



Title	福音と洗礼、聖餐問題
Author(s)	千葉, 恵
Issue Date	2015-05
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/58689
Type	article (author version)
Note	本稿は二〇一七年に故量義治先生の求めに応じて先生主筆の雑誌「エクレシア」七号に寄稿したものの改訂版です。北海道大学電子レポジトリHUSCAPに掲載してから、二〇一五年現在なぜか二五回ものダウンロードを数えております。二〇一二年の段階で「ローマ書」三章二一―二六節の翻訳に誤訳があることが判明しましたことから、不備をそのままにしておくことは誠実ではないと判断し、若干の修正と改善を試みたいと思います。この関連箇所以外は幾つかの補いを除いて原則的に同一の文章です。
File Information	chiba2015rev.pdf



[Instructions for use](#)

改定版序文

本稿は二〇〇七年に故量義治先生の求めに応じて先生主筆の雑誌「エクレシア」七号に寄稿したものの改訂版です。北海道大学電子レポジトリ HUSCAP に掲載してから、二〇一五年現在なぜか二五〇〇回ものダウンロードを数えております。二〇一二年の段階で「ローマ書」三章二一―二六節の翻訳に誤訳があることが判明しましたことから、不備をそのままにしておくことは誠実ではないと判断し、若干の修正と改善を試みたいと思います。この関連箇所以外は幾つかの補いを除いて原則的に同一の文章です。

一 はじめに

無教会の先達の集会運営の見様見真似で、十数年聖書集会を主催している。塚本虎二先生のもとで教えを受けた父母の日曜学校、眞方敬道先生の仙台北山集会、そして道正安次郎先生の春風学寮集会および関根正雄先生の新宿無教会集会等が範例となった。そしてもちろんことあるごとに内村鑑三の考えを参照してきた。無教会の特徴は福音の中心への集中にあり、他のことから身の軽さにあると思う。キリスト教に培われた西欧の長い伝統は参照すべきよき制度をもたらした。しかし、それはパレスチナの歴史のなかで生起した人類の救いの出来事、神の愛の一次的啓示に比して、どこまでも相対的なものに留まる。生命の源への集中とその社会の中における形態としての制度の関係は内村の議論を要約するならば、「生命は制度を生むが、制度は生命を生まない」となる。ところが、そこに見られるこの不可逆性は保持されねばならない(「制度と生命」参照、一九一六)。常に生命の源に立ち返ることが中心的な課題であり続ける。生物は、植物の根のように、生命の源から断たれたなら何であれ枯れ死してしまふからである。無教会は西欧キリスト教の長い文化的伝統やそのしがらみから自由な日本におけるその果敢な実験である。教会堂もなければ聖職者もない。運営する制度もなきに等しい。自覚をもった者が福音への集中によってだけ立ち、神の言葉を伝達する。これがどんな果実を生むかは、ひとつには、各人の置かれた時代における自覚に依拠する。無教会が集会形成において宗教臭さを排除してきたことには何がしかの意味がある。明確に言えることは儀式嫌いの人たち、そして学校には行けても教会が苦手な人たちに聖書を学ぶ機会を提供してきたことである。集会としても、各自の自由と独立を尊重し、自覚の深まりを期待しつつ、最低限のことしか要求することはない。日曜の礼拝は「説教」ではなく、「聖書講義」と呼ばれる聖書の講解が主体となってきたことに学

校的な無教会の特徴が見られる。神の言葉への集中が歴史のなかで創造的、生命と力と喜びに満ちたひとびとの交わりを生み出すことを期待してきた。

ひとはこれを知的なエリート主義と非難するのであるか。人類は少なくとも二つの確かさを持つ。ひとつは普遍的なロゴス（言葉、理論）を生みだす理性の確かさである。これは究極的に矛盾律に基づく確かさである。もうひとつは歴史のなかで、偶然的にも見えまたありふれたものとして埋もれてしまいそうない回の出来事、ひとりのひととナザレのイエスにおいて起こった、人類にとって比類なき出来事の確かさである。この二つの確かさが矛盾するとすれば、ひとは引き裂かれてしまうであろう。確かに、前者つまり普遍の力から見れば、ひとりの生涯がどうして人類すべての救いであるのか、それも「神の子が死んだって、それも木の上で」（テルトゥリアヌス）という不条理に見えるあの出来事は「愚か」で「躓き」でもあろう（1Cor.1）。しかし、あの一回的な歴史的な確かさはそのなかに普遍的な展開を許すロゴスを懐胎していたのである（cf. John. 1）。例えば、バルトの啓示神学のように、豊かなロゴスがそこから展開される可能性を持つ。また、この一回的な出来事の報告に哲学的な分析を加え、またその出来事の背後にあるロゴスを一つの哲学的な立場として析出し、他の哲学的立場との対話の可能性を追求することもできよう。少なくとも、正しい信仰は常に神学的に厳密である。例えば、マザーテレサが「神は私たちすべて（all of us）を愛している」と言いかけて、「私たちそれぞれ（each of us）」と言い直したように。少なくとも、聖書の言葉をゆるがせにしない学びは福音の中心の理解の礎となる。神の言葉を絶えず食することが信仰生活には不可欠であると言ってもよい。

集会の責任を負う者として、信仰に入った方のはじめに、公的に信仰告白をする場として洗礼式のようなものがあればいいと思わないでもない。そのかわりの機能をするものとして、結婚式においては「祈り」という神に向けての語りかけとして公的に信仰の告白をなす機会を持つ。また、日曜集会で前講を依頼したり、クリスマス会で感話をお願いしたりし、その機会を作ってきた。量義治先生は本誌で主の命令として聖餐式を無教会に導入することを勧めておられる。先生から執筆機会を提供いただいたので、「主の命令」とされる洗礼と聖餐の問題を考察してみたい。

