

# ダビデの姦淫殺人事件の謎

## 哲学的解釈の可能性

関根 清三

「本文批評と解釈」班代表  
東京大学大学院人文社会系研究科 教授

### 0. はじめに

小論は、ダビデの姦淫殺人事件にまつわる幾つかの謎をテキストから探り出し、それらを解釈学の史学・神学・哲学的な方法論に留意しつつ、相互に整合的に解くことを試み、加えてそうした謎解きが哲学思想史上にどう位置付けられるか展望を開くところまでを、課題とする。

### I. 史学・神学・哲学的解釈

#### I.1. 史学的ないし神学的解釈学

20世紀の学問的な聖書解釈は、神学的ないし史学的批判的になされるのが一般であった。前者の範例として弁証法神学者たち、なかんずくK・バルトの名を挙げることができようし、後者の例としては20世紀の聖書学者たちのほとんどの名前を列挙することが可能であろう。神学的解釈によれば、聖書は、イエス・キリストにおいて自己を啓示した神に至る唯一の道であり、人間的な体験によって批判され得ないものと考えられる。それに対して史学的批判的解釈は、聖書をむしろ世俗一般のテキストと同列に扱い、これに批判的に相対し、更には現代の解釈者の信仰的・主観的理解をも批判的に排して、テキストの元来の歴史的・客観的な意味規定を目指すのである。しかし近年このどちらの立場についてもそれぞれ、次のような批評がなされる。

まず弁証法神学については、啓示の根拠を人間の体験ではなく聖書に求めるとするが、しかし結局聖書は、人間によって書かれ、人間によって正典化された（少なくとも一面がある）限り、何らかの程度人間の体験の産物ではないか。したがって弁証法神学は啓示の根拠を人間の体験に求めないと言いつつも、聖書という

（少なくとも部分的には）人間の体験の所産に求めるという自己撞着に陥っていないか。このような批判がなされるのである。また批判的な歴史学については、その批判精神が聖書の神的啓示の可能性を汚しがちであり、人間の恣意的な基準でこれをいたずらに裁くことになりかねない、ここから純粋な信仰は育たず、宗教的な生にとって積極的なものは生まれにくい、といった論評がなされる。また解釈者が自己を無にしてテキストの意味を語らしめるというこの方法の歴史性も、近代の主観客観図式にのっかった幻想でないかという疑問が呈出される。

こうして、神学的および史学的解釈学に代わる第三の解釈学として、哲学的解釈学が注目されるのである。

#### I.2. 哲学的解釈学 ガダマーに依拠しつつ

批判的史学の幻想性に関して、ガダマーの哲学的解釈学は周知のとおり次のように語る。

従来学の伝統が、匿名の一般者としての主体と、これと純粋に分離した客体とを、措定することによって、疎外して来た我々自身の経験を、学の中に復権せねばならない。何故なら少なくともテキストの解釈の学に於いては、テキストが環境世界と異なり、我々の共同の暴力によって蹂躪され得る対象ではなく、むしろテキストの方からしばしば我々個人を「襲い」、その古い視点を動揺せしめるといふ「経験」を惹起するからであり、自然科学との単純な類比は成り立たないからである。このような経験はテキストとの「対話」を通して可能となるが、対話に於いて「我々は彼の見解を、単に彼のものとするのではなく、我々の見解と我々の思い込みとに関連づけるのだ」。この思い込み、すなわち先入見に固執するならば単なる独断と偏見によって真理への道は閉ざされるが、翻ってそもそも

我々固有の地平に限られた視点としての先入見なしに、我々はものを見ることができないことに着意しなければならない。却ってこのような「地平を持たない者は、充分遠くまで見渡すことのできない者、それゆえ自分の近くにあるものを過大視する者」にすぎないのである。問題はこの「地平」をいつまでも自分個人の限られたものとしておくか、或いは他者の持っている視点に開いて「地平の融合」にまで至らせるかであって、ガダマーによれば解釈とは正にこのような地平の融合の出来事を言う。

もちろんテキストの地平と融合するためには、その地平について或る程度客観的に知らねばならないし、その地平に身を置き入れる努力も必要だとしても、それは従来の客観主義的な批判的史学が作者の見解の忠実な再構成という幻想を追っていた時にもすれば陥りがちであった、自己の地平の単純な捨象を意味するものであってはならない。むしろ他者の見解に出会ったとき自ずから自己の見解、すなわち先入見が動揺させられるという「経験」が起こり、より高い視野・地平に立とうとする努力が生まれる筈である。それは具体的には、先入見により特定の答えを想定していた問いではなく、答えを予め想定しない真の問い進みという形で遂行される。そのとき初めてテキストを通して他者が問題としていた「事柄」への適切なアプローチが可能となる。それは作者の見解の強制ではなく、解釈者自身が自ら問いを問うことを通して、或いは自己の見解を修正し、或いは作者の見解の有限性を見出すことによって、事柄を解釈者・作者の両地平の融合した新しい視点から「よりよく」見るという、積極的で生産的な哲学的解釈学の経験となる筈である。

このような哲学的解釈学は、批判的史学的解釈学の歴史性幻想からばかりでなく、その高踏批判の弊害からも、その姿勢が反批判に対して開き、地平の融合によって突き崩され得る限りにおいて、自由であると言えるであろう。しかもそれは批判的先入見を許容する限りにおいて、逆に批判精神を無理に矯めて、聖書が唯一無謬の神の書であるかのように頭から信じることを強制する神学的解釈学の無理からもまた自由なのである。神学的解釈学と史学的解釈学が何らかの程度行き詰まった現在、その両方の行き詰まりに風穴を空ける方法として、哲学的解釈学が注目される所以である。

以下、このような哲学的解釈学の方法を、小論の主題であるダビデの姦淫殺人事件 所謂バテシェバ事件 のテキストに当てはめるとどうなるか、を具体的に論じて行きたいのだが、しかしその前に予め対照的に、史学的ないし神学的解釈学でこのテキストを扱

った場合について、確認しておきたいと思う。

## Ⅱ．『サムエル記下』一一・一二章の史学的解釈 ヘルツベルクの場合

バテシェバ事件の詳細についてはここでは割愛する。要するに王ダビデが自分の忠実な武将ウリヤの妻バテシェバと姦淫し、それを隠そうと画策し、その画策に失敗するや、ウリヤを戦場の激戦区に追いやって殺す、という姦淫殺人事件である。このスキャンダラスな事件の報告についてヘルツベルクは史学的に註解しつつ、所々護教的なコメントを付け加える。例えば、《このテキストは、メシアの原型たる王がこのような醜行を為したという驚愕を引き起こして来た。しかしここには、神の事柄は非の打ち所のない人物を通してではなく、彼の罪の深さにも拘わらず神自身を通して成就される、という主張が読み取れる》。《預言者ナタンがダビデに与える罰によって、神の義は赫々と現れる。しかも、直接対応する仕方である》。《この預言者は神の使いで王に直言し、ダビデにとって、死ぬまでよき助言者であった》。《ダビデが、姦淫の子が罰として死の床に伏したとき、死ぬまでは断食して嘆き悲しむポーズを取りつつも、実際死んでしまったら、さっぱりして食事にしようとするのを、打算的・現実主義的に過ぎると批判すべきではなく、神との約束に基づく冷静な態度と解すべきだ》等々。史学的解釈が必ずしも、その標榜するところの客観性に徹し得ないことがここに既にうかがわれるが、むしろ主体的な疑問をテキストにぶつけて行く哲学的解釈の立場に自覚的に立つとどうなるであろうか。

