

二つの歴史的社会的イエス研究について

——土井正興『イエス・キリスト』と田川建三

『イエスという男』——

大 島 征 一

一九六〇年代以降、日本人による新約聖書学は、それ以前に比べると質量共に大きく進展したと言っても過言ではあるまい。例えば日本聖書学研究所の『聖書学論集』の第一号が出版されたのは一九六二年であり、あるいは一九六三年に出版された、八木誠一氏の『新約思想の成立』に見られるように、日本の新約聖書学は、翻訳や、いわゆる「横文字を縦文字にした」と悪口をたたかれる状態から脱し、欧米の研究者に肩を並べる幾人かの研究者を順次輩出するに至った。

ところでこうした研究者の登場は、新約聖書学を従来のように教義学や説教の補助的な位置から、強い自己主張を行う位置へと移動させ、ある場合には、最早キリスト教とは絶縁した新約聖書学の成立さえもたらしたということが出来る。

本小論は、日本の新約聖書学のこうした状況認識に立って、六〇年代以降に書かれた二つのいわゆる「歴史的社会的

的」なイエス論を取りあげ、その特質、意義、問題点について若干の指摘を試みようとするものである。ここに取上げた二書以外にも、「歴史的社会的」と称しうるイエス論は存在するであろうが、この二書は、自らはっきりと非キリスト教ないし反キリスト教的立場を標榜している点で共通した特色を持っているものである。両者については既に複数の論評が存在し、しかも鋭い洞察に満ちた根本的批判も少なくない。その点で拙論が、文字通り「二番煎じ」以外の何でもないことをおそれているが、従来の論評において指摘されていない事柄で、なお論じるに価すると思われる点につき若干記してみたい。取り上げた二書が共に版を重ね、いずれも一九九〇年版が発行されている現時点で、こうした拾遺的作業も全く無意味ではないであろう。

一、土井正興『イエス・キリスト』三一書房、一九六六〇

一九九〇(第一六刷)について

イエスについての「歴史的社会的的研究」ということばが、現在どれだけ市民権を得ているかを述べることは出来ないが、このことばは、本書に対する書評において、本書を指して田川建三氏が用いたことばである。⁽¹⁾田川氏はそこで、イエス研究の「行きづまりを打破すべき一つの有力な研究方向は、時代史の、時代社会の場においてイエスを取り扱うことである。ローマの世界支配の下で、異民族の属国という圧迫された状態のユダヤ人社会が当然はらんでいたさまざまな社会的矛盾を頭において、これとの密接な関係の中にイエスを研究することである。つまりことばの真の意味での歴史的社会的研究である」と、このことばを説明している。⁽²⁾

われわれは、神学大学の新約聖書学の教授で、また日本のキリスト教会を代表する高名な牧師からは、「神学に関

係のない歴史家が、被圧迫者叛乱史の立場から書いたもので、イエス伝としては特殊なものである⁽³⁾と評されるに留まったが、他方六〇年代以降の日本の新約聖書学研究に新風をもたらした新約聖書学者の一人からは、その方法を高く評価された本書についての考察から始めよう。

本書は一九六六年一二月に第一刷が出されて以来一九九〇年六月の第一六刷まで、ほぼ四半世紀にわたり、その間の内外のイエス研究の進展―その中には同じ出版社から出版された、後述の田川建三氏の『イエスという男』も含まれる―を全く無視して、何らの改訂もなされずに出版されているという点で、また、読者の点からも方法と内容の点からも、教会という基盤的読者層を欠いている(?)にもかかわらず、かくも長い間商業的には成り立っている点では正に特筆すべきものといえるかも知れない。

本書の学問的価値とその限界のいわば発見者である田川建三氏が、本書の初版から約一三年後に同一の出版社から発行した『イエスという男』のあとがきで述べているように、商業的に必ず成功させるためには、『イエス』は小型新書版⁽⁴⁾でという「資本の論理」が約一世紀の経験から得たノウハウが、本書の長命の理由なのだろうか。しかし本論における筆者の意図は、本書の商業的成功の理由を明らかにすることではない。むしろ、はたして本書が今日でも読むに耐え得るものなのかどうか、本書の価値と問題点を明らかにすることである。

さて、「一、イエスはどのように描かれてきたか」において、土井氏はまず、原始キリスト教時代から今日にいたるまでのイエス理解の変遷について述べている。ここでの著者の特徴は、「多種多様、千差万別⁽⁵⁾」のイエス像の背後、特に中世以降のイエス像の変遷の背後に、支配者と被支配者、体制派と変革勢力との間のイデオロギー的対立を強く見ようとするところにある。勿論、各時代のイエス伝が、「いずれもイエスの中にその時代の思想を見出し、それ以外

の方法ではイエスを体験出来なかった⁽⁶⁾ことは、既にA・シュヴァイツァーがその著『イエス伝研究史』において確認した認識であるが、土井氏の特徴は、さらにそうした時代精神の基盤として、各時代の社会的構造とそこにおけるイデオロギー的状况が、それぞれのイエス伝の著者のイエス像を決定するものとして、著者個人に優先するとされていることにある。こうした氏の意識はヴォルテールをもつて「史的人物としてのイエス像」の提起者と見なす解釈にも反映している⁽⁷⁾。A・シュヴァイツァーが、「ライマールス以前には、イエス伝を史的に把握しよう」と試みた人はいなかった⁽⁸⁾と述べているのに対して、土井氏はこのシュヴァイツァーの指摘を紹介しつつ、むしろライマールスと同じ一六九四年に生まれ、奇しくもライマールスのイエス伝が、彼の死後十年目にレッシングの手によって公刊されたその年、一七七八年に死んだヴォルテールに、シュヴァイツァーがライマールスに与えた位置を与えるのである。氏が一方で、ヴォルテールは「『キリスト教の検討』をおこなったのであって、イエス伝を構想しようとしたのではないかった」と述べながら、他方でヴォルテールはイエスを「史的人物として位置づけようとした」と記して、あえてヴォルテールを史的人物のイエス像の提起者として位置づけるのはなぜだろうか。それは、氏の歴史学の根底にある、個人よりも時代の階級状況やイデオロギーを優位に置く、氏の唯物史観という無意識の前提によるものである。中世封建社会、絶対主義時代、啓蒙主義の時代という巨視的な社会的展開においては、時代を代表するイデオロギーの中心に位置する者が、その時代の思想を代弁する。イエス伝の歴史における意識ではなく、イデオロギーの歴史におけるイエス像の変化が氏の関心事である。一八世紀後半の思想史において圧倒的に重要な位置を占めるヴォルテールのイエス観こそ、イエス伝の歴史からすれば画期的な転換点と見なされ、思想的に重要ではないライマールスの業績よりも注目に価するとされるのである。

