

## ソジャーナー・トゥルースとフレデリック・ダグラスの キリスト教批判

新 免 貢

### 1. はじめに——どん底からの叫びに耳を傾ける——

効果的なキリスト教批判はいかにして展開可能か。まず考えられるのは、一定の学的水準を維持しながらの厳密な批判という方法である。この方法により、実に種々様々な学的成果がもたらされてきた。他方、こういう知的作業とはまったく対極にある形として、当事者が口頭で事実を突きつける非学術的方法もある。本稿は、後者の方法を積極的に評価する立場に立っている。というのは、知識の集積や記述よりもむしろ、感情や意思に基づく発言は、臨場感もあり、リアルに思いを伝えることができるからである。本稿はまた、奴隷身分出身のソジャーナー・トゥルース（1797？-1883年）とフレデリック・ダグラス（1817？-1895年）のそれぞれの有名な演説を主な分析対象としている。それは、両演説とも現代的なキリスト教批判を十分に先取りしている理由による。両者とも、学識のゆえにではなく、理不尽な奴隷制度の生の体験者かつ証言者として、自らの悲惨な状況のどん底から批判の声を発しているがゆえに、効果的なレトリックを生み出すことに成功している。両者の叫びは、知識人や人格者の良心の叫びではなく、意に反して不当な仕打ちを受けてきた側の腹の底からの真剣な叫びである。それゆえに、民衆の視座からアメリカ合衆国の歴史を記述したハワード・ジン<sup>1</sup>において、この二人を重要人物として正しく取り上げている。しかも、この二人は、あのキング牧師（1929-1968年）よりも100年以上も前に生きた奴隷身分出身者である。キング牧師は高等教育の恩恵に浴したが、この二人はそういう恩恵から遠くかけ離れたところに位置していた。それにもかかわらず、学問的訓練どころか、読み書きさえ習っていないこの二人の説得術は、高学歴のキング牧師のそれに決して引けをとらない。これはいかなる事態であるのか。

こういう問題意識に基づく本稿は、ソジャーナー・トゥルースとフレデリック・ダグラスの各演説を元のテキスト<sup>2</sup>に即して読み直し、それによって現代にも十分に通じるキリスト教批判を引き出すことを意図している。

---

<sup>1</sup> Howard Zinn, *A People's History of the United States: 1492-Present*, Harper Perennial Modern Classics, 1998, pp. 124, 157-158, 180-185, 187-189, 193, 202, 209.

<sup>2</sup> 日本語訳はすでに出版されているが（荒このみ訳『アメリカ黒人演説集——キング・マルコムX・モリソン他——』、岩波書店、2008年、47-48頁、49-98頁）、訳表現と元のテキスト（Ed. by James Daley, *Great Speeches by African Americans*, Dover Publications, 2006, pp. 11ff.）との間に若干の不一致が見受けられる。

## 2. あたしや、女じゃないのかね？

最初に、ニューヨーク出身の生まれながらの伝説的奴隷ソジャーナー・トゥルース (Sojourner Truth) ——本名は、Isabella Van Wagener——の人となりをもつ興味深いエピソードを紹介する。これは、後述するロビンソン版やゲージ版<sup>3</sup>で紹介されている演説の様子、及び、女性人権活動家でフェミニスト作家でもあるグロリア・ジーン・ワトキンス (Gloria Jean Watkins) ——ペンネーム「ベル・フックス」——の著書の記述内容に基づいている<sup>4</sup>。

彼女は、「ソジャーナー・トゥルース」(＝寄留者・真理)の名前にふさわしく、各地を巡回し、奴隷制度廃止論と女性の権利を説いた。「寄留者」(「ソジャーナー」) ——ヘブライ語では「ゲール」 ——とは、現代ヘブライ語では「よそ者」「ユダヤ教に改宗した異邦人」の意であるが<sup>5</sup>、旧約聖書の語法では、ヘブライ人社会の一員として共同生活をし、保護を必要とする「よそ者」(Fremdling)を指す<sup>6</sup>。過去を振り捨てて、この印象深い名前を彼女が名乗ったのは、1843年であるとされている。このことについては、彼女の伝記の中で、ニューヨークを離れる決意(「聖霊が命じたから、私は行かねばならない」)に関する叙述において言及されている。その決断は、富者が貧者から搾取し、貧者同士が奪い合うという社会のシステムの実態に対する認識と深く結びついている(“Narrative of Sojourner Truth,” in *Slave Narratives*, the Library of America, 2000, pp. 639ff.)。彼女のこのような転機は、熱狂的に終末を待望するミラー派の集会に参加するようになったことと関係しているかもしれない。1843年は、ミラー派の創始者ウィリアム・ミラー (1782-1849年)が世界の終わりの到来の年と予言していた<sup>7</sup>。その過酷な境遇のゆえに、彼女が邪悪な世界を終焉させて新しい世界をもたらすキリストの再臨を待望する熱狂的な宗教集団へと引かれていったのは、想像に難くない。しかし、彼女は、上記の伝記によれば (pp. 649f.)、ただ単にキリストの再臨のことで熱狂したのではない。彼女は、邪悪な者たちが灰の中に埋まる「新しいエルサレム」を最高に心地よいこととしつつ、自らはここにとどまり、裁きの火に耐え、他方、イエスが自分と共にその火をくぐり抜け、災いから守ってくれ

<sup>3</sup> Ed. by Kai Wright, *The African-American Experience: Black History and Culture Through Speeches, Letters, Editorials, Poems, Songs, Stories*, New York: Black Dog & Leventhal Publishers, 2009, pp. 212-213.

<sup>4</sup> bell hooks, *Ain' I A Woman?: black women and feminism*, South End Press, 1981, pp. 159-160.

<sup>5</sup> キリスト聖書塾編『現代ヘブライ語辞典』、日本ヘブライ文化協会発行、2006年、68頁。

<sup>6</sup> 『申命記』10章19節、24章19-20節など。Von Ludwig Koehler und Walter Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament: Band 1, 3. Aufl.*, Leiden: Brill, 1995, s. 193.

<sup>7</sup> Ed. by Kai Wright, *op. cit.*, p. 211. 農民出身のウィリアム・ミラーは、陸軍退役後、信仰復興運動を通して宗教的回心を体験した。彼はその後、聖書に親しみながら、終末到来への確信を強めていく。多くの聴衆を集めながらも、挫折した彼の生涯に関しては、下記の文献を参照。Frank S. Mead, Samuel S. Hill, Craig D. Atwood, *Handbook of Denominations in the United States, 12<sup>th</sup> edition*, Nashville: Abingdon Press, 2005, pp. 257f.; *Encyclopedia of American Religious History: Revised Edition. Volume II: M-Z*, Boston: Proseworks, 2001, pp. 441-442; Ed. by George H. Shriver and Bill J. Leonard, *Encyclopedia of Religious Controversies in the United States*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1997, pp. 294-296.

るというゆるぎない確信をハートフォードでの再臨派の集会において表明して、牧師たちを仰天させている。

ソジャーナー・トゥルースは、インディアナ州での奴隷制度反対集会において、集まった白人女性と男性たちの前で胸をさらけ出し、自分が女性であることを身をもって証明した。その時、彼女は、恥も外聞もなく聴衆に面と向かって、自分自身が黒人女性に生まれてきたことに誇らしげであったと言われている。「あなたが実際に女だなんて思えない」という白人男性の反応は、はからずも、黒人女性に対するアメリカ合衆国社会の侮辱と軽蔑を表明することになった。19世紀の一般白人から見ると、黒人女性は、女性の名に値しない人間であった。黒人女性は、奴隷であり、物であり、家畜同然であった。そのことに対する怒りは、黒人男性の不平等な扱いに関しては不満が表明されても、黒人女性の権利に関しては一言も話題に上っていないとする彼女の言葉<sup>8</sup>にもよく現れている。

ハワード・ジンが鋭く洞察しているように、ソジャーナー・トゥルースのような黒人女性たちは、三つの越えがたい障害を抱えていた。すなわち、奴隷制によって成り立っている社会の中で奴隷制度廃止論者であるということ、改革支持者たちの中で黒人であるということ、白人男性主導型の改革運動において女であるということ、の三つである<sup>9</sup>。これらの障害を押し返すには、自らの体験を事実として突きつけるしかないであろう。ソジャーナー・トゥルースは、そういうことを自らやって見せたのである。しかし、その試みが容易でなかったことは、言うまでもない。男たちと同じくらいの肉体労働に従事しながら、男たちと同じ程度の賃金を支給されなかった奴隷としての40年——肉体的な隷属状態から解放されたのは、伝記の表題 (p. 567) によれば、1828年とされる——、嘲笑と軽蔑を浴びせられた女性人権活動家としての40年を経験した彼女は、死にゆくことを予感しながら、平等の権利を勝ち取るにはさらに40年の年月を要すると声を張り上げた<sup>10</sup>。彼女のその叫びは、聖書起源の「荒野の40年」(『出エジプト記』15章以下、『民数記』14章32節、『コリントの信徒への手紙1』10章5節、『ヘブライ人への手紙』3章8節、17節、11章38節) というお決まりの理念のみならず、キリスト教界でもはやされているフォン・ヴァイツゼッカーの格調高い名演説「荒野の40年」<sup>11</sup>の水準をも越えている。なぜなら、それは、民族単位でもなく、また、国民単位でもなく、一人の人間が体験してきた虚飾のない苦難の中からの叫びだからである。一人の人間の人生や生活に関する語りは、歴史と結びついた時に初めて、真理性を帯びてくるに違いない<sup>12</sup>。実際、人間の人生と歴史は切

<sup>8</sup> Howard Zinn, *op. cit.*, p. 202.