## Ⅲ．『サムエル記下』一一・一二章の哲学的解釈

### Ⅲ.1. 幾つかの疑問・テキストの包含する謎

テキストを一読して心に引っ掛かる疑問の幾つかを、列挙しておこう。

- (一) ヘルツベルクのように《神の事柄は神自身を通して成就される》という主張を読み取るうとも、古来の《驚愕》は払拭されないのではないか。何故ならこの驚愕は、神が選んだ王がこのような罪を犯したのに、それを選んだ神の義は弁証されるのか、という点に蟠るのであり、この点は依然答えられないままだからである。
- (二) この罪に対する神の罰は死刑でなければならないのではないか。
- (三) 私はヤハヴェに対して罪を犯した」とダビデ

は語るが(一二13),これは,敬虔を装いつつもウリヤ殺害の免責を企図する遁辞ではないのか。

(四)バテシェバ事件のような惨憺たる不義の歴史自体,歴史が神の義の実現の過程などと奇麗事を言って済まされるものではないことを示し,ヘブライ的歴史理解そのものの破れを暗示していないか。

哲学的解釈は例えばこうした疑問を率直にテキストにぶつけて行き,テキストがそれにどう応答するかを聞こうとする。その際,史学的解釈は等閑に付されるのではなく,むしろ哲学的解釈を遂行する際に補完的な役割を果たすこととなる。すなわち,哲学的解釈は,単に自分の偏見を撒き散らし,好き勝手な読みをすればいいのではなくて,批判的史学に基づく客観的なテキストからの読み取りに矛盾しない限り許容されるということである。読み込みは大胆にしてよいし,現代に研究者が価値観と関わって自らの研究のアカウンタビリティを果たそうとする限り,むしろなされねばならないだろう。しかしそれは史学的な解釈学によって常にチェックされる必要があるのであって,史学的解釈は哲学的解釈に取って替わられるのではなく,両者は相補的な緊張関係を形成しなければならない。

### Ⅲ 2. 一二章の構成

一二章の構成は三部に分けられる。

- (イ) ナタンとダビデの対話(1 - 15a 節)
- (ロ) バテシェバの第一・第二子とダビデの反応(15b - 25節)
- (ハ) ラバ占領記(26 - 31節)

以下,それぞれの部分について,Ⅲ .1 .に掲げた疑問を具体的に敷衍して行く。

### Ⅲ 3.(ロ)のダビデについて

ヘルツベルクは,ダビデのこの態度が打算的・現実主義的人柄によるものではなく,神との約束に基づく,と護教論的な釈義をしていた。つまり約束によればこの姦淫の子の死でダビデの罪は償われたのだから,ダビデはこれを悲しまないのが当然だ,というのである。しかしこう言って話は済まない筈だ。或る事が償いとして機能するのは,それが当人に相応の痛みを与えるからである。だがこの子の死に接してダビデは痛みを感じるどころか,むしろさっぱりして,さあ食事だ,というのである。これでは償いになっていないのではないか。また記者はダビデ自身に「泣いた」と言わせつつ,16節の客観的描写では一言も心底泣いたと書かず,その功利的ポーズをさりげなく暴き出しているの

ではないか。

### Ⅲ 4.(ハ)の位置付けについて

更に一章1節と(ハ)と,ラバ戦記でバテシェバ事件を枠付けている作者の意図は,優雅な王宮で夕暮れ時起き出した王が一連の痴話殺人事件を起こしている間,有能な武将たちが命懸けの戦闘を事としていたことの,対比を強調する点にあったと考えられる。しかもその戦闘の最後の,形だけの手柄は王に譲るといふ忠誠が対外的に行われたというのが,(ハ)の報ずる所である。恐らくダビデはこういう対外的な面子が保たれないと怒り狂う(一一20)小心な王として,また分捕り物の冠をかぶって喜んでいる(一二30)小児性の抜けない男として描かれている。要するに,この枠付けによって浮き立つのは,その御乱行にも拘わらず馬鹿殿を忠臣が守り立てているという図なのである。

### Ⅲ 5.(イ)のダビデの悔いについて

ダビデがこのように愚かで功利的な男として描かれているとすれば,「私はヤハヴェに対して罪を犯した」(一二13)という悔いの言葉も,到底字義どおりには受け取り難いのであって,神の反応を窺った一つのポーズに過ぎないのではないかと,との疑念が湧く。実際自らの罪に宣告した刑罰(一二5 - 6)を潔く身に負って,死を以て責任を取るといった潔癖さはダビデにはかけらもない。そもそも「ヤハヴェに対して罪を犯した」と強調するのも,結局具体的な人への罪を神への罪の問題にすり替えてウリヤ殺害の責任を逃れようとする,敬虔を装った遁辞に過ぎぬのではないかと。しかし不思議なことにこの遁辞がまかり通って,ダビデはナタンから当面罰らしい罰も受けない。今ダビデにとって大事なのは,自分が王として生き存えることと,不倫の愛人バテシェバを失わないことである。この点はしかし奇妙なことだが,両つながらにして,ナタンによって見過ごしにされる。

### Ⅲ 6.(イ)のナタンについて

とするとこのナタンが何者かについても,我々は改めて問わねばならない。ヘルツベルクは,ナタンがダビデにとって《死ぬまでよき助言者であった》と述べていたが,この点は決して自明ではなく,バテシェバ事件以降ナタンがこれといった助言をしたという記録はない。ただダビデの死の直前,自らの立場を守るためバテシェバと示し合わせて(王上11 - 14),毫碌したダビデ(同一1,15)の前に現れ(同一22),自らの延命策としてソロモンを王位につけるよう強要す

る(同一24-27)だけである。とするとバテシェバ事件の事後処理をめぐるナタンの言動も、果たして《よき助言者》としてのそれであったのか、改めて疑ってみる必要がある。

