

5 東アジアの「家父長制」と聖書の使信 金子啓一

はじめに

「現場」に深く関わる方の多いこの研究会でそのテーマについて、いわゆる「現場」に居るのでなく、そこに「聴く」ことが専らである私は戸惑いながら思い巡らしてきたが、その過程で徐々に焦点を結んできたのは、「家父長制」のことであった。その理由は、東アジア（厳密には東北アジア）—ここでは、中国、台湾、朝鮮半島、日本とみなしておく、この地域に深く関連するテーマであり、しかも、いま、ここのコンテクストを把握しつつ宣教の働きに参与し、民衆の平和を形成していくうえで、家父長制は不可決な課題の一つと思われるからだ。家父長制は、人種や民族、「障害」、貧困、環境問題等、どの課題・問題を取り上げても、領域横断的に、また、その立場が右であれ、左であれ、つきまといってくるものでもある。それと、そのテーマは、私が「男性」（それに、中産層市民で大学の教員）であり「私生子」（学校給食婦の私生子）という出自をもつ存在であること—「男」としては中心性に位置付けられ、「婚外子」としては周縁性に置かれてきたという意味で中心寄りの＜半周縁性＞である在り様、をカッコに入れずに神学を営む場合、まず浮上してくる事柄でもあったからだ。

筆者の自分史については、拙稿「聖書と自分史断片」を参照下さい（日本ルーテル教団・西本宗一編集『なかま』236号～247号、1995～1997年）。なお、佐藤文明『戸籍がつくる差別』（現代書館、1984年）によると、日本での「私生子」という用語の法的使用は、1873（明治6）年から1942年までで、これは「公生子」の対語として使われ、相続などをはじめ法的な差別が明確であったという。公生子というのは、「嫡妻（正妻）」の子と「嫡妻」以外の女性の子で父親が「認知」している子（「庶子」）とを意味した。財産を嫡出子に着実に譲渡していくには、婚姻制度の確立は不可避で、「私生子（自然子）」を法的にも

平等に容認していくなら、婚姻制度を崩すことになる危れもあるからだ。それと「長男、次男……、長女、次女」という年齢・性別「差別」も、長幼の順という儒教的家父長制的なく価値規範に止まらず、私有財産制の維持発展のために必要な財産譲渡順であると同時に、その外縁の「嫡出でない子の差別が目的」ともいえる。「父なし子」という呼称と志向はその象徴だ。

もっとも、神学をする際、出自などに触れるべきではない、それは「普遍的真理」の認識にとって必要でないどころか邪魔になる、という見解を知らないわけではない。むしろ、正統派と自由主義派とを問わず、そう考えがちの「アカデミズム神学」に対する疑問を私自身持ち続けており、そうした問いが、ここでの課題の選択と深く結びついているとも言える。他の学問領域と比べて一層自らの実存を問われるはずの神学だが、研究の対象としている神学者の出自に言及することはあっても、その神学者の神学を研究している研究者自身の出自などはその研究の「中に」姿を現してはならない、しかもそれが研究者の多大な労苦に基づく「厳密な学」でなければなおさらだ、という通念が残っている。キリスト者であれば、「福音」によって、そのような問題は解決されてしまっているはずだということか。あるいは、「学問」をするのに、そうした類の問題は解決済みにするかカッコに入れるかしなければ、「客観的」「中立的」な「学問」は無理ということなのか。

ついでに言えば、この私の疑問は、69年70年の、学生や労働者、市民らによる「アカデミズム」への「異議申し立て」——「何のための知、誰のための学か」という根源的な問いに固く結びついている。この問いは、私の理解では、「福音理解」と密接な関わりをもっているし（例えば、I コリント 1:27、28節など参照）、その問いぬきでは、「神学をする」ことの深い意味が失われてしまうと考えるからだ。

なお、以上で述べた「研究」における「出自」などの扱いに関し、日本の卓越した神学者に典型的な事例がみられる。ここでのわれわれの神学的なく基本的構えをを一層理解しやすくすると思われるので、瞥見しておきたい。例えば井上良雄さんだ。井上さんは、1995年に『戦後教会史と共に』（新教出版社）を刊行された。『『あとがき』に代えて』によると、1907（明治40）年に西宮で生まれた井上さんの出自が「婚外子」（「庶子」）であったことが分かる。ここには、井上さんの母親にとって、3人の子どもを「良い学校に入れ、立派な成績

を上げさせることが、……恥しい境遇にいる自分の、世間に対しての意地のようなものでもあっただろう」とも書かれている（下点は引用者）。後に、父親が亡くなり、子どものいない「本宅」に母子共に迎えられることになるのだが、いずれにせよ、この井上さんの経験が、後にバルト神学を専ら研究されるようになることと直接関連するのかどうか、その著作には読み取れないし、また井上さんの研究自体にご自身の出自への神学的見解は見いだせない。しかし、少なくとも理解できることは、こうした「恥しい境遇」などは、井上さんのバルト神学・正統派の福音理解の中で、またその真摯な生き方の中で、＜超克＞されてしまっていると思われる点だ。だから、そうした出自にこだわる必要はなく、神学の対象にも入ってこない。

あるいは、Aさんのケースだ。Aさんも著名な神学者だが、井上さんと異なり、ご本人はカムアウトしていないため名前を伏せざるをえない。その自伝には、祖母や母には触れられるが、父親への言及は一切ない。もちろん、それだけで「婚外子」（「私生子」）とするわけにはいかないが、旧制高校時代に、そのことで悩み、ある人物に相談したと聞く。ちなみに、Aさんは神学校時代、賀川豊彦の講演を聞いて、賀川がご自身の母親の境遇に言及されたとき、思わず涙するほどに感動したと記している。「元芸者」を母とする、いわゆる「妾の子」「悲しみの子」であった賀川とAさん自らが二重写しとされたため、涙を流すほどの感動がAさんを襲ったのではなかったか。出自が、Aさん固有の卓越した「神学」にどのような影響をあたえたかは不明だが、その「苦しみ」の経験がまったく無関係だとは思えない。ただ、Aさん自身には、出自を神学のなかで「直接」扱う意志はなかったことは言える。その代わり、神の本質に至らせる程に「苦しみ」の＜普遍化＞＜抽象化＞を試みたということか。

いずれにせよ、これらの事例は、「婚外子」という出自を持つ神学者の対応の仕方についての、（D・ゼレ『神を考える』の三つの神学類型にならっていえば）「正統派神学」系と「自由主義神学」系のケースとして、興味深い。そうした類型の立場からは、直接の出自の神学的接近は避けられているし、それと深く繋がる家父長制への取り組みもみられない。ここでの私の試みは、優れた両者に肩を並べる積もりは毛頭ないが、ゼレの類型に倣えば、もう一つの類型、「ラディカル神学」系のケースに属すものと考えたい。出自を、超克も普遍化もせず、神学の＜本通り＞で触れていく、それを＜基盤＞の一つに組み込

んでいくやり方だ。無論、「私生子差別」が単に他のどの問題よりも問題だというのではない。ただ、現在もまだ法的差別はいうまでもなく、この出自により社会的文化的差別や心的苦難を被っている人々、特に子どもたちがいる。それ故、個人的な克服で済ましてはならず、神学やキリスト教倫理の課題とすべきだと主張したいのだ。家父長制との絡みで言えば、有力で富裕な父親の婚外子（特に庶子の場合）であれば、家父長制の階層に取り込まれることもあるが、家父長制は、有事以外大方は「私生子」をその階層の「外に」位置付けることで、階層を維持してきたともいえる。逆からみれば、この私生子差別も固有の仕方では家父長制（特に家父長制的家族制度）を支えているとも言える。その意味で、われわれの立場からも、＜男一女＞価値基準を軸とする家父長制は現代神学の不可欠な課題の一つなのだが、さらに家父長制に付随する＜嫡出－非嫡出＞＜有者－無者＞＜優者－劣者＞などの基準による諸階層の課題も対象とすべきだと考えている。ここで扱う「家父長制」は、それ故、＜非嫡出子としての視点＞から問題にしていることを確認しておきたい。

