

人文学と神学

第7号

[論文]

- 旅する神の民……………佐藤 司郎… 1
- ローマ書の統一性についての文献学的考察……………原口 尚彰… 17
- 核兵器—偽りの希望と真実の黙示録：『核の異端に直面—変革の要求』
 (C. チャップマン) に関する神学的・倫理的考察……………マーチー・デイビッド… 33

[研究ノート]

- 「教科教育」研究ノート
 ゆるしとは何か……………佐々木 勝彦… 88

[翻訳]

- アガペーとは何か (4)―(7)……………(佐々木勝彦訳)…136

2014年11月

東北学院大学学術研究会

人文学と神学

第7号

東北学院大学学術研究会

[論文]

旅する神の民

佐藤 司郎

-
- 1 教会論の熟成
 - 2 教会理解の文脈
 - 3 「兄弟たちの共同体」^{ゲマインデ}
 - 4 旅する神の民
-

1 教会論の熟成

ここまでわれわれはバルトの初期から後期まで、すなわち『ローマ書』から『教会教義学』までを辿り、その教会理解の全体像を明らかにすべく務めてきた。残された著作は膨大であり、時代関連も複雑であるが、教会理解の一つの筋道を明らかにすることによってその全体像を浮き彫りにしようとしてみた。われわれの考えるその「一つの筋道」をここで改めて示しておきたい。

バルトの教会論は、彼の他の神学的教説と比べれば、関心の向けられることが一般に少なく、時には疑いの目をもって見られてもきた¹。個別的な研究も必ずしも多いとは言えない。とはいえ1933年のカトリック神学者G・フォイアラーの弁証法神学の教会理解の研究を嚆矢として²、今日まで少なくない研究が重ねられてきた。時代順に挙げれば、O・

¹ H・プロリングフォイアーによれば、バイエルンのルター派教会監督マイザーは1934年11月22日に「バルトをもって教会は建てられないことが判明した」と語ったという。H. Prolingheuer, *Der Fall Karl Barth*, S.41. Vgl. E. Busch, *Die grosse Leidenschaft*, 1998, S.258. E・ブッシュは来日講演の中で、たとえばバルトにおいて神が権威的にいわゆる上から垂直に人間を支配しているゆえこの神学では人間の成人性が真剣に考慮されていないというバルトの教会理解に対する批判に言及し、バルトの教会論における成人性の要素を明らかにしようとしている（ブッシュ「成人した信仰共同体としての教会——バルトの教会論の目指すもの」、小川圭治編『カール・バルトと現代』所収、拙訳、1990年）。Vgl. H.-P. Großhans, *Universale Versöhnung im geschichtlichen Vollzug*, in: *ZDfTh* 46, 2006, S.95f.

² Georg Feuerer, *Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie* (FThSt 36), 1933.

ヴェーバー (1956年), M・ホネッカー (1963年), B・A・ヴィレムス (1964年), C・ボイムラー (1964年), W・ヴェンデブルク (1967年), K・A・バイアー (1978年), それに加えて W・フーバー (1983年) や W・ヴェート (1984年), さらに W・グライフェ (1991年), 近年では, H・ホフマン (2007年), A・シラー (2009年) など, 英語圏の K・ベンダー (2005年) などに加えて, プロテスタント, カトリックを問わず, 彼らの個別的な諸研究は顧慮されなければならない³。

これらの中で——内容に立ち入った検討はここでは行わない——バルトの教会論の発展理解に関して, われわれは, O・ヴェーバー, M・ホネッカー, そして特に W・フーバーや W・ヴェートなどと, その認識と立場を基本的に共有していることをはじめに明らかにしておきたいと思う。

(1) O・ヴェーバーはカール・バルト七十歳献呈論文集『応答』(1956年)に寄せた「カール・バルトにおける教会と世」という論考の中で, 初期バルトの教会概念と後期バルトの教会概念の相違を, バルトにおける受肉論の深まりとそれに基づく神学的思惟の変化の中に見ている。われわれもその相違を「受肉論の発見」に見て, そこに大きな区切りのあることを意識しつつ第2章以下を展開した。受肉論だけではむろん十全なキリスト論とは言えないとしても, バルトのキリスト論的な教会理解はここから始まったと見てよいであろう。第2章の第2節で『教会教義学』のプロレゴメナ, 啓示論を取り扱ったところで詳細に論究した。

(2) 戦後ドイツを代表するキリスト教倫理学者として活躍してきた M・ホネッカーは「カール・バルトの教会概念の変遷」(『形態と出来事としての教会』1963年)を問題としてバルトの教会論のすぐれた分析を先駆的に示した。彼はその教会論の変遷を三段階においてとらえた。すなわち, 教会の危機を鋭く剔抉した『ローマ書』の段階, 次に弁証法的

³ *Otto Weber*, Kirche und Welt nach Karl Barth, in: Antwort, Karl Barth zum 70. Geburtstag am 10. Mai 1956, S. 217-236; *Martin Honecker*, Kirche als Gestalt und Ereignis. Die Sichtbarkeit der Kirche als dogmatisches Problem (FGLP 10. Reihe, 25), 1963; *B.A.Willems*, Karl Barth. Eine Einführung in sein Denken, 1964; *Christof Bäuml*, Die Lehre von der Kirche in der Theologie Karl Barths (TEH 118), 1964; *Ernst Wilhelm Wendebourg*, Die Christugemeinde und ihr Herr. Eine kritische Studie zur Ekklesiologie Karl Barths, 1967; *Klaus Alois Baier*, Unitas ex auditu. Die Einheit der Kirche im Rahmen der Theologie Karl Barths, 1978; *Wolfgang Huber*, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, 1983; *Rudolf Weth*, "Barmen" als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung (TEH NS 220), 1984; *Wolfgang Greive*, Die Kirche als Ort der Wahrheit. Das Verständnis der Kirche in der Theologie Karl Barths, 1991 (簡潔な研究史の概観あり); *Horst Hoffmann*, Kirche im Kontext, 2007; *Annelore Siller*, Kirche für die Welt. Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi in ihre Bedingungen der Moderne, 2009.; *Kimlyn J. Bender*, Karl Barth's Christological Ecclesiology, 2005.

教会理解の段階、最後に『教会教義学』、特にその「和解論」におけるキリスト論的教会理解の段階である。その上で彼は、バルトの予定論（「神の恵みの選び」）の中に教会の「基礎づけ」を見だし、それを第三段階の最初に位置づけた。われわれの理解は、このホネッカーの解釈と分析に基本的に一致する。上に名をあげた研究の多くもこのホネッカーの理解を基本的に踏襲しているように見える。ただ弁証法的教会理解の段階をどこまで見るかという問題——じっさい概念の多くが後々まで残り続ける——、あるいは二十年代の半ばには民族主義的神学が台頭し、バルトの神学的戦線に変化が生じたことを考慮して、本書では、第2章を「二十年代から三十年代の教会理解」と一般的に表現し、第1節の特に「4 教会の本質と実存」において、基本的には弁証法的教会理解に立ちつつも世にある教会の在り方を問題にせざるをえなくなったバルトを取り扱っている。第3章のバルメン神学宣言の教会理解の序曲として理解していただきたいと思っている。二十年代の半ば、ヴァイマル中期にすでに、教会は可視的教会としてその本質にふさわしく現実存在しているかが問われ始めたのである。

なお特に、弁証法神学時代の後期、ミュンスター時代（1925～30年）のカトリック神学との出会いも教会論形成に重要な意味を持った。われわれも不十分ながら第2章第1節で論及した。バルトはカトリック神学者たちとの交流の中で近代のプロテスタント主義の問題性を改めて知らされると共に（たとえば1928年の「問いとしてのローマ・カトリシズム」など）、カトリシズムに対しても批判的立場を取りながら、独自の神学的立場、また教会理解を形成して行った⁴。

(3) バルト教会論の分析にさいし「バルメン神学宣言」の教会論的意義に、M・ホネッカーは特に言及しなかった。C・ボイムラーやW・ヴェンデブルクにおいてもそれは同じであった。

しかし本書でわれわれは、「バルメン神学宣言」を、第3項だけでなく、その全体を教会論のテキストと見て、その詳細な分析を行い、バルトの教会論の全体理解において不可欠の位置を占めることを明らかにした。「バルメン神学宣言」のテキストをユンゲルのようにバルトのテキストと見る見方に対しては、バルトのテキストとは言えないというテートのような立場もある。本書で私は、バルトのテキストと言い切る見方には賛成しなかったが、バルトの原案から最終テキストの成立までを辿ることによって、バルトのテキストと見なして差し支えないという結論を下した。じっさい「バルメン神学宣言」がバルトのテキストとしてバルトの思想と齟齬のないことは、第3章全体を通して論証されている。

⁴ Vgl. *W.H. Neuser, Karl Barth in Münster 1925-1930, ThSt (B) 130, 1985, S.37ff.*

その一致のゆえに「バルメン神学宣言」以後の著作をバルメンの「射程」の中でとらえることをした。

「バルメン神学宣言」の教会論的重要性は、むろんつとに指摘されていたが、W・ヴェー
トはそれを代表的する形で、「《バルメン》はキリスト論と教会論と倫理との緊密な結びつ
きのゆえに一つの挑戦である。教会はまだ決してそれを十分認識し受けとめてはおらず、
自らの証しの務めを損なっている』⁵と書いている。その認識をわれわれも共有している⁶。

W・フーバーはバルトの教会論全体において「バルメン神学宣言」が不可欠の位置を占
めるとか、それが統合されて理解されなければならないというようなことは議論していな
い。むしろ端的に、同神学宣言の、特に第3項、第4項、第5項を、現代の教会論の最も
重要な基礎的な認識として取り上げる。われわれもそれに第3章第1節で言及した。じっ
さい「バルメン神学宣言」がその第3項において明らかにした「イエス・キリストが主と
して働いたもう兄弟たちの共同体^{ゲマインデ}」という定式は、「活ける主の活ける教会^{ゲマインデ}」(1947年)
と共に、バルトの教会論の最も簡潔な定義であり、そこに彼の決定的認識が明示されてい
る。フーバーは近年の著作においても、特に教会法の観点からバルメン第3項以下の諸テー
ゼを取り上げている。この終章の後半で論及したい。

2 教会理解の文脈

受肉論の重要性、教会理解の三段階説、教会論との関係でのバルメン神学宣言の位置付
けなど、いま述べたバルト教会論の変化・熟成のプロセスの理解は、組織的な観点からの
分析である。われわれはこの変化・熟成の過程を、別の視点から、つまりバルトがその時々
に何と対峙していたかという視点から、教会理解の文脈から、見ることもできるし、おそ
らくまた見る必要があるであろう。

(1) 『ローマ書』から特に二十年代前半までの弁証法神学時代、彼が対峙していたのは、
言うまでもなく近代の文化プロテスタンティズムであった。その意味での教会の危機の現
実がバルトにははっきり見えていた。その危機のただ中に、しかし彼は同時に、神の不可
能の可能性としての希望も見ていた。危機の克服がもし可能だとすれば、そこにしかない。
われわれはそれを第1章で明らかにした。

(2) われわれが第2章、特にその「4 教会の本質と実存」で明らかにしたように、
二十年代の半ば、民族主義的神学、あるいは創造の秩序の神学が台頭し、カトリック教会

⁵ R. Weth, "Barmen", *ibid.*, S.8.

⁶ 拙稿「バルメン宣言と今日の教会的実存」(『福音と世界』2005年6月)、参照。

に通底する尊大な教会主義がドイツ福音主義教会を覆い尽くす中で⁷バルトが見据えていたのは神学における自然主義にはかならなかった。ヒトラー政権下、ドイツのキリスト者ならびに帝国教会当局との軋轢の中でバルトが「教会が教会であるために」対峙しつづけたのも、ドイツ・プロテスタント教会 200 年来の自然神学の問題であった。それゆえ彼にとって教会の戦いとは、「バルメン神学宣言」がその第 1 項と第 2 項で述べているように、われわれのすべての「生の領域」において、「聖書においてわれわれに証しされているイエス・キリスト」を、「われわれが聞くべき、またわれわれが生と死において信頼し服従すべき神の唯一の言葉」として告白することにあつた⁸。

(3) 戦後、「和解論」の教会論でバルトは、すでに第 5 章で見たように、個々には、たとえばキリストの体としての教会理解ではカトリックと対決し、教会の秩序の問題では仮現論的教会理解に、さらに世のための教会論では預言者キリスト論を手がかりに自己目的的な教会理解と対決した。

しかし全体として見て、戦後のバルトの教会理解の方向を規定しているのは、やはり教会闘争の中でいっそう明らかになってきた一つの認識だったように思われる。バルトはどのような教会の現実を見つめていたのであろうか。

『現代における福音』（1935 年）でバルトは、「現代」における「キリスト教」の在り様を「福音」から問い直し、「これまでわれわれに知られてきた形態におけるキリスト教は終わった⁹」と断じた¹⁰。その「形態」とは、四世紀以来西洋で形成されてきた社会と教会とが一体化したキリスト教のことである。「キリスト教的 = 市民的、あるいは市民的 = キリスト教的時代は過ぎ去った¹¹」。中世のキリスト教世界は消えて久しい。それに続いた「新しい時代」〔近代〕も今やむろん新しいとは言えない。それでもこの時代、すなわち「キリスト者の現実存在の独立の時代」¹²が、バルトによれば依然として「われわれの時代」¹³に違いないのである。キリストの最初の来臨と二度目の決定的来臨の間の「中間時」が自らの時間であることを忘れてしまった教会¹⁴、この世（Welt）から招待を受けた教会、自分

⁷ 宮田光雄『十字架とハーケンクロイツ』2000 年、雨宮栄一『ドイツ教会闘争の史的背景』2013 年、参照。

⁸ 傍点は筆者。

⁹ Das Evangelium in der Gegenwart, ThEx 25, S.33.

¹⁰ E. Busch, Die Grosse Leidenschaft, 1998, S.251-255. エーバーハルト・ブッシュ『カール・バルトの生涯』（小川圭治訳、1989 年）、367 頁以下を見よ。

¹¹ Das Evangelium, ibid. 傍点、バルト。

¹² KDIV/3, S.603.

¹³ Ibid.

¹⁴ Das Evangelium, ibid., S.30f.

のほうでも、この世に対し、自分の「現実存在の正当化、家宅不可侵権」¹⁵を保証してくれるように願う教会、この世と同盟を結んだ教会、自らの生活を保障してもらう教会¹⁶、こうした教会の形態は終わったのである。なるほどそのことで教会は貧しくならざるをえないかも知れない¹⁷。しかしバルトによれば、今日、そのことによってキリスト者も、そして教会も「その信仰告白とその認識とにおいて全く新しい自由へ召し出されている」¹⁸のである。この「全く新しい自由」へと、教会は福音に聞き従うときにのみ歩み入る。「この世を前にしての、あるいはこの世からの逃走へ、ではなく、あのコンスタンティヌスの秩序においては与えられなかったこの世における自由へと、召し出されている。この世との連帯の自由ではない、それゆえこの世における教会の派遣、教会の責任、教会の奉仕の自由へ、ではなくて、この世の中で、この世のために、自らの派遣、自らの責任、自らの奉仕に生きかつそれに従事する自由へ」¹⁹召し出されているのである。教会闘争時の洞察でもあるこのような教会の現実の認識が、戦後の和解論の教会理解の前提であり文脈であった。「世のための教会」への方向性が生まれた。それはまた彼が「和解論」の倫理学断片で幼児洗礼を厳しく否定することになる背景の一つでもあった²⁰。

3 「兄弟たちの共同体」^{ゲマインデ}

本書でくり返し述べたように、われわれはバルトの教会論の端的な定式の一つを「バルメン神学宣言」第3項に見いだした。すなわち、キリスト教会は「イエス・キリストが御言葉と sacramentにおいて、聖霊によって、主として、今日も働きたもう兄弟たちの^{ゲマインデ}共同体である」。これを約めて、エーリク・ヴォルフと共に、兄弟团的キリスト支配、副次的にキリスト支配的兄弟団と言ってもよい。

この定式を一つの決定的定式として現代の教会論を展開しているのはW・フーバーである。すでにわれわれも第3章で言及した。フーバーは近作『正義と法——キリスト教法倫理学の基本線』において特に教会法の観点から改めてその意義を評価している。ここで論及しておきたい。

W・フーバーによれば、ドイツで、1918年以後、すなわち、国家と教会の分離が成し

¹⁵ Ibid., S.33.

¹⁶ Ibid., S.31.

¹⁷ Ibid., S.35.

¹⁸ Ibid., S.34.

¹⁹ Ibid. 傍点、バルト。

²⁰ Vgl. KDIV/4. 大木英夫『バルト』1984年、21～22頁、参照。

遂げられて以後²¹、本来、教会法の独自の基礎づけと独自の教会の秩序の形態の探求が起こらなければならなかったにもかかわらず、それがなされず国家と類比的な実体としての教会理解が続いたのは、たんに教会に「公法上の社團」²²としての地位が認められ存続したからだけではない。そうではなくて四世紀間持続しつづけた国家と教会の結びつきという伝統が、この結びつきが終わった後も、広くドイツの福音主義教会の法と行政機構に影響を及ぼしていたからである。この伝統をはっきりした形で打ち破り、独自の教会法と秩序構築の道を拓いたのは「バルメン神学宣言」、とり分けその第3項以下の諸テーゼにほかならなかった。「教会と教会法の領域におけるナチスの権力奪取の試みと共に はじめて、告白教会の領域で警鐘が鳴らされる。1934年5月、バルメン告白会議は、その神学宣言において、教会の使信と秩序とは相互に関連しており、また国家の課題と教会の課題とは相互に区別されなければならないと確言することで、それに答える。それと共に、ドイツ語圏福音主義教会概念の歴史上はじめて、教会の領域への政治的秩序の諸形式の単純で無反省な受け入れは原則的に排除される。というのも教会の法秩序の基準は、その法秩序が、兄弟たち姉妹たちの共同体として独占的にイエス・キリストの支配下にある証し-奉仕の共同体の共同生活に奉仕することの中に——そしてただそのことの中にだけ——あるからである」²³。

バルメンのこの教会理解において、人間による支配 (Herrschaft) の概念が、教会に関連して排除されていること、それだけでなく国家に関連しても慎重に回避されていることを、フーバーは指摘している。というのも、イエス・キリストがただひとりの主であること、この一つの支配だけが教会を教会とすると理解されているからである。イエス・キリストの支配が独占的に教会の制度化の尺度・基礎であり、イエス・キリストの主としての働きのみが、教会の証しの奉仕を基礎づける。その意味で決定的に重要な告白は、バルメン神学宣言第4項である。「教会にさまざまな職位があるということは、ある人びとが他の人びとを支配する根拠にはならない。それは、教会全体に委ねられ命ぜられた奉仕を行なうための根拠である。——教会が、このような奉仕を離れて、支配権を与えられた特別の指導者を持ったり、与えられたりすることができるとか、そのようなことをしてもよいとかいう誤った教えを、われわれは退ける」。証しの奉仕は「教会全体」に委ねられ命ぜられている。その遂行は、相互奉仕によるのであって、職位は他の人の支配の根拠にはならない。教会指導がたとえ

²¹ ヴァイマル憲法 (1919年) 第137条、特にその第1項「国の教会は存在しない」。

²² 同憲法、第137章第5項。

²³ W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht, Grundlinien christlicher Rechtsethik*, 2006, 3. Auflage, S.505f.

必要であっても、拒否命題が明確に語っているように、証しの「奉仕を離れて」はありえない。それゆえフーバーによれば、「いずれにせよ明らかなことは、教会指導的行為が、教会への宣教委任の後に位置づけられ、同時に、教会全体に委託され命じられた奉仕の遂行の中に差し込まれていることである。いかなる支配権限も、すなわち、相互奉仕の基礎構造を廃棄し、あるいはそれをただ相対化だけでもしてしまうような支配権限は、教会指導の課題と結びつけられていない」²⁴。

他方、われわれは、W・フーバーに従って国家に関連しても支配概念が回避されていることも確認しておきたい。第5項でバルメンは、神の定めによる国家の務めについて、「人間的な洞察と人間的な能力の量^{はかり}に従って、暴力の威嚇と行使をなしつつ、法と平和のために配慮する」という課題（Aufgabe）を語って、支配の任務については語らなかった。それゆえこうした課題の遂行のために、バルメンは、統治者と被治者との間の支配関係について語らず、両者の共同の責任について語ったのである。かくてフーバーは次のように総括的に言う、「教会に関連しても国家に関連しても支配は語られていないということが、もう一度強調されなければならない。というのも、人間的支配は、それがどんなものであれ、奉仕とは相容れないからである。そうしたものは人間によって唱えられる、他の人間を道具に貶める自由処理要求の表現であろう。それゆえに、教会における職務分化の基準は、支配要求にあるのではなく、ただ教会に全体として委託され命じられた奉仕——すなわち、神の自由な恵みのための証しの奉仕——にのみあるのである。国家の現実における統治者と被治者との間の区別も、統治者に認められた支配要求からではなく、ただ法と平和のために配慮するという国家の課題からのみ生じる。国家の権威の場合でも、徹頭徹尾、奉仕について語ることが、すなわち、法と平和への奉仕について語ることがふさわしいことなのである」²⁵。このことは、フーバーの認めるように、あの時代、「告白教会」のもとで必ずしも実現されなかった。それが可能になったのは「ようやく 1945 年以後」²⁶

²⁴ W. Huber, *ibid.*, S.507. 1934年1月4日改革派教会自由教会会議における、バルトの起草になる「現代のドイツ福音主義教会における宗教改革的信仰告白の正しい理解に関する宣言」も参照。その5-2で次のように言われている。「教会の形態は、教会の外的な秩序もその内的な生き方も共に、教会の唯一の主でありたもうイエス・キリストの約束と命令のもとにあることによって決定される。諸教会は、各自が、そして、その全体において応答の責任をもつものは、宣教の奉仕、監督の奉仕、宣教を導く教えと愛の奉仕の担い手をその中に見出し、課題を正しく執行せしめることである。したがって、同時にここで退けられるべきことは、諸教会が教会の奉仕の職務を任命したり管理したりすることが特別な教会の指導者によってなされたり、またそうすることがゆるされるという見解である」（雨宮栄一訳）。

²⁵ *Ibid.*, S.508.

²⁶ *Ibid.*

のことである。とはいえわれわれは、バルメン神学宣言に、前項で確認した従来の教会の形態の終焉の中を歩みつづけている「われわれの時代」の教会理解が、先駆的に示されているのを認めなければならないであろう。

4 旅する神の民

「和解論」の教会論でわれわれにもっとも印象深い考究の一つは、「和解論」第1部の教会論(62節)の終わり近くでバルトが展開した、教会は何のために存在するのかを巡るそれである。われわれもすでに第5章第1節で論及した。もう一度短く述べれば、それは「中間時」の意味と関わっていた。イエス・キリストの第一の来臨が最後の来臨であることもありえたにもかかわらず、そうはならず「新しい時」²⁷が始まった。神はわれわれのために、人間のために、なおも「補遺の歴史」(Nachgeschichte)²⁸をもった。中間時の意味をつきつめれば教会の存在理由に至りつく。「中間時の意味……を問う問いに対して、ゲマインデ教会は答えであり、答えを与えなければならない」²⁹。その積極の意味をバルトはこう説明した。すなわち、神は、人間の答え、人間の然りという言葉、人間の感謝と賛美の声を聞くことなしに、神の永遠の安息日の出現以前に、和解の言葉を語り終えようとされず、和解の業の完成をもたらそうとはしない、と³⁰。それゆえ「神は、簡単に人間抜きで——人間の頭上を飛びこえて、人間の和解者となりその救い主となることを欲したまわない。神は、その御子が独りでいますことを欲したまわない。……神は、この首かしらのからだを——この首かしらの地上的・歴史的な現実存在の形を求めたもう。神は、御子の死において起こったことに対しての——従って、人間の状況の中に起こった不義から義・死から生命へ向かう方向転換に対しての、開かれた目と開かれた耳を求めたもう。神は、そのような方向転換を認識する人間の心を求め、そのような方向転換を告白する人間の舌を求めたもう。神は、イエス・キリストにおいて義認が起こったということだけでなく、この義認についての報知が語られ信仰されることを欲したもう。そのようなことが起こるためにこそ、神は、この世に、今一度場所と時と現実存在を与え、終末時を出現せしめ、継続せしめたもうのである。終末時は、このような対応(Entsprechung)が起こるべき場所である」³¹。ここで言う終末時とは中間時のことにほかならず、中間時とは、「一人も滅びないで皆が悔

²⁷ KDIV/1, S.820.

²⁸ Ibid., S.823.

²⁹ Ibid., S.820.

³⁰ Ibid., S.824.

³¹ Ibid.

い改める」ための神の「忍耐」(II ペトロ 3・9)の時である。教会はこの中間時における神の和解への「対応」であり、また応答である。神がキリスト以後も世界に空間と時間とを与えたことは「和解へのわれわれの積極的関与への神の最大の関心」³²を表わしていると言ってもよいであろう。その場合教会は和解を受けた人類の「暫定的表示」として、その存在自体が神の人間への好意と憐れみの証明である。教会は、その存在をもって、その賛美と感謝をもって和解を証しする。それだけでなく和解の「報知」を通して証しする。神はわれわれに「和解のために奉仕する任務」(II コリント 5・18)を与えられたのだから。教会は和解に仕えるのであって自分に仕えるのではない。教会は神の和解の恵みを証しつつ地上を「旅する神の民」(Das wandernde Gottesvolk)³³として歩む。

いま述べたように、教会は、イエス・キリストにおいて神との和解を与えられた世の只中に、和解に仕えるために存在する。バルトはこの関連で「教会ノ外ニハ救イナシ」(extra ecclesiam nulla salus)という伝統的な命題を訂正し、次のように言う、「この意味で正しいのは、『キリストノ外ニハ救イナシ』(extra Christum nulla salus)という命題である。彼の体としての教会は、彼が歴史においてこの世に出会いたもう現実存在の形にすぎない。すなわち、自分たちの救いとこの世の救いをイエス・キリストにおいて認識し告白する者たちの教会にすぎない」³⁴。バルトによれば、教会をこの世から区別するもの、それはイエス・キリストにおける神のこの世との和解が「他のすべての者に先んじて」³⁵認識され告白されるところにあるのであって、教会が救いを持っておりこの世は持っていないというようなことではない。それゆえにバルトは、救いにあずかるためには教会の媒介がなければならないとか、教会の宣教がなければならないということすら言うべきではないと言う³⁶。「むしろ、われわれは、神がイエス・キリストにおいて起こった和解の力を『教会ノ外』でも、すなわちこの世における教会の奉仕という仕方以外の仕方でも働かせたもう神の隠れた道を、予想しなければならないであろう(ヨハネ 10・16)。神は、教会の手の届かぬところにいる人々、まして神を神と呼び求めたことのない人々のためにも、われわれがまだ知らぬまったく別の仕方でも配慮したもうたであろう。また、今も配慮したもうであろう」³⁷。教会と世の「区別は流動的で開かれており絶対的な境界ではない」³⁸。

³² W. Krötke, Die Kirche als »Vorläufige Darstellung« der ganzen in Christus versöhnten Menschenwelt, in: ZDiTh 22, 2006, 85f.

³³ Vgl. KDIV/3, S.380, 851f. KDIV/4, S.44. ヘブライ人への手紙 13章 12節, 参照。

³⁴ KDIV/1, S.769.

³⁵ Ibid., S.718. 62節題詞。

³⁶ Ibid., S.769.

³⁷ Ibid.

³⁸ E. Busch, Leidenschaft, ibid., S.269.

教会は「開かれた群れ」(E・ブッシュ)にほかならない。そしてバルトによればわれわれがそうした神の隠れた道というようなものに開かれた態度を取るとしても、「それは教会の栄光を減ずることにはならない」³⁹し「教会の課題を軽くすることにもならない」⁴⁰のである。

教会をこの世から区別しかつ優越せしめるこの「認識」あるいは「知」をバルトは主知主義的に考えていない。「教会は、他の者たちがまだ知らぬことを、今すでに知っている。それを信仰において知っている。教会は、それをまだ見てはいない。その点は、他の者たちと同様である。しかし、教会は、それを知^ている。教会は、その信仰のこのような知において生きる。その信仰のこのような知において、またそれから出でる生活において、教会は、^一にして^{聖なる}公同の使徒的教会であり、イエス・キリストの教会である。その信仰のこのような知において、教会は、この世に^{優越し}、この世に打ち勝つ。それは、軽蔑や敵対心をもって打ち勝つのではないが、確信と希望をもって打ち勝つ」⁴¹。この知、この認識は信仰の知であり、その知における生である。それが神の民としての教会における知であり認識である。教会は信仰の知とこの知に基づく愛と希望の生活によって、この世の只中であって、イエス・キリストの自己証示に、換言すれば、和解そのものが和解の光・和解の啓示なのであるからイエス・キリストのリアル・プレゼンスに、仕えつつ、世に打ち勝つ。

和解の認識は、バルトにおいて、和解の証人として召されることと同義である。和解の現実の認識は、そしてその認識の許されることは、教会がそれを証ししなければならないからであり、それを証しすることができるためである⁴²。世との神の和解の証人であることによって教会はこの世と本質的に結びつけられている。教会の自己目的としての在り方はいずれにせよすでに禁じられている。「イエス・キリストの^{ゲマインデ}教会は、世のために存在する。……まさにそのようにすることによって、そしてそのような仕方で、教会は、神の^{ため}に存在する。……まず第一に、そして何よりも、神が、世のためにいますのである。そして、イエス・キリストの教会が、まず第一に、そして何よりも、神のために存在するときに、教会も、それなりの仕方で、その置かれた場所において、世のために存在するよりほかにない」⁴³。この間の消息をわれわれも第5章第4節で世のための教会に関連して論究した。

³⁹ KDIV/1, S.769.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid., S.811f. Vgl. KDIV/2, S.210ff.

⁴² Ibid., S.744.

⁴³ KDIV/3, S.872.

先にわれわれはバルトが西洋における社会と一体化したキリスト教の在り方の終焉を見つめながら、脱コンスタンティヌス時代の教会論を模索していることを、和解論の教会論の文脈として確認した。しかしそのことは社会と無関係な教会の在り方をバルトが求めたことを意味しない。逆である。キリスト教の近代がこの世への指向において歴史的に特色づけられるとすれば——そのこともわれわれはすでに同節で確認している——、世との関わりをむしろ前へと進めること、つまり和解の証人としての歩みを通して前進させることをバルトは試みたと行ってよい⁴⁴。

この和解の証人としての教会の在り方からバルトの教会理解の一性格、「成人性」の重要性を改めて指摘しているのはE・ブッシュである。「教会が教会以外の社会に向き合う中で証人となろうとするとき、それ〔教会の成人性〕は必然的条件である。そしてそれは何よりも、一つの職務の声に代わって『キリスト者の証しの多様性』⁴⁵が現われるのを可能にする」⁴⁶。ひとりの主の働きに対応するのが兄弟たちの共同体であったように。バルトにおいて洗礼は「教会全体に委ねられた派遣に参与するための聖別式あるいは按手式」⁴⁷であった。バルトにおいて人間は教会形成の受動的主体にとどまらない。バルトの教会論は成人したキリスト者の責任的応答と積極的参与を強く促す。その迫力と熱心が一つの魅力であると言って過言ではない。人間は神の主権的な恵みの中で、またその語りかけの中で、「神の自主的な被造物として真剣に考えられる。また、蹂躪され圧倒されることはなく、自立させられる。また、成人としての資格を剥奪されるのではなく、成人として語りかけられ、成人として扱われる」⁴⁸。じっさいバルトは特に「和解論」で神が自らを人間のパートナーとし、人間を神のパートナーとしたことをくり返し語った⁴⁹。いずれにせよブッシュが、バルトの教会論の目指すものを「成人した教会」(Die mündige Gemeinde)に見出したことを付言しておきたい⁵⁰。

さて先にわれわれは教会の存在を中間時の意味の問いへの答えとして理解した。この教会は、委託されたもの、すなわち福音を、証しするために存在し、福音を証しすることによって生きる。証しのための教会の派遣を語ったのが「和解論」第3部の教会論であった。

⁴⁴ Vgl. E. Busch, Leidenschaft, ibid., S.267f.

⁴⁵ KDIV/3, S.988.

⁴⁶ E. Busch, Leidenschaft, ibid., S.270.

⁴⁷ KDIV/4, S.221.

⁴⁸ Ibid., S.25.

⁴⁹ Vgl. W. Krötke, Gott und Mensch als Partner. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: H. Köckert/W. Krötke (Hg.), Theologie als Christologie zum Leben und Werk Karl Barths, 1988, S106-120.

⁵⁰ E・ブッシュ「成人した信仰共同体としての教会」。Vgl. E. Busch, Leidenschaft, ibid., S.264f.

われわれもすでに前章の第4節で論究した。「和解論」第3部の「はしがき」でバルトが次のように記していたのをわれわれは思い起こす。「キリスト者がキリスト者であるか否か、キリスト教会がキリスト教会であるか否かということは、証しの問題によって決定されるのだという理解に、凝縮されることになった」⁵¹。この証しの問題について、本論（第5章第4節）で取り上げることをしなかったミッションの問題⁵²を、以下二点にわたって取り上げ終章の締めくくりとしたい。

第一は、ミッションが、教会の課題として、すなわち世のための教会の課題として根本的な位置を占めるとバルトが考えていることである⁵³。

ミッションをバルトは、『教会教義学』72節「4 ^{ゲマインデ}教会の奉仕」の中で教会の12の ^{ミニストリー}奉仕の一つとして挙げた——その一部についてはわれわれも第5章第4節で取り上げた。しかしミッションをミニストリーの中の他と並ぶその一つとして受け取ることはバルト理解として必ずしも正しくない。というのもミッションは、すでにその箇所でも「キリスト者の群れの存在のまたその奉仕全体の根底」⁵⁴と認識されており、またじっさい「和解論」第1部の「和解についての教説」（概説）においてすでに、「和解論」の第三の教会論について予示的に「来たらんとする神の国を、人間の将来全体の総括として宣べ伝える ^{ゲマインデ}教会、しかし、それゆえにこそ、伝道の教会（*Missionsgemeinde*）」⁵⁵と記されていたからである。世のための教会は伝道の教会であるほかない。「そのようにして教会は伝道の教会である。そうでないとしたら、教会は教会ではない」⁵⁶。しかしバルトによれば、教会の証しは、なるほど第一に世に向けられる。外にいる人々に対する教会の委託が優位を占めるであろう。しかしそれだけではない。そうした「教会への委託の遂行のために——伝道の教会がその委託を遂行する能力と意欲を持った活きた真正のキリスト者の教会であるために——ただそのためにだけ、その証しは……内側にも向けられ、教会自身の構成員

⁵¹ KDIV/3, VIII.

⁵² バルトにおいてこの語（ミシオン）は使命という意味で使われているところもあるが、多くは派遣の意味で用いられている。訳語としては「派遣」のほかにはやはり「伝道」がふさわしい（ただしわれわれはここで邦訳に従いミッションという言葉を使い、必要に応じて「伝道」を用いた）。内国伝道（*Innere Mission*）と区別して「外国伝道」の意味でも使われており、それを含めて、むしろマタイ28・19のイエス・キリストの大伝道命令に基づき諸国民に福音を証しするために教会が遣わされるという「本来的・根源的な意味で」（KDIV/3, S.1002.）使われている。

⁵³ Vgl. *J.G. Flett, The Witness of God, The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*, 2010. 以下の本書の紹介・書評を参照、拙稿「宣教の神学としてのバルト神学」（「人文学と神学」第5号、2013年、東北学院大学学術研究会）。

⁵⁴ KDIV/3, S.1002.

⁵⁵ KDIV/1, S.168.

⁵⁶ KDIII/3, S.74.

にも向けられなければならない]⁵⁷のである⁵⁸。バルトがここで念頭においているのは、今や全く内向きとなりただ序でに外をも向くという「年老いた」欧米の教会であった。アジア・アフリカの「若い」教会も簡単にそうならないようにと注意を促しつつ、そうした若い教会の存在と模範によって欧米の教会がまったく新しく感銘を与えられることをバルトは「残された希望」とも記した。

第二に、いま述べたミッションに関連して、教会は証人であり、また証しをするのであって、救いの仲介者として振る舞ったり、救いを創り出したりするのでないことが、改めて強調されなければならない。

バルトは、^{ミニストリー}12の奉仕の一つとしてミッションを取り上げ、神学的原則、心構え、注意点などを記しているが、要約すれば、次のようになる。第一に、イエス・キリストはすべての人のために、したがって異教徒のためにも、死んで甦りたもうたという明らかな約束と確かな信仰との前提のもとでだけ、ミッションは意味深い⁵⁹。ミッションの課題はそれを彼らに「示す」(anzeigen) ことであり、「語る」(ansprechen) ことである。第二に、伝

⁵⁷ KDIV/3, S.954.

⁵⁸ 1928～29年の倫理学講義に記された次のような言葉も、ここでのバルトの考え方を知るのに有益である。「教会は、言うまでもなく、——そしてそのことが、ここでよく考慮に入れられなければならない——いかなる閉鎖された集団でもなく、絶えず開かれ、自分を広げてゆく、そしてそれから再び自分を閉じる集団である。神の栄誉は、神の教会と共により大きくなることを欲している。教会はただ単に（その生の根柢が、まさに神の栄誉であることが確かである限り）自分自身を建てようと欲することができるだけではない。教会は、それが生きている所では、常にまた伝道する教会でもある。教会はその使信をもって、いつも同じ仕方、内部にいる者たちと外部にいる者たちに、身を向ける。そのようにして、私の所に来た隣人は、彼自身がまたキリストの成員であるかという問いは、私にとって全く何の意味も持ちえない。彼が、たとえ今日はまだそうでなくとも、明日はキリストの成員でないであろうかどうかについて、私は何を知ってようか。そして私は、その時、まさに私が、彼に対してキリストを、そしてキリストを通して父を、示すよう任命されていないかどうかについて、何を知ってようか〔ヨハネ14・8以下を参照せよ〕。私はおそらく、隠れたキリストを隣人自身の中で認識することができないであろう。——しかしわれわれは、この否でもって、また最も神を畏れない隣人も、あまりに性急に捨て去ってしまったてはならない。われわれは、まさにこの神を畏れない者を彼の兄弟と呼ぶことが、キリストの御心にかなわなかったかどうかについて、何を知っているか。そのようなわけで、私はいずれにせよ、——もしも私が（たとえ私が、彼はキリストにふさわしくないとどんなに強く確信しているとしても）隣人に対して、キリストの代わりに出会うことを拒むとしたら、——私自身の中に生きたもうキリストを否定しないことはできない。彼がキリストにふさわしくないのであるか、そのことについては、まさに再び、私ではなく、そのことについては再び、ただキリスト御自身だけが、決定したまわなければならない。そうだとすると、私は、従順でなければならないのである」(Ethik II, GA10, S.312f.『キリスト教倫理学総説Ⅱ/1』吉永正義訳)。

⁵⁹ 以下を参照せよ。「このような、一方には人間イエス、そして他方には他のすべての人間たちという、そのような両者の間の存在論的関連。さらにまた、こちらには能動的なキリスト者、そしてこちらには潜在的・将来的なキリスト者という、そのような両者の間の存在論的関連。そこにこそ……まさにそのような教会が、やはりイエス・キリスト御自身に基づく必然性をもって派遣され、この世における伝道の課題を委託されているという事実の根柢が存在する」(KDIV/2, S.305.)。

道団体ではなく、教会がミッションの主体である。第三に、ミッションは福音を伝えるという純粋な意図でだけなされなければならない。第四に、諸宗教の中にあつてミッションは真剣な評価と同時に非妥協的に自らの独自性と新しさを対置するという前提でなされる。第五に、ミッションにおいても、教會的奉仕全体の遂行が問題なのであつて、たとえば教育やディアコニーなど、最初にもっぱらそれに従事することはあつても、それが自己目的化してはならない。第六に、ミッションの目標は「回心」させるということではない。むしろそれはじっさい起こることであるかも知れない。しかし回心は神の業である。そして最後、第七に、諸国民の間でのミッションはその出発点において征圧や支配ではないのであつて「奉仕」である。若い教会が自らも証人となるように導くことが必要である——じつにまっとうな理解であり助言であると言わざるをえない。

バルトのミッション理解、あるいは伝道理解については、われわれも、D・マネッケと共に、これを「証人の奉仕としての伝道」⁶⁰と云つてよいであろう。そしてバルトが証しについて次のように書いていることも、われわれは記憶しておいてよい。「概念のキリスト教的意味での証しは、わたしが、わたしが信じる時に、信じる間に、隣人に向かつてなす挨拶のことである。わたしがそのものの中でイエス・キリストのひとりの兄弟を、それであるからわたし自身の兄弟を、見出すことを期待するところの者との間にわたしがもっている交わりを告知することである。わたしは証しをする間に、わたしは何も欲しないし、何も欲してはならない。わたしはただ隣人との具体的な向かい合いの中で、わたしの信仰を生きるだけである。キリスト教的証しの力は、その証しがそれがもっているすべての切迫性にもかかわらず、またこの意味で控えめであるという性格をもっているかどうかということ、立ちもすれば倒れもする。……証人は自分の隣人にあまりに近寄りすぎて侮辱を加えることはまさにしないであろう。証人は彼を『取扱い』(behandeln)はしないであろう。証人は彼を自分の活動の対象としないであろう。たとえ最上の意図をもってしてもそのようにはしないであろう。証しはただ、神の恵みの自由を最高度に尊重することの中でのみ、それ故にまた、わたしから何も期待してはならず、すべてを神から期待しなければならないところのほかの者を最高に尊重することの中でのみ、存在するのである」⁶¹。神の恵みの自由を最高に尊重し、かつ同時に他者を最高に尊重することの中でしか、証しは

⁶⁰ D. Manecke, Mission als Zeugendienst, Karl Barths theologische Begründung der Mission im Gegenüber zu den Entwürfen von Walter Holsten, Walter Freytag und Joh. Christian Hoekendijk, 1972. Vgl. J. Webster, The Church as Witnessing Community, in: Scottish Bulletin of Evangelical Theology 21, no. 1., 2003, p. 21-33.

⁶¹ KDI/2, S.487f.

成り立たない。

さてわれわれはこの終章の「4 旅する神の民」で、特に「和解論」第3部の教会論を念頭にいくつかのことを述べることになった。われわれは改めて、教会論(72節)含む『教会教義学』「和解論」第3部の冒頭のキリスト論(69節)の題詞が「バルメン神学宣言」第1項のみであったことを思い起こさざるをえない。つまり世のための教会論を含む「和解論」第3部は「バルメン神学宣言」の壮大な展開なのである。神の唯一の御言葉であるイエス・キリストご自身が自らを啓示し、われわれを照らし、われわれに語りかけ、われわれの神となる。この世におけるこのイエス・キリストの自己証示、そのリアル・プレゼンス、すなわち、イエス・キリストの自己現前化と自己分与を教会は証しする⁶²。神の国の来るその時まで証ししつつ歩む。そこでわれわれも「バルメン神学宣言」第1項を引き、終章を、そして本書全体を閉じることにしたい。

聖書においてわれわれに証しされているイエス・キリストは、われわれが聞くべき、またわれわれが生と死において信頼し服従すべき神の唯一の御言葉である。

アーメン

⁶² Vgl. KDIV/2, S.740.

[論文]

ローマ書の統一性についての文献学的考察

原 口 尚 彰

問題の所在

ローマの信徒への手紙（以下、「ローマ書」と略記する）は使徒パウロが（ロマ 1: 1）、ローマ帝国の東半分を構成するギリシア語圏での伝道を終えた時点で（15: 14-21）、コリントからローマの教会へ書き送った手紙で（1: 5-6, 10-15）、16章からなる長大な書簡であるが、統一性に関して本文批判と文献批判の両面で様々な疑問が提起されている。

第一に、ローマ書の結びの頌栄句 16: 25-27 の本文中の位置については、写本の読みが分かれており、16: 21-23 の後に置いているもの（ \mathfrak{P}^{61} * B C D 81. 365. 630. 1739. 2464 et al.）の他に、14: 23 の後に置いているものや（L Ψ 0209^{vid} 1175. 1241. 1505. 1881 \mathfrak{M} et al.）、15: 33 の後に置いているものがある（ \mathfrak{P}^{46} ）。さらに、マルキオン聖書においてローマ書は、14: 23 で終わっており、15: 1-16: 27 の部分は存在していない。ローマ書の結びの部分の写本の読みがこのように大きく分かれている以上は、本文批評の作業を行ってローマ書の原初的形態についての判断を下す必要がある。

第二に、イスラエルの運命についての記述である 9: 1-11: 36 の存在が問題になる。ローマ書の本論において、ピステイス（信、信実、信仰）を通して与えられる神の義を論じる 1: 18-8: 39 と、世界における信徒の生き方を語る 12: 1-15: 29 の間の繋がりを断ち切る形で、ユダヤ人と異邦人の究極的救いについての記述である 9: 1-11: 36 が存在している。そこで、この部分が後から挿入されたと考えるべきなのか、それとも、初めからローマ書の構成部分として存在していたのかということについて判断する必要がある。

第三に、16: 1-20 の部分においてパウロは、宛先の教会の構成員の名前を具体的に挙げて挨拶しているが、その人数が非常に多く、パウロ書簡として異例に長大なリストとなっている。まだ訪問したことがない教会の構成員の名前をパウロがこれ程多く知ることが出来たのかどうかを疑問視して、この部分は、ローマに宛てた手紙のコピーが後にエフェソへ送られる際に、付け加えられたエフェソ教会に宛てた挨拶文ではないかという説が出

されている¹。ローマ書の統一性を維持するならば、この問い掛けに対しても答えなければならない。

第四に、現存のローマ書は、元々別々に書かれた複数の書簡が事後的に一つの手紙にまとめられたものであるとする複合書簡説が存在している。例えば、木下順治はローマ書の成立について独自の仮説を立て、ローマの異邦人信徒達に宛てた原ローマ書と（ロマ 1: 1-32; 2: 6-16; 3: 21-26; 5: 1-11; 8 章, 12-13 章, 15: 14-33）、ユダヤ人との論争のための覚え書きと（2: 1-5; 2: 17-3: 20; 5: 17-7: 25; 9-11 章; 14: 1-15: 13）、フィベの推薦状（16 章）とがエフェソの教会において一つの手紙の体裁に仕立てられたとしている²。

他方、ドイツの新約学者 W・シュミットハルスは、近年、ローマ書の注解書において、現存のローマ書は別々に執筆された三つの手紙が一つにまとめられて現在の形になっているという大胆な説を唱えて注目されているので、この分割仮説に対しても吟味する必要がある。

本論考は、以上の四点について本文批判と文献批判の両面から考察し、一定の結論を得ることを目的としている。ローマ書の統一性問題は古くて新しい問題であり、あらゆるローマ書研究の前提をなす基礎研究として、繰り返し取り組まなければならない課題である。

1. 本文批評と統一性問題

ローマ 16: 25-27 の本文上の配置について、ネストレ=アラント 28 版の脚注に従って、主要写本がどのような読みを伝えているかを一覧表にすると以下ようになる³。

- (1) F G 629 Hier^{ms}: 1: 1-14: 23 + 15: 1-16: 24
- (2) マルキオン聖書: 1: 1-14: 23
- (3) $\mathfrak{P}^{61} \times$ B C D 81. 365. 630. 1739. 2464 ar b vg sy^p co Or^{lat mss} Ambst: 1: 1-14: 23 + 15: 1-16: 23 (24) + 16: 25-27

¹ T.W. Manson, "St. Paul's Letter to the Romans and Others," in *Romans Debate* (ed. K.P. Donfried; Revised and Expanded ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 3-15.

