

「十字架の神学」をめぐる*

——とくに「贖い」の思想との関連における
川島重成氏との対話——

青野太潮

昨年度（二〇〇六年度）後期には、私は講義・ゼミ、そしてさまざまな大学内の職務から解放される国内研究を与えられましたので、私のいない教会会で決まりましたこの二〇〇七年度の開講講演の担当は、当然の義務として受けさせていただきました。そして、二〇〇七年三月にもたれました昨年度の「卒業生のための神学シンポジウム」では、私の「十字架の神学」に対する天野有教授および片山寛教授の批判が展開され、それに対して私が応答することを求められましたので、そのようにいたしました。議論が十分になされたとは言い難いように思われますので、そこでテーマとなりました「贖いの思想」、それは多くの場合「贖罪論」と同一のものとして扱われるのですが、それとの関連における「十字架の神学」について、この開講講演でさらに展開してみたいと思った次第です。

*本稿は2007年4月6日に行なわれた西南学院大学神学部の開講講演をほとんどそのまま収録したものである。なお私は、より整備された形にすべく努力したものを、「拙著『「十字架の神学」の成立』をめぐる——川島重成氏の批判への応答——』と題する論文として、『ペディラヴィウム・ヘブライズムとヘレニズム研究』第61号、ペディラヴィウム会出版部、2007年7月、42-67頁、に発表したことをお断りしておく。Pedilaviumとは「洗足」を意味するラテン語であるが、ペディラヴィウム会とは、国際基督教大学における川島氏と私の共通の恩師であられる故神田盾夫先生が東京都目黒区青葉台に設立された「ヘブライズムとヘレニズム」についての研究機関のことである。

一九八九年に私は、『「十字架の神学」の成立』（ヨルダン社）を上梓いたしました。さいわいにもそれは版を重ねることができましたし、またそれに対しては、私の予想を越える数の、積極的な評価をも含めた、言葉の本来の意味における「批判」がなされたので、それらに対して私はできるだけ「応答」を試みてまいりました。そして私は、それらの「応答」をまとめたものを、「十字架の神学」に関する上掲拙著の出版以降の私自身の論考とともに、昨年二〇〇六年一〇月に、新教出版社から、『「十字架の神学」の展開』として出版いたしました（以下、二冊の拙著は『成立』と『展開』というふうに省略させていただきます）。しかしその「あとがき」に、「他にも応答すべき方々はまだ何人かおられるのだが、残念ながらそうするだけの時間的余裕が今に至るまでなかった」（四二九頁）と私は記さざるを得なかったのでありますが、そのお一人が、今日ここで取り上げさせていただきたいと思っております川島重成氏であります。

川島重成氏のプロフィールを簡単に申し上げますと、氏は1938年のお生まれで、国際基督教大学（ICU）を卒業され、その後、東大大学院西洋古典学専攻修士課程を修了、同博士課程も終了されて、長く国際基督教大学教授を務められました（名誉教授）。現在は大妻女子大学教授をなさっておられます。主要著書としては、『「イーリアス」ギリシア英雄叙事詩の世界』（岩波書店、1991年）、『「オイディプース王」を読む』（講談社学術文庫、1996年）、『ギリシア悲劇 — 神々と人間、愛（エロース）と死（タナトス）』（講談社学術文庫、1999年）、『イエスの七つの譬え — 開かれた地平』（三陸書房、2000年）、『ギリシア紀行 — 歴史・宗教・文学』（岩波書店、2001年）、編著：『ムーサよ、語れ — 古代ギリシア文学への招待』（三陸書房、2003年）、翻訳：エウリピデース「ヒッポリュトス」『ギリシア悲劇全集』第五卷（岩波書店、1990年）などがあり、古代ギリシア文学、ギリシア悲劇研究の第一人者であります。

余談になりますが、川島氏は何度も東大大学院西洋古典学研究科の教授となるようにとの招聘を受けられましたが、自分はICUにおける教育に生涯を捧げるつもりなので、ということで、それを断り続けられました。こうし

た姿勢には、学ぶべき多くの点があります。余談の余談になりますが、十年ほど前にあるバプテスト地方連合の牧師研修会に招かれてお話をする機会がありましたときに、一人の私より先輩の先生が私に向かってこのように言われたことがありました。「青野先生は東大から招聘があったにもかかわらず西南の神学部に残まってくださったのだそうで、ほんとうにありがとうございました。」しかしこれはまったく事実ではありません。私は東大からの招聘を受けたりしたことなどまったくありませんし、もしもほんとうにそうでしたなら、私だったらホイホイとそれを受諾していたかもしれません。

私も ICU 卒ですので、川島重成氏は大学の先輩であり、私が学生当時はまだ助手であられましたが、その川島氏から私は、教室で親しく一般教育 (General Education, 略して「ジェネード」などと私たちは呼んでいました) のうちの神田盾夫先生の講義「ヘブライズムとヘレニズム」の補助講義を受けた者であります。そのような後輩である私が、以下に記しますような、親しみと好意と、そして同時に厳しさを含んだ「批判」が認められた個人的なお手紙を川島氏からいただいたのであります。そのような対応をしていただくということは、決して自明のことではありませんので、私は驚きとともに、大きな感謝の思いで満たされたのであります。ほんとうに「残念ながら」、それに「応答」する時間的余裕を今に至るまでもつことができませんでした。

さて、以下の川島重成氏のお手紙の中でもその名前への言及がありますように、川島氏は旧約学の重鎮であられた故関根正雄先生のご存命中は、先生が主宰されていた無教会の集会への出席メンバーであられました。その関根正雄先生は、大貫隆氏の『福音書研究と文学社会学』(岩波書店、一九九一年)の書評をお書きになったとき、その書評の中で、「著者(大貫氏のこと)は思想の問題、神学の問題にも充分の理解を持ち、第九論文で触れておられる青野太潮氏の『「十字架の神学」の成立』に対して示された理解は、評者(関根先生のこと)もかねて青野氏の主張の真理契機を認めているので、同感する所多かった」(『聖書と教会』、日本キリスト教団出版局、一九九二年

四月号、四二―四三頁、引用は四三頁)と記して下さっておりますので、もしかしたら関根集会において先生が拙著に言及されたことが川島氏の私への「批判」のきっかけとなったのかもしれませんが。まったく同じ推測を、私は『展開』において、同じく関根集会のメンバーであられた量義治氏(埼玉大学名誉教授でカント哲学研究者)からの長文の「批判」への「応答」の中で書かせていただいたのですが(二八六―七頁)、その後量氏から、実はその通りだった、と知らされましたので、それはあながちまったくの推測というわけではないであります。もっとも川島氏は日本新約学会の学会員でもありますので、年に一回はほぼ毎年顔を合わせて言葉を交わしている仲でありますので、そんなこととは無関係に後輩の私の著作を取り上げて下さったのかもしれませんが。

川島重成氏が認めて下さった書簡は以下のとおりです。川島氏の許可を得ましたので、ここにそれを引用させていただきます。議論をわかりやすくするために、大変失礼だとは思いますが、川島氏の文章の段落に(a)―(j)という記号を付させていただきました。これはお手紙の原文にはまったく存在しないものでありますことを、まずお断りしておきたいと思います。

青野太潮様

その後お変わりございませんか。突然お手紙を差し上げて驚かれるかも知れませんが、どうか失礼をお許し下さい。

(a) ずいぶん以前に頂戴していたのに、その重さの故にかえって相対することを躊躇していた御高著『「十字架の神学」の成立』を、最近ようやく拝読いたしました。と言っても素人なりに一読させていただいただけで、まだまだ十分な読み方ではないことはよく分かっているつもりですが、御礼の気持ちに代えて、感想を書きたくなり、筆を執った次第です。今どき悪筆の手書きで恐縮ですが、御容赦願います。

(b) 全体として、故関根正雄先生の信仰と同質のものを感じさせる、十字

架の信仰成立の真摯な追体験と思わせられ、深く感銘を覚え、大兄の強靱な神学的・聖書学的思索力に心から敬服した次第です。

- (c) 私にはとうてい厳密な応答はできないのですが、素人なりに、分かったと思い、その直後にまだ分からない、納得できない、と思われたような、もやもやした所を中心に、一筆させていただきたい、と思います。結局は、ポイントは、パウロとマルコにおける贖罪論的理解と逆説的な十字架理解との関係（橋渡し）の問題です。
- (d) 「不敬虔な者、神なき者をそのままに義とする神の義」というパウロの信仰義認論と、マルコの「エロイ、エロイ、……」の十字架上でのイエスの絶叫は、プロテスタント信仰の要諦であると思います。この両方に深くつながりを見出される御高説には、心からの同感を覚えます。しかしこれが贖罪ということではないと言われることには、やはりとまどうわけです。確かに大兄の厳密な論証で、イエスの死と十字架の表象には、差異があることは納得させられます。その意味で十字架の逆説的理解は、贖罪論ではないでしょう。しかし私には、贖罪が大兄の言われる十字架表象のむしろ根柢ではないかと思われるのです。
- (e) 私には、贖罪とは端的に神がイエス・キリストにおいて、私たちの「代わり」となったということです。まさに *katallagē* (和解) です。それなしには、不敬虔な者が、このままで肯定されるということにはどうしてもならない。十字架が信徒を実存的に規定するものであることは分かります。しかしそれ以前に、どうしても、不敬虔な者に代わって死に給うた神が、信徒の現実とは無関係に居給うということ、「他なる義」ということが立っていないと、ギリシアと結局は変わらないことになってしまうのではないか。実存の逆説的消息はギリシアでもあるのではないか、オイディプスの悲惨と栄光など。ご著書三〇九頁の「根源的肯定」などには、本当に嬉しくなるのですが……。 「他なる義」があるなら、その上で、パウロのような、イエスの死（殺害）をその身に持ち運ぶような生は、信仰者のあるべき姿として考えられる。そのようなキリスト者像に、私も敬意を表しますが、しかしそれはどうしてもなければならぬ

