

現代韓国のローマ書一三章論

—クウォン・ヨンギョン『ローマ書13章再読』
(권연경 『로마서 13장 다시 읽기』 2017) について

本田逸夫*

Distilling the Meaning of the Latest Reinterpretation of Romans 13 in South Korea

HONDA Itsuo

要約：本稿は韓国で最近刊行されたクウォン・ヨンギョン教授の著書、『ローマ書13章再読』をとり上げて考察を加えたものである。同書は、朴槿恵政権にたいする韓国国民の批判と抵抗が高まる中で韓国基督教（＝プロテスタント）民主派の指導的な論客が著わした作品で、新約聖書「ローマの信徒への手紙」一三章一～七節を実質的に無条件的な服従の教説としてきた韓国基督教主流＝保守派の解釈に反駁し、「悪い権力」にたいする不服従や抵抗の正当性を論証しようとしたものである。

本稿は同書の論理的な構成を明らかにし、著者の主張の特徴や意義、さらに問題点などについて考察を行なった。同書にたいする本稿の評価は、戦後韓国の「政教癒着」と関連した保守派の原理主義的なローマ書一三章解釈やその政治的な主張の問題性、そして同章の「状況性」（つまり、その服従のすすめが文脈依存的であること）などの指摘において、それが有意義ないし妥当だとするものである。しかしその一方で、同書にはいくつかの問題点があり、とりわけ著者が「神的秩序」と「権力の順機能」（＝「勸善懲悪」）という概念を用いてローマ書一三章から普遍的な国家の理論を引出そうとしたところに、「服従」の把握、「状況性」の位置づけ、終末論の評価などに関連する根本的な理論的難点が存し、同時代的な課題にたいする応答という著者の意図も充分に実現されなかったと、本稿は論じた。

(* 九州工業大学)

キー・ワード： 国家と宗教、権威、服従、抵抗、韓国、民主化、市民社会

はじめに

- 一 本書の内容
 - 二 考察（１）——本書の貢献
 - 三 考察（２）——本書の問題点
- 結びに代えて

はじめに

「上に立つ権威」への服従を説いた新約聖書「ローマの信徒への手紙」一三章一一七節（以下では、ローマ書一三章と略記する）は聖書の章句中、後世への影響力の点で最も重要とされる。しかしその解釈を主題とする著書は、——おそらく、その主題が既成の学問分野の境界領域に属することなどの理由から、——ごく少ない。それが最近の韓国で、しかも著者の眼前で進行中の政治変動にたいする応答という実践的な意図を明示して現れた¹。その作品（＝以下、本書と略記する）はその意味で、韓国における最初の同種の著作というだけでなく世界的にも稀有の試みであるが、同時にそれは過酷で分極化した状況の下で同章の解釈論争がくり返された、やはり稀な歴史を有する²隣国ならでの産物ともいえる。

* 本書の存在を教示された韓国基督教歴史研究所의이순자(李順子) 責任研究員に感謝する。

** 本稿の引用箇所における……は引用者による中略を、□内は引用者による補足をそれぞれ示す。引用中の傍点は引用者により、下線を施した箇所は本書の原文では太字で強調されている。引用に際しては句読点の加除変更などを適宜行った。また以下でurlにより示したネット上の記事は、すべて2020年2月25日の時点でも閲覧可能であった。なお、本稿に所謂基督教とは韓国語の場合と同じくプロテスタントを指す。

*** ローマ書一三章一一七節は次の通りである（新共同訳聖書、1987年、より）。

「1 人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。2 従って、権威に逆らう者は、神の定めにくるくことになり、背く者は自分の身に裁きを招くでしょう。3 実際、支配者は、善を行う者にはそうではないが、悪を行う者には恐ろしい存在です。あなたは権威者を恐れないことを願っている。それなら、善を行いなさい。そうすれば、権威者からほめられるでしょう。4 権威者は、あなたに善を行わせるために、神に仕える者なのです。しかし、もし悪を行えば、恐れなければなりません。権威者はいたずらに剣を帯びているのではなく、神に仕える者として、悪を行う者に怒りをもって報いるのです。5 だから、怒りを逃れるためだけでなく、良心のためにも、これに従うべきです。6 あなたがたが貢を納めているのもそのためです。権威者は神に仕える者であり、そのことに励んでいるのです。7 すべての人々にたいして自分の義務を果たしなさい。貢を納めるべき人には貢を納め、税を納めるべき人には税を納め、恐るべき人は恐れ、敬うべき人は敬いなさい」

¹ 本書の末尾では本書執筆時の政治状況が次のように描かれている（141-142頁）。曰く、「今日、韓国社会は朴槿恵と崔順実の二人を焦点とした前代未聞の国政壟断状況を経験している。大統領を中心とした権力者たちが彼らに付与された権力を私的に乱用した。その過程で国政をはじめとした社会全般のシステムがしばしば歪曲されたり麻痺したりした。驚くべき水準の政経癒着の振舞、セウォル号惨事、人事専横、文化界のブラックリスト、多様な形態の入試及び学士の不正など、深刻な非理が水面上に現れた。非理の自録はこの文を書いている今も増え続けている」と。また、神社参拝拒否の歴史をもつ浸礼教会의안진섭牧師による2016年11月の説教、「악의 카르텔’과 로마서 13 장（悪のカルテル’とローマ書13章）」も、形而上学的な国家論は唱えていないが、その立場や旧新約聖書における権力批判・抵抗の事例にたいする詳しい言及、模範的な市民たれとする主張など、本書と共通する面が多い（<http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=207521>）。

² 韓国の同章解釈史にかんするほぼ唯一の業績として、植民地時代から1980年頃までに至る期間を対象とした、강성호『한국기독교 흑역사』（『韓国基督教黒歴史』、짓다、2016年）の第7章を参照。その紹介と批評を、拙稿「韓国におけるローマ書一三章解釈史の試み——カン・ソンホ「ローマ書13章の政治学」について」（『九州工業大学教養教育院紀要』第3号、2019年3月）で行った。

本書の目的と性格を端的に言えば、李承晩政権以来、長期にわたる「政教癒着」を支えてきた、韓国基督教主流による同章解釈にたいする、少数・民主派の指導的な新約学者による学問的な反論、及び（朴槿恵政権にたいする「市民的抵抗」に基く）「ろうそく革命」の正当化である³。以上の特質、目的と性格からみて、本書は同章解釈史及び韓国（キリスト教・政治）思想史研究との関連で真剣な検討に値する。そこで以下ではその内容を概観しその論理的な構成を明らかにするとともに、その貢献と問題点について考察を加えることにする⁴。

一 本書の内容

本書は「ろうそくの時代、聖書の述べる権勢と服従、そして抵抗」との副題をもち、緒言及び結語と次の六章構成の本文から成る。

- 「第1章 ロマ書13章にたいする誤解と真実
- 第2章 ロマ書13章の脈絡を理解すること
- 第3章 「上にある権勢に服従せよ」
- 第4章 なぜ服従せねばならないのか？
- 第5章 ロマ書13章を越えて
- 第6章 悪しき権力と戦う主の民」