<sup>9</sup> Howard Zinn, *op. cit.*, pp. 184-185.

<sup>10</sup> Howard Zinn, *op. cit.*, pp. 202.

<sup>11</sup> フォン・ヴァイツゼッカー著、加藤常昭訳『荒野の40年——和解と想起——』、教文館、1988年。

<sup>12</sup> 小中陽太郎「加藤周一の受洗について」『福音と世界』(2010年1月号)、新教出版社、52頁。

り離せないという認識が、重要であろう。

1852年<sup>13</sup>、オハイオ州のアクロンで行われた女性の権利獲得運動の年次大会において、ソジャーナー・トゥルースが聴衆の前に出た時、黒人女性が演壇に立つことは不相当であると考えていた他の白人女性たちが「彼女にしゃべらせてはいけない！」と激しく抗議の声を上げた。その年次大会自体が、男性聖職者たちによって牛耳られていたのである。しかし、彼女はそれに耐えて発言した。その結果、彼女は、黒人女性奴隷が置かれている状態に聴衆の注意を促した最初期のフェミニストの一人となった。黒人女性奴隷は、黒人男性と共に、どうにもならない状況の下で強制労働させられていた。黒人女性奴隷は、男たちと仕事量が同等である場合もあるという偽らざる現実を生きながら具現化していたのである。やせこけた体に鉛色の服をまとい、白いターバンを巻いた長身のソジャーナー・トゥルースが、ある白人男性聖職者の後に続いて演壇に上がったのは単なる偶然ではなかった。というのは、その白人男性聖職者は、男女平等の理念に反対する演説を行ったからである。彼によれば、女は肉体的に見て生まれつき男よりも劣る弱い存在である以上、肉体労働を男と一緒に遂行できない。そう主張する彼と渡り合うために、彼女は、下記の演説「あたしゃ、女じゃないのかね？」(“Ain't I a Woman?”)を行った次第である。彼女の演説のテキストには、仲間のマルクス・ロビンソン (Marcus Robinson) が“*Anti-Slavery Buglar*”に寄稿した版<sup>14</sup>と、その10年後に発表されたフランシス・デーナ・ゲージ (Frances Dana Gage) 版<sup>15</sup>がある。

以下に掲げるのは、強度の南部訛りの表現の文体に書き直して、「あたしゃ、女じゃないのかね？」という有名な台詞を取り入れたゲージ版の私訳である。ただし、カッコ内はテキスト編集者の説明句であること、及び、一般大衆の話す言葉というものは必ずしも厳密な意味での統一性があるわけではないこと、よって、いろいろな言葉遣いで訳すことが可能であることを断っておく。

さて、子たちよ、これだけの騒ぎじゃ、どうみてもまともな状態じゃないね。南部のニグロたちや北部にいる女たちの間じゃ、権利の話題でもちきりだよ。白人の男どもがそのうちすぐにごまっちゃうよ。でも、一体何のことなんだね、これだけうるさく言いやがってよ？

あっちのあの男が、女たちは馬車に乗るときゃ、手を貸してあげ、溝があれば抱き上げ、どこだって一番いい所を空けてあげなきゃ、とぬかしてやがる。このあたしゃ、馬車に乗るときに手を貸したり、どろどろの水溜りがあれば抱き上げたり、一番いい場所などくれるなんてことは、誰からもこれまで一度も、してもらったことがねーよ。すると、あたしゃ、女じゃない

---

<sup>13</sup> ハワード・ジン は、この年代を1851年としている。Howard Zinn, *op. cit.*, pp. 124.

<sup>14</sup> Ed. by Kai Wright, *op. cit.*, p. 212.

<sup>15</sup> Ed. by Kai Wright, *op. cit.*, pp. 212-213.

のかね？ あたしを見てよ。あたしの腕を見てよ。あたしやね、畑を耕すは、植え付け作業をするは、それに納屋に取り入れる作業もやってきたんだから、どの男だって、あたしの上を行かないだろうよ！ すると、あたしや、女じゃないのかね？ あたしや、男と同じくらい汗水流し、男と同じくらいがつがつ食えるんだよ、食えるときにはよ、それに鞭まで食らって耐えているのさ！ すると、あたしや、女じゃないのかね？ あたしやね、これまで子供を13人産んだ。でも、ほとんど売り飛ばされて奴隷になっていくのを見てきたんだよ。それで、母親としての悲しみのあまり、出せるかぎりの声を出して叫んだのさ、でも、そのとき、誰も聞いてくれやしない、イエス以外はね！ すると、あたしや、女じゃないのかね？

それからよ、世間は、こういうことを頭の中で話題にしてやがるんだ。これって、一体何と呼んでいたかね？（聴衆の一人から、「インテレクト＝知性」とのささやきあり）。それぞれ、お前さん！ そんなことが、女たちの権利やニグロたちの権利と何の関係があるのかね？ あたしのコップに1ポイント（＝0.57リットル、訳者注）しか入らなくて、あなたのには1クォート（＝2ポイント、訳者注）入るとしてもだよ、あたしのたった半分の分をいっぱいにしてくれないなんて、きたねーじゃねーのか？

それからよ、あそこの黒い服を着た小柄の男、あいつが言うんだよ、女たちにや、男どもと同じだけの権利はないんだとき、キリストは女ではなかったからだって！ キリストはどこから出てきたんだい？ 神と女からだよ！ 男はキリストと何の関わりもなかったんだよ。

神が造ったあの最初の女がまったく自分ひとりでこの世界をひっくり返せるほどの力があつたんだから、ここに一緒にいる女たちは、それを元に戻して、もう一度ちゃんとした状態にすることができるはずだよ。しかも、女たちはそうさせてほしいと言っているし、男どもはそうさせたほうがいいよ。

あたし話を聞いてくれて、本当にありがとうよ。さあ、ろくでもないソジャーナーは、これ以上言うことは何もないよ。

ロビンソン版では、「この演説を文書化し、あるいは、それが聴衆にもたらした効果を十分にわからせることは無理である。彼女の迫力ある容姿、真心を込めた真剣なしぐさを見て、なおかつ、語気の強い、虚飾のない口調に耳を傾けた者たちにしか、この演説を正しく評価できない」<sup>16</sup>と記されている。他方、ゲージ版は、嘲笑や軽蔑を尊敬と賞賛に変えた効果てきめんの演説として、これを高く評価している<sup>17</sup>。

読み書きができない彼女のこの短い演説がこれほどまでに支持され、今日に至るまで語り継

<sup>16</sup> Ed. by Kai Wright, *op. cit.*, p. 212.

<sup>17</sup> Ed. by Kai Wright, *op. cit.*, p. 213.

がれているのは、奴隷制度や女性参政権の問題の核心を的確に捉えているからである。そこには、黒人という人種の憤怒と女の憤怒が飾りのない言葉遣いで見事に結び合わされている。彼女は、男たちと同じ水準で自分の肉体を酷使しながら食いつないできた実体験ゆえに、キリスト教男性聖職者の見え透いた男性優位の論理を明確に批判している。これはまた、女性聖職者に働き口が少ない今日の保守的キリスト教に対する批判としても有効である。ベル・フックスが正しく指摘しているように、彼女は、自分自身の人生を通して、女が男と同等に労働できること、親としての役割を果たせること、暴力に耐えて生き抜く力があることを証明しているわけである。その点が、女性の人権を唱道する他の大多数の白人女性たちと根本的に異なる点であろう。彼女の勇氣ある弁論は、政治に関心のある他の黒人女性たちの意見表明に道を開いたとされる。この演説を機に、女たちを女という社会的身分の領域に引き留める社会のあり方に女たち自身が抵抗し始め、囚人、精神異常者、黒人奴隷などの被抑圧者たちを弁護するいろいろな運動に女たちが参加するようになったわけである<sup>18</sup>。彼女自身はまた、北軍のために黒人兵を募集する働きにも従事した。

上記の演説は、確かに、彼女自身を語っているだけではない。産んだ13人の子供のほとんどが奴隷として売り飛ばされた時の悲痛の叫びを聞いてくれたのはイエス以外にいなかったという悲しみの表白などは、一人息子を失ったナインの寡婦にまつわる有名なエピソード（『ルカによる福音書』7章11節以下）を思い起させてくれる。ロビンソン版では、兄ラザロが死んで悲しみの中にあるマリアとマルタをイエスが訪ね、涙する感動的な場面（『ヨハネによる福音書』11章）を彼女が引き合いに出したとされている<sup>19</sup>。悲しみの中にある者に寄り添うイエスの存在は、彼女にとっては、イエスが女性・子ども・貧者たちの側に自らの体を向けたというフェミニズム的・社会批判的解釈に基づいているのではなく、自分自身の生活体験の一部として実感される事柄である。こういう水準のイエス理解は、現今、広範囲に広がっているフェミニズム的聖書解釈の諸成果を自覚しないまでも、それを先取りし、それどころか、質的にそれをはるかに上回るものがあるように思われる。

そのことは、標準的なフェミニズム的聖書解釈の近年の成果と彼女の演説とを比較してみれば、より明らかとなる。たとえば、『創世記』2-3章に関する伝統的解釈——男性優位、女性劣等——に関して、米国のフェミニスト神学者フィリス・トリブルは、以下の11項目にわたる細目を挙げることにより、それぞれの問題点を厳密なヘブライ語本文解釈によって指摘し、内容豊かな修辞批評学を展開した<sup>20</sup>。

<sup>18</sup> Howard Zinn, *op. cit.*, p. 124.

