

裏切りについて

神 代 真砂実

『神学』60号における拙論「信じることの倫理性」は、広い意味での「信じること」と倫理との間にある直接的と言ってよいほどの密接な関係を示唆しようとするものであった¹⁾。今回は「信じることの倫理性」の最後のところで予告しておいた、信頼の崩壊の問題を扱いたい。付け加えておけば、「信じることの倫理性」も今回の拙論も、信仰論（19世紀的な、信仰の記述によって展開される組織神学の意味ではなく、神学の一主題として展開されるものという意味で）構築のための覚え書きといった性質のものである。

信頼の崩壊を扱う本論文は、しかし「裏切りについて」と題されている。信頼の崩壊は、言うまでもなく裏切りと同一ではない。むしろ信頼の崩壊が起こる原因として裏切りがあるというのが正確であろう。今年（2000年）も信頼の崩壊を意識させられる事件が起こっている。代表的なのは雪印乳業の食中毒事件であった。あるいは一連の警察不祥事や医療ミス、さらに三菱自動車のリコール問題やコンコルドの墜落などを思い出す読者もあろう。これらの、消費者や利用者、また市民の信頼を崩壊させる事件というのは、まさに会社などの相手によって「裏切られた」という経験（この言葉そのものは使わなくても）なのである。このように裏切りと信頼の崩壊とは因果関係にあるので、ここでどうしても裏切りの問題を考え、それを手がかりにして信頼の崩壊はどのようにして起こるのかを論じておかなければならない。

ここでも主要な対話の相手としてH.リチャード・ニーバーの『地上における信仰——人間の信仰の構造の探求』²⁾を取り上げることにしたい。また、今回

は特に裏切りの問題を取り上げるので、哲学者の若森栄樹^{わかもりよしき}が書いた『裏切りの哲学』³⁾をも扱い、改めて世俗の思想との対話をも試みてみたい。若森に導かれることで、後で明らかになるように、裏切りの積極的意味をも考える（前に論じたことと矛盾することなしに）ことにもなる。

さて、若森の『裏切りの哲学』は、100頁余りの小さな書物である。哲学書として十分に緻密に練られているとは言えない（特に第2章はそうだ）し、著者の言いたいことも決して明快であるとは言いかねる。それにもかかわらず、ここで実存主義的立場から論じられた裏切りは示唆に富んでいる。

若森の言う「裏切り」は、つまるところ「自己のうちの真実への忠実」⁴⁾である。これが一体どういうことであるのか、もう少し詳しく見てみよう。若森自身はこれを「法の側から見れば、裏切りと見えるけれども、決して裏切りではないような事態」⁵⁾である裏切りのこととも言っている。これらをまとめるなら、自己への忠実によって法を裏切ることとしての裏切りが問題だということになるろう。もっとも、この場合の「法」というのは、実定法のことではない。むしろ「生き方、行動の原則」⁶⁾と言う方がふさわしい。

この議論を解釈するのに、前に見たニーバーの提示する「信じることの三極構造」を思い起こすのがよいだろう。「我」・「汝」・「大義」の三つの極から生じるこの構造において、我と汝との信頼関係が維持されるのは、両者が両者を超えるものによって結び合わされている場合なのである⁷⁾。ただ、そのときに我我はさらに一步、議論を進めておいた。ニーバー自身の『徹底的唯一神信仰と西洋文化』⁸⁾および山岸俊男^{やまぎしとしお}の『信頼の構造——こころと社会の進化ゲーム』⁹⁾を参照しながら、「大義」のレヴェルのズレが起こり得ること、つまり「我」と「汝」が異なる「大義」を持っているために、両者の間の信頼関係が崩れる可能性があることを確認したのである¹⁰⁾。

若森の話に戻ろう。若森の議論の中にも、この三極構造に対応するものがある。先に触れた「法」、つまり「生き方、行動の原則」が「大義」に相当すると考えられるからだ。この「大義」である「生き方、行動の原則」を共有してい

ると考えていた「我」と「汝」が、その違いに気づき、相手への信頼を失うとき、それは裏切りとして意識される。注目しておいてよいのは、若森が裏切りを「物と物との関係」¹¹⁾と言っている点である。若森の言う「物」が、「法」・「生き方、行動の原則」のことであって、我々の言う「大義」のことであるのは、その文脈から明らかだ。大義と大義との関係、言い換えれば大義のレベルのズレにこそ、裏切りの場所が存在する。

