

知恵と恵みと力（歴史の成就）：『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第四章

著者	Reinhold Niebuhr
雑誌名	聖学院大学総合研究所紀要
号	No.57
ページ	39-71
発行年	2014-03
URL	http://id.nii.ac.jp/1477/00001578/

Title	知恵と恵みと力(歴史の成就) : 『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第四章
Author(s)	Reinhold, Niebuhr 松本, 周
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.57, 2014.3 : 39-71
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5094
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

知恵と恵みと力（歴史の成就）

『人間の本性と運命』第二部「人間の運命」第四章

ラインホルド・ニーバー

松本 周・訳

《訳者まえがき》

* 本稿は、Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man, Vol. II: Human Destiny* (Westminster John Knox Press, 1966, Originally published as two volumes: C. Scribner's Sons, 1941–1943), Chapter IV: Wisdom, Grace and Power (The Fulfillment of History) の翻訳である。

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

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

I [序]

歴史への神の関わりであろうと、あるいは永遠への人間の関わりであろうと、キリスト教の啓示のすべての面は、人間の自らの生について真の意味を達成することの不可能性を示し、また人間がそれをなそうとして実を結ばない努力に主として由来する罪を露わにする。にもかかわらずキリスト教の福音は、キリストにおける「知恵」と「力」の両方が、人間に備えられているという宣言をもって世界へ現れた。それは言い換えれば、生の真の意味が開示されただけでなく、その意味を達成する手段が備えられたことでもある。⁽¹⁾キリストにおいて信仰者は「真理」だけでなく「恵み」をも見出す。⁽²⁾

キリスト教史全体は、キリスト教信仰のこれら二つの命題を、一方が他方を否定しない仕方に関連づけるためのさまざまな努力に満ちている。これらの努力は決して、単に学問的というのではない。なぜなら福音の二つの面は、歴史的現実の二つの局面に対応しているからである。その二つの強調は、新約聖書における「恵み」の語の二重の意味の中に含まれている。恵みは一方では、慈愛と赦しを意味する。神は恵みによって、人間が完成できないことを成し遂げ、あ

らゆる人間の達成における罪深い要素を克服する。恵みは人間を超える神の力である。他方で、恵みは人間の中の神の力である。それは人間が自身では所有しない手段を得ることを示し、それによって人間は真にあるべきものになることが可能となる。それは「聖霊」の賜物と同義である。聖霊は、理想主義的また神秘主義的な思想におけるような、単なる人間の霊の最高度の発展ではない。聖霊は、人間の精神あるいは意識の最も普遍的また超越的次元と同一ではない。聖霊は人間の中に内在する神の霊である。しかしこの内在する霊は決して、人間の自己の破壊を意味しない。それゆえに、人間の自己と聖霊との間にある程度の両立性と連続性がある。けれども聖霊は決して、単なる人間の霊の拡張ではないし、あるいは意識の最深または最高次元における人間の霊の純粋性や統一性と同一ではない。その意味において、「恵み」と「聖霊」についてのすべてのキリスト教の教理は、成就についての神秘主義的また理想主義的な考えと矛盾する。

キリスト教思想には、人間自身のものではない手段によって生を成就し完全にするという理解があるので、人間の生と歴史が自身を完成することはできず、また、罪はそれらを完成させるための空虚な努力と同義であるという、より根本的な信念と恵みによる成就というキリスト教的理念とが矛盾することはない。そのことはさらに、人間は信仰によってのみ、自らの不完全を超えた完全と、自らの罪を超えた聖性を把握することができるという命題と一貫している。なぜなら、人間の限界を超えたところからの神の啓示を覚知する信仰によって人間の可能性の限界を自覚することができるのならば、信仰によつて、人間の限界を超えて神の助けを手にすることもまたできるに違いないからである。そしてこのことは、キリスト教の啓示の性格によつて確かに強められている。キリスト教の啓示によれば、神は人間があこがれる天上の完成ではなく、愛と知恵と力の手段を有するのであり、それらが人間にもたらされるのである。まさに「神の知恵」の認識と、信仰による意味の構造の完成そのものが、そこに「力」という意味を含むはずである。なぜならもしわれわれが、自身を超えたところから生の可能性と限界を理解するならば、この理解は生の意味を成就する可能性が

あるからである。それは、人間の健全な発展が常に阻まれまた腐敗するような、成就の利己的また自己中心的形態を破壊する。こういうわけで、悔い改めと信仰との関係、すなわちわれわれ自身のかなたからの力によって自己が打ち砕かれることと、われわれの了解を超える真理の理解との関係についての充分に論理的で正確に時系列的な説明はなしえない。もし人間が、人間自身の拡張以上の存在である神の真理（それは信仰によつてのみ知られる真理であるが）について知らないならば、人間は早まった、そして自己中心的な、また、部分的で不適切な中心をめぐる人生の遂行を悔い改めることができない。しかし同等の説得力をもつて、以下のことは主張されうるし、また主張されてきた。すなわち、悔い改めなしには、つまり自己中心な自己の破壊なしには、人間は彼自身の神となつてしまふので、真の神を知る必要を感じたり、能力を有したりすることができないのである。したがつて自己を超えたところから自己へと入り込んでくるのは、「知恵」と「力」であり、また、「真理」と「恵み」なのである。この経験における、意志に対する洞察の、また、力に対する知恵の関係は、あまりに複雑であるので正確な分析はなしえない。

しかし、いかなる「人生の新しい」が悔い改めと信仰の経験から導かれても、真のキリスト教信仰によつて統治されるとき、絶えざる不完全さと、ある種の罪の策略の執拗さを意識せざるをえない。したがつて回心に続く平安は決して純粹に功績による満足感ではない。それは常に、部分的に、赦しを知ることから来る平安である。

II 恵みの聖書の教理

新約聖書の教理、特にパウロの説明に目を向けるとき、以下のことが明らかになる。すなわち、人間の心の中における罪の征服と、いかなる人間の心の中においても決して完全には克服されない罪を超える神のあわれみ深い愛の力とい

う、恵みについての経験の両面がパウロの教理において十全に表現されていることである。その両面の関係は必ずしも、明確化されているわけではない。それゆえに、どちらか一方の側面を強調するキリスト教のさまざまな伝統がそれぞれ、聖書の言葉のあちらこちらに支持を見出すことができる。このようなわけで、パウロの思想は、恵みについての完全主義者の理論と、それに対する宗教改革思想の抗議との、双方の源泉となった。⁽³⁾

シュラッターは恵みについて、パウロの経験の二重の面を適切な慎重さと公平さをもつて記述する。「彼は、自らのすべての行為を包含し、認識するものとして、罪の感覚を持つている。しかしまた同時にかつ同じ意識において彼は、それ自身やましいところのない、正しい行動を意識する完全なる良心を持つている。彼の意識のこれら両方の面は、神の赦しを自覚することと神の恵みにより授けられた義を感じることに根ざし、結合している」⁽⁴⁾。

パウロ書簡の中には恵みの解釈の一方に傾く章句も、他方に傾く章句もある。古い生と新しい生の間の対比は、その両者を明確に区別する⁽⁵⁾ような言い回しで繰り返し述べられている。

しかしある完全主義者の解釈に役立つ主張のすぐその後に、そうした説明に疑問を投げ掛ける禁止命令が続いているということにも、注意が向けられるべきである。それらの禁止命令は、次のことを宣言する。「あなたは、今や罪がない。ゆえに今後は罪を犯してはならない」。その勧告は、「今や罪がない」という⁽⁶⁾そもその発言が、その明瞭な意味とは若干異なる意味合いを帯びることを示す。それらには次のことを意味する。「自己愛はあなたの生において原理的に打ち破られている。今やあなたの人生の中で、キリストにおける神への献身という新しい原理が実現されるようにしなさい」⁽⁶⁾。完全なる聖性を提示もしくは提案するはずの主張を、すぐさま弱める命題は、次の問いを引き起こす。パウロの聖性の理解は一体、罪からの完全な自由を意味するのかどうか、と。「肉の志向」と「霊的志向」の間に根本的な相違があり、また、この相違は自己中心の原理によつて支配された生と、献身と神への従順の原理によつて治められた生との対照として特徴づけられるだろうとパウロが主張しているのは明らかである。しかし罪なき者

への、罪を犯さないようにとの彼の禁止命令は、原理において罪を破棄された者が罪を犯す可能性を、彼が理解していることを示している。⁽⁷⁾

この解釈は、パウロが完全を否定するよく知られた言明によって補強される。「わたしは、既にそれを得たというわけではなく、既に完全な者となつてゐるわけでもありません。何とかして捕らえようと努めてゐるのです。自分がキリスト・イエスに捕らえられてゐるからです」⁽⁸⁾。ここで生の新しさは原理的には恵みとして見なされ、続いて意志と熱意によつて徐々に実現するのである。