二

ここではテキストの解釈を提供することが基本的な作業となるが、この問題には種々のアプローチが可能である。一つには、それぞれがおかれた歴史、時代状況や文化の状況における儀式や既成宗教に対する改革を歴史的に検討する試みが考えられる。最初に、サクラメント（「秘跡」（カトリック）ないし「聖礼典」（プロテスタント）の受けとめのいくつかの歴史的展開点を一瞥したい。

中世においては、サクラメントは聖職階級制の保護のために用いられたと報告されている。聖職者が民衆を支配するために、教会と個人の救いを密接なものとしておくことが必要であった^(二)。ルターは次のように教皇を批判している。「教皇はすべての人がイースターのミサに出席すべきだ、さもないとクリスチャンとして埋葬されないという愚かしい布告を出しているが、何というばかげた命令であろうか！わたしたち人間はそれぞれに異なっているし、すべての人が同じ信仰をもっているわけではない。ある人は他の人より強い信仰を持っている。それゆえ、一般的な布告などというものはありえない。イースターにおいて人の犯しうるもつともゆゆしい罪は、聖餐へのふさわしくない参加という罪である。すべてはこの非キリスト教的な布告のせいである」^(三)。そのような支配と被支配の関係においてミサが機能する状況が実際にあることは考慮に値する。これは儀式が罪に利用され、ひとが欺かれた一例である。

そこでのルターのプロテストも宣(むべ)なるかなである。他方、ルターは「サクラメントは、いずれも最も純粋な心を要求する。そうでなければ、ひとは、サクラメントを冒瀆する。そしてそのさばきを受ける。しかし心は、信仰によるほか、純粹にせられない。・洗礼が授けられからではなく、信じるので、恵を獲得することになる」と言う^(三)。しかし、ここでサクラメントに与る条件となる、信仰により「純粋な心」とされているのか否かをひとはいかに判別するのであるか。ルターはサクラメントに与る文脈においてひとの心的状態としての信仰に関心を抱いているが、パウロは、食事規定のさいにも、より中心への集中において信仰を捉えている。

彼はそこで「汝が汝自身の側で持つ信(ピステイス)を神の前で持て」と命じる(Rom. 14:22)。ひやは自らの自由と責任のもつて、「自分自身の側で」強かったり弱かったりする信仰を持つことしかできない。しかし、既に神においても、信が業よりも根源的であることが啓示されている。そして、神の前では義に関して業とは分離されうるが、信義として信とは分離されることが明らかにされており、その神の前の信義を自らのものとするようパウロは励ましている。彼は言う、

「^二しかし、今や、律法を離れて神の義は明らかにされてしまっている、それは律法と預言者たちにより証言されているものであるが、^三神の義はイエス・キリストの信を介して信じるすべての者に明らかにされてしまっている。というのも、「神の義とその啓示の媒介である信の」分離はあらぬからである。^二なぜ「分離なき」と言え、あらゆる者は罪を犯したそして神の栄光の背後におき、^{二四}キリスト・イエスにおける贖いを通じてご自身の恩恵により無償で義を受け取る者たちなのであって、^{二五、二六}その彼を神はご自身の義の知らしめに向けて、それ以前に生じた諸々の罪の神の忍耐における見逃し故に、イエス

の信に基づく者を義とすることによってもまたご自身が義であることへと至る今という好機において、ご自身の義の知らしめに帰結する彼自身の血におけるその信を介した現臨の座として差し出したからである」(Rom. 3:22-26)。

二三節から六節は一つの長い理由文であり、それは神の義とイエス・キリストの信の分離のなさを説明している。この事態が福音なのである。神にとっても信が最も基礎的であることが啓示されたがゆえに、われわれにとっても「信」は心魂の根源語であり、そこにおいて過去の罪は赦されたという信に立ち帰り、生を再構築することは常に実質的なことである。

神の前で理解されているわれわれの信仰は、ひとの信念としての信仰の強弱にかかわらず、歴史の中で出来事になったイエス・キリストにおけるわれわれのピステイス(信)である^(四)。啓示されているこのピステイスへの集中こそひとのなしうる神に対する最も基本的なそして根源的な態度である。それは、歴史の中でしかもわれわれの外で起こった、われわれの出来事であるが故に、ひとはこの福音の中心に関して、強弱の程度はあれ、同一の命題「イエスは主である」に同意できる。イエス・キリストにおいて生じた神とひとの信実は、ナザレのイエスが自らの生において罪を犯さず、義人であり、しかも審判する者ではなく人類の罪を担うべく十字架に至るまで審判される者となられたが故に実現された。その裁かれたキリストと共にある限り、ひとは自ら裁きから自由となる。パウロは「自ら識別することながらにおいて裁かない者は幸いだ」(14:23)と語るが、「純粹な心」であるかどうかを審判なしに、識別するに至るには多くの困難を抱えている。ルターにおいて聖餐参与の可否の条件は審判を引き起こしかねない。

無教会の生成過程において、明治日本の欧米宣教師と対決した内村の置かれた状況は彼が宣教師からの自由と独立のもとに制度的なものの排除に向かったが、そこに強い蓋然性を見いだすことができる。福音の中心だけではなく、欧米の生活様式、儀式までも日本人は自らのアイデンティティを犠牲にしてまで、受容しなければならぬのか等の問いが起こる。彼は自分達で福音の宣教と責任を担いようと考えた。無教会は、躓きのもととなるあらゆる機会を極力排し、福音の中心に集中する一つの改革運動であると捉えることができる。

眞方敬道先生は「我無教会者たることを恥とせず」において文化的背景への深い目配りのもとに西方、東方教会に対して自由な立場にある状況をかながみ、さらには日本仏教の伝統を考察し、無教会者たることを恥としないと論じる。「バルトやヴェーユたちのサクラメント観が私どもに近づいていること、キリスト教諸派からの自由の故に、私どもは東方教会にたいしても囚われない目を向けうることなどは、私どもの状況理解をやや客観的にしてくれるかも知れない。もつともこの自由は逆に私どもをキリスト教の歴史から浮きあがらせ、根