しかしここでさらに丁寧に論じる必要がある。「法の側から見れば、裏切りと見えるけれども、決して裏切りではないような事態」こそが、若森の考えようとしている裏切りであるわけだが、これは言い換えれば、大義を裏切りながらも、裏切りではないということに他ならない。このような言い方が成り立つためには言葉を補って、「ある『大義』は裏切りながらも、別の『大義』に対しては忠実であるがゆえに裏切りではない」とするのがよいだろう。大義に相当するものが（どのようなものであれ）失われるということはあるからである。そのことは先に引用したように、「自己のうちの真実への忠実」という仕方でも若森が（積極的に）裏切りについて語っていることからわかるはずだ。つまり、自己という大義への忠実の方が、他の大義への忠実よりも優先され、その結果として後者のレベルで考えられるなら裏切りが起こるということを、若森は言っているわけである。

こういうわけであるから、若森にとっての究極的な大義は「自己」であると言ってよい。そして、ここに若森の議論の持つ実存主義的・個人主義的性質が明瞭に浮かび上がってくる。次の文章を見てみよう。

裏切りは人を孤立させます。しかしそれは人間を意識的、自覚的個人にするのではなく、むしろ意識的、自覚的な人間、「主体」としての人間をその根幹からゆるがし、個人として他者に語りかけ、共に行動し、他者と物を、事柄を、言葉を、分かちあうことを不可能にするのであって、自分と他者との共有を不可能にするばかりでなく、自分を自分自身と共有することさえ不可能にするのです。裏切りによって「私」は、私にとってさえ他者なのです。¹²⁾

裏切りは「人間を意識的、自覚的個人にするのではな」と若森は言う。ここからすれば、いわゆる「実存主義」とは異なるようにも思われる。けれども、「自分と他者との共有を不可能にするばかりでなく、自分を自分自身と共有することさえ不可能にする」というのは、人間が持つ社会性の徹底的な拒絶（意識化に必要な言葉は、社会なしにはあり得ないから）であり、その意味で若森は、あらゆる社会性をはぎとった自己こそを提示していると言えるだろう。ここにあるのは、そのように徹底化された実存主義あるいは個人主義なのである。このことは、若森が（「自己のうちの真実への忠実」のためになす）裏切りを死と重ね合わせて論じているところからもわかる¹³⁾。この死を引き受け、その危険に直面しながら生きることだけが、真実に生きることなのだとされる¹⁴⁾。「そのリスクを避けた生は冗談のような生となるでしょう」¹⁵⁾と若森は言うが、これもまた実存主義的な要素である¹⁶⁾。

もちろん、ここまで徹底化するのには問題もあるわけで、このように意識化、言い換えればロゴス化を拒否してしまうならば、これ以上に究極的な大義としての自己を論じるのは不可能である（もしも、それをするとすれば、まさに事柄を裏切ってしまうことになるだろう）。だが、我々としては問わずにはいられない。そうすると一体、その「自己」とは何であるのか。それは感覚や衝動や恣意的な意志の働きに過ぎないものになってしまうのではないか。そのとき人間は、野獣よりも危険なものになってしまうのではないか。

さらに、若森の議論の難点をもう一つ挙げておくと、このように徹底的に社会性をはぎとられた自己同士の間になり立つ「友情」¹⁷⁾ということがある。「もしほんとうに友情があるなら、その友情は、まさに裏切り、つまり友情の絶対的切断をこそ赦すことにあるのでなければなりません」¹⁸⁾。裏切りが「友情の絶対的切断」になるのは、若森の言う裏切りが社会性の徹底的な拒否であるからである。しかしそれを「赦す」のが友情だと若森は言う。裏切りを赦すことにおいて、社会性が回復（しかし新たな形で）されることになるのだ。ところが、ここに問題がある。第一に若森は「赦す」と言うけれども、これは「許す」と言う方が正確であろう。裏切ることが正しいのである以上、赦される必要は

ない。赦されるべき事柄であるなら、それはある法（掟）に対する違反であるはずなのだが、「自己のうちの真実」を大義とする以上は、そのような法や掟は問題にならないことになる。互いに裏切るのを認め合う関係が、若森の言う「友情」なのであって、そうである以上は、ここに存在するのは「赦し」ではなくて「許し」とならざるを得ない。しかし、第二に言わなければならないが、そうすると一体、その「友情」の中身は何なのか。「友情の絶対的切断」を含んだ友情というのは空虚なものなのではないか。自らを否定することしか出来ない友情には内容がない。先に述べたことを繰り返すことになるが、これでは結局「それぞれが好きなのを認める」ということにしかならず、そこに築かれる社会性も全く脆弱なものでしかないであろう。

