

「律法違反」と「諸力」罪論の包括的理解を目指して

岡谷和作

序言

罪論はキリスト教倫理における重要な概念である。キリスト教の「救い」とは第一義的に罪からの救いであり、罪の理解はすなわち「何からの救いか」という救済論的な問いにも繋がる。近年パウロ研究において、パウロの罪理解を個人の律法違反としてではなく、「諸力」として理解する動きが盛んである。¹しかし、そのような第三者的諸力としての罪論は、伝統的な個人の違反行為としての罪論と一見矛盾する。この二つの罪論は二者択一なのか、それとも両立しうる概念なのか。本論文の目的は、二つの罪論の釈義的課題や優劣を検証することではなく、二つの罪論を総合的に捉える神学的枠組みを試案することである。具体的には、近年心の哲学や社会哲学において用いられる創発理論を一つのモデルとして、個人と諸力の両面から罪という複合的現象を捉えることを目指す。

I 二つの罪論の概観

伝統的罪論

「罪とは何か」という問いに対し、ウェストミンスター小教理問答は、「罪とは、神の律法に少しでもかなわないこと、あるいは、それに違反することです」と答える。²西洋神学の伝統的な罪論において、罪は第一義的に律法違反とし

¹ 山口希生、「宇宙的な力としての罪」、『福音主義神学』48号（2017）：21-44。

² 『ウェストミンスター小教理問答』問14（日本キリスト改革派教会公認訳）
http://www.rcj-net.org/Westminster_Shorter_Catechism.pdf

て理解されてきた³。罪を「犯す」という日本語表現が示唆するように、罪とは個人が犯すものであり、個人の自由意志の行使の結果として理解される。このような罪理解はカトリック・プロテスタントを問わず、西洋神学のなかで脈々と受け継がれてきた。例として、トマス・アクィナスは「意志とは、(善行および悪行や罪のような) 自発的な行為の原理であり、よって罪の原理である。したがって、罪はその主体として意志の中にあると結論づけられる。」と語り、人間の意志こそが自由意志の主体であり、よって罪の主体であるとする⁴。近代の福音主義神学者、ヘンリー・ブロシャーも、「古典的な定義によれば、罪とは神の律法に適合しないことである。聖書の証言は、全体としてこの定義を裏付けている」と記している⁵。

パウロ研究においては、罪は必ずしも律法違反に限定して理解されていたわけではない。例えばジョージ・エルドン・ラッドはローマ書において罪が偶像礼拝として描かれていることを指摘する⁶。レオン・モリスも、「パウロは罪を定義していない」としつつ、「彼にとって罪とは第一義的に神に逆らうことである(例: ロマ 8:7、1 コリ 8:12)」と、神への反逆としてパウロの罪論を理解する⁷。しかし偶像礼拝であれ神への反逆であれ、いずれにせよ伝統的には罪は個人の行為として理解されてきたといえるだろう。そのような人間の行為に焦点を当てた罪論は、ローマ書における罪の擬人的描写を単なる比喩として解釈する傾向にあった。その最たる例がブルトマンの「非神話化」である。ブルトマンはローマ 5-8 章において罪が擬人的に描写されていることに言及しつつも、そのような表現は文字通り捉えることはできず、あくまで比喩として理解するべきだと記す。ブルトマンにとっては、「これらの諸力の擬人化は、人類

³ 「律法違反としての罪」理解に関しては以下を参照せよ。

⁴ トマス・アクィナス、『神学大全』IIa. q. 74 a. 1. (筆者訳)

⁵ Henry Blocher, “Sin” in *New Dictionary of Biblical Theology*, ed. T. Desmond Alexander (Westmont: IVP, 2000), 783. (筆者訳)

⁶ George Eldon Ladd, *A Theology of the New Testament*, ed. Donald Hagner (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 444-445.

⁷ Leon Morris, “Sin” in *Dictionary of Paul and His Letters*, eds. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin, and Daniel G. Reid (Westmont: IVP Academic, 1993), 876. (筆者訳)

が自ら行動的主体である能力を失ったことの表現」に過ぎないのである⁸。

諸力としての罪論⁹

上記のような伝統的罪理解に対して、ルイス・マーティンやB.R. ガヴェンタなど、のちに「黙示的パウロ学派」と呼ばれる新約学者達によって罪を「宇宙的な力」として理解する動きが顕著となる¹⁰。ローマ書における諸力としての罪論が最も端的に述べられているのはガヴェンタの論文「ローマ書における宇宙的罪の力」だろう。¹¹ ガヴェンタはまず、従来の聖書学者達が単なる比喻表現として捉えてきた罪の擬人的描写に注目し、それは例外的描写ではなくパウロの罪理解の中心であると述べる。「ローマ書においては特に、罪とは大文字の罪 (Sin) である。それは小文字の罪 (sin)、すなわち違反行為ではなく、人間の傾向や人間性質の欠陥ですらなく、大文字の罪 (Sin) である。それは

⁸ Rudolph Bultmann, *Theology of New Testament Vol.1* (Waco: Baylor University Press, 2007), 245. (筆者訳) ブルトマンは決してパウロの神話的要素を矮小化しようとしているのではなく、現代人に理解可能な形に翻訳することを目指した。しかしそれによって第三者としての罪の存在が、人間の主体性の限界へと置き換えられてしまったといえるだろう。

⁹ Power の訳として諸力が適切なのかという指摘を編集委員から頂いた。諸力という用語は第三者的存在としての罪を表す用語として日本語の文献においてすでに用いられている表現であり、本稿は聖書学の用語の是非を論じるものではないため、暫定的に「諸力」を用いる。しかし引用文献における単数系の power (力) と複数形の powers (諸力) のニュアンスの違いについては原文に忠実に翻訳を心がけた。

¹⁰ 黙示的パウロ学派以前から力としての罪の側面に注目した聖書学者は存在していた。エイレナイウスやルターなどにも力としての罪理解に類似する表現が見受けられることはアウレンなどによって指摘されているとおりである。しかし、東方神学者のカリアド・アナトリアスらが指摘するように、アウレンのような方法論は、歴史上の神学者を特定の救済論モデルに還元してしまう危険性が常にあることを意識する必要があるだろう。アナトリアスは東方神学が勝利者イエス論に還元されない、より幅広い救済論を含んでいることを示している。Khaled Anatolios, *Deification through the Cross: An Eastern Christian Theology of Salvation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 23-25.

