

# 根源的愛の探求への試み

—再び「よきサマリヤ人の譬」を中心に—

松 原 栄

## はじめに

筆者は、先に新約聖書ルカによる福音書第10章25節以下の、いわゆる「よきサマリヤ人の譬」をめぐって若干の考察を試みた。<sup>1)</sup> 本稿は、更にこの物語をめぐって論究をすすめたものである。従って、前稿で論述展開したことが一応の前提となっていることをご承知いただきたいと思う。

### (1)

そもそも、この物語は律法学者の主イエスへの試みの問いから出発して語られたものである。あらためてこの文脈全体を見渡してみる時、その律法学者による試問が、実に重要な意味をもっていることに気づかされる。その極めて重要な問いとは、「先生、何をしたら永遠の生命が受けられましょうか」（ルカによる福音書10章25節。以下本稿で取り扱うテキストに限り、章節のみで記す）というものであった。福音書全体を通して、これと同様の問いは他に3箇所ある。マタイによる福音書19章16節、マルコによる福音書10章17節、ルカによる福音書18章18節の三つである。この三つは各々に若干の相違は見られるが、全体としては大きく共通した内容の物語展開につながっている。それは、この問いに対して主イエスが「十戒」を守るべきことを答えると、問う者はすべて忠実に守っているという。それに対して主イエスは、持っている全てを「貧しい人々に施しなさい」（マタイ、マルコ）、「貧しい人々に分けてやりなさい」（ルカ）とすすめると、問う者は大変な悲しみをあらわす。すると主イエスは、富んでいる者が神の国に入ることのむつかしさを語る。そして、全て

を捨てて主イエスに従うべきことが語られる。概略以上のような内容の展開になっている。これは一般に「富める青年の物語」として知られている。

福音書に「永遠の生命」を得るための問いに対する主イエスによる物語は、「富める青年の物語」と「サマリア人の物語」の二つであり、本稿で取り扱う物語はルカによる福音書だけに記されているものである。この二つを比較することにより、主イエスの意図がより明らかにされることと思う。

先にふれた「富める青年の物語」に於いては、主イエスは「十戒」即ち律法を守ることをすすめている。律法を守ることによって永遠の生命は得られるというわけである。しかし、律法を守りさえすればよいというのではなく、更に自分の持ち物全てを貧しい人々に施し分かつようにすすめられている。たとえば、マルコによる福音書の場合は次のように展開している。「彼は言った、『先生、それらの事はみな、小さい時から守っております。』イエスは彼に目をとめ、いつくしんで言われた、『あなたに足りないことが一つある。帰って、持っているものをみな売り払って、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に宝を持つようになろう。そして、わたしに従ってきなさい』」（同10章20, 21節）。そして、「財産のある者が神の国にはいるのは、なんとむずかしいことであろう」（同10章23節）と結ぶのである。佐藤陽二によれば、「弟子たちは、他のユダヤ人と同様に、金持ちは神に祝された者であるという考えから抜け切れないでいたために、この言葉に驚いた」<sup>2)</sup>。物語展開は簡単な表現ではあるが、苦しみ悩み困難の中にある貧しい人々に対して、あたたかい思いやりのある手を差しのべること、そのために自分自身を投げ出すことこそ肝要であるということ、つまり愛をもって仕えるべきことが語られているのである。それは富める者へのきびしい問いであった。富への執着は、こうした愛の心を失わせる。「富に対するイエスの攻撃は、神に対しておのれを高しとするあらゆる人間的尊大に対するその戦いの特殊な尖鋭化にほかならない」<sup>3)</sup>とシュニーヴィントは強調する。

ここで注意したいことは、永遠の生命を得るという問いに対して、神の国にはいるという言葉が対応していることである。因みに、永遠の生命という言葉は、共観福音書には極くわずかしが見られないが、第四福音書には圧倒的に多

く用いられている。それに対して、神の国という言葉は、共観福音書に多く見られ、第四福音書には殆んど無い。従って「永遠の生命」(ζωή αἰώνιος)と「神の国」(βασιλεία τοῦ θεοῦ)とは同意語として対応するとみなしてよいと思われる。因みに、マルコによる福音書12章28節以下に、律法学者が主イエスに対して「すべてのいましめの中で、どれが第一のものですか」と問い、<sup>3</sup>「サマリア人の譬」と同じ律法の箇所、申命記6章4節とレビ記19章18節を主イエスが答えると、律法学者が「先生、仰せのとおりです」と評価した上で彼なりの考えを付け加えて語った。それに対して主イエスは「あなたは神の国から遠くない」と告げる場面が記されている。永遠の生命を得ることへの問いは、神の国に入ることへの問いと考えてよいことになろう。この問題は、少くとも信仰者にとって究極的関心事ということが出来る。しかしながら、この極めて宗教的な問いは、実に人間存在にとって根源的な問いであるといわねばならない。この世に生きる者全て「死への存在」(ハイデッガー)であり、従って死への恐れや不安が人間生活の苦悩の根源となっているとあってよい。死すべき存在としての自己を認識した時、必然的に永遠の生命への欲求が、その内容や形式はともあれ切実なものとなる。

永遠の生命への問いは、従って朽ちるべき存在としての自覚と過ぎ行く世界のはかなさともいふべき歴史体験に於いて切実となる。律法学者が、主イエスに対してこの究極的な問いを投げかけるということは、主イエスの存在意味を根底的に問うことによって、その立場を明確にする目的であったが、またユダヤ宗教社会全体が深く渴望している切実な問題の投影でもあったといえよう。つまり、主イエスへのきびしい試問と同時に、何か拠り所を得たいという切なる願いが込められているように思うのである。

律法学者は、この永遠の生命を得るために為すべきことを問う。つまり、この設問自体の中に、永遠の生命の問題は知的探求や論理的構築の問題ではないことが語られていることになる。「知識にとどまらず、私たちの全人格、全生活、全行動を通して『永遠』が問われている」<sup>4)</sup>のである。即ち、「永遠の生命とは、私たちの現在の生き方と関係がある」<sup>5)</sup>のである。「今、この過ぎゆく世界の中で、永遠にのこり、しかも、生命にあふれるものにふれるには、どうし

たらよいのか。これこそ、宗教の根本問題でなくて何であろう」<sup>6)</sup>といわざるを得ないのである。

「サマリヤ人の譬」は、かかる根源的な問い、究極的関心事、つまり最も尊い価値ある生き方の根本原理への問いに対する、いわば「答」として展開されている。前述の「富める青年の物語」でいえば、施し与える部分の展開ということが出来る。つまり、富、財産、持ち物の全て、換言すれば与えられた賜物全てを貧しい人々に分かち与えることとして、あのサマリヤ人の愛に充ちた行動が語られていることになるわけである。

ここで考えておきたいことは、ユダヤ宗教社会に於ける、全ての生命は神の業によるという創造信仰についてである。それは唯一の神への信仰の基本であって、「律法の書」の巻頭に記されている信仰の根源を示す創造物語に明確に宣言されている。しかも、その創造物語は人間存在に対して「土に帰る」(創世記3章19節)べきこと、即ち「死への宣告」が神の言として語り告げられているのである。従って、永遠の生命を望むということは、神の意に反することになるわけである。永遠という言葉は創造主たる神にのみ帰すべきであって、被造物としての人間の全く関知し得ないことなのである。

しかし、幾度かの崩壊滅亡という厳しい苦難の歴史的出来事を通じて、変らぬ神の救いの業の体験を重ねることにより、断絶せる神と人間との交わりの回復への確信が深く自覚化され、それが永遠の生命への希望という信仰に昇華したと考えることが出来る。即ち、バビロンの捕囚という歴史的苦難の体験と、捕囚からの解放という救済体験により、救世主の待望が民族的意識となり、やがて神の国到来が救世主として誕生された主イエスに於いて宣言され、そして永遠の生命への信仰に深められていったと考えられると思う。それは、主イエスに於いて神の国(βασιλεία τοῦ θεοῦ, 神の支配する領域)は到来し、その主イエスを信ずることに於いて永遠の生命に入ることが語られることによって、一つに結合されることになる。永遠の生命という言葉も神の国という言葉も旧約聖書には全く見られないのである。<sup>7)</sup>

数百年の間、大国支配圧政下にあるユダヤ宗教社会にとって、救世主到来への期待は実に大きなものであったが、とりわけ聖なる民としての選民意識が、

ローマ帝国下の主イエスの時代に於いては切実に「神の国」実現への願いという形で意識化されたと考えられる。「神の国」実現は、彼等の具体的意識に於いてはローマ帝国支配からの独立解放であると同時に、当時の世界に君臨していたローマ帝国よりも更に堅固な権威ある国家形成への期待でもあったといえよう。意識下に潜在する願望は、ローマ帝国を含む全ての異邦人世界を支配するということでもあったと考えられる。その信念が個人の信仰にあっては永遠の生命への確信につながることになる。即ち、やがて神の審判のもとに朽ち果てるべき異邦人世界と、栄光輝く聖なる「新しいイスラエル」の完成というイメージが伴って、神の国に入る者全て神の豊かな祝福のもとに「生命の木」<sup>9)</sup>が与えられ、永遠の生命を得ることになるわけである。従って、永遠の生命を得ることと、神の国に入ることとは同じ信仰の確信となり目標となるわけである。そのためには、神の言としての律法を守ることが最も重要な条件となり、従って罪人にはその資格がないことになるわけである。これが、律法学者の問いの背景として考えられることである。