これらの限定は、パウロ思想において、恵みの一側面から他の側面へと強調が移ろうとも、本質的矛盾はないことをきわめて明確にしている。古い生と新しい生の間の根本的相違の重視は、神の赦しの確かさとしての「義認」としての恵みについての考えという、パウロが第一義的に強調するはずの事柄と対立しない。パウロ思想のこの面において、完全ということが否定されているのは明確であり、また正しいことである。パウロの教えがまさに担つてゐるのは、われわれ自身の義においては平安がないということである。魂が最終的に平安を得られるのは、一方で神の赦しの確かさによつて、また他方で「信仰」によつてである。信仰、すなわちキリストに魂が原理的に従順である状態によつてとらえられるキリストが、魂にその義を「転嫁する」。それは「信仰による」⁽⁹⁾のでなければ実際に与えられることはない。

この「義の転嫁」の教理は、キリスト教信仰の道徳主義的解釈者たちにとつては不快なものであり続けてきた。彼らはそうした転嫁の非道徳的性格を問題視する。しかし善悪を超える愛のかたちとしての赦しは、純粹な道徳主義者にとつては不快なものとならざるをえない。パウロの教理は、人間の歴史への神の關係についての総体的なキリスト教的理解を確かに内包している。その教理は善のあらゆる段階において人間の生には罪深い墮落があることを認識している。その教理は、人間が罪を完全に克服したと断言するとき、罪の傲慢が最大となることを知つてゐる（「行いによる」ではありません。それはだれも誇ることがないためです。「エフェソ二・九」）。パウロの教理は神の憐れみを感傷的に

受け止めるような表現ではない。キリストを通してのみ、この憐れみは与えられる可能性がある。キリストの苦しみは、信仰者にとつての規範として受容される。それは、キリストの中に、特に十字架に、神の怒りを破棄することなくそれに打ち勝つ神の憐れみの秘義の啓示を見いだすまさにその信仰によつてなされる。無論この教理は墮落したものに
なりがちであり、キリスト教の各時代において数多く墮落してきた。それは人間を「恵みが増すようにと、罪の中にとどまる」「ローマ六・一」ように駆り立てる、自己満足の手段になることがある。それは法的また律法主義的には、人間の靈的存在のまさしく中心において人間を打つ宗教的真理を伝えていないといったように解釈されるかもしれない。しかしこれらすべては「信仰による義」の理解の深遠さ、生の理解と一体の完全な服従、また神とわれわれが福音の中に持つている歴史を、変えることはない。

パウロが保とうとする恵みの経験の二つの側面の均衡は、ユダヤ教の律法主義に対する彼の論争に引きずられて、その思想のある部分において若干崩れる危険がある。二つの側面とは、人間の生のうちにあつて生の新しさを生み出す神の力と、人間を超えた神の慈愛によつて人間の罪を破棄する神の愛の力のことである。この論争において彼は、罪の赦しは特に過去の罪へ適用¹⁰されることを示唆し、人間を義としない律法の「業」を歴史的ユダヤ教の律法の業と特に同一に扱っているように思える。¹¹

パウロが過去の罪の赦しを強調したことが、義認と聖化の関係についての中世カトリック的解釈全体の基礎をなしている。そこで義認は引き続く聖化の前哨とされる。そして両者の複雑かつ逆説的な関係は危うくされるか、もしくは損なわれ、それゆえに自己義認の新たな形態に結びつくことになる。おそらくパウロは自身の思想をその究極的結論まで貫かなかつた。そして各時代のキリスト教の経験は、次のことを明らかにしなければならなかつた。すなわち、赦しはキリスト者の生の始まりと同じく終わりにも必要であることが認識されなければ、「恵みによる」義によつて、ファリサイ主義の新しい形態が導かれかねないということである。

ローマの信徒への手紙七章におけるパウロの深い告白は、義認が回心以前の状態における過去の罪にのみ適用されるというパウロ思想についての解釈の仕方に反論するためにしばしば用いられてきた。これらの反論は「わたしは自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている」「ローマ七・一九」といった言葉で表現されるような内的緊張を告白する人間が、罪の赦しは回心前の罪にのみ適用されると信じることはありえないであろうと主張する。しかし、ローマの信徒への手紙七章の言葉においてパウロが回心後の霊的状态の説明を意図したかどうかは定かでないゆえに、このような反論は難しい。この告白は純粹に過去に遡つてのことを意図したのか、あるいは贖われた者さえも経験する葛藤を示すことを意味したのかどうかは、釈義の問題であり、その答えは問題に先立つ教理的前提いかんである。扱われている問題についてのわれわれ自身の教理的前提について言えば、パウロが回心前の状態に告白を限定するつもりであったとは信じがたい。キリスト教の歴史の記録は、現実の人間はこの章で雄弁に描写されているような内的矛盾から決して完全に自由にされないことを示している。

パウロが、義とされえない「律法の行い」を単にユダヤ教の律法にのみ限定し、それによって恵みの義がより完全な律法すなわち愛の律法を成就したという解釈に関して言えば、そのような理解は関連する章句における対比が「律法」と「信仰」の間であるという事実によって否定される。パウロが、律法はいかなる人間もそれを成就しないので、それ自体が呪いであるという考えや、「律法の行い」はいかなる人間も達成できない完全を装うので錯覚の源であるという考えを展開するとき、とりわけユダヤ教の律法主義を考へていたことは疑いない。けれどもパウロの思想において、律法主義的義についての非難が、明確にユダヤ教の律法へのみ適用されると解釈されるべき理由はない。パウロ自身がユダヤ教の律法と道徳伝統を超えて律法の原理全体を拡大し、また「たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくとも、自分自身が律法なのです」⁽¹²⁾と主張している。

伝統的律法より高次の律法が「福音」の中に含まれるのは当然の真理である。新約聖書は律法に批判的である。とい

うのは、律法は、それ自体の要求を成就する手段を備えていないばかりか、律法の要求は、いかなる所与の状況においても善の可能性を生かしきるほどに高度のものではないからである。これらの可能性はあらゆる律法を超えかつ成就する愛の律法においてのみ把握される。しかしこのことは、パウロの批判の中に含まれているとしても、律法の行いを彼が批判する際に強調されていることではない。律法を保持することは人間に徳についての誤った感覚をもたらし、律法において正しいとされるものも正しくはないということを曖昧にするゆえに、伝統的律法への批判が含まれているということはありうる。

パウロの思想を概観すると、彼が恵みの教理について詳述していることにはいかなる矛盾もないとの結論へ導かれるはずである。少なくとも決定的な矛盾はない。逆に、人間の霊的生の複雑さについての深い理解がある。それは原理において自己愛を碎かれた者にとっての「愛と喜びと平和」における生の真の新しさの可能性と、それにもかかわらず、この正しさの新たな次元でさえも罪の可能性を伴うということである。

Ⅲ 人間の中の力としての、また人間に向けられた慈愛としての恵み

聖書の思想における力としての恵みと赦しとしての恵みの関係の分析が、聖書の教理の本質的一貫性を証明するとしても、その教理の妥当性を現代人に納得させるのは難しいであろう。人間本性についてのすべての近代的理論は、キリスト教的、半キリスト教的、非キリスト教的のいずれであろうと、道徳問題についてのいつそう単純な解答に達した。これらの単純な解答は概して、肉体のより狭い衝動に対して、精神と理性の力と領域を増大させるといふ、一つの方略に包含される。したがって聖書の教理の妥当性を確立するために、経験の諸現実になんかを適用することが必要となる。

このことは、非常に包括的で深遠なパウロ書簡の章句「わたしは、キリストと共に十字架につけられています。生きて
いるのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです。わたしが今、肉において生
きているのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子に対する信仰によるものです」¹³を、人間の道徳的
また靈的経験へ適用することから、最もよくなされう。