¹¹ Beverly Roberts Gaventa, "The Cosmic Power of Sin in Paul's Letter to the Romans: Toward a Widescreen Edition," *Interpretation* 58, no. 3 (2004): 229-40. (筆者訳)

人類を奴隷とし、神に敵対する諸力なのである。」¹² ガヴェンタはローマ書において罪が動詞の主語として多数用いられていることに着目し、ローマ書全体における「罪の履歴書 (resume of sin)」を提示する。罪は、『世界に入り』(5:12)、『増し加わり』(5:20)、『支配し』(5:21; 6:12,14)、『欲望を引き起こし』(7:8)、『生き』(7:9)、『私のうちに住む』(7:17,20)。¹³ これらの箇所から、罪は「宇宙的テロリスト」として描かれており、「ローマ人への手紙において、罪が主要な登場人物であることは明らかである」と結論づける¹⁴。

また、キリスト教倫理や政治神学の分野においても、解放の神学の発展に伴い、「個人の罪」を超えた、社会的・制度的罪の存在が取り上げられるようになる。そこで罪の主体として語られるのが「諸力 (principalities and powers)」である。例えばメノナイト神学者のジョン・ハワード・ヨーダーは『イエスと政治』の中で、「個人主義的なプロテスタント神学は、使徒パウロが社会的課題について語っていないという前提をもっていた」ことを指摘し¹⁵、罪の社会的側面に目を向ける¹⁶。同様に、ウォルター・ウィंकは『諸力を名付ける (Naming the powers)』において、諸力とは「組織や国家やシステムの内面的あるいは霊的な本質、あるいはゲシュタルトのことであり、悪魔とは、他者を抑圧しようとするエネルギーを持つ組織や個人、あるいは個人の内面から発せられる精神的あるいは霊的な力のことである」と記し、社会構造だけでは還元されない諸力の霊的な側面を指摘する¹⁷。ヨーダーもウィंकも罪と諸力を直接イコールで語っているわけではなく、あくまで罪を犯す主体として諸力に言及しているにすぎない。しかし、神に敵対する諸力としての罪という黙示的パウロ理解との親和性は顕著だといえるだろう。

¹² 同上、231

¹³ 同上、230

¹⁴ 同上。

¹⁵ John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 152. (筆者訳)

¹⁶ 同上、156-157.

¹⁷ Walter Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament*, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1984), 5-6. (筆者訳)

諸力の範囲

議論を進める前に、「諸力」が具体的に何を指しているかを確認しておこう。ローマ書 5-8 章における罪の擬人的表現やコロサイ 2:15 など で用いられる「支配 (ἀρχάς) と権威 (ἐξουσία) (英語訳聖書では principalities and power と訳される)」を罪の諸力と理解し、神・人間・諸力の 3 者的宇宙論を展開するのが一般的な黙示的パウロ学派における罪理解だといえる¹⁸。しかしこれらの諸力がサタンを含む宇宙的な力のみを意味するのか、もしくはローマ帝国を含む地上権力などの社会制度を含むのかについては曖昧である。マイケル・バードと N.T. ライトが指摘するように、宇宙的諸力と、目にみえる地上の権力の明確な区別をパウロは行っていない。「パウロの世界観において諸力 (powers) とは、私たちが述べるところのこの世的なものであると同時に私たちが述べるところの天的、もしくは超自然的なもの両方を指すのである。」¹⁹ また、新約聖書における「諸力」の表現はその対象が曖昧である。諸力 (principalities and powers) の文脈で語られることの多い ἀρχάς と ἐξουσίας は新約聖書に 10 回登場する²⁰。エペソ 6:12 は、明確に宇宙的力として「諸力」を描写しているが、他の箇所では、テトス 3:1 のように地上の社会制度やローマ帝国の権威を指す用語として使用されており、多くの場合対象が宇宙的諸力なのか、地上の権力なのかは明確ではない。またリサ・ボーウエンズのように黙示的パウロ学派の中にも宇宙的力を社会悪の文脈で捉え、黒人解放の神学との接点を見出すものもいる²¹。エルンスト・ケーゼマンが、「黙示的の神学とは、いついかなる場合にも、悪の力によって死に頻し、苦しめられている地上における解放の神学を意味する」と述べているように、黙示的の神学と解放の神学の親和性は高い²²。よっ

¹⁸ 山口、「宇宙的な力としての罪」、28。

¹⁹ N. T. Wright and Michael F. Bird, *Jesus and the Powers: Christian Political Witness in an Age of Totalitarian Terror and Dysfunctional Democracies* (Grand Rapids: Zondervan, 2024), 50. (筆者訳)

²⁰ ルカ 12:11、20:20、1 コリ 15:24、コロ 1:16、2:10、2:15、エペソ 1:21、3:10、6:12、テトス 3:1

²¹ 特に黙示的パウロの視点から黒人神学的パウロ解釈を展開しているものとしては以下を参照。Lisa M. Bowens, *African American Readings of Paul: Reception, Resistance, and Transformation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020)。

²² Ernst Käsemann, *On Being a Disciple of the Crucified Nazarene: Unpublished Lectures*

て本論考においては宇宙的力と社会的力を区別することはせず、第三者的力としてまとめて「諸力としての罪論」として扱う。また、諸力としての罪を論じる上では、本来はサタンとの区別や関連性が論じられるべきだが、字数の都合上論考の対象とはしない²³。

Ⅱ それぞれの罪論の神学的課題

違反行為としての罪論の課題

次に、それぞれの罪論への神学的批判について紹介する。伝統的罪論は近年様々な批判を受けているが、代表的なのがフェミニズム神学や解放の神学からの批判である。解放の神学を代表するグスタボ・グティエレスは、聖書は罪を「私たちが生きる秩序に異議を唱えることのない『精神的』救いを必要とさせる程度の、個人的、私的、あるいは単に内面的な現実としては描いていない。罪とはむしろ社会的、歴史的事実と見なされているのである」²⁴と、個人の心の問題として片付けられがちな違反行為としての罪理解を批判する。同様にフェミニスト神学者のダフネ・ハンプトンは、聖書で罪は「ある社会階級が弱者を抑圧する」こととして描かれているとし、その源泉を家父長制度に見出し、男性主体の個人主義的罪論において見過ごされてきた点だと指摘する²⁵。伝統的罪論に対する批判は様々であるが、共通しているのは、個人の違反行為の文脈でのみ罪を説明することは、個人を超えた政治的、社会、経済的構造による支配や抑圧を説明する上では不十分だということである。

and Sermons (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 8. (筆者訳)

²³ サタン論と罪論の関係性については、黙示的神学の流れを組む神学者 Phillip Ziegler の論考を参照。Philip G. Ziegler, “‘Bound Over to Satan’s Tyranny’: Sin and Satan in Contemporary Reformed Hamartiology,” *Theology Today* (Ephrata, Pa.) 75, no. 1 (2018): 89-100.