² J. Kinoshita, "Romans Two Writings Combined: A New Interpretation of the Body of Romans," *NovTest* 7 (1964-65) 272-277; 木下順治『新解・ローマ人への手紙』聖文舎, 1983 年, 7-168 頁を参照。

³ E. Nestle - K. Aland, *Novum Testament Graece* (28. revidierte Auflage; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012) 517; さらに, K. Aland, *Text und Textwerte der griechischen Handschriften des Neuen Testaments II. Die paulinischen Briefe* (Berlin: Waler de Gruyter, 1991) 447-451; B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2nd ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994) 470-473 も参照。

- (4) P⁴⁶ : 1 : 1-15 : 33 + 16 : 25-27 + 16 : 1-16 : 23
- (5) L Ψ 0209^{vid} 1175. 1241. 1505. 1881 M et al. : 1 : 1-14 : 23 + 16 : 25-27 + 15 : 1-16 : 24
- (6) A P 33. 104 et al. : 1 : 1-14 : 23 + 16 : 25-27 + 15 : 1-16 : 23 (24) + 16 : 25-27
- (7) 1506 : 1 : 1-14 : 23 + 16 : 25-27 + 15 : 1-33 + 16 : 25-27

ネストレ＝アラントの28版の本文は、第一の読み方が最も原型に近いと判断している⁴。外的証拠からは、第三の読みが有力であるが、16 : 25-27の頌栄句は文体・内容の点からパウロ書簡としては異例である。真正パウロ書簡の結びの句は、通常はキリストの恵みと神の愛が与えられることを祈る祝祷句である（I コリ 16 : 23 ; II コリ 13 : 13 ; ガラ 6 : 18 ; フィリ 4 : 23 ; I テサ 5 : 28 ; フィレ 25）⁵。神に栄光を帰す典礼的な頌栄句は、時折、論述の切れ目を示す句として使用されているが（ロマ 11 : 36 ; ガラ 1 : 5 ; フィリ 4 : 20）、手紙の末尾には置かれていない。また、ロマ 16 : 25-26の典礼的な用語・文体や、神の永遠の奥義がキリストの福音において啓示されたという内容は、真正パウロ書簡よりもむしろ、第二パウロ書簡のエフェソ書や牧会書簡の内容に近い（エフェ 3 : 3-11 ; II テモ 1 : 9-11 ; テト 1 : 2-3）⁶。従って、この部分はローマ書本文に後から付け加えられた編集句である可能性が強い⁷。さらに、16 : 24を有力写本の多くは伝えていないので、この節も

⁴ Ibid. 517 ; さらに、H. Lietzmann, *An die Römer* (HNT 8a ; 4. Aufl. ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1933) 130 ; C.K. Barrett, *A Commentary on the Epistle to the Romans* (London : Black, 1957) 13 ; H. Gamble, *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids : Eerdmans, 1977) 23-29 も参照。

⁵ Gamble, 123-124 ; J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB33 ; New York : Doubleday, 1993) 62. 尚、祝祷と頌栄の違いについては、J.A.D. Weima, *Neglected Endings : The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNTSup 101 ; Sheffield : JSOT, 1994) 135-136 を参照。

⁶ Gamble, 123-124 ; R.F. Collins, "The Case of a Wandering Doxology : Rom 16, 25-27," in *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (ed. A. Denaux ; Leuven : University Press, 2002) 293-303 を参照。これに対して、エフェソ書や牧会書簡にパウロの真筆性を認める研究者は、ロマ 16 : 25-27の真筆性を認める。L.W. Hutardo, "The Doxology at the End of Romans," in *New Testament Textual Criticism : its Significance for Exegesis* (FS. Bruce M. Metzger ; eds. E.J. Epp and G.D. Fee ; Oxford : Clarendon, 1981) 191, 197-198 ; R.N. Longenecker, *Introducing Romans : Critical Issues in Paul's Most Famous Letter* (Grand Rapids : Eerdmans, 2011) 37 ; Pate, 326 を参照。また、Weima, 142-144 ; L.T. Johnson, *Reading Romans : A Literary and Theological Commentary* (Grand Rapids : Eerdmans, 1997) 221-223 は、先行するロマ 1 : 16 や 3 : 21 や 15 : 5-13 の内容がロマ 16 : 25-27 に対応しているとして、パウロの真筆性を認めている。

⁷ C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London : Hodder and Stoughton, 1932) xvii ; Lietzmann, 131 ; O. Michel, *Der Brief an die Römer* (KEK ; 12. Aufl. ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1966) 24 ; Barrett, 11-12, 286 ; C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans* (2 vols ; Edinburgh : T & T Clark, 1973-1979) 1.8 ; 松木治三郎『ローマ人への手紙 翻訳と解釈』日本基督教団出版局、1966年 580-581頁 ; Gamble, 24, 123-124 ; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6 ; 2. Aufl. ; Freiburg : Herder, 1979) 451-455 ; W.H. Ollrog, "Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16," in *Kirche* (FS. G. Bornkamm ; hrsg. v.

二次的付加であると判断できる。すると、ローマ書の原型は 1: 1-14: 23 + 15: 1-16: 23 であると推定されることになる⁸。これに対して、P・ランベは、ロマ 1: 1-14: 23 + 15: 1-16: 23 を構成内容とする本文型を伝える写本が現存しないので、第一の読み (F G 629 et al.) が示すように 16: 24 を含んだ 1: 1-14: 23 + 15: 1-16: 24 の形が原初的であると主張し、一部の注解者が賛成している⁹。しかし、頌栄句 16: 24 については、最も古い写本 (P⁴⁶ P⁶¹ * B C 他) は伝えておらず、より後期に成立した写本 (D G L Ψ 629. 630. 1175. 1241. 1505. 1881. M ar vg^d sy^h) が支持しているだけである¹⁰。さらに、内的証拠の点からしても、一般則として、短い本文の方がより原型に近い場合が多いので、16: 24 を含まない形が原型であると判断し、ネストレ=アラントの 28 版の本文を支持する¹¹。

第二の読み方が示すマルキオン版のローマ書が 14: 23 で終わっているのは、ユダヤ人教会への異邦人教会の献金を持って行くためにエルサレム旅行を企画していることを述べる部分と (15: 25-29)、異端への警告を述べる部分¹² (16: 17-20)、マルキオンには不都合に見えたために 15: 1-16: 27 の部分をそっくり削除したのであろう¹²。

第三の読み方は、1: 1-14: 23 + 15: 1-16: 23 からなる本文原型に、頌栄句 16: 25-27 を付け加えて書簡の結びの体裁を整えている。多くの有力な大文字写本の読み方に見られるように、四世紀のアレクサンドリアにおいてはこの読み方が最も有力となっていた。

第四の読み方は、二世紀遡る写本である P⁴⁶ だけが示している特異な異読であるが、二次的な本文の反映である。頌栄句は文書の結びに使用されるのが常であるので、写字生が頌栄句を 16 章末尾の 16: 25-27 の位置から、文書の 15: 33 の後にわざわざ移すとは考

D. Lührmann / G. Strecker ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1980) 221 ; K. Aland, *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981) 297 ; J.K. Elliott, "The Language and Style of the Concluding Doxology to the Epistle to the Romans," *ZNW* 72 (1981) 124-130 ; B. Byrne, *Romans* (Sacra Pagina 6 ; Collegeville : The liturgical Press, 1996) 29 ; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6 ; Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 1999) 18 ; D. Starnitzke, *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistische-logische Untersuchung* (Stuttgart : W. Kohlhammer, 2004) 477 ; R. Jewett, *Romans* (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 2007) 18-19 ; 田川建三『新約聖書 訳と註 4』作品社, 2009 年, 357 頁 ; F.W. Horn (Hg.), *Paulus Handbuch* (Tübingen : Mohr-Siebeck, 2013) 214-215.

⁸ K. Aland, "Der Schluß und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes," in ders., *Neutestamentliche Entwürfe* (München : Kaiser, 1979) 284-301 (特に, 295-297) ; J.A. Fitzmyer, *Romans* (AB33 ; New York : Doubleday, 1993) 50.

⁹ P. Lampe, "Zur Textgeschichte des Römerbriefes," *NovTest* 27 (1985) 272-277 ; Gamble, 130 ; Jewett, *Romans*, 4-6.

¹⁰ A.J. Hultgren, *Paul's Letter to the Romans : A Commentary* (Grand Rapids : Eerdmans, 2011) 20-21 を参照。

¹¹ 田川, 356-357 頁を参照。これに対して, Gamble, 130 は 16: 24 を本来的であると見る。

¹² E. Lohse, *Der Brief an die Römer* (KEK ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003) 51 を参照。

えにくい。この読み方は、1: 1-15: 33 + 16: 25-27 の読みを示す現存しない写本の読み方と第三の読み方とを混合して作り出したものであろう。

第五の読み方は、ビザンティン型写本の多くが採用している。これはマルキオン聖書に頌栄句の 16: 25-27 を付け加えた本文に、第三の読み方を組み合わせて作り出されたのであろう。この操作の結果、16: 1-23 の後に結びに相応しい句が必要となり、パウロ書簡末尾の祝祷句の例にならって (I コリ 16: 23; II コリ 13: 13 他)、16: 24 が付け加えられている。

第六と第七の読み方は、既成の読みを組み合わせて作られた折衷的な読みである。第六の読み方は、第三と第四の読み方を組み合わせたものである。第七の読み方は、第三と第五の読み方を組み合わせた上で、16: 1-16: 23 (24) の部分を削除して作られている。

2. 文献批判と統一性問題

2.1 ローマ書 9-11 章と統一性問題 (9: 1-11: 33)

基本的な人間観と救済論を提示する教理的部分には、通例であれば、信徒の生き方を提示する倫理的部分が続く (例えば、ガラ 2: 15-4: 31 と 5: 1-6: 10 を参照)。しかし、ローマ書の場合は、教理的記述である 1: 18-8: 39 と倫理的記述である 12: 1-15: 29 の間を分断する形で、ユダヤ人と異邦人の究極的救いについての記述である 9: 1-11: 36 が存在している。このために、イギリスの聖書学者 C・H・ドッドは、この部分がイスラエルの運命について論じた独立の論説であり、後からローマ書に挿入されたものであると論じた¹³。しかし、この部分がローマ書の本来の構成部分であることは、以下の理由により支持される。

イスラエルの躓きと救いを論じる 9: 1-11: 36 の部分は、修辞学的には、本題から一時離れて違う主題を取り上げる脱線 (digressio) と評価出来る (キケロ『発想論』 1.51.91; クウインティリアヌス『弁論家の教育』 4.3.12-17)。

他方、この部分は前後の文脈から独立しているとはいえ、書簡全体の主題とは共鳴している。例えば、業による義を追い求めたユダヤ人が義に達せず、異邦人がピステイスによる義を得ることとなったという 9: 30-10: 4 の記述は、論証部分の中核を構成する 3: 21-28 の内容の適用である。11: 25-32 に述べられているユダヤ人と異邦人の救いという結論は、書簡の冒頭部に提示された提題 (1: 16-17 を参照) の成就を終末論的希望の

¹³ C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* (London: Hodder and Stoughton, 1932) 148-150.

視点より論じている¹⁴。ローマのキリスト教は元々ユダヤ人の間から始まったという経緯があり、その後の歩みの中で次第に異邦人信徒が多数になったとはいえ（1：5-7, 13；11：13；15：7-13, 15-16）、依然としてローマにはユダヤ人信徒が存在し、ローマ教会は異邦人とユダヤ人からなる混成教会であったので（14：1-15：13；16：3-4, 7を参照）、ユダヤ人と異邦人の究極的救いを論じたこの部分は、聴衆の関心がある主題を取り扱っていると言えよう。神は公平であり（2：11）、ユダヤ人と異邦人の神（3：29）であることが、ここでは救済史的展望のもとに明らかにされる（特に、11：11-36を参照）¹⁵。

パウロがローマ書の中に9：1-11：36の部分を設けた理由は、彼がマケドニアやアカイアの教会から集めた献金を、原始教会へ届けるためにエルサレム旅行を目前に控えているという事情に求められる（15：25-27）。パウロはユダヤ人であり（ロマ9：2；フィリ3：5を参照）、元々は熱心なユダヤ教徒であり、教会の迫害者であったが、復活のキリストとの出会いによってキリストの使徒となった前歴を持つ（Iコリ15：8-10；ガラ1：13-17；フィリ3：5-11を参照）。特に、律法から自由な福音を宣教するパウロは（ガラ1：11-12；2：4-5；2：15-21；ロマ3：21-26；9：30-10：4）、ユダヤ教の側からすると棄教者であり、父祖達の宗教の根本を否定する者となるので、ユダヤ人の強い反発が予想されるのである（ロマ15：30-32を参照）。

2.2 ローマ書 16 章と統一性問題

現存のローマ書の統一性に疑問を呈し、16：1-20の部分は、ローマに宛てた手紙のコピーが後にエフェソへ送られる際に、添えられたエフェソ教会宛の挨拶文ではないかという説を、T.W. Manson らが提唱しており、かつては支持する意見も多かった¹⁶。ローマ書 16 章がエフェソに宛てたものであるとする説の実質的な根拠は、以下の通りである。

- (1) 二世紀に遡る古い写本である P⁴⁶ は、16：25-27の頌栄句を、16章の末尾ではなく、15：33の後に置いている¹⁷。

¹⁴ U. Wilckens, *Der Brief an die Römer* (2.Aufl.; EKK VI/1; Zürich: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989) I 19-21 を参照。

¹⁵ M.J. Debonné, *Enthymemes in the Letters of Paul* (LNTS 303; London: T & T Clark, 2006) 175-177 は、この部分に見られる神義論的契機を重視している。

¹⁶ T.W. Manson, "St. Paul's Letter to the Romans and Others," in *Romans Debate* (ed. K.P. Donfried; Revised and Expanded ed.; Peabody, MA: Hendrickson, 1991) 3-15; E.J. Goodspeed, "Phoebe's Letter of Introduction," *HTHR* 44 (1951) 55-57; H.M. Schenke, "Aporien im Römerbrief," *ThLZ* 92 (1967) 881-884; J.I.H. McDonald, "Was Romans 16 a Separate Letter," *NTS* 16 (1969-70) 369-372; Käsemann, 394-396; W. Schmithals, *Der Römerbrief. Ein Kommentar* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1988) 27-28, 544-547.

¹⁷ Manson, in *Romans Debate*, 10-14.

- (2) パウロが未訪問のローマ教会の信徒たちの個人名をこれほど多く知っているのは不自然であることに加えて、16章において挨拶の相手として名前を挙げられている者たちの中に、プリスカとアキラや（使 18：1-3, 18-19；ロマ 16：3；I コリ 16：19）、アジアの初穂エパイネト（ロマ 16：4）のように、エフェソでパウロと関係を持った者たちがいる¹⁸。
- (3) 異端的教えへの厳しい警告を内容とするロマ 16：17-20 は、挨拶を内容とするローマ書 16 章の文脈に合わず、ローマの教会の実情とも対応しないが、エフェソの長老に向けられたミレトス説教の内容と平行しており（使 20：17-35 を参照）、エフェソの教会へ宛てられたものとして理解できる¹⁹。
- (4) ロマ 15：33 と 16：20b の両方に書簡末尾に用いられる祝祷句が出て来ていることは、ローマ書が元々は 15：33 で終わっていたことを示唆している²⁰。
- (5) 16：20b にある祝祷句の後に、16：21-23 の挨拶が続くのは不自然であり、手紙の本来の結びの後に事後的に付加されたと考える方が自然である。
- (6) 挨拶だけからなる書簡は古代世界に存在した²¹。

第一の議論は、P⁴⁶ という一つのパピルス断片の読みだけに依拠しており、本文批評上の根拠が弱い。P⁴⁶ は二世紀に遡る古い写本ではあるが、上記の本文問題の検討で明らかになったように、必ずしも最も原型に近い本文型を伝えていないのである。

第二の議論については、挨拶のリストに出てくる人たちの中には、プリスカとアキラのように、ローマの教会出身の信徒でコリントやエフェソでパウロの同労者として働いた者たちもあるので（使 18：1-3, 18-19；ロマ 16：3；I コリ 16：19）、パウロが彼らを通してローマの教会の内部事情に通じていた可能性がある²²。また、エパネイエトのように、アジア州でパウロと出会って回心した信徒達もあるし（16：5）、アンドロニコスやユニアのようにパウロと共に宣教活動の過程で入獄した体験を持つ人々などもあり、パウロとローマの信徒達の間には共通の知人も存在した（16：7）。これらの人々は、皇帝クラウディウスの死後、ユダヤ人追放令が無効になってから、ローマに移住し、ローマの教会の指導的メ

¹⁸ Schmithals, 546-547.

¹⁹ Manson, in *Romans Debate*, 13.

²⁰ *Ibid.*, 8.

²¹ A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1923) 199-200.

²² Ollrog, 238-242; Fitzmyer, 60.

ンバーになっていた可能性がある²³。

第三の議論には一理ある。異端的教えへの厳しい警告を内容とするロマ 16: 17-20 は、挨拶を内容とするローマ書 16 章の文脈に合わず、使徒言行録が伝えるミレトス説教の内容と平行している（使 20: 17-35 を参照）。しかし、そこで問題となっているような異端的教えの問題は、パウロの時代のエフェソよりも、使徒後時代の一世紀末の状況に当てはまる。この部分は、一世紀末にローマ書末尾に書き加えられた編集句であると考えられるべきであろう²⁴。

第四、第五の議論は、書簡の本文が完結する前に祝祷句が出てくるのが不自然であるという文章形式上の根拠に基づいている。パウロは書簡を口述筆記する際に、文書の結びでなくても、論述の流れの切れ目のところに祝祷句を置くことがあり（ロマ 5: 21; 15: 13）、ローマの信徒たちの名前を列挙した挨拶の後に（16: 3-20a）、執筆場所でパウロと共にいる人々の挨拶の言葉を並べ始める前に（16: 21-23）短い祝祷句が置かれてもそれ程不自然ではない。

第六の議論は、ローマ 16 章が独立の手紙である可能性を示す傍証として主張されており、挨拶だけからなる手紙など考えられないという批判に対する反論となっている。ゲイスマンやマクドナルドが具体的に指摘しているように、古代書簡の中に主として挨拶からなる手紙が存在したのは事実である（BGU 601; P. Oxy 1300, 1679 他）²⁵。しかし、そのことが直ちにローマ書 16 章が独立の手紙であったことを示す根拠になる訳ではない。I テサ 5: 26; I コリ 16: 19-20; II コリ 13: 12; フィリ 4: 21-22 に見られるように、個人的に良く知っている教会に対して、パウロは書簡の末尾の挨拶において、個々の会員の名前を挙げることを通常はしないが、ローマ書のように未訪問の教会に向けて書かれた手紙の末尾については、これから親しい関係を築くために個人名を列挙した挨拶のリストを付した可能性は存在するのである²⁶。

²³ Dodd, xx-xxi; Lietzmann, 128-129; Fitzmyer, 60; K.P. Donfried, "A Short Note on Romans 16," *Romans Debate*, 44-52; P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.18; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987) 124-135; ders., "The Roman Christians of Romans 16," *Romans Debate*, 216-230; Byne, 11-12; T.S. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 2004) 9; B. Witherington III, *Paul's Letter to the Romans: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) 6 を参照。

²⁴ これに対して、Schreiner, 10; C.M. Pate, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 2013) 326 は、この部分が本来の構成部分であるとする。

²⁵ Deissmann, 199-200; McDonald, 370-372.

²⁶ Cranfield, I.10; J.D.G. Dunn, *Romans 9-16* (WBC 38B; Dallas: Word Books, 1988) 884-885; Schreiner, 9; Witherington III, 5; C.G. Kruse, *Paul's Letter to the Romans: A Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012) 13-14; S. Mathew, *Women in the Greetings of Romans 16.1-16: A Study of Mutuality and*

2.3 複合書簡説と統一性問題

2.3.1 木下順治の複合書簡説

木下順治はローマ書の統一性について疑問を持ち、現存のローマ書は以下の三つの文書がエフェソで事後的に編集されて成立したと推定している²⁷。

- A. 原ローマ書（ロマ 1: 1-32; 2: 6-16; 3: 21-26; 5: 1-11; 8 章, 12-13 章, 15: 14-33)
- B. ユダヤ人との論争覚え書き（2: 1-5; 2: 17-3: 20; 5: 17-7: 25; 9-11 章; 14: 1-15: 13)
- C. フィベの推薦状（16 章）

木下によれば、パウロがローマに書き送った元の書簡は、専ら異邦人信徒を対話の相手として想定していた（ロマ 1: 1-32; 2: 6-16; 3: 21-26; 5: 1-11; 8 章, 12-13 章, 15: 14-33）。これに対してパウロがエフェソで書き記した覚え書きは、ユダヤ人達との論争のために書かれたもので（2: 1-5; 2: 17-3: 20; 3: 27-4: 25; 5: 17-7: 25; 9-11 章; 14: 1-15: 13）、両者の想定する神学的対話の相手は異なっている。このようにローマ書 1-15 章の背後に二つの文書の存在を想定すれば、それぞれの文書の論旨は一貫し、現存のローマ書の記述のところどころに見られる繋がり不具合を解決出来る²⁸。また、原ローマ書と論争覚え書きは、神学的な視点が異なり、前者が神の恵みの業による義の啓示と和解と霊の働きを強調しているのに対して（特に、3: 21-26; 5: 1-11; 8 章）、後者は律法の業によらずキリストのピステイスによって人が義とされることを強調している（3: 27-4: 25; 5: 17-7: 25; 9-11 章）。

ローマ書 16 章は、 Φ^{46} が示しているように、本来のローマ書の構成的部分ではなく、フィベを紹介する推薦状であり、エフェソ教会に集まっていた小アジアの教会指導者達に宛てパウロが書いた別個の書簡であった²⁹。エフェソの教会において、原ローマ書と論争覚え書きが編集されて一つの手紙の体裁に仕立てられ、さらに、挨拶からなるフィベの推薦状

Women's Ministry in the Letter to the Romans (London: Bloomsbury T & T Clark, 2013) 3-4, 37-45 を参照。

²⁷ Kinoshita, "Romans_Two Writings," 272-277; 木下『新解』, 7-168 頁を参照。

²⁸ Kinoshita, "Romans_Two Writings," 261-275; 木下『新解』, 111-131 頁。

²⁹ 木下『新解』, 150-168 頁。

が付け加えられた写本が、アレクサンドリアに伝えられたとしている³⁰。

この文書仮説には幾つかの難点がある。第一に、木下はローマの教会は専ら異邦人信徒から構成され、ユダヤ人信徒は殆どいないと想定している³¹。パウロがローマ書を執筆した時、ローマの教会が主として異邦人信徒によって構成されていると想定していたのは事実である（ロマ 1: 7, 13-15 を参照）。しかし、ローマ書 16 章には、プリスカとアキラの夫婦や（ロマ 16: 3）、マリアヤ（16: 6）、アンドロニコスとユニア（16: 7）、ヘロディオン等の（16: 11）指導的ユダヤ人信徒の名前が列挙されており、ローマの教会にある程度の数のユダヤ人信徒がその時点で存在していたことを示している。皇帝クラウディウスの死後、ユダヤ人追放令が無効となり、ユダヤ人信徒達が首都に戻って来て活動していた可能性は否定できない。

第二に、ローマ 15 章の記述を異邦人向けの部分とユダヤ人向けの部分に分け、前者を原ローマ書、後者を論争覚え書きとすることには無理がある。福音はユダヤ人と異邦人の両方に向けられているとパウロは考えている（ロマ 1: 14, 16; 3: 29; 9: 24, 30; 10: 12; 11: 25）。神はユダヤ人と異邦人の両方の神であり（3: 29）、ユダヤ人も異邦人も等しく罪の下にあり（3: 9）、神の裁きに服している（2: 9）。パウロはローマ書の中で、ユダヤ人と異邦人に交互に言及した後に（例えば、1: 18-32 と 2: 1-4, 2: 17-24 と 2: 25-3: 8, 9: 1-18 と 9: 19-29, 10: 5-11: 10 と 11: 11-24）、両者を一括して論じるのが通例であり（2: 5-11; 3: 9-20; 9: 30-10: 4; 11: 25-36）、ユダヤ人に言及する部分と異邦人に言及する部分とは、相互に結びついて一つの論述を作り上げている。

第三に、木下はローマ書 16 章が元々別の文書であったという根拠に、 \mathfrak{P}^{46} において、15: 33 の直後に 16: 25-27 の頌栄句が置かれていることを挙げている³²。先に述べたように、 \mathfrak{P}^{46} という一つのパピルス断片の読みだけに依拠する議論は、本文批評上の根拠が薄弱である。 \mathfrak{P}^{46} は 16: 25-27 の後に、16: 1-23 の部分も伝えており、15 章だけで終わってはいないし、写本全体としては混合型を示しており、必ずしも最も原型に近い本文型を伝えていない。

2.3.2 シュミットハルスの複合書簡説

W・シュミットハルスは 1988 年に刊行したローマ書の注解書において、現存のローマ書が本来独立に書かれた書簡が編集されて成立したとする複合書簡説を唱えて注目され

³⁰ 木下『新解』、150-168 頁。

³¹ Kinoshita, "Romans_Two Writings," 258-261; 木下『新解』、13-14, 103-111 頁。

³² Kinoshita, "Romans_Two Writings," 258 n.1; 木下『新解』、11, 150 頁。

た³³。シュミットハルスによれば、現存のローマ書背後には下記の三つの書簡が存在している³⁴。

ローマ書 A: 1: 1-4; 25; 5: 12-11; 36; 15: 8-13

ローマ書 B: 12: 1-21; 13: 8-10; 14: 1-15; 4a, 5-6, 7; 15: 14-23; 16: 21-23

エフェソ宛て書簡: 16: 1-20

5: 1-11; 13: 1-7; 13: 11-14; 15: 4b; 16: 25-27 は、内容的に前後の文脈に適合せず、編集的挿入とされている³⁵。ローマ書をローマ書 A とローマ書 B に分ける主たる根拠は、ローマ書 1-11 章が信仰義認の教理を体系的に説いた論説であり、特に、ローマの教会の状況を反映していないのに対して、12-15 章が、ローマのキリスト教徒の置かれた状況を念頭に置いた勧告の手紙であるということにある³⁶。

16: 1-20 が元々はエフェソに宛てた手紙であると判断する理由は、訪問したことがないローマの教会に、この部分に挨拶の相手として挙げられている多くの人々を個人的に知っているのは不自然であるということにある³⁷。シュミットハルスによれば、この部分はパウロの使者として派遣するフィベに持たせた紹介状であり、それは当時の習慣に適合している (16: 1-2; I コリ 16: 3; II コリ 3: 1; 8: 16-24; 使 9: 2; 15: 23-29; 22: 5)³⁸。挨拶を主たる内容としていることも、紹介状には相応しいことである。エフェソ宛てであると判断するのは、挨拶の対象として挙げられている人々の中には、プリスカとアキラ (使 18: 1-3, 18-19; ロマ 16: 3; I コリ 16: 19)、エパネイエトや (16: 5)、アンドロニコスやユニアのように (16: 7)、エフェソ教会で活動していた可能性が高い人々が多く含まれるからである³⁹。

第一の議論は現存のローマ書の記述の流れの中には、前後の文脈とは繋がらないような部分があることを根拠としている。パウロ書簡は当時の書簡執筆の習慣に従って口述筆記されている (16: 22 を参照)。口頭で語られる言葉の常としてパウロの議論は必ずしも直線的には進まず、話題が逸れたり、関連の主題が間を置いて繰り返されたりすることもし

³³ W. Schmithals, *Der Römerbrief. Ein Kommentar* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1988) 25-29.

³⁴ *Ibid.*, 29.

³⁵ *Ibid.*, 29.

³⁶ *Ibid.*, 27-28.

³⁷ *Ibid.*, 546-547.

³⁸ *Ibid.*, 544-545.

³⁹ *Ibid.*, 547.

ばしばである。ローマ書に文書としてのより緊密な論理的一貫性を想定して、1章から15章までの本文を分解してローマ書AとBの存在を想定する必要はない。

第二の議論に対しては、先に「ローマ書16章と統一性問題」のところで確認したように、パウロはコリントやエフェソでローマの教会出身の信徒と接触する機会があったので（ロマ16:3, 5, 7; さらに、Iコリ16:19使18:1-3, 18-19を参照）、ローマの教会の信徒たちの間に多くの知人がいた可能性があることが挙げられる⁴⁰。シュミットハルスが主張するように、古典古代世界において挨拶だけを内容とした紹介状が存在した可能はあるが、ローマ16章を独立の手紙であるとする論拠としては弱く、むしろ新しい問題を作り出している。もし、この部分が本来はエフェソ教会に宛てた書簡だとすれば、先行するローマの教会に宛てた書簡と結び付けられた具体的な事情と理由を説明する必要が出てくるが、そのことについての首尾一貫した説明をシュミットハルスは提供していない。

結論

1. ローマ書の本文に関して、筆者はネストレーアランド28版が採用している1:1-14:23 + 15:1-16:23を最も原型に近い本文型として支持する。外的証拠からはアレクサンドリア型写本の多くが支持している1:1-14:23 + 15:1-16:23 (24) + 16:25-27の方が有力であるが、内的証拠から、この読み方が優先すると判断される。

2. ユダヤ人と異邦人の究極的救いについての記述である9:1-11:36は、後から挿入されたのではなく、初めからローマ書の構成部分として存在していたと結論される。9:1-11:36の部分は、修辞学的には、本題から一時離れて違う主題を取り上げる脱線(digressio)と評価出来る(キケロ『発想論』1.51.91; クウインティリアヌス『弁論家の教育』4.3.12-17)。

他方、この部分は書簡全体の主題とは共鳴している。業による義を追い求めたユダヤ人が義に達せず、異邦人がピステイスによる義を得ることとなったという9:30-10:4の記述は、論証部分を構成する3:21-28の内容の適用である。11:25-32に述べられているユダヤ人と異邦人の救いという結論は、書簡の冒頭部に提示された提題(1:16-17を参照)の成就を終末論的希望の視点より論じている。

第三に、16:1-20の部分は、ローマに宛てた手紙のコピーが後にエフェソへ送られる際に、添えられたエフェソ教会宛の挨拶文ではなく、ローマ書に当初から含まれていた構

⁴⁰ K.P. Donfried, "A Short Note on Romans 16," *Romans Debate*, 44-52; P. Lampe, "The Roman Christians of Romans 16," *Romans Debate*, 216-230を参照。

成的部分である。未訪問の教会に向けて書かれた手紙の末尾に、パウロはこれから親しい関係を築くために個人名を列挙した挨拶のリストを付したと考えられる。

第四に、木下順治や W・シュミットハルスらが提唱するローマ書は本来別々の文書が事後的に編集されたとする分割仮説は支持出来ない。現存のローマ書は一体として執筆されたものとする。

以上に検討した本文批判上、或いは、文献批判上の様々な問題は、古代書簡としてのローマ書の特異性を示しており、ローマ書理解の難しさと解釈の可能性の豊かさの両方を示しており、この重要なパウロ書簡を読む者に対して繰り返し、新たに深く考える契機を与えているのである。

参考文献

1. 個別研究

Aland, K. *Text und Textwerte der griechischen Handschriften des Neuen Testaments II. Die paulinischen Briefe* (Berlin : Walter de Gruyter, 1991) 447-451.

_____. *Der Text des Neuen Testaments* (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981).

_____. “Der Schluß und die ursprüngliche Gestalt des Römerbriefes,” in ders., *Neutestamentliche Entwürfe* (München : Kaiser, 1979) 284-301.

_____. *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes* (Berlin : de Gruyter, 1967) 35-57.

Collins, R.F. “The Case of a Wandering Doxology : Rom 16, 25-27,” in *New Testament Textual Criticism and Exegesis* (ed. A. Denaux ; Leuven : University Press, 2002) 293-303.

Corssen, P. “Zur Überlieferungsgeschichte des Römerbriefes,” *ZNW* 10 (1909) 1-45, 97-102.

Debanné, M.J. *Enthymemes in the Letters of Paul* (LNTS 303 ; London : T & T Clark, 2006) 175-177.

Deissmann, A. *Licht vom Osten* (Tübingen : Mohr-Siebeck, 1923) 199-200.

Donfried, K.P. “A Short Note on Romans 16,” *Romans Debate* (ed. K.P. Donfried ; Revised and Expanded ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 1991) 44-52.

Elliott, J.K. “The Language and Style of the Concluding Doxology to the Epistle to the Romans,” *ZNW* 72 (1981) 124-130.

- Gamble, H. *The Textual History of the Letter to the Romans* (Grand Rapids : Eerdmans, 1977).
- Goodspeed, E.J. "Phoebe's Letter of Introduction," *HThR* 44 (1951) 55-57.
- Horn, F.W. (Hg.). *Paulus Handbuch* (Tübingen : Mohr-Siebeck, 2013).
- Hutardo, L.W. "The Doxology at the End of Romans," in *New Testament Textual Criticism : its Significance for Exegesis* (FS. Bruce M. Metzger ; eds. E.J. Epp and G.D. Fee ; Oxford : Clarendon, 1981) 185-199.
- Kinoshita, J. "Romans_Two Writings Combined : A New Interpretation of the Body of Romans," *NovTest* 7 (1964-65) 272-277.
- Knox, J. "A Note on the Text of Romans," *NTS* 2 (1955-56) 191-193.
- Lake, K. *The Earlier Epistles of St. Paul* (London : Rivingtons, 1919) 325-370.
- Lampe, P. *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2.18 ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1987).
- _____. "Zur Textgeschichte des Römerbriefes," *NovTest* 27 (1985) 272-277.
- _____. "The Roman Christians of Romans 16," *Romans Debate* (ed. K.P. Donfried ; Revised and Expanded ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 1991) 216-230.
- Longenecker, R.N. *Introducing Romans : Critical Issues in Paul's Most Famous Letter* (Grand Rapids : Eerdmans, 2011) 30-38.
- McDonald, J.I.H. "Was Romans 16 a Separate Letter," *NTS* 16 (1969-70) 369-372.
- Manson, T.W. "St. Paul's Letter to the Romans and Others," *Romans Debate*, 3-15.
- Mathew, S. *Women in the Greetings of Romans 16.1-16 : A Study of Mutuality and Women's Ministry in the Letter to the Romans* (London : Bloomsbury T & T Clark, 2013) 3-4, 37-45.
- Metzger, B.M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2nd ed. ; Peabody, MA : Hendrickson, 2006).
- Michaelis, W. "Die Teilungshypothesen bei Paulusbriefen : Briefkomposition und ihr Sitz im Leben," *TZ* 14 (1958) 321-326.
- Ollrog, W.H. "Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16," in *Kirche* (FS. G. Bornkamm ; hrsg. v. D. Lührmann / G. Strecker ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1980) 221-244.
- Schenke, H.M. "Aporien im Römerbrief," *ThLZ* 92 (1967) 881-884.
- Starnitzke, D. *Die Struktur paulinischen Denkens im Römerbrief. Eine linguistische-*

logische Untersuchung (Stuttgart : W. Kohlhammer, 2004) 477.

Stuhlmacher, P. “Die Abfassungszweck des Römerbriefes,” *ZNW* 77 (1986) 180-193.

Wedderburn, A.J.M. *The Reasons for Romans* (Edinburgh : T & T Clark, 1988).

Weima, J.A.D. *Neglected Endings : The Significance of the Pauline Letter Closings* (JSNT-Sup 101 ; Sheffield : JSOT, 1994) 135-136.

2. 注解書

Barrett, C.K. *A Commentary on the Epistle to the Romans* (London : Black, 1957).

Byrne, B. *Romans* (Sacra Pagina 6 ; Collegeville : The liturgical Press, 1996).

Cranfield, C.E.B. *The Epistle to the Romans* (ICC ; 2 vols ; Edinburgh : T & T Clark, 1973-1979).

Dodd, C.H. *The Epistle of Paul to the Romans* (London : Hodder and Stoughton, 1932).

Dunn, J.D.G. *Romans* (WBC 38A-38B ; 2 vols ; Dallas : Word Books, 1988).

Fitzmyer, J.A. *Romans* (AB33 ; New York : Doubleday, 1993).

Haacker, K. *Der Brief des Paulus an die Römer* (ThHNT 6 ; Leipzig : Evangelische Verlagsanstalt, 1999).

Hultgren, A.J. *Paul's Letter to the Romans : A Commentary* (Grand Rapids : Eerdmans, 2011).

Jewett, R. *Romans* (Hermeneia ; Minneapolis : Fortress, 2007).

Johnson, L.T. *Reading Romans : A Literary and Theological Commentary* (Grand Rapids : Eerdmans, 1997).

Käsemann, E. *An die Römer* (HbNT 8a ; 2. Aufl. ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1973).

木下順治『新解 ローマ人への手紙』聖文舎, 1983年

Kruse, C.G. *Paul's Letter to the Romans : A Commentary* (Grand Rapids : Eerdmans, 2012).

Lietzmann, H. *An die Römer* (HbNT 8a ; 4. Aufl. ; Tübingen : Mohr-Siebeck, 1933).

Lohse, E. *Der Brief an die Römer* (KEK ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).

Matera, F. *Romans* (Grand Rapids : Baker, 2010).w

松本治三郎『ローマ人への手紙 翻訳と解釈』日本基督教団出版局, 1966年

Michel, O. *Der Brief an die Römer* (KEK ; 12. Aufl. ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1966).

- Pate, C.M. *Romans* (Grand Rapids : Baker, 2013).
- Sanday, W. / A.C. Headlam. *The Epistle to the Romans* (ICC ; 5th ed. ; Edinburgh : T & T Clark, 1902).
- Schreiner, T.S. *Romans* (Grand Rapids : Baker, 2004).
- Schlier, H. *Der Römerbrief* (HThK 6 ; 2. Aufl. ; Freiburg : Herder, 1979).
- Schmithals, W. *Der Römerbrief. Ein Kommentar* (Gütersloh : Gerd Mohn, 1988).
- Stuhlmacher, P. *Der Brief an die Römer* (NTD 6 ; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1989).
- 田川建三『新約聖書 訳と註 4』作品社, 2009年
- Theobalt, M. *Der Brief an die Römer* (2 Bde. ; Stuttgart : Katholisches Bibelwerk, 1992-93).
- Wilckens, U. *Der Brief an die Römer* (2.Aufl. ; EKK VI/1-3 ; Zürich : Benzinger ; Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1989).
- Witherington III, B. *Paul's Letter to the Romans : A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids : Eerdmans, 2004).

[論文]

核兵器—偽りの希望と真実の黙示録：

『核の異端に直面—変革の要求』（C. チャップマン）¹に関する
神学的・倫理的考察

マーチー・デイビッド

翻訳者：野村 信

1. 全滅の危機への応答

数年前に、Noam Chomsky は、核戦争は人類にとって気候の変動よりもはるかに深刻な脅威であると論じた。彼の言葉で言えば、「グローバルな核戦争の結果もたらされる大惨事は増大しつつある気候変動をはるかに超えている。なぜなら結果は即座に現れ、取り返しがつかない。両者の相違点は、気候変動は避けられないが、グローバルな核戦争の脅威は我々の手で取り除けるという点にある」（Chomsky, *Interventions*, 126-27）。他の人々も不吉な脅威に警告を発しているが、世界全体で言えば、核兵器の危険は現代生活における許容範囲内にあると考え、核による全滅の縁に心理的にも道徳的にも適合して生きているように見える。かつて初期の段階で、アインシュタインは、「原子核の力を解放することは、私たちのものの考え方を除いて、他のすべてのことを変えた」こと認め、さらに彼は、「人類が生き残るためには本質的に新しい考え方が要求される」（Chapman, 11）と語った。牧師であり活動家の Martin Luther King, Jr. は、人類の選択は「もはや暴力か非暴力」ではなく、むしろ「非暴力か非生存」であると語った（Chapman, 10）。神学的な用語では、Dale Aukerman が核戦争を「『出発時点で殺人兵器』である全滅の一発」として描いており、それは、いわば「エデンの園のサタン」のようである（Chapman, 227）。非軍備提唱者の Barb Katt は、市民の不服従に対する連邦政府の判決が下される前に論じるべき点について、そのジレンマを以下のように表明する。

私たちのほとんどが自分たちのために監獄を建てている。しばらくの間それを占拠し

¹ G. Clarke Chapman, *Facing the Nuclear Heresy: A Call to Reformation* (Brethren Press, 1986).

