

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

金 永 元

ナグネ（洛雲海）訳

I 序論——ポストコロナ時代の痛みと『神の痛みの神学』

人間は情緒あるいは感情の動物である。理性中心主義を追求する人であれば、感情は正しい判断と知識とを妨害する偶然的要因であり、したがって克服すべき人間の要素として評価を切り下げることがもあり得る。しかし、人間にとつて感情を度外視するということは明らかに人間の重要な部分を消去する行為である。さらにマルティン・ハイデッガーが *Sein und Zeit*（『存在と時間』）において遂行した現存在（*Dasein*）の分析に従うなら、感情とは認識論的かつ存在論的に意味のない一つの付録のような要素なのではなく、人間が世界を認識する基盤となる存在論的土台の一つの様相（*mode*）でもある。人間は常にある気分において世界を認識し判断するという点で、感情は認識と意志の基盤になると言える。<sup>(1)</sup>このような観点から、ある時代の情緒を把握し分析することは、その時代と人間の存在論的かつ認識論的核心を把握する一つの見事な道であると言える。

いかなる時代にもその時代を代表する情緒なるものがある。喜びの時代と呼べる時があり、暗黒の時代と呼ばれる時もあった。もちろん全世界的観点からすれば、一つの情緒あるいは感情がすべての人に支配的に適用されるとは言い得ない。各個人、各共同体、ひいては各国や地域の状況によって相反する情緒が同時に存在し得る。しかし、ある特定の時期に全世界が特定の情緒を共有するというような時代もある。第二次世界大戦期、全世界は悲しみあるいは痛みといった情緒を共有した。そして現在、ウィズコロナ (With-Corona) あるいはポストコロナ (Post-Corona) 期にあるわれわれを支配する情緒または感情を、悲しみや痛みと規定することに異議を提起する人はほとんどいないことである。

現在、われわれの痛みの情緒を、神学的あるいは哲学的に整理した作品はまだ出現していない。しかし、第二次世界大戦の痛みの情緒を基に、アジア的な、より正確には日本的な観点から神学的議論を展開し、世界的関心と評価とを受けた作品としては、北森嘉蔵の『神の痛みの神学』<sup>(2)</sup>がある。本論文では、今日、アジアをはじめとし全世界を規定している情緒としての痛みを主題として書かれた『神の痛みの神学』に表れた人間論を分析し、痛みの神学に表れた人間論の意義と限界とを探ってみようと思う。事実、神学的人間論の領域とは何かという問題は簡単なものではない。なぜなら、時期によって神学的人間論の扱うテーマは変わるからである。近代以前は、創造論における神の像 (Imago Dei) の問題、また墮落、罪、救いの問題が人間論の領域であった。しかし、近代になってからは、神を認識し理解する主要な拠点としての人間の主体が人間論における主題となり、現在ポストモダン時代に至ってからは、解体主義哲学の影響をもって近代的主体とは区別されるポストモダンの主体、あるいは主体解体といった脈絡での人間に関する理解の問題が、その中心の主題となる。<sup>(3)</sup> 時期的に、北森に適用される神学的人間論の主題は、認識論的に、また存在論的に神と関係する場所としての人間実存の問題となる。

事実、『神の痛みの神学』に関するほとんどの議論は、神論における父神受苦説 (Patripassianism) の問題に集中し

てきた。その結果、人間論に関わる論議は非常に珍しいものと言える。こうした状況を認識しながら、本論文では、まず西欧、日本、韓国における代表的な反応と解釈に関する簡略な分析を試みてみよう。それを通して、本書の中心的主題が神を認識・理解する、痛みという人間の実存にその土台があるという点で、その核心が人間論にあるということが明らかにされるであろう。次に、『神の痛みの神学』に表れた神の痛みの内容と意味とを整理し、神の痛みという解釈学的レンズを通して明らかとなる神の痛みの媒介としての人間の姿を、北森が類比と象徴を通していかに描いているか、このことを批判的に顕わとすることにより、『神の痛みの神学』に表れた神学的人間論の具体的姿が顕わとされることであろう。そして、最後に結論として、今日のポストコロナ時代におけるアジアの痛みに関して、『神の痛みの神学』の有する価値と共にその限界を簡略に論じようと思う。

## II 『神の痛みの神学』の性格——世界的な反応をめぐって

### 1 西欧神学の反応に表れた『神の痛みの神学』の核心——神論vs人間論

アジア神学のうち、特に日本の神学の中で実質的なアジア的神学として西欧の主流な神学界から関心を寄せられた最初の本は、恐らく北森の『神の痛みの神学』であろう。本書が西欧の神学界に紹介され、英語（一九六五、二〇〇五）、ドイツ語（一九七二）、スペイン語（一九七五）、イタリア語（一九七五）、韓国語（一九八七、二〇一七）等に翻訳され、世界的な関心を持たれるようになった理由は、代表としてはカール・マイケルソン (Carl Michalson) とユルゲン・モルトマン (Jürgen Moltmann) の影響と言えよう。『神の痛みの神学』を最初に西欧世界に紹介した人物はマイ

ケルソンである。マイケルソンは自著 *Japanese Contributions to Christian Theology* (『キリスト教神学に対する日本の貢献』) の第三章全体をもって『神の痛みの神学』を詳しく紹介し、彼の神学が世界の神学界に対して持つ意味と可能性を示すことに用いた。<sup>(4)</sup> われわれはマイケルソンの分析を北森神学の土台に関する議論、次いでその影響と含意についての分析として整理し得る。まず北森神学の土台であるが、それは大きく二つある。第一に、北森の神学は日本的な土台、特に仏教的な土台を持ちつつも、当時の日本において、特に京都学派において流行していたヘーゲル哲学に深く依存しているということである。マイケルソンは、北森の神学が「当時、日本の神学の流れにおいて最も自意識的に日本的」<sup>(5)</sup>と評価しつつ、「苦難 (suffering)」という、キリスト教神学において神と共同体とを結びつける共通用語を、当時の日本の苦難の経験において、日本の伝統と言い得る仏教用語を用いて、神学的に解釈したものであると評価する。<sup>(6)</sup> また彼は、北森の神学が哲学的には仏教的背景を持ち、ヘーゲル哲学の流れを伴う京都学派の影響を受けてヘーゲル的であると評価し、その特徴をフロシキ (Furoshiki 風呂敷) 神学と表現する。<sup>(7)</sup> 正一半合なる原理を通して、あらゆる事態を結局は一点で止揚 (Aufhebung) するような性格を持つヘーゲルの弁証法のように、北森の神学は、神の痛みなる焦点によってすべてが包まれるといった構造を持つという意味で、そのように呼ぶものと見られる。第二に、北森神学の神学的土台はルターの神学であるということである。マイケルソンは、北森に支配的影響を及ぼした神学的人物はルターであり、特に彼の十字架の神学 (theologia crucis) が嘉蔵の神に痛みの神学に決定的な影響を及ぼしたと見てい<sup>(8)</sup>る。マイケルソンが北森を英語圏で紹介した後、一九六二年には米國セント・ルイス (St. Louis) にあるルター派の伝統下に設立されたコンコルディア神学校 (Concordia Seminary) のリチャード・マイヤー (Richard Meyer) も『Toward a Japanese Theology: Kitamori's Theology of the Pain of God』(「日本の神学に向けて——北森の神に痛みの神学」) においてマイケルソンの分析に言及し、北森がルター派神学校で教育を受けた事実と『神の痛みの神学』に見出される圧倒的多数のルターからの引用を根拠にして、北森の神学は明らかにルター派の伝統なる土台の上にあるものと評価する。<sup>(9)</sup>

さらにマイヤーは、北森の神学が当時の日本の神学の主流をなしていたバルト神学と、ちょうど流行しはじめていた自由主義神学を克服し、ルター派的伝統のもと、日本の神学を志向するものであるとも評価する<sup>(10)</sup>。したがって、北森の神学は基本的にルター派の伝統に従ったものであると言い得よう。

