

## ドストエフスキイ研究会便り(21)

★今回は7年前の講演、「アリョーシャとイワンの聖書 — モスクワ時代、イエス像構成の一断面 —」の記録を再掲載します(於早稲田大学、2014年12月20日)。この講演の趣旨については当日配布したプリントに記してあり、これを今回は巻末に付しておきましたのでご覧下さい。

★この講演では、ドストエフスキイが遺作『カラマーゾフの兄弟』に於いて、主人公アリョーシャとイワン兄弟の「成長史」を描くにあたり、二人を如何に深く聖書と関わらせ、イエスと向き合わせたかを具体的な例を挙げて示すように努めました。講演の中でも、その後の質疑応答でも、大学生の皆さんがドストエフスキイと聖書とどのように取り組んでゆくとよいのか、私自身の経験は乏しいのですが、出来るだけ聖書学も視野に入れて説明を試みました。講演を原稿化する際には(★)印をつけた「付加的説明欄」を設け、小活字のゴシック体で、この説明の充実化を図りました。

★今回はこの「付加的説明欄」を大幅に加筆・修正し、殊に聖書学が歴史的イエス像を探究するにあたって用いる基本的な方法について、前回より詳しい説明を試みました。その際、ドストエフスキイが刻むアリョーシャの「成長史」が、聖書学者G.タイセンの提示する「放浪のラディカリズム」の概念と非常に響き合うことに着目し、ここからドストエフスキイ世界と新約世界との重なり合いについて考えました。中でも『カラマーゾフの兄弟』とマルコ福音書とに於いて、アリョーシャとイエスの弟子ペテロの「成長史」、殊にそれぞれの「大きな成長史」に焦点を絞り、何処が重なり合い、何処が異なるかの検討を試みました。

★しかしこの問題については「付加的説明欄」では扱い切れず、巻末に「付説」を設けて更に考察を試みました。このことでドストエフスキイの思索と創作が、現代の聖書学が進めるイエス像と初期キリスト教会生成のメカニズム探究の作業と強く響き合うものであることを改めて確認出来たように思います。またドストエフスキイとマルコの二人が、遠く時空を隔てながらも、人間がその内深くに宿す原罪性、「聖なるもの」を厭い斥けるユダ的悪魔性を正面から凝視し、徹底的に思索し、そして独自の形で表現した人々であることも、ある程度浮き彫りに出来たように思います。

★なおこのような、人間に関する基礎的で重層的な学びと思索の姿勢が、「ドストエフスキイ研究会」が四十年近くにわたり、若者たちに身に着けて貰おうとしてきたものであることも、ここに改めて記しておきたいと思います。

# イワンとアリョーシャの聖書

## — モスクワ時代、イエス像構成の一断面 —

目次	[ページ]
<b>I. アリョーシャと聖書</b>	
1. クリスマスへの問い	3
2. リーザが導くモスクワの前史	4
3. アリョーシャの出家に至る成長史 (A～F)	5
4. 聖書、イエスの言葉との出会い	11
5. イエスの言葉(1)、出典の問題	13
6. イエスの言葉(2)、再構成の問題	14
7. イエスの言葉(3)、再構成の考察	17
8. アリョーシャが向き合ったイエス像	22
<b>II. 「神と不死」</b>	
(1) 聖書世界とドストエフスキイ世界	
1. 自分自身にとっての「神と不死」の問題	23
2. 聖書世界とは、ドストエフスキイ世界とは何か?	24
3. 聖書学への目	26
4. 先学・先哲に学ぶ	27
(2) 新約聖書の基本的構図、その他	
1. 六本の柱	31
2. 母と聖書、「200」という数	36
<b>III. イワンと聖書</b>	38
1. イワンの悪魔	39
2. モスクワのイワン(1)、その思索の足跡	41
3. モスクワのイワン(2)、 <sup>プロ</sup> 「肯定と否定」 <sup>コントラ</sup> の分裂	43
4. イワンのルカ福音書	45
おわりに	48
「付説」：「放浪のラディカリズムと成長史」	50
参考文献(新約聖書学関係)	69
当日配布のプリント	71
次回「ドストエフスキイ研究会便り(22)」(未定)	

(★)や(★★)がついたゴシック体の「付加的説明欄」と「付説」は、講演とは別に読まれても結構です。

## 講演記録

# イワンとアリョーシャの聖書

## — モスクワ時代、イエス像構成の一断面 —

### I. アリョーシャと聖書

#### 1. クリスマスへの問い

「配布プリント」の「はじめに」でも記しましたが（→71ページ）、今回ここのお話を私に依頼された井桁先生とその師である故新谷先生の長年の宿願・課題の一つは、早稲田大学ばかりでなく日本において、ドストエフスキを始めとするロシア文学との取り組みに、聖書理解の要素を不可欠のものとして組み込まねばならないというものでした。以前からお二人に親しくして頂いてきた私も全く同意見です。そして私自身二十代から四十年以上にわたりこのテーマと取り組んできたのですが、ドストエフスキと聖書という余りにも大きな対象を前に、なかなか埒が明かす今に至っているのが実際です。今回のお話があつてからも、この問題を主に若い学生の皆さんを対象に、どのような角度からお話をしたらよいか色々と思ひ悩んでいました。そして折しも十二月も半ばを過ぎた今、街の煌びやかなイルミネーションが目立つようになり、クリスマスが近づいていることに気づきました。

二十代の頃から私は、日本のクリスマスがひたすら商業主義に傾き、この外来の祝日の由来や意味をほとんど何も理解せず、祝い続けることに強い違和感を覚えてきました。余りにも軽薄ではないか、という気持ちは今も変わりません。御存じのようにクリスマスは、西洋社会において最大の祝祭日です。ところがこの祝祭日を飾るクリスマス・ツリーの頂点にある十字架、これはその誕生が祝われるイエス・キリストの磔殺像です。ゴルゴタ丘上の十字架で<sup>キリスト</sup>虐殺された「救い主」、その生誕を祝う祝祭日。虐殺と祝祭。この二つの間にあるギャップは、私にはどう考えても簡単には埋められない「絶対矛盾」とも、或いは「絶対の逆説」とも言うべきものでした。二十代以来私は、この疑問を少なからぬ人たちにぶつけてきました。しかし納得のゆく答えが返されることは、まずありませんでした。

日本のクリスマスへの違和感。これはそのまま私たち日本人の、ドストエフスキとの取り組みに感じさせられてきた違和感と重なるように思われます。例えばご存知のように、『罪と罰』の中心に置かれているのは、ヨハネ福音書第十一章のほぼ全篇を占める「ラザロの復活」です。「キリスト公爵」ムイシュキンの悲劇を描く『白痴』の核にあるものは、H. ホルバインが描いた「死せるキリスト」であり、『悪霊』の冒頭には「ゲラサの豚群」（ルカ八26-39）のエピソードが、そして『カラマーゾフの兄弟』のエピグラフには、「ラザロの復活」の直後にある「一粒の麦の死」の譬（ヨハネ十二24）が置かれ、それ

それが作品全体を象徴する重大な役目を担っています。ドストエフスキイ文学に触れる誰もが聖書の占める重大さを知りながら、なかなか正面からこれと取り組もうとはしないというのが現実ではないでしょうか。

「磔殺された救い主の生誕を祝うクリスマス」。今日はこのクリスマスに含まれた解き難い矛盾・逆説に改めて問いを投げかけ、「ドストエフスキイと聖書」のテーマと重ね、皆さんとそれへの答えを求める一時間余としたいと思います。

## 2. リーザが導くモスクワの前史

私はここ五～六年『カラマーゾフの兄弟』論と取り組んできたのですが、最初のタイトルは「小悪魔<sup>ベシューナク</sup>リーザのカラマーゾフ」というものでした。この作品に触れる人の多くが、アリョーシャの婚約者でありつつも、その兄イワンも愛するに至るリーザ、この十四歳の少女の奔放さと魅力に引きつけられます。私もこの少女を通してアリョーシャとイワン、そしてドミートリイたちについて何が見えて来るのか、一度しっかりと追っておこうと検討を続けてきました。その過程でハッキリしたことは、作品構造の面で主な舞台となる田舎町の家畜追込町に対して、モスクワがそれに劣らぬ重要な位置を占めるということでした。御存知のようにドストエフスキイ世界の特徴とは、ある限定された場所で、わずかの日時の中に、爆発的にドラマ展開がなされることです。この作品においても、ゾシマ長老の死と腐臭事件、そしてフォードル殺害事件とが、家畜追込町で二夜にわたってたて続に起こります。「家畜追込町<sup>かちくおいこみちよう</sup>（スコトプリゴールニェフスク）」——この町名の異様さに注目すべきでしょう。上述の聖書のゲラサの豚群との連関は明らかです。これら聖と俗の両極にある二人の死を核として、一週間前後あるいはその後の二カ月間に、主人公たちの宇宙論的とも終末論的とも言うべきドラマが展開するのです（★）。しかし他の作品でもそうですが、ドストエフスキイはこれら凝縮した時間と空間の背後に、主人公たちの前史・プレヒストリーを丁寧に描き込んでいて、私たちもそれを受けて丁寧に読んでゆくと、そこから様々なドラマが、新たな拡がりや奥行きを以って目の前に広がってくるような作品構造となっています。『カラマーゾフの兄弟』においてもリーザという少女は、私たち読者の視界を、空間的にも時間的にも、家畜追込町からモスクワへと広げさせ、アリョーシャとイワンの前史、その成長史を垣間見させる導き手となっています。しかしここではリーザについてお話しする時間はなく、彼女が愛するに至る二人の兄弟アリョーシャとイワンに焦点を絞り、殊にこれら二人のモスクワにおける成長史の一端を垣間見ること、「ドストエフスキイと聖書」という今日のテーマに焦点を絞り込みたいと思います（★）。

★様々な登場人物が、空間的にも時間的にも、突如ある一点に集中・凝集し、そこでは通常の身分の上下・富の多寡・善悪・聖俗・老若男女等の相反する価値が溶け合い、更には一気に逆転する爆発的なドラマが起こることを「カーニヴァル」という名で纏め、更に様々な人物と事件が複雑

多層的に作品を織りなす現象を「多声性(ポリフォニー)」と名付け、これらからドストエフスキイの作品世界とその思想を解き明かそうとしたのがミハイル・パフテンです。彼の『ドストエフスキイの詩学の諸問題』は、ドストエフスキイ世界のみならず、聖書世界へのアプローチを図る上でも非常に参考になるものです。日本では優れた翻訳が二つ出ています。是非、一読をお勧めします(『ドストエフスキイ論——創作方法の諸問題』[新谷敬三郎訳、冬樹社、1968]。

『ドストエフスキイの詩学』[望月哲男・鈴木淳一訳、筑摩書房、1995])。但し「カーニヴァル」にしても「ポリフォニー」にしても、これらの概念を生半可な知識のままに多用すると、とかく対象の抽象的で上滑りな分析と説明に墮してしまう危険があるので注意をすべきです。

★★『カラマーゾフの兄弟』では、モスクワから長男のドミートリイ、次男のイワン、末っ子のアリョーシャが次々と生まれ故郷の田舎町「家畜追込町」に戻り、ここを舞台にドラマが爆発的に展開してゆきます。家長フョードルの私生児とされるスメルジャコフは、父の許で下男として働く身で、この不動の一点がドラマの起爆剤となることにも注目すべきです。新約聖書では、辺境の地ガリラヤで宣教活動を繰り広げていたイエスが、いよいよ首都エルサレムに乗り込むや、その後は十字架までの磔殺に至る「受難物語」が一気に展開し、我々読者の息を呑ませます。ここにもまた一つ、激しい「カーニヴァル」世界が展開すると言えるでしょう。ドストエフスキイ世界と聖書世界。これら両世界が相互に象徴し合い、主人公たちのドラマを展開させてゆく——モスクワと家畜追込町、ガリラヤとエルサレム、これらの対照軸に注目するだけでも、我々には豊かな思索の可能性が開けてきます。

### 3. アリョーシャの出家に至る成長史(A～F)

まず最初に、モスクワにおいてアリョーシャが出家に至る経緯を見てみましょう。『カラマーゾフの兄弟』とは、母に早く死なれ、父親からは「忘れられ、棄て去られた」子供たちが、この世界でそれぞれ如何に新たに真の母と父を獲得し、如何に真の故郷を見出すのか、またその過程で如何に聖書とイエスと出会い(★)、このことを介して如何に「神と不死」の問題と取り組んでゆくのかというドラマとして、つまりはそれぞれの若者の魂の「成長史」として読むことが可能だと思います。主人公アリョーシャの場合にも、ドストエフスキイはこの若者の出家に至る精神史を実に丁寧に描き込んでいます。私は「ある家族の歴史」と題された冒頭第一篇の数十ページを読むことが大好きです。読み返す毎に、新たな一篇の小説を読むような思いにさせられ、作者が如何に大切にアリョーシャを始めとする主人公たちを扱い、また如何に慎重にその魂の成長史を刻み込もうとしているかに心を動かされ、この作品に向かう新たな視点と意欲とを与えられるからです。

モスクワにおけるアリョーシャの成長史。それを知る主な資料は、第一篇の中でも殊に第4・5章です。今日はまずここから、アリョーシャの性格規定や出家に至るポイントを整理し、AからFとして検討してゆきましょう(★★)。

★前半で我々はアリョーシャが会おうイエスの言葉を検討しますが、ドストエフスキイは聖書学

の知見に従って聖書を読んでいたわけではありません。しかし以下の分析から明らかとなるように、彼が捉えて提示するイエス像は、伝統的な正教信仰の範囲内には収まらない独自の鋭利なイエス像であり、これは聖書学が歴史批判的・学問的に浮き彫りにするイエス像とも強く響き合うものと考えられます。7年前の講演でも私は、ドストエフスキイがアリオーシャの造型に用いたイエスの言葉に対して、聖書学的な角度から検討を試みたのですが、この作業はまだ僅かではなく、聖書学についても具体的に細かく説明する余裕はありませんでした。

今回は、この(★)印をつけた付加的説明の欄で、折に触れ聖書学が用いる基本的な用語や方法について、前回よりやや踏み込んだ説明を試みたいと思います。このことによって皆さんは、アリオーシャが向き合ったイエスの言葉について、色々考える機会を持つことになるでしょう。しかしこれも飽く迄も聖書学の門外漢である私の導入的説明でしかありません。より正確で詳しい情報は、文中や末尾に付した「参考文献」をご覧ください、聖書学者の皆さんの本格的な説明に耳を傾け、皆さん自身による思索に繋げて頂きたいと思います。

★★この講演でお話をした「アリオーシャの出家に至る成長史」とは、第一篇第4・5章に記された様々なデータから私が組み立て直したアリオーシャ像であり(後で見ますが、これは聖書学の「様式史」や「編集史」の作業に当るでしょう)、私が取り上げていない要素も少なくありません。皆さんがこの作品を読まれる際には、別の新たな視点から取り組み、私が取り上げたのとは違う要素も入れ、自分自身のアリオーシャの成長史、自分自身のアリオーシャ像の構成を試みて下さい。これはⅢのイワンの場合と同じです。

一人ひとりが自分自身のアリオーシャ像、またドストエフスキイ像を刻むべきこと、このことは聖書との取り組みに於いても同じです。つまりまずは福音書テキストとの取り組みを基に、最終的には自分自身のイエス像の構成、自分自身のキリスト教観の獲得を目指すべきことは言うまでもないことを、最初に記しておきたいと思います。なお「成長史」ということについては、改めて11ページの(★)を参照して下さい。

## アリオーシャの成長史

### (A)

まず注目したいのは、ドストエフスキイが主人公アリオーシャの「生来の善良さ」を具体的に様々に積み上げてゆくことです。アリオーシャとは「他人への信と愛と善意」に立ち、「赦す人」ではあっても決して「軽蔑・批判・裁きをしない」ことを特徴とする、この上なく純真かつ善良な若者であることが、作者によって丁寧かつ周到に刻まれるのです。

### (B)

次に注目すべきは、このAの特徴を、作者が改めて「宗教的・福音書の磁場」で規定し直すことです。私はドストエフスキイ文学の特徴とは、その成否は別として、現実世界がそのまま超越世界と重ねられ、これら二つの世界が相互に象徴し合うという聖・俗の「二重構造」<sup>ヴェルテップ</sup>を以って展開することだと考えていますが、ここでもAで規定されたアリオ

ーシャの性格が、改めて「<sup>ユローチグイ</sup>宗教的痴愚」というロシア独自の宗教性と重ね合わされます。これを福音書の磁場で言い換えれば「幼な子」（マタイ十八1-5）ということになるのでしょうか。あるいは「<sup>あす</sup>明日のことを思ひ煩<sup>おも</sup>ふ勿<sup>わづら</sup>れ」（マタイ六34）（★）の精神を地のままに生きるのが、アリョーシャだとも言えるでしょう。繰り返しとなりますが私たち読者は、作者がこのような「地上の天使」（ドミートリイの言葉です）アリョーシャ像を刻もうと筆を重ねる作業を、注意して読む必要があると思います。

★ドストエフスキイがアリョーシャとその精神を様々な言葉で刻み、最終的には福音書の磁場の言葉に至ることは、この後の考察に於いて明らかとなります。しかしここで「幼な子」と「明日のことを思ひ煩ふ勿れ」というマタイ福音書から採った二つの表現は、ドストエフスキイが作品中で直接用いているものではなく、福音書の磁場のアリョーシャ像を明確にすべく、論者（芦川）が提示する主観的イメージ、言い換えれば解釈です。次の（C）に於ける「地殻変動」と「地質学的変動」という言葉についても同じで、前者の「地殻変動」の方は私の言葉であり解釈です。言うまでもないことですが、論文に於いては用いる言葉・概念が何処からの引用か、作者自身が用いたのか、論者の言葉・解釈なのか——これらのことを明確にしておくべきです。

### （C）

中でも特に注意すべきは 高等中学校生の頃、このアリョーシャの身に魂の「地殻変動」のようなものが生じたと強調されることでしょう。この「地殻変動」という言葉は作者のものではありません。作者はイワンの思索の頂点を「地質学的変動」の人神思想としますが、これを私がアリョーシャに当てはめて言い直したものです。高等中学校生の時に卒業まで一年を残し、日本では高校生で十六歳から十七歳の頃でしょうか、アリョーシャは「出家の決意」をし、高等中学校を退学したと記されます。生来の純真で善良この上ない天使のような若者が、その延長線上に出家まで思い立つ——この「地殻変動」、アリョーシャの決意について、作者は二度にわたりほぼ同じ言葉で次のように説明します。

「その時、そのことだけが彼に感動を与え、俗世の憎悪の闇から愛の光に向かって身を引き剥がそうとしていた彼の魂の、いわば究極の理想と思えたからである」

「俗世の憎悪の闇」から「愛の光」へ（★）。アリョーシャがただ天上にのみ目を向ける天使ではなく、地上世界の「闇」を見詰める現実主義者でもあったと強調されることを忘れてはならないでしょう。

★「愛」という言葉は、アリョーシャに於いても、『カラマーゾフの兄弟』に於いても、また聖書世界でも、究極の「キー・ワード」と言うべきものでしょう。また我々の周囲にいる市井の名もなき人たちの多くが、わざわざ「愛」という言葉を口にせずとも、日々「愛」そのものを生きる

人たちであることも厳然たる事実です。しかし皆さんもご存知のように、この言葉を余りにも正面から振りかざすと、主観性が強く前面に出るばかりか、何か曖昧で安っぽい宗教的熱狂と陶酔の雰囲気は濃い始めてしまいます。新約聖書に於いてヨハネ福音書が、厳密な文献学的・歴史批判的な方法論の上に立つ聖書学に於いては研究対象とされることが少ないのは、この福音書が正面から「愛」を打ち出すことも一つの理由だと言えるでしょう。「愛」という概念や「奇跡物語」は、妥協なき批判精神を土台とし、理性の厳密な行使を旨とする聖書学には、概して扱い難いものとされる傾向があります。

「愛」という言葉・概念を用いる人間が、それを如何なる体験と思索の中から紡ぎ出してきたのか、その人間はこの概念を用いるのに十分に成熟した精神を持ち、確かなリアリズムに立つのか否か？——このことを判断するには厳しい批判精神が必要となるでしょう。最後の「付説」でイエスの「受洗物語」を検討する際、我々はもう一度この問題に戻ることになります。

#### (D) 「一粒の麥の死」

上のCと関連して、更にそれに追い討ちをかけるかのように、作者はアリョーシャが「真理を目指す現代青年」であり、そのためには「命を犠牲にする」ことをも厭わなかったと記します。この「命を犠牲にする」という言葉は、『カラマゾフの兄弟』のエピグラフとして用いられたイエスの「一粒の麥の死」の譬とも呼応して、決定的キー・ワードと言うべきものです。この「一粒の麥」について少し考えておきましょう。

『カラマゾフの兄弟』の冒頭に置かれたイエスの言葉は、ヨハネ福音書から採られたもので、次の如くです。

「誠<sup>まこと</sup>にまことに汝<sup>なんぢ</sup>らに告<sup>つ</sup>ぐ、一粒<sup>ひとつぶ</sup>の麥<sup>むぎ</sup>、地<sup>ち</sup>に落<sup>お</sup>ちて死<sup>し</sup>なずば、唯一<sup>ただひと</sup>つにて在<sup>あ</sup>らん。もし死<sup>し</sup>なば、多<sup>おほ</sup>くの実<sup>み</sup>を結<sup>むす</sup>ぶべし」(ヨハネ十二24)

この引用が持つ意味について考えるには、続く一節も視野に入れる必要があるでしょう。

「己<sup>おの</sup>が生命<sup>いのち</sup>を愛<sup>あい</sup>する者<sup>もの</sup>は、これ<sup>うしな</sup>を失<sup>う</sup>ひ、この世<sup>よ</sup>にてその生命<sup>いのち</sup>を憎<sup>にく</sup>む者<sup>もの</sup>は、之<sup>これ</sup>を保<sup>たも</sup>ちて永遠<sup>とこしへ</sup>の生命<sup>いのち</sup>に至<sup>いた</sup>るべし」(同25)

24節に加えて25節。これらがセットで示すのは人が「永遠の生命」を得るために不可欠な条件です。ヨハネ福音書のイエスによれば、それは「この世にてその生命を憎む」こと、つまり「一粒の麥」としての死だということです。福音書の中核をなす逆説です。

次にこの24節と25節を更に広い文脈の中に置いて見てみましょう(★)。するとこの二節が置かれたヨハネ福音書十二章とは、いよいよエルサレムに乗り込み、十字架上の死を目前にしたイエスが報告され、福音書構成上の重大な転換点となる一章だということが分かります。つまりここで福音書記者ヨハネは十字架と直面したイエスに、弟子やその

他の人々に対して、彼らが「永遠の生命」に至るためには、己の命を「一粒の麥」として投げ出し、自分に従う覚悟をしなければならぬと迫らせるのです。まずはイエスの十字架上の「一粒の麥」としての死。次にその十字架と直面した人間が迫られる「一粒の麥」としての死。そして「永遠の生命」。『カラマーゾフの兄弟』のエピグラムの背後にあるものとは、これらイエスの十字架をめぐる一連の受難史の出来事であり、ヨハネ福音書の中心的なメッセージと言うべきものなのです。ここで私たちは、今日のクリスマスへの問いに関連する大切な問題に触れています。

アリョーシャが「真理」を目指し、「命を犠牲にする」ことをも厭わぬ「現代青年」であったという指摘とは、そのままエピグラフの「一粒の麦の死」と「永遠の生命」のテーマと呼応する設定であり、またその背後には十字架に至る受難のイエスが踏まえられていることが判明し、作者の作品構成の意図が強く浮き出てくると言えるでしょう（★★）。

★「一粒の麥」の例ばかりでなく、ドストエフスキイの作品・文学作品一般における聖書引用は、それが聖書の中で置かれた前後の文脈も同時に確認し、更にそれが聖書・福音書全体の中でどのような位置を占めるのかについても検討することが大切です。つまり「小さな文脈」から「大きな文脈」へと目を移すことから、作者の作品構成の意図が小さく、また逆に大きく浮き出てくるものが少なくないからです。作品中の聖書引用について、その出典を以上のように何段階にも注意をしながら常に確認し続ける必要——このことは、この後の7やⅣでも言及します。

なおここで「小さな文脈」と「大きな文脈」としたものは共に、この後に紹介しますが、聖書学に於いては、福音書記者のイエス像の構成意図を探る「編集史」的分析の方法に相当するものと考えればよいと思います。

★★「一粒の麦の死」の譬とは、己の命を「一粒の麥」として十字架上に投げ出したイエスの生と死を踏まえ、人が「永遠の生命」に至るための必須の条件を提示する譬であること、そしてこれがヨハネ福音書の中核のメッセージであり、また『カラマーゾフの兄弟』全編の中核メッセージでもあることが浮かび上がって来ました。しかしこれはヨハネ福音書に限らず、マルコ福音書においても他の二つの福音書に於いても同じであり、更には新約聖書全体の中心をなすメッセージだと考えてもよいでしょう。このことは後の「7. イエスの言葉（3）、再構成の考察」や、「付説」でも改めて扱います。

## （E）

アリョーシャの出家に至る魂の成長史に関連して、作者は更にこの青年が「理想主義者」と「現実主義者」との両面を持っていたと記します。つまりこの青年の出家の決意とは、「天を地上に引き下ろす」ことを目指す社会主義者とは異なるものであり、また「神なしに建てるバベルの塔」（★）を目指すものでもなく、飽く迄も「地上から天に達する道を進む」意志に貫かれたものだと言えます。作者の描こうとするアリョーシャとは、先の出家の決意と意志に表明されていたように、「愛の光」に向かおうとする宗教的理想主義者、

つまり配布プリントに記したように、「神と不死」をひたすら求める「ロシアの小僧っ子」として設定されていることが、ここに更に明瞭となってきました。

一方「現実主義者」アリョーシャについてですが、この現実主義者という言葉は先のCで見たように、しばしばこの青年を指すのに用いられますが、別に彼がちゃっかりとした功利主義的現代青年であったというような意味ではありません。「功を急ぐ」点では他の多くの現代青年と同じであっても、アリョーシャは実際に「真理」を求めるには大変な時間をかける必要のあることを承知していて、そのための骨の折れる困難な勉強や研究に五年や六年は犠牲にする覚悟を持つ青年であった——このような意味なのです。「天上を見据える現実主義者」とでも言うべきでしょうか。ここにも出家に至る求道青年アリョーシャを幅広く造型し、リアリティを与えようとする、作家の慎重かつ深い配慮が伺われます。

★「バベルの塔」(創世記十一 1-9)。天にまで届く塔のある町バベルを建設しようとした人間が、神により言葉を混乱させられ、全地に散らされ、倨傲の精神を滅ぼされてしまいます。ドストエフスキイの作品には新約聖書からばかりか、旧約聖書からも多くが採られ、作品の奥行きと広がりや象徴性を増し加えています。この点については、後に再度言及します(→31 ページ)。

