

# ブルトマンとリクールの聖書解釈学

——キリスト教信仰の受け取り直しへ向けて

岩田 成就



## 凡例

※ 頻出する書名、雑誌名に以下の略号を用いる。

*CI* = Ricoeur : *Conflit des Interprétations*

*GV* = Bultmann : *Glauben und Verstehn*

*KD* = Barth : *Kirchliche Dogmatik*

*KM* = Bartsche (hrsg.) : *Kerygma und Mythos*

*ZThK* = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*

*ZZ* = *Zwischen den Zeiten*

※ 外国語文献の引用の際には、邦訳がある場合その訳文を用いるが、本研究内の用語の統一や読み易さなどの理由で独自に訳し直している場合もある。参照した翻訳については、その書誌情報と頁数を併記する。〔 〕は引用者による補足。引用文中略する場合は「……」で示す。必要に応じて対応する原文を（ ）内に示す。

※ 聖書の訳文は、原則として、『聖書』新共同訳（1987年）を使用する。

\* 目次 \*

凡例	3
序論	7
1  ヘーゲルの「宗教哲学」	7
2  トレルチと「素朴な状態への復帰」	9
3  弁証法神学と「事柄そのもの」への復帰	15
4  リクール解釈学と「第二の素朴さ」	19
5  課題と構成	23
第1章  ブルトマンと史的イエスの問題	26
1-1  ブルトマンにおける史的イエス探求の放棄	27
1-1-1  歴史神学の時代	32
1-1-2  弁証法神学の時代	40
1-1-3  解釈学の時代	54
1-2  史的イエスの「新しい探求」の可能性とブルトマン後の可能性	71
1-2-1  史的イエスの「新しい探求」	71
1-2-2  ブルトマンの答え	86
1-2-3  ブルトマンの神学的根拠の再検討	95
1-2-4  ブルトマン後の二つの方向の可能性	104
第2章  ブルトマンと非神話論化の問題	115
2-1  非神話論化の諸層	118
2-1-1  批判としての非神話論化	119
2-1-2  解釈としての非神話論化	130
2-1-3  宣教としての非神話論化	141
2-2  非神話論化への問い	151
2-2-1  救済の出来事の現実性	151
2-2-2  歴史の理解	166
2-2-3  象徴言語の不可避性	183
第3章  リクール解釈学における宗教的象徴の受け取り直し	200
3-1  非神話論化とリクールの象徴の解釈学	201
3-1-1  リクール解釈学の展開	201
3-1-2  非神話論化へのリクールの評価と批判	204
3-2  宗教的象徴の受け取り直し	211
3-2-1  宗教的象徴の理論	212
3-2-2  悪の象徴論	220
3-2-3  救済の象徴論	224
3-3  宗教的象徴の批判	230
3-3-1  宗教的象徴と偶像崇拜	230
3-3-2  宗教批判と信仰	233
3-3-3  顕現と宣教の弁証法	246

第4章 リクール解釈学における聖書物語の受け取り直し	254
4-1 テクスト解釈学と「疎隔」の神学的意義	256
(a) 出来事からの意味の疎隔	263
(b) 著者からのテキストの疎隔	264
(c) 日常世界からのテキスト世界の疎隔	265
(d) 前テキスト的自己からのテキスト的自己の疎隔	266
4-2 隠喩としての宗教言述	270
4-2-1 革新の言語としての隠喩	270
(a) 命題と語り	271
(b) 制度としての言語	275
(c) 隠喩の理論	279
(d) 言述の多声性と相互作用	283
4-2-2 福音書物語における隠喩過程	286
3-3-3 歴史とフィクションの交叉	296
3-3-4 「宣教」と「物語」	305
第5章 リクール解釈学と物語の神学	314
5-1 文字通りの意味への問い	316
5-1-1 フライによる「前批評的読み」の復権	316
5-1-2 リンドベックの「文化・言語的」アプローチ	329
5-1-3 ポスト・リベラル神学の問題点	332
5-2 キリスト教の独自性への問い	340
5-2-1 宗教言語の特殊性と「限界」の概念	340
5-2-2 キリスト教の実定性と「証言」の解釈学	344
5-3 聖書の正典性への問い	355
5-3-1 正典概念の規定	357
5-3-2 解釈学からのアプローチ	359
5-3-3 文化・言語的アプローチ	364
結論	370
参考文献	373



## 序論

---

反復は、着古されることのない着物である。ぴったりと着心地よく体に合い、窮屈でもなければだぶつきもしない<sup>1</sup>

本研究の目的は、新約聖書学の方面から聖書解釈学の問題に重要な貢献をしたR・ブルトマン (Rudolf Bultmann 1884-1976) と、哲学的解釈学の立場からブルトマンを含む現代の聖書解釈学の見地を取り込み、批判的に展開させたP・リクール (Paul Ricœur 1913-2005) の思索を考察し、それらを通して現代におけるキリスト教信仰の受け取り直し、とりわけ聖書の受け取り直しという課題に取り組むことである。

後に触れるように、「受け取り直し」という課題設定のしかたは中期リクールの解釈学的思索からヒントを得たものである。それはリクールの文脈では哲学的人間学の課題の中で出てきたものだが、近代以降の宗教哲学やキリスト教神学、そしてそれと深く関わるものとしての聖書解釈学などの問題領域全体を包括する課題として見ることができるように思われる。

以下に、この「受け取り直し」の課題が、近代の宗教哲学やキリスト教神学の領域でどのような形ですでに問われていたか、その思想的背景を2、3の例をあげて概観し、それらの課題がブルトマンとリクールにおいて継承・発展させられていることを簡単に示す。さらに、そうした探求の流れに対して、本研究がどのような新たな貢献を加えようとするのかを明確にし、研究の具体的な課題と構成を示したい。

### 1 ヘーゲルの「宗教哲学」

啓蒙主義以降の近代の学問的精神が信仰者の生活意識のうちに与えた動揺と分裂は、宗教の現状を理解し信仰のあるべき姿を追求しようとする際の基本的な背景をなしている。実際、そうした分裂への対応は、近代以降の哲学や神学が議論の対象にしてきたテーマであるばかりか、宗教哲学ないしは近代神学そのものの成立に関わる根本要因とさえ言えるものである。

たとえばG・W・ヘーゲルの思想的主題の根底には、学問以前の「素朴な」信仰生活への郷愁があったと思われる<sup>2</sup>。ヘーゲルは「宗教哲学」の講義を始

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, Sören : *Die Wiederholung*, Emanuel Hirsch ((Übersetzt), Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1967, S.4. (キルケゴール『反復』梶田啓三郎訳、岩波文庫、第26刷改訂、1983年、9

<sup>2</sup> 素朴な宗教生活から知的に疎外された知識人のありかたの克服というモチーフについては、ヘ

めるにあたって、宗教への哲学的反省とそれ以前の「素朴な」信仰との関係について次のように考察している。

まずわれわれは敬虔な人間、すなわち本当に敬虔な人間という名称に値する人の宗教を考察しよう。信仰はなお無顧慮のもの、かつ無対立のものとして前提されている。言い換えると、神を信じるということは、単純な意味でこの信仰に或るものが対立しているとの反省や意識をもって「私は神を信じる」と言うのとは何か別のことであって、後の場合にはすでに弁明や論証や論難の要求が入ってきている。ところで前の場合の素朴な（unbefangen）、敬虔な（fromm）人間の宗教は、そういう要求によって彼のその他の生存や生活から締め出され、切り離されたものではなく、むしろその息吹をすべての感情や行為の上に吐きかけ、そして彼の意識は彼の世間的な生活（weltliches Leben）のすべての目的および対象を神に、すなわち彼の生活の無限の、かつ究極の源泉に関係づける。……その他の意識は従って素朴にあの高次の領域に服従していることになる<sup>3</sup>。

宗教哲学の営みは、そのような「素朴な」信仰のありかたからのある種の乖離の意識によって始まるが、その反省的思索の原動力は、自分自身がそこから生まれてきたものへの反省的吟味であると同時に、自分が離れてしまったものへの憧憬であろう。学問は後からやってきて先行する素朴さに対して批判的な精神を持ち込み、それを未熟な思い込みから解放する。だが、その結果としてそのような思い込みの中で保たれていた一種の完全性を崩壊させてしまう。そうした最初の素朴さが失われた中で、宗教についての思索がはじまる。それは、失われた素朴さがもっていた真理性を、それが失われた世界においてどのようにとらえなおすのかという問いを根底にかかえている。

ヘーゲル哲学の主要なモチーフのひとつは、宗教と啓蒙主義の分裂の克服にあったが、啓蒙主義による宗教批判を宗教的信仰のとらえなおしの一つのステップと考えることで、この分裂は克服されると考えられている。批判的精神の登場によって失われた統一は、そのままで回復されることは決してない。しかし、それは批判を媒介にして再び取り上げられることによって、新たな統一、より普遍性をそなえた統一になることが期待される。『精神現象学』では、宗教に対する啓蒙主義の批判を乗り越えた先に、キリスト教という「表象の内容（Inhalt des Vorstellens）」である「絶対精神（absoluter Geist）」を「絶対

---

ヘーゲル「民族宗教とキリスト教：断片」『ヘーゲル初期神学論集』第1巻、ヘルマン・ノール（編）、久野収・中野肇訳、以文社、1973-4年、および、長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』講談社学術文庫、1998年を参照。

<sup>3</sup> Hegel, G. W. F. : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, S.16-7. (ヘーゲル『宗教哲学』上巻、ヘーゲル全集 15、木場深定訳、岩波書店、1995年、21-2ページ)。



知 (absolutes Wissen) 」という形で把握し直すことがその哲学の到達点された<sup>4</sup>。これは、宗教の素朴なありようを哲学的な概念へと昇華することであり、哲学的観念論による素朴さの受け取り直しとすることができるだろう。

しかし、ヘーゲルのこうした取り組みは20世紀以降の神学の問題意識と必ずしも直接には接合することが出来ない。ヘーゲル以後に急速に発展した新しい学問的な態度がその後の神学的状況を大きく支配するようになったからである。それは歴史的出来事の報告の信憑性を問題にする態度であり、それがもたらす歴史的相対主義の感覚である。聖書への史的な懐疑の感覚は、ヘーゲルの足元から育ってきたと言える。ヘーゲル左派に属するD・F・シュトラウスやF・C・バウルらは、聖書の歴史的・実証的研究によってイエスや原始キリスト教をめぐる新約聖書の史的信憑性を検討し、その伝説的性格を強調した上で、それらを有限者と無限者の同一とか精神の弁証法的発展の図式で理解しようとした<sup>5</sup>。しかし、それ以降の聖書研究において史的なアプローチがさらに発展していく中で、ヘーゲル的な観念論的把握そのものが信憑性を失っていく。キリスト教信仰の受け取り直しの課題は、ヘーゲルの宗教哲学において課題とされたのとは異なり、聖書テキストへの史的なアプローチを進めつついかにして伝統的なキリスト教の諸表象を把握し直すかという問題へと向けられるようになる。

## 2 トレルチと「素朴な状態への復帰」

聖書の歴史学的研究がキリスト教神学の営みに与える決定的な影響を徹底的に考察したのは、20世紀初頭に宗教史学派の具体的な歴史研究を背景に思考したE・トレルチであろう<sup>6</sup>。彼は近代的な歴史意識に基づく「歴史的方法 (historische Methode) <sup>7</sup>」の特徴として、①「批判 (Kritik)」、②「類推 (Analogie)」、③「関連 (Korrelation)」の三つを挙げる<sup>8</sup>。歴史的方法のもつ

---

<sup>4</sup> Hegel : *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, S. 575-82. (ヘーゲル『精神現象学』上・下、樫山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、1997年、下383-94頁)。

<sup>5</sup> Tillich, Paul : *Perspectives on 19th and 20th century protestant theology* / ed. by Carl E. Braaten, SCM Press, London, 1967, pp. 136-9. (パウル・ティリッヒ『キリスト教思想史II : 宗教改革から現代まで』ティリッヒ著作集、別巻3、白水社、1980年、184-7頁)。

<sup>6</sup> *ibid.*, pp.230-4. (305-9頁以下)。

<sup>7</sup> ブルトマン以後の実存論的神学の文脈ではしばしば"hiistorisch"と"geeschichtlich"が意識的に区別されるため、それぞれが「史的」と「実存史的」というように区別して訳される場合があるが、トレルチの議論においてはそうした区別が明瞭ではないため、ここでは "historisch"と "Geschichtlich"をともに「歴史的」と訳し、必要に応じて括弧内に原語を示すことにする。

<sup>8</sup> Troeltsch, Ernst : "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", *Gesammeltes Schriften*, Bd.2, 2. Neudruck der 2. Auflage Tübinge, 1922, Scientia Verlag Aalen, 1981, S.731. (トレルチ「神学における歴史的方法と教義学的方法とについて」『トレルチ著作集』高森昭訳、ヨルダン社、1986年、10頁)。

これらの特徴は、必然的に古い教義学の立場を不可能にする。まず、①信仰の基礎である宗教的伝承に対する歴史的批判によりキリスト教的伝承の歴史叙述の誤りが指摘される。しかも、歴史的判断そのものも蓋然性 (*Wahrscheinlichkeit*) を免れないため、個々の伝承の上に信仰の絶対性を基礎づけることは出来なくなる。次に、②過去の出来事を今日の日常経験からの類推によって判定する際に前提とされる歴史的諸出来事同質性 (*Gleichartigkeit*) は、過去の特定の出来事をそうした判定の及ばない聖域とすることを許さない。最後に、③あらゆる歴史的出来事は全歴史的関連の一駒として初めて存在するのであって、ある一つの出来事の観察や評価は、その出来事をその関連全体の中に位置づけた上でなされなければならない。したがって、ある一つの出来事に他の出来事から全く孤立した価値を認め、それに信仰を基づかせるということは出来ない。

近代神学はすでに歴史的方法を部分的にであれ採用してしまっているが、それによって以上のような破壊作用からは逃れることが出来ない状況にある。というのは、トレルチによればこの方法は、「それがひとたび聖書学および教会史に適用されると、全てを変えて行き、ついには従来 of 神学的方法の形態全てを破滅させるパン種のようなものである<sup>9</sup>」からである。聖書の歴史的研究に手を染めながら、同時に聖なる歴史を保持するということが不可能である。「歴史的方法に小指を与えた者はその手を全部与えなければならぬ<sup>10</sup>」。教義学的方法、即ち超自然的な奇跡を土台とする教義学的方法と、史的な方法は決して調和することのできない関係にあるとトレルチは言う。

ここで、トレルチはキリスト教神学に二者択一を迫る。キリスト教を他の歴史現象から隔絶した特別の歴史とするために教義学的方法を選び、そのことによって一切の歴史的方法と縁を切るか。それとも歴史的方法を選び、そのことによって、パン種のごとき確実さで広がって行くこの方法の影響力がやがて教義学を解体してしまうに任せるか。しかし、トレルチにとっては、歴史的に考えるということは現代人を現代人たらしめている特徴であり、憶見や迷信を廃して「真実」を見ようとする学問的誠実さのしるしであった。これを放棄する人は再び前近代的な世界へ戻るほかはない。トレルチのこの主張は、古代や中世の世界が近代の世界に対して劣っているといった価値基準を含むものではなく、例えば中世がそれ自体として完結した安定した社会を築くことが出来たことを否定するものではない。ただ、ひとたびその安定した世界の根本的構造に、それとは全く異質な意識である歴史的意識が入り込み、その視点から伝統的な世界観に問いがかけられたとすれば、もはや後戻りすることは出来ない。この

---

<sup>9</sup> *ibid.*, S.730. (9頁)。

<sup>10</sup> *ibid.*, S.734. (14頁)。

ことをトレルチは次のように言っている。

我々の思考一切を歴史化すること（Historisierung）を幸福であると感じとるべきかは、ここでは問題としない。……（中略）……ともあれ今や我々はこの方法なしに、またこの方法に逆らって考えることは最早できない。また人間精神の本質と目標が関わる我々の研究すべてを、歴史的方法の基礎の上に築かねばならぬ<sup>11</sup>。

トレルチにとって実際に問題なのは、必然的に歴史意識を持たざるを得ない現代人の信仰が、そうした意識によってどのような影響を必然的に蒙るかということである。

それは、具体的には、歴史的批判にさらされたイエス像が、「本質的に、永遠な無時間的・無条件的で歴史を越えたものを指向する信仰にとって、いかなる意味を持ち得るのか」という問いでもある。この問題、即ち「信仰に対するイエスの歴史性の意義」という問題について、トレルチは、近代の神学にとって史的イエスの人格や救いのわざは必要不可欠なものではないと言う<sup>12</sup>。近代人にとって救済は「キリストのわざによって一回きり成し遂げられた後に、初めて各人のものとされるべきものとは見なされない。救済はその度に新しく、神が魂への働きにおいて、神認識を通して成し遂げる出来事である<sup>13</sup>」と見なされる。近代神学は古代キリスト教会のような、教義において客観的に提示され得る救いの確かさではなく、個人の体験の中に根拠づけられた救いの確かさを土台とするのである。そこでは「ある歴史的事実を引き合いに出すことは、内的な必然性を持たないし、歴史的な人格とその救いのわざは、もとより必然的なことではない<sup>14</sup>」のである。

しかしながら、正統主義に反対して内面的な宗教性を重視した近代の神学が、なおも歴史的イエスにしがみついていることをトレルチは指摘している。たとえば、F・シュライエルマッハーは、イエスの宗教的影響力が教団を通じて継続し福音書に固定されて現在化すると考え、同様のイエスへの固執はリチュルやヘルマンにおいても違った形で起こっている<sup>15</sup>。しかしながら、こうしてイエスの人格にしがみつ়くことは、歴史的方法の意味を徹底して考えることによって不可能になるとトレルチは考える。福音書のイエスの人格的なイメージを、

---

<sup>11</sup> *ibid.*, S.735. (14 頁)。

<sup>12</sup> Troeltsch: "Die Bedeutung der Geschichtlichkeit für den Glauben (1911), *Kritische Gesamtausgabe*, Bd.6/1. Berlin, De Gruyter, 2014, S.818-51. (トレルチ「信仰に対するイエスの歴史性の意義」『トレルチ著作集』第2巻、高森昭訳、168-207頁)。

<sup>13</sup> *ibid.*, S.824. (173 頁)。

<sup>14</sup> *ibid.*, S.825. (174 頁)。

<sup>15</sup> *ibid.*, S.827. (177 頁)。

歴史上のイエス自身に帰すことが出来るかどうか分からないだけではない。そもそもキリスト教の成立についての宗教史的研究は、キリスト教という現象がイエスだけから生み出されるものではないことを示している。プラトンやストア、その他古代の様々な要因がキリスト教成立に関わっており、イエスの人格的影響だけをキリスト教の宗教性を支える唯一の土台と言うわけにはいかないのである。近代の神学者たちは、近代的な意識のもとに歴史的な方法を駆使しながらも、キリスト教を世界史の中で特別なものとして保持しようとする点においてだけは、なお古い意識から抜け出せていないのである。このことに関してトレルチが次のように言う時、その言葉は、当時と比べはるかにグローバルな状況を生きる者には、より一層の説得力をもって訴えかけてくるように思われる。

この時の長さの上で、歴史のただ一つの点——まさしくそれはわれわれ自身の宗教的歴史の中心——を全人類の唯一の中心として考えることは、極めて説明しにくいのである。にもかかわらず、あまりにも性急にわれわれ自身の、偶然の生活圏を絶対化することによって、それが表現されているようである。それこそ宗教論および形而上学における地球中心主義、人間中心主義が、宗教において現れたものである。その二つの中心主義に、キリスト中心主義もまた、その論理的性格から見て属しているのである<sup>16</sup>。

しかしながら、このような問題意識が共有されている中でなお、歴史上のイエスがキリスト者にとって何等かの重要な役割を果たすとしたら、それはどんな役割だろうか。この問いは、「近代的な思考を認め、同時にキリスト教の中に、見離すことの出来ない宗教的力を見抜く人にもみあてはまる」とトレルチは言う。そして、そのような人々の系列の中にトレルチ自身、「喜びに満ち、断固として身を置いている」と告白するのである<sup>17</sup>。こうした立場からのこの問題に対するトレルチの答えは「社会心理学的」なものとなる<sup>18</sup>。それによれば、あらゆる宗教の本質は教義や理念のうちにはなくて、祭儀と共同体のうちにある。この祭儀と共同体の中で、キリスト教の伝承は生き生きと保持されてきた。イエスの人格は、社会心理学的に見るなら、祭儀の中心として、あるいは伝播の原動力として不可欠な働きをするのである。「純粹に人格的、個人的な確信と認識の宗教は、単なる妄想である。しかし、われわれは祭儀と共同体を必要とするならば、首であり教会の焦点としてのキリストを必要とするのであ

---

<sup>16</sup> *ibid.*, S.830. (180-1 頁)。

<sup>17</sup> *ibid.*, S.832. (183 頁)。

<sup>18</sup> *ibid.*, S.839. (192 頁)。

る<sup>19</sup>」。だが、トレルチのこの考察からするならば、イエスの人格がキリスト教に対して持っている役割は相対的なものとなる。それは、他の宗教的共同体が何らかの中心を有しているのと同様に、中心を有しているのであり、その中心が一つの人格であるという点も、自然宗教に対する精神宗教の一要素に過ぎないとされる。

トレルチの議論は、キリスト教教義学において自明とされるキリスト教の絶対性に対する問いかけともなる。すべてを歴史化する意識は、キリスト教信仰の絶対性の根拠となる啓示的出来事をも相互に関連する歴史の網の目のうちに相対化してしまうからである。トレルチは、生涯にわたってこの問いを執拗に追求し続けたが、1901年の「キリスト教の絶対性と宗教史」では、近代の歴史的思考がキリスト教の絶対性の主張に及ぼす影響を問うている。トレルチによれば、キリスト教の絶対性を示そうとする理論的な試みには主として二つのタイプがある。「正統主義の超自然主義神学の弁証論」及び「近代の進化論的弁証論」がそれである<sup>20</sup>。前者は、キリスト教の素朴な絶対性の確信を弁護するために、キリスト教を奇跡によって他から際立たせようとするものであり、後者は、キリスト教が宗教の理念の完全な形での実現であることを歴史を通じて論証しようとするもので、ヘーゲルの哲学を念頭においている。近代の歴史意識のもとでは超自然主義のタイプは問題になり得ないと彼は言う。歴史意識にとってある特定の現象だけが自然法則に反して生じることは受け入れられないからである。だが、進化論的弁証法による絶対性の証明もまた受け入れられない。キリスト教は歴史的な制約の中でのみ実現してきたものであって、そのような歴史の一現象が歴史の内部で歴史を越えた普遍的な理念と一致することは、歴史意識にとってはあり得ないからである。

こうしてトレルチは、キリスト教の絶対性の観念は近代の歴史意識の中では保持できないものとするが、それは際限のない相対主義や虚無主義に陥ることではないと言う。なぜなら、そこでは「事実に普遍的と一致する価値と規範ではなく、普遍的に妥当する思想としての価値と規範、ないしは価値を要求する思想<sup>21</sup>」を新たに求めることができるからである。歴史主義の中で生まれてくるこのような新たな要求に応えることができるのは、現在の個々の具体的な状況の中で様々な価値を比較することであり、その中から最も妥当なものを見いだしていく思考である。この講演の時点でトレルチは世界の諸宗教の中でキリス

---

<sup>19</sup> *ibid.*, S.839. (192頁)。

<sup>20</sup> Troeltsch: "Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (1901), *Kritische Gesamtausgabe*, Bd.5, De Gruyter, 1998, S.120 (トレルチ「キリスト教の絶対性と宗教史」『現代キリスト教思想叢書』2、白水社、1974、16頁)。

<sup>21</sup> *ibid.*, S.140. (34頁)。

ト教が「最高点」であることを確信しているが<sup>22</sup>、こうした「比較し関係づける思考 (vergleichendes und beziehendes Denken) <sup>23</sup>」を徹底していく中で後年には、キリスト教の普遍妥当性をキリスト教文化圏に限定し、他の文化圏ではそれぞれの主要宗教が最高の妥当性を持つという見解に達する<sup>24</sup>。

以上のようなトレルチの試みは、キリスト教の信仰がもともと所有していた素朴な絶対性を、近代の歴史主義による批判にさらした上で、より高められた認識の中で再肯定しようという試みであったと理解できる。トレルチは次のように言う。

学問の徹底研究から得られるいっそう高次の段階へと高められた素朴な状態への復帰 (Rückkehr zu dem auf eine höhere Stufe gehobenen naiven Stande) は、生の全体にとってそれだけいよいよ祝福豊かな、意義深いものである。それは、制御を加えられない素朴な見解から平均的な人間のあいだでいたるところに生じた独善と争い、また宗教の領域においてぞっとする恐怖を起こさせたり憎むべき偏狭にこりかたまった独善や争いから解放する。だが、それは再び素朴な確信の純粋な力を求める。その純粋な力からのみ偉大で高貴なものが生ずるからである<sup>25</sup>。

ここにはトレルチの考える素朴さの受け取り直しがある。「比較し関係づける思考」は「技巧的・弁証論的絶対性 (künstliche apologetische Absolutheit) <sup>26</sup>」を否定するが、そのことによってかえって「最初の素朴な絶対性 (erste naive Absolutheit) <sup>27</sup>」をより高次の認識の中で受け取り直すことが可能になると考えられている。他と比較するという意識のないままに感じ取られていた素朴な絶対性は、比較する意識が生じた時にはもはやそのままでは維持されないが、時代や場所による制限の中におかれた生にとっての至上の価値を評価することは出来るし、またそれが今日の人々の生にとってどれだけ妥当するかを検討することも出来る。トレルチはこのようにして、キリスト教を絶対的な「理念」の実現として示すかわりに、その普遍妥当性を問題にしようとするのである。

トレルチの「最初の素朴な絶対性」とは、あらゆる人間が背負う歴史性と、

---

<sup>22</sup> ibid, S.197. (85 頁)。

<sup>23</sup> ibid, S.232. (124 頁)。

<sup>24</sup> Troeltsch : "Der Historismus und seine Überwindung", 1924, *Kritische Gesamtausgabe*, Bd.17, Berlin, De Gruyter, 2006, S.113f. (トレルチ『歴史主義とその克服』大坪重明訳、理想社、156 年、127 頁以下)。

<sup>25</sup> Troeltsch : "Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte", S.217. (トレルチ「キリスト教の絶対性と宗教史」108 頁)。

<sup>26</sup> ibid., S.231. (123 頁)。

<sup>27</sup> ibid., S.214. (105 頁)。

その中での自己絶対化を意味している。それは、ある人にとって親はこの親でなければならないという意味で絶対的であるのと同じである。トレルチは、この絶対性を技巧的に論証しようとする時に「技巧的・弁証論的絶対性」が現れると理解し、人間が自己を絶対化しようとする小賢しい態度としてそれを否定する。そして、そのような技巧を離れ、むしろ自己の相対性を受け入れた上で、その相対性の中で、他とは取り替えのきかない自足性とそれが与えてくれる普遍妥当な価値を認めていくところに、キリスト教の絶対性のある種の受け取り直しを模索しているように見える。

ただ、このようなトレルチの視野の中で、キリスト教信仰における「最初の素朴な絶対性」の独自性が本当に受け取り直されていると言えるだろうか。キリスト教信仰にとってイエス・キリストとその出来事が決定的なのは、さまざまな民族宗教がそれぞれの民族にとって唯一無二なものであるという一般的な意味と同じではない。それはある超自然的な出来事が起こったと信じられるがゆえに決定的とされるのだが、そこで素朴に信じられているのは、イエスにおいて神が人間に対して一つの奇跡的な行為をなしたということである。こうしたキリスト教の啓示の超自然的とも見られる性格は、トレルチによるキリスト教のとらえ直しにおいては「技巧的・弁証論的絶対性」の一類型として退けられてしまう。つまり、トレルチの「比較し関係づける思考」においては、「奇跡」は技巧に属するものとして排除されてしまう。だが、キリスト教信仰にとって「奇跡」は単なる「技巧」なのだろうか。むしろ信仰そのものが「奇跡」に基づいていると考えられているのではないだろうか。トレルチや彼に代表される歴史主義的な価値評価によるキリスト教理解に対するこうした不満が、やがてバルトをはじめとする弁証法神学の潮流を生むことになったと言えよう。

もちろん、聖書に描かれた「奇跡」をそのままの形で受け取ることは現代人には出来ない。それは現代の社会を生きる自分自身の思考と行動を裏切ることになり、信仰を真の同意から遠ざけてしまう。しかし、トレルチのようにそれを否定して、キリスト教が主張する絶対性をあらゆる生活者の最初の自己絶対化と同一視してしまうなら、それは「キリスト教」信仰の受け取り直しとは言えない。キリスト教の独自性はキリストにおける唯一回的な啓示にあるからである。キリスト教の「奇跡」を「超自然的絶対性」として単に否定するのではなく、むしろそれを何らかの形で受け取りなおされなければ、キリスト教信仰の素朴さを受け取りなおすことにはならない。

### 3 弁証法神学と「事柄そのもの」への復帰

トレルチを含む近代神学にかわって、20世紀前半にカール・バルトと弁証法神学が多く支持を集めた理由の一つは、キリスト教信仰からイエス・キリス

トの出来事の絶対的な意味を取り去ってしまう近代の神学や哲学のありかたに対する不満が、キリスト者の中に生まれてきたことであろう。ヘーゲルやトレルチにも近代以前の素朴な信仰への憧れは存在したし、それこそが彼らの宗教哲学的な関心の原動力になってさえいるのだが、その場合の素朴さは宗教一般に共通する現象に置き換えうるものである。そこではキリスト教の独自性が無視されているのである。バルトとそれに共感した人々が求めたのは、そうしたキリスト教独自の素朴さであると言える。

ある意味においてバルトは、近代主義神学によって道德化され洗練されたキリスト教に対して、子どものように素朴な信仰をよみがえらせようとしたと言える。彼は、アーベル・ブルクハルト編纂の『児童讚美歌集』が、子ども時代の自分に最初の神学的訓練を与えてくれたことを振り返りながら、そこで歌われている事柄について次のように書いている。

私の心に消すことのできないように刻印されたものは、それらの非常につつましやかな詩においては、親しみ深い自然さで、降誕節や棕櫚の聖日や聖金曜日や復活節や昇天やペンテコステの秘義が、たまたま今朝パーゼルやその近傍で他の何かの珍しい日常的事件と同じように起こった出来事として、歌われているということであった。それは、記録された歴史だろうか。教えだろうか。教義だろうか。神話だろうか。否、そうではない。それら様々のことは、まさに起こりつつあるのであった。……一切は、もともと現在化の必要もなしに、現在なのであった。レッシングの言う「醜悪な溝」は存在せず、キルケゴールの「同時性」は問題ではなく、救い主御自身が明白に、昨日も今日も同じ方なのであった！ このようなことはアカデミックな場所ではそもそも語るに値しない素朴な事柄 (naive Sache) なのであろうか。たしかに、それは、極めて素朴なことであろう。しかし、それはおそらく最も深い智慧の持つ素朴さに包まれており、最高の力に包まれている。そして、それは、一度把握されたならば、歴史主義と反歴史主義・神秘主義と合理主義・正統主義と自由主義と実存主義等々の大海全体を通り抜けて、もちろん誘惑や試練を受けながらではあるが比較的無傷のまま、人間を運び、いつの日にか事柄そのもの (Sache selbst) へと連れ帰る、という力を持っているのである<sup>28</sup>。

バルトはここで、子ども時代に聞く聖書の物語は、それが歴史的に正しいかどうかという問題と呼び起こすことなく、まさに今起こりつつあることとして経験されるのだと言う。それは一旦時間的な隔たりが意識された上でそれを乗り越えるといった哲学的な思索とも無縁であり、そうした一切の反省的な運動が生じる以前に聖書の物語に浸りきっているという経験なのである。そして、こ

---

<sup>28</sup> Barth, Karl : *KD*, IV/2, 1955, S.125. (カール・バルト『教会教義学』和解論 II/1、新教出版社、1964年、204頁)。



ここで重要なのは、子供たちが浸りきっているものはあらゆる宗教に共通する何らかの宗教感情といったものではなく、聖書が語る特定の物語であり、それはイエス・キリストの十字架と復活の出来事をふくむ、キリスト教の救済の物語であるとバルトが考えていることである。

聖書の物語へのこうした無自覚な一体化をキリスト教信仰の原初的な素朴さと呼ぶことができるとすれば、そのような素朴さをそのままよみがえらせようという意図をバルトは述べているのではない。児童賛美歌が持つ素朴さが「誘惑や試練を受けながら……いつの日か事柄そのものへと連れ帰る」と言っているのであって、そのような素朴さがそのまま「事柄そのもの」と同一視されているのではない。それは様々な試練に直面しなければならず、それを乗り越えることで「事柄そのもの」へ近づいていかなければならない。とすれば、それは本来解釈学の問題に関わるものであるはずである。

だが、バルトはそのような乗り越えの方法を神学の課題として意識的に展開することはない。むしろ彼は、そうした課題を意識化することを神学の営みからの逸脱として拒絶する傾向にある。しばしば彼は、方法論的な反省よりも事柄そのものに直に向かうべきだと主張し、時代的な隔たりや世界観の変化によって生じる解釈学的な問題への取り組みを忌避する。こうしたバルトの姿勢は『教会教義学』などの著作のいたるところに見出されるが、たとえば非神話論化を提唱するブルトマンに向けられる彼の問いの根底にはそのような姿勢がある<sup>29</sup>。それは、聖書で「語られていること (Gesagte)」を第一に問題とすべきであり、それが語られる際の概念的あるいは世界観的な前提は二次的な問題にすぎないというものである<sup>30</sup>。このような「語られていること」や「事柄そのもの」への集中の態度は、後に見るようにリクールがバルトから学んだ解釈学上の重要点であるのだが、それを強調するあまり、人間が理解し同意する信仰が成り立つ条件についての解釈学的な考察を意図的に無視するということがバルトには見られる。事実、このような態度がバルトの神学をしばしば神学的独断と方法論的時代錯誤へと導いていく場合があるように思われる。

この点において、ここではむしろバルトが批判しているブルトマンに注目したい。ブルトマンは、弁証法神学を背景にしながら、バルトとは異なってトレルチが提示した歴史性の問題を不可避なものとして受け止め、しかもその上でトレルチとは異なった仕方で素朴な信仰の受け取り直しの問題に取り組んでいる。ブルトマンにとって、キリスト教信仰の最初の素朴さとは、イエスという

---

<sup>29</sup> Barth, Karl: *Rudolf Bultmann: Ein Versuch, ihn zu verstehen*, Zürich, EVZ-Verlag, 1952, 1964<sup>3</sup>. (バルト「ブルトマン: 彼を理解するための一つの試み」『カール・バルト著作集』第3巻、小川圭治訳、新教出版社、1997年、205-78頁。

<sup>30</sup> *ibid.*, S.14. (210-1頁)。

歴史上の一人物が同時にキリストであるという信仰である。それは通常の出来事の連関に対して一つの奇跡として現れた出来事なのである。もちろん近代の歴史意識の中では、それは自然をやぶる出来事としては受け入れられない。したがって、新約聖書に描かれた救済の出来事の描写は非神話論化されなければならないのである。しかし、その場合に非神話論化によって救済の出来事が普遍的な理念に変えられてしまうのではない。キリスト教の信仰は、イエスにおいて神の救済行為が生じたという信仰であって、その点が神話として退けられてしまえば、それはすでにキリスト教とは言えない<sup>31</sup>。これがブルトマンと自由主義神学の根本的な違いである。

ブルトマンの神学論文集のタイトル「信仰と理解」が示すように、その神学的思索の中心的な課題の一つは、理解をともなった信仰である。そのような観点からブルトマンは、一方で正統主義の神学を退ける。その教義は現代人にとって受け入れることの不可能な命題を含んでおり、心からの同意をもって信仰を持つことを困難にするからである。しかし他方で、自由主義神学も批判されなければならない。そのキリスト教理解は確かに現代人にも受け入れることのできるものとして解釈されているが、それはすでにキリスト教の福音の本質から外れてしまっているからである。

ブルトマンは、自然法則を破る出来事が起こったと信じる「超自然的絶対性」の主張とは異なった意味での奇跡の理解がありうると言う。それは「イエスとの出会いを通して、私の実存が全く予想できなかった仕方で新たにされる」という「驚異(Wunder)」の出来事として奇跡を見る理解である<sup>32</sup>。ブルトマンはこのような意味での出来事こそがキリスト教信仰の本質であると考えた。そして、この観点に立ってなされた聖書の解釈が「非神話論化(Entmythologisierung)」であった。非神話論化とは、聖書の記述の中で現代人には受け入れられない神話論的な表現を実存論的に解釈する聖書解釈の方法論である。それはキリスト教の最初の素朴な信仰を、近代的な歴史的方法による批判にいったん徹底的にさらした上で、それを再び受け取りなおす試みと言うことが出来る。その際、トレルチの同様の試みとの根本的な違いは、キリスト教信仰の核をキリストの十字架と復活の出来事への信仰に見た点である。処女降誕やイエスの起こした「異象(Mirakel)<sup>33</sup>」といったものを信仰にと

---

<sup>31</sup> Bultmann, Rudolf: "Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", *KMI*, Hans Werner Bartsch (hrsg.), 1948, 1954<sup>3</sup>, S.52. (ブルトマン『新約聖書と神話論』聖書学叢書2、山岡喜久男訳、新教出版、1954年、90頁)。

<sup>32</sup> Bultmann: "Zur Frage des Wunders", *GV*, I, S.214-28. (ブルトマン「奇跡の問題によせて」『ブルトマン著作集』第11巻、土屋博訳、新教出版社、243-59頁)。

<sup>33</sup> Bultmann: "Zur Frage des Wunders", *GV*, I, S.214. (『ブルトマン著作集』土屋博訳、新教

つての偽の躰きとして取り除くことによって、ブルトマンはキリスト教にとっての真の躰きに到達させる。この躰きに直面することこそが、ブルトマンにとって信仰の素朴さを受け取りなおすことなのである<sup>34</sup>。

ブルトマンは非神話論化によって、キリスト教における批判後の信仰のありかたを独自のしかたで提示したと言える。たしかにそれは、キリスト教信仰の中核にあるイエス・キリストの出来事を、現代人にとって決定的な意味をもつ出来事として提示している。ただし同時に、聖書の多くの表象や物語を古代の世界像にもとづく神話として退けてしまうため、伝えられてきた様々な素朴な信仰の表現をキリスト者から取り上げてしまうことになった。また、たしかに「キリストの出来事」が受け取り直されたが、それはその具体的な物語的背景から抽出され、あるべき実存の実現を示す一つの符号のようなものになってしまっている。そこでは、なぜ「キリストの出来事」に対して決断しなければならないのかが理解不可能である。キリストの出来事が有意味なものとして感じ取られる文脈が失われてしまったからである。そこでは、キリストの出来事に全実存を賭けるという行為は、ブルトマンの意に反して他律的な行為になってしまっている。

#### 4 リクール解釈学と「第二の素朴さ」

現代の解釈学の代表者の一人であるP・リクールは、自己が自己に対して透明であるという近代哲学の自負に疑問を投げかけ、人間の生み出した様々なテクストを媒介にした間接的な自己理解の道を探求した。その象徴の解釈学およびテクスト解釈学に関する仕事は、神学や聖書学にも寄与するところが多く、特に上述のブルトマンの問題点に対して光を投げかけてくれる。

非神話論化の本来の意図は神話の中から現代人には通用しない原因論的な説明である「神話論」を排除することであるが、リクールによれば、それは象徴としての神話の働きを否定するのではなく逆に解放するものであるべきである<sup>35</sup>。リクールはこの非神話論化の課題を「批判後の時代の信仰」という主題の中で捉え、次のように述べている。

これはつまり、原初の素朴さ (*première naïveté*) に戻ることが出来るということだろうか。全くそうではない。ともかく、何かが失われ、取り返しがつかない。つまり、信念の直接性が失われたのである。しかし、最初の信念に従って聖なるものの偉大な象徴

---

出版社、第11巻、1986年、243頁)。

<sup>34</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", *KM*, I, S.53. (ブルトマン『新約聖書と神話論』91頁)。

<sup>35</sup> Ricœur, Paul: *Finitude et culpabilité. II. La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960. p.326. (リクール『悪の神話』一戸とおる他訳、溪声社、1980年、335頁)。

系を生きることがもはや不可能であるとしても、われわれ現代人は、批判の中で、また批判をとおして、第二の素朴さ (seconde naïveté) を目指すことが出来る。要するに、われわれが新たに聴くことが出来るのは解釈によってなのである<sup>36</sup>。

「素朴さ」とは、第一義的には、信仰対象を自己との関わりを明瞭に意識化することなく肯定し、批判的吟味を経ることなくそのまま受け入れるような態度のことである。それは、聖書物語や宗教儀礼、またそれらを含む宗教共同体への没入など、様々な形で宗教的信仰の原初的なありようを形成している。そして、啓蒙主義以降の時代を生きる者たちには、そのような態度の変更が求められている。それは、学問研究に直接たずさわる研究者だけでなく、それらの研究に多くを追っている牧師や信徒においても同様である。態度の変更は、単純に宗教的对象への全面的信頼を捨て去るということではない。それを意識的・批判的な態度で吟味する視点が必要であるということである。そのような視点による相対化を経た上で、新たに信仰の対象との関わりをとらえなおすことが求められているのである。したがって、そこで改めて「素朴さ」が問われる場合に、それは信仰対象を受け入れるありようの「受け取り直し」であって、それがリクールの言う「第二の素朴さ」である<sup>37</sup>。

このように、「原初の素朴さ」への批判を経て「第二の素朴さ」を獲得することが、リクールの象徴の解釈学の目標であり、ブルトマンの非神話論化はその先駆ととらえられている。リクールはブルトマンの意図をこのように評価しながらも、その解釈が実存論的な充当へと早急に向かう点を批判する。ブルトマンは聖書の言葉のすべてを決断への呼びかけとして理解し、言語が展開する一切の客体化された物語や世界像に注意を向けることを「業による義認」として退けてしまう。このことによって、テキストの解釈から真の「理解」を排除し、信仰を向こう見ずな決断にしてしまうことをリクールは懸念するのである<sup>38</sup>。本来理解しつつ信じることを目指していたはずのブルトマンの議論は、実存論的な充当としての「理解」にのみ集中し、客観的な「説明」の契機を無視することによって、かえって知性を犠牲にした信仰を強いることになりかねないのである。

ブルトマンの非神話論化へのこうした反省は、1970年代のリクールがテキスト解釈学へと向かう契機の一つとなった<sup>39</sup>。テキスト解釈学においては、聖書

<sup>36</sup> *ibid.*, p.326. (336頁)。

<sup>37</sup> 「第二の素朴さ」の概念は、引用箇所その他、1960年代の次の論文にも登場している。Ricoeur : "Herméutique des symboles et réflexion philosophique (1)", *Le conflit de interprétations*, p.294. / *De l'interprétation: essai sur Freud*, 1965. (594頁)。

<sup>38</sup> Ricoeur : "Préface à Bultmann," *Le Conflit de interprétations: essais d'herméutique*, Éditions du Seuil, 1969, p.390.

<sup>39</sup> 卷田悦郎『リクールのテキスト解釈学』晃洋書房、1997年、64頁以下。

が有している詩的開示機能が、まず人が想像的に住むことのできる世界を提示する。実存的な応答を迫られるよりも前に、人は提示されたテキスト世界を自分の世界として生きてみることを通して、自分が何に向かってどのような決断をすべきかをその中で理解するのである。そしてそのような想像的な世界を生きることを踏み台にしてこそ、新たに現実の世界を生きていくように促される。人は知ることの出来ない事実へと飛び込むのではなく、物語を通して新しい存在のありようを理解することで、信仰へと導かれるのである。

リクールはこのような形でブルトマンが犠牲にした聖書の物語世界を取り戻し、さらには聖書の開く多様なテキスト世界を回復させるが、そのような形で理解された聖書の啓示的なありかたに対する人間の態度を、「他律なき依存 (dependence without heteronomy)」という言葉で表現している<sup>40</sup>。上から強制的に押しつけられるのでもなく、逆に一切の依存を断ち切って自らによって自らを律するのでもなく、開かれた想像力の中で自分よりも大きな存在に自分を委ねるといふあり方がそこで提示されているのである。リクールは、1970年代には「第二の素朴さ」の概念そのものこそ用いなくなるが、原初的な素朴さを解釈学を通して批判的に受け取り直すというモチーフは形を変えて持続していったのである。

ところで、ここで「受け取り直し」と言うとき、それを今日「復権」という言葉がしばしば使われる場合とは区別したい。「復権」が叫ばれるとき、多くの場合そこに見られるのは失われた古きものへの懐古であり、新しいものへの反発や否定である。そこには奪われた者のあせりや復讐心さえ見え隠れする。奪い返えそうとする者にとって、奪われた事実は負の経験でしかない。この負の経験を解消し、奪われたものを取り戻すことが「復権」であろう。それに対し、「受け取り直し」という言葉には、それとは異なった回復のありかたの可能性が込められている。そこでは失われるということは単なる負の経験ではなく、与えられているものを真に受け取るための積極的な条件なのである。それはキルケゴールの「反復 (Gjentagelsen/Wiederholung)」の概念に近い<sup>41</sup>。「反復」とは同じものの単なる繰り返しではない。同じものを再び受け取るとしても、それが一度決定的に失われていることによって、その受け取り方は以前とは異ったものになるのである。「復権」が、失われた自らの姿を本来のものと考え、その本来性を取り戻すということであるとすれば、「受け取り直し」

---

<sup>40</sup> Ricoeur : "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation", *Essays on Biblical Interpretation*, Kewis S. Mudge (tr.&ed.), Fortress Press, 1980, p.117.

<sup>41</sup> 最近の邦訳では、この語がまさに「受け取り直し」と訳されている。キルケゴール『畏れとおののき／受け取り直し／不安の概念』尾崎和彦・大谷長訳、キルケゴール著作全集、第3巻、創言社、2010年。「反復」概念のキルケゴールの文脈における意味については、小野雄介「キルケゴール哲学における反復の問題」『茨城大学人文科学研究』第2号、19-41頁を参照。

とは、自らの以前のありかたを根本的に断念し、解体した上で、もう一度新たな姿勢においてそれを持つということである。キルケゴールは言う。「追憶されるものはかつてあったものであり、それが後方に向かって反復されるのだが、それとは反対に、ほんとうの反復は前方に向かって追憶されるのである<sup>42</sup>」と。

「素朴さ」の「受け取り直し=反復」は、「第一の素朴さ」を単に懐かしむことではない。「第一の素朴さ」とは、実は批判的な意識によってそれが失われるに至って初めて意識されるものであって、批判意識を備えた立場から「第一の素朴さ」が思い描かれる時、それはすでに「素朴さ」を外部から批判的に観察することになる。そのような観察者は、決してその「素朴さ」そのものに直接あずかことはできない。リクールが目指す「第二の素朴さ」が、「第一の素朴さ」の再現ではありえないのはそのためである。「素朴さ」の「受け取り直し」とは、それはかつてあったとされるものを振り返る運動なのではなく、むしろ未だないものを得ようと希求する前向きの運動なのである。したがって、本研究において、ブルトマンが切り捨てた聖書的諸表象をリクールが拾い上げて再解釈する場面に触れる時、この解釈の作業は前向きのものであって、かつてあったという「第一の素朴さ」を夢想するのではなく、未だない「第二の素朴さ」を探求することである。

リクールが示した「第二の素朴さ」を追求する聖書解釈のありかたは、現代におけるキリスト教信仰に対して重要な示唆を与えてくれている。たとえば、バルトがそうした方法の問題をあえて無視したのに対して、ブルトマンはむしろそれを意識的に取り上げた。しかし、両者ともに神への応答が意に反して他律的なものになってしまう点を認めない。素朴さを受け取り直すというありかたは、そのような他律性を脱したものでなければならない。その意味で、他律を脱した信仰の理想的なありかたを言い表しているように思えるのが、P・ティリッヒの「神律 (theonomy)」の概念である。それは、啓蒙主義が求める「自律 (autonomy)」の要求と宗教的権威が有する「他律 (heteronomy)」の力とを媒介するものとして描かれている。

われわれは何をなすべきであろうか。教会が宗教裁判によってなそうとしたように自律的な思惟の抑圧につとむべきだろうか。あるいは、何かほかのことをすべきだろうか。われわれは自律的思惟を弱めることなしに、自律のなかに神律の次元すなわち宗教的次元を見出そうと試みるべきであろうか<sup>43</sup>。

<sup>42</sup> Kierkegaard : *Die Wiederholung*, Emanuel Hirsch (Übersetzt), Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, 1967, S.3. (キルケゴール『反復』梶田啓三郎訳、岩波文庫、第26刷改訳、1983年、9頁)。

<sup>43</sup> Tillich, Paul : *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, SCM Press, London, 1967, p. 27. (ティリッヒ『キリスト教思想史 II』ティリッヒ著作集、別巻3、白水社、1980年、43頁)。

啓蒙主義以降のキリスト教思想は、そのような「神律」を様々なしかたで追求しようと試みてきたと言える。だが、そうした試みのうちにも他律的なものは常に入り込んでくる。そのように形を変えて入り込んでくる他律性を注意深く排除しつつ、適切な形で「第二の素朴さ」を追求していくことが、ここでの課題でなければならない。

## 5 課題と構成

本研究は、主としてブルトマンの神学的解釈学の問題点をリクールの解釈学理論によってどのように修正し得るかという観点から、以上述べたような課題と取り組んでいこうとするものである。以下に論述の進め方の概略を示す。

論文前半の主題を、史的イエスの問題（第1章）と非神話論化の問題（第2章）をめぐるブルトマンの議論に置く。ブルトマンは科学的思考や批判的な歴史意識を現代人にとって不可避のものとして認め、その上でそれと矛盾する聖書の神話的な世界像や救済の出来事の描写をどのように解釈すべきかを率直に問いかけた。キリスト教信仰者が今日の社会を誠実に生きようとすれば、彼の問題提起に向き合うことは避けられない。

ブルトマンは、現代人の思考と聖書の叙述との摩擦を聖書解釈にとっての阻害要因としてだけではなく、むしろ逆に聖書の使信の核心を浮き彫りにするための批判的な契機としてとらえた。一見すると伝統的キリスト教に対する破壊とも見えかねないブルトマンの学問的な態度は、むしろ W・E・ホーダンがいみじくも「急進的保守主義 (radical conservative)」<sup>44</sup>と呼んだように、聖書の徹底的な批判を通じて正統な信仰に到達しようという意志によって貫かれている。その意味で、ブルトマンの試みは古いキリスト教の単なる「復権」ではなく、古くて新しいキリストへの信仰の「受け取り直し」を目指したものであったと言えよう。

しかし、ブルトマンによって再把握されたキリスト教信仰の姿は、きわめて先鋭化され研ぎ澄まされてはいるものの、それは本当に「キリスト教信仰」の受け取り直しと言えるであろうか。素朴なキリスト教信仰は、ブルトマンとともに多くのものを失うことになるのだが、それは本当に必要な喪失であったのだろうか。救済の出来事を描く新約聖書の象徴的な表現は「神話」として廃棄されてしまったが、これらはむしろ批判的精神のもとに繰り返し受け取り直し

---

<sup>44</sup> Hordern, William E. : *A Layman's Guide to Protestant Theology*, Macmillan Publishing Company, 1955, Revised Edition, Wipf and Stock Publishers, 2002, p.208. (ホーダン, W・E 『現代キリスト教神学入門』 布施濤雄訳、日本基督教団出版局、1987年、292頁)。

れる必要があったのではないか。また、イエスの人間としての姿を描こうとする一切の言説が信仰にとって不要なものとして退けられてしまったが、イエスをキリストと信じるキリスト教の信仰は、イエスという一人の人間を描く具体的な物語を通してこそはじめて生き生きとした現実となるのではないか。多くのキリスト教徒が禁じざるを得ないブルトマン神学への根深い不満は、ブルトマンによる信仰の受け取り直しの試みがキリスト教信仰の素朴なあり様をすっかり消し去ってしまうことへの懸念に由来するように思われる。

こうした懸念に答えるために、後半では、ブルトマンを修正して新たな可能性を開く試みとしてリクールの聖書解釈学を取り上げる。リクールは、徹底した批判を経た信仰をめざすブルトマンの方向性を受け継ぎながらも、そこでも容易に実存論的範疇に置き換えられてしまう聖書の象徴的表現により深い眼差しを向け、捨て去られてしまう聖書の物語的次元の持つ豊かさを回復させようと努めている。その場合、リクールのどのような解釈学的手続きによって聖書の何が受け取り直されるのかを、まず彼の 1960 年代の象徴の解釈学のうちに探る。聖書に含まれる様々な神話や告白言語の象徴的次元を受け取り直すための理論的根拠をそこに見出すことができるはずである。(第 3 章) さらに、主として 1970 年代にテキスト解釈学の一環として取り組まれた聖書解釈に関する仕事のうちに、ブルトマンにおいて失われた聖書の物語の次元を聖書の多声的な諸言述形式の中で受け取り直す道筋を探っていく。哲学者リクールのこれらの業績は、具体的な聖書釈義としては断片的なものに留まるが、その土台となる解釈の理論はキリスト教神学や聖書学の進むべき方向性を示している。(第 4 章)

リクールの解釈理論は、今日のいわゆる「物語神学 (Narrative Theology)」を支える理論の一つとして扱われることがある<sup>45</sup>。しかし、もしそれが H・フライや G・リンドベックらイエール大学を中心としたキリスト教神学内部での傾向を指すとすれば<sup>46</sup>、それをリクールの理論の正統な継承であると受け取るわけにはいかない<sup>47</sup>。フライやリンドベックは、近代聖書学の発展とともに失われていった素朴な聖書の読み、すなわち聖書の「文字通りの読み」を回復することを現代の聖書解釈の課題と考えており、そこで探究されているのもある意味では信仰の受け取り直しの課題なのだが、これらいわゆる「ポスト・リベラル神学」による取り組みは、リクールのそれとは異ったものである。とりわけ、聖書の受け取り直しという点で、両者のあいだには根本的な違いがある。

---

<sup>45</sup> 芳賀力『物語る教会の神学』教文館、1997年、44-6頁では、そのように扱われている。

<sup>46</sup> 東方敬信『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年、161頁は、そのように見ている。

<sup>47</sup> 藤本満『聖書信仰：その歴史と可能性』いのちのことば社、2015年、316-23頁は、両者の違いを明確に見ている。



イエール派の試みは、素朴な聖書の読みの「復権」をめざす原理主義的なものではなく、聖書の歴史批評や宗教批判を無視するものではないが、事実上はそれらを無意味化するような形で伝統的な聖書の読みに居直ってしまう。これに対してリクールの聖書解釈では、歴史批評と宗教批判を経たことは取り消すことのできない痛みの経験として刻みこまれ、解釈そのものに決定的な変容を与える。そこでは、批判後の聖書の読みは前批判的な聖書の読みと同じではありえない。そこに現れる素朴さは、「第一の素朴さ」ではなく「第二の素朴さ」であって、そこでめざされているのは聖書の「復権」ではなく「受け取り直し」なのである。フライやリンドベックらによって主導された「物語神学」との対照によって、リクールの聖書解釈学が現代神学にとって持つ意義の輪郭をより明瞭にすることができると思う。（第5章）

以下で展開されるのは、聖書解釈ないしはキリスト教信仰の理解のための理論的な仕事に関する考察であって、必ずしも具体的な聖書釈義の検討ではない。実際の釈義なしに解釈の理論はありえないので、釈義的な問題にも断片的には触れることになるが、トータルな聖書釈義上の妥当性はより本格的な聖書学的研究の中で確認されなければならないし、また、最終的には聖書が読まれ、説教がなされ、実際の生が生きられる中で無数の実践を通して検証されなければならない。

## 第1章 ブルトマンと史的イエスの問題

---

二千年にわたるキリスト教信仰の歴史は無数のイメージやシンボルに満ちている。しかし、その中心に常に「イエス」という固有名で呼ばれる歴史的人物のイメージがあったことを否定する人はいないだろう。だが、キリスト教信仰にとってこの歴史上のイエスがどんな意味をもっているのかについて、キリスト教神学は必ずしも一致した説明を与えてこなかった。殊に、18、9世紀の批判的な歴史学の発達は、歴史学的な探求の対象となるような「イエス」が「キリスト」への信仰といかに関わるのかということについて大きな混乱を引き起こした。20世紀に改めてこの問題が神学の中心テーマになったとき、ブルトマンはその議論の中心的存在であった。彼の主張ほどこの問題の重要性と困難さを表現しているものはない。ブルトマンの思索はきわめて明晰で、その主張は説得力をもっているが、同時に彼の神学は「イエスはキリストである」という告白をおそろしく困難にしてしまうように思われる。

今日、「史的イエス」への探求は、ブルトマンの時代とは異なって非常にさかんに見える<sup>48</sup>。しかし、それはブルトマンの「史的イエス」をめぐる議論が乗り越えられたということだろうか。ブルトマンの新約聖書研究が部分的に古くなったとしても、ブルトマンが直面した神学的問題は今日も問いとして突きつけたままではないだろうか。本章で行いたいことは、いま一度「史的イエス」の問題についてのブルトマンの主張をふりかえり、そこで新約学的考察と神学的考察がどのようにからみあいつつその根拠となっているかをあらためて確認した上で、その主張がもたらす困難さの本質を明らかにすることである。

まずブルトマン神学の形成過程をたどりながら、史的イエス探求についてのブルトマンの否定的な態度の背後にあるいくつかの本質的な要素を明らかにし、そこに一定の神学的妥当性があることを確認する。次に、にもかかわらずブルトマンの主張がキリスト教信仰に深刻なアポリアをもたらすとすれば、そのアポリアは何を意味するのか、ブルトマンの弟子たちによるブルトマンへの問いかけを検討しつつ考察する。

---

<sup>48</sup> 大貫隆・佐藤研（編）『イエス研究史』日本基督教団出版局、1998年の9-14章では、ブルトマン以降今日に至るイエスについての研究が概観されている。とりわけ、アメリカの「第三の探求」と呼ばれる潮流は史的イエス研究の興隆を印象づける。

## 1-1 ブルトマンにおける史的イエス探求の放棄

この問題へのブルトマンの取り組みとその帰結を見る前に、ブルトマン以前から以後までを含む史的イエス探求史の全体を概観しておこう。歴史上の一人物としてのイエスへの探求、すなわち「史的イエス」の探求は、イエスの死後から現在に至るまでにいくつかの時期を経てきた。チャールズワースはこれを五つの時期に区分している。① 探求なしの時代（1～1738年）、②「古い探求」の時代（1738～1906年）、③「古い探求」が中絶した時代（1906～1953年）、④「新しい探求」とその消滅（1953～1970年代）、⑤「第三の探求」と呼ばれる「イエス研究」の時代（1980年代～現在）<sup>49</sup>。

この区分によれば、近代的な歴史学的方法に基づく「史的イエス」への探求は、18世紀の啓蒙主義の時代に始まったと言うことが出来る<sup>50</sup>。人間の理性や自律性を伝統的な権威から解放しようという風潮の中ではじめて、イエスを教会の教義によって規定された神の子キリストのイメージから切り離し、西暦1世紀のパレスチナを生きた一人の人間として歴史的に探求しようとする動きが生じてきた。こうして18世紀から19世紀までのキリスト教神学の中心的な関心は、キリストの教義学上の位置づけから人間イエスに移り、イエスの言動を描いた福音書が歴史的資料として詳しく研究されるようになった。以降、約2世紀間にわたって、多くの学者たちによって「イエス伝 (Das Leben Jesu)」が書かれることになる。後にA・シュヴァイツァーは『イエス伝研究史<sup>51</sup>』（1906年）で、18世紀から20世紀初頭に至るまでのイエス伝の試みを詳細に

<sup>49</sup> Charlesworth, James H. : *The historical Jesus : an essential guide*, Abingdon Press, 2008, p.1. (H・J・チャールズワース『これだけは知っておきたい史的イエス』中野実訳、教文館、2012年、38-9頁)。

<sup>50</sup> すぐ後でみるようにA・シュヴァイツァーに由来するこの見方は、広く認められているものである。(例えば、大貫隆・佐藤研(編)『イエス研究史：古代から現代まで』教文館、1998年、3頁/A・J・レヴィンほか『イエス研究資料集』土岐健治ほか訳、教文館、2009年、22頁など)ただし、これは、それ以前には近代的な方法によるイエスの探求が行われなかったを意味するにすぎず、それまで歴史上の人物としてのイエスへの関心が存在しなかったことを意味するのではない。たとえば、同上『イエス研究史』は、「イエス研究」の歴史を古代キリスト教の著作家たちからはじめており、近代的な意味での「史的イエス」の探求以前にも、「歴史のイエス」(同書、4頁)への関心があったことが示唆されている。なお、そのような見方をする場合、「史的」、「歴史的」といった語の意味を明確にすることが求められる。後述するように(1-1-3末尾、1-2-4冒頭)ブルトマン後の実存論的神学の諸著作では、しばしば "historisch"と "geschichtlich"が意識的に区別されるため、翻訳も「史的」と「歴史的/実存史的」という語が区別して用いられるようになる。ただ、それ以前の研究者においては(M・ケーラーの先駆的な論文は別として)こうした区別は意識されない場合が多く、これらの語が両義性を帯びて使われることも多い。

<sup>51</sup> Schweitzer, Albert : *Geschichte der Leben- Jesu Forschung*, 2., neu bearb. u. verm. Aufl., Tübingen, Mohr, 1913. (シュヴァイツァー『イエス伝研究史』シュヴァイツァー著作集、17-8巻、白水社)。

検討した。彼はその叙述を H・S・ライマールスの論文からはじめているため、それが G・E・レッシングによって公刊された 1738 年をもって「史的イエス」探求が始まったというのが今日の一般的な通説になっている。シュヴァイツァーの研究の結論は、近代のイエス伝の作者たちはイエスを教義から解放しようと試みながら、結果としては各自の理想や好みをイエス像に投影させてしまったということであり、イエス伝研究は歴史学的に見て失敗であったということであった。そのため、近代の「史的イエス」の探求はシュヴァイツァーのこの著作が出版された 1906 年に終止符を打たれたと見なされるのである。

シュヴァイツァーによれば、近代のイエス伝研究が歴史学的に見て失敗であったのは、資料が明らかに示しているイエスの言動の終末論的な要素を無視して史的イエス像を作り上げてしまったところにある。正しい歴史学的認識を貫くなら、イエスは超自然的な終末の到来を信じていたという認識が避けられない。したがって、歴史学的な探求によってイエスを伝統的な教義から解放したからといって現代人に受け入れやすいイエス像がそこに現れるわけではなく、むしろイエスの抱いていた終末信仰を現代人はどう受けとめればよいのかというさらに困難な問題に直面せざるを得なくなるのである。シュヴァイツァー自身は、『メシア性と受難の秘儀<sup>52</sup>』（1901年）によって、近代人の好みや価値観による投影を排した史的イエスの実像を明らかにしようと試み、終末の到来を待ち望みつつ、その実現のために自らの死が避けられないとの確信の中で十字架の死へと進んでいったイエスの心理的プロセスを描き出した。そこに現れてきたのは、古代の終末信仰の中にとっぷりつかって生きるイエスの姿であり、科学的世界像の中で生きる現代人には容易に共感することの出来ないものであった。

シュヴァイツァー以後の約50年間は「探求の中絶」の時代と見られるのは、史的イエスの探求が近代人好みのイエス像をもたらすものではないという彼の認識に加え、史的イエスの探求そのものが歴史学的に不可能であり神学的に不適切であるという認識が主流となっていくからである。そして、そのような認識を積極的に提示し、この時代のイエス研究をめぐる状況の中心的存在となったのがブルトマンである。史的イエス探求に対するブルトマンの否定的な態度がその後数十年にわたってキリスト教神学を規定することになったのは、ブルトマンのこの態度が単に歴史学的な研究の結果から導き出されたものであるばかりではなく、20世紀前半に圧倒的な影響力をふるった弁証法神学と実存哲学によって根拠づけられた神学的主張から導き出されたものだったためである。

---

<sup>52</sup> Schweitzer, Albert : *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, eine Skizze des Lebens Jesu*, 2., photomechanisch gedruckte Aufl., Tübingen, Mohr, 1929. (シュヴァイツァー『イエスの生涯：メシアと受難の秘密』波木居斉二訳、岩波文庫、1957年)。

ブルトマンは、近代神学のイエスへの史的な関心を神学的に否定し、キリスト教信仰にとって重要なのは「史的イエス (historischer Jesus)」ではなく「ケリユグマのキリスト (Christus des Kerygmas)」であると主張した<sup>53</sup>。この主張の功績は、キリスト教神学を人間イエスの歴史学的・社会的・心理学的再構成への興味から解放し、宣教の言葉の中で語られるイエス・キリストという本来の課題へと呼び戻したことである。「史的イエス」の探求は、単に歴史学的に不可能とされることによって断念されたのではなく、むしろ神学的に不適切なものとされることによって禁止されたのである。

しかし、ここに本章冒頭の問題が最大の困難さをともなうて生じてくる。ブルトマンのような神学的主張の中では、「史的イエス」はキリスト教信仰にとって何の意味も持たないのであろうか。だとすれば、「ケリユグマのキリスト」とは歴史的現実から切り離された一つの理念に過ぎないものになってしまうまいだろうか。こうした問いに対するブルトマンの答えは、「史的イエス」の「内実 (Was)」ではなくその「事実 (Daß)」のみが、キリスト教信仰にとって決定的であるというものである<sup>54</sup>。人は宣教されるキリストの背後に、人間イエスの姿を史的に探求すべきではない。そのようなイエスが人として存在したこと、そしてそのイエスがキリストであるという事実だけで信仰者にとっては十分だというのである。こうしたブルトマンの主張は、「肉によるキリスト」へのパウロの批判<sup>55</sup>や、「業による義認」へのルターの批判<sup>56</sup>をひきあいに加えて神学的に根拠づけられるだけに、しばしば反論を許さない強固さをもって示される。だが、こうしたイエスの内実への関心の排除は、信仰者の実際の信仰生活から見て違和感があるばかりではなく、ブルトマン自身がキリスト教宣教の内容と考える「イエスはキリストである」という告白を実際には著しく困難なものにしてしまうように思われる。

ブルトマンに対する反論は、ブルトマンの足下から現れてくる。ブルトマンの弟子たちの何人かが、史的イエスに対するブルトマンのあまりに否定的な態度を修正して、史的イエスに対する探求を試みはじめた。その口火を切ったのは1953年にE・ケーゼマンが行った講演<sup>57</sup>であるが、彼らは自分たちの試みを、シュヴァイツァー以前のイエス伝の試みとはっきりと区別したため、やがてそ

---

<sup>53</sup> 後述するように、この思想はすでに初期のブルトマンの研究や思索に由来するが、「史的イエス」と「ケリユグマのキリスト」という定型化された表現自体は、晩年の弟子たちとの討論において頻用されるようになったものである。本研究 1-2-2 を参照。

<sup>54</sup> 本研究 1-1-3 を参照。

<sup>55</sup> 本研究 1-1-2 を参照。

<sup>56</sup> 本研究 3-1-2 を参照。

<sup>57</sup> Käsemann, Ernst : "Das Problem des historischen Jesus", *ZThK.*, 51, 1954.

れは「新しい探求<sup>58</sup>」とも呼ばれた。この動きに加わった人々の多くは、「史的イエス」と「ケーリュグマのキリスト」というブルトマンの枠組みを維持しつつも、両者のうちに何らかの連続性を見いだしていこうとする点で共通していた。この時期に提起された問題はキリスト教神学にとって決定的に重要であったと考えられる。ただし、彼らが導き出した方向性は十分なものとは言えなかった。今日では「新しい探求」そのものは史的イエス研究としては影響力を失ってしまっているように見える<sup>59</sup>。

ブルトマンの問題提起に規定された「新しい探求」にかわって、1980年代から台頭してくるのは、新たな資料や方法論に基づく「史的イエス」への社会学的・文学的・考古学的な探求である。いわゆる「第三の探求<sup>60</sup>」と呼ばれるこれらの研究には、「史的イエス」に対するブルトマンの否定的な態度とは対照的に、「史的イエス」は十分に探求可能であるとする積極的な態度が現れてきており、一見するとブルトマンの提示した問題はすでに克服されてしまったかのような感さえ与える。ただ、それらの研究は、多くの場合すでに神学的関心を「背後に後退」させており、ブルトマンが提示した問いに対する有効な解答を与えているとは言い難い<sup>61</sup>。これから見ていくように、史的イエス探求についてのブルトマンの否定的な態度の決定的な根拠は、史的なものではなく神学的なものなのであって、仮に「第三の探求」が史的探求のレベルでブルトマンに一定の修正を迫る状況を作り出しているとしても、それが神学的なレベルでブルトマンの主張を真剣に受け止めて克服し得ているかどうかは疑問である。

「キリスト教信仰にとって史的イエスはどのような意義を持つか」というブルトマンの提出した問いの全体は、むしろ手つかずのままであると言えるのではないだろうか<sup>62</sup>。

---

<sup>58</sup> Robinson, James M. : *New Quest of the Historical Jesus*, London, SCM Press, 1959.

<sup>59</sup> 影響力を失った原因を明確に言うことはできないが、たとえば「第三の探求」を担う M・J・ボーグは、「新しい探求」が、ブルトマンと同様、実存主義という枠の中で展開されるために「秘教的」(esoteric)なものになっている点を批判している。(Borg, Marcus J. : *Jesus in Contemporary Scholarship*, Pennsylvania, Trinity Press International, Valley Forge, 1994, p.5. / M・J・ボーグ『イエス・ルネサンス』小河陽監訳、教文館、1997年、20頁)。この批判は、言い換えれば、ブルトマン学派の議論が一般信徒からすればあまりにも高尚かつ抽象的にすぎるということであり、その点では本研究で示されるブルトマン批判とも一致する。

<sup>60</sup> *ibid.*, p. ix, (3頁)。

<sup>61</sup> 『イエス・ルネサンス』の紹介者である小河陽は「訳者あとがき」の中で、「神学的関心が不在とまでは言えないにせよ、少なくとも背後に後退している」ことを認め、それは「世俗化したキリスト教に当然予想しうる形のイエス探求と呼べるかもしれない」と言っている(同上、392-3頁)。

<sup>62</sup> 「第三の探求」の特徴の一つは「終末論」や「黙示文学」の相対化であり、そうした新しいイエス像が組織神学に対して新たな問いを投げかけていることが否定される。(芦名定道「現代神学の冒険：新しい海図を求めて」第5回「現代神学と聖書」『福音と世界』2017年、2月号、62頁を参照)。

「史的イエスの問題」に関するブルトマンの立場は、彼が弁証法神学と接した1920年代後半から30年代にかけて形成されたものだが、この問題がとくに神学的な議論として熱を帯びるのは、1950年代の中頃から60年代の初めにかけての弟子たちとの論争においてである。そのため、論争の際示された彼の立場を理解するには、そこに至るまでの彼の生涯にわたる研究と思索を考慮することが必要である。ただし、史的イエスに関するブルトマンの立場は一度に確立したものではないので、その発言に時代によって多少の齟齬やずれが見いだされたとしても、それは当然のことである。確かに、ブルトマンにはバルトやハイデggerのように「転回」と呼ぶことの出来るような劇的な変化は無く、その思想的な態度は生涯にわたって首尾一貫しているように見える。だが、60年代の最終的な立場に至るまでには、いくつかの思想的展開を経過していることを見逃してはならない。史的イエスに関するブルトマンの態度を正確に理解するには、そうした展開を念頭に置く必要がある。

川端純四郎は、ブルトマンの生涯にわたる研究活動を方法論的に三つの時期に分けている<sup>63</sup>。第一期は「歴史神学の時代」であり、「批判を方法として、史実 (Historie) の再構成を目指す客観的な考察がなされ」た時期。第二期は「弁証法神学の時代」であり、「史実の有意義性を求めての主体的な解釈をめざし、史実との人格的、主体的出会い (Begegnung) としてこの歴史

(Geschichte) が中心の問題」となった時期。そして第三期は「解釈学的神学の時代」であり、「すでに特定の解釈において提示されている事柄の解釈を目指すところの、いわば解釈の解釈という二重の状況の中で、両者の交差点としての告知 (Vrekündigung) に焦点が向けられ」た時期である。

こうした時期区分は、いろいろな時期になされた「史的イエス」についてのブルトマンの発言を整理する上で有用である。それはブルトマンの思想に根本的な転回があったということの意味するのではない。八木誠一は、それぞれの時期に特徴的とされる傾向が別の時代にも見られることから、「三つの時期というより、三契機というべき」であるとし、むしろこの「三契機の関係の整合性」が問題であると言っている<sup>64</sup>。この指摘は、ブルトマンの神学を次元的に区別された三つの歴史理解によってとらえようとする野呂芳男、熊澤義宣のブルトマン理解とも相通ずるものである<sup>65</sup>。ただ、ブルトマンの生涯を俯瞰した場合に区別される三つの契機が初めからブルトマンの研究姿勢のうちに備わっ

<sup>63</sup> 川端純四郎「史的イエスの問題」『文化』第25巻1号、東北学院大学文学部、1961年、107頁以下。

<sup>64</sup> 八木誠一「史的イエスの問題」『日本の神学』Vol. 3、1964年、39頁。

<sup>65</sup> 野呂芳男『実存論的神学』創文社、1964年、224頁。熊澤義宣『ブルトマン』増補改訂、新教出版、1987年、260頁以下。本研究1-1-3を参照。

ていたわけではなく、それらは研究の過程でブルトマンが様々な出会いを通して身につけて行ったものに違いない。三つの契機のうちどれが前面に出てくるか、またそれぞれがどのような関係にあるかという点で、川端が言うような時期による違いが確かに見られるように思われる<sup>66</sup>。

以下では、川端の言う三つの次期区分を一応受け入れ、それぞれの時期に「史的イエスの問題」に対してブルトマンがどのような態度を示しているかを、この問題に関わるブルトマンの諸論文から改めて確認していきたい。その目的は、そこで働いているブルトマンの思想的契機を解明し、そこから導きだされる彼の史的イエスに対する態度の妥当性を検討することである。

### 1-1-1 歴史神学の時代

ブルトマンは新約聖書の史的・批判的研究から出発し、新約聖書学者として生涯を全うした。その間、神学者バルトや哲学者ハイデッガーらと深く関わり、キリスト教神学、現代解釈学の領域にも大きな業績を残したが、その学問実践の根底には聖書を史的・批判的に研究するという精神が一貫して流れている。しかし、とりわけ1921年『共観福音書伝承史』を出版するまでの十数年は、史的・批判的方法に新約聖書学者としての自己を限定していた時期と言える。ただ、川端によれば、『共観』が史的・批判的方法によって導きだした結論そのものが、このような方法を超えて行かなければならないことを示し、それが、この第一期のブルトマンの態度を破ることになる<sup>67</sup>。

#### 『共観福音書伝承史』（1921年）<sup>68</sup>

この時期の総決算であり、ブルトマンが史的イエスの探求を不可能と判断する史的根拠ともなった著作である。H・グンケルが旧約聖書の研究において用いた様式史（Formgeschichte）の方法を共観福音書に適用したもののだが、冒頭の「課題と方法」によれば、こうした試みは、当時の福音書研究の状況から必然的に生じてきたものであった。この時代のドイツの新約学においては、既に「二資料説」が大方の支持を得ていた。二資料説とは、マタイ、ルカが、既に存在していたマルコとイエスの言葉の集積であるQを原資料として用いたとい

---

<sup>66</sup> 川端は、「第二、第三の時期は、それぞれ前の段階の必然的帰結として登場したのであり、当然、前段階の方法とモチーフをその中に包み取っている」とし、第三の時期には告知というモチーフに史実と歴史が、解釈学という方法のうちに批判と弁証法が包み込まれていると述べている。（「史的イエスの問題」108頁）。

<sup>67</sup> 川端「史的イエスの問題」110頁。

<sup>68</sup> Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1921, 1958<sup>4</sup>.（『ブルトマン著作集』加山宏路訳、新教出版社、第1巻、1983年、第2巻、1987年）。以下『共観』と略す。



う仮説である。この仮説は、三福音書の中でマルコが最も古いとする「マルコ優先説」を内に含んでいる。こうしたことからマルコのイエス描写が、イエスの史的な姿を再現するための有力な資料として注目を集めたのである。しかしながら W・ヴレーデは、「メシアの秘密」に関する研究において、マルコ福音書そのものもまた教会信仰の視座から諸伝承を整合・加筆したものであることを明らかにした。マルコではイエスが自らのメシア性を隠していたごとくに描写されているが、この奇妙な記事は、マルコが用いた各伝承の中にイエスの非メシア的な性質が余りにも堅固に存在していたため、イエスの活動をメシア的に解釈しようとする教会神学の必要からマルコが説明的に導入したものであるというのがヴレーデの主張するところであった。従ってマルコが他の福音書に優先しているからと言って、マルコが伝承の最古層というわけではなく、マルコもまた多くのさらに古い伝承の集合からなっていることが、このヴレーデの結論からはっきりしてくるのである。

福音書に様式史的考察を適用するよう促している研究状況としてブルトマンが示しているのは、以上のようなものである。こうした状況にあっては、各福音書をあるまとまった流れを持つ原資料に還元しようという試みは断念されなければならない。むしろそこで課題となるのは、資料を多数の章句に分離した上で、「各章句が一次伝承か、二次伝承か、あるいは編集句であるかという性格を認定すること<sup>69)</sup>」であり、「それらの伝承の成立と歴史を再編成することによって、成文化以前の歴史を解明すること<sup>70)</sup>」である。福音書の様式史研究とは、「ある共同体の——それゆえにまた、原始キリスト教会の——生活の凝縮したものとしての文学が、その共同体のきわめて特殊な生活の表現および必要の中から生まれたということ、そしてそれらは一定の文体 (Styl)、様式 (Form)、及び文学類型 (Gattung) を生み出した、という認識<sup>71)</sup>」に基づいて、各伝承を担ってきた共同体の「生活の座 (Sitz im Leben)」を伝承の様式の考察から導き出そうという試みである。

『共観』で行われた具体的な分析の結果を、それが史的イエスの探求にとってどのような判断をもたらすかに焦点をあてて、以下に要約的に示そう。ブルトマンは福音書を多数の短いまとまり (ペリコーペ) に分け、各伝承をその様式にしたがっていくつかのタイプに分類する。そして、各様式ごとに詳しい分析を行っていく。

まず、全体は大きく「言葉伝承」と「物語伝承」に分けられる。前者のうち、

---

<sup>69)</sup> *ibid.*, S.3 (第1巻、9頁)。

<sup>70)</sup> *ibid.*, S.4 (第1巻、11頁)。

<sup>71)</sup> *ibid.*, S.4 (第1巻、11頁)。

「アポフテグマ<sup>72</sup>」に分類されるのは、短い物語の中でイエスの言葉が焦点をなしているものである。これらは、独立して伝えられたイエスの言葉に、その言葉にふさわしいと考えられた場面や文脈が付加されたものと推定される。それらのうち、「論争的対話および教育的対話<sup>73</sup>」は、イエスの時代までのラビ文学にしばしば見られる形と類似しており、その「生活の座」は原始教会内外で行われた論争であると考えられる。また、「伝記的アポフテグマ<sup>74</sup>」でも、イエスの生涯の中のある事件や情景は、あくまで焦点となっているイエスの言葉の理念的な意味を伝えるために作り出されたものであって、史的出来事の報告としての価値は持たないとされる。

「言葉伝承」のうち「主の言葉<sup>75</sup>」に分類されるのは、特に場面設定がなく、言葉だけが独立して伝えられているもので、多くはイエスの説教の一部として伝えられている。これらの中で、「ロギオン<sup>76</sup>」は、ユダヤ教の格言（マーシャル）の形式にのっとった知恵の言葉である。これらの中には、イエスが自ら作り出したもの、既存の格言を取り上げたり言いかえたりしたもの、有用な格言がイエスのものとして伝えられたものなどがあるが、その内容が、「悔い改めと来るべき神の支配の宣教者、真実さの要求者であるイエスの特徴を表していればいるほど<sup>77</sup>」、イエス自身の言葉である可能性は高い。「預言・黙示の言葉<sup>78</sup>」は、ユダヤ教の伝統である預言者文学や黙示文学の文学形式に類似しており、「伝承されたイエスの言葉」もあるが、「ユダヤ教の素材がキリスト教の伝統によって取り入れられ、イエスの口におかれた」もの、「ユダヤ教起源であるとは思われない」が「キリスト教の作った言葉、すなわち教会の作った言葉」がそれらと区別せず存在している。「イエス自身および教会の運命や関心との連関の認められる度合いが少なければ少ないほど、逆に特徴をもった個性的精神の現れる度合いが多ければ多いほど、それらがキリスト教起源である可能性は否定される<sup>79</sup>」。つまり、史的イエスに帰しうる可能性が出てくる。「律法の言葉・宗教宗規<sup>80</sup>」は、ユダヤ教の律法や様々な生活規範に類似した性質をもつもので、後の原始教会の必要に対応したもの、教会が後の必要に合わせて改変したものも多いが、「ユダヤ教の経験に対するイエスの立場をマーシャル的な形態で表現している短い闘争の言葉」は「原初的なイエスの言葉を

---

<sup>72</sup> *ibid.*, S.8f. (第1巻、19頁以下)。

<sup>73</sup> *ibid.*, S.9f. (第1巻、21頁以下)。

<sup>74</sup> *ibid.*, S.26f. (第1巻、48頁以下)。

<sup>75</sup> *ibid.*, S.73f. (第1巻、113頁以下)。

<sup>76</sup> *ibid.*, S.73f. (第1巻、114頁以下)。

<sup>77</sup> *ibid.*, S.106. (第1巻、174頁)。

<sup>78</sup> *ibid.*, S.113f. (第1巻、185頁以下)。

<sup>79</sup> *ibid.*, S.135. (第1巻、219頁)。

<sup>80</sup> *ibid.*, S.138f. (第1巻、223頁以下)。

見いだす正当性を持つ<sup>81</sup>」。「『私』言葉<sup>82</sup>」は、イエスが自分について述べている言葉で、言葉の内容にとってイエス自身の存在が決定的役割を果たしている。これらの中にはイエスが実際に語った可能性のあるものもあるが、多くは後の教会がその置かれた状況の中で作ったものであり、これらの言葉から史的イエスの自己意識や心理状態を確かめることは難しい。

以上のように、ブルトマンは、「言葉伝承」の中には史的イエスに遡れるもの、史的イエスが実際に語ったことを推測させる要素が、ある程度は存在すると思う。ブルトマンが、後の『イエス』(1926)において、イエスの伝記的な事柄に全く触れず、ひたすらイエス自身が語った可能性の高い言葉だけを取り上げるのはそのためである。しかし、こうした言葉が置かれた物語的な枠組みや文脈はほとんどが後から付けられたものであって、そこからイエスの人となりや心理状態について推測することは出来ない。

では「物語伝承」はどうか。「奇蹟物語<sup>83</sup>」の目的は伝記的なものでなく、「イエスのメシアとしての力ないしは神的権能の証明<sup>84</sup>」である。「いくつかの治癒物語の根底には史的出来事が存在するとしても、それらの形成は伝承の作業<sup>85</sup>」であり、原始教会の状況を反映している。

「歴史物語と聖伝 (Geschichtserzählung und Legende)<sup>86</sup>」は、小さなエピソードの積み重ねをさらに大きな筋 (プロット) の中に組み入れて福音書全体の物語構造を形づくるものである。そのうちイエスの誕生と少年時代のエピソードを含む「前史<sup>87</sup>」は、後から付け加えられた伝説であるとされる。「受洗から入城まで<sup>88</sup>」の物語の歴史的な信憑性は乏しい。「イエスがヨハネから洗礼を受けたことの史実性は否認すべきでないが、現形でのこの物語は聖伝として特徴づけなければならない<sup>89</sup>」。「受難物語<sup>90</sup>」は、「他の伝承素材の場合とは異なり、・・・すでに早くから一つの文脈を作っていた。そればかりか、ここでは文脈が第一義的なものだった、と言いたくなるほどである<sup>91</sup>」。このようなまとまった叙述を導いたものは、「人の子」が苦難を受け、殺された後に復活するという預言 (マルコ 8:31、10:31、10:33f)、使徒言行録の説

---

<sup>81</sup> *ibid.*, S.158. (第1巻、254頁)。

<sup>82</sup> *ibid.*, S.161f. (第1巻、259頁以下)。

<sup>83</sup> *ibid.*, S.223f. (第2巻、15頁以下)。

<sup>84</sup> *ibid.*, S. 234. (第2巻、31頁)。

<sup>85</sup> *ibid.*, S.244. (第2巻、46頁以下)。

<sup>86</sup> *ibid.*, S.260f. (第2巻、71頁以下)。

<sup>87</sup> *ibid.*, S.316f. (第2巻、151頁以下)。

<sup>88</sup> *ibid.*, S.261f. (第2巻、73頁以下)。

<sup>89</sup> *ibid.*, S.263. (第2巻、76頁)。

<sup>90</sup> *ibid.*, S.282f. (第2巻、102頁以下)。

<sup>91</sup> *ibid.*, S.297. (第2巻、127頁)。

教などに見られるイエスの受難と死を伝えるケーリュグマであるが、それに加えて、イエスの逮捕、判決、処刑についての短い史的報告があったとブルトマンは言う<sup>92</sup>。こうしたものが物語全体の文脈を作っていく核となり、「受難全体をイエスはメシアとして苦しみ、そして死んだという視点の下に置いた<sup>93</sup>」。それはイエスの受難と死を、自分たちの罪からの解放だとする信仰の視点から描かれた物語なのだ。この洞察は、イエスが十字架に架けられて死んだという事実以上の史的な知識をここから引き出すことは出来ないことを示唆している。

「復活物語<sup>94</sup>」は、大きく二つの要素からなる。「空虚な墓の物語」（マルコ 16:1-8）は、ブルトマンによれば、「空虚な墓がイエスの復活の現実性を実証する<sup>95</sup>」という意味を持った物語で、「完全に二次的<sup>96</sup>」なものである。

「復活者顕現の物語」の物語には、二つのモチーフがある<sup>97</sup>。「復活者の宣教命令」のモチーフを持ったものが、「ヘレニズム・キリスト教において・・・きわめて遅い時期に作り上げられたことは、きわめて明白である<sup>98</sup>」。これに対して、「復活者の顕現による復活証明」のモチーフを持つものの多くも「遅い時期の護教的作品<sup>99</sup>」であるが、その中で「エマオ物語」だけは「共観福音書の復活物語中最古のもの<sup>100</sup>」である。この伝承はペテロが復活のイエスと出会った出来事に触れているが、それはパウロの手紙（I コリント 15:5）でも言及されるもので、ブルトマンはそれを「根底的顕現（grundlegende Erscheinung）」と呼び、「原初の復活の出来事（ursprüngliches Osterereignis）」と考えている<sup>101</sup>。ただし、「エマオの物語」では典型的な聖伝の形式の中にそれが覆い隠されてしまっている<sup>102</sup>。結局、「教義および護教のモチーフが復活物語を形作っている<sup>103</sup>」とブルトマンは言う。この論述から、彼が復活についておおよそ以下のように考えていたことが読み取れる。復活の記事のうち何らかの史的報告を読み取ることはできないが、それらの記事をパウロの手紙などと照らし合わせてみれば、原始キリスト教の信仰の根底に「原初の復

---

<sup>92</sup> *ibid.*, S.298. (第2巻、127頁)。

<sup>93</sup> *ibid.*, S.307. (第2巻、139頁)。

<sup>94</sup> *ibid.*, S.308f. (第2巻、140頁以下)。

<sup>95</sup> *ibid.*, S.311. (第2巻、145頁)。

<sup>96</sup> *ibid.*, S.314. (第2巻、149頁)。

<sup>97</sup> *ibid.*, S.312f. (第2巻、147頁)。

<sup>98</sup> *ibid.*, S.313. (第2巻、148頁)。

<sup>99</sup> *ibid.*, S.314. (第2巻、149頁)。

<sup>100</sup> *ibid.*, S.314. (第2巻、149頁)。

<sup>101</sup> *ibid.*, S.314. (第2巻、149頁)。

<sup>102</sup> *ibid.*, S.314. (第2巻、149頁)。

<sup>103</sup> *ibid.*, S.315. (第2巻、150頁)。

活の出来事」と呼びうるような経験があったと推測することは可能である。ただし、そのような「復活の主」の顕現は、「高举の主」の顕現と区別することの出来ないものである。したがって、そのような推測によって裏づけられるのは、初期キリスト教徒たちが「ケーリュグマのキリスト」と出会ったということであり、福音書や使徒言行録から読み取れるような、「死→復活→ペテロと弟子たちへの顕現→昇天→パウロへの顕現」といったストーリーが史実であったということではない。もっと率直な言い方をすれば、「復活物語が、信仰の関心に基づく敬虔な幻想（Phantasie）の所産であることは明瞭である<sup>104</sup>」とブルトマンは考えているのである。

以上のように、個々の伝承が分類・分析され、それらの伝承素材の編集とその枠としての福音書の構成について考察された後に、『共観』の結論として次のように述べられる。

〔福音書の〕 特定のな、マルコによって創出された、性格は、キリスト教的ケーリュグマ（christliches Kerygma）の性格——彼の福音書はこのケーリュグマの補足と具象化のために役立たせられたにちがいない——からのみ理解可能である。……宣教が告知するキリストとは史的イエス（historischer Jesus）ではなく、信仰と祭儀のキリストである。キリスト教宣教の前面に立つのは、それゆえ、信仰において告白され、洗礼と聖餐において信仰者に働く、救済の事実としてのイエス・キリストの死と復活である。つまり、キリスト・ケーリュグマとは祭儀聖伝（Kultuslegende）であり、福音書は拡大された祭儀聖伝である<sup>105</sup>。

ここで「キリスト教的ケーリュグマ」とは、キリスト教の福音を短く要約して伝えるもので、パウロの手紙や使徒言行録におけるペテロやパウロの説教などで引用されている定型的な文章を指す<sup>106</sup>。福音書の性格が「キリスト教的ケーリュグマ」であるということは、その全体の枠組みが史実の報告ではなく、福音の宣教という目的にそってその定型的な文章を「拡大する方向で具体化<sup>107</sup>」したものであるということである。

---

<sup>104</sup> Bultmann: "Die Erforschung der synoptischen Evangelien", *Aus der Welt der Religion*, A.Töpelmann, 1925, 1961<sup>4</sup> / *GV*, IV, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1965, S.33. (『ブルトマン著作集』第14巻、山形孝夫・一柳やすか訳、新教出版社、1983年、49頁)。

<sup>105</sup> Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S.396. (『ブルトマン著作集』第2巻、274-5頁)。

<sup>106</sup> 新約聖書学における「ケーリュグマ」の語義の多様性については、トロクメ『受難物語の起源』加藤隆訳、教文館、1998年、113頁以下を参照。

<sup>107</sup> Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S.396. (『ブルトマン著作集』第2巻、275頁)。

『共観』の内容とその神学的意味を要約的に示した「共観福音書の研究<sup>108</sup>」(1925 / 1930年)には、『共観』の結論が「史的イエス」の問題にもたらず帰結についてより明確に述べられている。まず、「イエス伝の全体的枠組みが編集上の操作とみなされること、したがってわれわれが詩や造形美術やあるいは教會的習慣にもとづいて、イエスの生涯の一場面として信じてきた一連の代表的場面は、ことごとく福音書記者の創作として明らかにされる<sup>109</sup>」。これは、イエスが生まれ、受洗し、ガリラヤで伝道し、エルサレムへ行って受難し、死んで復活するといったストーリーの枠組みは史実として認められないということの意味する。19世紀までの史的イエス探求は、シュヴァイツァーも含め、福音書が提示するこのようなストーリーの流れでイエスの生涯を描写してきたわけであるから、ブルトマンによる結論はそれら従来の史的イエス探求の試みをことごとく否定することになるわけである。

以上の『共観』における研究は、諸伝承の詳細な分析によって、共観福音書の諸伝承の性質がキリスト・ケーリュグマであるという結論が実証的に導き出されたという形を取っている。しかし、こうした手続きについては、そこに潜む問題性を二つ指摘しておかなければならない。

一つは、福音書は史的報告ではなくケーリュグマの性質をもっているという史的研究の結論のうちに、神学的主張が先入見として働いているのではないかという疑念である<sup>110</sup>。ブルトマン自身も自分の研究が一種の「循環論証

---

<sup>108</sup> Bultmann: "Die Erforschung der synoptischen Evangelien", *GV*, IV, S.1-41. (7-59頁)。

<sup>109</sup> *ibid.*, S.11. (19頁)。

<sup>110</sup> 赤司道雄は、福音書の様式史的研究を行ったディベリウスとブルトマンを比べて次のように述べる。「ディベリウスでは、批判の基礎にその構成の拠点となる彼自身の神学的、キリスト教的関心に結びつく、原始教団の宣教という意図が前提とされているが、ブルトマンでは、分析は単に客観的観察の方法だからである。但しこうした客観的観察の出発点に既に、在来福音書批判が還元した資料には原始教団の信仰があるという批判が前提となっており、更に分析の根拠となるものが原始教団の *Sitz im Leben* から出た資料であるという点ではディベリウスと同様な視点のあることは論を俟たない。」(赤司道雄「様式史的研究と史的イエス」『テオロギア・エキュメニカ：管田吉記念論文集』立教大学編、1958年、54頁)。また、渡辺英俊によれば、「伝承の発生が『教団の復活経験を契機とするメシア信仰→イエスの伝承』という方向で考えられ、これを前提として個々の伝承断片の真否が検討される」という「論理的円環関係」がブルトマンの様式史研究には見られると言う。そこに、「いわば作業仮説が研究のなかばを決定しているのであるゆえに作業仮説は当然証明されざるを得なくなる」という批判が起こりうる。(渡辺英俊「現代における史的イエスの探求Ⅱ」『神学』XXV、東京神学大学、1963年、91頁)。小河陽は、「伝承は初期教会の実践や必要に仕えるものとして存在した。このテーゼは、実際には、様式史研究の結果ではなく出発点にある仮定である」とし、このような事情は、原始教会の研究から共観福音書の伝承史を構成するディベリウスと、逆にテキストから始めるブルトマンとで変わらないとする。ただし、そこに見られる循環は、「ブルトマンの主張するように、原則的にはあらゆる歴史研究において見られるような不可避の循環であろうか」と疑念を述べている。(小河陽「様式史批判の現状」『キリスト教学』第33号、立教大学キリスト教学会、1991年、3頁。／以下も参照：小河陽『イエスの言葉：その編集史的考察』教文館、1978年、30頁)。

(Zirkel) 」であることを認めるが、そのような循環性はあらゆる史的研究に見られるものであると言っている。彼が認めるのは、「共同体の生活契機は文学的伝承の様式から遡及的に推定されねばならないし、逆に様式は共同体の生活から理解可能となる」という循環である<sup>111</sup>。それは史的研究の内部でのものであり、確かに史的研究はそうした循環を繰り返しながらより蓋然性の高い結論を目指していくしかないと言えるだろう。しかし、ここで指摘したいのは、このような史的研究内の循環それ自体がさらに、キリストは宣教の言葉において人間と出会い、その他のいかなるところにおいても出会わないというブルトマンの神学的な確信によって根拠づけられていることである。つまり、共観福音書の史的な結論と後の彼の神学論文などで示されることになるケーリュグマ神学的な主張のあいだに、もう一つの循環関係が生じているのではないかという問いである。たしかに『共観』という著作それ自体においては、循環はブルトマンが言及しているような史的研究の内部にとどまっている。しかし、『共観』がブルトマンの後の神学的発展の中で果たすことになる役割を見るとき、『共観』が意味するものとブルトマンの神学思想との間にも循環があるように思われる。すなわち、一見『共観』の結論が彼のケーリュグマ神学の根拠になっているように見えながら、実際には、逆にケーリュグマ神学の主張こそが『共観』の結論を一定方向に解釈するように導いている面もあるのではないか。とりわけ、後にブルトマンの弟子たちの間で問題となる「史的イエス」の探求に対するブルトマンの否定的な姿勢は、彼の神学思想によって強く規定されていると見るべきである。そして、「破壊的なのは彼ら〔ブルトマンを含む様式史学者〕の神学的前提であって、その方法そのものではない<sup>112</sup>」とブルトマンの批判者が言うとき、むしろその神学的前提こそが問題にされなくてはならないだろう。

もう一つ指摘しておかなければならないのは、『共観』が導き出しているはずの福音書に対する別の見方についてである。『共観』においては伝承素材が集められて編集され、福音書という形式にまとめられていく過程に対しても詳しい考察が付されているが、このような考察が持つ神学的意味が、ブルトマンにおいてはその後十分に発展させられていない。ブルトマンは、「伝承素材の福音書への形成を促した、ヘレニズム教会内の新しいモチーフ<sup>113</sup>」について、それは単に断片的な諸伝承を一続きの史的・伝記的な物語にまとめたいという願いからのみ説明できるものではなく、むしろ「キリスト教的ケーリュグマの

---

<sup>111</sup> Bultmann : *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S.5. (『ブルトマン著作集』第1巻、12頁)。

<sup>112</sup> 渡辺俊英、120頁。括弧内は引用者。

<sup>113</sup> Bultmann : *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S.394. (『ブルトマン著作集』第2巻、272頁)。

性格……からのみ理解可能である」と言う<sup>114</sup>。しかし、問題はなぜそのケーリグマは物語という形式を取るのかということである。それはなぜ、イエスという人物が生まれ、活動し、死んで復活するというストーリーで語られるのか。さらに、パウロの手紙や使徒言行録に断片的に引用されているより原的なキリスト・ケーリグマそのものが、すでに簡潔な物語の形式を取っているのはなぜかという問いをそこに付け加えることができよう。こうした問いは、その物語が史実として真正性を認められるか否かという歴史学的な問いとは別に、人間とは何か、信仰とは何か、神の救済の業とは何かという哲学的・神学的な観点からの答えを要求している。ブルトマンは、残念ながらこの問いに答えてはいない。

『共観』の結論から「史的イエス」の探求に対して否定的な結論を導くにあたってブルトマンは、M・ケーラーを参照している。しかし、ケーラーは、ブルトマン自身が注で引用しているように、福音書に「実証可能な、厳密な語義における史料としての価値」はないが、それが「(イエスの生涯についての)報告を所有していることは確か」であると言っている<sup>115</sup>。ブルトマンはこの引用から、主として「福音書に史料としての価値はない」というメッセージを受け取っているが、ケーラーが同時に福音書が厳密な史料とは異なった意味での報告であることを示唆していることもまた明瞭である。ブルトマンは、ケーラーからこのような洞察を受けそこなっていると思われるが、この点については後述する<sup>116</sup>。

### 1-1-2 弁証法神学の時代

『共観』の結論が示していることは確かに、川端が言うように、「史実(Historie)を求めて批判に批判を重ねていった最後に、究極の、これ以上さかのぼり得ぬ史実として示されたものは、実は……歴史(Geschichte)であった<sup>117</sup>」ということである。だが、この史的結論がそのまま、「キリスト教信仰の根拠は、史実にではなく、かかる意味においての〔ここと今における決断の瞬間において、出会いの現実と成るところの〕歴史に存する」とか、「信仰の根拠は、史的に確認されたり、証明されたりし得ない」という神学的判断を導き出すわけではない<sup>118</sup>。「史的イエスの問題」についてのブルトマンの

<sup>114</sup> *ibid.*, S.396. (第2巻、274頁)。

<sup>115</sup> *ibid.*, S.6. (第1巻、13頁)。以下が引用されている。Kähler, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus*, 2.Aufl, 1896, S.22. (Leipzig, Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 2.Aufl, erweiterte und erläuterte, Photomechanischer Druck, 1928, S. 22)。

<sup>116</sup> 本研究 1-2-3 参照。

<sup>117</sup> 川端「史的イエスの問題」110頁。

<sup>118</sup> 同上、110頁。〔 〕内は引用者による補足。ここでの川端の論述はやや正確さを欠いてい



最終的な態度においてきわめて重大となるこうした神学的判断は、むしろ『共観』出版と前後して生じた K・バルトを中心とする神学運動との出会いと深く関わっている。ブルトマンはこの出会いを、さらにもう一つの出会い、すなわち M

・ハイデッガーとの出会いを媒介にして自分のうちに取り入れて行った。そこにバルトとも異なるブルトマンの独特の神学思想が形成されていく。第二期の「弁証法神学の時代」とはそのような時期である。

『共観』出版の翌年 1922 年に、ブルトマンはバルトの『ローマ書』第 2 版への書評<sup>119</sup>を書き、その後 1925 年からは雑誌『時の間』への寄稿などを通じてバルトらの弁証法神学運動への基本的な賛意を表明し、自らの仕事をこの運動の中に位置づけようと試みはじめる<sup>120</sup>。まさにそれと同じ頃、1922 年に哲学者ハイデッガーがマールブルク大学へ招聘されブルトマンとの間に「共同の時<sup>121</sup>」を持つ。『存在と時間』（1927）の元になる思想を、ブルトマンはハイデッガーから吸収していくが、それはバルトらの神学運動への参加と同時進行的な事態であった。『共観』の結論に対する神学的反省は、このような弁証法神学に対するブルトマン独自の受容の中で神学的洞察へと深められていったと言ふことができる。

『イエス』（1926）が出版されたのはそのような中においてである<sup>122</sup>。この書物は、従来のイエス伝とは異なってイエスの生涯には一顧の関心も払わず、ひたすらイエスの言葉に集中し、それを読者一人一人への語りかけとして提示している。従来のイエス書から見れば画期的なこのスタイルは、『共観』の結論がバルトやハイデッガーとの出会いによって反省的に考察されることで生まれたものと言えよう。ただし、この有名な書物はもともと学術論文というよりも一般向けの書籍として出版されたものであり、後述するように、『共観』の結論に沿ってはいるものの、それをキリスト教神学の問題として深めようという意図を必ずしも持っていない。むしろ、『共観』の結論についてのそうした神学的考察は、同時期の他の諸論文においてなされ、それらは、1933 年に神学論文集『信仰と理解』第 1 巻にまとめられるのである。したがって、「弁証

---

る。

<sup>119</sup> Bultmann : "Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage", *Christliche Welt*, 36, Jahrgang, Nr.18-21.S.320-3, 333-4, 358-61, 369-73)

<sup>120</sup> Bultmann : "Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments", *ZZ*, III, 1925, S.334-57. "Die Frage der dialektischen Theologie", *ZZ*, IV, 1926, S.40-59.をはじめ、1929 年まで 5 本の寄稿が確認できる。

<sup>121</sup> 『信仰と理解』第 1 巻 (GV, I, J.C. B. Mohr, Tübingen, 1933) には、「マールブルクにおける共同の時 (gemeinsame Zeit) の感謝をもって覚えつつ、この本をマルティン・ハイデッガーにささげる」との献辞がある。

<sup>122</sup> Bultmann : *Jesus, Die Unsterblichen*, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1926.