ということではない——もしそれが **must** なら、結局信仰においても卓越した人間——「弱さ」としての十字架を担うという逆説を説かれても——を要求してしまうことにならないか、とどうしても思ってしまうのです。

- (f) 大兄の例えば「……しかもその救済は、『弱さ』としての十字架をもに担う信徒の歩み、すなわち『苦難の生』の中にならしか現実化され得ないものではないか」という言い方（一九頁）には、そのようなニュアンスを感じます。私は拙著『イエスの七つの譬え』一〇九—一一〇頁あたりで、荒井献先生に表明したのと同じ思いを、大兄の十字架理解に感じるので。「喜び」の契機はどうなっているのでしょうか。
- (g) 昨春秋、無教会のある集会で、ロマ書八章後半について話す機会がありました。その関連文書を同封させて下さい。そこで書いたとおり、その時、私は、御霊のうめき（二六節、二七節）は、私たちのうめきに代わるものという点を強調しました。それ故に、もはや、うめかなければならないということはない、というのが私の主旨でした。むしろ喜ぶことこそが許されているのではないかと。
- (h) さて以上と同じ趣旨の繰り返しですが、マルコ一五章について次のように考えてみました。大兄も言われるとおり、十字架の信仰は、「初代の信徒たちが……その十字架の最期をみつめつつ、その死を解釈して自らの信仰を成立させていった」（五一三頁）ものです。その意味でマルコ一五章の百卒長の「神の子」発言も、マルコの解釈でしょう。百卒長が十字架の現場で自らそのように言ったなどはおおよそ考えられません。ということは、「エロイ、エロイ、……」の叫びと「神の子」発言には、逆説的同一性があるとしても、それは時間の経過があつてのことです。別言すれば、イエスの絶叫と「神の子」発言には、視点のずれがあります。つまり、あの絶望の叫びを発する者こそ「神の子」なのだを認識させるには、決定的な価値の転換が必要です。（イエスが「神の子」と自認してあの叫びを発したとは思えません。）この視点の転換をもたらしたもののこそ、「代わり」の信仰ではないでしょうか。贖罪論と言っても

よいと思います。

- (i) しかし大兄が十字架の逆説と贖罪論の橋渡しを言う時、前者→後者という方向で考えられていると思うのですが（例えば五〇四頁）、むしろ後者→前者ではないか。その方が歴史的順序にも応じています。つまり、パウロは伝承として贖罪論を受容し、それを批判してではなく、むしろそれに基づいて、それに促されて、彼独自の十字架の逆説的理解（信徒の実存をも規定する）を形成していった、と。もっとも、贖罪信仰の受容以前に、彼の「ダマスコ体験」があったでしょう。この回心が確かに彼の信仰義認論の根拠となったのでしょうか。しかしそれは本質的に、パウロ個人の実存的転換というよりは、歴史に介入してきた神の側の転換、つまりイスラエルの律法からの解放、全人類の救済をもたらすという神の一方的な恩恵として受けとられたもの、それ故に、こちら側の転換とか、逆説的理解を前提にしない、不可解な「ただ私たちのために」として受容された。それが旧約以来の贖罪論の新たな受け容れ（パウロによる）につながって行ったのではないのでしょうか。信徒の実存的規定を含むパウロの十字架の逆説的理解とは、そのあとで初めて、その神の恩恵への応答として生じたものである、と考えてはいけなでしょうか。
- (j) 大兄の厳密な、そして刺激にみちた御考察に促されて、素人なりに所感の一部を記させていただきました。誤解もあり、あまりに舌足らずの議論であるかとは思いますが、いつか私の素朴な疑問に、少しでもお応えいただければまことに幸いに思います。

今後とも、ますます御活躍下さり、御指導のほど、よろしく願いたします。 不一

二〇〇一年三月一七日 川島重成

二〇〇一年にお手紙をいただいておりますが、応答がこのように遅れてしまいましたことを、まず心からお詫び申し上げたいと思います。川島氏はご自分のことを「素人」などと言っておられますが、しかしギリシア文学・ギ

ロシア悲劇の専門家であられる川島重成氏は、キリスト信徒として聖書にも通暁しておられ、お手紙の中でも言及されておりますように、『イエスの七つの譬え・開かれた地平』（三陸書房、二〇〇〇年）を上梓されてもおられます。しかも、そこでの、「よきサマリヤ人のたとえ」に関する荒井献先生の解釈に対する批判の一部は、荒井先生も受け容れられて自説を一部修正されているほどです。さらに関根正雄先生主筆の『預言と福音』の後を継ぐ『新・預言と福音』にも、川島氏はしばしば新約聖書に関する、とくに最近パウロ書簡に関する論考を連続掲載されているような方なので、とても「素人」などとは言えませんし、実際今回の「批判」も、問題の所在を的確に捉えた上での明晰な批判になっています。

これまでの「十字架の神学」に関する私の主張をめぐる議論において中心的位置を占めてきました問題は、私にとっては少々遺憾なことなのですが、イエスの「死」と「十字架」とは決して交換可能ではなく、それぞれの表象がもつ意味内容は異なっている、それゆえ二つは厳密に「区別」して理解されなくてはならない、との私の主張の是非の問題であったと言ってもよいのではないかと思います。しかしそれについては川島氏は (d) において「納得させられます」と言ってくださっていますので、その「区別」に関する私にはしばしば不毛と思われるような議論（例えば上述しました量氏との間におけるような議論）をしなくて済むのは、まことに有難い限りであります。そしてさらに、(i) の段落において「不可解な」と川島氏が表現されるほどの、私の言葉で言えば「肯定」こそがまずはずべての「根拠」(d) なのではないのか、という川島氏のご指摘も、まったくそのとおりであると私も考えております。ただ問題は、なぜそれを「贖罪」と言い、また、私たちに「代わって」という代理の思想がそこにはあるのだ、というふうには言わなくてはならないのか、ということでもあります。

イエスは何と言っているのか

イエスの自意識については短く (h) において、<(イエスが「神の子」と自認してあの叫びを発したとは思えません。) >とだけ言われており、その限

りではまったく異を唱えるところはないのですが、しかしそのイエスは、いったい生前、何を「福音」として説き、そしてその福音を、ご自身どう生きられたのでしょうか。現在問題となっていることがらを考えるに当たって、まず第一に重要だと思われるのは、この、いわゆる「史的イエス」の使信と振舞の再構成の問題であります。それは、新約聖書学における難題中の難題ではあるのですが、マルコ10・45のような、自らの受難と復活をイエスが予言するという内容がいわゆる「事後予言」(vaticinium ex eventu)であるということには、ほとんど疑問の余地はないのではないかと私には思われますし、実際その予言が、川島氏も二回に亘って言及されているイエスの最後の「エロイ、エロイ、……」、つまり「わが神、わが神、どうして私を見捨てられたのか」との絶叫と、何の矛盾もなく調和的に解釈されるということは、著しく困難であろうと思われます。むしろ、生前のイエスが語られた福音の中核は、私の理解では、マタイ的な修正の入ったマタイ5・3以下の「さいわいなるかな」ではなくて、ルカ6・20-21に記されている「さいわいなるかな」、すなわち、「貧しいあなたがたは、さいわいである。今飢えているあなたがた、今泣いているあなたがたは、さいわいである。神の国は実にあなたがたのものである」(このような括り方は、U. Luzが『EKK マタイ福音書註解』(ドイツ語原著の二〇四頁、小河陽訳の二〇九頁、および七〇九頁参照)の中で受容している佐藤研氏の所説、すなわち、ルカ版の第二、第三の「さいわいなるかな」は第一のその例示的な具体化 (beispielhafte Konkretisierungen) である、との説にしたがっています)にある、と言うべきだと思われれます。もっともマタイ版のなかでも、「霊において貧しい人たち」(5・3)とか「義に飢え渴いている人たち」(5・6)というように、傍点をふった箇所のような訂正を施すことがおそらく不可能だった「悲しんでいる人たちはさいわいである」(5・4)が、元来のイエスの発言である可能性は大きいと思います。これらの箇所は、川島氏が、(e)において、<(『成立』)三〇九頁の「根源的肯定」などには、本当に嬉しくなるのですが……>と仰ってくださっている拙著のその箇所で、私が荒井献先生に対して言わせていただきましたように、マタイ5・45や6・25-34において語られている無差別