ヴォルテールからシュトラウス、パウアーに至る土井氏の記述は、シュヴァイツァーの『イエス伝研究』のように、この間どのようなイエス像が提起されたかという、イエス像の変遷そのものへの関心というよりも、幾人かのそれぞれ時代の代表的思想家のイエス観を取り上げ、社会の歴史的展開の中で、そうしたイエス観、いなむしろ、それらの思想家が果たした歴史的役割が如何なるものであったかに関心が置かれている。勿論シュヴァイツァーのように、あらゆる資料をオリジナルなもので利用するのが不可能である以上、シュヴァイツァーと同じ方法を取ることは出来ず、従って新たな発見を氏に要求することは無理なことである。しかしながら、余りにも図式的な歴史的通覧は、類似の思想ないしイエス像の間の、微妙なしかし決定的な差異を見落してしまう危険を免れない。このことは氏のブルトマンの理解と位置づけにおいて例示的に明らかである。もともとそれ以前に氏はブルトマンの発言に関して決定的な誤解をしている。即ち氏によればブルトマンは、『』もはやわれわれは、イエスの性格・人格・生涯については何ら知ることができない。彼の言葉のただ一つをも権威あるものとして示すことができない』と断言する（⁹）（傍点は筆者）と断定される。氏は出典箇所を明示していないが、この文の前半から、ブルトマンの論文集『信仰と理解』、第四卷所収の論文、「共観福音書の研究」（一九六一年）、30頁からの引用とも推察される。¹⁰もしこの推理が当たるとすれば、引用の後半は、一九六七年に出版された山形孝夫氏の邦訳にあるように、正しくは「……しかしはるかに重要な事柄、すなわちイエスの告知の内容は、認識可能というよりもむしろますます明瞭に認識されるのである」¹¹と訳さなければならぬ。土井氏のイエス研究が山形氏の翻訳の後に書かれていけば、あるいはこうした決定的な間違いを避けえたかも知れないが、ともかく先のような誤読(?)から出発する以上、あたかもブルトマンが、「歴史的人物としてのイエスは、全く復元することができず、したがって歴史的イエスの探求は不可能である」という結論に客

観的にはならざるを得なくなる⁽¹²⁾」と考えているかのよう⁽¹³⁾に誤解されるのも致し方ないであろう。この第一の誤解が、別のブルトマン引用に続く、更にもう一つの誤解を結果するのは当然の帰結と言えよう。氏は、ブルトマンにおいては、「史的イエスが存在しなくても、キリスト教の信仰がゆるがないことが強調されているのである」と解し、「信仰の問題と史的イエスの問題が切りはなされることによって、われわれの見方からすれば、キリスト教神学者によって、客観的には史的イエスが『抹殺』されたということとは、はなはだ興味深い点である」と語る、なるほどブルトマンは、「神がイエス・キリストにおいて行ったことは歴史的事実ではない⁽¹⁴⁾」という。しかしながらここでブルトマンが言っていることは、パウアーのように史的イエスを抹殺、すなわち「イエスなる人物は存在しなかったと結論してもよいとした⁽¹⁵⁾」ということではない。反対に、ブルトマンは「イエスは、ガラヤのナザレから出た人間的な歴史上の一人物である」こと、「彼の業と運命は、世界史の内部で起り、またかかるものとして歴史家の吟味に服するのであって、歴史家はそれを歴史の連鎖の一部分として理解し得るのである」ことを認めているのである⁽¹⁶⁾。この前提に立って、しかし、このような「史学的探求は、神がイエス・キリストにおいて行ったこと、すなわち終末的出来事を理解し得ない⁽¹⁷⁾」こと、このことをブルトマンは主張しているのである。

福音伝承の様式史的研究によってブルトマンが到達した認識は、様式史という歴史学的研究が「大きな不確実さの中にわれわれを導きはするが、完全な懐疑に終らない」ということであり、「かつてイエスが存在したことに疑いを抱き、異論を唱える人々の作りごとに引き渡されることは決してない」ということである⁽¹⁸⁾が、こうした認識は既に、一九二六年の彼の『イエス』の前提となっているものである。彼の『イエス』は、「イエスの生涯や人となりについては少ししか知らない代りに、彼の宣教に就いては多くを知っていて、一貫した一つの像を構成することが出来る⁽¹⁹⁾」

とする、彼の史的確信に基づいて書かれたもの以外の何物でもない。従って史的イエスの理解に関して、パウアーとブルトマンとは全く異っており、ブルトマンが、イエスに信仰の根拠を置こう、また置き得る、とした一九世紀のイエス伝神学の批判に立っていると同時に、パウアー流のイエスの「抹殺」にも手を貸していないことは明々白々である。

一九六〇年代前半、ブルトマンの『新約聖書と神話論』、『キリストと神話』、『イエス』は既に邦訳されており、また一九六三年出版の『聖書学論集』²⁾、「史的イエスの問題」においても、八木誠一氏や田川建三氏によって、ブルトマンのイエス論で何が問題なのかの確に指摘されている状況を考慮するならば、ここに指摘した土井氏のブルトマン誤解は惜しまれるが、単にそれにとどまらず、本書が長期にわたって発行され続けているだけに、誤解の再生産が憂慮される。

同様な土井氏の誤解、ないしは読者に誤解を生じさせかねない記述は、ボルンカムに関する箇所においても見出される。土井氏によれば、「最近ではボルンカムによって、『もはや何人もイエスの生涯を記述し得る立場にはいない。……』として、イエスの生涯を記述することが不可能であることが強調されている」という⁽²⁰⁾。もし読者がこうした紹介しか読まなければ、ボルンカムに『ナザレのイエス』という、ブルトマン以上に肯定的なイエスの歴史的記述を内容としたイエス論のあることは、想像すら出来ないことだろう。ボルンカムが土井氏の引用した発言で言わんとすることは、ブルトマンの一九世紀イエス伝神学批判と同様に、イエスの生涯の経過を伝記的、心理学的に記述することを可能とする立場の否定であり、そうした前提に立つイエス伝の不可能性についてである。

ボルンカムの理解によれば、「原始キリスト教のイエス伝承には歴史が充満しているのである⁽²¹⁾」。ただ、原始教会

のイエス伝承は、「どの層どの部分をとってみても、イエスの歴史の現実とイエスの復活の現実との証言である。したがって、福音書の告知アウフヘーのなかで、歴史を、しかしまた歴史のなかで告知を探し出すことが私たちに負わされた課題である」⁽²²⁾ことを認識することが強調されるのである。ボルンカムによれば、われわれの置かれている状況は、「史的イエスを問う勇氣を断じて私たちから奪いとするものではありえない」⁽²³⁾のである。

結論的に言うならば、土井氏は二〇世紀初頭までの、イエスの歴史を伝記的、心理学的に処理してイエスの生涯の記述を目指したイエス伝の営為と、こうしたイエス伝の断念から出発した現代の史的イエス研究との相連が明確に認識されていないと断定せざるを得ない。