次に、マイケルソンが提示した北森神学の神学的含意とその可能性とを見てみよう。マイケルソンが革命的とまで評価する北森神学の核心は、痛みの類比 (analogia doloris) である<sup>(11)</sup>。マイケルソンは、北森の痛みの類比がカトリック神学の存在の類比 (analogia entis) と、またカール・バルト (Karl Barth) の信仰の類比 (analogia fidei) とも区別される北森神学の核心であり、この痛みの類比こそは三位一体論、キリスト論、救済論、さらに教会論やキリスト教倫理に至るまで革命的に変化させ得る北森神学の解釈的軸であると考える<sup>(12)</sup>。そして、この痛みの類比は明らかにルター派の伝統に基づいたものである<sup>(13)</sup>。もちろん、マイケルソンにも北森神学の主要な批判点である父神受苦説について、北森の反論に自らの解釈を加えて説明するということはあるが、このことは痛みの類比が持つ含意とその可能性について説明する過程で少しく言及するだけのことであって、核心的な問題であるというわけではない。こうした観点から見ると、多くの人が考えるように、北森神学の中心は神論というよりは神学方法論、あるいはその方法論の核心となる人間の経験ならびに内面、すなわち人間の痛みの実存と見なし得る可能性がある。

こうした可能性については、さらにその信憑性を示す資料がある。北森は一九六一年に「宗教とは何か」というテーマに関するNHKの番組で、東京大学宗教学科長である岸本英夫教授、同大学の増谷文雄教授、そして東京の国学院大学で神道を教える小野祖教授と共に討論する中で、宗教とは「究極性に対する文化的かつ人間的な現象である」という岸本の主張に対し、次のように応答しているのである。

私は個人的に、少なくともこの定義の主要な観点については同意することができます。しかし、まだ超越

の問題が残ります……正直に申しますと、私は西欧の伝統的な超越という考え方について多少懐疑的です。西欧における超越は「天に在る神」という表現からも分かるように、一般に人間の上の存在と考えられます。しかし、超越ということを必ずしもそのような仕方でのみ理解する必要はありません。超越はまた人間の下、あるいは人間の中にあると理解することができません。まるで人間実存の根底に置かれているようにです。私はこれこそが聖書の本来に意味するところであると思うのです。人間存在の土台を探索することは、非人間化なることを意味するものではありません。これは人間の実存から目をそらすことを意味するのではなく、直面したり見抜いたりすることを意味します。……人間は、実存の根底において超越と接触する時にのみ完全に理解され得るのです。<sup>15)</sup>

北森の神学が西欧に知られ始めたばかりの時期に見出される北森自身のこの主張は、彼の主要な関心事が神の超越よりは内在の方にあり、超越について語るにしても、それは人間の実存における超越との出会いにある、という点を明確に示しているものである。すなわち、伝統的な意味における神論が北森神学の中心にあるというよりは、マイケルソンが見なしたように、超越を認識し経験する人間実存の構造と動きの仕方の方にその中心があると見られるのである。事実、痛みという事柄を神学的論議の中心に据えたこと自体が、そのことを傍証しもある。しかし、多くの学者たちは、北森の人間論に関心を持つよりは、その人間論から導出される神論の独自性の方に関心を持った。このことは、われわれが二番目に見ようとするモルトマンにおいても例外ではない。

マイケルソンによつて紹介されて後、北森の神学が世界的な関心を持たれるようになったのは英訳が出版（一九六五年）されたためであるかもしれないが、実質的な契機はモルトマンが *Der Gehenzigie Gott*（『十字架につけられた神』）において北森の神学に言及したことであつたと見られる。彼は、教会が閉鎖された状況において、明治学院大学で起き

た学生蜂起を描写した高尾利数の文章を引用しつつ、この蜂起を「神学が徹底したヒューマニズムをもって解消」される事情と解釈したバイヤーハウス (P. Beyerhaus) の主張に反論し、これをもって「預言者の象徴行動」と規定した。モルトマンは、この問題を信仰の関係性ならびに同一性の問題を扱う過程で一つの例として提示しているのだが、関係性と同一性との対立を克服する原理としてモルトマンが提示するのは、十字架の弁証法あるいはパラドックスである<sup>(17)</sup>。以後、モルトマンはこの問題について、キリスト論的観点から歴史的かつ人間論的に接近可能なイエス論 (Jesuslogie) と、教会と信仰によって接近可能なキリスト論 (Christologie) との間におけるジレンマの問題に置き換えて説明するのだが、この問題も十字架の弁証法あるいはパラドックスをどう理解するかにかかっているものと見る。この問題をモルトマンがいかに解決し結論づけるかという問題について詳細に説明することは、本論文の範囲外のことである。われわれの関心は、モルトマンが北森の神の痛みの神学を本質的にどのように理解するか、ということである。モルトマンは、キリストの苦難において神が苦難に遭われるという十字架の原理を、イエス論とキリスト論の対立あるいはジレンマの解決点として提示するコンテキストにおいて、北森の神学を日本に現れた十字架の神学として紹介しているのである<sup>(18)</sup>。すなわち、彼は北森の神の痛みの神学に関する論議をキリスト論の範疇の中に、より広く言うなら、三位一体論の範疇の中に位置づけたのである。そうすることにより、モルトマンは北森の神学を、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であると解釈する一つの流れを作ったのである。換言すれば、モルトマンは北森の神の痛みの神学の核心を神論、とりわけキリスト論と見なしたのであり、多くの学者たちはこうした解釈に従ったのである。

モルトマンのこうした解釈は、人間の痛みに関する北森の理解が自分とは異なるという点を看過した結果であると思われる。北森は明らかに、「神の怒は神と人間との断絶であり、神の怒の現実化が人間の痛みである<sup>(19)</sup>」と宣言する。マイケルソンも、北森が戦争というコンテキストでさまざまな経験をしつつ、神が人間と共に苦しみを受けているといっ



た神の共感を主張したのだとする解釈は誤りであり、北森にとつての人間の痛みは神の怒りの結果であると分析している。<sup>(20)</sup> こうした点からすれば、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なのであつて、われわれの中でわれわれと共に苦しみを受け給ひ共感し給う神ということではないのである。すなわち、彼の神学の核心であり出発点でもあるものは人間の痛みであり、その意味で北森の神学の土台はモルトマンの場合のようにキリスト論や三位一体論ではなく、人間の苦しみの実存であり、より特定するならば、日本の苦しみの実存と云えるのである。この問題は、次章で北森の人間論を扱う際に、よりはつきりと現れることとなる。

しかし、モルトマンに即して北森の神学を神論中心に解釈する傾向は今に至るまで続いている。ウォーレン・マクウィリアムズ (Warren McWilliams) は、一九八〇年に発表した論文の中で、人間の苦しみの状況に関わる神の苦しみと共感という問題を提起した現代神学として、モルトマンの『十字架につけられた神』、ジェームズ・コーン (James Cone) の *God of the Oppressed* (『抑圧された者の神』)、北森の『神の痛みの神学』を挙げている。もちろん、彼はマイケルソンの分析を土台として、北森の神が人間の状況に関して直接苦しみを感じるお方であると見なすわけではない<sup>(21)</sup>が、依然として彼の分析は、神の苦しみという概念から立ち表れる神への新しい理解および父神受苦説なる問題に焦点を合わせることで、モルトマンの解釈の枠を抜け出せずにいる。<sup>(22)</sup> トーマス・ジェイ・オード (Thomas Jay Oord) も *Divine Impassibility: Four Views of God's Emotions and Suffering* (『神の無感覚性——神の感情と苦しみに関する四つの観点』) において、北森の神学を強い苦しみの可能性 (strong possibility) を主張する神学に分類することから、依然、神論の範疇内で、特に父神受苦説の問題を中心に議論しているのである。<sup>(23)</sup>

