場合があることをお断わりしておく。)

神への怖れと信頼

恐れるな。見よ、すべての民に与えられる大きな喜びを、あなたがたに伝える。きよ
うダビデの町に、あなたがたのために救^{すくいぬし}主がお生れになった。このかたこそ主なる
キリストである。

(ルカ 2:10-11)

健全な怖れと不健全な怖れ

はじめに一神に対する怖れ—

冒頭に掲げた聖句からも明らかなように、聖書の中には「怖れるな」という表現がたくさん見られる。旧約聖書においては、特にこの言葉は「(戦争において) 敵を怖れてはならない」という文脈で語られることが多い〔補説 2-1〕。また聖書全巻を通しては、逆に「神を怖れよ」という表現も多く見られる。一例をあげればこんな具合である。《体を殺しても、その後、それ以上何もできない子どもを恐れてはならない。だれを恐れるべきか、教えよう。それは、殺した後で、地獄に投げ込む権威を持っている方だ。そうだ。言うておくが、この方を恐れなさい。》(ルカ 12:4-5)

補説 2-1 : 神の御心にかなった聖書解釈とは

ヨシュア記 1 : 9 などはまさにその好例と言ってよいだろう。それに対して新約聖書では、むろん時代が違ふということもあるが、そのような文脈での「怖れるな」という表現はほとんど見られなくなる。実際はあるのだが、その敵を怖れず、しかも愛せという教えに変わっている。しかも、その場合の敵も旧約聖書と違い、「共同体にとっての敵」ではなく、どちらかと言うと、おのおの一人ひとりにとっての「個人的な敵」を意味するように変化していると言えよう。

ただし、「敵を愛せ」というイエスの「愛敵」の教えに対して、いつの間にか、「その敵とはあくまで“自分の敵”であって、神(ひいては教会)の敵はそのかぎりではない」とする解釈の逸脱がまず起こった(これを逸脱ではないとする解釈ももちろんありうるだろうが、わたしはそのような解釈を認めることはできない)。そのような逸脱の結果として、特に中世カトリック世界において、さまざまな異端審問や殺戮が次々に正当化されていったことは悲しむべき事実だと言わざるをえない。十字軍はもとより、これはカルヴァンが活躍した当時のジュネーブ市当局における異端者セルヴェトスの火刑などもその例

外ではない。カルヴァンもさすがに火炙りには反対したものの、市当局より当初意見を求められた際は異端者の処刑を積極的に主張したという。これに関しては、当時の風潮として仕方がない面があったとする“弁解”が多いものの——むろん、わたしとしてもそれを必ずしも全面的に否定するつもりはないが——それでも、このような風潮がキリストの御心から完全に逸脱したものであることは論を俟たない。少なくとも現代においては、わたしと同様の解釈を取るクリスチャンの方が主流だろう。何となれば、そのような主張をし、実際にも行なったクリスチャンは、どんなに信仰が篤くとも、彼らを「キリストを着た者」あるいは「キリストの霊に満たされた者」とは言えないはずだからである。もしもこのようなわたしの見解が正しいとすれば、そして一部のクリスチャンが信じているように、聖書が 100 パーセント神の言葉であり、その解釈（この際における聖書の解釈はその運用面にも及ぶとここでは理解している）は聖霊の援助がなければ不可能なものとしたら——いささか極論かもしれ

ないが、いや極論を承知であえて言えば——カルヴァンやその他の改革者は聖霊の援助なく間違っ^て聖書を解釈し運用していたことになるはずである。ちなみにそれと関連するが、現在ジュネーブ市にはこの行為を反省する碑が建てられているというが、当然ながらこれは現代の人間から見て当時の行為が誤っていたと判断されたがゆえのことである。それに現代のクリスチャンの中で、当時の行ないがキリストの御心に沿っていたと考えている人はほとんどいないに違いない。このことが意味することは、キリスト教の教義や聖書の解釈は絶対のものではなく、時代によってそれらも変遷することを意味している。さらにこのことは、神ないしキリストの御心をどう捉えるかの問題に関しても、時代とともにその解釈や判断が正しくもなれば誤ちもする、その意味で聖書解釈自体（信仰自体がすでに広義の解釈なのだが）がそもそもダイナミックなものであること——いや、ダイナミックでなければならぬことを示唆しているのである。

1: 健全な怖れと不健全な怖れ

本頁では、まずは心理学的な観点〔注 2-1〕から神に対する怖れの問題にアプローチしてみたい。

注 2-1：ここで特に断わりなく心理学と言った場合は、実験心理学を中心とした科学的心理学ではなく、あく

まで応用的で臨床的な心理学一般、特に精神分析学を中心とした力動的なパーソナリティ理論を特に念頭においている。

ここで参考までに臨床心理学とその関連分野を簡単に整理しておこう。

世界大百科辞典(平凡社)によると、深層心理学はフロイトやアドラー、ユング等によって創始された心理学で、それは《神経症や精神病の治療という実際的な目的から生じてきたもので、人間はみずから意識しうる心的過程のみではなく、無意識的な心的過程をもつことを前提とし、後者について研究する心理学》〔河合隼雄〕の総称である。また、精神病理学は《ひろく異常心理現象ないし病的精神状態を対象として記述・整理・分析をすすめる分野で、精神医学の中心部分を構成する。……精神病理学を厳密な方法論で体系づけたのは K. ヤスパースで、その『精神病理学総論』(初版 1913)は、与えた影響の大きさからしてこの分野の記念碑的業績とみなされる。彼が精神病理学に導入したのは、妄想や幻覚などの現象を単なる症状としてでなく一人称的体験として記述するための〈現象学的方法〉、病的体験を理解する際の〈説明と了解(理解)〉、体験のながれを了解的にとらえたうえでの〈発展と過程〉の概念などで、これらは70年後の今日なお重要なキー・ワードとして通用する》〔宮本忠雄、引用文中における書籍を意味する二重山括弧は二重カギ括弧に変更、以下同様〕もので、フロイトの力動的な精神分析学が精神病理学の学的形成に大きな影響力を与えたという。一方、臨床心理学はいわゆる応用心理学の一分野で、《精神発達や環境への適応の問題、心理診断と心理療法およびこれに準ずる具体的な心理学的処置を扱う技術の体系とみることもできる。……その後、精神医学、とりわけ精神分析理論の導入によって、心理診

断のみならず相談や治療にも重要な役割をもつようになった》〔武正建一〕。こう見てくると、精神医学の中核をなす精神病理学とその基礎学としての精神分析学(力動的なパーソナリティ理論)を含む分析的心理学一般を「深層心理学」(一般に深層心理学と言うとユング心理学を連想する人が多いが、ユングの立場は専門的には分析心理学と呼ばれる)とし、さらにそれらを含む応用的かつ治療的な心理学一般を「臨床心理学」と理解すればよいだろう。なお、わたしがここで念頭においている臨床心理学者は、今のところ特にカレン・ホーナ伊とエリク・エリクソンの二人である(特に著書なり概説書を読んだわけでもない人物はとりあえず外してある)。エーリッヒ・フロムやカール・ユングに関しては、わたしも個人的にその著作等にいくらか親しんできたが、ここではあえて外してある。フロムは臨床家と言うよりは社会心理学者としてその名を知られているし、ユング心理学にしても、治療理論と言うよりは個人的には宗教心理学的なイメージが強いからである。ただし、凡例の付録で参考文献にもあげてあることからわかるように、フロムはその文明評論的な著作を含め本論においてしばしば言及するし、ユングに関しても、次に取り上げる予定の「^{ヘーレム}聖絶」に関する論考においてはその所説に言及するつもりである。さらに فرانクル に関して、ホロコースト問題を扱う時には少なくとも間接的に取り上げる予定でいる。

依存や甘えにも健全なそれと不健全なそれとがあるように¹⁾、怖れにも「健全な怖れ」と「不健全な怖れ」とがある。これに関しては、地震学の大家である故・力武常治氏が、かつてある新聞のコラムで大変印象深いことを書いていた。それによると、世に「備えあれば憂いなし」と言われるが、それでは駄目だ、憂い（心配）がなくなってしまうてはいざという時に慌てて何もできなくなる。だから、この場合は「憂いあれども備えあり」と言わなければならない、というのである。言われてみればなるほどそのとおりで、「怖れる」という感情がなければ、人は迫りくる危険から身を守ることができず、かえって危険にさらされる。しかしながら、一方で必要以上に過剰な怖れに囚われることもまたその人をさまざまな面で蝕むことになる。これもよく知られた事実である。したがって肝腎なのは、何を・どのように怖れるか、ということであると言える。「神を怖れよ」ということもこれと同じで、相手が神だからといって、ただいたづらに怖れおののけばよいというものではない。「神を正しく怖れる」と言うとは何か変な感じがするかもしれないが、要は神をどのように怖れるか、あるいは怖れないかが大事なのだ。そして、それこそが神を真実に知ることにもつながるのではないかと思うのである。

もちろん、たとえばスターリンやヒトラー、あるいは誰でも構わないが、これら独裁者を崇拝することは人間として正しい行為だとは誰も思わないだろう。けれども、一部のクリスチャンの発言を見てみると、わたしにはまるで「この手の独裁者ないし暴君に対するかのように神を崇拝し、怖れ

敬い、神に隷属すべきだ」と言ってるかのような印象を受けることがある。これは、わかりやすく言えば、「神だからこそ（独裁者ないし暴君に対するごとく）隷従しなければならぬ（あるいは、しても構わない）」とする立場だと言えよう。有り体に言ってこれは、「たとえ独裁者に対するように神に隷従しても、その対象が神であればすべて正しい態度なのだ」とする立場でもある〔注 2-2〕。それに対してわたしは、相手が神であろうがなかろうが、このような怖れ、あるいは崇拝の念をいただくことは、それこそが神に対する間違った態度、関係の仕方だと思っている——いや、それは神に対する冒瀆ですらあるとわたしは思うのだ。たとえば神を怖れるにしても、先に聖書カルトの問題を論じた時に触れた恐怖症的な感情（態度）で神を怖れることは、やはり誰の目にとっても神に対する正しい関係の取り方だとは言えないであろう。《幼な子らをわたしの所に来るままにしておきなさい。止めてはならない。神の国はこのような者の国である。よく聞いておくがよい。だれでも幼な子のように神の国を受け入れる者でなければ、そこにはいることは決してできない》（マルコ 10:14-15）と聖書にもあるとおりである。

注 2-2：わたしがここでクリスチャンが神への怖れを強調しすぎているのではないかと述べているその怖れは、これを裏返せば、それは神の怒りとその裁きの強調でもあると言うことができる。神の怒りや裁きの側面が強調されればされるほど、神への怖れがいや増すのは当たり前というも

*1 渡辺登『よい依存、悪い依存』（朝日選書、朝日新聞社、2002年1月）、土居健郎『「甘え」の構造』（弘文堂、1971年）等を参照。

のである。神の怒りを強調することは、だから神に対する怖れの強調へと必然的につながるのである。もっとも、このような立場はいわゆる「理念形」（最終形態、ないし純粹形態としてのそれ）として述べているので、必ずしもこのような教えが、いつ・いかなる時にもそのままの形で現実に行なわれているのだと強弁したいわけではない。ただし、先に見た聖書カルトにおける「権威」に対する態度はまさにこのような神に対する態度（フォビア）だと言ってよいのではないかと思うのだ。

しかしながら、このような発言に対して不快感をいだく方も多くいるだろう。「一部のカルト教団の事例をもって全体を論じないでほしい」と言う人もいるかもわからない。ただわたしは、そのような逸脱を生み出す体質が保守的なキリスト教信仰の根底に根強く存在しているのではないかという問題提起をしているのである。つまりわたしは、聖書カルトにおける信仰態度を、そのような伝統的で保守的な信仰態度のより先鋭化した姿だと見ているわけである。もちろん、それでもまだ納得のゆかない人もいるに違いない。それならば、たとえそれが殺人行為であっても、「神の命令には絶対服従するのが正しい信仰者の態度だ」とする信仰を生きている人のことを考えてみればどうか。そうすればわたしが言いたいことはある程度は理解してもらえるのではないかと思う。信仰者がそのような権威主義的な信仰（フロム）を生きている場合、神（実際は教会ないし長上）が誰かを敵と定め、その「敵を倒せ」と命じた場合、彼

はその相手を殺すことも厭わないだろう〔注 2-3〕。中世ヨーロッパ世界における異端審問などにも見るように、これは歴史上現実となった“事実”である。当時多くの篤信の信者たちが、それを神の前に正しい行為だとゆめ疑わず、異端視された人や魔女とされた人たちを狩り（魔女狩りに関しては、実際信じられていたよりははるかに被害者の数は少なく、教会もまた魔女狩りに全面的に関与していたわけではないということが近年の研究から判明しているのだが、ここではその詳細に関しては立ち入らないでおく）、捕らえたら火炙りなどの残酷な処刑によって殺害してきた。そのことをわたしたちは決して忘れてはならない。それだけではない。現代ではイスラム原理主義過激派がその代表格となったかのような印象があるが、しかし、これは必ずしも特定の宗教・宗派だけの問題ではない。近代化したはずの現代社会においても、ジェノサイドや民族浄化といった「事例」には事欠かない。意外なことかもしれないが、それは中世ヨーロッパ世界の比ではないとすら言えよう。そのこともわれわれは忘れてはならない。このように、何らかの原因で集団ヒステリーなどの逸脱行為がいったん起これば、現代でも魔女狩りに等しい行為が行なわれないと断言することはできないのだ。宗教の違いに関係なく、あるいは宗教であると否とを問わず、そのような実例が古来より跡を絶たないことは、このような信仰態度（より正確には熱狂的=狂信的な信念体系^{イデオロギー}）が現代においても決して非現実的なものではないことをよく表わしていると言えよう。

このような信仰態度をわたしは、『たとえ独裁者に対するように神に隷従しても、その対象が神であればすべて正しい態度なのだ』とする立場だと述べた次第である〔注 2-3〕。

注 2-3：人間がいかに唯々諾々と権威とその命令に服するか。それは心理学者スタンリー・ミルグラムによる有名な「アイヒマン実験」によって今やよく知られているところである。このような「服従の心理」に関しては、ミルグラムの『服従の心理』〔岸田秀訳,現代思想選,河出書房新社,1980年9月、*改訳新装版,山形浩生訳,河出書房新社,2008年11月；河出文庫,2012年1月〕が参考になる。実験の詳細についてはここでは省くが(後述予定)、被験者は「教授」の命じるままに、サクラが扮した相手が単純な計算ミスを犯す度に電気ショックを与え、しかもその大半が致死量に当たるまで電圧を上げ続けたのである。

もっともこの辺の切り分け——すなわち

2: 愛と信頼—怖れの反対語は?—

さて、わたしがここで「神を怖れるな」という場合の「怖れ」は「怯え」*1 のそれに近い。その怯えの極端なものを(先に聖書カルトについて触れた時に言及した)フ

神に対する怖れなり従順(神に対する“服従”という表現はわたしにはどうしても馴染めない)に関して、どのような態度が健全な怖れであり従順であるのか、あるいは不健全な怖れであり従順であるのか、これを見極めることは極めてむずかしい。わたしの文章力のなさもあるが、説明もうまくできない。このことに関しては、わたしは冒頭に引いた「怖れるな、見よ、今日ダビデの町に救い主がお生れになった」というルカ福音書の言葉に着目したいと考えている。要するにここで言われている「怖れるな」とは、怖れおののく羊飼いたちに対して神の御使いが「(自分たちを)怖れるな」と言っているのだということは誰の目にも明らかだろう。そして、これは「神を怖れるな」という意味だとも解釈できると思うのだ。まさにパウロも言うように、《あなたがたは再び恐れをいだかせる奴隷の霊を受けたのではなく、子たる身分を授ける霊を受けたのである。その霊によって、わたしたちは「アバ、父よ」と呼ぶのである。》(ロマ 8:15、ゴチックおよび傍点は引用者)

オビアだと考えたらよいだろう。心理学的に言って、人間の心の奥底がこのような「怯え」ないし「怖れ」に^{むしば}蝕まれている場合、その人間がいくら神を畏れ敬おうとしたと

*1 怯えに対応する英語には **scare** と **frighten** とがあるが、前者は「臆病な」がその原義である。この文脈で「神への正しい怖れ」と言った場合、英語等でこれを正確に区別できるかどうかはわからないが、これを「畏れ」ないし「畏怖」と表記した方がより適切ではないかと思う。それに上記のパウロの言葉も、「怖れ」とされている部分を「怯え」(scare)に変えて読んだらよく理解できるのではないだろうか。

ところで、その信仰が健全なものとはならないだろうことは誰の目にも明らかである。ところが先にも述べたように、そのような不健全な怖れによる神への服従（隷従）ばかりを説くクリスチャンがわたしには意外と多いように思えてならないのだ〔注 2-5〕。

注 2-5：この問題は本論および本サイト全体で今後も追求してゆきたいと考えている。それがわたしが長年求め続けてきた問いを解く「鍵」になるようにも思うからだ。——多少くりかえしになるが、ここでついでながら書いておくと、カルト宗教において特に目立つのが、先に書いたようにカルトの構成員を恐怖で縛る手口である。しかも聖書カルトにおいても同様な怖れによる信者のコントロールが目立つとされる。そして、教会員を縛るその「怖れ」の根拠は、従来の教会による聖書解釈が神に対する「怖れ」を強調しすぎたことにあるのではないか。つまり、近年における聖書カルト多発のひとつの要因は、後述する《神に対する厳しいおそれに結びついた信仰》〔カルヴァンの表現。「神を怖れる信仰は正しい信仰か？」の議論を参照〕に根ざしているのではないかと、わたしはこのように見ているのである。これが、プロテスタントイズムにひそむさまざまな問題点を論じる予定の本論述の導入部の議論として「怖れに根ざした信仰」というタイトルを選んだ理由でもある。

上記で述べた理由から、わたしは先に引用したエーリッヒ・フロムが言うような権威主義的で不健全な信仰を「怖れに根ざし

た信仰」と（理念形的に）規定したいと考えている。それならば、その反対概念である人道主義的で健全な信仰とは一体どのような信仰であるのだろうか。このことは、ここしばらくの間わたしの頭をいつも離れない問いであった。

不健全な、あるいは不毛な感情は誰しも少なからず持っているもので、しかも怖れは誰でもいただく感情である。それからの類推もあって、（われわれにとっては）「怖れに根ざした信仰」は比較的理解しやすいように思う。その意味でフロムの分析も、「権威主義的信仰」に関してはその内実をよく描き出していると思う。しかし、これが「人道主義的信仰」（フロムは「権威主義的な態度」の対概念として「人道主義的な態度」を措定している）になると、何となくわかるものの、その説明を読んだの納得度が前者に比べてかなり落ちるように感じるのだ。特に自分の言葉で具体的にこれをまとめようとする、とても厄介な思いに捕われる。これは、完全に健全な状態の人間はこの世に存在しないのだから、心理学者などがいくら完全な人間の姿を（理念形的に）説明しても、頭ではわかっていても完全に腑に落ちるまではゆかないということと同じだと思う——もっともこれは、わたしがそのような状態になく、体験もほとんどないために当たり前の話かもしれないが。譬えて言えば、一度もリンゴを食べたことのない人にリンゴがどんな味がする果物かいくら説明しても、それはほぼ無駄な努力に終わる。それと同じで、不健全な信仰と違って健全な信仰に対する具体的な想像力がなかなか働かないのだと思う。感覚的には何となくわかるものの、それを具体的に説明しようとする、と実感が湧かない感じだと言えよだろうか。そういった次第で健全な信仰の実際をここで簡潔に説明

することはとりあえず諦めているのだが、このことに関連して普段から考えていることは、それならば怖れの反対概念は何だろうか、ということである。いつも考えているのだが、残念ながらこれといった単語がなかなか思い浮かばない。いろいろと考えた末に、差し当たり「怖れ」の反対は「信頼」としたらどうだろうかと考えるようになった。

次に論旨から少し外れるが、ここで「怖れ」とその類語について少し辞書的な検討をしておこう。

「怖れ」を「恐怖」の意味で捉えた場合（この場合は「恐れ」と表記した方がよいだろう）、上にあげた恐怖症的なフォビア（phobia）もあるが、これとは別にテロリズム（terrorism）の語源となったテロル（terror）も恐怖の意味として浮上してくる。怖れ（厳密には恐れ）をこの意味で捉えた場合、怖れの反対概念は「平和」ないし「平安」となる。今の時代に平和は緊急を要する極めて大切な問題だし、いわゆる反対語辞典的に言っても「恐れ」の反対語は「安心」^{*1}なのだから、あるいはこれでもよいのかもしれない。それは、聖書にも《肉の思いは死であり、霊の思いは命と平和であ》るとあるとおりである（ロマ 8：6、新共同訳^{*2}）。

その一方で、実はこれを思いきって「愛」

と捉えたらどうかとも考えたのだが、かなり正鵠を得ているとは思ものの、愛という言葉はだいぶ手垢がついてしまっているので、できれば避けたいと考えている。欧米人が言うところの愛（Love）ということが日本人にはなかなか理解しにくいと言われるが、これがキリスト教的な意味合いでの愛となるとなさらだからである。しかし、マザー・テレサによれば愛の反対は憎しみではなく「無関心」だと言うし、かつてカトリックの宣教師が戦国時代の日本を訪れた際には愛を「御大切」と訳したともいう。また聖書を引くが、《このように、いつまでも存続するものは、信仰と希望と愛と、この三つである。このうちで最も大いなるものは、愛である》（一コリント 13:13）。そして、その《愛には恐れがない。完全な愛は恐れをとり除く。恐れには懲らしめが伴い、かつ恐れる者には、愛が全うされていないからである》（一ヨハネ 4:18）。ちなみに後者に関するフランシスコ会訳の脚注には、《利他的な愛は報いとしてもどり、利己的な恐れは罰としてとどまる。愛と恐れは相いれないものである》とある^{*3}。また、共同訳では《完全な愛は恐れをとり除く》の箇所が《完全な愛は恐れを閉め出します》となっているが、あるいはこの方が表現としては適切かもしれない。そういった次第で「愛」という言葉の方が「怖れ」の反対概念としては案外適切なのかもしれないが、わたし自身が愛を実践できているわけでもなく、「信頼」ならばともかく、この「愛」という言葉はこの文脈では使いづらいと判断した次第である。