<sup>19</sup> Ed. by Kai Wright, *op. cit.*, p. 212.

<sup>20</sup> Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia: Fortress Press, 1978, p. 73.

- ①男性たる神は最初に男を造り、最後に女を造った。「最初」は優位を意味し、「最後」は劣等または従属を意味する。
- ②女は男のために造られている。男の寂しさをいやすための協力者である。
- ③自然の法則に反して、女は男から生まれる。女は産むという自然の機能さえ拒絶され、その機能は男に与えられている。
- ④女は男の肋骨である。生存のために男に依存している。
- ⑤男から取り出されたので、女は自律的ではなく、派生的な実体である。
- ⑥男が女を名づけたので、女を支配する力を持っている。
- ⑦男はその父の家を離れ、自分の妻を通して別の新たな父権制家族の単位を設立する。
- ⑧女が男を誘惑し、不従順にした。従って、世界の罪の責任は女にあり、女は信頼に値せず、だまされやすく、愚かである。
- ⑨女は、産みの苦しみによって呪いを受ける。産みの苦しみは、男が土を耕して苦しむこと以上に、厳しい罰である。そのことは、女の罪が男のそれより大きいことを意味する。
- ⑩女が男を求めるということは、女が男に対して忠実で従順であるようにしておく神のやり方なのである。
- ⑪神は男に、女を支配する権限を与えている。

これらの細目の一つひとつに対して、ソジャーナー・トゥルースは、フィリス・トリブルの研究書が登場するよりも120年以上も前に行われた演説を通して、明確な答えを提示している。「キリストは神と女から出てきた。男はキリストと何の関わりもない」と彼女が言い切る時、上記の①～⑦、⑩～⑪はすべて論駁されてしまう。また、「神が造ったあの最初の女がまったく自分ひとりでこの世界をひっくり返せるほどの力があつたんだから、ここに一緒にいる女たちは、それを元に戻して、もう一度ちゃんとした状態にすることができるはずだよ。しかも、女たちはそうさせてほしいと言っているし、男どもはそうさせたほうがいいよ」と彼女が堂々と述べる時、⑧は説得力を失う。ソジャーナー・トゥルースは、楽園追放物語（『創世記』3章）の勘所をよく捕らえて、女には物事を処していく力があることを強調しているように思われる。その点において、ソジャーナー・トゥルースは、神の戒めを破るように巧みに誘惑する蛇に対して、あたかも「神学者」であるかのように一対一で渡り合う女の役割を肯定的に評価しているフィリス・トリブル<sup>21</sup>と同じことを違った言い方で述べていることになる。さらに、「男と同じくらい汗水流し・・・」「これまで子供を13人産んだ」などと彼女が自分の人生を語る時、⑨は正当性を失う。

---

<sup>21</sup> Phyllis Trible, *op. cit.*, p. 110.

つまり、男の肉体の力の論理を完膚なきままに崩してしまうくらいの力が、ソジャーナー・トゥルースの演説には感じられる。それに加えて、彼女は、人間の現実を「原罪」という教義で普遍化してきた伝統的キリスト教の既成観念を十分に批判できている。このような彼女の持ち前の批判力は、奴隷身分の黒人女性として生きてきた苛酷な境遇から生み出されたものであると言えよう。彼女の演説は、人間の現実世界においては実態というものが先にあって、理屈や宗教上の観念はあとからつけられたものにすぎないという当たり前の常識の正当性を証明しているものとして、今もその衝撃と説得力と輝きを失っていない。

ついでながら、「子供13人」ではなく、「子供5人」であったという指摘もある。しかしながら、他の者が記録する際に彼女の話を拡大したとしても、彼女の労苦はいささかも減少することにはならない。

ところで、女性の歴史学者ゲルダ・ラーナーは、考古学上の知見を含む古代諸資料を広範囲に駆使した著書の中で、米国の大学院の聖書学関連のコースでも必読文献として読まれることの多い上記のトリプルの解釈方法について、それが楽天的であると批判している<sup>22</sup>。その研究の原題 (*Creation of Patriarchy*) が示唆しているように、少女時代からユダヤ教の枠組みの狭さに違和感を覚えていたゲルダ・ラーナーの基本的立場は、作られたものとしての家父長制度に取って代わるシステムをどのように作るのかが人類の課題であると考えている点にある。それに対して、フィリス・トリプルのほうは、古代テキストが生み出される状況には、ひとつの潮流——家父長制的な原理——だけではなく、必ずそれに対抗する潮流もあるという立場に立って、あくまでも信仰共同体の枠内に身を置きながら、フェミニズム的聖書解釈に基づく言説を構築している。このように、両者の研究の方法論的自覚と立場の違いがあることもわれわれは認識しておかなければならない<sup>23</sup>。

しかし、読み書きができないわれわれのソジャーナー・トゥルースは、広範囲に資料を駆使するゲルダ・ラーナーの手法も、テキストを厳密に読むフィリス・トリプルの修辞批評学も知らない。それでも、彼女は、女が人類史の初期から肉体労働に従事してきたということを、他から教示されなくても、自らの身をもって知っている。学識ではなく、体験が彼女の現実批判の力そのものとなっている。体験が学識よりも説得力があるのは当然であろう。

さらに、『創世記』3章16節の「私はあなたの産みの苦しみを大いに増す」に注目してみよう。戒めを破った女に対する裁きを宣告したこの有名な一節に関連して、フィリス・トリプルは、(あなたの)「痛み」「苦しみ」「悲しみ」(‘iṣṣeḥônēk) と (あなたの)「妊娠」(wəhērōnēk) を二

<sup>22</sup> ゲルダ・ラーナー著、奥田暁子訳『男性支配の起源と歴史』、三一書房、1996年、250頁以下。

<sup>23</sup> この二人の議論については、下記の拙稿を参照。新免貢「男性支配と聖書」『共同研究：多民族社会における宗教と文化 2001年度：No.5』、宮城学院女子大学附属キリスト教文化研究所、2002年3月25日、37-45頁。

詞一意 (hendiadys) とみなし、「出産の痛み」(“pain in childbirth”) と訳している<sup>24</sup>。ユダヤ教聖書の英語版<sup>25</sup>も、これに近い訳表現(“pangs in childbirth”)を採用している。旧約学の泰斗フォン・ラートは、女の命を消耗させる事実としての出産の苦しみ (Beschwerden der Schwangerschaft) がこのテキストに込められているとする<sup>26</sup>。これに対して、他の男性学者などは、前者を人生一般の現実の「苦しみ」と解し、後者の「妊娠」をそれと引き離して考え、慎重な姿勢を崩していない<sup>27</sup>。七十人訳——ユダヤ教聖書 (旧約聖書) のギリシア語訳——では、前者を「あなたの諸々の苦しみ」(tas lupas sou)、後者を「あなたのうめき」(ton stenagmon sou) と訳した上で、「あなたは諸々の苦しみのうちに子たちを産むであろう」(en lupais texē tekna) と続けている<sup>28</sup>。しかし、ソジャーナー・トゥルースは、両方の苦しみを知っているので、そういうテキストに関する解釈上の諸問題は意味をなさなくなる。彼女にとっては、「苦しみ」は、テキスト解釈に関する学問上の議論の対象でもなければ、学術論文の単なるテーマでもなく、彼女自身の現実の「苦しみ」でしかない。言い換えると、黒人女性の奴隷身分であるということに伴う彼女の「苦しみ」は彼女自身である。彼女は、奴隷として、また、女として受けてきた酷い仕打ちのゆえに、「苦しみ」と呼ばれなければならない存在である。

また、男性支配原理を批判する方法論に基づくゲルダ・ラーナーの歴史的分析と比較しても、ソジャーナー・トゥルースの発言は、何ら遜色がない。彼女は自分自身が奴隷であったので、肉体的力に立脚する男性支配の原理のからくりがよく見えていた。ゲルダ・ラーナーは、男性支配を支えている要因として、マルクスやエンゲレスが強調する富の蓄財よりも、男の肉体的な強さ、腕力に注意を促している。さらに、ゲルダ・ラーナーは、肉体労働のゆえに女性の骨のほうに男性のそれより太い場合があるという考古学上の事実を提示することにより、古代社会において女が肉体労働に従事してきた実態を明らかにした。しかし、約6フィートの上背のソジャーナー・トゥルースは、自分自身がその生き証人であるので、何か他に証拠を提示しなくても、自分自身をそのまま語るだけで、伝統的キリスト教の既成概念や男性支配に対する批判になったのである。

このように、ソジャーナー・トゥルースは、ゲルダ・ラーナーやフィリス・トリプルらによる学問的・知識人的議論の枠を超えて、自らが男性支配のもとに抑圧されている身であることを、上述の演説を通して証言したことになる。まさに、知性によってではなく、自分の体で覚

<sup>24</sup> Phyllis Trible, *op. cit.*, pp. 127.

