

<b>Title</b>	歴史の可能性と限界：『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第三章
<b>Author(s)</b>	ラインホルド, ニーバー 高橋, 義文・訳
<b>Citation</b>	聖学院大学総合研究所紀要, No.55, 2013.3 : 159-192
<b>URL</b>	<a href="http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4674">http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=4674</a>
<b>Rights</b>	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

## 歴史の可能性と限界

### 『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第三章

ラインホルド・ニーバー

高橋 義文・訳

#### 《訳者まえがき》

\* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II: Human Destiny (Westminster John Knox Press, 1996, Originally published as two volumes: C. Scribner's Sons, 1941-1943), Chapter III: The Possibilities and Limits of History の全訳である。

\* 翻訳は、平成二三年度科学研究費補助金「基盤研究B」に採択された「ラインホルド・ニーバーの宗教・社会・政治思想の研究」の一環として実施された研究会で検討され、まとめられた。今回は、高橋義文が下訳を担当し、柳田洋夫、松本周、鈴木幸の四名による共同討議を経たものである（ここでは、下訳者を一応訳者として明記した）。最終稿に至っていない暫定的なものであるが、読者の忌憚のないご指摘・ご意見をいたいて、今後の修正作業に生かしたいと考えている。

---

\*なお、邦訳されている文献については、それを使用または参照し、訳書の頁数を記した。聖書のテキストは主として日本聖書協会新共同訳を用い、人名表記は原則として『キリスト教人名辞典』（日本キリスト教団出版局）および『岩波西洋人名辞典』（増補版）によった。「」内はすべて訳者の補足である。

---

## I [序]

キリスト教信仰はこう主張する。歴史に対する神の主権を明らかにするキリストが、同時に人間本性の完璧な規範でもある、と。キリストは「神の子」であるとともに「第二のアダム」「Iコリント一五・四五―四七参照」なのである。キリストは、神の正義と憐れみの逆説的な関係の啓示として、神と歴史の関係をめぐる究極的な秘義の覆いを取り除く。この啓示が、歴史の意味を明らかにする。なぜなら、神の裁きが歴史における善と悪の区別を維持し、神の憐れみが罪深い墮落を究極的に克服するからである。人間は、自らの生と歴史を全うしようと偽りに満ちた空しい努力を重ねるものであるゆえに、道徳的達成のあらゆる段階でその墮落に巻き込まれているのである。

人間の本性の規範としてのキリストは、歴史における人間の究極的な完全がどのようなものであるかを明らかにする。その完全は、さまざまな徳の集成でもなければ、個々の法を犯さないことでもない。それは犠牲愛である。十字架は、神の愛を象徴し、神の完全が歴史の悲劇に自ら苦しみつつ関わることと矛盾しないことを明らかにするが、その同じ十字架が、人間の完全が歴史の中では達成不可能であることも示唆する。犠牲愛は歴史を超越する。しかし思想が行

為を超えるように歴史を超越するわけではない。犠牲愛は歴史における行為だからである。ただ、歴史の中でそれ自体の正当性を示すことができないのである。歴史の観点から見れば、最高善はあくまでも相互愛である。歴史における存在の社会的要求は、他者の利益への関心がそれに応える愛情を促し生み出すような相互愛において初めて満たされるものである。歴史における最高善である相互愛が、歴史上の生命力がそのすべての領域において有する一貫性と整合性の基準に合致するのは当然である。<sup>(1)</sup> 一般的な利害関係の領域では、さまざまな要求はすべて、必ず要求に比例して満たされ、相互に調和するように関係づけられる。それゆえ、他者のために自己を犠牲にすることは、歴史的な存在によつて限界づけられている自然の道徳基準に反するのである。

さらに、生を、自然と歴史を同一と見なす視点からのみ理解すると、他者のために自己の利益を犠牲にすることは心理学的に見て不可能である。もし、自己が自己の命を物理的存在と見なすとしたら、自分の「命を失う者は、かえつてそれを得る」「マタイ一〇・三九」という福音書の倫理的逆説は意味を持ちえない。この逆説が意味を持ちうるのは、生の次元が歴史的な在り方を超越していることがわかつている場合だけである。それゆえ、イエスが自分に従う者に約束した報酬は「復活」であつた。こうして、犠牲愛は、「永遠」が歴史的倫理の領域に接する地点を表しているのである。それにもかかわらず、犠牲愛はすべての歴史的な倫理を支えるものでもある。というのは、自己の行為が他者の応答を得られないかもしれないとの恐れに駆られるなら、自己は、他者と相互的で応答的な愛情の関係を結ぶことができないからである。相互関係の達成は、それが何らかの行為の意図や目標にされるような場合には不可能である。こうして、犠牲愛は逆説的に相互愛と関係する。そしてその関係は、歴史と超歴史の関係全般における倫理的な部分に相当するのである。

犠牲愛と相互愛の関係は、啓示宗教の真理として、つまり、キリストにおける神の啓示から離れては何も知りえない真理として明らかにすることはできない。歴史の倫理問題をどのようなかたちであれ厳密に分析するなら、歴史は、最

高善が歴史上の規定や可能性を超越するという仕方では歴史自体を超越することが明らかとなる。このゆえに、たとえ十字架の深遠な宗教的意味が完全に理解されないとしても、通常の想像力は最高の倫理的規範の象徴としての十字架と固く結びついているのである。人間は、経験から、絶えず次のような事実についていくばくかのことを知ることができ、すなわち、自己ではなく他者への関心は、純粹に歴史的でこの世的な観点からは弁明することができないような結果に必ず行き着くという事実である。とはいえ、十字架に具現している倫理的真理は、十字架に内包されている宗教的啓示をも浮き彫りにする。というのは、神と歴史の関係についての宗教的啓示によって明らかになることがなければ、倫理的生は、利己主義的功利主義と神秘主義的倫理のいずれかに頹落してしまいかねないからである。前者は、自己執着の動機を倫理的規範と見なし、後者は、歴史の緊張と不完全な調和から永遠における生の未分化の統一へと逃避するのである。

## II 犠牲愛とキリストの無罪性

犠牲愛と相互愛の逆説的な関係は、キリストの無罪性というキリスト教の教理が持つ意味を明らかにする。さらにそのような関係は、イエスが人間でもあり神でもあったとの教理を宗教的道德的に意味あるものとし、この教理を形而上学的にもつともらしく弁証する必要性を否定する。この教理を形而上学的にもつともらしく弁証することが不可能なのは、キリスト論論争の時代「二世紀から五世紀」によって十分に裏付けられていることである。その時代、キリスト教思想は、キリストが全くの人間でありながらなお人間を超越していたという思想を表現しようと空しい努力を重ねた。この論争から、キリストの生の人性と神性のどちらかを否定もしくは曖昧にする幾多の異端が生まれた。そうした異端

は、正統主義の主張によつて退けられたが、その正統主義の主張は、形而上学的不条理に深入りせざるをえなくなるものであった。神性の本質が無制約的な性格にあり、人性の本質が条件づけられた偶然的性質にある以上、同一の人物についてこの二つの資質を同時に主張することは論理的に無理である。まして、キリストの内部において、神性が人性の資質を限定せず、人間存在に条件づけられた性格が神性の無制約的な性格と矛盾しないと主張することはさらに不可能である。人性と神性の間、あるいは歴史的なるものと永遠なるものとの間の深い隔たりは、それらの絶対的な区別に端を発する形而上学的思弁によつて克服することはできないのである。

神が啓示されるのは、キリストにおいて、より具体的には十字架においてであるが、その主張の重要性は次の点にある。すなわち、神の愛（アガペー）が理解されるのは、歴史への神の関与を歴史の構造に対するほかならぬ神の超越の結果と見なすことによつてであるという点である。言いかえれば、神の究極的な尊厳は、構造の内部にある神の力にあるのではなく、諸構造を超える、ということとは實在の論理的側面を超える、神の自由の力の中にある。この自由は、裁きを超える憐れみの力でもある。この自由によつて、神は、實在の構造的な性格に自由を用いて対立するようになる自由な人間の罪と苦しみに関わる。こうして、神のアガペーは、神の究極的な尊厳を表現するとともに歴史への関わりをも表現しているのである。

キリストの愛、すなわち私欲のない犠牲的なアガペーは、人間存在の最高の可能性であつて、神の尊厳と矛盾ではなく逆説の關係にある。異端を論駁するためにキリスト教正統主義が使用した表現を用いてその意味を明らかにするとしたら、キリストが人間でもあり神でもあるという主張は矛盾である。異端は、歴史的なるものと永遠なるものとの間に關係がありうることを、歴史を強調するか、永遠を強調するか、どちらかの視点から否定したのであつた。それにもかかわらず、キリストが人間でもあり神でもあるとの矛盾は強く主張され続けた。というのは、その矛盾には、勝利するためにへりくだる神のアガペーと、犠牲的な行為の中で歴史を超える人間のアガペーとの逆説的な關係について、キリ

