

尹哲昊教授「和解の神学」へのレスポンス

——和解と贖罪

関根清三

【序】深い思索と実践を踏まえ、「和解の神学」の可能性全般について周到に論じてくださった尹哲昊教授のご講演に、深甚なる感謝と敬意を表したい。十字架の贖罪において与えられる神の贈り物としてのキリスト教的和解のヴィジョンと霊性へと立ち返り、赦しと悔い改め、そして癒しがどのように出来るか、その和解の旅程を精緻に分析し、生き生きと活写して問然するところが無い論述に、キリスト者として目を開かれ触発されること多大であった。その「神学」の内部、その内実について深い共感を覚えるのみのレスポネントとしては、敢えて外部、その周辺領域から、問いを投げ掛けるという形でレスポンスを試みたい。すなわち、「神学」「聖書学」「倫理学」の三領域からの問い掛けをしてみたい。いささか教授のご議論の中核からはズレるけれども、そのズレから見えてくることもまたあるだろうことを期待しつつ。もって尹教授との対論、フロアーからのご議論の、ささやかな誘い水を提供できればと願うものである。

【1】哲学も「和解」について語ってきた長い歴史を有する。特にここでは、ナチスのホロコースト以後、アーレン

ト、ジャンケレヴィツチ、デリダらユダヤ人哲学者が和解の可能性について論争し、またヤスパースのようなドイツ人哲学者も戦後いち早く、罪責とそこからの清めについて語ったことが想起される。前三者は神を持ち出さないで人間の責任を語ることに努め、ヤスパースはエレミヤを引いて超越者としての神に言及するが、それは贖罪の神ではなかった。それに対し、尹教授の「和解の神学」の核心は、贖罪信仰にある。「VIII 結論」において、「イエス・キリストは、悪なる人間たちの暴力によつて最もはなはだしい苦しみを被つた犠牲者として、彼らを神の愛によつて赦すだけでなく、彼らの罪を負つて死ぬことをもつて、全ての人間と神、またあらゆる加害者と被害者との和解をもたらした。この和解の使信は、犠牲者が自らの物語をイエスの物語の中に入れ置くことをもつて、イエスと共に和解した人間として変わるようにする。また、この和解の霊性は、キリスト者をして犠牲者たちの苦しみに加わるようにさせ、彼らの（またさらには加害者の）人間性回復のために努力することをもつて、個人的・社会的次元での赦しと和解の働きに献身するようにする」と語られる通りである。そしてご講演は「われわれは破れのある分裂した世に生きている」という一文で始まり、邦語と英語の要約の末尾では、「結論として、依然としてキリスト者が破れのある世の希望であるということとを再確認する」と結ばれる。キリスト教神学の内部にあつて、この結論に何ら異議を差し挟むものではない。しかし、贖罪の神を信じない外部から見た場合、「キリスト者」と異教徒を分けるこの「結論」が、果たして新たな「分裂」を生まないと言い切れるだろうか。一抹の不安が残らないわけではない。

〔付論…ユダヤ人哲学者たちのホロコースト論争〕 尹教授のご講演は「前世紀に起きた世界で最も残酷な暴力的事態の一つ」（I 序論）として、一九九四年の「ルワンダでの集団虐殺」にしばしば言及されている。しかし前世紀、否、人類史上最大の「暴力的事態」としてナチスのホロコーストをも視野に入れるならば、これについては、既にユダヤ人・ドイツ人の長い哲学的論争の歴史があつたことが想起される。H・アーレントは、被害者が加害者への復讐へと走る限り、受けた罪悪に縛られ、その連鎖から抜けられないから、被害者が自由に生きるために、赦しと罰が必要であり、その際に

