

歴史の中で、歴史を越えて福音に生きる

丸 山 忠 孝

（本稿は、二〇二一年二月二日に東京キリスト教学園・創立記念日礼拝の一環として行われた講演の原稿に一部手直しと註を加えたものです。なお、聖書引用は日本聖書刊行会・新改訳『聖書』に準拠し、講演文体は保持しました。）

序論

歴史には節目があるといわれます。ちなみに、日本は一九四五年の敗戦を節目として、「世界に追いつけ、追い越せ」をモットーに国家の建て直しと経済の復興にまい進し、今日世界に認知される経済大国となりま

した。しかし、この国の将来に影が射し始めた二一世紀初頭の本年三月一日に東日本大震災に遭遇します。その津波による被害の甚大さとチェルノブイリを凌駕する福島原発事故の規模の大きさをゆえに、その被害は被災者、被災地のみならず全国におよぶ大災害となり、また世界メディアによる同時報道もあり地震対策や核エネルギーの安全性をめぐる世界の国々に警鐘を鳴らす国際的大事件となったといわれます。ちょうど、二一世紀幕開けの二〇〇一年九月一日に米国のニューヨークと首都ワシントンで発生した国際同時多発テロ事件がその後の米国のあり方を大きく変えたように、それから九年半後の大震災はこの国とここに住む者の将来に影響をおよぼす、いわば歴史の節目となると思われれます。

いまだに三千七百名以上行方不明の犠牲者があり、家族、親族、知人、家財などを失い、また、避難を余儀なくされて苦しみと不自由を強いられている多くの方々があり、国、自治体、団体、個人が被災地の復興に向けて努力する中で、大震災の歴史的意味について云々することは不可能であり、また不謹慎ともいえません。しかし、一つ個人的印象に触れさせてもらえば、大震災が津波による「天災」、すなわち自然災害であったと同時に、それに触発された原発事故という「人災」を伴った複合災害であったことです。二〇〇四年のスマトラ地震はインド洋を囲む国々で津波による二・三万の死者を出した自然災害でした。また、米国の同時多発テロ事件は国際社会のひずみの中で生じた人為的、歴史的災害でした。これらとは対照的に、大震災は世界でも自然災害対策が最も進んでいる日本、しかも津波対策では重点的に整備された東日本を襲った自然災害であり、同時に自然の最も奥義的かつ破壊的な核というエネルギーを利用する最先端産業を直撃した事故であったことから、二一世紀を象徴する出来事となる災害であったといえましょう。とりわけ、歴史との関係においては、歴史の暴力性、歴史に生きることの痛みなどのテーマが新たに問われているように思われます。多くの人間にとって、歴史は時間と空間という枠に彼らを閉じ込め、自由を奪い、時には遠慮

会釈も情け容赦もなく土足で踏みこむようにして彼らの生涯に介入する暴力と写ります。また、彼らの生活を取り巻く人間関係、情報、社会制度などが多様かつ複雑に発展する中で、歴史に生きることの面倒さ、苦しさ、痛みが際立っていることも今日の現象です。このような観点から、歴史に生きること、福音に生きること考えたいと思います。

一 神と自然と歴史と

講演主題に入る前に、神と自然と歴史という三概念を規定し、それらの相互関係を明らかにすることが必要となります。無教会系の南原繁に師事し、第二次大戦前から戦後にかけて活躍した政治思想家の丸山眞男は『歴史意識の「古層」』において、世界の古代創世神話に見る神（々）と世界との関係を「なる」、「うむ」、「つくる」の三類型に分類します。ギリシャ思想や日本の古神道が神々が自然に「成る」とし、中国の陰陽道やローマ思想は自然を「産む」とするのに対し、ユダヤ・キリスト教思想が唯一の神がその神から峻別される世界を「創る」と見るとします。この分類によれば、最初の二つの歴史観はいずれも大自然という一つの空間・円の中に神々、自然、人間が共存し、相互に成ったり、産んだりすることから、自然主義的歴史観と呼ぶことができると思います。以下に、まずキリスト教歴史観の基本を、次に自然主義的歴史観とその問題に簡単に触れることとします。

(1) 天地創造と歴史

創世記に基づき、キリスト教は神が天地（自然）を創造されたこととその最終段階で人間を「神のかた

ち」、いわば創造の冠として創られたことを教えます。一方でこの教理は、神と被造世界とが厳密に區別され、神の支配が世界、すなわち自然と歴史双方に直接およぶことを意味します。歴史に関して言えば、ヨブ記が「もし、彼「人間」の日数が限られ、その月の数もあなた「神」が決めておられ、越えることのできない限界を、あなたが定めておられるなら」(一四・五)とするように、神がその摂理により歴史に関与されることがあるとしても、地上に展開する人間の歴史は決して神、あるいは神的存在とはなりえず、そこに「越えることのできない限界」があることです。また、創造の教理は自然と歴史のあり方はそれぞれと創造神との関係において規定されるとします。創造の完了段階で神が天地をご覧になった時、「見よ、それは非常によかった」(一・三二)とあるように、まず自然は全知・全能神の力のデモンストレーションであり、また詩篇が「天は神の栄光を語り告げ、大空は御手のわざを告げ知らせる」(一九・一)と表現する自然は神の栄光と摂理を証しする場でもあります。そして、「神のかたち」に創られたがゆえに人間は被造世界の一部でありながら神との親しい交わりをする特権を与えられます。『ウェストミンスター小教理問答』(一六四八)にあるように、「人の主たる目的は神をさがめ、神を永遠に喜ぶ」使命に生きる存在となりうるのです。さらに、創世記は天地創造後の自然と人間、自然と歴史との関係も神との関わりにおいて理解されるとします。たとえば、「生めよ。ふえよ。地を満たせ。地を従えよ。」(一・二八)あるいは「主は、人を取り、エデンの園に置き、そこを耕させ、またそこを守らせた」(二・一五)とあるように、神は人間に被造世界のほんの一部であるとはいえ自然の支配と管理を委ね、自然に人間の生活を支えさせ、こうして歴史が始まることとなります。ちょうど、使徒行伝がアテネ伝道でパウロが「神は、ひとりの人からすべての国の人々を造り出して、地の全面に住ませ、それぞれに決められた時代と、その住まいの境界とをお定めになりました」(一七・二六)と語ったと記すように、人間の歴史とその節目とが神に定められ、支配されているこ