のない異端者としてやがて枯死させる恐れもなくてはならない。しかし無教会者こそわが国の歴史にふかく根ざすものだと誇ることもできそうである。聖徳太子は僧籍もないのになんぞ維摩経を講じられたし、半僧半俗の愚禿親鸞のこととは言わずもがな、あの越後の乞食僧良寛にいたっては、曹洞禅をきわめながら大本山永平寺に詣らず、寺もなく、晩年は禅・念仏・法華を超えてひたすら常不軽の菩薩道を行じた。聖書を学び、教会に通い、サクラメントに与ることを幾十年つづけても、本人が神の語りかけに答えて立つ気にならないかぎり救いははじまらぬ以上、良寛たちの歩みも止むを得なかつたかと思われる^(五)。日本にこれだけの無教会者が伝統的に存在したことはひとつの励ましである。洗礼や聖餐に与らなければ、それを制度化しなければ、「根のない異端者としてやがて枯死」することになるのであろうか。

三

ここではサクラメントの儀式について歴史的文脈において諸事例を詳しく検討することはできない。ここでは洗礼、聖餐をめぐる当該テキストの解釈を「主の命令」という視点から捉えなおしてみたい。ひとつは洗礼および聖餐は文化状況や好き嫌いの問題ではなく、主が命じられたことである以上、遵守すべきであると考えるでもあろうからである。ここでは議論の前提として、ナザレのイエスと福音書のイエスのあいだにいたずらな乖離を設けない。福音書記者は自身の歴史を受けてパウロの神学的解釈を媒介にしてイエスの伝記を記した。ここでは、ナザレのイエスは神の国を宣教する方として描かれているが、その営みの背後に同時にそれを通じて宣教される方であること、ナザレのイエスそのひとが救い主であったことが読み取られることが期待されている。受難と復活のドラマは進行形でありつつ、実は成就された視点から描かれている。ここでは、福音書記者の記すイエスは歴史上のナザレのイエスをほぼ忠実に描いているという立場を取るが、真実は、福音書記者はナザレのイエスをキリストに祭り上げるフィクションを記したとする虚構説と福音書記者はナザレのイエスの事行をすべて正確に記録したという無謬説のあいだにあるであろう。今、聖書学のこの問題に立ち入ることはできない。ただ、ここでは以下に引用するイエスの発言は史実であったという仮定で十分である。

ナザレのイエスは「イスラエルの家の失われた羊に遣わされ」(Mat.15:23)、「人の子が来たのは、失われたものを尋ね出して救うためである」(Lk.19:10)という自覚と認識のもとに神の国を宣教し、「律法と預言者とはヨハネの時までのものである。それ以来、神の国が宣べ伝えられ、ひとびとは皆これに突入しつつある」(Lk.16:16 cf.17:21,Mat.12:28)と看做した。神の国とは父と子、友と友、総じて我により汝があり、汝により我があるという我と汝の等しさつまり愛と義が出来事になっている国のことである。福音書において、受肉した神の

子が歴史のなかでまいったきひととして愛と義から構成される神の国を持ち運びつつあるその状況が報告されている。宣教する方は宣教される方になったのは、あくまで罪から自由であり信仰により神の国の現実である愛と義を持ち運んだその生身の生の故にであるということを持したい。それ故に、彼の生の切片すべてが神の国のなんらかの肉における実現の連続であり続けたのである。肉とは身体をもった存在者の自然法則に基づく生の原理のことを言う。従って、ナザレのイエスは信仰や希望においてのみ未来を捉えることができる時空の制約を受けた身体的存在者であり続ける。そのことは彼の発言、例えば命令は具体的状況に即したものであり、そのまま歴史のあらゆる状況に妥当するものとして普遍化しえないものもあるということを含意する。カントにおいては、定言命法「汝および他人の人格を尊敬し目的そのものとして遇せよ、決して手段として用いるな」のように、道徳法則は普遍的なものでなければならぬ。例えば、或るひとが「自転車を盗む」なら、その背後に「自分の利益のためには他人を害してもよい」という行為の主観的原則（格率）が働いている。しかし、そのひとは同じことを他の誰かから蒙ることを望まないであろう。従って、その行為の格率は普遍化できないものとなる。それに対し、普遍的な命令は個別的な状況に依存しない。

なお、福音書記者はパウロ同様、生前のイエス以後に位置している、つまり生前のイエスとは異なる状況、端的には復活の主の現臨と聖霊の力を現実のものとして経験しながら、記している。そしてわれわれも彼らと同様の状況に置かれている。このことを留意しつつ、彼の命令を分析してみよう。

四

イエスは生前多くの命令を弟子たちおよび他の人々に下している。幾つかの命令はイエスの命令の特徴を考察するさいに重要であると思われる。

A(a1)「汝らははつか、うん香、あらゆる野菜などの十分の一を宮に納めておりながら、義と神に対する愛とをなおざりにしている。これらは行わなければならない、かのものどもなおざりにしてはならぬ」(Lk.11:42)。

(a2)「まず、神の国と神の義とを求めよ」(Mat.6:33)。

(a3)「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なる汝の神を愛せよ」これが一番大切な、第一の戒めである。第二もこれと同様である、「自分を愛するように汝の隣人を愛せよ」。これらの二つの戒めに律法全体と預言者がかかっている」(Mat.22:37-39)。

A(a1)(a2)(a3)から、イエスが何かを命じるとき、命令は重要度、緊急度において差異があることを彼は自覚し、認識していることがわかる。神の国は愛と義だけが支配している国であるが、神の国の現実がイエスの諸命令の根拠となる。神の国の現実をこの世に持ち運ぶことが主の生全体においてなされたこと

であるが故に、命令はこの事実に基づき成就しうる。(a3)神への愛と隣人への愛を実現できるとするなら、パウロ的にも「愛は律法の成就である」(Rom.13:10)故に、他の律法、命令の実現はこれに「包摂されている」(13:9)。最も重要な命令、戒めが守られるとき、他のすべての命令、戒めも守られているというこの種の命令 A を「包摂テーゼ」と呼ぶことにする。

