

# キリスト教の「神」<sup>(1)</sup>

——新約聖書を中心として——

## 八木 誠 一

### 1 旧約の神

新約聖書の神観念の背景にはユダヤ教の神把握がある。新約聖書以来キリスト教は一貫して、旧約聖書の神とキリスト教の神とは同一の神であると主張してきた。前者を後者より一段劣る低位の神と考えたマルキオン(二世紀)は異端とされた。キリスト教がこのように主張したのは、キリスト教が旧約と新約の関係を、約束と成就というような枠組で理解したからである。それはまた律法と福音というようにも言いかえられる。民に律法を与えたその同じ神が「罪の赦し」と「律法に由らない義」への道を開いたのである。律法を与えた神だけが、律法違反の罪を赦すことができ、この赦しだけが有効であるわけだ(ローマ人への手紙三・二十一—三十一参照)。

しかしそれは新約聖書が旧約聖書と全く同じ神理解を持っていた、ということではない。そうではなく、キリスト教がユダヤ教とは違う宗教として展開しただけ、両者の神理解の内容は異なるのである。しかしそれは次節以降で問題にすることにしよう。

旧約の神は何よりもまず、民イスラエルの神である。一般に「神」が、ギリシアでもまた日本でも、固有名詞で呼ばれ、神話をもち、特定の聖所での祭儀の対象であるとするならば、ユダヤ教の神も同様である。またこのような「神」は、一般に共同体の神である点でも、共通している。それに対して「仏」は、共同体の安全と繁栄を祈願する祭りの対象ではない。ユダヤ教の神の特色は、特定の時・処で特定の人物(共同体の祖ないし指導者)にあらわれ(顕現、啓示)、自己を示し、歴史的に存続するものとみられている共同体と契約を結び、約束を与える点である。

「アブラムの九十九歳のとき、主はアブラムに現われて言われた。『私は全能の神である。あなたは私の前に歩み、全き者であれ。私はあなたと契約を結び、大いにあなたの子孫を増すであらう』アブラムはひれ伏した。神はまた彼に言われた。『私はあなたと契約を結ぶ。あなたは多くの国民の父となるであらう。あなたの名はもはやアブラムとは言われず、あなたの名はアブラーハム（多くの人の父）と呼ばれるであらう。私はあなたを多くの国民の父とするからである……私はあなた及び後の代々の子孫と契約を立てて永遠の契約とし、あなたとのちの子孫との神となるであらう』」（創世紀一七・一一七）。

これは神と族長アブラハムとの契約であるが、この神はモーセにあらわれて、「あなたの先祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」として自らを示し、エジプトで奴隷として苦役を課せられていた民を、エジプトから脱出せしめることになる（出エジプト記三・一一二）。そしてイスラエルの民にとって決定的となるのは、エジプトを脱出した民が約束の地カナンに入る前、シナイの荒野で神が民に律法を与えた出来事である（出エジプト記十九章以下、申命記五章以下）。

契約（ベリート）とは、一般に平和で秩序ある共存の合意のことと解される。イスラエルにとって神とは血縁や地縁で結ばれている神ではなく、自然力や豊饒をもたらす力の背後に見られる眼

に見えぬ力でもない。神は民に歴史上の特定の時と処で顕現し、民を民たらしめる神であった。民を民たらしめるというのは、神ヤハウェが民イスラエルの神となり、イスラエルの民が神ヤハウェの民となるという関係が結ばれることであり、同時に民が神の民として統一され、神の民としての自己同一性を刻印されることである。そして民が神の民として、神と平和で秩序ある共存関係を保つためには、民の側で守るべき義務が守られなくてはならない。そしてこの義務——契約を保持するために、契約に基づいて要求される民の義務——が律法（トラー）なのであった。だから律法は、今日での法律や道徳に対応するものではあるが（内容的にはより広く、祭儀や潔めの規定、また農耕上の定めなどが含まれている）、民が自分達の合意によって立法したものでなく、民の支配者が制定発布したものでなく、理性やヒューマニズムの理念から生まれたものでもない。伝統的理解によれば、それは神からモーセを通して民に与えられたものである。