必要なのは加害者の人格に対する愛ではなく、最低限、人格として認める尊敬の念で十分だとした。ただ、アーレントは、犯罪と意図的な罪悪の最大のものとし、それを貶価するアーレントの赦罪論を超えて、むしろこの問題と正面から格闘したが、V・ジャンケレヴィッチだった。彼は一方で無限の赦しについて語っていた⁽²⁾。しかし戦後二〇年を経て、ナチスの協力者たちに時効を認めようという主張がフランス国内に湧き上がったとき、二〇年が、赦し得ぬものが赦し得るものになるために十分な時間なのか、という強い疑念を表明した。ナチスによる犯罪は人道に反する罪であるがゆえに時効にかかり得ないのだということ、また、我々はドイツ国民から赦しを乞う声を聞いたことがないということ、この二点から、ナチスによる罪を赦すことなどできない、とジャンケレヴィッチは率直に語った（この点は、尹教授がII章で、R・シユライター、R・ニーバーを引きつつ、社会的次元で悔い改めなき赦しと和解は不可能だと指摘されることと対応するだろう⁽³⁾）。その意を汲みつつ、ほかならぬ「赦し得ぬもの」という一点に拘泥して、これを鋭く批判したのは、J・デリダである⁽⁴⁾。ジャンケレヴィッチが言うような、赦しを乞うこと、悔い改めをすること、罪を自覚することを前提とするような赦しは、条件づけられた赦しではない。それは所詮、「条件付きの交換の論理」、それゆえ「エコノミー的な商取引」ではない。こうデリダは喝破するのである。ジャンケレヴィッチが考えるように、もしも、罪人が自らの犯した罪を悔い、赦しを乞うなら、罪人は、もはや全き罪人ではなく、すでに別の者、罪人よりは善い者になっている。この限りでは、そしてこの条件では、人が赦すのは、もはや罪人それ自体ではないのである。すると、ジャンケレヴィッチが無限な赦しとしたものは実のところ、いまだ無条件な赦し、純粋な赦しではなかったことになる。では、デリダはどのような赦しを純粋な赦しと考えるのだろうか。デリダは明確にこう言う。「赦しはただ赦し得ない者のみを赦すのだ」と。デリダにおいて、純粋な赦しとは、不可能なものよつてのみ可能となるという意味において、厳然としたアポリアに留まる。だが、このアポリアはそれ以上進んで思考することを妨げるようなものではない。むしろデリダの意図においては、逆である。この赦しのアポリアは、アポリアであるからこそ、思考を触発して止まないはずだ。デリダにとっては、これがアポリアであるからこそ、恩赦論等において、法を寛容させ進歩させるものであり得るのである⁽⁵⁾。

〔付論…ヤスパースの責罪論〕 以上、三人のユダヤ人哲学者の論争以前に、ドイツ人哲学者、K・ヤスパースがドイツ人の罪について語ったことも忘れてはならない。彼の場合、夫人がユダヤ人で、戦時中ゲシュタポが来た時は共に死うと拳銃を夫婦の寝室に置いていたナチスへの批判者であったけれど、戦後すぐ、ドイツ人としての罪を率直に認めるとともに、その清めの可能性について模索する一著を著した⁽⁶⁾。そして罪を明らかにし、償いの外的な行為をすることともに、「超越者たる神を前にした内的行動を通して」謙虚となり、他者との「愛しながらの戦い」を通じて「真理において互いに結びつく」ことが清めだとしたのだ。ヤスパースはバルクに対するエレミヤの言葉、「主はこう言われる。わたしは建てたものを破壊し、植えたものを抜く。全世界をこのようにする。あなたは自分に何か大きなことを期待しているのか。そのような期待を抱いてはならない」(四五・四一五)を引いて、「神が存在するというだけで十分なのだ。一切が消滅しても、神は存在する。これが唯一の不動の点である」とも語っていたが、それは贖罪の神ではない。

いずれにせよ、これら贖罪の神を受け入れない哲学的伝統にあっても、和解をめぐる傾聴すべき真摯な議論と模索があつたことを、神学的に和解について語る我々もまた、視野のどこかに置いておく必要はあるのではないだろうか。

