

キリスト教における「最後の審判」の意義

櫻井
園郎

目次

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

- 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、金を回収しようとする宗教家等々、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⁽¹⁾。

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」が觀念されてきたが、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、後の倫理思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・マズダの定めた法「アシヤ」を規範として善惡が判断されるが、個々人の最終的な善惡は、死後の「チンワトの橋」におけるアフラ・マズダ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つて天国に、惡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。地獄は生前の惡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⁽²⁾、人の行為を律する倫理の基盤としてきた⁽³⁾。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、惡者が死後（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⁽³⁾。

とはいっても、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。といつても、前記の場合においては、「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つた者であり、悪を行なつた者であつても、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なのではなく、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つ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⁽⁴⁾。

したがつて、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。

もつとも、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、一般的の信者が直ちに天国に入れられることもないし、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觀念され⁽⁵⁾、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stant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）の処遇を觀念する余地はない。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stant神学を特徴づける「信仰義認」の教理と日本のプロテstant教会で強調されている「赦しの福音」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收めながら、「最後の審判」の意義について考察したい。

— 「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stant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つた人間が自らの力によつ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つてている。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⁽⁶⁾。

その理は出家隠遁や修練修業によつ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つて救われるとする限りにおいては妥当し⁽⁷⁾、熱心な念佛勤行や過酷な修行などによって悟りの境地に至らざとする仏教

その他の諸宗教においても人間の業の限度を心得、神の恩恵ないし讓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謹然となるものであつた。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」という基盤をもつて居ると言つても過言ではない。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」と書つ場合には、「信仰は不要である」とこいつことを含意してきたものと思料される。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う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。

したがつて、その意味では、プロテスタンントの信仰義認も、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

とを信じるとか、天地が滅んで新天新地が現わ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⁽⁸⁾。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stanントもこの信仰を基盤としている。とはいっても、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。書つまでもなく、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つ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つて、その効果が自己に及ぶとされている。その「信仰」とは何であるつか。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つて行ないによるのではない」とされるところから明瞭である。

プロテスタン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⁽⁹⁾。その最も基本的な思想は、人間の違反（罪）によつ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つている債務の弁済（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・キリストが代つて為す旨の「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）の提供であつて、その効果を受けるのは「ただ信仰のみ」によるのである。

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⁽¹⁰⁾。

いかに神の恩恵による救済であるとはいっても、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こ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⁽¹¹⁾。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承した結果である⁽¹²⁾。

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るほうが異質なのであり、それだけキリスト教の影響が大きいことなのである。

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⁽¹³⁾。

実際には、訴訟手続上「意思」を挙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つ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、ローマ法を継承したローマ・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あつたのである⁽¹⁴⁾。

したがつて、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つて、世俗の契約の慣行な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つことはありえない。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」を確認するほかなく、意思表示は内心の意思と齟齬を生じるおそれがあるので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⁽¹⁵⁾。

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こうことなのである。

「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」のみによるといつ点にあるのであって⁽¹⁶⁾、「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⁽¹⁷⁾。

「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」と罪の赦し

さて、罪人を義とする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、これに対しても受け入れの意思表示をするならば、直ちにリストによる救いの契約は成立し、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、「信者にとっ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、信者にとっ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、「もう何をしても平気だ」という意識すら醸成されかねない。⁽¹⁸⁾

嘘で信者や同僚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

合者や同僚者を失職させ、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つからである。統一協会、オウム真理教、ライフベース、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つた場合には、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ないこともなく、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⁽¹⁹⁾。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し、庶民的な素朴な疑問が発端となつてている。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ろうか。

日本人の場合、聞いた話の裏をとるという習慣に乏しく、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やすい⁽²⁰⁾。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てしまい、本人の被害を深刻なものとしてしまいやすい。

悪を行なつ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あるとすれば「被害の受け損」になつてしまつ。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つて思われる。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疑惑が拡大してしまい、キリスト教信仰の基礎までも失つてしまいかねない。

そこには「信仰義認」に関する誤解が定着しているよつて思われる。「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。言つまでもなく、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うるということを意味するものではない。

信仰によつ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つ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く神に対する債務なのであり、救い・赦しと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ないし、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つ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。

二 「赦しの福音」の虚実

1 「赦しの福音」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、「赦しの福音」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「赦しの共同体」などと説いて悦にいっている牧師も見受けられる。

その渦中にあつて、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、他人の悪行によつ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う言辞で裁かれることになる。

悪を行なつた者が「赦される権利」を享受しうる反面、その悪行によつ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。悪を行なつた者が、厚顔にも、被害者に対して「赦し」を要求し、逆に「赦していい」と称して、加害者が被害者を断罪する珍現象すら起つてゐる。

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ゐる。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⁽²¹⁾であつても、逮捕の瞬間から、車両全体を覆う大規模なビールシートによつて、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⁽²²⁾。