その内容を述べると、まず緒言では韓国基督教の進歩・保守両派に係る、次の描写が存す

³ そのことは、本書の著者及び出版社の経歴と従来主張からみても明らかである。すなわち、まず著者は米英で学び、英国のキングス・カレッジでガラテヤ書の終末論の研究により学位を取得した後、現在は韓国の代表的な基督教系大学の一つ、崇実大学校基督教学科の教授。パウロ書簡関連や信仰的エッセイなど、数冊の著書がある。次に本書の出版元、뉴스앤조이社は2000年に韓国教会の現実に心を痛めた30歳代の記者たちが設立したもので、教界関係の報道にとどまらず教会改革と信仰の成熟にとって有益な報道、出版活動を進めてきたという。実際同社はいくつかのメガ・チャーチにおける担当牧師のセクハラ、世襲、脱税、学歴詐称や、公道の占有許可（当局による「特惠」）などの不祥事を著作やホームページで追及して来た（著者も本書148頁注48などで言及している）。そして本書の後表紙では、詩的な修辞も交えつつ本書のテーマが述べられている。曰く、1世紀のローマのキリスト教共同体にたいする手紙であるローマ書一三章の、「神が定められた」権勢に従えというパウロの教えは、「不義で無能な権力の素顔を目撃してろうそくの行列に参加しようとするキリスト者の足首をつかみ、質問を引き起こさせる。パウロが述べる権勢は誰で、その権勢に従うというのはどんな意味なのか？キリスト者は悪しき権力にも服従しなければならないのか？聖書は不義な権力にたいする抵抗まで禁じているのか？……」と。それに続けて本書の次の一節が引かれて、本書の論敵と課題が示されている。曰く、「統計的に大きな影響力をもった大教会の牧会者の大部分は政権に親和的な性向を帯びている。従ってロマ書一三章に関する彼らの説教は服従の必要性を強調する方に傾いている。……しかし今日の我々は異なる時代、異なる状況を生きていく。パウロが自らの時代、自らの信徒たちに服従を命令した場面が、今日の我々の時代にも同一の服従の話として読むことができるか？正しい聖書の読み方の過程にはパウロの時代と我々の時代を意味あるように連結する「解釈学的橋渡し」が必要である」と（15頁）。なお巨大教会に代表される韓国基督教保守派の醜聞や問題性については、カン・ソンホ前掲書の他、崔亨黙・金忠一『権力を志向する韓国のキリスト教』（新教出版社、2013年）、崔亨黙・白賛弘・金鎮虎・金忠一著『無礼者たちのクリスマス 韓国キリスト教保守主義批判』（かんよう出版、2014年）を参照。

⁴ 「ろうそく革命」自体の評価、及びそれと本書の関連も一つの論点であろう。だが以下では、それが平和的で「市民革命」的な営為だと仮定する。そしてその場合に本書が前述の目的を達成し得たのかという点も含めて、本書の論旨に考察を加えることにする。

る。すなわち、(2016年秋以来の「時局」において) まず国民は政権の「国政壟断」を批判して大規模な「ろうそく集会」という平和的・祝祭的なデモで大統領弾劾を導き、「事実上の無血革命」である「光化門革命」を実現して「国民が主人だ」との原則を宣明した。他方、「朴思慕」を掲げた諸団体の中で韓国基督教会の主流は聖書的・信仰的な名分を持ち出した。その点で弾劾反対集会に登場した巨大な十字架は象徴的だった⁵という。

第1章ではその背後に存する大教会を取り上げて、大教会の牧会者たちは韓国の教会で最も重要な spin doctor(世論担当者) で、政府のために大衆を説得しさらに世論を捏造していると批判している。信徒たちは(尊重という名の無批判的な追従の風土に基づいて) 彼ら、「カリスマ的」牧師たちの断定的・非聖書的な発言(——その内容は後述する)を盲目的に受け入れ、教職の世襲をも認めてきた。それは韓国教会を傷つけている最大の病因であるとされている⁶。

著者は大統領支持勢力と批判勢力の対立の焦点を成すところのローマ書一三章のメッセージが「絶対的な真理」ではないとして、二つの点を強調している。第一は同章の「状況性(contextuality)」で、その服従の勧めは特定の読者と状況を前提とし、但書こそないが包括的・普遍的な真理ではないということである⁷。

第二の点は著者の主張を特徴づけるもので、いわば神的秩序の適用方式の多様性である。すなわち、神的秩序と同章は密接に関連しており、人間の罪により傷つけられつつも回復されるべき(神の創った)世界の秩序・順序を受入れて従う態度が「服従」であり、「ロマ書13章でパウロは秩序と服従の言語を国家権力に適用し」と著者は説いている⁸。ただしすぐに続けて、神的秩序が「適用される方式」は多様だとされる。すなわち、夫婦間の関係や信徒と「管理者」の関係の場合と同じく⁹、同章の教えは統治権力とキリスト者の関係に関す

⁵ 本書9頁。「現時局」でもローマ書一三章にする多様な説教や映像や資料などがネット上の動画やSNSを通じて爆発的に流通しているという(同前)。また保守派について、朴政権支持率が5パーセント代になった際も、支持者の多くはプロテスタントで彼らは大統領退陣要求に反対して祈禱会を催し、また保守派の大教団に属す総神大神学校では学生たちが匿名でローマ書一三章一・二節を引いて大統領下野を不当とする主張を行なったとされている(“‘로마서 13 장’ 이 발목을 잡는다”(「「ロマ書13章」が足首をつかむ」www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=207429)。

⁶ 本書14・24頁。

⁷ 本書25・28・34頁。同章の性格は、同じく一般的な表現(「すべての人」)をとるガラテヤ書5章2・4節の割礼論が特定の読者と状況を前提するのと同じだということである。おそらく保守派にたいする批判を込めて、「聖書の言葉を強く唱えるので非常に聖書的なようだが、むしろ一つの言葉をブルドーザーとして他のすべての言葉をすりつぶす[との]過ちを犯す可能性がある」(35頁)とも言われている。

⁸ 本書29頁。神→その子、キリスト→男性→女性などという存在論的な秩序(位階)、或は復活における、キリスト→彼に属している信徒たち→生きている者たち、という時間的順序(コリント前書)が挙げられている。さらに著者は、ローマ書一三章の「本文で最も印象的な点の一つは世界の秩序にたいするパウロの信念」だという。秩序(ordō)と関連するギリシア語の動詞 tasso が同章で多用されたことが示す通り、パウロは政治秩序も神の創造した世界の一部となし、それにたいする市民の服従を要求した。彼は霊的領域と世俗的領域を区分せず、世俗的権威にたいする服従と納税の義務の履行もまた神に「体」を捧げる礼拝だとした。それこそ、「ロマ書13章が明らかに教えるメッセージだ」と(30・31頁)。

⁹ 曰く、パウロは先の位階に基づき夫にたいする妻の服従を要求したが、その一方で男が女から生まれた事実は万物が神から生じたとの「神学的な真理」を示すと述べ、さらに将来、キリストを通して創造の秩序が回復さ

る、牧会的必要による多様な「神学的(諸) 観点」の一つで、たとえば市民的な抵抗を認める別の観点も成立しうる。従って同章が語っていない聖書(全体)の教えにも傾聴すべきだといふのである。

第2章からは著者の解釈がさらに立入って示される。先ず、ローマ書一三章の主題は教会の共同体における生を扱った前後の箇所とそぐわぬ唐突な印象を与えるが、同章を後世の挿入とする説のみならず、前後の内容との断絶を認める少なからぬ解釈者の見解も誤りだとされる。つまり、実は同章は「12章から15章まで続く倫理的な教えの一部」で、権力にたいする態度もキリスト者の生¹⁰たる「キリスト教的礼拝の厳密な一部である」という。その連続性は、具体的には私的な人間関係における平和の倫理(一二章一八・一九節)が一三章で公的な関係で説かれたことに示されている¹¹と著者は把握している。

そして、最後の審判の時のみならず「今も神の正義はある程度作動して」おり、それを担うのが神の怒りを代行する「審判者」たる統治者だとされる。彼らは「善を褒賞し悪を懲罰する代理人」として、社会秩序ないし「最小限の正義を維持する良い機能を行う」。つまり、統治者は神的な秩序を維持する、その「順機能」＝「勸善懲悪」の遂行者で、彼らに服従すべき根拠がそこに存する¹²といふのである。

一方著者は、同章執筆当時の政治状況がいかなるものだったかについては諸説のどれも妥当と断定できないとする。本書第3章で「上にある権威」を国民と等置する解釈を魅力的だが時代錯誤的だとした言にも、著者の常識的な姿勢が現れている¹³。ただし著者は、ローマ書一三章は「国民主権と法治主義の現代的原理」と対立するものでなく、従って市民の合法的