【2】次に聖書学的に見て、そもそもイエス自身、贖罪思想を有していたかどうか、問われなければならない。イエスの思想の根幹は、贖罪思想というよりも、バシレイアー・トゥー・テウー、なかんずく、アガペーの思想ではなかつたか。そして贖罪思想は、パウロ以降の原始教団の作り出した信仰ではなかつたか。我々はキリスト者として、キリストに倣うのか、それともパウロに倣うのか。問いはこう尖鋭化され得るかも知れない。

〔付論…イエスに贖罪思想はあつたか〕 この間の事情は微妙である。イエスの膨大な言行録の中で、贖罪について言及しているのは、厳密には、たった二箇所過ぎない。一つは、「人の子は仕えられるためではなく仕えるために、また、多くの人の身代金(リュクトロン・アンティ・ポツローン)として自分の命を献げるために来たのである」(マルコ福音書

一〇・四五)。もう一つは、最後の晩餐の葡萄酒について語る箇所、「これは、多くの人のために(ヒュペル・ポッローン)流されるわたしの契約の血(ト・ハイマ・ムー・テース・ディアセーケース)である」(同書一四・二四)。このうち後者については、パウロに類例がある(「イコリント一・二五、「この杯は、わたしの血による新しい契約(ヘー・カイネー・ディアセーケー・エン・トー・エモー・ハイマテイ)である」)。多くの新約学者は、後代パウロが語っているイエスの死についての考え方を、生前のイエスに語らせたのが、マルコ福音書一四章だと解する。とすると、イエスに確実に遡るのはただ一箇所、マルコ福音書一〇章だけだということとなる。しかも、もしイエスが自己の死の贖罪の意義を確信していたならば、「我が神、我が神、何故、我を見捨てたもうたか」(マルコ福音書一五・三四、マタイ福音書二七・四六、詩篇二二・二)という十字架上の最後のイエスの絶望の叫びが解せなくなる。もし人々の罪を贖うという、自己の死の意味が明確にイエスに自覚されていたならば、十字架の苦しみはいかに大きな苦しみであったとしても、他方希望の彩りをもったものであったに違いない。神から選ばれ人類のために罪を贖うという壮大な使命を果たしている確信を伴っていたはずだからである。もしそうなら、「エリ・エリ・レマ・サバクタニ」の絶望の叫びは発せられなかったのではないか。もちろん、イエスに贖罪思想は全くなかったと断ずることはできない。少なくとも一つないし二つの語り口、特にマルコ福音書一〇章のほうは、リュクトロンという、旧約のアーシャームに通じる表現を用い、イエスが生前に贖罪について予感していた可能性を示唆するのだから。しかしたといイエスに贖罪の予感があったとしても、それは彼の全思想の中で辺端にしか位置しておらず、中心思想でなかったことは、率直に認めなければならない。では、イエスの死の贖罪の意義について明確に語っているのは誰か。それは誰よりもまずパウロである。彼は、キリストが「我々の罪のため(ヒュペル・トーン・ハマルテイオーン)死んだ」(「イコリント一五・三」という言い方で、それを定式化した(他にも、ロマ書八・一一六等参照)。

「付論…イエスの中心思想」 翻って、イエスの中心思想は何であったか。それはバシレイアー・トゥー・テウー、なかなか、アガペーの思想ではないか。

ルカ福音書一〇章二五―三七節のサマリア人のたとえは、どうしたら永遠の命を得られるかという律法学者の根源的な問いに、サマリア人のように、身分や宗教を超えた無差別の愛、また見返りを期待しない無償の愛、すなわち、アガペーを実践することによってであると応える。ではどうしたら、生来の自己中心的な人間には困難なアガペーを実践できるのか。それは、マタイ福音書にあるように、神のアガペーに覚醒することによってだというのが、イエスの根幹の応えとなる。「あなたがたも聞いておるとおり、『あなたの隣人を愛し、あなたの敵を憎め』と命じられている。しかし、わたしはあなたがた言っておく。あなたがたの敵を愛し（アガパテ・トゥース・エクトゥルース・ヒューモン）、あなたがたを迫害する者のために祈りなさい。……天の父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、義なる者にも不義なる者にも雨を降らせてくださるからである」（マタイ福音書五・四三―四五）。すなわち、天の父なる神は、悪人にも善人にも、義人にも罪人にも無差別にアガペーの愛を注ぐ。その愛に覚醒するならば、我々もその愛に満たされて、あるいはその愛に倣って、善悪義不義を問わず、敵対する者をも愛することができるはずである。そこに、我々がおよそ敵対する隣人を愛し、サマリア人のように行為できる、その根拠があるというのが、件の問いに対するイエスの応え方であろう。