*1 仲田武司、巻幡文男監修『反対語辞典』日東書院、1984年7月

*2 手許にある聖書で「平和」と訳されているのはこれ以外に共同訳と岩波書店訳、平明訳の聖書で、口語訳と新改訳、フランシスコ会訳ではこの箇所は「平安」となっている。

*3 新約合本版。凡例でも簡単に触れたとおり、フランシスコ会訳による新約聖書の引用等は最新の旧・新約合本版ではなく、1984年改訂の新約合本版を今後も使用する。

※最後に、本サイトにおいてわたしは「恐れ」ではなく「怖れ」の表記を用いているが、これは「恐怖」と「不安」の間くらいの感情、ひいては「怯え」とも連なる恐れ of 感覚を表わすためにあえて使用しているものである。今後カレン・ホーナイそ

の他の深層心理学者の定義する「不安」の概念についてももう少し詳しく検討した上で、本頁の内容についても考え直し、場合によっては加筆および訂正をしたいと考えている。

畏怖と恐れ——人間を越えた存在に対する畏敬の念と恐れ——

はじめに

本論のテーマとは多少外れるが、神に対する恐れの問題を論ずる前に、もう一つ考えておきたいこととして、超越的存在者に対する畏怖の念と恐れの問題がある。

わたしはこれまでキリスト教において神に対する恐れを強調する見解に対していろいろと疑問をいじめてきたが、誤解をする人がいるといけないので、ここで改めてコメントしておきたいことがある。それは、わたしは人間を越えた存在者〔注2-3〕に対する畏敬ないし畏怖の念まで否定しているわけではないということである。

注2-3: その対象は、何もユダヤ=キリスト教の神、いわゆる一神教的な神ばかりでなく、大自然も含む。シュバイツァーの言う「生命への畏敬」などもこれに含むことができるだろう。したがって自然と区別し

た場合の人間を越えた存在として、キリスト教以外の信仰をも考慮して、「神」はもちろん「絶対者」という表現も避けて「超越者」という表現を用いる方がこの場合は適切かもしれない。

1: 畏怖の念と恐れ

大自然や超越者に対する畏敬の念を失った文明がどうなるか。

科学技術の暴走は、いつか近い将来に人類の滅亡をもたらすかも知れない。現代人は今そんな漠然とした不安の中にある。そんな中で過剰に神への恐れを強調することはかえって悪しき結果を生むだけではないだろうか。結論めいたことを言えば、神に対する恐れを過剰に強調するだけでは、心理的にも歪んだ信仰者をつくるだけで、「信仰による人間疎外」（工藤信夫）の問題などにも見るように、かえって予期せぬ結果を生むことにつながるのではないか。

前世紀初頭以降、現代文明の危機が喧しく叫ばれるようになって久しいが、それもこれも技術文明のゆきすぎた発達にその原

因がある。特に18世紀の啓蒙思想以来〔注2-6〕、宗教が多くの人々の心を捉えることができなくなって（これを一般に「世俗化」と言う）、その代わりに人間の力を絶対視し、悪い意味の人間中心主義がはびこることになった。しかも、特に現代になって、自ら生み出した核（原子力）の力に代表される科学技術がかえって人類を亡ぼしてしまいかねない事態に立ち至った。それに対して、ただ単純に「自然に帰れ」と叫ぶのは、簡単ではあるが愚かな選択だ。しかしながら、人間を越えた存在や自然への畏敬の念、人知を越えた存在に対する謙虚な姿勢を復活させることは決して愚かな選択とは言えないだろう〔注2-7〕。もっとも、それが宗教に可能かとなると疑問視する人も多いとは思いますが（わたし自身は宗教に期待

したい思いが依然強いのだが)、いずれにせよ人間が宇宙の森羅万象に対してもっと畏敬の念を持つべきことが大切であることに変わりはない。ただ、先にも多少論じたように、何が健全な怖れ(畏怖)の感情で、何が不健全な怖れ(畏怖)の感情なのか、これを正確に切り分けることは意外とむずかしい。古代や中世の信仰者であったら、自然に対して畏敬ないし畏怖の念を持つことなど誰でもごく普通にできたであろう。しかし、当時は何の努力も思索もいらず、誰でも自然に持てたこのような自然な感覚も、科学ないし技術^{テクノロジー}の進んだ現代世界に生きるわれわれにとってはやはり極めてむずかしい感覚であると言わざるをえないのである[次節を参照]。

注 2-6 : 厳密に言えば、近代の技術文明を準備した近代科学そのものは、17世紀にはすでにその芽を出し、続いて科学技術の発達によって近代化が始まったとされる。しかも、その近代科学および近代化を準備したのは、実は遠く 14 世紀から 16 世紀のルネサンス期に起こった一連の「変化」

であった。少しばかり教科書的表現ながら、ルネサンスは「近代のあけぼの」と言われるが、そのルネサンス期の末期に宗教改革が起こったということはとても重要な意味があると言えるのである。

注 2-7 : この手の議論はいわゆる文明評論がよく論じるテーマだが、最近読んだ本の中では、だいぶ古いものの、東昇著『人間が人間になるために』[第一書房、1974年6月]がこの問題に触れていた。参考までにその箇所を一部引用しておこう。「畏れ」とは、人間が自分と同等のものに対して感ずる恐怖心ではありません。権力者に対する屈従でもありません。「畏れ」とは、人間が人間を越えたものに対する畏怖心のことです。人間が人間を過信しないことです。傲慢な優越感にとらえられぬことです。換言すれば、人間の^{もろさ}に対する想像力をもつことです。》[同書 p.69 ~ 70]

2: 驚きの感覚を忘れた現代人

議論を進める上で、次に、畏怖や怖れの念と深いつながりのある《驚き》の念について、こ

こで簡単に述べておく必要があるだろう。

宗教心の喪失と現代の危機

見るもの聞くものすべてに対して目をきらきらと輝かせている乳幼児を見かけることがよくあるだろう。子どもはまさに好奇心の塊である。しかし、自分もそうだが、人は成長して知識が増えるに伴い、そのよ

うな目の輝きを次第に失ってゆく。人類とてもそれは同様なのではないだろうか。

個人と同様、世界に対する驚きの感覚を失った人類は、次第に霊的な感性を失い、

その結果、必然的に世俗化した。自然に対する畏敬の念を忘れた人類は、次第に霊的な感性を忘れ、かくて過去の時代と比べてより動物的とも言える状態に陥ってゆくことになる^{*1}。そんな状況の中で、大自然に対する畏怖の念を人間が失うに至るのは理の当然であると言えよう。たとえばダーウィンですらその著書の中でクジャクの羽の美しさに感嘆の念を隠さなかったが、現代において科学の専門書で驚きの念が記されることは絶えてなくなった^{*2}。ここにおいて、科学的探求の中にもかつては残っていた《驚き》というある意味で宗教的=霊的な感性〔次項参照〕すら今や一切なくなってしまったかのようである。現代における科学的世界観は宗教的=霊的世界観に敵対しているかの感すらあるが^{*3}、そんな状況の中にいる人間は当然ながら信仰を持たない。いや、持てなくなったと言った方が正

確かもしれない。こうして霊的感性を失った現代人は、過去の人間に比べて単に知的なだけの性的な獣にすぎなくなった。これが人間の非人間化、すなわち現代社会における人間の霊的=実存的な危機（ベルジャーエフ）であると言えよう〔注2-8〕。

注 2-8 : いずれにせよ、このような世界をもたらした西洋近代文化およびキリスト教的価値観（文化と宗教とは切っても切れない関係にあるという意味でキリスト教の影響も西洋文化の中に当然含まれる）の文脈のみでもってアプローチを続けても、近代の問題からの離脱はむずかしい。いや、袋小路は免れないだろう。そこに、異質な価値観、特にキリスト教的価値観と仏教その他宗教との間の宗教間対話、時には批判的対話の必要性が近年叫ばれる所以があるのだと思う。

驚きの念の喪失と宗教的・霊的な感性の危機——その形骸化と宗教偽造——

ここで、いくらか論旨から外れるが、少し論じておきたいことがある。

先にも述べたように、わたしは宗教的=霊的な感性と《驚き》の感覚（センス・オ

ブ・ワンダー^{*4}）とは相通じるものがあると見ているのだが、そのことについてここで少し説明を加えておきたい。

*1 以下の内容について詳しくは、ヴァン・デン・ベルク『現象学の発見—歴史的現象学からの展望』、特に「第三章 現代と宗教——その現象学」（立教大学早坂研究室訳、川島書店・1988年2月）を参照。

*2 同書 p.57～59.

*3 同書 p.59.

*4 センス・オブ・ワンダーとは、一般に「神秘さや不思議さに目を見はる感性」のことを言う〔レイチェル・カーソン『センス・オブ・ワンダー』上遠恵子訳、新潮社、1996年7月、p.23〕。他にセンス・オブ・ワンダーはSF（サイエンスフィクション）の中心的要素ともされるが〔森下一仁『思考する物語—SFの原理・歴史・主題』早川書房、2000年1月、参照〕、レイチェル・カーソンに由来する用法とは若干違いがある。いずれ折をみて、SF用語としてのそれにも配慮した上で、センス・オブ・ワンダーという視点から宗教の問題に切り込んでみたいと思っている。

アリストテレスは、哲学は《驚き（タウマイゼン）》から始まると述べた。古代ギリシアにおいて一般に知の営み（愛-知）は神話からの決別に始まるとされるが、わたしは宗教とても最初は《驚き》から始まったことに変わりはないと考えている。その意味では驚きの念もまた宗教的な感性であると言えよう。ただ信仰の場合、哲学や科学とは違って、その驚きの体験はそれと同時に畏怖の念をも発生させたであろう。同じく《驚き》とは言っても、そのところが哲学ないし科学の始原と宗教の始原にあった《驚き》の感覚との違いのひとつであると言えよう。

このようなことを書くと違和感を持たれる方がいるかもしれない。というのも一般の哲学の入門書では、古代ギリシアにおける哲学の発生を「神話から哲学（自然学を含む）へ」という図式で説明しているものが大半だからである。このような疑問を持つ人は、たぶん宗教に属する神話と宗教から決別した哲学とは別物だとする人たちだと思う。もちろんそれは哲学史的には正しい理解ではあるのだが、ただわたしは、神話と宗教（信仰）に関しては、お互い深い関係はあるものの、両者は厳密には別ものだと考えている。というのは、神話とは古代人の宇宙観=世界観によるこの世の森羅万象の「説明」であって、必ずしも実存的なレベルでの「了解（＝信仰）」を伴わずとも、その世界観をそのまま受け入れることは可能だからである〔注 2-10〕。かつてカントは「わたしは哲学を教えることはできない、皆さんと一しょに哲学するだけだ」と語ったと伝えられるが、何らかの哲学説をそのまま信奉しているだけではこれを哲学的な態度と言うことはできないのとそれは同じである。

注 2-10：たとえば現代人が天動説に代わって地動説を科学的事実としてそのまま素直に受け入れているのとそれは同じ態度であると言える。「お日様が昇った」という表現が今も自然に使われていることからわかるように、誰も地球の自転を感覚的事実として認知している人はいない。現実的にはわれわれは今も天動説の世界観の中で息づいているので、その意味で天動説は、古代人の素朴な感覚と同様に、そのまま感覚的事実としてわれわれは今でもこれを無反省に受け入れている。たしかに現代人は知的には地動説の世界に生きているかもしれないが、感覚的には未だ天動説の世界の住人なのである。

もちろん神話にしても、あるいは何らかの宗教の教えにしても、それは、人間の力では克服することのできないさまざまな限界状況（ヤスパース）において、人がそれらに対して合理的に説明を与えようとしたものであるとも言える〔補説 2-2〕。その最たるものが「死」であって、宗教において死生観が大きなテーマとなることもこれによって了解されよう。そして、その宗教なり神話が生まれた当初、すなわち人が限界状況を含むそれらの「端的な事実」に直面した際には、おそらくその根底には驚きの念や畏怖の念があったはずである。時にはその感情は絶望感やあるいは虚無感であったかもしれない。然るにそれらの体験が次第に形骸化して、それらの限界状況からうまうま身をかわすための手段、すなわち方便としての「説明」が一人歩きをするようになるとうどうなるか。ここに宗教なら宗教（教義）の形骸化が生まれる。それは「宗教偽造」（谷口隆之助）にもつながる

必然的な「運動」でもあると言えよう。神話的世界観とてもそれは同じで、それが当初の驚きの感覚を失ったからこそ古代ギリシアにおいて哲学的な思惟が生まれたのだと解釈することも可能なのである。ちなみにパスカルは信仰は賭だと述べたが、そのような契機を欠いて、ただ惰性で信じているだけの宗教の教義も当然ながら単なる形骸にすぎない〔注 2-11〕。そこには驚きの念も畏怖の念もないと言ってよいであろう。

補説 2-2 : 宗教的態度と呪術的態度

それらの端的な事態（危機的状況）に直面して人が取る態度として、「宗教的態度」と「呪術的態度」とを原理的に区別することができる。簡単に説明すれば、自己を無にして、それらの危機に身を預けることで危機自体を乗り越えることが実存的で宗教的な態度である。それに対して、何らかの技術的な方法（古代においてはその方法は“呪術”であったが、現代ではそれが科学的な、より厳密に言えば技術的な方法に取って代わられたわけである。どちらも技術的なアプローチであるという意味では両者に本質的な違いはない）を用いて自らにさまざまな力を外から加えることで危機自体を無力化しようとする、そのような人生態度を呪術的な態度とすることができる。もちろん宗教と呪術は現実の宗教的営為の中に今も混在しているし、厳密にこれを分けることは現実問題としてはむずかしい。いや、不可能だとすら言うてよいのだが、この両者は一種の理念形として原理的にきっちりと区別すべき事柄なのである〔谷口隆之助『聖書の人生論』「附 宗教的古典としての聖書（2）宗教的態度と科学的態度」（川

島書店、1979年5月）および『存在としての人間』（I.P.R 研究会、1974年3月）、早坂泰次郎『人間関係学序説』、特に第13章「宗教と科学」（川島書店、1991年4月）参照〕。

注 2-11 : ここで、惰性的にただ「信じている」とだけ述べた状態は、実は「信じている」と当人も思い込みながら、実際に心の奥底では必ずしも信じていない状態をも含めて表現したものである。「主体性こそが真理である」と述べたキルケゴールに倣って、これをわたしは「非主体的な信仰」と名づけたと考えている。そして、そのような信仰態度で「神への怖れ」を含む正統的で伝統的なキリスト教の教義をそのまま信じている人がもしもいるとしたら、そこにさまざまな不自然な事態が招来しても何ら不思議はないのではないだろうか。何となれば、逆説的に聞えるかもしれないが、そのような人は、その信仰において決して真の意味で神（超越者）に対する畏れ（厳密には怖れとは区別されるかぎりでの）に生きてはいないからである。しかも彼が実際に畏れているのは、実は真実の神（超越者）ではなく、自己のうちに巣喰う過剰な敵意や怖れ、あるいは治まらぬ不安といった不毛な感情を神に投影しているにすぎない。少なくともその可能性、ないしその懸念は拭いきれないだろう。そうでなければ、信仰を持っている、あるいは畏れてもいないものを畏れていると彼は自他に対して無意識のうちに嘘をついているのだ。聖書カルトの問題とも関連するが、そのような真に実存的ではない非主体的な

信仰、その教条主義的な教義解釈が結果的に人を殺すもの（パウロ）と

化したとしてもそれは当然というもののなのである。

大自然への畏怖の念と宗教心

最後に、ここで論じた宗教的感性としての大自然への畏敬の念は、キリスト教に限らず宗教一般の事柄として論じたことをお断わりしておく。

非キリスト教徒としては上記の主張はごく当たり前の感覚だと思うが、それに対しては諸宗教とキリスト教を同一線上に論じることに疑問をいだく方があるかもしれない。たとえば「大自然への畏怖の念などはキリスト教以外の諸宗教にも認められる原始的な宗教感情であって、キリスト教のような高度な宗教が本来持つべき感情ではない」とする反論もあろう。あるいは「それらの原始的=自然的宗教における神（超越者）への怖れの感情は、人間に怖れをもたらす超越的な存在者である神々の怒りを宥めるための呪術的儀式でしかない」という反論も当然のこととして予想される。ちなみに、ジャン・カルヴァンも『信仰の手引き』（新教新書）その他で同様な発言をしているのだが、カルヴァンは逆に（倫理的・道徳的な意味も含めて）神を「もっと厳しく怖れよ」と言うのである^{*1}。

生命への畏敬の念や大自然に対する畏怖の念と言った宗教的感情は、ひとえにすべての宗教がその根底に有する宗教的=霊的な感覚である。これはキリスト教以外の自然的で原始的な宗教だけが有する感情ではない。それはキリスト教を含むすべての宗教が有する超越者に対する原始的ながら本源的かつ本質的な感覚なのだ。しかしながら、その感情が原初的だからと言って必ずしも低次元な感情だと決めつけることは間違っている。然るに、近世のキリスト教的な価値観によってこれらの自然な感情がくりかえし否定されてきたがゆえに（その否定には、キリスト教ばかりでなく、18世紀以来の啓蒙主義的な価値観も大きくあざかっていると思うが、そればかりでなく、その根底において、古代ギリシア以来、西洋哲学において理性より感性を劣ったものと見なしてきた理性偏重の傾向も強くあざかっていると言えよう）、かえって宗教の形骸化（世俗化）が促進されたのではないか。そんな側面もあるようにわたしには思えるのである。

最後に

最初にも説明したとおり、わたしは神（超越者）に対する畏怖ないし畏敬の念をすべ

て否定して、神をただ信頼すればよいと言っているわけではない。わたしにしても、

*1 詳細は次頁参照。ただし、神ないし超越者への怖れの問題もそうだが、残念ながら本論考中においてキリスト教と諸宗教との関係にまで議論を進展させている余裕はない。

大自然や超越者に対する自然な畏敬の念はたしかに現代人がぜひとも持たねばならない、あるいは復活させるべき感性だと思う。先に述べたとおり、人間を越えた存在に対する自然な畏敬の念を取り戻すためにも、われわれは神（超越者）に対する信頼の念をまずは取り戻すべきではないだろうか。ただその際、誤解を避けるためにも、「畏怖」という言葉よりは「畏敬（の念）」という表現を用いた方がよいのではないかと

思うのだ。それというのも、最初は大自然に対する驚異や畏敬の念であったものが、次第にそれが畏怖の念となり、怖れの感情となったのではないかと考えるからである。そして、その怖れがさらに先鋭化した場合、それが一種の怯えフォビアのような歪んだ感情になってしまう可能性も否定できないのではないか。わたしはそのような懸念を日頃からいただいているのである。

「神を恐れよ」という福音

あなたがたは再び恐れをいだかせる奴隷の霊を受けたのではなく、子たる身分を授ける霊を受けたのである。その霊によって、わたしたちは「アバ、父よ」と呼ぶのである。

(ロマ 8:15)

神を怖れる信仰は正しい信仰か？

1: 神を怖れるな——タラントの譬えを手懸かりに——

本論のテーマから外れた議論がいくらか続いたが、そろそろ本論に戻ろう。

以上いろいろと書いてきたが、このような神への怖れを否定するかのとき見解が

納得できない、あるいはわたしの主張がピンとこないという人も多くいるだろう。そこで本頁においては、有名なタラントの譬え（マタイ 25:14-30）を手懸かりに、この問題について考察してみたいと思う。

神を怖れた使用人—タラントの譬えより—

タラントの譬えによると、ある資産家が自分の全財産を三人の使用人の能力に応じて、それぞれ五タラント、二タラント、一タラントずつ渡して旅に出るが、旅先から戻って預けた資産の精算をしたところ、五タラントと二タラントを預かった使用人は、それを元手にそれぞれ資金を倍にしたのに対して、一タラントを預かった使用人は、「ご主人様、あなたは蒔かない所から刈り取り、散らさない所からかき集められる**厳しい方**だと知っていました」〔注 3-1〕と言って、預り金を地中に埋めて隠しておいた。二人の使用人はそれぞれ資産家である主人に認められて多くのものを管理するよう命じられたが、預り金を地中に隠しておいた臆病な〔注 3-2〕使用人は逆に職を失って路頭に迷う、といった内容である。タ

ラントは古代ギリシアの貨幣単位で、この譬えから「才能」を意味する英語のタラント (talent) の語が派生するのだが、そのことからわかるように、通常この譬えは、神から託された「賜物」をいかに活かすかといった文脈で解釈されることが多いようだ〔注 3-3〕。しかしながら、ここではそのような一般的な解釈はとりあえず脇において、結果的にお払い箱になってしまったこの**気の毒な使用人**に着目したい。

注 3-1：新共同訳を使用。他の訳では「**厳しい方**」はそれぞれ「**酷な人**」（口語訳）、「**ひどい方**」（新改訳）などと訳されている。ルカの類似箇所（ムナの譬え、ルカ 19:12-27）もほぼ同様で、岩波書店訳ではこの箇所の

み「過酷な人間」となっている。ちなみに一タラントは六千デナリに相当する当時にしてはかなりの大金であって、この箇所に対するフランシスコ会訳の注釈によれば、《マタイの場合、このように多額の金を預けられたことは、責任ある地位に立てられたことを意味する。しかし、この金額が報いに比べて「わずかなもの」(21-23 節)と呼ばれていることは、報いをもっとはるかに大きいことを指す》とある。