他方、この「自己のうちの真実への忠実」のためになされる裏切りというものから学ばされることもある。今も触れておいたように、究極的な大義としての自己を論じる若森の議論は、その自己を主題としようとする限り、行き詰まりにならざるを得ない。若森もそれを意識しているのか、彼の議論は日本論へと方向を転じ、日本を裏切ることが考えられるようになる。実は、ここが興味深いところなのである。

「日本を裏切る」という言い方をしたが、それは、日本を大義とするのを拒否すること、その意味において裏切ることである。もう少し丁寧に見てみよう。若森の考えでは、日本という大義、言い換えれば、「生き方・行動の原則」である「法」としての日本が現れるのは、「自粛」という現象においてである¹⁹⁾。これはさらに、「人間関係（外国人とのそれも含めて）のなかで、相手を見て、つまり、二者の間で相対的にしかものを言っはいけない、という法」²⁰⁾ だとも言い換えられることになる。そして、この法との同一化によって「日本人のアイデンティティーはつくられてい」るのである²¹⁾。こういうわけで、日本を裏切るとは日本的な相対主義（森有正の言う「二項方式」²²⁾）を裏切ることであり、若森は、真正な自己であるためには、この裏切りを「自粛」してはならないと考えている。

この議論を、より倫理的な形に言い換えてみよう。既に思い起こしておい

たように、ニーバーの提示する「信じることの三極構造」においても、「大義」のレヴェルのズレ、つまり「我」と「汝」の持つ異なる「大義」のゆえに、両者間の信頼関係が崩れる可能性が示唆されていた。日本における大義が、若森の指摘する相対主義であるとするれば、そして、その意味でニーバーの類型論の「多神主義」であるとするれば²³⁾、同じく、そこでの「徹底的唯一神主義」²⁴⁾に相当するキリスト教信仰の立場との間には、明らかに大義のズレが存在する。ここから浮かび上がってくるのは、キリスト者であるがゆえに、日本（の大義）を裏切るというあり方である。

ということは、信仰の視点からすれば、「裏切り」を必ずしも否定的にばかり捉えることはないわけである。キリスト者としての判断・行動が、日本の大義である相対主義に馴染まず、それゆえにキリスト者が「裏切り者」と見做されることがあり得る。いや、そればかりか、自己の属する集団（家や会社など、あるいは教会という場合さえあろう）の中で、その集団そのものが大義となっている場合、その集団から「裏切り者」と見做される判断・行動をすることもあろう。

若森の指摘しているように、英語やフランス語では「裏切る」という意味の言葉である *betray* や *trahir* に、もう一つ「秘密を漏らす、暴露する」という意味がある²⁵⁾。このことを踏まえて言えば、裏切りとは大義の暴露、あるいは開示の出来事だということになる。裏切りがなされるとき、裏切る者は、自分の大義を明らかにすることになるのである。キリスト者が、いま述べた積極的な意味での裏切りをなすことがあるなら、それは究極的な大義である神を指し示す行為であるに違いない。

ただし、念のために一言、補っておくと、キリスト教信仰の立場に立っているつもりであっても、実際には神ならぬものが大義となっている場合もあり得るわけで、裏切りの積極的意義を認めることは正しいとしても、現実においては、これは用心深く取り上げられなければならない。そして、既に示唆しておいたことではあるが、まさに同じ理由から若森も批判されなければならないであろう。裏切りが肯定されるのが、真正の自己という大義においてであるなら

ば、その裏切りは徹底的な利己主義の原理に基づくものでしかなくなるからだ。

さて、このようにキリスト教倫理の立場から裏切りが肯定される場合があるわけであるが、これはあくまでも究極的な大義、つまり神への信頼と忠実が成立しているからこそ可能なものである。そして、この究極的な大義である神とのかかわりにおける裏切りについても、考えなければならない。これは、あくまでも否定的にしか捉えられない裏切りであり、通常なら「罪」と呼ばれるものである。言い換えれば、信仰論の文脈においては、神に対する裏切りという仕方で罪は把握されることになるのだ。