で無条件で徹底的な神の愛とも有機的に結合している「福音」を示している箇所であります。そしてその「福音」はさらに、拙著『どう読むか、聖書』（朝日選書、一九九四年、四六頁以下）においても展開しましたように、マルコ3・28の「すべての罪も神を冒瀆する言葉もゆるされる」とのイエスの、あまりにも大胆な宣言にも通じているものであります。川島氏がそのような「根源的肯定」を「嬉しくなる」と言ってくくださるのなら、どうしてそれをこそ、川島氏はすべての「根拠」にもってこようとされないのでしょうか。

そして、もしもそれをすべての「根拠」、すなわち「基盤」あるいは「前提」としたならば、その時、「贖罪」がすべての中心にある、というような議論は極めて困難なものになるであろう、と私は考えています。なぜならば、その無差別で無条件で徹底的な神の愛とゆるしこそが、後述しますようにパウロの信仰義認論の「根底」をなしているからであり、その基盤には「贖罪」による「他なる義」の成立がある、などというわけでは決してないからであります。

いったい人は、例えばイエスの「神の国の譬え話」を川島氏のように「肯定的に」まずは「喜ぶこと」を可能にするものとして解釈する際に、それらがすべて「贖罪」に「根拠」づけられているからこそそうなのだ、などと議論できるのでしょうか。否だと思えます。なぜならば、イエスの「神の国の譬え話」における「喜ぶこと」への促しは、まさに上述のルカ6・20-21やマタイ5・4が語っているような、悲惨な現実としか言いようのない現実の只中でこそ「神の国」は成立しているのだ、というイエスの宣言によってこそ「根拠」づけられているのではないかと私には思われるからです。

段落(h)においてなされている、マルコ福音書における「視点のずれ」や「視点の転換」の指摘は、まさにそのとおりであります。しかしそれもまた、「贖罪」によって「根拠」づけられて与えられた「ずれ」や「転換」などではなくて、まさに絶叫して死んでいかれたあの悲惨なイエスにおいてこそ、生前のイエスが語られたあの逆説的な福音が真実であるということが明らかになっていたので、との認識をマルコは与えられていたからではないのでしょうか。そして、そのマルコは、今回の私の『展開』においてはより詳

細に論証したつもりであります（四六頁以下、一三二頁以下、二四二頁以下）、まさにパウロの逆説的な信仰をしっかりと継承するかたちで、十字架の場面を描き、さらには16・1-8におけるイエスの「復活」についての天使による告知の場面をも、後述しますようにパウロとマルコ（と並行箇所のマタイ）にしか見出しされない「十字架につけられ給ひしまなる（キリスト）」という表現を用いながら、復活者について描写しないという仕方でも描写をするという、逆説的な叙述をなしているのではないのでしょうか。

パウロは伝承をどう受容したのか

では、パウロは、ほんとうに川島氏が (i) の段落で言われますように、<伝承として贖罪論を受容し、それを批判してではなく、むしろそれに基づいて、それに促されて、彼独自の十字架の逆説的理解（信徒の実存をも規定する）を形成していった>と考えることができるのでありましょうか。それは極めて困難であると私は考えています。のちにもふれますように、パウロの発言の中に「贖罪論的」であるものがいくつか存在するのは事実です。しかし、彼の発言全体の中では、私がパウロの「十字架の逆説」に基づく救済理解と呼んでおります捉え方こそが、圧倒的な仕方でも支配していることを考慮に入れますと、「贖罪論」が基盤としてあって、その上にパウロ独自の理解が展開されているとは、容易には考えられないと私には思われます。

川島氏のような理解を支持する箇所として最もしばしば引き合いに出されるのは、第一コリント15・3-5でありましょう。そこでパウロは明確に、「キリストは、聖書に従って、私たちの罪のために死んだ」との最初期キリスト教会の信仰告白定型（ケリュグマ）を、自分もまた「受け継いだ」（*parelabon*）と語り、しかも、「最も大事なこととして」（口語訳）あるいは「最も大切なこととして」（新共同訳）（ギリシア語では *en prōtois*）「伝えた」（*paredōka*）と語っているのではないかと解釈されるからであります。しかし、この *en prōtois* を「最も大事（大切）なこととして」と訳出してよいかどうかは、決して自明のことではありません。なぜならば、それが内容的な意味において言われているのならばそのように訳しても構わないでしょうが、

もしも時間的な意味において言われているのならば、それは「まず第一に」（岩波書店版『新約聖書』における拙訳）というふうに訳されなくてはならないからであります（多くの英語訳は *first of all* と訳しています）。そして実際、このケリュグマの内容をパウロ独自の理解と比較してみますと、そこには次のような顕著な理解の相違が見い出されるのでありまして、そうだとしますと、パウロは必ずしもそれを「最も大事（大切）なこととして」伝えているというわけではなくて、むしろ時間的な意味において「まず第一に」それを伝えてはいるが、しかしその上でパウロ独自の理解をさまざまな場面で展開しているのだ、というふうに解釈したほうが事態に即している、ということになります。

顕著な相違のまず第一は、川島氏はすでによくよく承知しておられるにちがいないと思われませんが、ここにおける「罪のために」の「罪」（*hamartia*、「的はずれ」の意味）が複数で用いられているのに対して、パウロが自分自身の言葉で「罪」について語る場合には、ほとんど常に単数でその単語を用いているという事実であります。すなわち、パウロの真正の書簡の中では59回この「罪」の語が用いられているのですが、そのうちの52回は単数で用いられ、それが複数で用いられるのは、次の7回しかないのでありますが、それらすべてはパウロ独自の展開とは言い難いか、あるいはユダヤ人たちの律法を前提とした上での「律法違反の罪」として用いられているのであります。

すなわち、パウロが伝承として受け取ったこの第一コリント15・3と、文脈上明らかにその影響下にあると思われす同15・17、同様の「贖罪論」的理解を示してはいますが、しかしやはり伝承を反映していると思われすガラテア1・4（それが伝承からのものであることについては、佐竹明『ガラテア人への手紙』（現代新約註解全書）、新教出版社、一九七四年、三四—三六頁を参照）、旧約聖書からの引用文であるローマ4・7と11・27、「律法を通して働く罪の欲情」と表現されるローマ7・5、そして「ユダヤ人たちの罪」を意味する第一テサロニケ2・16の7回のみであります。「律法違反の罪」は、ひとつふたつと数え上げることができるからこそ複数で言い表わされるのですが、パウロ独自の単数の「罪」は、もうそれ以上には分割できな

い根源的な罪、神の前でまったく「的をはずしてしまっている」人間の傲慢、すなわち、神なしでも自分だけで立派に生きていけると考えている人間の高慢（ヒュブリス）、そのような仕方でも人間を支配している力、を意味しています。それゆえに、その単数の「罪」が「贖罪論」と結びつくことは決してないのです。パウロの「律法」理解は、ときにそれを「聖なる」(hagios)もの（ローマ7・12）あるいは「霊的な」(pneumatikos)もの（同7・14）とパウロが表現したりしますので、両義的な面がそこにはないわけではないのですが、しかし基本的にはパウロは、「律法」に対して極めて批判的であり（ローマ7・13、第一コリント15・56、第二コリント3・6など）、したがって「律法」の妥当性を大前提にした上で、そのような「律法」に対する違反としての「罪々」をキリストが「死」をもって「贖う」ことをしてくださった、という捉え方を、無条件で肯定的に、そして彼の神学の根底として受け止めたとは、やはり考え難いでありましょう。また hagios に関しても、ロマ15・25、26、31や第一コリント16・1などで、神学的にはパウロから大きく隔たっていたエルサレム教会の信徒のことをパウロが「聖徒」と呼んだり、あるいは第一コリント7・14でごく日常的な「夫」や「妻」や「子どもたち」を「聖なる者」と呼んでいることなどからして、hagios という概念は、パウロにとって緊張を孕んだ両義的なものであったことが言えるでありましょうし、pneumatikos に関しても、第一コリント14章全体の議論の展開は、それもまた両義的であることを明確に示しています。

さらにパウロ独自の思想とケリユグマの示す理解との間の重要な違いとして、ケリユグマが「死んだ」を当然のことながら一回的な出来事を指すアオリスト形でもって apethanen と言い表わし、4節で「復活」については、というよりも厳密に言えば「起こされたこと」についてであります。それについては、これまた当然のことながら継続を表わす現在完了形（受身）でもって egēgertai としながら、「起こされてしまっている、そして今も起こされている」と言い表わしているのに対して、パウロは、伝承におけるイエスの「死んだ」に相当する「十字架につけられた」の部分こそ、常に現在完了形で言い表わしている、という事実があります。それは第一コリント1・