1 東アジアにおける家父長制

「東アジア」の家父長制がここでの課題だが、断るまでもなく、家父長制（父権制）そのものは、東アジアに固有なものではない（M・ウェーバー『政治論集Ⅰ』、『支配の社会学Ⅰ』）。とはいえ、先に触れたように、われわれが東アジアを宣教と神学の課題とすると、家父長制が、その歴史的形態の差異はともあれ、まず取り上げられるべき事態の一つだということだ。もちろん、近代家族の変貌や家制度の解体などにより家父長制自体は姿を消しつつあるという指摘はある。しかし、日本の場合で言っても、家父長制的性差別や男性中心主義的思考については、説明を要しないほど生活実感として認められるだけでなく、後で述べるように、上野千鶴子さんらの家父長制の定義からすれば、妥当な課題ではあるまいか。無論、東アジアの家父長制といっても、その成立時期はそれぞれの国によって異なり、またいわゆる「儒教文化圏」と称されることもある東アジアだが、儒教の浸透の過程や度合い、また儒教の果たした役割が国によって（また地域によって）差異が少なくないことも近年指摘されている（林玲子・柳田節子監修『アジア女性史 比較史の試み』明石書店、1997年）。そのため、ここでは差し当たって、東アジアに儒教などを核として「家父長

制」が形成され、現在も家父長制自体は何らかの形で持続していると、大枠で理念的に捉え・理解しておきたいと思う。

「儒教文化圏」は1980年代の米国で提唱されだした概念だ。儒教と「近代化論」とを結合した議論とも、「新たな『オリエンタリズム』の生産」とも言われ、実体を伴わないという指摘もある（古田博司「東アジア中華思想共有圏の形成」駒井洋編著『脱オリエンタリズムとしての社会知』ミネルヴァ書房、1998年所収）。われわれは、「儒教文化圏」の実体の有無を論じるつもりはない。東アジアに共有される同質の側面として「儒教」を指名し、その派生としての家父長制が課題となると捉えている。

ということで、ここでは、東アジアの近・現代の家父長制を瞥見したいが、抽象的概念に触れることが多くなるので、ややこしく感じられるかもしれない。その場合失念下さい。さて、近現代の家父長制に関しては、東アジアに限ってではないが、マルクス主義フェミニストの社会学者上野千鶴子さんの見解が明白だ。上野さんは、近代産業社会の固有のあり方を「資本制」と「家父長制」の二つの社会領域の「矛盾と調和の弁証法」関係、すなわち「家父長制的資本制」と捉えている。近代社会の社会領域である「市場」の外部に、独立変数として「家族」という社会領域を認め、再生産の制度である家族が家父長制という性支配を受けていると指摘し、その家父長制に「男性による女性の労働力の支配」である制度と権力構造という物質的根拠・基礎を読み取る。そこで、上野さんは、家父長制を「男性が女性を支配することを可能にする社会的権力関係の総体」（『家父長制と資本制』岩波書店、1990年、下点引用者）と定義する。

あるいは、社会学者の江原由美子さんは、家父長制について「女性に家事労働などの一定の行為を行わせてしまう力、行為や発言を制限する力、行為者の自発的な行為を巻き込むような力、更にそうした力の存在そのものを消去してしまう力、いわば『見えない支配』を描き出すための概念」とみなす（『フェミニズムと権力作用』勁草書房、1988年、下点引用者）。上野さんと江原さんとの差異は明らかで、両者間での論議もあるが、われわれの課題への接近のためには、両者を対立させる必要はなく、「定義」は話の便宜上必要だから触れるが、上野さんの定義を核とし、江原さんの見解を同心の楕円と理解し、（また以下で述べる瀬地山角さんの定義も含め）あえて曖昧な複層的な定義で考えておき

たいと思う。それは、ここでは、家父長制が、現実には、資本制とは別に独立変数として関連する形で、構造としてあり、日常的に、家事労働のように、女性の行為を（そして男性を）拘束する力として機能していることを確認することが大切だからだ。

東アジアの家父長制については、社会学の瀬地山角さんの見解が役に立つ（『東アジアの家父長制』勁草書房、1996年）。瀬地山さんは、家父長制とは「ある社会の性に基づく権力や役割の配分」だとみなし、その後で東アジアにおける近現代の家父長制に触れている。それによると、日本の家父長制は、「役割分担を支える上での夫婦愛の相対的な希薄さと母性愛の圧倒的な強さ（母役割の強調）」と「主婦の生産労働への参加が許容」されているという特徴をもつ（下点引用者）。韓国は、日本や台湾と比べても伝統的な儒教、両班の規範のとても強い影響の下にあり、親子、兄弟の序列的秩序、男女の性別および年齢序列による徹底的な役割意識や分担が特徴だ。さらに台湾では、歴史的地理的に儒教的な位階構造における最も周辺的部分にあることから、中国南方にみられる女子の戸外労働に肯定的な女性規範を基礎として形成され、母役割はそれほど強くなく、家庭内における女性の役割の束縛も少ないし、権力配分も比較的平等だ。他方、北朝鮮は、朝鮮社会の伝統的な親族結合はかなり弱体化させているが、女性の労働力化の点では中国と類似し家父長制では韓国に似ているとされ、国自体が「家父長制的国家秩序」だと述べている。中国は、近代以降儒教批判が徹底されてきたが、社会主義化の初期の段階では、家族や土地の改革により、世帯単位でのある程度の平等を実現したのだが、世帯内部での権力関係の改変は徹底させなかった。旧来の家父長制秩序と妥協を図りながら、社会主義化を通して家父長制を徐々に解体していこうとした。その後社会主義への方向性が強化され、重工業への優先投資とその実現のための農業の集団化・労働動員により、女性の労働力化が促進された。しかし、「混乱と経済的疲弊」を帰結した文化大革命後の脱社会主義化の時期に国家による経済統制が弱められ、家事労働も再評価され、社会主義化時代には潜伏していた家父長制が復活し、男女平等は大幅に後退したとみなしている。ただ、中国特に南方の場合、女性の就労に比較的許容的であるという。

このように、瀬地山さんの場合、女性の就労に「比較的許容的な中国（特に南方）型の家父長制」とそれに「比較的抑制的な朝鮮半島型の家父長制」とい

う家父長制の理念型を考え、その軸と、資本主義・社会主義というもうひとつの軸を立て、それぞれの切り結びで、台湾・中国・韓国・朝鮮・日本という型を描写していること、また儒教の浸透度の違いにより、異なった家父長制の型が形成されてきたこと、さらに、この家父長制の型を各々民族固有文化とみなしている点に特色を持つといえ、示唆多い見解といえる。

次に論の展開上、瀬地山さんの「母役割の強調」をみる日本の家父長制の指摘と関連して、歴史家の網野善彦さんと民俗学の宮田登さんとの対話に注目しておきたい。彼らは、日本の社会では、儒教の影響から「制度的には古代の律令が導入されてからは、男性、父親に強力な立場が保証されていた」が、「実態としては、女性、母親の力が強かった」こと、女性が「商業の世界」「前近代の『資本制』」の担い手であったと指摘する（『対話 歴史としての父』『大航海』17号、1997年、下点引用者）。しかも、この実態について、東アジアに共通するのではという興味深い見解も披瀝される。しかし、とすると、日本の文化や歴史の実態での女性や母親の力強さにもかかわらず、制度的に家父長制がなぜ生み出されたのか、なぜ今も存続しているのか。網野さんたちはその疑問には答えていない。日本の場合、母性的文化といわれる傾向や実態としての女性・母親の力が、家父長制を破る力を指示するものかもしれないが、しかし、制度上をふくめ現実には、むしろそれを補完する役割を果たしてきたということか。あるいは、「実態」として女性・母親の影響が大だとしても、その女性の数はどれほどだったのか。ある特定の傑出した女性たちだったのではないか。

なお、日本の家父長制について考える場合、天皇制を抜かすことはできない。鈴木裕子さんは、明治以来の家父長制が、「日本の男たち、支配層の女性観の根底」に潜んでいることを指摘し、家父長制・男権社会の根に天皇制が位置され、その最長点に「国家の大家父と仰がれていた天皇」が立っていたと喝破している（『朝鮮人従軍慰安婦』岩波ブックレット、1991年）。日本での家父長制批判は、必然的に、天皇制批判に行き着くし、逆も真のはずだ。

このことと裏腹なのだが、中国の場合、社会主義化の動きが弱まると家父長制が息を吹き返してくるという瀬地山さんの指摘にもあるように、制度的改革中心では家父長制の解体はなかなか困難だという点だ。それは、家父長制や男性中心性が人々の心の深層や日常的な生活の隅々に浸透しているということで