ウリヤの戦死とバテシェバの妊娠、王宮への召し入れは、宮廷でのよい噂話の種となっただろう。この醜聞がもとで、「ヤハヴェの敵」 遠く敵国を指すのみならず、近くはダビデ王朝への反対分子も指すの間に、ダビデないしこれを王位につけたヤハヴェへの「侮りの心」(サム下二14)が蔓延したとすれば、ヤハヴェの代理者でありダビデのお抱え預言者であるナタンの地位も危ない。ナタンはこの危機を察知して、王の前に駆けつけ、論点のずれた寓話を話す。この寓話の「貧しい男」はウリヤを、「彼の娘」のような「雌の子羊」はバテシェバを指す(一二3)としか解しようがないが、ここでは殺されるのは後者の方だから実際のバテシェバ事件とは論点がずれていると言わざるを得ないのである。しかもそのずらし方が、後のナタンの罰の下し方とは、如何にも巧みに呼応している。一つは人殺しを羊殺しにすりかえて問題を矮小化し、したがって人殺しに対する死刑といった重い罰ではなく、殺しに使った「剣があなたの家を離れない」(一二10)、といった軽い罰でお茶を濁すこと、二つは「富んだ男」が「取り上げた」子羊は「調理」されて(一二4)もはやいないので、その扱いについて問題とされないことと対応して、姦淫の相手バテシェバ自身をどう扱うかといった直接問わるべき問題をごまかし、間接的に将来、バテシェバほど大切とは思われない側妻たちが寝取られる(一二11)といった簡単な罰にすり替えるのである。とすれば、この論点のずらし方はナタンがよくよく考えてのことであり、しかもその主眼は、ヘルツベルクの言うように「神の義」の貫徹どころか、ひたすら王の痛い所は注意深く避けて王に取り入り、しかし形だけは恰も厳密な応報であるかのような体裁を、「侮」る「敵」に向けて整え、このスキャンダルのけりがついたと装う点にこそあった、と言わねばならない。

### Ⅲ 7. 神学的解釈からの反論

このように、史学的解釈と哲学的解釈では、テキストは全く異なった相貌を見せて来る。ただこの哲学的解釈の方向に対する、あり得べき反論としては、バルトに代表される以下のような議論が考えられる。すな

わち、《人間の分際で神の計り知れぬ知恵を云々し、悪人を生かし義人を殺す「主の態度は公正でない」と難ずる「イスラエルの家」の僭越(エゼ一八25-29)を犯してはならない。人間の側の道徳的観察で神の選びに対し何故を問うべきではない。人間はただそれを受け取ることができるだけである。神の選びの超越性をここに読むべきである》、と。

### Ⅲ 8. 神学的解釈への反論

このようなバルトの議論には然しながら、二つの方向から疑義を呈せざるを得ない。第一に、我々は単に《人間の側の観察》に基づいて何故を問うているのではなく、神自身の律法に基づいて何故を問うているということである(申二二22等)。第二に、バルトには、神の行為そのものと、聖書記者によるその描きとの落差への認識が欠落しているという点である(1.1を参照)。しかし聖書が恰も人間の意識を経ずして天下ったかのように考えることは、象徴を無制約的なものと取り違える偶像礼拝として、聖書自身が強く排撃するところなのではないか。

### Ⅳ. 『詩篇』五一篇の歴史的解釈

グンケル、デリッチ、ロウリー、クラウス等の場合

(省略)

### Ⅴ. 『詩篇』五一篇の哲学的解釈

#### Ⅴ.1. 幾つかの疑問・テキストの包含する謎

ダビデのバテシェバ事件後の心境を告白したものが、『詩篇』五一篇と考えられるが(この点はグンケル以来の史学的解釈の常識に反するが、近年後述のグールドがこの常識を覆した。その詳細は付記の拙著を参照されたい)、そのテキストへの哲学的解釈学の方からの疑問を先ず確認し、その一つ一つについて以下検討して行くこととする。

(一)6a節<sup>1</sup>で何故ことさら「ただ貴方に(レバデヒヤー)」罪を犯したと断るのか。これは、罪を神関係に限定することによって、人への罪を免責されようとする遁辞ではないか。

(二)6b節<sup>2</sup>の目的は6a節にかかって、神が清く正しくある「ため」(レマガン)に、自分は罪

1 「貴方に、ただ貴方に(レバデヒヤー)、私は罪を犯し、  
そして貴方の御目に悪であることを、私はしてしまいました。」

を犯すの意味になろうが、これではお為めごかしの表現ではないか。

(三) 16節<sup>3</sup> でなぜ唐突に「血の海(ダーミーム)」に言及されるのか。

(四) 城壁の建造に突然言及する末尾の20 - 21節<sup>4</sup> は、二次的付加ではないか。

## V 2. 謎の(一)をめぐって

### V 2.1. 研究史(レバデヒヤーについて)

従来の史学的解釈では先ずグンケルが、彼以前の代表的な二つの説 この罪を偶像崇拜と考え、だから神に罪を犯したと言っていると説明するベトゥゲンと、「あらゆる罪は畢竟神を侮辱するものだ」から「貴方だけに」と言っていると解するキッテル を批判し、むしろ罪と病気の因果連関というグンケル自身の図式をここにも当てはめようとする。しかしこのグンケル説は、キッテルが後の版で反論しているように、また最近ではクラウス等が批判する通り、罪と病気の因果連関という「ドグマ」を無理にテキストに読み込んだものである。勿論ベトゥゲン説は一層唐突だが、ではキッテル説はどうか。これは実は大方の解釈者が、『ヨシュア記』七章19節と『サムエル記下』一二章13節などを引いて、様々に言い換えつつも基本的には採用する説である。例えばデリッチが、「つまるところ罪は全て神ひとりに対するものだ」と述べ、ロウリーも又、「人に対する罪は、生まれつき人のものである権利の侵害ではなくて、神が人のものであることを欲したが故に人のものであるところの権利の侵害なのだ」とする。しかし哲学的解釈を進めたグールダーはこのような説を批判して、「デリッチの見解は通常取られる見解だが、敬虔を装った遁辞に過ぎない。ウリヤが殺されたのなら、神同様ウリヤが害を受けたのだ。ロウリーの高尚な神学的議論は見当違いだ。神が人に権利を授けたのなら、この権利は人のものだ、そしてこの権利に対する罪は神だけに対する罪ではない」と切り捨てる。

## V 2.2. グールダーへの疑問 リクルの解釈学的視点から

グールダーは、哲学的解釈の方向に進んでいる稀有な例であり、我々も彼のこうした研究史批判には共感する。しかしグールダーは遺憾ながら、リクル的に言えば、哲学的な二つの「解釈学の葛藤」のうち、所謂「還元的解釈学」は遂行しているけれども、「回復的解釈学」にまで至っていない。還元的解釈学が、偶像を破壊し幻影を縮減し、象徴を単なる付帯現象とすることによって、人間性を束縛や抑圧から解放するのに対し、回復的解釈学は象徴から疑似ロゴスを剥ぎ取りつつも、その本質を突き止めることによって、それが秘めている啓示的力の再獲得を目指すものである。つまり、テキストへの疑問はぶつけているけれど、それに対するテキストの応答まで聞いていない点で、グールダーの議論は閉じていないとの誘いを免れないのではないか。グールダーに補足してその点を問うことが、続いての課題となる。