#### (F)

このような作者による説明の中で最も注目すべきは、アリョーシャが「真剣に思索をした末に」「神と不死の存在を確信」し愕然とするや、直ちに「不死のために生きたい。中途半端な妥協は受け入れられない」と自らに言い聞かせたとされることです。「神と不死」、つまり「神」と「死を超えた永遠の生命」、これらがヨハネ福音書と呼応して『カラマーゾフの兄弟』の中心テーマであることは、先に見た通りです。しかし出家を決意した十六歳か十七歳の青年アリョーシャが、これらの問題を既に完全に解いてしまったとするならば、この物語は成立しないでしょう。この青年が得た「神と不死」についての「確信」と言っても、それは彼がこれから辿ろうとする長い旅の入り口で一瞬垣間見ることを許された天上の光景でしかなく、むしろそれはここに向かって妥協なく歩み来れとの天からの「呼び声」のようなものだと考えるべきでしょう。ここに読み取るべきは、人が「神と不死」のような「世界的な問題」「永遠の問題」に心を開かれてから、究極の完成に至るまでには如何に長い時間がかかるか、このことを知悉した作家ドストエフスキイのリアリズムでしょう。アリョーシャが一瞬与えられた確信の深化と強化の長い道程、ドストエフスキイがこれから描こうとしているのは、正に彼の「魂の成長史」(★)と考えるべきだと思います。

★この「魂の成長史」という視点は、IIIにおいてモスクワのイワンの思索の跡を辿る場合にも極めて大切です。殊にイワンが十字架上のイエスを前に「ホザナ！」を叫ぼうとして叶わず、悪魔の「否定の精神」に身を委ねてゆく長い試行(思考) 錯誤の過程、「肯定と否定」「信と不信」の分

裂のドラマも(→III-4)、ただ否定的に捉えるのではなく、この「魂の成長史」という広い視野の内に捉えることが必要でしょう。『カラマーゾフの兄弟』に於いて、ここに登場する若者たちは皆、それぞれの道を歩み、それぞれの「肯定と否定」「光と闇」のドラマを経て、究極「神と不死」に向かう人物として、その「魂の成長史」が描かれていると考えるべきだと思います。殊に「聖なるもの」に躓き、その絶望の底から「起こされる」(「復活」させられる)ドラマを、後に我々はアリョーシャやペテロの「大きな成長史」と呼ぶこととなります。

「魂の成長史」という概念の背景には、ドストエフスキイがシラーと共に深い影響を受けたドイツ・ロマン主義派のゲーテが存在し、彼の『ウィルヘルム・マイスターの修行時代』を代表とする「教養主義小説」(自己形成小説) Bildungsroman の伝統があると考えられます。ドストエフスキイはこのドイツ教養小説を、聖書世界を背景とし、「神と不死」を求める「ロシアの小僧っ子」を主人公とする宗教的自己形成小説として展開したと考えれば、この作品の主人公たちの「肯定と否定」「光と闇」のドラマを理解する確かな視野が一つ開かれるでしょう。

聖書における「イエス像」を構成するにあたっては、イエスを「神の子」「救世主」として捉え、その生誕から死に至るまで一貫して絶対不可侵の聖なる存在として見てゆく信仰の立場もあるでしょう。しかし洗礼者ヨハネの許に赴き、彼から「罪の赦しとなる回心の」洗礼を受けるイエス。ヘロデ王による洗礼者ヨハネ殺害を向こうに置き、ガリラヤに於ける「巡回霊能者」(G. タイセン、後述)として「神の国」の到来を告げるイエス。そして最後には弟子たちからも裏切られ、ゴルゴタ丘の十字架上で惨殺されるに至るイエス——各福音書が伝えるこのような様々なイエス像を検討することから、イエスその人にも「成長史」(しかも極めて逆説的で悲劇的な「成長史」)を読み取ろうとする試みがあって然るべきでしょう。「付説」では、このイエスを裏切って死に渡した弟子たちの一人ペテロの「大きな成長史」に焦点を絞ります。

聖書学の世界に触れる際、聖書学に携わる人たちが各自如何なる立場からイエス像を構成しようとするのかに注意を払い、しかもそこに「成長史」という視野を加えると、聖書学が身近なものとなって興味が湧き、イエス像の構成も、またペテロを始めとする弟子像の構成も、自分自身の身近な問題になるでしょう。更にそこからは、ドストエフスキイに於けるイエス像構成の在り方も、またアリョーシャを始めとする人物像造型の在り方も、より深く理解されてくるでしょう。我々は「成長史」という視野を、思索の不可欠の範疇に入れる必要があると思います。

#### 4. 聖書、イエスの言葉との出会い

「魂の成長史」という大きな展望の下に、まずは「神と不死」を求めてのアリョーシャの出家に至る、いわば「小さな成長史」を辿ってきました。この青年の魂の「地殻変動」の事実を積み上げる作者ドストエフスキイの丁寧な筆と、その背後にある作品構成の意図を、これである程度確認出来たように思います。そしていよいよ作者が、この「小さな成長史」の最後に主人公を立たせるのが聖書の前であり、イエスの言葉の前であることを見てゆきましょう。

作者は「[聖書には] <sup>スカーゲン</sup>こう記されている：・・・」と前書をし、アリョーシャが向き合っ

た次のようなイエスの言葉を紹介します。

「なんぢ若し全<sup>まった</sup>からんと思<sup>おも</sup>はば、一切<sup>いっさい</sup>を分ち與<sup>わか</sup>へよ、かつ來<sup>きた</sup>りて我<sup>われ</sup>に從<sup>したが</sup>へ」(★)

続いて作者は、このイエスの言葉を受けたアリョーシャの心をこう記します。

「《一切》の代わりにニループリを与えたり、《我に從へ》の代わりにただ礼拝式に通ったりするだけなど僕には出来ない」「そこでは《一切》[を与えているの]か、それともそこでも《ニループリ》しか[与えていないの]か？」

「一切かニループリ」か。若者らしい瑞々しく厳しい問いです。「然<sup>しか</sup>るか否<sup>いな</sup>か」(マタイ五 37) という二者択一の厳しい選択を迫るイエスに答え、神の前に「全からん」者となるべく、アリョーシャは「一切を分ち與へる」者、イエスに「從ふ」一人の若者としてモスクワを去り、「そこ」つまり故郷の家畜追込町を目指し、そしてこの町の郊外にある修道院で「キリストの御姿」を守るゾシマ長老と出会うに至ります。アリョーシャの出家に至る「成長史」とは、決して初めに聖書とイエスの言葉ありきではなく、彼の魂が様々な「地殻変動」を経た末に、聖書とイエスの言葉に収斂してゆく過程として描かれるのです。

★これがイエスの言葉であることは明らかです。しかし福音書の何処に記されているのか、確認する必要があります。すると以下で見えてゆくように、出典はマタイ・マルコ・ルカ三つの福音書であることは分かるのですが、それら三つのどれとも正確には対応していないことも明らかになります。ドストエフスキイは、これら三つを基に自らイエスの言葉を合成したのではないか？ — このような大きな問題が浮かび上がって来ます。それは如何にか？ 何故なのか？ そしてその結果・効果は何なのか？ ドストエフスキイに於ける聖書、そしてそのキリスト教思想を正面から検討する必要性が、ここに大きく立ち現れて来るのです。ドストエフスキイと聖書について、バフチンから始めて様々なテーマについて説明を試みてきましたが、ここで我々は講演の大きなポイントの一つに至ったと考えて下さい。

アリョーシャとイエスの言葉との出会い — これをドストエフスキイが如何に構成し表現したかを理解するため、以下この「付加的説明」欄では、聖書学がイエスの言葉に如何にアプローチをするか、その基本的な方法論についても少しずつ確認してゆこうと思います。このことで、イエスの言葉を巡って、聖書学の探求とドストエフスキイの創作とが切り結ぶ接点も大きく浮かび上って来るでしょう。

## 5. イエスの言葉 (1)、出典の問題

アリョーシャが向き合ったイエスの言葉とは、新約聖書のどこから採られているのでしょうか？ その出典が明らかとなり、この青年がその「地殻変動」の最後を聖書のイエス

の言葉との出会いで終え、モスクワを去って故郷の修道院でゾシマ長老と出会うのだとすれば、それはそれなりに彼の「小さな成長史」の見事な完成と言えるでしょう。そして私たち読者が彼に向ける注意も、今度はゾシマ長老の許での修業に向かい、そこには主人公の新たな「大きな成長史」が目の前に開けることでしょう。

ところがその前に、一つの厄介な問題が立ち塞がります。作者が紹介したイエスの言葉を聖書の中で確認しようとしても、どこにもそれと正確に対応する言葉は見出せないのです(★)。このイエスの言葉は、作者が新約聖書を基に自ら再構成したものと考えられ、しかもこの再構成の内にはドストエフスキ自身のイエス理解が潜み、主人公アリョーシャに託す思想が込められていると考えられます。この問題を看過して先に進むことは出来ません。今日私がお話しようとしている最も大切な問題の一つに至りました(★★)。

★これから検討してゆくように、「聖書のイエスの言葉」と言っても、マタイ福音書とマルコ福音書とルカ福音書とは、同じ内容のものが、それが置かれた文脈と共に、それぞれ微妙に違う表現となっていることが多いのです。「イエスの言葉」ばかりでなく、それと共にその言葉の背後にある「イエスの振舞」も考える必要があります。聖書学はそれらイエスの言動、つまり「言葉」と「振舞」について、それが福音書に採用される前に「伝承」として存在していた古層を出来るだけ明らかにし、その伝承を担った人々の「生活の座」も確定しようと努めます(「伝承史」的方法)。「伝承」の背後にあるイエスその人の原像に出来るだけ近づこうとするためです。またその「伝承」が福音書記者により、例えばイエスの単純な「モノローグ」として紹介されたのか、様々な相手との「対話」や「討論」の中に組み入れられた「アポフテグマ」としてあったのか、あるいは更に大きな「物語」として構成・叙述されたのか等々、つまり如何なる「様式」として用いられたのかを分析・確定してゆきます(「様式史」的方法)。そこから各福音書記者がそれらの「伝承」を用いて、自らの思想、更には彼の属する教会の思想に沿って(と言うことは、そのイエス像に沿って)、また彼らが現実生きていた「生活の座」に即して、如何に福音書を構成・編集したのかを探るゆきます([編集史]的方法)

—— これら「伝承史」的・「様式史」的・「編集史」的探求(更には「文学社会学的」探究)の方法によって様々な付加的夾雑物を選び分け、イエスの言葉と振舞に関する原像を探究することが、まずは聖書学の基本的な目的と方法だと言えるでしょう。以下でも繰り返しその説明を試みます。

★★聖書学がイエスの「言葉」と「振舞」に関する「伝承」を扱う方法を、上に簡単に確認しました。ここでドストエフスキに戻り、先の「イエスの言葉」採用の問題に戻ると、ここには検討すべき大きな問題が存在することが分かります。つまりこの作家がアリョーシャを造型するにあたって、福音書のイエスの言葉を、しかも三つの福音書が伝えるそれぞれ微妙に異なるイエスの言葉を、彼自らが選んで作り変えたという事実—— ここにはドストエフスキ自身のイエス理解と、その上に立つアリョーシャ造型の思想と方法が存在すると思われるのです。講演に於いては、この辺を十分詳しくお話しする余裕がないままに、イエスの言葉の検討に進んだのですが、アリョーシャとイエスの言葉との出会いを分析することは、

以上のような視点からすれば、ドストエフスキイのイエス観を窺う上で格好の機会であるばかりか、聖書学的にも興味深い作業であり、最大限に注意を要するところなのです。

## 6. イエスの言葉（2）、再構成の問題

アリョーシャが向き合ったイエスの言葉、これは新約聖書のどこに出典を持つのでしょうか？ 新約聖書を検討すると、これはマタイ福音書（十九 21）、マルコ福音書（十 21）、そしてルカ福音書（十八 22）に記されたイエスの言葉を構成し直したものであることに気づかされます（★）。それらの言葉を、ドストエフスキイがシベリヤ流刑時代から死の当日まで用いていた新約聖書（1823、ペテルブルク）を基に訳出し、アリョーシャが向き合ったイエスの言葉と並べて、以下に記してみましよう（★★）。この1823年版新約聖書は、私の若い頃にはペテルブルクのドストエフスキイ博物館に行かない限り、目にすることは出来ませんでした。私は幸いにも指導教官の川端香男里先生からコピーを頂いたのですが、井桁先生は早くから現地に赴き、自らその聖書を参照・検討するという作業をされています。ご存知の方もおいでと思いますが、この聖書はつい最近ザハーロフ氏らによって立派な写真版が発行されるに至りました（『ドストエフスキイの聖書』2010、モスクワ）。ドストエフスキイと聖書について学ぶには、今や絶好の 때가 到来しているのです。なお今回聖書引用を文語訳にしているのは、この方がより福音書的磁場の厳しさと格調を伝えるように思われるから、という私の主観でしかありません（★★★）。

★これら三つの福音書は、イエスの活動を記す全体的な枠組みの点でも、また収められた個々の記事の内容の点でも互いに共通するところが多く、「共観福音書」と呼ばれます。聖書学が明らかにしたこれら三つの福音書成立の経緯も、以下に簡単に記しておきます。

紀元70年代の半ば頃、まずマルコ福音書が成立したとされます。これはマルコ自らが集めた、或いは彼の許に寄せられた「伝承」を基に編集されたと考えられています。次に80年代、マタイ福音書とルカ福音書が成立したとされます。これら二つの福音書はマルコ福音書と、各自が集めた伝承を基にしたと考えられますが、それらの中には共通の伝承（「語録資料」）が見出され、「Q資料」と呼ばれます（ドイツ語のQuelle・「資料」の頭文字Qから採ったものです）。一方90年代後半の成立とされるヨハネ福音書は、「共観福音書」とほぼ同じ枠組みであり、共通する伝承も一部は見られるものの、「徴（しるし）資料」と呼ばれる多くの奇跡物語も、長大なイエスの説教も独自であり、「愛」や「光」や「道」などの詩的かつ抽象的・思弁的な言葉も多用され、イエス神格化の度合いも強いという特徴があります。このため、歴史批判的な方法論に立つ聖書学の対象としては扱い難く、概して「共観福音書」とは別個に扱われることが多い福音書です。ドストエフスキイは、概してこのヨハネ福音書とルカ福音書を多く用いるのですが、彼と福音書の関係については、また別の機会に論じたいと思います。

### 《放浪のラディカリズムとアリョーシャ（1）》

聖書学では初期キリスト教会の生成にあたって「Q資料」や「トマス福音書」等、イエスの言葉を担った集団の研究が盛んに行われていて、これらの人々の思想、「生活の座」の解明が試みられています。中でもここ半世紀近く聖書学を牽引して来た一人、ドイツのG. タイセンが提示した「放浪のラディカリズム」という視点は、ドストエフスキイがアリョーシャを造型した視点と切り結ぶことが少なくないと思われ、私は以前から強い興味を抱いてきました。

タイセンによれば、キリスト教成立の初期、「遍歴教師」たるイエスの生と死に刺激され覚醒させられた人々が(その代表的な一人がペテロです)、イエスと同じく肉親も財産も故郷も身を守る手段も捨て、「巡回霊能者」(Wander・charismatiker)として各地を遍歴放浪し(「放浪のラディカリズム」)、「神の国」の到来を説き、病の癒しと悪鬼払いの奇跡を行い、当時の社会を支配する「アノミー(無規範状況)」に対して「愛と赦し」のヴィジョンを提示したとされます(『イエス運動の社会学』ヨルダン社、1981。『イエス運動 ある価値革命の社会史』新教出版社、2010)。

この「巡回霊能者」たちが担った「イエスの言葉」が、「Q資料」に収録された預言的・黙示家的熱狂主義のエートスを帯びた「イエスの言葉」と重なるところがあるとされるのですが、「巡回霊能者」たちと「Q教団」の人たち、これら二つの「放浪のラディカリズム」集団の「生活の座」や相互の関係については、未だ十分に明らかになっていません。また1945年に発見されたナグ・ハマディ文書の中に、114の「イエスの言葉」からなる「トマス福音書」があり、ここにも「Q資料」と重なるイエスの言葉が見い出されるのですが(『トマスによる福音書』荒井献、講談社学術文庫、1994)、この集団と「Q教団」との、また「巡回霊能者」たちとの関係も明らかにされてはいません。

タイセンが提示した「巡回霊能者」による「放浪のラディカリズム」という視点・概念は、未だ十分に歴史的文献的確認は得られず、それに対する反論も少なくないのですが、イエスその人と、彼の周辺に生きた人々の活きたエートスを掘み取った視点・概念として、今に至るまで多くの聖書学者たちを刺激し、その研究を活性化させて来たのでした。私も強い刺激を受けました。我々の講演では、タイセンに直接言及をしませんでしたが、以下にアリョーシャとイエスの言葉との出会いを検討し、ドストエフスキイの福音書的磁場での創作について考える際に、この「付加的説明」欄で何度も立ち帰り、最後に「放浪のラディカリズムと成長史」と題した「付説」も付け加え、マルコ福音書に於けるペテロの「大きな成長史」についても考察する予定です。(タイセンの著作については、巻末の「参考文献」を参照して下さい →70ページ)。

★★現在主に依拠されるのは、ドイツのネストレ・アーラントの編集になる新約聖書(28版)ですが、ドストエフスキイにおける聖書の問題を考える場合は、まずは彼自身が用いた新約聖書を土台とすべきでしょう。事実、両者の間には少なからぬ違いが存在し、安易な聖書の利用は危険なのです。ドストエフスキイと聖書について本格的に学ぼうとする人は、ギリシャ語やロシア語等、語学の壁があり大変ですが、是非この壁を乗り越えて下さい。

★★★日本語訳の聖書は以前は日本聖書協会版が、今は『新共同訳聖書』(1987)が一般

的でしょう。学問的には岩波書店の『旧約聖書』『新約聖書』（共に聖書翻訳委員会訳で、様々な版があります）、更には田川建三個人訳による『新約聖書』（全八巻。合本の携帯版もあります。作品社、2018）。私は後者二つをお勧めします（なお田川氏が他の訳・訳者・研究者を攻撃する激しさには、氏の真理への強い確信と自信があるのでしょうか、私個人としては少々辟易とさせられます）。

以下にイエスの言葉を、(1)「アリョーシャが向き合ったイエスの言葉」と、(2)「共観福音書のイエスの言葉」とに分け、更にそれぞれの比較がし易いように、(2)の問題となる部分には下線も付しておきます。

### (1) アリョーシャが向き合ったイエスの言葉

《なんぢ若し全からんと思はば、一切を分ち與へよ、かつ來りて我に從へ》

### (2) 共観福音書のイエスの言葉

#### ★マタイ福音書

「なんぢ若し全からんと思はば、往きて、汝の所有を賣りて、貧しき者に施せ、さらば財寶を天に得ん。かつ來りて、我に從へ」(十九 21)

#### ★マルコ福音書

「往きて、汝の持てる物一切を賣りて、貧しき者に施せ、然らば財寶を天に得ん。かつ來りて、十字架を負ひて我に從へ」(十 21)

#### ★ルカ福音書

「汝の持てる物一切を賣りて、貧しき者に分ち與へよ。然らば財寶を天に得ん。かつ來りて、我に從へ」(十八 22)

ところでアリョーシャが向き合ったイエスの言葉の出典について、ロシアの三十巻本全集の註(1976)は、三つの福音書が出典であることを正確に指摘しています。しかしそれ以上の考察には至っていません。上の1823年版新約聖書の写真版と共に出版された『ドストエフスキイの聖書』(前述)においては、これをザハーロフ氏はマタイ福音書からの引用としてしか扱っていません。『カラマーゾフの兄弟』の日本語訳については、私の手元にあるものを見ると江川・北垣・池田・小沼訳はマタイ十九章からの引用としています。米川・中山・原・亀山訳には何の言及もありません。私たちはここで「ドストエフスキイにおける聖書」という今日のテーマが含む問題の一つ、聖書引用の扱い方に関す

る問題の大切な一端に触れていると思って下さい (★)。

★ドストエフスキイ作品の日本語訳の問題については、Ⅱ-3で聖書学について付加的説明をする際に改めて記します。また講演の際に、どのような聖書注解書を利用すべきかとの熱心な質問を受けました。巻末の「参考文献」は、私が聖書学の基本的文献として利用させて頂いてきたものですが、取り敢えずこれを質問への答えとさせて頂こうと思います。しかしドストエフスキイ自身が常に聖書そのものを読み続け、それを土台として思索した人です。小林秀雄は、シベリヤにおけるドストエフスキイの「聖書熟読といふ体験」と呼びます。これから彼の作品世界に触れてゆく人たちは、大変でもまずはドストエフスキイと聖書二つのテキスト間を常に往還しつつ、両世界の対応を確認しながら、自らの頭で思索するように努めて下さい。

なおドストエフスキイ作品における聖書出典について、その情報を詳細かつ正確に伝える「訳注」や「注解書」は、日本ばかりかロシアにおいてさえ未だ完全なものは現われていないと考えておいた方がよいと思います。日本の江川卓訳『カラマーゾフの兄弟』は、他の訳書と較べると抜きん出っていますが、その『謎解き』シリーズも入れて、聖書そのものについての理解は十分とは言えないように思われます。厳密な検討と註解の作業が既にどこかで進行中とは思いますが、たとえ出典が正確に示された場合でも、また将来立派な注解書が現われたとしても、先にヨハネ福音書エピグラフの「一粒の麥の死」の譬で示したように、また上の7や、これからⅣで試みるように、ドストエフスキイに於ける聖書引用は、何よりもまず自らの手でその出所を確認することを厭わず、またそれを常に聖書の大きな文脈に置いて検討する習慣を身に着けるべきでしょう。このような基礎作業の積み重ねによって初めて、ドストエフスキイに於けるキリスト教の理解は前に進むのだと思います。

## 7. イエスの言葉 (3)、再構成の考察

まずこれらイエスの言葉が置かれた「大きな文脈」について確認してみましょう (★)。マタイ十九章、マルコ十章、ルカ十八章。どの福音書においてもこの言葉が置かれているのはイエス受難史の文脈です。いよいよエルサレム入場を前に迫り来る自らの受難、ゴルゴタ丘上の十字架を視野に入れたイエスが、弟子たちや人々に対して、「永遠の生命」を得るためにはどのような覚悟が必要かを説き聞かせるという文脈です。これは正に先のヨハネ十二章、「一粒の麥の死」の譬が置かれた受難史の文脈と同じ文脈に他なりません。まずイエスの十字架という「一粒の麥の死」。そしてイエスの「死を超えた永遠の生命」。次にその十字架と直面した人間が迫られる自分自身の十字架という新たな「一粒の麥の死」。そして「永遠の生命」——ドストエフスキイがどのようなイエス像を向こうに置き、主人公たちをどのような磁場と方向で造型しようとしているかが一層明らかになってきました (★★) (★★★)。

★イエスの言葉が置かれた「小さな文脈」の方はどうでしょうか。イエスの言葉を直接導き出す人

物とは、三つの福音書が共通して大変な資産家であったと記します。律法を正しく守って来た富める模範的人物から、「永遠の生命」「不死」を得るにはどうしたらよいかと問われ、イエスは上のような勧告をします。しかし福音書記者がイエスの言葉を置く受難史という「大きな文脈」・状況が分かると、「小さな文脈」におけるイエスの言葉は、単に富者への心温まる勧告どころか、富・資産についての痛烈な批判と裁きさえ内包した勧告である可能性が浮かび上がって来ます。イエスばかりか、福音書記者が身を置く「生活の座」が、このような厳しい勧告をその読者に迫るものであったことが推測されるのです。このような福音書記者が属していた集団・教会については、次の(★★)で荒井献氏の分析を紹介しします。

このように富める男とイエスとの対話は、これを採録した各福音書記者によって「小さな文脈」から更に広く厳しい文脈、つまり十字架に行き着くイエス受難史の「大きな文脈」に置かれ、読者(つまりは福音書記者が属し、訴えようとしている集団・教会員に)「一切を」捨ててイエスに従うことが迫られるのです。

先にイエスに関する個別的な「伝承」に眼を向ける「伝承史」的視点と、その伝承の「様式史」的視点、次にその伝承を採用し利用した福音書記者の「編集史」的視点の三つを確認しました。ドストエフスキイにおける聖書テーマを検討する際には、これから検討をするアリョーシャの例で分かるように、聖書テキスト自身がいわば「伝承」として与えられていると考えるとよいでしょう。それゆえ我々はそれらを基に、「小」と「大」二重の「編集史」的検討を試みる必要があります。容易ではない作業ですが、このことでドストエフスキイ自身の内面と聖書理解に、またそこから来る主人公像の造型に、より肉薄する可能性が浮かび上がるでしょう。

★★なおこれら三つのイエスの言葉について、聖書学ではどのような分析がされるかについては、荒井献著『イエス・キリスト(下) その言葉と業』(講談社学術文庫、2001)で知ることが出来ます。著者はイエスの言葉が、富める男から問いかけられた「対論」の形をとったものであることから、「様式史」的には「(構成的) アポフテグマ」に属するものとします。

聖書学ではイエスについての「伝承」の様式として、

1. 「主の言葉」(単独で伝承されたイエスの言葉。大きくは「知恵の言葉」・「預言的・黙示的言葉」・「律法の言葉」・「《私》言葉」・「譬」などに分類されます)
2. 「アポフテグマ」(イエスの言葉を中心に置きながらも、その言葉が語られた状況を物語る伝承の様式)
3. 「物語」(イエスの奇跡行為や生誕・受難・復活など「物語」の様式で言い伝えられた伝承単位)

これら三つの様式に分類をした上で、それぞれの伝承の分析と考察をしてゆきます。

このような伝承の様式に着目し、それを産み出した「生活の座」・Sitz im Leben を確定し、そこから原始教団の意図・思想等を確認してゆく方法が、13ページの(★)でも説明したように「様式史」的方法と呼ばれ、M. ディペリウスやR. プルトマンによって提唱され、「編集史」的方法と共に、聖書学的分析の最も基本的な方法論となってきました。

★★★著者荒井氏の分析によれば、「富の放棄」を迫るイエスの言葉を、このような「アポ

フテグマ」として様式化する背景に存在したのは、「日常的価値の断絶」を自らの価値理念とした、タイセンの言う「巡回霊能者」たちであり、その「放浪のラディカリズム」であったとされます。先にも記しましたが、ドストエフスキイによるアリオージャの「成長史」の造型を理解する上で、この「巡回霊能者」「放浪のラディカリズム」という視点・概念は大きな参考になると思います。これについては14ページの《放浪のラディカリズムとアリオージャ(I)》に続き、21ページの(2)でも、また「付加的説明欄」(23ページ★★・41ページ★★)から「付説」(50ページ以降)に至るまで繰り返し取り上げます。この「放浪のラディカリズム」に関する部分のみを纏めて通読されるのもよいでしょう。