それからもう一つ、イエスの基本には、「バシレイアー・トゥー・テウ」（マルコ福音書一・一五等）の思想があった。これは死後赴く天国としての「神の国」というよりむしろ、今この現世に神の支配が現れるといった意味が強い。そのような「神の支配」は、ではどうして成就するか。ヨハネ的に言うならば、姦淫の女の物語（ヨハネ福音書八章）にある通り、みな自分が「罪を犯した」者であることに気が付いて、だからこそ互いに「罪に定めず」赦し合い、死ではなく命を与え合う場が形成されることによってであった。そしてマタイ福音書的に言えば、「悪人たちの上にも善人たちの上にも太陽を上げせ」、霊肉の命の源となる神の、無差別のアガペーが人々の心に浸透することによってである。バシレイアー・トゥー・テウの思想は、突き詰めたところ、アガペーの思想に淵源するのである。

要するに、イエスの思想の中心は、贖罪ではなくアガペーだと言わざるを得ない。⁽⁷⁾

【3】更に問い進もう。では果たしてアガペーの思想は、イエスの専有物であったか否か、と。この点も、聖書学、

さらに倫理的には、査問されなければならない。それは旧約聖書にも、あるいはアリストテレスの倫理学にも、墨子の兼愛思想にも、その他、随所に見出されるのではないか。

〔付論：旧約におけるアガペー〕いま旧約の場合に限って検証する。アガペーは、エロース、フィリアに対して、新約のイエスが発見した新しい愛の形であって、旧約にアガペーの思想があるはずがない、と一般には考えられがちである。だが、それは正しいか。先に引用したマタイ福音書でイエスがアガペーの愛敵の思想を述べる際、対立文言として旧約を引いていた（五・四三―四四）。旧約では、レビ記一九章一八節にあるように「隣人を愛せ」としか言われていないというわけである。だが私見によれば、実はレビ記の一句の前には、次の一句が先行している点に注目せねばならない。「心の中であなたの身の者を憎んではならない。復讐してはならない。あなたの国の人々を恨んではならない」（レビ一九・一七―一八）。つまりここでは、「隣人」の中でも、「あなた」に悪いことをして、「憎」まれ「恨」まれてくる、本来は「復讐」の対象となる、つまり広義の「敵」が問題となっているのだ。その敵を愛せよ、というアガペーの使用信が、実は既にレビ記には語られていたことになる。旧約は全体としては憎敵の思いのほうが優勢とはいえない（例えば詩篇一三九・二一―二三等）、注意深く読めば、愛敵の思い、アガペーの思想を、必ずしも知らないわけではないのである（レビ記以外にも、箴言二五・二一―二二、イザヤ五二・一三―一五三・一二等。更に言えば、フィリアとしか銘打っていないとはいえず、アリストテレス『ニコマコス倫理学』の友愛論に窮極的にはアガペーの要素が見出される⁽⁸⁾）。

もちろん旧約のアガペー思想は未だ萌芽の状態であり、イエスにおいて成熟徹底し、突き抜けるところまで突き抜けたと見なすことは妥当だろう。しかし他方イエスの根幹であるアガペーの思想が、必ずしもイエスだけの専有物なわけではないという、相対化の視点もまた必要なのではないか。

まとめよう。二千年前のゴルゴタの十字架という時空の一点に贖罪による救済を見出すキリスト教神学は、いきおい他の時間空間の救済を排除する方向に行かざるを得ないのではないか。そしてそこにこそ、尹教授がいみじくも指摘さ

