

## キリスト教における「最後の審判」の意義

櫻井 因郎

### 目次

- 序
  - 一 「信仰義認」の意味
    - 1 福音としての「信仰義認」
    - 2 信仰義認における「信仰」の意味
    - 3 「信仰義認」と罪の赦し
  - 二 「救しの福音」の虚実
    - 1 「救しの福音」の実態
    - 2 神の「救し」

- 3 「神の赦し」の限界
- 三 「最後の審判」の意義
  - 1 天国行と地獄行の選別機能
  - 2 「最後の審判」の意味
  - 3 「最後の審判」の意義

結び

## 序

毎日の新聞・テレビの報道に接して、誰もが感じることは「悪の蔓延」の現実であろう。目に映るのは、私利私欲に走る政治家、権力を濫用する公務員、組織防衛に汲々とする警察幹部、金を目当てとする宗教家等々、枚挙に暇がない。

中には同情を禁じえないものや不遇の事故的なものも存しないわけではないが、ほとんどが素朴な正義の観念に抵触するものである。しかも、これらの悪は、基本的に、嘘に基づくものであるために、人間による摘発や断罪が困難で、野放しにされている感が否めない<sup>(1)</sup>。

その場合、庶民的な感情は「疑わしきは有罪に」にあるとはいえ、社会的正義の観念を基調とする法制度としては「疑わしきは無罪に」とせざるをえない。それは有限な人間の裁判を基礎とする人間社会の限界であり、隠れたところにある真実を露にするには、全知の神の手に委ねるほかない。

古今東西に普く神による「死後の裁判」が観念されてきたが、それは人間の限界を補充し、人間の手による追及を逃れた悪を最終的・根底的に裁くものとしてであった。

たとえば、古代エジプトには、正義の神アメン・ラーの娘として神格化されたマアト（正義）の思想がある。それは「魂の計量」という死後の裁判において、アメン・ラーが最終的に正義の実現を図るもので、一般に、後の倫理想の先駆と目されているものである。

ゾロアスター教においては、唯一神アフラ・マズダーの定めた法「アシャ」を規範として善悪が判断されるが、個々人の最終的な善悪は、死後の「チンワトの橋」におけるアフラ・マズダー自身による審判で決せられ、生前の行ないに応じて、義とされた者は橋を渡って天国に、悪者は地獄に行くことになる。

古代ギリシャ、古代インド、古代中国においても同様の思想が窺える。

日本においては、世俗化した仏教を通じて、「六道」ないし「地獄」の思想が浸透している。死者の行く「道」を決する死後の裁判では生前の一切の所業が鏡に映し出される。地獄は生前の悪行に対応して幾重にも複雑に定められ、恐ろしいまでにリアルに語り継がれ<sup>(2)</sup>、人の行為を律する倫理の基盤とされてきた<sup>(3)</sup>。それは「嘘をついたら閻魔様に舌を抜かれる」という言葉で民間伝承されてきた。その意味で、今日の倫理の退廃は、宗教を卑下し、地獄の思想を否定する現代思想に一因があるものとも思われる。

聖書においても、死後の裁判として、再臨の主イエス・キリストによる「最後の審判」が定められ、悪者が死後（または終末後）に落とされる地獄が録されている。基本的には、前記の各場合と同様、倫理の基盤として生前の行

為を律するものである。中世、近世における地獄をテーマとした文芸や芸術の隆盛は、そのことを裏付けるものである。そして、現代における地獄の蔑視は日本の場合と同様、宗教離れという現代世相を反映するものである。

とはいえ、キリスト教の最後の審判は前記の各場合とは根本的に異なる。というのも、前記の各場合においては、「悪」とは社会的な悪を意味しているのに対して、キリスト教における「悪」は特殊なものであるからである。キリスト教においては、地獄に落とされる者は、悪を行なった者ではなく、キリストを信じなかった者であり、悪を行なった者であっても、キリストを信じた者は天国に入れられるのである。

つまり、キリスト教の最後の審判における「悪」とは、社会的な意味における悪しき行為ではなく、キリストを信じない不信仰を意味しているのである。それゆえ、社会的には大きな悪を犯した者であってもキリストを信じる限り「善」とされて天国に入れられる反面、社会的には正義に徹してきた者でもキリストを信じない限り「悪」と認定されて地獄に落とされることになる。<sup>(4)</sup>

したがって、キリスト教の最後の審判や地獄の思想には、生前の行為を律する倫理的な効果を期待することはできないと言わざるをえない。

もっとも、カトリック教会においては、信者は地獄に落とされることはないものの、一般の信者が直ちに天国に入れられることもないとし、信者に約束されている天国に入れられるまでの間、生前の悪行を贖うべき場としての煉獄が観念され<sup>(5)</sup>、その意味においては、前記の諸思想と共通している。

しかし、煉獄の思想を排したプロテスタントでは、不信者は地獄に落ち、信者は天国に入ることが不動のものとされており、生前の行為に対応する死後（終末後）の処遇を観念する余地はない。その意味で、最後の審判は生前の行為に対する倫理的な意味を有しないのみならず、実質的に死後の裁判としての意味をも成していない。最後の審判は

信者が不信者かを最終的に確定する形式的な意味をもつにすぎないからである。

そこで、本稿では、プロテスタント神学を特徴づける「信仰義認」の教理と日本のプロテスタント教会で強調されている「救しの福音」という実践項目に検討を加え、現実の社会における悪の存在と神の正義とを視野に収めながら、「最後の審判」の意義について考察したい。

## 一 「信仰義認」の意味

### 1 福音としての「信仰義認」

サクラメントによる救いを強調するカトリック教会に対して、プロテスタントは「ただ信仰のみ」をスローガンに「信仰義認」の教理を展開してきた。言つまでもなく、ただ主イエス・キリストを信じることによって、罪が赦され、神の前に義と認められると説くものである。

なるほど、初めの契約において神に違背し、神に対して罪ある者となった人間が自らの力によって神の前に義なる者として立ちえないことは明白であり、信仰による主イエス・キリストの贖罪に依存せざるを得ないというのは説得力をもっている。しかし、それは信仰義認に特定のことではなく、カトリックのサクラメントでも、神の恩恵的手段とされる限りにおいては同じである。<sup>(6)</sup>

その理は出家隠遁や修練修業によって身を清めて神に近づこうとする修道院においても神の憐れみや恩恵によって救われるとする限りにおいては受当し<sup>(7)</sup>、熱心な念仏修行や過酷な修行などによって悟りの境地に至ろうとする仏教

その他の諸宗教においても人間の業の限度を心得、神の恩恵ないし譲歩によって完成するとする限りにおいては同様である。

おおよそ人間は神に思いを馳せたとき、その偉大さに驚嘆し、自らの力量のなさに愕然となるものであろう。その結果、神に最高の敬意を払い、運命を支配する神に人間への補助・援助と守護を求め続けてきたのではあるまいか。それはまさに「信仰」の姿勢であり、すべての宗教が「信仰」という基盤をもっていると言っても過言ではない。その点、宗教を否定する無神論者とは一線を画するのである。

「カトリックでは洗礼を受ければ救われる」と言う場合には、「信仰は不要である」ということを含意してきたものと思想される。しかし、信仰がなくて洗礼を受けることはなく、洗礼を受けるのは救いを受けつるとの信仰に基づいている。同様に、他の諸宗教においても、信仰はその基盤である。そのように、すべての宗教が、基本的には信仰を基盤として救いの教理を形成しているのである。

したがって、その意味では、プロテスタントの信仰義認も、カトリックおよび他の諸宗教と特別異質なわけではない。結局において、信仰によって義とされるのであるからである。もちろん、プロテスタントの信仰義認はそれらとは異質なはずである。とはいえ、既述の通り、「ただ信仰のみ」を云々しているだけでは、その異質性は明らかにならない。