注 3-2 : テモテ後書 1 : 7 参照。わたしが言う「怖れ」は「怯え」のそれに近いことは先に触れたが、「怯える」を意味する英語の *scare* の原義が「臆病な」であることにわたしは何か象徴的なものを感じる。いたずらに神を怖れる(神に対して怯える)ことは、やはり(新約)聖書的に言っても間違いなのではないだろうか。

注 3-3 : その証拠に、たとえば口語訳版『増訂新版 新約聖書略解』によれば、《人生の意味は神より与えられた自己の分を、神のために働かせるところにある。天国はわれわれが期待するものであるが、同時に天国もわれわれに期待をかけている》〔日本基督教団出版局、1955 年 7 月初版、1989 年 8 月増訂新版 34 版、p.95 上段〕とあるが、『新共同訳 新約聖書略解』にも《我々は人それぞれに神から異なる賜物を委託されており、それを活用するよう求められている(一ペト四・10、一コリ 12・4 以下)》〔新共同訳 新約聖書略解 日本基督教団出版局、2000 年 3 月、p.100 下段〕とある。また、『新改訳聖書 注解・索引

・チェーン式引照付』その他わたしの見ることのできる注解にはすべて同様の解釈がなされている。

二人の使用人は、失敗を怖れずに——怖れたとしても、その怖れを乗り越えて——主人から預かった資産を大胆に運用したのに対して、彼の落ち度は、主人をただいたずらに怖れて、預かった資産を仕舞い込んで少しも活用しなかったところにある。結論を先に言えば、彼は怖れるばかりで、神である主人を少しも信頼していなかった。それがこの男の過ちなので、彼が神によって外の暗闇に追い出されなければならなかった理由もそこにあると理解したい。然るに多くのキリスト教著述家はとにかく神を怖れよとばかり主張しているようにわたしには思えるのだが(もちろん軽々には断定できないものの、特に時代が下るほどその傾向が強くなってゆくように思える)、そこにわたしは矛盾を感じるのだ。たとえば宗教改革者ジャン・カルヴァンも、その主著『キリスト教綱要』の中で《純正にして神聖なる宗教の本質は、自発的な畏敬を含み、律法の命令に適う正しい礼拝を生み出す、神に対する**厳しいおそれに結びついた信仰**にある》〔注 3-4〕と述べている。だが、クビになってしまった使用人もまた、同じく「あなたは蒔かない所から刈り取り、散らさない所からかき集められる**厳しい方だ**」として、神になぞらえられた主人を**厳しく**怖れている。主人がそれに対して「怠け者の悪い僕だ。わたしが蒔かない所から刈り取り、散らさない所からかき集めることを知っていたのか」と言って彼を責めているのは裏腹に、——だいたい強弁にすぎると感じる人もいるかもしれないが、——彼は多くのキリスト教著述家の言うような意味合いでまさに神を正しく怖れていると言え

る。その証拠と言ってはなんだが、「知っていたのか」という聖書の言葉がまさに暗示しているように思うのだが、「蒔かない所から刈り取り、散らさない所からかき集める」という主人（神）に対する彼の評価は、やはり（キリスト教神学的に言えば）神に対する伝統的な評価であると言ってよいのではないだろうか〔注 3-5〕。それなのに、この神を怖れた使用人は主人である神からなぜあんなにも厳しい仕打ちを受けなければならなかったのか、わたしはそのことに疑問を感じるのだ。

注 3-4： ヒュー・カー編『カルヴィン キリスト教綱要抄』竹森満佐一訳、新教セミナーブックス 3、新教出版社 1958 年 12 月初版、1997 年 8 月復刊第 2 刷、p.8。 煩雑を避けるため、今後とも本書からの引用においては、抄訳ゆえの記号類は、省略を意味する 2 点ないし 3 点リーダーを含めすべて省略する。本書の引用における省略等を意味する記号類はすべて引用者によるものである。以下、他の箇所についても同様。——ちなみに渡辺信夫の旧訳〔カルヴァン著作集刊行会、全 7 巻、1962.3-1965.9、現在同氏による新訳が刊行中〕を確認したところ、《厳しいおそれ》は《厳かな恐れ》〔第 1 編第 2 章第 2 節、邦訳第 1 巻、p.54〕、また、これについては後述するが、人間のうちに宿る神の似姿について、これを今や《不快な奇形》〔後出：注 3-7 参照〕でしかないとした箇所は《恐ろしいまでに醜悪》〔第 1 編第 15 章第 4 節、邦訳第 1 巻、p.219〕となっている。これらの表現の違いは、抄訳が英訳からの重訳であるのに対して、渡辺氏の全訳がラテン語およびフランス語訳からの翻訳であ

ることによるものであるかもしれない。わたしには原文が理解できないこともあるが、基本的にさほど大きな違いはないように思う。そこで、特に前者の「厳しい恐れ」という訳語に関しては極めて特徴的にその特徴を表わしていると思うので、今後ともあえてこの表現をそのまま用いる。

注 3-5： 注解類を見てもわかるように、イエスも神がそのように過酷な方だと主張しているわけではないであろう〔口語訳版『増訂新版 新約聖書略解』、p.95〕。ただわたしは、クリスチャンの表面的な主張とは裏腹に、後のキリスト教が神をそのように厳しい方だと一方的に捉えているのではないかとの疑問を提示しているのである。もっとも、このような見解に対して反発を覚えたり、あるいは認めがたい想いをいただく人も多いただろうが、これについては本論においてルターやカルヴァンの神学について言及する時に詳しく論じたいと考えている。ただ、ここで誤解がないよう最低限のコメントをしておけば、多くのキリスト教著述家の言う神への怖れは、先に論じた神への畏怖の念と言うよりは、不自然なほど過剰になった怖れの感情である可能性が高いとわたしは見ている。件の使用人には主人（神）への信頼の念が少しもないことがこの譬えからもよくわかるが、神への厳しい怖れを説くキリスト教著述家たちの心の中にも同様な神への不信が根ざしているようにわたしには思えてならないのである。いや場合によっては、フロムも指摘するように〔前出『精神分析と宗教』〕、そのような厳しい神への怖

れを強調する彼らの主張の心理的な背景として、自他に対する彼らの敵意がその神信仰に投影されている可能性さえあるように思える。もっとも、ここの箇所を「そんな風にわたしを見ていたのか」と主人が臆病な使用人を咎めた言葉だと解して、彼が自分の主人である神に対して誤った印象をいだいていた、それが彼の過失だったのだと理解することも可能だろう。しかし、この部分をそのように解釈しても、最終的な結論は何ら変わらない。それというのも、イエス自身がそのような神の解釈が正しくないことをこの譬えを含む多くの宣教で証ししているとわたしは理解しているからである。そして、もしもそのとおりだとすれば、多くのキリスト教著述家達の言うところの《神に対する厳しい恐れ》は間違

った神観念であるということになる。なお、余計な感想かもしれないが、一部のクリスチャンが思い描くような「人類に対して怒りをたぎらせるような恐ろしい神が、世を救うために自分の独り子を遣わす」などという神学（十字架の贖罪論ではいわゆる「刑罰代償説」がこれに当たると言えるだろうが、これがピューリタニズムにおいては贖罪論の主流とされている）を生み出すその感覚自体が相当おかしいとノン・クリスチャンであるわたしなどは感じるのである。大体においてイエスが、そのような存在を自分を遣わした天の父とし、わたしたちをしてその父に対して「アバ、父」と呼ばわせるわけがないではないかと思うのが自然な感覚ではないだろうか。

神に対する厳しい怖れ

たしかに（特に西方における）キリスト教神学において、わたしが見るところ、この使用人のような神への感覚、すなわち、ひたすらなる神への怖れの感情が神に対する正しい感覚だと長年にわたって捉えられてきたことは事実であると言ってよいだろう。人間性を否定せんばかりのキリスト教プロテスタンティズムにおける極端な「罪人観」からすれば、それは当然の帰結かもしれない〔注 3-6〕。しかしながら、この譬えばかりでなく、たとえば放蕩息子の譬え（ルカ 15：11-32）や失われた羊（ルカ 15：1-7、マタイ 18：12-14）その他の譬えを語ったイエスにとっては、このような神の観念は必ずしも正しいものではなかったのではないか。それはわたし一人の独断と言うよりも、福音書を素直に読めば誰

の目にも明らかな事柄だと言ってよいのではないだろうか（否定する人も多いとは思いますが、わたしはあえてそのように言うし、実際にもそのように信じている）。

注 3-6：その証拠と言ってはなんだが、先に引用した谷口によれば、彼が若い頃にさまざまな問題に悩んである修道院を訪れた折、外国人であったその修道院長との雑談で彼が神学校で近代の哲学を学んでいることを述べたところ、相手が目を丸くして、「それは人間解体の思想だよ」と応えたという〔谷口隆之助『愛と死の思想』川島書店、1973年〕。また、これは知人から聞いた話だが、その人が新たに通い始めた福音派に属する

教会の牧師が、「カトリックに比べてプロテスタントには人間性を軽視する側面が強く、その点ではカトリックにも学ぶべき点がある」という主旨のことを述べたという。これはあまり根拠にはならないかもしれないが、多くの人によって指摘されている事柄である。もちろんこれだけでプロテスタントの神学は人間否定だと決めつけることはできないだろう。しかしながら、カトリックに比べてプロテスタントに人間性軽視の側面が強いということは間々指摘されるところだし、だとすればその思想が先鋭化して人間否定の神学に発展する可能性は決して否定できないのではないだろうか。カルヴァンの思想などはさしずめそのよい代表格と言ってよいだろう〔これについては次章の先鋭化に関する議論を参照〕。

怖れるばかりでひとつも神を信頼していなかった使用人は結果的に神によって退けられざるをえなかったわけだが、この譬えが示しているように、このように神を怖れる人間は、その怖れのゆえに救いを得られず、天の国から外の暗闇に追い出されるのである。ここで参考までに指摘しておくが、並行するムナの譬えの箇所においても、主人のことを《預けないものも取り立て、蒔かないものも刈り取られる厳しい方なので、恐ろしかった》(ルカ 19:21)と述べた僕は、主人である神から《その言葉のゆえにお前を裁こう》(同 19:21)とされている。わたしがここで着目したいの

怠惰と恐れ

さらに、ここでもう一つ二つコメントしておく、神を怖れた使用人は、主人であ

は、神を厳しく怖れる彼のその言葉(想い)のおりに彼が裁かれたということである。このように、神への怖れを過剰に強調する(あるいはそのような信仰を生きる)クリスチャンは、神に対するその想いのおりに裁かれる可能性があるのではないかとわたしは思うのだ。おかしな考え方だろうか。

もっともわたしは、ある人が過剰に神を怖れたからと言って、ただそれだけでその人が滅びに渡されるなどと決めつけたいわけではない。そんなことは思ってもいない。そこでわたしは、それは必ずしも神が追い出したのではなく、自らが自らを追い出したとも言えるのではないかと解釈したい。何となれば、いささか強弁かもしれないが、もともと天の国にいたのでなければ——あるいは天国に迎え入れられることが前提になっていなければ——譬えとは言え「外の暗闇に追い出させ」という表現自体がそもそもありえないのではないかと考えるからである。当然ながら「慈愛に満ちた神が単に(過剰に)神を畏れたというだけで、その人間を排除することはない」という見解もあろう。それにはわたしも同感なので、そのような神に対する過剰な怖れは結果として自らを天の国から追い出す行為につながるかと解釈するのもよいのではないかと考えている次第である。(一部にはセカンド・チャンスなどの考えもあるようだが、いずれにせよこの手の問題は神が決める事柄であって、わたしにはもともとあまり興味のあるテーマではない。)

る神から「怠け者の悪い僕だ」と非難されているわけだが、これもまた興味深いもの

がある。この言葉からわかることは、《神に対する厳しいおそれに結びついた信仰》（カルヴァン）によって、神から与えられた「賜物」をわざわざ地中に隠して活用しないことは怠惰の悪徳であるということになる（深層心理学的に言っても、「怠惰」の背景には「怖れ」の感情が控えているように思う）。この気の毒な使用人のように臆病で動こうとしないのはそこに怖れがあるからで、その怖れに打ち勝とうとせず、そのための行動を起こさないという意味では、やはりそれは怠惰なのである。そして、それは「変化」への怖れでもあると言えよう〔後述「変化への怖れ」参照〕。

次に、岩波書店訳では《自分の財産を預けた》の箇所が《自分の財産を彼らに引き渡す》となっているが、これは、「神は、その持てるすべてを、その能力に応じて人類のすべてに賜物として授けて下さっている」と読むこともできよう。そのような賜物を「もはや汚れきって使い物にならなくなった」〔注 3-7〕などと身勝手に断じることが、敬虔でも何でもなく、かえって大きな罪、ひいては神に対する冒瀆だとわたしには思えるのだが、どうだろうか。この譬えはだから、神をいたずらに怖れること自体が罪であると言っているようにも見える。然るに多くのクリスチャンは、神を厳しく怖れるのあまり、神からの賜物を活かさずに仕舞い込んではいないだろうか。神を怖れてせつかくの賜物を地中（土の器の中）深くに仕舞い込んで、その賜物を活用するために外へ出て行かないこと、あるいは出て行っても、「伝道」と称して神への厳しい怖れを多くの人に「伝染」させているようでは本末転倒というものであろう。

注 3-7：カルヴァン『信仰の手引き』、特に前半の「信仰の手引き」の「四

人間について知るべきこと」などを参照〔注 3-8〕。重要な論点なので、注釈内での詳細な引用は控えるが、カルヴァンはここで、原罪を負った人間は《神の似姿を内に消し去られて》〔同書、p.14 ゴチックは引用者、以下同じ〕いると述べている。また綱要最終版でも、《神の似姿は、人間のうちにあって絶滅され、消し去られたのではなかったと言うことはみとめるが、しかもそれは余りにも腐敗してしまって、残ったものといつては、ただ不快な奇形だけである》〔同抄訳、p.44、前記注 3-4 参照〕と書かれている。後者では「神の似姿は消し去られてはいない」とはしているものの、それでもカルヴァンは、その神の似姿の残滓は汚れ果てて使い物にならないものになってしまっているとやりたいようだ。残滓とは言っても、神の似姿を「奇形」ないし「醜悪」とまで言い切るところにそれはよく現われていると言えよう（いくら墮落しているとは言っても、神の被造物をこのように中傷することは——たとえその真意がへりくだりの心から出たものだとしても——それはかえって神に対する誹謗にしかないのでないだろうか。わたしにはそのように思えてならない。大体において、神の似姿がそれほど簡単に塵芥のごとき不快なものに変質すると捉えるということは、それは神の創造の力をそれだけ低く見なすということ、すなわち神に対するこれ以上の冒瀆はいともできる。伝統的な教義では、当然それは人間が神に逆らい墮落したがゆえのこととされる。たとえそのとおりだとしても、くりかえすが、人間の墮落を極端に強調し、神の似姿がそ

こまで醜悪なものに変質すると考えることは、やはり神に対する誹謗以外のなにものでもないと言ってよいだろう。神の被造物を誹謗するということは、このように神の力とその創造の行為を誹謗し中傷することにもなるのである。とにかくこれだけでもその片鱗がうかがえるが、このような人間観はわれわれ近代人の目からすればあまりにも暗黒な人間観だと言ってよいだろう。然るに、このような主張を是とするクリスチャンが意外と多いこともわたしには気になるところなのである。このような人間観にチャレンジ（批判あるいはコミット）することがそもそも本論の目的でもあるので、以下の論述においてその辺の問題を詳細に論じてゆく所存である。

注 3-8： 渡辺信夫訳、新教新書・名著復刊、新教出版社、1986年8月、2000年9月復刊第3刷。訳者解説によれば、本書は、キリスト教綱要初版本〔久米あつみ訳『J.カルヴァン キリスト教綱要(1536年版)』教文館、2000年8月〕の要約・精髓たる「信仰の手引き」と、さらに後年に書かれた「手引き」のさらなる要約である「信仰の告白」を合本したものである。ちなみに、洋の東西を問わず、いわゆる本格的な論著よりも新書や小冊子の方が書き手の本音がよりダイレクトに現われやすい傾向があるように思うが、この点はカルヴァンも例外ではないようだ。それがこの小著にも現われているように思う。

ここで、いささか余談ながら、カトリック教会で言われる「七つの大罪」の一つが怠惰の罪であるとされることを指摘しておきたい。怠惰にはラテン語の *acedia* ないし *pigritia*（英語では *sloth* ないし *laziness*）が対応するが、その類語として無関心・無感動を意味する *apathy*（アパシー）をあげることができる。無関心には「政治的無関心」などさまざまなものがあるが、この場合の怠惰はまさに霊的な無関心を意味していると言える。人は日常性への頹落において神を忘れること、すなわち霊的=宗教的な無関心としての怠惰の罪を問われ、「怠け者の悪い僕」として終末の時に神の御前で裁かれるのである。その意味で聖書においてタラントの譬えに先行して十人のおとめの譬え（マタイ 25：1-13）など“目を覚ましているべき”ことが語られる譬えが配されていることは大変興味深いものがある。眠ってしまった（霊的に眠りについてしまった）五人のおとめたちもまた主人の婚礼の席から追い出されるのである。

先にわたしは怠惰の背景には怖れの感情があると書いたが、無関心・無感動の背後にも怖れの感情が控えていると考えられる。その意味で無関心も怖れの一形態だと言えるのではないだろうか（「無関心」と言った場合は多少ながら積極的な印象もあるのに対して、「無感動」と言った場合はより怠惰に近い印象があり、その人が霊的にも病の状態にあることを示唆していると言える。その状態を「罪」として捉えることもできるのではないかと思う。マルコ 2：17 参照）。さらに、無関心としての怠惰はまた変化に対する怖れをも生むであろう。しかも霊的な怠惰は必然的に神に対する怖れを生むのである。

変化への恐れ

以上タラントの譬えを下にしていろいろと書いてきたが、最後に「変化への恐れ」という観点から神に対する恐れについて考えてみよう。

神を怖れた使用人は怠け者だと責められたわけだが、先にも少し触れたように、怠惰の背景に恐れがあるものとして、その怖れは「変化」への恐れでもあると言えるだろう。上記と関連して、最後にそのことについても少し考えてみたいと思う。(泉田昭著『マタイによる福音書 翻訳と説教』[いのちのことば社、2003年12月]にそのような解釈がなされているのを知ってなるほどと思った。以下はその解釈に刺激されたわたしなりの考えを書いたものである。)

人間は本能的に変化を恐れ、安定を望むものだが、それが過剰になればやはり問題だと言わざるをえない。その意味で件の使用人も変化を怖れたため、せっかく主人から差し出されたタラントを無駄にってしまったのだと解釈することができる。

いつの時代も変化をもたらす新しい教えは忌避されるものだが、それもこれも変化への恐れに由来するものだと言える。それは現代でも少しも変わらない。イエスが生きた時代に限って言えば、やはり同様にイエスの新しい福音おしえを聞いて、少なからずこれを怖れた人たちがいる。イエスが処刑されたのも、当時の支配者たちの変化への怖れを呼び起こしたからだとも見られる。さらに変化への恐れには、既得権益が失われることに対する支配者たちの恐れもある。あるいは庶民が変化への恐れから(自身の首を絞めることになることを知らず

に)支配者たちの味方をすることもあるだろう。イエスをまず怖れたのは当時の世の支配者たちであったが、最後は一般人もまたユダヤ教指導者とともにイエスを磔にせよとこぞって叫んだことからそれは明らかであると言えよう。

イエスの教えが当時の支配者たちに変化に対する怖れをいだかせたということは、要するに彼らは「福音」を怖れたのだと言えることができる。そして、神への愛を強調するイエスの教えが当時の支配者たちに忌避されたのだとすれば、現代でもそれが忌避されていないという保障はない。もしもキリストが今この世に来たとすれば、キリスト教聖職者たちはこぞって彼を再び十字架につけるに違いない。わたしたちは、《もしわたしたちが先祖の時代に生きていたなら、預言者の血を流すことに加わってはいなかっただろう》(マタイ 23:30)と平気で言うことができる存在なのだ。その意味でイエスは今も十字架に架けられたままなのである。

それに加えて、あえて言わせてもらえば、古来伝えられてきた神への過剰な怖れの教えも、もしかするともはや「古い教え」なのかもしれないと思うのだ。イエス在世当時だけでなく、今もまだ福音は忌避されているのかもしれない。怖れからの解放としての「新しい教え」が二千年も前に人類に伝えられながら、キリスト教において未だに神への怖れが強調され続けている。そこにも福音に対する忌避の念が現われていると見ることができるのではないだろうか。《だれも、真新しい布ぎれで、古い着物につきぎれを当てはしない。そのつきぎれは着物を引き破り、そして、破れがもっとひどくなるから。だれも、新しいぶどう酒を古い

皮袋に入れはしない。もしそんなことをしたら、その皮袋は張り裂け、酒は流れ出し、皮袋もむだになる。だから、新しいぶどう酒は新しい皮袋に入れるべきである。そうすれば両方とも長もちがするであろう》(マタイ 14:16-17)

もつとも、「それが神への怖れなら何ら問題ないではないか」という意見もあるに違いない。たしかにそのとおりで、それが先に述べたように健全な恐れ(畏れ、すなわち神への畏怖や畏敬の念)ならば何も問

題はない。しかしながら、人間のやることに完全はないということをわれわれは決して忘れてはならない。聖書にも《義人はいない、ひとりもない》(ロマ書 3:10)とあるとおり、「(現在の)クリスチャンは信仰において間違えない」とは言いきれないはずである。だからわれわれは、神に対する畏怖の念だと思い込んでいるものがほんとうに神に対する正しい怖れなのか、自分たちの信仰が真に正しいものかどうか、いつも自らを省みる必要があるのではないだろうか。