ているうちに、監獄の壁に慣れ、命は守られている、と偽った前提を受け入れる。そのような信仰が私たちを支配するやいなや、私たちの生活を良くしようという希望は捨てられ、機会があれば実現するという夢を持つことをやめてしまう。私たちは生きたまま死んで行き、平凡な灰色の世界が広がる中で、破壊に向って進んで行く群れになる。

II. 宗教としての「核抑止力主義 *Nuclearism*」

核戦争によるハルマゲドン（世界最終戦争）への行進は、核兵器それ自体がその運動を引き起こした。その運動は、政治的に、経済的に、道徳的にも、人間の全生涯を支配する力をもつにもかかわらず、なんら大きな反対を引き起こさなかった。「核爆弾（本旨を良く表すアイコン）」は単に国家の安全に関する事柄として扱われてよいものではない。それは一種の宗教、すなわち、全人類にとって「核抑止力主義」と Robert Jay Lifton が呼ぶ、一つの宗教になった。

長年にわたって、核兵器の存在と使用は第一に倫理的・道徳的問題として見られた。しかし数年前に G. Clarke Chapman は、キリスト者が核兵器を宗教的、神学的な問題から見ることの失敗を指摘した。このような大規模破壊兵器が急速に広がるに連れて、問題の宗教的な性質がより明らかになりだしたからである。自己神格化の巨大な力は、非聖書的な救済論を増幅させた。さらに、核の大量破壊のもつ全部を取り囲む、黙示的な性格は Nevil Shute の「渚にて *On the Beach* (1957)」のような本において脚光を浴び、「異常愛博士：私はいかに悩むことを止めて爆弾を愛することを学んだか *Dr. Strangelove or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*” (1964)」のような映画で上映された。核兵器は概して現実への攻撃として広く認識され受容されるようになり、核兵器の使用の結果が、かつてなかった軍事的行動に関わる最終の感覚を生み出したのである。

核抑止力はすべてを包み込む一種の宗教的幻想である。その力はあまりにも広大で、「存在全体 (reality as a whole)」に影響する。「核爆弾」の影響は、内部的、超越的破壊を引き起こす規模をもつ。なぜなら「核爆弾」によって引き起こされる瞬時の大規模破壊は、何世代にも亘る放射能汚染をもたらすからである。「核爆弾」が人類全体にもたらす影響は実際測り知れない。それなら、「核爆弾」の性格を「全体主義者」として表現することは決して誇張ではない。「核抑止力」の影響は、その宗教的な様相が否定されないという点で究極的・全体的な性格を帯びる。核爆発が人間を殺戮し、損なうばかりでなく、生態系へ深刻な被害をもたらし、その存続を脅かす。例えば、核戦争が起きれば、生じる一つ

の可能性は、「核の冬」の到来である。すなわち、爆発後に煤塵と煙が地球を覆う期間である。数か月、数年の暗黒が広がり、凍りつき、飲料水が供給されず、植物が死に、猛毒の放射線 B が放出され続ける広範な汚染である。そのような、予防できるはずの大災難がもたらす帰結は、人間の死よりもはるかに深刻である。すなわち人類絶滅の恐るべき可能性を秘めているからである。そのような情景はキリスト者が聖書において読む黙示録の象徴的な描写によって知られるが、しかし、続けて、決して神が人間に命じた努力でも主体性でもないことを認識すべきことは付加せねばならない。ことは付言せねばならない。例えば聖書は、人類消失の危険を冒すような神学的・倫理的な行為を命じてはいない。イエス・キリストの死と個人のクリスチャンの殉教という死は、祝されてきたが、この祝福は将来の復活と和解の希望の脈絡内で起こるものである。核兵器を用いて人間が自ら消失することは何ら目的も明確さも持ち合わせない。

文化的にも、おそらく霊的な意味でも必ずしも明確ではないが、黙示録は何世紀にもわたって人々を魅了し、現代も例外ではない。Chapman が指摘するように、この傾向は、神秘と恐れに関する自然的、人間的感覚と大いに関連すると見られ、未知の不可視な勢いや巨大な力に関する想像的な世界を好むという傾向、宇宙的天罰に直面して被造物が助けられないというイメージに魅了されるという傾向がある。現代社会は、長い間、宇宙人の侵略のファンタジーや夢などを製作してきたマスメディアによって氾濫し、日常生活で感情的にも知的にも受け入れられ、核兵器の背後にある宗教的な現実を曖昧にしている。Jürgen Moltmann は、核兵器を「人類史上最悪の神聖冒瀆」と語って、問題の宗教的な性質を察知した。実際、そのような兵器を考案した人々は、嫌でも人間性そのものを問われることは避けがたく、付与としての命に対する人間の責任や人間の尊厳への違反が問われる。倫理学者の Gibson Winter は個人と社会の死の問題に関して道徳的にも宗教的にも中立的立場に立つとして、自分たちが決定権をもつとする技術的なエリートたちに極めて批判的である。Winter は、彼らの世俗主義が自分たちの「核依存」の信仰をこっそり隠していることを指摘する。なぜなら彼らは自分たちの根本姿勢と宗教的性格を批判に晒すことをわざと避けるからである。「核抑止力主義」の信奉者たちが見誤り、認めることを拒否する点とは、神が本当に我々の起源であり維持者であるなら、存在物を消滅させるいかなる脅威も宗教的な脅（おど）しであるという点である。Richard Barnet 曰く、私たちの唯一の解決は、何としてでも破滅へのこのレースを乗り越えるしかない、と。他の人々（心理学者や科学者、教師、政治家）も同様の意見をもつ。しかし、いかなる修正意見も「全体的・究極的」であることが不可欠である。宗教的・神学的立場からは、「核爆弾」を神

と人との根本的な結びつきへの挑戦であると思つめ、また「核爆弾」を神が造られた世界の管理者であるべき人間たちのはなはだしい誤りであるとして取らねばならない。

人類の消滅は、人間の暴力の中でも、最悪の、虚無的な位置を占める。最も基本的な点で、暴力は、自然に形作られ、全体に安定した何かに対して力をもって破壊することである。目的によっては暴力が時に許容される場合がある。例えば、外科の手術の場合に、外科医のナイフによって「強引な暴力」が脅威を与える細胞を切り取り、破壊することで、延命が可能になる場合である。しかし、この場合には、暴力を加える側と加えられる側が暴力行為の価値を認めているからである。これは明らかに戦争の場合には許容されない。そこでは暴力行為に現れる力が、それ自身破壊的で、撃滅させ、非寛容で、虚無的な力でさえあるからだ。

「核爆弾」は、現代社会で単に人間を守るという高度の技術の戦争の手段にとどまらない。その存在に関する議論がすべてに亘って一致するというのではなくても、「核爆弾」は、我々の社会的、政治的、経済的構造の中で引き続き、改良され、存続している。人間の生命という面から言えば、「核爆弾」は、触媒作用的、寄生虫的な面をもつ。それが、極端な意味で、途方もない虚無的な想像や哲学に貢献するように、同じく独占的な資本主義の本当の姿を浮き上がらせる。つまり、歯止めない人間の欲望であり、すなわち、かつては死の罪に働いていたのに、現代の資本主義社会において、世俗化された経済的美徳となった人間の欲望である。にも拘わらず、意識しようがしまいが、「核爆弾」の触媒作用的、寄生虫的機能は、蠟燭の炎に引き寄せられ、まわりでぐるぐる回り続ける蛾に似て、結局自己破壊的である。Chapman の言葉で、「人間は自分たちを破壊するその武器をあまりに熱心に求め、これに仕えている」と (20)。

キリスト者たちからは預言的な警告がほとんどなされたことがない。残念ながら、今日のキリスト者たちは、生命と創造世界の管理者としての私たちの責任を放棄して、「核抑止力主義」とその脅威を嘆かわしくも広く受け入れているように見える。アダムとイブが管理を委託された点を越え、自身のためのより大きな能力を求めて、禁じられた果実を取って食べたというあの経験に奇妙にも通じるものがある。21世紀の技術的渇きはアダムとイブの禁じられた果実ではないだろうか？ 最初のカップルはエデンから追放されたが、20世紀の人間の共同体は無責任の結果としてすでに酷(ひど)く損なわれた「庭」から爆発〔の危機〕に直面しているのではないだろうか。もし私たちが21世紀の世界からそのような爆発(すなわち絶滅)を避け得るなら、我々を絶滅の危機にさらしている力に頼っている人々に強い警告を発しなければならない。そのような警告は、現代の女性や男性の

心に届き、さらに「核抑止力」の神話から解放する、シンボリカルな表現を用いる明確な言語によって伝えられなければならない。この議論に関して有力な声をあげている一人は、Robert Jay Lifton であり、広島で生き残った人たちを 1962 年に研究したことで知られている。短く Lifton の「核抑止力主義」に対する批判と核から生じた神話について触れておこう。

Lifton は、人間が死と不死を扱う作業に関わる道は五つあるとする。最初は、誰もが生物学的に、死と不死の問題を扱う。すなわち私たち自身は子供や子孫によって生き続けると見る。第 2 は、私たちは宗教的に、死を越えて生き続けると考える。様々な儀式を通して福音的に私たちの信仰を告白し、死後の世界も生き続ける仕方である。第 3 は、私たちが行為や作品によって創出的に、死を越えて存続するという見方である。つまり、芸術作品や科学的発見、人類への貢献、他に残せる遺物などによって歴史的に存続しようとする仕方である。第 4 は、永続すると見られる自然の一部であると自然的に、私たち自身を見て、死を越える方法である。例えば何人かの広島の生存者は、「国家は滅びようとも、山や川は残る」という思いから慰めを得た。第 5 は、人々は自らの生を内的な超越によって、越えようとする姿勢である。ドラッグや瞑想、ある種の恍惚を意図的にもたらすよう工夫するやりかたである。これらのすべての方法は、我々の生を延ばし、より良く生きる感覚を身につけたいという要求を象徴化する主張である。現代において、これらの最初の四つの実践（生物的、宗教的、創出的、自然的）は、著しく減少している。Lifton によれば、このように減少すると、人間個人を完全に支配することを求めるイデオロギーによって満たされなくなる無意識的な真空状態を作り出してしまおうと言う。換言すれば、Lifton が呼ぶところの「イデオロギー的全体主義」は、個人を全体的な理想の組織に服従させようとする。つまり、ファシストや他の全体主義的組織である。これに関連して、スケープ・ゴートは、その構造を養う手段か、正当化する手段になる（例えば、カール・マルクスに対して西洋とキリスト教からの肉体をもった悪魔としてさげすむとか、オサマ・ビン・ラディンへの米国政府の恐怖など）。現代的にブレンドされた激昂と霊的感覚の麻痺とが混合し、イデオロギー的要求へのこのような服従は、大規模攻撃の遂行の組織化と実行を刺激している。このようにして、現代社会において、死と傷つきやすい人間の不安に対して全体主義は偶像的な解決を提供する。

全体主義が〔近年〕新たに究極の高さに達したのは、1945 年における核技術の幕開けにおいてであった。先に触れたように、Lifton はこれを「核抑止力主義」として論じており、これは、この社会的政治的状態の宗教的な性格を照らす究極性と全体性を示す言葉なので

ある。Lifton は次のように語る。

「核抑止力主義」とは、死の不安の解決として、また不死の感覚の喪失の回復の道として、核兵器を装備したいという情熱なのである。「核抑止力主義」は一つの世俗宗教であり、「恵み」とまさに「救い」—死と悪の支配によるが—新しい技術的の神性の力を通して達成される全体的なイデオロギーである。この神性とは黙示的な全滅だけでなく、無限なる創造が可能であると理解される。核の信奉者あるいは「核兵器主義者」は、彼の神性の美徳を強いて解釈した力と感覚を自らの内に所有する。彼は世界の進行を保つために武器に依存しているのだろう。

Lifton が説明するように、「核抑止力主義」とは、死の不安と救いと不死への関心を備えた宗教として機能していることである。この点に関して、原子爆弾の「アラマゴルド実験 (the Alamagordo test)」の初期の目撃者によって使われた言語の宗教的な性格を指摘できる。その一人の William Laurence は、その実験を以下のように描写する。

この時、永遠が首を吊った。時間が静かに止まった。空間は一点に縮まった。地は開き、天は割れた。人は「世界の誕生」を目撃する特権を得たかのように感じた……巨大な音が大閃光の後に数百秒鳴り響いた—新しく生まれた世界の産声であった。

興味深いことは、Laurence はさらに、その出来事を目撃することと、キリストの再臨を目撃することとを比較しているのである。

「核抑止力主義」というイデオロギーは、神（不死の創始者）を偶像崇拜の、恐らく消滅か全滅かのどこにでもある恐怖によって置き換える。〔聖書で〕預言されている消滅から逃れられないので、人間は「喜ばしい」、あるいはスリリングな出来事として全滅を描く文化的宗教的神話を通して消滅の不安を克服しようと企てる。それは、「異常愛博士 (Dr. Strangelove) —いかに私は悩みを捨て、爆弾を愛することを学んだか」という映画などに見られる。「核爆弾」は社会の宗教的インフラ（下部構造）のための愚かしい偶像的代替物となった。「核抑止力主義」は、〔神に〕服従しそこなった人々にとっては黙示的書物と悲しい運命が備えられ、即座の服従の要求と、黙示録的崩壊（神への服従不在）の恐怖とを結びつける。多くの人々にとって、「核爆弾」は、聖餐、洗礼、礼拝、讃美、感謝といった全体の、象徴的な宗教行為を通して受領した、かつての滋養に取って替わる、究極の、

全てを包括するシンボルになった。「核爆弾」は、瞬時の全滅か、見えず、触れない放射能によって引き起こされる緩やかな肉体的崩壊をもたらす、形容しがたい腐敗に対する、言い知れぬ不安によって、〔聖書的〕伝統的豊かな養いを置き替える。(不気味な瞬時の全滅の様子を思い浮かべるには、広島で被爆した人の皮膚のくずれを見れば一目瞭然だが、壁の近くにいた人の「影」は雄弁である)

まさに「核抑止力主義」は現代の最初の「原理主義」となった。その「原理主義」は、偶像化された技術と科学の産物である。これを崇めることは、それらが人間に適切に仕えるための道具的機能から、ひどく離れた状態に達したことになる。その状況とは、数年前にフランスの倫理家・Jacques Ellul が『技術社会』の中で鮮やかに描き出した。

社会的・個人的な立場から見れば、「核爆弾」の主な利点の一つは、心理的・道徳的ダーウィン主義である。すなわち、精神的・象徴的に「最も適合したものの生き残り (survival of the fittest)」であり、これは人間を空の、あるいは無気力な感覚へと導く「心理的麻痺 (psychic numbing)」に至らせるからである。Lifton は、この進展を「心理的麻痺」として言及する。例えば彼の「広島生存者」研究において、Lifton は、彼が調べた人々の中に、緩やかな絶望、慢性の抑鬱、「生存空間の減少」の感覚を見て取っている。そのような現象は、壊滅的状況下では驚くに値しないが、核兵器による破壊の考えを伴う全滅のおそるべき事例から来る感覚と意識とに拘らない、大災害の中で生きている。後者の場合に、Lifton は、そのような感覚は実際には全滅の可能性の現実を心理的に拒否すると示唆する。人間として、結果を見るまでもなく、私たちはそのようなトラウマを抑えるものだ。Chapman の言葉で言えば、「この『麻痺すること』は、普通の人間の進展を衰弱させるのであり、それ自体は『生における死』のミニチュア版であり、自己の死の象徴であり、『感覚の失われた知識』である」。

他にも「核抑止力主義」の提唱者らによって使われるある種の言語的否定がある。それは「核兵器用語 Nukespeak」と呼ばれるものであり、核兵器の議論の際に使われる直接的な技術用語を、言語上和らげようとするものである。例えば、広島に落とされた原爆は「少年 (Little Boy)」であり、長崎の原爆は「太った男 (Fat Man)」とう具合に、それが引き起こす大虐殺の現実を巧みに曖昧にする。ロナルド・レーガン米国大統領は、厚顔にも恐るべき MX ミサイルを「平和維持者 Peacekeeper」と名付けた。非情な技術用語は、恐るべき目的と核兵器の影響を隠すようにされた。例えば、TitanII ミサイルと9メガトンの弾頭は、「再稼働施設限定破壊用 potentially disruptive re-entry system」と呼ばれている。この種の言葉は、一般に大規模破壊のシンボルと結びつくイメージや感情を抑え、そ

らすために政府が考えだしたものである。Lifton はこれを「言語的解毒」と言い、直接それらを指さないで、核兵器を論じる場合の間接的な手段としていると語る。そのような用語は、核戦争が合理的に統制され、その拡大が抑えられるという幻想を生む。すると、核戦争の結果は予測され、そのような攻撃からの回復が可能で、核戦争の戦略は論理的であると、人々は攻撃中に冷静になって見ると暗に示唆する。これらの核兵器の性質と影響を否定することと並んで、さらに他のタイプの否定がある。すなわち、政府の取り組み中による、慢性的な秘密の、いわゆる婉曲的、オーウェル流の二枚舌である「国家の安全」のために、という報道によってである。

III. 核抑止力主義への宗教的な批判

「核抑止力主義」内で継承されている奇妙な否定の取り組みは、その主義が明確に宗教的な性格をもっているにも拘わらず、キリスト教のような啓示宗教に対して反対の立場をとる。使徒パウロによって語られたキリスト教の「奥義」は、「啓示された」奥義であり、核兵器の提唱者によって要求された「恒常的な秘密」ではない。彼らは核兵器の恥ずべき性質とその実行に関していかなる「啓示」をも妨げようとする。Ira Chernus が指摘するように、核による大量殺戮（たいりょうさつりく）の普遍的なイメージによって引き起こされる心理的麻痺は、核戦争に関する現代の考えを支配する多くの神話上のイメージを通して宗教的に滋養される。Chernus は、以下のことを核戦争で今日の人々を支配し、支配できる神話上のイメージとして示唆する。すなわち映画や空想科学小説などで登場する神話である。すなわち、廢墟の世界から新しい社会を建てるために立ち上がる「生き残ったヒーロー」たちの神話である。「全人類滅亡」の神話では、人々が一瞬で、痛むことなく死に、ドラマティックに、ファンタジーのように、母の胎に戻り、あたかも無の世界において自意識の中にディオニソスが現れるごとく登場する。また運命神や運命女神の神話では、近づく終末以前は人間は無力なものとして描かれている。そのような終末に対しては、人は何もなし得ず、ただ来るべきものを受け入れるだけである。

このような神話の危険性は、多くの人に戦争を肯定させ、むしろ何人かには魅力的ですらある。最終局面に達すると、私たちは夢物語や他の子供じみた考えへ至るように促される。神話は慰め程度のものでしかない。しかも、知的精神的に裏切った偽りの慰めである。実際、核戦争後の世界を最もよく予告した描写は、核兵器使用による全体的、最悪の影響を変装させたがる、騎士道ぶった予告を支持しない。例えば、かなりの数の人々が核戦争の最初の一撃で死んで行くだろうが、しかし大多数は、ゆっくり苦しみながら死んで行く

のであり、宇宙的無の世界に人間たちが、直ちに、熱狂の内に解放されるようなことはありえない。

それゆえ、世界社会へ「新たに誕生する」などという考えはばかばかしい。廃墟となった後に私たちの助けとなるインフラ（下部構造）が回復することなど、もはやありえない。生存に最も必須の基本的なものが手に入ったとしても、難しいことである。生体系の崩壊は現実的な可能性を帯び、食糧は不足し、黙示的核の冬が始まる。絶望の中にある人々はわずかな資源をめぐる争うだろう。要するに、「核抑止力主義」の神話論は、人間生活を豊かにしている様々な物を養う「豊穡神話（effective myths）の前で「神話」としての役割を終えるであろう。「豊穡神話」とは、深い感性と勇気と豊かな生活を養うシンボルである。核戦争に関する神話はそのようなシンボルを養うものをもち合わせない。

IV. 理性主義の失敗と積極性の役割 核兵器の廃止における神話のイメージ

たとえ「核抑止力主義」が非理性的であっても、その秘めた力を認めないわけにはいかない。おおよそ70年も続いているからである。Chapmanが辛辣に語るように、最後には「人々は自己破壊を……意味が分からないことよりも好む（32）」と。まだ起きていないことを理性的に理解することはきわめて難しく、人間の心と感覚を破滅的、神話的な力へと向かわせる。これらがもたらすイメージは一種の気晴らしであるが、しかし、本当の黙示的世界を、核兵器の使用で思い描くことをやめるという行為を抑えることが出来なくなる。究極的に、増大する「核抑止力主義」の問題を解決しようとしても、その実体を理性的に把握することが出来ない。核による大災害の結果を詳細に科学的に見通すことは何年にも亘って広範になされてきたし、確かな証拠を基礎にもつ。しかし、集団自殺行進をすると言われる特徴的なタビネズミのように、世界規模の核兵器による破滅への集団行動へ至った時に、もし解決があるならば、人間にふさわしい枠組を宗教のレベルで見出すことになる。Chernusが示唆するように、核兵器を理性的に評価する立場の人々はこの点を欠落している。

人間は全体的に豊かで、実りある生活のイメージを提供してくれる神話的な枠組を必要としている。この点は旧約聖書の預言者ホセアによって十分に理解されている。今日の我々は世界規模に匹敵する破壊に今直面してはいるが、しかし預言者は、「彼の」世界が危機に直面していて、それを同胞らに告げたのである。彼は人々を力強いヘブライ語のイメージをもつ「シャローム *shalom*」の中に据えたが、その言葉の本来の意味は「平和」

であった。しかも「シャローム」は、敵意がないというところに止まらず、人生が、健康においても精神的にも、社会的にもめぐまれているという豊かな概念をもつ。「シャローム」は、十分な食料、飲料、人間同士の豊かな交わりであり、人間の争いのない、という意味をもつ。ホセアの社会的、政治的天分は、「シャローム」の時が「他の」国々が軍備を捨てる時に来るというのではなく、「自分の」国がそのような武器をもはや所持しない時に来るということを示唆している点にある。

現代世界にあって、もちろん、ホセアの手紙は平和作りのために極端でラディカルな方法に聞こえるかもしれない。しかしホセアのビジョンは、有形・無形の偶像を避け、主人・奴隷の関係よりは夫婦の関係に近い神との契約の中にある人々に向けられている。ただ唯一このような「シャローム」のイメージが、過去60年以上の間世界に存続している全滅のイメージを覆（くつがえ）す時に、この地上での豊かな人間の未来にとっての真の希望となるであろう。現時点で、悪化する我々の世界は「シャローム」らしきものからほど遠い。人間の欲と軍備による安全という偶像は優勢である。それゆえ、教会の預言者の職務はそのような偶像に否を言うべきである。平和の君、イエス・キリストの福音は、神の恵みを通して新しい生のシンボルとして体を裂き、血を流されたことにあり、決して「国家の安全」という偶像的な枠組みを人間的に作り上げることを通してではない。最後に、私はホセア書2章16-23節の預言者の言葉をもって締めくくりたい。

それゆえ、わたしは彼女をいざなって、荒れ野に導き、その心に語りかけよう。

そのところで、わたしはぶどう園を与え、

アコル（苦悩）の谷を希望の門として与える。

そこで、彼女はわたしにこたえる。

おとめであったとき、エジプトの地から上ってきた日のように。

その日が来ればと、主は言われる。

あなたはわたしを、「わが夫」と呼び、

もはや、「わが主人（バアル）」とは呼ばない。

わたしは、どのバアルの名をも、彼女の口から取り除く。

もはやその名が唱えられることはない。

その日には、わたしは彼らのために、

野の獣、空の鳥、土を這うものと契約を結ぶ。

弓も剣も戦いもこの地から絶ち、彼らを安らかに憩わせる。

わたしは、あなたととしえの契りを結ぶ。

わたしは、あなたと契りを結び、正義と公平を与え、慈しみ憐れむ。

わたしはあなたとまことの契りを結ぶ。

あなたは主を知るようになる。

その日が来れば、わたしはこたえと、主は言われる。

わたしは天にこたえ、天は地にこたえる。

ゆるしとは何か

佐々木 勝彦

はじめに

忘れた頃に、間欠泉のように定期的に湧きあがってくる場面があります。それは、「主よ、兄弟がわたしに対して罪を犯したなら、何回赦すべきでしょうか。七回までですか」というペトロの問いに対して、「七回どころか、七の七十倍までも赦しなさい」（マタイ一八・二二）とイエス・キリストが答える場面です。そのようなことが本当にできるのでしょうか。たとえそうしたとしても、この世の現実は変わらないのでは？ むしろ悪をはびこらせるだけでは？……

しかしこの言葉をそのまま生きることができれば、敵意と憎しみと怒りを前提としたわたしたちの人間関係は、劇的に変化するはずで、家族や友人の関係から、国と国の関係に至るまで、

ミクロの世界からマクロの世界まで、対話が可能になり、「戦意高揚」の仕掛けは不要になるはずで、

二十世紀は、科学の世紀であると同時に戦争の世紀でした。そして残念ながら、二十一世紀もその実体は変わりません。科学の発達により、相手の「顔」をイメージせずに、殲滅することが可能になりました。その技術はますます精巧になるばかりで、何の痛みも覚えずに、「顔のない」相手を抹殺することができます。かつては夢物語であった「監視衛星」が現実となったように、やがて地下に隠された秘密兵器でさえ見通すことができるようになるのかもしれませんが。

しかしいずれにせよ、戦いを仕掛けるには、それだけでは足りません。最後の切り札がなければなりません。それは、「憎しみ」

と「怒り」、つまり危機感に基づく「敵意」です。これさえ醸成することができれば、戦争は思い通りであり、ホロコーストも、ジェノサイドも再現できます。さすがに「核の冬」だけは避けようとするでしょうが、その「恐怖」を人質に、「憎しみと怒り」を煽り、戦争と虐殺へと導くことができます。

現代日本の「教育」も、この「憎しみと怒り」の現実を背景として展開されています。「積極的平和主義」などという、甘く、欺瞞に満ちた言葉が「教育」の指導理念になろうとしています。それは、「平和」を実現するには「武力」が不可欠であるとする思想であり、「憎しみと怒り」を煽ろうとする思想です。それは「非暴力と平和」の思想を否定します。力には力を、「目には目を、歯には歯を」(マタイ五・三八)の論理で突き進もうとしています。これに対し、「剣をさやに納めなさい。剣を取る者は皆、剣で滅びる」(マタイ二六・五二)と語ったのは、やはりイエス・キリストです。またヨハネは、「剣をさやに納めなさい。父がお与えになった杯は飲むべきではないか」(二八・一一)という言葉も伝えていきます。イエス・キリストは、「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」(マタイ五・四四)と教え、「わたしたちの負い目を赦してください、わたしたちも自分に負い目のある人を赦しましたように」と祈るように勧めています。

キリスト教育は、これらの言葉に基礎づけられた教育です。それは、「腹を立ててはならない」(マタイ五・二一以下)、「復讐してはならない」(マタイ五・三八以下)、「人を裁くな」(七・二)と語り続ける教育です。

以下に紹介するのは、これらの思いを反芻する中で出会った書物です。「ゆるしとは何か」というテーマを念頭に置きつつ、対話した相手です。——なお、引用文献における「ゆるし」「許し」「赦し」という日本語表記のちがいは、邦訳原文を尊重した結果であり、あえて統一することはありませんでした。

I 「憎しみ」はどこからくるのか

最初に紹介するのは、ラッシュ・W・ドーリア Jr 著『人はなぜ「憎む」のか』(桃井緑美子訳、河出書房新社、二〇〇三年・Rush W. Dozier, Jr. *Why we hate?* Contemporary Books, 2002)です。原著は邦訳の一年前(二〇〇二年)に出版されており、著者はピューリッツァー賞を受章した作家です。彼はハーバード大学を卒業した後、新聞編集者、弁護士として活動するかたわら、ノンフィクションの作品を発表しています。彼の得意とする手法は、ひとつのテーマを、自然科学、心理学、社会学などの多様な視点から

分析するものです。本書も、脳神経学、心理学、人類学、古生物学、動物行動学、社会心理学、精神医学、遺伝学などの知見を用いて、「憎しみ」を多角的に分析しています。

原著の発行年次から推測されるように、執筆の背景には、二〇〇一年九月十一日の同時多発テロ事件があります。

ラッシュによると、『憎しみ』は心の核兵器」であり、爆発すれば、それは社会秩序を吹き飛ばし、世界を戦争と集団殺戮の渦に巻き込み、道徳と寛容の心を一掃し、ひとを残酷な行爲へと駆り立てます。テロの動機は憎悪にあり、その武器は恐怖です。この憎悪が心を支配するとき、理性の働きは停止し、他者への共感の思いはまったく麻痺してしまいます。

それにしてもなぜひとは憎むのでしょうか。ラッシュはこう述べています。

・ 私たちは、なぜ憎むのだろうか。進化の観点からみると、答えは簡単だ。憎悪とは、進化の主たる目的である生存と生殖をおびやかすものを攻撃するか回避するために選びだす原始的な情動である。……憎悪は極度の激しい嫌悪であり、極度の恐怖、すなわち恐怖症とよく似ている。『人はなぜ憎むのか』桃井緑美子訳、河出書房新社、二〇〇三年、二九頁)

ゆるしとは何か

・ 憎悪は状況によってさまざまに表現される。怒り、憤懣、屈辱、嘲り、嫌悪、回避、憤慨、無視。高笑いしながら酷いことをするように、憎悪はプラスの情動をマイナスの情動に変えることもある。しかしこれらの情動すべての根底にあるもの、そして憎しみを抱くときに感じるもの、それはたとえおくびにもださなくても、敵意である。もつとも長引く激しい敵意、それが憎悪なのだ。(三五頁)

・ 憎しみは、生存と生殖という進化の主たる命令を実行するようにプログラムされた辺縁系が生みだすものである。扁桃体とそれに連絡している辺縁系のほかの部位は、危険と機会——草むらにひそむへびとそれから逃げるための最短の方法——を検知する仕事をしている。辺縁系は生存のための原始的な反応をつかさどる部位であるため、扁桃体がいったんへびらしきものを危険とみなすと、その反応は変えにくい。(三二頁)

・ 憎悪にはおもな要素が四つある。しつこく激しい嫌悪、否定的な二項区分のステレオタイプ化と一般化、共感の欠如、そして攻撃(闘争反応)を引き起こす根本の敵意である。……憎悪の表現はじつに幅広い。だがどの場合も裏に敵意が隠れている。憎悪を生む情動や感情はさまざまだ。欲求不満、妬み、悲嘆、苦痛、恐怖、

怒り、嫌悪感。憎悪のひそんだ激しい嫌悪感は、原始神経システムがある事象を生存か生殖、あるいはその両方を危険にさらす重大な脅威とみなしたしるしである。

人間の行動の研究から、差別と憎悪を生む根源が少なくとも八つわかっている。集団への適合度、アイデンティティ、乏しい資源の奪い合い、支配と優位、無力、恐怖と苦痛、地位、社会的役割である。このほぼすべてに、「われら対、彼ら」がある。(一五七頁)

これらの説明によると、憎しみは、辺縁系を含む脳の原始的な部分(「原始神経システム」)の働きから生まれます。辺縁系の中でも扁桃体を中心とする領域は、個々の対象の違いを認識するのが苦手で、対象を大づかみにしか捉えられません。つまりヘビと認識できても、それがはたして毒をもつヘビなのかどうか、といった個々の違いを把握することはできません。しかしこの部位は、高度な新皮質が支配する回路(「高等神経システム」)「意識の座」よりも早く反応し、生存と生殖の機会を拡大するチャンスをみつけて知らせる通報システムとして作動します。この意味でこの部位は「前意識警報システム」と呼ばれます。他方、高等神経システムによる選択は、知識と経験に基づく理性的選択であり、数分の一秒単位で仕事をする前意識警報システムと異なり、

ここには時間の制限がありません。したがって理論的には、ひとはこの高等神経システムを用いて辺縁系の衝動を抑制することができるはずですが、二つのシステムの発達期がずれているため、現実には複雑な現象が生じます。辺縁系は五歳ぐらいまでに完成するのに対し、前頭葉は二十代前半まで発達し続けます。

辺縁系を含む脳の原始的な部分(「原始神経システム」)の働きから生まれる原始的な心には、次のような特性があることが知られています(「第二章 原始的な心の正体」を参照)。

- (1) 「連結する思考」——原始的な心には、表面的な関連しかない現象を、深い因果関係で結ばれた現象とみなす傾向があり、ここから迷信やタブーが生じます。
- (2) 「一般化する思考」——原始神経システムは、対象の細かな違いをつかむのが苦手であり、早まって一般化する傾向がみられます。
- (3) 「分類する思考」——原始神経システムは、ステレオタイプに基づいて判断するばかりでなく、そのステレオタイプを二者択一的方式で評価します。つまり、良いか悪いか、味方か敵かといった単純な思考で評価します。

(4) 「個人化する思考」——これは、すべてのことを個人の感情が必要とするものに結びつけて考える傾向を指します。この

思考に捉われると、他者の立場に立つてものごとを考えることができなくなり、批判されることに過剰に反応するようになります。

(5) 「過去や現在に執着する志向」——原始的な心は、あらゆるものを現在の状況や欲求や必要に基づいて解釈しようとしません。したがって将来を見通した複雑なシナリオを組み立てることができません。

(6) 「選択的記憶」——原始神経システムは、ひとつの状態にいつまでもこだわります。

(7) 「特殊状況への反応」——これは、特定の状況における感情や気分がすべてのことに影響することを指しています。

次に問題になるのは、原始神経システムと関連する「憎しみ」の働きを、高等神経システムによって抑制するためには、一体何をどうすればよいのかということです。ラッシュはそのための方法として次の「十の戦略」を提案しています(第二章 憎しみを根絶するための十の戦略)を参照)。

(1) 「明確にする」——怒りや苦しみの原因をできるだけはっきり特定することにより、扁桃体を含む原始神経システムが固定観念によって決めつけようとする働きを阻止することができます。この戦略は特に子供に対して有効です。

ゆるしとは何か

(2) 「共感する」——共感とは、他者の考え方や感じ方を理解しようとすることです。しかしそれは必ずしも、相手の考え方や感じ方を正しいと認めることではありません。他者への寛容の心は、教えることによって初めて身につくものであり、子どもには小さい時から他者を思いやるべきことを教える必要があります。

(3) 「伝える」——なぜ怒りや脅威を感じずるのかを相手に明確に伝えると、それらの気持ちを消すことができます。ここでも要点は「明確にする」ことであり、漠然とした一般論や固定観念に基づいてなされる言動は、むしろ怒りを煽り、憎しみを募らせる結果を招きます。これが「ヘイト・スピーチ(憎悪表現、憎悪を扇動する発言)」と呼ばれるものです。

(4) 「交渉する」——こちらの動機を伝えるだけでなく、建設的で明確な案を提示することにより、衝突や怒りの原因を解消することができます。

(5) 「教育する」——教育することにより、まったくの無知から生ずる憎悪と偏見を避けることができます。

(6) 「協力する」——共通の利益と目的を達成しようとすることにより、「われら」と「彼ら」という本能的分断を消すことができます。

(7) 「冷静に見る」——自分の反応が過剰反応であるのかど

五

うかを冷静に分析することにより、原始神経システムの働きを抑制することができます。

(8) 「追いつめられない」——「窮鼠猫をかむ」と言われるような、絶体絶命の状況は憎悪反応を誘発するので、なんとかして避けなければなりません。このような状態に陥る前に、特に自らの思いを「伝え」、「交渉」することが大切です。

(9) 「敵のふところに飛び込む」——これは、憎悪に捉われたいときにも、勇気をもって相手と顔と顔を突き合わせ、原始的な情動を抑制しようとする姿勢を指します。

(10) 「復讐ではなく、法の支配の下での正義を求める」——復讐心は過去に捉われており、それは「ゆがんだ意味体系」と結びついています。復讐は復讐を呼ぶため、この不幸な連鎖を法の力によって断とうとするのが「法の支配」です。強い反感や怒りは、それが原始神経システムに飲み込まれると、妄念と固定観念がつかまとう憎悪に代わり、激しい怒りと暴力となって現れます。しかしこれらの原始的な辺縁系の衝動も、高等神経システムの働きにより、有益な動機に作り変えることができます。したがって怒りが湧いてくるときには、その怒りが、憎悪の怒りなのか、それとも正義の怒りなのか、これを冷静に見極める必要があります。

これまでの記述から推察されるとおり、ラッシュユによると、人

間の思考と情動と行動は、進化の過程で、原始神経システムと高等神経システムがその支配権をめぐってせめぎあう場となっており、後者の能力が発揮されるためには絶えず適切な教育と訓練が必要になります。したがって憎悪を乗り越えるための十の提案も、常に意識的に学習する必要があります。

今回紹介したのは、『ひとはなぜ「憎む」のか』のほんの一部に過ぎず、全体の構成は次のようになっています。興味深いテーマが並んでおり、その基本的発想を理解するならば、必要に応じて拾い読みをすることも可能です。「第一章 感情とは何か——感情と行動のメカニズム」、「第二章 憎しみを根絶するための十の戦略」、「第三章 敵と味方を分ける本能」、「第四章 原始的な脳のしわざ」、「第五章 戦争と集団殺戮はなぜ起こるのか」、「第六章 人類の心の発達」、「第七章 自己嫌悪と自殺」、「第八章 性差別と人種差別」、「第九章 社会に広がる憎悪のメッセージ」、「第十章 憎しみが渦巻く職場」、「第十一章 愛と憎しみはどんな関係か」、「第十二章 荒れる子供たち」、「第十三章 原始的な心の正体」、「第十四章 復讐ではなく正義を求めよ」、「第十五章 共感の世界を変えるか」、「第十六章 知恵ある未来のために」。

II 「ゆるし」は「選ぶこと」

次に取り上げるのは、ロバート・D・エンライト著『ゆるしの選択——怒りから解放されるために』（河出書房新社、水野修次郎監訳、二〇〇七年：Robert D. Enright, *Forgiveness is a Choice*, 2001）です。著者はウイスコンシン大学の心理学の教授であり、「国際ゆるし研究所」の創設者でもあります。

本書は三部（第一部 ゆるしは選ぶこと」「第二部 ゆるしのプロセス」「第三部 より深いゆるし」）から成り、第一部は三章から、第二部は八章から、第三部は四章からそれぞれ構成されています。

邦訳で三七〇頁を越えるこの書物を読みとおす気になるかどうか、それはこの第一章（「ゆるし——自由へと開かれた道」）の読み方にかかっています。その難しさは、内容ではなく、複雑な展開の仕方にあります。最初に「三人の子どもをもち、三八歳になるメアリー・アン」のケースが紹介され、次に本書の執筆の意図が掲げられ、さらに彼女のケースを跡づけながら、「ゆるし」を肯定的に評価する心理療法家たちの所見を引用しているからです。しかもこれで終わらず、それに続いてこれらの心理療法家たちと著者の研究方法の違いが強調され、第一章は「メアリー・アンのその後」の小見出しをもって閉じられています。

ゆるしとは何か

このような方法をとった結果、読者のうちにイライラ感が生じることが著者も十分承知しており、続く第二章の冒頭では「早く説明してくれという人もいられるかもしれません」と語り始めます。しかも「お急ぎになる方は、お先にどうぞ」と言いつつ、著者は自らの姿勢を崩さず、第三章では著者の与える「課題を終了した人だけが、この本を先に読み進めてください」と語り、第四章ではこう勧めています。「この章の最後と第五章から第十章までに記載されていることを学習するために、自分の速度に合わせて日記をつけることを考えてください。日記であなたのことを物語るのです」と。したがってこの本とつきあうには、相当の覚悟が必要になります。これは、「ゆるし」の問題は、知的に理解することによって簡単に解決できるようなものではなく、著者が繰り返し強調しているように長い「プロセス」を経て、ようやく新しい次元が開かれると考えているためです。

第一章において、本書の執筆の意図および心理療法家の立場との相違に言及している部分を抜粋しておきますので、ゆっくり読んでみてください。

・本書『ゆるしの選択』はメアリー・アンのような人のためのセルフヘルプの本（他者による援助ではなく自力で自分を援助する

ための自助本)です。怒り、憤慨、終りのないように思える破壊的な人間関係というパターンの渦に巻き込まれ、そこから抜け出す方法を探している人のための本なのです。一九八五年、ウィコンシン・マディソン大学の人間発達研究グループによって、ゆるしに関する集中的な研究が開始されました。私(R・D・エンライト)はそのグループの一員でした。そして、この本はその研究結果によって生まれました。この研究は非常に実り豊かなもので、一九九四年にはグループを拡大し、ゆるしの理解やゆるしの決心をするための援助を目的とするNPO(非営利)組織「国際ゆるし研究(the International Forgiveness Institute)」を設立しました。

次に、ゆるしについての科学的研究に基礎を置くプログラムを紹介しましょう。このプログラムの目的は、読者の皆さん、つまりゆるす側に利益を与えることにあります。ゆるすというプロセスを選択すれば、怒り、憤慨、苦痛、そしてそれらの感情に伴う自己破壊の行動パターンから解放されて、自由になれるのです。あなたの家族に受け継がれてきた怒りや苦痛を子どもや孫の世代に伝達する義務はないのです。

もちろん、ゆるしのプロセスは、すべての人の問題に効果があるとは約束できません。このような主張はばかげたものです。万能薬は存在しません。それにもかかわらず、私は多くの人がびつくりするほど変化するのを目撃してきました。(一八頁以下)

・ゆるしの研究グループは、ゆるしをセラピーや教育に用いた場合の科学的検証を実証しました。主要な宗教を探求し、哲学書を読み、セラピストやカウンセラーと話し合いをしてきました。完全とはいえませんが、一五年間の研究によってゆるしによる効果を証明する十分な証拠を見つけたのです。そこで、怒りや憤慨にとらわれていて、それから解放されたいと欲する人たちに、私たちの知識を提供することができるようになったと思うのです。(一九頁以下)

・ゆるしを研究し、本を出版し、講演をするのは、私の研究領域である道徳性の発達研究に大きな不満を感じていたからです。私がおもうには、大学の研究環境の中で道徳について研究しても、一般の人をわくわくさせるものにならないし、人々の人生を変革させる研究課題とはなりません。しかし、道徳性発達の側面であるゆるしは、人々の人生を永遠に変革させることができるのではないかと思えるのです。(二〇頁)

・ウィスコンシン・マディソン大学での私たちの目標のひとつは、ゆるしの効果を科学的に証明することでした。心理療法家たちは、詳細なケース歴を提示しました。しかし心理療法家たちの観察は、心理療法そのものに深くかかわっているので、それによって影響

されている可能性があります。心療家たちは、統制群（ゆるしのセラピーをしないグループ）と実験群（ゆるしのセラピーをしたグループ）を比較した研究をしていません。

科学者の観察は、心理療家家それとは違います。例えば、科学者は自分の印象が結論に与える影響を最小限にしてデータを収集します。対照的に、心理療家家がどのような人であるかは、心理療法プロセスの一部となっているので、客観性を保つために心理療家家その人を排除するというわけにはいきません。

理論を科学的に検証するためには、研究者は統制された状況を設定する必要があります。そこで、私たちは特定の怒りを経験している人たちを集め、二つのグループに分けました。私たちは、その一グループのみにゆるしについての教育をし、ゆるしを促しました。この二グループを、実験前と後でテストし、その結果を比較しました。次に、発見したことを確認するために、統制群にゆるしの教育を実施し、再びテストしました。

私たちの研究結果は、とても影響力が強いもので、ゆるしのプロセスへと進んだ人たちは、心理的により健康になることを、私たちは証明することができました。科学的な研究によって、ケース歴や一人称で書かれた記述は本当のことでゆるしには効果があると証明しました。（三二頁以下）

ゆるしとは何か

以上の記述から、本書の性格が明らかになります。怒りと憎しみを感じ続けることは、自らを独房に閉じ込めておくことに他ならず、ゆるしは、その閉ざされた門を開けるひとつのカギであるというのです。しかもこのカギを用いるかどうかは「自らの選択」にかかっているとされています。特に注目しなければならぬのは、「ゆるし」は、そのための教育がなされているかどうかによって、異なる結果を招くとする結論です。これは、ラッシュが「憎しみ」を乗り越えるには、やはり教育が不可欠であることを指摘していた事実を思い起こさせます。本書の第十三章の標題は「子どもたちがゆるすことができるように援助する」となっています。著者の研究領域はもともと道徳性の発達にあり、ゆるしもこの道徳性発達の側面として捉えられています。

第二章（「ゆるしとは違うもの」）の最初の小見出しは「ゆるしの定義」になっており、著者たちは、彼らの研究のガイドとして英国の哲学者ジョアンナ・ノースの定義を採用しています。ジョアンナ・ノースは「ゆるし」をこう定義しています。

・ 他者によって不当にも傷つけられた場合、その加害者に対する怒りの感情を乗り越えたときにゆるすことができます。これは、怒りを感じる権利を否定するものではなく、その代わりに、過ち

九

を犯した行為者に、憐憫、慈悲、愛を提供するものです。加害者は必ずしもこのような恩恵に浴する権利はないことを了解しながら、ゆるしを实践します。(三九頁)

著者によると、この定義により、「第一に、被害を与えることは不当であり、将来も不当であり続けることを承認すること。第二に、道義的にも怒る権利があり、人は私たちを傷つける権利がないという主張を支持するのは公正であること。私たちには、人としての価値を認める権利があること。第三に、ゆるすということとは、私たちの権利」(四〇頁)を放棄すること、つまり怒りや憤りの感情を放棄することであることが明らかにされています。ゆるしは、必ずしもそうすることに値しない加害者に対する慈悲の行いであり、加害者がどのような人物であるのか分からない場合にも、相手を人間社会の一員として遇することです。この行為により、両者の関係は質的な変化を経験する可能性へと導かれます。ゆるしのプロセスは理論的なものというよりも、常に逆説的なものなのです。

続いて、著者は、常識的に「ゆるし」と考えられている事柄と、著者のいう「ゆるし」のちがいに言及し、さらに「ゆるし」と「和解」を区別すべきことを論じています。例えば、ゆるしは、「起きてしまったことを受容すること」、「怒ることをやめること」、

あるいは「他者に対して中立の立場をとること」と同じではありません。それらは「ゆるし」のプロセスのひとつではあっても最終ゴールではないからです。また「ゆるし」は次のようなものでもありません。つまり「大目に見る、あるいはなかったことにすること」、「忘れ去ること」、「相手の行為を正当化すること」、「冷静になること」、「他者をコントロールするために、駆け引きとしてゆるすこと」でもありません。

ゆるしと「和解」の関係については、こう記されています。「ゆるしは、和解のプロセスの第一歩です。ゆるしのない和解は休戦状態であっても武装を解除していませんので、他者を襲撃する機会をねらい、戦闘を再開するチャンスをねらい、お互いの側の非武装地帯をパトロールしているようなものです。真実の和解には、両者からのゆるしが必要になります。……和解は、別離の後に一緒になる行動です。一方、ゆるしは片方の側が個人としての道徳的行為として始まります。それは、人間の心の内側とする目に見えない決心なのです。ゆるしが成熟するにしたがい、ゆるしは危害を与えた人へと外側に流れていくのです」(四六頁以下)。そして第二章の最後は、「ゆるしは、和解への道を開きます。しかし、それによって信用できない人を信用する必要はありません。加害者が改悔していないとしても、あなたはその人をゆるし、あなたの人生に平和と健全さを取り戻すことができるのです」(六一頁)

という言葉で結ばれています。

第一部の終りに位置する第三章(「ゆるしの理由——そしてゆるさないことの結果」)は、「ゆるしの定義」にでてくる「怒りの感情」があまりに根深いものであるときに生じる結果と、これに対する従来の対処法の限界を指摘しています。著者によると、怒りは「感情や思考が含まれた情緒」(六六頁)であり、「飲酒のようなものです。少々ならば益がありますが、過ぎると問題になり、習慣性のある依存症にさえなります。……怒りの感情には、私たちの情緒資源の中でも重要な役割があります。しかし、すべての怒りの感情が健康的というわけではありません」(六五頁)。そこで著者はまず、根深い受動的な怒りが「血圧」や「心臓病」に与える影響に関する研究成果を紹介し、怒りは健康をむしろむこうを指摘しています。次に、根深い怒りが家族のなかに広がると、それは離婚の原因となりやすく、子どもたちの人生もその怒りの連鎖の渦に巻き込まれて行くこと、さらに社会的不正義に対する怒りは世代から世代へと伝わって行くことを論じています。

これまで、この激しい怒りに対処するために様々な方法が提案されてきましたが、著者はそれらを七つに分類し、一時的な怒りに対する一時的な解決方法としては有効かもしれないが、いずれも「ゆるし」に言及していないと批判しています。その七つとは、

「カタルシス(浄化・排泄)」、「リラククス」、「コントロール」、「気をそらすこと」、「感情・思考・行動を変化させること」、「不合理な思考方法を合理的なものに修正すること」、「人格を変容させること」を推奨する方法です。各方法の内容については、本文の説明に譲るほかありませんが、著者によると、いずれの方法も怒りの症状とその克服に捉われたままであり、怒りの根源に光を当てようとしていません。これに対し、この怒りの根源に焦点をあわせて、問題を克服しようとしているのが著者のいう「ゆるしのプロセス」です。

以上が第一部の主な内容です。続いて第二部および第三部の紹介に入りたいところですが、紙幅の関係で、割愛せざるをえません。ここでは、全体の章立てと、「ゆるしと教育問題」を考える上で極めて示唆的な第十三章の内容の一部を紹介することに留めておきます。