さて以上の文脈の検討の次に、これら共観福音書を基にイエスの言葉を再構成するにあたり、ドストエフスキイは何を採り、何を削ったかについても検討してみましょう。アリオージャが向き合ったイエスの言葉とは、マタイの記す「なんぢ若し全からんと思はば、マルコとルカの「一切を」、ルカの「分ち與へよ」、更に各福音書がそろって記す「かつ来りて、我に従へ」であり、これらが選り採られ、新たに構成し直されたものと考えられます。このドストエフスキイの聖書再構成については、いわゆる「編集史」的視点から、二つの大きな削除部分について検討をする必要があるでしょう。まずマタイの言葉で表わすと、「汝の所有を賣りて、貧しき者に施せ、さらば財寶を天に得ん」。ドストエフスキイはアリオージャが向き合ったであろうイエスの言葉から、このマタイを始めとする三福音書が共通して記す「財産放棄の勧告」全てを削除しています。次にマルコが記す「十字架を負ひて」。この削除も注目されます。これら二つの削除は、何故なされたのでしょうか？

第一に所有物の放棄に関する削除についてですが、この削除の理由は明白のように思えます。生来「明日のことを思い煩ふ勿れ」の精神を生きるアリオージャに(★)、今更この勧告は必要なかったのではないのでしょうか。幼くして母に死なれ、父からは「忘れられ、棄て去られた」この青年にとって、そもそも売り払うべき財産などありはしなかったのです(★★)。出家に行き着く「小さな成長史」に向けて、つまり「神と不死」を求め「<sup>ユローチヴィ</sup>宗教的痴愚」、あるいは「幼な子」アリオージャ像の造型に向けて、様々なエピソードを積み重ねる作者にとって、この青年をただ財産の放棄を促すイエスと向き合わせるだけでは、話の豊かな広がりには期待出来なかったことは容易に推測がつかます。作者は、アリオージャに呼びかけるイエスの精神は、むしろ「一切を分ち與へよ」という抽象度の高い厳しい呼びかけの方こそ、心に強く深く響く力を以って表現されると考えたのではないのでしょうか(★★★)。尤もその分ドストエフスキイはこの財産放棄の問題を、アリオージャの愛するリーザに、つまり母ホフラコワ夫人の有り余る富と愛に守られたリーザに投げかけさせることになるでしょう(十一3)。また母が遺した少なからぬ遺産の問題は、カラマーゾフ家の長男ドミートリイが担う重い十字架です。読者は作品の進展と共に、母の遺産の存在がドミートリイについて考える上で看過できない問題であることを知るでしょう。

★「明日のことを思い煩ふ」ことのない「幼な子」アリオージャ像は、先にお話したアリオージャの出家に至る「小さな成長史」が描かれた第一篇第4・5章に於いて、ドストエフスキイが丁寧に刻んだ核心部の一つと考えられます。直接聖書とイエスへの言及はありませんが、ドストエフスキイの思索のポイントがここにあることは明らかです。皆さん自身も確認してみてください。

★★養父ポレーノフが残してくれたお金が、既に二千ルーブリに上っていたとはいえ、この「明日のことを思い煩ふ」ことのない「幼な子」は、それを後生大事にしようというような精神は持ち合わせていなかったことを、筆者は繰り返し強調しています。アリオージャにこの二千ルーブリへの放棄を迫るというのでは、いかにも話が小さ過ぎるでしょう。

★★★「一切を分かち与える」——これを十字架上で磔殺されたイエスの精神の精髓とし、自らの「命」とするのは『罪と罰』のソーニャです。父のマルメラードフから追いやられた「行き場のない」地獄の底で、「一切を与えて」生きるソーニャ。彼女が「棺」と呼ばれるラスコーリニコフの屋根裏部屋に入った瞬間、この青年もまた貧困の底で「一切を与える」人であることを悟ったソーニャから、やがて彼が罪の告白をする時がきた時、その口をついて出た言葉はこうでした。「一緒に、苦しみましょう。一緒に、十字架を負いましょう！」。先に見たように、アリオージャ像の造型に於いても、十字架とは決定的なカギとなるものなのです。

ソーニャが見つめる「一切を与えて」十字架についたイエス、このイエス像を含めてドストエフスキイが構成したイエス像の歴史を簡単に辿ったものに、私の次の論考があります。「ドストエフスキイのイエス像」雑誌『アンジャリ』第33号、2017、親鸞仏教センター。「なんぢ若し全からんと思はば」——イエスが用いるこの「全き」という形容詞については、23ページで検討をします。

次にマルコが記す「十字架を負ひて」の削除の問題です。『カラマーゾフの兄弟』が登場人物たちの「成長史」としてあることは、繰り返し言及してきました。「神と不死」を求める主人公アリオージャの成長史もまた「大きな文脈」で見ると、他の登場人物と同じく最終的には「十字架に向かつての成長史」としてあることも先に確認しました。しかしその旅のほんの出発点に立つだけのアリオージャ、作者自身も「単なる駆け出しの博愛主義者」と記し、まだ出家に至る「小さな成長史」の内にいるだけのこの青年の視野の内に、既にイエスの生と死についての全体図が収められ、「十字架」の意味の全て、「一粒の麦の死」の逆説が完全に理解されていると考えるのは如何にも無理があります(★)。そもそも「一粒の麦の死」の譬は、書かれずに終わった後編も含めて『カラマーゾフの兄弟』全編を通してのエピグラフとして置かれているのです。作者はまずは彼を「現代青年」とし、「神と不死」探究のために「命を犠牲にする」という覚悟を表明させ、求道の出発に当たり「一切か二ルーブリか」という瑞々しくも厳しい問いを発せさせることで十分と考えたのではないのでしょうか。この語句の削除の背後にもまた、アリオージャの成長史全体に慎

重要な目を向ける作者ドストエフスキイの構成意図が見て取れるように思われます (★★)。

★私はマルコ福音書が記す「己おのれをすて、己おのが十字架を負ひて我おに從われへ」(八34)というイエスの言葉が、マルコ福音書ばかりか新約聖書の核であると考えています。そしてこの言葉をドストエフスキイは、アリョーシャの成長史を描く上での、また「一粒の麦の死」の逆説を表現する上での、最大かつ最後の「切り札」として取っておいたとも考えています。

十字架については、次のⅡで聖書世界とドストエフスキイ世界とを「定義」する際にも、またⅢでイワンと聖書について考える際にも、更には「付説」でも改めて扱います。新約世界ばかりかドストエフスキイ世界に於いても十字架は核心です。講演の出発点にあった「クリスマスと十字架」の問題とも絡め、この問題は皆さんの大きな課題として受け止めて頂きたいと思います。

★★『カラマーゾフの兄弟』が「神と不死」を求める「ロシアの小僧っ子」たる兄弟たちの「成長史」であること、そして今回我々が焦点を絞っているのはアリョーシャの出家に至る「小さな成長史」であることを、様々なデータの検討と共に繰り返し確認してきました。このドストエフスキイのアリョーシャ像造型への視点は、聖書学者タイセンの「放浪のラディカリズム」を考える上で大きなカギとなることをここで再度指摘しておきます。

### 《放浪のラディカリズムとアリョーシャ(2)》

「生来の信と愛の人」アリョーシャ、真理を目指す上では「一切を、命を犠牲にすることさえ厭わない」アリョーシャ、「真剣な思索」の末に「神と不死の存在を確信して愕然とするや」「不死のために生きたい、中途半端な妥協は受け入れられない」と自らに言い聞かせたアリョーシャ——この青年は「俗世の憎悪の闇から愛の光に向かって身を引き剥がそう」と高等中学校を中退し、愛するリーザにも別れを告げ、養育者の二人の老婦人の許を去り、モスクワを去って故郷の家畜追込町に戻り、町の郊外の修道院でゾシマ長老と出会います。

私はドストエフスキイが刻んだこのアリョーシャ像が、初期キリスト教会の生成を担った「巡回霊能者」像と驚くほどに響き合うのを感じます。先にも記しましたが、「放浪のラディカリズム」を生きた人たちとは、G. タイセンによれば、イエスと同じく肉親も財産も故郷も身を守る手段も捨て、「巡回霊能者」として各地を放浪し、「神の国」の到来を説き、癒しと悪鬼払いの奇跡を行っていた人々であるとされ、また「アノミー(無規範状況)」に陥っていた当時の社会において、攻撃衝動を転移・解消させる「愛と救済」のメッセージを提示するという重大な役割を果たしたとされます。

アリョーシャの出家に至る「小さな成長史」と、タイセンが説く「巡回霊能者」の「放浪のラディカリズム」——「俗世の闇」・社会の「アノミー」を向こうに置いた、またイエスの呼び声に応えた両者を支配する精神エートスは、図らずも多くの点で互いに強く響き合うものです。イエスとその生の磁場を見つめる二人、作家ドストエフスキイと聖書学者タイセンの視線の類似からは、考えるべきことが様々に生まれてきます。しかし我々は同

時に、二人の視線の相違にも眼を向ける必要があるでしょう。この問題については、次の8で「アリョーシャが向き合ったイエス像」を検討した後で、改めて23ページの(★★)で確認をし、巻末の「付説」に至るまで考察を続けてゆきたいと思います。

## 8. アリョーシャが向き合ったイエス像

《なんぢ若し全からんと思はば、一切を分ち與へよ、かつ來りて我に従へ》

アリョーシャが向き合ったイエスの言葉。この言葉の生まれ出た背景について、またその際に削除された語句の意味も含めて、聖書学的な視野も入れて検討をしてきました。最後に改めて、この言葉自体とそこに浮かび上がるイエス像について、そしてそれと向き合ったアリョーシャについて、私自身の感想を少し述べておきたいと思います。

一言で言うと、私はこの言葉から実に爽やかな、しかも厳しい風が吹き抜けるような印章を与えられます。つまりここからはドストエフスキイが構成した端正かつ厳しいイエス像が立ち上がるのを感じるのです。厳密な聖書テキストの分析と客観的歴史的事実の解明の作業を土台とし、そこからイエス像構成の作業に取り組む聖書学者の人たちも、このドストエフスキイによるイエスの言葉の再構成と、そこから浮かび上がるイエス像には少なからぬ関心を示すのではないのでしょうか——ドストエフスキイは聖書テキストからこのような端正で簡潔で厳しいイエスの言葉を再構成し、「神と不死」探究に乗り出そうとする「ロシアの小僧っ子」アリョーシャにぶつけたのかと。聖書テキストに対するドストエフスキイの主体的な取り組みと深い思索力、そして芸術的構成力が評価されるのではないのでしょうか。

そしてこのイエスに答えるべくモスクワを去るアリョーシャ。「神と不死」に関する確信を得て「愕然とし」、直ちに「不死のために生きたい。中途半端な妥協は受け入れられない」と自らに言い聞かせた青年。そして福音書との取り組みの中からイエスの「一切を分ち與へよ」との精神に答え、彼に「従う」ことを決意し、「全からん」者たるべく新たな「神と不死」探究の旅に乗り出そうとするアリョーシャ(★)——ここから立ち上がってくるのもまた、実に端正で厳しい求道青年の姿であると私は感じます。それは「頼りない」とか「女々しい」とかよく言われるアリョーシャ像とは対照的な、一途で真摯で端正な理想主義青年の姿です。

ドストエフスキイは、これから「神と不死」探究の旅に出ようとする主人公アリョーシャに対し、共観福音書を基に大胆にイエスの言葉を再構成し直すことで、この青年の求道の旅の記念碑とし、かつその旅の出発にあたっての餞の言葉、あるいは彼が携えるべき一本の旅の杖として贈ったと考えたいと思います。『カラマーゾフの兄弟』の冒頭近く、福音書的磁場で描き出された「ロシアの小僧っ子」の見事な「魂の成長史」がここにはあると言えるでしょう(★★)。

★「全からん」<「全い」——  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\varsigma$ (希、テレイオス)、露西亜語は  $\text{совершенно}$ (サヴェルシオン)<  $\text{совершенный}$ の短語尾、「完全な、完璧な、申し分のない」「絶対的な、本物の、紛れもない」などの意を持つ形容詞です(岩波ロシア語辞典)。ちなみに英語では perfect, absolute, utter, complete, total 等にあたります(オックスフォード露英辞典)。人格の最高度の完成を表わす、極めて分かり易い形容詞と言えるでしょう。

注目すべきことに、シベリヤでの懲役を終え、なお国境警備兵としての勤務に就いていたドストエフスキイは、フォン・ヴィーゲン夫人に宛てた手紙で(1854)、イエスについて六つの形容詞を用いて表現するのですが、その際彼は最後にこの形容詞を用いています——「キリストよりも美しく、深く、心を魅きつけ、理性的で、男性的で、そして完全なものは何もない」。ドストエフスキイにとりこの形容詞は、30年近くの間イエスと結びけられ、人間が仰ぎ見る至高の理想の一つであり続けたのです。このことは講演の最後の「おわりに」でも言及します(→50ページ)。

★★アリョーシャの「成長史」を刻む際に、ドストエフスキイがこの青年を置いた精神の在り方、そして初期キリスト教生成のメカニズムを刻むにあたり、タイセンが「巡回霊能者」たちを置いた精神エートス——改めてこれら両者の類似について言えば、具体的に個の問題としては、故郷と肉親と財産と自己防御手段を放棄する心的姿勢と生き様として、対社会的には、世の「憎悪の闇」「アノミー(無規範状況)」に対する「愛の光」「愛と赦し」のヴィジョンの提示と実践として、更にこれらを抽象的に纏めれば、一語「放浪のラディカリズム」の精神として確認出来るでしょう。ドストエフスキイの作品とタイセンの学説が共に、それぞれ長い間人々の心を捉えて来た理由の一つは、正にこの理想主義的精神にあると言っても差し支えないでしょう。しかしこの「放浪のラディカリズム」は、ただの抽象性・観念性に帰してしまうことなく、どこまで具体的宗教的リアリティを以って我々の心に迫り得るのか?——巻末の「付説」では、アリョーシャとペテロの「大きな成長史」の検討を通して、この具体的宗教的リアリティとは何かについて考えねばなりません。

## II. 「神と不死」

### (1) 聖書世界とドストエフスキイ世界

#### 1. 自分自身にとっての「神と不死」の問題

「神と不死」を求める「ロシアの小僧っ子」アリョーシャの出家に至る「成長史」の再構成を試み、その最後に置かれたアリョーシャとイエスの言葉との出会い、またその背後にあるドストエフスキイ自身のイエス像の構成、更には作品の構成意図などについて見てきました。このIの作業からも明らかなように、ドストエフスキイと対することは、聖書

と直面させられることであり、これら二つの世界と対することは、私たち自身が「神と不死」の問題と向き合い、聖書から自分自身のイエス像を構成し、更にはドストエフスキイ像をも構成する課題の前に立たされることも意味します。私自身も二十代にこの課題と取り組み始めてから既に四十年以上が経つのですが、未だ罅が明かず、なお日々取り組み続けているのが現実です。そしてここ数年、ドストエフスキイ世界とは何か？ 聖書世界とは何なのか？ 神とは？ イエスとは誰なのか？——これらの問題についてある程度自分自身の考えを纏めなければならぬ時が来たことも感じています。次のⅢのイワンにおける聖書の問題に進む前に、短時間ですがこのⅡでは、それらの考察の途中経過を一つの「叩き台」として提示し、皆さんの思索の手掛かりを提供出来ればと思います（★）。

★ⅠからⅡに関して、講演後最も多く寄せられた感想は、自分自身のイエス像の構成が必要であると自覚をさせられたというものでした。その通りだと思います。しかしこのことと関連して注意すべきことは、アリョーシャの魂の「地殻変動」とは、イエスの言葉との出会いから直接引き起こされたものではなく、まずは彼の「神と不死」探求の問題としてあったという事実、あるいは順序です。私がこのⅡにおいて、やや抽象的・観念的なテーマを敢えて取り上げたのは、ドストエフスキイにおいてはイエス像の構成という問題が、まずは「神と不死」の問題との取り組みから生まれるものであることを確認し、皆さんに「神はあるのか否か？」「不死はあるのか否か？」という「ロシアの小僧っ子」の問題意識の重大性と切迫性を自覚して頂きたかったからです。

これは次のⅢで見るイワンの場合も同じです。地上に満ちる不条理、「罪なくして涙する幼な子」たちの存在を前に、モスクワのイワンがまず対決するのは神です。不条理そのものの現実世界、これを受け止める神は存在するのか否か？ 究極の「ホザナ！」はあるのか否か？——この思索の末に神を否定し天上に追いやったイワンは、その後初めてイエス・キリストと向き合い、神なき地上における「キリストの愛」の絶対有効性を己の全重量を賭けて問うに至るのです。神、そしてイエス・キリスト——ドストエフスキイが描く主人公たちの宗教的認識の深化と覚醒劇を理解する上で、我々はこの二段階の奥行き・遠近法を忘れてはならないと思います。

ドストエフスキイにおいてイエスという存在とは、ただ単に聖典の中で崇め祭られる「救い主」「神の言葉・キリスト」として固定した聖なる存在だったわけではありません。彼が「神と不死」の問題と取り組む際、常に現れ出る最大の課題がイエスであり、イエスとは時空を超えて「神の国」の到来を伝える活きた存在だったのです。我々が福音書のイエスと向き合い、イエス像の構成と取り組む際も、彼が世に出てまず説いたのは「神の国」の到来についてであったこと、人々の眼と心を神に向かわせようとしたことに注意すべきでしょう。さもないと我々は、「神と不死」を求める「ロシアの小僧っ子」の切実な問題意識などとは無関係に、また彼が十字架上で「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし？」と叫んで死んで行ったことも忘れ、単なる「イエス像の構成」という知的ゲームにのみ関心を持つ、そして十字架上で虐殺されたイエスの誕生日・クリスマスに呑気に祝う、ペダンチックで抽象的な「日本の小僧っ子」になりかねません。

## 2. 聖書世界とは、ドストエフスキイ世界とは何か？

ユダヤ人。彼らはひたすら神に生き、自らの運命を、更にはまた民族の運命をも、神との関係において以外には捉えようとしなかった人たちだと言えるでしょう。驚くべき事実です。この大民族の数千年にわたる歴史から生まれた旧約聖書と新約聖書。これらの内でも、ここでは主に新約聖書に限って、聖書世界とは何か、それは何を問題としているのかについて、ドストエフスキイ世界と重ねて、以下三つの角度から表現を試みてみたいと思います。敢えてやや抽象的な定義・公式の形をとって表現してみようと思います（★）。

### 《聖書世界とは》

1. 「神と不死」の問題を、正面から追求する世界である。
2. 「神と不死」の問題を、イエスという存在の生と死の中に具体的に捉える世界である。
3. その中心にあるのはイエスの十字架である。

聖書世界とは何かについてのこの仮の定義と裏返しに、同様にドストエフスキイ世界とは何かについても、以下の三つの角度から定義を試みておこうと思います。

### 《ドストエフスキイ世界とは》

1. 「神と不死」の問題を、「ロシアの小僧っ子」たちが正面から追求する世界である。
2. 「神と不死」の問題を、彼らのイエス像の構成の中に具体的に捉える世界である。
3. その中心にあるのは、イエスの十字架である。

以上これら二組の定義は、飽く迄も私自身の仮の定義として参考にして下さい（★★）。

★これら二組の定義について、講演の後で「抽象的だ」との感想が寄せられました。「抽象的」ということは当初から敢えて目指したことであり、それどころか極めて「主観的」でさえあると思います。この定義の試みについては、講演で言及すべきかどうか迷ったのですが、これが皆さんの思索の「叩き台」となり刺激となればと思い、最終的に言及することに決めました。これらの定義は、ここで私がお話してきたこと、またこの後のⅣで扱うイワンの神否定と、それに続く彼の「キリストの愛」の否定についてお話することの土台となり結論ともなるもので、この講演の場のみでなく、これから後の皆さんの思索の参考にして頂ければと思います。このような形で聖書世界とドストエフスキイ世界とを、十字架を核としてギリギリまで煮詰めて表現することが、今の私にとって極めて大切な課題としてあり、なおこの問題については思索を深め、今後のドストエフスキイ論の中で検証を続けてゆかねばと思っています。

★★この講演会から三年後、東京湯島の親鸞仏教センターで行われた「現代と親鸞研究会」での「問題提起」に於いても、私はこの定義を提示しました。この詳細は「ドストエフスキイ研究会便り」の（19）と（20）に掲載されています。センターでは、この定義について直

接の議論はなされませんでした。ドストエフスキイと親鸞、キリスト教と浄土教とが互いに深く切り結ぶ問題について、活発な議論が繰り広げられました。この「問題提起」と「質疑応答」から、皆さんが考える切っ掛けを得て頂ければ幸いです。

### 3. 聖書学への目

「神と不死」の問題。イエスの具体的な生と死の問題。そして殊にイエスの十字架の問題。これらについて皆さんが考える参考となるよう、以下に私の経験も交え、幾つかの提言や紹介をさせて頂こうと思います。

まずはドストエフスキイとの取り組みと並行して聖書学、殊に新約聖書学に目を向けることをお勧めします。私自身はこの学問を遠くから追い続けて来た門外漢に過ぎませんが(★)、聖書学の魅力と迫力とは、「神と不死」の問題に抽象的にアプローチするのではなく、まずは「イエスとは誰か？」この問題にひたすら向かう具体性と凝集性だと考えています。研究者たちは何よりも第一に、イエス像を歴史的客観的に組み立てようと、持てる才能と情熱そして精力と時間の全てを、この一点に注いでいると言っても過言ではないでしょう(★★)。そしてこれこそドストエフスキイその人が、彼独自の道で、その生涯を賭けて求めたことと響き合うものだと思います(★★★)。

★私と聖書学との出会いについては、この「研究会便り」の(17)、「様々な問いとの出会い(1)」に記しました。

★★聖書学に携わる人たちを、多くの人が「コチコチのクリスチャン」と思いがちですが、私の知る限り、一人ひとり個性に溢れ、鋭い知性と語学力に恵まれ、恐らく人文系の学問の最先端で研究を続ける人たちであり、ドストエフスキイを愛する人も少なくありません。まずは歴史的批判的な分析を以って「イエス像」を追い求めることを中心とし、「神と不死」の問題についてはそう正面から言及しない人もいれば、意図的にこの問題から距離を置く人もいます。その多様性と豊かさに触れることで、我々は多くのことを教えられると思います。

★★★私は講演に於いても、この付加的説明の場でも、イエス像の構成ということを繰り返し強調しています。ドストエフスキイは「ロシアの小僧っ子」たちに「神と不死」を探究させる場合、結局は問題をイエス像の構成に突き詰めてゆきます。再度記しますが、神とイエス —— この二段階の奥行き・遠近法に注意をすべきです。

私の大学院時代、折しも聖書学者の荒井献・田川建三・八木誠一・佐竹明という先生方が一級の学問的成果を発表しつつある頃で(★)、私は『イエスとその時代』(岩波新書、1974)を発表された荒井先生のゼミに参加させて頂きました(★★)。ここでの経験から私は、ドストエフスキイ世界と取り組むにあたっては、聖書世界と取り組みつつ、聖書学の成果にも学ぶことが不可欠なこと、一方の理解が他方の理解を深めるということを感じさせられました。これら二つの世界に身を曝してゆくことはそう容易なことではあり

ません。しかしそこから初めて、ドストエフスキイにおける聖書の役割、そして「神と不死」の探求とイエス像の構成という課題も一層はっきりと見えてくるはずです。若い人たちにはたっぷり時間があります。是非これら二つの世界に身を曝し、両世界への分裂に苦しみつつも、ここで思索をしていって欲しいと思います。

★荒井献・田川建三・八木誠一・佐竹明の四氏が、戦後日本の聖書学の最初のピークを築いた人たちだとすれば、そのお弟子さんが大貫隆・青野太潮・小河陽・小林稔・佐藤研氏たちで、いわゆる第二のピークを築いた人たちだと言えるでしょう。その研究成果は数多いのですが、代表的なものを最後にリストアップしておきますので、参考にして下さい(→69-70ページ)。なお本論では「新約聖書学」を、より広い概念で「聖書学」と記していることをご承知下さい。

★★荒井先生が私のような全くの未熟者を大学院のゼミに入れて下さったのは、その温かい人柄に加えて、先生のゼミのメンバーに友人の佐藤研君がいてくれたこと、また荒井先生や佐藤君が、その先輩の大貫隆氏も入れて、ドストエフスキイの大変な愛読者であったことのお蔭だったと思います。荒井ゼミではその高度な学問性に驚かされ、強い刺激を与えられました。

私はこの荒井ゼミがタイセンの研究を、殊にその「放浪のラディカリズム」を日本に積極的に紹介した背景の一つに、この皆さんがドストエフスキイの愛読者であったことがあるのではないかと考えています。この点については今後更に考えてみたいと思っています。なお佐藤君が大学闘争(紛争)を機に、私と共に小出次雄先生の下で学ぶに至った経緯、そしてここで我々が何を学んだかについては、「研究会便り」(17)(18)に記してあります。

聖書学に携わる人たちは、今は大貫隆・青野太潮・小河陽・佐藤研氏など次の世代が、その師たちと共に一線に立って研究成果を発表しつつあり、それらは世界の最先端を行くものと言えるでしょう。しかも彼らが主として拠って立つドイツ聖書学は、ドストエフスキイの祖国ロシアにおいては、未だ十分に導入・消化され切っていないように思われます。日本において、この世界最先端の聖書学に日本語で触れ得るというメリットを、皆さんは是非最大限に生かして頂きたいと思います(★)(★★)。

★私は、聖書学がイエス像の構成を目指して行う聖書テキストの厳密な分析・考察は、シベリヤでドストエフスキイがひたすら新約聖書を読み続け、「神と不死」について、そしてイエスについて考え続けた作業と根底で通じ合うものと思っています。聖書学とドストエフスキイ研究、今後これら二つの分野間で交流が深まることが切に望まれます。しかしアカデミズムを中心とする専門分化の時代に、それぞれの「蝸壺」を破ることはなかなか難しいというのが現実であることも記しておかねばなりません。若い人たちが、今後この「蝸壺」を突き破ってくれることを期待しています。

★★ドストエフスキイの作品中にある聖書引用や聖書テーマについて、今の日本で聖書学者の検証に耐える翻訳がなされた上で、確かな註解・研究書が書かれているかどうか、私には疑問です。ドストエフスキイ作品の翻訳・註解や評論には、私を知るだけでも、なお聖書・宗教

テーマでの言及は少なく、たとえあったとしても驚くべき誤解・誤訳・珍説が数多く存在し、しかもそれらが人気を得て広く世に流布していることも事実です。聖書学者の間からも既に疑問の声が上がっています。これは翻訳者・著者と出版編集者の不勉強と無責任な凭れ合い、つまりは商業主義がなすことで、恥ずべきことだと言わざるを得ません。