2:それでも神への怖れは必要不可欠なのか

以上いろいろと述べてきたわけだが、神に対する怖れよりも神への信頼を強調するこのような見解に対して、それでも「神への怖れ」の必要性を強調する向きもあろう。そのような人は、先に引いた聖書、特に《だれでも幼な子のように神の国を受けいれる者でなければ、そこにはいることは決してできない》(マルコ 10:15)という聖句についてじっくりと考えてみてほしい。幼ない子どもは何も《神に対する厳しいおそれに結びついた信仰》など知りもしないし(大体において健全に育った幼児は通常は両親を怖れない)、理解もしていない。それにも拘らず、「**そのような者でなければ天の国に入ることはできない**」とイエスは断言しているのである。イエスの許に群が

った幼児には、神への厳しい怖れなどひとつもない。あるのはただ神(この場合はキリストであるイエス)に対する愛と信頼の念だけである。タラントの譬えに即して言えば、主人に認められた二人の使用人は、主人から「忠実な良い僕だ。よくやった。お前は**少しのものに忠実であったから、多くのものを管理させよう**。主人と**いっしょに喜んでくれ**」(マタイ 25:21 および 23¹⁾)と言われて祝福されるが、このように神を怖れずに信頼する者に対しては神もまたそれを喜ばれるのである(ここで臨床心理学的な観点から「信頼」ないし「信仰」とかなり関連すると思われる語に「甘え」があるが、この信仰と甘えの問題については別稿にて詳しく論じる予定である)。そのよう

*1 《主人といっしょに喜んでくれ》は、直訳すれば「主人の喜びに入れ」となるという〔岩波書店訳新約聖書の脚注および口語訳版新約聖書略解〕。これは「天の国に入れ」と言っているに等しいが、福音書記者マタイがこの譬えをわざわざ終末に関する一連の説教(マタイ 24:1-25:46)の中に入れておくことでもそれは明らかだと言えよう。《少しのものに忠実であったから》に関しては前記注 3-9 を参照。

なわけで、敬虔からか神をひたすら怖れて、その感情のままに神を賛美したとしても、神はそのような賛美を決して喜ばれはしないだろうことがこの譬えからもよく理解できるだろうと思う。

要するに神によって裁かれるのはいたずらに神を怖れる人間なのであって、それに対してわたしは、「神を恐れよ」という宣教に代えて、「神を怖れるな」という宣教が正しい福音だと信じ主張したいと考えている。ここで言う「神の賜物」は「神の似姿」と捉えてもよいと思うが、神の似姿たるその賜物を地中（土であるところの肉の器の中）にひたすら隠して活かさないことの罪であることをこの譬えは示していると解釈することもできる。さらに、預けられた資金（資本）は神を怖れた使用人から取り上げられるが、これは神の与えられた使命ないし賜物の剥奪を意味している。神を厳しく怖れる想いとは、だからその人間が

神の似姿を失うことにもつながる悪しき想いであると解釈することもできるだろう。それに対して一部のキリスト教著述家によれば、アダムの墮罪によって人間のうちには神の似姿のカケラもない〔前記注-3-7 参照〕とされるわけだが、くりかえし言うが、プロテスタンティズムで主流を占めるこのような見解にわたしは異を唱えているのである。

先にわたしは、怖れにも健全なそれと不健全なそれとがあると書いた。当然ながらクリスチャンは、自分たちの主張する神に対する怖れを健全で正しい恐れだと主張するに違いない。けれどもわたしには、彼らの言う《神に対する厳しいおそれ》が健全で正しい恐れであるとはどうしても思えないのである（ただし、わたしは神への畏敬の念や畏怖の念までこれをすべて否定しているわけではない。これについては前頁で詳しく説明しておいたとおりである）。

1: 未熟な信仰と成熟した信仰—成熟した信仰はこの世でどこまで実現可能か?—

はじめに

前頁などでわたしは神への怖れを強調する教説に対する違和感をいろいろと述べてきたわけだが、それらを読んで、この人はよほどカルヴァンが嫌いらしいと思った方がいるかもしれない。序文でも書いたように、わたしにはカルヴァンの思想が肌に合わない。だからと言ってわたしは、必ずしもルターやカルヴァンといった宗教改革者がすべて間違っていると主張したいわけではない。評価できないと言いたいわけでもない。言うまでもなく彼らは自らの信仰に対して彼らなりに極めて誠実に思索し実践したのだろう。伝記を少しでも読めばわかるとおり、それは紛れもない事実である。しかしながら、肉体を持った人間のやることはすべて不完全であって、これはルターやカルヴァンとて例外ではない。そのため、

彼らの熱情や誠実さがかえって裏目に出てしまったという側面があるのではないか。その逸脱と言うか、その思想がもたらした問題は非常に大きいようにわたしには思えてならないのだ。

このことに関してはいずれ詳しく書くつもりだが、ルターやカルヴァン（特に後者）は、結局のところ神に対する怖れをより強く強調することで信仰の成熟を実現したかったのではないだろうか。しかし、その結果は決して望ましいものではなかったように思う。わたしはその彼らの思想がもたらしたものに疑念をいだいているわけだが、ここではその問題ではなく、まずは彼らも当然重視したであろう信仰の成熟の問題について考えてみたい。

(1-1) 成熟した信仰はこの世でどこまで可能か?

信仰の成熟の問題を取り上げるに当たって、本来ならば、その前提として、成熟とは何か、具体的にはどのような状態を成熟とするのかといった事柄から論じなければならぬ。しかしここでは、単純に言って、人間の成熟（発達）とはさまざまな意味で「大人になること」だとしておこう。人間が大人になるには、（現代においては）少なくとも 20 年近い時間の経過が必要である。しかも人間が成熟した大人になるには、肉体面だけでなく、あるいは知識面だけでなく、心理面や精神面といったさまざま

な側面のバランスの取れた成長が必要となる。そのため、人間は生まれてから大人になるまでの間、家庭や学校、また地域社会によってさまざまな教育を受けることになる。それに加えて、最近では教育心理学でも、人間が健全な発達をとげるには、親にしっかりと甘える経験、そういった時期がとても大切だとされる〔補説 3-1〕。人間が成熟するには、その前の未熟な段階も非常に大切な時期であって、この時期をないがしろにすることはできないのである。

補説 3-1 : 人間の基本的信頼感と宗教信仰

ライフサイクル論やアイデンティティー（自己同一性）の用語で知られるエリク・エリクソンは、人間の成長にとって一番大事な発達課題を「基本的信頼」だとする〔『幼児期と社会1』仁科弥生訳、みすず書房、1977年5月。この発達課題が相当する時期は0～1歳半の乳児期で、これはフロイトの言う口唇期に相当する〕。次頁等でも取り上げる信仰と甘えの問題とも関連するが、母親に心ゆくまで甘えること（授乳を含む）などから培われるこの基本的信頼感が弱いと、成長しても病的な依存など心理的な問題を当人が抱えることが多くなるだろうことは昨今よく指摘されるところである。そのような基本的信頼感の弱い人がたとえ誰かを愛したとしても、それが一種の依存的なしがみつきにしかならない可能性は非常に高い。そのままの状態にとどまっているかぎり、彼が人生において成熟した愛を手に入れることは、不可能ではないにしても極めてむずかしいだろう。さらにそんな人間が長じて、たとえ何らかの宗教を信じたとしても、そのような心理的状态でなされる信仰がそのまま成熟したものに育つ可能性はかなり低いと言わざるをえない。基本的な信頼感なしの信仰態度（それは必然的に基本的不信感に根ざした信仰態度となるに違いない）はかえって病的な「狂信」を生むだけである〔谷口隆之助『疑惑と狂信との間』ヒューマン選書、川島書店、1968年、参照〕。したがって、もしも基本的不信感（怖れ）を育てがちな宗教信仰があるとしたら、そ

れだけでその宗教は問題を抱えていると言ってよいのではないかとわたしは思うのだ。個人的見解ながら、基本的信頼感を信仰者にどれだけ得させられるかでその宗教の真価が決まるので、その点を無視して、その宗教や信仰が正しいか否かを客観的に論じることはあまり意味がないとわたしには思える。それだから、宗教を信じるにしても——逆に思うかもしれないが——まずは自他に対する「基本的信頼」を自分の中に確立してからの方がよいということになる。ただし、基本的信頼をじゅうぶんに確立できていない人間の方が現実としては多いことは想像に難くないので、そこで現実問題として、その入信者が基本的信頼感を得られるよう、その宗教の先達などがその人の信仰（≡信頼感）を時間をかけて育ててゆく必要があるという次第である。

しかも、これは何も成長に限らない。習い事でも何でも一朝一夕には成就できないことは多くの方がご存知であろう。何事もそうだが、基本を学ばず、基礎の段階を経ずして、一足飛びにプロの段階には誰も到達しない。信仰とて同様で、基礎の段階、未熟な段階を無視して、いきなり成熟した信仰を求めても無理というものなのである。大体、人間が成熟するにも幼い段階があり、時間をかけて成長してきたのだから、信仰の成熟にもそれなりの時間をかける必要があるはずである（コリント前書 13 : 11-12 参照）。それならば、信仰者に多少未熟なところが認められたとしても、特に初心者の場合、あるいは一般信徒の場合でも、ある程度はこれを容認し、その信仰で安心してじゅうぶんに神を求めさせてあげる柔

軟さが教会やその指導者たちに求められて然るべきであろう。もちろん成熟した信仰とはどのようなものか、(真に理解できているかどうかは別にして)初期の段階できちんと教えておく必要はあるだろう。それは当然大事なことだが、しかし、生まれたばかりの赤児いきなり牛肉のステーキを与える愚を冒す親がないように、何事も焦りは禁物である。その意味で彼らを成熟した信仰者に育てるのは教導者や先輩たちの役割であり、腕の見せどころだと言ってよい。いくら成熟した信仰の状態を神学的に明確にしえたとしても、単なる教理問答書をまる覚えしたような理解でこれができると思ったら大間違いなのである。

そのうえ教会の門戸は、新しい信仰者を迎えるべく世間に対していつも開かれていなければならない。教会はいつも初心者を抱えていなければならない宿命にある。これは何も教会だけのことでなく、この世のすべての組織が抱えている限界であると言える〔注 3-10〕。それだから、初めて教会の門を叩いた^{きゆうどうしや}求道者にいきなり確立した成熟した信仰なるものを求めることはもともと不可能なのである(中世および近世のヨーロッパにおいてはその住民のほとんどすべてが形だけでもキリスト教徒だったわけだから、宗教改革時における初心者はカトリック信仰からの転宗者がこれに当たるだろう。ただ、ここではその点は脇において、現代のことも考慮に入れて論じている)。たしかに信仰教育のためには、形をなした、しっかりした教理も必要だろうが、それだけで教会員の教導がすべて賄えるわけではない。このように教会は、この世においていつも不完全な状態におかれていることになるわけだが、逆に言えば、それだからこそ教会は生きた信仰共同体なのだとも言える。そのため、人間の成長と同様、

効率が悪いかもしれないが、さまざまなハプニングの中での生きた教育が、教会内においても必要となる。単なる知育ならまだしも、霊的な事柄(これは人間のかつ人格的な事柄においても同様で、何も霊的な事柄にばかり限定されるわけではない。わたしは人間的=実存的な事柄はすべからず霊的=宗教的な事柄でもあると捉えているが、両者はやはり無理に区別すべき事柄ではないと思う)を効率的に教えることは基本的に不可能だ。多少の効率化は可能だろうし、必要かもしれないが、いたずらに効率を優先したら、信仰教育はおろか人間教育も無残な結果に終わる。この世においては、教会も信仰者も、不完全なまま、未熟なままこれを容認することが求められているのである。しかも、人間そのもの、そして世界そのものがもともと不完全さを免れぬ存在なので、この世界においては完全無欠な教理や教会は誰にも実現できないことをわたしたちは決して忘れてはならない。それはいわゆるユートピアの夢でしかないのであって、われわれは常にそのことを意識する必要があるだろう。

注 3-10：毒麦の譬え(マタイ 13：24-30 この譬えに関してもいづれ詳しく言及してみたいと考えている)にも見るように、成熟した人間と未成熟な人間はこの世において共に最後の時(終末)まで分け隔てなく付き合う必要がある。この譬えは宗教的寛容を説くものとして解釈されることが多いようだが〔カメン『宗教的寛容の系譜』成瀬治訳、世界大学選書013、平凡社、1970年12月、p.28～29〕、拙速のあまり、折角育ちつつある麦を毒麦といっしょに抜いてしまっただけは意味がないと聖書も教えているのだと理解してよいであろう。《未成熟

な毒麦と未成熟な麦は同じように見えるので、生長し、収穫の準備ができるまで区別することができない。毒麦（不信者）と麦（信者）は、こ

の世でいっしょに生きなければならぬ。》『BIBLE navi 聖書新改訳 解説・適用付』いのちのことば社出版部、2011年12月、p.1541]

(1-2) 神への甘えは許されるか？——信仰と依存および神への甘えについて——

次に、上記の議論と関連する問題として、ここで信頼と甘えおよび依存との関係についてごく簡単ながら触れておきたい[甘えと信仰の問題についてはいずれ詳論する予定ながら、とりあえず次章において多少詳しく論じておいた]。

『「甘え」の構造』^{*1}で知られる精神科医・土居健郎は、その一連の著書で甘えに相当する言葉が欧米には存在しないことを指摘し、日本文化に特徴的なこととして、その治療的意義も含めて「甘え」を積極的に評価した[注3-11]。また、同じく精神科医の渡辺登によれば、「甘え」は「依存」に包括することができる概念だと言う^{*2}。渡辺は依存も発達段階に応じたものであればそれはよい依存だとするのだが^{*3}、《支え支えられ、与え与えられ、癒し癒される成熟した依存》^{*4}という渡辺によるよい依存の説明は、まさに土居の言う意味ので「甘え」と共通する部分を持つと見てよいだろう。それゆえ、ここで「神に対して甘えることは許されるだろうか？」と問われれば、わたしも「ある程度は許される」と答えたい。その人の信仰の状態（成熟度）によっては、神に対する甘えも許容されると考えるからだ。いつまでもその段階にとどまっていはいけないし、それでは成熟し

た信仰とは言えないのかもしれないが、それでも神に対する関係としては、神を過剰に怖れるよりは神に甘える方がよほど優れた態度だと言えるのではないか。わたしはそのように信じている。

注3-11: 甘えを高く評価しながらも、その一方で土居は、信仰と宗教の問題に関して初めて書いた「甘えと信仰」と題する文章[『聖書と「甘え」』PHP新書30、PHP研究所、1997年11月、オリジナルの文章の執筆は1966年5月]の中で「甘え」と「信仰」とはあくまで区別すべきだと述べている。土居はその後、信仰と甘えに関してもう少し許容的な解釈するようになったようだが、甘えと信仰(信頼)を峻別すべしという彼の主張は、カトリック信徒でもある自身の信条の現われたものであるという[同書、p.184]。なお、土居は母親が熱心なプロテスタントの信者で、自身もプロテスタント(メソジスト)の教会生活と無教会主義(矢内原忠雄)を経て、ホイヴェルス神父との出会いを通してカトリックの信仰を得たという。何冊も書かれた「甘え」関連の著作の中にも、わたしの知るかぎり、『信仰と「甘え」』[春秋社、1990年]や『聖書と「甘え」』[PHP新書、1997年]、『甘

*1 弘文堂、1971年

*2 渡辺登『よい依存、悪い依存』朝日選書、朝日新聞社、2002年1月、p.96～97

*3 同書、p.52～54

*4 同書、p.52

2: 神学の先鋭化と人間疎外—極端な神への怖れがもたらすもの—

以上、わたしの違和感を中心に、怖れとその反対概念に当たる愛や信頼についてキリスト教信仰との関係から論じてきたわけだが、本

頁の最後に、多少結論的なことをいづらか書いておきたい。

(2-1) 神学の先鋭化と人間疎外

心理学に関しては素人ながら、わたしは、愛や信頼と怖れとは、少なくとも同じ対象に関する感情としては本来同居しえないのではないかと考えている。ましてや、それが同じその対象との関係の在り方を意味する言葉として、愛と怖れが両者ともに同じような次元で使われた場合はなおさらであろう。先にも書いたとおり、わたしは神や神的存在に対する畏怖や畏敬の念を必ずしも否定するつもりはない。しかしながら、ある対象に対する怖れの感覚が特に過剰な場合、その対象に対する愛や信頼の念は自然と薄くなるはずだし、そもそもこの両者はもともと両立が難しい観念なのだ。この両者の同居が絶対にはありえないかどうかはわたしには断定できないが、もしもそれが同居しようとしたら、その場合、その人は相当にアンビバレンスな矛盾した心理状態におかれることになるのではないだろうか。そのとき彼はかなり病的な心理状態におかれることになるだろうことが推察される。ある対象に対して愛や信頼と同時に怖れの念を同時に持たせようとするアプローチは、それだから、かえってその対象に対する分裂した感情を呼び起こし、その関係を病的な歪んだものにする危険性が高いと考えられる。それに、とかく人間は愛や信頼よりも怖れや敵意の方に親和性を持ちや

すいものである。先に触れたカルヴァン流の《厳しいおそれに結びついた信仰》は、だから、怖れを強調するあまり、神への信頼の念をかえって「疎外」（この場合は「阻害」の方が表現としては適切かもしれないが、あえてこの表現を用いる。何となれば神との信頼関係から「的外れ=罪」となった状態とは、まさに神との間の「疎外」状況そのものに他ならないからである。そして、その神との疎外が必然的に「人間疎外」を生むのである。ちなみにその状態でなされる自己愛もまた、疎外された病的な自己愛すなわちナルシズムとなる）する結果を生むのではないかと思うのだ。先にも述べたように、神に対して独裁者ないし暴君に対するかのような接し方（この場合は「服従」という表現がより適切であろう）をする人が真実に神を愛せるとはわたしには到底思えない。ましてや性格的に歪んだ愛や怖れの持ち主が、神に対してだけはこれを正しく愛し畏れることができるとも思えない。だから、最初から神への怖れを強調するアプローチ（神への接近の試み）は、その主唱者がもともと意図したのではない結果をもたらすだけのようにわたしには思えてならないのである。

議論としてかなり唐突な印象を与えるか

もわからないが、神に対する過剰な怖れの強調が結果するところは、時に人間の歪んだ怖れや敵意の神に対する（深層心理学的な意味における）投影をすら生むだけであろう〔注 3-12〕。それは、時と場合によっては人間の非人間化を助長しかねないアプローチでもある。神への過剰な怖れの強調は、このように当初の意図と違って、皮肉なことに——聖書カルトによる宣教について触れた時にも見たように——福音を福音ならざるものに変質させてしまう結果を生むことにもつながりかねないのである。これが、カルヴァン流の禁欲的なピューリタニズム——いや、より正確に言えば、古代教会以来キリスト教がその教義解釈を先鋭化ないし急進化（Radicalization）させてき

た、その行き着く先だったのではないか。わたしはそのように考えているし、それが本サイトにおけるわたしのキリスト教批判の主眼目でもある。

注 3-12：現代において神に対する怖れを極端に強調することは、権威主義的で、性格的にも歪んだ在り方だとする批判を避けることはできないだろう。これに関しては、エーリッヒ・フロム『自由からの逃走』の特に第三章「宗教改革時代の自由」、および『精神分析と宗教』の第三章「宗教体験のある種の型の分析」〔いずれも東京創元社〕の議論を参照。

(2-2) 先鋭化とその恐るべき結末

冒頭にも述べたとおり、わたしは神への過剰な怖れがはびこってしまった原因として、カルヴァン一人に責任を帰そうなどと考えているわけではない。このことについて、最後に「先鋭化」という観点から考察しておきたいと思う。

《厳しいおそれに結びついた信仰》の主旨者はカルヴァンだと言っても決して間違いはないだろう。しかしながら、これはもとよりカルヴァン一人の発想ではない。どのような思想であっても、それはそれ以前からの伝統があって形成されたもので、カルヴァンの神学思想としてその例外ではない。たとえばカルヴァンの神学と言えど誰しも「二重予定説」と答える人が大半だが、予定の教義そのものは古くはアウグスティ

ヌスにまでさかのぼる。またカルヴァンの二重予定説にしても、それは、彼とその反対者との論争の結果として『キリスト教綱要』第三版（最終版は第五版）から現われ、発展した思想なのである。

これはカルヴァンの先駆者とされるルターの場合も同様であった。ルターの場合は、特にエラスムスとの論争書である『奴隷意思論』において「隠れたる神」の神学が展開された。『奴隷意思論』^{*1} を読めばわかることだが、ルターはこの中で後年のカルヴァンの神学につながる思想を展開している。実際この方面におけるルターの思想は、表現こそ多少違うものの、いわゆる「二重予定説」に結実するカルヴァンの思想（残念ながら出典を失念してしまったが、カルヴァンの中心的な教説は厳密には「二重予定説」と表現されるよりは「神中心主義」

*1『世界の名著』中公バックス、所収、翻訳は全体の五分の一程度の抄訳だという。

と捉えるべきだとされる)をほぼ先取りしているものとも言える。これも論争の結果、その必要から現われた先鋭化の例としてみることができるだろう。ただルター及びルター派神学の場合、ルターの弟子のメランヒトンがルターの「隠れたる神」の思想を全く理解できず、そのこともあってルター神学の発展はこの方面では起こらなかった。これには、ユーモアを解し、日常の楽しみも満喫することができたルターのある意味楽天的な性格も与っていたようだが、その結果、ルター派の神学はより神の愛を強調する穏健なものとして、その後継者の手によって発展していったのだと理解することができる。

いずれ詳しく論じる予定だが、一般にカルヴァンの神学と言うと、マックス・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』^{*1}第二章の最初の方で展開されている説明や、ウェーバーの解説書^{*2}で説明されている内容をそのまま踏襲しているものが大半だろう(わたしも『綱要』の抄訳や彼の伝記二、三冊を見た程度で、わたしのカルヴィニズム理解も基本的にはそれらとあまり大差はないが、その基本は外していないと思っている)。もっともそれは、厳密に言えばカルヴァンその人の思想というよりは、彼の死後80年ほどして成立したウェストミンスター信仰規準(1647)などにその先鋭化の姿として現われているものなのである(ウェストミンスター信仰規準としてまとめられたカルヴィニズムの基本的思想は、予定説の批判者アルミニウスを排斥するためにカルヴァンの死後50年

ほど経って行なわれたドルト信仰会議[1619]の議論などをも踏まえて形成された思想である)。実際ウェーバー自身はその倫理論文において注記しているように^{*3}、ウェーバーが描くカルヴァンの神学は、ウェストミンスター信仰規準に鮮明な形で現われた《理念形》としてのカルヴィニズム(厳密に言えば「後期カルヴィニズム」)なのである。だからそれは、単なるカルヴァン派の神学とも一線を引いて理解すべきものである(ウェーバー自身の説明によれば、カルヴァンの神学を、その宗教思想としての重要度ではなく、その後の社会=経済面に与えた影響の強さから描き出すために、カルヴァンの「二重予定説」が大きくクローズアップされることになったという)。そのため、前頁でも述べたプロテスタント神学における人間否定の立場を直ちにカルヴァン個人に帰結させてよいかとなると、やはり多少の疑問は残ると言わざるをえない。大体カルヴァンとて、その神学が彼の死後どのような形で発展することになるか予想しえなかったに違いない。いや、こんなことは誰にも予想できないことである。しかしながら、そのような形で神学を先鋭化させる萌芽がもともとカルヴァンの思想のうちにあったことは事実なので、カルヴァンに一切の責任がなかったかと言えばそれも間違っているとわたしは思うのである。以上いささか議論が詳細にわたったが、ここでわたしが言いたいことは、論敵との論争の結果として「二重予定説」が明確化された過程と同じ運動、すなわち「先鋭化」の運動が、広くキリスト教の発展の歴史の中にも明瞭に現われているということである。

*1 大塚久雄改訳、岩波文庫、1989年1月、以下便宜的に「倫理論文」と略称。

*2 たとえば山之内靖『マックス・ヴェーバー入門』(岩波新書・新赤版、1997年5月)その他。

*3 上記翻訳、p.150.