しかし、先に明らかにしたように、北森の関心の基盤は神の苦しみの可能性やキリスト論における十字架の再解釈にあるのではなく、人間の苦しみの問題がどのように神とつながり得るかという問題にあるのである。すなわち、北森神学の核心は、神の苦しみの可能性を語る神の属性についての再解釈ではなく、人間の苦しみの実存において出会う神



の超越を通して、いかにこの苦しみという問題を解決するかということにあるのである。次章で扱うテーマはこの問題である。しかし、この問題を扱う前に、韓国と中国では『神の痛みの神学』がどのように理解されているか、ということに目を向けてみよう。

## 2 韓国と中国の反応と受容

韓国における『神の痛みの神学』についての関心は、主に韓国の痛みの問題と関わっている。このことは、これまで出版された二つの翻訳版の訳者序文で明らかとなっている。まず一九八七年に翻訳版を出した朴錫圭パクソッキは、訳者序文で、次のように語っている。

本書翻訳の所感を書いている頃、わが国のとある大学生が拷問を受けて死んだ。数人の拷問担当警察官が学生の腕を巻き上げ、彼の髪を掴み、浴槽の水に浸して殺したのだ。圧迫 (repression)、この圧迫が、どうして頸部を圧迫しただけであり得ようか。それは人間の生命に対する圧迫、人間が自らを正当に守る権利についての圧迫、人間の尊厳に対する圧迫なのだ。どうして人間の圧迫だけであり得ようか。神の似姿としての彼を圧殺することは、神の自由と尊厳とを圧迫し殺すことと同じなのだ。彼の死において、われわれは再びゴルゴダで殺された神の死を見るのである。<sup>24</sup>

朴錫圭は、当時の韓国での政治的状況下で苦しみを受けたある大学生の死を神の痛みの神学と結びつけている。彼はこの学生の死を通して、当時の韓国人が抱いていた痛みや苦しみを象徴的に表そうとしたものと思われる。まるで、ホ

ロコーストの生存者にしてノーベル平和賞の受賞者エリ・ビーゼル (Elie Wiesel) の *Night* (1960) (『夜』) に出てくる少年の、あの有名な絞首刑の場面についての描写にも似たこの文章の中に、われわれはモルトマンの『十字架につけられた神』の影響を発見し得る。朴錫圭は、韓国の痛みのコンテクストにおいて、その痛みに共感する神という焦点をもつて『神の痛みの神学』を眺めているという点が明確に分かる。

最近出版された翻訳版でも、当時の韓国の痛みに関わる仕方では本書は紹介されている。二〇一七年に、本書を新しく訳した李ウオンジェは、翻訳書の終わりに掲載された「解題」の冒頭で、次のように書いている。

私がこの本を知ったのは二〇一四年の春だった。そして、まもなくセウオル号が沈没したのである（訳注・二〇一四年四月一六日、韓国・全羅南道珍島郡沖合いの海上で沈没した船名をとってセウオル号沈没事故と呼ばれる。修学旅行中の高校生を含む乗員乗客四七六名中三〇〇名以上が死亡・行方不明となる大惨事となった）。人々は再び苦しみについての物語と共に、本書のことを口にしはじめた。本書を再び翻訳しようとの話が出たのはその頃だった。搜索は長引き、船は水中から上がってこなかった。翻訳のために、本書を丁寧に読み直す中で、人々がこの本から読み尽くしたいと望んでいる物語は、時に微妙に、時にかなり異なるという点を知ることとなった。<sup>(25)</sup>

この文章から改めて確認できる事実は、韓国において『神の痛みの神学』が関心を持たれるようになる時期は、明らかに苦しみという状況が発生した時であるということである。さらに重要なのは、韓国でもいまだこの本に対する誤解があること、すなわちこの本の内容は、モルトマンが語るような神の苦しみや共感に対する神論が中心テーマであると見る人が多いということである。このような傾向は、最近（二〇一九年）韓国で本書に関する論文を発表した李ドンヨ

ンの文章からも確認できる。彼は「北森嘉蔵の神の苦難に関する論議に対する批判的考察——彼の著書『神の痛みの神学』を中心に」において、本書の核心を依然として神の苦難に関する論議、すなわち父神受苦説の問題と見て議論を進めたのである。<sup>(26)</sup>しかし、李ウォンジェはこの本の核心を苦難に遭い給う神にではなく、当時の日本人が痛みを理解して解決する方法にあると見る。<sup>(27)</sup>すなわち、神論ではなくて人間論が中心なのである。

『神の痛みの神学』に表れた人間論の問題を批判的に分析する前に、さらに一つの問題について言及してから次へと移る必要がある。それは、戦争に対する北森の認識問題と、それに関する韓国と中国の反応についての問題である。事実、『神の痛みの神学』において、北森は戦争に関する直接的言及をほとんどしないのである。ただその時代を死の時代、あるいは痛みの時代と呼ぶだけである。このような彼の態度について、李ドンヨンは、太平洋戦争による日本の痛みのみ集中することをもって、その痛みを発生させた状況自体についての反省を本書に見出すことはできないとの批判を提起する。<sup>(28)</sup>また、中国では『神の痛みの神学』の編集者洪亮も、その序文で「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」と指摘している。<sup>(29)</sup>筆者は、痛みの神学と関連づけてこの問題を提起することは、韓国と中国の観点からは可能な批判であるとしても、だからといってそのような観点から北森神学が提示した痛みの問題に関する接近の仕方自体が間違っているとは言えないと考える。事実、痛みの問題に関して見出される北森神学の問題は、それとは別のところにある。その問題は、痛みの神学に表れた人間論を扱った後、結論のところその意味と限界の問題を叙述するときに、詳しく扱うこととする。それでは、今から神の痛みの神学に表れた人間論について、本格的に探ってみることにしよう。

### III 『神の痛みの神学』に表れた人間論

#### 1 神の痛みの根拠また土台としての審美的人間論

前章でも述べたように、本論文の基本的な主張は、北森の神の痛みの神学の核心あるいは出発点は、神論ではなく人間論であるということである。しかし、それにもかかわらず、北森は、確かに神の痛みという、明らかに神論に関わる主題から本書の議論を始めている。ところが、神の痛みに関する議論が依拠する土台を明らかにする際には、何が北森神学の基礎となるかが明白となるであろう。

北森が自身の神学の拠り所としている聖書の根拠が明らかとなる聖句は、エレミヤ書三二章二〇節の言葉である。「エホバいひたまふエフライムは我愛するところの子悦ぶところの子ならずや、我彼にむかひて語る毎に彼を念はざるを得ず、是をもて我が腸かれの為に痛む、我必ず彼を恤むべし」。彼はここで腸痛む(hā·mūṣṣimē·'ay'ayn)という表現を中心に分析するのであるが、ルター訳(mein Herz bricht mir)と日本語の文語訳、そしてカルヴァンの注釈を土台として、これを神の痛み(schmerz, dolor)が表現されたものと解釈するのである。<sup>(30)</sup>

このようにエレミヤ書三一章二〇節に基づいて聖書における痛みの概念を確認した後に、彼はイザヤ書六三章一五節(ねがはくは天より俯視なほしその榮光あるきよき居所より見給へ汝の熱心と汝の全能あるみわざとは今いづくにありや汝の切なる仁慈と憐憫とはおさへられて我にあらはれず)を基にして、この痛みを憐憫あるいは愛の概念と聖書言語的に関連づけるのである。<sup>(21)</sup> ここで、仁慈と愛という言葉はhamahという動詞から出たものであるが、北

森はここでの意味を、先に取り上げたエレミヤ書の場合とは異なり、我々の罪悪にもかかわらず常に変わることなき神の愛を指し示すものとして理解するのである。北森は、こうした聖書言語的分析を基に、*hamah* という動詞に関して、次のように結論を下すのである。