永遠の生命への問いは、ユダヤ宗教社会に於いて極めて重要な根源的究極的な信仰の問いなのである。決して単なる宗教的儀礼的な問いではない。単に立場の相違を明確にする試みの質問にとどまるものではない。主イエスの本質に迫る重要な問いであり、ハンターによれば「聖なる律法の解釈者であるイエスを厳しく追求」<sup>9)</sup>する問いなのである。このような意味がここで特に用いられている「試み」(ἐκπειράζων)という言葉に込められているわけである。<sup>10)</sup>従って、ここで展開されている物語は、主イエスによる譬の中でも特に重要な意味をもつといわざるを得ない。つまり、主イエスの本質が語られていることになるのである。

## (2)

次に、この問いの背景にある当時のユダヤ宗教社会に目を向けてみたい。永遠の生命への渴望を内在する状況を概観することにより、この物語の意味をより鮮明にしてみたいと思う。

シュテーゲマンによれば、「なお生きのびるために緊急に必要なものが、施

しとして彼らに与えられることを頼りにしている」悲惨な極貧者が、当時の社会に於いてかなりの部分を占めていたということである。<sup>11)</sup> その貧しさの状況は「みじめで、あわれむべき、病める者、そして裸同然」であり、「生きるために最低必要な食物を欠いている」<sup>12)</sup> のであった。アントン・フェークトレは、福音書に於ける奇蹟物語を説明して「このような表現方法を、その時代背景、とりわけ同時代の救済待望の背景から見るべきである」<sup>13)</sup> と指摘する。以上の指摘から、ローマ帝国支配下のユダヤ社会のかなりの部分は、経済的な貧困に苦悩しつつ救世主を心の底から待ち望んでいたと考えてよい。新約聖書の冒頭をかざる系図によれば、主イエスはユダヤ社会に於ける伝説的英雄であり歴史的名君であるダビデの家系に属する。<sup>14)</sup> その主イエスは、実に「飼葉おけ」<sup>15)</sup> という、人間以下の最も貧しい形に於いて、「おのれをむなしうして僕のかたちをとり、人間の姿になられた」(ピリピ人への手紙2章7節)。それは誰にもかえりみられない切り捨てられた悲惨な状況に於ける誕生の出来事として記されていることに注目しなければならない。まさに、救世主(χριστός)は最も救いを必要とする人々の真只中に降誕されたのであった。しかも、ユダヤ宗教社会の中心たるエルサレムではなく、ベツレヘムというユダに於ける最も小さい一寒村に、人知れずに誕生されたのであった。<sup>16)</sup> 貧しい人々への福音の出来事がそこに啓示されたのである。

山形孝夫は、新約聖書に見られる主イエスを中心とした病気を癒す働きについて「それは病気そのものとの闘いであるよりも、ユダヤ社会が病気に強制した意味との闘いであり、結果的に『支配の力学』との闘争であった」と指摘、更に「ユダヤ社会の支配の論理や差別のイデオロギーとの、もっとも戦闘的な闘争形態」として捉えている。<sup>17)</sup> つまり、ユダヤ宗教社会に於ける律法主義及び厳格なパリサイ主義による信仰支配のもとで審かれ断罪される非人間的管理体制の生み出す状況に於いて、救いが渴望されていたといえよう。殊に、山形孝夫は、呪われた病気や穢れた病気を『神の呪い』として祭司によって診断された事実を指摘、そして「こうした不治の病気の根源には穢れと罪とがある。それが、ユダヤ社会の不動の確信」であったという冷酷な状況を指摘している。<sup>18)</sup> そして更に「イエスの治療活動は、こうした人々に強制的に背負わされ

たおそろしい負荷を、一挙に取り除く原理として機能し、ユダヤ社会の最底辺に、人々から差別され、生きながら屍骸のように拒否された人々を「意味の牢獄」から解放する力となった」<sup>19)</sup> というのである。まさに、宗教管理社会に於ける疎外と断絶の状況との闘いとして、福音の出来事が位置づけられているのである。

タイセンは、当時のパレスチナに於ける人口過剰と所有の集中化を、社会経済的状況の問題として挙げている。<sup>20)</sup> そして、社会経済的な圧迫のもとで、たとえばローマ帝国下に於ける納税とユダヤ教に於ける宗教税の義務（それも実に十分の一税である）の二重の徴税制度の競合のはざままで苦しむ状況が指摘されている。<sup>21)</sup> そして「ローマ人は、課税額を完納させるために軍事力を所有していたのであり、祭司貴族は、課税額を徴収するためにイデオロギー的手段を所有していたのである」<sup>22)</sup> と説明している。つまり、被支配者としての苦悩の状況と、信仰を手段化した管理支配の抑圧とにあえぐ下層貧困者の痛みは想像を絶するものであったと思われるのである。しかも、タイセンは、律法を根拠にして徴収した十分の一税の収入をめぐる、祭司階級の中での分配をめぐる激しい対立と闘争という醜態を明らかにしているのである。<sup>23)</sup>

このように社会の底辺を圧迫していた社会経済的、宗教的抑圧と搾取という悲惨な状況と、そしてその悲惨さへの恐れとが、主イエスの働きの場であり、その原動力となっていたわけである。愛なき世界に主イエスの愛に充ちた働きは、砂漠に雨の降るごとくに渴望され吸収されるといった状況であった。

以上のような社会状況に於いて、ユダヤ教の指導者の担っていた役割について若干の考察を試みたいと思う。

祭司は、神殿祭儀に仕える者として本来的に罪に悩む者のために仲保的な働きを担うべき存在であった。従って、何よりも罪人の側に立って神に対して罪の赦しを執り成す働きを果たすために、祭壇に仕える存在であったといえよう。しかし、かかる尊い働きも専門化して従事する時、多くの場合職業化することとなり、知らずの中に尊い働きへの意識が喪失して無自覚になってしまうのみならず、むしろ罪人の弱味につけ込むような悪質な行為すら見られるようになるわけである。罪に苦しむつらさや、不治の病いに悩む痛ましさに対して

無理解になるばかりか、それらを穢れた者として忌み嫌う「聖なる存在」として君臨することになっていった。山形孝夫は、更に「古代ユダヤは、こうした一連の医療行為——検診，診断，治療，隔離，社会復帰の権限を，すべてユダヤ最高法院をとおして，集中的に祭司の手にゆだね」<sup>24)</sup> ていたという事実を指摘している。その権限をもって，祭司は人々を管理支配していたわけである。本来，心から同情すべき病める人々，とりわけ不治の病で苦悩する人々を，実に冷たく見捨てていたのであった。

さて，神殿はマルコによる福音書13章1節によれば，驚嘆に価する立派な建物であり，エルサレムの丘の上にそびえ建っていたようである。祭司はこの神殿に仕える働きをしていたのである。大祭司と祭司長たちはエルサレムに常住していたが，大部分の祭司は地方の町村に住んで各々の役割を果たしていた。神殿では毎日のように仰々しく供え物がささげられていた。E. ローゼによれば「傷のない一歳の小羊が燔祭の祭壇上にもたらされた。それ以外にもなお，個々のユダヤ人が神への感謝のしるしに運んでくる私的供物があった」<sup>25)</sup> という。更に，遠方から旅をしてエルサレムまで来る人々のために，神殿の外庭では，犠牲にささげるべき動物が売買されていた。神聖な罪の赦しへの厳粛さは失われ，人々の信仰心を利用した「營利本位の商売の場」と化していたわけである。主イエスが怒りをもって指摘するまでもなく，まさに「祈りの家」と唱えられるべき神聖な場所が「強盗の巣」とされる極めて墮落した状況になってしまっていたことが，マタイによる福音書21章12，13節に描かれているのである。罪人のために祈り，着る物さえないような貧しい人々のために活動し，生ける屍となっている苦悩のどん底にある不治の病の人々に手を差し伸べるべき祭司が，まさに強盗のような存在となっている状況が鋭く指摘されているわけである。

レビ人は，祭司の指導管理のもとに祭司の補佐の仕事を担当する者であった。彼等は神殿に於ける宗教的公務の外に，人々に律法を教える働きをなし，ユダヤ教社会にあっていわば知識階級にあったといわれている。ユダヤ宗教社会の管理支配の構造に於いて，レビ人は祭司に追従すべき存在として，換言すれば官僚意識に於いて生活をしていったといえよう。従って，常に祭司と同じよ

うに行動すべく自己規制していたとあってよいと思われる。主イエスは、「サマリア人の譬」に於いてかかる官僚的感覚をもって祭司に追従し、傷つき倒れている旅人を無視するレビ人の実態を見事に追及されるのである。

ダビデ王以来、エルサレムを中心に歴史を形成して来たユダヤ宗教社会は、全てがエルサレムを中心に成り立っていた。従って、エルサレムを神聖視するユダヤ人にとって、エルサレムから離れたサマリア教団は、もはや聖なるものではなかった。「サマリア五書」は、ユダヤ教の律法の書である「モーセ五書」と殆んど変らないものであったけれども、別の形で伝承されているということに於いて、正統ユダヤ教からは離れたものとなる。学問的には、ユダヤ教とサマリア教団、モーセ五書とサマリア五書、そして人種としてのユダヤ人とサマリア人との間に、厳しい対立や敵対差別の理由は見られないと結論しても、近親憎悪ともいふべき不合理な差別感情は、厳然として存在していたと考えられる。<sup>26)</sup> 律法を基本とし、エルサレムの神殿を中心とする宗教社会に於いて、律法に反し、祭司に病の宣告を受けるということはエルサレム追放を意味することになる。エルサレムからの旅立ちは、エルサレムの権力支配の構造からの追放か、あるいは脱出かを意味する行動として考えることも出来る表現となる。救いを必要とし、永遠の生命を渴望する悲惨な状況は、ユダヤ宗教社会に於ける構造的な問題なのであるといえよう。