23、2・2、そしてガラテア3・1において三回、いずれもキリストに懸かる形容詞としての分詞形で *Christos estaurōmenos* として用いられています (あとは、マルコ16・6 [とその並行箇所のマタイ28・5] においてのみ、上述しましたようにパウロとの連続性を示す形で用いられますが、点的な動作を示すアオリスト形の分詞を用いた「十字架につけられたイエス・キリスト」という当然予想される用法は、新約聖書の中にはまったく見出されないという注目すべき事実があります)。そして、それが現在完了形でありますからには、文語訳がガラテア3・1に関してだけではありますが正確に訳出していますように、「十字架につけられ給ひしまなるキリスト」と訳されなくてはなりません。「十字架につけられた」のは、「死んだ」と同様に過去の一回的な出来事ですから、たとえそれが分詞形においてであったとしても、点的な「動作の種類」(ドイツ語で *Aktionsart*) をもつアオリスト形の分詞になると考えるのが常識的でありましょうが、パウロはそこでこそ (!) 現在完了形を用いて、「イエス・キリストはいまなお十字架につけられたままでおられる」という言い方をしているのであります。これは、歴史的経過に逆らう形での、人の意表を突く極めて異例な言い方ではありますが、しかしそれは、後述しますように、パウロの「復活者の顕現に遭遇するという体験」、川島氏の言われるいわゆる「ダマスコ体験」の内実から導き出された基本的な言い表わしであった可能性があるのでありまして、ケリュグマの示す理解とは根本的に異なるものであったと言ってよいと私には思われるのです。

パウロのダマスコ体験、すなわち回心とは

川島氏も、上に引用した (i) における文章に直ちに続けて、<もっとも、贖罪信仰の受容以前に、彼の「ダマスコ体験」があったでしょう>と記しておられますが、まさにその通りでありまして、「贖罪信仰」は決してパウロの神学の「根拠」ではなかったでありましょう。そしてさらに、川島氏も直ちに続けて、<この回心が確かに彼の信仰義認論の根拠となったのでしよう>とされている通り、まさにその「回心」こそが「彼の信仰義認論の根拠となった」のでありまして、川島氏が (e) において、<それ (贖罪=和

解) なしには、不敬虔な者が、このままで肯定されるということにはどうしてもならない>と言われる際に前提されているような仕方、その「信仰義認論」の根拠に「贖罪」があるわけではないでありましょう。この点については、さらに後述します。(ちなみに、パウロの「信仰義認論」を「贖罪論」からのみ導き出そうとされる八木誠一氏の考え方を、私は『成立』、一〇七頁以下、で批判させていただいております。)

上で述べましたパウロの「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」という理解は、私の考えでは、パウロのこの「回心」「ダマスコ体験」がどのようなものであったのか、という問題に関して、さらにはそれがどのような意味において彼の「信仰義認論」を「根拠」づけることになったのか、という問題に関して、深い示唆を与えてくれるものであるように思われます。なぜならば、パウロがダマスコ途上で出会ったとされる「復活のイエス」とは、まさにその「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」であったという可能性が大であるからであります。

私はこれまで、この可能性について明言してはきませんでした。しかし、笠原芳光・佐藤研編『イエスとはなにか』(春秋社、二〇〇五年)の中で、この二人の編者が荒井献氏をも交えて対談しておられる中で、以下のようなやり取りがなされているのを読んで、そのように理解してもらっても一向に構わない、と私は思うようになりました。三人のやり取りを以下に抜粋しますと、このようになります。

笠原 パウロは復活のイエスを幻視、幻聴したんでしょう？

佐藤 いや、そうは思いません。私はパウロの回心はイエスの十字架が見えたんだと思うんです。だからあれだけイエスの十字架にこだわるんだと思いますね。

笠原 見えたというのは実際見たんじゃないか。

佐藤 心で見たんです。

笠原 じゃ、「使徒行伝」(九・一以下)のパウロがイエスの声を聞いたというの……。

佐藤 あれは創作物です。

笠原 パウロの手紙とずいぶん違いますよね。「使徒行伝」もおかしいけれど、パウロの手紙もおかしい。

荒井 啓示という言葉を使っていますね（ガラテヤ一・一六）。

笠原 これは「あなたの信頼があなたを救った」という相互主体的な救済じゃないでしょう。上から啓示されたんですから。

佐藤 「私のうちにこう啓示した」というのを、どう解釈するかです。あの人（パウロ）は尋常でない逆説を使いますから、私は啓示がバアーツと天から現れたとは思いません。そう思ったのはルカに流れている、あの「使徒行伝」九章に入っている回心伝説です。

私はパウロにとってそこで何が見えたかということ、イエスの十字架の惨殺の姿とその奥が見えたとしか理解できないのです。それが「回心」ですよ、私の思うに。

笠原 しかし佐藤さんがいまおっしゃったのは、どこかテキストにあるということではないでしょう。

佐藤 ありません。

荒井 ただ九州の〔「九州の」は余分だと思いますが、青野〕西南学院大学の青野太潮氏の説ですけれど、イエスの死が贖いになるとか、そういう贖罪信仰はパウロ本来の立場ではなくて、原始キリスト教から受け継いだだけの話で、十字架というものを贖罪に使っていない。死は贖罪ですけれど、十字架というのは非常に悲惨な最も汚らわしい者に与えられる処罰、というふうにパウロ自身も捉えています。だからパウロの贖罪信仰とよく言いますが、あれは借り物で、むしろ十字架にこだわっているのがパウロであって、そこからいうとパウロの啓示のうちに十字架が見えたんじゃないかと言っている。

佐藤 そうです。

荒井 だから根拠はないことはないね。

佐藤 十字架のショックをまともに受けたんだと思うんです。あの死に果て方にハッとさせられた。それまで別なものを見ていたのでしょう。

あれがまともに目に入って人生のパラダイムが一変してしまった。私はそれがパウロに見るべき最大の点で、それ以降いろいろ行動しますし、なかにはマイナスのものもたくさんありながら、そのモメントを評価したい。……

パウロが生前のイエスに出会ったことがないということは、ほぼ確実でしょう。そのパウロが、私の理解ではおそらくは「幻」を視るという体験の中であったのではないかと思われるのですが、そこに顕現した人物が「あのナザレのイエスである」と認知できたのは、「自分はイエスである」という類いのイエスの声をパウロが聞いたというようなことも全否定はできないかもしれませんが（上述の使徒行伝9章、および22、26章のパウロの回心についての記事を参照）、しかしむしろまず、何よりもパウロに顕現したその人物が、「十字架につけられてしまったままの姿」をしていたからだった、という蓋然性は大きいと言ってよいのではないのでしょうか。申命記21・23によれば、「木にかけられた者は神によって呪われた」存在でありましたから、ユダヤ教徒時代のパウロもまた、十字架のイエスを神に呪われた存在と捉えたにちがいませんし、しかもそのような呪われた存在をこそメシアだと宣言しているキリスト教徒もまた同様に呪われていると考えて、彼はキリスト教徒を迫害した、という可能性は十分にあり得るでありましょう。しかしそのイエスは、つまり「復活のイエス」は、まさにその「呪われた」姿、すなわち「十字架につけられ給ひしままなる」姿をもってパウロの眼前に現われることによって、神はそのようなイエスを「呪っている」どころか「肯定」されているのだ、そして、その彼に復活の生命を与えられたのだ、ということのパウロに知らしめられたのではないのでしょうか。

その消息をパウロは、ガラテア3・1における「十字架につけられ給ひしままなるイエス・キリスト」への言及のあとに、13節で、「キリストは私たちのために呪いとなって、私たちを律法の呪いから贖い出してくださった。というのも次のように書かれているからである。『木にかけられる者はすべて呪われている』」と語ることによって明らかにしているのではないかと思

われます。なぜならば、申命記21・23における「神によって」は、パウロによって明らかに意図的に削除され、むしろその「呪い」とは「律法の呪い」であることが明言されているからであり、さらに、神はその「律法の呪い」としての「十字架」（ここでは「木」の表象しか用いられていませんが）において、私たちをその「呪い」から「贖い出してくださった (exēgorasen)」、とされているからであります。ここでこそ「贖い出す」という用語が用いられているのは、極めて重要です。なぜならば、「律法」によって呪われた存在とは、まさに生前のイエスその人そのものであったからであり、その呪いはその歴史のイエスのあの、「律法」遵守の思想とは真っ向から対立する逆説的な福音に対する呪い以外のものではなかったということが、ここでは明らかにされているからであります。そして実際、後続のガラテア4・4-5でパウロは、「神は、一人の女から生まれた、(しかも) 律法のもとに生まれた自らの子を、送ってくださった。それは、律法のもとにある者たちを彼が贖い出す (exagorasēi) ためであり、私たちが子としての身分を受けるためであった」、と語っているのですが、それによっては、「律法のもとに生まれた」生前のイエスにこそその「律法の呪い」は臨んだのであり、しかしそれこそは「律法」の支配下にある者たちを「贖い出す」ためだったのだ、ということが明確に示されているのです。パウロにとっての「贖い」とは、実にこのような内実をもったものだったのでありまして、イエスがわれわれの「代わりに」自ら進んで死んでくださった、あるいは神がイエスをわれわれの「代わりに」死なしめられた、というような内容が真っ先に語られているわけでは決してないのです。

