

# 応報か、行為・帰趨連関か？<sup>①</sup>

勝村弘也

## はじめに

一般に、神の正義が貫徹しているのならば、神は人間の善い行為には褒賞を、悪い行為には罰を与えるはずであると信じるような立場を「応報信仰」(Vergeltungsdenken)と呼んでいる。旧約聖書は、死後の世界についてはほとんど語っていないわけであるから、神による応報を信じる立場は、必然的に幸福主義になってしまふように思われる。<sup>②</sup>特に古代イスラエルにおける伝統的な知恵を代表する箴言の場合に、このような嫌疑は避けられないように見える。ヨブ記やコーヘレトの場合には、応報教義が根本的に批判されているのだともよく言われる。しかし、旧約時代に今述べたような意味での「応報」の考え方が本当に存在したのであるか。

箴言やヨブ記などのいわゆる知恵文学における応報思想をどのように把握し、評価するべきかは、知恵に関する旧約学内部の小領域における問題にとどまらず、およそ旧約宗教をどのように理解するのかがというより根本的であり、一層大きな問題と密接に関連している。この問題は、さらにまた、キリスト教神学における神の正義と恩寵の関係をめぐる問題や、現代社会における正義の遂行、犯罪に対する処罰(特にわが国における死刑執行や少年法改正の問題)、秩序の維持や権力の形成といった問題とも微妙に関係して来る。<sup>③</sup>本論文においては、応報に関連する以上のよ

うな諸問題をも視野に入れながら、知恵文学、特に箴言における応報の解釈をめぐってドイツ語圏を中心に長期にわたって激しく論争されてきた問題に焦点を合わせることにする。そこでは、旧約解釈に応報概念を適用することの可否から、旧約テクストに現われる単語の訳語にいたるまで、実に精密な議論が行なわれてきた。しかしながら、学術論文を含めて、わが国における出版物においては、若干の例外を除くと応報概念が何の反省もなしにまったく自明のこととして旧約解釈に適用され続けているように思われる。たしかにドイツ語圏において、一度は旧約学から消滅するかとも思われた語「応報」(Vergeltung)が、最近になって学術用語として復権しつつある。だからと言って、この間における論争が無意味になってしまったのではない。それはまったく逆なのであって、Vergeltungは、一九世紀の神学者たちが使っていたのとは別の意味内容を担って旧約解釈にも適用される場合があるという事なのである。

G・フォン・ラートの最晩年の書「イスラエルの知恵」を翻訳していた時、筆者は、この大家が応報教義(Vergeltungsdogma)や応報信仰のような伝統的用語を注意深く退け、古代イスラエルにおける原因と結果に関する法則性の認識について、K・コッホにならってTun-Ergehen-Zusammenhangという用語を使用していることに気付いた。<sup>4)</sup>これを筆者は「行為・帰趨連関」と訳すことにした。ここでは単に、共同体における善い行為あるいは悪い行為とその帰結が問題になっているのではなくて、そのような行為によって働きを開始する力と行為者に戻ってくる或る運動が問題になっているからである。フォン・ラートが、コッホ説を一定評価しているにもかかわらず、コッホ説が色々な批判を浴びているのはなぜか。またラートの意味での行為・帰趨連関の概念を箴言解釈に適用するのが、適切であるとしても、応報思想が旧約に存在しないとは言い切れないのではないか。フォン・ラートは、行為・帰趨連関の考え方は特にイスラエルのなものではなく古代オリエント世界では共通のものであったと言うが、知恵文学の本

場であったエジプトでは実際にどうであったのか。一九九四年に発表されたB・ヤノフスキの論文はこのような疑問に明快に答えている。<sup>6)</sup>この論文では、エジプト学者のJ・アスマンの研究には簡単に言及されているだけであるが、彼の研究はきわめて水準の高いものである。そこで、拙論ではヤノフスキ論文を手掛かりにコッホ説を再検討し、最後にアスマンの実に示唆に富む古代エジプトの「マアト」に関する研究にも触れることにする。<sup>6)</sup>

## 一、近代西歐における応報の概念

M・ルッターや宗教改革者たちは、功績思想を退けて、信仰義認の立場を鮮明にする必要があったから、当然のこととして応報教義は否定的に捉えられた。神が人の罪を律法に照らして裁くならば、われわれは神の怒りに出会うほかはない。しかしながら、恵みに富み給う神は、キリストの義を信仰者に与え、その罪を許される。ルッターの「律法と福音」の図式によれば、神による応報は神の恩寵による救済行為と弁証法的関係にあると言うことができる。信仰義認論の下地には、人の罪を罰して応報を貫徹する正義の神の観念が存在するのであって、このような緊張がルッターの思想を特徴づけている。<sup>7)</sup>このような考え方は、しかし、律法のもとに生きる人間が「復讐」ないし神罰としての「応報」に繰り返し出会うという仕方で、旧約の中に否定的な意味での応報を無批判に読み込むという結果につながる。事実、ルッター訳聖書は、旧約中に否定的な感じのする語 Rache 「復讐」を多用している（言うまでもなく Rache には、私的な怨恨に根をもつリンチといった響きが強い<sup>8)</sup>）。このような関連で、「報いる」の意味での vergelten の用法も問題になる。この語の本来の意味は、「払い戻す」「返済する」(zurückzahlen, zurückzahlen) であるとする

れるが、ルッターは、*vergelten* や *Vergeltung* を神による「応報」をさす語として用いた。現代語でこれらの語がもつ否定的な響きは、ルッター訳聖書や彼の著作にひとつの起源をもっていると言えるだろう。<sup>90</sup>

啓蒙思想以降、応報概念は、より一層明確な形で旧約およびその神観念に適用されるようになった。たとえば反ユダヤ教的思想家である F・シユライエルマツハーは、『宗教論』の「第五講、諸宗教について」の中で、ユダヤ教を「死せる宗教」と決め付けながら、応報思想こそがユダヤ教とキリスト教を質的に区別する原理であるとして以下のように述べている。ユダヤ教には、「普遍的直接的な応報以外の如何なる「観念」、……も存在しない。生成と消滅、幸福と不幸、万事がそのように考えられている。人間の魂の内部においてすら自由と恣意の表出と神性 (*Gottheit*) の直接的な作用とが常に交錯している。他のすべての神の属性は、それらもまた直観されるが、この規則（すなわち「報」に従って表現され、常にこれとの関係において見られる。神性はどこまでも、個々の者を個別に褒賞し、処罰し、懲らすものとして表象されている」<sup>91</sup>）。なおシユライエルマツハーにとつては、ユダヤ教はこの場合、旧約と同義である。このような旧約の応報信仰に対する非難は、二十世紀初頭にまで根強く及んでいる。