### (3)

さて、ここでいわゆる 「愛の律法」 にふれておきたい。律法学者がその権威に於いて、主イエスの問いに答えて示した律法は、一つは申命記6章4節の言葉であった。これはシェーマと呼ばれるユダヤ宗教社会に於ける基本的信仰告白にある言葉で、最も重要な言葉として幼い時から教え込まれるものである。シェーマの部分は以下の通りである。

「イスラエルよ聞け。われわれの神、主は唯一の主である。あなたは心をつくし、精神をつくし、力をつくして、あなたの神、主を愛さなければならない。きょう、わたしがあなたに命じるこれらの言葉をあなたの心に留め、努めてこれをあなたの子らに教え、あなたが家に座している時も、道を歩く時も、

寝る時も、起きる時も、これについて語らなければならない。またあなたはこれをあなたの手につけてしるしとし、あなたの目の間に置いて覚えとし、またあなたの家の入口の柱とあなたの門とに書きしるさなければならない。」(申命記6章4節—9節)

参考までに同じような表現の個所をいくつか列記してみると、「イスラエルよ、今、あなたの神、主があなたに求められる事はなんであるか。ただこれだけである。すなわちあなたの神、主を恐れ、そのすべての道を歩んで、彼を愛し、心をつくし、精神をつくしてあなたの神、主に仕え、また、わたしがきょうあなたに命じる主の命令と定めとを守って、さいわいを得ることである」(同10章12, 13節)、「もし、きょう、あなたがたに命じるわたしの命令によく聞き従って、あなたがたの神、主を愛し、心をつくし、精神をつくして仕えるならば、主はあなたがたの地に雨を、秋の雨、春の雨とともに、時にしたがつて降らせ、穀物と、ぶどう酒と、油を取り入れさせ、また家畜のために野に草を生えさせられるであろう。あなたは飽きるほど食べることができるであろう」(同11章13節—15節)、「それゆえ、これらのわたしの言葉を心と魂におさめ、またそれを手につけて、しるしとし、目の間に置いて覚えとし、これを子供たちに教え、家に座している時も、それについて語り、また家の入口の柱と、門にそれを書き記さなければならない。そうすれば、主が先祖たちに与えようと誓われた地に、あなたがたの住む日数およびあなたがたの子供たちの住む人数は、天が地をおおう日数のように多いであろう。もしわたしがあなたがたに命じるこのすべての命令をよく守って行い、あなたがたの神、主を愛し、そのすべての道を歩み、主につき従うならば、主はこの国々の民を皆、あなたがたの前から追い払われ、あなたがたはあなたがたよりも大きく、かつ強い国々を取るに至るであろう」(同11章18節—23節)といった表現が見られる。

少し長く引用したが、律法の書全体のほんの僅かな一部分である。とにかく一見してわかるように、律法を真剣に守ることが、何としてもユダヤ宗教社会に於ける重要な課題であり、最大の関心事であり、神への責務であることが判る。しかも、自分の全存在、全人格、全生活をかけて信従すべき義務として受けとめられていることが理解出来る。律法が全てであり、「人は律法を通して、

そしてそれによってのみ、神の意志、すなわち神の人間に対する要求を知ることができる」<sup>27)</sup>のである。

さて、律法学者によって語られた主イエスに対する答は、彼等にとっては明けても暮れても空んじなければならない程に、なじまれている律法の言葉であり、信仰告白の言葉なのであった。お題目のように、日々唱え暗誦させられている律法の言葉なのであった。しかしながら、暗記し記憶することに主眼がおかれ、正確に唱えることに神経を集中しなければならないために、常識的知識として熟知しながら、その意味するところを深く熟考吟味することがなかったと考えられる。またその内容を検討して自分自身の生き方に照らし合わせることもなく、極めて無自覚的に口先だけになってしまっていたということが出来る。シェーマを信仰的生の根拠として自らの生活規範とするのではなく、知的認識としてどれだけ正確に暗誦出来るかということに関心が集中していたといえよう。従って、そこには口先では神への絶対的忠誠が表現されていながら、心は遠く離れて神のみこころを見失ってしまうことになっていたと思われる。

律法学者は、神の言として記されている律法に精通し、その律法を生活に適応出来るように解釈して人々を指導訓戒することによって、ユダヤ宗教社会を支配していた。神の民としての選民の生き方を示すために神から与えられた神の言としての律法であるが故に、律法は神聖なものであり、律法に従うことは絶対的なことであった。律法を遵守することこそが、神に忠誠を尽すことであり、従ってその一点一画といえどもおろそかにすることはゆるされないことであった。柏井忠夫は、シェーマに於ける基本命令の「愛せよ」とは契約関係の用語として理解するべきであり、従って愛するということは契約関係にある神への忠誠、信従を意味するという。<sup>28)</sup>ところで、表現されている文言とその解釈適応に忠実熱心のあまり、律法を通して語られる神のみこころを見失うという結果を招くことになる。「律法主義は、書かれた文字を至上視して、あらゆることにこれで決着をつけようとする」<sup>29)</sup>ということになる。神の意志は元來書かれた文字に束縛され固定されるものではないのである。しかし、文言の一つ一つ、文字の一点一画に拘泥する余りに、より真実なる言を見失い、心は遠く神のみこころから離れてしまったのであった。

神の言は、神のみこころであり、神の愛のメッセージである。それが人間の言葉として表現され文字化されて、律法の書として与えられているわけである。表現された文言は、あくまでも神の言の端であって全てではないのである。<sup>30)</sup> その言の端としての言葉を通して、神の言を聴き、神と出会うのである。「言葉によってとらえられるのは言の表層部分にすぎない。言の本質は、むしろ言語によっては語り出しえず、言語からは聞き取り得ないところに潜んでいる」<sup>31)</sup> のである。従って、言葉じりにばかりとらわれこだわる時、もはや語られている真実にふれることが出来なくなることになる。その言の端としての律法の言葉に忠実たらしとする時、その根源に語られている神の言を見失うのである。ここに律法主義の問題がある。

「愛 (*ἀγάπη*) は神から出たものなのである」(ヨハネの第一の手紙 4 章 7 節) ゆえに、神の言を見失うということは、即ち神の愛をも失うことになる。律法学者は、信仰規範であり生活行動基準ともいべき律法とその解釈によって作成された細則を中心に、人々の生活行動を管理し規制し、そして判定し審判する。それは暖かい思いやりのある指導ではなく、きびしい取り締りであり監視であった。そして暖かく注意訓戒するのではなく、違反検挙といったきびしい管理体制のもとにおかれるという状況にあったと思われる。人々の苦悩への配慮は勿論のこと、罪の重荷に耐えられない人々への同情など全く持つ余裕も必要もなかったようである。常に自分が義なる存在という立場で人々と関わりを持ち、エルサレムに於ける正規な律法教育を受け、律法の研究に従事するという神聖な仕事への誇りから、人々を見下す高慢な心に支配されていたということが出来る。従って、同じユダヤ人でありながら「パリサイ派的心情を持つ敬虔な者たちは律法を識らず、それゆえイスラエルの聖化と再興を妨げる呪われたる無教養な人を憎む」<sup>32)</sup> といった状況にあったといわれているのである。

従って「愛の律法」として知られるシェーマの一節を口にした律法学者に対する「あなたの答は正しい。そのとおりに行いなさい。そうすればいのちが得られる」(10章28節) という主イエスの言葉は、律法学者にしてみれば馬鹿にされたような気持であったに相違ないと思われる。しかも、主イエスによる判定は、律法学者の権威に関わることである。エリートたる律法学者にすれば、地

方出身の一大工に過ぎず、正規の律法教育を受けたとも思えない主イエスである。考え方の相違という対等な感覚で接するには余りにも立場が違い過ぎるといった意識をもって、主イエスに対峙していたと考えられる。従って、主イエスに対して、律法学者としての権威と見識と正当性を明確にすべく、「では、わたしの隣り人とはだれのことですか」（10章29節）と問うことになる。「では」（καὶ τίς）という表現は、受けとめ方によってはかなり居直った雰囲気を与えている。井上洋治の表現を借りれば「どうも今までのあなたの取税人や売春婦たちへの態度をみていると、隣人ということがあなたにはわかっていないのではないかと思われるのですが」<sup>33)</sup>ということになる。それは、多分に嘲笑気味な心持ちの込められた質問ということが出来る。というよりも、もはや最終判定をすべき異端審問としての決定的態度が込められているというべきであろう。

#### （4）

以上のことから、当時のユダヤ宗教社会は、律法学者、祭司、そしてパリサイ派の人々による信仰の管理支配体制のもとにあって、個人の生き生きとした信仰が抑圧され、教団への忠誠と律法と指導への絶対的服従という、いわば信仰疎外状況におかれていたことが判る。シェーマは、元来生き生きとした神への信仰の根源であった。それが信仰を束縛、支配、管理、抑圧、規制する元凶とされている状況にあったわけである。人々は、従って一方ではローマ帝国支配のもとに抑圧と貧困に苦しみ、他方ではエルサレムを中心とした律法主義社会にあって苦悩せざるを得ない状況におかれていたわけである。