それゆえに、第一コリント6・20や7・23の「あなたがたは代価を払って買い取られたのだ (ēgorasthēte)」という言い方の基盤には、贖罪論そのものよりも、むしろ上述しましたような、パウロ独自の「贖い出し」という思想があると言うべきでありましょう。上述の「呪い」は、すでにふれましたように、イエスの「死」とは区別されながら、極めてパウロ的な仕方でも、さしあたっては否定的にのみ捉えられ、しかるのちに、ただ逆説的な意味においてのみ肯定的に理解されていく「愚かさ」や「弱さ」、そして「躓き」とし

での「十字架」と同質のものであることも、そのことを指示していると言ってよいでありましょう。実際、後続のガラテア3・14では、その「呪い」こそが実は「祝福」なのだという逆説が抑えられつつ、「それは、キリスト・イエスにあってアブラハムの祝福が異邦人たちへと及ぶためであり、また私たちが信仰をとおして霊の約束を受けとるためである」と語られているのです。

ガラテア1・16の「(神は、) 神の御子を私が異邦人たちのうちに(救い主として) 告げ知らせるために、御子を私のうちに(en emoi) 啓示することをよしとされた……」というパウロの発言が、パウロへのキリスト顕現について語っているということは明らかだと思われませんが、その「私のうちに」(en emoi) に、より正確には「私のうちにおいて」に対応するかたちで、「心を(en tais kardiais) 照らされる」、より正確には「心のうちにおいて照らされる」ことに言及している第二コリント4・6もまた(上掲対談の中で、佐藤研氏が「心で見た」と言っておられることを参照)、同じパウロの体験について語っているのであろうとよく言われますし、私にもそのように思われます。すなわちパウロは、「神は『闇から光が照るであろう』と言われる方……であり、その方は、[イエス・] キリストの面(おもて)にある神の栄光を認識する光に向けて、私たちの心を照らして下さったのである」と語るのですが、しかしそのような「神の栄光を認識する光に向けて」神が「心を照らして下さった」という体験を、次節の4・7においてパウロは「この宝」と呼びながら、その「宝」を、ほかならぬ壊れやすい「土の器」の中にもっているのだと続けます。そしてさらに、そこでパウロは自らの「苦難の生」の在り様を描写するのですが、その最後に、実に注目すべき仕方、「イエスの殺害(nekrōsis)」に言及していることは、極めて深い意味をもっていると私は考えています。パウロは4・7-10でこう語ります。「さて私たちは、この宝を土の器の中にもっている。それは、力の卓越が神のものであって、私たちから出たものではないことが明らかになるためである。私たちは、すべてにおいて苦しめられながらも、窮地に追い込まれてはおらず、途方にくれながらも、絶望してはおらず、迫害されながらも、見捨てられてはおらず、

投げ倒されながらも、滅ぼされてはおらず、常にイエスの殺害をこのからだに負って歩きまわっている。それはイエスの生命もまた、私たちのこのからだにおいて明らかにされるためである。』

なぜ極めて深い意味をもっているかと言いますと、パウロの「心が照らされる」という回心を可能にしたパウロ自身の復活のキリストとの邂逅の体験（4・6）とは、このような「苦難の生」（4・7-10）の只中でこそ保持される「宝」だったからであり、さらにそれは、「イエスの殺害」を、すなわち単なるイエスの「死」（*thanatos*）ではなくて彼が「殺された」こと、すなわち「イエスの十字架上の殺害の出来事」を、常に「このからだに負って歩きまわる」ことへと、必然的に連なっていたからであります。もしもパウロへのキリスト顕現が、事実「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」の顕現であったのならば、パウロのこのような議論の展開は実に自然なものであったと言うべきでありましょうが、逆にそれが、「キリストは私たちの（罪の）ために、私たちに代わって死んでくださった」という類いのメッセージを含んだ顕現体験であったとするならば、このような論理展開は十分に説明可能であるとは私には思えません。なぜならば、人はイエスの「贖罪死」を自らの「からだに負って歩きまわる」などということは、決してできないからであります。

信仰義認論の成立

このパウロの「苦難の生」への言及は、川島氏のもう一つの、信徒の実存が十字架によって規定されていることの結果としての生の在り様に関する問いに深く関連していますので、その問題については後述することにいたしますが、その前に、もしもパウロの回心の体験が以上のような内実をもったものであったとするならば、それはパウロにおける「信仰義認論」の成立をもの的に説明するであろう、ということについて論じておきたいと思えます。なぜならば、もしもそこにおいては神によって「呪われた」、実に神なき不敬虔で忌むべき存在（上掲対談の中で荒井献先生が言われている「汚らわしい者」）としての十字架のイエスが、まさに神によって「起こされている」

こと、すなわち復活させられていることをとおして全面的に神から肯定されているのだという事実が描き出されたというのであれば、それは、パウロがローマ4・1-8において典型的に展開していますような、まさに不敬虔で神なき者がそのまま義とされていくという理解を可能にするからであります。川島氏は(e)において、こう言われます。

＜私には、贖罪とは端的に神がイエス・キリストにおいて、私たちの「代わり」となったということです。まさに katallagē (和解) です。それなしには、不敬虔な者が、このままで肯定されるということにはどうしてもならない。十字架が信徒を実存的に規定するものであることは分かります。しかしそれ以前に、どうしても、不敬虔な者に代わって死に給うた神が、信徒の現実とは無関係に居給うということ、「他なる義」ということが立っていないと、ギリシアと結局は変わらないことになってしまうのではないか。＞

しかしこのローマ4・1-8においては、イエスよりもはるか以前のアブラハムの、そしてダビデの「信仰」が語られているのでありますから、「イエスによる贖い」をその基盤に置くわけにはいかないのです。実際、「信仰義認論」の「信仰」とは、「イエスをキリストと告白する信仰」のこととだけ捉えられることが多いように思われますが、しかしその捉え方は決して事態に即した正確なものではなく、むしろその「信仰」とは、まずはこの箇所ですら語られていますような、「不信心で神なき者を義とする方としての神を信じる」という意味での「信仰」(5節)のことを意味しているのであります。そのあとに初めて、そのような方としての神を、十全な形で、しかも比類なき仕方でも明らかにしてくれた「イエス」を「キリスト」と告白する「信仰」が語られ得るのです。この順序は決して逆転出来ないもの、すなわち不可逆的です。さもなければ、アブラハムやダビデが「イエスの贖い」によって「義」とされると捉えるような、深刻な神学的アナクロニズムが生じてしまうことになります。

ここで私たちは、これまで何度も私が言及してきましたフィンランドのヘルシンキ大学教授の畏友ヘイキ・ライサネン(二〇〇五年四月の西南学院大学大学院神学研究科開設記念の講演者であります)の次の言葉を、しっか

りと受け止める必要があるでありましょう。すなわち、「キリストの出来事における終末論的な唯一性を際立たせながら、同時に旧約聖書を受け入れて、そこに叙述されている神の行為との連続性を強調するということは、論理的に決して容易なことではないのである」。ライサネン教授はさらに続けて、「アブラハムの像を取り入れることによってキリストの救済の意味を相対化させてしまうことへの隅の頭石を自らの意志に反して置いたのは、パウロ自身ではなかったらうか」とも述べておられます。この文章は、もともとはスカンジナビアで発行されている神学雑誌 *Studia Theologica* 37 (1983) にドイツ語で発表された論文、すなわち私青野の学位論文の *Die Entwicklung des paulinischen Gerichtsgedankens bei den Apostolischen Vätern, Bern-Frankfurt a.M., 1979* における第一クレメンスに関する私の解釈に対する批判的対論としての論文 *‘Werkgerechtigkeit’ – eine ‘frühkatholische’ Lehre?* の中のものがありますが、現在は彼の英語の論文集 *Jesus, Paul and Torah, Sheffield 1992, 203-224* に収録されています (引用は216頁)。後者の彼の論文集の「まえがき」では、前者のこの論文は「決定的に重要な救済史の問題に注意を喚起する。すなわち、もしもアブラハムやダビデにとっても彼らを救う信仰が入手可能であったならば、キリストはいったい何のために必要とされるのか、という問いである」と正確に述べられています。しかし私の理解では、この「相対化」の「隅の頭石」は、パウロによってのみならず、イエスご自身の逆説的な福音そのものによってもすでに置かれているのだと思います。なぜならば、イエスはそこで、むしろキリスト教も自らの神として信ずることになった人格神の太初の前からの在り様をこそ、十全な形で、また唯一無比の仕方でも明らかにされたのだ、と私は考えているからです。それゆえに私は、故滝沢克己先生が言われましたように、すべての者の脚下に、何の例外もなしに、インマヌエル、すなわち「神われらとともにいます」という「原事実」が存在しているのだ、との主張の正当性を認めざるを得ないのです(『展開』、一三八頁以下の「滝沢原点論への田川建三氏による批判的批判的検討」を参照)。