とになります。

以上、神の創造とその秩序における自然、人間、歴史のあり方を垣間見ました。ここでは、自然は永遠の存在ではなく始まりのある被造世界、人間は自然の営みの中で偶然に発生した存在ではなく神との交わりに生きる者として創造されたとなります。そして、歴史は究極的な意味において神の摂理の中で展開することになります。ところが、創造神、自然、人間、歴史の間にあった調和はアダムの墮罪と失樂園を契機として、決定的に壊されることになる。創世記は記します。「土地は、あなたのゆえにのろわれてしまった。…あなたは、顔に汗を流して糧を得、ついにあなたは土に帰る。…あなたはちりだから、ちりに帰らなければならぬ」(二二・一七、一九)とあるように、自然も人間ものろわれ、滅びうるものとなります。しかし、神はその憐れみと恵みにより人間を神の栄光と交わりに生きる原初の姿に回復するため、人間の罪が贖われ、神との和解が成り立つ救いの道を備えられます。また、ローマ書が「被造物も、切実な思いで神の子どもたちの現われを待ち望んでいるのです。…滅びの束縛から解放され、神の子どもたちの栄光の自由の中に入れます」(八・一九、二二)と記すように、自然もその原初の状態への復興が可能とされます。しかし、その時まで、神を信じる者であれ、そうでない者であれ、墮落後の人間が「歴史に生きる」ことは等しく、また例外なしに歴史の暴力と痛みにさらされることを意味しましょう。

(2) 自然主義的歴史観とその問題

自然主義的歴史観は今日でも世界で最も広く受け入れられているものです。先に触れた古代のギリシャ・ローマ思想と東洋の陰陽道や神道に加え、ゾロアスター教、ヒンドウー教、仏教、儒教や世界各地に見られる汎神論の世界観に基づく歴史観です。さらに、キリスト教の歴史との関連では、自然を神の摂理から人間

の支配へ取り戻したとされる一八世紀の啓蒙主義思想、近世の科学思想、エコロジー（生態学）、今日のポストモダン思想にも通じる歴史観といわれます。自然主義のこれらの伝統では、しばしば大自然は永遠の存在とみなされ、その中で神々と人間を包含する森羅万象は起きては消え、生まれては死ぬことを繰り返すとされます。そして歴史は始まりも終わりもない永遠に流転と回帰を繰り返す円環と理解されることから、一人の人間が歴史に生きることはい回限りの特殊であるよりは、万人の生に共通する自然なものであることが強調されます。人間の歴史は「宇宙の歴史の一コマ」、「生物学という大きな本の一章」にすぎないという通説もそこから生まれてくるといえましょう。当然、歴史の暴力性や歴史に生きる人間の痛みも万人共通で、自然なことと理解されます。一例を挙げれば、ゴータマ・ブッダ（釈迦）は人間という歴史的存在すべてに共通する四つの苦しみ、「生老病死」を目の当たりにして悟りを開いたとされます。生きる苦しみ、老いの悩み、病の痛み、死の恐れは歴史に生きることを強いられている人間が共有する歴史の暴力のシンボルです。そして、「生老病死」のおもいわずらい（煩惱）を絶って悟りを開くことが神格化（成仏）の救いとされます。

自然主義的歴史観は歴史の暴力性、歴史に生きる痛みにも「説明」を加え、また、それらを際立たせることは十分できるのですが、それらに「解決」を真に与えることが出来るか、が問われるのではないのでしょうか。むしろ、この歴史観は「生老病死」であれ、自然的暴力であれ、社会的暴力であれ、歴史の暴力性を自然なこととして私たちに慣れさせ、私たちの力を越えること、しかたのないこととあきらめさせることにより、私たちの対応、責任、解決をあいまいにさせることに貢献してはいないのでしょうか。冒頭でも触れた、日本人が常用する「天災」ということばは厳密には自然災害を意味するのでしょうか。しかし、その響きにはしかたのないこととあきらめさせ、あるいは、寺田寅彦のことばとされる「天災は忘れた頃にやって来る」にあ

るように、忘れることを常とさせることがあるのではないでしようか。さらに今日、自然災害と呼ばれるものには厳密に自然に起因するもの他に、多くはそこに人為的要因が加担して被害を拡大し、また、自然災害と呼ぶことにより対応、責任、解決があいまいにされていることが指摘されています。そして、人為的要因には国家や社会の体制、偏見や無関心、思想やイデオロギーなどに加えて宗教が挙げられています。

オーストラリア出身の小説家、ノン・フィクション作家で、ナチス・ドイツによるユダヤ人大虐殺（ホロコースト）のテーマでスピルバーグ監督が映画化した「シンドラーのリスト」の原作者として知られるトーマス・ケネリー²の最新作に『三つの飢饉』があります。近世の三大飢饉とされるアイルランド・ポテト飢饉（一八四五―五二）、ペンガリ飢饉（一九四三―四四）、一九七〇―八〇年代のエチオピア飢饉を歴史的に検証した作品です。これらが旱魃という自然要因から始まったとしても、食料流通などの社会体制、政治状況、イデオロギーや偏見などが大災害を生む大半の要因となったとケネリーは結論付けます。ポテト飢饉に例をとれば、当時大英帝国の一員で、支配者イングランドからは反抗的とみなされていたカトリック教国アイルランドで主食のポテトの凶作が始まります。この事実を無視してイングランドはアイルランドにポテト生産量の通常イングランド向け輸出枠を維持することを強制します。その時イングランドが用いた理由には、飢饉は避けられない自然災害、支配者イングランドのシェアーが優先されることは当然などに加えて、イングランドの聖公会からすれば非正統信仰で反抗的なカトリック・アイルランドが「神の見せしめ」として飢饉から教訓を学ぶためというものでした。餓死などによる犠牲者一〇〇万、飢饉を逃れて海外へ移民する者一〇〇万以上の大惨事です。私たちは二つの世界大戦、ファシズムの嵐、ヒロシマ・ナガサキ、ベトナム、アフガニスタンを体験した二十世紀が歴史からの暴力に明け暮れたことを知っています。その二十世紀に自然主義的歴史観を病的にまで発展させた著作にヒットラーの『我が闘争』があります。この悪名高い