B(b1)「今は、財布のあるものは持つていけ。袋も同様に持つていけ。また、剣のない者は、自分の上着を売れ、そして剣を買え」(Lk.22:36)。

(b2)「さあ行け。・・・財布も袋も持つていくな。誰にもあいさつするな」(Lk.10:3-4)。

(b1)(b2)は命令が語られる文脈を考慮しなければならないことを告げている。主の命令はあらゆる文脈において妥当するわけではない。それはあらゆる歴史的状况、文脈で杓子定規に適用されねばならないわけではない。そのように取られたなら、ナザレのイエスご自身が迷惑に思われるであろう。金持ちの青年に対する次の命令も同様である。

(b3)「持つているものをみな売り払って、貧しい人々に分けてやれ。そうすれば、天に宝を持つようになる。そして、私に従え」(Lk.18:22)。

誰もがこの発話の文脈を無視し、普遍化するなら、一定の富の総量と閉じられた小さな社会において、貧者が富者になった瞬間、この命令(b3)により貧者となる、そのような際限なき貧者と富者の循環する社会が成立するでもあろう。イエスは反対のことを命じることもあり、歴史状況、文脈を参照して、命令を解さなければならぬことを告げている。B を「状況依存テーゼ」と呼ぶことにする。

五

さて、われわれの考察すべき命令は次のものである。

C(c1)「イエスはパンを取り、祝福してこれをさき、弟子たちに与えて言われた、「取って食べよ、これが私のからだである」。また杯を取り、感謝して彼らに与えて言われた、「みな、この杯から飲め。これは、罪の赦しを得させるようにと、多くの人のために流す私の契約の血である。汝らに言っておく。私の父の国で汝らと共に、新しく飲むその日まで、私は今後、ぶどうの実からなるものを飲まなう」」(Mat.26:26-28,cf.Lk.22:16-20)。

(c1)「汝らは・・・主の晩餐を守る」ことができている。というのは、食事の際、各自が自分の晩餐を勝手に先に食べる・・・。主イエスは、渡される夜、パンをとり、感謝してこれをさき、そして言われた、「これは汝らのための私のからだである。私を記念するため、これを為せ」。食事ののち、杯を同じようにして言われた、「この杯は、私の血による新しい契約である。飲むたびに、私の記念としてこれを為せ」。だから、汝らは、このパンを食し、この杯を飲むごとに、

それによって、主が来られる時に至るまで、主の死を告げ知らせるのである。だから、ふさわしくないままでパンを食し主の杯を飲む者は、主のからだと血とを犯すのである」(1Cor.11:20-27)。

(c2) 「汝ら行つて、父と子と聖霊との名によって、彼らにバプテスマを施しつつ、また汝らに命じたすべてのことを彼らが守るように教えつつ、すべての国民を弟子とせよ」(Mat.28:19)。

(c1)(c1)は聖餐式の命令と後に解され、(c2)は洗礼の命令と後に解されることになる。(c1)の文脈はイエスの生前の最後の食事という状況における発言であり、(c1)はコリントにおける共同の食事が無秩序であることを戒める文脈におけるパウロによる主の言葉の引用である。食事という人間にとって最も基礎的なきかも一般的には喜ばしいことがらが主イエスの発言の文脈である。もし彼が弥生時代に日本で活動されたなら、おむすびと日本酒を共に食しながら、ご自身の死の覚悟を共同の食事に託しながら語られたことであろう。パウロの報告は福音書に先行しているが、パウロそしていずれかの福音書記者にある記述で注目に値する特徴は少なくとも三つある。一つは、食事をする「たびに」、その都度それは「主の死を告げ知らせる」ものとなるということである。歴史上生前の共同の最後の食事での発言であることから、惜別つまり名残を惜しむという行為であったことは確実に語りうることである。「私の父の国で汝らと共に、新しく飲むその日までは、今から私はぶどうの実からなるものを飲まなう」(Mat.26:28 cf.Lk.22:18) が惜別を告げており、また神の国での再会の希望をも告げている。

これとの関連で、第二に「私の記念のために、これを為せ」(Lk.22:19)との命令における「記念」ないし「想起」とは死と再会を思い出すために、共同の食事が命じられていることである。第三は「私の血による新しい契約」(Lk.22:20)により、イエスは「エレミヤ書」を念頭においていることである。「主は言われる、見よ、私がイスラエルの家とユダの家とに新しい契約を立てる日が来る。・・・即ち、私は、私の律法を彼らのうちに置き、その心にする。私は彼らの神となり、彼らは私の民となる、と主は言われる。人はもはや、おのおのその隣とその兄弟に教えて、「汝は主を知れ」とは言わない。それは、彼らが小より大に至るまで皆、私を知るようになるからである、と主は言われる。私は彼らの不義を赦し、もはやその罪を思わない」(31:31-34)。「新しい契約」において、神と民の和解のために、イエスはひとびとの罪を赦す贖罪として血を流すことを覚悟していることが知られる(cf.Isa.53)。そのようにしてのみ神はひとの神となり、ひとは神の民となり、神を知るに至る。