<sup>25</sup> TANAK: *The Holy Scriptures. The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1985, p. 7.

<sup>26</sup> Gerhard von Rad, *Der erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, s. 61, 66.

<sup>27</sup> たとえば、月本昭男訳『創世記』(『旧約聖書 I : 律法』)、岩波書店、2004年、9頁、注7。関根英雄訳『旧約聖書』、教文館、1997年、7頁。

<sup>28</sup> Ed. By Alfred Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979, p. 5.

えた言葉で体験を語る時、その言葉は、飾りが無いゆえに、学問的言説を圧倒すると言わねばならない。ソジャーナー・トゥルースにとっては、奴隷制度や男性支配、それに依存するキリスト教のあり方は、学問的方法論を駆使して論じる水準の問題ではなく、それにまつわる事実の一つひとつを突きつける仕方で世の多くの人々にその誤りを認識させるべき問題なのである。他方、黒人女性に対する蔑視は、彼女にとっては、単なる倫理・道徳の問題を超えて、奴隷制を支持するキリスト教側を含む抑圧者側の認識の誤りの問題なのである。こういう水準の認識の誤りは、社会の伝統的価値観や枠組みの中に入れ子状態で自己の立場を保持しようとする現今の保守化したキリスト教に対してもよくあてはまると思われる。また、こういう問題意識を自覚しないところに、保守化に傾く現代キリスト教の閉塞性が現れているとも言える。他方、非学術的であるがゆえの彼女の鮮明な問題意識は、伝統に固執するタイプのキリスト教や、やがて消えていく学術的記述とは違って、粘り強く継承されていくに違いない。

### 3. 奴隷にとって7月4日とはどういうものであるのか？

次に取り上げるフレデリック・ダグラス（1817？－1895年）は、制度としてのキリスト教会の偽善的体質を正面から正しく批判している。1845年、彼が27歳の時に出版された感動的な自叙伝<sup>29</sup>によると、彼自身はその波乱の生涯のいろいろな局面で何回か名前を変えている。母親から付けられた彼の名前は、「フレデリック・アウグストゥス・ワシントン・ベイリー」(Frederick Augustus Washington Bailey)であった。ボルチモアを出る時には「スタンリー」(Stanley)、ニューヨーク到着時には「フレデリック・ジョンソン」(Frederick Johnson)、そして、ニュー・ベドフォードでは「フレデリック・ダグラス」(Frederick Douglass)と名前が変わっていく<sup>30</sup>。しかし、「フレデリック」だけは、変わらないままであった。フレデリック・ダグラスは、メアランド州生まれの奴隷であった。そして、奴隷であっただけではなく、逃亡奴隷であった。奴隷に対する虐待や搾取のすさまじさ、キリスト教という宗教が奴隷制度を補完する機能を果たしていたこと、並びに、一度は未遂に終わった彼自身の奇跡的な逃亡劇(1838年)などは、彼の半生をつづった自叙伝に克明に描かれている。彼の自叙伝は、単なる苦勞物語ではなく、奴隷制度を告発する物語である。それによると、彼の父親については、彼の白人の主人であるとの噂があった。奴隷の主人が奴隷の父親であるという関係は、彼が述べているように、当時珍しくなかった。彼は奴隷身分であるがゆえに、自分の年齢さえ定かではないのである。それに加えて、驚くべきことは、雄弁で鳴る彼自身が元々ABCのアルファベット文字

<sup>29</sup> 日本語訳は、「ある黒人奴隷の半生」(刈田元司訳)という題で出版されている(『世界ノンフィクション全集39』筑摩書房、1963年、3－109頁)。

<sup>30</sup> Frederick Douglass, Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, in *Frederick Douglass: Autobiographies*, The Library of America, 1994, p. 93.

さえ知らなかったことである。彼は女主人から文字を習い、いろいろな制限にもめげず、隠れながらも文字を書く練習をした。板塀、煉瓦塀、舗道にチョークを使って字を書く練習をしたのである。いろいろな人々との関わりの中で、単語を一つひとつ覚えていきながら、彼は、自分を取り巻く世界、自分自身の奴隷としての立場がいかなる意味を持つかを知るようになる。逃亡後、彼の名はよく知られるようになった。イギリスにも渡って見聞を広げて帰ってきてからは、持ち前の雄弁と表現力を生かして、各地で聴衆を魅了する演説を行った。「奴隷にとって7月4日とはどういうものであるのか?」(“What, to the Slave, is the Fourth of July?”)と題する長い論文調の名演説は、1852年、ニューヨーク州のロチェスター市開催の独立記念日の記念式典の場で行われたものである。

以下に掲げるのは、奴隷制度の誤りを厳しく糾弾する当該演説の中で、特に、キリスト教批判が前面に展開されていると思われる部分を抽出し、訳したものである。元のテキストとの間における不一致のゆえに、既存の訳<sup>31</sup>をあえて用いていないことを断っておく。

・・・アメリカの奴隷にとって、皆さんの7月4日とはどういうものなのでしょうか。私が答えます。それは、一年の中の他のどの日よりも、はなはだしい不公平と虐待を奴隷に暴露する日です。奴隷は絶えずその犠牲になっているのです。奴隷にとって、皆さんの式典は、茶番劇です。皆さんが誇りとする自由は不浄な放縦です。皆さんの国家の巨大さは思い上がった虚栄です。皆さんの歓喜の騒ぎは空虚で、心がこもっていません。压制者たちの告発は、厚顔無恥です。自由と平等を求める皆さんの叫びは、うわべだけで名実があい伴わないものです。皆さんの祈りと讃美歌、皆さんの説教と感謝の言葉は、あれだけ宗教的にいい気分になって厳肅さがあっても、奴隷にとっては、単なる大言壮語、まやかし、ごまかし、不敬、並びに、偽善——野蛮人の国家を辱める犯罪を覆い隠す薄いヴェールのようなもの——です。・・・

この国の教会は、奴隷として死んでいくという不当な取り扱いに無関心なばかりか、それどころか抑圧者たちの味方をしています。教会がアメリカの奴隷制度の砦になり、アメリカの奴隷捕獲人の盾になっています。教会のともし火として立つ多くの雄弁な聖職者たちが、破廉恥にも奴隷制度全体に、宗教と聖書の後ろ盾を与えているのです。人間は当然ながら奴隷になることがあり、主人と奴隷の関係は神によって定められており、逃亡奴隷を主人に送り返すのは、明らかに、主イエス・キリストの信奉者たちの義務であると説教してきました。キリスト教の代わりに、この恐ろしい冒瀆を世間に押し付けています。

私としては、まあ、このような聖職者たちによって説教される福音よりもむしろ、不信心

<sup>31</sup> 荒このみ訳、上掲書、72-73頁、83-87頁。

歓迎！ 無神論歓迎！ なんでも歓迎！ということでしょうね。彼ら聖職者たちは、宗教という名そのものを暴虐行為と野蛮な虐待の手段に変形させ、この時代において、トマス・ペイン、ヴォルテール、ボリングブルックの不信仰な書物を全部ひっくるめたもの以上の不信仰者たちに堅信札を授けるために仕えています。このような牧師たちには正しい行為の原理原則、共苦のあわれみの心も宿らず、宗教を冷たく無情なものにします。神の愛の美しさを奪い取り、宗教の玉座に巨大で恐ろしくおぞましい形式をゆだねるのです。それは、抑圧者たち、暴君たち、人間泥棒たち、凶悪犯たちの宗教です。それは、天上に由来する「純粹で穢れなき宗教」ではなく、また、「最高級の純粹で、それから平和的で、願いが聞き入れられやすい、慈悲と良い報いに満ちた、不公平ではなく偽善でもない」宗教でもなく、貧者たちよりも金持ちを好み、ペしゃんこにされている者たちよりも高慢な者たちを高く位置づけています。人類を奴隷たちと暴君たちに分類します。鎖をつけた人間にそのままにいるように命じ、抑圧者には抑圧を続けよと命じます。人類の盗人たち、人間を奴隷にする人々によって信仰告白され、享受される宗教です。神を、人を分け隔てする者にし、神が人類の父であることを否定し、さらに、人類が兄弟であるという偉大な真理を地中の中に踏みつけています。これらすべてのことが、われわれの国家と国民の一般の教会や一般の礼拝に関して当てはまっていると私は断言します。これらの宗教、教会、礼拝は、神の靈感を受けた知恵を根拠にして言えば、神の目から見て忌まわしいものであると私たちは宣言します。預言者イザヤの言葉遣いで、アメリカの教会には、次のような言葉が向けられるのがいいでしょう。「空しい供え物をもうこれ以上携えてきてはならない。薫香はわたしの忌み嫌うもの。新月祭、安息日、また会衆を呼び集めることにわたしは我慢できない。そういうのは邪悪である。荘厳な儀式でさえそうである。あなたがたの新月祭と定例の祭りとは、わが魂の憎むもの。それらのものはわたしにとって悩みの種だ。わたしは、それらのものに耐えるのにうんざりしている。あなたがたが手を前に広げるとき、わたしは目をおおって、あなたがたを見ない。多くの祈りを捧げても、わたしは聞かない。あなたがたの手は血まみれである。悪を行うことを止め、立派な行いをせよ。正義を求め、抑圧された者たちを解放し、父なし子たちのために裁きを行い、寡婦の訴えを弁護せよ」(『イザヤ書』1章13-17節、訳者注)。