かく考察して来ると *hamah* なる語が、同時に「痛み」と「愛」とに融、可、能なものであるということを見出し得るのである。神の愛に背いている人間に注がれる神の愛、すなわち「神の痛み」は、この人間の叛逆を全く征服するという意味において、ただちにまた神の「愛」となるのである。故に *hamah* なる語が同時に「痛み」と「愛」とを意味することは、単なる語学上の秘義ではなく、この語の指し示す恩、寵の事実の秘義である。即ち十字架のキリストがただちに復活のキリストであり、宣義がただちに聖化であるという恩寵の秘義である。<sup>(32)</sup>

われわれは北森の *hamah* という動詞に関する分析において、大きな論理的飛躍を発見することができる。初め、彼はルターやカルヴァンのみならず、様々な注釈者たちの分析を踏まえて、忠実にこの動詞の意味を提示した。しかし、終わりになると、彼はその分析を急に十字架と復活、そして宣義と聖化の間における弁証法的関係と結びつけるのである。事実、傍から見ると論理的飛躍のように思われるこの展開は、北森がエレミヤ書三二章二〇節の解釈をイザヤ書六三章一五節の解釈と結びつける以前に、エレミヤ書に関する分析の結論部分においてすでに発展させていたエレミヤ書の分析に関する準一形而上学的な解釈に基づいているものと見なし得るのである。彼は次のように語っている。

「神の痛み」は「神の愛」とは別の、事実でなければならぬ。即ち「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。この故にこそ「神の痛み」は十字架の愛を証するものであり得るのである。……直接的な「神の愛」が律法に外ならぬ。この律法によつて証せられつゝ、しかもこの律法の外に顕われた神の愛こそ、福音としての「神の痛み」である。「神の痛み」も十字架の愛も共に神の愛を否定している人間の罪を否定して注がれる愛、即ち否定の否定としての絶対肯定の愛である。<sup>(33)</sup>

ここでわれわれは、北森の語る神の痛みと愛との間の関係が、聖書の根拠から始まるよりは、ヘーゲルの弁証法の止揚概念に依拠しているという点を明確に見出すことができる。すなわち、彼が神の痛みの神学において、神理解の核心的概念として提示する神の痛みと愛とを結びつける根拠は、この聖書言語的分析においても聖書の注釈的な根拠ではなく、彼がすでに持っている神の痛みと愛に対する弁証法的思考なのである。今少し果敢に主張するならば、北森がエレミヤ書三二章二〇節をもつて神の痛みを発見し、これを神の愛と弁証法的関係をもつて捉えたのは、徹底した聖書注釈に基づくものではなく、彼が影響を受けていた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ものと見られるということである。

それでは、このような弁証法的思考という見地から見出される神の痛みと愛との関係とは、いかなるものであろうか。何はさておき、神の痛みと愛との関係は、これを対等な水準における反対命題あるいは対立命題と見なすこととはできない。「神の『愛』が神の『痛み』そのものの勝利である限り、『愛』は『痛み』の延長もしくは余韻であり、『痛み』という一の事実から分析的に出てくる必然的な結果に外ならない。この限り『愛』は『痛み』の『裏側』(ヴレデー)に伴い持たれておるものであり、『痛み』は『愛』のにおいて在る場所である<sup>(34)</sup>」。もちろんだからといって愛が痛みに完

全に止揚されるわけではない。「この現実という面から見られる限り、『愛』は『痛み』とは別の事態である<sup>(35)</sup>」。こうした彼の主張に注目するならば、愛と痛みとの関係は、完全な総合なき止揚関係と見ることができよう。それなら、愛の反対命題とは何であろうか。

北森によると、それは神の怒りである。北森は、神の怒りについて次のようにはつきり語りつつ、神の愛、神の怒り、痛みとの関係を整理している。

神が生ける神であり、真実の神であるということは、彼が我々罪人に死を命じ給うことによつて始めて明らかになる。この事実が神の怒にほかならぬ。……神の痛みは、この神の怒の対象を愛せんとし給う神の御心である。テオドシウス・ハルナック (Theodosius Harack) は、十字架においては神の怒と神の愛という二つのものから第三のもの、(tertium) が生じたといっている。この「第三のもの」こそ神の痛みである。ルターによれば、ゴルゴタにおいては「神が神と闘った」のである (da streydet Gott mit Gott)。いかにしても罪人に死を命じ給うべき神とこの罪人を愛せんとし給う神とが闘つたのである。この神が別の神ではなくして同一の神であり給うという事実こそ、神の痛みである<sup>(36)</sup>。

結局のところ、神の痛みとは、罪人に対する神の怒りと愛の対立における第三の定立として登場した概念なのである。すなわち、神を理解するための最も深い原理とは愛でも怒りでもなく、その両者全てを包む痛みなのである。彼はこの包むという概念の契機がヘーゲルの歴史哲学の中にあるという事実を認めることで、神の痛みについての自らの分析がヘーゲル哲学に負っていることをはつきり認めるのである<sup>(37)</sup>。つまり、先ほど筆者が主張したように、北森が愛の神と怒りの神の間の対立を解決する弁証法的契機を見つけようとした動機の背後には、当時の京都学派におけるヘーゲル



哲学の影響が明確にあつたという事実を、北森自らが認めているわけである。マイケルソンは、彼の最も説得力に欠ける部分ではあるが、北森の神学がヘーゲル哲学、特に京都学派におけるヘーゲル哲学の影響下にあることを指摘した。<sup>38)</sup> またマイヤーも、北森の解釈が様々な面においてヘーゲル的であることを指摘している。<sup>39)</sup>

しかし、北森はヘーゲル哲学の神概念をそのまま受け入れるわけではない。なぜなら、ヘーゲルの思想においてこのように対立する両者を包むものは、相互に傷つけ合う特殊者ではなく、自らはこうしたことに影響を受けない一般者であるのに対し、北森の包む神は痛む神だからである。<sup>40)</sup> 北森の痛む神は、ヘーゲル哲学の観点から見たとき、十分に包む絶対者、あるいは完全に止揚する絶対者となることはできない。なぜなら、北森も認めているように、ヘーゲル哲学における痛みのような感情は、いまだ表象 (Vorstellung) にとどまっているものであつて、上位の総合的概念 (Begriff) には至れずにいるものだからである。<sup>41)</sup> 感情―表象―概念を経て、神についての完全なる知識へと至る道を提示するヘーゲル哲学の観点からすれば、神の痛みなるものは、未だ表象の段階にも至れずにいるのであつて、十分絶対的に包む最終的な総合とはなれないのである。<sup>42)</sup> しかし北森は、神の痛みがヘーゲルの語る表象ではなく、それ以上の領域を指し示すものであることを主張する。<sup>43)</sup> その根拠として、北森は、西田幾多郎と共に京都学派を率いた思想家であり、自身の師匠でもあつた田辺元の文章を挙げ、そこでは愛が絶対弁証法的理性の感情的支えになるといふ主張がなされていることに基づき、神の痛みは表象以上のものであるという主張を展開するのである。<sup>44)</sup> 特に「人間の罪と共に自ら痛み悩むことなく単に超然として之を超え絶対は、之を愛と呼び神と称し、慈悲と唱へ仏と呼ぶも、我々の宗教的要求を満足するものでないと共に、その普遍性は無媒介なる包越に留まり絶対媒介の意味に於ける具体的普遍ではあり得ない」という部分が、北森の主張を裏付けるものと見られる。しかし、このような批判は、ヘーゲルの弁証法的構造に依拠しつつ、なおヘーゲルの根本的概念構造と性格を受け入れないという点、そしてその根拠が論理的構造批判自体にあるのではなく、人間の宗教的要求に基づいているという点で、適切な批判であるとは見なし難い。ならば、こうした論理的かつ構