プロテスタントの信仰義認がそれらと異なる所以は「信仰」の意味の違いに存するからである。

## 2 信仰義認における「信仰」の意味

プロテスタントの主張する「信仰義認」における「信仰」とは、単に神を信じるとか、イエスがキリストであることとを信じるとか、天地が滅んで新天地が現れることを信じるなどという次元での信仰を指称するものではない<sup>(8)</sup>。先述の通り、そのような信仰はカトリックにも、その他の諸宗教にも共通している。もちろん、プロテスタントもこの信仰を基盤としてはいる。とはいえ、そのような信仰を指して信仰義認の教理を形成しているのではないのである。信仰義認の「信仰」とは、主イエス・キリストを救い主として信じることを意味している。言うまでもなく、人間には不可能な神に対する人間の罪の贖いを主イエス・キリストが人間に代って履行してくれるということを前提とするものであり、主イエス・キリストを信じることによって、その効果が自己に及ぶとされている。その「信仰」とは何であろうか。もちろん、それが「行ない」と対比されるものであることは、「人が救われるのはただ信仰のみにより、行ないによるのではない」とされることから明瞭である。

プロテスタントの信仰義認の教理の基礎には契約の思想があり、それが分からなければ「信仰」の意味も理解できない<sup>(9)</sup>。その最も基本的な思想は、人間の違反(罪)によって断絶してしまった神との間の契約関係を回復することを救いとし、その救いを契約として捉える点にある。

破られた神との契約関係の回復のためには、契約違反の結果、神に対して人間の負っている債務の弁済(贖いの代価の支払)が必要であるとされる一方、人間には履行不可能な債務の弁済を主イエス・キリストが代って為す旨の「福音」が提供されている。その福音の提供が救いの契約(恵みの契約)の提供であって、その効果を受けるのは「ただ信仰のみ」に於けるのである。

つまり、贖いの効果を受けるのは、人間の行ないによるのではなく、信仰によるということなのである。この「信仰」は「行ない」に対比される人間の行為を指している。ここで「行ない」とは儀式、献金、修行、善行等外形を伴う人間の行為のことをいい、「信仰」とは人間の内心の精神的行為を指すものである。それは具体的には、キリスト

の「福音」に対する「応答」を意味している<sup>(10)</sup>。

いかに神の恩恵による救済であるとはいえ、この応答がない限り、キリストによる贖いは絶対に効果を生ぜず、救いも義認も意味を成さないのであって、「信仰義認」とは、この応答による義認ということを意味している。このキリストの福音に対する応答は、キリストからの贖いの提供（契約の申込）に対する受け入れ（承諾）の意思表示を意味するものである。

申込の意思表示に対する承諾の意思表示によって契約が成立するという聖書の契約の構造の発見は中世カトリック両法学者らの業績の一つであり、爾後の契約思想に決定的な影響を及ぼしているものである<sup>(11)</sup>。今日の世界の大勢である西欧法の影響を受けた諸国（日本を含む）では、意思表示のみによる契約の成立を基本とする意思主義ないし諾成主義の契約法を擁しているが、それはカトリック両法学者の影響を受けた西欧法を継受した結果である<sup>(12)</sup>。

意思主義契約法成立の経緯を知らない者には、世界の大勢から意思主義契約法が一般的で、それが契約法の常識のように見えるかも知れないが、意思主義契約法が世界の常識のようになっていくほどが異質なのであり、それだけキリスト教の影響が大きいということなのである。

なぜなら、意思主義契約法は、理論としては完璧ではあるが、実践的には「危険思想」ですらあるからである。契約の成立に当事者の意思以外のものを要件としないのであるから、当事者間に契約の成立に関して争いが生じた場合には大混乱に陥り、経済の危機すら招来しかねない<sup>(13)</sup>。

実際には、訴訟手続上「意思」を拳証するために契約書や手付金などが提出されることになり、意思主義は理論だけのものと化している。それもそのはずで、全知の神との契約という神学上の救いの契約の理論を世俗の契約に敷衍したものであるからである。

事実、西欧法の源流であるローマ法においても、契約は一定の要式的行為なのであって、単なる約束だけで成立するものではなかったのである。それを変更したのはローマ帝国の崩壊後、ローマ法を継受したローマ・カトリック教会（の両法学者ら）であり、神学（神の法）と法学（世俗の法）の両法理論を統一しようとした結果であった<sup>(14)</sup>。

したがって、意思表示のみによって契約が成立するという思想は聖書独特の思想であって、世俗の契約の慣行ないし現象が聖書記者に影響して、聖書の記述に援用されたということはありえない。逆に、聖書独特の思想が世俗の契約法理論に深い影響を及ぼしたのである。

そう見れば、聖書の契約思想においては「意思」がきわめて重要な要素であることが分かる。世俗の契約法においては、「内心の意思」を外部に表明する「意思表示」によって「意思」を確認するほかに、意思表示は内心の意思と齟齬を生じるおそれがある点において不十分なものとならざるをえない。しかし、神との関係においては、内心で意思決定すれば齟齬なく神に認知され、そのような問題は起こらない<sup>(15)</sup>。

以上を要約すると、信仰義認の「信仰」とは、聖書という契約約款（契約条項）に基づいた贖いの無償提供を内容とする主イエス・キリストの契約の申込に対する承諾の意思表示を意味する。つまり、罪人の義認は、この「承諾の（意思）のみに基づいて達成されるのであって、他のいかなる「行ない」に基づくものでもないということなのである。

「ただ信仰のみ」という信仰義認の教理の眼目は、人間の何らかの「行ない」によるのではなく、人間の「意思」のみによるといふ点にあるのであって<sup>(16)</sup>、「ただ信仰のみ」は「ただ意思のみ」とも言い替え可能な概念なのである<sup>(17)</sup>。

これこそ、プロテスタントの救いの教理の最も特徴的な点なのであって、何かを信じるとか、何らかの行ないをするとかということではなく、ただキリストの提供を受け入れるということだけに基因するということを意味しているのである。

### 3 「信仰義認」と罪の救し

さて、罪人を義とするキリストの贖いの福音はすべての人に開かれ、すべての人に提供されているのであって、いつでも、だれでも、これに対して受け入れの意思表示をするならば、直ちにキリストによる救いの契約は成立し、キリストの贖いはその人のために効果を生じるのである。

そして、その瞬間に、その人の神に対する罪はすべて赦され、神の前に「義人」とみなされるのである。また、終末におけるキリストの審判において罪が赦された者と認定され、「天国行」の判決を受けるものとされている。

したがって、虚偽の信仰告白をしたのではない限り、信者は天国に入ることが確定しているのであるから、「信者にとつては最後の審判は意味がない」とされる。もちろん、約束が現実化する時空としての形式的意味は存するが、それは婚姻が婚姻の意思によって成立するとされている場合における結婚式と同様、実質的な意味はない。

それでは、信者にとつての最後の審判の意義は、天国行を否認されるのではないかという一抹の不安は残るにせよ、皆無に等しい。当然、最後の審判を見据えた上で自己の現在の行為を律しようとする意欲は起るはずがない。それどころか、既にキリストを信じて救いに入れられた以上、地獄に落ちる恐れは皆無であり、必ず天国に入るのであるから、今さら自己の行為を律する必要もなく、「もつ何をしても平気だ」という意識すら醸成されかねない<sup>(18)</sup>。

嘘で信者や同労者を騙して自己の評価を得、教団・教会や伝道団体を私物化して金銭的収益を得、虚偽の流言で競

合者や同労者を失職させ、デマを流して他人の名誉や地位を傷つけ、他人を信頼させて欺き、キリストや聖霊の名前を冒用し、預言者を詐称する等々に走る教職者の噂は枚挙に暇がない。