スト教信仰がすべての形而上学的思弁を超えて把握してきたものを、不十分ながらも表現していたという面があったからである。

それゆえ、キリストにおける神性と人性の関係は、矛盾していないとしても逆説的である。仮に、神の愛の最終的な尊厳、究極的な自由、完全な私欲の無きなどに対応するものが歴史の中にあるとすれば、それは、悲劇に終わるような生においてのみである。なぜなら、そのような生は、歴史的存在の主張やそれへの反論に加わることを拒否するからである。「自分の利益を求め……ない」愛「[コリント一三・五]」を表現するのである。しかし、自分の利益を求めないような愛は、歴史的な社会の中でそれ自体を維持することはできない。それは、他者の度を過ぎた自己主張の餌食となるだけではない。歴史における最も完全に均衡のとれた正義の制度でさえ、競合する意志と利害の均衡であり、それゆえ、その制度は、そこに関与しない人々にまで害を及ぼすのである。

キリストにおける神性と人性の重要な対比は、ギリシャ思想が想定したような、「非受苦性と受苦性」の対比ではない。それは、神性内部の完璧な一致の中にある力と善の対比である。歴史における《神的な善》を、完全な無力によって、というよりも歴史の競争状態における力の行使の徹底的な拒否によって象徴することは不可能である。というのは、たとえ、生の戦いに対する自己の視点がいかに公平で、その視点が敵対や競合の状況に関わる際に無欲の地点にまで達したとしても、歴史や社会には自己が存在しないからである。歴史における《神的な善》が無欲の愛を象徴することが可能になるのは、ただ敵対状況に加わることを拒否することによってである。<sup>(3)</sup> 敵対状況に加わることはどのようなものであれ、他者の利己的利益に対して自分の利己的利益を主張することを意味するのである。

キリスト教信仰は常に、十字架を、この究極的な完全の象徴として受け止めることにおいて、それを合理化しようとするさまざまな神学よりも深く捉えてきた。なぜなら、信仰は一貫して、十字架を、自我と自我の罪深い対立を乗り越える、歴史における特別な地点と見なしてきたからである。また、信仰は、史的イエスのあらゆる行動をこの完全の

象徴に、行き過ぎた一貫性をもってあてはめるようなことをしてこなかった。他方、神学者たちは、この完全に、形而上学的解釈と律法主義的解釈のいずれかを施そうとしてきた。形而上学的解釈を施す神学者たちは、神の完全が、通常人間の性質によって汚されていないことを証明するために、処女降誕の教理に大きく頼ることになった。処女降誕を用いた弁証学的論理の欠陥は、その帰結として、処女マリアの無原罪の懐胎というカトリック教理を必要としたことかから、十分に明らかである。人間である母の子は、たとえ人間の父を持たずに生まれたとしても、なお、人間の状況全体と有機的に関係する。それゆえ、その母の無原罪の懐胎という教理は、葛藤を克服する見せかけの表現にすぎない。というのは、無原罪の懐胎という《無限後退》「同一の形態の説明や正当化の無限の連鎖」ですら、罪の汚れを除去することにほとんど役に立っていないからである。

キリストの無罪性について、カトリックよりも道徳主義的で自由主義的なプロテスタントの解釈は、おそらく、キリストの「神意識」の完全さについてのシュライアマハー「フリードリヒ・D・E・シュライアマハー一七六八—一八三四」ドイツの神学者・哲学者」の理解に最も完璧に表現されているであろう。しかし、シュライアマハーは、その神意識の概念によって、キリストは、罪はなかったが「あらゆる点において、わたしたちと同様に試練に遭われた」〔ヘブライ四・一五〕ことを否定するというきわめて非聖書的な立場に陥らざるをえなかった。<sup>(4)</sup> もちろん、試練を受けることがあ  
る意味で罪を犯したことを意味すると示唆している点では、シュライアマハーは正しい。試練は不安の状態であり、そこから罪が生じるのは避けられないからである。しかし、この不安は、有限で心もとない存在の付随物なのである。<sup>(5)</sup> それゆえ、どのようなものであれ、真に歴史的な性格を持つあらゆる個々の行為の無罪性を主張することはできない。しかし、イエスの内部に、教理と目的と行為についての驚くべき統一性と一貫性があるということは主張することができ  
る。イエスの倫理的教理には、歴史的状況の相対性や偶然性を考慮せずに神の意志に従うべきであるという確固とした主張があつた。イエスの生涯における人を活かす目的は、神のアガペーに従うことである。イエスの生涯は自己犠牲の

行為で頂点に達するが、そこでは、個人の意志が個人の生の主人公であることを止める。生は十字架上で終焉を迎えるのである。十字架は、生と教理とが一貫しなければ、キリスト教信仰にとつて象徴的意味を持ちえないであろう。しかし、他方、十字架は、個人のいかなる最高の行為でもなく、愛の完全を徹底して象徴するものである。無罪性についての道徳主義的な見方は、誤つて生の律法主義的解釈に墮してしまわざるをえない。完全や無罪性は行為を定めた規範である。しかし、その規範の究極性はどのように決定されるのだろうか。

十字架は、歴史における正義や相互関係についての特定の規範をすべて超越するアガペーの完全を象徴する。十字架は、歴史を超越し、人間の利益や生命力と調和することよりも神の愛に従うことを求める。他者の利益や生命力との調和は、歴史における努力の望ましい目的ではある。だが最後の規範ではありえない。というのも、利己主義の罪は、歴史における利害についてのすべての調和を部分的で不完全なものにするからである。また、そうした調和を究極のものとして受け入れるような生は、倫理的規範に自己主張の罪を引き入れざるをえない。

キリストの無罪性と完全を、形而上学的もしくは律法主義的に確定する解釈は、そのいずれであれ、人間の行動を真に明らかにすることはできない。もし、人間存在の規範を確定し説明することができるのが、有限性の条件を絶対的に超越する《神人》のような存在だけだとしたら、そのような規範を観想することから生じる悔い改めは、たちまち自己満足に変質する。なぜなら、われわれは、自分の生を、有限性の条件の下で営まざるをえないゆえに、いかなる理想や規範も、われわれの条件を満たさない無意味なものとして退けてしまいかねないからである。

しかし、たとえ実際の状況が自然の条件と限界の下にあるとはいえ、われわれは、決定的に条件づけられ限界づけられていくわけではない。人間の<sup>スピリット</sup>霊性は、生の自然的な条件を無限に超越するところに生じるのである。また、ある規準を超える行為が死や利益の犠牲を意味するという確信によって良心が安らかにされうる規準はない。われわれの命や利益を犠牲にする可能性は常にあるが、この可能性にはいつでも、そのようにして命を失うことはそれを得ることであ

る「マタイ一六・二五参照」という確信が伴う。しかしその《得ること》は、自然と結合している歴史から見れば評価することはできない。それは、「永遠」のうちには正当性を有する靈性スピリットの完全以外の何ものでもありえない。その《得ること》が意味を持ちうるとしたら、命が、歴史における現在の条件を超える生の成就を含む次元で評価されるときだけである。しかし、それが可能となるのは、「信仰によつて」のみである。それは、キリストの完全が「信仰によつて」のみ識別されるのと同じである。その完全を、単純な歴史的事実、つまり歴史の規範や規準の観点から評価しうる事実にしてしまおうとする努力は、逆説を不条理に変えることである。十字架に象徴されているアガペーの完全は、単純に、歴史の限界と見なすこともできなければ、歴史を超えるゆえに無意味なものとして退けることもできない。アガペーは、歴史がそれ自体を超えているように、歴史を超越しているのである。アガペーは、歴史の中にその最終的規範を持たない人間本性の最終的な規範なのである。アガペーは、歴史の中に完全に封じ込められてはいないからである。

このようなことはすべて、賢者たちには隠されてきたが、信仰の知恵によつて理解されてきた。種々の神学は、十字架の権威を歴史の相対的な規範として主張するか、あるいは十字架の完全とキリストの無罪性を意味のないものにしてしまうか、そのいずれかの体系を今も苦心して築き上げている。しかし、その一方で、キリスト教信仰は常にこう理解してきた。十字架の完全は、すべての常識の規範と形而上学的思弁を超えて、歴史的な倫理の完成——と終焉——を象徴している、と。

十字架の倫理的な意味は人間の歴史の真の性格を明らかにする。この洞察は、十字架の宗教的意味が、歴史の性格が提示する問題への答えとなつて初めて可能となる。答えがわかるまで十分に説明できない、生についての究極的な問題というものがある。答えがなければ、失望に追いやられないために、問題の深みのすべてを熟考し尽くすことはできないということにならう。このように、「第二のアダム」、つまり規範的な人間としてのキリストというキリスト教教理は、自然宗教と啓示宗教の中間に位置し続ける教理である。というのは、この教理は、人間の道德的生を厳密に分析す