造的弱点にもかかわらず、北森が神の痛みを神概念の核心として提示する根本的な動機とは何と見るべきであろうか。

論理的で構造的な限界があるにもかかわらず、悲しみあるいは痛みを神理解の根源と見なすことは、ヘーゲル哲学にではなく、自然と悲しみを感ずる「もののあはれ」を強調する日本的審美主義にあると見ることが出来る。北森は、神の痛みの神学が主知主義的なヘーゲル哲学を超えるといった主張を提示した後、神の痛みの神学が学問として価値を持つ理由については、これを日本的審美主義をもって主張する<sup>(46)</sup>。そして、この日本の審美主義の代表例として、本居宣長が日本の『古事記』に出てくる大和朝廷の日本武尊命（ヤマトタケルノミコト）に関して言及した内容を挙げる。そして、彼は「日本的なるものは『悲しむべき事をば悲しみ泣く』ことであつて、これを『つつみ隠して其色を見せ』ぬことではない」と述べつつ、「もののあはれ」に代表される日本的審美主義が神の痛みを主張する基礎であることを頭わとするのである。朴奎太によれば、宣長の「もののあはれ」とは、事と物とに代弁される存在一般に共感し共鳴して万事の心を知ることを意味する<sup>(47)</sup>。さらに進んで、宣長はもののあはれを個人の精神活動を超えて家庭や国にまで適用した<sup>(48)</sup>。また金テホによれば、「ものあはれは、人間の感情ばかりか、神話に登場する神の感情としても理解されるものであり、さらには人間と神の間の交感可能性までも確言」するものと見られる<sup>(49)</sup>。すなわち、ものあはれは、当時の日本人の世界観において、個人、共同体、歴史のみならず神の領域に至るまで、すべてに適用される普遍的感性に基づいた認識論であると整理し得るのである<sup>(50)</sup>。こうした点で、李ウォンジェが「解題」において宣長のものあはれを基礎とする痛みの情緒について理解したことが、北森が神において痛みを発見し、人間において痛みを発見し、神と人間とが痛みを共感する際の基礎となると見ることには、明らかに根拠が認められる<sup>(51)</sup>。すなわち、北森がヘーゲル哲学を基礎としながらもヘーゲル哲学を超えて、神の根本的属性として痛みを主張するようになったのは、ヘーゲル哲学の伝統内における反省の影響ではなく、当時の日本の国学において強調された日本的審美主義あるいは感性的認識論の影響が大きかったと言えるのである。それなら、北森の神の痛みに関する理解の根源は、伝統的神論についての直接的再

解釈ではなく、当時の日本の審美的人間理解に深く根付いているという点で、北森の神の痛みの神学の基礎は、前章において論究した西欧に既存の解釈的方向とは異なる神学的人間論の方にあると見なすことができよう。そこで、今から『神の痛みの神学』においては、この感性的人間理解に基づいて、神と人間の痛みをいかに類比的・象徴的に結びつけられるか、という部分について探ってみることにしよう。

## 2 痛みの類比と象徴に表れた人間論

『神の痛みの神学』においては、「人間の痛みはそれ自体としては単なる闇であり無意義であり非生産的」であって、何よりもその本質は「神の怒り」である<sup>(52)</sup>。その痛みには意味があり、神の痛みをもって人間の痛みが癒やされるためには、神の痛みと人間の痛みとがいかなる仕方であれ結び付けられなければならないのである。彼はこれを「痛みの類比 (analogia doloris)」<sup>(53)</sup>と云う。北森はカトリックの存在の類比 (analogia entis) を批判し、痛みの類比が持つ強みをアピールする<sup>(54)</sup>。類比とは、非類似性の中で類似性を語るものであるが、カトリックにおける存在の類比は人間存在を媒介として類似性を語るものとして、結局は人間の不従順という問題を解決することはできないものである<sup>(55)</sup>。北森はこの不従順なる問題を解決し得る唯一の類比こそが痛みであると主張する。マリアにおいてイエスを媒介とし「神の痛みと人間の痛みが結び合わ」<sup>(56)</sup>「されるのである」。

このような痛みの類比にはいくつかの問題点がある。まず、北森は存在の類比に言及しつつ、プロテスタントにおいて信仰の類比 (analogia fidei) は容認されるものの、信仰の類比は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主張する<sup>(57)</sup>。このことは、信仰の類

比が人間の可能性を完全に拒否することで、類比としての機能、すなわち神と人間とを実質的に結びつける機能が果たせないという点を指摘するものと見られる。しかし、バルトの語る信仰の類比は、ただキリストにおける神認識の可能性を語るものとして存在の類比が持つ問題を弁証法的に止揚したものであり、このことを通して北森の提起する不従順の問題をより急進的かつ根本的に解決したものと評価することもできる<sup>(58)</sup>。このことに比すれば、痛みの類比とは、結局は神の痛みを基に人間を媒介として神と人間とが結ばれることなのであるが、この人間の媒介という概念自体を維持するという点で、信仰の類比の見地からは、むしろ不従順の可能性をいまだ持っているということとなる。さらに大きな問題は、痛みの類比において実際に真の媒介となるのは、人間ではなく痛みという感情であるという事実である。実際のところ、痛みの類比において神と人間とを結びつける究極的類似性とは、結局は痛みそのものである。また、既述のように、北森の暗黙的な痛みに関する認識の基礎は、当時の日本において国学で提示されていた日本的感性に基づく認識原理としてのもののははれである。このような観点からするならば、痛みの類比は存在の類比を完全に克服したものと考えるべく、むしろ人間の主体に関する感性的理解に基づいた存在の類比と評価することもできるのである。

次に、北森は痛みの類比に基づいて、痛みの象徴化という概念を提示する。彼はエレミヤ書三二章二〇節に表れた神の痛みについての分析を提示した後に、われわれは神の痛みを直接知ることはできず、神の痛みに仕えることでのみこの痛みを知ることができるのであり、「この奉仕は、我々の痛みが神の痛みの象徴 (Symbol) となることによって行われる」のだと主張する<sup>(59)</sup>。そして彼は一歩進めて、「人間の痛みが神の痛みの象徴となるということは、痛みという事態を通して神と人間とが結合されること」であると整理するのであるが、ここでわれわれは、彼が痛みの象徴について理解することににおいても、結局のところ、その中心となる媒体は痛みであるということが分かるのである<sup>(60)</sup>。もちろん、この結合を保証するものは人間の痛みではなく神の痛みであるという点を強調してはいるのだが、それにもかかわらず、この痛みの象徴という概念もまた痛みの類比と同様の問題、すなわち神ご自身よりも痛みの方がさらに上位の概念と