しかし、それらの事実を公にして裁くことは地上においては困難が伴い、実現できないことが少なくない。被疑者に対する人権の保護や事実の立証という問題が付きまとうからである。統一協会、オウム真理教、ライフスペース、法の華など一般の宗教絡みの事件と同様である。それだけに、信者の期待は全知全能の神に寄せられ、神にその裁きを委ね、迅速かつ適切にその裁きを実行されるようお願い、祈らざるをえないものとなる。

しかし、信仰義認の教理によれば、信者は天国に入ることが確定しており、地上で裁きを受けなかった場合には、最終的に、最後の審判においても裁きを受けることはないことになる。ほんとうに、その人は何の裁きも受けることもなく、天国に入れられるのであろうか。

その反面、その人の悪行によって被害を受けた者の被害（金銭、名誉、地位、将来、身体、精神、財産その他）の解消や原状の回復は放置されたままである。今、日本の刑事政策で問題になっているもの一つに少年犯罪を中心とした犯罪の加害者と被害者の処遇の問題がある<sup>(19)</sup>。加害者の人権の保護に大きな勢力が費やされる反面、被害者の被害の解消や原状の回復は二の次で、不当な人権の侵害すら発生している状況に対する、庶民的な素朴な疑問が発端となっている。同様のことが、キリストの教会の中でも起こっているのではなからうか。

日本人の場合、聞いた話の裏をとるといふ習慣に乏しく、事実無根の噂や流言を事実として自己の内に取り込んでしまいがち<sup>(20)</sup>。しかも、キリスト者は「信じる」生活を基盤にしているので、その度合が深い。本人に一言訊ねればその真否が明らかになるようなものでも、本人に訊ねることをしないために、それが当該本人の評価として定着してしまい、本人の被害を深刻なものとしてしまいがち。

悪を行なった者に対する裁きはないとすれば「悪の行ない得」となり、被害者の被害はそのままであるとすれば「被害の受け損」になってしまふ。「この点についての素朴な疑問を多くの信者が抱いているが、解答を得てはいないように思われる。しかし、この問題が解決されないと、神の正義ないし正義の神そのものについてまでも疑惑が拡大してしまい、キリスト教信仰の基礎までも失ってしまいかねない。

そこには「信仰義認」に関する誤解が定着しているように思われる。「キリストを信じることによって罪が赦される」ということは、キリストを信じさえすれば、一切の罪から解放され、一切の悪から免責されるということを意味するものではない。言うまでもなく、神との契約関係における神に対する債務の免除ということなのであって、国家や他の人間との関係における罪や債務から免れろつるということを意味するものではない。

信仰によって赦される罪は神に対する罪だけであり、それ以外のものは赦されない。それは救いの契約の原点に立ち返って考えてみれば明々白々である。そもそも「罪」とは神との契約の違反に基づいて神に対する債務なのであり、救い・赦しはその罪の贖いを受け、その罪の責を免れるということであつたはずである。

キリストを信じて「キリスト者」になつたとしても、殺人、窃盗、詐欺、横領などの罪は赦されず、違法行為に基づく免許の停止、資格の取消、営業の禁止など行政処分も止まらない。また、契約違反や不法行為によって他人に与えた損害を賠償する責を免れもしない。あくまでも神に対する債務の負担から解放されるだけにすぎないのである。

## 「救しの福音」の虚実

### 1 「救しの福音」の実態

宣教師・伝道者の決まり文句に「神はあなたを赦しておられる」というのがあり、「救しの福音」と称されている。また、牧師の説教には「赦し合おう」という言葉がしばしば登場する。さらには、教会をさして「救しの共同体」として悦びに悦んでいる牧師も見受けられる。

その渦中であつて、日本の教会では、「赦さなければならぬ」ということがしばしば語られ、半ば強制と化している。その結果、他人の悪行によって被害を受けた者はその悪人を責めるのではなく、赦すべきであるとされ、逆に、赦さない者はキリスト者としてふさわしくないといい言辭で裁かれることになる。

悪を行なった者が「赦される権利」を享受しうる反面、その悪行によって被害を受けた者には「赦す義務」が課せられ、それを受忍しえない被害者にはサンクション（制裁）が課せられるというのは、あまりにも理不尽である。悪を行なった者が、厚顔にも、被害者に対して「赦し」を要求し、逆に「赦していない」と称して、加害者が被害者を断罪する珍現象すら起こっている。

今、日本社会では、犯罪の加害者の人権と被害者の人権の均衡が問題となつている。加害者に対しては、バスジャック事件等、公の場で公然と犯罪を実行し、誰の目にも犯人であることが明瞭な者<sup>(21)</sup>であつても、逮捕の瞬間から、車両全体を覆う大規模なビニールシートによって、報道機関を含む外部の者の目から隔離される等、異常なほどの配慮がなされている。

その反面、被害者に対する配慮は軽薄で、報道機関の取材攻勢に曝されるのみか、事件を面白可笑しく再構成する低俗な週刊誌記者等の容赦のない取材や記事によって、二重に被害を受けるといった事態を生じている<sup>(22)</sup>。

教会における「赦し」の教説も、これと同様の問題を包含するものである。加害者は赦しを受けうる反面、被害者は赦しを強制されるか、非キリスト者視され、被害を二重にしまつからである。加害者にとっては福音であろうが、被害者にとっては地獄（の苦しみ）となる。本末を転倒している。

いったい、強制され、裁きの規範となる「赦し」とは何であり、教会が「赦しの共同体」と言われる「赦し」とは何なのであろうか。

## 2 「神の「赦し」

キリスト教（神学）において「赦し」と言えば、神による「（神に対する人間の）罪の赦し」を意味することには論を俟たないであろう<sup>(23)</sup>。そして、「赦しの福音」とは、「この神による「罪の赦し」に基盤を置くものであるはずである。

その「罪の赦し」であるが、「神はあなたの罪を赦しておられる」という伝道メッセージの言うように、既成の、無条件的な、神の側の一方的な行為なのである。神に対する人間の罪は、人間の側の対応に一切関係なく、神の側だけの一方的で無条件的な行為として処理され、既に解決済の事項なのであろうか。

そうでないことは明白である。仮にそうであるとしたら、今「罪」を云々する必要はまったくないからである。つまり、現に罪が存在し、その罪が未解決であるからこそ、罪の悔い改めや贖いや信仰や赦しが必要なのであり、キリストが必要になるのであるからである。罪の赦しを受けるにはキリストの贖罪が必要であり、キリストの贖罪の効

果を受けるためにはキリストに対する信仰が不可欠なのである。

キリスト教神学の根本は罪にあり、キリストの福音の真髄は罪の解決にあるのではあるが、その罪が神から一方的に赦されるのであるとしたら、罪とその責を論じる実益はまったくない。したがって、理上当然に、人間の罪は人間自らの行為によって解決するべきことが求められているのである。もちろん、罪人である人間が自らの手で罪を解決することは不可能なのであり、人間としてのキリストによる贖罪が必要となる所以ではある。

つまり、ここで確認したいことは、神に対する人間の罪の赦しが、人間の側の贖罪に依拠しているのであって、無条件でもなければ、神の側の一方的な恩恵でもないということである。もちろん、人間の贖罪といっても、それは神の御子としてのキリストの行為であり、そのキリストが世に遣わされたことは専ら神の側の一方的で無条件の愛に依拠するものではある。

その意味では、赦しは神の側の一方的で無条件の行為であると言えなくはない。とはいえ、なおそれでも、あくまでも、贖罪は「人間の行為」なのであって、「神の行為」ではないのである。そうでなければ贖罪は贖罪としての意味をもちえず、したがって、赦しが成立しないことになってしまう。