ギリシアの世界に、ギリシア悲劇の世界に、イエスの、そしてパウロの語る福音が指示しているのと実質的に何ら変わる事のない現実があったとし

でも、それでいいではありませんか。むしろ私たちは、そのことを大いに喜ぶべきなのではないでしょうか。私自身は、仏教徒でも、イスラム教徒でも、ヒンズー教徒でもなく、ただ十全な形で「神を釈義する者」(ルドルフ・ベッシュの言い方)として生きられたイエスを「キリスト」として受容しながら、そのイエスに排他的に決断している者であります。しかし、当のそのイエスご自身が、あのように非排他的に人々を受容されたのだとするならば、私もまたそれに倣うほかはありません。

余談になりますが、このような私の「キリスト告白」に対して、天野有教授は、私においてはやはりイエスは「ただの人」に留まっているとしか思えない、と、冒頭でふれました三月の「卒業生のための神学シンポジウム」において語っておられましたが、それはちょうど、もしも私が天野教授に向かって「あなたにとってのカール・バルトはくただの人」ではなくてキリストに等しい存在になっているとしか思えない」と言ったとすれば、それがひどく不適切であるのと同じほどに、不適切な発言と言うべきでしょう。

もっとも、おそらく川島氏は、上述しましたローマ4章の展開は、すぐ前の3・24-26の、「キリスト・イエスにおける贖いをとおして」の義(24節)、あるいは「彼の血による贖罪の供え物として立て」られたイエス・キリスト(25節)あつてのことではないか、と考えておられるのではないかと思います。しかし、川島氏はよくよく承知しておられるにちがいないと思いますが、ルドルフ・ブルトマンが『新約聖書神学』(邦訳は、川端純四郎訳、『ブルトマン著作集3・新約聖書神学I』、新教出版社、一九八〇年、六〇頁)の中で展開し、エルンスト・ケーゼマンも彼の論文集(Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964)の中の論文 Zum Verständnis von Römer 3, 24-26 (九六—一〇〇頁)、および『ローマ人への手紙』(岩本修一訳、日本キリスト教団出版局、一九八〇年、一八九頁以下)において主張していますように、この、色濃く「贖罪論」的な傾向をもっている伝承の中に、パウロは彼独自の言葉として、「信仰をとおしての」(25節)および「神の恵みにより」(24節)を挿入している可能性が大きいのです(拙論「弱いときにこそ——パウロの『十字架の神学』——」『聖書を読む・新約篇』、岩波書店、二

〇〇五年、七七一一〇二頁、とくに九九頁以下参照)。そうだとしますと、ここには、まだ見ぬローマ教会に赴く前に、ローマ教会で通常考えられている以上に重きを占めていたと思われるユダヤ人キリスト教徒たち（『新刊総説新約聖書』、日本キリスト教団出版局、二〇〇三年、二六〇-二七八頁における「ローマの信徒への手紙」についての私の解説中、とくに二六六頁以下を参照）が用いていた伝承を採用しながら議論を展開しているパウロの姿があることとなります（ちょうど1・4の「聖さの霊によれば、死者たちの甦りによって、力のうちに神の子として定められた方、私たちの主イエス・キリスト」という、パウロの書簡の中では他では見出すことのできない独特の言い方について、同じことが言えるのと同様に、です）。

さらに、パウロはここローマ3章に至る前のローマ1章において、イエスの贖罪によって初めて救済は成立したと主張するどころか、神の意志は「自然神学」的にすでに被造物において明らかになっている、と明言し（1・20）、さらに2章では、救いは「わざによるさばき」によって与えられると誤解されかねないような、「その神は、『その人の業に従って、それぞれに、報われるであろう』」という発言をなし（2・6）、その上で、川島氏の上述の「ギリシアにも？」という問いとも深く関係するような、「ユダヤ人をはじめとしてギリシア人にも、すべて善を為す者の上には、栄光と栄誉と平安とが与えられる」（2・10）というような発言を、何の躊躇もなく記しているのです。私は、2・6以下ではおそらく、*das kasuistische Urteilen* はなされるものの、*das kasuistische Urteil* が与えられることはない、つまり、神による「決疑論的な判断」はなされるものの、「決疑論的な最終的判決」が下されることはない、ということが語られているのであろう（第一コリント3・10-15におけるのと同様に）、と理解してはいるのですが。

いずれにしましても、ローマ3・24-26における「贖罪論」的な捉え方だけを突出させて考えるわけにはいかない思考構造がパウロには明確にある、ということが、以上のローマ書の最初の数章の構造についての考察から明らかになると思います。むしろ私の考えでは、全体としてみた場合には、すでに見ましたように、「贖罪論」的ではない考え方のほうが、パウロにおいて

は圧倒的に支配的であると思います。

上に引用しましたように、川島氏は (e) において、「贖い」と「和解」とを同義に用いておられますが、最近ではゲルト・タイセンが明らかにしていますように、「和解は一つの人格的な関係の回復であり、破壊された法的関係を回復するための贖い以上のものである」(『新約聖書 歴史・文学・宗教』大貫隆訳、教文館、二〇〇三年、一一九頁) ということが言われなくてはなりません。それゆえに、タイセンが続けていますように、パウロが「和解」に言及する第二コリント 5・18-20 では、「パウロは十字架を(もっともここに「十字架」という表象は用いられていないことには注意を払う必要がありますが、青野) 今一度新たに解釈し直す(傍点青野)」ことをしているのであり、「それは罪の贖いということ以上のことを意味する」(同頁) のです。実際、それに直続する 5・21 の「神は罪を知らない方を、私たちのために罪とされたのである。それは私たちが、その彼にあって神の義となるためである」とのパウロの発言における「罪」は単数で用いられており、それゆえにそれは、「律法違反の罪」を前提とする複数の「罪」の用法と結びついた贖罪論的な展開とはまったく異なっています。むしろ「神は罪を知らない方を、私たちのために罪とされた」というパウロの発言は、神はイエスを、まさにあの「不敬虔で神なき者」とされたのであり、それゆえにこそわれわれは「神の義」となることができるのだ、ということの意味しているのです(同内容のことをパウロは、ローマ 8・3 においては、「神は、自らの子を、罪の肉と似通ったかたちをとって、また罪のために、遣わし、その肉において罪を断罪されたのである」、と語っています。ここでの「罪」もすべて単数で用いられておりまして、パウロのここでの語り口は、決して単なる「贖罪論」的なものではないものとなっています)。

川島氏は、上で言及しました (e) において、<神がイエス・キリストにおいて、私たちの『代わり』となった>と述べ、さらに<不敬虔な者に代わって死に給うた神>という言い方をしておられますが、この「代わり」の思想を、「十字架の神学」の内容を深く抑えた上で、また、さらに適切な「史的

イエス」の再構成にも基づく形で、説得的に展開しているのは、アリストアー・E・マクグラスの『十字架の謎』（本多峰子訳、教文館、二〇〇三年）の中の次のような捉え方である、と私は思っています。マクグラスはルターの「十字架の神学」の研究から出発したイギリスの神学者で、現在オックスフォード大学神学部教授ですが、彼はルターの「十字架の神学」の内容を紹介しつつ、そこでは「贖罪論」は避けられていることを正しく指摘しながら（二四八頁）、この「代わりに」について、次のように述べています。

「私たちは、十字架を、復活の視点から見ることができ、あの十字架の暗さを、復活の香気のなかで見ることを許されているのです。（しかし）この重要な点で、イエス・キリストの十字架は、私たちの十字架と同一ではありません。「イエス・キリストは、十字架をその完全な暗さと絶望のうちに経験しました。彼は、私たちが今『復活に至る十字架』として経験するものを、純然たる『十字架』として経験したのです」。しかし「私たちは、キリストの十字架の死は、身代わりの死であると言うことができます。彼は、私たちが担わないでよいように、代わって何かを担ってくれたからです」。すなわち「キリストの、『わが神、わが神、どうしてわたしをお見捨てになったのですか』という、神に見捨てられた恐ろしい叫び（私青野なら、「神に見捨てられたとイエスが考えるほかなかった恐ろしい叫び」と表現したいと思います。なぜならば、ここで語られている「復活」こそは、神がイエスを見捨てられたわけではないということを明瞭に示しているからです）を、私たちは繰り返す必要はないのです」（二一三頁）。

このような意味における「身代わりの死」の解釈は、歴史のイエス自身の意図とは無関係に、しかも「十字架」の「完全な暗さと絶望」を深く抑えた上でなされる、事態に即したすぐれた「解釈」であると思います。しかもマクグラスは、この直前の段落で、ゴルゴタのイエスの「十字架」の出来事をも、以下のように歴史的に的確に捉え、その上でそれを、再び極めて的確に、パウロの逆説的な発言と関連づけています。マクグラスはこう記して