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らる反面、被害者は赦しを強制されるか、非キリスト者視され、被害を二重にしてしまつからである。加害者にとっては福音であるが、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。

いつたい、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⁽²³⁾。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つよひに、既成の無条件的な、神の側の一方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髓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裏益はまつたくない。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、人間の贖罪といつても、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、したがつて、赦しが成立しないことになってしまつ。

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ころとも再確認しておく必要がある。

3 「神の赦し」の限界

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

ず、その神が、人間に對しては、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、理不尽の上のない。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。その人間に對して、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。兄弟が私に對して罪を犯したばあい、何度も赦すべきでしょうか。七度まででしょつか」と問うペテロに対し、「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・一一～一二）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ます。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」（マタイ一六・一四～一五）とこの言葉においては、強調の限界を超えて、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運動してははずがない。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賞的なものになってしまつ。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、今日的に読み解けば、信者に向けられたものであつて、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、「⁽²³⁾」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ない。

この「罪の赦し」の「罪」とは、神学的な罪の赦しを受けた後の、日常社会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⁽²⁴⁾。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⁽²⁵⁾。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つた結果、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、」のようになさるのです」と締め括つている（マタイ一八・二三～二五）。「⁽²³⁾」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）の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⁽²⁶⁾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、自分に對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が取り消され、地獄に入れられると「⁽²³⁾」と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つ点であり、第一は、この地獄が終身刑の監獄ではなく、労役場であるといつ点である。第二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ない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⁽²⁷⁾。

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対応を勧めたものと解すべきであろう⁽²⁸⁾。むしろ、このたとえから類推しあることは罪の種類、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のように、殺人⁽²⁹⁾、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⁽³⁰⁾、民事の債務である⁽³¹⁾。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つたが、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損害賠償債務を負担することになる。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。

第三に、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、民事債務ではあつても、当該債務が複数人にまたがる場合にはも共に言つべきである。

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のであって、その余の場合には許されないことになる⁽³²⁾。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関する悪行を知った場合には、これを公にして、惡の根源を探り、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る。

第三に、罪の赦しの要件であるが、それは「ひれ伏して、『もう少し待つてくれ。そうしたら返すから』と言つて頼んだ」(マタイ一八・一九)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つて、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関係に「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⁽³³⁾。

罪の赦しによって、神が求めているものは、惡の放置・容認や惡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、やむをえず罪に陥つてしまい、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。

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ない。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つて達成される「和解」という形態をとるが、いつまでもなく和解は契約である⁽³⁴⁾。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」という形態をとする場合であつても⁽³⁵⁾、被害者の謝罪なしし罪の認知・告白や赦しの求めなどによつて契約構造をとることになる。

赦しは契約であるから、被害者の赦しによつ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辞によつて加害者の法的地位に変動が生じるという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つ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ころとは、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⁽³⁶⁾。

ここまで、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。したがつて、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つて免除されるようになり、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つて免除されることになる。したがつて、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。

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）罪もあるといつても認識しておかなければならぬ。「聖靈に逆ひつひことを詫ひの罪」（マタイ一一・三二）であつて、聖靈の内住するキリスト者の生活や聖靈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ぬ。

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（マタイ一五・三一～四六）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、おののおの右と左に、御國と永遠の火（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⁽³⁷⁾。

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」に選別するにあることであるといふことである⁽³⁸⁾。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とするところには異論がある。

というのも、「天国行」か「地獄行」かという判决は、キリストを信じているか否か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ばず「地獄行」と確定的に定まつておらず、法廷に出て判决の言い渡しを待つまでもないからである。⁽³⁹⁾

その見解に従えば、最後の審判の判决の効果は、既定の判决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⁽⁴⁰⁾。もつとも、形式的な判决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も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。

とはいっても、それは既に決まつていてる判决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ない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う。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决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」の判决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⁽⁴¹⁾。

それはまた、「天国行」が約束されている信者にあっても、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」の判决を受けるのは、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て、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、赦されるに決まつている罪を明らかにしたところでどれほどの意味と効果があると言えるのであるつか、疑問なしあとはしない。

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つて善惡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ろう。判决も審理を経て始めて可能になるというよりは、既に信者が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、おのののに「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ろうか。これだけが最後の審判の機能のすべてではないと史料する所以である。

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⁽⁴²⁾、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、基本的には変わることはないがなく、自己の行為から予想はしていたとしても、期待と不安をもつて判决の言い渡しを待つものであるはずである。それに對して、今まで考えられてきた最後の審判は、「審判」とはいつもの、判决の言い渡し前に結果は決まっており、審判の必要性はない、「審判」と呼ぶのは形式的な意味でしかな」。