全体の構成は、次のようになっています。

第一部「ゆるしは選ぶこと」——「第一章 ゆるし——自由へと開かれた道」、「第二章 ゆるしと、ゆるしとは違うもの」、「第三章 ゆるしの理由——そしてゆるさないことの結果」。

第二部「ゆるしのプロセス」——「第四章 ゆるしへの旅立ちに必要な地図と道具」、「第五章 怒りの感情があることを認め

る」、「第六章 根深い怒りに直面する」、「第七章 ゆるすことへの積極的関与」、「第八章 新たな視点を得る」、「第九章 肯定的な気持ち、考え、態度を築き上げる」、「第十章 発見と感情の牢獄からの解放を経験する」、「第十一章 「私はあなたをゆるします」と言うこと」。

第三部「より深いゆるし」——「第十二章 ゆるしを進めるために役立つ質問」、「第十三章 子どもたちがゆるすことができるように援助する」、「第十四章 ゆるされるのを待つ」、「第十五章 和解する」。

ロバート・D・エンライトは、第十三章において「あなたはどのようにして子どもたちにゆるすことを教えますか。この質問にどう答えるかによっては、次の世代の健康状態に重要な影響があるでしょう。私は、ゆるすことを子どもたちに教えることは可能だというだけでなく、教えるべき義務があると確信します」と語り出します。さらに続けて「私たちがゆるしのプロセスを始めるとき、怒りを心に抱き、それを衰えないように保つことは自己破壊的であることを学びます。最も有害な怒りの多くは、子どものときに傷ついたことで腹を立て、そしてゆるさなかったことから始まります。いったんゆるしを経験した人々が自分の子どものことを見て、長年の怒りから生じた無用な苦しみから子どもを保護

したいと思うのは当たり前のことだと私は気づきました(二六七頁)と自らの思いを率直に語っています。

たしかに私たちもこの思いを共有することができます。しかし冒頭の「どのようにして」という問いに対しては、「どうしてよいかわからない」というのが現実ではないでしょうか。

本章において著者は、長年の「ゆるしに対する理解度」の研究から、「子どもたちのゆるしに対する考え方」の六つの型を導きだし、「物語を通して一〇代の子どもの理解を育成する方法」まで論じています。その六つの型とは、彼らの成長と共に現れる次のような「ゆるしの理解」です。

(1) 「九—一〇歳」——「同害報復的ゆるし」

これは、「目には目を」とする思いであり、復讐とゆるしを同じものと考えています。

(2) 「一〇歳位」——「条件的、弁償的ゆるし」

これは、謝罪があればゆるすことができるとする思いであり、この場合、謝罪は必要条件とみなされています。

(3) 「一一—一五歳」——「同調圧力的ゆるし」

これは、家族や友人の理解が模範的モデルとなるケースであり、本人は「ゆるし」に関しまだ自分自身の考えをもちあわせていません。ゆるしに否定的な仲間が多い場合には、自らもゆるしに難

色を示し、その反対に周りがゆるしに肯定的な場合には、自らもゆるしを実践しようとします。この年代の青少年にとって大切なのは、誰を模範的なモデルとするかということです。

(4) 「青春期の後半」——「権威のある人物の意見や励ましに少しアンビバレントな態度をとる」

思春期の若者は総じて身近な権威主義的人物に反抗的な態度をとりませんが、他方で、より大きな組織を代表する権威者には耳を傾けようとします。彼らは、特にゆるしの動機や基準について、きちんと説明することができ人物を求めています。

(5) 「成人」——「社会の調和としてのゆるし」

もう少し年長の若者と成人の間には、ゆるしの条件(例えば、謝罪、あるいは友人、家族、権威者の励まし)よりも、ゆるしの後に起こる肯定的結果について考える傾向が強く現れてきます。つまりゆるしの社会的影響も考えるようになります。

(6) 「成人」——「愛としてのゆるし」

これは、加害者を、その行為にもかかわらず、敬意を払う価値のある人間とみなすことから生まれる態度であり、ゆるしや愛は無条件的なものと理解されています。

III 「ゆるし」と靈性

三番目に紹介するのは、ジョン・ポリセンコ著『愛とゆるしの心理学』(中塚啓子訳、日本教文社、平成八年: Joan Borysenko, *Guilt is the Teacher, Love is the Lesson*, Warner Books Inc. New York, 1990)です。著者は心理学者であると共に心理療法家であり、独自の身心相関セラピーを実践している女性です。

本書は三部(第一部 心の気づきのはじまり)、「第二部 精神性・靈性のはじまり」、「第三部 愛と慈しみ——サイコスピリチュアルな成長の咲かせる花」から成り、第一部は四章から、第二部は三章から、第三部は三章からそれぞれ構成されています。著者はこの三部構成について以下のように述べています。——なお「精神性・靈性」と「慈しみ」は spirituality と compassion の訳です。

・「私とは何か?」という問いは、知識の三つの領域「引用者註、この三つとは心理的領域、精神的・靈的領域、関係の領域を指す」にまたがるものであり、本書もそれにそって構成されています。まず第一部では、個人的・心理的な歴史に制限されている時間と空間をもったこの「《現象の世界》」を扱い、第二部では、気づいていようといまいと、私たちが「今」生きている魂と精神・靈の

「《永遠の領域》」を検討します。そして第三部では、私たちが慈しみを拡げ許しを實踐する中で、人間の心理的そして精神的・霊的な自分とは何かを私たちに知らせてくれ、人間同士の絆を強めてくれる、「《関係の領域》」を探ります。(八頁)

この記述からわかるとおり、これまで取り上げた二人の立場と大きく異なり、ポリセンコは「現象の世界」だけでなく「永遠の領域」を扱っています。彼女にとって時間と永遠は不可分の関係にあり、日常の経験のなかでこの根源的關係に気づき、不健康な恥の感情と不健康な罪悪感を取り越えて「真の自己」とのつながりを回復する道を提示すること、それが本書の狙いです。

この恥の感情と罪悪感の問題を扱っているのが第一章(「心身と魂——心理的・霊的にみた罪悪感」と第二章(「罪悪感、恥の感情、自己尊重」)です。恥の感情と罪悪感はすべて否定されるべきものではなく、それらが「自己への気づきを増し、困難を解決し、さらに人間関係を発展させ精神的成長を促す(四八頁)すかぎりにおいて、健康的なものです。これに対し「不健康な罪悪感」は私たちに、「自分には何の価値もないんだ」と繰り返し言わせ続け、その状態に閉じ込めてしまいます(同)。

恥の感情は生得的なものであり、この事実は、それが生存のために必要であることを示唆しています。つまり社会的動物として、

「負けを認めます」と公表するようなメカニズムが備わっていることにより、人は社会的規範や約束を破ったことに気づきます。したがって恥を感じる能力があることは、その人が正常な適応性をもつことを示しており、その能力は、健康な罪悪感や良心、慈しみ、共感力を伸ばすためにどうしても必要なものです。

ところが、この恥の感情が、境界を越えた際に警報を鳴らすという本来の役割を越えて、慢性的なものとなると、それは不健康なものになります。例えばそれは、疎外感、劣等感、無力感、絶望等を感じて、絶えず悩むような状態を引き起こします。

では、不健康な罪悪感とその原因である恥の感情から解放されるには、「真の自己」に至るには、どうすればよいのでしょうか。それには、まずその症状に気づく必要があります。それらが私たちの思考や感情や行動を歪めていることに気づかなければなりません。ポリセンコは、不健康な罪悪感の存在を示唆する特徴として、次の二十一の傾向を指摘しています。個々の詳しい内容は本文に譲らざるをえませんが、ごく簡単に傾向とその解説を列挙しておきます。

「不健康な罪悪感を示す二十一の特徴」

(1) 「献身しすぎる」——ここには、献身すれば、愛がえられるという幻想があるのかもしれませんが。過度の献身は、苦痛を

避けるひとつの手段となっている可能性があります。

(2) 「心配の仕方だけは知っている」——愛されるという経験がないために、恐怖心だけが残り、安全を感じられず、自己破壊的な思いを投影しているのかもしれない。

(3) 「人を助けてあげなくてはいつも思っている」——これはメサイア・コンプレックスの存在を示唆しています。この人自身が助けを求めているのでしょう。

(4) 「自分のことでいつも謝っている」——あたかも他の人びとが自分の魂の判定者であるかのごとく感じているのかもしれない。

(5) 「夜中に心配ごとで目を覚ます、あるいは何日も、何週間も心配ごとで悩まされる」

(6) 「自分自身をいつも責めている」——自分にはいろいろな欠点があるという思い込みがあるのかもしれない。

(7) 「他人が私をどう思っているか、気になって仕方がない」——このような人は、自分の値打ちを自分で決める権限を他人に委譲してしまっているのかもしれない。

(8) 「他人の怒りに敏感すぎる」——幼い頃の私たちは、いつも周りの人びとから愛されていなければ自分は生きていけないと思っていたのですが、「今でも私たちの心の奥深くにいるその怖がりやさんは、自分の生殺与奪の権限はあの怒っている人が

握っていると信じています」(六七頁)。

(9) 「私は他の人が考えているほど善人でなく、誰からも馬鹿にされるだけである」——私と同じ境遇にある人はみな、自分より頭がよくて、競争力があると思ひ、空しさで混乱を感じているのかもしれない。

(10) 「私は玄関マツトのようなものである」——このような人は、よい人だと思われようとして、余計なものまで引き受け、遂には周りの人を「迫害者」のように感じているのかもしれない。これは殉教者コンプレックスともいわれます。

(11) 「自分の時間がまったくない」——こう嘆くのは、自己尊重の意識が低く、他人のニーズを常に優先させてしまうタイプの人です。

(12) 「常に他人の方が自分より優れているように思える」——「あれかこれか」という判断しかできず、嫉妬心や競争心を異常に燃やしてしまう人も、このなかに入ります。

(13) 「私が好きな言葉は、「:をしないでならない」と「:すべきだ」——このタイプの人は、「存在する (being) 人間」というよりも「行動する (doing) 人間」になっています。

(14) 「他人からの批判に弱い」——これは、ありふれた質問も、辛辣な攻撃のように感じられ、すぐに守りの姿勢に入ってしまう人のケースです。ここには、相手から拒否されたり無視され

たりすることへの恐怖心が働いています。

(15) 「私は完全主義が大好き」——試験で九十点をとっても満足しないケースです。この完全主義には、子ども時代の恐怖や願望が強く影響している可能性があります。

(16) 「自分は利己的ではないかいつも心配である」——これは、他者への関心と自分への関心のバランスが取れなくなっていることのサインです。

(17) 「私は人にお願いたくなく、頼みたくもない」——罪悪感のある人は、自分が受け取るよりも、与える方が楽であると感ずるようです。「受け取ることを拒否するのは、ひそかな優越感があるためかもしれません。

(18) 「相手の言葉を率直に受け取ることができない」——これは、自分の完全主義が充たされた時点で、あえて自分で何らかの欠点を見いだそうとするケースです。

(19) 「私は人間失格者である、きつと罰せられるにちがいない」——精神的・霊的悲観論者は、自ら進んで恐怖と無気力と罪の意識のとりことなり、超越者を審判者として理解しようとしません。これに対し精神的・霊的楽観論者は、神は内在する愛であり、人生に起こる悪い出来事も人間の魂の成長の機会であると理解しようとしています。

(20) 「いつも身体の調子が悪い」——罪悪感と病気の間には、

深い関連があります。

(21) 「私は「ノー」と言えない」——罪悪感をもつ人は、何とかして他者に認めてもらおうとして、自分のための時間と空間をもつことを必要以上に恐れます。

第三章（「内なる子どものドラマ」）と第四章（「インナーチャイルドの傷を癒す」）は、「真の自己」とは何か、そしてなぜこの「真の自己」は「偽りの自己」になってしまふのか、さらにこの状態から解放されるためには、まず何をしなければならないのかを論じています。

著者はすでに第二章の註において「真の自己」と「いつもの自己」の対比を一覧表にしているのですが、ここでその概要を紹介しておきましょう。最初に記されているのが「真の自己」の特徴であり、括弧の中に記されているのが、それに対応する「いつもの自己」の特徴です。ゆっくり味わいながら対比してみてください。著者の狙いが明確に浮かび上がってくるはずですよ。

(1) 「純粋な自己」(「嘘の自己、仮面」)、(2) 「本当の自己」(「いつもの自己、ペルソナ(外界に合わせるための自分)」)、(3) 「真正銘の自己」(「……であるかのような」人格)、(4) 「自発的に行動する」(「策を労する」)、(5) 「発展的、愛に満ちている」(「心が狭く、恐怖にかられがちである」)、(6) 「惜しみなく他に与える、

意志の疎通ができる」「自己に限定しようとする」、(7)「自己や他者を受け入れる」「嫉妬深く、批判的で理想化しがち、完全でないと気がすまない」、(8)「慈しみにあふれている」「他人に動かされ、まわりに順応しすぎる」、(9)「無条件の愛」「条件つきの愛」、(10)「適度な感情、自発的感情、その場での怒りなどの感情を自由に感じられる」「怒りの感情をいつまでも覚えていて、それを否定するか、隠そうとする」、(11)「自己をきちんと主張できる」「攻撃的ないし受動的な態度をとる」、(12)「直観的に判断する」「何ごととも理屈でかたづけようとする」、(13)「内なる子ども(インナーチャイルド)との接触がある、子どものようになることができる」「親・大人としての意識が過剰である、「親」というシナリオに縛られている」、(14)「遊びや楽しみは欠かせない」「遊びや楽しみを避けようとする」、(15)「よい意味で傷つきやすさがある」「常に強いふりをする」、(16)「本当の意味で強い」「限られた場面においてだけ強い」、(17)「信頼する」「不信感が強い」、(18)「養い、育てられることを楽しむ」「養い、育てられることを避けようとする」、(19)「自己を明け渡すことができる」「自己を過剰にコントロールし、引込みがちである」、(20)「自己に没頭する」「自己を正当化する」、(21)「自己の無意識に対して開かれている」「無意識的要素をブロックしようとする」、(22)「自他の一体感を忘れない」「自他

との一体感を欠き、孤立感を覚えている」、(23)「自由に成長する」「無意識に突き動かされ、苦痛にみちた行動パターンを繰り返しがちである」、(24)「自分だけの自己をもっている」「皆に知られている自分しかない」。

成長するにつれ、人はさまざまな嫉と要求に答えようとして、双方のナチュラルチャイルドないしインナーチャイルド(真の自己の核)によるつながり、つまり喜び、安らぎ、愛、そして信頼にみちたつながりを失い、恥の感情の中で生きざるをえなくなり、特に子どもの場合、その恥の原因が何であれ、悪いのは自分だと決め込んでしまいます。これは恥と共に、自己防衛的な生き方が始まることを意味しており、子どもは「仮面」をつけて、恐怖と不安と無力感を隠し、自らの安全を確保しようとしています。この時に経験したはずの痛み、苦しみ、怒り、悲しみなどの感情は、「影」として「私たちが後ろに引きずっている大きな袋」(一〇九頁)の中に投げ捨てられてしまいます。それは両親や教師から嫌われ、禁止されてしまった私たちの一部です。したがってこの影は、一見、弱々しく感じられるとしても、本来は、ナチュラルチャイルドの活気あふれるエネルギーを含んでいます。仮面はこの「影」の存在を前提として成り立っており、この「影」を解き放つことにより、仮面をかぶらずに生きて行くことができるように

なります。

著者ポリセンコの最終目標は、先に上げた「不健康な罪悪感を示す二十一の特徴」を手がかりとして、各人の仮面を支えている「影」の内容を明らかにし、つまり「後ろに引きずっている大きな袋」を開け、そのひとの「真の自己」を解放することです。その具体的方法や、この作業の意味についての議論は、第二部「精神性・霊性のはじまり」と第三部「愛と慈しみ」において展開されています。これらの内容も紹介したいところですが、やはり紙幅の関係で割愛し、各章の表題を記すことに留めざるをえません。その表題は次のとおりです。

第二部「第五章 私とは？」、「第六章 精神的・霊的な再検討——神秘体験者が押し入れに隠れる国」、「第七章 宗教的な罪悪感から、精神と霊的オプティミズムへ」
 第三部「第八章 許し」、「第九章 関係」、「第十章 精神性と霊性のエクササイズ」

最後に、「許し」に関する著者の理解の一部を紹介しておきましょう。第八章において彼女はこう語っています。

・「許し」とは慈しみ「compassion」、思いやれる心、共感できる心」
 を実践するプロセス、またそうした態度の両方を指しています。

許しのプロセスにおいて、私たちは自分の間違いから生み出した苦しみ、あるいは他の人々に傷つけられたために受けた苦しみを、心理的そして精神的・霊的な成長の糧へと変えます。そして許しの態度を身につけた時、私たちはそれまで自分の自我がたえず必要としていた自己への批判の必要性を解き放つてしまうので、幸福と落ち着きを得ることができます。(三〇八頁)

・《許しはまったく私たち自身の問題であって、相手の態度しだいでという条件つきものではありません》。……

自分を許し、相手を許す。この二つの許しは並行して行われるべきプロセスで、それなりの時間が必要です。(三二二頁)

こう述べた後、彼女は(A)「自分自身を許すためのステップ」として六段階の行程を、また(B)「他の人を許すためのステップ」として同じく六段階の行程を上げています。それらは次のとおりです。(A) ①自分の行為は自分で責任をとる。②誤りの内容をまず神に、次いであなた自身に、そして他の人に告白する。③あなたの長所を見つけたら憂鬱を克服する。④自分や他者を傷つけないかぎり、可能なところから率直に自分の誤りを正していく。⑤神に助力を求める。⑥それによって何を学んだのかを考えてみる。(B) ①自分が執着している問題は、自分自身に責任がある

ことを認める。②問題の中身を自分に、相手に、そして神に告白する。③自分と相手の双方の長所を見つける。④そのために何か特定の行動をとる必要があるかどうかを考える。⑤神に助力を求める。⑥その問題によって自分は何を学ぶことができたのかを振り返ってみる。

これまでに紹介した著者の考え方を前提とするならば、これらの段階は、私たちの傷ついたインナーチャイルドを癒す行程であることは、容易に想像することが出来ます。この行程の到着点は、「誉めること・誉められること、非難すること・非難されることへの執着」から解放されることであり、この先に、真の関係の回復のためのステップが待っています。それは、「私は私として存在し、あなたはあなたとして存在すること」、「私とあなたは、共に男性性と女性性をもち、そのバランスは互いに異なること」を確認しつつ、進む行程です。具体的には、①問題の存在に気づき、認める、②互いの非難合戦を克服する、③互いの傷ついたインナーチャイルドを探し出し、慰める、④互いの男性的側面と女性的側面の間に心の交流の橋をかける、というプロセスになります。それは、私とあなたは、相互の違いを通して互いに豊かになり、二人でひとつの全体を形成しつつあることを確認する歩みです。

この書物を読み終えた後に残るのは、そもそもあのインナー

チャイルドとは何者なのか、告白すべき神とは誰のことか、という問いでしょう。インナーチャイルドは、「普遍的な宇宙意識すなわち生命力」（二一七頁）であり、生まれたままの魂とも説明されています。さらにその生命力が人間もとへ到来する事情は、次のような神話と物語を用いて説明されています。

・私たちは「栄光の雲をたなびかせながら」、幼子として遠い宇宙からこの世界にやって来た。その時私たちは、哺乳動物からうまく引きついできた食欲、十五万年におよぶ樹上生活が伝えてきてくれたのびのびとした自発性、さらに五千年にわたる部族生活が伝えてきてくれた怒り——つまり三六〇度、全方向への輝きを携えてやって来たのだ。そして私たちはこれらの贈り物を自分の父母にさし出した。しかし、彼らはそれらを望まなかった。彼らが好きなものは、行儀のよい女の子や利口な男の子だった。これがドラマの第一幕目である。（二一五頁）

ポリセンコは、現代の神話学の知見やユングの深層心理学を用いながらこの神話と物語を肯定的に受けとめており、彼女の思想類型はいわゆる「神秘主義的思想」に近いと考えることができま

す。では伝統的諸宗教に対しては、どのような立場をとっているのでしょうか。それは、これまでの記述からも推測されるとおり、

批判的であり、伝統的諸宗教が精神的・霊的ペシミズムを説くかぎり、それらを受け入れることはできないとされています。しかし彼女は どうしてそのような考えるのでしょうか。どのような家庭環境で育ったのでしょうか、その宗教教育的環境はどのようなものでしょうか。本書には次のような、注目すべき記述が出てきます。

・七歳になった時、私は一家が通っていたユダヤ教正統派寺院の日曜学校に通うことになりました。最初の一日が終り、家に帰った時のことを今でも懐かしく思い出します。バスの中はクラスメートでいっぱいでしたが、帰りの道すがら私はいつになく静かに、空想にひたっていました。ヘブライ文字のアルファベットが示す異国風の美しい曲線は私を神秘と畏れで魅了し、まるで魔法の秘密や古代の英知そのものに思われました。何千年という年月のあいだ唱えられ続けてきた祈りの柔らかかなリズムが私の耳の中でこだまして、人類の文明の誕生にはじまる古い伝統と私とを結びつけました。そこには自分と過去をつなげてくれる、深い根のようなものが感じられました。当時の私にはまだ十分に理解できなかったとしても、心は感激に満たされていました。(二〇三頁)

この記述が示唆するとおり、彼女はユダヤ教の家に生まれ、そ

の宗教教育を受けています。したがって、後に、彼女が正統派ユダヤ教に対して距離を置くようになったとしても、彼女の思想を論ずる際には、この重い事実をふまえて議論をする必要があります。彼女のいう「不健康な恥感情」や「不健康な罪悪感」に対する批判は、実質的にはユダヤ教を基本とするヘブライズム思想に対する批判となっています。さらに彼女のいう「真の自己」についても、それがヘレニズム思想に由来するのか、それともユダヤ神秘主義に由来するのか、あるいはそれらとも異なるものに由来するのか、これらも真剣に問われなければなりません。

IV アーミッシュの赦し

はじめに

次に紹介するのは『アーミッシュの赦し——なぜ彼らはすぐに犯人とその家族を赦したのか』(青木玲訳、亜紀書房、二〇〇八年: Donald B. Kraybill, Steven M. Nolt, David L. Weaver-Zercher, *Amish Grace: How Forgiveness Transcended Tragedy*, John Wiley and Sons, 2007) です。本書は、二〇〇六年一月二日、ペンシルベニア州ニッケル・マインズ近くのアーミッシュ学校で起こった「銃と怒りで武装した」犯人による乱射事件と、それに対する被害者たちの「赦し」という「衝撃的」対応を巡る共同研

究をまとめたものです。しかしその内容は専門書というよりも、あたかもドキュメンタリーを読んでいるかのような印象を与える構成になっています。まず第一部の第一章から第五章は、乱射事件とその後の対応を、第二部の第六章から第九章は、アーミッシュの生活の中で赦しがどのように実践されているかを、そして第三部の第十章から第十三章は、アーミッシュにかぎらず、私たちにとって赦しがどのような意味をもつのかを考察しています。

共同研究者となっているのは、ドナルド・B・クレイビル（ペンシルベニア州・エリザベスタウン・カレッジ特別招聘教授、社会学者）、ステイーブン・M・ノルト（インディアナ州・ゴシエン・カレッジ歴史学教授）、デヴィッド・L・ウィーバー・ザーヒャー（ペンシルベニア州・メシア・カレッジ米国宗教史学准教授）の三人です。この中でドナルド・B・クレイビルは、同大学にある「再洗礼派・敬虔派ヤング研究所」所長でもあり、その研究成果の一部は邦訳されています——『アーミッシュの謎』（杉原・大藪訳、論創社、一九九六年）と『アーミッシュの昨日・今日・明日』（杉原・大藪訳、論創社、二〇〇九年）。

本書の魅力のひとつは、ドナルド・B・クレイビルが、事件の起こった日の翌日、つまり二〇〇六年一月三日（火曜日）に現地に入り、普段は信仰上の理由で写真もインタビューも拒絶する人びとの「肉声」を丁寧に拾いあげ、その発言の背景にある宗教

と文化の歴史にも言及していることです。その結果、まさにその場にいるような臨場感が生まれ、読者はドキュメンタリーフィルムを見ながら、解説を聞いているような感覚に引き込まれます。見事な手法です。

この著作でもうひとつ見逃せないのが、「付録・北米のアーミッシュ」です。これは、ドナルド・B・クレイビルがすでに発表した文章を下敷きにとめたもので、アーミッシュに関する基礎知識と全体像を確認するうえで、極めて有益な資料となっています。それは「アナバプテスト、アーミッシュ、メノナイト」、「家族、教区、居住区、所属教派」、「成長と多様性」、「オードヌング」、「若者」とルムシュプリンガ（Rumspringa 放蕩）、「生業の変遷」、「テクノロジー」、「政府との関係」、「汚点と美德」の九章から構成されています。

乱射事件

第二章は、乱射事件を起こすまでの犯人の動向と事件の顛末を記しています。

・ 月曜日の午前三時頃のこと、三二歳のチャールズ・カール・ロバーツ四世は、一八輪の牛乳運搬用トラックをニッケル・マインズ・オークションの駐車場に停めた。そこで自分の小さなピック

アップ「車輪が大きく、車高の高い小型トラック」に乗り換えると、一マイル半先のジョージタウンの自宅へ戻り、陽が上がるまで少しの間、睡眠をとった。彼は前日の夜六時から、トラックでアーミッシュとイングリッシュの農場を回り、ステンレスのタンクに入れてある牛乳を回収する仕事をしていた。……

ほぼ終日一人でいられるこの仕事は、引つ込み思案のロバーツに合っていた。相手から話しかけられない限り、めったに口をきかない男で、返事もたいていそっけない。義父にトラックの仕事を教わるまでは、大工をしていた。ささいなことでもよく腹を立てた。……ただ、処理工場の同僚の話では、九月の最後の週、彼はどういうわけか普段より落ち着いて、仲間と打ちとけた様子を見せていた。(二九頁以下)

・何時間か睡眠をとったロバーツが、妻のエイミー、そして三人の子供たちと一緒に朝食をとっていた。食後まもなく、エイミーはまだ一歳半の末っ子を連れて、……出かけた。……

ロバーツは、ジョージタウンの目抜き通りにあるモジュール式住宅からスクールバスの停留所まで、六歳と八歳の子を送りに行った。午前八時四十五分、子供たちにキスをしてお別れを言っている。……家のなかに、家族の一人ひとりに宛てた遺書を置いてくると、物置から道具を運び出し、ピックアップの覆いのある

荷台に積んだ。この車は、隣で暮らす妻の祖父からの借り物だ。この一週間、物を買って入っては家の脇の納屋に仕舞い込んでいた。足りないものがまだある。……

プラスチック・タイを購入すると、牛乳回収車に残してきたノートに書きだした品がすべて揃った。九ミリ拳銃、一二ゲージ散弾銃、三〇・〇六ライフル、スタンガン、弾丸六〇〇発は、もう用意ができている。……教室に長時間立てこもるためだ。

すべて順調。ニッケル・マイنزには予定より少し早く着いた。ちょうど午前の休み時間で、子供たちは校庭で遊んでいる。……

午前一〇時一五分頃、エンマ「教師、二〇歳、教師歴二年」が子どもたちを呼び入れる。ロバーツはトラックを発進させ、ホワイト・オーク通りを学校へ向かう。開いている白い木製の門をくぐり、そのまま玄関先の小さなポーチを指す。……

ロバーツは……校舎に入り、拳銃を振り回し、全員、教室の前へ行って黒板のそばの床に伏せろと命令した。銃を見たエンマは、ほかの大人がまだ教室にいることを確かめると、母親と二人で横のドアから逃げ出し、……助けを求めた。午前一〇時三五分、九一一番の交換手が受けたのは、その農家の電話ボックスからの通報だった。(四四頁以下)

・大人たちは全員追い出された。ついで、男子生徒も全員表に出

された。(四七頁)

・悲劇が始まる直前、生き残った一人の少女によれば、ロバーツが一度だけ、計画を思いとどまったようなことをつぶやき、ドアに向かって行く場面があった。ところが、どういうわけかまた気が持ちを切り替え、少女たちに「こんなことをして」すまない、と謝ったという。生き残った少女たちによれば、彼はこう言っていた。

「俺は神に腹を立てている。だから、クリスチャンの女の子に罰を与え、仕返しするんだ」

午後一〇時四四分。農家の庭先から九一一通報を受けてからわずか九分で、三人の州警察官が学校に到着した。……さらに七名の警察官が現場に駆けつけ、学校を素早く包囲した。……交渉担当が、……銃を下ろすよう繰り返し説得した。

立てこもったロバーツは、携帯電話で妻を呼び出し、もう家には帰らない、皆に書き置きを残してある、と伝えた。神に腹を立てている、と彼は言った。それは、九年前に生まれた長女のエリーズが、生後わずか二〇分で死んでしまったためだ。……

警察が来て、少女に悪戯をする計画がだめになったと知り、ロバーツはさらに動揺した。午前一〇時五五分には、自分で九一一番に電話し、「少女一〇人を人質にとった。全員ここから出る。

ゆるしとは何か

……今すぐだ。さもないと、二秒で皆殺しにする。二秒だぞ。分かったか！」

それから、少女たちに向かって言った。

「娘の償いをさせてやる」

教室にいた一三歳の生徒二人のうち一人、マリアンが、ロバーツは皆を殺すつもりだと悟り、年下の子を何とか守ろうと思って、言った。

「私を最初に撃って」

そうすることで、他の子供を救い、自分が世話を焼いている小さな子たちへの義務を果たしたかったのだ。

午前一一時五分。警察は、散弾銃の銃声三発、続いて拳銃の速射音を聞いた。……床の上には、まるで処刑場のように、撃たれた少女たちが一列に横たわっていた。五人は瀕死の状態である。もう五人も重傷を負っていたが、頭を両手でかばい、転げ回ったため命が助かった。(四八頁以下)

・五人の少女の葬儀が行われたのは、事件の三日後と四日後だった。三組の葬儀——ナオミ・ローズ、マリアン、それにメアリー・リズとレーナ姉妹——は一〇月五日の木曜日に、アンナ・メイの葬儀は、一〇月六日の金曜日にとり行われた。(六五頁)

一三三

・その週の土曜日には、チャールズ・カール・ロバーツ四世の葬儀に、彼の家族と友人が集まっていた。(六八頁)

・乱射事件から一週間後、生き残った子どもたちのための授業が、近くのアーミッシュのガレージを借りて再開された。(六九頁)

・一〇月一二日の午前四時四五分。乱射事件の一〇日後、巨大なシャベルカーが校舎を壊し始めた。ものの一五分で、学校は跡形もなくなった。(七二頁)

これが、ニッケル・マインズのアーミッシュを奈落の底に引きずり込んだ乱射事件の概要です。犯人は、アーミッシュではなく、彼らのすぐそばに住み、彼らの生活の一部に関わっていたイングリッシュつまりアメリカ人でした。子どもたちの悲劇に、全米中が、そして世界が打ちのめされました。被害者たちのために多額の義捐金と見舞い品が寄せられ、イングリッシュの熱心な公的・私的支援活動をきっかけに、「アーミッシュとイングリッシュの間にある文化的な障壁」(五八頁)も、双方にとってかつてほど高くないと感ぜられるようになりました。

最初、人びとの心を揺さぶったのは、学校が襲われ、少女たちが射殺されるという悲劇でした。ところがそれはすぐに、もうひ

とつの驚きとなり、アーミッシュの人びとの生き方と文化に対する予期せぬ反響と議論が起りました。そのきっかけになったのは、この乱射事件直後に示したアーミッシュの対応でした。外部の人間にはとても考えられない態度を示したからです。

著者は、この対応を次のように記しています。

……アーミッシュのなかには、事件後わずか数時間のうちに、早くもロバーツの家族に手を差し伸べた人たちがいた。

近くの教区の牧師エイモスは、われわれにこんなふうの説明した。

「ええ、私たち三人は、月曜の夜は消防署近くにいたんですが、そのとき、ロバーツの未亡人エイミーに言葉をかけにいこう、ということになりました。……私たちは一〇分ほどお邪魔してお悔やみを言い、あなたたちには何も悪い感情をもっていませんから、とお伝えしてきました」……

その翌日から、ロバーツの両親のもとをつぎつぎとアーミッシュを訪れては、赦しの言葉を伝え、彼らを優しく気づかした。

……
アーミッシュの恵みは、自然に出る言葉や態度にとどまらなかった。殺された何人かの子の親たちは、ロバーツ家の人々から娘の葬儀に招待した。さらに人々を驚かせたのは、土曜日にジョー

ジタウン統一メソジスト教会で行われたロバーツの埋葬では、七五人の参列者の半分以上がアーミッシュだったことである。近隣の牧師エイモスもその一人だったが、単にそうするものだと思っただけだと言う。

「自然と、行かなくちゃ、という話になったんです」とエイモスは言った。

……

ロバーツの葬儀の前日か前々日、我が子を埋葬したばかりのアーミッシュの親たちも何人か墓地へ出向いて、エイミーにお悔やみを言い、抱擁している。……

……

彼らの赦しは、お金の形でも表された。事件の二日後、ニッケル・マインズ・アカウンタビリティ委員会が発足したとき、委員たちはロバーツ家も支援したいと思った。……

……

委員会はロバーツ家に連絡をとり、基金の一部を未亡人に渡すことを決めた。(七六頁以下)

……事件の二日後の水曜日には、我々がマスコミから受ける問い合わせも、アーミッシュ学校に関するものから、アーミッシュの赦しに変わっていた。なぜこんなに早く赦せるのか？ 指導者

ゆるしとは何か

の指示か？ あるいは、すべては偽装で自己宣伝なのか？

……

我々がインタビューしたアーミッシュ全員がロバーツを赦し、彼の家族に思いやりを示したのは教会の指令でもなんでもなく、信仰から自然に出たものだと口を揃えた。逆に、アーミッシュの赦しに外部の人が驚いたことが、彼らには意外だったようだ。

(八三頁以下)

「赦し」の慣習・ルーツ・精神・実践

乱射事件に対する「アーミッシュの赦し」により、称賛の声と共に、彼らの悲しみや怒りの感情はどこへいったのか？ 彼らは運命論者なのか？ 悔い改めない罪人を赦してよいのか？ といった疑問の声も上がりました。第二部の第六章から第九章は、結局、ニッケル・マインズの赦しは例外的なものなのか、それとも一般性を含むものなのかと問い、文化の視点から答えを見いだそうとしています。ここでいう文化とは「ある集団の信念と行動のレパートリー」(一一四頁)を指し、この中には、深く根を下ろし、頻繁に実行されるために無意識となっている想定や振る舞いも含まれます。この文化は、当該集団の歴史とそれまでの教育を反映しており、時と共に変化するにもかかわらず、多くの場合、その深層構造はほとんど変わりません。したがってその変化も、

既存のパターンを繰り返すような仕方では展開していきません。

アーミッシュは、これまで様々な土地で暮らしてきましたが、その文化の基盤は、一六世紀ヨーロッパの激動のなかで獲得された価値観と習慣にあります。アナバプテストつまり「再洗礼派」と呼ばれた彼らの祖先は、イエスの命じた教えに献身的に従うことを信仰の基本に据え、成人洗礼を主張し、世俗国家による保護や承認を拒絶しました。彼らは、理不尽な目にあっても、その説明を神に求めようとせず、悲劇をそのまま神にゆだねるように勧めました。このような生き方は、結果として、殉教者を生みだしませんが、それも、敵を愛し、わが身を守ることを拒んだイエスに倣うこととして受けとめられました。

すでに指摘したように、本書の魅力のひとつは、この「アーミッシュの赦しのルーツは何か？」という問いをアーミッシュに直接ぶつけ、つまりインタビューをし、答えを引き出していることにあります。彼らの答えは、新約聖書からの引用句に満ち、特にマタイ福音書の言葉に集中していました。そのなかでも、アーミッシュの生活において重要な位置を占めているのは「主の祈り」です。これについて、著者は次のように述べています。

・「我らに罪を犯すものを我らが赦す如く、我らの罪をも赦したまえ」

アーミッシュの宗教生活にとって、この祈りは特別なものなんです、とギドは続けた。「主の祈りは、(すべての)礼拝で唱えられます。普段の礼拝だけでなく、結婚式でも、葬式でも、叙任式でも、必ず主の祈りが唱えられるんですよ」

サデイもこうつけ加えた。「家族が一緒に唱える」朝の祈りでも、主の祈りを唱えます。夕べの祈りでは、父親が声に出して唱えるんですよ」

「子どもが最初に覚える祈りです」と再びギドは言う。

「言えるようになるまで、繰り返し教えられるので、学校へ上がる前に主の祈りを覚えてしまう。四歳ともなれば、ドイツ語で暗記している子もいるでしょうね」。(一四七頁以下)

・アーミッシュの赦しのルーツを探ると、決まって「主の祈り」に行きあう。誰にインタビューをしても、アーミッシュの書籍、新聞、雑誌のどれを見ても、この祈りがある。しかし一体なぜ、彼らは「主の祈り」にそれほどまでの価値を置くのだろうか？

(一四九頁)

「アーミッシュはなぜ主の祈りを重視するのか」という問いに對する答えは、著者によると、「アーミッシュのコミュニティ重視の生活様式」(一四九頁)にあります。アメリカの主流となっ

ている文化において重視されているのは、個人の権利、自由、好み、創造性などですが、アーミッシュの価値観の中核にあるのは、むしろ自己否定、従順、受容、そして慎ましさです。アーミッシュは、教会の権威に基づくオルドヌンク (Ordnung、「教会の不文律」(一五〇頁)) に従うこと、そして究極的には神に服従することを信仰と生活の基本にしています。例えば、マタイによる福音書六章の「主の祈り」の記事の直前に記されているように、祈りも慎ましいものでなければならず、多くの祈りは祈り書から引用されます。したがって牧師の祈りでさえ自由祈りではありません。「主の祈り」は、家庭において一日二回、朝と夕に唱えられ、食前と食後の黙禱の間にも捧げられる「祈りのなかの祈り」(一五二頁)です。それはアーミッシュの精神性の中核となっています。

しかも同じ「主の祈り」でも、「我らに罪を犯すものを我らが赦す如く、我らの罪をも赦したまえ」という箇所について、アーミッシュは、他のプロテスタント教会と異なる解釈をしています。アーミッシュによると、「主の祈り」は、その後続く、「もし人の過ちを赦すなら、あなたがたの天の父もあなたがたの過ちをお赦しになる。しかし、もし人を赦さないなら、あなたがたの父もあなたがたの過ちをお赦しにならない」(マタイ六・二四―二五)という句に基づいて解釈されなければなりません。したがって神の赦しは、他者を進んで赦すことができるかどうかにかかってお

り、自分が赦さなければ赦されないことになります。著者によると、この信仰こそが、ニッケル・マインズ乱射事件の後に示されたあの赦しの言葉と行為の源だったのです。

なお、「大方のプロテスタントは、神は罪を犯した者をもお赦し下さるのだから、不当な仕打ちを受けた者も相手をお赦すべきなのだ」(一五六頁)という具合に理解しています。仏教的表現を用いるならば、アーミッシュが自力的に解釈するのに対し、多くのプロテスタント教会は他力的に解釈しています。この解釈の違いは、カトリック教会とプロテスタント教会の解釈の違いにもみられ、キリスト教のみならず宗教史全般を貫く根本問題となっています。したがってこの視点から捉えるならば、アーミッシュは、キリスト教のプロテスタントの一分派というだけでなく、宗教史におけるひとつの特異な信仰類型を現実に生きていることとなります。

「アーミッシュの赦しのルーツは何か？」という問いを立てつつ、著者は、聖書の言葉の引用とは別に、もうひとつの答えを期待していました。それは、今も、オールド・オーダー・アーミッシュと呼ばれる人びとの生ける手本となっている人びとへの言及です。つまり「主の祈り」がアーミッシュの赦しの根幹であるとしても、その実践を促す物語も存在するはずだからです。彼らは、

一五二〇年代からほぼ一〇〇年にわたって、世俗の権威と宗教的権威の双方から排撃され、虐げられ、「現代ならさしずめ電気椅子に送られた過去をもつ集団」(二六一頁)の子孫です。この間、断頭や火あぶりに処せられた信徒数はおよそ二五〇〇人。彼らの殉教物語は、礼拝だけでなく、家庭でも、学校でも繰り返し物語られ、アーミツシユはそこから、神の摂理、現世の悪、絶体絶命の状況における神への忠誠といった教えを汲みとってきました。しかしその伝統は、今なお生きているのでしょうか。

インタビューの結果、著者が期待していたとおり、初期キリスト教と一六世紀のアナバプテストの殉教者譚を満載した千頁の大著『殉教者の鏡』は、今も読まれ、教えられていることが確認されました。殉教の歴史は、恨みの歴史としてではなく、自己放棄の手本として読まれてきました。自ら殉教の物語を語り続けることは、敵を赦しつつ殉教していった人物を自らのロールモデルとすることであり、乱射事件に対するコミュニティの反応も、その延長線にあったと考えることができます。「赦しは、『殉教者の鏡』に一貫して流れるテーマ」(二七一頁)です——『殉教者の鏡』は、メノナイトのオランダ人牧師が一六六〇年に編纂したもので、後にドイツ語と英語に翻訳され、現在もアーミツシユの間で広く読まれています。

加害者を赦すのが難しいことは、アーミツシユにとつても同じです。だからこそ彼らは子どものときから赦し教え、自らもその実践に多大なエネルギーを注いできました。アーミツシユの宗教教育は家庭を基本としており、子どもたちは日常の家庭生活と躰を通して赦しを学びます。それはやがて、個人の意志よりも神と共同体の意志を優先させる「ゲラツセンハイト (Gelassenheit、従順、服従)」や「ウフガヴァ (uffgawa 放棄する)」(一六三頁)と呼ばれる態度を育みます。大人の場合、共同体における赦しは、春と秋、年に二回行われる聖餐礼拝 (Abendmahl) において具体的に確認されます。共同体の全メンバーによる相互の赦しが確認されないかぎり、パンとブドウ酒を配る聖餐式は行われません。四回の日曜日、つまり一カ月の期間 (聖餐節) をかけて、互いに赦しあい、心をひとつにする準備が行われます。アーミツシユの礼拝は隔週に守られるので、第二の日曜日は聖餐礼拝の前の礼拝に当たり、この「戒律礼拝 (Ordnungsgemeinde)」なごし「協議集会 (Council Meeting)」と呼ばれる礼拝では、「マタイによる福音書一八章」が読まれ、「心を入れ替えてこどものようになり」、「四段階の手続き」を経て赦しを行うことが求められます。アーミツシユは、聖餐式において、神とメンバーに対する正しい関係を改めて学び、それからの六カ月をアーミツシユとして生きることを確認するのです。

しかしながら、メンバーの全員が、オールドヌンクつまり教会の不文律を完全に受け入れ、遵守するとはかぎりません。オールドヌンクを破る者が現れたとき、アーミッシュはどうするのでしょうか。この問題を扱っているのが、第三部の第十一章「シャニング（忌避）への疑問」です。

「赦し」の定義

第三部は四章から成り、赦しの定義、忌避の問題、摂理の問題、そしてアーミッシュの理解の独自性を論じています。これらの内容は、アーミッシュに関する私たちの素朴な疑問に答えてくれるものとなっております、丁寧に読みたい箇所です。

まず第十章「ニッケル・マインズの赦し」を読んでみましょう。この章の狙いは、「赦し」に関する今日の諸研究の成果を取り入れて、アーミッシュのいう「赦し」の内容の特徴を明らかにし、多様な批判を整理することにあります。著者が採用している定義は、ロバート・D・エンライト (Robert D. Enright) やエヴェレット・L・ワージントン・ジュニア (Everett L. Worthington, Jr.) らによって提案されているものです。前者の著書『ゆるしの選択』の内容は本稿においてすでに紹介したとおりであり、そこで援用されていたのはイギリスの哲学者ジョンナ・ノースの定義でした。それは「他者から不当な害を受けたとき、憤る権利を否定す

るのではなく、加害者に憐憫、慈悲、愛を与えようと努めることを通じて、加害者への憤りを克服することを赦しという」(一九八頁) というものでした。エンライトによると、ここには被害を客観的に被害として真摯に受けとめること、被害者には道義的にも怒る権利があること、そして赦すためには、立腹して憤る権利を放棄しなければならぬことが含まれています。したがって赦しは加害者の悔悛や謝罪に依存しないことになり、この点で「赦免 (pardon)」や「和解 (reconciliation)」と異なります。「赦免」は、加害者が自ら招く懲罰 (法的な処罰やその他) を免れることであり、「和解」は、信頼関係の回復を基本とする関係の修復を意味するからです。それゆえ被害者は、和解しなくても赦すことは可能であり、「ニッケル・マインズの赦しは現実を無視している」との批判は、的を射ていないことになります。

では、「子どもが虐殺されても、怒らないような社会とは何か、それは異常な社会ではないのか」という批判に対して、アーミッシュは何と答えるのでしょうか。著者はまず、丁寧なインタビューをとおして、怒りの感情が吐露されるケースが少なくないことを確認し、「情緒体験とその表現は、いずれも文化的条件づけによって形づくられる、怒りも例外ではない」(二〇四頁) とする心理学的見解に基づき、こう述べます。つまり「ニッケル・マインズ事件で見られた感情の抑制は、怒りに対する彼らの通念を反映し

たものといえる」(同)と。アーミツシユにとって怒りは危険な感情であり、彼らは、赦しの研究者たちが求める「怒り」と「憤り」の区別を実践していたのです。前者は、害を受けたときに示す最初の反応であり、後者はその最初の怒りを感じ続けること指します。この「憤り」がやがて恨みの念に至ることは明らかであり、怒ることがあっても、恨んではいけないというのがアーミツシユの教えです。