パウロはコリント教会の主の晩餐の無秩序がはびこっているさいに、最後の晩餐を引き合いにし、主イエスの生と死の意味を突きつけている。福音書にお

いては、イエスは十字架上の刑死を覚悟した上で、しかもユダとペテロの裏切りを予見した上で、彼自身としてパンを食べること、ぶどう酒を飲むことを命じている。つまり、自らと運命を共にすることを、最後の機会に訴えている。まず「汝らはこのことを為せ」における「汝ら」の指示の範囲は、この切迫した状況においては弟子たち以外にはイエスの念頭にないであろう。彼は弟子達の殉教を予見している(Mat.20:23)、それ故に彼らが常に自らの死を想起し、相互の食事を通じて彼の身体との一体の感覚のなかで、「父の国で汝らと共に飲むその日」に至るまで忍耐強く使命を遂行することを命じている。パウロにこの節がないのも、彼がその指示対象のひとりではないことを間接的に告げている。ナザレのイエスご自身、彼のこの命令が普遍化されるとするなら、驚かれるのではないであろうか。私どもの置かれた状況は主と弟子たちの惜別の状況とは異なり、苦難と殉教の死を前にした弟子たちと異なっており、しかも死に至るまで従順を貫いた最後の晩餐以降の主イエスの故に復活の主、聖霊と共に常にいることが可能な状況にあるからである。少なくとも、状況はこれだけ異なっており、状況依存テーゼがこの命令(C.(d)G1)には適用されると私は解する。

主イエスの死と彼との再会を思い出すことは、実は、信徒にとつて食事とともに常のこと常住坐臥のことである。パウロも一日と食事を主にあつて理解することを勧める。「或るひとは或る日が或る[他の]日に対して、他のひとはあらゆる日を「重要である」と判断している。おのおのは自らの心において完全に納得せよ。その日に思いを寄せる者は主にあつて思う。また、食する者は主にあつて食する。なぜなら彼は神に感謝するからである。また、食しない者も主にあつて食しない、そして神に感謝する。・もしわれらが生きるなら、われらは主にあつて生きる、もしわれらが死ぬなら、主にあつて死ぬからである」(Rom.14.5-8)。福音の中心であるイエス・キリストの信実が出来事になったが故に、生も死も常に主にあるものとなりうるのである。

それでは、なぜ主の晩餐がイースターのさいに特別なこととして儀式化されねばならないのか。日常の食事のたびに「感謝して」(eg.Lk.22:17,19)主イエスの死と復活および再会を想起してはならないのか。そしてその都度「私の飲むものとして杯を飲むことができるか」(Mat.20:22)を聞いてはならないのか。それと同時に「確かに汝らは私の杯を飲むことになろう。しかし、私の右、左に座らせることは、私の父によって備えられた者たちだけに許されていることである」(20:23)を思いおこし、救いに至るべく信じるのが常に実質的なことであることを自覚してはならないのか。キリストに従うものになることこそ、主の晩餐のめざすところである。パウロは「汝らのうちにキリストの形ができるまで」(Gal.4:19)生みの苦しみを続けると言う。主の杯を飲むことは、死に至るまで主に従うこと以外のことではない。

その都度、食前の祈りをもつて共に「感謝しつつ」食事することでは満たされず、儀式や礼拝として、主イエスを想起しつつ彼のからだと血としてパンを食べ、ぶどう酒を飲むことを共同にする必要はどこにあるのかは考察に値する。天的なものの徴であるサクラメントという儀式としては、何か目に見えるものを分かち合うことに意味があると考えられてきた。「塵も積もれば山となる」という趣旨の「ソライテスのパドックス」と呼ばれるものがある。砂を積み上げていき、どの一粒で、その堆積は山となるのかというものである。山から砂を取り去り続けても同様のパドックスが生じる。それぞれの文化状況に応じて、何であれおにぎりであれ日本酒であれ、聖餐の自己同一性を保持するものとして、共同に分かち合える大きさのものがあれば、それは儀式として成立するであろう。換言すれば、儀式として何かどんなに小さいものであっても共有できる目に見えるものが要求されるであろう。なぜに見えるものにそれほど力点を置かねばならないのか^(六)。御言葉の受肉だけで十分ではないのか。バルトは言う。「啓示とはしるしを与えることである。ひとは安んじて言うてよい、啓示とはサクラメントである、神の自己証言、神の真理の表示・・・である。・・・イエス・キリストの人間性は、そのような最初のサクラメントとして、同時に、被造物そのものの最高の可能性の存在根拠であり全内容なのである。被造物は・・・神ご自身の宮、道具、しるしとなることができる」^(七)。歴史のなかで罪と死に勝利し、今共にい給うイエス・キリストに集中し、神の宮となるだけでなげないのか。

共同の作業は他のあらゆることにおいてもなしうるなかで、なぜパンをさき、またぶどう酒をまわし飲みすることが他にまして重要なのか。ここでのひとつの問いは、ナザレのイエスにとって信徒同士の愛と使命の分かち合いは、目に見える食物や飲み物を媒介にすることが必然であったのか、そしてそうであるとするれば何故にかということである。ナザレのイエスにとって、自らが神の子であること、そして救世主としての取るべき行為については確信しているも隠されていた。彼はその都度信仰のなかで決断し、行為した。彼はその最後の食事のあとオリブ山で「父よ・・・御心ならば、この杯を私から取り除けてくださう」(Lk:22:42)と祈っている。最後の共同の食事そして別れという切迫性を重視しなければならぬ。共に分かち合える具体的なものをイエスは必要としていた。その切迫性のなかでの最後の晩餐は、自らの受難と復活、昇天および弟子たちの受ける苦難に対する励ましと勝利のそして彼らの昇天による再会を約束する、象徴的行為であった。従って、同一の目標を実現するために、目に見えるものを必要としない文脈も十分に考えられるのである。とりわけ、罪と死に勝利した復活の主を擁している私どもは食物を媒介にせず霊的な交わりにより励ましを受けることが直接可能とされている状況にある。

ナザレのイエスの言葉には目に見えるものと緊張関係にあるものとして神の国についての発言を見いだすことができる。「邪悪で不義な時代はしるしを求めよ」(Mat.12:38)。「見よ、天にある、あそこにある」などとも言えない。神の国は実に汝らのただなかにある」(Lk.17:21)。「天の父はなおさら、求める者に聖霊を下さらないことがあるか」(Lk.11:13)。「愚かなものよ、汝の魂は今夜のうちにも取り去られるであろう。そのとき、汝が用意した物は誰のものになるのか」(Lk.12:20)。「ああ信仰の薄い者たちよ。汝らは何を食べ、何を飲むかとあくせくするな、・・・ただ御国を求めよ。そうすればこれらのものは添えて与えられるであろう」(Lk.12:28-31)。