法神学の時代」のブルトマンが「史的イエスの問題」についてどのような考えを持っていたかを知るには、『イエス』をこれらの諸論文の並びの中に置いて考察する必要がある。

その際にもう一つ注意すべきことは、『信仰と理解』が編集された 1933 年には、ブルトマンはすでに「弁証法神学の時代」の思索から、さらに次の「解釈学的神学の時代」の思索へと移行しつつあったということである。この論文集には 1924 年以降に発表された論文に未公開の論文を合わせた計 15 本が収録されているが、そのうち 1929 年以降の論文には、それ以前にはなかった解釈学的な洞察が入ってきていることが確認できる。したがって、ここで「弁証法神学の時代」の思想を示す資料として『イエス』とともに参照すべきなのは 1929 年以前に書かれた諸論文である。そこには、二つの出会いが色濃く反映され、『共観』での史的・批判的な方法論を越えて歴史と対話しようとするブルトマンの姿勢が明確に現れている。史的イエスの探求に対する彼の否定的な態度の思想的な根拠の一端が、この時期の彼の思索のうちに示されている。

#### 「自由主義神学と最近の神学運動」（1924 年）<sup>123</sup>

『信仰と理解』の冒頭に収められたこの論文は、1922 年の『ローマ書』第 2 版の刊行と雑誌『時の間』の創刊、および翌 1923 年のバルトとハルナックの論争などに見られる新たな神学的状況に対するブルトマンの態度が表明された論文である。そこでブルトマンは、バルトやゴーガルテンによる新しい神学運動とその自由主義神学への批判に賛意を表しながらも、この神学運動自体がもとも自由主義神学の伝統から生まれたものであって、正統主義の再興ではなく、自由主義神学によって決定された状況についての熟慮であることを指摘する。ここで関心を向けたのは、自由主義神学の歴史理解に対する新しい神学運動からの批判についてのブルトマンの捉え方である。彼はそこで、「史的・批判的神学 (historisch-kritischen Theologie)」の特質として、トレルチが挙げた史的方法の特質<sup>124</sup>のうち二つとほぼ同じ特質を挙げ、そのような特質が史的認識を信仰の根拠づけとすることを不可能にすると指摘する。ブルトマンは、トレルチが教義学解体の要因と見た史的批判の特質を、「新しい神学運動」による自由主義への批判のポイントとしてとらえなおしている。

その第一は、あらゆる史的認識は「相対的な妥当性 (relative Geltung)」しか持たないという点である。自由主義神学がイエスに対する史的関心を向け

---

<sup>123</sup> Bultmann: "Die liberale Theologie und die Jüngste theologische Bewegung", *Theologische Blätter* 3, 1924, S.73-86. *GV*, I, S.1-25. (『ブルトマン著作集』第 11 巻、7-33 頁)。

<sup>124</sup> Troeltsch: "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", S.729-53. (6-35 頁)。本研究序論 2 を参照。

たのは、それが教義学の重荷を取り除き、信仰の根拠となるような真のイエス像の把握へと導くという期待があったからであるが、実際にもたらされた史的イエス像はきわめて雑多で不確実なものであり、そもそも人は史的イエスを認識しうるのかという疑問の中で探求は終わった。この断定は、おそらくシュヴァイツァーの『イエス伝研究史<sup>125</sup>』を念頭においたものであろうと推測できる<sup>126</sup>。しかし、問題はイエス伝の探求がそうした否定的な結論に至ったことにあるのではなく、彼らが「作業の意味、問いの意味をとらえそこなった点にある<sup>127</sup>」とブルトマンは言う。そもそも、史的批判の成果は原理的に「相対的な妥当性」しか持たず、決して信仰の根拠となるような成果をもたらすことはないからである。ただし、そのことを認識したトレルチ自身も、歴史的 (geschichtlichen) イエス像が教会の信仰にとって必要であることを社会心理学的に示そうとした<sup>128</sup>。史的研究の「作業の意味、問いの意味」は彼においても回避されてしまっている<sup>129</sup>。

この問題に関連して、ブルトマンは前年に起こったハルナックとバルトの論争に言及する。福音の中心はイエス・キリストの人格にあるのだから、それについての信頼できる共通認識を学問的な史的研究から得ることは必要である<sup>130</sup>とするハルナックに対して、バルトは、「そのような基礎は神自身がすえなかったのだから存在しない<sup>131</sup>」と断じるが、ブルトマンはこれらのやりとりを引用した上で次のように論評する。

史的批判をやめることは問題になりえない。だが、史的批判の意味は、しっかりとおさえておかなければならない。それは、伝統的な特定の歴史像から自由になることによって、さらにそのみならず、学問的認識に可能なすべての歴史像から自由になり、信仰がとらえようとしている世界はそもそも学問的な認識の助けをかりてとらえられ

---

<sup>125</sup> Schweitzer, Albert : *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 2., neu bearb. u. verm. Aufl., Tübingen : Mohr, 1913. (シュヴァイツァー『イエス伝研究史』シュヴァイツァー著作集、17-8巻、白水社)。

<sup>126</sup> 後の著作では、その書が名指しされている。Bultmann : *Jesus*, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1926 / J. C. B. Mohr, Tübingen, 1951, S.11. (ブルトマン『イエス』八木誠一訳、未来社、1963年、12頁)。

<sup>127</sup> Bultman n: "Die liberale Theologie und die Jüngste theologische Bewegung", *GV*, I, S.3. (『ブルトマン著作集』第11巻、8頁)。

<sup>128</sup> Troeltsch, Ernst : "Die Bedeutung der Gescichtlichkeit für den Glauben (1911)", *Kritische Gesamtausgabe*, Bd.6-1. Berlin, De Gruyter, 2014, S.818-51. (トレルチ「信仰に対するイエスの歴史性の意義」『トレルチ著作集』第2巻、高森昭訳、168-207頁)。

<sup>129</sup> *ibid.*, S.3. (8頁)。

<sup>130</sup> 「ハルナックとの往復書簡」『カール・バルト著作集』第1巻、新教出版社、1968年、199頁。

<sup>131</sup> 同書、203頁。

るものではないという自覚をもたらすことによって、徹底的に自由と誠実さのための教育を行うべきである<sup>132</sup>。

ここにはバルトの態度をブルトマンがどのように受け止めたかがよく現れている。ブルトマンは、ハルナックが重視する学問的な史的研究がバルトの立場から否定されるとは考えない。だが、史的研究が信仰を支えるというとらえかたを拒否する点ではバルトに同意する。新しい神学運動は、自由主義神学によって用いられて来た史的方法にかわる新しい方法を用いるのではない。むしろ、史的方法を徹底することによって史的方法がもたらす歴史像から解放され、そのような次元とは異なる次元に信仰の根拠を求める態度を持つべきなのである。ブルトマン自身、史的学問に従事する者として、そのような態度で新しい神学的運動に加わって行くことをここで表明していると言えよう。

第二にブルトマンが議論するのは、あらゆる歴史現象は「相関関係 (Relationzusammenhang)」の中にあるという点である。史的イエスも他の史的現象と並ぶ一つの現象に過ぎないとの認識は、イエスを特別な神の啓示と見なす古い教義学を不可能にする。そこで自由主義神学は、そうした教義学にかわって、歴史における神の啓示をこの相関関係の内部で認知しようと試みる。ブルトマンは、そうした「歴史汎神論 (Geschichtspantheismus)」に対するバルトやゴーガルテンによる批判を取り上げる。彼らはそれを「直接的神認識 (direkte Gotteserkenntnis)」として批判した。そこでは、歴史が自然にあてはまる概念をもって客体として外から眺められるが、本来神の言葉は人間のあり方全体に対するさばきであって、そのように自分自身をそこから切り離して論じることのできるものではない。神の言葉は歴史的汎神論にとっては「つまづき」なのである。だが、自由主義神学を批判するこうした新しい神学運動の言説は、自由主義神学が培ってきた知的誠実さに対する軽視ではない。ブルトマンはバルトの『ローマ書』を引用しながらこう強調する。

ここでは、合理的歴史的考察の徹底的貫徹を放棄することによって成り立つあの「知性の犠牲 (sacrificum intellectus)」が問題になっているのではない。歴史の意味は、未知の歴史をそれ以外の歴史とならべて確立することによって見いだされるのではなく、明白な歴史を明白ならざる起源に関係づけることによって見いだされる。(ローマ書、第3版、90頁) 「神のさばきは、歴史の終わりであって、新しい第二の歴史の始まりではない」(同、51頁)<sup>133</sup>。

---

<sup>132</sup> Bultmann: "Die liberale Theologie und die Jüngste theologische Bewegung", *GV*, I, S. 4. (10 頁)。

<sup>133</sup> *ibid.*, S.8-9. (14 頁)。

史的研究とその批判的な精神が犠牲にされるのではない。このことをブルトマンがバルト『ローマ書』からの引用によって示していることは意味深長である。なぜなら、それは、バルトがその第1版の序で言い放った「聖書の史的批判的研究はそれなりに正当である・・・だが、もしこの方法と古めかしい靈感説とのどちらかをとらなければならないとすれば、後者を取るだろう<sup>134</sup>」という言葉への注釈になっているからである。弁証法神学の立場が史的批判的研究を捨てて古い教義学に戻ることを意味するのではないことを、バルト自身の言葉によって示そうとしている。この神学運動は、むしろその学問的誠実さを徹底することによってこそ、それが扱う領域をつきぬけた次元に神学の本来の対象を見いだそうとするものであるとブルトマンは言いたいのである。

この論文で自由主義神学の史的イエスの探求が神学的に不適切なものとして退けられる理由は、そのような探求は神の啓示から距離をとってそれを客観的に認識しようとする試みに他ならないからであるが、そうした試みを「肉によるキリスト」（2コリント5:16）という言葉で表すことも、ブルトマンがこの論文で引用したバルトの文章に由来する<sup>135</sup>。ブルトマンはこの表現を後に至るまで「史的イエス」探求の不適切性を表現するために使い続けることになる。

#### 「カール・バルト『死人の復活』」（1926年）<sup>136</sup>

「コリント人への第一の手紙」を扱ったバルトの著書『死人の復活<sup>137</sup>』への書評であるが、ここでブルトマンは、「内実批判的 (sachkritisch)」と彼が呼ぶ解釈学上の立場から、バルトの聖書解釈の方法論の不徹底を批判している。この場合内実批判とは、「パウロを批判的に解釈すること、パウロの自己理解以上に適切に彼を理解すること」である。ブルトマンによれば、パウロは15章でイエスの復活を史実を挙げて証明しようとしているが、これはパウロ自身の思想から得られた尺度によって批判されるべきものである。「パウロは、死人の復活を語る時、われわれを、すなわち、われわれの現実、われわれの実存を、われわれがその中にある実在を語っている<sup>138</sup>」のであって、それを史実的に確認可能な出来事として考えてはいない。このパウロ本来の姿勢から、

---

<sup>134</sup> Barth, Karl: Römerbrief, 2Aufl., Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 2010, S.3. (バルト『ローマ書講解』上巻、平凡社ライブラリー、13頁)。

<sup>135</sup> ibid., S.53. (72頁)。

<sup>136</sup> Bultmann: "Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten“, GV, I, S.38-64.

<sup>137</sup> Barth, Karl: Die Auferstehung der Toten: Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15, Chr. Kaiser Verlag, 1924, Gesammelte Werke, Band 15. (『カール・バルト著作集』第15巻、新教出版社、1981年)。

<sup>138</sup> Bultmann: "Die Auferstehung der Toten", GV, I, S.52-53. (『ブルトマン著作集』第11巻、64頁)。

パウロ自身が第Iコリント15章で述べている事柄を自己矛盾として批判する必要があるとブルトマンは考える。ところがバルトはそれをしないまま、パウロはこの箇所を決して史実的に復活を証明しようとしているのではないと主張するが、それはテキストを解釈者の都合に合わせて歪曲してしまう強弁にすぎないとブルトマンは言う。

この論文は、先の論文でのバルトへの賛同に対するブルトマンの但し書きのような性質を持っている。史的な研究の結果によって信仰を根拠づけようとする態度をバルトもブルトマンも「肉による」試みとして退けるのだが、そのことがバルトにおいては史的研究への軽視につながりかねない危うさを持つものに対して、ブルトマンは史的研究の自存性を尊重し、その結果をあくまで厳然なものとして受け止める。バルトにはともすれば信仰の判断によって史的な問題へ干渉する傾向が見られるが、ブルトマンは信仰と史的研究を次元的に異なるものとして区別する。信仰は史的研究によって根拠づけられないが、史的研究の結果を無視あるいは歪曲することは許されない。バルトの釈義のうちにも「内実批判」はある。というより、時代史的研究に偏っていた釈義の世界に「内実批判」を甦らせたのはバルトなのである。しかしバルトはそれを徹底していないとブルトマンは非難する。

以上のようにブルトマンの分析によれば、パウロのうちには、一方で史実によって復活を裏づけたり終末を実際に世界的な現象として体験できるものとしてとらえようとする傾向があり、他方では復活を自分自身の実存が新たにされることとしてとらえ終末をそのような実存が日々新たにされることであると受け取る理解がある。後者から前者を批判するのが内実批判であるとするれば、それは後の「非神話論化」に直接繋がる聖書解釈の方法と言える。

#### 「神を語ることは何を意味するか」 (1925年)<sup>139</sup>

ブルトマンによる弁証法神学受容の独自性をよく示しているのがこの論文である。「神は絶対他者である」という命題が意味を持つのは、「神がわれわれの実存を規定する現実であるという最初の命題と緊密に関連している場合のみである<sup>140</sup>」とブルトマンは言う。つまり、弁証法神学によって示された神の絶対他者性を、あたかも自己の実存とは関係のない一つの実事であるかのように受け取ることはできないのである。では、この二つの命題が関連を持つとい

---

<sup>139</sup> Bultmann: "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", *Theologische Blätter*, IV, 1925, S.129-35/GV, I, S.26-37. (ブルトマン「神を語ることは何を意味するのか」『ブルトマン著作集』第11巻、34-78頁)。

<sup>140</sup> *ibid.*, S.27. (37-8頁)

うことは何を意味するのか。その場合にはどういう語り方で神を語るようになるのか。それについては次のように言われる。

信仰とは、結局、われわれに対する神の行為の肯定、われわれに向けられた神の言葉への応答でしかありえない。信仰において、われわれの実存理解が問題になっているとすれば、そしてわれわれの実存は、神に基礎を置いており、神の外にあるのではないとすれば、われわれの実存理解は神理解を意味することになるからである。しかし、神は一般法則や原理や所与ではないのであるから、われわれが神を理解しうるのは、明らかに神がわれわれに語り、神がわれわれに対して行うことにおいてのみである。われわれは、自分に向けられた神の言葉、自分に向けられた神の行為を語る限りでのみ、神を語りうるのである<sup>141</sup>。

このようにしてブルトマンは、人間の実存を語るごとによって神を語るという神学的言説のありかたを提示するのであるが、それは、「自分にむけられた神の言葉」と「行為」に基づいて語られなければならない。ここにブルトマンの実存論的な聖書解釈の発想の出発点がある。そこでは聖書の言葉が神の言葉として人間の実存に意味を与える、その実存における意味を理解することと相応する形で聖書の言葉は解釈されるべきなのである。この論文自体は史的イエスの問題に触れていないが、聖書に描かれるイエスを史的な探求の対象とすることへの彼の忌避は、神の言葉としての聖書への彼のこうした姿勢と密接に関係していることが推測できよう。

#### 「キリスト教における歴史的宗教と超歴史的宗教」（1926年）<sup>142</sup>

この論文はM・ディベリウスの同名の著作に対する論評だが、それを通してキリスト教の救済の出来事としての性格についてのブルトマン自身の理解が示されている。ブルトマンは、ディベリウスが、キリストの十字架を神と世界を象徴的に表現するものとしてしか見ていないことを批判し、新約聖書では神と人との関係は概念と概念の超時間的な関係ではないとして次のように言う。

キリストの十字架は、両義性をそなえた史実として神の行為 (als historisches Faktum in all seiner Zweideutigkeit Handeln Gottes) である。解釈された歴史ではなく、神

---

<sup>141</sup> *ibid.*, S.36. (45頁)。

<sup>142</sup> Bultmann: "Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?", *ZZ*, IV, 1926, S.385-403. / *GV*, I, S.65-84. (『ブルトマン著作集』第14巻、7-59頁)。

人関係のための象徴ではなく、この関係を実現させる神の業 (Tat Gottes) なのである。新約聖書は罪とゆるしを時間的生起 (zeitliche Ereignisse) として知っている<sup>143</sup>。

十字架は無時間的な概念を表した象徴ではなく「時間的な生起」である点が強調されるが、それは単なる史的出来事なのでもなく、「両義性をそなえた史実」だと言うのである。それは他の史的出来事と同様に地上に生じた実際の出来事でありながら、単に過去となってしまった出来事ではなく、現在の人間にとって有意義性を持つ神の行為である。この認識は、後に非神話論化を提唱した「新約聖書と神話論」(1941年)でより明確に述べられることになるが、ここではその同じ認識に立って、キリスト教信仰にとってのイエスの重要性が、その客観的な史的形姿にあるのでもなければ、それがどのような概念を表す象徴として描かれているかにあるのでもなく、それが神の人間への語りかけの出来事であるという点に存するという姿勢が明確にされている。

#### 『イエス』(1926年)<sup>144</sup>

本書は『共観』の5年後に出版されたものであり、そこには福音書の様式史的研究がイエス研究に何をもたらすのかが具体的に示されていると見ることができる。だが、『共観』の結論と『イエス』での取り組みの間には、微妙なずれもある。このずれが意味するものを正確に把握することは、ブルトマンの史的イエスの問題についての態度を吟味する上で重要である。

福音書がその伝承の段階においてすでにケーリュグマの性質を備えていたという『共観』の結論は、19世紀的なイエス伝が不可能であることを印象づけたが、そのことはただちに「史的イエス」の探求の全てが不可能であることを必ずしも意味したわけではない。「共観福音書の研究」(1925年)の中でブルトマン自身がそれを否定している。「語り手がわれわれに与えるのは、大きなひと続きの叙述ではなく、むしろ個々の小さな絵、きわめて簡潔に物語られた個々の場面にすぎない<sup>145</sup>」が、それらの断片的な伝承の中には、史的イエスに近づくためのヒントが無いわけではない。「物語中に含まれているイエスの言葉に関しては、多くの場合、それが歴史的 (geschichtlich) であることは可能だし、蓋然的でさえある<sup>146</sup>」。つまり、『共観』における福音書の様式史的研究は、一定の信憑性を持ついくつかの言葉を資料として歴史上の一人物としてのイエスを探求することが可能であることをむしろ示しているのである。この

<sup>143</sup> *ibid.*, S.83. (97-8頁)

<sup>144</sup> Bultmann: *Jesus*, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1926/J. C. B. Mohr, Tübingen, 1951. (ブルトマン『イエス』八木誠一訳、未来社、1963年)。

<sup>145</sup> Bultmann: "Die Erforschung der synoptischen Evangelien", S.13. (22頁)。

<sup>146</sup> *ibid.*, S.21. (34頁)。



結果に基づいてブルトマンは、『イエス』においてイエス自身へと正しいアプローチをすることを目指したのであって、探求を断念したのではない。

ただし、『イエス』で試みられるのは、より確からしいイエスの言葉を資料としたイエスの言葉の解釈である。それは、イエスの伝記的な事項や心理描写などを全て叙述から排除して、ひたすらイエスの言葉の解釈にのみ集中することだった。ここに、『イエス』という著作が歴史のイエスを探求しながらも従来のイエス伝における探求と一線を画している特徴がある。そこでは真正と考えられるイエスの言葉が選択的に取り上げられ解釈されるが<sup>147</sup>、それはイエスの言葉から距離をとった解説ではなく、解釈者がイエスの言葉を自分自身への呼びかけとして受け止め、それに応答する中でそれを理解することである。イエスの語ったことが一般的な真理に照らして正しいか否かではなく、それに対して解釈する者自身がどういう態度をとるべきなのかということに集中したのである。「観察の仕方」と題された序文は、そのようなアプローチのありかたを述べたものである。それは、イエスにかぎらず、人が過去の歴史を知ることとはどういうことなのかという歴史哲学的な問いへの態度表明とも言える。

歴史は、その本質的なものをとらえんとする場合、人がその環境、自然を観察し、観察しながらそれを研究するには、「観察」することのできないものなのである。人間と歴史の関係は、自然との関係とは違ったものなのだ。人は自己本来の姿を捉える時、自己自身を自然とは区別する。観察しながら自然に向かう時、人はそこに彼自身ではない事物だけを確認する。それに反して歴史に向かう時はこう言わざるを得ない。すなわち彼は自身歴史の一部であり、それ故一つの連関（作用連関）に当面しているのであり、その連関の中に彼自身の存在が組み込まれているのだ、と。だから人はこの連関を、自然のように単に事物として観察することはできず、ある意味では、歴史について語る一語一語は同時に自分自身について何かを語ることになる<sup>148</sup>。

特に明記されていないものの、ブルトマンが W・ディルタイの自然科学と精神科学の区別を念頭においていることが読み取れる。歴史家は自然科学者がするように対象を自己から切り離して研究することは出来ないのであって、歴史を語ることはその歴史との関連の内にある自分自身を語ることに切り離せない。イエスを研究するに際も同じである。イエスは当時の民衆に語りかけた。それ

---

<sup>147</sup> ただし、ブルトマンは本書で真正性の問題にはそれほど拘ってはならず、確かにイエスのものであると言える言葉だけでなく、かなり確からしい、おそらく確かだろうといったものも考察の対象に含めている。

<sup>148</sup> Bultmann : *Jesus*, S.7. (7頁)。

は単なる情報の伝達ではなく、聴く者に応答を求めるものだった。だから、イエスの言葉を理解するためには、それを自分自身へと向けられた語りかけとして解釈する必要がある。このようなアプローチをブルトマンは「歴史的との絶えざる対話 (beständiger Dialog mit der Geschichte)」と呼ぶ<sup>149</sup>。それは、客観的な歴史的探求に対する主観的な歴史理解ということではない。むしろ、そのような主観・客観の対峙構図を超えたところに、歴史の出会いはある。この本で求められるのは、そのような意味でのイエスとの出会いなのである。こうしたブルトマンの主張は、ブルトマン以前の史的イエス研究が陥った混乱状態への反省を背景にしている。シュヴァイツァーが明らかにしたように、19世紀のイエス伝は、「客観的」なイエスの姿を追求することによって、かえって各自の理想や好みを繁栄した「主観的」なイエス像を作り出してしまった。ブルトマンは『イエス』を書くにあたって、そうしたイエス研究の行き詰まりを突き抜け、主観・客観構図を超えたイエスとの「出会い (Begegnung)」へと読者を導こうとしている。

このような出会いを目指そうとする場合には、『共観』での「史的イエス探求の不可能性」という結論に悲観的になる必要はない。なぜなら、イエスにとって重要であったのは、彼の身命を賭した「事業 (Werk)」であり、彼の本来意志したことであって、それは何より彼の「教説 (Lehre)」に示されている<sup>150</sup>。それは、「時の中に生きている人間の具体的状況」と切りはなせないものとしての「自身の実存の解釈」なのである。そのような教説を理解するために必要なことは、その背後にある彼の「生涯 (Leben)」や「人となり (Persönlichkeit)」を知ることでなく、むしろ「私達が私達の実存をどのように把握しようとしているか」ということである<sup>151</sup>。イエスの人となりや生涯への関心は、イエスの言葉に応答し決断することから目をそらすことではない。これが『イエス』の文脈での「史的イエス」についてのブルトマンの態度である。

イエスの言葉と対話しようとするこの試みは、福音書のイエスの言葉の中にはイエス自身にさかのぼることができるものがあるという『共観』の研究結果にそったものである。だが、そうした『イエス』での姿勢が、『共観』がたどり着いた洞察の本質からややずれていることもまた確かである。なぜなら、『共観』の洞察の最もかんじんな点は、福音書がキリストを「主」として告白する教会の宣教の書であるということだったからである。そこでブルトマンが見抜いた福音書そのものの性格からすれば、福音書のうちに置かれたイエスの言葉

---

<sup>149</sup> *ibid.*, S.8. (8 頁)。

<sup>150</sup> *ibid.*, S.12. (13 頁)。

<sup>151</sup> *ibid.*, S. 14. (15 頁)。

はキリスト教宣教の枠組みから切り離すことができないものであるはずである。『イエス』は、キリスト教宣教の書である福音書の枠組みから史的に信憑性のあるイエスの言葉を抜き出して来て、そこから一人の史的人物としてのイエスの思想と実存的な出会いを試みようとしているが、それは福音書の意図からは外れているのである<sup>152</sup>。ブルトマン自身も「序文」でこのことに触れ、「史料が私達に与えるものは、実際さしあたりは教団の宣教なのである」と認めているが、この問題をそれ以上深めることはしていない<sup>153</sup>。

『イエス』という著作の、ブルトマンの研究の本流からのこのずれは、多分にそれが一般の読者向けの書物として出版されたという事情によるものと推測できる。その仕事はブルトマンの神学的な思索プロセスからすると傍系にすぎず、彼はそこでは神学的な問いを括弧に入れて、イエスという歴史上の人物との対話に没頭しているのである。だが、そうした事情以外にも、『共観』での史的な結論が『イエス』やその前後の諸論文の思索では、なおも十分に咀嚼されていないということがあるように思われる。『共観』の結論に見合う神学的な判断が確立するためには、「解釈学的神学の時代」の思索を待たねばならない。その時代に書かれることになる『新約聖書神学』第1巻（1948年）では、『イエス』での解釈とほぼ同様の内容が「イエスの告知」という形で取りあげられるが、それは新約神学の「前提」としてである<sup>154</sup>。つまり、原始教団のケーリュグマから独立して取り上げられるようなイエスの思想は、キリスト教信仰そのものには属さないとする立場に、後のブルトマンは立つ事になる。

だが、『イエス』の中にも後の立場につながる洞察を垣間見ることができる。末尾のイエスの赦しの思想について述べられた箇所では、イエスが語った神の赦しの出来事を、後の教会がどのように受け止めたかについて言及されている。

教会の伝統はこの出来事、つまり決定的な救いの事実を、イエスの死乃至はイエスの死とその復活に見ている。その際、このイエスの死と復活が、観察によってたしかめられ、確定されるような、歴史の所与の事実として理解されているとすれば、それは何としても不当である。なぜならこの出来事に対して傍観者の立場がとられるや否や、ただちにそれは赦しの出来事であることをやめてしまうからである。赦しを傍観者として確認することはできない。したがって、イエスの死と復活が罪をあがなう赦しの

---

<sup>152</sup> ブルトマン『イエス』未来社、1963年の訳者川端による「あとがき」および、川端純四郎「史的イエスの問題」『文化』25巻、1号、103-34頁。八木誠一「史的イエスの問題」『聖書と神学』第5号、1960年、33-71頁。『ブルトマン著作集』第6巻の訳者八木による「あとがき」など参照。

<sup>153</sup> Bultmann: *Jesus*, S.11. (16頁)。

<sup>154</sup> Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, J.C.B.Mohr(Paul Siebeck) Tübingen, 1958, 19614, S.1. (『ブルトマン著作集』第3巻、3頁)。

力を持っていることを、証明して確証しようとするような理論も思弁もすべて誤っている<sup>155</sup>。

ここでブルトマンは、イエスの十字架と復活こそが赦しの出来事であるという後の教会の信仰を否定していない。ただ、それは客観的に証明できるものではないし、またすべきものでもないということが強調されている。また、そのような教会の信仰はイエス自身にはなかったが、だからと言ってイエスの思想の立場から後の信仰が否定されるのでもない。

イエスが自分の死と復活について救いの事実として語ってはいないことは、ほとんど何の疑いもないであろう。もちろんそれは、他人がイエスの死と復活を救いの事実として語ることもできない、というようなことを意味するわけではない。彼がそこにおいて神の許しにたしかであるような事件として、それについて語るのであれば、それはかまわない。なぜなら、歴史の中のある事件——つまりイエスの十字架——について、それが「客観的」に神の赦しであるということを、客観的に確認することはできないのと同様に、またそれが神の赦しではあり得ないということも、客観的な理由で確定はできないからである<sup>156</sup>。

神の赦しを説くイエスの思想と、イエスの死と復活に神の赦しを見る後の教会の信仰とは異なるが、どちらも歴史上に現れた人間の態度として成立しうるものである。ただ問題は、やがて教会が自らの信仰を客観的に証明できるものと考えはじめ、イエスの人格に神的な特質を与えるようになったところにある。

ギリシア的キリスト教は、まもなくイエスを「神の子」とした。それはイエスに、神的な「本性 (Natur)」を付与するという意味であり、したがってイエスの人格の、イエス自身とはまったくかけ離れた観察方法を持ちこんだのである。これと同じくかけ離れたものは、イエスの人格を「人となり (Persönlichkeit)」としてとらえる現代の観察である<sup>157</sup>。

最初期の素朴な信仰の立場がギリシア的な哲学的思弁との関わりの中で形而上学的なキリスト論を形成するに至る後の神学的展開に対して、厳しい批判の目が向けられている。しかし、そうした教義の中に固定されたキリスト像から人間イエスを解放しようとする動機をもつ近代の史的イエスの探求もまた、同じ

---

<sup>155</sup> *ibid.*, S.178 (223頁)。

<sup>156</sup> *ibid.*, S.179. (225頁)。

<sup>157</sup> *ibid.*, S.180. (226-7頁)。

過ちを犯すものとして批判されている。ブルトマンが近代神学のような「史的イエスの探求」を放棄するのは、史的な探求が不可能であるという事情による以上に、もっと根本的にはイエスとの歴史的な出会いを客体化することを拒否する態度に基づいているのである。

こうしてイエスの神性や「人となり」を確定しようとする態度ではなく、イエスの言葉を自らへの問いかけとして受け止めるという形でのイエスとの「対話」が、この書では試みられているのだが、その際、イエスの言葉との対話と教団のケーリュグマとの対話が、ともに現代人にとって意味を持ちうるものとして等価なものに見なされている。たまたまこの書ではイエスが主題となっているために、イエスの言葉との対話に関心が集中しているが、同様の集中が別の機会には教団のケーリュグマに向けられ得るかのような論述のしかたである。事実、『イエス』の著者のような一人の歴史家としての立場に立てば、そのようなことが可能であろう。ただ、これはブルトマンがこの一般向けの著書において例外的にとった立場にすぎない。おそらくこの小著を例外として、その後の大部分の仕事においては、イエスの言葉よりも原始キリスト教のケーリュグマを重視するようになり、そこから切り離されたイエスの言葉との対話を行うことを神学的に無意味とするキリスト教神学者としての立場を鮮明にしていくことになる。

#### 「キリスト論の問題によせて」（1927年）<sup>158</sup>

ブルトマンの『イエス』と同年に出版されたE・ヒルシュの『主イエス・キリスト』（1926）を取り上げたもので、イエスの人となりや伝記的事項を取り去りイエスの言葉のみに集中した自身の態度を、ヒルシュへの批判的な論評を通して再確認している。そこでは、19世紀的なイエス伝を「肉によるキリスト」として非難する言説<sup>159</sup>が、1924年の論文から引き継がれ、ヒルシュのイエスへのアプローチに対しても投げかけられている。ヒルシュは、イエスの「人となり」への関心を排除するブルトマンに対して、決断への呼びかけが生きた人間によって語られた以上、それを語ったのがどのような人物であるかは重要であると批判する。それに対してブルトマンは、言葉それ自体の外にその言葉を権威づけるものは無いのであって、言葉と言葉の担い手との内的関係は言葉の権利にとってはどうでもよいことであると反論する。

キルケゴールの著名な研究者であるヒルシュとの対論は、ブルトマンがこの問題に関してどの程度キルケゴールから影響を受けているかという観点からも

<sup>158</sup> Bultmann: "Zur Frage der Christologie", ZZ, V, 1927, S.41-69./GV, I, S.85-113. (『ブルトマン著作集』第11巻、100-31頁)。

<sup>159</sup> *ibid.*, S.95 (110頁)。

興味深い。ブルトマンは、ヒルシュが「イエス経験」によって言っていることは、『哲学的断片』でキルケゴールが論じた「同時性 (Gleichzeitigkeit)」とは異なると批判する<sup>160</sup>。ヒルシュが言っていることは「現在性 (Gegenwärtigkeit)」ではなく「無時間性 (Zeitlosigkeit)」であり、そこではイエスは無時間的な要求を私が知覚するための誘因にすぎないものとなってしまっている。それはもはや「汝 (Du)」として私に出会うことはない。こうしたヒルシュへの批判を通して、ブルトマンはキルケゴールの「同時性」をめぐる思想的立場に身を置いていることを間接的に表明していると言えるだろう。

以上、『イエス』とその刊行前後の関連する諸論考に共通する主張は、イエスとの歴史的な対話のためには、イエスの「人となり」に対する史的な興味を排除すべきであるということ、また史的な研究の結果によって信仰を根拠づけようとする試みは「肉なる試み」であり、そのような研究によって明らかにされるのは「肉によるキリスト」であって、不信仰な態度の産物であるということである。ただしこの時期の論文では、そうした問題が主にイエスとの関わりで言われており、ほとんどの場合イエスの言葉との直接の対話が議論の中心になっている。後のキリスト教会の信仰に対する関心はあるものの、その関心とイエス自身への関心との本質的な違いについての考察はない。キリスト教信仰はイエスの言葉との直接の対話ではなく、イエスをキリストと宣教する原始キリスト教のケーリュグマとの対話であるという理解はまだ現れていないのである。それは、キリスト教の宣教はどこで語られるのか、もっと正確には聖書が現代人に対する宣教となるのはどこにおいてかという解釈学の問題意識によってはじめて現れる理解である。この時期の諸論文はそうした問題意識のすぐそばまできているが、なおその手前にとどまっている。

### 1-1-3 解釈学的神学の時代

川端は「解釈学的神学」の時期がいつから始まるのかを特定していない。「実存論的」とか「解釈学的」という用語は1930年代には見られず、「ケーリュグマにおけるキリストとの出会いが実存論的な地盤でのみ理解され得るという根本的な理解」が生じ、実存論的解釈が「解釈学の問題として自覚的な方法となった」のは1940年頃のことであると指摘するにとどめている<sup>161</sup>。だが、この移行が始まるのは実際には1929年のことと考えるべきである。その年に発表された「新約聖書の教会と教説」、および「パウロ神学に対する史的イエスの意義」の二論文に、それまでの論文には見られなかった重要な観点が入って来て

<sup>160</sup> *ibid.*, S.95. (110頁以下)。

<sup>161</sup> 川端「史的イエスの問題」130頁、注26。

いるからである。それは、神の「語りかけ」が起こるのは何処においてかという視点である。それまで漠然とイエスの言葉が取り上げられ、その言葉を自分への「語りかけ」として受け取るべきであるという点が繰り返し主張されていたが、この二論文では「語りかけ」が聞かれる場所としての原始教会の宣教が注目されている。こうした観点はそれ以後の諸論文で支配的となっていき、それにともなってイエスとの直接の対話への関心は後退していく。それはまたさらに、今日語りかけが聞かれる場所は教会における説教であるという考えへとつながって行くのである。

### 「新約聖書における教会と教説」(1929年)<sup>162</sup>

この論文の主要なテーマは、ケーリュグマの「教説(Lehre)」としての性格と、それが語られる「教会」という場の関係であるが、そこではイエスの宣教と原始キリスト教の宣教の違いについての意識が前面に現れてきている。

「教説」とは一般に「まだ知られていないものの言葉による伝達」であって、私が自分では知り得ない事実が伝達される「事実知(Tatsachen-Wissen)」と、私がすでにもっている知識が明るみに出される「原則知(Prinzipien-Wissen)」とがあるが、実際の場合には両者が絡み合っているのが通常である。いずれにしてもこうした伝達は、私がもともと知っている世界にかかわっており、それによって何か全く新しいものが語られるわけではない。では、「まだ知られていないもの」、「新しいもの」が語られるとはどういうことか。ブルトマンは次のように言う。

新しいものが認識され、語られ得るということがそもそも意味を持つとすれば、それは、人間が自己自身の新たな理解を学ぶという意味でしか起こり得ない。すなわち、人間の現存在が事物的存在(Vorhandensein)という性格をもたず、歴史的存在(geschichtliche Sein)という性格を持つということが認識される場合、人間はその歴史の中で新たなものとなり得るし、それと共にまた、自己を新たに理解し得ることが確認される場合だけである。その場合には、人間存在は、存在可能性(Sein-Können)としてそのつど賭けられており、そのつど決意(Entschluß)・決断(Entscheidung)によって可能性をとらえるのだということが認識されているのである<sup>163</sup>。

---

<sup>162</sup> Bultmann: "Kirche und Lehre im Neuen Testament", ZZ, VII, 1929, S.9-43./GV, I, S.153-87。(『ブルトマン著作集』第11巻、175-212頁)。

<sup>163</sup> Bultmann: GV, I, S.156。(178-9頁)。

新約聖書の教説は、まさにこのような意味で人間に全く新しいものを伝達する。そこで伝達されるのは、それを聞く者が歴史の中で将来に向けて決断しつつ自己自身を理解していく時に始めて明らかにされるようなものである。こうした論述の背景に、ハイデッガーの『存在と時間<sup>164</sup>』（1927）における現存在の実存論的分析があることは明らかである。「およそ何かを理解することは、結局常に、私自身を理解することである<sup>165</sup>」というブルトマンの一文は、ハイデッガーの革新的な「理解」概念を想起させるものである<sup>166</sup>。新約聖書の「教え」と言う時、それは単なる「事実知」や「原則知」であることを超えて、人に新しい「世界内存在」のありようをもたらすものであるとブルトマンは言っているのである。

そのこととの説明として、ブルトマンは「見ること」（Sehen）と「聴くこと」（Hören）という対概念を用いる。「見る」とは「距離をへだてて観察すること」であるのに対して、「聴く」とは語りかけに対して決断することである<sup>167</sup>。「語りかけ」は見られるものではなく聴かれなければならない。ここでは語られている意味内容（Sinngehalt）に新しさがあるのではなく、語られているということ（Daß）に新しさがある<sup>168</sup>。新約聖書のケーリュグマとはそのような意味での「語りかけ（Anrede）」なのである。

こうした言葉は、距離をとってながめることによって語られるのではなく、また、観察や指導による知識を伝えるものでない。それらの言葉は状況に属しており、言葉と状況は互いに他を開き示すような関係にある。感謝の言葉はそれ自体感謝であり、愛の言葉はそれ自体愛であり、憎しみの言葉はそれ自体憎しみであり、その他の場合も同様である。したがって、この意味では明らかに、説教を通して現存在理解の開示が起こる<sup>169</sup>。

オースティンの言語行為論の用語を借用すれば、ここでブルトマンは、新約聖書の教説は「事実確認的（constative）」ではなく「行為遂行的（performative）」であると言っているように思われる<sup>170</sup>。それは、感謝について／愛について、憎しみについて語るのではなく、感謝を／愛を／憎しみを語る言葉であって、

---

<sup>164</sup> Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer, 1927/16.Aufl, Tübinge, Max Niemeyer, 1986. (ハイデッガー『存在と時間』原佑訳、世界の名著 74、中央公論社、1991年)。

<sup>165</sup> Bultmann : *GV*, I, S.155. (178頁)。

<sup>166</sup> Heidegger : *Sein und Zeit*, S.142f. (263頁以下)。

<sup>167</sup> Bultmann : *GV*, I, S.160 (182頁以下)。

<sup>168</sup> *ibid.*, S.161. (184頁)。

<sup>169</sup> *ibid.*, 157-8. (180頁)。

<sup>170</sup> L. L. オースティン『言語と行為』坂本百大訳、大修館、1980年、7-12頁。



つまりその語り自体が感謝すること／愛すること／憎むことに他ならない。新約聖書のケーリュグマは、それ自体が語りかける行為なのである。後にブルトマンは新約聖書の言葉の性質について、「直説法 (Indikativ) に対して直ちに命令法 (Imperativ) が入ってくる」といった言い方をしばし用いるようになるが<sup>171</sup>、それは、聖書の言葉の多くは表面上事実確認的言明であっても、その言明を通して聞く者にある態度を要求するところの遂行的言明であるという理解を示そうとするものである。事実の告知自体が聴く者への「語りかけ」であり、聴く者が中立的な立場にとどまることを許さないというのである。

「事実」を告知することが「語りかけ」になる場合の一般的な例として、「私の母が私のために犠牲を払った」という事実の告知をブルトマンは挙げている。この場合、単にその事実を確認しただけでは、その告知を理解したことにはならない。その告知に基づいて私の母との関係を新たにとらえなおすこと、つまり私自身を新たにとらえなおすことによつてのみその告知は理解されたことになる。この例のように、事実の告知は「間接的な語りかけ (indirekte Anrede)」として聴く者に決断をうながすものとなる場合がある。新約聖書のケーリュグマの核心部分には「事実の告知 (Mitteilung von Fakten)」があるが、その「事実」とは史的・批判的研究によつて確認されるような単なる過去の事実ではなく、「神の行為、救済の生起、要するに〈終末論的〉事実 (”eschatologische” Fakten) という意味での事実<sup>172</sup>」であつて、それは、無時間的な意味内容を伝えるものではなく、事実を伝えることによつて聴く者に一定の態度を取ることを求める語りかけなのである。したがつて、新約聖書の宣教が「事実の告知」を含むという場合、重要なのは宣教を聞く者が過去の事実へと向かうということではなく、自分のうちに現在起こる出来事としてそれを受け止めることである。

そこで次に、そのような宣教の語りかけが生じるのはどこにおいてかという問いが生じてくるが、それに対してブルトマンは、ただちに以下のように応える。

それゆえ伝達は、単なる偶然的・副次的媒介ではなく、救いの事実によつて權威を与えられた説教 (Predigt) として、それ自体救いの事実に属する。逆に言えば、救いの

---

<sup>171</sup> Bultmann : "Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", *KMI*, 1948, 1954<sup>3</sup>, S.30. (ブルトマン『新約聖書と神話論』新教出版社、1954年、56頁)。*Theologie des neuen Testaments*, 4Aufl, J. C. B. Mohr, S.334. (『ブルトマン著作集』第4巻、211頁) など。後者では、「霊に従つて歩きなさいという命令法」と「義とされているという直接法」の重なりが、「すでに」と「いまだ」という終末論的緊張の中におかれた人間の実存のありようによつて由来するものとしてとらえられている。

<sup>172</sup> Bultmann : *GV*, I, S. 158. (180頁)。

事実も、説教なくしては現にあるものにならない。説教からさかのぼって、「史的イエス」であれ宇宙的ドラマであれ、分離可能な救いの事実にたちいたる道はない。イエス・キリストに到達できるのは、説教においてのみである<sup>173</sup>。

新約聖書の宣教が「語りかけ」として生起するのは、それが今日の教会の説教において繰り返し語られることによってであるとブルトマンは言う。救いの事実とは、説教で語られる対象であるよりも、むしろ説教が語られる事それ自体であるとさえ解しうる書き方である。このような主張は、これ以前のブルトマンの論文には見られなかったものであり、この論文以降のブルトマンの基本的な主張となっていくものである。この論文が書かれた1929年をもって「解釈学的神学への移行の始まりであると考え得るのはそのためである。

さて、ブルトマンは、こうした基本的な理解に立って、イエスの宣教と原始キリスト教会の宣教、特にパウロの宣教との間の違いに言及している。そこには二つのポイントがあるように思われる。一つは、「直接的な語りかけ (unmittelbare Anrede)」と「間接的な語りかけ (indirekte Anrede)」の区別である。イエスの宣教は、「悔い改めへの呼びかけであり、悔い改めたものたちに対する来るべき救いの約束である」という意味で、基本的には「直接的な語りかけ」である<sup>174</sup>。これに対して、パウロの宣教が伝えるのはこのイエスが十字架に架けられ復活したという事実である<sup>175</sup>。つまり事実の伝達という側面を持つのだが、ただし、それもやはり事実の伝達を媒介にした「間接的な語りかけ」なのである。

それは単純に「事物的」であるわけではなく、現にある事物や現にある過去の世界内の生起のように、まなざしを向けるという仕方で認められるものではない。それはもちろんキリストの十字架として世界の事実でもあるが、まさにそこにその両義性がある<sup>176</sup>。

つまりそれは「事実の告知」であると同時に「間接的な語りかけ」なのであり、「常に繰り返し説教され……、呼びかけとなり、決断の問いとなり、招待となる<sup>177</sup>」。

---

<sup>173</sup> *ibid.*, S.180. (202 頁)。

<sup>174</sup> *ibid.*, S.172 (195 頁)。ただし、イエスが神の支配の到来を教えたり、それとの関連でユダヤの律法主義との対論を展開する場合には、イエスの宣教は「間接の語りかけ」を含むとされる。

<sup>175</sup> *ibid.*, S.175f. (197 頁以下)。

<sup>176</sup> *ibid.*, S.177 (199 頁)。

<sup>177</sup> *ibid.*, S.177. (199 頁)。

二つ目のポイントは、まだここでは明確になってはいないが、イエスの宣教を新約聖書神学の「前提」ととらえる視点である。旧約の予言と約束が今成就したというイエスの主張はあくまでもユダヤ教の内部にあるのに対して<sup>178</sup>、パウロの場合、イエスの事実の意味をめぐってユダヤ教やグノーシスと対決する必要が生じ、そこに「直接的語りかけとしてのケーリュグマと間接的語りかけとしての神学とがはっきりと分離<sup>179</sup>」してくる。そこに、「宣教」とは一応区別された「神学」が生じる。パウロが直面したこうした課題こそが新約聖書神学を生み出すと考えれば、そのような対決の必要性がないイエス自身の宣教は新約聖書神学には属していないという理解が可能である。確かにイエスは自分が最後の決定的な時における言葉の担い手であるという意味で自らの人格の事実を決定的であると主張したのであり、そうである限りイエスの告知には「一つの『キリスト論』が暗黙のうちに含まれている」と言えるが、それはイエスにおいては自分の呼びかけに従うか否かの決断を迫るという意味以上に理論的に展開されることはなかった<sup>180</sup>。ここで生じてきた理解は、後にブルトマンの「新約聖書神学」からイエスの告知を除外することにつながっていく<sup>181</sup>。

#### 「パウロ神学に対する歴史的イエスの意義」(1929年)<sup>182</sup>

上記論文と同年に書かれ、キリスト教信仰に対する「史的イエス」の意義についての考えが初めて明確に打ち出されたという意味で、ブルトマンの思想的展開においてきわめて重要な論文である<sup>183</sup>。主題はパウロ神学であるが、それを通して今日のキリスト教信仰そのものが問題にされている。

パウロはヘレニズム的キリスト教という形でキリスト教を学び知ったので、イエス自身の宣教にはほとんど依存していない。パウロの宣教とイエスの宣教は内容的には多くの点で一致しているが、決定的な違いは、イエスが待望する

---

<sup>178</sup> *ibid.*, S.175. (197頁)。

<sup>179</sup> *ibid.*, S.176. (198頁)。

<sup>180</sup> *ibid.*, S.174. (196頁)。

<sup>181</sup> 後に見るように、『新約聖書神学』第1巻(1948年)においてこのことがはっきりと主張される。

<sup>182</sup> Bultmann: "Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus", *Teologische Blätter*, VIII, 1929, S.137-51./GV, I, S188-213. (『ブルトマン著作集』213-42頁)。

<sup>183</sup> なお、ブルトマンのこの論文において「史的」(*historisch*)と「歴史的」(*geschichtlich*)という語が切り返し用いられるが、両者の区別は必ずしも明確ではない。「史的イエス」と言われたものがすぐ後に「歴史的イエス」と言いかえられている場合(S. 188/213頁)も、両者に何らかの区別があるのかは明示されていない。晩年に、弟子たちとの討論の中で「原始キリスト教のキリスト使信と史的イエスとの関係」(1960)という論文が書かれるが、その場合に主題になった「史的イエス」(*historischen Jesus*)が、この1929年の論文における「歴史的イエス」(*geschichtlichen Jesus*)とどう関係するのかも、ブルトマンは明確にしなかったように思われる。(本研究1-2-2参照)。

事柄はパウロにとっては実現しているという点にある。では、パウロ神学にとってイエスの意義とは何であるのか。それがこの論文での問いである。これに対してブルトマンは、一言で「イエスの歴史的人格 (geschichtliche Person) はパウロの宣教を福音にする<sup>184</sup>」と答え、その意味をイエスと原始教団とパウロという初期キリスト教の三つの段階<sup>185</sup>にそって次のように説明する。

(a) イエスは自分の人格についてのいかなる教説も講じなかった。彼は、自らが語る「内容 (Was)」を新しいものとして語ることはしないが、彼がそれを語るという「事実 (Daß)」は決定的であると考えている。この自分の人格を前にした決断への呼びかけは「一つのキリスト論を暗黙に含んでいる<sup>186</sup>」。

(b) 原始教団は、イエスの言葉を無時間的な思想内容として受け取るのではなく、イエスが語ったという事実を神の決定的行為として理解した。とすれば、イエスの宣教の伝達はイエスの思想を単に再生産することではなく、イエスを神の行為として宣教することになる。ここに、「宣教するものが宣教されるものにならざるを得ない」<sup>187</sup>。

(c) パウロは原始教団のケーリュグマから、十字架につけられたイエスを神の決定的行為として認めるか否かという問いを受け取った。それは同時に、これまでの自己理解を捨て自己自身を新たに理解するかという問いでもあった、パウロはこの問いに肯定をもって答えた<sup>188</sup>。したがって、パウロにとって、イエスを神の行為として受け入れることは、この出来事を通して新しい自己理解が開かれることをのぞむことと一つである。「この史的事実を通して新しい自己理解が開かれることを望まないものは、それを理解しない」<sup>189</sup>。

このような諸段階は単なる思想的な発展史としてではなく、解釈学的な位相の違いとして把握されており、それは後の『新約聖書神学』(1948-53年)の基本的な構造の土台となっていくのだが、この論文では、そうした把握を通して「史的イエスの問題」について次の二つの態度が表明されている。

第一点は、イエスの「人となり (Persönlichkeit)」についての詮索に対する非難である。

---

<sup>184</sup> *ibid.*, S.201. (228 頁)。

<sup>185</sup> ここでは、『新約聖書神学』においては区別される「エルサレム教団」と「ヘレニズム教団」の違いは特に考慮されていない。「原始教団」(Urgemeinde)と言う場合には、その両者を含むものとして考えられている。

<sup>186</sup> Bultmann: "Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus", *GV*, I, S.204. (231 頁)。

<sup>187</sup> *ibid.*, S.205. (231 頁)。

<sup>188</sup> *ibid.*, S.206. (232 頁)。

<sup>189</sup> *ibid.*, S.207. (234 頁)。

イエスの「人となり」に「価値をおくこと」はすべて失敗するし、失敗せざるをえない。それは「肉によって知ること」にすぎないからである。そのような「知ること」は、キリストを「肉による」キリストすなわち目の前の世界現象としてみるという意味でそうであると同時に、それがまさに「肉によって知ること」、肉的な理解であり、世界内の目の前にあるものを考慮に入れているにすぎないという意味でもそうなのである<sup>190</sup>。

この批判はすでに「弁証法神学の時代」に書かれた「自由主義神学と最近の神学運動」（1924）、『イエス』（1926）、「キリスト論の問題によせて」（1927）などでもなされていたが、この論文ではパウロの宣教がイエスの人となりへの興味を排しているという事実の確認によってその主張が補強されている。

しかしここに第二点加わる。それは、イエス・キリストが人間に出会うところはケーリュグマ以外にはないという主張であり、こちらは1927年以前には見られなかった新しい要素である。

ケーリュグマが宣教するのは、……歴史的事実（*geschichtliches Faktum*）である。しかし、ケーリュグマはこの事実に関する知識を伝えてしまえば不要になり、結果的には単に媒介者の役割を果たすにすぎないというわけではなく、ケーリュグマ自体がこの事実属している。……ケーリュグマの事実（*Daß*）、ケーリュグマのここと今が決定的な事柄なのであり、そこでキリストのここと今が語りかけのうちに現在化されるのである。……「史的イエス」を再構成しようとして、ケーリュグマを「資料」として用いながらその背後にさかのぼるなどということは許されない。それはまさに過ぎ去った「肉によるキリスト」であろう。史的イエスが主なのではなく、説教されたイエス・キリストが主なのである<sup>191</sup>。

この場合の「ケーリュグマ」とは、一方で原始教団のケーリュグマのことを指しつつ、他方では現代における説教の場での語りかけを示唆している。つまり、原始教団のケーリュグマという史的に想定される現象が現在の説教において語られる語りかけという神学的な理念に重ねられ、このように二重の意味を帯びた「ケーリュグマ」の強調が、「史的イエス」の探求を「肉によるキリスト」として退ける根拠として示されるのである。「弁証法神学の時代」の三つの論文ではイエスの言葉への応答から離れて史的イエスを探求することが「肉によるキリスト」として非難されていたのに対して、ここではイエスを神の行為として宣教する原始教会／現在の教会の「ケーリュグマ」への応答から離れてその背後にある史的イエスに遡ろうとすることが非難されているのである。

---

<sup>190</sup> *ibid.*, S.206f. (233頁)。

<sup>191</sup> *ibid.*, S.208. (235頁)。

イエスが語った「内容」ではなく「事実」が決定的であるとするブルトマンの理解の背後にはキルケゴールの思想を感じざるを得ない。キルケゴールは『哲学的断片』の中で、「受肉の出来事」、すなわちこの世界への永遠性の突入は、イエスその人にぴったりとつきそって、その一挙手一投足を観察したとしても見えるようにならないのであって、一つの逆説として示された事実を信仰をもって受け入れる以外ないとした<sup>192</sup>。ただ、ここではそうした論点に加えて、そのような「事実」は、その「事実」を神の行為として受け取りそのことを宣教する原始教団とパウロの宣教においてのみもたらされるというキルケゴールには見られない洞察が加わっている。イエスは単なる教師ではなく彼自身が真理であるとする点で、ブルトマンはキルケゴールと同じである。しかし、ブルトマンは、キリスト教とはそのようなイエスに対して応答した者たちによる宣教であるという点に特に着目する。キルケゴールとの関係については後に改めて検討する。

#### 「新約聖書のキリスト論」(1933年)<sup>193</sup>

『信仰と理解』(第1巻)には、「未公刊」の論文が五つ収められているが、これはその一つで、この論文集が出版された1933年の論文とみなすことが出来る。先の二論文で萌芽的であった視点がさらに発展させられ、そこに新たな重要な認識が導入される。また、教会の宣教の語りかけに集中するために史的イエスへの関心を排除しようとする努力に、聖書の教説から神話論的叙述を排除しようという姿勢が重なってくる。つまり、史的イエスの問題への取り組みの中から、後の新約聖書の非神話論化という課題が姿を現してくるのが見られる。新約聖書のキリストをめぐる叙述を、先に見た1929年の論文で示された意味での「教説」として理解していこうという発想の中で、新約聖書の叙述から神話論的な説明を排しそのメッセージを語りかけとして取り出すという非神話論化の方法論も自覚されてくる。

さて、この論文でブルトマンは、パウロやヨハネのキリスト論がパレスチナ・キリスト教とは異なるヘレニズム・キリスト教の中で形成されたことを重視する。それは、ヘレニズムの密儀宗教やグノーシス主義の影響を受けた敬虔の説明であり<sup>194</sup>、史的イエスにはほとんど興味を持たず<sup>195</sup>、キリストの死と復

---

<sup>192</sup> Kierkegaard, Sören : *Philosophische Brocken*, Emaunel Hirsch (Übersetzt), Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1952, S.56-7. (キルケゴール「哲学的断片」『キルケゴール著作集』第6巻、大谷愛人訳、白水社、1972年、124-5頁)。

<sup>193</sup> Bultmann : "Das christologie des Neuen Testaments", *GV,I*, S.245-67. (『著作集』第11巻、279-303頁)。

<sup>194</sup> *ibid.*, S.256. (289頁)。

<sup>195</sup> *ibid.*, S.255. (289頁)。

活という「救済の出来事 (Heilsereignis)」がサクラメントによって「現在化する (vergegenwärtigen)」と考える<sup>196</sup>。ただし、ヘレニズム密儀宗教やグノーシスとは異なって、パウロの「キリストにあって」は、神秘的共同体における祭儀や陶酔体験ではなく、信仰者の歴史的な生全体の中での新しい人間の生のありかた、自己理解をあらわしている。それはキリストの十字架を通して与えられた歴史的な可能性であり、「決意 (Entschluß)」によって現実となる。信仰とはまさにこの決意である。キリストを信じることは、キリストの本質についての特定の表象をもつことではなく、キリストの生き方への信従や模倣でもない。人間的な人となりとしてのイエスは、過去となった「肉によるキリスト」にすぎない。パウロにとってキリスト論とは、キリストにおいて生じた神の救済行為の「宣教 (Verkündigung)」であり「語りかけ (Anrede)」である。こうした語りかけとそれへの応答は歴史的な状況に応じて多様な教説の形を取ることもあるが、それらの本質は思弁ではなく、「間接的な語りかけ (indirekte Anrede)」なのである<sup>197</sup>。

パウロによる救済の説明は、同時代の神話論的表象によって行われている。したがって神話論への批判なしには理解できない。ただし、かつての研究の誤りは、近代の世界観にもとづいて神話論批判を行ったことである。批判の尺度はむしろパウロの「根本的意図」に置くべきである。それを理解した時尺度が与えられる<sup>198</sup>。これは1926年のバルトへの書評で「内実批判」と呼ばれた方法であるが、それがパウロの論述に厳然と存在する神話論的な表象をどう取り扱うかという問題としてより自覚的に取り上げられている。

同じ事はヨハネのキリスト論にも言える。個々の神話論的表象におけるパウロとの違いは副次的である。ヨハネはパウロが固執している終末論的神話論を放棄するが、それはヨハネが宣教の中で与えられた実存理解が、受け継がれた「世界観的表象 (weltanschauliche Vorstellungen)」への批判となったということである<sup>199</sup>。

こうしてブルトマンは、イエスの宣教、原始教団、パウロ、ヨハネという流れの中で「間接的な語りかけ」としてキリスト論をとらえるが、それらのキリスト論の発展の各相において決定的なことは、そこで語りかけがなされるという「事実 (Daß)」である。

---

<sup>196</sup> *ibid.*, S.257. (290-1 頁)。

<sup>197</sup> *ibid.*, S.258-61. (292-5 頁)。

<sup>198</sup> *ibid.*, S.262f. (296 頁以下)。

<sup>199</sup> *ibid.*, S.264. (298 頁)。

イエスの称号は……確定するもの (konstatierend) や記述するもの (beschreibend) ではなく、告白するもの (bekennend) であることに目をとめるなら、パレスチナのキリスト論とヘレニズム的キリスト論の統一を示すことができる<sup>200</sup>。

つまり、各時代のキリスト論が確定し記述する内容は異なっているとしても、イエスの事実を決定的なものとして告白する点は同じであって、後者こそがキリスト論の本質なのである。

原始教団において「宣教するものが宣教されるものにならざるをえない」のはなぜかという問いについても、ブルトマンは次のような答えを与える。

イエスの宣教の事実こそが決定的なものであるがゆえに、すなわち、彼の人となり (seine Persönlichkeit) ではなく彼の人たること (seine Person) が、その「こと今」が、その生起が、その委託が、その語りかけが決定的なものであるがゆえに、宣教するものは宣教されたものとならざるをえないのである<sup>201</sup>。

つまり、パウロやヨハネを含む原始教会の信仰にとって決定的なのはイエスが語ったという事実であって、イエスが何を語ったかではないし、ましてやイエスがどんな人間であったかではない。「彼の宣教の内容 (Was) ではなく、事実 (Daß) が決定的<sup>202</sup>」だったからこそ、宣教していたイエスが、原始教会においては宣教されることになったと言うのである。キリスト教信仰にとって決定的なのはイエスの内容ではなく事実であるというこの主張は、キリスト教神学の本質にかかわる重大な問題提起であり、後のカール・バルトとの論争<sup>203</sup>においても、弟子たちによる「新しい探求」との論争<sup>204</sup>においても議論のポイントとなる。加えて、「イエスによる決断への呼びかけは一つのキリスト論を内に含んでいる<sup>205</sup>」という「暗黙のキリスト論」の主張がこの論文でも繰り返されるが、これは「新しい探求」において、イエス自身の宣教と後の教会の信仰との間に連続性があるという主張の根拠として、ブルトマンの弟子たちによって引き合いに出されることになる。

---

<sup>200</sup> *ibid.*, S.267. (301頁)。ここでは、1929年の論文とは異なり、ブーセットの「パレスティナ・キリスト教」と「ヘレニズム・キリスト教」の区別が考慮されている。

<sup>201</sup> *ibid.*, S.266. (300頁)。

<sup>202</sup> *ibid.*, S.265. (299頁)。

<sup>203</sup> Barth, Karl: *Rudolf Bultmann: Ein Versuch, ihn zu verstehen*, 3 Aufl., Zürich, Evz-Verlag, 1964. (カール・バルト「ブルトマン：彼を理解するための、一つの試み」『カール・バルト著作集』第3巻、新教出版社) および Barth: *KD, IV/1*. (バルト『教会教義学』和解論 I/1-4、新教出版社)などを参照。

<sup>204</sup> 本研究 1-2-1を参照。

<sup>205</sup> *ibid.*, S.266. (299-300頁)。



「新約聖書と神話論」(1941年)<sup>206</sup>

『信仰と理解』(第1巻)以降、「史的イエスの問題」との関連で注目すべき論文は、非神話論化を提唱したこの有名な論文であろう。いま見てきたように、新約聖書の中心的なメッセージを古代の世界像ないし世界観から解放するという課題は、早くからブルトマンの意識を強く規定していた。だが、そうした意識を「非神話論化」という明確な方法論としてはじめて示したのがこの論文である。そこでは、非神話論化の提唱とともに、その方法論に基づく新約聖書の実際の解釈の概要が示されるが、それは史的イエスの探求をめぐるブルトマンの議論の最終的な帰着点ともなっているように思われる。この論文の主要な内容は次章で詳しく検討するが、ここでは史的イエスの問題に関わる議論に限定して見ておきたい。

ブルトマンによれば、新約聖書は確かにキリストの出来事を神話論的に描いているが、それがギリシアやヘレニズムの神話と異なるのは、イエス・キリストが神の子、先在の神的存在として描かれつつ、「同時に明確な史的

(historischer) 人間であるナザレのイエスである」という点である。この神話的なものと史的なものとの併存は読み手に困難をおこさせるが、神話論的な説明は史的イエスの救済の出来事としての重要性を表現するという意図を持っているにすぎず、その客観化する表象内容は捨てられてもよいとブルトマンは断ずる<sup>207</sup>。たとえば、救済の出来事として神話論的なものをもなつて描かれるキリストの十字架は、「世界内的関連においてではなくその有意義性

(Bedeutsamkeit) において見られる場合には、歴史的 (geschichtlich) な出来事として理解されてよい<sup>208</sup>」とブルトマンは言う。人間への審判が十字架において遂行されているということがそれによって言われており、その場合、キリストの十字架を信じるということは、キリストの十字架を自身のもので引き受けること、すなわちキリストと共に自己を十字架につけるということの意味する。それは、回顧される過去の出来事ではなく、その有意義性において理解され、信徒にとってつねに現在であるかぎりにおいて時間のうちにありながら、同時に時間を越えた終末論的出来事なのである<sup>209</sup>。ブルトマンは、この両義性を「ナザレのイエスの十字架という史的出来事 (historisches Ereignis) にその起源を持つ歴史的な出来事 (geschichtliches Geschehen) で

<sup>206</sup> Bultman: "Neues Testament und Mythologie", *KM,I*, 1948, 1954<sup>3</sup>. (ブルトマン『新約聖書と神話論』1954年)。

<sup>207</sup> *ibid.*, S.44. (77頁)。

<sup>208</sup> *ibid.*, S.45. (78頁)。

<sup>209</sup> *ibid.*, S.45-6. (79-80頁)。

ある<sup>210</sup>」と表現している。神話論的な説話はこの史的出来事の有意義性を表現しようとしているのであって、救済の出来事としての十字架の宣教は、この重要性を受け入れるかどうかを聴く者に対して問うている<sup>211</sup>。

さて、ここでブルトマンは「史的イエスの問題」に関わる問いを提出して、自らそれに答えている。キリストの十字架がそのような重要性を持っているということは、十字架という史的出来事から読み取られる得るのか、それともそれがキリストの十字架であるということに基づくのか。

人は、キリストの有意義性 (Bedeutsamkeit) を確信させられる前に、そして十字架の救済的意義 (Heilsbedeutung) を信じ得る以前に、キリストを信じなければならぬのだろうか。人が十字架をその重要性において理解するためには、十字架を史的イエス (historischen Jesus) の十字架として理解せねばならぬのだろうか。つまり、われわれは史的イエスに帰らなければならぬのだろうか<sup>212</sup>。

この文章では二つの別々の問いが問われていると見るべきであろう。一つは、「キリストの出来事」への信仰より前に「キリスト」への信仰がなければならぬのかという問いであって、これは後にバルトが「キリストの出来事かキリストの出来事か」とブルトマンに対して問うたもの<sup>213</sup>であり、「救済論」と「キリスト論」のどちらが根源的かという問いにつながって行く。もう一つは、「キリストの出来事」を信じるためには、史的イエスの探求が必要かという問題である。ブルトマンは二つの問題をここで混在させてしまっているように見える。そのことを一応頭においた上で、ブルトマンの答えを見よう。

「十字架を史的イエスの十字架として理解しなければならない」ということは、初代の宣教者たちには当てはまるとブルトマンは言う。彼らは実際にイエスが十字架にかかるという事件を自分の生涯の出来事として体験することが出来たからである。彼らにとってこの史的イベントが自らの人生への直接の問いになり、そのことを問う中でイエスの十字架の意味が明らかになったのかもしれない。これに対して、今日の人間にとってそれは不可能である。イエスの十字架の出来事については、過去の出来事として史的報告を通してのみ知りうるだけである。しかし、新約聖書は十字架の意義を決してイエスの史的な生涯から明らかにするような形で宣べ伝えてはいない。つまり、十字架の出来事を理解す

---

<sup>210</sup> *ibid.*, S.47. (81 頁)。1941 年のこの論文では、「史的 (historisch)」と「歴史的 (geschichtlich)」という語の区別が、1929 年の論文に比べてかなり明確にされ、意識的に使用されている。

<sup>211</sup> *ibid.*, S.47. (82 頁)。

<sup>212</sup> *ibid.*, S.47 (82 頁)。

<sup>213</sup> Barth, Karl : *Rudolf Bultmann: Ein Versuch, ihn zu verstehen*, S.22. 強調はバルトによる。

のために、史的イエスの生涯を知る必要があるとは新約聖書は言っていないのである。そのことを明確に示しているのは、新約聖書が十字架につけられた者を復活した者として伝えており、十字架と復活を一つの統一として考えているという事実である。復活は、全くの神話的出来事であって、十字架のように有意義性において理解されるような史的出来事ではない。復活に関する説話は、「十字架の有意義性の表現」に他ならないとブルトマンは言う<sup>214</sup>。十字架が常に復活とともに宣べ伝えられているということは、十字架の意義はその宣教の背後にある史的イエスにさかのぼって理解されるようなものではなく、むしろ宣教の言葉そのものによって理解されるべきものであることを示している。「十字架につけられた者であり復活者であるキリストは、宣教の言葉において人間と出会うのであって、その他いかなるところにおいても出会わない。この言葉への信仰が実は復活信仰なのである<sup>215</sup>」。そして、ここから、ブルトマンが史的イエスへの問いに対して一貫して主張してきたことが繰り返される。

あたかもこの宣教の史的起源の権利を証明することができるかのように、ここでそれをさかのぼって問おうとすることは間違いであるということができよう。なぜなら、それは神の言葉への信仰を史的探求によって根拠づけようとすることを意味するだろうからである。宣教の言葉は、神の言葉として我々に出会うのであって、それに対して我々は資格証明の問いを提出することはできず、今やそれを信じようと欲するか否かと問うだけなのである<sup>216</sup>。

非神話論化とは、新約聖書の叙述からこの現在の人間への語りかけを取り出すことに他ならないし、そのような課題の中では史的イエスへの探求は放棄すべきなのである。

この非神話論化の提案は戦後になって多くの反応を引き起こすことになるが、最初期のブルトマンへの批判者の一人、J・シュニーヴィントへの答えの中でブルトマンは、かつての著作『イエス』を持ち出して、「私のイエス書がケーリュグマでないのと同じく、ケーリュグマにおいては史的イエスに出会うことはない。そこでは、むしろキリスト、終末論的現象としてのイエスと出会う。パウロもヨハネも史的イエスとの歴史的出会いを伝えてはいない<sup>217</sup>」と言っている。ここでは明瞭に、『イエス』におけるイエス自身の言葉との実存的な対話はキリスト教の宣教とは無関係であると表明されている。つまり、キリスト

---

<sup>214</sup> Bultman : "Neues Testament und Mythologie", *KM, I*, S.47. (83 頁)。

<sup>215</sup> *ibid.*, S.50. (87 頁)。

<sup>216</sup> *ibid.*, S.50. (87 頁以下)。

<sup>217</sup> Bultmann : "Zu J. Schniewinds Thesen: das Problem der Entmythologisierung betreffend", *KM, I*, S.133 .

教宣教の課題にとっては、史的イエスの言葉との実存的な対話さえも重要ではなく、ただ、宣教の中で語られるキリストとの出会いのみが重要であるという考えが明瞭になっている。キリスト教の宣教が可能にする出会いとは、イエスとの出会った弟子たちによる宣教との出会い、つまりは、「出会いとの出会い<sup>218</sup>」なのである。このように、1940年代にはキリスト教宣教をめぐるこうした解釈学的な事態が明確に自覚されるようになったのである。

### 『新約聖書神学』（1948-53年）<sup>219</sup>

ブルトマンの「史的イエス」についての最終的な立場は1940年代にほぼ固まったと言ってよい。それはキリスト教宣教と新約聖書の本質についてのブルトマンの立場が確立されたのと同時的である。そうした立場から新約聖書の神学思想としての全体像を描いたのが、ブルトマン神学の集大成ともいべきこの『新約聖書神学』である。この著作の叙述は、新約聖書そのものの文学上の順序ではなく、その背後に想定される新約思想発展の時間軸にそってなされる。つまり、イエスの宣教にはじまり、原始教団（Urgemeinde）の宣教<sup>220</sup>、ヘレニズム教団の宣教、パウロの神学、ヨハネの神学、古代教会（alte Kirche）における教理の発展という順序である。そこでとりわけ目立つのはイエスの宣教に割かれる部分の小ささである。「イエスの告知は新約聖書神学の前提に属するのであって、新約聖書神学自体の一部ではない」という判断がその根拠になっているが、そのように判断される理由は次のようなものである。

なぜなら、新約聖書の神学は、キリスト教信仰がその対象、根拠、帰結を確かめていくその思想の展開の中に存するのである。そして、キリスト教信仰というものは、キリスト教のケーリュグマ（宣教）、つまりイエス・キリスト、しかも十字架につけられし者、甦りし者を神の終末論的な救いの業として告知するケーリュグマが存在してのちに、初めて存するのである。この信仰は、かりに原始教団が歴史的イエスの告知としての報告のなかに、しばしば教団のケーリュグマのモチーフをもちこんでいるとはしても、決して歴史的イエス（geschichtlicher Jesus）の告知においてすでにもまれていたわけではなく、原始教団のケーリュグマにおいて初めてうまれるのである<sup>221</sup>。

<sup>218</sup> 川端純四郎「史的イエスの問題」113頁。

<sup>219</sup> Bultmann: *Theologie der Neuen Testaments*, 1948-53, 4. Auflag, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961. 『新約聖書神学』（ブルトマン著作集、3-5巻、新教出版社、1980年）。

<sup>220</sup> この場合の「原始教団」はエルサレムを中心とした最初期の教会のことを指している。

<sup>221</sup> Bultmann: *Theologie des neuen Testaments*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1961<sup>4</sup>, S.1-2.（『ブルトマン著作集』第3巻、3頁）。

イエスの告知には、イエスをキリストとする告知が欠けている。したがってそれは新約聖書神学には含まれない。イエスの告知も聴く者に応答を求めるものである限り一つの語りかけには違いないが、イエス自身の十字架を神の終末論的行為として提示するのは、イエスの死後の原始教会である。キリスト教信仰はそこに始まる。これがブルトマンの最終到達点であって、晩年に至るまで動ずることのない新約聖書神学者としての立場となった。

以上、史的イエスに関するブルトマンの態度を、三つの時期それぞれについて見てきたが、こうした段階を踏んで『新約聖書神学』に見られるようなブルトマン神学の基本的な姿勢は完成されたのである。先に触れたように、三つの時期それぞれに特徴とされる傾向は互いに排除しあう関係にあるのではなく、ブルトマン神学のうちに備わる三つの契機として理解されるべきであろう。

これは、ブルトマンの神学を次元的に区別された三つの歴史理解によって重層的にとらえようとする熊澤義宣や野呂芳男のブルトマン理解とも相通じるものである<sup>222</sup>。両者によれば、ブルトマンは、対象を客観的に扱おうとする「史的 (historisch)」な次元と、自分自身が対象に巻き込まれる形でそれを理解していこうとする「歴史的 (geschichtlich)」な次元とを区別している。そして必ずしも明瞭ではないが、「歴史的」な次元とは別に「終末論的

(eschatologisch)」次元を区別しているとされる<sup>223</sup>。あらゆる歴史的出来事や人物とのあいだに「歴史的」な対話が成り立ちうるが、キリスト教宣教はイエスという特定の「史的」人物との「歴史的」な関わりを決定的なものとして提示する。そのような立場は、単に「歴史的」なのではなく「終末論的」なのである。歴史へのこの三つの関わりは、ブルトマン神学の三つの時期に対応していると見ることができる。「歴史神学の時代」には「史的」な関わりが、「弁証法神学の時代」には「歴史的」な関わりが、「解釈学的神学の時代」には「終末論的」な関わりがそれぞれ特に重視されているように思われる。そして、1940年代終わりから後の完成された形でのブルトマン神学には、これら

---

<sup>222</sup> 野呂芳男『実存論的神学』創文社、1964年、224・31頁。熊澤義宣『ブルトマン』増補改訂、新教出版、1987年、260・1頁。

<sup>223</sup> 野呂がブルトマンにおいてその両者の区別が十分に意識されていないと批判する（野呂、226頁）のに対して、熊澤は両者が *geschichtlich* と *eschatologisch* という語によって区別されると指摘している（熊澤、261頁）。なお、両者は、*historisch* を「史的」、*geschichtlich* を「実存史的」と訳しており、日本の実存論的神学関係の文献ではこの訳し分けが定着しているが、本研究では、*geschichtlich* が実存論的神学以外で使用される文脈とのつながりを重視して、より一般的な「史的」「歴史的」の語を使用し、必要な場合にはドイツ語を並記する方針をとる。また、*Historie* という名詞が *Geschichte* と意識的に区別される場合には、それぞれ「史実史」「歴史」と訳す。

の三つの関わりが、相互に区別されながら関係しあう三つの次元として共存している。史的イエスの問題を含めブルトマンのあらゆる神学的主張を理解するためには、常にこの三つの次元の区別を念頭におく必要があるが、同時にブルトマン神学がもたらす根本的な困難からの克服を模索するためにも、この次元の区別についてさらにつきつめて考える必要がある<sup>224</sup>。

---

<sup>224</sup> 本研究 1-2-4 を参照。

## 1-2 史的イエスの「新しい探求」とブルトマン後の可能性

ブルトマンの「史的イエス」への否定的に見える態度は、キリスト教信仰の存立基盤がイエスをキリストとして宣教するところにあるという神学的な根拠の上に立ったものであった。したがって、そのような態度についての批判は、単に史的 (historisch) な探求の次元だけでなく、その歴史的 (geschichtlich)、終末論的な次元での検討を必要とするものである。そのような意味での本格的なブルトマン批判が、1950年代にブルトマンの弟子たちの中からあらわれた。彼らはブルトマンの問題設定を基本的に受け継ぎながらも、史的イエスへのブルトマンの否定的な態度に疑問を投げかけ、「新しい探求」と呼ばれる動きを生み出していった。これに対してブルトマンは、そうした探求への要請をほぼ全面的に退ける形で対応するが、これをもって史的イエスの問題への彼の最終的な結論と見なすことができる。ここでは、それらの対論を概観した上で、ブルトマンの史的イエスへの態度に対する批判を提示し、この問題に関するブルトマン後の可能性の方向を考えたい。

### 1-2-1 史的イエスの「新しい探求」

史的イエスへの否定的な態度は、バルトやブルトマンが影響力をふるった1950年代初頭までの新約学や組織神学において支配的な雰囲気となった。しかし、そうした態度が最終的なものとして容認されたわけではないことが、1953年の秋にブルトマンの弟子の一人E・ケーゼマン(Ernst Käsemann)によってなされた講演によって明らかになった<sup>225</sup>。これは、その年に完結したブルトマンの『新約聖書神学』(1948-53年)や『原始キリスト教』(1949年)などの著作において、イエスの告知が新約聖書神学の一部とは認められず、その諸前提に属するとされたことへのケーゼマンの疑念から発したものである<sup>226</sup>。この講演がきっかけとなって、史的イエスの問題に関する議論が改めて熱を帯びることになった。これらの議論は、主としてブルトマンから教えを受けた者たちのブルトマンに対する問いという形で展開したが、これらいわゆる「ブルトマン後の者 (Post-Bultmanian)」らによる史的イエスの探求への新しい動きを、J・M・ロビンソンは、「新しい探求 (new quest)」と呼んだ<sup>227</sup>。「新しい探求」の議論は、ブルトマンへの批判であるとはいえ、史的イエスの問題に対する彼の問題提起の重要性を理解した上での反応であり、この議論を通し

<sup>225</sup> Käsemann, Ernst: "Das Problem des historischen Jesus", *ZThK*, 51, 1954, S.125-53.

<sup>226</sup> Robinson, James M.: *New Quest of the Historical Jesus*, London, SCM Press 1959, S.90.

<sup>227</sup> *ibid.*, p.12f.

て史的イエスの問題は単に新約学上の専門的な議論であることをこえて、キリスト教神学の中心問題として意識されるようになったといっても過言ではない。まず「新しい探求」によるブルトマン批判の中から本論文での議論にとって重要と思われるものを取り上げて整理してみよう。

## ケーゼマン

「新しい探求」の特徴は、ブルトマンの新約学者としての仕事やその神学思想に深く影響を受けながらも、なおかつ師に対して問うていこうという姿勢である。彼らはブルトマンの史的イエス探求の放棄に至る事情を熟知しており、彼らが再び史的イエスに注目すると言っても、それは単純にかつての古い史的イエス研究に戻るということを意味するのではない。このことは、ブルトマン批判の先陣を切ったケーゼマン自身が、J・エレミアスによる史的イエス探求の仕事、19世紀的な古いイエス伝探求の形象として非難していることから明らかである<sup>228</sup>。ケーゼマンは、エレミアスがイエス伝の研究を再び始めることによって19世紀のイエス伝研究と同じ誤りに陥っているとして、自分の仕事をそれと区別する。ブルトマンが史的イエス探求を断念せざるを得ない新約学上の事情だけでなく、探求を放棄すべきと主張する神学的根拠を自覚しているからである。自由主義神学の時代の史的イエスの探求は、史的イエスを伝統的な教義から解放しようとしてきたが、今日それが「初期教会の説教やそれとむすびついた教会の教義を離れてはなにも学べないこと、それを説教と信仰のキリストから切り離すことはできないということ<sup>229</sup>」が明らかになってきた。ケーゼマンは、ブルトマンがもたらしたこのような認識を正当なものとして受け入れる。だが他方で、このような認識によってブルトマンのように史的イエスへの探求を放棄するなら、啓示そのものの歴史性 (*Geschichtlichkeit*) が危機にさらされることになる懸念するのである<sup>230</sup>。こうしてケーゼマンは、19世紀のイエス伝の試みとは異なった形での史的イエスの探求の必要を訴える。

ケーゼマンは、過去の「歴史 (*Geschichte*)」についての知識を得ようとするれば、「物語ること (*das Erzählen*)」に頼らなければならないと言う。歴史は伝承を通してのみ接近可能なのであって、解釈を通してのみ理解される<sup>231</sup>。初期キリスト教はこのことを知っていたので、福音書を単なる報告書として書

---

<sup>228</sup> Käsemann, Ernst: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 Band, Göttingen, Vsndenhoeck & Ruprecht, 1964, S.36. (ケーゼマン『新約聖書の起源』渡辺英俊訳、日本基督教団出版局、57頁)。

<sup>229</sup> Käsemann: "Das Problem des historischen Jesus", *ZThK*, 1954, S.127.

<sup>230</sup> *ibid.*, S.127.

<sup>231</sup> *ibid.*, S.128.



くのではなく、史的イエスをケーリュグマで包んだのである。起こった出来事を因果律によって説明することによっては、彼らの関心を保存することは出来なかった。むしろ、「教会は、イエスとの歴史的な連続性（*geschichtliche Kontinuität*）を保とうとするがゆえにこそ、地上のイエスの史的な諸出来事（*historischen Ereignis*）の大部分を忘却の彼方へ過ぎ去らせるままにし、それらを教会自身のメッセージに置きかえた<sup>232</sup>」とケーゼマンは言う。ここに、福音書の記述から史的イエスを再構成しようとする場合の障壁が生ずるように見える。史的イエスについて報告するのではなく、史的イエスがもつ意味を伝えようとする場合には、そのようなメッセージは多様性を帯びるからである。しかし、この多様性は史的イエスとケーリュグマのキリストの非連続性を意味するのではなく、むしろこの多様性こそが連続性を可能にするのだとケーゼマンは言う。と言うのは、史実史（*Historie*）が歴史的（*geschichtlich*）に重要になるのは、伝承によってではなくその解釈によってであり、諸事実を確定することではなく諸事実へと客体化され固定されてしまった過去の出来事を理解すること（*Verstehen*）によってだからである<sup>233</sup>。ケーリュグマの多様性は、初期キリスト教徒があらゆる時代や場所の違いを通じてイエスを有意義なものとして理解しようとしたことを示している。

ケーゼマンの以上のような認識は、福音書の本質がケーリュグマであるというブルトマンの洞察をむしろ引き継いだものである。ただ、ブルトマンがこの洞察に基づいて地上のイエスへの関心と探求を退けてしまうのに対して、ケーゼマンはむしろ、ケーリュグマへ応答することのうちには地上のイエスへの関心が含まれていると主張するのである。たしかに福音書のケーリュグマとしての本質は、共観福音書からイエスの生涯を再現しようとするイエス伝の試みを断念させる。しかし、それは、原始キリスト教の媒介を通してしかイエスに近づくことは出来ないということの意味するにすぎないのであって<sup>234</sup>、史的イエスについての問いを閉め出すことを求めるものではない<sup>235</sup>。地上のイエスは復活信仰からしか理解できないが、逆に復活信仰も地上のイエスから離れては理解できないからである<sup>236</sup>。もし復活信仰を地上のイエスから切り離してしまえば、そこに仮現説が生じる<sup>237</sup>。高挙の主へ関心を集中させているヨハネ福音書でさえ、仮現説との戦いのために、それを地上のイエスとして描いて

---

<sup>232</sup> Ibid., S.129.

<sup>233</sup> Ibid., S.130.

<sup>234</sup> Ibid., S.132.

<sup>235</sup> Ibid., S.133.

<sup>236</sup> Ibid., S.134.

<sup>237</sup> Ibid., S.141.

いるのである<sup>238</sup>。

このようにケーゼマンは、ケーリュグマから離れてイエスを史的 (historisch) に探求することは不可能かつ不適切であるというブルトマンの主張を支持しつつも、ケーリュグマとの連続性の中で歴史的 (geschichtlich) にイエスを探求することは可能であるし、ケーリュグマ自身がそれを求めていると考える。では、そのようなイエスへの歴史的 (geschichtlich) な探求はどのようなものになるのか。それは古い探求のようにイエスの生涯を伝記的に再現するものではありえない。伝記的な事柄についての福音書の記述は史的 (historisch) に真正とは認められないからである。しかし、福音書が伝えるイエスの言葉の中には、イエスが実際に語ったであろうと推測できるいくつかの真正な言葉を認めることができる<sup>239</sup>。したがって、それらの言葉を通してイエスとの歴史的な出会いが可能である。この点において、ケーゼマンは、『イエス』におけるブルトマンの態度<sup>240</sup>に同意していると言ってよい。ただし、ブルトマンがイエスの言葉をユダヤ教の枠内にあるものと見なすのに対して、ケーゼマンはそれをユダヤ教を超える全く新しい内容を持った言葉と見る。たとえば律法についてのイエスの言葉について、イエスはユダヤ教の律法に対して新しいことを言っているのではなく、律法を徹底させているにすぎないとブルトマンは言う<sup>241</sup>。しかし、ケーゼマンは、イエスの主張はラビや預言者を超え、その前提を壊してしまうと言う。「しかし、私は言うしておく」(マタイ 5:22, 28, 32, 33, 39, 44) という言い回しは、通常はあるラビが他のラビの主張に対して使うものだが、イエスの場合、モーセの律法そのものに対して使われ

---

<sup>238</sup> Ibid., S.140.

<sup>239</sup> ブルトマンやケーゼマンらブルトマン学派の多くがイエスの言葉の真正性の基準として重視するのは、それがユダヤ教にも原始教団にも帰することが出来ないという点である。M・J・ボークによればこのような「相違の規準」に対して、後の「第三の探求」に属するクロッサンらが重視するのは、異なった伝承の層に独立した証言がいくつ出てくるかを問う「複数証言の規準」である。(Borg, Marcus J.: *Jesus in contemporary scholarship*, Pennsylvania, Trinity Press International, Valley Forge, 1994. p.34. (M・J・ボーク『イエス・ルネサンス』小河陽訳、教文館、1997年、75頁)。

<sup>240</sup> Bultmann: *Jesus*, S.14-6. (『イエス』16-8頁)。

<sup>241</sup> 『イエス』(1926年)では次のように言われていた。「イエスは律法の権威を否定したのではなく、律法の権威を自明のこととしながら、律法を説明したのである」(Bultmann: *Jesus*, S.57. /65-6頁)。「イエスは律法の権威を前提した。イエスの律法に対する独特の態度は、ただイエスは律法をどう理解したか、と問う時にのみ理解される」(ibid., S.58./67頁)。「イエスの倫理は、ユダヤ教倫理と全く同じく、服従の倫理なのである。そしてたった一つの違い——それはもちろん根本的な違いであるが——は、イエスは服従の思想を極端にまで貫いたことである」(ibid., S.64/75頁)。『新約聖書神学』(1948-53年)でもこの解釈はほとんど変わっていない。「旧約聖書の権威は、律法学者たちにとってと同じくイエスにとっても、確固たるものであり、ただ彼が旧約聖書を理解し、用いるその用い方、理解のしかたに彼らとの対立があることをイエスは自覚しているのである」(Bultmann: *Theologie des neuen Testaments*, S.16./20頁)。

る。浄めについての論争や、犠牲や贖罪のシステムをとまなうユダヤ教祭儀をめぐる論争において、イエスはユダヤ教を前提とするよりも、それを攻撃しているのである。イエスは自分が並ぶところのない絶対的な自由をもって、律法の言葉とモーセの権威を乗り越える立場にあると感じた。この絶対的自由は、ユダヤ教の基礎を揺り動かすものであった<sup>242</sup>。

イエスの言葉についての研究からケーゼマンは次のような結論に導かれる。「われわれは地上のイエス (irdischer Jesus) の特徴を彼の説教の中に探さなければならないということ。そしてイエスの活動とその運命をこの説教の中で解釈しなければならないということである<sup>243</sup>」。ケーゼマンは、イエスの説教の特徴をユダヤ教を越える権威に見る。イエスはそのような権威を自覚していたが、メシアとしての意識はなかった<sup>244</sup>。イエスの言葉を聴いた原始教会が、それへの応答としてイエスをメシアと見なしたのである<sup>245</sup>。こうして、史的イエスへの問いは、史的イエスと原始キリスト教のケーリュグマの間の連続性への問いとなる。「この問題の解決は、歴史的な裸の事実 (bruta facta) などというものを想定することによってではなく、イエスの説教とイエスの共同体の説教との間の連続と緊張によってのみなされる。史的イエスの問いとは、時代の非連続やケーリュグマの多様性の中で福音がどのように連続しているかということについての正しい問いなのである<sup>246</sup>」。

このようにケーゼマンが発した問いの発端においてすでに、焦点はイエスの言葉とキリスト教の宣教との間の解釈学的な関係におかれていたとすることができる。こうした観点をさらに追求していったところに後に触れるケーゼマン、ブックス、小田垣らの解釈学的神学がある。

---

<sup>242</sup> Käsemann : "Das Problem des historischen Jesus", S.146-7.

<sup>243</sup> ibid., S.150

<sup>244</sup> イエスのメシア意識についてはブルトマンも同様の考えである。ただしブルトマンは、この問題を重要とは考えない。「私個人としては、イエスは自分をメシアと考えなかったという意見である。しかしだからと言って私は彼の人となりについてはっきりとした像を抱いている、などと思いがあってはいない。私は以下の叙述においてこの問題を全く顧慮しなかった。それは結局のところ、この問題については確かな事は何も言えないからではなく、むしろこの問題は副次的な問題だと思うからである」。(Jesus, S.12/12頁)。「イエスが自分をメシアおよび『人の子』と自覚していたという事実を確定したとしても、それはただ史的事実を確定するだけで、信仰の内容を証明するようなことにはならない……イエスを神の言葉がそこで出会うかたとして認知することは純粹の信仰の行為であって、それはイエスが自分を果たしてメシアと思っていたかどうかという史的な問いの答えには無関係なのである。この問いには……それがそもそも答えられるものである限り……ただ歴史家のみが答えうる。そして人格的決断としての信仰は、この研究から独立してありうる」。(Theologie des neuen Testaments, S.27/32頁)。

<sup>245</sup> Käsemann : "Das Problem des historischen Jesus", S.149-50

<sup>246</sup> ibid., S.152.

## ボルンカム

ケーゼマンと同様に、福音書のケーリュグマとしての性格を十分に認識しながらも、福音書からイエスその人の言葉や行動の特徴を把握することは可能であるし正当でもあると考え、実際にその考えに基づいてイエスの生涯についての一冊の書物を著したのが G・ボルンカムである<sup>247</sup>。彼は、イエスの生涯を描くことが困難な根本的な理由は中心的な史料となる共観福音書の持つ性質にあるとして次のように言う。

共観福音書の史実に対する関係は、事実ヨハネ福音書のそれとは異なっているにしても、共観福音書もまた独自の注意を要するほど強く関連し合ったイエス・キリストについての報告であると同時に、イエス・キリストへの告白であり、イエスを信ずる教会の証言であり、彼の歴史についての物語 (*Erzählung seiner Geschichte*) である<sup>248</sup>。

これはブルトマンが『共観』において直面したのと同じ事態の認識に見えるが、微妙なニュアンスの違いがある。ボルンカムでは、福音書の持つ「報告」と「ケーリュグマ」の両面が切り離せないということが、史的探求の限界を示すと同時にある一つの積極的な事実として確認されている。そこから出てくる課題は次のようなものである。

福音書のケーリュグマのなかで歴史 (*Geschichte*) を、しかし、またこの歴史の中でケーリュグマを探し出すことが、私たちに負わされた課題である。両者を区別することが求められているとしたら、とりもなおさず両者の組み合わせと相互浸透をいっそう明瞭にするためにほかならない<sup>249</sup>。

このような課題は、両者の連続性を追求しようとするケーゼマンと共通したものである。福音書の本質がケーリュグマであることは、それが歴史的な報告でもあるということ进行を否定するものではない。「伝承を支配している関心が現代歴史学のそれとは異なっている<sup>250</sup>」としても、それは独自の仕方ではイエスの歴史を見ているのであって、生前のイエスの歴史が重要であったことを否定しているのではない。確かに 19 世紀までのイエス伝のように福音書を史料としてイエスの生涯を再現しようとすることは不可能だし無意味だが、福音書のケーリュグマが示す重要性の方向にそう形でその歴史を研究することは可能であ

<sup>247</sup> Bornkamm, Günther : *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, 1995<sup>15</sup>. (ボルンカム『ナザレのイエス』善野碩之助、新教出版社、1961年)。

<sup>248</sup> Bornkamm : *Jesus von Nazareth*, S.12. (16-7頁)。

<sup>249</sup> *ibid.*, S.18. (25頁)。

<sup>250</sup> *ibid.*, S.19. (27頁)。

るし、それは福音書自体が要求していることでもある<sup>251</sup>。このような課題は、両者の連続性を追求しようとするケーゼマンとも共通しているが、ボルンカムにとってその連続性は追求するというよりむしろ福音書のうちにすでにあるものである。だから、「実際に起こったとおりの歴史の経過をどのようにして再建するかという史的問題にさきがけて、福音書に示されているかぎりイエスの歴史と形姿がどのように理解されているかという問題を明らかにする<sup>252</sup>」ということがボルンカムの課題の具体的な形となる。『ナザレのイエス』はそのような課題への取り組みとして書かれた「イエス書」であり、「新しい探求」がどのようなイエス像を提示できるのかを具体的に示した実例として興味深いものである。それはイエスの説教の実存論的な解釈において多くをブルトマンの『イエス』から受け継いでいるものの、それに加えてイエスの行為、メシア意識の問題、そして受難への道程など、福音書の物語的な要素が取り上げられ、詳しく論じられている点が大きく異なっている。

ボルンカムは、福音書がイエスの物語を描く際の独特の性質に注目する。それはそこからイエスの伝記を再構成できるようなものではない。各ペリコーペは組み合わさってイエスの生涯全体を形成するような部分ではなく、むしろ「それぞれが独立してイエスの形姿と歴史を全体として包含している<sup>253</sup>」。ボルンカムは、こうした様式が通常は非歴史的な民間伝承に見られるものであると言う。ただし、「このような伝承方法や物語様式のなかで、それによって、それのもとで、無比なる一回性と独自性をもったイエスの形姿と活動が、あらゆる信仰理解や解釈をいつもはるかに凌駕し・武装解除を行うことによって、根源の姿で明らかになる……このように理解すれば、原始キリスト教のイエス伝承には歴史が充満している<sup>254</sup>」と言う。

ボルンカムは福音書が描くイエスが信仰による解釈を受けていることを認め、「すべての信仰的解釈に先立って、本来あるがままのものとして明らかにされている事柄をよく見るために、軽率な伝記的つなぎ合わせをしないで、できるかぎりの慎重な批判に没頭<sup>255</sup>」する。しかし、それによって浮かびあがるイエスの姿は信仰と無関係なのではない。「彼は、世の真唯中におりながらほかの人と混同されない個人である。そこに、彼の救いの業と裁きの秘義 (Geheimnis) が隠されている。キリスト教信仰は、この秘義をさまざまな形で言い表した。しかしすべての解釈に先立って、イエスの歴史的な外貌と彼独特の教えや行動の仕方に目を向けさえすれば、このときがたい秘義にぶつかるの

---

<sup>251</sup> *ibid.*, S.19. (27 頁)。

<sup>252</sup> *ibid.*, S.13. (19 頁)。

<sup>253</sup> *ibid.*, S.21. (30 頁)。

<sup>254</sup> *ibid.*, S.22. (31-2 頁)。

<sup>255</sup> *ibid.*, S.48. (66 頁)。

である<sup>256</sup>」。たしかに、福音書には後の信仰による作為であることが容易に推測できるような描写も多いが、ボルンカムはそうしたものを引き剥がしていくことによって現れてくるイエスのうちにこそ「秘義」があるという。たとえば「イエスが何ものも媒介しないで教えられたこと」は、あらゆる解釈に先立ってイエスその人が持っていた際立った特徴である。こうしたイエスの「直接性 (Unmittelbarkeit)」<sup>257</sup>を、福音書自身は「権威 (Vollmacht)」と呼んでいる。このような「権威」をイエス自身に帰すことができるとすれば、それはいわゆる史的研究によって明らかにされる「史的イエス」の客観的な姿と言い得るだろうか。ボルンカムは次のように言う。

確かにこの「権威」という言葉のなかに、信仰だけが理解するイエスという人間とその業に関するすべての秘義が含まれている。したがってこの言葉は、すべての単なる《史的なもの (Historisch)》を超えている。だがしかし、この史的なものによって、元来すべての解釈に優先して歴史的イエス (geschichtlicher Jesus) に帰せられる一つの現実が言い表されているのである<sup>258</sup>。

ボルンカムが追求しようとしているのは教義学によって脚色されたキリスト像ではないが、史的な探求によって到達される限りでの「史的イエス」でもない。彼が真に見出そうとするのは、「信仰だけが理解する」イエス自身に由来する「秘義」である。それは「史的なもの」によって言い表されているが、「史的なものを超えている」。これを彼は「歴史的」と呼ぶのである<sup>259</sup>。

ボルンカムの探求は、「新しい探求」の中では比較的穏健に見え、イエスとキリストの関係の問題についてケーゼマやフックスほどには積極的な提案をしていないとも評される<sup>260</sup>。しかし、聖書の物語性に注目しようとする本論文での見方からすれば、ボルンカムの理念そのものは、「新しい探求」や「新解釈学」の議論のさらに先を見据えるものであったとも言える

## フックス

E・フックスもまた、史的イエスとケーリュグマのキリストとの間に連続性

---

<sup>256</sup> *ibid.*, S.50-51. (70 頁)

<sup>257</sup> *ibid.*, S.52 (72 頁)

<sup>258</sup> *ibid.*, S.54. (76 頁)。

<sup>259</sup> したがって、「秘義」とは史的探求から見て非合理的なことが生じるという意味ではなく、史的探求とは異なった次元であらわれてくるものである。したがって、それは史的探求を排除することによって確保しなければならないものではなく、むしろ史的研究に没頭することでその果てに生まれてくるものであろう。このような「秘儀 (神秘)」理解については、野呂芳男『実存論的神学』236-7、242-3 頁以下を参照。

<sup>260</sup> 小田垣雅也『解釈学的神学』創文社、1975 年、134 頁。

を見いだそうと早くから試みた一人である<sup>261</sup>。フックスは、史的イエスについて知りうる事柄としてイエスの終末論的食事を挙げる<sup>262</sup>。イエスは神の国に招かれる罪人たちとしばしば食事をした。彼はそれが危険なことであると知っている。事実、そのことが彼を死に追いやったと推測できる<sup>263</sup>。このようなイエスの行動は、彼の言葉との密接な関係の中でとらえることが出来る。とりわけフックスが重視するのはイエスの譬である。「放蕩息子の譬」（ルカ15:11-32）は、息子を許す父の姿で神の意志に服従するイエスの行為を表し、そのことによって神の意志を説明している<sup>264</sup>。イエスの行為はあえて神の代理（Gottes Stelle）として振る舞う者の行為であって<sup>265</sup>、それ自体がイエスの宣教の粋であるとフックスは言う<sup>266</sup>。イエスは自分自身が神の前に行動し、その意味を言葉として語ることによって、聴衆に対して決断を迫るのである。

こうして行動し、語り、死んだイエスを、原始教会はキリストとして宣教する。この宣教は、聴衆に対してイエスと同じ決断を要求するものとなる。復活は信仰者が受難に直面することを決して軽減はしない。イースター後の信仰において信仰の告白は変わっても、信仰そのものが決断であり冒険であることは依然として変わらない。初期キリスト教信仰はイエス自身の行動と並行しているのである<sup>267</sup>。したがって、イエスへの信仰を持つことは、イエスの決断を繰り返すことを意味するのであり、「いわゆる信仰のキリスト（Christus des Glaubens）は、実に史的イエス（historischer Jesus）以外の何ものでもない<sup>268</sup>」とフックスは言う。後で触れるが、こうしたフックスの史的イエスへの関心を、ブルトマンは「客体化する見方（objektivierende Sicht）」に陥っていると批判する<sup>269</sup>。だが、フックスの言う史的イエスと原始キリスト教の並行関係は、イエスの言葉と原始キリスト教の宣教との並行関係であり、しかもそれは両者の言葉によって語られる観念が一致しているということではない。ブルトマン自身が『イエス』で示したように、イエスの言葉は一般的な観念を伝えるものではなく、人に応答を求める呼びかけである。聴く者はこの呼びか

---

<sup>261</sup> Fuchs, Ernst, : "Die Frage nach dem historischen Jesus", *ZThK*, 1956, S.210-29.

<sup>262</sup> *ibid.*, S.222-3.

<sup>263</sup> *ibid.*, S.220.

<sup>264</sup> *ibid.*, S.218-9.

<sup>265</sup> *ibid.*, S.220.

<sup>266</sup> *ibid.*, S.220.

<sup>267</sup> *ibid.*, S.227.

<sup>268</sup> *ibid.*, S.229.

<sup>269</sup> Bultmann : "Das Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus" (1960), *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, S.460. (『ブルトマン著作集』第9巻、141頁)。

けに応じることの中ではじめてその言葉が出会いへと導く<sup>270</sup>。同様に、フックスもイエスの言葉を無時間的な観念ではなく時間の中で起こる出来事として理解しており<sup>271</sup>、それと平行な出来事が原始キリスト教のケーリュグマにおいても起こると考えている<sup>272</sup>。二つの言葉の出来事の間にかかる並行関係に、フックスは両者の連続性を見いだそうとしていると言えるであろう。

## エーベリンク

フックスと近い立場で、ただし組織神学の立場から、「史的イエスは信仰のキリストとどのように関係するのか」という問題と取り組んだのがG・エーベリンクである<sup>273</sup>。彼によれば、キリスト教の宣教はその根拠を、イエスが神話的な人物でなく一人の歴史的（*geschichtlich*）人物であるという点に置いている。したがって、キリスト教信仰が史的イエスという根拠を失えば、その対象を失うことになり<sup>274</sup>、またそれによってキリスト論も成り立たなくなる<sup>275</sup>。ただしエーベリンクも、ブルトマンが『共観』で示した認識、つまり新約聖書が伝えるイエスについての報告は「既に最古の伝承資料さえもイエスへの信仰によって規定され、従って決して中立的・史実的なイエス像を媒介するものではない<sup>276</sup>」という認識を重く受け止めており、19世紀のイエス伝のように心理学的に透明なイエス像を取り出すことが不可能であることを十分認識している。にもかかわらずエーベリンクは、福音書の叙述から「イエスについての歴史学的に信頼のできる全体的印象」を得ることはできると言う。

エーベリンクが関心を集中するのもイエスの言葉である。福音書に集められたイエスの宣教のいくつかは史的イエスにさかのぼることが出来るというブルトマン以来の共通認識に従いつつ、イエスの宣教の特徴として、神の支配の近さ、神の意志の明らかなさ、およびそれに従うことの単純さや喜びや自由を挙げている<sup>277</sup>。そして、こうしたイエスの宣教の言葉はイエスの人格から分離できないと言う。その場合の人格とはイエスの歩んだ道と一つのこととして理解されたものである。こうして、「イエスの道はイエスの言葉が何を意味するか

---

<sup>270</sup> Bultmann : *Jesus*, S14.

<sup>271</sup> Fuchs : "The Essenc of the 'Language-Event' and Christology", *Studies of Historical Jesus*, SMC Press, 1964, p. 220.

<sup>272</sup> *ibid.*, p, 225.

<sup>273</sup> Ebeling, Gerhardt : *Das Wesen des Christlichen Glauben*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) , 1959, S.50. (『キリスト教信仰』飯峯明訳、新教出版社、1963年、63頁)。

<sup>274</sup> *ibid.*, S.51. (64頁)。

<sup>275</sup> Ebeling : "Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christlogie", *ZThK* 56, 1959, S.15.