従来の歴史的解釈のように、罪は対神関係の問題だから「ただ貴方に」と言ったのだと解しては、この詩の基調の対人関係の罪が暗まされてしまう。といて、グールダーのように、対人関係の罪から免責されるための遁辞と解しては、前後の潔い罪の告白と余りに矛盾するのである。とすれば残された解釈の道は、二つしかない。一つは本文批判上これを読み替えるか除去する道、あと一つは別様の訳の可能性を探る道である。このうち第一の道は、写本、古代語訳にこれを示唆するものがなく<sup>5</sup>、逆にサムエル記下一二章13節にこれと類似した言い回しが出て来るので、進み得ない。そこで最後に、我々自身レバデヒヤーの不自然でない別訳を探る可能性のみが残される。

### V 2.3. 翻訳の可能性

研究史上、ただ一人ファン・デア・ブレーグは6節の冒頭を“Against you, who are alone, the only One”と訳す。しかしこの訳はリッデルボスも批判するとお

2 貴方が語られる時、貴方は正しく、  
貴方が裁かれる時、貴方は清くあられるためです(レマガン)。

3 「私を助け出して下さい、血の海(ダーミーム)から、神様、私の救いの神様、  
私の舌は、高らかに歌うことでしょう、貴方の義を。」

4 「恵みを施して下さい、貴方の御心によって、シオンに、  
築き給え、エルサレムの、諸々の城壁を。  
その時、貴方は望まれるでしょう、義の生け贄と、全焼の燔祭と、焼き尽くす供物とを、  
その時、彼らは献げることができましょう、貴方の祭壇に、諸々の雄牛を。」

5 例えばギリシア語七十人訳は, σοὶ μόνῳ ἡμαρτον καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικῆσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε であり、ヴルガータのラテン語訳は, tibi soli peccavi et malum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris.

り、レバドの普通の用法（詩七一16、八三19、八六10、一三六 4、一四八13等）に合わず不自然である。我々はレバデヒヤーが元来、《分離する》の意の動詞バード（イザー四31、ホセ八9、詩一〇二8）に由来する名詞バドに、前置詞と人称接尾辞が付いた形であることに注目する。直訳すれば《他から分離して特にあなたに》の意味なのである。バドに前置詞（と人称接尾辞）の付いた旧約の他の用例を調べても《・・・にだけ》、《・・・独りに》と訳す習わしだが、むしろ《とりわけ・・・に》、《就中・・・に》の原意に帰って訳した方がよい例が少なくない（創二一28、29、三〇40、三二17、士六37、七5、サム下一〇8等）。例えば、「犬がなめるように、舌で水をなめる者は皆、他と分離して取り分けて（レバド）おきなさい」（士七5）「〔アンモン人に対して〕とりわけ（レバツダーム）・・・トブとマアカの人たちは、野にあって戦いの備えをしていた」（サム下一〇8）等と言われる通りである。同様に『詩篇』五一篇4節も「ただ貴方に」というより、「とりわけ貴方に」、「特に貴方に」という意味であると解するとき初めて、「ただ貴方に」の意に取っていたときには解けなかったアポリアが解けるのである。すなわち、レバデヒヤーとは、殊更罪を神関係に限定し、ひいてはウリヤに犯した罪からの免責を企図しての一句ではない。対人関係に於いてウリヤに罪を犯したことははっきりと認めているのである。何故なら「とりわけ」というのは、他に比べて殊に、の謂であって、神以外のその「他」とはウリヤを指す外はないからである。すなわち、語るには余りに重いといえ、《ウリヤに罪を犯しました》の一句は言外に明らかなのである。しかも、ひとり神に罪を告白しているこの文脈では、「〔私は貴方が忠実な武将として私に与えてくださったウリヤに罪を犯したことによって〕就中貴方に罪を犯してしまいました」と言うのは如何にも自然であろう。

### V 3. 謎の(二)をめぐって

#### V 3.1. 研究史（レマガンについて）

レマガンという言い方は基本的には目的を表す（創一八19、二七25、出一11、四 5、レビー七5、イザ二三16、詩八3、九15、四四27等々）。その際説は大きく分けて、(1) 6節前半の目的と取るか、(2) 5節の目的と取るか、更には(3) 6節後半の直前に「私がこう言うのは・・・」といった一句が省略されていて、その省略句の目的と取るか、三つの方向に分かれるだろう。(1)の説に与するデリッチは、ロマ書三章4節を引いて、結局は神の義を顕彰することになる

から、「人間の全ての罪は、最終的には神賛美に奉仕する筈である」、と言う。他にヴァイザー等。(2)はドゥーム、グンケル等によって主張されているが、特にドゥームは5-6b-6a-7節が元来の順序であったとすれば、論旨がより明化するとしている。(3)の説を採る例えばキッテルは、「(私がこう言うのは)貴方が義を保つため・・・」と論旨を補足し、その意味は、罪を犯したこと自体の目的ではなく、「貴方にのみ罪を犯した」という「この驚くべき説明」の目的が奈辺にあるかを明示するものだと言う。他にダलगリッシュなどもこの説に与する。

さてレマガンの意味は基本的には目的だが、ここでは特に結果とみなすというのが、更に第(4)の説であり、そもそも目的とか結果とか厳密な論理的連関を決定しようとするのがヘブライ的思考法に悖るのであって、漠然と「その時、また」くらいの意味に取ろうというのが、最後に第(5)の説となる。(4)の説を採るダフドは、こうしたレマガンの用例として『詩篇』六八篇24節と『箴言』二章20節を挙げている。他にボナールなど。(5)は、ペーデルセンによって示唆され、リッデルボスによって展開された説で、後者はこうした用法は次の諸処に見られるとしている。すなわち、『出エジプト記』一章9節、『レビ記』二〇章3節、『列王記下』二二章17節、『イザヤ書』三〇章1節、四四章9節、『エレミヤ書』七18節、二五書7節、二七章10、15節、三六章3節、四四章8節、五〇章34節等である。

#### V 3.2. 研究史の検討

ここでは他の説の批判はもう割愛するが、特に注目したおきたいのが、第(5)の説となる。すなわち、常に目的か結果かといった厳密な論理的連関を決定しようとすること自体ヘブライ的思考法と異質のヨーロッパ的な発想なのであり、レマガンはここも含め多く、「こうして又」くらいの漠然とした意味に取った方がよいとの説である。ここはそのようなヘブライ的思考法に加えて、リクールなども文学類型の側面から指摘するとおり、暗い情動を言葉の明るみにもたらそうとしながらしばしばそれに成功しない、言わば闇夜の手探りのような試行錯誤の連続である告白の詩なのであるから、何も整然とした論理的連関など初めから期待しようがないのである。我々は従って安んじて第(5)の説に与するのが妥当と思われる。