また、万人が赦されるのではなく、赦しを受ける者はキリストを信じた者のみに限定されるという事実も忘却してはならない。さらに、人間の罪が赦されるのは、人間がその罪を認識し、それを告白し、悔い改め、信仰による救いを希求した場合に限られるということも再確認しておく必要がある。

## 3 「神の赦し」の限界

このように、「神の赦し」が神の側の一方的で無条件的なものではないことは明瞭である。それにもかかわら



ず、その神が、人間に対しては、他者の悪を一方的かつ無条件的に赦すよう要求しているとしたら、理不尽の上もない。そもそも、罪人である人間に正義を要求するだけでも至難の業である。その人間に対して、正義を超える慈愛を要求しているとしたら、もはや尋常の沙汰とは思われない。

なるほど、主イエスは「赦し」を強調してはいる。それは、「主よ。兄弟が私に対して罪を犯したばあい、何度まで赦すべきでしょうか。七度まででしょうか」と問うペテロに対して、「七度まで、などとはわたしは言いません。七度を七十倍するまでと言います」という返答（マタイ一八・二一～二二）において極限に達する。

さらに、「もし人の罪を赦すなら、あなたがたの天の父もあなたがたを赦してください。しかし、人を赦さないなら、あなたがたの父もあなたがたの罪をお赦しになりません」（マタイ六・一四～一五）という言葉においては、強調の限界を超え、脅迫の域に達する。

しかし、神の赦しが人間の赦しを条件とし、人間の赦しの拒否が神の赦しの拒否に連動しているはずがない。そうだとしたら、神の赦し（または、赦しの拒否）は人間の行為に対する報償的なものになってしまう。そうではなく、ただ主イエス・キリストを信じることによって、無条件に罪の赦しを得られるはずだからである。

そもそも、マタイ六章の言葉は弟子たちに語られた言葉であるから、今日的に読み砕けば、信者に向けられたものであって、未信者に向けて発せられたものではない。つまり、既に神から罪の赦しを受けた信者に対して語られているのであるから、「ここで」「罪の赦し」を云々すること自体がおかしなことと考えなければならぬ。

この「罪の赦し」の「罪」とは、神学的な罪の赦しを受けた後の、日常生活実践的な罪のことを指称し、この言葉は罪の赦しを受けたキリスト者の実践倫理の原則的基準を示すものであると解するのが適切である。<sup>(24)</sup> とすれば、そこには、神からの罪の赦しを得た後においても、なお、神との関係において、赦されない別の罪が残る可能性が見え

るのである。それは、「キリストを信じれば、すべての罪が赦される」という伝道メッセージと抵触する。

無制限に兄弟に対する罪の赦しを実践することを要求するマタイ一八章も、当然、キリスト者の実践倫理ないし行為規範を示すものである。「兄弟」を信者に限定するのか、広くすべての人間と読むべきなのかは議論の分かれるところとしても、他人の罪を無制限に赦すことが求められているのは事実である。<sup>(25)</sup> しかも、主イエスは、ペテロに対する返答の説明として、「地上の王」のたとえを持ち出し、他人の罪の赦しを極度に強調している。

地上の王から一万タラントもの債務の免除を受けた僕が、自己のたった百デナリの債権を放棄しなかった結果、王はその僕を投獄させるという結末を引き、「あなたがたもそれぞれ、心から兄弟を赦さないなら、天のわたしの父も、あなたがたに、このようになさるのです」と締め括っている（マタイ一八・二三～三五）。ここで「獄」とは、問題が「借金」という民事債権なのであるから、懲役・禁錮等の刑を科する監獄の意味ではなく、強制労働に就かせ（その賃金を債務の弁済に当て）る労役場の意味である。）。

主イエスはこれを「天の御国」に例えていることから、「この王とは神を指し、一万タラントの借金」<sup>(26)</sup> は罪、僕はキリスト者、借金の免除は罪の赦し、獄は地獄を意味しよう。とすると、自分に対する他人の罪を赦さないと一旦赦された自分の罪の赦しを取り消され、地獄に入れられるということを意味することになる。

そう解すると二点で疑問が生じる。一つは、一旦罪の赦しを受けたキリスト者が赦しを取り消されて、地獄に落とされることになるという点であり、第二は、この地獄が終身刑の監獄ではなく、労役場であるという点である。第一点が救いの教理と矛盾することは明らかである。

第二点について、借金の元本は膨大な金額であり、それに利息や遅延損害金を加算した負債の総額は天文学的な数字になり、その返済のために労役に服さなければならぬ期間は想像を絶する長期に及ぶとしても、無限ではなく、

有限であり、必ずいつか出獄できる日が来るはずである。それはキリスト教の地獄の思想にそぐわない<sup>(27)</sup>。

したがって、このたとえも罪の赦しの取消に意味があるのではなく、キリスト者の実践倫理として他人に対する寛容を勧めたものと解するべきであろう<sup>(28)</sup>。むしろ、このたとえから類推しうることは罪の種類、罪の赦しの性質、罪の赦しの要件である。

第一に、罪の種類であるが、ここでは借金に例えられていることから明らかなように、殺人<sup>(29)</sup>、傷害、暴行、恐喝、窃盗、詐欺、強姦などの刑事犯罪ではなく、無許可営業、無免許操業、脱税、交通法規違反などの行政法規違反でもなく<sup>(30)</sup>、民事の債務である<sup>(31)</sup>。つまり、「罪の赦し」における「罪」とは、公の秩序に関する犯罪や法規違反などではなく、私人間の権利義務関係から生じた債務をさしている。

第二に、罪の赦しの性質である。従来、「罪の赦し」というと、公の秩序を乱した者の罪を免除するという感覚であったが、罪が民事の債務に例えられていることから、そうではないことが明らかである。したがって、罪の赦しは公的な行為ではなく、罪の被害者と加害者との間の私的な行為を指すものとなる。

罪の赦しは当事者間の私的行為であるので、公的な領域に立ち入ることは許されない。たとえば、傷害や窃盗は身体の毀損や所有権の侵害として民事上の不法行為にも当たり、加害者が被害者に対して損害賠償債務を負担することにもなる。この場合に、被害者が加害者の損害賠償債務を免除することは私的自治の行為として可能であるが、被害者の自由意思といえども、加害者の傷害や窃盗の罪を免除することはできない。

というのも、傷害や窃盗などという犯罪行為は、単に被害者だけに關する私的な問題ではなく、社会全体の問題であるからである。そのような犯罪者を解放することは新たな犯罪を惹起するなど社会に危険を齎すこととなり、社会の秩序を紊乱することになるからである。それは、民事債務ではあっても、当該債務が複数人にまたがる場合にも共

通する。

とすれば、罪の赦しは、原則として、一対一の民事債務についてのみ可能なものであって、その余の場合には許されないことになる<sup>(32)</sup>。神の国の到来を祈り続けるキリスト者としては、神の正義を実現し、公の利益を図るという観点から、公の秩序を乱し、複数人の権利義務に關係する悪行を知った場合には、これを公にし、悪の根源を探り、その悪を摘発することが求められよう。「罪の赦し」の美名の下に、これを黙認したり、放置することは許されない行為と言つべきであろう。