現代の史的イエス研究の境位に関する土井氏の不十分な認識もしくは誤解についての指摘から、次にわれわれは氏のイエス研究の本論に関する考察へと論を進めることとしよう。

土井氏は原始キリスト教の運動を古代における被圧階級の大衆運動として評価したエンゲルスの立場を継承しながらも、「史的イエスの役割をほとんど評価していない」⁽²⁴⁾エンゲルスに注目して、むしろ逆に、原始キリスト教発生の諸条件の中で、イエスが果たした役割を積極的に検討することを企図する。氏によれば、「これがイエス伝を可能にする唯一の道である」⁽²⁵⁾(傍点筆者)とされる。「イエス伝を可能にする」という用語法にも、先に指摘した如く、イエス伝の断念から出発した現代の史的イエス研究の境位についての氏の無理解は明らかであるが、それはともかく、このような視座の自覚に立ってイエスを彼の時代とその社会状況の中で捉えようと試みた点に、日本のイエス論に対する氏の独自の貢献を認めることが出来るであろう。氏の著書が有するこうした意義を誰よりも早く認識したのは、後に自らも同様の視座に立って、『イエスという男』を偶々同一の出版社から出版することとなる田川建三氏である。

田川氏は、『イエス・キリスト』についての書評において、著者の新約学、特に福音書の文献批判的扱いに関する常識の欠如、史料からの推論に見られる飛躍、史料の解釈に際しての現代的問題意識の過度の持ちこみの三つをあげて個々の問題点を批判しつつも、しかし、そうした欠点にのみ目くらを立てることで本書の意義を見逃してはならないと述べている。「イエスが下層の民衆の立場に立ち、差別撤廃を主張した、それも単に『宗教的』観念としてではなく、まさに社会的地平において主張した、という土井氏の基本認識は正しい」のであり、土井氏の発言を「われわれ自身の問題として展開していかねばならない」というのが田川氏の書評の結論である。

しかし田川氏から「イエスを歴史的社会的場においてとらえる」先駆的著作として位置づけられた本書は、内容的には田川氏の指摘した以上に種々の欠陥をはらんでいると見なさざるを得ない。その一つは、しばしば史料そのものではなく、特定の二次的文献に無批判に依存してしまっていることである。例えばダニエル・ロプスへの依存が目立つ。本書の「三、イエス出現時のユダヤの状況」中の「ユダヤの民衆生活」の記述と、D・ロプス著、波木居斉二、波木居純一訳『イエス時代の日常生活』Iを併読するならば、土井氏の「ユダヤ人はサマリヤ人を家畜の群、鳥合の衆とみなし、かれらが同民族であるという権利をみとめようとはしなかった」という引用符なしの記述がロプスの記述では最後の部分が「認めなかった」となっている以外全く同じであるのは特別としても、奴隷に関する記述、地の民に関する土井氏の記述がロプスの記述と深い共観関係にあることを認めざるを得ない。ピリポの支配地域に関する記述で土井氏が「ヨセフスを顧慮していない」と田川氏から批判されるのも、ルカの三章を引用してのロプスの記述を、土井氏が無批判に反復している結果に他ならないと言えるかも知れない。

ロプスと並んで極立つのが、E・シュタウファーへの依存である。サン・ヘドリンのおきての列挙が、シュタウファー

1の『エルサレムとローマ』⁽³²⁾に基づいているのは指摘するまでもなく明らかであるが、サマリヤの一部とされるアイノンという地名を根拠に、洗礼者ヨハネの活動とサマリヤとの結びつきを強調して、「ヨハネをして民族的差別の否定を主張する条件をつくり出したということができ得るであろう」といった、あるいは「ヨハネの運動への参加者は、既にみたように、当時のユダヤ社会において、もつとも抑圧され差別され疎外された、アムⅡハⅡアレツ、サマリヤ人、ユダヤに住む異邦人であった」とする氏の短絡的結論も、聖書中唯一アイノンの地名を伝える、『ヨハネ福音書』三章三三節を根拠に洗礼者とサマリヤの結びつきを強調する、シユタウファーの特異な見解⁽³⁵⁾に無批判に乗ってしまつた結果ではないだろうか。

さて、土井氏の史的イエス探求の方法論的核心は、新約聖書もしくは福音書の「信仰を基礎とした構成のなかに内在する歴史的事実を発掘していくことであろう。そして、その発掘は、当時のユダヤのおかれた客観的条件と、福音書の記事の照合のなかで推進されるべきである⁽³⁶⁾」という氏のことばに最もよく集約されていると思われる。この問題意識自体は、一九六〇年代の時点において、すぐれた発想として充分評価されるべきであろう。問題はその問題意識が、充分な方法的裏付けをもって具体的に展開され、現実化されているかということである。「二、イエスの出現時のユダヤの状況」についての氏の詳論が、一次資料というより二次的文献、またその文献に見出される限りの一次資料に強く依存していることは既に指摘した。

著者によれば、「福音書に記録されているイエスの言葉と」、当時のユダヤの「客観的条件をつきあわせてみるとき」、イエス「自身が下層民の解放の要求に依拠して活動をつづけたであろうことを確かめることができる⁽³⁷⁾」という。ここで問題となるのは氏のガリラヤ理解が妥当かどうかという点である。氏によれば、「このガリラヤこそが、重荷

をおった下層民の解放の要求がうずまいているところであり、ゼロータイの拠点であり、いくたびかの反ローマのメシア運動がおこったところであり、またユダヤの社会で疎外されていたアムールハールアレッツの多くすんでいた地域でもある⁽³⁸⁾という。しかしながら、ユダヤ全土の中で特にガリラヤ「こそ」が重荷をおった下層民の解放の要求がうずまいていたというのは、何を根拠にして言えるのだろうか。ヨセフによれば、「ガリラヤ全土が肥沃で緑も豊かであるゆる樹木に恵れているという好条件に魅せられて、労働を全く好まない者までこの地に集ま⁽³⁹⁾り、「町も密集して存在し、村といえどもその多くは肥沃な土地のおかげで多くの住民に恵まれ⁽³⁹⁾」ていたという。豊かな土地であるだけに支配者の収奪も厳しかったことは想像に難くないとしても、アンティパスの支配がローマの直接支配とユダヤ教祭司貴族の収奪に対しては、むしろ一定の歯止めをかけていたとも考えられるのではないだろうか。ユダヤの他地域の下層民に比べガリラヤの下層民が特に悲惨であったという積極的な証拠は存在しない。