アメリカ合衆国の教会が奴隷制度を支えるためにやらかしていることとの関連で見れば、アメリカ合衆国の教会は、非難されるべきです。しかし、奴隷制度を廃止する能力との関連で見れば、アメリカ合衆国の教会の罪は極めて重いのです。アメリカ合衆国の教会が非難されるべき罪は、遂行した行為の罪であることはもちろんのこと、遂行すべきことをしない罪でもあります。アルバート・バーンズは、「教会内で奴隷制度が支持されていない限り、奴隷制度をひと時でも支持しそうな力は教会の中からは出てこない」と言明しました。その時、彼は、この問題の現状をいやしくも観察する者の常識なら真実として受け止めることを口に

しただけのことです。

宗教出版物、説教壇、日曜学校、会合、教会組織、宣教師、わが国の聖書・トラクト配布協会の持ち前の巨大な力を結集してこぞって奴隷制度と奴隷の所有に反対させるべきです。そうすれば、犯罪と流血の制度全体は風に撒き散らされることでしょう。こういうことをしなければ、考えうる最も恐ろしい責任に関わることになります。

奴隷制度反対運動を遂行しながら、私たちは、教会を大目に見てくれとか、聖職者は容赦してくれと言われてきました。でも、そんなことがどうしてできますかと私たちのほうこそ、お尋ねします。私たちが奴隷救済のための努力をする最初の段階でぶつかるのが、私たちに對してこぞって反対して戦いを挑んでくるこの国の教会や聖職者たちです。私たちは、戦わざるをえないか、逃げるかのどちらかしかないのです。お願いですから、私は知りたいのです。過去2年間、北部の説教壇からの耐え難い激しい言葉の攻撃と同じくらいのものがある方面から私たちの仲間たちに対して行われたかを。抑圧者たちを擁護する側として登場したのが、アメリカ合衆国の選ばれた神学者たちです。彼らは、持ち前のいわゆる敬虔さと本物の学識ゆえに尊敬されています。バッファローのロード家、ニューヨークのスプリング家、オーバーンのラスロップ家、ブルックリンのコックス家、スペンサー家、ボストンのガネット家、シャープ家、ワシントンのデューイ家などのこの国の偉大な輝ける宗教指導者たちは、神の權威をまったく否定して、ヘブライ人の模範や使徒たちの忠告に反する教えをわざと説いてきました。それでいて、彼らは、聖職に召されたのは神によってであると告白しています。彼らは、「われわれは、神のおきてよりも人間のおきてを優先して守らねばならない」と教え込んでいるのです。

私の心は、このような神への冒瀆にうんざりしています。こういう人たちを「イエス・キリストの永続的な模範であり代表」としてどうして支持できるのかは、不可解ですが、それを見抜くことは他の人たちに任せます。しかしながら、アメリカ合衆国の教会という言い方をする時、わが国の宗教組織の大部分を指して申し上げていることをはっきり理解していただきたいのです。例外はあるし、そのことを私は神に感謝しています。この北部の諸州には、気高い方々が散在しています。その中で、ブルックリンのヘンリー・ウォード・ビーチャー、シラキュースのサミュエル・J・メイ、並びに、説教壇のわが畏友は、立派な見本です。さらに、言わせてください。高尚な宗教心と情熱を私たちの仲間たちに吹き込み、私たちを激励して、奴隷を鎖の束縛から解放する偉大な使命に関わらせる義務はこういう人たちの上にかかっています。・・・

稀に見る雄弁家フレデリック・ダグラスは、この演説が行われる前、すなわち、1948年1月21日、自らが主宰する新聞 (*The North Star*) の中で、カリフォルニアやニューメキシコ獲得に

つながったメキシコ戦争（1846－1848年）に関連して、「メキシコはアングロ・サクソンの強欲と支配欲の犠牲になるのが決まっているように思える」と書いて、この戦争に対する公然とした反対行動が見られないことを批判している<sup>32</sup>。このようなやるべきことをやらないという不作為の罪を糾弾する態度は、上記引用の演説全体にも見られる。

フレデリック・ダグラスにとって、奴隷制度はいろいろな論理で説明すべきものではなく、根本的にそれが誤りであるという立場に立っている。奴隷として生まれた彼自身の実体験から導き出されるその立場は、当然キリスト教批判と結びつく。例の自叙伝においても、彼は、「ある人々は奴隷であるのに、他の人々は主人であるというのはなぜか。現状がこういうふうではなかった時代がかつてあったであろうか。いかにしてこの関係が始まったのか」と問いつつ、奴隷制度の真の原因は神の側にではなく人間の側にあるとして、その犯罪性を指摘している<sup>33</sup>。それゆえに、奴隷制度を社会のシステムとして擁護する立場に立つキリスト教会のあり方が、彼によって厳しく非難されている。彼はまた、「私がこれまで出会ったすべての奴隷所有者たちの中で、信心家たちが最も悪質だったからである。彼らが最も欲深く、最も下劣であった」<sup>34</sup>とさえ述べている。辛らつではあるが、この興味深い言葉にも、奴隷制批判とキリスト教批判が結び合わされている。フレデリック・ダグラスにとって、奴隷制の残忍性を批判することは同時に、それを支えているキリスト教の偽善を批判することにならざるを得ない。逆に、制度としてのキリスト教のまやかしを批判することは同時に、それによって支えられている奴隷制のまやかしを批判することにならざるを得ない。それがまた、彼の基本姿勢でもある。そのような仕方、宗教批判が非妥協的に現実批判となっているがゆえに、彼の演説は説得力がある。

もちろん、フレデリック・ダグラスに対しては、反論めいたものもあった。彼は一時期、逃亡奴隷を追跡する者たちの手を逃れるために、英国に渡り、1846年5月12日、フィンズバリーの礼拝堂で「アメリカの奴隷制度がどういうものであるのか」(“What is American Slavery?”)<sup>35</sup>と題する演説を行ったことが知られている。その中で、彼は、奴隷制度の非人間的な実態を暴露し、キリスト教と奴隷制度がいかに提携しているかということも合わせて非難している。聖職者たちが福音を説かないで、ありとあらゆる手を尽くして、奴隷制に抵触する聖書の文言を退けて、奴隷制を裏付けるためのこじつけた聖書解釈をやらかしているという彼の当時のキリスト教批判は、最近の学問的諸成果に基づく新しい知見を取り入れようとせずに牽強附会の解釈に腐心する今日のキリスト教に対する批判としても十分に通用する。しかし、彼のキリスト教批判は、キリスト教を後退させ、徐々に衰えさせることになるのではないかとの指摘を幾度

<sup>32</sup> Howard Zinn, *op. cit.*, p. 157–158.

<sup>33</sup> Howard Zinn, *op. cit.*, pp. 180–181.

<sup>34</sup> Frederick Douglass, *op. cit.*, p.68.

<sup>35</sup> Ed. by Kai Wright, *op. cit.*, pp. 203-210, esp. 208.