作品の特徴は、種の保存、適者生存、弱肉強食という生物学上の自然法則を人間の歴史、国家・社会のあり方に当てはめ、後にそれらの法則をドイツ第三帝国において実験したことにあります。優れた人種を保存するためには劣った人種は犠牲となりうるとして、六〇〇万のユダヤ人が犠牲となりました。そして二十一世紀最大の人道上の危機とされるソマリア飢饉は現在進行中です。国民の半数に当たる四〇〇万人が過度の栄養失調状態にあり、ユニセフによる九月時点での発表では、ここ数週間のうちに一六万の子どもの死が危惧されるとあります。この飢饉は過去二〇年間の実質的な無政府・内戦状態が生んだ「人災」と評され、飢饉発生の初期段階で首都モガディシユを制圧していたイスラム原理主義勢力がその国連や欧米敵視政策のゆえに国際救援活動の受け入れを拒否したことが、災害の拡大に繋がったといわれます。

自然主義的歴史観が歴史の暴力性を自然なこととして私たちに慣れさせ、時の経過と共に忘れさせ、私たちの責任をあいまいにさせることとの関連で、歴史に生きることの意味に対する悲観を助長することが大きな問題となります。歴史悲観主義がもたらすものは、過去に対する反省、現在に対する責任感、将来に対する期待感が薄らぐこと、また、一瞬一瞬が提供する快楽や満足を追及する刹那主義から最もラディカルな反歴史的行為とみなされる自殺までの歴史からの逃避となります。日本を例にとれば、明治初期のエリート医学生が日本の歴史について尋ねられた時、「われわれには歴史はありません。われわれの歴史は今からやっ

と始まるのです」との答えに驚いた、東京大学医学部教授に招かれ、「日本医学の父」とも呼ばれるドイツ人医学者エルウィン・ベルツ（一八四八—一九一三）の『ベルツの日記』の証言があります⁴。また、第二次世界大戦時の日本人捕虜の特異な心理を分析し、戦後の日本が容易に民主主義への一八〇度転換をしえたことに驚いたルース・ベネディクトが日本文化の研究書『菊と刀』（一九四六）において、敗戦直後の一九四五年一〇月に幣原首相が、天皇制軍国主義への反省を一切抜きにして、新日本の民主主義が「明治天皇の憲

法の御精神」と同一と断言したことを「全く無意味、いな無意味以下」と記しています。さらに戦後の証言では、「敗戦によって天皇制と家族制度の思想的しめつけが撤去されたことが直接には個人の確立には導かず、むしろ甘えの氾濫を来たした」と喝破した精神科医の土居健郎の『甘えの構造』があり、戦後天皇制を棄てた日本人が、「単純な相対主義の泥沼の中にいる」、「超自然の絶対者という観念のないところでは、どんな思想も主張も、…所詮はエゴイズムにすぎない」とした、シェークスピアの翻訳者として著名な福田恒存の『日本を思う』があります。そして、東日本大震災との関連では、「自然の暴力性は、いかんともしがたく日本の社会性、その美意識や死生観をつくりあげてしまっている。自然はこの国では乱暴であるに決まっている」とするユニークな視点からの哲学者の檜垣立哉の証言もあります。檜垣は、日本文化を研究する外国人留学生在が電力会社社長の土下座の謝罪を見て、そこに戦前と全く変わらない社会の姿を発見した驚きに触れ、「戦前の日本では、なにか国家に対して不敬をなした者がいれば、その親が謝罪し、家族や地域社会が謝罪し、彼を教えた小中学校の教師や校長までが謝罪する。そこでは無限に責任が追求されていくが、もちろんこの包みこむような同質の共同体では、自分が悪かったという連鎖がつづくだけで、真の意味で誰にどのような責任があるのかは何ひとつ議論されない」と手厳しく批判します。大震災が露呈した日本の姿は、昔と変わらない歴史悲観主義的と言うことでは済まされるのでしょうか。

二、歴史に生きるキリスト者

自然主義的歴史観における自然や神々ではなく、自然と歴史を支配する超越神を信じるキリスト者はどのように歴史に生きてらよいか。自己と隣人が受ける歴史の暴力や痛みにどのように対応したらよ

いのでしょうか。歴史を支配する神に対して責任を問われ、逃避は許されずに歴史と直面し、共に歴史に生きる隣人に仕える歩みが安易であるはずはありません。むしろ、この超越神を知らずに、いや神に知られずに生きていたらどれだけ楽であったか、とつぶやかずにはいられないほど、厳しいものと覚悟することが求められるのでしょうか。

聖書が記す人物の中でもヨブほど自然と歴史の暴力から辛酸をなめた者はまれです。富んでいたヨブは、その財産である数千頭の牛、ろば、らくだと世話をする多数の使用人をシェバ人とカルデヤ人の襲撃により失い、羊と使用人および七人の息子と三人の娘すべてを雷と暴風により失います。しかし、ヨブはこの大災難を自然や不運のせいにすることなく、歴史を支配する神のみこころと結び付けて、「主は与え、主は取られる。主の御名はほむべきかな」(一・二一)と告白します。さらに、神の許しを得てサタンがヨブのからだを打ち、悪性の腫れ物で全身を覆われ、灰の中にのたうちまわる中でも、歴史から逃避し、自らのいのちを絶つことなく神と向き合います。むしろ、「神をのろって死になさい」(二・九)と勧めたのは彼の妻だったのです。そのヨブでも、彼を慰めに来た三人の友人に対しては、「私の生まれた日は滅びうせよ。…その日はやみになれ、神もその日を顧みるな」(三・三一四)と呻き声をあげます。こうして「ヨブよ。おまえは悪行の報いを受けているにすぎない」と因果応報を、また、「信心深い者に報いられる神への不信心のゆえだ」とご利益主義を盾にヨブを責める友人たちとの論争が繰り広げられます。ここで、難解なテキストにおけるヨブの理論展開に触れるつもりはありません。ただ一つだけ、ちょうど一条の光が闇に差し込むような希望があるとすれば、歴史の特異な暴力を体験したヨブが神、自然、歴史をとどのように理解したかという視点から、次第に神が特殊な歴史的状况に生きるヨブをどのようにご覧になり、また、語りかけておられるかという神中心の視点への大転換がヨブの中に起きたことです。ちなみに、この転換を示唆する神への訴

