

金永元教授論文「北森嘉蔵の『神の痛みの神学』に表れた

神学的人間論に対する批判的考察」へのレスポンス

島田 由紀

本日、韓国・長老神学大学校の先生方をお招きした日韓神学者学術会議という重要な学術交流の場におきまして、金永元教授の論文にレスポンスする機会を与えられましたことを、感謝申し上げます。金教授の論文「北森嘉蔵の『神の痛みの神学』に表れた神学的人間論に対する批判的考察」は、戦後日本を代表した神学者の一人である北森の神学の構造とその可能性と課題について、的確に捉え適切に評価されたものです。日本に生まれた神学に真摯に取り組んでくださった金教授の誠実な学術的ご姿勢に、心より感謝と敬意を申し上げたいと存じます。金教授の素晴らしいご論考に若干のコメントをさせていただくことを通じて、さらに学ばせていただくことができばと考えております。

*

本論文において金教授は、北森の『神の痛みの神学』がヘーゲル哲学に依拠しつつ、人間の実存、それも特に第二次世界大戦期の日本人の痛みの実存を土台にしている、と看破されています。金教授のこの議論は、海外ではおもにモル

トマンによつて流れが作られこんにちまで影響力を持つ北森神学解釈、つまり「戦争という残酷な痛みの中で人間と共に苦しみ給う神について語るある種の十字架の神学」、「神の苦しみという概念から立ち表れる神」「父神受苦説」という枠組みにおいて北森を理解する大きな流れに對置されます。ちなみに、北森自身も、欧米での北森神学の受容と解釈とが本格的に始まる一九六〇年代に先立つ一九五八年に、第五版への序において「父神受苦説」として自身の神学が理解されることに對する驚きと否定を語っています（北森嘉蔵『神の痛みの神学』講談社、一九九六年、一一頁）。金教授は、「神と人間との断絶」という「神の怒り」に目を向け、「神の怒りの現実化が人間の痛み」であるとする北森の議論に注意を促して、北森神学を人間と共に苦しみ給う神という「父神受苦説」の枠組みにおいて理解することはできないことを明確にされたうえで、「北森の神学の核心は、神の怒りによつて生じる人間の痛みが神の痛みをもつて解決される方法」であり、「神論ではなくて人間論」である、と論じ、この枠組みにおいて北森神学を検討されています。

金教授は、エレミヤ書三二章二〇節「我が腸かれの為に痛む」（文語訳）から「神の痛み」という概念を抽出した北森の議論を丁寧に跡付けられます。そして、北森の以下のような議論、たとえば『神の痛み』は『神の愛』に一旦既に背いている者への愛である。『神の痛み』は直接的な『神の愛』をば否定的媒介契機として自己の中に止揚しているものであつて、『神の愛』より一段高次のものである」（北森、二六七頁。傍点は原書による。以下同）などの議論を指摘して、北森の語る罪人に対する神の怒りと愛の対立における「第三定立」としての「神の痛み」は、結局のところ「徹底した聖書注釈」に基づくというよりも「ヘーゲルの弁証法の止揚概念に依拠」しており、「京都学派の仏教的ヘーゲル哲学の見方を、エレミヤ三二章二〇節に投射した」と論じておられます。さらに、このようなヘーゲルの構造において痛みや悲しみに基づく神理解を北森が導入する根拠として、当時の日本の思想に影響力を及ぼしていた国学の伝統における「自然と悲しみを感ずる表す『もののあはれ』を強調する日本の審美主義」があつた、と指摘されます。

金教授による北森神学の批判的検討の中心点のいくつかが、この文脈で論じられます。まず、金教授は、北森は存在

の類比を批判したバルトの信仰の類比を「存在の類比の持つ問題を解決しないで除去するため、実質的には存在の類比の持つ不従順という問題を具体的に解決することはできない」として批判した、つまり北森は、バルトが神と人間の間の連続性を徹底的に排することにより今度は類比の意義を見失ったとして批判した、と北森の議論を巧みに掬い上げますが、しかし、北森は「痛みという感情」を媒介に据えた「人間の主体に関する感性的理解に基づいた存在の類比」に陥ってはいないか、と疑問を投げかけられます。さらに金教授は、北森が当時の苦難の僕の理解に基づいて「少数者のみが神の痛みの象徴」となるとし、またその担い手として文化的伝統において「つらさ」を知る日本の庶民を中心に据えていると論じ、北森が「一種の選民主義」を主張しているのではないかと問われています。