るなら、すべての道徳性には永遠と接する次元があることをある程度明らかにするという意味で自然宗教に属し、信仰がなければその意味を最終的な論理的帰結にまで突き詰めることができないという理由で啓示宗教に属するからである。信仰がなければ、人間の倫理的生にはいつも、「犬でも、生きていれば、死んだ獅子よりまし」<sup>6</sup>だとの怪しげな考えが付きまとう。つまり、道徳的義務はすべて、歴史的存在の根底にある生存への強い欲望によって限界づけられているということである。

### III キリストの完全と歴史との関係

キリストの完全と歴史の関係を徹底的に分析するなら、キリスト教的歴史解釈の包括的な理解が明らかになるであろう。キリスト教的歴史解釈についてはすでに考察を加えたところもあるが、検討すべきところも残っている。しかし、今論じていることと関連させて、この解釈の最も重要な特徴を考察しておくことは妥当であり必要である。キリストのアガペーは、歴史を担う神の愛の開示でもあり、歴史の「不可能の可能性」である人間の愛の開示でもあるというキリスト教の確信に立つなら、キリスト教的歴史解釈の主要な原理を確定することができる。その確定は、次の点を考察することによつてごく簡潔に果たすことができる。(a) 無垢の状態もしくは歴史の始まりとの関係におけるキリストの完全。(b) 相互愛もしくは歴史の内実との関係におけるキリストの完全。(c) 永遠の完成もしくは歴史の終わりととの関係におけるキリストの完全。

## 1. キリストの完全と無垢

キリストが、「本質的」人間であるとともに人間の品性の完璧な規範でもあるという思想は、聖書では、キリストが「第二のアダム」であるというパウロの言葉で表現されている。キリストの完全は、墮落以前のアダムが持っていた徳を回復するのである。すでに指摘してきたように、キリスト教神学は、墮落以前の完全がどのようなものであるかを確定することに困難を覚えてきた。また、その確定の内容が空想に近いものになったこともしばしばであった。<sup>(8)</sup>しかし、第二のアダムの教理は、真摯に受け止めるなら、混乱と空想に対する防御である。キリスト教思想の理解によれば（たとえこの教理の意味の全貌がいつも理解されているわけではないとしても）、キリストの完全から得られる視点を踏まえなければ、人間の生の失われた理想的な可能性であるアダムの完全がどのようなものであるかを確定することは不可能である。しかしながら重要なことは、キリスト教思想がその確信を主張するときには、当然の結果として、キリストの完全が原初の完全を回復するだけでなくそれを凌駕するとの信仰に至らざるをえない、ということである。<sup>(9)</sup>

墮落以前のアダムの無垢状態の回復が可能となるのはただキリストの完全の視点からだけであると主張することは、生が原初の無垢状態に達することができるとはただ生の無限の目標を目指すことによつてだけであると主張することでもある。この主張に伴う歴史解釈の逆説的な性格は、すでに、墮落以前のアダムの状態を「完全」と「無垢」の両方で確定することから生じる一時的な混乱に暗示されている。原初の高潔さは、それがまだ自由によつてかき乱され混乱させられていない生と生の調和である限り、無垢を表す。これが、エイレナイオス「一三〇—二〇〇頃、リヨンの司教」からヘーゲル「ゲオルク・W・F・ヘーゲル一七七〇—一八三二」に至る思想の流れに何ほどかの正当性がある理由である。この思想の流れによれば、原初の高潔さは一種の歴史以前の状態であつて、そこから、歴史上の価値も悪も生じるので

ある。ヘーゲルの思想では、墮落は価値の必要条件である。というのは、個人は墮落の中で初めて自己を意識するようになるからである。法外な自己主張は、自由の観点からすると、生と生の調和ある愛の関係への先行条件である。したがって、無垢は、生と生の自由なき調和である。相互愛は、自由の条件の範囲内での生と生の調和であるが、犠牲愛は、罪深い有限な歴史の限界を超える調和なのである。

しかし、厳密に言つて、歴史以前の最初の無垢状態の象徴を、人間の独自性が自由と自己超越にあることの原因と見なすことはできない。それゆえ、社会がいかに原始的であろうと、あるいはその子どもたちがいかに未発達であろうと、自由のない調和があるところに、人間の歴史的状态はありえない。不完全な自由であっても、自由は十分に自然の調和を妨げてきた。これが、墮落以前の完全に歴史の場を割り当てることができない一つの理由である。<sup>(10)</sup> また、第一のアダムに象徴されている生の理想的な可能性は、一貫して「無垢」と定義づけるわけにはいかない。そこには常に、何ほどか「完全」の意味が込められているはずなのである。

社会史の観点から見れば、原始社会であっても、摩擦のない調和によつて生が生に関係づけられている蟻塚のような社会はない。われわれは、間違いなく、原始社会の特徴のいくらかを知っている。少なくとも、「自然状態」の思想について、それを、歴史的社會を解釈する引き立て役として用いた一八世紀の哲学者たちよりはるかに多く知っている。われわれは、原始社會が群生と血縁という自然の衝動によつて集團となつたこと、また、それらの社會では、個人が「原始的な仲間」意識から完全に解放されることが全くなかつたことを知っている。<sup>(11)</sup> この特徴のゆえに、原始社會は、動物の群れや種族と有機的な関係にある。したがつて、原始社會の歴史は、歴史以前と見なされなければならぬ。しかし、他方において、われわれは、動物の群れが本能的に持つ一致を達成するために、さまざまな戦略を立てることがないような原始社會が存在しないことも知っている。政治的策略はその社会的團結にいくらかの絆の力をもたらず。<sup>(12)</sup> 原始的な習慣が個人を集團に縛り付け、確立された規範（それがどれほどいい加減なものであれ）からの個人の離反を禁

じる原始共同体の非情な厳格さは、その共同体がいかに無秩序状態を恐れていたかのしるしである。原始共同体に社会構造上の自由がなかったのは、個人に自由の感覚が欠如していたからでなく、むしろ未発達であれ自由の感覚があったからこそである。ただ、共同体は、この自由を抑圧せずにそれに対処することができると想像力に富んではいなかった。このことは、最も原始的な共同体における兄弟愛でさえ、生と生の全く「無垢な」相互関係ではありえないことを意味する。自由が自然の調和を破壊するために生じるものである限り、共同体は、社会の一致を保つために自由を抑圧しようとするからである。このように、原始共同体の社会的団結には専制の要素がある。さらに、原始共同体と他の共同体との関係は、最初はごく狭い範囲に限られるが、その関係が広がるに従って闘争の関係となる。こうして、原始的生の無垢には、生の生に対する非情な従属関係と生と生の混乱した闘争という双子の悪が内包されているのである。

一体、歴史のあるところに自由があり、自由のあるところに罪がある。それにもかかわらず、原始共同体の相互関係は、不正確にはあるが、生と生の愛の関係の象徴でもある。人間の歴史以前の視点からであれ、自らの民族の営みにおける何らかの想像上の無垢や純粹さの観点からであれ、過去を重視しようとする人間の永続的な傾向には、歴史の中に兄弟愛を達成するための象徴として一定の効力はある。

そのような不正確な象徴は、幼児の無垢性を分析することからも明らかになる。幼児は、成熟した自己意識を持ってこの世に生まれるのではない。幼児の自己意識は、家族の「原初的な仲間」意識の内部にとどまる。成長するに従って、原始共同体の自己満足に似た自己中心的性格を現す。しかし、その自己意識は、他者の生に関わるや、さまざまな衝動、すなわち、成長した自由の証しでもある嫉妬や憎悪、自由に従う不安、その不安を克服しようとする通常挫折に終わる戦略といった衝動を頭わにして他者を支配しようとする。このように、幼児は決して完全に無垢ではない。それにもかかわらず、幼児の無垢性は、不正確にはあるが、すべての生がそこに向かうべき高潔さの象徴でもある。幼児の無垢性についてのこの両義性のゆえに、キリスト教思想における幼児という象徴への矛盾する取り組みには

一定の妥当性がある。イエスは、神の国において達成すべき完全の象徴として一貫して幼児の純真さを用いているが、アウグスティヌス「アウレリウス・アウグスティヌス三五四―四三〇、ヒッポの司教 古代最大の教父」に発する正統主義神学者たちは、幼児を罪の墮落に巻き込まれているもの、それゆえ贖いを必要とするものとして見なしているからである。