²⁴ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973), 175. (筆者訳)

²⁵ Margaret Daphne Hampson, *Theology and Feminism, Signposts in Theology* (Oxford: Blackwell, 1990), 125. (筆者訳)

諸力としての罪論の課題

諸力としての罪理解に対する批判も当然存在する²⁶。新約学者のサイモン・ギャサーコールは、第三者的な力としての罪の強調が、個人の道徳的責任を問うことができない神学へとつながる事を危惧する。「ローマ人への手紙において、パウロは人類の苦境の根源にある原罪の責任を人間に見出す。よって、力としての罪を論理的に優先させるのは問題となる可能性がある。」²⁷ 同様に、ルター派神学者のカール・ブラーテンは社会構造のような第三者的存在に罪を見出すことはむしろ罪の現実を矮小化してしまうと指摘する。「解放の神学は、社会的側面を含むように罪の概念を広げた点で正しい。しかし、その罪理解はむしろ狭い。罪とは貧困、抑圧、病気、人種差別、性差別、階級差別、資本主義などが全てなくなったとしても、人間の罪深さは何ら根本的に変わらないという深刻な腐敗状態なのである。」²⁸ またカトリック神学者ダーリーン・ウィーヴァーは、近年のキリスト教倫理の徳理論 (virtue ethics) と社会倫理 (social ethics) への傾倒を指摘し、第三者的存在としてのみ罪を語るとは、人間の主体性 (agency) と責任を見過ぐすことに繋がると継承を鳴らす²⁹。

罪を第三者の実体として捉えることには神学的課題も存在する。特に西方神学において悪は善の欠如として理解されてきた。アウグスティヌスはマニ教的な善悪の二元論的戦いを描く宇宙論に対して、悪とは善の欠如 (privatio boni) であり、それ自体の実体を持たないと論じることによって完全なる善である神の唯一性を弁証した³⁰。黙示的パウロ学派は神と同列の存在として二元論的に

²⁶ サイモン・ギャサーコールは動詞としての罪の用法 (Rom 2:12, 3:23, 5:14, 5:16, 6:15)、ローマ書において明確に「個人の行い」として罪が描写されている箇所が存在 (4:8, 5:13, 20, 14:23) などから、パウロの基本的な罪理解は「個人の罪」であると結論づける。Simon Gathercole, “‘Sins’ in Paul,” *New Testament Studies* 64, no. 2 (2018): 143-61.

²⁷ Gathercole, “‘Sins’ in Paul,” 156. (筆者訳)

²⁸ Carl E. Braaten, *The Flaming Center: A Theology of the Christian Mission* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 155. (筆者訳)

²⁹ Darlene Fozard Weaver, *Acting Person and Christian Moral Life* (Washington DC: Georgetown University Press, 2011) .

³⁰ アウグスティヌス、『エンキリディオン』XI. (筆者訳)

諸力としての罪を描いているわけではないが、神に対抗する第三者的存在として罪が理解される時、その起源などを含めた存在論的な課題は残るだろう。

結局のところ、双方の罪論の課題は、罪の主体を個人に見出すか、宇宙的・社会的な第三者として捉えるのかという点にある。そしてそれぞれの立場への批判は罪論が導く倫理的適応に呼応する。罪を個人の違反としてのみ捉えるなら宇宙的・社会的側面を見落とし兼ねず、逆に罪を諸力としてのみ捉えるなら個人の罪を語ることが困難となる。字数の都合上詳しく扱うことができないが、当然この違いは倫理的側面だけでなく贖罪論的な違いにも繋がる。諸力としての罪論は罪からの解放としての救いを描く勝利者イエス論と親和性が高く、個人主義的罪論は人々の罪の身代わりとしての救いを描く伝統的な刑罰代償説と親和性が高いからである³¹。一見異なる二つの罪論を矛盾しない方法で捉える枠組みを思案することが神学の課題である。本論考は聖書学の研究ではないため、二つの罪論の積義的課題や、背景にあるユダヤ黙示思想については検討しない。むしろそれぞれの罪論が、パウロの罪理解の少なくとも一部を正しく捉えていると言う前提に立った上で、それぞれの罪論が矛盾せず共存しうる枠組みを模索するものである。

Ⅲ 神学的方法論

議論を進める前に、神学的方法論について簡潔に述べる必要がある。神学と聖書学の関係性については、ヨハン・ガーブラーが聖書神学 (biblical theology) と教義学 (dogmatic theology) を分類して以降、様々な定義と方法論が存

³¹ 二つの罪論に対応する救済論の対比は以下を参照。J. Louis Martyn, *Theological Issues in the Letters of Paul*, (London: Bloomsbury Publishing US, 1997), 298-299. それぞれの贖罪論が相互補完的であることは様々な神学者によって指摘されており、様々な統合モデルが提示されている。例として、マックナルは、それぞれの贖罪論が福音の一部を表しているとする。Joshua M. McNall, *The Mosaic of the Atonement: An Integrated Approach to Christ's Work* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019). 反対に、オリバー・クリスプはそれぞれの贖罪論の間にある論理的矛盾を指摘し、キリストとの結合を中心に新しい非刑罰代償的贖罪論 (non-penal substitution) を提示する。Oliver D. Crisp, *Approaching the Atonement: The Reconciling Work of Christ* (IVP Academic, 2020).