赦しを個人主義的考えると、「なぜアーミツシユは、他人に代わって赦しを与えるのか」という問いも出てきますが、著者によれば、アーミツシユは、乱射事件によってコミュニティ全体が傷ついたと考えており、一人ひとりはいわば相互扶助の精神で行動しています。しかしたとえそうだとしても、「その赦しはそれとさだけのものだったのか」という問いが出てきます。この問いに対しては、エヴェレット・L・ワージントン・ジュニアの「決意された赦し」と「心からの赦し」の区別が適用され、ニッケル・マインズの赦しは「決意された赦し」であつたという解釈が提示されています。この「心からの赦し」は、否定的感情——憤り、恨み、あるいは憎悪など——が肯定的感情に置き換えられるケースを指し、「決意された赦し」は、否定的感情は残っていても、否定的行動はコントロールするという誓いを指します。この区別は、赦しには短期的側面と長期的側面があり、しかも、赦そうと

する決意が感情的な変化を誘発することを通して、両者は結びついていることを示唆しています。なおワージントンによると、マタイによる福音書六章の「主の祈り」に出てくる赦しと、同一八章の「赦さない家来」に出てくる赦しは、共に「決意された赦し」に相当します。

最後に残された問いは、「赦しは、自己嫌悪の感情を背景としているのではないのか」「赦しの強制は、被害者の苦痛を増大させるだけではないのか」という問いです。著者は、これらの問題は起こっていないと判断していますが、詳しい説明は見当たりません。なお、アーミツシユ内部の争議及び法廷論争に関する情報に関心のある方には、大河原眞美著『法廷の中のアーミツシユ』(明石書店、二〇一四年)がお勧めです。

忌避

アーミツシユという名称は、一六世紀の再洗礼派の一翼を形成した「スイス兄弟団」から、一七世紀末に分離して生まれた宗教集団の指導者ヤーコプ・アンマン (Jakob Ammann 一六四四-一七三〇、メノナイト派の牧師) に由来しています。この分裂劇の主な原因は、「忌避 (Meidung, shunning)」の厳格な適用およびその適用範囲をめぐる解釈論争にありました。「忌避」とは元来「この世的なものを避け、分離すること」を意味しています。

当時のスイス兄弟団では、この忌避の適用が幾分穏やかに行われていたのに対し、アンマンはその厳格な適用を求めました。一六九三年から九七年にかけて、スイスのベルン州をはじめとするライン川上流地方の寒村で繰り返された論争の結果、アンマンの主張を支持する人々はメノナイト派と袂を分かちました。そして彼らは、アンマン派を意味する「アマニツシュ」（後には「アーミツシュ」と呼ばれるようになりました）。

この事実から、「忌避」はアーミツシュにとつてどうしても譲れない根本問題であることが分かります。アーミツシュはメノナイト派から分離したセクトであるだけでなく、その後の歴史もこの「忌避」の問題をめぐる分裂の歴史でした。仮に一六九三年を彼らのアーミツシュとしての活動の起点とすると、この「忌避」には三百年以上の歴史があることとなります。したがって今日「忌避」について論ずる際にも、この歴史の重みと、それを支えてきた二元論的救済観を念頭に置かなければなりません。

『アーミツシュの赦し』の著者は、この点を十分に踏まえ、結論として、アーミツシュの立場に立つならば、「忌避」は決して異常な事柄でなく、理解可能であるとしています。その際、注意すべきこととして指摘されているのは、「赦し」と「赦免」の違い、そして教会とこの世の分離という「二王国論」です。

「赦し」は、すでに述べたように、加害者の態度に関わりなく

被害者が一方的に与える贈り物を意味するのに対し、「赦免」は、少なくともキリスト教の伝統では悔い改めを前提としています。「忌避」は、アーミツシュが教会の不文律であるオルドヌンクを破つたにもかかわらず、悔い改めの勧めを拒否し、その結果、教会と社会から排除されてしまう事態を指します。悔い改めない者は、「赦免」を受けられず、破門され、そして「忌避」されます。いったん忌避されると、それまでの人間関係は完全に断たれるのですが、現実には、特定の事項が禁止されるという形式をとり、その後、本人が悔い改めるならば、「赦免」が与えられ、破門も解かれます。つまり教会(共同体)に復帰することができます。アーミツシュの観点からすれば、これらの一連の手続きは、決して残酷な断罪ではなく、破門された者に永遠の罰を思い起こさせるための愛の業です。それは、神の国へと通ずる教会の純粋性を保つために必要不可欠で神聖な業です。そもそも洗礼を受けてアーミツシュの一員となった者は、終生、オルドヌンクを遵守する責務があると考えられているのです。

なおこの章には、オルドヌンクについて、次のような興味深い説明もみられます。つまり「オードヌンクからの逸脱が罪になるのは、自分本位と反抗、つまり不従順な心の現れであるからなのだ」(二二四頁以下)。「大多数のアーミツシュにとつては、オードヌンクが何を禁止するかは、実はそれほど重要な問題ではない。

禁止内容が翌年変わっても、それはそれでいい。肝心なのは、従順と不従順の区別を知ること、教会の無謬性を守ることではないのである」(二二六頁)。しかしこれらの解説には注意しなければなりません。再洗礼派のグループには、可視的教会と不可視的教会を区別して、後者を重視することに反対し、山上の説教を文字通りに実践することを大切にしてきた長い歴史があるからです。彼らにとって、信仰と現実是不可分なものなのです。

悲嘆・摂理・正義

第十二章「悲嘆、神の摂理、そして正義」は、アーミッシュが子供たちの死をどのように受けとめ、嘆き、悪の实在を目の前にしつつ神に何を求めたのかを明らかにしようとしています。

アーミッシュは生活の様々な場面において慎みを重んずるため、公の場でも泣きわめいたり、身悶えしたりすることはありません。誰かが亡くなると、一人か二人の親戚が泊まり込んで家事を手伝い、近所の人たちも家畜の世話や必要な農作業を行い、作業を終えるとそとと帰って行きます。葬儀は、イエス・キリストの死と復活の記事にならって、亡くなってから三日目に行われます。遺体は、ヨハネの黙示録三章の記事に基づき、白装束に包まれますが、女性の場合には、結婚式に着た白い服と白いエプロンが用意されます。葬儀に関する一切の仕事は、故人あるいはその

家族と親しくしている夫婦が取り仕切ってくれるため、家族は、その間、互いに悲しみを共有し、故人の思い出に浸ることが出来ます。遺体はその家の一階に安置され、弔問客は「ゲラッセンハイト」を旨とするアーミッシュらしく、控えめな感情表現で家族を慰めます。

堤純子著『アーミッシュ』(二〇一〇年、未知谷)の最終章「死」には、アーミッシュの葬儀や墓地に関する記述がみられるので、ここでその一部を紹介しておきましょう。私たちの理解を深める上で、きつと役立つはず。ただしこの記述は、オハイオ州コロンバスでの体験を基本にしているので、情報源に制約があることを承知しつつ、読む必要があります。例えば、ランカスター地方のケースについては、ドナルト・B・クレイビル／ダニエル・ロドリゲス(写真)著『アーミッシュの昨日、今日、明日』の三三章(「厳かな死」)の記述が参考になります。

・この間、聖職者の依頼を受けて、数人の男性がその家の墓地に、墓穴を掘る作業にあたる。墓地はたいいてい、日常の農作業や母屋全体を見渡すことができる小高い丘の上に作られており、地形の関係で丘になった部分がない家は、農場の一角に墓地が作られている。アーミッシュが多く住む地域を歩くと、上が平らになった

小高い丘をよく見かける。平らな部分には、小さな石の礎がたくさん並んでおり、その周囲は白い柵でかこまれている。これがアーミッシュの墓地である。そこに立つてみると、なるほどその家の人たちが働いている様子や、子どもたちの遊ぶ姿がよく見える。ある家の墓地では、小さな女の子たちが柵のまわりに花を植えていた。(『アーミッシュ』二五七頁)

・亡くなってから三日目の朝、家の中か納屋で葬儀が行われる。これは聖書や賛美歌の一節の朗読が中心で、一時間半程度の短いものである。アーミッシュは、葬儀のとき、讚美歌を歌わないので、たとえば「おやすみ、愛する者よ。おやすみ、善き友よ」などの讚美歌も朗読されるだけである。アーミッシュは一切の装飾を禁じているので、遺体や棺を花輪で飾るところか、一本の花が供えられることもない。

葬儀の後、棺は家で使う馬車に乗せられ、墓地へと運ばれる。そして、その後ろには、参列者の長い馬車の列が続く。……

墓地に着くと、棺は馬車から降ろされ、そこで再び短い礼拝が行われる。そして、故人ともっとも親しかった人たちが、棺を墓穴に下ろし、聖職者が讚美歌を朗読する中、棺に土がかけられると、墓地の中にいる人たちだけでなく、その外にいる墓地に入りきれなかった人たちも、男性は皆、帽子をとって頭を垂れ、女性

ゆるしとは何か

も深く頭を垂れて祈りを捧げる。亡くなった人を悼み、その新たな旅立ちに思いを馳せる静かな弔いである。

墓には、故人の名前と生没年を刻んだだけの石碑が置かれる。(同、二五九頁以下)

『アーミッシュの救し』の著者によると、アーミッシュの喪に服する方法には、四つの特徴がみられます。第一に、「ランカスター居住地では、誰かが亡くなると、遺族のもとを毎晩、弔問客が訪れ、それが二、三週間」(二四三頁)続き、その後も一年間、日曜日の午後の弔問が続けられます。第二に、喪中の女性は黒服を着用し、その期間は死者との関係によって、六週間、三カ月、六カ月、一年と異なります。この儀礼には、コミュニティの人に亡くなった人を思い起こさせ、遺族に対する適切な配慮を促すという意味があります。第三に、亡くなった人に感謝する、あるいは今の心境を語る詩を書くこと、そしてこの詩を発表する社会的な場があることです。第四に、「サークル・レター」という、特定の経験を共有する人びとの間において、手紙の交換が行われていることです。

アーミッシュの聖職者はいわゆる神学的訓練をまったく受けておらず、悪の存在や神の摂理に関する問題について、その神学的

解答を、彼らの重んずる信仰告白や神学書から引き出すことはありません。したがって、それらの諸文献から彼らの理解を推定するという方法を採用することはできず、著者は、インタビュウ方式を採用し、次のような答えを導きだしています。

・悪の問題への答えを求め、インタビュウしたアーミツシユは皆、結局のところ神の摂理は神秘に包まれているという考えに至った。彼ら特有の慎ましきで、事件が起きたわけも、ここからどんな善がもたらされるのかもわからない、と言っただけだ。……「神秘のない宗教なんて、車輪のない馬車みたいなものだ」。(二五五頁)

・アーミツシユは神の意志に素朴な信頼を寄せるが、運命論者ではない。……「私たちは雨乞いをしません。雨が降るまで待ち、降ったら神に感謝するのです」。(二五八頁)

・アナバプテストは無報復、敵への愛、無抵抗主義を唱え、処罰を人ではなく、直接神の手にゆだねる。一六世紀の殉教者が不当な死を受け入れ、他の信者もその死に報復しようとしなかったのは、究極的裁きは神がなさるものと信じていたからにほかならない。アーミツシユが現世の赦しを自由に行う背景には、裁きを

巡るこの古くからの考えもある。(二五八頁以下)

アーミツシユ・グレイスと現代

第三章「アーミツシユ・グレイスと我々」は、「ニッケル・マインズの赦し」に対する主要な反応が見落としている点と、非アーミツシユである私たちがそこから学ぶべき事柄を探っています。

著者によると、私たちがまず再確認しなければならないのは、「アーミツシユは我々と異なる」ということです。その特質について、こう記しています。

・アーミツシユが自ら説明するところによれば、彼ら特有のこの精神の原型は新約聖書にある。……しかし、彼らの生き方は、聖書、あるいはイエスの言葉を真摯に受け止める態度だけではまだ説明できない。彼らの精神世界がはつきり浮かび上がってくるのは、特有の聖書理解、非暴力を貫いた殉教者の伝統というレンズを通して見たときである。今も身近な存在である殉教者に諭され、励まされ、アーミツシユは復讐よりも苦しみ、闘争よりも（ウフガヴァ）、恨みよりも赦しに高い価値を置いてきた。

……アーミツシユは、自分が赦されるかどうかは、人を進んで赦すかどうかにかかっていると心底信じている。彼らにとって、

赦しは〈善行〉以上のもの、キリスト教の信仰の核心である。

……アーミッシュの信仰は行為で試される。信念も言葉も大切だが、信仰の地金は行為でわかる。つまり、〈本当の〉赦しとは、赦したことを行為で示すことをいうのである。この場合は、殺人犯の家族に思いやりのある行為を示すことだった。(二七〇頁以下)

アメリカの一般市民が忘れていたのは、第一に、アーミッシュの赦しのうちに「対抗文化的側面」つまり「対抗文化的価値体系」が含まれていたことです。第二に、アーミッシュの二王国論を無視して、この赦しを複雑な人種問題や民族紛争にそのまま当てはめようとしたことです。むしろ私たちが学ばなければならないのは、アーミッシュの赦しは文化的に形成された習慣の現れだったということでした。したがって私たちに突きつけられているのは、赦しに価値を見いだし、これを涵養する文化を作りだそうとしているのかどうか、そしてそのための物語と習慣を生み出すことができるのかどうかということです。それは、敵を悪魔ではなく人間として遇し、復讐を思いとどまる文化です。それは、宗教が怒りや復讐を乗り越えて、赦しと恵みを導くような文化です。赦しは、決して忘れることではなく、むしろ赦しの行為によって癒しがもたらされたことを記憶することに他なりません。記憶

ゆるしとは何か

(remember)とは、悲劇と不正によって寸断された全体的な生のかげらを拾い集め、再び組み入れること(re-member)であり、アーミッシュの赦しの習慣は、十字架上で赦しの言葉を語ったイエスや、氷の湖に落ちた敵を救うために引き返し、処刑されてしまったデイルク・ウイレムスの記憶によって培われたものでした。そして「ニッケル・マインズで彼らがとった行動も、今後、何世代にもわたって食卓で語られ、理不尽な悲劇、そして暴力に、信仰の力と温かい思いやりで応えた記憶が受け継がれていくに違いない」(二八一頁以下)ありません。

その後、傷ついた五人の少女のうち四人は復学し、最も重症だった子はまだ半ばこん睡状態で両親のもとで看病されています。

「赦し」の未来

『アーミッシュの赦し』には、「アーミッシュ社会の未来」といった章はありません。しかし、「赦し」の未来について語るには、「アーミッシュ社会の未来」について考えてみる必要があります。もしもアーミッシュがアメリカ文化に飲み込まれ、やがて地上から消え去ってしまうならば、「ニッケル・マインズの赦し」は過去の歴史の一齣にすぎなくなり、人類の進むべき方向を指し示すその衝撃的な力も同時に失われてしまうでしょう。

ここでは、ドナルド・B・クレイビルの見通しを紹介しておきます。ゆつくり読んでみてください。

・現代文化とアーミッシュの思想とでは、自己実現についての考え方に大きな相違がある。現代人にとって、人間の満足と自己実現を理解する手がかりは、個人の自由にある。選択の自由と独立によって、活力と満足がもたらされるのだ。アーミッシュは対照的に、自己実現は、彼らの信頼するコミュニティに没頭したときに生じると信じている。真の個性は、大きな母体に従う時に見いだされると考えるのである。（『アーミッシュの謎』一六六頁）

・アーミッシュは、個性を失った代わりに、コミュニティ、アイデンティティ、そして帰属意識を得た。彼らは、自由を失った代わりに、安定していて、安心して身をまかすことのできる社会秩序を得たのである。（同、一七〇頁）

・現代の技術と専門知識、そして、信心深いアーミッシュ・コミュニティの伝統的なやり方による継続性と満足。真の進歩とは、このような両方の世界が持つもつとも良いところを結び合わせることを意味するのである。（同、一七三頁）。

・アーミッシュ生活の将来を予言することは難しい。市場価格、政府の規制、都市化といった外部の圧力だけでなく、コミュニティ内部の努力によっても、彼らの文化様式は新しいもの変わるからだ。……

過去の三つの生活実践、慣習によって、アーミッシュの未来への対応が具体的に見えてくるだろう。すなわち、集約型農業、農業以外の仕事、そして移住である。（『アーミッシュの昨日、今日、明日』一四三頁）

・しかし、農業は着実に変化するだろう。地域市場へ出す農産物を生産するために、小規模の土地で特産品を作るアーミッシュが増えているので、大規模農場は今後もその規模を縮小し続けるだろう。……

一九八〇年代、鋤を捨て、家内工業を興した意欲的な多くのアーミッシュは、劇的な変化の到来を告げた。二一世紀初めの一〇年までに、約二〇〇〇ものアーミッシュ経営のビジネスがランカスター郡内で広がったのだ。今や三分の二以上のアーミッシュ家計は、なんらかのビジネスに関係しており、この傾向は続きそうである。

……これらのビジネスは、アーミッシュの平等な社会構造を、何年もかかって、ゆつくりと変えていくだろう。そして、農業、

日雇い労働者、起業家の間の経済的、文化的格差は広がっていくだろう。(同、一四五頁以下)

・もし、アーミッシュが子どもたちを教育して、コミュニティにとどめることができ、彼らの魂を売り渡すことなく生計を立て、より大きな世界との交わりを制限することができるならば、おそらく彼らは、二一世紀にも繁栄するだろう。(同、一四六頁)

アーミッシュの世界は、何もかもが私たちの世界とあべこべになつていようにみえます。そしてあべこべだからこそ、魅力があるのでしょう。アーミッシュには「欲望の抑制」があり、私たちには「欲望の爆発」があります。アーミッシュには相互援助と平和があり、私たちには競争と暴力があります。

アーミッシュの世界を外側から支えてきたもの、それは農業です。したがってアメリカ社会と農業の急激な変化は彼らの生活にも影響を与えずにおきません。移住によって理想とする土地を得る方法がなくなつたとき、彼らは本当に厳しい状況に追い込まれるにちがいありません。

著者は、様々な障壁が出てくることを予想しながらも、「真の進歩とは、このような両方の世界が持つのもっとも良いところを結び合わせることを意味するのであろう」と語り、アーミッシュの

未来に温かな眼差しを向けています。

V 結び

キリスト教育のなかで「ゆるし」について語るための準備をすること、これが筆者の当面の課題です。本稿では、あえて「ゆるし」に関する多様な理解を跡づけました。一見、バラバラに見えるこれらの見解も、キリスト教育のなかで、おのおの場所を得て、まとまりのある姿を現すと考えています。

ここで、これまでの内容をまとめ、さらにそれらの書物との対話の中で浮かんだイメージの一部を物語ることをもって、本稿の結びとしましょう。

・『人はなぜ「憎む」のか』を通して、次のことが明らかになりました。つまり、人は古い脳をもつがゆえに、憎まずにいられないこと、しかし古い脳が生みだす原始的な心の特性を知るならば、その憎しみを乗り越えることができることです。たしかに憎しみは「心の核兵器」として機能しますが、新しい脳には、それを阻止する可能性がやどつています。著者は、「憎しみを根絶するための具体的戦略」を提示しています。これは教育に携わる者にとつて、大いなるチャンスです。それらを、カリキュラムの一

部として教育現場に取り込む可能性が出てくるからです。今や「ゆるし」は、倫理・道徳や心理学だけでなく生物学的知見も取り入れて、検討されるべきなのです。

・最初の構想では、『人はなぜ「憎む」のか』に続き、デーヴ・グロスマン著『「人殺し」の心理学』（原書房、一九九八年）を取り上げる予定でした。しかしそれは、「ゆるし」を主題とする本稿の狙いにとって、テーマが特殊化しすぎていると考え、後で、「学校における暴力やいじめ問題」を考える際に、改めて言及することにしました。

ところが、アーミッシュに関する記述を終えた段階で、やはりこの書物を取り上げるべきであるとの思いが強くなり、ここでその基本的発想を紹介することにしました。というのは、「アーミッシュの赦し」とアメリカ文化を対比する上で、この書物の知見は極めて有益だからです。それは、古い脳の働きである憎しみを活性化させるプログラムを解明しており、人を平和ではなく、戦争へと駆り立てるカリキュラムが存在することを明言しているからです。

『「人殺し」の心理学』の原題は、Dave Grossman, *ON KILLING: The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, 1995.であり、邦訳出版当時の著者の略歴は「前レンジャー部隊、

落下傘部隊隊員、前ウエスト・ポイント陸軍士官学校心理学教授、現アーカンソー州立大学軍事学教授、米陸軍中佐」となっています。

著者は「第一部 殺人と抵抗の存在」の結びにおいて、人間とは何者なのかということについて、こう述べています。

人間の身内にひそんで、同類である人間を殺すことへの強烈な抵抗を生み出す力、その本質を理解できるときはこないのかもしれない。しかし理解はできなくても感謝することはできる。この力があればこそ、人類はこれまで存続してきたのだ。戦争に勝つことが務めである軍の司令官は悩むかもしれないが、ひとつの種としては誇りに思つてよいことだろう。

殺人への抵抗が存在することは疑いを入れない。そしてそれが、本能的、理性的、環境的、遺伝的、文化的、社会的要因の強力な組み合わせの結果として存在することもまちがいない。まぎれもなく存在するその力の確かさが、人類にはやはり希望が残っていると信じさせてくれる。(七六頁)

もしも人間がこのように「同類である人間を殺すことへの強烈な抵抗感」をもつ存在であるとすれば、殺人を伴う戦争はそれほど起こらないはずです。そしてその抵抗感が、本来、まったく本

能的なものであるとすれば、人は殺人の一步手前で立ち止まるはずです。ところが、現実には暴力と戦争が繰り返して起っています。この事実、その抵抗感が完全なブレーキとして機能しておらず、いわば「壊れた不完全な状態」にあることを示唆しています。もしもそうだとすれば、たとえば様々な要因によって強力な抵抗感が生みだされるとしても、原理的にはその規制力を解除することができるとなります。そしてこの解除のための技術が進歩するならば、国家は国民を簡単に戦場に送り込むことができず。著者はこの事態を、「兵士の訓練法は、同種である人間を殺すことへの本能的な抵抗感を克服するために発達してきた」(四六頁)と表現しています。

「第七部 ベトナムでの殺人」(第三三章 ベトナムでの脱感作と条件づけ——殺人への抵抗感の克服)の記述によると、第二次大戦の兵士の発砲率は一五から二〇パーセントであったのに対し、ベトナム戦争での発砲率は九〇から九五パーセントに昇りました。この数値の上昇は一体を意味するのでしょうか。それは、あの「解除のための技術」が導入され、いわば殺人が「神聖化」された結果です。具体的には、「脱感作、条件づけ、否認防衛機制の三方法の組み合わせ」(三一八頁)が用いられました。個々の詳しい説明は本文に譲るほかありませんが、脱感作とは「敏感性を軽減または除去すること」(二一七頁)であり、条件づけは

「(一) パブローフ派の古典的条件づけと (二) スキナー派のオペラント条件づけ」(三二〇頁)をその内容としており、兵士は「戦闘で人を殺しても、自分が実際に人を殺しているという事実をある程度まで否認できる」ように訓練されました。このように殺人のトラウマが残らないようにすること、これが否認防衛機制といわれる方法の狙いです。

この書物でもっともショッキングなのは、「第八部 アメリカでの殺人——アメリカは子どもたちに何をしているのか」です。著者によると、「殺人の神聖化」を推進するためのこの「三つの方法」は、軍隊だけでなく日常生活においても用いられています。あらゆる情報メディアが子どもたちを、日々、この「殺人の神聖化」へと駆り立てているということです。

・『ゆるしの選択——怒りから解放されるために』は、心理学的見地から記された「ゆるし本」です。「ゆるし本」などという呼称は、もちろん一般には使われていません。これは、一部の若者たちの間で聞かれる「いじめ本」とか「癒し本」といった言葉にならって、筆者が勝手に作った言葉です。初めはいちいち断って使っていたのですが、現在では、その必要性も感じなくなっています。というのは、手ごろな値段で買える「ゆるし本」がかなり出版されているからです。それは、怒れる時代——ストレス

時代——の「そよ風」となっているようです。

「ゆるし本」を読んでみると、いくつかの特徴が分かります。倫理や道徳の観点から記された「ゆるし本」はめつたになく、ほとんどが心理学やカウンセリングの観点からまとめられています。しかもよく読むと、宗教的観点が陰に陽に取り入れられています。それも既成宗教の立場ではなく、広い意味での深層心理学やスピリチュアルな世界が前提とされています。そのため、最初は、心理学やカウンセリングの話かと思っただけでいるうちに、突然「すべては神様からのメッセージと考える」とか、「神様は乗り越えられる試練しか与えない」という記述が出てきます。しかしその「神」とは誰なのか、といった説明は最初から最後まで一切なく、その解釈は読者任せになっています。

その結果、どうなるでしょうか。どういうわけか「神」はすでに存在していることになっており、改めてその内容を問う方がおかしいかのような叙述になっています。しかしここでこそ、キリスト教教育は自らの基本的立場を明確にしなければなりません。

そしてそのための準備として読んで欲しいと考え、紹介したのが『ゆるしの選択——怒りから解放されるために』です。この本の特徴は、「ゆるし」に関するカウンセリングなどで知られている一般的常識を、カウンセリングではなく、数量的に計測できる方法によって客観的に実証された資料を用いて説明しているこ

とにあります。「怒り」と「病気」、「ゆるし」と「健康」は、それぞれ深く関連していることが明らかにされています。特に「ゆるし」と「赦免」と「和解」が明確に区別されることにより、「ゆるし」に関する議論は、今後、無用な混乱から解放されるはずで、さらに子どもの「ゆるしの理解」には、発達段階による違いがみられるという指摘は、既存のカリキュラムを再考すべきことを示唆しています。

・『愛とゆるしの心理学』が出版されてから、すでに二十五年になろうとしています。出版界ではもう昔の本ということになりますが、少なくとも日本の現状から振り返ると、その後の時代を暗示する書物のひとつであったことが分かります。オウム真理教によるサリン事件の記憶も次第に薄れ、「カルト本」は姿を消したにもかかわらず、市場には「精神世界」や「靈性」のすばらしさを説く本があふれています。一般の情報のケースと同様に、若者は、その真偽を判断する知識と技術をもたずに、「スピリチュアルな世界」に関する膨大な情報に翻弄されています。

キリスト教教育に携わる者は、この情報の質を分析するすべに身につけておかなければなりません。そのひとつの手がかりは、キリスト教の歴史における異端論争にあります。例えば、グノーシスとキリスト教の関係を巡る知識を整理し、その本質を伝える

ことができるならば、混沌とした「精神世界」や「靈性」の問題をより深く考え、適切に指導することができるとは思いません。本稿で紹介したポリセンコ著『愛とゆるしの心理学』も、自らの主張を基礎づけるために、ユングの著作だけでなく、エレヌ・ペイゲルス著『アダムとエバとヘビ』（邦訳、ヨルダン社）を引用しており、さらには同著者の『ナグ・ハマデイ写本』（邦訳、白水社）に言及しています。彼女は、「私個人は、グノーシス派がその教えの中心部分として、自己認識の重要性を強調していることに心を引かれます」（二二八二頁）と述べ、「放蕩息子——靈的なオプティミズムの寓話」の項目では、「白雪姫のおとぎ話が不健康な罪悪感と心理的ペシミズムを癒すための青写真となるように、新約聖書の放蕩息子のたとえ話は、精神的・靈的なペシミズムを癒すための青写真です」（二七六頁）と語っています。このたとえ話は、彼女によると、「神による愛と許しの宣言と約束の「元型」（二七七頁）なのだそうです。

ポリセンコは、すでに述べたようにユダヤ教を背景とした家庭で育っており、ヘブライ語聖書だけでなく新約聖書も熟知しています。彼女はその上で、インナーチャイルドの神話を持ち出し、自らの心理療法の基本としています。したがってこの「真の自己」とは何なのか、その本質を明らかにしておかなければなりません。残念ながら、ここで直ちにその詳細な議論に入ることはできません。

ゆるしとは何か

んが、筆者の考えでは、この「精神性・靈性」の思想と聖書の思想は明確に異なります。もしもこの相違に関する基本的な知識を身につけることができるなら、学習者は自らの周りに溢れる情報に戸惑いつつも、その性格を冷静に分析することができるようになります。特に青年期の学習者にとって、「私とは何者なのか」あるいは「本当の自分とは何か」といった問いは、避けられない根源的な問いであり、彼らは生きた答えを求めています。

筆者のひとつの試みは、拙著『読む』（青踏社）に収めてあります。そこではヘブライ語聖書の「創世記一章」の解釈を通して、「創造信仰」のもつ意味、「ヘブライズムとヘレニズム」といったテーマが論じられています。また日本人の宗教意識の特徴については、拙著『日本人の宗教意識とキリスト教』（教文館）において論じています。

・『アーミッシュの救し』は、アメリカ社会のナルシシズムの文化と異なる世界を見せてくれました。「ニッケル・マインズの救し」はアーミッシュにとって極めて自然な行為であり、それは彼らの信仰と直結したものでした。著者は、これを宗教というよりも文化の問題として捉え、家庭生活を中心とした教育の成果とみなしています。その教育を支えているのは、新約聖書に記されたイエスの教えに対する献身の信仰と、彼らの祖先がその信仰の

四一

ゆえに引き受けた殉教の物語です。アーミッシュは、一六歳から二〇歳にかけて、最終的に自らのアイデンティをどこに求めるのかを選択するのですが、それまでに自らの属する共同体の求める生き方を、言葉と行為によって十分に体感しています。それゆえ極めて高い確率で、伝統的な生き方を継承していきます。

しかしながら、それは洗脳の結果ではないのか、との批判があるのも事実です。アーミッシュには、個人の自由がないように見えるからです。人類の歴史が、封建主義と全体主義の克服を目指してきたにもかかわらず、アーミッシュの世界はそれと逆行するように感じられるからです。ところがこの独特な家族主義、集団主義、祭政一致主義は、一定以上の規模になることを拒否しており、例えば官僚主義のような組織の肥大化に伴う負の問題とは無縁です。いわば直接民主主義が機能する範囲に自らを限定することにより、アーミッシュはコミュニケーションと相互扶助の充実をはかり、老若男女、健全者も障害者も、すべての人が共に生きられる生活空間を実現しています。彼らは貧富の格差のない社会を追い求めています。

もちろんアーミッシュは、社会学的、経済学的、政治学的な検討を加えたうえでこのような生活形態を選択したわけではなく、素朴かつ真摯に、「ゆるし」と「国家による余分な干渉の排除」を実践することにより、今日の状況に至っています。

彼らのアイデンティティの根本には、「対抗文化的価値観」があり、その意味で「アーミッシュの救し」を簡単に模倣することはできません。彼らの発想と実践をそのまま異なる文化に移入しようとする者は、「対抗文化的価値観」が生みだす緊張関係も引き受けなければなりません。「つまみ食い」は不可能です。

日本の状況でこの課題を背負うとしたら、どうなるでしょうか。ましてこれを教育のテーマとして考えたら、教師も生徒も、自らの文化的伝統と本格的に対峙せざるをえなくなりそうです。しかしながら、どうせアーミッシュはプロテスタントの一セクトにすぎず、それをそのまま受け入れる必要はないという思いがあるとするれば、これも問題です。キリスト教の歴史を振り返るとき、たしかにセクトや異端は極端に走り、その主張は過激になりがちですが、多くの場合、主流派の主張と現状に対するアンチテーゼとなつていきます。したがってこの批判に耳を傾けることにより、主流派は自らの問題点に気づき、変革する機会をもつことができそうです。

たしかにアーミッシュの「主の祈り」の自力的解釈、あるいは二元論的救済観をそのまま受け入れることはできませんが、彼らの批判を、「生活実感」を伴わないキリスト教とキリスト教教育に対する批判として受けとめるならば、より積極的なカリキュラム作りも可能になるはずで、特に、キリスト教の歴史について

語る際に、指導者は、どのようなロールモデルを提供しようとしているのかを明確に自覚している必要があります。また、教育現場において、共に「主の祈り」が唱和されるような場面が形成されているのかどうか、第三者の目で観察する必要があります。学習者が「祈りの中の祈り」を知らずに卒業するようなことがあるとすれば、キリスト教育に携わる者は初心に帰らなければなりません。「ゆるし」の心は、この祈りと共に生まれるからです。

アガペーとは何か (4)―(7)

ステフエン・G・ポスト

(佐々木 勝彦訳)

(4)

——宗教的養育としての隣人愛——

「われわれは今や、『愛の戒めの最初の部分』の、人道主義者による削除の完全な意味——それは、人間とその業の正しい秩序づけに影響を与える大きな危険性をはらんでいる——を目の当たりにしている」(マックス・シェーラー)。

愛が隣人のためになすこととは何か。ジーン・アウトカは、隣人愛の目的は三つあると書いている。第一に、隣人は「神関係」へと向かうように励まされる。ここでアウトカは、宣教の証人としての役割に関するバルトの強調に言及している。第二に、隣人

は、食料、避難所、衣服などの提供を通して物質的に助けられる。第三に、隣人の自由は尊重され、促進されるべきである [1972, 263-67]。これらの三つの目的はいかにしてバランスをとろうのか、それは大変複雑な問題である。なぜならそれぞれが、隣人の「よく生きること (well-being)」に積極的に貢献するからである。物質的な福祉 (wellfare) と被造物としての自由は、「神関係」よりも相対的に重要でないなどということをもってなされていく示唆せず、わたしは幾人かの人びとによってなされている次のような主張を慎重に吟味したいと思う。つまりそれは、現代の文献において、隣人愛の最初の目的の価値が低くみられているとの主張である。例えばアウトカ自身は、「神との関係における自覚的な生き方」は、「アガペーをこの上なく明確に際立たせるもの」としてこれまでしばしば十分に主張されてきたと書いているが、自分の研究

においてはこのことを強調していない [1972, 263]。

要するに、以下の議論は、隣人愛の現代的理解に漸次的世俗化がみられるので、何らかの修正が必要であるとの命題に焦点を合わせている。隣人愛のすべての次元の回復が、今日、この時代に可能なかどうか、それは不確かである——隣人を自由な仕方と神との交わりに招き入れることの重要性は、いくつかの新しい「神のモデル」の助けをかりて回復されるにちがいない、とわたしは示唆しているにもかかわらず。まず世俗化の問題を取り扱い、次にわたしは、部分的であるがいくつか建設的な解決について論ずる予定である。

宗教的養育と隣人愛の内容

「宗教的養育 (nurture: 「養成」「教育)」という言葉で、わたしは、自分を、隣人愛へと促す神と「再び結合すること」を表現しようとしている。「宗教的養育」という用語は、アウグスティヌスの思想の《カリタス》の伝統とプロテスタンティズムによって明確にされた福音的「証人」という概念の双方を含むと考えられている。それは、人間は神関係の回復を通して真の成就をみいだすという中心点を確言する預言者やあらゆる宗教的伝統のユダヤ的遺産も含んでいる。それは、ホリス・ブッシュネル [1802-1876]

から借用した用語である——わたしはそれを広い意味で、またブッシュネルのいかなる特徴 (1861) も含めずに用いているにもかかわらず。この用法のすぐれている点は、次のことにある。つまり、普遍性のその高いレベルのゆえに、福音主義、カリタスなどの特殊な意味に関する論争を乗り越えることができることにある。

ジョン・パスモアは、隣人愛に関する西欧のより広範な宗教的見解を次のように手際よく要約している。「隣人愛は宣教的愛である。隣人に対する真の愛の本質は、『彼らを』神のもとへ連れて行くこと」 (1970, 90) にある。この伝統的パースペクティヴは宗教的養育を前面に出している。隣人愛は明らかに、愛の戒めの前半部、つまり、心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして神を愛しなさいという戒めによって駆り立てられる。イエスの教えのなかで繰り返されるあの偉大なユダヤ教のシエマ (申命記六・四・九) は、他者を自分自身のように愛しなさいという厳密に形式的な規定のためのもつとも本質的で実質的な内容を提供していた。しかし一八世紀になるとその伝統的見解は変わって行った、とパスモアは書いている。つまり啓蒙思想家たちは「熱狂主義」とその諸々の破壊的結果に疲れてしまい、「教会の人びとでさえ」慈愛 (benevolence) の教理を「世俗的レベル」で捉えるようになった。パスモアが結論づけているように、「一七世紀の道徳家たちにとっ

て人間の第一の義務は神に向けられていたが、一八世紀の後継者たちにとってそれは人間に向けられている」(1970, 155)。「宣教的愛」の価値のこの相対的な切り下げは、理解することができる。なぜならたしかにキリスト教は時どき至福に満ちたヴィジョンを強調したが、人間の自由も物質的福祉もほとんど無視してきたからである。啓蒙主義以前の時代の宗教的熱狂主義と、それが生み出した暴力に対するヴォルテールの攻撃に対し、ひとはだれでも容易に同意することができる。ヴォルテールの考えていた解決とは哲学的精神であり、それは徐々に広がり、最終的に人間の習慣を馴致して、「病」の発生を食い止めるはずであった。そしてわれわれは、小作農たちを飢えさせることにより手に入れた天の至福の約束を非難するルターに従う人びとも味方することができ。このような感情は、疑いもなく隣人愛の世俗化に貢献した。すなわち、

対照的に、慈善は、世俗的レベルにおいて鍵となる徳であるということにすべてのひとが同意するように思われた。そして「自分の隣人を愛しなさい」との聖書の命令により、寛容な心をもつキリスト者は、この点について理神論者や世俗主義者と同じであると感ずることができた——彼らはさしあたり、これが第二の戒めにすぎないことを忘れていた(1970, 155)。

アガペーとは何か(4)―(7)

たしかに、隣人愛の世俗化は、後に挑戦を受けることになった——おそらくもっとも激しく挑戦したのはジョン・エドワーズである——が、隣人の物質的福祉が、愛が自由においてなすべきことをますます規定するようになった。

振り子がこの方向に動いてきたことを、嘆き悲しむべきではない。なぜならあらゆるテーゼは、そのアンチテーゼを呼び起こすからである。自由も、物質的福祉も、歴史的には、それにふさわしい敬意を受けてこなかった。アウグスティヌスは、イエスのひとつの譬えを借りて、たとえ歪曲がないとは言えないとしても、隣人愛は「彼らに参加するように強い」なければならぬと主張し、諸々の自然的必要性にほとんど卓越性を認めなかった。オリヴァー・O・ドノヴァンは、こう述べている。

アウグスティヌスは、隣人愛の内容について詳述するさいに、隣人がもつと考えられる肉体や魂の自然的必要性に顕著な卓越性を認めていない。実践的意味において、隣人愛は福音主義的なものである。彼はひとりの人間であり、人びとは彼らの祝福を神のうちにみいだす。われわれが彼に提供することができる、永続的に重要な唯一の奉仕は、彼をあの至福へと導くことである(1980, 112)。

真の自己愛と神への愛は共存し、隣人愛は他者を神へと高めるというアウグスティヌスの命題の回復がたとえほど望まれるとしても、肉体と魂の自然的必要性は、カリタスが提供するよりもさらに真剣に考慮する価値がある。しかしながら他方で、食べ物、飲み物、避難所、衣服、そして健康をあまりに真剣に考え過ぎて、「永続的に重要な奉仕」が引き波にさらわれてしまうこともありうる。そして当然、隣人愛の世俗化に反対する知的反動が現れてくるであろう。

「その律法の後半部は、もしも前半部が削除されるならば、妄想であり、いかさまであることは明らかである」(Fairchild 1968, II)に引用されている)とT・S・エリオットは書いた。この言葉は議論を呼び、激しく非難されている。エリオットは、おびただしい数の詩の中で、隣人愛と世俗化の問題を取り上げている——彼の本当に有名な詞、Choruses From “The Rock”も含めて。

我らは如何にして隣人を愛しうるのか? ……

汝、隅の親石を適切に据えたりしか? 汝、それを忘れたりしか?
か?