つまり、旅の途上で全てを略奪され、死を待つ以外に仕方がないような状況に投げ出され、果ては救世主待望の思いまで独占されて絶望以外にないような状況であったといえよう。しかし、そうした暗黒のような絶望状況にあって、ただひたすら救世主への切なる願いが強められ深められていったともいえる。隣り人となって、愛に充ちた救いの手を差しのべる存在が切実に待ち望まれていたのである。

ここで考えたいことは、問題を抑圧と貧困という状況認識でとらえるだけで

はなく、そこに苦悩する人々の人格の尊厳と生命への畏敬という視点を欠落させてはならないということである。存在の重みを確認することの大切さである。社会経済的要因と信仰管理支配構造という視点からのみ問題をとらえようとする時、見下す姿勢による即物的援助にとどまって、人格的關係に於ける愛の援助にはならないのである。そこに、主イエスが富める者、つまり己れの力を誇る者が神の国に入ることのむつかしさを説いた理由がある。

人格的關係の基本は、「我と汝」(ich und du, ブーバー)の關係である。つまり、私と同じように「汝」に関わること、換言すれば、他人を「汝」とすることである。しかし、権力志向と律法への忠誠と富への執着という自己中心性の構造に立つユダヤ宗教社会にあっては、「汝」は「汝等」となり、更に「彼等」となる。隣り人たる者は仲間であり同志であって、それ以外は他人である。そして「結局のところ、自分が自分の隣人」<sup>34)</sup>という人間の現実状況に行き着く。愛の援助は、先ず自分自身に向けられることになる。

「愛の律法」の第二は、「あなた自身のようにあなたの隣人を愛さなければならない」(レビ記19章18節)という戒めの引用であった。因みに、その前後には次のような表現の個所が見られる。「さばきをするとき、不正を行ってはならない。貧しい者を片よってかばい、力ある者を曲げて助けてはならない。ただ正義をもって隣人をさばかなければならない」(同19章15節)、「あなたがたと共にいる寄留の他国人を、あなたがたと同じ国に生れた者のようにし、あなた自身のようにこれを愛さなければならない。あなたがたもかつてエジプトの国で他国人であったからである」(同19章34節)。裁判の絶対公平の原則による正義の主張と、過去の苦しい民族体験による同情同感の主張である。この愛と正義によって立つ隣人愛は極めて重要である。しかしながら、選民意識と神の前に義たらんとする努力が、一方では正義と公平を文言以上に狭義に解釈厳守するとともに、他方では異邦人への排外思想による愛の狭義解釈を生み出す結果をもたらしたと考えられる。「サマリヤ人も、外国人との混血児であり異邦人同様にみなされていた」<sup>35)</sup>故に、当然ながら隣り人たり得なかった。つまり、歴史的にサマリヤ人とユダヤ人との間に隔絶が起ったことよりも、ユダヤ人の選民思想と排外思想の深化の方がより大きな要因となっていると私は考え

るのである。

更に、ローマ帝国の手先となって同胞から税金を徴収する取税人や、駐屯中のローマ兵相手の売春婦など、もはや穢れた存在として隣人とは考えられなかったと思われる。<sup>36)</sup> 罪人や不治の病にある人々は勿論隣人ではあり得ない。一人一人の悲しみや苦しみを思いやることなく、冷淡に穢れた者として排除し見捨てる世界がそこにあった。取税人も売春婦も、生活の苦悩を負って真剣に生きる苦闘を余儀なくせざるを得ない状況にあった。可能ならば、現状から救われたいと真剣に願っていたといえよう。主イエスは、かかる人々の隣人として行動された。

ユダヤ宗教社会に於いては「人が助けの手をさしのべるべき相手は、家族、あるいは同じ部族のもの、友人等、要するに自分の身内、あるいは仲間に限られていた。道徳も愛もその範囲の中だけで通用するのであって、赤の他人には及ばないものである」。<sup>37)</sup> そして、人間の現実よりも律法の遵守それ自体に心が向けられ、生活行動に細心の注意を払いつつ厳格に生きようとする時、その律義さ、禁欲的潔癖性、真面目さが融通のきかない固定的な人間性を形成し、

一面的な見方で万事を片づけてしまいがちな人間をつくる。<sup>38)</sup> その結果、「他人がどんな気持をもっているかもわからない、だれを見ても同じ人にみえる、個性というものが感じられない、自分自身にも個性がなくなった、心の動きがない」といった「実在感や現実感、充実感、重量感、自己所属感などといった感覚が失われるだけではなく、なによりもまず自分自身の自己がなくなってしまった」<sup>39)</sup> という離人症的状态に陥ることになる。官僚制機構のもとに於いては疎外現象が惹起せざるを得ない。その管理機構と機能の細分化と専門化が人間の精神的力能と肉体的力能を分裂させ、そして結局は疎外現象以外の何物でもない状況を生み出すと、三戸公は指摘している。<sup>40)</sup> 従って、律法学者や祭司は、信仰管理支配の官僚制的な機構として機能する世界に於いてその位置をもつ故に、疎外状況と更に離人症的な状況に必然的に陥っていたと考えられる。他人の苦しみを理解出来ない心に支配されていたのである。

マルコによる福音書に次のような情景が描かれている。「パリサイ派の律法学者たちは、イエスが罪人や取税人たちと食事を共にしておられるのを見て、

弟子たちに言った、『なぜ、彼は取税人や罪人などと食事を共にするのか』  
(2章16節)。つまり、自分達は義なる存在であるという前提のもとに、取税人や罪人と呼ばれている人々と共にいる主イエスに対して非難の目を向けたのである。主イエスは、罪のために悩み苦しむ人々を愛し、そして共にいることによってその重荷を取り除く働きをされたといっておよい。交わりから断ち切られている人々との交わりを大切にされたのである。それが愛であり、赦しである。ここに神の言の具現がある。

新約聖書の信仰は、律法を通して示された神の言としての真実が、今や主イエスに於いて神の言の受肉として具現化されたことへの確信であるということが出来よう。従って、主イエスに於いて神の言としての律法が具現化されたことになる。換言すれば、神の真実と愛のメッセージの受肉せる生が、主イエスなのである。主イエスに於いて律法は成就し、完成したといえよう。「わたしは律法や預言者を廃すためにきた、と思ってはならない。廃するためではなく、成就するためにきたのである。よく言うておく。天地が滅び行くまでは、律法の一点、一画もすたることなく、ことごとく全うされるのである」(マタイによる福音書5章17, 18節)と主イエスは宣言される。決して主イエスは律法を否定しているのではない。むしろ「イエスはユダヤ民族の信仰の遺産を生きた人であった。ユダヤ人から見捨てられる結果になっても、彼はその信仰の遺産を徹底的に生きた真のユダヤ人だった」。<sup>41)</sup> 神の言としての律法の神髄を明らかにされたというべきであろう。「イエスにとっては、実際に書かれ定められている律法の文字の遵守よりも、律法を律法たらしめる神の意志の事実、すなわち社会の一員として神の栄光をあらわすべき人の定め的事实そのものが大切なのである」。<sup>42)</sup>

ここでふれておきたいことは、『山上の垂訓』に於いて主イエスの語られた『隣り人を愛し、敵を憎め』と言われていたことは、あなたがたの聞いているところである」(マタイによる福音書5章43節)という表現についてである。この「敵を憎め」という表現は旧約聖書には見られない。おそらく当時のユダヤ宗教社会に於いて一般的な通念として受け容れられていたものと思われる。つまり、隣人と敵という対立概念に於いて愛の範囲と限界線が考えられていた

わけである。そして隣人に対してだけ愛は適用され、隣人でない者はその対象から除外され、敵とされることになる。そしてそれは憎しみの対象とされることになる。即ち、隣人と異邦人ではなく、隣人と敵という積極的な対立意識に於いて隣人愛を設定しているのである。「憎しみとは分断であり、愛は一致である。こうして愛には明らかなはっきりした限界があることになる。イエスはサマリア人の譬において「隣人」と「敵」の分断を原則的に根絶された」<sup>43)</sup>とシュニーヴィントは語っている。

パウロは「人を愛する者は律法を全うするのである」（ローマ人への手紙13章8節）、そして更に「どんな戒めがあっても結局『自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ』という言葉に帰する。愛は隣り人に害を加えることはない。だから、愛は律法を完成するものである」（同13章9、10節）と語る。そして「律法の全体は『自分を愛するように、あなたの隣り人を愛せよ』というこの一句に尽きる」（ガラテヤ人への手紙5章14節）といい切っているのである。

## (5)

さて、祭司もレビ人もこの譬の物語の中で、傷つき倒れている旅人のそばを通り過ぎて、何ら愛の行動をしなかった者として取り扱われている。しかし、考えてみれば彼等は何ら特別に悪い行為をしてはいないのである。彼等は律法を遵守することに於いては人一倍心を配っていた存在である。人の目につくところに於いては、必要以上に神経を使って行動していたと思われる。してはならないことをせず、義務として課せられていることは誰の目にも判るように、つまり模範を示す者として振舞っていた。そして、為したことを為さざることの説明、即ち自己弁護と自己正当化への努力を怠りなく表明していたと考えられる。ひたすら人前で信仰深く行動するという生き方は、知らずの中に信仰そのものに対して専門意識を持つ方向に向かわしめる。従って、信仰の修練への努力は誠実に実行すると同時に、勤行以外の時は信仰そのものも休業状態になる場合が多い。つまり、人目のないところでは極めて非信仰的な生の状況に身を置くことになる。職業的信仰生活とでもいふべき偽善的重層的生活様式に矛盾