<sup>276</sup> Ebeling : *Das Wesen des Christlichen Glauben*, S.54. (68頁)。

<sup>277</sup> *ibid.*, S.59-64. (72-78頁)。



を問わせ、イエスの言葉はイエスの道が何を意味するかを説明する」。イエスが取税人や罪人と交わりを持ち、病人をいやしたことは、イエスの言葉と密接な関係にあるわけである。このイエスの言葉と行為の関係のありようは、「信仰の証人 (der Zeuge des Glaubens)」という言葉で総括される<sup>278</sup>。その上でエーベリンクは、「信仰の証人であるイエスは、どのようにして信仰の土台となったか」と問う。それは、イエスから教会の宣教への移行はどのようにして起こったかという史的な問いと同じである。だが、この問いへのキリスト教の答えは、この移行は「死者からの復活」によって起こったというものである。それはただ「神の行為としてのみ捕らえられる」とエーベリンクは言う<sup>279</sup>。したがってそれは、決して「直接的な継続」ではなく「けわしい非連続性のしるし」のもとでの連続性である。福音書の伝承そのものがこの復活のイエスから発しており、伝えられたイエスの教えも復活信仰のもとにある。その意味で史的イエスは宣教のキリストと非連続性の関係にある。だが、彼らは復活した主においてまさにイエスその人を見たのであり、彼らの信仰はイエスへの信仰以外の何ものでもなかった。その意味で両者は連続性の関係にある<sup>280</sup>。そしてこの非連続における連続を可能にしているのがイエスの復活なのである。

エーベリンクは、この復活者の顕現がただ信仰者に対してのみ起こった点に注目している<sup>281</sup>。つまりそれは客観的・中立的な出来事ではなく、信仰の出来事であったということである。といっても、すでに信仰を持っていた人が復活者の出現を体験したというのではないし、逆に復活者の出現が信仰の証明になったわけでもない。むしろこの出現に出会うことが信仰を持つということと同時的であったということである。そしてその信仰とはイエスへの信仰に他ならない。「イエスを信仰することと、イエスを復活者として信仰することは同じことである<sup>282</sup>」とエーベリンクは言う。

このように、イエスの言葉と響き合うものとして福音書に描かれたイエスの歩みに目を向けるエーベリンクの姿勢は、イエスの振る舞いに関心を向けるフックスと相通じるものがある。両者の試みは、ケーゼマンの提出した問いを解釈学的な方向に展開していく道を示し、後の新解釈学や文学批評に可能性を開く洞察を含んでいたと言えよう。

## ブラウン

H・ブラウンは、史的イエスの言葉と教会の宣教のあいだの同一性と差異の

---

<sup>278</sup> *ibid.*, S.64-5. (79頁)。

<sup>279</sup> *ibid.*, S..66. (80頁)。

<sup>280</sup> *ibid.*, S.66-8. (81-2頁)。

<sup>281</sup> *ibid.*, S.80. (95頁)。

<sup>282</sup> *ibid.*, S.84. (99頁)。

関係を、新約聖書全体における多様なキリスト論の統一的な意味という観点から考察した<sup>283</sup>。彼もブルトマンと同様、福音書の中でイエスの言葉のみを信憑性の高い資料として認める。その上で、それらのイエスの言葉のうちに「徹底化されたトーラと徹底化された恵み」<sup>284</sup>という思想を見出す。それは神の裁きの前に明らかになる人間の罪と、にもかかわらず人間に与えられる恵みという逆説的な事態を表している。この同じテーマが、イエスの宣教だけでなく、パレスチナ教団、ヘレニズム教団、パウロ、ヨハネの思想においても繰り返されている。たしかに、新約聖書にはキリスト論に関しては異った見解が並列しているが、人間の自己理解についてそれらは同じことを言っているのである。これについてブラウンは、キリスト論が「変数 (Variable)」であり、「定数 (Konstante)」は自己理解であるという言い方をする<sup>285</sup>。前者から後者を切り離してキリスト教のメッセージの中心として示すことができるというのがブラウンの主張である。

ただしその場合、メッセージの中心となる「定数」は何らかのの普遍的な教えではなく、言葉による呼びかけに応答の場面の中で「生じる」(geschehen)ものである<sup>286</sup>。このような理解は、エーベリンクやフックスが主張した「言葉の出来事」と共通しており、それはもともとブルトマンが『イエス』などで強調していた語りかけと応答の中で受け取られるべき言葉という理解の流れに連なるものであると言える。後にブラウンが出版したイエス本でも明らかだが<sup>287</sup>、史的イエスの探求の不可能性についての歴史学上の認識について、ブラウンはブルトマンとほぼ同様の立場に立っている。ただし、ブラウンがブルトマンと異なっているのは、キリスト教信仰にとってのイエスの意味づけである。それをイエスの「事実」に限定するブルトマンに対して、ブラウンはイエスの教えの内容をも含め得ると考える。つまり、史的イエスがキリスト教に対してもっている意義はより幅をもったものとなる。この点でもブラウンの試みは、エーベリンクやフックスの解釈学と類似していると言える。

にもかかわらず、ブラウンは他の弟子たちのようにはブルトマンとの対決姿勢を示しておらず、むしろブルトマンに忠実な印象さえ受ける。後述するようにブルトマンもブラウンの理解を新約聖書の実存論的解釈のすぐれた例として評価している。ブラウンがイエスの行為や生涯の物語に信仰を依存させない態度を徹底している点が、ブルトマンからの共感を得たのである。ただ、ブラウンのようにイエスの教えの内容のみに注目し、そこからパウロやヨハネの教え

---

<sup>283</sup> Braun, Herbert: "Der Sinn der Neutestamentlichen Christologie", *ZThK*, 1957.

<sup>284</sup> *ibid.*, S.346.

<sup>285</sup> *ibid.*, S.370.

<sup>286</sup> *ibid.*, S.347.

<sup>287</sup> ブラウン『イエス：ナザレの人とその時代』川島貞雄訳、新教出版社、1970年、32-42頁。

の内容と共通する部分だけを取り出すこと、つまり「変数」としてのキリスト論の諸表象を捨て去ることは、キリスト教信仰にとってのイエスの特別な意義を見失う危険性を持っているように思われる<sup>288</sup>。

## ロビンソン

J・M・ロビンソンは『史的イエスの新しい探求<sup>289</sup>』（1959）において、ドイツでの新しい動きを英米に伝えつつ、自分自身もこの議論に参加している。彼は、ケーゼマンの講演以降ブルトマン学派のうちに起こってきた動きを19世紀の「古い探求(original quest)」<sup>290</sup>から区別して「新しい探求(new quest)」<sup>291</sup>と呼び、基本的に支持する。ロビンソンにおいて前者から後者を区別するのは、歴史へのコミットメントの態度である。「史的(historisch)」関わりだけではなく「歴史的(geschichtlich)」関わりによってイエスを探求していく可能性を、ロビンソンはブルトマンの弟子たちの動きのうちに見たのである。ロビンソンは、史的イエスの探求による信仰の保証がもはや不可能であると同時に不適切でさえあるというブルトマンの批判の正当性を認めるが、その批判は、史的イエスを客観的な現象として探求しようとする「古い探求」に向けられるとしても、史的イエスと実存的に出会おうとする「新しい探求」にはあてはまらないと考える。

新しい探求の可能性として具体的にロビンソンが挙げているのが、短いケーリュグマ的文章のうちに含まれる、イエスを描く「歴史的断片(historical section)」である<sup>292</sup>。たとえば「ピリピ人への手紙」2章6節以下には、イエスが屈辱を受け、その後高く上げられたという記述が出てくるが、こうしたパターンはその他の多くのケーリュグマ的文章の中でも繰り返されているものである<sup>293</sup>。それらの文章は、客観的に確認可能な史的イエスの記述を実証的

---

<sup>288</sup> 小田垣が指摘するように、ブラウンの立場は、キリスト教のメッセージの「非ケーリュグマ化」を提唱したF・ブーリに近い(小田垣『解釈学的神学』137頁)。つまり、イエスに神の特別な啓示が示されているという必然性がブラウンの理論にはない。実際に、その後ブラウンは独自に存在する者としての神を否定し、ゴルヴィッツァーとの間に論争が発生するが、その際にブルトマンは、神のリアリティーを否定するブラウンの態度を批判した。これについてブラウン『イエス』の翻訳者川島貞雄は、ブラウンの主張はむしろブルトマンが試みた新約聖書の非神話論化の帰結ではないかと述べている。(同書、218頁)。ブルトマンの主張そのもののうちに、ブルトマンの意に反してブラウンやブーリの方向に流れていく要因が潜んでいるという指摘であろう。

<sup>289</sup> Robinson, J. M.: *A New Quest of the Historical Jesus*, SCM Press, 1959.

<sup>290</sup> *ibid.*, 26.

<sup>291</sup> *ibid.*, p.48.

<sup>292</sup> *ibid.*, p.50.

<sup>293</sup> *ibid.*, p.52f. たとえば、「屈辱—高挙」のパターンとして、ローマ 1:3-4、Iテモテ 3:16、Iペテロ 3:18b、「先在一屈辱—高挙」のパターンとして、ピリピ 2:6-11、Iコロサイ 1:15-20、ヘブライ 1:2f、IIコリント 8:9、ローマ 10:6-9、Iコリント 8:6が挙げられている。

に提示するようなものではないが、信仰者にとって重要となったイエスの基本的な特徴を伝えるものであり、それこそが福音書が書かれる原動力になっているとロビンソンは考える<sup>294</sup>。それは福音書を「詳細な序論つきの受難物語」ととらえるケーラーの考え方<sup>295</sup>に近いものであろう。ケーリュグマの中にあるそのような「歴史的断片」は、ケーリュグマのメッセージを証言するためにのみ妥当するものであり、史的イエスの客観的な姿を伝えるという意図を持つものではないが、イエスとの歴史的出会いを求める「新しい探求」にとっては、大きな可能性をもっていると彼は考える。

では、そうした可能性を探求することは神学的に正当性をもつのだろうか。ロビンソンは、ブルトマンの史的イエス探求の放棄のより根本的な理由が、そのような探求の神学的不適切性にあることを理解している。だが、そうした意味での神学的な批判は「新しい探求」にはあてはまらないと考える。たしかに新約聖書は「肉による (by) キリスト」を批判している (II コリ 5:16) が、他方で「肉における (in) キリスト」 (I テモテ 3:16) を宣教している。前者を拒否することは後者を拒否することではない<sup>296</sup>。言いかえれば、史的イエスの実証的研究によって信仰を証明しようとすることを拒否すべきであるからと言って、史的イエスに関心を持つこと自体を拒否する必要はない。

「肉によるイエス」が史的に証明された主を意味するのであれば、ケーリュグマはそれに関心を持っていないことを認めてもよいが、同時に明らかなことは、ケーリュグマは天上の主が「一人の女から」律法のもとに生まれた一人の史的人物であるという意味で「肉におけるイエス」に集中的に関心をもっているということである。ケーリュグマのイエスの歴史性 (historicity) へのこの強調は、実存論的に不可欠のものであり、だからこそケーリュグマは「肉による」生からわれわれを解放する一方で、「肉における」生の重要性を宣教するのである<sup>297</sup>。

このようにロビンソンは、イエスの受肉が原始キリスト教のケーリュグマの重要なメッセージのひとつである以上、「肉における」イエスに関心を持つこと

---

<sup>294</sup> *ibid.*, p.53. たとえば「肉における死」 (I ペテロ 3:18) 「肉における啓示」 (I テモテ 3:16) 「メシアの血統」 (ロマ 1:3, 9:5、イグナチウス「スミルナへの手紙」 1:1) 「女から生まれた」 (ガラテヤ 4:4) 「処女から生まれた」 (イグナチウス「同上」 1:1、ユスティノス「トライポとの対話」 85:2、「弁明」 31:7, 32:14) などの要素を挙げている。

<sup>295</sup> Kähler, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus*, Leipzig, Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 2.Aufl, erweiterte und erläuterte, Photomechanischer Druck, 1928, S.80, n.1. (ケーラー「いわゆる史的イエスと歴史的=聖書のキリスト」森田雄三郎訳『現代キリスト教思想叢書 2』白水社、1974年、204頁、注1)。

<sup>296</sup> Robinson, J. M.: *A New Quest of the Historical Jesus*, p.87.

<sup>297</sup> *ibid.*, pp. 87-8.

は神学的に正当であると考え。したがって、ケーリュグマを通してその史的人物としてのイエスに関心を示すことは決して不適切な行為ではないのである。

新しい探求がやろうとしていることは、原始キリスト教のケーリュグマが示す実存理解が、歴史学を通して明らかになる史的イエスの実存理解に「相応する (correspond)」ことを示すことであるとロビンソンは言う<sup>298</sup>。ロビンソンは、福音書自身がもともと両者の相応を示そうとしていると言う。それは、ケーリュグマの言葉を単にイエス伝承に当てはめることによってではなく、イエスについての具体的なストーリーの地平を拡大し「天上の主の救済者としての意味が地上のイエスにおいて見えるようにする」ことによってである。つまり福音書は「ケーリュグマ化された物語 (kerygmaticized Narrative)」であると言う<sup>299</sup>。

ただし、ロビンソンは新約聖書学の課題を、福音書が行っていること自体から区別し、あくまで歴史批評的な作業としてとらえている。すなわち、「我々が前にしている問題は、ケーリュグマ的な意味が、現代の歴史学 (historiography) に媒介された全体的な人格との出会いにおいても見えるようになるかどうかということである<sup>300</sup>」。その場合の歴史学とは、客観的に証明できる事実を追求する 19 世紀的な歴史学ではなく、歴史的出来事の意味を問う 20 世紀の歴史学である<sup>301</sup>。それはつまり、ブルトマンが『イエス』で行ったようなイエスとの人格的な出会いをめざすものである。だが、ある人と出会うためにはその人について知ることが必要である。したがって、イエスと出会うには史的イエスについての探求は必要なのである。

ロビンソンは、イエスの言葉として史的に確定される資料は、イエスとの歴史的な出会いをするためには質的にも量的にも十分であると言う。そして、このイエスの言葉における実存理解は、原始キリスト教のケーリュグマにおける実存理解と比較することが可能である。ロビンソンは両者を比較しつつ、ケーゼマンの「連続性」を「相応」という言葉で理解する<sup>302</sup>。ケーリュグマによって呼びかけられた実存的決断は、イエスによって呼びかけられた実存的決断に相応している。とすれば、イエスの人格はキリスト論に相応しているとも言える。史的イエスとキリスト教信仰の関係は、「相応」という解釈学的な関係において回復されるのである<sup>303</sup>。

---

<sup>298</sup> *ibid.*, p.94.

<sup>299</sup> *ibid.*, p.95.

<sup>300</sup> *ibid.*, p.95.

<sup>301</sup> *ibid.*, p. 89.

<sup>302</sup> *ibid.*, p.112.

<sup>303</sup> 「相応」という理解に関して、ロビンソンはフックスを引き合いに出している。フックスに

「新しい探求」と呼ばれる動きの中でも、特に以上の人々の主張は互いに補い合いながら、史的イエスの問題についてのブルトマン後の可能性について同一の方向を指し示しているように思われる。だが、その可能性を描く前に、「新しい探求」に対してブルトマン自身が示した否定的な反応について検討しておかなければならない。

### 1-2-2 ブルトマンの答え

ブルトマンは、論文「原始キリスト教のキリスト使信と史的イエスとの関係<sup>304</sup>」（1960年）で弟子たちの問いにまとめて答えている。これは「ブルトマン後の人々」によるブルトマンへの批判が一通り出そろったところで、ブルトマン自身がそれらに応答する形でなされた講演がもとになっている。ケーゼマンによれば、これらの批判に応じることによって、ブルトマン自身は、「言わんとするところをより厳密にすることを余儀なくされた、個々の点では多くの譲歩をしたけれども、彼の基本的な態度を訂正する気にはさせられなかった」。それどころか、この論文においては「弁護からむしろ反撃に転じている」<sup>305</sup>。この論文を検討することによって、史的イエスの問題に対するブルトマンの立場と、それに対する「新しい探求」の問題提起の意義がより明確になるだろう。本節ではその要旨を出来るだけ彼自身の論述展開に沿って簡潔にまとめ、次節以降でそこに示された彼の最終的な態度について検討を加えたい。

ブルトマンは「新しい探求」の問い全体を、ケーゼマンが使用した言葉を用いて、史的イエスとケーリュグマの「連続性 (Kontinuität)」の問題としてとらえる。その上で、論者たちの多岐にわたる議論を整理するために問題を二つに区別する。一つは、史的イエスの活動・宣教と原始キリスト教の宣教との「史

---

よれば、イエスのメッセージはイエスの行為に相応している。そしてイエスの要求は、イエスの決断の反映である。だからイエスの決断を繰り返すことは、イエスの自己を自分自身のものとして受け入れることである。とすれば、イエスの呼びかけに応じて決断することは、イエスを主として受け入れることに相応する。こうしてロビンソンは、フックスが「地上のイエスの自己と天上のキリストとの基本的な平行」および「イエスに呼びかけられた決断とケーリュグマに呼びかけられた決断」の相関的な並行を成し遂げたと考える。(ibid., p.113f) ただし、小田垣によれば、フックスが問題にしているのは「史的イエス」とケーリュグマの関係であるのに対し、ロビンソンが問題にしているのは「歴史的イエス」とケーリュグマの関係であると言う(小田垣雅也『解釈学的神学』1975, 147頁)。

<sup>304</sup> Bultmann: "Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse Jahrgang 1960*, 3. Abhandlung, Heiderberg, 1960, S.5-27. / *Exegetica*, 1967, S.445-69. (『ブルトマン著作集』第9巻、125-60頁)。

<sup>305</sup> Käsemann, Ernst: *Exegetische Versuche und Besinnung*, 2Bd, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, S.42. (ケーゼマン『新約聖書の起源』渡辺英俊訳、日本基督教団出版局、1973年、69頁)。

的連続性 (historische Kontinuität) 」の問題であり、もう一つはイエスとケーリユグマとの「実質的關係 (sachliches Verhältnis) 」の問題である。ブルトマンは両用語を特に定義していないが、後の文脈から、「史的連続性」とは原始キリスト教の宣教と史的イエスの「事実 (Daß) 」との関係のことであり、「実質的關係」とは原始キリスト教の宣教と史的イエスの「内容 (Was) 」との関係のことを指すことが分かる。しばしばこの区別が曖昧なために、前者への答えが即後者への答えであるかのように誤解されてしまうとブルトマンは指摘する<sup>306</sup>。つまり、原始キリスト教の宣教が史的イエスの「事実」と連続性を持つことを確認することが、そのまま史的イエスの「内容」との関係を示すかのような議論が見られるが、そのような混同をさけるためにブルトマンは両者を区別した上で議論を進めていくというのである。

まず「史的連続性」について<sup>307</sup>。「原始キリスト教のケーリユグマ」が、「史的イエス」とその歴史が終末論的出来事であるという逆説を含む以上、「史的イエス」を前提にしていることは明白であり、したがって両者の史的連続性も自明であるとブルトマンは認める。「史的イエス」なしに「ケーリユグマ」はない。ただしこのことは、「史的イエス」と「ケーリユグマのキリスト」が連続性にあることを意味しない。「ケーリユグマのキリスト」はそもそも史的形姿ではないからである。連続性は「史的イエス」と「原始キリスト教のケーリユグマ」という史的な現象どうしの間にものみある。さて、「原始キリスト教のケーリユグマ」と「史的イエス」の史的連続性にも限定がある。そのことを説明するためにブルトマンは、自分が『新約聖書神学』第1巻(1948年)や『原始キリスト教<sup>308</sup>』(1949年)において史的イエスをユダヤ教に属するものとして描いていることに触れる。こうした態度に対するエレミアスからの批判<sup>309</sup>に依ってブルトマンは、「私はまず単純に次のように問わなければならない。すなわち、イエスは——史的イエスは！——いったいキリスト教徒であったのか、と。もしキリスト教信仰とはイエスをキリストとして信じる信仰であるとしたら、彼は確かにキリスト教徒ではない」と述べ、「イエスはただユダヤ教徒としてのみユダヤ教を徹底的に克服した」のであって、「史的形姿と

---

<sup>306</sup> Bultmann: "Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus", *Exegetica*, S.446. (『ブルトマン著作集』第9巻、125-6頁)。

<sup>307</sup> *ibid.*, S.447-50. (127-130頁)。

<sup>308</sup> Bultmann: *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Altemis Verlag, Zürich, 1949. (『ブルトマン著作集』第6巻、1992年。／ブルトマン『古代諸宗教の枠内における原始キリスト教』米倉充訳、新教出版社、1961年)。

<sup>309</sup> Jeremias, Joachim: *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*. WZ Greifswald. Gesellschafts. u. Sprachwiss. Reihe Nr.3, VI, 1956/57, S.135-52.

しては、彼はユダヤ教の内側に立っている」と主張する<sup>310</sup>。その上で、史的イエスがユダヤ教に属する以上、「原始キリスト教のケーリュグマ」と「史的イエス」の連続性は、「ケーリュグマにおいてはイエスの史実性 (Historizität) が前提とされているという疑問の余地のない事実 (Faktum)」、「彼の歴史の事実 (das Daß seiner Geschichte)」に限定されるのであって、「ケーリュグマと彼の歴史の内容 (Was) および様態 (Wie) との連続性」にまでは及ばないとするのである。その根拠としてブルトマンは、パウロがイエスの生涯に関して必要としているのはイエスの十字架の事実のみであるということ、ヨハネはイエスが「人間であること (Menschheit)」のみを強調しその「人間性 (Menschlichkeit)」の特徴を全く描写していないことを挙げる<sup>311</sup>。

次にブルトマンは「実質的關係」について考察する<sup>312</sup>。「新しい探求」は、ケーリュグマが前提にするのは史的イエスの「事実」であってその内容や様態ではないというブルトマンの態度に対して疑問を投げかけ、ケーリュグマと史的イエスとの間に内容的な連続性を見出そうとしてきた。弟子たちのこうした動きにも多様性があるが、ブルトマンはそれらを整理しつつ論評を加えていく。彼によれば、ケーリュグマと史的イエスを実質的に一致するものとして証明しようという試みには、二つのやり方がある。第一は、原始キリスト教の「ケーリュグマ」のうちに「史的イエス」の事実だけでなくその内容が含まれていることを示そうというものである<sup>313</sup>。その場合、原始キリスト教のケーリュグマの一部としての共観福音書の史的記述が根拠となる。なぜなら、共観福音書記者たちは、パウロやヨハネと同様にイエスを高举の主として仰ぎながらも、彼らとは異なってその記述の中心を彼の人としての地上の生涯の描写にあてているからである。共観福音書は史的報告ではなく宣教として読まれることを欲しているとしても、そこでは史的イエスの歴史とケーリュグマのキリストが特有な仕方で結合されているがゆえに、それらのケーリュグマのうちに「イエスの人格と活動との像」を探し求めるという試みが生まれてくる。ブルトマンは、アルトハウスやエレミアスなどブルトマンとは立場の異なる新約学者だけでなく、ブルトマン学派に属するケーゼマンやボルンカムの試みをもそのようにとらえる。その上で、「かつてのイエス伝研究が挫折してしまったことは、ここでわれわれの考慮の対象とされるすべての研究者が認めていることであるが、しかしそれでもなお彼らは、何とかして火事による焼失から何事かを救い出そ

---

<sup>310</sup> Bultmann: "Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus", *Exegetica*, S. 449. (128 頁)。

<sup>311</sup> *ibid.*, S.449. (128-9 頁)。

<sup>312</sup> *ibid.*, S.450-9. (130-40 頁)。

<sup>313</sup> *ibid.*, S.450-5. (130-6 頁)。



うと努めている」と批判する<sup>314</sup>。

しかしブルトマンは彼の弟子たちの試みを全否定しているのではない。共観福音書がイエス伝の再構成の資料として不十分であるとしても、「イエスの活動については、彼の本質のいくつかの特徴が間接的に明らかになる程度のことは認識される」と認め、確認できる事柄を以下のように列挙している<sup>315</sup>。具体的には次のようなことがイエスの活動について言えると言う。「悪霊追放、安息日律法への違反、浄めの規定の侵害、ユダヤ教の律法主義に対する論争、守税人や売春婦のような下層の民との交わり、夫人や子供たちへの好意」、「洗礼者ヨハネのような禁欲主義者ではなく、好んで食べ、ぶどう酒を飲んだということ」、「彼のあとに信従するようにと人々に呼びかけ、少数の——男女の——弟子たちの群れが彼の周囲に集まっていたということ」などである。また、イエスの宣教に関しては、「差し迫った神の支配についての、そして人間に要求をつきつけ、しかしまた人間を招くところの神の意志についての終末論的な使信を宣教するために、自分は神からの委託を受けているのだ、との意識のもとに登場したということ」。ブルトマンは以上のような要素が福音書から史的イエスについて確認できるとするが、「イエスが彼の最後、彼の死をどのように理解したのかをわれわれはもはや知ることができない」とし、それは「イエスの性格像を再構成しようとする試みにとって最大の当惑」であると言う。この問題についてロビンソン、コンツェルマン、フックス、ボルンカムらが言っていることは「すべて推測の域を出ない」。「確かなことはただひとつ、イエスがローマ人によって十字架に処せられたということ、それゆえ彼はひとりの政治犯としての死を死んだのだということだけである」。

ブルトマンは史的イエスの形姿についての以上のような事柄を一定の蓋然性をもって認めた上で、結論として、「それで何が到達されたことになるのだろうか」と疑問を投げかける。

実際には、ここで独特な転倒が起こってしまっている。共観福音書における史的報告とケーリュグマ的キリスト論との結合は、キリスト・ケーリュグマを史実 (Historie) によって正当化するという意味をもつのではなくて、むしろ逆に、イエスの歴史 (Geschichte) をケーリュグマ的キリスト論の光の中へと置くことによって、イエスの歴史がメシア的な歴史であったことをいわば正当化するという意味を持つのである。ところが批判的・史的 (kritisch-historisch) 研究は、客観的に見るということにおいてイエスの人格と活動との「客観的歴史性 (objektive Geschichtlichkeit)」を呈

---

<sup>314</sup> *ibid.*, S.451. (131頁)。

<sup>315</sup> *ibid.*, S.451-3. (132-3頁)。

示しようとするために、まさにこの照明を遠ざけてしまうのである<sup>316</sup>。

ブルトマンによれば、弟子たちの試みは「学問研究によってケーリュグマの正当性を証明しようとする試み」なのであるが、それは「ケーリュグマ自身には全く無縁の問い」なのである。「ケーリュグマは決してか的事实 (Daß) を越えて『客観的歴史性』に関心を持つことはなく、むしろ十字架につけられ、そして復活したキリストへの信仰を要求するのであり、またそこからはじめてイエスの歴史を理解するのである」<sup>317</sup>。したがって、「史的批判的分析

(historische-kritische Analyse)」に出来ることは、「イエスの史実性 (historizität) に関してあるいは起こるかもしれない懷疑に対して、ケーリュグマにおいて主張されているあの事实 (Daß) を確証し、またそれをいくらかの蓋然性をもってある程度まで例証 (illustrieren)」することであって、「イエスとケーリュグマとの間の史的連続性が両者の内容上の一致であるということの証拠 (Beweis) を提示すること」は出来ないのである<sup>318</sup>。

さて、ケーリュグマと史的イエスの実質的一致を証明しようという試みのもう一つのやり方は、イエスの言葉と行為の内容のうちに、原始キリスト教のケーリュグマの核が含まれていることを示すというものである<sup>319</sup>。ブルトマンは、イエスの宣教が「ケーリュグマ的性格」を持っていたことは明らかであると言う。イエスは単なる教師やラビではなく、預言者であり、終末論的な使信をたずさえて登場したのであって、彼の宣教は決断を求める呼びかけという一般的な意味で一つの「ケーリュグマ」なのである。だが、ここで問題なのは、「原始キリスト教的な」ケーリュグマが、イエスのケーリュグマに含まれているかどうかである。ブルトマンによれば原始教団のキリスト・ケーリュグマは「キリスト論的なケーリュグマ」である。したがって、問いは「イエスの宣教はキリスト論的な宣教だったのか」と言い換えることが出来る<sup>320</sup>。

ここでブルトマンが念頭においているのは、「イエスの登場と宣教はひとつのキリスト論を暗示している」という弟子たちの主張である<sup>321</sup>。すでに見てきたように、これはもともとブルトマンが『信仰と理解』所収の初期の論文で用いた表現であって、弟子たちの主張を当然ブルトマンは否定するわけにはいかない。たとえば、神から「全権委任」されているとするイエスの主張 (フックス) やイエスが人と交わる際の「直接性」 (ボルンカム) などがそれを裏

---

<sup>316</sup> *ibid.*, S.453-4. (134 頁)。

<sup>317</sup> *ibid.*, S.454. (134 頁)。

<sup>318</sup> *ibid.*, S.454-5. (135 頁)。

<sup>319</sup> *ibid.*, S.456-9. (136-40 頁)。

<sup>320</sup> *ibid.*, S.456. (137 頁)。

<sup>321</sup> *ibid.*, S. 457. (137 頁)。

づけていることをブルトマンも認める。そこで、ブルトマンの弟子たちの試みのうちにブルトマンが認めている可能性はたとえば次のようなものである。

イエスは自己をいわば終末論的現象として理解したとすることはできるし、またケーリユグマもそのようにイエスを理解していると言ふことはできる。そうだとすれば、イエスの弟子たちが……イエスのこの「終末論的」性格を、彼らがイエスのうちにメシアそのものを見、彼をすぐにも到来する「人の子」として期待し、さらにイエスの地上の活動をこの信仰の光のもとで見、そして熟考したことによって表現したのだということは、よく理解できるであろう。また彼らが、当初彼らを悩ませたイエスの死の謎を、その死をメシア的な出来事として解釈することによって解決したということも、よく理解できるのである<sup>322</sup>。

つまり、イエスの弟子たちはイエスが自己を理解していたようにイエスを理解したのであり、その意味ではイエスが暗黙のうちに持っていたキリスト論が弟子たちによって明確化されたと言ふことは可能である。ここでブルトマンは、史的イエスの宣教と原始キリスト教会の信仰の関係自体を、呼びかけと応答の関係としとらえる可能性を示唆しているように見えるし、さらには「いかにして宣教者が宣教される者になったか」というあの問いに対しても答えを与えているように見える。

「しかし」とブルトマンは言う。「これらすべてのことは、どれほどの射程を持っているのであろうか」。たしかにそれは、イエスの活動とケーリユグマとの間の史的連続性を理解可能なものにする。しかし、「ケーリユグマがイエスの活動のうちに含まれた彼自身の主張に帰するのだということの証明は、依然としてイエスの活動および宣教がケーリユグマと実質的に一致しているということの証明にはならない。このような議論は、なお伝統的な史的批判的問題提起とそのカテゴリーの中で行われているに過ぎない<sup>323</sup>」。つまり、新しい探求が追求していることは、史的批判的な研究の範囲で史的イエスの宣教と原始キリスト教のケーリユグマのうちに内容的な類似性や相互の関係性を見出すことにすぎず、史的イエスの宣教を信じるのが原始キリスト教のケーリユグマを信じることと実存的に同じ意味を持つことの確認にはなっていないと言ふのである。つまり、ブルトマンは、聖書の言葉が今自分自身の実存において語りかけられており、自分自身はその語りかけに対して応答を迫られているという状況においてこの問題を見ており、その場合には、「ケーリユグマのキリストは、史的イエスをいわば押しつけて、今全権をもって、聞く者に――すべて

---

<sup>322</sup> *ibid.*, S.457. (138頁)。

<sup>323</sup> *ibid.*, S.458. (139頁)。

の聞く者に――語りかけるのである」とブルトマンは言う<sup>324</sup>。つまり、「新しい探求」へのブルトマンの反批判は、彼らがこの問題を語りかけられている自らの実存から距離をとったところで論じており、その次元にとどまっているという点に集約されるだろう。この観点からブルトマンは弟子たち個々の試みに対して一つ一つ丁寧に論評しているが、ここでは先に挙げた6名に対する批判を中心に、そのポイントを見ておこう。

まず、ケーゼマンが「史実が歴史的に重要になるのは、伝承そのものではなくその解釈による」と言っている点にブルトマンは同意しつつも、イエスについての自分自身の実存論的解釈を行うところにはまでは進んでいないと批判する。「イエスの派遣の独自性」についての彼の論述は、彼の現在との関わりでなされる実存論的解釈ではなく、イエスの独自性を史的な現象として描くにとどまっていると言う<sup>325</sup>。次に、ボルンカムは、イエス伝承は史的関心ではなく弟子たちの信仰に基づいて形成されたとしながらも、信仰は「ひとつの所与の歴史によって生きる」という理由から教団はイエスに関心を持ったと考える。そこでは、一方で「客観化する見方 (objektivierend Sehen)」にとって認識可能な歴史の像を描きつつ、他方でイエスの宣教を実存論的に解釈しているために、その叙述がぼやけてしまっている<sup>326</sup>。フックスは、キリスト教信仰を史的イエスではなくケーリュグマのキリストへの信仰として理解し、イエスの活動とケーリュグマの連続性をイエスとケーリュグマの共通の実存理解の特性に求めようとする点で正しいが、彼はこの実存論的解釈を貫徹させていないとブルトマンは言う。イエスを理解するためにはイエスの振舞を視野に捉えなければならないと主張する時、また「イエスの自己理解」や「イエスの信仰」について述べる時、それらは「客観化する見方」にとって認知可能な現象と考えられてしまっている<sup>327</sup>。エーベリンクは、宣教するイエスと宣教されるキリストの間に非連続性を認めながらも、信仰の証人イエスが信仰の根拠になったという形で両者の連続性を見出そうとしている。彼はイエス自身の信仰を引き合いに出すことはしないし、信仰の構造を実存的な姿勢として言い表しているが、結局はイエスの言葉の実存理解から史的イエスの個人的な姿勢へ移行してしまう。そこには客体化する見方と実存的出会いとの混同があるとブルトマンは評する<sup>328</sup>。

これらの人々に対するブルトマンの批判は、いずれも彼らが実存論的解釈に集中せずに、客体化する視線でイエスをとらえようとしている点に向けられて

---

<sup>324</sup> *ibid.*, S.459. (140 頁)。

<sup>325</sup> *ibid.*, S.462f. (144 頁以下)。

<sup>326</sup> *ibid.*, S.462f. (143 頁以下)。

<sup>327</sup> *ibid.*, S.459f. (141 頁以下)。

<sup>328</sup> *ibid.*, S.461f. (142 頁以下)。

いる。これに対して、同じ観点から、H・ブラウンと J・M・ロビンソンをブルトマンは高く評価している。ブラウンは、イエスの言葉のうちに見出されるテーマが、パレスチナ教団、ヘレニズム教団において異なった形で取り上げられていることを示したが、それによってキリスト・ケーリュグマとイエスの宣教との実質的統一に成功しているとブルトマンは評価す。加えて、信仰者の自己理解が定数、キリスト論は変数であるというブラウンの言葉にもブルトマンは同意する<sup>329</sup>。またブルトマンは、ロビンソンが実存論的解釈を方法論的に考察し、ディルタイが創始した出会いに基礎づけられた歴史的方法によって客体化する歴史の見方が解消されることを理解している点を評価する。そのような方法によって、イエスの活動とケーリュグマの同一性を示すことにロビンソンは到達していると言う。すなわち、言葉と行為におけるイエスの活動はキリスト・ケーリュグマがなすのと同様の仕方では人間を決断の前に立たせるが、この問いかけがケーリュグマにおいて繰り返されることによって人は同じ決断の前に立たされるのである<sup>330</sup>。

以上のように、ブルトマンは弟子たちの個々の試行錯誤に問題を指摘しながらも、イエスの語りかけとケーリュグマの語りかけをともに実存論的な意味で理解しようとする限りにおいて彼らの試みの正当性を認めている。しかし、そのことを認める時、改めて「なぜ宣教者は宣教される者とならざるを得なかったのか」という問題が、史的連続性の問題としてではなく内的必然性の問題として現れてくるとブルトマンは言う。すなわち、もし弟子たちが言うように、イエスの宣教がすでに聴く者を決断の前におき、その人に新しい実存の可能性を開くものであるとすれば、なぜ使徒たちの説教は、イエスの宣教をただ繰り返すことに限ることをせずに、イエスが要求しなかった来るべき人の子イエスを信じることを要求しなければならなかったのか。言い換えれば、もしキリスト・ケーリュグマが開く出会いと同様の出会いがイエスの言葉との出会いによって可能であるのなら、キリスト・ケーリュグマは必要ないのではないか。このような根本的な問題が現れてくるのである<sup>331</sup>。

ブルトマンは、史的イエスの問題についての自らの態度が、結局はこの根本的な問いへの答えに基づいていることを論文の結論部で示そうとしている。彼の答えとは次のようなものである。

この問題の解決は、ケーリュグマが史的イエスの「かつて ((Einmal))」を「ただ一度限り (Ein-für-allemal)」へと変更させたこと、還元すれば、最古の教団がイエスの

---

<sup>329</sup> *ibid.*, S.465. (145 頁)。

<sup>330</sup> *ibid.*, S.465f. (145 頁以下)。

<sup>331</sup> *ibid.*, S.465f. (146 頁以下)。

歴史を決定的な神の行為として、すなわちそれ自体として決して単なる過去のひとつの出来事にはなり得ず、むしろ常に現在的でありつづけ、しかも宣教において現在でありつづける終末論的出来事として理解したと、ということの中に与えられている<sup>332</sup>。

この意味においてイエスの説教と原始キリスト教のケーリュグマの間には「根本的な相違<sup>333</sup>」が存在しているとブルトマンは言う。たとえイエスの説教において示された実存の可能性と原始教会のケーリュグマが示す実存理解が同じものであっても、原始教会のケーリュグマはイエスをキリストとして宣教することによってまさにその実現を告げるのであって、その実現は今日それが語られるところで、すなわち教会の説教において繰り返し生じる。そこに決定的な違いがあるとブルトマンは言うのである。以上がこの論文の結論である。

ブルトマンはこの最終的な論文においても、原始キリスト教のケーリュグマは史的イエスの「事実 (Daß)」にのみ関心を持ち、「内容 (Was)」とは関わらないという従来からの主張を貫いている。史的イエスの「内容」についての知識をどれだけ得ることができたとしても、それによってイエスがキリストであるという「事実」を確信することはできない。なぜなら、この決定的な事実は、受け入れるか拒否するかの問題、つまりは決断の問題だからである。

だが、この主張を前にするとき、思考を襲うめまいのようなものを感じざるを得ない。内容の知れない事実に対して、一体どのように決断することが出来るのだろうか。もちろん、このめまいは神の決定的な出来事の根本的な不可視性をあらわしている。それは「ユダヤ人にとってはつまづきであり、ギリシア人にとっては愚かさである」(I コリント 1:23)と言われるあのつまづきなのである。信仰にとってイエスの「事実」だけが決定的であるということは、「イエスはキリストである」という言明が最後のところで知的詮索を越えた決断においてしか受け入れることのできないものであることを意味している。新約聖書の宣教が示すこの根本的なつまづきに達することがブルトマンの聖書解釈の目標であってみれば、弟子たちへの最終的な拒絶によって彼はその目標に到達しているとも言える。だが、そうだとすれば、このようなブルトマンの頑固ともいべき態度は、ある限定の中でのみ妥当するものではないかという疑念が生じる。つまり、イエスの「内容」ではなく「事実」だけが決定的であるというその主張は、信仰の決断の瞬間においてのみ妥当するものではないだろうか。そして、そのような瞬間は、哲学的・神学的な言説による操作によってしか取

---

<sup>332</sup> *ibid.*, S.467. (148 頁以下)。

<sup>333</sup> *ibid.*, S.468. (150 頁)。

り出すことの出来ないものではないか、そこに信仰者が生きている現実からの一つの抽象がないだろうか。そうした疑問を、ブルトマンに対して抱かざるをえないのである。

ブルトマンの「史的イエス」への否定的な態度に疑問を感じざるを得ないのは、そのような態度がキリスト教信仰の実際のありようからかけ離れているように見えるからである。確かに信仰には向こう見ずな決断の要素があり、それが信仰的な認識を他の認識行為から区別していることを信仰者自身も了解している。だが、一人の信仰者としてこの世界を生きるということは、瞬間的な決断の積み重ねによるのではなく、認識し、想像し、吟味し、逡巡し、反省する多様な行為からなっている。人は何も考えずに目をつぶって決断するのではなく、人生の様々な出来事の中で観察し、熟慮し、小さな決断を繰り返しながら信仰者として生きている。そのような実際の素朴な信仰者の生から、ブルトマンの理想はあまりにも隔たっているのである。

史的イエスについてのブルトマンの確固たる態度をどのようにすれば揺るがすことが出来るだろうか。史的イエスの「事実」のみが重要であるという主張そのものは、基本的にはパウロやヨハネや福音書記者たちがそのように考えているということの史的な確認に基づいている。しかし、そのような主張を批判的に乗り越えてケーリュグマと史的イエスの「内容」の関わりを探求しようという弟子たちの動きを拒絶するにあたっては、最後のところでブルトマンの神学的な態度が根拠として前面にあらわてくる。すなわち、神の語りかけを実存的に受け止めるべきであるということ、そしてこの語りかけは教会の説教において起こるということである。この主張を前にするとき、史的イエスと原始キリスト教のケーリュグマの間の実質的連続性を求めようとする試みは、歴史学的に不可能というよりも神学的に不適切とみなされるのである。今日、「第三の探求」に見られるように歴史学のレベルでブルトマンの懐疑的態度を批判することはいくらでもできようが、それはブルトマンへの根本的批判にはなりえない。今問われなければならないことは、そのような史的認識のレベルでの問題ではなく、ブルトマンの主張の根底にある神学的論拠なのである。

### 1-2-3 ブルトマンの神学的根拠の検討

ブルトマンが史的イエスへの探求を放棄し「新しい探求」への要求をも退ける根本的な神学的根拠は、主に二つの点に集約されるだろう。第一は、神の語りかけを客体化することへの批判であり、第二はケーリュグマの語りかけは教会の宣教によって現在化されるという主張である。それぞれはキルケゴールとM・ケーラーという二つの名と結びついている。ブルトマンは両者の神学的思索に多くを負っていると考えられるが、同時にこの両者の思索のうちには、ブ

ルトマンが見たものとは異なった可能性、つまりルトマンのように史的イエスへの探求を否定するというよりも、むしろそのような問題設定を越える別の可能性を見出すことが出来るように思われる。

ルトマンの論拠の第一は、神の語りかけを客体化することへの批判である。フックス、エーベリンク、ボルンカムらが聖書を神からの語りかけとして受け取るルトマンの態度を受け継ぎつつも、史的イエスの内容にこだわるあまり、いつのまにかイエスを「客観化する見方」によってとらえようとしていることをルトマンは繰り返し非難している。こうした神学的な姿勢は、「弁証法神学の時代」にバルトやゴーガルテンらの弁証法神学運動との関わりを通してルトマンのうちに根づいたものである。たとえば、バルトの『ローマ書』では、キリスト教信仰にとってのイエス・キリストの意味が、パウロの論述にそって次のように描かれていた。

「われわれの主イエス・キリスト」。それが救いの音信であり、それが歴史の意味である。この名において二つの世界が出会い、別れ、既知の平面と未知の平面の二つの平面が交わる。既知の平面とは、神によって創られたが、その根源的な神との一致から脱落し、そのために救いを必要とする「肉」の世界、人間と時間と事物との世界、つまりわれわれの世界である。この既知の平面が、もう一つ別な未知の平面によって、父の世界、すなわち、根源的な創造と究極的な救いの世界によって切断されるのである。しかし、われわれと神とのこの世界と神の世界とのこの関係は認識されることを求める。両者の間の切断線を見ることは、自明のことではない。——見られるはずの、また元に見られる切断線上の一点が、イエスであり、ナザレのイエス、「史的」イエス、「肉によればダビデの子孫から生まれた」イエスである。……しかし切断上のあの一点そのものは、その点がある存在を告げる未知の平面全体と同様、われわれにとって既知の平面には全く広がりを持たない。あの一点が歴史的可視性の範囲内で認められるようになるあの輝きあるいはむしろあの驚くべき弾孔と空洞は、たとえそれが「イエスの生涯」と呼ばれるとしても、イエスにおいてわれわれの世界と接触するあの他なる世界ではない<sup>334</sup>。

このような語り方をルトマン自身はしないが、キリスト教信仰にとって意義をもつのは史的イエスの「事実」だけであるというルトマンの表現は、歴史のイエスとは「切断上のあの一点」であって「既知の平面には全く広がりを持たない」というバルトの表現によって比喩的に説明され得るだろう。この「事実」を越えて「内容」を詮索することは、神だけが与えうる一点を越えて人間

<sup>334</sup> Barth, Karl: Römer Brief, 2Aufl., S.48-9. (『ローマ書講解』上巻、小川圭治・岩波哲男訳、平凡社ライブラリー、2001年、69-70頁)。



の既知の平面でそれをとらえようとするものである。ブルトマンが「客体化」と呼ぶのはそのような行為を指すとみなしてよい。

バルトはこの問題を、キルケゴールの「間接的伝達」についての思索に依拠しながら論じた。

救いの音信は、「信仰」を要求する。信仰者によってのみ、この音信は「救いを得させる神の力」である。したがってその真理は、直接に伝達することはできず、また直接に洞察することもできない。「霊によれば」、キリストは神の子と定められた(1:4)。

「精神は、直接無媒介性の否定である。キリストが真の神であるならば、かれは不可知性の中にいなければならない。直接的可知性は、まさに偶像の持つ特徴である」(キルケゴール)<sup>335</sup>。

ここでバルトが引用しているキルケゴールの一節は、『キリスト教の修練』からのものである<sup>336</sup>。この著作では「直接性」という言葉で「キリスト教社会」のありようが表現されているが、それは目に見えるものによって確証を得ようとする人間の偶像崇拝的なありようのことである。それに対して神がこの世で自己を示すしかたは、「間接性」とであるとされる。キリストは「微行(Das Inkognito)」としてのみ世を歩いたのであり、彼が生きる姿には神としての栄光は直接的には全く感じられないのである<sup>337</sup>。バルトの上の論述に、以上のようなキルケゴールの思索による触発が見られることは間違いない。ブルトマン自身のキルケゴールへの言及は限られるものの、「史的イエスの問題」についての彼の議論に「間接的伝達」の主題が影響を与えたことははっきりと見ることができる<sup>338</sup>。新しい探求を含めた史的イエスの探求全般に対してブルトマンが否定的な態度を取り続ける背景に、キルケゴールから初期バルトへ受け継がれたこうした神学的動機が強く働いていることは明らかである。

---

<sup>335</sup> *ibid.*, S. 62. (87 頁)。

<sup>336</sup> Kierkegaard: *Einübung im Christentum*, Emaunel Hirsch (Übersetzt), Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, S.138. (キルケゴール「キリスト教の修練」『キルケゴール著作集』第6巻、杉山好訳、白水社、1970年。202頁)。

<sup>337</sup> *ibid.*, S.130. (189頁)。

<sup>338</sup> ブルトマンの著作には、キルケゴールへの引用や言及が少なからず見られる。直接名前が挙げられている箇所としては、*Jesus*, S.99-100 (118頁) / "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube: Antwort an Gerhart Kuhlmann", *ZThK*, 1930, S.352 / *GV*, I, S.85 (100頁) / *ibid.*, S.95 (110頁) / *ibid.*, S.91,n.1 (131頁) / *ibid.*, S.159 (181頁) / *ibid.*, S.237,n.2 (276頁) / *ibid.*, S.240 (277頁) / *ibid.*, S.242 (277頁) / *KM*,I, S. 33 (61頁) / S.35 (64頁) / *Das Evangelium des Johannes*, S.94 (655頁) / *ibid.*, S.275 (289頁) / *KM*,II, S.198 など。その他に、キルケゴールの思索が念頭にありと思われる箇所としては、*Das Evangelium des Johannes*, S.148 (707頁) / *Theologie des Neuen Testament*, S.198 (18頁) など。(括弧内は邦訳の頁数)。

しかしここで、キルケゴールの思想を『ローマ書』のバルトやブルトマンのような形で受け取ることの正当性については保留が必要である。八谷俊久によれば、キルケゴールのキリスト論的思惟には前期と後期の著作で大きな違いがある。前期の『哲学的断片』（1944年）に示されたのは、受肉の出来事、すなわち時間への永遠性への突入の「瞬間」が、人間の理性には認識しえずただ「逆説」としてだけあらわれてくるという、いわば「逆説のキリスト論」である<sup>339</sup>。このキリスト論では、キリスト教信仰の確かさは決して歴史記述の正確さに依存しない。たとえばヨハネス・クリマクスは次のように書いている。

神が人間の姿をして現れたというこの歴史的な事柄だけが主要事項であって、あとの歴史的なこまごまとした事柄は、なんら重要ではない。……だからたとえ同時代の者が、「われわれは神がこれこれの年に卑しい僕の姿をとって地上に現れ、われわれの間で生き、教え、そして死んだ、ということ信じた」という言葉以外の何も残してくれなかったとしても、——これだけでももうじゅうぶんのわけなのだ。同時代の者たちはこれだけでじゅうぶん必要なことをしてくれたわけなのだ。なぜなら、この小さな報知、この世界史の上に付した一つの小さなマーク NB（注意）は、これだけで後代の者の機縁となるのにじゅうぶんだからである。そしていかに綿密詳細をきわめた報知でも、後代の者に対しては、けっしてそれ以上のものとはなりえないのである<sup>340</sup>。

八谷はこの主張が、①啓示の出来事に対する史的研究によるアプローチ、②哲学者による神と人間の和解のための思弁的な弁証法の試み、③キリスト教信仰の教会の伝統や習慣への中性化、との対決を意図していたと言う。19世紀半ばのデンマークで近代キリスト教に立ち向かったこの孤独な反抗の精神が、20世紀初頭のドイツでバルトやブルトマンらを動かし、現代神学が生まれる原動力となったことは確かである。だが、この「逆説のキリスト論」そのものには問題があつて、キルケゴール自身もそのことを意識していたことを八谷は明らかにしている。それは「神の啓示の出来事の歴史性を抽象的な理念性に不当に還元してしまう危険性を孕んでいる」。そこにヨハンネス・クリマクスという「非キリスト者であるフモリストによるキリスト論の『思想計画』の限界が露頭する」<sup>341</sup>。それは、キリスト教信仰の真理の中核に信仰の外の立場から肉薄し

<sup>339</sup> 八谷俊久「『逆説』から『物語』へ：キルケゴールにおけるキリスト論的思惟の変貌について」『新キルケゴール研究』第5号、2007年、5頁。

<sup>340</sup> Kierkegaard, Sören : *Philosophische Brocken*, Emanuel Hirsch (Übwersetzt), Düsseldorf / Köln, Eugen Diederichs, 1960, S.101. (『キルケゴール著作』第6巻、大谷愛人訳、白水社、1972年、212-3頁)。

<sup>341</sup> 八谷「『逆説』から『物語』へ」8頁。

ようとするときに生じてしまう思考の限界と理解すべきであって、このようなキリスト論は、「さらに別のキリスト論的な反省によって補完され修正されなければならない<sup>342</sup>」と八谷は言う。晩年の『キリスト教の修練』（1950年）で提示されるのは、そのような「さらに別のキリスト論」である。そこで描かれるのは「逆説のキリスト論」ではなく、「苦難のキリスト像」である。それは、「ただ永遠性が時間性へ突入する『瞬間』としてだけではなく、人間世界における卑賤の、十字架の死に至るまでのキリストの生涯に渉る苦難の歴史として描出される<sup>343</sup>」。つまり、『哲学的断片』では「一個の要注意」という形でその事実だけに限定されていたイエスへの関心が、『修練』ではその苦難の歴史にまで拡大されているのである。八谷はこれを「逆説から物語へ」という思想の変貌としてとらえている<sup>344</sup>。

『ローマ書』第2版のバルトやブルトマンは、キルケゴールの「逆説のキリスト論」から触発を受けながらも、そのキルケゴールの思想的変貌には意識が及んでいない。両者ともに『キリスト教の修練』からの引用は多いが、史的イエスの問題については『断片』の思想でそれを見ているように思われる。しかし、キルケゴール自身が「逆説のキリスト論」に限界を感じたように、ブルトマンの「事実のみの」のキリスト論に限界を感じざるを得ないのである。キルケゴールが「逆説から物語」への転換を遂げたのに対し、ブルトマンが「史的イエスの事実」の立場にとどまり続けた背景には、両者の間の思想的な差異があるように思われる。H・C・ヴォルフによれば、史的イエスに関する両者の態度の違いの一つは時代的なものであって、キルケゴールが史的・批判的研究の端緒の時代に置かれていたのに対して、ブルトマンはそうした研究が十分に熟した時代に、しかも聖書学の最先端にいたという事情がある<sup>345</sup>。キルケゴールにはイエスの史的研究それ自体への拒否感はないのに対して、ブルトマンはイエスの史的研究が神学的にどのような害悪をもたらしたかを熟知している。一言で言えば、近代イエス伝を徹底的に批判したシュヴアイツァーの仕事を経ているか否かが、両者の態度を分けているということである。逆説を超えてイエスを物語ることへの抜きがたい拒絶感がブルトマンにはある。もう一つの違いは、聖書が伝える「逆説」に対する両者の態度である。キルケゴールにおいて「逆説」とは、イエスが神の受肉であるということそれ自体であり、福音書に描かれる苦難するイエスの姿こそがその受肉した神を表している。だが、ブルトマンにとってそうした聖書の描写は文字どおりに受け取るべき事柄ではな

---

<sup>342</sup> 同上、10頁。

<sup>343</sup> 同上、14頁。

<sup>344</sup> 同上、15頁。

<sup>345</sup> Wolf, Herbert C. : *Kierkegaard and Bultmann: The quest of the historical Jesus*, Mineapolis, Minesota, Ausberg publishing house, 1965, p.76.

く、非神話論化されるべき事柄である。むしろ、そうした描写を通して示される「逆説」は、神が現在の世界の中で現在の人間に語りかける言葉となっているというように解釈しなおさなければならないと考えられる<sup>346</sup>。ヴォルフが言うところが正しければ、ブルトマンは、そうした神話論的言語への拒絶によって、キルケゴールのように受肉の逆説を苦難のキリストの物語として語りうる余地を持つことができなかつたということになる。

もっとも、以上のことはキルケゴールとの関連だけで論じることの出来る主題ではない。ここでは、ブルトマンが依拠したと思われるキルケゴールの思想自体のうちに、すでにこの主題の持つ問題性が現れていたことを確認するだけにとどめ、もっと先でリクールの物語論を参考に、この主題に解釈学的な反省を加えていくことにする。

ブルトマンが「新しい探求」を批判する第二の神学的論拠は、語りかけは教会の宣教において現在化されるということである。共観福音書の性格はキリスト・ケーリュグマであり、そこで告知されているのは「史的イエス」ではなく「ケーリュグマのキリスト」であるというブルトマンの主張には、すでに確認したように M・ケーラーの影響があった。ブルトマンによる共観福音書の様式史的研究はケーラーの主張を裏づける形になっていると言える。だが、最終的にブルトマンが「新しい探求」を退ける際の論拠となる神学思想は、ケーラーの主張とはかなり異なった性質のものではないだろうか。ケーラーの『いわゆる史的イエスと歴史的・聖書的キリスト』は、聖書の史的・批判的研究が明らかにする「史的イエス」に対して、聖書を通して信仰の対象となる「歴史的キリスト」を区別する視点をはじめて提示したとされる<sup>347</sup>。「史的(historisch)」と「歴史的(gechichtich)」を厳しく区別するブルトマンの思想的態度の原点がそこにあることは確かである。しかし、ケーラーははっきり「歴史的・聖書的(geschichtlich - biblisch)」と呼び、歴史的なものを聖書と切り離さない。ケーラーが主張するのは、聖書の物語から切り離してイエスを一つの史実として扱うことの誤りなのである。

ケーラー主張の背景にあるものは、19世紀のイエス伝研究の興隆である。それは「抽象的な教条主義にたいして聖書をもって対抗するかぎりではまったくただしい<sup>348</sup>」とケーラーは言う。しかし聖書が描くイエスの描写は、「近代

---

<sup>346</sup> *ibid.*, p.83.

<sup>347</sup> ホーゲン, W『転換期に立つ神学』新教出版社、1969年、71頁。

<sup>348</sup> Kähler, Martin: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus*, Leipzig, Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 2.Aufl, erweiterte und erläuterte, Photomechanischer Druck, 1928, S. 47. (ケーラー「いわゆる史的イエスと歴史的＝聖書的キリスト」森田雄三郎訳『現代キリスト教思想叢書 2』白水社、1974年、167頁)。

における伝記研究にはまったく十分ではない<sup>349</sup>」ために、イエスの伝記を構成するためには不十分であって、今日のイエス伝はその欠けたところを「勝手な好みによって加工<sup>350</sup>」せざるを得ない。後にシュヴァイツァーが多くのイエス伝を検証することで実証的に示した結論と同様の批評をケーラーは同時代のイエス伝研究に対して向けている。だが、ケーラーの言わんとするところは、聖書のイエス描写が不十分なのは史的研究にとってであって、キリスト教信仰にとってではないという点にある。

われわれはイエス伝に関して、歴史学者が確かで十分なものと認めることのできる資料を所有しない。私が強調するのは、今日の歴史学の規準によるナザレのイエスの伝記に関するかぎりでは、という点である。信者たちにとって信仰にふさわしい救い主の像は、まったく別ものである……<sup>351</sup>。

このような主張が、史的イエス探求の不可能性を強く主張しつつもキリスト教信仰をそのような探求とは別次元におくというブルトマンの態度を先駆けている面があることは確かである。そして、そもそも福音書の存在意義は、近代的な意味でのイエスの伝記を構成することにあるのではないとする点でも、ケーラーはブルトマンを先駆けている<sup>352</sup>。これらは、福音書に基づいてイエスの伝記を描くことが不可能かつ無意味であると主張することを意味している。しかし、ケーラーの場合、それは福音書のイエス像そのものを信仰から排除すべきであるということの意味しない。むしろ逆であって、イエス伝のような探求が福音書のイエスを破壊することをケーラーは嘆くのである。

かくてまた、微に入り細にわたってイエスの現実性を極めることは、表現しがたいほど重要なことであろうか。それぞれのきわめて些細な特色は、どれほど重要であろうか。伝承というプリズムによる光学的な欺きの除去、しがたってイエスの最初の証人たちの理解にふくまれる不明瞭さの除去は、はたして不可欠なことであろうか。そんなことをすれば、事態はひどいことになるであろう。近代の歴史研究の技術が、われわれの救いの太陽についてスペクトル分析をおこなうとすれば、またわれわれが今日伝承の不明瞭さをのぞこうとすれば、ひどいことになるであろう<sup>353</sup>。

このような、聖書の史的批判的な研究が信仰者にとって大切なものを破壊して

---

<sup>349</sup> *ibid.*, S.55. (176 頁)。

<sup>350</sup> *ibid.*, S.55. (176 頁)。

<sup>351</sup> *ibid.*, S.49. (169 頁)。

<sup>352</sup> *ibid.*, S.60f. (182 頁以下)。

<sup>353</sup> *ibid.*, S.61. (183 頁)。

しまうことへの懸念はブルトマンにはない。なぜなら、ブルトマンにとってはイエスの「事実」だけが重要であって、その「内容」はどうしてもよいからである。福音書のイエス像はすべて排除され、ただイエスの事実への呼びかけに凝縮されてしまう。これに対してケーラーは、「史的イエス」とは区別された「歴史的・聖書的キリスト」こそが信仰にとって必要なイエスの像だと言うのである。

ケーラーの主張を整理して見よう。①キリスト教信仰の中心にあるのは、福音書の背後に探求される史的イエスではなく、説教されるキリストである。②福音書の記事をもとに近代的な意味でのイエス伝を構成することは、キリスト教信仰にとって無意味である。③福音書そのものがそうであるように、信仰にとっての復活者の意味を語るイエスの物語は、キリスト教信仰にとって重要である。

このうち①と②はブルトマンとの間で共有されている認識である。しかし、その上で③のように福音書の物語性を重視する点がブルトマンとは根本的に異なっているのである。それは、一方で教義学的なキリスト論を、他方で再構成された史的イエスを否定しながら、それらが生まれてくる母体である聖書に描かれたイエス像にとどまろうとする。ケーラーの論文の第3部のタイトルが「聖書全体のキリストに信仰を根拠づけることについて」となっているように、ケーラーはイエス・キリストを旧約も含めた聖書全体の証言との関連においてとらえようとする。ブラーテンが言うように、「聖書全体における全きキリストを語ろうとする」点にブルトマンとの根本的な違いがある<sup>354</sup>。

ブルトマンの初期の史的研究そのものは、ケーラーのような聖書理解に進みうる可能性を持っていたはずである。しかし、その後ブルトマンが展開していった方向はケーラーとは大きく異なっていた。『共観』の史的な研究の結論が示していたのは、「ケーリュグマとは祭儀聖伝 (Kultuslegenden) であり、福音書は拡大された祭儀聖伝である<sup>355</sup>」ということであった。つまり、それは史実の報告ではないが、信仰者に対して救済の事実を語る物語なのである。そしてこの結論は確かにケーラーの主張するところと一致する。だが、この史的な探求の結果見出されたケーリュグマの概念は、『信仰と理解』第1巻に収録された神学諸論文においては、ハイデッガーの実存論的な哲学概念を援用した思索を経る中で抽象化されていった。ケーリュグマの機能は、何らかの内容的な報告ではなく聴き手に決断を迫る語りかけであるとされ、そのような機能

---

<sup>354</sup> Braten, Carl E. : "Martin Kähler on the Historic Biblical Christ" *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, 1964, tr. and ed, by Carl E. Braaten and Roy A. Harrisville, Abungton Press, 1964, p.101.

<sup>355</sup> Bultmann : *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, S.396. (274-5 頁)。本研究 1-1-1 を参照。

が発揮される場所は教会の宣教であるとともに今日の教会における説教であるという神学的主張が全面に出てくるのである<sup>356</sup>。現代の説教の課題にとって重要なことは、人を神の語りかけの前に立たせて決断を迫ることである。「新しい探求」によるイエスの物語への興味をかたくなに退けるのは、そのような問い方が、こうした差し迫った課題から目をそらさせることになるという懸念によるのである。

ブルトマンの議論には、史実的な内容の報告かそれとも聴き手に決断を迫る語りかけか、という二分法的な思考態度がつきまとう。福音書が史実の報告でないなら、それはいまここでの語りかけであるというように考えられてしまうのは、そのような思考法によってである。しかし、それは『共観』での史的な結論をむしろ裏切っている。史的結論が示していることは、いわばこの二分法の間にあるもの、つまり信仰の決断へと人を導く物語が語られているということだ。ケーラーの「歴史的・聖書的キリスト」はそのような物語を意味している。ブルトマン自身が、たとえば「新約聖書における教会と教説」（1929）で「間接的語りかけ」と言ったことの中には、イエスの物語を語ることを通して間接的に聴く者に決断を迫るということが含意されていたはずである<sup>357</sup>。そして同じような含意は、先に検討した1960年の論文にはもっとはっきりと表れている。結論部にある次のような文章がそれである。

ケーリユグマの担い手としての教会に対する信仰でないようなキリストへの信仰、すなわち教義学的用語を用いて言うならば、聖霊に対する信仰でないようなキリストへの信仰は存しないということになる。しかし、教会に対する信仰とは同時に、史的イエスは要求しなかったイエス・キリストへの信仰なのである。ここにおいてはじめて、信仰はイエス・キリストへの信仰となるのであり、またそこにおいてはじめて、イエスの死と復活の出来事——それによって新しいアイオーンが始まったのだ——として宣教され得るのである。そうすることによってまた、「繰り返し (Wiederholung)」の可能性もあたえられることになる。すなわち、過去の史実の単なる再生産ではなくて、今やキリスト・ケーリユグマの光において新しく見られることになる過去を独自の仕方でも現在化しながら、共観福音書をケーリユグマ的に物語る (kerygmatische Erzählung) 可能性が与えられるのである<sup>358</sup>。

だが、この決断を媒介する物語そのものにブルトマンはほとんど言及しないま

---

<sup>356</sup> 本研究 1-1-3 を参照。

<sup>357</sup> 本研究 1-1-3 を参照。

<sup>358</sup> Bultmann: "Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus", *Exegetica*, 1967, S.463. (150-1頁)。

ま論文を閉じてしまう。それどころかイエスがケーリュグマの中に復活したという命題を認めつつ、ケーリュグマにおいて聞く者に会うのはそのような復活したイエスの言葉であって、イエスの復活を語る物語ではないと強調する。

「空の墓についてのすべての物語、さらにはすべての復活伝説は、たとえそれらがいかなる史的事実としての契機を含んでいようとも、またそれらの象徴的内容においていかに真実であったとしても、どちらでもよいこととなる。ケーリュグマにおいて現存するキリストを信じるのが、復活信仰の意味なのである」と締めくくるのである<sup>359</sup>。

つまり、ブルトマン自身の史的結論も、またその神学的な必然性も、ケーリュグマ的な視点からイエスを語る可能性を指し示しているにもかかわらず、ブルトマンは福音書に描かれている具体的な物語そのものを排除してしまう。それは、彼が史的な事実か瞬間的な語りかけかという二分法的な思考態度に最後までとらわれていたことを示している。したがって目指すべきところは明瞭である。すなわち、ブルトマンの史的・神学的な探求が本来指し示しているはずのものを、ブルトマンの実現してしまった仕事に反して追及することである。それは、すでにケーラーが示していた「聖書的・実存史的キリスト」の方向であり、ブルトマンの言う「福音書をケーリュグマ的に語る」方向である。だが、そのためには解釈学的に考察すべき多くの問題がある。後ほどリクールの解釈学理論を用いながら取り上げたいのはそうした問題である。

#### 1-2-4 ブルトマン後の二つの可能性

以上のように、ブルトマンの史的イエスへの否定的態度の神学的根拠となっているキルケゴールとケーラーの思索そのもののうちに、ブルトマンを乗り越える可能性を垣間見ることができることを確認した。この観点から、ブルトマンが退けてしまった弟子たちの試みをもう一度振り返ってみたい。ブルトマンが整理したように、弟子たちの試みには、ケーリュグマのうちに史的イエスを見出そうとする方向と、史的イエスのうちにケーリュグマを見出そうとする方向の二つがあった。以下では、ブルトマンの拒絶にもかかわらず、その両方向には可能性があることを示したい。

第一の方向は、原始キリスト教のケーリュグマのうちに史的イエスの「内容」が含まれていることを示そうとするものであった。新約聖書の書簡には史的イエスの内容は乏しいので、この課題の中心は福音書のうちにそれを探求するというものになる。共観福音書の根本的な性質がキリスト・ケーリュグマであることはブルトマン学派の共通認識だが、福音書がイエスという人物を描いていることもまた明瞭である。彼らの問いは、このイエス像の内容が「史的イエス」

---

<sup>359</sup> *ibid.*, S.469. (151頁)。



を何ほどか反映しているのではないかということである。しかし、ブルトマンはそのような弟子たちの試みを「客観化する視点」として退ける。福音書はそれ自体が信仰を問う語りかけなのであって、そのような視点で見られることを拒否すると彼は考えるのである。確かに弟子たちの試みがそのようなものであるかぎり、ブルトマンの言うことはもっともな面を持っている。

他方、ブルトマンの判断にも明らかな無理がある。なぜなら、福音書が物語という形を現実にする以上、それを一つの読まれるものとして受け取り、それが展開する場面やストーリーを思い浮かべるといふ行為は正当なものであるからだ。ブルトマンの議論では、福音書をありのままに読むことさえ禁止されてしまう。このような不自然な議論は、先に見たように彼の主張に決定的な影響を与えていると見られるキルケゴールにおいてさえ克服されている。ブルトマンの議論の不自然さは、彼の歴史理解に史的 (*historisch*) 次元か歴史的 (*geschichtlich*) 次元かという二分法しかないことに由来すると見ることが出来よう<sup>360</sup>。もちろん、この二つに加えて終末論的 (*eschatologische*) 次元が考えられているが、ある出来事が単なる事実であることを超えて今日の一人一人の人間に有意味な出来事として示され、それが決定的な神の語りかけとして受け取られるプロセスを説明するには、実存史というカテゴリーに終末論的歴史を加えるだけでは不十分なのである。もともと *Geschichte* という語には、歴史という意味とともに、歴史の意義や物語という意味がある<sup>361</sup>。つまり、ある事実の有意義性が受け取られるのはそれが物語られることを通してであるということが、すでにその語の中にうめこまれているのである。歴史の次元的区別の発想をはじめてもたらしたケーラーも、「歴史的キリスト」と「聖書的キリスト」とを不可分のものと考えている。

「新しい探求」を進めた人のうちにも、「歴史的 (*geschichtlich*) イエス」の探求が物語の次元の復権となるべきことへの気づきは見られる。たとえば、すでに引用した箇所<sup>362</sup>でケーラーは、「過去の歴史 (*Geschichte*) について知るためには物語ること (*Erzählen*) に頼るしかない」と言っていたし、ボルンカムは、共観福音書がイエス・キリストについての報告であり証言であるとともに「彼の歴史についての物語 (*Erzählung seiner Geschichte*)<sup>363</sup>」であると言っていた。福音書の物語性がキリスト教信仰にとって持つ重要性への

---

<sup>360</sup> 本研究 1-1-3 を参照。

<sup>361</sup> 『独和大辞典：Grosses Deutsch-Japanisches Wörterbuch, shogakukan』小学館、1990年、.881頁。実はその点では *History* という語にも同様の意味合いがある。両者を用語として区別するのは、あくまでもブルトマンの便宜上の使用法にすぎない。

<sup>362</sup> 本研究 1-2-1 を参照。

<sup>363</sup> Bornkamm: *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer, 1995<sup>15</sup>, S.12 (ボルンカム『ナザレのイエス』16-7頁)。

気づきが、これらの言葉に表れている。ただ、彼らは論文中でそうした気づきを自覚的に展開することはなかったし、しばしばこうした福音書の物語的構造の分析と史的・批判的な探求とを混同している。そのため、これらの探求は「依然として伝統的な史的・批判的な問いの設問とそのカテゴリーの範囲内を動いているにすぎない<sup>364</sup>」とするブルトマンの批判が説得力を持つことになる<sup>365</sup>。

福音書のうちにイエスの「内容」を探求するという場合、このイエスを「史的イエス (historischer Jesus)」と単に同一視すべきではない。そう考えるかぎり、イエスの「内容」に対する関わりは史的・批判的なものとなり、ブルトマンの言う「客観化する見方」での考察に陥ってしまう。そうではなく、このイエスは「歴史的イエス (geschichtlicher Jesus)」であること、そしてそれはケーラーの「歴史的・聖書的キリスト (geschichtlicher biblischer Christus)」という言葉にあらわれているように、聖書の物語と密接に結びついていることを明確に意識することが必要である。つまり、物語として語られるイエスに正しく焦点を当てることが求められているのである。

そのためには、従来ブルトマンの思想を語るときに用いられてきた歴史の次元的区別というとらえかたを改めて見直すことが必要である。すでに触れたように<sup>366</sup>、従来のブルトマン研究において、ブルトマンが歴史を「史的 (historisch)」、「歴史的 (geschichtlich)」、「終末論的 (eschatologisch)」という三つの用語で区別して語っており、それに応じて「史実史 (Historie)」、「歴史 (Geschichte)」、「終末論的歴史 (eschatologische Geschichte)」という歴史の三つの次元が区別されているという理解がなされてきた<sup>367</sup>。『イエス』ではイエスの生涯に関する「史的」な叙述が排除され、福音書に記されたイエスの言葉を人間の実存の新しい可能性の提示としてとらえようとする「歴史的」な関心が前面に出てきている。そこでは史的イエス像の再現は禁じ

---

<sup>364</sup> Bultmann: "Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus", *Exegetica*, S.458. (139頁)。

<sup>365</sup> 小田垣もこの意味でのブルトマンの反批判に同意している (小田垣雅也『解釈学的神学』1970年, 159頁)。

<sup>366</sup> 本研究 1-1-3。

<sup>367</sup> "Historie"に「史実史 (history)」ないしは「世界史 (world history)」、「Geschichte」に「実存史 (existential history)」の語をあてる翻訳が、実存論的神学の流れに属する神学者によってしばしば行われてきた。(野呂芳男『実存論的神学』創文社、224頁以下。熊澤義宣『ブルトマン』(増補改定)、新教出版社、1987年、165頁以下、260頁以下などを参照)。それはブルトマン神学に根をもつ実存論的神学の議論を明確にするためには有効であった反面、それぞれの語の意味の多様性を狭め、両者の意味の重なりをあらかじめ排除してしまいかねないという懸念もある。先述したとおり (1-1-3)、本研究では、実存論的神学の議論の紹介に関わる場合に限定してこの訳語を用い、その他の場合には文脈に応じた訳語を適宜使用し、必要な場合にはそのつど原語を示す。ここでの文脈は前者の場合である。

られ、歴史的なイエスとの出会いが目指されていると言ってよい。ただしブルトマンは、イエスの言葉とのそうした直接の出会いがそのままキリスト教信仰の基礎になるとは考えていない。ブルトマンにとって、キリスト教信仰の成立は、このイエスだけを真の可能性として受け入れることにあるが、その成立根拠は、イエスを決定的な神の行為として、つまりキリストとして宣教するケアリュグマのうちにしか求めることはできないからである。こうして、イエスの史的な形姿や彼の宣教内容ではなく、イエスその人を決定的な神の行為として提示するキリスト教宣教の態度をブルトマンは「終末論的」と呼ぶのである。イエスの内実についての物語的な要素が排除され、その事実性だけが取り出されるのは、この態度においてである。そして、キリスト教信仰にとってイエスの「事実」のみが重要であるとするこのブルトマンの主張が、弟子たちとの議論において大きな問題となってきたのである。

さてこの場合、「史的」な態度と「歴史的」な態度とを区別する基準と、「歴史的」な態度と「終末論的」な態度とを区別するそれとは、異なったものである。前者の区別は、歴史家が過去の出来事を扱うときの方法論上の区別であると言えるが、後者の区別は方法論的な違いによるものではない。「終末論的」な態度とは、方法の上では「歴史的」な態度で過去の出来事と関わる中から生まれてくる。しかし、それが単なる「歴史的」な態度から際だったものとして区別されるのは、ある一つの出来事を究極的な神の行為として受け止めることによる。つまり、「終末論的」な態度とはそのような信仰者の態度であって、信仰に中立的な「史実史」や「歴史」とはその点で区別されるのである。信仰の決断が両者を分けるといってよい。

その点を考慮した上で、歴史の諸次元についてさらに精密な区別をしているのが、C・マイケルソンである。彼は、信仰の立場と信仰に中立的な立場とを区別し、中立的な立場からの歴史理解を「世界史 (world history)」と呼び、信仰の眼から見られた歴史を「聖書の歴史 (biblical history)」と呼んでいる。「世界史」のうちには、方法論的な態度の違いによって、「歴史 (history)」と「実存的歴史 (existential history)」という二つの歴史が区別される<sup>368</sup>。「実存的歴史」においては歴史の意味が問われることになるが、この問いには答えがない。意味が問われることによって、かえって生の無意味さがひとつの裂け目としてむき出しになるのである。「聖書の歴史」は、歴史を神の行為として語る、言わば聖なる物語としての歴史である。それは、「範例的諸出来事 (paradigmatic events)」として、「実存的歴史」の中であらわになった歴史

---

<sup>368</sup> Michalson, Carl: *The Hinge of History: An Existential Approach to the Christian Faith*, Charles Scribner's Sons, 1959, p.24f. (マイケルソン『実存と歴史』野呂芳男・小田垣雅也訳、新教出版社、1968年、8頁以下)。

の裂け目をうめる役割を担っている<sup>369</sup>。それは、歴史を神と人間のドラマとして描くことによって、歴史に意味を与えるのである。「聖書の歴史」は「救済史 (hory history/Hielsgeschichte)」<sup>370</sup>という神の民の救済の出来事の連鎖する流れの中で線的に語られる。しかし、イエス・キリストの出来事は、それらの複数の出来事がそこで集約される決定的な出来事として「聖書の歴史」の中心に位置づけられている。これが「終末論的歴史 (eschatological history)」<sup>371</sup>である。

マイケルソンの四区分がブルトマンの三区分に対してすぐれているのは、「終末論的歴史」をむき出しのまま「実存史」に対置するのではなく、それを聖書の歴史すなわち救済を語る物語の中に包まれるものとし理解している点である。聖書の歴史は、それがそのまま「終末論的歴史」なのではなく、終末論的出来事を中心的な核としてそれを取り囲みながら広がっていく物語的世界なのである。マイケルソンの区分から学ぶことは、終末論的な出来事として理解されるキリストの出来事は、歴史を神の行為として語る一つの聖なる物語の中に置かれることによって、はじめて目にみえるものとなるということである。

ブルトマンの場合には、「実存的歴史」において歴史の意味が問われ、そのことによって生の虚無性が明らかになるやいなや、人は即座にキリストの出来事への決断の前に立たされることになる。しかも、この出来事は歴史のうちに起こった出来事ではあるが、それが起こったという事実以外にはその内実的なものは一切知りえない、あるいは問われるべきではないとされるのである。だが、そのような内容を知らされることのないままの決断を、熱狂や隷属とどう区別できるだろうか。ブルトマンは一方で信仰は理解をとまなうものであると言っているが、彼の要求している決断とは実際には「知性の犠牲」なしには行なうことのできない行為になってしまっていないだろうか。K・J・ヴァンフーザーは、ブルトマンの神学的思考が招いているこうした事態のもと、その「非物語化 (denarrativization)」<sup>372</sup>の傾向のうちにあるとして次のように言う。

物語的文脈が取り去られたとき、ブルトマンにとっての「神の行為」はその完全な意味を、信仰の出来事である意志の明け渡しに求めることになる。ブルトマンはおそらく「神の行為」の意味を「思考」することができない。なぜなら「神の行為」は直接

---

<sup>369</sup> *ibid.*, p.39. (28 頁)。

<sup>370</sup> *ibid.*, p.44. (34 頁)。

<sup>371</sup> *ibid.*, p.143 (169 頁以下)。

<sup>372</sup> Vanhoozer, Kevin J.: *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge University Press, 1990, p.131. (ヴァンフーザー『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳通訳、新教出版社、1998年、166頁)。

人格的な出会いへと結びつけられているからである<sup>373</sup>。

ブルトマンは、終末論的な出来事をそれが置かれている物語の中から抽出してしまい、物語的な表象をすべて神話論的な要素として排除してしまうために、神が語りかけるという行為について思考することが出来ないのである。

ブルトマンの弟子たちが目指した第一の方向性、つまり原始キリスト教のケーリュグマに史的イエスの内容が含まれていることを示そうとする方向性は、正当なものと考えられるべきである。それは福音書のうちにイエスの「内容」を探求する試みとなるだろう。ただし、それは福音書のイエスを「史的イエス」と同一視することではない。それはまず、ケーラーの言う「歴史的・聖書的キリスト」であり、信仰者によって物語られるイエス・キリストなのである。したがって、そこでは「物語」と「歴史」の関係一般が改めて問われなければならない。「新しい探求」は、そのような哲学的反省にはなお欠けているところがある。それを補うためには、物語や歴史に関する解釈学的な議論を経る必要がある。本研究の目的の一つはそのような議論に貢献することである。

弟子たちの試みのもう一つの方向は、史的イエスの言葉や行為のうちに、すでに原始キリスト教のケーリュグマが含まれていることを示すというものであった。とくに、福音書のイエスの言葉の中には比較的高い蓋然性で史的イエスに帰することのできるものがあると考えられるために、そうしたいくつかのイエスの言葉と後の教会のケーリュグマの間に共通の実存理解と真の実存への呼びかけを確認しようという動きが「新しい探求」にも見られた。とりわけエーベリンクとフックスの探求には、解釈学上の大きな発想の転換によってイエスの言葉の解釈に有益な新しい洞察をもたらす面があった。それは英米で J・M・ロビンソンらによって「新しい解釈学 (New Hermeneutic)」と呼ばれることになるが、これが「新しい探求 (New Quest)」に対応する表現であることは明らかである<sup>374</sup>。エーベリンクやフックスには、このような解釈学における新しい洞察こそが、史的イエスの問題についても新しい展開を開いてくれるという見通しがあったのである。日本でも神学者小田垣雅也が、この方面に史的イエスの問題とそこに表れている神学の閉鎖性を打ち破る光を見出して行った<sup>375</sup>。

エーベリンクは、とくに組織神学的な観点からキリスト論との関係で史的イエスの問題を考えている。キリスト論は史的イエスから切り離されればその基盤を失うが、逆に史的イエスの探求もキリスト論の問題への視点がなければ意

---

<sup>373</sup> *ibid.*, p.134. (同書、171頁)。

<sup>374</sup> Robinson, James M. and Cobb Jr., John: *The New Hermeneutic*, Harper & Row, 1964.

<sup>375</sup> 小田垣雅也『解釈学的神学』創文社、1970年。

味を持たない。そこで彼は、史的探求と教義学の分裂を解決する道を「言葉の出来事 (Wortgeschehen)」<sup>376</sup> という観点に見出す。キリスト論とは、「イエスにおいて言葉へと到来したもののwortを解釈しつつ手渡すことに他ならない」<sup>377</sup>と彼は言うが、それは言いかえれば、キリスト論とは本来一つの「言葉の出来事」に他ならないということである。重要なのはイエスにおいて「何が起こったか」ではなく、イエスによって「何が言葉へ到来したか」ということであり、キリストへの信仰がそれに照応 (entspricht) しているかどうかということである<sup>378</sup>。

このことの実例として、彼は特にイースターの出来事に着目する。復活後のイエスの顕現と、顕現に接した人への信仰の発生は同じ一つの事柄であった<sup>379</sup>。顕現は信仰に付け加えられる新たな箇条ではなく信仰そのものであり、復活の経験とは、イエスにおいて言葉にもたらされたものが弟子たちの信仰へ到来したことである。とすればイエスの言葉と復活信仰は分離することは出来なくなる。このように、イエスの言葉と復活のキリストへの信仰とが共所属性 (Zusammengehörigkeit) の関係にあるということは、史的イエスと信仰のキリストの連続性の基礎となるとエーベリンクは考える<sup>380</sup>。

信仰はイエスとの特別の関係であり、それは史的イエスに適ったことである。なぜなら、それはイエスにおいて言葉へともたらされたことに照応 (entsprechen) しているからである<sup>381</sup>。

イエスの言葉とイエスへの信仰としてのキリスト論の間のこのような照応関係を示すことによって、エーベリンクは、ブルトマンがキリスト教信仰から切り離してしまったイエスの言葉を再びキリスト教信仰にとっての重要性として受け取り直す道を示していると言える。

フックスは、この「言葉の出来事 (Spracherignis)」<sup>382</sup>としての宣教につ

---

<sup>376</sup> Ebeling, Gerhard : "Die Frage dem historischen Jesus und das Problem der Christologie", *ZThK.*, 1959. S.20.

<sup>377</sup> *ibid.*, S.21.

<sup>378</sup> *ibid.*, S. 20.

<sup>379</sup> *ibid.*, S.27.

<sup>380</sup> *ibid.*, S.29.

<sup>381</sup> *ibid.*, S.p.21.

<sup>382</sup> "Wortgeschehen" (エーベリンク) と "Sprach-ereignis" (フックス) は、どちらも language-event と英訳される。(Funk, Robert W. : *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, Harper & Row, 1966, p.20 参照) 本研究では両者の示すものは共通していると解し、ともに「言葉の出来事」の訳語を使用する。

いてさらに解釈学的な考察を深め、次のように書いている。

聴き手の信仰だけが神の言葉としての証言を宣教された言葉にする。このゆえに、宣教は信仰の告白によって完成する。……確かに、神の言葉は聴き手によって神の言葉になるのではない。しかし、神の言葉はそのようなものとして自ら現れるのでもない。それが神の言葉として信じられない限り神の言葉としては現れない。それは、聴き手が彼の告白をもって宣教に答える立場におかれていることを理解する時にのみ生じるのである<sup>383</sup>。

つまり、神の言葉は客観的な実体として神の言葉なのではなく、また聴き手によって主観的に神の言葉とみなされるのでもなく、語り手と受け手の応答関係の中で一つの出来事として神の言葉になるという理解である。フックスは、イエスの宣教、とくにイエスの譬えに焦点をあて、それをこの「言葉の出来事」の概念でとらえなおそうとする<sup>384</sup>。それはイエスが新しい概念を作り出したことを意味するのではない。イエスの譬えは、それが示そうとしている事柄に対して聴き手が距離をとることを許さない。その譬えを理解することが同時に、それが示している事柄に参加することでもあるような言葉なのである。

エーベリンクやフックスが言う「言葉の出来事」とは、何らかの概念を指し示す記号としての言葉ではなく、自分の示そうとする事態をそこに現出させるような言葉のありかたを指す。たとえばフックスは、「兄弟」という呼びかけを例にとっている。それは、すでに成立している生物学的な関係性を確認するのではなく、むしろその呼びかけそのものが、そこに兄弟関係にも似た何らかの親しい関係性を現出させるような言葉なのである<sup>385</sup>。『新解釈学』の執筆者の一人でもある R・ファンクは、それを J・L・オースティンの言語行為論で言われる「遂行的言説 (performative discourse)」という概念によって説明している。<sup>386</sup>。人はある種の言葉を語ることによって、何かについて述べるのではなく、むしろ何かを行う。イエスの言葉もケーリュグマの言葉もそのような意味での遂行的言語なのである。

先に、同じオースティンの言語行為論によって、「語りかけ (Anrede)」に

---

<sup>383</sup> Fuchs : "Das Wesen der Sprachgeschehens und die Christologie: Warum hat die Predigt des Glaubens einen Text ? ", *Glaube und Erfahrung*, J.C. B. Mohr, Tübingen, 1965, S.232.

<sup>384</sup> *ibid.*, S.239.

<sup>385</sup> Fuchs : "Was ist ein Sprachereignis? : Ein Brief", *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1960, S.426.

<sup>386</sup> Funk, Robert W. : *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, Harper & Row, 1966, p.26.

ついでにブルトマンの理解を説明した<sup>387</sup>。ブルトマンもまた、イエスの宣教や原始キリスト教の宣教が単に事実を確認し記述する言葉ではなく、聴き手に呼びかけ応答を迫る行為としての言葉であると言っている。それでは、エーベリンクやフックスの「言葉の出来事」はブルトマンの「語りかけ」とどう違うのだろうか。小田垣によれば、「言葉の出来事」という概念のポイントは、第一に言葉が解釈者より優位にあるという理解であり、第二に言葉が存在をあらしめるといふ言葉の本質についての洞察である<sup>388</sup>。「言葉の陳述そのものが不明瞭だからどこか他から理解の光が導入されなければならない」のではなく、「言葉の陳述が生まれてくる状況が不明瞭だから言葉の陳述によって光が当てられる」とエーベリンクは言うが<sup>389</sup>、ブルトマンの解釈学が前者のタイプであるのに対して「新解釈学」は後者の理解に立つ<sup>390</sup>。解釈者がテキストに対して優位に立ちテキストを解釈するのではなく、テキストの言葉が解釈者に先行し解釈者を解釈するのである<sup>391</sup>。

新解釈学のような言語理解でイエスの言葉と原始キリスト教のケーリュグマをとらえるとき、史的イエスの問題に解決が与えられるというのが小田垣の見解である。イエスの言葉は一つの言葉の出来事であって、それと出会った者はそれが現出させるリアリティーに実際に参与する。彼らはそのようなリアリティーを「イエスはキリストである」というケーリュグマの形で表現したが、これもまた一つの言葉の出来事である。とすれば、イエスの言葉のリアリティーと原始教会のケーリュグマが宣教する復活のキリストのリアリティーは、もともと同じものであることになる。イエスの言葉のリアリティーに触れた弟子たちが、その応答として新しい言葉を語る中で、同じリアリティーが生まれていったと理解するとき、「史的イエス」と「ケーリュグマのキリスト」の関係の問題は解決が与えられると小田垣は言う<sup>392</sup>。

このように、イエスの言葉のうちにケーリュグマが含まれていることを示そうとする「新解釈学」の方向性は、ブルトマンの解釈学を理論的に乗り越えていこうとする点で注目に価する。ただし、それは他方で、新約聖書を非物語化するブルトマンの傾向を一層推し進めてしまっている点で不十分な面もある。ロビンソンが言うように新約聖書の「救済の歴史」はブルトマンによって「救

---

<sup>387</sup> 本研究 1-1-3。

<sup>388</sup> 小田垣雅也『解釈学的神学』236-7頁。

<sup>389</sup> Ebeling: "Word of God and hermeneutic", *The New Hermeneutic*, p.93.

<sup>390</sup> 小田垣『解釈学的神学』241頁。

<sup>391</sup> 同書、235頁。これは言葉が存在をもたらすという点で、後期ハイデッガーの言葉理解にきわめて近いが、エーベリンクやフックス自身はハイデッガーから独立にそのような言語理解に達したと主張している。ただ、そのことがかえって、この言語理解の真実性を暗示すると小田垣は言う。

<sup>392</sup> 同書、241頁。



済の出来事」に凝縮されたが、それと同様に、エーベリンクやフックスの「言葉の出来事」は救済の出来事の言語性を明確にしたものの、言語が切り開く物語世界を切り捨て、言語によってもたらされる自己理解の覚醒へ全てを還元してしまう危険性があるからである。

このことは小田垣が進んで行った方向に対してもあてはまる。彼は、神の言葉とはイエスの言葉であると言う。「言葉が神となった」とは、イエスの言葉が出来事となり、そこでは言葉の本質とイエスが一つであるということの意味する<sup>393</sup>。イエスの言葉の出来事に参与するとき、そのありかたが復活のリアリティーである。したがってこの復活を、時間とか場所が問題であるような客観的、具体的事柄として描く福音書の記述は切り捨てられなければならないと彼は考える。

パウロは処女降誕をも、陰府への下降、昇天をも語っていない。したがって、イエスの復活をこれらの伝説的、神話的物語と同じ水準でその構図の中で、昇天がつまり復活なのだ、という具合に考えてはならない。これらの伝説的要素を切りすて、復活ということそのことに集中しなければならない<sup>394</sup>。

ここで小田垣は、復活を何らかの言語的リアリティーとしてとらえた上で、イエスについて様々に語られる「伝説的要素」を切り捨てるべきだと言っている。小田垣にとって、「復活」とは弟子たちがイエスの言葉に触発されて新しい自己理解に到達したということに他ならないのであって、福音書に描かれている復活をめぐる物語はそれに付加された不純物にすぎない。そこには、信仰をその核となる意識的な経験に還元しようとする傾向が明らかである。この点小田垣はエーベリンクの復活理解に従っており、それはもともとブルトマンから発しているものと言わなければならない。したがって、この点に関しては、ブルトマンやエーベリンクに向けるのと同じ批判を小田垣にも向けざるをえない。つまり、そうした理解では、聖書のメッセージを合理的に説明出来るようになるのとひきかえに、聖書物語全体が元来もっている多様性と豊かさがそぎおとされ、人間存在の政治的・社会的・歴史的な多様な次元への浸透力が失われてしまうのではないかと。

このように小田垣もまた、教義学とイエス伝のあいだにある物語そのものへの視点を欠いて言わざるをえない。むしろ、新解釈学や小田垣の解釈学的神学がイエスの譬えの研究にのみ限定した「言葉の出来事」についての洞察を、イエスを語る物語を含む聖書テキストの全体にまで広げることによって、より十

---

<sup>393</sup> 同書、257頁。

<sup>394</sup> 同書、258頁。

全な聖書解釈のありかたを模索することが出来るのではないだろうか。イエスが語った宣教のうちにケーリュグマとの連続性を見出そうとする試みは、イエスの譬えを「言葉の出来事」として考察するだけでは不十分である。イエスの譬えは、福音書の物語的な枠組みの中に組み込まれており、そのような枠組みに注目することで、イエスの宣教への応答としてイエスを神の譬えとして語る原始教会の宣教を浮き彫りにする必要がある。

原始キリスト教のケーリュグマのうちに史的イエスの内容を見出そうとするアプローチと、イエスの宣教のうちにケーリュグマとの連続性を見出そうとするアプローチは、いずれもいずれも欠かすことが出来ないというのがこの章での結論である。ただし、それらはブルトマンが排除した信仰の言葉がもつ物語性を媒介にすることによってなされなければならない。イエスの譬えへの考察は、譬えとしてイエスを語る福音書の物語への考察につながっていかねばならないし、逆にイエスの物語への考察は、この物語それ自体をイエスの譬えに見られるような「ことばの出来事」としてとらえる視点によってなされなければならない。後でそのような理論的な可能性をリクールの聖書解釈理論のうちに見出していくつもりだが、その前にブルトマンとその弟子たちが、ともに共有している態度、すなわち新約聖書の様々な物語的表象は伝説的・神話的な付加物であり、これらを宣教の言葉から取り除かなければならないという見解、すなわち「非神話論化」の主張と、それをめぐる議論を検討しておかなければならない。

## 第2章 ブルトマンと非神話論化の問題

---

「史的イエスの問題」をめぐる論争するブルトマンとその弟子たち——とりわけエーベリンク、フックス、小田垣——の間には、新約聖書が伝えるメッセージの核心にあるものは、本来の実存ないしは存在の革新への呼びかけであるという認識が共有されている。そこには、福音書に見られるような物語的な要素は付加物にすぎないという含みがある。こうした考えの背後には、そうした物語的な要素が人を決断としての信仰から逸脱させてしまうという懸念とともに、聖書の様々な物語が概ね伝説的であって、現代人にはそのまま事実として受け入れることの出来ないものであるという認識がある。たしかにこうした意識は、啓蒙主義以降の人間のうちに確固として存在するものであって、そうした意識を持った現代人がいかにして聖書の福音を受け取ることができるかという問題は、現代の神学にとって曖昧なままにすることの出来ない問題である。ブルトマンは、新約聖書を現代人に決断を促す宣教の言葉として解釈するという課題と向き合う中で、そうした問題を避けることなく誠実に受け止め、一つの明確な態度を打ち出した。それが「非神話論化 (Entmythologisierung)」<sup>395</sup> という聖書解釈の方法論である。「史的イエスの問題」をつきつめて行くとき、この「非神話論化の問題」を同時に議論せざるを得なくなる。ブルトマンの問題提起の重要性を認め、それを問う際の彼の誠実さを高く評価しながらも、それが含んでいるある種の早急さを適切に批判していかなければならない。本章ではブルトマンの神学思想を、この視点から改めて捉え直し、その課題を検討してみたいと思う。

この否定的な響きを持つ新約聖書解釈の方法論が、最初にその名前で提示されたのは 1941 年の講演においてである。これは『啓示と救済の出来事<sup>396</sup>』

---

<sup>395</sup> Entmythologisierung の訳語には、「非神話化」、「非神話化論」、「非神話論化」などがあるが、ここでは、一般的に流布している「非神話化」ではなく、逐語訳的な「非神話論化」を採用する。この用語については、後述するリクールの議論（本研究 3-1）を参照のこと。

<sup>396</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", *Offenbarung und Heilsgeschehen* (Beiträge zur Evangelischen Theologie. Bd. 7) München, Lempp., 1941. この論文は、後に次の論文集に収録された。*Kerygma und Mythos (=KM) I*, hrsg. von Hans Werner Bartsch, Hamburg, Herbert Reich-Evangelischen Verlag, 1948, 1954<sup>3</sup>, S.15-48. 以下ではこの論文集の第3版を使用する。「非神話論化」に関するその後のブルトマンの論文としては以下のものがある。Bultmann: "Zum Problem der Entmythologisierung", *KM*, II, 1952, S.179-208. "Zum problem der Entmythologisierung", *GV*, IV, 1965, S.128-40. "Jesus Christus und die Mythologie", *GV*, IV, 1965, 1967<sup>2</sup>, S.141-89.

の第二論文「新約聖書と神話論：新約聖書の宣教の非神話論化の問題」として出版され、第二次世界大戦後にはキリスト教内外を巻き込む大きな議論へと発展していった<sup>397</sup>。非神話論化は単なる理論的な可能性の提示ではなく、ブルトマンがそれまでに実際に行ってきた聖書解釈の実践を元に、そこで実際に行われてきた聖書釈義の姿勢を改めて一つの首尾一貫した方法論に仕上げたものであって、そこにはブルトマン以前の批判的聖書学を受け継ぎつつ、同時に新約聖書の使信の宣教という使命を担おうとする彼の神学的課題が凝縮されている。それは、現代人がキリスト教信仰を持とうとする際に生じる葛藤を自覚化させ、そうした葛藤を乗り越える信仰のあり方を示そうとするものである。したがって、その目的は素朴な信仰の表現を現代の科学的な世界像から単に批判することにあるのではなく、むしろそのような批判を経てもなお持続する信仰を追求することにある。言いかえればそれはキリスト教信仰の受け取り直しに関する問題提起なのである。

この問題提起はきわめて広範な反響を引き起こし、様々な観点から多くの議論が重ねられてきたが、半世紀以上が経過した現在、ブルトマンが提起している問いの意味と、その方法論が抱えている難点をともに核心部分においてとらえることが出来るようになったと言える。このことを可能にした条件の一つは、ここ半世紀の間の「言語」や「象徴」の問題に対する一般的な知見の深化である。言語哲学や解釈学などの領域におけるいわゆる「言語論的転回」と呼ばれる事態<sup>398</sup>や、宗教史学、人類学、心理学などにおける「神話」や「象徴」に関する理解の深まり<sup>399</sup>が、宗教的表象一般の理解に関してそれまでとは異なったアプローチを可能にしている。ブルトマン自身も晩年にはこうした新しい知見に多少とも接し得たはずだが、それが提起する問題に対して深く自覚的であったとは言えない。いずれにせよ、非神話論化が提起している問題の核心は、これらの知見を用いることによってこそ明確にされるはずであり、これまでブルトマンに対して指摘されてきた様々な問題点の多くは、こうした観点から見

---

<sup>397</sup> 非神話論化をめぐる議論は、H・W・バルチュによって長年にわたって集められ、数巻にわたる論文集として出版されている。Hans Werner Bartsh (hrsg.): *Kerygma und Mythos (=KM)*, I-VIII, Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1948-1976.

<sup>398</sup> 狭義には19世紀終わりから20世紀初頭にかけて、議論の土壌を<意識>から<言語>へと転換させた英米圏の記号論理学、分析哲学の動きを指すが、ここでは独仏の現象学、解釈学、構造主義といった運動をも含めた言語の持つ重要性への関心の高まり全体を指している。木田元、丸山圭三郎、栗原彬、野家啓一(編)『20世紀思想事典』三省堂、1992年291-2頁を参照。

<sup>399</sup> E・カッシーラー、G・ユング、M・エリアーデ、C・レヴィ＝ストロースらによる神話や象徴に関する研究は、神話や象徴を人間精神の低級な発達段階の産物とする進化論的な思潮とは異なり、それらを人間や社会の普遍的なありように根ざす根元的な意味や機能を持つものとして理解した。(『20世紀思想事典』485頁を参照)。

るときに最も的確に把握されるように思われる<sup>400</sup>。そうした言語や象徴に関する知見を念頭に置いた議論は次章以降で行うが、本章ではそれに先立ってブルトマンによる非神話論化の主張とその意義を改めて捉え直し、その上でブルトマンへの批判者たちの論点を整理しながら非神話論化の主張が抱える難点とその克服の可能性について考えたい。

---

<sup>400</sup> 山岡喜久夫は非神話論化をめぐる 1953 年までの議論を、①方法論的批判、②本質論的批判、③釈義論的批判の三つのタイプに分類し、①に属するものをさらに、(a)「新約聖書における神話の存在を否認することによって、問題設定そのものを全く否認しようとするもの」と (b)「宗教における神話概念の機能を強調することによって非神話論化論の遂行にたいし全面的乃至部分的に判定しようとするもの」に分けている。(ブルトマン『新約聖書と神話論』山岡喜久男訳注、新教出版社、1954 年、94-100 頁)。今日の言語や象徴に関する知見は、直接には①の(b)に貢献するものであるが、そこでの議論の深化はさらに①や②に関する議論をも進展させるはずである。

## 2-1 非神話論化の諸層

まず、ブルトマンの非神話論化の主張そのものを正確に把握することに努めよう。そのためには、非神話論化についてのブルトマンの議論のうちに三つの異なった問いの次元が区別されていることを見極める必要がある。第一は現代人の世界観や自己理解を基準にした新約聖書の神話論的世界像への批判のレベル、第二は神話論的な言語で述べられた新約聖書の叙述に対する実存論的な解釈のレベル、第三は新約聖書のメッセージを神からの告知として語る宣教のレベルである。こうした区別は、歴史への態度を「史的」、「歴史的」、「終末論的」な諸次元に区別する、先に確認したブルトマンの思考構造に根ざしているように思われる<sup>401</sup>。

これらの三つのレベルは単に次元的に区別されているだけでなく、最終目標となる第三レベルを核とする層構造をなしているものと見なすことができる。非神話論化の作業は、第一層からはじまって第二層、第三層というように、より本質的な目的にむけて深まっていく。新約聖書の神話論的叙述は現代人には受け入れ難いという指摘は、第一層の表面的な課題に過ぎず、第二層においては神話論的な叙述を実存論的に解釈し、現代人にも理解可能なものにするという課題が現れる。さらに第三層では、哲学的・中立的な人間の実存理解を越えて、聴く者に応答を迫るような宣教を取り出すということが非神話論化の最終的な課題であることが明らかになる。この段階を最後までたどることによって非神話論化の作業は完結するのである。

このように非神話論化が三つの層からなることを理解することは、非神話論化をめぐる議論を整理し、その主張の正当性と問題点を適切に把握するためには重要である。従来の議論の中では、ブルトマンが「神話」という概念で何を意味しているのかがしばしば問題にされてきたが<sup>402</sup>、ブルトマンはこれら非神話論化の三つのレベルにそれぞれ三つの異なった「神話」概念を対応させているものと理解することでそうした疑問に答えることが可能である。また、ブルトマンの主張のうちに相互に矛盾するいくつかの立場が同居しているといった指摘<sup>403</sup>に対しても、このような三つのレベルを区別することによって適切

---

<sup>401</sup> 本研究 1-1-3、1-2-4 参照。後に見るようにリクールもブルトマンについて同様の整理をしている。Ricoeur, Paul: "Préface à Bultmann", *CI*, pp.373-92. 本研究 3-1-2 参照。

<sup>402</sup> Macquarrie, John: *The Scope of Demythologizing: Bultmann and his Critics*, London, SCM Press, 1960, p.198ff.

<sup>403</sup> たとえば、K・ヤスパースは、神学者としてのブルトマンが行う実存論的説明は退屈で学ぶところがないが、それは歴史家としてのブルトマンの価値を損なうものではないとし、二つの側面を分裂と見なしている。(Jaspers, Karl: "Die Frage der Entmythologisierung", *KM*, III, 1954, S.44-5. ヤスパース『聖書の非神話論化批判』西田康三訳、ヤスパース選集 VII、理想社、80頁)。これに対し、J・マクオーリーは、ブルトマンの二面性をむしろその実存論的解釈と神

に答えることができる。そして、様々な誤解をはらんだブルトマン批判をこえて、ブルトマンの神学思想がはらむ問題の本質に到達するためにも、この三つのレベルの区別を十分に意識しながら、非神話論化の諸段階を最後までたどることが必要である。

### 2-1-1 批判としての非神話論化

非神話論化の表層的なレベルで問題になるのは、聖書の神話論的叙述が現代人の世界像や自己理解と相容れないということである。ブルトマンによれば、新約聖書の叙述は古代の「神話的世界像 (mythisches Weltbild)」を前提にしている。地上の世界の上には天界、下には下界があつて、天界からは神と天使、また下界からはサタンと悪鬼といった超自然的な諸力が地上の世界の営みに介入してくる。また歴史の進展も超自然的な諸力に左右される。この世はサタン、罪、死の支配下にあつて終末への道を急いでいるが、それはやがて天からの審判者の到来、最後の審判、死人の復活などの宇宙的破局の出来事によって実現するものとされている<sup>404</sup>。新約聖書の本来の内容である救済の出来事も、こうした神話的世界像を前提にした「神話論的な語り (mythologische Rede)」として叙述されている。終末が近づいたために神の子が遣わされる、彼の十字架上の死は人間の罪を贖う。その復活は宇宙的破局の始まりであり、それによって死が滅ぼされ、悪魔的諸力は力を失う。復活した神の子は、天に昇り神の右に座する。やがて彼は救いの業を完遂するために天の雲に乗って再び到来する。その時には死者の復活と審判とがおこり、罪と死と苦悩が滅ぼされる<sup>405</sup>。

こうした神話論的叙述の個々のモチーフは、1世紀のユダヤ人たちの間で一般に共有されていた古代ユダヤの黙示文学やグノーシスの救済神話に由来するものであり、新約聖書が語る救済の出来事の叙述はそうした世界像を反映している。だが、そうした古代の世界像とそれを前提にした神話的な諸表象は、科学的世界像を前提にして生活をしている現代人には受け入れ不可能である。現代人が聖書に接するとき、まず間違いなくこの二つの世界像のあいだに葛藤が

---

の行為の告知との間に見出し、ブルトマンが「二つの声」で語っていると指摘する。しかしそれは、真理が有する両義性を保持しようとするために生じるパラドクスであり、そのようなパラドクスの存在は神学が健康であることのしるしであると好意的に解釈している。(Macquarrie, John: *The Scope of Demythologizing*, London, SCM Press, 1960, p.26) .

<sup>404</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", *KM*, I, 1954<sup>3</sup>, S.15. (27頁)。

<sup>405</sup> *ibid.*, S.16. (29頁)。ブルトマンは、「神話 (Mythos)」の「表象様式 (Vorstellungsweise)」を「神話論的 (Mythologisch)」と呼ぶ。(ibid., S.23. n.2./41頁、注2)。また後の論文では、「神話 (Mythos)」と「神話論 (Mythologie)」、ないしは「神話的 (mythisch)」と「神話論的 (mythologisch)」の違いについて、前者を「一定の歴史現象 (geschichtliches Phänome)」、後者を「一定の思考様式 (Denkenweise)」と説明している。(Bultmann: "Zum Problem der Entmythologisierung", *KM*, II, 1952, S.18.)