しかしその中心にあるものはいわゆるモーセの十戒であって、これは無条件的であり、それ以外の法の中心にあって、起源もモーセにさかのぼりうる古い法と考えられている。参考までにその中心部を記しておこう（申命記五・六以下参照）。「私はあなたの神主であって、あなたをエジプトの地、奴隷の家から導き出した者である。あなたは私のほかに何ものをも神としてはならない。あなたは自分のために刻んだ像（偶像）を造ってはならない。あな

たの神、主の名をみだりに唱えてはならない。安息日を守ってこれを聖(なる日)とせよ。あなたの父と母とを敬え。あなたは殺してはならない。姦淫してはならない。盗んではならない。偽証を立ててはならない。隣人の所有を貪ってはならない」

旧約の神はもちろん創造者であり、旧約またユダヤ教を理解する上で預言者の存在は無視できないが、しかし旧約——ユダヤ教の神は、民との契約・律法から理解される。神は神の民を成立せしめ、「民」に語りかけ、民から応答を求める神であった。人間は神と民の歴史という枠組の中で見られている。神の語りかけに応答するところに(民の一成員としての)人間の人格性が成り出るのである。人格は「ある」ものではなく、神への応答の中で「成り出る」ものである。ということとは、人格性成立の裏面には、求められた応答の拒否としての罪があり、したがって人格は神から責任を問われている、という状況がある。責任とは言いかえれば応答の責任＝答責性ということだ。responsibility また Verantwortung, Verantwortlichkeit というような英語、ドイツ語にもこの間の事情が反映している。

## 2 イエスの神

かつて一九五〇年代、いわゆる「史的イエスの問題」が神学界の中心的テーマとして論じられたとき、イエスの宗教はユダヤ教の枠内にあるかどうか、という議論があった。これはR・ブルト

マンが『新約神学』<sup>(3)</sup>の冒頭に、イエスの宣教はユダヤ教の枠内にあり、したがって新約聖書の宗教思想の前提であって、その一部ではない、という意味のことを書いたのに対し、ブルトマンの弟子のE・ケーゼマンが、反論したのにはじまる<sup>(4)</sup>。しかし現在ではイエスの宣教はやはりユダヤ教の枠を破っている、とみられている。というのは旧約・ユダヤ教において、イスラエルの民が神との正しい関係にありうる根拠はあくまで神と民との契約(新約以来キリスト教ではこれを「旧い契約」と称する)にある、とされているのに、イエスは、旧約と同じ神について語ったとしても、しかし救済の根拠としての「旧い契約」について全く語らず、直接に、イエスが「神の支配」と呼んだリアリティ、あらゆる人に無条件にいま・ここで働きかけているリアリティから語ったからである。イエスは一面では教師(ラビ)であり、他面では預言者的であり、この意味でその形姿は旧約・ユダヤ教の伝統の中にある。しかしその言葉は伝統の枠を破っていた。

「イエスが道に出てゆかれると、ひとりの人が走り寄り、みまえにひざまずいて尋ねた。『よき師よ、永遠の生命を受けるためには何をしたらよいでしょうか』イエスは言われた。

『なぜ私をよき者と言うのか。神ひとりのほかによい者はいない。いましめはあなたの知っているとおりである。殺すな、姦淫するな、盗むな、偽証を立てるな、欺き取るな、父と母とを敬え』すると彼は言った。『師よ、それらのことは

みな、小さい時から守っています』イエスは彼に目をとめ、  
いくしんで言われた。『あなたに足りないことが一つある。  
帰って、持っているものをみな売り払って、貧しい人々に施  
しなさい。そうすれば天に宝を持つようになる。そして私  
に従ってきなさい』すると彼はこの言葉を聞いて顔を曇らせ、  
悲しみながら立ち去った。沢山の資産を持っていたからであ  
る」(マルコ福音書十・十七—二十二)。