となく受けることになる。その指摘は、要するに、「話はわかるが、そこまで言うのはちょっと言い過ぎではないか。もう少し穏やかに！」と言い換えることができよう。これと同質の指摘はしばしば、今日のキリスト教批判の言説に対しても向けられている。フレデリック・ダグラスは、自分が受けた指摘に対して、『マタイによる福音書』25章31節以下などの一連の有名な聖書箇所を示唆することにより、神への愛と人への愛を原則とする宗教を愛していること、及び、生身の人間に鞭を打ち、精神を破壊し、奴隷を所有する宗教を憎んでいることを明確な答えとして突き返している。これは実に見事な反駁となっている。

このような奴隷制批判とキリスト教批判の結びつきは、「皆さんの祈りと讃美歌、皆さんの説教と感謝の言葉は、あれだけ宗教的にいい気分になって厳肅さがあっても、奴隷にとっては、単なる大言壮語、まやかし、ごまかし、不敬、並びに、偽善——野蛮人の国家を辱める犯罪を覆い隠す薄いヴェールのようなもの——です」という上記の演説の中の発言にもよくあてはまる。これと同様の趣旨の発言が、同じ演説の中に見られる<sup>36</sup>。

私たちの国の教会が、(わずかな例外はありますが)、逃亡奴隷法を信仰の自由への宣戦布告と思わない事実は、教会が宗教を単に礼拝の形式、口先だけの儀式と見なし、人間への積極的な慈悲、正義、愛、善意を求める極めて重要な原理と見なしていないことを示しています。慈悲よりも犠牲を、正しい行為よりも賛美歌斉唱を、実践的な正義よりも厳肅な礼拝を尊ぶのです。家のない者たちに避難所を提供し、餓える人々にパンを与え、裸の者たちに衣類を与えようとせず、これらの憐れみの行いを禁じる法律の遵守を命じる人たちによって司式される礼拝など、呪いではあっても、人類への祝福ではありません。聖書は、こういう類の連中をすべて「律法学者、パリサイ人、偽善者・・・」と呼んでいます。

いかに厳かに執り行われようとも、宗教儀式的持つ社会的機能が、奴隷であった彼の目にはよく見えていると言えよう。それとは対照的に、前項で取り上げたソジャーナー・トゥルースは、宗教上の祝祭日を祝うことについては肯定的であり、それを彼女なりに楽しんでいたのである(上述の伝記、pp. 610ff.)。彼女は、他から妨害されることのない自分だけの祈りの場所を確保し、神に救いを求めて、しばしば叫んだと言われている。しかし、フレデリック・ダグラスは決してそうではなかった。儀式なるものが連帯感や霊的高揚を生み出す効果があるとしても、被抑圧者側にとって、世の中の諸矛盾を覆い隠す宗教儀礼は、自分自身の世界とはまったく異なる別世界の次元の営みであるに違いない。そのことを紀元前8世紀の昔に鋭く指摘したのが、一群の預言者たちであり、フレデリック・ダグラスは、その中から預言者イザヤの言

<sup>36</sup> Ed. by James Daley, *op. cit.*, p. 27.

葉（『イザヤ書』1章13-17節）を引用する。ただし、16節はどのようなわけか引用の中に含まれていない。引用自体は、一部の前置詞と文章の順番の違いを除いて、欽定訳<sup>37</sup>に従っているように見受けられる。教会は、礼拝儀式を守ることにより、「人類が兄弟であるという偉大な真理」を叩き潰し、聖職者たちは、「不義を働く者たちに堅信礼を授ける」ために仕えているとされる。荒このみ氏は、「堅信礼を授ける」に相当する語（“confirm”）を「認める」と訳している。しかし、その訳表現では、不義を働く者たちをどのように認めるかが不明瞭なままである。そこで、この語をキリスト教用語と解して、筆者としてはこれを「堅信礼を授ける」と訳すことにした。いずれの訳であれ、キリスト教会がいかに社会的有力者たちの側に立っているかを彼が主張していることに変わりはなく、社会的有力者を「正会員」にするという意味がそこに含まれていることは確かであろう。

この種のキリスト教批判は、礼拝の小手先の刷新を試みている現今の体制派教会の体質にもよく当てはまっており、興味深い。アルバート・バーンズの言葉を引き合いに出して述べているように、教会外だけではなく、教会内で奴隷制度が支持されているゆるぎない現実があることにフレデリック・ダグラスは注意を促している。

いずれにせよ、国家的あるいは政治的な意味合いを持つ宗教儀式を執り行う聖職者は、その動機がいかに純粋なものであろうとも、ピエロの役割を担わされることになる。そこで今度は、フレデリック・ダグラスは、聖職者批判を展開する。聖職者たちは本来、福音を語るののであれば、「教会のともし火」であるはずである。しかし実際は、教会が奴隷制度の防波堤の役目を果たしている以上、その言論を通して聖職者たちは、奴隷制度を根拠付ける働きを担うことになる。もっと端的に言えば、奴隷制度が社会を支えていた当時、聖職者であるということは、奴隷制を弁護する側に立つことを意味するのである。しかも、主人と奴隷との関係が神によって定められたとする聖職者たちのメッセージは、奴隷たちを奴隷のまま放置することを正当化する役割を果たす。われわれは、ここでインディオ支配のために援用されたアリストテレスの「先天的奴隷人説」を想起してもよい<sup>38</sup>。しかし、奴隷制擁護のメッセージの根拠自体は、聖書の文言から容易かつ豊富に引き出すことができる。旧約聖書から新約聖書に至るまで、聖書における奴隷関連の言及を通して、いかようにも解釈の幅を広げ、奴隷制度のイデオロギーを組み立てることもできる。特に、ローマ帝国の奴隷制社会の論理を前提とする文言や、権力に逆らわない生き方を説く文言は、新約聖書のいくつかの文書やその他の初期キリスト教諸文献に確認できる。

たとえば、「すべて人の立てた制度に、主のゆえに、従いなさい。主権者としての王・・・長

<sup>37</sup> *The Holy Bible: King James Version*, A Meriden Book, 1974, p. 552.

<sup>38</sup> この問題に関しては、『アリストテレスとアメリカンインディアン』（L. ハンケ著、佐々木昭夫訳、岩波書店、1974年）に詳しく紹介されている。

官・・・これに従いなさい」(『ペトロへの手紙2』2章13-17節)、「支配者、権威ある者に服し・・・」(『テトスへの手紙』3章1節)、パウロの『ローマの信徒への手紙』13章1節以下の言葉(「上に立つ権威に従うべきである・・・」)、キリスト教という宗教を変更不可能な永遠の神の摂理という構想の下で定義しながらローマとの親和な関係を印象づける『使徒言行録』(10-11章、24-26章)などを挙げることができる。あるいは、「あなたがたを人民の王、支配者として認め、王者の権能に加えて分別ある判断力をそなえた者たることが、人々の眼に示されるよう祈ります」(ユスティノス『第1弁明』17・3)<sup>39</sup>、「われわれは皇帝を、われらの主が選び給うた者として尊敬しなければならぬのである」(テルトゥリアヌス『教護論』33・1)<sup>40</sup>、「あなたは、支配の諸力を通して、世の永遠の組織を蹟にして下さった・・・」(『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ(1)』60-61章)<sup>41</sup>などを引き合いに出すこともできる。これらの証拠資料には、ローマ社会に適合していく生き方を意識した政治的弁明が強く感じられる<sup>42</sup>。こういう政治的スタンスをはじめからキリスト教は抱えているが、それがアメリカ合衆国という比較的新しい国家の社会体制にまできっちり継承されている。

このように、キリスト教の信仰基準とされる聖書の文言の中に支配と被支配との関係を前提とする考え方が明確に存在する以上、聖職者たちが聖書を盾に取ってメッセージを語る時、そのメッセージは自ずと社会の枠組みを支える論理となる。教会の代表者たる聖職たちによる奴隷制度擁護のメッセージの再生産は、奴隷制度をますます強固なものにしていくことになる。そこで今度は、フレデリック・ダグラスは必然的に、批判の矛先を学識ある神学者たちに向けていくことになる。彼らは「神によって聖職に召された」と言っておきながら、米国社会のシステムを支える奴隷制度を守る側に回ることにより、「神のおきてよりも人間のおきてを優先して守らねばならない」と教えていると批判されている。こういう聖書<sup>43</sup>からのものと思われる効果的なレトリックの使用は、フレデリック・ダグラスの演説の根幹を成している。これは、敵として認識する相手側が熟知した聖書の言葉遣いで、相手の問題点を指摘していくという高度な説得術と言えよう。信仰の基準として標榜する聖書の教えに自ら背いている彼らを「イエ

<sup>39</sup> 柴田有訳『キリスト教教父著作集1』、教文館、1992年、34頁。

<sup>40</sup> 鈴木一郎訳『キリスト教教父著作集14』、教文館、1987年、81頁。

<sup>41</sup> 小河陽訳『クレメンスの手紙——コリントのキリスト者へ(1)』(荒井献編『使徒教父文書』)、講談社、1998年、132-133頁。

<sup>42</sup> Heikki Räisänen, *The Rise of Christian Beliefs: The Thought World of Early Christians*, Minneapolis: Fortress Press, 2010, pp. 295-6.

