

# 「犠牲のシステム」とキリスト教贖罪論<sup>1</sup>

松 見 俊

序：「自己否定」（「自己犠牲」）の精神構造の危うさとの出会い

## 序ー1 伝道論の文脈での「自己犠牲」の問題

私が「自己犠牲」あるいは「自己否定」について考えるようになったのは、テックス・サンプル『合州国のライフスタイルと主流諸教会』に引用された米国の社会心理学者ダニエル・ヤンケロヴィッチの世代論的心理についての考察によってである。そこでは、「自己犠牲」というより、「自己否定」(self-denial)という言葉が用いられている。第二次世界大戦後のいわゆる「ベビーブーム」以前の世代は、「自己否定」の世代であり、人は、国家のため、会社のため、そして、家族のため、生活のため、世間体のため、「自己否定」あるいは「自己犠牲」、そして「滅私奉公」をその価値としていたというのである。それが、ベビーブーム世代となるとその反動というか、反省の時期を迎えて、「自己実現」(self-realization)、「自己満足」(self-fulfillment)の世代となったというのである。人生観・価値観の移行「パラダイム転換」である。彼らは、自分の人生を肯定し、それ自体で意味のある人生を目指し、何かのために自分を犠牲にすることを喜ばない人たちであった。彼らは、公的生活と私的生活を分離せず、あくまでも自分を大切にする個人主義者であっ

1 これは2012年9月6日～7日、日本バプテスト連盟靖国神社問題特別委員会主催の公開講演として浦和市の日本バプテスト連盟事務所で行われたものである。「神学論集」第70巻は、青野太潮教授の古希記念号であるので、学術論文の体裁を十分備えていないが、青野神学との批判的対話の部分も含まれているということで、多少手を加えて、ここに掲載する。

2 Tex Sample, U.S. Life Styles and Mainline Churches. Louisville/Westminster Press, 1990. 11ff.

た。ところが、80年代の経済的揺らぎの後の世代となると、豊かさの心理が揺らぎ始め<sup>3</sup>、働いても親よりも財産を持ってない世代であることが自覚され、単なる「わがまま」(self-indulgence)を「自己実現」「自己満足」から区別しながら、個人主義から脱して、より深い、永続的な事柄に関心を寄せ、何か生きがいのある、重要なものへの参与、献身を探求する世代となりつつあるというものである。「生きがい」が鍵語となったのである。サンプルの著書は1990年に出版されたのであるから<sup>4</sup>、それ以後の世代の分析が今日、必要であろう。価値観・生活様式の多様化の中で、「価値」が浮遊化する時代、また、仮想現実の中で人間の「身体性」が失われていく時代の到来などである。

このような社会心理分析を踏まえた伝道論は、教会が伝道する際、ターゲットの市場調査を行い、人々のニーズに対応したアプローチが重要であるというような、市場経済を宣教、伝道に当てはめる米国功利主義の上滑りの危険を感じさせるが、「自己否定」や「自己犠牲」といってもピンと来ない世代にキリストの自己犠牲、キリスト者の自己犠牲的ライフスタイルはもはやアピールしないのではないか、ということは心に留めておくべきであろう。サンプルあるいはヤンケロヴィッチから学んだことは、「自己否定」、「自己犠牲」の概念の持つ自立性・自律性の喪失の危険性、まさに「犠牲の論理」の持つ危うさを自覚すると共に、「自己否定」、「自己犠牲」を単に全面的に否定するのではなく、何か尊いもの、他者との関与の「ために」心を燃やすことも重要であるという気づきであった。

70年代は、教会の在り方、また、人との相互関係における生において、「共に」と「ために」の関係理解が重要であることが語られたものである。安易な「ために」は、お節介な干渉主義 (paternalism) に陥り、他者の自主性を奪うものであり、隣人と「共に」生きることこそ重要であると考えられたのである。このような社会心理の背後には、既成の権威への反発、ヴェトナム

---

3 参照大平健『豊かさの精神病理』岩波新書、1990年。

4 Daniel Yankelovich, *New Rules: Searching for Self-Fulfillment in a World Turned Upside Down*. New York/Random House は1981年に出版された。

戦争、そして安保体制下の日本に干渉する米国への反発もあったであろう。しかし、本質的には、「ために」(ὕπερ=for)は、自己の主体性の喪失、善意の押し付け、誰か・何かの切り捨てによる保身に繋がる、上滑りしがちな「代理・代用」の意味の他に、「目的」「方向」「原因・理由」「敬意」などの意味があり、自分の生を含め、他者を「手段化」せずに、「目的自体」として関わるという意味もあり、そう簡単に放棄できない内容を持っているのではないだろうか。

## 序-2 伊原木詩乃「犠牲の欲望を越えて」

「犠牲」という概念で、目にした最新の論文は、伊原木詩乃の「犠牲の欲望を越えて」<sup>5</sup>である。ここでは、自己処罰的犠牲の心理が見事に描き出されている。伊原木によれば、これまで、「罪意識と自己犠牲はいずれも、神と他の人間存在を前にした際、我々の慎み深さの証として賞賛されてきた」。それらは美徳であったのだ。ユダヤ系フランス人としてのヴェイユは、神と人間の真なる関係性を、善なる神を前にした人間の罪意識、そして何よりも、神と人間双方の自己犠牲の上に初めて成立するものと理解したであった。

しかし、伊原木は、アリス・ミラーとリタ・バセの理解によってヴェイユを批判し、内面性に沈潜し、いたずらに自己を傷つけることからヴェイユを解放しようとする。そして、「家族・親族といった密接な人間関係の中で不正を感じ取られた場合、不正の感情によって受けた傷は意識的にであれ無意識にであれ、しばしば自己自身に対して隠蔽され、抑圧される。… 家族や親族における人間関係は、血縁や愛情による一体感、そして集団に埋没していく自己喪失感とが錯綜するいわば『蜂蜜の壺』(SC, 212)と化す場合がある」<sup>6</sup>と言う。「愛する者から受けた傷が抑圧される際、その痕跡が完全に隠蔽されることなどありえないのではないか。抑圧された傷は人間において、主に二つの反応として表面化し再び浮上してくる。かような反応こそ、… 過度の罪意識と自己犠牲的欲望なのである。… 愛の暴力は不正と

5 『日本の神学』51 2012年28-47頁。

6 前掲論文 36頁。

してではなく罰として把握される」<sup>7</sup>。さらに、「その対象が人間であれ、神であれ、人間は愛するものに対する自分の怒りを正当な怒りとして受け入れることを恐れる。それは愛の秘められた不正を暴くことにつながるからである。愛の不正な暴力から受けた傷は、即座に抑圧される。しかし、隠蔽されたはずの傷は罪意識あるいは自己犠牲的の欲望となって表面化し、それぞれ〈罰する神〉、〈犠牲の神〉を捏造するに至る。かような意味なく残忍な神は、人間の恐れのプロダクトであり、戯画化された神にすぎない」<sup>8</sup>とたたみかける。確かに、これらの指摘の中に、過度の罪意識と自己処罰的犠牲の心理の不健全さが見事に描かれている。このような「過度の罪意識と自己処罰的犠牲」の心理は、高橋哲哉の主張する「犠牲の論理」あるいはシステム、そして、キリスト教贖罪論（ヴェイユはユダヤ人であるが）とどのような関連があるのだろうか。伊原木の分析は、余りに親子関係的、個人倫理的、心理学的であり、ヴェイユが社会的に何と闘っていたのかをさらに分析することが必要であろう。そして、伊原木は、「生における強靱さとは、たとえ傷を被ろうとも、その不都合な真実を怯むことなく直視しうる能力である」<sup>9</sup>と結論づける。それでは、「そのような能力はどこからくるのか」と問わねばならないであろう。「犠牲」の論理が個人経験的にも、社会的にも問題を孕んでいくこと、しかし、それを全否定できるかという問題意識をもって高橋哲哉の『国家と犠牲』の論述を検討しよう。

## 1. 高橋哲哉『国家と犠牲』(NHKBooks) 2005年

高橋哲哉は、『靖国問題』<sup>10</sup>において、靖国神社が、戦死した遺族たちの悲哀・痛みを「お国のため、天皇のため」に犠牲になったものとして美化することを通して喜びへと転化する「感情の錬金術」のからくり装置であることを見事に論じた。そして、『国家と犠牲』<sup>11</sup>において「犠牲」という概念の本

7 同上 42頁。

8 同上 44頁。

9 同上 41頁。

10 ちくま新書 2005年。

質を学問的に解明している。さらに、近著『犠牲のシステム 福島・沖縄』<sup>12</sup>において、靖国神社に典型的に表れている「犠牲」の論理が、東日本大震災・津波そして福島原発事故においても、さらに、米軍基地を一方向的に押し付けられている沖縄問題にも「犠牲のシステム」として働いていることを論じている。『犠牲のシステム 福島・沖縄』については、別の方がブックレポートするし<sup>13</sup>、この新書は、『国家と犠牲』で明らかにした犠牲のシステムをただ福島と沖縄に応用したものであり、理論的に新しいものはないので、『国家と犠牲』の主張を順次摘出することにしよう。

高橋は、靖国の犠牲の論理から出発して、あらゆる国家 — 軍隊を保有して常に戦争に備えている国家 — に共通する「犠牲」の論理の問題性を追求する。「犠牲」の論理は、「人間の生と社会のいたるところに見られ」、理不尽な死に直面し（本質的に、死はすべてどこか理不尽であるが）、人はそれを解釈して自己に統合しようとするから、また、人の生は他者の犠牲なしでは存在できないので、とりわけ国家は、国民に「犠牲」(sacrifice)を強いることを正当化するので、犠牲の論理は、「とりわけ国家において見られる普遍的な論理」であると考え。しかも、それは、「古代から現代にいたるまで、ほとんど根本的な批判にさらされずに存続してきて」おり、「普遍性を持っているために、そしてきわめて強力であるゆえに、なまかな批判によってはびくともしない」<sup>14</sup>と観察している。

第一章「靖国とホロコースト」において、高橋は小泉首相の所感に言及する。「今日の日本の平和と繁栄は、戦没者の『尊い犠牲』の上に築かれている。国家のために『尊い犠牲』となった方々を追悼することは自然なこと、当然である」。これこそ靖国における「犠牲の論理」である。その論理は、戦死を顕彰されるべきものとして正当化・美化する機能を持ち、現実の戦争そして戦死の無残さ、おぞましさを隠蔽し、抹消する働きを果たす。つまり、

---

11 NHKBooks 2005年。

12 集英社新書 2011年。

13 2012年9月6日、西南学院大学大学院生石橋誠一さんが靖国問題特別委員会において素晴らしいブックレポートと問題提起を行った。

14 以上、「はじめに」より引用。

それは、遺族感情を慰撫することで、国家の責任を回避するトカゲの尻尾切りの機能を果たすのである。さらに、高橋は、「犠牲」の語の起源にふれ、「犠」とは、祭祀の際の生贄のことであり、「牲」は一字でも犠牲を表し、祭祀に用いられる完全な牛のことを意味すると指摘する。それは、神あるいは神聖なものに対して、動物やモノを殺害して捧げる宗教的用語であり、英語の *sacrifice* も「聖別する」という意味で、動物などを殺して神に捧げる儀式を意味すると指摘している。