なお、(c2)洗礼についても発話の文脈が問題になる。復活の主が四十日にわたって弟子たちに顕現したさいに聖霊による洗礼を約束している。「エルサレムから離れないで、かねて私から聞いていた父の約束を待っているがよい。すなわち、ヨハネは水でバプテスマを授けたが、汝らは間もなく聖霊によって、バプテスマを授けられるであろう」(Act.1:4-5)。そして、これによってひとびとには聖霊による洗礼を、主イエスの生前とは異なる種類の洗礼として、受ける状況が歴史のなかで開かれたのである。さらに、イエスの発言として「汝らわれが飲むその杯を飲むことができるか、われが洗礼されるその洗礼を洗礼されるか」(Mk.10:38)と尋ねたことが報告されているが、ここでも水の洗礼は問題になってはおらず、殉教の死を洗礼として受けうるかが問われている。さらに、パウロは洗礼には前置詞「のなかへ(eis)」を用いて表現し、「水のなかへ」の洗礼ではなく、「キリスト・イエスのなかへ」また「彼の死のなかへ」洗礼されたと述べている(Rom.6:3)。この前置詞は水のなかへ入るイメージを踏襲しているが、彼は「我らは皆ひとつの霊においてひとつの身体のなかへ洗礼された」と言うとき(1Cor.12:13)、洗礼とは水という目に見えるものによることからではなく、霊的な事態であると理解されている。従って、ナザレのイエスが水によるまた水のなかでの洗礼を命じたとしても、それは或る文脈においてのことであることが知られる。

この点をもう少し詳しく分析しよう。「ローマ書」の五―八章は私の意味論的分析によれば、「霊と力の論証」が遂行されており、ここでは一―四章の聖霊への言及なしに遂行される「知恵の説得」とは異なる(Cf. 1Cor. 1:2-4) (8)。聖霊への言及は例えば「神の愛はわれらに賜った聖霊を通じてわれらの心に注がれてしまっている」(Rom. 5:5)のように、行為主体神と人間を媒介する働きを表現すべくなされる。聖霊の媒介のもとにある自覚においてパウロが発話するとき、キリストの過去の出来事は今・この聖霊の媒介行為により「われら」の過去の出来事として記述することがある。これをエルゴン言語と呼ぶとすれば、「ローマ書」において「洗礼」という語が唯一見られる次の個所はエルゴン言語で

あり、聖霊の媒介を前提してのみ有意義なものとして理解される場所である。私はギリシア語当該語を字義通りの意味において「潜浸する」と理解したうえで、次の翻訳を提案する、

「^三それとも汝らは知らぬか、キリスト・イエスのなかへと潜浸された者であるわれらは彼の死のなかへと潜浸されたことを。^四かくして、われらは死のなかへの潜浸を媒介して彼と共に埋葬された・・・」。

三節の *ebaptisthemén* 四節 *baptismatos* は従来「洗礼(された)」と訳されてきたものであるが、儀式としての洗礼が念頭に置かれているとは思えない。ここで儀式の執行の事実により洗礼を受けた者と受けていない者の「われら」が二分されることをパウロは意図も想定もしていないことは明らかだからである。パウロが聖霊の媒介のもとに「われらの古きひとは共に十字架に磔られた」(6:6)と過去形で信じる者の事実として語るとき、イエスの過去の十字架の出来事はわれらの過去の罪が処分されてしまったことを含意すると主張している。この個所は次のイエスの語録(所謂 Logia (sayings))として伝えられたものをモデルにしていると思われる。「汝らは何を求めているか知らない。汝らはわれが飲む杯を飲むことができるか或いはわれが受けるところのその洗礼「潜浸」を受けられることができるか (*dunasthê. to pabtisma ho ego baptizomai baptisthenai*)」(「マタイ」10:38)がパウロに伝承されていたと思われる。ここでイエスが儀式としての洗礼を受けるわけではなく、十字架刑を意味しており、「洗礼」は死のなかへの象徴的な意味に他ならない。パウロはこの主の言葉を念頭に「マタイ」におけるイエスによる弟子たちの無知の主張をここでは共通の知識のことがらとして、疑問文にかえイエスの十字架という死の洗礼に思いをいたしつつこの一文を認めたとと思われる。それ故に、儀式としての洗礼の誤解を避けるべく、文字通りの意味としての「潜り浸す(*immerse*)」という意味に訳すことができると思われる。それはキリストの「生命の新しさ」のなかに歩むべく「彼と共に埋葬された」その過去の事実への同化をエルゴン次元において確認することに他ならない。三節を今・このエルゴン言語ではなく、一般的なロゴス次元の発話の視点から語り直すなら、神は「キリストと共に死んだ」者を甦らす、となる。

カルヴァンは次のように言う。「キリストは使徒たちにむかって、「行って、教えを説き、バプテスマを施せ」(Mat.28:19)と言われたとき、いわば、付加的なもの、従属的なものとしてバプテスマを教えに付け加えられたのである。常に、教えの方に一義的な地位が与えられている。ともあれ、このところでは二つの事柄に注意しなければならない。その一つは、使徒がここで「バプテスマを授けよ」との命令を受けていることを簡単に否定しきっているのではないと