生じるはずであるが、その際、キリスト教宣教が現代人に神話的世界像の容認を求めることは「無意味かつ不可能 (sinnlos und unmöglich)」であるとブルトマンは言う<sup>406</sup>。

それが「無意味」であるのは、神話的世界像は新約聖書に固有な宣教内容のものではなく、ある時代に一般的に受け入れられていた通念に過ぎないものだからである。新約聖書は当然のようにそうした神話的な世界像を前提とし、そうした神話論的な表象を用いて福音を表現しているが、世界像とは歴史的な状況の変化に応じて変化していくものであって、宣教内容とともに古代の世界像まで受け入れることは現代人には意味がない。また、それが「不可能」であるというのは、世界像というものは、個人の選択以前に歴史的状況によって与えられるものであって、個人の決断によって獲得しうるものではないからである。「人は電灯やラジオを使い、病気の場合に現代の薬や医療手段を要求しながら、同時に新約聖書の霊的・奇蹟的な世界を信じることはできない」のである<sup>407</sup>。もちろん世界像は、時代を経るに応じて変革されてきたのであるから、ある個人が「現実に否応なく押しつけられている何らかの事実に基づいて<sup>408</sup>」新しい世界像を受け入れるということはできる。しかし、科学的世界観の合法性の中で実際に生活し活動している現代人が、一方でその現実を認めたまま、他方で天使や悪鬼たちが飛び交うような世界像を持つことは出来ないのである。

こうして、現代人の世界像および自己理解を規準にしてそれと相容れないような叙述を批判し排除するとき、それが第一のレベルの非神話論化であると言える。では、このレベルにおいて「神話」という概念はどのように理解されていることになるだろうか。次のようなブルトマンの言明がその規定にあたる。

神話 (Mythos) とは、超自然的・超人間的な諸力や人物たちが活動する事件ないしは出来事についての報告である。……神話的思考 (mythisches Denken) は、科学的思考 (wissenschaftliches Denken) の対立概念である<sup>409</sup>。

神話とは科学に対立するような思考の産物である。この「神話」の規定はごく皮相的なものにすぎず、ブルトマンの「神話」理解はこれに尽きるわけではないのであって、れわれはこれから非神話論化のより深いレベルにおいてもっと深い神話理解が現れてくるのを見ていくつもりである。ただし、たとえ神話に

---

<sup>406</sup> *ibid.*, S.16-7. (30 頁)。

<sup>407</sup> *ibid.*, S.18. (32 頁)。

<sup>408</sup> *ibid.*, S.17. (30 頁)。

<sup>409</sup> Bultmann: "Zum Problem der Entmythologisierung", *KM*, II, S.180.



対するどのような深い理解可能性が開けたとしても、神話が語っている物語内容は字義通りには上記のようなものなのであって、現代人がそのまま受け入れることのできないものであることに変わりはない。そして、その点をはっきりさせておくことはブルトマンにとって重要なのである。

ブルトマンの問題提起を注意深く読んでみれば、非神話論化の第一のレベルにおける批判のポイントは、単に科学と相容れない過去の世界像を現代人の科学的な世界像から拒絶するところにあるのではなく、深い同意のないまま古くなった世界像にしがみつくありようを新約聖書の信仰理解それ自体から批判するところにあるのだということが分かる。新約聖書が現代人に無理矢理神話的世界像を選ぶように要求していると考えたら、それは新約聖書本来のメッセージを歪めてしまうと言っているのである。ブルトマンは次のように言う。

このような要求を、信仰の要求として持ち出すことは、信仰を業におとしめることを意味するであろう。……この要求を実現することは知性の犠牲 (*sacrificium intellectus*) を強いることであって、これを行うものは、もとより分裂的で不誠実ということになる。なぜならば、彼は彼の信仰のために、彼の宗教のために、ふだんの生活において否定している世界像を肯定することになるからである。われわれの歴史を通じてわれわれに伝承されてきた現代人の思考とともに、新約聖書的世界像への批判の仕事は与えられているのである<sup>410</sup>。

ここで非神話論化の第一レベルの批判を最終的に動機づけているのは、実は新約聖書の宣教が提示している「信仰」のあり方に対する一定の理解である。これは後で述べるように非神話論化の第三のレベルにおいて初めて本格的に取りあげるべき事柄である。第一のレベルは第三のレベルの問題をすでに含んでいる。これら三つのレベルはそれぞれ無関係なのではなく、循環の関係にある。

いずれにしろ、この引用文ではそうした信仰の本来のありかたから見て、ある種の新約聖書の読み方がはらんでいる自己分裂ないしは自己欺瞞が暴かれている。したがってここで批判されているのは、聖書の記述内容の絶対的な正しさに固執する、ないしは固執しなければ信仰が守れないと考えるある種のファンダメンタリズムによる聖書解釈であると理解できよう。ファンダメンタリズムはしばしば聖書の言葉への信頼を聖書の「無謬性」という言葉で表現し、世界像のレベルで聖書の記述の真理性に固執する<sup>411</sup>。こうした態度は、聖書

---

<sup>410</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.17. (30-1頁)。

<sup>411</sup> J・バーが指摘するように、「原理主義者」(fundamentalist)を「聖書を文字通り受けとる人 (literalist)」とする定義は正確ではない。原理主義者が固執するのは、むしろ聖書の「無謬性 (inerrancy)」であって、聖書に誤りが無いことを証明するためにしばしば恣意的な非字義的・象徴的な方法を取る。Barr, James: *Fundamentalism*, London, SCM Press, 1977, p.3, p.

が勧める生き方や価値観はすでに時代遅れで受け入れることができないとする世間一般の風潮に対する反動として生まれるものであろう。だが、そうした世俗的な価値観に反発するあまり、近代科学が明らかにした世界像までも無理矢理に拒否するとしたら、そこには深い同意をとまなう信仰が存在すると言えるだろうか。かりに一人の現代人が古代人の信仰生活をそっくりそのまま自分のものとして受け入れようとしても、彼が現代人であって科学的世界像を前提に実際に生活している以上それは不可能である。そうしたことを自他に要求する態度には、受け入れられるはずのないものを受け入れるふりをする深刻な自己欺瞞がないだろうか。新約聖書が求める信仰はそのようなものではないはずである。ブルトマンの批判は、もはや本当には信じてはいないものを信じているかのように思いこもうとする虚偽の意識へ向けられる。それは心からの同意をとまなう信仰を確立するためなのである。ブルトマンの批判は辛辣であり、伝統的な教えを守ろうとする素朴な信仰者を時に傷つけるかも知れない。だが、こうした痛みを伴わずして現代人の信仰は健全ではありえない。

ところで、この非神話論化の第一のステップにおいて重要なポイントとなっているのが、「現代人」(moderner Mensch)という概念である<sup>412</sup>。ブルトマンは「現代人」をどのようなものと考え、新約聖書のどのような叙述がどのような点でそれと相容れないと考えるのだろうか。ブルトマン説明によれば、「現代人」の語が意味するのは「自然科学的世界像」と「現代人の自己理解」の二つである<sup>413</sup>。

「自然科学的世界像」という規準から検討しよう。ブルトマンはこの規準にもとづいて、新約聖書に描かれた三階層の世界像を前提とする様々な叙述を退ける。神を天上に住む存在と見なし、キリストが陰府に下り、天にのぼり、やがて天の雲に乗って来臨すると主張するような記述は、そのまま受け入れることは出来ない。また諸霊や悪鬼信仰(Geister und Dämonenglaube)は、自然の法則を理解しそれを前提にして生きている人には受け入れられない。病も病の治癒も自然の因果関係によって説明されるのであって、悪鬼たちの仕業ではないし、それを超自然的な力によって癒す奇蹟の業も信じることは出来ない。仮に奇蹟を自然法則によって説明することで擁護しようとしても、それは奇蹟が超自然の力によって生じたのではなかったことを認めることにすぎず、自然法則によらずには何一つ生じないことに同意することになるだけである<sup>414</sup>。また新約聖書が描く救済の出来事は、こうした神話論的世界像を背景にした神

---

40. (パー『ファンダメンタリズム：その聖書解釈と教理』喜田川信ほか訳、ヨルダン社、1982年、27、67頁)を参照。

<sup>412</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.19. (33頁)。

<sup>413</sup> ibid., S.19. (33頁)。

<sup>414</sup> ibid., S.18. (32頁)。

話的終末論 (mythische Eschatologie) の形で描かれている。それは終末をごく近い将来に起こる出来事として予告しているが、実際には終末はそのように即座には起こらず、その後世界史は継続してきたという厳然たる事実がある。この事実によって、キリストの再臨を間近に待望するような終末論はすでに退けられてしまっている。将来も世界史が継続するものと考えられており、たとえこの世界の終わりを考える場合にも、新約聖書が描くように超自然的な破局としては考えられていない。

ここでブルトマンが強調しているのは、あえて意識的に批判を行うまでもなく、すでに一定の認識を持ちそれに基づいてある生活上の実践を行うことによって、事実上は「知らずして」 (ohne zu wissen) 批判をしてしまっているという点である<sup>415</sup>。一方で一定の自然法則の存在を前提にして仕事をし、明日もこの世界が継続することを前提にして人生設計を立てることは、それ自体すでに神話論的世界像や神話論的終末論に対する決定的な批判になっている。にもかかわらず他方で、この世界と別の場所に天国や地獄が存在すると主張し、明日にでも再臨があるかも知れないという信念に固執するならば、その二重の態度はどうしてもその人の思想を分裂的なものにし、生き方を欺瞞的なものにせざるを得ないとブルトマンは考えるのである。重要なことは、信仰からこのような自己矛盾と自己欺瞞を一掃することであり、そのためには無自覚に行っている批判を自覚へともたらすことが必要なのである。

このような議論を進める中でブルトマンは、「自然科学的世界像」がどのようなものであるかを改めて説明していないが、実際にはそれをどのようなものと見なしているのだろうか。J・マクォーリーは、ブルトマンの抱いている「科学」観は19世紀の「疑似科学的な閉じられた宇宙観」に基づいていると指摘した<sup>416</sup>。マクォーリーは、20世紀に目まぐるしい展開を遂げた理論物理学などを念頭におき、それとの比較でブルトマンの自然科学のイメージの古さを指摘しているものと思われる。たしかに相対性理論や量子力学などの新たな自然科学上の理論は、ブルトマンが前提にしているように見える古典物理学に基づく近代の宇宙像とは大きく異なった可能性を提示している。ブルトマンがイメージする「自然科学的世界像」が機械論的・決定論的であるのに対して、今日ではより曖昧で不確定な要素をともなった「自然科学的世界像」が受け入れられるようになっていけると言えるかも知れない。

しかし、こうしたマクォーリーの指摘に対してブルトマンは、そのような自然科学に新たな可能性が開けていることを認めつつも、そのことは、「三階層の世界像」が許容されるようになったり、「神話論的終末論」が再びリアルな

---

<sup>415</sup> *ibid.*, S.18. (32頁)。

<sup>416</sup> Macquarrie, John : *An Existentialist Theology*, London, SCM Press, 1955, p.168.

ものとして待望されるようになることを意味するわけではないと反論する。マクローリーによる批判の後に、改めて非神話論化の全体像を解説した論文の中で、彼は次のように言っている。

この現代的な世界像において、因果関係の連鎖は根本的なものである。現代物理学の理論が、原子よりも下位の事象に偶然性を認める場合にも、そのことによってわれわれの日々の企図や行動や生活が影響を受けるわけではない。いずれにせよ、現代科学は、自然の運行が超自然的な諸力によって破られたり無効にされたりするということを信じない<sup>417</sup>。

ここでブルトマンは、現代の新しい科学理論が機械論的・決定論的な世界のとらえかたをしていないことを認めている。ただ、量子力学が問題にするような「偶然性」は、現代人が日常生活の中で行動していくレベルに影響を与えるようなものではないのであって、量子力学が登場したからといって、諸霊や悪鬼が跋扈する三階層の世界像が再び受け入れられるようになるわけではない。問題は自然科学の理論や学説の発展にあるのではない。

今日の科学はもはや 19 世紀のそれと同じではない。たしかに科学の結果はすべて相対的なものであり、昨日の世界像も、今日の世界像も、明日の世界像も、最終的なものではない。しかし、最も重要なのは、科学的研究の具体的結果や、ある一つの世界像の内容ではなくて、世界像というものを生み出す思考法なのである<sup>418</sup>。

ブルトマンは現代神学の世界像を絶対化しているわけではない。それは絶えず更新されてきたし、これからも更新されていくだろう。しかし、現代科学の最新の学説がどう変化しようと、それら新しい学説が生み出されていく背後には、事物や現象をある自然法則にのっとった運動として理解しようとする思考法が常に存在する。現代科学をそれとして成り立たせているのは、そのような思考法なのである。現代人の多くは最新の物理学の学説を理解できなくても、そのような学説が仮説として提示され、妥当性を検証され、公的に認められていくシステムの基本構造を理解している。ところが、「神話論的世界像」とそれに基づく奇蹟などの描写は、首尾一貫した法則性への追求に動機づけられたものではなく、上のようなプロセスを経て認証されたものでもない。現代人にとっ

---

<sup>417</sup> Bultmann: "Jesus Christus und die Mythologie", *GV*, IV, 1965, 1967<sup>2</sup>, S.144. (ブルトマン「イエス・キリストと神話論」山形孝夫訳、『ブルトマン著作集』第 14 巻、新教出版社、185 頁)。

<sup>418</sup> *ibid.*, S.157. (201 頁)。

てそれは世界像を提示するための正当な手続きを経たものとして受け入れることは出来ないものであって、このことは科学理論のあれこれの発展とは別問題なのである。ブルトマンが「自然科学的世界像」を批判の規準とするとした場合、ある特定の世界像を意味しているというよりも、一定の法則のもとに形成されるような「世界像というものを生み出す思考法」一般を意味している。このように考えるなら、今後どのような新しい法則性が見出されようと、「三階層の世界像」や「神話論的終末論」が不可能であるというブルトマンの判断に変わりはないであろう。

だが、このことは現代人が霊的な体験や奇蹟の体験を持つことがあり得ないということと同時に意味するだろうか。ブルトマンはそう考えていると見てよい。しかし、これに関してマクオーリーは、現代にも生きる聖地ルルドへの信仰や、プロテスタント教会に広まる「霊的な癒し」(spiritual healing)への関心を例にとりながら、実際には多くの現代人が、一方で「科学的世界像」を受け入れつつ他方でイエスの霊的な癒しを受け入れることに困難を覚えてはいないという指摘をしている<sup>419</sup>。この指摘は1950年代のものだが、21世紀に入った現在においてもこのような人々の存在は決して減ってはいないように思われる。現代人はたしかにこうした霊的体験や奇蹟の体験を「三階層の世界像」の中で理解することはないが、それは霊的体験や奇蹟の体験そのものを必ずしも否定することではない。今日の素朴な民衆宗教やオカルトへの関心、またスピリチュアルなものへの希求は、一方で科学的な世界像を持ちそうした世界像に基づいて日常の生活を送りつつも、他方でそのような世界像では説明できないリアリティーの存在を信じ続けることが現実に行なわれていることを意味している。現代人には三階層の世界像を受け入れることは出来ないから霊的なものの働きや奇蹟信仰を受け入れることもあり得ないと断ずるブルトマンの議論は、やや粗雑であることを否めない。ただし、こうした指摘に対するブルトマンの答えは、たとえそうした人々が存在するとしても「これらの人々は現代人ではない」というものであった<sup>420</sup>。科学的世界像を持ちつつ、同時に霊や奇蹟をリアルに体験する人々がいるとしても、それはブルトマンの考える典型的な「現代人」のタイプからははずれた人々だということである。この場合、ルルドの訪問者を「現代人ではない」とする時のブルトマンの規準は、彼自身の言葉によれば「現代人の自己理解<sup>421</sup>」である。

「現代人の自己理解」には、自己を自然と解する自然主義者と自己を精神と

---

<sup>419</sup> Macquarrie : *An Existentialist Theology*, p.168.

<sup>420</sup> この回答は、マクオーリーへのブルトマンの私信において述べられたものである。  
Macquarrie : *The Scope of Demythologizing*, London, SCM Press, 1960, p.236.

<sup>421</sup> Bultmann : "Neues Testament und Mythologie", S.19. (34頁)。

解する観念論者の二つのタイプがあるとブルトマンは言う。いずれの場合も、「自己を閉鎖的な、内的統一体と解し、この内的統一体は、超自然的諸力への干渉への道を開いてはいない<sup>422</sup>」という点で同じである。自然主義的な立場をとるか観念論的な立場をとるかは、個人の選択の問題であって必然的なものではない。しかし、いずれの立場を選択する場合にも、その基礎になっている共通の自己理解は恣意的ではありえない。現代人には避けることの出来ないそのような自己理解に立てば、多くの新約聖書の叙述や伝統的な教義はもはやそのままでは受け入れられないというのである<sup>423</sup>。だが、この説明もやや曖昧で誤解をまねきやすいものである。マクオーリーは、ブルトマンのいう「現代人の自己理解」は「世俗化された人間」(secularized man) という意味合いに理解されかねないと指摘する。それは、「自己充実」(self-sufficient) としての自己理解を持った人間、自分で自分の価値を評価し、自分で自分の運命を支配できると考えるような人間のことである。もしそのような自己理解を批判の規準とするなら、新約聖書から神の言葉を聴き取ることは間違いなく不可能となる<sup>424</sup>。もっとも、マクオーリーはそれがブルトマンの意図ではないと考えており、むしろブルトマンの「現代性」の概念に混同があって、それが以上のような疑念を生じさせるのだと言う<sup>425</sup>。

そこでブルトマンの本来の意図をはっきりさせるために、「現代人の自己理解」に関するブルトマンのより厳密な説明を見てみよう。

[現代人は、] 自分自身を自分自身の感情、思考、及び意志に帰する統一的存在として理解する。彼は人間を、新約聖書が見ているように、奇妙に分かたれていて、見知らぬ諸力とその内的生命に干渉し得るものとは理解しない。彼は、その状態と行動の内的統一を自己に帰し、この統一が悪魔的あるいは神的な諸力の干渉によって分裂せられていると妄想する人間を分裂的 (schizophren) と呼ぶのである。

彼が、自己を生物学や精神分析学が主張するようにきわめて依存的な自然的存在と解する場合、それでもこの依存性を自己が見知らぬ諸力に引き渡されていると考えるのではない。むしろ、そのような力から自分自身をまさに自分本来の存在として区別し、自分自身を再び支配下に置いてその生を合理的に組織し得ると考える。また彼が自己を精神として理解する場合にも、確かに彼は自然に縛りつけられた身体性によって絶えず制約されていることを理解しているが、自分自身をそれとは区別し、自然に対する支配について自主的で責任を持つ者と解するのである<sup>426</sup>。

---

<sup>422</sup> *ibid.*, S.19. (34 頁)。

<sup>423</sup> *ibid.*, S.19. (34 頁)。

<sup>424</sup> Macquarrie : *The Scope of Demythologizing*, p.234-6.

<sup>425</sup> *ibid.*, p.239.

<sup>426</sup> Bultmann : "Neues Testament und Mythologie", S.19. (33 頁)。

ここで、現代人が「その状態と行動の内的統一を自己に帰する」ということは、確かに、自己のありかたを一種の自律性としてとらえているということである。しかしその場合の自律性とは、自分を全能と考え、自分で自分の価値を評価し、自分が自分の運命を支配できると考えることを意味するのではない。それは自分が「悪魔的あるいは神的な諸力の干渉によって分裂せられている」とは考えないということであって、人間の精神に対して、自己という統一体を貫く原理の外から、この原理を越えた力が影響をふるうということはあるべきことを意味しているに過ぎない。したがって、それは、この統一体が有限な存在であって、この統一体の外にある何かに依存していることを認めないわけではない。逆に生物学や精神分析学の知見は、人間が「きわめて依存的」であるということを示してさえいるのである。しかしその場合にも、こうした依存性を「自己が見知らぬ諸力に引き渡されていると考えるのではない」のであって、その依存それ自体を自分自身の存在のありかただと考える。たとえば精神分析学の場合で言えば、自己が統御することの出来ない力に翻弄されているありようは、自己自身の精神のメカニズムによって説明されるのである。ブルトマンの説明がやや不明確で混同を招くものであることは確かだが、彼が「現代人の自己理解」と考えているのは以上のようなものである。その上で、ブルトマンはルルドへの巡礼者たちを「現代人ではない」と言っているわけである。彼らは「三階層の世界像」を信じているわけではないが、自らの身体的な治癒が既知の自然法則を破る何らかの力によってもたらされる可能性を許容している。これは自己を「閉鎖的な内的統一<sup>427</sup>」と見なす「現代人の自己理解」から見ればあり得ないとブルトマンは考えるのである。

「現代人の自己理解」というブルトマンの概念それ自体は明確になったものの、ルルドへの巡礼をはじめ、癒しや奇跡を求める多くの人々を、この規準から「現代人ではない」と切り捨ててしまうブルトマンの態度にはなお疑問が残る。だが、ここでは以上のような規準からブルトマンが新約聖書の個々の叙述に対してどのような批判を加えていくかを列挙してみよう。

まず、超自然的な形で聖霊や sacrament が人間に一定の作用を与えるということを現代人は受け入れることはできないと彼は言う。自然主義者、たとえば人間を純粋生物学的に理解している人にとって、自然的諸能力の閉鎖的組織である自己の身体の内には超自然的な何らかの力が侵入してくることは認められない。観念論者の場合は、自己を自己自身に対して責任あるものと考えるので、自然的であろうが超自然的であろうがいずれにせよ自己の外にあるような力が自己の精神に影響を与えて、自己の意欲と行為を完全に支配してしまうという

---

<sup>427</sup> *ibid.*, S.20 (34頁)。

ことは理解出来ない。たとえば、洗礼によって、神秘に満ちた何かが分け与えられ、それがその人の主体となるといった言明、あるいは、主の晩餐のときに食事によって精神的な力が与えられるとか、ふさわしくないままでその食事に与った者がそのために死ぬといった言明、すでに死んだ者のためにバプテスマを授けることができるかのような言明は理解することができないのである<sup>428</sup>。

次に新約聖書には死が罪に対する刑罰であるとする叙述が出てくるが、自然主義者も観念論者も死を自然の必然的な過程と考え、人間が罪の責任を負う以前にすでに死ぬべき運命を負っていると考えるため、この説を受け入れることは出来ない。自然主義者は死というものに自然の過程以外の何の意味も見出さないのに対して、観念論者は自然から区別された精神的存在でありながらもやはり自然に拘束されているという人間の問題性を死という現象のうちに感じとる。しかしその場合でも、この自然の必然的な過程としての死が、自己の祖先の罪の結果によってもたらされたという説、後に「原罪」(Erbsünde)の教義としてまとめられるようになるような考え方を文字通りには受け入れることは出来ない。なぜなら、罪を人間が責任を負うべき行為と考える現代人にとって、罪が遺伝や病気のように自然の力として作用するかのような捉え方は、罪を倫理以下のものにしてしまうことになるからである<sup>429</sup>。

さらにそれと関連して、「キリストの死による代理贖罪 (stellvertretende Genugtuung) の教説」もまた受け入れられないとブルトマンは言う。罪なき者の死によって私の罪が贖われるという教えの内には、罪、義、神についての「原始的な概念」(primitiver Begriff) 横たわっている。人間となった神的存在がその血によって人間の罪を償うというのは、「何という原始的な神話論 (primitive Mythologie) だろう」とブルトマンは言う。また贖罪死が法的な見方によって理解され、神と人間との法的交渉においてキリストの死が神の法的な要求を充足させたとするならば、そこでは人間の罪が単なる外面的な律法違反にすぎないものとなってしまふ。さらに死に至ったキリストが先在の神の子であり、三日目に復活することがあらかじめ分かっていたとすれば、その死は死としての意味を持たないだろうとブルトマンは言う<sup>430</sup>。

復活についての教義、すなわちキリストの復活の出来事によって一つの生命力が開放され、その生命力が sacrament を通して人間のものとなり死が克服されるということも理解され得ない。たとえば人間を生物学的にのみとらえる自然主義者にとって、死は自然の必然的な過程であり、その克服というような

---

<sup>428</sup> *ibid.*, S.19-20. (33-4 頁)。

<sup>429</sup> *ibid.*, S.20. (34-5 頁)。

<sup>430</sup> *ibid.*, S.20. (35-6 頁)。



こと自体が問題にならない。死に隷属しない生があると信ずる観念論者にとっても、そのような生が死んだ者の物理的な復活によってもたらされるとは考えられない。「自然の過程」に神が干渉するのではなく、彼自身を変革する出来事の中に神が働くと考えられる。重要なことは、ここで死者が蘇るという行為そのものが信じられないということ以上に、たとえそのような物理的な復活が起こったとしても現代人はそれを自己に関係のある神の行為としては理解できないということである。たとえばアダムによって人類のうちに死が入り込み、キリストによって復活が人類のものになる（ローマ 5:12 以下、I コリント 15:21 以下）といった説明は、現代人にとって単に信じがたいだけでなく、そのような自然の過程として描かれた救済の出来事によって自らが救われるということが理解できないとブルトマンは言う<sup>431</sup>。

以上、聖霊と sacrament、罪の罰としての死、原罪説、刑罰代償説、キリストの復活による不死の獲得といった、新約聖書の叙述において救済の出来事を構成すると考えられる諸要素を、ブルトマンは「現代人の自己理解」によって次々に批判するわけであるが、この批判によって攻撃されているのは正確に言えば新約聖書が語っている救済の出来事そのものではなく、その叙述方法ないしは説明方法に過ぎないとブルトマンが考えていることに注意しなければならない。それは救済の出来事を、現代人の自己理解とは相容れない仕方でも説明しており、そのように説明される救いを現代人はそのまま自己の救いとして受けとることはできないとブルトマンは言っているのである。したがって、これらの批判によって、聖霊や sacrament の意義が失われるわけではないし、人間の罪の現実が無視されてキリストの死や復活が無意味なものとなるのではない。新約聖書が伝えるそれらの救済の出来事を語る諸表象は、現代人にとって受け入れられるように解釈しなおされるべきだとブルトマンは考えているのである。

「現代人の自己理解」からする各教説への批判の当否について、この時点で簡単に判断することは出来ない。たとえば、現代のキリスト教徒の間で聖餐の儀礼に実体的・神秘的な作用があると信じる人は少ないとしても、聖餐が意味するものを深く受け止める人ほどそれを単に形式的・機能的であると割り切ることが出来ないのではないだろうか。ブルトマンのように、「現代人の自己理解」という概念によってこうした微妙な問題にけりをつけることは適切だろうか。同様のことは、罪や十字架や復活の教説に対するブルトマンの態度に対しても言えることである。

後に見るように、この問題について考えるには、ブルトマンには象徴論ないしは言語論が欠けている。20 世紀半ば以降の言語、象徴、神話などに関する理

---

<sup>431</sup> *ibid.*, S.20-1. (36-7 頁)。

解の深まりを経験してきた者の視点から見れば、ブルトマンの議論には、人間とその文化的世界のもつ曖昧な側面について十分に語るだけの語彙が不足している。次章では、リクールの解釈学の議論を参照にしながら、そうした不足を補うことを試みることになるが、その前に、ブルトマンの非神話論化が孕む問題点をより深みにおいてとらえるために、非神話論化の各段階を最後までたどっておく必要がある。ブルトマンは、救済の出来事を語る「神話論的」説明を退けた上で、新約聖書のメッセージを解釈する段階に入っていくが、その解釈の仕方を次に見ていくことにしよう。

### 2-1-2 解釈としての非神話論化

非神話論化の第一のレベルに見られるような、新約聖書の神話論的叙述に対する批判は、もちろんブルトマンに固有のものではない。そうした神話批判は、近代科学の登場や啓蒙主義的な批判意識の芽生えと同時に、少なくとも可能性としては開けていたからである。そしてそれにもなつて問題になるのは、そうした批判意識を犠牲にすることなく聖書のメッセージを理解することができるのかどうかということである。この問題もまた、啓蒙主義以後の宗教哲学の中心的な課題であつたと言える。非神話論化の二つ目のレベルとは、まさにこのような近代の宗教哲学の中心課題を引き継ぐものと言えよう。つまり、新約聖書が神話論的な形式によって語っている内容を、いかにして批判的な精神をもつ現代人に理解可能なものとして解釈するのかという問題である。

このような課題が問われるとき、「神話」はすでに現代人の科学的思惟によって拒否されるべきものとしてのみ見られているのではない。新約聖書の「神話論的叙述」も含め宗教史的に確認される「神話」一般について、ブルトマンは次のように言う。

神話の本来の意義 (Sinn) は、客観的な世界像を与えることではない。むしろ神話は、人間自身はその世界の中で自己をいかに理解しているかを述べる。神話は、宇宙論的ではなく人間学的に、さらに言えば実存論的 (existential) に解釈されることを欲しているのである<sup>432</sup>。

したがって、神話が前提としている世界像とそれに基づく出来事の記述を現代人が受け入れることが出来ないということは、新約聖書を理解する上で決定的なことではない。それが神話論的なやりかたで言い表そうとしていることは、むしろ人間の自己理解であつて、それは古代人と異なつた世界像を持つ現代人にも理解可能だというのである。

---

<sup>432</sup> *ibid.*, S.23. (40 頁)。

ここに、新約聖書の神話論的叙述を人間の自己理解として実存論的に解釈するというブルトマンの聖書解釈学の中心的な課題が提示されている。しかしそこに進む前に、神話一般が示す人間の自己理解についてももう少し踏みとどまって考察しておきたい。ブルトマンは次のように述べる。

神話は次のような知識を表現している。人間は自分自身の支配者ではないということ、人間は既知の世界の内部で依存的であるばかりでなく、とりわけ既知なるものの彼岸を支配する諸力に依存していること、また人間はこの依存によってこそ既知の諸力から自由になるのだということ<sup>433</sup>。

つまり、新約聖書に限らず、神話というものは人間を有限な存在として、超越的な力に依存する存在として理解するものだということである。

このような人間の自己理解を表現するためには、人間が依存している彼岸の力について語ることが不可欠になる。しかし、人間の経験を越えたものについて表現するには、それを人間の経験の圏内に取り込んで語るしかない<sup>434</sup>。このように人間や世界を超越した神的なものを世界的・人間的に語る、あるいは「彼岸的なもの」を「此岸的なもの」によって語る表象様式を、ブルトマンは「神話論的」(mythologisch)と呼ぶわけである<sup>435</sup>。ここで注意しなければならないのは、神話は「彼岸的なもの」を「此岸的なもの」によって語るのだが、その目的は「彼岸的なもの」それ自体を表現することにあるのではなく、何らかの超越性に依存するものとしての自己理解を表現することにこそあるとブルトマンが考えているということである。人間が語りうるのは、超越的なもののそれ自体ではなく超越性に関わっている人間の実存である。これは「神を語ることは何を意味するか」(1925年)以来一貫したブルトマンの解釈学的姿勢である。神話を理解するということは、それが表現している人間の実存のありようを解釈することなのである。

以上は、神話一般についてのブルトマンの見解だが、それは新約聖書の神話論的表象の基本的な性格についても妥当する。新約聖書の叙述が前提にしている「三階層の世界像」は、人間が自分自身の統御を越えた存在によって限界づけられ基礎づけられているという自己理解の表現として理解できる。たとえば、天に住む神という表象は神の超越性の観念を、地獄という表象は悪の超越性の観念を、それぞれ空間的な上下関係によって表現している。サタンや悪霊の力に人間が引き渡されているという表現は、人間が自らの意志を統率できずに悪

---

<sup>433</sup> *ibid.*, S.23. (40頁)。

<sup>434</sup> *ibid.*, S.22. (40頁)。

<sup>435</sup> *ibid.*, S.22. n.2. (41頁、注2)。

に陥っていく現実の経験、人間の行為から発しながらも人間の意志を圧倒する謎のような経験を表している<sup>436</sup>。

このように、神話本来の意図が人間の自己理解にあり、神話論的な叙述はその本来意図するものを「不適切で、不十分な仕方な仕方」(unzureichende und ungenügende Art)<sup>437</sup>で語っているとすれば、神話が描く客観的な叙述をそのまま文字通り無批判に受け入れることは、かえって神話本来の意図を隠してしまうことになる。新約聖書の神話論的な叙述を理解しようとする場合にも、三階層の世界像を文字通り世界像として受けとることは、かえってそこに示されている実存理解を真に理解することへの可能性を閉ざしてしまう。そこには神話論的な表象への「批判」が不可欠なのである。ただし、それは何よりも「解釈」のための「批判」なのであって、新約聖書の叙述が表現しようとしている本質的な事柄そのものを捨ててしまうことを意味しない。第二のレベルの非神話論化とはこの「解釈」の側面なのである。このように非神話論化は、「批判」と「解釈」という二つの側面を持つ。「批判」がなければ真の「解釈」は為し得ない。逆に「解釈」されるべきものがなければ「批判」することの意味がない。両者は循環的な関係にある<sup>438</sup>。

ところで、先述したように非神話論化の第一のレベルにおいては、新約聖書の「神話論的」叙述が現代人の「自己理解」を基準として批判されたのだが、その「自己理解」とは自己を「閉鎖的な内的統一体<sup>439</sup>」としてとらえるものであった。それは、自己を自律性を持った存在とする自己理解だと言えよう。ところが、非神話論化の第二のレベルにおいては、神話は人間が人間を超えた存在に依存しているという自己理解を表現しているとされる。とすれば、このような実存理解は「現代人の自己理解」と相容れないことにはならないのか。そして、そのような自己理解が「現代人の自己理解」からさらに批判されるべ

---

<sup>436</sup> Bultmann: "Jesus Christus und Mythologie", S.147. (188-9 頁)。

<sup>437</sup> ibid.,146. (188 頁)。

<sup>438</sup> F・ゴーガルテンは、ブルトマンが自分の新約聖書の解釈の方法を「非神話論化」という否定的な表現で呼んだことを不幸なことで表現している (Gogarten, Friedrich: *Entmythologisierung und Kirche*, Friedrich Vorkerk Verlag, 1953, S.20.) が、マクオーリーは「非神話論化」に否定的な面があることは否めないと指摘している。(Macquarrie: *The Scope of Demythologizing*, London, SCM Press, 1960, p.15) . 熊澤沢義宣は、この否定面が意味している「批判」としての役割を見落としてはいけないと述べ、ブルトマンの次のようなコメントを伝えている。「実存論的解釈ということは、けっして批判ということと切り離しては考えられません。非神話論化ということをもちださないで、実存論的解釈だけを正面に出して強調した場合に、解釈というものに必然的に要求される批判ということの後退させてしまうことになるのではないのでしょうか。非神話論化ということが、批判という課題をわたしたちにおもいおこさせてくれるのに必要であるかぎり、わたしはこの言葉を用いることをさしひかえようとは思いません。」(熊澤沢義宣『ブルトマン』(増補改訂版)日本基督教団出版局、1987年、412頁)。

<sup>439</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.20 (34 頁)。

きなのではないか、という疑問が生じるてくる。

こうした疑問は、先述のマクオーリーの懸念と同様、ブルトマンが非神話論化の第一のレベルの批判規準として掲げる「現代人の自己理解」という概念が不明確であることに起因するものである。「現代人の自己理解」を批判の規準とするという言明は1941年の論文では明確になされていたが、1958年の論文にはほとんど見あたらない。ブルトマンの考えが変わったわけではないが、誤解をさけるために表現方法を変えた可能性がある。それと比例するようにこの論文においては、神話の自己理解が現代人の自己理解とむしろ一致することが強調されている。たとえば、1958年の論文では、人間が悪魔の力に引き渡されているといった神話論的な表象について次のように述べられている。

こうした表象は、.....（中略）.....われわれ自身の行為がしばしば非常に謎に満ちているという経験に基づいている。すなわち、人間はしばしば自らの激情に駆り立てられて、もはや自らをコントロール出来なくなり、そこから不可解な悪が現れてくるという経験である。ここでもまた、世界の支配者としてのサタンの表象は一つの深い洞察を表現している。すなわち、悪は世界のここやあそこに見出されるだけでなく、それぞれの悪がすべて唯一の力を表しているという洞察である。それは結局は人間の行為から生じるものであり、一つの霊的な雰囲気をつくりだしてすべての人間を圧倒する。われわれの罪の結果とその作用は、われわれを支配する一つの力となり、われわれはそこから解放されることはできない。とりわけわれわれの時代には、もはや神話論的に思考することはないにもかかわらず、歴史を支配し、政治的・社会的生活を墮落させる悪魔的な力についてしばしば語られるのである。そのような語り方は隠喩的で具象的なものである。しかしその中には、次のような洞察と認識とが表現されている。すなわち、悪の責任は各々すべての人が負うのだが、にもかかわらず悪は奇妙なしかたで人間社会のすべての成員を奴隷にする力となると<sup>440</sup>。

人間は悪魔的な力に捉えられていると神話が語る場合、「現代人の自己理解」からすればそれは受け入れられない。なぜなら、現代人は自己を「閉鎖的な内的統一」と考えるため、そうした統一性を無視して悪魔の力が人間を支配するということが理解しがたいからである。しかし、新約聖書が本当に言おうとしていることは、悪魔的な力が外的な作用として働いて人間に罪を犯させるということではなく、自己が自己自身の意志にしたがって、つまり「閉鎖的な内的統一」の内部で自律的に行動しながら、自分で自分を統御できなくなるということである。そのように解釈することができるなら、それは現代人に理解できないどころか、まさに現代人の姿そのものを語っているのである。

---

<sup>440</sup> Bultmann: "Jesus Christus und Mythologie", S.147. (189頁)。

現代人が一種の自律的存在として自己を理解しているとブルトマンが言う場合、それは人間が自然に対して本質的にもっている自由が自覚されているということである。人間は、本能的な行動によって自然のシステムに概ね従属している他の生物とは異なって、そうしたシステムから自由な意志的行動の可能性を持ち、自らの行動を意識によって統御していく能力をそなえている。そのような一定の自律性を備えているがゆえに、人間は自らの行動に対して自ら責任を持った存在とみなされ得る。しかしこのことは、人間の意志が自らの行動を実際に統御し尽くしているということの意味しない。人間はしばしば、自ら意志することを行わず、かっえて意志しないことを行ってしまう。その意味では人間は決して自律的ではないのである。人間存在の可能性と現実性との間で「自律性」という語がはらむこのようなねじれた意味を把握するなら、ブルトマンの議論は決して矛盾したものではないことが理解できるのではないか<sup>441</sup>。

さて、ここまでは基本的に「神話」一般の特質とそこから生じる「解釈」への要請を問題にしてきたが、ブルトマンの非神話論化の課題は、「神話」一般の解釈に向けられているのではなく、あくまでも新約聖書の神話論的叙述の解釈にあてられている。非神話論化は「神話」一般の性格から要請されるばかりではなく、新約聖書に固有の特徴によっても要請されるのであり、それは新約聖書の実存論的解釈に固有の課題を与えるのである<sup>442</sup>。

ブルトマンは、非神話論化の課題が生じてくる事情として、神話が本来解釈を求めるものであるとともに、新約聖書の叙述がいたるところで「独特の矛盾<sup>443</sup>」をかかえていることを挙げている。ブルトマンが列挙する矛盾とはたとえば次のようなものである。一方でキリストの死は人間の罪のための犠牲であるが、他方でこの世への審判という宇宙的な出来事である。一方でキリストは救世主（メシア）であるが、他方で第二のアダムである。一方でキリストは自己を低くして現れたとされるが、他方で奇跡により救世主であることを証明したとされる。一方でキリストは処女降誕したと言われるが、他方で世のはじめから先在したと言われる。一方でこの世は神が創造されたと信じられているのに対し、他方でこの世は悪魔が支配しているとも信じられる。一方で律法は神

---

<sup>441</sup> 後でリクールの悪の象徴の解釈を取り上げるとき、これと同じ主題に出会う。そこでは、悪に関する諸象徴の源に、「隷属意志 (serf-arbitre)」と呼ばれる不可解な人間の存在のありようが見いだされる。それは人間の概念的思考には直接近づけないものであり、そこに象徴表現が用いられる必然性があるとされる。ブルトマンが「自己理解」や「自律性」といった不明瞭な語によって言おうとしていることは、リクールによってより明確にされるように思われる。本研究 3-2-2 参照。

<sup>442</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.24. (41-2 頁)。

<sup>443</sup> ibid., S.24. (42 頁)。

より与えられていると考えられるのに対して、他方で律法は天使に由来すると考えられる。聖書の叙述の全てを文字通り受け入れようとする場合には、どうしてもこのような矛盾にぶつかり、論理的な不整合に陥らざるを得ない。ブルトマンはこうした多様な叙述の奥に、単なる表現の多様性では済ませられない根本的に矛盾する思想が併存していることを指摘する。すなわち、一方で人間は宇宙論的な決定を被っているが、他方で決断への招きを受けている。一方で罪（Sünde）は宿命（Verhängnis）とされるが、他方で罪は人間が責任をもって担うべき罪責（Schuld）である。そして、これに呼応するようにパウロは直説法（Indikativ）をもって人間のありようを描写するが、他方で同じパウロは命令法（Imperativ）によって人間に要求を投げかける。これらの対立は明らかに二者択一を迫るものであり、その選択の如何が新約聖書の解釈にとって決定的であるような対立であるとブルトマンは考える。そして、この対立を次のように表現している。

要するに、人間は一方で宇宙的存在として理解されるが、他方では決断において獲得されたり失われたりする独立の自我と理解される。したがってまた、新約聖書の多くの言葉は今日の人間にためらうことなく直接に呼びかけるものでありながら、他の人々にとっては理解不可能であり閉ざされているというのが実情である<sup>444</sup>。

ブルトマンはこの矛盾対立する二つの理解のうち、人間を語りかけられ決断するものとしてとらえる理解が現代人にもそのまま通用するのに対して、人間を神話論的な宇宙論の中に位置づけようとする理解は現代人には受け入れられないものであるとしているわけであるが、それは単に現代人に受け入れられるか否かだけではなく、新約聖書の本質的なメッセージにとってふさわしいかどうかという点からこそ言われている。つまり、新約聖書の固有の特徴から見れば、前者こそが新約聖書の本来の理解であって、そこから後者は批判的に排除されなければならないというのがブルトマンの主張なのである。初期論文ですでに示されていた「内実批判」という聖書原理の原則が、非神話論化においても貫かれているというべきだろう。

さて、批判的な解釈の規準となる新約聖書の固有の特徴とは何か。それは「ケーリュグマ」（Kerygma）としての性質である。すでに確認したように、ブルトマンは『共観福音書伝承史』において、福音書という文書の根本的な性格を、原始キリスト教における宣教、すなわち「ケーリュグマ」と理解した。それは人間イエスが何を主張したか、どのような人生を送ったかの報告ではなく、イエス・キリストの十字架と復活を神の救済として示す告知であって、最終的に

---

<sup>444</sup> *ibid.*, S.24. (42頁)。

は聴く人にこの告知を自分のものとして受け入れるか否かの態度決定を迫る語りかけなのである。19世紀の神学が、福音書をイエスの生涯と教えの記録として理解し、新約聖書の本質を史的イエスを軸に理解しようとしてきたのに対して、ブルトマンは新約聖書の本質を原始キリスト教会のケーリュグマに置く新約神学を打ち立てていく。非神話論化は、そのような「ケーリュグマ神学」としてのブルトマン神学の要となる方法論なのである。

新約聖書においてケーリュグマは、ユダヤ黙示文学とグノーシス的救済神話に由来する神話論的叙述に覆われている。二つの神話に共通するのは、悪魔的存在に支配されたこの世と神から与えられる救済という二元論、またこの救済が世の終りにもたらされるとする終末論である<sup>445</sup>。それは聴く者に語りかけ、応答を求める前に、その固有の世界観を描写し提示している。キリストにおける神の救済の出来事は、こうした世界観の描写をとおして説明されているのである。新約聖書を特徴づける矛盾とは、このように本来は語りかけであるものが、様々な神話論的表象によって枠組みを与えられ肉付けされていることによって生じる。非神話論化の課題とは、このような付加物をそぎ落としていって、その本来の語りかけを取り出してくることである。

ブルトマンの非神話論化のこうした特徴は、それを自由主義神学が行ってきた類似の試みから区別するものである。自由主義神学も新約聖書の神話論的表象を批判的に解釈する仕事には力をつくしてきたが、それらのほとんどはブルトマンによれば新約聖書にふさわしいものとはなりえなかった。なぜなら、新約聖書のメッセージをすでに確立されている観念論的な倫理思想等に還元することによって、そこからケーリュグマとしての性質を取り去ってしまったからである。このことは特に終末論に関して顕著であったと言える。ここではブルトマンが「新約聖書と神話論」で挙げている二つの例について見ておこう。

ブルトマンが挙げている「従来を試み」の最初の例は、「古い自由主義神学」<sup>446</sup>によるものである。たとえばA・フォン・ハルナックによるイエスの説教の解釈では、その言説が「外皮と中核」とに分離される。そして、「外皮」である神話論的表象は時代史的に限られた思想として削除され、それが表現しているとされる「中核」の宗教的・倫理的思想だけが時代を超えた真理として取り出される。このような解釈では、新約聖書が語る内容は本来いつでもどこでも確認出来る普遍的真理であり、それがイエスという史的人物と結びついてるのは、ただそのような真理を最初に語ったのがイエスであったということに

---

<sup>445</sup> *ibid.*, S.27. (48頁)。

<sup>446</sup> ブルトマンが「古い自由主義神学」(*der älteren liberalen Theologie*)と呼んでいるのは、この文脈では宗教史学派やトレルチ以前の自由主義神学ということであり主にリチュルやハルナックなどを指すものと思われる。



過ぎないと考えられている。このような解釈は新約聖書の理解として適切ではないとブルトマンは言う<sup>447</sup>。

もう一つの例として、宗教史学派（*religionsgeschichtliche Schule*）およびそれを背景にした E・トレルチの試みが批判される。宗教史学派は、新約聖書の本質はその宗教的・倫理的な思想にあるのではなく、キリストの姿のうちに象徴的に表現された宗教的生命力にあると考える。ブルトマンはこうした見解を、キリスト教信仰に関して「ある本質的なものを正しく見ている」と評価する。それは、キリスト教の本質のうちに世界形成の原理を見るのではなく、むしろ「キリスト教的な生命は……世界からの離反（*Abwendung von der Welt*）、すなわち非世界化（*Entweltlichung*）において実現されるものであると見ている」からである。しかし、宗教史学派において非世界化は「この世を超えようとする人間の憧憬」といった「神秘的宗教の概念」によって理解されており、終末論的に理解されてはいない。たとえばトレルチは、新約聖書をそのような宗教的生命の源泉として、教会をそのような宗教的生命に与る礼拝の場として、さらにキリストをそのような礼拝における中心的な象徴としてとらえた。このような解釈によって教会の宗教的意義が再発見されたことは偉大なことではあるが、そこでは「新約聖書の教会」の「救済史的・終末論的な現象」としての意義は捨てられてしまっている、とブルトマンは言う<sup>448</sup>。

ハルナックとトレルチに共通するのは、新約聖書の解釈の過程で新約聖書のケーリュグマとしての性格を取り去ってしまうという点である。新約聖書は、ユダヤ的黙示文学とグノーシスの救済神話に由来する二元論的・終末論的な枠組を通して、一つの決定的な神の行為を語っている。そのような神の行為の告知こそが新約聖書の中心メッセージなのである。ハルナックやトレルチの議論も、新約聖書を批判的に解釈しようとした点で、非神話論化の先駆的な試みではあるのだが、ブルトマンによればそれは「事柄に即した方法」（*sachgemäßes Weise*）で行われず、「神話論の除去とともに、ケーリュグマそのものまでも取り除かれてしまった」。批判の仕事に適切な解釈の仕事がともなわなかったわけである<sup>449</sup>。

新約聖書の本質が「ケーリュグマ」であるということは、そのメッセージが何らかの原理的・普遍的な教説ではなく、聴く者に決断を要求する語りかけだということである。近代神学が行ったことは、新約聖書のメッセージのそうした出来事としての本質を神話とともに捨て去り、それをいつでもどこでも通用する一つの普遍的な原理にしてしまうことだった。ブルトマンが目指す解釈は、

---

<sup>447</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.25-6. (44 頁)。

<sup>448</sup> *ibid.*, S.26-7. (46 頁)。

<sup>449</sup> *ibid.*, S.24. (43 頁)。

こうした従来の解釈とは一線を画したものであり、神話論的な表象を批判しながらも、その神話論によって表されているケーリュグマを現代人に対する語りかけとして取り出そうとするものである。

こうした課題に取り組むにあたってブルトマンの解釈の独自性の一つは、前期ハイデッガーが『存在と時間』<sup>450</sup>の中で用いた現存在の実存論的分析を援用するところにある。実存論的分析がこの目的に対して適切であるとされるのは、それが何らかの普遍的教説や理想の人間像を打ち出すのではなく、聖書のメッセージを理解するための「形式的」な範疇を提供することに自己を限定するからである。

実存哲学 (Existenzphilosophie) は私に「これこれの仕方を実存しなければならない」とは言わない。それはただ、「実存しなければならない」と言うだけである。あるいはそれすら過大な要求かもしれない。むしろ、実存哲学は私に実存するとはそもそも何を意味するのかを示すだけなのである。実存哲学は、「実存」 (Existenz) としての人間存在と、実存せずただ「手前にある」 (vorhanden) に過ぎない他のあらゆる存在との違いを区別することによって、実存するとは何を意味するのかを示そうと試みる...(中略) ...人間だけが実存をもつ。そして人間だけがまさに歴史的なのである。それは、あらゆる人間がおのおの固有の歴史 (Geschichte) を持つことを意味する。彼の現在はそのつど彼の過去から到来し、彼の未来へと導く。彼がどの「今」も自由な決断の瞬間であることを自覚する時、彼は自らの実存を実現する<sup>451</sup>。

つまり、ハイデッガーの実存論的分析が有用なのは、①そのつどの決断によって自己の実存を実現していく存在として人間存在を記述する実存論的分析が、人間を神からの語りかけに対して決断する存在と見なす聖書の実存理解に合致しているからであり、しかも、②それが特定の実存のありかたの方向を示すのではなく、ただ「実存すること」がどういうことであるかを形式的・中立的に記述するものだからである<sup>452</sup>。

そこで次に、実存論的分析を新約聖書の解釈に援用したブルトマンの具体的な解釈に目を向けよう。ブルトマンの実存論的解釈は、神話論的な表象に覆われたケーリュグマを「削除」するのではなく批判的に「解釈」するわけであるが、その場合には、特にその神話論的な表象の二つの大きな特徴、すなわち二

---

<sup>450</sup> Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1926, 1986<sup>16</sup>.

<sup>451</sup> Bultmann : "Jesus Christus und Mythologie", S.169-70. (215頁)。

<sup>452</sup> 非神話論化提唱の15年前に、ブルトマンのハイデッガー哲学への接近に対して哲学者クルマンからの批判があり、それに対するブルトマンの反論がなされた。ここでの主張はほぼそれと同じである。Bultmann : "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, Antwort an Gerhart Kuhlmann", *ZThK*, 1930, S.339-64.

元論と終末論とが実存論的に解釈されなければならない。これらの神話論的表現は、ケーリュグマの単なる外皮ではなく、その本質的な何かを表現しているからである。

まず二元論的表象であるが、その中心にあるのが「肉」(σαρξ)と「霊」(πνευμα)という二つの語である。これらの表現はグノーシスの神話論に由来するものだが、グノーシスの場合にはこれらはそれぞれ、物質としての人間の肉体とその肉体のうちに囚われた人間の霊魂というように理解されている。グノーシスで「この世」とは、神に由来する霊魂が根本的に悪である物質の中に閉じ込められている世界のことであり、「霊」とは、そのような物質世界から解放されることを意味する。しかし、新約聖書においては、「肉」と「霊」という二元論的な表象が、グノーシスとは根本的に異なった意味で使われている。そこには物質が悪であるといった考えはなく、肉体も精神もともに神による被造物とされている。新約聖書で「この世」が過ぎ去りゆくもの、死の世界として表現されるのは、神に創造された人間が神にそむいたということを現しているのであって、物質的なものが悪であるという意味ではない。つまり新約聖書は「この世」の無常と死の性格の根源を、物質にではなく人間の罪に起因するものと理解しているのである。そこでは、「肉」とは罪の中に頹落している人間存在のありようを示しており、「霊」とは罪から解放された人間存在のありようを示している<sup>453</sup>。

「肉」とは、文字どおり肉体や感覚的なものを表すのではなく、「可視的なもの、眼の前的に存在するもの、処理可能なもの、可測なるものの領域に属するものであり、そして可視的なものの領域に属するものとして、過ぎ去り行く性質を持っている」。この「過ぎ去り行くもの」を頼りにして生きるのが、「信仰の外なる人間存在」のありかたである。彼らは、自らの生を確かなものとしてくれるものを求めて、様々なものに関心を払い、彼の生活はそのような「気遣い」(Sorgen)の中にもれている。こうした生き方は、自分の行為という処理可能なもの、可視的なものによって自分の救いの確かさを得ようとしている点で、「肉を頼みとする」(ピリピ 3:3)人間である<sup>454</sup>。

それに対して、「霊」による生活とは、処理不可能なもの、不可視なるもの、即ち「神の恵み」によって生き、従って、自己の作り出す一切の確実性を放棄する生活を意味する。神の「恵み」とは「罪のゆるし」すなわち、人がとらわれていた過去、すなわち処理可能なものを頼りにするありかたから解放されることである。こうして自己を来らんとする時に対して開くことが「信仰」であり、そのような生き方が「信仰における人間存在」である。それは自己自身の

---

<sup>453</sup> Bultmann : "Neues Testament und Mythologie", S.28-9. (50-1 頁)。

<sup>454</sup> ibid., S.29-30. (51-2 頁)。

価値と生命を自らの力で得ようとすることの断念であり、あらゆるこの世の処理可能なものから解き放たれることであり、「非世界化」と自由の態度である。非世界化とは、禁欲ではなくこの世へ距離をもつことであり、「あたかもないもののように」（2 コリント 7:29-31）生きるということである<sup>455</sup>。

このような実存のありかたこそが、新約聖書の神話論のもう一つのポイントである「終末論」が意味していることである。黙示文学は、将来に起こる一つの宇宙的な破局の出来事として終末を描いているのに対して、ヨハネ福音書では、イエスがこの世に来て信仰へと呼びかけた事実それ自体を終末として理解している。信じる者はすでに生命を得て、死から生命に移っている。これによって宇宙的な出来事は何も生じてはいなくても、信仰する者のこの世との関わり方が根本的に変化しているのである。このような変化は、グノーシス神話が描くように一つの新しい「自然」が獲得されるといった客観的に確認できる状態として「直説法によって」理解されるべきではない。信仰は常に「直接法に対してただちに命令法が入ってくる」ようなものであって、人間のそのつどの応答によって絶えず新たに実現されるものである。その点において、信仰とは「いまだとすでにとの間の途中」にある<sup>456</sup>。

ブルトマンは「新約聖書と神話論」の中で、おおよそ以上のように新約聖書の人間存在についての理解を要約している。ここでは新約聖書の叙述を覆うグノーシス主義や黙示文学における二元論および終末論が、人間実存のありかたを示す記述として実存論的に解釈されている。こうした解釈が、『存在と時間』におけるハイデッガーの現存在の実存論的分析と深い類似性を持っているの是一目瞭然である。このことをブルトマンは隠していない。彼はこう述べる。

とりわけマルティン・ハイデッガーによる現存在の実存論的分析は、まさに人間という現存在についての新約聖書の見解を世俗的、哲学的に描写したもののように見える。不安という基礎の上に、自らの気遣い（Sorge）の中で歴史的（geschichtlich）に実存する人間は、過去と未来との間の決断の瞬間のうちに、すなわち手前存在者（Vorhandenen）の世界、すなわち「世人（man）」の世界に自分を見失うか、あるいは、あらゆる安全性を放棄し、未来のために無条件に自己を明け渡して本来性（Eigentlichkeit）を獲得するかの決断のうちにある。新約聖書においても、人間はやはりそのように理解されているのではないだろうか。私が新約聖書をハイデッガー哲学の用語で解釈していると非難する人は、実際に存在する問題から目を閉ざしてしまっているのではないか。新約聖書が述べていることを哲学がすでに自ら理解していたということについて、われわれはむしろ驚くべきではないかと思う

---

<sup>455</sup> *ibid.*, S.29-30. (51-2 頁)。

<sup>456</sup> *ibid.*, S.32. (55-6 頁)。

新約聖書の神話論的叙述を非神話論化＝実存論的解釈する際、ハイデッガーの概念が有用となるのは、そうした概念の指し示している現存在の実存論的分析が、新約聖書が叙述している人間のあり方と一致するからであると言う。新約聖書が「霊」と「肉」という二元論的な表現によって表そうとしている人間存在の二つの在り方は、ハイデッガーの言うところの実存の「本来性」(Eigentlichkeit)と「非本来性」(Uneigentlichkeit)という概念によって、またその神話論的終末論が示している人間のあるべき本来的な態度は、ハイデッガーの言うところの未来に対して自己を開く「決意性」(Entschlossenheit)という概念によって、適切な哲学的表現を獲得するとブルトマンは考えるのである。

ただし、ブルトマンによれば新約聖書と実存論的人間分析の一致は形式的なものに過ぎない。新約聖書が語るメッセージの内容そのものを実存論的分析が支持しているわけではない。ブルトマンがハイデッガーの作り出した用語を使って新約聖書を解釈するからと言って、新約聖書をハイデッガー哲学に解消してしまうという批判が当たらないのはそのためである。そして非神話論化の次の段階では、ブルトマンはこのような形式的分析を越えて、新約聖書のメッセージの積極的な内容にまで踏み込んでいく。

### 2-1-3 宣教としての非神話論化

信仰以前の人間と信仰のうちにある人間についての新約聖書の理解が実存論的に解釈されただけでは、新約聖書のメッセージの核にまで到達したことにはならない。それらは「『信仰』が同時にキリストへの信仰であるということを見ていない<sup>458</sup>」からである。そこで度外視されたのは、言いかえれば次のような事柄である。

新約聖書は、「信仰」は新しい真の生の態度として単にある一定の時以来はじめて手前にある(vorhanden)——啓示されるべきものであり、「到来」(gekommen)である(ガラテヤ 3:23, 25)——と主張するだけではない。それは単なる精神的な確認にすぎない。そうではなく、「信仰」はある一定の時以後はじめて可能性(Möglichkeit)となったのであり、しかもそれはひとつの出来事(Geschehen)、すなわちキリストの出来事の結果そうなったのだと新約聖書は主張するのである<sup>459</sup>。

<sup>457</sup> ibid., S.35. (61-2 頁)。

<sup>458</sup> ibid., S.33. (58 頁)。

<sup>459</sup> ibid., S.33. (58 頁) 強調はブルトマン。

実存論的分析は、人間実存の本来性がどのようなものかを適切な概念によって示すことが出来る。しかし、そうした本来的な実存の可能性がキリストによってのみはじめて現れるという宣言は、形式的な実存論的分析の外にある。それは人間実存の分析に属するのではなく、キリストの出来事を一つの救済の出来事として宣言する特定のケーリュグマに属するのである。

もっとも、新約聖書の特質がケーリュグマにあること、つまり聴く者に一定の応答を求める語りかけにあることは、すでに非神話論化の第二段階においても認識されていた。たとえば、ブルトマンが依拠したハイデッガーによる人間の実存論的分析も、「ケーリュグマ」というものの一般的な特質について知っていると言わなければならない<sup>460</sup>。しかし、ブルトマンの考えによれば、実存哲学はこのケーリュグマの一般的特質を、人間の実存のありようを構成する一要素としてあくまで形式的に理解するにとどまる。そうした形式的な理解をこえて、ある特定のケーリュグマ、すなわち新約聖書が語るケーリュグマを解釈して提示することはしない。言いかえれば、実存哲学は「語りかけ」とは何かを形式的に明らかにするが、語りかけることをしない。そういう形式的な手段としてのみブルトマンは実存哲学の概念を採用したのである<sup>461</sup>。しかし非神話論化はさらに先の段階に踏み込んで行かなくてはならない。それは新約聖書を「ケーリュグマ」一般としてではなく一つの特定のケーリュグマとして明らかにし、それを聴く者に対する今ここでの語りかけとして説教するという課

---

<sup>460</sup> ハイデッガー『存在と時間』の第34節「現存在と語り：言語（Die Sprache）」では、「語り（Rede）」は世界内存在の開示性を構成する基礎的な実存範疇である「情状性（Befindlichkeit）」および「了解（Verstehen）」と「等根源的（gleichursprünglich）」とされる。ただしこれはブルトマンの「語りかけ（Anrede）」とは異なり、人間の実存論的な構造を形作る言語性一般を表している。これに対して、第57節「気遣いの呼び声としての良心」（*ibid.*, S.274f.）では、「現存在（Dasein）」を「世人（Das Man）」への喪失から目覚めさせる「呼び声（Ruf）」、および「呼びかけられた自己（angerufen Selbst）」について言及されるが、これは自己自身を本来的なありかたへと促す出来事として描写されており、ブルトマンの「語りかけ」に近い概念である。とは言え、ハイデッガーの「呼び声」は「良心（Gesissen）」が自己自身へと呼びかけるものであって、新約聖書が前提としている他者としての神をとりあえずは想定していない。

（Heidegger: *Sein und Zeit*, 1986, S.160f. / ハイデッガー『存在と時間』原佑訳、世界の名著74、中央公論新社、1991年、288頁以下）。

<sup>461</sup> したがって、ブルトマンが「実存哲学」を採用したという言い方は正確ではない。ここでは「実存哲学の概念」を採用したという言い方をういが、さらに厳密に言うなら、ブルトマンが採用したのは、ハイデッガーが『存在と時間』で展開した「現存在の実存論的分析」であって、それはフッサールに由来する現象学のハイデッガー的な展開の中で用いられた形式的分析であると言える。（Bultmann: "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, Antwort an Gerhart Kuhlmann", *ZThK*, 1930, S.339f.）ただし、いわゆる「実存哲学」と呼ばれる哲学者たちが実際にこうした形式的分析にとどまっていたとは限らないし、ハイデッガー自身の場合にもこうした形式的分析を踏み越えていく面があることをブルトマンは指摘している。（Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.37. / 69頁）。

題に踏み込まなくてはならないのである。

ここに至って非神話論化は最後のレベルに達する。ここまで進むことによってはじめて非神話論化の本当の目的が明らかになる。それはキリスト教宣教、もっと正確にはキリスト使信の宣教という課題であって、そこでは単に過去の文書を理解し解釈するだけでなく、それを今ここの語りかけとして示すという課題なのである。では、新約聖書のケーリュグマの告知内容とはどのようなものか。それはある一つの出来事、すなわち「真正の生活」、「本来的自己」が「ここと今」において実現するという出来事を告知するものであり、さらにこのような実現を「神の行為」によるものとして告知するものである。

〔新約聖書の宣教は、〕人間の「本性 (Natur)」、あるいは人間本来の本質 (Wesen) に関する教説ではなく、むしろ人間を頹落から自由にする神の行為 (Tat Gottes) についての宣教、キリストにおいて起こった救済の出来事についての宣教であるということ を主張する<sup>462</sup>。

これが、新約聖書と哲学とを、キリスト教的信仰と「自然的 (natürlich)」存在理解とを区別する決定的な点である。すなわち、新約聖書とキリスト教的信仰は、献身を、信仰を、人間の本来の生を、はじめて可能にする神の行為 (Tat Gottes) について語り、また知っているのである。<sup>463</sup>

新約聖書のケーリュグマが告知するのは「神の行為」である。それは人間を頹落から自由にする「救済の出来事 (Heilsgeschehen)」なのであるが、ケーリュグマはこの神の救済の出来事が「キリストの出来事 (Christusgeschehen)」において起こったことを告げている。新約聖書を非神話論化していった最終段階において、そのメッセージの核として残されるものは、この「神の行為」、「救済の出来事」としての「キリストの出来事」なのである。

いま、新約聖書において「キリストの出来事」を構成する「十字架」と「復活」という二つの出来事の叙述が、非神話論化によってどのように解釈されるのかを整理してみよう。まずイエスの十字架による死という出来事そのものは、史的に確認され得る出来事である。しかし、新約聖書の中ではこの史的出来事が神話論的に描かれることによって、その史的出来事の有意義性が表現されている。一例として挙げれば、ブルトマンが引用する次のような新約聖書の箇所は、十字架の意義に関して神話論的に語っていることになる。

---

<sup>462</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.38. (山岡訳 65 頁)。

<sup>463</sup> *ibid.*, S.43. (山岡訳 74 頁)。強調はブルトマン。

神は、わたしたちの一切の罪を許し、規則によってわたしたちを訴えて不利に陥れていた証文を破棄し、これを十字架に釘付けにして取り除いてくださいました。そして、もろもろの支配と権威の武装を解除し、キリストの勝利の列に従えて、公然とさらしものになさいました。(コロサイ 2: 13-15) <sup>464</sup>

ブルトマンはこの箇所を、イエスが十字架にかかるという史的 (historisch) 出来事が、宇宙論的出来事として神話論的に語られているものととらえる。この描写の背後にキリストの軍勢と悪魔の軍勢との戦いのイメージが暗示されているからである。このように十字架という史的出来事が神話論的に描かれることによって、何が起きているのか。ブルトマンは次のように述べる。

十字架の史的出来事 (historisches Ereignis) は、宇宙的な次元へと高められた。まさに十字架が宇宙的出来事 (kosmisches Ereignis) として語られることによって、歴史的な出来事 (geschichtliches Ereignis) としての十字架の有意義性 (Bedeutsamkeit) が独自の思考方法に応じて明らかにされる。そこでは、歴史的出来事が宇宙的な出来事として、また歴史的な関連が宇宙的な関連として表象されるのである <sup>465</sup>。

つまり十字架という史的出来事は、宇宙的な出来事として神話論的に語られることによって、その歴史的な意味を表現されているというわけである <sup>466</sup>。したがって「救済の出来事」としての十字架の出来事とは、「ナザレのイエスの十字架という史的な出来事に起源をもつ歴史的な出来事 <sup>467</sup>」ということになる。

ところで、「十字架」の意義についての捉え方は新約聖書の中でも一様ではない。パウロ書簡にはいくつかの異なった理解が併存している。たとえばキリストの十字架を代償的贖罪と見なす理解と、悪魔の勢力との戦いに対する勝利と見なす理解とが併存している。すでに述べたようにブルトマンは前者を現代人には受け入れられない理解として退ける。これに対して彼の実存論的解釈はもっぱら後者へ向けられる。「世」を支配する邪悪な力が十字架にかけられるという十字架の捉え方、そしてその背後にある悪魔との戦いの神話も、文字通りの形では現代人には受け入れることはできない。しかし、このイエスの十字架を信じるのが意味しているのは、そのような宇宙論的神話を信じるのではなく、「世」とともにある自分自身のあり方、「肉」としてのありかたを「十

---

<sup>464</sup> *ibid.*, S.45. (79 頁)。

<sup>465</sup> *ibid.*, S.45-6. (79 頁)。強調はブルトマン。

<sup>466</sup> 「史的 (historisch)」と「歴史的 (geschichtlich)」の区別については、本研究 1-1-3、1-2-4 を参照。

<sup>467</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie," S.47. (81 頁)。



十字架につける」(ローマ 6:6、ピリピ 3:10)ということである。実存論的に理解すれば、それは自己自身に頼ろうとする頹落した実存のありかたを捨てるということである。このイエスの十字架が「終末論的出来事」として告知されるということは、自己のそのようなあり方を捨てるかどうかの決断が常に現在の問題として迫られているということである。

十字架の出来事は以上のような「歴史的 (geschichtlich)」な意義をもつものと解されるが、それは「ナザレのイエスの十字架という出来事に史的な (historisch) 起源をもつ<sup>468</sup>」とも言われる。つまり、ブルトマンはイエスが十字架にかけられたという史的事実を認めるのであり、それがキリスト教信仰の史的な起源であることを認めるのである。だが彼は、十字架の意義が史的イエスから理解されることは初期の宣教者たちの場合にはあてはまるが、イエスの十字架の事件をすでに過去の出来事としてしか知ることのない者にとってはあてはまらないと言う。そして、新約聖書も十字架の意義をイエスの史的な生涯から明らかにしようとはしていないとブルトマンは断ずる<sup>469</sup>。では十字架の意義はどこから読みとられるのか。それは復活の出来事からである。「十字架につけられた者は、同時に、復活した者として宣べ伝えられている。十字架と復活は、一つの統一に属するものなのである<sup>470</sup>」。

ではその復活はどのように理解されるべきなのか。復活という出来事は、イエスの十字架刑による死という出来事のような史的な出来事ではなく、むしろ「正真正銘の神話的な出来事」であって、「十字架の有意義性の表現」と見られるべきものであるとブルトマンは考える<sup>471</sup>。つまり、イエスの十字架を「死」を無力化する神の行為として受け取る信仰の表現が「復活」であると理解すべきだと言うのである。ブルトマンが他の論文<sup>472</sup>において用いている表現を使うなら、復活は、「不可思議」(Mirakel)、すなわち自然の合法則性を破りそれによって信仰に保証を与えるという意味においてはなく、「驚異」(Wunder)、すなわち神の恵みによって真正なる自己へと解放されるという意味において、一つの奇跡なのである。

十字架の意義は復活信仰 (Ostrglaube) の中でのみ理解されるようになるが、復活信仰は十字架の有意義性の表現である。すると、この相互に補完しながら一つであるとされる二つの出来事が「救済の出来事」とされる場はどこにあるのか。それは十字架と復活を救済の出来事として伝える宣教の場に他ならない。

---

<sup>468</sup> *ibid.*, S.47. (81 頁)。

<sup>469</sup> *ibid.*, S.47. (82-3 頁)。

<sup>470</sup> *ibid.*, S.47. (83 頁)。

<sup>471</sup> *ibid.*, S.47-8. (83 頁)。

<sup>472</sup> Bultmann: "Zur Frage des Wunders," *GV*, I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, S.214-28.

十字架につけられよみがえった者であるキリストは、宣教の言葉において我々に出会い、その他のいかなるところにおいても出会うことはない。まさにこの言葉への信仰こそが、実は復活信仰なのである<sup>473</sup>。

十字架と復活は、宣教の言葉が宣べ伝えられる場においてこそ救済の出来事となる。それはかつて原始教会においてそのような宣教の活動が行われた時という意味ではなく、今ここで宣教がなされる時という意味である。その意味で、宣教自体が終末論的な出来事に属し、宣教の場としての教会が終末論的な共同体と解されるのだが、このことも原始教会が自己を終末論的に理解したということではなく、まさに今日の信仰者自身が自己を終末論的に理解すべきだということである。ブルトマンの非神話論化は、このようにして人を今ここでの宣教の場に置くことによって、その最終目標に到達するのである。

このように非神話論化の三つの層を終わりまでたどるなら、「非神話論化」という語が連想させる否定的なイメージとは異なって、それが「新約聖書と神話論」のサブタイトルにあるとおり、他ならぬ宣教の課題に奉仕する方法論として提示されていることが明らかになる。非神話論化は、新約聖書の雑多な叙述の中から夾雑物を取り除き、その核となるメッセージを純化して取り出すことなのである。

ではこの非神話論化の最終的なレベルにおいて、「神話」として退けられるものは正確には何であり、本来のメッセージとして残されるものは何か。非神話論化の問題の核心となるこの問いを考える上で、後に F・ブーリが行った非神話論化への批判<sup>474</sup>と、それに対するブルトマンの反論は重要である。ブーリは、ブルトマンが非神話論化によって新約聖書から取り出してくるメッセージのうちに「神の救済の行為」(Gottes Heilstat)という表現が見られることを指摘し<sup>475</sup>、神がある特定の史的出来事において語りかけてくるというケーリュグマ理解そのものがなお神話論的であって、ブルトマンは非神話論化を徹底させて「非ケーリュグマ化」(Entkerygmatisierung)へと進む前で尻込みしていると非難する<sup>476</sup>。しかし、こうした批判が起こることをブルトマンは見越して、「新約聖書と神話論」の「結語」で次のようにあらかじめ答えている。

神の行為 (Gottes Tun)、神の決定的な終末論的な行為が述べられる時、なおそれを神

---

<sup>473</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.50. (87頁)。

<sup>474</sup> Buri, Fritz: "Entmythologisierung order Entkerygmatisierung der Theologie", in *KM*, II, Hamburg, Herbert Reich- Evangelischer Verlag, 1952, S.85-101.

<sup>475</sup> *ibid.*, S.85.

<sup>476</sup> *ibid.*, S.98.

話論と呼ぶ人にとっては、確かに神話論は残存するだろう。しかし、いずれにせよそのような神話論はもはや、神話論的な世界像とともに没落した古い意味での神話論ではない。というのも、われわれの語る救済の出来事は、異象のような超自然的な出来事ではなく、空間、時間の中での歴史的出来事（*geschichtliches Geschehen*）だからである。そして、その出来事からその神話論的な衣裳を解き、そのようなものとして叙述することによって、我々はまさに新約聖書の意図に従い、新約聖書宣教の逆説を、その完全な正当さにもたらずと考える。すなわち、その逆説とは、神の終末的な派遣者がひとりの具体的な史的な（*historisch*）人間であること、神の終末論的行動が一人の人間の運命において遂行されること、その行動は終末論的なものとしてこの世的に証明することの出来ない出来事であることである<sup>477</sup>。

「神の行為」は神話論的な説話ではなく「歴史的」な出来事であると主張されている。それはこの「空間と時間の中」で起こる出来事であって、超自然的な出来事を描いているのではないからである。だが、それは「史的」な出来事でもない。それは歴史学の対象となる史的出来事と関係のある出来事ではあっても、それ自体は歴史学の対象となるものではない。この点について、後にブルトマンは次のように書いている。

神の行為（*Handeln Gottes*）を非世界的・超越的な行為と考えることは、それがこの世の行為ないしこの世の出来事の間に（*zwischen*）ではなく、それらの行為や出来事のうちに（*in*）生じる行為であると考えるときだけ、誤解を免れる<sup>478</sup>。

神の行為が世界の内部で起こる様々な出来事の「間に」起こるということは、世界の中で経験される他の様々な出来事と並列して生じるということである。新約聖書においてイエスの生涯や受難の出来事は、世界史の中で経験される出来事の「間に」起こったこととして描かれている。この出来事そのまま神の救済行為として描かれているかぎり、それは神話論であって、非神話論化されなければならない。しかし、非神話論化された後に残る「神がわれわれに語りかける」といった表現では、神の行為は時間と空間の「間に」ではなく、それらの「うちに」起こるものと理解されている。それは、この世界の中で様々な機会にいろいろな出来事を経験するとき、それらの一つ一つの経験を通してそのつど神からの語りかけを聴くということである。それらの出来事そのものは歴史学的研究による検証の対象となりうるとしても、その「うちに」神からの語りかけを聴くということはそのような対象とはなりえない。それは、不可視の神と

<sup>477</sup> Bultmann: "Neues testament und Mythologie", *KMI*, S.52. (90-1 頁)。

<sup>478</sup> Bultmann: "Jesus Christus und Mythologie", S.173. (219 頁)。強調はブルトマン。

の人格的な関わりであって、実存的な応答においてのみ経験されるものである。そして、こういう意味で「神がわれわれに語りかける」という言葉を使う場合、それはもはや「神話」ではないとブルトマンは言うのである。

このように、神の救済の出来事は世界内で経験される様々な出来事と並列する出来事としては否定されるが、それらの出来事を通して経験される出来事としては肯定される。そのような形で「神が語りかける」というリアリティーは保持されるのである。神を行為する者として語ることを神話論とする疑念に対して、ブルトマンは後の論文で再度答えているが、そこにはブルトマンが「神話論」という概念で最終的に何を表しているのかが明確に述べられている。

われわれが行為する神を語る時、われわれは客体化の意味において (im objektiverenden Sinn) 神話論的に語っているのではない<sup>479</sup>。

ここで、「神話論的」という語は「客体化」する語り方を指すと明確に述べられている。本来対象化できない汝としての神の語りかけを対象化し、様々な諸事物と同列のものとして言及すること、それがブルトマンの言う「神話論」の意味することである。聖書は神の行為を、そのような神話論によって描いているが、非神話論化を経た上でなお神の行為を語ることは、もはや神話論ではない。それは客体化しうる世界内の出来事と並列する出来事ではなく、それらの出来事の「うちに」経験される客体化出来ない出来事として理解されているからである。

では、このように神を行為する者として語る表現は、実存論的な概念でもなく、神話論的な語りでもないとするならば、何というべきなのだろうか。ブルトマンはそれを「類比的語り (analoge Rede)」と呼んでいる<sup>480</sup>。そこでは、神と人間との関係が人間同志の関係との類比によって語られ、神の行為が人間の行為との類比によって語られるのである。すでに見たように、初期の論文「神を語ることは何を意味するか」(1925年)で、ブルトマンは神を即自的に語ることを拒否しつつ、「われわれに向けられた神の言葉、われわれに向けられた神の行為を語る限りでのみ、われわれは神を語る事が出来る<sup>481</sup>」と述べていた。類比表現は、神が人に語りかけるという行為によってはじめて可能になる表現であり、しかもそれを神に語りかけられたものとして自分自身を理解することによって語る語り方なのである。そのような語りは、ブルトマンによれ

---

<sup>479</sup> *ibid.*, S.173. (219頁)。

<sup>480</sup> *ibid.*, S.178.(224頁) Bultmann, "Zum Problem der Entmythologisierung", *KM*, II, S.196.

<sup>481</sup> Bultmann: "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" *GV*, I, 1933, 1966, S.36. (『ブルトマン著作集』45頁)。本研究 1・1・2 参照。

ばもはや神話論ではないのであり、むしろ聖書の神話論からそのような語りを取り出すことこそ非神話論化の課題なのである。

こうして、非神話論化の第三のレベルでの議論を最後までとり切るなら、そこで非神話論化の規準となっているものは、もはや現代人の科学的思惟ではないことがわかる。神の行為をそのつど生起する語りかけとして理解し、人と神の関係を、人と人との関係との類比において理解する一つの神学的態度こそ、ここでの規準なのであり、この規準によれば、人格的な関係として語られないものはすべて「神話」として退けられるのである。そこでは単に神話的な世界像が科学的世界像を規準に批判されるだけでなく、そもそも何らかの「世界像 (Weltbild)」を形成するような思考法、すなわち「世界観 (Weltanschauung)」と、それによって自己を意味づけようとする態度そのものが批判される。「人間のあらゆる世界観は、世界を対象化し、われわれの個の実存における出会いの意味を見落とし、あるいは排除する<sup>482</sup>」からである。信仰の本質を「我と汝」の出会いの関係としてとらえ、その背後にこの出会いを確実にするようなものを認めない立場がそこにはある。さらにこの主張は、ルターの「信仰義認論」と重ねられ、世界観に依拠するという態度が、業による自己義認の態度として批判される。ここでは、「非神話論化とは、知識と思考の領域への信仰義認の教えの徹底的な適用である<sup>483</sup>」とさえ言われるのである。

非神話論化を三つの層からなるものとして検討してきたが、ここでそれをまとめておこう。第一の「批判」の層においては、新約聖書の神話論的な叙述が現代人には受け入れることの出来ないものとして批判された。ここでの批判の規準は自然科学的世界像と現代人の自己理解であり、そこで批判されるべき「神話」とはそのような規準に適わない形で世界や人間を描く新約聖書の表面上の叙述内容のことであった。第二の「解釈」の層では、そのような表面上の叙述内容のうちに表現されている内的な意味を実存論的に解釈することこそが非神

---

<sup>482</sup> Bultmann: "Jesus Christus und Mythologie", S.187. (235 頁)。ブルトマンは、「世界観」 (Weltbild) と「世界像」 (Weltanschauung) を明確には定義づけていないように見える。ただ、同論文の前半では、「ある特定の世界像の内容」と「世界像を生み出す思考法」とを区別し、非神話論化の問題にとってより重大なのは後者であるとしている。(ibid., S.157./201 頁。強調は岩田)。本研究ではこの後者を「世界観」であると解した。世界を観察と理論的な考察によって確認可能な一定の法則に従うものとして把握するのが現代人の思考法(世界観)であるとすれば、そのような思考法(世界観)によらない思考法(世界観)によって形成された古代の世界像は退けなければならないというのがブルトマンのさしあたっての主張だが、しかし、彼はさらに考えをすすめて、何らかの世界像を形成し、そこに自らの存立根拠を求めるような人間の態度は宣教のメッセージと本来相入れないものであると主張するに至る。それがこの引用箇所である。ブルトマンはこの箇所では一貫して「世界観」という語を使っている。(邦訳では Weltbild と Weltauschauung とがともに「世界観」と訳されているが、ここでは区別して訳出した)。

<sup>483</sup> ibid., S.188. (236 頁)。

話論化の課題となるが、その場合に「神話」とは、人間を自己を越えた何ものに依存する有限な存在として理解し、彼岸的な領域に関わる事柄を此岸的な領域に属するものによって描く表現形式ということになる。そして、非神話論化の第三の層では、こうした人間についての一般的な理解を踏み越えて、人間を頽落性から自由にする神の救済の行為についての宣教、人に応答を迫る呼びかけを取り出すことがその課題となる。その場合、「神話」（ないしは「神話論」）とは、神と人との人格的応答関係を客体化し決断に客観的な保証を求める誤った人間の態度から生まれてくる不適切な表象様式のことを意味することになる。非神話論化とは、キリスト教宣教をそのような表象様式および思考法から解放し、宣教を現在の私に決断を迫る語りかけへと純化させていく方法に他ならない。

ブルトマンの非神話論化に関する議論は、それが以上のような三つの層からなる主張であることを踏まえてなされなくてはならない。ブルトマンの主張はキリスト教信仰を破壊するものであるといった批判がなされる場合、それが非神話論化の第一の層での批判的な作業だけを念頭においてなされるなら、一面的なものと言わざるをえない。ブルトマンは信仰を破壊しようとして批判しているのではなく、むしろ信仰の純粋なありように到達するために不純物と思われるものを取り除こうとしているのである。ただし、そのことを十分に踏まえた上で、はたしてブルトマンが取り除こうとするものは本当に信仰にとっての不純物であるのか、そしてそうした「不純物」を取り除いた純粋な信仰といったものが本当にあるのかという問いは、なおも考察する価値のあるものである。ブルトマンの主張に対して学問レベルでなされた多くの議論は、基本的にはそのような問いであったと言える。以下ではそうした議論をいくつかのテーマに分けて整理し検討する。

## 2-2 非神話論化への問い

非神話論化は、現代の福音宣教が必然的に背負わざるを得ない不可避の問題に真正面から取り組んでいるがゆえに、この課題と真剣に向き合おうとする人々の関心を引き、様々な立場からのきわめて多くの応答を引き出してきた。非神話論化が引き起こした議論は多岐にわたるが、先に明らかにした非神話論化の三つの層についての理解を基礎にして、非神話論化の中核にある原理的姿勢へと問いを絞り込みたい。その姿勢とは、キリスト教宣教を神からの人格的な語りかけと考え、そのような語りかけを一定の客観的な世界像の中で表象することを、神の呼びかけに保証を求める営みとして拒否するというものである。この姿勢はブルトマンの神学思想を貫いているものであり、すでに検討したように、「史的イエス」への彼の否定的な態度の根底にも潜んでいるものであった。そこに一定の真理性があることは認めつつも次のように問いたい。新約聖書の様々な表象やイエスの物語は、神との関係を客体化し信仰に保証を与えようとするものに過ぎないとする考えははたして正しいのだろうか。また、新約聖書が宣教する救済の出来事は、宣教の呼びかけとそれへの応答という「いまここ」での瞬間的な出来事と同一視されるべきなのだろうか。

このような観点から、以下では非神話論化をめぐるこれまでに出されてきた議論の中からここでの課題にとって重要と思えるものを三つの論点に整理したい。第一は救済の出来事の現実性という問題である。ブルトマンは非神話論化によって神の救済を人間の実存の問題に還元することで、キリスト教宣教が伝える救済のメッセージから現実性を奪い、各自の主観性ないしは思い込みのうちに閉じ込めてしまうことになってはいないだろうか。第二は歴史の概念についてである。歴史の本質を我と汝の対話構造に特権的に求めるブルトマンの歴史理解は、歴史というものが持っている他の側面を無視する結果を生んではいないだろうか。そして、第三に、これらの問いは人間の象徴性の問題に収斂していく。非神話論化をめぐるブルトマンの言説には、人間が象徴を持つ存在であり、人間のあらゆる活動は象徴との関わりを逃れることはできないという事実への十分な洞察が欠けているのではないか。これら三つの問いに関する議論のうちに、ブルトマンの神学思想が提示した問題に取り組んでいくための手がかりを求めたい。

### 2-2-1 救済の出来事の現実性

これまで見てきたように、ブルトマンの非神話論化は、新約聖書の本質を救済の出来事の宣教として示すだけでなく、この宣教そのものが救済の出来事に他ならないことを示すものである。だが、このとらえかたに対しては疑問を抱

かざるを得ない。宣教の呼びかけとそれへの応答という出来事そのものが救済の出来事と同定されるころでは、救済の出来事は個々人の内に生じる意識の変容、あるいは存在のありようの変革と同一視されるように思われるが、それはキリスト教宣教が語っていることなのであろうか。救済の出来事の現実性は、人間の実存の現実性と同一視できるのだろうか。この点が、ブルトマンと同時代の多くの神学者にとって大きな疑念となったのであり、今日ブルトマンの神学が多くの信徒によって受け入れられない根本の理由でもあろう。

たとえば、非神話論化への最も早い反応の一つだった J・シュニーヴィントの論文<sup>484</sup>は、そのような疑念をあらかじめ代弁している。彼は、非神話論化の提唱を「宣教者なら誰一人見過ごしにできない問題提起」として真剣に受けとめ、説教者は聖書の物語の「素朴な叙述 (naive Schilderung)」をただ繰り返すだけでなく、それを理解し、そのような物語が現実の中で何を意味しているかを問わなければならないという点でブルトマンに同意する<sup>485</sup>。ただし、このような企図がブルトマンの解釈において実際に適切に遂行されているかどうか疑問を呈する。その批判は、ケーリュグマが伝えようとしている神の救済行為の「一度限り (ephapax)」<sup>486</sup>の重要性に関わるものである。シュニーヴィントによれば、キリストによる救済は、「紀元元年から 30 年という時期の、あの歴史的な一度限り<sup>487</sup>」に関わるからこそ、今日の人間にとって現実的な意味を持つのであって、ブルトマンの非神話論化による解釈においては、その「一度限り」が「無時間性 (Zeitlosigkeit)」のうちに解消されてしまっている。

ただし、ブルトマンは弁証法神学運動に加わった時代からすでに、十字架を無時間的な観念をあらわす象徴として理解しようとする態度を厳しく批判し、十字架が「時間的生起 (zeitliche Ereignisse)」としての神の行為であることを強調している<sup>488</sup>。このようにブルトマンが、福音を普遍的理念に解消しようとする自由主義神学と一線を画していることを、シュニーヴィントも認めな

---

<sup>484</sup> Schniewind, Julius D.: "Antwort an Rudolf Bultmann: Thesen zum Problem der Entmythologisierung", *KM*, I, 1948, 1954<sup>3</sup>, S.77-121. (シュニーヴィント「ルドルフ・ブルトマンへの答え：非神話化の問題にかかわる諸テーゼ」『旧約聖書の一つの使信：講演・説教・論文』関根正雄・森田外雄訳、新地書房、1987年、161-286頁)。

<sup>485</sup> *ibid.*, S77-8. (162-65頁)。

<sup>486</sup> *ibid.*, S.101. (232頁)。「一度限り」(εφάπαξ)は、新約聖書中、「キリストが死なれたのは、ただ一度罪に足して死なれたのであり、生きておられるのは、神に対して生きておられるのです」(ローマ 6:10)や「キリストも、多くの人の罪を負うためにただ一度身を捧げられ…」(ヘブル 9:28)など、いくつかの箇所に登場する語である。H・ティーリケがブルトマンとの討論において問題視したものをシュニーヴィントが再度取り上げている。

<sup>487</sup> *ibid.*, S.101. この表現はもともと H・ティーリケのもの。

<sup>488</sup> Bultmann: "Geschichte und Über Geschichtliche Religion im Christentum", *GV*, I, S.83. (『ブルトマン著作集』第11巻、98頁)。



いわけではない。しかし、ブルトマンが十字架の「歴史的有意義性 (geschichtliche Bedeutsamkeit) と」という語で言おうとしているのは、神の啓示の「歴史的一回性 (geschichtliche Einmaligkeit)」ではなく、むしろ人間的生の遂行の姿としての「歴史性 (Geschichtlichkeit)」に過ぎず、「過去の一つの出来事 (ein Ereignis der Vergangenheit)」としてのイエスの十字架との関連は無視されているのではないかとシュニーヴィントは問うのである<sup>489</sup>。

シュニーヴィントのこのような批判に対してブルトマンは反論を寄せ、むしろそのような過去の一回的な史的出来事が同時に現在のキリスト者にとって一回的な意味を持つ出来事であることを自分は強調しているのだと言う<sup>490</sup>。それは、「終末論的出来事の一回性 (das Einmal des eschatologischen Geschehens)」として理解されるべきだということである。つまり、イエスが十字架にかかったという出来事が過去に一度限り生じた史的出来事であるということは、あらゆる過去の出来事がそうであるのと変わらないが、その出来事が現在のキリスト者にとって決定的に意味のある出来事であるということは唯一無二のメッセージであり、それこそが、「その真の意味で (in seinem wahren Sinne)」神の語りかけの一回性だということである<sup>491</sup>。

ブルトマンの反論にもかかわらず、キリストの出来事の一回性をめぐる疑念は、復活に関するブルトマンの理解について目を向けるとき、さらに避けがたいものとなる。シュニーヴィントは、復活は信仰に保証を与えてくれるような一つの奇跡的出来事ではなく、復活それ自体が信仰の対象であって、それは宣教の出来事において現在である、というブルトマンの理解に賛成する。しかしただ次の一点においてブルトマンに疑問を投げかける。「キリストとともに十字架にかかるということは信仰者の内面に生じる一つの事象 (Vorgang)、一つの実存史的出来事 (geschichtliches Geschehen) に過ぎないのか、それともここではすべてがキリストの出来事の一回性ということにかかっているのか<sup>492</sup>」。シュニーヴィントが問いかけているのは、イエスの十字架が一回きり生じた史的な出来事であるということ、それゆえに「証し (Zeugnis) / 証言 (Bekundung)」されるべき出来事であるということが、ブルトマンの解釈においては捨てられてしまうことにならないのかということである<sup>493</sup>。

ここでシュニーヴィントが復活の「証言」を問題にするのは、ブルトマンの

---

<sup>489</sup> Schniewind : "Antwort an Rudolf Bultmann", S.93. (209 頁)

<sup>490</sup> Bultmann : "Zu J. Schniewind Thesen: das Problem der Entmythologisierung betreffend", *KM*, I, 1954<sup>3</sup>, S.128.

<sup>491</sup> Bultmann : "Zum Problem der Entmythologisierung", *KM*, II, S.204.

<sup>492</sup> Schniewind : "Antwort an Rudolf Bultmann", S.97. (220 頁)。

<sup>493</sup> *ibid.*, S.98. (223-4 頁)。

以下のような論述への問いとしてである。

眞の復活信仰 ( Osterglaube ) とは、宣教の言葉を理解しつつ信じる信仰 (verstehender Glaube) である。すなわち、それは宣教の言葉が正当な神の言葉であるという信仰である。復活の出来事 (Ostereignis) は、それが十字架と並ぶ史的な出来事と呼ばれ得る限り、復活者 (Auferstandener) への信仰の成立以外のなにもものもないのであって、その中に宣教は起源を持っているのである。キリストの復活 (Auferstehung Christus) としての復活の出来事は決して史的な出来事 (historisches Ereignis) ではない。史的な出来事としては、最初の弟子たちの復活信仰だけが把握可能なのである。歴史家は、イエスと弟子たちとの間のかつての人格的なつながりに対する省察を通して、復活信仰の成立をある程度まで理解可能なものにすることができる。彼にとって復活の出来事は弟子たちの幻影体験 (visionäre Erlebnisse) にまで還元される。〔これに対して〕キリスト教的な復活信仰は、史的な問題には関心を持たない。キリスト教的な復活信仰にとっては、復活信仰の発生という史的な出来事は、最初の弟子たちにとってそうであったように、復活者の自己証言 (Selbstbekundung)、十字架の救済の出来事がそこで完成する神の行為を意味するのである<sup>494</sup>。

ここでブルトマンは、史的な出来事を対象にする歴史家の視点と神の行為を信じる信仰の視点との次元的な相違を明確にしている。歴史家の視点からすれば、イエスが復活したという体験は「幻影」だが、この同じ体験が信仰者の視点からすれば神の行為を信じる信仰の証言であると。だが、このような割り切った言い方は、イエスが復活したとする証言が、弟子たちの主観的な思い込みによって作り上げられたものに過ぎないという捉え方とどう違うのか。シュニーヴェントはそこにブルトマンの非神話論化の危うさを感じ取るのである。

復活が見ているのはキリストの証言 (Bekundung Christi) なのであって、因果論的に結びあわされたわれわれの現実の内部において相対的な確実さで立証され再構成される史的出来事 (historisches Ereignis) ではない、とする点でブルトマンは正しい。しかし、再び次のように問うべきである。ここでは「史的な作りもの」 (historische Kunst) と原始キリスト教のケーリュグマとが取り違えられていないだろうか<sup>495</sup>。

ブルトマンは「復活」を、史実か否かという二者択一を迫る史的研究の領域とは異なった次元に置く。しかし、復活が「証言」されるものである以上、それは人間が創作する主観的な「作りもの」と区別されなければならない。シュニ

<sup>494</sup> Bultmann : "Neues Testament und Mythologie", S.50-1. (88 頁)。強調はブルトマン。

<sup>495</sup> Schniewind : "Antwort an Rudolf Bultmann", S.98-9. (224-25 頁)。

ーヴィントは言う。「現実には、これら全てのことは一度きり起こったのである。人はメシアを、死んでよみがえった方を、よみがえらされた者として見たのである<sup>496</sup>」。この「一度きり」ということが「証言」を「作りもの」から区別しているが、ブルトマンでは「一度きり」ということの意味がすりかえられているために、両者が混同される危険が感じられる。そのことにシュニーヴィントは疑問を投げかけているのである<sup>497</sup>。

ところで、このことと関連してシュニーヴィントが引き合いに出しているのが、第 I コリント 15 章における復活に関する記事へのブルトマンの言及である<sup>498</sup>。この箇所パウロが目撃者を数え上げて復活を史的事実として示そうとしていることについて、ブルトマンはそれをパウロ本来の復活理解からはずれていると見なすが、これに対してシュニーヴィントは、それこそが「復活証言」であると言う。つまり、それは復活を「現実には」、「一度きり」生じた出来事として証言するものであって、「教会の基礎を据える説教<sup>499</sup>」に他ならない。この復活証言に対するブルトマンの態度は、その二十年前に K・バルトとの間にかわされた議論の中で表明されて以来のものである。バルトの『死者の復活<sup>500</sup>』（1924 年）へのブルトマンの書評<sup>501</sup>（1926 年）については、「内実批判」との関連で先に触れているが<sup>502</sup>、ここではその復活証言に関する議論に焦点をあてて改めて取り上げたい。ブルトマンは、第 I コリント全体の根本的な主題が「死者の復活」であるというバルトの主張に賛成するが、その意味は「パウロの説教が終末論的宣教であること、パウロが繰り返し語るのが、この世の人間とその世界の終わりであること、言い換えれば、パウロが信

---

<sup>496</sup> *ibid.*, S.98. (222 頁)。

<sup>497</sup> シュニーヴィントによれば、復活のケーリュグマが「証言」(Bekundung) ないしは「証し」(Zeugnis) であるということは、それが「この地上の生を生き、十字架につけられたイエスに厳密に結ばれている」ということであり、それは福音書記者にとっても使徒言行録の論述にとっても自明のことである (*ibid.*, S.99./225 頁)。このことは、復活のケーリュグマは福音書に描かれたイエスへの探求と密接に関係づけられなければならないことを示唆している。そして、その鍵となるのはイエスの言葉である。つまり、イエスが語った終末論的な言葉が、今や復活において実現しているのである。シュニーヴィントは、従来の史的・批判的な史的イエス探求とは区別されたイエス研究を要請しているように見える。「地上のイエスと復活の出来事との間のこのような関連を確認することは……史的な研究ではない、必要なのは原始キリスト教のケーリュグマを理解することである」 (*ibid.*, S.99./226 頁)。こうした方向性は、理念としては、ブルトマンの弟子たちが行った「新しい探求」に近いと言える。

<sup>498</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.44-5. (84 頁)。

<sup>499</sup> Schniewind: "Antwort an Rudolf Bultmann", S.98.