在する³²。いかなる方法論を取るとしても、組織神学における一つの暗黙の了解は聖書全体が一貫性を保持しているという理解である³³。特に聖書を神の言葉として理解し、聖書の二重著者性を支持する福音主義神学は、聖書の統一性を重視する³⁴。英国国教会を代表する神学者であるジョン・ウェブスターが神学を「聖書的思考 (biblical reasoning)」と定義づけたように、組織神学においては、聖書学の釈義的知見を元に、聖書全体に記された神の物語の中でそれらを位置付け、一貫性を見出す作業が求められる³⁵。

一貫性を見出す方法は様々であるが、その一つは様々な聖書の証言の全体像を描くための枠組みを思案することである。贖罪論における「刑罰代償説」や「勝利者キリスト説」などがその一例として挙げられる。それらは聖書全体を通して贖罪がどのように語られているか、様々な要素を統合するプリズムのような役割を果たす³⁶。そのような神学的枠組には「モデル」、もしくは「メタファ」という表現が用いられてきた³⁷。聖書の記述を理解するためのモデルやメタファ自体は「三位一体」のように、聖書に直接記述されている用語や概念

³² John Sandys-Wunsch and Laurence Eldredge, “J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality,” *SJT* 33 (1980): 135-158

³³ Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Waco, Texas: Baker, 1998) 73. 邦訳はミラー・エリクソン、『キリスト教教理入門』、安黒務 (訳)、(いのちのことば社、2019)。

³⁴ 同時にリチャード・ヘイズが指摘するように、「統一作業」は個々の聖書記者特有の声を無視する方法であってはならない。Richard Hays, *Moral Vision of the New Testament* (London: T&T Clark, 1997), 188.

³⁵ John Webster, “Biblical Reasoning,” *Anglican Theological Review* 90, no. 4 (2008): 733-51.

³⁶ アリスター・マクグラスは神学の役割として、光を様々な色に分解するプリズムのイメージを多用する。Alister E. McGrath, *Narrative Apologetics: Sharing the Relevance, Joy, and Wonder of the Christian Faith* (Grand Rapids: Baker, 2019), 139.

³⁷ 例としてオリバー・クリスは「モデル作成」という表現を用い、コリン・ガントンは「メタファ」の表現を好む。Oliver D. Crisp, *Approaching the Atonement: The Reconciling Work of Christ* (Westmont: IVP Academic, 2020), 27. Colin E. Gunton, *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality and the Christian Tradition* (London: T&T Clark, 1988), 29.

である必要はない³⁸。

では、罪論において二つの罪論が「矛盾しない」ことを示すためにはどのようなモデルが適切であろうか。「矛盾」とは二つの命題の相互排他性を前提とする。「罪は個人の違反行為である」と「罪は第三者的諸力である」という二つの命題は一見すると論理的に矛盾しているといえる。同じ次元で考えた場合、この二つの命題は相互排他的であり、必然的に罪の主体を巡る二者択一を迫られることになるだろう。

実際アメリカの福音派の一部においては、第三者的諸力としての罪を伝統的罪論の立場から完全に否定する排他的還元主義が盛んである³⁹。例えばパウディー・パウカムは、「Woke 運動（訳註：BLM を中心とした人種差別に対する啓蒙運動）の中心には、人種差別の罪はもはや個人の罪として理解されるものではないという考えがある。その代わりに、この言葉は現在、『制度的／構造的な人種差別』とその結果に関するものとして理解される」と記した上で、このような「構造的罪（social sin）」の概念はマルクス主義的な批判的人種理論（critical race theory）から来るものであり、聖書の罪理解と反するものとして糾弾する⁴⁰。パウカムいわく聖書が語る罪とはあくまで個人の違反行為のことであり、人種差別の罪に対して必要なのは制度の変革ではなく、個人の救いであ

³⁸ 聖書テキストに登場する用語の変遷を救済史的に辿る Biblical Theology の試みが近年アメリカの福音派では盛んである。その反面、組織神学は「二性一人格」など、聖書の記述から導き出されつつも、聖書本文には登場しない用語をカテゴリとして用いる。初代教父が聖書外の、特にギリシャ哲学におけるカテゴリを用いたことを「キリスト教のヘレニズム化」として批判する動きがハルナック以降の19-20世紀神学において顕著であった。しかし、ヘレニズム化説に関しては様々な観点から近年疑問が持たれている。Christoph Marksches, “Does It Make Sense to Speak about a ‘Hellenization of Christianity’ in Antiquity?” *Church History and Religious Culture* 92, no. 1 (2012): 5-34 を参照。

³⁹ Voddie T. Baucham, *Fault Lines: The Social Justice Movement and Evangelicalism's Looming Catastrophe* (Washington DC: Salem Books, 2023), 84. (筆者訳)

⁴⁰ 同上、47。

るのだ⁴¹。

バウカムのような議論は二つの罪論を同一の地平で捉えた時に起こりうることである。しかし、それらを異なる次元で捉えることができれば、二者択一を迫られる必要はない。二つの罪論を罪という現象の異なる次元の描写として理解するための手がかりとして、生物・社会哲学において複雑現象の説明として用いられている創発理論 (emergence theory) を提案したい。

IV 創発と罪論

1. 創発 (emergence) 理論

創発論は生物学や社会学などにおいて、複雑な現象を様々なレベルから説明する一つのメタ理論として様々な場面で用いられている。創発理論は、生命科学の発展の中で、生命を機械的に捉える唯物論的還元主義 (materialist reductionism) と、物質以外の説明を認める二元論 (dualism) との対立の中で、どちらにも与しない方法論として浮上した論理である⁴²。初期にはジョン・スチュアート・ミルによって提唱され、以降、生物学、社会学、経済学に至るまで様々な分野で応用されている。創発理論は一様ではなく、創発性の提唱者の間でも様々な立場や対立がある。しかしその基本的な考え方は比較的シンプルである。創発とは、高次元の複雑な存在、性質、プロセスが、より基本的な下層次元の存在、性質、プロセスによって生み出されると同時に、それら下層次元には還元不可能な現象を指す。一言でまとめるなら「全体はその構成要素の総和に還元不可能である (the whole is more than the sum of its parts)」と言うことである。分かりやすい具体例としては竜巻の存在が挙げられる。竜巻の構成要素は様々な石やちりだが、竜巻という現象を個々の構成要素の総和としてのみ理解することは出来ない。個々の構成要素が一定条件において竜巻を形成する際に、新しい「竜巻」としての創発的性質 (emergent property) が生じるからである⁴³。

⁴¹ 同上、47-49。

⁴² 創発理論の歴史の変遷については以下を参照。板谷和彦、『『創発』とは何か—学際的視点での探究—』、『香川大学経済論叢』94 巻第 3 号 (2021): 85-98。

⁴³ Timothy O' Connor, "Emergent Properties" in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds.