さらに、高橋は、ヘブライ語聖書創世記22章の「アブラハムによるイサクの犠牲の物語」に触れる。アブラハムは、神の命令に従い彼の愛子イサクを捧げる。ユダヤ人哲学者レヴィナスは、この蹟きに満ちた、不可解な物語について、この物語は「神は人間を供犠にすることを禁じ、身代りを動物の犠牲に限定した」と解釈しているが<sup>15</sup>、高橋は、動物の身代りという合理化の中にも「犠牲」の論理でものを考える思考の枠組みそのものは批判されずに残ったとコメントする。そして、この論理が、イエスが自ら十字架上で「犠牲」になることで、人間のあらゆる罪を贖うというキリスト教信仰を成立させたと高橋は理解している。ここで、高橋自身は直接キリスト教贖罪論を批判していないが、このようなユダヤ・キリスト教の「犠牲」の伝統が、小泉首相の靖国神社参拝の正当化に用いられており、靖国の祭神を国家のための犠牲、英霊としてほめたたえ、感謝されるべきもの、また尊敬されるべきものとして顕彰するシステムを正当化し、さらに、「国家の物語」によって遺族感情を慰撫し、国家の責任を回避し、さらに、新しい「犠牲」の精神を再

---

15 当時モレクという偶像礼拝において人身供犠が行われており、聖書はこれを禁じ、山羊による身代りの祭儀としたと言われている。親の子殺し、子の親殺しという父子関係の緊張はギリシヤ悲劇のテーマでもある。キルケゴールは、『おそれとおのき』において、この聖書個所の四通りの解釈を語り、血肉の絆で結ばれた親子間、人間関係には、捧げ、手離すこと〈断絶〉を通して受け取り直すこと〈回復（反復）〉が必要であることを示す物語として解釈しうる可能性を指摘している。（前田敬作訳『おそれとおのき・反復』キルケゴール著作集5 白水社、1968年）人間は生きている限り、何かの「いのち」を犠牲にしており、「動物犠牲」が特に残酷であるわけではなく、他のいのちを犠牲にしなければ生きられない人間の現実を隠すのではなく、感謝の機会として、逆に「意識化」することが大切ではないだろうか。

生産するシステムに影響を与えていることは否めないと考えている。

第二章『『英霊』顕彰の過去・現在・未来』において、高橋は、靖国の論理は決して過去のものではなく、新しく回帰し、米国のイラク派兵の正当化などにも用いられていることを明らかにしている。

第三章「ヒロシマ・ナガサキと『尊い犠牲』」において、広島・長崎の被爆もまた国家のための「犠牲」と理解されており、しかも被爆者永井隆により、国家による死者利用だけでなく、「国民のための」犠牲という、いわば「下から」の犠牲の論理もあることを指摘している。

第四章「戦死者の大祭典を！」では、国民動員のレトリックとして「犠牲」の論理が用いられ、『靖国神社』で論じた「感情の錬金術」によって遺族たちの苦しみ・悲哀が喜びに転化していく「聖別のプロセス」を明らかにしている。

第五章「犠牲に結ばれた『国民』」では、先に言及した永井隆の例から「国家の論理」ではない「国民のための」犠牲が、「キリスト教における犠牲の論理」と結合して歴史的に展開されてきたことが論じられる。「国家」と「国民」とは分けがたく関係しており、また、キリスト教の世俗化の過程を通して、キリスト教信仰と欧米の国家の確立過程の間にも深い関係があることが指摘されている。こうして、キリストの自己犠牲と国家のための犠牲が重ね合される。犠牲の論理は、単に、靖国神社、天皇制日本の現象だけではなく、欧米にも存在するというのである。高橋哲哉は、エルンスト・ルナンの『国民とは何か』を紹介し、ルナンが、プロイセンに敗北したフランス国民を励ますために、日々の人民投票によって国民であることを主体的に選び取るフランスは、自然共同体的な国家観を持つドイツより優れており、また、フランス国民としてのこの選び取りは、市民革命で「犠牲」になった人々の過去を共有することを選び取ることを含んでおり、偉大なことを成し遂げるためには犠牲はつきものであると言って「犠牲」の論理を語っていると指摘している。また、高橋は、次に、フィヒテの『国民に告ぐ』を紹介し、フィヒテがナポレオン軍に敗北したドイツ国民を励ますために、現実の国家を超えた「すべてを焼く尽くす炎としての高次な祖国愛」を成立させる理念的な「自

己犠牲」の概念を語っていることに触れている。このようにして、高橋によれば、互いに敵対するフランスとドイツの両国が同じ「犠牲」の論理を持ち出して自国の優位性を主張しているのであり、絶対君主制が国家のための「犠牲」の論理を用いるだけでなく、そのような国家を打倒し、近代国家を成立させた側もまた、同じように、新しい国家の神聖化とそのための装置としての犠牲の論理を用いるのである。

第六章「哀悼と忘却の共同体」においては、国民共同体というものは、勝利や成功の栄光だけではなく、敗北や失敗に対する後悔・悔悟の念、大きな犠牲を出したマイナスの経験を共有することで成立する場面も持つが、そのような記憶は、実は、ある事実の忘却と裏腹の関係にあることが指摘される。近代国家の形成過程には、異質なものが平準化され、他者が排除あるいは同化によって消去されていく暴力が存在したのであって、ある国家内部の、決して同質ではないものを切り捨てなければ国家としての共同の哀悼は共有できないのであり、このような犠牲の論理は、異質なものの排除という「トカゲの尻尾切り」の機能を果たすのである。高橋のこのような指摘はまさに近代国家の抱える問題を鋭く指摘したものと評価されよう。

第七章の「神話化される戦争体験 近代ヨーロッパの『英霊顕彰』」においては、モッセの著作が紹介される。モッセによれば、哀悼と自尊心の混在する「英霊顕彰」は第一次大戦で頂点に達する。つまり、犠牲の論理は、いわゆる「国民国家」形成時に留まらず、第一次世界大戦時にも用いられ、拡大されたのである。そこでは、戦争体験がまさに「神話化」されているのである。そこでは、戦死経験が「意味づけ」され、死者への哀悼が尊い犠牲であったと解釈され、自尊心へと昇華されるのである。そして、キリスト教的殉教と国家と国民のための戦死とが結びつけられ、国家成立の背後に、ある種の「宗教的感情」という深遠が与えられ、国家の正当化のために「市民宗教」<sup>16</sup>が確立したというのである。ここでは、近現代国家そのものが一種の

---

16 R. Bellah の述語であるが、松見俊「アメリカ『市民宗教』再考」(西南学院大学神学論集第 62 巻 127-146) 参照。

宗教的な意味を帯び、教会に代わり、国家が人々の畏敬の対象となるのである<sup>17</sup>。

第八章の「〈真の犠牲〉から〈墮落した犠牲〉へ」において、高橋はさらに議論を進め、「犠牲」の論理はヨーロッパキリスト教やヘブライ語聖書の伝統だけではなく、古代ギリシヤとローマにも存在していたことに言及する。つまり、「犠牲」の論理は、ユダヤ・キリスト教だけの概念ではなく、更に広がるのである。ここでは、カントロヴィッチの「祖国のために死ぬこと」が紹介される。古代ギリシヤとローマ社会にもポリスや共和国のために死ぬことが「犠牲」として讃えられているというのである。むしろ、中世キリスト教欧州では、領主とその臣下の間の封建契約のために、それらを包摂する「祖国意識」が希薄になり、後退したと言う。こうして、欧州中世においては、キリスト教の国家に対する機能はアンビヴァレントであったのである。つまり、一方で、キリスト教は、教会と国家、キリストのための犠牲と国家のための死とを結びつけ、国家権力の正当化の機能を果たしたが<sup>18</sup>、他方、当時は教会が国家に対して力を持っていたので、教会は、国家そのものを「相対化する」機能をも果たしたからである。キリスト教の自己批判とキリスト教信仰による国家批判の機能は重要である。まさに、近代になって教会の力が衰退し、国家が台頭することによって教会に替わる国家の「神聖化」が始まるのである。カントロヴィッチによれば、崇高な「理念」としての国家、「神秘体」としての国家観が、民族的 (national)、党派的 (party)、人種的な教義へと移し替えられることによって、国家のための犠牲は、真の犠牲から「墮落した自己犠牲」に変質したというのである。第八章の高橋の論述は多少錯綜しているが、ここでは、「犠牲」の論理が、古代ギリシヤやローマにも存在していたことを念頭に入れば良いであろう。

17 参照、デイヴィッド・ボッシュ『宣教のパラダイム転換下』（東京ミッション研究所訳）新教出版社、2001年、18頁。

18 J. モルトマンは十分三位一体論的に展開されなかったキリスト教唯一神論が権力と国家の正当化の機能を果たしたと批判している。(Trinität und Reich Gottes, Chr. Kaiser, 1980, 208-217.) 松見俊『三位一体論的神学の可能性』新教出版社、2007年、187頁以下参照。

第九章「英霊の血とキリストの血」は、以上のヨーロッパの事情を踏まえて、ヨーロッパにおいては、キリスト教の「犠牲の論理」と古代ギリシヤ、ローマ以来の「犠牲の論理」が融合して今日までの歴史が作られたと結論づけられる。さらに、この章の表題をはみ出して、高橋は、日本の仏教徒にも靖国思想に共鳴し、犠牲について語る者たちがいたことを指摘する。そして、以下のようにこの章を結んでいる。「これは近代国民国家が『世俗化された神』であることを意味している、といっても過言ではないでしょう。…実は『国家教』は『日本独特』であるどころか、世俗化された西洋近代国家にも共通するあり方ではないでしょうか。… また、『国家教』が必ずしもキリスト教の世俗形態とばかりいえないことは、靖国の論理〔神道的〕やその仏教的形態の存在に示されているといえるでしょう。キリスト教も神道も仏教も宗教として、おぞましいもの＝死（あるいは死者）の聖化・聖別の論理すなわち『犠牲の論理』と無縁ではありません<sup>19</sup>。この指摘は、宗教の一つの機能が、人間が経験する苦悩を解釈し、意味づけることであるとすれば、まさに、微妙な問題を言い当てているのかも知れない<sup>20</sup>。こうして高橋は、犠牲の論理は、キリスト教だけではなく、死や苦難の意味づけを考える宗教一般の中に根を下ろしているというのである。

以上のように、高橋は第一部において「犠牲」の論理とレトリック（第一章から第四章）、第二部の国民・犠牲・宗教「祖国のために死ぬこと」の歴史（第五章から第九章）を論じたあと、第三部に入り、ではわたしたちは「犠牲の論理」を超えられるかという難解な問題と格闘する。

第十章「『正戦』と犠牲」において、現代米国の政治哲学者、ウォルツァーの「正戦論」を扱う。いわゆる新保守主義、「ネオコン」の思想的背景を形成したウォルツァーは「戦争の正義」と「戦争における正義」を区別し、前者は、侵略戦争であるか、自衛のための戦争であるかの基準で「正戦」を判断するとし、後者は、戦争の手段の基準を扱うとする。ウォルツァーは、ア