<sup>500</sup> Barth, Karl: *Die Auferstehung der Toten: Eine akademische Voresung über I. Kor. 15*, München, Chr. Kaiser, 1924. (バルト「死人の復活」山本和訳『カール・バルト著作集』第 15 巻、新教出版社、1981 年)。

<sup>501</sup> Bultmann: "Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten“", *GV*, I. S. 38-64. (『ブルトマン著作集』第 11 巻、48-78 頁)。

<sup>502</sup> 本研究 1-1-2。

仰者の存在をキリストの復活に対する信仰と自分の復活の希望とによって特徴づけられたものとして規定しているということである<sup>503</sup>」。その意味では、「彼が人間について語ることにはすべて『死者の復活』という表題がつけられなければならない<sup>504</sup>」。つまり、そこでブルトマンが「死者の復活」と呼ぶのは、死んだ人間が墓から起き上がるということを示しているのではなく、キリスト者が新しい実存を獲得することを意味している。したがって、この書の主題が「死者の復活」にあるからといって、キリストが墓からよみがえった事実を証人を数え上げつつ示している 15 章がこの書の頂点であるとするバルトの考えが正当化されるわけではない。ブルトマンによれば、むしろ「手紙のクライマックスは実際には 13 章である<sup>505</sup>」。

先に見たように、ブルトマンはこの考えを、彼が「内実批判的 (sachkritisch)」と呼ぶものによって導き出したのであった。それは「パウロの個々の発言に対して、パウロ自身から得られた批判的基準をあてはめる」というやりかたである<sup>506</sup>。13 章を頂点とし 14 章までにパウロが示しているのは、「最後の最後のもので人間の可能性<sup>507</sup>」である。パウロは「死者の復活を語る時、われわれを、すなわち、われわれの現実、われわれの実存を、われわれがその中にある実在を語っている<sup>508</sup>」のである。バルトはそのことを 14 章までの注解によって正しく理解しているが、その延長線上で 15 章における記述をも理解しようとする。この点にブルトマンは疑義をはさむのである。ブルトマンによれば、パウロは 15 章で明らかに「キリストの復活を、客観的な史実として信用できるものにする試み<sup>509</sup>」を行っており、それによって「自己矛盾におちいつている<sup>510</sup>」。このことをバルトは、多くの「作為的 (gekünstelt) <sup>511</sup>」な試みによって覆い隠してしまっているとブルトマンは批判する。このように、「内実批判」とは、史的・批判的な研究方法を貫くことでテキスト自身が言わんとしている事柄の本質を見抜き、同時に浮かび上がってくるテキスト自身に内在する矛盾を、テキスト自身の本質から批判的に克服していくというものである。そこでは「パウロを批判的に解釈すること、すなわちパウロの自己理解以

---

<sup>503</sup> Bultmann: "Karl Barth, "Die Auferstehung der Toten" ", *GVJ*, S.39. (『ブルトマン著作集』第 11 巻、49 頁)。

<sup>504</sup> *ibid.*, S.39. (49 頁)。

<sup>505</sup> *ibid.*, S.51. (62 頁)。

<sup>506</sup> *ibid.*, S.39. (49 頁)。

<sup>507</sup> *ibid.*, S.49. (61 頁)。

<sup>508</sup> *ibid.*, S.52-3. (64 頁)。

<sup>509</sup> *ibid.*, S.54. (66 頁)。

<sup>510</sup> *ibid.*, S.54-5. (66 頁)。

<sup>511</sup> *ibid.*, S.56. (68 頁)。

上に適切に彼を理解すること<sup>512</sup>」がパウロの手紙を解釈することであるとされる。こうしたブルトマンの方法からすれば、バルトの聖書解釈は、基本的には史的・批判的研究方法の成果を取り入れながらも、釈義的なつじつま合わせのためにその結論をねじまげてしまうと批判されることになる。

バルトは、『ローマ書』第1版(1919年)の序文で、「聖書の史的・批判的研究方法」の正当性と不可欠性を認めながらも、「古めかしい靈感説」をそれ以上に重視するという表明を行った<sup>513</sup>が、このような方法に貫かれたバルトの聖書釈義が、史的方法に過度に依存する近代神学が突きあたっていた閉塞感に風穴を開けたことは確かである。ブルトマンもまたバルトによって先導された弁証法神学運動に参加する中で自らの神学思想を確立していった。しかしブルトマンの場合、そのことは、それまでに自由主義神学や宗教史学派によってつちかわれた史的・批判的方法に対する信頼を捨てることを意味したのではなかった。バルトが言うように歴史的方法と靈感説の「どちらかを選ばなければならぬとしたら<sup>514</sup>」というような二者択一を不要とする適切な聖書釈義を、ブルトマンは追求していった。初期の論文にすでに現れているこのような課題の追求が、やがて「非神話論化」として具体的な形を取ることになった点については先に述べたとおりである。ブルトマンは「新約聖書と神話論」の中で、二十年前のバルトとの議論をこう振り返る。

もちろんパウロ自身もまた、復活の奇蹟(Wunder)をその目撃者(Augenzeugen)を数え上げることによって、一度は史的な出来事として保証しようとしている(1コリント15:3-8)。パウロ的叙述の本来的な意義を曲げて解釈すること(weginterpretiert)により、このパウロの議論がいかに致命的(fatal)であるかをカール・バルトは——自身の意図に反して——示す。すなわち、バルトは次のように論じる。パウロは目撃者を数え上げることによって客観的な史実として復活を信ずべきものとしようとしているのではなく、パウロはただ原始教会の人たちと同じ仕方で、イエスをよみがえった者として宣べ伝えているのだと言いたかっただけである、と。証人たち(Zeugen)は、パウロの福音に対する証人であって、復活の事実の証人ではないのだとバルトは言う。それでは、その現実が死者の復活と関連する史的な事実性とはいかなるものでありうるかとバルトは言うのである<sup>515</sup>。

つまり、バルトもブルトマンと同じように、復活をキリストへの信仰の保証と

---

<sup>512</sup> *ibid.*, S.63. (76頁)。

<sup>513</sup> Barth: *Römerbrief*, 2.Aufl., S.3. (バルト「第1版への序文」『ローマ書講解』第2版、上、小川圭治・岩波哲男訳、平凡社、2001年、13頁)。

<sup>514</sup> *ibid.*, S.3. (13頁)。

<sup>515</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie," S.48. (『新約聖書と神話論』84頁)。

するような主張を新約聖書の本来のメッセージとは考えていないが、バルトは新約聖書が他方でそのような主張をしている部分を持つという事実を目を閉ざし、強引な曲解によってつじつま合わせをしてしまう、というのである。

さて、ここでブルトマンは、パウロが証人を数え上げつつキリストの復活を証明しようとしていることを「致命的」と言っているが、シュニーヴィントはこのようなブルトマンの見方そのものを否定する。「教団のケーリュグマにおいてわれわれと出会うのは、弟子たちの復活信仰（Osterglaube）ではなくて、復活証言（Osterzeugnis）である。……彼らは自分自身について語ることなど全く知らない<sup>516</sup>」。シュニーヴィントのような立場を取るなら、復活の「証人」を挙げることは信仰にとって重要であることになり、バルトのように 15 章をこの手紙の頂点とすることは可能である。ただ、ブルトマンによれば、バルトは復活をそのようなものとしてはとらえていないので、彼の釈義は曲解であるということになるのである。バルトの復活理解がブルトマンの言うようなものであるかぎり、ブルトマンのバルトへの批判はこの議論がなされた時点では正しいように思われる。しかし、弁証法神学運動の分裂以降、『教会教義学』の執筆へと向かう中で、バルトの復活理解は 15 章の証言を重視する方向へと転回していき、復活を信仰者の内的な体験から独立した客観的な出来事として理解する立場を強く打ち出していく。『教会教義学』の第 3 巻「創造論」第 2 分冊（1948 年）の中で、バルトはブルトマンの「非神話論化」に対する厳しい批判を行うが、それはとくにその「復活」の解釈へと向けられている。

〔ブルトマンにおいては、〕神の行為は、弟子たちが信じたという信仰の行為そのものと同じことであった。弟子たちが信じるということが起こったということ、そのことが甦りの出来事、甦りの時間の表現の内容であり、キリスト教宣教の内容であり、教会と聖礼典の現実理解の根拠である。しかしイエス自身は全然甦らなかつたのである。……

（中略）……われわれはここで、まさにそれと正反対のことが正しいのだと考える。すなわちイエスご自身が甦られたというあの命題は、そのままの意味で力を奮うのであり、それであるからそれは決して別な意味ではなく全くそのままの意味で、全新約聖書の証言の中心命題なのである。したがってイエスご自身が本当に甦って彼の弟子たちに現れ給うたのであって、そのことが甦りへの歴史と甦りへの時間の内容であり、その当時とあらゆる時代におけるキリスト教信仰とキリスト教宣教の内容であり、そのことが教会と教会の聖礼典の現実存在の根拠であり、そのことが、（もし人がそういう言葉を使いたければの話であるが）終末論的な出来事である<sup>517</sup>。

<sup>516</sup> Schniewind: "Antwort an Rudolf Bultmann", S.97. (221 頁)。

<sup>517</sup> Barth, Karl: *KD*, III/2, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1948, S.534. (K・バルト『教会教義学』創造論Ⅱ/3、管田吉・吉永正義訳、新教出版社、1974年、20頁)。

ブルトマンは「復活」を「史的な出来事」ではなく「十字架の有意義性の表現」であるとしたが<sup>518</sup>、この抽象的な表現は、率直に言いかえるなら、たとえば次のような意味に受け取られるかも知れない。すなわち、イエスが墓から蘇るというような出来事は現実には起こらなかったが、弟子たちはイエスの十字架を自分自身の罪からの解放として経験し、この経験が「イエスが復活した」というメッセージとして表現されたと。もちろん、ブルトマンは決してこのような言い方をしないし、それはブルトマンが言っていることの正確な理解でもない。ブルトマンは弟子たちの心理状態についてのどのような想像も拒絶しているからである。しかし、「十字架の有意義性の表現」というブルトマンの復活理解は、そのような心理的説明を可能にするものであり、事実、ブルトマン以後の新約学者たちによってそのような説明が多くなされた<sup>519</sup>。だが、こうした説明の中では、復活とはイエスの死後、弟子たちのうちに生じた主観的な体験に還元されてしまわないだろうか。ブルトマン自身のうちにも、そのような解釈を許容するかのような発言がある。

わたしのケーリュグマ解釈ではイエスはケーリュグマの中へと復活したことになる、ということが、わたしに対する批判の大部分としてしばしば言われる。わたしはこの命題を認める。それは、それが正しく理解されるということを前提すれば、全く正しいのである<sup>520</sup>。

誤解のないように補足すれば、ブルトマンが認めているのは、イエスは弟子たちの「心の中」によみがえったということではなく、原始教会の「ケーリュグマの中」によみがえったことである。しかし、ここから原始教会のケーリュグマの出所をそれを担った弟子たちの体験のうちにさかのぼるなら、自然の成り行きとして復活を弟子たちの心理的な体験として理解する説明が生じるだろう。つまり、ブルトマンの復活についての説明は、復活を弟子たちの主観的な経験に還元してしまいかねない危うさをもっている。

バルトが批判しているのは、こうした心理的説明を誘発しかねないブルトマンの復活理解の傾向である。このような理解の方向を進めば、パウロが「もしキリストが復活しなかったのなら、わたしたちの宣教は無駄であるし、あなたがたの信仰も無駄です」（第 I コリント 15:14）とまで言っている「復活」の

<sup>518</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.44. (『新約聖書と神話論』83頁)。

<sup>519</sup> それらのうち代表的なものが、大貫隆(編著)『イエス・キリストの復活：現代のアンソロジー』日本キリスト教団出版局、2011年に収められている。

<sup>520</sup> Bultmann: "Das Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus", S.469. (151頁)。

信仰が、弟子達の主観的な感動体験や幻想体験にすぎないものとして理解されるようになるだろう。そして、そのような体験に基づくキリスト教信仰とキリスト教神学もまた、主観的であやふやなものとなりかねない。バルトはブルトマンの復活理解のうちにそのような危険を感じているのである。彼は、イエスの「復活」はそのような主観的な体験ではなく、「実際に起こったこと」とであると強調する。「イエスが復活した」というメッセージは、「私の実存は非本来性から解放された」というメッセージに還元されてはならない。私の実存的体験とは別にそれ自体で成り立つものでなければならないというのである。

では、復活が「実際に起こったこと」とであるということは、復活が「史実」とであるということだろうか。『教会教義学』で、バルトは「復活」を「実際に起こったこと」と言っているが、「史実」とは言っていない。「史実」とは、歴史家が一定の手続きを経て「事実」として認定した事柄のことである。ブルトマンによれば、復活は歴史家がどんな手続きを経たとしても「事実」として認定できるものではない。そのことをバルトも認める。しかし、だからといってそのことは復活が起らなかったということではない。

時間の中で起こったようにみえる出来事は、その出来事が「史実」(historisches Faktum)であるということが証明できる時に、そしてそのような時にだけ、本当に起こったものとして認められうるということは本当であろうか。……あの報告の内容をその概念のせまい意味での「史実」の中に編み入れることができないと考える点で、ブルトマンは全く正しい。確かに何人もそのことはできない。しかし彼がこの理由からして——すなわち、近代の歴史学の方法では確かめえないという理由からして——聖書の中で報告されていることは実際には、起こらなかったと結論する時、ブルトマンは正しくないであり、彼は許されざる〔論理の〕飛躍をしているのである。……それ自身、史実的に確証できないけれど、それでいて「歴史家たち」がそれとして確証できるすべてのことよりも、はるかに確実に時間の中で起こった出来事というものが確かにありうるであろう。そのような出来事の中に特にイエスの甦りの歴史が含まれていると受け取るべき根拠をわれわれは持っている<sup>521</sup>。

「史実として確認はできないけれど、……時間の中で起こった出来事」とはどのような出来事なのだろうか。バルトは解釈学的な説明を加えることはせず、ただ聖書に描かれる歴史物語の多くがそのようなものであると言う。そしてとりわけ一つの際だった例として、創世記 1、2 章の創造物語を挙げている<sup>522</sup>。

<sup>521</sup> Barth : *KD*, III/2, S.535. (バルト『教会教義学』創造論Ⅱ／3、管田吉・吉永正義訳、新教出版社、1974年、22-3頁)。強調は著者による。

<sup>522</sup> *ibid.*, S.535, (22頁)。



世界が創造されるという出来事は確かに「史実」として確かめることのできるものではないが、それが起こらなかったと言うことは出来ない。復活の出来事もそれと同様である。興味深いことにバルトは、このことの説明として、ブルトマン自身の次のような言明を逆に利用する。

教会は、世界史の意味で史的な (historisch) 現象ではない。しかしそれは、実際に歴史 (Geschichte) の中で実現されるという意味では歴史的な (geschichtlich) な現象である<sup>523</sup>。

バルトは、「まさにそのことこそが、しかもすぐれた意味において、イエスの甦りについて言われるべきである<sup>524</sup>」と言う。つまり、ここでバルトは、「史実」と「本当に起こったこと」を区別するのに、ブルトマンの "Hitostorie" と "Geschichte" の区別を用いるのだが、そこで "Geschichte" の意味合いがブルトマンとは異なっている。ブルトマンの場合、それは人間にとっての意味や人間の歴史性を主に表すが、バルトでは、そうした人間の営みから独立して起こる根源的な出来事というニュアンスがある。初期のバルトが「原歴史的」と呼んだものを、それは想起させる。

死者からの復活は、転回点であり、上からあの一点を「定めること」であり、それと対応した下からの洞察である。復活は啓示であり、キリストとしてのイエスの発見であり、神の出現とイエスにおける神の認識であり神に栄光を帰し、イエスにおいて未知の者、見えざるもの〔との出会い〕を予期する必然性の介入、イエスを時の終わりとして、逆説として、原歴史 (Urgeschichte) として、勝利者として承認する必然性の介入である。復活において、聖霊の新しい世界が肉の世界と接触する。しかしそれはまさに、接戦が円に接するように、接触することなく接する。まさに接触しないことによって、その限界として、新しい世界として接する。このようにして復活は、そこで「介入し」発見され、認識されたかぎりにおいて、起元 30 年にエルサレムの城門で起こった出来事である。そして復活は、その必然性、出現、啓示があつた介入、発見、認識によって制約されているのではなく、むしろそれらを制約するものであるかぎり、またしても全くそのような出来事ではない<sup>525</sup>。

「現歴史 (Urgeschichte)」は、通常「先史時代」と訳される語だが、もちろんバルトは世界史をさかのぼった延長線上に想定されるような時間を考えてい

---

<sup>523</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", S.48 (90 頁)。

<sup>524</sup> Barth: *KD*, III/2, S.535. (バルト『教会教義学』創造論Ⅱ／3、23 頁)

<sup>525</sup> Barth: *Römerbrief*, 2.Aufl, S. 51-2. (バルト『ローマ書講解』上、71-2 頁)。

るのではない。むしろ、永遠が時間と「接触することなく接する」ような時間であり、「逆説」とも言いかえられるものである。それは世界史の年表上に「史実」として確認できる出来事ではないが、単なる人間の主観的な経験でもない。バルトはブルトマンと同様に「歴史 (Geschichte)」という言葉を使って、復活を「史的 (historisch)」なものから区別するが、同時に復活を弟子たちの幻想体験に還元しかねないブルトマンの理解に対して、復活の客観性を主張する。バルトにとってそれが復活の現実性なのである。

バルトの主張は、素朴なキリスト教信仰の立場からは正当に思える。キリスト教信仰を持つ人は、当然のことながら「復活」を実際に起こったことと考えるからである。だがそれは、この実際に起こったことを「史実」と同一視し証拠を挙げて証明しようという「作為」とは区別されるべきである。そのような作為は、この実際に起こったという信仰に立ちながらも、その信仰自体から一定の距離をとりつつ弁証しようとする態度から生まれるものである。ブルトマンはこの信仰そのものの素朴さとこの素朴な確信を証明しようとする作為的な態度とを同一視することによって、素朴な確信のすべてを排除してしまうが、バルトは素朴な信仰そのものの核心にあるものを保持しようとしているように思われる。

こうして、バルトは復活の現実性を人間の実存からは独立した原歴史に求める。しかし、それは世界史の上に現れ得るような現実ではない。シュニーヴィントの見解を補足しようとしてバルトの復活理解を参照したが、復活が「本当に起こった」というバルトの主張は、シュニーヴィントが強調した「一回性」とは異なって、この現実の世界とは一応別次元の事柄のように思われる。その意味でバルトは、ブルトマンの復活理解の主観性を批判しながら、ブルトマンと同様に復活の出来事を現実の歴史から遠ざけてしまっていると批判され得る側面がある。それに対してシュニーヴィントの「一回性」は、もっと常識的に世界史の中で実際に一度きり生じた出来事という意味が強いように思われる。

そのような世界史的な意味での「一回性」をさらに一層強調していったのは、1960年代以降にバルトやブルトマンの神学を批判しながら台頭した、W・パネンベルクや J・モルトマンだろう。たとえば、ブルトマンの復活理解が復活を弟子達の体験に還元してしまうことを、両者はそれぞれ次のように批判する。

復活顕現が弟子たちの復活信仰から説明されるのではなく、逆に、弟子たちの復活信仰こそが顕現から説明されるべきなのである<sup>526</sup>。

---

<sup>526</sup> Pannenberg, Wolfhart: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972<sup>4</sup>. S.93. (パネンベルク『キリスト論綱要』麻生信吾・池永倫明訳、新教出版社、1982年、104頁)。

彼らの表現に現実性をもたらすのは、彼ら自身の信仰や、信仰の要求、あるいは彼らの宣教と結びついた信仰の提示ではない。むしろ、彼らによって、語られ、宣教されたことの現実性こそが、彼らの表現と宣教を覆うのでなければならないのである<sup>527</sup>。

復活は弟子たちの信仰の表現なのではなく、その対象ないしは根拠である。復活が信仰を可能にしたのであって、信仰によって復活という表現が生まれたのではない。この点では両者のブルトマンへの批判は、バルトのそれと同じである。ではバルトとの違いはどこにあるのか。彼らもまた、復活を「史実」として認定することの困難を認めるが、「原歴史」のように史実とは別次元に復活の現実性を求めるのではなく、むしろ近代歴史学における「史実」の概念そのものの狭さを指摘し、それを改訂すべきだと主張するのである。

パネンベルクは、近代の歴史的方法には、人間中心的要素が深く根づいており、このような方法が一切の超越的現実をはじめから排除してしまうと言う<sup>528</sup>。ただし、方法的な人間中心主義が不可避免的に世界観的な人間中心主義となるとは限らない。聖書の歴史と救済の出来事を適切に扱いうる歴史研究がありうると考える。ブルトマンの実存史やバルトの原歴史のように、世界史と区別された領域を作り出すのではなく、世界史こそが啓示の舞台であって、それゆえ啓示は歴史研究の対象となるのである。ただ、そのためには適切な歴史研究の方法論が必要である。

パネンベルクによれば、近代の歴史的方法が復活を認めることが出来ないのは、その方法の原理に限界があるからである。彼はトレルチが歴史的方法の原理として取り出した三つの特徴を検討するが、そこで人間中心的な性質を強くはらむがゆえに問題を引き起こすとされるのが「類推」の原理である。それは、現在の経験からの類推で過去の出来事を考察するという歴史研究の基本的な態度を表しているが、研究者のそのつどの身近な認識から出発するということは、一つの人間中心主義であると彼は言う<sup>529</sup>。そして、そのような人間中心主義では、神の歴史への超越的な関わりを捉えることは出来ない。

聖書の証言が報告している歴史は、一回的な性格を持った諸事件の連関であって、その

---

<sup>527</sup> Moltmann, Jürgen : *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christliche Eschatologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1964, 1973, S.156. (モルトマン『希望の神学』高尾利数訳、新教出版社、1968年、196頁)。

<sup>528</sup> Pannenberg, Wolfhard : *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Göttingen, 1967*, S.260. (パネンベルク『組織神学の根本問題』近藤勝彦・芳賀力訳、日本基督教団出版局、1984年、53頁)。

<sup>529</sup> *ibid.*, S.49. (57頁)。

一回的性格の諸事件は、さまざまな日常的尺度を越えており、したがってそうしたもの〔人間中心主義的な類推の方法〕では測ることのできないものである<sup>530</sup>。

パネンベルクが「一回性」を強調する時、それは「類推」の操作を拒むような出来事、いわば比類無き出来事のことと考えられている。歴史を通しての神の働きは常に全く新しいものの登場であって、他の経験からの類推によってそれを捉えることは出来ないということである。

このことは、とりわけ復活の出来事について妥当する。イエスの復活が「史実」ではないとされる時、しばしばそうした議論の根拠が歴史的方法が持つ「類推」の原理に求められる。すなわち、今日身の回りで復活した者はいないし、そんなことは起こりえないと考えられているがゆえに、イエスも復活したはずはないという類推である。だが、「歴史家が『死人は復活しない』という確信をもって課題に近づくなら、キリストは復活しないということもまたあらかじめすでに決っている<sup>531</sup>」ことになる。方法論的な原理があらかじめ史的な判断を決定してしまうわけである。これに対してパネンベルクは、「ただ一層綿密にその報知と取り組むことだけが、復活の史実性について判断することを可能にするのであって、あらゆる出来事は原理的に同質でなければならないといった先入見が、その判断を可能にするのではない<sup>532</sup>」と言う。

モルトマンも、復活を否定する史的研究法について、「あつてはならぬものはありえないという命題にもとづく方法は信頼できない<sup>533</sup>」と言う、そのような方法の原理である「類推 (Analogie)」の概念の背後にあるのは、すべては永遠において同質であるとするギリシア的宇宙観であり、このような宇宙観のもとでは、歴史的な出来事は、そうした共通の同質性の「顕現 (Erscheinungen)」としてのみ理解される<sup>534</sup>。歴史の中の一つの人物や出来事を絶対的なものとして受け取ることは不可能になる。ブルトマンやバルトが復活の史実性を否定し、歴史的現実とは別の次元に復活の現実性を求めようとするのは、モルトマンから見れば、いわば「約束の信仰」であるキリスト教を「顕現の宗教」に還元してしまう近代神学の問題性に属するものなのである<sup>535</sup>。

モルトマンもまた、同質性に還元できない比類なき出来事をとらえ得るように、歴史的方法そのものを改訂することを求める。パネンベルクらのグループ

---

<sup>530</sup> *ibid.*, S.44. (52 頁)。

<sup>531</sup> Panenberg: *Grundzüge der Christologie*, S.95. (106 頁)。

<sup>532</sup> Pannenberg: *Grundfragen systematischer Theologie*, S.53, n.22. (99 頁、注 22)。

<sup>533</sup> Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, S158. (198 頁)。

<sup>534</sup> *ibid.*, S. 159. (199 頁)。

<sup>535</sup> 本研究 2-2-2 参照。

が言うように、同質的なものの中に非同質なものを見いだすような史的研究が必要ではあるが、それは、歴史の同質性・法則性に関心をもつ歴史的な方法に対して、単に個性的なもの・偶然的なもの・新しいものに関心を持つということではない。それは「終末論的な新しさ」、すなわち「究極的な新しさ (novum ultimum)」への関心であるとモルトマンは言う。

偶然性と連続性をともなう全歴史的宇宙 (historisches Universum) が、それ自体必然的なものとしてではなく、偶然的なものとして示される場合にだけ、キリストの復活の終末論的新しさとして定式化されうるものが明らかになるだろう。キリストの復活は、世界とその歴史の中で一つの可能性ではなく、世界、実存、歴史一般の新らたな可能性を思念する。世界が神の自由による偶然的被造物として無から (ex nihilo) 理解されるときにのみ (contingentia mundi=世界の偶然性)、キリストのよみがえりは新しき創造 (nova creatio) として理解可能となる<sup>536</sup>。

ここで復活は、創造や終末に比肩する究極的出来事として理解されている。創造と終末がこの世界にとって一度きりであるような意味で、復活は一度きりの出来事である。そして、復活という出来事の新しさがそのようなものであるなら、そのような比類無き新しさを歴史的方法の「類推」の原理ではとらえることは出来ないのは当然である。それは「われわれの既知の歴史のうちには並行するものがない」のだが、「それゆえにこそ、それは一つの歴史を創設する出来事としてみなされるのであり、あらゆる他の歴史はそこから照明され、間い正され、変革される」<sup>537</sup>。

このような意味での「一回性」は、ブルトマンにおいては繰り返し起こりうる呼びかけと応答においてそのつど「ただ一度」であるという意味に置き換えられてしまう。それによって、「復活」は個人の実存の新しいありかたという次元に限定され、旧約聖書から続く約束の信仰から切り離されて、未来への具体的な希望としての次元を失ってしまう。ブルトマンの理解する復活にはこのような「一回性」とそれが意味を持つ歴史の水平的な次元が欠如しているとモルトマンは考える。

こうして救済の出来事の現実性という観点からのブルトマンへの問いは、その歴史理解への問いへとつながっていく。バルトやブルトマンら大戦間の神学者たちが垂直的な啓示理解に没入するあまり、歴史を通しての水平的な啓示理解を犠牲にしてしまっている点が批判され、次世代の神学の課題として、聖書の信仰が保持してきた救済史的な次元の回復を求める動きが生まれてくる。

---

<sup>536</sup> *ibid.*, S.162. (203頁)。

<sup>537</sup> *ibid.*, S.163. (204頁)。

## 2-2-2 歴史の理解

そうした動きに先立って、救済史という観点からブルトマンを批判していたのは、O・クルマンである。『キリストと時<sup>538</sup>』（1946年）は、「キリスト教的な核心」が「救済史」と不可分であるという観点から新約聖書へのトータルなアプローチを試み、大戦直後の神学において注目を集めた。クルマンはこの著作の意図を説明するにあたって、「本研究は、全く原始キリスト教資料にもとづいて、この歴史〔救済史〕が、ブルトマンの言うように新約の啓示から除去しうる一つの『神話』ではないこと、そしてこの歴史が、キリスト教徒のユダヤ的な諸観念に対する非本質的な順応ではないことを示そうとする<sup>539</sup>」と述べているが、事実その内容は、ブルトマンの新約聖書解釈をトータルに批判し、もう一つ別の新約聖書解釈の可能性を体系的に述べたものとなっている。それは、ブルトマンが非神話論化において切り捨ててしまったキリスト教宣教の救済史的構造に再び人々の目を向けさせ、パネンベルクやモルトマンら歴史の神学の登場を先駆けた面があるように思われる。

クルマンがこの本で主張しようとしているのは、（1）キリスト教の救済は、過去・現在・未来という連続する線的な時間にそって考えられているということ、および（2）キリストの十字架と復活の出来事が、すべての時の中心にあって、それらの時を規定しているということである。ブルトマンの場合、新約聖書の信仰が本質的に歴史的なものであることは認識されているが、それが具体的な出来事の継起である線的な歴史から次元的に区別され、信仰にとっての意義は「いま、ここ」での実存的な決断に集約される。このような新約聖書の解釈は、クルマンにとっては、神による救済を線的な歴史の中でとらえる聖書の見方を逸脱するものである。新約聖書においては、キリストの十字架と復活がこの救済の歴史の中心である。ユダヤ教において時の終わりに待望されていた救済の出来事は、キリスト教においてはすでに到来したのである。その出来事は歴史を終わらせるには至っていないためになお歴史は存続するのだが、決定的な出来事はすでに生じているがゆえに、その後の歴史の意味はキリストの出来事によってのみ真に認識される。

クルマンの問題提起は、キリスト教神学に対するギリシア哲学の影響ともからむ根深い問題を含んでいる。それはとくに「時と永遠」についての彼の論述にあらわれる。ギリシア哲学には、「永遠」を継続する時間とは質的に区別さ

---

<sup>538</sup> Cullmann, Oscar : *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1946, 1948<sup>2</sup>. (クルマン『キリストと時』前田護郎訳、岩波書店、1954年)。

<sup>539</sup> *ibid.*, S.23-4. (14頁)。

れたもの、つまり無時間性としてとらえる思弁が存在し、これがキリスト教神学にも深い影響を与えている。だが、ユダヤ教とキリスト教にとってこのような時と永遠の区別は本来は縁遠いものであって、永遠とはむしろ連続的な時の無限に延長されたものと考えられている。「それゆえ、その永遠性は、この意味で『素朴に (naiv)』無限の時間性として示され得るし、また示されなければならぬ」<sup>540</sup>。ギリシア哲学の思弁が入ってくることによって、この素朴さは洗練された哲学的概念に置き換えられるが、それは信仰の素朴な形を解釈するよりも変形してしまっているという疑いをクルマンは持っているのである。

クルマンは、非神話論化において「神話」として排除されるもののうちには、原始キリスト教が有していたそうした「素朴」な時間表象が含まれていると見ている。しかし、それはキリスト教信仰にとって本質的なものであって、非神話論化され実存論的に解釈されてしまうとキリスト教信仰それ自体の意義が失われてしまうとクルマンは懸念するのである。クルマンは聖書が描く救済史の線上に起こる出来事のうちに、始原や終末の出来事のように歴史学の対象とはなり得ないいわば神話的といつてよい出来事が置かれていることを認める。しかし、その線上には古代イスラエルの歴史やナザレのイエスの出来事などのように歴史学の対象となる出来事もまた含まれている。神話的出来事と歴史的出来事が同一線上におかれているのである。原始キリスト教は、現代人のように歴史と神話とを区別しない。それらはともに線的な時間の中で生じる出来事としてとらえられており、原初や終末の神話的出来事さえもギリシア的な無時間性として理解されてはいない。神話的であって歴史的でないということは、時間的でないということの意味しないのである<sup>541</sup>。

近代的な歴史意識の発達によって歴史的出来事と神話的出来事が区別されるようになると、始原と終末の神話は無時間的なものとして解釈され、線としての救済史は破壊されてしまう。これはすでに近代神学一般において生じたことであつたが、クルマンはブルトマンがむしろそのような区別をせず救済史を全体として取り扱った点を評価する。ただしブルトマンは、その救済史全体の枠組みを古代の世界像と同様に過去のものとして非神話論化してしまう。これに対してクルマンは、むしろそれを原始キリスト教の信仰の本質的な要素と見て、全体として受け入れようとするのである<sup>542</sup>。

こうした救済史の全体を歴史と神話の対立をこえて把握するためにクルマンは、「神話」と「歴史」という語を包括する概念として「預言」(Prophetie)

---

<sup>540</sup> *ibid.*, S.55 (47頁)。強調はクルマン。

<sup>541</sup> *ibid.*, S.82. (81頁)。

<sup>542</sup> *ibid.*, S.82-3. (81-2頁)。

という語を用いる。救済史は全体として「預言」であるが、始原や終末の歴史が単に「預言」であるのに対して、その中間の諸出来事は、歴史的探求の対象となる事実がそのまま信仰の対象となるという形での「預言」である<sup>543</sup>。両者は原始キリスト教の信仰の中では本質的に区別されずに救済史の線を構成するのである。

クルマンは、こうした線的な救済史を新約聖書の歴史観の正しい理解とする立場から、救済の出来事の「一回性」(Einmaligkeit)の問題を取り上げている<sup>544</sup>。救済史の線を形作るそれぞれの出来事はすべて、繰り返すことの出来ない出来事という意味で一回的なものである。ただし、これは線上にあるあらゆる出来事に対して言える「平凡な意味で一回的・歴史的」に過ぎない。ところが、キリストの十字架と復活の出来事には、そうした一回性に加えてさらに「すべての人間及びすべての時代の救いにとって、決定的に一回的(entscheidend einmalig)<sup>545</sup>」であるという性格が与えられている。平凡な意味で一回的な出来事である十字架と復活が同時に全人類の救いにとって決定的であると主張するところに、キリスト教宣教の真髓がある。キリスト教宣教の「つまづき」は、このありふれた出来事が全宇宙の救いであるという主張にある。仮現説が異端とされたのは、キリストが外見だけ肉体をとったと説明することで、この根本的なつまづきを取り去ろうとしたためであった。それはキリストの贖いの業の歴史的一回性を顧慮せず、その「ありふれたただ一回限りの歴史的出来事を、救済史の中心から遠ざけることに他ならない<sup>546</sup>」。ここでは贖いが、「時間的出来事でなくて、抽象的な教説<sup>547</sup>」になってしまっているとクルマンは言う。

これに対してブルトマンは、『キリストと時』に対する書評「救済史と歴史<sup>548</sup>」(1948年)において、クルマンの立場を批判的に論評している。その批判の第一点は、クルマンが「救済の出来事(Heilsgeschehen)」を「救済史(Heilsgeschichte)」と同一視しているということである<sup>549</sup>。クルマンにとって歴史とは、端的に時空内の様々な出来事の継起のことである。救いの出来事はこれらの出来事の一つとして生じる。それは他の出来事とは異なって決定的な意味を持つ出来事であっても、この線の上に起こった出来事である点にか

---

<sup>543</sup> *ibid.*, S. 84-5. (83-4頁)。

<sup>544</sup> *ibid.*, S.107f. (111頁以下)。

<sup>545</sup> *ibid.*, S.108. (113頁)。

<sup>546</sup> *ibid.*, S.112-3 (118頁)。

<sup>547</sup> *ibid.*, S.113 (118頁)。

<sup>548</sup> Bultmann: "Heilsgeschichte und Geschichte (Rez, von : Cullmann, O.: Christus und die Zeit)", *Theologische Literaturzeitung* 73, 1948, S.659-66. / *Exegetica*, 1967, S.356-68. (ブルトマン「救済史と歴史」『ブルトマン著作集』第8巻、227-42頁)。

<sup>549</sup> *ibid.*, S.361. (232頁)。



わらない。このようなとらえ方がブルトマンにとって問題なのは、まず新約聖書学的な問題として、「新約聖書全体が救済史的な見方を前提にしているというのは、甚だしく誇張された表現である<sup>550</sup>」ということである。救済史の理念はとくにヨハネ福音書にはあてはまらない。ヨハネに救済史的記述があったとしてもそれは付加である。クルマンは多様な新約聖書の表現を無理に救済史の中に調和させようとしている。しかし、もっと根本的な問題は組織神学的な問いである。「キリストの十字架を単に自分に関わる救済の『中心』として理解するだけでなく、救済史の『中心』として理解することが、信仰にとってどんな利益があるのだろうか<sup>551</sup>」とブルトマンは言う。ここには、神学は私にとって切実な実存の問題に集中すべきだというブルトマンの主張が現れている。世界史の線的な出来事の連鎖が、人類の救済においてどのような意味をもつのかという興味は、そのような切実な問題から人の目をそらせるものでしかないというのである。

批判の第二点は、クルマンには救済史と世界史の区別がないということである。ブルトマンのように歴史を次元的に区別するという発想がそこにはない。そのために、救済の出来事には歴史学の対象となるものとならないものが混在している。両方の出来事を包括する概念としてクルマンが持ち出す「預言」というとらえ方も、ブルトマンには理解できない。そのようなとらえ方の中では、「『救済史』とは、世界史的な出来事とは全く別の何か、すなわち、世界史的諸事象について預言的解釈が描き出す像だということになるのだろうか。そうなるとそれはそもそも出来事ではないのであろうか<sup>552</sup>」とブルトマンは問う。つまり、クルマンのような救済史と世界史を区別しない議論は、歴史学の成果が聖書の記述に矛盾するという事実と真剣に向き合っておらず、そのような態度では、今日の時代におけるキリスト教信仰の受け取り直しという課題を真に解決することにはならないということであろう。

第三の批判点は、キリストを歴史と救済史の「中心」とするクルマンの理解へ向けられる。ブルトマンにとって、キリストとはむしろ歴史と救済史の「終わり」である。イエスや原始キリスト教会はそのような終わりを宣教したからこそ、そこにやがて再臨の遅延の問題が生じた。このような原始キリスト教理解をブルトマンは、A・シュヴァイツァーやM・ヴェルナーと共有している。そして、その後二千年近く経てもなお終末が来ていないという現実には、終末論の非神話論化という問題をブルトマンにつきつけているわけである。しかし、

---

<sup>550</sup> *ibid.*, S.364. (237頁)。

<sup>551</sup> *ibid.*, S.362. (234頁)。

<sup>552</sup> *ibid.*, S.361. (233頁)。

クルマンはこの問題を「軽くあしらおうと努めている<sup>553</sup>」。クルマンは、「すでに勝利を決定づける出来事が起こったが、完成にはなお時間がかかる」と説明しているが、それにどれほどの説得力があるかとブルトマンは問う。この批判は、結局は歴史をどのように理解するかという問題に行き着く。ブルトマンによれば、クルマンはキリスト教的存在の時間性という問題を考えていないのである。ブルトマンにとってキリストの出来事が終末論的なものとして宣教されるということは、終末が線的な歴史の上の出来事として実際に起こらない以上、この世的なありかたから取り出されて非世界化された実存のあり方を表すものと理解する他はない。終末論的な生に移されているキリスト者が、どうしてなお時間的存在として理解されるのかという問いに対して、クルマンは「新しい時代（アイオーン）の永遠性もやはり時間の線として表象されるからだ」と言うが、まったく答えになっていないとブルトマンは非難する。終末論的な時間性とは、その時々新しい決断において実存することに他ならない。これがブルトマンの答えである。

以上のブルトマンのクルマンへの反批判から分かることは、クルマンからのブルトマンへの批判は、ブルトマンにとって重要なものと見なされていないということである。ブルトマンの反批判の中に現れているのは、自分の立場の再確認であり、クルマンの主張はそのような立場を揺るがすに足りないという認識である。しかしながら、クルマンの批判には次のような点で十分に考慮すべき点があるように思われる。第一に、素朴に聖書を読むなら、クルマンが言うようにそれが創造から終末へと向かう時間的な軸に沿って描かれていることは明らかであって、聖書全体を特徴づけるこの重大な特徴を捨象してしまうことは、現代人に聖書の本質内容を伝えることになるのか疑問だということである。すでに見たように、非神話論化の根底に、聖書に内在する本質的な主張からそれと矛盾する表面的な付着物を批判するという原理があるとすれば、聖書の本質的特徴をその神話論的なものとともに消し去ってしまうことは、その原理に反することになるのではないか。第二に、クルマンが言うように、聖書の叙述の全てではないにしても、その重要な要素の一つとして神による救済を世界史全体を包括するスケールでとらえようとする方向性が存在することは確かであり、ブルトマンの非神話論化による聖書の解釈は、聖書のメッセージを個人の実存の問題という狭い枠の中だけで理解することによって、聖書のうちにある他の重要な側面を締め出してしまう危険を感じざるを得ない。聖書を現代人にとって適切に解釈するためには、救済史のそうした世界史的広がりを生かすことが必要であるように思われる。第三に、ブルトマンは「歴史」と「神話」を厳しく峻別する傾向が強く、少しでもフィクションの要素をもった叙述は「神

---

<sup>553</sup> *ibid.*, S.366. (240頁)。

話」として排除してしまう。だが、人が歴史学の手法では検証しきれない歴史の真実を語ろうとする場合には、そうしたフィクションの要素はどうしても必要となるのではないだろうか。クルマンは「歴史」と「神話」を統合しようとして「預言」の概念を用いたが、それは本論文で「物語」という概念によって考えようとしていることと似ているように思われる。

クルマンの批判は、ブルトマンの聖書解釈が聖書のトータルな姿から見て偏っている点を鮮やかに指摘しているが、その偏向が意味する問題点が十分に神学的に吟味されているとは言えない。クルマンの指摘した事柄の神学的重要性については、むしろ 1960 年代以降 W・パネンベルクや J・モルトマンらの神学の中でより議論が深められ、実存論的神学に対抗する新たな神学の主要な論点を形成するに至ったと言える。彼らはクルマンと同様に、ブルトマンが捨ててしまった水平的な救済史的次元の回復を訴えるが、それをブルトマンの神学への根本的な批判に結びつけ、組織神学的な議論にまで深めていく。また、救済史の次元を神学に取り戻しつつ、それを現実の歴史と別次元に置くのではなく現実の歴史そのものとして理解しようとするのである。

パネンベルクのグループが 1961 年に出版した『歴史としての啓示』<sup>554</sup>は、現代神学における啓示概念の再考にきっかけを与え、20 世紀後半のキリスト教神学において大きな影響を与えた書物の一つとして認識されている<sup>555</sup>。この本に収録されたパネンベルクの論文の中では、批判の対象として主に K・バルトの名が挙げられているが、その批判はブルトマンをも射程に入れいていると言ってよい。とりわけこの書物以前に発表された彼の単独論文「救済の出来事と歴史」（1959 年）<sup>556</sup>は、はっきりと批判の矛先をブルトマンに向け、その神学が歴史を真剣に扱っていないと指摘している。「歴史（Geschichte）はキリスト教神学の最も包括的な地平である。すべての神学的な問いと答えは、ただ歴史という枠の内部においてのみ意味を持つ。その歴史とは、神が人類とともに、また人類を通して、彼の全被造物と共有している歴史であり、世界に対してはまだ隠されているがイエス・キリストにおいてすでに啓示されている

---

<sup>554</sup> Pannenberg, Wolhart (hrsg.) : *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 3. Auflage 1965. (パネンベルク『歴史としての啓示』大木英夫ほか訳、聖学院大学出版会、1994 年。

<sup>555</sup> Braaten, Carl E. : *History and Hermeneutics*, New Directions in Theology Today 2, London, Lutterworth Press, 1968, P.27. (カール・ブラーテン『歴史と解釈学』高尾利数約、1969 年、27 頁)。Livingston, James C. & Fiorenza, Francis Shüssler : *Modern Christian Thought, Vol.2 : The Twentieth Century*, Minneapolis, Fortress Press, 2006, p.341f.

<sup>556</sup> Wolfhart Pannenberg : "Heilsgeschehen und Geschichte", *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, Gesammelte Aufsätze, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. S.22-78. (パネンベルク『組織神学の根本問題』近藤勝彦・芳賀力訳、日本基督教団出版局、1984 年、23-112 頁)。

将来へと向かっている歴史である<sup>557</sup>」。この冒頭の文章は、当時支配的だった二つの神学的陣営へのアンチ・テーゼとして打ち出されている。一つはブルトマンやゴールテンの「実存の神学 (Existenztheologie)」であり、もう一つは K・バルトの「原歴史 (Urgeschichte)」の理解であり、それは M・ケーラーの救済史理解の伝統の内部で発展したものとしてとらえられている。これらの両陣営の神学が共通して持っているモチーフは、史的・批判的研究によって神学にもたらされた危機への対応であるとパネンベルクは見る。すなわち、救済の出来事が現実の歴史のうちに場所を占めることが不可能になったために、史的・批判的研究のおよばない超自然的な「原歴史」や個人的な「歴史性」に避難しようとするのが、現代神学のこれらの傾向だと言うのである<sup>558</sup>。こうした傾向に抗してパネンベルクは、むしろ「現実 (Wirklichkeit)<sup>559</sup>」としての歴史こそが神の啓示の場であることを示そうとするのであるが、その際の論拠は聖書が啓示をそのようなものとして描いているという事実である。

パネンベルクは、まず旧約聖書に現れている古代イスラエルの経験が宗教史の中で果たした役割に注目する。円環的時間意識を持つ古代オリエントの諸民族が、現実の生活の意義を原初の出来事の反映としてのみ理解したのに対して、古代イスラエルの人々は「歴史的な変化そのものの中に神の現実を経験した<sup>560</sup>」。その経験が人類史のうちに歴史意識をもたらしたのである。これは M・エリアーデの『永遠回帰の神話<sup>561</sup>』などによって示され、すでに「今日の研究における共有物<sup>562</sup>」となっている見方だが、エリアーデがイスラエルによる歴史の意味の発見をとりわけ預言者の宣教に関係づけるのに対して、パネンベルクはそれをイスラエルの神思想そのものに見い出す。繰り返し新しいことを行う神、「活ける神 (lebendiger Gott)」への確信が、現実とは一つの目標に向かって一直線に急いでいるという理解を形成していったと言うのである。

「歴史は、神が約束を發し、それを成就することによって成立する。歴史とはこの約束と成就の間に張り渡された出来事である<sup>563</sup>」。このような神思想こそがイスラエルの歴史意識を形成し、その特異な歴史叙述を生み出した。イスラエルの歴史記述の発展は、こうした歴史意識の地平が拡大され、より多くの人々の経験を包含していく過程としてとらえられる。さらに、ユダヤ黙示文学

---

<sup>557</sup> *ibid.*, S.22. (23 頁)。

<sup>558</sup> *ibid.*, S.22-3. (24 頁)。

<sup>559</sup> *ibid.*, S.27. (28 頁)。

<sup>560</sup> *ibid.*, S.24. (25 頁)。

<sup>561</sup> Eliade, Mircea : *Myth of the Eternal Return*, tr, by Williard R, Trask, Bollingen Series XLVI, Pantheon Books, 1954. (エリアーデ『永遠回帰の思想』堀一郎訳、未來社、1988 年)。

<sup>562</sup> Pannenberg : "Heilsgeschehen und Geschichte", S.23. (24 頁)。

<sup>563</sup> *ibid.*, S.24-5. (25-6 頁)。

に至っては、約束の成就是もはや歴史の内部にではなく、世界史全体の終わりに待望されるようになる。こうしてイスラエルの歴史記述は、イスラエル民族を越えて全人類をこの歴史の中に引き込んでいったのである<sup>564</sup>。人間を歴史的存在として理解することは、このような歴史の経験そのものによってはぐくまれてきたのであって、その逆ではないとパネンベルクは主張する。ここに人間の歴史性を強調するディルタイ、ハイデッガー、ブルトマンらの系譜に対するパネンベルクの批判がある。彼らがあらゆる歴史の起源を人間の歴史性に見出そうとするのに対して、「むしろ逆に人間の歴史性の方が歴史としての現実の経験に基づいているのではないか。すなわち、歴史性は、イエス・キリストにおいて先取りされた成就へと向かう神のイスラエルとの約束の歴史の中でこそ開示されるのではないか<sup>565</sup>」とパネンベルクは問う。

パネンベルクは、イスラエルが発見したこうした歴史理解はそのまま黙示文学や新約聖書をも包括すると考える。そして、そこからブルトマンの『歴史と終末論<sup>566</sup>』（1958年）を厳しく批判する。この書物はブルトマンが1955年に行ったギフォード講演であるが、そこで示されたイスラエルの歴史経験とキリスト教信仰との関係についての理解、そして何より終末論についての理解は、この講演のずっと以前からブルトマンの聖書理解の根底に流れており、その神学思想の基本的な構造を決定づけているものである。それは、非神話論化の重要な論拠の一つとなっているとも言えるので、ここで簡単に要約しておこう。

『歴史と終末論』でブルトマンは、人類史における歴史観の変遷をたどり、それとキリスト教信仰の根幹にかかわる終末論との関係について探求している。ブルトマンもパネンベルクと同様、古代イスラエル人が人類に従来と異なった歴史観をもたらしたと考える。そこで歴史とは「目標にまで導く神の意図と計画」として理解される<sup>567</sup>。これに対して、終末論はもともと世界の出来事の進行の概念から発達したものである<sup>568</sup>。旧約には、基本的には、世界の終わりとそれにつづく救済の時という意味での終末論はない。世界の循環の運動という観念が、創造者としての神の観念に矛盾するからである。したがって、旧約聖書で終末のイメージが採用される場合には、世の終わりの苦難や救いが歴史内での出来事として理解されてきた<sup>569</sup>。ところが後期ユダヤ教にお

---

<sup>564</sup> *ibid.*, S.25-7 (26-8頁)。

<sup>565</sup> *ibid.*, S.38 (43頁)。

<sup>566</sup> Bultmann: *Hisitory and Eschatology*: The Gifford Lecture 1955, The Edinburgh University Press, 1957, / *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1958. (ブルトマン『歴史と終末論』中川秀恭訳、岩波書店、1986年)。

<sup>567</sup> *ibid.*, p.18. / S.20. (24頁)。

<sup>568</sup> *ibid.*, p.23. / S.24 (30頁)。

<sup>569</sup> *ibid.*, p.27-8. / S.29. (36頁)。

いてはじめて、神のさばきが歴史的な危機ではなく宇宙的な破局によって起こる超自然的な出来事として理解されるようになる。たとえば、古代イスラエルで信仰された救い主の像は、ダビデ家の王のイメージから、雲に乗って天から降りてくる「人の子」の「神話論的形姿 (mythological figure / mythologische Gestalt)」におきかえられる<sup>570</sup>。ただイスラエルの救いの表象がこのように神話化されることは、逆に古代の宇宙的な終末論が「歴史化 (historicize / historisieren)」されるという側面も持っている。なぜなら古き世界の終わりは神の審判によってもたらされるのであって、時が循環するという観念は捨てられるからである<sup>571</sup>。このように、黙示文学においては「宇宙論的な観点と歴史的な観点とが結合されている<sup>572</sup>」。つまり、黙示文学においては終末の観念がイスラエル民族の救済の歴史の延長線上に描かれている。

新約においては旧約の歴史観と黙示文学の歴史観が共存しているが、それは「黙示文学的な歴史観が優位を占めるような仕方においてである<sup>573</sup>」とブルトマンは見る。イエスの説教にも使徒言行録にもパウロの手紙にも、黙示文学的な世の終わりの描写が現れる。「世界の来るべき終わりについての使信は、新約の大部分を貫くもの」であり、「終わりがきわめて近い将来にさし迫っているという確信は、疑いながらもともかくしばらくの間は保たれ、もちつづけられていた<sup>574</sup>」。新約に見られるこのような黙示文学的な終末論がもともと旧約の歴史観と結びついたものであり、原始キリスト教会が自らをイスラエルの救済史の完成として理解していたことは明瞭である。しかし、だからと言って、「初期キリスト教団が自らを歴史の真の現象として理解していたとか、あるいはそのイスラエルの民に対する関係が真の歴史的な連続として理解されていたという風に思ってはならない<sup>575</sup>」とブルトマンは言う。新約において待望されている終末の出来事は、旧約のように個々の出来事を通して神の意志が示されるという意味で神の計画なのではない。終末はそのような歴史内の出来事なのではなく、歴史の終わりなのである。

初代キリスト教においては歴史が終末論にのみこまれている。初代キリスト教共同体は自らを歴史現象としてではなく、終末論的な現象として理解しているのである。この共同体はもはや自らが現在の世界に属するのではなく、入り口まできている新しい世に属することを意識していた。

---

<sup>570</sup> *ibid.*, p.30. / S.32. (39 頁)。

<sup>571</sup> *ibid.*, p.29. / S.30. (37- 8 頁)。

<sup>572</sup> *ibid.*, p.30. / S.33. (39 頁)。

<sup>573</sup> *ibid.*, p.31. / S.36. (41 頁)。

<sup>574</sup> *ibid.*, p.34. / S.39. (44 頁)。

<sup>575</sup> *ibid.*, p.35. / S.40. (46 頁)。

とは言え、実際には世界はなお存続している。そこに、原始キリスト教会の信仰のありかたを決定する状況が生まれるのである。

そこで問題はこの意識がどれほど永く生き生きとしたままであり得るか。世界の差し迫った終わりの期待がどれほど永く確固不動であり得るかということである。明らかに、予期されたキリストの到来が実現しなかったという事実が、失望と疑いとをひきおこすこととなった<sup>576</sup>。

終末論の問題は、このような事態に対して、「キリスト教信仰が新しい宗教の形をとるに至ったという事実から生じた<sup>577</sup>」。パウロもヨハネもこの問題に直面して、終末論の新しい理解に達しているとブルトマンは言う。

パウロにとって、終末は歴史的発展の自然的な結果ではなく神による歴史の中断であって、その意味は歴史からではなく神から与えられるものである。したがってパウロは終末をユダヤ民族の歴史の完結とは見ることができず、自分の人間学をもとにしてそれを解釈した。

パウロにあっては<イスラエル>民族と世界の歴史は関心事ではなくなったけれども、彼は他の現象——人間の歴史性、人間存在の真の歴史的な生、すべての人が自分で経験し、それによって自分の真の本質を獲得するところの歴史を明るみにもたらしただのである<sup>578</sup>。

このようにパウロは、終末論を人間学的に解釈することによって、終末遅延がもたらす歴史と終末論の問題を解決しているとブルトマンは理解する。ヨハネの場合にはこうした理解が一層進み、パウロがなおも保持している未来の宇宙論的出来事としての終末への期待は完全に捨てられている<sup>579</sup>。ヨハネも現在

---

<sup>576</sup> *ibid.*, p.37 / S.42. (48 頁)。

<sup>577</sup> *ibid.*, p.38. / S.44. (50 頁)。

<sup>578</sup> *ibid.*, p.43. / S.49. (57 頁)。

<sup>579</sup> *ibid.*, p.47. / S. 53. (62 頁)。ヨハネの終末論というテーマは、ブルトマンが生涯にわたって関心を抱き続けたもので、とくに 1940 年までに書かれた以下のような論考が、注解書『ヨハネ福音書』(1941)に結実しており、『歴史と終末論』での記述はそうした研究の蓄積に基づいている。"Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannes-Evangelium, 1923, *Exegetica*, S.10-35 (『著作集』第 7 巻、37-75 頁)。"Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, 1925, *Exegetica*, S.55-104. (『著作集』第 7 巻、99-192 頁)。"Analyse des ersten Johannesbriefes", 1927, *Exegetica*, S.105-23. (『著作集』第 7 巻、193-223 頁)。"Eschatologie des Johannesevangeliums, 1928, GV, I, S. 134-52. (『著作集』第 11 巻、153-74 頁)。"Untersuchungen zum Johannes evangelium, 1928/30, *Exegetica*, S.124-97. (『著作集』第 7

の生が未来に完成することを望むが、それは黙示文学的な宇宙的破局ではなく、地上の生が終わった後の個々人の未来である<sup>580</sup>。パウロにとってもヨハネにとっても、現在の時は一種の「中間時 (time-between)」と理解されているが、それは単に時間的な意味ではなく、信仰者の実存がつねに「すでにあるところのものにならなければならない」という意味で直接法と命令法の弁証法的な関係の中におかれているということの意味しているとブルトマンは理解する<sup>581</sup>。

さて、原始キリスト教会における歴史と終末論の関係についてのブルトマンのこのような理解に対して、パネンベルクは異議をとなえるのである。黙示文学は二元論的終末論であり旧約聖書の歴史理解とすべく対立するというブルトマンの理解に対して、終末論は黙示文学によってもたらされた新しい事態なのではなく、そこでは「歴史内的終末論」(innerschichtliche Eschatologie)にかわって「終局史的終末論」(endgeschichtliche Eschatologie)が現れたにすぎないとパネンベルクは言う<sup>582</sup>。歴史はいまや終末論から解釈されるようになったとか、旧約聖書的な歴史観に対して一つの決定的な変化が起こったといった認識は受け入れられない。ブルトマンは、黙示文学では歴史が非歴史化され、それによって約束一成就の図式が破られたと主張するが、黙示文学的終末論も新約聖書的終末論もイスラエルの歴史意識の構造に対立するものではない<sup>583</sup>。「イスラエルの歴史意識は、イスラエルがあの約束を基礎として、歴史的に経験されたあらゆる成就を超えつつさらにその先の成就を迎え待ち望んだ限りにおいて、常に終末論的に方向づけられていた<sup>584</sup>」とパネンベルクは見る。パウロやヨハネが歴史から人間論へと向かっているとするブルトマンの聖書解釈にも問題がある。ブルトマンは救済の出来事をイスラエル史のうちに位置づけるローマ書 9-11 章の扱いに困っているし、ヨハネについての彼の解釈は文献批評によって黙示文学的なものをあらかじめ取り除くことによって可能になっているにすぎない<sup>585</sup>。

パネンベルクが主張していることは、ブルトマンが非神話論化によって排除してしまった救済史的なものは、聖書の思想にとって基本的な要素であるということだ。ブルトマンも救済史的なものが聖書のうちに存在することは十分に

---

卷、第 224-335 頁)。「Johanneische Schriften und Gnosis, 1940, Exegetica, S.S.230-54. (『著作集』第 8 巻、43-72 頁)。

<sup>580</sup> Bultmann: *History and Eschatology*, p.49. / *Geschichte und Eschatologie*, S.56. (65 頁)。

<sup>581</sup> *ibid.*, p.48-9. / S.55-6. (64-6 頁)。

<sup>582</sup> Pannenberg: "Heilsgeschehen und Geschichte", S.28. (30 頁)。

<sup>583</sup> *ibid.*, S. 28-9. (31 頁)。

<sup>584</sup> *ibid.*, S. 28. (30 頁)。

<sup>585</sup> *ibid.*, S. 35-6. (31-3 頁)。



分かっているわけであるから、問題は、ブルトマンがそのような要素を取り除く根拠の正当性であろう。第1章で、ブルトマンの聖書解釈の根底に、著者の思想の本質的な原理からテキストのうちにあるそれと矛盾する要素を批判するという「内実批判」という原理があることに触れた<sup>586</sup>。パネンベルクが指摘しているのは、パウロやヨハネの思想をユダヤ的黙示文学からの離脱として解釈する際にも、そのような手法が用いられているということであろう。しかしそのような手法は、パネンベルクによれば、パウロやヨハネが旧約聖書の伝統のうち立っているという事実に対して不当なのである。ブルトマンの研究の出発点に、終末を非歴史的に解釈するべきであるという哲学的・神学的な原理があり、その原理にしたがってパウロやヨハネがそれに符合するように解釈されている。言い換えれば、そこに『共観』の場合に指摘したのと同様の循環性が支配しているということである。神学研究にそのような循環性は避けられないとしても、問題はその際に前提となる原理が神学的に見て正当かどうかということであろう。このようにパネンベルクとブルトマンの対立は単に史的なものでも、また単に神学的なものでもなく、両者が関わり合いながら営まれるキリスト教神学のありかた全体にかかわるものである。

パネンベルクがブルトマンを批判する根拠は、個々の聖書解釈にあるだけでなく、ブルトマンとは異なるその歴史理解にある。ブルトマンは古代イスラエルから新約聖書を貫く線としての歴史を人間の歴史性のうちに解消してしまったとパネンベルクは批判する。この点で、その批判はクルマンに近い。だがパネンベルクは、ブルトマンが終末論を歴史と対立させたのに対して、クルマンは救済史を歴史と対立させてしまっていると言う<sup>587</sup>。それは現実の歴史に背を向けるという点で共通している。これらの理解に対して、パネンベルクは聖書に描かれる救済史と現実に経験される世界史を一つのものとしてとらえる。ここに、古代イスラエルの神信仰に端を發しつつ、人類のあらゆる経験を包括する視点としての「普遍史」(Universalgeschichte)の理念が持ち出されることになる<sup>588</sup>。パネンベルクにとって普遍史を可能にするものこそが、キリスト教の終末論の視点である。歴史の全体の意味は、歴史の終わりからのみ与えられるからである。この場合、終末はブルトマンが言うように歴史を廃棄(非歴史化)するものではなく、その最終的な意味を明らかにするものとして理解されている。したがって、そこでは人間の歴史性が問題になるのではなく、人類の歴史的経験の総体が問題になる。そして、パネンベルクの理解では、キリストの出来事はそのような世界の終わりを先取りする出来事である。つまり、

---

<sup>586</sup> 本研究 1-1-3 参照。

<sup>587</sup> Pannenberg: "Heilsgeschehen und Geschichte", S.35-6. (39-40 頁)。

<sup>588</sup> *ibid.*, S.67 (77 頁)。

キリストの出来事は歴史を終わらせるのではなく、歴史の意味を先取りすることによって、それからなお終末へと続く歴史の方向性を示し、人を現実の歴史へと向かわせる出来事なのである。こうした歴史理解は、終末遅延の問題に対しても一定の答えを与えている。つまり、終末は確かにまだ来ていないが、キリストの出来事において先取りされており、歴史を終末へと導いていく決定的な鍵としてそれを理解することができる、というようにである。

パネンベルクは『歴史としての啓示』で、以上のような啓示に対するとらえ直しを、バルトやブルトマンの影響下にあった当時の支配的神学傾向への批判として包括的に打ち出した。「第二版のためのあとがき」では、「ここで試みられる啓示概念の新しい捉え方によって、『神の言葉の神学』の周辺は捨てられる<sup>589</sup>」と書いている。この論文では主にバルトが批判の対象となっているが、そこで批判されていることのほとんどは、そのままブルトマンに対してもあてはまるものである。ブルトマンの非神話論化の目的は、新約聖書を今日の人間への語りかけとして明らかにすることであり、それは聖書を神の言葉と理解するバルトと方向性の上では軌を一にするものだったが、こうした方向性に対してパネンベルクは、聖書そのものを論拠にして対抗するのである。

パネンベルクによれば、聖書の中で「神の言葉」という概念は、その言葉が現代神学の中で表しているような神の直接的な自己啓示としては理解されていないと言う。聖書において神の言葉は、言葉を越えた現実である歴史を指し示しているのであり、そのような歴史を通して間接的に神は自己を啓示しているのである。彼は、聖書における「啓示」(Offenbarung)を、宗教学において一般化している「顕現」(Manifestation)という語から厳しく区別し、両者の混同を批判する<sup>590</sup>。イスラエルの神の自己啓示は、M・エリアーデが明らかにしているような古代オリエン特などの宗教とは異なっている。聖なるものが様々な象徴を通して現れるという経験とは根本的に異なり、それは現実には歴史に生じる出来事全体を通しての自己啓示なのである。「神の言葉の神学」は、神の言葉を「顕現」のカテゴリーで理解することによって、この現実の歴史から撤退しているとパネンベルクには思われる。

歴史を通しての啓示という理解によれば、ある特定の出来事の啓示的な意味は、その出来事そのものによってのみ理解されるのではなく、「出来事の全体的な関連において<sup>591</sup>」受け取られる。そのつどの説教における語りかけのうちには神の完全な語りかけを見いだすブルトマンのような理解では、そうした現実の出来事の全体的な関連といった意味での歴史の次元が失われてしまう。パ

---

<sup>589</sup> Pannenberg: *Offenbarung als Geschichte*, S.132. (274 頁)。

<sup>590</sup> *ibid.*, S.12. (40 頁)。

<sup>591</sup> *ibid.*, S.96 (204 頁)。

ネンベルクの啓示理解からすれば、この世界に生じる一つ一つの出来事に具体的にに関わりつつ、そこから神の啓示を慎重に読み取っていく態度が求められているのだが、ブルトマンの神学ではそのような態度が欠落する危険がある。

パネンベルクの啓示理解によれば、現実の歴史の全体が神の啓示なのであるから、ブルトマンのような人間の歴史性やクルマンのような救済史の線的な広がりのように、世界史と区別したどこかに啓示のための領域を考える必要はない。しかも、「神性の特殊な顕現とは違って、歴史の啓示は、見る目を持つどんな人にも開かれている<sup>592</sup>」のである。このようなパネンベルクの発想の転換は、キリスト論においても重要な意味を持つ。ナザレのイエスは全歴史の終わりの先取りとして理解される。とすれば、キリストの出来事は孤立した出来事としては決して理解されず、イスラエルの全歴史との関係の中でのみ理解され、さらにこれから生じる人類の一切の歴史がそれに関係していくことになる。

これがパネンベルクの「普遍史」の構想であが、このような発想が、キリスト教神学を「言葉の神学」の狭さから解放し、世界の様々な分野と積極的に関わっていく可能性へと開くものとして期待されることは間違いない。ただ、「神の言葉の神学」に「歴史としての啓示」を単に対立させるだけでは、もうひとつ別の偏った聖書解釈を生み出し、キリスト教神学の可能性を限定してしまうことになる。60年代以降、社会的な課題と取り組む様々な神学的試みが生まれてきたが、それらがキリスト教神学であることの意義は、同時代の社会問題に向けられた彼らの視線が、その状況の只中にいる人間へと語りかける神とそれに応えようとする人間の垂直の関係性と交錯する点にあるのではないだろうか。それらの諸神学の登場に先立って、バルトやブルトマンが超越的な神との関係性への強い意識を現代の神学にもたらしていたからこそ、新たな諸神学が同時代の社会へ向けるまなざしには深みの次元が備わっていたと言えるし、今後もそうした次元を欠いては神学による社会批判は力をもたないだろう。とすれば、求められるのは、バルトやブルトマンの神学が軽視した現実の歴史との関わりを取り戻しながら、同時に神の言葉の神学や実存論的神学の真理契機を生かすような道である。

パネンベルクらの『歴史としての啓示』の3年後に出版されたモルトマンの『希望の神学』（1964）も、キリスト教神学の歴史の中で不当に取り扱われてきた終末論を「キリスト教的希望についての教え<sup>593</sup>」として取り戻すという意図をもっている。その主張は、パネンベルクの「歴史としての啓示」と重なる部分が多く、ブルトマンに対する批判にも共通した視点が多く見られる。しかし、キリスト教の終末論に対する強い関心と、それに裏付けられた現実世界

---

<sup>592</sup> *ibid.*, S.98 (210頁)。

<sup>593</sup> Moltmann: *Theologie der Hoffnung*, S.11-2. (4頁)。

の改革への情熱のうちにモルトマンの独自性があり、そのような観点からパネンベルクの立場をも批判的に乗り越えようという意図がモルトマンにはある。ブルトマンへの批判に関してもそうした観点からの独特のニュアンスが加わる。

モルトマンによれば、新約聖書における終末論の中心的意義は、J・ヴァイスとA・シュヴァイツァーによって発見されたが、それは発見されると同時に無効化されてしまった<sup>594</sup>。弁証法神学は、終末論を神学を中心問題として取り上げたのだが、バルトは終末を「超越的永遠、あらゆる時間の超越的意味」に、ブルトマンはそれを「終末論的瞬間」にしてしまった<sup>595</sup>。こうした終末論を無化する思想に抗して、キリスト教的な終末論を正しく受け継ぐためには、それを旧約聖書の啓示理解にそって捉えなければならぬとモルトマンは考えるが、そのためにM・ブーバーにならって「顕現」(Epiphanie/Erscheinung)と「約束」(Verheißung)という理念型を用いる<sup>596</sup>。「顕現」の宗教とは「神話や祭儀をとおして聖なる原初的な出来事にさかのぼり結びつくことによって歴史の恐怖を無化する」というありかたを指し、基本的に「反歴史的」な性質を持つのに対し、「約束」の宗教とは、「未来の範疇において歴史のための意味を開示し、歴史化しつつ働きかける」ものである<sup>597</sup>。旧約聖書の啓示経験の際だった特徴は、「顕現」の宗教性に対する「約束」の信仰の闘争にあるとモルトマンは見る。したがって、イスラエルは現実を「永遠の現在の顕現においてではなく、約束された未来の黙示と成就において体験」するのであって、「それゆえ現在自身も、人がそれに即しその中にとどまりうる絶対的なものの現在ではなく、いわば、約束の彷徨地平にある目標に向かう時間の前方に進む最前線である<sup>598</sup>」。

イスラエルの宗教性を古代オリエントの宗教性と対置する理解の枠組みは先のパネンベルクの議論とほぼ同じだが、モルトマンの強調点は、この経験が普遍史的に拡大していくことよりも、「神の約束が、その告知と成就との間に、一つの緊張に満ちた時間空間を作り、それにより服従への自由を開示する<sup>599</sup>」ことに置かれている。いずれにせよ、キリスト教の終末論は、こうしたイスラエルの啓示理解の文脈における「約束」の範疇においてこそ正しく理解されるとモルトマンは考える。終末論を神学を中心テーマに取り戻そうとしたバルトやブルトマンは、実際には終末論を約束と成就の歴史から切り離してしまった。

---

<sup>594</sup> *ibid.*, S. 31 -3. (33-6 頁)。

<sup>595</sup> *ibid.*, S. 33-4. (36-7 頁)。

<sup>596</sup> *ibid.*, S.85f. (103 頁以下)。

<sup>597</sup> *ibid.*, S.89-90. (109 頁)。

<sup>598</sup> *ibid.*, S.98. (119 頁)。

<sup>599</sup> *ibid.*, S 133. (133 頁)。

バルトは終末を「約束された未来の黙示としてではなく永遠の現在の顕現として<sup>600</sup>」理解したし、ブルトマンにとって啓示とは「自分自身に達すること、人間の真の自己理解<sup>601</sup>」になってしまっている。彼らは結局は終末論を「顕現」の範疇で理解してしまっているとモルトマンは批判するのである。

モルトマンの「希望の神学」は、ブルトマンに対して次の二つの点を強調していると見ることができよう。第一に、世界観と自己理解を分けることはできないということである。人間は世界への自己の外化によってのみ、自分自身を経験するのであって、人間的自己理解は必ず社会的・物質的・歴史的に媒介される。「世界像と信仰とは不可分離である<sup>602</sup>」。第二に、人は現在において成就されるのではなく、なお途上にあるということである。もし人間が、「原初性と究極妥当性が一つであるようなあの本来性において《自己自身》にすでに達する」のだとすれば、「信仰自身が歴史の事実上の終わりであろうし、信仰者は自身すでに完成者であろう。彼に残っているものは何もないであろうし、彼が世界的・身体的・歴史的に自らを途上にあるものとして見いだす何ものもないであろう<sup>603</sup>」。しかし実際には、人間はそのような完成を「約束」として与えられているのである。終末論は「永遠の現在」ではなく、約束されたものへ向かって生きるということである。

ただし、類似した視点からバルトやブルトマンを批判するパネンベルクの神学に対してもモルトマンは批判的である。特にその「普遍史」という発想の中では、約束と成就の構図が、宇宙的・終末論のために犠牲にされてしまっているとモルトマンは言う<sup>604</sup>。なぜなら、普遍史をめざすパネンベルクの神学においては、確かに「現実はまだ終わってはいないがゆえになお全体として眺められない」ものではあるが、終わりの時には「現実の全体」が「その完成において提示」されるからである。「約束の神は、顕現の神になるように迫っている」のである<sup>605</sup>。それは「ギリシア的宇宙神学の思惟構造が根本的には変わらず、ただ終末論的に応用されている<sup>606</sup>」に過ぎない。つまり、パネンベルクの関心が、歴史の全体性をとおして神が顕現すること（神の間接的自己啓示）に向けられているのに対して、モルトマンはむしろ、約束と成就のあいだの緊張、人間の未決性に関心を集中させ、それゆえにあくまで希望の考察にとどまろうとする。

---

<sup>600</sup> *ibid.*, S. 49-50. (59 頁)。

<sup>601</sup> *ibid.*, S. S.57. (69 頁)。

<sup>602</sup> *ibid.*, S.60. (73 頁)。

<sup>603</sup> *ibid.*, S. 59. (71-2 頁)。

<sup>604</sup> *ibid.*, S. 68-9. (82-3 頁)。

<sup>605</sup> *ibid.*, S.69. (83 頁)。

<sup>606</sup> *ibid.*, S.69. (83 頁)。

ここに、モルトマン神学の、パネンベルクとは異なった独自の位置が見えてくるように思われる。彼は「啓示の言葉の神学と歴史の神学との間の争いは、両者を包括するか、あるいは開かれた第三のものにおいて克服されないかぎり、解決されない<sup>607</sup>」と言う。つまり、モルトマンは自分を「言葉の神学」とも「歴史の神学」とも同一視せず、第三者として両者の対立を克服する方向を考えようとしているのである。たとえば、「事実性と意味との間の近代的分離は、伝承史としての歴史の理解において、G・エーベリンクの《言葉の出来事の神学》におけるように類比的仕方で棄揚される<sup>608</sup>」と言うように、少なくとも初期モルトマンの神学はブルトマンの弟子たちによる「新解釈学」と結びつく可能性を持っているように思われる。

以上、パネンベルクとモルトマンの立場には微妙な違いはあるものの、ブルトマンの神学に対して投げかけている批判の大筋は同じである。ブルトマンは神学の主題を神と人間との関係という垂直的な次元、個人の実存的決断の次元に限定してしまったが、聖書は人間をもっと広がりをもった歴史の中に生きる存在として描いており、神の啓示はそのような人間の生きる水平的な次元、つまりは政治的、社会的な次元と無関係ではない。そのような諸次元への関心を神学に取り戻さなければならない。そのような課題を彼らの批判から読み取ることができる。パネンベルクやモルトマンと同世代の神学者であるD・ゼレも、ブルトマンのブルトマンの実存論的聖書解釈が人間の政治的次元を捨象しているとして次のように言っている。

実存論的解釈は自らの先行理解の条件を無視している。それは自らを、あらゆる条件を超越した終末論的な瞬間の経験に基礎づけている。その非世界的な瞬間へと魅了されることの中で、過去によって、つまり起源や場所によって刻印された人間について考えることに失敗している<sup>609</sup>。

ゼレが言う通り、ブルトマンは、人間存在のありようを、神の前に単独者として立ち決断を迫られている一個の孤立した実存の状態に凝縮させ、それをとりまく生物学的、社会的、経済的、政治的などの多様な状況による規定を捨象してしまっている。だが、そうした多様な規定はそもそも人間の実存の外に存在するものではなく、むしろ、「実存」とはそうした客観的に与えられている条件と主観的なものとの間にあるのであって、その意味で人間の実存は様々な規

---

<sup>607</sup> *ibid.*, S. 70-1. (84-5頁)。モルトマンはパネンベルクの「伝承史の概念における歴史としての啓示」という新しい試みの中にその可能性があるが、それは十分とは言えないと感じている。

<sup>608</sup> *ibid.*, S.71. (85頁)。

<sup>609</sup> Soelle, Drothee: *Political Theology*, Fortress Press, Philadelphia, 1974, p.45.

定によって「刻印」されているのである。だとすれば、人間の神への決断という行為は、ハイデッガーの実存論的分析に見られるような次元だけではとらえきれないのであって、多様な具体的現実との関係の中ではじめて浮き彫りにされるものであろう。聖書の多様な言述のうちには、人間をとりまく様々な次元の現実が見出される。素朴な聖書の読みは、そうした多様な叙述をありのまま受け入れている。ブルトマンの高度に方法論的な聖書の解釈は、こうした素朴な読み方がもっていた豊かさを削ぎ落とし、聖書のメッセージを極めて狭い次元に限定してしまっている。

とは言え、ブルトマンが素朴な聖書の読みに実存論的解釈を対置せざるを得なかった事情を忘れてはならない。実存論的神学が、近代の歴史意識の発達と史的・批判的研究による避けられない結果への神学的対応として生み出された必然性に自覚的でなければならない。ゼレも聖書の叙述そのままを無批判に受け入れることを主張しているのではなく、むしろそれを批判的に解釈する必要性を認めつつ、その解釈のありかたを問題にしているのである。パネンベルクやモルトマンが、ともに歴史の神学の回復を主張するとしても、それはこの神学的問題に対してブルトマン以上の答えを与えることによるのみ実現できることであろう。両者はともに歴史が言葉に媒介されなければならないことに無自覚ではないが、そのような媒介において神学と歴史の関係ををとらえるためには、人間の言語性についてより詳細な探求がもとめられるだろう。

### 2-2-3 象徴言語の不可避性

聖書の非神話論化が今日のキリスト教神学にもたらす問題として、とくに救済の出来事の現実性の問題と、歴史理解の問題を挙げたが、こうした問題に対して、宗教における神話の不可避性や人間の根源的な象徴性ないしは言語性といった側面から光を当てていけるのではないかというのがここでの見通しである。ブルトマンは、古代の宗教が神話と強く結びついているという宗教史的事実について熟知し、それらの神話論的な表象が象徴的な意味を持つことをそれなりに認識しながらも、人間存在の根源的な象徴性ないしは言語性の洞察において十分ではなかった。そのため、キリスト教信仰の純粋なありようをそうした人間の神話性や象徴性の対極に置き、キリスト教宣教をそこから離脱させなければならないと考えた。その実践が非神話論化であったと言えるのではなか。だが、この企図はキリスト教信仰から多くの素朴な表象を奪い、さらには啓示の現実性と救済史の次元を奪うことになった。

非神話論化を提示するに至ったブルトマンの問題意識は、19世紀終わりから20世紀初頭にかけてリベラルな聖書研究を支配した「宗教史学派」の影響圏内で育まれたものである。しかし、非神話論化が議論されるようになる第二次世

界大戦後の時代には、古代の宗教儀礼や神話をより内在的に理解しようとする動きが哲学、宗教学、人類学などの分野で育ちつつあった。ブルトマンの「非神話論化」が「神話」を過去の世界像として否定的に評価する傾向を持つのに対して、そうした新しい宗教史や神話学は、「神話」が持つ独自の世界観や実存理解の価値を積極的に評価しようとする傾向を持っていた。「神話」を古代人の幼稚な世界像として拒否する発想は強く非難されることになった。こうした新しい神話理解からすれば、ブルトマンの非神話論化の主張は啓蒙主義的・合理主義的な偏見と見なされても仕方がない面を持っていた。

ただし、非神話論化に三つの層があることを確認してきた中で、ブルトマンの非神話論化の本質がそのような表面的な神話批判の水準にのみあるのではなく、神話の実存論的理解、さらにはキリスト教宣教という課題にあることがすでに明らかである。キリスト教宣教の課題という視点から聖書の神話論的表象に向かい合うとき、問題となるのは単にそれが現代人の世界観と異なるということではなく、むしろ何らかの世界観によって自己を支えようとする人間のありかたそのものであった。キリスト教宣教は、特定の世界観に寄りかかる態度を捨て、神からの呼びかけに人格的に応答することを求めている。この要求は、合理主義的・啓蒙主義的なものではなく、神学的な性格のものと言わなければならない。ブルトマンの非神話論化の根拠はそのような神学的な要求にこそある。

ただし、非神話論化のこうした重層性を理解し、その本質的に神学的な意図を踏まえた上でなら、現代の宗教学、神話学における新しい神話理解とそれをつきあわせて検討することは十分な意味を持つてくる。というのは、ブルトマンの意図を汲むなら、非神話論化によって輪郭を明瞭にされたキリスト教の宣教は、古代の神話論的な思考を、単に時代遅れであるという理由で批判するのではなく、20世紀の宗教学や神話学がよみがえらせた古代の神話が示す人間存在のありかたそのものに対して否をつきつけているからである。非神話論化の第三段階において前面に現れてくるのは、そうした古代神話のありかた、さらに言えば人間の宗教的な営み一般に対する批判であった。

そのような事情を明らかにした上で非神話論化の問題と取り組まなければならない。そのために、ここでは現代宗教学における神話理解の代表として宗教学者のM・エリアーデを取り上げたい。彼は、神話を理解するための方法論的な姿勢においてブルトマンと近い立場にあるにもかかわらず、神話とそれが示す人間理解への評価において全く異なっている。エリアーデもまた古代の神話を理解する際、神話を文字通りの意味として受け取るのではなく、それを古代人の自己理解の象徴的な表現としてとらえようとする。これはブルトマンの非神話論化の第一と第二のレベルにあたるものであり、この意味でエリアーデも



また神話の実存論的な解釈をめざしていると言える。しかしブルトマンの実存論的分析には「本来性 (Eigentlichkeit)」という概念があり、自らを歴史的存在として理解し将来へと開かれていくありかたこそが、人間実存の本来のあり方であるという主張がなされている。ところが、エリアーデが神話の分析を通して明らかにしているのは、そうした歴史的な存在のあり方とは異なった、人間存在の別の可能性なのである。

エリアーデは、あらゆる人を納得させることは難しいとしながらも、神話を次のように定義している。

神話は神聖な歴史を物語る。それは原初の時、「始め」の神話的時に起こったできごとを物語るものである。いいかえれば、神話は超自然者の行為を通じて、宇宙という全実在であれ、一つの島、植物、特定な人間行動、制度のような部分的実在であれ、その実在がいかにしてもたらされたかを語る。そこで、神話は常に「創造」の説明であって、あるものがいかに作られたか、存在し始めたかを語る<sup>610</sup>。

「神聖な歴史」と彼は言っているが、それは同時に「歴史以前」、あるいは「超歴史」でもある。神話は、そのようなものとして世俗的な歴史には属さず、むしろ世俗的な歴史の起源に関する聖なる物語なのである。古代人の日常的生活は食物摂取、生殖、狩猟、漁撈、戦闘、労働など生存にとって必要な行為から成るが、それ自体は俗なる行為である。しかし、その重要性ゆえにそれらの行為の意義を説明する聖なる物語が求められる。この要求に答えるべく様々な神話が生み出されるが、それはしばしばそうした行為の起源譚という形をとる。これらの神話は、日常の生に意味を与え、それらが日々の暮らしの単調な繰り返しの中で虚無に沈み込んでしまうことをふせいでいる。そして、そうした様々な神話のうちで、もっとも偉大なものが宇宙創造の物語である。それらは、あらゆるものの始原を語ることによって一つの社会全体の存在の意味を支えようとするものである。神話が語る始原の時とは、神的なものの充満する時であり、完全な時であり、すべての時の「祖型 (archetype)」としての時である。こうした神話はしばしば儀礼などの場において語られるが、古代人はそうした神話を語りまた聴くことによって、日常の俗なる生活を周期的に無化し、そのつど新しい生命を得て再び日常の生活へと出ていくことができるのである。このように、エリアーデは神話を古代人が世界と自己との意味を理解するための重要な形式としてとらえた。古代人は自分たちの生を、神話が示す規範的な物語の実例として理解し、祖型としての神話を模倣的に繰り返すことによって、様々

---

<sup>610</sup> Eliade, Mircea : *Myth and Reality*, London, George Allen & Unwin LTD., 1964, p.5-6. (エリアーデ『神話と現実』中村恭子訳、せりか書房、1986年、12頁)。

な日々の苦しみや不幸に耐え、その無意味さから逃れることができたのである  
611。

エリアーデが明らかにしたような意味での「神話」とは、非神話論化の第三のレベルにおいて問題となっているような意味での神話、すなわち客体化する表象としての神話であると言ってよい。それは、人間にとって意味のある世界を人間の意志や決断から独立した一つの客観的な世界として示すものである。神話的な宗教性とは、そうした客観的な世界像を拠り所にする態度ということが出来る。しかしそれは、まさにブルトマンが非神話論化の最も核となる層において批判し乗り越えようとしているものに他ならない。エリアーデの解釈が正しければ、古代人の神話的な世界においては、日々の生活の中で起こる様々な出来事は、それらがどんな重要なものであろうと、否、重要であればあるほど、始原の時の聖なる物語の繰り返しにすぎない。ブルトマンは、未知のものへと開かれていく態度こそ信仰者の真の実存のありかたであるとしたが、そうした意味での「信仰」はそこには見出すことはできない。逆に言えば、ブルトマンの非神話論化とはまさに、神話が本質的に表しているそうした「信仰以前」とも言うべき宗教的人間存在のありかたへの批判であったと言える。ブルトマンの主張を首尾一貫して遂行しようとするれば、それは神話論的な宗教世界のありかたを根本的に否定するものとならざるを得ないのである。

このことは、ブルトマンの非神話論化が聖書そのものの示している姿勢に基づくものであるかぎり、実は必然的であったと言えることが出来る。エリアーデによれば、聖書はイスラエルという特異な、そしてある意味で人類にとって先駆的な民族の歴史を通して書かれたものである。彼らは、神話的に世界と自己を理解してきた古代人の中であって、はじめて一つの歴史的出来事をそれ自体神の顕現の場としてとらえた。これは、古代人が一つの出来事を祖型の繰り返しという図式の中でとらえてきたのとは決定的に異なっているばかりか、そのような理解に対するアンチ・テーゼであった。一つの出来事がそれ自体で意義を獲得し、そのような歴史の中で働く者として神が理解されはじめたのである。このように、聖書は古代の神話的世界から歴史的世界への一つの過渡的な時代精神を先駆的に反映している。ただし、エリアーデによれば、それは神話的な世界から完全に抜け出しているわけではない。聖書自体は神話的世界を脱却しようという志向を有しながらも、そこには依然神話的なものが残っているのである。とすれば、ブルトマンの非神話論化とはまさに、聖書自身が宿している非神話論的な志向を、聖書自体に対して徹底化させることであるとも解するこ

---

<sup>611</sup> Eliade, Mircea : *The Myth of Eternal Return*, tr, by Williard R, Trask, Bollingen Series XLVI, Pantheon Books, 1954, p.3-48. (エリアーデ『永遠回帰の神話』堀一郎訳、未来社、1988年、11-72頁)。

とができる。聖書が先駆的に示しているものを原理的につきつめていけば、それは神話的世界そのものの本質的なありかたを根底から批判することへとつながっていく。ブルトマンの非神話論化とはそのような試みであったと言えるのではないか。

こうして、非神話論化をエリアーデが明らかにしたような神話的な宗教性への批判としてとらえるとき、この問題はいわゆる「世俗化」の問題と深く関わってくるように思われる。弁証法神学運動においてバルトとともに中心的な役割を果たした F・ゴーガルテンは、第二次世界大戦後にブルトマンの非神話論化を組織神学の立場から擁護する著作<sup>612</sup>を発表したが、それと前後する神学的著作<sup>613</sup>においては、同じ問題意識の中で、世界が世俗化されること、あるいは世俗化された世界を生きることのキリスト教的な意義について考察している。ゴーガルテンによれば、聖書は人間を、神と世界との間にあって神から世界管理を委託された存在として理解している。神の言葉はそのような責任を持った人間に対して語りかけられるのである。それは神の言葉にのみ立とうとしたルターの宗教改革の根本的な姿勢でもある。中世の世界では人間は世界の中に存在する創造の秩序によって意味づけられたものと理解されていたのに対して、宗教改革以降の人間はそうした世界による意味づけから解放され、ただ神による意味づけのみによって立ち、そこから世界の中で生きて行く責任を負ったものとして自らを理解することになる<sup>614</sup>。ゴーガルテンのこのような捉え方の中では、神の言葉を神話論から切り離して現代人への宣教として提示する非神話論化とは、世俗化された世界の中で責任を負いつつ生きる現代人の生きるき道を示していると理解することが可能である<sup>615</sup>。

ブルトマン自身が世俗化の問題を同様に理解していることは、次のような言葉からも明らかである。

神に対する信仰は義認の信仰と同様に、ある特定の限定された行為を聖なる行為としてそれだけ別個に選び出すことを拒否する。同様に、神への信仰も創造に対する信仰と同様、歴史と自然の観察可能な現実の中から、ある特定の限定された領域をそれだ

---

<sup>612</sup> Gogarten, Friedrich : *Entmythologisierung und Kirche*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1953.

<sup>613</sup> Gogarten, Friedrich : *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1956. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk Verlag, Stuttgart, 1953. (「近代の宿命と希望」熊澤義宣・雨貝行麻訳、『現代キリスト教思想叢書』第10巻、白水社、235-485頁、1975年)。

<sup>614</sup> Gogarten : *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, S. 25-35. (「近代の宿命と希望」259-70頁)。

<sup>615</sup> 以上のゴーガルテンの理解については、野呂芳男『実存論的神学』69-75頁に多くを負っている。

け別個に選び出すことを拒否する。マルティン・ルターが教えたように、この地上には聖なる場所はなく、全世界はまったくの世俗の場所なのである<sup>616</sup>。

世俗の世界のただ中において、神の言葉は告知される。しかし、その言葉を聴く者はこの世界に対する責任を負わされる。ブルトマンの非神話論化の深層には、神と自然の間にある人間のありかたについてのこうした理解が横たわっているということが出来る。

それでは、ブルトマンは世俗化への動きを無限に押し進めていく現代社会のありかたを肯定していると捉えるべきなのだろうか。世俗化された社会では、俗なる生活がそれ自体で意義を持つものと考えられ、聖なるものによって俗なる生活が支えられるとする信念が放棄される。ならば、完全に世俗化された世界とは、一つ一つの出来事や表象が、それ自身をこえたいかなる意味をも持つことのない世界のことであろう。もし非神話論化が、一切の神話的な表象を排除することを目指すものであるとすれば、それはこうした世俗化の動きを極限にまで押し進めることになるのだろうか。だが、この世界の諸問題をこの世界を越えたいかなる価値にも依存しないで解決していこうとする企ては、それがほとんど不可能に思われるという点を別にしても、聖書のメッセージの真の理解と言えるかどうか疑問である。ブルトマン自身は、こうした意味での世俗化への道が聖書のメッセージであるとは考えていないように思われる。彼は、キリスト教という現象が「世俗化」という現象の大きな要因だったということを確認する。キリスト教信仰はこの世界を「非神聖化 (entgöttern)」することによって世界からの自由を発見した。しかし、そうした「世界からの自由 (Freiheit von Welt)」が「世界に対する責任 (Verantwortung für Welt)」を欠落させた時、そこに宗教的な価値の無視という意味での「世俗化」がはじまるとブルトマンは言う<sup>617</sup>。こうした意味での世俗化において、どんな超越的な価値にも依存しないという態度は、人間が自らの行動を人間自身の目標や計画にのみ基礎づけるという態度につながっていく。そして、このように人間が自己を頼りに生きるという態度は、新約聖書において「肉」という語で表されている実存のありようとしてブルトマンが解釈したものに他ならず、むしろブルトマンが非本来的な人間のあり方として退けたはずのものである<sup>618</sup>。

にもかかわらず、ブルトマンの非神話論化の徹底は、そのような人間のありかたを正当化する危険をはらんではいないだろうか。このような疑念は、ブル

---

<sup>616</sup> Bultmann: "Jesus Christus und Mythologie", *KM IV*, S.188. (邦訳 236 頁)。

<sup>617</sup> Bultmann: "Der Gootesgdanke und der moderne Mensch", *GV, IV*, S.116. (ブルトマン「神観念と現代人」『ブルトマン著作集 14』山形孝夫、一柳やすか訳、150 頁)。

<sup>618</sup> 本研究 2-1-1 を参照。

トマンが、非神話論化の徹底をもって人間の逃れがたい「神話性」とも言うべきものから脱できると考えているように見えるがゆえに、簡単には拭えないものである。ブルトマンは、神話が人間の根源的な言語性にもとづくものであるということを十分には認識していない。ブルトマンと同時代人である E・カッシーラは人間を「シンボルを操る動物 (animal symbolicum)」<sup>619</sup>と見たが、こうした基本的な言語観・人間観をさらに押し進めていったところに、今日の人間や文化に関する理論がある<sup>620</sup>。人間だけが、真の意味での言語をもち、自らの生存に必要な「環境」との適応性を越え出て、生物学的には過剰とも言うべき「世界」をもつ。それゆえに人間は、無限の想像力と身体性からの自由を獲得したが、同時に誤りの可能性をも担わされたと言うのである。とすれば、人間が常に神話を産み出さずにはおれないのはこうした人間の象徴性の深い本質にもとづいているのであって、それを否定することは人間の本質的なあり方からの不自然な乖離をまねくことになりはしないだろうか。したがって、ブルトマンが主張するように「非神話論化」がなされるべきであり、また実際なされたとしても、それは人間のこの象徴性からの脱出ということではありえないし、また、あってはならないのではないだろうか。

ブルトマンが、神話が象徴的に示す一切の世界観を排除し、聖書のメッセージを人間の実存的な態度の問題としてのみ理解しようとするとき、人間存在を根本的に条件づけているそうした象徴性は無自覚と言わざるを得ない。世俗化された社会が、一切の神話を拒絶しようとするにもかかわらず、しばしば自らの手で矮小化された新たな神話群を生み出してしまうのは、人間が何らかの世界観なしに生きることができないことを暗示しているのではないだろうか<sup>621</sup>。とすれば、今日、非神話論化とともに再神話化の問題を考えなくてはならないのだろうか。

しかし、そうした議論に進むためには、神話や宗教的象徴に関するより理論的な考察が不可欠である。次章ではそのような必要に応えるために P・リクールの象徴の解釈学を取り上げるが、その前にここで、キリス教神学内部で宗教的象徴を扱った P・ティリッヒの議論に触れておきたい。神学者ティリッヒによる象徴論と非神話論化批判は、宗教的象徴一般の問題にとどまらず、キリス

---

<sup>619</sup> Cassirer, Ernst : *An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Yale University Press, 1944, 1948<sup>5</sup>, p.27. (カッシーラ『人間』宮城音弥訳、岩波文庫、1997年、68頁)。

<sup>620</sup> そのような理論として、ランガー, S『シンボルの哲学』矢野萬里ほか訳、岩波書店、1960年。竹内芳郎『文化の理論のために：文化記号学への道』岩波書店、1981年。丸山圭三郎『文化のフェティシズム』勁草書房、1984年などを参照。

<sup>621</sup> 現代人が生み出す神話については、バルト, R『神話作用』篠沢秀夫訳、現代思潮社、1967年。ユング, C.ほか『人間と象徴：無意識の世界』上巻、河合隼雄監訳、河出書房新社、1975年。カイヨワ, R『神話と人間』久米博訳、せりか書房、1986年などを参照。

ト教宣教が伝える救済の出来事に関わり、イエス・キリストを伝える物語の理解にまで踏み込んでいるため、ここでのこれからの探求にあらかじめ多くの示唆を与えてくれることが期待出来るからである。

さて、神話の不可避性についてのキリスト教神学内での議論は、非神話論化に関するごく初期の論争の中においてもすでに現れていた。たとえば J・シュニーヴィントは、「われわれ人間は果たして神話から逃れることができるだろうか<sup>622</sup>」と問い、ブルトマンによって解釈された実存論的解釈の内容がなおもきわめて多くの神話論を残していることを指摘する。また、E・ローマイヤーは、「人間が世界の中で語り行為するのと同じように神が語り行為することを描く以外に、われわれはどのように神を信じ、神を語ることが出来るだろうか<sup>623</sup>」と問うが、これは、ブルトマン自身の非神話論化された表現の中に、なお神話が残っているという先の F・ブーリと同様の指摘である<sup>624</sup>。ただし、ブーリがキリスト教神学はこのような神話をも捨てるべきだという立場から問うているのに対して、シュニーヴィントやローマイヤーは神を信じる限り神話を捨てることは不可能だという立場からこのことを問うのである。

非神話論化の問題に対し、神話や象徴の不可避性という観点から本格的に議論を展開したのがティリッヒである。彼は、非神話論化の二つの要素が混同されがちであることが、問題の混乱をまねいていると言う。

「非神話論化 (demythologization)」は象徴や神話の文字通り主義的歪曲化 (literalistic distortion) に対する闘いを意味することがある。これはキリスト教神学にとって必要な仕事である。これは聖なるものの迷信的「客観化 (objectivations)」の波に吞まれることからキリスト教を守る。しかし、「非神話論化」はまた宗教的表現の受容としての神話の排除と、それに代わるべき学問と道徳の代用を意味する。この意味の非神話論化は強く退けられなければならない。それは宗教から宗教の言葉を奪い去り、聖なるものの経験に沈黙を命じることである<sup>625</sup>。

一方で、聖書の神話論的な表象の文字通りの解釈を退けるという点では、非神話論化は適切な聖書解釈の方法であるが、他方でそうした神話論的な表象が象

---

<sup>622</sup> Schniewind, Julius : " Antwort an Rudplf Bultmann", *KM I*, S.79. (シュニーヴィント、170 頁)。

<sup>623</sup> Lohmeyer, Ernst : "Die rechte Interpretation des Mythologischen", *KM.,I*, S.155.

<sup>624</sup> 本研究 2-2-3 参照。

<sup>625</sup> Tillich, Paul : *Systematic Theology*, vol.2, University of Chicago Press, Paperback edition, 1975, S.152. (ティリッヒ『組織神学』第2巻、谷口美智雄訳、新教出版社、1969年、194頁)。「literalistic」、「literalism」を、邦訳者は「直解主義的」「直解主義」と訳しているが、本研究では「文字通り主義的」、「文字通り主義」という訳語に統一する。

徴的に示しているものを捨て去って聖書のメッセージを学問や道徳など現代人に受け入れ可能な内容に置き換えてしまうという点で、それは誤った方法である。ティリッヒのこの指摘が特に関心をひくのは、宗教的表現が本質的に「象徴」という性質を持つというこの認識が、彼自身の組織神学全体の構想にとって不可欠な役割を果たしているからである。

ティリッヒは、非神話論化が提唱される以前の 1930 年代からすでに「象徴」の問題の重要性をいち早く認識し、考察をつみあげていたが、1950 年代に独自の『組織神学』を構築するに際しては、それらの考察が重要な基礎の一つとなった。非神話論化への批判は、そうした彼の神学体系に根拠を持っているのである。「認識論すなわち認識に関する学は、存在論すなわち存在についての学問の一部である<sup>626</sup>」と言うように、ティリッヒの思想において存在論は認識論に先行し、認識論を規定している。象徴に関する理論も、そうした存在論的考察に支えられる形になっている。すなわち、象徴が究極的なものへの媒介として機能する仕組みが、人間存在の構造から理解されるのである。ティリッヒは象徴を、とくに理性の存在論的な構造との関係においてとらえる。しばしば神話や儀礼といった象徴的な形式は、理性以前の原始的な認識の段階として理性に対立する形でとらえられがちである。ティリッヒがまず乗り越えなければならなかったのは、「理性」による「科学的」認識と「象徴」による宗教的認識のこうした二項対立である。

伝統的なプロテスタント神学では、宗教的な認識は啓示によって与えられるものであって、人間が自律的に明らかに出来るものではないという考えが支配的である。ただし、これが極端化した場合には、神の業である啓示と人間の自律的な活動である理性の働きとが対立するものととらえられてしまう。これに対してティリッヒは、啓示と理性を対立の関係にではなく相関の関係におく。理性は啓示への問いであり、啓示は理性への答えである。理性は自律的に神秘的なるものを明らかにすることはできないが、理性によって受容されなければ啓示は生起しない。このような考えは、「理性」を人間の自律的な活動以上のものとしてとらえることではじめて可能になる。ティリッヒは「技術的理性」と「存在論的理性」を区別する。存在論的理性とは、「精神が実在を把握し形成することを可能ならしめる精神の構造<sup>627</sup>」である。それに対して、この理性の構造全体から、目的のための手段の発見を取り扱う認識活動だけが取り出されたものが、技術的理性である。技術的理性は、存在の意味を問わない。目的を達成するための最良の手段だけを求め、その目的自体の由来や意味をふりか

---

<sup>626</sup> Tillich : Systematic Theology, Vol.1, University of Chicago Press, 1951, p.71. (ティリッヒ『組織神学』第 1 巻、谷口美智雄訳、新教出版社、1990 年、88 頁)。

<sup>627</sup> *ibid.*, p.72. (89 頁)。

えない。そうした問いを中断するところに技術的理性は成り立つのである。技術的理性はそれだけで孤立してあるのではなく、存在論的理性の一部としてあることによって一定の役割を果たしている。しかし、もし技術的理性が存在論的理性から切り離されてしまったら、自らの目的への反省を失って非合理的な諸力へと自己を委ねてしまう危険がある。健全な状態においては、存在論的理性は技術的理性を自分の中に含みながらも、常に自らの存在の根拠や意味を問いかけている。存在論的理性は、存在の根拠や意味への問いのうちにあるのだ。啓示とは、まさにそのような理性の構造のなかで受容されるとティリッヒは、考える。

その場合啓示とは、理性がその構造をささえる理性の深層というべきものに触れられることである。理性の深層とは、「理性ではないが理性に先行し理性の根底にあって理性をとおして顕現するあるものの表現」である。それは理性の構造の中に現れるが、その構造を超えたものであって、「存在自体 (being itself)」、「根拠 (Grund)」、「深淵 (abyss)」などとよばれる<sup>628</sup>。啓示の源泉はここにあると考えられる。つまり、啓示は人間存在の外部からではなく、その根底から現れるのである。したがって、人間の理性は啓示に対立するのではなく、むしろ啓示の源泉である存在の根拠に支えられている。ただし、理性は直接的にこのような存在の深層と結びついているわけではない。存在論的理性の構造をさらに考察するなら、そこに本質面と実存面が区別されなければならない。理性は、その本質としては啓示内容と一致し得るが、それが自己と世界とに現実化すると実存の破壊的な構造のために啓示に対して蒙昧となる。ここに、人間がみずからの存在をその存在の根拠のなかに深く根差しながらも、現実にはその根拠から疎外されているというティリッヒの基本的な認識がある。

神話や儀礼のような象徴的な形式が、理性に先行するこの深層を表現するために用いられるのは、こうした人間存在の矛盾したありかたによると考えられる。現実的理性は、実存の制約下にあるので、その本来のあり方のままでは理性の深層を指し示すことは出来ない。象徴という形式は、それ自体はやはり実存の制約下にあるながら、その本来のあり方を越えて存在の深淵を指し示すことができる。それゆえ、深淵なるものに属しながらもそれから疎外されている人間にとって、深淵に触れるしかたは常に象徴的な形式をとることになる。象徴がそのように人間の存在のあり方と不可分に結びついているとすれば、人間から象徴を切り離しうるかのような議論には問題があることになる。ティリッヒによればブルトマンの非神話論化はそういう危うさを秘めているのである。

ティリッヒは以上のような存在論的考察を背景にして、生涯にわたって象徴

---

<sup>628</sup> *ibid.*, p.79. (98頁)。



に関する考察を深め、「象徴 (symbol)」の概念を規定するいくつかの特徴を挙げている。それらの特徴を見ていけば、ティリッヒの議論がブルトマンの非神話論化に対してどのような批判的な可能性を持っているかを引き出すことができるだろう。<sup>629</sup>。

「象徴」の第一の特徴は、「非本来性 (Uneigentlichkeit)」である。これは、「自らを越えて何かを指し示す (point beyond themselves to something)」働きのことであり、指し示す働きをしている象徴そのものは、その指し示されているリアリティーそのものではないということである。象徴が指し示しているものは、文字どおりの意味とは別の他のものであって、文字どおりの意味にこだわる解釈は象徴それ自体の意図に合わないことになる。非神話論化が、聖書の表象の文字どおりの意味を乗り越えようとする動きである限りにおいては、それは象徴のこの第一の性質にとって適切な解釈であると評価されるべきである。

第二に挙げられるのは「開示性 (opening up)」であって、それ以外の仕方では隠されている実在の相を人間の感性のうちにもたらし、同時にそのような次元に対応する人間の霊魂の次元を開くということである。宗教的表現においてなぜ象徴が多用されるかの理由がここにある。象徴は、日常言語では不可能な「深みの次元」を開示することが出来るからである。このことは、象徴が開示するリアリティーは象徴以外の形式では容易に表すことのできないものであることを意味しており、この認識に立てば宗教的象徴を単なる道徳的教説や哲学概念に置き換えるような解釈は批判されなければならない。ブルトマンの聖書解釈は、たしかにブルトマン自信が主張するように 19 世紀までの自由主義神学が行った神話解釈とは一線を画しているものの、聖書の表象を実存哲学的な概念に置き換えてしまうという危険性をはらんでいる。

第三の特徴は、「参与性 (participation)」である。これはあらゆる存在者

---

<sup>629</sup> ティリッヒは象徴の理解を自らの組織神学にとって本質的なものと考え、生涯にわたって象徴の問題を主題とした論文を書いている。時期に応じて象徴の規定の仕方の表現は少しずつ異なっているが、その基本的理解は一貫していたと言える。ここでの記述は、*Systematic Theology* 以外にティリッヒの以下の諸論文をもとにしている。"Das religiöse Symbol", 1928, in Paul Tillich, *Main Works*, Vol.4, Berlin / New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp.215-28. (「宗教的象徴」『ティリッヒ著作集』第4巻、野呂芳男訳、白水社、276-302頁)。「Religious Symbols and Our Knowledge of God," 1955, in *Main Works*, Vol.4, pp.395-404. (「宗教的言語の本質」『ティリッヒ著作集4』、303-17頁)。*Dynamics of Faith*, Harper & Row, New York, 1957, pp.41-54. (『信仰の本質と動態』谷口美智雄訳、新教出版社、57-72頁)。「The Meaning and Justification of Religious Symbols", *Main Works*, Vol.4, pp.415-20. (「宗教的象徴の正当性と意味」『ティリッヒ著作集4』、338-49頁)。なお、ティリッヒの象徴の規定やその変遷についての詳細な考察としては以下を参照。芦名定道「パウル・ティリッヒと象徴の問題」『基督教学研究』第7号、1984年、78-92頁。高橋良一「象徴の真理性の問題」『ティリッヒ研究』現代キリスト教思想研究会、第5号、2002年、69-85頁。

が存在そのものに根拠をもっているという彼の存在論的図式に基づいた規定である。象徴は自らの根拠である存在そのものを、それに参与している自分自身を媒体として指し示すものである。したがって、あらゆる存在者が象徴になる可能性を持っている。象徴それ自身が自らのうちに指し示そうとするものの性質を分有しているからである。それゆえこの特徴は、「自力性 (Selbstmächtigkeit)」とも言われる。この第三の特徴が、第一の特徴である「非本来性」と対になっている点が重要である。象徴はそれが指し示すものそのものではないが、他方でそれが指し示すものそのものと深い存在論的つながりにあるのである。このことは、聖書の象徴表現が宗教的リアリティーそのものではないからと言って、両者を簡単に切り離すことが間違いであることを示している。ただし、この両義性は、本来自らを越えて別のものを指し示そうとする象徴が、その参与性／自力性ゆえに、指し示そうとするものと自己の同一視を招き寄せるという危険をも示している。それは宗教的な観点からは「偶像崇拜」の危険性とも言うことができるが、そのような危険性を回避するという意味での非神話論化はむしろ必要とされているとも言える。

ティリッヒが挙げる象徴の四つ目の特徴は、「是認性 (Anerkanntheit)」である。象徴は個人的に生み出され得るものではなく、社会的な承認の中で初めて象徴としての力を獲得する。したがって象徴を誰かが意図的に作り出すことは不可能である。それは個人を超えた共同的な無意識の中で生み出され、受容される。そして、状況が変化すれば死滅していくものであるとティリッヒは言う。非神話論化も聖書的な様々な象徴が現代の社会の中では不可能になったと考える点で、生まれ死滅するものとして象徴を考えていると言える。しかし、ティリッヒによれば、このような死滅を意識的に引き起こすことは出来ないのである。それは現代においてもなお教会共同体による承認を受けているからである。非神話論化が多くのキリスト者から支持されないのは、それがこうした承認を無視して象徴の消滅を人為的に引き起こそうとしているように見えるからかも知れない。

聖書の様々な表現を、以上のような特徴を持った象徴として理解することが必要であるとティリッヒは考える。こうした認識は、実際の聖書解釈にどのような影響を与えるのであろうか。ここでは『組織神学』第2巻で展開されたアダムとキリストの対となる物語の解釈を取り上げよう。彼は、アダムのいわゆる「墮落神話」のキリスト教神学における重要性を認めるが、この物語を文字通りに受け取る解釈、すなわち聖書の文字通り主義 (biblical literalism) は「キリスト教神学に著しい害を与えた<sup>630</sup>」と批判する。この物語を適切に理解す

---

<sup>630</sup> Tillich : *Systematic Theology*, vol.2, p.29. (ティリッヒ『組織神学』第II巻、36頁)。

るためには、それを「非文字通り化 (deliteralization)」<sup>631</sup> する必要がある。ただし、それはブルトマンの「非神話論化」とは異なったものでなければならない。

神学は「墮落」を、「昔々あるときに」起こった出来事としてではなく普遍的人間状況の象徴として、明瞭かつ明白に説明しなければならない。これについての理解を深めるために、この書の体系では「本質より実存への移行」という語が使用される。これは墮落神話のいわば半非神話論化 (half-way-demythologization) である。伝統的な「昔々あるときに」の要素は除かれている。しかしこれは完全な非神話論化ではない。というのは「本質から実存への移行」という語にはなお時間的要素が含まれているからである<sup>632</sup>。

ここでティリッヒは、神話を文字通りに受け取るのではなく、「普遍的」な概念として解釈することを「非神話論化」と考えている。しかし、「墮落」を「本質から実存への移行」と解釈する場合には、なお時間的な要素が残るがゆえに「半非神話論化」であると言う。ティリッヒの存在論的な体系の中では、人間は存在そのものに根ざしつつそこから疎外されて実存していると説明されるが、墮落とは人間がそのような状況に陥ったということであり、それは永遠の必然ではなく一つの事実であって、時間的な象徴によって語らざるを得ない面をもっている。

罪は創造されたものではなく、本質から実存への移行は一つの事実 (fact)、一つの語り上げられるべき物語 (story) であって、演繹されるべき弁証法的段階ではない。したがって、それは完全に非神話論化されることができない<sup>633</sup>。

「本質から実存への移行」は時間空間内の出来事ではないが、それは普遍的な必然性でもない。だからそれは普遍的な概念に還元することはできない、つまり完全には非神話論化できないのであって、そこに神話として語らざるをえない要素が残るとティリッヒは考える。

ではティリッヒは、アダムの墮罪物語に対置されるべきイエス・キリストによる救済の物語をどのように解釈しているだろうか。彼によればキリスト教の使信とは「イエスがキリストであるとの単純な主張」である<sup>634</sup>。それは「実

---

<sup>631</sup> *ibid.*, p.152. (194 頁)。

<sup>632</sup> *ibid.*, p.29. (37 頁)。

<sup>633</sup> *ibid.*, p.29. (37 頁)。

<sup>634</sup> *ibid.*, p.92. (115 頁)。p.97. (123 頁) も参照。

存の諸制約下にあるつつしかもそれを審判し克服する新しき存在の出現<sup>635</sup>」  
いう「逆説 (paradox)」<sup>636</sup>を象徴的に示している。彼はブルトマンとは異  
なっていて、新約聖書に描かれたイエスの具体的な「像 (picture)」を重要視する。  
しかし、それは必ずしもいわゆる「史的イエス」、つまり通常歴史的方法によ  
って明らかにされるイエス像が重要であるということではない。

新約聖書は、キリストでありまたそのために普遍的意義を有する一人の人間の像を与  
えようとしたのである。……新約聖書の記録にあるかれのすべての特性が、かれの存  
在である新しき存在を透明的に示している<sup>637</sup>。

新約聖書のこうした要素をティリッヒは「神話的」と呼ぶ。そしてそれは、イ  
エスの普遍的意義を示すための「象徴」として理解されるべきなのである。

ティリッヒによれば、象徴としてのイエスの像には二つの中心がある。すな  
わち十字架と復活である。十字架は「実存に対するイエスの服従」を、復活は  
「実存に対するイエスの勝利」を象徴的に示している<sup>638</sup>。つまり、受難を受  
けて実存の疎外的諸制約下にある死へと自己放棄したキリストが、この実存の  
疎外の力を克服した。これが十字架と復活を中心としたイエス・キリストの「物  
語」 (story) なのである。十字架と復活は相互依存的である。ともに実在であ  
りつつ象徴でなければならない。つまり、どちらも現実の中で生じた出来事で  
ありながら、それが象徴として普遍的な意義を持っている。そうでなければキ  
リストは現実の人間の実存を克服することはできないからである。ただ、二つ  
の象徴には質的な相違がある。

十字架物語は歴史的観察の十分な光のもとに起こった事件を指すのに対して、復活物  
語は事件の上に深いヴェールをかぶせている。一方は高度に蓋然的な事実であり、他  
方は少数者の神秘的経験である。そこで疑問が起こる。この質的相違は両者の真の相  
互依存性を不可能にするのではないだろうか。復活を、何ら客観性のない十字架象  
徴の解釈と解する学者たちの示唆にしたがうことが、いっそう賢明ではなからうか<sup>639</sup>。

「学者たちの示唆」とはおそらく、復活を「十字架の有意義性の表現」とする  
ブルトマンおよびブルトマンの弟子たちの解釈を指しているだろう。ただし、  
ティリッヒは「復活」と呼ばれる出来事が実際には何であったかについてブル

---

<sup>635</sup> *ibid.*, p.92. (115 頁)。

<sup>636</sup> *ibid.*, p.90. (112 頁)。

<sup>637</sup> *ibid.*, p. 51. (193 頁)。

<sup>638</sup> *ibid.*, p.153. (195 頁)。

<sup>639</sup> *ibid.*, p.153. (195-6 頁)。

トマンよりも踏み込んで語る。すなわち、新しき存在の担い手と考えたイエスが十字架上で死を遂げるという矛盾した事件に直面した弟子たちの中で復活信仰が生まれてくる瞬間を描写している。

この緊張の中からある唯一なことが起こった。脱自的経験においてナザレのイエスの具体的な像 (picture) が新しき存在の実在性 (reality) と離れがたく一体化した。新しき存在が現臨する (present) いかなるところにも彼が現臨する。死は彼を過去へと追いやることができなかった。<sup>640</sup>

このような経験が十字架の事件の直後に弟子たちのうちに生じ、やがて時を経てパウロにも起こり、さらには現代の人間のうちにも生じる。ただし、ティリッヒは、このような復活経験についての描写自体はあくまで蓋然的な判断に基づいた一つの説にすぎないと認める。信仰にとって確実なのは、「福音書におけるキリストの像は新しき存在が遺憾なく出現した人格的生であること、およびナザレのイエスの死は新しき存在をその担い手の像から分離することができなかったということである<sup>641</sup>」。

ティリッヒは、十字架が史的に確定できる出来事であるのに対して、復活は弟子たちの経験のうちに生じ、今日にも生じるような霊的 (spiritual) な出来事であるとする。両者はともに現実に生じた出来事であっても、その性格は異なる。彼は、復活を「十字架の有意義性の表現」としたブルトマンの解釈を基本的には受容していると言えるだろう。ただ、イエスの「像 (picture)」へのこだわりだけが異なっている。弟子たちに復活経験が生じたのは、彼らが生前のイエスの像のうちに新しき存在を見たからであって、復活経験から生前のイエス像が生じたのではない。ブルトマンが、福音書のイエスの物語の大部分が復活信仰からつくられたものであるとする見解に立つのに対して、ティリッヒはこうした新約聖書学の見解を尊重しながらも、次のように言う。

歴史的には、弟子たちの心におけるキリストとしての尊厳へのイエスの復帰の方が、ペテロによるキリストとしてのイエスの受容の物語よりも先であったことは十分にありうる。後者は前者の反映であるかも知れない。しかし、かりにそうであっても、イエスにおける新しき存在の経験は復活者の経験よりも先でなければならない<sup>642</sup>。

つまり、生前のイエスのうちに「新しき存在」を見るという経験があったから

---

<sup>640</sup> *ibid.*, p.157. (199-200 頁)。

<sup>641</sup> *ibid.*, p.158. (201 頁)。

<sup>642</sup> *ibid.*, p.157-8. (200 頁)。

こそ、それがイエスの死を経ても弟子たちのうちに甦ってくるということが可能になったのであって、逆ではないということである。

ブルトマンは復活信仰を持つにあたって生前のイエスの像に依拠することは不信仰であると言うが、はたしてそうだろうか。むしろ何の根拠もなく宣教の呼びかけに答えようとすることは、熱狂であり理解を欠いた信仰ではないだろうか。これに対して、ティリッヒにとって福音書のイエス像は救済の出来事への信仰を示す象徴としての機能を持っている。それはブルトマンが忌避するような史的な確実さによる信仰への保証ではなく、むしろ物語的がもたらす類推的な象徴の力によって神の救済行為を指し示す機能なのである。ティリッヒの議論は、そのように聖書の記述を象徴としてとらえることで、それを文字通りの解釈から解放しつつも、神の救済を指し示す豊かな聖書物語を回復させる可能性を示していると言えるのではないだろうか。

以上、ブルトマンの非神話論化についての議論の中から、キリスト教信仰の受け取り直しという課題にとって重要と思われるものを検討した。確かに非神話論化は、知性の犠牲や自己欺瞞に陥ることなくキリスト教信仰を受け取り直すという課題に対する一つの有力な答えであったと言えるが、それが多くの信徒にとって実際的ではないのは、それがキリスト教の救済の出来事から現実性を奪い、またそれを広がりをもった歴史的・社会的世界から退却させてしまうように思えるからである。実際に、ブルトマンの非神話論化をくぐりぬけることで、聖書のメッセージはおどろくほど具体性を失い、キリスト教信仰は極めて抽象的な決断の行為に還元されてしまう。ブルトマン神学のこうした帰結は、人間の象徴性への認識の欠如、その解釈学上の不備から生まれてくるものであると考えられる。したがって、ブルトマン神学が招いてしまったこの状況を克服するためには、人間の象徴性への十分な洞察に立った、より精緻な解釈の理論を確立することが求められる。ティリッヒの神学はこの問題に取り組み、聖書の様々な象徴や物語の必然性を擁護しているが、それは彼の独自の存在論的な神学体系による説明であって、彼の神学体系を離れては意味を失うものである。ここでティリッヒの神学思想の是非を問題にするつもりはないが、本研究で練り上げてきたブルトマンの問題意識を受け継ぎつつ、その不備を補っていくためには、より一般的な解釈学上の文脈の中で議論する必要があると考える。これから先は、関心を解釈学の問題にしぼり、より一般的な言語哲学や文学理論などの議論を参照しながら、ティリッヒとは別のやりかたでブルトマン神学のアポリアを乗り越える道を探っていきたいと考える。



### 第3章 リクール解釈学における宗教的象徴の受け取り直し

---

ブルトマンの神学思想が、現代の神学にとって避けて通ることの出来ない問題を意識化させてくれたことは確かである。しかし、彼の神学的主張には具体的信仰からの乖離を感じざるを得ない。ブルトマンの聖書解釈が現代のキリスト教信仰者に与えるこの違和感は、ブルトマンの思索が持っている一種の抽象性に由来している。この抽象性は、彼が聖書解釈の方法論として確立した非神話論化＝実存論的解釈のうちに刻印されており、弟子たちとの討論にも表れているように、この解釈学的態度への固執が問題の解決を困難にしているように思われる。ブルトマンの聖書解釈の真理性を確保しながらも、それがもたらす困難を乗り越え、具体的な信仰に見合う聖書との生きた関わりを取り戻すためには、ブルトマンの聖書解釈の問題点を克服できる新たな解釈学が必要である。以下ではこれからそのような解釈の理論を模索したい。

その手がかりとするのは、フランスの哲学者ポール・リクールが長年にわたって取り組んだ解釈学に関する仕事である。リクールは神学に対して一定の距離を取る立場を堅持している哲学者であるが<sup>643</sup>、神学や聖書学からしばしば多くの触発や影響を受け、また逆にそれらの領域に影響を与えた聖書解釈学に関する理論家でもある。リクールにおける哲学と神学の関係自体がきわめて興味深いテーマではある。だが、ここではこのテーマに深入りはしない。ここでリクールを取り上げるのは、彼がこれまでに行ってきた一般解釈学の理論に関する仕事が、事実上、ブルトマンの解釈学の不備を補ってより適切な聖書解釈学を練り上げていくものになっており、ブルトマンの問題提起を生かしつつ、ブルトマンのアポリアを乗り越えるのに有効だと考えるからである。

この章では、象徴の解釈学を模索していた 1960 年代のリクールの解釈学を取り上げ、その観点からブルトマンの非神話論化が孕む問題点を補い、ブルトマンの問題提起に応える新たな道筋を探っていく。

---

<sup>643</sup> 『他者のような自己自身』の序文でリクールは、1986年のギフォード講演を出版するにあたって、自らの聖書の信仰に関する考察を含む二つの講義（「聖書の鏡にうつった自己」「委任された自己」）の収録を断念したのは、自律した哲学的論述を維持したかったためであると説明しており、そうした議論上の禁欲は自分の全著作を特徴づけるものであると述べている。

Ricœur : *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, S.35-8. (『他者としての自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年、29-32頁)。



### 3-1 非神話論化とリクールの象徴の解釈学

はじめにリクール解釈学の展開を概観した上で、ブルトマンと非神話論化に関するリクールの直接の言及をまとめ、その関心と立場の移行について整理しておきたい。

#### 3-1-1 リクール解釈学の展開

リクールの長い思想的歩みの中で、解釈学の問題がその中心的なテーマであった時期は主に1960年代前半から80年代半ばくらいまでの間であると見ることができる。これを便宜上「中期リクール」と呼ぶことにする<sup>644</sup>。聖書解釈学にとっての意義という点から見た場合、特にこの時期のリクールの思索を理解することが重要であろう<sup>645</sup>。中期リクールの思想は通常二つの転回によって特徴づけられる。

一つは1960年前後に生じたとされる「解釈学的転回<sup>646</sup>」である。意志の哲学の構想<sup>647</sup>の途上で、人間の意志のありようを考察するために意識に直接問うのではなく意識の外部に置かれた記号を迂回するという、方法論上の大きな転回が訪れる。この転回によって1960年に意志の哲学の第2巻として『有限性と有罪性<sup>648</sup>』、とりわけその第2部の『悪の象徴系』が生み出されるが、ここでは主として古代ギリシア、古代バビロニア、古代ヘブライなどにおける

---

<sup>644</sup> リクールの思想的展開全体については、以下のような時期区分が考えられる。①初期：ヤスパース、マルセル、フッサールの研究者として出発し、「意志の哲学」を構想していた1940年代後半から1950年代の終りまで。②中期：意志の哲学の構想の途上で象徴の解釈の問題と出会い、象徴、隠喩、テキスト、物語などを媒介にした自己理解の道を模索した1960年代初頭から80年代まで。③後期：テキスト解釈学や物語論の中にすでに含まれていた行為論の問題をさらに展開させて、「倫理への回帰」（久米博「訳者あとがき」リクール『他者のような自己自身』法政大学出版局、439頁）を遂げた1990年代から2005年にその生涯を終えるまで。

<sup>645</sup> リクールは1990年代以降も、聖書解釈をめぐる論考を数多く発表している。特にアンドレ・ラコックとの共著によるLacocque, André / Ricœur, Paul : *Penser la Bible*, Seuil, 1998では、旧約聖書のいくつかのテキストを取り上げ、具体的な解釈と思索を行っている。本研究では中期リクールに焦点をあてながらも、必要な限りで中期以降の仕事も参照していく。

<sup>646</sup> この語は、D・アイデが中期までのリクールの思想的変遷を整理するために使用した。Ihde, Don : *Hermeneutic Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1971, p.82.