れ万物が統一される際には男女の区別と上下関係も意味を失うとした(コリント前書、ガラテア書)。父なる神と子、キリストの関係に対応するとされた、信徒とパウロら「管理者」の関係も、パウロが自らの権威を主張し信徒たちに命令した事実が示す通り、固定的な序列ではなかった。つまり、「パウロは私たちの生の秩序が神の秩序を反映すると述べるが、……私たちの生に光を当てる霊的・神学的レンズの一つである必要はない」と(34-35頁)。

¹⁰ ローマ書一二章一・二節の通り、キリストにより義とされて、(旧来の動物の犠牲ならぬ)自らの「体」＝日常生活全体を神聖な捧げものとして捧げる「礼拝」たる生へと変化したキリスト者の生を指す。

¹¹ それは直接には一三章における善と悪、怒り、神の膺懲などの語が一二章後半にも存することに示される。そして悪事に悪事で応ずる行為たる報復を禁ずる一二章の一般的な行動原則が統治権力との関係に適用されたのが一三章であるとされている(39-42頁)。

¹² 以上の趣旨に関連して述べられた次の一節は、著者の「権勢」ないし権力者観、その「秩序」との関連を集約的に表したものと見える。曰く、「神は人間社会に統治者たちを立てられ、彼らを通して社会秩序を維持される。統治者たちは神の代理人になり神の怒りを遂行し、正義を維持する。神の与えられた権力(「剣」)を持って善に褒賞したり、悪を懲罰[したり]する審判者の役割を遂行するのだ。すべてのキリスト者が統治者たちに服従せねばならない理由が正にここにある。たとえ完全ではあり得ないとしても……キリスト者たちによって最小限の正義を維持する良い機能を遂行するためだ」と(43頁)。これ以前にも著者は、「パウロの議論は統治権力の順機能を前提としている」(16頁)、「統治権力は良い機能をするので服従しなければならないというパウロの議論」(18頁)などと述べていた。

¹³ 本書55頁。著者は自身も同旨の発言を公開でしたこともあるとして、前注5所掲のウェブ上の記事を挙げている。ただしそこで著者は、旧約の時代のように神が油を注ぐことによってではなく、国民が投票で指導者を選出する現在の(民主主義の)システムの下では「上にある権勢」なるものは存在しない、と論じているようにみえる。

な抵抗を同章の定める神的權威にたいする挑戦とみなして罵倒してはならない、と強調している。そして同章に所謂「服従」とは何かを論じて、そもそも「神的秩序は創造の世界の構成員に自身の地位にふさわしい服従を要求」し、政治上、市民は「国家の秩序」の維持に必要な「正当な統治行為」に服従すべきだとする。その態度は「権限と役割に規定され」た、「公的・機能的」な服従(submission)であって「人格的な順従(obedience)」ではないというのである¹⁴。その言には韓国基督教(主流)の因襲にたいする批判が込められている。

第4章では、ローマ書一三章には權威に服従すべき「神学的根拠」と「現実的根拠」が示されていると述べられている。前者は、神の「絶対的」「宇宙的」な「主権」という「神学的常識」に基づいてその主権が神の代理者たる現世の統治者たちに委任されたとの趣旨で、後者は、実際に神の意志に沿って「統治権力が勸善懲悪という望ましい機能を遂行するということ」である。著者はその善悪とは道徳的な概念だと強調している¹⁵。統治権力は善行の強制・奨励とともに神に代わって悪行にたいする「膺懲」＝「応報」をも行うが、「良心のため」(五節)に関連して、キリスト者の「服従」は(権力者ではなく、)権力を委任した主権者たる神にたいする主体的・自発的・積極的なものだ、というのが著者の考えである¹⁶。

著者はさらに、パウロが服従を強調した「方式」自体から、言い換えれば同章の「行間」から次のことが読み取れると主張する¹⁷。すなわち、ローマ書一三章三節以下は、統治権力の「当然の責任」に関する「長い描写」、すなわち権力の「順機能」の説明である。そこで「服従の理由」を長く述べたのは不服従の対応をせざるをえない理由も存することを「暗示」したもので、「服従の条件を設定」したことに等しい¹⁸。つまり、権力が「勸善懲悪」を放棄するか、それに逆行した場合、権力にたいする服従の根拠は喪失し不服従や抵抗が正当

¹⁴ 57-59 頁。

¹⁵ 曰く、「ロマ書13章3-4節で……パウロが言う善というのは悪と対照される道徳的な善であって有害な事と対照される、有益なことではない」と。そして、統治者の務めはその道徳的な善行を被治者に行わせ秩序を維持することにあるとするのが、パウロの権力論だとされる。「統治権力は神から付与された権力を用いて私たちが善を行なうようにし、それによって世界の秩序維持という神の意志に奉仕する」というのである(74頁)。しかも、「人というものはいつも自己の利益をまず考える傾向がある」ために善行をさせるのは容易ではないので、「剣」、すなわち善行を強制する権力の必要が生ずると著者は論じている(75頁)。しかしながら、それはもはやパウロではなく著者独自の(かつ後述の通り、問題的な)解釈であろう。

¹⁶ ローマ書一三章は「服従の正当性を確保するために勸善懲悪という権力の順機能を強調して悪を行う者が直面するようになる剣と怒りを力説したが、キリスト者たちにはこれは服従の根源的動機ではない」という(80頁)。服従の正当性を訴えるとの動機に関連して、著者はローマ書一三章におけるパウロの統治権力の描写は「楽観的」「肯定的」「好意的」で、「厳然として存在する権力の悪に鈍感」なものともみえかねないと述べつつ、その理由を説明している。それは権力の一般論やローマ帝政にたいする評価などではなく、当時のローマの状況を念頭に置いた、パウロの「現実的・実用的な判断」だということである(85頁以下)。パウロの動機に関するその把握は妥当だろう。だが、同章の権力観が「楽観的」「肯定的」と言えるか、そもそもそれは著者が言うような意味における権力観を語ったものなのか、という点は別問題である。

¹⁷ 無条件的服従の教えを説くためならばローマ書一三章一節だけで十分なのに同章ではさらに「服従の理由・根拠」として、神意に基づく、権力の「勸善懲悪」(による秩序維持)の「機能」という内容が論じられたとされている(88-91頁)。

¹⁸ 90 頁。

化されるとの含意が存する¹⁹という。

そして著者は、パウロも悪しき権力への服従は神への不服従を意味するとの「聖書的常識」を（明言せずとも）前提していたとみる²⁰。そして第5章で聖書の引用を多く交えつつ抵抗の問題を次のように立入って論じている。すなわち、聖書には悪い権力にたいする「崇高な抵抗」の事例が満ちており、またイザヤ書・ミカ書・エゼキエル書などに代表される通り「公平と正義にたいする神の執拗な関心」と、その規準に反した権力にたいする鋭い批判が存する。その「聖書的伝統」が示す通り、ローマ書一三章から権力の絶対化を通じて無条件的な服従の義務を引出すのは最大の誤りである。「神が権力を立てられたということはその権力自体が神の意志に従属するということの意味」し、絶対的な存在は神だけだからである²¹。実際、旧約聖書には神の名により「王権に対立した預言者たち」に加えて、「統治者の不義に抵抗」した民衆たちの記述も存する²²。同様の事例は新約聖書にも欠けていない²³。

さらにヨハネ黙示録には「抵抗の問いに関する鮮明な答弁」が存する。つまり、神に対立する（「竜」の地上の代理人たる）二匹の「獣」に関してヨハネ黙示録で命じられた通り、キリスト者は悪い統治に抵抗せねばならない。著者は特に——巨大教会の有名牧師たちに代表さ