ところで、主イエスは、悪靈の追い出しに關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」と言つてこる（マタイ一・二・三六）が⁽⁴³⁾、「さばきの日にはしなければならない言い開き」とは何を意味するのであるか。「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い。とするど、最後の審判の期日に入間には弁明することには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、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、主イエスの言つ「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つて、弁明が通用するとは思われない。「さばきの日には言い開きしなければならない」と言いつつ、現在の行為を戒めるのが本旨であるう⁽⁴⁴⁾。とはいへ、主イエスが「嘘も方便」よろしく、ありもしない「さばきの日の言い聞き」を持ち出して脅していふとは思えない。

他方、人間に弁明の機会があるとすると、最後の審判における判决が「天国行」か「地獄行」かの二者择一であるとする考え方を改めなければならないくなる。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。

る。

主イエスは、「人の子は父の栄光を帶びて、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、おのれのその行ないに応じて報いをします」と明言し（マタイ一・二・三七）、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つて報いをお下すにな」る旨を明言してこる（ローマ一・六）。

また、「主が来られるまでは、何につても先走つ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、心の中にはかり」とも明らかにされるとし、「そのとき、神から各人に對する称賛が届く」とも言つてこる（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、マハネの默示録は、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」（默示録一・二三）「それぞれのしわざに応じて報いる」（默示録二・一一）旨を伝えてこる。

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」かという画一的なものではなく⁽⁴⁵⁾、個々の人間」としてその具体的な行ないに応じた判决が下されることが想定されているはずである⁽⁴⁶⁾。

つまり、最後の審判の判决は単に「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處遇の内容、程度、範囲、期間等に個々の差異があるということである⁽⁴⁷⁾。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、そのしわざに応じて、人に報いられます」といい、偽りと圧制に頼る悪者に対し、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、正義を行なつ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⁽⁴⁸⁾。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⁽⁴⁹⁾。

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なのではなく、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⁽⁵⁰⁾。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なのではなく、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う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、贖いが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も理解できる。

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、被告の善惡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裁かれることになる。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つ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）といふ意味がここで明瞭になる⁽⁵¹⁾。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⁽⁵²⁾。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。したがつて、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惡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、赦しは意味をもない。赦しの有無を問わず、一旦行なつ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、血暴血棄となつて悪に進み、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」觀は、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」とになる。

結び

現代日本における惡の蔓延を契機として社会における惡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、いくら惡の原因を摘示したといふで、現実の社会における惡が排除されず、惡者が横行し、惡行が罷り通つてゐる限り、社会的に何の意味も齎さないからである。⁽⁵³⁾

時代と地域を超えて、生前の行為に対する「死後の裁判」が指定期されてきたが、それは「惡の逃げ得」を許さないといつ素朴な正義の觀念の発露であつ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惡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、事案の本質を見抜けず、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、不當に廃棄され、隠滅されたものを知りえない等々のために、惡を過及し、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惡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、倫理觀が低下し、惡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」の真憑性に疑惑を抱き、未来から現在を見つめるという行為決定ではなく、「今だえよければ」という現代日本の若者的行为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、「赦しの福音」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事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」觀は、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、その点は搖るがせにでき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。したがつて、その点のみを強調してきた信徒教育にて、一つの落し穴があつたと言つべきであろう。

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衡平の修正という相対的正義の実現を基礎とすることによつて、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なるのである。個々の契約に基づく赦しによつ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、自分犯した過ちを反省して悔い改め、新しい歩みに進みうることを意味する。

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へ、神の眼にかなう行為へと督励するものとなるう。

(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「平氣で嘘がつけなければ、にはならない」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(吉川弘文館、一九八八年)、金岡秀友・富田登他『地獄と極楽・浄土へのあじがれ』(集英社、一九八八年)、『地獄と極楽・イメージとしての他界』(朝日新聞社、二〇〇一年)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つて見落としてはならない。冷ややかに見れば、地獄に行くのは、生來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ておられるのである。それなら納得がいよいよ。

(5) 『煉獄についての教令』(一五六三年一一月三日)、『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つてそれを『えるしるし』です」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、フランシス・トマソン『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) 指著『これだけは知つておきたい・使徒信条』(こころ成長センター、一九九九年)一一~一六頁。

(9) 指稿「救いの契約における『信仰』の意味」『基督神学』一 部(東京基督神学校、一九九八年) 参照。

(10) Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 140.

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) 佐々木有一『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 頁、ヘルムート・コーアイニング『ヨーロッパ法文化の流れ』(ミネルヴァ書房、一九八三年) 一~一四、二一~四四頁、三島淑臣『法思想史』(青林書院新社、一九八一年) 一二七~一九六頁。

(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、何をもつ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う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。

(13) ペットの猫が窓から入ってきたモモンガーガクリックしたのかも知れないからである。
もともと、東洋の「人民を強いるための統治者の命令」という法觀念とは異なり、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て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」を形成してきたユダヤ(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たが、ボローニャ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。
教会において信者の信仰を確認する場合、教会を委ねられてく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」という意思表示を求めざるえない。当然、内心的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」とはなく、逆に、教会では「信者」とはされなくとも神との関係においては有効とされる場合もある。