*

ここで実存的体験と神論をめぐって、北森の主張に立ち返って改めて確認してみたいと思います。

まず北森自身はおそらく、「神論」を展開することを企図していたと思われる。それは、彼が「神の痛み」という概念を史的イエス、神の本質、神秘主義、内在性と超越性、ルターの「隠されたる神」など、教理史における神論に関わる重要なテーマと結びつけて論じる姿勢からもうかがわれます。たとえば、「神の義」「信仰のみ」というルター神学の核心に照らして、北森は次のように論じます。「神の怒は神の愛の手段である前に、神の真実の怒であり、神の愛と闘う事実である。……ルター自身も、じつは神の怒をまずかくのごときものとして体験したのである。ルターにとつて神の怒は、『骨が灰となる』ほどの激しき恐怖の対象として体験された。……神の真実の怒を神の愛が負いこれを克服するという事実こそ、神の痛みにほかならぬ」（北森、一八六―一八七頁）。「神は我々の罪に対しては怒り給うのであって、決して痛み給うのではない。真に神が痛み給うのは、怒の対象たる我々を彼が愛しようとし給う時である」（北森、

一九九頁）。熱のこもった北森の議論には、「神の痛み」という概念を宗教改革神学の正統な神理解の後継のなかに位置づけようとする強い意欲が見て取れます。また北森は、「神学は結局神観に帰着する」という一文に続いて、古代信条を生み出したギリシャ・ローマ的教会の神観、ゲルマン的精神・神学における神観について論評したのち、悲劇の受容の文学のうちに見られる日本の「国人」の「こころ」が神の姿をどう捉えるかという議論に進んでいます。このことは、北森がギリシャ・ローマやゲルマンと同様に、日本の「国人」の「こころ」が正統を担うに耐えうる神観を生み出す可能性や資格を備えていることを示しています。ここで、ルター神学に深く根差して議論する北森が、ルターにおける神の怒りの理解について長く論じてそれとの関連において「神の痛み」を位置づけ、さらに議論の中心においてルター自身の神の怒りへの恐怖の体験を「彼の内的発展の出発点」（北森、一八六頁）として言及している点に鑑みると、北森は何らかの実存的な体験が聖書に基づきつつ特定の神論を形作る契機となりえることを肯定的に捉えていたと考えられます。日本の具体的実存的経験から「神の痛み」をもとにした有効な神観が生み出されることを、北森自身は待望し企図していたのではないのでしょうか。

では、そのような神観を生み出しえる実存的経験の内容は北森によってどのように捉えられていたのか、という点に目を向けると、北森の議論はやや錯綜しているように思われます。北森によれば、神の姿を捉えるのは「思想や理論ではない、さらには『精神』でさえもない」（北森、二二七―二二八頁）、もつと深く具体的な「日本のこころ」であり、それは庶民によつて代表され古典的演劇、特にその悲劇のうちに見られる、と言います（北森、二二九頁）。この日本のこころがギリシャ的精神やゲルマン的精神を乗り越えつつそれらに続くものとして語られるとき、日本が神論を生み出す契機は、金教授の述べられるように、抽象的でありながらその時代の思想的潮流に位置づけられる「日本的審美主義」に依存しています。ただし、北森はより実存的な痛みの次元についても語っています。北森が「他者を愛して生かすために、自己を苦しめ死なしめ、もしくは自己の愛する子を苦しめ死なしめる」ことにおいて「慟哭」する日本の庶

民の「つらさ」を語りだして強調し（北森、二三二頁。同、二二九頁および二三五頁も参照）、「今日……『死の時代』であり『痛み』の時代」である。私の眼には、今日世界は天空の下に横たわっているのではなく、痛みの下に横たわっているものとして映ずる」と述べるとき（北森、二三三頁）、戦争と死の時代におけるより具体的・直接的な痛みの実存的経験が、北森神学の決定的な契機となっていると見て取れます。しかし、ここでも、「日本の審美主義」という「感性的認識論」の影響をめぐる金教授の洞察が重要な意味を帯びます。戦争の時代における自身や愛する子の苦や死が強烈な実存的経験であることは間違いないにしても、北森にとって、これらの死と苦の痛みの直接的経験は「日本の審美主義」のフィルターを通してのち初めて、神の痛みの神学に奉仕するのです。『神の痛みの神学』の終わり近くで、「日本悲劇文学の核心たる『つらさ』が神の悲劇としての「神の痛みにもっとも深く呼応する」とまで断言する（北森、二五二―二五三頁）北森にとっては、その神観が、金教授の指摘されるような「当時の日本の審美的人間理解」の「感性的認識論」によって基礎づけられ絡めとられているという道筋は、むしろ神学的強みとして理解されています。しかし、ここにおいて、「北森が試みた神の痛みに関する分析基盤」は聖書や既存の神学的伝統によりはむしろ「日本における人間理解の方にある」という金教授のご指摘はまさに、正鵠を射ていると言えるのです。