も感じないで要領よく対処することが、彼等の力量となる。

茫漠たる荒地の旅の途上は、エルサレムの雑踏と違って人の目はない。祭司やレビ人に見れば、宗教的公務の場である神殿での勤務を終えてエルサレムを離れた時、もはや無理をして信仰的営為に専念する必要はないわけである。そこは「強盗や追はぎが出るには、格好の場所である。この誰も見ていない、隠れた場所こそ、罪が働く場所である」<sup>44)</sup>と蓮見和男はいう。孤立した状況に於いて、人間はその真実を根底的に問われることになる。祭司もレビ人も、誰も見ていないところで一人の死に直面して救いを必要としている者に出会った。他者の苦悩との出会いから、愛の律法は生命あるものとして行為化する。しかし、シュテーゲマンの表現を借りれば「みじめで、あわれむべき、病める者、そして裸同然」<sup>45)</sup>の状態にあり、山形孝夫の表現を用いれば「生きながら屍骸のよう」<sup>46)</sup>な旅人には目も向けなかった。それは祭司が聖なるものに仕えるという自負心と、穢れたものにはふれないという律法感覚によると考えることは出来る。それゆえ、ここでの主イエスの思いは「人間の生命を救うことを、結果として妨げることになる清浄の掟、そのものに向けられている」<sup>47)</sup>ということが出来る。前述のように、神殿を「強盗の巣」にした元凶は、まさに祭司、レビ人であり、しかも旅人を襲ったのは「強盗ども」(10章30節)であった。ここで用いられている強盗という言葉は、両方ともギリシヤ語で *ληστές* という言葉を用いている。うがった解釈を試みるならば、旅人をおそった者は、彼等の仲間、つまり隣り人なのであった。

いずれにせよ、神の眼差しのもとに置かれた、つまり 神のみぞ知り給う という状況に在って、人間は決断を迫られる。人目のないところでの信仰的決断こそが、いわは真の信仰の生の現実である。多くの場合、人間は他人の目のないところでは厳しく自分を見つめることなく、無自覚で怠惰な没主体性に逃げ込み易い。考えてみると、祭司もレビ人も実に死に直面している旅人の眼差し、しかも救いを渴望して訴え続ける眼差しの中にとらえられているのである。決して誰も見ていない場面ではなかった。しかしながら、おそらく彼等にとっては、常に自分の行動を評価すべき第三者が必要なのであった。証人となるべき存在のないところでの行為に価値はないことになる。祭司、レビ人の

行動に彼等の偽善性が見事に明示されているわけである。

主イエスは『山上の垂訓』の中で、「自分の義を、見られるために人の前で行わないように注意しなさい」と繰り返し語り（マタイによる福音書6章2, 5, 16節）、「隠れた事を見ておられるあなたの父は、報いて下さるであろう」（同6章4, 6, 18節）と結んでいる中で、人前での行為に心を配るよりも、神の前に在ることの自覚を促がされるのである。そして、慈善、祈り、断食という大切な信仰的営為に於ける彼等の偽善的行為をきびしく批判されるのである。

倒れている旅人の傍らを通り過ぎた祭司と、祭司の行動に忠実に従ったレビ人とは、そこに於いて「十戒」に反したわけではない。従って、彼等は何ら罪の意識をもつ必要はないし、また良心の苛責に苦しむこともなかったのである。「人をつきとばして転ばせれば罪であるが、転んでいる人を助けおこさなくても罪にはならない」<sup>48)</sup>といった考え方が支配的であったに違いない。この「手を下さず、行為をともしなわず、昂然と頭をもたげて通り過ぎることが、『では、わたしの隣り人とはだれのことですか』という問いへのひとつの答と理解していい」<sup>49)</sup>とフェンザックは指摘する。つまり、これが一般的な人間の現実なのである。通り過ぎるのは祭司やレビ人ばかりではない。フェンザックは、通り過ぎずに近寄る者は、いわば例外的存在なのであるというわけである。<sup>50)</sup>祭司、レビ人を批判することは簡単である。しかし、内なる『祭司・レビ人』を否定し得ない現実に立たされていることをきびしく見つめなおすことはむづかしい。結局、自己弁護、自己正統化、自己義認に逃げ込む人間の自己中心性への問いがそこにあるといっよい。この物語の語る鋭さがそこにあるといえよう。

愛の欠如への自覚もなしに、義務としての親切を考えるとところには、自己満足と自己義認しか起らない。そして、目の前の救いを渴望する呻きと出会う余地のない者として通り過ぎて何の罪責感もない。律法主義的な生き方は、律法に背く行為さえしなければ事足れりとする倫理観に支配される。本来的な自己の生き方を検証するという感覚はない。口先だけの懺悔は唱えても、心からなる痛悔の念を感じることがない。罪への恐れを強く持ってはいるが、それは律

法に背くことへの恐れであって、罪の自覚は欠如してしまっている。従って、人の目は気にするが、人の目がなければ関係ない。いわば「恥の文化」的様相を呈するような精神状況であったといえるように思うのである。

孤独な旅の途上で「ある人」は強盗に出会い、半殺しにされ、絶望の淵に投げ出された。その全く同じ場所を、何人かの信仰深い人々がよけて通り過ぎた。そして、全く同じ場所で彼は、サマリヤ人の親切な援助を受けた。これが人生の現実である。誰も見ていない、悪を行っても罪に生きても誰にも知られず、また善を行い愛を實踐しても誰にも認めてもらえない出会いの場が人生にはある。サマリヤ人の行為は、その意味で何の評価も報いもないものであった。

「神のみぞ知り給う、場こそ、より崇高な聖化された場となる。傷つき倒れている者を、無価値な者として見過し、そこにある人間の尊厳を見ようともしないで通過する祭司、レビ人は「これらの最も小さい者のひとりにしなかったのは、すなわち、わたしにしなかったのである」(マタイによる福音書25章45節)とのきびしい神の審きの前に立たされているのである。勿論、彼等とともに通過する私達も例外ではない。

しかしながら、この物語を聞いていた律法学者は、おそらく自分達の仲間であり、尊敬すべき存在である祭司やレビ人が通り過ぎたのであるから、この強盗に略奪され死に瀕している旅人は、自分達の隣り人ではないと判断したに違いない。しかも、ユダヤ宗教社会から隔絶されている蔑むべきサマリヤ人が近寄ったのであるから、それは律法学者にとって全く無関係な存在となったといえる。換言すれば、見捨てられた者、もはや手を差しのべる価値のない者、穢れた者、そして蔑視すべき存在となった者として、旅人は祭司、レビ人ばかりではなく、実に律法学者からも見離されることになった。サマリヤ人の登場がそれを決定的なものとしたのである。かくして、この物語は律法学者にとっては自分達とは無関係な愚かな物語となったといえよう。これが、信仰管理社会の現実状況なのであった。旅人が半殺しにされたのは彼の運命であり、神の定めである。敢えて手を差しのべる必要も価値もないものとして見過されることになった。余計なことをする必要はない。大切なのは、律法を遵守することなのである。この物語に対する律法学者の態度は、おそらく以上のような状態であ

ったと考えられる。

「永遠の生命」への問いに対して、主イエスは「死に直面する旅人」をめぐって物語を展開された。「わたしの隣り人」への問いに対して、主イエスは律法学者が「蔑視するサマリヤ人」を登場させて「愛の律法」に生きる範例を示された。「正統的ユダヤ教徒にとって、サマリヤ人は異端であった。正典を異にし、神殿を別にする『悪鬼につかれた』輩である（ヨハネ8・48）。しかしイエスのたとえ話は、このサマリヤ人に、ユダヤ人に対して愛の業を行わせる<sup>51)</sup>のである。当時のユダヤ人の中ではサマリヤ人に対して「紀元後6年から9年の間に、こともあろうにエルサレムの神殿の境内に人骨をばらまき、聖域を穢している<sup>52)</sup>」ことなどから憎しみの感情が強まっていた状況があったことを荒井献は指摘している。「キリスト自身は、ある意味で、こうしたユダヤ教の原理に反逆した。あの『良きサマリヤ人の喩え話』において、ユダヤ民族からみれば、選ばれた民のなかにはとうてい入ることのないサマリヤ人が、本当の愛を実行した。人間として、神の愛子の資格がある、とキリストが説いたとき、キリストは、『人間』という概念を、全人類へと拡大しようとする意志をもっていたと思われる<sup>53)</sup>」と村上陽一郎は述べている。つまり、この物語は、ユダヤ宗教社会の管理支配機構への告発であったといえる。

さて、この物語に於いて、従来とかくサマリヤ人の愛ある行為へと目が向けられて来た。その崇高な行為を範とし、模倣すべき思いが強められて来た。しかし、そのことはシェーマが形を変えて与えられたことと同じであって、表現されている事柄だけに目を奪われては、結局は行為義認となる。しかも、そのことは結局そうした愛の行為の対象を求めることになる。「わたしの隣り人とはだれのことですか」と問う律法学者と同じ地平に立つことになる。主イエスはそうした状況を問うのである。

この物語に於いて大切なことは、サマリヤ人の地平に立って、旅人に目を向けることである。強盗に襲われ、略奪され傷つけられ、裸にされ半殺しにされた旅人に目を向けることである。立ち上がることの出来ない、希望を失ないただ死を待つ以外にない悲惨な状況に目を向けることである。神の愛が注がれている場に目を向けることである。