---

19 高橋哲哉『国家と犠牲』192～3頁。

20 J. Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*. Cambridge/Cambridge University Press, 1970. 参照。

アメリカの戦争を自衛戦争であると強弁・立証しようとするのであるが、歴史的には、侵略戦争はほとんど自衛戦争の名で行われてきたのである。高橋哲哉は、自衛戦争は、その「自衛」の名によって、犠牲を正当化すると鋭い指摘をしている。国家が侵略される時、挑戦を受けているのはその成員であり、そのような政治的共同体は幾人かの犠牲によって国家とその成員を守らねばならないというレトリックである。そのような意味で、侵略戦争においてではなく、まさに、自衛戦争においてこそ「尊い犠牲」のレトリックは有効となることを高橋は見抜いている。そして、自衛戦争は、自衛のための常備軍を前提としており、このような常備軍の存在そのものは、国民を代理し、殺し、殺されることを前提としているのであって、軍隊、常備軍の存在そのものがそれ自体犠牲の論理によって成立していると主張するのである<sup>21</sup>。「戦う個々人は、彼らがそれを防衛することを究極の目的としている諸権利そのものを、戦うことによって喪失してしまうのです<sup>22</sup>。このパラドックスを乗り越えるには「犠牲」の論理しかないのである。こうして、侵略戦争だけではなく、自衛戦争においてもまた「犠牲」の論理が生きているのである。

高橋はここまで、国家・国民と「犠牲」の論理について、日本とヨーロッパの歴史を通して検証してきたが、第十一章において、「抵抗と顕彰」という表題で韓国の英霊思想にも言及する。そして、日本の帝国主義的侵略を正当化した帝国日本の靖国思想だけでなく、帝国主義的侵略に抵抗する戦いによる死者に対しても、韓国において、国家のための「尊い犠牲」という論理が用いられる現実を指摘する<sup>23</sup>。そして、さらに、韓国が米国の要請に従い、ヴェトナム戦争に自国軍を派遣した時にも同じ「犠牲」の論理が見られるし、民主化闘争のさ中に起こった「民衆」の蜂起である光州事件の記憶もまた、民主主義のための「犠牲」として記憶されているというのである。

こうして、「犠牲」の論理は、天皇制国家のための犠牲としての靖国思想

21 前掲書 206～210頁。

22 同上 207頁。

23 沖縄の「平和の礎」近くにある韓国人の戦没者についても「英霊」という述語が用いられている。

だけではなく、「国民」のための犠牲というレトリックとしても働き、ヨーロッパの国民国家のための市民戦争の際にも用いられ、その起源は、キリスト教を越えて、古代ギリシヤ、ローマにも遡り、中世には多少後退したものの、第一次大戦において頂点に達したのである。また、この思想は死や苦難の意味を問う宗教のレトリックに共通のものであり、キリスト教を超えて仏教徒にも見られ、さらに、現代米国の正戦論の強弁の論理となり、また、侵略する側だけでなく、侵略に抵抗する側でも用いられているのである。こうして私たちは、不条理で、悲惨な死が存在し、国家が軍隊を保持する限り、「犠牲」の論理はなくならないのだろうかという深刻な問いの前に立たされていると高橋は指摘する。

高橋哲哉は、短い終章、第十二章において、上記の解決困難な問いに高橋なりの答えを与えようとし、ジャック・デリダと彼の「絶対的犠牲」の考え方に言及する。デリダは、『死を与える』において、キルケゴールの『おそれとおののき』に根ざして、イサク奉獻物語を「責任」論に読み替えて解釈する<sup>24</sup>。イサク奉獻は、「私たちの責任と、あらゆる瞬間に死を与えることに対する私たちの関係との逆説的な真理」を語る。ある他者（神）に対して忠実であろうとすれば、別の他者（イサク）を犠牲にしなければならないという避けがたい現実が「絶対的犠牲」と名付けられる。軍備を放棄しているコスタリカでさえも国境警備隊はもっているのである。また、カントは『永遠平和のために』で、常備軍は全廃されねばならないと主張したが、高橋は、これは「空想的平和主義」ではないかと自問自答する。「安易に犠牲なき国家、犠牲なき社会を唱えることは、素朴すぎるとの批判は免れないと私も考えます」<sup>25</sup>と言う。果たして「安易な」平和主義があるのかどうかは別として、また、このように断定できるのかどうか問いが残るのだが、高橋は以下のようにこの本の結論を語る。「安易に犠牲なき国家、犠牲なき社会を唱えることは、素朴すぎるとの批判は免れないと私も考えます。しかし、それに

24 私は、このような責任論だけではなく、人が生きるためには、たとえ菜食主義を取ろうとも、何かのいのちを犠牲にしてしか生きえないという人間存在の持つ「絶対的不合理性」が存在すると考える。

25 同上 227頁。

もかわらず、犠牲なき国家、犠牲なき社会を求めることには意味があるし、現実的意味がある、とさえ私は考えるのです<sup>26</sup>。また、次のように結論づける。「人は『絶対的犠牲』の構造のなかで決定しなければならないのであって、その外部は存在しない、…あらゆる犠牲の廃棄は不可能であるが、この不可能なものへの欲望なしに責任ある決定はありえない、と。『あらゆる犠牲の廃棄』とは、特異の他者たちの呼びかけに普遍的に応えることにほかなりません。私たちは『絶対的犠牲』の構造のなかで、しかし、あらゆる犠牲の廃棄を欲望しつつ決定しなければならないのではないのでしょうか<sup>27</sup>。

以上、高橋哲哉の『国家と犠牲』の主張を略述した。犠牲のシステム・論理の普遍性を主張することによって、かえって、靖国の犠牲のレトリックの「特殊性」（あるいはそれぞれの「犠牲の論理」の倫理的差異性）が曖昧になりはしないかという批判がないわけではないが、高橋の主張は、極めて正当である。また、高橋の結論にそって、先取的にキリスト教信仰を言い表せば、イエスの十字架の刑死の出来事は、「あらゆる犠牲の廃棄」としての一回的、神の自己犠牲の出来事であり、この神の自己決断（「絶対的犠牲」の前での否定性を媒介としてのいのちの全肯定）を根拠として、私たちは、「あらゆる犠牲の廃棄を欲望して」あれこれの具体的決定をせねばならないということになるうか。

私たちは、それでは、高橋哲哉のキリスト教の「犠牲」の論理の理解、贖罪論解釈・批判は正当であろうかという問いの前に立たされている。

## 2. 青野神学の贖罪論批判の評価

高橋哲哉の「犠牲」の論理、そして「犠牲」のシステムに対する鋭い批判にキリスト教信仰の側から呼応するよう見えるのが青野太潮の「十字架の神学」におけるキリスト教贖罪論批判である。高橋哲哉が批判するキリスト教信仰における「犠牲」理解と青野太潮が主張する「十字架の神学」による

---

26 同上 227～8頁。

27 同上 232～234頁。

パウロの贖罪論批判は、どの程度キリスト教信仰、いやその基盤である新約聖書証言と一致するのだろうか、これがこの講演の基本的主題である。

青野太潮の十字架の神学は、「パウロにおけるイエスの『十字架』の用法は、贖罪論的に直結しているイエスの『死』の用法とは全く対照的に、決して贖罪論的に理解されたり、直接肯定的に人間の救済のためと解されてはいない」<sup>28</sup> という釈義的発見に根差している。十字架の凄惨な死は、それを贖罪論的に解釈するには「あまりにも悲惨なものでありすぎた」のである。そして、青野は、パウロ書簡において、パウロは、イエスの死は贖罪死であったというパウロ以前（あるいはパウロと並行していた）の信仰を伝承してはいるが、彼の十字架理解によって贖罪信仰を批判していると言うのである。

私は、高橋哲哉の「犠牲の論理」批判に賛同している者として、また、組織神学及び実践神学を専攻するものとして、このような青野の解釈を歓迎している。なぜなら、イエスはただ贖罪のために生まれてきた（死ぬために生まれてきた）というような、イエス・キリストへの信従、貧しい者・社会的に周辺化された人々との共感共苦という倫理性を欠いた贖罪信仰は、いわゆる「安価な恵み」であり、そこに留まり、開き直るような信仰に対するチャレンジとして、また、彼岸の世界に安易に逃げ込むような二元論的信仰、また、「天国と地獄」、救われている人と救われていない人との安易な二分法批判として、組織神学的、実践神学的に正当であり、意味があるからである。

しかし、青野神学に問いがないわけではない。それを以下に幾つか羅列しておこう。まず、方法論的問いである。

## 2-1 新約聖書証言における多様なイエス理解と実存的選びの問題

青野は、「もしもそれらの多種多様な神学なりイエス像なりを、たとえ何の矛盾や齟齬もなしにスナナリと調和させるのは無理だとしても、相互になんとか関連づけることが可能だとするならば、われわれはできる限りその統合を求めて努力をなすべきであろう。しかし、現状は、それを簡単に許すほ

---

28 青野太潮『「十字架の神学」の成立』（ヨルダン社）1989年、470頁。

ど甘くはない。だとすれば、そこで残された道は、それらの多様な理解の中から、自らにとって最も適切であると思われ、かつ自らの実存を賭けて受容することのできるものを選び取っていくことしかあるまい<sup>29</sup>と言う。私は、基本的にこのような理解に賛同はするが<sup>30</sup>、組織神学を専攻するものとして、「統合を求めて努力をなすべきであろう。しかし、現状は、それを簡単に許すほど甘くはない。だとすれば…」という論理の移行をもう少し熟考したいし、せねばならないと考えている。「統合」とまではいかなくと、信仰告白の「多様性の相互吟味」が必要であると思う。「自らにとって最も適切であると思われ、かつ自らの実存を賭けて、…選び取ったら」、その選び取りが妥当であるかどうか、それが結局は「自分の好み」（自らにとって最も適切？）ではないのかという反省を持って、他の新約聖書証言と対話することが必要であろう。むろん、青野太潮はこの私の主張に賛同すると思うが、そうでなければ、一種のマルキオン主義（ヨハネ文書を選択するというものではないにせよ）になろう。

## 2-2 伝承史的、編集史的聖書解釈の長所と短所

伝承史的方法、そして、いわゆる「編集史的方法」は、伝承の受け手である編集者が、受け取った伝承と異なった独自の神学によってテキストを編集する、その「差異」に着目することで、テキスト理解の膨らみ、多様性を洞察するというものである。この方法は、教会の自己批判の道具として有効である。しかし、この方法は、方法論的に結論を先取りしてしまうという問題があるのでないだろうか。つまり、受け取った伝承と編集者の神学との

29 『「十字架の神学」の展開』新教出版社、2006年、5頁。

30 ケーゼマンは「新約聖書の正典は教会の一致 (die Einheit) を基礎づけるか」において、むしろ諸告白の多様性 (die Vielzahl) を基礎づける」と結論付けているし (“Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?” in: E. Kaesemann, Exegetische Versuche und Besinnungen. Göttingen/Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, 221.) J. D. G. Dannも新約聖書諸文書の中には何か一つのキリスト論があるわけではなく、共通しているのはイエスというみ名への拘りだけだと主張する。James D. G. Dann, *Unity and Diversity in the New Testament*. London: SCM Press, 1977.