あり、そのエートスとそれを醸成する文化は、その文化を形成する重要な要因が経済的基盤にあり、その変革がなされたとしても、一旦根づいてしまうと取り除くことはそうたやすくはない。家父長制から特権を受ける男性たちの多くや、ある女性たちは、それを維持しようとする、というわけだ。単に制度を変えさえすればというわけにはいかない。家父長制の文化面も同時に叩かなければならないといえる。また、今見てきたように、東アジアの国々・地域で、「儒教」を受容する程度・過程に差異があり、そのためもあって家父長制にも差異がみられるが、東アジアの家父長制の超克を〈言説〉として考えているここでは、着目すべきは、東アジアにおける家父長制という〈共通性〉で、その熟成に「儒教」が深い関係を持ってきたということだ。各国・各地域での家父長制の相違・固有性は、その切り崩しの実践的・政策的な段階、実際的な取り組みの場合において問題となるはずだ。

2 聖書時代の父権制とその超克の視点

ところで、われわれの課題である東アジアの家父長制について考え取り組む場合、聖書は何を語ってくれるのか。われわれの、いま・ここのコンテクストと聖書（テキスト）自体のコンテクストとのつき合わせ、あるいはひびき合いの試みだ。

（1）地中海世界の父権制

旧約時代：家父長制の「家父長」とは、通常は「族長」（patriarch）を意味し、ユダヤ・キリスト教関連では、古代イスラエルのアブラハムなどの父祖を指す。旧約聖書には、この古代イスラエルの父権制が反映している。タマルの物語（サムエル記下13章以下）など、父権制が露出しているが、ただ、聖書から父権制のあぶり出しだけでなく、女性たちの主体的行為をも抽出するには、聖書の記者が男性のためか、その事実が隠蔽されていることが多く、フェミニストの視点でテキストの読みを行う必要があるとフェミニストの聖書学者たちは主張する。新約学者エリザベス・シュスラー・フィオレンツァは、父権制を「少数の男性が他の男性・女性・子供・奴隷・植民地化された人々の上に権力を持つ、一つの社会的・文化的体系」とみなし、例えばヤハウェとイスラエルの契約関係に「父権制的な結婚パターン」が持ち込まれているとして「預言者的イ

スラエル伝承」にさえ男性中心主義・父権制がみられると喝破した（『彼女を記念して』日本基督教団出版局、1990年）。

とはいえ、古代イスラエル社会が「一貫して家父長制社会」だとする見解への疑義があることも事実だ。例えば、旧約学の鈴木佳秀さんは、社会史的なコンテクストの中で旧約聖書を読み解き、「家父長制」と「母系制」とが「両立」してあり、時代と局面によって多様な様相をみせているという（『旧約聖書の女性たち』教文館、1993年）。母系制とは、この場合、文化人類学の定義を借りていて、子どもが父親から受け継ぐ権利や義務とは別の権利と義務を母親からも引き継ぐが、後者の方が、「社会的にまたその重要性において勝っている」社会システムだ。旧約世界において＜絶対的強権的な家父長制＞の姿が一貫してはみられず、ときに「家父長」らへの「女性たちの主体的な影響」を無視できないこと、旧約における「家父長制的支配構造」に「制約」をみることは、ここでの課題理解に不可欠だと言える。しかし、父権制的支配構造が存在しなかったのではないはずだ。前に触れたが、日本の場合、＜制度として＞の家父長制と＜実際面での＞女性の貴重な働きとを同時に認める見解もあり、それは、ここでの指摘と類似するかもしれない。社会の価値やエートス形成のために、重要な働きをしたのは、それほど多くの女性たちだったのか。女性たちの卓越した働きを認める場合でも、「母系制」といえる程の規模だったのか。だから、旧約のケースも、父権制と母系制との「両立」というより、父権制を母系制的な要素が「補完」する＜柔らかな父権制＞の時もあったと理解しておきたいと思う（並木浩一『ヘブライズムの人間感覚』新教出版社、1997年参照）。

新約時代：この父権制と男性中心主義思考は、新約時代のユダヤ社会においても貫徹している。たとえ「実質的な生活面」で女性特に母親の影響力は大きかったとしても、ユダヤ社会では男性の長老や学者（ラビ）らが指導権を握っていたわけで、そこでは父権制というその傾向性は一層強まっていったように思う。

先に触れたエリザベス・シュスラーは、フェミニスト視点による批判的聖書解釈学の立場から、「新約聖書と『教父』教会の神学的・構造的父権制化」を鋭く分析し、福音書と使徒言行録の編集が行われたのは、初期キリスト教会において父権制化がかなり進んでからであったと述べている。また、福音書は、その他の新約聖書諸文書が、キリスト教共同体における女性の役割を父権制社

会・宗教内の役割に適合させようとしていた時期に書かれたといい、とすると、福音書においてイエスが女性たちに父権制文化への適合や従属を要求したと伝えられていないことは注目すべきだと指摘する。エリザベスは、「パレスティナにおけるイエス運動」と「ギリシア・ローマ世界の都市中心における初期キリスト教宣教共同体」の運動とを類別し、前者はイスラエル内での貧しく排除された人々への「預言者的革新運動」であり、後者はギリシア・ローマ世界での「異邦人」をも含む宗教的宣教運動であったという。両運動とも「支配的な文化エートスに対して緊張と葛藤とを創り出した」のだが、前者がユダヤ教文化に支配的な「父権制的エートス」と、後者はローマ帝国を中心とするヘレニズムの「父権制文化・宗教エートス」との「緊張と葛藤」関係に立った。さらにエリザベスは、後者の場合、ギリシア・ローマ世界に対し、キリスト教は、「アガペーの愛」で父権制社会の不平等な地位と構造的な階層制を内面化させ、その維持に貢献したと解釈する。また両者が「宗教的母体はかなり異なっていた」が「それら全体の文化的母体は同じ」「ローマ的ヘレニズム」だと分析している。

この他、われわれの論を一層深めてくれるのは、絹川久子さんの所見だ（『女性たちとイエス』教団出版局、1997年）。絹川さんは、フェミニスト視点による批判的修辞学的方法と1世紀パレスティナの父権制に関するブルース・マリーナの文化人類学的分析とを援用して、マルコ福音書を分析し、「イエス中心主義」のイエスではなく、抑圧・差別されていた女性たちとの「相互行為的關係」の中に置かれたイエスの姿を描き出している。女性たちのイエスへの振る舞いに呼応して、イエスが当時の「父権制社会が築いてきた境界線を取り壊してい」き、女性たちとの間で「いのちのやりとり」が行われたというのだ。特にここでの論との関連で言えば、マリーナの1世紀パレスティナの文化・社会の捉え方（「名誉／恥の文化」）で、それを絹川さんが日本の文化（この場合は「恥／名誉の文化」）と対応させて展開している辺りにまず注目すべきだ。こうして、絹川さんは、女性たちとイエスとの間での相互行為は、「性別的・非個人主義的規範」の「当時の父権制社会の名誉／恥の境界を形成していた障壁」を崩す試みであったことを探っている（下点引用者）。なお、絹川さんは、父権制の定義で、エリザベスのいう「エリート少数の男性による支配」という箇所を「あらゆる社会的レベルにおける男性支配」に修正する。これは、先

に触れたわれわれの広義の家父長制の捉え方と近接する。

「名教」といわれる儒教と関連する「恥の文化」は、日本だけでなく、東（北）アジアの文化に顕著といってよい。森三樹三郎『「名」と「恥」の文化』講談社新書、1971年、参照。

とはいえ、時代の違いや地域の相違などを考えると、この父権制と、東アジアの近・現代の家父長制とをにわかに同一視などできない。しかし、両者を<相同>ホモロジーの関係で捉えることは可能だ。つまり都合のよいことに、文化・社会の規範は、先にみた東アジアのそれと相同的関係で両者に通じる事態が少なくないということなのだ。そして、背景に、一方は儒教、他方はユダヤ・キリスト教という違いがありながらも、この「名誉・恥」文化・社会の規範が相同であって、その文化の相同的理由・原因は、家父長制（父権制）の故だと思われるのだ。ただ、われわれは、特に家父長制下で抑圧・差別を受け、痛み苦しんできた人々・苦しめられている人々の存在に焦点をあてた<言説>を試みている。そこで、両者の細かな違いはここでは措くこととする。