えの一つは、「私にかまわないでください。私の日々はむなしいものです。人とは何者なのでしょう。あなたがこれを尊び、これに御心を留められるとは」(七・一六一―一七)です。神が人間という歴史的存在に注目され、語りかけられることが「喜ばしいしらせ」、「福音」であるならば、ヨブの中に福音的転換が起きたといえましょう。そして、ヨブの特殊体験はだれもが体験しうるものではないとしても、神のヨブに対する福音的語りかけにはあらゆる歴史状況を超越した普遍的意味合いがあることがヨブ記のメッセージではないでしょうか。そして、ここに「歴史に生きるキリスト者」を理解する一つの鍵があると思われまふ。

(1) 歴史の中で福音に

二〇世紀を代表する英国の新約学者C. K. バレットはキリストの受難を主題とする『歴史と信仰』(一九六七)において、「イエスの十字架での死と三日目の復活とは、神が私たちの人生の意味を示したものである。また、神が歴史を理解するその仕方では、歴史のパターンを私たちに明らかにしてくれるものである」と記します。死は歴史が人間に加えることのできる最強の、そして最後の暴力です。自分の体重を支えきれずに、心臓が破裂して死ぬケースが多かったといわれる磔の死ならなおさらです。父なる神はみ子の十字架により歴史の問題を解決しようとして、イエスも進んで十字架への道を選ばれました。そして、十字架は人間の救いのため、愛するみ子を犠牲にしなければならなかった神の痛みのシンボルでもあります。

事実、受肉、十字架、復活を頂点とするイエス・キリストの全生涯は、神がその中で私たちが生きる自然と歴史の主であられ、私たちが体験する歴史の暴力も痛みも知っておられることを証しするものでした。この事実を主イエスは「山上の説教」で、「空の鳥を見なさい。…野のゆりがどうして育つか、よくわきまえない。…栄華を窮めたソロモンでさえ、このような花の一つほどにも着飾ってはいませんでした。きょう

あっても、あすは炉に投げ込まれる野の草さえ、神はこれほどに装ってくださるのだから、ましてあなたがたに、よくしてくださいださらないわけがありませんか」(マタイ六・二六、二八―三〇)と教えられました。ヨハネ福音書九章(一一―一三)は、生まれつき目の不自由な人を目に留めたイエスに対して、弟子たちが「だれが罪を犯したからですか。この人ですか。その両親ですか」と尋ねたことを記します。血縁なら自然的で仕方なく、自業自得なら歴史的责任があることを示唆する間いだったのでしょうが、イエスの答えはまったく意外な、「この人が罪を犯したのではなく、両親でもありません。神のわざがこの人に現われるため」でした。主イエスの福音は、ちょうどヨブがそうであったように、「私が」ではなく、「神が」歴史に生きる私たちの痛みをどうご覧になり、語りかけておられるかという視点を徹底して教えるものであるといえます。そして、この福音的視点は歴史に生きるキリスト者に少なくとも次の二つのことを求めていると思われ

ます。

第一は、父なる神はみ子の受肉において歴史に生きる私たちと自己同一をされ、私たちの痛みの問題を解決されたように、キリスト者も自己と隣人の痛みを知り、その上でキリストの愛ゆえに隣人の痛みと自己同一を試みることです。ヨハネ福音書の「神は、実にそのひとり子をお与えになったほどに、世を愛された」(三・一六)を受けて古代教会の神学者アタナシオスは『神のことばの受肉』(三一八?)において、「不朽な神のことばは私たちの世界に来しました。しかも、父なる神の愛を私たちに示そうとして訪問するため、自分を低くして来たのです。キリストは人間を哀れみ、その弱さを慈しみ、父なる神のみ手のわざである人間が滅びないため、私たちの腐敗した状態に身を低め、私たちと違わない肉体を進んで取ったのです」と証します。また、ヨハネ福音書は、愛する兄弟であるベタニヤのラザロの死を悲しむマリヤをご覧になり、「イエスは涙を流された」(一一・三五)と記します。この記事をめぐっては、青春盛りの一八才でハンセン

病を発病した後、入信・受洗（洗礼名ベタニヤのマリヤ）した歌人で、生涯療養所生活を余儀なくされた津田治子（一九二一―六三）の「現身は死ぬものゆえに悲しみて イエス涙を流し給ひき」が印象的です。そして、主イエスは「あなたの隣人をあなた自身のように愛せよ」（マタイ一九・一九）と隣人への自己同一と愛の実践をキリスト者に求められます。この愛の実践は歴史に生きるキリスト者にとって大きな課題です。とりわけ、マタイ福音書二五章（三一―四六）におけるイエスの教え、すなわち最後の審判の場面で、ちょうど羊飼いが羊と山羊とを分けるように、審判者キリストが永遠のいのちを受ける者たちと、永遠の刑罰に落ちる者たちとを分別するとの教えは、率直に言って重荷となります。審判者が「わたしが空腹であったとき、わたしに食べものを与え」云々と渇き、旅人、裸、病氣、入獄の時に愛の奉仕を受けたと祝福される者たちに言われ、彼らが「主よ。いつ、私たちは、あなたが空腹なのを見て、食べ物差し上げ」ましたか、云々といふかしがる光景です。彼らに対して審判者は、「あなたがたが、これらのわたしの兄弟たち、しかも最も小さい者たちの一人にしたのは、わたしにしたのです」と答えられます。ここに、歴史の暴力と痛みに生きるキリスト者への主イエスの究極的自己同一があり、キリスト者の隣人の痛みへの自己同一があるといえましょう。

つい最近、東京基督神学校の卒業生で、東日本大震災直後に米国から被災地へ駆けつけ復興支援に参加した〇氏の証を聞く機会がありました。両親が長年秋田と岩手で宣教師をしていた関係で〇氏は日本で育ち、神学校では秋田弁を誇らしげに話すめずらしい米国人でした。卒業後、日本で宣教師をした後帰米し、現在はシアトル郊外で日本人教会の牧師をしています。被災地の方々と日夜活動を共にする中で、ある時一人の婦人が「遺体が見つかって、ようやく昨日娘の火葬を済ますことができました」と喜びを語ったそうです。そして、まだ身内の死亡が未確認というもう一人の婦人が〇氏に「あなたは外国からどうして私たちを助け