否定的な裏切りという議論は、当然のことながら若森においては成り立たない。若森は、真正の自己であるための裏切りを論じているのであり、それを日本を変革する事柄として捉えているのであるから、裏切りを「罪」として、あってはならないものとして受け止めることは出来ない。したがって、ここからは議論の重点をニーバーの方に移していかざるを得ない。別の言い方をすれば、より（キリスト教）神学的・倫理的問題へと移行していくことになるのである。

そこで、先程、思い起こしておいた「信じることの三極構造」であるが、そこにおける「大義」に相当するものが無数にあり得る以上、この三極構造は無数にあるということになる。しかし、ニーバーによれば、「我々が我々の世界において見出す信仰の諸構造〔三極構造のさまざまな場合〕は神的事柄の影や像であるばかりではなく、究極的な構造に参与している」²⁶⁾。この究極的な構造における大義は、「超越」・「存在」・「存在の根底」²⁷⁾と呼ばれているので、神（ニーバーの言う「徹底的唯一神信仰」における信頼と忠実の対象）と言い換えてもよい²⁸⁾。そして、地上において可能な諸構造が、この究極的な構造に依存しているということは、「信じること」の破れ・信頼の崩壊は、神に対する信頼の崩壊と結びついている、いや、それどころか後者が前者の原因となっているということである²⁹⁾。

そうすると、この神に対する信頼の崩壊と忠実の喪失、つまり信仰の破れは、

どのようにして起こるのか。これは当然、墮罪を考えることになるわけであるが³⁰⁾、ニーバーの説明の概要は次のようなものである³¹⁾。人間が自我の意識、さらには周囲の人々や共同の生活という意識に目覚めるとき、そこには「約束の感覚」がある。それは、人生が意味と輝きを持つものになるという約束の感覚なのだ。これは、単に個人に与えられた約束ではない。この感覚が、自我の意識のみならず、他者（との共同生活）の意識とも結び付いていることからわかるように、自分以外の存在もまた意味と輝きを持つことが約束されているのである。

ところが、この約束の感覚は遅かれ早かれ幻滅に直面する。生の背後には死が控えている。この世の中の物事には、その上辺とは異なった裏切りや不実という現実がある。

自我は約束の感覚をもって始まり、その安全と安定した世界を受容し、両親や仲間の忠実を受容することをもって始まり、また自身の完全性の確かさを信じて始まるのであるが、自分と自分の周囲とにある欺瞞に気づくようになる。物事は見た目とは異なっており、その現実には常に見た目よりも悪い。自我は不信の直中に、また不忠実を予感しつつ生きることを学ぶのだ。³²⁾

「現れと現実との相違」³³⁾が齎す幻滅。これは言い換えれば約束が破られている（現実が約束とは違うものであるからには）という現実が齎す幻滅でもあるが、これが信仰の破れの起源であり、この信仰論の文脈において捉えられる墮罪の内容である。

なお、この問題との関連でニーバーが強調している事柄が二つある。一つは、信仰の破れは信仰に依存しているということである³⁴⁾。不信も不忠実も、信頼と忠実とを前提としている。否定するものは否定されるものに依存しているわけだ。これは、若森が「人を裏切れ」という掟（法）が成り立たないと指摘していること³⁵⁾と呼応しているし、あくまでも否定的にしか考えられない裏切り、つまり神に対する裏切りが存在するという我々の見方とも合致している。

もう一つは、この信仰の破れの普遍性である。これは単に全ての人間が、信仰の破れに巻き込まれているということの意味するばかりではなく、その責任を特定の誰か（アダムであれ、エバであれ、蛇であれ）に帰することの出来ないもの、一度この破れが起こるときには、それが全人類・社会全体を冒さずにはいないものであることをも意味している。次のニーバーの言葉にある通りである。

和解の視点から、多重的相互関係にある信仰の混乱、不信と不忠実を見るとき、ある一人の犯人、それが自己であろうが周りの人々であろうが、先祖であろうが同時代人であろうが、いずれにしても一人の犯人を批難しようとする努力は、ある認識の中に消えてしまうことになる。その認識とは、全ての者が罪を犯したということ、それはその一人一人が自分自身で罪を犯したという意味ではなくて、全ての者が一緒に罪を犯したという意味であるということの認識である。³⁶⁾