¹⁹ 要するにパウロは政権自体の善悪を論ずることはせず、「悪い政権でもそれなりに維持されうる肯定的意味の行政的・政治的機能を指摘するだけ」で、彼が服従せよと命じたのは「神の使役者」として「機能」する（＝「勸善懲悪」を行う）限りでの権力だったというのである（97-98頁）。曰く、「パウロは順機能を発揮する統治権力に服従せよと述べる。これは明らかだ。だが、その服従の対象を邪悪な統治へ拡張してもいない」と。続けて著者は、あらゆる権力は神に設定されたとの観念自体は、ギリシア・ローマ文化圏の異邦キリスト者にもなじみ深いものだったが、ダニエル書や知恵の書、集会の書などが典型的に示す通り、それは「権力の絶対性ではなくその権力の従属性」、神の代理者たる権力（者）の負うべき責任と結びついていた、とする。従って、先の観念から「服従の当為性」を導いたパウロの解釈はおそらく当時の読者の予想に反するものだった。だからこそ、彼はローマ書一三章三節以下で服従すべき統治権力の「当然の責任」に関する「長い描写」、その（秩序維持という）「順機能」の説明を行なったのだろうという（95頁）。

²⁰ 99頁。

²¹ 108-109頁。ただし、神意に反する悪しき権力にたいしてもその「審判」は神のみの役割（で信徒はひたすら服従すべき）だと主張も存する。だがそれは聖書に基づく信仰の普遍的な原則ではなく逆に神の懲罰が信徒の手で為される場合もある、と著者は論じている（110-114頁）。そこでは、サムエル記や列王記から、ダビデのサウルやシムイへの対応（後者については、遺言で子、ソロモンにシムイ殺害を命じたこと）、暴君アハブの後継者や王子たちなどを殺害したイエフの行動とそれにたいする神の評価と褒賞などを引いている。

²² 114-124頁。前者については、サムエル、ナタン、アモス、エリヤ、ゼカルヤなどが、後者については、（新約のヘブル書に記されたように）パロの幼（男）児虐殺命令に応じなかった助産婦たち、モーセの母、モーセ、エリコ攻略を助けたラハブ、カナン軍の将軍シセラを暗殺したヤエル、バビロン王に仕えつつ偶像崇拜を拒んだダニエルら四人の少年たちなどが挙げられている。以上を含めて本書第5章と第6章は聖書の引用が極めて多く、それを基に自説の説得力を高めようとする意図が推測できる。そうした叙述は、保守派の解釈における聖書の引用の少なさと偏りを正すという動機とともに著者の学問的な資質にもよるものだろうが、それを社会科学的な議論などよりも受け入れやすい読者が相当数存在することを示唆するものかもしれない。

²³ そのことは神の国の到来を告げ服従を求めた、新約聖書の使信からして当然で、具体的にはイエスのピラトにたいする態度、サンヘドリン公会の宣教禁止命令に「人よりも神に従うべし」と応じた使徒たちの言が示す通りだという。「〔ピラトが〕上〔＝神〕から与えられていなければ、わたしにたいして何の権限もないはずだ。だからわたしをあなたに引き渡した者の罪はもっと重い」（ヨハネ伝一九章一節）というイエスの発言を、玉藻欽牧師のように権力者の神与の権限への服従を説いたと誤解する者もあるが、実はピラトの「権力を相対化」したものであり、それはイエスの「終始一貫して不遜で抵抗的な態度」にも示されている。ピラトらの権力者は、イエスが神への服従を貫いて神意を実現するための「逆説的な道具として活用されただけ」だとされている（126-130頁）。

れる「守旧」・「政教癒着」勢力を念頭に置いて——「第二の獣」、つまり政治権力を弁護する「宗教権力」にたいする批判のもつ今日的意義を強調している²⁴。

最後に著者は、ローマ書一三章の「核心のメッセージ」は、正常に「勸善懲悪」の機能を行なう統治権力は「現世的秩序維持の手段」という神意に適うので服従すべしというものだと改めて述べている。そしてその服従の内容として、まずキリスト者の「模範市民」としての行動を説いている。つまり、——政権と癒着して非理に関係したり「特惠」を享受したりするのは反対に、——兵役・納税のような負担を伴う義務を誠実に果たして信仰を証することである²⁵。しかし神意に反する権力にはキリスト者は「理由ある不服従或は良心に従った抵抗を敢行する」のであり、ローマ書の時代と異なり国民主権と法治主義が常識化した今日では、「聖書的抵抗の従来と異なる新たな可能性が開かれた」と著者は述べている。ろうそく集会も「本来の責任を忘却した権力にたいする市民抵抗のすばらしい事例」であり、キリスト者も市民として行動すべきだということである²⁶。

二 考察（1）——本書の貢献

本書の長所或いは興味深い点を挙げると、その一つは、巨大教会の spin doctor 的な牧師たちに代表されるローマ書一三章解釈などの所説の批判的な検討である²⁷。すなわち著者はそうした指導者の代表例として、^{オフ・カンフム} 옥한흠（玉漢欽）、^{ハ・ヨンジョ} 하용조、^{チョ・ヨンギ} 조용기（趙鏞基）、^{イ・ジェ철} 이재철（李在哲）の四人の牧師の説教や著書におけるローマ書一三章解釈をとりあげて論じている。それによれば、彼らは政府ないし権力が正義・福祉・幸福などのために立てられ働いていることを強調し政権にたいする服従を訴える一方で、不当な権威にたいする市民の抵抗には極めて否定的である。つまり、デモなどにたいしてまるで個人の嗜好や（政治のみならず家庭・教会なども含めたあらゆる領域の）権威一般への反発により、権威（者）が気に食わないので反抗しているとするとき批評を下す。のみならず、独裁者の追放を非難する発言さえ行な

²⁴ 特に 137-138 頁と注 45。著者は伝道を妨げられない限り権力に服従せよとする、彼らの主張にたいしても、「生の全体」の「回復」を通じた「神の国」の到来（＝「高貴な生の共同体」の実現）を求めるイエスとそれを継承した使徒たちの教えと矛盾する二元論だと、軍事政権との癒着という保守派の過去の弊習をも挙げつつ批判している（138-140 頁）。

²⁵ その主張は、韓国社会における不当な兵役回避や「韓国教会の代表的なアキレス腱でもある」という大教会牧会者の「脱税及び財政非理」、そして「基督教企業」による脱税、賃金不払などの事例と対置して、行われている（143-144 頁）。その「基督教企業」とはイレンド社系を指すだろう。同社の労働者管理などについてはカン・ソンホ前掲書 299 頁以下を参照。

²⁶ ただし信仰的な闘いは世俗的なそれと異なり、「神の与えられた新たな生のヴィジョン」に基いた、罪と欲望の支配にたいする闘いであり、権力に従うか否かという——ローマ書とヨハネ黙示録が示す通り、状況によって異なる——問題ではなく「創造の世界を回復する精霊の導き」に従うことこそ究極的に重要なのだという（147 頁）。そして最後にパウロの思想に基づき、罪との闘いであると同時に神の恩恵と愛に基づく抱擁であるとの、信仰者の生の姿を描いて結んでいる。

²⁷ 14-24 頁。

ど、既成の「権威構造の恩恵を享受している人々の歪曲された思考」をさらけ出している。彼らのもう一つの共通点は究極の権威の所在、すなわち国民の主権にたいする認識の欠如で、それゆえに不当な権威にたいする市民の抵抗を一般論の次元では認めても現実には否定し、悪い権力にたいしても結局は服従せよとする結論に至っている²⁸。また、彼らは政府にたいする抵抗の条件を宗教的に限定し、信仰の自由が制限・破壊された場合は抵抗を認めるとしているが、それは〔戦後〕韓国の政教癒着の歴史に鑑みれば、無抵抗の気恥ずかしさを隠すため以外の実質的な意味はない。