*

金教授は、ポストコロナの痛みの時代における北森神学の可能性に言及されつつも、その限界として「実質的にその痛みの原因となる構造的側面については沈黙するという特性を持つ」と指摘されます。このことは、金教授もご紹介される「彼の抽象化された痛みには、日本の国家主義による東アジア人民の苦しみが欠如している」といった、韓国や中国における正当で正確な北森批判とも重なり合います。ここで、金教授の指摘される北森の「一種の自国文化中心

性」について検討してみたいと思います（金教授は、「すべての学問的主張には一種の自国文化中心性が見られる」のであって北森のそうした性質も日本人を讀者としたことを考えると十分受け入れられる、と述べられるのですが）。

金教授が説得力をもつて論じられたように、北森神学の不可欠の基盤に「日本的審美主義」による人間理解とそれへの強い肯定的な評価があります。同時に、別の隠れた日本理解が北森の議論の底流にあるかもしれません。北森は『神の痛みの神学』の比較的初めの方で、このように論じます。「我々においては痛みの経験そのものでさえも罪として成立する」、なぜなら「我々は自己の愛する者の死や苦しみしか痛むことはでき」ず、「この痛みはあくまで主我的であり、種的であり、エロース的である」からである（北森、八四頁）。つまり、同書の終わり近くで熱意をもつて語られる我と我が子の苦と死の痛みは、そもそもそれ自体が罪とされることが前提として初めに論じられているのです。悲劇文学における日本の庶民のこころと慟哭とを暗黙のうちに彼自身の同時代の庶民の痛みと重ね合わせている論調から見たとき、日本人同胞の死や苦しみにしか痛むことのできない自身と日本人に北森は救われたい罪を見ていたと、読むことはできないでしょうか。もしそうだとすれば、自身の痛みの向こうにうつすらかすかに透けるようなかたちで、同胞以外の者たちの痛みが北森には意識されていた、と言えるかもしれません。また北森はこうも論じています。「神の痛みは証されねばならぬ。そのためには人間の痛みが象徴となるべく生起せねばならぬ。そのためには神の怒が現実とならねばならぬ。——かくして我々は神の怒を求め、に至る」（北森、一〇三頁）。北森神学の核心と出発点は「人間の痛み」であり「より特定するなら、日本の苦しみの実存」であるという金教授的射を射た読み解きに照らすならば、神の赦しである神の痛み、愛しえないものを愛し包む神の痛みをもつてしか解決されないと北森が考えた大きな痛みで日本庶民を撃つ神の怒りをこそ求める、その北森には、日本の具体的な罪についての自覚があつた、とは読めないでしょうか。北森は、「つらさ」を受容する「日本のこころ」に神の痛みにもつとも深く呼応しうる独自の可能性を見てそこに期待を込めたのですが、同時に、そのような独自性に意味を帯びさせる同時代日本の罪という別の独

自性の現実を、自覚していたかもしれません。そうであるならば、北森の「自国文化中心性」は、一方において日本の罪の自覚と、他方において痛みを引き受ける可能性への期待という、両義的なかたちで見て取ることができます。神の怒りの向かう日本の罪を（北森にとつては当時の日本人こそが真に感受しうる）神の痛みによつて解決する、ということに集中する、というかたちの「自国中心性」です。

ただし、ここで述べたような読みは、その可能性を捨てていくことはできない、というものであり、北森自身はこうしたことを明示的に議論してはいません。北森は日本の具体的な罪の告白には至りませんでした。具体的な罪の告白の欠如は、北森における「痛みの原因となる構造的側面」をめぐる「沈黙」と深く結びついています。「日本の国家主義による東アジア人民の苦しみ」へのまなざしの欠如という批判は、この北森における欠如と沈黙の当然の帰結であります。

金教授はポール・リクルールの議論を引きながら、悪と苦難の構造の問題には、理性による理解の次元だけでなく、行為と感情の次元での接近が必要であると説かれます。そして、痛みと向き合う北森神学の間人論が、痛みの問題は感情の次元においても明確に扱われなくてはならないとしたリクルールの議論と響き合うことを示されました。二〇二二年、感染症や戦争などがもたらした様々な困難の脅威と不安による痛みは、日本においても韓国においても共通して経験されましたが、それは北森が主張したような「日本的審美主義」の感性的認識論によつてのみ理解されうるようなものではありません。いま私たちは共通の痛みと共にさらされています。同時に、北森の捉え損ねた悪と苦難の構造への実質的行為におけるアプローチの次元も、いま私たちに共通して開かれています。まさに金教授の解き明かされたように、北森神学の示唆する痛みにおける感性の間人論を土台に、私たちは「抵抗や正義に基づく行為」によつて、痛みを引き起こす悪と苦難の構造に働きかけることへと招かれています。

金教授の深い洞察によるご論考によつて、北森神学の新たな可能性の地平が現代において拓かれたことに感謝しつつ、この拙いレスポンスを閉じさせていただきます。