れる、「歴史上最も醜悪なる戦争の数々がキリスト教信仰の名によって引き起こされてきた」(Ⅷ)元凶が存するのではないか。そしてイエス自身は、贖罪信仰と平仄が合わないわけではないが、より広汎な射程を含むアガペーの思想を根幹に据えていた。それは恐らくイエスにおいて突き詰めるところまで突き詰められた絶対性を帯びていることを認めつつも、また他方、時空のそこかしこで見出された普遍的な真理だという事実によって、相対化する必要もあるのではないか。そのことが或いは、「教会外の人々との意思疎通」(Ⅱ)を重視される、尹教授の御意図に沿うことともなるのではないだろうか。

【4】 和解の神学は、害悪が起こった後の事後処理の神学である。そして殆ど取り返しの見えないように見える害悪は、世界のそこかしこに出来している。その限り、そこから目を逸らさない和解の神学の必然性と存在意義はまことに大きい。しかしそれは思うに堪えがたいような、被害者・加害者ともに永く痛苦に満ちた道行きであるに違いない。そしてまた、世界のすべてが害悪に満ち満ちているわけでは必ずしもないことも、また事実であろう。ホロコーストを経験したアーレントのようなユダヤ人哲学者が、犯罪と意図的な罪悪は善行よりもよほど稀であるとしたことの含意に、我々は思いを致してもよいのではないか。そして十戒が、神のアガペーへの覚醒に基づいて、「殺すことなどあり得ない」という(「ロー十未完了」)の倫理の理想を提示していることの重みを、もつと喜びをもつて受け止めてもよいのではないだろうか。いかに惨憺たる現実があるとはいえ、それにも拘らず、否、それだからこそ、害悪未生の理想へと憧憬の眼差しを向けた、害悪を事前に防ぐ倫理教育によって、和解の神学は補填されることもまた必要なのではないか。尹教授の見事な画龍は、ここに点睛されるのではあるまいか。

「付論…十戒における罪の不可能性の理念」その意味はこうである。ふつう「君は殺してはならない」「姦淫してはならない」「盗んではならない」等、禁止命令で訳される十戒の基本の形は、否定詞ローに二人称男性単数の未完了形が

いた形で、そのままに訳せば「殺しはしないだろう」等、否定の推量である。そして否定の推量は、現代ヨーロッパ語でも *Du wirst nicht töten* が不可能性の断定を意味するように、「君は殺すことなどあり得ない」の含意を併せ持つ。ではなぜ十戒が不可能性を断ずることができるかと言えば、その置かれた文脈に明らかである。何の功しもないのに、エジプトでの奴隷状態から、神の無償の愛、すなわち、アガペーによって救い出された、この小さき民は、愛を知り愛に目覚め、その愛の対象である同胞の命を奪う殺しを、その家庭を壊す姦淫を、その財産を私する盗みを、神の愛に倣って、為しよるにも為し得ない。その神の アガペー の覚醒感を持つからこそ、殺人姦淫偷盗は不可能となるのである。倫理の基本はここにある。アガペーに覚醒すること。そうすれば、この世に愛と平和は満ち満ちるはずである。現実のこの世が殺人姦淫偷盗の悲惨にまみれていようと——だからこそ、十戒は禁止命令でもあるのだが——、理想は、このアガペーに基づく殺人姦淫偷盗の不可能性を高揚することにある。我々はこの十戒の理想に憧れ、それを倫理教育の根幹とせねばならぬのではないか。その教育が徹底した時、いったん破れた関係を修復する、痛苦に満ちた和解の神学を語るまでもなく破れは未然に防がれ、喜びに満ちた関係性の張り巡らされた世界が出現すると言っては、余りに樂觀が過ぎるであろうか。否、たといそれが十全に徹底するのは、終末の日を俟たねばならぬとしても（例えば、イザヤ書十一章）、そこに憧れ、そこに少しでも近づこうとする不断の努力は、我々の喜ばしい義務ではあるまいか。