#### 4. 先学・先哲に学ぶ

ドストエフスキイと聖書という問題を考えるにあたって、次にお勧めしたいことは、既にこの問題と正面から取り組んできた多くの先学・先哲に学ぶということです。例えば文学の世界では遠藤周作がいます。彼は自らの神信仰の問題とイエス像構成の問題を、五十歳近くになってから改めて聖書学と取り組むことによって、より確かなものにしようと努力をした人です。その聖書学の知識や、歴史的事実の扱い方について田川建三氏から手厳しく批判されましたが、遠藤の試行錯誤の全てが私たちにとっては大きな参考となるものです(★)。

★遠藤が聖書との取り組みから導き出した最大の成果は、結局はイエスを裏切るユダの問題、更に広く言えば「聖なるもの」を厭い排斥する人間の内なる悪魔性の問題ではないでしょうか。

この問題を遠藤文学の愛読者と評者の多くは、特殊日本の問題として、つまりキリスト教を受け容れない日本の精神風土特有の問題として論じる傾向があります。しかし実はこの問題こそドストエフスキイが聖書を向こうに置いて生涯取り組んだ問題であり、これは特殊日本的というよりは、またロシア的ということも超えて、人間そのものが宿す世界的・普遍的な問題であり、新約聖書が提示する最も本質的な問題だとも言うべきでしょう。私はこの問題を「ユダの人間論」の問題と呼んでいますが、これについては「付説」の「放浪のラディカリズムと成長史」でも中心テーマとなるでしょう。遠藤文学をただ日本人の心性の問題に限定するのではなく、広くドストエフスキイ文学や聖書的磁場の内にも置き、広く人間普遍の問題として扱わない限り、我々は狭小な「島国性」の中に自らを閉じ込め続けるだけだと自覚すべきでしょう。この点で、次に紹介する佐藤泰正先生の諸論考は注目すべきです。

また小林秀雄も是非お勧めします。小林について、私は二十代にはその文章の難解さと、多くの評者から称賛される「意識の絶対性」という概念の余りの抽象性に抵抗を感じ、距離を置いていました。ところが次第しだいに、小林はドストエフスキイと聖書の問題を誤魔化さず、正面から取り組んでいることに気づくようになりました。決定的だったのは「『白痴』についてⅡ」です( [1964] 『新訂 小林秀雄全集 第六巻』新潮社、1978)。私はここで小林が見事に彼のイエス像を打ち出していることを知り愕然としました。「聖書熟讀といふ體驗」とはシベリヤのドストエフスキイについて小林が記す言葉ですが、小林自身の内にもこの「聖書熟讀といふ體驗」が確実に潜んでいるはず(★)。

★この講演では言及しませんでした、小林とも遠藤とも個人的に親しく、また二人の作品を綿密詳細に研究され、しかもドストエフスキと聖書についての深い理解に基づく素晴らしい研究を発表してこられた日本文学研究者・佐藤泰正先生の諸論考も、是非皆さんにお勧めします。この講演会が開かれた早稲田大学文学部のご出身ということもあり、早大の皆さんには、是非、佐藤先生のお仕事が更に広く世に認められるよう努めて頂きたいと思います。

今日ここで特にお勧めしたいのは哲学者・西田幾多郎です。西田哲学というと「純粹経験」から始まって、「絶対矛盾的自己同一」や「外在的超越」や「内在的超越」に至るまで、難解極まりない概念を駆使する近寄りがたい思索の世界だと思われがちです。実際その通りです。しかし西田哲学に触れれば触れるほど、「神と不死」探究の問題において、西田哲学の世界とドストエフスキ文学の世界とが如何に深く強く呼応し合うものであるかに驚かされるはずで、西田哲学最後の論考である『哲学論文集 第七』（『場所的論理と宗教的世界観』岩波書店、1946）は、正に「神と不死」探究総決算の書と言うべきものですが、その最後はドストエフスキのカラマーゾフ論と親鸞論で、言い換えればキリスト教論と浄土教論で閉じられます(★)。私をドストエフスキ世界に導いて下さったのは、そして友人・佐藤研君を聖書学の世界に導いて下さったのも小出次雄先生でしたが、小出先生は西田幾多郎の門下生で、折に触れ私たちに西田ゼミの雰囲気語って下さいました。それによれば普段西田ゼミでは、ヘーゲルやカントなどのドイツ哲学の原典講読がなされていたのですが、その際教室には言葉にはされない「不文律」のようなものが支配していたそうです。ここにドストエフスキを読んでいない者はいないはずだ、トルストイを知らない者、また聖書世界や基本的仏典について知らない者もいないはずだ。教室には、このような厳しい雰囲気が見えない空気のようにピーンと張り詰めていたというのです。西田哲学の生まれ出る現場とは、哲学的・宗教的・芸術的な思索と体験とが一体となった厳しい学問的・求道的空間だった、このようによく小出先生は語っておいででした。これは百年前のアカデミズムの話ですが、長い間私が河合文化教育研究所のドストエフスキ研究会で若い人たちと試みてきたのも、まずはドストエフスキと聖書テキストをひたすら読み続けるという基礎作業でした。その土台の上に、西田・小出先生が強調された哲学的・宗教的・芸術的体験と思索を積むよう努めてきたのですが、これらは困難で時間のかかる作業であり、なかなか目に見える結果が現われるものではありません。作業はなお試行錯誤を続けながら今も続いています。一つの参考としてお聞き下さい(★★)。

★このテーマも含めて、私が親鸞仏教センターで行った講演については、25-6ページの(★★)付加的説明欄に記しましたが、「研究会便り」の(19)(20)もご覧下さい。ドストエフスキと親鸞、キリスト教と浄土教、これら両者が掘り当てた宗教的リアリティについては、今後我々日本人が更に探求してゆくべき最大の課題の一つでしょう。

★★西田幾多郎とその弟子小出次雄と小林秀雄 —— これら三人は生涯にわたり東西の思想・宗

教・芸術に広く心を開き思索を重ねた人たちですが、彼らは太平洋戦争の末期、旧き日本が正に滅び去ろうとする時、期せずして『カラマーゾフの兄弟』と、聖書のイエスとその十字架に焦点を絞ったのでした。日本近代思想史における一つの極点をなすこのドラマ、ドストエフスキと聖書が深く日本人の思想に沁み込みつつあることを象徴するこのドラマについては、拙著『ゴルゴタへの道 —ドストエフスキと十人の日本人—』（新教出版社、2011）の第二部に記しました。なお西田先生を受けて小出先生が、我々若者たちを「絶対のリアリティ」感受に向けて、音楽や絵画芸術との取り組みも含めて如何に厳しく鍛えて下さったか、このことについては、先にも記しましたが「研究会便り」の(17)(18)をご覧ください。



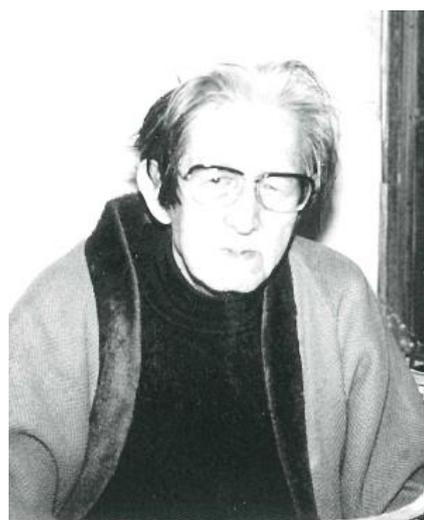
西田幾多郎

(1870-1945)



小林秀雄

(1902-1983)



小出次雄

(1901-1990)

## (2) 新約聖書の基本的構図、その他

### 1. 六本の柱

次に、皆さんが今後ドストエフスキイと聖書の問題に取り組むにあたって参考となるよう、新約聖書の世界がどのような構成になっているか、どのようなポイントがあるかについて、飽く迄も私の主観によるものですが「六本の柱」を提示し、簡単な説明を加えておきたいと思います(★)。

★講演ではプリントを用意して「六本の柱」に対応する図表を付したのですが、ここではその図表は省略し、「六本の柱」をゴシック体で示しておきます。

#### 《新約聖書、六本の柱》

1. 旧約的伝統
2. 洗礼者ヨハネ
3. イエス(1)、ガリラヤでの活動
4. イエス(2)、エルサレム入場、受難、十字架上の死
5. 師イエスを捨てた弟子たち自身の死と復活体験
6. 福音書・新約聖書の成立、世界伝道

まず1番目は「旧約的伝統」です。『カラマーゾフの兄弟』第六篇はアリョーシャが編纂したいわゆる「ゾシマ伝」ですが、ここではゾシマ長老が日頃どのような聖典を皆に勧めていたかが紹介されます(六1B)。長老はこの最初の部分で『ヨブ記』を始めとする旧約聖書の重要性を説くのですが(★)、ここからはドストエフスキイ自身が新約世界ばかりか旧約世界にも親しみ、新約旧約二つの磁場で「神と不死」の問題を考えていたことが伺われます。ユダヤ民族数千年の歴史が、神との対決から紡ぎ出した壮大な旧約世界。取り組みは大変ですが、この角度からドストエフスキイ世界の理解は相当深まるはずで

★ゾシマ長老が勧めるのは、アブラハム・ヤコブ・ヨセフなどが活躍する『創世記』を始めとして、『エステル記』『ヨブ記』『ヨナ書』等です。これ以外にも『カラマーゾフの兄弟』に於いては、例えばフォードルは、突然雄弁に語り出したスメルジャコフのことを「パラムの驢馬」(民数記二十二)だと評するのですが、この「パラムの驢馬」は、『白痴』に於いてはキリスト公爵ムイシュキンを指して用いられ、共に深い象徴性を帯びさせられています。なおドストエフスキイに於いて、殊にヨブ記の「義人の苦難」のテーマは、十字架に極まるイエスの受難ともパラレルをなすものとして、最大の注意を払う必要があるでしょう。

次に2「洗礼者ヨハネ」です。旧約の預言者的伝統を激しくその身に体現した洗礼者ヨ

ハネはイエスの師であり、イエス登場の大きな準備をした人物です。私の旧友は神の厳しい怒りと裁きを以って「罪の赦しとなる回心の洗礼」を迫るヨハネを好み、聖書世界の中で一番好きだとよく語っていました。ヨハネから受け継いだイエスにおける旧約的・預言者的要素。これについても、我々は正面から考える必要があるでしょう(★)。

師である洗礼者ヨハネの死を受け、「神の国」の到来を告げるべく世に出たイエス。師ゾシマの死と腐臭事件により「隠れた神」の問題と直面し、更には「聖者の失墜」をもたらす世に対し絶望に陥ったアリョーシャ。ヨハネとイエスという師弟関係に焦点を当てることからイエスとペテロの師弟関係へ、更にはゾシマ長老とアリョーシャの師弟関係へと、「神と不死」の問題を巡り、我々は新約世界とドストエフスキイ世界に跨り、様々に考察を深め得るはず(★★)。

★「付説」では、イエスが洗礼者ヨハネの許に赴き受洗した、いわゆる「受洗物語」を取りあげて検討し、ここからマルコ福音書の中心思想を取り出す試みをします。このことがマルコの描いたペテロの「大きな成長史」を浮き彫りにし、アリョーシャのそれとの異同を明らかにし、ひいてはタイセンの「放浪のラディカリズム」にも改めて光を当てることになるでしょう。洗礼者ヨハネについては、イエスとの関係も入れて、最大の注意を払って思索をしてゆくべきだと思います。

★★絵画芸術において、洗礼者ヨハネに関する傑作を残したのは、カラバッチオもそうですが、何と言ってもダ・ヴィンチでしょう。彼が描いたのは、我々がマタイ・ルカ福音書の記述から想像する激しい旧約的怒りと裁きの人とは違い、エロチックとも言うべき不思議な神秘性を帯びた、一瞬女性かと思えそうなヨハネ像です。この絵画を前にするだけで、我々は洗礼者ヨハネに関する無味乾燥な型通りの思弁を離れ、彼の表情やその指が指し示す先は何かという問題を始め、この存在が宿していた神秘性について考えざるを得なくなります。書齋に最期までこのヨハネ像を掲げていたのは、哲学者の西田幾多郎でした。

3と4が直接イエスに関わる部分です。「神の国」の到来を説いたイエスの生涯は紀元前3～4年から紀元30年の十字架刑まで、ほぼ三十三年と考えられています。その中でも、我々が福音書で知る彼の公生涯はせいぜい二-三年でしかありません。その大部分が生地「ガリラヤでの活動」であり、最後は「エルサレム」に乗り込んでの「受難」です。ドストエフスキイの作品に触れる時、そこに言及される聖書テーマがガリラヤを舞台とする「振舞」・「言葉」なのか(★)、「十字架」に極まるエルサレムでの受難史に属するものなのか(★★)、このことを判断することは不可欠でしょう。

★『カラマーゾフの兄弟』の「ガリラヤのカナ」の奇跡は、アリョーシャも言うように、ヨハネ福音書の最初の奇跡、ガリラヤでなされたイエス最初の「喜びの奇跡」です(ヨハネ2:1-12)。ガリラヤということでは、マルコ福音書がガリラヤとエルサレムとを対照させ、殊にガリラヤでの活動は民衆に対するイエスの共感と愛が素直に力強く表現されたものとされ、

しばしば着目されます。例えば田川建三氏は、このことによってマルコが、イエスの死後エルサレムで権威者となったペテロやその後継者たちを批判しているとします（『原始キリスト教史の一断面 福音書文学の成立』勁草書房、1968）。ガリラヤとエルサレム、家畜追込町とモスクワ —— 先にも記したように、これらの地理的な枠組みへの着目は、単純なことですが、文学テキストの鑑賞と批評に忘れてはならない基本的視点です。

★★遡って『罪と罰』における「ラザロの復活」の奇跡とは、イエスがエルサレムに乗り込む直前、近郊のベタニヤで行った奇跡であり、ヨハネ福音書におけるイエス最後の奇跡となります（ヨハネ十一-54）。またこの奇跡は、『カラマーゾフの兄弟』の冒頭に置かれた「一粒の麦の死」の譬（十二24）の直前に置かれています。その作品制作にあたり、ドストエフスキイが奇跡伝承やエピソードを福音書の何処から採ったのか、またそれらを如何なるテーマと結びつけたのかということだけでも、「ドストエフスキイと聖書」に関して考えるべきことが様々に生じます。

今日私は、エルサレム郊外のゴルゴタ丘上の十字架こそが「ドストエフスキイと聖書」「神と不死」の問題を考える上で最も重要なポイントではないかということ、クリスマスの問題とも重ねてお話しています（★）。ドストエフスキイとイエスについて考えることは、結局は十字架について考えることに帰着すると心に留めておいて下さい（★★）。

★冒頭でお話をしたように、十字架上で磔殺されたイエスを「救世主（キリスト）」とし、その誕生を祝うのがクリスマスです。無残にも「磔殺」されたイエスと「救世主（キリスト）」としてのイエス —— ここにある大きな断絶を如何に説明したらよいのか？ イエスを裏切り、十字架上に置き去りにして逃げ去ってしまった弟子たちは、その後如何に「起こされ」、イエスを「救世主（キリスト）」とし、原始キリスト教会を打ち立てるに至ったのか？ —— 福音書が報告するイエスの生と死から、またその弟子たちの行動から、これらの矛盾・逆説が明快に説明されて初めて、イエス生誕を祝うクリスマスの意味も浮かび上がるはずで

★★私は講演に於いても、この付加的説明欄でも、十字架ということ、そしてイエス像の構成ということを繰り返し強調しています。ドストエフスキイが「ロシアの小僧っ子」たちに「神と不死」の問題を探究させる場合にも、結局は十字架につけられたイエス像の構成の問題に突き詰められてゆきます。音楽家のJ. S. バッハがああ膨大な「カンタータ」と「受難曲」に於いて、また画家のG. ルオーがその「受難」「ミゼレーレ」に於いて追求したこともまた、彼らの心の内なる十字架上のイエス像を如何に音符上に、そして画面上に描き出し得るか、しかもそれを十字架上の惨殺という「闇」を超えた光として描き得るかという問題だったと言ってよいでしょう。イエス像を求める彼らには、十字架は生涯を費やしても究め切ることの出来ない課題だったのです。ドストエフスキイもまた十字架につけられたイエス像について、更には逆にイエスを十字架につけたユダ的人間像について考え続けた一人でした。

次の5ですが、私はある意味でドストエフスキイ世界のドラマの大部分は、この5に示したように、「師イエスを捨てた弟子たち自身の死と復活体験」を描いたものと対応すると考えています。つまりドストエフスキイの描く人間と世界とは、この5に描かれた人間と世界に他ならず、結局は「ユダ的人間論」と「キリスト論」に突き詰められると思うのです。この問題については、私が以前に書いた『罪と罰』論や『ゴルゴタへの道』、今度の『カラマーゾフの兄弟』論等で、最中核のテーマとして扱ってきました(★)。

★「ドストエフスキイ研究会便り」の(5)-(7)、(8)-(13)、更に(14)以降は拙著『カラマーゾフの兄弟論』のいわば「後産」であり、改めて『カラマーゾフの兄弟』に於ける「ユダ的人間論」と「キリスト論」を中心とした論考です。これらで繰り返し論じてきたのですが、新約聖書は師イエスを裏切り、十字架に追いやり、逃げ去ってしまったユダやペテロを始めとする弟子たちのその後について殆ど記していません。つまり栄光の「キリスト論」の背後に「ユダ的人間論」のドラマが隠されてしまっているのです。弟子たちが師イエスを裏切った後のドラマこそが、我々の知りたい、そして知らねばならない人間ドラマであり、今回我々がアリョーシャのそしてペテロの「大きな成長史」と呼ぶものです。

十字架の立つゴルゴタの丘から逃げ去った後、ペテロら弟子たちは、自ら死を選んだユダを除いて、如何なるドラマを体験したのか？ つまり自らの卑劣な行為について如何なる罪意識を抱き、如何なる行動をしたのか？ 絶望の底で如何に苦しみ、その先如何に「赦し」と「救い」の体験を与えられ、再び「起こされ」、原始キリスト教会を立ち上げていったのか？ 言い換えれば、彼らは如何にイエス復活の体験をしたのか？ —— これらのドラマの詳細についてドストエフスキイは、その作品に於いて現代におけるユダやペテロの問題として徹底的に追求し、描き続けた作家だと言えるでしょう。ところが新約聖書ではこの肝心のドラマが殆ど何も記されていないのです。最後に付した「付説」では、アリョーシャとイワンを一方に置いて、この問題をマルコ福音書に即し、マルコが如何にペテロの「大きな成長史」として描いたのか考えてゆきます。

最後の6「福音書・新約聖書の成立」ということも視野に入れる必要があるでしょう。イエスの死後四十年ほどが経ち、初期キリスト教会の成立と展開に伴い、またエルサレム滅亡という時代の激動の中で、改めてイエスをどう捉えるか、またイエスとの関係で神とは何か、民族と自分自身の生はどうあるべきか等々の根本的な問題について思索をする人々がパレスチナと周辺各地に生まれ、それぞれの生活の座からイエス像の構成を試み、様々な「イエス伝」(=福音書)が成立していったと考えられます(★)。「時代の子、不信と懐疑の子」ドストエフスキイもまた、時代の激動の中で、彼自身の立場からイエス像の構成を繰り返し試みつつ、「神と不死」の問題にアプローチをしていった人と考えれば(★★)、福音書世界とドストエフスキイ世界とは、イエスを核にそのまま重なることになります。そして私たちもまた、自分自身のイエス像の構成を試みることで、これらの世界に直接関わることになるはずで

初期キリスト教の「世界伝道」ということで、私たちがまず思い浮かべるのはパウロやペテロです。中でもパウロはイエスの生を直接知らず、しかも初期クリスチャンたちの迫害に携わる中で、「救世主」としてのイエスと劇的な出会いをした人です。この回心体験を基に、彼はイエスの具体的な生について知るよりも、十字架を中心にイエス・キリストの本質を捉えようと努め、そこから改めて「神と不死」について深く思索した人として注目すべき存在です(★★★)。

★この付加的説明欄で繰り返し説明を試みている聖書学とは、改めて確認すると、イエスに関係した「伝承」の一つ一つに光を当て、その「様式」を区分けし、「伝承」の背後にあった「生活の座」を明らかにし、更に福音書記者の如何なる「編集」の作業によってイエスに関する伝記、即ち「福音書」が成立するに至ったのかを、歴史的批判的に明らかにする学問だと言えるでしょう。

★★つまりドストエフスキもまた、その「聖書熟読といふ體驗」によって、聖書学が聖書テキストに対して行ってきた厳密な読解の作業を、彼独自の形で行っていたのであり、そこから比類のない深い聖書理解とイエス像の構成を試み続けたと言えるでしょう。

★★★ひたすら「十字架につけられしままのキリスト」と向き合い、イエスとその十字架の「弱さ」とは実は「強さ」であり、その「愚かさ」とは「賢さ」、また「躓き」とは「救い」であると捉え、この逆説的視点から神の救いの経緯に思いを馳せる遠近法——このパウロの思想は、ルターのそれと共に「十字架の神学」と呼ばれ、日本では青野太潮氏が一貫して主張しているものです。(氏の「十字架につけられしままのキリスト」についての私の考えは、「研究会便り(6)」-5をご覧ください)。

ドストエフスキはゾシマ長老を、修道院での禁欲と沈黙と祈りの内に「キリストの御姿」を守る聖者として描くのですが、彼はこのゾシマの内に、遥か千八百年以上の時空を超えて、パウロの思想を深く沁み込ませています。例えばこの後で見る「肯定と否定」の間に揺れて苦しむイワンに対し、ゾシマはイワンが「否定」の苦しみの底から、最後には「肯定」に向かうであろうこと、つまり長い迷いの道を辿った末に、彼が「高き」「天」の「住まい」に至るであろうことを既に見取っていて、この「叛逆」の青年に温かい励ましの言葉を贈ります。少々長いのですが、イワンの本質を捉えその運命を予言する重要な言葉です。ここに引用しておきます。

「肯定的な方向に解決されない限り、決して否定的な方向にも解決されません。あなたご自身が、ご自分の心のこのような特性をご存知でしょう。そしてそこにこそ、あなたの心の苦しみの全てがあるのです。だがこのような苦しみを苦しむことの出来る崇高な心をあなたに授けて下さったことで、創造主に感謝すべきです。《高きを惟い、高きを求めよ。我らが住いは天にあり》神があなたの心の解決を、あなたがまだ地上にある内に、あなたにお与えなされるように。そして神がどうかあなたの道を祝福なさいますように！」(二六)

「否定」を経ての「肯定」、究極の「高き」への道を指し示すこの言葉は、コロサ

イ書（三 2,1）とピリピ書（三20）から採られたもので、ゾシマ長老はこのパウロの言葉を「否定」の底で苦しむイワンに贈ったのです。事実ドストエフスキイは、イワンを「神否定」から「キリスト否定」へ、更には「父親殺し」から「兄弟殺し」を経て「死の床」に追いやり、その遥か遠くにゾシマが示した「肯定」へ、究極の「高き」「天」の「住まい」と至らせるでしょう。我々がこの後Ⅲで見るのは「キリスト」の讚美から否定へと向かうイワン、まだ「小さな成長史」の只中にあるイワンの姿です。

洗礼者ヨハネからその弟子イエスへ。そしてイエスとその弟子ペテロやユダたちからパウロへ —— キリスト教の成立を固定したものと考えず、これら様々な人々からその生と死を賭けた暗中模索・試行錯誤によって産み出した、複合的多層的創造的な歴史的生成の活きたドラマとして捉えることが大切であり、ドストエフスキイの精神はこのキリスト教生成のドラマを深く理解していたと考えるべきでしょう。

## 2. 母と聖書、「200」という数

三十代の始めの頃です。母が私の書架に次第しだいに増えてゆくドストエフスキイや聖書関係の書物を前にして、好奇心からでしょう、新約聖書を読み始めたことがありました。ところが数日で放棄してしまいました。新約聖書の冒頭マタイ福音書の始めに延々と記されるのはアブラハムからイエスに至る聖なる系図です。「聖書」を前に緊張した母は、まずはそれらの名前から理解しなければならぬと思ひ込み、悪戦苦闘して取り組み続けたものの、とうとう音を上げてしまったのです。当時の私にはとてもそんな余裕はありませんでしたが、今思えばイエスに関する分かり易いエピソードを、私が一つでも選び出し、一緒に読んであげればよかったと後悔しています（★）。

皆さんも、今まで余り聖書に馴染がなかった場合、私が述べた聖書世界やドストエフスキイ世界についての定義とか、聖書学的知識のドストエフスキイ世界への適用の必要とか、新約聖書に関する「六本の柱」について等々、さぞ面倒で鬱陶しいものと思われるに違いありません。しかし繰り返しとなりますが、ドストエフスキイと聖書という二つの世界に目を向ける時、必然的にこれらには触れることになるでしょうし、自分の思索の枠内に入れざるを得なくなってくるでしょう。明治以降の日本人が西洋文明を採り入れながら、西洋文化・文明の根底にあるキリスト教を等閑に付してきたということ、そして底の浅い近代化しか成し遂げられなかったことは、この辺の理解の努力を避けたことが大きな原因ではなかったでしょうか。皆さんには、二度とその轍を踏んで欲しくありません（★★）。

福音書の中に報告される様々なエピソードや言説の核は、数え方にもよりますが、多くとも二百程度です（★★★）。それらを自分の思索の「持ち駒」としてまず頭に収めてしまい、それらをドストエフスキイ世界と重ねて思索してゆくとよいのではないのでしょうか。それらが十分に身に沁みるまでには、恐らく五年から十年ほどは必要かもしれません。しかしいざ始めてみれば、それらをザッと頭に入れる作業自体は、思ったほど時間のかかることではありません。楽しみながら、まずはそれら二百を自分の内に取り入れ、思索の材

料・土台としてしまうことをお勧めします。

★私の母に限らず、多くの人が四つの福音書の冒頭部分で「躓いて」しまいます。まずマタイ伝では、アブラハムからダビデを経て、更にバビロン捕囚からキリストまで、42世代にわたる聖なる系譜、その人名が延々と記されます。マルコ伝では、ズバリ洗礼者ヨハネによるイエスの受洗から始まり、十字架に至るまでのイエスの活動が端的に報告されてゆくのですが、次のルカ伝ではまずイエスの生誕物語が、洗礼者ヨハネの母エリザベトとイエスの母マリヤの出会いを中心に、二章にわたって描き出されます。ヨハネ伝は「<sup>はじめ</sup> <sup>ことば</sup> <sup>ことば</sup> <sup>かみ</sup> <sup>とも</sup> <sup>ことば</sup> <sup>かみ</sup> 太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき」という、あの有名な「キリスト讃歌」から始まり、読者をその天上的で思弁的かつ抽象的・詩的なイエス像で戸惑わせるでしょう。福音書は「イエスの伝記」のはずだと読み始めても、我々が日頃慣れ親しんだ「偉人伝」とは異質な記述に戸惑い、私の母のようにそれを投げ出してしまう人が多いのです。