しかしながら、旧約に関する史的批判的研究の台頭によって、応報信仰は必ずしも否定的評価を受けるものではなくなつた。J・ヴェルハウゼンや H・グンケルによつて、応報は、預言者の神学において神の道德的本質を強調するために必要な概念であつたとして高く評価されることになつたのである。例えばグンケルは次のように述べている。——旧約の預言者において、「悪行は処罰されなければならない」という思想が、徹底してイスラエルの民に適用された。この観念に基づいて預言者は、罪を犯したイスラエルの民は没落に定められている、との恐ろしい威嚇のこゝばを語つたのである。このヤハウエによる正当な応報への信仰が、その後のイスラエルのあらゆる宗教思想の基礎と

なったのである——<sup>(10)</sup>。ここには明らかにシユライエルマツハーの場合とは違う語の響きが認められるが、旧約の中心にいわゆる応報思想、つまり法的に理解された意味でのそれが存在すると考える点では共通している。

ヤノフスキは、これまで述べてきたような意味での応報信仰が、「悪行は厳格に処罰されるべし」という、いわゆる「絶対主義刑罰理論」に対応することを指摘する。<sup>(11)</sup>ここで近代の刑法理論にまで言及することは、論述の流れを迂回させることになるが、問題の地平を切り開く意味で若干触れておく。相對主義刑罰理論が、将来の犯罪行為を意圖的に予防するために、つまり「犯罪を犯さないために罰せられる」(punitur, ne peccetur)と主張するのに對して、絶対主義は、刑罰の内容を正義そのものであるとして「犯罪があるから罰せられる」(punitur, quia peccatum est)と説く。絶対主義の場合には、応報刑主義、つまり規範(Norm)に違反する意志的な悪行(Ubelat)には、罰として意圖的に害悪を加えること(Ubelsatzung)が正当な応報であるとする立場が結びつく。<sup>(12)</sup>近代西歐においては、啓蒙思想の影響のもとに相對主義が有力となりつつあったが、ドイツ観念論哲学においては典型的な形で應報理論(Vergeltungstheorie)が説かれることになった。I・カントによれば、裁判による刑罰は、犯罪者自身あるいは公民の社会的善を促進するための手段として課されるといったものでは決してありえず、常にただ彼(＝犯罪者)が罪を犯したが故にのみ彼に課されるといったものでなくてはならない。刑罰は何らかの将来的な目的のためではなく、もつぱら正義の実現のためになされる。「刑罰を命ずる法則は定言命法である」。したがって功利主義的な観点から刑罰の程度を軽減する者は災いである。「なぜなら、もし正義が滅びるならば、人間が地上に生きることとはもはや何の価値もないからである」。カントは、刑罰の質と量とを確定的に定める根拠は、ただ同害復讐の法(ius talionis)にのみ求められると言つ。<sup>(13)</sup>

応報か、行為・帰趨連関か？(勝村)

F・ヘーゲルの学説も絶対主義・応報刑主義の立場をとるとされるが、刑罰が復讐とは同じではない等の点においてカントの場合とはかなり様相を異にする。<sup>15)</sup> 犯罪は「法としての法に対する侵害」であつて、「積極的な外的実在ではあるが、それ自身としては無価値である」(zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist)。これが無価値であることを明示するためには、かの侵害の同じく実在化された否定をもつてすればよい。つまり刑罰は単に否定の否定にすぎない(nur Negation der Negation)のである。しかしこの否定によつて、法の侵害としての犯罪は廃棄され(das Aufheben des Verbrechens)法は回復される(die Wiederherstellung des Rechts)。ヘーゲルは、刑罰は犯罪の廃棄としての報復(Wiedervergeltung)であると言うが、この場合の報復を個人的なもの(ein Persönliches)である復讐と同一視することはできない。復讐は、形式的には「主観的意志の行為」であつて、相手にとつては特殊意志の積極的行為として新しい侵害になつてしまふ。このようにして復讐は、世代から世代に及ぶ際限のない矛盾に陥ることになる。国家の行なう刑罰は、このような個人的なものとは区別される。刑罰の意味は犯罪者に害悪を加えて苦しめることにあるのではなく、不法と正義とを明確にすることにあり。正義として加えられる刑罰は、「犯罪者が理性的存在として尊敬される」ことにつながるものである。このようなヘーゲルの立場は、相対主義の主張をも認める併合主義への道につながる可能性を含んでいると考えられる。<sup>16)</sup>

ともかく絶対主義刑罰理論が神人関係に投影された時に、神による正当な応報という宗教思想が成立するのだとの主張<sup>17)</sup>には、一定の真理が含まれているだろう。法的概念によつて把握すれば神は「審判者」ないし「判事」であり、善行には褒賞が、悪行には罰が与えられる。この際、正義を実現する神は恣意的にふるまうのではなくて規範に照らして応報を行なうことになる。

## 一、旧約における応報教義の存在をめぐる論争の始まり

近代的に把握された応報の概念を旧約に適用することが困難であることは、旧約学において一九三〇年頃から次第に問題になってきた。すでに一九二〇年にデンマーク語で出版された（英語版は一九二六年）J・ペデルセンの名著『イスラエル——その生活と文化——』は、古代イスラエル人の心性とその独特の論理を明らかにしようと試みるものであった。<sup>18</sup>ペデルセンは、この中で血の復讐の目的を、被害者の破れを癒すこととして説明する。殺人において問題なのは単に生命が断たれたことではなくて、名誉が破壊されたことである。ペデルセンは、例えばサムソンの行動について「彼の歴史のすべては、復讐が回復であり、けがされた榮譽の維持であるということを示している。彼は非常に偉大であったので、単純な回復では満足できず、ペリシテ人が自分からうばったものは充分とりかえさねばならなかったのである、彼の誇りは、大きな仕事によってしかもとにもどらない」、と説明する。<sup>19</sup>なお、旧約時代の復讐を、共同体の全体性あるいは健全さの回復として説明する見解は、今日ある程度受け入れられているが、さらなる精査が必要である。<sup>20</sup>