そして更に、旅人の地平に自らを置くことである。傷つき倒れ、ただ死の淵に絶望的に立ちつくす所に自分自身を置くことである。何も出来ないでいる自分、ただ誰かの愛と助けを待つに過ぎない自分、誰かが自分に目を向け手を差し伸べてくれることだけを期待する自分、もはや自分の力では歩くことの出来ない自分として、そこに身を置くことである。するとたちまち旅人は、私自身となる。自分の幸せと救いを求めることで心が一杯になっている私自身となる。

その時、実にサマリヤ人は、あざけられ、見捨てられ、むち打たれ、つばきをかけられ、あげくの果てに十字架に殺されたあの主イエスの姿として近づき給う。まさに、サマリヤ人を通して、主イエスの救いの出来事が、福音の事実として具現化するのである。「強盗にあって倒れているのは、私たちが助けるべき隣人ではなく、実は私たち自身であり、その私を助け起されるのはキリストであることが確認されれば、助け起されるキリストへの信頼、すなわち〈神への愛〉が、この譬の第一のテーマでなければならない。私たちが隣人を愛するその根拠として、私たちは〈神への愛〉について思いをひそめなければならない」<sup>54)</sup>と隅谷三喜男は語っている。

さて、律法学者は祭司を見、そしてレビ人を見た。そしてサマリヤ人を見た。苦悩する者には目を向けていない。何故ならば、それが「わたしの隣り人」たり得るかどうかが問題なのであったからである。旅人が隣り人になり得るかどうかは、その旅人と出会う人々の態度によって判断される。登場人物の行動をもって、律法学者は自分の判断を決定するのである。そして旅人は、律法学者にとって隣人とはなり得ないとの結論に達したのであった。そして、律法学者や祭司達は、旅人に対してもサマリヤ人に対しても、実に「強盗ども」として君臨する存在となる。

「自分の義しさに確信を持っていることほど、人間を神から徹底的に断絶させるものはない」<sup>55)</sup>と同時に最も小さい者といわれる人々は「社会では人間の側から軽蔑を受け、他方いつか神のもとで救いを得るという望みも絶たれていた」<sup>56)</sup>のである。

ユダヤ宗教社会に於いて、穢れた存在として蔑視されているサマリヤ人を、

主イエスは「愛の律法」に生きる者として光を当て高く引き上げられた。その業を通して、ユダヤ教の厳格さに於いて見捨てられた旅人を救いの出来事の中に受け容れられた。これが、主イエスの福音の事実である。

この物語は、「あらゆる人種的宗教的な優越性を非難し告発する物語」<sup>57)</sup>であるにとどまらず、権力支配構造の上に立つ者に対しても、被抑圧者そして被差別者に対しても、意識変革を迫る物語であることを指摘しておきたいと思う。

## (6)

ところで、サマリヤ人は愛すべき隣人を探し求めて旅をしていたわけではない。また、隣人愛を実践しようと思って旅をしていたわけでもない。まして、自分達を差別し見下している、敵とでもいうべきユダヤ人を愛そうと思っていただけでもない。愛 (*ἀγάπη*) は理念や思想や論理ではないのである。サマリヤ人は、旅の途上で突然予期せぬ出来事として思いがけない出会いの場に遭遇してしまったのである。その瞬間、彼は愛をもって仕えたわけである。愛は、まさに出会いの出来事として現在化する。「我と汝」の間に起る応答の出来事として行為化する。律法に関する知識や論理とは全く無関係である。他人を他者とし、他者を「汝」とする関係に於いて可能となる。他者の苦痛を自らのこととして共感し受容することに於いて実現する。その他者受容と共感に於ける責任主体としての決断が、愛に仕える生の現実を創出する。「これらの最も小さい者のひとり」(マタイによる福音書25章40節)に対する配慮、つまり一人一人が大切な存在として見出され生かされること、これこそ神の喜び給うことなのである(ルカによる福音書15章3節以下参照)。隣人とは「わたしの援助を必要としているすべての人々である」<sup>58)</sup>とハンターはいう。隣人を愛するということは、出会う他人を隣人とすることであり、それは「自己をして、他のための存在たらしめること」<sup>59)</sup>なのである。その中心点を「気の毒に思い」(10章33節)という言葉に見ることは前稿で展開したところである。<sup>60)</sup>なお、高野清純は「分けへだてなく他人を愛し、他人のしあわせのために自分を犠牲にすることもかえりみないこと」として「愛他心」という言葉を用いて表現し

ていることを記しておきたい<sup>61)</sup>

この物語の軸となっている愛は、神への愛と隣人への愛が一つとされるところにある。「この二つが一つになっているところに、そこに信仰の核心がある」<sup>62)</sup>。「ユダヤ教徒にとっては、神を愛するということは、とりもなおさず、神の意志のあらわれとしての律法を遵守するということにはほかならない。しかるにイエスが、神への愛と隣人への愛とを結びつけたということは、イエスにとっては、神を愛することは、律法を遵守することよりもまず隣人を愛することだということになる」<sup>63)</sup>と井上洋治はいう。「『神を愛している』と言いながら兄弟を憎む者は、偽り者である。現に見ている兄弟を愛さない者は、目に見えない神を愛することはできない」(ヨハネの第一の手紙4章20節)のであり、しかも「すべて兄弟を憎む者は人殺しであり、人殺しはすべて、そのうちに永遠のいのちをとどめてはいない」(同3章15節)のである。現に見ている兄弟、目の前の傷つき倒れている旅人、それは空間的には近くに在りながら実は遠い存在である。というよりも、自分を遠い距離に置いて無関心を装う存在としていたのである。「すべて私たちの心の中に、関わりを遠ざけて傍観者の立場に追いやろうとするもの」<sup>64)</sup>が強く働くのである。これが人間の現実なのである。「サマリヤ人にとっては、ユダヤ人は互いに口をきくこともない遠い存在であった」<sup>65)</sup> また「自分の善について思い上がっている人間は、神のことを最早真剣に考えなくなる」<sup>66)</sup> 故に、神は遠い存在となるばかりか、無きに等しい存在となる。そして、神を遠くに隔絶させて自らを神の座、つまり全てを支配断罪する絶対者の座に置くのである。そこには神への愛も隣人への愛もない、自己中心的な愛のみが支配する人間の現実がある。その意味で、権力支配者も、被抑圧者も同じ地平に立たされているのである。まさに「人と人とを隔てている距離を越える愛こそが、キリストの教えられた愛である」<sup>67)</sup> そして「隣り人を愛するためには自分がその人の中に入っていかなければならない。同様に神を愛するには、自分が神の中に生きるものでなければならぬのである」<sup>68)</sup>

蓮見和男は、この二つの律法をめぐって「この二つが別々になる時、全き神への信頼は、安価なお恵み宗教に墮し、神信頼の名のもとに、何もしない、隣

人に責任を負わない、利己的な信仰が横行する。そして第二の隣人愛も、神の前にくだかれ、自己をむなしくする心を失うならば、鼻もちならない愛の押し売りとなる。この二つが一つになるところ、全き神と全き人とを結ぶイエスの十字架の愛の姿がある。あの十字架では、徹底的にくだかれた神への信頼と、真に自らを捨てた隣人愛が交差する』<sup>69)</sup>と語っている。それはまさに徹底的な自己放棄であり、自己否定の姿である。「神への愛は、隣人への愛の根拠です。隣人への愛は、神への愛の証しの場所です。前者を失った人間愛は、罪の前にもろくも破れます。後者を失った信仰は、抽象的になります』<sup>70)</sup>と蓮見和男は分析する。菅円吉は「神は直接に私に語りかけるのではなくて、隣人を通して私に語りかける」のであり、「神は先ず隣人に働きかけて、しかる後にその隣人を通して私に働く』<sup>71)</sup>という。更に「われわれが神と交わり得るのは他人または隣人を通してである。……キリスト教に於ける隣人とは、私が神と交わる時には、始めから終わりまで、常に私とともにあるところの者なのである』<sup>72)</sup>という。そして更に菅円吉はいうのである、「隣人とはキリストの代理をなす人、キリストの使者である』<sup>73)</sup>と。

さて、サマリア人は傷つき倒れている旅人を見て、気の毒に思い近寄って介抱したわけであるが、このキリストの使者ともいうべき行為は、まさに自己放棄の愛である。フェンザックは「自分のことを忘れ、自分の安全を考慮することのない愛、計算もない、打算もない愛です。その愛は、お金と物、力と時を犠牲にするのです。愛は生命を賭けるのです』<sup>74)</sup>と語る。つまり、死の淵に立たされている旅人と運命をともにするという決断を含むのである。工藤信夫は「関わりを持つということは、何らかの犠牲をいとわないということです。この場合、もしこの隣れな病人に関わりを持ったら、自分の着ている着物を裂き、傷の手当てをしなければならないのみならず、場合によっては、自分がこの病人を背負って町まで連れていき、果ては、金の工面までしなければならないかもしれません。また、場所が、いつ人が通るか知れない砂漠の途上だったとすれば、共倒れになる可能性さえあります』<sup>75)</sup>と語り、いわば運命共同体として自分の生命を含めて相手にゆだねるという自己放棄の心を説明している。確かに、自分も強盗に襲われる危険があり、砂漠で共倒れになる可能性もあ