大切なことはその「戸惑い」に負けないこと、暫くは戸惑いつつも、腹を決めてその異質な世界と取り組み続けることです。それらの世界に慣れてくると、イエスという一人物の生と死を、それぞれ異なった視点から描く四つの福音書記者の個性にむしろ関心を抱かされてくるはずですが、何よりもイエスという人物の高潔さと愛情の深さに心を動かされ、皆さんはむしろ自分自身で「イエス像の構成」を試みたくさえるでしょう。その場合には、例えば私の母が挫折した福音書冒頭部分とは反対の終結部、十字架上で磔殺されるイエスを四福音書が如何に描いているかを較べてみるのもよいでしょう。中間部に何が置かれているかを検討するのも面白いと思います。イエスの出発点ばかりか、終着点・中心部を描く四つの筆の異同に皆さんは驚かれるはずですが、

★★上の続きとなりますが、戸惑いつつも一歩を踏み込み（これがなかなか難しいのですが）、暫らくこれら四つの世界のあちこちを読み散らしてゆく内に、四人の福音書記者たちが、イエスという人物について、それぞれ独自の視野からその生と死について描き出そうとしていることが見えてきます。それら四つの視野の違いが臍気ながら浮かび上がってくると、同一の事件の報告も福音書によって微妙に違うことが見えてくるでしょう。この「編集史」への関心から、逆にそれらの元にあった「様式史」への関心も生まれ、更にその根にあった一つの「伝承」への関心も生まれるでしょう。少々根気が必要なのですが、聖書に対するこの根気が明治以来の我々日本人には欠けていたように思います。アカデミズムの世界で哲学・思想や文学・芸術を専攻する人々にもこの根気が欠けていて、キリスト教に偏見を抱いたままの人、食わず嫌いの人が少なくありません。是非、暫らく聖書と取り組む根気を持って欲しいと思います。やがてドストエフスキイが如何に根気と情熱を以って、更に言えば好奇心と探求心の塊となって「聖書熟読といふ體驗」を重ねたかが見えてきて、心を揺り動かされ、聖書への関心も一層増すはずですが、

★★★岩波書店発行の聖書翻訳委員会による『新約聖書』には、巻末に各福音書の「見出し目次」が付されています。この見出し一つを、イエスについて考える最小のユニット（「エピソード」、「ペリコーペ」とも呼ばれます）とすれば、最も少ないものがヨハネ伝で99、マルコ伝が106、あとマタイ伝が189、最も多いルカ伝が193

です。一日十分、一ユニットと向き合っても半年ほど。それらが思索の素材として内に沁み込むまでには5年から10年が必要かもしれませんが(否、1年か2年でも可能だと思います)、西洋二千年の宗教・思想・芸術の土台となったキリスト教、その原点となり核となったイエスの生涯を知るべく、年配の方たちも若い人たちもまずは半年、頑張ってみてください！

さて次のⅣでは、モスクワにおけるイワンの「成長史」、その思索の跡に目を向けてみましょう。アリョーシャや聖書や聖書学について等々、今までお話したことを土台とする時、「神と不死」と取り組むこの青年イワンが、福音書のイエス・キリストという存在になぜ注目することになったのか、またイエスの何を問題とし、どのような反応をするに至ったのか、これらのことがある奥行きを持って見えてくるのではないのでしょうか。

### Ⅲ. イワンと聖書

残されたテーマは、モスクワにおけるイワンの「神と不死」探究の旅、殊に聖書との取り組みとイエス・キリストとの直面についてです。このイワンという青年については実に多くの検討すべき問題が存在し、私のカラマーゾフ論でも三分の一以上がそれらの考察で占められてしまいました。「神と不死」の問題に関してばかりか、人間と世界と歴史等について、この青年から学ばされることは実に多いのです(★)。残された時間は短いのですが、Ⅰで検討をしたアリョーシャの「成長史」におけるイエスとの出会いと対応させ、またⅡでお話をした聖書世界の問題を念頭に置けば、モスクワにおけるイワンの「神と不死」に関する思索の特色を浮かび上がらせるために、そう多くの時間は必要としないと思います。

★『カラマーゾフの兄弟』に於いては、専ら「神の人」アリョーシャが、師のゾシマ長老と共に「キリストの御姿を守る」愛の存在として取り上げられます。しかしイワンもアリョーシャに劣らず、イエスと「キリストの愛」を熱烈に讃美する青年であり、その聖書理解の深さには驚くべきものがあります。最初にお話をしたように、ドストエフスキが「神と不死」を求める「ロシアの小僧っ子」のことを語らせたのはアリョーシャではなく、その兄のイワンであることを忘れてはならないでしょう。

神に続いて最終的にはイエスも「キリストの愛」も否定するイワンが、その一方で何故イエスにたくも熱い視線を向けるのか？—— イワンのこの「肯定と否定」の両極への分裂を理解するためには、ドストエフスキが彼を置いた「成長史」への視点を忘れてはならないでしょう。我々はイワンが、イエス・キリスト讃美から否定へと分裂してゆく過程を彼の「小さな成長史」、そしてその後のドラマ全てを「大きな成長史」として分けるべきだと思います。つまりイワンが、神に続いてイエスも

「キリストの愛」をも否定して自らを「神」とし、故郷でゾシマ長老との対決を図り、遂にはスメルジャコフと「父親殺し」に乗り出し、「悪業への懲罰(カラ)」の内に放り込まれる以降、つまりその「罪と罰」のドラマを「大きな成長史」と考えるのです。このことでイワンと聖書との関係、その「肯定と否定」のドラマを適切な遠近法の内に理解することが可能となるでしょう。

イワンのイエスへの讚美から否定の分岐点、「小さな成長史」から「大きな成長史」への転換点にあるのが、思想面では彼がアリョーシャに語り聞かせる「大審問官」の叙事詩であり、行動面では父親のフォードル殺しでしょう。この講演では「大審問官」の叙事詩に先立ち、彼が凝視した十字架上のイエス、ルカ福音書が伝えるゴルゴタ丘上の三本の十字架を取り上げ、ドストエフスキがこの青年に如何なる聖書理解、つまりはイエス理解をさせているかを検討しました。ここで十字架上のイエスと向き合うイワンとは、その「小さな成長史」の一つの極点にいるイワンと考えて下さい。

## 1. イワンの悪魔

イワンの子供時代が記されるのは、第一篇第3章です。しかしアリョーシャの場合ほど詳細ではありません。モスクワ時代のイワンの思索について知り得るのは、主に第五篇のアリョーシャとの対話からだと考えられがちです。しかし実は相当部分が第十一篇の第9章、悪魔との対話から読み取れるようになっていきます。ところがこの悪魔との対話は『カラマーゾフの兄弟』の最後近くに位置する上に、その内容も余りにも錯綜しているため、ついつい読み過ぎされてしまいがちな部分です。

第十一篇に展開するのは、三度にわたるスメルジャコフとの対決により、イワンが「父親殺し」の罪を次第しだいに自覚させられてゆく恐ろしいドラマです。長い葛藤の末に、そしてスメルジャコフとの最後の対決によって、とうとう良心に罪意識として臨む「怒りと裁きの神」の現前に触れたイワンは(★)、翌日の裁判の場での自白を決意します(十一8)。ところが断固たる決意と共に住まいに戻ったこの青年の目の前に、彼の分身たる悪魔が登場するのです(十一9)。この悪魔とイワンとの対話は長大で錯綜していて、その内容はなかなか正確に捉え難いものです。私はこの悪魔とは、「怒りと裁きの神」を前に自らの罪を認めるに至ったイワンが、もう一度モスクワ時代に戻って自分の思索の跡を辿り直し、神と「キリストの愛」を否定し去った頃の自分、代って自らを神とするに至った頃の力に満ち溢れた自分に立ち帰ろうとする最後の試みだと考えています。つまり「揺れ戻し」です。その揺れ戻しの過程で悪魔が回想するモスクワ時代のイワン。ここにじっと目を据えることで、モスクワにおけるアリョーシャの出家に至る成長史が丁寧に描き込まれていたのと同じように、私たちの目の前には、作者ドストエフスキが詳細に刻み込んだ「ロシアの小僧っ子」イワンの「肯定と否定」に揺れる足跡が浮かび上がってくるでしょう。悪魔はモスクワ時代のイワンに関する最大の情報源なのです(★★)(★★★)。

★「父親殺し」の使喚犯たるイワンと、実行犯のスメルジャコフ。これら二人の異母兄弟が、その良心に臨む神の怒りと裁きによって如何に恐ろしい地獄に追い込まれてゆくか —— 血の一线を

踏み越えた人間が味わわれる恐怖と絶望のドラマは、ドストエフスキイがラスコーリニコフ以来一貫して描き続ける「罪と罰」のドラマであり、ここで主人公たちは、その宗教的認識の深化と覚醒に至る逆説的ドラマを繰り広げるのです。『カラマーゾフの兄弟』では、ゾシマ長老がこの人間の良心に臨む神の怒りと裁きを「悪業への懲罰(カラ)」と呼び、やがてイワンとスメルジャコフは「父親殺し」の後に、この懼るべきドラマを体験させられてゆきます。そして正にこれが、イワンの「大きな成長史」として位置づけられるものでしょう。

それ故、このⅢで我々が確認するイワンとは、繰り返しますが、故郷に戻って「父親殺し」に踏み込む前、つまり「悪業への懲罰(カラ)」よりも以前のこと、モスクワに於いて聖書とイエスと取り組み、十字架に示された「キリストの愛」に感動するイワンであり、その「小さな成長史」の中に位置づけられるイワンです。アリョーシャの場合と同じく、ドストエフスキイはカラマーゾフの兄弟たちを実に正確な時間的空間的配置の内に、つまりは「成長史」の内に置いて描くのです。このことは、後に福音書記者マルコが「空白」を以って描くペテロの「大きな成長史」を考える上でも決定的に重要なこととして、是非念頭に置いておいて下さい。

★イワンの悪魔は、彼の存在を貫く「太古からの定め」である「否定の精神」として、広く奥深い普遍性を担うテーマです。この悪魔のリアリティの問題を少し考えておきましょう。

『カラマーゾフの兄弟』に於いてドストエフスキイは、イワンばかりかリーザやアリョーシャにもそれぞれの「成長史」の中で悪魔と直面させ、その心の深淵と闇を見詰めさせてゆきます。更に旧約聖書における『ヨブ記』の悪魔と少年ゾシマ、新約聖書における「荒野の試み」の悪魔とイワンの「大審問官」、修道院の苦行僧フェラポントと悪魔等々——聖書における悪魔の問題を視野に入れない限り、この作品の理解は限定された底の浅いものとなってしまいます。

ルカ福音書の「ゲラサの豚群」をエピソードとして置く『悪霊』も、人間が如何に根深く悪霊・悪鬼に取り憑かれ、滅びに運命づけられた存在であるかを徹底的に描き出した作品と言えるでしょう。ドストエフスキイは、この『悪霊』の「ゲラサの豚群」を引き継ぐ形で、『カラマーゾフの兄弟』の舞台を「家畜追込町」としたと考えられます。つまり『悪霊』において、悪鬼に憑かれた人間たちが皆「ゲラサの湖」の底で滅びに追いやられる結末を受けて、彼はこの作品で改めて家畜追込町を舞台に、正面から人間の滅びと再生の問題と取り組んだと考えられるのです。福音書の「ゲラサの豚群」のエピソードを知らない場合、ドストエフスキイが『悪霊』と『カラマーゾフの兄弟』の二つの根底に据えた死と復活の問題が見逃されてしまう危険が大でしょう。先にも記しましたが、『カラマーゾフの兄弟』の登場人物たちは皆、アリョーシャさえも含め、悪鬼の憑いた豚群として「家畜追込町」に呼び集められ、ここで死と復活のドラマを演じさせられてゆきます。そしてドストエフスキイは、それぞれに取り憑いた悪鬼が如何に取り払われるか、その「悪業への懲罰(カラ)」のドラマを、イワンを始めとして彼らの「大きな成長史」として、胡麻化せずに正面から描いてゆくのです。ドストエフスキイほど悪魔のリアリティをリアルに捉えた作家はいない、彼の作品は新約聖書が報告する「悪鬼払い」或いは「悪鬼追放」物語の注

解書であるとさえ言えるかも知れません。

★★★ここで先に挙げたG. タイセンが提示した「放浪のラディカリズム」、或いは「巡回の霊能者」に戻ってみましょう。タイセンによれば、この「巡回の霊能者」とはまずイエスその人であり、更にイエスに魂を揺り動かされた人々であったとされるのですが、彼らはイエスの生活スタイルを受け継ぎ、故郷も肉親も財産も自己防御の手段も放棄して各地を放浪巡回し、「神の国」の到来を告げると共に病の癒しと悪鬼追放を続け、「アノミー（無規範状況）」に陥っていた当時の社会において、攻撃衝動を転移・解消させる「愛と赦し」のメッセージを提示するという重大な役割を果たしていたとされます。このタイセンによれば「ゲラサの豚群」の追放は、「レギオン」と呼ばれる悪鬼、つまり当時ユダヤを支配していたローマ軍の追放と重ねられる可能性が高いとされます。

このように原始キリスト教会成立の頃、悪鬼・悪魔の存在は人間の魂の問題としても、外の政治的軍事的脅威の問題としても、人々にこの上なくリアルなものであったことは、各福音書に実に多くの悪鬼追放の伝承が伝えられていることから明らかです。研ぎ澄まされた理性の人・タイセンも、イエスを始め「巡回霊能者」たちが悪鬼追放を、「神の国」の宣教と病の癒しと共に、その主要活動の一つとしていたことを疑いません。そもそも旧約聖書冒頭の『創世記』におけるアダムとイヴの楽園追放物語から、悪魔の存在とは人間の神話的・宗教的思考の根底に存在するものだったと考えられます。現代社会に目をやっても、皆さんは実に様々な悪鬼が自分の周囲の至る所に存在し、悪鬼に憑かれた人間たちが日々跋扈跳梁していると感じられるのではないのでしょうか。「現代」に生きる我々であるからこそ、聖書世界とドストエフスキイ世界に学び、悪魔のリアリティに対して感覚を研ぎ澄ませることは必要でしょう。自分の内に「悪鬼追放」の力が備わっていると妄信するに至るのは困りものですが。

## 2. モスクワのイワン（1）、その思索の足跡

さてモスクワ時代のイワン。その思索の足跡を第十一篇の悪魔の情報も参考にし、小説の各所から六つを取り出し、以下に並べ直してみました。ここでは詳細な分析と説明は時間的に不可能ですが、ドストエフスキイはイワンの思索の足跡六つを、時系列的にも内容的にも、実に的確に刻み込んでいます。それらを貫くのは、果たして「神と不死」は存在するのか否か？ 不条理に満ちる地上世界、「罪なくして涙する幼な子」たちの前で「キリストの愛」は絶対の有効性を持つのか否か？ 究極の贖いの力たり得るのか否か？ あるいは究極の「ホザナ！」は可能か否か？ —— これらの問いであり、六つの足跡を順次追うことで私たちは、イワンがモスクワで展開した思索の深化の過程、その「成長史」を具<sup>つぶさ</sup>に知ることが出来るでしょう。是非、これら六つを皆さんも自身で辿ってみて下さい。

## 《モスクワのイワン、その思索の足跡》 (★) (★★)

1. 「千兆キロの劫罰とホザナ！」の伝説
2. 「ルカ福音書」、三本の十字架の考察
3. 「聖母の責苦（地獄）巡り」の物語
4. 「大審問官」の叙事詩
5. 「地質学的変動」の叙事詩
6. 「教会裁判論」批判

★これら六つが、モスクワにおけるイワンの「小さな成長史」を映し取るテーマと言えるでしょう。

当日スカイプによる木寺律子先生との対話で、「モスクワのイワン、その思索の足跡」について、もう少し詳しく説明して欲しいと依頼されたのですが、時間的な制約があり叶いませんでした。

次の(★★)で、講演でお話したことを含め、改めて最小限の説明を記しておきますが、これらについての詳細な論証は私の『カラマーゾフの兄弟論』をお読み下さい。そしてⅠで扱ったアリオーシャの出家に至る「小さな成長史」の場合と同じく、是非皆さんも第十一篇に描かれた悪魔とイワンとの対話を検討し、そこからモスクワに於けるイワンの「神と不死」を巡る思索の足跡を、彼の「小さな成長史」として辿ってみることをお勧めします。これに第五篇のアリオーシャとイワンとの対話と、第二篇のイワンとゾシマ長老との対話とを加えることで、ドストエフスキイが描いた「モスクワにおけるイワンの思索の足跡」の全体像が明らかになるでしょう。ここからはドストエフスキイがイワンの「小さな成長史」を、その「神と不死」探究からイエス像構成の思索のプロセスに至るまで、如何に骨太かつ詳細に組み立てたかが浮かび上がってくるはずです。

★★当日詳しく説明する時間がなかった《モスクワのイワン (1)、その思索の足跡》については、その後ドストエフスキイ研究会の場でも、長い間イワンと取り組んできたメンバーの皆さんも、十分に把握し切っていないことが明らかとなりました。以下にもう少し説明を加えておきますので、将来皆さんがイワンについて検討する際の参考にして下さい。

上に挙げた六つの内で、悪魔が直接言及するものは1と2と4と5です。4の「大審問官」の内容自体は、第五篇でイワンが直接アリオーシャに語ります。またイワン自身がモスクワで創作、或いは執筆したと考えられるものは四つあります。「伝説(レゲンデ)」と呼ばれる1と、「叙事詩(エポーハ)」と呼ばれる4と5、そして論文(スタチャ)の6です。

内容について簡単に見ておきましょう。1はイワンが十七歳、高等中学校生の時に創作して友人に語り聞かせた「伝説」。2は文字通り福音書であり、モスクワでイワンが福音書のどのような問題と取り組んでいたかを示す「資料」として重要です。(早大での講演では、これを最後のⅢで検討しました)。3は、第五篇でイワンがアリオーシャに「大審問官」の叙事詩を語り聞かせるにあたり、導入的に語る物語です。東方教会に伝わるギリシャの古詩を典拠にした物語であり、彼自身の創作になるものではありませんが、これも彼がモスクワで展開した思索の方向を明らかにする重要な「資料」と考えるべきでしょう。4と5は余りにも長大かつ有名ですから、ここでの説明は省略します。6はある聖職者の「教会裁判」

に関する著作について、イワンが大新聞の一つに発表した評論で、ゾシマ長老の庵室で話題となるものです。「教会裁判論」批判としておきました。これは5の「地質学的変動」の叙事詩で「人神」理論を完成させたイワンが、いよいよ社会との間に開始した理論的闘争と考えられます。既に言及しましたが、ここまでがイワンの「小さな成長史」であり、帰京後の彼の言動、父親殺しを中心とするドラマが「大きな成長史」と考え得るでしょう。

これら六つ全てを通底するテーマは、先に記したように、「神と不死」の存在の問題、罪ある人間に注がれる「キリストの愛」の絶対有効性の問題、地上世界の苦悩の贖いの可能性の問題、地上世界における「ホザナ！」の可能性の問題等であり、全てモスクワにおけるイワンの思索の、またドストエフスキ自身自身の生涯の中心テーマと言うべきものばかりです。

再度強調しますが、イワンが辿ったこれら六つの足跡を刻むドストエフスキが、如何にこの青年に聖書と、殊に福音書のイエスと正面から向き合わせていたか、このことを了解しない限り、イワン像はその全貌を現わすことはないでしょう。『カラマーゾフの兄弟』理解の鍵の一つがここにあると自覚し、イワンと繰り返し取り組んで下さい。

### 3. モスクワのイワン（2）、「肯定と否定」の分裂

上に挙げたモスクワにおけるイワンの思索の足跡六つの中から、ここでは二番目の「ルカ福音書」を検討したいと思います。それにあたり、まずこの二番目が作品全体の流れの中でどのような位置にあるかを確認しておきましょう(★)。

そのためにはモスクワのイワンがどのような青年であったかを全体として捉えておく必要があるのですが、皆さんは「神と不死」を求めるイワンとは、「肯定と否定」「信と不信」の両極に分裂して揺れ動く青年思想家であることはご存知と思います。イワンにおいては、その思索が「肯定」に向かえば向かうほど、また彼が「ホザナ！」を叫ぼうとすればするほど、それとは逆の「否定の精神」が悪魔によって発動されてしまうのです。

「僕は君を導いて信と不信の間を絶えず行ったり来たりさせるのさ。正にここに僕の目的もあるのだよ」(十一9)

悪魔の言葉です。つまりイワンもアリョーシャと同じく、「神と不死」について絶対の確信を得て、「ホザナ！」を叫ぶことを切望する「ロシアの小僧っ子」なのです。ところがアリョーシャと違い、この青年の心の奥深くには悪魔の「否定の精神」が抜き難く植え込まれてしまっているのです。それは「太古からの定め」なのだ——このように悪魔が、と言うことは内なるもう一人のイワンが語るのですが、それほどまでにイワンとは「肯定と否定」「信と不信」の分裂に苦悩する青年であることを、まずは確認しておきたいと思えます。

「神という観念」に誰よりも魅せられたイワン、真摯この上ない「神と不死」の探究者であるこのイワンが、アリョーシャを前に展開する神否定の論証は強烈なもので、その否

定は二段階でなされます。まず人間のユークリッド的知性では超越的存在、神の認識は不可能であるという認識論的観点からの神否定。もう一つは神の世界と言われるこの地上に満ちる不条理、「罪なくして涙する幼な子」たちの現実がある限り、神の存在は認められないとする倫理的観点からの神否定です（五4「反逆」）。『カラマーゾフの兄弟』の圧巻の一つと言うべきでしょう。

かくして神を完膚無きばかりに否定し、天上に追いやってしまったイワン。しかしこの青年が唯一なお否定し切れず、この地上で凝視し続けるのがイエスの存在、神を愛として捉え、あるいは神の愛に捕らえられ、その神の愛を十字架上の死に至るまで貫いたイエスです（★★）。アリョーシャの指摘を俟つまでもなく、イワンには神なき世界、不条理に満ちるこの地上世界で、「罪なくして涙する幼な子」たちの現実の前に愛を以って立ったイエスという存在、つまり人間に対する「キリストの愛」（★★★）だけはどうしても否定し切れないのです。ここにドストエフスキイが描いた青年イワンの思索の鋭利さと真摯さ、そして真実があると言うべきでしょう。

★モスクワに於けるアリョーシャとイワンの「小さな成長史」を描くにあたり、ドストエフスキイが両者を共に聖書、殊にイエスその人と正面から対峙させていることに改めて注目したいと思います。二人が福音書の中でどのようなイエスに焦点を絞っているのか？それが二人の「成長史」に於いて如何なる意味を持つのか？——これらの問題を考えることから、我々はドストエフスキイ自身の聖書理解とイエス理解も浮かび上がらせる可能性を持つことを自覚したいと思います。この問題については、次の（★★）で、また47ページの付加的説明欄（★★）でも扱います。

★★「神を愛として捉え、あるいは神の愛に捕らえられ、その神の愛を十字架上の死に至るまで貫いたイエス」——イエスをこのように言い表わすこと、イエスに関するこの「定義」は私自身の表現です。主観的な定義でしかないと言われればそれまで、私には誰もが認める確かな「出典」を示すことが出来ません。これはこの半世紀間ドストエフスキイとの、そして聖書との取り組みから私が導き出した「イエス像」とその「定義」であり、この十年ほどはこれを以ってイエスを表現しています。また将来別の「イエス像」が私の内に形作られた場合は、別の表現を用いるでしょう。このことをご了解下さい。私は若い人たちに、ドストエフスキイとの、そして聖書との取り組みから自分自身の「イエス像」を、またその表現を作り上げるべきだ、主観性を恐れることはないと繰り返し語ってきました。

★★★「キリストの愛」——これは『カラマーゾフの兄弟』第五篇に於いて、イワンとアリョーシャとの対決の中で二人が用いる言葉です。福音書に於いてイエスを正面から「愛」の存在として捉え、表現するのはヨハネですが、これはヨハネに限られるものではなく、マルコもマタイもルカも皆、それぞれの角度からイエスを「愛」の存在として捉えていることは否定出来ないでしょう。私も上の（★★）で、イエスの「定義」の核に「愛」という言葉を三度用いています。「イエス」と「神」と「愛」については、先にも問題にし（→7-8ページ）、また「付説」でも取り上げ

ますが、ここではドストエフスキもまた『カラマーゾフの兄弟』に於いて、その核心に「キリストの愛」「実行的な愛」という言葉を用い、その愛の行為を具体的に「一本の葱」というキー・ワードで言い表していることを指摘するに留めておきます。イワンがこのイエスと愛の問題をどう捉えていたかは、モスクワ時代の思索の総決算「大審問官」の叙事詩で明瞭になります(ここで彼はイエスを「愛の太陽」とさえ呼ぶでしょう)。この「大審問官」創作の前に、既にイワンはルカ福音書に於ける十字架上のイエスを、正に愛と憐れみの存在として捉えていたのです。今回はこのルカ福音書に焦点を絞りました。

悪魔の「否定の精神」に捕われ、「肯定と否定」「信と不信」の間で激しい往還を繰り返すイワン。しかしイワンは神の否定に次いで、結局はイエス・キリストとその「キリストの愛」をも斥けて否定し去り、遂には自らを「全てが許されている」神だとするに至ります。5の「地質学的変動」で宣言される「人神」の思想です。

悪魔が語るのは、以上のようなモスクワに於けるイワンの思索の足跡に他なりません。そしてルカ福音書との取り組みとは、このようなイワンの思索の流れの中に見出される一大モメント、彼とイエスとの対決なのです。イワンというと、とかく4の「大審問官」や5の「地質学的変動」などの大きな思想、その「叛逆」の思想が取り上げられます。勿論それらも極めて重要なものですが、私にはむしろ彼の思想のエッセンスは、2の「ルカ福音書」との取り組みにこそ、まずは端的かつ鮮明に表現されているように思われます。

#### 4. イワンのルカ福音書

ではまずルカ福音書で、イワンが取り組んだ部分を見てみましょう。

##### ルカ福音書 (二十三 39 - 43)

「[十字架に] 懸けられたる悪人の一人、イエスを護り、言ふ、『なんぢはキリストならずや、己と我らとを救へ』。他の者、彼に向ひ、静め、言ふ、『自らも同じく罪に定められしに、神を畏れぬか？我らは然るべく罪に定められぬ。我らの爲しし事に従ひて当然の報を受くるなり。然れど此の人は何の不善も爲さざりき』。またイエスに言ふ、『主よ！御国に入り給ふとき、我を憶えたまへ』。するとイエス彼に言い給ふ、『誠に汝に告ぐ、正に今日、我と偕にパラダイスに入るべし』

各福音書は一致して、ゴルゴタ丘上にはイエスの十字架を含め、三本の十字架が立てられていたと記します(マタイ二十七 38、マルコ十五 27、ルカ二十三 33、ヨハネ十九 18)。マタイとマルコ、更にヨハネはその事実のみを記すのに対し、ルカは引用部分が