さらにまた、果してガリラヤはゼロータイの本拠であったと言えるのだろうか。土井氏によれば、「とくにガリラヤ地方は錯雑した洞窟の多い地形でもって⁽⁴⁰⁾」ゼロータイの活動に適していたと言うが、ユダの荒地の方がむしろ、と言うのが言い過ぎなら、ユダの荒地もまたそうした記述にふさわしい地形をなしている。現に第一次ユダヤ戦争でユダヤ人が地形を利用して最後までローマ軍に抵抗し得たのはユダの荒野においてであり、メシアを僭称したバル・コホバの乱の拠点も、ガリラヤではなく、ユダの荒野の洞窟であった。

紀元六年のガリラヤのユダの反乱を根拠にガリラヤをゼロータイの本拠と言うならば、これも正確であるとは言えない。ヨセフスの記述が信用出来るなら、ユダをもってゼロータイという党派の創始者と見ることは可能だとしても、しかしガリラヤはユダの出自の地と言えるだけで、彼がそこに運動の本拠地を置いたかどうかは不明である。土井氏

は「人口調査に反対してガリラヤでユダとザドクを指導者とする反乱が起っていた」(傍点筆者)と記すが、「ガリラヤ人」は必ずしも「ガリラヤで」という情報を含んではない。人口調査が実施されたのは、失脚によってローマ直轄領となった旧アルケラオス領においてと考えるべきであり、アンティパスの領地ガリラヤで実施されたとは考えられない。われわれの資料『使徒行伝』もヨセフスも、「ガリラヤ人ユダ」、「ユダという名のガリラヤ人」、「ガリラヤ人と呼ばれるユダ」⁽⁴²⁾について語っているが、蜂起がガリラヤであったとは報告していない。ゼロータイの党派としての起源はともかく、反ローマ運動を目的とする党派の拠点ないし活動の中心地が、イエスの活動の時代にガリラヤにあったと考えるのは歴史的根拠に欠けると言わざるを得ない。

ガリラヤにおける反ローマの運動についてわれわれが知っているのは、紀元前四年のセポリスにおけるエゼキアスの子ユダの乱以後は、デイナイオスの子エレアザルの行動がゼロータイ的な反ローマ運動に数えられる可能性はあるものの、それ以外は第一次ユダヤ戦争だけである。むしろ前四年と第一次ユダヤ戦争には含まれた期間、反ローマ運動ないし種々の騒乱の舞台がガリラヤではなくユダヤにあったと推論する方が、土井氏自身があげている総督ピラト時代の諸事件や、総督クマノス時代の諸事件からも的を得ていると言わなければならない。

ロプスに拠ると思われる、ガリラヤを「アムムハレツの主要な中心地」⁽⁴³⁾とする解釈も問題をはらんでいる。正直なところわれわれは、イエス時代のアムムハレツについて、精確な判断を下すのに十分な史料を有しているとは言いが、アムムハレツを特定の地方に結びつけるという史的判断は短絡的に過ぎるであろう。さらにアムムハレツを社会経済的に特定の階層、即ち律法の学びと実践とは無縁な貧民層と殆ど同義語と解する著者の記述も一面的に過ぎよう。⁽⁴⁴⁾ ラビの見解によれば、アムムハレツなる祭司も存在し得るのである。⁽⁴⁵⁾

さらに著者は、ガリラヤがゼロータイの拠点であるとの前提に立って、「イエスがこの地で生まれ育ったとするならば、こうしたゼロータイによる熱烈なメシア待望の影響を、どうしてもうけざるを得なかったであろう」(傍点⁴⁶) (筆者)と推論するのだが、この推論のための基礎的作業である史料処理と史的再構成は著しく説得力を欠いている。

土井氏によれば、イエスの運動はガリラヤの「ゼロータイ影響下の下層民」と、バプテスマのヨハネの運動から流入した、「さらに底辺の、もともともみじめな疎外されたアムールハレツ、サマリヤ人、ユダヤ化された異邦人」という、二つの思想的にも相異なる方向性を持った人的基盤の上に立っていたという⁴⁷。そして最終的にイエスはこの二つの集団の要求の矛盾を統一することに失敗したというのが土井氏の結論である⁴⁸。つまりゼロータイ的な、民族主義的の集団の要求の矛盾を統一すること、神の選民を否定し、民族差別否定の方向性を持つ、アムールハレツ的な、バプテスマのヨハネの運動にみられる解放の要求の統一である⁴⁹。運動内部のこの二つの傾向の矛盾と闘争において、結局ゼロータイ的傾向が勝利したと氏は考える⁵⁰。

しかし、イエス運動の中でゼロータイ的傾向が勝利を占めたとする根拠として、土井氏のあげる『マタイ福音書』の二つの箇所、一〇章5―6、五章17が、特にマタイ的な句であって、イエスに帰し難いことは、度々言及した田川氏の書評で指摘されているところであり、氏の史的推論は根拠を欠いた史的空想に過ぎないことなるう。また「象徴的なサマリヤ事件」として引き合いに出されている九章51―56の解釈も、批判的聖書解釈の成果を一切無視した時代錯誤的解釈に過ぎない。当該テキストが伝承に基づいていることは多くの学者も認めるところであり、従って元来サマリヤとの関わりを持っていたとしても、現にこの伝承がはめ込まれている(最後の)エルサレム旅行という脈絡は、著者ルカの引いた図式であるというのが編集史以降の定説である⁵¹。土井氏の考えるような「イエス運動の内部でエル

サレムにいくことが決定され、……エルサレムへ上ろうとした瞬間に⁽⁵²⁾、伝承の伝えた出来事が生じたとする歴史的可能性は、むしろ少ないと言わべきである。元来の伝承は、イエスの運動もまたサマリヤで失敗を経験したことを語っているか、ないしは、土井氏のあげている総督クマノス時代のサマリヤ事件に近い経験を、イエスも体験したことを伝えているに過ぎず、土井氏の推論や、あるいは「サマリヤ人はそれまでイエスの友であり、……そこで今やここに離反が始まった⁽⁵³⁾」というシュタウファーの推論に当たるような事件を伝えているのではない。こうした推論は、シュタウファーがそうであるように、当該記事を「ヨハネと緊密に関連⁽⁵⁴⁾」させて解釈するときにかろうじて成立つ推論であるに過ぎない。しかしながら、ヨハネにおける反ユダヤ的傾向と、一貫した親サマリヤ的傾向とは相関的に見られるべきで、ヨハネ福音書の記事を直ちにイエスの歴史として解することはむしろ慎重でなければならぬまい。『良きサマリヤ人の譬話』を代表とするルカ文書におけるサマリヤ記述も同様である。そこに一貫する親サマリヤ的傾向は、直ちにイエスの歴史ではなく、ルカの時代のサマリヤ伝道の反映と、「エルサレム、ユダヤとサマリヤの全土、さらに地のはてまで」(『行伝』一・8)の宣教の拡大という理念が前提として存在していることを忘れてはならないだろう。総じて言えることは、土井氏には史的イエスと伝承と福音書記者という三つの伝承史的次元の区別と差異についての意識が稀薄だということであり、そこから強引な推論や結論が生じるということも当然の帰結と言わべきかも知れない。