応報概念の再検討を強力に迫ったのは、何といっても一九五五年に発表されたK・コッホの衝動的な論文「旧約に  
応報教義は存在するか」であった。<sup>21</sup>彼は、H・グンケルが「イスラエル宗教には最初から応報信仰が存在した」<sup>22</sup>とか、  
当時広汎に読まれていたW・アイヒロットの『旧約聖書神学』が、すでに預言者以前の時代に「イスラエルに深く根  
付いていた応報信仰」について繰り返し語っている点を攻撃する。アイヒロットの場合、古代バビロニア人には人間  
に対する神の行動原理が、託宣や前兆に関する学の存在にもかかわらずきわめて不確定であったのに対して、イスラ

エル人は、彼らに周知の法的諸原則に従ってなされる明確な神の応報を確信していたとまで述べている。<sup>23</sup>このような意味で応報思想や応報教義を旧約解釈の自明の前提としてもよいのかどうか、この点をコッホ論文は鋭く突いている。神学思想や伝統について歴史的に論じるに際しては、「生活の座」(Sitz im Leben)への問いが決定的に重要な意味をもつ。コッホはこのような観点から、箴言の中の古い層、預言者からホセア書、詩篇、さらに若干の物語伝承を取り上げ、応報に関して歴史的に厳密に事柄を明らかにしようとした。

このようにしてコッホは、従来の応報にかわって「行為・帰趨連関」(Tun-Ergelien-Zusammenhang)の概念を旧約学に導入することになるのであるが、彼の主張——特に論争の発端となった論文——には極端なところがあったり、明らかに不適切な表現が含まれていたために、これをそのまま受け入れることは多くの学者には困難であった。しかしながら、G・フォン・ラートが主著の「旧約聖書神学」と「イスラエルの知恵」の双方において、コッホ説を若干は批判しながらも基本的には行為・帰趨連関の概念を受け入れることが示しているように、<sup>24</sup>この概念が古代イスラエル人の思考世界を把握するのに一定の有効性をもつことは明らかである。古代イスラエル人が、近代西欧の神学者と同じような思考の枠組みの中で神の世界統治や法的支配について考えていたのかどうかは、根底から問題にする必要がある。コッホの論文集の表題が示しているように「ヘブライ的思惟」というものは存在するであろう。<sup>25</sup>ただし、それがコッホ流の説明で適切に把握できるものなのかどうかは、再検討しなければならない。

コッホがまず考察の対象としたのは、箴言の最古の層に属する二五―二九章に含まれるいくつかの格言であった。当時、広汎に使用されていたB・ヘムザーの注解書<sup>26</sup>等ではこれらの格言は、イスラエルの知恵の根底に存在していたとされる応報教義に基づいて説明されていたからである。問題の格言二五・一九、二六・二七―二八、二八・一、



一〇、一六後半、一七、一八、二五後半、二九・六、二三、二五の中から適当に選んで以下に拙訳を掲げる。但し（ ）は、原典には存在しないが翻訳に際して補足した語を、「 ー」は正文批判において問題となる箇所を示す。拙訳がコッホの解釈と異なっている場合やコッホが独自の訳語を当てている場合には、\*で表示し、ただちに説明することにした。

穴を掘る者は、自分がある中に落ちる。

石を転がす者の上に、石が（転がり）返ってくる。

偽りの舌は、〔無罪放免を〕憎み、\*

なめらかな口は、滅びをもたらす（箴言二六・二七、二八）。

\*この行のコッホ訳は「偽りの舌は、その持ち主に憎まれる」。

邪悪な者は、追う者がいないのに逃げる。

だが、義人は、ライオンのように信頼する（二八・一）。

\*コッホは「義人」を *der Gemeinschaftstreue*（共同体に対して信義を守る者）と訳す。

実直な者たちを悪の道へと迷わす者、

彼は、自分の穴に落ちる。

だが、まっとうな者たちは善を相続する（二八・一〇）。

不正な利得を憎む者は、寿命を長くする（二八・一六後半）。

応報か、行為・帰趨連関か？（勝村）

ひとの高慢は、彼を低くする。

だが、謙遜な者は、榮譽をつかむ (二九・三三)

悪人の犯行には、罾がある。

だが、義人は、歓声をあげて喜ぶ (二九・六)。

これらの格言が応報教義を語っているであろうか。否、これらは皆、共同体における義なる行為には幸いが、道徳的悪行には破滅が、その行為者に対して続いて起こるという事を強調している。この事をコッホは、行為と帰趨との内的連関として把握する。およそ応報について語られるためには、行為者に対する法的審理というものが必要である。彼がなした行為自体によつては、人格的自由なり経済的事情が変更されない場合に、法による裁きが褒賞あるいは処罰として、彼の財産、自由あるいは生命に変更を課すということ、これが応報である。これらの格言を見るかぎり、たしかに何の規範についても語られてはいない。ここには所与の規範に照らして法的に褒賞あるいは処罰を加えるという考えが存在しないのであるから、応報の概念は当てはまらないことになる。

コッホは、今あげた格言が語っているような行為・帰趨連関を説明するのに、K・H・ファールグレンの使った「統合的な生の捉え方」(synthetische Lebensanschauung) に代えて、schicksalwirkende Tatsphäre「運命的に作用する行為領域」という用語を使う。人間の行為は、行為者の周辺に幸あるいは不幸をもたらす一定の不可視の領域を形成する。この領域は彼の財産のようにモノ的性格を有しており、これによつてその行為に対応する命運がいつの日にか招来されることになる。コッホは、箴言の語っているこのような因果性は「自然法則の必然性と比較可能」であり、或

る悪い行為は、不幸な帰趨を不可避的に結果としてもたらす時まで述べている。先の格言では、たしかに滅びは規範に照らして下された神からの処罰として語られているのではない。コッホによれば、帰趨は内在的な必然性によるのであって、災いが判決のことばによって後から付加的に引き起こされるのではない。ただし、次に挙げる二五章二節以下の場合には十分な考察を要する。