記すように、これら三本の十字架上で繰り広げられた、イエスと二人の罪人との対話を報告します。ここには自らのイエス像を構成・編集する福音書記者ルカがいると言えるでしょう。ルカによれば、イエスが本当に「救い主」ならば自分を救ってみると毒づいた左隣の罪人とは対照的に、その罪人を諫め、自らの罪を悔い、イエスに憐れみを乞うたもう一人の右隣の罪人こそが、イエスによって赦され天国を保証されたというのです。悔いる罪人への赦しを強調するルカならではのエピソードです（★）。

★悔いる罪人への赦しを強調するルカ —— 福音書記者が自らの手元に集めた様々な「伝承」を、それぞれの「様式」に従って整理し、その記者と彼が属する教会の視点・「生活の座」に従って加筆・修正・構成をし、つまりは「編集」し、それぞれ個性ある福音書を作り上げたことは先に確認しました。この一連の作業によって各福音書の如何なる特色が出来上がったかは、本来我々一人ひとりが自らの聖書との取り組みの中から明らかにすべきものですが、なかなか容易にゆくものではありません。取り敢えず我々は自ら聖書との取り組みをしつつ、信頼出来る聖書学者の作業を参考にさせて貰い、各福音書の特色を知ってゆくのがよいと思います。私は日本でまず挙げるべきは、先にも言及しましたが、荒井献著『三福音書による イエス・キリスト 上巻』（講談社学術文庫1467、2001）だと思います。この本は上・下二巻で、我々が新約聖書にアプローチすべき基本的な方法と姿勢が、ほぼ全て誤魔化しなく示されたものとして、皆さんの「座右の書」とされることをお勧めします。

イワンは、このルカ福音書が記すイエスに心を揺り動かされます。そして注目すべきことに、ドストエフスキイは更にこのイワンに、ルカ福音書に対して新たな物語を付加させるのです。十字架上のイエスを凝視するイワン。彼はこのイエスに何を見出し、どのような言葉でそのイエスに対する感動を刻んだのでしょうか。

#### イワンのルカ福音書付加部分

「十字架上で死んだ神の言葉キリストは、右隣りで磔殺された強盗の魂を胸に抱き、天に昇って行った。その時僕もそこにいて、《ホザナ》[マ]を謳い絶叫する小天使たちの歓喜の声と、天地も震えんばかりの大天使たちの雷鳴のような感激の嗚咽を耳にしたのだ。そしてありとあらゆる神聖なるものにかけて誓ってもいいが、僕もそのコーラスに和して皆と一緒に《ホザナ！》を叫びたい気持ちに駆られ（★）、もう今にもその叫びが胸の奥から迸り出そうになったのだ・・・君も知っての如く、僕は実に感じやすい性質で、芸術的感受性も強いしね」（★★）

（十一）

★「ホザナ！」。《モスクワのイワン、その思索の足跡》に於いて1として挙げた、ルカとの取り組みの前に彼が創作した「千兆キロの劫罰とホザナ！」の伝説。ここでイワンは既に主人公に「ホザナ！」を叫ばせています。しかし彼がこの伝説を創作し、友人に語り聞かせたのは十七歳

の頃とされ、ここにある素朴で瑞々しい宗教的感性の閃きは驚くべきものですが、それは飽く迄も高等中学生の感性に捉えられた「ホザナ！」でしかなく、イエスについて、その十字架について、また神について、まだ直接の言及も深い思索の跡も見出せるとは言えません。

1の十七歳の頃の伝説に対して、4の「大審問官」の伝説は二十三歳の頃とされます。イワンが2のルカ福音書と取り組んだのはこれらの中間、恐らくは二十歳前後だと考えるのが妥当でしょう（全て数え年です）。かくして十七歳から二十歳の間、世の不条理と直面したイワンは神を否定して天上に追いやった後、聖書世界とイエスとの取り組みを開始したと考えられます。

★★先に見た「小さな成長史」に於いて、アリョーシャが向き合ったイエスの言葉は、《なんぞ若し全からんと思はば、一切を分ち與へよ、かつ來りて我に従へ》でした。これは福音書に於いてはエルサレムでの受難、つまり十字架を前にして「永遠の生命」を得るための条件を厳しく説くイエスであると共に、ドストエフスキイが求道の道に踏み出したばかりの主人公に与えた励ましの言葉、彼が携えるべき旅の杖でもあったと考えられました（→22ページ）。これに対しイワンが凝視するイエスとは、既に世との戦いの末に、弟子たちからさえも裏切られて逮捕・捕縛され、裁判の後ゴルゴタ丘上の十字架につけられたイエスです。このイエスの十字架と、そこで示された「キリストの愛」にイワンは感動するのです。

兄弟二人が向けたイエスへの視線は、似ているようで大きく違います。兄弟の「成長史」におけるイエス像の構成を、それぞれの成長の段階で、またそれぞれの思索の深まりの過程で、明瞭に描き分ける作者ドストエフスキイの確かな力量が伺われるところです。ドストエフスキイは兄弟二人を、如何なるイエス・キリスト像と向き合わせたのか——福音書を一方に置いて、皆さん自身で更に様々に比較し考察されることをお勧めします。

罪なくして追い込まれた自らの死の瀬戸際で、なお悔い改めた罪人への愛と憐みを示すイエス。ルカが示すこのイエスに心を震撼させられたイワンは、更にこの罪人の魂をかき抱き、天に昇って行ったイエス像を自ら創り上げ、そこで大天使・小天使たちによる「天地も震えんばかりの」「ホザナ！」の大合唱が鳴り響く光景を描き加えたのです（★）。ドストエフスキイはここに「キリストの愛」を発見し、心から感動するイワンを描いたと言えるでしょう。

★先のⅠで見たと、出家に当たりアリョーシャが向き合ったイエスの言葉にもう一度戻りましょう。

そこでドストエフスキイは、共観福音書を基に、イエスの言葉を自ら再構成したのでした。一方イワンの場合は、十字架上のイエスについて、新たな物語を創作したのでした。イエスの言葉の再構成(Ⅰ)と、罪人の魂を抱いたイエスの、十字架からの昇天物語の創作(Ⅲ)。ドストエフスキイとは、主人公たちの聖書との取り組みとイエスとの出会いを描くにあたって、敢えて新たな福音書の世界をさえ創り出す作家なのです。これは宗教的虚構に長けた老獪な作家というような話ではありません。彼の聖書との取り組みが如何に深く内に沁み込み、かつ如何に創造的なものであり、その作品世界の造型に生かされるか——今回の講演で、私が皆さんに一番知って頂きたかった「キリスト

教作家」ドストエフスキイの姿です。

「キリストの愛」へのイワンの感動。しかし最大限に注意すべきことですが、ドストエフスキイはすんでの所で「ホザナ！」を叫びかかったイワンに、結局は「ホザナ！」を叫ぶことをさせません。「常識」という名の悪魔の「否定の精神」が、イワンを押し留めてしまうのです。「ホザナ！」から「ホザナ！」の拒否へ。悪魔の「否定の精神」に憑かれ、「肯定と否定」との間で揺れ動き続けるこの青年は、神に次いでとうとう十字架上のイエスと「キリストの愛」をも否定し去り、遂には自らを神としてしまいます。そして「人神」たる自分には「一切が許されている」ことを証すべく、故郷の家畜追込町に戻り、異母兄弟のスメルジャコフを「肉弾的前衛」として、「父親殺し」の思想実験に乗り出すのです。ドストエフスキイは、あのラスコーリニコフと同じくイワンにも、血の一線の「踏み越え」をさせるのです。「聖なるもの」を否定し去り、代わって自らを神とする「倨傲の精神」。人間の内に根深く宿る「否定の精神」——この悪魔の「否定の精神」「倨傲の精神」が遂に「肯定」を斥けて青年の心を占領するに至るドラマ、これがドストエフスキイの描いたモスクワ時代のイワンであり、その逆説的な「小さな成長史」と言えるでしょう。ドストエフスキイが描いたイワンのもう一つの「成長史」、つまり「父親殺し」の後の罪と罰のドラマ、ゾシマ長老によって方向づけられる「否定」から「肯定」への立ち帰りのドラマ(★)、これがイワンの真の「大きな成長史」だと言えるでしょう。その検討は別の機会としたいと思います。

★既に何度も記したように、父親殺しの後イワンがスメルジャコフと共に放り込まれる絶望の地獄、その「悪業への懲罰(カラ)」のドラマについては、『罪と罰』のラスコーリニコフ以来、ドストエフスキイが徹底して描いてきたものです。この「罪と罰」のドラマこそ、ドストエフスキイが理解する人間の宗教的認識の深化と覚醒劇が進展する舞台であり、主人公たちが「否定」を経て絶対の「肯定」へと導かれる場だと言えるでしょう。

ドストエフスキイの主人公たちが辿るこの「大きな成長史」について、私は『罪と罰論』や『カラマーゾフの兄弟論』に於いて、またその後河合文化教育研究所のHP「ドストエフスキイ研究会便り」で繰り返し検討してきました。そこでは「悪業への懲罰(カラ)」・「ユダの人間論」・「キリスト論」等の概念と共に、ドストエフスキイ世界と福音書世界とに通底する人間の「罪と罰」のドラマについて、言い換えれば人間の宗教的認識の深化と覚醒のプロセスについて、出来るだけ詳細に論じています。興味のある方はそれらをご覧ください。

## おわりに

クリスマスへの問いから始まった私たちの考察は、取り敢えずここで終わります。ドストエフスキイ文学の根底に存在する聖書的磁場、「神と不死」の探究、特に十字架に極まるイエスの生と死への凝視、これらが『カラマーゾフの兄弟』を貫いていること、このこ

とをモスクワ時代のアリョーシャが「イエスの言葉」に応じて出家に至る「小さな成長史」と、イワンの「小さな成長史」、つまり「キリストの愛」の否定に至る一連の思索の足跡を辿ることによって確認してきました。時間的な制約もあり十分な論証が出来なかったところも多いのですが、これら「ロシアの小僧っ子」たちのドラマを、皆さんの今後の「ドストエフスキイと聖書」へのアプローチの参考として頂き、更には『カラマーゾフの兄弟』との取り組みや、自分自身のイエス像構成への手掛かりとして頂ければ幸いです。クリスマスへの問いに答える手掛かりも、これである程度得られたのではないのでしょうか(★)。

★クリスマスの意味について、ここにある「虐殺」と「祝祭」という絶対矛盾・逆説をどう考えたらよいか — この冒頭の問題提起について、ここで私が「模範解答」を示すことは出来ませんが、次の「付説」の最後で新たな問題提起として扱っています。参考になさってください。

最後に一つだけ付け加えたいと思います。ドストエフスキイ文学に触れる時、私たちはドストエフスキイがイエスという存在に心から感動させられていたこと、俗に言えばイエスに心から惚れていたということ — このことにもっと素直な目を向ける必要があるのではないのでしょうか？ シベリヤの懲役生活から解放された後、フォン・ヴィーゲン夫人に宛てた手紙の中で(1854)、ドストエフスキイは「時代の子、不信と懐疑の子」である自分が持つに至った「<sup>シムヴォル・ヴェルイ</sup>信条」として、イエス・キリストへの「妬ましいほどの愛」のことを記しています。そこで彼はイエス・キリストを六つの形容詞で言い表します。

「キリストよりも美しく、深く、心を魅きつけ、理性的で、男性的で、そして完全なものは何もない」

「美しい」「深い」「心を魅きつける」「理性的な」「男性的な」、そして「完全な(全き)」。イエス・キリスト像の構成として、これほど短くて具体的な表現を、しかもこれほど端的でユニークな把握を、私は他に知りません。恐らく聖書学者の皆さんも驚きを以って、このイエス像と向き合われるのではないのでしょうか。ドストエフスキイがイエスを表現した六つの形容詞。これらを一方に置いて、やがて聖書世界とドストエフスキイ世界との取り組みが進んだ時点で、皆さんはイエスにどのような形容詞を充てられるのでしょうか？

(了)

## 《付説》《放浪のラディカリズムと成長史》

講演記録に対する付加的説明の欄では、聖書学者タイセンの「放浪のラディカリズム」について繰り返し言及をしてきました。そしてこの「巡回霊能者」たちを支配する精神エートスが、イエスの呼び声に応じて出家をし、「神と不死」探求の旅に乗り出した青年アリョーシャのそれと驚くほど重なることを指摘しました。最後にこの「付説」では、改めて「成長史」という角度からマルコ福音書に焦点を絞り、アリョーシャとペテロの「大きな成長史」について考えてみたいと思います。ドストエフスキイ世界と聖書世界とが何処で切り結ぶかを浮き彫りにし、若い皆さんに思索の「叩き台」を提供するためにも、ドストエフスキイについて私が論じてきた問題や、既に聖書学の分野で論じられている問題についても、繰り返し確認しつつ進みたいと思います。

### はじめに

「放浪のラディカリズム」—— 誰もが内に宿す「青春」に訴える素晴らしい言葉です。しかしこの言葉だけで、ドストエフスキイとタイセンが向き合った人間と世界と歴史の現実全てを受け止め得ると考えることは危険であり、不可能だと言わざるを得ません。

『カラマーゾフの兄弟』に於けるアリョーシャの「成長史」、そしてペテロを中心とする原始キリスト教会生成のメカニズム。これらは「放浪のラディカリズム」という一語を超えて、遥かに複雑な広がりや奥行きを宿すものと考えられます。しかしこの問題を論じ尽くすことは容易でなく、ここでは専ら「成長史」という視点から考えてみたいと思います。つまりアリョーシャとペテロとが切り結ぶ「大きな成長史」という視点です。

### アリョーシャの「成長史」

我々は講演のⅠで、作者ドストエフスキイがアリョーシャのモスクワに於ける「成長史」をその「生来の善良さ」、つまり「他人への信と愛と善意」に立つ若者であると指摘することの確認から始め、「神と不死」の問題への目覚めと出家の決意と学校の中退を経て、イエスの呼び声への応答、更には家畜追込町への帰郷、そして修道院のゾシマ長老との出会いに至る、いわば「小さな成長史」として描いていることを確認しました。

これを「小さな成長史」と呼ぶのは、ドストエフスキイがアリョーシャ造型にあたり、モスクワに於ける「小さな成長史」に続いて、更に故郷家畜追込町での「大きな成長史」と呼ぶべきものを作品のメイン・ストーリーとして描いているからです。つまりゾシマ長老の下での修業を積んだアリョーシャは、長老の死と腐臭のスキヤンダル、父フョードルの殺害という衝撃的な事件をたて続けに体験し、殊に前者に於いては「聖者の失墜」を許す神の世界に深く絶望します。彼もまた束の間とはいえ、兄イワンと同じく神の世界を否定するに至るのです。しかしこの絶望の底で、グルーシェニカから「一本の葱」を与えられて甦ったアリョーシャは、「ガリラヤのカナ」で師ゾシマとイエス・キリストの復活体

に迎えられ、「実行的な愛」を生きる使命を自覚させられます。その直後彼は、遂に決定的な神の現前体験を与えられるのです。このように「神と不死」を巡り、宗教的認識の深化と覚醒のドラマを生きる青年として描かれるのがアリョーシャです。

これに尽きません。ドストエフスキイは師ゾシマの死後、この青年を修道院から俗世に戻らせ、「父親殺し」を巡り他の兄弟たちが繰り広げる様々な激動のドラマに、また不幸な少年イリューシとその家族の悲劇にも寄り添わせ、イエスと師ゾシマから託された「実行的な愛」の生を歩ませます。カチェリーナを始めとする女性たちの激しい恋と、その「ナドルフ(激情の奔出)」のドラマにも巻き込まれるでしょう。亡き師ゾシマ長老について「ゾシマ伝」を編むのもアリョーシャです。かくして我々読者の前には何重もの過酷な試練・躓きを体験する青年の姿が描き出され、その「神と不死」を求める魂の「成長史」が展開してゆくのです。その際ドストエフスキイが、ゾシマ長老と出会うまでの「小さな成長史」に対して、ゾシマの死を契機としてアリョーシャが陥る危機以降のドラマを、もう一つ別次元の「成長史」として描いていることは明らかであり、我々がアリョーシャの「大きな成長史」と呼ぶものがこれです。

最後のⅢで見たように、イワンもまた紛れもない「ロシアの小僧っ子」であり、「神と不死」を巡り、激しい「肯定と否定」の思索とドラマを繰り広げてゆきます。この青年に於いても我々は、彼が究極絶対の肯定に向けて、モスクワから家畜追込町へと小から大にわたって、次々と辿る逆説的「否定の成長史」を目撃するでしょう。このイワンが否定の方向に極限化されたのが、彼の異母兄弟であり「影」たる存在のスメルジャコフです。

『カラマーゾフの兄弟』とは、このようにドストエフスキイがカラマーゾフ家の四兄弟を、光と闇が入り乱れる混沌世界の内に投げ込み、モスクワから家畜追込町へと「神と不死」を求める旅、最大限の振幅を持った「肯定と否定」の旅に乗り出させる作品だと言えるでしょう。この「神と不死」を求める旅で、彼らそれぞれが遂には否定の道に踏み込み、大きく躓きながら迷い苦悩する旅がその「大きな成長史」と言うべきものに他なりません。そもそもドストエフスキイに於いて人間とは、その人生に於いて宗教的認識の深化と覚醒の旅を続ける存在であり、殊に何らかの形で「聖なるもの」、具体的には神とイエス・キリストとの対決を繰り広げ、最大限の「否定と肯定」の振幅を持つ「大きな成長史」を生きる存在として捉えられていると言えるでしょう。ドストエフスキイはこの「大きな成長史」を描くにあたり、その行き着くところが肯定であろうと或いは否定であろうと、主人公たちにそれぞれの道を妥協なく最後まで歩み通させるのです。

### アリョーシャの「成長史」からタイセンの「放浪のラディカリズム」へ

次にタイセンが提示する「放浪のラディカリズム」に眼を向けてみましょう。

「巡回霊能者」たちの精神エートス。つまり故郷と肉親と財産と自己防御手段を放棄する心的姿勢と生き様、そして社会が陥った「アノミー(無規範状況)」に対して、彼らが提示した「愛と赦し」のヴィジョン —— タイセンが示すのは、このようにイエスとイエスに

刺激され覚醒させられた人々、つまり原始キリスト教会生成を担った「巡回霊能者」たちが織りなす真摯で一途な生であり、「神の国」を求める彼らの精神の厳しい在り方です。しかしタイセンはこれら「放浪のラディカリズム」の精神エートスを見事に論理的に纏め上げて提示はするものの、例えばペテロのようにイエスに直接従った人間が辿る紆余曲折のドラマは描き出しません。タイセンの眼が専ら向かうパウロについては別ですが、我々はここに彼の思考の高度な論理性・学問性が持つ抽象性も感じざるを得ません。

タイセンが提示する「放浪のラディカリズム」の概念。これにドストエフスキイの世界を、殊にアリョーシャやイワンのドラマを重ねて見るとどうでしょうか？ 人間の「罪と罰」のドラマを、心理の動きの詳細にまで分け入って徹底的に描き出さずにはいないのがドストエフスキイです。この作家が描いた「ロシアの小僧っ子」たちの姿を重ねることで、我々の眼の前には、原始キリスト教会を作り上げた人々の精神エートスとその抽象性を具体性へと転じ、「巡回霊能者」たちの「成長史」の活きたドラマが立ち上がって来るように思われます。ドストエフスキイ世界と新約世界、これら二つの世界は決して遠く離れた世界ではなく、互いに強く響き合う世界であることは間違いありません。それでは両世界は、実際どのように響き合うのか？——講演と付加的説明を受けてのこの《付説》は、聖書学の更なる説明の試みであると共に、「放浪のラディカリズム」を介して、そしてアリョーシャを一方に置き、マルコ福音書に於けるペテロの「大きな成長史」について検討をし、そこから作家ドストエフスキイと福音書記者マルコ二人の思索と創作の在り方を明らかにする試みであることを、まずは確認しておきたいと思います。

### ガリラヤに於けるペテロ、「小さな成長史」

「放浪のラディカリズム」を担った「巡回霊能者」たち。彼らの中にペテロを始めとするイエスの弟子たちがいたことは間違いのないでしょう。しかしどの福音書も報告する彼らの生、その言動を具体的に辿る時、彼らを専ら「放浪のラディカリズム」を生きた「巡回霊能者」としてのみ理想化し固定して捉えることは現実的でなく、先に記したように抽象性に陥り、更には思考停止に陥る危険さえあると言わざるを得ません。ペテロの場合もそうで、彼にはまず師イエスを熱烈に慕い従う弟子としての真摯な姿があり、また逆に一貫してイエスについての無理解しか示さない、そして遂には師を裏切る弟子としての惨めな姿もあり、更にはイエスの死後、原始キリスト教会を形成した「使徒」としての輝かしい姿もあるなど、様々な側面が存在します。これら様々な側面をただ「小さな成長史」の枠内に収め、ペテロを単直線的に理解しようとしても現実的ではないでしょう。

このペテロの生を、簡単にマルコ福音書に従って辿ってみましょう。

海で網を打っていた漁師のペテロは、イエスから呼びかけられるや、全てを捨てて彼に従います(一 16-18)。「人間を[獲る]漁師」への旅立ち——見事な「放浪のラディカリズム」の生の開始です。その後ペテロはイエスを姑の許に招くのを始め(一 29-31)、イエスに従ってガリラヤで「神の国」の到来を宣べ伝え続け、やがて師から大きな信頼を得て、他の

弟子たちと共に伝道に派遣されるまでに至ります(三 13-19、六 7-13 他)。「神の国」を前にしての「悔い改めの回心の宣教」と、「病の癒し」と、「悪鬼追放」。ペテロはこれら「巡回霊能者」としての主要な活動の一翼を担うに至るのです。ところがその一方でペテロは、師イエスの譬も奇跡も十分に理解出来ず(四 13、六 52、八 17 他)、イエスが「私を誰だと言うのか」と問うや、「キリスト」だとズバリ答えるものの(八 29)、この師が間もなく負うことになる十字架については理解が出来ず、また自らその覚悟も出来ず、師から「サタンよ、私の後に失せろ」と激しく叱責されてしまいます(八 33)。その後、ある「高い山」でイエスの姿が「光り輝く白色」に変貌した時も、ペテロはこの神聖顕現を十全に受け止め切れず、恐怖と混乱に陥ってしまいます(九 2-8)。その後もイエスが繰り返す受難予告を、彼は他の弟子たちと共に理解出来ぬまま(九 32)、ただ恐れつつ(十 32)、師に従いエルサレム入城に至るのです(十一 1-11)。

師イエスに対する絶対の信頼と随順。他方で師イエスに対する絶えざる無理解——マルコ福音書のペテロとは、このように一貫してアンビバレントな未完成体として描かれるところに最大の特徴があると言えるでしょう。ペテロを正か負か、聖か俗か、信か不信か、いずれか一方に位置づけることは出来ないのです。ペテロを描くマルコの視点とは、飽く迄もその「成長史」を視野の内に置いたものと考えざるを得ません。そして我々が、アリョーシャを描くドストエフスキイの視点と重なるものを認めるのは、正にここです。

我々は先に、アリョーシャが故郷の家畜追込町に戻るまで、モスクワで「神と不死」の探求に勤しんでいた時期を「小さな成長史」と呼び、次いで帰郷後師ゾシマの死を契機として絶望の底に沈み、神の世界の否定を経て遂には神に君臨され、新たに「実行的な愛」の実践を開始するまでのドラマを「大きな成長史」と呼びました。これと同じく、我々はペテロの「成長史」もまた大きく二つに分けるべきだと考えます。つまり師イエスに従い、ガリラヤで活動していた時期を「小さな成長史」、エルサレム入城後の師の十字架を巡るドラマを「大きな成長史」とするのです。エルサレム入城を境として、イエスの「受難物語」を描くマルコの筆はクレッシェンド的に悲劇の度を強めます。それに応じてペテロ像も「小さな成長史」で描かれたアンビバレントなペテロ像から、師への裏切りと否認と逃走のペテロ像へと、ひたすら負の極に向けて惨めさの度を強めてゆくでしょう。

### エルサレムのペテロ、その「大きな成長史」

エルサレムに入城した後のイエスと、それに従ったペテロら弟子たちのドラマ(マルコ十一章 - 十六章)。「受難物語」に於けるペテロとは、師イエスの死に悲劇的に関わるペテロです。つまり師イエスが逮捕され、裁判にかけられ、十字架上で磔殺されるドラマに於いてペテロとは、イエスが祈るゲッセマネでは眠りこけ、決して師を裏切ることはないと言明しておきながら、実際には三度まで師を知らないと言明し号泣するペテロです。この号泣の後、ペテロはマルコ福音書から姿を消します。マルコは記しませんが、我々の脳裏にまず浮かぶのは、師イエスの十字架が立つゴルゴタから逃走する惨めなペテロの姿で

しかありません。

姿を消したペテロ。しかしドラマはこれで終わりません。マルコは、女弟子たちがイエスの墓が空であることを目撃したと報告し(十六 4)、次いで天使と目される若者が彼女たちに、イエスが復活した(「起こされた」)ことを告げ(同 5-6)、更にイエスが弟子たちを再びガリラヤで呼び招いていることを告げさせたと記します(同 7)。最後にマルコは、この女弟子たちが恐ろしさの余り沈黙してしまったと記し、福音書を閉じます(同 8)。

墓で一体何が起こったのか？ 恐れ之余り沈黙してしまった女弟子たちは、その後如何なる行動をとったのか？ ゴルゴタから逃げ去ったペテロら弟子たちは、女弟子たちの知らせを何処で聞き、何時・如何にガリラヤに戻ったのか？ ガリラヤで弟子たちは師と如何なる出会いをし、如何に「起こされた」のか？ そして何時・如何に再びエルサレムに戻ったのか？ ここで男弟子と女弟子たちは、如何に原始キリスト教会を打ち立てるに至ったのか？ 更にこの弟子たちは、「放浪のラディカリズム」の精神の下に、如何に新たに「巡回霊能者」としての生を開始したのか？ —— 我々の心に浮かぶ様々な問いにマルコは何も答えません。タイセンもまた、これらのドラマを具体的に示すことはありません。ラスコーリニコフ以来、一線の「踏み越え」をした主人公たちの「罪と罰」の心理ドラマ、その「大きな成長史」を克明に描き続けたドストエフスキイとは対照的に、イエスの「受難物語」、殊にその十字架上の死を巡る様々な出来事ドゥラマに関して、マルコは様々な疑問を沈黙という「空白」の内に閉じ込めたまま、その福音書を終えるのです。マルコが残したペテロの「大きな成長史」の後半を、我々は何処に求めるべきなのでしょう？

### マルコ福音書の基本的構成、冒頭・中盤・終局

改めて注目されるのは、その福音書を様々な「空白」を以って終えたマルコの意図です。終局を「空白」で閉じることにより、マルコが師イエスを裏切ったペテロら弟子たちのその後のドラマについて曖昧さの闇に葬り去り、その福音書を投げ出したとは思えません。そもそもマルコは福音書を如何なる意図の下に構成したのか？ マルコが残した「空白」理解のためにも、改めて彼の福音書全体の構成と向き合う必要があるでしょう。