いうことである」と注解している⁽¹⁾。宣教、教えにより主イエスの弟子を作る
ことこそ最優先の使命である。テキストでは、実は、「バプテスマを施しつつ」
と分子構文であらわされ、命令形は「弟子とせよ」の部分である。弟子とする
過程において教えと洗礼が秩序づけられていると言えよう。弟子となるなら、
洗礼を省略できるかは検討に値する問いである。洗礼を受けねば決して弟子に
なりえないという状況は考えられないからである。ナザレのイエスご自身「私
に従え」とバプテスマを授けることなく、命じられた
(eg. Mat. 8:20, 9:9, 16:24, John. 1:43)。実際、ゼベダイの子たちが父と船を捨てて
直ちにイエスに従うとき、またマタイが収税所を捨てて直ちに従うとき、イエ
スが「それではまず洗礼をさすけよう」と言い、悠長な儀式をするそのような
状況を想像することは難しい(Mat. 4:22, 9:9)。他方、記者ヨハネはイエスの弟子
たちが洗礼を授けていたことを報告している(John. 4:2)。イエスは自らの使命は
第一に神の国を宣教することだと考えていたが、洗礼者ヨハネの影響もあり群
集たちが水による悔い改めの洗礼を求めたのであろう。そのような状況におい
て、イエスが弟子達に「洗礼せよ」と命じられたことは十分にありうることで
ある。これが考えられるナザレのイエスによる水による洗礼の一つの歴史的状
況、文脈である。ここで私が考察したいのは、この釈義上の問題ではない。

六

ここでは、包摂テーゼとの対比においてこの命令 C を考察したい。ナザレの
イエスが洗礼と聖餐を―或る状況において―命じられたことを事実としよう。
それでも A. 「愛せよ」の命令のほうがはるかに重要であると私は解する。 A. (a4)
「汝らの敵を愛せよ、迫害する者のために祈れ」(Mat. 5:44)、 A(a4) 「迫害する
者を祝福せよ、祝福して呪うな」(Rom. 12:14) という命令をことあるごとくに思い
出す。喫緊の主の命令として迫る。これらは C 聖餐、洗礼命令と或る非対称性
を持つ。

或る人例えばカルヴァンが「主の命令だから、洗礼および聖餐を施せ」と命
じたとしよう。彼の弟子がそうした場合に、その命令は守られたことになる。
しかし、彼が「主の命令だから、敵をも愛せよ」と命じたとしよう。彼の弟子
はそれをいったい守ることができ、第三者にもはっきりと分かる形で守ったこ
とが見て取られるだろうか。洗礼、聖餐を施すものそして受けた者はそれ以外
の者から明確に判別される。この判別にはただちに罪の欺きの可能性たとえば
裁きが忍び込む。しかし、「愛せよ」の命令は終わりの日にしか判別されないで
あろう(cf. Mat. 25:31-46)。この非対称性は「愛せよ」は端的に良心に語りかけら
れるものであることに由来する。形式的に守るということのできない事柄だか
らである。個人的には迫害する者、侮辱する者そして屈辱を与える者を赦すこ
とができないとき、主の命に反している自己を見いだす。あの主と共にある不

思議な平安はそこにはない。内村と共に「自分を最も苦しめたそのひとが自分を最もキリストに追いやってくれたひとである」と思う。「愛せよ」の命令を守りえない自己の良心に辿り着くとき、儀式の効用などにすがってはいられず、ただ歴史上明確に啓示されたゴルゴダの丘と空虚なる墓に心は向かう。

そもそも、第三者が「主の命令だからなせ」と語る場合、形式的に守ることのできるものはただちに律法と化す。つまり罪が寄生するところのものとなる。パウロは言う。「食物は私たちを神に導くものではない。食べなくても損はないし、食べても益にはならない。・・汝らが兄弟たちに対して罪を犯し、その弱い良心を痛めるのは、キリストに対して罪を犯すことなのである。だから、もし食物が私の兄弟を躓かせるなら、兄弟を躓かせないために、私は永久に、断じて肉を食べることはしない」(1Cor.8:8-13)。洗礼聖餐は躓きになりうるが、それを媒介せずにキリストに従う道が啓示されている。罪の寄生しうる律法としてではなく、罪に対する勝利の出来事である「イエス・キリストの信実」の故に、それを自らのものであると信ずる信仰による道が開かれている。「もし義が律法を介するなら、キリストは徒然に死んだ」(Gal.2:21)のである。

主が共におられるところ、そこに罪は寄生できない。十字架の死の低さを思い起こし、まったく罪から自由な自ら裁かれた者となられた主が共にい給うとき、われわれは罪を犯すことはない。なぜなら、主は審判を受けることにより罪と死に勝利された方だからである。そのとき、敵をも愛するということが主の力として行われる。第三者の命令はそこでは問題にならない。キリストご自身が自らの良心に照らして、共にい給うかい給わないかだけが問題だからである。敵を愛しえず、苦しむとき、主と共にある平安を享受できない。これは経験上の明白な事実であり、洗礼や聖餐により解決される問題ではない。「信仰は常に悔い改めに始まる」(ルター)。信仰による義を通じて、新たな者として、喜びのなかで命令 Δ を遵守する。愛するとき、包摂テーゼにより、すべての律法が満たされている。この愛が実現しているとき、もうそこに既に、少なくとも信仰と希望において、神の国は実現していると言えよう。主を記念して、わざわざパンやぶどう酒を備える必要もないであろう。主が共にい給うからである。即ち、聖餐の命令の実質的に求めているところのものが、そこにおいては成就されていると私は思う。それが包摂テーゼの含意するところである。

AがCより重要な命令であることは誰もが同意するであろう。なぜなら神の国そのものは神の国のしるしよりも重要だからである。もし、A(a4)とC(いざれかを免除すると主が言われたら、私は断じて後者はずしていただく。もし敵を憎むとするなら、決して神の国に入るのに相応しいものではないからである。この戒めを与えられていることに、そして主のあの生涯に、自らのうちに悪に終わりがくるとい希望が湧き出る。この戒めに比べれば、洗礼や聖餐は

「細事」(内村「洗礼晚餐廢止論」一九〇一)であると思う。これらを守ったところで、憎しみから解放されるとは限らないからである。キリストが共にいまずところ、そこにだけ罪が寄生しえない義が出来事になる。