もしも、おまえの憎んでいる者が、飢えているなら、彼にパンを食べさせよ。

もしも、渴いているなら、彼に水を飲ませよ。

こうして、おまえは炭火を彼の頭に積むことになる。

そして、ヤハウエが、おまえに…… (Jsm-1k)。

わざと訳さなかった最後の部分は普通「報いる」ないし「報いるであろう」と訳されている<sup>28</sup>。しかしコッホは、こゝを「そして、ヤハウエが、おまえ〔のしたことを〕完成するであろう」と解釈する。ここに<sup>29</sup>のピエル形をどう訳すべきかという問題が存在することは明らかである。出エジプト記二二章三四節、二二章二節、四節以下、一〇一―一四節などでは、この動詞は「補償する」(Ersatz-leisten)、つまり害なわれた財産を再び「完全にする」の意味である。箴言二五章二節でもこの意味で読まれる必要があるとコッホは主張する。彼によれば、神は審判者として法的に行うする至高者ではなく、「助産婦のような者」である。神は人間が着手した事を発展させ、完成させる<sup>29</sup>。

コッホは、二五―二九章に比較して新しい時代のものと思われる詞集からも、行為・帰趨連関を例証する箇所を挙

げている。コッホ訳を参照しながら箴言一一章から和訳すると以下のようなになる。なお算用数字は節を示す。

- 1 偽りのはかりは、ヤハウエの嫌悪するもの。  
だが、正しいおもりの石は、彼のお気にいり。
- 3 実直な者の誠実さは、彼らを導く。  
だが、偽装者のよこしまは、彼らを荒廃させる。
- 4 富は怒りの日には、役に立たない。  
だが、義は死から救う。
- 5 誠実な者の義は、道をまっすぐにする。  
だが、邪悪な者は、その悪行によって倒れる。
- 6 実直な者の義は、彼らを救う。  
だが、偽装者は、欲望によつて捕らえられる。
- 17 友愛に富む人は、自分の命に善をなす。  
だが、残忍な者は、自分の肉(体)を損なっている。
- 18 邪悪な者は、偽りのかせぎをする。  
だが、義を蒔く者には、真実の報酬。
- 19 まことに義は命にいたり、

悪を追い求める者は、死にいたる。

20 心の曲がった者は、ヤハウエの嫌悪するもの。

だが、まっすぐに道を歩む者は、彼のお気にいり。

21 いかにも、悪人は無傷ではすまない。

だが、義人の子孫は救われる。

27 善を求める者は、好意を探している。

だが、悪を追い求める者には、それがやって来る。

30 義人の果実は、いのちの木。

だが、いのちを奪う者には〔暴虐がある〕。

31 義人が地の上で完成される (Psalm) のならば、

邪悪な者や罪人は、なおさらのこと。

コッホによるとこれらの格言の背後には、人間の運命はその行為によって決定されるといふ共通の思想が認められる。法的な概念のようなものは、完全に欠如している。ここで注目すべきなのは、種蒔きと収穫(一八節)のような植物の比喩が出て来ることである(二〇節をも参照)。これは人間の行為の結果が直ちに現われて来るのではないことを示している。さらにコッホは、一、二〇節のようなヤハウエの行為が問題となる箇所に関して、二五章二二節と同じくヤハウエの行為は、「罪と災いの連関ないし善行と幸いの連関を発効させ、完成する」と (In-Kraft-Setzen und

Vollenden)」として理解される、と述べている。<sup>33)</sup>

次にJ・フィヒトナーが、知恵の「応報教義」の典拠とした他の格言<sup>34)</sup>についても考察がなされる(一〇・二九、一一・二、一五・二五、一九・一七、二〇・二三等)。ここでも再度<sup>35)</sup>の語義が問題になるが(一九・一七、二〇・二二)、<sup>36)</sup>の<sup>37)</sup>のヒツフィール形の解釈も問題になる。箴言二四章二節後半は、普通、「おまえの命を見張る者、彼は知っている。彼はひとにその行いに応じて報いる」と訳される。ここでの「彼」はもちろん神をさす。「報いる」と訳された箇所<sup>38)</sup>の動詞は、<sup>39)</sup>(つまり<sup>40)</sup>の使役形)であるが、元の意味は「帰らせる」「戻す」「返す」「帰せしめる」である。コッホは、この語はこの箇所でもそのような意味で解釈されなければならないと主張する。「或る行為はしばらくの間、行為者から遠ざかっていることがあるが、行為者にそれが作用を及ぼすために、ヤハウエによって連れ戻さるのだ」という表象がこの格言の背後にあるのでないか、とコッホは言う。

コッホは、さらにホセア書、詩篇などについても同様の考察を行なった。ホセア書ではこの書のキーワードとも言うべき動詞<sup>41)</sup> <sup>42)</sup>(heimsuchen)の解釈が、特に問題になるが、これらの議論についてはここでは紙面の関係から省略する。

コッホ学説への反響は、フォン・ラートの基本的賛同を含めて、多様であった。コッホの問題の論文に見られる「自然法則の必然性と比較可能」とか、帰趨は「不可避的に起こる」のような表現、さらにこの学説の根幹にかかわる「運命」(Schicksal)の概念は、多くの神学者にとって受け入れがたいものである。<sup>43)</sup>コッホ学説がきわめて魅力的なものであるとしても、人間の行為がもっている内在的な因果性と神の業はどのように関係するのかという根本的な疑問がどうしても生じる。これを果たしてコッホのようにIn-Kraft-Setzen und Vollendenの<sup>44)</sup>ような表現で説明したと言える