さらに彼らには、説教の本論とは無関係に、説教者の歪んだ政治的信念を露呈した、耳を疑う主張もみられる。たとえば、人口三百万人に過ぎないイスラエルが神の権勢を受けたゆえに二億人のアラブ世界という敵と対決して勝利している(趙鏞基)とか、悪辣なナチス政権を神が立てた理由は神の子、キリストを殺したユダヤ人に(当時、彼ら自身がキリスト殺害の責任が自ら及び子孫に及ぶことを承認したとの聖書の記述に基づいて)その血の代価を払わせて「神の公義を満天下に示した」ことにある(李在哲)などと論じている。

以上の内、前者の例は、韓国基督教主流のイスラム・フォビア的傾向の現れであろう²⁹。また後者は、ナチスの犯罪をその同時代に正当化した、伝統的な反ユダヤ主義と同列の見方である³⁰。それら二つの発言のユダヤ人にたいする姿勢は対照的だが、信仰の名の下にヘイトクライムの或はレイシズム的思考に加担している点では共通しているといえそうである。

筆者が調べた範囲で補足すると、玉漢欽の解釈は概ね先の著者の描写に近い内容で——カルヴァンの所説に我田引水的に言及してはいるが、——その原理主義な解釈は言わば靈ならぬ肉、つまり旧来の権威主義的・家父長主義バターナリスティック的な秩序にたいする執着との関係が深い。そうしたバイアスは度々挟まれる感情的な時弊談の裡によく示されている³¹。一方、李在哲の場合にはそれほどナイーブではないものの、注意深くみると次の消息を窺い知ることができる³²。す

²⁸ 16-24 頁。

²⁹ カン・ソンホ前掲書 209 頁参照。

³⁰ 宮田光雄『ボンヘッファー 反ナチ抵抗者の生涯と思想』（岩波現代文庫、2019年）20 頁参照。

³¹ 「그리스도인과 정치적 책임」（キリスト教徒と政治的責任）<https://arumi.tistory.com/166> を参照。本書によればそれは 1992 年 9 月に行われた説教だという。そこで玉漢欽牧師は、「民主化という美名の下に権威を軽蔑」し大統領などの「公的」地位にある権威者を嘲弄する風潮が多く多くのキリスト者にも広がり、それは親や師などの権威の崩壊、ひいては国の滅亡を帰結すると述べ、また遵法精神の衰退の例として「道端で煙草を吸いその吸殻を地下鉄の換気口にポイと捨てる」行動をもって英雄ぶる輩の出現を挙げるなどして、くり返し慨嘆している。

³² 『이재철 목사의 로마서 3』（『李在哲牧師のローマ書 3』홍상사, 2015 年）を参照。そのローマ書一三章講解の基調は、洗練された権威の神聖化の試みとでもいえるようなものである。すなわち、同牧師は、——本書の著者が挙げた他の説教者の例とは異なり、政府・権力者の貢献を高調してそれにたいする服従を訴えるのではなく、逆に——不道徳または「悖逆的」な権力者の存在を正面から認めつつ、人間的な思いを越えた「神の視角」から権力（者）を眺める必要をくり返し強調する（同前 86・87・93 頁。その主張のいわば神学的な基礎づけを意図したものであろうか、「権勢（権威）」に当るギリシア語のエクサーシアが単数で用いられると神の力と能力を意味するが、複数になると権勢を委任された人々を指し、「このことが、私たちが権勢者に服従し

なわち、悪逆な権力の背後に隠された深遠な神意という一見「信仰的」な命題を説いてはいても、聖書や歴史における具体的な事例を挙げる段になると著者の指摘した偏向や、共産主義による迫害をも追認しかねない矛盾などの綻びが生じがちだということである。その主張の既成事実追従的ないし機会主義的な性格がそこで露呈するわけである。

ともかく著者は、聖書の言葉を掲げたようにみえる大教会の牧師たちの説教が実は聖書と無関係か非聖書的なものだとし、それらの説教者たちのローマ書一三解釈との関連で、韓国における「政教癒着」という「胸の痛む」、「長い歴史」に再三言及している³³。読者（の内、特に韓国基督教に不案内な者）の中には、メガ・チャーチの「カリスマ的」牧師たちによる、以上のような偏向し奇矯でもある政治的主張に——「これもキリスト教か？」などと——驚かされ、反共画一主義体制下における長期の「政教癒着」（一般的にいえば、キリスト教の存在被^{ゲインス・}拘束的な面）^{フエフンデンヘイト}がもたらした弊害の深刻さについて考えさせられる者も、少なくないだろう³⁴。さらにまた、約七十年前における次の洞察を想起する読者もあるかもしれない。すなわち、「キリスト者共同体」の（政治的な）「共同責任」の対象は世俗的な課題・問題であって、自らの「名声・影響力・権力など」ではない。「政治的手段をもって己れ自身のために闘う教会は——たとえその闘いによって或る種の成果を獲得したとしても——己れの身に秘かな軽蔑を引き寄せるのを常とします……。そして、そうした闘いは、いずれ必ず、ありとあらゆるあからさまな屈辱的敗北のうちに終わるものです」³⁵と。

なければならぬ理由です」と述べられている（84-85頁）。そして、被支配者のみならず支配者も、良い人を保護し悪い人を懲戒するとの義務を負うとともに、やはり良心に従って権力を行使せねばならないと説き、さらに信仰者が不道徳な政権に「対抗」することも一応認める発言まで行っている（以上、94-96頁）。しかし結局は、人間が審判者の役割を演じるのは誤りで権力者を立てた「神秘的にみえる」神意を尊重して審判は神に委ねるべきだとの論理を前面に押し出して、市民的な抵抗の可能性を有名無実化している。従って、聖書中の王権批判や廢位、不服従や抵抗などの事例がほとんど取り上げられないのは、いうまでもない。そして、悪逆非道な権力であっても「権勢を通じて働かれる神の手」（90頁）の具体例が論じられるに至って、問題的な記述が現れる。既述のナチス論もそうだが、戦後中国の宗教政策にたいする評価もその例といえるだろう。その評価とは、独裁者、毛沢東はキリスト教を四十年間、迫害し続けたが実はそれは中国全土における諸々の偶像礼拝を打破することにより、鄧小平の開放政策以降におけるキリスト教の速やかな興隆を準備したのだとするものである（91-92頁。正確にはその趣旨は、戦後も満州に残留し1987年に韓国で講演したという^{キム・ソンハ}召喚師の説を紹介し支持するかたちで述べられた）。しかし、こうした論法は韓国基督教主流の核心を成す反共主義と背馳し、北朝鮮などの政権のキリスト教迫害をも追認することに導きかねないであろう。

³³ 本書 21・62・140頁。その評価は先の注でふれた、本書の出版社の姿勢と重なっている。

³⁴ バルトの先駆者的な存在であるブルームハルト父子、とりわけ子ブルームハルトは、宗教的エゴイズムの所産たる「敬虔で悪魔的なものとしての宗教」を告発し、その実質的に世俗化した制度的な「宗教」である教会が世俗権力と結びつくことなどを指摘した（井上良雄『神の国の証人 ブルームハルト父子』新教出版社、1982年、276-289・301-302・315-324・340頁）。また、そのような教会の対極に在るのが晩年のボンヘッファーが述べた、「真のこの世性」において「他者のために存在する」との非「宗教」的な教会の姿であろう（E・ベートゲ編『ボンヘッファー獄中書簡集』新教出版社、1988年、439-440頁）。

³⁵ カール・バルト「キリスト者共同体と市民共同体」（天野有（編訳）『バルト・セレクション6』新教出版社、2013年）241-243頁。関連して、キリスト者の政治行動の「匿名」性の必要や、教会が「ナショナリズムの牙城」となることへの批判（280・286頁）も参照）。バルトは、「古い秩序の人間の業への原理的固執」である反動に陥った教会は、「己れ自身の自由を放棄」し「己れ自身への委託に関して惑わされ」ているとも述べた（「国家秩序の転換の中にあるキリスト教会」1948年（『バルト・セレクション6』所収）332頁以