このように、人間の歴史の性格の全体像は、「第一の」アダムと「第二の」アダムというキリスト教の象徴体系の中で暗に確定されている。暫定的に歴史以前の無垢の観点から歴史の規範を確定することは、人間の歴史的存在の規範の一部が、自然における生と生の調和ある関係の中にあることを認めることである。歴史以前の無垢を、究極的に、歴史を超越する犠牲愛の観点から確定することは、人間自身の歴史を超える人間の自由を認めることである。この自由がなければ、歴史における創造性は不可能であろう。歴史における人間の実際の歴史的業績、「兄弟愛」を基とした集団の増大、都市国家や民族国家や帝国の建設といったことは、常に、生に対する生の専横的な従属および生と生の無秩序な闘争という双子の悪によって腐敗させられる。それゆえ、歴史には、純粹な倫理的規範もなければ、歴史が徐々に自らを純化し、そのようにしてその規範を達成する希望もない。こうして、「本質的」で規範的な人間は、「神人」のような存在、言いかえれば、その犠牲愛が、生と生の究極的で最終的な調和である永遠的な神のアガペーとの一致を求め、そのアガペーに正当な理由を見出すような存在なのである。それにもかかわらず、この永遠の規範は、暫定的にはあるが、自然における生の歴史以前の調和に目を向けることなしに示されることはない。キリスト教信仰は、ロマン主義的原始主義における有効な部分を、創造の善に対するキリスト教的な肯定の一部として評価する。しかし、生と歴史についてのキリスト教的な解釈では、永遠へとその手を伸ばす自由への感覚がきわめて活発であるため、生を、単に原始的な無垢の観点から解釈することはできない。この無垢に、キリスト教信仰は、十字架の悲劇的完全を関係づけるのである。

## 2. キリストの完全と歴史の可能性

すでに指摘してきたように<sup>(18)</sup>、キリストにおける神の本質と歴史の意味の開示は、歴史的文化とその救済者待望において確立された歴史の有意義性の考え方に対して、以下のように、三重に関係する。(a)キリストにおける開示は、意味の把握における不完全なところを完全にする。(b)キリストにおける開示は、意味の感覚を脅かす曖昧さを明らかにする。(c)キリストにおける開示は、意味の感覚の中に、人間の利己主義が不十分な理解で生の全体を捉えようとする努力が持ち込む、意味の歪曲を最終的に修正する。

キリストの完全すなわち十字架に象徴される超越的アガペーは、歴史の倫理的現実とまさにこのような三重の關係にある。人間の「自然的」資源、言いかえれば、人間の社会におけるさまざまな事実と要求を厳密に検証することによって理解される歴史の倫理的規範は、相互愛である。人間は、経験と、その理性的資質が有する一貫性の要求から、生は互いに誤解したままであるべきでないこと、ということとは自己の内部における争いや自己と他者との間の争いが悪であることを知っている。その意味で、愛は、自然宗教や道徳性の洞察によれば、生の律法なのである。この律法は、いずれにしても、社会的歴史的存在を真摯に受け止めるような宗教や文化においては規範的である。それはまた、生の非歴史的一致へと直接逃避しようとするものでもない。

十字架の犠牲愛では、超越は、歴史における相互關係の一般に認められた規範に以下のように三重に関係する。

a. 犠牲愛（アガペー）は、相互愛（エロス）の不完全性を完全にする。というのは、相互愛は、自己の視点から自己自身の幸福のために生を生に関係づけようとする事実のゆえに、常にその行く手を阻まれるからである。しかし、他

者に向けられた相互愛が生み出す可能な相互関係を評価しようとする自己が、他者の生のために自分を棄てることのできるほど自己執着から十分に自由でないことは明白である。このように、分別への配慮が、他者の生に向かう衝動と関心の行く手を阻むことになるのは避けられない。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』における友情を論じている章で、こうした困難を、相互関係の論理によつて非常に明快に説明している。もつとも、アリストテレスに、超越への特有の視点があることは公平に指摘しておくべきであろう。というのは、アリストテレスが挙げている最後の例で、アリストテレスの倫理における友人は、自己にとつての何らかの明白な有利さのためではなく、自己の「幸福」のために、その超越的な精神の誠実さをもつて他者の利益を肯定しているからである。

同じ問題に関するデイヴィット・ヒューム「一七一―一七七六、スコットランドの経験論哲学者」の議論も、この論点をきわめて明快に浮き彫りにしている。ヒュームは、歴史における相互愛の可能性を想定することから始める。その愛は、正義の体系を確立する人間の利己主義に対する防衛や制約をすべて取り除く。そして次のように言明する。「人類の窮乏は現在そうであるように今後も続くとはいへ、知性は、友情と寛容によつてますます大きくなり豊かになるので、あらゆる人は、すべての人に対し最高の優しさを表し、仲間の利益よりも自分の利益への関心を覚えなくなる、としたらどうだろうか。そのような場合、正義は、広範囲に及ぶ博愛心によつて一時的にその機能を停止し、所有と債務の区別や境界も念頭から消えてしまうのは、明らかだと思われる。次のような場合、すなわち、その人がすでに、わたしの幸福を求める非常に強い傾向に駆られて、それによりその人が受ける傷がわたしが受ける利益より大きい場合は別として、期待されている奉仕を自ら進んで果たそうとすることをわたしが知つているというような場合、なぜ、行動や約束によつてわたしのために尽力してくれる別の人を見つけなければならないのだろうか。……次のようなとき、つまり、わたしのうちに、われわれの利害の間に区別をする気持ちもないどころか、隣人の喜びと悲しみを、あたかも本来自分自身のものであるかのように、同じ快活さと共感の力でわかち合うようなとき、どうして、隣人の土地とわたしの

土地との間に境界標を立てるのだろうか。……やがて、全人類は、すべての人がものを共有して生活し、所有権を気にせずあらゆるものを使用するようになった一つの家族を形成するであろう」。

ここには、神の国の完全な愛についての展望がある。ヒュームがその愛を、一部家族生活における現実的な達成の観点から特徴づけていることは重要である。かれはこう述べた。「われわれの目に入ってくるのは、家族の状況が愛情の完璧な例に近く、家族一人一人の間の相互の博愛心が強ければ強いほど、家族はそれだけ完全に近づき、ついには、所有権の区別がなくなり、所有権は混合されるようになる、という光景である」。しかし、ヒュームは、犠牲愛と相互愛の逆説的な関係を全く理解していない。愛がそれ自体の存在意義を示すことができるのは、「人類社会の交流とその状態を維持するための必要から」だけであると確信しているからである。それゆえ、もし愛が、完全な相互関係によって有効なものになりえないとしたら、また、もし、「舞い戻ってきた利己心や偽装した利己心」によって、他者の利己心から保護されないような社会状態の「不都合さ」が明らかになるとしたら、「無分別な狂信者」は、「あらためて正義の思想と財産の分有の概念」に立ち戻るよう促されることであろう。

もちろん、社会道徳が人間の利己主義を前提として、生と生の最も可能な調和を求めるべきだと主張する点で、ヒュームは言うまでもなく正しい。それどころか、人間は、人間の利己主義に対抗して、自身と仲間とを保護するために正義と抑制の制度をまさに苦心して造り上げている、と主張する点でも正しい。アガペーを単純な歴史の可能性と考える、現代の「無分別な狂信者」であるキリスト教完全主義者たちでさえ、そのような正義の方策を利用しているのである。しかし、ヒュームは次の点を理解していなかった。つまり、歴史の中に実際に存在する相互関係のさまざまな達成は、それがどのようなものであれ、ヒュームが示唆する社会的有用性という冷静な予測などによつて達成されたためしはなかったという点である。というのは、そのような予測は、「偽装した利己心」の危険性の影響を非常に強く受けざるをえないため、相互関係の達成に向かつて真の兄弟愛をあえて実行する勇気を促すことができないからである。

歴史上、兄弟愛を大きな領域に広げた組織が、明確ではないがある程度の業績を上げることがあるのは間違いない。「自分を愛してくれる人を愛したところで、あなたがたにどんな報いがあるか」との聖書の警告が歴史の現実に合わせていることは確かである。なぜなら、純粋な愛がそれへの応答の可能性を考慮に入れないことが、兄弟愛への新たな挑戦を可能とする力だからである。しかしながら、相互関係がもたらす結果は、行動の意図せざる結果であつて、行動の目的にそつた結果ではない。なぜなら、相互関係のもたらす結果は、あまりにも不確かであるため、他者の生のために冒険を犯すよう促す理由にはならないからである。イエスの倫理によれば、アガペーの実際の動機は常に神の意志への服従である。「あなたがたの天の父の子となるためである」「マタイ五・四五」。このように、歴史において実際に達成される調和はいつも、何ほどか永遠的存在から取り入れているのである。<sup>(17)</sup>