創発の概念は「罪」という複雑な現象を考える上で有益だ。罪論を論じる手がかりとして創発理論に最初に着目した神学者はマシュー・クロアスムンである⁴⁴。彼は博士論文の中で、創発理論を用いて違反行為・社会的抑圧・宇宙的力としての三つの罪論の統合を目指した⁴⁵。私たちが心を持った「人間」と呼ぶものは、生物学的下層次元の上に創発的に現れる現象である。それと同様に、「個々の人間」という下層次元の上に創発的に現れる社会形態を持った「心」が創発する。罪とはまさにそのような「個々の人間の複雑なネットワークから生まれた、集団心理を持つ超有機体」としての創発的「人間」だとクロアスムンは主張する⁴⁶。クロアスムンはこの仮説を単なる机上の空論で終わらせることなく、ローマ書本文の釈義の中で「罪の体」と「キリストの体」という二種類の創発的人間の対比として説明する⁴⁷。クロアスムンの結論は独創的であり、スコット・マクナイトなどはローマ書における罪論を包括的に理解する試みとして賞賛している⁴⁸。一方で、クロアスムンの解釈には課題も指摘されている⁴⁹。そのうちの一つが罪という本来理解不能である現象を創発的罪の人間として綺麗に説明しすぎてしまっているというものである。その明瞭さは利点でもあり、弱点でもあると言えるだろう。本論考ではクロアスムンの試みから着想を得つつ、創発理論で全てを説明し尽くすことはせず、あくまでローマ書における罪論を統合するための一つの視点を提案したい。

Edward N. Zalta and Uri Nodelman, August 10, 2020. <https://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent>.

⁴⁴ クロアスムンは福音派・聖霊派の新約学者であり、ヴィンヤード教会の牧師でもある。デール・マーティンに従事し、現在ミロスラブ・ヴォルフと共にイエール大学神学部内の Center for Faith and Culture で教鞭を取っている。

⁴⁵ Matthew Croasmun, *The Emergence of Sin: The Cosmic Tyrant in Romans* (New York: Oxford University Press, 2017).

⁴⁶ 同上、100。(以後筆者訳)

⁴⁷ 同上、102-139.

⁴⁸ Scot McKnight, “Rethinking Systemic Sin,” *Jesus Creed*, February 6, 2020. <https://www.christianitytoday.com/scot-mcknight/2020/february/rethinking-systemic-sin.html>.

⁴⁹ 批判の一例として、Euan Alexander Grant, “The Emergence of Sin by Matthew Croasmun,” *Journal of Reformed Theology* 15, no. 4 (2021): 351-52.

2. 諸力としての罪の創発（ローマ5-6章）

ローマ書において罪の起源はどのように説明されているか。重要なのがローマ5:12「一人の人によって罪が世界に入り」の記述である。ガヴェンタはここに諸力としての罪と、その結果である死の起源を見出す⁵⁰。また山口は、「この『罪』は、掟を破る行為という意味での罪とは区別される。なぜなら、『罪』が世界に入る前にアダムは既に罪を犯し、そのアダムの一つの罪によって『罪』は被造世界に侵入することができたからだ」と指摘する⁵¹。しかし一方で、12節は「一人の人によって」、すなわちアダムの行為に焦点を当てていることもまた事実である。「ローマ5:12によれば、罪は一人の人によって世界に入った。つまりアダムが神の命令に反する以前には罪は宇宙に存在していなかったのである」とギャサーコールは指摘する⁵²。さらにギャサーコールは、5:12は罪の諸力が外部から侵入した様子ではなく、アダムによる人間の罪の起源を描いており、そこに第三者的存在を想定する必要はないと述べる。さらに、ローマ1章における罪の描写においては、その主眼は人間の意図的な神への違反と偶像礼拝であり、そこに人間を罪へと誘う第三者的存在は存在しない。その点は諸力としての罪論を代表するガヴェンタも「この壮大な罪の描写の出発点は、神を否定し、自分自身の神々を創造することさえ選んだ人々の意志的な選択であることは間違いない。パウロによる人類の描写は、他の力によるのではなく、人類自身による行動で幕を開けている」と認めている⁵³。

しかしローマ6章に移ると罪の擬人化はさらに明確であり、人間を支配する存在として罪が描かれていることは無視できない。ガヴェンタは「この章の後半ではすべての曖昧さが解消され、奴隷所有者としての罪のイメージが明確である。以前、罪がこれらの奴隷の所有者だった(6:16-20)。その状態で、彼らは「汚れ」と「不法」の奴隷とされたのだ(6:19)。」と述べている⁵⁴。少なくともロー

⁵⁰ Gaventa, "Cosmic Power of Sin," 234

⁵¹ 山口、「宇宙的な力としての罪」、37.

⁵² Gathercole, "Sins in Paul," 156.

⁵³ Gaventa, "Cosmic Power of Sin," 233.

⁵⁴ 同上、234.

マ6-7章において罪が外的な力 (alien power) として描かれていることは多くの聖書学者が認めるところである。人々が「罪の奴隷」であったと述べるとき、そこでの「罪」を違反行為として理解することは難しいだろう。パウロはここでは罪を奴隷所有者として描いており、ガヴェンタの「罪の履歴書」の例を用いるなら、アダムの違反によって世界に入った罪が、人々を捉える抑圧者、奴隷主人となった様子が見て取れる。

以上のことから、一見すると1章と6章では罪の定義が異なるかのように見える。1章では違反行為として、5-6章では諸力としての罪論との親和性が高い。しかし罪を創発的イメージ理解するならば、そのように二者択一的に考える必要はなくなる。個々人の違反行為も、同時にそれらを構成要素として創発した諸力も「罪」という複雑な現象の一つの側面を表す用語として用いられていると理解可能だからだ。

3. 罪の諸力の内在化 (ローマ7章)

ローマ6章が罪を支配者として描いていたのに対し、7章において罪は内在する存在として登場する。ローマ7章におけるパウロの葛藤が回心前の葛藤を描いたものなのか、それとも回心後の葛藤を描いたものなのか、その解釈に関して統一の見解は存在しない⁵⁵。しかしいずれの解釈であれ、罪が内在化し、個人を罪へと導く存在として描かれている点は同じである。14節でパウロは「私は肉的な者であり、売り渡されて罪の下にある者 (εἰμι πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν) です」と語り、さらにつづく17節と20節の2度にわたり、自分でしたくないことを行なっているのであればそれは「もはや私ではなく、私のうちに住んでいる罪 (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία) です」とも述べている。「売り渡された」という6章における奴隷主人としての罪のイメージから始まり、今度は内に住む存在として、また罪の行為の主体として罪が描写されているのである。福音派を代表する聖書学者のシュライナーは「ローマ5-7章でしばしば見られるように、「罪」は人間を支配する外的な力 (alien power) として理解