また本書第5章と第6章における、不服従や抵抗を示す旧・新約聖書中の事例の詳細な言及とその趣旨の確認にも意義があるだろう。一、二の例だけを挙げれば、著者は権力を濫用したために廃位されたイスラエル王アハブとその子、アハズ（「列王記下」）などの例を挙げて、「神は自身を捨てた王は捨てられるとの事実は明らかだ。これが神の立てられた王権の本質だ」、「〔聖書に〕神は王を捨てられても人民は最後まで服従しなければならないとの発想は存在しない。神が王を捨てられた瞬間、その王に忠誠たるべき理由はなくなる」とし、また、イエスのピラトにたいする応答は神与の権限への服従ではなくピラトの「権力を相対化」したものであり、サンヘドリン公会による宣教禁止命令にたいして使徒たちが「人よりも神に従うべし」と応じたのも同じ趣旨だと述べている³⁶。そうした叙述は、特に知識不足や（「敬虔」ながら）原理主義的な聖書の読み方に親しんでいるなどの理由から教条化に陥る危険のある読者を啓発する効果をもつであろう。本書は一つにはそのような読者の「啓蒙」を念頭に置いて書かれたものかもしれない³⁷。

そして特に、以上の事例とも関連して、著者がいう通り聖書的には「人間の権力にたいするいかなる幻想も存在しない」こと、「すべての人間と制度は批判的検証の対象である」ということ³⁸——それは、キリスト教と政治との関係について考える際にいくら強調してもし過ぎることはないほど本質的に重要な観点だといってよいだろう。それは要するに、被造物(言うまでもなく人間を含む)神化の拒否に由来する³⁹ものに他ならない。

三 考察(2) ——本書の問題点

ただし以上の著者の論旨は、特に独創的だというわけではない。そして、本書の主題であるローマ書一三章解釈についてみると、同章における服従の勧めが無条件・絶対ではなく文脈・状況に制限されたものであること、神による設定とは神の主権への従属を意味すること——それらの認識も今日では常識に属すといつてよい。問題はその先に在るだろう。つま

下)。

³⁶ 以上、117・118頁及び前注23を参照。

³⁷ 韓国キリスト教史の有力な研究者は文在寅政権の辞任を要求し「北朝鮮と戦争しても構わないと考えている」という韓国基督教の主流派を念頭に置いて、「現在の朝鮮半島のクリスチャン、その中七〇％は状況認識がとんでもない人々ですよ」と評している（富坂キリスト教センター編『協力と抵抗の内面史 戦時下を生きたキリスト者たちの研究』（新教出版社、2019年）所収の「共同討議」における徐正敏氏の発言。同書263頁）。

³⁸ 108・132頁。具体例としては、大統領個人と国家を同一視し前者への「盲従」——聖書的には偶像崇拜——を信仰的な態度と取り違えて市民による批判を不穩視したり、公私の区別をせずに教会長老というだけで大統領（候補者）を支持したりするのは誤りだということである（60-61頁）。

³⁹ 周知の通り、マックス・ヴェーバーは（ドイツのビスマルク崇拝が示すような）権威崇拜的態度と対照的な、イギリスなどの「ピューリタニズムの歴史をもつ諸国民」のシーザー主義にたいする「比較的大きい抵抗」が、ピューリタニズムにおける「被造物神化の拒否」と関連していると指摘した（大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波文庫、1989年、169-170頁）。

り、その文脈や条件を何に、またどの範囲に求めるかということである。

同章解釈史＝影響史研究の一つの到達点を示す宮田光雄の労作は、その点に関して、先ず同章の内容は、（その前後の箇所と連関して、）日常生活における神礼拝（一三章一・二節）の一部でありかつ「終末論的留保」（一三章一・一四節）の下に在るという、「二つの括弧にくくられた《終末論的日常性》を生きる政治倫理」だとする⁴⁰。また宮田は、同章における潜在的な権力（者）批判の契機として、「権威」の神による設定（一節）、「世俗的な行政用語」たる「権威」の概念、「定め」＝「任命」・「設定」（二節）、「良心のため」の服従（五節）、恐れと敬意の区別（七節）を挙げた上で、次のように指摘している。同章は「特定の時とところ」、すなわち「当時の支配的な権力状況にたいして、ローマのキリスト教徒がいかに振舞うべきかをすすめた使徒的《勸告》」であって「けっして神学的な《国家理論》といった性格をもつものではない」と⁴¹。

それにたいして著者の議論の特徴は、「終末論的留保」や恐れと敬意の区別を重視しないこと、「定め」を（「任命」ならぬ）「秩序」と同系の語として⁴²神学的な国家理論を同章から引出したことに在る。

以上の特徴について検討すると、まず著者は終末論を未来の終末と既に実現したか、しつつあるそれに区分し、（ローマ書・ガラテヤ書におけるパウロの思想として）前者を重視する反面、後者、つまり現在の終末観が現世における責任を解除する危険を警戒する⁴³。だが、——たとえ韓国の信仰理解との関係でその危険を特に警戒すべき理由があるとしても、——後者に相当する）「この世の滅びゆく支配者たち」（Iコリ二章六節）という視点は「服従」を条件づけ

⁴⁰ 『国家と宗教——ローマ書一三章解釈史＝影響史の研究』（岩波書店、2010年）21頁。

⁴¹ 以上、同前 21-28頁。K・バルトはその「秩序」ならぬ「制定」の語を、ドイツ教会闘争におけるバルメン宣言（1934年5月）の第五テーゼを作成する際に「きわめて意識的に選」んだという消息を、後年に述べている。彼の「義認と法」（1938年、前掲『バルト・セレクション』5（教会と国家Ⅱ）、所収）に関する訳者解説を参照（223頁）。

⁴² 著者は権力の神意への従属という論旨を補強するために、パウロが支配者神化の含意をもつローマ帝国の行政用語と区別して神の「定め」という語を援用し、「権威」を神の道具として位置づけたという宮田光雄の指摘に言及している（108頁注34）。しかし、「定め」の概念が「これまでしばしば誤解されてきたように秩序（ordo）ではなく、神による設定ないし任命（ordinatio）を意味することに注意しなければならない」との宮田の記述（前掲『国家と宗教』23頁）の方は、取り上げていない。その理由は、権力者が「勸善懲悪」により「神的秩序」の維持を担う存在だとする著者の解釈と矛盾することにある。その解釈の根拠の一つとして著者はローマ書一三章における用語法を挙げている（前注8を参照）。

⁴³ 著者はその出世作で、信徒たちの信仰的な後退を正そうとしたというガラテヤ書の牧会的な動機を強調し、それに対応して同書の終末論も既に実現したキリストの恵みではなく（未だ実現していないものとして）未来に位置づけられていたと論じた。もっともパウロの義認論について、ガラテヤ書ではそれが未来の終末における希望とされたのにたいしてローマ書では現在の現実とされているという。しかしそうした対照は終末論に関しては妥当しないとの見解のようで、ローマ書では未来の終末への強い懸念がパウロの議論に一貫しているとしている（*Eschatology in Galatians: Rethinking Paul's Response to the Crisis in Galatia*, Mohr Siebeck, 2004, pp.72-73, esp. p.73 n.118）。そこに、著者のローマ書一三章の解釈に終末論の弁証法的な視点が希薄な理由を窺うことができるだろう。本書の次の一節も上記のような見解と対応している。曰く、「もちろん、パウロの神学的議論もまた終始一貫して最後の救いを念頭に置いている。私たちが未来の審判を記憶しなければならない理由は……私たちの責任を悟り、与えられた現在の生をきちんと生きるためである」（72頁）と。