この普遍性のゆえに、この信仰の破れをまた「原罪」と呼ぶことも許されるであろう。

さて、このように信仰の破れの起源を幻滅に求めるとするのは、興味深い議論である。我々自身の内に不信や不忠実が芽生えてくるのにはこうした要因があると考えても、的はずれとは言えないであろう。しかし、なお釈然としないものが残っていると言わなければならない。その問題は、ニーバーの言う「現れと現実との相違」が幻滅の起源であるというところにある。この「相違」は初めから存在したのであるだろうか。普遍的な墮罪を考えるのであれば、この「相違」も普遍的でなければならない。それはこの「相違」を原初的なものと見做すことを要求する。だがそれは「極めて良かった」（創1:31）被造世界という理解と対立することになる。さらに言えば、その原初における「相違」は客観的に存在したものなのか。それはむしろ人間の主観的解釈によって生み出され、意識されたものではないのか。

これらの疑問を、創世記3章のいわゆる「墮罪物語」に照らして考えてみよう。なるほど蛇は「現れと現実との相違」へと人間の注意を促したと言えるだろう。エデンの園での生活（現れ）には、「目が開け、神のように善悪を知るものとなる」（創3:5）という可能性が満たされないでいるという現実があるというのが、蛇の示唆している事柄である。この可能性を示さないでいた（その意味で人間を裏切っていたということになる）神への不信が生まれ、この相違を人間は自分で埋めようとするわけだ。ニーバーの考えに即してこの箇所を読むならば、以上のような理解になるであろう。

しかし、ここで問題なのは、蛇が示唆した「現実」は本当に客観的に存在する現実であったのかという点である。決してそうではない。蛇が示唆したのはあくまでも「可能性」であり、その限りにおいては「非現実」であった。言い換えれば、蛇が示唆した現実とは、あの「可能性」が正しいものである限りにおいて存在する現実であった。そうであるとすれば、「現れと現実との相違」に信仰の破れの起源を見るというのは、決して十分なものとは言えないであろう。現実と可能性の間隙ということも（少なくとも）考え合わせる必要があるように思う³⁷⁾。

可能性という点に注目するとき、「墮罪物語」における蛇の「賢さ」もまた、よく理解されるようになると思われる。例えば蛇の最初の問いは「園のどの木からも食べてはいけない、などと神は言われたのか」（創3:1）であったが、この問いは嘘を語ることなしに、巧みに他の可能性の存在を示唆している。「本当は、神は違うことを言われたのではないのか」と。2節以下の女の応答が、元来の神の戒め（創2:16-17）を拡大し、歪めたものであるのは言うまでもないが、その拡大・歪曲において、既に人間は（蛇が持ち出したのとは違う方向の、しかし同じように）可能性の世界に足を踏み入れ、その可能性の方こそを現実と理解し、主張するようになっているのである。4節以下の展開は、この延長線上にあると言っていいだろう。可能性の世界に身を置いてしまっている人間としては、蛇のさらなる可能性の示唆に、もはや抵抗出来なかったのである。

ここで、現実と可能性との間隙を人間が自分の力で埋めようとしたところに

罪があるという指摘も出来よう。しかし、信仰論の文脈で考えるならば、現実と可能性との間隙に生じる懐疑の方が重要である。「信仰の薄い者よ、なぜ疑ったのか」(マタ 14:31)。信仰と不信仰の間にある懐疑に注目すべきなのだ。可能性に気づくことは、現実が別様であり得ることの発見であり、それゆえに所与の現実を齎している神の善意を疑わせることになる。所与の現実よりもよいものがあるとすれば、それを意図的に与えないでいる神に対して懐疑的にならざるを得ないからである³⁸⁾。こうして懐疑は神を信頼と忠実、つまり信仰の対象とすることを妨げる。

このように考えてみるならば、ニーバーの議論においては信仰と不信仰、信頼と不信、忠実と不忠実とが、あまりにも単純に対峙させられており、信仰を不信仰へと誘う懐疑の領域、さらには懐疑の元とも言うべき可能性の世界に対する注意が不足しているという欠点を指摘出来るであろう。そして、そうであるからには、裏切りは必ずしも現実に対応して起こるものではないとも言わなければならない。現実よりも懐疑の方が、裏切りにとって、より重要なのである。