「差異」が實際上より強調されてしまう傾向である。現代では、神学的対話が、「聖書学か教義学か」で争われることがあるが、聖書証言に根差さないような「教義」は受け入れない（例えば、ローマ・カトリックのマリヤの無原罪や煉獄思想など）というのが、プロテスタントの選択であり、特に、バプテストの主張である。むしろ、三位一体論など聖書の中にその萌芽がある場合は別である。そうであれば、私たちの問いはあくまでも「聖書をどう読むか」の問いでなくてはならないであろう。すると以下のような問いが正当性を持って問われるはずである。

### 2-3 イエスの死が贖罪であるという伝承と十字架の神学による批判の関係理解

青野太潮の解釈によると、イエスの死を贖罪の死としている伝承をパウロは独自の十字架の神学で批判的にではあれ「受容している」のであれば、そこから派生する問い、神学的に展開すべきことは、パウロが自らの十字架の神学によって贖罪論を批判しつつも、なぜ贖罪論を拒否せず、受容できたのかを神学的に解明することとなるはずである。妥協を拒むパウロの性格からして先輩たちの信仰に人間的に配慮したなどは思えない。もし、この問いを回避するなら、それは、パウロ神学の解明でなく、パウロ神学の一部、十字架の批判原理を中核とした部分的なパウロ受容となりはしないかという問題である。これは教義学的問いではなく、まさに新約学的問いである。

この問いに対しては、青野太潮は『「十字架の神学」の成立』第四章第2節「最初期キリスト教における信仰告白へのプロセス」で応えようとしているが、「贖罪論」の定義が狭すぎるし<sup>31</sup>、両者が「緊張」「逆説」と説明されるので、その論理構造が今一つすっきりしない印象を受ける。

---

31 「贖罪論とは、そもそも律法違反の罪に対する贖いとしての犠牲の死、代理の死を意味する極めてユダヤ的な理解である」(487頁)。

## 2-4 贖罪論理解の狭さ

青野太潮は、「贖罪論とは、そもそも律法違反の罪に対する贖いとしての犠牲の死、代理の死を意味する極めてユダヤ的な理解である」と定義する。しかし、「贖罪」自体、新約聖書において実に多様であり、キリスト教神学においても、時代の文化によっても多様な変化をしてきている。贖罪論は救済の「方法」の説明の仕方の一つであって、通常英語では、Atonementの翻訳であるが、「元の意味は『一つになること - At-one-ment』、あるいは和解、破れた交わりの回復ということである」<sup>32</sup>。その説明の仕方は、単にユダヤ教の祭儀における「犠牲」だけではなく、債務奴隷や戦争奴隷の身代金による賠償説、悪と死の力に対する勝利説、単に律法違反（複数の罪）に留まらず、神と人との溝（単数の罪）を埋めることを含む刑罰代償説など、様々であり、青野がユダヤ的な「犠牲説」を批判しているのか、Atonement theory全体の論理構造を批判しているのか、あるいは過酷なイエスの死を説明すること自体を批判しているのか（「逆接」に留めておくということ）判然としない所がある。これはすでに神学的方法論というより内容理解に関わっている。贖罪論の多様性を神学的に展開し、その何が問題なのかを神学的に解明しないと神学的対話になりにくいのではないだろうか。しかし、これはまさに組織神学の課題であり、この批判は私自身に向けられた問いでもある。

## 2-5 「逆説」の理解について

青野は「逆説」（パラドックス）という用語を多用する。「逆説」とは「衆人の受容している通説、一般に真理と認められるものに反する説。また、真理に反しているようであるが、良く吟味すれば真理である説」（『広辞苑』）である。また、「外見上、同時に真でありかつ偽である命題」、つまり「矛盾律」をも意味する。例えば、キリスト両性論（キリストは100%神性、100%人性）という信仰告白は一種の「矛盾律」であり、「逆接」である。命題A

---

32 R. H. カルベッパパー『贖罪論の理解』中村和夫訳、日本基督教団出版局、1968年、11頁。参照 Paul Fides, *Past Event and Present Salvation*. London/Darton Longman and Todd, 1989.

と命題 B を論理的に説明する場合、「類比的」関係（ローマ・カトリックの「存在」の類比的か、それを批判するバルト的な「関係」の類比的あるいは「信仰」の類比的かの区別は重要である。イエス・キリストの自己犠牲は唯一無比の出来事であるから、靖国の「犠牲」の論理のように、この世界における犠牲の構造と存在的類比はできない）、「弁証法」（正—反—合）<sup>33</sup>、あるいはポール・ティリッヒの「相關的」理解の方法などがあり、その一つとして、論理的説明を拒んで並置する「逆説」あるいは「逆接」が存在する。青野は、むしろ、『直説法』と『命令法』の弁証法的統一」という説明もときには見られるように、「逆説」一辺倒ではない。しかし、例えば、「あなたがた貧しい人たちは、さいわいだ」（ルカ 6 : 20）は、内容的には「逆説」ではあるが、「神の国はあなたがたのものである」という根拠、約束・祝福が説明されており、その意味では、厳密には「逆接」とは言えないのではないだろうか。このように、「逆説」あるいは「逆接」を論理的・方法的に吟味しないと、「あれか これか」の並列と言う意味で、二元論的理解になるか<sup>34</sup>、緊張関係を欠くと安易な自己肯定になる危険性がある（弱いまま、貧しいままで良い！）。ともかく、弱さ、貧しさの内容、共感共苦の内容を吟味しないと、青野の意図に反して、安易な現実肯定、自己肯定となる可能性がある。

## 2-6 第一のインマヌエルの優先への問い

青野太潮は、滝沢克己の理解に賛同し<sup>35</sup>、イエス・キリストにおける神の自己啓示（神・人キリスト）ではなく、創造論的、存在論的インマヌエルの事実が大切であると主張するが、むしろ、存在の順序ではそうであっても認

---

33 私自身はキルケゴールの信仰、哲学からキリスト教信仰に入信したので、安易なヘーゲル的弁証法的調停の問題性は弃えているつもりであるが、「おそれとおののき」において、キルケゴールは、アブラハムがイサクを捧げる物語を逆接的説明と共に、「自分で握りしめる—神に捧げる—神から新しく受け取り直す」という弁証法的理解も示している。

34 リチャード・ニーバーは『キリストと文化』において Christ and Culture in Paradox を二元論者の神学として展開している。

35 「滝沢神学と史的イエス」所収：『十字架の神学』の成立」第三章 1 節、394-411 頁。

識の順序はやはり逆ではないであろうか。また、人間イエスが最終的に「神の子」と告白されるに至る信仰形成を歴史的に辿ること（いわゆる「下からのキリスト論」<sup>36</sup>）は重要なテーマであるが、福音書はイエスの弟子たちのイエスの十字架の刑死と復活経験から遡って書かれていることも重要なことである。ペテロは十字架の躓きと復活顕現の経験を経てその信仰が「捉え直された」のであり、そこからして、イエスの歴史への関心とイエスへの信従が可能になり、信従が動機づけられているのではないだろうか。信仰はまさにこの「断絶」と「捉え直し」の構造を不可欠なものとしてその内に内包してはいないか。また、旧約聖書においても、出エジプトの解放・救済の神信仰から、そして、捕囚の苦難を契機にして、決定的に世界の神への信仰、救済の文脈としての創造論が誕生したように、このようなユダヤ・キリスト教信仰の成立構造から考えると、そして、一般的にも、具体的で特殊な出会いの経験があって、そこから抽象的、普遍的反省熟慮が成立することを考えると、カール・バルト、寺園神学の線<sup>37</sup>は譲れないのではないか。そうでないと、キリスト教信仰のアイデンティティが成立しにくいのではないであろうか。青野神学はパウロと自らの神学を「十字架の神学」と呼ぶが、十字架を単なる歴史的な「偶発的」出来事と理解するのであれば、十字架の出来事は、神学の本質規定にはなりえないのではないだろうか。

以上の問いを念頭において、次に、キリスト教贖罪論を吟味してみよう。

---

36 W. Pannenberg, Grundzuege der Christologie. Gueterslohe/Guetersloher Verlagshaus gerd Mohn, 1964 ET by L.L. Wilkins and D. A. Priebe, London/SCM Press, 1968, 参照。

37 寺園喜基『バルト神学の射程』（ヨルダン社）1983年29～40頁「原関係と契約—滝沢克己とカール・バルトにおける神・人の関わり性の性格について」。『カール・バルトのキリスト論研究』第4章「バルトと滝沢におけるキリスト論—比較の試み」123～152頁参照。

### 3. キリスト教贖罪論

#### 3-1 新約聖書におけるイエスの死の理解

新約聖書におけるイエスの死の理解はまさに多様である。そこで、まず、イエスの死を「広義の犠牲」として理解していると思われるテキストを挙げ、その後で、トーヴァルト・ローレンツェンの「イエス・キリストの死の意味」<sup>38</sup>を参考にしながら、イエスの死の贖罪理解の広がりを検討することにしてしよう。

##### 3-1-1 パウロ以外の「キリスト われらのために」の新約聖書証言

1. 「人がその友のため (ὑπέρ) に自分の命を捨てること。これより大きな愛はない。」(ヨハネ15:13) これは、イエス・キリストを「世の罪を取り除く神の小羊」として告白するヨハネ神学の核心である。この理解は、高橋が指摘し、国家の権力構造の正当化のために用いられる「犠牲の論理」のように、他者、特に弱者を「切り捨てて」、他者を犠牲にすることではない。イエス・キリストの自律的、自発的な、「参与的」行為である。「切り捨て」ではなく、むしろ、その友への連帯としての、その人との「一体化」としての生き方である。参与とはまさに自己区別(他者との差異)を保持しながらの自己同一性を意味している。

2. 「自分の命 (ψυχή) を救おうとする者はそれを失い、わたしのため、福音のために、自分の命を失う者は、それを救うであろう。」(マルコ8:35) ここでも「とかげの尻尾切り」のようなロジックではなく、イエス・キリストのため<sup>39</sup>、「福音のため」、自己保全から自由になり、他者との関係性において、どこか、自分のいのちの断絶・放棄を通してそれを受け取り直すことが語られている。