だらうか。この事と深く関係するのが、コッホが多少強引に説明したかに見えるいくつかのヘブライ語の動詞の語義である。そこでJ・シャルベルトは、*šim*と*paq*の用法について詳しく調べ、コッホの主張が妥当であるかを判断しようとした。ここでは*šim*（特にピエル形）の研究について簡単に触れておこう。<sup>16)</sup>シャルベルトは、まず動詞のカル形や形容詞シャーレームが「完全であること」「破損もしくは分裂していないこと」に関連して用いられていることを確認する。問題は動詞のピエル形の用法である。「完成する」、ひとを「健全にする」のような用法もあるが、「法的小および経済的生活」に関連する用例が多い。ここでは、コッホ説が正しいこと、つまり「(ものを)返却する」「支払う」「補償する」等と訳すべきであることが確認される。しかし、例えばエレミヤ書一八・二〇、創世記四四・四のような場合はどうなるか。ここでは他者の行為に対するひとの反応が扱われており、「善に対して悪をへ支払う」ような事態が問題になっている。つまり「報いる」*vergelten*/*entgelten*の意味に解するのが最適である。エレミヤ書五〇・二九、詩篇一三七・八等でも「報いる」ととるべきであろう。ただし、これらを「罰」として解釈するべきではない点では、なおコッホに言い分がある。さらに人間の行為に対するヤハウエの反応に関する用例がある。ルツ記一一・二、エレミヤ書三二・一八以下、サムエル記上二四・二〇等、これらの神を主語とする用例でも「報いる」の意味に解する他ない。ただし、ここでも神は、審判者ではないからコッホの主張を誤っているとすることは出来ないだろう。このように見てくると、結局問題は「報いる」の意味になる用法があるかどうかではなくて、この「報いる」*vergelten*にどのような意味を込めることができるかになる。なお、最近、出版されたマインホルトの『箴言注解』では、訳語として*vergelten*が復活している。<sup>16)</sup>

## 三、相互性としての応報

ヤノフスキは、箴言の解釈に照準を合わせながらコッホ論文を再検討した後、ドイツ語の *Vergeltung* 概念の核が本来どこにあるのかを考える。この語はそもそも *Geld* 「金」と関係しているのであって、語源から考えると、とりわけ金の交換性と深く関わっていることが分かる。仕事に対する報償こそが本来の *Vergeltung* なのであって、否定的な意味での「報復」「仕返し」「罰」等はあくまで二次的に派生してきた語義に過ぎない。つまり *Vergeltung* 概念の核は、*Gegenseitigkeit* 「相互性」ないし *Reziprozität* 「互恵性」にある。<sup>(27)</sup> このように考えると、「黄金律」(マタイ七・一二)までが視野に入ってくるはずである。人間関係において互恵的な交流を期待するというのが、この教えの核心であるが、このような相互性の原理の起源は、キリスト教の発生以前に求められるべきであって、共生の倫理に深く根をおろしたものであろう。

ヤノフスキはここで、彼の言う *Vergeltung* 概念を明確にするために、エジプト学者 J・アスマンのいう「結合的正義」ないし「相互連帯的正義」*konjektive Gerechtigkeit* (*iustitia connectiva*) を引き合いに出している。<sup>(28)</sup> アスマンの「マアト」<sup>(29)</sup> 研究は、ドイツ語圏ではよく知られているが、わが国ではほとんど知られていないのが現状であるから、以下に彼の言う結合的正義について簡単に説明しておく。<sup>(30)</sup>

アスマンは、この概念を説明するために古代エジプト中王国時代の文学「オアシスの男の嘆き」<sup>(31)</sup> の「マアト」に反する三つの罪への箇所 (B2, 109-111) に詳細な釈義を行なっている。テキストと逐語訳をまず示すと以下のようになる。



pn sf n wzw

怠慢な者には昨日がない。

pn hms n zh n m'.

マアトに耳を閉ざす者には友はない。

pn hrw nfr n wn-jb

貪欲な者には、祭りはない。

(a) 怠慢と忘却 「怠慢な者には昨日がない」という格言の前提となっているのは、全ての行為は交流的なつながりの中にあつて、ひとの行為はそれ自身が応答であるか、応答を要求する、という認識である。驢馬の積み荷を不法に奪われたオアシス男の担当役人レンシに対する訴えは、ひとつの行為である。責任ある官吏には、このオアシス男の訴えを取り扱うことが要求されている。しかるにこの訴えを聞いた役人は、何もしないで、打っちゃっておいただけであつた。このような役人の不作為は、現実の連続性を破壊するのだ。「怠慢な者」は、今日と結びつく「昨日」を忘れている。このことにおいて、彼は無責任なのである。ここで問題になつてマアトに違反する「忘却」は、単なる個人的忘却ではなくて、「社会的忘却」を意味する。社会的記憶が失われる時には、エジプト風に表現すれば「昨日(の事)が忘れられる」時には、連帯の網は破壊され、世界は万人に対する万人の闘争の場となると古代エジプト人は考えたのである。「よい行いは、昨日の場所に戻ってくる」との格言は、同じ思想を逆に表現したものであつて、社会的記憶が今日の連帯的行為の前提となつてゐることを述べてゐる。

古代エジプト人のこのような責任觀念のあり方に関連して、アスマンはF・ニーチェの『道徳の系譜』の第二論文を参照してゐる。<sup>(註)</sup>ニーチェは、そこでまず人間を「約束することの許される動物」として定義する。人間は未確定な将来に自己を結びつける能力をもつてゐるからである。人間の「責任」は、約束する者として将来の自己に保証を与

える事が出来ることから由来するものとして説明できる。これは文明人が因果律の発見によって、遠い先のことを現在のもののように見て先取りし、計算し見積もることが可能となった事と関係するとニーチェは言う。古代エジプト人の場合には、責任ある行為の概念を「約束」からではなく、「感謝の念」からつまり「先行する行為への応答」という過去への眼差しから発展させたのである。責任ある行為とは、エジプト風に言えば「行為する者に対する行為」つまり「お互いのためになす行為」(Füreinander-Handeln)のことである。

エジプト語マアトの概念には、このような意味での相互性(Gegenseitigkeit)の觀念が含まれているとアスマンは考える。メンフィスの或る碑文には「愛されることをなす者には、そのようにマアトが与えられる。憎まれることをなす者には、そのようにイスフエト(マアトの逆)が与えられる」とある。行為が行為者に戻って来る、いわゆる「応報」とはこのような事態のことを言っているのである。連带的行為として「お互いのためになす行為」は、マアトである。このようなマアトの支配している世界では、行為者に行為が返るのである。コッホはこのような行為・帰趨の連関を「運命的に作用する行為領域」の概念で説明したために、この運動が自動的に起こるものと考えられているとの嫌疑を受けることになった。少なくとも古代エジプトにおいては、行為・帰趨連関ないし応報の Automatismus は存在しなかったとアスマンは言う<sup>14)</sup>。エジプトのマアトは、連帯性・相互性・応報の原理を体现させたものであるが、応報は、非人格的な世界秩序ではなく、文明社会における秩序、互いのことを考える相互行為による秩序に根をもつのである。なお古代エジプトにおいては、社会的連帯は、われわれ現代人のように水平的に考えられるよりも、むしろ垂直的なものとして把握されていた。つまり神—王—官僚—人民という上下関係の中で働く互恵的連帯、垂直的連帯が、まず第一に問題なのであった。<sup>15)</sup>