しかしそのことは勿論、文脈上作者の真意がどこにあるのか、の解釈を放棄することではない。レマガンをこのように緩く前後を繋ぐ一句と解するならば、6

節は全体として、《貴方に対して悪を為した私は、貴方の裁きに身を委ねます》という潔い覚悟の表明とも、或いは《私が貴方に罪を犯したのであって、貴方は清いまです》という神義論的な配慮とも取れるかもしれない。しかし6節以外には、神からの裁きへの希求も、神によって油注がれた王の罪が神にも波及することへの慮りも、一切ない。むしろ前後はひたすら自己の罪の除去への懇願に終始している。とすればここでのみ、こうしたダビデを美化するような読みをして奇麗事を言っても始まらないだろう。むしろここでも我々は標題との関係を考慮し、「貴方が語られる時」とは『サムエル記下』一二章13節の「ヤハヴェもまたあなたの罪を見過ごしにして下さった。あなたは死なない」との罪の赦免の言葉を、また「貴方が裁かれる時」とは同10 - 12, 14節の、剣と災いが以後ダビデの家を離れず、その妻たちは凌辱され子は死ぬという審判の告知を指すと解し、6節は全体として《私はとりわけ貴方に罪を犯したのだから、貴方のこの宣言の正しさに固執します》と語っているのだと解したい。こう言うと、ゲールダー説と同じではないか、と思われるかもしれないが、そうではない。ゲールダーはこれを、ウリヤの家族からの死刑要求に対して、ダビデが弄した免責の遁辞と解したのであった。しかしウリヤは王の権力によって、言わば闇から闇に葬られたのであって、表向きには立派な戦死に過ぎない。たといその前後バテシェバと王の間に怪しげな動きがあって疑惑が広がった(サム下一二14)としても、それはゲールダーのテーゼ同様あくまで疑惑に過ぎないのであって到底証明すべくもなく、そのような疑惑をもとに一介の兵士の遺族 ウリヤにそのようなものがいたかも詳らかではないが、王を下手人として死刑にすることなど全く不可能であっただろう。ダビデはそんなことに気を使っている筈はないのだ。そうではなくてここでダビデは神との関係において、どうにかして罪が除去されることを懇請し、その拠点をナタンを通して既に語られた神の宣言に置こうとしているのだ。

見られるとおり、この宣言は殺人と姦淫を両つながらにして犯した人間に対する罰としてはまことに軽い。しかし既に犯してしまった罪が取り返しがつかないのなら、それを「見過ごしにし」てもらふ外、ダビデに立つ瀬はない。そしてナタンを通して「罪を見過ごしに」すると神が宣言しておられると、彼は信じた。そしてその時、それまで漠然と重苦しかったに過ぎない負い目の情動が、言葉の明るみに引き上げられ、自分が犯したことが「背きの咎」であり、「不義」であり、「罪」としか名付けようのないものであることを明確

に知ったのだ。リクール言う「負い目の意識が言葉の光りの中に引き上げられる」告白が、そもそもどうして起こり得るかと言えば、その起点は恐らく、自分自身ではなく、自分を絶対に超えた者からの語り掛け、しかも糾弾ではなく赦しの言葉にある。この詩篇は、そのことを明確に告げているのである。神からの罪の赦しを聞いた時ダビデは、それまで意識の奥に暗まっていた情動の源を、はっきり罪として認識したのである。

#### V 4. 謎の(三)をめぐって

##### V 4.1. 研究史

(1) デリッチはダーミームについて「この語は暴力によって流された血、更には殺人(Bluttat)や殺人罪(Blutschuld)(九13, 一〇六38等)を意味する」と述べ、「ダビデはバテシェバを力づくで奪うためにウリヤを死に渡したので、彼の良心の訴えは姦淫のみならず殺人の罪にも及んでいるのだ」と注釈している。(2) ダルグリッシュは、この語り手はヨシア王であり、先王達の罪の報い(王下二四 3 - 4)が王国に降りかかるのを恐れているのだ、という。(3) New English Bibleはこの線を推し進めて、ダーミームを「流血(bloodshed)」と訳し、将来罰せられて殺されるという意味の脚注を付している。(4) キドゥナーはそれに対し、この詩には将来の罰を恐れている節はないとし、むしろ過去の罪と解す。この点をより明確に言っているのは、(5) イートンで、彼は『イザヤ書』一章18節、四章4節、『ホセア書』一三章14節、『エゼキエル書』16章などの用例と比較して、ダーミームを殺人に限らぬ過去の罪一般だと主張した(関根正雄も同様)。(6) ロジャソンらは折衷的で、bloodshedという訳を採用しながら、一応「罪の汚れ」一般と解し、しかし暗にウリヤ殺害も含意している可能性も捨てない。一番流布しているのは(7) ドゥームの解釈で、「このダーミームは『詩篇』三〇篇10節のそれと同じであって、ヤハヴェによって送られた病気による死を意味する外はない。敵の手にかかる横死(gewaltsamer Tod)のようなものはどこにも言及がない」と言う(他にクラウス、ヴァイザー等)。これに対して(8) モーヴィンケルは、言及があろうとなかろうと、魔法使いなどを使っての敵の手による横死を考えるべきだと主張する。(9) テクストの読み替えの試みも幾つかある。例えばグンケル、クラウスはドゥーマム([黄泉の]沈黙)、ダフドはダンミーム(死の涙)の可能性を考え、ジャッケは後代の挿入と見なす。最後に(10)ゲールダーは、過去の他者の「殺人」

と解する。

以上従来の研究史に表れた十の解釈類型について、一々批判的に吟味して行くなれば、先ず(1)は、詩篇の標題を無批判的にその内容と結び付けただけであるから、今世紀の様式史を肯定的にであれ否定的にであれ踏まえた研究と、一線を画されねばならない。(2)は一種の集団的解釈だが、この詩篇の言葉(特に5節)が非常に個人的だという点から受け入れがたい。(3)は、この詩篇が一貫して語り手自身の罪を述べているのに、急に他人の罪への恐れを持ち込んで来ることになるから、やはり与しがたい。続いて(4)(5)及び(6)だが、これらはこの詩篇に重畳するハッターズ、ペシャグ、ガーヴォーンといった《罪》を表わす語でなく何故ことさらダーミームがここで使われているかを説明できず、やはり弱いだらう。イトンの挙げている諸処も読み方によっては彼の説の反証ともなりかねず、典拠として不十分である。(7)のドゥーム説に対しては、その典拠とされる詩篇三〇篇10節との比較によって、グールダーが強力な批判を加えている。すなわち詩篇三〇篇は「私の血(ダミー)」を「塵」と対にして、生きた人の構成要素としているのであり(レビー七14)、「ヤハヴェによって送られた病気による死」と解するのは困難である。加えてここは単数で、「詩篇五一篇の複数と比較の対象にならない。複数は殆ど常に横死(violent death)を指すのである」と。(8)は、満足な論拠も挙げていないので反論の仕様がないうが、ということは反論するまでもない説ということに外ならない。(9)の方向も、《詩篇のように絶えず典拠で用いられ、従ってよく保存されているテキストの場合には、読み替えはマソレットが不明の時に限る》という基本方針を持する限り、採用すべきではないだらう。しかし最後に(10)グールダー説だが、旧約の他の箇所でもダーミームが、第一にどの程度「殺人」を意味し、その殺人の用例も第二にどの程度自己が過去に犯したそれに限定されるのか、検討していないので、その点の精査が我々に残された課題となる。