人と人との緊密な関係について語れども、人と神の関係については語らず (1936, 112)。

エリオットは、神を愛しなさいという戒めが隣人愛の戒めの必要条件であることを首尾一貫して主張した。後者は、その権威と内容を前者から引き出すのであり、前者がなければ、後者は宗教的命令ではなく、倫理的命令にすぎなくなるであろう。「神中心的博愛 (charity)」と「人間中心的博愛」を比較して、エリオットは前者を擁護する。

エリオットの同情・同感 (sympathy) は、彼の神祕主義的傾向と、「感傷主義的人道主義」および「世俗化されたプロテスタントイズム」に対する彼の疑念によって支えられている。彼の詩は、「道徳的洞察力にとってあまりに明るすぎる」天上の「光」に対する感動の言葉に満ちている。すなわち彼はこの地上の世界を、「不毛で空疎なもの」、人間が「苦惱しつつ神に向かつて」呻くところとみなした (1936, 118)。幸せは「あれこれと駆り立てられる仕方」ただ上へと向かう幻からやつてくる。人間の人格性は神との交わりと、またこの交わりに与る他者との交わりのなかでのみ成就されうる。このように、隣人を愛することは、隣人が上昇するためにへりくだることである。

エリオットが極端な反動の役割を演じ、物質的福祉よりも隣人の宗教的義務に関心をもっていることは疑いがないであろう。しかし彼の考え方は重要な調整案を提示している。そして彼は、たったひとりで論争しているわけではない。

もうひとりの英国国教会員であるケネス・E・カークは一九二八年の『パンプトン講義』の中で、次のように論じた。

さらにまた、次のことが認められなければならない。つまり種々の理由で、キリスト教はその憲章ともいべきこの基本的超自然主義をしばしば忘れ、他の諸々の道徳的体系のなかのひとつの体系として提示されることを受け入れ、宗教的要素を、その倫理的図式に塗られた単なる情動的色彩に変えてしまった(1932, x)。

カークは、自分たちの諸々の倫理体系を「人間の友愛(Brotherhood)」に基づいて打ち立てる「キリスト教倫理の近代の解釈者たち」に疑念を抱いている。なぜなら彼らは依然として「神をみること(the vision of God)」に疑いをもっているからである。彼はほとんど将来を楽観的にみていない。なぜなら、今日、『最高善』という宗教的教理を真剣に受けとめるひとは、ほとんどいないからである。「世俗的職業に縛りつけられた、神秘的でない平凡な男女の大多数にとつて、理想とは、退屈であると同時に実現不可能なものではないのか?」(1932, 2)。たとえばこれほど悲観主義が求められ、叫ばれようとも、カークは次のことを力説する。つまり「自分自身の心の愚かさ」と隣人の諸々の必要性の双方に対する洞察を獲得するために」(1932, 445)、『歴史的キリスト教は、神に

目を向けることが大切であることを強調し続けてきた。もしも隣人が、至福を与える幻に引き込まれうるなら、彼あるいは彼女の真の幸せはかなえられ、次に隣人は「すべてを神のうちに——神の目をもつかのように——『永遠の相のもとに』」(1932, 446)みることができるようになる。エリオットと同じくカークは、隣人は、神関係にあまり力点を置かず適切に遇されうるといふ一般的に受け入れられている仮定にうろたえた。この嘆きにはたしかにある知恵が含まれている。

反世俗主義的立場をとる論客のこのリストを拡大することは可能であるが、最終的にわたしはだれよりも激しい人物、マックス・シェーラーを取り上げたいと思う。一九一七年になされた講演『キリスト教的愛と二十世紀』の中で、シェーラーは、キリスト教倫理の「破産」に対する憤りを表現した。特に彼は、「愛の戒め」を「幸福道徳というミルクと水」(1921] 1960, 363)に薄める傾向に対して警告を発した。近代の「ヒューマニズム」は「啓蒙主義の時代に特別な力をもって」(1921] 1960, 367)神への愛に反対した。この点に言及しているシェーラーの文章をそのまま引用しておく。

新しい「ひとの愛」(この場合、「男の愛」のみ)ということにより主に思い描かれているのは、もはや、彼の目にみえぬ精神、

彼の魂、彼の救い、——これらは、すべての神の子たちの救いに連带的に「著者注…たとえ奇妙であれ、「連带的に (solidarity)」という語は英訳者が用いているものである」含まれ、彼の完全と幸福の条件としては付随的な位置を占める彼の身体的福祉もここに含まれている——ではない。……それは外的現象としての人間を、つまり彼の肉体的感覺的幸福を心に描いている。そしてそれはますますこの幸福を、真の精神的財の客觀的ヒエラルキーから切り離して心に描いている。……否—今や愛は、ひとや諸々の社会集団の福祉と肉体的感覺的満足を促進する手段として、間接的にのみ価値があるように思われる。もちろんキリスト教的見解においてさえ、われわれはあらゆるときにわれわれの社会福祉を、公衆衛生やその他の点で、経済的に、社会的に促進させようとするべきである。……しかし結局われわれは、ひとの《靈的》人格のために福祉を増進すべきなのである ([1921] 1960, 367)。

人間の精神的様相 (aspect) を見落とす自己の哲学は、必然的に隣人における神との交わりの養育を軽視する結果に陥った。「《愛の戒めの最初の部分》の人道主義的削除」は、隣人愛の完全な内容を覆い隠すという結果を招いた。そしてこの展開は、「神に対する一種の抑圧された憎悪、神とその秩序に対する自覚的反乱」 ([1921] 1960, 368) に到達する。隣人愛の世俗化の中で、われわ

れは「ヨーロッパ人の心における中心的、指導的、目的措定的な諸力の衰退」 ([1921] 1960, 311) の目撃者となっている、とシェーラーは論じた。

本質的に、シェーラーは、隣人愛は「人の精神的中核」 ([1910] 1961, 108) に向けられるべきであると考えていた。彼の有名な諸価値のヒエラルキーによると、「聖」や神との結合のような精神的諸価値は、肉体的感覺的諸価値、福祉、そして倫理的諸価値よりも高い位置にある。隣人愛は、他者があるがままに受け入れること、それ以上のことである。なぜならそれは、「運動、つまりすでに与えられ、そして存在している諸価値よりもさらに「高い」潜在的諸価値へと向かう意図」 ([1913] 1945, 154) を要求するからである。隣人愛は、最愛のひとを高めようとする「創造的な力」である。もちろん隣人愛は、あるレベルで他者の「所与性」を受け入れ、その愛の継続のひとつの条件として「汝、このようになるべし」と要求することはない ([1913] 1945, 159)。アルフォンス・デーケンスはシェーラーの思想についてこう書いている。

愛は、まず第一に他の人格を「変えること」に関心をもつ教育的技術ではない。ひととは他者があるがままに愛する。しかしこれは、愛が、他の人格のうちすでに実現されている諸価値に対する単なる応答であるということの意味しない。これは、愛から、

ダイナミックで創造的な運動という本質的性格を奪ってしまうのであろう(1974, 189)。

したがってシェーラーの思想においては、あるがままの姿の隣人とあるべき姿の隣人の間に弁証法的関係が存在する。隣人は、無条件に愛される一方で、真の成就へと至るより高い精神的諸価値を実現する方向へと促される。アウグスティヌスとパスカルの諸概念に導かれつつ、シェーラーは、隣人愛の近代的諸概念は次の本質的な点を忘れていないかと心配している。つまりそれは、自分にとっても他者にとっても、「われわれの心は、あなたのように休らぐまで落ち着きません」(〔1957〕1973, 114)ということである。エリオットやカークと同じように、彼は隣人愛の再精神化を捜し求めている。

ある人びとにとってはたしかに、隣人愛のもっとも本質的な内容として神関係を取り戻そうとする努力は、逆行的に思われるかもしれない。このような仕方では神への愛について語ることはすべからず、隣人の注意を彼や彼女の物質的福祉からそらしてしまうのではないだろうか。グスタヴォ・グティエレスは、隣人愛の真の靈性は「解放の靈性」であると論じた。神とのわれわれの出会いには、「人びととのわれわれの出会いの中で起こる、特に彼らの人間としての諸々の特徴が、抑圧、略奪、そして疎外によって傷つけら

れ、醜くくされてきた人びととの出会いの中で起こる」(1973, 202)。たしかにグティエレスが主張しているように、物質的福祉を無視する隣人愛は、不十分である。預言書のもっとも荒削りな読み方でさえ、隣人を物質的・社会的抑圧から解放する愛が、ユダヤキリスト教的遺産のなかでいかに重要であるかを指摘している。しかもこの分析の最後のところで論ずるように、旧約聖書の預言者たちは神関係にもひとしく関心をもっていた。そこで強く主張されるように、最近、預言者たちの使命の内容は幾分薄められ、単純化されている。

カトリックであれ、プロテスタントであれ、H・リチャード・ニーバーの言葉によると、リベラルな宗教は「ますます世俗的になる、あるいはもっと正確に言うと、神と人間の間、現在と、到来しつつある神の国の間、破れた関係に関する感覚を失う傾向をもっている」(1973, 194)。おそらく人間本性に関する現代の諸々のモデルは、隣人愛の完全な内容を理解することができない。宗教思想に関する諸々の専門用語と概念が現代の社会的・政治的イデオロギーの枠組みの中に押し込められるとき、その完全な内容はたしかに理解されなくなる。また、神に関する意味のある觀念が地平線の下に沈み込んでしまい、その結果、隣人はもはや、自分が神関係の回復を通してなるべき姿をみることができなくなるかもしれない。もしもアガベーの際立つ内容が、それにふさわ

しく公平に取扱われるべきであるとすれば、その成熟した預言者の伝統が回復されなければならない——神を、愛する価値のあるものとする神の概念と同様に。何とかして、隣人が神から逃亡することから生ずる剥奪が意識されなければならない。それは、「地獄のすべての苦しみの中かで最悪なのは、火でも悪臭でもなく、神をみる至福が永遠に奪われてしまうことである」(1973, 153)とジョセフ・キャンベルが書いたとおりである。

預言者の隣人愛と苦しむ神

ここで、預言者についてよく考えてみるのが重要である。なぜなら隣人愛に関する最近の文献において、物質的福祉と自由が強調され、その際にこの特定の伝承がきわめて頻繁に引用されているからである。では、預言者の根本的目標とは何であったのだろうか。アブラハム・ヘッシェルは、「預言者の根本的目標は神と人間を和解させることであった」(1962, 1: xv)と書いている。預言者は、シエマと一致する仕方、隣人のあらゆる内的資質を含む神への無条件の愛を強調した。ここには、次のような意味はまったく含まれていない。つまりそれは、他者を愛することにより、神への愛が消耗してしまうことがありうることを、預言者が認めているという意味である。神は直接、神御自身のために愛さ

れなければならない。

ヘッシェルはわれわれにエレミヤ二・一九の聖句を思い起こさせる。それは、「あなたの神である主を捨てたことが、いかに悪く、苦いことであるかを味わい知るがよいと、万軍の主なる神は言われる」(1962, 1: 19)と語っている。預言者はすべて、「神と人間の諸関係」を論じており、「神からの逃亡と神への回帰は、人間存在の解決しえない部分である」(1962, 1: 23)。預言者の根本的経験は、「神の感情との連帯 (fellowship)」、神のバトスとの共感、神の意識との交わり」である。そしてその預言者は他者に「その使信のバトスを分け与え」(1962, 1: 26)ようとす。辛抱強い苦しみのなかで再結合を切望する神は、神へと方向転換する者に祝福と喜びを約束する。このように、「預言者の目的は、人びとを」逃亡のなかで神に応答しつつ「悔い改めさせ、人間の内面を改心させ、献身と愛をよみがえらせ、イスラエルを神と和解させることである」(1962, 2: 92)。ヘッシェルは、民の身体的福祉に対する預言者の関心を雄弁に強調したが、隣人愛の本質的目的は神と人間の関係の回復であることを力説している。サミュエル・サンドメルが注目しているように、イエスは預言者たちの宗教を共有しており、ひとはパンだけで生きるものではないと宣言するとき、イエスはヘッシェルの命題を例証している(1978, 393)。

契約の特定の諸律法が、社会の攻撃されやすいメンバーに対す

る特別な関心を示していることは、今やたしかなことである。寡婦、孤児、貧者は、正義を實踐する愛のなかで配慮されるべき存在である。五十年目には、実際にヨベルの年が宣言された。そしてこのような助けを必要としている人びとに対する神の愛ないし憐れみはこの上なく重要である。シャフェツ・カイムはその古典的著書 *Ahavah Chesed* 「愛と慈しみ」の中で、詩篇一三六の「すべて肉なるものに糧を与える方に感謝せよ。慈しみはとこしえに」〔1929〕1976, 21〕という句に注目している。しかしながら預言者の伝統のこの部分は、その全体ではない。

神関係をユダヤ教における隣人愛の内容にとって基本的なものとして単に強調するだけでは、宗教倫理における世俗化の問題を決して解決することはできない。カリタスのような預言者の伝統は、最近の諸々の還元主義に対するいわば注目すべき対旋律である。しかしこのような諸伝統の喪失を嘆き悲しむこと——そしてそれらはたしかに完全に失われていない——は、宗教的養育——これは再び強調され、そして公平に扱われるべきである——とわたしは考えている——にまったく貢献しない。ヘッシエル、エリオット、カーク、そしてシェーラーは、次の点で全員兄弟の關係にある。つまり彼らの精神的諸伝統は大部分「忘れられた真理」(Smith, 1976) であり、彼らは隣人に上を見るように促している。しかしながらヘッシエルの思想には、苦しむ神という未来

のための豊かな内容を提供するひとつの主題がみられる。そしてここで、宗教倫理学者の課題と哲学的神学者の課題は収斂する。

本当に、隣人が神を必要とするならば、そして倫理学者がこれを真剣に受けとめるならば、神は、愛と礼拝の価値ある対象として提示されなければならない。哲学的文献の中で、チャールズ・ハーツーホーンは、神観念を、「高い倫理のかつ文化的レベルにおいて崇敬の念と崇拜の念を表現し、また高める力」(1941, 1) と定式化することにより、倫理学に多大な貢献をした。本当に人間の愛を必要とする神という彼のヴィジョンにより、隣人は、共感によって、上を見るように鼓舞され、そして事実、彼または彼女が存在論的に神に向かって構造化されていることを発見するよう励まされる。隣人がこの基本的必要性についてどれほど無知であろうとも、苦悶する神というイメージは、愛情に満ちた応答、神のための神への愛を燃え立たせることができる——この応答により、自己は最終的に、神との交わりが、最高秩序である相互善であることを理解するように導かれる。

トマス・アクイナスやモーゼス・マイモニデスのような古典的有神論者たちは、アリストテレスのように、創造に対する神的心を否定することはなかった。しかしながら、彼らは、神が被造物のわがままによって影響され、苦しめられることを否定した。人間の愛情の必要性を越えたこのような神は、「共感の宗教」を

ほとんど惹き起こすことができない——この共感の宗教において被造物は、彼あるいは彼女自身の成就がプロセスのなかで徐々に達成されることを発見しつつ、神の苦しみに応答する。隣人愛の適切な理論は、神の愛は必要性のゆえに相互性を探し求めると主張することにより、神のなかに苦しみを組み入れることを要求する。神に対する被造物の関係は「現実的である」が、世界に対する神の逆の関係は意図的なものにすぎないという古典的有神論の原理は、即座に却下されなければならない。この古典的見解は、神は交換を求めるが、神の自己実現のプロセスとしてそうするのはないことを確認するであろう。カークはこの古典的抽象化を次のように表現している。つまり「神はある神秘的な仕方です、——神は礼拝も奉仕も必要としないにもかかわらず——それが自由にささげられるときは、両者を楽しむことができるし、事実、楽しむ」(1932, 445)。

ヘッセルは、自己充足的存在としての神、「何も必要としない神」、友人を必要とせず、友人をもたない神という古典的見解は、聖書宗教から受け取った知恵ではなく、ギリシアの形而上学から受け取った知恵である、と論じている(1962, 2: 14)。彼は、追放の痛みと再会の喜びを感じる神を優先させ、聖書の神はこれらの特質を示していると主張する。特に、彼は、理性をまったく善きものとして捉え、感情を単なるじゃま物とみなす古典的二元論

を退ける。なぜならこの二元論は、神から、預言者が応答する諸々の愛情 (affections) を奪ってしまうからである。

現代人を神に向かわせようとするヘッセルの努力の深みは、次のように問うマルティン・ブーバーの思想のうちに美しく鳴り響いている。

あなたはいつも心のなかで、自分が何よりも神を必要としていることを知っている。しかしあなたは、神があなたを必要としていること、神の十全なる永遠性のなかであなたを必要としていることを知らないのではないか。もしも神がひとを必要としなかったならば、もしも神があなたを必要としなかったならば、ひとはどのようにして存在するようになったのか、あなたはどのようにして存在するようになったのか ([1923] 1958, 82)。

ブーバーは、「燔祭「焼いたいけにえ」の香りを切望した」神について書いている。この神にとって人間という被造物は「神の慰み」ではなく、むしろ「神の運命」([1923] 1958, 82-83)である。ここには次のことが含まれている。つまり、意識のあるレベルで隣人は神への熱望を知っており、神は本質的なレベルで人間の愛を必要としている——二つの熱望はこのように相互的である。

そこでわたしは、隣人のために愛が欲するものの一部としての

神関係の回復は、神の苦しみという土壤に根差しているにちがいないことを示唆しておきた³⁾ (Koyama 1974を参照)。世俗的営みに心を奪われている隣人に神を愛するように説得すること、特に、神と人間の出会いによって影響されない、感情をもたない神を、まず第一に愛するように説き伏せることは決して容易でない。神のパトスに対する共感的応答という概念は、隣人をアパシーから、それなしには他のすべての出会いが混乱をきたす出会いの方向へと強く動かす力をもつであろう。神との共感的連帯は、隣人にとって純粹な利得となりうる。多くの場合、この連帯によって、物質的財——これらは明らかに生命にとってどれほど重要であれ——の提供によってもたらされるよりも、はるかに多くのことが隣人にもたらされる。

愛の戒めに関する回想

イエスは申命記六・四五とレビ記一九・一八をひとつに結び合わせ、そして強調した。「心を尽くし、魂を尽くし、力を尽くして」神を愛しなさいとの戒めが、「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」との命令と並置されている。キリスト教のより広範な伝統は、イエスと預言者たちに従って、第二の戒めのなかに第一の戒めを浸透させようとした。シエマは、隣人愛がなすべきこと

を大きく限定しようとして、いわば滴り落ちてくる。このように隣人愛は、最愛の人と神との「再結合」を創造的に探し求める、上に向かう運動を含んでいた。

ただし啓蒙主義が現れると、隣人愛のこの垂直的内容は失われてしまった。カントとミルは二人とも、神学的重心を厳密に合理的なものに置き換えてしまう倫理的システムのなかで、隣人自身自身のように愛しなさいとのユダヤキリスト教的戒めを自由に引用することができた。啓蒙主義以後の道徳哲学の影響を強く受けた実に多くの神学的倫理学者たちは、隣人愛を厳密に水平軸に基づいて取り扱うことを選んだ。このようにしてジョゼフ・フレッチャー (1966) にとって隣人愛の内容は、ミルの功利主義の快樂主義的計算となり、アウトカの「同等配慮」の理論は——少なくともその強調点は——、カントの道に沿って動いてくる (1972, 8)。

隣人を自分自身のように愛すること、「あなたが他者に対し、あなたに向かつて行わせたいように、他者に対して行う」ことは、黄金律となっているが、その宗教的主旨は周辺に追いやられてしまっている。宗教的倫理学のより広範な伝統における問いは、神は隣人のために何を望んでおられるのかということである。その答えのひとつの主要な部分は、神は、神と人間の関係が回復されることを望んでおられるということであった。この回復は隣人の

善のためである——そして神に対してなされるべきことは、もつとも永続的な奉仕である。もちろんこの回復は自由のなかで、また隣人の、考えられる自然的必要と共に企てられなければならない。しかし結局、その宗教的枠組みのなかにおける隣人愛——そしてここでわたしはユダヤ・キリスト教のことだけを念頭においているわけではない——は、魂を引きあげるにちがいない。西欧の宗教倫理的思想の歴史においてもとも影響力のあつた聖書の言葉のひとつを、見失わないようにしよう。それは、「心の清い人々は、幸いである。その人たちは神を見る」(マタイ五・八)という聖句である。

(5)

—— アガペー、物語、そして救済史 ——

「本質的に社会的存在として、ひとは共同体のうちに生き、そして彼の文明を有機的に統合するすべてのもののために、彼の共同体に依存している」(ジョシユア・ロイス『キリスト教の問題』)。

キリスト教の愛というテーマについて書く神学者たちは、これまであまりに頻繁に、啓蒙主義以後の道德哲学の術語が彼らのア

ガペー理解を規定している事態をそのまま受け入れてきた。アガペーは、その形式と内容に関し、カント派の人格尊重や功利性の原理といった哲学的諸規範の光に照らして記述されうるということが、誤って仮定されてきた。ここで展開される命題は次のとおりである。つまり、アガペーの諸々の解釈が、キリスト教共同体の生活のなかで育まれてきた聖書の物語から離れると、アガペーは抽象的なものに変えられて行く。啓蒙主義以後の方法の基準と術語——これは、伝統と物語の双方から切り離された「純粹」理性の助けによつてのみ、洞察が可能になるという確信と共に始まる——によつてだまされる必要はない、と警告したのはアラステア・マッキンタイヤーである (MacIntyre 1988)。この警告はアガペーに関する現代の諸理論にも適用することができる。アガペーに関するわれわれの理解は、それがその物語から分離されるとき、何らかの概念的明晰性を獲得するという仮定には、何の根拠もない。

わたしはここでこれとちがった仕方、アガペーの基本的かつ本質的場は信仰者たちの共同体のうちに、つまりコイノニアのなかにあることを論じてみたい。なぜならこれが、キリスト教的愛を維持するのに必要な諸々の物語つまり基礎の存在する場であり、焦点だからである。物語の基盤がなく、信仰の民がいなければ、アガペーは必然的に不安定になり、最終的に侵食されてしま

う。アガペーは、「教会と呼ばれる特定の民の内に具現されている」(Hauerwas 1987, 179) 諸々の物語、説教、そして象徴によって、幾世紀にもわたって靈感を与えられ、保持されてきた。ただし、啓蒙主義と啓蒙主義以後の倫理学の異質な世界観においては、このアガペーはただ減びてしまうだけである。アガペーがその動機づけおよび源泉をみいだすのは、啓蒙主義以後の時代の抽象的諸原理からではない。では、アガペーはなぜこのような抽象化に従ってしまうのだろうか。例えば、「行為・義務論」や「行為・功利主義」とアガペーを関連づけても、ほとんど何も得られない。いずれにせよキリスト教的愛は抽象概念ではない。それはむしろ、物語られる伝承を形成する人びとの間におけるひとつの生き方である。この重心から注意をそらすことは、アガペーをゆっくり腐敗するように運命づけることである。

要するに、以下の議論は、アガペーを次のようなひとつの道徳的原理として取り扱うことが誤りであることに関心をもっている。つまりそれは、それがなければアガペーが直ちに消え失せてしまうアガペーの諸々の物語的・共同体的基盤を奪い取られた道徳的原理である。わたしはまた、コイノニアのなかで表現されるようなアガペーの相互的ないし互恵的理想を過少評価する、これと関連する問題も取り上げる。これらの命題を支持することは、啓蒙主義以後になされた伝統の放棄を疑い、伝統の「足かせ」か

ら解放されることは可能であり、またよいことであるとするとその仮定を疑うことである。アガペーは決して、「理性的なひとであればだれであれ」受容可能な原理、すなわち「啓蒙された精神の持ち主」すべてに受容可能な原理と考えられてはならない。アガペーの生を維持するのは特定の人びとである。

ここでひとつの制限が求められる。この議論は、アガペーを支える種々の物語に関するわれわれの理解を発展させることを意図していない——これは明らかに次の段階であるにもかかわらず。むしろその意図は、プロレゴメナの形式における方法論的修正を試みることにある。

賢者の石を回避することについて

マッキンタイヤーの著作のおかげで、わたしは、アガペーを分析的賢者の石と結びつけようとするいかなる努力も、アガペーを沈める結果に終わってしまうと確信している。諸々の抽象という海にとらえられると、アガペーはアノミーに苦しむ。アガペーから義務論や功利主義のための婉曲的語句を作り出そうとする試みは、アガペーからその諸々の本質的自己同一的特徴を奪ってしまふ。故ポール・ラムゼイはこの歪曲に反対して、こう警告している。

キリスト教倫理学における、確固たる「契約」の愛つまりアガペーの概念は、明らかに礼典と、聖書の物語全体によって持続的に養育されなければならない。さもなければアガペーはその意味を失い、単なるひとつの「概念」になってしまう (Gurian 1987, 32に引用されている)。

アガペーが何であるのかを自由な仕方であれわれに語ってくれ
るのは、アガペーのためのモデルとそれについての物語であり、
この理解は主として優しい愛情の (affective) 経験に根拠づけら
れている。アガペーを抽象的な術語で「定義」しようとするやい
なや、特に用いられているその術語がキリスト教の物語に無縁な
ものであれば、歪曲が生じてくる。キリスト教共同体という文脈
においてさえ、アガペーは、象徴、物語、そして隠喩を通してそ
の概略が理解されるだけである。中世の神秘主義者たちは、愛は
言語を超えていると仮定し、あえて直喩の助けを借りてそれにつ
いて書くこととしたにすぎなかった。「愛は香りに満ちた部屋によ
うなものである」とアヴィラの聖テレジアは記した。アガペーを
啓蒙主義以後の道徳と哲学の「概念」として簡単に説明しようと
する試みはまずい発想であり、傲慢でさえある。もしも「神は愛
であり」、われわれは「否定の道」を通じて神に近づくのだとす
れば、愛に対してもおそらく同じように慎重に近づかなければな

らない。

ところが分析的道徳哲学者の観点からみると、物語と、言語を
絶した経験におけるアガペーの表現はその妥当性を損ねてしま
う。例えば、ウィリアム・フランケンハは「キリスト教倫理におけ
る愛と原則」という小論の中で、無批判にこう仮定している。つ
まり、彼の啓蒙主義以後のリベラリズムの術語はより高次な批判
的標準的語句として役立つっており、ここからみると、愛という主
題に関する神学的著作は不明瞭である、と判断することができる。
彼はこう書き始める。

キリスト教倫理の文献を読む哲学者は、特にもしも彼が最近の
哲学的倫理学の文献に没頭しているならば、きつと打ちのめされ
てしまうにちがいない。つまりそこで議論されている話題となさ
れている主張によってだけでなく、注意深い定義、明確な言明、
あるいは説得力のある厳密な論拠があまりないという事実によっ
て、圧倒されてしまうにちがいない (1976, 74)。

神学的倫理学に対するこれよりも鋭く冷淡な告発をみいだすこ
とは困難であろう。そしておそらくこのような批判に答えて、キ
リスト教倫理学者たちは彼らの言語を明確にし、現代の道徳哲学
の境界内に留まろうとしてきた。しかしながらこれらの境界線が

受容されるやいなや、アガペーは失われてしまった。アガペーの生命は物語と伝統に依拠しているが、これに代わり、フランケナや他の人びとによって造り出された術語は、神学的倫理学者たちによって真剣に受けとめられた——それは、「純粹な行為「アガピズム」」「純粹な規範「アガピズム」」「修正された規範「アガピズム」といった用語である。

アガペーは、その弁別性とその力の土台を侵食する異質な諸々の伝統と術語との連携を疑問視しなければならない。ジョゼフ・フレッチャーがアガペーを、キリスト教の物語および共同体と何の関係もない行為「功利主義、プラグマティズム、そして思想のその他の諸傾向と結びつけたとき」(1966)、彼はアガペーの諸々の本質的特徴を曖昧にしてしまった。ごく最近、ロビン・W・ロヴァンはカール・バルトの物語に基づく倫理を、「規範目的論」「行為「目的論」などの観点から批判的に評価した(1984, 27)。しかしながらキリスト教倫理の諸規範を、入手可能な哲学的諸範疇と関連づけようとするこのような諸々の試みが、聖なる枠組みと俗なる枠組みの対話にどれほど勇気を与えようとも、それによって得られる利益は、失われたものによって相殺されてしまう——アガペーはその特有なアイデンティティと文脈を奪われ、ホームレスとなって放浪する。現代の哲学的倫理学との橋渡しがおそらく受け入れられるのは、神学的領域にとつて異質な諸範疇が重心

となることはない、という条件の下での話である。

もしも啓蒙主義以後の道徳哲学の概念が実際にアガペーの意味に近づくことができるとしたら、現代において宗教的物語はまったく必要がなくなるであろう。以前にアガペーを、フランケナの示唆する種々の範疇と関連づけようとしたラムゼイは、この緊張関係を明確に捉えるようになった。すなわち「もしもアガペーが、慈愛、あるいは同等配慮、あるいは普遍化可能性の原理を意味するにすぎないとすれば、現代において、あるいはどんな時代においても、キリスト者であるがゆえに困難を引き受ける特別な理由はない、わたしにはみつからないであろう」(Gurian 1987, 52)に引用されている。アガペーは、それ自身の伝統的基礎づけの光に照らしてのみ理解することができる。現代の哲学的諸概念がアガペーの領域を包括することができるという示唆することは、コイノニアと伝統を通じての伝道という使命を余分なものとすることである。

わたしが主張しているのは、アガペーは、幾世紀にもわたって物語と社会的文脈の中で維持されてきた繊細な生態系と類似しているということである。啓蒙主義とそれ以後の傾向——特定の共同体のもつ諸々の偏愛を超越する「純粹」理性の名において、すべての伝統にとつて代わろうとする傾向——は、そこにおいてアガペーが意味をもちうる公開討論の場を簡単に提供すること

ができない。この討論会はまず物語を見下し、(啓蒙主義はそれ自身の諸々の物語をもつにもかかわらず)「合理的な最初の諸原理」のみが受け入れられると主張する。

アガペーと救済史

アガペーは教会の物語と諸伝承に依拠している。そこには愛の物語があり、世代から世代へと伝えられて行く。事実、アガペーは、キリスト者を非キリスト教的世界から区別し、キリスト者を異なる民とする。アガペーは、この本質的社会的場をもつがゆえに、普遍的愛や一般的慈愛といういかなる広い概念とも異なる。カール・バルトはこのことをよく理解していた。つまり「もしもキリスト教的隣人愛の概念を根本的に弱めて、混乱させることがなければ、それを原則として普遍的人間愛に拡大しても、何の問題もなし」(Barth 1958, 807)。アガペーが救済史に関連づけられていることをわれわれは忘れてはならない、とバルトは強く主張している——救済史とは、「洗礼のしるし」の下に生きている人びとを包括する歴史である。愛されるべき隣人は「常に、救済史の文脈のなかでわたしと出会い、わたしと結びつけられる同胞である」(Barth 1958, 808)。

「愛の親しい関係(circle)は密閉されて」いない、とバルトは

述べている。物語られる信仰者の共同体は、それが伝統的に拡大されることを望んでいる。なぜならそれはすべてのひとに開かれているからである。しかしながらその親しい関係は条件つきでのみ拡大することができる。つまりそれは、その外側にいる人びとが「そのドアが開かれるように」喜んで「ノックする」という条件である。バルトは、アガペーの抱擁力に関するこれらの条件つきの諸々の抑制を極めて真剣に受けとめている。つまり「最初、それは耳障りに聞こえるかもしれないが、旧約聖書も新約聖書も人間に対する愛それ自体について語っていないことに、したがってすべてのひとに対する愛について、人類に対する普遍的愛について語っていないことに、われわれは注意しなければならない」(1958, 802)。アガペーは無条件であり、したがって最初、それは普遍的に広がって行くと思われるかもしれない。しかし結局それは、受け取り手が心の変化を経験することを要求する——それが、救済史のなかでアガペーを維持する諸々の物語と共同体に根ざす回心である。信ずる共同体が希望しているのは、その親しい関係が「壊されずに」、すべての人びとを包含するときがくることである。しかしこれは終末論的幻である。

このように理解するならば、いずれにせよアガペーは、カントの目的の普遍的王国とも、またすべての人びとのための最大の普遍的幸福という功利主義の原理ともほとんど関係がない。カント

とミルは二人とも彼らの道徳理論を、「あなたの隣人を自分のように愛しなさい」というキリスト教の愛の戒めと関連つけたが、どちらもその範囲を限定するアガペーの諸々の条件と特徴を高く評価しなかった。物語と、教会と世界の緊張関係を忘れたあの神学者たちだけが、このような楽観的で見当違いの解釈を受け入れることができたのである。

しかしながら、アガペーが自由主義的普遍主義から分離されるならば、アガペーのために何ものかが獲得される。信仰と共同体としての実体という条件に基づくある程度の排他性を欠くならば、アガペーは、それがその排他性に耐えられるようにする深みに到達することができないであろう。アガペーは、人びとが望むなら、墮落した世界から彼らを引きあげる。アガペーは、あなたが望むなら、地上そのものというよりも地の塩である。忠誠は、友愛と同様に、アガペーに解き難く結びつけられている。信仰者と潜在的信仰者の最初の出会いの時を除いて、アガペーは本質的に、見知らぬ人びとの間の諸関係と何の関係もない。ベルジャエフと他のキリスト教人格主義者たちが主張したように、アガペーは人格的なものであり、もはや「人間実存」ではなく、むしろ今や、神の下において特別な関係にある兄弟姉妹である人びとを、時間を超えて結びつける深みをもつ。アガペーの領域は、「同等配慮」によって構成される見知らぬ人びとの間の非人格的なもの

であると示唆することは、アガペーを、人格に対する無条件の尊敬という啓蒙主義の理想と混同することである。

キリスト教倫理がすべての人びとを神の子とみなすことはたしかであり、その結果、アナバプテストの追放——共同体からの除名——という文脈においてさえ、彼ら自身の選択によって現実にアガペーのサークルから追いだされる人びとは、なお名誉を守られ、尊敬される。それは、アナバプテストの信仰告白が明確に語っているとおりである (Forell 1966, 187)。しかし人格に対するこの尊敬、つまりこの「同等配慮」は、人間は悪事を働かないということと、人間の尊厳に対する感覚に基づいている——したがってそれは、アガペーの人格的領域とまったく別のものである。キリスト教的愛の目標は、常に、見知らぬひとを物語と共同体の交わりへと連れて行くことであるが、共同体を教化することに失敗しないようにするには、それを無条件に拡大してはならない。

救済史の共同体におけるキリスト教的徳とその共同体の外側の徳の違いを捉えた神学者のひとり、ジョンサン・エドワーズであった。彼は、キリスト教の道徳的義務の明確に異なる二つの領域、すなわち近接の領域と遠方の領域について説明した。エドワーズの理解によると、道徳的領域は次のような諸関係から構成されている。つまり、共通の信仰と「霊的」性格によって互いに「特

別に「義務を負う人びとの間の関係と、遠く離れた人びとの間の関係である。したがってエドワーズは、キリスト教的道徳の行為者との霊的な近さがあるかどうかにかかわらず、すべての人に「博愛」と「善意」を示すべきことについて、多くのことを語った。なぜなら「知的存在はすべて」存在の「偉大な全体」〔1755〕(1960, 4)の一部だからである。これらの義務は、ジーン・アウトカが記したものとおよそ同じである。しかしエドワーズは、「自分の現状に満足する愛 (love of complacence)」について明確に語るどころまで突き進んだ。それは、道徳的美ないし恋人の「すばらしさ」と一致する条件つきの選択的愛である〔1755〕(1960, 6)。救済史と共同体におけるアガペーが属しているのは、まさにこの後者である。

したがってアガペーを、啓蒙主義以後の大多数の道徳哲学が知っている唯一のものである同等配慮の領域に還元することはできない。キリスト教的愛は、礼拝の中で同じ神を親とする兄弟姉妹の特別な関係という、より豊かな、あるいはより親密な領域に属しており、行為者に対する道徳的引力は、知らない人びとに対してよりも、近くにいる人びとに対してより強く働く。もしも信仰者の歴史が、究極的にはこれに対し敵対的な世界によってさえぎられるべきでないとするれば、神、兄弟、姉妹の相互性の親密さはなくてはならぬものである。結局われわれは、イエスによって

始められ、そして「互いに愛し合いなさい」という彼の戒めに要約されるアガペーの連帯性 (fellowship) を強調しなければならぬ。当世風であるべきだとの辛らつな要請は強力であり、キリスト教はますます反体制・文化的姿勢を取らざるをえない立場に置かれている。ナザレのイエスと愛それ自体の想起を維持するために、アガペーの神学者たちは、普遍性と啓蒙主義以後の道徳的言語に訴えるという時期尚早で非現実的な企てを避けなければならぬ。

参与する愛・聖書が思い起こさせるもの

相互的で、主にコイノニアのなかに位置づけられるキリスト教的愛の理想は、万人救済説主義者たちによって非難されるかもしれないが、この理想の根源は新約聖書にある。ここでわたしはこれらの根源について簡潔に検討しておきたい。

特にヨハネ福音書において、愛の戒めは明らかに、信仰者たちの友愛における互恵性 (reciprocity) を強調している。例えば最後の晩餐において、イエスは彼の弟子たちの足を洗って、こう教えた。「ところで、主であり、師であるわたしがあなたがたの足を洗ったのだから、あなたがたも互いに足を洗い合わなければならぬ。わたしがあなたがたにしたとおりに、あなたがたもする

ようにと、模範を示したのである」(ヨハネ二三・一四―一五)。ここにあるのは、一方的奉仕と愛への招きではなく、むしろそのなかで一方の側の寛容さが他方の側の寛容さによって励まされ、報われるという相互性が強調されている。他者を配慮する諸々の行為は、善意は善意によって迎えられるであろうとの期待によって強化され、可能にされる。さらにアガペーの共同体は、他者が報いてくれるであろうとの理解により安定し、深められる。

アガペーが相互性 (mutuality) により強化され、安定するということとは、この福音書のひとつの重要な主題になっている。例えば次のような句がある。「わたしがあなたがたを愛したように、互いに愛し合いなさい。これがわたしの掟である」(ヨハネ一五・一二)。「互いに愛し合いなさい。これがわたしの命令である」(ヨハネ一五・一七)。キリスト教的愛は、信仰共同体の参与する領域のなかで、この領域の保持を保証する機能を果している。

しかしながらこの愛の環 (circle) は決して閉じられていない。その外側にいる人びとはおそらく、彼らの見る「我」と「汝」の愛に感銘を受けるであろう。その環の周辺領域で、つまり外側を見ている内側の人びとと、内側を見ている外側の人びととの間の領域で、愛の諸々の境界線は拡大することができ。しかしこれらの境界線は収縮することもある。なぜなら彼ら自身の精神的努力という面であまりに自信をもち、大胆に外側に向かおうとする

人びとは、行きすぎて、救いを見失うかもしれないからである。アガペーの生は、心の運動と同様に拡大して行くが、再び拡大するために、収縮することも必要である。その生は、周辺領域において微妙で困難なバランスをとっている。

最近、ある新約聖書学者が記したように、互恵的 (reciprocal) アガペーは、それなしには神がホームレスのようになり残されてしまふ環境を創造する。

他のキリスト者たちに対する互恵的愛は、そのなかに教会員が住み、そしてそのなかにキリストが臨在する環境を創造する。相互的 (mutual) 愛の環境のようなものを維持することは、イエスだけでなく彼の父もわが家と呼ぶ環境を維持することである (Patrick 1984, 66-67)。

参与的アガペーは、墮落した世界における神の足場である。「わたしの名において二人また三人がいるところには、わたしがいるであろう」。

しかしながら第四福音書については、いくつかの批判もみられる。エルンスト・ケーゼマンは、愛についてヨハネ福音書は、共観福音書よりも限定された、つまりあまり普遍的でない見解をもっている (1972, 144) と論じている。彼によると、共観福音書

は、ヨハネ福音書にはみられないほど、信仰者にその信仰のサークルを越えて行くように強く勧めている。したがってアガペーは、諸々の島国根性的傾向から守られている。イエスでさえ、彼の弟子たちに互恵性の諸限界を越えて行くように励ましている。「自分によくしてくれる人に善いことをしたところで、どんな恵みがあるうか。罪人でも、愛してくれる人を愛している」(ルカ六・三三)と言われている。このような句は、共同体が外側に向かって福音的に前進することを犠牲にして、内向きになることを防ぐのに必要なものを提供している。

しかし、共観福音に基づき、キリスト教的愛は相互性を告発しているとし唆する根拠はまったく存在しない——ルターからキルケゴールとニグレンに至るまで、神学者たちによって、このように示唆されてきたにもかかわらず。この告発は、アガペーのサークルを秘教的に封印する傾向に対してのみ向けられており、そのサークルそれ自体に向けられていない。愛の完全性は残されたままであり、プロセス神学者のヘンリー・ネルソン・ウィーマンは適切にもこう述べている。「イエスというこの男に関する何もものが、あの個々人が、互いに対し心から、そして自由に、受容的かつ応答的になるために、彼らの原子的排他性を打ち破った」(1946, 40)。

事実、共観福音書に関するケーゼマンの解釈は、それ自体、願

望にすぎないものを残しているように思われる。彼は共観福音書の普遍主義を過大に評価したようである。ジャック・T・サンダーズは、マタイにおいて「キリスト者と非キリスト者」(マタイ七・二一)が鋭く区別されていることに注目する。例えば、父の御心を行う者だけが天の国に入るであろう(マタイ七・二一)。したがって共観福音書における愛の領域はヨハネ諸文書におけるよりも特定主義的でないということは、決して自明なことではない。

さらに、ヨハネ福音書において命じられている相互への愛は、ケーゼマンが示唆するほどに島国根性的なものでない。サンダーズの主張によると、ルドルフ・ブルトマンと他の人びとは、「相互に」という語が、なんらかの仕方で共観福音書の隣人への愛を限定する、あるいは廃棄するとは考えていない(1975, 44)。ブルトマンによると、「この世は絶えず、この相互愛のサークルに引き入れられる可能性をもってゐる」(Sanders 1975, 91-92)に引用されている)。サンダーズ自身が、キリスト教的愛は「福音を世界にもたらすということだけを含んでおり、自分の仲間に対してなされる無制約的配慮を意味していない」(1975, 95)と強く主張している。これがヨハネ福音書と共観福音書の目標である。しかし双方とも本質的に共同体中心である。

ヨハネ福音書とパウロ書翰の間に広範な一貫性がみられる、とする擁護論も提示されている。第二コリント六・一七において、

『あの者どもの中から出て行き、遠ざかるように』と主は仰せになる。『そして、汚れたものに触れるのをやめよ』という具合に、イザヤ書から分離主義的言葉を引用しているのはパウロである。

ところがヨハネ的愛の特殊主義に不平をもつアンダース・ニグレンは、パウロの著作にみられるこの観点を無視して、パウロのアガペーは、無条件に共同体の外側にいる人びとに向けられてお断言する。ニグレンはまさにパウロをこのように選択的に読むことにより、ヨハネ福音書の「愛の親しい関係」に対し厳しい批判を展開する。「兄弟」間の愛は、「その元来の、すべてを包括する視野を幾分」〔1932〕1982, 154) 失っている。さらに、「愛は、イエスの弟子たちが本当にイエスの弟子たちであることをこの世に確信させる証拠であると言われるとき、そこで意味されているのは、キリスト者として彼らが互いに示す愛であり(ヨハネ一・三・三五)、外側にいる人びとへと向かう愛ではない」。そしてニグレンにとって不快なのはまさにこの点である〔1932〕1982, 154)。ニグレンがヨハネの代わりに好むのはパウロである。ニグレンがここで忘れていているのは、愛に関するパウロの言説が、彼の語りかけた諸々の信仰共同体の内面的生に向けられているその範囲である。第一コリント一三章の偉大な愛の賛歌でさえ、不和の種が特定の親しい人間関係を裂いてしまうという関心から、その特定の親しい人間関係のために書かれている。「ヨハネ的愛とパ

ウロ的愛の間の一般的態度における相違は非常に著しい」という彼の命題にもかかわらず、ニグレンによる両者の愛の対比には、何の根拠もないのである〔1932〕1982, 154-155)。

ニグレンはアガペーを、その深さと親密さを犠牲にして普遍化しようとしているが、その試みは、皮肉にも第一コリント書の光に照らしてなされている。キリスト者である行為者は、それを通して神の無条件的愛が隣人へと流れ下る導管という視点からだけ理解されており、コイノニアへの参与という相互的善は見失われている。あたかも行為者は、「神は十分であり、不足せず」、非常に個人主義的な仕方、他者との共通の基盤からの支持を必要とするという事態を超越している、と宣言できるかのようである。したがって参与する愛の価値は低いとみなされている。

この重要な局面で、わたしはひとつの命題を提案したいと思う。つまり、ニグレンは参与的愛に不快感を覚えているが、この感覚はジーン・アウトカの著作にも持続している——たとえそれが、ニグレンの主張する物語と神学の重心を廃棄するような仕方なされているとしても。双方のケースにおいて、アガペーはコイノニアにおけるその基盤を失っており、親しい (in fellowship) 人びとの間における特定の諸関係はすべて、幾分、無視されている。ニグレンは、パウロの著作とヨハネ福音書の間の誤った緊張関係の名のもとに、共同体を見落としており、他方アウトカは、啓蒙

主義以後の公平の名のもとに、またそのなかで特定の諸関係はほとんど価値がないとみなされる道徳的場の「同等引力」という幻の名のもとに、同じことを行っている。あたかもわれわれは、そのなかに重力のない重力の場をもつかのようであり、その結果、いかなる物も、それに一番近い物に対するより大きな「引力」をもつことができないままである。さらにキリスト教的愛は、事実、聖書の物語が指示するよりもはるかに普遍的で、無条件的になる。したがってニグレン・アウトカの流れというものを確認することができる——ニグレンとアウトカは、それぞれ異なった諸々の理由により、またはつきり異なる諸前提と共に、本質的なものを省略しており、その流れにおいては、救済史の文脈におけるアガペーのサークルが無視されている。

物語られる共同体と救済史・プロレゴメナ

この議論の目的は、二つの相互に関連する主題を強調することにあった。第一は、アガペーに関するわれわれの理解を物語に基礎づける必要性である——この点に関してわたしの意図は方法的なものにすぎないため、特定の物語を評価していないにもかかわらず。第二は、信仰者たちの共同体の重要性である——この共同体のなかで、諸々のアガペー的行為は相互性を通して高め

られ、そして強められるのであり、またアガペーにとって本質的な諸々の物語はこの共同体をその故郷としている。わたしは二つの理由でこれらのテーマを強調している。つまり一方ではわたしは、規範的倫理のための種々のカテゴリーをもち、そして物語を嫌う道徳哲学が、アガペーの形式と意味に対するわれわれの洞察を深めるのに役立つとは考えていない。他方でわたしは次のことを示唆している。つまり、キリスト教的な親しい関係 (fellowship) が有するひとつの目的は、諸々の伝統に満たされた特定の共同体において、アガペーの記憶とその諸々の物語を世代から世代へと伝えることである。それは、部分的に「この世に反対して」定義され、それ自体、バルトが「救済史」と呼んだものを構成している。

この構想に対する諸々の異議は、すでに先取りして論じたところである。ある人びとは、啓蒙主義以後の道徳哲学の術語はアガペーを明確に説明するのに役立つ、またそれらの術語はアガペーをより広い文脈の中に位置づけると言うであろう。アガペーと道徳哲学の何らかの対話に反対する必要はないが、このような対話はいずれも、キリスト教的愛を理解するための中心のカテゴリーである物語を失うことを意味する。カント派の理論と功利主義の理論が幾人かの神学的倫理学者たち——彼らは、アガペーに関する異質な概念的枠組みに完全に魅了されてしまった——に深

い影響を及ぼしたことは、問題である。わたしは次のことも理解している。つまりわたしが、特定の物語られた共同体の特定の人びとの間の相互性を強調するのを知り、これはアガペーにとって危険だ、と読者の方々が考えることである。なぜならこのような焦点の合わせ方は、愛をキリストにおける兄弟姉妹の領域に狭めるサークルを思い描くことに通ずるからである。しかしながら、もしもアガペーが、時の流れを通して人びとを支えるのに必要な一層の深みと親密さを発展させるべきだとすれば、このようなサークルは必要である。しかもこのようなサークルが、友人となる部外者たちと敵たちを排除してしまう不可解な仕方で描かれるようことは決してないのである。

わたしは、アガペーに関する次のような記述に何の異論もない。つまり「愛は、二人の間柄の問題であり、二人の出会い、彼らの交わりと一致、そして第三のものの形成、つまり親しい交わりと兄弟愛 (fellowship and brotherhood) の形成を前提としている」(Berdyaeu 1937, 187)。わたしはこの人格主義的言説に「姉妹愛」という語をつけ加えたいだけである。したがってわたしは、善をなすが、相互性を維持することからまったく切り離された状態に留まるキリスト者というキルケゴールのなイメージに疑念を抱いている。ベルジャーエフが述べているように、「善き業をなす者は、自分は救いに値すると考えるであろう。また彼は、孤立し、他の

人びとを配慮せず、あるいは友人たちや兄弟たちの必要性を感じさえしないにもかかわらず、完成の途上にあると考えるであろう」(1937, 187)。このようなひとは、参与の必要性を無視することにより、信仰から、またアガペーの生から離れてしまう危険性のうちにいる。

物語によって生命の息を吹き込まれた親しい交わりや宗教的友情は、善である。なぜならそれは、物語、応答、確言を通して、われわれが他者のために存在することを確かなものにするからである。他者の「善く生きること (well-being)」に真に参与する生き方は、安定した友情によってのみ可能になる内面的自由と自発性の程度によって強められる。啓蒙主義以後の道徳思想は、あらゆる物語的な意識と、共同体における友情や家族といったあらゆる特別な諸関係をすべてはぎ取られた、本質的に独立した合理的実在としての自己という哲学をもっており、この道徳思想は、アガペーの様式を真剣に評価する方法をもたない「伝統」を形成している。おそらくこれは陳腐なほどに自明なことであるが、しかしだからこそ、しばしばこの自明なことは忘れられてしまうのであり、それゆえ時どき思い起こす必要があるのである。

(6)

——キリスト教的愛と家族——

「キリスト教倫理学者たちによつて生み出された文献の一般の読者でさえ、例えば、共同体と制度としての結婚と家族よりも、同性愛、墮胎、婚前および婚外の性関係に余りに多くの注意が向けられてきたことを知っている。おそらくその諸々の影響の大きさが格段に大きいと判断されたために、著者たちは、結婚と家族よりも、経済的正義および世界平和の問題にはるかに多くの注意を払ってきた」(ジェームズ・M・ガスタフソン『神中心的観点からみた倫理学』)。

前章においてわたしは、アガペーは、それが信仰者の共同体のうち具現されている救済史という特定の文脈から切り離されるならば、弱められ、そして歪められることを論じた。アガペーのサークルは常に、発展するように希望するにちがいないが、この拡大のプロセスは、あるレベルでこの交わりに賛成ないし反対するにちがいない外部の人びとの自由に依拠している。アガペーの領域は普遍的であるとする道徳的訴えは、次の現実を真剣に受け止めなければならない。つまり、神の徹底的干渉のみが引き起こ