(b) 交流的連帯・互恵性としてのマアト 「マアトに耳を閉ざす者には友はない」という格言では、社会的次元における「理解」「交流」(Kommunikation)が問題になる。「怠慢な者には昨日がない」が、通時的な連関の解体について語っているのに対して、ここでは共時的な連帯の解体が取り上げられる。相互性原理には行為・帰趨連関の秩序が前提となっていたが、交流的原理には所与の状況において各人に定められた役割を演じるという秩序が前提として考えられていた。宮廷官吏のレンシは、オアシスの男の訴えを聴き入れないのであるから、へ聴いて理解する」という彼に定められた社会的役割を演じていないことになる。忍耐強く、友好的に、注意深く耳を傾けることが、官吏の最大の徳であると考えられていたエジプト社会において、レンシが訴えを真剣に聴かないことは大問題であった。われわれの感覚では、ひとりの役人が誤っていても世界が転倒しているとは考えない。しかし、古代エジプト人の世界観では、世界は相互にみな繋がっているのであって、具体的事例において期待された機能の担い手が働かないことは、カオスを意味した。「聴くこと」は裁判官の最大の任務である。であるから、ひとりの裁判官が訴えを聴かないなどという事は、世界が転倒している証拠であった。

個々人を共同体と結びつける媒体としてのことばを、エジプト人は非常に重んじた。「聴かない患者に対しては、何もなされない」(「プタハヘテプの教訓」575)と言われる。彼は社会的には死んだも同然であった。このような者には、友はないのである。「マアトを語り、マアトを行なえ」(B2,84)と言われるが、「アアトを語れ」の意味は、真実ないし真実を語れというよりも「連帯的に語れ」であった。単に嘘をつかないことではなくて、ひとりが信頼に答えるように語っているか否かが重要であった。ひとはことばによって生きるものである(だから死者もことばを必要とした!)。したがって、社会全体がことばを喪失した時には、暴力が支配することにならざるをえない。このことが「人

生に疲れた者の自己のバーとの対話<sup>46</sup>」のテーマになっている。「ネフェルティの予言<sup>47</sup>」では、以下のようにカタストロフィーが描写される。「ひとはただ、憎しみをもって（ものを）与える、話している口を沈黙させるために。ことばに答えるために、鞭をもった手が出て来る。（そして）打ち殺しによって、ひとは語る。語りは、心に火のように働く。ひとは口のことばに耐えられない」。

(c) 連帯への意志 「貪欲」を意味するエジプト語<sup>48</sup>、*ḥḥ*は「心臓が飽くことを知らぬこと」として表現される。「手」（行為）、「口と耳」（交流）につづいて「心」（内なるひと）が問題となる。三つ目の格言「貪欲な者には、祭りはない」「祭り」と訳された語へレウ・ネフェルは、逐語的には「美しい日」「よい日」を意味する。祭りの日には、ひとは一人で祝うことは出来ないのであって、隣人と共に喜びを分かち合うことが大切である。しかしエゴイズムに囚われている人は、祭りを心から隣人と共に祝うことが出来ない。連帯への意志の逆が、貪欲である。これは人格、共同体、時の秩序を破壊する不治の病であって、マアトの意味するもの全てに反対する原理である。

以上に述べたような結合的正義あるいは相互性原理の観点から、コッホが取り上げた箴言中の格言を読み直すとうなるだろうか。ヤノフスキの考察を手掛かりに考えてみよう<sup>49</sup>。例えば箴言二六章二七節の有名な格言「穴を掘る者は、自分がその中に落ちる。石を転がす者の上に、石が返ってくる」では、行為の帰結が「必然的に」「自然法則」のように起こるとは語られていない。この格言は「まっとうに歩む者は、救われる。だが曲つた道を行くものは、「穴に」落ちる」（二一八・一八）と共に読まれるべきではないか。この場合、「まっとうに歩む者」が、一体誰によってどのように救助されるのが問題である。これは詩篇一八篇二一節以下からヤハウエによって救われるのだと言うこと

が分かる。二二、二五節では、はっきりと「ヤハウエがわたしに報いた(*שׁוּב*のヒフィル形)」と書かれているのである(詩篇一五・二―五をも参照)。以下の格言でも誰によって報いられるのが問題になる(箴言一一・三一をも参照)。

ことばを侮る者は、差し押えをくう。

だが、戒めを畏れる者、彼は報いられる(*שׁוּב*のプアル形)(箴言一三・一三)。

災難は、罪人を追い掛ける。

だが、義人には善が報いる(*שׁוּב*のピエル形)(一三・二二)。

これらの格言では、報いるのがヤハウエか仲間の人間かという二者択一はあまり意味がない。その他、社会的な相互行為として行為・帰趨連関が語られている格言は多くあるが、これらではやはり「自ずから」そうなるとは言われていない(箴言一一・二五、二六、二七、二二・一三、二二・九、二四・二四、二五等。なおこれらの格言では、パークド、シユープ、シツレームの語は用いられていない)。二箇所を訳しておく。

弱者の叫びに耳を閉ざす者は、

自分が呼び求めても、答えられない(二二・一三)。

善意あるまなざしを送る者は、祝福される。

応報か、行為・帰趨連関か? (勝村)

彼は、自分のパンから弱者に与えるのだから（二二・九）

次に挙げる箴言一二章一四節は、行為の相互性を明確に語っているものとして読める。

ひとの口の果実によつて、ひとは良いもので満たされる。

ひとの手の業は、彼に返ってくる（*hand of the carpenter*）。

ヤノフスキは、先に考察した箴言二五章二一節以下に関してもコッホ説を批判し、ヤハウエによる応報をここに認めるのである。

以上に見てきたように、知恵文学における応報をめぐる問題は、イスラエルの知恵に先行するエジプトの知恵を視野に入れることによつて、まったく新しい局面を迎えたと言えるであろう。ここでは、近代神学が前提にしてきた応報概念が根底から問い直されている。コッホやフォン・ラートが行為・帰趨連関の概念を導入することによつて一度は否定された応報の概念が、アスマンやヤノフスキの研究によつてその権利を回復したわけである。しかしながら、われわれはもはやかつて近代神学が旧約解釈に適用したような仕方では応報について語ることは出来ないのである。本論考においては、新しい地平において把握された応報思想が、預言者の告知の場合にはどのような意味を持つことになるのかについては考察することが出来なかつた。今後のひとつの研究課題としたい。