この問題を考える際に忘れてならないことは、広くは芸術作品全般、狭くは文学作品の創作に於いて基本とされる構成・技法上のプロセスです。普通作者は作品の創作構成にあたり、作品が「竜頭蛇尾」や「支離滅裂」に終わらぬよう、冒頭と終局とを対比させ、両者の対応・響き合いを慎重に考慮し、また冒頭と終局と中盤の統一性についても注意を払い、更にこれら三つの基本部分を主要テーマが縦糸として貫くように配慮するとされます。これら基本的構成を意図的に破る「破調」という技法も忘れてはならないでしょう。孰れにせよ、意識的であれ無意識的であれ、普通作者が踏むこのような作品構成のプロセスを、作品を受容・鑑賞する側も丁寧に確認することで、その作品の特色・個性は自ずと浮かび上がってくると考えられます。福音書文学の出発点とされるマルコ福音書についても、我々は改めてこの初歩的とも言うべき作品分析の方法論に戻り、簡単ですがその基本的骨

格を確認しておきたいと思います。そこから彼の福音書構成の意図も見えて来るでしょう。

周知の如くマルコ福音書以来の諸福音書の構成は、基本的にイエスの公活動の冒頭を「受洗物語」、つまり洗礼者ヨハネによるイエスの受洗で始め、終局は「受難物語」、つまり十字架の上のイエス磔殺で終えるという枠を崩すことはありません。またマルコは中心部にイエスの「受難予告」を三回にわたって置き、これがマタイとルカによっても引き継がれ、共観福音書の基本的な枠組みを構成しています。マルコが初めて置いたこの冒頭と中盤と終局の枠組みが、イエスという存在と彼に関わる出来事を理解し、かつ提示するにあたってこの上なくポイントを衝いたものとして、後の福音書記者たちもそれに倣ったのだと考えられます。

もう一つマルコ福音書の構成で注意すべきは、マルコが冒頭に「[神の子]イエス・キリストの福音の始<sup>はじめ</sup>」(一 1)と記していることです。恐らくこれは作品のタイトルとして置かれたものですが、マルコが自分の編纂したイエスの生と死に関する報告を総括したものとして無視出来ないものであり、殊に我々は、彼がその総括を「福音」という言葉を以ってしたことの意味を福音書全体との関連で考える必要があるでしょう。(なお「福音の始<sup>はじめ</sup>」——この「始<sup>はじめ</sup>」についての考察は、本論を受けて、皆さんの課題にして下さい)。

以上を纏めておきます。我々はマルコが自らの伝えようとする「[神の子]イエス・キリストの福音の始」を、「受洗物語」と「受難予告」と「受難物語」という枠組みに沿って提示することで、またその末尾には「空の墓」の場面を置くことで、描くべきことは描いたと考え、あとは「空白」に全てを託し、読者に自らその「空白」を埋めることを任せて福音書を閉じたのだと考えたいと思います。この基本的枠組みと、素っ気ないとも潔癖とも、或いは対決的・挑戦的とも言うべき終局の「空白」という文学的構成と手法に、マルコ独自のイエス・キリスト理解と弟子理解と人間理解、更には宗教的洞察の深さと芸術的構成力の妙も読み取れ、彼のメッセージも浮かび上がって来るのではないのでしょうか。

次に我々は、終局の「受難物語」とそれに続く「空白」の独自性を念頭に、改めて福音書の冒頭に眼を向け、「[神の子]イエス・キリストの福音の始」という表現と、それに続く「受洗物語」の検討をしてみましょう。この冒頭部分は、短い中にユダヤ民族の歴史から福音書全体を包み込んだ深い象徴性を持つものと思われれます。この「受洗物語」と「受難物語」との対応を核に、福音書全体の構成の読み解きを試みる過程で、中盤の「受難予告」の位置づけや、マルコが読者に対して迫る強い対決の姿勢や、彼のメッセージも明らかになって来るでしょう。更にはマルコが終局に「空白」として残したこと、殊にペテロの「大きな成長史」後半の在り方も、自ずと浮き彫りになることを期待したいと思います。

### 冒頭の「受洗物語」が語ること

「受洗物語」。詳しくはすぐ後で検討しますが、まずこれを概観しておきましょう。福音書の冒頭に「[神の子]イエス・キリストの福音の始」(一 1)と記したマルコは、続いて洗礼者ヨハネがユダヤの預言者の系列に連なり、イエスへの「道を備える」存在であっ

たことを告げます(同 2-3)。このヨハネは「罪の赦しに至る回心の洗礼」を宣べ伝えていたこと(同 4)、ヨルダン川で多数の人々が「自らの罪を告白しながら」彼から洗礼を受けていたこと(同 5)、また彼は荒野の預言者たる禁欲的な生活をしてきたこと(同 6)、そして自らが「より強い者」の道を備える存在に過ぎず(同 7)、自分が水で洗礼を施すのに対して、その者は聖霊によって洗礼を施すであろうと語っていたことが報告されます(同 8)。続いてマルコは、イエスがこのヨハネの許に来て、彼から洗礼を受けられたと記します(同 9)。イエスが水から上がると、「天が裂け、霊が鳩のように彼のところに降りてくるのを見た」とされ(同 10)、更に天から「お前は私の愛する子、お前は私の意にかなった」との声が臨んだとされます(同 11)。

既にここには、マルコがその福音書を終局まで貫く三つの主要な縦糸が、言い換えれば終局とそのまま繋がり呼応し合うテーマが、彼独自の手法で提示されていると思われます。その密度はこの上なく濃く、以下の(A)から(C)に分けて検討してゆきましょう。

## (A)「受難」と「福音」の逆説

### (1) 受難史の視野

福音書の冒頭、マラキ書(三 1)と出エジプト記(二十三 20)とイザヤ書(四十 3)、三つの預言書から引用がなされます。

「視よ、我なんぢの顔の前に、我が使を遣わす。

彼なんぢの道を設くべし。

荒野に呼ばわる者の声す《主の道を備へ、その路すじを直くせよ》」

(一 2-3)

古の預言者たちから洗礼者ヨハネまで、神の呼びかけに応えた「道の備え」を経て、いよいよイエス登場が告げられるという、緊張感に満ちた出だしです。ここでマルコは読者に、ただイエスに至るユダヤ預言者の系譜を示しているのではなく、この系譜がイエスに至る受難史の系譜であることに注意を促しているのだと考えられます。事実マルコはこれ以降イエスの言動の記述に於いて、旧約の預言者以来の受難史の視野を一貫させるでしょう。つまりこの福音書では、イエスに洗礼を施したヨハネが、その後ヘロデ王によって逮捕され虐殺される事件の報告を一つの頂点として(六 14-29)、イエスが自分自身ヨハネを継ぐ「神の国」の宣教者であるとの自覚を持ち、人々もまた彼がヨハネ受難の系譜に連なる預言者であるとの認識を持っていたことが様々な形で記されてゆくのです(二 19-21、三 6、八 28、九 11-13、十 35-41、十一 27-33)。マルコにとり世に神とその意志を説くことは、古の預言者たちから洗礼者ヨハネに、更にはイエスに至るまで、世から迫害され命さえ奪われる過酷な受難の運命を生きることの意味していたのです。この認識と表現は福音書の終局で極点に達するでしょう。マルコは十字架上でイエスとその最期に、「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし？」との絶叫を上げた

記すのです(十五 34)。(この絶叫については、「研究会便り(19)」で考察を試みました)。マルコ福音書とは、我々読者の目と心をイエスの十字架に極まる受難に向けさせ、その覚悟を迫る書物だと言えるでしょう。

## (2)イエスの「受難予告」、そしてマルコの「受難勧告」

冒頭、洗礼者ヨハネを巡る張り詰めた緊張感。そして終局、十字架上のイエスの絶叫。この枠組みの中で、マルコは福音書の間中部に至ると、イエスが自らの受難を予告する場面を次々と記します(八 31、九 31、十 33-34)。三度にもわたって報告されるイエスの「受難予告」。これは福音書冒頭の「受洗物語」と終局の「受難物語」と相呼応して、マルコ福音書を縦に貫く受難史の骨格を構成する最も基本的な枠組みの一つと言えるでしょう。注目すべきは、マルコが最初の「受難予告」に続いて、イエスが次のような言葉を発したと記すことです。

「人もし我に従ひ来らんと思はば、己をすて、己が十字架を負ひて我に従へ。  
己が命を救わんと思ふ者は、これを失ひ、己が為また福音の為に己が命を  
うしなふ者は、之を救わん」(八 34-35)

十字架上で惨殺されるまで神への信と愛を貫いたイエス —— マルコは読者に、このイエスに倣い自らの十字架を負って生きること、そのことで死を超えた「命」、「永遠の生命」を得ることを迫っているのです。つまりマルコは三度にもわたりイエスの「受難予告」を提示すると共に、これと重ねて読者への「受難勧告」とも呼ぶべき強いメッセージを発していると考えべきでしょう。

マルコ福音書を貫く受難史の骨格。そして読者への「受難勧告」。ここから改めて冒頭の「[神の子]イエス・キリストの福音の始」という表現に戻りましょう。マルコにとり「福音」＝「よき知らせ」とは、現代の小市民化し平和ボケした我々が思い浮かべる類の「良き知らせ」或いは「善き知らせ」ではなく、イエスが十字架上から発した懼るべき絶叫をも入れて、彼がその命を奪い去られて初めてもたらされた「よき知らせ」なのです。言い換えれば、イエスが「受難」という過酷で悲惨な現実と直面しても、自らの十字架を負い、神への信と愛を貫き通した先に初めて開示された「命」、つまりは「永遠の生命」について読者に伝えることがマルコにとっての「よき知らせ」＝「福音」書の編纂だったと考えられます。「受洗物語」、「受難予告」、「受難物語」。これらイエスが十字架に向かう歩みを報告しつつ、マルコは様々な形で読者に激しいメッセージを送り、読者に魂の覚醒を促しているのです。「福音」＝「よき知らせ」と「受難」に関する逆説 —— 我々は、マルコ福音書が突きつけるこの刃を見逃してはならないでしょう(★)。

### ★《付説》の付加的説明(1)

「受難」と「福音」の逆説。この視点・認識を私が初めて与えられたのは、恩師小出次雄先生の『キリスト教的空間論としての ゴルゴタの論理』（驢馬小屋出版、1984、[1949]）からであり、次いでドストエフスキの『カラマーゾフの兄弟』からでしたが、聖書学の領域でも多くの研究者がここに着目している中で、私個人としては大貫隆氏の『マルコ福音書（注解）』（日本キリスト教団出版局、1993）が大きな参考になりました。詳しい経緯は別の機会に記したいと思います。

### (3) イエスの「受難」、そして弟子たちの「無理解」

講演のⅡ-(2)-5でも強調したのですが、ドストエフスキ世界との関連で、次に我々が最大限の注意を払うべきは、イエスの「受難」のドラマと表裏一体にある、ペテロら弟子たちのドラマです。周知の如くマルコ福音書には、弟子たちの師イエスに対する心酔と随順が報告される一方、「弟子たちの無理解」と呼ばれるテーマが一貫しています。三度にわたり記されるイエスの「受難予告」の前後にも、マルコは執拗とも言えるほどにイエスに対する「弟子たちの無理解」のエピソードを報告します(八 32-33、九 6、9-13、14-29、32、33-35、十 13-16、23-27、28-31、32-34、35-41等)。

例えば三度目の「受難予告」がなされる直前のことです。マルコはエルサレムに向かう師弟の一行について記します。「イエス先だち行き給ひしかば、弟子たち驚き、随ひ往く者ども懼れたり」(十 32)。ガリラヤからエルサレムに向かう途上でもなお、弟子たちは師イエスの心を計りかねているのです。うっかりすると読み過ごしてしまいかねない場面ですが、「受難」に向かう師と弟子たち、その歩みの中にそれぞれの心の位相の違いを、かくも僅かな言葉で描き出すマルコの筆の力には舌を巻かされます。このイエスに「聖なるもの」の現前(「ヌミノーゼ」)を見るのはR. オットーです(『聖なるもの』21章)。

イエスの先導の下、いよいよ一行はエルサレムに乗り込みます(我々はここからのドラマを、ペテロの「大きな成長史」としました)。ここでイエスが直ちにしたこととは「神殿清め」です(十一 15-19)。これは戦前の日本に於いて、皇居か靖国神社に乗り込み、権力批判の行動に打って出るようなものだったと考えるべきでしょう。このイエスに弟子たちは従い抜くことが出来なかったのです。イエス「受難」のドラマの進行と比例して、「弟子たちの無理解」を描くマルコの筆は、冷静かつクレッシェンド的に強まってゆきます。この延長線上にあるのがいわゆる「受難物語」で、ユダやペテロら弟子たちの裏切りとイエスの逮捕・裁判と十字架、そして「空の墓」の出来事です。

そもそもイエスの「受難」は、直接はユダヤの宗教的・政治的指導層とローマの支配者たちによってもたらされたものです。しかしその半ばは、少なくとも最終段階に於いてはイエスに付き従った者たち、殊にユダやペテロら弟子たちの裏切りが原因であったことは否定出来ません。十字架に至るイエスの「受難」、そして彼を十字架に追い込んだ弟子たちの「無理解」・裏切り —— マルコにとり、これら師と弟子たちが辿った運命は表裏一

体のものとしてあったのです。

ゴルゴタの丘に向かいよろめきながら歩むイエスの姿に感動し、「美」を見出したのは小林秀雄です。我々もまたマルコ福音書を読み進むにつれて、「受難」の運命を不可避免的に辿るイエスの姿に胸を締め付けられます。しかしそれに劣らず、師イエスを慕って付き従いながらも、ガリラヤではその師に対する無理解を重ね、エルサレムに上るや師を裏切って死に渡し、逃げ去ってしまった弟子たちの姿にも胸を掻きむしられざるを得ません。マルコが、その後エルサレム教会の権威となった弟子たちとその後継者たちをただ批判するためだけに、弟子たちの愚かで惨めな姿を書き連ねたとは考えられません。師を裏切ったこの「卑劣漢」（ドストエフスキイのキー・ワードです）たちこそ、我々に他ならない——我々はマルコの筆の底に、このような痛切な認識と感情が脈打っているのを感じざるを得ません。「卑劣漢」たちのその後を知るマルコは読者に、この裏切りの弟子たちとは自分自身に他ならないことを自覚させ、更にその裏切り清算のドラマの全行程を自分自身の足で歩ませようとしたのでしょう。これが終局の「空白」の意味であり、マルコが描かずして描いたペテロの「大きな成長史」の後半ではないでしょうか。

#### (4) マルコのメッセージ

改めて整理をしておきましょう。マルコは、その福音書の冒頭に「[神の子]イエス・キリストの福音の始」と記し、続いて洗礼者ヨハネによるイエスの受洗を報告します。このことで彼は、既にヘロデ王によるヨハネの斬首とイエスの十字架上の磔殺を予告し、この福音書が読者に「受難」と「福音」に関する一つの逆説の理解を迫るものであることを告げていると考えられます。つまりイエスの生と死に眼を向ける者にとり、「福音」＝「よき知らせ」とは、他ならぬ「受難」に追い込まれるイエスと、イエスを「受難」に追い込む者たちを通してもたらされる「永遠の生命」のことだという痛切な逆説です。イエスの十字架を見据えるマルコのこの厳しい認識は、冒頭の「受洗物語」から始まって中盤の「受難予告」へ、そして終盤の「受難物語」と終局の「空白」へと貫かれるでしょう。マルコ福音書終局の「空白」は冒頭に直結し、冒頭は既に終局を指し示しているのです。

「空白」を介した冒頭と終局の対応——先に我々はこの「空白」という文学的構成と手法に、マルコ独自のイエス理解と弟子理解と人間理解、そしてその宗教的洞察の深さと芸術的構成力の妙を読み取りました。加えて我々はこの「空白」の背後に、人間の愚かさや弱さを見つめるマルコの慈しみの心、そしてその愚かさや弱さを含めた人間の「大きな成長史」を、イエスの生と死と共に書き留めようという強い意志を感じざるを得ません。また我々は、マルコ福音書の成立が紀元70年代の半ば以降であることを思い起こす時、その40年近く前イエスが投げ込まれた過酷な運命を見つめるマルコの心の痛みと共に、エルサレムの滅亡(70年)によってイエスに劣らぬ過酷な歴史的現実の内に投げ込まれたユダヤ民族とマルコ自身の強い危機感も読み取る必要があるでしょう。

## (B)「罪の赦し」

次に「受洗物語」で注目すべきは「罪の赦しに至る回心の洗礼」、そして「自らの罪を告白しながら」という表現です(一 4)。マルコが伝えるイエスとは、人間の喜怒哀楽を超越した聖人君子とは違います。人間の心を驚くべき程に奥深くまで知り尽くすばかりか、彼自身が人間の喜怒哀楽の内に生き、病人や罪人や貧しい人々を深く憐れむ存在であり、更には人間の心に宿る罪性についても深く知る人であったことは想像に難くありません。注意すべきですが、ヨハネの許に来た民衆は「自らの罪を告白しながら」洗礼を受けたとされます。当然、洗礼者ヨハネの許に赴いたイエスもまた彼自身の「罪を告白」し、その「罪の赦し」を乞うたと考えべきでしょう。なおここで「罪」とは、現代に於いて道路上で交通規則に違反し「切符」を切られるような、単にユダヤ教律法で定められた日常の行動規範に対する違反であったとは考えられません。神に対して人間が如何に罪深い存在であるか、イエスはこの人間の根源的罪性を自らの内に深く実感するからこそ、洗礼者ヨハネの許に赴き、ヨルダン川の水に突き落とされ、「自らの罪を告白しながら」、その「罪の赦しに至る回心の洗礼」を受けたのだと考えるべきでしょう。

「罪の赦しに至る回心の洗礼」—— 福音書冒頭のイエス自身の罪意識に加えて、我々が忘れてならないのは、マルコが終局に記すイエスの「受難物語」であり、ここでイエスを裏切って十字架上に追いやった弟子たちの罪意識のことです。先に確認したように、マルコにとりイエスの「受難」と、そのイエスを十字架上に追いやった弟子たちの「無理解」・裏切りは、表裏一体となって「福音」を構成するものだったのです。「冒頭」で洗礼者ヨハネによるイエスの受洗を受難史の視野の下に置くマルコが、イエスの「罪の赦しに至る回心の洗礼」と共に、ペテロら弟子たちの「罪の赦しに至る回心の洗礼」も視野に入れていなかったとは考えられません。

作品創作に於ける冒頭と終局の対応と響き合い(★) —— ここで我々が思い起こすべきは、マルコが福音書の最後をイエスがガリラヤで弟子たちを待つことを告げて閉じていることです。ヨルダン川でイエスが「罪を告白しながら」、ヨハネによって「罪の赦しに至る回心の洗礼」を施されたのと同じく、ガリラヤで弟子たちが師イエス裏切りの「罪を告白しながら」、その師によって「罪の赦しに至る回心の洗礼」を施される —— 読者をヨルダン川に於けるイエス受洗の現場に立たせて始まるマルコ福音書は、終局の「空白」に於いて、ガリラヤに於けるペテロら弟子たちの受洗に(その具体的な形はここでは問いません)導くことで幕を閉じるとすれば、冒頭と終局、円環は見事に一巡りすることになるでしょう。マルコ福音書を貫く骨格たる「受難」の問題と共に「罪の赦し」の問題が、イエスと弟子たちの「洗礼」を裏返しに重ねる形で、ここに大きく浮かび上がります。

「著作にあたって最後に気づくのは、最初に何を置くべきかが分かるということだ」。これはパスカルの言葉ですが、マルコもまた自らの福音書の冒頭と終局を師弟の「罪の赦しに至る回心の洗礼」で一貫させ、しかも後者は「空白」の内に残し、読者自らが冒頭に示された「罪の赦しに至る回心の洗礼」の必要を悟ることを迫ったと考えられます。マル

この卓越した福音書構成です。ここにあるのはイエスの罪意識さえ見つめるマルコの宗教的洞察力の鋭さと厳しさであり、また弟子を始めとして罪を犯さざるを得ない人間の愚かさと弱さを見つめる冷静で厳しい眼と、その人間に対する深い慈しみの心でしょう。

#### ★《付説》の付加的説明(2)

終局を踏まえた冒頭の提示 —— マルコ福音書の「再読者」は「はじめ」を「おわり」から、或いは「高み」から読むことになるとするのが大貫隆氏です。福音書理解にあたっての「初読」と「再読」の再帰重層構造については、氏の福音書解釈の基本テーゼであり、大いに参考にすべきです(→69ページ「参考文献」)。尤もこれは荒井献氏のマルコ福音書研究でも打ち出される視点であり(前掲『イエス・キリスト 上』他)、広くは文学作品鑑賞の基本的な視点と言うべきものです。例えば『罪と罰』の「おわり」も、読者を新たな「はじめ」に立たせる見事な再帰重層構造となっています。

#### (C)「神の愛」と「神への愛」

イエス受洗の場面で注目すべきことがもう一つあります。ヨハネから洗礼を授けられた時、イエスは「天が裂け、霊が鳩のように彼のところに降りてくるのを見た」と記され、更にこのイエスに「お前は私の愛する子、お前は私の意にかなった」と天から声が臨んだと報告されることです。ここにいるのは、後の「嵐鎮めの奇跡」(四 35-41)や、「海上歩行」(六 45-52)や、「変貌山」の場面(九 2-8)等と同じく、イエスの神韻縹緲たる霊的リアリティに眼を注ぐマルコです。彼はイエスの祈りについても言及し(一 35、六 46、九 29)、時にその祈りの内容までも記します(「ゲッセマネの祈り」十四 32-42)。これと同一線上でマルコ福音書には、イエスを「神の子」「神の聖者」であるとする認識と表現が一貫することも忘れてはならないでしょう(一 1・24、三 11、五 7、八 29、九 7、十四 62、十五 39、十六 6)。マルコにとり、イエスの生命の根は神にあるのです。

しかしこのようなマルコの筆に心を動かされるあまり、イエスを専ら神秘のヴェールで包み込んだり、超絶無双の神的存在として祭り上げたりすることは避けるべきでしょう。今まで見てきたようにマルコとは、読者にイエスの生と死の現実を、彼の弟子たちが辿ったドラマと共に正面から見つめることを迫る福音書記者であり、その筆は冷徹とも言うべき乾いたリアリストの筆でもあるのです。また彼はその福音書に於いて、イエスを巡る「受難」と「福音」の逆説を提示し、更にはイエスその人や弟子たちの「罪と赦し」の問題をも胡麻化しなく凝視する厳しい宗教思想家であることも忘れてはなりません。

福音書記者マルコが、この受洗時の出来事全てを直接イエスから訊いたとも、彼自らが全てを創作したともまず考えられません。恐らく彼は何らかの伝承を手にしていただろうが、それに彼がどれだけ手を加えたのかも定かではありません。孰れにせよ問題は、マルコがイエスの受洗時に響いたと記す天来の声を、我々は如何に受け止めるべきかということでしょう。殊に難しいのは「お前は私の愛する子、お前は私の意にかなった」とい

う、我々が拠って立つ近代的認識論の枠を超えた天来の声、極めて素朴かつ端的に表現された神の言葉の捉え方です。「天」が裂け、「霊」が降臨し、「天からの声」が臨んだ——我々はこの状況設定と天来の声を、マルコがただイエスの神的権威付けや神秘化を謀ったのだとして片づけるのではなく、今までのように飽く迄もテキストの文脈から読み解くべきでしょう。つまりマルコが提示した「天からの声」とは、然るべき角度から光を当てることで、現代人の誰もが了解出来るものであり、その論理と言葉に還元され得るのだと考えるべきでしょう。福音書と向き合うということは、イエスと向き合うことであると共に、そのイエス像を提示する福音書記者と向き合い対話をするということでもあるのです。以下ではこの対話を、主観的になることを恐れず、二つの方向で試みてみたいと思います。

### (1) 終局から冒頭へ

我々はマルコが、イエスの生と死を記すにあたり、そのドラマの冒頭から終局までを一望の下に収めた上で、福音書の構成と叙述を試みていることを見てきました。そもそも冒頭で、彼はこれから提示するイエスの生と死の全てに関する認識を「受難」と「福音」の逆説にまで煮詰めているのです。既に「受洗物語」も「受難物語」も共にマルコの視野の内にはあり、そこからイエスに響いた神の声も記されたと考えるべきでしょう。ここから見る時、「お前は私の愛する子、お前は私の意にかなった」という天来の声は、マルコにとっては受洗時のイエスに響いた神の声であると共に、十字架上で死を迎えるイエスに対して響いた神の声として捉えられていた可能性も十分にあると考えられます。そもそもその内容からしてこの神の声は、終局イエスの死にあたって天から響いたものだと考える方が自然ではないでしょうか。つまり十字架上で「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひし？」と絶望の叫びを上げて死んでゆくイエス、このイエスに向かって「お前は私の愛する子、お前は私の意にかなった」という神の声が天から響いたとする方が自然であり、しかもこれは「福音」という一語に極まるマルコのイエス認識と神認識を表現するにうってつけの言葉だったと言ってもよいでしょう。マルコにとりイエスとは、神への信と愛を十字架の悲劇に至るまで貫いたがゆえに、正に神の「愛する子」であり、神の「意にかなった」存在に他ならなかったのです。かくしてマルコは「受難」と「福音」の逆説という視野の下に、この神の言葉を敢えて「受洗物語」に移し置き、彼が捉えたイエスと神の関係の本質を、まずは福音書の冒頭に提示したと考えても無理はないと思われます。

冒頭と終局の対応ということで、主観的ですが、もう一つ眼を向けておきたいことがあります。マルコが冒頭と終局に置いた対照的な二つの言葉です。まず冒頭は、今まで見てきたイエスの受洗後、聖霊の降臨と共に天から響く神の声です——「お前は私の愛する子、お前は私の意にかなった」。終局に置かれるのは、この天来の声に対して地上から人間が応え、かつその神の声を確証する言葉です。しかもこの人間とは異教の支配者ローマの百卒長であり、この男がイエスの死を見届けて語るのです——「<sup>14</sup>実にこの人は神の子なりき」(十五 39)。冒頭と終局の鮮やかな、しかも悲劇的な響き合い。これに尽きません。ここに

は天と地が、神と人間が、そして支配者と被支配者が、イエスの死を挟んで相対し、呼び交わし合うという宗教的・政治的カーニヴァルとも言うべきドラマ性と祝祭性さえ生まれているのです。これがマルコの意図的構成によるものだとすれば、彼が冒頭に置いた「福音」という言葉の実質的な内容は、ここに見事な劇的展開を果たしたと言えるでしょう