<sup>43</sup> おそらく、これは、イエスの受難を否定した弟子集団の代表者ペトロを叱責したイエスの言葉「サタンよ、引き下がれ。あなたは神のことを思わないで、人のことを思っている」(『マルコによる福音書』8章33節)を援用したものであると思われる。この弟子批判は『マルコによる福音書』の重要な執筆動機であるが、それが著者と同時代のキリスト教批判の意味合いを持つことは十分にありうるであろう。

ス・キリストの永続的な模範であり代表」として支持できないとするフレデリック・ダグラスの心は、彼らの敬虔という名の神への冒瀆に直面して落ち込んでいる。

ところで、こういう落ち込みと落胆は、人間を踏みにじる暴力的なシステムに異議を唱えてきた後代の人々も経験してきたことでもある。たとえば、フレデリック・ダグラスよりは1世紀後の人物で、キング牧師と同世代の稀有な市民運動家D・デリンジャー氏も、その一人である。彼は、キリスト教倫理を学として築き上げたユニオン神学校の有名教授ラインホルド・ニーバー氏の授業に参加した。しかし、イェール大学で研究者としての将来を嘱望されたほど頭脳明晰な彼は、ニーバー氏に失望した<sup>44</sup>。というのは、ニーバーは、徴兵拒否などの態度を「ユートピア的」と言って非難したからである。学生たちがそのことで監獄へ護送されていく時、礼拝堂での説教の中で、ニーバーは、「キリストの原理に従う一人の教師として自分が犯した最大の失敗は、キリスト教の現実(リアリティ)というものを彼らに教えることができなかった」と語ったと伝えられている。フレデリック・ダグラスの演説のキリスト教批判の趣旨にもよく合致するので、ニーバーに対するD・デリンジャー氏の失望を表明した部分の言葉を以下紹介する<sup>45</sup>。

・・・ラインホルドは神を「まったくの他者」と見るようになっていた。神が私たちに与えた逃れられぬ「原罪」という、彼自身の(そして他のすべての人の)重荷に苦しみ、悩んでいるというのに、彼は、神を、はるか遠く離れた、近づきたい、基本的には未知の、経験できない君主だとした。ニーバーによれば、神とは、知ることも問うことも許されぬ神ご自身の理由によって、私たちが精神の面で貧者であるように運命づけられた、というのだ。これを聞いて、私は、地上の王たちが奴隷たちに運命づけた物質面での貧しさのことをすぐに連想した。支配層によって、奴隷は君主の権限を受け入れ、君主を崇拝すべきだとされていたように、「ライニー」(ラインホルド・ニーバーのこと)も、すべての真のクリスチャンは、王なる神を崇めねばならぬ、と目をむき、声を荒立てるのだった。神は不可解、不可知であり、また私たちがその罪によって打ちひしがれているにもかかわらず、しかし最後には神は、その神聖なる恩寵によって、われらに救済を与えてくださるのだ、と彼は言う。

神学者たちの多くが自らの人生のリスクをかけてまで、世の中の変革に貢献できる位置に必ずしも立っているわけではないことは、いつの世においても変わりあるまい。アメリカ合衆国の政治思想に深い影響を与えたニーバーほどの重要人物もまた、その例外ではありえなかった

---

<sup>44</sup> このあたりの事情については、彼の自叙伝的書物(D・デリンジャー著、吉川勇一訳『「アメリカ」が知らないアメリカ——反戦・非暴力のわが回想』、藤原書店、1997年)に詳しく紹介されている。

<sup>45</sup> 同上、87頁。

のである。彼は、イエスの実行しがたい倫理的な言葉を「不可能の可能性」と評したが<sup>46</sup>、その説明では、現実社会の諸課題に取り組む姿勢を生み出すどころか、何もしないで済む論理に傾く恐れさえあろう。机上の学は、いかに精緻な論に立脚しようとも、実践には結びつきにくいものである。

しかし、ソジャーナー・トゥルースやフレデリック・ダグラスなどの被抑圧者たちは、「最後には神は、その神聖なる恩寵によって、われらに救済を与えてくださるのだ」という陳腐な水準の議論に簡単に絡め取られるほど純情無垢ではない。この二人はむしろ、現実が簡単に変わるほど甘くはないという認識においては、ニーバー以上に現実感覚を持ち合わせていたに違いない。過酷な現実は変わりようがないという言説は、ソジャーナー・トゥルースやフレデリック・ダグラスなどの被抑圧者たちの側に有利に働く論理ともなりうると同時に、ニーバーのような学者にとって都合のいい論理ともなりうるという点で、分水嶺のような働きをする。前者は、そこから、過酷な現実を押し返していくレトリックを生み出し、他方、後者は、世の中のシステムを支えるレトリックを考案する。こういうせめぎ合いが、これまでの歴史の中で、いろいろな仕方で展開されてきたのである。

いずれにせよ、フレデリック・ダグラスのキリスト教批判は、教会批判、礼拝批判、聖職者批判、神学者批判と広範囲に及び、そのいずれもが奴隷制批判と結びついているだけではなく、前項で紹介したソジャーナー・トゥルースの場合と同様、真理を探究しているはずの学者たちの理論的枠組みや主張をはるかにしのぐ説得力と迫力があることに変わりない。学者の理論的枠組みは、外側からの観察から生み出される限り、世の中の諸制度を支配する権力にむしろ近い。

そこで、学者の理論的枠組みの限界を示す一例として、日本でも読者の多いドイツの世界的な新約聖書学者G・タイセンの分析の一部を紹介する。G・タイセンによれば、イエスが実践した家族・財産・故郷の放棄——「放浪のラディカリズム」——の理念が、時代の経過と共に、現実的に機能しにくくなり、「温情の家父長制」(Der Liebes-patriarchalismus)がそれにとって代わったとされる。

この温情の家父長制は社会的な格差を既成のもととして甘受し、なおかつ、これを配慮と温情の責務によって緩和するものである。この責務は、まさに社会的強者に対してこそ有効になるが、社会的弱者からは服従、忠誠、および尊敬が要求される。どのような思想上の資料からでも、この理念は得られる。一方では深い一体感と友愛をその構成員から要求し、しかし他方では極めて多様な層を包含する利益社会の人と人との間の諸関係を形成する課題を、

<sup>46</sup> Reinhold Niebur, *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: The Seabury Press, 1979.

大部分のヘレニズム的キリスト教はこの理念によって克服したのである<sup>47</sup>。

イエスの生活実践が後代の教団で破綻し、それに代わるシステムが「温情の家父長制」であったとしても、そのシステム自体は当然、社会的強者の側に有利に働く。主従関係を強要される奴隷の側にとっては、たとえ「温情」が働く関係であったとしても、主人が善良に見えているかどうかは別問題である。G・タイセンの理論は、従来の教会の学としての狭い範囲に留まっていた護教論的な新約聖書研究に新風を吹き込んだと言える。しかも、キリスト教の社会的実践の根拠付けともなりうる彼の一連の著作は、アメリカ合衆国の主な神学部では必読文献として扱われ、一時期、米語圏でも高い人気を誇った。しかしながら、「温情の家父長制」という理論的枠組みは、外側からの観察に基づいているという制約がある。つまり、「温情の家父長制」の枠内に束縛されている奴隷の恐怖の現実がそこからは見えていないのである。それどころか、「温情の家父長制」という理論的構築物自体に論理の矛盾があるかもしれない。そもそも家父長制に温情などがあるのかどうかも、問われてしかるべきである。実際、圧倒的な支配と無力の被支配との関係に「温情」などが介在するとは、想像し難い。たとえ「温情」が支配と被支配との間に介在するとしても、それは支配力に基づく「温情」であり、強いられた尊敬を伴う。主人と奴隷との関係においては、そういうことがしばしば見られる。フレデリック・ダグラス自身がそのような主従関係を目撃体験している。したがって、奴隷制度という名の社会の仕組みを規定している支配・被支配の関係の根底にある非人間性と残虐性にフレデリック・ダグラスは気づいていたのである。奴隷制に関しては、「温情」よりも、非人間性と残虐性のほうが、実態として事実なのである。そのような偽らざる諸事実の前に、学問的な理論的構築物や言説は、立場を失うと言っても差し支えない。

ところで、「温情の家父長制」という概念が有効に機能しがたい例を取り上げてみよう。たとえば、キリスト教の愛の実践例として、投獄中にパウロによって書かれたものとして新約聖書に収められている私信『フィレモンへの手紙』——紀元後50年代半ば頃成立と推定される<sup>48</sup>——がしばしば引き合いに出されるが、「温情の家父長制」を視野に入れてこれを無批判的に読めば、「逃亡奴隷オネシモ」の現実も見えてこないと言うべきである。これを従来どおりに、逃亡した召使を寛大に処遇するように友人に訴えた小プリニウス書簡とは違った「愛の手紙」と一方的に評するだけでは、不十分なのである<sup>49</sup>。確かに、これは美しい「愛の手紙」としての雰囲気

<sup>47</sup> Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen : J. C. B. Mohr, 1979, s. 268-269.

<sup>48</sup> Helmut Koester, *History and Literature of Early Christianity: Volume 2*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 131.