なお、応報の問題を筆者が自己の問題として深めるきっかけとなつた事として、あの兵庫県南部大地震の経験が

あった。丁度、この年に神戸松蔭女子学院大学から留学の機会を与えられたことによって、マールブルクでの長い思索の時をもつことが出来た。この間もまた帰国後も多くの励ましのことを下さった水垣渉先生をはじめとする基督教教学教室の先輩・後輩諸氏に対してこの場を借りてひとこと御礼を申し上げたい。

## 注

- (1) 本論考は、一九九七年一〇月二〇日、日本聖書神学校において開催された日本旧約学会のシンポジウム「旧約聖書における応報の問題」の発題を基礎に、相当の加筆を行なって論文に書き改めたものである。
- (2) Th・C・フリーゼン著、田中理夫／木田献一共訳『旧約聖書神学概説』一九六九年、日本基督教団出版局、四六九頁の「幸福主義的限界」に関する論述を参照。
- (3) 問題の概略については、Evangolisches Kirchen Lexikon, 3Auff. Bd.4 (1996) の Strafe の項 (H. Schöck, A. Bondolf, F. Johansen 執筆) を参照。また、"シニエル・フーコー"著、田村仮訳『監獄の誕生』一九七七年、新潮社および、桜井哲夫著『フーコー 知と権力 現代思想の冒険者たち』一九九六年、講談社を参照。フーコーが考察の中心に据えた「ディシプリン」が、旧約の知恵にどうともあわせて重要な概念であることは言ひまでもない。
- (4) Klaus Koch, Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament? ZThK 52 (1955) 1-42. 以下は再録。Spuren des hebräischen Denkens. Gesammelte Aufsätze 1 (1991) 65-103. G・フォン・ラート著、拙訳「イスラエルの知恵」一九八八年、日本基督教団出版局、一九二頁以下。
- (5) Bernd Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück—Offene Fragen im Unkreis des »Tun-Ergehen-Zusammenhangs«, ZThK 91 (1994) 247-271.
- (6) Jan Assmann, Ma'at—Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, C. H. Beck (1995?)
- (7) E. Kinder, Art. Vergeltung V. Dogmengeschichtlich, RGG 3Auff. VI, 1349-52.
- (8) W. Dietrich, Rache—Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, Ev.Th. 36 (1976) 450. 以下はホルター訳の旧約は、五〇箇所以上、Rache を使用している。
- (9) Grimm Deutsches Wörterbuch XII, 1, 407ff.
- (10) F. Schliermacher, Über die Religion. Reden an die

- Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Felix Meiner (1958) 160 [288].
- (11) H. Gunkel, Art. Vergeltung II. Im AT und im Judentum, RGG 24aufl. V, 1530.
- (12) Janowski = 注(5) 249.
- (13) 福田平、大塚仁編『刑法総論Ⅱ』有斐閣、一九八二年、六頁以下参照。
- (14) カント著、森口美都男／佐藤弘弘訳「人倫の形而上学」(原著「I. Kant, Metaphysik der Sitten [1798]」)『カント世界の名著39』、中央公論社、四七二頁以下。この関連で、カントは殺人者に対する死刑を当然とする。しかし死刑廃止論の先駆者 Cesare Beccaria に対するカントの非難は、きわめて問題の多々を暗示し断じやるべきなる(四七八頁以下)。
- (15) 以下の論法は、G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821), suhrkamp taschenbuch wissenschaft 145 (1976) 185ff. §97-103 にある。ヘーゲル著、高峰一愚訳『法の哲学』論創社、一九八三年、九〇頁以下をも参照。
- (16) 福田平、大塚仁＝注(22) 一〇頁。
- (17) Janowski = 注(5) 250; P. Althaus, Art. Vergeltung VI. Dogmatisch, RGG 3Aufl. VI, 1352f. "Vergeltung ist ein Gleichnis aus der irdischen Rechtssphäre." アルトハウス
- は、神罰は父親による罰のみではなく、国家による罰にもその似像 (Bild) を有する、とも述べている。
- (18) ベテルセン著、日比野清次訳、キリスト教図書出版社、一九七七年。
- (19) ベテルセン＝注(29) 五四〇頁。五五〇頁以下の「回復としての復讐」の項をも参照。
- (20) W. J. Harrelson, Vengeance, IDB IV, 748 の説明 "restoration of wholeness, integrity, to the community, by God or man" を参照。W. Dietrich = 注(8) にこの問題について、法的、心理学的、倫理的に考察する。
- (21) Klaus Koch = 注(4)。
- (22) Gunkel = 注(11) 1529.
- (23) W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, Göttingen (1933, 1962) 157.
- (24) 例として Gerhard von Rad, Theologie des Alten Testaments, Bd. I, München (1978) 278。G. フォン・ラート著、荒井章三訳『旧約聖書神学』、日本基督教団出版局、一九八〇年、三四九頁以下では、罪と悪に関連してコッホ説を適用している(なお、この箇所の荒井訳は文意が明瞭ではない)。さらに、第2部、第4章の「四、イスラエルの試練と個人の慰め」(a.a.O. 397f. 荒井訳、五〇七頁以下)では、明確にコッホ説に従って「応報教義」が批判されてくる。ラーは「コッホの schicksalwirkende Tatsphäre (後述参照)



の表象は、古代ギリシアから多くの例証を挙げることが出来ることも述べる。Ders., *Weisheit in Israel*, Neukirchner Verl. (1979) / G・フォン・ラート著『イスマエルの知恵』拙訳の一九二頁以下参照。箴言二一・二一、二二・七、一四・二三等に関連して「これらのあるいは他の格言を神学的に『応報の教義』から理解しなければならぬ」と考えられた時には、誤った道に陥ったのだ。これらの格言においては、人間を結果的に祝福したり罰したりする神の審きの行為が問題なのではなくて、経験可能な生の秩序が問題なのである(二〇一頁)と述べている。彼は「経験可能な生の秩序」の認識を知恵の教師の活動に見る。

- (25) Koch = 注(4) Spuren des hebräischen Denkens.  
(26) B. Gemser, Sprüche Salomos (HAT I/16), Tübingen (1937, 1963?)  
(27) K. HJ. Fahlgren, Šēdāqā, nahesteheude und entgegen-gesetzte Begriffe im Alten Testament, Uppsala (1932)  
(28) 口語訳、新共同訳、新改訳、関根正雄訳、ノトミンスト  
会訳は「全つ「報ふる」と訳す。  
(29) Klaus Koch = 注(4) 4-5.  
(30) Klaus Koch = 注(4) 7.  
(31) J. Fichtner, Die altorientalische Weisheit in ihrer israelisch-jüdischen Ausprägung, BZAW 62 (1933) 106.  
(32) Klaus Koch = 注(4) 9.