イエスは律法を否定してはいない。当時、律法を守ればやがて  
来る神の国に入り、永遠の生命をうけることが出来ると考えられ  
ていた。しかしイエスにとっては、律法を守ればそれでよい、と  
いうのではなかった。イエスは、人間の自我が律法を自己保全の  
手段に変質させることを見ている。そういう人間は神の支配その  
ものの働きに自覚的に生きているのではない。神の支配に心を閉  
ざしたままの人間が宗教を、自分もそれと気づかぬまま、自我の  
自己貫徹の手段に変質させているところに問題を見たイエスは、  
もはや律法宗教の枠内にとどまることが出来なかつたのである。

「自分が義人であることに寄りののみ、他人を見下ろしている  
人達に対して、イエスはまたこの譬をお話しになった。『ふ  
たりの人が祈るために宮に上った。そのひとりにはパリサイ人  
であり、もうひとりには取税人であった。パリサイ人は立つて、  
ひとりてこう祈った。『神よ、私はほかの人達のような貪る  
者、不正な者、姦淫をする者ではなく、またこの取税人のよ

うな人間でもないことを感謝します。私は(律法の義務以上  
に)一週に二度断食しており、全収入の十分の一を(神殿に)  
ささげています』ところが取税人は遠く離れて立ち、目を天  
に向けようとしなさい、胸を打ちながら言った。『神様、  
罪人の私をおゆるし下さい』私はあなたがたに言う、神に  
義とされて自分の家に帰ったのは、この取税人であつて、あ  
のパリサイ人ではなかつた」(ルカ福音書十八・九—十四)。

律法を自我の自己主張の道具に変質させている人間には自分の  
罪が見えない。そしてイエスが当時のユダヤ教の伝統に逆らつて、  
神に義とされたのはパリサイ人ではなく取税人であつたと断言出  
来たのは、イエスがユダヤ教の伝統の権威からではなく、直接に  
神の支配から語つたからである。

イエスが神に「アバ(父よ)」と呼びかけたことが、屢々画期的  
な事実とされている。実際、当時のユダヤ教の祈りと比べてみる  
と、イエスの教えた祈り(いわゆる「主の祈り」)は簡潔であり、  
神につけられる長くて大仰な形容詞・句を欠いている。「父よ、  
御名があがめられますように。御国が来ますように。日ごとの食  
物を日々お与え下さい。私達に負債のある者をみなゆるしますか  
ら、私達の罪をもおゆるし下さい。私達を試みにあわせしないで下  
さい」(ルカ十一・一二—一四。マタイ六・九—一三参照)。ちなみに「ア  
バ」とは幼児が父に呼びかけるときの言葉であることが指摘され  
ている。この点でもイエスにとって、神との関係は歴史や伝統に

媒介され基礎づけられたものではなかったのである（前節に引用した十戒の前文、『私はあなたの神、主であって、あなたをエジプトの地、奴隸の家から導き出した者である』と比べよ。また当時のユダヤ教の代表的な祈り、シエモネ・エスレの第一節では「神」に二十近くの形容が付けられている。

もっとも特徴的なイエスの言葉のひとつはいわゆる「山上の垂訓」の中の「反対命題」にみられる。「山上の垂訓」は福音書記者マタイが、既にマタイの教会の中ではじめられていたイエスの言葉の編集を最終的に完成させたものと考えられる。マタイはその福音書の中にイエスの説教集を構成してはめ込んだのである。しかしその中にはイエスの真正の言葉とみられるものが少なくなく、「反対命題」の中心部分もそう考えられている。「反対命題」と呼ばれるのはこれが、モーセに帰せられる伝統的権威にイエスが「しかし私は言う」とアンティ・テーゼを提出する形で語られているからである。

「昔の人々に『殺すな。殺す者は裁判を受けねばならない』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし、私はあなたがたに言う。だれでも、情欲をいだいて女を見る者は、心の中ですでに姦淫しだれでも裁判を受けねばならない。

『姦淫するな』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし、私はあなたがたに言う。だれでも、情欲をいだいて女を見る者は、心の中ですでに姦淫し

たのである。

また昔の人々に『いつわり誓うな、誓ったことはすべて主に對して果せ』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである。しかし私はあなたがたに言う。いっさい誓うな。……