ちなみに改革派神学者であるジョン・ヘッセリンクが、カルヴィニズムの先鋭化について大変うまい表現を紹介しているので、参考までに以下に引用しておこう。ヘッセリンクは、改革派に対するさまざまな誤解を解く目的でなされた一連の公開講義をまとめた本の中で、《予定説はアウグスチヌスの場合は安全であり、カルヴァンの場合は理解でき、イギリスのピューリタンの場合は煩雑なもので、スコットランド長老派の場合には全く恐ろしいものであった》という言葉を用い、その上で《オランダのカルヴァン主義者の何人かにも、この最後のコメントに該当する者がいる！》と述べている^{*1}。神学思想上の先鋭化（急進化）とは、要するにこういう形で起こるものなのである。

ここで少し観点を換えよう。

先鋭化や急進化に関しては、キリスト教とは別の例をあげておくことも理解の助けになるかもしれない。

過日わたしは映画『ショア』を某所にて数回に分けて視聴したのだが、その中でホロコースト問題の大家ロバート・ヒルバーグがユダヤ人迫害の歴史を簡単にまとめて秀逸な解説を行っていた。それによると、古代末期、ユダヤ人は「ユダヤ教徒として生きてはならない」（強制改宗）と言われた。次に中世になって、ユダヤ人は「われわれのなかで生きてはいけない」（ゲットー、隔離政策による排除）と言われた。そして20世紀に入って、今度はユダヤ人は「生きてはならない」とダイレクトに命じられることになった。これがホロコースト

である。専門家によっては、ホロコーストをそれ以前のユダヤ人迫害と同列にあつかってはならないとする人もいる。事実この両者には異質な側面があることは事実である。しかし、ヒルバーグの簡便な説明が見事にその本質を剔出^{てきしゆつ}しているように、そこに連続性もあることは決して否定することができない。何となればユダヤ人迫害の歴史は、ヒルバーグが的確に要約したように、「●●として生きてはならない」という最初の命令が、まだ容認できる範囲の先鋭化の末に、ついにその「●●として」という前提が外さるという形で進んだ。かくて、「●●として生きてはならない」に内在していたその悪魔的な正体がここについて顕わになったのである。

もちろん迫害は容認できない事実には違いないものの、前世紀のそれと比べれば、古代末期にはそれはまだ穏健なものであった。中世におけるゲットー政策もまた、市中での危険を考えれば、ユダヤ人にとってはそこはまだ安全が保証された場所であった。それが、キリスト教に改宗しようが、ゲットーに隔離されようが、あるいは過去に従軍して武勲を立てていようが、何をしようが、ユダヤ人というだけで排除の対象となったのがホロコーストなのである（ちなみにキリスト教に強制的ないし自主的に改宗させられた後も迫害がやまなかった例としては、15世紀のスペインにおけるユダヤ人迫害にもその先例がある。レコンキスタ後、キリスト教徒に改宗したユダヤ人は、改宗して信仰を共にする兄弟になったにもかかわらず、彼らはマラーノ〔スペイン語で豚ないし汚らしい人を意味する侮蔑語〕と呼ばれて相変わらず蔑まれ、そして迫害され続けたのである。先鋭化の視点から見るか

*11・ジョン・ヘッセリンク『改革派とは何か』廣瀬久允訳、教文館、1995年5月、p.73.

ぎり、地中海世界におけるたび重なるユダヤ教徒迫害の歴史はみなホロコーストの「先例」でもあったと言ってよいであろう)。古代末期において「ユダヤ教徒として生きてはならない」という命令が必然的にもたらず結末を予想した人はたぶん誰もいなかったであろう。「●●として生きてはならない」の最終段階はしかし、最後は必然的に「人間として生きてはならない」にならざるをえない。これをわたしは先鋭化の最たる例だと見ているのである。ユダヤ人迫害の歴史に限らず、先鋭化の動き^{ムーブメント}はえてしてこのような形で進むのだ。

ユダヤ人迫害の問題は、ここではこれ以上云々しない。実際あまり軽々しく論ずべきテーマでもないだろう。しかし、先鋭化や急進化について明確なイメージを描くには最適なテーマだと思ったので、ここであえて取り上げた次第である。神学の先鋭化も時と場合によってはこのような恐ろしい結果を生み出す危険があるとわたしが捉えているということを理解していただければ幸いである。

ただし、誤解をしないでいただきたいのだが、わたしは先鋭化の動きがすべて間違っていると考えているわけではない。自らの思想や立場をより明確にさせるために、それが有効な効果をもたらすことも事実だろうからである。しかしながら、論争や異端排斥の結果としてその思想が先鋭化(急進化)した場合は、いろいろと厄介な問題を後世に残すことになる。歴史において迫害や反対者の虐殺などがたびたび起こるのはひとえに先鋭化の結果でもあるのだ。

くりかえすが、わたしは先鋭化の働きが

すべて間違っていると考えているわけではない。その証拠に、たとえば改革派の「キリストの言葉によって日々改革される」とする立場は非常に評価できる視点だと最近では捉えるようになった。しかしながら、その改革が悪しき先鋭化(この場合は「急進化(extreme)」と言うべきかもしれない)として結実した場合は、その結末が《全く恐ろしいもの》(ヘッセリンク)となる、その危険性をわたしたちは決して忘れてはならない。ユダヤ人迫害の「●●として生きてはならない」が、最終段階でその限定を外され、「人間として生きてはならない」に結実したように、先鋭化(急進化)した末に「人間疎外」、いや「人間排斥」をもたらすような宗教の教えは、やはりそのどこかに何らかの問題を孕んでいたと見るべきだとわたしは思うのだ。たとえそれがその宗教が立教の時点(キリスト教で言えばイエスの福音宣教のその時)からもともと孕んでいた問題点でないとすれば、それはどこかでいつの間にか紛れ込んだものであろう。そのような逸脱の種を紛れ込ませる要因がもともとその思想になかったかどうかも含め、批判的な反省はわれわれに対していつも神から要求される課題なのだとわたしは考えている。聖書カルトの問題を取り上げた頁その他でも触れたことだが、われわれは自分たちが信じているそのキリスト教がはたしてほんとうに正しい教えなのか。あるいはほんとうに神の御心になかった正しいキリスト教なのか。いつも反省を忘れてはならない。わたしたちは、キリスト教に限らず、自分たちが信じるその教えとそれがもたらす結果、すなわち《その実》によって《その木》を知る必要があるのである。

(2-3) 曖昧さに耐えつつ—発想はラディカルに、行動は柔軟に—^{*1}

先にも述べたように、わたしはラディカル(先鋭的)であることがそのことだけで間違っているといたいわけではなく、間違った先鋭化を問題にしているのである。

それに関連して言えば、精神科医でクリスチャンでもある工藤信夫が『信仰における「人間疎外」』の中で「健全な不信仰」の必要性を述べている。この表現には多少問題があるかもしれないが、言いたいことはよく伝わってくる。工藤が言いたいことは、柔軟な信仰態度が何よりも大切だということである。

ここで柔軟な信仰ということ思い描くのは、V・E・フランクルの講演集『それでも人生にイエスと言う』^{*2}の訳者解説で紹介されたフランクルの文章である。そこでは、強制収容所に夫婦で収容された時に夫が妻に向かって、どんな犠牲を払ってでもよいから必ず生き残るように頼んだという。彼女は美人だったので、「どんな犠牲を払っても」とは、「たとえゲシュタポに対して売春行為をしたとしても」という含意があった。フランクルによれば、このとき夫は妻に免罪符を与えなかったのであり、それは、「汝姦淫するなかれ」という十戒の掟に違反したとしても、それは《汝

殺すなかれ》(フランクルはこの戒めを自殺禁止としても捉えている)という十戒を守るものであったのだと言う。孫引きながら、以下のその箇所のフランクルの言葉を引用しよう。フランクルは次のように言うのだ。《この最後の瞬間に良心が、十戒のうちの「汝は姦淫すべからず」から妻を免ずることを、この夫に強い、命令したのである。この独自の状況、実際ある独自の状況では、夫婦の貞節という普遍的な価値をすてること、すなはち十戒の一つ反することが独自の意味なのである。たしかにこれが、十戒の中の別の一つ、「汝、殺すべからず」に従うただ一つの方法だったからである。》^{*3}

この例によく表われているように、フランクルは、ある戒めを守るために別の戒めを破ることを是としているわけだが、このような柔軟な態度こそがかえって律法を精神を活かすものなのだとわたしは捉えている。よく勘違いされがちだが、個々の律法の条項が大切なのではなく、その個々の条項に現われている律法を精神、(その律法に結実したかぎりでの)神の御心といったものこそが本来一番大切にされなければならないものなのである。その本末を転倒する時、そこに悪しき律法主義というものが現われてくる。律法主義に陥らず、律法を真に活かす行為こそが柔軟な信仰態度と言

*1 《発想はラディカルに、行動は柔軟に》は、立教大学名誉教授であった故・早坂泰次郎の最終講義『今と今の間』日本I.P.R.研究会から、また、《曖昧さに耐えつつ》は、マスロー『可能性の心理学』[早坂訳、川島書店、1971年2月]より借用した表現[前章の「有意義な批判的対話のために」の頁における注釈を参照]。

*2 山田邦男、松田美佳訳、春秋社、1993.12月

*3 『それでも人生にイエスと言う』p.209. 元々の出典はフランクル『意味への意思』大沢博訳、ブレーン出版、1979年、p.76. なお、引用元の書籍は春秋社より出版されている同名の著書とはまったく別のものである。

えるので、わたしはそれこそが「柔軟な信仰」だと捉えている。そのような信仰態度・姿勢は、律法主義的な人からすれば当然ながら律法違反であって、神に対する不遜な態度だと見られるかも知れない。だから、工藤の言う「健全な不信仰」という表現もあながち間違いではないとわたしは思うわけである。ここでは詳述しないが、律法否定にも見える福音書におけるイエスの言動（山上の垂訓、特にマタイ5：17-48におけるイエスの宣教などはその最たるものだと言ってよいだろう）もまさに律法を精神を活かすためのものだったと言えるのである。

パリサイ人に代表される教条主義者には、しかし、そのような柔軟な態度がどうしても許せない行為に映る。だからこそパリサイ人や律法学者から不信仰と見なされて、イエスおよび彼の弟子たちはさまざまに非難され攻撃されたのである。それはイエス在世当時も今も変わらない他者に対す

る断罪の態度であると言ってよいであろう。毒麦の譬え（マタイ13：24-30）において、天の国とは麦と毒麦とが共存している状態であることが示されているとわたしは解釈しているのだが、柔軟な信仰とは、このような曖昧な状況の中で拙速に人を裁かない態度を意味している。あくまで信仰はラディカルさ（根本的、根を持つこと、必ずしも急進的の意味ではない）を保ちながらも、しかし、矛盾が常態と言える現実世界の中で、その曖昧さに耐えつつ、柔軟にその信仰を生きる。そのような信仰態度こそが、神に^{りよう}諒とされる真に生産的で健全な信仰態度だと言ってよいであろう。そして、それこそがイエスが生きて見せた信仰態度・姿勢と相通じる生き方であるとわたしは見ているのである。（なお、このようなラディカルながら柔軟な態度というのは、何もキリスト教だけに限らないし、あるいは宗教だけに限定されるものでもないことをここで指摘しておきたい。）

最後に——福音は怖れではなく喜びをもたらす——

福音は、「怖れよ」と伝えているのか、それとも「怖れるな」と伝えているか？

先に掲げた聖句（「恐れるな。見よ、今日ダビデの町に救主がお生れになった」）にもあるように、聖書は羊飼いたちに対して明確に「怖れるな」と語りかけている。「（神を）怖れよ」であれば、旧約時代から散々言われてきた（当然ながら「神を愛せ」も数かぎりなく言われてはいるのだが）。イエス・キリストの福音に新しさがあるとすれば（もちろんそれが新しくないわけがない！）、それはやはり「神を怖れるな」というメッセージに尽きるのではな

いだろうか。わたしはそのように思うのだ。その意味で聖書は、やはり「神を怖れるな」と述べ伝えていると解釈すべきではないだろうか。何となればイエスは、人が神を自らの真の父として、しかも幼い子が父親を呼ぶ時に使うアラム語の「アッパ」という表現で呼び求めるようにと人々を誘ったのである。イエスの新しさはここにあるのではないかとわたしは考えている（たしかに旧約でも神は「父」のメタファーで呼ばれるが、しかし、その父を「アッパ」と幼児語で呼ばせたのはたぶんイエスが初めてである）。ここでは聖書などを引いて詳しく論証することはしないが、少なくとも新約

聖書が旧約聖書以上に神への愛を強調していることは間違いない事実である。それに対して、これが聖書根本主義的な立場の信仰では、旧約も新約もほぼ同次元でこれを重視するために、「怖れるな」の福音が活かされずにきてしまったのではないかとわたしは推察している。しかも、近年特にその傾向が強くなっているようにも思うのだ。(ただし、ここで誤解のないように申し添えておくが、ユダヤ教の神すなわち旧約の神が怒りの神であるという捉え方は必ずしも間違っていないとは思ふものの、そのことを強調しすぎることには最近疑問を持つようになった。何となれば神への怖れの強調は、ユダヤ教に由来すると言うよりも、先に触れた「先鋭化」という視点から見てキリスト教に特有の変化の側面も強いのではないかと考えるからである。)

怖れの感情から人はその対象を真に求める(=愛する)ものだろうか？

もう一度聞きたい。福音は「神を恐れよ」と伝えているのか？それが喜ばしき音ずれだったのだろうか？

先に引用したパウロの言葉からも明らか

なように、端的に言って福音とは、わたしたちがイエス・キリストを通して神を自らの父(アッパ)として求めることを許された、そのことの「福音」(Good News)なのだ。何となれば、再度引用するが、私たちは《再び恐れをいだかせる奴隷の霊を受けたのではなく、子たる身分を授ける霊を受けたのである。その霊によって、わたしたちは「アバ、父よ」と呼ぶのである。》(ロマ 8:15) タラントの譬えにおける《主人といっしょに喜んでくれ》(マタイ 25:21, 23)の直訳が「主人の喜びに入れ」であることから明らかなように、福音において人は神と喜びの関係に入るのであって、怖れの関係に入るのではない。

私もかつて信仰を得た時にそうだったが、その喜びによって、その喜びにおいて、わたしたちはその信仰を告白するのである。心からなされる信仰の告白とは、だから決して怖れの感情からなされるものではない。(もっともわたしの場合は、それはキリスト教以外の宗教の信仰であって、もしかするとその喜びの内容は違っているかもしれないが、本質的には、すなわちその信仰の姿勢ないし方向性においては同じものだと思っている。)

※ 本来このテーマ(「怖れに根ざした信仰」)は、カルヴィニズムとその近代への影響について考察する導入部(序論)として書き始めたものであるが、実際に執筆してみると、これがとんでもないテーマであることがわかった。この問題はキリスト教の根幹に関わる、それこそ相当に詳しく論じなければならないテーマだったようだ。本テーマは、わたしにとっては本来、序論的な論考というよりも本論的な位置づけを持ったテーマだった。それを今回改めて認識させられた。そのようなわけで、これから本テーマの各論的な

議論に入ると(当初の予定では、ルターの個人的な回心の体験や、アメリカにおける大覚醒時代に活躍したジョナサン・エドワーズの脅迫的な説教などについてもいくらか触れる予定だった)、いくら書いてもキリがない感じになってきた。単にわたしが怠け者だということもあるが、このままだと当初予定していた論考にいつまでも手がつけられなくなる。そこで、本テーマは折々加筆はするものの、とりあえずはこれでいったん終了とし、当初予定していた論考の執筆に移ることにしたい。

文化の違いと神信仰をめぐって ——欧米人と日本人の感覚の違いと神学思想——

幼な子らをわたしのところに来るままにしておきなさい、止めてはならない。神の国はこのような者の国である。よく聞いておくれがよい。だれでも幼な子のように神の国を受け入れる者でなければ、そこにはいることは決してできない。

(ルカ 18:16-17 口語訳)

ここで章を改め、キリスト教、特にプロテスタンティズムにおいて神に対する怖れが何故に強調されるようになったのか、その点をわたしなりに考察してゆきたいと思う。ここでは、まずはもっと全体的な歴史的=文化的な観点からこの問題にアプローチしたい。

甘えの感覚すらない欧米人と神への怖れ

《人を奴隷として再び恐れに陥れる霊ではなく、神の子とする霊を受けたの》だ(ロマ 8:15)と言われ、さらに、《愛には恐れがない。完全な愛は恐れを締め出》す(一ヨハネ 4:18、以上、新共同訳)とまで言われながら、わたしたちは再び怖れをいだかせる奴隷の霊を受けたのだろうか？ 厳格なプロテスタンティズムの教説に触れ、あるいはあまりに厳しい神への怖れを強調する主張を見るにつけ、そのたびにわたしはこんな問いかけをしたい気持ちを覚える。

それでは、このような厳しい神への怖れが強調されるようになった(これが神学の先鋭化ないし急進化だとわたしは見ている)のはなぜか？ 一体どのようにしてキリスト教神学あるいは信仰の中に、このような極端とも言える神への怖れが入り込んできたのだろうか？

はじめに——キリスト教への問いかけと問題提起——

以上わたしは、キリスト教における神への怖れの強調についていろいろと述べてきた。わたしは、キリスト教の伝統的な教義解釈にしたがって、神の怒りやその神への怖れを主張するよりも、神の愛とその神への愛を強調したい、強調すべきだと以前より考えてきた。しかし、このようにわたしが神への怖れよりも信頼(=愛)を強調したいと思う要因のひとつは、それはわたしが日本人だからこそ感じることだという面もあるかもしれない。最近はそのようなことも考えるようになった。そのこととも多少関連するが、本章および次章では、彼我の文化の違いやそれに伴うさまざまな感覚の違いにも着目しながらこの問題について考^{アプローチ}察してみようと思う。

そのため、ここで章を改め、キリスト教、特にプロテスタンティズムにおいて神に対する怖れが何故に強調されるようになったのか、その点を考察してゆきたい。ただこの問題を考察するには、まずはルターやカ

ルヴァンの神学とその発展を調べる必要があるだろうが、しかし、それを行なうには現在のわたしの知識では荷が重いというのが正直なところである(現在いろいろとルターやカルヴァンの伝記類なども読んではあるのだが、参考文献の精読など現在のわたしには少し荷が重い部分もある。そこで、先にも書いたように、キリがないので見切り発車して、まずはできるところから書いている次第である)。そこで、そのような個別な神学者の思想や人生の考察に入る前に——これもわたしのできる範囲でしか行なえないことは当然だが——ここでは、まずはもっと全体的な歴史的=文化的な観点からこの問題にアプローチしてみようと考えている。まずはその手始めとして、前頁で論じた未熟な信仰と成熟した信仰の問題に関連するテーマとして、簡単ながら「甘え」の問題をここで取り上げることにした〔詳細な論考は後日「信仰と甘え」とでも題して別に論じる予定〕。

1: 言葉と文化——言葉(概念)がなければ存在しないも同じ——

よく知られているように、欧米においては親が乳幼児と添い寝をすることは元来ほとんどなく、親の寝室とは別の部屋で子どもを一人で寝かしつけると言われる。このことからわかるように、一般に西洋においては、日本などとは違い、依存を否定し、自立を強調する傾向が強いと言える。特に西洋の近世・近代において「個人主義のイデオロギー」^{*1} が支配的となって以来その傾向がますます強くなったように思う。そのこともあって、「信仰における甘えなど以外の外」といった考え方も出てくるのだろう。もっとも、欧米社会には「甘え」という言葉(概念)すら存在しないことを土居健郎が指摘していることからわかるように、彼ら欧米人には「神に甘える」という感覚すらもともとなかった可能性も高いと言えよう。