第三に、罪の赦しの要件であるが、それは「ひれ伏して、『もう少し待ってくれ。そうしたら返すから』と言って頼んだ」(マタイ一八・二九)ことである。それは王(神)による赦しの場合も同様である。加害者が被害者に対して、自己の罪の存在とその責任を認識して悔い改め、その猶予・免除を願い出るということが必須の要件なのである。「罪の赦し」が一対一の私人間の民事上の行為であるとするなら、これは当然のことであって、この要件を満たさない「赦し」は無効に帰すると言つべきである。日本の教会においては、しばしば加害者の行為に無關係に「あの件はもう赦した」ということが言われているが、問題である。なぜなら、キリスト者による赦しは神による赦しの類比であるからであり、神による赦しには罪の悔い改めと信仰とを不可欠の要素としているからである<sup>(33)</sup>。

罪の赦しによって、神が求めているものは、悪の放置・容認や悪の増殖などではなく、正義の実現であるはずである。罪の赦しを強調する前に、正義の実現と罪の撲滅とを強調すべきであり、そのうえで、やむをえず罪に陥ってしまった、罪を真に悔いている者の救済手段として罪の赦しが呈示されるべきである。したがって、神の正義という視点から、罪の赦しには一定の節度と秩序とが要求されるものと思料される。

「赦し」と言つて、一方的な単独行為であるという印象を受ける。そのため、加害者とは無關係に被害者の赦しが

要求されてきたものと想像される。しかし、神の赦しにおいて明瞭なように、赦しの構造は契約である。伝統的な契約神学の論じるところによれば、神の赦しは、天地創造の前における御父と御子との間の「贖いの契約」に基づくものであり、かつキリストの贖いの効果を受けるのはキリストと信者との契約に基づくものである。

同様に、キリスト者である被害者の赦しも、契約という構造をとるものでなければならぬ。というのも、加害者が罪の認識も悔い改めの意思もなく、被害者の赦しの事実すらも知らないのに、「赦される」ということは事理に符合しないからである。既にみたように、加害者の悔い改めがあり、謝罪なり赦しの求めなりがあつてはじめて、被害者の赦しが効果をもつのである。

それは、通常、加害者と被害者の双方の譲歩によって達成される「和解」という形態をとるが、言うまでもなく和解は契約である<sup>(34)</sup>。また、加害者の側は何もせず、被害者の側の一方的な譲歩による「請求の放棄」という形態をとる場合であっても<sup>(35)</sup>、被害者の謝罪ないし罪の認知・告白や赦しの求めなどによって契約構造をとることになる。

赦しは契約であるから、被害者の赦しによって加害者の罪が赦されるのである。そうでないとすれば、被害者の一方的な言辭によって加害者の法的地位に変動が生じること自体が大きな問題となる。仮に、被害者の単独行為によって赦しが達成されるとすると、加害者が知らない間に負債が消滅することになる。

大多数の加害者はそれで喜ぶに相違ないが、すべての加害者が喜ぶとは限らない。自己の行為を正当と考えたり、加害の行為そのものを事実無根として否定している加害者の場合、勝手に赦しが実行されるといふことは、自己の罪が勝手に確定されることを意味し、とうてい承服できるものではない<sup>(36)</sup>。

どこまでも、赦しには加害者の赦しを受ける意思表示が必要とされる所以である。したがって、一方的に赦しを実行するようとする奨励や強制は正しくない。

なお、赦しは契約であるので、当然に、私的自治に属さない公の秩序の紊乱や他人の権利侵害などについての赦しは成立しえない。私的な債務が相手方との契約によって免除されるように、犯罪や行政法規違反といった公的な罪は、正当な訴追を受け、刑罰に服することなどによって免除されることになる。したがって、刑を終えた犯罪については最後の審判の審判の対象にならないが、刑を逃れた犯罪については審判の対象とされることになる<sup>(37)</sup>。

また、罪の赦しにおいては、神ですら赦さない(絶対)に赦されない(罪もある)ということも認識しておかなければならない。「聖霊に逆らふことを言つ罪」(マタイ二・三三)であつて、聖霊の内住するキリスト者の生活や聖霊の場である教会における悪行については深刻に考えていかなければならない。

## 二 「最後の審判」の意義

### 1 天国行と地獄行の選別機能

「最後の審判」においては、主イエスの羊と山羊のたとえ(マタイ二五・三二～四六)に示されるように、世界の終末において、再臨の主イエス・キリストの御前にすべての人間が集められ、おのおの右と左に、御国と永遠の火(地獄)に、永遠のいのちと永遠の刑罰に選り分けられるものとされてきた<sup>(37)</sup>。

つまり、最後の審判の機能は、歴史上のすべての人間を一所に集め、「天国行」と「地獄行」に選別することにあるということである<sup>(38)</sup>。なるほど、その点は最大の関心事であるから、それが重要な機能であると考えすることに異存はない。しかし、それが最後の審判の機能のすべてであることには異論がある。

というも、「天国行」か「地獄行」かという判決は、キリストを信じているか否かということに完全に依存しているために、信者であれば文句なしに「天国行」、不信者であれば有無を言わず「地獄行」と確定的に定まっております。法廷に出て判決の言い渡しを待つまでもないからである<sup>(39)</sup>。

その見解に従えば、最後の審判の判決の効果は、既定の判決を公の法廷において公式に言い渡して、それを再確認し、権威をもたせるという形式的なものでしかないことになる<sup>(40)</sup>。もっとも、形式的な判決の言い渡しもキリストの主権を否定する不信者らに対してはそれなりの効果もあり、まったく意義がないわけでもない。

とはいえ、それは既に決まっている判決内容の駄目押しをするにすぎず、形式的であるとの感は免れない。公の法廷を開いても、審理しなければならぬのは信者か否かの事実認定一つなので、「生命の書」の証拠調べだけで終結してしまふ。信者でないという事実一つで地獄行が決定し、反論の余地も上訴・再審の可能性もないのであるから、審判の名に値するとは思われない。

それは、実は、あまりにも天国行か地獄行かの選別機能が強く説明されてきたために生じた誤解なのである。本来、最後の審判で審理するのは信者か否かという点だけではないのである。被告の生涯の一切の行為がその審理の対象なのであり、その審理の結果によって判決を導き出すのが最後の審判なのである。

自己の生涯の悪行の数々を詳細に告知され、事実を詳らかにされ、それに対応して「地獄行」の判決を受けることになるのであって、そこには納得せざるをえないという被告の説得機能も含まれている<sup>(41)</sup>。

それはまた、「天国行」が約束されている信者であっても、公の法廷に召喚され、生前の所業を詳らかに公にされ、冷や汗を流し、赤恥をかき、自分の罪業を痛み、「地獄行」すら覚悟をした上で、主イエス・キリストの贖いのゆえに、罪を赦されて「天国行」の判決を受けるのは、反省と感謝という意味で、意義がまったくないとは言えない。と

はいえ、被告を笑いものにし、被告に恥をかかせることが目的であればいざ知らず、この段階で、赦されるに決まっている罪を明らかにしたところとこれほどの意味と効果があると言えるのであるが、疑問なしとはしない。

もちろん、最後の審判においてすべての人間が「天国行」か「地獄行」かに定められるという点に誤りがあるとは思わないが、それが最後の審判のすべてであるとも思われない。神の歴史記録装置によって善悪一切の生涯の行状を明示されるなら、そこには弁解や反論の余地はなく、承服させられるのみである。判決も審理を経て始めて可能になるといふよりは、既に信者か否かという事実によって確定しているのであるから、ことさら審判という形式にこだわらなくても十分なように思われる。

再臨の主イエス・キリストが神から全権を委ねられた絶対的な統治者として君臨するのであり、信者か不信者かは既知の事実なのであるから、羊と山羊のたとえ通り、信者を右、不信者を左に分け、おのおのに「天国行」ないし「地獄行」の絶対命令を発すればそれで事が足り、あえて審判という形式をとる必要もないはずである。その命令に不服を申し立てた者に対してのみ、過去の行状を告知すれば十分ではなからうか。これだけが最後の審判の機能のすべてではないと思料する所以である。