⁵⁵ 詳しい議論については Douglas J. Moo, *The Letter to the Romans*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 442-451 を参照。

されている」と述べる⁵⁶。同様にジェームズ・ダンも、ローマ書における罪に関して、それが「定義づけはされていないものの、人間が経験する不従順と違反行為に引き込む諸力 (power) であることは明らかだ」と記す⁵⁷。

ローマ7章における罪の内在化を、クロアスムンは創発の下方作用 (downward causation) の枠組みで論じる。「宇宙的諸力である罪は、社会的、心理的なレベルにまで下方作用を行使する、個人の意識の奥深くに埋め込まれた『異物』である。」⁵⁸ 人間の違反行為を構成要因として創発した罪が、集団心理として個々人の道德心理を蝕み、「私ではなく、私のうちに住んでいる罪」として罪を内在化させるのである。また、クロアスムンは個々人の違反行為による諸力の発生と、諸力による下方作用との循環関係を「フィードバック・ループ」と名付ける。個人から諸力へ、そして諸力から個人へと、罪は循環し、肥大化していくのだ⁵⁹。

V. 創発的罪論の諸問題

1. 罪の責任と自由意志

以上、創発理論のモデルを通して、個人の違反行為と第三者的諸力の双方を複合的に罪論の中に位置付ける試みを紹介した。最後に残されたいいくつかの課題について触れておきたい。最初に課題となるのが罪の責任論だろう。罪の諸力が個人のうちに内在し、罪を犯させるのであれば、個人に罪の責任を問うことが困難となる⁶⁰。

⁵⁶ Thomas R. Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker, 1998), 374. (以後筆者訳) 改革派の立場を代表するシュライナーが力としての罪論をローマ書に見出していることは特筆すべき点である。

⁵⁷ James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, (Dallas: Word Books, 1988), 288. (筆者訳)

⁵⁸ Croasmun, “Emergence of Sin,” 130.

⁵⁹ 同上、105.

⁶⁰ この罪論と自由意志をめぐる課題は原罪論における論点の中心でもあった。原罪論が罪科 (guilt) の転嫁と同時に人類における腐敗 (corruption) の継承を語るとき、人間の自由意志が大きな課題となった。特に西方神学において、アウグスティヌスはペラギウスへの反駁の中で、墮落以降の人間を「罪を犯さないことができない状態」(non posse non peccare) として理解し、ルターは奴隸意思論 (De servo

しかし、ムーが指摘するように、ローマ7章において、「パウロは人間が罪から免責されるなどとは述べていない。パウロが強調しているのは、「私」を虜にする罪の力である。つまりパウロは、悪行の責任を個人のユダヤ人から外部の諸力に転嫁するのではなく、その責任を、悪行へと導く人の内側に働く力に見出すのである。」⁶¹ 人間が諸力による単なる操り人形ではないことはパウロの6:12における「あなたがたの死ぬべきからだを罪に支配させて、からだの欲望に従ってはいけません」という命令や、罪への人間による意図的な協力を示す箇所(6:16)からも明らかである。罪の社会的側面について強調したウィンクさえも、「私たちはただ罪を犯すように適合させられるのでも、社会による罪の被害者なのでもなく、自ら選んで罪を犯すのである」と記す⁶²。ムーやシュライナーが指摘するように、パウロは罪の責任を第三者的存在に押し付けることはしていない。

近年キリスト教倫理の分野においては、社会哲学における「批判的実在論(critical realism)」を応用したアプローチが、社会と個人の自由意志との関係に関する議論を前進させている⁶³。批判的実在論は全てを個人責任に還元する還元的個人主義を退けつつも、同時に物語論や社会構成論が個人の主体性(agency)を適切に取り扱うことができなかった点を批判する。例えばマルクス主義において個人は「抑圧者」と「被抑圧者」に還元される傾向があり、個々人の主体性や倫理を問うことが難しくなることを指摘する。批判的実在論は、社会的立場や環境が特定の思想や行動を動機づける社会的力として働くことを認める。しかしそれらの社会的力は個々人の自由意志を奪う形で作用する力で

arbitrio) やジョナサン・エドワーズの自由意思論に影響を与えた。

⁶¹ Moo, *Romans*, 310. この点は罪が諸力として描写されていることを認めるシュライナーも指摘している点である。 Schreiner, *Romans*, 375. (筆者訳)

⁶² Walter Wink, *Collected Readings* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 211-212. (筆者訳)

⁶³ キリスト教倫理における批判的現実主義の入門書として以下を参照。Margaret S. Archer and Lisa Sowle Cahill, *Moral Agency within Social Structures and Culture: A Primer on Critical Realism for Christian Ethics*, ed. Daniel K. Finn (Georgetown University Press, 2020).

はなく、社会的な機会とコストによって作用する。全ての個人は様々な社会的立場に属しており、それぞれの立場には付随する社会的機会とコストが存在する。

例えば「バスの乗客」という社会的立場においては、乗客はその立場によってバスのサービスを楽しむことができる。しかし、指定されていない場所で乗り降りすることや大音量で音楽を聴くことなどの行為に関しては社会的制約が存在する。しかしその制約は自由意志を奪うものではない。暗黙の了解を破り、大音量で音楽を流すという選択も可能なのである。しかしそれらの行為には「社会的コスト」が伴い、少なくとも他の乗客からの信頼を失うか、最悪法的な代償を払うことになるだろう⁶⁴。ポジティブな例としては社会的コストを払い、白人専用の席に座ることで人種差別への抵抗を示した公民権運動を挙げることができる。これらの例が示すように、社会的力は確かに存在しているが、それは個人の自由意志を奪うものではなく、個人の選択を特定の方向に動機づけさせる社会的コスト、もしくは社会的機会として働く。個々人は「社会的コスト」を払うことによって、それらの構造的な意識づけから脱却できる道徳的主体性を保持しているのである。この個人の主体性と社会的力の作用の関係性は、諸力としての罪がいかに関与するか、創発における罪の下方作用を示す具体例として挙げることができるだろう。

2. 社会構造・文化としての諸力

次に、個人を超えた力として罪の諸力がいかに形成されるのかという問いがある。ローマ書本文に直接明記されているわけではないが、社会構造や文化を通して罪が社会全体に蔓延するのは自明の事実である。例としてローマ帝国における皇帝崇拝を挙げることができる。マイケル・バードとN.T. ライトは、ローマ帝国における皇帝崇拝は、ローマ皇帝という個人を超えた一つの文化、風習、宗教としてローマ帝国内に蔓延していたことを指摘する。「カエサルは実在した強力な人物であり、ローマも実在した強力な都市だった。しかしその力は、

⁶⁴ 同上、31.