<sup>647</sup> Ricœur : *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1950. (リクール『意志的なものと非意志的なもの』I-III、滝浦静雄ほか訳、紀伊國屋書店、1993・5年)。

<sup>648</sup> Ricœur : *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité I : L'homme faillible*, (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1960. (リクール『人間：この過ちやすきもの』久重忠夫訳、1978年)。

Ricœur : *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité II : La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960. (リクール『悪のシンボリズム』植島啓司、佐々木陽太郎訳、溪声社、1977年。『悪の神話』一戸とおる・佐々木陽一郎・竹沢向一郎訳、溪声社、1980年)。

悪の多様な象徴表現を取り上げ、これを解釈によって反省へと統合するという試みが行われた。さらには 1965 年には、象徴表現に対する二つの解釈の葛藤に焦点をあてた『解釈学試論：フロイトについて<sup>649</sup>』が書かれる。象徴がもたらす意味に対する懐疑の解釈学を、象徴がもたらす意味へ信頼をおく解釈学に対置しつつも、両者を敵対するものとしてとらえるのではなく、むしろ互いに高めあう契機として用いるという道をリクールは模索する。このように象徴を媒介として自己反省をめざそうという意図につらぬかれた 60 年代のリクールの思索をリクール研究の先例にならって「象徴の解釈学」と呼ぶことにする<sup>650</sup>。

しかし、懐疑の解釈学との対決は、感性的なもの、生命的なもの、過去性の構造に依存しがちな「象徴」一般から、理念的なもの、ロゴス的なもの、未来性への志向を持つ「言語」へと関心を移して行く契機ともなっていく。こうして 1967 年前後に起こったと考えられるのが「言語論的転回<sup>651</sup>」である。これは、あまりにも広範な領域にわたる「象徴」という概念から、意味論の領域に限定できる「言語」という概念への焦点の移動をあらわしている。そしてこの時期には、「象徴」一般のうちに潜む意味論的な要素を明確にするために、とくに言語的な象徴とも言うべき「隠喩」が特権的にとりあげられた。これにともなって、それまで宗教的象徴一般へ向けられていた視点は、1970 年代にはむしろ聖書テキストへと集中的に注がれるようになり、同時に聖書の言語のうちに働く象徴性としての隠喩やジャンルをめぐる議論が活発になっていく。この 70 年代の思索を、やはり先例にしたがって「テキスト解釈学」と呼びたい<sup>652</sup>。

さて、リクール解釈学の成立過程において、先行するブルトマンの神学的解釈学は常に念頭におかれていたが、上の二つの転回に対応してブルトマンへのリクールの評価にも微妙な変化があった。ブルトマンや「非神話論化」についての直接の言及は 1960 年代に集中しているが、その中で 60 年代前半にはブ

---

<sup>649</sup> Ricœur : *De l'interprétation : Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965. (リクール『フロイトを読む』久米博訳、新曜社、1982 年)。

<sup>650</sup> 久米博『象徴の解釈学：リクール哲学の構成と展開』新曜社、1978 年。巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』晃洋書房、1997 年、5 頁。

<sup>651</sup> 巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』11 頁。リクール自身がこの時期の自らの研究を振り返り、その時期に生じた転換を「この時代ののあらゆる哲学に影響を与えた『言語論的転回』への私の敬意によって刻印された迂回 (dtour)」と表現している。Ricœur : "Intellectual Autobiography", *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. by Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosopher, Open Court, 1995, p.23.

<sup>652</sup> 巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』晃洋社、1997 年、6 頁。以上のような時期区分の根拠については、同書および、佐藤啓介「反省と顕現——リクールの宗教言語論の構造について」(『基督教学研究』第 21 号、2001 年、91-102 頁、「聖書、解釈、自己、行為——リクールの聖書言語論の社会思想的射程」(『基督教学研究』第 22 号、2002 年、87-99 頁)の考察を参照。

ルトマンの企図に対する賛意が前面に出ているのに対して、後半になるとブルトマンへの批判が目立ってくる。この時期はちょうどリクール哲学の思想的展開にとって重要な「象徴の解釈学」から「テキスト解釈学」への移行の時期にあっており、この大きな思想的な変動とブルトマンの問題に対する態度の変化との間に何らかの関係を見て取ることができよう<sup>653</sup>。

60年代後半におけるリクールのブルトマン批判は新たな聖書解釈の可能性を暗示していたと言えるが、70年代における具体的な聖書解釈への関与はこの可能性に実際的な形を与えることになる。このリクールの新しい解釈学理論およびそれにもとづく聖書解釈のうちに、ブルトマンの聖書解釈の抽象性をつき破る可能性を見いだすことが出来るのではないかと考え、以下その可能性について検討していく。

本章では「象徴の解釈学」の時期、次章では「テキスト解釈学」の時期のリクールを取り上げるが、そこでの関心は、キリスト教信仰のある種の素朴さを受け取り直すという課題である。リクール解釈学への検討を通して獲得したいと考えるのは、ブルトマンによって失われたものを批判的な観点を犠牲にすることなく受け取り直すことである。すなわち宗教的象徴の受け取り直し、聖書テキストの受け取り直し、イエスのイメージの受け取り直しの可能性がそこに賭けられている。リクールの解釈学がそうした課題にどの程度の貢献をなし得るかについて以下の議論は問おうとするものである

まず宗教的象徴一般の解釈の問題から始める。キリスト教に限らず、宗教には象徴表現がつきものであるが、強い批判意識を持った現代という時代にあつて、こうした象徴をどのように受けとめるかは、聖書解釈に限らず宗教学一般の重大な関心事である。聖書解釈の場合、これに加えて聖書の宗教性自体がその一つの側面として偶像崇拝的傾向を有するために、問題は一層の複雑さを帯びることになる。つまり今日聖書の象徴的な表現を解釈する場合には、現代人の批判意識と、宗教そのものによる偶像破壊という二つの難関をくぐらなければならないのである。先に見てきたように、ブルトマンの非神話論化をめぐる議論ではこの二つの問題がからみあっていた。つまり、非神話論化の第一層において神話論を批判する基準は現代人の科学的世界観と自己理解とであったが、第三層において基準となるのは神の呼びかけへに人格的に応答すべきであるとする神学的主張であった。これからリクールの象徴の解釈学の文脈で非神話論化についての議論を見ていくにあたっては、この二つの問題性を一応区別することが必要だろう。リクールが非神話論化の問題を取り上げた最初の段階

---

<sup>653</sup> 卷田『リクールのテキスト解釈学』は、テキスト解釈学への思索の変遷をブルトマンとの関連で追跡している(54-77頁)。

では、焦点はもっぱら現代人の批判意識の中で象徴がいかに関わり直されるのかという課題に当てられていたが、次の段階においてマルクス、ニーチェ、フロイトらの宗教批判との関わりで非神話論化の問題が議論されるようになると、非神話論化は聖書的宗教が本来持っていた偶像破壊としての運動を引き継ぐものと理解されることになり、そのような偶像破的運動において宗教的な象徴がいかにして受け取り直されるべきかが課題となる。こうした二重の課題との取り組みの中で、リクールの象徴解釈学はテキスト解釈学へと導かれていくことになる。

### 3-1-2 非神話論化へのリクールの評価と批判

リクールは1960年代に宗教的象徴の解釈の問題に取り組んだ際に、たびたび非神話論化の問題に触れており、ブルトマンを直接取り上げた論文もいくつかある。先に述べたように、ブルトマンの非神話論化に対するリクールの直接の言及は1960年代に集中しているが、1960年代の諸論文の間でも発言の内容に微妙な変化がある。そしてその変化は、リクール解釈学そのものの発展過程とも関係している<sup>654</sup>。

まず1960年代初頭に、非神話論化に対してなされたリクールの最初の基本的な応答は賛意の表明であった。1960年の『悪の象徴系』では、悪の神話を解釈するにあたって非神話論化の必要性が説かれている。リクールは「現代の宗教学が理解している意味での神話」を、おそらくはエリアーデの神話理解を念頭において、「時と運命のはじまりに起こった出来事に基づいて今日の人間の儀礼的行為に根拠を与えるための伝承の物語であり、人々がそれに基づいて世界における自己自身を理解する思考と行動の全形式を制定するための一般的な方法である」と規定した上で、批判的な歴史意識の発達した現代人にとってはそうした神話が行う説明を説明として受け入れることが出来ないとしている。非神話論化の課題はこうした神話のうちにある原因論的な意図を取り除くことにあり、この作業によって神話は現代においてもその象徴的な機能を発揮でき

---

<sup>654</sup> 以下ではここでは次の諸論文を参照した。Ricoeur: "The Critique of Religion", *The Philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*, ed. by Charles E. Regan & David Stewart, Boston, Beacon Press, 1978, pp. 213-22. (リクール「宗教批判」『聖書解釈学』久米博、佐々木啓訳、ヨルダン社、1995年、32-48頁)。／Ricoeur: "The Language of Faith", *The Philosophy of Paul Ricoeur*, pp. 223-38. (リクール「信仰の言語」『聖書解釈学』久米博、佐々木啓訳、ヨルダン社、1995年、49-74頁)。／Ricoeur: *Finitude et culpabilité II: La Symbolique du mal*, 1960, p. 154, p. 326-7. (『悪の神話』9頁、335-6頁)。／Ricoeur: "The Démythiser l'accusation", *CI: Essais d'herméneutique*, 1969, pp. 330-47. ／Ricoeur: "Préface à Bultmann", *CI*, 1969, pp. 373-92. これらの論文の内容や相互の異同と、それがリクールの解釈学の発展過程に及ぼした影響については、巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』(51-69頁)が詳細に検討している。

るようになると言う<sup>655</sup>。そして非神話論化のそうした働きをはっきりさせるためには、「非神話化 (démithisation)」という語ではなく「非神話論化 (démithologisation)」という語を用いるべきだと提案する<sup>656</sup>。「非神話化」という語が神話を全面的に排除するという響きがあるのに対して、「非神話論化」という語が意味するのは、神話の中から現代人には通用しない原因論的な説明である「神話論」を排除することである。それは象徴としての神話の働きを否定するどころか、逆に解放することである。神話に対する態度として現代人に求められているのはそのような意味での「非神話論化」であり、ブルトマンの本来の意図もそこにあるとリクールは考える。「説明としての神話の解体は、象徴としての神話の再建のための不可欠の道である」<sup>657</sup>。そして彼自身、悪の神話の解釈にあたってこのような意味における非神話論化の作業を自覚的に行っていこうとするわけである。

ここでリクールがこの非神話論化の課題を、「批判後の時代の信仰」という大きな主題の中で捉えていることに注目したい。

再建の時代とは、批判の時代に他ならない。いずれにせよ批判の子である我々は、批判によってのみ、すなわちもはや還元的ではなく再建的であるような批判によってのみ、批判を乗り越えることを探求する。このような意図が、シェリング、シュライエルマッハー、ディルタイを駆り立てたのであり、今日ではいろいろな意味においてレーンハルト、ファン・デア・レーウ、エリアーデ、ユング、ブルトマンに活気を与えている。今日、われわれは、この解釈学のとてつもなく向こう見ずな冒険に対してますます鋭い意識を持っているのである。一方で解釈学は、神話を神話として意識するものとして批判の最前線を代表する。解釈学はそのような意識化によって非神話論化を促進するのである。この非神話論化は、真理に忠実であること、知的正直さ、あるいは客観性から、必然的に獲得されるものである。他方で現代の解釈学は、意識の基本的象徴との接触によって哲学を再生しようとする。

これはつまり、原初の素朴さ (première naïveté) に戻ることが出来るということだろうか。全くそうではない。ともかく、何かが失われ、取り返しがつかない。つまり、信念の直接性が失われたのである。しかし、最初の信念に従って聖なるものの偉大な象徴系を生きることがもはや不可能であるとしても、われわれ現代人は、批判の

---

<sup>655</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité II*, p.13. (『悪のシンボリズム』11頁)。

<sup>656</sup> *ibid.*, p.154. (『悪の神話』、9頁)。ただし、これはあくまでフランス語訳の問題であって、ブルトマン自信は一貫して、'Demythologisierung' という語を用いている。日本語訳としては、「非神話化」が使われることが多いが、すでに記したように「非神話論化」の訳語を使用する。それは原語に忠実であるという理由以外に、ここでのリクールの指摘に従ったものである。

<sup>657</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité II*, p.326. (『悪の神話』335頁)。

中で、また批判をとおして、第二の素朴さ (*seconde naïvete*) を目指すことが出来る。  
要するに、われわれが新たに聴くことが出来るのは解釈によってなのである<sup>658</sup>。

発達した批判意識のおかげで神話のような言語から直接には意味を受け取ることができなくなっている現代人が、そうした批判意識を犠牲にして神話の直接性のうちに舞い戻るのではなく、むしろ批判の行為を徹底して遂行していく中で再び神話から象徴的な意味を汲み取っていくこと。リクールはその解釈学的思索の出発点において、そのような可能性に自らの企図全体を賭けているのである。批判後の時代において「第二の素朴さ」を取り戻そうという基本的な意図は、その後のリクールの思想の展開の中でも貫かれていると言ってよいだろう。

このようにリクールは、ブルトマンの解釈学的構えを正当なものとして認め、それに基づいて提示されている非神話論化の企図を今日の時代に必要不可欠な課題として評価している。非神話論化は批判後の時代において信仰が成り立つために避けて通ることのできない道なのである。こうした理解は、リクール自身が名を挙げているように、ブルトマンだけでなく、エリアーデやユングなどにも共通する宗教的象徴についての一般的な態度と考えてよい。これらの人々はみな生き生きとした信仰を現代によみがえらせるために、ある種の非神話論化を行うことを不可欠と考えている。リクールはこれらの人々の列に独自の仕方でも連なろうとしているわけである。

非神話論化を宗教的象徴の解釈についての一般原則としてとらえる 1960 年代初頭のこうした言明に加えて、1965 年のフロイト論の前後から非神話論化を宗教批判の一種としてとらえようとする傾向が強くなっていく。1964 年の「宗教批判」と「信仰の言語」という二つの対になった論文<sup>659</sup>では、ブルトマンの非神話論化が信仰の内部からの宗教批判として、フォイエルバッハ、マルクス、ニーチェ、フロイトらによる信仰の外部からの宗教批判と「意図的に並置」<sup>660</sup>されて取り上げられている。信仰の外部からの宗教批判をリクールは「非神秘化 (*démystification*) 」と呼ぶが、後でくわしく検討するように、それは宗教を人間の欲望の投影や自己正当化の手段として暴こうとするものである。リクールは D・ボンヘッファーらとともに、現代の成熟した信仰はこのよう

---

<sup>658</sup> *ibid.*, p.326. (335-6 頁)。

<sup>659</sup> Ricoeur : "The Critique of Religion", "The Language of Faith", p.213-37. (『聖書解釈学』32-74 頁)。この二つの論文は、もともと 1963 年の講演が以下の形で出版されたものである。Ricoeur: "La Critique de la religion", "Le langage de la foi", *Bulltin du Centre Protestant d'Études* (Première Rencontre romande d'universitaires protestants) 16 (1964), No. 4-5, jun.

<sup>660</sup> *ibid.*, p.222. (48 頁)。

宗教批判を通過した上に築かれるものでなければならないと考える<sup>661</sup>。そしてブルトマンが信仰の内部から提起した非神話論化の問いは、そうした宗教に対する外的な批判と関連させるときにのみ完全に理解できるとさえ言う<sup>662</sup>。

この論文が書かれたのは、次の年に発表されるフロイト論で定式化される「意味の想起としての解釈」（回復の解釈学）と「懐疑の実践としての解釈」（還元的解釈学）の対立<sup>663</sup>がリクール解釈学の軸を形成しはじめている頃であり、巻田悦郎も指摘するように「非神話論化」を「非神秘化」とともに「懐疑の実践としての解釈学」ないしは「還元的解釈学」の範疇の中でとらえようとする傾向がより前面に出ている<sup>664</sup>。リクールは、「還元的解釈学が特定の宗教内で展開される時、それを非神話論化と呼び、それが宗教外から出てくるときは、非神秘化と呼んだ」。しかし、両者はともに「形而上学的、宗教的対象の死」を越えた生のあり方を志向するものであって、どちらも「信仰を宗教から分かつ作業」であると言う<sup>665</sup>。これに対して、翌1965年の「告発を非神話化する」では、「非神話化」のうちに「非神秘化」と「非神話論化」の二つの機能があり、それぞれ「破壊的解釈学 (herméneutique destructrice)」と「肯定的解釈学 (herméneutique positive)」に属するといった整理がなされている<sup>666</sup>。このように強調の置かれ方、用語の整理の仕方に微妙な変更が見られるものの、リクールの捉え方そのものは一貫している。要するに、1965年前後のリクールにおいて、非神話論化は現代に聖書の宣教を意味あるものとして回復させるための解体と構築の過程全般を意味するものと理解されているのであり、ブルトマンの企図に対する基本的な賛意が表明されていると言ってよいであろう。

ところが、1968年の「ブルトマンへの序文」では、ブルトマンに対する批判的な観点が明確に現れてくる<sup>667</sup>。この論文はブルトマンの仏語訳への序文という性格から、神話一般の解釈という文脈ではなく、ブルトマン自身が目的とした新約聖書の宣教という文脈で非神話論化の問題を取り上げ、誤解をもとにした従来のブルトマン批判を退け、ブルトマンの意図を正しく理解した上でその真の問題点を指摘するという流れで論を展開している。

まず注目したいのは、非神話論化と非神秘化との関係への言及である。非神

---

<sup>661</sup> *ibid.*, p.219. (42頁)。

<sup>662</sup> *ibid.*, p.219. (42頁)。

<sup>663</sup> Ricœur : *De l'interprétation : Essai sur Freud*, p.29-44. (『フロイトを読む』23-41頁)。

<sup>664</sup> 巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』56頁。

<sup>665</sup> Ricœur : *De l'interprétation*, p.509-10. (『フロイトを読む』581頁)。

<sup>666</sup> Ricœur : "Démystifier l'accusation", *CI*, pp. 330-1.

<sup>667</sup> Ricœur : "Préface à Bultmann", *CI*, 1969, pp.373-92. この論文はもともと、Bultmann, R : *Jésus, Mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968 の序文として書かれたものである。

話論化は神話論的なものを批判するという点においては非神秘化と共通のものを持っているが、テキストをよりよく理解しようとする意志によって動かされているという点で非神秘化から区別されなければならないとリクールは言う<sup>668</sup>。非神話論化の目的は新約聖書の批判にあるのではなく、批判を通してその核にあるケーリュグマに到達することにあるので、神話への批判はケーリュグマを理解することの裏側にすぎないのである。ここでのリクールの主眼が、非神話論化の宗教批判としての側面よりも、宗教批判を越えた信仰の回復の方向に向けられていることがわかる。

次に、非神話論化の真の目的を理解するために、リクールは非神話論化のうちに三つのレベルを区別し、ブルトマンの非神話論化に対してしばしば生じる誤解はこの区別を認識しないために生じていると指摘する<sup>669</sup>。リクールによるこうした区別については、先にブルトマンの非神話論化を検討する際に参照している。すなわち、それらは科学的思惟のレベル、哲学的人間論のレベル、キリスト教宣教のレベルであった。非神話論化を正しく理解するためのそうした整理を行った上で、リクールはブルトマンの非神話論化の核となる第三のレベルに批判の焦点をあわせる。「ブルトマンは神話の言葉について疑いをいだくにもかかわらず、信仰の言葉に対してはほとんどどのような要求もしない」とリクールは指摘する。つまり、神話論的な表現の中から最終的に取り出されたケーリュグマのうちには、「神が人間に対して語りかけ、応答を迫る」といった表現や「神の行為」といった擬人的とも見える観念が残っている。にもかかわらずブルトマンがそうした表現を自明なものとして問題にしないことをリクールは疑問視するのである。リクールのこの批判は、ブルトマンの非神話論化＝実存論的解釈がなおも神話を残しているのではないかという先のプーリらの疑念にも関わってくるものである。ただし、リクールはケーリュグマがそのような表現を残していること自体を批判するのではなく、そのような表現が言語による一切の客体化から無縁の表現であるかのように考えられている点を批判するのである。

すでに触れたように、ブルトマンはケーリュグマの核にある神の行為についての表現を「神話」ではなく「類比的表現」<sup>670</sup>であるとしている。類比表現とは、神話のように神や神の行為を客体化するのではなく、それを人が操作したり予測することのできない出来事として語る表現であるとされた<sup>671</sup>。人はこの出来事としての語りかけを、自らの実存においてそれに応答することによ

---

<sup>668</sup> Ricœur : "Préface à Bultmann", *CI*, pp.380-1.

<sup>669</sup> *ibid.*, pp.382-5.

<sup>670</sup> Bultmann : "Jesus Christus und Mythologie", *GV*, IV, S.178. (「イエス・キリストと神話論」224頁)。

<sup>671</sup> *ibid.*, S.173. (219頁)。



ってのみ理解することができる」とブルトマンは主張するのである。「しかし」とリクールは言う、「それはどのような意味においてなお言語であるのか」。言いかえれば、はたして客体化しない言語というものを考えることができるのか。それが言語であるかぎりにはそこに客体化の契機が必ずともなうのではないか。これがリクールのブルトマンへの批判である。ブルトマンにはそうした言語一般に関する洞察が欠けているのではないか<sup>672</sup>。こうして焦点は、言語の問題へと向けられていく。同時に、それはリクールのテキスト解釈学成立に関わる重要な問題にも触れてくる。

リクールの主張のポイントは、ブルトマンがケーリュグマを神からの語りかけとして理解する際、この語りかけの言葉の「意義 (signification)」のみに注意を払い、その言葉が持つ「意味 (sens)」への認識を欠いているという指摘<sup>673</sup>にある。ここで言う「意味」と「意義」の区別は、リクールがフッサールやフレーゲから取り入れたものである。リクール自身の説明によれば、「意味」とは「客観的で理念的な契機」であって、「現実に場所を持たず、心理的な現実にさえ場所をもたない」ものである。これに対して、「意義」とは「読み手が意味を把握する瞬間であり、実存の中で意味を現実化する瞬間」である<sup>674</sup>。ある言葉が伝達されるためには、まず言葉が客観的で理念的な「意味」を運搬するという契機がなければならない。これが受け手によって理解され、その上でこの意味が受け手自身の生の場面で「意義」を生じさせる。ケーリュグマにおいても、それが言葉であるかぎりこの事情は変わらない<sup>675</sup>。確かにそれは、ブルトマンが言うように、受け手の実存的な応答を離れては語りかけとはならない。しかし、実存的な応答がなされるためには、語りかけられた言葉が「意味」として固定され、それが読み手によって受け取られることが不可欠である。ブルトマンも実際の釈義ではテキストの「意味」の丁寧な分析を行っている。しかし彼の解釈の理論ではそうした「意味」の客観的な契機は無化され、実存的な生における「意義」のみが強調される。「解釈の理論は、はじめから決断の瞬間へとあまりにも早急に向かっていってしまう。それは意味の契機を飛び越えてしまう<sup>676</sup>」とリクールは言う。

---

<sup>672</sup> Ricœur : "Préface à Bultmann", *CI*, p.387.

<sup>673</sup> *ibid.*, pp.388-9.

<sup>674</sup> *ibid.*, p.389. 「意味」や「意義」をめぐる用語の使用は論者によって様々であり、さらに翻訳の多様性がこれに加わるため、注意が必要である。これに関しては本研究 4-2-1 (a) の本文および注を参照。

<sup>675</sup> この議論は書き言葉 (エククリチュール) に対してこそ、より適切にあてはまると考えるべきだが、この論文ではまだ書き言葉と話し言葉の区別には議論は及んでいない。後に両者の区別が重視され、テキストにおける「意味論的自律性」の概念へと発展する。巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』121-3 頁を参照。

<sup>676</sup> Ricœur : "Préface à Bultmann", *CI*, p.389.

リクールによれば、ブルトマンのこうした態度が問題なのは、言語のうちにある客体化の機能に依存することを「業による義認」として退けてしまうことによって、テキストの解釈から真の「理解」を排除し、信仰を向こう見ずな決断にしてしまう恐れがあるからである<sup>677</sup>。本来理解しつつ信じることを目指していたはずのブルトマンの議論は、実存論的な充当としての「理解」にのみ関心を集らし、客観的な「説明」の契機を無視することによって、かえって知性を犠牲にした信仰を強いることになりかねないのである。

リクールは、言葉の出来事や実存的な決断を重視するブルトマンの態度そのものを批判しているのではない。後述するように、当時対論を続けていた構造主義言語学に対しては、むしろ言語の主体と言語の出来事を擁護する立場を取っていた。したがって、重要なのは、テキストの客観的な意味とその実存的充当という両契機を解釈のプロセスの中でともに生かすということであり<sup>678</sup>、「ブルトマンを拒否するのでも補足するのでもなく、彼の仕事を支える基盤を築くことである<sup>679</sup>」。リクールはブルトマンへの批判を通して、ブルトマンの提起した課題を満たすようなより十全な解釈理論の必要性を訴えているのである。

リクールがこの1968年の論文で問題にしていることは、彼が1960年代初頭に繰り返し述べた神話論的説話の持つ象徴性を解放せよという主張と同じではない。なぜならケーリュグマが神話論的な象徴性に対する批判の上に立った言語であることをリクールは承知の上で発言しているからである。問題は、神話論的な象徴性を克服したと自負するケーリュグマが、しかしなお言葉である限りはやはり象徴性をはらんでいるということ、しかし言葉として背負われざるを得ない条件のもとでなおケーリュグマが聴く者に対する呼びかけでありうるとしたら、それはどのような言葉であるのかということであろう。

以上1960年代に発表されたブルトマンないしは非神話論化に関するリクールの議論の概要を見たが、その論調は、1960年代初頭から中葉にかけての「象徴の解釈学」の時期と、「テキスト解釈学」へ移行していく1960年代終わりの時期とでは微妙に異なっていることが分かる。さらに1970年代になるとブルトマンへの直接の言及はほとんどなくなって、むしろ聖書解釈学へのリクール独自の探求が始まる。1970年代の新たな展開については次章に譲り、この章では、主として象徴の解釈学の時期のリクールの議論に焦点をあて、非神話論化に対するリクールの態度の背景にどのような解釈学的な思想があるのかを明

---

<sup>677</sup> *ibid.*, p.390.

<sup>678</sup> *ibid.*, p.389.

<sup>679</sup> *ibid.*, p.392.

らかにし、そこにおいてブルトマンが切り捨ててしまったものがどのようにして回復され、受け取り直されるかを考察しよう。

### 3-2 宗教的象徴の受け取り直し

ブルトマンの非神話論化をめぐる議論の焦点の一つは、神話論的説話のもつ象徴性をめぐるものであった。聖書言語の象徴性をブルトマンが十分に認識していない点が、ティリッヒら何人かの論者によって指摘された。もっともブルトマンの実際の聖書釈義の中では、神話論的に表現された文字通りの記述からそれらが象徴的に表している実存理解を読み解いていく作業がなされているのであるから、その意味では神話論的説話の象徴性が無視されているとは必ずしも言えない。しかし問題は、神話論的な表象を実存論的な概念に置き換えることで、その象徴的な意味は尽くされてしまうのかということである。ブルトマンの非神話論化＝実存論的解釈は伝統的なキリスト教信仰が保持してきた多くの信仰の表現を捨ててしまうが、それは聖書の受け取り直しという意味で適切とは言えないだけでなく、宗教的象徴の解釈という観点から見ても問題があるように思われる。

先に見たように、リクールは 1960 年代に入って象徴の解釈学の課題と取り組む中で、その課題との関連でブルトマンの非神話論化に関心を示し、基本的にはその意図を好意的に解していた。それは、ブルトマンの非神話論化が一種の象徴の解釈学であることを認めていたということである。だが、60 年代のリクールの仕事、とくに聖書テキストを対象とした解釈の内容を見るなら、そこには具体的な象徴の扱いにおいて、ブルトマンの非神話論化とは異なった態度が見られる。ブルトマンが聖書の諸象徴を人間実存のあり様を示す拙い表現とみなし、より成熟した立場からその表現を理にかなったものにするところに解釈の課題を見ているのに対して、リクールはそれらの象徴をそれらが表す事柄にとって必然的な表現と見なし、象徴を非象徴的な表現に置き換えるよりも、むしろ象徴を真に象徴たらしめるところに解釈の主眼を置こうとしている。ブルトマンが、聖書の具体的な象徴表現から素早く人間実存の現象学的記述に進むのに対して、リクールは象徴表現そのものにより長くとどまり、そうした表現が開くイメージによって思考が促される場面に立ち会おうとする。

たとえば、ブルトマンの非神話論化は、聖書に含まれる象徴表現の反省・内面化という側面を持っており、この原理にしたがってパウロ書簡に見られる「肉」(σάρξ) という表現は「可視的なもの、処理可能なものによって生きる」人間の実存の頹落したありかたを示すものとして解釈される。その際この表現が持つ身体的・外在的なイメージは文字通りの意味としては否定されるわけである<sup>680</sup>。このことによって解釈者は、人間の魂が文字通り肉体に縛りつけら

---

<sup>680</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", *KM*, I, S.28. (『新約聖書と神話論』51頁)。

れていたり物質によって汚染されているといったイメージから解放され、聖書の象徴表現に含まれているメッセージをよりスムーズに読みとれるようになる。しかし、素早く読みとることは必ずしも十分な意味を汲み取ることではない。「肉」という不透明な表現にとどまるのが短いぶんだけ、「肉」という象徴の理解が浅くなる危険がある。「肉」という表現がはらむ身体的・外在的なイメージは、その文字通りの意味をつきつめていけば否定されざるを得ないとしても、現実の信仰生活の中ではむしろごく自然な感覚として今も生きているのではないだろうか。これを否定して純粋に透明な実存論的な概念性に基いた信仰があるかのように考えるのはむしろ非現実的でさえある。聖書の象徴表現が非神話論化の運動によって内面化されていくとき、そこで失われるものは何なのだろうか。また、非神話論化に取り組む課題をしっかりと受け止めつつも、非神話論化によって失われかねないこの何かを回復することは可能であろうか。

ブルトマンにおける神話の象徴性への理解の不足、聖書の象徴解釈の不十分さに関して、多くの論者から疑問が提出されてきた背景には、人間の象徴性や言語性に関する思想界一般の認識の深まりがあったと思われる。前章で検討したように 60 年代初頭のリクールの立場はブルトマンの意図に対して基本的に賛同であったが、当時彼が取り組んだ悪の象徴に関する仕事の中では、宗教的象徴の意義がより深く認識され、実際の象徴の解釈に生かされているように思われる。そこで、リクールの悪の象徴論を、人間の象徴性に関して 20 世紀前半に高まってきた一般的な理論との関連性においてとらえ、本研究での議論に適宜パラフレーズしながら、象徴とは何か、また聖書に現れる象徴言語の解釈はどのようなべきか、その中で非神話論化の課題をどのようにして受け継いでいくべきかといった問題を議論していくことにする。

### 3-2-1 宗教的象徴の理論

まず、これから問題にする「象徴 (symbol/Symbol/symbole)」という語を規定しておきたい。この語には多様な用法がある。まずより包括的な規定として、それを人間の文化現象を可能にする媒体としてとらえる E・カッシーラーのような理解がある。カッシーラーは、理論的理性についてカントが行った批判を人間のあらゆる精神活動に適用しようと試みたが、彼が「象徴形式 (symbolische Form)」と呼ぶのは、そうした拡大されたカテゴリーを指している<sup>681</sup>。それは、M・シェラーの言葉を借りれば「宇宙における人間の地

---

<sup>681</sup> Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen:1. Die Sprache*, Oxford, Bruno Cassirer, 2Aufl, 1954, S.9-12, (カッシーラー『シンボル形式の哲学』第1巻、生松敬三・木田元訳、岩波文庫、1989年、29-33頁)。

位<sup>682</sup>」を特徴づけるあらゆる文化的意味の全般を包括する概念であり、文化記号学が「記号 (sign)」と呼ぶものとはほぼ外延を等しくするものと言ってよい<sup>683</sup>。人間の象徴性についてのこうした包括的な理解は、議論の前提となる人間論として重要であるが、「象徴」について上のような規定はあまりに広すぎて、宗教言語が持つ特殊性としての象徴表現を理解する上ではあまり役に立たない。

宗教的象徴の本質をとらえるためには、「象徴」の概念をもっと狭くしぼりこむ必要がある<sup>684</sup>。そのためにヒントとなるのが、すでに見たティリッヒによる「象徴」の規定である<sup>685</sup>。ティリッヒは、①「非本来性」、②「開示性」、③「参与性」、④「是認性」という4つの特徴をもって「象徴」を規定していたが、ここで改めて注目したいのは最初の三つである。

①「非本来性」の規定は、あるものがそれ本来のありかたとは別の何かを指し示すという二重性の現象を意味する。この二重性自体は広い意味での「象徴」を包括するような広範な規定ともなり得るものだが、ここでのティリッヒの意図はより限定されたものであって、その点は他の規定のうちに盛り込まれている。②「開示性」の規定は、それ以外の仕方では隠されている実在の相を人間の感性のうちにもたらし、同時にそのような次元に対応する人間の精神的な次元を開くということである。この規定では、日常的言語のような一般的な記号とは異なった働きをする特殊な記号、すなわち狭義の「象徴」に焦点が当てられている。ティリッヒが宗教において不可欠と考える「象徴」とはそのような特殊な記号なのである。ただし、この規定でもティリッヒが意図する限定された意味での象徴を規定するにはまだ十分とは言えない。なぜなら、ある意味では日常言語一般もそれ以外のしかたでは閉ざされている日常世界を開示すると考えることは可能であり、その意味では「開示性」は記号による分節化の機能一般に対しても広く当てはまるように思えるからである。これに対して、③「参与性」こそが、「記号」一般からティリッヒの意図する「象徴」を際立たせる特徴である。象徴はそれ自体がその指し示すものの中に参与しているがゆえに、自らの特性によってそれを指し示すことができる。象徴はそれが指し示すものとある種の必然的な関係におかれており、その点で意味するものと意味さ

---

<sup>682</sup> Scheler, Max : "Die Stellung des Menschen im Kosmos", *Spät Schriften, Gesammelte Werke*, Bd.9, Bern, Francke, 1976, S. 7-71. (マックス・シェーラー「宇宙における人間の地位」『シェーラー著作集』第13巻、白水社、1977年、亀井裕ほか訳、9-110頁)。

<sup>683</sup> 丸山圭三郎は、自然に属しつつも余剰としての文化をもつ人間のありかたを「二重分節」と名づけているが、これは「意味するもの」(signifiant)と「意味されるもの」(signifié)の二重性として理解されるソシュールの「記号」(signe)の概念に重なるものである。(丸山圭三郎『文化のフェティシズム』勁草書房、1984年、64-81頁)。

<sup>684</sup> Ricœur : *De l'interprétation*, p.19-22. (『フロイトを読む』11-14頁)。

<sup>685</sup> 本研究 2-2-3 を参照。

れるものが恣意的に結びつく人工の記号や、もともとの必然的な結びつきの由来が忘れ去られてしまっている日常言語の場合とは大きく異なるのである。

リクールもまた 1960 年の著作において「象徴」という語を独自に規定しているが、それはティリッヒの象徴理解とほぼ同様の理解に立ちながらも、象徴のもつ二重性という点においてティリッヒが意図しているものをより明確に表現しているように思われる。そこで彼は、「象徴」の特徴として、(1) 意味を与える表現手段であること、(2) 二つの志向性をもつこと、(3) 二つの志向性の関係を対象化できないことを挙げている<sup>686</sup>。(1)の規定は、要するに象徴が「記号 (signe)」の一種であるということであり、ティリッヒの ①「非本来性」に相当する。リクールはこの広範な規定に(2)「二つの志向性」という規定を加える。それは、文字通りの第一の志向性の上に第二の志向性が打ち立てられるということであり、第一の文字通りの意味がそこにとどまっていなくて、その中でしか示すことのできない第二の意味を類比的に指し示すということである。この規定は、その中でしか示すことのできない意味を示すという点でティリッヒの ②「開示性」に相当するが、リクールではこの開示性が二重の意味によって成立する点に強調がおかれ、しかもその二重性は記号一般に共通する「意味するもの」と「意味されるもの」の二重性をもとに、さらにそれを二重化したものであることが示唆されているのである。こうして「象徴」は「記号」一般から区別される。さらに(3)の規定においては、第一の意味を第二の意味に結びつける類比的な関係を対象化することができないとされる。第二の意味は第一の意味の中で構成されるのであって、第一の意味にとっぴりつつあることではじめて、それをこえた第二の意味へと導かれる。したがってこの二重性は人間が自ら作為的に生み出したり操作したりすることの出来ないものであり、むしろ象徴との出会いこそが人間を触発して思考すべきものを与え、思考を出発させるのである。その意味で、「象徴は思考をひき起こす」(Le symbole donne à penser)<sup>687</sup>とリクールは述べる。この規定は、ティリッヒが ③「参与性」と呼ぶ特徴と深く関係するだろう。

以上のリクールの規定によって、これから問題にしようとしている「象徴」という語の示す事柄がある程度明確になったはずである。これらの規定の中で、ここでの考察にとって重要なポイントとなるのは、象徴が二つの志向性を持つという点、またこの二つの志向性の関係を対象化できないという点である。たとえば聖書の象徴的な表現と接する時、読み手の意識はまず象徴が示す第一の

---

<sup>686</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité II*, p.21-3 (『悪のシンボリズム』26-29頁)。リクールは「象徴」の基準として全部で六つの特徴を挙げているが、そのうち最初の三つがここで言う「象徴」の規定にあたる。

<sup>687</sup> *ibid.*, p.324. (331頁)。

意味、すなわち文字通りの意味へと向かう。しかし、それだけではまだ象徴表現を理解したことにはならず、読み手の意識は第一の意味からの類推によってさらに第二の意味、すなわち象徴的な意味へと向かうことになる。ブルトマンを含め、聖書が解釈される多くの場合では、こうした二つの志向性を辿ることは自然になされているであろう。ただそこで重要なのは、もう一つの重要なポイントがどこまで認識されているかということである。二重の志向性を辿っていくという実際の運動は、たった今ここでも便宜的に行ったように第三者の立場から説明することによっては、実は十分に尽くされるものではないのである。解釈者は、実際に第一の意味のうちに巻き込まれ、自らの想像的な経験の中でその意味を十分に生きることによってしか、本当の意味で第二の意味へと導かれることはない。このことは同時に、「肉」という言葉が象徴的に示す人間の如何ともし難い罪の現実の認識は、「肉」という語の第一の文字通りの意味を経ることなく到達できるものではないということを示している。つまり、「肉」という語の第一の文字通りの意味を通り越して、いきなりその第二の象徴的な意味が開示されることはないということである。そして、このことが象徴を「寓喩」(allégorie)から区別する特徴である<sup>688</sup>。寓喩の場合、それが示す本来の意味はあらかじめ概念化されており、何らかの理由でそれが第一の意味の背後に隠されている。解釈者はその意味を探し出すことができれば、その第一の意味を捨ててしまってもかまわない。しかし象徴はそうではないのである。第一の意味は第二の意味が開示されることによって用済みになってしまうのではない。罪の現実の実存論的な認識には、常に「肉」という語の持つ文字通りの意味合いがつきまとい、その実存論的な意味が認識されるときには繰り返しこの文字通りの意味を辿っていく運動が繰り返されなければならないのである。

ティリッヒやリクールの規定から強調すべきなのは、このことである。確かにブルトマンの聖書解釈でも、当然のように聖書の表現が持つ文字通りの意味からそれが示す実存論的な意味への類推が行われてはいる。が、ひとたびその実存論的な意味が把握されてしまえば、それがもともと持っていた文字通りの意味は不適切なものとして捨てられてしまう傾向にある。そのために、聖書の文字通りの意味に固執するありかたは厳しく批判されることになる。ある種のファンダメンタリズムによる聖書解釈に見られるように、文字通りの意味への固執が象徴的な意味への移行を阻害する場合には、そのことは批判されなければならない。しかし、聖書に聴き従おうとする信仰者の態度のうちにはその文字通りの意味に深く沈潜しようとする側面があり、それを一概に迷妄と見なすことは、逆に信仰を生活から遊離した知的な認識に変えてしまいかねない。

「象徴」という語がここでの考察の文脈上持っている以上の意味合いを確認

---

<sup>688</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité II*, p.23. (リクール『悪のシンボリズム』29頁)。



した上で、次に、宗教的な言語や行為がいま規定されたような意味での「象徴」としての性質を必然的に帯びるのはなぜかということをもさらに問うてみよう。なぜ宗教的な表現の意味に到達するために象徴が必要とされるのか。それを理解するためには、人間存在の独特の構造、およびそのような構造によって必然的に生じる人間経験の独特の性格を理解する必要がある。この問いに取り組むに当たっても、先のティリッヒの議論が参照されるべきだろう。ただし彼は独自の存在論的構図を通してそれを考えている。それに対して、同じ問題を経験論的見地に強調をおいて考察しているのが R・ニーバーの議論である。ここで、宗教の象徴性について深い理解を示した二人の神学者に触れるのは、両者の異なった見地からの理解が、リクルの象徴理解のうちにある二つの側面の宗教的な意味を先取的に説明してくれるからである。

まず、ティリッヒの存在論的見地からの説明は、象徴を象徴たらしめている二重性を、人間存在自体がはらむ二重性に由来するものとして理解する視点を与えてくれる<sup>689</sup>。この二重性が同時に人間の宗教性を可能にしている存在論的な構造でもあるとされるため、宗教言語が象徴を帯びる必然性もまた主にそうした見地から理解された。ティリッヒの存在論では、あらゆる存在するものはその根底において存在そのものに支えられているが、人間は本質としては存在そのものとの一致にありながら、現実的には存在そのものから疎外されている。本質と実存という二重性が人間の現実のありかたを規定している。そのため人間の理性もまた、実存の制約下にあっては本来的な用語によって存在そのものを指し示すことは出来ない。象徴という媒体は、それ自体は実存の制約下でありながら、その深みにおいて存在に根ざしているがゆえに、日常的な理性の働きにおいては隠されている存在そのものを指し示すことが出来る。このように考えるなら、象徴は理性と対立するどころか、むしろ理性の深層に関わる働きと見ることが出来るのである。

ここでティリッヒの「象徴」規定のうちとくに③「参与性」に注目したい。これは、「象徴」は単なる「記号」とは異なり、それが指し示すものに自らも参与しているということであった。あらゆる存在者は存在そのものに根ざしているがゆえに象徴となりうる資格をもっているのである<sup>690</sup>。存在そのものに属しながらそこから疎外されている人間にとっては、こうした象徴を通してのみ、存在そのものに触れることが出来る。ティリッヒは信仰を「究極的関心」(the ultimate concern)と定義しているが、それは人間が実存の制約下にあ

---

<sup>689</sup> Tillich, Paul : *Systematic Theology*, vol.1, Chicago, University of Chicago Press, 1951, pp.71-159. (ティリッヒ『組織神学』第1巻、85-200頁)。

<sup>690</sup> *ibid*, p.118. (148頁以下)。および Tillich, "Religious Symbols and Our Knowledge of God", p.344. (『ティリッヒ著作集4』309頁)。

りながら、自らを根底づける存在そのものに対して関わろうとするあり方を指している。このようなあり方を宗教の営みの本質と考えるならば、それが不可避免的に象徴を媒介することになるのは、以上の存在論的説明によって明らかであろう<sup>691</sup>。

さて、ティリッヒが、存在そのものに根ざしつつそこから疎外されているという人間存在の二重のあり方を、「有限的なものと無限的なもの」の二重性としてとらえる<sup>692</sup>のに対して、ニーバーは、そのような人間存在の二重性もたらず実際の経験に関心を注いだ<sup>693</sup>。ニーバーは、ティリッヒと同時代に象徴の問題の神学的重要性を認識していた神学者の一人であるが、この問題に関してもより経験論的な視点に立ったアプローチをしている。ニーバーによれば、神話には前科学的な「原始神話」としての側面とともに、科学ではとらえることのできない現実の超越的な次元を表現しようとする「永遠の神話」としての側面がある<sup>694</sup>。ブルトマンは両者を十分に区別してないとニーバーは考えている<sup>695</sup>。「原始神話」が現代の科学と相容れないがゆえに捨てられるとしても、それとともに「永遠の神話」まで捨ててしまう必要はない。神話はそれ以外の仕方では表せないリアリティーを示すための「象徴」なのである<sup>696</sup>。

神話ないしは象徴によってしか表せないリアリティーとは何か。それについてニーバーは、まず生の統一性ないしは全体性を挙げる。実在は機械ではなく有機的な統一であり、その統一の源泉は、個々の対象の観察と推理に基づく科学的認識によってとはとらえきれない。ニーバーは、そのような源泉を「実在の深みの次元」(dimension of depth in existence)という存在論的な用語で言いかえている。科学的な理性は、存在するあらゆるものが根ざしている深みの次元には及ばないというのである。しかし、これに加えてニーバーは、神話や象徴によってしか表せないリアリティーとして、生が深みの次元を持つことに

---

<sup>691</sup> Tillich : *Dynamics of Faith*, p.44-8. (ティリッヒ『信仰の本質と動態』60-61頁)。

<sup>692</sup> Tillich : *Systematic Theology*, vol.1, p.189f. (ティリッヒ『組織神学』第1巻、239頁以下)。

<sup>693</sup> ニーバーの象徴理解については、高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』聖学院大学出版会、1993年、127-71頁を参照。

<sup>694</sup> Niebuhr, Reinhold : "The Truth in Myths" *Evolution and Religion*, ed. by Gai Kennedy, Boston, Heath, 1957, p.89.

<sup>695</sup> Niebuhr, Reinhold : *Reinhold Niebuhr, his religious, social, and political thought*, ed. by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, New York, Macmillan, 1956, p.438.

<sup>696</sup> Niebuhr : "The Truth in Myths", p.97. ただし、「象徴」という語は啓示の歴史的性格を強調するニーバーの意図を十分に表現しているとは言えない面があり(高橋『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』129頁)、そのことは、同じように歴史的現実との関わりを重視するリクールが、1970年代に象徴論から隠喩論、物語論へ向かっていたこととも類比的な関係にあるだろう。

よって生自体のうちに現れる逆説的な性質を挙げる<sup>697</sup>。それはニーバーの思想全体が主要なテーマとする自由と必然、無限性と有限性とがからみあう人間の生のありようを指している。人間は行動を選択する自由意志を持つがゆえに自然の必然性の法則を超えた存在であるが、しかし人間はまた同時にこの自由を不可避的に悪の方向に用いてしまう<sup>698</sup>。このような人間精神の逆説性は、自然法則の把握に用いられるような合理的な仕方では説明することが出来ないのである<sup>699</sup>。

ティリッヒとニーバーの象徴の捉え方は、多くの点で類似している。両者ともに、人間を有限性と無限性の間におかれた独特の存在と見なし、その中で象徴が果たす役割をとらえようとする。ただ、ティリッヒがこの人間存在の位置を存在論的な構造の中で説明することに力点を置き、その説明のうちに象徴の必然性を見いだそうとするのに対して、ニーバーは有限性と無限性とのあいだにおかれた人間の現実の経験そのものを見つめ、そのような経験のもつ逆説性を示す表現として象徴を理解しようとする。こうした違いの背景には両者の神学的立場の違いがあろう。しかし、この二つの立場を補いあうものと見なすことも出来るはずである。

リクールの象徴論を改めて見直すなら、それはティリッヒ的な存在論的な説明から出発しつつも、具体的な象徴表現との取り組みの中でニーバー的な経験論的考察を深めて行ったと見る事が出来る。二つの立場からの説明に類似した象徴理解は、初期リクールの哲学構想であった「意志の哲学」第2巻『有限性と有罪性』の第1部と第2部をなす、『過ちやすき人間』<sup>700</sup>と『悪の象徴系』<sup>701</sup>のうちにそれぞれ見られる。両著作の関係は上記二つの立場の間の関係としてとらえることができよう。

まず、『過ちやすき人間』においてリクールは、有限性と無限性の二極構造のうちにあって両者を媒介する人間存在のありようを、認識、行動、感情という三つの次元にわたって詳細に検討している。いずれの次元においても、人間

---

<sup>697</sup> Niebuhr : "The Truth in Myths", p.90.

<sup>698</sup> Niebuhr, Reinhold : *The Nature and Destiny of Man : A Christian Interpretation* : Dr, Niebuhr Gifford Lecture Complete in One Volume, New York, Charles Scribner's Sons, 1948. (ニーバー『キリスト教的人間観：第一部 人間の本性』武田清子訳、新教出版社、1951年／『人間の運命：キリスト教的歴史解釈』高橋義文・柳田洋夫訳、聖学院大学出版会、2017年)。ニーバーの悪理解については、金子啓一「ラインホルド・ニーバーの神学思想の一指方向——〈悪〉記述を中心として」『キリスト教学』第22号、立教キリスト教学会、1980年、137-171頁を参照。

<sup>699</sup> Niebuhr, "The Truth in Myths", p.92.

<sup>700</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité, I : L'Homme Faillible*, Paris, Aubier, 1960. (『人間：この過ちやすきもの』以文社、1978年)。

<sup>701</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité, II : La Symbolique du Mal*, Paris, Aubier, 1960. (『悪のシンボリズム』溪声社、1977年／『悪の神話』溪声社、1980年)。

は有限性のうちにありながら無限なものを目指し、認識や価値を常に部分としてしか経験できないにもかかわらず、その要求としては全体的な認識や価値を目指そうとする。この人間の志向が有限な人間に無限の相を与え、人間存在のうちに「不均衡 (disproportion) <sup>702</sup>」を生み出すのである。

人間の「過ち (faute)」はしばしば度はずれで常軌を逸したものであり、自然界の原則を逸脱するというよりは凌駕してしまう。このような「過ち」のありようは、人間が有限性のうちにありながらも、そこにとどまっていることができず、無限性を志向するが故に生じてくるものである。しかし、このように有限な条件の中で無限なものを志向する人間にとって、無限なものは常に有限なものを通してあらわれるしかない。つまり無限性を求める人間の前には、無限なものを志向しているように見える有限なものが無限なもの「象徴」として現れてくるのである。もちろんそれは無限なものそれ自体ではないので、人間がそれを無限なものそれ自体と取り違えるときに「偶像 (idole)」となる。ここに「不均衡」としての人間のありようから「過ち」の可能性が生じ、同時に「象徴」と「偶像」の可能性も生じると理解することが出来る<sup>703</sup>。

リクールはこれらの考察の最後に、有限性と無限性との間にあって両者を媒介する人間の位置を、「根源的肯定 (affirmation originaire)」、「実存的差異 (différence existentielle)」、「人間的媒介 (médiation humaine)」の弁証法的な関わりとして定式化している<sup>704</sup>。それは、人間の実存を存在そのものとの一致からの疎外ととらえ、この疎外を克服して存在そのものとの結びつきを取り戻すための媒介の役割を宗教的象徴のうちに見い出すという点で、ティリッヒの構図と通底する面をもっている。リクールのこの時期の研究は主に反省哲学のテーマを現象学的手法によって探求するものであったが、この『過ちやすき人間』には、これらの探求の背後にある存在論的な構図が色濃く浮き出ているように思われる。

以上のような存在論的見地からの説明は、有限でありながら無限と関わりあうという人間存在の構造を解明し、そこから象徴による両者の媒介の可能性を明らかにしてくれる。しかし、それはなお宗教的経験の現実性には触れてこない。リクール自身、『過ちやすき人間』の研究は過ちの可能性の構造の記述であって、現実の過ちそのものではないとしている。言いかえれば、そこでは過ちの可能性と象徴の可能性がともに人間の二重性の構造に由来することが述べられているに過ぎないのである。しかし、そのような存在の二重性は具体的に

---

<sup>702</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité, I, p.150.* (『人間：この過ちやすきもの』206頁)。

<sup>703</sup> *ibid.*, p.147. (201頁)。

<sup>704</sup> *ibid.*, p.152. (208頁)。および、Ricœur : "Négativité et affirmation originaire", *Histoire et Vérité*, Editions du Seuil, 1955, p336-60.

はどのような具体的な象徴、どのような現実の経験として現れるのだろうか。

### 3-2-2 悪の象徴論

リクールは、『過ちやすき人間』において行われた「過ち」と「象徴」の可能性の説明に続いて、『悪の象徴系』で実際の過ちの経験が象徴を通して表現される悪の告白や悪の神話を考察の対象とする。人間存在のどのような構造が「過ち」や「象徴」を可能にするとしても、実際に過ちが犯されるときそれがなぜ象徴的に表現されざるを得ないかということは、そうした実際の過ちの経験の具体的な象徴表現を通して理解するしかない。そこでは、宗教的経験が象徴表現をとらざるを得ない理由が、より具体的な実感をともなって説明される。そしてそのときに、宗教経験の哲学的反省の作業のただ中で、なぜ一度乗り越えられた象徴的表現が受け取り直さなければならぬのかが明らかになってくるのである。

悪の象徴群と取り組む際のリクールの姿勢も、反省哲学的なものを基盤にしている。それは悪の告白や神話を個人の内面性の表現として理解しようとするが、そうした姿勢はブルトマンの非神話論化の方向性と重なるものである。しかし、リクールの解釈において注目すべき点は、こうした内面化の運動の途上で、決して内面化することのできないものが繰り返し現れてくるということである。しかもその事実、内面化の運動そのものが深められることによって初めて明らかになるのである。

『悪の象徴系』でリクールが考察の対象にするのは、古代イスラエル、古代ギリシア、古代バビロニアなどにおけるヨーロッパ文化形成の母胎となった神話群である。それらの諸神話に含まれる多様な悪の象徴表現を、リクールはより原初的なものからより知的に洗練されたものへという段階をたどる三つのレベルに分ける。第一は悪の神話の枠組みの中に含まれている悪の告白表現であり、第二は悪の神話そのものであり、第三は悪の神話から発展した悪に関する教義である。受け取り直しの運動は、これらのレベルのそれぞれにおいて生じる。

まず悪の告白表現だが、リクールはその多様な諸表現をさらに「穢れ (souillure)」、「罪 (péché)」、「罪過 (culpabilité)」の三つの範疇に区分し、それらの各範疇のあいだの弁証法的な関係性を描き出す。この関係性は各範疇内の諸要素間にも見られ、その描写は複雑をきわめる。しかし、ここで注目したいのは、この三つの範疇が、悪の原初的な象徴表現が哲学的反省へ向けて徐々に内面化していく諸段階としてとらえられているということ、しかしながらその段階は一方向へ向けて不可逆に進んでいくようなものではなく、段階が進む中で前の段階にふくまれていた要素が再び取り上げられ、新たに獲

得された観点からとらえなおされるということである。

リクールが挙げる事例を見てみよう<sup>705</sup>。「罪過」の範疇に属する表現は悪の告白表現の中でもっとも洗練され、内面化された表現である。ローマ書7章における罪にとらわれた人間の描写では、悪は外から人間に襲いかかる「穢れ」ではなく、また神の前で不正を行ったという「罪」の意識でさえなく、ひたすら人間の内面的な意識のうちに生じる葛藤として、つまり「罪過」の表現として描かれている。それは、原初的な罪の告白の素朴さを反省的思考が克服していく過程にある表現と見る事が出来る。しかし、そのような反省的思考の最先端である表現のただ中に、反省によっては解明できない悪の不透明な性質が再び現れていることをリクールは指摘する。パウロは、善をなそうとする意志が実行へと結びつかず、ねじ曲げられてかえって意志しない悪を行ってしまうという、人間が所有する自由の転倒したありようを描いている。リクールはそれを「隷属意志」(serf-arbitre)と呼ぶが<sup>706</sup>、それは自由と束縛という相矛盾するものが一つにされてしまった不可解な概念であり、すべてを明白な意識にもたらそうとする反省が最後につきあたる壁なのである。

ここにおいて、反省がとうに乗り越えてしまったかに見えるより原初的な表現の受け取り直しが求められている。原初的な表現では、悪が「穢れ」と呼ばれたり「囚われ(captivité)」と呼ばれていたのであるが、隷属意志のもとにある人間の内面は、まさに「穢れ」に憑かれたかのようにあり「囚われ」ているものようである。一度は素朴すぎて問題にならないとされたはずの表現が、そうした表現を乗り越えていく動きのただ中において、その本来持っていた意味を回復するのである。そうすると、今日の解釈者も古代の人々の悪についての素朴な表現を蔑視するわけにはいかなるのである。

さて、二つ目のレベルである悪の神話の解釈においても同様の循環が生じる。リクールは、ヨーロッパ文化圏を形成した諸神話を、バビロニアの創造神話、ユダヤの墮罪神話、ギリシアの悲劇神話、オルペウス教の追放された魂の神話の四つの型に分類する。この中で、悪の問題をより内面化して捉えているのがユダヤの墮罪神話である。アダムのお話は悪の起源を人間の自由な意志に帰するという点で、リクールの言う哲学的反省の方向に一步進んだ神話とすることができる。したがって、聖書の非神話論化とは、いわばこうした墮罪神話の優位性が示す方向へ向けて聖書の全体を解釈していくことと理解することができる。ところが、リクールの神話解釈は単純にそのような方向へ向かわず、アダム神話の重要性を評価した上で、他の三つの神話群の有効性を再認識しようとするのである。

---

<sup>705</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité II*, p.134-44. (『悪のシンボリズム』252-271頁)。

<sup>706</sup> *ibid.*, p.145. (274頁)。

たとえばギリシアの悲劇神話は人間の生がいかにともしがたく囚われている運命を、ある諦念の感情をもって描き、悪を「すでにそこにあるもの」として理解する。またオルペウス神話は肉体に縛り付けられた魂の物語を語る。このような理解は、悪を人間の自由意志とともにこの世に入ってきたものと考えその責任を人間のうちに引き受けようとする墮罪神話とは相容れないかに見える。しかし、実際には先在する悪のイメージは蛇の形象によってアダムの物語にも入り込んでいるし、縛られた魂のイメージはバビロン捕囚における「囚われ」の経験などの中にも現れている。リクールは四つの型の中からユダヤの墮罪神話が示す立場を優位なものとして選び取るのだが、かえってその立場の選択によって他の神話が持つ重要性がより明らかになってくるのである<sup>707</sup>。

最後に、悪の神話から発展した教義学のレベル<sup>708</sup>。アダム神話を神学的思弁によって体系化したところに生じるのが、いわゆる「原罪 (péché originel)」の教義である。アウグスティヌスが墮罪神話からこのような教義を作り上げた背景に、一方でマニ教との、他方でペラギウス主義との論争があったことが知られている。マニ教やグノーシス主義は、悪を人間の外に存在する実在としてとらえ、魂はいかにともし難くそのような悪のうちに囚われていると信じた。これに対して古代ユダヤの墮罪神話の伝統が本来示していることは、悪は人間によって生じるものであり、人間の自由な意志によってもたらされるものであるということである。マニ教やグノーシスの二元論的な捉え方は、この点を覆い隠してしまう。悪をアダムという一人の人間の行為によって引き起こされたものとする墮罪神話の理解は、悪に対する人間の責任に目を向けさせるものである。この意味で、墮罪神話自体が悪の外在性・実在性を語るマニ教やグノーシス神話を非神話論化しているということが出来る。そして、アウグスティヌスの原罪説は一方においてそのような方向を引き継いでいると言える<sup>709</sup>。

しかし、他方で墮罪神話に含まれるこのような方向は、悪の問題を人間の意のままにできる次元でのみとらえようとするペラギウス主義に陥る危険をはらんでいる。人間が自らの意志によって悪を犯すのであるなら、悪を避けることもまた人間の意志によって可能であるという理解は、現実の悪の経験が、人間の意志では制御不可能ないかにともしがたい面を持っているという現実を覆い隠してしまう。それは、人間が自分の力では悪から逃れることができないというキリスト教の贖罪論の根底にある自覚を無効にしてしまうものである。アダムの罪が遺伝によってあらゆる人々に及ぶという原罪説の説明は、このような贖罪論の否定の危険に対する反論として生まれるのである。ここでは原罪説に

---

<sup>707</sup> *ibid.*, p.285-321. (260-328 頁)。

<sup>708</sup> Ricœur : "Le <péché originel> : étude de signification", *CI*, p.265-82.

<sup>709</sup> *ibid.*, p.297.

において一度は否定されているはずのグノーシス的な要素が、同じ原罪説において別の形で再び取り上げられていると言える。悪は人間の自由によって犯されるものであるが、しかしそれは人間の自由のままになるようなものではない。こうして、悪が外部から人間を拘束するという「穢れ」の範疇に属する素朴な表現は、高度に思弁的な教義体系の中で受け取り直されるのである。

以上のような受け取り直しの運動は、悪の経験がすんなりと哲学的反省のうちに収容されてしまうことはないということを示している。悪の問題を自らの意志の問題としてとらえ、それをひたすら自己の内面のうちに探ろうとしても、そのような思考には捉えきれない謎めいたもの、不透明なものが悪のうちにはあって、それが哲学的反省のうちに繰り返し現れてくる。そこに、この悪の不可解な性質を象徴的に示した原初的な表現の受け取り直しの必然性が生じるのである。しかし、ひるがえってもう一つ重要な点は、原初的な悪の象徴が受け取り直されるということは、単に悪についての素朴な理解に回帰するという点ではないという点である。素朴な表現の受け取り直しがなされるのは、あくまでも哲学的な反省へと向っていく方向性の中においてである。人間の外部に実在して人間を外から汚染したり肉体を縛るものとする悪の理解が批判され、悪が人間の意志や内面性に深く関わるものとして理解されはじめる時はじめて、悪を実体的なもの、外在的なものと見なす視点が持っていた象徴的な意味が浮き彫りになってくるのである。

穢れはもはや実在の汚れを全く語らずただ隷属意志だけを意味するようになった時に、純粋な象徴となるとさえ言おう。穢れの象徴的意味は、すべての受け取り直し (reprise) の終わりにのみ達成されるのである<sup>710</sup>。

反省以前の素朴な表現がそのまま象徴であるとは言えない。それは象徴となる潜在性を持っているが、それはまだ開花してはいないのである。そして、反省的思考による批判を媒介とした解釈のプロセスを通してはじめて真にそれは象徴となる。象徴が象徴でありうるのは、反省的思考との接触によってだけだとリクールは言うのである。つまり、象徴は反省的思考の限界の外にあるものを開示する一方で、そのような象徴的次元それ自体が反省的思考による批判的なアプローチによってはじめて働き出すという循環関係が存在するのである。

### 3-2-3 救済の象徴論

宗教的象徴の受け取り直しの必要性について、もっぱら悪の象徴に関するリクールの解釈を中心に考察してきたが、悪の経験はそのまま宗教経験なのでは

---

<sup>710</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité*, II, p.148. (『悪のシンボリズム』279-280頁)。



ない。むしろ悪の経験が宗教的次元を持つのは、その経験が悪からの救いの経験を含むからである。そして悪の経験が悪の象徴を必要とするように、悪からの救いの経験も救済の象徴を必要とする。基本的には人間論的な企図を持つリクールの悪論が、神学ないしは宗教哲学的な議論に触れてくるのも、リクールが反省のうちに取り入れようとする悪の象徴がほとんど必ずと言っていいくらいに悪からの救いの象徴を含むからである。

リクールの哲学的人間学はすでにこのことの存在論的意味を考察していた。『過ちやすき人間』においてリクールは、過ちの存在論的な可能性を有限性と無限性に引き裂かれた人間のありようのうちに見出したことをすでにみたが、実はこうした姿勢は、罪を人間の持つ有限性と同一視しようとする哲学的な罪理解の一傾向への批判をはらんでいた<sup>711</sup>。罪が単なる有限性でないのは、罪という概念は人間に主体性が認められる場合にのみ意味をなすのであり、罪の意識は自由な意志を持つ存在が自ら行った行為に対する悔恨としてしかあらわれようがない。無限性への志向があるからこそ「過ち」を犯す可能性が生じるのである。『悪の象徴系』では、現実の悪の経験を語る象徴的な表現を通してそのことが確認される。罪でないありかたが可能であったはずだという悔恨、また罪でないありかたがこれからも可能であるかも知れないという希望があるからこそ罪が罪として認識され告白されるのである<sup>712</sup>。罪を人間の有限性と同一視する理解はこの逆説を見落としている。人間が単に有限な存在であるなら、人間が罪を罪として告白することもあり得ず、したがって「罪」と呼ばれる現実自体がありえない。

このようにリクールは、人間の過ちの可能性を人間の有限性に由来する否定的な可能性としてだけ見るのではなく、人間が同時に無限性を志向する存在であるがゆえに生じる肯定的な可能性としても見る。「人間の有限性が見られ、語られるためには、有限であるという状況・条件・状態にそれを乗り越える運動が内在していることが必要<sup>713</sup>」なのであり、さらに一步進めて言えば、「悪がいかに根源的であろうと、善はさらにもっと根源的<sup>714</sup>」なのである。

こうしたリクールの捉え方は、人間存在を根源的に支えているのは否定性ではなく肯定性であるという信念に支えられている。リクールは、ヘーゲルやサルトルのように否定性を人間存在の重要な構成要素であるとする見方を認めながらも、否定性を人間存在と同一視することを拒む。リクールは否定性よりもっと根源的などころで人間存在を基礎づけている肯定があるとし、それを J・

---

<sup>711</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité*. I, p.147. (『人間、この過ちやすきもの』204頁)。

<sup>712</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité*, I, p.93. (『人間：この過ちやすきもの』127-8頁)。

<sup>713</sup> *ibid.*, p.42. (53-4頁)。

<sup>714</sup> *ibid.*, p.161. (221頁)。

ナベールにならって「根源的肯定」と呼んだのである<sup>715</sup>。

このような否定性自体を可能にしている根源的な肯定性についての存在論的な考察は、現実の罪の告白についての経験論的な考察の中で具体的に観察される。たとえばリクールがしばしば取り上げるローマ書 5 章の次のような対表現は、否定性の極みのような表現にそれを凌駕する肯定性の表現がともなう典型的な実例である<sup>716</sup>。

律法が入り込んで来たのは、罪が増し加わるためでありました。しかし、罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ちあふれました。こうして、罪が死によって支配していたように、恵みも義によって支配しつつ、わたしたちの主イエス・キリストを通して永遠の命に導くのです<sup>717</sup>。

ここでは、人間のうちに入り込んだ「罪」と、この罪のただ中で人間に贈り物として与えられる「恵み」とが対になるものとして取り上げられ、前者が「増し加わる」のに対して後者は「なおいっそう満ちあふれ」という対表現がなされる。これは、罪という人間の否定的な経験が現れる時、同時にそれを凌駕する恵みの肯定的な経験が現れるということ語っているが、それは必ずそうなるという関係を語っているのではない。これを必然的な因果関係と受け取れることは出来ないのであって、罪と恵みの逆説的な語りは、恩寵を受けた者によって「事後的に (après coup)」のみ可能になるのだとリクールは言う<sup>718</sup>。つまり、増し加わる罪という否定性の経験は、それを凌駕する根源的な肯定性によってはじめて成立するのである。悪の象徴表現が救いの象徴表現を潜在的にともなっているのはそのためである。

さて、こうした悪と救いの逆説的な関係は、哲学的反省によって捉え切ることの困難なものである。パウロの言う「増し加わる」罪は、単なる律法に対する違反のような合理性の内部で処理できる事態を逸脱したものであり、律法を細心をもって守ろうとする営みそれ自体が人をさらに深い自己充実の罪へと導いていくというような理不尽な経験である。人が意志をもって悪を遠ざけよう

---

<sup>715</sup> *ibid.*, p.15. (16 頁)。「根源的肯定」の思想は、リクールがナベール (Jean Nabert) から受け継いだものであり、リクール思想を支える重要な概念である。ナベールがリクールに与えた影響については以下を参照。杉村靖彦『ポール・リクールの思想——意味の探索』創文社、1998 年。岩田文昭『フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学』創文社、2001 年。佐藤啓介「反省と顕現：リクールの宗教言語論の構造について」『基督教学研究』第 21 号、2001 年、91-102 頁。

<sup>716</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité, II*, P.149. (『悪のシンボリズム』269 頁) および, Ricoeur, "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1)", *CI*, p.307.

<sup>717</sup> 「ローマの信徒への手紙」5 章 20-21 節。

<sup>718</sup> Ricœur : *Finitude et culpabilité II*, p.144. (『悪のシンボリズム』269-70 頁)。

とするその試み自体が、人の意志をかえって縛っていく。このような罪のありようは、無際限に増加するという性質をもっているが、それはまさに有限でありながら無限を追い求めるがゆえに人間のうちに可能になる過ちというものの現実なのである。こうした罪のありようは合理性の内部で理解することの困難なものである。

同様に、ここで言われる「恵み」は、そのような増し加わる罪からの解放であるがゆえに、罪が持つこうした理不尽さをさらに超えて「なおいっそう満ちあふれる」圧倒的な恵みとして現れる。パウロの叙述は第6章に至ると、この満ちあふれる恵みについての議論をキリストの十字架と復活の出来事を引き合いに出してさらに展開する。キリストの十字架がいわば人間の増し加わる罪とその帰結としてのキリストの死の出来事であるとすれば、復活はそのような死ぬべき人間が、にもかかわらず生きようになるという奇跡的な恵みの出来事であって、それは決して理にかなった説明によって尽くすことのできない事態を象徴的な出来事によって示すものなのである。パウロの言う「義認」の教理とは、まさにそのような恵みによる救いの出来事からの派生物であり、決して合理的な議論ではない。むしろ、合理的な哲学大系を根底から覆すような何かによって示されているのである。リクールは次のように言う。

この〔義認の〕象徴はギリシア的なものによって育てられた思考にとって不快なものであることを、哲学者は初めから認めておかなければならない<sup>719</sup>。

悪の経験が哲学的思考によっては捉えきれないように、悪からの解放の経験もまた捉えきれない。悪についての反省的な思考が悪の象徴の受け取り直しを必要とするように、悪からの救いの経験についての反省もまた救いの象徴の受け取り直しを必要するのである。

以上のような具体的な罪と恵みの象徴表現についてのリクールの解釈は、宗教的な言語が象徴性を帯びるのはなぜかという問いに対して経験論的な立場からの解答を与えてくれる。増し加わる罪と満ちあふれる恵みの経験が象徴によってしか表現されないのは、罪と恵みの経験のうちに働いている「満ちあふれ論理 (logique de la surabondance)」が、日常の合理的な思考を成り立たせている「等価の論理 (logique de l'équivalence)」を越えているからである<sup>720</sup>。通常の人々の思考や行動が、犯した罪に対して相応の罰を与えたり、受けた恵み

---

<sup>719</sup> *ibid.*, p.142. (265頁)。

<sup>720</sup> Ricœur : *De l'interprétation: Essai sur Freud*, p.507. (『フロイトを読む』79頁)。／ Ricœur : "Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique (1)", *CI*, 1969, p.310. ／ Ricœur : "Interprétation du mythe de la peine", *CI*, pp.368. ／ Ricœur : "La liberté selon l'espérance", *CI*, p.401.

にふさわしい謝礼を贈るといった等価の論理に基づいてるのに対して、ローマ書が描く増し加わる罪と満ちあふれる恵みの経験はそのような論理を無効にしてしまうような満ちあふれの論理に従っている。それは等価の論理に属する合理的な思考から見ると理解不可能なものである。たとえば、先に引用したローマ書の箇所の後で、「では、どういうことになるのか。恵みが増すようにと、罪の中にとどまるべきだろうか」という新たに生じる問いに対して、「決してそうではない」と断言されている<sup>721</sup>。そのような問いは、言うなれば満ちあふれの論理に属する恵みの事実を、再び等価の論理に属する言葉によって理解しようとするために生じる誤った問いである。等価の論理によって恵みの出来事を理解することはできない。満ちあふれの論理は、それにふさわしい言葉を必要とするのである。リクールによればこの満ちあふれの論理こそは聖書的言語をつらぬく基本的な特徴であるが<sup>722</sup>、聖書的な経験を表現するために、合理性を現す言語とは異なった象徴的な言語が用いられるのはそのためである。象徴は、記号が通常示す第一の意味を越えた第二の意味を表す。つまり、通常記号が示す意味に対して「意味の余剰 (excés de signification)」<sup>723</sup>をもたらすものである。このような象徴言語が帯びる意味の過剰性が、宗教的経験を支配する満ちあふれの論理に対応するのである。

以上のことは、すでに先の『過ちやすき人間』に垣間見られた存在論的な視点からの考察とも深く関わっている。宗教的な経験が象徴言語によって表現されるのは、そのような経験をあらしめている人間存在の構造が、象徴を可能にしている存在構造と等しいからである。人間の犯す過ちとは、有限が無限と関わり合うことによって生じるものであり、そうであるが故に無際限という性質をもっている。だからこそ人間の経験する悪は無限に増し加わるのであり、この悪からの救いはそのような無限の増加をさらに凌駕する無限の満ちあふれとして与えられるのである。こうした有限性と無限性との関わりは、同時に象徴的人間の存在論的条件でもあった。有限な人間が無限と関わるが故に、人間の欲望は有限なものにとどまっていなくて、有限なものを媒介としながら無限なものを求めようとする。有限なものへの志向性が無限なものへの志向性の象徴として現れるのである。人間の志向性が本来向けられているのはこの有限な対象そのものではなく、この対象が象徴として指し示す無限なものに対してなの

<sup>721</sup> 「ローマ信徒への手紙」6章1節（『聖書』新共同訳、日本聖書協会、1995年）。

<sup>722</sup> リクールの思想における「満ちあふれ論理」については以下を参照。久米博「<等価の論理>と<満ちあふれの論理>：ポール・リクール著『愛と正義』を中心に」『立正大学文学部研究紀要』第13号、1979年、59-74頁。杉村靖彦『ポール・リクールの思想』創文社、1998年（とくに、第五章「リクールの哲学とキリスト教」）。佐藤啓介「満ちあふれる論理——リクール宗教思想の根本概念」『日本の神学』第43号、2004年、日本基督教学会、74-93頁。

<sup>723</sup> Ricœur : "Le <péché originel> : étude de signification", *CI*, p.277.

である。

さて、これまで宗教的な経験、とりわけ悪の経験と救いの経験が、なぜ必然的に象徴的な表現を必要とするのかと問うてきた。だがここで問いの理解そのものが逆側からも見られ得ることに気づく。というのは、これまで述べてきたことは、悪や救いの経験が何か特殊な経験であるが故にそれが象徴的に表現されるということだけでなく、人間が象徴的な動物であるが故に悪の経験や救いの特殊な経験が生まれるということをも同時に語っているはずだからである。言いかえれば、宗教的な悪や救いの経験は象徴を使用する人間に固有の経験なのであって、象徴を離れてそのような経験を考えることはできないということである。そこに、ローマ書の「満ちあふれの論理」についてのリクールの解釈の独自性を見いだすことが出来るように思われる。つまり、増し加わる悪の経験も、満ちあふれる恵みの経験も、人間が象徴によってのみ可能になる領域を生きる存在であることと不可分の関係にあるということ、さらに後のリクール解釈学の展開を先取りして言えば、そうした宗教的な経験は言葉による出来事であるということである<sup>724</sup>。1960年代末から70年代にかけての新しい展開の中では、ローマ書をはじめ聖書の至るところに見出される満ちあふれの経験は、隠喩やテキストといった言語的な媒体がもたらす意味産出の機能と結びつけて理解されることになる<sup>725</sup>。

---

<sup>724</sup> 「悪の経験をすることはそれを言語で表現することでもあり、さらに言えば、すでにその象徴を解釈することでもある。」(Ricœur: "Herméneutique des symboles et réflexion philosophique (1)", *CI*, p.312.

<sup>725</sup> Ricœur: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of meaning*, Texas Christian University Press, 1976. (『解釈の理論——言述と意味の余剰性』牧内勝訳、ヨルダン社、1993年)。

### 3-3 宗教的象徴の批判

次章で、リクールの隠喩論やテキスト解釈学による聖書解釈へのアプローチを考察する前に、そうした議論が求められる必然性をさらに掘り下げるために、象徴を偶像との関係においてさらに議論しておく必要がある。有限でありながら無限を志向する人間の存在のありようが、象徴と同時に偶像の可能性の条件でもあることをすでに指摘しておいたが、宗教言語を解釈する中で象徴が繰り返し受け取り直される場合、そこでは宗教的象徴の偶像化に対する批判的視点を欠かすことができない。リクールは象徴の解釈学の一環としてフロイトの精神分析を取り上げるが、この取り組みは宗教的象徴の解釈学という観点からすれば、象徴がはらむ偶像化の危険性についての考察と見ることができる。リクールは宗教的象徴の解釈にあたっては、フロイトを始めとする宗教批判の系譜をそのプロセスに取り込むことで、偶像化の危険を乗り越える信仰のありようを追求した。そうした模索の中から 70 年代のテキスト解釈学への道が開かれていき、それは聖書解釈学に多くの理論的な貢献を与えることになる。それはブルトマンの非神話論化を批判し、乗り越える中で、非神話論化が提示していたキリスト教信仰の受け取り直しという課題を異なった形で果たしていくプロセスとも見ることができる。

#### 3-3-1 宗教的象徴と偶像崇拜の問題

まず、聖書言語の偶像化への批判こそは、ブルトマンの非神話論化がより根本的な課題としていたものであることを想起しなければならない。非神話論化において救済の出来事の神話論的な描写が批判されるのは、此岸のものによって彼岸のものを表そうとする神話の働きが、人間には処理不可能な神の救済行為を処理可能なものに引き下げてしまうからであった。このような観点からの神話批判は、単に近代人の合理的な意識からの批判ではなく、信仰の本質についての神学的見地からの批判であるわけであるが、それはある意味でカール・バルトの「宗教の止揚としての信仰」という主張に類似するものと言える<sup>726</sup>。神の言葉は「キリスト教」を含めた一切の人間の宗教の営みに対する廃棄として語られる。すべての宗教は人間の営みである以上は偶像崇拜なのである。しかしこうした立場に立つ以上、ブルトマンはバルトの主張がはらんでいる逆説のうちに巻き込まれていることになる。すなわち、人間の言葉を廃棄する形で語られる神の言葉は、人間の言葉を通してのみ語られる。言い換えれば、神話を含めた一切の宗教的象徴は廃棄されなければならないが、象徴を廃棄する言

<sup>726</sup> Karl Barth: *KD*, I/2, 1938, S. 304-97. (バルト『教会教義学』「神の言葉」II/2、新教出版社、 年、147-301頁)。

葉も人間の象徴性の中でのみ語られ、理解される他はない。

非神話論化をめぐるブルトマンとブーリの議論<sup>727</sup>も、このような逆説の中で理解されなければならない。ブーリが指摘するように、「非神話論化」を一切の客体化する言語からのケーリュグマの解放と理解するならば、ブルトマンの非神話論化は「神の行為」といった言葉を残しているがゆえに不徹底ということになる。しかし、そうした言葉をも排除しようとするブーリに対して、ブルトマンはそれらの言語は、神と人との間に生じる関わりを人と人との間の関わりを表す言葉によって類推的に表現しているに過ぎないのであって、神の行為を客体化するという意味での神話論ではなく、したがってそれ以上非神話論化する必要はないと応じた。この議論において、ブルトマンはある種の象徴言語の必要性を認めていることになる。先に述べたティリッヒやリクールによる象徴の規定を再び想起すれば、象徴とは二つの意味を志向する記号である。ブルトマンが「神の行為」という言葉を類推表現として是認するとき、彼はそれを一種の象徴的な言語と見なしていると言うことが出来る。ここから、非神話論化の意図は象徴言語を全般的に排除することにあるのではなく、むしろ宗教的象徴の働きを偶像化の危険性から救い出すことにあると考えることができるはずである。しかし、ブルトマンの議論の中では象徴論や言語論が十分に展開されておらず、彼の言う類推表現が神話論とどのように異なるのかについては明確にされないままである。そのために宗教的象徴を偶像化の危険から救い出すという非神話論化の課題が適切に展開されないままであると言わざるを得ない。

宗教的象徴と偶像との関係については、むしろティリッヒの体系だった議論がキリスト教神学ないし宗教哲学の領域ではスタンダードとも言える理解を与えている。先に取り上げたように、ティリッヒは信仰の本質的な特徴の一つとして、象徴的な表現が用いられるという点を挙げるが、この認識は信仰が偶像崇拜の危険と絶えず接しているという洞察と一体であった。どんなものもそれ自体として直接に究極的なものを示すことはできないがゆえに、究極的なものへの指示は象徴とならざるを得ない<sup>728</sup>。それはまた同時に、象徴を通して対象と関わらざるを得ない信仰には、常に不確実さが伴うということでもある<sup>729</sup>。その場合、信仰を常に不確実なものにしているのが、偶像崇拜の可能性ということになる。ティリッヒによれば、偶像崇拜とは「真に究極的でないものを究極的なものとする<sup>730</sup>」ことである。つまり、象徴が自らを越えた彼方

---

<sup>727</sup> 本研究 1-1-3 を参照。

<sup>728</sup> Tillich, Paul : *Dynamics of Faith*, Harper & Row, New York, 1958, pp.44-5. (『信仰の本質と動態』61頁)。

<sup>729</sup> *ibid.*, p.16. (28頁)。

<sup>730</sup> *ibid.*, p.18. (30頁)。

を指し示すことをせず、それ自体を究極的なものとして示すときそれは偶像となるのであり、象徴をそのようなものと誤解するところに偶像崇拜が生じるのである。信仰は常に象徴を媒介とするが、どんな象徴も偶像へ転化する可能性を持っている。しかし、ティリッヒによれば、こうした不確実さは信仰にとって不本意なものではなく、むしろすすんで引き受けなければならない冒険であり、不確実さを引き受けようとする勇気こそが信仰のダイナミズムを生み出すのである<sup>731</sup>。何が偶像であり何がそうでないのかをこのダイナミズムの外から指定することは不可能である。なぜなら、信仰が究極的に関わるもの、すなわち神は、様々な事物的存在者のように目の前に存在するものの一つではないからである<sup>732</sup>。神はそのような自明な形で存在するのではなく、人の神に対する関わりも自明なものではあり得ない。では、何をもって真の信仰と偶像崇拜を見分ければよいのか。ティリッヒは、「無限性をもつことなしにみずからの無限性を主張する有限なものは、主観客観の図式を越えることができない」と言う。真の信仰においては、信仰活動（主体）と信仰対象（客体）は統一されている。ところが偶像崇拜の場合には信仰の主体は、しばしば信仰の対象から離れてそれを眺め、操作しようとする。たとえば民族への信仰においては、信仰者の主体が信仰対象に没入するということが一時的に生じるが、それは長続きせず、やがて主体は自己を対象から切り離して冷静に対象を見つめるときが来ると、そこに深い失望が訪れる<sup>733</sup>。

ティリッヒは偶像崇拜の本質を、こうした神的なものの対象化（客体化）にみているが、この理解には神話を「客体化する思考」として退けるブルトマンの態度と相通じるものがある。しかし、ティリッヒはブルトマンのようにすべての神話言語を、客体化する表象と同一視することはない。神話言語が象徴としての適切な働きをするとき、むしろそれは自らを偶像とすることなく、自らを超えたものを指し示すことが出来るのである。こうした認識から、ティリッヒは、神話的言語の排除という意味での非神話論化に反対するわけである<sup>734</sup>。しかし他方で、信仰の深まりの中で神話は常に批判され克服されつづけていなければならない。象徴は、自己を否定して自己を超えたものを指し示すという在り方（非本来性）を忘れ偶像化する傾向を常にはらんでいるからである。したがってティリッヒは、そうした偶像化の傾向を批判するという意味での非神話論化には賛成する。ただしその場合、非神話論化とはむしろ象徴を象徴として理解するということであって、その意味では非神話論化という用語よりも「非

---

<sup>731</sup> *ibid.*, pp.16-8. (28-30 頁)。

<sup>732</sup> *ibid.*, p.47. (64 頁)。

<sup>733</sup> *ibid.*, p.11 (23 頁)。

<sup>734</sup> *ibid.*, p.50. (68 頁)。



文字通り化 (deliteralization) 」という用語を用いるべきだと言う<sup>735</sup>。それはキリスト教が神話を持たなくなるということではなく、むしろ「破られた神話 (broken myth) <sup>736</sup>」を持つことを意味する。

キリスト教は、それ自身の性質として、いかなる破られない神話をも否定せざるを得ない。というのは、キリスト教の根本は、第一の誠命—究極的なものの究極性を承認し、いかなる種類の偶像を認めてもいけないとの誠命—であるからである。聖書や、説教や、儀礼における神話的要素は、すべて神話的要素として認識されなければならない。しかし、それらは、象徴として堅持されなければならないのであって、科学的な代用物によって入れ替えられてはならない。象徴や神話の使用に代わりうるものはない。象徴や神話は信仰の言語であるからである<sup>737</sup>。

象徴それ自体が究極的なものではないということを常に意識しつつ、象徴的な方法以外には究極的なものに近づくことは出来ないことをも認識すること、その上で神話批判の後に再び神話を語るという道をティリッヒは示しているのである<sup>738</sup>。

非神話論化の真の課題を、象徴言語を排除することにはなくむしろ象徴言語を偶像化から救い出すところに見出そうとするここでの議論にとって、ティリッヒの主張は有用である。しかし適切な象徴言語を偶像から区別することは決して容易ではない。ティリッヒは、信仰が絶えず偶像崇拜と境を接していることを強調している。たとえば偶像崇拜について批判する「一神教」それ自体が、「一つの神」に固執することで容易に偶像崇拜に陥ってしまう<sup>739</sup>。繰り返しになるが、偶像崇拜とのせめぎ合いこそが信仰のダイナミズムなのであり、信仰者を静的な確定した状態に置くことを許さないのである。

### 3-3-2 宗教批判と信仰

さて、リクールが反省的・批判的意識によって宗教的象徴をとらえなおして

---

<sup>735</sup> *ibid.*, p.50. (68頁)。本研究 2-2-3 参照。

<sup>736</sup> *ibid.*, p.50. (68頁)。

<sup>737</sup> *ibid.*, p.50-1. (68-9頁)。

<sup>738</sup> ただし、それらの議論自体も安易に護教論的に用いられると図式化に陥る危険を持っている。つまり、まず究極的なものの実在が前提とされた上で、宗教言語は本来的にはこの実在を象徴的に示すものとされ、この指示作用が阻害されたり隠蔽されたりするところに偶像崇拜が生じると考えられるような場合である。そこでは、偶像崇拜の問題は本来的な象徴のありかたと虚偽の象徴のありかたの区別という形をとり、両者の区別があたかも自明のように語られる。しかしティリッヒは決してこのような安易な図式化をしているわけではなく、信仰が絶えず偶像崇拜と境を接していることを強調しているのである。

<sup>739</sup> *Dinamics of Faith*, p.49. (『信仰の本質と動態』67頁)。

いく中で出会った新たな課題は、こうした象徴と偶像とのせめぎあいの問題に他ならない。リクールの解釈学の立場からの取り組みは、ティリッヒの言う信仰のダイナミズムがどのようなものでありうるかをさらに明瞭に描き出してくれる。すでに見たようにリクールは、偶像崇拜を根底から乗り越えるために、宗教的象徴が示す意味に信頼をおく立場とそれに対して徹底して懐疑を投げかける立場とを対立させ、この対立を越えたところに新しい信仰の可能性を模索する方法を取った。宗教言語に対する基本的な信頼を持たない無神論の立場に立てば、宗教的象徴が指し示す先に何らかの宗教的実在があると考え、それが虚偽の意識であって、宗教的な神話や物語は実際には人間の欲望が生み出す倒錯した幻想にすぎない。このような立場は通常は信仰の立場と対立するものと考えられるのであるが、リクールはそれらの無神論的宗教批判の主張は信仰の立場からの偶像批判と連動する面を持っていると考え、この点において両者の議論を響きあわせ、互いの立場を高めあうことによって新しい可能性が開けることを期待するのである。

リクールは 1965 年のフロイトについての著作およびそれに付随するいくつかの論文において、この問題に取り組んでいる。そこでは、L・フォイエルバッハから始まり K・マルクス、F・ニーチェ、S・フロイトによって深められた無神論的な宗教批判が本格的に取り上げられ、それらが信仰自身による内在的な宗教批判とどのように関わるのかについての議論が展開される。両者の関係についてリクールは、「無神論の宗教的意味」という言い方をしている<sup>740</sup>。これは、無神論を単に宗教の否定や解体としてではなく、信仰の新しい地平、つまり「宗教後の信仰」という地平を開くステップとして受け取ろうという態度の表明である。宗教的信仰は、無神論的な宗教批判を経ることによって否定されるのではなく、むしろ真の信仰へと開かれるというのである<sup>741</sup>。

リクールは無神論的宗教批判の代表者として、「懐疑の巨匠」たるマルクス、ニーチェ、フロイトを取り上げるが、彼らの重要性は三者それぞれの独自の学説にではなく、三者に共通する思想的な構えにあると言う<sup>742</sup>。それは第一に、彼らの宗教批判が宗教を生み出す虚偽意識へ向けられるということである。デ

---

<sup>740</sup> Ricœur : "Religion, athéisme, foi", *CI*, Paris, Seuil, 1969, p.457.