神への裏切りが、どのように生じるのかについて考察してきた結果、懐疑に辿り着くことになった。前回での議論を踏まえて言えば、懐疑は同一の現実に対する異なる「ビリーフ」の形成によって生じると言えるだろう³⁹⁾。それは現実の別様の解釈を生み出し、それゆえに別様の行動(不信と不忠実)を生み出す。「ビリーフ」自体は正確なものである必要はないので、まさに可能性の示唆だけでもこのことは起こり得るのである。あるいは、原初の状態において信頼と忠実の場所であったエデンの園にいたからこそ、人間は蛇を信頼し、蛇に示唆された可能性を「ビリーフ」として蓄えてしまったのだとも言えるかも知れない。こうした信じる行為と信じられた事柄、伝統的な言い方をすれば「主体(主観)的信仰(*fides qua creditur*)」と「客観的信仰(*fides quae creditur*)」との関連性についても、前に指摘しておいた⁴⁰⁾。これは信頼性の問題へとつながっていくことになる。神の信頼性と蛇の信頼性のどちらが勝ると考えるべきかというわけで、墮罪物語における人間の過ちをこの点に求めることも出来よう。

いずれにしても、ニーバーの「現れと現実との相違」に不信仰の起源を見るという捉え方は、墮罪後の人間世界における信頼の崩壊には当て嵌まるかも知れないが、根源的な神への裏切りの出来事であった墮罪には当て嵌まらないと言わなければならない。また、懐疑に由来する裏切りは墮罪後の人間世界においてもなお存在しており、この意味でより普遍的であると言ってもいいのではないかと思われる。

この点については、例えばシェイクスピアの『オセロー』が典型的な例であろう。オセローが妻デズデモーナを殺害するのは（これは、本論文の文脈においてはオセローがデズデモーナを「裏切る」ことであるが）、部下イアーゴによって疑いを抱かせられたためである。言うまでもなく、イアーゴが示唆したデズデモーナの不倫（デズデモーナのオセローに対する「裏切り」）は事実ではなかった。しかしオセローは妻を信じられなくなって殺してしまう。おそらく同じような事態は、ここまで深刻なものでなくとも、一般家庭を初めとしたさまざまな場所においても起こり得るであろう。しかもそれはイアーゴのような人物が全く存在しなくても起こり得るであろう。ニーバーも、実は「現れと現実との相違」の例としてシェイクスピアを用いているが、それは『ハムレット』である⁴¹⁾。確かに『ハムレット』の場合ならそれも正しいと言えよう。しかし、墮罪の出来事までも包含し得るのは、これまで見てきたように（『オセロー』型の）懐疑ということなのではなからうか。

信頼の崩壊について考えるために、裏切りの問題に集中して、これまで考えてきた。冒頭においては、裏切りが信頼の崩壊の原因であるにとりあえず述べておいたが、神（大義）との関係での裏切りと人間同士の関係における裏切りとを区別して、もっと精確にこれを表現しなければならない。つまり、人間関係における信頼の崩壊は、裏切りを原因としているとしても、その裏切りは神に対する信頼の崩壊と裏切りに由来しているのである。さらには懐疑という要素を議論に取り入れることによって、裏切りを単なる「現れと現実との相違」による幻滅に基礎づけるのではなくて、懐疑から来るものと捉えられるように

なった。懷疑は現実・非現実を問わずに生じ得るものであるから、これによって裏切りの原因がさらに広く見られるようになったわけである。

この場合の裏切りは、神に対するものであれ、それに対応する人間同士の間のものであれ、悪である。しかし、同時に肯定されてよい裏切りの存在にも気づかされた。それは、多様な大義の存在が予想される社会の中で、キリスト者がときに避けることの出来ない裏切りである。つまり、キリスト者が神を究極的な大義としているために、究極以前のものを大義としている人々との出会いにおいて、その人々の期待に反した言動をしなければならない場合があると思われる。

もう一度、誤解を招かないために強調しておきたいが、これを単なる「裏切り肯定論」と理解して欲しくない。具体的な状況の中で裏切りを肯定しようとするときに注意しなければならないのは、そこでは神が本当に大義となっているかというところである。

さらに付け加えておけば、大義のズレが必ず裏切りを生じさせなければならないというわけでもない。ニーバーによれば、究極的大義である神を信仰の対象とする徹底的唯一神信仰は、「普遍的確信」と「普遍的忠実」から成っている⁴²⁾。つまり、この信仰の中に全ての存在者は正しく位置づけられるのであって、決して排除されるわけではない。ということは、究極以前のものを大義とする立場も、徹底的唯一神信仰の中にある位置を占められることになるわけで、そこから積極的に究極以前のものを大義とする立場との連携を考えられるようにもなってくる。ここで特に思い浮かぶのは、具体的な課題への取り組みにおいて、大義は異なっても同方向に歩もうとしている人や集団があるような場合である。この場合、大義の相違を理由に他の人々や集団を拒否する必要はない。むしろ、協力に積極的であってよい。(ただし、どこかで大義の相違から意見の対立が生ずる可能性もある。その場合には袂を分かつこともあろう。)