にきてくれたのか」と尋ね、はじめてキリスト者として証をすることができたそうです。大震災直後という
限界状況の中で、人種や宗教を越えた赤裸々な人間の交流の中でこそキリスト者の愛の実践は可能になると
O氏は言います。日本はキリスト教を世界観や教理体系の宗教であるよりは、愛の実践や教育熱心の倫理宗
教として受容したといわれます。しかし、しばしば日本人、とりわけ知識人にはキリスト教がいう愛の実践
に対してうさん臭さやアレルギーを覚えることも指摘されています。戦後の優れた文学評論家であった伊藤
整は『近代日本人の発想の諸形式』において、キリスト教と仏教・儒教における他者への働きかけを分析
します。両者の対比は、キリスト教の黄金律「人にかくせられんと思うことを人に為せ」という肯定形と儒
教の「己の欲せざる所を人に施すことなかれ」という否定形、キリスト教の根本にある他者への強い認識と
働きかけとしての愛と他者への働きかけや他者からの影響を断つことによる自己安定と表現します。そして、
日本へのキリスト教の影響が大きいことを認めた上で、伊藤はキリスト教への厳しい評価を加えます。「我
ら一般の日本智識階級は、不可能な愛というものを信じていないからである。不可能なことを目指して努力
し、実現に到達し得ないことを感じて祈り、完成し得ないことを待ち望むことのソラゾラしさが、我々の目
にクリスチャンを偽善者のように見せるのだ。：我々は憐れみ、同情、手控え、躡いなどを他者に対して抱
くが、しかし真実の愛を抱くことは不可能だと考え、抱く努力もしないのだ。即ち仏教的に言えば、そのよ
うな愛を抱くことの出来ぬことが我々の罪深い本性であり、その本性を持ったまま我々を救うのは仏なの
である」と¹¹。このような反応に対して、先に触れたO氏の証は、赤裸々な人間同士の出会いにおいてはキリ
スト者の働きかけ、隣人愛の実践は必ず通じると期待できるのではないのでしょうか。万一、それが通じず、
受け入れられなかったとしても、キリスト者には最後の希望、すなわち、「最も小さい者の一人にしたのは、
わたしにしたのです」と言われるキリストがおられることを覚えたいものです。

第二に歴史に生きるキリスト者に求められていることは、自分の十字架を負って福音に生きることです。キリスト者は、「だれでもわたしについて来たいと思うなら、自分を捨て、自分の十字架を負い、そしてわたしについて来なさい」(マタイ一六・二四)とイエスが言われる「自分の十字架」とはなにか、それを負うことはなにを意味するのかを歴史に生きることから学びます。

十字架は同時に死と救いのシンボルです。まず、すでに見たように、歴史が人間に加えることができる最強かつ最後の暴力が死であるなら、父なる神は歴史の暴力と痛みの問題をみ子の十字架により解決され、その十字架を通して救いの道を示されます。日本を代表する神学者の北森嘉蔵は『神の痛みの神学』において、「痛みにおける神は、御自身の痛みをもって我々人間の痛みを解決し給う神である。イエス・キリストは、御自身の傷をもって我々人間の傷を癒し給う主である」と言います¹²。十字架は人間の救いのため、愛するみ子を犠牲としなければならなかった神の痛みのシンボルです。そして、パウロが「私はキリストとともに十字架につけられました」(ガラテヤ二・二〇)とするように、キリスト者が十字架を負うことはキリストの十字架を追体験すること、そこで示された神の痛みとキリストの救いを追体験することです。ただし、この十字架はキリスト者が歴史に生きることから解放され、また、歴史の暴力や痛みを受けなくなることを意味しません。むしろ、キリストの十字架がそうであったように、歴史の暴力と痛みが十字架において理解されるもの、受け入れうるもの、耐えうるもの、意義がありうるものとなることを意味します。それゆえ、キリスト者が歴史から逃避することなく、歴史の暴力と痛みと対峙し、理解し、解決を求めることが十字架を負うことといえましょう。

歴史に生きることの意味をめぐる二十世紀の名著の一つはヴィクトール・フランクルの『夜と霧』(一九四六)です。ウィーンで活躍したユダヤ人精神科医がアウシュヴィツ強制収容所の想像を絶する限界状況に

生きる囚人の姿を記録したものです。中でも印象深いのは、ある夜の停電の際、一日の労働と虐待に疲れ果てた囚人仲間にも、「私は終わりになほ、生命を意味で満たす可能性について語った」と著者が記す光景です。「そして最後に私はわれわれの犠牲について語った。…そして収容所に入れられた最初に、いわば天と一つの契約を結んだ仲間の話をした。すなわち彼は天に、彼の苦悩と死が、その代わりに彼の愛する人間から苦悩にみちた死を取り去ってくれるようにと願ったのである。この人間にとっては苦悩と死は無意味なのではなくて、最も強い意味にみちていたのである。意味なくして彼は苦しもうとは欲しなかった。同様に意味なくしてわれわれは苦しもうとは欲しないのである」と。¹³ユダヤ人から異邦人の使徒となったパウロも、「私は、あなたがたのために受ける苦しみを喜びとしています。そして、キリストのからだのために、キリストの苦しみの欠けたところを満たしているのです」(コロサイ一・二四)と言うように、キリスト者の生涯はそれに真実な意味を与えることができるキリストの十字架を自分のものとして負うことではないでしょうか。ちょうど、フランクと同時期のドイツで告白教会の牧師として抵抗運動に加わり、終戦直前の一九四五年四月に処刑されたディートリヒ・ボンヘファーの『獄中書簡集』(没後出版、一九五一)の一節に、「キリスト者であるということは、この世の生活において、神の苦難にあずかることです」とあるように。

(2) 歴史を越えて福音に

「歴史の中で福音に」という観点だけでは、キリスト者の生き方の半分も語ったことにはなりません。その理由は、歴史の中には超越神の摂理が働いており、この世の道理では説明できない霊的な意味が隠されており、宇宙大で超歴史的なスケールで神と神に敵対する諸権力との霊的闘争が展開しているからです。その上、キリスト者は復活により死を打ち破り、神の右に座しては歴史と諸権力を統御しておられるキリストを

信じて終末の歴史に生きるからです。たしかに、聖書がキリスト者の「国籍は天にあり」（ピリピ三：二〇）とし、ジョン・バニヤンの『天路歷程』（一六七八、八四）が描くキリスト者が、この世を旅立って天を目指す旅人であることは事実としても、死により天に召されるまでキリスト者が生きるのは歴史の中であることには変わりありません。しかし、そのキリスト者が「歴史を越えて福音に」という観点から生きる限り、歴史を悲観して逃避することなく、むしろ勝利者キリストの支配がすでに始まっている終末の時代に生きる事が可能です。たとえば、キリスト者が歴史の暴力と痛みによって打ちのめされることがあるとしても、パウロが、「死にそうでも、見よ、生きており、罰せられているようであっても、殺されず、悲しんでいるようでも、いつも喜んでおり、貧しいようでも、多くの人を富ませ、何も持たないようでも、すべてのものを持っていきます」（二コリント六：九—一〇）と言うように、しぶとく、したたかに生きることができても「歴史を越えて福音に」という視点があるからです。プロテスタントの倫理はしばしば「現世的禁欲主義」と表現されます。現世を仮のものとして、その犠牲の上に来世を目指すのではなく、あくまでも現世を肯定し、そのなかで来世的観点を徹底させて生きる立場です。ここに、「歴史を越えて福音に」というキリスト者像が見られましょう。しかし、同時にこの「歴史を越えて福音に」という信念ゆえに、ヨブが「それ人の世にあるは戦闘にあるがごとくならずや」（七：一 文語訳）と言うように、キリスト者は戦いに生きることになり、また、歴史からの挑戦を受けることにもなります。以下、歴史からの三つの挑戦として、キリスト者が神の摂理を信じて生きること、神と神に敵対する諸権力間の戦いの渦中に生きること、終末の時代に生きることにおいて受ける挑戦に触れることにします。

第一の挑戦は、伝統的な摂理の教え、とりわけ、神の支配は一つ一つの歴史現象あるいは個人に直接およぶとする個別的摂理論に対するものです。まず、個別的摂理の教えは「みこころの天になるごとく、地にも

なさせたまえ」と日ごとに祈り、神の摂理を信じて生きるキリスト者にとっても容易なものではありません。キリスト者の日常には、みこころが見えない時、「ハレルヤ」と感謝するよりは、「みこころはいずこに」と祈る時のほうが多いのも現実です。キリスト者を取り巻く現象すべてを摂理という単一の起点と結び付けることは、研ぎ澄まされた霊性と知性をもってしても至難の業です。ましてや、キリスト者とその隣人が歴史の暴力や痛み直接巻き込まれる場合はなおさらです。その上、今日の世界が伝統的摂理論に対して二つの挑戦をしている世界であることも、キリスト者がそこで生きることを困難にします。その一つは歴史に対する極端な楽観論であり、もう一つは逆に極端な悲観論です。

まず、一八世紀の啓蒙主義時代以来、近世・近代人は神の個別的摂理という教えに対抗して、人間が自然と歴史を支配しうることを主張してきました。啓蒙主義が摂理論の代用品として打ち出した理神論は、神が世界を創造し、被造世界（自然と歴史）の原理を定めたという一般的摂理は認めるとしても、その世界の運用は人間の支配に委ねられていると主張し、とりわけ個別的摂理の教理を否定します。歴史に関していえば、人間の歴史支配は天上の神の国の代わりに地上に理想的な社会（ユートピア）を造りだすことができること、また、歴史のプロセスは理性的原則に基づき、一定のパターンに従って進歩・発展するものでそれを人間がコントロールできることが主張されます。このような歴史楽観論を体現して登場するのが、近代が作り出した最大の作品とも呼ばれる、フランス革命（一七八九―九九）以降の近代国家ということになります。近代国家は原則としてその領域内のすべてを支配しうる権力をもち、思想、文化から宗教までをコントロールできる有機体です。近代国家とその歴史楽観主義からすれば、キリスト者の個別的摂理信仰は前近代的な盲信にほかなりません。

さらに、逆の歴史悲観論からの挑戦に関しては、啓蒙主義全盛の一九世紀にデンマークの哲学者キルケ

ゴールにより始められたとされます。『哲学的断片』（一八四四）においてキルケゴールは、現在のものについての知識は現在のものになんの必然性を与えず、未来のものについての予知は未来のものになんの必然性を与えず、同様に過去のものの知識も過去のものになんの必然性を与えはしないとして、歴史から学べる確かな真理はないとする歴史悲観主義を打ち出します¹⁴。代表作『死に至る病』（一八四九）の著者としても知られるキルケゴールは、歴史悲観主義の立場から歴史に生きるキリスト者を孤独な「単独者」とみなし、その「いま、ここに」という歴史的事実を強調します。当然、この立場は伝統的なキリスト教摂理論に対する修正を意味するもので、摂理論から歴史的事実への強調点の転換は、先に見たヨブにおける人間中心から神中心への歴史観の転換とは逆の方向性といえましょう。そして、キルケゴールが予見した歴史悲観主義は歴史的暴力の嵐が吹き荒れ、人類の悲惨さが浮き彫りにされる二十世紀に現実のものとなります。その現実を前にして、キリスト者として神の摂理を、神の義と愛とを告白することはますます困難な課題となります。さらに、歴史楽観主義の近代（モダン）が、結局人間を幸せにすることが出来なかったとしてそれに対抗して台頭する近代後（ポストモダン）と呼ばれる諸運動も例外ではありません。モダンとポストモダンの対比を単純化して表現すれば、自然 対 超自然、普遍 対 個、合理性 対 人格性、社会性 対 個別性、順応 対 自由、などとなり、そこには超自然の宗教への関心、宗教の復権現象は広く認められるものの、キリスト教摂理論のような統一原理は見当りません。むしろ、歴史に生きる個人の人格や自由の強調からして、古代の哲学者がいう「万物は流転する」のように、バラバラで取りとめもなく変化する世界の中で個々がそれぞれの理想を追って歩む歴史観といえましょう。

第二の挑戦は、キリスト者が神の摂理を信じるだけでなく、その摂理的支配に対抗し、それを妨害する大勢力があることを認識し、両者間の霊的闘争の中で歴史に生きることをも学ぶことと関連します。そこで、

この靈的闘争のリアリティーをどのように認識し、対応するかが歴史に生きるキリスト者の困難な課題となります。ご存じのように、「主の祈り」は六つの願いから成り、最初の三つは祈りを聞かれる父なる神に關するものです。そして、これら三つのクライマックスに置かれたのが、「みこころが天になるごとく、地にも」と世界大の摂理実現の願ひであるとすれば、これに対応する願ひが、祈り人をめぐる三つの願ひのクライマックスである「我らをこころみにあわせず、悪より救い出したまえ」となります。ここで「悪」と訳されることはテキストの上で「悪い者」とも訳されうるもので、ここから主イエスが宣教活動開始直前に「悪魔の試みを受けるため、御靈に導かれて荒野に上って行かれた」（マタイ六・一三）にある悪魔と解釈することが出来るのです。すなわち、この祈りは摂理の神とそれに対抗する悪魔に率いられた諸靈、諸権力の軍勢との靈的闘争の中に生きるキリスト者の祈りとなります。このリアリティーを認識し、覚悟してキリスト者は生き、祈っていると見えるのでしょうか。さらに、聖書はキリストの十字架と復活がこの靈的闘争の頂点に位置する出来事であるとします。また、パウロもエペソ書で、紀元一世紀の地中海世界に展開されるこの闘争を鋭く見極め、キリスト者に「格闘は血肉に対するものではなく、主権、力、この暗やみの世界の支配者たち、また、天にいるもろもろの悪靈に対するものです」（六・一二）と激励します。

創立記念日は伝統的に宗教改革記念日にちなんで守られてきたと思えますので、ここで一六世紀のヨーロッパ世界で同様の靈的闘争を証した宗教改革者ルターに触れることにします。歴史学者H. A. オーベルマンはユニークなルター研究を『ルター…神と悪魔の間の人間』（一九八二）と題します。改革者として知られるようになる以前、若きヴィテンベルク大学新任聖書学教授は「詩篇講義」（一五一三―一五）を行い、その中で後にプロテスタンティズムの原理となる「聖書・恩恵・信仰のみ」に開眼したといわれます。オーベルマンによれば、この講義においてルターは神と悪魔との闘争がその結果としてもたらすものとしての

「十字架のキリスト」、「十字架のキリストのからだである教会」、「十字架のキリストを信じる信仰者」に格別注目したとされます。また、この三者間の相互関係のゆえに、十字架のキリストはこの闘争の先頭に立って教会と信仰者を守り、教会と信仰者は当然のこととして、日夜激しい悪魔の攻撃にさらされるとします。さらに、ルターは宗教改革の歴史的發展そのものをこの霊的闘争と理解し、それを見守り、証し続けたともいわれます。¹⁵二〇世紀におけるこの闘争の証言者には、オランダの教義学者H. ベルコフがいます。ベルリン大学に留学中のベルコフは、当時ヒットラーに率いられた国民社会主義労働党（ナチ党）が狂信的なデマゴーグとアジテーションによってヨーロッパで最も知的なドイツ国民を魅了して政権を手に入れたことを目の当たりにします。それまで、パウロが「神は、キリストにおいて、すべての支配と權威の武装を解除してさらしものとし、∴」（コロサイ二：一五）とする「諸権力」は古代世界の神話にすぎないと片付けていたベルコフは、それが二〇世紀の歴史に生きるリアリティーであると知り、戦後『キリストと諸権力』（一九五二）を公にします。¹⁶今日の聖書学者も多く「諸権力」を戦争や自然破壊、社会的な差別や虐待、経済的な搾取や拝金主義、国家的な圧制や人権侵害など、「神のかたち」に創られた人間の尊厳性への挑戦と解釈しています。これらの今日的リアリティーである諸権力に対してキリスト者の霊的な戦いはどのようにあるべきなのでしょう。また、エペソ書（六：一〇—一七）が記す「神の武器」をどのように用いるべきなのでしょうか。

最後に、第三の挑戦と関連して、キリストの十字架と復活とにより実質的に始動した「終わりの時」、終末の時代をキリスト者が生きるためには明瞭な霊的見識と確かな信仰的決断が求められ、キリストの加護と聖霊の導きなくしては、一日たりともキリスト者の歩みは全うされないことを学ぶ必要について一言触れます。そして、この学びは決して容易な課題ではありません。紀元一世紀に世界最大の帝国を誇りとしていた

帝都ローマにあるキリスト者にパウロは「あなた方は、今がどのような時か知っているのですから、…」（二三：一一）と忠告したように、まず、キリスト者が生きる終末の時代の実相とはなにか、そこでどのように生きたらよいのか、なにを目指して生きるのか、を明らかにすることです。この観点との関係で、ヘブル書が信仰者を「地上では旅人であり寄留者である」（一一：一三）とし、ヨハネ黙示録が教会に対する終末的な悪魔の攻撃を描く中で、「女（教会）は荒野に逃げた。そこには、千二百六十日の間彼女を養うために、神によって備えられた場所があった」（一二：六）とする興味深い証言があります。旅人、寄留者、荒野、備えられた場所というイメージは終末に生きるキリスト者とのように関連し、また、先に触れたように、歴史から逃避せずむしろ直面し、「歴史の中に」ありながら「歴史を越えて」の観点から生きる使命を与えられて地上に歩むキリスト者とのように関連するのでしょうか。多くの霊感がここで可能でしょうが、寄留者と荒野のイメージとの関連で一つの点のみに触れることとします。それは、地上での身分、職務、地位、活動、業績などがどのようなものであれ、キリスト者はその生きる場と歩みを終末的な意味合いにおいて荒野、寄留者と捉え、そこから反転してキリスト者が生きる時代の実相を見極め、それにより証、宣教、奉仕などの使命をより有効かつ強固なものにすることができないか、という一点です。聖書における荒野のイメージには、約束の地を前にしてイスラエルの民が備えられたシナイの荒野、イザヤの預言「荒野で叫ぶ者の声」の成就とされ、イエスの福音宣教の備えをしたヨハネの荒野での宣教（マタイ三：一）、福音宣教を前にしてイエスが悪魔の試みを受けられた荒野（マタイ四：一）などがあります。また、先に触れた黙示録の荒野で神に守られ、備えられる女（教会）をめぐる、小畑進著『ヨハネの黙示録講録』に、「教会は荒野に立つ時、初めて世の実相を見抜くことができるのです。」また、「人は教会に来て、初めて世の実相をふりかえるのであり、その実相を見据えることができるのであり、本来の世のあるべき姿を知るの

です」とあります¹⁷。さらに、使徒の働きが特記する殉教者ステパノ、サマリヤ宣教のピリポ、雄弁なアポロ、そして使徒パウロはいずれもディアスポラ出身のユダヤ人でした。ディアスポラは「離散のユダヤ人」を意味する、当時の世界の都市に離散して形成された小さなユダヤ人共同体です。圧倒的な異教文化と宗教勢力が支配する中で正しい神信仰を厳守するとともに、社会に向かって証や宣教を大胆に行なったことが知られています。いわば、パウロのような、地中海世界における荒野的存在であるディアスポラ出身者たちが時代を見極め、大胆に福音宣教を行い、ダイナミックに社会に働きかけることによって、ユダヤ教の枠を越えて世界宗教へと躍進するキリスト教に貢献したのです。先に触れたルターと並ぶ宗教改革者とされるカルヴァンに関しては、なぜカルヴァンの神学が一六世紀の枠を越えて近世に大きな影響を与えたのか、という歴史学上の難問があります。この問いに対する答えとして、オーベルマンはカルヴァンの宗教改革が「難民の宗教改革」であったからとします。その福音主義信仰のゆえに母国フランスを追われてバーゼルに亡命し、シュトラスブルクおよびジュネーヴで亡命者・難民として宗教改革を指導したカルヴァンは、『モーセ五書註解』において、アブラハムや出エジプトのイスラエルの民と歩みを共にされ、彼らを守り、導かれた神こそ「最初の難民」と解釈したとされます。ルターの領邦ザクセン、ツヴィングリのチューリヒやブツァアのシュトラスブルクという領邦や都市単位の宗教改革ではなく、それらを越えて全ヨーロッパに、しかも中世から近世への時代の推移、旧新両教間の宗教対立、諸思想の乱立と混乱などに苛まれた「病んでいるヨーロッパ」に神・キリストの支配という単一理念から改革を試みたことに時代を変革する革命的精神があったとオーベルマンは見ます¹⁸。そして、キリスト教は国体に合わない危険な思想、外国の宗教として排除した明治期の日本にも、「精神的革命は時代の陰より出づ」と唱えてディアスポラ的存在であったキリスト教を弁護した証人、山路愛山の『基督教評論』があります¹⁹。以上、二一世紀の終末の時代に生きる私たちにとっても、ペテ

ロがその時代のキリスト者を旅人・寄留者とみなして語った、「今の天と地は、同じみことばによって、火に焼かれるためにとっておかれ、不敬虔な者どものさばきと滅びとの日まで、保たれているのです。しかし、愛する人たち、あなたがたは、この一事を見落としてはいけません。すなわち、主の御前では、一日は千年のようであり、千年は一日のようです。主は、ある人たちがおそいと思っっているように、その約束のことを遅らせておられるではありません。かえって、…ひとりでも滅びることを望まず、すべての人が悔い改めに進むことを望んでおられるのです。しかし、主の日は、盗人のようにやって来ます」(第二ペテロ三・七一〇)が活きたメッセージであることを覚えてほしいものです。

キリスト教信者が九〇%以上の国であれ、二五%の国であれ、一%以下の国であれ、歴史に生きるキリスト者と教会は基本的に荒野の、ディアスポラの寄留者的存在であると思います。九〇%の場合は格別に、二五%の場合もそれなりに、そして一%以下の場合であっても同じキリスト教精神をもって果敢かつしぶとく時代に挑戦することが使命であることに変わりはありません。そして、「歴史の中で、歴史を越えて福音に生きる」すべてのキリスト者に、神の国が完成するその時には、「神ご自身が彼らとともにおられて、彼らの目の涙をすっかりぬぐい取ってください」(黙示二一・三一―四) ことにおいても。

註

- 1 丸山眞男「歴史意識の『古層』」(一九七二年)『忠誠と反逆』ちくま学芸文庫、一九九八年、三六〇―三七五。

- 2 Thomas Kenally, *Three Famines: Starvation and Politics, Public Affairs*, 2011.

- 3 Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München, 1925-26.
- 4 エルウィン・フォン・ヘルツ『ヘルツの日記』、岩波文庫、一九五二、二七。
- 5 ルース・ベネディクト『菊と刀』、社会思想社、一九六七、三五一。
- 6 土居健郎『甘えの構造』、弘文堂、一九七一。
- 7 福田恒存『日本を思う』、文春文庫、一九九五、六〇。
- 8 檜垣立哉「自然は乱暴であるに決まっている」『思想としての三・一一』、河出書房新社、二〇一一、一三一—四〇。
- 9 C. K. Barrett, *History and Faith: The Story of the Passion*, 1967.
- 10 Athanasius, *Oratio de Incarnatio Verbi*, MPG 25, 97-98. (私訳)
- 11 伊藤 整『近代日本人の発想の諸形式』、岩波文庫、一九八一、一三九—四〇、一四四。
- 12 北森嘉蔵『神の痛みの神学』、一九四六。
- 13 ヴィクトール・フランクル『夜と霧』、みすず書房、一九七一。(Viktor E. Frankl, *Trotzdem Ja zum Leben sagen: Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*, 1946.)
- 14 S. A. キルケゴール「哲学的断片」、『キルケゴール著作集』第六卷、白水社、一九六二、一六〇—六二。
- 15 H. A. Oberman, *Luther: Man between God and the Devil*, tr. E. Walliser-Schwarzbart, New Haven, 1989, 246-71.
- 16 H. ベルコフ『キリストと諸権力』、日本基督教団出版局、一九六九。(H. Berkhof, *Christus en de machten*, 1952.)

- 17 小畑 進『ヨハネ黙示録講録 Ⅲ』(『小畑 進著作集』三)、いのちのことば社、二〇一一、三八八。
- 18 H. A. Oberman, "Europa afflicta : The Reformation of the Refugees," *Archiv für Reformationsgeschichte* 83 (1992), 91-110.
- 19 山路愛山『基督教評論』、警醒社書店、一九〇六。