<sup>741</sup> ここで取り上げる無神論的な象徴理解の立場は、象徴が何らかの意味をあらわすことを否定し、象徴の内容や意味を探ろうとする試み自体を誤りと考える以下のような機能主義的な立場ではない。竹沢尚一郎「象徴の意味と象徴の作用:ある宗教象徴論の試み」(『宗教研究』256号、日本宗教学会、1983年、1-26頁)。同『権力と象徴:儀礼の一般理論』勁草書房、1987年。中沢新一『神の発明:カイエソパージュ(4)』講談社、2003年など。これらの立場はむしろ、第5章で取り上げるポスト・リベラル神学の理解に近いと言える。

<sup>742</sup> Ricoeur : "The Critique of Religion", *The Philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*, ed.by Charles E. Regan & David Stewart, Boston, Beacon Press, 1978, p.213-4. (リクール「宗教批判」『聖書解釈学』久米博、佐々木啓訳、ヨルダン社、1995年、33頁)。

カルトは一切のものを疑ったが、この懐疑を成り立たせているのは自己の意識への確信であった。しかし三者の懐疑はこの自己意識そのものに向けられる。第二に、このような宗教批判は、単に宗教を退けるのではなく、宗教を解釈する作業に基づいているということである。それは虚偽の意識によって作り出された見かけの意味の覆いを取り除き、その下に隠されている真の意味を暴露するという作業、すなわち「解釈学」の作業をとこなうのである。第三に、このような懐疑と暴露の作業を通して、最終的には人間の積極性の復興、現実の必然性への肯定が目指される。このように、三者の宗教批判に共通するものは、単なる破壊や拒否ではなく、破壊を通しての復興、拒否を通しての肯定である。批判の後に来る肯定がどのようなものと考えられているとしても、破壊の作業が新たな肯定を志向しているという点において、それは神学者が言うところの「偶像破壊」と通底するものを持っている。しかも宗教的信仰を擁護しようという意図がない分、その偶像破壊は徹底したものになるはずであって、「極端な偶像破壊ほど、意味の再興につながるかもしれない」<sup>743</sup>とリクールが考える理由がそこにある。

これらの宗教批判がその無神論的相貌にもかかわらず、新しい信仰をめざす立場と接続可能であるのは、それらが宗教を人間存在の構造上の必然性から理解しているためである。三者の宗教理解においては、「解釈の問題は、もはや認識論的な意味での誤謬 (erreur) でも道徳的な意味での虚言 (mensonge) でもなく、まさに幻想 (illusion) という新しい可能性に関わる<sup>744</sup>」とリクールは指摘するが、この「幻想」と「誤謬」の区別は、フロイトの著作の中に見出されるものである。フロイトは「宗教的観念は、決して、経験の集積や思考の最終結果ではなくて、幻想であり、人類のいちばん古く、いちばん強く、いちばん切実な願望」であると規定し、その場合の「幻想 (Illusion)」が必ずしも「誤謬 (Irrtum)」とも「妄想 (Wahnidee)」とも同じではないことに注意を促している。「幻想」は「誤謬」のような単なる偶然の事実誤認ではなく、むしろ願望による認識の歪みである。そして、それは必ずしも現実と一致しないとは限らないという点で「妄想」とも区別されなければならない。「妄想」は現実との食い違いを確かめることが出来る事柄に関わるのに対して、「幻想」は証明することも反駁することも出来ない事柄に関わるのである<sup>745</sup>。

リクールは、フロイトの言う「幻想」をカントの「先験的仮象」という概念

---

<sup>743</sup> Ricœur : *De l'interprétation : Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p.36. (リクール『フロイトを読む』久米博訳、新曜社、1982年、31頁)。

<sup>744</sup> *ibid.*, p.34. (29頁)。強調はリクール。

<sup>745</sup> Freud, Sigmund : *Die Zukunft einer Illusion*, Gesammelte Werke, Bd.14, Frankfurt am Main : S. Fischer, 1963, S.352-3. (フロイト「幻想の未来」『宗教論』吉田正巳訳、改訂版フロイト選集、第8巻、日本教文社、1991年、40-3頁)。

によって次のように説明する。

最初に幻想を無制約なものについての思考の必然的構造と見なすことを教えてくれたのはカントである。先験的仮象 (schein transzendent) は単なる誤謬、思想の歴史における純粋な偶有事ではない。それは<必然的な>幻想であって、私見によれば、社会的虚偽、生の虚偽、抑圧されたものの回帰の向こうにある全ての「虚偽意識 (conscience fausse)」の根本起源であり、一切の幻想の問題の源泉なのである<sup>746</sup>。

カントは、悟性の範囲を超えた事柄について悟性によって答えを与えようとするときに生じる錯覚を「先験的仮象」と呼んだ<sup>747</sup>。それは、有限な人間が無限を志向しうるところから必然的に生じるものと言える。リクールは、フロイトの言う幻想をそのような先験的仮象の一種としてとらえる。つまり、幻想を引き起こしているのは、有限でありつつ無限へと関わる人間存在の構造であって、宗教を幻想と見なすことは、宗教をこうした人間存在の構造に由来するところの必然性を持った現象と認めることなのである。

人間の無限性への関わりが宗教現象を生み出すという理解は、マルクス、ニーチェ、フロイトの共通の始祖というべきフォイエルバッハのうちに既にはつきりで見出すことが出来る。フォイエルバッハは、その強烈な宗教批判およびヘーゲル批判によってマルクスに直接の影響を与えた思想家であるが、宗教を人間的なものの「投影 (Projektion)」とする理解は、ニーチェやフロイトにも間接的に受け継がれている。フォイエルバッハによれば、宗教という営みの背後には、個としては有限な存在でありながら類としては無限の欲望や理想を抱くという人間存在の二重性がある<sup>748</sup>。類としての無限の本質を所有することができない人間が、それを自らの存在の外部に投影し客体化することによって生じるのが宗教的表象である。フォイエルバッハの議論は、宗教という人間の営みを、こうした人間存在の二重性から説明する点において、先のリクールやティリッヒの人間理解に合致する面をもっている。そして、これらの議論はカントの「先験的仮象」という考え方によって括ることができる。先見的仮象を生み出す人間の存在構造こそが、「一切の幻想の問題の根源」であるとリク

---

<sup>746</sup> Ricœur : *De l'interprétation*, p.509. (『フロイトを読む』580頁)。

<sup>747</sup> Kant, Immanuel : *Kritik der reinen Vernunft*, A295/B352, Felix Meiner Verlag, 1956, S.335. (『純粋理性批判』(中)、篠田英雄訳、岩波文庫、1992年、14頁)。

<sup>748</sup> Feuerbach, Ludwig : *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Bd.5, Berlin, Akademie-Verlag, 1973, S. 29. (フォイエルバッハ『キリスト教の本質』船山信一訳、岩波文庫、1992年、上巻、48頁以下)。なお、この著作では、「投影」という語自体は使われていない。これに関しては、Berger, Peter : *The Sacred Canopy : The Element of a Sociological Theory of Religion*, p.198, n.20. (バーガー『生なる天蓋 : 神聖世界の社会学』園田稔訳、新曜社、139頁、注20)を参照。

ルは言うのである。

ティリッヒやリクールにおいては、このような存在論的構造が象徴と偶像を同時に可能にしたわけだが、フョエルバッハおよび懐疑の巨匠たちにおいては、この可能性はもっぱら偶像の可能性として理解される。フョエルバッハにおいては、人間の本質の客体化はその逆の側面として、人間の本質からの人間自身の「疎外(Entfremdung)」という現象を生じさせる。宗教においては、「神を富ませるためには人間が貧困にならなければならない、神が全てであるためには人間は無でなければならない」<sup>749</sup>。さらに、それ自体として客観的に存在するものと信じられるようになった宗教的对象が、もともとそれを生み出した人間の本質内容から離れて空洞化するという現象が生じる。「神は存在する」という概念だけが一人歩きし、それがどんな神であるかが問われなくなる。すると、この内実を失った神の概念に、あらゆる人間の欲望が投げ込まれ、それが神として正当化されることになる。宗教的对象はそれが本来指し示すべき人間の本質を遊離して、あたかもそれ自体として存在するものようになる<sup>750</sup>。つまりは偶像化するのである。哲学の課題は、この転倒した関係を改め、神に奪われていた述語を人間という主語のうちに取り返すことであるとフョエルバッハは主張する<sup>751</sup>。

マルクスはフョエルバッハの議論に影響されながらも、それに修正を行い、宗教を生み出す人間の社会的な文脈の重要性に着目した。「宗教的心情そのものが一つの社会的な産物であるということ、そして彼〔フョエルバッハ〕が分析する抽象的な個人が一定の社会的形態にぞくしているということ<sup>752</sup>」に気づくことで、批判の視点は単なる個人の幻想ではなく集団の幻想へと向けられ、さらにある社会制度全体を正当化するためのイデオロギーとしての側面へと向けられることになる。マルクスは、宗教が人間の願望の投影であると指摘するだけでなく、この投影が生じる原因を人間の社会的現実のうちに見だし、宗教を解消するための現実的課題としての社会改革への道を示そうとした。また、マルクスは人間の本質を、抽象的な観念にではなく、労働という営みのうちに見たが、労働によって生み出された生産物が生産者から離れ、生産者に対してよそよそしい現実となることをヘーゲルやフョエルバッハから受け継い

---

<sup>749</sup> *ibid.*, S. 65. (上巻、90頁)。

<sup>750</sup> *ibid.*, S. 343. (下巻、35頁)。

<sup>751</sup> *ibid.*, S. 53. (上巻、83頁)。

<sup>752</sup> Marx, Karl / Engels, Friedrich : *Die deutsche Ideologie : Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, 1845-1846, Karl Marx Friedrich Engels, historisch-kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, Berlin, Marx-Engels-Verlag, 1932, S. 535. (マルクス／エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』古在由重訳、岩波文庫、1993年、237頁)。強調はマルクス／エンゲルス。

だ言葉を使って「疎外」と呼んだ。このような疎外から人間を解放し、人間が自律的に労働し、そこから得たものを享受し、分け合うというありかたを回復すること、そして「人間が人間を措定する (posits) ということ」、「人間が人間の神」となること<sup>753</sup>がマルクスの目標である。

ニーチェの場合、「人間のすべての偉大さ強さが、超人間的なものとして、外からのものとしてとらえられていたかぎり、人間はおのれを卑小ならしめた<sup>754</sup>」という認識は、先のフォイエルバッハの人間論的宗教理解を彷彿させる。ニーチェは宗教、とくにキリスト教を、弱者の強者に対するルサンチマンから生じた「想像上の復讐<sup>755</sup>」の手段と考える。「根本においてはそれは、そのような世界があればとの願望である。同様に、苦悩をひきおこす世界に対する憎悪は、別の、もっと価値のある世界が空想されるということのうちに表現されている。すなわち、現実的なものに対する形而上学者たちの怨恨がここでは創造的となっているのである<sup>756</sup>」。ニーチェの批判は、宗教や文化といった表象が客観的妥当性を持たないことに向けられているのではなく、むしろいかなる客観的な真理も存在しないような生の根源的なありようの中で、人間が自らの本来の価値を貶めるような形でしか文化を創造することが出来ないことに向けられている。したがって、ニーチェにとって批判とは訂正することではなく、再創造することではあり得ない。ニーチェはヨーロッパ文化を支える根本的な価値創造の原理である「神の死」を告げ知らせるのだが、それは同時にそのような文化の中に生きてきた「人間の死」でもあること、したがって、そうした死を経た大いなる肯定は、実際には人間の新生を要求するものであること、さらにそのような人間は「超人」「永遠回帰」「ディオニュソス」あるいは「生成の無垢」といった「破れた神話」を通して語られる以外にないことに気づいていた<sup>757</sup>。

フロイトもまた、人間が宗教を信じる心理的なメカニズムをフォイエルバッハ以来の投影論によって理解していると言える。はじめに触れたように、フロイトは、宗教を単なる認識論的な誤りとして退けるのではなく、それが人間の心理的な構造に由来するものであり、実際に人類史の中で大きな役割を果たしてきたことを認める。たとえば原始の時代に、十分な技術によって自然の力を

---

<sup>753</sup> Ricoeur : "The Critique of Religion", p.217. (『聖書解釈学』39頁)。

<sup>754</sup> Nietzsche, Friedrich : *Der Wille zur Macht*, Gesammelte Werke, Bd. 19, München, Musarion, 1926, S.101. (ニーチェ『権力への意志』原佑訳、ちくま学芸文庫、上巻、148頁)。

<sup>755</sup> Nietzsche, Friedrich : *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke, Bd. 7, Stuttgart, Alfred Kröner, 1964, S263. (ニーチェ『善悪の彼岸・道徳の系譜』信太正三訳、ちくま学芸文庫、393頁)。

<sup>756</sup> Nietzsche : *Der Wille zur Macht*, S.393. (ニーチェ『権力への意志』下巻、112頁)。

<sup>757</sup> Ricoeur : "The Critique of Religion", p.218. (40頁)。

制御することの出来なかった人間は、圧倒的な力を持った自然を父親のような人格に見立て、それに祈りや犠牲をささげた。このような営みによって、自然から人間を実際に守ることは出来ないが、自然の圧倒的な力の前におかれた人間の心理的な負担を軽減することができる。このような宗教は、現実の過酷さから保護されたいという人間の根源的な願望の充足である。これは礼拝の対象が自然から人格的な神へと移っても変わらない。幼児が自らのよるべなき存在の保護を父親に求めるように、成人した人間はより拡大された保護を父親以上の父親、すなわち「神」に求める。フロイトは、ユダヤ・キリスト教の「神」を、幼児期における父親のイメージの投影と解する。もっともこの投影のしくみは、人間の父親への関係が複雑であるように複雑である。それは、幼児期に父親、および母親との関係の中で経験される複雑な心理的な葛藤が、さらに複雑な屈折を経て外部へと投影されたものなのである。そして個人の心理的な葛藤のうちに生じると類似した出来事が、人類という集団のうちにも生じると解釈するところに、フロイトの宗教理解が出来上がる。

宗教は、人類一般の強迫神経症であって、幼児の強迫神経症と同じように、エディプス・コンプレックス、つまり、父との関係から生じたといつてよい。この考え方から予測できるのは、宗教からの離反は、成長過程のもつ運命的な過酷さによって行われざるをえないし、われわれはいままさにその発達段階のまっただなかにあるということである<sup>758</sup>。

ユダヤ・キリスト教の様々な宗教的表象は、主として人間に律法を与え、告発し、罰を与える神のイメージと、人間に慰めを与え、保護する神のイメージとによって成り立っている。しかしこのような表象をフロイトは、幼児が父親との間で経験する心理的な葛藤によって解釈するのである。フロイトの宗教に対する態度は、エディプス・コンプレックスに対する彼の態度と同じである。つまり、そのような幼児的な心理は克服されなければならない。「人間は永久に子どもでありつづけることはできず、いつかは敵意ある人生のなかに出ていかなければならない。これは現実への教育と呼んでよいもので、私の論文の唯一の目的は、人間がそこまで進歩する必要を指摘することにある<sup>759</sup>」とフロイトは言う。

さて、フォイエルバッハ、マルクス、ニーチェ、フロイトは、宗教を人間的

---

<sup>758</sup> Freud, Sigmund : *Die Zukunft einer Illusion, Gesammelt Werke, chronologische geordnet*, Bd.XIV, S.Fischer Verlag, S.367. (フロイト「幻想の未来」『宗教論』吉田正巳訳、フロイト選集改訂版、第8巻、日本教文社、1991年、60頁)。

<sup>759</sup> *ibid.*, S. 375. (68-9頁)。強調はフロイト。

なものの「投影」ととらえる理解において共通している。人間の宗教現象のうち、このような投影のしくみが関わっていることは確かであって、信仰者は自らの宗教的営みのうちにそのような面があることに自覚的であるべきだろう。しかし、そのことはただちに宗教という営みの全否定へとつながるだろうか。ティリッヒは、フォイエルバッハの宗教論を講義する中でこの「投影」という比喩的な概念に触れ、同じ比喩を使ってきわめて示唆に富む問いを投げ返している。

かりに神がわれわれの父経験の投影であり、神は父のイメージであるとしても、このイメージがそれ自身なぜ神なのであるか。このイメージが投影されるスクリーンは何なのか。……もし諸君が投影理論をもっているなら、なぜそのイメージがまさにこのスクリーンに投影されるのか、なぜその結果は無限なるもの、すなわち神的なもの、無制約的なもの、絶対的なものであるのかを説明しなければならない……<sup>760</sup>。

フォイエルバッハの比喩では、投影される本体が人間性を、投影機が宗教現象を示していることは分かるが、投影されるスクリーンが何を示すのかが明確ではない。ティリッヒに言わせれば、人間による投影を受け止めるスクリーンとは神的なもの、無制約的なものそのものであって、それが実在するからこそ投影という行為が可能になるのである。ティリッヒは、人間の宗教性が常に人間の有限な経験を投影したものに過ぎないというフォイエルバッハらの理論を必ずしも退けず、偶像崇拝の可能性が常にそこから生じることを認める。しかし、そのことはただちに神的なものの実在を否定することにはならない。フォイエルバッハの投影論は無限なるものの実在を否定する議論ではありえず、むしろ無限なるものの実在を前提としているのである。すでに見たように、ティリッヒによれば、有限なる人間が無限なるものに関わるとき、有限な経験をもって無限なるものを表す以外には方法がないのであって、それが彼の言う象徴に他ならない。ただ、象徴はそれ自身を超えて指し示すというありかたを失って、自らを実体化するとき偶像になる。そこに投影論を基調にした宗教批判の正当性があると言えるだろう。ティリッヒの問いかけが明らかにしてくれるのは、投影論による宗教批判は偶像となった象徴への攻撃であり、その無神論的な主張は偶像化された神の拒絶であるということだ。とすれば、そのような意味での宗教批判や無神論は、真の信仰をめざす現代神学の運動と連動しうるものではないだろうか。

---

<sup>760</sup> Tillich, Paul : *Perspectives on 19th and 20th century Protestant theology*, London : S.C.M. Press , 1967, p.140. (ティリッヒ「キリスト教思想史Ⅱ」『ティリッヒ著作集』別巻三、白水社、188頁)。



リクールの立場もその点で同様のものと理解することができる。フロイト論の終わりで彼は宗教と信仰の問題を扱うが、そこでバルトにしたがって、信仰が向けられるのは「全き他者 (Tout-Autre) 」であると言う<sup>761</sup>。それは本来人間が語ることの出来るものではないが、全き他者の方から私に語りかけて来るかぎりにおいてそれを語る事が出来るようになる。したがって、信仰の対象を語る事が出来るとしても、それによって決して信仰の対象を所有することは出来ないのである。信仰者にとっての全き他者のこうしたありかたを、リクールは「地平 (horizon) 」という言葉で表現する。「地平とは、決して所有の対象となることなく、近づいてくるものの隠喩である<sup>762</sup>」。言い換えれば、それは有限な人間にとっての無限なのであって、宗教的な象徴は無限を無限として指し示す媒体と言えよう。しかしながら、この無限なるものを所有化しようとするところに宗教的象徴の偶像化が起こる。

そこでは、地平としての機能が絶えず対象としての機能に墮落し、偶像が生まれ、形而上学において至高存在、第一実体、絶対的思考の概念を生み出したのと同じ幻想による宗教的形象が生まれる。偶像は地平の物象化 (reification) であり、超自然的、超文化的対象への記号の転倒である<sup>763</sup>。

リクールが、現代における宗教的象徴の解釈の重要なモメントとして懐疑の巨匠たちによる宗教批判を取り入れるのは、全き他者への信仰に達するためには宗教的象徴の偶像化を批判することが不可欠であるからだ。「象徴が生きるために、偶像は常に死ななければならない<sup>764</sup>」のであって、それゆえ、懐疑の巨匠たちによる宗教批判は、「あらゆる偶像崇拜から浄化された信仰に対応するものであり得る」のである<sup>765</sup>。

ところで、ニーチェやフロイトは、原初的な宗教性のみを批判しているのではない。むしろ宗教批判の本当のターゲットは、ルサンチマンやエディプス・コンプレックスが「創造的になり、価値を生み出すようになった<sup>766</sup>」現代の文化そのものである。同様に、宗教批判を媒介にしたリクールの解釈学も、原初的な宗教的象徴から始めて、最後は現代の倫理学の問題をも射程に入れている。ここで、そのような解釈の実例として、先に取りあげた悪の象徴系と深い

---

<sup>761</sup> Ricœur : *De l'interprétation*, p.504-5. (575 頁)。

<sup>762</sup> Ricœur : *De l'interprétation*, p.505. (576 頁)。

<sup>763</sup> *ibid.*, p.510. (581 頁)。

<sup>764</sup> *ibid.*, p.510. (582 頁)。

<sup>765</sup> *ibid.*, p.226. (253 頁)。

<sup>766</sup> Nietzsche : *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral*, S 263. (ニーチェ『善悪の彼岸・道徳の系譜』393 頁)。

つながりにある告発と慰めの象徴に関するリクールの解釈を取りあげておこう。

神が人間の罪を告発すること、あるいは人間が神により慰撫されることは、多くの宗教に見られる二つの主要な側面であるが、そのような宗教的表象を、フロイトは幼見的・原初的な心性から生み出される幻想として暴露する。それらは、父親による脅かしへの恐怖と、同じ父による保護への欲望に由来するものとされる。リクールはこうしたフロイトの解釈を基本的に受け入れ、「私は宗教を、信仰によって常に克服されなければならない、罰への怖れと保護への欲求に基づく原初的な生の構造として理解する<sup>767</sup>」と言う。つまり、告発と慰めの宗教的表象は、フロイトの批判的解釈と同等の批判によってその幻想性が暴かれるべきであり、そうした批判を経ることによってはじめて真の信仰へと開かれるというのである。

厳格な父親のような神が人間に戒めを与え、戒めを犯す人間に罰を下す。人間は罰への恐れからその戒めに従う。従えさえすれば神の豊かな祝福が与えられる。そういった他律的な宗教の在り方を、ここでリクールが批判し、乗り越えようとしていることは言うまでもない。しかし、興味深いのは、リクールが同じ観点に立って、カントの倫理学を批判していることである。カントは、道徳の命令をア・プリオリで形式的な義務と考え、人間の根源的な欲望から切り離してしまう。その結果、人間の倫理的行動は人間存在の根底から生まれるものではなくなってしまう<sup>768</sup>。カントの誤りは、理論的理性において重要性を持った「ア・プリオリ」の概念を実践的理性にもあてはめてしまったことにあり、フロイトやニーチェの道徳批判が、いわば「ア・プリオリなもの系譜学<sup>769</sup>」によって攻撃するのは、そのような形式主義的な倫理学に他ならない。ニーチェの宣言と共に死すべき神は、カントの言うようなような道徳の神だとリクールは言う<sup>770</sup>。リクールのこうしたカント批判は、倫理を「存在することへの欲望」、あるいは「実存することへの努力」に基礎づけようとするスピ

---

<sup>767</sup> Ricœur : "Religion, athéisme, foi", *CI*, p.432.

<sup>768</sup> *ibid.*, p.443ff. および、Ricœur : "Démystifier l'accusation", *CI*, p.335ff.

<sup>769</sup> Ricœur : "Religion, athéisme, foi", *CI*, p.436.

<sup>770</sup> *ibid.*, p.436. ただし、リクールのカントへの評価は二重である。カントは義務の遂行と幸福の追求との調和を、神や不死といった非知の領域で要請しており、その領域は希望を図式化する創造的想像力の働きとして扱われうるものとなるが、後期のリクールはそこにカントの宗教哲学としての可能性を見出している。Ricœur : "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant" (1992) , *Lecture 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp.19-40. 「宗教の哲学的解釈学」(リクール『愛と正義』久米博ほか訳、新教出版社、2014年)。なお、Vanhooser, Kevin J. : *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*. p.38-43. (『聖書の物語とリクール哲学』46-52頁)も参照。

ノザやナベールへの深い共感に基づくものである<sup>771</sup>。

努力ということで私が意味するのは、実存のうちにある状況、実存することの肯定的な力のことである。……しかし、この肯定は、取り戻され回復されなければならない。なぜなら、それが悪の問題の生じる場所であり、それは様々な仕方であれられてきたものだからである。それが受け取り直され、回復されなければならないのはそのためである。こうして、われわれの実存する努力を再充当することこそが倫理の課題なのである<sup>772</sup>。

倫理の本質は、リクールがナベールに従って「根源的肯定」と呼ぶような、人間存在の根底から発する力にある。そのような力は、禁止、命令、義務といった形で人間に押しつけられるものではない。原初的な怒りの神も、カントの道徳の命令も、ともに人間に対して他律として現れることで、そのような力を抑圧している。リクールは、ニーチェやフロイトの宗教批判のうちに、そうした抑圧からの解放を見る。懐疑の解釈学を経ることによって、原初的な宗教的心性だけでなく、現代の倫理学のうちにひそむ他律主義をも乗り越えようとするのである。

さて、ニーチェやフロイトの批判を経ることで、告発と慰めの宗教的象徴は「非神秘化」されるわけだが、さらなる課題はこれを「非神話論化」することである。つまり、宗教的象徴の偶像化による疎外から人間を解放するだけでなく、そのような疎外によって閉ざされていた宗教的象徴の開示性を解放しなければならない。リクールは、告発や慰めの象徴を「存在することへの欲望」、「実存することへの努力」へと正しく関係させる道を、「言葉の哲学」のうちに見出す。

言葉のうちには、われわれが自己自身についての理解を変える能力がある。その場合、この力は根本的にはもはや命令という性質をとらない。言葉は、意志に対して命令という形で語りかける前に、わたしが実存と呼ぶものに対して、努力や欲望として語りかける。言葉がわれわれを変えるのは、一つの意志がわれわれの意志に押しつけられるからではなく、「理解しつつ聴く」ことによってわれわれが変わるからである<sup>773</sup>。

ここでリクールが持ち出してくる「言葉」とは、「仕事や生産の道具であったり、消費される商品」ではなく、「詩人と思索者の言葉」であり、「存在その

---

<sup>771</sup> Ricœur : "Démystifier l'accusation", *CI*, p.335f, "Religion, athéisme, foi", *CI*, 442ff.

<sup>772</sup> Ricœur : "Religion, athéisme, foi", p.442.

<sup>773</sup> *ibid.*, p.444.

ものについて何かをあらわにする」ような「言葉の出来事 (événement de parole)」である<sup>774</sup>。「わたし」はそのような言葉の主人ではなく、むしろそのような言葉に「聴く (écouter)」。リクールはハイデッガーの『存在と時間』から次のように引用する。

われわれは、語ることそのものに属する実存論的可能性——すなわち聴くこと——を考察することで、言述と理解や理解可能性の関係を明らかにできる。…… 他者とともにある理解しつつある「世界・内・存在」として現存在は、共現存在とおのれ自身とに「聴きつつ聴従している」のであり、この聴従においてそれら両者に耳を傾けつつ帰属しているのである。…… 実存論的に第一次的なこうした聴き得ることを根拠にして、傾聴するといったようなことも可能なのだが、この傾聴すること自身は、心理学において聴くこととして「差しあたって」規定されているもの、つまり、音響の感受や音声の認知よりも、現象学的にさらにいっそう根源的なのである。傾聴することも、了解しつつ聴くという存在様式をもっている<sup>775</sup>。

ハイデッガーによる現存在の実存論的分析は宗教的信仰について語っているのではないが、そこに現れている人間の言語性の根源への洞察は「あらゆる非難や告発に先立つ言葉としての神との関係に近似するもの (approximations)」であるとリクールは受け取る。それは、人間が語る言葉というよりも人間に語られる言葉であるという意味において、バルト神学の言う「神の言葉」に似ており、人間の実存のありように存在の根底から働きかけるという意味において後期ハイデッガーの「存在の家 (Haus des Seins)」としての「言葉 (Sprach)」にも似ている<sup>776</sup>。リクールは、そのような言葉が「意志に対して命令として語りかける前に、わたしが実存と呼ぶものに対して努力や欲望として語りかける<sup>777</sup>」と言う。リクールが好む言い回しを使えば、それは「非強制的な訴えかけ (appel non contraignant)」<sup>778</sup>の言葉なのである。そのような言葉に「聴く」という姿勢は、もはや宗教的象徴を無批判に受け入れてしまう素朴な態度ではないが、宗教批判が立脚しようとする無神論的態度でもない。それは最初

---

<sup>774</sup> *ibid.*, p. 439-40.

<sup>775</sup> *ibid.*, p.440-1. 引用箇所は、Heidegger, *Sein und Zeit*, S.163. (『存在と時間』細谷訳、ちくま学芸文庫、上巻、349頁／ハイデッガー『存在と時間』原佑訳、世界の名著74、中央公論社、1991年、292頁)。

<sup>776</sup> Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1947, S.5. (ハイデッガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年、17-8頁)。

<sup>777</sup> Ricoeur: "Religion, athéisme, foi", *CI*, p.444.

<sup>778</sup> Ricoeur: "Herméneutique de l'idée de Révélation, *Le révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 34, 36. (『聖書解釈学』158、160頁)。

の素朴さとは異ったある種の素朴さをもって、自己を超えたものに対して開かれいていく態度であって、リクールはそのような態度を「他律なき依存 (dépendance sans hétéronomie)」<sup>779</sup>と呼ぶ。宗教的象徴が持っていたはずの開示性が、そのような語りかけられる言葉との出会いによって回復されることにリクールは期待するのである。リクールが無神論的宗教批判から袂を分かつのはここにおいてである。フォイエルバッハに触れながらリクールが次のように述べる時、両者の分岐点が明瞭に示されている。

すべての無神論に共通する師匠であるフォイエルバッハは、こうわれわれに語る。人間が神に与えてしまったものを人間に取り返そう、そうすれば、自分自身を空虚にすることによって聖なるもへと注ぎ出してしまったものを、人間は取り戻すことができる、と。しかし、われわれの問いは——マルクス、ニーチェ、フロイト以後、われわれはそれをより深く理解しているのだが——人間とは何かということであると私は考える。われわれは神について知っているよりも、よりよく人間について知っているのだろうか。結局、人間とは何かを私は知らないのだ。私の自らに対する告白は、人間は言葉によって立てられるということ、すなわち人間によって語られるというよりも、人間に対して語られる言葉によって立てられるということである<sup>780</sup>。

フォイエルバッハは、神に投影されたものを人間のうちに取り戻すことで、人間を神的なものから解放できると考えている。宗教の秘密は人間そのものにあるというのである。だが、そのような非神秘化によって宗教の謎を人間学へと解消しても、人間そのものが実は謎であることに変わりはないことをリクールは指摘するのである。人間が人間として存在することそれ自体のうちに、人間自身の与り知らない何か関わっていることを、ここでリクールは示唆している。そして、そのような人間を「立てる (institute)」のが信仰の言語なのである。それは抑圧的な父親像や義務道徳によって人間を押さえつけるのではなく、「「非強制的な訴えかけ」の言葉として人間に語りかけてくる。

リクールは、哲学者として神学的な言明に踏み込むことを避けつつではあるが、ニーチェやフロイトの徹底した宗教批判後の信仰の可能性を、そのような語りかける言葉に見出そうとしていると言っていいだろう。聖書のうちには、宗教批判の標的となるような他律的な言明があると同時に、人間の存在を根底から生かそうとする呼びかけの声がそれらとからみあいながら存在している。前者から後者を解放することを、信仰にとっての宗教批判の機能と見なすことができるのである。そのような批判によって解放された宗教の言葉が人間へと

---

<sup>779</sup> *ibid.*, p.117. (『聖書解釈学』184頁)。

<sup>780</sup> Ricoeur: "The Language of faith", p.237. (『聖書解釈学』74頁)

語りかけてくるという具体的な場面を、リクールの論述から思い浮かべることが決して不当なことではないだろう。またその際、ハイデッガーの言語論やバルトの「神の言葉」とともに、ブルトマンの「ケーリュグマ」（宣教）を想起することも自然なことであろう。聖書の言葉が真に神の語りかけとなる時、それは人を偶像崇拜のありようから解放し、人は強制することなく語りかけるものへと自己を開放する。現代の徹底的な宗教批判を経て生き残る信仰とは、そのような言葉によって立てられる信仰であるとリクールは考えるが、その場合、リクールの解釈学の目指す方向が、ブルトマンの非神話論化と再び一致していると思えることができるのではないだろうか。非神話論化の課題は、聖書から「ケーリュグマ」を取り出すことにあった。ブルトマンが聖書から神話を排するのは、それが神の行為を客体化し、人間に処理可能な事柄のように扱うからであった。それは言い方を変えれば人間に処理可能なものを神とみなすこと、すなわち偶像崇拜と同義であろう。したがって、そのような偶像崇拜を徹底に排除することによってのみ、新約聖書は神の人間への語りかけとして現代人のうちに真に顕わになるというのがブルトマンの一貫した主張であったと言える。リクールの解釈学が宗教批判を経て到達するのも、最終的にはそのような語りかけであると言って間違いではないだろう。その意味で、リクールの解釈学の方向性はブルトマンと一致している。ただ、リクールがブルトマンと異なるのは、神の言葉が人間に語りかけるのは、偶像崇拜の可能性と表裏一体であるこの人間の象徴性を通してであることに自覚的であるという点である。リクールは神の言葉の宣教と人間の象徴性とのこの弁証法的な関わりについてその後さらに考察を進めていくが、それはブルトマンの残した課題に対する新たな取り組みを可能にしてくれるものである。

### 3-3-3 顕現と宣教の弁証法

ブルトマンの提示した宣教の課題にリクールの象徴の解釈学の立場から改めて取り組むとすれば、それはブルトマンのプログラムに一定の修正を行うことになる。ブルトマンは宣教の言葉から象徴性を取り去ってしまった結果、それを聖書本来の豊穡さから遠ざけてしまった。他方、「神の行為」のような象徴性を帯びた表現を完全に取り去ることはできなかった。リクールは、宣教から象徴性を排除するのではなく、宣教の持つ象徴性を認め、神の言葉の宣教と人間の象徴性との関わりを再び活性化させる道を探る。

リクールにおいて、このような取り組みが本格的に実を結ぶのは 70 年代以降のテキスト解釈学においてである。そこで開かれた聖書解釈の可能性の詳細については次章で検討するが、ここでは、言葉の宣教と人間の象徴性の弁証法的関係を人間の宗教性の二つの極として把握するリクールの理解を取りあげる

ことで、本章での考察のまとめとしたい。主として参照するのは、1970年代後半に以降に相次いで発表された象徴と隠喩の関係に関する諸論文である<sup>781</sup>。そこでリクールは、宣教の言葉と人間の象徴性との媒介項として「隠喩 (metaphore/metaphor)」に注目する。リクールの隠喩論は、その聖書解釈の課題との取り組みにおいて見た場合、これまで検討してきた象徴の受け取り直しの課題に関するリクールの一応の結論として理解することが出来る。次章の内容を一部先取りすることになるが<sup>782</sup>、リクールの隠喩論の概要を説明することから始めよう。

1970年代のリクールは、それまで広く「象徴」一般に向けてきた視点を、言語に限定された象徴ともいふべき「隠喩」という対象に集中するようになる<sup>783</sup>。先に見たように、リクールは「象徴」に関して、(1) 意味を与える表現手段であること、(2) 二つの志向性をもつこと、(3) 二つの志向性の関係を対象化できないことを挙げていた<sup>784</sup>。この中で、隠喩との比較において重要なのが(3)の規定である。象徴において、人は第一の意味にどっぷりつかること、第一の意味を媒介にしてそれを超えるように導かれる。しかし、そこに現出する類似を知的に統御することは出来ない。つまり、象徴はその中核に言語論的な意味作用(二重の意味作用)を持ちながらも、常に不明瞭な非言語的な生命の領域に深く根ざす性質 (rootedness)、ないしは自然に拘束された性質 (bound character) を帯びているのである<sup>785</sup>。そのために、象徴は力と永続性を有する反面、象徴そのものが象徴の指し示すものと混同される危険、つまり偶像崇拜の危険につきまといわれることにもなる。

上の(1)と(2)の規定に照らせば、隠喩もまた象徴の一種とすることができる。すなわち、隠喩もまた二重の意味志向を持つ。しかし、(3)の点において隠喩は象徴とは異なっている。リクールは、伝統的な修辞学による代替理論のように隠喩を単なる文の装飾ととらえる理論を退け、現代の隠喩理論(相互作用理論)を採用するが、それによれば隠喩の本質は、二つの意味論的な磁

---

<sup>781</sup> Ricœur : "Parole et symbole", *Revue des sciences religieuses* (Le Symbole) 49, 1975, No.1-2, p.142-61. (リクール「ことばと象徴」(『解釈の革新』久米博ほか訳、白水社、1985年、112-39頁)。/ Ricœur : *Interpretation Theory*, Texas Christian University Press, 1976. (リクール『解釈の理論』牧内勝訳、ヨルダン社、1993年)。/ Ricœur : "Manifestation and Proclamation", *The Blaisdell Institute*, vol.6, No.1, Claremont / California, Claremont Graduate School, 1978, pp.13-35.

<sup>782</sup> 本研究 4-2 を参照。

<sup>783</sup> リクールは、考察の対象を「象徴」から「隠喩」へと移す理由として、第一に象徴が精神分析、詩学、宗教学などの広範な領域で語られるのに対して、隠喩は修辞学にのみ属していること、第二に象徴が非意味論的要素がかわる現象であるのに対して隠喩はもっぱら意味論的な現象であることを挙げている。 *Interpretation Theory*, p.53-4. (『解釈の理論』96-8頁)。

<sup>784</sup> 本研究 3-2。

<sup>785</sup> Ricœur : *Interpretation Theory*, p. 57-63. (『解釈の理論』103-112頁)。

場の衝突によって新しい意味領域を開く作用のうちにあるとされる。つまり、「AはAである」という通常の言明に対して、「AはBである」という言明がなされるとき、通常のもの見方と異ったもの見方とのあいだに緊張が生じ、それまで開かれなかった新しい視野が開けてくる。これが隠喩の本質である<sup>786</sup>。確かにこのような作用も、詩人のインスピレーションがそうであるように、必ずしも彼自身の意のままになるものではないが、それが言葉による意識的な表現である以上、語る人と語られているもの間には一定の距離があるので、隠喩の内にどのような意味作用が働いているかを意識的に確認することが可能である。この点で隠喩は、意味の主体が意味の媒体そのものにとつぷりと浸されているためにそこに働く意味作用が不明瞭である象徴とは異なっている。また同時に、象徴がその性質上、「つねにすでに」自らが参与しているものを指し示す傾向があるのに対して、隠喩は「いまだない」ものの次元を切り開く傾向にある。そのために、自己保存的・過去志向的な性格を持つ象徴に対して、隠喩は革新的・未来志向的な性格を強く持つことになる。逆に、隠喩の弱点は、それのもたらす意味の革新作用が瞬間的なものであり、時代を越えて宗教的実在を示し続けるような永続性を持たないところにある。

リクールは、象徴が偶像崇拜へ傾く危険性を回避する方向性を隠喩のうちに見出し、逆に隠喩の持つ弱点を補うものとして象徴を考えることによって、両者を宗教現象の媒体を構成する二つの軸として捉えようとする。人間の宗教性を人間が自己の存在を超えた何かに意識を向けることに見るなら、その宗教性は必然的に、自己を超えて何かを指し示すという広い意味における象徴を媒介とすることになる。そして、そのような広義の象徴のありかたには、象徴性と隠喩性という二つの極が存在すると考えることが出来るのである。リクールは、人間の宗教性もつこの二つの極をそれぞれ「顕現 (manifestation)」と「宣教 (proclamation)」と呼ぶ<sup>787</sup>。リクールの意図は、宗教の類型化を行うことではなく、どのような宗教現象にも二つの極があり、両者が互いを補い合いながら成り立っていることを示すことである。リクールは以下のように両者を特徴づける。

---

<sup>786</sup> *ibid.*, p.46-53. (85-95 頁)。／Ricoeur : "Parole et symbole", p. 144-8. (「ことばと象徴」『解釈の革新』114-21 頁)。／Ricoeur : "Stellung und Funktion der Métaphore in der biblischen Sprache", *Métaphore: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Evangelische Theologie, Sonderheft, München, Cr. Kaiser Verlag, 1974, S.45-70. (「聖書言語における隠喩の役割と機能」『隠喩論』1987 年、ヨルダン社、82-130 頁)。後に詳しく論じるように、こうした隠喩過程が文よりも大きな言述形式全体のレベルに拡張された場合には、隠喩のもたらす意味の相互作用は、ある文学作品が開く準自律的な世界と、そうした文学世界の外部にある意味世界とのあいだに生じることになる。リクールは聖書言語の様々な言述形式をそのような隠喩論の観点から理解していくことになる。

<sup>787</sup> Ricoeur : "Manifestation and Proclamation", p.13-35.



「顕現」は、象徴性に重点を置く宗教性の特質であり、次のように規定される。第一にそれは、R・オットーの言う「聖なるもの (Das Heilige)」の顕現である<sup>788</sup>。オットーが説明しているように、聖なるものは非合理的な魅惑と畏怖の経験、いわゆる「ヌミノーズ」の経験を呼び起こすものであって、言葉よりも力に関係するものである。第二に、この聖なるものは自らを顕すということである。聖なるものは非合理で非言語的なものであるにもかかわらず、自然物、人間、人工物など様々なものを象徴にして人間の前に何らかの意味として立ち顕れる。このような顕現は、論理性ではなく想像力によって可能になるものである。第三に、聖なるものの象徴は言語よりもむしろ行為を通して、すなわち儀礼を通して働く。たとえば神話は通常儀礼的な行為と結びつくことで聖なるものとしての特徴を帯びる。第四に、顕現においては、自然の諸要素が大きな役割を果たす。聖なるものが自らを顕すのは、空、大地、空気、水、火、雷鳴、稲妻、嵐、流星、星、月、太陽といった自然の諸要素を通してである。これらの諸要素が自らを通して自らが根ざしているものを顕わにする時のみ、それらを象徴として聖なるものが顕れるのである。顕現は、人間の自然への「被拘束性 (bound character)」、「付着性 (adherence)」に基づいている。第五に、これらすべての特性は、聖なる宇宙との一致の法則を示している。人間の経験する世界は、聖なる大宇宙を反映した小宇宙として理解される。顕現の宗教性の中では、人は自らの経験する世界を聖なる宇宙の象徴として経験することで、聖なる宇宙のうちに自らを位置づけるのである<sup>789</sup>。

これに対して「宣教」は、ユダヤ・キリスト教によって宗教史のうちにもたらされた特質である。それらは先に挙げた顕現の五つの特徴に対立し、それらを破るものである。第一に、宣教の宗教性においては、語られる言葉がヌミノーズの経験よりも重要である。ユダヤ・キリスト教のうちも強力なヌミノーズの経験はあるが、他方で言葉によってそこから自らを切り離す力が働く。第二に、イスラエルの預言者たちによる偶像崇拜への戦い、刻んだ像のイメージへの禁止は、ヒエロファニーを撤退させ、美的なものに代わって、倫理的なものを優位に立たせる。第三に、ヘブライ的世界が高度に儀礼化されているとしても、それらは聖なる宇宙を再現しているのではなく、信仰の創始者たちの出来事を想起し、歴史の未来へ向けての希望を確認する行為である。第四に、自然の聖性の重要性は、言葉、倫理、歴史の諸要素によって後退させられ、歴史神学が宇宙神学にとって代わる。第五に、こうした宗教性の中では、聖なる宇宙との一致が脅かされる。預言者の言葉やイエスの譬は、安易な調和への願望を

---

<sup>788</sup> オットー『聖なるもの』山谷省吾訳、岩波文庫、1992年。

<sup>789</sup> Ricoeur, "Manifestation and Proclamation", p.14-21.

揺り動かすことで、未知なるものへと目を開かせようとする<sup>790</sup>。

ユダヤ・キリスト教は、すでに存在する宗教的シンボリズムを偶像崇拜として批判しつつ、聖なるものとされた宇宙を切り裂くように語られる神の言葉に聴くことを通して自己を確立してきた。神の言葉は、聖なるものが特定の事物や言葉に同化することを拒み続ける否定力によって、逆に宗教的意味を開示しようとする。こうした「宣教」としての宗教性は、イスラエルの預言者やイエスの言葉のうちに見出されるものであり、偶像破壊運動、宗教改革などを経てブルトマンの「非神話論化」や現代神学の様々な潮流にも受けつがれているように思われる。

現代宗教学に大きな影響を与えた M・エリアーデは、宗教の本質を聖なるものの顕現に見出し、聖なるもののシンボリズムに対立するイスラエルの神信仰の登場をこの本質からの逸脱と見なすが<sup>791</sup>、リクールはこうした立場に対して、イスラエルの宗教を特徴づける言葉による「宣教」の側面を「顕現」と同等の資格をもつ人間の宗教性のもう一つの極として捉えようとする。ただしそれは、ユダヤ・キリスト教に見られる「宣教」の宗教が「偶像崇拜的」な「顕現」の宗教を克服していく過程を宗教史と考えるような、護教論的ないしは進化論的な見方に同調することではない。「宣教」の宗教は、「顕現」の要素を排除していくところには実は成り立ち得ないからである。両者は対立しつつも相互に関係し合っているというのがリクールの洞察である。

言葉はヌミナスから逃れるとわれわれは述べた。これは真実である。しかし、それは言葉がヌミナスの機能を引き継いだ限りではそうではない。宣教がなければ、解釈学はない。しかしその言葉にあまりにも力がなければ、つまり、それが宣教する新しい存在を述べる力がなければ、そこに宣教もないだろう<sup>792</sup>。

「宣教」は「顕現」の宗教性が偶像崇拜に陥る危険を察知し、それを厳しく批判する。しかし、「宣教」が力を持つのは、それが「顕現」の要素を含んでいるからなのである。

では、具体的にどのような形で、「宣言」が「顕現」を含むのか。1970年代のリクールの聖書解釈への取り組み全体がその問いに実践的に答えを与えている。後述するように、リクールは福音書の解釈においてイエスの譬えを隠喩として理解する<sup>793</sup>。譬えは聴く者にとって謎のような不可解な言葉として語ら

---

<sup>790</sup> *ibid.*, p.21-7.

<sup>791</sup> *ibid.*, p. 21

<sup>792</sup> *ibid.*, p.32.

<sup>793</sup> 本研究 4-2 を参照。

れ、聴く者がこの謎を解くその瞬間にそれまで彼が見ることのできなかった現実の次元を開くような語りである。しかし、それは瞬間的に真理を垣間見させてくれる反面、その意味開示力は永続的なものではない。リクールは、聖書の中にはそのような譬えの抱える弱さを補う要素があるとして、次の二つの点を指摘している。

第一に、聖書全体を見わたすとき、そこに見出されるのは一つの孤立した隠喩ではなく、複数の隠喩が束となって互いを強化しているということである。「岩」、「要塞」、「贖罪者」、「苦難の僕」、「王」、「父」、「夫」、「主」、「羊飼ひ」、「審判者」といった複数の多様な隠喩が「根茎的隠喩」(root-metaphors)となって次々に他の隠喩と連携し、ネットワークをつくっているのである<sup>794</sup>。このような隠喩の連なりは、永続性に欠けるといふ隠喩的言明の欠点を補って、単独の隠喩が持ち得ない力を発揮することが出来る<sup>795</sup>。

第二に、それらの譬えの束がイエスの受難を語る物語的枠組みの中に組み込まれ、イエスの物語そのものが神の譬えとして理解されるということである。そこでは隠喩は単なる個々の言葉ではなく、イエスという人物の運命を描く物語全体のうちに働くのである。さらにそうした物語は、聖書の他の言述形式と緊張しつつ響きあう相互テクスト性を構成する。そのことによって、隠喩の持つ革新力は人間の実存を取り囲む多様な次元のうちに働くことが出来る<sup>796</sup>。

これら二つの場合では、イエスの個々の譬えは隠喩として性格づけられながらも、それはネットワークを作ったり、物語としての構造の中に組み込まれることによって隠喩としての弱さを補っている。象徴性を中心に据えた宗教性に対してしばしば破壊的に働く新約聖書の隠喩的な言述が、それ自体別の形で象徴としての性格を獲得しようとしているのである。こうして、新約聖書の隠喩表現は、人間が必然的に有する象徴性否定するのではなく、むしろ宣教にふさわしい形に方向づけ、それに再び重要な役割を与えていると理解される。リクールは、「宇宙的な象徴系は死んではおらず、そのかわりに聖なるものの領域から宣教の領域に移されたのだ<sup>797</sup>」と述べるが、彼自身の聖書解釈の実践の中でそれはより具体的に示されているので、次章で改めて取り上げる。

リクールは、現代世界が「非 sacramentalization」された世界であることを認める。確かに、現代人にとって多くの場合自然とはもはや聖なるものを顕す象徴ではない。宇宙は無言であり、人間に意味を与えてくれない。時空は均質化さ

---

<sup>794</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", *Semeia*, 4, 1975, pp.100-1. (リクール『聖書解釈学』久米博・佐々木啓訳、ヨルダン社、1995年、307-308頁)。

<sup>795</sup> *ibid.*, pp.100-101. (307-308頁)。

<sup>796</sup> *ibid.*, p.103. (311頁)。イエスの譬えと譬えとしてのイエスの物語の関係については次章でより詳しく取り上げる。

<sup>797</sup> Ricoeur : "Manifestation and Proclamation", p.33.

れ、聖なる中心、祝祭の時は失われてしまった。そんな時代にあっては、聖なるものの充滿した世界を断念し、象徴の力を借りることなく神からのメッセージを聴くことの出来る宗教だけが、時代に対して有意義な働きをすることが出来る。そのような主張をリクールは一方で認める。したがって、彼が次のように言うとき、それはリクール自身のうちに流れるその一方の態度を語っているのである。

20世紀におけるキリスト教宣教の非神話論化のプログラムは、原始キリスト教においてすでに働いていた傾向の徹底化の試みとして理解されるかもしれない。……非 sacrament 化へのキリスト教の応答は、避けられない運命としてそれに屈服するというのではなく、それを信仰の課題へともたらすことである<sup>798</sup>。

これは D・ボンヘッファーや「神の死」の神学者たちの「非宗教的信仰」の主張への賛同とも受け取ることができる。したがって、エリアーデが皮肉を込めてユダヤ・キリスト教は「墮落した時代の宗教<sup>799</sup>」であると述べたのとは違って、リクールはもっと積極的な意味で非宗教化、非 sacrament 化の運動に賛同を示しているように見える。

しかし、他方で、彼はそのような運動に自らを委ねることを拒む。リクールは、現代においても人々の聖なるものへの渴望が偽装された神話や退化した儀礼の姿をまとって残っていることを指摘する。それ自体は、聖なるものの墮落した代用品に過ぎず、生き残る価値のないものであるとしても、そうしたものの存在は、人がこの科学と技術の時代にあっても何らかの聖なるものの経験を必要としていることのしるしであると言う。それらは、人間性が聖なるものなしには成り立たないことを示しているのであり、新たな文化統合への問いが始まっているとリクールは言う<sup>800</sup>。「宣教」の言述のうちに「顕現」を受け取り直そうとする、聖書解釈におけるリクールの実践は、こうした現代社会の課題への意識を背景にしているのである。と同時に、もちろんリクールはそのような聖書解釈を通して、現代社会におけるキリスト教宣教のあり方をも問うている。「キリスト教は、聖なるものなしに可能か<sup>801</sup>」とリクールは問いかけているのである。

宗教的象徴を今日どのように受け取り直すべきかという問題について、1960

---

<sup>798</sup> *ibid.*, p.29.

<sup>799</sup> Eliade : *The Myth of the Eternal Return*, p.162. (エリアーデ『永遠回帰の神話』未来社、208頁)。

<sup>800</sup> Ricoeur : "Manifestation and Proclamation", p.33.

<sup>801</sup> *ibid.*, p.32.

年代のリクールの思索を中心に考察してきた。リクールの解釈学が目指す方向は、ブルトマンの非神話論化が目指す方向と基本的には同じものである。それは、宗教的象徴がはらむ偶像化への傾向を排し、聖書に込められている宣教の言葉を解き放つ。しかしながら、リクールはブルトマンとは異なって、宣教の言葉の語りかけが人間の象徴性そのものを排除するものではなく、むしろそれを土台として成り立つことへの洞察があった。そして、この洞察は、聖書に含まれる象徴や神話とその疑似説明的構造や偶像化の危険性への批判を経て、繰り返し受け取り直される道を示している。そのような象徴や神話の受け取り直しがあってこそ、現代人は批判を経た第二の素朴さをもって聖書の言葉に耳を傾けることが出来るのである。

神話や象徴を排していくブルトマンの聖書解釈では、聖書が示すあるべき人間実存を概念的に把握は出来ても、それを具体的な生活の中で現実的なものとして受け取ることは困難になってしまう。ブルトマンは、聖書のケーリュグマは、あるべき実存のありようを描くだけでなく、それが実際に実現する可能性を提示すると言う。だが、ブルトマンによって聖書の豊かな象徴世界から取り出されたケーリュグマは、いわば宙に浮いた宣言として、根拠のない断言のように、ただ人は決断の前に示されるだけである。なぜ、それに向かって決断をしなければならないのか。人は、そこから先を問うことを許されず、ただ決断せよと命じられる。それは一種の超自然主義であり、新たな律法主義ではないだろうか。リクールの象徴の解釈学は、宣教の言葉の中にある象徴性への洞察によって、こうした律法主義や超自然主義に陥ることなく、宣教の言葉を受け入れる道を示しているように思われる。

1960年代のリクールの思索が与えてくれるのは、主として宗教的象徴一般についての考察であったが、言葉による織物である聖書テキストの解釈のあり方を問題にする場合には、象徴性をはらんだ言葉についてのいっそう踏み込んだ考察が必要である。リクールは、批判後の信仰のありかたを、「人間に対して語られた言葉<sup>802</sup>」に聴くという態度に見出したが、そのような洞察が要求するのは言語についてのより具体的な反省である。先に隠喩論に簡単に触れたが、次章では「言述」、「隠喩」、「テキスト」、「物語」へと向けられた1970年代のリクールの仕事をより本格的に取り上げ、特に聖書解釈学の課題との関連で検討する。

---

<sup>802</sup> Rioeur : "The Language of faith", p.237. (『聖書解釈学』74頁)

## 第4章 リクール解釈学における聖書物語の受け取り直し

---

本章では、前章より問題を限定して、キリスト教の聖書および聖書に描かれた「イエス・キリスト」を受け取り直すという課題に焦点をしばっていく。宗教的象徴一般ではなく、聖書テキストとそこに描かれたイエス・キリストの物語をどう受け取り直すかということが問題となる。第1部で検討したように、ブルトマンの非神話論化＝実存論的解釈は、聖書のすべてを人格的な語りかけと応答の次元に還元し、それが持っている多様な側面を切り捨ててしまう。また「史的イエス」と「宣教のキリスト」を分離し、前者の内実を信仰にとって不要のものとしてしまう。その結果、「史的イエス」の「事実 (Daß)」のみが信仰にとって重要であり、その内容に関心を持つことは不信仰であるという極端な主張に行き着くことになる。こうした主張は、実際には信仰者の聖書との関わりを貧しいものにし、信仰を「知性の犠牲」による他律的な行為にしてしまう危険がある。これが本研究でのブルトマンへの批判であった。そこで、こうした難点を越えるような聖書解釈のありかたを、主に 1970 年代以降のリクールの解釈学的探求のうちに探りたい。

本章の主要なポイントは三つある。第一に、「言語論的転回」を遂げた 1970 年代のリクールの解釈学は、非言語的なものの広大な領域を含む「象徴」に代わって、言語の領域に限定できる「隠喩」を考察することによって、宣教の言葉についての理解を深めることができたということである。リクールにとって隠喩とは革新の言語であるが、聖書の言葉を隠喩的な言語として理解することは、それを新たな自己理解を開く言葉として、「いまだないもの」を来たらせる言葉として理解することである。リクールは隠喩の理論を、語から文へ、文からテキストへと拡張していくことにより、「宣教」の言葉の特性が実は隠喩的なものであり、その特性は聖書全体を特徴づけるものでもあることを示すことができた。

第二に、隠喩論を聖書全体に拡張することによって、ブルトマンにおいて失われてしまった聖書の多元性が回復される。我と汝の人格的な出会いの次元だけではなく、歴史的次元、宇宙的次元が再び取り戻されるのである。それは、失われていた聖書の全体性が受け取り直されるということでもある。

第三に、隠喩論をベースにした物語論は、歴史が本質的に物語であることを示すが、このことは、イエスの歴史が福音書物語という形を取ることを意味を再認識させてくれる。「史的イエス」か「宣教のキリスト」かという二者択一は、福音書物語が描く「イエス・キリスト」からの抽象であり、そうした抽象

によって引き起こされた混乱は、聖書の物語そのものに再び注意を向けること  
によってしか収めることは出来ない。「聖書のイエス・キリスト」を受け取り  
直す道を探らなければならない。

#### 4-1 テクスト解釈学と「疎隔」の聖書解釈学上の意義

1960年代の「象徴の解釈学」から1970年代「テクスト解釈学」への転回を促した要因は、1960年代後半にリクールが出会った様々な思想的課題のうちにあったと思われる。特にここでの議論との関係で重要だと思われるのは、二つの新進の学問、および二つの現代神学の潮流との出会いである。

まず第一に、先の章ですでに触れている精神分析学との出会いを挙げなくてはならない。フロイトの思想は、「わたしはある」という意識を出発点にするデカルト的な反省哲学の伝統に対する重大な異義申し立てであった。デカルトが事物について徹底的に疑うことで意識の明証性に到達したと考えたのに対して、フロイトはこの意識そのものが背後にある深層意識を覆い隠すしくみを解明した。それは意識の明証性への信頼に基づく近代哲学をゆるがすものだった。しかし、リクールは、精神分析と反省哲学を対決させるのではなく、精神分析の洞察を反省哲学の中に取り入れることで、反省という行為の意味をより深く理解できると考えた。反省とは意識を直観することではなく、「実存するためのわれわれの努力と存在しようとするわれわれの欲望を、その努力と欲望を証言する作品を通して自分のものにする<sup>803</sup>」である。リクールの思索課程では、この反省哲学の課題が精神分析学との出会いを通して解釈学の課題として引き継がれていくことになる。

第二は、構造主義との対決である。1960年代にフランスの思想界に現れた構造人類学は、語る主体に焦点をあててきた従来の神話や宗教言語の研究に対して、主体の背後にある潜在的な構造により大きな重要性を見出した。リクールはそれを反省哲学や実存哲学をベースにしてきた自らの思索に対する一つの挑戦として受け取った。1963年の「構造と解釈学<sup>804</sup>」という論文では、レヴィ＝ストロースの構造人類学がトーテム型の神話には有効であっても、ユダヤ・キリスト教的なケーリュグマ的神話に対して十分ではなく、そこではむしろ解釈学が必要であると主張されている。やがてリクールは、単に構造主義と対決するのではなく、それを自らの思想に取り入れつつ乗り越える道を模索するようになる。1968年の「構造・言葉・出来事<sup>805</sup>」では、構造主義の発祥の地である構造言語学に焦点をあて、それが対象とするラングとパロールの次元、すなわち記号のレベルから、解釈学が対象とする言述の次元を区別すべきであると主張する。構造言語学は言葉を語るという現実の行為を考察から排除し、そ

---

<sup>803</sup> Ricœur: *De l'interprétation*, p.54. (『フロイトを読む』53頁)。

<sup>804</sup> Ricœur: "Structure et herméneutique", *CI*, pp.31-63.

<sup>805</sup> Ricœur: "La structure, le mot, l'événement", *CI*, pp.80-98. (『構造主義とは何か』ドムナック編、伊藤守男、谷亀利一訳、1968年、サイマル出版会、150-170頁)。



のような行為の背後に想定される潜在的なシステムとその運用であるかぎりの発話に集中する。これに対して解釈学が対象とするのは、「何ものかについて何ものかを言う」こと、現実の歴史の中で語られる出来事としての言葉、つまり「言述」(discours)である<sup>806</sup>。語る主体はここに再び、その重要性を回復する。この言述の概念は、ブルトマンやブルトマンの弟子たちが重視する「出来事」としての言葉理解に言語論的な補助を与えるものとなる。ただし、この考察によって構造言語学は単に退けられたのではなく、むしろ、構造言語学を経ることによって、主体が話したり解釈したりする行為の背後に見えざる制度として言語構造が存在し、個々の発話や解釈の行為に一定の縛りを与えていること、言葉を語り解釈するという行動は常にそうした言語構造との弁証法的な関係の中でなされるということが深く認識されるに至ったのである。

第三は、「言葉の神学」(théologie de la parole)との出会いである<sup>807</sup>。リクールが、フロイトをはじめとする宗教批判の検討を経て、人間へと語りかけられる言葉に宗教批判を乗り越える信仰の可能性を見ようとしたことをすでに見たが、それはバルトやブルトマンの神学の洞察に触発されたものであった。しかしながらリクールは、そうした言葉の神学の持つ限界も同時に指摘した。すでに見たように、1967年の「ブルトマンへの序言」では、ブルトマンが宣教の言葉の「意義」(signification)にのみ注意を払いその「意味」(sens)の重要性への認識を欠いている点を批判したが<sup>808</sup>、1971年の論文では、ブルトマンを含む「言葉の神学」がシュライエルマッハーやディルタイから受け継いだ心理主義的な傾向のために「言述における出来事と意味の弁証法」を無視していると批判している<sup>809</sup>。言葉の神学への傾倒と批判が、テキスト解釈学の

---

<sup>806</sup> この「言述」概念の形成には、1966年頃に接した言語学者E・バンヴェニスの影響がある。(巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』26頁以下を参照)。

<sup>807</sup> Ricœur: *De l'interprétation*, p.504. (『フロイトを読む』575頁)。/"Contribution d'une réflexion sur le langage à une théologie de la parole", *Revue de théologie et de philosophie* 18, Lausanne: Imprimerie La Concorde 18, No.5-6, 1968, pp. 333-5. (「言葉についての反省の言葉の神学への寄与」)『聖書解釈学』9-12頁。/"Événement et sens dans le discours", *Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'espérance*, Paris, Seghers, 1971, p.177. (「言述における出来事と意味」『解釈の革新』46頁)。「言葉の神学」ということでリクールが考えているのは、第一にはカール・バルトの神学であり、その批判的継承としてのブルトマン、エーベリンクらの解釈学的神学である。リクールはすでに若き日に、「神の言葉が人間の言葉に先行する」という確信を持ったこと、K・バルトの初期の書物に触れたことなどを回想しており(Ricoeur, "Intellectual Autobiography" *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. by Lewis Edwin Hahn, Chicago, Open Court, 1995, p.5.)、「主観は、自己を中心にしてすべてを配置する主人などではなく、むしろ自分自身よりも大きな言語の弟子であり、あるいはその傾聴者であるということ、実はそのことを私に最初に教えてくれたのは、カール・バルトでした」(リチャード・カーニー編『現象学のデフォルマシオン』毬藻充ほか訳、現代企画室、1988年、53頁)と振り返っている。

<sup>808</sup> Ricœur: "Préface à Bultmann", *CI*, *ibid.*, pp.388-9. 本研究 3-1-2 参照。

<sup>809</sup> Ricœur: "Événement et sens dans le discours", *Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'es-*

中心的な概念の一つである出来事と意味の弁証法への洞察<sup>810</sup>と深い関連を持っていることがここから伺える。

第四に、パネンベルクやモルトマンらの歴史の神学との出会いを挙げる事が出来る。すでに触れたように、歴史の神学はバルトやブルトマンの神学へのアンチ・テーゼないしは修正として、1960年代に出現してきたものである<sup>811</sup>。リクールは、特にモルトマンの『希望の神学』におけるキリスト教宣教の終末論的解釈に「強く捉えられた」と言っている<sup>812</sup>。モルトマンは、バルトやブルトマンのような神の言葉に集中する神学が、キリスト教宣教を歴史における「約束」から切り離して現在の意識の中への神的なものの「顕現」に還元するために、キリスト教の終末論は歴史変革への動力を奪われてしまったと批判する<sup>813</sup>。リクールもこれに同意し、ブルトマンの実存論的解釈は「終末論的次元を欠いている」と言う。それは終末論を「永遠の現在の哲学」に還元してしまい、「復活の希望のうちに含まれる時間的、歴史的、共同体的、宇宙的な観点を犠牲にしてしまっている<sup>814</sup>」。もっとも、モルトマンはパネンベルクのように「言葉の神学」に敵対するのではなく、「歴史神学」と「言葉の神学」が媒介されるべきであると考えた。「過去は伝承の言語においてわれわれに会い、ただその中においてのみ到達可能であるということは決して論駁されない。問題なのはただ、この伝承の言語が歴史批判に、また到達可能な現実への関連に合致するかどうかである<sup>815</sup>」と彼が言う時、そこには歴史神学が神の言葉の神学と結びつく可能性が示唆されているように思われる。リクールは、モルトマンらから言葉の神学への批判的な視座を受けとったが、基本的には歴史への意識も言葉によって媒介されるという意味で、言葉の神学の枠内で歴史神学を受け取っていったように思われる。こうした歴史神学からの影響は、1970

---

*pérance, presentation, choix de textes par M. Philibert, Seghers, 1971, p.177.*（「言述における出来事と意味」『解釈の革新』久米博ほか編訳、白水社、46頁）。

<sup>810</sup> Ricœur : "La fonction herméneutique de la distanciation", *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, 1986, p.115.（「疎隔の解釈学的機能」『解釈の革新』178頁）。

<sup>811</sup> 本研究 2-2-2 参照。

<sup>812</sup> Ricœur : "La liberté selon l'espérance", *CI*, p.395、404

<sup>813</sup> 本研究 2-2-2 参照。モルトマンの「顕現」と「約束」の対置は<無時間的なものと時間的なもの>の関係であった。先に 3-3-3 で検討したリクールの類型では、「顕現」の宗教に「宣教」の宗教が対置されたが、これは<非言語的なものと言語的なもの>の関係だった。ユダヤ・キリスト的な宗教性の特徴を示すために、モルトマンが歴史性に注目するのに対し、リクールはおそらくその観点を含みつつも言語性に注目する。

<sup>814</sup> Ricœur : "La liberté selon l'espérance", *CI*, p.398.

<sup>815</sup> Moltmann, Jürgen : *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zu Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Chr, Kaiser Verlag, München, 1963, 1973 (Neunte Auflage) S.71-2. (モルトマン『希望の神学』高尾利数訳、新教出版社、1968年、86頁)。

年代のテキスト解釈学から 1980 年代の物語論への進展の中で、「テキストから行為へ」というテーマとして生かされ、解釈学と歴史や行動との関わりに関する彼の理論のうちに結実していった。

1960 年代後半のリクールは、以上のような思潮との出会いや対決を通して、「言葉」、「出来事」、「意味」、「構造」、「歴史」といった主題をめぐる思索の格闘をしてきたが、1970 年代に入るとそれらの思索を解釈学の伝統のうちに位置づけ、一般解釈学の理論を構築しようと試みていく。とくにその際リクールが、あまりに広大な領域に関わる「象徴」という概念を離れ、言語学や文学批評などの限定された領域にしばって考察できる「テキスト」という概念を中心にそれを構築しようとしたことは重要である。人が宣教の言葉に出会うのは、聖書という書かれたものにおいてである。それが書かれたものであるということは、聖書の解釈学においてどのような意味をもっているのか。リクールのテキスト解釈学は、書かれたものが解釈に対してもたらず「疎隔」(distanciation) の作用に着目し、ブルトマンをふくめた従来の解釈学が見落としていた解釈という営みの別の側面に関心をそそぐ。それは解釈学一般に革新をもたらすと同時に、神学的解釈学にも地平の拡大をもたらしてくれるものである。以下では、リクールのテキスト解釈学の特徴を、この「疎隔」の解釈学的機能に着目しつつ浮き彫りにしたい。

リクールは一般解釈学構築に際して、自らの課題を、「ロマン主義的解釈学の乗り越え」という形で提示している<sup>816</sup>。ここで「ロマン主義的解釈学」とは、シュライエルマッハーからディルタイ、さらにはブルトマンへと受け継がれてきた解釈学の伝統のことを指している。そこでは、解釈という営みの基礎は著者と解釈者の間のある種の近さにあると考えられている。つまり、親しい人と接するようにテキストと接することが、テキストをよりよく理解するために最も必要なことなのである。そこではテキストの解釈が、顔と顔を合わせた対話をモデルにして考えられている。書かれたテキストの場合、時間的・空間的な距離、文化的・言語的な疎隔が著者と解釈者の間に介在してくるが、これらの距離を乗り越え、疎隔を取り除くことこそがテキスト解釈の重要な仕事ということになる。しかし、このような捉え方には問題があるとリクールは言う。

たとえばディルタイにとって解釈とは、「文字に固定された生の表示の、技巧的了解<sup>817</sup>」であり、その場合「了解 (Verstehen)」とは、テキストに固

---

<sup>816</sup> Ricoeur : *Interpretation Theory*, p.71f. (『解釈の理論』123 頁以下)。

<sup>817</sup> Dithley : "Die Entstehung der Hermeneutik" (1900) , *Gesammelte Schriften*, Bd.V, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, S.332. (ディルタイ『解釈学の成立』久野昭訳、日文社、1984 年、45 頁)。

定された生を「追構成 (Nachbildung) <sup>818</sup>」することである。そして、それが可能となるのは、「解釈者の個性と著者の個性が二つの比較し難い事実として対立するものではない」からである。つまり解釈とは「普遍的な人間的の本性」という基盤に立って他者を理解することなのである<sup>819</sup>。この解釈学に特徴的なことは、(a) 自然科学における「説明 (Erklären / expliquer)」という範疇と、精神科学における「了解 (Verstehen / comprendre)」という範疇の区別、および、(b) 「了解」と「他者の了解」の同一視である。この二点がリクールによって問題視されることになる。リクールは、この説明と了解の分離がいたるところでアポリアを生み出すことを指摘し、この「粗雑な二者択一をよく練られた弁証法に置きかえること<sup>820</sup>」を目指そうとする。

リクールは、デュルタイの了解理論はそもそもその意図において、二つの領域を対立させようとするものではなかったと言う。デュルタイの真意はむしろ、「自然科学的な説明の信頼性に匹敵するような信頼性を了解に与えることであった<sup>821</sup>」。精神科学が扱おうとする対象は、自然科学の場合のように直接対象化して認識することのできるものではない。それは記号を通して客体化され固定化されることによってはじめて認識可能なものとなる。そうした記号の顕著な実例としての文字言語と、そこに含まれる安定した連続性と恒常的な構造こそ、精神科学が科学として成立するための条件であると考えられたのである。にもかかわらず、デュルタイにおいて自然科学的説明と精神科学的了解とが相入れぬものとしてとらえられてしまうのは、そこでは了解が他者の了解と同一視されており、解釈学の最終目標がテキストを通して異質な心的生を了解することへと向けられているからであるとリクールは言う<sup>822</sup>。そこでは、対話の状況がテキスト解釈のための尺度となっており<sup>823</sup>、そうであるかぎりテキストを解釈することはテキストの著者の心の動きに自らの心を重ね合わせて行く作業となり、それはどんな説明をも拒む心理的な体験に最終的な基礎をもつことになるのである。

説明と了解のデュルタイ的な二者択一から脱するには、解釈の目標を他者の生から、テキストの事柄へと移し変えなければならないとリクールは考える<sup>824</sup>。この点で彼はブルトマンの解釈学に一定の評価を与える。ブルトマンが

---

<sup>818</sup> *ibid.*, S.330. (同上、38頁)。

<sup>819</sup> *ibid.*, S.329. (同上、37頁)。

<sup>820</sup> Ricœur : "Expliquer et comprendre", *Du texte à l'action*, p.180. (『解釈の革新』18頁)。

<sup>821</sup> *ibid.*, p.181. (19頁)。

<sup>822</sup> *ibid.*, pp.186-7. (26頁)。

<sup>823</sup> Ricœur : "Événement et sens dans le discours", *Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'espérance*, presentation, choix de textes par M. Philibert, Seghers, 1971, p.183. 「言述における出来事と意味」『解釈の革新』57頁。

<sup>824</sup> Ricœur : "Préface à Bultmann", *CI*, p.387.

次のように言うとき、ディルタイの解釈学の欠陥を乗り越えようとしているからである。

著者と解釈者の個性とか両者の心的な過程や解釈者の天才あるいは精神的同等性に目をつけるよりは、次のような単純な事実を熟慮することが必要である。すなわち、理解の前提は、テキストの中で——直接あるいは間接に——語られる事柄に対する解釈者の関心である、ということである<sup>825</sup>。

リクールは、ブルトマンがここでテキストの「事柄」に目をむけている点において、信仰者は信仰の対象の支配下にあるとするカール・バルトの立場に従っていると指摘している<sup>826</sup>。しかし同時にブルトマンがバルトとは異なって、了解の前提をテキストの事柄に対する解釈者の「関心」であるとしていることに注意を向けなければならない。そこには、解釈者の視点によって様々に相貌を変化させるテキストの動的なありように対する洞察を見ることができる。たとえば、解釈者の関心は過去の史実を再構成することに向けられているかもしれない。聖書を一つの資料としてのみ扱おうとする態度がそれである。また、心理学的、あるいは美的関心によってテキストに接近していく場合もある。そしてそれらと同様に、「生の領域としての歴史に対する関心<sup>827</sup>」に従って接近していく場合もある。ブルトマンの聖書の実存論的解釈はこの最後の関心の特権化するものである。もし人がこうした実存論的な関心を持たずに聖書を読むならば、聖書が人間の実存にとって決定的な意味を与えるということは起こり得ない。そこでブルトマンは次のように結論する。

ここでは「非常に主体的な」解釈が「非常に客観的な」解釈である。つまり、自分の実存の問いによって動かされる者のみが、テキストの主張を聞くことができる<sup>828</sup>。

ここにブルトマンの実存論的解釈の精髓がある。カール・バルトが解釈者の関心に全く依存しない「事柄」の絶対的な優位性を主張するのに対し、ブルトマンは解釈者の関心に決定的に重要な意義を認めることによって解釈学を神学のうちに導入しようとする。確かに事柄は解釈者を越えているが、その優越性はただ解釈者を通してのみはじめて明らかになるのだからである<sup>829</sup>。人が「事

---

<sup>825</sup> Bultmann : "Das Problem des Hermeneutik", *GV, IV*, S. 287. (「解釈学の問題」『ブルトマン著作集』第12巻、287頁)。

<sup>826</sup> Ricœur : Préface à Bultmann, p.382.

<sup>827</sup> Bultmann : "Das Problem des Hermeneutik", *GII*, S.228. (299頁)。

<sup>828</sup> *ibid.*, p.230. (302頁)。

<sup>829</sup> Ricœur : "Préface à Bultmann", p.382.

柄」を真に了解するためには、その「事柄」に対する真剣な問いかけが不可欠なのである。ブルトマンはこのようなテキストが語る事柄に対する解釈者のあらかじめの関心を、テキストの事柄に対する「先行理解」と呼んでいる。そこで、聖書を解釈するに先立って人間実存に関する「先行理解」を整えておくことが、聖書解釈にとっての重要な作業の一つとなるのである。

しかし、以上のように解釈全体を実存の究極的な問いのもとに凝縮してしまうことは、解釈の働きを結局は全ての説明を拒む実存的な了解のうちに閉じこめてしまうことにもなった。たしかにブルトマンは、了解を他者の了解にではなくテキストの事柄の了解へとむけた点でディルタイとは異なっている。しかし、テキストの事柄の了解を考える上でモデルとなるのは、もっぱら我と汝の対面的状況なのである。テキストの事柄は、今ここで読者へと語りかけ決断を促す語りかけであって、テキストを読む者はこの語りかけへの真剣な応答の場から、片時も気をそらせてはならないとされる。聖書が描いているイエスの物語への関心は、そのような真剣な応答が求められる場に、史的・批判的な関心を持ち込むことであって、そのような関心からテキストを分析した結果である。「史的イエス」は、実存的にテキストに聴くことによってのみ出会うことのできる「宣教のキリスト」とはきっぱりと区別されなければならないと主張されるのである。説明と了解の分離というディルタイ的アポリアの残滓が、ここにもなお見い出される。

ディルタイとブルトマンに共通するのは、人と人が顔を合わせて向かい合う状況を解釈理論の特権的なモデルとしている点である。ディルタイでは、対面的状況において話す者と聞く者が同じ状況に属していることが了解の前提であるように、テキスト解釈においては書き手と読み手とが同じ普遍的な生に属していることが了解の前提となった。ブルトマンの場合にも、テキストが究極的には汝に対する呼びかけとして理解され、その語りかけに対して「いまここで」人格的に応答する用意のある者だけがそれを真に了解することが出来るとされる。こうした対面状況をモデルとする解釈学にとって、解釈とはメッセージの送り手と受け手との距離を克服することであると言える。

しかし、リクールは解釈の働きをこうした距離の克服と考えるのは誤りであると考えた。解釈とはむしろ距離をおいてのコミュニケーションであって、そこに「疎隔」の解釈学的機能の問題が浮上してくるのである<sup>830</sup>。リクールは、

---

<sup>830</sup> Ricœur : "La fonction herméneutique de la distanciation", *Du texte à l'action*, pp.113-31. (リクール『解釈の革新』175-97頁)。リクールは、「疎隔」の解釈学的な意味をH・G・ガダマーから学んでいる。Gadamer, H. G. : *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen : J.C.B. Mohr , 1975<sup>4</sup>, S. 275-83. (ガダマー『真理と方法』第2巻、巻田悦郎訳、法政大学出版局、457-70頁)。

近さに基づく解釈学では障壁と考えられた「疎隔」を、むしろテキスト解釈の条件と考える。対象と自己の間にある距離は、対象認識にとって不可欠な客体化を可能にするものだからである。著者と解釈者が文字言語によって、時代の違いによって隔てられているからこそ、テキストの解釈に通常の会話とは異なった固有の意義が現れるのである。以下では、リクールに従って、テキスト解釈を条件づける四つの「疎隔」を挙げ、それらに対応する形でその要点をまとめておこう。

#### (a) 出来事からの意味の疎隔

言葉が語られるということは一つの出来事である。それは、事後的に成立した語の体系とは別に、人間の生きた歴史の上に新たな頁をつけ加えることである。リクールは、この「言葉の出来事」を過度に重視する解釈学を批判するが<sup>831</sup>、そうした批判がなされるのも、まずはこの概念の重要性を彼自身が十分に強調した上でのことである。この概念は、構造主義によるラングの言語学に対して「言述 (discours)」の言語学を擁護する彼の主張の中で重要な意味をもっている。言述とは、ラングにおいて潜在的であった言葉の力が出来事として実現する動きの中にのみ生ずる<sup>832</sup>。人間の生きた言語活動を考察しようとするなら、言述の出来事としての側面を考慮に入れることが必須である。解釈学においてもまた、それが人間の生きた言述の解釈を問題とするものである限り、「言葉の出来事」という概念が重要な役割をはたすのは当然なのである。しかし、言述の出来事をそのまま言述の了解の対象としてとらえるのは早計である。なぜなら、「われわれが了解しようとするものは、一瞬に過ぎ去るものとしての出来事ではなく、持続するものとしての意味である」からだ。誰かが話すたびに、言葉は出来事として顕在化するが、その瞬間、それは「意味へと超出」するのである<sup>833</sup>。言葉の出来事すなわち「言うこと」は、常に言葉の意味すなわち「言われたもの」ともなっており、両者はひとつのものとして現われてくる。ところが、出来事がある場で消え去ってしまうのに対し、意味は出来事から自律したものとして残るのである。こうした言述の意味作用こそ、言述の了解を可能にする条件であり、言述をテキストとして固定することを可能にする条件なのである。

リクールは、シュライエルマッハーからディルタイへと引き継がれた解釈学を「言葉の出来事」を過度に重視する解釈学として特徴づける。それは、「言

---

<sup>831</sup> Ricœur : "Événement et sens dans le discours", *Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'espérance*, presentation, choix de textes par M. Philibert, Seghers, 1971, p.177. (「言述における出来事と意味」『解釈の革新』46頁)。

<sup>832</sup> *ibid.*, p.178. (48頁)。

<sup>833</sup> *ibid.*, p.179. (49頁)。

葉の出来事を、まず著者の志向と同定し、次に言述が語られる最初の状況と、次にテキストの最初の受け手と同定しよう」とする。そのために、「対話を了解のあらゆる状況の範型とし、それによって解釈学に相互主観性の枠をはめようとする<sup>834</sup>」。こうした傾向は、バルトやブルトマンのいわゆる「言葉の神学」に影響を与えたとリクールは指摘する。

こうした「言葉の出来事」の重視が、初期バルトやブルトマン、それにブルトマンの弟子たちによって形成された神学的傾向全般を支配しているとリクールは見ている。ブルトマンの「キリストの出来事」はすぐれて「言葉の出来事」であり、宣教の言葉の語りかけを前にして決断する時にこそ生ずるとされる救いの出来事である。そこでは我と汝との対話的な関係がテキストを通しての神と人間との応答関係のモデルとなっており、テキストにおいて出来事から超出した意味が固定されるという点、またこうした意味論的自律性を媒介としてのみ了解や決断が可能になるという点には十分な洞察が及んでいない。ブルトマンの神学に根をおろすいくつかの問題は、この神学がこうしたシュライエルマッハー＝ディルタイ的な「ことばの出来事」を特権化する解釈学の残滓を引きずっているところに由来するとリクールは考える。

#### (b) 著者からのテキストの疎隔

出来事からの意味の超出は、上述のように口頭言語においてすでに見ることができる。そして、それは書記行為を可能にする条件でもある。言葉が書かれることによって、出来事から超出した意味は固定される。そして、文字言語において、さらに新たな疎隔が現れる。書かれたものは、第一に著者の意図から、第二にテキストを生み出した社会的、文化的なコンテキストから、第三にテキストの最初の受け手から隔てられるのである。「それは書き手のいないテキストを想像できるという意味ではない。話者と言述を結ぶ絆は断たれてはいないが、それは弛んで、複雑になっているのである<sup>835</sup>」。テキストは、それ自体その著者や状況から一応切り離されて読者の前におかれており、テキストが意味するものは、もはや著者が意味しようとしたものとは一致しなくなる。しかし、リクールはこのことを必ずしも文字言語の限界を示す事態として受け取るのではなく、むしろ解釈という行為にとっての積極的条件として認識する。まず、テキストが著者の意図から切り離されることにより、テキストの事柄が独自の価値をもって読み手に現われることになる。また書かれたものは、それを生み出した最初の社会的・文化的コンテキストから隔てられることによって、新たな状況を再コンテキスト化することができるようになる。こうして、書か

---

<sup>834</sup> *ibid.*, p.177. (46頁)。

<sup>835</sup> *ibid.*, p.181. (52頁)。



れたものは言述の対話的状況から切り離され、「話す―聞く」の関係とは根本的に異なった「書く―読む」の関係を生み出すのである。疎隔は、解釈学が克服すべきものであるばかりではなく、解釈学を条件づけるものでもあるのだ。

リクールは、文字言語において明瞭に観察されるこの疎隔の要素に注目することによって、解釈学における説明と了解との関係を一新することができると思う。ディルタイが了解という言葉に与えていた心理主義的な意味あいとは、文字言語として著者の意図から切り離されたテキストにはあてはまらない。テキストの了解はもはや、テキストの著者の了解とは同一視することができないのである。了解の方向は客体化されたものとしてのテキストの事柄へと向けかえなければならない。したがって、了解が説明と分離されるのではなく、むしろ了解が説明を求めるような両者の関係がここに生ずるのである。

さて、リクールのこうした解釈理論にとっては、構造主義的な「説明」のモデルに一定の重要性が与えられる。構造主義は、テキストが生み出されてきた通時的な因果関係を一時的に遮断して、テキストに内在している意味の共時的な関係にのみ目を向ける。テキストが著者の意図からさしあたり切り離されたものとして読み手の目の前にあるということは、テキストがそれ自体で一応は完結した構造としての説明を要求しているということである。このようにリクールは、解釈学に構造主義的説明を迂回する道を導入するのである。もっともそれによって説明が了解にとってかわるのではない。むしろ説明は了解へ至る必然の道なのであり、説明は了解によって完了するのである。

### (c) 日常世界からのテキスト世界の疎隔

構造主義的説明は、テキストに内在する意味を明らかにする。しかし、フレーゲの用語を使って言うなら、それは意味 (Sinn/sens) には関わるが、指示 (Bedeutung/référence) には関わらない<sup>836</sup>。つまり、テキストがテキストの外部の世界に対して持っている関係については構造主義は触れようとしないのである。そして、構造主義的説明が終わるところから解釈学が始まるとリクールは考える。

問題は、出来事からの意味の超出、著者からのテキストの疎隔を経た上で、

---

<sup>836</sup> Ricoeur : "La fonction herméneutique de la distanciation", p.126. この論文でリクールはドイツ語の "Sinn" に "sens" を、"Bedeutung" に "référence" をあてており、邦訳はそれを「意味」、「指示」(リクール「疎隔の解釈学的機能」『解釈の革新』190頁)と訳している。なお、英語で出版された Ricoeur : *Interpretation Theory*, Texas Christian University Press, 1976.、では、"Sinn"が "meaning"、"Bedeutung" が "reference" と英訳されており (p.19f)、この邦訳はそれぞれ「意義」、「指示」(『解釈の理論』43頁以下)となっている。これは、"Sinn"を「意義」、「Bedeutung」を「意味」と訳すフレーゲの翻訳(フレーゲ「意義と意味について」土屋俊訳(『フレーゲ著作集』第4巻、勁草書房、1999年、71-102頁)とは逆の訳語となっているので注意が必要。本研究 4・2・1 (a) を参照。

テキストが指示するものは何かということである。対話的状況においては、対話者どうしが共通の状況に属しているために、言述の指示はその状況が保証してくれていた。ところがそうした対話的状況から切り離されてしまったとき、テキストとしての言述がなお指示機能を持っているのだとすれば、それは何を指示しているのか。リクールによれば、それは、「われわれが日常言語と呼ぶ、記述的、認知的、教育的言述が到達するレベルよりもっと基本的な別のレベルの現実<sup>837</sup>」である。ここに、日常言語が指示する現実とテキストが指示する現実との疎隔が生じている。このような「別のレベルの現実」をもっとも顕著に指示するのはフィクションや詩である。そこでは、日常的現実へむけられる第一度の指示が廃棄されることが、別のレベルへむけられる第二度の指示が解放されるための条件となる。この第二度の指示が指し示す現実とは、フッサールが「生活世界」、ハイデッガーが「世界内存在」という語で表現したものであるとリクールは言う<sup>838</sup>。

ここに、リクールが構造主義的説明を経て了解に至ると言った場合の「了解」の意味するところが明らかになってくる。それはもはや、ディルタイが目指しているような「他者の生の了解」ではなく、ハイデッガーの了解概念を示唆している。「『存在と時間』では、了解理論はもはや他者の了解とは結びつけられず、世界内存在の構造となっている<sup>839</sup>」。つまり了解とは、自らの存在可能性を捉えらえることであり、自らの可能性を投企するために住むことができるような「世界」を提起することなのである。

テキストが第一の指示を廃棄することによって指示するものとは、そのような「世界」である。それをリクールは「テキスト世界」(monde du texte)と呼ぶ<sup>840</sup>。解釈とは、テキストの背後にひそむ著者の意図を理解することではなく、テキストの前に展開された世界の中で自己を理解することにほかならない。このような意味での了解は、テキストの構造主義的説明への迂回を必要とするのであり、そこに説明と了解とが、交替しあう二つの過程として、一つの解釈のプロセスのうちに統合されることになるのである。

#### (d) 前テキスト的自己からのテキスト的自己の疎隔

リクールは以上のように、了解を解釈の過程の最後にもってくる。この最後の段階において、いかなる言述も「誰かにむかって」語られるというすでに述べておいた原則が、なおもこの了解理論において全く無効にされていたわけで

---

<sup>837</sup> Ricoeur : "La fonction herméneutique de la distanciation", p.126. (『解釈の革新』192頁)。

<sup>838</sup> ibid., p.127. (192頁)。

<sup>839</sup> ibid., p.128. (192頁)。

<sup>840</sup> ibid., p.128. (193頁)。

はないことが明らかになる。了解において、読み手は自己に向かって語りかけられるものとしてのテキストを受け取る。そこに読み手の主観性がはじめて現われるのである。しかし、対話状況をモデルにしたディルタイの理論とは異なっていて、リクールの理論においては、この主観性の登場が解釈の最も終わりの段階に置かれることにより、読み手の自己理解に批判の要素を導入することが可能になる。テキストの世界が、著者からも読者からも一応自律したものとして読者の前に示されるということは、読者が「テキストに自分の有限な理解能力を押しつけるのではなく、むしろテキストに自分をさらし、テキストからより広い自己を受けとる<sup>841</sup>」ことを可能にする。テキスト世界は、読み手が自己を無批判に受け入れることを禁止し、読み手に自己変革を起こさせることができるのである。

リクールは、こうした自己変革とテキスト世界のフィクションとしての機能との関係を次のように述べる。

フィクションがテキストの指示の基本的な次元であるなら、それはまた読み手の主観性の基本的な次元でもある。読み手である私は自分を喪失することによってのみ自分を見い出す。読む行為は私を、自我の想像的変化の中へ導く。遊戯による世界のの変容はまた、自我の遊戯的な変容でもある<sup>842</sup>。

リクールにおいて、了解が直接に他者の了解と結びつかず、テキストの世界を提示することを経た了解とされることによって、了解は同化であると同時に自己放棄ともなる。テキストを読むという行為は、自己にテキストを引きつけるのではなく、自己をテキスト世界に住まわせることによって、自己自身に対して距離を置き、批判的に自己を吟味する契機ともなるのである。「その意味ではマルクス主義やフロイト流の幻想批判は、自己了解に合体することが可能であるし、またそうすべきでさえある<sup>843</sup>」とリクールは言う。テキストを了解する過程に、自己自身との疎隔の契機が置かれることによって、解釈学は批判的な機能を取り込むことができるのである。

以上のように、「疎隔」が解釈過程の中で重要な契機として認識されるとき、それは聖書解釈の問題にどのような示唆を与えるだろうか。

第一に、ブルトマンの神学が特権化する神と人との応答関係は、聖書解釈の唯一の契機ではないことが認識される。ブルトマンにおいては、聖書は神に語

---

<sup>841</sup> *ibid.*, p. 130. (195-6 頁)。

<sup>842</sup> *ibid.*, p. 131. (196 頁)。

<sup>843</sup> *ibid.*, p. 131. (196 頁)。

りかけられた人間の応答であって、聖書を了解するということは、その応答関係を今ここで再現し、解釈者が聖書を通して神との対話的な関係に没入することであるとされる。それは解釈の営みを「近さ」においてとらえる解釈学が必然的にめざす方向である。そこにおいて了解は、汝からの語りかけに決断をもって応答することと等しくなる。ブルトマンによれば、聖書に含まれる神話的世界像や史的イエス像に関心をよせることは、こうした決断の契機を弱めることにすぎない。そうした聖書の客体化する表象と縁を切り、一気にすべての世界を廃棄する終末論的な決断の瞬間へと向かうことが聖書解釈の究極の課題とされるのである。しかし、信仰をそのような決断と同一視することは、信仰と熱狂を区別できなくしてしまうことではないか。本来的自己を実現させてくれると主張するものなら何に対しても、とにかく全てを投げ出して決断せよというなら、人は同じような主張をなすあらゆるイデオロギーとキリスト教の宣教を区別するすべを失うことにならないだろうか。

このような危険を回避させてくれるのが、解釈を規定する「疎隔」の要素である。リクールの解釈理論では、疎隔の契機が取り入れられることによって、テキストを著者の意図や読者の主観性から一時的に切り離された準自律的な構造として扱うことが可能となる。解釈者は、テキスト全体がさまざまな言述形式を通して提起する世界を展開し、そのような世界に想像的に参与することによって、自己を新しく理解しなおすことができるのである。また解釈者は、いったんテキストとの間に一定の距離をとることによって、決断の対象を批判的に吟味することが可能になる。決断は、このような理解と批判の契機を経ることによってのみ、真の自由な決断となりうる。信仰が理解しつつ信ずることであるなら、信仰へ向かう解釈にはこのような迂回が不可欠なのである。

第二に、リクールの解釈理論においては、聖書テキストの多声性が十分にくみ取られるということである。テキストの構造的な説明を経ることによって、聖書が多様な言述形式によって構成されるテキストであることが明らかになる。リクールによれば、「言葉の神学」は、多様な言述形式の中から預言者的言述を特権化する傾向にある。神と人との応答関係への偏向は、「声の背後の声」、「二重の著者」といった預言者的観念に支配された啓示の一面的な理解を生み出す。しかしすぐ後で見ると、預言の垂直の次元は、物語との相互性によって水平の次元を獲得しなければ、内面的な観念性の領域から出ることができなくなってしまう。ブルトマンの「実存」概念を規定している内面性や観念性も、こうした特定の言述形式への固執として見ることもできる。ブルトマンは福音書を基本的に神の語りかけであるケーリュグマとして理解したが、それは福音書をイエスを語る物語として理解することと必ずしも矛盾しないはずである。むしろケーリュグマは、福音書の物語の枠組みの中におかれること

によって、我と汝の応答の次元に加えて歴史的な次元を獲得すると考えることができるのである。新約聖書の多様な言述形式を「語りかけ」という言語行為に収束させようとするブルトマンの傾向は、多声的なテキスト全体をとらえようとするリクールの理論において批判的に乗り越えられなければならない。

## 4-2 隠喩としての宗教言述

さて、すでに述べたところからも明らかだが、テキスト解釈における「疎隔」の契機に注目することは、テキスト解釈の営みを現実世界から切り離しテキストという閉域に閉じ込めてしまうことを意味するのではない。1970年代の仕事を中心にまとめられた論文集『テキストから行為へ<sup>844</sup>』というタイトルからうかがわれるように、準自律的なテキスト世界の提示は、読者がテキストの前で自己の新しい可能性へと開かれ、この可能性を自らの行為のうちに適用することができるための条件なると考えられているのであり、現実からいったん距離を取ることによって異なった形で現実と関わることを期待されているのである。リクールの解釈学は、聖書をそのような変革のテキストとしてとらえる視点を与えてくれるものである。そのことを確認するために、1970年代にテキスト解釈の一般理論と並行するように進められた隠喩に関するリクールの研究を改めて考察したい。リクールの聖書解釈学は、基本的には文という単位で考察される隠喩論を文学ジャンル、聖書テキスト全体へと拡張していくところに成立するからである。

### 4-2-1 革新の言語としての隠喩

ここで視点をいったんテキストという言葉による構成物から言葉そのものへと戻し、「疎隔」の問題を捉え直してみよう。「疎隔」を解釈行為にとっての障壁としか考えない場合、言葉は時間・空間の隔たりを超えてある観念を運ぶ器のイメージでとらえられていると言えるかもしれない。それは透明な器であることが理想であって、もし不透明であればそれを透明な器に移しかえる必要がある。たとえば、神話論的な言語を実存論的概念に翻訳するブルトマンの非神話論化とはそのようなものであろう。しかし、言葉の本質はそのような透明さにあるのだろうか。また言葉の不透明さは、その本質からの逸脱にすぎないのだろうか。

言葉の透明さとは、ある明瞭な観念を忠実に写し取り確実に他者へと伝達できる道具としての有用性を意味している。その場合、伝達されるものは伝達者と受け手とのあいだで十分に知られ共有された既成の観念でなければならない。すると、言葉の不透明さとは、そうした道具としての有用性の欠如を意味することになる。しかし、言葉が単に既成の観念を伝達するだけでなく、観念そのものの生成に関わるものであるとすれば、言葉の不透明さにはより積極的な意味があると考えることができないだろうか。ある言葉が不透明とされるのは、それが明瞭な観念を伝達しているようには見えないからである。だがその

---

<sup>844</sup> Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986.

ことは、その言葉が無意味であることをただちに示すのではない。たとえば、言葉の不透明性が既成の観念を越えた何らかの意味を生み出すための条件となる場合がある。たとえば隠喩的言語がそれである。隠喩は既成の明瞭な観念を伝達するのではなく、その言葉自体が新たな観念を生み出すように働く。後述するように、隠喩においては異例の属性付与があるものを別のものと見るように促し、既成の観念を打ち破って新しい観念が生み出される。そこでは、言葉の不透明さこそ、その言葉にとっての本質に関わるのである。

不透明という点から見れば、象徴もまた不透明性をもった媒体である。しかし、すでに触れたように、象徴の不透明性は、それが非言語的な生命、宇宙、自然を素材とした媒体であるところに由来する。生命や宇宙や自然の神秘性こそがその不透明さを生み出しているのである。これに対して、隠喩はどれだけ不透明であっても言語的な現象であって、文字や音といった素材そのものには記号としての価値しかない。隠喩の不透明性は、むしろ隠喩が記号として示している意味が、日常的意味世界にとって未知のものであることに由来する。それはいまだないものであり、まさに来たらんとしているがゆえに、過去に縛られた意識からすれば不透明なものである。

前章の終わりでは「宣教」と「顕現」の問題を取りあげ、「宣教」を隠喩的な言葉の経験に関わるものとしてとらえた。隠喩は、「常にすでに」人間が所属している宇宙を確認する象徴とは異なり、「未だない」新たな世界を切り開くように人間を促すものであった。これから、リクールに依拠しつつ、聖書を基本的にそのような隠喩的言語として理解しようと試みていくが、それは「現実」と呼ばれるものが構成されたり解体されたりするような意味生成の場に、聖書解釈の基盤をおくことであろう。聖書の言葉は、現実とは別のところに神の国を夢想するものではなく、むしろ現実を直視し、日常的な意識の中ではしばしば隠蔽されている現実の矛盾を告発する。そして、まさにその現実のただ中において新しい現実が根底から建て直されることを要求するのである。

#### (a) 命題と語り

隠喩を革新の言葉として理解するためには、言葉とは何かということからはじめる必要がある。日常生活における言葉への素朴な信頼は、言葉がなんらかの現実の対象を指し示しているのだという常識に支えられている。逆に、この常識そのものは、日常生活を自明の現実とする意識を前提としている。しかし、隠喩的な言語は、言葉と現実の日常レベルでのつながり自体を相対化するより深いレベルでの働きであって、隠喩をそのような深みにおいてとらえるためには、日常生活の中で言葉が使用される際に前提とされている言語および現実の理解を疑問視してみなければならない。

現代人の日常意識は、近代科学の認識パターンとある類似性をもっていると言える。後者は、科学技術が人々の生活を支配するようになるにつれて、人々の日常意識のありかたをも規定してきたのである。実際には、日常言語は科学言語のように厳密でも客観的でもなく、多義的で曖昧さに満ちている。しかし、いざなんらかの真理を言い当てるようなものとして言語を想定する場合には、言語は科学言語との類比によって考えられてしまうのである。

こうした現代の日常的な言語意識を哲学的に代表しているものとして、記号論理学、とりわけ論理実証主義のような立場をあげることができよう。これらの立場は言語の本質をその命題構造にみる。たとえば記号論理学の創始者とされることのある G・フレーゲは、命題の「意味 (Sinn)」と「意義 (Bedeutung)」を区別するが<sup>845</sup>、リクールによればそれは、命題というものが「それを繰り返し同定できるメッセージに仕立てる内部組織」(意味)と「何かについて何かを述べる主張である指示的意図」(意義)の両面を持っていることを示して

---

<sup>845</sup> Frege, Gottlob: "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF100, 1892. S.25-50. (フレーゲ「意義と意味について」土屋俊訳、『フレーゲ著作集』第4巻、勁草書房、1999年、71-102頁。)。"Sinn"と"Bedeutung"という語の使用は、論者によって様々であり、さらに翻訳の多様性がこれに加わるため、注意が必要である。フレーゲは語の持つ理念性を "Sinn" と呼び、語の現実の指示対象を "Bedeutung" と呼んだ。上記の土屋訳は "Sinn" を「意義」、"Bedeutung" を「意味」と訳している。リクールは 1968年の論文 "Préface à Bultmann", *CI*, pp.373-92. において、"Sinn" と "Bedeutung" にそれぞれ "sens" と "signification" の仏語を充てており (p.389)、これは英訳ではそれぞれ "meaning" と "signification" と訳されている ("Percace to Bultmann", tr. by Peter MaCormick, *The Conflict of Interpretations*, Evanston, Northwestern University Press, 1974, p.397)。この場合、"signification" (=Bedeutung) は、フレーゲの文脈とはやや異なり、主に実存的な充当という意味で使われている。この論文の邦訳は無いが、この時期のリクールが念頭にはいると思われるハイデッガーの『存在と時間』(Heidegger, *Sein und Zeit*, 1926, 1986<sup>16</sup>)で "Sinn" と "Bedeutung" が用いられる場合、各邦訳(桑木努訳、岩波文庫、1987年。／細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫、2003年〔ハイデッガー選集第17巻、理想社、1963年をもとにしている〕／原佑訳、中央公論社、1991年)は、これらをそれぞれ「意味」と「意義」と訳しており、フレーゲの翻訳とはちょうど逆になっている。70年代になるとリクールは、"Sinn" に "sens" を、"Bedeutung" に "référence" をあてるようになるが、それは「言述」が記号論的レベルと意味論的レベルを持っていることを示すという文脈においてである。(Ricoeur: *Interpretation Theory*, p.66./ *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p.274./ "Philosophy and Religious Language", *Figuring Sacred*, Fortless Press, Minneapolis, 1995, p.42.など)。1975年の *La métaphore vive* では、"Bedeutung" が "référence" ないしは "dénotation" と仏訳されるが (p.274)、そこでは言語外の現実の指示という意味合いを強められている。この場合、日本語訳ではそれぞれ「意味」、「指示」、「指示作用」ないしは「指示対象」と訳するのが通例である。(リクール『生きた隠喩』特装版、久米博訳、岩波書店、1998年、164頁、285頁以下／『解釈の理論』牧内勝訳、ヨルダン社、1993年、44、46、117頁など)。以上を踏まえ、ここでは "Sinn" を「意味」、「Bedeutung」を「意義」と訳すが、リクールが "Bedeutung" を "référence" と仏訳している場合には、これを「指示」と訳す。なお、フレーゲらの概念をリクールが取り込んでいく過程の詳細については、巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』38頁を参照。



いる<sup>846</sup>。たとえば、線分 a、b、c がそれぞれ T という点において交わる場合、「a と b の交点は T である」という表現も「b と c の交点は T である」という表現も同時に成り立つ。両者は、T という同一の「意義」（指示対象）についての異なった「意味」であるということになる。こうして一つの命題が「意義」（指示対象）と「意味」の両方を持つことによって、命題の真偽の問題があらわれる。「a と b の交点は T である」という命題においては、点「T」についてそれが「a と b の交点」であるという主張がなされており、それが真であるかどうかを問題にできるからである。

リクールは、人間の語る生きた「言述」が、構造主義の扱うような言語体系に内在する「意味 (sens)」だけでなく、言語体系外の現実に関わる「指示 (référence)」の機能を持つことを強調するために、しばしばフレーゲのこの区別に言及するが、「言述」は確かにそのような命題としての構造を持つのである。しかし、ここで問題にしたいのは、そのような命題としての構造が、言語の本質なのかということである。フレーゲにおいて言葉が「意義」（すなわち指示対象）を持つと言えるのは、その言葉の命題内容が経験的に検証可能な場合であり、言葉の真理性はそこにかかっているように見える。そこでは検証の規準は、認識と実在の一致におかれており、主観的な認識が客観的な実在について適切であるとされるとき、そのような認識をあらわしている命題は正しいことになる。ここには、事物を対象化し観察・操作する自然科学の態度を真理を見出すための規範とし、言葉のありようをそうした規範にそのようなものにできるだけ近づけようとする姿勢があるのではないか。こうした立場から宗教や芸術の領域に一定の理解を示そうとするとき、必然的に科学としての言述と芸術や宗教としての言述を区別し、真理の問題を前者にのみ限定する方向へとすすんでいく<sup>847</sup>。こうしたとらえ方は、現代人の常識的な見方を代表していると言えよう。宗教は人の心を豊かにし平安にするのに役に立つが現実の世界の問題とは関係がないといった考えは、多くの現代人が漠然と生活の中で抱いている宗教観であり、信仰者の意識さえにも入り込んでいないとは言えない。こうした場合、人々の日常的な意識を支配しているのは、主語—述語の命題構造の中で真理の問題を扱おうとする近代科学の認識パターンであり、そのような言語意識によっては宗教言述の真理性を主観—客観の構図をこえてとらえる視点をもつことはできない。

言葉の命題としてのありあかたを「陳述 (Aussage)」と名づけ、人間のより根源的な言葉のありようである「語り (Rede)」からの派生形態としてとらえたのは、M・ハイデッガーである。彼は、独自の存在論構築のための現存在

<sup>846</sup> Ricoeur, *Interpretation Theory*, p.66. (リクール『解釈の理論』117頁)。

<sup>847</sup> Ricoeur, *La métaphore vive*, p.278. (リクール『生きた隠喩』294頁)。

(Dasein) の予備論的分析の中で、「言葉 (Sprache)」を人間という現存在の基本的な存在様態として問題にした。ハイデッガーによれば、「語りとは、世界内存在の了解可能性を有意義化しつつ分節すること (bedeutende Gliedern<sup>848</sup>)」であり、このような「語り」が外に向けて話されること (Hinausgesprochenheit) が言葉 (Sprache) である<sup>849</sup>。

ハイデッガーは人間を世界に投げ出された存在としてとらえる。これは、世界とはまず主観に対峙する客体としての存在者の総体としてあるのではなく、人間という現存在によって存在者が出会われる仕方の全体としてあるのだということである。そのつど出会われる存在者は、単なる事物としてとらえられる以前に、多様な「有意義性 (Bedeutusamkeit)」の連関の中で様々な「意義 (Bedeutungen)」を持つものとして了解されている<sup>850</sup>。たとえば、ハンマーは鉄と木片からなる物体としてあらわれる前にまず、「現存在が宿るという目的のために、言いかえれば、現存在の一つの可能性という目的のために存在している<sup>851</sup>」のである。ハンマーを単なる事物として見る視点は、こうした目的連関から派生した一つの視点にすぎない。しかし、技術社会の発展によって、対象としての単なる事物という視点が特権化されると、そこに転倒が生じる。事物としてのハンマーがまず存在して、それに人間が主観的な意味づけを行なうという理解は、そうした転倒にほかならない。そしてハンマーを単なる事物としてみる視点は、現存在の一つの可能性をめざす目的連関の中から生じたにもかかわらず、そうした目的連関を隠蔽してしまう。こうした転倒においては、「命題」こそ言葉本来の機能をそなえたものとされる。

フレーゲや論理実証主義の言語理解のうちには、こうした転倒が反映されているのではないか。そこでは、世界内存在の多様なありかたの中から生じた一つの派生的な様態のみが特権化され、そうした様態を反映した一義的で検証可能な命題のみが本来あるべき言語の姿とされる。したがって日常言語の多犠牲や曖昧性は、日常生活における人間の世界に対する関係の曖昧さや混乱を反映しているにすぎないことになる。しかし、ハイデッガーは言語の本質をむしろこうした多様な有意義性を分節化する「語り」においた。人間は、投げ出された存在として何らかの気分のうちにゆだねられつつ、投げ出された状況の中に自らを見出し、さまざまな意味連関を了解し、その中で一つの存在可能性へむけて投企する。「語り」とはそうした世界内存在の一つの様態として理解されなければならない。リクールは、ハイデッガーのこうした言語理解をふまえ

---

<sup>848</sup> Heidegger, Martin : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 16.Aufl., 1986, S.161. (ハイデッガー『存在と時間』原佑訳、世界の名著 74、中央公論社、1991年、290頁)。

<sup>849</sup> *ibid.*, S.161. (289頁)。

<sup>850</sup> *ibid.*, S.87. (184頁)。

<sup>851</sup> *ibid.*, S.84. (180頁)。

て、詩的言語の指示対象とは「世界内存在の新しい次元<sup>852</sup>」であり、「わたしがそこに住むことができ、そこに私固有の可能性を投企できるような世界<sup>853</sup>」であると言う。宗教言語とはこのような意味での詩的言語であり、それへの接近は、こうした言語および「真理」や「現実」の概念へのより根源的な理解にもとづいてなされるべきであるとリクールは考えるのである。

リクールは、宗教言語への自らの解釈学的アプローチを、フレーゲや論理実証主義などを含めた分析哲学と区別しつつこう述べる。

言語分析は、「神は存在する」、「神は不変であり全能であり……」等々といった言明、つまりきわめて知的に洗練された種類の表現を明晰な形で作り出す言明、第二度の言述に属する言明、神学の言明からただちに始める。このレベルにおいて宗教言述は、思弁哲学の助けを借りて概念的な用語で再解釈される。それに対して解釈学的な哲学は、信仰共同体の最も原初的な表現、すなわちそれによって信仰共同体のメンバーが彼ら自身と彼ら意外の人々のために再解釈してきたそれらの原初的な表現に出来る限り近づこうとする<sup>854</sup>。

これは分析哲学への批判として受けとるべきではないだろう。むしろここから聴き取るべきなのは、しばしば教義学的神学が、雑多で曖昧な宗教言述の原初形態を整備し体系化することによって、言語分析の対象となるような命題構造の中にその真理性をとじこめその開示性を封じこめてしまうことへの批判である。宗教体験から一時的に生じた原初的な宗教言述が、神学的抽象作業を通して整備化されるとき、この体験は主語—述語の命題構造の中で対象化され、「神」は人間の操作可能な対象へとおとしめられてしまう。リクールの言明は、神学が今一度その神学命題が派生してきた場である原初的な宗教言述にもどり、その開示性を解放し活性化させるような営みとなるべきことを示唆しているのである。それは、言いかえれば、神学が解釈学にならなければならないということである。

## (b) 制度としての言語

さて、言語の本質的なありようを世界内存在の了解可能性の分節化としてとらえるハイデッガーの存在論的な視点は、宗教言語を根源的な意味生成の場と

---

<sup>852</sup> Ricœur : "Événement et sens dans le discours", *Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'es-pérance*, presentation, choix de textes par M. Philibert, Seghers, 1971, p.182. (リクール「言述における出来事と意味」『解釈の革新』54頁)。

<sup>853</sup> Ricœur, "Philosophy and Religious Language", *Figuring the Sacred*, Frotress Press, Minneapolis, p.43. (リクール「哲学と宗教言語の特殊性」『解釈の革新』77頁)。

<sup>854</sup> *ibid.*, p.73 (同上、37頁)。

して理解するための基礎的な原理を提供してくれる。そしてそのような視点は、神学命題から宗教言述のより原初的な形態へと考察の対象を移動することを要求する。しかし、個々の宗教言述に対する、存在論的な視点からの直接の接近は、宗教言述の実相とそこに含まれる様々な実際的な問題を通りすぎてしまう危険をもっている<sup>855</sup>。リクールは、ハイデッガーの存在論的な言語理解に強く影響されながらも、言葉や解釈の問題を人間の存在様態として見るハイデッガーの「短い道 (voie courte)」を迂回し、ハイデッガーが通り過ぎてしまった言語に関する様々な研究領域をいちいち検証して歩く「長い道 (voie longue)」を取る<sup>856</sup>。それは、言語の実相を規定している言語学的、心理学的、歴史的などの様々な要素を考察するということであるが、とりわけここで注目したいのは言語の制度としての側面である。リクールは、先述した構造言語学との出会いを自らの解釈学のうちに生かすことによって、この問題を議論することが出来た。

構造言語学の創始者 F・ド・ソシュールは、個人によってそのつど語られる言葉 (パロール) の背後に、その発話を成り立たせる言語コード (ラング) を見、両者を峻別することによって言語学に新しい視野を切り開いたが<sup>857</sup>、この洞察は、一見自由に見える個々の発話がいかにか既成の言語コードによって拘束されているかを示している。ソシュールの大きな功績は、この言語コードが恣意的な差異の体系であることを明らかにしたことである。この洞察は二つの重要な帰結を導く。一つは、言語コードと現実の構造との間には何の必然的な関係もないということである。これは、言葉があらかじめ分節化された現実の対象に対応しているという通常の言語理解を退けることであると同時に、言葉そのものを現実の分節化に関わるものとして理解することである。もう一つは、言語による現実の分節化の仕方には、本来こうでなければならないという必然性はないが、言語共同体の中でひとたび定着してしまうと、あたかも必然的な規則のごとく個々の発話を規制するということである。そこでは、一方でハイデッガーの理解につながるような世界経験の分節化としての言語理解が示されながらも、他方で言語の制度性のある種の理不尽さが明らかにされていると言える。言葉を語るという行為は、常に既存の言語コードをぬきには成立しない。言語コードは一つの制度として人間の言語活動を規制している。言語コードは常にすでに、それを語る者に先立つ世代の遺産として存在する。人間が投げ出された世界とは、そうした制度としての世界なのである。それ自体としては自

---

<sup>855</sup> Ricœur : "La tâche de l'herméneutique: en venant de Schleiermacher et de Dilthey", *Du texte à l'action*, p.95. (リクール「解釈学の課題」『解釈の革新』167頁)。

<sup>856</sup> Ricœur : "Existence et herméneutique", *CI*, p.10.