そのことと関連するが、最近の研究によれば、言葉が存在しなければ、すなわち言葉によって意味が付与されなければその事柄は存在しないも同じであるという〔注4-1〕。これらに関する事例はなかなか興味深い話題だし、本論ともかなり関わる問題なので、本論の内容から多少外れるが、以下でなるべく詳しく解説しておくことにする。

注 4-1 : 鈴木孝夫は『ことばと文化』〔岩波新書、1973年5月〕。また、ヴ

ァン・デン・ベルク、早坂泰次郎共著『現象学への招待——〈見ること〉をめぐる断章』〔川島書店・1982年6月、p.99～100〕およびクワント『人間と社会の現象学』〔前掲書、p.83～84他〕等を参照。クワントは、参照箇所の注釈でマーガレット・ミードの研究を例にあげて、「突然、現代社会へと連れてこられた未開人は、未開の体験を通じてみることを学んだものだけをそこにみることになる」〔クワント前掲書、p.120〕と述べている。

言語学者の鈴木孝夫は『ことばと文化』(岩波新書)の中でさまざまな事例をあげながら、言葉が《私たちの世界認識の手がかりであり、唯一の窓口であるならば、ことばの構造やしぐみが違えば、認識される対象も当然ある程度変化せざるを得ない。(中略) そこにもものがあっても、それを指す適当なことばがない場合、そのものが目に入らないことすらある》^{*2} と述べている。

具体例をいくつかあげよう。

ある本によると、英米語には肩こりに当たる言葉がないと言われるが、それは日本人以外は肩こらないからだという。『冷えと肩こり—身体感覚の考古学—』^{*3} という本に、ヨーロッパ在住経験の長い日本人

*1 レミ・C・クワント『人間と社会の現象学——方法論からの社会心理学——』早坂泰次郎監訳、勁草書房、1984年6月。特に第一章の議論を参照。

*2 鈴木『ことばと文化』、p.30～31。

*3 白杉悦雄、講談社選書メチエ 581、2014年8月

医師による報告として、数年にわたる在欧中に一度も肩こりを訴えてきた患者が一人もおらず、肩こりについていくら説明しても理解してもらえなかったという話が紹介されている*1。また一説によれば、たとえ英語圏の人間が stiff neck ないし stiff shoulder を医者に訴えてきても、その部位は日本人のそれとは微妙に異なっている。ところが、日本で長年暮らして日本語が達人になった英米人の中には日本人と同じ部位に肩こりが現われるようになる人もいるという*2。

それだけではない。上記の本によると、江戸時代の流行病であった疝氣という病にいたっては、明治時代以降の西洋医学の導入による医学上のパラダイム変換に伴って、現代では存在すらしない病気になってしまったという*3。この病気は下腹部から股の付け根あたりに激しい痛みを生じ、悪化すると陰部の肥大などの肉体的な病変を伴う疾患であったものが、江戸時代に一般に信じられてきた身体観がなくなると同時にこの世に存在すらしない疾病になったというのである（身体観や世界観といったものも言葉と密接な関係があり、両者は切っても切れない関係にあることをここで簡単ながら指摘しておきたい）。その一方で、現代人はその多くがストレスを抱えて生きているが、そのストレスにしても、1936年にセリエがストレス学説を発表するまでは人はストレスを感じる事がなかったとい

うこともその例としてあげることができるだろう。ストレス学説が生まれ、ストレスという言葉が人口に膾炙するようになって、人ははじめてストレス（実際にはフラストレーションとの混同もあるようだが）を感じるようになった。その意味でストレスは現代人にとって今や立派な身体感覚となったのである*4。

ただし、これらの事例はあくまで個人の身体観の問題で、必ずしも文化や歴史とは直接的な関わりはないのではないかという疑問をいだかれる人もいるかもしれない。そこで今度は、もう少し大きな視点からこの問題を考察してみることにしよう。

今ではあまり見られなくなったとは思いますが、かなり原始的な生活を送っている未開な民族の誰かを大都会に連れてきても、そこで彼は何も意味のある存在を認めない、彼は何も見ないに等しいという。それに関して、ある本に大変興味深い例があげられている*5。それによると、ある研究者が、未開な山岳民族の一人をシンガポールの町で一日連れ歩いた上で「あなたは何を見たか」と訊ねたところ、その男は「たくさんのバナナを抱えた人を見た」とだけ答えたという。彼は実際たくさんのバナナを車に積んで運んでいる人を見たのだが、町中で見たもののうちで彼にとって意味のあるも

*1 同書、p.4.

*2 早坂泰次郎『人間関係学序説—現象学的社会心理学手の展開—』川島書店、1991年4月、p.215.

*3 白杉、前掲書、第4章「せんきの病」参照。

*4 同書、p.179～180.

*5 ヴァン・デン・ベルク、早坂泰次郎共著『現象学への招待——〈見ること〉をめぐる断章』川島書店・1982年5月、p.99～100.

のはバナナだけだったのだ。これは、その男が関心を寄せられる、あるいは認識できる身近な対象はバナナだけで、それ以外の自動車や舗装道路といった存在は彼にとっては存在しないに等しかったということの意味している。これは、たとえばタイムマシンで原始人を東京やニューヨークなどといった大都市に連れてきても同様に、これら大都会の摩天楼も、舗装道路を走る自動車も、彼の目には映らない。それは、彼にとって意味のあるものがそこには何も存在しないからである^{*1}。われわれと同様の景色としてそれら摩天楼が彼にも見えるようになるには、そこで現代社会を彼なりに理解し、現代人とほぼ同じような生活を彼が送るようになってからだろう^{*2}。以上のことからわかるように、これは、人間が意味を与えた、すなわち言葉を付与した事象だけがその存在を許されるのであって、その逆ではないということである。

これは何も必ずしも主観主義的ないし観念論的なことを言っているのではない。ましてや、「思ったとおりになる世界」などといった近頃はやりのスピリチュアルで唯心論的な薄っぺらな主張を展開しようと思っているわけでもない。わたしは、たとえその事物が人間とは別個の客体として存在していたとしても、その事物に誰かが名前（意味）を与えないかぎり、それは人間にとっては認識できない、すなわち人間的な意味では存在しない（＝見えない）ということを行っているのだ。人間的な意味を持たない、すなわち人間以外の捉え方というものはもともとこの世に存在しないのだし、人間が生きている以外の世界は、人間

がこれを「発見」するまでは無に等しいのである〔注4-2〕。

注 4-2：このような見解は、歴史学の分野で言えばアナール派、特に『〈子供〉の誕生』に代表されるフィリップ・アリエスのそれに近いと言ってよいだろう（その証拠に、上記で紹介したヴァン・デン・ベルクは、自分と近い立場としてアナール派の始祖とされるルシアン・フェーブルの名前をあげている）。ただ、当時の人間にとって意味を持たない、すなわち言葉がまだ生れていない事柄が客観的にも存在しえないのかどうかとなると、これには疑問を持たれる方もいるだろう。その一例として、ライフサイクル論で有名な E.H.エリクソンなどは、アメリカ・インディアンなどの原始的な民族にも何らかの形で青年期が存在すると見ているようだ〔次章注参照〕。土居にしても、欧米社会には「甘え」に相当する言葉は存在しないし、また、認識もむずかしいとしながらも、それでも欧米人にも甘えの心理は存在することをたびたび指摘している〔『注釈「甘え」の構造』序文その他〕。彼も甘えに相当する現象そのものは（日本人のように自覚的でないだけで）欧米社会にも存在すると見ているということになる。わたしもそれに関しては同意できるのだが、この辺はなかなか厄介な問題を孕んでいる。上でも触れたように英語には肩こりに相当する語がなく、そのため英語圏の人間に

*1 クワント、前掲書 p.83～84 他参照。

*2 同書、p.120。

は肩こりがないという指摘にしても、いろいろと興味深いものがある。その理由ないし原因は何か。欧米人でも肩こりはあるのだが、言葉が存在しないためにその痛みを認識できないだけなのか、あるいはそもそも本当に欧米人は肩がこらないのか、といった具合に疑問はつきない。たしかに「言葉が存在しなければそのものの自体が存在しないに等しい」という言い方はそれなりに納得するものがあるし、わたしも普段はその見解を正しいと考えている。しかしながら、そんなわたしでも（実はわたしは本来イデア論的な世界観、すなわち実念論的な立場の信奉者であった）、言葉がなくて存在しないに等しいとされる事柄も、実は認識されないだけで存在はしているのではないか、といった疑問は少なからずいつもいただいている。わたしも専門家ではないので、あまり断言めいたことは言えないのだが、これについてわたしはとりあえず次のように考えている。すなわち、言葉が存在しない

事柄は必ずしも（客体的な意味合いでは）存在しないわけではないのだが、言葉が存在しない事柄は認知もされず、それゆえ彼らにとっては（主観的=主体的な意味合いで）無いと同じだと考えてよいのではないか。わたしも今はとりあえずこのように捉えている。

なお、ここでひとつ補足しておきたいことがある。言葉（の違い）によって、特有の文化とその文化の中に生きる人間が作られる（形成される）ということを以上いくつかの事例をあげて述べてきた。しかし、このことだけを強調することは言うまでもなく一面的な理解でしかない。言葉によって文化が作られることは事実だが、その反面、その中で生きる人間が文化を形成し、新たな言葉を作ってゆくこともまた事実だからである。これは言葉の持つ両義性であって、そのどちらか一方だけを抜き出して強調することは、やはり物事の一面をしか見ていないというそしりを免れないであろう。

2: 甘えが許されない文化と神信仰

議論が論旨からだいぶ外れた。そろそろ話を元に戻そう。

近年、信仰を依存と同一視し、これを否定的に捉える向きが多いが、わたしはそのような見解にはかなり異義がある。たしかにいつの時代も「宗教は民衆の阿片」であったろうし、今もその手の宗教、偽造宗教および宗教偽造の営み（谷口隆之助）が存在することは事実である。しかし、だから

と言って、そのことをもってすべての宗教的営みを否定することは間違っている。さらに、わたしは信仰は単なる依存ではなく、これを単純に同一視することはできないと信じている。もちろんこの両者には共通する部分もあり、その切り分けがむずかしいことも事実である。残念ながらこの問題について詳細に論じつくす準備は今のわたしにはないが、ここで可能な範囲で論じてみたい。

土居健郎による「甘え」の定義

議論を進めるに当たって、その前に、ここで先に触れた土居の議論をなるべく詳しく紹介しながら、土居が「甘え」をどのように定義して議論を展開しているか、わたしなりにまとめておきたい。ここでは、土居の甘え理論の総決算とも言える『続「甘え」の構造』^{*1}を中心に、わたしなりの表現ないし理解も交えながら説明を試みる（以下の文章は、「甘えと信仰」に関する文章を上梓次第、加筆の上そちらに移動する予定である）。

土居は日常用語としての「甘え」を定義して、「甘え」は自分の世話をしてくれる者と気持の上で一体になることを欲することであり、また一体感を楽しむことであると定義することができる。現に一体感を楽しんでいる場合は「甘え」は感情であるが、しかし一体感の満足が得られない場合、「甘え」は欲望として意識される^{*2}とする。また、「甘え」の最も簡単な定義として、人間関係において相手の行為をあてにして振舞うことである^{*3}とし、さらに、「甘え」は愛情表出を伴う快い気分であり、時にそのような気分を求める欲求をさし、また感情的依存を意味することになる^{*4}としてこれを概念規定している。その上で土居は、『続「甘え」の構造』において、「甘え」を「健康で素直な甘え」と「自己

愛的な屈折した甘え」の二種類に便宜的に区別して議論を展開する（ただし、そこが土居理論のわかりにくさでもあるのだが、土居は後者の「甘え」を必ずしも病的ないし不健全な甘えとしているわけではない）。また、ここは大変重要なところだと思うのだが、甘える当人は自分が甘えているという意識ないし自覚を持たないことが普通であることを土居がくりかえし指摘していることである。それに加えて土居は、日本語には「甘え」のバリエーションと見られる心理を意味する多くの関連語があるとして、「すねる」「ひがむ」「ねたむ」といった言葉を取り上げて「甘え」との関連を説明する。上にあげた「甘え」の定義との関連で言えば、これらの感情は、他者との甘えによる一体感が満たされない場合に生まれる欲求であり気分であると言える。そして、これら「甘え」の類義語的な用語は後者の自己愛的な甘えとの間により強い共通性を持っているように思う。修『意味としての心―「私」の精神分析用語辞典―』^{*5}も、「甘えには、満たされねばならない絶対の甘えと、味を覚えてからの相対的な甘えとがあ」^{*6}るとして、土居と大略同じような見解を示している。ただし、「甘え」を上記のように二種類に分類する理解の仕方は本来土居のよしとするところではなかったようだが、ここでは議論をよりわかり

*1 弘文堂、2001年2月

*2 土居『信仰と「甘え」』春秋社・1990年6月、p.157.

*3 土居『続「甘え」の構造』、p.65.

*4 同書、p.157.

*5 みすず書房、2014年1月

*6 同書、p.29 下段～p.30 上段

やすくするために、前者の甘えを「より無意識的で根源的な甘え」とし、後者の甘えを「より派生的な甘え」としてこれを理解したいと考えている（われわれが甘えを否定的に捉える場合のそれは後者のそれであると言える。またこの意味の甘えにしても、当人にとって甘えがもともと無自覚なるがゆえに、それがさまざまな派生的な心理となって現われるのだと見ることができるだろう）。土居の言う無自覚ないし無意識的な甘えは、特に前者により特徴的な要素であると言えるように思う。

その一方で土居は、先に引用したように、「甘え」を《人間関係において相手の行為をあてにして振舞うことである》^{*1} とするわけだが、その意味で「甘え」とは、「甘えたい」とする根源的で無自覚な欲求がまず当人の側にあり、その欲求をよしとしてかなえてくれる対象に依存した心理であると言える。ちなみに上記辞典によれば、a や m といった音韻から、洋の東西を問わず、《これらの音は唇の働きを生かして容易に発声され、吸着する口の働きが連想されるので、与えられることを求める「求める愛」の原体験を感じさせ》^{*2} とする（イエスが神を「アッパ」と呼ぶことをわれわれに対して許されたことはよく知られているところだが、そのアッパもまた a 音で始まることは大変興味深いものがある）。それゆえ「甘え」は口唇期（0～1歳半）における乳児の安心感を意味していると解釈することができるだろう。口唇期（時に口愛期とも表記されることもある）における発達

課題は、先に人間の成長にとって一番基本的な発達段階として指摘したエリクソンの「基本的信頼」に時期的にも一致する。人間が生まれて最初の約二年間、特にこの時期における（授乳に代表される）母子関係は乳幼児にとってとても重要な意味を持っている。それだから、乳幼児にとってじゅうぶんに親に甘えられる体験というものは、その子どもの成長にとって極めて大切な体験なのである。（ここで少し補足的な説明を加えておこう。上記の乳幼児期における母子関係の重要性に関する指摘を見て、それが「甘え」と密接な関係があることは誰の目にも明らかであろう。そのことから、欧米社会にも言葉は存在しなくても「甘え」の体験があることに変わりはないのではないかと思われる人も多いに違いない。それはそのとおりなのだが、ここで注意しなければならないことがある。それは、乳幼児期による母子関係の重要性が精神医学や教育心理学等の分野で特に強調されるようになったのは実は 20 世紀に入ってから以降のことだということである。ここではこれ以上詳しくは述べないでおくが、それ以前の欧米社会において、子どもは長く「(肉体的かつ知的に) 小さな大人」として捉えられており、肉体面・知識面以外では基本的に大人と同様に扱われてきた。乳幼児期の発達課題などといったものは、そこではほとんど配慮されずにきたし、当時の社会においては、事実それでじゅうぶん間に合ってもきたのである。）

甘えの概念を持たない文化に生じる問題点

*1 『続「甘え」の構造』、p.65.

*2 北山前掲書、p.28 下段～p.29 上段

上で指摘した言葉と文化に関する議論を踏まえて言えば、土居が指摘するように欧米社会に「甘え」に対応する言葉が存在しないとすれば、日本人がいただく甘えの感覚そのものが欧米社会には存在しないということになる。いや、そればかりか、そのような事象は欧米人にはこれを理解することすら不可能かもしれない。少なくとも欧米社会においては、甘えないしそれに類する感情体験の重要性は近年にいたるまで特に指摘されてこなかったのである。

このように見る限り、日本人にはごく当たり前な「甘え」という感覚も、欧米人にとってはただの「依存」（しかも悪い意味）としか捉えられなかったとしても仕方がないであろう。そのため、彼らが「甘え」を連想させる愛の神の概念を無意識のうちに排斥していたとしても、文化的な限界としては仕方がなかった面もあるのではないか。かくして、「甘え」の感覚すら持たず、甘えを「依存」として排除してきたヨーロッパ人にして初めて近代的な個人主義のイデオロギーを生み出したのだと解釈することもできるだろう。「近代の宗教」とも言われるプロテスタントが個人主義的傾向を強く持つ理由のひとつがここにあるとすることができる。そういった観点から見ると、カルヴァンに代表されるプロテスタントの論者が、依存の要素を多く含む従来の信仰と一線を画し、成熟した正しい信仰の在り方の重要な要素として神に対する「厳しい怖れ」を一段と強調することもまた故なきものではないと思うのである（厳密にはカトリックの論者にも彼らと同じ傾向がじゅうぶんに認められるのだが、ここは程度の問題と捉えてほしい）。

その上で、ついでながらここで簡単に注記しておきたいことがある。それは、ここで言う「依存」は厳密には「甘え」と捉えるべきであろうということだ。また従来の信仰とは、聖人崇敬や告解による赦しなどさまざまな秘蹟を用意して信者の心を慰撫してきたカトリック教会における信仰がそれに相当するとわたしは見ているのだが、彼らの目からすれば、それは否定されるべき依存ないし甘えに相当する信仰であったに違いない。いや、彼らにとってそれは不信心ですらあったであろう。彼らにとって神に甘えることなどは、まさに神に対する馴れ馴れしい態度であり、神の権威を蔑ろにする許されざる不敬虔な行為だったに違いないのだ。ちなみに土居は、甘えに否定的になりつつある近年の日本において、欧米同様「自立」と「平等」が強調されるようになったこととそれに伴う弊害を指摘している^{*)}。もっとも欧米人が「自立」を強調するのはかなり後世のことらしいが（ちなみに「天は自ら助くる者を助く」といった有名な格言にしても、これが強調されるようになったのは17世紀以降のことだという。もっとも古代ローマ世界ではこのような標語を見ることもできるのだが、西洋中世世界においてこのような主張が特になされたことはほとんどないという）、その萌芽はすでに中世の頃から根強くあったと考えられる。それゆえに、依存を連想させる甘えが峻拒されたとしても文化的には仕方がなかったのだと見ることもできるのではないだろうか。

*1 土居『聖書と「甘え」』PHP新書、1997年11月、p.58～59、また、土居『甘え・病い・信仰—第3回長崎純心レクチャーズ—』創文社、2001年3月、p.22～23。

ここでいささか余談ながら、欧米社会に「甘え」に相当する概念がないことからくる弊害というか、その影響について、多少詳しく触れておくことにする。

甘えを峻拒すると言った場合の特徴的な例として、たとえば奇矯かつ難解で、おどろおどろしい印象が強いメラニー・クラインのような精神分析学説をあげることができるだろう。実際このような学説が生まれたのも、欧米社会に甘えに相当する言葉(概念)が存在しないがゆえではないかといったことを土居も『続「甘え」の構造』の中で述べている^{*1}。もっともメラニー・クラインの学説についてはわたしもあまりよく知らないし、説明していると無駄に長くなるので、ここで詳しくは解説しない。ただ彼女によれば、すでに乳児の段階で、子どもは母親ないし母親的対象に対して感謝や愛情もいだが、その反面、その根底において相当強い羨望などの激しい感情、時には破壊的とも言える衝動をも併せ持っているとする。その「仮説」(精神分析学の学説は、たとえどれほどエビデンスがあっても仮説であることをやめることはない。歴史学も社会学も、人文系の科学の学説はすべてそのかぎりでは同じであると言えよう)の是非はさておき、すでに乳児期の段階でそれほどの敵意を時に母親や世界に対していだとするクラインに代表される精神分析的な解釈は、やはり子どもが親に対して甘えることを当たり前と見る文化のものではないと言うことができる。このような激しい感情を乳幼児の中にすら認める見解は、だから、「甘え」の概念が存在せず、世界ないし人間関係を対立的に見るような世界観を発展させてきた文化だからこそ生

まれてきた見解だと解釈することもできるのである。このような(たとえ母子間においても)自他を対立ないし峻別して捉える欧米の世界観が、その一方では神と人間との関係に投影されたとしても何ら不思議ではないと言えよう。そのような傾向が、カルヴァンに見るような神に対する過剰な怖れを強調する「教義」を(近世初期のある一時期において)育んだ可能性も高いのではないか。わたしはそのように見ているのである〔注43〕。

いささか余談ながら、クラインの学説は、灼熱の生存欲求であるフロイトのリビドー(フロイトはこの生命エネルギーを性的エネルギーと同一視し、その上でこのリビドーが蓄積された無意識の一番基層的な部分をエスなイドであるとした。ただし、リビドーを必ずしも性的なものだけに限定せず、それらを含む生存欲求そのものと見ることできる)の概念の中にすでにその根拠があったと言ってよいだろう。だいぶ乱暴ながら、簡単に言えばフロイトの学説は、社会生活を正常に送るためにはエスの欲求をそのまま外に表わすことができないがゆえに、抑圧に伴うさまざまな神経症の症状が現われるとするものである。これは、「人間は人間に対して狼」であって、自然状態のままでは「万人の万人に対する闘い」をもたらすだけだとした17世紀の政治哲学者トマス・ホッブスの思想と相通じるものがあると言えよう。このような見解は、卑俗な表現を使えば「性悪説」的な人間観だと見ることもできる。要するに人間の本质はホッブスやフロイトなどにしたがえば邪悪なものだということになるわけだが、これは期せずしてキリスト教の原罪説と相通じるものがあると言えよう。

*1 土居『続「甘え」の構造』 p.103～5.