イエスの出自：それと、大切なのは、こうした父権制社会・文化のなかで、イエスをその境界線破りの行為や運動の展開へとつき動かしした動機に、イエス自身の出自が関係してはいなかったかということだ。マルコの6章3節には、イエスは「大工で」「マリアの子」と記されている。新約学者のE・シュタウファーは、この箇所を取り上げ、興味深い解釈を施している（『イエス—その人と歴史』日本キリスト教団出版局、1962年）。彼によると、ユダヤ人は通常父親の名を継いで誰某の子と呼ばれ、父親が死んでいても同じであったが、「父親が知られていない場合にだけ」母親の名で呼ばれたという。マリアの子イエスというのは明らかにイエスが父親の分からぬ「私生子」であったことを指し、非難し「恥辱」を加える意味で用いられている。もっとも、その理由と併記して、父親が早く死亡した場合にも、母親の名で呼ばれる可能性があると言及する識者もいる（荒井猷『「同伴者」イエス』新地書房、1985年）。どちらの説をとるかは、結局読み手のおかれているコンテキストの規定とその自覚によるのかもしれない。われわれの立場からは、当然シュタウファーの見解を受容する。実際、福音書では始めに書かれたといわれるマルコには、どこにも父ヨセフの名前は

出てこないし、この箇所、ある写本に「大工とマリアの子」とされていたり、マタイの並行記事では「大工の子」で「母はマリアといい」(13:55)に、ルカの場合は、ただ「ヨセフの子」(4:22)にされているのだが、これは、「マリアの子」という表現が当時のキリスト教会にとって途方もなく都合の悪いものであったという証左ではないのか。マルコ6章1～6節の記事を読むと、郷里の人々がイエスに「つまづき」、イエスを神の子として認めることができなかったとあるが、これは、人々が人間イエスのことを単によく知っていたからなのか。そうではなく、私生子という「スキヤンダル」な刻印を押されていたイエスが神の子であるとはとうてい認めがたかったためではないのか。その「スキヤンダル」は、郷里の人々には、字義通り「つまづき」(スカンダロン)だったのだ。とすると、「恥の子」として、イエスは、母マリアと共に「社会の恥」を出自の時から担わされていたといえ、父権制下の様々な文化的社会的境界線を崩す視点・動機は既に生を受けた時から(業界用語では「受肉」の時から)植えつけられていたと思われる。それは、十字架上で「恥辱」と「苦難」の経験にまで至っている。

これは、余りにも「非学問的」な物言いといわれてしまうのか。この点で、フェミニストの新約学者ジェーン・シェバークが興味深い論を展開しているので、少し触れておく。彼女は、マタイとルカのイエス生誕物語を「歴史的事実」として受け取り、それらは「婚外子」誕生物語であったと捉えている。そして、ヨセフが、「聖霊の導き」によって、マリアを合法的に妻とすることを決意してイエスを出産したという一連の出来事を、イエス運動に参加していた女性たちが「伝承」していったのだとみなす(Jane Schaberg, *The Illegitimacy of Jesus-A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, Sheffield Academic Press, 1995)。われわれの立場からは、共感を持って受け取れる見解だ。

ともあれ、聖書世界の父権制について考える場合も、構造としては、父権制という「階層」の外縁に「私生子」は位置づけられていたことを念頭に置く必要があろう。イエスは、その外に立た(さ)れて父権制社会の切り崩しを試みたのだ。

聖書に現れる「私生子」関連として、ガラテヤ4:21-31、ヘブル12:8参照。どちらもマイナス・イメージでの使用だ。キリスト教史の私生子観としては、善

積京子『婚外子の社会学』（世界思想社、1993年）が簡明に扱っていて貴重だ。

なお、聖書時代の地中海世界の文化・社会と東アジアの文化・社会との＜相同性＞を考えると、家父長制とそれに纏わりつく階層制等の境界線を、原理的にも実践的にも覆していくために、＜恥の神学＞を真剣に考える必要があるように思われる。拙稿「＜恥の神学＞を編み継ぐ」（青山学院大学『基督教論集』44号、2001年所収）参照。

（2）聖書の中心構造

では、上で見た、聖書に浸透している「父権制」を、聖書自体が解体する視点を備えているのかどうか。いるとすると、それは何か。この点、新約学のジョン・ドミニク・クロッサンの見解は貴重な手がかりだ。クロッサンは、地中海一帯の中心的価値基準が「名誉と恥辱、および、保護被保護」にあったととり、イエスの「開かれた共食」の実践は＜名誉と恥辱＞の価値体系に、「無償の癒し」の活動は＜保護と被保護＞の価値観に挑戦することになったと主張している（『イエス あるユダヤ人貧農の革命的生涯』新教出版社、1998年）。1世紀のパレスティナ文化・社会において、この「名誉—恥辱」と「保護—被保護」とは相互連関的な価値体系であり、共に父権制的価値規範といえる。従って、イエスが「飼う者のない羊のような」民衆と「共に」食事をされ、また「共に」居られながら、貧しい周縁化された民衆を無償で癒されたのは、当時の父権制によって抑圧され苦難を受けていた人々の根本的かつ实际的な解放と、そうした抑圧・苦難を引き起こしていた父権制を中心とする権力構造・権力作用とその擁護者たちへの批判であったのだ。なお、先に触れたが、絹川久さんが、女性たちとイエスが「相互行為的關係」を結ぶ中で「いのちのやりとり」が行われ、そうすることで父権制の結界を破ろうと試みたとみなすのも、このクロッサンの理解と同調といえよう。

そうした見解は、だが、われわれの生の「典拠」である聖書総体の論理・倫理とどう関連するのか。今述べた考えを裏書きするために、次に現行聖書のトータルかつラディカルな把握を試みておきたい。このやり方は、聖書学の成果を用いることはあるが、重点は、＜現行の聖書テキスト＞を貫く、いわば「通奏低音」を探るという企図だ。ここでは、現行の聖書に通底する、父権制という「場」の階層の根本的超克を明確にしていくトータルかつラディカルな

神学思想を探るやり方といえる。

聖書の中心構造については、本稿と重複があるが拙稿『『聖書の中心思想』を探る—現代神学の視点から』（日本聖書神学校『聖書と神学』12号、2000年）も参照。

また、「場」の階層の関連で言えば、われわれの神学流儀は、（一見安定した平穩無事性の）「場」と、（不確定で切迫した、抜き差しならない厳しさの）「現場」と、（聖書の神を解放の力・癒しの力という意味で用いた象徴言語の）《場》との動態で探るやり方だ（拙稿「神学方法について—いま、どの神学か」立大『キリスト教学』34号-35号、1992年-1993年参照）。

クロッサンらの所見を糸口にして、われわれのこの課題に有意義な示唆となる見解を探ると、旧約学の木田献一さんの「神の名」をめぐる卓見が念頭に浮かぶ（『『神の名』と主体 比喩的解釈の試み』、『福音と世界』1996年7月号、『『神の名』と共同体の革新—旧約聖書における特殊と普遍』、『聖書と神学』10号、1998年）。それによると、神の名として、「ヤハウェ」は旧約聖書に7000回近くも現れるのに対し、「エフィエ」（わたしはある）は出エジプト記3章14節に、固有名詞として一回のみ使用されているだけだが、後者は旧約の中心を探るのに極めて重要な言葉だとみなされている。このエフィエの類語には、「エフィエ・インマーヒ」（わたしは必ずあなたと共にいる）（出エジプト3:12）があるが、これは、モーセが神から使命を与えられた時に、神が与えると約束されたしるしであり、モーセを絶望から希望へと転換させた言葉だった。木田さんの見解の卓越した点は、この「エフィエ」をヨハネ福音書の「エゴー・エイミ」（わたしはある）と連関されるところだ。このエゴー・エイミは、ヨハネ福音書に29回使われているが、ヨハネの絶対的用法の「エゴー・エイミ」は、旧約における神の自己顕現形式とほぼ同じで、出エジプト記の「わたしはあるという者だ」を「受けとめているとしか言いようがない」とみる。実際、両者は深い結びつきをみせている。ヨハネ6章20節の「わたしだ、恐れることはない」は、絶望を希望に転換させる言葉であるし、ヨハネ8章24、28、58節は、出エジプト記3章のモーセの召命記事と内的に最も深くつながっている。ヨハネ9章1—12節の「生まれつき目の見えない人」の癒しの記事の中の、癒された盲人

「わたしがそうなのです」(エゴ・エイミ)の言葉は、単に視力が回復したととるのはあまりにも字義的で、「神を見ることができる、つまり救いを理解することができる」ということなのだと、木田さんは読み取っている。「エゴ・エイミ」であるイエスによって癒されたということは、自分の「エゴ・エイミ」が「回復された」ことなのである。従って、この「エゴ・エイミ」は、「自分の存在を確認し、神によって与えられた自分の生を根元的に確実なものとして受け止め直す人間の言葉」として理解されている。