います。

「神はどこにいたのか？ そして、キリストが死ぬのを傍観していた人たちは、あたりを見回し、イエスを解放しに来るものを探して天を仰いでも何も神のしるしが見えなかったので、神がいないと結論しました。けれども、神は、ゴルゴタの出来事のおそらく誰も予期していなかった所に——苦しんでいる、死んでゆくキリストの中に——存在していたのです。神の臨在は、見落とされてしまい、見過ごされ、無視されてしまいました。神が誰も予想していない場所にいることを選んだからです——イエス・キリストの十字架の苦しみと恥辱と、屈辱と無力さと愚かさの中に（いることを選んだからです）」。「神の存在は、イエス・キリストの十字架の上に集中し、焦点を絞られたのです。神が不在に思えたのは、私たちが予期したようなやり方で神は存在していなかったからです。『ところが、神は知恵ある者に恥をかかせるため、世の無学な者を選び、力ある者に恥をかかせるため、世の無力な者を選ばれました。また、神は地位のある者を無力な者とするため、世の無に等しい者、身分の卑しい者や見下げられている者を選ばれたのです』（第一コリント一・二七—二八）」（二—二頁）。

ここでマクグラスが、イエス・キリストの出来事を、イエスよりも後の時代のパウロの文章によって説明しているという事実は、極めて重要だと私には思われます。なぜならばここには、パウロの文章が指し示している「党派的」な神は、イエス以前にも、イエスにおいても、そしてイエス以後のパウロの生きていた時代においても、終始一貫してそのような在り様をなさり続けておられる方として描き出されているからであり、決してその逆ではないからです。すなわち、イエスがそうであられたからこのパウロの文章が妥当するというのはなくて、むしろイエス自身が、パウロが語っている太初の前からの神の在り様によって規定されているのです。そしてそれは、上で述べました滝沢克己先生の神学の基本構造と正確に一致しているのです。

いずれにしましても、ここに見られる極端な「党派性」は、十字架の逆説

の「普遍性」を言うためのものでありまして、それは、「無学」ではない者、「無力」ではない者、「身分の卑しい者」ではない者などなどは、いったいどうなってしまうのか、などと問うことを許さない「必然性」なのです。そしてその問題は、川島氏の次の疑問と深く関わっています。

十字架の逆説によって規定される信徒の生の在り様

川島氏は (e) から (f) にかけて次のような疑問を記されていますが、それに対してはどう答えたらよいのでしょうか。氏は言われます。<「他なる義」があるなら、その上で、パウロのような、イエスの死（殺害）をその身に持ち運ぶような生は、信仰者のあるべき姿として考えられる。そのようなキリスト者像に、私も敬意を表しますが、しかしそれはどうしてもなければならないということではない——もしそれが **must** なら、結局信仰においても卓越した人間——「弱さ」としての十字架を担うという逆説を説かれても——を要求してしまうことにならないか、とどうしても思ってしまうのです。(改行) 大兄の例えば「……しかもその救済は、『弱さ』としての十字架をともに担う信徒の歩み、すなわち『苦難の生』の中にしか現実化され得ないものではないか」という言い方（一九頁）には、そのようなニュアンスを感じます。>

私の不完全極まりない実存はともかく、パウロの場合には必然的にそうならざるを得ないということが言われている、と私はやはり考えています。しかしパウロはそのようなあり方を「卓越した人間」のそれ、などと決して考えてはいなかったでしょう。例えば、パウロは第二コリント13・5において、「(口語訳のように「はたして信仰があるかどうか」でもなく、新共同訳のように「信仰を持って生きているかどうか」でもなく) あなたがたが信仰のうちにあるかどうか、あなたがたは自分自身を検証しなさい。自分自身を吟味しなさい」と語っているのですが、それによってパウロは、あなたがたのその「信仰」とは、まさに前節の4節で語られている「弱さのゆえに十字架につけられた」キリストを信ずる信仰であるのかどうか、またあなたがたの生き様は、その「キリストにあって弱いのだが、しかし、彼（キリスト）

と共に神の力によって（力強く）生きることになるであろう」というような、そういう生き方になっているかどうか、を問うているのです。その「あなたがた」コリント人たちの中のある者たちは、3節が示していますように、「弱くはなくて強い」キリストがパウロのうちにあって語っていることの証拠を求めていました。なぜならば、3節の a と b とを繋ぐ関係代名詞 *hos* は、決して a と b とを切り離す形においてではなくて、むしろ二つを結合させる形で訳されることによって、パウロの逆説的な「弱いからこそ強い」（12・9-10参照）とはまさに正反対の非逆説的で直接的な「弱くはなくて強い」という3節 b に記されているキリスト論は、パウロ自身ではなくて、パウロの論敵たちに帰せられるべきものであることが、ここでは明確にされなくてはならないからです（私の岩波訳を参照）。そのような主張をしている「あなたがた」に対しては、「キリストのうちにあって弱い」自分たちこそが、実は「強い」存在となるのだ、とパウロは語ります。それゆえに、その存在は、川島氏が言われるような「卓越した人間」という意味における人間ではなくて、まさに「弱さ」と「強さ」の間の逆説的同一性を生きる人間のことを意味しています。実際、すでに上述しました第二コリント4・7以下の、「宝を土の器のなかにもっている」パウロの「苦難の生」の内容とまったくパラレルをなしているところの、第二コリント6・8b-10における「苦難の生」についての叙述の中で語られる「喜び」とは、「喜び」と「悲しみ」との間の逆説的同一性を抑えた上のものでしかあり得ないものです。すなわちパウロは、その第二コリント6・10において、このように語っています。「私たちは）悲しんでいる者でいて、しかし常に喜んでいる者であり、貧しい者でいて、しかし多くの人を富ませる者であり、何ももたない者でいて、同時にすべてをもっている者である」。それゆえに、パウロの「喜んでいる者」としての状態とは、すなわち「悲しんでいる者」のそれなのであり、その逆もまたしかりなのです。

そしてそのような信徒の生のあり方を、パウロはガラテア2・19で、「私はキリストと共に十字架につけられてしまっている」（やはり現在完了形）と表現しています。この「共に」というモメントは、信徒の生の在り様がキ

リストの十字架によって決定的に規定されてしまっていることを典型的に表わしているのですが、しかしこの「共に」のモメントは、キリストと信徒との間においてのみならず、私たち人間同士の間でも成立しているものなのであることを、パウロは、例えば、第一コリント12・26で明らかにしています。すなわちパウロはそこで、こう言っています。「一個の肢体が苦しむ時には、すべての肢体が共に苦しむし、一個の肢体が栄光を受ける時には、すべての肢体が共に喜ぶのである」。さらにローマ12・15の「喜んでいる者たちと共に喜び、泣いている者たちと共に泣きなさい」とのことばは、よく知られています。ここでは「喜び」と「苦しみ」の間の逆説的同一性については語られていませんが、しかし、両箇所ともに、「喜び」と「苦しみ」の両者に言及しているということは、「喜び」と「苦しみ」とはやはり切り離して論ずることはできないものであることを指示しているように私には思われます。そして私たちがこの「共に」のモメントを生きることによって他者の「苦しみ」に「連帯」していくとき、そこにおいて初めて、キリストの十字架によって規定されている信徒の実存は、十全な意味において本来神が意図されている現実に即した実存となっていくのではないのでしょうか。

もしも川島氏のこの「実存の在り様」についての疑問が、ただただ「贖罪論」を川島氏が重視するがために、イエスは、あの時、あの場所で、あのようにして十字架上で「殺された」のだという、イエスの死の「形」への十分な注目が結果としてなされないがゆえに提出されるのだとしたら、そして信徒の実存もまたその「形」によって規定されるのだ、ということもまた十分に注目されず、それゆえさらに上述の二種類の「共なる関係」への十分な注目もなされないがゆえに提出されるのだとしたら、それはやはり批判されなくてはならないであろうと私には思われます。この信徒の「実存の在り様」の問題は、この世の「苦難」の問題、とくに「不条理」としか言いようのないような重度の心身障害者が抱える問題や、天災ゆえに降りかかってくる苦難の問題のような、イエスの「死」ゆえの「贖罪論」だけを考えていたのでは十分に私たちの視野に入ってくることもなく、したがって当然のことながらその問題の解決への方向性も生まれてはこないような、そういう問題に私

たちが注目することと、深く関連しているのです。

そのような問題については、私は次に述べる論文「苦難と救済」において詳述しましたので、ここではこれ以上それについて述べることはいたしません。ただ、「喜び」のモチーフに関しては、しかも直接的な幸いを喜ぶ喜びのモチーフについては、私は、その論文（『展開』、一〇二—一二六頁）において次のように書きましたので、ここにそれを引用しておきたいと思えます（初出は『現代聖書講座・第三巻・聖書の思想と現代』、木田献一・荒井献編、日本キリスト教団出版局、一九九六年、二三四—二五四頁における「苦難と救済」の第4節「生命の法則としての逆説的現実」（二五一頁）です）。