はないだろうか（もちろんわたしは、イエスの教えすなわち福音はそのような性悪説的な人間観とは相容れないものだと思っている。言うまでもなく、それは性善説とか性悪説などといった観点ではそもそも括れないものなのである。ちなみに東方正教会においては原罪の教義はあまり強調されず、また、人間と世界ないし神と人間の間にもあまり対立を強調しない傾向が強いという。そこで上の議論は、あくまで西方キリスト教会およびその影響を受けた世界でのことに限定される。今後も特に断わりのないかぎりキリスト教と言えば「西方キリスト教」を意味していると理解されたい）。それに加え、クラインのように対象との関係において他者（この場合は母親）との対立を強調する見解もまた、キリスト教における神と人間の関係が投影されたものだと見ることができるかもしれない。あるいは逆に、これは個人と個人、ないし個人と世界が対立するような西欧的な世界観=人間観がキリスト教の人間観=世界観にも影響を与えたのだと見ることも可能であろう。要するにそれは、お互いがその世界観=人間観を相互的に育み合ってきた結果なのである〔注4-3〕。

注 4-3 : もとより厳密に言えば、これはどちらが先だと言える事柄ではなく、相互的かつ相補的な関係で発展してきた価値観=世界観であり、また神学観であると言える。すなわち、世俗的な価値観=世界観が神学的な世界観=信仰観に影響し、その神学的な世界観=信仰観がまた世俗的な価値観=世界観に影響を与える、そのような相互的かつ相補的な関係がそこに認められるのである。こうして、神と人間とが厳しく対立するような（それは当然の帰結として自然と人間と

の間にも投影される）世界観また信仰観が生まれたのではないか。そして、それが時代が下るにつれてその傾向がますます強くなっていったのではないか。わたしはこのように見ているのである。そこには先に指摘した先鋭化の動ダイナミズムき働いていると見ることができる。くりかえしになるが、そのような神と人間とが厳しく対立する世界観を育んできた文化だからこそ、対象との関係において他者との対立を強調する、たとえば母子が厳しく対立するようなラインに代表される学説になって現われたと見ることもできるわけである。

なおここで注意してほしいことは、ここでは簡単な指摘にとどめるが、これらの影響関係は、そのどちらかが先だと言えるような因果律的な一方向的な関連（ストローク）ではなく、相互的かつ相補的な関係（コミットメント）における影響であるということである。当然ながら西欧社会はキリスト教の影響だけで形成されたわけではなく、キリスト教もまた西欧社会の影響だけで形成されたものでもない。しかもそれは、片方に純粋なキリスト教があり、もう片方に純粋な西欧社会があって、それらが相互かつ個別的に影響を与え合ったということでもないのである。これは、たとえばAからBに対する影響と言った場合においても、それは〔A→B〕という一方的なストローク（一行程、一動作）によるものではないということを意味している。つまり、相互に影響関係があると言った場合ですら、それは双方向にそれぞれ個別的なストロークがたまたま同時に行なわたということではな

いということなのである。この辺の事情はなかなかうまく説明ができないのだが、これは必ず同時に起こる種類の相互的な関係を言っているのだと言えよいであろうか。わたしが「相互的」とか「相補的」と言った場合は、そのような同時的かつ共時的な非ストローク的な関係（大体において「関係」ということ自体が

ストロークという概念にそもそも馴染まないのである）を念頭においているのだということ遅ればせながらここで指摘しておきたい（以上はどれもあまりうまく書けていない印象があるので、こちらも後日考えを整理してきちんと書いておきたいと思っている）。

近代化と個人主義がもたらす神への恐れ

先に畏怖と恐れについて論じた頁の注記において簡単に触れたように、わたしは「近代のあけぼの」と言われるルネサンス期の末期に宗教改革が起こったということはとても重要だと考えている。結論を多少先取りして言えば、わたしは、その近代化とそれに伴って生ま

れた個人主義が神に対する過剰な恐れを必然的にもたらした可能性もあるのではないかと考えているからである。本頁においては、このような観点からプロテスタント革命を捉えてみたいと思う。

1: 世俗化した現代社会と宗教

(1-1) 近代西欧世界の世俗化とそれが宗教信仰に与えた影響

多少ステレオタイプな言い方ながら、18世紀の啓蒙思想以来、人類は次第に宗教的ないし霊的な感性を失っていった。そして、人類が自然に対する畏敬の念を忘れるのと引き換えに、科学、特に自然科学を絶対視する立場が多くの人たちの心を捉えることになった。それまでのように単純に宗教を信じることができなくなった近代人は、その代わりとして科学を宗教に変わって信奉するようになるのだが、これがいわゆる科学信仰、技術信仰という「態度」である。かくてこの時代を境にして、人間は自分たち人類の力を過信し、ここに悪い意味の人間中心主義がはびこることになる。そのような風潮の中、信仰は経済その他この世俗的な事柄にその中心的な座を次第に明け渡

すことになった。これらの変化を一般に「世俗化」と呼ぶのだが、これを分かりやすく言えば、人びとの信仰の対象が天の父なる神からこの世の神であるところの マンモン 金 すなわち経済に移ったということである。このようにして、近代科学とそこから生み出された科学技術、そして産業革命を経て今も発達し続ける経済優先主義(市場原理主義や新自由主義はその最たるものと言えよう)は、陰に陽に人びとの生活に影響を与えて現代に至っている[次節参照]。前にも述べたように^{*1}、かくして自然に対する畏敬の念を忘れた人類は、次第に霊的な感性を忘れ、過去の時代と比べてより動物的とも言える状態に陥ってゆくことになった^{*2}。

(1-2) 産業革命とそれが近代世界に与えた影響

よく知られているように 18 世紀にはイギリスで最初の産業革命 (industrial revolution) が起こっているが、それはイ

ギリス一国にとどまらず、世界の工業化ないし産業全般の機械化として、今もその発展の途上にある。産業革命による変化はそ

*1 「畏怖と恐れ」中の「驚きの感覚を忘れた現代人」の議論を参照。

*2 ヴァン・デン・ベルク『現象学の発見——歴史的現象学からの展望』立教大学早坂研究室訳、川島書店・1988年2月、特に「第三章 現代と宗教——その現象学」を参照。

れ以後、世界中の人びとに明暗さまざまな影響を与え続けて今日に至っている。それは近代の完成をも意味していると言えよう。しかも大変興味深いことには、この産業革命の時期と相前後して青年期が生まれたということである。また、人はこの時代以降初めて神経症で苦しむことになったと

いう事実もなかなか興味深いものがある（詳しくは後述）。これらの問題については、本頁の論点からはかなり外れる議論ながら大変興味深く重要な論点なので、参考までに以下でなるべく詳しく論じておくことにする。

捕論1:近代以前には存在しなかった青年期とその特徴

前頁でも紹介したヴァン・デン・ベルクの『現象学の発見』によると^{*1}、青年期はルソーの『エミール』（1762）以後ヨーロッパにおいて初めて生まれた概念である可能性が高いという。著者によると、産業革命によってそれまでの生活環境が大きく変わり、子どもは従来のようにそのまま大人の世界に入ってゆけなくなった。そのため、産業革命によって大きく変貌した大人社会に子どもがすんなりと適応するための準備期間ないし教育期間が必要となる。これが近代以降、教育制度の確立とともに、あるいはそれと相俟って、ヨーロッパにおいて初めて青年期が生まれた理由である。青年期とは、要するに社会がつくった「待合室」^{モラトリアム}としての執行猶予の期間なのである。もっとも、ルソーは青年期を半年から1年程度の期間と見ていたらしいが、これは現代では信じられない見解であろう〔注 4-4〕。辞典などにも見るとおり、現代では、青年期とは、人間の14、5歳から24、5歳頃までの、性的特徴が顕著となり、自我意識が著しく発達する約10年ほどの時期とされ、あるいは最近では30歳前後までの期間とされることも多くなったという。実際、小此

木啓吾の『モラトリアム人間の時代』^{*2}などにも見るように、青年期およびそれに準じる時期は、時代が進むに連れてさらに延びてきているのが実情である。

注 4-4：原始的な社会においては、子どもから大人への移行は「通過儀礼」によって一気にこなされるのが知られているが、その期間は数日程度のもので大半である。ルソーの青年期が半年程度とされているのは、当時の青年期がまだいわゆる通過儀礼によって乗り越えられるものと同程度のもので認識されていた可能性が高いと見ることもできるだろう。ここで言う通過儀礼は、それまでとは違った存在として再び共同体の中に生まれ変わる「再生儀式」としてのそれを指しているが、これが古代ないし原始的な民族における青年期の役割を果たしていたことは明らかであろう。しかも当時は、子どもは原則一回の儀式で直ぐに大人社会に参加することができたのである。

*1 第八章「青年期の歴史的相対性——十八世紀～現代、子どもと化した大人——」、立教大学早坂研究室訳、川島書店・1988年2月、参照。

*2 中公叢書・1978年、*中公文庫・1981年

これは先に言及した議論〔注 4-2 参照〕とも関係するが、青年期はヨーロッパ近代以前の原始的な民族にも存在すると見る人もいる。その証拠にアイデンティティー論で有名なエリクソンなども、先にも触れたようにアメリカ・インディアン二部族をフィールドワークした結果も踏まえて、原始的な民族にも青年期が存在すると考えていると見られる^{*1}。これなどは上記の議論とは正反対の立場だと言えるが、これに関して言えば、コロンブスやコルテスの時代ならばともかく、彼らが現代アメリカの「居留地」(Inndhiann reservation) に生活してい

ることを無視することはできないだろう。フィールドワーク的な研究によっては、類推は許されても、コロンブスによる新大陸発見以前のアメリカ・インディアンの心性に関して純粋な形での比較ないし記述自体がすでに不可能となっていることを忘れてはならない。その文化特有の性格形成は現在においても当然残っているだろうし、実際かなり踏み込んだ研究も可能だろうが、しかし、彼らは現代に特有の変化を受けている存在でもある。われわれはそのような存在として彼らを見なければならぬのだ。

捕論2: 産業革命に伴う神経症および精神疾患の意味の変化

これも同じく前掲の『現象学の発見』の指摘によるのだが^{*2}、それによると、哲学者のヒュームを治療したチェインという医師が 1733 年に初めて神経症に関する本を書いているという。しかもこの 1733 年という年は、実は産業革命の最初の機械が発明された年でもある。つまり、この時代に初めて神経症に関する本が書かれたということは、神経症は産業革命以後の生活の変化に合わせて現われた疾病だということになる。前節で述べたこととも関連するが、このことは、近代以前には神経症という病気がそもそも存在しなかったということの意味している。すなわち、ストレス学説の登場によって現代人がストレスを感じるようになったのと同様、あるいは江戸時代に存在した疝気^{せんき}という病がその時代特有の身体観（世界観）がなくなるすると同時に消

失したのと同じく、神経症にしても、神経症という言葉がなければ——あるいは発見されなければ——その病気自体がその人たちの世界には存在しなかったということになるわけである^{*3}。

さらに、これも上の注記〔注 4-4〕で取り上げた議論と関連するが、産業革命以前に神経症的な症状が皆無だったと断定できるかどうかについてはわたしも多少疑問をいただいている。たしかに青年期に関しては産業革命以前には厳密には存在しなかったであろう。けれども、神経症的な症状に関しては例外もあったのではないかと思う。

ここでは精神病的な疾患と神経症はいちおう区別して論じているが、当時もやはり一部の人は心を病んだであろうし、事実メランコリーなどは古代ギリシア・ロー

*1 『幼児期と社会』全 2 巻、仁科弥生訳、みすず書房・1977 年 5 月-1980 年 3 月、第 1 巻

*2 ヴァン・デン・ベルク上掲書 p.64 ~ 65.及び p.179 ~ 181 参照。

*3 ヴァン・デン・ベルク『現象学の発見——歴史的現象学からの展望』立教大学早坂研究室訳、川島書店・1988 年 2 月、p.180 参照。

マ時代からその存在を知られていた。そのような神経症的ないし精神病的な症状の多くは、当時においては崇りや神がかりといった霊的な観点から解釈され処理されたことも多かったに違いない。それらの症状を患う人は、時に憑きものとして恐れられ、あるいは忌避される一方で、時に共同体を導くシャーマンとして畏怖されもした。そのような人たちは、心を病むという形で、時代に先立って共同体に対して何かを伝える、あるいは何かを実現する徴候的な人たちだったのだと考えられる。彼らは時に時代を動かす預言者的な働きをもなした、真に「偉人」と呼ぶにふさわしい人たちだったのである〔注 4-5〕。それは現代でも変わらないとは個人的には思っているが、それとは別の意味で、現代においては精神的な疾患を単に個人的な疾患として患う人が多くなったのだと見ることができる。そういった意味合いで、現代人のように単なる疾病として個人的に神経症を患う人は産業革命以前にはほとんど存在しなかったのだというならば、上記の見解はわたしにも了解できる視点である。このように精神病ないし神経症の意味が近代以前と現代とでは大きく変貌しているのであって、特に神経症と言った場合は、そのような個人的な疾患を意味する時に使うのが適切であるように思われる。いずれにせよ、神経症や青年期といったものが産業革命とほぼ時期を同じくして生まれているという事実は無視できないものがあると言えるのである。（ここでは精神病的な疾患の意味を洋の東西を問わぬ形で論じたが、中世ヨーロッパ世界に限定して言えば、精神病を患う人は、多く魔女ないし悪魔に魅入られた者として恐れられ排除されたであろうことを忘れてはならない。ルターにしても、時と場合によっては、その先行者と同じく、異端者として、あるいは悪魔に魅入られた者として処

刑台の上に消えていった可能性も否定できないのだ。このことに関しては、洋の東西を問わず、また宗教の違い等を越えて、異質なものの「排除の思想」として後日詳しく取り上げて論じたいと考えている。）

注 4-5 : エリクソンは、このような時代を動かす“定め”を負った徴候的な偉人や天才の例として、特にルターの青年期の問題を取り上げて論じている。これも大変興味深い研究なのだが、ここで詳しく取り上げている余裕がないので、興味のある向きは彼の『青年ルター』〔全 2 巻、西平直訳、みすず書房、2002 年 8 月-2003 年 10 月〕を直接参照していただきたい。ここでは本頁の議論に関わる最小限のコメントだけをしておく。本書においてエリクソンは、ルターによるローマ教会への反抗とそれに伴う宗教改革運動を、ルターによる青年期特有のアイデンティティ・クライシスとその克服の問題として考察している。ただ、先にも指摘したように青年期そのものは産業革命以前には存在しなかった可能性が高い概念である。それに対してエリクソンは、本書においては青年期の存在を明確に認めている。これに関して言えば、当時は一般的には青年期は存在しなかったものの、青年期に特有の発達課題およびその心理=社会的な危機は、洋の東西を問わず今も昔も存在していたと見るべきであろう。ただし、そのような問題を自らの実存的な課題として患うような個人は、それこそ時代に先立つ徴候的な人物として、時代に選ばれた個人に限られていたということなのだろう。西洋型の個人主義が生まれた時期を宗

教改革の前後と仮定すると、そして、エリクソンが言うように若きルターが格闘した課題およびその病理が青年期特有の問題と通じるのだとしたら、ルターのそれはその先触れだったと見て差し支えないであろう〔注

4-10 参照〕。これは、近代的個人が現代において患う病理や苦悩をルターその人がわれわれ現代人に先んじて苦悩したのだと捉えることができる。その意味で彼は時代に選ばれた人物だったのだと言えよう。

近代化とそれに伴う人間の運命

以上、補足的な論点も含めいろいろと述べてきたが、このように産業革命とそれが与えた影響はその後の世界の「運命」〔注 4-6〕を決定したと言っても決して過言ではない。

注 4-6：ロシア出身の亡命思想家、N.A.ベルジャーエフの著書『現代世界における人間の運命』〔野口啓裕訳、社会思想社、現代教養文庫 155、1957年5月初版、1974年6月初版第27刷〕より借用。訳者後書きによると、ロシア語で運命を意味するスジバ（sud'ba、судьба）という語は元々「(天の)裁き」という意味を含んだ語であるという。本論考においても、これは極めて重要な観点である。「運命」と言えばギリシア神話におけるモイラを連想する方が多いと思うが、この「裁き」としての運命の問題は、いずれ終末論の問題を取り上げる時に「神の裁きの下にある現代世界」とでもいったテーマで考えてみたいテーマである。

産業革命 (industrial revolution) とは、1733年にジョン・ケイによってイギリスで産業革命の最初の機械が発明されたことに端を発し、さらに 1771 年になってリチャード・アークライトが水力紡績機を開発してこれをさらに前進させたことに由来する産業生産に関わる一連の革命的な変化である。このことからわかるように、産業革命が効率的な産業機械の発明に負っていることは非常に重要である。すなわち、産業革命において機械のパラダイムが初めてヨーロッパに出現したのであり、それはヨーロッパという地域的限定を越えて、世界の産業社会化ないし工業社会化の波として世界中に広がっていった。それは近代化の波でもあって、現代人は今もこの機械のパラダイムの影響下に生きているのである。こうしてさまざまな機械や発達した官僚組織（その官僚組織もまた機械化に伴う産業の発達が導き出したという側面が強いのではないかとわたしは捉えている）の中において、人はマックス・ウェーバーの言う《鉄の檻》^{*1}の中でその人間性を疎外されて苦しむことになった。「マクドナルド化する社会」^{*2}

*1 マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、大塚久雄訳、1989年1月

*2 ジョージ・リッツア『マクドナルド化する社会』正岡寛司監訳、早稲田大学出版部、1999年5月

などという表現にも象徴されるとおり、現代はまさに管理化された社会、いや、ますます管理化されつつある社会なのである。現代人は実にそのようなオートメーション

化されつつある社会の中で生きているのであって、これは現代に生きるわれわれの逃れられぬ「定め」〔前記注 4-6 参照〕なのかもしれない。

近代化の要因は何か？

それでは、それらの近代化の変化の直接的な要因は一体何だったのであろうか？

上で見てきたように、その直接的な原因は 18 世紀の一連の変化に求めることができる。しかしながら、そのような近代の技術文明を準備した近代科学そのものは、実はさらにその前、17 世紀にはすでにその芽を出し、続いて科学技術の発達によって近代化が始まったとされる。しかもその近代科学および近代化を準備したのは、実は遠く 14 世紀から 16 世紀のルネサンス期に

起こった一連の「変化」であった。いくぶん教科書的表現ながら、ルネサンスは「近代のあけぼの」と言われるが、その変化の中に当然プロテスタント革命も含まれている^{*1}。先にも述べたように、そのルネサンス期の末期に宗教改革が起こったということはとても重要な意味がある。要するにわたしは、近代化とそれに伴って生まれた個人主義が神への怖れを必然的にもたらした可能性もあるのではないかという観点からプロテスタント革命を捉えたいと考えているのである。

2: 近代の宗教としての特徴と限界

わたしは上でプロテスタント教会を近代の宗教だとする表現を用いたが、この表現はあまりポピュラーではないかもしれない。この表現はカトリック教会が時に「中世の宗教」と言われることに刺激されて用いた面もある。だとすれば、この表現は近世ないし近代初期に宗教改革が起こったということを単に意味しているにすぎないとも捉えられるかもしれない。しかしながら、それは単なる「時代区分」だけでそう呼ば

れるべきものではない。もしも単なる発祥および活躍した時代でもって教会をこのような時代区分で呼ぶとすれば、今度は、東方正教会は古代の、カトリック教会は中世の宗教である（でしかない）ということになる。たしかにそれらの呼称は必ずしも間違いではないが、東方正教会やカトリック教会は、正確には「古代ないし中世の要素を現代にまで伝えている教会」という意味だと捉える必要がある。「ペテロの教会」

*1 時代を截然と分かつブルクハルト流のルネサンス観は、近年では多くの研究者によってほぼ否定されているが、本論の範疇を越えるため、ここではその辺の議論には深入りしない。ただ、理念系としての時代区分としてはその視点の有効性はまだあると思われるので、フロムと同様〔『自由からの逃走』第三章参照〕、本頁ではとりあえずブルクハルト流のルネサンス観に大枠では従う形を取った。

と言われるカトリック教会に対して「パウロの教会」を名乗るプロテスタント教会も、実はその意味で近代化の要素の強い宗教であるということなのである。(ついでながら、ここで誤解のないよう書いておくが、わたしはカトリック教会の方が問題が少ないとか、東方正教会の方がよいなどと言いたいわけではない。それらの信仰に参考にするべき、あるいは見習うべき点はいくらでもあるだろうが、ここではそういうことを言いたいわけでもない。わたしが言いたいのは、プロテスタントにしてもカトリックにしても、あるいは東方正教会にしても、時代的・地域的な制約の中において、それぞれがお互いに可能性と限界を持った信仰形態であるということである。先に述べたとおり完全な教会はこの世においてはありえないのだから、これは当然の帰結とすべきであろう。)

神を否定し、自然への畏敬をも忘れ、現代人をその人間性において疎外している近代文明の風潮に対して、プロテスタンティズムは批判的立場を取り、さまざまなリバイバルを行なってその信仰を守ろうとしてきた。それは紛れもない事実である。しかしその反面、当のプロテスタンティズムは、やはり近世ないし近代の宗教としてその限界を強く持つ宗教であるということもまた免れることができない事実なのである。

それだから、プロテスタント教会が——当初より、そして現に——いくら近代化に対して否定的な立場にあったとしても、それだけをもって近代化の運命（ベルジャーエフ）からプロテスタント教会が自由であると見ることはできない。大体において、人間がつくる組織で、その組織が属する社