さらに普遍的な兄弟愛の達成の限界、言いかえれば一層完全に包括的な相互関係が発展する限界は、歴史の中に設定されていない。ルネサンスや啓蒙主義および世俗的自由主義やキリスト教的自由主義を特徴づける希望や願望は少なくともこの点では正しい。こうした人々は、神の国のアガペーを、歴史におけるさらに完全な兄弟愛を目指す無限の発展の資源と見なすというキリスト教教理のその面は理解しているからである。さまざまな形態の社会的不正、奴隷制、戦争といったことに不安を覚える人間の良心は、アダムの無垢からキリストの完全へ、不自由な自然における生と生の調和から神の国の完全な愛へと向かわないではいられない。普遍的な愛の構想はパウロによって次のように表現されている。「そこではもはや、ユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由な身分の者もなく、男も女もありません。あなたがたは皆、キリスト・イエスにおいて一つだからです」<sup>(18)</sup>。これは、第一義的には教会に対する言葉である。しかし、それがすべての社会関係にあてはまることも否定できない。なぜなら、人間の自由は、歴史において達成されるうる兄弟愛に、人種、性、社会条件などどのような限界を設けることも不可能にするからである。

アガペーの最も純粋な形態、敵をも愛する愛、悪を行う者への赦しといったことは、歴史的可能性と矛盾するもので

はない。刑事司法では、創意工夫がますます可能になっている。また、こうした悪を行う者への一層工夫に富んだ寛容な取り扱いも、犯罪者の更生によって歴史的に正しかったことが証明できるようになっている。しかし、そうしたことは、それらの社会的価値を念頭に置くだけで実現できることではない。なぜなら、そのような寛容な取り扱いは常に相対的な危険も伴うものだからである。それどころか、あらゆる社会は、社会の安全および罪の要素である懲罰的感情への不安を、刑罰学的過程に密に入り込む赦しのアガペー的要素への関心と混同してしまう。しかも、正義と赦しの間に完全な関係を達成するような社会はないという明白な限界を除外すれば、犯罪を純粹な赦しの点から処理し、刑事司法に赦しの愛を混入させる可能性に限界はないのである。<sup>19)</sup>

b. 十字架は、歴史の曖昧さを明確にする超越的な完全を表し、歴史の発展の可能性の限界を明らかにする。

人間の歴史についての、歴史的倫理の超越的な規範をある程度理解するなどの解釈も、その超越的な規範を単純な可能性と見なす誤りに陥りがちである。この誤りは、急進的なセクト形態のキリスト教思想にも、ルネサンスと啓蒙主義における世俗化したキリスト教にも広がっている。それは、アメリカの自由主義プロテスタントイズムが特に陥りがちな誤りである。なぜなら、セクト的完全主義と世俗的完全主義は、キリスト教信仰の形態の中で混合されてきたからである。マルクス主義の黙示思想もまたこの誤りを共有している。このような誤りの中では、聖化する恵み（セクト的解釈に見られる）や普及した教育の積み上げられた力（世俗的自由主義に見られる）や社会の破局的な革新（マルクス主義に見られる）のいずれであれ、それによって、歴史的生を、相互愛と無欲の犠牲愛との区別がすべてなくなる次元へと引き上げることが可能だと信じられているのである。正義の規定をすべて乗り越えてしまうこの完全についてのマルクス主義の見解は、レーニン「ウラジミール・イリイチ・レーニン一八七〇—一九二四、ロシアの革命家・政治家」によって生き生きと次のように表現されている。「おしなべて権利というものは、さまざまな人々に同一の尺度をあてはめる

ことである。ところが人々は、実際には決して一様でもなければ対等でもない。『平等な権利』が平等の侵害や不公平と化するの、そのゆえである。……個々人は平等ではない。強い者もあれば、弱い者もある。結婚している者もあれば、していない者もある。……したがって、共産主義の第一段階はまだ、公平と平等をもたらすにはいたらない。富の差は残る。しかもそれは不平等な差である。しかし、人間が人間を搾取することは不可能になる。……社会の構成員が……平等になると……と、その途端に、形式的な平等から実質的な平等——『各人は能力に応じて働き、必要に応じて受け取る』という原則の実施——に向けて、さらに前進するという問題が必ずや人類の眼前に浮上するであろう<sup>(20)</sup>。

これは、「神の国」についての重要な世俗的解釈であるが、ここでは、平等としての正義の最高の形態が、強制されない完全な相互関係において乗り越えられている。マルクス主義はそのような展望を妥当と見なす。なぜなら、利己主義の罪は、社会の階級組織から生じるものだからである。世俗的自由主義者も同様の展望に妥当性を見出す。それは何よりも、普及した教育が知性を徐々に広げ、ついには各人が、他者の利益を自分の利益と同じように肯定することができるようになる（あるいは、そうしたいと思うようになるという意味か）と考えるからである。セクト的完全主義者のキリスト者もそのような展望を妥当なものと考えているが、それは、聖化の恵みが、原理的にも事実上も罪を除去できると信じているからである。こうした誤りについては、後続のいくつかの章でさらに詳しく論じるが、ここで必要なことは、次のような事実について注意を喚起することだけである。すなわち、十字架が歴史的存在の性質そのものを変えてしまうため、犠牲愛は続々とあまねく達成され、ついには犠牲愛を、非の打ちどころがないほど立派な、それも歴史的社会的な結果によって確認された《成功した相互愛》に変えてしまうというようなことを、最も深遠なキリスト教信仰が信じたことは、いまだかつてなかったという事実である。

新約聖書は、十字架の「戦略」が歴史的に成功することを全く保証していない。イエスは、弟子たちに、歴史について行き過ぎた楽観的希望を持たないようにこう警告した。「悪霊があなたがたに服従するからといって、喜んでなら

ない。むしろ、あなたがたの名が天に書き記されていることを喜びなさい<sup>21</sup>」。この警告は、キリスト教が夢想的なものに類落することを明白に拒否している。歴史においてアガペーが成功する可能性がどのようなものであれ（歴史が成功の規準と矛盾することはありえないゆえに、さまざまな成功の可能性はある）、新約聖書に見られるアガペー的な生き方の正しさを最終的に確認できるものは、歴史の中には全くない。キリストが求める生き方は、神に倣うことであり神のアガペーに感謝することなのである。

こうして、十字架は、歴史の可能性と限界を明らかにし、歴史の次元を否定する人々が通常抱く哀れな幻想に異議を唱える。それは、ある瞬間永遠に達したかと思えば、次の瞬間には歴史の中に無制約的な完全の達成を夢見るといった幻想である。

歴史の中に完全の可能性が存在しないのであれば、キリスト者のあらゆる行動が、相対的正義と相互愛の規範ではなく、むしろアガペーに従わなければならないと主張することはなおのこと正しくない。歴史の中で、生は、相対的な正義や相互愛によって維持され、競合する利益は調停される。というのは、他者の生と利益がある行動や方策に巻き込まれるとたちまち、そうした利益を犠牲にすることは「自己犠牲」でなくなるからである。それどころか、他者の利益を不当に裏切ることもある。この単純な事実と、個人の行動と集団行動の間の逆説的な関係を理解できなかったことが、現代の専制者たちに対応する際にキリスト教完全主義と政治的功利主義とが不健全に結びつくという結果をもたらしているのである。

文化と文明の維持が可能となるのは、個人が自分自身の成功や失敗を気に留めず、ある一連の行動の中で自分の命を維持する可能性や蓋然性をあまり綿密に考えないようにするときであることが多い。このように、有効な集団的歴史的行動は、かなりの程度、個人が自らの運命を軽く受け止め、それに無関心であることにかかっている。自分の運命に対する恬淡とした態度は、直接的であれ間接的であれ、肉体の命よりも深く高い存在次元への信仰によって初めて可能

となる。次のような告白はそこから生じるのである。「わたしたちは、生きるとすれば主のために生き、死ぬとすれば主のために死ぬのです。従つて、生きるにしても、死ぬにしても、わたしたちは主のものです」<sup>(22)</sup>。

c. 十字架は、歴史における徳の偽りの主張を否定し、人間の自己主張の罪と神のアガペーの違いを明らかにするような完全を表す。

十字架は、特定の民族や文化の希望や野心などの不適切な中心から歴史の意味を達成しようとする、あらゆる形態の「真理」概念を否定する生の意味を象徴するが、まさにそれと同じように、自己主張と愛が複合するような人間の善のあらゆる形態を否定する究極的な善をも象徴する。