---

38 『西南学院大学 神学論集』43巻1号、1985年(リシュリコンで私が受講した際の講義ノートも参照する)。

39 史的イエスがこのように語ったのではない可能性も大きい。私の理解では、このような自己主張をしないからこそ、イエスは神のみ子なのである。

3. 「これは、多くの人のために (ὕπερ) 流すわたしの契約の血である。」  
(マルコ14:24) この最後の晩餐における言葉においては、直接贖罪が言及されてはいないが、「血」に言及されているので贖罪的な背景が暗示されていると言ってよいだろう。イエスと弟子たちとの関係は「共に」であるだけでなく、「ために」の関係でもある。ここでも、「ために」は連帯としての「一体化」を意味しており、イエスが弟子たちをご自分の「いのち」と同価値のものと見做していることが伺われる。
4. 「人の子がきたのも、仕えられるためではなく、仕えるためであり、また多くの人のあがないとして (λύτορον ἀντὶ πολλῶν) 自分の命を与えるためである」(マルコ10:45)。「身代金」が、支配すること一仕えることの文脈に突然登場する不自然さがあり、これは、イエス自身の言葉というより、初期の信仰的付加であると考えられるが、ἀντὶが用いられていることも興味深い。「あがない」は、ここでは動物犠牲のイメージというより、レビ19:20や出エジプト21:30のような、そして、ギリシヤ・ローマ社会にも広く行われていた「賠償金」「身代金」を意味している。
5. ヘブル5~10章には大祭司キリスト論が展開されている。「ただ一度だけ」が繰り返され、「彼は、後のものを立てるために、初めのものを廃止されたのである。この御旨に基づきただ一度イエス・キリストのからだがささげられたことによって、わたしたちはきよめられたのである」(10:10)と言われ、キリストの自己犠牲によって、旧約聖書の犠牲供犠そのものが廃止されたというのである。岩波訳も4節以下の表題を「キリストの犠牲によって廃止された『外的犠牲』」としている。犠牲供犠は人間の複数の罪への贖罪を念頭においたものであるが、この一度限りの出来事によって、律法違反から結果する心の痛み、あるいは、律法違反としての他者から断罪されることから自由になれる生き方が目指されているのである。死をもって死から解放されるという論理からすれば、確かに「犠牲」の論理は残るものの、イエスの自己犠牲によってラディカルに犠牲制度が廃棄されたのである。

### 3-1-2 パウロ独自の神学的展開における「贖罪」信仰

1. 「神はわたしたちの罪 (ἀμαρτίαν) のために (ὑπέρ), 罪を知らないかたを罪 (ἀμαρτία) とされた。それは、わたしたちが、彼にあって (ἐν Χριστοῦ) 神の義となるためである」(Ⅱコリント 5:21)。この箇所は、パウロがイエスの死=贖罪の伝承を用いているのか、パウロ独自のものなのか判別しにくいですが、パウロ独自の思想であると見做すことも可能である。つまり、伝承された贖罪論を受容しながら、しかも、ここでは、贖罪論的な複数形の罪を単数形の罪にすることで、具体的な複数の罪の解消ではなく、神と人間との根源的、存在論的な深みにおける断絶がイエス・キリストを通して橋渡しされたこと、キリストと私たちとの一体化、そして神と人間存在の交流・属性の交換が語られているのである。ここでは、ただキリストと私たちの「共に」だけではなく、また「ために」と並んで「中に」という一体化が語られており、この出来事は神が主語であり、また、簡単に類比を許さない一回的・決定的な出来事とされている。
2. 「ご自身の御子をさえ惜しまないで、わたしたちすべての者のため (ὑπέρ) に死に渡されたかたが、どうして、御子のみならず万物をも賜らないことがあるか。だれが、神の選ばれた者たちを訴えるのか。神は彼らを義とされるのである。だれが、わたしたちを罪に定めるのか。キリスト・イエスは、死んで、否、よみがえって、神の右に座し、また、わたしたちのために (ὑπέρ) とりなして下さるのである」(ローマ 8:32-34)。青野太潮はこの箇所もパウロがパウロ以前の贖罪論に依拠しているテキストの一つにリストアップしている<sup>40</sup>。確かに、イザヤ50:8~9の引用が基礎になっているからパウロ独自の信仰とは言えないのは当然かも知れないが、み子の贈与の信仰は、単なる狭い意味での「犠牲」の贖罪論とは一線を画している「愛の贈与」の広い意味での「和解」(atonement)を意味してはいないか。

---

40 青野太潮『「十字架の神学」の成立』490頁。

3. 「しかし、まだ罪人であった時、わたしたちのためにキリストが死んで下さったことによって…」(ローマ5:8)。ここでは、罪ではなく、「罪人のため」にキリストが死んだことが告白されている。贖罪論においては、犯された罪の赦しという意味で複数形の罪が問題にされるが、ここでは「人間」が問題にされているのであり、単なる伝統的な贖罪論に依拠したテキストとは言えないのではないであろうか。「存在」と「行為」は神においても人間においても分かちがたく結びついてはいるが、複数形の罪と単数形の罪の区別と関係と並んで、「罪人」と複数形の「罪」の区別もまた、神学的にも、実践的にも重要である<sup>41</sup>。
4. 「すなわち、御子を、罪の肉の形で罪のためにつかわし、肉において罪を罰せられたのである」(ローマ8:3)。ここでも「罪」は単数形であり、パウロが、イエスの死が諸々の罪の贖罪死であったという理解からは区別されるが<sup>42</sup>、パウロがそれを単数形に置き換えることによって広義の「贖罪」を受容したしるしと考えられる。
5. 「あなたがたのからだを、神に喜ばれる、生きた、聖なる供え物(θυσία)としてささげなさい」(ローマ12:1b)。キリストは律法の終わりとなった(ローマ10:49)と信じるパウロは、当然、祭儀の終わりともなったと理解したはずである。そうであれば、特に十字架の神学によって贖罪論を批判しながら、なぜ犠牲のメタファを用いることができたのだろうか。それは、祭儀から自由になったからこそ、そのようなメタファを用いることができたと理解されよう。

---

41 E. Juengel, "Person und Gottebenbildlichkeit," in: *Christlicher Glaube in modernen gesellschaft 24*, Basel/Herder, 1981, 60-99 は、人間は人格として神に創造されているが、「良心」を行為を超えて存在そのものに当てはめると人は本来的生から逸脱してしまうと主張している。いわゆる「自己受容」ができなくなるのである。

42 青野太潮 前掲書 505 頁。

### 3-1-3 パウロが伝承として受け取った箇所

1. 「わたしが最も大事なこととしてあなたがたに伝えたのは、わたし自身も受けたことであった。すなわちキリストが、聖書に書いてあるとおり、わたしたちの罪のために（ὕπέρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν）死んだこと…」（I コリント15：3）。ここでパウロが伝承した「イエスの死=贖罪」の理解は複数形の罪である。
2. 「彼らは、値なしに、神の恵みにより、キリスト・イエスによるあがない（ἀπολυτρώσεως）によって義とされるのである。神はこのキリストを立てて、その血による、信仰をもって受くべきあがないの供え物（ἱλαστήριον）とされた。それは神の義を示すためである」（ローマ3：24-25）。岩波訳では、「この句（「信仰を通しての」）は、パウロが伝承として受け継いだ信仰告白文（贖罪論が中心）へのパウロによる挿入である可能性が大である。同じことは前節（24節）の「神の恵みにより」についても言えよう」と注釈を加え、また、「贖罪の儀式についてはレビ16：11-15参照と」している。この節は、パウロが「神の恵みによって」と「信仰によって」を付加したとしても伝統的な贖罪論を受容できたことを示している。また、贖罪論と言っても、「賠償金」あるいは「身代金」を支払うことが、罪祭における犠牲や大贖罪日における犠牲などとメタファとして組み合わせられて語られており、イエスの死を巡る新約聖書の証言は、単なる一般的な贖罪論批判ではおさまらない深みと広がりを持っていることが知らされる。

### 3-2 イエスの死の理解の広がり

それでは、イエスの死の理解の広がり把握するため、トーヴァルト・ローレンツェン「イエス・キリストの死の意味」（『神学論集』43巻1号、1985年）を土台にし、私がスイス、リシュリコンの神学院でローレンツェンから直接受講した際の講義ノートも参照しながらイエスの死の理解の多様性を紹介しよう。

ローレンツェンは、この論文を、「新約聖書も教会の伝統とともに、イエ

スの死にその中心的意義を持たせている。そのイエスの死は、復活とともに、キリスト教信仰にとっての土台となる出来事として通常考えられている。イエスの死に、明確なそして固有の強調点を置く理由は、すでに新約聖書の時代において、イエス・キリストへの信仰の告白が、精神化され私的なことがらとされる危険にさらされていたからである<sup>43</sup>という主張で始めている。組織神学の基礎知識として言及すれば、キリスト論はキリストの人格を扱い、救済論はキリストのなした行為を解明する教説であるが、カール・バルトはこの両者を「和解論」として統合して発展させている。そしてこの統合<sup>44</sup>において、イエスの地上の生と彼の十字架の刑死と復活の出来事を分離してはならないのである。単に地上のイエスのみが強調されれば、イエスは単なる急進的な英雄の一人に過ぎなくなるであろうし（イエスは単なる模範、モデルとなる）、もし十字架の刑死が地上のイエスと、また復活の出来事から分離され、贖罪論的「死」としてのみ理解されれば、青野太潮が正当にも批判するような抽象的キリスト理解に陥り、さらにもしイエスへの信従と共感共苦が欠落し、十字架の過酷な刑死から復活のみが分離されて理解されれば、「神話論的な勝利の神学」となるであろう。このような危険をローレンツェンはここで、信仰の「私的化・精神化」と呼び、このような逸脱を防ぐために、イエスがまさにこの世のただ中を生き、死なれた（青野神学で言えば十字架で殺戮された）ことがキリスト教信仰と神学の試金石となったというのである。これはいわゆる「仮現説批判」である。こうして、イエスの死は、彼の生の文脈の中で、そして、復活との関連において理解されねばならない。

### 3-2-1 イエスの死の解釈の多様性

しかし、新約聖書においては、イエスの死の出来事の解釈は多様である。「なだめの供え物」（ローマ3：25）、「罪のための供え物」（ローマ8：3、ヘブル9：11-14, 28）、「身代金」（マルコ10：45, 1テモテ2：6, 黙示

43 トーヴァルト・ローレンツェン「イエス・キリストの死の意味」青野太潮訳『西南学院 神学論集』43巻1号, 1985年, 85頁。

44 ローレンツェンは講義において interlocking という英語を用いていた。

録5：9), 「和解」(ローマ5：10以下, コロサイ1：22), 「代理」(ローマ4：25, 5：6-8), 「贖罪」(ローマ3：24, エペソ1：7, ヘブル9：15), 「義認」(ローマ3：24), 「模範」(ヘブル13：12以下, ヨハネ13：15の文脈において), 「信者にとっての類比」(Ⅱコリント4：10, ローマ6：4-6), 「包括」(ローマ6：4-6), 「血による犠牲」(ローマ3：25, 5：9, エペソ2：13, ヘブル10：19, Iペテロ1：2, 黙示録1：5, 使徒20：28), 「罪のためのきよめ」(ヘブル1：3, Iヨハネ1：7), 「契約の犠牲」(マルコ14：24, Iコリント11：25, ヘブル9：17-21, 13：20), 「過越の小羊」(Iコリント5：7, ヨハネ19：36), 「世の罪を取り除く神の小羊」(ヨハネ1：29, 36), 「傷もしみもない小羊」(Iペテロ1：19), 「ほふられた小羊」(黙示録5：6, 7：14, 12：11), 「罪深い人間を責めて不利に陥れる証書を十字架につける」(コロサイ2：14), 「宇宙的和解者」(コロサイ1：20), 「聖餐にあずかること」(ヨハネ6：53-56, Iコリント10：16), 「悪魔を滅ぼすこと」(ヘブル2：14), 「ゆるし」(ヘブル9：22), 「イエスを殺した人々にその責任を思い起こさせ, その結果彼らを悔い改めへと招くこと」(使徒行伝2：23以下, 36, 3：13-15, 4：10以下, 5：30, 10：39以下), 「人の子の活動の必要部分」(マルコ8：31)などの解釈である。