なつて、神が痛み還元される危険性に、より明確に述べるなら、痛みに基づく人間の実存理解に還元される危険に処することになるのである。

北森の提示する痛みの象徴概念についても一つ指摘すべきことは、神の痛みの象徴化においては少数者のみが神の痛みの象徴となり、また神の痛み仕えることとなるという、ある種の選民意識である。彼はイザヤ書五二章一三節から五三章一二節の苦難の主の僕に関する当時の注釈に基づいて、主の僕の意味は南ユダ王国滅亡期および捕囚期に苦難の中にあつた「現実のイスラエル一般・少数のイスラエル人・個人」として、ある種のピラミッドを形成すると主張するのである。<sup>(62)</sup>そして、このような主の僕のピラミッドにおいては、特に少数のイスラエル人と個人とが象徴的にイエス・キリストにおいてある神の痛みを指すものと見る。<sup>(63)</sup>すなわち、苦難の時期に少数者が神の痛み仕えることで神の痛みの象徴になるといふ、一種の選民主義が表れているのである。ここまでの解釈については、聖書注釈的側面においても象徴論的側面においても、特に言及するほどの特異な点は見られない。われわれが注目すべき視点は、北森の次の主張である。「神の痛みの象徴となることは果たしてイスラエルの国家のみに許されることと考うべきであろうか。今日の我々もまたこの途に従うことを許されないであろうか。否、むしろ『主の僕』の途に従い歩むべく努めるべきではなからうか」。<sup>(64)</sup>北森は捕囚期イスラエルの苦難と痛みとを第二次世界大戦以後の人々が体験していた苦難と痛みとに對比させながら、その時期に神の象徴となる少数者とは誰かを問うているのである。そして、この問いに関しては、一章「神の痛みと福音史」においてその少数者とはまさに日本の民衆（訳注・庶民）であると答えるのである。<sup>(65)</sup>彼は一章で「時期の限」ならびに「居住の界」なる概念を用いてある種の救済史を展開するのであるが、この概念を基礎として、これまでの歴史においては、最初はローマ人、また宗教改革以後はゲルマン民族が福音の担い手であつたものの、<sup>(66)</sup>彼らは福音の核心たる神の痛みとしての福音を発見できなかったのだと主張する。<sup>(67)</sup>そして、今日に至つて、福音の核心たる神の痛みは、イスラエル同様、戦争と喪失という苦しみを体験しつつあつた第二次世界大戦以後という時期に、そ

の苦しみを十全に体験しつつある日本の居住の界内において、はつきりと現れていると見るのである。<sup>(68)</sup>そして、神の苦しみをよく理解し仕えるための条件は、すでに戦前より日本の庶民の暮らしあるいはその精神の中心に準備されていたのであるが、それこそはまさに歌舞伎という日本の伝統劇において見出される「つらさ」である。<sup>(69)</sup>北森は、このつらさこそは、ギリシャ・ローマの悲劇と異なつて、特に人間関係において生じる痛み of 感情であり、また特に大逆罪をテーマとする代表的な劇において主君や他者のために自らの子を苦しめ、あるいは死なせることから生み出される痛み of 感情であつて、それこそは他のいかなる痛みにもまさつてイエスを十字架に引き渡す神の痛みに近いものであるため、神の痛みは当時の日本の痛みによつて最も鮮明に象徴化されるのだと、主張するのである。<sup>(70)</sup>

北森が自分なりの救済史的理解に基づいて、日本の痛みが当時としては神の痛みにも最もよく仕えるものであり、したがつて神の痛みを最もよく媒介する象徴であると主張したことは、北森が本来意図した読者が日本人であつて、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という点で、十分受け入れることのできる主張ではある。しかし、むしろそのような点において、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あるわけではなく、日本における人間理解の方にあるという点が、より一層明確となるのである。神の痛み of 神学をもつて日本の痛みを止揚する、あるいは癒やすということとは、確かに神の痛み of ということになるのであろうが、認識論的立場から神の痛みを最も切実かつ正確に知ろうとするならば、それは日本の心、すなわちつらさということになるであらう。北森は、つらさを知る人間は「物を知る人間」というのであるが、この物とは先に日本の感性的美学の核心概念としての「ものあはれ」の認識対象となる。こうした点からすれば、つらさなる概念も、前述のものあはれという感性的認識論の範疇をもつて把握し得る、極めて日本的な人間理解に基づいた概念と言えるのである。したがつて、ここにおいても、われわれは北森の神の痛み of 理解の核心が日本的な人間理解あるいは当時の日本の民衆が被つていた苦しみの実存という点を再び確認することができるのである。結論的に言うなら、北森は、当時の日本の苦しきみ of 実存の中で、国学



の影響を受けた感性的認識論の影響の下、ヘーゲル哲学の弁証法的構造を用いて、神の痛みという主題を神学的に解きほぐしたのであった。

#### IV 結論——コロナ時代と『神の痛みの神学』の人間論の寄与と限界

##### 1 コロナ期における『神の痛みの神学』の人間論の寄与の可能性

これまでの議論を総合すると、『神の痛みの神学』の土台かつ根本となる関心事は、既存の学界での関心事であった神の属性としての痛みに関する議論ではなく、日本的痛みという実存において出会う神についての描写と苦しみの解決にあると言え、そのような点で神論ではなく神学的人間論にあると言える。すなわち、北森による神の痛みの分析の基底には、日本の感性的美学と認識論の核心ともいい得る「もののあはれ」があるのであり、この感性的認識論は、再びルターの十字架の神学と、当時の京都学派の仏教的ヘーゲル哲学による弁証法を通り抜けて、神の痛みの神学へと発展したものである。また、この神の痛みは日本の痛みとして、さらには当時苦しみの渦中にあつた世界を癒やす潜在力をもつアジア的神学原理として提示されたものである。

『神の痛みの神学』に見出される人間論は、今日コロナによる苦しみと痛みの中にあるアジアおよび世界に対し、日本の人間理解を土台として世界の痛みに仕える可能性を提示してくれる。実際、二〇二一年にカリダ・チュウ(Calida Chu) は “Theology of the Pain of God in the Era of COVID-19: the Reflections on Sufferings by Three Hong Kong Churches through Online Service” (“COVID-19の時代における神の痛みの神学——オンライン礼拝を通じた三つの香



港教会の苦難についての反省)において、COVID-19期の香港教会が体験しつつある痛みを神学的に説明し洞察力を提示できる唯一のアジア神学は、北森の『神の痛みの神学』であると主張した。<sup>(7)</sup> チュー (Chu) は北森の神学を、日本が第二次世界大戦の痛みを扱う神学的方法であったと理解しつつ、今日のコロナ的状况にこの神学が適用されるべきとき、コロナ期に香港の教会が体験した苦しみや苦難の経験は、むしろ神の痛みと連合する道であると同時に、癒やしの道ともなり得るものと見なす。<sup>(8)</sup> もちろんチュー (Chu) の解釈は、依然として神はわれわれの痛みに共感してくださるお方であるという既存の解釈に傾いているものではあるのだが、それにもかかわらず、今日のコロナという痛みに対しては『神の痛みの神学』が癒やしの役割を担う可能性を持つものであるという点を傍証する例である。したがって、明らかに北森の神の痛みの神学は、今日のコロナ的状况において痛みの問題を神学的に解釈し、また解決し得る潜在的力を持つているのである。こうした潜在力は、従来の神論に偏った解釈よりは、北森が依拠する神学化された日本的人間論に直接的根拠を持つならば、より本格的な意味で、アジアの神学的人間論に基づく世界的貢献へと発展し得ることであろう。

## 2 痛みの問題に関する『神の痛みの神学』の人間論の限界

こうした強みにもかかわらず、北森の神学的人間学には明らかに限界がある。彼の神学的人間学は、あまりにも感性的側面のみ偏っており、その痛みの結果を癒やすことに集中するだけで、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のである。北森の神学的人間学に無批判に従うようになると、感性的認識論に陥って痛みを起こす多様な諸要因を見ることができなくなり、解決策を考えることができなくなる可能性が高い。