## 2 「最後の審判」の意味

「最後の審判」が「審判」と呼ばれる以上、公の法廷で事件を審理して始めて結論が出せるような性質のものであるはずである。もちろん、裁判官は全知全能のキリストであり、審理は神的証拠方法によるので、虚偽の申述やごまかしはまったく通用せず、誤判のおそれもなく、上訴の必要もない点で、人間の法廷とは根本的に異なるが<sup>(42)</sup>、厳正な審理手続が守られるべきではある。

被告である人間にとっては、人間の法廷であれ、神の法廷であれ、基本的には変わるところがなく、自己の行為から予想はしていたとしても、期待と不安をもって判決の言い渡しを待つものであるはずである。それに対して、今まで考えられてきた最後の審判は「審判」とはいうものの、判決の言い渡し前に結果は決まっております、審判の必要性はなく、「審判」と呼ぶのは形式的な意味でしかない。

ところで、主イエスは、悪霊の追い出しに関連して真の権威について言及した機会に、「さばきの日には言い開きをしなければなりません」と言っている(マタイ二二・三二六)が<sup>(43)</sup>、「さばきの日にしなければならぬ言い開き」とは何を意味するのであろうか。「さばきの日」が最後の審判の期日を意味することには異論なからう。とする。最後の審判の期日に人間には弁明することが求められていることになる。

しかし、叙上のように理解された最後の審判の手続においては、人間に弁明の余地があるとは思えない。なぜなら、不信者がどんな弁明をしても「地獄行」が「天国行」に変わることはなく、信者である限り、一言の弁明をしなくとも「天国行」に決まっているからである。

最後の審判において人間に弁明の義務があるとする主イエスの言葉を文字通りに解するならば、叙上の最後の審判の理解に問題があるということになる。もちろん、主イエスの言う「言い開き」には肯定的な意味よりも否定的な意味が濃厚であって、弁明が通用するとは思われない。「さばきの日に言い開きしなければならぬ」と言いつつ、現在の行為を戒めるのが本旨であろう<sup>(44)</sup>。とはいえ、主イエスが「嘘も方便」よろしく、ありもしない「さばきの日の言い開き」を持ち出して脅しているとは思えない。

他方、人間に弁明の機会があるとする、最後の審判における判決が「天国行」か「地獄行」かの二者択一であるとする考え方を改めなければならなくなる。既に再三言及したように、それでは弁明の機会が生かされないからであ

る。

主イエスは、「人の子は父の栄光を帯びて、御使いたちとともに、やがて来ようとしているのです。その時には、おのおのその行ないに応じて報いをします」と明言し(マタイ一六・二七)、パウロは、終末における神の裁きにおいて「神は、ひとりひとりに、その人の行ないに従って報いをお与えにな」る旨を言明している(ローマ二・六)。

また、「主が来られるまでは、何についても先走った裁きをしてはいけません」と注意を喚起しつつ、再臨の主が「闇の中に隠れたことも明るみに出し、心の中のはかりことも明らかにされ」とし、「そのとき、神から各人に対する称賛が届く」とも言っている(コリント四・五)。

さらに、自分をひどく苦しめた銅細工人アレキサンデルについて、「そのしわざに応じて主が彼に報いられ」とも断言している(テモテ四・一四)。同様に、ヨハネの黙示は、再臨の主イエスが「あなたがたの行ないに応じてひとりひとりに報い」(黙示録二二・一二三)、「それぞれのしわざに応じて報い」(黙示録二二・一二)旨を伝えている。最後の審判で与えられるのは「個々人の」行ないに応じた報いである以上、「天国行」か「地獄行」という画一的なものではなく<sup>(45)</sup>、個々の人間ごとにその具体的な行ないに応じた判決が下されることが想定されているはずである<sup>(46)</sup>。

つまり、最後の審判の判決は単に「天国行」か「地獄行」かというだけのものではなく、「天国行」にせよ、「地獄行」にせよ、天国または地獄における処遇の内容、程度、範囲、期間等に個々の差異があるということである<sup>(47)</sup>。同じ「監獄行」にも、懲役や禁錮の区別があり、刑期や役務の内容、服役する刑務所などの点で差異があるのと同様である。

それなら人間にもなお弁明の余地があり、審判という形式にもそぐう。それこそ「最後の審判」の意味するところ

である。

### 3 「最後の審判」の意義

詩篇六二篇一二節は「あなた(神)は、そのしわざに依じて、人に報いられます」といい、偽りと圧制に頼る悪者に対して、正義の神に頼ることの信頼性を唱っている。悪に対する最終的は裁き主は神であり、神によって強奪や裏切りの被害の回復が図られ、正義を行なってきた者に対する報いが実行される。正義の神は、いかなる悪も不正も不公平も見逃しにすることはなく、最終的に、すべての人間の行為に決着をつけるのである<sup>(48)</sup>。そのことによって、最終的に神の正義が実行され、人間の間における衡平が実現されるのである<sup>(49)</sup>。

最後の審判は、最終的に、信者と不信者とを分け、天国行と地獄行を分けるものではあるが、天国行も地獄行も画一的なものではなくて、個々人の生前の行ないに応じて差異を定めるものである<sup>(50)</sup>。そのために、再臨のキリストの法廷が規定され、そこでの厳正な審判が期待されているのである。

さて、この最後の審判であるが、これは公の秩序という視点から犯罪について審理し、有罪か無罪かや有罪の場合の量刑を定める刑事裁判ではなく、私的自治という観点から、私人間の権利義務について審理し、権利義務の均衡を図るといふ民事裁判であると考えられる。それは原罪が契約違反であり、贖いとその債務の弁済であるという基本構造から明瞭であるが、個々の神に対する罪も神と個々人との間でのみ通用する概念で、契約的に個々に赦しを得ることが可能なことから理解できる。

最後の審判において第一に裁かれるものは神に対する罪であるが、次いで、被告の善悪一切の行為も審判の対象となる。これも、公の秩序という視点からではなく、私的自治という観点から裁かれることになる<sup>(51)</sup>。「これを通して、

不正や悪行が明るみに出されて非難され、被害が宥められ、個々人間の不均衡が是正されることになる。

これはしかし、被害者が原告になる民事訴訟の形態をとるのでなく、裁判官である主イエスの職権によって進行される手続である。「復讐はわたしのすることである」(ヘブル一・三)という意味がここで明瞭になる<sup>(51)</sup>。

その際、生きてくるのが赦しである。赦された行為は裁きの対象とはならない<sup>(52)</sup>。神との関係においても、他の人間や社会集団との関係においても同様である。キリストの贖いによって得られる神の赦しも、被害者との和解によって得られる人間の赦しも、それで裁きを免れるのは、それが私的自治の領域にあるからである。したがって、そこで実現されるのは契約関係を基本とした相対的正義である。

人間の一切の行為の善悪を神の眼で裁く絶対的正義の実現が最後の審判の目的であるとしたら、赦しは意味をもたない。赦しの有無を問わず、一旦行なった行為は絶対に消失することはなく、その責めは絶対に消滅することはないからである。

絶対的正義を基盤とする限り、すべての人間は絶望的である。自己の過去を回顧すればするほど、断罪を免れえない自己を認めざるをえず、「神などいるものか」とか「最後の審判は迷信」などと嘯くか、自暴自棄となって悪に進み、自己を正当化し、神や人間の赦しを得ようと努めることがなくなろう。