### 3-2-2 死の解釈の多様性の意味

このようなイエスの死を巡る解釈が多様であるという事実は, 「イエスの死が, 初期キリスト者の共同体と思索において重要な位置を占めていた」<sup>45</sup>ということの証拠であるとローレンツェンは主張し, イエスの死の意味の解明はまさにキリスト教神学の課題であると言う。そして以下の5つの神学的に重要なポイントを挙げる。

1. 十字架で死んだ(殺された)のはナザレのイエスであった。イエスの死は, 歴史的出来事であり, イエスの死はイエスの生涯のコンテキストで

---

45 同上, 87頁。

理解する必要がある。イエスは、ユダヤ当局者からは神冒涇者として、ローマ帝国の為政者からは政治的扇動者として殺されたのである<sup>46</sup>。「イエスの死は彼の生涯の帰結なのであり、そのようなものとして彼の生涯が「激化」されたものであったのである<sup>47</sup>。

2. イエスの死は、単なる一つの英雄の死、あるいは殉教者の死を超えるものであったこと。ローレンツェンは、いわゆる自由主義的な平板なイエス像に逆戻りしないように、講義でもこの点を強調した。イエスは、新約聖書の証言からすれば、単なる倣うべき模範であることを超えて、「人間を悪や罪の神秘から自由にすることができる救い主」である。一方では、イエスの刑死は歴史的な原因、コンテキストで受け留められるべきではあるが、「犠牲、身代金、なだめ、贖罪などの言語による描写は、イエスの死が、神の存在、悪、死、そして現実に影響を及ぼしてきたのだということを描く存在論的な深みを他方で示している」<sup>48</sup>。この指摘は極めて重要である。これは私の言葉であるが、そうでないと、キリスト教の神信仰は、単なる人間論的な「意味論」(semantics)に解消され、キリスト教信仰の存在論的基盤を喪失するからである。そうでなければ、「神の意識は人間の自己意識であり、神の認識は人間の自己認識である」<sup>49</sup>というフォイエルバッハの批判に応答することはできないであろう。確かに、超越的な神を信じ、二元論的に人間性を否定することの誤謬を批判するとい

---

46 J. Moltmann, *Der Gekreuzigte Gott*. Muenchen/Chr. Kaiser, 1976. 121-138. 参照。

最近の『今日キリストは私たちにとって何ものか』(Wer ist Christus fuer uns heute? Guetersloh/Chr. Kaiser, 1994. 沖野正弘訳, 新教出版社, 1996年, 74-88頁)では『十字架につけられた神』の時代からさらに発展して、「拷問にかけられた」者としての十字架のイエスを論じている。

47 ローレンツェン 前掲論文 87頁。十字架の刑死はなくてもよかった歴史的な偶発的な出来事としてだけでなく、イエスの神の国の宣教の持つラディカルさのある種、「必然的」帰結なのである。

48 同上 88頁。モルトマンもまたイエスの死を神との関係で「神から棄却された者」の死と理解している。(138ff.)しかし、このような歴史的な視点と神学的視点がどのように論理的に組み合わせられているかは余り明確ではない。

49 L. フォイエルバッハ『キリスト教の本質』船山信一訳, 岩波文庫上, 67頁。

うことにおいてフォイエルバッハの宗教批判の正当性はあるが、神が人間意識に解消され、神学を人間学に解消するのであれば、キリスト教の神は、人間の造り出した投影の産物に過ぎないという批判に屈服することにならないであろうか。キリスト教の信仰は単に苦難・弱さ・貧しさの克服のための人間的「虚構」に過ぎないのであるか。

3. 新約聖書証言は、イエスの死は歴史的には「偶発的」な死ではあるが、単に、あってもなくても良かった、偶然的出来事ではなく、救済論的出来事として告白している。これは、結局、私たちの「罪」理解にも繋がる問題であるが、罪は、パウロの単数の罪理解が証言するように、人間存在が本来あるべき神との関係性から逸脱していることを意味しており（罪そのものというより罪の状態であるが）、そこからして、人は律法違反や道徳的逸脱を結果するのである。（参照マタイ7：15～20）こうして、罪とは、人間の善良さや教育、克己の努力などでは取り除けない存在論的深みに根差しているのである。（ローマ3：23）「そして、イエスの死は、ただ単にイエス自身に影響を及ぼすのみでなく、神、人間、そして神と人間を引き離す力に対しても影響を及ぼすのである」<sup>50</sup>。

4. ローレンツェンは、「イエスの死は人間の救いに必要であった」ということに注目する。罪とは単なる人間的弱さや貧しさに留まらず、新約聖書のイエスの死を巡る多様な証言は、「悪と罪のラディカルな性格を強調している」のである。人間は人間を救うことができないのである。

5. 死者の中からよみがえらされたお方は、十字架につけられたキリストであった。復活者との出会いの経験の後でも、初期キリスト者たちは、十字架で殺害されたイエスを記憶しつづけ、パウロは特に、「十字架につけられたキリスト」（Iコリント2：2）を宣教した。「イエスの生涯と死は

---

50 同上 88頁。

復活によって相対化されたり、『忘れられてしまった』りはしなかったのである。むしろ、イエスの生涯と死とは、復活によって確証され、その救済論的重要性が明らかされ、自覚されたのである<sup>51</sup>。こうして多様な新約聖書証言からすると、イエスの死は、彼の歴史的な文脈から見られねばならないと同時に、復活の光から「遡及的に」理解されねばならないのである。

私はさらに、モルトマンの神学に刺激されて、さらにもう一つのポイントを付加したい。つまり、

6. イエスの死の宇宙論的意義である。イエスの死は、単に、人間に対してだけではなく、他の被造世界にも意味を持つ生態系の和解と自然との共生の重要性を指し示すものである。

### 3-3 伝統的な神学モデルの5つのタイプ

ローレンツェンは、イエスの死を巡る新約聖書証言の多様性とその意味を以上のように概観したあと、イエスの死の解釈についての教会史あるいは教理史における展開を5つのモデルにまとめ、それぞれの教理の持つ積極的評価と問題点に言及する。

#### 3-3-1 身代金説 (ransom theory)

賠償説とも言われる考え方であるが、すでに、新約聖書のマルコ10:45では、「身代金」、およびローマ3:24では「贖い」<sup>52</sup>という概念があることに言及した。ユダヤ教的伝統においても、古代ギリシヤ・ローマの伝統においても債務奴隷あるいは戦争奴隷が存在していた。彼らには身代金を支払うことによって自由にされる道が残されていた。このような古代の習慣をメタ

---

51 同上 88-89頁。

52 Redemption は「購う」行為を意味しており、必ずしも罪が前提にされてはいないので、青野訳のように、「贖罪」と翻訳すると誤解を招く。

ファにして、イエスの死は、奴隷状態にある人間を受け戻す「身代金」の支払いとして解釈されたのである。この理解においては、人はだれの支配に隷属しているのか、身代金がだれに対して支払われるかによって諸説が分かれる。まず、人間はサタンあるいは悪の力に従属していると考えれば、身代金はサタンに支払われることになる。しかし、神と並ぶサタンに存在論的位置を与えることは二元論に陥るし、神がサタンと駆け引きをするということも可笑しい話だということで、奴隷化された人間を自由にし、同時に、正しく秩序づけられた宇宙を維持するためには、「神に対してこそあがないが支払われなければならない」<sup>53</sup>という「満足説」あるいは「充足説」にも近づいていく（ダマスカスのヨハネ、セント・ヴィクトーのヒュー）。また、ナジアンズスのグレゴリーは、愛の神がどうして自らのみ子の命を要求するだろうかと考え、イエスは自由意志から、人類にかわって自らの命を捧げたと考えた。ローレンツェンはこのような身代金説に対して、この説明は、「神には人間を苦境から救う力があり、また救う意思があるという重要な強調点を保持して」と評価し、「罪と悪とはひとつの客観的な次元を持っており、それに対応して救いも存在論的な深みを伴っているのだ、ということを確認していること」を肯定的に評価している。「悪とは、悪いことをなすこと以上のものであり、救われるということは、良いことをなすこと以上のものだからである」。しかし、この説明は、神とサタンとの二元論的闘いという「神話論的」限界を持っており、充足説を取るにせよ、「神ご自身が道徳的に秩序づけられた宇宙に拘束されていることを暗示し」ており、もっとも大きな問題は、「イエスの死をイエスの生涯と復活のコンテクストにおいて見ることに失敗している」ことであると判断している。

### 3-3-2 犠牲説 (sacrifice theory)

より影響力のあるイエスの死の解釈は、「あがないあるいは和解の犠牲」(an atoning sacrifice) の考え方である。これは、ひとりの人間あるいは動物

のいのちが、あるいはその死が、贖罪の価値があるという古代の宗教概念にその根を持っている。新約聖書には、キリストの死を *hilasterion* (ローマ 3 : 25) として、また、人間の罪の「ため」のもの (原因の *dia* ローマ 4 : 25, *hyper* I コリント 15 : 3) として理解する個所がある。これは、青野太潮が指摘するようにパウロ以前のユダヤ教的・初期キリスト教の伝承に登場する理解であり、これがまさに、靖国神社の「犠牲」のシステムと近似性が疑われる理解の仕方である。このような理解の背後には、「ある世界観、それは神と宇宙とが法律的あるいは道徳的諸法の視点で理解し、その秩序が崩壊したら、修復される必要があるという世界観」がある。そして、この解釈においては、罪は、神の栄誉に対して (アンセルムス)、あるいは、神の義に対して (キプリアヌス) あるいは神の聖に対して (フォーサイス) の反逆として理解される。そして、人間の罪は神の計画を妨げるだけでなく、宇宙の秩序をも崩壊させるのである。だからこそ、破れた秩序の回復のために、罪の赦しが必要となる。そして、罪の持つ破壊力の大きさを考えるとき、そのマイナスを充足させるためには、罪のない完全な人間の犠牲が必要とされる。しかし、人はここでジレンマに直面する。人間が犠牲を捧げる必要があるのだが、人間はまさに罪人であるから、ただ神のみがその犠牲を備えることができるというジレンマである。そこで、神ご自身が人間の罪の贖いの犠牲として、神・人 (God-man) であるイエス・キリストを捧げることでこのジレンマを乗り越えたのである。

ローレンツェンは、この犠牲説が、「人間の罪を真剣にとらえ、…人間の生は宇宙の構造に組み込まれている」<sup>54</sup> ことを認識していることを肯定的に評価する。しかし、この犠牲説は多くの欠点を抱えている。法律的あるいは道徳的な法則から神を理解し、それに従って行動するように拘束された神は、聖書が証言する自らを変える自由な神の概念と矛盾し、神の愛を相対化している、また、この理解は、過去に犯された罪に集中し、「いま、ここ」での罪の重大さやその現実を軽視する傾向、つまり過去向きであり、また、救い

の出来事が神の出来事であるという客観的面は強調できても、この理解には、信仰による人間の応答責任性が十分位置づけられていないのである。まさに、高橋が語る「犠牲の論理」に利用され、からめ捕られる危険がある。そして、神学的には、この理解もまた、イエスの生涯、死、復活のもつ基本的な統一性を十分正しく評価していないとローレンツェンは判断している。