それらが命じたり人を従わせたりする能力の総和よりも大きなものだった。」⁶⁵ それはローマ帝国に限ったことではなく、人々を罪へと扇動する「時代の霊 (geist)」はどの時代にも存在する。ライトは近代における時代の霊の顕著な例としてナチス・ドイツを挙げる⁶⁶。ヒトラーを含めた一部の政治指導者達による行為や価値観が社会常識となり、罪が社会的に広がったのである。その過程は個人の意図的な違反行為という罪論だけでは説明することはできない。

そのような社会常識の形成を考える手がかりとなるのが、社会学者ピーター・バーガーの現実構成論 (social construction of reality) である⁶⁷。バーガーは特定の価値観や文化が現実、もしくは常識となるための「外的化 (externalization)」、「客体化 (objectification)」、「内在化 (internalization)」という3つの社会構成のプロセスを示した⁶⁸。人間は意味を外在化し、それらが社会制度として客体化され、制度化されたものが個々人の常識として内在化される。そのようにして個人と社会は互いに作用し合う弁証的關係にあるとバーガーは論じる。バーガーの現実構成理論は社会的・構造的罪の発生説明として有益である。例として近代における社会的罪としての奴隷制度が挙げられる。奴隷貿易を正当化するために「白人に劣る黒人」という人種が一部の人間により作成され (外在化)、そのカテゴリーが社会制度化され (客体化)、個人の常識として個々人に定着していった (内在化)。奴隷制度はまさに個々人の罪による諸力の創発と、諸力による罪の内在化を表す具体例である⁶⁹。福音派の組織神学者であるトマス・

⁶⁵ N. T. Wright and Michael F. Bird, *Jesus and the Powers: Christian Political Witness in an Age of Totalitarian Terror and Dysfunctional Democracies* (Grand Rapids: Zondervan, 2024), 51 (以後筆者訳)

⁶⁶ 同上、51。

⁶⁷ ピーター・バーガーはルター派のキリスト者であり、晩年には福音派に対して歩み寄る姿勢を見せた社会学者である。A Gregor Thuswaldner, “Conversation with Peter Berger ‘How my views have changed’”, *The Cresset* Vol 77, No. 3 (2014): 16-21. http://thecresset.org/2014/Lent/Thuswaldner_L14.html を参照。

⁶⁸ バーガーの現実構成論の優れた要約として以下を参照せよ。

Douglas Mann, *Understanding Society: A Survey of Modern Social Theory* (Canada: Oxford University Press, 2008), 207-210.

⁶⁹ バーガー自身は創発理論を用いていないものの、彼の方法論は創発概念と親和性

マッコールが、「罪に関するいかなる説明も、それが適切なものであるためには、罪が社会構造を変質させ、制度を歪める中で制度化されるという現実も認識する必要がある。そしてそれは、さらなる罪深い行為の温床となるのである」と、指摘している通りである⁷⁰。

3. 罪の諸力の存在論的課題

ローマ書における律法の描写

諸力としての罪論の一つの課題は、「善の欠如」としての伝統的な悪の理解との乖離であった。しかし、創発的イメージから罪の諸力を理解するとき、伝統的立場との接点を見出すことが可能となる。鍵となるのはローマ書において、本来良きものが罪の諸力の構成要素として描かれている点である。その最たる例がローマ7章において描かれる「律法」と罪の関係だ。8節と11節において、罪は律法の戒めによって「機会を捉え（*ἀφορμὴν λαβοῦσα*）」と記されている。ガヴェンタは、罪の諸力が律法を、いわば罪が働くための拠点（base of operation）として用いたと表現する⁷¹。本来は神が制定された、人々を導く指針だった律法が罪の道具として利用されたのである（7:13）。しかし律法そのものは悪でも罪でもない。パウロは「律法は罪なのでしょうか？」という問いに対して「決してそんなことはありません」と否定している（7:7）。7章でパウロは「罪の律法」（*τῷ νόμῳ τῆς ἀμαρτίας*）（7:23,25,8:2）という表現を用いているが、それは律法そのものを罪と呼んでいるのではなく、罪の道具と化した律法についての言及である⁷²。

が極めて高いことが指摘されている。Paul Lewis, “Peter Berger and His Critics: The Significance of Emergence,” *Society* 47, no. 3 (May 1, 2010): 207-13 を参照。

⁷⁰ Thomas H. McCall, *Against God and Nature: The Doctrine of Sin* (Wheaton: Crossway, 2019), 281. (筆者訳)

⁷¹ Gaventa, “Cosmic Power of Sin,” 235.

⁷² マイヤーはこの「罪の律法」という属格表現を律法の種類を表すものではなく、所有的属格（possessive genitive）として、「罪の支配下にある律法」の意味で理解する。Paul W. Meyer, “The Worm at the Core of the Apple: Exegetical Reflections on Romans 7,” in J. Louis Martyn, Robert Tomson Fortna, and Beverly Roberts Gaventa, *The Conversation Continues: Studies in Paul & John: In Honor of J. Louis Martyn* (Nashville: Abingdon, 1990), 76-80.

つまり罪の諸力とはそれ自体が独自の存在を持っているのではなく、律法のように本来は良き創造として意図されたものをその構成要素とする。マニ教的な善と悪の宇宙論的対立のように罪の諸力が固有の実体を所有しているのではなく、存在論的には善が先行するのである。石やちりなどの構成要素が、ある特定の力と方向づけを持ったときに竜巻としての創発的性質を帯びるように、諸力としての罪も、神によって創られた良き創造が本来とは異なる方向に働いた際に生じる創発的現象として捉えることができる。罪を創発のメタファで理解する利点は、第三者的諸力としての罪の存在を認めつつ、同時に悪を善の欠如 (privatio boni) として理解する伝統的罪論との親和性を見出すことが可能となる点である。罪の諸力とは確かに神に敵対する第三者的存在ではあるものの、それ自体が固有の実体としてではなく、本来の良き創造を構成要素とした神へ反逆する負のエネルギーのような存在として捉えることができる。