イエスが「彼の周囲にいる下層民をおおう悲惨と貧困を鋭く感得せざるを得なかった⁽⁵⁵⁾」という指摘や、「当時のユダヤの社会において、一つの宗教的立場をとることが、実は、彼がおかれた階級的関係、政治、社会、経済的な位置を宗教的に表現している⁽⁵⁶⁾」といった洞察に満ちた言葉に見られる、従来の日本のイエス論に欠落もしくは稀薄であっ

た問題意識の重要性を認識させた点と、また既に記したことだが、社会的歴史的な条件と福音書の記事の照合を通して、信仰を基礎とした構成のなかに内在する歴史的事実を発掘し、史的イエスの運動と思想がどのようなものであったかを追求するという方法的自覚は、土井氏が日本の史的イエス研究に投じた大きな一石として評価すべきであろう。しかし本書において提示された氏の具体的イエス像、即ちイエスは「ローマ支配をくつがえして『神の国』」『ユダヤ人の王国』を建設しようとしたメシアとして……ローマの刑罰たる十字架刑によって刑死した⁽⁸⁷⁾」のであり、しかも、そうした政治的な「反ローマの『神の国』の地上での建設を主体的に意識していたのではなからうか⁽⁸⁸⁾」というイエス像は、これまで見たように、極めて不十分な史料の処理と史的判断の故に、非歴史的と評さざるを得ないものである。歴史的社会的イエス研究書としての本書の啓蒙的役割は、次に論じる田川建三氏の著作の出版によって既に終わり、また内容的に見ても、その存在価値は最早失われたとみなさざるを得ない。

二、田川建三『イエスという男』三一書房、一九八〇—一九九〇(第一五刷)について

一九八〇年に出版された田川建三氏の『イエスという男』は、土井氏の『イエス』についての書評で氏が語っていた、土井氏によって先取りされた、イエスに関する「ことばの真の意味での歴史的研究」の氏自身による具体化である。先の書評から一〇年以上の歳月にわたる氏の学問的蓄積と、さらに氏の社会的歴史的体験は、本書に描かれたイエス像を、独得の生彩あるものとしている。しかしそれはまた逆に、田川氏がマタイやルカのイエス像に対して、彼らの神学的解釈を厳しく批判すると同様に、本書のイエスにも田川氏の体験的思想が色濃く影を落しているのでは

ないかとの予感を読む者に抱かせる。本書において感取する生々としたイエスの形姿が、イエスその人のものなのか、「イエスを描くために此の世に生れたのかもしれない」⁽⁶⁰⁾と語る人の思想的造作なのか区別する作業をわれわれは極めて慎重に行わねばならないであろう。

本書に關するすぐれた論評の中で青野太潮氏も指摘しているが、「この本に關する限り、……内容的には自分が生きているうちには一点も修正する必要はないだろう」という田川氏の自負は、少くともイエス伝研究史を知っている者には、むしろかえって先の予感を強めるのではないだろうか。八年以上の濃密な研究と体験に基づく氏のイエス像は、著者自身にとっては文字通りのライフ・ワークとして一生涯修正する必要のない程に完成されたものかも知れない。しかしながら、イエスに關し書き得る全てを田川氏が書き尽くしたかどうかは証明不可能であるし、書き得た限りの全てに關しても、氏が一切の誤解から免れていると断言することは出来ないだろう。一九二六年にブルトマンが『イエス』を著わして以来、彼の弟子をはじめ多くの学者が長い間イエス記述に手を着けなかつたことはよく知られているが、それは多分、彼らがブルトマンの『イエス』、即ち『共観福音伝承史』⁽⁶²⁾という、イエス伝承に關する徹底的な批判的考察に基づいて書かれた彼の『イエス』に、描き得るほぼ最終的なイエス像を見たからに違いない。しかし一九五〇年代に、ブルトマンの『イエス』は、ブルトマン学派と呼ばれる人々にとっても唯一の史的イエスではなくなつた。彼の『イエス』もやはりシユヴァイツァーの『イエス伝研究史』の続編の一章に繰り入れられなければならないイエス像であつたことは、田川氏も勿論同意されることであろう。同様に、氏の著書も、唯一のイエス記述としてではなく、色濃く時代を反映し、且つまたすぐれて時代を反映する史的イエス研究として、長く記憶されるイエス研究になるに違いない。このことはより確信を持つていうことが出来る。本書が、日本のイエス研究史上画期的なもの

として迎えられたことは、現代の日本を代表する多くの聖書学者によって本書に関する書評が書かれたことにもその一端を伺うことが出来るであろう。⁽⁶³⁾

後に田川氏から、著者以上に「巧みで的確に」著者の書物を「要約、紹介」し、本書を「それに価する以上に高く評価して紹介して」いる⁽⁶⁴⁾と記された書評以外の書評も、それぞれ本書に関する重要な指摘を行っている。筆者には思われるが、イエス研究になお終りがないと同様に、評価にも唯一のそれはないであろう。筆者は当小論において、本書の批評というよりも、むしろ本書理解にとってなお有効と思われる事柄の一端を記述することを試みようと思う。

『イエスという男』は田川氏の著わした唯一のイエス論ではない。本書成立の経緯については、「あとがき」で氏が詳しく述べているところであるが、その「あとがき」においても、また奥付の氏の著作一覽にもあげられていない、もう一つのイエス論が存在することは現在ではごく限られた人々にしか知られていないことかも知れない⁽⁶⁵⁾。さらに雑誌『指』誌上に発表された個々の伝承に関する氏の分析と『イエスという男』における同一の伝承を扱ったものとの比較も、われわれに興味深いものを持っている。そうした比較作業によってわれわれは、氏の伝承に関する鋭い分析処理の方法を見ると同時に、『イエスという男』が如何に氏の体験とそれに伴う思想的遍歴に影響されているかを見ることが出来るからである。以下においては、そうした事例として、いわゆる「愛のいましめ」をめぐる氏の議論を取り上げてみよう。⁽⁶⁶⁾

氏は本書第一章(5)「イエスは愛の説教者ではない」、というかなり刺戟的な標題の下でマルコ二章28—34とその平行箇所を論じている。ところで氏は『指』一七九号、一九六五年一〇月号上の「愛のいましめ」と題する小論においても当該ペリコペーとその平行箇所を論じている。『指』がそれ程大部数の出版物ではない点を考慮に入れ、先ず

はじめに『指』誌上の氏のテキスト分析、ならびにそれに基づく立論を比較的詳細に引用する形で紹介し、ついで『イエスという男』(以下『男』と記す。)における氏の議論との対比を行ってみることにする。