る。旅人の死への可能性もあれば、宿屋で拒否され排撃される可能性もある。あらゆる事柄を一瞬にして重荷として担うことになる。他人を隣人とし、隣人に仕えるということは、相手に自分の運命をゆだねることである。これが、自己否定、自己放棄としての愛 (*ἀγάπη*) なのである。「アガペーによって動機づけられた自己犠牲は、純粹に他者へと向けられた自己否定である」<sup>76)</sup> と大林浩は語っている。このことは、己れの力に依り頼むところでは不可能なことであって、神からの愛を重く実感し、全身全霊をもって応答しようとするに於いて可能となる。不条理とも思える重荷を自ら引き受ける愛、「最後まで共に歩もうとする謙虚さと忍耐、そして責任性」<sup>77)</sup>、それが隣人となるということである。八木誠一は「人がひたすら隣人に関心を抱き、隣人を注視して隣人のために行為するとき、かえって神はそのような愛の根源として知られるのである」<sup>78)</sup> という。

死の淵に立たされるところから、永遠の生命への願いが叫ばれる。永遠の生命の問題は学問的論理や知的討論の問題ではなく、まさに人間の実存の叫びであり、存在の根底からの問いである。その問いに答えるこの物語に於いて、二つの「愛の律法」が一つとされるのである。主イエスの人格に於いて一つとされたのである。

死に瀕している旅人に向かうということは、もはや社会的存在として価値なき者に向かうことである。ハンターは「イエスにとっては、愛は面倒をみることを意味する。人生の路上で出会うすべての人々のために、実際的に根気よく面倒をみること。立派な人間、価値ある人物だけではなく、われわれの助けを必要としているすべての人の面倒をみること、これが王国の新しい律法である」<sup>79)</sup> と、神の国の新しい律法としての愛の倫理を語る。フェンザックは「たとい、彼らが近くにいても遠くにいても、あるいはわたしたちが彼らのことを考えるほどの値打ちがあってもなくても、あるいはわたしたちに感謝しようとしまいと、そんなことにかまう必要はありません」<sup>80)</sup> と自己放棄の愛を説明する。金子晴勇は「アガペーは対象が所有している価値ではなく、対象的にではない人格的にのみ把握出来る実存に向けて働きかけてゆくものである」<sup>81)</sup> と述べている。大林浩は「アガペーはすでに価値あるものに向かうのではなく、価

値なきものに向かうことによって、その対象の中に価値を創造する力である。そして関係の断絶した相手に向かって新しい価値を設定する」<sup>82)</sup>と語るのである。

ところが、隣人たり得ない者に向かうことは愚かな余計なことであるばかりか、むしろしてはならないことであり、反律法的反社会的な行為として考えられていたと思う。祭司やレビ人が無視した者、そしてサマリヤ人が援助した者、それはユダヤ宗教社会にあっては隣人としての価値のない者であり、それを隣人とすることは反逆的なことと考えられたように思う。主イエスの、この価値なき者をかけがえのない者として受容し、見捨てられた者をかえりみ、隣人たり得ない者の隣人となることへの問いかけは、従って律法学者に対するきびしい挑戦的意味をもつことになる。それはおそらく、反ユダヤ的・反律法的な「神を汚す」発言として受けとめられたのではないかと思う。つまり、それは十字架を負う行為なのであった。うちひしがれて絶望の極みにある者の地平に立って、十字架を自らが負うという行為なのであった。それが主イエスの愛なのである。まさに命がけの愛なのであった。

## (7)

この物語は、以上のことから極めて多くの事柄を含めて実に深く愛の具体的な範例を語りつつ、主イエスご自身の愛の姿をくっきりと示した物語といえる。と同時に、この物語を語る主イエスご自身の中に、十字架の愛が啓示されていると私は考えるのである。その愛は、律法学者をも、祭司、レビ人をも、そして強盗どもをも赦す愛として十字架に啓示されたのである。

ボウカーによれば、主イエス処刑の問題点は「成文化されたものであれ、解釈されたものであれ、トーラー（律法）を受け入れて守ることによって、このような信仰を目に見えるものにすることが必然的条件ではない、と主張したことであった」<sup>83)</sup>つまり、人前で義なる行為を見せることへの批判である。そして「イエスの主張や教えが、単にラビの原理や神殿の権威にとってだけでなく、民に対する神の賜物としてのトーラーに対する応答としてのユダヤ人の生活の基本的な構造にとって非常に危険なものであったという事実であった」<sup>84)</sup>

のである。

主イエスを「神を汚す、存在として十字架に処刑した人々を目前に「父よ、彼らをおゆるしてください。彼らは何をしているのか、わからずにいるのです」（ルカによる福音書23章34節）と祈る全人格の中に愛（ἀγάπη）は啓示された。そして、共に十字架の刑を受けている犯罪人（マタイによる福音書27章38節では、強盗——*λησταί*と表現されていることに注意）の一人に対して「あなたはきょう、わたしと一緒にパラダイスにいるであろう」（ルカによる福音書23章43節）と語り給う。主イエスが「敵を愛し、迫害する者のために祈れ」（マタイによる福音書5章44節）と語られる時、既に自分に敵対し殺害しようとならっていたパリサイ人、律法学者、祭司達が実にそこに存在しているのである。そこに於いて、主イエスは律法学者の、そして強盗どもの隣人となられたのである。その具体的な顕現が十字架なのであった。「アガペーとは十字架におけるイエス・キリストの贖罪的出来事に具体化された神の愛である」<sup>85)</sup>と大林浩は語っている。十字架の出来事は、全ての人間への隣人となるという神の愛の啓示であり、つまり例外なく全ての人間を価値ある者として受容される出来事なのである。実に、*σπλαγχνίζομαι*（気の毒に思う）という言葉の中に、この主イエスの全人格が込められていると私は考えるのである。<sup>86)</sup>

「キリストは、われわれ人間のひとりびとりを隣人とし、これを救うためにきたりたもうた。しかし、その隣人はおとなしくキリストの介抱をうけるどころか、キリストに唾し、ついに十字架につけてしまったのである。キリストが相手とした隣人は、そのような強情な、こちらの好意などに無関心なばかりでなく、敵意さえもった人びとなのである」、そして「そういう人びとこそが、われわれの隣人なのではないか。その隣人の手で、その隣人のために、キリストは十字架につけられたのである。『十字架を負って私に従いなさい』というキリストの教えはそういう隣人のなかで生きるわれわれの、当然の歩みを明らかにしたものである。聖書自体が、キリストご自身が、そのことを教えていると同時に、とりわけ現代社会はますます明白に、隣人とは決してか弱い存在ではなく、強情に自己を主張する存在であることを示している」と隅谷三喜男は語り、そして「キリストに対してもっとも強情であったものが、ほかなら

ぬ自分であったこと」を自覚すべきことを語っているのである。<sup>87)</sup>

強盗どもに襲われて、裸にされ傷を負わされている如き十字架の主イエスに全身全霊を注いで仕えること、それが神への愛と隣人への愛の交わる点である。「これらの最も小さい者のひとりにしたのは、すなわち、わたしにしたのである」という主イエスの言葉に生きることである。ハンターの表現を借りれば「貧しく空腹で不幸な兄弟たちの中でわれわれに出会う隠れたキリストを、最も神聖な義務としてあがめ、また仕えるべき」<sup>88)</sup> ことなのである。金子晴勇は「信仰は神との垂直的關係を生き、愛は他者との水平的關係を生きる。そして愛が信仰により基礎づけられたとき、人間は真実な『あいだを生きる自己』となっているであろう」<sup>89)</sup> と語る。人間的自覚としての主体のあり方を意味する『あいだを生きる自己』に於いて、他律でも自律でもなく神律としての信仰と愛の総合を見るわけである。『あいだを』生きる者としての人間の自覚と自己確認、そして関係への自己の責任主体としての意識が、そこに問われるわけである。愛をもって仕えることがそこに於いて可能となる。

神への愛と隣人への愛の統合は、もはや隣人愛ではない。隣人となるという愛を隣人愛と表現することは不十分である。高野清純は他者の痛みを自分のそれと感じ、他者への思いやりと共感の心を「愛他心」と表現していることは既に述べた。この「愛他心」に基づく行動を「愛他行動」と表現し、P. L. ローゼンハンによる三つの型の分類として「規準にもとづく愛他行動、感情的愛他行動、自律的愛他行動」を挙げ、この順序に従って発達するといっている。<sup>90)</sup> この、他者への思いやり、他者の痛みを自分のものとして感じとることの出来る心としての「愛他心」と、それに基づく「愛他行動」の発達による「自律的愛他行動」という考え方は重要だと思う。ここに神律としての信仰と愛に生きる道に到る可能性をみる。

さて、神の愛への応答としての神への愛と隣人への愛が行為主体に於いて一つに統合される時、それはもはや隣人愛を超えるものであるが、愛他心でも未だ十分ではない。かかる愛を、根源的愛 (*ἀγάπη*) として表現したいと思う。主イエスの存在全体を通して啓示された神の愛、それが根源的愛である。