そのためには、新たに生まれ変わる過程についてのパウロの記述の意味を順を追って考察するのがよいであろう。

1. 「わたしは、キリストと共に十字架につけられています」

パウロが、キリストの死と復活の象徴において、古い生の破棄と新しい生の誕生を説明するのを好むことは、先に言
及した。彼の解釈の最初の主張は、古い、罪深い自己、それ自体で中心に置かれている自己は「十字架につけられ」ね
ばならないということである。自己は砕かれ、打ち破られねばならない。自己は肉体の無力に対し、単に精神の領域を
拡張することによつては、救われない。恵みについてのキリスト教教理は、原罪についてのキリスト教教理と並び立つ
ているが、それは原罪の教理が人間経験の現実の諸事実の正確な説明である限りにおいてのみ意味をもつ。この教理を
ここで再検討する必要はないであろう。¹⁴しかし原罪の教理の観点から、きわめて簡潔に人間の状況を再述することは助
けになるかもしれない。自己の窮状とは、自己が意図する善をなしえないということである。¹⁵つまり行為する自己は、
自己の内面を見る自己によつて確認されるような自己の本質的存在の要求に、その行為を従わせることができないよう
に思われる。自己は、自由な存在として造られたゆえに、自己の内部で自己自身を実現することができないのである。
自己は仲間との愛の関係においてのみ自己自身を実現できる。愛は自己の存在の法である。しかし実際のところ、それ
は常に自己愛へ変質する。自己は中心としての自己自身から世界と人間関係を理解する。自己は、そうしようとするこ

とによって、善を行う意志を強めることはできないということである。この弱さは部分的には有限性によるものである。自然的生存欲求の伴う自己の推進力は、自由な霊としての自己が知る責任を履行するに充分ではない。しかしその弱さは単に「自然の」ものではない。それは霊的なものでもある。自己は自己自身を超える義務への服従を装うことなしに、その「自然的」自己利益に従うことは決してない。自己は、より高尚な見せかけにおいて自らの利害関心を偽装せずに、それに仕えることができないほどに、自己自身の利益を超えている。これは、自己自身への過度の没頭に常に巻き込まれている隠された不誠実であり、⁽¹⁶⁾ 霊的混乱である。

自己自身への執着の状態における自己は、「破壊され」また「打ち砕かれ」、あるいは、パウロの言葉では、「十字架につけられ」ねばならない。自己は単に啓蒙されることによって救われない。自己とはひとつの統一であり、それゆえに、単に自己自身を超えたものへの関心へと見方を拡張するだけでは、自己自身から出ていくことはできない。自己が自らを中心においたままであるならば、自己はただ、多くの生と利害関心をその権力意志の支配下に置くために、拡張した見方を用いるだけである。自己存在のままに中心において砕かれる必要があるということは、回心の転機に追い込まうとする伝道的なセクトの方策に永続的な妥当性を与えている。⁽¹⁷⁾ 自己が神の力と聖性に直面し、すべての生の真実の源と中心についてほんとうに気づくときはいつでも、自己は砕かれる。キリスト教信仰においてキリストは、神と自己との対面を仲介する。なぜなら人間の生が決して失つてはいない、神についての漠然とした感覚が、神の慈愛と審きの啓示へと具体化するのにはキリストにおいてだからである。その啓示において審きの恐れと慈愛の希望が一つとされているので、絶望が悔い改めを、悔い改めが希望を導くのである。⁽¹⁸⁾

2. 「それでもなお私は生きています」

新しい生のキリスト教的な経験は、新しい自己の経験である。もつと正確に言えば、新しい自己は真の自己である。なぜなら、自己中心性の悪循環が断ち切られているからである。すべての不完全な関心や価値を超える自己の自由を真に評価することができるのは神だけであり、その神への忠誠と神の愛に大きく方向づけられて、自己は、他者の内にあつて、他者に対して生きる。この新しい自己こそ真の自己である。なぜならその自己は無限に自己超越的であり、また、自己の関心をめぐつての未熟な自己の中心化はどれも、個人的であろうが集団的であろうが、自己の自由を損ない墮落させるからである。

自己の再構築の可能性は、自己自身を超えたところからの「力」と「恵み」によつてもたらされるものであろう。なぜなら自己の窮状について正確に分析したとき、それが知の欠如であるよりも、無力によるものであることが明らかにされたからである。広く受け入れられている現代的な知による救済という見方は（古代世界におけるグノーシスの救済の道とともに）、肉体から精神を、また自然から霊を分離する、人間の人格についての二元論的解釈に基づいている。それらは、あらゆる生命的また合理的な過程における自己の統一性を曖昧にする。この二元論のはびこるところではどこでも、「霊」が活力を奪われ、また肉体的生から霊的なものが奪われる。

「それでもなお私は生きています」との主張は、救済についての以下の二つのどちらの見方を選び取るかということに反論するために用いることができる。その一つは、「聖霊」ではない「力」としての「霊」に自己が侵されているゆえに、それが自己を破壊してしまうというものである。もう一つは、自己の霊が、すべての力また究極的には自己それ自身が失われるまでに、その最も普遍的かつ抽象的形態へと自身を拡張しようと努めるということである。

自己が「聖霊」より低次の何ものかに取りつかれることは、そのような力と霊に服従することによって、自己が部分的には満たされるが、部分的には破壊されることがありうることを意味する。その力と霊は、経験的現実における自己よりは大きい、その究極的自由における自己を十分に生かすには至らない。このような霊は最も簡単に「悪霊的」と定義できる。その最も特徴的で現代的な形態は、人種や民族が神の位置を装い、無条件な献身を要求する、宗教的ナシヨナリズムである。この絶対的でないものに対する絶対的要求によって、取りついている霊が「悪霊的」であることがわかる。なぜならちようど悪魔が、神の位置を得ようとしたので「墮落」したように、神性を装うことが悪魔の本性的だからである。⁽¹⁹⁾ 聖霊ではない霊の自己への侵入と占有は、ある誤った変容の感覚を生み出す。今や自己は、もはや小さく狭い自己ではなく、人種あるいは民族という、いつそう大きな集団的自己である。しかし真実の自己は破壊される。真実の自己は、人種や民族を超えたものであり、また、人間の歴史の地上の集合的要素よりも永遠にいつそう接近する、霊的自由の高みを有する。したがって、このような悪霊的な占有は実際の自己を破壊し鈍らせ、自然の次元へと引き降ろしてしまう。⁽²⁰⁾

現代の悪霊的占有のもたらすものが、とりわけ政治生活において、どれほどひどいものであろうとも、それは、人間の生が実際には精神だけでなく力に服していると証明するのに役立つ手本である。現代の政治的諸宗教が人を引きつけたのは、われわれの自由主義的な文化が活力を奪われまた「合理化」され、救済あるいは生の成就が、たんに精神の拡張にすぎないと広く見なされるに至ったゆえでもある。人間は自分自身を所有していると確かに感じた。そして自己所有という自己満足において、自己の領域を拡張し、さらに包括的なものにしようとした。しかし、そのような仕方で自己を所有する自己が、自己自身から逃れることは決してできない。人間は、もし自己所有という牢獄から逃れようとするならば、むしろ「他から」占有されねばならないようにつくられている。自己超越の試みが繰り返し墮落するという事実は、自己の自己所有においては決して実現されない自由の可能性を示している。というのも自己所有は、自己中心

性を意味するからである。自己は自身を超えたものから捉えられなければならない。

しかし、もし取りつく霊が「聖霊」より低い何ものであるならば、そのような自己所有は破壊的である。というのもその場合、霊は生と歴史におけるある部分的で特殊な生命力を表すゆえに、そのように所有されることの結果としての無条件の献身に値しないからである。キリスト教信仰によれば、キリストが霊の聖性の基準である⁽²¹⁾。キリストが聖性の基準であるというのは、一方では、キリストにおける神の啓示が神の歴史の焦点であり、それを通して神の秘義が、有限性に巻き込まれ永遠を理解できない人間本性に、道徳的また社会的に関連するものとなるからである。他方で、キリストにおける神の啓示の独特な性格がある。神の啓示は、歴史において神的で永遠なるものを明らかにする。それは、特殊なあるいは部分的な力や、歴史の価値あるいは生命力に対して、その有限性と不完全性にふさわしくない、尊厳や勝利を与えることなくなされる。このようにしてキリストは霊の聖性の基準であり、また神的なものと人間的なものとの間の関連性を象徴する基準でもある。

「それでもなお私は生きています」とのパウロの言葉は、実際は悪霊が取りついて自己が墮落し損なわれるような見かけの自己完成に反対しているだけでない。それはまた、完成についてのキリスト教的理解と、救いについての神秘的義的教理との対照を示す。神秘主義的教理においては、自己の破壊が究極的到達地点である。われわれは先に、自然主義的、理想主義的、神秘主義的な哲学や宗教のさまざまな類型における自己破壊への傾向を検討してきた⁽²²⁾。ここでは、自己完成についての神秘主義―理想主義的思考とキリスト教的思考との差異が、キリスト教教理における自己の「実存的」性格によって定まっているというところだけ強調すれば事足りる。自己は有限性と自由との統一であり、自然的過程の中に巻き込まれていることと過程を超えて超越していることとの統一である。したがって、意識においてであろうが、理性においてであろうが、不安定さから解放され、それによって贖罪を達成できるような、ある特定の自己の次元などない。しかし他方で、キリスト教信仰において考えられている自己の統一は、その完成の過程において損なわれな