しうる地上における神の国がくるまで、アガペーはコイノニアという特殊性に限定される。

では、配偶者、子供、そして両親に対する愛については、どのように考えればよいのだろうか。家族が、個人と、信仰者の親しい関係 (fellowship) の間に位置するような場合には、たしかにアガペーと家族の間に緊張関係が存在する。「わたしの母とはだれか、わたしの兄弟とはだれか」という問いに、イエス自身が「神の御心を行う人こそ、わたしの兄弟、姉妹、また母なのだ」(マルコ三・三四-三五)と答えている。しかし全体的にみて、キリスト教思想のより広い歴史的伝統は、家族をアガペーの焦点として大いに強調してきた——家族全体が、一般にキリスト教を受容してきたかぎりにおいて。このような状況においてキリスト教倫理は、大抵、ひとりひとりの信仰者が彼や彼女の家庭において家族のためになすべきことを強調してきた。キリスト教の伝統のなかで大いに注目されてきたのは家族の連帯性であった。人間経験の社会的・生物学的基盤 (embeddedness) に神学的威厳が与えられてきた。なぜならこの基盤のうちに神の知恵がみいだされうるからである。キリスト者は、自分たちの子供、配偶者などに、世話をする者として仕える。しかしながら啓蒙主義以後のキリスト教倫理学者たちは「特定の」家族的義務というものに疑念を表明してきた。なぜなら生物学的な近親関係に関わりなく、人格その

ものに対する普遍的義務は道徳的に決定的なものだったからである。わたしは、キリスト教的愛の理論家たちが家族の領域を真剣に——第一ものとしてさえ——受けとめていることを確かめたいと思う。したがってこの議論は、キリスト教倫理思想において社会・生物学的洞察を用いる可能性について検討することになる。

社会・生物学的構造は、家族の領域に基礎づけられた諸々の近親関係は特別な重みをもち、それゆえ諸々の独特な義務を生み出すことを示唆する。これらの義務は、われわれが他者に負っているものと比較すると、わざとらしい広範な正当化を必要とせず、どれほどわずかであれ、むしろ高度な道徳的価値をもつ、神によって与えられた独特な信頼の構成要素となっている。もしもだれもがその家族共同体のなかでアガペーを実践できるとすれば、愛されないひとはどこにもいないであろう。換言するならば、社会・生物学的な人間の現実と相互に関連する仕方、つまり、大部分の道徳的学習と経験は「特定の」諸関係という日常的文脈の中で生ずるという意味で、愛は、家族という基盤に基づいて普遍的になりうるであろう。アガペーに関する高度に抽象的な諸理論のみが、家族を無視するほどに、肉体から分離されたものになりうる。しかしこれらの諸々の抽象化は、家族の認めるべきところは認め諸理論よって幾分修正される必要がある。

最近の文献では、ノーマン・L・ガイスラーが、家族を再びア

ガペーの生を中心として位置づけるために大いに貢献した。ガイスラーは、「ひとはだれでも、自分にもっとも近い人びとを配慮する義務がある」と述べている。彼は自分のケースを聖書に基づいて検証するために、Iテモテ五・八を引用している——「自分の親族、特に家族の世話をしない者がいれば、その者は信仰を捨てたことになり、信者でない人にも劣っています」(1973, 36)。特に、ガイスラーは親の愛の宗教的価値を強調している。それは、実際に、旧約聖書と新約聖書の双方における愛に関するあらゆる議論の中心にあるものである。たしかに、親としての神という光に照らしてみると、アガペーについての諸々の考察がどうして親の愛——他者のために存在するとは何を意味するのか、これを示す最良の例——の重要性を考慮に入れ損なうのか、それを想像することは難しい。キリスト者の両親は彼らの子供たちを世話することにより、アガペーの生活を始め、やがてその愛は、Iテモテ五・二六——「信者の婦人で身内にやもめがいれば、その世話をすべきであり」——に従って、「困っている彼らの他の親族に向かう」(1973, 36)。こうしてアガペーは、家族から「困っている親しい信者」へと広がって行く。ここでガイスラーは、ガラテヤ六・二〇の「すべての人に対して、特に信仰によって家族になった人びとに対して、善を行いましょう」という句を引用している(1973, 37)。最終的に、アガペーは、家族という親しい人

間関係 (the circle) から信仰の仲間というより広い人間関係へと向かって出て行き、「できるかぎり」すべての他者を包含する力をもつことができるようになる (1973, 37)。そしてアガベの最初の接触点は、「水に投げ入れられた小石」のように、「そこから波ができるかぎり広がって行くにちがいない」(1973, 37) 家族とコイノニアである。

最近のキリスト教倫理におけるニグレン・アウトカの流れは、このコイノニアの文脈を捉え損なっているだけでなく、われわれがそこで愛することを学ぶ共同体である家族に、キリスト教の伝統によって払われた高度の神学的敬意も見落としている。この点で、次のように主張するガスタフソンの研究は重要である。つまり「神は、われわれが、結婚と家族という相互依存に参与する者として、互いの、そして人生それ自体の、世話役、代理役、あるいは管理者となることを可能とし、また要求する」(1984, 164)。われわれは、「究極的に、世界に対する神の支配と配慮に奉仕する結婚と家族へと招かれてゐる」(1984, 167) 人間である。家族のなかでわれわれは、アガベの要求する「創造的忠実さ」と献身および自己否定の次元を学ぶ。さら家族において、エゴイズムの克服を可能にする寛大な自己贈与を教えられる。そしてガスタフソンが、この特定の文脈のなかで愛のテーマを熟考していることは重要である。彼はこう確信している。つまり、「主流となっ

ている」キリスト教倫理学においてその大部分の関心は、不幸なことに、一般に考えられている家族共同体というよりも、むしろ性の倫理に向けられてきた、と。

以下において、啓蒙主義とキルケゴール——彼は、「特定の」諸関係を道徳的純粋性と完全な愛の墮落形態とみなした——に根ざすキリスト教的愛の諸理論の欠陥に、示唆に富む論評を加えたいと思う。この大きな相違の意味を評価した後で、社会生物学が語るすべてのものに許可を与えるというよりも、人間存在の社会・生物学的諸構造を真剣に受けとめるという点に神学的価値があることを示唆するために、簡潔に社会生物学に言及したいと考えている。

愛の「同等引力」論

道徳の場における「同等引力」という視点は、われわれが互いに他者として負っているものを説明しているが、親子関係、夫婦関係、その他の「特定の」諸関係のための道徳的に受容可能な枠組みを提供にすることは失敗している。これらの具体的諸関係の考察を省略することは、日常的道徳経験の比較的大きな部分を構成する道徳的責任の中心部を無視することである。功利主義とカントの道徳論だけでなく、キリスト教的愛に関する現代神学の

多くも、これらの中心部を無視している。

おそらく「同等引力」論に関してもっとも徹底した発言をしているのはキルケゴールであろう。彼は道德的行為者に対する諸要求の同等性を強調しており、その強調は啓蒙主義以後の思想に基づいている。「彼はあなたの隣人である。彼は、神の前においてあなたと同等だからである。しかしこの同等性はだれもが絶対にもつものであり、彼はそれを絶対にもつてゐる」〔1847〕1962, 22)とキルケゴールは書いている。絶対的同等性に関するこの言明は明らかにキリスト教の本質的真理を捉えている、すなわちすべてのひとは端的に人格として彼らの創造者により評価される。しかし人生の非常に重要な部分であるあれらの「特定の」諸関係と相互に関連する諸々の独特な道德的義務を払いのけるために、キルケゴールがこの同等の概念を用いるとき、彼は行き過ぎていく。「行って、あなたもこれを行え——諸々の区別とそれらの区別の類似性をとり去れ——そうすれば、あなたは隣人を愛することができる」〔1847〕1962, 73)と彼は論じている。キルケゴールは「特定の」諸関係を傷つけることを望んでおらず、それゆえ彼は、夫たちは彼らの妻たちを、妻たちは彼らの夫たちを愛するように励ましているが、夫婦の愛においてさえ「隣人」の範疇が最高位にあるとした。たしかにこの見解には、普通のひとには信じられない点がある。なぜならどんな夫も妻も、ひとりの単なる

隣人として他のすべての隣人のように挨拶し合うことに満足しないからである。もちろんこのような降格によってキルケゴールが意図したのは、夫婦愛という狭い範囲を越えて見知らぬひとに対する愛へと、キリスト者を動かすことであり、これは価値のある問題提起である。しかしこの主張を大げさに述べるとき、キルケゴールは、そこにおいて自然法的アガペーの伝統が奨励しないような仕方では、徹底的に愛を中心から外し、分散させてしまう。キルケゴールには、結婚と家族を次のような神学的に意味のある自然の秩序とみなす認識がない。つまりそれらは、われわれが独特な愛と親密さの諸々の水準に到達することができるようにと、神が意図した神学的に意味のある自然の秩序である、との認識である。「優先順位(好み)という諸々の区別をとり去れ、そうすればあなたはあなたの隣人を愛することができるようになる」〔1854〕1962, 73)と彼は主張する。キリスト者が愛の諸々の対象の間にもうけることができる諸々の区別は、絶対的存在しないのである。

これらすべてのことからみて、キルケゴールは、啓蒙主義と人間の自己(the human self)というその特殊な哲学の産物である。この自己は「一方でその諸々の社会的具体化から完全に区別されており、他方でそれ自身のいかなる合理的な歴史も欠いている」(Machtyre 1981, 31)と考えられている。アラス戴尔・マッキ

ンタイヤーは、ここで啓蒙主義の理解に不満を表明している。彼によると、自己は、一組の特定の社会的かつ生物学的集団の一構成員として確認される存在である。自己は「兄弟、いとこ、孫、この世帯・あの村のメンバー」であり、これらは、その自己の「現実」(1981, 32)を発見するために、自己からはぎ取られるべき特徴ではない。キルケゴールは啓蒙主義の抽象化の犠牲となつてゐるため、「同等引力」論に重大な難点をみいだしてゐない。

最近、キリスト教的愛の「同等引力」論はジーン・アウトカによつて明確にされている。彼は、キルケゴールのインスピレーションの影響下で彼の思想を展開している。「特定の」諸関係に関するアウトカの議論の簡潔さから判断するかぎり、彼はおおむねこの諸関係の領域に関心をもつてゐない(1972, 268-72)。彼の本文は、ほぼ排他的に見知らぬひとへの愛に焦点を合わせ、明らかにそれを意図的に強調している。アウトカはこう述べてゐる。

ひとりの男が居間でソファに腰をかけ、テレビのイヴニング・ニュースをみている。ベトナム戦争の、今日の死傷者数が報告されてゐる。敵兵の「死者数」に関する婉曲的表現に、無関心に、あるいは幾分満足りて耳を傾けてゐる。彼の特定の諸々の義務の範囲を越えた、つまり彼が属するグループの外側にいる敵兵の運命に無関心になる傾向がみられることは、その証拠として歴史資

料を持ちだすまでもない(1972, 273)。

適切にも、アウトカが道徳的に問題があるとみてゐるのはこの「無関心への傾向」であり、この理由のゆえに彼の強調は、人間として愛されるべき隣人に向けられてゐる。彼は「特定の」諸関係に対するアガペーの間接的衝撃に関する二つの段落を設け、これによりアガペーが「特定の」諸関係を安定させるように働くことを示唆してゐる(1972, 274)。しかしアウトカが正確に何を考へてゐるのは明らかでない。というのは、彼の取り扱いは実際ほとんど補足以上のものでないからである。キリスト教的愛に関するアウトカの取り扱いにみられる不均衡は、道徳理論において一般に「特定の」諸関係を見落とすという啓蒙主義以後の諸傾向を反映してゐる。彼の道徳的行為者は、人間の相互作用という本質的諸領域に拘束されている現実の人間というよりも、「理想的な第三者」のようである。ここにみられるのは、社会・生物学的基盤から遠く離れたカント的かつキルケゴールの人間である。

「特定の」諸関係の領域から遠く離れるこの同じ傾向は、ジョゼフ・フレッチャーの思想にも同じく明らかにみられる。フレッチャーは、「特定の」召命を強調するプロテスタントの伝統的職業観念についてまったく言及していない。むしろ彼は全体として普遍性の水準と「同等引力」に焦点を合わせてゐる。なぜなら彼

のアガペーは「すべてのひとの善を探し求める」からであり、それ以上のことは何も語られていない (1966, 107)。功利主義とア

ガペーは相互に包括的であると論じつつ、フレッチャーはすべてのキリスト教的徳を普遍的で公平な慈愛に分解している。この点で、フレッチャーとアウトカは、ひと皮むけば兄弟である。しかしながらずっと以前に哲学者ヘンリー・シジウィックは、功利主義と啓蒙主義の道徳哲学は、次のような「常識的」概念を侵害し

ていると一般に考えられる、と指摘した。それは、「われわれは、われわれと特定の諸関係にある人びとに対し親切にするという特別な義務を負っている」との「常識的」概念である ([1907] 1981, 242)。

啓蒙主義的枠組みが取り外されるならば、わたしが反対している、愛の主題に関する現代の取り扱いにみられる不完全さは、修正することができる。それは、クリステイーナ・ホフ・ゾンマー스가指摘しているとおりでである。

あるひとの親族、友人、共同体、あるいは国家に対する諸々の特定の義務に関する説明は、カント主義や功利主義のような道徳的諸理論——これらの諸理論は、子としての義務のようなものを説明するというよりも、すべてのひとのためにわれわれが公平になすべきことをわれわれに説明するためにうまく構築されてい

るように思われる——にとって、かなり緊張を強いるものとなる (1986, 439)。

アウトカとフレッチャーは、「特定の」諸々の義務は道徳的に問題があると理解せざるをえなかった。たしかに、アガペーに関する「同等の」観点と「差別的」観点の均衡をはかる新しい道徳的枠組みが求められている。

ジョゼフ・L・アレンの「愛と葛藤」(Love and Conflict: A Covenantal Model of Christian Ethics) はこの方向に向かう試みのひとつである。アレンは彼の議論を聖書資料に基礎づけ、ユダヤキリスト教的枠組みは二つの型の契約的關係、つまり包括型と特定型の二つを含むと結論づけている (1984, 39-40)。包括的契約は「全人類」と「全被造物」(1984, 34) を含むのに対し、特定の諸契約は人びとの間の「特定の歴史的交流」から生じ、「家族のように小さくて親密な第一次的基本集団の諸関係」(1984, 34) を含む。「われわれの諸々の道徳的責任は、われわれの特定の諸契約によって重々しく、また意識的に形成されている」(1984, 41)とアレンは記している。さらにわれわれのまさに「人間性は、われわれのすべての特定の諸関係と完全に織り交ぜられている」(1984, 45)。各人は「特定の諸契約の彼ないし彼女自身の形態」をもっており、「それはだれか他人の形態と同じではない」(1984,

47)。「特定の」諸関係および諸契約の領域において、自分が関係づけられている人びとは、「決して、功利主義的な計算原則に基づいて考えることができるように思われる、交換可能な単位ではなく」(1984, 47)。もちろん特定の諸契約は、包括的契約に関するわれわれの感覚を低下させはならず、この包括的契約は「すべてのひとの人權を尊重するので、包括的契約への忠誠が求められることにより」、「特定の諸契約は限定され、集团的エゴイズムがくいとめられる(1984, 152)。二つの契約は共に本質的に重要なものであり、どちらの価値も低められてはならない。契約への献身という言語に根ざすアレンのキリスト教的愛の理論は、「特定の」諸関係がアガペーのまさに縁に位置づけられるということが起こらないかぎり、道徳的経験と現実的に、しかも十分に対応する。この点でアレンは、アウトカよりも、隣人とはだれかという問いにより完全な答えを提供している。

アレンが成し遂げた事柄は、キリスト教的愛に関する現代の思想にとつていわば純利益である。しかしながら彼による聖書素材の分析は、自然法の議論を提供していない。わたしのアプローチは、人間の相互作用の自然的諸秩序の威厳に訴え、経験的根拠に基づいて「差異的引力」の理論を取り戻そうと試みるものである。もしも聖書の素材が自然の諸々の命令と一致しているならば、ますます都合がよいのである。

諸々の社会的生物学的構造と隣人愛

ジェームズ・M・ガスタフソンは、「生命に対する神による権限の授与と秩序づけは「自然」を通して、つまりまず第一に人間の生物学的諸関係を通して生ずる」(1984, 159)と記した。人間存在は生物学的必要性と「種の生き残り」のプロセスを通して「世界の神的秩序づけ」に参与する。ガスタフソンの見解によると、特に、結婚と家族が重要である。なぜならこれらは「人間的愛の自然的基盤」(1984, 160)を提供するからである。ガスタフソンは愛の主題に対する彼のアプローチを、「アガペーつまりキリスト教的愛が、事実上カントの人格の尊重の原理と同義となっているキリスト教神学者と倫理学者のそれと」対比している。彼は「特定の」諸関係をより真剣に受けとめることを選択し、「生の「自然的」秩序づけは神学的かつ道徳的尊厳をもつ」(1984, 164)と主張している。社会生物学を、「人間的愛の自然的基盤」を体系的に吟味する試みとして真剣に受けとめることを可能にするのは、この尊厳である。

社会生物学はキリスト教的愛の主題の省察に自然法的基盤を提供する。ここで自然法は次のような「信念」に言及する。つまりそれは、「自然のうちに、また、あるいは人間本性のうちに、合理的秩序——人間の意志と独立した仕方、理解しうる価値言

明を提供する合理的秩序——が存在する」(Sigmund [1971] 1982, viii)との信念である。要するに自然法は、人間本性のうち
に目的をもつ何らかの秩序を探しており、その結果、人間の諸々の
必要性と可能性は、倫理的理論と関連づけられる。例えばアウ
グステイヌスは、ひとはすべて生まれつき幸福を探し求めている
と確信していた。それゆえ彼は、神への愛と真の自己愛つまり人
間の成就の間にくさびを打ち込むことを拒否した。至福はこの人
間の性向に反対するよりも、むしろそれと共に働く。もちろんデー
ビッド・ヒュームは、自然ないし人間の本性についての事実の言
明から価値の言明を引き出すことは、論理的にも認識論的にも間
違ってしていると論じた。しかしながら彼の見解は、多くの哲学者た
ちによって疑問視されてきており、わたしはそれによって自然法
の言語を取り戻そうとすることを思いとどまるつもりはない。簡
潔に述べるならば、人間の道徳的経験が社会生物学的基盤をも
つ事実は神学的に価値がある、とするガフタフソンの認識にわた
しは従う。

選択的進化は、その子孫たちの生き残りの可能性を改良する行
動を好む、と社会生物学者たちは論じてきた。ピーター・シンガー
は親と子の「特定の」関係を強調し、こう述べている。「自分の
子供たちを世話するように両親を導く遺伝子は、他の事柄が同じ
である場合には、自分の子供たちを捨てるように両親を導く遺伝

子よりも、長生きしそうである」(1981, 13)。進化は、「両親が自
分の子供たちを世話する」(1981, 12)という利他主義を生みだし
ている。これは「親族利他主義」のもっとも明白な焦点であ
る——この親族利他主義は、自分の子供たちと同様に、兄弟、
姪などを含む自分の親族たちを世話する傾向を遺伝的に基礎づけ
ている。

倫理学の理論は行動のこれらの種々に進化したパターンを考慮
すべきである、とシンガーは主張する。ここで彼は、シジウィツ
クの見解は特に有益であると考えている。なぜならシジウィツク
の慈愛 (Benevolence) の理論は社会生物学の諸概念とおおよそ
一致するからである。啓蒙主義以後の大部分の道徳思想に逆らっ
て、「特定の」諸関係の領域において慈愛が配分されるべき方法
の概略を注意深く描くシジウィツクの『倫理学の方法』に注釈を
加えつつ、シンガーは、(直接の家族、隣人と遠い親戚、親しい
市民、そして最後にその秩序に属するすべての人間)のなかで、
親族への慈愛が最初にくるという考えに同意する。シジウィツク
によって特徴づけられた、自分の家族の利害関係を道徳的に優先
させるといふ考え方は、シンガーが道徳的に重要であると考え
る生物学的に基礎づけられた行動と相互に関連している。さらに、
慈愛に関するシジウィツクの議論全体にみられる感謝の義務を強
調する姿勢は、互惠的利他主義と、感謝の念を示さない人びとに

対するわれわれの非難の態度という概念と相互に関連している(1981, 37)。最後に、シンガーが解釈しているように、社会生物学は(アレンの表現を用いるならば)包括的契約——そこでは、利他主義の環(circles)が外側へと、種一般に向かって広がって行く——のための場をもっている。

社会生物学は完全に家族主義に焦点を合わせるために、普遍的愛にいかなる重要な地位を与えることも拒否している、と示唆する人びともいた。たしかにこのような諸批判に内実を与える社会生物学の見解もみられる。例えば、ガレット・ハーデインは、倫理的理想として「無差別的」普遍主義は勧められないと論じている(1982)。区別は「持続的利他主義の必要な部分である」とハーデインは主張する(1982, 167)。ハーデインにとって、家族の構成員に対する利他的配慮、「身びいき」、あるいは遺伝的關係や愛国主義すなわち「国民規模の利他主義」と関係のない長い交際に基づき他者に向けられる利他主義は、すべて倫理的に妥当なものである。しかしながら普遍主義、「親族関係、交友関係、共有する諸価値、時間と空間における近さを区別せずに実践される利他主義」は、倫理的に望ましくなく(1982, 172)。ここでハーデインは、彼によると「全体的普遍主義は賞賛に値するだけでなく可能であるともちろん信じている」(1982, 172)シンガーに異論を唱えている。事実、ハーデインが示唆する普遍主義に対する禁止

は、社会生物学から引き出されず、それは、「共通の悲劇」へと通ずる「限定された資源を無差別に共有すること」(1982, 183)に反対する彼自身の議論から引き出されている。ハーデインと対照的にポール・D・マックリーンはこう主張している。脳の「より新しい」部分の仲介で、「若者に対する親としての配慮はその種の他のメンバーたちへと一般化して行く、すなわち責任の感覚からいわゆる良心へと漸進する心理学的発達がみられる」(1982, 209)と。脳の発達と社会生物学に関するマックリーンの評価は、最終的に人類一般に到達する利他主義の拡大する環(circle)というシンガーの概念を支持する。愛の神学に対する社会生物学の結論は、人間は家族の領域に関心をもっており、また関心をもつべきであるということである。デーヴィット・バラシユの言葉によると、人類は「選択されたK」種である、つまり親が大きな投資をするために、より少ない数の子孫を生む種である(1977)。人間は、生来、親と子との間で愛着をもつようにプログラムされており、その結果、人間の愛は、大部分、集中してこの場に向けられる。共通の道徳的経験に関するいかなる省察も、この現実を認めるとわたしは考えている。さらに、人間は、互恵的利他主義の諸関係を通して、遺伝的にもっとも近い人びとの幸せのために特に配慮する、そして配慮すべき存在である。このいずれも、普遍的愛を排除しない——それは、親族関係と友情が、われわれが

そこから愛の技術を学び、またわれわれの究極的関心の環を外に向かつて広げて行くことを可能にする道徳的に豊かな資源であることを意味するにもかかわらず。「特定の」諸関係はそれゆえ愛の秩序にとつて本質的なものである。

人間の生物学的、心理学的、そして社会的存在の重要な部分である「特定の」諸関係に対する関心を無視する、キリスト教的愛のいかなる理論も不適切である。たしかに、このような諸理論は、そのプロセスにおける集団的エゴイズムに警戒しつつ、道徳的行為者を普遍主義と包括的契約の方向へと向かうように励ますという点で、ある戦略的価値をもっている。しかしながらこのような諸理論は、その抽象的性格によって厳しく限界づけられ、公平無私とあらゆる人間の平等の名のもとに、人間からその本質的様相をはぎ取ってしまう自己の哲学によって条件づけられている。「特定の」諸関係を無視する、あるいはその価値を低く見積もることは、聖書の善いサマリア人の譬え話のケースのように、愛を偶然の挿話におとしめてしまうことである。それは、諸々の利他的な行為のためのより安定した基盤を形成する、家族の愛と夫婦の愛、友情と感謝に害を加えることである。道徳的経験の社会生物学的基盤を真剣に受けとめることは、愛をそのうつろいやすさから救い出すことである。

啓蒙主義以前のアガペー的伝統の回復

実際、アリストテレス的トマス的伝統において行われたキリスト教的愛の省察は、「特定の」諸関係の秩序に対する重要な言及を含んでいた。たしかに、この伝統のなかに、キリスト教倫理において「差異的引力」を支持するために自然と聖書の双方に訴える議論をみいだすことができる。

「特定の」諸関係は、もちろん、神への愛にまさることはできない。マタイ一〇・三七―三九においてイエスは弟子たちにこう警告している。「わたしよりも父や母を愛する者は、わたしにふさわしくない。わたしよりも息子や娘を愛する者も、わたしにふさわしくない」。親あるいは子供が、神への愛に緊張をもたらすレベルの忠誠を要求するときさえ、神の方がより大きな価値をもつ。ガイスラーが述べているように、「第一戒を守るために、第五戒を「破る」ようにみえることが、ときどき必要である」(1973, 30)。しかしながら事実、「ひとは実際により低次の戒めを破るのではなく、むしろより高次の戒めに服従することにより、それを超越するだけである」(1973, 32)。より高次の法のためにより低次の法が一時停止になることがある。それにもかかわらず「特定の」諸関係が一般にそうであるように、より低次の法は、他の聖書の聖句が指示するようにそのまま保たれている。イエス自身は

離婚を拒否し、律法を廃止するためではなくむしろそれを実現するためにやってきた。預言者たちは家族のきずなを大変強調した。マタイ一〇章のラディカルな聖句が妥当するのは、あるひとつの特定の「特定の」諸関係がすべてのものなかでもっとも「特殊な」関係と深刻な衝突を起こす時だけである、しかも、その停止状態は最終的に和解に至るとの希望がある時だけである。時折、キリスト教の批評家たち、あるいはキリスト者たち自身は、これらの聖句をそのより大きな文脈から切り離してとりだそうとする。キリスト教的理想は「特定の」諸関係のひとつである——たとえそれらの諸関係が神に中心を置くものであろうとも。

事実、イエスは友情のパラダイムをかなり用いており、神との彼の関係の大部分は「アバ」父よという言葉によって要約される。ヨハネ一五・二四において彼は「わたしの命じることを行うならば、あなたがたはわたしの友である」と言い、彼の友となる愛はすべての人に与えられるのではなく、「絶えずわたしと一緒に踏みとどまってくれた人びとに与えられる」（ルカ二二・二八）。イエスは、アウトカのカント主義的言語が示唆するように、彼の信奉者たちを「人間実存」や「人格としての人格」として扱ったのではなく、むしろイエスに対する彼らの応答によって「特定の契約」のなかにいる特別な友人として扱った。ここにあるのは、特定の歴史的関わりに基礎づけられた小さくて親密なグループであ

る。しかしこれは、イエスが「包括的契約の力強い感覚」をもっていないかったことを決して示唆せず、たしかに彼の教えにおいて普遍的愛は極めて重要である。しかしこの包括的愛は「特定の」諸関係とその本質的役割の重要性にとって代わるべきではない。ところが、アンダース・ニグレン、アウトカ、その他の人びとの著作が証明しているように、愛に関する文献において、あまりにも頻繁にこの置換が生じている。

自然法的アガペーの伝統の諸要求を最も適切に表している聖書の言葉は、第一テモテ五・八である。つまり「自分の親族、特に家族の世話をしない者がいれば、その者は信仰を捨てたことになり、信者でない人にも劣っています」。第一テモテ——これはパウロの共同体が生みだしたものであり、パウロ自身が書いたものではない——は、教会の秩序や組織に焦点を合わせている。それは明白な仕方です、たしかに「差異的引力」のひとつである慈愛の秩序を設計している。それは、ガラテヤ六・一〇の「ですから、今、時のある間に、すべての人に対して、特に信仰によって家族になった人びとに対して、善を行いましょ」という句と一緒に読まれるべきである、とわたしは思う。これら二つの句は、道徳的領域の「同等引力」のイメージにのみ集中するキリスト教的愛の諸理論の値打ちをいわば切り下げるのである。

キリスト教には、常に次のような考え方が残っている。つまり

家族の諸々の義務と「特定の」諸関係は王国のそれらに従属するが、教会が信仰の家族という形式の中で発展したことにより、家族はキリスト教共同体の中で構成単位となり、それ自体このような構成単位の大規模な集合化を生み出す傾向があった。パウロの資料に極めて明瞭に現れているこの発展は、イエスの倫理と矛盾しない。なぜならC・J・カドウが記しているように、「イエスは家族生活の制度と法に最大の敬意を表していた」(1925, 58)からである。マタイ一五・五の第五戒の肯定、「神の子たちに対する神の態度をたしかに指し示すものとして、親の本能」に訴えていること、イエスが幼児に与えた特別な尊敬、イエスが兄弟関係に継続的に言及していること、「一心団体」としての夫婦関係に言及していないこと、これらはすべてイエスとパウロの価値観が一貫していることを強く示している(Cadoux 1925, 58)。キリスト教倫理のより広い歴史的伝統は、愛の主題について考える際に、家族生活と「特定の」諸関係に対するこの敬意を見逃さなかった。これは、アウグスティヌスと彼に倣う者たちの著作にはつきりと表れているとおりである。

アウグスティヌスは隣人愛の秩序を確立することに極めて真剣に取り組んだ。彼の主張によると、隣人愛の本質的内容は「彼が隣人が神を愛するようにすることである。なぜなら彼は、自分の隣人を自分自身のように愛することを命じられているからであ

る」(426] 1950, 692)。アウグスティヌスにとって、だれが愛されるべきなのかは明らかである。「ひとは、彼の妻、彼の子供たち、彼の家族、彼の手の届くなかにいるすべての者のために、この努力をしなければならぬ」(426] 1950, 693)。もちろん隣人に対する普遍的愛はアウグスティヌスの思想にみられる強力な流れであり、「同等引力」がキリスト教倫理の中心的観点であるかぎり、当然そうでなければならぬ。しかしながらアウグスティヌスは、自分自身の家族への配慮の優先性を強調している。「それゆえまず第一に、彼自身の家族が配慮される。なぜなら自然と社会の法は、彼に、より準備の整った仕方であらに近づき、そして彼らに奉仕するより偉大な機会を提供するからである」(426] 1950, 693)。この言葉に続いて直ちにアウグスティヌスは、第一テモテ五・八を引用している。これは、彼がアガペーのパウロ的秩序を決定的なものとして受け止めていたことを示す。このようにアウグスティヌスは隣人愛に関する議論において人間の本性を考慮に入れており、神への愛について検討する際にも、幸福を求める人間の欲求と同一の広がりをもつものとしてそのようにしている。愛は、人間の社会的かつ生物学的存在の構造に反対して働くというよりも、ある意味でそれと共に働くのである。

トマス・アクイナスは、キリスト教的愛の秩序に関するアウグスティヌスのかつパウロ的見解に固執している。彼もまた、親類

への配慮は、生来、見知らぬ第三者への配慮に優先すると主張しており、彼の主張を実証するために、彼は第一テモテ五・八を引用している ([1266-73] 1950, 549)。バトラー主教も、愛について語ったその『十二の説教』において、こう述べている。

慈愛は徳の総体であると言われるとき、それは、行きあたりばつたりの性質としてではなく、理性的被造物の原理として言われており、したがってそれは彼らの理性によって導かれる。なぜなら道徳的行為者に関するわれわれの概念には理性と反省が入ってくるからである。そしてそれゆえわれわれは、それが後にもたらす諸々の帰結と、ある行為の直接的傾向について考えるようになる。それにより、ある人びとへの、例えば子供たちと家族への配慮が、生まれつき、つまり摂理によって特にわれわれの義務として委託されていることを、われわれは教えられるであろう ([1726] 1969, 374)。

一九世紀になると、ヘンリー・シジウィックも慈愛を本性とみなしており、このかぎりでは彼はバトラーと同じであった。しかし功利主義、カント主義、そしてはるかに近代的な哲学と神学は、慈愛の伝統的位置づけを過小評価したり、まったく見逃したりしている。それにもかかわらず、「自然的」義務が、キリスト教的愛

が焦点を合わせるべき場に関する議論のなかに真剣に組み込まれたときが、たしかにあった。

より広い伝統を回復することは、「特定の」諸関係は、キリスト教的愛について語る神学者たちによって単なる補足として取り扱われてはならない、ということを主張することである。道徳的行為者は、マッキンタイヤーが強調しているように、社会的動物であり、生物学的に記述される諸々の役割は、そのひとが何ものであり、またそのひとが道徳的に何をしなければいけないのかを大幅に限定する。関係と近さには程度の差があり、それゆえ善いサマリヤ人主義は、愛に関するひとつの部分的見解を提供するにすぎない。

最終的評価

アガペーは家族と信仰における友人たちに限定されない。なぜならそれは、見知らぬ第三者をその真中に連れてくるために遠く世界中へとでて行き、探し求めるといふ偉大な委託を担っているからである。そのことを知ろうと知るまいと、すべてのひとは神の子供であり、そしてそれゆえにだれもが神および兄弟姉妹たちとの交わりに招かれている。しかし拡大の過程で、アガペーのサークルは、「自分の接するひとへの愛が最初にくるとき、すべての

ひとへの愛は最良のものになる」というガイスラーの要点を忘れてはならぬ(1973, 39)。結局、イエスは、イエスと、またお互いと交わろうとする弟子たちの小さな集団に彼の時間の多くを、そしてその大部分を捧げた。交わりの理想を描写するために彼を用いた隠喩から判断すると、次のように結論づけられるだけである。つまり家族の領域は回復のまさに基盤であり、交わりが拡大しうるかぎり、それは拡大された家族となる。イエスは、親と子、兄弟姉妹、夫と妻の間の愛の素材で自然な経験を、本当に多くのことわざと教えが示しているように、彼の神学的メッセージの本質を構成するものとして取り上げたように思われる。

すべての人びとの宗教的信念が何であれ、彼らは、彼らの活動範囲のなかで遠く離れたものさえ含む普遍的道德的義務を負っている。「危害を加えてはならない」、誠実、正義などは、すべてのひとに等しく適用される基本的倫理的規範である。しかしこれは個人的領域というよりも非個人的領域である。家族と友人の、豊かで、親密で、創造的で、誠実な絆は、通りすがりの隣人との束の間の出会いとは異なる重要性をもっている。遠くにいるひと(the person qua person) に対する愛について語ることは、言葉を混乱させるだけであり、その近さを考えずに、遠方にいる隣人に対する尊敬や同情について語る方がよい。愛のサークルは、もしもその深みと安定性が達成されるならば、大いに人格的である。

この人格的深みと対照的なのが、浅薄さと皮相性、人格的相互性の構造に反する愛の脱中心化である。ただ薄い関係のなかで生きられた人生、つまり「同僚」で「それ以上ではない」他者に過ぎないひととだけ生きられた人生は、なんと愛に欠けていることだろう。ひとを単にひととしてみずに、独自で特徴を十分に備えたひととしてみる愛の交換の可能性をアガペーのためにとっておくのは、家族とコイノニアの領域である。

わたしの主要な関心は、啓蒙主義以後の理解に特徴的な、アガペーの領域を非家族的領域に還元する態度にある。キリスト教で考える家族とは、神によって創造された社会的領域であり、そこでは愛の臨在がもつとも明確に宣言されうるし、また宣言されなければならぬ。結婚の誓いから親の愛に至るまで、家族は創造的誠実さの中心である。事実、それは極めて中心的なため、それがなければひとは、アガペーが生き残れるかどうかを怪しむ。もちろんキリスト者は、見知らぬひとに対する尊敬と公的な助けの障碍となる家族に対する忠誠心に注意しなければならない。しかしながら、そのなかで家族がアガペーのメッセージを伝える物語によって養われる、信じあう共同体と並んで、家族はキリスト教倫理の絶対的中心なのである。

(7)

——自由への若干の宗教的貢献・愛が求めるもの——

「西欧の伝統において、つまりユダヤ教とキリスト教の双方において、共同体の宗教的ヴィジョンの中心にあるのは、人間の自由は次のような愛の共同体のなかでのみ究極的に意味をもち、また成就されるとの基本的確信である。つまりそれは、そのなかで、神が人びとにその目的のために与えた力のゆえに、また神が創造した彼らの本性の諸条件がその他の方法では満たされないがゆえに、人びとがまず他者のために生きるような愛の共同体である」(フランク・G・カークパトリック『共同体：三位一体論的モデル』)。

わたしが用いようとしている人間の自由という用語の意味がもつともよく理解されるのは、それが奴隷制度の正反対として理解されるときである。それは強制の不在、つまり自分自身で選んだ目的に基づいて行為する能力を指す。自由は、そこにおいて個人の良心の根柢が尊敬されるような非強制的な諸関係と関連している。自由の範囲は内的人格を越えて行為の領域へと広がるため、必然的に、力ないし力の脅威に基づく社会組織に反対して道徳的

圧力が形成される。

西欧の自由社会はとりわけ自由の理想に魅了されている。「自由か、さもなければ死か!」「我に自由を与えよ、さもなければ死を与えよ!」という標語は、この唯一の価値への参与の激烈な感情をこの上なくよくとらえている。自由に対する人間の欲求は普遍的で絶対可能なものである、と何の疑いもなく仮定されている。自然的性向としての自由というジョン・ロックの概念から、犬のように皮ひもにつながながらも確実に噛みつかうとする人間というハーバード・スペンサーの概念に至るまで、人びとは他の何よりも自由であることを願っていると仮定されている。しかしこの仮定はまったく擁護できないものである。多くの、そしておそらく大多数の人間は自由にこのような偉大な価値を置いていないからである。

しばしば、自由よりも安全の方が好まれてきた——事実、自由はときどき安全を意味するものと再定義されてきた。安全を好む現実を見逃すことは、事実を単純化し、歪曲することである。哲学者F・ベルクマンが記しているように、自由は、事実である「自由主義が考えているような「すべての人間の願望の自然で明白な対象」ではなく(1977, 1)。実際、「自由から逃走する」人間の傾向は、どの時代にも十分実証されてきた。したがってエーリッヒ・フロムは、人びとが「服従と統治」(1969, 163)の状態を求

めて努力することに注目している。自由は性向というよりも、むしろ重荷であろう。それは、人間本性の本質に反する課題であろう。自由な人びとは必ず幸せであるとの主張は、あまりにも乱暴である。

西欧の自由主義者たちはドストエフスキーの「大審問官」の話しを読んで、それを心に留めなければならない。人間は「余りに恐ろしくて直視できない自由の重荷から逃走するために」〔1880〕1970, 305)、喜んでその自由を諸権威に献上しようとする。古代エジプトから半アジアの専制君主的秩序に至るまで、自由は完全に阻止されてきた。その真摯な友人はほとんどいなく、その勝利は簡単に逆転されてきた。われわれは特に自由のもろさに衝撃を受けてはならない。

では、西欧の民主的自由主義は、なぜ自由によってそれほど駆り立てられたのだろうか。一見したところ、自由の理想化は極めて非合理的で極端なように思われる。もしも自然的性向への訴えが失敗であるならば、その答えは文化的諸伝統のうちにあるにちがいない。そして宗教が形成的衝撃をもたらしたのは、まさにここにおいてである。どんな宗教神話と思想が、自然に反対する自由を維持することに役だってきたのだろうか。自由と、神と人間の愛に関する宗教的教理の間に、相互関係があるのだろうか。わたしがここで取り扱おうとしているのは、これらの諸問題である。

これらの諸問題は新しいものではない。例えば、ジャック・マリタンは、自由へと導く世界のなかで働く「歴史的エネルギー」としてユダヤキリスト教についてこう語った。つまりキリスト教は歴史における自由の出現を「かすかに活性化している」〔1943〕1986, 29)と。これはヘーゲルの見解であった。彼は、キリスト教の宗教的伝統は必然的に自由へと至ると主張した(Singer 1983を参照)。現代の世俗的意識にとって、この宗教的諸思想の衝撃がどれほど隠されていようと、ユダヤキリスト教は、伝統的に、自由の理想化がそこに根ざしていた西欧文化のひとつの形成者であり、ひとつの土壌であったと言わなければならない。ユダヤキリスト教的文化の力が衰えるにつれ、自然的自由に関する諸々の世俗的神話が宗教的神話にとって代わり、それを曖昧にしてしまった。自由のためのパン種であったユダヤキリスト教の思想とは、正確には何であるのか。これは、マリタンが答えていない問いであり、彼が答えていたとしても、それはごくわずかである。

このような問いを取り上げる理由は、それを歴史的に明らかにするという明白な目的以外にあるだろうか。なぜならこれらの諸思想に注目することにより、人生の旅路において自由の重荷と苦闘する人びとを助けることができるかもしれないからである。

自由と神の愛

自由の理想化は、愛と自由の相関関係と共に始まる。哲学者ジョン・ヒックの次のような言葉を真剣に受けとめることは、決して陳腐なことではない。つまり「もしも人間がその創造者 (Maker) と人格的関係に入ることができるとすれば、そして単なる操り人形でないとするば、人間は自由という制御不可能な賜物を与えられているにちがいない」(1977, 266)。自由を授ける愛なる神は悪の可能性を予見するが、この賜物を妨害したり、傷つけたりすることは拒否する。それは、徐々に——必要とあれば、苦難を通して——人間が創造者 (creator) との真の愛の関係に入ることができるためである。したがって自由は、人間と神の意味深い交わりの実現へと向かうただひとつの道である。自由な人間を不自由な人間よりも本質的により価値のある者とするのは、この交わりの可能性である。神は被造物に強要したり強制したりしようとしていない。なぜなら神と人との交わり、つまり宗教「文字どおりには「再結合」を意味する」が取り戻そうとしている創造のまさしくその目的は、自由で自発的でなければならないからである。エマニエル・スエデンボルクが書いているように、「自由がなければ、創造の目的は達成されない——その目的は、魂の共同体つまり天の実現にある」([1760] 1967, 110)。神と被造物は、物

理的力によってではなく、自発的契約によって結びつけられる。たしかに、自由という神の賜物はしばしば人間との神の実際的な交わりを妨害するが、最終的にこの妨害はより深くかつ永続的な交わりへと至るであろう。

人間には愛の可能性のために自由が与えられており、この意味で人間は神の像にしたがって作られたと言われる。単なるロボットではないということにおいて、神は神的本性のひとつの相をわれわれと共有している。聖書の表現によると、われわれはまさに神御自身にかたどって作られている。「神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された」[創一・二七]。神は、正しい道筋を通して創造する自由な存在である。中世の神学者たちは神の「絶対的自由」に言及し、神の臨在を感じた人びとは教会の諸々の束縛からの彼らの自由を宣言する傾向を示した。

人間の自由は神の自由の反映であり、それは契約的愛のヴィジョンに根ざしているという宗教的観念を回復することは、決して、厳格なヒューマニストのために自由の理想を凝固させてしまふものではない。しかしながら、たとえ単なる神話とみなされるとしても、これは、多くのひとがそれによって生き、また標準的水準での愛における自由の意味に関する注意深い省察を促すものである。信仰者たちにとって、神が人間の自由を望んでおられる

ことを知ることは、もちろん途方もない心理的重要性をもつ。われわれは生まれつきだれもが自由を望んでいるわけではない。したがってそれは、愛の精神において自由に生きる力をわれわれに与える——われわれがどれほど強くこれと反対の方向に向かう傾向をもつとしても——神の目的のゆえに、われわれは自由であるという思想であり、信仰である。

自由と贖いの歴史

人間の自由という思想がなければ、墮罪から、贖いのための努力へとユダヤキリスト教の図式全体は、事実上、ばかげたものになる。神にかたどって作られた人間と同様に、神は、受容的であると共に外向的な愛をもつ。神が愛を必要とすることは、人間が、愛されることに自由に応答しようとするのを神が望むという神の願いの基盤である。結局、愛の完成は、一方だけだけの現象以上のものである。それは、愛し、愛されるという状態である。

愛されることを切望する神は、愛される者を支配することができない。したがって贖いの歴史の神は暴君ではない。ミカエル・ウォルツァーは、出エジプトの物語が西欧の政治に与えた衝撃——たしかに大きな衝撃——を吟味し、こう述べている。

結局、非常に異様にみえるが、出エジプトは人びとの隷属的服従の対象を端的にファラオから神へと移行させた。しかし神礼拝は、エジプトのファラオの奴隸制と根本的に異なっている（たとえ両者は同じヘブル語で表示されているとしても）。その違いは次とおりである。すなわち、奴隸制は強制によって始められ、維持されるのに対し、礼拝は契約によって始められ、維持されるのである（1985, 73-74）。

愛の本性を前提とするかぎり、どうしてこれとちがうことがありえようか。

贖いの歴史全体を通して、神は諸々の束縛というよりもむしろ自発的契約を提供することにより、人間の自由を尊重する。自由勝手でわがままなイスラエル人たちはしばらくの間バビロンへ国外追放されたが、彼らが再び信仰に目覚めると、神は彼らを奴隸状態から解放しようとした。荒れ野のときから預言者たちの時代に至るまで、この民の試練と苦難はすべて、人間の自由に対する神の尊重と、人間の自由という名における自己限定の文脈の中で起こった。さもなければ、贖いは不確かなものである。なぜならそれは、人間の人格性の自由な中心を無視して進むことはできないからである。この歴史全体を通して、選ばれた民は、神に逆らって真の独立を主張している。神は、愛の絆を創造する努力の

なかで自由に訴えることができるだけである。神は自由を大いに愛するがゆえに、罪さえ赦される。神から遠く離れてしまった被造物は、自主的にその分離を克服しなければならぬ。

キリスト教はもちろん旧約聖書を自らのものとして受け入れ、それに、ユダヤ的知恵と首尾一貫した贖いの神話を付加している。ウィリアム・テンブルはそのギフォード講演でこう述べた。

人間自身を神との正しい関係にもたらすというひとつの希望は、神は、まったく自己犠牲というひとつの行為、あるいは諸々の行為のなかで自らの愛を宣言しなければならぬということであり、そのようにして神は、神が創造した有限な自己の、自由に提供する愛を勝ち取るのである (1960, 400)。

十字架刑に行き着くまっただき自己犠牲が、正しい関係に対する唯一の希望であったのかどうか、それには議論の余地があるが、たしかにイエスは大審問官の道よりも奉仕と自由を選んだ。