会の動きから完全に自由な組織はそもそも存在しない。それは教会とても例外ではない。その意味で、カトリック教会が当時の中世世界に伴う欠点をその胎内に持っていたように、プロテスタント教会もまたその時代特有の特徴や限界をそのうちに持っている宗教なのである（しかしながら、それらはお互いに長所も併せ持っているのであって、われわれはそのことを失念してはならない）。プロテスタント教会もまた、大自然や超越者に対する畏敬の念を忘れた現代文明を準備したその近代化の過程で、ひいてはそのような社会の中で花開いた宗教であることに変わりはない（もっともその必然性がどの程度であったかとなると、そこに神の意志がどの程度働いていたかも含め、それは未知数であるとしか言いようがない）。だとすれば、プロテスタント教会もまた現代社会が抱える問題を同じ程度に抱えていても決しておかしくないはずである。プロテスタンティズムとは、——近代化がもたらすさまざまな事柄に対して、たとえ保守派のクリスチャンたちがいくら（意識の上で）否定的な態度を取ろうとも、——やはりその胎内に近代化に伴う欠陥を孕んだ、そこから逃れることのできない信仰形態なのである。したがって近年の聖書根本主義も聖霊主義もまた、近代化に伴う同様の限界性をそのうちに孕んだ宗教であることに変わりはないということになる。ただし、近代化に伴うさまざまな問題がいくら教会および信仰の足枷になっていようとも、「この世の国ではない」（ヨハネ18：36）神の国の原理に生きることを旨とする教会が、これら近代化に伴うさまざまな問題にコミットし続けることの意義は、もちろんいつの時代も変わらずにある教会のアイデンティティーであるはずだと思う。

3: プロテスタンティズムとヒューマニズムの対立

近世ないし近代の宗教と言われるプロテスタント教会は、よく知られているように実際はルネサンスとそれに伴うヒューマニズムを強く否定したが、その代表的事例がルターとエラスムスによる自由意思をめぐる論争であった〔注 4-7〕。そのことも手伝って、プロテスタンティズムは以後も自由意思論（エラスムス）に代表される近代的ヒューマニズムを否定し、これと対決することになる〔注 4-8〕。

注 4-7: ルターは、エラスムスの『評論 自由意思』に対して『奴隷意思論』を著わして激しくこれを反駁した。しかし、ここで『奴隷意思論』という表題が『自由意思論』に対する「皮肉」^{アイロニー}として付けられたものだったとしても、〈自由〉意思の反対が〈奴隷〉意思であるということは、やはり単なるアイロニーを超えて極めて重要な論点となる。何となれば、ルターに代表される宗教改革者の権威主義的な性向（フロム『自由からの逃走』「第三章 宗教改革時代の自由」および『精神分析と宗教』「III 宗教体験のある種の型の分析」を参照。ただしフロムの分析にも一部に無理があるように感じるし、いずれにせよこの問題は本頁の範疇を超える議論であるため、これ以上は論じないでおく）がこの書名にも非常によく現われていると見ることもできるだろうからである。

注 4-8: 一部で見ると、近代科学を代表する「進化論」と聖書根本主義が奉じる「創造論（ないしは創造

科学)」の対立もこの文脈で見るとべきだろう。わたしにはこの問題について詳しく論じる素養はあまりないのだが、単なる宗教と科学の対立としてよりも、これもひとえに古プロテスタント時代の福音主義（プロテスタント発祥当時はプロテスタントの運動は「福音主義」の名で呼ばれていた）とヒューマニズムとの対決を根深いところで引き継いでいる争点なのだと見ることもできるだろう。したがって古プロテスタンティズムと聖書根本主義の両者は、ここにおいて同一の動機による近代化ないしそれに伴う人間中心主義の否定にその意義を見出しているということになる。

このように、人間の自由意思をほぼ完全に否定し、その意思を奴隷意思に他ならないとしたルターの神学的発展、そのような保守的なプロテスタンティズムの神学がカルヴィニズム的な人間否定の神学を胚胎させるのも故なきとしないのではないかと〔注 4-9〕。つまり、それら近代化および人間中心主義に対する否定の重要な要素として神に対する怖れの強調があったのではないかとわたしは見ているわけだが、これについては今後書く予定の文章で詳論する予定である。そういった次第で、リバイバルが起こると、大概はその傾向の、すなわち人間性否定に傾いたキリスト教の「再生」が叫ばれる理由もおそらくそこにあると言えるのではないかと、わたしはこのように見ているのである。

注 4-9: これについてはいずれ詳しく

書く予定なので、ここでは簡単な説明にとどめる。先にも若干説明したことだが、カルヴァンの思想（カルヴァンの代表的思想と言うと一般的に「二重予定説」だとされているが、厳密には彼の根本思想は「神中心主義」だと捉えるべきである）についてある程度知った上でルターの『奴隷意志論』（ルターの「隠れたる神」の神学が詳しく展開された主著としては本書が有名である）を見ると、カルヴァンの思想

がルターの「隠れたる神」の神学をそのまま発展させ先鋭化させたものであることがよくわかる。カルヴァンの思想はその死後も後継者たちの手によって発展し、ドルト信仰基準（1619）などを経て、彼の死後 80 年ほど後のウェストミンスター信仰基準（1647）によって現代見られるような形でいちおうの完成を見たと言えよう。

4: プロテスタンティズムと個人主義

次にプロテスタンティズムの近代的性格は、それが個人主義と切っても切れない関係にある宗教であるということに特に現われている（この問題はいずれ詳しく論述すべきテーマだろうから、ここではできるだけ簡単に説明する）。もっとも個人主義がヨーロッパにおいていつごろ発生したかは諸説あるが、わたしは大雑把ながらプロテスタント革命の前後に個人主義の発祥をみたいと考えている〔注 4-10〕。

注 4-10： 哲学の分野で言えば個人主義的な哲学の祖としてデカルトを第一にあげることができる〔クワント『人間と社会の現象学』第一章参照〕が、そのデカルトはルターやカルヴァンより約 1 世紀ほど後の人物である。したがって、哲学的に洗練される前の個人主義はやはりこの時代あたりに求めても差し支えないのではないかと思う。ここでは詳論しないが、ルターはまさにその意味で近代的な思考および感覚を代表する象徴的ないし徴候的〔前記注 4-5 参照〕な人物

だったと言ってよいであろう〔半田元夫、今野國雄『キリスト教史 II』世界宗教史叢書 2、山川出版社、1977 年 4 月、p.38 参照〕。

プロテスタンティズムの個人主義的な特徴はルターの「万人司祭説」によく表われている。それは簡単に言えば、「人はすべて一人で神の前に立たねばならなくなった」（西洋的=キリスト教的個人主義は、その後、世俗的な意味における個人主義としても発展するが、その一方で哲学的・神学的には、後の実存主義、特にキルケゴールの「単独者」の思想においてその頂点に達したと言ってよい）という宗教的=心理的体験を象徴的に表わした表現であると言えることができるだろう。

プロテスタント革命以後は、それまでのカトリック教会のように、告解その他の秘蹟などによって教会が神との間を仲立ちしてくれることもなくなった。つまりプロテスタント革命以後、クリスチャンは神の怒

りの前に一人でさらされることになったのである。そのため、ここに神への強烈な怖れが個人的にも（特にプロテスタントの）キリスト教信者を襲ったとしても決して不思議ではあるまい。

もとよりカトリック教会においても神に対する怖れは当然教えたであろう。あるいは若き日のルターのように、信者が個人的に神を過剰に怖れたこともあったであろう。しかしながら従来カトリック教会などの古典的な教会では、聖人崇敬や告解その他さまざまな秘蹟を含む「抜け道」が用意されており、伝統的にそれらが信者に安心感を与えてきた。そのため、プロテスタント革命以前は、教会が与えるさまざまな秘蹟などの援け^{たす}によって、人は直接に神の前に立たされることはなかった。ところが、宗教改革においてカトリック教会におけるさまざまな秘蹟や功績主義が否定されたた

め、プロテスタント教会においては、人は独立した個人として神の怒りの前に直接さらされることになった。その時以降、教会もその秘蹟も神の怒りから彼を^{さえぎ}遮ることはできなくなったこと、そして、個人として直に神の怒りと裁きの前に人が直接さらされることになったことが教会によって人々に告げられたのである。それらが当時の人々に大きな心理的影響を与えたとしても決しておかしくないであろう。それゆえ、プロテスタント教会が必要以上に神への怖れを強調する印象を与える理由もここにあるのではないか。近代のキリスト教が、神への自然な畏敬ではなく、不自然に感じるほどの神への怖れを強調しなければならなかったのもこの辺に原因があるのではないかとわたしは考えている。神への怖れの強調はその意味で近代人の「宿命」（ベルジャーエフ）だったのかもしれない。

5: 主知主義的な文化とプロテスタンティズム

最後に、「怖れ」という観点からは抜け落ちざるをえないプロテスタンティズムの特徴につ

いて、ここで簡単ながらまとめておきたい。

プロテスタンティズムとその主知主義的傾向

以上の指摘がよく証明しているように、プロテスタンティズムが主知主義的な傾向の強い信仰形態であるということをここで指摘しておきたい。ちなみに、プロテスタンティズムに限らず、主知主義的傾向は近代個人主義とは不即不離な関係にある。長くなるので、ここではこれ以上詳しく書けないが、これがプロテスタンティズムが近代の宗教だとするその最大の特長でもあると言えよう。神への過剰な怖れの強調とはまた別の意味で、このことがまた大きな弊

害をもたらす^{もと}因にもなるのである。

その弊害の実態については今は割愛せざるをえないが、キリスト教に限らず、西欧的な近代的価値観は理性偏重で、身体感覚を含む感性を蔑視してきたことが最近つとに指摘されるようになった（ここではこの問題についてあまり詳しく指摘できないが、たとえば日本では、『感性の覚醒』〔岩波書店、1975年〕や『臨床の知とは何か』〔岩波新書・新赤版、1992年〕の著作で知られる哲学者の中村雄二郎氏や、あるいは同じく哲学者

の市川浩氏の『精神としての身体』〔勁草書房、1975年〕の指摘などがよく知られている。人間は全的に完成・陶冶されてこそ人間なのだから、特に人間の身体性を等閑に付した哲学は、多くの人が指摘しているとおり、やはりそれだけで多くの弊害を伴っていると見るべきであろう。日本でも知育偏重の教育が批判されて久しいが、身体性を含む感性の蔑視は、人間の知性にとってもかえって多くの弊害と問題をもたらすのである。

思うに、キリスト教とその霊性においてもそれは例外ではない。カルヴァンが、奢侈に流れがちないわゆる感覚文化を忌み嫌い、ジュネーブ市からそれらを厳しく排除

しようとしたことはよく知られているところだが、こういったことにもそれはよく現われている。これは多少極端な例かもしれないが、偶像破壊の情念が先鋭化した例としては格好なものひとつだと思う。知性ばかりを重視し、感性や情念といったものを安易に否定してこれを顧みないでいると、人間はかえってこれに復讐される。近年一部の神学者によって、宗教改革、特に禁欲的なピューリタニズムの影響によって一度失われたに等しい典礼（ルーテル教会などは例外としても、プロテスタント諸派において、特にカルヴァンの流れを汲む長老=改革派の教会においてその傾向が特に強いと言える）の見直しが叫ばれるのも故なしとしないであろう*1。

〈聖書を読む〉という文化——読む文化としての聖書信仰——

今回は補足として簡単に指摘するにとどめるが、ルネサンスはもとより宗教改革の進展にグーテンベルクによる活版印刷術の発明が非常に大きな影響を与えたことを指摘することを忘れてはならないだろう。この「発明」があったればこそルター訳の聖書が世に広まり、宗教改革も燎原の火のごとく広まったのだと言うことができるからである。

従来カトリック教会においては、聖書はギリシア語からラテン語に訳されたウルガータ訳だけが公式の聖書として存在し、ラテン語を解さない一般信徒は、教会のミサにおいて朗読される聖書を聴いて暮らしていた。日本で言えば、それは法事など

で読経される経文を有難く聞くようなものだったのではないだろうか。もちろんそれが一概に悪いというわけではない。近代以前の文化においてはそれが当たり前だったからだ。それだから、聖書を当時独占したとも言えるカトリック教会をそのことだけでもって非難することはできない。

キリスト教に限らず、洋の東西を問わず、特に宗教的な古典は、本来その内容をそらんじている聖職者が一般人信徒にその内容を語って聴かせるか、文字が読める者がそれを朗読して聴かせるものであった。現代の文化を「文字の文化」「黙読の文化」だとすると、それ以前の文化（こちらの方がはるかに長い歴史と伝統を持っている）は「声の文化」「語りの（あるいは聴く）文化」であったと言える。伝統宗教はすべて

*1 以上の議論に関しては、わたしが読んだものとしては、パネンベルグ『現代キリスト教の霊性』第二章〔教文館、1987年7月〕がこの問題が取り上げて論じている。

この「声の文化＝語りの文化」の時代から長く続く信仰形態であったことをわれわれは忘れてはならない。もともと聖書とは読むものではなく、聴くもの（聴き取るもの）なのであった。

いずれにせよ、ルターは聖書をドイツ語に翻訳することによって、それまで教会が占有していた聖書を一般人がその膝元で読むことのできる「書物」とした。それ以降、聖書は一般の書物とともに“読書の対象”となったとすることができるだろう。プロテスタント教会による個人で「聖書を読む」という信仰形態は、だから、長い人類史から見れば非常に新しい、とても珍しい形態であるということもできるのである。プロテスタント革命以降、キリスト教徒、特にプロテスタント信者は、それまでの伝統と違って、聖書に対して読書するようにこれに向き合うようになった。これもまたプロテスタント教会の大きな特徴のひとつであると言えよう。その証拠と言っては何だが、プロテスタント信者の多くが自らの信仰を「聖書の信仰」と称する——これは非プロテスタント信者には多少違和感のある表現かもしれないが——ところにもその特徴がよく現われているとすることができるだろう。

なお、ここでもうひとつ指摘しておく、プロテスタント革命とそれによる聖書の自国語への翻訳によって聖書を読むことが一般人にも可能になったとは言っても、それは原理的な、あくまで可能性としての話である。当時の識字率からみた場合、自国語

で聖書が読めたのは、ラテン語やギリシア語などの古典語は解さないまでも、自国の文字は読むことができた一部の知的エリートだけであつたと考えられる。そう考えると、当時は聖書はまだ一部の人だけの独占物であつたとも言える。これはある本に書かれていたことなのだが^{*1}、文字を読めない底辺層の労働者たちは、新しくできたプロテスタント教会に参列しても、説教の内容もよく分からず、結局スポイルされてしまうことになる〔注 4-11〕。従来とは違って教会（中世のカトリック教会は共同体の社交の場でもあつた）に居場所がなくなった彼らは、当たり前のことながら日曜日の朝から酒場に入り浸ることになる。それに対して教会に通う敬虔なエリートたちは、その事情に配慮しようともせず、これを単に不謹慎とばかり決めつけて日曜日の酒場の営業を一方的に禁止するのである^{*2}。

注 4-11：活字化され翻訳されたものとは言え、ルターやカルヴァンといった人たちの聖書講解や説教を少しでも見ればよくわかるように、その内容は「文字の文化」のそれを代表してかなり知的で、内容的にもそれなりに高度なものが大半である。翻訳で活字としてこれを読むからそのように感じるという面もあるのかもしれないが、これを聴いただけで理解して共感しろというのは、現代人にとってもおそらくかなり難儀な相談だろう。それに対してカトリック教会のミサにおいては、参列者の大半がラテン語を解さないのであるから誰も疎外感をいだくことはないし、

*1 小泉徹『宗教改革とその時代』世界史リブレット 27、山川出版社、1996年6月

*2 同書、p.56～59参照。

その荘厳なラテン語ミサによって誰もがみなそれなりに敬虔な気持ちになることができたのである（もちろんその方がよかったばかりと言っているわけではない）。たしかに意味のわからないラテン語ミサが行なわれる教会は異世界であったかもしれない。しかし、一部の人からたとえ「魔術的」と非難されようとも、当時の人たちにとってその空間は、神の国と日常世界をつなぐ特別の場でもあった。教会のミサに参列することが日常化している世界において、その非日常的な空間もまた彼らが日常を生きる生活空間のひと齣だったことを忘れてはならない。自国語の読み書きができない底辺層の人たちにとっては、自国語でありながら、わけのわからない小むずかしい言葉が発せられる新教の教会の方が逆に異世界だったのかもしれないのだ。

これは非常に興味深い逸話だが、考えようによっては、「信仰による疎外」（工藤信夫）の問題はこのようにプロテスタンティズム発祥間もない頃から存在していたと言えることもできるだろう。これは由々しき問題と言わざるをえない。何となれば、プロテスタンティズムはその発祥の初期から「信仰による疎外」の問題を少なからずその胎内に抱えていたことになるからである。その証拠と言っただが、前掲の小泉の指摘^{*1}によると、その後、識字率の低い一般大衆は次第に教会から離れ、キリスト教信仰に対して「無関心」という消極的な形での「抵抗」を示すようになる。わたしはこれが世俗化への原動力の一つになったという側面も否定できないのではないかと思う。いずれにせよ、彼ら一部のエリート信者の振る舞いとキリストに対するその熱意とが一般人を「福音」からかえって疎外していたとするならば、これは皮肉以外のなにものでもない。

最後に——神学の先鋭化と怖れ——

最後に、あまり詳しくは論じられないのだが、簡単ながらここで結論めいたことを書いておきたい。

たしかに古代人の信仰生活の方が、外面的に見れば「怖れに根ざした信仰」の名にふさわしいかもしれない。このような見解は、たぶん多くの人々が認めるところであろう。しかしながら、20世紀になって現われたさまざまな文化人類学的な研究成果に

も明らかのように、古代人はそれらの怖れを中和するさまざまな儀式なり作法なりを持っていた。そのため、彼らはそれら怖れをもたらず対象に対していたずらに囚われることなく平穩に日々の生活を送ることができたのである。ところが、それに対して現代人はどうか。はたして彼らは古代人がいだいたような怖れを克服しているだろうか？ ここでは具体的な例は特にあげないでおくが、合理的に物事を判断するようになったはずの現代人が、意外なことに不毛

*1 前掲書参照。

な怖れなどの原始的な感情生活を送っていることはよく知られている事実である。

これに関して先に触れた著作の中で浅見定雄氏が「浮遊する霊」という表現で大変興味深いことを書いているので、参考までにここで紹介しておきたい。それによると、古来より伝統的に伝わってきた怖れを解除するためのさまざまな「作法」が崩れた現代では、本来は霊が出現しなかったような昼日中にまでのべつまくなしに霊が現われるようになってしまったというのだ¹。浅見によれば、そのような不合理な怖れが、人がフォビアを用いた破壊的カルト集団による強力なマインド・コントロールの餌食となる原因でもある。水子の霊とそれを下にした脅しによる靈感商法の横行などはまさにそのよい例だと言ってよいだろう（医学の発達した現代と違って戦前においては乳幼児や幼い子どもの死亡率が高く、流産した子どものことまで気を回している余裕がなく、水子霊の供養などがわざわざ行なわれることもなかったという。よって、70～80年以上前の人よりも現代人の方が水子霊の祟りなどを怖れていることになる）。これは先に触れたカルト的な教会においても同様で、教会から離れたらサタンの霊の攻撃に晒されると言って信者を脅すのだから、この手の教会はまさに靈感商法レベルの宗教だと言ってよいであろう。そういった観点から言えば、合理主義に生きているはずの現代人の方が昔の人たちよりもよほど怖れに根差した精神生活を送っていることになる。それは、キリスト教のようないわゆる高等宗教（この表現は現在ではあまり適切ではないかもしれないが、今ほとり

あえずそのまま使う）においても例外ではないとわたしは見ているのである。先にも指摘したように、本来「恐れからの解放としての福音」を宣べ伝えるものであるはずのキリスト教が、何故にそれとは正反対の「怖れに根差した信仰」を宣教するものとなってしまったのか。それもこれも、伝統的なキリスト教神学に本来そのような怖れが内在していたことがひとつの原因となっているのではないだろうか。わたしはキリスト教、特に禁欲的なプロテスタンティズムにおける過剰な神に対する怖れの強調の原因をそこに見出しているのであり、そのことをここで問題提起しているのである。

社会心理学者のエーリッヒ・フロムなども指摘するように、近代合理主義の発展によって、現代人の意識の上からはそれらの怖れは一見払拭されたように見えながら、実際はそのような不合理な信念は彼の心の奥に今も無意識に存在し続けている²。しかし恐ろしいのは、古代人の「怖れに根差した信仰的営為」よりも、合理主義的な現代生活の中で無意識に抑圧されている分、無自覚な現代人の（無神論・無宗教を含む）怖れであり、その「怖れに根差した信仰態度」の方なのである（ここで言う怖れは、たぶん無意識なものが大半だろうが、それはかえって **terror** や **phobia** レベルの恐怖心である場合が非常に多いのではないかと考えられる）。

現代人は古代人とは違って怖れとは遠いように見えて、その実、近代化の過程において、皮肉なことに人生におけるさまざま

*1 浅見『なぜカルト宗教は生れるのか』日本キリスト教団出版局、p.224～226.

*2 エーリッヒ・フロム『精神分析と宗教』東京創元社、p.39～43 参照。

な怖れを中和させる方法をなくしてしまった。そのため、現代人はかえって怖れを内在化してしまったのではないかと思うのだ。神に対する怖れにしても、宗教的信仰が近代化（＝世俗化）の過程の中で次第に変質してゆくにしたいがい、さらに不毛なものになっていったように思う。あるいはそ

の神への怖れは——近代資本主義の勃興とそれに伴う世俗化のプロセスの中で、神に対する信仰が経済へのそれにすり替わっていったように——それにふさわしいものに単にスライドしただけなのかもしれないのだが。