い。救いについての神秘主義的教理はパウロの言葉を言い換えて「キリストは私の中に復活された。そこで私は生きることを止めた」と表現できるかもしれない⁽²³⁾。これらの教理によれば、救済の第一段階において、真の自己は脅かされたり、裁かれたり、十字架につけられたり、損なわれたりすることは決してない。けれども自己は最終段階において損なわれ、失われる。これらの教理によればさまざまな自己、より具体的には二つの自己があり、一つは有限性の中に浸っており、他の一つはそれを超越している⁽²⁴⁾。しかしそのどちらも真の自己ではない。

キリスト教教理によれば、罪ある自己は自己自身を超えたところから打ち砕かれねばならない。なぜなら自己はその狭い関心の外へ自己自身を引き上げる力を持たないからである。自己の超越的力は密接かつ有機的に自己の有限性へ関連させられているので、自己を引き上げることはできない。自己はこの状況で、解放を装うようそのかされる。しかしこの偽装は自己の罪である。けれども罪ある自己が砕かれ、また真の自己が自己自身を超えたところから完成される⁽²⁵⁾とき、その結果としてもたらされるのは、破壊ではなく新しい生である。したがってキリスト教教理における自己は、他の諸教理におけるよりも、いつそう無力でありながら尊く、また、いつそう依存的存在でありながら破壊しがたいのである。

3. 「もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」

パウロの言葉の最後は、悔い改めと「否定の否定」として特徴づけられうる「自己実現」との経験における、自己の再構築について述べている。自己が破壊されたという否定は今や、もう一つの次元のもう一つの否定のもとに置かれるからである。「もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」という最後の否定によつて、パウロは実のところ何を言いたかったのであろうか。

自己とキリストとの関係についてのこのパウロの最終的解釈には両義性がある。それはキリスト者が経験する恵みの二つの面の表現かもしれない。このことについてはすでに触れたが、あらゆる時代のキリスト者が関心を持ってきたことである。「もはやわたしではありません」とは、「先行する恵み」のみを語ることに、また、その新しい生は、自らの力や意志によるのではなく、力が付与され恵みが注入されたことによる実りであることについての、悔い改めた自己による告白であろう。それはまた、新しい自己が現実において完成されたものでは決してないことを確認するものでもある。それはまた、あらゆる歴史的な具体性の中に罪ある自己実現、あるいは自己自身を中心にした未熟な完成の要素があり、したがって新しい自己は現実における完成であるよりは、意図としてのキリスト「Christ of intention」である。それは信仰のみによる自己なのである。自己の主要な目的と意図が規範としてのキリストの道標において定められているという意味においてそうなのである。それは恵みのみによる自己なのである。神の憐みがキリストの完全を「転嫁し」、完成に向かう自己の意図を受け入れるという意味においてそうなのである。

二重の否定は、これら二つの主張のどちらかを意味するであろう。しかしなぜ、それは両方を意味しないのだろうか。恵みのこれら二つの面はいつでも、霊的生活についてのさまざまな説明におけるさまざまな強調の度合いに関わっていることは、パウロの思想に根本的なことではないだろうか。そして「愛、喜び、平和」という最終的な経験において、われわれが自分自身では所有しえなかつた何かを所有しているという意識と、最終的にそれを所有していないが信仰によつてのみそれを持っているという意識を区別するのは不可能であるということは、人間の経験が証明することではないだろうか。

われわれは、両方の主張がパウロの「否定の否定」に含まれているという仮定に取りかかり、順にそれらを詳しく観察したい。

a. われわれ自身のものでない力としての恵み

罪ある自己愛の力が深刻に理解されるときはいつでも、自己からの解放の経験に、感謝の感覚が伴う。これは、自己によつては獲得しえなかつた奇跡だと感じられる。⁽²⁶⁾ 自己は罪の「無価値な思い」「ローマー・二八」によつて全く自身の囚人であつたので、自分自身を解放することができなかった。偽りの真実の悪循環を打ち破る神の真理が、誤つた中心としての自己によつて把握されるならば、その真理が「恵み」によつて知らされ、信仰によつて受け入れられるまでは、自己中心的な自己にとつてそれは「愚かさ」以外の何ものでもありえない。ちようど同じように、自己中心を打ち破る力もまた、自己を超えたところからの力として理解されなければならない。またその力が新たな意志の中に具現化される時でさえも、その源泉は「わたしは、もはやわたしではない」という告白において認識される。

しかしこの告白において、われわれは難しい問題に直面する。もしただ神の恵みのみが新たな生の源泉であるならば、キリスト教信仰は、神による決定論という教理を受け容れることを余儀なくされ、人間の責任についてのあらゆる感覚を危うくするように思われる。まさにこれが宗教改革の神学、とりわけ予定説の教理において広まつたカルヴァンの神学の危険である。そして、この傾向は、バルトの現代的で根本的な宗教改革の思想において再確認されている。その教理がある聖書の根拠を持つことは否定しえない。パウロは時おり、神の慈愛のほとんど気まぐれな性格を躊躇なく認める。⁽²⁷⁾

こうした神による決定論という理解から、道徳的無責任という結果が生じうることは、アウグスティヌス自身が認めた一つの例によつて説明される。彼は、ある修道僧の集団について報告している。彼らは、その敬虔さが道徳的怠惰へと墮落していることを叱責されたとき、次のように述べた。「なぜあなたはわたしたちの務めについて説き、それらを達成するようにわたしたちへ訓戒するのか、わたしたちが行うのでなく、わたしたちの内に働いて、御心のままに望ま

せ、行わせておられるのは神ではないか。……上長は、私たちの務めへの指示を果たしてください……しかし私たちが失敗したとき非難しないでください。私たちがそうであることを神は見通し、私たちがより善くあることができるように神は私たちに恵みを与えられなかつたのですから」⁽²⁸⁾。

これらの修道僧たちの道德的また靈的無責任は、救いについてのあまりにも決定論的な理解から生まれる靈的生活に常につきまとう危険の一例である。ただし、自分たち自身の予定説の教理が否定したところの、責任についての感覚を獲得していたキリスト教の伝統も実際にはあつたことを述べておくのが公平なことであるが。

その修道僧たちが部分的に利用したパウロの言葉のその全体には、恵みと自由意志との関係についてのより逆説的な見解が含まれていることを指摘しておくのがよいであろう。パウロは言う。「だから、わたしの愛する人たち、いつも従順であつたように、わたしが共にいるときだけでなく、いない今はなおさら従順でいて、恐れおののきつつ自分の救いを達成するように努めなさい。あなたがたの内に働いて、御心のままに望ませ、行わせておられるのは神であるからです」⁽²⁹⁾。人間の自由と責任に関係する神の恵みについてのこの見解は、回心についての単なる決定論的解釈あるいは単なる道德主義的解釈のいずれよりも、複雑な事実を正しく認めている。

先に述べたように⁽³⁰⁾、いかなる罪ある自己中心性も人間の自由と自己超越の構造を破壊しえないということが正しいとすれば、人間の心理 (psyche) の性向と構造そのものによる、罪の利己主義の策略に抗する、ある内的な証示がなければならぬ。有限な精神は自身の有限性についてある程度理解している。ゆえにそれは、「自己自身とその自己」(ルター) に関して自己の生を完成しようとする罪ある努力に対する不安を逃れることはできない。これが、恵みと、魂の本性的性質との間の「結合点」である。それはルターでさえもその全的墮落の教理にもかかわらず認め、カール・バルトが必死に否定しようと努力したものである。このような結合点がある限り、人間の中に、訴えかけることが可能な何かがある。たとえ、罪ある自己の確かさを揺さぶる出来事あるいは訴えかけによって、人間は悔い改めよりも失望へと

追いやられるかもしれないとしてもそうなのである。

したがって、恵みと自由意志の双方を正しく取り扱うようカトリック神学が懸命に努力したことは、悔い改めまたは信仰におけるあらゆる人間的行い、またそれに対する責任を否定するアウグスティヌスの神学また宗教改革の神学における傾向よりも的確であると思われる。トマス・アクィナスは両者の関係を、よく知られた太陽の光と眼の視覚のたとえにおいて示している。恵みは太陽からの光にたとえられる。光なしには人は何も見ることができない。しかしこのたとえにおいて人間の行いの必要性と可能性が表現される。「太陽の光から自らの眼をそむけている者が、その眼を太陽へと向けることによって、太陽の光を受けいれることへと自らを準備する」⁽⁴¹⁾。