<sup>49</sup> 詳細な釈義は、下記の注解書を参照。ペーター・シュトゥールマッハー著、青野太潮訳『EKK新約聖書註解：ピレモンへの手紙』、教文館、1982年。

漂っている。なぜなら、パウロがそのように書き綴っているからである。しかしながら、これはむしろ、主人の金をくすねるなどの不義理を働いて逃げた奴隷オネシモの処遇をめぐる「逃亡奴隷取り扱い文書」<sup>50</sup>として読まれなければならない。しかも、奴隷身分ではない著者パウロ自身が、当の逃亡奴隷の主人に対して、「もう十分に立ち直っている」「無益な人間ではなく有益な人間になっている」ことを理由に、奴隷を元の主人のところに帰すという恐ろしい事務的文書なのである。「主にある、愛する兄弟」として逃亡奴隷オネシモを受け入れるように主人フィレモンに促しているのは、自分の言い分を首尾よく通す言葉の方便であり、そういう意図も当該文書の行間に感じられる。たとえパウロが「愛」という言葉を並べようとも、また、逃亡奴隷オネシモを自分の「はらわた」(splagchna) —— 「心」と普通訳されている —— (12節)として、また、「私の子」として推薦しようとも、あるいは、損失補填しようとも、送り返されるオネシモの身になって考えれば、主人フィレモンが善人に見えていたかどうかは実は不明である。取り扱いの対象である逃亡奴隷オネシモの恐怖感のほうに現実味を感じさせる。時代を異にするとはいえ、上述のフレデリック・ダグラスの恐怖の奴隷体験と、それに関連した徹底したキリスト教批判を考慮に入れると、従来のもとは異なる『フィレモンへの手紙』の新しい読み方の可能性もあろう。また、こういう想像力を駆使した読み方は、キリスト教的な価値観の枠を超えて、キリスト教が展開された地中海世界というもっと広い文脈の中で、奴隷制度というローマ帝国社会の支配構造を視野に入れながらの批判的考察を前提としている。そして、このように現実の諸状況と切り結ぶような想像力を駆使した読み方は、型どおりの読み方以上に、生産的でもあり、聖書学上の分析に対しても貢献することが期待される。そこから見えてくるのは、カール・マルクスが例の「ヘーゲル法哲学批判序説」において明確に指摘しているように<sup>51</sup>、人間は「この世界の外部でうずくまっている抽象的な存在ではない」という現実である。その現実を事実として突きつけたのが、このフレデリック・ダグラスであり、前項で取り上げたソジャーナー・トゥルースであったのである。

いずれにせよ、手を変え品を変えて生み出される学者たちの理論的構築物は、人間の現実の前では、説得力を失う。学問的な構築物は、事柄の便利な枠付け以上のものではなく、それだけでは事柄を十分に把握しているとは言えまい。人間のありのままの現実体験は、それが虚偽でなければ、聖書のテキスト解釈に先行するだけではなく、今日のキリスト教に対する実り多い批判的言説を生み出すきっかけを提供してくれるに違いない。

<sup>50</sup> この問題に関しては、下記の拙論を参照。新免貢「逃亡奴隷取り扱い文書『フィレモンへの手紙』——試訳と解説——」『宮城学院女子大学研究論文集88号』(1998年12月)、57-86頁。

<sup>51</sup> カール・マルクス著、城塚登訳『ユダヤ人問題によせて／ヘーゲル法哲学批判序説』、岩波書店、1982年、72頁。

#### 4. 結びにかえて——時代に対応したキリスト教批判を求めて

非人間的な奴隷制度を生き延びた奴隷フレデリック・ダグラスとソジャーナー・トゥルースの二人の強みは、その特筆すべきしゃべる力にあったと思われる。虚飾を必要としないしゃべる論理は、ごまかしのきく書く論理に勝る。

フレデリック・ダグラスの場合、逃亡後各地に招かれて奴隷制度批判の演説を行うだけでなく、健筆も揮うようになった。当時の社会を根底から支えていた奴隷制度に対する正面からの批判と子ども時代からの悲惨な奴隷体験が、彼の持ち前のレトリックの力を飛躍的に高めたと考えられる。特に、上記の彼の演説「奴隷にとって7月4日とはどういうものであるのか？」は、諸事実に基づく批判が効果的なレトリックを生み出す典型的な例でもある。奴隷制度反対を論じるだけでは、説得力を持たない。なぜなら、奴隷制度反対という一つの論理に対して、奴隷制度賛成という別の論理が成立してしまうからである。このような論理と論理との価値中立的な並置は、哲学的思索の範囲内では可能であろう。哲学の営みは、書齋に向かってでもできる。ナチスに味方したハイデッガーがその典型例である。しかし、人間の生き方を構築する思想は、書齋の学では展開困難である。世の巷にあふれる書物としての箱入りの「思想全集」や、書かれた教典としての聖書を眺めているだけでは、思想は構築できない。世の中の諸事実に直面し、行動を起こす時に、いかに生きるべきかという思想が求められるのである。それは、自分自身の体験の思想化と言ってもよい。奴隷制度反対の立場をそのような意味での思想の水準にまで深めながら、キリスト教批判を展開したフレデリック・ダグラスにとって、奴隷制度は、形而上学的問題ではなく、人類が居住しうるこの世界から除去されるべき問題なのである。

他方、ソジャーナー・トゥルースは不当にも冷たい蔑視の視線を浴びながら、奴隷制度の不合理的だけではなく、女性の人権獲得についても、自らの体験に基づいて批判的にしゃべり続けた。「ソジャーナー・トゥルース」という名の彼女自身が、しゃべる論理そのものである。しかし、彼女は、単なるしゃべる論理ではなく、世の中の既成の価値観や前提を切り崩す可能性のあるしゃべる論理そのものである。上述のように、彼女の短い演説は、現在のフェミニズムの聖書解釈の諸成果や、学的に裏付けられた男性支配批判を先取りしているどころか、それらをしのぐ質のものがあることが確認された。そこには、諸事実を突きつけている強さと伝統的キリスト教に対する批判が込められていた。確かに、学問的訓練を受けた者たちが時間をかけて築き上げた様々な知見は、尊重されねばならない。しかしながら、それらは、社会の一定のシステムの枠内の範囲内にある以上、人間の現実社会における諸事実の前では、さらに、悲惨な境遇の体験者たちの前では、「風に吹き去られる籾殻」(『詩編』1編4節)のように、いつ吹っ飛ばされてもおかしくはない。

こういう観点から、キリスト教批判を現代の文脈の中で展開しようとするならば、効果的なレトリックも生み出されることが期待される。また、めまぐるしく変化する時代に対応した建

設的なキリスト教批判は、型どおりの言説の再生産ではなく、キリスト教側自身のほうが学問的方法論と実践活動の両面で自ら変わりゆく姿勢を必要不可欠とする。他方、安易な宗教間対話や押し付けがましいエキュメニカル精神、異なる立場に立つ問題提起者たちの声を封じ込む「異端狩り」的手法などは結局、社会の安定した伝統的価値理念にしがみついた退行現象であるように思われる。近年停滞気味のキリスト教を批判しながら、これを再構築するためには、むしろ、フレデリック・ダグラスやソジャーナー・トゥルースのような当事者たちが突き付ける諸事実に耳を傾け、そこから再出発すべきであろう。

#### 【付記】

「キリスト教の再構築」の言説を構築する研究の一環として執筆された本稿は、2009年度宮城学院特別研究費の助成に基づく資料調査の成果の一部であることをここに感謝して記す。

また、本稿の内容は、「日本基督教学会」第44回東北支部学術大会（2010年6月19日、宮城学院女子大学）における同テーマの研究発表に基づいて、さらに詳細な検討を加えたものであることをことわっておく。

## The Criticism of Christianity by Sojourner Truth and Frederick Douglass

Mitsugu SHINMEN

The present paper focuses upon provocative yet touching speeches by Sojourner Truth (1797?-1883) and Frederick Douglass (1817? 1895), both of whom are black. The former fought bravely for social equality for women, while the latter leveled severe criticism against a collusive relationship between Christianity and slavery.

In her speech “Ain't I a Woman,” delivered at a woman's rights convention in Akron, Ohio on May 29, 1851, Truth, who had been born a slave, proved her abilities to labor as much as men and function as a parent, referring to her own life full of hardships. Truth is aptly described as “a living embodiment of the truth that women could be the work-equals of men.” In the art of persuasion, her revolutionary message surpasses modern discourses on the praxis of a feministic-literary analysis into biblical stories of terror as well as academic arguments against patriarchal system across all ages and cultures of the world, because she presents the hard facts of her life that speak for themselves, facing a formidable hurdle of being a black woman slave in a reform movement dominated by white men.

Douglass, former slave, on the other hand, emphasizes in his speech ‘What, to the slave, is the Fourth of July?’, delivered in 1852, that the church in the States “has made itself the bulwark of American slavery, and the shield of American slave-hunters”. In the eyes of Douglass, Christianity takes sides with the oppressors. In formulating his anti-slavery position, he draws upon biblical passages, such as in *the Book of Isaiah*, and adapts them to his own rhetorical strategy. He refutes the foolish idea that the relation of master and slave is ordained by God, because he thinks it is not God, but man that afforded the true explanation of the existence of slavery. And besides, his cogency on bitter real-life experiences as a slave may shed more light upon *the Letter to Philemon* by Paul in the New Testament, and provide us an alternative interpretation in terms of master-slave relationship, but not of Christian brotherly love.

Any critical discourse based upon scholarly constructs, whether feministic or anti-patriarchal, as well as realistic or value-neutral, would seem less persuasive as the actualities of life, to which Truth and Douglass firmly attested. Therefore, we may appropriately apply their eloquent arguments to the darkest feature of modern Christianity here in this country, which is edging

toward opportunism in the name of preaching the gospel, whereas exposing those who denounce it to the charge of infidelity, as church attendance is now steadily declining.