### 3-3-3 刑罰代償説 (penal substitution theory)

イザヤ53：6は「主はわれわれすべての者の不義を彼の上におかれた」と語り、あるいは、ガラテヤ3：13は、「キリストはわたしたちのためにのろいとなって、わたしたちを律法ののろいからあがないだしてくださった」と告白し、Ⅱコリント5：21は、「神はわたしたちの罪のために、罪を知らないかたを罪とされた。それは、わたしたちが彼にあって神の義となるためなのである」と言う。これらの証言に根ざし、イエスの死は、私たちが当然受けるべき神の刑罰の代理の死であるという理解が展開された。この理解は、モーセの律法に基づき、罪は必ず刑罰や死に値するという理解を前提としている。この考えは新約聖書にも見られる。「罪の支払う報酬は死である」(ローマ6：23)。「そして、一度だけ死ぬことと、死んだ後さばきを受けることが、人間に定まっている」(ヘブル9：27)。「神は侮られるようなかたではない。人は自分のまいたものを、刈り取ることになる」(ガラテヤ6：7)。このような前提のもとで、刑罰代償説は、私たちの上に起こるべきこと(刑罰)が、イエス・キリストの死において彼に起こったことによって、私たちは神に裁かれつつ、赦されるのであると理解する。

この刑罰代償説は、宗教改革者ルターやカルヴァンの理解にその代表者を見出す。罪の重大さに気付いており、罪のもつ人間を超えた次元を認め、神の恩寵に基礎づけられた救いを見ているという点で評価できるとローレンツェンは主張する。そして、カルヴァンは救済論的なわざをイエスの死にのみ限定せず、「服従の全過程」に関係づけている点で優れていると言う。しかし、この理解もまた欠点を有している。これは、神の愛を律法の成就という条件つきのものにしてしている点で、神は無条件で人を愛しているという証言

に一致しない。また、「私たちのためのキリストの死の客観性を強調することは、信仰を（イエス・キリストとの人格的關係というより）客観的にそこにある何物かに対する知的な同意という行為に格下げしてしまう傾向があり、その結果、信じる者の悔い改めと道徳的責任をおろそかにしてしまう」とローレンツェンは批判する。私の判断では、この批判はプロテスタント正統主義には当てはまっても宗教改革者の刑罰代償説（生き生きとしたイエスとの関係性理解）には当たらないように思える。また、神は無条件で人を愛しているということと、人が誤った道に進むとき、それを戒められるということは決して矛盾しない。無条件で愛することと、誤りを裁くことが矛盾するのであれば、子育て、教育、牧会などの働きは意味をなさなくなるであろう。重要なことは、赦しがまずあり、そこから倫理的課題が生まれ、動機づけられることである。

### 3-3-4 勝利者イエス (Christ as Victor)

神と人間との和解の橋渡しの業を、人間側から神に捧げられるものと考えがちなラテン的理解と異なり、古典的理解では、終始神がこの働きを主導し、悪の力に神が勝利されたということが強調されている。神は、「もろもろの支配と権威との武装を解除し、キリストにあって凱旋」される（コロサイ 2:15）。その結果、神はこの世と和解され、同時に、この世の創造主でありかつ維持者であられる神は、「ご自身と和解される」（Ⅱコリント 5:18-21）。神は徹頭徹尾神であり、和解の主体でありまた客体である。ここでは、人間が神の栄誉や義を満足させるために何かをしたり、犠牲が必要であるというような契機が克服されているように見える。しかし、ローレンツェンは、ここでも、ふたつの客観的な力である神と悪の力の間の宇宙論的な対立という図式で世界の現実が把握されていると批判する。そして、このような宇宙論的葛藤に対し、神ご自身が行為され、勝利されるという図式は、どこかで、やはり自律的な人間の応答責任性が希薄になりはしないかという危惧を避けることは困難であると結論する。

### 3-3-5 模範説：愛とモラルの影響力

これは、中世のピエール・アベラルドスの理解であり、また、近代ヨーロッパにおいて主流となった考え方である。「人がその友のため自分の命を捨てること、これよりも大きな愛はない」(ヨハネ15:13)。「まだ罪人であった時、わたしたちのためにキリストが死んでくださったことによって、神はわたしたちに対する愛を示されたのである」(ローマ5:8)にあるように、イエスの愛と正義の生き方が人に道徳的感化を与えるのである。「キリストの生涯において明らかにされ、そして福音の中に示された神の愛は、信仰を通して、信じる者の生の中に、新しい生命を創造し、罪の許しを与え、その結果、信じる者の内的回心をおこさせるのである」<sup>55</sup>。ローレンツェンは、このような理解は、「正当にも、イエスの生涯と死はその統一において、神の人間を救おうとされる愛の現われとして考えられるべきである、ということ認識している」と評価する。しかしながらまた、欠点をも指摘する。まず、復活をどのように理解するかはこれもまた解釈の多様性はあるが、この模範説では、イエス・キリストの出来事において大きな意味を持っていないという点が挙げられる。その罪理解も、人間論的、心理学的理解に留まる危険性があり、人間の罪の根源性への洞察が弱いのである。人間の罪は個々の人間の罪深い行為(複数形の罪)を超えるものであり、それゆえ罪の問題は、神と人間の間の深い断絶の問題であって、単に、人間の動機や振る舞いを変えることでは取り扱えない深みと広がりを持っているのである。そのような罪の洞察を欠いては、「キリストは、私たちの私欲による祭儀の神となるために利用され、悪用されるであろう」<sup>56</sup>とローレンツェン警告する。

### 3-4 キリスト教贖罪論の展開の社会的背景

以上の広義の贖罪・和解論(At-one-ment theory)の5つのタイプはその時代の文化、世界理解、人間理解、罪理解という社会的コンテクストを持って

55 ローレンツェン 前掲論文 98頁。

56 同頁。ローレンツェンはさらに、贖罪論の「客観的見方」(身代金、満足、刑罰代償)と「主観的見方」(例証、道徳的影響)の中間的立場としてアナバプテスマに言及しているがここでは触れない。

いる。トーヴァルト・トーレンツェンと並ぶ現代バプテストの組織神学者である、ポール・フィデスの著作<sup>57</sup>からそれぞれの贖罪・和解理解の文化的・社会的背景を略述しておこう。フィデスのこの著作は詳述されるべき豊かな内容を持っているが、それはこの講演の主題ではないので、略述するに過ぎない。

フィデスは、人間存在はいつも「救い」を、あるいは破られた実存を回復し、完成することを求めてきた、という事実から出発する。「救い」とは、個人の癒し、社会の癒し、そして人間の貪欲によって荒廃させられ、汚染された自然世界の保全さえ含んだ非常に広い視野を持った考えである<sup>58</sup>。人間にとって、救いへの問いは真正の生への探求であり、多くの人はそれを「今　ここで」と同様に死を超えて希望するものである。このような救済論(soteriology)に比べて、広義の「贖罪・和解論」(atonement theory)は、広義とはいえ、あくまでも救済の「一つの説明」の仕方であり、救済論より狭い解釈なのである。それは、救いが、互いに疎外されている人間と神との関係修復に依存しており、ある特別の行為あるいは出来事を通してのみ修復されるという思想を前提としている。基本的な人間の苦境の現実は時代によって変化してきたので、それに対応する贖罪・和解理解も多様となったとフィデスは主張し、人が、人間と世界を墮落したものと考えるとき、三つの要素が考えられると言う。

1. 疎外感：自分自身から、他者から、リアリティそのものから、神から分離しているという「存在」からずれているという意識あるいは認識。
2. 人間としての潜在力では問題を解決できないという自己認識。神の栄光に足りない、値しないという自己の限界認識。

---

57 Paul, S. Fiddes, *Past Event and Present Salvation. The Christian Idea of Atonement*, London/Darton, Longman & Todd, 1989. 参照 R. H. カルベツパー『贖罪論の理解』(中村和夫訳)日本基督教団出版局, 1968年。

58 ヘブライ語の救いを意味する「ヤーシャー」は「広げる」「空間を与える」という意味で、必ずしも罪概念と関わっていない。あるいは、罪はこの「ひろがり」を見ない、視野狭窄を意味する。

3. 以上の2つの背後にある「罪」認識。神への不従順，不真実，契約違反の問題認識。

これらの3つの要素が広い意味での「贖罪論」の背後にある認識であるが、これらは、異なった時代・文化では異なった様相を帯びていた。そして、人間の苦境の表現が違えば、救いを表現する方法も変化するというのである。

#### 3-4-1 新約聖書時代

人間はその「汚れ」によって聖なる領域から疎外されており、贖罪は「汚れ」を洗い落とす犠牲であるキリストの血の清めを必要とすると理解された。私自身、神道的穢れの認識との区別のためにも、また「穢れ」が差別を生み出すという点においても「汚れ」という認識を持つことに躊躇を憶えるが、このような自己認識をした時代があり、このような自己認識に囚われる人がいることは事実なのである。

#### 3-4-2 初期教父時代

人間は存在そのものから「分断」されていると感じ、また、星の世界の神々、自然世界に住む悪霊の影響を恐れたていた。罪とはそれらを自分ではコントロールできず、敵に勝てない無力さを意味しており、キリストが悪魔とあらゆる力への勝利者であると信じられた。

#### 3-4-3 古代後期

神話論が弱体化すると、新プラトニズムの影響で「霊とからだの二元論」が登場した。罪とは「体＝世界」の有限性と腐敗に囚われることを意味しており、救いは、人間が神の本性に参与することによる人間の神化・自己超越として理解された。グノーシス的救済者キリストのイメージである。

#### 3-4-4 中世

封建社会の秩序が時に混乱することに直面し、君主あるいは封建領主に忠

誠と栄誉が払われないことが罪であると考えられ、補償によりあるいは処罰により失われた名誉が回復され、負債が満足させられると理解された。

### 3-4-5 12世紀

騎士道と宮廷ロマンでは、愛のゆえに傷つき死ぬことが美化された。これは、先に言及したピエール・アベラルドスの思想において表現されている通りである。このようなキリストの十字架の自己犠牲の愛の物語は、19世紀のロマン主義においてリバイバルした。

### 3-4-6 宗教改革時 刑罰代償説

法秩序と政治的騒乱の社会的変動期には、罪とは、神の法とこの世の法の違反行為として理解され、キリストは違反への受けるべき刑罰を代償する者と信じられた。

### 3-4-7 近代の道徳的感化説

啓蒙主義の理性中心主義の社会では、道徳的に、理性的に生きられないことの悔い改めの必要が感じられた。そのような文脈では、偉大な精神を持つイエスの愛による感化が救いと理解された。

### 3-4-8 現代 分裂した人格の「いやし」

近代・現代では、人格の断片化、社会集団間の摩擦による疎外から社会学的・心理学的「いやし」の必要が前面に登場し、そのような文脈では、主イエスは、引き裂かれた自己の癒し主として信じられる。

以上、フィデスの理解を簡略化して呈示したが、彼の貢献は、多様なイエスの死の理解の背後には、それに即応した多様な文化的、社会的背景があることに注目したことである。彼に従えば、現代においてはもはや犠牲説、刑罰代償説などの贖罪論は人々のリアリティを喪失しているか、あるいはすでに乗り越えられていると結論づけることもできよう。贖罪論そのものから自