おそらくイエスは、愛よりも権力に訴えることができた。彼は自由から逃れようとする人間の性向——極めて基本的な性向——に訴えることができた。しかし新約聖書学者マルティン・ヘンゲルが記したように、イエスの使信の本質は「権力を遂行する外的手段を基本的に放棄していること」(1977, 19)にある。人

格主義神学者であるニコラス・ベルジャーエフはこの放棄という主題についてこう述べた。「十字架上に釘づけされた真理は、誰をも強制せず、誰をも抑圧しない。それは自由に受けとめられ、告白されなければならない。その訴えは自由な精神に向かつてなされている」(1923] 1957, 197)。彼はこう付け加えている。「神の子は、人間の自由が確立され、強調されるために、この世の王子たちによって十字架にかけられなければならないかった」(1923] 1957, 198) ㍶。

多くの注意深い宗教思想家たちにとって、十字架は神の愛の象徴であると共に、人間の自由に対する神の尊重の象徴である。このようなものとして十字架は、回復と贖いの歴史全体を通して神の自己限定の適切な象徴であった。

「あなたの隣人を愛しなさい」——自由と黄金律

人間と神の間の愛のように、隣人愛は自由と協力関係にある。神と人間の間の愛は、自分と他者一般の間の対人的諸関係のための基準として役立つ。イエスは、「わたしがあなた方を愛したように」(ヨハネ一五・九)互いに愛し合いなさいと言った。マーガレット・ファアレイが指摘しているように、神と人間の間の愛は「相互性の」普遍的「型」(1986, 128)である。あたかも、意味深

人間的諸関係にとって必要な自由が、神と人間の関係に押しつけられているかのごとく、もしも垂直と水平の間のこの平衡関係があまりにも擬人論的であると思われるならば、わたしは読者に、わたしがここで歴史の型について語ってきたことを参照するように指示することができるだけである。そして愛と自由の相互関係に関しては、神との愛とあなたの隣人との愛との間に本質的区別はないと言うことができる。

もっとも重要な神学者たちは、感動的な言葉を用いて隣人愛の自由を明確に言い表してきた。例えば、デイトリッヒ・ボンヘッフアーはこう書いている。「わたしは、他者をわたしの次のようなあらゆる試みから解放しなければならない。それは、彼をわたしの愛によって統制し、強制し、そして支配しようとする試みである」〔1938〕〔1954, 36〕。他の例を無限に上げることができるだろうが、ポール・ティリッヒの言葉を引用するだけで十分であろう。

愛は、愛される者の自由を破壊せず、愛される者の個人的かつ社会的実存の諸構造を侵害しない。愛は、愛する者の自由を放棄せず、それは彼の個人的かつ社会的実存の諸構造を侵害しない (1951, 1: 282)。

アガペーとは何か (4) — (7)

人間の自由は隣人愛のうちに含まれている。それは愛の内容の一部である。他者の自由を侵害することは、愛に對し罪を犯すことである——ただし、隣人は、「害を加えてはならない」という原則のような、ミニマリスト（最小限主義者）の道德の基本原則を侵害しないという条件の下で。

自由は隣人愛の内容の一樣相であること、つまり自由は、たとえ隣人が自由を望んでいないとしても、愛が隣人のためになさねばならぬことの一樣相であることは、ジーン・アウトカによってなされたアガペーに関する詳細な説明において明白である。すなわち「外部からの諸々の強制と賦課 (impositions) を避け、人格的自由を強める諸条件は、それ自体、愛が要求しているものである」 (1972, 267)。そしてアウトカは、この自由が神の諸々の手段と関係づけられることに言及しているが、それは適切である。なぜなら「神が人間のためにその恵みにおいて何をなさそうとも、神は、彼らから彼ら自身のイニシアティブと行為を取りあげないからである」 (1972, 265)。アウトカのような重鎮がこの主題に光を当てていることは、注目に値する。

隣人愛は、人生を共に誠実かつ自由に生きることを可能にするものであり、あらゆる強制された共同作業に反対する。このことが現実となっているかぎりにおいて、悪意のあるひとを除いて、強制は存在しない。ある意味において、自由は断固とした説得の

四三

問題でもありうる。たとえ自由が、それに従うことが難しい理想であるとしても、愛することは、自由に生きるように他者を励ますことである。自由を拒否する人びとは、そこへ入るように強要されず、多くの人びとはもつと安易な人生のためにそれを拒否してきた。可能なかぎり、隣人愛は、もつとも抵抗の少ない道が最善の道ではないことを他者に確信させようとしなければならぬ。しかしながら、だれも自由であるように強制されることはない——たとえ、すべてのひとは彼らの本来の願いというレベルにおいて自由を求めているという単純な仮説が、不幸にもこのことを許すとしても。

おそらく隣人愛は、簡単なことではないが、「スピリチュアルな共和国」を創造することができる。友愛における強制は必ず立腹を惹き起こすということは、たとえそうだったと考えたいとしても、真実ではない。人間の本性からして強制は、必然的に社会的繋がりを解消させる恐れのある諸々の軋轢を招く、と主張することはすばらしいことかもしれない。事実、あまりに多くの人が不自由な中でもあまりに幸せと感じてきたために、これが一般的に真実であるとは考えられなくなっている。しかしながら自由には到達しない交わりはすべてそのなかに失敗の種を抱え込むことであり、われわれはユダヤ・キリスト教の諸前提からこう考えたいのである。

あらゆる形式の奴隷化という永続的危機のようなものを指摘するのは、人間本性ではなく、むしろユダヤ・キリスト教の理解するような愛の高次の理想である。アフリカ系アメリカ人の古い霊歌はこう歌っている。「おお、われらすべてを奴隷の境遇から逃れさせてください、わが民を行かせてください、われらすべてをキリストにおいて自由にしてください、わが民を行かせてください」と。

結論——諸々の理想化と諸々の現実

人間の自由の理想は、ユダヤ・キリスト教の聖書物語において賞賛されてきた。それが鼓舞する言葉と詩歌を用いて判断するならば、自由は西欧の宗教的遺産のもつとも深い願いのひとつである——たとえその遺産がそれ自身に目覚めるのにどれほど多くの時を要したとしても。聖書の神話は愛と自由の相関関係に深い表現を与えてきた。そして非強制の理想に対するそれらの貢献は計りしれないものである。自由は、それがユダヤ・キリスト教の基盤に基づいて樹立してきた推進力によってのみ維持されてきたのかどうか、それは明らかでない。しかしながら自由の幾分より意識的な評価、つまり愛の意味に根ざした信仰的献身としてのその評価は必要であろう。

もしそうだとすれば、結論として、自由は神の賜物であるが、悪事を働く者にはときおり物理的あるいは心理的力が加えられなければならないなかった、と言わなければならない。強制は、ユダヤ・キリスト教的諸価値とまったく両立しえないわけではない。なぜならこの宗教的世界観は罪を真剣に考えているからである。

さらに、子供の身身的あるいは心理的健康に対する配慮から、親が子供を抑制する義務があることを疑う者はいないであろう。アウグステイヌスは、そのひとの内的道徳的理想主義を墮落させずに、無実のものを守ることは愛に基づく義務であると主張したが、これは正しい。ポール・ラムゼイが論じたように、正義の戦争の思想は隣人愛と一致する——同じ愛は、力ができるかぎり制約されるべきであるということと必然的に伴うにもかかわらず ([1968] 1983, 151)。

しかし自由が侵害されるとき、どれほど正しいとしても、これはある程度の良心の呵責をもって行われなければならない。ライオンホルド・ニーバーはこの緊張関係についてこう述べることができた。

社会的闘争は、権利の主張においてのみならず強制の不可避的使用においても、愛の純粹倫理の侵害を含む。ここでもう一度、すでに明白なことを述べる必要はないが、通常、大学の道徳家た

ちはこの明白なことに言及しないのである。いかなる社会も、強制の使用なしに存続することはできない——知的な社会はいずれも、強制を最小限に減らそうと試み、その諸制度に安定性をもたすために、相互の同意という要因に依拠しようとするにもかかわらず ([1957] 1976, 35)。

現実世界における強制の場を認めつつ、ニーバーはまた「愛は自由の唯一の最終構造である」という弁証法的性格を理解していた ([1957] 1976, 50)。

この議論においてわたしが述べようと望んだことは、いくつかの命題に還元することができる。第一に、英国と米国の古典的自由主義の主張にもかかわらず、人間は自然的傾向により必然的に自由を愛するわけではない。第二に、自由主義の諸々の主張はユダヤ・キリスト教神学のある観点に根ざしている——今や、それらの宗教的覆いは取り除かれていにもかかわらず。そして最後に、人間の自由はそれ自体が目的ではなく、友愛のための条件である。わたしの信ずる自由は、もしそう呼びたければ、ユダヤ・キリスト教的自由つまり契約の自由である。それは、とりわけ契約に対する忠誠と愛をもたらす。この自由は自己本位でも、どの国にもみられる貪欲つまり過度のナシヨナリズムの類いでもない。わたしの主張は、単純で、一般的で、慎重なものである。す

なわち人類の歴史には自由の起源に関して、何か宗教的なもの、また何か神秘的で言語に絶したもののさへ存在するのである。

しかしながらもう一度、次ことを強調しておきたい。すなわち愛によって約束された自由は、決して社会の契約主義的かつ原子論的モデルと同一視することはできない。ユダヤ・キリスト教によると、個人の自由はそれ自体が目的ではない。むしろそれは、意味のある共同体の実現に向かうためのひとつの手段である。本質的に他者から独立した存在としての自己という啓蒙主義の見解は、自由というものがほとんど知られていなかった有機的社会的文脈から人間を解放するためには必要であり、それは意味のあることであった。しかし他方、現代の自由の孤独と自己の關係的ヴィジョンの喪失は、極めて両義的なものになっている。さらに、自由主義の自由とユダヤ・キリスト教の自由を同一視することは誤りである。なぜなら自由主義は、この宗教的伝統にとつて非常に中心的な愛という共同体を創造する力の感覚をもっていないからである。ユダヤ・キリスト教的宗教の文化的産物であると共にその歪曲であるのが、愛から分離されたあの自由である。しかしながら、もしも強制と強要が、無垢な者を保護するために注意深く正当化されないならば、それらは愛の否定であり、それゆえ自由主義の自由の価値は低くみられるべきではない。自由の使徒たちによって作られた社会組織は愛の精神によって持続し、また変革

されうる。他方、強制と憎しみの使徒たちによって作られた社会組織は、その最高の高みにおいて自由となるあの愛をますます絶対的に排除するようになる。

あとがき——愛の意味

アガペーは心の愛情 (affection) である、つまり自分自身の真の実現のためと同様に、神と他者のために存在しようとする信仰的な意志に帰着する人間のもっとも深い内側からの調整である。それは宗教的交わりにおいて交換という諸々のたしかな行為によって維持され、強化される。しかし愛はせいぜい、神と自己と他者の間の相互に与えたり受けたりするサークルを形成するにすぎない。このサークルの諸々の境界は、救済史における新しい世代にとつて、アガペーがうまく伝わるために必要なものである。しかしこれらの境界は、愛の魅力にとらわれた人びとにとつて永遠に開かれたままである。このサークルの中にいる人びとは、互に育み合いつつ、覚醒と再生の過程を経た全人類の回復により、国外追放から解放される苦しむ父なる神への忠誠のゆえに、その境界を積極的に拡張しようとする。しかしながらアガペーにとつて、それをその共同体的基盤から分離する未熟で表面的な普遍主義、これ以上に有害なものはない。

アガペーは、それが現代の道徳哲学と対話するように強制されると、当惑してしまう。アガペーの社会的特殊性と聖書物語のイメージは、カント主義や功利主義ととても比べることができない。アガペーがこれらの啓蒙主義以後の術語で議論されるかぎり、それはその特異性とその文脈を奪われてしまう。抽象的哲学的術語が、見知らぬ人びとの諸関係を扱う道徳的経験の領域にその場をもつのに対し、アガペーは神と自由に応答する人間の間の友情(friendship)を取り扱わなければならない。

アガペーは隣人に、威厳のある身体的存在を維持する種々の財を提供しようとする。しかし第一に、アガペーは、神中心の新しい心をもつ新しい存在に変わるように、いや変えられるように隣人を招く。それは、人間の苦しみは諸々の愛情の回復によってのみ完全に終結するからである。「心の清いものは幸いである。彼らは神を見るであろう」という祝福の言葉は、取り戻す価値がある。なぜならそれは、真の自己実現は神と人との再結合によってのみ到達されることを現代人に思い起こさせるからである。隣人における変化は、単に人間の幸せのためにだけでなく、追放のなかで、神の子たちとの一体性の喜びにあこがれる父なる母なる神のために、必要とされる。

アガペーはときおり、人間の自由を攻撃する人びとによって汚されてきた。人間は自由な存在として創造されており、神は、愛

の絆を創造するしばしば孤独な努力のなかでただ人間の自由を訴えかける。「神は、罪さえ許すほどに自由を愛された」という古い格言は、真理を含んでいる。それが生みだしてきた言葉や詩歌から判断すると、自由は、西欧の宗教的遺産のもっとも深い熱望のひとつである。自由のない愛は単純にその言葉に値しない。なぜなら自由がなければ、いかなる心とも心の奥底にある自己を完全に表現しようとせず、この感情的自己表示を強制する諸々の試みは、必然的に憤りを生みだすからである。アガペーの正反対は、ひとつのものというよりも二つのもの、つまり憎しみと奴隷状態である。

しかしながら最終的に、神、自己、そして友人の間の真の交わりの道徳的卓越性に近づき始めることができるのは、詩的天才だけである。諸々の神秘的体験と同様に、アガペーの至福と平安は言葉の到達範囲を越えている。これが、聖パウロから聖テレサに至るまで、偉大な霊感者たちが偉大な詩人であった理由である。彼らはしばしばわれわれに、愛が何であるのかではなく、愛が何でないのかを語ってくれる。彼らの文学的手段は隠喩であり、類比であり、直喩である。

〔訳者注・原著は Stephen G. Post. 1990. A Theory of Agape — On the Meaning of Christian Love, Lewisburg Bucknell Univer-

sity Press じつ。

翻訳『アガペーとは何か (1) (3)』は、東北学院大学『キリスト教文化研究所紀要』第27号 (2009) 第29号 (2011) に掲載されています。』

執筆者紹介（執筆順）

佐藤 司郎（本学文学部教授）

原 口 尚 彰（本学文学部教授）

マーチー・デイビッド（本学文学部教授）

佐々木 勝彦（本学文学部教授）

第1号

| | |
|----------------------------------------------------|--------|
| 創刊の辞 | 小林淳男 |
| 「シケムからベテルへの巡礼」再考 | 浅見定雄 |
| カール・バルトにおける神学的思惟の特質 | 大崎節郎 |
| 成人した世界と宣教の問題 —ボンヘッフアーの問題提起を中心として— | 森野善右衛門 |
| 書評: Fritz Schmidt-Clausing, <i>Zwingli</i> , 1965. | 倉松功 |
| ツヴィングリ研究読書 | 出村彰 |

第2号

| | |
|-----------------------------------------------|--------------------|
| ルターにおける救済史 (Geschichte des Heils Gottes) 観の構造 | 倉松功 |
| 自然科学と自然の神学 —一つの対話の試み— | 森野善右衛門 |
| Christianity in Crisis —American Style— | William Mensendiek |

第3号

| | |
|----------------------------------------------------------------|--------------------|
| 神学における“Pro me”の問題 | 大崎節郎 |
| マルクスにおける宗教の問題 (その1) —予備的・資料的考察— | 川端純四郎 |
| Around the Forbidden Country | William Mensendiek |
| 書評: Eric W. Gritsch, <i>Reformer without a Church</i> , 1967 他 | 出村彰 |

第4号

| | |
|----------------------------------------------------|--------|
| ヨハネ福音書における「人の子」(I) | 土戸清 |
| 教義学形成に対してもつ信仰告白及び聖書学の意義と限界 (I) | 大崎節郎 |
| キリスト教に挑戦する第三世界 —植民地主義とキリスト教の宣教, その価値尺度の問題をめぐって— | 森野善右衛門 |

第5号 (キリスト教学科創立10周年記念)

| | |
|----------------------------------------------------|--------|
| 神の人 —エリシャ伝承群と社会層・予備的考察— | 浅見定雄 |
| ヨハネ福音書九章の構成 | 土戸清 |
| ルターにおける <i>communicatio idiomatum</i> (属性の共有) について | 倉松功 |
| カール・バルトの『ロマ書』における神の神性 | 大崎節郎 |
| 今日の修道を考える —テゼー共同体の試みを通して— | 森野善右衛門 |

第6号

| | |
|----------------------------------------------------------------------------|-------|
| カール・バルトの『ロマ書』における宗教の問題 | 大崎節郎 |
| W. Pannenberg におけるキリスト教倫理の構造 —「法の神学」との関連で— | 佐々木勝彦 |
| アムプロシウスの <i>De officiis ministrorum</i> の思想とその位置 —virtus の概念を中心として— (I) | 茂泉昭男 |

第 7 号

- ヨハネ福音書の研究方法と翻訳の問題……………土 戸 清
ツヴィングリとカルヴァン
—「シュライトハイム信仰告白」批判を手がかりとして— ……………出 村 彰
カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (I) ……………大 崎 節 郎
アムプロシウスの *De officiis ministrorum* の思想とその位置
—virtus の概念を中心として— (II) ……………茂 泉 昭 男

第 8 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (II) ……………大 崎 節 郎
W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造 ……………佐々木 勝彦
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (I) ……茂 泉 昭 男

第 9 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (III) ……………大 崎 節 郎
近代神学における「宗教と人間性」の問題
—W. Herrmann と P. Natorp の場合— ……………佐々木 勝彦
礼拝における奏楽の位置……………川 端 純四郎
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (II) ……茂 泉 昭 男

第 10 号

- キリスト教倫理学における「主体性と客観性」の相剋
—W. Herrmann と E. Troeltsch— ……………佐々木 勝彦
礼拝診断 —10 の指標— ……………森 野 善右衛門
Sexuality, Christianity and the Churches ……………William Mensendiek
アウグスティヌスの『神の国』の多様性と統一性……………茂 泉 昭 男

第 11 号

- 聖礼典 —宣教論からの一考察—……………森 野 善右衛門
ツヴィングリとフープマイアー
—洗礼のヨハネの救済史的意味をめぐって—……………出 村 彰
東北伝道の歴史的反省のため……………小笠原 政 敏
エリヤの後継者エリシャ —列王紀下第二章への 10 の覚え書き— ……浅 見 定 雄
ミュンツァーとルター……………倉 松 功

第 12 号

- 宗教史の神学 —W・パネンベルクにおける神学概念—……………佐々木 勝彦
研究ノート：カール・バルトにおけるツヴィングリ ……………出 村 彰
Research Note : The New Testament Substructure of Christian Worship ……Richard B. Norton
The Responsibility of the Church for Education : Theological Deliberation ……Lee J. Gable

第 13 号

- 牧会者の現実と課題……………森 野 善右衛門
「非神話化」の問題 ……………川 端 純四郎

トマス・アクィナスの教育論 —二つの De Magistro を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 14 号

復活の神学 —W・パネンベルクのキリスト論— …… 佐々木 勝 彦
出事来としての理解をめざして
—H.-G. ガダマーにいたる解釈学的思惟— …… 雨 貝 行 磨
アウグスティヌスにおける人間論的概念 —心身論を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 15 号 (キリスト教学科創立 20 周年記念)

バルトとボンヘッフアー (I) …… 大 崎 節 郎
象徴の神学 (I) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦
聖霊と教会 …… 森 野 善右衛門
ドイツ大学における神学と哲学 …… 雨 貝 行 磨
『セラピオンへの手紙』におけるアタナシウスの聖霊論 …… 関 川 泰 寛
Education and Religion from the Standpoint of Christian Schools in Japan …… William Mensendiek
Predigt über Galaterbrief 5, 13-15 …… 倉 松 功
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(I) …… 出 村 彰
アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (I) …… 茂 泉 昭 男

第 16 号

現代の教会と神学に対するバルメン宣言の意義
—バルメン宣言 50 周年に寄せて— …… 倉 松 功
信徒の神学 …… 佐々木 勝 彦
万人祭司と教職制 —牧師は、今日何をなすべきか— …… 森 野 善右衛門
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(II) …… 出 村 彰

第 17 号 (東北学院創立 100 周年記念)

「私のあとから来るかた」 …… 西間木 一 衛
ヨハネ福音書 12: 12-19 における文書史料と構成 …… 土 戸 清
アタナシウスの *Contra Gentes* と *De Incarnatione* におけるキリスト論の特色
…… 関 川 泰 寛
ルターの問題 …… 倉 松 功
S. カステリオと J. プレンツ —宗教寛容論の射程をめぐって—
…… 出 村 彰
ハイデルベルク教理問答と教義学方法論 …… 大 崎 節 郎
神学における実践の問題 —Helmut Gollwitzer の神学概念— …… 佐々木 勝 彦
ブルトマンにおける「諸宗教」の問題 …… 川 端 純四郎
E. フックスにおける言語の出来事とイエス …… 雨 貝 行 磨
説教診断 —説教評価の基準あれこれ— …… 森 野 善右衛門
Protestant Missionary Perceptions of Meiji Japan …… William Mensendiek

第 18 号

アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (II) …… 茂 泉 昭 男
象徴の神学 (II) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦

第 19 号

- ローマ人への手紙 8 章 18 節—27 節の釈義的問題…………… 西間木 一 衛
仙台神学校の起源…………… 出 村 彰
教義学の方法…………… 大 崎 節 郎
キリスト教大学における「キリスト教的なるもの」の検討…………… 雨 貝 行 磨

第 20 号

- エイレナイオスのユーカリスト論…………… 住 谷 真
アタナシウスにおけるキリストの人間の魂（その 1）…………… 関 川 泰 寛
東北学院神学部と東北伝道諸問題…………… 出 村 彰
カール・バルトにおける予定論の刷新（I）
——福音の総和としての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎
Buddhist-Christian Encounter: Reflections on the 3RD World Conference of
Buddism and Christianity…………… William Mensendiek

第 21 号

- カール・バルトにおける予定論の刷新（II）
——神の業の初めとしての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎
交わり診断：ボンヘッファー『共に生きる生活』を手引きとして…………… 森 野 善右衛門
The 1948 J3 Experience in Retrospect: A Case Study in Foreign Mission
Encounter…………… William Mensendiek

第 22 号

- アリウス主義の思想的系譜（その 1）…………… 関 川 泰 寛
行動の学としての実践神学…………… 森 野 善右衛門
Partnership in Mission: A Japan Case-Study…………… William Mensendiek

第 23 号

- COME HOLY SPIRIT, RENEW YOUR WHOLE CREATION
Reflections on the Seventh Assembly of the World Council of Churches Can-
berra, Australia — February 7~20, 1991…………… William Mensendiek
栗林輝夫著『荊冠の神学』を読む（新教出版社，1991 年）…………… 森 野 善右衛門
アウグスティヌス『告白録』の深層 ——挫折と再生の底——…………… 茂 泉 昭 男

第 24 号

- ミッション・スクール成立の教育史的前提…………… 雨 貝 行 磨
PRAYER — FORUM FOR DIVINE-HUMAN ENCOUNTER
A Study in Jonathan Edwards…………… David N. Murchie

第 25 号

- ユダの裏切りの予告伝承の諸問題：
——ヨハネ福音書 13 章 21~30 節における伝承と編集——…………… 土 戸 清
CRISTIAN MISSION IN THE 21ST CENTURY IN ASIA…………… Akira Demura

Changing Perceptions of Homosexuality in Christianity and the Churches …… William Mensendiek
教会の告白と倫理 ——教団生活綱領の再検討を通して…… 森野 善右衛門

第 26 号

新しい言葉： ——D・ボンヘッファーの見た説教の幻—— …… 森野 善右衛門
CREATIVITY AND SPONTANEITY IN CHRISTIAN MUSIC
A Study in Nineteenth-Century American Revivalism …… David N. Murchie

第 27 号 (キリスト教学科創立 30 周年記念)

神学と教育 …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I) …… 佐々木 勝 彦
一世紀のユダヤ教とキリスト教
——ヨハネ福音書におけるアンティ・セミティズムの問題…… 土 戸 清
二つのロマ書注解 ——カルヴァンとエコランパーディウス—— …… 出 村 彰
CHRISTIANS AS MINORITY-JAPAN: A CASE STUDY …… W. Mensendiek
HUMAN VIOLENCE ——A Theological Perspective —— …… D.N. Murchie
研究ノート：日本語としての新共同訳聖書 ——旧約の場合—— …… 浅見 定雄
講演：もはや戦いのことを学ばない ——戦後の初心に帰って …… 森野 善右衛門

第 28 号

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦
“CALVIN VERSUS CASTELLIO ON THE PROBLEM OF RELIGIOUS TOL-
ERATION” …… 出 村 彰
The Role of Reason in Understanding Theological Truth …… D.N. Murchie

第 29 号

J. モルトマンにおける終末論の構造 (1) …… 佐々木 勝 彦
The Peace Witness of American Mennonites During the Second World War: A
Study in the Practical Implementation of the Doctrine of Nonresistance …… D.N. Murchie

第 30 号

ニーバーのキリスト教社会倫理の神学的特徴 …… 西 谷 幸 介
カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (I) …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦
WORDS and IMAGES: A Contemporary Dilemma …… David N. Murchie
研究ノート：押川学院長報告書に見る初期東北学院 …… 出 村 彰

第 31 号

カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (II) …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (III) …… 佐々木 勝 彦
Just War in the Thought of Francisco de Vitoria (1486-1546) …… David N. Murchie
神の民の選び ——カール・バルトにおける予定論と教会論…… 佐藤 司 郎
デボラ物語における戦争 …… 佐々木 哲 夫
脳死移植の肯定的理解のために ——キリスト教の一立場から…… 西 谷 幸 介

第 32 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (II) 佐々木 勝彦
CHARLES G. FINNEY'S DOCTRINE OF SANCTIFICATION David N. Murchie
世のための教会 ——カール・バルトにおける教会の目的論..... 佐藤 司郎
士師時代の年代決定..... 佐々木 哲夫
生命倫理を考える ——一試論..... 西谷 幸介

第 33 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (III) 佐々木 勝彦
The Theological Ethics of Helmut Thielicke David N. Murchie
政治的共同責任の神学 ——カール・バルトにおける教会と国家..... 佐藤 司郎
死海写本『安息日の犠牲の歌』とヘブル書 1-2 章..... 原口 尚彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (2)..... 佐々木 哲夫
Nipponism ——A Deep Religious Dimension of the Japanese 西谷 幸介

第 34 号

- キリスト支配的兄弟団 ——カール・バルトにおける教会の秩序の問題..... 佐藤 司郎
J. モルトマンにおける神論の構造 (I) 佐々木 勝彦
米国の牧師また神学者であるジョナサン・エドワーズ ——伝記的序説..... David N. Murchie

21 世紀の教会の歌をめざして——『讚美歌 21』の神学的・文学的検討 原口 尚彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (4)..... 佐々木 哲夫
最近のカルヴァン研究について
——ジュネーヴ大学・宗教改革研究所報告..... 野村 信
“Henotheism” Reconsidered 西谷 幸介

第 35 号

- (2002 年度キリスト教学科始業礼拝説教)
発見された人間 (ルカ 19・1~10) 佐藤 司郎
レトリックとしての歴史: 修辞学批評の視点から見た使徒言行録 原口 尚彰
「バルトとデモクラシー」を巡る覚え書 佐藤 司郎
ウィリアム・ウィルバーフォースの生涯と業績
——キリスト教社会改革者・奴隷廃止主義者——..... デビット・マーチー
国際カルヴァン学会..... 出村 彰
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説におけるレトリック, 倫
理と道徳的説得に関するハイデルベルク会議 / 2002 年度国際新約学会
ダーラム大会報告..... 原口 尚彰
書評: *Thomas F. Torrance: An Intellectual Biography* Author-Alister E.
McGrath Publisher-T & T Clark, Edinburgh, 1999..... デビット・マーチー
翻訳: W・パネンベルク『人間と歴史』..... 佐々木 勝彦
宗教間対話の意義について..... 西谷 幸介

第 36 号

- イエス・キリストはユダヤ人である..... E・ブッシュ

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| 使徒言行録におけるペトロの弁明演説 | 原 口 尚 彰 |
| 「われは教会を信ず」 | |
| ——カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題—— | 佐 藤 司 郎 |
| American Empire: An Ethical Critique of George W. Bush's <i>The National Security Strategy of the United States (NSSUS)</i> | D・マ ー チ ー |
| J・モルトマンにおける神論の構造 (II) | 佐々木 勝彦 |
| Report on the Annual Meetings of the American Society of Church History and the American Historical Association | D・マ ー チ ー |
| 書評: 辻学『ヤコブの手紙』新教出版社, 2002年 | 原 口 尚 彰 |
| 2002年度キリスト教学科教員業績 | |
| 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (I)』 | 佐々木 勝彦 |
| 宗教観対話の意義について (承前) | 西 谷 幸 介 |

第 37 号

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|
| 良い羊飼い ——ヨハネによる福音書 10 章 11~16 節—— | 佐 藤 司 郎 |
| 韓国キリスト教の歴史と課題: '危機' と '変革の機会' | 徐 正 敏 |
| ツヴィングリのマタイ福音書説教 ——試訳と考察—— | 出 村 彰 |
| ステファノ演説 (使 7: 2-53) の修辞学的分析 | 原 口 尚 彰 |
| カール・バルトと第 2 パチカン公会議 | |
| ——とくに教会理解の問題を中心に—— | 佐 藤 司 郎 |
| 書評: Religious Pluralism in the United States: A Review of Kenneth D. Wald, <i>Religion and Politics in the United States</i> , Fourth Edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. | |
| William R. Hutchison, <i>Religious Pluralism in America ——The Contentious History of a Founding Ideal.</i> New Haven: Yale University Press, 2003. | |
| John F. Wilson, <i>Religion and the American Nation ——Historiography and History.</i> Athens: The University of Georgia Press, 2003. | ディビッド・N・マーチー |
| 2003 SBL International Meeting in Cambridge/ | |
| 2003 年度国際新約学会報告 | 原 口 尚 彰 |
| 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (2)』 | 佐々木 勝彦 |
| ニーバーにおける「世界共同体」の神学 | 西 谷 幸 介 |

第 38 号

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------|
| D・ボンヘッファーの黙想論 ——「説教黙想」との関連において—— | 佐 藤 司 郎 |
| J・モルトマンにおける神論の構造 (III) | 佐々木 勝彦 |
| ピシディア・アンティオキアにおける会堂説教 (使 13: 16-41) の修辞学的分析 | 原 口 尚 彰 |
| 「宗教改革時代の説教」シリーズ (1) | |
| ——マルティーン・ブツァー「和解説教」—— | 出 村 彰 |
| America's Continuing Search for Enemies: A Review of <i>Hellfire Nation—The Politics of Sin in American History</i> , by James A. Morone (Yale University Press, New Haven, 2003) | David. N. Murchie |
| 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (3)」 | 佐々木 勝彦 |

翻訳：W・パネンベルク「多元主義社会の文脈における法をめぐるキリスト教的諸確信」……………西谷幸介
2003年度（2003.4.1より2004.3.31迄）教員業績

第 39 号

キリスト教学科 40 年史刊行の辞……………佐藤 司 郎
キリスト教学科 40 年史……………出村 彰

第 40 号

キリスト教学科 40 周年論文集刊行によせて……………星宮 望
マタイ福音書における相互テキスト……………ウルリッヒ・ルツ
ルターにおけるキリストの王的統治・国 (regnum Christi) の射程について
—ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国 (regnum
Christi) と信仰義認、教会論、公会議との関連—……………倉松 功
神の苦難にあずかる —ボンヘッファーにおける十字架の神学—……………森野 善右衛門
マルティン・ブーバーの <イスラエル> 理解……………北 博
Epigraphic Evidence on Josiah's Payment of Votive Pledge……………Kim, Young-Jin
パウロのミレトス演説の修辞学的分析 (使 20: 18-35)……………原口 尚 彰
カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……………佐藤 司 郎
基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……………佐々木 勝彦
これからの日本における福音宣教像を考える……………松田 和 憲
後退するアメリカの政治的な議論 —Middle East Illusions (Noam Chomsky
著者), Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the
Middle East (Fred Halliday 著者), and Power, Politics, and Culture—Inter-
views with Edward W. Said (Gauri Viswanathan 編集者) についての書評と
議論……………マーチー・デイビッド
ニューバー神学研究の重要視点 —歴史的現実主義……………西谷 幸 介
2004 年度キリスト教学科教員業績
「宗教改革時代の説教」シリーズ (2)
—ジャン・カルヴァン「降誕節説教」……………出村 彰

第 41 号

エゼキエル書 37 章における回復思想……………北 博
Wisdom's Silence as the Ultimate Critique: An Exegetical and Ethical Evalua-
tion of Amos 5: 13……………David N. Murchie
コリント教会の主の晩餐……………徐 重 錫
第一コリント書における神の問題……………原口 尚 彰
翻訳：W・パネンベルク「人間学 (4)」……………佐々木 勝彦
「公共神学」について —歴史的な文脈・基本的要件・教理的考察……………西谷 幸 介
「宗教改革時代の説教」シリーズ (3)
—ジョン・ノックス「イザヤ書説教」……………出村 彰

第 42 号

感謝の詞……………佐々木 勝彦

出村教授略歴・主要業績

祭司支配と終末論

- <回復> 概念をめぐる捕囚後のユダヤ共同体の葛藤…………… 北 博
- 死海写本 4Q185 と 4Q525 における幸いの宣言 …………… 原 口 尚 彰
- <記紀> の日本学的意義について…………… 西 谷 幸 介
- Religion's "Dark Side" —A Book Review Essay (Part 1) …………… David N. Murchie
- 2005 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (5)」…………… 佐々木 勝 彦
- 宗教改革を神学する熊野義孝先生…………… 出 村 彰

第 43 号

- 死海写本における天使論と唯一神論の危機…………… 原 口 尚 彰
- オリゲネスの聖書解釈における古代アレクサンドリアの文献学的伝統の影響
- 『マタイ福音書注解』17 卷 29-30 を中心に…………… 出 村 みや子
- スイス改革派教会の制度的展開 (2)
- 近代における国教会制度の修正——…………… 村 上 み か
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 2) …………… David N. Murchie
- 神の言はつなげていない ——バルメン宣言第六項の意味と射程——…………… 佐 藤 司 郎
- Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA)
- and the American Society of Church History (ASCH) (January 5-8, 2006,
- Philadelphia, Pennsylvania) …………… David N. Murchie
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 1)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー『復活と歴史的理性』
- (第 1 章)…………… 西 谷 幸 介
- 「宗教改革期の説教シリーズ」(4) —ツヴィングリ説教選…………… 出 村 彰

第 44 号

- 初期キリスト教世界における説教者と聴衆…………… ポーリーン・アレン (訳: 出村みや子)
- 預言宗教としての古代イスラエル
- 初期イスラームとの類比的方法の試み——…………… 北 博
- スイス改革派教会の制度的展開 (3)
- 教会論をめぐるバルトとの対立——…………… 村 上 み か
- 二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解
- 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ——…………… 佐 藤 司 郎
- Reflections on H. Richard Niebuhr's Theoretical Model concerning the Relationship between Christianity and Culture: its Applicability to the Japanese Context …………… Takaaki Haraguchi
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 3) …………… David N. Murchie
- 2006 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 2)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー
- 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』(第 2 章)…………… 西 谷 幸 介

第 45 号

不正な富（ルカによる福音書 16 章 9 節）についてのアウグスティヌスの説教

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

-ジェフリー・ダン（訳：出村みや子）
アレクサンドリアのフィロンの幸福理解..... 原 口 尚 彰
宗教改革期における二元論の展開（1）——トーマス・ミュンツァー——..... 村 上 み か
Religion's *Dark Side* — A Book Review Essay (Part 4) David N. Murchie
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の1）』..... 佐々木 勝 彦
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第3,4章）..... 西 谷 幸 介

第 46 号

ルカ文書におけるマカリズム 幸いの宣言と物語的文脈..... 原 口 尚 彰
神学者としてのヘルダー

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——..... 倉 松 功

The Ethical Dilemma of Religion-based Violence —A Book Review Essay David N. Murchie
教職研修セミナー報告

- R・ボーレン以後の説教の動向 ——聞き手の問題を中心として..... 佐 藤 司 郎
現代の教会における説教の課題 ——牧師の視点から——..... 高 橋 和 人
宗教改革期における説教 ——ルターの理解を中心に——..... 村 上 み か
翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の2）』..... 佐々木 勝 彦
翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー
『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第5,6章）..... 西 谷 幸 介

第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで..... 出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——..... 北 博

マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）..... 原 口 尚 彰

宗教改革期における二元論の展開（2） ——再洗礼派——..... 村 上 み か

戦争と平和 ——カール・バルトの神学的・政治的軌跡..... 佐 藤 司 郎

Charles Hodge (1797-1878), Scottish Common Sense Philosophy, and the
Human Capacity for Moral Activity David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』（1949-50
年）の内容とその特質..... 佐々木 勝 彦

ヘルダーのルター受容

——特に『ルター小教理問答使徒信条』解説を中心にして..... 倉 松 功

第 48 号

共に歩む神 ——フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答——..... 北 博

エピファニオスのオリゲネス批判

——『パナリオン』64の伝記的記述の検討を中心に——..... 出 村 みや子

Current Thinking on the Nature of God and Christianity David N. Murchie

| | |
|---------------------------------------|---------|
| 基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』(1951年) | |
| と基督教学校教育同盟編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』 | |
| (1956-58年)の内容とその特質 | 佐々木 勝彦 |
| 教職研修セミナー報告 | |
| 新約聖書中の説教：ケリユグマとディダケー | 原 口 尚 彰 |
| なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか——説教黙想の課題 | 佐 藤 司 郎 |
| 説教について思うこと | 保 科 隆 |

第 49 号

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|
| 牧師カルヴァンの一ヶ月 | エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳) |
| 神の支配と預言者 | 北 博 |
| 知って行く者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究 | 原 口 尚 彰 |
| 宗教改革研究における歴史的視点の導入——バルント・メラー—— | 村 上 み か |
| Report on the Annual Meeting of the American Historical Association (January 2-5, 2009) | David N. Murchie |
| 基督教学校教育同盟編『キリスト教主義中学校及び高等学校聖書教科書』 | |
| (1959年)の内容とその特質 | 佐々木 勝彦 |

第 50 号

| | |
|-----------------------------------------------------------|----------------|
| 帝国支配と黙示——初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成—— | 北 博 |
| 「幸いである、見ないで信じる者たちは」：ヨハネによる福音書 20：24-29 | |
| の積義的研究 | 原 口 尚 彰 |
| The Philosophical Pursuit of Violence：A Book Review Essay | David Murchie |
| 教職研修セミナー報告 | |
| 若者の現実、教会の宣教 | 高 田 恵 嗣 |
| 内なる命と人間の連帯 | ジェフリー・メンセンディーク |
| 今日の靈性——伝道を考えるための神学的考察 | 佐 藤 司 郎 |
| 翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I) | |
| レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、 マルティン・ヴェンテ (佐々木勝彦 訳) | |

第 51 号

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|---------------|
| 新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言) | 原 口 尚 彰 |
| 自由主義神学におけるルター研究 | |
| ——歴史的考察の始まりとその限界—— | 村 上 み か |
| 教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から | 佐 藤 司 郎 |
| Report on the 124 th Annual Meeting of the American Historical Association | |
| (AHA) (January 7-10, 2010) | David Murchie |
| 翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(II) | |
| マティアス・ノイゲバウアー、 マティアス・D・ヴェトリヒ (佐々木勝彦 訳) | |

第 52 号

神認識と倫理 —— ロマ 1: 18-32 の釈義的考察 —— 原 口 尚 彰
弁証法神学におけるルター研究
—— 弁証的研究の再開と歴史的視点の後退 —— 村 上 み か
The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective on the
Nature of Justice David Murchie
二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解 (下)
—— 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ —— 佐 藤 司 郎
教職研修セミナー報告
東アジアの平和と日本のキリスト教
—— フィリピンとの関係の視点から —— 北 博
Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace David Murchie
教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～ 川 端 純四郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(III)
..... ペトウル・ガルス, レベッカ・A・クライン
(佐々木勝彦訳)

人文学と神学 (既刊 創刊号～第6号)

(2011年創刊)

創刊号

創刊の辞 原 口 尚 彰

[論 文]

神学者バルトから見たニーチェ

—— 理性と信仰のかかわりをめぐって —— 佐 藤 司 郎

Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study- in the Polit-

ical Thought of Charles Hodge David Murchie

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(I) 佐々木 勝 彦

トーマス・F・トールンスにおける説教 原 田 浩 司

東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 原 口 尚 彰

存在の深みへー テキストと原テキスト

—— 対象の深奥に迫る取り組み —— 野 村 信

[翻 訳]

『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(IV)

..... クリスティアン・ポルケ, マルテ・D・クリューガー
(佐々木勝彦訳)

第2号

[論 文]

テラフィムの実相 佐々木 哲 夫

異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況

..... 原 口 尚 彰

マルティン・ブーバーの聖書解釈方法

—— その所謂「傾向史的」分析の意味をめぐって —— 北 博

カルヴァンにおける信仰と理性

—— 神学構造に関する一考察 —— 村 上 み か

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (1)

—— エキュメニカル運動との関わりの中で —— 佐 藤 司 郎

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(II) 佐々木 勝 彦

[大会報告]

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association

(January 6-9, 2011) David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践 …… 出 村 みや子
キリスト教教育と人物史 …… 佐々木 勝彦
聖書は、おもしろい
—— 聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け —— …… 酒 井 薫

第 3 号

[論 文]

- カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (2)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …… 佐 藤 司 郎
ロバート・ブルースにおける聖餐 (1)
—— 『主の晩餐の秘義』をめぐって：総論 —— …… 原 田 浩 司
3・11 後の世界に生きる：被災地にあるキリスト教大学の課題 …… 原 口 尚 彰

[大会報告]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012) …… David Murchie

[翻 訳]

- 『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(V)
…………… レベッカ・A・クライン, クリスティアン・ポルケ, マルティン・ヴェンテ編
(佐々木勝彦訳)

第 4 号

[論 文]

- 「真のキリスト者となる」道を求めて
—— 小川圭治の神学的足跡を辿る —— …… 佐 藤 司 郎
主体性と言語
—— 失われし〈情況〉を求めて —— …… 北 博
生命倫理の視点から見た臓器移植法改正問題 …… 原 口 尚 彰

[書 評]

- The Moral and Pragmatic Bankruptcy of Torture: A Review Essay on
The Ethics of Torture, by J. Jeremy Wisnewski and R. D. Emerick …… David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- 豊かなメッセージカルヴァンの旧約聖書説教 …… 野 村 信
旧約聖書からの説教：実践的課題 …… 佐々木 哲夫
旧約での説教の可能性 …… 飯 田 敏 勝

第5号

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書……………原 口 尚 彰

[大会報告]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013)……………David Murchie

[書評]

宣教の神学としてのバルト神学: *The Witness of God, The Trinity, Missio Dei*, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, by John G. Flett, 2010……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)……………(佐々木勝彦訳)

第6号

[報告]

第7回教職研修セミナー

新約聖書の死生観……………原 口 尚 彰
キリスト教学校における生徒たちへの「デス・エデュケーション」の
可能性……………原 田 浩 司
死と葬儀をめぐる牧会……………保 科 隆

[書評]

世のための教会論の現代的意味を問う: Annelore Siller, *Kirche für die Welt*, Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, TVZ, 2009……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)……………(佐々木勝彦訳)

東北学院大学学術研究会

| | |
|-----------|------------------------|
| 会 長 | 松本 宣郎 |
| 評 議 員 長 | 熊谷 公男 |
| 編 集 委 員 長 | 熊谷 公男 |
| 評 議 員 | |
| 文 学 部 | 〔英〕 遠藤 裕一 (編集) |
| | 〔総〕 佐々木勝彦 (編集) |
| | 〔歴〕 熊谷 公男 (評議員長・編集委員長) |
| 経 済 学 部 | 〔経〕 伊鹿倉正司 (編集) |
| | 〔経〕 白鳥 圭志 (編集) |
| | 〔共〕 小宮 友根 (会計) |
| 経 営 学 部 | 矢口 義教 (編集) |
| | 小池 和彰 (会計) |
| | 折橋 伸哉 (編集) |
| 法 学 部 | 黒田 秀治 (庶務) |
| | 白井 培嗣 (編集) |
| | 大窪 誠 (編集) |
| 教 養 学 部 | 〔人〕 前田 明伸 (編集) |
| | 〔言〕 伊藤 春樹 (庶務) |
| | 〔情〕 佐藤 篤 (編集) |
| | 〔地〕 大澤 史伸 (編集) |

人文学と神学 第7号

2014年11月14日 印刷
2014年11月21日 発行

(非売品)

編集兼発行人 熊 谷 公 男
印 刷 者 笹 氣 義 幸
印 刷 所 笹 氣 出 版 印 刷 株 式 会 社
発 行 所 東 北 学 院 大 学 学 術 研 究 会
〒980-8511 仙 台 市 青 葉 区 土 樋 1-3-1
(東北学院大学内)

STUDIES IN THEOLOGY AND THE HUMANITIES

No.7

[Articles]

- Das wandernde Gottesvolk Shiro Sato··· 1
A Philological Study of the Unity of Romans Takaaki Haraguchi··· 17
Nuclear Weapons–False Hope and True Apocalypse : Theological
and Ethical Reflections on G. Clarke Chapman’s *Facing the
Nuclear Heresy: A Call to Reformation* David Murchie··· 33

[Study Note]

- What is Forgiveness ? Katsuhiko Sasaki··· 88

[Translation]

- What is Agape ? (tr. by Katsuhiko Sasaki)···136

NOVEMBER 2014

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN