



# HOKKAIDO UNIVERSITY

|                  |                                                                                   |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| Title            | 「聖書における愛」の現在                                                                      |
| Author(s)        | 佐々木, 啓                                                                            |
| Description      |                                                                                   |
| Citation         | 哲学, 39, 97-120                                                                    |
| Issue Date       | 2003-07-20                                                                        |
| Doc URL          | <a href="https://hdl.handle.net/2115/48034">https://hdl.handle.net/2115/48034</a> |
| Type             | departmental bulletin paper                                                       |
| File Information | 39_97-120.pdf                                                                     |



《シンポジウム―愛》

「聖書における愛」の現在

佐々木 啓

はじめに

毎朝説教集を読み、聖書研究会を開いていると報道され、「敬虔なキリスト教徒」という人物描写が必ずしも誤りではないような、そのような大統領が、かなり理不尽で無慈悲な戦争行為の最高責任者であるいま現在、キリスト教の「愛」などを語っても、しらじらしいだけではないかと懸念される。しかし、そのような現状であればこそ、むしろこんなにただいま、キリスト教の「愛」とはいつたいなんであるのか／ありうるのか、「愛」を説くキリスト教とはいったいどのような宗教であるのか／ありうるのかを、学問的に再確認してみる作業も必要であるだろう。こんにちのそのような世界情勢に反照されつつ、しかしまたきわめてあつち研究史の蓄積があるこの伝統的なキリスト教における「愛」の問題について、いくばくかの素描と展望をしるすが、本稿のささやかな目論見である。

本稿、本論の前半の一では、いわゆるキリスト教の「愛」*agape* [æˈɡəpi] について、その特徴を確認していきたい。しかし、これについてはさまざまな視点から多様な議論が可能であり、そういった議論をいちいちなぞろうとしても、

限られた紙幅では不十分になるだけであるので、私なりの視点でこの言葉の旧・新約聖書テキスト全体における使用状況などを整理しながら、キリスト教、特にこの「聖書における愛」Ⅱ「アガペー」を考えるさいの見通しを提出してみようと思う。

引き続き、本論の後半の二では、前半の一で定めたその私自身の見通しにそくして、「聖書における愛」をめぐる議論が、現代社会における「愛」をめぐる問題群、あるいは広く「愛」を中心としたこんにちの倫理的な議論と接触しうる地点まで、それもまた私自身の限定された観点からにすぎないが、考察を進めてみたい。

## 本 論

### 一

周知のように、ギリシャ語名詞 *ἀγάπη* の歴史は、旧約聖書においてこんにちの日本語の「愛」にだいたい相当すると思われる概念<sup>(2)</sup>を表わすヘブライ語の語根 *אַהב* による動詞 (*אַהב* ないし *אהב* やその分詞 *אהב* など両方あわせて二五回あまり)<sup>(3)</sup>、名詞 *אהבה* (三四回あまり)、などを *ἀγάπη* とその派生語によつて訳したことに始まると言つていい。その *ἀγάπη* の数は、セプトウアギンタと呼ばれるギリシャ語訳旧約聖書全体では二二一回、*ἀγάπη* は一五回 (うち一回が雅歌に<sup>(4)</sup>) 出てくる。このギリシャ語における名詞形の数と、いわゆるマソラテキストのヘブライ語原文 *אהבה* の三四回とのずれは、「箴言」では *אהבה* が *חַסֵּד* で訳されていることや、ギリシャ語としては *ἀγάπη* と同じ意味の別の名詞 *ἀγάπησις* が用いられていることによる<sup>(5)</sup>。ちなみに、「神の義」などという場合の「義」あるいは「正義」や「正

しき」を表わす **ἡμεῖς** (女性名詞) は一五七回、類似した意味の **αὐτοὶ** (男性名詞) は一一九回などであり、「愛」という名詞が旧約において特別に出現頻度が高い語であるとは言えないだろう<sup>9)</sup>。

その他、日本語では「憐れむ」(出エジプト記三三・一九)などと訳される **ἐλεῖν** (ギリシヤ語では **ἐλεῖν** 二六回、**οἰκτεῖν** 一〇回) という動詞の旧約全体における出現回数四七回のうちの五回(類語形容詞 **ὀλεῖν** は「憐れみ深い」という意味で、詩篇一一・四を除き専ら神に用いられる)、同じく「氣に入る」、「欲する」などの意味を持つ **ἐπιθυμῶ** (ギリシヤ語では **ἐπιθυμῶ**, **βουλεύομαι**, **βούλομαι**, **ἐυδοκέω**) という動詞七四回のうちの二回、同じ「暖かく迎える」(創世記三三・一〇)などと訳される **ἡσυχάζω** (ギリシヤ語では **ἐυδοκέω**, **προσέχωμαι**, **παρὰδέχομαι**, **ἐυλογέω**) という動詞五六回のうちの一回、などが **ἀγαπάω** で訳されている<sup>10)</sup>。

以上略述した数字のデータ<sup>8)</sup>以前に確認すべきことは、冒頭にも述べたように、**ἀγαπᾶν** という名詞形がギリシヤ語旧約聖書(セプトウアギンタ)以前のギリシヤ語にはほぼまったくない、と言つてもいい事実である。聖書以前のギリシヤ語では動詞 **ἀγαπάω**、形容詞 **ἀγαπητός** はあるが、**ἐπὶ** (旧約における出現回数については後述) や **φιλῶ** (「ほづメジャーではなく、動詞形 **ἀγαπάω** についても、その意味が前二者との違いが判然としない面もある。

**ἀγαπᾶν** という名詞形に関してさらに言えば、旧約偽典の「十二族長の遺訓」(著作時期紀元前一・紀元後一世紀の間、著作地パレスチナ…括弧内は以下同じ、がんらいはヘブライ語)にはいくつも見られ、同じく旧約偽典の「ソロモンの詩篇」(紀元前七〇・四〇年、エルサレム、がんらいはヘブライ語)、「アリストアスの手紙」(紀元前一〇〇年頃、アレクサンドリア)、フィロン(紀元前一五年頃・紀元後四五年頃、アレクサンドリア)の著作にそれぞれ一回ずつ、ヨセフス(紀元後三八・不明、ローマ)の著作にはまったく見られないとされる<sup>10)</sup>。

これらの事実から、**ἀγαπᾶν** なる名詞は概念がセプトウアギンタによって創出された、というのは言いすぎであるとして

も、動詞 *ἐπαύω* を含むいわば *ἐπαύω* の関連語は旧約聖書のギリシア語訳（セプトウアギンタ）によって新たな意味を充当された、ということはあるであろう<sup>(11)</sup>。

しかし、さらに重要だと思われるのは、この *ἐπαύω* 概念の中身ということになるであろう。この段階で、すなわち旧約聖書ギリシア語訳のセプトウアギンタの段階では、それが *κοινωνία* の訳語であるからには、後にキリスト教神学の議論が喧しくなってから考えられている以上に、おそらく旧約における *ἐπαύω* 概念は、多様なコミュニケーションを持ちうる、と考えられる。一例として、旧約の *ἐπαύω* は、身体的・性的なニュアンスをも十分そなえている、ということと言える。その論拠としては、名詞 *ἐπαύω* だけに限るが、端的にそれが「雅歌」で頻繁に用いられているという事実を指摘すれば足りるであろう<sup>(12)</sup>。

加えて、以上の若干の分析から翻って旧約全体を読むならば、創世記の物語り部分にもしばしば出てくる *ἐπαύω*（出エジプト記二四・六七など<sup>(13)</sup>）や、申命記の長子権についての律法の記述（二一・一五・一七）すら、ずいぶんと生々しい「愛」の話として受け取ることができるかもしれない。したがって、これらセプトウアギンタの *ἐπαύω* 関連語の背後にあるヘブライ語 *רַחֵם* ないし *רָחַם*、さらに *רַחֲמָנִי* などは、がんらいどういう意味を持つのか、ということについての、さらに詳細な詮索が必要なところである。

しかしここでは、紙幅の制約があるので、それらセプトウアギンタの *ἐπαύω* や *ἐπαύω* の意味については、「多くのものから一つを選び取り、それに全身全霊をかたむけて信頼関係を維持する」ことであるとか、「特にその排他性」が特徴であるとか、あるいは「神／人／人という三重の関係が特徴的」であり、究極においては、「人が神を愛し」、「神が人を愛する」というかたちで、両者の、「信仰とそれに対する約束」という契約関係においてきわまるもの（申命記一〇・一四・一六など）<sup>(14)</sup>、あるいは、現代日本語の「愛」という語感からは馴染にくいと思われる「政治的忠誠」なども表わ

し(15)さらに、「神の愛」という場合には、その対象は個人である場合はまれである(16)、などという辞書の指摘を報告することにとどめておく(17)。

それにしても、セプトウアギンタの翻訳者たちは、なぜかくも徹底的に $\epsilon\phi\alpha\iota\varsigma$ 系の語を排除してしまったのか、ということに興味がわく。 $\epsilon\phi\alpha\iota\varsigma$ は、なんと、「箴言」七・一八に与格、三〇・一六(マソラ本文と合わず)に主格がそれぞれ一回ずつ $\epsilon\phi\alpha\iota\varsigma$ は受動のアオリストが「エステル記」の二・一七に、アオリスト受動命令形が(またも)「箴言」(18)の四・六と二箇所にあるだけであり、偶然というよりは意図的な排除のように思える。

セプトウアギンタの成立地がアレクサンドリアだとすると、その翻訳者(たち)は、まさしく宗教的エロース( $\epsilon\rho\omicron\tau\iota\sigma\epsilon$   $\epsilon\rho\omicron\tau\iota\kappa$ )、そのもとにあるのは、「本来の生へと上昇せんとする自然な衝動」(19)であるような、哲学的にはプラトンが仕上げた「感覚の陶醉、その最高形態がエクスタシーであるような」(20)、ユダヤ教の周辺世界の「エロスの宗教( $\epsilon\rho\omicron\tau\iota\sigma\epsilon$   $\epsilon\rho\omicron\tau\iota\kappa$ )」や、「豊穣崇拜・豊穣儀礼( $\epsilon\rho\omicron\tau\iota\sigma\epsilon$   $\epsilon\rho\omicron\tau\iota\kappa$ )」といったもののつながりを避けようとした(21)、ということとは間違いないように思われる(しかし、ここでただちに「愛」というものの身体性や性愛的側面が捨てられているわけではないであろう(22))。

そして、このてんではむしろ、時代は下るが、同じくアレクサンドリアで学んだ新プラトン主義者プロティノス(紀元後二〇五―二七〇年)などは、「上ろうとする( $\epsilon\mu\pi\omicron\rho\sigma\tau\epsilon\beta\epsilon\iota\omega$ )」愛の行為と「下っていく( $\epsilon\kappa\beta\alpha\sigma\tau\epsilon\beta\epsilon\iota\omega$ )」愛の行為とを、それぞれ動詞 $\epsilon\phi\alpha\iota\varsigma$ と $\alpha\gamma\alpha\pi\alpha\iota\omega$ で意識的に対照させているわけである(23)。さらに、いうまでもなく、プロティノスの時代に近い、キリスト教初期の教父たちのなかにこそ、この両者の「愛」をどのように扱っていくかということで、いろいろ錯綜した議論を見ることができるのである(24)。

いずれにせよ、少なくともセプトウアギンタの翻訳の時点で、旧約聖書では、「エロース」概念と $\epsilon\rho\omicron\tau\iota\sigma\epsilon$ との融合が

注意深くさけられた、そして、そのために  $\alpha\gamma\alpha\tau\eta\iota$  という語が、従来のギリシャ語の用例に比して（というか、そもそも  $\alpha\gamma\alpha\tau\eta\iota$  という語は存在しないに等しかったのだから）過剰な意味を担わされ、ギリシャ語としてクローズアップされてきた、というのが真相であるように思われる。

さて、このギリシャ語旧約聖書セプトウアギンタとも密接なつながりを持ちながら、新約聖書の諸文書が成立してくるわけだが、確かに、新約における「アガペー」の出現頻度は、旧約に比べると圧倒的である、とは言える。名詞  $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$  は新約聖書全体で一六回現われてくるし、動詞  $\alpha\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\alpha\iota$  は一四三回用いられているので、少なくとも相対的に言って、新約では旧約よりもいっそう「愛」が主題化されている、とたんなる数字からとも言えそうである。しかし、単純な数的データとはいえ、新約における  $\alpha\gamma\alpha\tau\eta\iota$  を考えるうえで見逃せない事実がいくつかある<sup>(25)</sup>。

まず第一に、名詞  $\alpha\gamma\alpha\tau\eta\iota$  にしろ動詞  $\alpha\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\alpha\iota$  にしろ、それらの新約文書群における出現の偏りに注意しなければならぬ。つまり、名詞  $\alpha\gamma\alpha\tau\eta\iota$  については、マタイ、マルコ、ルカのいわゆる共観福音書には、全部合わせても、たった二回しか出てこない。

それに対して、ヨハネ福音書だけで七回、ヨハネの三つの手紙を含めると二八回にもなる。つまり新約全体の四分の一の数の  $\alpha\gamma\alpha\tau\eta\iota$  が、ヨハネ文書群に出てくる、ということになるわけである。

さらにパウロの手紙群<sup>(26)</sup>に目を転じると、それらには五九回も出てきており、それぞれの文書群の分量を斟酌しなくとも、というかそうすればなおさら<sup>(27)</sup>、パウロにおける  $\alpha\gamma\alpha\tau\eta\iota$  の突出というのは動かしえないところだと思われる。

動詞  $\alpha\gamma\alpha\mu\acute{\iota}\alpha\iota$  については、共観福音書で二六回、ヨハネ福音書で三七回、手紙を加えると六八回にもなるが、パウロの手紙群では一八回となり、名詞に比べた場合のパウロにおける動詞使用数の少なさのアンバランスが目を引く<sup>(28)</sup>。

以上のように数的データを概観するだけでも、いろいろ興味深い事実が出てくるわけだが、多少結論を急げば、要するに、新約聖書各文書における名詞 *ἀγάπη* なり動詞 *ἀγαπάω* なりの使用状況の偏りは、新約聖書という一つのまとまりの中にさえ存在する「愛」をめぐる思想の濃淡、ないし多様性というものを垣間見させてくれるのである。

もう少し、新約聖書の成立という、いわば通時的な流れにそってこのことを言い換えてみると、イエスその人、イエス伝承（いわゆる「Q資料」など）、パウロの手紙、共観福音書（記者）、ヨハネ福音書、ヨハネの手紙群（ヨハネ福音書と手紙の順序や著者の異同については議論がある<sup>39）</sup>）、という時間的系列において考えてみると、濃淡や多様性というよりも、むしろ、*ἀγάπη* をめぐるある種の発展というものを予測することができるような気もする。

もちろん、個々の段階における *ἀγάπη* 概念の細かい検討、例えば、パウロとヨハネにおける *ἀγάπη* というのは本当に同じものだろうか<sup>40）</sup>、といった、そういった細かい詮索を省いて、大胆に言ってしまうえば、イエスの説いた「愛」の教えは（しかし、それが実際どのようなものであったか、ということについては後述）、他ならぬイエスその人において現わされた「神の愛」というパウロの思想（例えば、ローマの信徒への手紙五・八「しかし、わたしたちがまだ罪人であったとき、キリストがわたしたちのために死んでくださったことにより、神はわたしたちに対する愛を示されました [συνίστηναι δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστός ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν]」、あるいは、同八・三九「わたしたちの主キリスト・イエスによつて示された神の愛 [τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν]」、ヤコに動詞では、ガラテヤの信徒への手紙二・二〇「わたしを愛し、わたしのために身を捧げられた神の子…[τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ]」などを経過して（その際、この *ἀγάπη* はいわば神学化されていくと同時に、精神化・観念化されているとは言えないだろうか<sup>41）</sup>）、神そのものを「愛」だとするヨハネの手紙一の四・八「神は愛だからです [ὅτι

ὁ θεὸς ἀγάπῃ ἐστίν」に至る<sup>(32)</sup>、と言えるだろう。

以上のような、新約におけるἀγάπη(ならびにその動詞形)の概観を通しての結論として、やはり、その意味内容の多様性、あるいは通時的展開の可能性を再度指摘すると同時に、パウロにおけるこの概念の神学化あるいは精神化・観念化という傾向も確認しておきたい。

## 二

本論の二では、一で確認した聖書テキストにおける基本的事実と、それらの事実にかんする私なりの方向づけをさらに発展させ、今日の社会における「愛」をめぐる問題、あるいは「愛」を中心とした倫理の問題を論じる可能性を探りたい。まず、このキリスト教のἀγάπηによって、例えば、ギリシャ的なἐργασίανをも包摂する仕方、あるいは、こんにちの世界や日本における多様な「愛」のあり方<sup>(33)</sup>をも含めて、「愛」と呼ばれるものすべてを基礎づけたり統一的に把握したりしよう、などという野心も能力も私にはない。ごく素朴に言って、世界や日本人々の「愛」は、いわゆるἀγάπηやἐργασίανだけではないし、仮にキリスト教の「愛」が言うところのἀγάπηそのものだとして、「それはいったい世界の、いやキリスト教世界においてすら、そのどこにあるのですか」と問われれば、本稿の冒頭に示したこんにちの状況からして、口ごもらざるをえない。そもそも、日本語の「愛」という言葉自体が非常に曖昧であるし、まさしく日本語で「愛」と言われるものはいったいなんであるのか、という根本的で、そしておよそ万人の一致する解答など見出されるとは思えない問い<sup>(34)</sup>を前にして途方に暮れる、というのが実感である。

ここでは、たじろがざるをえないようなこの大きな問いを前にして、ごくささやかアプローチの可能性を探るにとどめ

たい。それは、むしろ、新・旧約聖書それ自体における *ἀγάπη* の「結び」とでもいう部分にスポットを当てるところから始まる。

そのためにとりあげるのは、まさしくキリスト教の「愛」の教え、なかんずくイエスの「愛」の教えの頂点をなす文言である。すなわち、マルコ福音書一二・二八・三四（並びにその並行記事マタイ福音書一二・三四・四〇、ルカ福音書一〇・二五・二八）にあるイエスの第一の掟「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの主である神を愛しなす」[ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου]（マルコ一二・三〇）と、第二の掟「隣人を自分のように愛しなす」[ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν]（同一二・三二）とが、二つのイエスに帰されている言葉である。

マルコではこの後に、「この二つにまさる掟はほかにない」（同）というイエスの言葉が続き、マタイでは、これらの二つの掟に続けて、「律法全体と預言者は、この二つの掟に基づいている」（マタイ二二・四〇）とさらにイエスが断言しており、さらに、二つ目の掟は、パウロもローマの信徒への手紙二三・九（ガラテヤの信徒への手紙五・一四にも出てくる）で「どんな掟があつても、「隣人を自分のように愛しなさい」という言葉に要約されます」[καὶ εἰ τις ἐτέρα ἐντολὴ, ἐν τῷ λόγῳ τοῦτο ἀνακεφαλαιοῦται ἐν τῷ] ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν]と述べており、これが掟が新約聖書の中心的なメッセージの一つであることは確かである。

しかし、この箇所には、新約学的に種々の問題がある。まず、第一の掟である「神を愛せ」というのは、旧約聖書の申命記六・五に既に存在する内容であるだけでなく、新約本文はセプトゥアギンタ [καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου] のほぼ文字通りの引用

であり、二つ目の掟も、レビ記一九・一八のこれまたセプトウアギンタ [ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν] の逐語的な引用である。さらに、前記のとおり、ガラテヤの信徒への手紙五・一四（そしてローマの信徒への手紙一三・九）にも「律法全体は、『隣人を自分のように愛しなさい』という一句によって全うされるからです (ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πενήνηται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν)」という福音書と似たパウロの言葉があるので、要するに、この二つの掟についてのイエスの発言は、よしそれが初期キリスト教会における重要な教えであったことは確かだとしても、イエスの眞正の発言 [ipsissima verba] ではないだろう、というのが大方の意見である<sup>(35)</sup>。

この「他者への愛」と関連して、イエスの言葉として、またキリスト教最大の教えの一つとして、一八世紀以来「黄金律」と呼ばれてきた、マタイ七・一二のイエスの言葉、「だから、人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これが律法と預言者である」という上述の「愛」のまとめと類似したイエスの総括も、ユダヤ教の伝説的文学であるトビト書〔紀元前二〇〇年頃・紀元前一七〇年頃〕四・一五の「あなたがいやなことは、だれか他の人にはするな」や、また特に、イエスと同時代のユダヤ教のラビであるヒツレル（紀元前六〇年頃・紀元後二〇年頃）の言葉とされる「あなたのいやなことは、別の人にはするな。簡単に言えばそれが律法である。その他はみんな注釈である」<sup>(36)</sup>をほとんどそのまま裏返した肯定版だということ、一連の発言がイエスの発言として眞正性をそなえているかどうかを疑問視する意見は多い<sup>(37)</sup>。

すると、「黄金律」を含めて、これらのイエスの「愛」の教えが、仮にイエスその人の発言だとしても（そう考える新約学者は多数派ではない、ということになるが）、そこにさしたる新味はない、ということになるのだろうか。しかし、そこまで断定するのは、いくぶん早計で、（マタイとルカの福音書のもとにあると推定されるイエスの語録資料である）いわゆる「Q資料」のものとされるマタイ五・四四「敵を愛し [ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν]」（迫害する者のために

祈りなむ (καὶ προσεύχετε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς)」「ヤルカ六・三五にある「(しかし) (τὰν) あなた方は敵を愛しなむ (ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν)」といった言葉は、諸家がこぞって、イエス自身に帰すことのできる真正な言葉とみなしている<sup>(38)</sup>。

さて、そういうわけで、われわれは新約聖書の中にイエスの言葉としてしるされた「神への愛」と「隣人への愛」をめぐっては、とりあえず、申命記六・五とレビ記一九・一八というユダヤ教の律法の検討に送り返されることになる。

ところで、旧約聖書学者G・クヴェル(Gottfried Quell)は、特に後者のレビ記一九・一八にある「逆説性(Paradoxie)」を指摘する。その「逆説」とは、「法律文の中にまったく法律になじまない概念が適用されている」という「逆説」だという。このレビ記の箇所、「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」のヘブライ語原文は「לְאָהֱבָה אֶת־עַצְמְךָ לְאָהֱבָה אֶת־לְחִיבְךָ」だが

<sup>(39)</sup>、この文は、「(神からの) 通例の諸要求の(ような) 律法的文体を維持し、また法律的に輪郭のはっきりした概念<sup>(40)</sup>」を持つているが、まったく法律文ではない。なぜなら、לְאָהֱבָהで示される態度は、感情的な態度として、あらゆる律法的な命令から引き離されてしかるべきものである」とされる。さらに、「この文が実際に律法的となるには、לְאָהֱבָה概念がいわば現象学的に受け取られなければならない」。すなわち、人が愛からして振舞うことを常としているような仕方では振舞うこと。しかし、この面からすると、この文は律法的な命令としてまともに受け取ることはできないし、類似した(直前の一七節)の憎しみの禁止(「心の中で兄弟を憎んではならない」)が、「לְאָהֱבָה」(「あなたの心で」)と書き加えていることから、心情が意味されていることが示される。かくして、(このレビ記の掟「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」の) 法律としての有効性は断念され、法律的形式としては撞着語法としてしか探求されないとされる。

しかし、その「撞着語法」によって、「鋭く先鋭化された形で読者は(次のような) 意識を持つようになるだろう」とされる。「すなわち、律法付与全体がそのことをめづっている意識、すなわち兄弟感情を守り、それを涵養し、さらには

それによつてもしかすると折に触れてその感情を覚醒させる、そういう意識を持つようになるだろう」と。

けつきよく、この「逆説」、「撞着語法」の解釈を進めていくと、次のような結論に至るとされる。「隣人<sup>7</sup>」というのが、「人間的に見るとまさしく敵や憎む人を意味しうること、そしてそれにもかかわらず、彼らに対する振る舞いは愛によつて決定されるべきである」、という結論である<sup>(41)</sup>。

しかし、この旧約の律法は、イエスの「愛敵の教え」に近づきつつも、律法の枠を出てはいない、と言えるだろう。だから、クヴェルが言うところの「逆説」であり、「撞着語法」なのだとも言えるだろう。ここに私は、律法におけるある種の「綻び」がある、と理解したい。イエスの「敵をも愛せ」という極端な戒めの言葉は、いわば、このような旧約律法の「綻び」を一挙に押し広げ、その「逆説」を白日のもとに晒すことによつて、「愛の掟」を革新したのではなかっただろうか。これが、この二における私の結論の一点目である。

以上のようなユダヤの律法的な特殊な文脈における「綻び」や、さらにそれを突破する、イエスが端的に言つた「敵を愛せ」という言葉の持つ意味合いを、もう少し一般的に敷衍するなら、キルケゴールが書いている次のような言葉にもなるであろうか。「いかなる世代も、愛するということを、他の世代から学んだためしはない。いかなる世代も初めから始める以外に他の地点からはじめることもない、またいかなる後の世代も、先立つ世代より簡単な使命をもつたというたれもない」<sup>(42)</sup>。

この本論後半の二で私が主張したい二点目は、やはり、この旧約の律法の表現形式に関連する問題である。実は、ここまであげてきた「愛の掟」は、旧約の律法にしろ、新約の教えにしろ、あるいはヘブライ語原典にしろギリシア語原典にしろ、動詞 *ἀγαπάω* にしろ *ἀγαπᾶω* にしろ、みな命令形ではない、ということにポイントがある。どういふことかと言え

ば、「神を愛せ」にせよ「隣人を愛せ」にせよ、元来のヘブライ語は実は命令形ではなく、ワウ継続法の完了形であり、つまりわかりやすく言えば、文字通りに翻訳すると「くするだろう」、「神を愛するだろう」、「隣人を愛するだろう」、あるいは「くするはずだ」となるものだ、ということである。したがって、新約のイエスの二つの掟は、というか申命記とレビ記のセプトウアギンタ訳は、ヘブライ語を文字通り移し変えて未来形のギリシャ語を用いていたわけである。

これは特に、旧約聖書学者A・アルト (Albrecht Alt) が主張した「決疑法 (das apodiktische Recht)」（出エジプト記二〇・一二・二三・一九、レビ記一七章・二六章など）と「断言法 (das apodiktische Recht)」（いわゆる「十戒」の出エジプト記二〇・二・一七、申命記五、二七章など）という対比<sup>(43)</sup>に関連して、釈義上注目すべきトピックなのである<sup>(44)</sup>。前者は、三人称の「もしくならば、くせよ（くするな）」という条件付きの定式に代表されるのに対して、後者は端的に「くせよ」となっているところが特徴であるが、さらにそれは、命令形ではなく、未来形のそれも二人称単数で断言されるのである。

そこには、ヘブライ語文法の問題からはじめて、論すべきことは多々あるわけだが<sup>(45)</sup>（例えば、アルトは、この「断言法」こそが古代オリエント世界の中でユダヤ人に独特なものである、と主張したが、それに対しては、G・E・メンデンホール (George E. Mendenhall) が、ヒッタイトにも出エジプト記の「十戒」と同じ構造があることを示して<sup>(46)</sup>、その説を覆した）、しかし、その言い回しの特異性というのは依然として際立っている、とは言えるだろう<sup>(47)</sup>。

文法に即した、字義どおりの<sup>(48)</sup>他国語からの翻訳が、いったいどれだけ可能か、あるいはどれだけ有効なのか、といった、翻訳という作業につきものの根本的な疑問は残るが、このてんに注意しながら、「神への愛」、「隣人への愛」というセプトウアギンタリエスの「愛の掟」を訳しなおすなら、それぞれ、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの主である神をあなたは愛するであろう」となるし、「あなたは隣人を自分のように愛するであろう」

となる（これにより、端的に命令形である「敵を愛しなさい」[ἐχθρούς τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν]（ルカ六・三五）というイエスの言葉の旧約との差異は明白となり、こちらがイエスの真正な言葉であることの傍証の一つとはなりえるかもしれない）。いずれにせよ、これらの「アポディクティッシュ（断言的）」な掟は、ヘブライ語にも単なる命令形があるのにそれを用いていない以上、ずいぶん有無を言わせぬ性格、あるいは、かなり特異な印象を与えることは間違いないのだろう（49）。

私が本論の二で強調したい事柄の二つ目は、まさに、旧・新約聖書に一貫して見られるこの「愛の掟」の「特異さ」、それを私はP・リクル（Paul Ricœur）にならって「突飛さ・法外さ（extravagance）」<sup>(50)</sup>と言いたいのだが、まさしく、「愛の掟」のそのような「突飛さ・法外さ」なのである。リクルによれば、この「突飛さ・法外さ」というものは、そもそもイエスの数ある譬え物語に共通した、もつともあからさまな特徴（彼はこれをイエスの譬えの「真正な構造」[ipsissima structural]と呼ぶ）だとされる（51）。

しかし、「アポディクティッシュ」な「愛の掟」の「突飛さ・法外さ」も、新約においては、「神は愛である」といった繫辞文の教条的文言に回収されてしまっているのではないか<sup>(52)</sup>。しかしながら、私は、新約聖書それ自体の中にあるダイナミズムが、そのような危惧を乗り越えて行くのではないかと考える。つまり、「突飛さ・法外さ」がきわまつた、他ならぬイエスのもつともイエスらしいと思われる数々の譬え話、それらが持つ「突飛さ・法外さ」こそが<sup>(53)</sup>、「神は愛である」のような繫辞文の教条主義を絶えず打ち砕き、「愛の掟」を絶えず活性化しつづけるだろう、と私は考えるのである。

新約聖書の「神は愛である」といった言明に見られる教条性、あるいは自己完結性は、そこから発して再び新約聖書自体のテキストに自己言及するとき、「綻び」を見せることになるだろう。すなわち、とりわけイエスの（ipsissima structural

たる）譬えに見られる「突飛さ・法外さ」を勘案するならば、上述のような新約の教条的な文言（あるいはキリスト教的律法主義？）を突き抜ける契機を、イエス自身によって、また新約聖書自体の文言によっても示されることになるのではないか。

以上、旧・新約聖書を通しての「愛」の多様性、並びに「アポディクティッシュ」な法という観点を媒介とした、「愛の掟」の「突飛さ・法外さ」という旧・新約聖書のテキストの事実によって、「聖書における愛」の特徴を確認した。

## 展 望

しかし、さらに、本稿の題目「聖書における愛」の「現在」の、「現在」にあたる部分の議論が残っている。

ここまでの議論は、聖書の話や聖書の話によって完結させる、けっきょくは聖書の正典性の維持を目論見とする弁証的なものにすぎないのではないか、という批判が聞こえてきそうである。そこまで批判されないとしても、ここまでは、あくまで聖書内、キリスト教内での話であって、その枠を越えたこんにちの倫理状況に即した課題に答えるには、さらにもう少し言葉をつなげる必要があるだろう。

そのための端緒は、今論じた「アポディクティッシュ」な掟に関連して、近代以降の「自律 (autonomie)」の倫理との対論を試みる同じくリクルの議論の中に見出せる、と私は考える。それは、いまや宗教的で「他律 (hétéronomie)」的な倫理規定が、そして本稿の議論の文脈で言えば「アポディクティッシュ」な宗教そのもの<sup>(54)</sup>が、「自律」的な倫理・道徳と両立するか、と問うところからはじめられる議論である<sup>(55)</sup>。

「なぜ人を殺してはいけないのか」といった問いを、何の躊躇もなく、おそらく何百万人もの人々が視聴している公共

のメディアで発言できるような社会は、神の「アポディクティッシュ」な命令が有効であるような社会などとは、およそ対極に位置すると言いうことができるだろう（十戒の第六戒は、まさしく前記アルトの言う「断言法」、「あなたは殺さない／殺すはざがない」である）。

リクールは、近代以来こんにちの社会が、「自律」の倫理に基づく社会であること、のみならず、そういった人間の「自律」の重要性を認めることにおいては、人後に落ちるものではない。しかし、今日、「自律」の倫理はいまだ有効でありつづけているのであろうか、というもう一つの根本的疑問をも、リクールは（そして私自身も）持っているわけである。「自律」の倫理は平等志向だった、あるいは平等を前提としなければ成り立たない、といえる。しかし、今や「自律」の倫理は機能不全に陥っているのではないか（メタ倫理学の隘路）。なぜなら、事実的な不平等が蔓延しているからだ（実は、「自律」志向の倫理が基礎づけられてくる近代の最初から、そのような不平等は存在した<sup>(56)</sup>）。

「アポディクティッシュ」な倫理は、「アポディクティッシュ」な命令を押しつける神と、それを押しつけられる人間との間に「法外」な不平等があることを、知らせている（「あなたは愛さなければならぬ」ではなく「あなたは愛することになっている」）。たとえ神を受け入れなくとも、この「アポディクティッシュ」な宗教倫理の歴史的な存在は、われわれ人間たちの間に現に存在している（本当はかなり「法外」かもしれない）不平等を自覚させてくれる契機になるのではないだろうか。

「神と人間にまた人々の間に、父と子、妻と夫、友と友、師と弟子等の我と汝が出来事となることを可能にさせるのは」<sup>(58)</sup>、むしろ、これらの間にある（実は「法外」かもしれない）「不平等」と、その自覚ではないだろうか。「自律」の近代とその先に生きているわれわれは、いつの間にかこの原初にあった「不平等」のことを忘れてしまったのではないか。あえて問うてみよう。大は、北と南、合衆国とイラク、小は、男と女、教師と生徒でも、なんでもいい、人々の間にある

のは(実は「法外」な「不平等」なのではないか。その「不平等」の自覚を促すのが、神の「アポディクティッシュ」な(あのレビ記の隣人愛の規定のように、文字通り *un-rechtsgültig* な、すなわち)「突飛で・法外な」律法であり、「敵を愛せ」というこれまた「突飛で・法外な」イエスの命令なのではないだろうか。

この「不平等」の自覚に立ったとき、「愛」はどうなるかと言えば、それは「贈与」にしかなりえない。持てる者は持てる物を全て与え、持たざる者も持つ限りの物を与える「ポトラッチ」<sup>(59)</sup>の精神しか、この時代の「愛」でありえないのかもしれない。

「なぜ人を殺していけないのか」と聞いた若者には、「あなたは殺さない」「敵を愛せ」、とのみ答えるべきだったのかもれない。

けつきよく私は、聖書に基づいて聖書を弁証するという、相も変らぬ神学的作業をしただけなのだろうか。本稿の議論が、聖書なりキリスト教なりの世界に自己完結していて、外の世界に、ということはこの拙稿の読者の多くにとつていうことになるが、まさしく弁証以外のものに聞こえないとすれば、それは、私の能力不足か、もしくは聖書なりキリスト教なりにおける「愛」のこんにちにおける不可能性を、間接的に証明しているだけなのかもしれない。

私が、最後に唱えた「don(贈与)の倫理」はまた、「appel(呼びかけ)」の倫理でしかありえないという<sup>(60)</sup>。リクールは、「もし実際愛が強いるのだとすれば、それはまず第一に公平さに向かつてであるが、それは贈与の経済によって訓練された公平さに向かつてなのである。あたかも贈与の経済が等価の経済に滲み込んでいくとするかのように」<sup>(61)</sup>と語る。

「アポディクティッシュ」な命令を発することができるのは神だけである。われわれは、「さあ、知識を授けあおう、さあ触れ合おう、さあ金を出しあおう、さあ共に歌おう、さあ助け合おう」<sup>(62)</sup>、こういったことを呼びかけ合えるだけな

のかもしれない。それではもはや倫理とは言えない、と言われるかもしれない。しかし、ニーチエが『善悪の彼岸』で書いていることが、少しは勇気を与えてくれる。

「神のために人間を愛する、—これこそは今日にいたるまで人間の及びえた最も高貴で幽遠な感情であった。聖化しようとする秘かな意図といったもののない人間への愛は、愚劣どころかむしろ猷的であるということ、…中略…。—このことをはじめて感じた（体験）した者は、よしそれがどんな人間であったにせよ、これほどの微妙繊細なことを口にしようとしたとき、どんなにかその舌がもつれたことであろう」（<sup>63</sup>）。

## 注

(1) このような報道は、各種メディアによってつとになされており、いまさらいちいち指摘するまでもないが、最近興味深かった雑誌の記事として、例えば、『AERA』2003.4.14, No.16, pp. 32f. をあげておこう。

(2) しかし、そもそも日本語の「愛」という言葉の来歴や意味をよく知る必要もあるだろう。このてんにかんして、特に西欧における愛（英語であれば love）の概念との対比を論じた作家伊藤整のエッセー「近代日本の『愛』の虚偽」（同『近代日本人の発想の諸形式』岩波文庫、一九八一年、所収）などが、日本の近代以降における日本語「愛」の概念をめぐる古典的論考の一つだろう。さらに、関根清三編『性と結婚』（講座）キリスト教倫理2）日本基督教団出版局、一九九九年、特に、その第7章「近代日本における『愛』の虚偽」論（竹内整二）などを参照。

(3) 以下の数的データ、並びにハブライ語やギリシャ語の原文は基本的には HERMENEUTIKA 社のコンピュータソフト BibleWorks V.5.0 による。必要に応じて Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece (Berlin / New York, 1980) なども参照した。

(4) ただし、Gerhard Kittel (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, B. 1 (以下では Kittel-J 記号) (Stuttgart, 1933), S. 21, Anm. 2 では「約二〇回」となっている。

(5) ἀγάπη は旧約全体では九回。ただし、Kittel, S. 21 Anm. 2 では約一〇回となっており、「写本ではしばしば ἀγάπη と入れ替わる」

と指摘されている。

(6) しかし、このてんでは、**𐤒𐤓𐤕**と意味が類似しているが対応する動詞形がないと言っているいい名詞「**𐤒𐤓𐤕**」を視野に入れると事情が異なってくるかもしれない。次注(7)も参照。

(7) *Kittel*, S. 21. その他、いくつかの語が **אַהֶבְתִּי** と訳される場合がある。また、日本語では(一貫していないが)「慈しみ(ギリシャ語ではだいたいの *ἀγάπη*)」(創世記一九・一九など)「二四八回ほど」などと訳される「**𐤒𐤓𐤕**」を、「**𐤒𐤓𐤕**」に意味が類似しているが他国語に翻訳しづらい特殊ヘブライ語的言葉として指摘できる。David Noel Freedman (Ed. in Chief), *The Anchor Bible Dictionary* (New York et. al., 1992) の「love」の項目 (Vol. IV, pp. 375-395 特に p. 377)「関根正雄『古代イスラエル研究―対象と方法―』岩波書店、一九六九年、二一―二三頁、などを参照。

(8) 「箴言」における **𐤒𐤓𐤕** = *philia* の数が多少気になるが、詳細な検討は割愛する。

(9) 旧約全体で二八回。 *Kittel*, S. 21 によれば「まれに世俗的な陳述に限り」「**𐤒𐤓𐤕**」の訳語である。

(10) *Kittel*, S. 41.

(11) このことは、言わずもがなのように思えるが、キリスト教的 **אַהֶבְתִּי** を強調することに急で、あまり明確にされていないようにも思われる。例えば、関根清三『旧約聖書の思想 24 の断章』岩波書店、一九九八年、二〇五頁、などでも、「新約聖書に始まるはずのアガペーが旧約に果たして見出されるのか否か、…」などと、さらりと書かれているが、専門家はともかく、事情に通じていない者たちにとっては、「アガペー」というギリシャ語名詞そのものが、旧約聖書(のギリシャ語訳)に始まるという基本的事態を見誤らせる危険があるのではないか。もちろん、関根がここで言っているのは、「アガペー」の概念のことであるわけだが、そうであればこそ、この逆転した名詞形の来歴にいつそう注意が払われるべきであろう。L. Rost, B. Reicke (Hrsg.) *Biblisch-historisches Handwörterbuch*, (Göttingen, 1963-1979) の邦訳増補改訂版にあたる『旧約新約聖書大事典』教文館、一九八九年、の「愛」の項目などでも「新約聖書の記者たちは、七十人訳と同様、…」などと書かれているが、むしろ、他ならぬ七十人訳(セプトウアギンタ)の訳者たちこそ *ἀγάπη* や *ἀγαπᾶν* という訳語の選択を行なった張本人たちとしてその意図が勘案されてしかるべきであろう。The Anchor Bible Dictionary の「love」の項目 (Vol. IV, pp. 381) なども参照。

(12) 動詞も考えるならば、*אַהֶבְתִּי* 概念の性愛的・身体的ニュアンスをめぐっては、「ホセア書」も傍証に加える余地があるだろう。本文で後述する哲学者ポール・リクールは、新旧・約聖書を通しての、この「神の愛 = *אַהֶבְתִּי*」における「エロース」的(すなわちエロイ的な)側面の重要性を繰り返し強調している。Paul Ricœur, *«Une obéissance aimante»*, dans A. LaCocque et P. Ricœur, *Penser la Bible* (Paris,

1998), pp. 166, 170f., et 174.

(13) その他、創世記二九・一八、サムエル記上一八・二〇、さらにサムエル記下二三章などを参照。

(14) *Kittel*, S. 27 u. 38などを参照。

(15) 例えば、ダビデはさかんに愛される(サムエル記上一六一八章など)。

(16) 例外は、例えばソロモンである(サムエル記下一二・二四)。

(17) *The Anchor Bible Dictionary* の“love”の項目 (Vol. IV, pp. 375-395) などを参照。

(18) 結局、セプトゥアギンタの「箴言」は、ἡ ἀγάπη系の言葉を訳し分けている、ということかもしれない。注(9)、並びに当該本文を参照。

(19) *Kittel*, S. 35.

(20) *ibid.*

(21) *ibid.*, S. 38.

(22) 注(12)参照。

(23) *ibid.*, S. 37.

(24) A. T. S. Nygren, *Eros und Agape*, Zweiter Teil (Gütersloh, 1937). 岸千年・大内弘助訳『アガペーとエロース』(第二巻)新教出版社、一九五五年、などを参照。

(25) なお、新約聖書全体における動詞  $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\gamma\epsilon\iota\varsigma$  の使用数は二五、名詞  $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\gamma\iota\alpha$  は一、 $\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\kappa\alpha\iota$  と  $\epsilon\pi\acute{\alpha}\sigma\kappa\omicron\varsigma$  の使用例は皆無である。

(26) どれが真正のパウロの手紙であるかについては議論のあるところだが、ミニムムにとらえると、ローマの信徒への手紙、コリントの信徒への手紙一、二、ガラテヤの信徒への手紙、フィリピの信徒への手紙、テサロニケの信徒への手紙一、フィレモンへの手紙の七書簡となる。Udo Schnelle, *Antidoktrische Christologie im Johannesevangelium: Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule*, (Göttingen, 1987), S. 11, n. 2などを参照。

(27) 単語数で見ると、マタイ、マルコ、ルカの三つの福音書を合わせたいわゆる共観福音書の単語数は、およそ四九、〇〇〇語弱、ヨハネの福音書は一五、四〇〇語あまり、前注(26)であげたパウロの手紙群では、およそ二四、〇〇〇語あまりである。

(28) パウロでは「愛」という「観念」が重要で、ヨハネでは「愛」の「行為」が重要だ、とも言えるだろうか。今後の検討課題である。

- (29) 例えは、前掲 Udo Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium* などを参照。
- (30) 両者は異なるのではないか、というのが私の推測である。例えは、ヨハネの「愛」の特殊性（共同体の仲間内の「愛」）について、Jürgen Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, Band 4/2) (Gütersloh/Würzburg, 1984?), S. 484-486 などを参照。
- (31) 特に、コリントの信徒への手紙一の二三章など。
- (32) 注(52)を参照。
- (33) 例えは、竹村和子『愛について』岩波書店、二〇〇二年、のような著書を読むだけでも、こんにちの「愛」をめぐるきわめて錯綜した議論に当惑させられる。
- (34) この点については、注(2)であげた文献などを参照。
- (35) このことはたいいていの註解書に書かれているが、最近の合衆国を中心とした新約研究者たちの組織「イエス・セミナー」が行なった興味深い試みとして、イエスの言葉の真正性を投票によってグレード分けて翻訳した『五つの福音書』を参照しよう。New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover, and The Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York, 1997[1993]), pp. 104f., 237, and 323.
- (36) ベビロニア・タルムード「シャンバト」三十一<sup>ו</sup>。やうじ、H. L. Strack u. P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. 1 (Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch), (München, 1926), S. 459f. を参照。
- (37) *The Five Gospels*, pp. 155f.
- (38) *Ibid.*, pp. 145-147.
- (39) 最近 Yu Takeuchi 氏「<sup>自己自身のように</sup>」をどのようなニュアンスで訳すべきかを再検討しているが、本稿における論点とは接触しない。《Redonner sens au précepte de "l'amour du prochain" (Lev 19,18qf)》—《comme toi-même bien-aimé》—, *Annuaire of the Japanese Biblical Institute*, Tokyo, 2001, pp. 3-21.
- (40) <sup>愛</sup>の意味について(注(3))に触れたコンピュータソフト BibleWorks v5.0 にエニールとして提供されている Koehler-Baumgartner-Stamm, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 4th Edition (Leiden, 1994-2000) にすれば、「名詞としての<sup>愛</sup>」は、当該文脈によつてさらに綿密に定義される関連した意味の広い幅を持っており、その「一般的な意味は、次のように要約されるだろう。特別な法的関係を表現するのではない<sup>愛</sup>は、生活環境のせいで接触することになった、また一緒に生活しなければならなかった人々

の「」を意味する」のである。

- (40) Kittel, S. 24.
- (41) *ibid.*
- (42) Søren Kierkegaard, *Frygt og Bæven* (Samlede Verker, Bind 5) (Copenhagen, 1978), S. 109. 榎田啓三郎訳『おそれとおのき』（ギルケール著作集⑤）白水社、一九六二年、一九九頁。
- (43) Albrecht Alt, »Die Ursprünge des israelitischen Rechts« (1934), *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, I (München, 1953), S. 278-332.
- (44) 「同様」レビ記一九・一七、一八の肯定的な形式で述べられる戒め「あなたは殺さないだろう」Ⅱ「汝、殺すなかれ」という十戒の中の意味論的同一性を失うことなしに、自律の道徳の中における「あなたは殺さないだろう」（Ⅱ）内は私による補い）。Paul Ricœur, 《Une obéissance aimante》, *Penser la Bible*, p. 161. また、「神を愛せ」（申命記六・五）と「隣人を愛せ」（レビ記一九・一八）という二つの肯定的な命令は、「私の他に神があつてはならない」という十戒の第一戒と「殺してはならない」という同じく十戒の第六戒の二つの否定的な禁止命令と相關している」とリクールは主張する（*ibid.*, p. 164）。
- (45) 例えば、関根清三『旧約における超越と象徴』東京大学出版会、一九九四年、八二・八七頁には、この「断言法」をめぐる詳細な議論がある。しかし、このレビ記一九・一八の「愛」の戒めの、ワウ継続法・完了形の意味合いについての議論は、残念ながら、そこではなされてゐない。やうじ、André LaCocque, 《Tu ne commettras pas de meurtre》(Exode 20,13), dans A. LaCocque et P. Ricœur, *Penser la Bible* (Paris, 1998), pp. 103-155 なども参照。
- (46) George E. Mendenhall, "Ancient Oriental and Biblical Law", *Biblical Archaeologist*, 17 (1954), pp. 26-46, 49-76 and *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, Pittsburgh, The Biblical Colloquium, 1955. やうじ、石田友雄他『総説旧約聖書』日本基督教団出版局、一九八四年、一二五・一二八頁、なども参照。
- (47) 例えば、関根清三『倫理の探索』中公新書、二〇〇二年、一二二頁、などを参照。
- (48) 関根清三『旧約における超越と象徴』、八二・八七頁を参照。
- (49) 関根清三『倫理の探索』一二二頁を参照。
- (50) Paul Ricœur, 《Une obéissance aimante》, *Penser la Bible*, p. 162. リクールはまた、このようなある種の聖書の言語の特徴を「過剰のレトリック」(la rhétorique de l'excès)と表現（*ibid.*）。
- (51) P. Ricœur, "Biblical Hermeneutics", *Semeia*, No.4 (1975), pp. 27-148. 佐々木啓・久米博訳「聖書解釈学」『リクール聖書解釈学』（第三

部) ヨルダン社、一九九五年、二二一・三七〇頁を参照。

- (52) しかし、リクールは、この「神は愛である」という新約の文言にこそ、隠喩的表現による豊饒さでも言うべき「イコンの増大 (augmentation iconique)」を見る。もっとも、そのような「増大」が生じるのは、「神の名づけ」をめぐる、旧・新約の多様な文学ジャンル・様式のテキストを通して語られる「神」や「愛」に、この表現が参照し返されることによつてなのである。P. Ricœur, 《Une obéissance aimante》, *Penser la Bible*, pp. 165f. 「隠喩的増大」については、idem, *La Métaphore vive* (Paris, 1975), 久米博訳『生きた隠喩』岩波書店、一九八四年。を参照。

- (53) あるいは、イエス自身に遡らず、また譬えではないとしても、ヨハネ福音書一五・二三「友のために自分の命を捨てること、これ以上に大きな愛はない」[ἐὶς ὅρα ταύτης ἀγάπης οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ὅτι ὑπὲρ τοῦ φίλου αὐτοῦ] のような「法外な」新約聖書の文言にも注目したい。

- (54) この、「他律 (heteronomie)」と「アポダイクティシシュ」な宗教的命法を、リクールは、予想されるように、カント倫理学の「定言命法 (kategorischer Imperativ)」の問題とリンクさせて論じようとしている。P. Ricœur, 《Une obéissance aimante》, *Penser la Bible*, pp. 160f.

- (55) *ibid.*, pp. 160.

- (56) それを明らかにしたのが、例えば、いわゆる「ポストコロニアリズム」の思想であろう。

- (57) リクールは、聖書的世界のこの「範例 (examples)」としての性格を強調する (P. Ricœur, 《Une obéissance aimante》, *Penser la Bible*, p. 178)。こんにち倫理を論じる学者たちのうち、カール・オットー・アーペル (Karl Otto Apel) やユルゲン・ハーバーマス (Jürgen Habermas) のような「形式的普遍主義者」とマイケル・サンデル (Michael Sandel)・マイケル・ワルツァー (Michael Walzer)・チャールズ・タイラー (Charles Taylor)・アラスデア・マッキンタイアー (Alasdair MacIntyre) などの「具体的文脈主義者」との間に「懸隔を減ずるのに貢献するのは、この聖書的な、愛の役割ではないか」(*ibid.*)、とリクールは言う。「普遍主義」は、今日のグローバル化と同時に多様化の様相を見せる社会の中で、どのように自分たちの文化の外部と対話しうるのか。「文脈主義」は、いかにして多様な文化間の対話を可能にする一般規則を立てうるのか。例えば、本稿でも論じた旧約における「隣人」の概念の拡大(本稿一〇七〜一〇八頁参照)なども、そういった懸隔に架橋しうる「過剰の論理 (la logique de surabondance)」(*ibid.*, p. 174)、「贈与の経済 (l'économie du don)」(*ibid.*, p. 176) の例示となるとされる。この「隣人」は新約聖書に至って、「敵」にまで拡大されていくことは本稿で論じたとおりである。ルカによる福音書六・二七「敵を愛し、あなたがたを憎む者に親切にしなさい」、同二二「自分を愛し

てくれる人を愛したところで、あなたがたにどんな恵みがあろうか。罪びとでも、愛してくれる人を愛している」。このルカの後者の言葉は、いわば、リクールの言う「過剰の論理」の対極にある「等価の論理 (la logique d'équivalence)」(ibid., p. 176) に対する椰掄なのである (ibid., p. 179 n. 38)。リクールによれば、このような「愛」の「論理」に促された「突飛な行為 (actus insolites)」は、こんにちの国際政治においてすら生きているものである。それは、ワルシャワに赦しを乞いに行った西ドイツのブランド首相の行為であり、一五世紀のユダヤ人迫害について同じように赦しを乞うたスペインのカルロス国王の行為だと言われる (ibid., p. 177)。

(58) 千葉恵「エロースとアガペー・ヘレニズムとヘブライズムの絆」北海道大学文学部『北海道大学文学部紀要』XIV-2 (通巻第86号)、一九九五年、二六・二七頁。千葉論文では、「我と汝」の人格的対等性が強調されているが、プーバーが「われ」と「なんじ」の間にはいかなる観念、計画、幻想も成り立たぬ。…「われ」と「なんじ」の間には、いかなる目的も、欲望も、予想も成り立たぬ」(Martin Buber, *Ich und Du* [Göttingen, 1997] 3), S. 18f. 上田重雄訳『我と汝』岩波文庫、一九七九年、一九・二〇頁) などと述べるときには、両者の間にある根源的な「非対等性」、「非等価性」を指摘してもいるのではないか。

(59) 「ポトラッチ」については、以下の著作を参照。Marcel Mauss, *Essai sur le don* (Paris, 1924)、有地亨訳『贈与論』勁草書房、一九六二年。Georges Bataille, *La part maudite. I: La consommation* (Paris, 1949)、生田耕作訳『呪われた部分』(バタイユ著作集6)二見書房、一九七三年。

(60) P. Ricœur, *«Une obéissance aimante», Penser la Bible*, p. 184.

(61) ibid., p. 176.

(62) ニクラス・ルーマンによれば、「ヨーロッパの伝統における」「コミュニケーション・メディア」は、「真理、愛、貨幣、芸術、権力」である。Niklas Luhmann, *Funktion der Religion* (Stinkampf taschenbuch wissenschaft 407) (Frankfurt am Main, 1977), S. 91. 土方昭・三瓶憲彦訳『宗教社会学』新泉社、一九八九年、七一頁。

(63) Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (Nietzsche's Werke, Erste Abtheilung, Band VII) (Leipzig, 1903), S. 85. 信太正三訳『善悪の彼岸 道徳の系譜』(ニーチェ全集11)筑摩書房、一九九三年、一〇〇頁。ニーチェがここで「このことをはじめて感じまた(体験)した者」と書いているのは、よもや自分自身のことではあるまいが、おそらくもう一人、イエスを念頭においているのだと解釈したい。

付記

二〇〇三年四月一九日

本稿は、二〇〇二年二月一四日に行なわれた「北海道大学哲学会シンポジウム「愛」について」で行なった発表の原稿を、論文用に加筆・修正して書き改めたものである。