『隣り人を愛し、敵を憎め』と言われていたことは、あなた方の聞いているところである。しかし私はあなた方に言う。敵を愛しなさい。……こうして、天にいますあなた方の父の子となるためである。天の父は、悪い者の上にも良い者の上にも、太陽をのぼらせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らして下さるからである」（マタイ福音書五・二十一―四十五）。

有名な右の言葉は往々にして倫理、人類最高の倫理と解されてきた。しかし私の考えではこれは倫理ではない。それは必ずしもどのみち守ることが出来ないからではなく、また守ったら社会を混乱に陥れることになるからでもない。イエスは人間の自我に問題を見ていた。ということは、イエスは、人間の自我が人格究極の主体だと考えてはいなかったということであり、人格を主体的人格たらしめる、自我よりも深い働きを見ていた、ということである。倫理は人間の自我にかかわる規範である。しかしイエスは「反対命題」で神の支配そのものから発語したのだ。神の支配がイエスを通して、またイエスとして——なぜなら神の支配は歴史的現実の中では人格の働きとしてよりほかに現実化されないから

—語ったのである。こうして彼は神をあらわした。

歴史的現実の中に働く神の支配は当然「神的・人間的」である。それは個々の経験的自我とは区別されるが、しかし自我がそれに目覚めるとき、自我はそれを映すものとなる。自我は自我を「神的・人間的」なるものの代表ないし表現と理解する。次に引用するイエスの言葉はこのような事実を反映している、と私は考えている。次の言葉の中で「人の子」とは終末時にあらわれて神の敵を滅ぼし神の民を救う審判者、救済者であり、位置からいえば「神の子」である。

「邪悪で罪深いこの時代にあつて、私と私の言葉とを恥じる者に対しては、人の子もまた、父の栄光のうちに聖なる御使たちと共に来るときに、その者を恥じるであろう」(マルコ福音書八・三十八)。「人の子」の全き顕現は神の国の到来と等しい。イエスは神の国の到来を待望しながら、自らを「人の子」のいまの世における表現、代表として理解していたのである。イエスの「神」は契約や律法や預言から知られるものではなく、自我の中に、自我に対してあらわとなる神の支配の働き(神人性)から知られるものだったのである。

### 3 原始キリスト教団の神

原始キリスト教団はイエスの刑死後、「十字架につけられて死んだイエスは復活して私達にあらわれた。このイエスこそ救世主

にほかならない。イエスが死んだのは敗北ではなく、罪なきままに、人の罪を自らの身に背負って、罪人の代りに死に、こうして人の罪を贖ったのだ」という宣教を開始した(コリント人への第一の手紙十五・三以下、ローマ人への手紙三・二十一—二十六)。キリスト教とはイエスをキリストとして信じ宣べ伝える宗教だとされる限り、弟子達のこの宣教の開始を以て原始キリスト教の成立ということが出来る。

では甦って弟子達に現われたキリストとはいったい何のことだろうか。私はこれは事柄上、イエスが神の支配と呼んだ働き、前節の言い方を以てすれば、人格の中にあり、人格を通して、人格として働く「神人性」のことだと理解するのがもっとも無理のない解釈だと思ふ。もしそうだとすればパウロにおける復活のキリストは「神人性」だということになるが、実際その通りなのである。パウロは、自身の述懐によると、生まれる前から神の恵みのもとにあり、異邦人の使徒たるべく定められていた(ガラテヤ人への手紙一・十五)。しかしパリサイ人時代のパウロはその事実が目覚めていなかったばかりが、原始キリスト教団を迫害しさえしたのである。それはユダヤ教正統派のパリサイ人として、パウロはイスラエルの民の救済の根拠は神とイスラエルとの契約にあると固く信じていたのに、原始キリスト教徒は「神と人との間に、イエス・キリストの死と復活によって、新しい関係が開かれた」と主張したからである。それは「新しい契約」であつて、それによつて