以上の考察から、この『サマリヤ人の譬』に於いて示された愛は、もはや隣

人愛ではなく、根源的愛としての *ἀγάπη* であるといわなければならない。その根源的愛への召し出しが「あなたも行って同じようにしなさい」(10章37節) という主イエスの命令である。それはもはや自律的な愛他行動ではなく、神律的愛他行動といわなければならない。この命令は「あなたがたの神が慈悲深いように、あなたがたも慈悲深い者となれ」(ルカによる福音書 6章36節) という主イエスの言葉の意味を含むところの派遣 (mission) の言葉として語られているのである。それは「わたしたちに賜わっている聖霊によって、神の愛がわたしたちの心に注がれているからである」(ローマ人への手紙 5章5節) こと、「神はそのひとり子を世につかわし、彼によってわたしたちを生きるようにして下さった。それによって、わたしたちに対する神の愛が明らかにされたのである」(ヨハネの第一の手紙 4章9節) ことを確信して生きることであり、そして人間存在を根底から生かすところの根源的愛に生かされ、根源的愛を生きることなのである。十字架の愛を受け容れる信仰に於いて、私達はあらゆる状況、場面、関係の中で根源的愛に生きる使命が与えられているのである。根源的愛こそ最大の価値ある生であり、そして永遠の生命の現在化なのであるといえよう。それは「自分を捨て、自分の十字架を負うて、わたしに従ってきなさい」(マタイによる福音書16章24節) という主イエスの命令に集約されるといってよいと思うのである。

## 註

- 1) 拙稿「隣人愛の構造への一考察——いわゆる『よきサマリヤ人の譬』をめぐって」  
ミキリスト教論集、第18号(桃山学院大学総合研究所、1982年)。
- 2) 佐藤陽二「イエスのたとえ話講解——マルコ」(聖文舎、1982年) P. 172。
- 3) Schniewind, J., *Das Evangelium nach Matthäus*, 1968, 量義治訳「マタイによる福音書」(NTD新約聖書註解刊行会、1980) P. 143。
- 4) 蓮見和男「新しい福音」(新教出版社、1970年) P. 147。
- 5) 蓮見和男 前掲書 P. 147。
- 6) 蓮見和男 前掲書 P. 148。
- 7) 唯一の例外として、ダニエル書12章2節に「永遠の生命」という表現がある。
- 8) 創世記3章22—24節、ヨハネの黙示録22章1—5節参照。聖書理解への謎の一つがここにありと思う。

- 9) Hunter, A. M., *The Parables Then and Now*, 1979, 吉田信夫訳「イエスの譬えの意味」(新教出版社, 1982年) P. 179。
- 10) 拙稿 前掲論文「キリスト論集」 P. 3 以下参照。
- 11) Stegemann, W., *Das Evangelium und die Armen*, 1981, 佐伯晴郎訳「貧しい人々と福音」(新教出版社, 1982年) P. 16 以下参照。
- 12) シュテージェマン 前掲書 P. 12 参照。
- 13) Schultz, J., *Die Zeit Jesu*, 1966 所収の論文, アントン・フェークトレ「イエスの奇蹟行為とその時代背景」, 佐藤研訳「イエスの時代」(教文館, 1975年) P. 179。
- 14) マタイによる福音書 1章1—17節, ルカによる福音書 2章4節参照。
- 15) ルカによる福音書 2章7, 12, 16節参照。
- 16) マタイによる福音書 2章5節以下, ミカ書 5章2節参照。
- 17) 山形孝夫「治癒神イエスの誕生」(小学館, 1981年) P. 7 参照。
- 18) 山形孝夫 前掲書 P. 9 以下参照。
- 19) 山形孝夫 前掲書 P. 10。なお, 山形孝夫「聖書物語」(岩波書店, 1982年) P. 149 では「意味の牢獄」を「神の呪い」と変えた表現が見られる。
- 20) Theißen, G., *Soziologie der Jesusbewegung*, 1978, 荒井 献, 渡辺康麿共訳「イエス運動の社会学」(ヨルダン社, 1981年) P. 82 以下参照。
- 21) タイセン 前掲書 P. 84—89 参照。
- 22) タイセン 前掲書 P. 87。
- 23) タイセン 前掲書 P. 87 参照。
- 24) 山形孝夫 前掲書 P. 9。なお, たとえば, ルカによる福音書17章11節以下の物語等参照。
- 25) Schultz, J., *Die Zeit Jesu*, 1966 所収の論文, エドアルト・ローゼ「神殿と会堂」, 前掲書 P. 144。
- 26) Coggins, R. J., *Samaritans and Jews*, 1975, 渡辺省三, 土岐健治共訳「サマリヤ人とユダヤ人」(教文館, 1980年) は, この辺の問題にじっくりと取り組んだ労作ではあるが, 学問的結論が必ずしも事実と合致するとはいえないと私は思う。多くの不合理性を含む人間の現実を見ずえることが大切であると私は考える。
- 27) 八木誠一「キリストとイエス」(講談社, 1969年) P. 60。
- 28) 柏井忠夫「真実の言葉を求めて——申命記による」(新教出版社, 1980年) P. 51 参照。
- 29) 八木誠一 前掲書 P. 49。
- 30) 木村 敏「時間と自己」(中央公論社, 1982年) P. 14 以下に多くの示唆を受けた。
- 31) 木村 敏 前掲書 P. 15。
- 32) シュニーヴィント 前掲書 P. 145。なお, Jeremias, J., *Neutestamentliche Theologie I*, 1973, 角田信三郎訳「イエスの宣教——新約聖書神学 I」(新教出版社, 1978年) P. 214 参照。

- 33) 井上洋治「新約聖書のイエス像」(女子パウロ会, 1982年) P. 116。
- 34) Pfendsack, W., Ihr aber Seid Brüder, 1962, 浅井 力訳「イエスのたとえ話講解——ルカ」聖文舎, 1975年) P. 23。
- 35) 井上洋治 前掲書 P. 117。
- 36) 井上洋治 前掲書 P. 117 参照。
- 37) 隅谷三喜男「受肉の信仰」(新教出版社, 1982年) P. 61。
- 38) 工藤信夫「援助の心理学」(聖文舎, 1982年) P. 22 以下参照。
- 39) 木村 敏 前掲書 P. 26 参照。
- 40) 三戸 公「官僚制——現代における論理と倫理」(未来社, 1973年) P. 82 参照。
- 41) 高柳俊一「新約聖書と信仰の遺産」, 『声』(カトリック大阪大司教出版局認可) 1983年1月号 P. 24。
- 42) 八木誠一 前掲書 P. 68。
- 43) シュニーヴィント 前掲書 P. 143。
- 44) 蓮見和男 前掲書 P. 154 以下。
- 45) シュテーゲマン 前掲書 P. 12。
- 46) 山形孝夫 前掲書 P. 10。
- 47) 荒井 献「イエスとその時代」(岩波書店, 1974年) P. 133。
- 48) 井上洋治 前掲書 P. 126。
- 49) フェンザック 前掲書 P. 23。
- 50) フェンザック 前掲書 P. 23 以下参照。
- 51) 八木誠一 前掲書 P. 49 以下。
- 52) 荒井 献 前掲書 P. 133。
- 53) 村上陽一郎「近代科学と聖俗革命」(新曜社, 1976年) P. 166。
- 54) 隅谷三喜男 前掲書 P. 69。
- 55) エレミアス 前掲書 P. 281。
- 56) エレミアス 前掲書 P. 216。
- 57) ハンター 前掲書 P. 183。
- 58) ハンター 前掲書 P. 180。
- 59) 蓮見和男 前掲書 P. 150。
- 60) 拙稿 前掲論文『キリスト教論集』, P. 17, P. 21 参照。
- 61) 高野清純「愛他心の発達心理学」(有斐閣, 1982年) 『はしがき』参照。
- 62) 蓮見和男 前掲書 P. 151。
- 63) 井上洋治 前掲書 P. 120。
- 64) 工藤信夫 前掲書 P. 20。
- 65) 隅谷三喜男 前掲書 P. 63。
- 66) エレミアス 前掲書 P. 278。
- 67) 隅谷三喜男 前掲書 P. 63。

- 68) 赤司道雄「旧約聖書からイエスへ」(大明堂, 1977年) P. 255。
- 69) 蓮見和男 前掲書 P. 151。
- 70) 蓮見和男「御言葉はわが足のともしび」(新教出版社, 1982年) P. 29。
- 71) 菅 支那編「菅円吉論文集・バルト神学研究」(新教出版社, 1979年) P. 20。
- 72) 菅 円吉 前掲書 P. 21。
- 73) 菅 円吉 前掲書 P. 20。
- 74) フェンザック 前掲書 P. 24。
- 75) 工藤信夫 前掲書 P. 20。
- 76) 大林 浩「アガペーと歴史的精神」(日本基督教団出版局, 1981年) P. 64。
- 77) 工藤信夫 前掲書 P. 21。
- 78) 八木誠一「イエスと現代」(日本放送出版協会, 1977年) P. 141。
- 79) Hunter, A. M., Bible and Gospel, 1969, 岡田五作, 川島貞雄共訳「史的イエスと福音書」(教文館, 1976年) P. 101。
- 80) フェンザック 前掲書 P. 26。
- 81) 金子晴勇「あいだを生きる自己」(日本基督教団出版局, 1979年) P. 192。
- 82) 大林 浩 前掲書 P. 242。
- 83) Bowker, J., Jesus and the Pharisees, 1973, 土岐正策, 土岐健治共訳「イエスとパリサイ派」(教文館, 1977年) P. 81。
- 84) ボウカー 前掲書 P. 85。
- 85) 大林 浩 前掲書 P. 242。
- 86) 拙稿 前掲論文「キリスト教論集」 P. 21 参照。
- 87) 隅谷三喜男 前掲書 P. 157—P. 160 参照。
- 88) ハンター「イエスの譬えの意味」 P. 184。
- 89) 金子晴勇 前掲書 P. 181。
- 90) 高野清純 前掲書 P. 113 以下参照。