このカトリックの「神人協力説」の弱点は、人間の行いまた責任と神の恵みとの境界を、あまりにもはっきりまた厳密に決めていることであり、それらを過度に同次元に置いたことである。そしてそれは最終的神秘についてのあらゆるトマス主義的解釈に付随する弱さである。したがって回心の経験の深みはわからなくなってしまう。実際の状況は、両方の主張——キリストにおいて神のみが、罪ある自己を破りまた再構築することができるということ、また自己が「ドアを開く」ことをなさねばならず、またそれができるということ——が等しく真実であり、また双方はそれぞれの次元において無条件に真実である。けれどももしそれが他方と関連することなしになされたならば、どちらの主張も誤りとなる。

自己をめぐる状況を概観するとき、罪深い自己という段階においてすでに、自己愛というものの不適切な性質を意識することができるし、またそれゆえに、そのことへの責任があるということも正しい。しかし自己が「信仰によつて」自己自身を超えて立つとき、自己がなしたこと、または、なしうるいかなることも、恵みの奇跡によらないものはないという事実を自己は意識する。自己は、この痛ましい出来事、または他者の生へ向かうあの衝動、あるいは福音からのこの真理の言葉が、どうして古き自己信頼を打ち砕き、悔い改めと再構築を可能にするのか説明できない。そのような

視野から、すべては恵みの奇跡であり、またあらゆる新しい生のかたちが「いったいあなたの手持っているもので、いただかなかつたものがあるでしょうか」「イコリ四・七」との問いを正しいものとするのである。

信仰によるこの状況の理解が不鮮明になるときはいつでも、同じ次元にある救いの二つの要因の微妙な均衡がたやすく、また、ほとんど常に壊れて、新たな自己義認のかたちへと至る。したがって神学者ナジアンゾスのグレゴリオスは、彼の父のキリスト教生活について、初めは二つの要因の良い均衡を伴ったものとして記した。「わたしは、彼を召した恵みと、彼の選択と、どちらをいつそう讃えればよいのかわからない」。しかし彼は最後、父のキリスト教信仰について、恵みと、慈愛に対する感謝が実際には消え失せてしまったという分析に至る。「父は、自らの思いに従って信仰を待ち望むような人々に属していた。信仰という名はないが、信仰それ自体を所有していた。……彼は自らの徳に対する報奨として信仰それ自体を受け取った」⁽³²⁾。

宗教改革の神学における、恵みと人間の資質との関係についての理解は、問題の究極的また宗教的次元を正しく扱っている。しかしそれは人間の自由の現実を否定することによって関係の複雑さを不明瞭にする危険がある。他方、カトリックの理解は、関係における両方の要因を正しく扱おうと努めた。しかしそれは両者を同次元上で理解し、両者の境界を厳密に確定しようとする傾向がある。

b. われわれの罪の赦しとしての恵み

われわれは、パウロの「もはやわたしではありません。キリストがわたしの中に生きておられるのです」という言葉における「否定の否定」が二重の意味を持ち、その第二の意味は、新たな生が達成された現実ではないことを示す、という仮定によつて考察を進めてきた。新たな生は「信仰によつて」生の規範としてのキリストへ向かわされ、また、信仰者へ神の完全を転嫁する神の恵みを受け取る。この第二の意味は、引き続き次の言葉によつて裏付けられている。

「わたしが今、肉において生きてゐるのは、わたしを愛し、わたしのために身を献げられた神の子に対する信仰によるものです」⁽³³⁾。

たとえ、今検討している言葉が二重の意味を含まないと仮定する理由はないとしても、それが両方の意味を含むかどうかはあまり重要ではないと指摘しておくことは賢明であろう。パウロの思想は、全体として捉えるなら確かに、恵みの経験の両面を明らかにしている。しかし、目下のわれわれの関心は、パウロの思想ではなく、恵みについての聖書の教理の、生の経験に対する妥当性である。経験はこの二重の理解を証明するだろうか。

恵みについての何らかの自然的経験によつて聖書の教理が立証されることを期待するのは間違ひであろう。もし、理性に対する信仰の關係、また人間の靈に対する「聖靈」の關係についての、われわれの分析が正しいのであれば、教理を立証するところの経験は、教理それ自体によつてのみもたらされるであろう。なぜなら、信仰において理解され、ある部分で人間の知恵に矛盾する「神の知恵」なしに、人は決して罪の深刻さを意識しないからである。というのも、人間の罪深い高慢と自己主張に対峙する神の審きに気づかないからである。

理想主義哲学において、信仰による義という教理に対応するものが確かにある。それは「自然神学」と、聖書的基础による神学との間の一致と相違の厳密な境界を説明する。理想主義哲学の教えによれば、生における自己充足的な経験、つまり完成が成し遂げられたというような感覚が、それが成し遂げられないうちからあるとされ、まだ過程の中に置かれている時ですら、ある目的の先取りがあるとされる。しかしこれらの教えは、罪を少しも真剣に受け取らない。自己充足の経験は、過程の中にある不完全さと、超越的な善との間の溝を橋渡しする。理想主義的哲学の教えにおいて、人間は永遠を先取りすることによつて自分自身を義とし、人間の靈における永遠なる要素がそのことにお墨付きを与えるというのである⁽³⁴⁾。

そこでは常に、聖書の宗教による徹底的な審きの感覚なしに、自己義認の企てが見出される。人は自身を審くことが

できる。しかし自己審判に関する性質が証明するのはおそらく、経験的自己に審きを宣告する自己の善である。それゆえに、審く自己は「したがって、わたしは義とされる」と宣言する。それは、進歩の目的がすでに達成されているような自己である。この自己は永遠を手に行っている。人間が自身を審くという能力は、最終的な義認の権限を持つ自己自身における、ある種の善を証明する。しかし聖書の信仰によれば、常に次のように告白される。「自分には何もやましいところはないが、それでわたしが義とされているわけではありません。わたしを裁くのは主なのです」⁽³⁵⁾。

このような経験はそれ自体、生についての「知恵」を示すという意味において、恵みの賜物である。その知恵とは、先への見通しにおいては「愚か」であり、後から振り返ることにおいてのみ知恵である。経験それ自体は知恵を生み出すことはできないが、終局において知恵が正しいことを証明できる。この文脈においてわれわれは、新しい生において最高度の達成に至ってさえも、良心に不安は残るといふ主張を経験が正当化するかどうかを子細に考えねばならない。罪が「原理的には」破壊されたにもかかわらず、新しい生における現実においては決して破壊されていないということとは本当であろうか。平安とは、あるべき生が現実化されたという感覚のみでは決してなく、常に希望の要素と赦しの確かさを含んでいるということは本当であろうか。最終的平安は、人間の自己愛と神の目的の間のうち続く矛盾を克服しうる神の力があるという確信に拠り頼むのだろうか。

近代のキリスト教は、人間の経験についてのこうした理解の妥当性に関心を示さなくなった。それは、間もなくわれわれがさらに徹底的に吟味するような理由による。したがって、この教理の妥当性についての探求は、それがキリスト者か非キリスト者かに関わりない「現代」人の無関心と、また敵意にさえ直面せざるをえない。

真の問いは、われわれが歴史において完全な完成へ到達しうるかどうかではない。最も徹底した完全主義者のセクトでさえも、人間の生は依然として途中経過の中にあることは否定しないからである。真の問いは、新しい生の進展において、人間の自己意志と神の目的との間に、ある矛盾が残るかどうかということである。その核心は、キリスト教信仰

において理解されたような人間の歴史の基本的性質が、そのように歴史を理解した人々の生において、克服されるかどうかということである。

この問いについて、一方では論理の中に、他方では経験の中に、一つの答えが見出されるように思われる。人間が自らの自己愛の性質に気づき、またそれが神の意志と不整合であることを自覚するようになるとき、まさしくこの自覚が、自己愛の力を破壊すると考えるのが理にかなっている。そしてまた、この論理は経験によって、ある程度は確認される。確かに悔い改めによって、新しい生が始められる。けれどもキリスト教の各時代の経験は、この論理に留保なしに従う人々へ異議を示してきた。キリスト教的熱狂、神聖ならざる宗教的憎悪、宗教的高潔という衣の背後に隠された罪深い野望、神への献身という装いを伴う政治的な力の衝動といった残念な歴史は、あらゆるキリスト教教理における過ちを示す反論しえない証拠を示す。またその歴史は、恵みによって人間と神との間の最終的矛盾は取り除かれると主張する、キリスト教的経験についてのあらゆる解釈における過ちを示す反論しえない証拠を示すのである。キリスト教史の嘆かわしい経験は、正しい留保なく神聖さが主張されるところでまさに、人間の傲慢と靈的尊大さがいかにして新たな高みにまで達するかということ明らかにしている。