以上の事柄を確認した上で、改めて積極的な意味での裏切りということに触れておきたい。この種の裏切りの中でも、特に我々の状況において重要になってくるのは「日本」を裏切るという場合であろう。言うまでもなく、「日本」も

また一つの大義として、徹底的唯一神信仰の中に場所を持つ。だから、キリスト教信仰は日本を拒否することはしない。しかし、日本こそを単一神主義的に大義とする要求には（それにはまた多様な次元があると考えられる）応じられないのである。ここで、この議論は神学的日本論（いわゆる「日本の神学」）に結合することになる。そして、そこで要求されるのは、我々が拒否しなければならない「日本」とは何か、具体的な戦いの場はどこにあるかということを確認し、さらにはどう戦えるかを論じることである。

最後に、信仰論の構想との関連で今後の課題について述べておきたい。今回は信仰の破れ（信頼の崩壊）の問題を取り上げたので、そこから当然、信仰の回復という議論へと向かう道が存在する。また、ニーバー自身も指摘していたように、信仰の破れが信仰に依存しているというのであれば、その先行している信仰とは何か、なぜそれは先行的に存在するのかという問いも避けられない。これは信仰の存在論的基礎を問うことになる。これら二つの大きな問いは、しかしイエス・キリストに収斂すると言えるだろう。というのも、信仰の回復は信仰論の文脈におけるキリストの「業」の議論に他ならないし、他方、信仰の存在論的基礎の問題も、それがイエス・キリストの「人格」の議論にまで徹底されないならば、不十分であるであろうからである。こういうわけで、ニーバーおよび現代の思想（哲学や心理学）との対話を軸にこれまで展開してきた議論を踏まえながら、しかし大きく方向転換させる時が来たように思う。「イエス・キリストの信仰」が次の主題となる予定である。（こうじろ・まさみ）

注

- 1) 神代真砂実「信じることの倫理性」、『神学』60号、18-36頁。
- 2) H. Richard Niebuhr, *Faith on Earth: An Inquiry into the Structure of Human Faith*, ed. Richard R. Niebuhr (New Haven: Yale University Press, 1989)。以下、FEと略す。
- 3) 若森栄樹『裏切りの哲学』（河出書房新社、1997年）。
- 4) 同上、25頁。
- 5) 同上、14頁。

- 6) 同上, 17 頁。
- 7) 神代, 前掲注 1) 論文, 28 頁。
- 8) H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture* (New York: Harper & Row, Publishers, Harper Torchbook, 1970; reprint, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993). (翻訳は H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』とうほうよしのみぶ [東方敬信訳, ヨルダン社, 1984 年].) 以下, *RM* と略す。
- 9) 山岸俊男『信頼の構造——こころと社会の進化ゲーム』(東京大学出版会, 1998 年)。
- 10) 神代, 前掲注 1) 論文, 29-30 頁。
- 11) 若森, 前掲書, 16 頁。
- 12) 同上, 22-23 頁。
- 13) 同上, 25 頁。
- 14) 同上, 26 頁。
- 15) 同上。
- 16) あるいはここで, ハイデガーが『存在と時間』の中で行なっている「世人 (das Man)」と「本来的自己」との区別を思い起こすと, よりよく理解出来るかも知れない (マルティン・ハイデガー『存在と時間』[中公バックス世界の名著 74, 原佑・渡辺二郎訳, 中央公論社, 1980 年])。ハイデガーによれば「日常的現存在の自己は世人自己なのであって, この世人自己をわれわれは, 本来的自己から, 言いかえれば, ことさらつかみとられた自己から区別する」(ハイデガー, 244 頁)。人間の日常的なあり方は「世人」としてのもの, つまり, 自己を喪失し, 責任を持たない「誰でもない者」(同上, 242 頁) としてのものである。けれども, この「世人」として失われた自己は「本質上の実存範疇としての世人の一つの実存的変様」において「本来的自己存在」に回復される (同上, 245 頁)。それは死との正しい直面において起こる (同上, 430 頁以下)。こうしたハイデガーの議論は, 若森が他者とのかかわりの中で失われている自己は, 裏切りという死との直面において真正なものとして回復されるとする捉え方に通じていると言えるだろう。
- 17) 若森, 前掲書, 54-58 頁。
- 18) 同上, 55 頁。
- 19) 同上, 44-58 頁。
- 20) 同上, 48 頁。この点において, キリスト教的哲学者のもりありまさ森有正がした指摘を想起する読者もあろう。森は日本語における人称の問題に注目し, 日本を支配し