#### V 4 2 . 旧約の用法

ここではダーミームの用法を精査したその結論だけ述べるに留めるが、その用法は三つのグループに分類できる。①一義的に殺人を意味する用例が四二例(創四10, 11その他)。②傷害とも解せるが、恐らく殺人と解するのが自然である例は二一例(出四25, 26その他)③出産・月経の血を指す用例が七例ある(レビー二4, 5その他)。

#### V 4 3 . 検討

③は詩篇五一篇16節に当てはまらない。それ以外の全ての用法は、殺人と、或いは少なくとも、殺傷と関わり、詩篇五一篇にそのまま相応しい。その蓋然性から言ってもこのダーミームは殺人を指すと解してかまわないだろうが、文脈の上からも、単なる傷害にこれほど激しい罪の意識を持つとも考えにくいので、やはり殺人と解すべきものと思われる。

ではこの殺人は、過去の他者に対するものか、未来の自己に対するものか。出エジプト記四25-26節の二つの古い説話的用法等、数例を除くと、全て過去の他者に対する殺人を一義的に指している。従って『詩篇』五一篇のそれも、過去に他人を殺したと解するのが自然である。

ところが殺人を犯した者は、死刑に処せられるのが律法の定めだから、なぜこの男は罪から赦されることを願えるのか。その答えはグールダーも指摘するとおり、彼が王だからに外ならない。ところが殺人を犯した王が死刑を免れた事例を、我々は旧約中パテシェバ事件の際のダビデの場合にしか知らないのだから、この詩篇はダビデのパテシェバ事件の際のものだと知られるのである。いずれにせよこうして、紙背にウリヤへの思いが脈打っていることがここでも見えて来る。

#### V 5 . 謎の(四)をめぐる

##### V 5 .1 . 研究史(省略)

##### V 5 .2 . ウリヤと城壁

ウリヤの参加したラバとの戦争には二つの要素が認められる。一つは、まだ城壁の整わない(王上三1, 九15, 一一27)祖国の首都エルサレムを守るため、言わば攻撃を最大の防御として仕掛けた遠征だった(サム下一一1)ということであり、第二に敵であるラバの町の堅固な城壁に苦戦しての戦いであったということである。後者の要素をダビデは狡猾にも利用したのであった(同一一15-17)。とすればウリヤの戦死は二重の意味で、城壁の有無という彼我の差によって生じた犠牲だったという見方ができる。

またエルサレムはヘテ人ウリヤの、広い意味で母国の町であった(エゼ一六3)。ところがダビデによってこのエルサレムの町が攻略されたのは、母国が自然の要害に頼んで十分な防備をしていなかったからであった(サム下五6以下)。ウリヤはこの前轍を踏まぬよう、エルサレムの城壁建造に積極的な姿勢を示していたことが推測される。

「エルサレム」の「城壁」の建「築」をめぐる20節



のダビデの祈りは、その唐突さの故に殆どの諸家によって後代の付加とされるが、祖国に堅固な城壁がなかったために攻略され、更には戦場の露と消えたウリヤの無念を晴らすための、ダビデなりに考えた一つの供養と考えられるのである。ここにもウリヤへの思いが行間に読み取られなければならないし、読み取らざるを得ない。

## V 6. 小括

すなわち、ダビデは遅すぎるとはいえ、この罪の告白において初めてウリヤと出会っているのである。それまで彼はウリヤを、自分の欲望による不始末を隠蔽し、王位に執着するための、単なる手段としてしか見ていなかったが、彼を抹殺した後かろうじてウリヤのことを思い、遅すぎるとはいえ彼と出会いつつあるのである。こうした行間に込められたダビデの真意は、「ただあなたに罪を犯した」という言い方が神学的で素晴らしいなどと話を丸く収めていては、決して見えてこない意味であり、ダビデは遁辞を弄しているのではないか、といった率直な疑問を投げ掛けたからこそ、帰って来たこのテキストの答えなのである。例えばこういうことが、ガダマーの言う解釈者の地平とテキストの地平の融合、あるいは罪の告白文としてこの詩篇にも言及しているリクールの言う解釈学の葛藤という事態であり、哲学的解釈学が初めて自覚的に為し得る解釈の営為であると考えられるのである。

## V 7. ダビデの発見

さてここでダビデが出会っているのは、ウリヤだけではない。神とも始めてここで出会ったというのが、ダビデのここでの最大の発見となる。彼は神と出会える場所について、その半生にわたって模索し続けて来た。しかし、敬虔な祭儀行為に於いても(詩五-18)、見栄えのいい事業に於いても(20節)、或いは人前で堂々と語れるような思想に於いても、神と出会えなかった(14-15節)。そうではなくて、邪までひた隠しにするような欲望(サム下-6以下)、惨めで自分中心の自己正当化の願い(同14節以下)、人前では語れないような(同一-14)恥(同一-12)、そして何よりもそれらに衝き動かされて取り返しのつかないことを仕出かしたことへの負い目(詩五-16)と悔恨(19節)、そういった自分に染み付いている(7節)「罪」(3-7節)としか名付けようのない場所、誰でもが「心の奥」に持っているそのような「秘められた所」(8節)を措いて外に、神と出会える場所はなかった、というのがここでのダビデの発見となる。

## V 8. 残る謎

しかしこれが神との出会いの時処をめぐる旧約的理解の到達点なのだろうか。ここにもまだどうしても幾つかの疑問が残ることを、故意に無視することはできないのではないだろうか。すなわち、愛する妻を王に寝取られ、その地位を利用した王の画策によって殺されてしまったウリヤの無念はどうなるのか。またこのダビデの歌はあまりに虫のいい加害者の、神を笠に着た予断に基づくのではないか。畢竟するに「ダビデの姦淫殺人事件の謎」とは、そもそもこのような罪を罰せず闇雲に罪を赦す神の義が果たして弁証されるのか、という点に蟠るのではないか。我々はこれらの疑問を無理に抑圧し、これらの謎に類被りを決め込むわけにも行かない筈である。テキストの包含する謎を剔決し、これについて問い続けることが、哲学的解釈の課題であるとするならば、こうしたダビデの発見の意義と限界について、より大きな視座から位置付けつつ、神の弁証をめぐる更なる謎解きへと進むことこそガダマー的な狭義のテキスト解釈学からは越境することとなるけれども、我々が引き受けねばならない続ける課題となる筈である。