キリスト教の各時代の経験における悲劇的で暴露的な局面は、「徴税人や罪人」が、繰り返し、キリスト教の聖人らの熱狂に対して生についての真理の重要な面を救い出し、人間関係の中へ健全性を回復させなければならなかったことである。聖人たちは、単純なる所有として聖性が主張されるときはいつでも、聖人性が墮落させられるということを忘れていたのである。それゆえに、キリスト教信仰の深さが十分に理解されるならば、これら「徴税人や罪人」に対する感謝が生まれるはずである。というのは、キリスト教会が福音の真実の全体を忘れ、新たな自己義認のかたみに陥るがままになっていたときはいつでも、彼らはそのような教会に抗して繰り返し証しをなしていたからである。もちろん徴税人や罪人は、真理全体を把握しているわけではない。なぜなら彼らは、宗教的熱狂への挑戦を可能にする道徳的懐

疑主義から離れると、自身の熱狂的激情を昂じさせるからである。彼らには、懷疑主義と熱狂主義とが交互に起こる状態から、自らを救いうる、生についての解釈原理がない。しかしそのことは、あらゆる真理とあらゆる善を、単なる自己利益の口実として見なしている道徳的懷疑主義者が、真理と善は繰り返し利己的なものに墮落することを、確かに少なくとも理解している、という事実を変えるものではない。道徳的懷疑主義者は、それほど墮落していない、ただ信仰のみの所有である真理と善について何も知らないもので、最終的に道徳的虚無主義へと墮落してしまうのである。カトリックが主要な役割を果たし、常に政治と歴史の相対性と究極的聖性とを組み合わせていたようなあらゆる国家的文化において、カトリック信仰に対する世俗主義の反抗があることは、この関連においてとりわけ教訓的である。

もしわれわれが、何らかの歴史における個々の生もしくは社会的達成を吟味するならば、次のことが明らかとなる。すなわち、自己の中心を超えたところから生を組織する無限の可能性があり、また同様に組織化の中心へ自己を引き戻す無限の可能性があるということである。前者の可能性は常に恵みの賜物である（にもかかわらず、それはしばしば「隠されたキリスト」であり、奇跡を起こすことを充分には知られていないある恵みである）。それらは常に恵みの賜物である。なぜなら、自らを「忘れる」ことができない生、また兄弟愛を単に自己の「幸福」あるいは「完全」の道具とする生は、自己中心という悪循環からほんとうに逃れることはできないからである。³⁶けれども恵みによって、新しい悪の可能性を避けることはできない。というのは、個人的であれ集団的であれ、自己が依然として歴史の緊張の中にある、過程に巻き込まれているということと過程を超越しているということの二重の状況のもとに置かれている限り、以下のような罪のもとにあるからである。すなわち、自己の超越性を過大評価する罪と、自己の利害関心を、さらに包括的な関心と混同するという罪である。³⁷

したがって、親であるということを力への欲望から救い、子どもの幸福を家族生活の目標とする未確定の可能性がある。けれどもまた、家族の愛の関係を、より高いまたはより微妙な次元で、親による力への衝動の道具として用いる可

能性もまた多くある。「聖人」はこの誤りに気づかないかもしれない。しかし愛情深い親のあまりに閉ざされた永続的な支配から抜け出さなければならぬ子どもたちは、それについて知っている。さらなる高度の調和において家族と共同体とを結びつけるという未確定の可能性がある。しかし家族が自分たちの幸福や苦悩を、現にある以上に、全体にとつていつそう重要であるように考える誤りを逃れることはできない。「われわれの」国を、より調和的に他の国々の生へ結びつける無限の機会がある。けれども国家的利己主義へ墮することなしにそれをなすことはできない⁽³⁸⁾。

恵みによる生のこれら二つの側面の両方を表現するのは難しい。恵みについては、あらゆる歴史が、論理という規準に背くことないかたちで証ししてきた。それが道徳主義者たちをして、「信仰による義認」の教理を常に軽視させる一つの理由である⁽³⁹⁾。しかしここで、多くの事例と同様に、論理を無視するように見えるのは、ただ経験における複雑な事実を示そうと試みた結果にすぎない。悔い改めた人間が、ある意味で正しく、また別の意味で正しくないということは、経験の事実に囚らずも妥当している。

事柄が複雑であるということは、一貫性という規準に抵触しないような仕方で事柄を理解することを難しくするだけでない。同時に、恵みの両方の側面について、どちらかの面を過度に抑えることなく示すことを難しくするのである。聖人が、それでもなお依然として罪人である事実を正しく取り扱おうとしてきた神学は、しばしば、またおそらく常に、個人的また集団的生における善を実現する未確定の可能性を曖昧にしてきた。新しい生の肯定的面を正しく取り扱おうとしてきた神学は常に、徳のあらゆる新たな次元に現れる罪の現実を曖昧にする。このことは特に、キリスト教的完全主義の現代版において真実であり続けてきた。なぜなら、そこにおいて、歴史の漸進的で進歩的な解釈は、より純粹なキリスト教的源泉を持つ幻想と混ぜ合わされてきたからである。

われわれはここで、この議論の過程を詳細にたどらねばならない。というのは、それは西洋キリスト教世界の歴史全体を包含し、現代の霊的生活についての理解と、その新たな方向付けの可能性にとつて重要なあらゆる論点を含んでい

るからである。

恵みの経験の二つの側面は深く結びついているので、互いに矛盾するのではなく支え合っているということを強調することがさしあたって重要である。われわれのうちにあるキリストは所有ではなく希望であり、その完全は現実ではなく意図であること、また、この生においてわれわれが知っているような平安は完成した純粋なる平安では決してなく、「はつきり知られ、またすべて赦された」存在としての平静さであること、これらすべてを理解することは、道徳的意欲や責任を失うことではない。それどころか、これこそが、生の早まった完成を防ぐ、あるいは謙遜という土壌に根ざす、新しくいつそうひどい高慢を阻む、また、自らが罪人であることを忘れた聖人の鼻持ちならない自負からキリスト者の生を救う、唯一の方法なのである。

単純なる道徳主義者たちは常に、宗教的経験のこの最終的頂点を、ほとんど、もしくはまったく理解しないまま受け止めようとする。彼らは次のように主張するだろう、それは単に「恵みが増すようにと、罪の中にとどまる」「ローマ六・一」ことをわれわれに許す常套句に過ぎないと。しかし「神の愚かさ」が信仰による知恵へと真に具現しているならば、この非難への単純なる解答は、次の言葉であろう。「決してそうではない。罪に対して死んだわたしたちが、どうして、なおも罪の中に生きることができでしよう」⁽⁴⁾。

注

(1) Iコリント四・一九「二〇」参照、「神の国は言葉ではなく力にある」。

(2) ヨハネ一・一七。

(3) パウル・ヴェルンレ (Paul Wernle) はきわめて正確に述べている。「贖われた者の無罪性を強く主張しあるいは追求するすべてのグノーシスのまたメソジスト的諸派は、パウロ的伝統における一つの真の要素を誇張しているのである」*Der Christ und die Sünde bei Paulus* [パウロのキリストと罪], p.24.

(4) A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament* [新約聖書における信仰], p.503.

(5) とりわけ次の箇所を参照。ローマ六・八以下「わたしたちは、キリストと共に死んだのなら、キリストと共に生きることにもなると信じます。そして、死者の中から復活させられたキリストはもはや死ぬことがない、と知っています。死は、もはやキリストを支配しません。キリストが死なれたのは、ただ一度罪に対して死なれたのであり、生きておられるのは、神に対して生きておられるのです。このように、あなたがたも自分は罪に対して死んでいるが、キリスト・イエスに結ばれて、神に対して生きているのだと考えなさい」。パウロの思想において、罪の死と義の新生の復活を象徴するキリストの死と復活が、繰り返される主題である。

ローマ八・六「肉の思いは死であり、霊の思いは命と平和であります」。

ローマ六・二二「あなたがたは、今は罪から解放されて神の奴隷となり、聖なる生活の実を結んでいます。行き着くところは、永遠の命です」。

エフェソ四・二四「神にかたどって造られた新しい人を身に着け、真理に基づいた正しく清い生活を送るようにしなければなりません」。

(6) とりわけ次の箇所を参照。ローマ六・一一―一二「このように、あなたがたも自分は罪に対して死んでいる……あなたがたの死ぬべき体を罪に支配させて、体の欲望に従うようなことがあつてはなりません」。

エフェソ四・一七―三二において、「もはや、異邦人と同じように歩んではなりません。彼らは愚かな考えに従って歩んでいる」「二七節」という要求のためにキリスト者の生の論理が述べられている。キリスト者が原理において罪を断つたという事実が、彼らが事実において罪を捨てよう要求する。また贖われた者は、非常に明白な罪を克服しよう勧告される。「盗みを働いていた者は、今からは盗んではいけません」「二八節」など。