イエス・キリストを信ずる者は、律法の義を立てなくても罪を赦され、神との正しい関係に入りうるのであった(コリント人への第一の手紙十一・二十三―二十七)。それはパウロにとっては神と民との契約の否定にほかならなかった。

しかるに神は「御子を私の中に(同時に、私に対して)啓示して下さった」(ガラテア一・十六)。突然、「神の子」がパウロの中にあらわとなったのである。それはまた「神が私達の心の中に輝き、キリストを通して神を知る知識を照らし出す」出来事であった(コリント人への第二の手紙四・六)。そのとき以来パウロは「もはや生きてゐるのは私ではない。私は死に、キリストが私の中に生きてゐる」(ガラテア人への手紙二・二十)と語りうるようになる。

主体の転換が起こったのである。それまでパウロは単なる自我として、律法を学び、律法を生活全般に適用して生きることに専念していた。律法は自我に妥当する規範だったのである。しかしいまパウロの究極の主体は自我ではない。旧い自我は死に、「私の中に生きるキリスト」が彼の究極の主体となる。パウロの自我は「私の中に生きるキリスト」を反映して成り立つ。だからパウロのキリスト教伝道はほかならぬパウロの行為でありつつ、それは結局、キリストがパウロを通して遂行したことなのである(ローマ人への手紙十五・十八。原文では「キリストが私を通して遂行した」とある)。

「私の中に生きるキリスト」とは一面では神を代表する神の子

である。新約聖書の中でキリストと神の関係は、キリストが神の子であるということでは、それはパウロ自身である(ローマ人への手紙一・三多敷)。しかし他方では、それはパウロ自身である。つまり彼の究極の主体としての、パウロの自己である。キリストが彼の中で生きていることが、パウロがパウロであることだからである(コリント人への第一の手紙十五・十参照)。つまりそれは神人性であつて、それはパウロの自我とは区別されながらそれと一なのである。両者の関係は、イエスの場合の、神の支配とイエスの自我との関係に等しい。

ただ、原始キリスト教は、死んだイエスが復活して弟子達に、またパウロに、あらわれたと理解した。この理解に対しては現代からの批判的解釈が必要であるが、その問題に入るとまはない。本節で私が述べたいことは、このようにして「神」は、結局「キリストの父なる神」と理解されている事実である。キリストの働きは、信徒を「キリストのからだ」としての教会へと統合する(コリント人への第一の手紙十二)。これは新しい神の民である。新しい神の民は、旧い契約に基づく神の民イスラエルに「接木」されたのである。イスラエルがキリストを拒否したことにより、キリスト教会が新しい神の民の位置についたのだ(ローマ人への手紙九―十一)。かつてはイスラエルのみが神の民であった。いまやイエス・キリストによつて、男・女、ユダヤ人・非ユダヤ人、自由人・奴隷を問わず、万人がイエスをキリストと信ずることによつ

て神の民に加わる道が開かれたのである。神は万人の神となり、

キリスト教は世界宗教となる。こうして神は、イエス・キリストの父なる神として、キリストから理解されるのである。この際、キリストと信徒の關係は、信徒がキリストを信じるという「人格主義的」な面と並んで、前述のように信徒の中にキリストが在し、他方ではキリストの中に信徒が置かれ、包まれ、ここからして恵みの賜物を受ける（コリント人への第二の手紙五・十七参照）というように、語られているのが注目される。キリストを通して信徒は神とひとつになる（ヨハネ福音書十七・二十以下参照）。このような相互内在の言表は旧約・ユダヤ教的言語には見出し難いものである。それについてはヘブル語が「語りかけと応答」、また歴史的生起を語るに適した概念性を持つのに対し、ヘレニズム世界ではいわば存在論的關係を言表するに適した概念性が展開されていたことが指摘される。プラトン以来の宗教哲学の伝統がこのような概念性を用意していたのであった。

#### 4 古代教会の神

二世紀以降、正典新約聖書の結集、信条の制定、教義の制定、教会の制度化が進んでゆく。正典新約聖書は三九七年のカルタゴ會議において結集が完結、現在にいたっている。使徒信条は第四世紀頃までには西方で普及していた。短いものなので全文を引用しておく。ここからも「神」が「キリスト」を通して理解されて