この罪深い混合を内に抱えていないような歴史的現実はない。復讐心という利己主義的要素が完全に払拭されるような矯正的正義もない。これから何十年かにわたる戦後復興「第二次世界大戦後の復興」において、われわれはこの悲劇的な事実が真実である証拠を多く見ることであろう。人間共同体の中に、帝国主義的で利己主義的な墮落の影響を一時も受けることがないような相互関係の領域を拡大する政治戦略はない。あらゆる人間共同体は一定の権力の中枢から組織されるものであるが、その権力の中枢は、たとえ、均衡をもたらすべき多くの社会的勢力の間でも利害に動かされ偏つた社会的勢力であることに変わりがないとしても、他者の利害の公平な仲裁者であろうとしなければならぬ。そのことは、個人でも集団でも、あるいは国際関係でも国内問題でも同じである。われわれは、すべての形態の政治的正義や社会機構におけるこの罪深い墮落に甘んじることはできない。十字架は、墮落の観点からすれば悔い改めの絶えざる源泉である。しかし、歴史は、たとえばそれが最高の段階にあつたとしても、人間共同体における神のアガペーと利己主義的要素の矛盾が取り除かれた純粹状態を達成することはない。歴史のこの悲劇的側面は、専制政治を打倒した世界の列強が、諸国家の共同体を組織しようとするとき、あらためて明るみに出されるであろう<sup>(23)</sup>。これは、近代歴史観によつて

おおかた曖昧にされてきた歴史の現実の一面である。急進的宗教改革思想は、われわれが検討してきた他の側面を無視するほど、この歴史の悲劇的側面を強調することが多い。歴史のこの悲劇的側面を認識することは、キリスト教独自の洞察の特質である。というのは、他の歴史解釈は、それが、古典的、近代的、神秘主義的、律法主義的解釈のいずれであれ、すべて事実上、人間の生の自己主張と神のアガペーの間の究極的な矛盾を解決する何らかの方法を見出しているからである。

#### IV キリストの完全と永遠の関係

もし、「第二のアダム」としてのキリストというキリスト教の教理が、原初の無垢への回帰を可能と考えるロマン主義者も、歴史は完全に向かつて動いており、そこでは自然を基礎とすることを止めることなく、自然としての歴史を超越すると考える進化論的楽観主義者も否定するとしたら、それは、永遠を観想し、最終的には永遠と一つになることを求め、永遠から歴史のすべての生命力と特殊性を取り去る神秘主義者をも否定する。マイスター・エックハルト〔二二六〇頃―一三二八、ドイツの神秘思想家〕の異端的キリスト教神秘主義によれば、生の目標は、アダムの無垢とは無関係で、創造それ自体に先立つ神との合一状態のようなものである。エックハルトによれば、「哀れな人間は、神の意志を実行したいと願う者ではなく、自分自身の意志と神の意志から自由であるような仕方でもつと、言え、存在しなかつたときに存在していたかのように、生きている者である」<sup>(24)</sup>。エックハルトよりもわずかながら異端的でなくキリスト教的であるヤーコプ・ベーメ〔一五七五―一六二四、ドイツ・ルター派の神秘思想家〕の神秘主義では、完全と定義される合一は、創造に先立つ永遠の中にあるのではない。むしろ、創造された世界におけるアダムの完全は、性の区別の緊張

と不統一から自由な両性具有的統一として明示されている。プラトン主義や古代ギリシャのキリスト教と同様、ペーメは両性愛が罪の結果であると信じていた。さらに、アダムの完全は、「腸も胃もない」体を持つていたことを意味するものとペーメは考えたが、それは、命の身体的基礎に対する神秘主義の嫌悪を鮮やかに象徴するものであった。<sup>(25)</sup>

キリスト教的な形態も含むすべての形態の理性主義と神秘主義には次のような傾向がある。すなわち、歴史における完全を、神の意志のもとで意志と意志を連携させる愛ではなくむしろ永遠の観想と見なし、歴史を超えた完全を、ロゴスや形相それ自体よりも純粋な永遠のロゴスもしくは永遠の一致への統合と考える傾向である。自然主義的なアリストテレスでさえ、究極的な善を永遠の完全を観想することであると、中世のキリスト教におけるアリストテレスとプラトンの影響は、キリストの完全を、愛の行動ではなく観想として生が向かうべき状態と理解することが多かった。つまり、アガペーではなく知識<sup>グノーシス</sup>を究極的な規範としたのである。

重要なことは次のことを適切に理解することである。つまり、「第二のアダム」となる受肉したロゴスについてのキリスト教教理は、歴史がそれ自体を単純に完成するロマン主義や自然主義の考え方にも、歴史から逃れようとする二元論的教理にも厳格に反対しているということである。人間は、自由のない個体でもなければ、生命力のない自由でもない。人間は、自然の必然と限界に根差しながらも、その最終的な安心を神において初めて見出すことができる自由を持つ。パウロが、愛を律法からもグノーシスからも峻別しているのは重要である。愛を律法から区別することは、人間の自由を強調することである。いかなる律法も究極的規範とはなりえないからである。愛をグノーシスから区別することは、永遠を観想することであり、神の愛を模範とすることの違いを強調することでもある。神の愛を模範とすることには、生の感情と意志がすべて関わっている。<sup>(26)</sup>キリスト者が礼拝する神がその尊厳性と聖性を現すのは、永遠の無関心においてではなく、受苦愛においてである。新約聖書が規範と見なす道徳的完全は歴史を超越しているが、それは、思

想が行動を超越するのと異なり、受苦愛が相互愛を超越するのに似ている。キリストを歴史の上にある存在とするのは、思想ではなく行為であり、行為であることによつて、受苦愛は、単なる思想を超えて、間違いなく歴史の中に起こる事柄となるのである。

パウロの概念には真正なグノーシスがある。それは神についての「一部分」の知識である。その一部分は、終わりの時には、わたしが「はつきり知られているようにはつきり知ることになる」。しかし、歴史の中でいつまでも残るものは、「信仰と、希望と、愛」であり、「その中で最も大いなるものは、愛である」<sup>27)</sup>。

キリスト教的な愛の概念が教会の中であまりにも大きな権威的位置を占めるようになったため、エックハルトのような異端的な神秘主義者を除けば、究極的な完全を一種の純粹な観想に変えることは許されなかった。ところが、それにもかかわらず、キリスト教にとつて、愛の聖書的概念を、神秘主義的合理主義的な解釈傾向に逆らつて維持することは難しいことであつた。神秘主義や合理主義は、この愛が純粹に神への愛となり、ついには歴史における兄弟愛や共同体と関わりを持たなくなるといふふうに解釈しがちであつた。キリスト教のセクト的解釈と自由主義的解釈がキリストの完全が歴史を超えることを忘れがちであつたとすれば、中世のキリスト教における神秘主義的伝統は、キリストにおいて現された完全な愛が歴史に関わることを忘れてしまつたのである。

十字架の聖ヨハネ「ヨハネ」は「ホアン」とも表記。一五四二—一五九一、スペインのカトリック神秘家、詩人」はこう述べている。「神と同時に、何かほかのものをも愛したいと思う人は、疑いもなく、神を軽視している……なぜなら……神と雲泥の差のあるものを、神と共に一つの秤りに掛けることになるからである」<sup>28)</sup>。この見方は、明らかに、愛の戒めについてのキリスト自身の解釈に反する。キリストは、隣人への愛を命じる「第二の」戒めが、神への愛を命じる最初の戒めと「同じように」であると認めているからである「マタイ二二・三七—三九」。この中世の神秘主義者は、キリスト教の神秘主義的解釈を典型的なかたちで表現しているが、その解釈が、究極的な完全から隣人への愛をついに除

外さえてしまったことは明らかである。十字架のヨハネはこう書いている。「靈魂が、愛の一致のこの段階に達しないうちは、活動生活と観想生活の両方面において愛を修練することがのぞましいが、ひとたびそこに達したなら、たとえ、神への奉仕にきわめて重要なわざであっても、神への愛への深い注意から一瞬間なりとも、そらすことのできるような外的なわざや、修行にたずさわることがよろしくない……」<sup>(29)</sup>。

重要なのは、この論理が偉大な神秘主義者を事実上の二元論へ追い込んでいるということである。そこでは、被造世界の本質的な善であるアダムの無垢は、意味のある真理としては全く曖昧にされ、人間の最終的完全は神との最終的同一化とされるようになる。十字架のヨハネは次のように言明する。「というのは、靈魂は、神と一つであるように造られたゆえに、ある意味で神との合一に参与することによって神なのである。靈魂は、たとえ死後の世界におけるほど完全にはないにしても、かつてそうであったように、神の影である。また、靈魂は、この本質的な変容によって神の影であるゆえに、神が、自身をとおして靈魂において行つたことを、神において神をとおして、言いかえれば、神が、するのと、同じ仕方で、行うのである」<sup>(30)</sup>。