## VI. ユダヤ・キリスト教史におけるダビデの発見の位置付け

### VI.1. 知恵文学・預言者・新約

ユダヤ・キリスト教史において旧約の初期の知恵文学は、倫理的行為は報われるという応報信仰に立って、神の存在を弁証していた。「ヤハウエは義人を飢えさせない。しかし悪人の願いを突き放す」(箴一〇三)等と言われるとおりである。しかし時代が降るにつれて、そんな法則は実際には機能していない、という冷徹な現実認識を踏まえ、こうした信仰と弁証の妥当性に対して疑義が呈せられる。ヘレニズム期のニヒリスト・コーヘレスはこのことを次のように定式化した。「悪人の行ないに対する報い〔すなわち災い〕を受ける義人がおり、義人の行ないに対する報い〔すなわち幸い〕を受ける悪人がいる。わたしは言う、これもまた空しい、と」(コーヘ八14)14)。コーヘレスは伝統的な応報信仰の現実乖離を鋭く指摘したわけだが、彼が応報信仰に代えて持ち出して来たものは、個人主義的な快樂主義であり、そこには他者への眼差しが欠けていた。すなわち、「人間には生きていながらに楽しみ喜ぶ以外、他に良いことはない。それだけが神の賜物」(コーヘ三12)なのであり、その「楽しみ」「喜び」は、己一個が「食べかつ飲みかつ労苦の中に良きことを見出す」

(三13)以外に得られるものではなく、例えば「虐げられる者の涙を」(四3)を拭うといった他者関係に開くところには見出すべくもないというのである。

そこで人間本来の存在様式である筈の他者関係をも視野に入れた、しかし現実の応報の破れにも矛盾しない神が、更に旧約の他の諸処で探索される。こうした神の探索とその弁証をめぐる謎解きの一方の典型が、ダビデによる、罪を赦す愛の神の発見であり、他方の範型が、イザヤなど捕囚前預言者たちの、罪を裁く義の神の探求と言えるだろう。ダビデはウリヤという他者関係に開き、捕囚前預言者たちも、滅びに瀕したイスラエルの民のために心を砕くという形で、他者を眼差した。しかし前者については上述のとおり、神の義が弁証されないという問題が、また後者については、イザヤの頑迷預言(六章)に端なくも露呈されたように、審判の告知が民の頑迷を惹起し却って神からの離反を招くという逆説が、それぞれ蟠るのである。

こうした探索の隘路に達して、最後にバビロン捕囚期以後の預言者第二イザヤによって、応報の原理が機能しないこの世の現実をありのままに視野におさめつつも、それを言わば逆手に取って、正にそこでこそ他者を救い取る神が発見されるに至るのである。すなわち、ただ愛をもって闇雲に赦すだけならば、神の義は弁証されないが、一人の人に多くの人の罪を代わって贖わせ、そのことによって義を貫徹し、しかも多くの人に対する赦しの愛を成就する、贖罪の神の発見である。曰く、「我らの平安のための懲罰は彼〔苦難の僕〕の上にもたらされた。彼の傷によって我ら自身は癒された」(イザ五三5)、と。なお、こうした贖罪信仰が新約聖書において、神自身が己が独り児を犠牲として捧げる窮極的な形になると考えられていることは、周知のとおりである。例えばパウロは次のように語る。「神はキリスト・イエスを、その血による、また信仰による、なだめの供え物として、公にお示しになった。それはご自身の義を現すためだ」(ロマ三25)。また、「私たちがまだ罪人であったとき、キリストが私たちのために死んでくださったことにより、神は私たちに対するご自身の愛を明らかにしておられる」(同五8)等々。

我々の経験する応報の破れた現実と齟齬しない、しかも他者関係に偏りなく開いた神は存在するのか、というヘブライの信仰の窮極の謎に対して、旧約から新約に至る系譜が幾多の紆余曲折を経て辿り着いた結論が、ここに見出されるだろう。すなわち、神は直接的な倫理的応報においては当てにならないが、代理贖罪という間接的な形で応報を貫徹し他者関係に成就する

存在であり、しかもこの存在においては愛か義かの偏向も、また両者の矛盾も弁証される、というのがその結論の内容に外ならないのである。とすれば、ダビデの姦淫殺人の罪をも赦す愛の神の発見は、こうした義も蔑ろにしない贖罪の神理解に至る前段階として、ユダヤ・キリスト教史に位置付けられることとなるだろう。

## Ⅶ．哲学的批判とそれへの応答

### Ⅶ.1．啓蒙以降の哲学における贖罪思想批判

しかし愛の神・義の神の一方に偏るのではない、贖罪の神というユダヤ・キリスト教の到達点そのものがまた、爾後の特に啓蒙以降の哲学における、重要な争点となる。その代表的な批判を三つ顧み、且つそれにどう応答するか、その可能性を探らない限り、哲学的解釈の議論は閉じない。考察を結ぶにあたって、以下更にその点に展望を開くことを試みておきたい。

#### Ⅶ.1.1．カント、若きヘーゲルの場合

まずカントが『宗教論』で繰り返し指摘し、若きヘーゲルが「ベルン時代の断片44・46」でそれに従った、十字架批判の問題がある。すなわち、十字架の贖罪という考え方は、他人に罪を贖わすことによって、個人の倫理的責任を蔑ろにする、という批判である。

#### Ⅶ.1.2．ニーチェの場合

ニーチェの批判は一層手厳しい。彼は『道徳の系譜』第一論文を中心に、弱者のルサンチマンの正当化のために捏造されたのが、贖罪の神という戦慄すべきパロックスであり、罪ある者、病める者を至福とし、あらゆる価値を転倒させる、薄気味の悪い誘惑だというのであった。

#### Ⅶ.1.3．レヴィナスの場合

さらに現代ではレヴィナスがユダヤ教の立場からキリスト教の十字架批判の論陣を張っている。彼は『困難な自由』の中のタルムードの註解において、自身のナチス体験を踏まえ、生き残った者は罪がないどころか、殺された者を押しのけて生き残った、赦されない罪人なのであり、被害者の代わりに証言し続けることを課せられていることを繰り返し指摘している。それに対して贖罪思想は、加害者が罪を赦され休心するためのイデオロギーとなるから、拒否さるべきだというのである。

## Ⅶ 2. 贖罪思想からの応答

これらはいずれも重い批判であり、贖罪思想の陥穽をよく突いたものと思われる。贖罪思想は、こうした批判に謙虚に聞きながら、しかしこの陥穽に落ちないためにどうしたらいいのか、応えることを強いられる。