エフィエ／エゴ・エイミ関連では、他に宮本久雄「イエスの譬え話―『彼方』から『彼方』への呼びかけ」宮本・山本巍・大貫隆『聖書の言語を越えて』岩波書店、1997年と有賀鐵太郎『キリスト教思想における存在論の問題』創文社、1969年も参照。

この見解は非常に重要だ。そこで、論の展開上、ここで、われわれなりの打ち直しをしながら整理しておきたい。まず、大きな枠構造として、聖書を貫く中心構造として、モーセに示された「エフィエ」と、ヨハネ福音書のイエスにおいて「エゴ・エイミ」と呼応しあっている、ということか。ただ、＜エフィエ／エゴ・エイミ＞の内実は、神が共におられる、ということだが、単に「共にいる」というのではない。苦難を受け呻吟している民衆の抜き差しならない現場という限定の中で、神が共におられるという原事実がまず露わになるという理解だ。誰においても神は共におられるのであるが、その事実を身をもって感得でき真の支えに触れる可能性は、受苦の体験においてだということだ。そうした切迫した現場とは対極に位置する権力の場にいる者においても、その力は働くが、それは神と民衆に向けての(業界の用語で言えば)「回心」への勧告として働いている。

ともあれ、イスラエルの民が、エジプトという極度の父権制的権力的(ウェーバーの「家産制」的)国家・社会で奴隷として苦役を強いられていた時、神は彼らの叫び声を聞かれ、モーセにその名を示された。まさに、＜共にいる神＞はエジプトの支配下で苦難を受け呻吟するイスラエルの民の切迫した現場にまず現れ、そこで感受されるというのだ。

だが、モーセは、強大国エジプトと対峙しつつ古代イスラエルの民を解放し

た偉大な指導者であり、むしろ父権制の体现者ではなかったのか。実際、極端だが、モーセをエジプト人と推定し、ユダヤ教を「父なる宗教」と捉えたフロイトは、モーセを、「偉大なる男たちのなかでも最も偉大なる男」、抑圧性の強い父性原理の典型として描き出した（『モーセと一神教』日本エディタースクール出版部、1998年）。とすると、そうしたモーセにエフィエの原事実が明かされるのか。これは、モーセをどう捉えるのかに依ることは言うまでもない。J・モルトマンは、モーセが「老齢の障害者で、その上、荒野からしぶしぶ出てきた、羊飼いだっただ」ことに、われわれの注意を向けさせる（『無力の力強さ』新教出版社、1998年）。神は「80歳」の「どもる、障害者」を選ばれ、イスラエルの民を解放されたと読み取る。このモーセの在り様は、女性や子どもらと同質の位置に置かれていたということだ。そういえば、エジプトで高度の知・文化を身に付けたモーセは、＜低み＞に生きる者へと荒野で鍛え直され、＜知・文化の抑圧性＞を払拭されなければ、神から声はかからなかったのではないか（宮本久雄『聖書と愛智』新世社、1991年）。とすれば、エフィエが、このモーセに示されたのは頷ける。

しかし、それでも、モーセにエフィエという神の名が示された、その出エジプト記3章に、「わたしはあなたの父の神」「アブラハム、イサク、ヤコブの神」と言う表現がみられ（6、16節）、こうした族長の神などは、むしろ父権制を支える表象ではなかったのか。旧約学の月本昭男さんによると、「ヘブル人の神」と言うのは、3章でいえば、18節に出てくるが、エジプトから解放された神は、「族長の神」としてではなく、この「ヘブル人の神」と言う表象でご自身を顕現されたという（「ヘブライ人の神ヤハウエ『出エジプト』の神と民とに関する一試論」、『オリエンツ』18巻1号、1975年所収）。これを受けて、旧約学の金井美彦さんは、この「ヘブライ人の神、ヤハウエ」が「共にいる」とことと、モーセと神との出会いの真实性とを、ヤハウエと出会っていない長老や祭司たちに確信させるために、「旧来のアイデンティティ」に訴えた、つまり「族長の神」と結びつけたのだという（「モーセという始源」、『キリスト教学』34号、1992年所収）。こうした見解に添うならば、出エジプト記3章に、族長の神の超克を意味する「新しい神」理解が示されていて、この神の名こそ、エフィエであったといえるのではないか。

では、ヨハネ福音書のイエスの場合はどうか。エゴ・エイミは、父権制を

超える視点といえるのか。ヨハネ福音書について緻密な研究を行っている大貫隆さんによると、ヨハネ福音書は、「ユダヤ教グノーシスから『ソロモンの頌歌』へと続く思想の系譜上に位置し、そのものの考え方と言葉遣いを受け継いで」いる。またローマ軍による70年のエルサレム神殿崩壊の後、「ヤムニア会議」を拠点として「再統合」を目論む（特にヒレル派の）「パリサイ派中心のユダヤ教」によって、他の「ユダヤ教グノーシスの諸グループ」とともに「ナザレ人ら」（キリスト教徒）も「異端」視されるようになっていた歴史的状況の中で書かれたという（『世の光イエス』講談社、1984年）。

ギリシア語で「認識」を意味する「グノーシス」のグループは、人間の肉体を含め物質的可視の世界に呪縛された「神的本質を認識し、本来の神的故郷へ回帰してゆくことに人間の救いをみる」（大貫、同書）。

民衆神学の安柄茂さんは、このような解釈と大分異なる見解を出されている。安さんは、ヨハネ福音書が書かれた時代は、「すでにカトリック化がすすみ、教権が確立される重要な分水嶺」だったと、この時期に展開されていた「正統主義教会」（カトリシズム）との対峙として記述動機を描き出そうとされる（『民衆神学を語る』新教出版社、1992年）。ヨハネはカトリックの教権化に抗したのだという。福音書が正典化されることに対しても、異議を唱え、福音書の記述方法、資料、解釈など、既にあった他の福音書を単に踏襲するのではなく独自のやり方を取った。カトリック化の過程でのイエスの非歴史化・抽象化を拒絶するために、ヨハネはその福音書を書いたというのだ。まさに「言葉が肉（サルクス）となった！」ことが重大だ。サルクスとは、「ずっと最も卑しく汚れたものとして軽蔑された言葉」であった。それが復権された。イエスが「生命のパン」とか「生命の水」とか「世の光」に言及されるとき、それはただ抽象的な観念として扱っているのではなく、当時の「卑しく汚れた」存在として貶められ、周辺・下層に置かれた民衆の事件、また同時に「現在ここで起っている事件」との絡みで語られていると読む。だから、そうした一見抽象的な言葉が述べられるとき、抑圧された貧しい民衆にとって必要な具体的現実的なパンや光、水についてかならず言及されていると安さんは指摘する。従って、カトリシズムの「天にのぼった神」に対し、ヨハネは「物となった神」を

示したとみるのだ。安さんは、通常理解されるような「父なる神」に十字架の死に至るまでに柔順に従う「神的存在」としてのイエスを描こうとはしていない。むしろ、サルクスに徹する神の提示だ。グノーシス流的流れに位置付けるやり方とは異なる。もちろん、この姿勢は、安さんは触れていないが、大貫さんのように、当時成立していたユダヤ教正統派への批判・抗議をも含み込むと受け取ってもよい。但、彼らが民衆を「律法」に基づく「浄・不浄」規定によって穢れた「物」として貶め、自らの権威・権力の維持・拡大を図っていたことへの批判としてだ。とすると、モーセの場合の「民族」とヨハネの場合の「民衆」と、差異はあっても、＜受苦の体験＞を語り、またそこからの解放を説く際に、神が共におられるという基本点では共通しているといつてよい。先に見た、ヨハネの、当時の罪の結果として社会の周辺・下層に押し込められていた盲人に応じるイエスの姿と、エジプトにおいて強制的な使役で呻吟していたイスラエルの民と同道するモーセに現われたヤハウェの在り様とは、しっかりと呼応している。まさに、エフィエを引き継ぐエゴ・エイミといつてよい。