その点、契約によって自己の裁きを改善する可能性のある「最後の審判」観は、人間に自己の過去の行為を清算させ、現在および将来の行為を規律させることになる。

現代日本における悪の蔓延を契機として社会における悪の問題に目を止めたとき、その根源が神に対する人間の罪にあるにせよ、それだけで解決できるものではないことは明瞭である。なぜなら、いくら悪の原因を指示したところで、現実の社会における悪が排除されず、悪者が横行し、悪行が罷り通っている限り、社会的に何の意味も齎さないからである<sup>(53)</sup>。

時代と地域を超え、生前の行為に対する「死後の裁判」が指定されてきたが、それは「悪の逃げ得」を許さないという素朴な正義の発露であったものと思料される。それは人間の有限性のゆえに実現できない悪の追及と正義の実現とを、全知の神に委ね、最終的に「落とし前」をつけさせる思想として定着し、現世における人々の行為を律する倫理の基盤ともされてきた。

なるほど、有限な人間では、事案の本質を見抜かず、虚言や偽証に騙され、密室で為されて陰に隠されたものが分からず、不当に廃棄され、隠滅されたものを知りえない等々のために、悪を追及し、正義を実現するには大きな限界がある。また、権力や暴力、組織や縁故、制度や体制などによって悪の追及が制約されることも少なくない。

結果的に嘘をつき通せば逃げられるという「嘘の世界」が現出し、宗教離れによる「死後の裁判」思想の衰退とともに、倫理観が低下し、悪の蔓延を許容することになってしまったものと思料される。その理は日本のキリスト教界においても無縁ではなく、「最後の審判」の真憑性に疑念を抱き、未来から現在を見つめるという行為決定ではなく、「今をええければ」という現代日本の若者の行動様式をとる者も増加しているように思われる。

そこで、本稿では、「信仰義認」の教理の吟味から始めて、「救しの福音」という実践項目にメスを入れ、キリスト教の死後の裁判と目されている「最後の審判」の本質について検討を加えた。言われてきたように、最後の審判が主イエス・キリストの再臨後、信者と不信者を選び分け、信者を天国に入れ、不信者を地獄に落とす手続であるとすれば、あえてその時を待つまでもなく、判決は既に決定しているのであるから、その存在自体に大きな意義は認められず、単に形式的なものに留まってしまう。

入信後の実践が審判の要素であるなら、現在の信仰生活の吟味へと働き、信者の行動を律し、聖化の歩みに弾みをつけることも可能となる。しかし、「ただ信仰のみ」によって天国に入ることが確定しているなら、それ以上の努力を重ねようとはしないとしても不思議ではない。

実は、天国行と地獄行を分けるという「最後の審判」観は、主イエスのたとえによる説教にみられる「伝道」という視点からの主張なのであって、それがすべてではないのである。なるほど、その点は揺るがせない重要な問題ではある。しかし信者になれば完全に解決してしまうものであるから、信者には何の意味をもたない。したがって、その点のみを強調してきた信徒教育に、一つの落とし穴があったと言っべきであろう。

神から大上段に振りかざされた絶対的正義の実現ではなく、個々の私的な関係の中における不均衡の修正という相対的正義の実現を基礎とすることによって、最後の審判は恐怖の概念ではなく、現在の行為を律する倫理の規範ともなるのである。個々の契約に基づく救いによって自己の過去を清算し、新たな自己を形成しつるということは、自分の犯した過ちを反省して悔い改め、新しい歩みに進むることを意味する。

その意味で、最後の審判の正しい理解は、罪深い人間に希望を与え、神の眼にかなう行為へと奮励するものとなる。

- (1) その意味で、この世は「嘘つきの世界」として現出し、巷では、信用や信頼を必要とする職業をさして「平気で嘘がつけなければ にはなれない」と揶揄される始末である。
- (2) 『往生要集・六道絵』(聖衆来迎寺、発行年不詳)、『速水侑』(地獄と極楽)、『往生要集』と貴族社会(吉川弘文館、一九八八年)、『金岡秀友・宮田登他』(地獄と極楽)、『浄土へのあこがれ』(集英社、一九八八年)、『地獄と極楽』イメージとしての世界(朝日新聞社、二一年)など参照。
- (3) 一般向けのものに、『ひろさちや』(地獄と極楽) (鈴木出版、一九八九年)、『松原日治』(おそろしい地獄) (三学出版、一九八一年)、『絵で見る地獄と極楽』(賢美閣、一九八九年)などがある。
- (4) もっとも、本来、すべての者が地獄に落ちるのが原則なのであり、天国に行くのは例外規定なのであるという点を見落としてはならない。冷やかに見れば、地獄に行くのは、生来の定めなのであって、悪を行ったからではなく、神に選ばれた者だけが天国に行くのであるといつことなのである。それなら納得がいじつ。
- (5) 『煉獄についての教令』(一五六三年二月三日)、『カトリック要理』六一、六四など。
- (6) 『秘跡とは、イエズス・キリストの制定によるものであって、神の恩恵を示し、キリストの働きによってそれを与えること』(『す』とされている(カトリック要理九六)。
- (7) 今野國雄『修道院(祈り・禁欲・労働の源流)』(岩波書店、一九八一年) vii~ix頁、フランス・トムソン『イグナチオとイエズス会』(講談社、一九九一年)一六六~一六八頁。
- (8) 拙著『これだけは知っておきたい・使徒信条』(CS成長センター、一九九九年)一三二~一六頁。
- (9) 拙稿「救いの契約における『信仰』の意味」『基督神学』一号(東京基督神学校、一九九八年)参照。  
Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids: Erdmans, 1989), 140.
- (10) 木下毅『英米契約法の理論』(東京大学出版会、一九八五年)四頁参照。
- (11) 佐々木有二『中世ローマ法学』(法学史) (東京大学出版会、一九七六年)七七~八八、九九~一〇〇頁、ヘルムート・クレーンゲ『ヨーロッパ法文化の流れ』(ミネルヴァ書房、一九八三年)一四一~一四二、一四三~一四四頁、三島淑臣『法思想史』(青林書院新社、一九八一年)二二七~一九六頁。
- (12) 近年、社会の高度情報化が急速に進み、電子商取引が普及しつつあるが、法的な課題は山積のままである。意思主義に立つ限り、契約の成立は意思表示が基本となるが、何を以て意思表示と解するかは大問題である。実際には、マウスのクリックで契約が締結されているが、筆者は、クリックでは意思表示とは認められないといつ見解を表明している。なるほど、内心の意思に基づいてクリックしたのなら意思表示と言えるが、クリックから意思表示を推定するのは危険である。ペットの猫が窓から入ってきたモモンガーがクリックしたのかも知れないからである。
- (13) もっとも、東洋の「人民を強いるための統治者の命令」という法観念とは異なり、西欧法は学説の集積によって形成される学説法の伝統に立っている。ローマ帝国で法を管理していたのはローマの神官たちであったが、法の解釈は神の意思を具現することであるといつ意識があったからである。
- (14) それは、神の法である律法の解釈を祭司らの手に委ね、その解釈の集積によって、現実的な「律法」を形成してきたコダヤ(教)の場合と通底する。同様に、ローマ帝国崩壊後はローマ・カトリック教会が聖俗両法を一手に引き受けてきたが、ポローニヤで最初の大学が成立した後は、もっぱら大学が引き受けることになった。
- (15) 教会において信者の信仰を確認する場合、教会を委ねられているのは有限な人間にすぎないので、内心の意思をそのまま感知することはできず、外的な「信仰告白」といふ意思表示を求めざるをえない。当然、内心の意思と齟齬を生じたり、虚偽の信仰告白がなされたりする問題が起こりうるが、神との間の契約の成否とは別の次元のものである。教会では虚偽の信仰告白で「信者」と認定されても神との契約が成立することはなく、逆に、教会では「信者」とはされなくても神との関係においては有効とされる場合もある。