以上のカトリックの神秘主義による強調は、カトリックの合理主義が維持する通常の限界を超えているとしても、著名な現代の新トマス主義者ジャック・マリタン「一八八二—一九七三、フランスの哲学者」が、トマス「アクイナス」が暗に伝えていたことと十字架のヨハネがより明白に主張したこととの間に矛盾はない、と述べたことはおそらく間違っていないであろう。それどころか、マリタン自身も、神秘主義的経験は、魂が「被造物の混乱を打ち破り、霊それ自体において自らを確立する」<sup>(31)</sup>ことができることを証明するものであると述べているのである。

こうした種類のキリスト教神秘思想によつて、破壊はされないものの危険にさらされているのは、聖書の弁証法である。それはパウロの言葉に明白に表現されている。パウロは信徒にこう勧告する。「神から招かれたのですから、その招きにふさわしく歩み、一切高ぶることなく、柔和で、寛容の心を持ちなさい。愛をもつて互いに忍耐し、平和のきず

なで結ばれて、霊による一致を保つように努めなさい」。パウロは、この勧告の正当性を次のような見解によって主張する。「すべてのものの父である神は唯一であつて、すべてのものの上であり、すべてのものを通して働き、すべてのものの内におられます」。言いかえれば、世界に対する神の超越と内在というキリスト教の基本的な信仰内容を肯定することによってその正当性を主張しているのである。この弁証法は、一致の恵みを、昇天した主に基づくものとすることによってさらに強化されているが、それは次のような見解によってである。「昇つた」というのですから、低い所、地上に降りておられたのではないでしょうか。この降りて来られた方が、すべてのものを満たすために、もろもろの天よりも更に高く昇られたのです」<sup>(32)</sup>。この言明によつて、パウロは、歴史がキリストの完全とどのような関係にあるかについての聖書の見解を、非常に明白な言葉で象徴的に明らかにした。しかし、その見解は、歴史の規範をごく単純に歴史の内部で捉えるか、それとも永遠の完全を歴史とは無関係と理解するか、そのどちらかの考えによつて絶えず危険にさらされている。後者の場合、永遠の完全が達成されるのは、思想が行動を超える時、もしくは神秘意識が思想を超える時、あるいは、魂が、意志や衝動、混乱や責任といったことから解放されて永遠を観想する時だけである。

一方、こうした神秘主義的異端は、キリストにあつて啓示されている神の品性というさらに重要な概念のゆえに、キリストの愛というキリスト教概念がキリスト者の生の中で倫理的にどの程度まで規範的であるかを明らかにしている。キリスト教的啓示の神は、その最も偉大な属性によつて世界から遊離するのでなく、世界に深く関わる。それゆえ、人間にとつて、自然的歴史的生命力のすべてが取り去られたような存在の一致を達成することが最高の完全ではない。最高的一致とは愛の調和である。その調和において、自己は、神の意志のもとで、自己の自由の中にある自己自身を、他の自己の自由の中にある他の自己自身と関係づけるのである。

## V 要約

「第二のアダム」とキリストの完全というキリスト教教理の十全な意味の分析は、歴史のさまざま事実を照らし出し、それらの事実によって有効とされるような歴史の現実を解釈する原理を浮き彫りにする。十字架と歴史の關係の観点から理解される完全が、無垢に対し、また成熟に対し、さらには永遠に対して持つ逆説的な關係は、歴史の複雑な關係のすべてを明らかにするのである。

完全についてのキリスト教教理がごく暫定的に言及する無垢は、自然もしくは歴史以前の状態であつて、そこでは、生が自然に調和しているように、生と生の調和はまだ破壊されていない。しかし、この状態は、個人も共同体も歴史の過程を超えるだけの十分な自由には達していない。歴史の過程は、「不安で」不確かな過程であり、その不確かさによつて、結局は挫折に終わる罪の戦略に誘惑される過程である。それにもかかわらず、人間の歴史が自然の絶対的な状態というものを知らない限り、個人であれ人類であれ、その生の中に無垢な場所を見出すことはできない。

自由が広がると、それに伴つて善も悪も広がる。無垢な状態の信頼が広がると、それは自由をめぐるさまざまな不安や恐怖に変化する。こうして、個人と共同体は、他者を犠牲にして不当な安全を求めることに奔走するようになる。もつとも、その同じ自由が、人間社会で兄弟愛の構造を一層拡大させる方向へと促すこともある。生と生のこの兄弟のような關係が最も基本的な「生の律法」である。それだけが、人間の靈性スピリットの自由と、自己自身を実現するために必要な人間の相互依存とを、正当に評価するのである。

しかしながら、兄弟愛の一層大きな領域への展開は、それに伴う兄弟愛の深刻な墮落の拡大なくしてありえない。し

たがって、愛の律法に反するそのような兄弟愛の罪への墮落を徐々に除去していくような歴史的發展はない。それゆえ、愛の律法は、歴史的経験がその存在意義を認めないという意味で、歴史の規範ではない。歴史の経験がその意義を認めるのはもつと複雑な社会戦略であつて、ここでは、自己や個人や集団が、自らの生を維持しようとするともに他者と平和のうちに関わろうともするのである。しかし、そのような相互愛や正義の体系や戦略は、歴史のさらに深い次元から得られる靈感がなければ維持することは不可能である。歴史の経験のほかに源泉を持たない兄弟愛の戦略は、相互関係から自己利益に対する単なる用心深い関心へと退化してしまふ。さらに、共同体を造り上げようとする強い衝動から、生存への衝動を倫理的な規範として受け入れることへと退化してしまふのである。

キリスト教信仰が受け止める十字架上で表された犠牲愛としてのアガペーは、その主要な正当化を、神の本質、言いかえれば歴史の現実を超越する「本質的実在」に見出す。アガペーは、直接的ないし歴史的な妥当性を期待せず、生と歴史の何らかの究極的な完成に目を向ける。他方で、キリスト教の創造論は、永遠で神的なるものを、時間的で歴史的なるものと全面的に対立するとは考えない。したがって、他者への関心がそれに対する応答を實際に引き起こす限り、アガペーの妥当性は実際の歴史の中にある。

歴史の可能性と限界に関するこの解釈は、通常の経験と、経験についての自然な分析（合理的分析）の成果である。というのは、自然を歴史と同一とする考えにおける人間の問題を厳密に検討するなら、歴史がそれ自体を超えるところを目指していること、また歴史がそのようなものであるのは人間の靈性スピリットの自由と超越性のゆえであるということが明白に浮き彫りになるからである。歴史は、たとえ、歴史の自然な過程がどれほど高く上昇しようとも、その過程に完全に封じ込まれ、そこで満足することはありえない。

しかし、この解釈は、キリスト教信仰がキリストと十字架の中に見出す特定の神的根拠と歴史の終末を疑う余地なく指し示しているような経験がない限り、信仰と啓示の成果である。真理の領域と同様に倫理の領域でも、問題に対する

答えを期待し予測することはできない。その意味で、キリストの啓示は愚かである。しかし、ひとたび啓示を受け入れるならば、経験は、歴史における倫理問題を解釈する適切な原理となる。その意味で、キリストの啓示は「召された者には……知恵」「Iコリント一・二四」である。啓示は、人間の状況における二つの要素、つまり人間が自然の過程に巻き込まれている要素と、自然の過程を超越している要素とを正当に評価する唯一の解釈原理である。前者の要素には、人間の生存衝動という不可欠の性格があり、後者の要素には、生存衝動が人間の倫理的評価において支配的な役割を果たしている事実に対し不安を覚える人間の良心があるのである。

## 注

- (1) Cf. L. T. Hobhouse, *The Rational Good: A Study in the Logic of Practice*, 1921.
- (2) チャールズ・ハーツホーン教授の『神に関する人間の展望と有神論の論理』(Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, 1941)は、この問題をきわめて深く分析し、次のように主張する。すなわち、もし、苦しむ人間との愛の関係に入る神の能力についてのキリスト教教理に、何らかの意味があるとしたら、神の完全は、第一義的に全能という伝統的な概念においてではなく、神の自己超越の能力の観点から、あるいはハーツホーンの表現を用いれば、神の「自己<sup>オトク</sup>超越性<sup>ヴァーヴェンシヒ</sup>」の性格において確定されなければならない。
- (3) このゆえに、山上の説教で教えられた無抵抗の倫理は、十字架において象徴されている愛と完全と一貫した関係にある。しかしながら、近代のキリスト教は、この倫理が広く実践されるならば歴史の中で成功すると主張することにおいて、間違っている。まして、このキリスト教が、歴史における社会生活のすべての要求や反対要求への非暴力的参加が無抵抗の

福音的倫理の基本を維持するものと断定するとしたら、なおさら誤っている。Cf. リチャード・B・グレッグ『非暴力の力』Richard B. Gregg, *The Power of Non-Violence*, 1935.

(4) フリードリッヒ・シュライアマハー『キリスト教信仰』Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, pp. 415ff.