とはいえ、ヨハネが神を「父」(パーテル)と呼んでいる箇所は、他の福音書に比して圧倒的な数だ(100回以上)。しかし、荒井献さんによると、「マルコ福音書と共にヨハネ福音書もまた非常に独特な形で、男弟子たちと対照的に女性を高く評価してい」るという(『新約聖書の女性観』岩波書店、1988年)。とすると、ヨハネは、ユダヤ教正統派の父権制の「相対化」、及び、カトリシズム(の父権制)の相対化をも図ったのではないか。当時権力構造を築き上げていたカトリシズムは、イエスのアッパなる口調を知っていても、その奥深い意図を忘れ去ろうとしていた。そのため、ヨハネは、カトリシズムに対して父なる神を用いつつ、イエスの生の実態や「エゴ・エイミ」というイエスの＜口癖＞を伝えることで、父権制構造を崩しに掛かったのではないか。『女性たちの聖書注解』の中で、ゲイル・R・オデイは、エゴ・エイミを「伝統的なイエスの呼称に対する新鮮な代案」と捉えている。それは今述べてきた意味ではないか。なお、先にみた、エリザベスの福音書についての指摘—初期キリスト教会で父権制化がかなり強くなり、福音書の他の新約諸文書がそれを支持する方向に書かれていた時期に、福音書は、そうした動きに対峙するように書かれたという指摘、を想起こしたい。福音書は、イエスが女性たちを父権制に従属・適応するように振る舞ったとは記述していないという。とくにマルコや

ヨハネはそうだ。

いま、ここで、イエスの意図を汲むなら、「父なる神」の呼称は回避すべきか。大貫隆さんは「むしろ今必要なことは、神は『父』であり、人間は『子』であることを己の命を賭けて言い切ったイエスの厳しさ、隠喩への勇気を私たち一人一人の信仰者が取り戻すことではないか」と主張される（「我が、父よ」『隙間だらけの聖書』教文館、1993年所収）。実存的に自らに厳しさを求める発言であり、真実その真摯さに襟を正されるが、私は塩谷直也さんの以下のような言葉の方に（私が充分その痛みを感じているとは言えないとしても）どうしても引かれる。曰く「父親に虐待を受けた女性に対し、私たちはどういう根拠で神が「良き父」だなどと、たとえられるだろう。・・・神学は、「父」と告白したくても出来ない人間の悲惨さの前で、声高な主張をする前に、謙虚に頭を垂れるべきだ」（「意外だ」、『福音と世界』1996年9月号）。

このように、エフィエとエゴー・エイミとの響き合いの示す、共に居られる神という理解は、父権制社会を変革する源であることを、聖書は伝えているのではない。ただ、確認すべきは、クロッサンの見解に戻っていえば、イエスの「開かれた共食」と「無償の癒し」とは、（父権制社会・文化への批判、ひいては他の様々な差別・抑圧への批判となる）イエスのエゴー・エイミの具体的現実的形態だったと思われることだ。即ち、エフィエ／エゴー・エイミという原事実が、言葉としてだけでなく、イエスの自覚的な現実的活動において現れている。言と事の両者を切り離して捉えてはならないのだ。この点からすると、絹川さんのいう、女性たちとイエスとの相互行為的ないのちのやりとりが可能であったその根拠は、両者の間に、エフィエ／エゴー・エイミという原事実の感受が成立していたということではないのか。

なお、われわれは、エフィエの意味する使信は、エフィエという言葉必ずしも用いていなくとも、聖書に通底すると考えている。その意味で、エフィエは出エジプト記とヨハネ福音書とだけをつなぐのではない。「恐れるな、私が共にいる」という呼びかけは、エレミヤ書にも幾つも現れる（1:8、30:11、42:11、46:28）。もっとも、この場合、出エジプト記3章と逆に、原文でエフィエは使われず、「私が共に（いる）」（イッテハー アニー）だという差異があるし、エレミヤの例は、モーセやイエス、とりわけイエスと比べるならば、父

権制など、複層的な「場」の階層崩しには不十分だ。エレミヤにおいては、国家権力批判など、専ら政治的階層崩しに力点が置かれている。また、マタイ福音書の記者は、イエスの生涯をモーセのそれに照らして構成し、同時にイエスがモーセを越えることを示そうとしたというのが（木田猷一「預言者イエス」『人間イエスをめぐって』日本キリスト教団出版局、1998年）、とすれば、マタイの場合は、エフイエはエゴー・エイミとしてでなく、1章23節と28章20節bに枠組みのように示されているが、「インマヌエル」として受け取られているのではないか。また、マルコの場合は、「神の国」という表現で、エフイエが受け継がれていたのではないか。それぞれ用語は異にしても、また感受の強弱はあるにしても、少なくともこの点に関して、指示内容は同等のように思われる。

われわれは、教会史では、この流れは、キリスト教の主流・中心が担わず、傍流・周辺が担い伝えてきたと捉えている。H・R・ニーバーは『アメリカ型キリスト教の社会的起源』（ヨルダン社、1984年）で、イエスのラディカルな言行の継承として、モンタヌス派や再洗礼派などを「恥と痛み十字架」を担わせられた「廃嫡者の教会」（the churches of the Disinherited）として描写していて興味深い。

ともあれ、歴史の実証はともかく、つまり歴史的記述でなく、分析的概念として言えば、古代イスラエル史、預言者、イエスなどと連なる＜エフイエ／エゴー・エイミの流れ＞こそ、聖書の中心構造として響いているのではないか。「インマヌエルの歴史」（バルト）だ。これを、文化的社会的＜低み＞におかれた者へのエフイエ／エゴー・エイミ潮流と受け取っておきたいと思う。これこそ、旧約と新約とに通奏低音として響く聖書の中心的使信といえないか。父権制などの様々な権力構造下で苦しむ個々の民に、エフイエ／エゴー・エイミと呼びかけ、根源的な平等性・対等性を保証し絶望状況から希望へと向かう力、様々な境界線、特に家父長制を崩して生き抜く力を与えていく宣言だったのでないか。とりわけ、それは、イエスにおいて顕著であったといえまいか。

われわれが、ここでいう＜低み＞は、＜二重の低み＞で捉えられる理解だ。端的に言えば、社会的文化的な差別や抑圧、痛み苦しみを受けている、いわば＜具体的現実的な低み＞に追いやられている者「こそ」が、聖書の中心である

エフィエの原事実を一つまり、われわれ人間がチリにすぎないにもかかわらず生命を与えられており、その点で誰も例外なく（滝沢克己さんの言う）＜共通の低み＞に置かれているという原事実を、＜身を挺して＞証ししてくれている。その意味で、その証しは、われわれを、抑圧・差別を被っている人々の解放への闘いに参加するよう「勧める」ものだ。それを感じ受るとき、文字通り有り難く、参与へと向かわずにはいられないのではないか。要は、この二つの位相の異なる＜低み＞は、逆対応であるが、現実把握のために、どちらも欠かせず、＜二重の低み＞として理解されなければならないということだ。拙稿「いま、ここのこととしての神学(1)―『低み』をめぐる」(立大『キリスト教学』36号、1994年、所収)参照。

おわりに

では、東アジアの家父長制という「場」の階層を崩し、対等で平等な共生の「場」を形成するのに、このエフィエは有効性を持つのか。家父長制を価値規範の点から支える、「場」の階層の文化である「恥と名誉の文化」を無化できるか。制度批判として、「個」においてまず成立しているエフィエを礎にしていくな、希望はあると思っている。私生子の場合、もともと分断されていて、共同体や集団になりにくい、その視点はどうしても個の単位になり易い。これを逆手に使いたいのだ。「神が共にいる」、しかも、個々の、「貧窮者や身障者、病人、女性、子ども」などと「こそ」(＜こその論理・倫理＞だ!)まず「共にいる」という理解で考えたいのだ。この使信は、呻吟する個々人に、その主体を回復させ連帯へと開き、われわれが、共に、東北アジアの父権制をはじめとする諸階層とその物質的基盤を切り崩し、民衆の平和、対等・平等な平和を実現するための希望と可能性と力とを与えてくれるのではなかろうか。その際、念頭に置くべきは、それぞれの文化の違い、またそれとの連関で父権制の差異は、実際の取り組みの際の課題だということであろう。それと、関連するが、「赦しと愛の神」が共にいる、という場合、例えば、天皇制を光背とする日本の文化の母性的要因に吸収されないよう警戒すべきだ。日本の家父長制の特色は、その意味で、反面教師の示唆だ。また、モーセが、そしてイエスがこの神の名を用いたことと、実際に身体を「現場」へと運んだこととが同義であったことを記憶に留めておきたいと思う。

討 論 <1998年10月30日・富坂キリスト教センターにて>

父なる神という呼称

渡辺 まず質問なのですが、家父長制との関連で、神の名が言われる時には、「父」という呼称ですね。それで、「父」という神の呼称は、残念ながらイエスにおいても超えられていない。つまり儀式的な「アビ」を家庭的な「アッパ」にしたところまでは、良かったかもしれないが、結局家庭内的な家父長制を持ち込んだだけだったという、フェミニズムが一番問題にしているところだと思うのです。現在の東アジアの家父長制の分析の問題は、非常に勉強になったわけですが、神の名との関連で聖書の信仰の中に家父長制が持ち込まれてきてしまうということは、やはり神を父と呼ぶということの問題だったと思うんですね。