エフェソ五・八「あなたがたは、以前には暗闇でしたが、今は主に結ばれて、光となっています。光の子として歩みな

さじ」。

ガラテヤ五・二四―二六「キリスト・イエスのものとなった人たちは、肉を欲情や欲望もろとも十字架につけてしまったのです。わたしたちは、霊の導きに従って生きているなら、霊の導きに従ってまた前進し、まいしう。うぬぼれて、互いに挑み合ったり、ねたみ合ったりするのはやめましょう」。

(7) ヨハネの手紙は、より限定なしに無罪性の見解を述べる。またそれゆえに、とりわけ東方教会における聖化主義的教理にとつての根拠出典として常に用いられてきた。参照 I ヨハネ三・六「御子の内にいつもいる人は皆、罪を犯しません」。I ヨハネ三・九「神から生まれた人は皆、罪を犯しません。神の種がこの人の内にいつもあるからです。この人は神から生まれたので、罪を犯すことができません」。ヘレニズム思想に影響されたその新生の理解は、新しい生と古い生の間のほとんど形而上学的な区別を意味するので、ヨハネ文書は現実の行動の無罪性を主張する。けれどもここでさえも重要な留保が見出される。とりわけ I ヨハネ一・八を参照。「自分に罪がないと言うなら、自らを欺いており、真理はわたしたちの内にはありません」。

(8) フイリピ三・一二。

(9) とりわけローマ五・一参照。「このように、わたしたちは信仰によって義とされたのだから、わたしたちの主イエス・キリストによって神との間に平和を得ており」。

ローマ三・一二以下「すなわち、イエス・キリストを信じることにより、信じる者すべてに与えられる神の義です。そこには何の差別もありません。人は皆、罪を犯して神の栄光を受けられなくなっていますが、ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです。神はこのキリストを立て、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるためです。このように神は忍耐してこられたが、」

エフェソ二・八「一〇」「事実、あなたがたは、恵みにより、信仰によって救われました。このことは、自らの力によるのではなく、神の賜物です。行いによるものではありません。それは、だれも誇ることがないためなのです。なぜなら、わたしたちは神に造られたものであり、しかも、神が前もって準備してくださった善い業のために、キリスト・イエスにおいて造られたからです。わたしたちは、その善い業を行って歩むのです」。

ガラテヤ五・四「律法によつて義とされようとするなら、あなたがたはだれであろうと、キリストとは縁もゆかりもない者とされ、いただいた恵みも失います」。

フィリピ三・八一―「そればかりか、わたしの主キリスト・イエスを知ることのあまりのすばらしさに、今では他の一切を損失とみています。キリストのゆえに、わたしはすべてを失いましたが、それらを塵あくたと見なしています。キリストを得、キリストの内にいる者と認められるためです。わたしには、律法から生じる自分の義ではなく、キリストへの信仰による義、信仰に基づいて神から与えられる義があります」。「ただし原著での引用は九節で終わっている。」

(10) 参照ローマ三・二四「一二五」「ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです。神はこのキリストを立て、その血によつて信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるためです」。

(11) ガラテヤ三・一一「律法によつてはだれも神の御前で義とされないことは、明らかです。なぜなら、『正しい者は信仰によつて生きる』からです」。

ローマ三・二〇「なぜなら、律法を実行することによつては、だれ一人神の前で義とされないからです。律法によつては、罪の自覚しか生じないのです」。

(12) ローマ二・一四。この議論がローマの信徒への手紙三章における「律法」と「信仰」の関係についての議論に先行していることは重要である。

(13) ガラテヤ二・「一九b―」二〇。

(14) われわれは第一巻『「人間の本性」』七―九章において、これを探求した。

(15) ローマ七・一八「わたしは、自分の内には、つまりわたしの肉には、善が住んでいないことを知っています。善をなそうという意志はありますが、それを実行できないからです」。

(16) パウロは「その無知な心は暗くなつた」ローマー・二―「口語訳」と述べている。

アウグスティヌスが自己の窮状について「意志の欠陥」と定義したことは、自己を超えたところからの力を受け入れる必要を指し示していることにおいて正しい。しかしそれが自己中心という悪循環の要因として、霊的混乱ではなく単なる弱さを意味する限りにおいて間違っているか、少なくとも誤つた解釈に陥っている。

(17) もちろん、たった一度の転機が絶対的に必要だということではない。自己が打ち砕かれるということは永続する過程であり、あらゆる霊的経験において生ずることである。そこにおいては自己が神の求めに直面し、自己の罪深い、自己中心的な状態を知るようになる。

(18) そのような霊的経験に必要不可欠なすべての真実は、キリストにおける啓示を通してのみ仲介されるとキリスト者は間違はなく信じている。しかしキリストを「肉に従って」知る者、つまり実際の歴史的啓示においてキリストを知っている者のみがそのような回心をなすことができるという思い込みをキリスト者は防がねばならない。「隠されたキリスト」が歴史の中で働いている。だから歴史的啓示を知らない者が、それを知る者よりも、真の悔い改めと謙遜に到達する可能性が常にある。もしこのことを肝に銘じないならば、キリスト教信仰はたやすく新たな高慢の手段になるであろう。

(19) 第一巻、p.108 参照。

(20) 現代のデモニックな政治において引き起こされている事柄の心理学的議論に関しては、エーリヒ・フロム *Escape from Freedom* 『自由からの逃走』日高六郎訳、東京創元新社、一九六六年」参照。国また他の歴史的共同体への忠誠は、それが人間の霊へ終局的また絶対的要求をしないならば、自由の破壊ではないことは言うまでもない。

(21) Iヨハネ四・一―二節参照。「愛する者たち、どの霊も信じるのではなく、神から出た霊かどうかを確かめなさい。偽預言者が大勢世に出て来ているからです。イエス・キリストが肉となつて来られたということを公に言い表す霊は、すべて神から出たものです。このことによつて、あなたがたは神の霊が分かれます」。

(22) 第一巻、第三章参照。

(23) キリスト教教理と神秘主義とのこの対照は、ジェームズ・デニーの著作 *The Christian Doctrine of Reconciliation* 『キリスト教の和解論』松浦義夫訳、一麦出版社、二〇〇八年」において深く分析され、また「私は神の中に消え去るのではなく、キリストにおいて救われた」という彼の言葉に要約されている。

(24) ささまざまな理想主義思想また神秘主義思想の学派において、自己が破壊される事例をさらに挙げることはできるのである。フランシス・H・ブラッドリの思想から一つの例を挙げることは助けになるかもしれない。「有限なるものは、完成された存在の中で、多かれ少なかれ変化をこうむり、それ自体は消失する。この共通した運命 [common destiny] は確かに善の終わりである。自己主張また自己犠牲によつて探求された終わりは、それぞれ同様に達成不能である。個人はそれ自

身では決して調和的体系にはならない。人格の完全な贈与と消散において、個人、自己は消失しなければならない。それと共に善それ自体は超越され、没する。……最大限に強調して言うならば、いかなる自己主張や自己犠牲、あるいはいかなる善性や道徳性も、絶対的なものの中で、それ自体の存在をもたないのである」。 *Appearance and Reality* 『現象と实在』 pp. 419-20.

(25) 後の章において、いかに自己についてのキリスト教的理解が「体の復活」という逆説的なキリスト教の希望において強調され、守られ、表現されているかを検討することにした。

(26) アウグスティヌスは、新たな生におけるこの感謝と謙遜の継続した感覚を、次のような伝統的句において言い表した。「なぜあわれむべき人間が自由にされる以前に、「自己の」自由意志を大胆にも誇ってみたり、あるいは、すでに自由が与えられているのに自分の力を大胆にも誇ったりしえようか。……もし彼らが罪の奴隷ならば、どうして自由意志を自慢するのか。「なぜならだれでも、それによって征服されたその人に奴隷として引渡されているから」(II ペテ二・一九)だが、もし彼らが自由とされているならば、なぜそれが自分自身のわざであるかのように自慢するのか」。 Ch. 52, in *Nicene and Post-Nicene Fathers, First Series, Vol. V*. 『霊と文字』金子晴勇訳『アウグスティヌス著作集9 ペラギウス派駁論集(一)』教文館、一九七九年、九三頁。文中の聖書引用の訳文は金子による。』

(27) とりわけローマ九・一八参照。「このように、神は御自分が憐れみたいと思う者を憐れみ、かたくなにしたいと思う者をかたくなにされるのです」。

(28) St. Augustine, *De corruption et gratia*, 4-10. 「譴責と恩恵」(小池三郎訳『アウグスティヌス著作集10 ペラギウス派駁論集(2)』教文館、一九八五年) 四一〇節参照。ただしニーバーは要約をしている」。

(29) フィリピ二・一二―一三。黙示録の聖句にも同じ二重の強調が含まれている。「見よ、わたしは戸口に立って、たたいている。だれかわたしの声を聞いて戸を開ける者があれば、わたしは中に入ってその者と共に食事をし、彼もまた、わたしと共に食事をするであろう」。黙示録三・二〇。

(30) とりわけ第一巻第十章における原義の議論。

(31) *Treatise on Grace, Question 109, Art. 6* 「トマス・アクィナス『神学大全』第二一部、第百九問題、第六項「恩寵論」稲垣良典訳、創文社、一九八九年、八七頁。』

(32) ニコラス・N・G・グロウボスキーによる引用 Ch. II in the symposium, *The Doctrine of Grace*, S. C. M. Press, p.78. [『恵みの教理』第二章シンポジウム]

(33) ガラテヤ二・二〇。

(34) この教理についてB・ボザンケの見解はこうである。「宗教は宗教的人間を正当化する。それは人間の有限性、弱さ、または罪を減ばさない。それらが実在することは否定される」。 *What Is Religion*, p.49.