こうした限界を克服するには、ポール・リクールが“Evil: a Challenge to Philosophy and Theology”（悪——哲学と神

「学への挑戦」において提示した悪と苦難の問題に対応する方法に目を向けることが役に立つであろう。リクールは悪と苦難の問題に対応する際、過去の西欧神学がそうであったように、理性的な説明の問題にのみこだわろうとする神義論のやり方では十分ではなく、行為と感情の次元から接近する必要があると主張する<sup>(73)</sup>。悪と苦難の問題は思考の次元をもつては解決されず、したがってまずは行為の次元を経なければならぬ問題である<sup>(74)</sup>。悪と苦難の問題は正しからざる状況や構造から発生するため、まずはそのことに対する批判をし、あるいはそうした状況や構造を改め、あるいは除去しようとするような実質的行為が必要である。例えば、誰かが怪我をして呻いているとき、その人が怪我をした理由をいくらずく詳しく正確に説明しても、その痛みが消えるものではない。そこでは、実質的に薬を塗って治療する行為が伴わなければならないのである。もちろん、そのような実質的行為だけですべての問題が解決されるわけではない。治療を受けたとしても、心の痛みまでは完全に消えることなどないからである。このような点で、リクールも北森同様、痛みの問題において、結局は感情の次元を明確に扱わなければならないという点に共感しつつも、この痛みの解決段階をカタルシスの段階、詩篇に表れた嘆きの段階、ヨブ記に表れた知恵の三段階として提示した後、最後に可能な解決点として十字架を通した受容の次元を最終段階として提示するのである<sup>(75)</sup>。この最終段階は、明らかに北森と共に二〇世紀に登場し、モルトマンに代表される「苦しみの神学」を指すものと見られる。こうした点で、リクールの悪に対する接近は北森の『神の痛みの神学』と主題的側面で共鳴するのである。しかし、北森の立場とは違いを見せながらも洞察力を示す部分は、前述の行為的次元が痛みの問題解決に含まなければならないと主張した点である。先に挙げた例を再び用いるなら、負傷して呻いている人に対して、その呻きがいくら神の痛みの象徴として意味があり、あなたはこれを通して神の痛みに仕えているのだと語ったとしても、そこに実質的な治療行為が伴わなければ、それは本質的な解決策とは言えないことであろう。もちろん、われわれの痛みを究極的に解決するのは神の痛みであるが、われわれの痛みが神の痛みの媒介であり類比であり象徴であるように、われわれの抵抗や正義の行為が、あるいは神の痛みが、われわれ

れの痛みを癒やす媒介であり、類比であり、象徴であり得るという洞察は、神の痛みの神学の人間論が進むべき方向であると思われる。このような方向へと神の痛みの神学の人間論が発展していくとき、この人間論は、今日のアジアと世界の痛みに仕えて、これを解決する実践的な神学的人間論として位置づけられるに違いない。

## 注

\* 韓国語論文は、改めて長老会神学大学校の学術誌『신학연구』55-2号に投稿予定。

- (1) Martin Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper Collins, 2008), 172-179; *Sein und Zeit*, 134-140. ハイデッガーによらば感情 (mood) は存在論的にすすむての認識と意志とに先立ち、また認識と意志の範囲を越えて自らに表す自己の始原的存在である (175; 136)。ハイデッガーの感情分析に関しては、以下を参照せよ。Kevin Sludds, *The Incurious Seeker's Quest for Meaning: Heidegger, Mood and Christianity* (Berrn: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften, 2014), 121-124.

- (2) 本論文では、最近出版された韓国語訳を参照した。기타모리 가즈 (北森嘉蔵), 『하느님 아픔의 신학 (神の痛みの神学)』, 이원재 옮김 (李ウァンジェ譯) (마곡 (マコク): 시공재판리 (セムルギョルプレス), 2017).

- (3) これに関しては、最近発表された神学的人間論に関する総合的議論を盛り込んだ次の本を参照せよ。Mary Ann Hinsdale & Stephen Okey (eds.), *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology* (London, New York, Dublin: T&T Clark, 2021), 11-45.

- (4) Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), 73-99.
- (5) *Ibid.*, 73.

- (9) Ibid., 74.
- (10) Ibid., 74-75.
- (11) Ibid., 77.
- (12) Richard Meyer, "Toward a Japanese Theology: Kitamori's Theology of the Pain of God," *Concordia Theological Monthly* 33 (1962): 64-66.
- (13) Ibid., 66.
- (14) Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, 89-90.
- (15) Ibid., 90; 91-99.
- (16) Ibid., 92-93.
- (17) Ibid., 93.
- (18) Tamura Yoshio, "What is Religion?: A Panel Discussion (Kishimoto Hideo, Kitamori Kazo, Masutani Fumio and Ono Sokyo)," *Contemporary Religions in Japan* 4-2 (1963): 120-121.
- (19) 위르겐 몰트만 〈ユルゲン・モルトマン〉, 『집자가에 달린 신 하나님: 기독교 신학의 근거와 비판으로서의 예수의 집자가 〈十字架〉につけられた神: キリスト教神学の根拠と批判としてのイエスの十字架』, 김균진 옮김 〈金均鎭譯〉 (천안 〈天安〉: 한국신학연구소 〈韓国神學研究所〉, 2000), 30. 韓文 ' 聖經의 聖經'.
- (20) Ibid., 50-51.
- (21) Ibid., 160. 韓文 ' 聖經의 聖經'.
- (22) 기타모리 가즈 〈北森嘉藏〉, 『하나님 아픔의 신학 〈神の痛みの神学〉』, 120, 101. 〈訳注: 日本語版 (講談社, 一九八一年)〉 八九頁, 七四頁〉
- (23) Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, 80-81.
- (24) Warren McWilliams, "Divine Suffering in Contemporary Theology," *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 44-45.
- (25) Ibid., 46-47.
- (26) Thomas Jay Oord, "Strong Passibility," in Robert J. Matz & A. Chadwick Thornhill eds., *Divine Impassibility: Four Views of*

*God's Emotions and Suffering* (Illinois: IVP Academic, 2019), 135. 韓文: 脚注10を参照。

- (24) 기타모리 가즈 〈北森嘉蔵〉, 『하나님 아픔의 신학 〈神の痛みの神学〉』, 9.
- (25) 이원재 〈李ヲオソジユ〉, 『해제 〈解題〉』, 기타모리 가즈 〈北森嘉蔵〉, 『하나님 아픔의 신학 〈神の痛みの神学〉』, 343.
- (26) 이동영 〈李ドソヨン〉, 『기타모리 가즈의 신 고난 담론에 대한 비판적 고찰 - 그의 저서 『하나님 아픔의 신학』을 중심으로 〈北森嘉蔵의 神의 苦시미의 言説에 对する 批判的 考察——彼の 著書 『神の痛みの神学』を中心に〉』, 『한국개혁신학』 62 (2019): 218–270.
- (27) 이원재 〈李ヲオソジユ〉, 『해제 〈解題〉』, 354–367.
- (28) *Ibid.*, 266.
- (29) 北森嘉蔵 『上帝之痛的 神学』 翻译 汤懋杰 编者 洪亮 (香港: 道风书社出版: 2021), xxv.
- (30) 기타모리 가즈 〈北森嘉蔵〉, 『하나님 아픔의 신학 〈神の痛みの神学〉』, 308–311.
- (31) *Ibid.*, 315–316.
- (32) *Ibid.*, 316. 〈徳文: 日本語版『二四四頁〉〉
- (33) *Ibid.*, 313–314. 〈訳注: 日本語版『二四一—二四二頁〉〉
- (34) *Ibid.*, 323. 〈訳注: 日本語版『二五一頁〉〉
- (35) *Ibid.*, 324. 〈訳注: 日本語版『二五一頁〉〉
- (36) *Ibid.*, 34–35. 〈訳注: 日本語版『二三頁〉〉
- (37) *Ibid.*, 47.
- (38) Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, 74.
- (39) Meyer, “Toward a Japanese Theology,” 11, 15.
- (40) 기타모리 가즈 〈北森嘉蔵〉, 『하나님 아픔의 신학 〈神の痛みの神学〉』, 48.
- (41) *Ibid.*, 49.
- (42) 헤겔의 宗教哲学에 对한 感情 表象 思考 (概念)의 關係에 关하여. G.W.F. Hegel, P.C. Hodgson (ed.), *Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827* (New York: Oxford University Press, 2006), 128–188.