ているのは二人称の関係であって、それゆえに本来の一人称も三人称も成り立ちにくいと述べている。もっとも、キリスト教的な絶対神の前においてこそ成立する自己を問題にする森と、徹底的に自己に集中する（それゆえに神を持たず、その意味では「虚無主義的」とさえ言える）若森とでは、当然この後の道は分かれることになる。なお、森の見解については、森有正『いかに生きるか』（講談社、講談社現代新書、1976年）、特に45-125頁を参照せよ。

- 21) 若森, 前掲書, 47頁。
- 22) 森, 前掲書, 85頁。なお注16)で挙げたハイデガーの「世人」という概念も、この関連で興味深いものになるろう。
- 23) Niebuhr, *RM*, pp.28-31. (翻訳では36-40頁。)しかし、「多神主義」と「単一神主義」との関係は、単純ではない。例えば、今の場合においても、さまざまな価値の中心(大義・神)を認める「多神主義」は、しかしまさにそれを許容する相対主義という「単一神主義」によって成り立っていると言うことも出来よう。
- 24) *Ibid.*, pp.31-37. (翻訳では41-49頁。)
- 25) 若森, 前掲書, 20頁。
- 26) Niebuhr, *FE*, p. 60.
- 27) *Ibid.*
- 28) もっとも、これはニーバーの欠点であるが、「超越」・「存在」・「存在の根底」などと呼ばれる存在が本当にキリスト教の人格神であるのかどうかという点には、はっきりしていないと言わなければならないだろう。
- 29) Niebuhr, *FE*, p. 84を参照。
- 30) *Ibid.*, pp. 78-79を参照。
- 31) *Ibid.*, pp. 79-81を参照。
- 32) *Ibid.*, p. 81.
- 33) *Ibid.*, p. 80.
- 34) *Ibid.*, p. 78.
- 35) 若森, 前掲書, 11-12頁。しかし、後の頁で若森が勧めることになる裏切りを考えると、若森の見解の首尾一貫性にいささか疑いが生じてくる。
- 36) Niebuhr, *FE*, p. 79.
- 37) この点についてはニーバーの兄であるラインホルド・ニーバーの議論から、ある示唆を受けている。Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1 (New York: Charles Scribner's Sons, 1964). 特に pp. 181-86を参照。

- 38) 興味深いことであるが、ギリシャ語や英語、ドイツ語などにおいて「疑う」という意味の言葉は「二つ」さらには「二重」といった意味の言葉と深い関係にある。所与の現実とは別の、もう一つの（二つ目の）現実の可能性が意識されるところに疑いは生じてくるのではなかろうか。
- 39) 神代, 前掲注 1) 論文, 21-22 頁。
- 40) 同上, 24-25 頁。
- 41) Niebuhr, *FE*, pp. 80-81.
- 42) Niebuhr, *RM*, p. 33. (翻訳の 44 頁。)

参考文献

- マルティン・ハイデガー『存在と時間』（中公バックス世界の名著 74, 原佑・渡辺二郎訳, 中央公論社, 1980 年）。
- 神代真砂実「信じることの倫理性」（『神学』60号, 18-36 頁）。
- 森有正『いかに生きるか』（講談社, 講談社現代新書, 1976 年）。
- Niebuhr, H. Richard. *Faith on Earth: An Inquiry into the Structure of Human Faith*. Edited by Richard R. Niebuhr. New Haven: Yale University Press, 1989.
- . *Radical Monotheism and Western Culture*. New York: Harper & Row, Publishers, Harper Torchbook, 1970; reprint, Louisville: Westminster / John Knox Press, 1993. (翻訳: H. リチャード・ニーバー『近代文化の崩壊と唯一神信仰』〔東方敬信訳, ヨルダン社, 1984 年〕)。
- Niebuhr, Reinhold. *The Nature and Destiny of Man*. Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1964.
- 若森栄樹『裏切りの哲学』（河出書房新社, 1997 年）。
- 山岸俊男『信頼の構造——こころと社会の進化ゲーム』（東京大学出版会, 1998 年）。