もちろん、洗礼、聖餐にキリストが共にい給うそのような出来事が生起しうることを否定するものではない。ルターは言う。「聖餐の意味とはすべての聖徒の交わりである。ともにパンを食べ、ぶどう酒を飲むのは、キリストと、またすべての聖徒たちとの交わりのしるしである。ちようど、ある町の市民となつた者が地域の人間であるということを経明する書状を与えられるように。この聖餐にあずかるとき、汝らは、聖徒の交わりにふりかかる可能性のあるあらゆることを引き受けなければならぬ。汝の心を残りなく愛にささげ、これが愛の聖餐であることを学べ」^(一〇)。そうであるとするなら、聖餐に与るひとびとと愛の競争を試みよう。たえず、十字架と復活の主に立ち返る悔い改めの信仰により、キリストの愛がこの罪の身体から溢れ出ることだけを求めよう。信じることは絶えず実質的である。われわれの自由と責任において、神の前のわれわれの出来事つまりイエス・キリストの信実と義を絶えず自らのものとするからだからである。そうすることによってのみ、キリストと共に生きうる。そして、愛の成就が一切の律法を包括する包摂テーゼを信じよう。いやそれより一歩進んで、洗礼聖餐を課すひとびとに、愛することは他の一切の主の命令の成就であることを主自身が語っておられることを伝えよう。主の言葉にそして主の命令に従うよう勧めよう。先に見たように、最後の食事における命令は一つの歴史状況、文脈においてなされたことであり、普遍化できない可能性を持つ。しかし、愛はあらゆる行為に浸透しうることであり、普遍化できない可能性を持つ。明白なことは神の愛が歴史のなかでイエス・キリストにおいて啓示されたことである。神の国はイエス・キリストの愛の生涯において実現された、そのこと故に命令はただ一つとなる。主の生涯全体が包摂性テーゼを論証している。神の国が、つまり神の愛に対応する神として隣人への愛だけが求められている。ただキリストのみ、ただ信仰のみにより、愛を生き抜いてみよう。終わりの日に明確な審判をいただくであろう。私も無教会であることを恥としない。

註

- (一) 岸千年『ヘブル書講解におけるルターの神学思想』p.166。(聖文舎 1961)。
- (二) M.ルター、「内なる、強制されない聖餐」(1522)、『イースターブック』R.ベイトン編中村妙子訳(文体に手を加えた) p.47(新教出版社 1983)。
- (三) M.Luther, *WA.LVII.170*、岸、前掲書 p.170
- (四) 「ピステイス」の訳語「信」「信仰」「信実」について。ひとは神に反抗し、疑いを持つ限り信仰しえない。その意味で「信仰」には神に対する信頼

や忠実、総じて「信実」という態度が含意される。なお、「神のピステイス[信]」(Rom.3:3)と語られるとき、神のひとへの信仰と理解することはできない。「信仰」には知に到達していない信念という認知的要素が含意されるが、神にはそのような認知的状態を帰属することはできないからである。イエスが「芥子種ほどのわずかな信仰」(Mat.17:20)と語るとき、ひとの心が不信や反逆からベクトルにおいて信実と忠誠に変わるその判別点を意識していると思われる。わずかでも、信頼と忠実そして信実であろうとするとき、神はイエス・キリストの信実においてそのひとのなかで働きだされる。詳しくは、拙稿『『ロマ書』におけるパウロの意味論…ピステイスの二相…』、『日本の聖書学』第八号、pp.87-140、ATD・NTD 聖書註解刊行会、2003年10月、「トマスとルターにおける信仰と愛―徳と恩寵の両立可能性―」、中世哲学会編『中世思想研究』XLVII、pp.55-72、2005年9月参照。なお、これらの論文や「パウロ『ローマ書』の私訳と解説(二〇一二年一月改定)」、『北海道大学文学研究科紀要』第139号、pp.1-133(Right)、北海道大学、二〇一三年三月。これらはweb上で公開されています。「北海道大学」HPにアクセスし、「学術成果コレクション HUSCAP」をクリックし、「千葉恵」を検索すると閲覧いただけます。

(五) 眞方敬道『異教文化とキリスト教の間』p.215、初出『塚本虎二著作集』月報三(南窓社1989)

(六) 北森嘉蔵は関根正雄と礼典をめぐり対論し言う。「サクラメントは二つの面を持つ・・・一つは慰めでありもう一つは警告であると思うのです。慰めというのは、信仰さえも頼り得ない者に対する慰めなのです・・・信仰の主体性そのものが動揺するような瞬間に対する慰めとしてサクラメントは頼られる・・・信仰をも頼り得ない者に、神が物素を通して約束を与えようというような、これほどまでの労苦をしてい給うということを、信仰者が主体的に受け取ったときに、神のそういう労苦に対して主体的な信仰の真実が燃えてくると思うのです。これがつまり慰めから警告に転じ、客観性から主観性に転ずる構造だと思うのです。『対論―教会と無教会』p.62、無教会史研究会編(新教出版社1995)。この慰めと警告は福音書に記されているイエスのあらゆる言行から受け取ることができる。神は独子を給うほどに各人を愛されたことと、それにふさわしい果実を結ぶことがそれである。従って、問題は目に見える物素が慰めかということになる。しかし物はそれ自身として慰めではなく、解釈を必要とし、聖餐の現場においても主の言葉が慰めとなるかが問われている。ぶどう酒を「主の契約の血」と思い慰めをえるように、「労苦する者我に來たれ」という主の言葉に慰めを見出し、サマリヤ人の譬えを通じて「誰が隣人となったのか」という主の問いに励まし、警告を見出

すでもあろう。

- (七) K. Barth, *KD III/1*, S. 56-58
- (八) 「理性と信仰—信の哲学の可能性—」『北海道大学文学研究科紀要』第145号、pp.1-172(Right)、北海道大学、二〇一五年三月。
- (九) J. Calvin, *Com. Cor. I.1*. 17
- (十) M. ルター、 「まじむら」 [1519]前掲書 p. 62f