『指』誌上の論述の冒頭で氏は、「イエスの言葉として伝えられている」、もつとも重要な戒めは神と隣人を愛することである、という言葉が通常「イエスの倫理の中心として、そしてキリスト教倫理の根本命題として考えられている。それは間違いない」と記した後、しかしイエスがこのことはで語った真意を知るためには、「愛の本質が何であるかについていかに思弁をめぐらしても無駄である。……『主体性』とか『自分の生きている現実』などの名において性急に物を考え」ることを戒め、「一歩しりぞいて歴史に語らせる必要がある」と記している。⁽⁶⁷⁾

次いで氏は現代の解釈に言及し、イエスの愛の思想に関連して、ブルトマンが理想主義的倫理、志向倫理等の理念の枠からそれをはずしたことを評価しつつも、ブルトマンが、「愛の行為において何をなすべきかはわかっている、自然的人間の愛として自己にむけられていたものを、自己否定をすることによって他者にむけるのだ」と解釈する点を批判し、それでは結局己の理念を人に押しつけるだけであり、「このような形で自然的愛を否定し、犠牲的愛を主張するならば、結局自己犠牲という自己満足に陶醉することになるのではないだろうか」と語って、一二章のイエスの言葉は、愛についてそのような思弁をなすことに根本があるのではないとする。⁽⁶⁸⁾ その際氏は、「イエスは愛という単語をほとんど用いていない」ことを「イエスが『愛』そのものについての思弁を展開することを旨としてはいない」ことの論拠とする。⁽⁶⁹⁾

次いで氏は当該ペリユペーの共観福音書の平行、更にはロマ書一三章九以下の、「己の如く汝の隣人を愛せよ、というこの言葉に(律法の)要点がある。愛は隣人に悪をなさない。愛は律法を満たすものである」というパウロの発言

との比較分析を通じて、当該の伝承に関してマルコ原型、Q型、パウロ型の三つがあることに着目して、ここから、「これだけ流布している言葉の場合、単に三つだけの定った型があった」というのではなく、「いろいろな形で人々の口にのぼっていたはずである」と推理する⁽⁷⁰⁾。また「シエマの祈り」「十二族長の遺言」のユダヤ教の類似例にも注目して、氏は「隣人愛と神を愛する愛を結合した、という点にイエスの倫理思想の特徴があるのではない⁽⁷¹⁾」ことを強調する。「いずれにせよ、イエスはその当時の人々がしばしば口にしていた言葉を繰り返しているのである⁽⁷²⁾」。マルコ原型の考察による限り、このことばは、後のキリスト教徒によってイエスの口に置かれたのか、イエスが自身で口にしたのかも決定はできないと見る氏が、イエスの思想への接近において注目するのは、Q型の分析で明らかになる事実である。田川氏の注目するのは、具体的には『良きサマリヤ人の譬』によって示されるルカ伝承の内容的方向である⁽⁷³⁾。即ちこの譬においてサマリヤ人が隣人とされることにより、当時のユダヤ教の「隣人の概念が批判的に変えられている」点に独自の視点を見出すことが可能であるという⁽⁷⁴⁾。この譬においては「愛の名において人間が区別されることが批判されている」のだが、注目すべきことは、「もっと端的に『隣人愛』が批判されて、敵を愛する愛が表明されている」、もう一つの愛に関するイエスのことばの伝承と、その方向が一致していることである⁽⁷⁵⁾。「この二つの伝承が一致する方向こそ、もっとも確実にイエスの倫理の向っている方向だと」氏は見るのである⁽⁷⁶⁾。

イエスのことばにおいては、当時の隣人愛の概念が「逆説的に批判」されているのであり、「隣人と敵とを区別するような思想の前提自体が批判されているのである。自己の持つ観念が固定化する時に、隣人の像も固定化する。……史的に言えば、……『聖なるイスラエル』に閉じこもる宗教性を批判しているのである⁽⁷⁷⁾」。これが当ペリコペーとその平行記事に関する分析を通して到達した、史的イエスの愛の思想に関する氏の、『指』における結論である。

『指』において以上の如く論じられたイエスのことばの同一の伝承は、『男』において「イエスは愛の説教家ではない」という表題の下に論じられている。ここでは『指』の場合とは異り、愛のいましめのことばは、「イエス自身が言ったのではなく、論敵である一人の律法学者が言ったものにすぎない」と、イエスに遡源する可能性は、はっきりと否定されている。⁽⁷⁸⁾さらに、「この個所と、あと例の『汝の敵を愛せ』という句の前後のところだけがイエスの発言であって」、イエス自身は愛という単語をほとんど用いておらず、「この二個所にしたところで、どちらも、当時のユダヤ教が『神への愛』と『隣人愛』を強調する句を引用しつつ、批判的に論評を加えているのである」という見解がそれに続く。⁽⁷⁹⁾かくて、律法学者との問答においてイエスが行っていることの眼目は、律法学者が立っているユダヤ教の法体系の基礎構造の批判にある、というのが田川氏の主張するところである。良きサマリヤ人の譬え話について、それがユダヤ教における隣人愛の理念、即ち信仰共同体としてのイスラエルの民に属する者こそが互いに隣人であるとする、厳密な概念規定に対する批判として語られていることを強調した後で田川氏が『指』と著しく異なるのは、ここでは、「この話しをねたに説教するキリスト教の牧師、神父は自分が『祭司、レビ人』の側にいる人間だ、などとは思ってもみない。ここで批判されているのは『ユダヤ教』という正しからぬ宗教なので、キリスト教はそれを克服して出て来たもの、いわば『よきサマリヤ人』の宗教だ、と思っているのである」という現代キリスト教批判のことばを介して、「しかしイエスはここでは決して、ユダヤ教に代えて新しい宗教をつくらうとしているのではない。そもそも宗教的なものが社会を支配するかどうか、という戯画を描いているのである」と結論づけている点である。⁽⁸⁰⁾われわれは、こうした氏の結論における発展が何を足場にして生じたのかを注目して見る必要があるであらう。

さらに『指』からの大きな変化、ないしは『指』の議論からの発展は、良きサマリヤ人の譬をめぐる議論に見ることが出来る。結論を予め言うならば、そこでの譬の解釈ないし議論を支えているのは、『指』において記されていない当時のサマリヤ人の宗教的、政治的位置に関する歴史的な知見であるが同時に、それらの知見に立って解釈の方向を決定しているのは、むしろ氏の宗教批判であり、現代批判である。氏は祭司、レビ人批判としての譬への説明に『アングル・トム』的に従順な被支配者の倫理を長年にわたって「つくりあげてきたキリスト教に対する批判を語り、イエスの活動がユダヤ人イエスではなく、ガラヤ人イエスの活動であることと、謝花昇の活動が、日本人謝花ではなく、沖繩人謝花の活動であったことが平行視される。『愛のいましめ』から「イエスは愛の説教家ではない」という表題の変化に象徴的に見られるように、同一のことは伝承、良きサマリヤ人の譬に関して、われわれは、『指』の段階では見られない発展を『男』において認めるのだが、その発展的内容を支えているのはテキストそのものの解釈の発展というより、むしろ『指』執筆時以後における、氏その人の思想の体験的深化にあると思われるのである。