る根元的な視点であろう⁴⁴。著者の見方は、終末論が「究極以前」の現世へのとらわれから信
仰者を解放し醒めたリアリズムと余裕を、従ってユーモアさえをも可能にして、現世の改造
(それもまた相対の次元内に止まるとしても)を鼓舞するとの、終末論の弁証法的な性格⁴⁵を軽視す
る一面的なものではなかろうか。

次に、「神的秩序」の維持＝「最小限の正義」を担う権力という、著者における特徴的な
観念を検討してみよう。それに関連して、宮田は「国家の任務と課題」、すなわち「善事」
の保護・促進と「悪事」の防止がローマ書一三章で「間接的に……暗示されている」とした
上で、その「善事」は「宗教的＝道徳的……というよりも《市民的正義》」に係るものだと
している⁴⁶。著者の場合、それとは反対に、前述のように「善事」が道徳的な概念だと強調す
るとともに、国家の「勸善懲悪」という「順機能」なる概念をいわば「直接的」・「明示
的」に掲げて普遍的な国家論を提出しようと企てたわけである。

その試みが含む難点のいくつかを秩序、市民(社会)、国家などの主要な諸観念に即して述
べると、まず著者は権力(者)は強制力を用いて民衆に道徳的な善行をさせ悪行を懲罰して秩
序を維持すべき存在だとする。言いかえれば、市民が(秩序への適応やその回復という役割以外に)
自ら秩序を形成・維持しつつ善や幸福などを追求する一方で、権力は主にそのための外的な
諸条件を整備するものとは見ていない。従ってその秩序観は、例えば犯罪をも「法益」の侵
害と捉える見方とは逆に、政治と道徳の区別が曖昧な上に家父長主義的で公権力の世俗性＝
外部性と民衆の「成人性」の認識が不十分である⁴⁷。だが、その公権力の世俗性＝外部性に反

44 かつて民衆神学者、安炳茂はそのパウロの言に注目しつつ、権力が「虚像」に過ぎない一方でそれを「恐
れ、それを絶対的なものとして信じる、正にその蒙昧な信じていることを利用」することにより絶対的な力と
して「具現される」のであり、政治権力は単に無視すれば消えるようなものではなく「命をかけて戦う」こと
によってのみ克服できるものだと論じた(『歴史と解釈』1992年(1981年初版)。『安炳茂著作集』第二巻
所収、金忠一訳、2017年、かんよう出版、279-280頁)。その言には本書と異なり、強い緊張が示されてい
る。それは彼と著者が対峙した権力の性格の相違、すなわち一方は軍事政権、他方は独裁者の子とはいえ「民
主」的に選出された大統領の政府という違いと係わっていよう。ただし、対決の厳しさが薄れるとともに思索
の鋭さも減じたのではないかとの疑問も残る。ともかく安炳茂の場合、著者と異なり、ローマ書一三章一節
以下を含む聖書の終末論における「弁証(法)的な楽観主義」または希望の意義を強調し続けたとともに、そ
の視点を同章解釈などにおける権力批判とくり返し結びつけた(たとえば、「자다가 깰 때 (目覚めるべき
時)」『야성(野聲)』12号、1956年1月、「法秩序의 (의) 聖書的理解」『기독교사상(キリスト教思
想)』1969年7月、「밤이 오면(夜が来れば)」『현존(現存)』1973年3月、「그리스도교와 국가권력
(キリスト教と国家権力)」『씨알의 소리(シアルの声)』1975年3月、など)。

45 その点は、「待ちつつ急ぎつつ」或は「急ぎつつ待ちつつ」と表される、前述したブルームハルト父子の思
想と生涯が、よく示している(井上良雄前掲書172-186・191-212・296-298・333-334・379-380頁等)。また
参照、K・バルト著、小川圭二・岩波哲男訳『ローマ書講解 下』(原著1922年。平凡社、2001年)435頁
以下、宮田光雄『政治と宗教倫理』(岩波書店、1975年)49頁以下、宮田『カール・バルト』(岩波書店、
2015年)250-258頁、宮田前掲『ボンヘッファー』207-218・393・412頁。バルトはその終末論的な視点で捉
えられた政治が有する「本質的な遊戯的性格」を指摘した(前掲『ローマ書講解 下』437頁)。

46 前掲『国家と宗教』24頁。

47 バルトの定義では、「国家とは人間によって企てられるところの、人間の〈外的生活の秩序〉の試み」であ
る(「ブタペストでの討論から」1948年。前掲『バルト・セレクション6』364頁)。また、彼の「服従」＝
「共同責任」という把握について前掲「義認と法」190頁、199頁以下、「キリスト者共同体と市民共同体」

して被支配者の内面に侵入する性格が、近代日本の国家主義や植民地支配と、さらにその戦後の——韓国の場合は思想転向制度に代表される——「残滓」の特質を成していた。そのことや、家永三郎による権力批判の思想的根拠の一つが新カント派の著作から学んだ国家の外部的原則であった⁴⁸事実などに鑑みても、その原則の重要性の認識が必要ではなかろうか。

ともかく著者の秩序観は啓蒙以前の古色蒼然たるもので、ローマ書一三章の「服従」を政治的な「共同責任」として捉えることも無論、行っていない⁴⁹。言いかえると、——信仰者の「服従の根源的動機」は権力の威嚇や強制ではないとか、信仰者は模範市民たれという発言にもかかわらず、——著者の国家理論の枠組においては、バルトの表現を借りれば、ローマ書一三章を「一見支配しているかに見える」、「キリスト者の純然たる受動的臣民身分という図式」⁵⁰が克服されていないのである。それゆえに、著者の国家論は市民社会の成長という近年の韓国社会の自己認識ともズレているといわざるをえない。

その問題に対応して著者の市民の概念は、ローマ書の時代状況と現代の相違を強調したにもかかわらず、「統治者の不義に抵抗した旧約の市民たち」との表現にみる通り、人民や国民と互換的で超時代的である。国家の概念も同様で、国家は「拡張された人間関係ということが出来る」⁵¹とされた通り、玉漢欽らの場合と同じく国家と社会の区別も state と nation のそれも存しない。そして——「最小限の正義」たる秩序維持のために統治が必要だとか、（後述の通り）完全に良い、または悪い統治は存しないなどの断片的なリアリスト的(?) 発言こそあれ、——ローマ書一三章に関するバルト、ボンヘッファー、E・ケーゼマン、E・ヴォルフなどの先行業績や諸社会科学との対話⁵²の跡も本書にはほとんど見出し難いのである。

228 頁以下、「国家秩序の転換の中にあるキリスト教会」323 頁以下、及び宮田『カール・バルト』103-108・164-169 頁を参照。

⁴⁸ たとえば、家永『激動七十年の歴史を生きて』（新地書房、1987 年）59・313 頁。

⁴⁹ なお同じくローマ書一三章における「善行」の要素に着目しながら、著者とは著しく異なる解釈も存する。それは同章が従来コンヴェンショナルの慈善ベネファクションの概念を自己犠牲的な奉仕と再定義しつつ用いて、民族や身分などの障壁を越えて信仰者たち（教会）へ都市と国家に仕える行動を命じたもので、深い次元では既成秩序をトランスフォーム変容させ邪悪な支配と対決する契機を有していたと論じている（Philip H. Towner, “Romans 13:1-7 and Paul’s Missiological Perspective: A Call to Political Quietism or Transformation?” in S. K. Soderlund and N. T. Wright (eds.), *Romans and the People of God*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999）。その見解は、まず同章が国家の普遍的理論ではないことを明言している点で正当である。次に、それが「善行」に相当する概念の、読みかえを通じたダイナミックな歴史的展開という視角を提示している点も、本書の解釈に比べてより説得的ないし示唆的だといえるのではなかろうか。