ヘルマン・バーフィンクと有機的罪論

上記のような負の力としての罪を考える手がかりとなるのが、20 世紀のオランダ改革派神学者、ヘルマン・バーフィンクの罪論だ⁷³。バーフィンクは伝統的なアウグスティヌス的理解に立ち、罪を個人の行為とし、その源泉をプライドに見出した⁷⁴。しかし、後期バーフィンクは、黎明期だった心理学的分析と対話し、『聖書的・宗教的心理学 (Bijbelsche en Religieuze Psychologie)』の中で、有機的な「罪の心理学」を提唱した。バーフィンクは「罪とは有機体 (organism) である」と述べ、「それは単に単一の、多かれ少なかれ孤立した行為の総称ではない」と記す⁷⁵。つまり、罪とは単に個人の行いや、個々人の行いの総称を示すものには留まらず、それらを構成要因とする有機体を形成するという。極めて創発に近い発想である。さらに、バーフィンクは、神のかたち (imago dei) を個々の人間にではなく、三位一体の神に似せた「多様性のうちの一致」

⁷³ バーフィンクは 1 世紀以上前の神学者だが、ティモシー・ケラーの影響もあり、近年アメリカ福音派の中で最も再注目を浴びている改革派神学者の一人である。

⁷⁴ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics Vol.3* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 170-171. (筆者訳)

⁷⁵ Herman Bavinck, *Biblical and Religious Psychology* (Jenison, MI: Reformed Free Publishing, 2024), 110. (筆者訳)

を持つ人類全体として捉える有機的人間論 (organic anthropology) を展開する。そして罪はその対極として人類の有機的一致を破壊する自己中心的な負の力として描かれる⁷⁶。「罪とは秩序を破壊する力であり、それ自体存在理由も目的も要していない存在である。」⁷⁷ バーフィンクにとって有機的罪論は救済論にも重要な意味を持つ。救いとは単なる個人主義的概念ではなく、「有機的つながりを持つ全世界の罪の力からの救い」でなければならないからである⁷⁸。

また、バーフィンクの有機的罪理解の根拠がローマ書にある点も興味深い。バーフィンクは罪について、「特にパウロにおいては、墮落とともに支配を開始し、時代から時代へと全人類の上に拡大する力としての名称でもあるのだ」と記している⁷⁹。さらに、「罪の体、すなわち罪深い有機体が存在し、その罪深い思考、言葉、行為はその罪の体の器官 (ローマ 6: 6, 13) である」と、クロアスムンと同様に罪を一種の体として理解し、個人の罪の行為を含む罪の諸要素をその有機体的存在の器官としてイメージするのである。

バーフィンクはこの罪の心理学を個人のみならず、社会にも当てはめる。「すべての個人は、肉体的にも精神的にも、宗教的にも倫理的にも、かなりの程度まで共同体の産物であると言える。私たちは存在する以前から、祖先や両親、人々や家系、そして私たちが生まれた環境全体によって、形作られているのである。」⁸⁰ また、国家やその文化によって特定の罪のパターンが繰り返されやすいことにも言及する。「したがって、個人の心理学だけでなく、諸民族 (volken) の心理学、また固有の民族 (volk) の心理学も存在するのである。」⁸¹ 特筆す

⁷⁶ バーフィンクの有機的人間論とそれに対応する罪論に関しては以下の論文を参照。Nathaniel Gray Sutanto, "Egocentricity, Organism, and Metaphysics: Sin and Renewal in Bavinck's Ethics," *Studies in Christian Ethics* 34, no. 2 (2021): 223-40. (筆者訳)

⁷⁷ Herman Bavinck, 'The Kingdom of God, the Highest Good', trans. Nelson Kloosterman, *The Bavinck Review* 2 (2011), 141. (筆者訳)

⁷⁸ Bavinck, *Reformed Dogmatics* vol.1, 346. (筆者訳)

⁷⁹ Bavinck, *Biblical and Religious Psychology*, 110.

⁸⁰ 同上、145.

⁸¹ 同上、150.

べきなのが、バーフィンクが善の欠如としての悪理解や違反行為としての罪論のような神学的伝統に立ちつつも、有機的モチーフを導入することで、個人主義的罪論・救済論から脱却している点である。

結 語

本論考ではローマ書の解釈において浮上した二つの罪論の妥当性を前提として、創発のメタファを用いて二つの罪論の統合を試みた。一方で個人の違反行為を構成要素として個人を超えた罪の諸力が創発し、他方で罪の諸力が社会制度や文化を通して個人に内在し、違反行為を誘発する。それぞれの罪論は、バーフィンクの言葉を借りるのであれば罪という有機体の異なる次元を表現していると言える。個人的次元において罪は律法違反を指し、社会的・宇宙的次元においては第三者的諸力としての性質を持つ。それらは矛盾する概念ではなく、罪の異なる次元を表現する相互補完的な概念として理解できる。

創発のような現代的枠組みを用いることは現代的視点の聖書への読み込み(eisegesis)ではないか、という疑問も生じるだろう。神学的モデルが聖書の記述の曲解につながってしまうのであれば確かに問題である。しかし、罪の擬人化表現や宇宙論的側面を単なる個人の罪のメタファとして切り捨ててしまった従来の聖書解釈こそ現代的視点による読み込みだったのではないか。同様に諸力としての罪を強調するあまり、違反行為としての罪を軽視することもまた恣意的な読みこみに繋がるだろう。聖書箇所解釈を矮小化することなく、そこに描かれている全体像を理解する手助けとして機能する限りにおいて、神学的モデルやメタファは聖書の記述から逸脱しないという意味で「聖書的」であると言えるのではないか。

人種差別、帝国主義、過剰な資本主義による経済格差など、様々な社会問題が叫ばれている現代である。このような世界の中で、聖書を神のことばとして受け取る福音主義神学こそ、還元主義的・二者択一的な罪論から脱却し、「神の計画の全て」(使徒 20:27)を語ることが求められているのではないだろうか。解釈学的循環に陥らないためにも、罪論やそれに付随する救済論の議論におい

「律法違反」と「諸力」罪論の包括的理解を目指して

て、より一層聖書学と神学との対話が望まれる。

(ダラム大学博士課程在籍)

Citation on deposit: Okaya, K. (2025). 律法違反と諸力：罪論の包括的理解を目指して (Sin as Transgression or Power? Towards a Holistic Hamartiology). 福音主義神学 (Evangelical Theology), 54,

For final citation and metadata, visit Durham

Research Online URL: <https://durham-repository.worktribe.com/output/3467285>

Copyright statement: This accepted manuscript is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 licence.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>