- (43) 『하나님 아픔의 신학』, 50-52.
- (44) Ibid., 51-52.
- (45) Ibid., 52. 〈編註：52〉
- (46) Ibid., 53.
- (47) 라구레 〈林奎太〉, 「모토오리 노리나가의 『고사기』 신화읽기와 노리나가 문제 〈本居宣長の『古事記』神話の読み方と宣長の問題〉: 모노노아와의 문헌학 〈ものあはれの文献学〉」. 『일본역사연구 〈日本歴史研究〉』 36 (2012), 48-49.
- (48) Ibid., 50.
- (49) 김태호 〈金テホ〉, 「모토오리 노리나가와 민족주의 〈本居宣長と民族主義〉: 일본 국학 사상론의 구성 요인과 통합원리를 중심으로 〈日本の国学思想論の構成要因と統合論理を中心に〉」. 『日本思想』 5 (2003), 40.
- (50) 齋藤嘉蔵『神の痛みの神学』17 (2012): 301-326. 本研究』17 (2012): 301-326.
- (51) 이원재 〈李ウオヅエ〉, 「해제 〈解題〉」, 357-358.
- (52) 가리모리 가조 〈北森嘉蔵〉, 『하나님 아픔의 신학 〈神の痛みの神学〉』, 101.
- (53) Ibid., 108.
- (54) Ibid., 106-107.
- (55) Ibid., 107-108.
- (56) Ibid., 109.
- (57) Ibid., 106.
- (58) 信仰の類比のキリスト論的根拠に関して、以下を参照せよ。Bruce L. McCormack, "Karl Barth's Version of an 'Analogy of Being'", in Thomas Joseph White ed., *The Analogy of Being: Invention of Antichrist or the Wisdom of God?* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing), 108-117. 「ローレンツタテ」 ハビュレンニス・ウルス・フォン・ベルタザール (Hans Urs von Balthasar) が信仰の類比の中に存在の類比があることとバルトの主張を反駁して『Church Dogmatics I/1』で説明を

れ、II/1まで維持される信仰の類比の根拠はキリスト論であるという点を明らかにしてやる(114-117)。このことに関するスルタザールの立場に関しては、以下を参考にせよ。Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and*

*Interpretation* (San Francisco: Ignatius Press, 1992), 107-113.

- (65) 『하나님 아픔의 신학』, 116.
- (66) *Ibid.*, 118.
- (67) *Ibid.*, 119.
- (68) *Ibid.*, 129-131. 〈訳注：日本語版「九八頁」〉
- (69) *Ibid.*, 132.
- (70) *Ibid.*, 136-137. 〈訳注：日本語版「一〇三頁」〉
- (71) *Ibid.*, 255-276.
- (72) *Ibid.*, 256-259.
- (73) *Ibid.*, 262.
- (74) *Ibid.*, 263.
- (75) *Ibid.*, 267.
- (76) *Ibid.*, 271-274. 〈訳注：日本語版「二〇八-二二二頁」〉
- (77) Callia Chu, "Theology of the Pain of God in the Era of COVID-19: the Reflections on Sufferings by Three Hong Kong Churches through Online Service," *Practical Theology* 14 (2021): 28.
- (78) *Ibid.*, 29.
- (79) Paul Ricoeur, "Evil: a Challenge to Philosophy and Theology," in Mark I. Wallace ed., *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 258.
- (80) *Ibid.*, 259.
- (81) *Ibid.*, 260-261.



## 參考文獻

- 기타모리 가즈 (北森嘉藏). 『하나님 아픔의 신학 〈神の痛みの神学〉』. 이원재 옮김 〈李ウオソヅエ訳〉. 서울 〈ソウル〉: 새물결플러스, 2017.
- 스 〈セムルギョルテラス〉, 2017.
- 이동영 〈李ドンヨン〉. 『기타모리 가즈의 신 고난 담론에 대한 비판적 고찰 - 그의 저서 『하나님 아픔의 신학』 을 중심으로 〈北森嘉藏の神の苦しみの言説に対する批判的考察——彼の著書『神の痛みの神学』を中心に〉』, 『한국개혁신학』 62 (2019): 218-270.
- 김태호 〈金テホ〉. 『모토오리 노리나가와 민족주의 〈本居宣長と民族主義〉: 일본 국학 사상론의 구성 요인과 통합원리를 중심으로 〈日本の国学思想論の構成要因と統合論理を中心に〉』, 『日本思想』 5 (2003): 23-51.
- 모토오리 노리나가 〈本居宣長〉. 『모노노아와레: 일본적 미학 이론의 탄생 〈もののはれ: 日本的美学理論の誕生〉』, 김병숙 외 옮김 〈金ビヨンスク訳, 他〉. 서울 〈ソウル〉: 모시는 사람들 〈モシマソサラムドウル〉, 2016.
- 박규태 〈朴奎太〉. 『모토오리 노리나가의 모노노아와레론 재고 〈本居宣長のもののはれ論再考〉: 김성적 인식론의 관점에서 〈感性的認識論の観点から〉』, 『일본연구 〈日本研究〉』 17 (2012): 301-326.
- \_\_\_\_\_. 『모토오리 노리나가의 『고사기』 신화읽기와 노리나가 문제 〈本居宣長の『古事記』神話の読み方と宣長の問題〉: 모노노아와레의 문헌학 〈もののはれの文献学〉』, 『일본역사연구 〈日本歴史研究〉』 36 (2012): 27-62.
- 위르겐 몰트만 〈ユルゲン・モルトマン〉. 『십자가에 달린 하나님 〈十字架につけられた神〉: 기독교 신학의 근거와 비판으로서의 예수의 십자가 〈キリスト教神学の根拠と批判としてのイエスの十字架〉』, 김근진 옮김 〈訳〉. 천안 〈天安〉: 한국신학연구소 〈韓国神学研究所〉, 2000.
- 北森嘉藏 『上帝<sup>キリスト</sup>의 神学』, 翻译<sup>トウゲク</sup> 汤愷<sup>トウカイ</sup>, 编者<sup>ヘンシャ</sup> 洪亮<sup>ホウリョウ</sup>, 香港: 道风书社出版<sup>トウフウショ</sup>, 2021.
- Balthasar, Hans Urs von. *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*. Translated by Edward T. Oakes. San Francisco:

- Ignatius Press, 1992.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics, I/1*. Edited by G.W. Bromiley and T.F. Torrance. London, New York: T&T Clark, 2004.
- Chu, Calida. "Theology of the Pain of God in the Era of COVID-19: the Reflections on Sufferings by Three Hong Kong Churches through Online Service." *Practical Theology* 14 (2021): 22–34.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper Collins, 2008.
- Hegel, G.W.F. *Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion: The Lectures of 1827*. Edited by Peter C. Hodgson. Translated by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart. New York: Oxford University Press, 2006.
- Hinsdale, Mary Ann & Okey, Stephen eds. *T&T Clark Handbook of Theological Anthropology*. London, New York, Dublin: T&T Clark, 2021.
- Matz, Robert J. & Thornhill, A. Chadwick eds. *Divine Impassibility: Four Views of God's Emotions and Suffering*. Illinois: IVP Academic, 2019.
- McCormack, Bruce L. "Karl Barth's Version of an 'Analogy of Being'." In *The Analogy of Being: Invention of Antichrist or the Wisdom of God?*, edited by Thomas Joseph White. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing, 2011.
- McWilliams, Warren. "Divine Suffering in Contemporary Theology." *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 35–53.
- Meyer, Richard. "Toward a Japanese Theology: Kitamori's Theology of the Pain of God." *Concordia Theological Monthly* 33 (1962): 261–272.
- Michalson, Carl. *Japanese Contributions to Christian Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Ricoeur, Paul. "Evil: a Challenge to Philosophy and Theology." In *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, edited by Mark I. Wallace. Translated by David Pellauer. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Sludds, Kevin. *The Incurious Seeker's Quest for Meaning: Heidegger, Mood and Christianity*. Bern: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften, 2014.
- Tamura Yoshio. "What is Religion? A Panel Discussion. (Kishimoto Hideo, Kitamori Kazo, Masutani Fumio, Ono Sokyo)" *Contemporary Religions in Japan* 4–2 (1963): 118–133.