＜第二コリント12・9-10（「すると主は、私に言われたのである〔現在完了形、つまり「言い続けておられる」]。『私の恵みはあなたにとって十分である。なぜならば、力は弱さにおいて完全になるのだからである』。そこで私は、むしろ大いに喜んで自分のもろもろの弱さを誇ることにしよう。それは、キリストの力が私の上に宿るためである。それだから私は、もろもろの弱さと、侮辱と、危機と、迫害と、そして行き詰まりとを、キリストのために喜ぶ。なぜならば、私が弱い時、その時にこそ私は力ある者なのだからである」）の逆説に貫かれた現実こそが、すべてのことがらの基盤にある。神がいちいちその都度、ある配慮のもとに人に苦難を与えるなどというのではなく、この逆説的現実をこそ、神は天地創造の太初の際に、神の支配の内実として、生命の法則として、万物のうちに置いたのであり、そしてイエスの言葉と業とをとおしてそれは十全な形で明らかとなり、そしてイエスの「十字架」においてそれは貫徹されているのではないのか。神がこの歴史に介入した以上、そこには神と人間との間の人格的な交わりが確かに存在しよう。そしてその交わりこそが、まさに人間の側からの祈りに基盤を与えるものであろう。そしてまたその交わりにおいては、われわれの幸いが否定されているなどということでは決してあるまい。しかし、もしもわれわれが、神の歴史への介入と、それゆえに成り立っている神と人間との間の人格的交わりの基盤にあるこの逆説を抑えな

いで、非逆説的な、つまり直接的な幸いのみを祈り求めるならば、その祈りに対する答えは、パウロに対して与えられたものと異なることはないであろう。他方われわれがこの逆説的現実を生きる時、われわれは直接的な幸いをも率直に喜ぶことができる。なぜならば、それが直接的な幸いであり続けることはあり得ないことを、そしてそうあり続けなくなった時でも、それは逆説的に喜びの対象であり得るのだということを、われわれは知っているからである。>

ですから、川島氏の言われる「喜び」が否定されているなどというわけでは決してない、ということは明らかです。ただ、その「喜び」が、この「逆説的現実」を抑えない形で強調されるとしたら、それはやはりパウロの議論の展開に即しているとは言い難いであろうと思われる。喜べないところでも逆説的に喜ぶ、ということが基盤にない直接的な喜びは、必ずや時間の経過とともに崩れ去ってしまうことでありましょう。

この「喜び」との関連で川島氏は、(g)の段落において、ローマ8章の「うめき」に言及されて、こう言われています。<私は、御霊のうめき(二六節、二七節)は、私たちのうめきに代わるものという点を強調しました。それ故に、もはや、うめかなければならないということはない、というのが私の主旨でした。むしろ喜ぶことこそが許されているのではないかと。>ローマ8章の最後の37-39節の段落における、「勝利してなお余りがある」というパウロの宣言ひとつをとっても、この8章の後半で、私たちが「うめかなければならない」などということが言われているわけではない、ということはいくらにも当然でありましょう。「霊」の執り成し(26節、27節)、および「キリスト・イエス」の執り成し(34節)への言及もまた、その「喜び」を支持することでしょう。

しかしそれでもなお、以下のようなパウロの文言は、信徒が「うめかざるを得ない」ということをもやはり指示しているのではないのでしょうか。すなわち、「(私たちは、) 神の相続人であり、キリストとの共同相続人である——もしも私たちが、共に栄光をも与えられるために、共に苦しんでいるの

だとするならば——」(17節)、「すべての被造物が今に至るまで、共にうめき、共に産みの苦しみを味わっていることを、私たちは知っている。そのみならず、霊の初穂をもっている者たち自身、すなわち私たち自身も、子とされること、すなわち私たちのからだの贖いを待望しながら、自分自身のうちでうめいている」(22-23節)との文章です。

パウロのこの「からだの贖い (apolytrōsis)」という表現は、極めて注目すべきものです。なぜならば、すでに短く扱いましたローマ3・24における伝統的用法とは異なる形で、「からだの贖い」と言い表わされることによって、それは「律法違反の罪の贖い」という理解をはるかに越えた「全人格的」(からだ!)な「贖い」、すなわち24節が語っています「救い」を意味しているからです。唯一このローマ8・24においてのみ、パウロは「救われた」と自らの「救いの出来事」をアオリスト形でもって言い表わしているのですが、しかしそれは「希望によって」であるとされていますので、現在の「救い」と将来的なそれとの間に存在している緊張の関係は、依然としてしっかりと抑えられておりますし、そのことは23節の私たちの「うめき」そのものが指示しているでありましょう。いずれにしましても、この「からだの贖い」という用法の中には、川島氏がこの文脈でも読み取ろうとされている「私たちのうめきに代わるもの」という理解は、やはり見出し出されないのではないかと私には思われます。

さらに注目すべきことは、パウロは20節で、「被造物は虚無 (mataiotēs) へと服従させられた」と語ることによって、彼らの生きている状況は「虚無」と表現するほかないほどに苛酷なものなのだ、ということを示しているということです。それゆえにそこでの「喜び」は、「共に」のモメントを、すなわちこの文脈では「共にうめき、共に産みの苦しみを味わっている」(22節)というモメントを、しっかりと抑えたものでしかあり得ないのです。

ローマ8章のこの段落において、もうひとつぜひとも言及しておきたいことがあります。それは、34節のキリスト・イエスのことを、「神の右に座し」(口語訳)とか「神の右に座っていて」(新共同訳)と訳すのはまったくの誤訳だ、ということです。なぜならば、原文ではここは「神の右にあって (es-

tin)』としか書かれていないからです(文語訳は「神の右に在して」と正しく訳しています)。私はすでに、パウロにとっての「復活のイエス・キリスト」とは「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」なのだ、ということ強調してきましたが、そうだとすれば、キリストが「神の右に座っておられる」などと訳すことは、パウロの「復活者イエス・キリスト」についての衝撃的な理解内容をまったく破壊してしまうことになるでありません。復活者イエス・キリストは、決して神の右の玉座にドッカーリと座って、人間のなすことを天の高みから見下ろすようなことをされているのではないのです。

26節-27節で言及されている「霊」とは、27節の「人の心を探り知る方、すなわち神、とは区別されていますので、それは「復活者イエス・キリストの霊」のことを意味している可能性は大きいと思われるのですが、その「霊」は実に「言葉にならないうめき」(26節)をもって執り成しをしてくれているのだ、と捉える理解は、「復活者イエス・キリスト」をまさに「十字架につけられ給ひしままなるキリスト」として捉える捉え方からこそ可能になる、とも言えるのではないのでしょうか。

最後に、(i) の段落における川島氏の、「神の歴史への介入」に関する発言について短くコメントして、この対話を終わりたいと思います。川島氏は次のように言われますが、最初の二つの文章については、すでにコメントいたしました。<もっとも、贖罪信仰の受容以前に、彼の「ダマスコ体験」があったでしょう。この回心が確かに彼の信仰義認論の根拠となったのでしょう。しかしそれは本質的に、パウロ個人の実存的転換というよりは、歴史に介入してきた神の側の転換、つまりイスラエルの律法からの解放、全人類の救済をもたらすという神の一方的な恩恵として受けとられたもの、それ故に、こちら側の転換とか、逆説的理解を前提にしない、不可解な「ただ私たちのために」として受容された。それが旧約以来の贖罪論の新たな受け容れ(パウロによる)につながって行ったのではないのでしょうか。>

このような理解は、上で私が引用しました私自身の「苦難と救済」についての文章の中で私が言及しています「神の歴史への介入」とは、内容を異に

しています。なぜならば私は、川島氏のように「歴史に介入してきた神の側の転換」を見ることは決して聖書的ではない、と考えているからです。神の歴史への介入とは、太初の前から終始一貫変わることのない逆説的な「生命の法則」によって貫徹されてきたのでありまして、イスラエルに対する神の姿勢が律法との関わりにおいて転換した、などというわけでは決してないであります。川島氏の言われる「全人類の救済をもたらすという神の一方的な恩恵」とは、川島氏によれば明らかにイエスの贖罪死による「神の側の転換」を指しているのでありましたが、しかし私の考えでは、イエスの「殺害」は神が意図された計画に沿った神の摂理そのものとしてあるなどということではまったくなく、あくまでも人間の罪がもたらしたものの以外の何物でもないのでありまして、その限りでそれは、厳しく「偶然的 (kontingent)」なものであったのだと私は考えています。しかし神は、自らの命を賭してまでもその逆説的な福音を生き抜き、それゆえに十字架につけられ、さらには絶叫して死に果てたイエスに対して、全き「しかり」を言われたのであり——つまり十字架上でのイエス自身は、まさに自らが宣言したあの逆説的な「さいわいなるかな」が語りかけている対象そのものに自らなっておられるのです——、その全き「しかり」こそが、神によって可能とされたイエスの「復活」の出来事の内実そのものであったのではないのでしょうか。