「現代の問題に取組みつつ、イエスを描くのではないとイエスを描く資質は持ち得ない」と語る氏のことばも、自ら間接的にこの推察を支持しているのではないだろうか。勿論、思想の体験的深化がイエスその人の体験的思想の位相に、より接近せしめて、テキストの表面下に埋れていた真相を見ることを可能とすることは十分に考慮せねばならないだろう。その点で「そもそも、十字架にかけて殺された男のすごい生を描きうるためには、自分もそれに対応しうるだけの生の質を生きていないといけない」という氏のことばは極めて深刻なことばである。

しかしながら、自己の体験的思想の深まりへの過度の信頼が、かえって史的对象の生の質ではなく、自らの生の質に対象を対応させるといふ結果を生じる危険が皆無とはいえない。「自分の限定された観念の枠の中に眠ってしま

わないたためには、一歩しりぞいて歴史に語らせる必要」があるという、「イエスを描く人間として生きようとしてきた」⁽⁸⁴⁾以前に語られたことば、そしてイエスについての個々の伝承を「歴史的な場の中にもどしながらとらえていく」⁽⁸⁵⁾ということばに見られる、『男』の中にもなおお生きている強度に自己抑制的な契機が弱まる時、そうした危険は現実化するであろう。

良きサマリヤ人への譬が「ユダヤ教における隣人愛」というより隣人観」の理念に対する批判として語られた」⁽⁸⁷⁾ことは、テキストそのものから確かであると思われるが、「自分達を日常覆っているところの宗教性こそが、たとえばサマリヤ人に対する差別をつくり出すものなのだ、という批判」⁽⁸⁶⁾、つまり宗教性批判がイエスの意図することとするのは、預金額以上の口座引落しにも似た解釈のように思われる、ここで語られているのは、当時のユダヤ教的隣人観への批判であり、それは宗教性に対する批判の契機を当然含むとしても、宗教ないし宗教性(一般)への批判そのものだということとは出来ないのではないだろうか。

もし、ユダヤ教の隣人観を批判する一つの譬話によって、一例としてサマリヤ人差別をつくり出す、宗教性(一般)への批判もしくは宗教批判を帰結するならば、それは氏の批判する、愛ということばに関するわずかのイエス伝承に基づいてイエスの思想と行動の中核として愛を措定する方法とどれ程異なるのだろうか。神への愛と隣人愛との結合に、イエスの思想的独創を見ることが出来ないことは、なる程田川氏も主張する通り、ユダヤ教文献との比較から明らかである。しかし誰がその結合と思想をキリスト教の専売特許として言いふらしているのだろうか。確かに今日でもそうした誤解の中に安住している牧師やキリスト教徒が多くいることは否定出来まい。しかしキリスト教が挙げた専売特許を僭称しているというわけではあるまい。氏の指摘するユダヤ教との平行関係は、既に氏以前からキリス

ト教徒の学者にも知られていることはいうまでもない。⁽⁸⁹⁾

その起源が、ユダヤ教というよりも旧約聖書にあるとはいふものの、愛の思想とイエスの行動とに密接不可分の關係を見出し、「これこそキリスト教の根本精神だ」とする、キリスト教の自己理解を産み出す基を作った原始教団のイエス理解は、それ自体無意味な、あるいは間違つた方向であるとはいえない。たとえユダヤ教の何人かのラビ達が、イエスに先んじて同じことばを語つたり、同じ論法を用いているからといって、それでイエスの独自性が喪失するわけではない。同じことばを語つたラビ達は、結局律法主義的ユダヤ教の枠をイエスのように踏み越えることはなかつた。イエスの断片的で必ずしも数も多くはない伝承は、田川氏が記す通り、その「言葉が発せられた個々の場面を厳密にとらえ返すのは不可能であるにせよ」、「全体的な状況」、「歴史的な場の中」にとり戻してとらえていくことが求められるわけだが、⁽⁹⁰⁾ラビのことばも同様にして見る必要がある。即ち、同一のことばが、つまり愛ということばが語られても、「逆説的反抗」の枠内で語られるか、パリサイ的律法主義の枠内で語られているかによって、当然ながらそこには全く異つた言語空間が生じているのである。まさに「同じせりふも、方向が変えられれば意味が逆転する」⁽⁹¹⁾のであり、新たな意味領域が生じているはずである。しかしながら田川氏の議論は、そもそも「イエスは愛の説教家ではない」との断言に立つて、その新たな意味領域の内容を問う前の地点で、即ちイエスが当時のユダヤ教の思想世界の用語法によることばの概念を転倒させるために用いた、氏の所謂「逆説的反抗」という方法を指摘強調するだけで一件落着としてしまつていゝのではないだろうか。田川氏が逆説的反抗者と名付ける、当時のユダヤ教の中で注目すべき存在様式においてイエスが意図したことが、逆説的反抗というその独得の振舞いを福音として宣教することにあつたと考へ難い。「果たしてイエスのこれらの発言においては、本当に、ただそのように皮肉で論争的な

批判に満ちた姿勢のみがあったのだろうか。むしろその基盤には、もっと積極的で肯定的な捉え方があったのではないだろうか⁽⁹²⁾という疑問は青野氏だけの疑問ではなく、また単に、イエスの「祈り」に関する田川氏の解釈だけに該当する疑問にとどまらない。

氏は従来のイエス研究についての批判の中で、「表層を羅列することで満足しうる者は、……結局、自分自身の存在からにじみ出る意識を無自覚的に過去に投影するだけなのである⁽⁹³⁾」と記しているが、氏のイエス論の、少くともわれわれの見た部分に関しては、氏自身の存在からにじみ出る意識が、強度に過去に投影されている、と特徴づけることが出来るのではないだろうか。

田川氏の『イエスという男』以後既に一〇年が経過したが、この間新たな見るべきイエス論は現れていない。このことは本書の与えた衝撃の大きさを物語るかも知れない。われわれがイエスを史的に把握しようとする際、本書との真剣な対論を避け得ないと同時に、本書との批判的対論は、歴史的社会的イエス論が、必ずしもイエス論の最後の形ではないことも明らかにするであろう。ただ筆者が本論のささやかな考察を通して最後に記したいのは、『イエス伝研究史』の続編が書かれるならば、「日本人の貢献」として記述されるに相応しい創見に富むイエス研究が、一九八〇年に出版されたということである。