### Ⅶ 2.1. カント、若きヘーゲルに向けて

まずカント・ヘーゲルの批判に対しては、確かに贖罪思想は下手をすれば、こうなることを認めるべきだろう。つまり罪人が己の倫理的責任を贖罪の僕に肩代わりさせただけで救われたかに安心する、独りよがりの自己弁護の道具とされる恐れがあることを、率直に認める必要があるだろう。しかしその恐れがあるからと言って、その思想全体を捨て去るのが性急にすぎることにもまた事実であろう。むしろ、例えば新約の『ヨハネの手紙』には、「キリストは我々のために自らの命を捨てられた。それによって我々に愛が分かったのだ。だから我々も兄弟のために命を捨てるべきだ(三16)」といった、能動的な行動の勧めが書かれているのである。罪の赦しに受動的に居直るのではなく、かえって赦しへの応答として、個人の倫理的責任が自覚される、そういう能動的な思想に贖罪思想はなり得るのであり、またならねばならない筈である。

### Ⅶ 2.2. ニーチェに向けて

またニーチェに対しては、ここに一つの誤解があるだろうことを指摘しなければならない。すなわち、罪ある者、病める者はそれ自体で価値があるのではないということである。むしろ彼らは、罪を赦された者として、あるいは病を癒された者として、価値を与えられ、また価値を作り出して行くべきだというのが、聖書の思想なのである。それに対してニーチェの君主道徳においては、初めから罪のない高貴な者、病のない健康な者しか視野に入らず、罪ある者、病める者は切り捨てられるのではないだろうか。贖罪思想は、彼らをも担い取って、彼らへの赦しと癒しを告げるところに真骨頂があるのである。またニーチェは高貴な者、強力な者を神に愛される者とも言い換えるが、君主道徳においては本質的に、神は必要ないのではないか。それに対して贖罪思想は、どこで人が神と出会うかを告げていたのである。それは、人前で堂々と語れるような高貴な哲学においてではなく、誰でもが心の深層に秘めているような、他人に言えない欲望、惨めで病的な思い、過去の過ちについての負い目と悔恨、そういった罪としか名付けようのない心の一隅において外れないというのが、贖罪思想が指し示している事態だ

ったのである。この点で、ダビデの詩篇の認識は生きており、ヘブライの多くのテキストに脈々と受け継がれているように思われる(例えばアブラハムの場合については、森有正『土の器に』参照)。

### Ⅶ 2.3. レヴィナスに向けて

さてレヴィナスの批判は、贖罪思想が、加害者あるいは罪人の罪を免罪し、彼らが徒に休心するためのイデオロギーとなる、したがって拒否さるべきではないか、というものだった。この問いは、レヴィナス自身ナチスの捕虜収容所に囚われ、家族を強制収容所で失うという苛酷な戦争体験を踏まえて発せられており、しかも『イザヤ書』五三章をラビの家にいる癩病病みに限定して解釈しているということも思う時、まことに重い問いであり、軽々に反論を許さないものがある。しかし恐らくユダヤ教とキリスト教の相違点がここに集約的に現れているのもまた事実であろう。恐らくキリスト教は、このレヴィナスのユダヤ教的な言い方を次のように言い換える筈である。すなわち、「生き残った者は赦された罪人として、被害者の代わりに証言し続けて行く感受性と能動性を持たねばならない。贖罪思想は、まさに加害者が自分の罪を赦されることによって罪を自覚する切っ掛けとして、拒否ではなく、受容さるべきである」。これがユダヤ教と対立するキリスト教の発想なのではないか。そしてこう考える限りにおいて、贖罪思想は拒否される謂れはなく、むしろレヴィナス流の問題提起を正面から受け止めつつ、それを乗り越える立場を闡明し得るのではないだろうか。

### Ⅶ 2.4. 応答と課題

いずれにせよ贖罪思想によって、罪を忘れて休心するか、罪を自覚してその償いへと進むかは、この思想を受け入れる者一人一人に不断に問われる問いであり、各人が負い遂げていかねばならない課題であるだろう。その留保を付ける限り、これら三方向からの批判はクリアーされ、贖罪思想はそれなりに、神の存在がどう弁証されるかというユダヤ・キリスト教の最大の謎に対する、最終的解答たる意義を保持し続けるように思われるのである。

## Ⅷ. 再びダビデの姦淫殺人事件をめぐって

最後に小論の主題であった、ダビデの姦淫殺人事件に立ち帰って考察を閉じることとするならば、ダビデの権力を笠に着た画策によって、愛する妻を王に寝取

られた上に理不尽にも殺されてしまったウリヤこそ、己が死によってダビデとその王朝の人々を生かした限りにおいて、勝義の贖罪の僕だと解するのが、ユダヤ・キリスト教思想の大きな脈絡から見直した本テキストの哲学的解釈の帰趨となろうか。しかし、この点について詳論する違はもはやない。ただ、欲すると否とを問わず悪の犠牲となり、そのことによって社会の存立の礎となっている有名無名の人々こそ、神の選んだ苦難の僕であると、どのような場合に言い得るのか。またそれが、彼を見殺しにしてしまった人間たちの遅すぎた挽歌として、単なる自己正当化の「喪の作業」(フロイト)としてではなく、語り得る条件は果たしてあるのだろうか。如上の贖罪思想批判への応答を視野に収めつつ、斯かるぎりぎりの問いを問い続けることこそ、このまことに端倪すべからざるテキストに哲学的に関わる者に課せられる、終の、そしてまた常しえの課題であろうことを予感しつつ、一先ずつ小論を閉じることしたい。

〔付記〕本稿は、シンポジウム当日の報告で論じたことに関しては要点を摘記するに留め、しかし、報告で論じ足りなかった点に関しては、補充することに努めた。それに応じて副題も若干変更した。

なお筆者はバテシェバ事件については、既に色々なところで論じているが、一番最近のものとして、SEKINE Seizo, *Transcendancy and Symbols in the Old Testament*, de Gruyter, 1999, pp. 129 - 214を挙げておきたい。また関連してご関心がある向きには、Iについて拙論「バテシェバ事件をめぐる諸考察(一)」、『新・預言と福音』29号、1993年、21 - 31頁を、VI - VIIについては拙著『倫理思想の源流ギリシアとヘブライの場合』放送大学教育振興会、2001年、265 - 306頁をご参照いただければ幸いである。参考文献等に関する詳細な注は用意していたが、本論だけでちょうど与えられた枚数となったので、総て割愛することとした。文献についてのお問い合わせや、内容についてのご意見・ご批判等は、筆者 (Email: [sekine@l.u-tokyo.ac.jp](mailto:sekine@l.u-tokyo.ac.jp)) までお寄せいただきたい。これにお応えすることは、筆者の喜ばしい義務である。