- (16) 言ひまでもなく、背後にある神の選ひ、キリストの贖ひ、信仰への聖霊の働きを無視することはできず、神学的には神中心の行為である (G. C. Berkouwer, "Justification by Faith in the Reformed Confessions" in *Major Themes in the Reformed Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 132-141頁を参照)。カトリックの神人協力説とは異なるが、信仰は神の恩恵であることと人間の行為との共同作業であることと異なり、筆者とは視点が異なる。フーケマは、信仰には知識、同意、信託の三局面 (ヤコブは服従をま) があるとするが、いずれも人間の意思を基礎とするものであり、その意味で、信仰は意思であると言えよう (Hoekema, *Saved by Grace*, 140-143)。
- (17) 教会で、「一般社会のほごがまじ」と囁かれていたのをこぼしは耳にする。これは教会内での人間関係の複雑さを想起させ、信者 (特に教職者) の行動の無責任さを訴えるものであるが、教会の中で虚偽や不正その他の悪が日常化していることを彷彿させるものである。
- (18) 児玉昭平『被書者の人権 (小学館 一九九九年)』を参照。
- (19) 「最初に訴える者は、その相手が来て彼を調べるまでは、正しく見える」(箴言一八・一七) から必ず相手方に弁明の機会を与えなければならない。相手方の言い分を聞かずにした判断は誤る確率がきわめて高く、正当な判断とは言えない。犯行後、犯跡や関係者の証言などから捜査して犯人を特定した場合とは異なり、犯人を遣えることはきわめて特殊な場合以外には考えられないから、裁判の確定前であったとしても、冤罪等によって当人の人権を害することはある。
- (20) 強姦事件の被害者に対する無配慮な態度は「被害者を二重に傷つけるものである」と叫ばれている。
- (21) Cf. L. L. Morris, "Guilt and Forgiveness" in *New Dictionary of Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1988), 285; Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1939), 514-515.
- (22) John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists*, repr. (Grand Rapids: Baker, 1989) vol. 2, 330; R. T. France, *The Gospel According to Matthew* (Grand Rapids: Inter-Varsity Press, 1985), 137 を参照。
- (23) Calvin, *Evangelists*, vol. 2, 364; France, *Matthew*, 277.
- (24) 飲まざる食わずに年中無休で就労したとしても十六年以上、年三百日の就労なら二十万年もの労働賃金に相当し、通常、弁済不可能と思われる金銭債務。
- (25) カトリック教会はこれを「煉獄」と解する。カルヴァンは、それを否定し、あくまでも「永遠の死」であることを力説する (France, *Evangelists*, vol. 2, 368) が、それをこの箇所から引き出すのは困難である。
- (26) France, *Matthew*, 276-278.
- (27) 殺人罪の被害者がその罪を赦すことはありえないから、刑事犯罪説をぐるにしても、殺人罪だけは例外となる。
- (28) 行政法規違反の重大なものは刑法ないし特別刑法上の犯罪とされている。
- (29) ここでは金銭に例えられているが、金銭に代えることのできない債務もある。
- (30) 複数人の関係する債務も関係者全員が合意して赦せば個人の場合と同様である。
- (31) したがって、一方的な赦しを強調すると万人救済論に陥るおそれがある。
- (32) 民法六九五条は「和解八当事者力互二譲歩ヲ為シテ其間ニ存スル争ヲ止ムルコトヲ約スルニ因リテ其効力ヲ生ス」と規定し、和解が互譲の意思表示で成立する契約であることを明かにしている。
- (33) 和解は当事者双方の譲歩によつて成立するので、当事者の一方のみの譲歩 (請求権者の側の「請求の放棄」、被請求者の側の「請求の認諾」) は和解ではない。
- (34) キリスト教に対する揶揄の一つに「神が愛なら皆赦せ」というのがあるが、本人が望まない赦しを勝手に与えることは本人の意思を無視し、本人の権利を侵害する大問題である。正義の神がそのような不正義を行なうはずがない。
- (35) ラドウィグソン『終末に関する聖書の預言』(聖書図書刊行会、一九八一年) 八七頁、カール・F・ウイスロフ『キリスト教入門』(聖文社 一九六六年) 二六〇～二六一頁、Morton H. Smith, *Lectures in Systematic Theology* (Grand Rapids:

- Baker, 1985), 849 Francis Pieper, *Christian Dogmatics* (Saint Louis, MI: Concordia, 1953), vol.3, 540(以下参照)
- (38) まことに、最後の審判をただ一つの審判とは考えずに、複数の審判を想定する者も少なくない。キリストの第一の再臨時における聖徒の審判、その七年後の第二の再臨時における諸国民の審判と千年王国後の悪人に対する審判の三つを想定する者のほか、四つないし七つの審判を想定する者もいる。一つの審判の複数の法廷を想定するなら別段、審判は一つと見るのが順当ではなからうか(ヘンドリックセン『死後と終末』(つづえ社、一九八三年)二八六頁参照)
- (39) ヘンドリックセン・前掲書二九三頁参照。
- (40) Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 1201' ヘンドリックセン・前掲書二九八〜三〇二頁。
- (41) 「納税」云々の「善い」に違ふながら、それでは承服せねばならぬとせざるは効果的である。
- (42) Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Erdmans, 1981), vol.3, 849; Erickson, *Christian Theology*, 1203.
- (43) ケブル四章三節では「神の前で隠れおせぬものは何一つなく、神の国には、すべてが裸であり、さらけ出されて、いとこた上じ、私たちは神に対して弁明をするのじ、あると言われている。
- (44) Calvin, *Evangelists*, vol.2, 81-82.
- (45) なお、同じくも信者と不信者の区別および分離を意味するものと解するものも少なくない(メリル・C・ティニー『ヨハネの黙示録』(聖書図書刊行会、一九七二年)一七三頁以下)。
- (46) Robert H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Erdmans, 1977), 105, 393' ルネ・パーシユ『イエス・キリストの再臨時』(つづえ社、一九六二年)四一〜四二頁。
- (47) Berkhof, *Systematic Theology*, 733; Berkhof, *Manual of Christian Doctrine* (Grand Rapids: Erdmans, 1933), 361 (邦訳・ヘルツフ『改革派神学概論』(聖恵授産所、一九七九年)四一五頁) ヘルマン・バウイック『信徒のための改革派組織神学』(聖恵授産所、一九八五年)下六一〜六五〜六六頁、鈴木英昭『主イエスを、きたりませ』(聖恵授産所、一九九一年)二三八頁、尾山令仁『聖書の根本的な教え』(羊群社、一九七三年)一七六〜一八八頁。
- (48) Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol.3, 849' 佐藤敏夫『キリスト教神学概論』(新教出版社、一九九四年)三二二頁。
- (49) Augustus Hopkins Strong, *Systematic Theology* (Westwood, NJ: Fleming H. Revell, 1907), 1024-1025.
- (50) H・ジエーコプス『キリスト教教義学』(聖文社、一九七一年)五九〜五九一頁。
- (51) John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews* (Grand Rapids: Baker, 1989), 249-250; F. F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids: Erdmans, 1964), 262-263; Donald Guthrie, *Hebrews* (Grand Rapids: Inter-Varsity, 1983), 220.
- (52) ジエーコプス・前掲書五九二頁。
- (53) その意味で、「悪の蔓延は聖書の言ひによりはゆるから難いといはなご」という主張はキリスト者が口にするべきものとは思われない。むしろ、悪の蔓延を嘆き、それに対処する方策を探り、少しでも改善しようとするのが、地の支配を委ねられた「神の代官」としてのキリスト者の使命である(拙稿「神の世界とキリスト者」『神と世界と日本』(共立基督教研究所、二〇一一年)参照)。