註

(2) 前掲書評 三頁。

(1) 田川建三『イエス理解のもう一つの道——土井正興著「イエス・キリスト」を中心に——』、『興文』(日本基督教協議

会・文書事業部発行)一九六七年四月号。二一五頁。

(3) 竹森満佐一編『イエス伝研究をめぐって』(日本基督教出版局)一九七〇年 二八〇—二八一頁。

(4) 田川建三『イエスという男』(三一書房)一九八〇年 三

六七—三六八頁。

- (5) 土井正興『イエス・キリスト』(三一書房)一九六六年二月第一版第一刷、一九九〇年第一版第一六刷 九頁。以下本書からの引用は、土井とし、頁だけを記す。
- (6) A・シュヴァイツァー(遠藤彰、森田雄三郎共訳)『イエス伝研究史』(上)『シュヴァイツァー著作集』第一七巻(白水社)一九六〇年 四四頁。
- (7) 土井 一七一—一九頁参照。
- (8) シュヴァイツァー 前掲書 五九頁。
- (9) 土井 二九—三〇頁。
- (10) R. Bultmann *Glauben und Verstehen* Bd. IV 1965 S. 30.
- (11) プルトマン、クンズイン(山形孝夫訳)『聖書の伝承と様式』(未來社)一九六七年 六七頁。
- (12) 土井 三〇頁。
- (13) 同前。
- (14) プルトマン(山岡喜久男、小黒 董共訳)『キリストと神話』(新教出版社)一九六〇年 一〇九頁。
- (15) 土井 二五頁。
- (16) 『キリストと神話』 一一〇頁。
- (17) 同前。
- (18) 『聖書の伝承と様式』 六六頁。
- (19) R・プルトマン(川端純四郎・八木誠一共訳)『イエス』(未來社)一九六三年 一六頁。
- (20) 土井 三四頁。
- (21) G・ホルンカム(善野碩之助訳)『ナザレのイエス』(新教出版社)改訂増補版 一九六七年 三二頁。
- (22) 『ナザレのイエス』 二五頁。
- (23) 『ナザレのイエス』 二六頁。
- (24) 土井 三三頁。
- (25) 土井 三六頁。
- (26) 前掲『興文』 五頁。
- (27) 土井 六六頁。
- (28) ダニエル・ロプス(波木居斉二、波木居純一訳)『イエス時代の日常生活』I (山本書店)一九六四年 七二—七三頁。
- (29) 前掲『興文』 四頁。
- (30) ダニエル・ロプス 前掲書 一一四頁以下参照。
- (31) 土井 一一二頁。
- (32) E・シュタウファー(荒井 猷訳)『エルサレムとローマ』(日本基督教団出版部)一九六五年 二二七—二二八頁。
- (33) 土井 九四—九五頁。
- (34) 土井 一一九頁。
- (35) E・シュタウファー 前掲書 第八章、特に一九二頁以下参照。また、E・シュタウファー(高柳伊三郎訳)『イエス

- その人と歴史』(日本基督教団出版部)一九六二年 一〇二頁、
一〇六一—一〇八頁参照。
- (36) 土井 一〇八頁。
(37) 土井 一一四頁。
(38) 土井 一一四—一一五頁。
(39) フラウウィウス・ヨセフス(秦 剛平訳)『ユダヤ戦記』(山
本書店) 2、[Ⅲ・iii・2] 一〇五—一〇六頁。
(40) 土井 七七頁、八八頁。
(41) 同前。
(42) フラウウィウス・ヨセフス(秦 剛平訳)『ユダヤ古代誌
XVIII—XIX』 九頁、註(c)参照。
(43) 土井 六六頁。
(44) さすがに田川氏は事柄を正しく見ている。『イエスとい
う男』一七九頁以下参照。
(45) フム＝ハ＝フレンツにいうのは、ENCYCLOPEDIA JU-
DAICA Vol. 2, 833-837 の当該項目参照。また Strack-
Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Mi-
drasch, Bd. 2, 四九四頁以下参照。
- (46) 土井 一一五頁。
(47) 土井 一一九—一二二頁。
(48) 土井 一二四頁。
(49) 同前。
- (50) 土井 一二五頁。
(51) コンツェルマン(田川建三訳)『時の中心—ルカ神学の研
究』(新教出版社)、一九六五年 一一—二頁以下、また一二—
一頁の註2参照。
(52) 土井 一二六頁。
(53) シュタウフラー 『イエス その人と歴史』 一〇九頁。
(54) シュタウフラー 前掲書 一〇八頁以下。
(55) 土井 一一五頁。
(56) 土井 一四三頁。
(57) 土井 一四九頁。
(58) 土井 一五一頁。
(59) 前掲『興文』三頁。
(60) 田川建三『イエスという男』三六六頁。以下、本書か
らの引用は、『男』とし頁数のみ記す。
(61) 『イエスという男』以後「雑誌『現代の眼』一九八一、
八月号 一〇八一—一三頁。引用は一〇八頁。
(62) Geschichte der Synoptischen Tradition 初版は一九
二二年。
(63) 註(61)の論評の中で言及されているもの以外に、角田信
三郎「田川建三著『イエスという男—逆説的反抗者の生と
死』」『日本の神学』(日本基督教学会)20号 一九八一年
三二—四〇頁。八木誠一「イエス理解の課題と方法—荒井猷、

田川建三、滝沢克己のイエス解釈をめぐって」雑誌『歴史と社会』（リプロポート）一号 一九八二年 一三一—一六〇頁。青野太潮『十字架の神学』の成立』（ヨルダン社）一九八九年、三三五—三九一頁、（第二章三節 田川建三氏への批判的対論）が主なものとしてあげられよう。

(64) 註(61)の論評 一一一頁。

(65) 田川建三『思想的行動への接近—イエスと現代』（呉指の会）一九七二年。

(66) 『指』（日本基督教団上原教会）一七九号、一九六五年一〇月号 八—一五頁。以下の註では『指』とし、頁のみ記す。

(67) 『指』 八—九頁。

(68) 『指』 九頁。

(69) 同前。

(70) 『指』 一一頁。

(71) 『指』 一二頁。

(72) 同前。

(73—77) 『指』 一五頁。

(78) 『男』 三〇頁。

(79) 『男』 三一頁。

(80) 『男』 三六頁。

(81) 『男』 三七頁。

(82) 『男』 三六六頁。

(83) 同前。

(84) 註(67)参照。

(85) 『男』 三六六頁。

(86) 『男』 二九頁。

(87) 『男』 三六頁。

(88) 『男』 四一頁。

(89) E・シュタウファー（川島貞雄訳）『イエスの使信—過去と現在』（日本基督教団出版局）一九六七年、「第五章、隣人愛」参照。

(90) 『男』 二九頁。

(91) 『男』 四四頁。

(92) 註(63)にあげた青野氏の著作、三四四頁。

(93) 『男』 二四頁。