⁵⁰ 前掲『義認と法』201 頁。

⁵¹ 90 頁。

⁵² その点に関連して、宮田光雄は「社会諸科学は、個々の神学の思考的前提をあきらかにすることによって、その倫理的規範が歴史的由来からも社会的環境からも強く規制される事実をイデオロギー批判的にあきらかにするであろう。社会科学は、素朴なキリスト教倫理が伝来的な秩序のイメージを現代における規範にまで高めようとする誘惑を不断に批判しつづける。こうした社会科学の認識を踏まえて、神学は、自己の言葉やシンボルのもつ政治的・社会的内実を批判的に検証することができるであろう」と述べている（前掲『政治と宗教倫理』75 頁）。本稿も一つにはそのようなイデオロギー批判的な作業を試みたといえる。その結果、現代韓国の進歩的な基督教の陣営に属する指導者においてさえもそこで指摘された「誘惑」が存することが、明らかに

ほかにもいくつか疑問が存する⁵³が、特にいわば世俗権力の実態にかんする著者の見方は議論の根幹に係わるものである。すなわち、著者はパウロの当時のローマ帝国が決して良い政権ではなかったことは周知の通りだとした上で、次のように述べている。

「事実、良い政権というものの自体が存在しえないとの言葉も可能なのだ。同じく、邪悪なだけの政権も存在しえない。……いかに邪悪な政権の下でも実際に国がそれなりに回っていかうとするなら、その権力が行なう日常的統治行為は正常でなければならない。……〔利己的な行為が随所に介入してはくるが、それでも〕統治と行政の手続が壊れない水準にとどまらなければならない。ロマ書13章でパウロは正にそうした順機能の側面に注目しつつ信者たちの服従を要求する」⁵⁴

だがもしそうだとすれば、そもそも道徳的な「勸善懲悪」の役割を権力に求めること自体が、いわばないものねだりでの的外れなのではないか。実際、道徳的な「勸善懲悪」を担う権力という観念は端的に非現実的かつ時代錯誤的であろう。抽象的な原則としてにせよ、今日それが民主派の論客によって大真面目に唱えられた事実には当惑せざるをえない。ともかく、そうした元来の矛盾ゆえに、著者はその「勸善懲悪」の現実における具体的な内容を述べる際には、前引のように、道徳性の存在自体が疑わしくなるほど道徳性が著しく希薄化した表現をせざるをえなくなったのではなかろうか。

結びに代えて

著者の議論は、或る種の保守的な穏健さないし敬虔さを帯びている。パウロの女性論を状況や時代に制約されたものとはせず「神的秩序」の「適用方式」の多様性の内に位置づけたのも、その一例である。その論理はローマ書一三章の所謂「服従」の絶対化を避けるためにも用いられた。それは、原理主義や権力への無批判な追従を潔しとしないが、聖書の権威にたいしては批判を避けて非常に忠実たろうとする著者の立場に、対応しているだろう。そうした立場は、韓国基督教の有力な傾向を成す可能性がある。そして、市民的不服従や抵抗

なったのである。

⁵³ たとえば、まず本書のキー・コンセプトの一つで社会学者R・マートンの唱えた概念に由来するものかとも思われる「順機能」が、説明抜きで用いられている。第二に、パウロは一三章一節だけで無条件的服従を説得できたとの主張は、「神が与えられた権力」という観念がローマ書の当時も、権力の絶対性ではなくその〔神への〕従属性、権力の責任と結びついたものだったとの認識(94-95頁。関連して前注19を参照)と矛盾するようにみえる。保守派の解釈にたいする反論と著者自身の見解の関係が十分整理されずに議論が「混線」してしまったのだろうか。第三に、著者の所謂、服従の二つの根拠、すなわち「神学的根拠」と「現実的根拠」の内の後者は、「神学的に見る時、……世の統治権力が存在する根本的理由だ」と説明されている(73頁)。しかしそうであれば、両者はともに「神学的」な概念なのだから一方だけを「神学的根拠」と呼ぶのは適切ではなく、それらは権力の「存在の究極的根拠」と「効果」とでもすべきではなかろうか。

⁵⁴ 96頁。

が同章とは必ずしも矛盾しないとの本書の主張は、その限りでは——「神的秩序」論などの当否とは別に——穏当なものとして少なからぬ数の読者の賛同を得られるであろう。

ただし、その穏健さまたは敬虔さが思考の不徹底や視野の限局を伴っていたことも看過できない。前述の道德主義的で家父長主義的な政治観や、良心的兵役拒否にたいする無関心⁵⁵などに、それが現れている。

他方で本書の記述には強引な面も存する。たとえば、「パウロは順機能を發揮する統治権力に服従せよと述べる。これは明らかだ」⁵⁶との言は論点先取的な断定たることを免れない。そうした例や終末論の片面的な評価、概念の曖昧さ、同時代的課題との齟齬などの既に述べてきた諸問題は、次のことに淵源するか、または密接に関連するだろう。すなわち、一般化できない特定の状況における信仰的「服従」の勧めであるローマ書一三章を、「神的秩序」の一環を成す「統治権力の神的機能」の理論の、いわば原典へと変質させたこと⁵⁷である。

それは、読者への呼びかけ（とそれに付随する、同書執筆当時の統治者観への言及）たる聖書の数節の文句を主な手がかりに形而上学的な国家理論を唱えるという、無理な企てであった。つまり、本書の解釈の強引さは同章の「状況性」と「服従」にたいする理解の不徹底さゆえに生じたものに他ならなかった。従って逆説的であるが、その強引さは先の一種の穏健さと実は表裏一体の関係にあったといえよう。

⁵⁵ それらの内、先ず韓国基督教に見られる道德主義的な政治・国家観については前掲拙稿 52 頁で言及した。次に著者は、「模範市民」としての「服従」の例として兵役の履行を重視しているが兵役拒否にはふれていない。しかし現代史家、韓洪九^{ヘンホング}の言う通り良心的兵役拒否にたいする無関心の歴史は韓国基督教における重大な問題点の一つであろう（「병역거부를 거부한 한국기독교」（兵役拒否を拒否した韓国基督教、2004年初出、한홍구『현대사 다시 읽기』（現代史再読）、노마드북스、2006年、所収、110-111頁）。김기현^{キム・キヒョン}牧師も、本書を「失より得が多い」と評しつつ、兵役を「服従」の例に挙げるのはローマ書一三章の脈絡を成す、善をもって悪に勝つべしとの考えに反すると批判している（‘전가의 보도’ 로마서 13 장 다르게 읽다（「伝家の宝刀」ロマ書13章、別の仕方を読む）<http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=208828>）。なお著者は、本書は学問的な熟考・調査・検証などが不十分なまま「急造」した作品であると断っている（10頁）。しかしそれは抽象的な表現にとどまっているので、本稿で指摘した具体的な問題点がどれだけ意識されているのかは明らかでない。また、それらの問題点が著者個人のみならず、保守派を含む韓国基督教の多少とも有力な特質と関連している可能性があり、その程度如何ということも問題である。その点は他の韓国基督教の論者たちによるローマ書一三章解釈にたいする検討に基いて考察しなければならない。

⁵⁶ 77 頁。

⁵⁷ たとえばボンヘッファーは、ローマ書一三章は「〔ギリシア語単数で表される〕権威……の本質に関する一般的な考察や認識ではなく、事実上存在する……権威に対するキリスト者の態度に適用されるべきである」とし、また、「権威の担う課題についてパウロは教会に教えを垂れようとしているのではない。ただ権威に対する教会の課題について彼は語っているのである」と述べた（*Nachfolge*, 1937（森平太訳『キリストに従う』新教出版社、1966年）296・298頁）。「服従」と教理的体系（化）の対立に関しては次も参照。Ernst Wolf, *Sozialethik. Theologische Grundfragen*, Vandenhoeck und Ruprecht, 1982, S. 289、宮田前掲『政治と宗教倫理』83頁以下、宮田『ボンヘッファー』154-156頁。