【跋】以上、私がこだわってきた四つの論点を P・ティリッヒ流に一言でまとめてしまうならば、こうなるだろう。神観念の宗教的具体性と哲学的無制約性の両面のバランスに顧慮する必要があるのではないかと。贖罪の「物語」——と、いみじくも尹教授自身、II章以降繰り返し表現されるが——は、その具体的衝迫力において豊かな実践の可能性を紡ぎ出していく。ただそれも、あくまで無制約的な超越の一つの物語的象徴的な描きに過ぎないという他端も考慮に入れないと、贖罪信仰の絶対化が起こり、異教徒との分裂を引き起こす危険性を払拭できないのではないだろうか。しかし逆に哲学的な無制約者の抽象性が、現実の和解の問題にどれだけの実効性を持つかと言えば、尹教授の語り出さ

れたような和解のプロセスについての豊かな果実を持ちにくいこともまた確かであるだろう。その意味において、また如上の留保をつけた上で、「キリスト者が破れのある世の希望である」という尹教授の結論に、私も賛意をもつて和するものである。

一言、付言する。私は尹教授の「和解の神学」に、日韓の歴史において加害者の側に立つ、「父たちが酸い葡萄を食べた」(エレミヤ三二・二九―三〇、エゼキエル一八・二)、その末裔の一人として、心を震わされた。

日韓の戦後世代が「和解」について論ずるということは、そもそもどうということなのか——この、私自身答えを見出せないでいる、しかし恐らくシンポジウムを貫く通奏低音としての、クルーシャルな問いを、最後に改めて確認し、それについては、今日、あるいは将来のシンポジウム全体のご議論に委ねたいと思う。

注

- (1) Hannah Arendt, *The human condition*, University of Chicago Press, 1958 (ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、中央公論社、一九七三年)
- (2) Vladimir Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier Montaigne, 1967
- (3) Vladimir Jankélévitch, *Pardoner?*, 1971 (= *L'imprescriptible*, Seuil, 1986) (ウラジーミル・ジャンケレヴィッチ、抄訳「われわれは許しを乞う言葉を聞いたか?」吉田はるみ訳、『現代思想』二〇〇〇年十一月号)
- (4) Jacques Derrida, *Le siècle et le pardon*, 1999 (ジャック・デリダ「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想』二〇〇〇年十一月号)

For et savoir, suivi de Le siècle et le Pardon (entretien avec Michel Wieniorka), Éditions du Seuil, 2000

- (5) 佐藤啓介「不可能な赦しの可能性 現代宗教哲学の観点から」『宗教と倫理』第四号、宗教倫理学会、二〇〇四年、六四―八一頁、および、田島卓『エレミヤ書における罪責・復讐・赦免』東京大学博士請求論文、二〇一六年、第七章参照。
- (6) Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Lambert Schneider, 1946 (カール・ヤスパース『責罪論』橋本文夫訳、理想社、一九六五年) 如上の「我々は、キリストに做うのか、パウロに做うのか」という問いに対して、私自身は、まずキリストに、しかしパウロにも、或いは彼以上にペテロにも做う、と応えたい。その間の事情についての詳細は、拙論「旧新約聖書の一断面―「命」という視座から(続)」『倫理学紀要 第二三輯』東京大学大学院人文社会系研究科倫理学研究室、二〇一六年三月、一―二九頁参照。
- (8) この点については、関根清三『ギリシア・ヘブライの倫理思想』東京大学出版会、二〇一一年、第三章および一〇章参照。
- (9) 詳しくは、Vgl. Seizo Sekine, *Transcendancy and Symbols in the Old Testament: A Genealogy of the Hermeneutical Experiences* (BZAW Bd. 275, de Gruyter, 1999), Chap. 1.
- (10) Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper, 1957 (パウル・ティリッヒ『信仰の本質と動態』谷口美智雄訳、新教出版社、一九六一年)