フランシス・H・ブラッドリの理解も同様である。彼は述べる。「宗教的信仰にとつて、進歩の目的はすでに実現されてゐる」。 *Ethical Studies*, p.279.

J・ケアドも次の言葉において、同じ考えを表明している。「宗教は、次の点において、道徳性を超えている。すなわち、道徳性の理念は次第に現実化されるのみであるが、宗教の理念は今ここで現実化するのである」。 *Introduction to Philosophy of Religion*, p.284.

(35) Iコリント四・四。

(36) 道徳の分析におけるこの「弁証法的」要素は、新トマス主義者モーティマー・アドラーの *A Dialectic of Morals* [『道徳の弁証法』]では全く理解されない。アドラーはアガペーとエロースの相違を理解できていない。したがつて彼は、たとえ完全が幸福への道と見なされても、幸福を探索することが自己中心性からの解放でないことを理解しない。完全を通じて幸福を探索する個人は、自身において中心的なままである。

(37) われわれは「肉体において」ある限りは罪にとどまつていると、しばしばキリスト教の、とりわけ宗教改革の思想において主張される。これは罪が有限性の結果であると思わせる。しかし明白にであろうと暗黙にであろうと、キリスト教思想において肉 (*esse*) についてのパウロの理解と同様の含意がこの言葉に与えられている。歴史的事存は単なる有限性では決してなく、有限性と自由とである。それゆえに歴史的事存はその一部において、部分的価値に対して究極的意義をまた部分的視点に対して究極的妥当性を主張することの誘惑であり、誘惑に屈するものである。

(38) 現在でさえ、新世界秩序に対する真の希望は、「アングロ・サクソン」文明がそこで傑出するだろうという期待を込めたうぬぼれや、アメリカの力を通して「アメリカの世紀」が実現するかもしれないといううぬぼれとないまぜになつてゐる。

(39) エーミール・ブルンナーは恵みの二重の性質を次のように特徴づける。「それは持つことであると共に持たないことであ

り、矛盾を超越していることであると共に、矛盾の只中に立っていることである。それは、義とはされたが、地上の生涯の最後の日まで罪人たることを止めず、回心の日におけると同様に依然として救いを必要とする、罪人の義認である」。*Theology of Crisis*, p.63. 『危機の神学』佐藤敏夫訳、桑原武夫ほか編『世界の思想21 現代キリスト教の思想』河出書房新社、一九六六年、三二六―三二七頁。』

マルティン・ルターは多くの仕方でこの逆説を述べている。例えば次のようにである。「義を受け取る者は、今や自らも神の律法に服していることを知っており、また罪の律法に服しているがゆえに慈愛を求める」あるいは「キリスト者は誰も罪を有していない、そしてすべてのキリスト者が罪を有している。この両方が真実である」あるいは「聖人は常に本質的に罪人である。そのため、外から義を宣告されたのである」あるいは「われわれは現実において罪人であるが、希望において義である」。Ficker, ed., *Works*, Vol. II, pp.104, 105 and 176. より引用。『フィッカー編『著作集第二巻』

(40) ローマ六・二。

ポール・T・P・ウォン博士の研究について

窪 寺 俊 之

本紀要掲載の千葉征慶氏の「意味中心カウンセリング」はポール・ウォン博士の著作の翻訳である。ポール・ウォン博士はまだ日本では一部の研究者にしか知られていないが、北米を中心に活躍する「意味中心カウンセリングとセラピー」の分野で研究と実践を進めている学者である。日本では二〇一二年の「日本臨床死生学会学術大会」の主講師として来日して、学会での学術講演と聖学院大学での一般講演を行い、聴衆に深い感銘を与えた。

ここで、ウォン博士の紹介をして、この著作の理解に多少役立つことを願う。

まず、ウォン博士は中国の天津で生まれて香港に移り、キリスト教主義の学校に入学。そこで東洋宣教教会の宣教師の影響を受けて、キリスト教に入信。宣教師の勧めでカナダのトロント聖書大学に学んだ。そこで神学修士号を取得。その後、トロント大学大学院で心理学を学び、博士号 (Ph.D.) を取得。ヨーク大学、トレント大学、トロント大学、トリニティ西部大学、ティンデル大学、ティンデル神学大学などで非常勤、常勤を含めて教鞭を執った。ウォン博士は大学での教育と研究の傍ら、海外からの留学生の世話を精力的に行ってきた。現在はおつぱら著作と講演、それにクライエントのカウンセリングに当たっている。その他、「意味中心カウンセリング研究所」(Meaning-Centered

Counseling Institute: MCCI) の所長、「個人的意味に関する国際ネットワーク」(International Network on Personal Meaning: INPM) の会長を務めている。

ウォン博士のカウンセリングは「意味中心カウンセリングとセラピー」(Meaning-Centered Counseling and Therapy: MCCT) と呼ばれているが、この分野ではヴィクトール・フランクルのロゴセラピーが有名である。ウォン博士の理論はフランクルをベースにしながら、クライエント中心カウンセリング、ナラティブ・セラピー、ポジティブ・セラピー、比較文化心理学などの理論を取り入れて、その統合を目指している。ウォン博士自身は、多くの心理学者から多くの影響を受けたが、フランクルの他、実存主義心理学者のアーヴィン・D・ヤーロムらから多くの影響を受けたと語っている。ウォン博士は、ロゴセラピーの価値は、スピリチュアリティ、意味への意志、自己超越を重視している点だと言う。また、認知行動療法では認知思考や認知方法を重視している点、また、ナラティブ心理学では本人が語る生きた物語を重視する点が、高く評価できると言う。

ウォン博士は一つの心理学理論が万能だとは考えていない。むしろ、それぞれの理論から学ぶべきものを学び、臨床に役立てるべきだとの立場をとっている。このような学問的に開かれた立場をとっている背後には、臨床家としてクライエントの苦しみを切実に感じていることがあると思われる。クライエントのためにあらゆる理論や方法を使って、苦しみを和らげたいとの強い思いがある。

翻つて、日本の精神的状況を考えると、生きる意味を見出せず苦しんでいる人が多い。学校、高齢者施設は勿論、企業人の中にも見られる。日本人は、戦後、科学の進歩や経済の発展を追い求めてきたが、今、人々は生きることに疲れている。「進歩」も「発展」も美しい言葉であるにもかかわらず、ただ虚しく感じられる。立ち止まって人間としての生き方を顧みる時期である。生きる意味を真正面から扱うウォン博士の提唱する「意味中心カウンセリングとセラ

ピー」が、この現代人の苦悩の一端の解決の鍵を提供できるならば、この著作の目的が十分果たされたと思う。

著書には、以下のものがある。

Paul T.P. Wong (ed.), *The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications*, 2nd ed., Routledge, 2012.

A. Tomer, G.T. Eliason, & P.T.P. Wong (eds.), *Existential and spiritual issues in death attitudes*. New York, NY: Lawrence Erlbaum Associates, 2008.

P.T.P. Wong, M. MacDonald, and D. Klaassen (eds.), *The Positive Psychology of Meaning and Spirituality*, INPM Press, 2007.

論文は、「一一〇編を超え、現在、「実存主義心理学・心理療法国際学会誌」(International Journal of Existential Psychology and Psychotherapy)の編集委員や「ヒューマニスティック心理学とグローバル・マネージメント誌」(Journal of Humanistic Psychology and Global Management)の編集委員を務めている。

ウオン博士のこの翻訳が、不安な現代社会で生きる知恵と力を得る機会になることを願っている。