## (2)冒頭から

(1)ではまず「受難物語」と「受洗物語」の呼応と響き合いに光を当てました。次は改めて冒頭の「受洗物語」に戻り、「お前は私の愛する子、お前は私の意になかった」という神の言葉、その中でも殊に「愛」という言葉に注目をしたいと思います。

マルコによればイエスに天来の声が響いたのは、イエスがヨハネから洗礼を施されヨルダン川から上がった時のことでした。「罪を告白しながら」「罪の赦しに至る回心の洗礼」を受けたイエス、マルコはそのイエスに対して「天」が裂け、「霊」が降臨し、「天からの声」が臨んだと記すのです。「お前は私の愛する子、お前は私の意になかった」——我々はこの言葉が、罪の告白と罪の赦しという、人間がまず神との間に結ぶべき原初的かつ根本的な関係を、ヨハネの洗礼を介して打ち建てたイエスについての、マルコの冷静な認識と熱い感動を表現するものだと考えたいと思います。つまり福音書編纂にあたり、イエスの受洗に関する何らかの言い伝え・伝承に触れたマルコは、イエスが公生涯を始める前に既に神を深く畏れ、神を愛する人であり（「神への愛」）、また神からも愛される人であったのだと捉え（「神の愛」）、この認識と感動を表わすべく伝承から上の言葉を探ったと考えたいと思います。逆にこの伝承の言葉がマルコに、イエスと神との関係について深く思索を促したということもあり得るでしょう（★）。孰れにせよイエスの生と死を見つめるマルコにとり、「受洗物語」とは「受難物語」と共に、イエスに於いて「神への愛」と「神の愛」とが鮮やかに、また悲劇的に切り結ぶドラマのクライマックスだったのだと思われる。二つが福音書の冒頭と終局に置かれた所以でしょう。

### ★《付説》の付加的説明(3)

イエスはその許に赴いた洗礼者ヨハネの存在も、イエスと神との関係についてマルコに大きな示唆を与える存在であった可能性が少なくないと思われます。しかし神の怒りや裁きについて説く強烈なヨハネ像を伝えるのはマタイ福音書とルカ福音書です。我々はそれらのヨハネ像をマルコ福音書の解釈に用いることは避けたいと思います。

かくして「罪の赦し」を乞うてヨハネの許に赴き、ヨルダン川で洗礼を受けた時、イエスに聖霊と共に臨んだのは預言者的ヨハネ的な「怒りと裁きの神」というよりも、むしろ「愛の神」であった——こう考えて初めて、「受洗物語」に「お前は私の愛する子、お前は私の意になかった」という天来の声を提示するマルコのイエス理解と神理解とが浮き彫りになるように思われます。そしてマルコが洗礼者ヨハネのものとして紹介した「私よ

りも強い者が私の後から来る」、また「私はお前たちに水で洗礼を施した。しかし彼こそは、お前たちに聖霊によって洗礼を施すだろう」という言葉の意味も、我々の心に無理なく収まるのではないのでしょうか。要するに、イエスの生と死を報告する福音書を編集しつつ、そこからマルコが受け取った究極の認識とは、イエスという存在を貫く両方向の「愛」、即ち「神への愛」と「神の愛」だったのだと言えるでしょう。そしてこれこそ、マルコがイエスの受難史を記すにあたって、冒頭に敢えて「福音」という言葉を置く上での土台となり核となる認識であり感動だったのではないのでしょうか。

### (3) 「神の愛」、そして「神への愛」と「隣人への愛」

「神への愛」と「神の愛」——「受洗物語」に込めた神とイエスに関するこの両方向の認識を、マルコが改めて正面から打ち出したと思われる場面があります。エルサレム入城後、イエスが様々な敵対勢力との対決を繰り返していた時です。マルコは、律法学者たちの一人から「全ての誡命(いましめ)の中で何が第一か？」と問われ(十二 28)、イエスがこう答えたと言います。

「第一は是なり《イスラエルよ聴け、主なる我らの神は唯一の主なり。なんぢ心を尽し、精神を尽し、思を尽し、力を尽して、主なる汝の神を愛すべし》。  
第二は是なり《おのれの如く汝の隣を愛すべし》。此の二つより大いなる誡命はなし」(十二 29-31)

律法学者に対して、イエスが申命記(六 4-5)とレビ記(十九 18)を挙げ、「神への愛」と「隣人への愛」こそが、全ての誡命の中で第一・第二のものであると答えたこと。これがそのまま史実であるのかどうかは定かではありません。恐らく彼はここでも伝承を基にしているのでしょう。しかしここに報告されるイエスの二つの「愛の誡命」の提示は、「受洗物語」に於ける天来の声、「神の愛」を告げる声と正にそのまま呼応し、強く響き合うものです。「神の愛」に対する「神への愛」と「隣人への愛」——マルコは、いずれの方向にせよ「愛」という言葉こそが、イエスの生と死のドラマからもたらされる究極の認識であり言葉であると考え、いよいよエルサレムでの終局近く、これをイエスの宣教の核として提示したのではないのでしょうか(★)。

「受難」、「福音」、「永遠の生命」、「罪の赦し」、「回心」、「神の愛」、「神への愛」、「隣人への愛」——先に福音書冒頭の「受洗物語」の象徴性の深さについて記しましたが、この短い物語を検討することから我々は、マルコ福音書の核となる基本概念が、既にここに見事に弁証法的構成の下に指し示されていることを知らされます。イエスの受難史、つまりはその生と死について、またイエスに従った弟子たちのドラマについて、誤魔化しなく見つめ続けた末に与えられたものが、マルコにとっての「愛」であり「永遠の生命」であり、そして「福音」＝「よき知らせ」だったのだと考えられます。マルコが読者に伝えた

かったのは、正にこの「よき知らせ」だったのでしょ。

#### ★《付説》の付加的説明(4)

私はしばしばイエスを、「神を愛として捉え、或いは神の愛に捕らえられ、その愛を十字架上の死に至るまで貫いた存在である」と言い表わしてきました。この表現と認識は、一つにはこの「受洗物語」に由来します。また「主観的」と言われるしかないのですが、マルコやヨハネを始めとする諸福音書が記すイエスの言葉と振舞——それらと向き合い、私に思い浮かぶのは「愛」、或いは「永遠の生命」という言葉以外にありません。

更にもう一つ決定的な土台となったのは、『カラマーゾフの兄弟』の中でアリョーシャが編纂した『ゾシマ伝』です。ここでゾシマ長老は「地獄とは何か？」という問いに答えて言います。「それは最早二度と愛することが出来ないという苦しみだ」。アリョーシャによれば、修道院で「キリストの御姿を守る」ゾシマ長老の心には、人間がこの世に生まれたことの意味とは「我存す、ゆえに我愛す」と自らに言う能力を与えられたこと、たった一度だけ「実行的な生ける愛の瞬間」が与えられたことであるという信念が堅く根付いていたのです。つまり「人間の地上の生は、その限られた時間の中で、ただ愛を生きることのためだけに与えられたものである」という信念です。この「実行的な愛」が『カラマーゾフの兄弟』の中心テーマだと言えるでしょう。

『カラマーゾフの兄弟』に於いて、このゾシマ長老と共に「人間が犯す如何なる大きな罪も神の愛を凌ぐことはない」と記すシリアの聖イサクも、およそ人間に可能な限り究極の認識に至り、それを言葉にし得た人物だと思われま。スメルジャコフは、自らが犯した罪の深さと向き合い、遂には自死を以ってその罪を贖うのですが、この不幸な青年が死の直前まで机の上に置いていたのは、聖イサクの『苦行説教集』でした。

冒頭近くでも述べましたが、「愛」について語ることは難しく、主観性の轆を逃れられず、いつの間にか自らを抽象と熱狂の内に追い込み、結局は酔っ払いの謔言のように相手を辟易とさせてしまうものです。どの福音書を見ても、イエス自身が直接「神」や「愛」という言葉を口にすることは滅多にありません。この「付加的説明」もこの辺で留めるべきでしょう。

#### おわりに、再び「大きな成長史」について

我々の出発点は「神と不死」を求める「ロシアの小僧っ子」アリョーシャでした。この青年の「小さな成長史」を検討する中で、聖書学者タイセンの「放浪のラディカリズム」が視野に入ってきたのですが、この概念を介するとドストエフスキ世界と新約世界とが

驚くほどに響き合い、人間と世界と超越世界について我々の思索の幅と奥行きを大きく増してくれるように思われたのでした。ところが「小さな成長史」と「放浪のラディカリズム」という角度からだけでは、アリョーシャの「成長史」の全てを理解するには無理がありました。そこで我々は、この青年が師ゾシマ長老の死を契機として陥った信仰の危機のドラマを「大きな成長史」とし、ここから改めて新約世界、殊にペテロの「成長史」の検討に向かったのですが、彼のドラマもまた「小さな成長史」という視野からだけでは捉え切れない広がりがありました。師を裏切り死に渡して逃げ去ってしまったペテロは、その後如何にしてその罪意識の清算を果たしたのか？ タイセンの「放浪のラディカリズム」の視野にはこの問題は入ってこないように思われ、我々はペテロについてもその「成長史」を二つに分けることにしました。つまりガリラヤで師イエスに従っていた時期のペテロのドラマを「小さな成長史」、エルサレム入城後の師の受難に関わるドラマを「大きな成長史」とし、殊に後者が如何に描かれているか、マルコ福音書の検討に進んだのでした。

この福音書を検討する中で我々が突き当たった壁は、マルコがペテロの「大きな成長史」を提示するにあたって、後半の師への裏切りに対する罪意識清算のドラマを描くことなく、「空白」の内に残ってしまったように思われることでした。しかし「受難物語」と共に、福音書の基本的枠組みである冒頭の「受洗物語」と、中盤の「受難予告」の検討をすることから、実はマルコはペテロの「大きな成長史」の全てを福音書の中に、しかも既に冒頭の「受洗物語」の中に極めて凝縮された形で組み込んでいることが明らかになってきました。つまりマルコは冒頭で、イエスの「受難」とペテロら弟子たちの「無理解」とが表裏一体となって、「福音」＝「よき知らせ」を形成するのだという逆説を提示し、読者にこの逆説を正面から受け止めるよう迫っているのです。言い換えれば彼は読者に、この福音書から、他ならぬ自分こそがイエスを裏切ったユダやペテロであることを自覚し、その上で「罪の赦しに至る回心の洗礼」を受け、イエスに倣い自らの十字架を負うことを迫っていると云えるでしょう。要するにマルコは読者に、ペテロや弟子たちの「大きな成長史」を自らの「成長史」と重ねて読み取ること、そして福音書を導きとして残された「空白」を自分自身で埋めること、つまり彼が福音書の第一行目に「<sup>はじめ</sup>始」として提示した「福音」の完成に、読者自らが積極的に与かることを要求しているのです。ここには福音書編纂の中から、イエスが命を賭して表現した「神への愛」と「隣人への愛」、また何よりもイエスに対する「神の愛」を深く理解したマルコがいることは明らかです。マルコ福音書は緊張感に満ちた、敢えて言えば、読者との愛の対決書とさえ言えるでしょう(★)。

#### ★《付説》の付加的説明(5)

「聖なるもの」を厭い排斥し踏みにじり、一線の「踏み越え」をしてしまう人間、その「罪と罰」のドラマをひたすら描き続けたドストエフスキイの遺作『カラマーゾフの兄弟』のことを、私はよく第五福音書と呼ぶのですが、その大きな理由の一つは、パウロとマルコを除いて、新約聖書は師イエスを

裏切ったユダやペテロら弟子たちについて、その罪意識清算のドラマの詳細を正面から報告しないことです。ユダのその後を記すマタイ福音書と使徒行伝も、ごく簡単に彼の悲惨な死を報告するのみです(マタイ二十七 3-10、使徒行伝一 15-21)。ペテロよりも過酷な運命を辿ったであろうユダについて、その内面にまで入り込んだ「大きな成長史」は描かれることがなかったのです。

パウロの手紙には、ペテロを始めとして弟子たちに次々とイエスが顕現したことが記され(1コリント十五 3-6)、これが「ケーリュグマ文(信仰告白定型文)」として、初期キリスト教会の成立と結束の核となったとされます。また福音書を編纂したルカが著わした使徒行伝では、その始めに初期キリスト教会形成の経緯が報告されるのですが、ここには「五旬節(ペンテコステ)」に於ける聖霊の集団降臨の報告(二 1-13)や、今や教会の指導者となったペテロが聴衆に向かい、イエス磔殺を「あなた方の」罪として繰り返し弾劾して「悔い改め」を迫り(二 23、三 15・17)、更にはイエスに劣らぬ癒しの奇跡を行う存在として描かれます(三 1-10)。しかしこのような栄光の「使徒」或いは「巡回霊能者」となる前のペテロについて、殆ど知らされることはありません。師イエスを裏切ったペテロの罪意識清算のプロセスこそ、我々の問題とする「大きな成長史」の核心となるものですが、これは使徒行伝にもどの福音書にも殆ど取り上げられていないのです。私の知る限り、この問題を正面から取り上げる聖書学者は佐藤研氏ですが(『悲劇と福音 — 原始キリスト教における悲劇的なもの』清水書院、2001 他)、氏が弟子たちの罪意識清算のプロセスについて依拠するフロイド的「喪の作業」の概念については、同じフロイドの「父親殺し」を巡るドストエフスキ論や、ゾシマ長老の「悪業への懲罰(カラ)」の概念と対比させつつ、改めて論じたいと思います。

タイセンは、社会が陥った「アノミー(無規範状況)」に対して、「巡回霊能者」たちが「愛と赦し」のヴィジョンを提示したとします。しかし先に「受洗物語」で見たように、ペテロたちが「愛と赦し」のヴィジョンを正面から打ち出すのは、彼ら自身が師イエスへの裏切りに対して「自らの罪を告白しながら」、その「罪の赦しに至る回心の洗礼」を受けた後に初めて可能となったことではないでしょうか？ タイセンはイエスに倣った「巡回霊能者」たちが、イエスを裏切って逃げ去った弟子たちとは別の存在であり、その彼らが生前のイエスの「愛と赦し」のヴィジョンをそのまま受け取り、「放浪のラディカリズム」の精神を生きたと考えるのでしょうか？ 彼には「文学社会学」的研究に加えてもう一つの柱である「歴史的宗教心理学」的研究、つまり新約世界に於ける人間の、殊にパウロの言動に関する心理的側面・心性の大部な研究も存在するのですが、我々が最重要視するドストエフスキ的視点からの人間分析、アリョーシャやペテロに見られるような躓きを通じた再生、つまり「悪業への懲罰(カラ)」を通じた「大きな成長史」は視野の内に入

っていないように思われます(★)。

★《付説》の付加的説明(6)

タイセンの著作は優に100冊を超えと言われます。私は日本で訳された彼の著作には逐一あたるよう努めて来ましたが(→70ページ;「参考文献」)、彼のドイツ語の著作全てを読む語学力も時間的余裕もありません。或いはそれら100冊余の著作の中には、我々が問題とするペテロらイエスの弟子たちの「大きな成長史」について、詳細に論じたものが存在する可能性もあることは、ここで指摘しておかなければなりません。

「時代の子、不信と懐疑の子」たる我々現代人が一番知りたい、そして必要とするドラマ、しかも新約聖書が殆ど記すことのないドラマ——「聖なるもの」を厭い排斥し踏みじりに、その果てに懼るべき「悪業への懲罰」の現前によって(ゾシマ長老がイワンに語る言葉です)、遂には「罪の赦しに至る回心の洗礼」に追い込まれる人間のドラマ、人間の倨傲の精神が辿る「罪と罰」のドラマを、具体的な人間の小から大にわたる「成長史」の視点から徹底的に描き出したのがドストエフスキイです。彼の作品に於いてこの「罪と罰」のドラマを(私はこれを「ユダ的人間論」のドラマと呼んでいます)、主人公たちの「大きな成長史」の核心かつ頂点として明らかにすることが、今まで私の最大の課題の一つでした。今回もこの角度からアリョーシャに光を当て、またタイセンが提示する「放浪のラディカリズム」を介して、マルコ福音書が記すペテロにも光を当てることを試みましたが(パウロの書簡とその思想については、また別の機会に論じたいと思います)。そこから明らかになったのは、遠く時空を隔てたドストエフスキイとマルコ二人の精神の強く深い響き合いです。

アリョーシャとペテロ。それぞれの「成長史」を小から大へと分ける決定的な分岐点・転換点は、共に彼らの師が迎えた「死」だと言えるでしょう。アリョーシャはゾシマ長老の死を契機として神の世界を否定することで、ペテロは師イエスを十字架上に追いやること、共に大きく躓いてしまうのです。しかし「神と不死」を求める旅に於いて、彼ら二人の死に対する躓きこそが宗教的認識の深化と覚醒を与えられる、つまりは「罪の赦しに至る回心の洗礼」に導かれる不可避的かつ決定的な契機となったことは疑い得ません。

人間の生の道程に不可避的に立ち塞がる死。この死に眼を向けること、また死に躓くことをただ忌まわしいこと、恥ずべきこととして避けるべきではないでしょう。「墓場のあるところには復活がある」(ニーチェ)。死との直面と対決によって、しかもその死に躓くことによって、我々人間は初めて我々自身の「大きな成長史」を生きることを可能とされるのだという、この逆説こそがドストエフスキイとマルコが我々に残してくれたメッセージではないでしょうか。講演の冒頭、問題として提示したクリスマスという西洋世界最大の祝祭。これもまたイエス磔殺という厳然たる死の上に成り立つ逆説であることに我々は深く思いを凝らすべきでしょう。

(「付説」、了)

## 参考文献

「講演」と「付加的説明」で言及した聖書学関係の研究者で、その基本的なもの・入門書的なものと思われる著作を最小限選びました。タイセンについては、私の知る限りですが、日本で翻訳されたものは全て挙げてあります。それぞれの著作には「参考文献」が付されています。これらも参照することで、皆さんの関心に沿って更に読書対象を広げていって下さい。なお本論で「聖書学」と記したものは、ほぼ全て「新約聖書学」に当るものと考えて下さい。

### 荒井献

- ・『イエスとその時代』(岩波書店、1974)
- ・『イエス・キリスト』(講談社、1979)
- ・『問いかけるイエス』(NHK出版、1994)

### 田川建三

- ・『マルコ福音書(注解)・上巻』(新教出版社、増補改訂版1997)
- ・『イエスという男——逆説的反抗者の生と死』(三一書房、1980)
- ・『(個人訳)新約聖書(全8巻)』(作品社、2007-17)

### 八木誠一

- ・『イエス』(清水書院、1968)
- ・『対談評釈 イエスの言葉／禅の言葉』(岩波書店、2010)
- ・『イエスの宗教』(岩波書店、2009)

### 佐竹明

- ・『新約聖書の諸問題』(新教出版社、1977)
- ・『使徒パウロ——伝道に賭けた生涯』(NHK出版、1981)

### 大貫隆

- ・『世の光イエス』(講談社、1984)
- ・『マルコ福音書(注解)』(日本キリスト教団出版局、1993)
- ・『イエスという経験』(岩波書店、2003)
- ・『聖書の読み方』(岩波書店、2010)

### 佐藤研

- ・『悲劇と福音——原始キリスト教における悲劇的なもの』(清水書院、2001)
- ・『福音書共観表』(編訳、岩波書店、2005)
- ・『イエスとは何か』(共編)(春秋社、2005)
- ・『イエスの父はいつ死んだか 講演論文集』(聖公会出版、2010)

### 青野太潮

- ・『「十字架の神学」の成立』(ヨルダン社、1989)

- ・『どう読むか新約聖書 福音の中心を求めて』(YOBEL、2020)

小河陽

- ・『旧訳の完成者イエス』(講談社、1983)

木田献一・荒井献(監修)

- ・『現代聖書講座 2 聖書学の方法と諸問題』(日本基督教団出版局、1996)

ノーマン・ヘリン

- ・『編集史とは何か』(ヨルダン社、1984)

R. ブルトマン

- ・『共観福音書伝承史(上・下)』(新教出版社、1983、87)

ブルトマン・クンズィン

- ・『聖書の伝承と様式』(未来社、1967)

G. タイセン

- ・『イエス運動の社会学 原始キリスト教成立史によせて』(ヨルダン社、1981)
- ・『批判的信仰の論拠 宗教批判に耐え得るものは何か』(岩波書店、1983)
- ・『イエスの影を追って』(ヨルダン社、1989)
- ・『パウロ神学の心理学的側面』(教文館、1990)
- ・『歴史・文学・宗教 新約聖書』(教文館、2003)
- ・『原始キリスト教の心理学 初期キリスト教徒の体験と行動』(新教出版社、2008)
- ・『聖書から聖餐へ 言葉と儀礼をめぐる』(新教出版社、2010)
- ・『イエス運動 ある価値革命の社会史』(新教出版社、2010)
- ・『イエスとパウロ キリスト教の土台と建築家』(教文館、2012)

★筆者(芦川)が、ドストエフスキ研究会で推薦してきた宗教・思想関係の著作は、上の新約聖書学関係の著作と重なるものもありますが、西田幾多郎・小出次雄・小林秀雄の著作を含め、拙著『ゴルゴタへの道』(新教出版社、2011)の巻末に挙げた「参考文献」をご覧ください。

## 講演当日の配布プリントについて

当日、予め聴講者の皆さんに以下のプリントを配布し、私のドストエフスキイとの出会い、ドストエフスキイとの取り組みの中で出会った聖書とキリスト教理解の問題について等、「はじめに」として簡単に記しておきました。今回の再掲載にあたって、この講演の背景やテーマについての参考にもなるよう、ここに付しておきます。

### はじめに

[講演の前にご一読下さい]

『カラマーゾフの兄弟』とは、極めて乱暴な要約ですが、家畜追込町で二夜にわたって立て続けに起こる聖者ゾシマ長老の死と、カラマーゾフ的生命力の根源である父親フォルドルの殺害事件が縦糸となり、そこでアリョーシャやイワンやドミートリイを始めとする主人公たちが迫られる「裁判」と「裁き」の物語、死と再生の物語であると言えるでしょう。しかし注意すべきことに、若きアリョーシャとイワン兄弟は共に、本舞台・家畜追込町への帰郷の前に、既にモスクワで「神と不死」探究の旅を開始し、具体的には聖書との取り組み、つまり彼ら自身のイエス像構成の試みを開始しているのです。彼らが抱える問題の根はほぼ全て、このモスクワ時代に発するものと言えるでしょう。二人がモスクワで開始した「神と不死」探究の旅、その聖書との取り組みについて知ることは、その後彼らが故郷で巻き込まれる激動のドラマ、キリスト教の運命さえ問われる宗教思想劇を理解するために必要不可欠な作業と考えられます。

このような背景を持つ二人が故郷の料亭で初めて正面から向き合う場、それが「肯定と<sup>フ</sup>否定<sup>コ</sup>」と題された第五篇であり、ここでイワンが発する言葉は『カラマーゾフの兄弟』の背骨となるテーマを、ストレートに言い表したものと言えるでしょう。

「俺もお前と同じロシアの小僧っ子だ。[中略] そういう連中が、飲み屋でわずかな時間を捉えて何を論じると思う？ 他でもない、神はあるかとか、不死は存在するかとかいう世界的な問題なのだ」(第五篇第3章)

これは私がドストエフスキイとの決定的な出会いをした言葉であり、「問い」でした。「神と不死はあるのか否か?」。このような問いを、何を置いても第一の話題として論じ合う「ロシアの小僧っ子」たち。彼らとドストエフスキイに自分を重ねて生きよう、そしてこの問いに対する答えを探し出そう。全共闘運動の荒廃の中、こう決意したことを覚えています。

『カラマーゾフの兄弟』に限らず、ドストエフスキイ世界に触れる私たち読者が深く心を揺り動かされるのは、そこに登場する若者たちが「神」を求め「不死」を求め、これらの問題に命を賭けて生きる真摯な姿です。「神と不死はあるのか否か?」。この問題は彼らの日常生活の中にも、身を焼く愛の中にも、そして世界との対決の中にも通奏低音として

深く強く響き続け、彼らの生の究極の目標はこの問題の解決を措いて他にないかのように物語は展開します。そして彼らはこの「世界的な問題」に対する答えを、具体的にはまず聖書との取り組み、イエス像の構成の中に求めるのです。

日本のドストエフスキイ研究に携わる人たちも、ドストエフスキイ紹介にあたる出版界やジャーナリズム・マスコミの世界の人たちも、長い間この聖書との正面からの取り組みを余りにも等閑に附し続けて来たように思われます。世に多くあるドストエフスキイ作品の翻訳の大部分も、この点では残念ながら不十分なものであり、それはそのまま近代日本の在り方と呼応する限界ある態度であり現象と言わざるを得ません。

しかし幸いにも日本ではここ半世紀の間に、旧約・新約聖書学が飛躍的な発展と深化を遂げ、本家のドイツに負けず劣らぬ素晴らしい研究が次々と産み出されてきています。この聖書学が聖書テキストを厳密に読み込み、ひたすらイエス像を厳しく求める姿勢は、そのままドストエフスキイが「ロシアの小僧っ子」たちを聖書に向かわせ、イエス像を構成させる姿勢と響き合うものと言えるでしょう。日本におけるロシア文学・ドストエフスキイとの取り組みの中に、この聖書学がもたらしてくれた問題意識と方法論、そして知識を積極的に取り入れる必要についても今日は言及したいと思います。

今日は短い時間ではありますが、アリョーシャとイワンがモスクワで開始した「神と不死」探究の旅と聖書との取り組み、殊にイエス像構成の一端を検討し、そこにドストエフスキイのどのようなキリスト教との取り組みが隠され、如何なる問題が存在するのか、またそこから『カラマーゾフの兄弟』と聖書への、ひいては我々人間の生へのどのような視野が開けるのか、これらのことを皆さんと一緒に考えてみたいと思います。発表の後、この問題について、どんな些細なことでも遠慮せずに質問を投げかけて下さい。若い人たちの心から生まれる「問い」は大切であり、私もなような「問い」の中にいる者でしかありませんが、出来る限りお答えするよう努めたいと思います。これを機会に将来を持つ若い皆さんが、ドストエフスキイと聖書との取り組みに一層興味を持たれ、2021年、間もなく生誕二百年を迎えるドストエフスキイとの新たな出会いに向けて、一步を踏み出す手掛かりをつかんで頂ければこの上なく嬉しく思います。

この機会を設けて下さった早稲田大学ロシア文学科の井桁貞義名誉教授を始め、坂庭淳史先生と神岡理恵子先生にも皆さんと共に感謝したいと思います。井桁先生につきましては、私は二十代の末大学院生の頃に知り合ってから、その抜群の語学力と広い識見を尊敬し、またドストエフスキイ研究における聖書研究についても、先生の師である亡き新谷敬三郎先生と共に、一貫してその重要性和必要性を確認し合ってきました。今日井桁先生はお体の具合がすぐれずスカイプでお聴きですが、まずは先生と新谷先生を前に精一杯お話をしたいと思います。

2014年12月20日

芦川進一