金子 台湾出身の神学者宋泉盛さんの神理解なのですが、彼は、たぶんエレミアスに依存しながら、イエスが「アッパ」と呼んだ神と当時のユダヤ教指導者らの唱える「父なる神」とは根本的に異なると述べています（『イエス 十字架につけられた民衆』新教出版社）。現在は、イエスがアッパという言葉の言い出しっぺという仮説は覆されていて、当時すでに日常的に使われていたといわれていますが、イエスの場合は、ユダヤ教的父権制の批判として、意識的に意味変容をして使ったのではないかと思うんです。

宋さんにならって言うなら、父なる神、威厳を正して呼びかけなければならない神と、父ちゃんというイエスの神とは違うということです。ゼレも言っていますが、サディスティックな、殺りくしてもやむなしとするような神、あるいは罪を、特に貧しい人々の罪を糾弾するような神は、父なる神で、それはイエスにはおかしいと映った。そこで、イエスには、もともとパロディ化するというところがありますので、この場合もパロディ化することが有効だと考えたといえるかもしれません。

渡辺 質問したかったのは、それでもなお、お父ちゃんと呼んではだめなんだという点ですね。

金子 当時の「父なる神よ」といって祈るカディッシュに対する批判として機能したとしても、やはり限界があったとうけとることができるかもしれません

んが、先程ふれたようにパロディ化としてヨハネはみていると考えることはできないでしょうか。

渡辺 私は、イエスを神様というふうにすぐに祭り上げないで、一人の男としてみていくと、そのへんの限界がとてもおもしろいと思うんです。

聖書をどう読むか

渡辺 それと、疑問を含めて批判的なことを言いますと、「エフイエ」から「エゴー・エイミ」に飛ぶというのは、他の聖書箇所と言及があるにしても、少し飛躍があり過ぎるような気がするんですが。

金子 それはちょうど、栗林さんが、「荊冠の神学」を展開する際に、旧約で燃えつきない荊に神が現われるというのと、新約のイエスの荊の冠という箇所を取り上げ、枠組みとして、呼応関係で捉えていますが、それに準じて考えられないでしょうか。

われわれが、トータルかつラディカルに聖書を把握する場合には、そういう把握の仕方でも大事ではないかと思うんです。エフイエ運動は、モーセに似て「障害」を負っていたパウロにも、発想としてはやはりあるのではないのでしょうか。パウロは、渡辺さんの解釈で言えば、貧しい人達や周辺に追いやられている人々の処に出かけていき、そこにキリストがいるとみている。ですから、パウロも、徹底させたかは別として、やはり同じ構造を持っていて、トボスとしては、相同で現われてくるのではないかと思います。そうすると、それらを全体的にみた場合には、理念型で流れとか運動として捉えてもよいのではないかと考えています。

だから、歴史的記述的に探求しているというより、分析概念だと、先程から申し上げているのは、そういう意味です。聖書を読む場合、現行のまま読みますとそう言えるのではないのでしょうか。

本田 先程のお話を聞いて、響きましたね。皆つながって見えてきたというか。ぜひこういうのをまとめて頂ければ、励ましを受ける人が大勢いると思うんです。木田さんのエフイエ・アシェル・エフイエとエゴー・エイミと、そのつながりがそれだけでなく、現場に共にいる神を表現しているということで、非常に分かりやすいし、背伸びしなくてもいいという、そういう意味で嬉しかったです。

エフイエとエゴ・エイミとを結びつけない方がかえっておかしいですよ。例えば、ヨハネで、アブラハムに言及し、「アブラハムの前から、エゴ・エイミ」という言い方をするし、これは明らかに他の解釈のしようがないと、私は思います。

金子 イエスがインマヌエルと呼ばれたというのも、いわゆる関連性を持った形でマタイは理解していないとしても、流れは連綿とあるのかなと思います。歴史的に、神共にいます運動のようなものがあっただろうかは別として、現行の聖書を流れている一つの大きな流れが認められないでしょうか。

渡辺 ヨハネの「わたしはアブラハムの生まれる前からある」という言葉を、伝統的な神学では、キリストの先在論と捉えてしまう。ヨハネはそういう思想を引きずっているんですよ。

金子 民衆神学では、先程ふれたように、安柄茂さんが、ヨハネを高く評価しています。ヨハネは、いわゆる観念化、精神化したのではなく、むしろ、抽象的なことを語る時に、かならず具体的な現象を伴っているという指摘をしていて、それは、大貫隆さんたちの見解とかなり違っている。

確認したいのは、ヨハネはやはりカトリック化し始めているところで歯止めとして、具体的に考え、実践しようとした。抽象と具体がつけがられている。水や光、空気、土などは共有概念で私物化できないものです。ヨハネは、それらについて触れる際には、抽象的な概念も語っていて両者を切り離さない。

栗林 「場」の問題が面白くて。金子さんと私は共通の問題意識が前からあるのですが、木田さんの所論は納得できました。ヘブライ語聖書と新約聖書を断続ではなく連続として捉えるというのは重要ですね。

金子 ブリッジをかけないとだめですね。

栗林 そうでしょ。だからと手前味噌ではないんですが、荊冠の神学で出したイエスの「荊の冠」という象徴にしても、旧約時代からずっと続く神の解放史の線上にあって、単独であるというのではないのです。これまで神学は十字架を強調して、旧約聖書はその前座。新約聖書のほうが断然上で、ユダヤの律法に対するキリストの十字架の愛という、ルター的解釈に沿って、神学上にも断絶の要素が強いんです。それが反ユダヤ主義の背景にもなっています。

ですから、出エジプトとヨハネ福音書がいきなり繋がると、今までですと、なんか思いつきみたいに受け取られてしまいます。でも本当はそうじゃない。

出エジプト記の「在って在る者」という神の定義は、ただ「在る」ではなくって、奴隷の民イスラエルのところ、抑圧された者の場、「そこに在る」ということ。神は「無」ではなく「有」だというような形而上学ではなくって、はっきりした形而下の、抑圧された民と「在る」という理解、その指摘はとても領けます。

だいたい近代以降の教義学は、そういう場の特殊性を排除して、どこにいる誰にでも神の恵みを提供してきました。階級や人種や性に一切関わりなく、神はどなたも愛していますよと論じてきたわけです。それはそれで解放的であったのですが、しかし反面、神の働く特権的な場があるという中核が弱められ、やがて収奪されていったと思うんです。神が顕れるのは抑圧された者の場なのに、それを奪い取るかたちで神学は近代市民社会に野合していきました。

市民階級というのは神学者ティリッヒも指摘したように、自分たちが全階級の利益を代弁しているという神聖なイデオロギーをもって成立しました。自分たちが普遍的な利益を担っているという論理で市民革命を成就したのですが、とんでもない、都市の賤民層たるルンペン・プロレタリア、周縁の不定住者、ユダヤ人などのマイノリティは結局裏切られました。

そんなわけで近代以降の神学でも、市民階級のエートス、平等観に乗っかって、神は誰に対しても平等に愛されるという恩寵・救済論がもっともポピュラーになるわけです。一見するととても民主化されたようですが、市民的秩序に合致しない人々は無視されたまま。ですから「神は立場をとる」「差別された側を偏愛する」「被抑圧者の特権的場」などという解放神学は、とんでもない、いただけないというわけです。だから僕は金子さんが指摘された「場」ということで、モダニズムの神学が相手にしなかった人々の、救済的空間についての神学を書いてみたいと思っています。

私生子をめぐって

栗林 私生子の関連で言えば、アメリカの家族システムはだいぶ従来の枠が崩れてきていますね。だから現在、そんなに抑圧も厳しくなくなっているのかもしれませんが、欧米では私生子に対する差別は連綿としてありました。相手を誇る一番汚い言葉が「バスタード」、「父なし子」というやつで、黒人神学にも出てきますが、黒人がその言葉で白人からなじられます。黒人家庭では困窮