由になることこそ、神学的的反省の課題であるとも言えよう。しかし、ある時代の社会的・文化的文脈に、特に当てはまり、罪と救いのリアリティに対応した典型的理解は、あらゆる時代に見出される人間経験の諸「類型」でもあり<sup>59</sup>、そして、すでに見てきたように、それぞれが新約聖書に基礎をもっているのである。特に、重要なことは、贖罪論の持つ神話的表象の問題、文化的な限界の問題、「犠牲の論理」に容易に転用される危険性はあるとしても、神と人間の間の存在論的「断絶」の意識、それゆえ、罪とその赦しの教説の存在論的側面の重要性（単数の罪とその克服）、また、その「断絶」から結果する諸々の罪の克服の必要性（倫理性）は捨てることはできないのである。キリスト教信仰のこの存在論的基盤が失われ、信仰が苦しみや悲惨な経験の実存論的「意味論」に過ぎなくなるとすれば、結局、神という「虚構」を信じることこそ前近代的であるという批判に応答することはできないであろう。

以上の考察に基づき、高橋哲哉の「犠牲」のシステムによる政治批判と青野太潮の「十字架の神学」の真理契機を大いに認めつつ、キリスト教贖罪論の持つ真理契機を結論として要約しよう。

### 3-5 結論

#### 3-5-1

救済理解、特に、救済の特殊な説明である贖罪理解（atonement を「贖罪」と翻訳することも問題を含み、むしろ「神と人間との裂け目の統合」と翻訳する方が良い）の多様性を認め、ある一つの理解をその時代の社会的、文化的背景の洞察を抜きにして絶対化しないことが必要である。

#### 3-5-2

贖罪・和解論を安易に廃棄すべきではない。伝統的な贖罪・和解論が持つ神話的世界観は非神話化されるべきであるが、神話的表象で表現されてきた

---

59 思想・信仰の類型論については、八木誠一／秋月竜珉著『キリスト教の誕生 徹底討議』青土社、1987年。八木誠一『新約思想の成立』新教出版社、1970年。

リアリティそのもの（罪の根源性と人間による罪の克服不能性、普遍的広がり、そして、それを打ち破る救い）は失われるべきではない。罪とは、神の意志・律法・社会的規範違反（複数形の罪）である以上に、人間存在があるべき場所からづれ落ちている現実のことであり（存在から疎外された実存）、この現実以外の人間的差異は「50歩100歩」であって、このような理解は、ある集団を「犠牲」にして「トカゲの尻尾切り」のように分断して、責任を転嫁するようなレトリックとは違って、むしろ、人間を人間として連帯させる機能を持つ。律法はその現実を自覚させる。「すべての口がふさがれ、全世界が神のさばきに服するためである」（ローマ3：19）。しかし、このような罪における連帯は、イエス・キリストによる自己犠牲の愛によって実証された神の恵みと切り離すことはできず、聖書は罪を赦し・救いとの関係でしか語らない。神学的には、厳密には、罪の自覚も愛・赦しから生じる。こうして、人間の弱さ、貧しさは語っても、この単数の罪の深みを語らない近代主義の平板的人間理解を問う視点が必要であり、人格的、社会的悪の深みと罪への洞察とキリストの救いの出来事の存在論的深みが「人間論的救済論」に解消されてはならない。

### 3-5-3 贖罪と救いの広がり

近代の個人主義が私的信仰に陥らないように、救いが社会的、関係的救いの広がりを持つことが重要である。救済は、人間、人間と神の関係ばかりか、人間と他の被造物との和解の広がりを持つべきである。特に、社会的に抑圧、差別された者たちとの連帯と社会構造そのものの悪を問う視点も必要である。しかし、個人の問題も軽視できない。

### 3-5-4 贖罪と応答責任性

パウロは「律法の廃棄（終わり）」を語ったが、無律法主義にならないためにマタイ的主張（律法の完成）が必要であった。それゆえ、福音を律法、戒めとして、戒めを福音として聴く視点が重要である。曾野綾子は「キリスト教はすべての人の罪の赦しを信じる信仰であるから、靖国神社に合祀され

た A 級戦犯, B 級戦犯の責任など問わない」と述べたが, これはまさに人間の責任回避の論理である。正しい論理は, すべての人の罪が赦されているがゆえに, 終末の一步手前に生きる人間は, 今, ここでの責任を問われるのであるというものでなくてはならない。人間はただ神から愛され, 赦されているだけではなく, そこからして, そのような者として生きるよう促されているのである。広い意味での贖罪論の立場に立ったとしても, また, 狭い意味での贖罪論(犠牲説)の真理契機を認めるとしても, 応答責任としての人間の「倫理的課題」は当然重要である。自己中心性・エゴイズム・怠惰も克服されていないことが, 教会に集う人々の現状であり, 教会の周囲の人間の課題である。

### 3-5-5 贖罪論の持つ危険性とその克服

キリスト教の贖罪論と靖国思想あるいは高橋哲哉が正当にも指摘している, 世界中に広がる「犠牲」のシステムとは, 思考枠は似てはいるが, そのままでパラレルではない, 内容の相違がある。Victim も, Sacrifice と共に「犠牲祭儀」に由来し, 「犠牲」と翻訳されるが, まったく同一ではないのではないか? Self-sacrifice とは言っても self-victimization とは言わないのではないか。ヨハネ福音書11:50以下に興味深い記事が記録されている。大祭司カヤパはイエスを殺すことに賛成していたのであるが, 彼は, 「ひとりの人が人民に代わって死んで, 全国民が減びないようにするのがわたしたちにとって得だということを, 考えてもいない」と言ったという。つまり, このままイエスを野放しにしておくで反乱の嫌疑でローマ軍介入の口実を与えることになるので, イエスを殺してしまうのが得策であるという知恵である。これはまさに, 「犠牲の論理」「犠牲のシステム」理解そのものではないであろうか。ヨハネ福音書の記者はこのカヤパの犠牲理解に対峙して, イエスの贖罪の死を語るのであるが<sup>80</sup>, 岩波訳の注は「ここではカヤファの政治的意図からの発言が別の次元で実現したことを述べるのであろう」<sup>81</sup>と注を付加している。

---

60 ヨハネ福音書は, その初めから, 「見よ, 世の罪を取り除く神の小羊」(1:29)と紹介している。

ヨハネ福音書は、カヤパの悪知恵が、神によって用いられ、「預言」のような形となり、「イエスが国民のために、ただ国民のためだけではなく、また散在している神の子らをついに集めるために、死ぬことになっている」と、言ったのである」としている。ただ、「預言が成就する」というようなレトリックでは両者の「次元」の違いが明確にされているとも言い難いし、このカヤパの発言が歴史的事実であるかどうかとも怪しいが、ヨハネの信仰者集団が、自分たちの贖罪理解と、カヤパの「贖罪の論理」とは異なっているという、贖罪の内容理解の差異があったことを前提にしなければ、そもそもこのような記述の意味がなくなるであろう。イエス・キリストの贖罪死の出来事が、その生涯そして復活事件と切り離され、安易な存在の類比によって「切り捨て」の「メタファ」として用いられるとき、他者を手段化して犠牲にすることを正当化する危険があることも事実である。また、神の一方的贖罪の出来事が強調されすぎると、ローレンツェンが指摘するように、人間の応答責任性が回避される危険があろう。このことは、青野太潮が危惧するように、贖罪論一辺倒の信仰として、教会において支配的になる危険性に繋がる。しかし、これは、「犠牲」の論理だけではなく、青野太潮が支持していると思われる神の恵みによる信仰義認論<sup>62</sup>さえもが「安価な恵み」として理解され、神から愛され、赦されているのだから、そのままよいと開き直り、「無律法主義」となり、イエスへの信従を欠いてかえって自己正当化の論理に陥る危険もあるのである。

イエス・キリストの贖罪死が、高橋が言う「犠牲の論理」と区別されるには、いかなる点が明確にされねばならないであろうか。

1. 贖罪行為の主体は神にある。「国家」はむろんのこと、「国民」、抑圧されている市民でさえ、キリスト教的には主語になりえない。

---

61 351頁。岩波訳の誤植は訂正して引用。

62 信仰義認とは justification by faith であるが、faith が条件化しないために、justification by grace receiving through faith と考えたい。

2. 他者を犠牲にするのではなく（動物犠牲でさえ神ご自身が提供されたことを考慮すると、神がご自分の被造物を殺戮するという神ご自身の自己矛盾の苦しみである）、イエス・キリストの「自発的」自己犠牲であること<sup>63</sup>。
3. そのようなイエス・キリストの贖罪の死は一回限りのものであり、「死によって死に勝つ」という論理を用いれば、キリストの贖罪行為によって従来の「贖罪の儀式」を廃棄し、贖罪の論理を乗り越えている出来事（恐れと痛み、不安から出発して倫理的行動を意味づけしない「外からの」（*extra nos*）生の肯定の重要性）と理解すべきである。
4. 「身代りの犠牲」という概念は「代理」「代表」するものにすべての主体性を預けて責任をすり抜け、結局自己救済するものと、「共同体人格性」として、他者と一体化、連帯して、共に責任を担っていくものと両方ありうるのではないだろうか。ボンヘッファーが、*Leben wir vor Gott, mit Gott, aber ohne Gott* と言う時<sup>64</sup>、悪しき依存性を批判しながら、*ohne Gott* において、人間の主体を生かし、人間と自己同一化した神であるからこそ、対象化されるような神「なしに」と言えたのではないだろうか。この文脈では、*in Gott* という表現は言及されないが、キリスト論的贖罪理解から聖霊論的救済理解への移行を示唆しているのではないだろうか。「代理」の内実の吟味が必要であるが、キリスト教信仰における共同人格的「一体化」「連帯化」の概念は捨てることはできない。
5. 関係性において、「ために」が「共に」を欠くと、余計な「おせっかい」（*Paternalism*）に陥る。しかし、イエス・キリストがいのちがけで私たち

---

63 *Passion* は苦しみであるが、受け身という意味でもある。イエスの受難は歴史的な諸原因の結果としてイエスに襲い掛かる出来事ではあるが、イエスはそれを能動的に受け止めた。それは「能動的苦難」（*passio activa*）であったとモルトマンは言う。（*Der Gekreuzigte Gott*）。

64 *Widerstand und Ergebung*. Muenchen/Chr. Kaiser, 1961. 534. 倉松功・森平太訳『抵抗と信従』（新教出版社）351頁。

を愛して下さり、私たちの「ために」死んで下さったということが契機・動機づけにならないと、イエス・キリストに従い、他者と「共に」生きる倫理的行為が成立しないのではないだろうか。この関係理解を保持することが重要である。キリストの「ために」を表す救済論的、広義の贖罪信仰から出発して、「そこに留まらず」に、キリストに信従し、他者と「共に」生きる倫理的責任が明確にされるべきである。その他者のためにもイエス・キリストが死んでいるゆえに、その事実に促されて、その他者を受容し、共に生きる生き方へと導かれるのである。これは、切り捨て・排除の世俗的な「犠牲」の論理を超えた、断絶を契機とした超越的なものの内在化の理解である。