(5) ラインホルド・ニーバー『人間の本性と運命』第一巻、第七章参照。

(6) コヘルト九・四

(7) Iコリント一五・二二およびローマ五・一二以下を参照。実際には間接的に表現されている。しかし、新約聖書全体は一貫して、キリストを人間的品性の最終的な規範と見なしている。ヨハネ福音書の序文は、キリストを、全被造物の型である神のロゴスの歴史的な現れと見なしている。

(8) ニーバー『人間の本性と運命』第一巻、第二〇章。

(9) エイレナイオスは、キリストが「自分自身のうちにアダムを反復する」という考えを好んだ。かれは、「キリストの資質は神のかたちを喪失していない」こと、キリストはこのかたちを回復したこと、キリストは、「最初の人間」であつて、「最初から続く長い道のりの最後に」地上を再び歩んだこと、しかし、キリストは、完全が無垢を超越するように、墮落以前のアダムの高潔さを凌駕しているということを感じていた(エイレナイオス『異端反論』*Against Heresies*, Book III, xix and xxiv)。

ニュッサのグレゴリオスはこう説明している。救いは、「純粹なアダムのかたちに回復されることであり、最後の人の背丈に到達することであり、それどころかかつての自分よりも高くなることである。人間は神化されるようになるからである」。(Great Catechism, par. 37.)

トマス・アクイナスは、人間が罪を犯さなかつたとしたら、果たして神は受肉しただろうかと問い、それに肯定的に答えて、その理由をこう述べた。キリストにおいて、「最後の被造物である人間は、最初の原理である神と合一した」。人間は神に属し、「何らかの無限の影響力によって神自身を表した」。人間が罪を犯さなかつたとしたら、人間は、「終わりに至るまで自然的な形態で神と繋がっていたであろう。しかし、神と直接繋がれることは、自然の完全の限界を超えることである」(トマス・アクイナス『神学大全』*Summa Theologica*, Part III, Q. 1, Art. 3.)。この議論はいささか不自然ではある。しかし、そこに見られる、人間の本性の無限の可能性についての基本的な考え方は重要である。

- (10) ニーバー『人間の本性と運命』第一卷第一〇章参照。
- (11) Cf. フリッツ・キュンケル『性格、個人、集団』Fritz Kunkel, *Character, Einzelmensch und Gruppe*, 1933.
- (12) アンリ・ベルグソンは、原始共同体の「静的宗教」を、「知性の行使に際して……「個人や社会を」解体させようもの」に對する、自然の防御的反作用」と見なした。しかし、この宗教が純粹に「自然」の戦略でないことは明白である。この宗教は、人間の自由によって創り出された状況への一部意識的で一部無意識的な反応を示しており、それ自体人間の自由の産物である。ある解釈者たちが祭司を意識的な帝国主義者、すなわち原始共同体の中で社会的権力を獲得する目的で宗教を操作する者と見なすことができたのも、原始宗教の戦略には意識的要素があったからである。See Bergson, *Two Sources of Morality and Religion*, p. 112. 「アンリ・ベルグソン『道德と宗教の二源泉』中村雄二郎訳、ベルグソン全集6（白水社、一九六五年）二四八頁参照」。
- (13) 本書第二章。
- (14) *Nicomachean Ethics*, Chs. VIII and IX. アリストテレス『ニコマコス倫理学』第八卷および第九卷「高田三郎訳（岩波書店、一九七三年）下、八三頁以下」。
- (15) *An Inquiry Concerning the Principle of Morals*. See, III, Part I. デイヴィッド・ヒューム『道德原理の研究』第三章第一節「渡部峻明訳（哲書房、一九九三年）二二、二二頁。訳文はこれに拠っていない」。
- (16) マタイ五・四六。
- (17) その著『アガペーとエロス』「ニーグレン『アガペーとエロス』全三卷、岸千年・大内弘助訳、新教出版社、一九五四、一九五五、一九六三年」における、アンダース・ニーグレン教授の深遠な分析は、新約聖書が規範的と見なす純粹で私欲のない愛と、古典思想における愛（エロス）の思想のすべてに暗示されている利己的な要素との対比を明らかにしているという点で価値がある。しかし、ニーグレンは、その対比を絶対視し過ぎてゐる。なるほど、非キリスト教的な愛の概念が、愛を、行為者の幸福の視点から正当化しようとしているのは確かである。しかし、人間は自由であるゆえに、自分の幸福の観点から自らを正当化しない愛の徳がどのようなものであるかについて考えることなく生きることはない。重要なことは、イエスが、自然的な人間の愛と神のアガペーの対比を絶対のものと思なしてはいないということである。イエスはこう言明する。「このように、あなたがたは悪い者でありながらも、自分の子供には良い物を与えることを知っている。まして、あな

たがたの天の父は、求める者に良い物をくださるにちがいない」(マタイ七・一一)。

ルドルフ・ブルトマンは、神の国「邦訳では「神の支配」の要求と歴史の倫理的可能性とをさらに絶対的に対比させている。ブルトマンは、山上の説教の厳格な要求が「倫理の意味での『最高善』と関係があることを否定する。かれはこう言明する。「神の支配は……何か奇跡的なもの、それも絶対に『奇跡的なもの』なのであり、今・ここにあるすべての対立するもの、『絶対他者』……なのである」*Jesus and the Word*, pp. 35-37.」ルドルフ・ブルトマン『イエス』川端純四郎・八木誠一訳(未來社、一九六三年)三八―四〇頁]。ブルトマンの主張、すなわち、新約聖書の倫理的禁止命令は、人間の経験の実行可能な倫理的善とは何の関係もなく、ただ信仰によつて受け止めるべきだという主張は、行き過ぎたヘブライズムであり、そこには神と歴史の現実と構造的側面の関係についてのギリシャ的感覚が不足しているであろう。ブルトマンの立場は、キリストが歴史の諸構造のまさに基礎であると見なすヨハネ福音書の序文で見事に論破されている。

(18) ガラテヤ三・二八。

(19) W・ウィーズナーは、オックスフォード会議の報告におけるかれが書いた章「The Christian Faith and the Common Life」キリスト教信仰と日常生活」において、赦しと懲罰的正義の必要性の關係について、極端なルター主義的見方を示し、それら二つは正反対であると断言している。この立場は、裁判官、看守、刑の執行人といった人々を不要とする可能性をにじませるトルストイの完全主義の場合と同じ程度に、事実在即してもいるが反してもいる。

(20) *The State and Revolution*, Ch. 5, Par. iii and iv. V・L・レーニン『国家と革命』第五章、第三節および第四節[角田安正訳(筑摩書房、二〇〇一年)一七五、一八七頁]。

(21) ルカ一〇・二〇。

(22) ローマ一四・八。

(23) この墮落の永続的で不可避的な性格の問題へのキリスト教の答えについては、本書第八章と第九章で検討する。

(24) フランツ・バイファー『マイスター・エックハルト』Franz Peifer, *Meister Eckhart*, translated by D. de B. Evans, Vol. I, p. 220.

(25) Cf. エルンスト・ベンツ『ヤコブ・ベーメによる完全な人間』Ernst Benz, *Der Vollkommene Mensch nach Jacob Boehme*, pp. 51-70. ベンツは次のような事実に注意を喚起している。すなわち、生物学的機能に対する神秘主義の嫌悪は、むしろ、人

間の腹部は、人間が自分の力で神を考えることをやめさせるものであるとのニーチェの指摘を正当化しているという事実である。

(26) パウロのグノーシス拒否を示す古典的な聖句は、コリントの信徒への手紙Ⅰ二三章である。「たとえ人々の異言、天使たちの異言を語ろうとも……たとえ、預言する賜物を持ち、あらゆる神秘とあらゆる知識に通じていようと……愛がなければ、わたしに何の益もない」。この議論は、直接には、おそらくとくに秘密の儀式において約束されるグノーシスに向けられたものである。しかし、それは同様に、すべての形態の合理主義や神秘主義で約束されている、悪からの解放を含む広義におけるグノーシス主義にもあてはまる。

(27) Ⅰコリント二三・一二。

(28) 『St. John of the Cross』 *Ascent of Mount Carmel*, Bk. I, v. 4. 十字架の聖ヨハネ『カルメル山登攀』第一部第五章、四「奥村一郎 訳 (ドン・ホスコ社、二〇一二年)、六二頁」。

(29) St. John of the Cross, *Canticles 2d redaction*, str. 28. 十字架の聖ヨハネ『霊の賛歌』第二八の歌「東京女子跣足カルメル会訳 (ドン・ホスコ社、一九六三年)、二八三頁」。

(30) *Canticles*, str. 38. 同、第三八の歌「同上、三五四—三五五頁。訳文はこれに拠っていない」。

(31) ジャック・マリタン『認識の段階』Jacques Maritain, *Degrees of Knowledge* (1932), p.394.

(32) エフェソ四・一一一〇。