応報か、行為・帰趨連関か？ (勝村)

(33) 動詞パークド (pqd) の解釈については、K・コッホ著、荒井章三・木幡藤子訳『預言者「I」』教文館(1990)の「モスに関する記述を参照。コッホは、何が生起するかによって歴史の動きは少なくとも四つの次元に分けられるとし、第一の神的次元に関して以下のように述べる。「この人格的・神的次元のうえに、災いの訪れが用意されていることが通告される(三二、三三、14)。この訪れに相当するヘブル語のパークドは、上位者が下位者のもとに現われて、すべてのことを頭わにする査察を表わす。ヤハウエは人間ひとりひとりの生の原基として現われる。しかしヤハウエが人間に近づけば、その時その時の地上のパートナーのなかの行動磁場が活性化されるのである」(二二七頁)。この「行動磁場」は、「義」を表すヘブル語のミシムパートとツエダーカーを説明するためにコッホが導入した概念である(二二〇頁)。さらにシヤルベルトの以下の研究を参照。Josef Scharbert, Das Verbun Pqd in der Theologie des ATs, BZ 4 (1960) 209-226. (=in: Wege der Forschung 125 [1972] 278-299) ハリドは「誰かや何かを調査する」「再検査する」「面倒をみる」などの意味が確認される。

(34) コッホ説に対する典型的な批判として、Henning Graf Reventlow, Sein Blut komme über sein Haupt, VT10 (1960) 311-327を参照。この批判は「コマドは「Der Spruch」sein

- Blut bleibe auf seinem Haupt\* und die israelitische Auffassung vom vergessenen Blut, VT12 (1962) 396-416 で答えた。なお「運命」にしろては、最初からコッホは問題を感じていたが、あえて使ったのである。Vgl. Bernd Janowski = 注 (5) 253, Anm. 31.
- (35) Josef Scharbert, *SLM im Alten Testament*, FS Junker (1961) 209-229. (=in: *Wege der Forschung* 125 [1972] 300-324.)
- (36) Arndt Meinhold, *Die Sprüche, Zürcher Bibelkommentare* 16/1 und 16/2 (1991).
- (37) Janowski = 注 (5) 257.
- (38) Janowski = 注 (5) 258ff.
- (39) マアトは、普通「秩序」「真理」「正義」等と訳されるが、わめて多義的かつ包括的な概念である。女神としては頭上に鳥の羽をつけた姿で表現される。有名なテーベの王妃ネフェルタリの墓などでは、手に翼をつけた姿をとっている。アスマンは、マアトの概念史を精密にたどっている。この語が本来は宇宙論的な秩序ではなかったことを明らかにした。「死者の書」でもマアトはきわめて重要な役割を演じている。
- (40) 以下の論述は、Asmann = 注 (6) 58-91, による。
- (41) この物語の翻訳は、「雄弁な農夫の物語」(屋形禎亮訳、筑摩世界文学体系1『古代オリエント集』)「雄弁なオアシス男」(矢島文夫編、『古代エジプトの物語』現代教養文庫)の二種類がある。これまでに四つのパピルスが発見されているが、Berliner Papyrus 10499 は、一八九九年ラッセウム領内の第一三王朝時代の或る墓で発見された。この墓の主は、医者、魔術師であった。このパピルスの裏面には、同じく中王国時代の代表的な文学作品である「シヌへの物語」が含まれている。アスマンが取り上げたハマアトに反する三つの罪への箇所は、第一三王朝時代末に由来する Berliner Papyrus 3025 (B2) に記されている。物語は、謀略によって積み荷を奪われたオアシスの男が、宮廷人のレンシンに訴える場面が中心になっている。弁論の中で男はハマアトに適った行為への正反対の像を雄弁に描き出す。彼の「責任ある立場にいる者が、不義不正に対して適切に対処しないならば共犯者になる」との官僚批判は、現代日本の官僚や企業のトップに対する非難のことばにも聞こえる。
- (42) Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral, Werke II, München* (1966) 799-837.
- (43) Asmann = 注 (6) 66. コッホは、自分が自然法則を持ち出したのは、古代人の自然観に基づいてのことであって、Automatismus ではなくと主張する。運命という用語についても同様だと言う。しかし、アスマンの指摘は、単に説明の仕方という問題を越えて、本質的な意味でのコッホ批判になっている。

- (44) アスマンは、垂直的連帯については、次章の IV. Vertikale Solidarität: Tugend und Gerechtigkeit (S.92-121) で詳細に論じている。
- (45) オアシス男の以下のことは、この事を問題にしているのである。「観察者が盲目に、聴き手が聾に、導く者が(道)を迷わす者になっていきます」(B1, 113-114)、「彼の顔は、彼の見たものに対して盲目であり、彼の聴いたものに対して聾であり、彼に記憶を呼び起こすものに対して知らはくれているのです」(B1, 188-189)、「分配する者が貪欲であり、平和を築くべき者が悲しみをもたらし、治療する者が病気をつくっていきます」(B1, 248-250)。
- (46) 屋形禎亮訳「生活に疲れた者の魂との対話」(筑摩世界文学体系1『古代オリエント集』四三〇頁以下) 参照。
- (47) 屋形禎亮訳「ネフェルティの予言」(筑摩世界文学体系1『古代オリエント集』四六三頁以下) 参照。
- (48) Janowski Ⅱ注(5) 261ff.