から父親が蒸発して母子だけになるケースがよくあるのですが、そこでお前は父なし子だと侮蔑されるわけ。金子さんの話は、だからなるほどなと思って聞きました。

それから先ほど言われた、長男、次男という表記の仕方。それは私生子に対する差別表現としてあるという点も、なるほどと思ったんです。それで思いだしたのですが、旧約聖書では神が長子よりも末っ子を優先的に選ぶということがあります。つまりいっそう弱い立場の者を選んでいくという伝統です。このことはユダヤ教の解放神学者が書いた本で知ったのですが、たとえばカインとアベルを例にとると、神が偏愛したのは長子カインではなくて次男のアベルです。マックス・ウェーバーの有名な解釈枠では、これは農耕民のカインと遊牧民アベルの対立抗争で、神は遊牧の民を選んだということになります。

しかしこの解放神学者が言うのは、そうではなくて、アベルが神に愛されたのは彼が長男に比していっそう弱者の立場にあったから。そう言われてみれば、ヨセフ物語など末っ子が優先的に神に選ばれるという物語はけっこうあって、そうした物語とイスラエルの法としての長子相続制と、どこで結んでどこで切れるかという疑問があるのですが。

金子 せめぎあいではないでしょうか。いわゆる社会そのものとしては、父権制社会をがちっと守るわけですが、他方それをハズすとかズラしていくような動きが必ず起こってくる。預言者伝承でしょうか。国家を作るが、それを批判する流れもあると同じようにです。

栗林 それからもうひとつ、解放の共同体が大切だということは前々から金子さんが指摘していたところでした。しかし今日のお話ですと、力点は共同体ではなくって個ですね。そうすると危ういのは、近代イデオロギーの個の解放とか自我の確立とかの議論に流されること。そのことをどう考えたらいいのかな、と思って……。

金子 そうですね。それにはまっちゃうとまずいですよね。

栗林 それに取り込まれてしまうとね。井上良雄さんはバルトで、個の問題として自分の出生を解決してしまったでしょ。

僕はある部落出身の牧師さんと話したことがあるのですが、彼も部落出身という問題はバルトを読むことで個人的には解決済みだと言うんです。だから教会でも部落問題を取り上げるつもりは全然ない、と。差別というのも教会の課

題ではないと言われました。

金子 その場合の個は、先程の発題の時に触れたように、閉じられた個、自分の問題が解決されたとしても、開かれた個としては、別の問題に向かうはずでしょ。あるいは、自分と同じ問題でも、まだ閉じられている人に向かっていくはずですよ。だから、その意味では、解放の共同体を射程においたうえで個に徹底することが大切だと思っています。

渡辺 そこでね、ぼくは、神学が危ないところにあると思う。個という形で抽象化しているから。「私生子」という言葉で差別的に呼ばれる人の問題は、その状況に生きてきた人の固有な問題である。それを個というふうにいつてしまうと、話が抽象化していくように思うんです。

それと、「わたしはある」という言葉は、今まで絶対的な存在論的な観念で捉えられてきた。それに対して、わたしは荊の中からここにあるといわれた。私はただ抽象的に「ある」ではなくて、「ここにある」とか、苦しんでいる人々の「そこにある」とかね、場の関連で「ある」という言葉を理解している。それが神の問題にも当てはまるというのが、すごく大事なことで、そこが今ぼくらの課題の焦点だと思いました。

山野 私は、それぞれの主題について、日本とか韓国とかというところで、日本では母役割の強調というのがあるという指摘はおもしろく、やはり、どうしてそうなのかということを考えておかなくちゃいけない部分かなと思いました。

それから、婚姻制度そのものへの問いであるわけですよ。だから、キリスト教が本当に婚姻制度を強化しているというか、その上になりたっているというか、そういうこと考える時に、それをどう捉えるかということがないと、神が何とかということをやっても、私にはよくわからない。

もうひとつあるのですが、女性の問題を語る場合に、ある人びとはそれを、同性愛の問題とつなげていくということがあると思うんですが。

渡辺 そのことでいえば、私の教団の常議委員会の席で、同性愛者が牧師になることに抗議している人がいた。同性愛者を牧師として認めていいのか、パウロは同性愛を否定しているではないかということで、それがやはり、差別発言として問題とされている状況がある。他の教派でも、女性司祭に反対している人たちが、同性愛に反対している人たちであるとも聞いています。

金子 だから、とりあえず、突破口と言うか、受け入れられればいいなと思っているのは、イエスは私生子だということです。たぶん、それでも、神の子といえるのかというと、なかなか承認されないと思うんですよね。本田さんのマタイの翻訳の場合も、私生子という言葉はお使いになっていませんが、「卑しい身分」のマリアでしたが、そのようなニュアンスの言葉で訳されていますよね。そういう形ででも、突破口が開ければおもしろいなと思っているのですが。

栗林 その議論は古代からありましたよね。

金子 マイナスのイメージですね。私の場合は、それを肯定していこうと。

ちょっとおもしろいのが、統一協会の例です。統一協会では、伝統的正統派のキリスト教を批判するために、イエスは私生子だから駄目なので、結局人間の救済に失敗したというんですよ。だから、ぼくは、統一協会批判をも含めて、あえて「私生子イエス」を主張する、肯定的に使うわけです。この際、ついでに言えば、娘さんを統一協会から奪回した作家の飯干晃一さんは、『われら父親は闘う』（ネスコ文芸春秋、1993年）の中で、統一協会を批判するために、「イエスは私生子ではない」といっています。気持ちは分かりますが、そういうやり方ではダメなんですね。

東アジアの場

吉田 「場」と言われるのをうかがいながら、生命が営む自然現象などにみられるように、人間が存在する場というのは、人をまもってくると同時に、人間はその場によって影響を受け、制約されていくという面があるので、場を限定した時にも、プラス面とマイナス面がひとつの場に混在しているのではないかと思います。

金子 その破壊面というのは、ひとつには、「場」の階層があると思うんです。「場」の権力構造と権力作用です。それと、われわれを解放してくれる力とを混同してはならない。「場」の階層にわれわれは例外なく組み込まれているわけで、それによって、われわれが歪む場合もあるし、解放運動に従事している人たちでも乱されてしまう恐れがあるわけです。

それに対し「現場」がある。そこに「こそ」、いわゆる《場》の力が現れてくるのかなと。そうすることで、「場」の階層ではない「場」、共生の「場」が

形成されていく。この共生の「場」は、「神の国」のことかもしれません。教会はその共生の「場」になり得るのか。なっているのか。むしろ「場」の階層になっているということはないでしょうね。

だから、「場」と「現場」と《場》という一連の循環で、「動態」ダイナミックスで、とらえているのです。

吉田 すこし別な角度かもしれませんが、人間の内面に光をあてて東アジアを考えると、日本では、古代日本や天皇と道教との関係、現在の日常生活と陰陽五行などの関連も指摘されています。このように、わたしたちは、かなり根幹から広義な意味で道教や陰陽五行などの影響を受けているにもかかわらず、あまりつよく意識化してとりあげられてこなかったのではないのでしょうか。とくにこれらは、庶民や民衆の生活に入りこんでいるといわれています。ですから、儒教からみた諸研究のほかに、この研究会で光を当てている低みにある人びと、底辺にいる民衆の立場から、たとえば、儒教より民衆の生活に染み透っている道教のような面を座標軸にとるなど、東アジア固有な民衆的な軸でみた家父長制や父権制社会と聖書の使信について、より詳しいお話も、うかがいたいと思いました。

金子 それはその通りと思いますが、今回ここで問題にしているのは、父権制社会なんですね。だから、道教が父権制社会を構築するのにどれほどかわかってきたのかと、逆に問いを出したいと思うんです。われわれの理解では、東アジアの父権制社会といった時には、圧倒的に儒教的な影響が強いと思うんですよ。その限りでは、この瀬地山さんの分析と言うのは、当たっているのではないかと思います。だから、日本の文化・社会のエートスを専ら探る場合には、道教の影響とかを厳密に分析するのも必要なと思います。ここでは、ラフに捉えて、父権制的社会が存在していたし、現在もあることを課題にしています。

道教と家父長制との関わりという点で、もし探れるなら、今後調べてみたいと思います。ただ、一般庶民が家父長制に無縁かということとそんなことはなくて、家父長制社会の中に組み込まれていると言うことが今日のポイントなので、もう一度、発題のなかで申し上げたことを思い起こして頂ければと思います。そこが抜きにされて、道教との関係や、神道との関係を云々するということよりも、家父長制の社会の中にかからめ捕られているという現実がここでの考察の対

象だという点を、まず確認しておきたいのですが。

家父長制というのは横断しているんですね。独立変数として、庶民であろうと、知識人であろうと関係してくるというわけです。もちろん、度合いや意味付けに違いはありますが。