いることが明らかとなる。

「我は天地の造り主、全能の父なる神を信ず。我はその独り子、我らの主、イエス・キリストを信ず。主は聖靈によりてはらまれ、処女マリアより生まれ、ポンテオ・ピラトのもとに苦しみを受け、十字架につけられ、死にて葬られ、陰府に降り、三日目に死人の中よりよみがえり、天に昇り、全能の父なる神の右に座したまえり。かしこより来りて生ける者と死ねる者とを審きたまわん。我は聖靈を信ず。聖なる公同の教会、聖徒の交わり、罪の赦し、身体のよみがえり、永遠の生命を信ず。アーメン」

さて古代教会の教義論争は、右の使徒信条にも出てくる父なる神、子なるキリスト、聖靈の三者の關係をめぐっている。経過は複雑であるが、四世紀はじめにアリウス（の弟子たち）が、キリストは神と同質ではないとして論争が起こり、これは四二五年のニカイア総會議で、神とキリストとは同質であると決定される。それについて起こった問いは、それでは神・キリスト・聖靈の關係如何ということであり、これについてはいわゆるカッパドキアの三神学者（バシレイオス、ナシアンゾスのグレゴリオス、ニッサのグレゴリオス）が、神・キリスト・聖靈はウーシア（本質）

において一であり、ヒュポスタシス（個性的なあらわれ）においては三であるという三位一体論を定式化し、これは教会に採用されることとなり、西方ではウーシアはスプスタンチア、ヒュポ

スタシスはペルソナとラテン語に訳された。次に問題となったのは、キリストにおける人性と神性との関係であり、キリストにおける両性の併存を認める者の中にも、ロゴスの中心と人間的中心があつて後者は前者に従うという解釈（アンティオキア学派）と、両者は一致するという解釈（アレキサンドリア学派）があつたが、四五年のカルケドン総会議は両者を認める形で、キリストにおける神性と人性は不可分・不可同であることを決定した。以上、古代教会における教義論争に簡単にふれたのは、キリスト教においては、「神」はキリストの父なる神であり、三位一体の神である点を明瞭にさせたからである。

右のようにして古代教会はキリスト論、三位一体論の教義を確定し、これは共有財産としてカトリックにもプロテスタントにも受け継がれて今日に到っている。しかし「神」については今日問題がないわけではない。終りに現代の問題にふれておこう。

## 5 現代の神

E・トルルチのキリスト教相対化のあとを受けて、K・バルトは「聖書が証しするイエス・キリスト」が、そしてそれだけが、神の啓示であるという立場を打ち出して、それがナチに影響された「ドイツ・キリスト者」への批判として有効に作用したこともあつて、一九三〇年代から六〇年代にかけて、バルト神学はプロテスタント神学の主流となつた。しかし十九世紀以来、聖書に關

する歴史的批判的研究が進み、キリスト教宣教の内容に關する批判的解釈（たとえばブルトマンの非神話化）が提唱されたこともあつて、今日我々はいかにして神について語りうるかという問いは、K・バルトの解答で満足することは出来なかつた。一九五〇年代のアメリカにはいわゆる「神の死の神学」が登場したほどである。しかしこの問いは、同時にキリスト論の問いなのであつて、神理解をキリスト理解と切り離すことは出来ない。

その意味で滝沢克己のキリスト論は重要である。滝沢克己は神と人との第一義の接触と第二義の接触とを区別した。第一義の接触とは、当人が何であるかまたないかを問わず、あらゆる人の自己成立の根柢に直屬する原事実、すなわち「神われらと共に在す」（インマヌエル）事実である。しかしあらゆる人がこの事実に開眼しているわけではない。したがつて、第一義の接触自体の働きによつて、インマヌエルの原事実が開眼が起るとき、これを神と人との第二義の接触という。ところで滝沢によると、イエスは第二義の接触の円満にして基準的な成就形態なのであつて、伝統的キリスト教が主張したように第一義の接触がイエスによつて成就したわけではない。つまり滝沢はイエスの人格において第一義と第二義の接触を区別したのである。

滝沢は第一義の接触を「キリスト」と称したが、私たちは、これを「神人性」として、個我から区別することが出来る。すなわち「神人性」（パウロのいう「私の中のキリスト」）が自我に対し

あらわとなる出来事（これは仏教の覚に対応する）が第二義の接  
触なのである。

こう考えるとさらに超越的なロゴスそのものと、その受肉態と  
しての神人性を区別することができる。すなわち三位一体の第二  
位格はロゴスなのであって、ここにナザレのイエスとどう人間を  
置くとどう無理を犯す必要はない。このような考え方は、ロゴス  
またそれを一位格として含む三位一体の神を、「神人性」への寛か  
らして把え直す道を開くであろう。そしてこのような考え方は  
「神人性」と「仏性」が対応しうるだけに重要であると思う。

現在、仏教とキリスト教の対話が国際的規模で進んでおり、こ  
の対話を媒介としてキリスト教を新しく理解し直す試みがなされ  
ている。たとえばホワイトヘッドの影響のもとに、「神」とキリ  
スト教、「creativity」と仏教（絶対無縁起）の対応を言う「  
カフがいる」<sup>(8)</sup>の場合、キリスト教と仏教は少なくとも直接には  
同じ根柢に立つものではない。というのは creativity と、その  
manifestation である神は区別しうるからである。他方、キリス  
ト中心主義から神中心主義へとキリスト教を転換させることでキ  
リスト教の絶対性主張を克服し、普遍性を切り開こうとしている  
のが J・ヒックである。このような方向から新しく「神の言葉」を  
確認可能な事実として聞き直す道が開けてくることが期待される。

(1) 参考文献＝キリスト教の神観全体について RGG (Die Reli-  
gion in Geschichte und Gegenwart), 3. Aufl. Bd. II, Spp.

1701ff. 旧約聖書については関根正雄『イスラエル宗教文化史』岩波  
全書一九五二年。新約聖書については R. Bultmann, *Theologie  
des Neuen Testaments*, 4. Aufl. J. C. B. Mohr (Tübingen),  
1961 (川端純四郎による日本語訳『新約聖書神学』が新教出版社か  
ら出ている)。教理史については A. Adam, *Lehrbuch der Do-  
gmen-geschichte*, Gütersloher Verlagshaus, 1965。現代神学は関  
ジャ H. Zahrbt, *Die Sache mit Gott, die protestantische  
Theologie im 20. Jahrhundert*, Piper (München), 1968。

(2) 4つ、ユダヤ教の成立は以下のように考えられている。ユダ王  
国が前五八七年に滅ぼされて、指導者がバビロニアに連行されたの  
ち、バビロニアはペルシアに破れ、ペルシア王キユロスがユダヤの  
捕囚民の解放を布告した。こうして捕囚民が帰還しはじめるが、ネ  
ヘミヤとエズラが帰国して(前五世紀中葉)、その指導下に神殿と律  
法を中心とする教団国家が成立する。この時を以てユダヤ教の成立  
として、それ以前の旧約聖書の宗教の時と区別する。

(3) 註(一)参照。

(4) E. Käsemann, "Das Problem des historischen Jesus", *Zei-  
tschrift für Theologie und Kirche*, Jg. 51, 1954.

(5) 拙著『キリストとイエス』講談社現代新書、一九七九年、「パウ  
ロ・親鸞 イエス・禅」法蔵館、一九八三年を参照されたい。

(6) アルタイザー、ハミルトン著、小原信訳「神の死の神学」新教出  
版社、一九六九年、参照。

(7) 滝沢克己「仏教とキリスト教」法蔵館、一九六四年。

(8) J・カフ Jr. 著、延原時行訳「対話を超えて」行路社、一九八五年。

(9) J・ヒック著、間瀬啓允訳「神は多くの名前を持つ」岩波書店、  
一九八六年。

(ヤチ・せいじち、新約聖書の思想、東京工業大学教授)