<sup>857</sup> ソシュール『一般言語学講義』小林英夫訳、岩波書店、1972年。

由に見える個々人の発話も、例外なくそうした制度による規制のうちにある。言語コードは、「言語にむかって<選ばたまえ>といったそばから、<この記号だ。ほかのはいかん>と付け加える<sup>858</sup>」のである。

個々の言明が制度的に拘束されているということに関しては、宗教的言語も例外ではない。日常的な意識から見ると突飛にみえる宗教表現も、ある宗教共同体にとっぷりつかっている者にとっては、ごくありふれた表現にすぎないことがある。それは、彼が発する宗教的表現が、彼の意識のうちに内在化されたその共同体に独自の言語体系から何の葛藤も経ることなくごく必然的に出てきており、彼という主体はその言語体系の実現のための媒体にすぎないような場合がありうるからである。その場合、彼の一つ一つの発言は、共同体の言語体系に何一つつけ加えもしなければ、そこから差し引きもしないのである<sup>859</sup>。このことは逆に、個々の言明をとりだしてみれば奇妙で理解不可能な宗教表現も、そうした言明を支えている宗教共同体の言語コードの構造を分析してることによって意味のある表現として認識できる場合があることを意味している。C・レヴィ＝ストロースに代表される構造分析は、未開社会における一見意味不明の行為や言明を、その共同体の文化コードを明らかにすることによって説明することに成功したが、これらはソシュールの洞察に多くを負っている。彼らの方法は、ソシュールが言語の共時的な関係のうちに見出した規則と類似した規則を、物語や神話を形成するジャンルの構造のうちにもみることであった。言語学におけるソシュールの分析は、人類学にかぎらず様々な領域に適用され、「構造主義」という一つの思想をも生み出した<sup>860</sup>。

リクールは、構造言語学がそれまで認識されていなかった言語の一側面を明らかにした点を評価しながらも、その認識の早急な拡張に対しては徹底した批判を投げかけている。そして、広範な領域に広がってしまった議論をその発祥の地である言語学そのものにつれもどすことによって、構造主義の限界を見きわめようとする。彼は、ソシュールが、「ラング」と「パロール」のうち、言語学本来の対象を前者のみに限定したことを非難する。構造主義的認識は、言葉が言葉の外に何らかの対象を持つという常識的な理解をゆるがすものであるが、それは、言葉の本質が恣意的な記号の体系にあるとするラングの言語学が行き着く当然の帰結である。ラングの言語学にとって、言語体系は、体系の外に存在する現実とは関係がないのである<sup>861</sup>。リクールは、こうした言葉の指

---

<sup>858</sup> 同上、102頁。

<sup>859</sup> 後に示す新イェール神学への懸念は、神学がもつばらそのような共同体の言語の記述に終始することになるのではないかという点に向けられる。本研究 5-1-3 参照。

<sup>860</sup> レヴィ＝ストロース、C『構造人類学』荒川幾男ほか訳、みすず書房、1972年。

<sup>861</sup> Ricœur : "La structure, le mot, l'événement", *CI*, p.80. (リクール「構造・言葉・出来事」『構造主義とは何か』ドムナック編、伊藤守男、谷亀利一訳、1968年、サイマル出版会、152

示の問題の構造主義による保留について、ソシュールの偉大な業績に対して支払わなければならない代価であると言う<sup>862</sup>。つまり、構造主義言語学の洞察は、言葉と現実の問題の関係を問う者にとって後退ではなく迂回を意味するのだとリクールは受け取る。「話すとは何ものかについて何ごとかを言うことである<sup>863</sup>」という常識をリクールはあえて主張するが、それは常識の単なる確認ではなく、構造主義による保留を経た上での常識の再提起なのである。

リクールは、構造分析が適用可能なのは、「すでに構成済みの、停止した、閉じた、その意味で死滅したひとつの総体に関して作業をすすめることができる場合」のみであるとする。そうした条件に適合する言語の相が「ラング」と呼ばれ、それを扱う研究が「記号学」と呼ばれる。そして、そうした研究がその適用範囲の外に取り残すのは、出来事としてそのつど生ずる言語過程であり、言葉を語るという行為そのものであるとリクールは言う<sup>864</sup>。

さて、ラングを構成する単位は音韻や語彙の体系をなす記号である。それに対してリクールは、「文」(phrase / sentence)を単位とする「言述」(discours / discourse)を対置する。文は語の単なる組み合わせではなく、それを構成する部分の総和には還元できない統一体である。そこには語や語彙体系のうちにはない、まったく新しい特質が現出している<sup>865</sup>。リクールは言述の特質をラングとの比較において次のようにまとめる<sup>866</sup>。第一に、ラングは潜在的で、時間の外にあるのに対し、言述は時間的出来事としてそのつど実現される。第二に、ラングは主体を持たず、誰が語るかということが問題にならないのに対し、言述は指示詞の働きによってそれ自身をそれぞれ自身の話者と関係づける。第三に、ラングにおいては、記号は同一体系内の他の記号にしか関係づけられず、指示すべき世界を持たないのに対し、言述は、常にあることについて述べ、世界を指示する。第四に、ラングは単にコミュニケーションの条件にすぎないが、言述においては実際にメッセージが交換され、コミュニケーションが成り立つ、言いかえれば、言述は対話者を持つ。こうして、ラングが言述として実現する動きの中では、言葉がその指示機能を発揮する。それは話し手自身を指示し、対話者を指示し状況を指示する。「話すとは、.....記号の閉鎖性をそれ

---

頁以下)。

<sup>862</sup> Ricoeur, :*Interpretation Theory*, p.2. (『解釈の理論』17頁)。

<sup>863</sup> Ricoeur : "Metaphor and the central problem of hermeneutics", *Hermeneutics and the Human Science*, ed.and tr. by Jhon B. Thompso, Cambridge University Press, p.167. (『隠喩と解釈学の中心問題』『解釈の革新』88頁)。

<sup>864</sup> Ricoeur : "La structure, le mot, l'événement", *CI*, p.80. (『構造主義とは何か』150頁)。

<sup>865</sup> Ricoeur : *Interpretation Theory*, p.10f. (『解釈の理論』28頁以下)。

<sup>866</sup> Ricoeur : "Événement et sens dans le discours," *Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'espérance*, presentation, choix de textes par M. Philibert, Seghers, 1971, p.178. (リクール「言述における出来事と意味」『解釈の革新』48頁)。

によって乗り越えるところの行為である」<sup>867</sup>。言述は出来事として実現するとき、現実と関係を持つのである。その意味でラングと言述との区別は、言語の根本的な相のちがいとしてとらえられなければならない。ラングとは区別された言述という相のもとでのみ、「何ものかについて何ごとかを言う」という言葉本来の機能が発揮されるのである。

このラングと言述、記号と文という二分法は、ソシュールのラングとパロールの二分法とは一致しないとリクールは言う<sup>868</sup>。「文とは、より大きな、より複雑な単語なのではない。それは、一つの新しい要素である。……文は、それを構成する部分の総和に還元できない、一個の統一体である。……文は、記号で構成されてはいるが、それ自体は、記号ではない<sup>869</sup>」。ソシュールにおけるラングとパロールの二分法はともに記号のレベルに属しているのに対して、ここでリクールはこの記号というレベルそのものに対して次元の異なる文のレベルを導入するのである。この主張は、「メッセージはその基底にあるコードの単なる引用だと考える<sup>870</sup>」ソシュール以後の構造言語学の傾向に対する強い批判を含むものである。

ソシュールと構造主義へのこうした批判にもかかわらず、リクールは、そこに示された洞察から多くのものを得ている。リクールが、ラングという抽象物から言述に視点を移したことは、制度性から自由な言述を想定するということではもちろんなく、言述を制度との弁証法的関係の中におくことを意味する。言述は制度から出て制度を確認し制度へと帰っていくのではなく、この弁証法的関係を通してラングそのものをゆるがし、変容していく可能性をもっているのである<sup>871</sup>。リクールが隠喩のうちに言語の産出的な力を見出だしたとき、その隠喩理論は言述と制度とのこの弁証法的関係の理解を基礎にしている。そして、構造主義との対話を経ることなしにそれはなかったと言える。

### (c) 隠喩の理論

隠喩の問題は、古代から修辞学の伝統の中で議論されてきた。その代表的なものが、たとえば「置き換え理論 (substitution theory)<sup>872</sup>」と呼ばれるものであるが、この理論では隠喩の機能が基本的に「語」のレベルでとらえられる

---

<sup>867</sup> Ricoeur : "La structure, le mot, l'événement", *CI*, p.86. (『構造主義とは何か』150頁)。

<sup>868</sup> Ricoeur : *Interpretation Theory*, p.6. (『解釈の理論』23頁)。

<sup>869</sup> *ibid.*, p.7. (24頁)。

<sup>870</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", *Semeia*, Vol.4, 1975, p.65. (リクール「聖書解釈学」『聖書解釈学』久米博ほか訳、265頁)。

<sup>871</sup> Ricoeur : "Contribution d'une réflexion sur la language à une théologie de la parole", *Revue de théologie et de philosophie*, Ser.3, Vol.18, p.343. (リクール「言語についての反省の言葉の神学への寄与」『聖書解釈学』久米博ほか訳、23頁)。

<sup>872</sup> Ricoeur : *Interpretation Theory*, p.52. (『解釈の理論』94頁)。

ている。隠喩は語の文字通りの意味を、類似性に基づいて別の語で置きかえることであるというのである。この理論においては、隠喩は単なる言述の装飾にすぎない。置換された語は、言表全体にいかなる意味論的革新をももたらさず、現実についてのいかなる情報も提供しないことになる<sup>873</sup>。

しかし、リクールはそうした意味において聖書を隠喩的言語と見るのではない。聖書が現実について隠喩的に語ると言えるためには、現実について何かを語るものとして隠喩をとらえる別の理論によらなければならない。リクールが採用するのは、現代の意味論や文芸批評の論者たちによる「相互作用理論 (interaction theory)<sup>874</sup>」ないしは「緊張理論 (tension theory)<sup>875</sup>」である。これらの理論は、隠喩を文のレベルでとらえる。一つの語が隠喩的に用いられるのではなく、主語と述語の緊張が隠喩的言表を構成すると考える。隠喩は語の文字通りの意味からの逸脱というより、言表全体のレベルにおける異例の属性付与である。緊張は、主語と述語の二つの語の間において生じると同時に、その言表についての二つの解釈において生ずる。隠喩は、一つの観念に一つのイメージを付与することによってではなく、二つの両立しない観念の間の衝撃を低減させることによって生じるのである。それは、通常の視点からすればまったく相互に不適當なところに、ひとつの「親近関係 (kinship)<sup>876</sup>」を出現させることである。隠喩は、類似による単なる連想よりも謎の能動的解決に近い。それは瞬時の創造であり、既成の言語には身分を持たない意味論的革新である。生きた隠喩とは発明的、発見的であり、それが反復されるうちに死んだ隠喩になっていく。辞書の中には生きた隠喩はない。言いかえは無限にあり、意味の革新は汲み尽せない。隠喩は言述の装飾ではなく、そこには情動的価値以上のもの、すなわち新しい情報がある。つまり、隠喩は現実について何か新しいことを言うのである<sup>877</sup>。

生きた隠喩は常に個々の言述として生み出される。しかしそれは、個人の意識を圧倒的に規定している既成の言語コードによる分節化を無視できるわけではない。隠喩が言葉の産出的な力を発揮するのは、むしろそのつどの言述の出来事において既成のコードへの違反を行なうことによってである。隠喩は、異例の属性付与によって、主語と述語のあいだに緊張をつくりだす。そして、言

---

<sup>873</sup> *ibid.*, p.47-9. (87-90 頁)。

<sup>874</sup> Ricoeur : "Metaphor and the central problem of hermeneutics", *Hermeneutics and the Human Science*, p.170. (「隠喩と解釈学を中心問題」『解釈の革新』92 頁)。なお、現代の隠喩論の諸説については、J・M・ソスキース『メタファーと宗教言語』小松加代子訳、玉川大学出版局、1992 年、61-107 頁。

<sup>875</sup> Ricoeur : *Interpretation Theory*, p.52. (『解釈の理論』94 頁)。

<sup>876</sup> *ibid.*, pp.49-53. (同上、93 頁)。

<sup>877</sup> *ibid.*, p.53. (同上、95 頁)。



表が示す文字通りの意味が座礁し第一の指示が廃棄されることにより、隠喩的な意味が創造され第二の指示が発見されるのである。このように隠喩をとらえるとき、隠喩は、世界経験の分節化としての言語という観点にとっての一つのモデルとなる。隠喩が現実について何かを言う場合、隠喩とは、すでに分節化されている世界の複製を示すことではなく、そのような経験を新たに分節化しなおすことなのである。聖書的言述を基本的に隠喩的な言述として理解するとき、聖書的言述の指示の問題に答えるための核となる洞察を得ることができる。聖書的言述は、隠喩的なしかたで現実を指示している。とすれば、それは既成の現実のコピーとしてではなく、現実の「再記述」(redescription)、新しい「世界」の提起としてある<sup>878</sup>。

しかし、聖書的言述が隠喩的な過程を通して「世界」を提起することを示すのに、文のレベルでの隠喩理論を展開するだけでは不十分である。聖書は、さまざまな形態をもったテキストの集合体である。そこでは、隠喩的な過程は単に個々の文における主語と述語の関係の中で働くのではなく、むしろそれら文よりも大きな言述形式全体のうちに働くのである。リクールはすでにみたように、記号のレベルと文のレベルとを区別するが、さらにそこから文よりも大きい言述、すなわち作品のレベルを区別する。言述が一個の作品としてみられるとき、そこにおいていわゆる言述形式ないしはジャンルの問題が介在してくる。「文学ジャンルは、これら言述の第二段階の単位を支配するコード化である。詩として、あるいは物語、エッセーとして言述を生産することは、言述にふさわしい様式の規則にしたがってそれを<コード化>することである<sup>879</sup>」。

しかし、これらのコード化するジャンルとは、「それらが生産を助ける個々の特殊なメッセージのためのものであり、その逆ではない<sup>880</sup>」。ジャンルはしばしば、文学作品を分類するための手段と考えられるが、リクールはむしろそれを「言述が作品として生み出される道具 (instrument for producing)<sup>881</sup>」、「生産手段 (means of production)<sup>882</sup>」であると言う。リクールは文のレベルでの異例の属性付与がはたしていた隠喩的な機能が、作品のレベルにおいてこれらの諸々の言述形式を通してあらわれるものと考える。

それは具体的にはどのようにしてか。文学ジャンルのある種の自律性をもたらす「疎隔」の要素がその重要な条件となる。文学ジャンルは、語り手と聞き

---

<sup>878</sup> Ricoeur : "The Fiction Remakes Reality", *The Blaisdell Institute*, vol.6, Number1, Claremont / California, Claremont Graduate School, 1978, p.44.

<sup>879</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", p.68. (『聖書解釈学』270頁)。

<sup>880</sup> *ibid.*, p.70. (同上、272頁)。

<sup>881</sup> Ricoeur : "Philosophy and Religious language", p.38. (リクール「哲学と宗教言語の特殊性」68頁)。

<sup>882</sup> *ibid.*, p.69. (同上、270頁)。

手、またそれが語られる状況などから隔てられてもなお持続するだけの強固な構造をもっている。このジャンルの準自律的な構造においては、状況指示の中断が作品自体のうちに閉じられた世界をつくりだす。そのおかげでメッセージの意味は、書かれたものがこうむる最初の状況からの疎隔によっても消滅しない<sup>883</sup>。このことから、現代文芸批評のうちには、文学的意味作用を対象指示の「遠心的 (centrifugal) 」な方向とは逆向きの「求心的 (centripetal) 」な運動ととらえ、文学作品を「自己完結した (self-contained) 」言語とみなそうとする傾向が有力となる。隠喩が語の通常の意味をずらすことによって現実を宙づりにする点に文学作品の特権的な役割を見出そうとするこの立場は、文学の現実指示をみとめない態度を含意している<sup>884</sup>。リクールはこうした傾向を批判しながらも、それを単に否認するのではなく自己の立場の踏み台にする。

文学作品はそれ固有の構造によって、描写的言述の指示作用が中断されるという条件のもとでのみ世界を展開する。言葉を変えて言うなら、文学作品では、言述の第一段の外示を中断させるおかげで、言表は第二段の外示を展開するのである<sup>885</sup>。

これが、作品のレベルで働く隠喩的な作用である。それは、もはや緊張理論よりもむしろ、M・ブラックの言う「モデル (models)」、M・ヘッセの「再記述 (re-description)」、N・グッドマンの「ラベルのはりかえ (transference of labels) 」といった概念に近づく。ジャンルにおいて働く隠喩とは「事物を<別様>にみるある種の方法」であり、「言語の変化は、発見的虚構 (フィクション) の構成とその発見的虚構の現実それ自体への転換とを遂行する」。また隠喩は、「新しい対象になじみのラベルを適用することである。その対象は、始めはそのラベルを拒むが、後にはその適用になじむのである」<sup>886</sup>。

このように第一の指示の中断を経て実現される第二の指示物とは何か。リクールは、現実のもう一つのレベルにおいて世界を語る力がそこで解放されるのだとして、次のように述べる。

このレベルはフッサールの現象学が生活世界と名づけたものであり、ハイデッガーが「世界内存在」と呼んだものである。それは客観的で操作可能な世界をさえぎり、生  
の世界、操作することのできない、世界内存在の世界を照らしだすことである。そして、それが詩的言語の基本的に存在論的な意義であるように、私には思えるのである

---

<sup>883</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics," p.70. (『聖書解釈学』272頁)。

<sup>884</sup> *ibid.*, pp.82-3. (同上、286-7頁)。

<sup>885</sup> Ricoeur : *La métaphore vive*, p.279. (『生きた隠喩』294頁)。

<sup>886</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics," pp.84-7. (『聖書解釈学』288-91頁)。

ここでリクールは、ハイデッガーの言語の存在論に帰ってきたことになる。と同時に、先に取りあげたフレーゲにおける「意義」（指示）の概念についての議論を、新たなレベルで再検討することが可能になる。それは改訂された上で受け取り直されるのである。

フレーゲの指示 (*référence*) 概念を、ただ一語をとりかえるだけで、最定式するれば十分と見えよう。つまり、われわれは意味 (*sens*) だけに満足せず、さらに外示 (*denotation*) を前提とする、と言うかわりに、こう言うのである。われわれは作品の構造だけに満足せず、作品の世界を前提とする、と<sup>887</sup>。

フレーゲは命題を主観—客観的な構造の中でとしてとらえ、命題の「意義」（指示）を経験的に実証可能である事物に限ったため、文学や宗教の言語に「意義」（指示）を認めることが出来なかった。これに対して、リクールは、文学や宗教の言述は「作品の世界」を持つことによって、人間が生きることの出来る世界内存在のあり様を指示すると言う。宗教言語はそのようなより深いレベルにおいて現実性を持つのである。ここにおいて、日常の生における言葉への素朴な信頼は、存在の容態としての言語性の理解の中で受け取り直されていると言えよう。

#### (d) 言述の多声性と相互作用

さて、文学ジャンルは意味の産出の手段であると同時に、意味の産出を規制する制度でもある。それはちょうどラングが文のレベルで個々のパロールを規制するのと同様に、文よりも大きな文学形式のレベルで個々の作品を規制するのである。リクールは、隠喩を既成のコード破りによる新しい意味分節化として明らかにしたが、作品のレベルにおいては既成のコードを打ち破っていく動きはあるのだろうか。主語と述語の緊張をつくりだす隠喩の瞬間的で流動的な戦略とちがって、ジャンルの戦略は永続的かつ固定的であって、その生産性はジャンルの構造自体の強固さに直接依存している。そのために、一つのジャンルがある特定のイデオロギーのために用いられるなら、それは支配的な構造を強化するための恰好の武器となるはずである。リクールは、そのようなジャンルの制度性を批判する視点をどこに求めるのだろうか。

リクールが、聖書解釈の実践の中で意味産出の母体としてのジャンルと出会

<sup>887</sup> *ibid.*, p.87. (同上、291頁)。

<sup>888</sup> Ricoeur : *La métaphore vive*, pp.277-8. (『生きた隠喩』292頁)。

うのは、神学的命題がそこから派生してくる原初的宗教言述においてである。ところが原初的言述に戻るといふことは、聖書テキストの多様性を前にするといふことである。たとえば、リクールは旧約聖書における啓示の概念が、命題的な神学体系における一枚岩的な啓示の概念と異なって、「預言」、「物語」、「命令」、「知恵」、「讃歌」といった多様な言述形式に応じた多声性をもっていることを重視している<sup>889</sup>。これらの諸々の言述形式は一つの声へと統合することのできない多数の声のせめぎあいとして、テキストのうちに緊張や相乗効果をつくりだしているのである。リクールの理論が、ジャンルがはらんでいる保守性ないしは固定性をうち崩す視点を持ちうるとすれば、それは一つのジャンルの隣に別の構造をもったジャンルが並列しており、そのことによって言述形式間の葛藤、相互批判的な関係が絶えず作りだされていることを認めることによつてである。

たとえば、リクールは物語的言述と預言者の言述のあいだに旧約聖書の特徴づける基本的な葛藤をみている。G・フォン・ラートが明らかにしたように、イスラエルの民の信仰告白はしばしば物語行為を通してなされる。想起される出来事のうちに神の痕跡を思念し、共同体の歴史を神の導きとして理解することが、共同体の同一性をも確保する。しかし、そのことは、歴史を語るという行為が基本的に現実肯定的な側面をもち、物語形式が現行の体制の正当化を保証するという意図に適したジャンルであることをも意味している。預言者の言述が批判するのは物語のこうした側面である。物語的言述の視点が過去への想起に向けられているのに対し、預言者の言述の視点は到来しようとしている「主の日」へむけられている。それは、現在がはらんでいる矛盾をその秩序もろとも逆転するような恐怖の日であると告げられる。「物語が確実に基礎づけたこの同じ歴史が、預言で告げられる威嚇によつて突如崩される。建物の土台がぐらつく。ヤハウエが共にいますことがいまや恐怖に変わる。まさにこの歴史の構造が問題視されるのだ……<sup>890</sup>」。

しかし逆に、一人称によつて「神の裁き」を語る預言者の言述が、主観性の壁をのりこえて社会批判という広がりを獲得するのは、それがまさに物語的言

---

<sup>889</sup> Ricœur : "Herméneutique de l'idée de Révélation", *Le révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 17f. (「啓示の觀念の解釈学」『聖書解釈学』135頁以下)。ここでは1970年代のリクールの論文に基づいて叙述する。後期リクールでは、ユダヤ教に伝統的な分類法である「律法」、「預言」、「諸書」が基本的なジャンルとして重視され、ここで挙げる五つのジャンルをその中に組み込んで説明するようになる。その場合、「律法」には「物語」と「律法」の両極の緊張があり、「諸書」には「讃歌」と「知恵」の両側面があると解されている。Ricoeru : "Experinence and Language in Religious discourse", *Phenomenology and the "Theological Tuern, The French Debate"*, Fordham University Press, New York, 2000, pp.138-46.

<sup>890</sup> Ricœur : "Herméneutique de l'idée de Révélation", p.22. (141頁以下)。

述との緊張関係におかれることによってである。バルトやブルトマンの「言葉の神学」は預言者的言述を規範とした神学であると言えようが、それはしばしば預言者的言述をこうした緊張関係の中から抽出してしまうために、「神の裁き」という概念が主観化され、社会的な広がりを持たれてしまう傾向にある。

「預言」が含意している啓示の観念、すなわち「預言者の言葉の背後にある他者の言葉」、「二重の声」という観念が特権化されることによって、神の行為は、個人の内面への語りかけとしてのみ理解されがちである。三人称によって語られる物語言述の水平的視点は、預言者的な垂直的視点のうちに解消されてしまう。たしかに預言者的言述は、創造から終末への歴史全体を、体制を正当化する視点から語るような「歴史」を廃棄する批判的な方向性を持っている。しかしその批判は、ゆがめられた歴史認識を是正し、歴史を再び語りなおそうとする意志なしには、現実を改革していく力を得ることができないのである。

聖書の多声性は、物語と預言のこうした緊張によっては汲み尽くせない。「物語」と「預言」の緊張によって生み出されるような現実実践にかかわろうとする方向性は、「律法」のような命令的言述を規範として持っている。逆に、十戒が出エジプトの物語の中で与えられるように、命令的言述は物語と結びつくことによって単なる規則のレベルを越えた具体性を獲得する。また律法主義への預言者の批判は、律法に力動性を与える<sup>891</sup>。さらに律法が単なる戒律に拡散してしまわないためには、それが「知恵」の言述によってある種の普遍性をあたえられなければならない<sup>892</sup>。また、「讃歌」は神の民の物語を高揚させ、知恵の無名性を越えて汝と我の人格的交わりの次元を回復させる<sup>893</sup>。このように旧約聖書は、言述の多様性が生み出す緊張や相互作用によって、一つのジャンルが持っている固定性をゆるがし、常に力動性を保ち続けることができるのである。ブルトマンの実存論的解釈が、聖書の言述を我と汝の応答の次元に集中させてしまい、それが持っていた歴史的・社会的次元を捨ててしまったことを批判したが、リクールのテクスト解釈学は、聖書の持つ多様な言述形式を相互に作用しあう複数の声として解釈することによって、啓示の多様な次元を回復する道を示してくれていると言えよう。

さて、こうした多声的なしかたで指示される対象とは何だろうか。リクールはそれを「神」と呼ぶ。しかしながら、同時に神はそれらの言述の収斂する点から無限に遠ざかっていく方向に思念されると言う。

神という語は、存在という語以上のものを言っている。なぜなら、それは物語、預言、

---

<sup>891</sup> *ibid.*, p.23f. (143 頁以下)。

<sup>892</sup> *ibid.*, p.26f. (146 頁以下)。

<sup>893</sup> *ibid.*, p.28f. (150 頁以下)。

律法、詩篇、などのコンテキスト全体において前提されているからである。「神」という語を理解することは、その意味の矢についていくことである。意味の矢というのは、いろいろな部分的言述に含まれる部分的意味を集め、そして他のいかなる言述の閉域によって限定されない地平を開く力を意味する<sup>894</sup>。

原初的宗教言述としての聖書テキストの重要な特質は、このように、多様な言述形式間の緊張によって、その指示機能がいかなる言述形式のうちにも限定されることなく常に開かれたままになっていることである。このことは同時に、聖書的言述の指示機能は、言述形式すなわちジャンルが一つの制度として言述を規制することから逃れつつ働きうるのだということの意味する。

リクールは、原初的言述のレベルから教義学のレベルへの移動が起こるのは、正統的信仰を規則として確立しようとする力が宗教共同体のうちに生じる時であると考えている。つまり多様な言述形式が神学概念の体系へと一元化されることは、教会の教導権 (*magistère*) が行使されることと同時的な現象としてみることができるのである<sup>895</sup>。そうした権力の介在は、神の無限性や超越性を特定の支配構造の中に私物化することにより、逆にそれらをそこなってしまう危険がある。しかし、こうした教義体系が確立される一方で、多声的な言述形式をもった聖書テキストが教会に保存されていることは、教義学の一元的な支配を破る力がなお温存されていることを意味する。宗教改革者がそうだったように、いつも聖書に帰ることによって宗教言述の多声性を活性化することができるのである。

#### 4-2-2 福音書物語における隠喩過程

さて、隠喩やジャンルの理論から聖書解釈の理論を展開する場合、新約聖書、とりわけ福音書はどのように解釈されることになるだろうか。福音書の解釈には、ブルトマンとその弟子たちが提起した「史的イエス」と「宣教のキリスト」をめぐる問題がつきまとうが、リクールの立場からはそれをどのように扱うことができるだろうか。

先述した 1970 年代の半ばにおける隠喩論への取り組みと並行してリクールは、自らの隠喩論をベースにした福音書解釈の枠組みを提示している。1975 年にアメリカの聖書解釈雑誌に発表した「聖書解釈学<sup>896</sup>」は、主な素材とし

<sup>894</sup> Ricoeur : "Philosophy and Religious Language", pp.45-6. (「哲学と宗教言語の特殊性」80 頁)。

<sup>895</sup> Ricoeur : "Herméneutique de l'idée de Révélation", p.16. (『聖書解釈学』133 頁以下)。

<sup>896</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", *Semeia*, vol. 4, Society of Biblical Literature, 1975, pp.29-148. (リクール「聖書解釈学」『聖書解釈学』久米博／佐々木啓訳、ヨルダン社、1995 年、pp.219-370.)。

てイエスの譬えを取り上げ、それらを隠喩的言語として考察しながら、その考察を譬えが組み込まれた福音書という枠組み全体へと拡張しようと試みている。そこでは「史的イエス」と「宣教のキリスト」の関係の問題に対しても、隠喩論の観点から一定の回答が示されていると言える。後で見るように、この問題を扱うには1970年代の隠喩論だけではなお不十分であって、その後の物語論の観点によってそれが補われなければならないが、さしあたりここでは「聖書解釈学」の範囲内で示されたリクールの福音書解釈を考察する。

「聖書解釈学」でリクールは、先述した隠喩論をベースにして福音書の解釈モデルを構築している。その際、まずイエスの譬えが取り上げられ、さらに譬えが組み込まれている福音書の枠組み全体にまで考察が拡張される。リクールがイエスの譬えから始めるということは、ここでの関心にとって二重の意味で重要である。第一に、譬えは純然たるフィクションであり、そこに事実への指示というやっかいな問題は生じないため、リクールの隠喩論が比較的スムーズに適用可能である。先に見た隠喩論についての議論の最もよい実例をそこに見いだすことができる。第二に、イエスの譬えそれ自体はフィクションでありながらも、史的イエス探求のための最も有力な資料の一つであることが、すでに多くの新約学者らによって認められている。イエスの言葉には史的イエスにまで遡れるものがあるということはブルトマン学派の共通の見解であったし<sup>897</sup>、ドッドやエレミアスはイエスの譬えはイエス自身が活動した当時の状況から発したものであり<sup>898</sup>、史的イエスに遡るための重要な資料<sup>899</sup>と考えた。このように、隠喩論的な聖書解釈と史的イエスの探求の問題が交差する場所がイエスの譬えであり、リクールはそのような確実な場所から出発するのである。

リクールは、イエスの譬えを典型として自らの隠喩論の有効性を確認した上で、それを福音書という枠組み全体に拡張していく。福音書は譬えとは異なって、単なるフィクションではなく歴史物語であるがゆえに、単純に隠喩理論をあてはめることは出来ない。また、福音書物語全体の史実としての信憑性は、一般にイエスの言葉そのものと比べてずっと低いというのがブルトマン以後の基本的な認識である<sup>900</sup>。その意味で、イエスの譬えから福音書へというリクールの戦略は、隠喩論と史的イエスの問題の両面において、より確実な領域から不確実な領域へと歩を進めるものであり、また隠喩論と史的イエスの問題を、これらの歩みの中で融合させていこうとするものと言える。

さて、リクールによれば、譬えとは「物語形式に隠喩的過程を適用する言述

---

<sup>897</sup> 本研究 1-2-1 など参照。

<sup>898</sup> エレミアス『イエスの譬』善野碩之助訳、新教出版社、1969年、15頁。

<sup>899</sup> C・H・ドッド『神の国の譬』室野玄一／木下順治訳、日本基督教団出版局、1970年、6頁。

<sup>900</sup> 本研究第1章、特に1-1-1を参照。

の様式である<sup>901</sup>」しかし、一つの物語が文字通りの物語を越えた何かを意味しているということ、つまり譬えであるということを読者はどうして知るのであろうか<sup>902</sup>。リクールの議論においては、譬えを譬えとして理解させるこの「手がかり」(clues)の問題が、一つの譬えから福音書全体の枠組みへと目を向ける解釈学上の必然性を形成するようになっている。

手がかりには、「文脈によって与えられる最も重要な手がかり」と「内的手がかり」があるとリクールは言う。前者は、問題となる物語が置かれた福音書物語の文脈自体が与える手がかりであって、これがここでの関心にとっては重要なものとなるのだが、その前に内的手がかりについて触れておこう。内的手がかりとは、外部の文脈から切り離された物語そのものに内在する、物語の文字通りの次元を越えるように促す何らかのしるしのことである。リクールは、そのような内的手がかりの一つは、ストーリーの持つ「正常さ(normalcy)」であると、D・クロサンに習って言う<sup>903</sup>。たとえば、種を蒔く農夫が実りを得ること、銀貨を失くした者がそれを見つけて喜ぶこと、父親が帰って来た息子を喜んで迎え入れることなど、イエスの譬えの題材は、ごくありふれた日常生活から取られている。クロサンによれば、それらは想像上の物語である点で神話と共通しているとしても、そこで描かれる物語は日常の生活で見慣れたものであり、全く現実的な物語である。その点で、非現実的な内容を持つ神話とは異なる<sup>904</sup>。しかし、そのように話の内容があまりにあたりまえすぎるために、聴き手は逆にそれが何か別のことを示しているのではないかと勘ぐることになる。もしそうでなければ、そのような当たり前の話をする自体に意味がないように思えるからである。そこで、この「正常さ」こそが、その物語には表面上の意味を越えたものがあることに気付かせるしるしとなると考えることが出来る。

しかしリクールはこの「正常さ」のしるしに加えて、それを補完するものとしても一つの特徴に注目する。それは物語が持つ「突飛さ(extravagance)」である。たとえば、羊飼いが羊を探すことはありふれているが、一匹の羊のために他の九十九匹を置き去りにすることは通常の行為ではない。また、主人が労働者を集めて働かせ、報酬を支払うという行為はどこにでも見られるものに過ぎないが、夕方から働いた者に早朝から働いた者と同じ賃金を与えることは常軌を逸している。こうした譬えは、「異常なもの(extraordinary)」と「通常なもの(ordinary)」を混合することによってそのストーリーの「奇妙さ

---

<sup>901</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", p.88. (「聖書解釈学」293頁)。

<sup>902</sup> ibid., p. 97. (303頁)。

<sup>903</sup> ibid., p.98. (305頁)。

<sup>904</sup> Crossan, John Dominic : *In Parables*, New York, Harper & Row, 1973, p.21.



(oddness) 」を作り出すとリクールは言う。それは、「物語形式の閉鎖から隠喩過程の開示性を解放する」のであり、「内的意味から外的指示への侵犯を生じさせる」。<sup>905</sup>

以上は、物語が別の意味を持つことを示す「内的手がかり」である。しかし、別の意味への志向は、物語が置かれたより大きな枠組みや文脈へ目をむけるとときさらに強化される。それは、物語が別の意味をもつことを示す「外的手がかり」となるとリクールは考える。まず、譬えの隠喩的解釈のための内的手がかりである「突飛さ」は、それが一つだけ存在する場合には、それが何か別のものが目指されているとまでは言い切れない。それらが他の譬えと一緒に資料体 (corpus) として取り上げられるときに始めてそれらは十分な意味をなすと見ることができるわけである<sup>906</sup>。次に、多くの譬えは「神の国」について述べられているがゆえに、「神の国」について述べられた譬え以外の言辞 (saying) と連動し、互いに参照しあう関係にあるものと見なすことができる。N・ペリンの言う「終末論的言辞」や「格言的言辞」は、ともに譬えと同じ方向を指し示すのである。こうして、イエスの譬えの資料体に、イエスの言辞の資料体が連動してくることで、譬えの方向性はさらに強化されることになる。「神の国」という象徴は、これら三つの言述様式の共通の地平を指し示しているが、そのことはこれらの異なった言述様式が、互いに翻訳可能であることを意味しており、物語の字義通りの意味への固執から聞き手を解放する作用をするとリクールは言う<sup>907</sup>。

さらに、これらの資料体の相互意味作用の過程は、福音書で語られるイエスの様々な「行為 (deeds) 」との相互意味作用へと進んでいく。この考え方は、いくつかの譬えがイエスの行為を弁護し正統化するものであるとするエレミアスの立場を支持することになる。ただし、これはイエスの言葉や行為のテキストの「生の座」を史的イエスに求める「史的」・「伝記的」解釈への逆戻りではないとリクールは言う。イエスの行為は、あくまでもテキスト内の物語として、譬えや言辞と同様に接近可能であり、それらの相互性が開く意味空間を検討することが出来るというのである<sup>908</sup>。たとえば、この見方に従えば、史的探求からは排除されがちな奇跡行為も、「行い」という表題のもとで譬えと同様の重要な位置を持つことになる。イエス伝作者はしばしば、譬えをフィクション、奇跡を史的な報告としてとらえ、前者についてはもっぱらその意味を考察し、後者についてはむしろその史的信憑性に関心を向けがちである。しか

---

<sup>905</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", p.99. (306-7 頁)。

<sup>906</sup> *ibid.*, p.100. (307 頁)。

<sup>907</sup> *ibid.*, p.101. (309 頁)。

<sup>908</sup> *ibid.*, p.102. (310 頁)。

し、リクールのアプローチでは、両者がともに通常の人生行路の崩壊と驚きの生起を意味する点が重要になる<sup>909</sup>。史的な関心が特権化されたイエス伝研究の視点では、しばしばこのことが見過ごされてしまう。史的関心を括弧に入れた文学批評的な観点だけが、奇跡を含むイエスの行為の意味とイエスの譬えの意味との相互関係を取り上げることが出来るのである。

こうしてリクールは、譬えの意味への問いからはじめて、譬えとイエスの言辞やイエスの行為との関連への問いへ、さらにはそれらが置かれた大きな枠組みとしての福音書物語全体への問いへと進んでいく。こうして、福音書物語全体の意味を問題にする視点から振り返るなら、「福音書というかなり大きな枠組みの中への譬えの挿入は、一つの譬えとしての福音書の意味に貢献している<sup>910</sup>」ということが理解される。福音書という形式の貢献は次の三つの側面を持つとリクールは言う。

第一に、福音書形式は、イエスの諸言辞と諸行為の意味が収斂するための限定された場所を与えるとリクールは言う<sup>911</sup>。当然のことであるが、今日これらの譬えがまとめて一つのテーマとして扱われるのは、それが福音書の中に場所を与えられているからである。このことは、当然すぎてしばしば忘れ去られていることである。史的・批判的なアプローチは、これらの場所から個々の伝承を切り離し、それぞれの起源にたどり着こうする傾向を持っているが、そのような関心がそもそも生まれてくるのは、福音書という場所のうちにその伝承がそもそも置かれているからである。

第二に、福音書形式は、譬えをイエスという一人の語り手に帰するが、このことによってはじめ、*「イエスの譬え」*を問題に出来るということである。このように語り手が同定されることで、それらの譬えが単一の思想を語るものであることが示されるが、それは、前方へ向かってはテキストの前に広がる存在様式を指示し、後方へ向かっては語り手自身の間接的な自己告白ともなるとリクールは言う<sup>912</sup>。これも当然のことであるが、譬えが史的イエスの問題と関わりあうのは、それらが福音書物語の中でイエスという一人物に帰せられているからである。

第三に、福音書形式は、イエスの言辞と行為の全てを、「福音書の主要な話題、すなわち受難物語」に結びつける。それは、単に並べて置かれているということではなく、「相互解釈・象徴的干渉という意味での近接」である<sup>913</sup>。リクールがそこで改めて関心を向けるのが、イエスの譬えのいわゆる「寓喩的

---

<sup>909</sup> *ibid.*, p.103. (311 頁)。

<sup>910</sup> *ibid.*, p.103. (311 頁)。

<sup>911</sup> *ibid.*, p.103. (311-2 頁)。

<sup>912</sup> *ibid.*, p.104. (312 頁)。

<sup>913</sup> *ibid.*, p.104f. (313 頁)。

解釈 (allegorical interpretation) 」である。この点はきわめて重要なので、もう少し考察を加えておきたい。

福音書ではしばしば、イエスの譬えに原始教会による寓喩的解釈が付加されている。そうした解釈は、ユーリッヒャーによってイエスの譬えにふさわしくないものとして退けられ、ドッドやエレミアスは、譬えの原初の形にたどりつくために、こうした付加を取り除こうとする。しかし、リクールは、「個人的確信」として、「寓喩的解釈は不可避免的に、受難物語と諸々の譬えとの間の象徴的相互作用によって動機づけられる」とし、そうであるならば、「諸々の譬えは単に『イエスの譬え』であるだけでなく『十字架にかけられたもの』の譬えでもある」と言う<sup>914</sup>。つまり、興味深いことに、リクールは現代の歴史批評が排除してきた寓喩的解釈を、福音書の解釈の不可避の部分として認めているのである<sup>915</sup>。

リクールは、「イエスは譬えの中で神を宣教するが、初期教会は神の譬えとしてイエスを宣教する<sup>916</sup>」というクロッサンの言葉を引用し、「この意図の再言表こそが最初の福音書の編集を導く構成そのものを基礎づけた<sup>917</sup>」と言う。これは、「宣教する者が宣教される者になった<sup>918</sup>」とブルトマンが述べ

---

<sup>914</sup> *ibid.*, p.105. (313 頁)。

<sup>915</sup> 「寓喩 (allegory / allégorie)」がリクールの解釈学においてどのように理解されていたかを簡単に振り返ると、まず、リクールはその象徴論において、「寓喩」と「象徴」を区別した。「寓喩」においては、あらかじめ概念化された意味が背後に隠されており、それが理解されれば表面上の意味は捨てられてもかまわないのに対して、「象徴」においては、それが示そうとしている意味は、「象徴」の第一の意味に深く拘束されており、第一の意味は簡単に廃棄されることは出来ないと言われる。(本研究 3・2 参照) 次に、リクールの隠喩論においては、「隠喩」は「象徴」の持つこの拘束性から逃れようとする言語表現とされる。(本研究 4・2) リクールは隠喩の理論を構築するにあたって、隠喩を語のレベルで捉える「置き換え理論」を退け、それを文やジャンルのレベルで捉える「相互作用理論」を採用する。そしてリクールはイエスの譬えの本質を相互作用論によって説明されるような隠喩であると考えてるのである。この観点からすると、ユーリッヒャーの間違ひは、隠喩を「置き換え理論」で捉えているために、隠喩を寓喩と区別できない点にある。そのためにユーリッヒャーにとって、イエスの譬えの寓喩的解釈を退けることはその隠喩的解釈をも退けることになる。("Biblical Hermeneutics", pp.89-90./294-5 頁) とすれば、リクールはユーリッヒャーの寓喩的解釈への批判を受容しつつ、隠喩をそれとは区別することで、その批判からイエスの譬えの隠喩性を救い出していると理解できるだろう。リクールは、一方で、イエスの譬えと受難物語の相互作用においては、寓喩的解釈が生じるのは避けられないとしながらも、他方で、寓喩的解釈が譬えの持つ開かれた性質を閉じてしまう面も認め、「意味のダイナミクスは、比喩的なものを概念的なものにするのであるが、それは隠喩の解釈学的潜在力の下にとどまらなければならない」(*ibid.*, p.135. /348 頁) とする。

<sup>916</sup> Crossan, In *Parables: The Challenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, 1973, p. xiv.

<sup>917</sup> Ricoeur: "Biblical Hermeneutics", p.105. (313 頁)。

<sup>918</sup> Bultmann: "Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus", *GV*, I, S.205. (「パウロに対する歴史的イエスの意義」(『ブルトマン著作集』第 11 巻、231 頁)。

た事態を、隠喩論的な観点から捉え直したものと言える。リクールがそこで意図していることは、一つの譬えに適用された隠喩過程を文学的枠組みとしての福音書全体にまで拡張する解釈の正当性を示すことであろう。一つの譬えを隠喩物語にするのが、そうした文学的枠組みとしての福音書全体であると考えすることは、同時に福音書全体を様々な言述の相互作用によって構成される一つの隠喩的物語として捉えることでもある。そして、そうした問題の問い方は、「史的なものではなく、解釈学的なものである<sup>919</sup>」とリクールは言う。福音書に譬えが挿入されていることは、イエスの運命全体がそれを越えた何かを指し示していることを暗示しているのだが、それは資料の背後に想定される「史的イエス」の実像をさぐるという意味でのイエス伝的なアプローチとは異なった次元にある。そうしたアプローチこそが、物語られたイエス・キリストが信仰にとってどのような意味を持つかを明らかにするのである。

リクールは、史的関心に偏した従来 of 聖書学において排除されてきたこのような解釈の可能性の回復に史的イエスの問題を打開する道を見ている。次がその結論にあたる文章である。

この可能性をまったく無視するには、われわれが福音書から諸々の譬えを切り離すことが必要になるだろう。しかし、その場合われわれは、歴史批評によって作り出された「人工物」を手にするだけであり、それは純粹になるにつれて無意味なものになりがちである。このパラドクスは真剣に熟慮されなければならない。譬えを福音書形式に挿入することは、教会からテキストを受け取ったわれわれにとっては譬えの意味の一部であると同時に、譬えの誤解の始まりでもある。このことは、われわれがこの究極の文脈によって与えられた歪みの助けによって、またそれに抗して解釈しなければならない理由である。しかしわれわれは、福音書形式によって与えられた文脈を単に括弧に入れることでこのパラドクスを取り除くことはできない。譬え形式と福音書形式の間の緊張は、不可避免的に物語としての譬え、隠喩としての譬えの意味の一部なのである<sup>920</sup>。

歴史批評によって聖書を読むことに慣れきっている現代の解釈者は、イエスの譬えに対して学問的にアプローチしようとする場合、イエスをキリストと信じる原始キリスト教の視点を出来るだけ排除することが、イエスの譬えの正しい解釈に近づくことであるとごく自然に考えてしまう。しかし、リクールはそのような態度の正当性を一面で認めつつも、他の側面の重要性を強調する。つまり、そのような意図のもとに構成された福音書を通してのみイエスの譬えは知

---

<sup>919</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", p.103. (311 頁)。

<sup>920</sup> *ibid.*, pp.105-6, (314 頁)。

られるのであり、そのような「誤解」や「歪み」をただ排除するだけでは、そこには抽象的な「人工物」が残るだけであると言うのである。そのような人工物を手にすることが解釈なのではない。では、リクールが提示しようとする解釈はどのようなものになるのか。

「聖書解釈学」での論調が示す限りリクールは、福音書を編集した原始キリスト教の信仰から離れてはイエスの譬えを解釈することはできないとする立場に立っている。しかし、そのことの認識は、ブルトマンのように、史的イエスの断念や放棄といった否定的な意味を帯びない。ブルトマンに見られるテキストの背後に真の意味があるはずだという思い込みからリクールが解放されているからである。「史的イエス」という概念そのものがすでに、歴史批評的な観点によって作り出された「人工物」に過ぎないのであって、史的イエスに遡れないということを否定的にとらえる必要はない。むしろ、より直接的なものは複数のイエスの譬えを含む福音書の物語であり、さらにそれを含む新約聖書全体の枠組みなのであって、新約聖書の解釈にとってそのような全体の枠組みの意味をつかむことは第一義的に重要なのである。

もちろん、そのような全体性を批判的に吟味するためには、歴史批評的な観点が導入される必要がある。しかし、それはあくまでも聖書の枠組みないしは、それが読まれる場、文学性、ないしは「言葉の座 (Sitz-im-Wort)」<sup>921</sup>とでもいべきものが成り立つことによってはじめて意味を持つものである。もしそのような批判的な観点によって、全体性そのものが解体されてしまうなら、批判そのものも意味を失って解体してしまうだろう。リクールが提示している解釈学は、歴史批評を否定するのではなく、かえってそれが本来持っているはずの意味を確認しようとするものである。

さて、リクールが「聖書解釈学」で示した態度を、史的イエスに関するブルトマン学派の論争の中に位置づけてみよう。すでに述べてきたように、ブルトマンの主張はアポリアを呼び起こすものであった。史的イエスの意義を認めつつその内実への問いを禁ずることは、信仰を知性にとって不可知な決断の領域に限定してしまうことになる。他方「新しい探求」は、福音書に描かれたイエスと原始教会の宣教とのあいだに類比の関係を求めようとするが、そのイエスが客観的な歴史学が対象とするような「史的イエス」と同一視されているかぎり、その試みは宣教内容を「史的イエス」の客観的な姿によって保証しようという欲求にずれていってしまう危険をもっている。ここでブルトマンにも「新しい探求」にも欠けているのは、福音書の「物語」という文学形式への十分な注意である。両者とも、ブルトマンの設定した「史実史」と「実存史」の区別

---

<sup>921</sup> Ricoeur : "Interpretative Narrative", Figuring the Sacred: Religion, Narrative, Imagination, Fortress Press, Minneapolis, p.184.

を前提にして議論しており、そのために「史的イエス」と「宣教のキリスト」を区別し、両者の関係を問うという枠組みから出られないのである。しかし、実際に福音書のテキストを前にすれば明瞭なことは、「史的イエス」にしる「宣教のキリスト」にしる、テキストそのものが描き出すイエスの姿から何らかの解釈手続きを経て生じてくる派生物にすぎず、現に目の前にあるのは物語として語られるイエスの姿にほかならないということである。「史的イエス」とは、この物語られるイエス像の背後に真のイエス像を求めようとする歴史家の視点の中ではじめて想定されるものである。また、「宣教のキリスト」とは、物語られるイエス像の背後に原始キリスト教の礼拝と祭式の場面を見ることによって浮き彫りにされるものである。物語こそ、こうした派生物が生じて来る母胎であり、まさにそこにおいて最初の出来事は起こるのである。

リクールが「イエス」と「キリスト」の問題を、史的な問題としてではなく解釈の問題として扱うと言う時、それは目の前におかれているテキストからすべてを始めるということであり、そこからすべてを考え直すということである。たしかにテキストは、それが過去のある時点に書かれ、現在に伝えられている。これはまぎれもない事実である。また、それが歴史物語である場合には、過去のある時点で起こった事件について述べているという点についても論をまたない。つまり、これらの過去の出来事、すなわち「史実」は、テキストよりも先にあるわけである。だが、テキストの先にある「史実への反省」は、テキストを読むという行為よりも先にあるわけではない。しかも、テキストの先にあるものに関心を持つように促すのは、読書行為においてテキストに描かれた物語に魅了される経験である。すべての問題は、このようにテキストをそれ自体として読むことから生ずるのである。そしてテキスト自体が示しているのは、「史実のイエス」でも「宣教のキリスト」でもなく、物語として描かれた「イエス・キリスト」にほかならない。

福音書を物語として読むということは、それを架空の話として読むことと同じではない。それは、物語が史実をもとにしているのかいないのかといった派生的な問題を一時保留にして、テキストが提示する世界を十分に展開させるということである。すると、イエスが語る譬や説教と、イエスを主人公として描く受難物語が、福音書という枠組みの中で互いに関係しあい、さらにそれらが、パウロやヨハネがこのイエスをキリストとして宣べ伝える宣教の物語と関係し合うのを見ることができる。受難物語のイエスと宣教されるキリストは、こうした関係の中で分離できないひとつの姿を形成しているのである。

史的イエスの問題を、物語という文学形式の問題としてとりあげなおすというリクールの企図は、先に触れた「新解釈学 (New Hermeneutics)」のうち

に、ある程度類似の方向性を見出すことができる<sup>922</sup>。エーベリンクやフックスは、イエスの譬を「言葉の出来事 (Sprachereignis)」<sup>923</sup>と理解するが、このことは、ブルトマンが原始キリスト教の宣教に見出す新しい実存の可能性を取り次ぐ力を、イエスの譬にも見出そうとすることを意味する<sup>924</sup>。フックスの弟子であるエタ・リンネマンは「説教は、イエスの譬を通してイエスの聴衆に起こった事件を繰り返す。この実存の変化を人間に可能とし、彼を不信仰から信仰へと至らせるのが言葉なのである」と述べ、イエスの譬と教会の教説との類似性をフックスの「言葉の出来事」という理解のもとで展開しようとする<sup>925</sup>。さらにもう一人の弟子であるE・ユンゲルは、イエスの「神の国」の譬えを「言葉の出来事」として理解し、それをパウロの義認論と比較する<sup>926</sup>が、リクール自身もユンゲルの試みを評価し、「<キリスト対イエス>という二律背反から、<神の義>という概念と<神の国>という譬の象徴とにおいて把握されうるような二つの言語の出来事との類似性へと強調点をずらすことによって、新しい可能性を開いた」と言っている<sup>927</sup>。

新解釈学の試みは、イエスの譬における言葉の出来事と宣教の言葉における言葉の出来事との連続性を問うことである。そこでは、史的イエスの問題が、宣教の言語性への新しい理解によってとらえなおされていると言える。その意味で、新解釈学はリクールと方向性を同じくしている。しかし、二つの点においてそれはなお十分とは言えない。第一点は、N・ペリンが指摘しているように、新解釈学が言語の出来事を成り立たせる詩的機能について十分に説明せず、言語に注目する場合には当然経なければならない文学批評のステップを踏んでいないことである<sup>928</sup>。リクールの言う「遠い道」を迂回しないのである。このことと、フックスやリンネマンが、イエスの譬における言葉の出来事をイエスの自己理解と結びつけることとは無関係ではない<sup>929</sup>。第二点は、新解釈学

---

<sup>922</sup> 本研究 1-2-4 を参照。

<sup>923</sup> Fuchs, Ernst : "Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschchen", in *Zum Hermeneutischen Problem in der Theologie: Existential Interpretation*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1960, S.281f.

<sup>924</sup> Perrin, Norman : *Jesus and the Language of the Kingdom : Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, SCM Press, London, 1976, p.107f. (ノーマン・ペリン『新約聖書解釈における象徴と隠喩』高橋敬基訳、教文館、1981年、154以下)。

<sup>925</sup> *ibid.*, p.113f. (同上、163頁以下)。

<sup>926</sup> *ibid.*, p.117f. (同上、168頁以下)。

<sup>927</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics", p.136f. (『聖書解釈学』350頁以下)。もっともユンゲルの場合、「言葉の出来事」という考えの中に、象徴言語より神学的に洗練された概念言語を包摂してしまい、それらの認識論的相の違いについては考慮されていないとリクールは指摘する。

<sup>928</sup> Perrin : *Jesus and the Language of Kingdom*, p.125f. (ペリン『新約聖書解釈における象徴と隠喩』180頁以下)。

<sup>929</sup> *ibid.*, p.121f. (同上、175頁以下)。

が、「新しい探求」と同様、ブルトマンの設定した「史的イエス」と「宣教のキリスト」という二分法になおもたらわれており、両者が派生してくる源としての「イエス・キリストの物語」への視点が希薄であるということである。「史的イエス」や「宣教のキリスト」の概念は、「イエス」を主人公として語る福音書の物語から反省的な距離をおくことによって学術的に派生してきたものである。福音書は一人の人物をケーリュグマ信仰の視点から描いた物語であり、イエス・キリストを描く物語自体がまず「言葉の出来事」としてとらえられなければ、「史的イエス」の語った譬えを問題にすることはできない。新解釈学は、「言葉の出来事」として扱われる対象を、譬を中心とするイエスの言葉に集中しており、この概念をイエスを描く受難物語の文学としての性格にまでは向けていない。

ペリンによれば、「新解釈学」以降、福音書の文学性に関する議論の中心はアメリカへ移る。ワイルダー、ファンク、クロッサン、ヴァイアらによりイエスの譬えの文学的研究が進められ、さらにピアズリーのように文学批評的な観点が福音書全体の物語的性格に対して向けるられるようになる<sup>930</sup>。1970年代のリクールは、こうした動きの中に自らも身を投じることによって、相互に影響を与え合うことになった。こうした新約学上の動きについて詳しく述べることは本研究の範囲を超えるが、リクールの聖書解釈の理論が新解釈学以降のアメリカにおける聖書の文学批評的研究の動きと連動したものであったことは確かである。

#### 4-2-3 歴史とフィクションの交叉

リクールは聖書の言葉の本質を隠喩の革新的な働きに見ながらも、それが意味産出の母体としての文学形式の中で働くことである種の強固さを獲得し、さらにはそれらが多様なジャンルとして互いに緊張関係の中でその意味の矢を言述空間の彼方へと向けていくところに宗教言語としての聖書の働きを見出した。それでは、そうした聖書の文学形式は、歴史的事実とどのようにかかわるのだろうか。とりわけ新約聖書解釈においては、新約聖書の中心にいるイエス・キリストをどのように理解するかを示すことが求められるのであり、それはイエスという史的人物をどう扱うかという問題を避けることが出来ない。先に、

---

<sup>930</sup> こうした動きについて、リクール「聖書解釈学」で以下の文献を挙げている。Wilder, Amos : *Early Christian Rethoric: The Language of the Gospel*, New York, Harper & Row, London, SCM Press, 1964. / Funk, Robert W. : *Language, Hermeneutic and Word of God*, New Yoek, Harper & Row, 1966. / Crossan, Jean Dominic : *In Parables*, New York, Harper & Row, 1973. / Via, Dan O., *The Parables*, Philadelphia, Fortress Press, 1967. / Beardslee, William A. : *Literary Criticism of New Testament*, Philadelphia, Fortess Press, 1970. (『新約聖書と文学批評』土屋博訳、ヨルダン社、1983年)。



ブルトマンの新約聖書理解の中で「史的イエスの問題」がどのように扱われ、そこにどのような問題があるかを考察したが、リクールの隠喩論的な新約聖書へのアプローチは、この問題に対していかなる解答を与えうるのだろうか。

「聖書解釈学」で示された福音書の解釈は、譬に適用した隠喩の理論を福音書全体にまで拡張するものであるが、そこに飛躍はないだろうか。第一の描写的指示が中断されることが第二の根源的な指示を解放するというリクールの理論は、福音書物語全体を譬と同じ次元での一つの作り話としてしまうことにはならないのか。福音書物語の第一の指示は、完全に廃棄されてもよいのだろうか。イエスの譬を隠喩的な物語として読むことは正当化できても、史的に実在した人物として指定されているイエスについての福音書の記述を、それと同じ次元で読むことは不当ではないのか。

聖書を基本的に隠喩的なものとしてとらえるというリクールの視点からは、譬という考察対象は恰好の題材である。イエスの譬は、それを語った者が実際にイエスであったか否かという問題や、それが語られた社会的な状況の問題を除けば、その物語が語っている事柄自体は純然たる作り話として扱うことができる。そのために、それがどの程度史実について語っているのかという問題はほぼ捨象して論ずることができる<sup>931</sup>。ゆえにリクールの隠喩論はかなり適切にあてはまる。しかし、もし譬がはめ込まれている福音書物語全体に視点を広げ、さらに福音書が前提としている原始キリスト教の歴史観全体の中でそれらを考察するときには、物語は明らかに実際の歴史的出来事について何らかの形で語っているものとして受け取られなければならない。福音書は、譬とは正反対に、過去の歴史的出来事についての描写として読むよう要求する面を明らかに持っている。イエスの譬が作り話であるような意味で、福音書が作り話であるわけではないのであって、譬にあてはめられた隠喩過程をそのまま福音書に流用するわけにはいかないのである。

ここで、これまで保留してきた歴史とフィクションの関係の問題と取り組まなければならない。1970年代までのリクールの議論は隠喩論をベースにしており、隠喩とそれをジャンル論に拡張した聖書解釈学が歴史の問題にどう関わるかは十分に定かではなかった。リクールが物語と歴史との関わりについて理論的に取り組むのは、1983年から85年にかけて出版された『時間と物語』にお

---

<sup>931</sup> もちろん、これらの譬がある特定の歴史上の出来事の寓喩表現であるという可能性はないわけではない。その場合、それがテキストの外部に指示するこの出来事へと注意をむけなければ、その譬を理解することは不可能である。しかし、その場合でも、譬の文字通りの意味自体は架空の設定のもとにあり、それを外部の歴史的指示物にむすびつけるかどうかは、解釈者にかかっている。なお、譬と寓喩の違いについてのより精緻な分類については、ハルニッシュ、W『イエスのたとえ物語——隠喩的たとえ解釈の試み』廣石望訳、日本基督教団出版局、1993年、51-84頁を参照。

いてである。そこでは物語における歴史とフィクションの問題が正面から取り上げられる。福音書の歴史性についてリクールの立場から考えるためにはその議論をふまえる必要がある。そこでリクールは、「フィクション物語と歴史記述という、物語言述の大きな類別が存在することは、一連の特殊な問題を提起する<sup>932</sup>」と言う。しかしその大きな問題に取り組む前に、『生きた隠喩』で示された隠喩過程をより包括的な理論として再提示した「ミメーシス論」をあらかじめ展開する。まずこの理論から見ていかなければならない。

『生きた隠喩』においてリクールは、隠喩的過程を、文からジャンルへ、さらに様々な言述形式の束へと拡張した。また、それと並行して書かれた聖書解釈に関する諸論文では、多様な言述形式の束としての聖書が、それらの言述形式が統体として働く隠喩過程として考察された。こうした隠喩的な言述が、日常意識が前提としている非本来的な「現実 (reality)」を改変し、通常の意識においては隠蔽されている新しい「現実」を開示すると述べた。テキストが提示する世界に没入し、日常的な世界をエポケーすることによって、古いものが見かたと新しいものが見かたとのあいだに緊張が生み出される。この緊張が、日常的な現実の自明性に揺さぶりをかけ、それを相対化するように促すとともに、現実についての新しい見方を生み出していくためのきっかけとなる。こうした洞察をもとに、リクールは宗教的言述と現実との関わりを、隠喩的な二重の意味志向によって説明した。しかし、宗教言述が現実世界に本当に関わっていくことを示すためには、そのような説明だけでは不十分である。宗教的言述は、単に世界を見る新しい視点を開拓するだけでなく、そのような視点に立って世界を実際に作り変えていく行動を促すものだからである。

『時間と物語』において展開されるリクールの「ミメーシス」論は、ことばが現実に関わり、現実を作りかえる過程を、『生きた隠喩』における隠喩過程の理論以上に徹底して考察している<sup>933</sup>。そこでとくに考慮されているのは、物語という言述のジャンルである。物語言述は、時間の流れの中で行動する人間をある一定のプロットのものにと描く。そこでは、行動の時間が、なんらかの意味ある流れとして筋立てられる。物語とは、行動の「ミメーシス」(模倣)なのである。ここで重要なのは、リクールが、フィクションと現実との関わりを示すのに「ミメーシス」という用語を用いる場合、それは事物の「コピー」(複写)を意味するのではないということである。リクールは、カントにしたがって想像力を「産出的想像力 (produktive Einbildungskraft)」と「再生的

---

<sup>932</sup> Ricoeur : *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, 1983, p.123. (リクール『時間と物語』第I巻、久米博訳、新曜社、1987年、144頁)。

<sup>933</sup> Ricoeur : *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, pp.230-1. (リクール『時間と物語』第III巻、久米博訳、新曜社、289-90頁)。

想像力（reproduktive Einbildungskraft）」とに区別する<sup>934</sup>。しばしば想像力は、今ここに不在のもののコピーとして考えられてしまう。リクールはそうしたものを「再生的想像力」と呼ぶのだが、これはすでに分節化された現実を前提にしてそれを写し取る働きにすぎず、新たな現実を生み出す力とはならない。しかし、カントが感性と悟性を結ぶものとして想像力を考えるとき、それは、ばらばらで混沌とした知覚を、ある統一的な概念へともたらすための図式化作用の働きを担う能力を指している<sup>935</sup>。それは、「産出的想像力」と呼ばれるものであるが、人間の認識は想像力のこのような働きを通して可能となるのであり、すべて「現実」とよばれるものはその働きを通して構成されるのである。フィクションが現実をつくりかえ、新たな現実を開示するのは、そのような根本的な意味での想像力の働きによるのである。このように、リクールが、フィクションのミメーシス機能について述べる時、それはすでに分節化された現実のコピーを意味しているのではなく、現実の分節化そのものに関わる働きを意味している。それは人間の想像力とともに働くのである。

リクールは、フィクションのミメーシス機能を、三つの段階として提起する。フィクションのミメーシス機能とは、「テキストの前過程から後続過程へと導き、その統合形象化の力によって前過程を後続過程へと変容させることである<sup>936</sup>」。それらの各段階を、リクールはそれぞれ「ミメーシスⅠ」、「Ⅱ」、「Ⅲ」と名づける。これは、生の現実とテキストの世界とが相互に関わりあう過程を示すものであり、フィクションが人間の現実を改変する過程を説明する意図を持っている。

ミメーシスⅠは、テキスト以前の人間の行動の領域においてすでに働いている「先行形象化（*préfiguration*）」の段階である。「筋の制作は行動の世界の先行理解の中に根づいている。すなわち、行動の理解可能な構造、その象徴的源泉、その時間的性格についての先行理解である<sup>937</sup>」。実践的な行動は、すでに行動を自己了解する様々な概念のネットワークを前提にしているばかりではなく、通時的に理解される前言語的な「（まだ）語られない物語<sup>938</sup>」を含んでいる。さらに、行動はすでに、クリフォード・ギアーツが取り組んだような、文化の象徴体系に媒介されている。「同じ腕をあげるしぐさが、前後の情

---

<sup>934</sup> Ricoeur : "The Fiction Remakes Reality", *The Blaisdell Institute*, vol.6, Number1, Claremont / California, Claremont Graduate School, 1978. Kant, Immanuel : *Kritik der reinen Vernunft*, B152, Felix Meiner Verlag, 1956, S.167. (カント『純粋理性批判』篠田英雄訳、岩波文庫、上巻、194頁)。

<sup>935</sup> Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, B 181, S.200 (『純粋理性批判』上巻、218頁)。

<sup>936</sup> Ricoeur : *Temps et récit*, I, p. 86. (リクール『時間と物語Ⅰ』100頁)。

<sup>937</sup> *ibid.*, p. 87. (102頁)。

<sup>938</sup> *ibid.*, pp. 114-5. (133頁)。括弧内はリクールによる。

況によって、挨拶する、あるいはタクシーを呼び止める、あるいは賛成投票する仕方として理解される。象徴は解釈にかけられる以前に、行動に内的に関連する解釈項なのである<sup>939</sup>」。そして、行動の中には「物語行為をよび求める時間的構造」が認められる。「重要なのは、日常の実践が、未来の現在、過去の現在、現在の現在を、相互に秩序づける仕方である。というのはこの実践的分節が、物語のもっとも基本的な誘導要素となるからである<sup>940</sup>」。こうして、テキスト以前の人間の行動において、すでに人間の行動を基礎づける何らかの先行理解が働いている。語られる物語は、この語られない実践的な領域にその根をもっており、この領域から生み出されるのである。

ミメーシス II は、テキストによってもたらされる「統合形象化 (configuration)」の段階である<sup>941</sup>。これは、先行形象化された行動の理解に根をもちながらも、そうした前テキスト的領域から切り離された、準自律的な文学的空間を開く。筋立ての働きは、人間の行動、出来事を意味ある全体として示す。ここでは、「出来事は、単一の偶発事以上のものでなくてはならない。……他方、話というのは出来事を一連の順序で列挙する以上のものでなければならない。話というのは出来事を理解可能な全体として編成して、つねにその話の〈主題〉は何かとたずねられるようにしなければならない<sup>942</sup>」。こうしてミメーシス II は、文学による準自律的な閉域を作り出すのだが、そのせいで、フィクションは「現実と何の関わりりもなく、「現実」に対して何の力もないとみなされがちである。しかし、この文学的閉域のこの準自律性は、フィクションが日常の生に対して改革的な力をもつためには必要な条件なのである。日常の生がすでに何らかの語られない物語の中で存在しているとき、そのような物語から一時的に意識を切り離し、全く別の意識をもって異なる物語を生きることは、日常の物語に縛りつけられていた意識に想像力による自由を与え、そのような想像的空間を生きることによって身につけられた新しい意識によって日常をとらえかえす力を与えることが出来る。それはミメーシス I とミメーシス III を媒介するための能力となる。

ミメーシス III は、テキストの世界が読者の世界と交叉する「再形象化 (refiguration)」の段階であり、ガダマーが「適用」と呼ぶものに対応する<sup>943</sup>。読書行為によってこの段階は始まる。「物語の統合形象化に伴ない、その筋がたどられる能力を現実化するの読書行為である。話についていくことは、読

---

<sup>939</sup> *ibid.*, p. 92 . (108 頁)。

<sup>940</sup> *ibid.*, p.96 . (112 頁)。

<sup>941</sup> *ibid.*, p. 101 f. (117 頁以下)。

<sup>942</sup> *ibid.*, p.102. (119 頁)。

<sup>943</sup> *ibid.*, p.109f. (126 頁以下)。

書行為において話を現実化することである<sup>944</sup>」。読書行為によってはじめて、テキストはその世界を展開させるのである。それは、さらに読者がそのようにして開かれた世界を他者と共有するコミュニケーションへと進んでいくとき、その閉じられた世界は外にむかって開かれ、「現実」の世界と関わりわりはじめる。そこにおいて、物語の提起する世界は読者の世界と交叉するのだ。そして、「テキストの統合形象化が再形象化に変換するのは、読解の向こう側、受容した作品によって教えられる実際の行動においてである<sup>945</sup>」。こうしてミメシスの循環は、人を行動へと促されるところまでいくのである。

以上のようなミメシスの三つの段階を経て、フィクションは「現実」と関わり「現実」を改変するとリクールは考える。ここでの考察は物語作品全般を対象にしたものであるが、聖書物語が一つの文学として現実と関わるプロセスも同様に考えることができよう。聖書が展開するストーリーを「物語」という文学ジャンルと見なすことが、聖書を「現実」から遊離させてしまうのではないかという危惧は、こうした物語のミメシスの段階全体を考慮することである程度は解消されるだろう。リクールは、ある種の文芸批評が、ミメシス II の段階のみを分析の対象とし、それをミメシスの循環における先行過程と後続過程から切り離してしまうことに対して次のように言う。

私が見るテキスト記号論のテーゼとは、テキストの科学はミメシス II だけを抽出した上で基礎づけることができ、テキストの前過程や後続過程を顧慮せずに、文学作品の内的法則だけを考察することができる、とするものである。そのかわり、作品が著者によって読者に与えられ、読者はそれを受け入れて、自分の行動を変えるように、生き、行動し、苦悩するという不透明な背景から、作品がくつきり浮き出るように一連の操作を再構成するのが解釈学の務めである<sup>946</sup>。

「物語」の概念を記号論のレベルでのみとらえるとき、聖書解釈への物語論の導入は聖書を現実とは切り離された文学的空間の問題に閉じ込めてしまう危険がある。しかし、ここでリクールが言うように、解釈学が記号論と異なった次元で物語をとらえていることをふまえることが重要である。それは文学的な閉域に内在する意味論的分析だけではなく、それが読書行為を経て外部へと関わるありようの分析に接続されるのである。このように物語が現実の状況を改変していくありように焦点をあてたリクールのミメシス論は、むしろティリッヒやブルトマンが現代の状況と聖書の使信とのあいだに求めようとした循環

---

<sup>944</sup> *ibid.*, p.116. (136 頁)。

<sup>945</sup> Ricoeur : *Temps et récit*, III, pp. 230-1. (『時間と物語』第 III 巻、289-90 頁)。

<sup>946</sup> Ricoeur : *Temps et récit*, I, *ibid.*, p. 86. (『時間と物語』第 I 巻、100-1 頁)。

に、より精緻な解釈学的基礎を与えてくれると言える。ブルトマンにおいては、状況が実存論的に仕上げられた人間論と同一視され、それが早急に聖書の提示する新しい実存の可能性とつきあわさることによって、循環は短絡的なものとなってしまっている。しかしリクールは、状況と使信をともに構成している人間経験の言語性を重視し、言語を媒介として人間の実存を規定しているさまざまな外在的要素を、その解釈学的循環のうちに取り入れることによって、より十全で生産的な循環を形成することができる。使信が「語りかけ」るのは、それが「物語」られることによってである。聖書を「隠喩」、「物語」、「フィクション」として読むということは、リクールが展開したようなミメシスの循環を通して、聖書が現実を改変する力を発揮することによってなのである。

さて、ミメシス論によって議論の足場を整えた上で、狭義のフィクションと歴史叙述の異同の問題にリクールは向かう。ミメシス論そのものは、フィクションか歴史叙述かという区別にはかかわりなく、物語を読むという行為すべてに当てはまる議論として考えられている。しかし、リクールは両者の明白な差違を隠蔽しているわけではない。歴史は狭義のフィクションと決して同一視することは出来ないのである。リクールはこう述べる。

もっとも目立つ、そしてまたおそらくはもっとも扱いにくい問題は、歴史物語とフィクション物語双方の指示の仕方の否定しえない非相称性から発している。歴史記述のみが、歴史の志向性が実際に起こった出来事を志向するかぎりにおいて、＜経験的現実＞に登記された指示作用を要求できる。たとえ過去はもはやなく、アウグスティヌスの表現によれば、過去には過去の現在においてすなわち歴史家にとって記録となった、過去の痕跡を通じてしか到達されないとしても、やはり過去は起こったのである。過去の出来事は、現在の近くには不在だとしても、やはり歴史の志向性を支配し、それに現実主義的な調子を与えるのであり、それはいかなる文学も、たとえ＜現実主義＞を標榜する文学であろうとも、決して比肩できないだろう<sup>947</sup>。

歴史叙述の持つリアリティーは、そこで語られていることがらが実際に起こった出来事を志向する点にある。それに対し、フィクション物語はそういう意味でのリアリティーをはじめから放棄している。この違いを無視することは出来ないのである。

しかし、このことによって、歴史叙述が先に述べたようなミメシスの循環から無縁であるということにはならない。それは、歴史叙述が、時間経験の現象学が明らかにする「生きられた時間」と「宇宙的時間」とを媒介するからである。リクールは、この二つの時間のあいだに生ずるアポリアを、アウグステ

---

<sup>947</sup> *ibid.*, p.123. (144頁)。

ィヌスの『告白』の中の時間に関する次のような問いのうちに見出だす<sup>948</sup>。  
「ではいったい時間とは何でしょうか。だれも私にたずねないとき、わたしは知っています。たずねられて説明しようと思うと、知らないのです<sup>949</sup>」。通常、時間というものは過去から現在を経て未来へとつづく一本の道すじとして考えられている。すると、この一本の道すじの長短が、すなわち時間の長短であることになる。しかし、よく注意してみると、過去とはもはや存在しないものであり、未来とはいまだ存在しないものであることに気がつく。すると存在するのは現在だけだということになる。しかもその現在とはわずかな拡がりも持たない単なる点であるはずだ。では一体、過去とか、未来とか、時間が長いとか短いとかいうことは何を意味するのか。アウグスティヌスは、その答えを「魂」のうちに見出だす。

おそらく厳密にはこういうべきであろう。＜三つの時がある。過去についての現在、現在についての現在、未来についての現在＞。じっさい、この三つは何か魂のうちにあるものです。魂以外のどこにも見出だすことはできません。過去についての現在とは＜直観＞であり、未来についての現在とは＜期待＞です<sup>950</sup>。

アウグスティヌスが出した答えは、直線的にとらえられた時間についての常識的な理解と矛盾しており、そのように時間とは何かを意識に問い尋ねていくと、過去・現在・未来という時間の直線的な流れはまったく理解不可能になってしまう。こうして、アウグスティヌスの答えはアポリアを増幅することになる。

ここに表現されたアポリアとは、「三つの現在」という魂の時間（生きられた時間）と、直線的な時間（宇宙的時間）のあいだのアポリアである。しかし、歴史を書くという行為によって、痕跡を通して見出だされた過去の出来事を一つの直線上に位置づけていくことができるとすれば、そのような形で歴史叙述が「生きられた時間」を「宇宙的時間」に再記入するための媒介となっていると言える。そしてそれは、歴史叙述もミメシスの循環と無関係でないことを意味している。つまり、歴史叙述もまた、先行形象化された生の世界（生きられた時間）がテキストによる統合形象化（歴史叙述）を経て再形象化（宇宙的時間）されるという循環の中で働いているのだ。このように、純然たるフィクションにおいて働く隠喩過程と、歴史叙述において働く隠喩過程は区別されなければならないが、同時に「歴史叙述」と呼ばれるジャンルにある種の隠喩的

---

<sup>948</sup> *ibid.*, p.19 f. (7頁以下)。

<sup>949</sup> アウグスティヌス『告白』山田晶訳『アウグスティヌス』世界の名著 16、中央公論社、1992年、414頁。

<sup>950</sup> 同上、421頁。

想像力が働いていることを認めなければならない。

歴史物語をフィクション物語からはっきり区別するものは、「歴史的過去の实在性」への指示である<sup>951</sup>。しかし、歴史的過去に適用される「实在 (réel)」という言葉は何を意味するのか。過去がもはや存在しないものである以上、それは「痕跡」によって認識されるしかない。「痕跡」は過去の出来事の「代理表出 (représentance)」の機能をはたすのである。

この機能は、痕跡による認識に特有の間接的指示を特徴づけ、歴史が過去を指示する仕方を、他のあらゆる指示の仕方と区別する。言うまでもなく、この指示の仕方は、統合形象化の働きそのものと切り離すことができない。というのも、我々が無尽蔵の源泉として過去の観念を形成するのは、我々の統合形象を無限に修正し続けていくより他はないからである<sup>952</sup>。

このような「痕跡 (trace)」ないしは「代理表出」を媒介として過去にアプローチする場合、リクールは、歴史叙述と過去との関係を、「同 (Même)」、「異 (Autre)」、「類似 (Analogue)」の三つの契機のもとに考える<sup>953</sup>。「同」の契機によってこの関係を考える場合、過去との時間的距離を除き、かつてあったものと同一化すること、過去を「追体験」することが歴史叙述の仕事の基礎であるとされる。「異」の契機のもとでは、歴史叙述は、過去との時間的な距離を復元し、そこに他性、差異を確認することとされる。「同」と「異」は互いをはらんでいる。距離は乗り越えられなければならないが、乗り越えられることによっても過去の他性は消えない。したがって、「類似」の契機のもとでは、歴史叙述は、「それが実際あったように」(ランケ)語る。リクールは、ヘイドン・ホワイトを参照しつつ、歴史叙述にはたらく比喩論について言う。

歴史の言述はたしかに、二重の忠誠をするようである。すなわち、一方では、特別の筋の型に結びついた拘束に対する忠誠であり、他方では、ある時点で入手できる資料的情報を通しての過去そのものへの忠誠である。歴史家の作業はそこで、物語構造を、過去を<再現>できる<モデル><アイコン>たらしめることにある<sup>954</sup>。

過去について「……のようである」と語ることは、それを「……と見る」こと

---

<sup>951</sup> Ricoeur : *Temps et récit*, III, p. 203 f. (リクール『時間と物語』第III巻、253頁以下)。

<sup>952</sup> *ibid.*, p.204. (254-5頁)。

<sup>953</sup> *ibid.*, p.205. (255頁)。

<sup>954</sup> *ibid.*, p. 220. (269頁)。



を促す。ここに創造的な隠喩のはたらきを見ることができる。しかし、それは、「同」と「異」の問題から切り離されてしまうと、フィクションと区別がつかなくなってしまう。「<類似>はまさしく、<.....のようである>が、<.....である>と同時に<.....でない>であるかぎりにおいて、追体験の力と距離をおく力とをそれ自身の中に保存している<sup>955</sup>」とリクールは言う。こうして、リクールは、歴史叙述とフィクションとの決定的な違いを保持しつつ、歴史叙述のうちに働く隠喩過程を確認する。それは、単に過去の出来事のコピーなのではなく、まさに過去を「.....と見る」ことをうながすものなのである。

『時間と物語』で展開された歴史とフィクションの関係についての議論を、福音書の解釈の文脈に置いてみよう。リクールが隠喩過程を福音書物語全体にまで拡張する場合、それは、福音書を単なるフィクション物語としてしまうことではない。福音書は、過去に実際に起こった何らかの出来事について語っている。しかし、そこには過去を「……としてみる」という歴史の想像力が働いているのである。ただしそれは、現代の歴史学がのように、ナザレのイエスの出来事を世界史的な時間に記入することをめざすのではなく、むしろこのイエスのうちに神の決定的な行為を見ようとするのである。これは、「あなたがたはわたしを何者だと言うのか」（マタイ 16:15）という問いかけに対する、原始キリスト教の答えであろう。イエスが決定的な神の行為であるということは、キルケゴールが言ったように、生前のイエスにつき従いその一挙手一投足をも見逃さなかったとしても、それによってより一層見えるようになるというものではない。仮に、客観的歴史学によって過去を忠実に再現出来たとしても、そのことによって示すことの出来るものではないのである。なぜならそれは、最後にはイエスをキリストとして信じるかどうかという個人の実存的な決断を迫る問いだからである。その問いに、「あなたはメシア、生ける神の子です」（マタイ 16:16）と答えるところにキリスト教の信仰が成立したとすれば、その信仰は、イエスの歴史をどう見るかということにかかってくる。イエスを決定的な神の行為として見ることは、史実を詳細に明らかにしていく視点からは不可知の「事実 (Daß)」としてしか示すことはできない。しかし、信仰者の眼からは、イエスの歴史を物語ることによって示すことが出来るのである。

こう見ると、福音書のような物語こそ、歴史物語とフィクション物語の二つのジャンルが交差する点にあると言えるのではないか。つまり、それはある歴史的過去を扱うが、それは生きられる時間を宇宙的時間に再記入するのではなく、むしろすべての出来事を平均化する宇宙的時間の中で、ある出来事が永遠の領域に接触する決定的な重要性を持った出来事であることをフィクションの働きを通して示すのである。人はこのテキストを媒介として、クロノロジカル

---

<sup>955</sup> ibid., p.226. (273-4頁)。

な時間に支配された現実を打破し、イエスの示す終末論的な時間としてこの時を生きることを学ぶ。そしてそのように生きることは、新しい現実を実際に作り出すことにつながっていく。このように、歴史物語とフィクション物語が交叉する福音書の性質は、福音書の読者を過去の現実だけでなく、そのつどの現在の現実と関わらせるのであり、その解体と再生の現場に加わることを促すのである。リクールの『時間と物語』での議論から、福音書の解釈について以上のような洞察を得ることができるだろう。

#### 4-2-4 「宣教」と「物語」

そのような福音書解釈の完全な具体化を、聖書学者ではないリクールに求めることは出来ないが、リクールはそのヒントとなるような考察をいくつか行っている、それを見ておこう。1980年代のリクールは、『時間と物語』における物語論一般の考察と並行して、福音書解釈と「史的イエス」の問題について新たなアプローチを試みている。それは、70年代の隠喩論をベースにした議論からさらに踏み込んだものになっている。とくに「宣教から物語へ<sup>956</sup>」（1984年）と「解釈する物語<sup>957</sup>」（1985年）では、N・ペリンやR・オルターらの仕事に触発されて、福音書物語のかなり具体的な分析にまで踏み込んでいる。それらの仕事は、残念ながら断片的なものにとどまり、十分体系的に展開されているとは言えないが、ここでの課題に対して一定の方向性を示唆してくれているように思われる。以下ではリクール自身の論考に随時補足的な考察を加えながら、リクール解釈学がこの神学上の問題に対してもたらし得る可能性を探求する。

「宣教から物語へ」でリクールは、ブルトマンとエレミアスの総合を自らの課題としたN・ペリンの仕事に依拠し、そのような総合の有効性を示そうとしている。すでに確認したように、ブルトマンが史的イエスの探求を全面的に退ける理由は、単にそれが歴史学的に不可能であるからだけでなく、それが神学的に不適切であるからである。しかし、ペリンはそのようなブルトマンの判断を正当なものとして承認した上で、しかしなお史的イエス探求が可能であり、神学的にも重要な意義を持っていることを示したとリクールは言う。

リクールによれば、エレミアスやペリンは史的・批判的な研究態度においてブルトマンと同様に徹底的に厳密な態度を取っている。そして、福音書の諸資料は原始キリスト教のケーリュグマから離れた自由主義的なイエス伝を構成す

---

<sup>956</sup> Ricoeur : "From Proclamatio to Narrative", *The Journal of Religion* 64, 1984, No.4, October, p.501-12.

<sup>957</sup> Ricoeur : "Interpretative Narrative", *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.

るには不十分であり、史的イエスに遡れるのはイエスの言葉と行為のうちのいくつかであるという点においてブルトマンと共通している。しかし、ブルトマンとは異なって、こうしたいくつかのイエスの言葉や行為は、後に福音書の物語が構成されるための萌芽を含んでいると考える。リクールはそれを「諸契機 (occasions)」と呼び、イエス伝を再構成することは不可能だが、福音書からそうした「諸契機」を取り出すことは可能であると言う<sup>958</sup>。リクールは、ペリンの仕事をもとに、福音書に描かれたイエスの言葉と行為の中から、「告知 (announcements)」、「論争 (controversies)」、「苦難 (sufferings)」という三つの契機を取り出す<sup>959</sup>、このような形で史的イエスを再発見することは、ブルトマンが懸念するような信仰に保証を与えようとする行為ではなく、信仰義認論の立場から神学的に否定されるべきものではない。むしろ、そのような再発見は神学的な機能をもっていると言う。リクールは、先の三つの諸契機に、以下の三つの神学的機能を対応させている。

まず、「告知」の契機<sup>960</sup>が担うのは、イエスの死後の教会がイエスの来臨に対していただく期待に対する「批判的 (critical)」機能である。ペリンが明らかにしたように、史的イエスの教えの中心は神の国の告知にあるが、イエスは自らを神の国の決定的先取りと解しながらも、残りの時間に関する一切の思弁を禁じた<sup>961</sup>。史的イエスの教えのそうした性質が発見されることは、原始教会がイエスの言葉に接ぎ木したケーリュグマ的な解釈を批判的に制御するという機能を果たすことになるとリクールは考える。

また、「論争」の契機<sup>962</sup>が担うのは「模範 (exemplary / paradigm)」の機能である。C・H・ドッドやエレミアス、ペリンらは、イエスの言葉が最初に語られた状況に関心を注いだ。イエスの言葉はそれだけで孤立した普遍的な命題ではなく、ある具体的な場面において誰かに対して語りかけられたものである。それはしばしば、対話者との論争の場面であったと考えられる。イエス

---

<sup>958</sup> Ricoeur : "From Proclamatio to Narrative", p.504.

<sup>959</sup> *ibid.*, p.504.

<sup>960</sup> *ibid.*, p.505f.

<sup>961</sup> ペリンは、イエスの言葉の史的真正性の規準として次の三つを挙げている。①「相違」(dissimilarity)の規準：古代ユダヤ教とも初期キリスト教とも異なった特徴をもっている場合に真正と認める。②「整合性」(coherence)：「相違」の規準によって真正と認められた資料との整合性が見出されれば、真正と認める。③「複数証言」(multiple attestation)：共観福音書の資料の全てないしはほとんどにおいて認められる資料は、真正の資料として認める。このうちペリンが最も重視するのは①であり、②はそれに準拠し、③は付随的に用いられる。これらの規準によってペリンは、譬え、神の国の教え、主の祈りのうちに史的イエスの真正な言葉を探り当てようとする。こうした規準は、ブルトマンやブルトマン学派、エレミアスなども共通して用いているものである。(Perrin : *Rediscovering the teaching of Jesus*, Harper & Row, New York, 1976, pp.38-48.)

<sup>962</sup> *ibid.*, p.507f.

の行動がそのような論争を引き起こすのだが、とりわけ注目されるのが、イエスが「取税人」や「罪人」たちとともにした食事である。それは言わば「行われた譬え」であって、イエスの告知と密接な関係を持った行為である。イエスは自らの告知した神の国が何であるかを、自らの行動によって示した。それが論争を引き起こすのである。こうした認識は、イエス伝を構成するような個々の状況描写ではないが、史的イエスの行動が持っていた全体としての特徴を浮き彫りにしている。ここに、史的イエス再発見の第二の機能、「弟子性のための模範 (paradigm for discipleship)」がある。つまりそれは、イエスの告知に答えることがどのような行動を行うことを意味したかを示し、いわゆる「キリストのまねび (imitation of Christ)」の伝統が保持してきたイエスの生き方や態度の模範としての働きを再活性化させるという機能<sup>963</sup>であると言える。

最後に、「苦難」の契機<sup>964</sup>が担うのは、「創始 (inaugural)」の機能である。イエスの「告知」は「論争」を生み出すが、それは次にはイエスを十字架の「苦難」へと向かわせる。それは「最終的な物語のための停泊所を提供する諸契機の鎖」<sup>965</sup>となるのだとリクールは考える。この物語は、支配者の偉大な行為を語る公式の歴史ではなく、苦難のストーリーを形成する。それは、信仰の基礎に勝利者の歴史ではなく苦難のストーリーを置くのである。

リクールは、この論文でいくつかの重要な洞察を示しているものの、それらの帰結が十分に示されているとは言い難い。ただ、ここで確認したいことは、史的イエスの言葉と行為が、物語を形成する諸契機を持っているというリクールの見解である。「告知」は「論争」を生み出し、それは「苦難」へと導いていく。そして、この諸契機の鎖が、まさに福音書の枠組みそのものとなったのではないかとリクールは問いかけているのである。

ブルトマンは、福音書の本質が原始キリスト教のケーリュグマであると言った。しかし、ケーリュグマがなぜ物語の形式を取るのかについては考えていない。リクールはペリンの助けを借りながら、「キリスト教のケーリュグマが物語形式——すなわち福音書——のうちで発展していく必然性<sup>966</sup>」を描き出した。第 I コリント 15 章 3 節以下などの、最も古い原始キリスト教のケーリュグマと考えられるものの内には、「ほとんど点のような出来事に縮小された物語の種子<sup>967</sup>」が含まれているが、この種子はやがて福音書の物語へと発展していったのである。それは、イエスの生涯を客観的に再現しようとするものではなく、ブルトマン自身が認めたようにイエスをキリストとして宣教しようとする

---

<sup>963</sup> *ibid.*, p.504.

<sup>964</sup> *ibid.*, p.504, 510f.

<sup>965</sup> *ibid.*, p.510.

<sup>966</sup> *ibid.*, p.501.

<sup>967</sup> *ibid.*, p.501.

する意図を持っている。つまり、それは一つの信仰の物語なのである。ブルトマンはこの洞察から、この物語にとっての「史的イエス」の意義を再び初期教会のケーリュグマのような最小限度の「事実」に限定してしまった。しかしリクールがペリンに従って明らかにしたことは、イエスをキリストとして宣教する福音書の物語にとって、史的イエス自身の言葉や行動が持っていた基本的な特徴が、物語の諸契機として重要であったということである。福音書の背後に客観的なイエス像を見い出そうという意図とは異なった意味において、福音書の骨組みを成す史的イエスの言葉と行動の根本的な性質を捉えることが出来るし、そのことはキリスト教信仰にとって重要な意義をもっているのである。

「イエスはキリストである」と信じることは、イエスがどのような人物であったのかのイメージが全く存在しないなら意味をなさないだろう。もし、イエスのいかなるイメージも無しにイエスをキリストと信じることが出来るように思うとしたら、それはすでに福音書によってイエスの言葉と行動のイメージを得ているからに違いない。イエス・キリストの出来事は点のような出来事であってはならない。初期キルケゴールが言うように、イエスの生涯についての詳細な報告書は信仰の決断には必要ない。だが、後期キルケゴールが言うように、イエスがどのような言葉を語り、どのように行動し、その結果どのような運命を引き受けていったのかの大枠を知ることは「イエスはキリストである」と信じる上で決定的に重要なのである。

リクールの考察は、福音書を「長い導入部を持った受難物語」としてとらえる M・ケーラーの視点を再認するものである<sup>968</sup>。すでに見たように、このようなどらえかたの正当性は、ブルトマンも『共観福音書伝承史』の結論として認めていた。しかし、ブルトマンにとってそのことは福音書のケーリュグマ的性格を示す事実であって、史的イエス探求の不可能性の根拠となったにすぎない。ブルトマンは、受難物語のストーリーがキリスト教信仰にとって持つ意味について考察を深めることは無かった。リクールとともに、受難物語のストーリーそのものを、より重要なものとして理解することが出来る。受難物語はそのまま史実の報告ではないとしても、イエスの言葉や行為が信仰者たちによってどのように受け止められたかを語っている。しかも、それは史的イエスと全く無関係の虚構ではなく、史的イエスの言葉と行為とが持っていた決定的な特質が諸契機となって、紡ぎ出された一つの歴史物語なのである。そして、福音書は、史的イエスの言葉や行為を単に忠実に写し取った写真としてではなく、史的イエスの言葉や行為が持っていた特質の「像 (picutre)<sup>969</sup>」をもとにし

---

<sup>968</sup> Ricoeur : "Interpretative Narrative", p.186.

<sup>969</sup> Tillich : *Systematic Theology*, vol.2, p.29. (ティリヒ『組織神学』第2巻、36頁)。本研究 2-2-3 参照。

て展開された物語として見られるべきである。福音書の物語は、原始キリスト教のケーリュグマであると同時に、史的イエスの姿をある意味で今日に伝達しているのであって、この二つの機能は分かち難く結び合っているのである。

受難物語のストーリーが、キリスト教信仰にとって持つ意味について、リクールの議論をもとにさらに踏み込んで考察するために、「宣教から物語へ」における関心の延長上で書かれたと思われる論文「解釈する物語」を考察しよう。

「解釈する物語 (interpretive narrative)」とは、「物語がもたらそうと望むイデオロギー的な解釈が、語り手によって物語の上にかぶせられるのではなく、むしろ物語の戦略そのものに編入されているような物語<sup>970</sup>」である。つまり、物語に対してメタレベルに立つのではなく、物語そのものの内部で、物語に場面設定を与えたりストーリーを膨らませたりすることによって、物語を一定の方向に向けて解釈する手法であり、それはユダヤ教のミドラシュなどに見られるものであるという。F・カーモードは、マルコの福音書がミドラシュのように働くことに着目し、「物語がそれ自身のケーリュグマ的な志向と関連して一つの解釈の機能を持ちうる」ことを指摘した<sup>971</sup>、これに応じてリクールは、「もしテキストが解釈の機能を持った物語であるなら、釈義と神学との間の連結は、解釈の仕事がテキストに適用される以前にすでにテキストのうちに働いている<sup>972</sup>」はずであると考え、「解釈する物語」というカテゴリーを今日の物語論と照らし合わせつつ、マルコの福音書の受難物語を解釈しようと試みる。

その際、リクールが参照するのが、R・オルターが『聖書物語の技法<sup>973</sup>』において、ヘブライ聖書、とりわけ「ヨセフ物語」や「ダビデ物語」について展開した解釈である。これらの物語は決して敬虔な人々のストーリーではなく、むしろ狡猾さや殺人が渦巻くストーリーである。しかし、こうした「人間の頑固な性質」を通して、神の計画は達成されていく。そこには、「人間の行為と情熱の避けがたい性質とともに神の計画の必然性に直面する神学」がある。それは、「神の不可避の計画と人間の偶然の行為の予測不可能性との間の共謀の解釈学的問題」を提示するが、それは抽象的な思弁を展開する神学ではなく、「物語の形態を求める神学」である<sup>974</sup>。リクールはオルターの解釈のうちに、自らの指導理念の具体的な実例を見出し、それがマルコの受難物語に対しても適応できると考える。言い換えれば、マルコの受難物語はヘブライ聖書という

---

<sup>970</sup> Ricoeur : "Interpretative Narrative", p.181.

<sup>971</sup> *ibid.*, p.181. ここで言及されているのは、Kermode, Frank : *Genesis of secrecy: On the interpretation of Narrative*, p.82f. (カーモード『秘儀の発生：物語の解釈をめぐる』山形和美訳、ヨルダン社、1982年、108頁以下)。

<sup>972</sup> Ricoeur : "Interpretative Narrative", p.181. (傍点は原文)。

<sup>973</sup> Robert Alter : *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

<sup>974</sup> Ricoeur : "Interpretative Narrative". p.182f

「より大きな聖書的軌道のうちにまきこまれ<sup>975</sup>」ながら、イエスという一人の人物をキリストとして描いていると見ることができる。ここでは、イエスに塗油をする女、イエスを裏切るユダ、イエスを理解できず最後は否認してしまうペテロ、逃亡する弟子たち、敵対する祭司長やピラトなど、それ自体は偶然的な一人一人の行動が、結果としてイエスを十字架へと必然的に追いやっていく。つまりそれは、一人ひとりの人間の頑固な性質を通して神の計画が着実に成し遂げられていくというヘブライ聖書の特徴を受け継ぎながら、「苦難の人の子」のキリスト論を形成しているのである。

このようにマルコ福音書を「解釈する物語」として見る発想は、ここでの議論の中で何を意味するだろうか。マルコ福音書が「解釈する物語」としてすでに一つのキリスト論を形成しているということは、福音書の本質が原始キリスト教のケーリュグマであるというブルトマンの結論を裏付けているようにも見える。ただし、リクールの議論においては、それが「物語を求めるキリスト教的ケーリュグマ」であるという点が重要なのである。リクールは、この見解を、史的イエスとケーリュグマの連続性を追求したケーゼマンの試みと結びつけている。つまり、福音書がケーリュグマ的であることは、それが史的イエスと切り離されているということの意味するのではなく、むしろ物語を媒介にした連続性が両者の間にあることを意味している。この点がブルトマンとは異なっているのであり、むしろブルトマンの否定的見解を克服する可能性なのである。ここでもリクールは、第Ⅰコリント 15:3-8 のような古いキリスト・ケーリュグマが、すでに最低限の物語を含んでいることの重要性を指摘する。「史的批判的研究が再構成することの出来る最も原初的なケーリュグマは、信仰のキリストを歴史のイエスに対立させるものではなく、むしろそれらの同一性を証言するものである。<sup>976</sup>」

マルコ福音書を「解釈する物語」ないしは「物語の形態を求める神学」ととらえるリクールの見方は、キリスト教神学に対するある提言を暗示している。すなわち、神学の源泉は聖書の物語にあり、ここから切り離されるべきではないということである<sup>977</sup>。そして、この主張はいわゆる「物語神学 (Narrative Theology)」の志向と同じ方向性を持っているようにも見える。事実、リク

---

<sup>975</sup> *ibid.*, p. 183.

<sup>976</sup> *ibid.*, p.184.

<sup>977</sup> E・トロクメは、受難物語が「旧約聖書テキストのいくつかのテキストのミドラッシュ」であるという説、「初期教会のケーリュグマを敷衍したもの」であるという説をともに退けている(トロクメ『受難物語の起源』加藤隆訳、教文館、1998年、92-148頁)。彼によれば、受難物語の原型は、過越の祭の際にエルサレムの神殿に集まるユダヤ人キリスト者がイエスの死を記念して行っていた儀式で語られた物語である(151頁)。ただし、このような説を取ったとしても、福音書全体がケーリュグマを核にして発展したという説を否定することにはならないし、もちろん神学と物語の密接な関係についてのリクールの考えを変更する必要はないだろう。

ルの聖書解釈学は、1980年代以降の物語神学を支える理論的支柱の一つと考えられている。だが、リクールを物語神学と同一視することは出来ない。むしろリクールは物語神学の危険に対して警告を発しているからである。この問題については最後の章で改めて取り上げる。

中期リクールのテキスト解釈学と物語論は、ブルトマンとその学派が提起した史的イエスとケーリュグマの関係をめぐる問題に答えるための重要な洞察を与えてくれた。先に両者の関係を問うために二つのアプローチがあることを指摘した<sup>978</sup>。リクールの解釈学は、この二つのアプローチそれぞれをさらに進めていく上でのヒントを与えてくれている。

史的イエスの言葉と行為が福音物語の基本的要素になっているというリクールの指摘は、史的イエスの言葉のうちにケーリュグマを見出そうという方向性と一致する。新解釈学はイエスにおいて言葉へともたらされたものが弟子たちのうちで復活信仰を形成しケーリュグマの核となったと考えたが、リクールはそのような言葉の出来事の照応がケーリュグマを物語として語るという行為にまで及んでいることを示していると言ってよいのではないだろうか。イエスの語りと行為が復活の経験を生み出し、その経験の中で今度はイエスを語る物語が再構成されていった。そのような意味でイエスの言葉はケーリュグマをすでに含んでいたと考えることが出来る。

このことは逆に言えば、物語の形で語られるケーリュグマのうちに歴史のイエスの基本的な特質を見出すことが出来るということを意味している。たしかに福音書の物語は信仰の眼によって構成されているものであって、それを歴史学が対象とするような史実として確証することはできない。だが、その物語がイエスの言葉と行為の出来事に巻き込まれる中から生まれてきたものであるなら、それは史的イエスと全く無関係な「作り物」ではありえない。イエスは、理念的には弁証法神学の言うような数学的瞬間の比喩で語られるとしても、実際の信仰者の生活においては、まさにこの福音書という書物に示された豊かな内容をもった物語として理解される。この物語は、旧約聖書を含む聖書全体の救済の物語の枠組みの中でこそ自然に受け容れられる。物語全体の中でイエスがキリストとして理解されるのである。それをそのように理解させるものは、もちろん歴史学ではなくそのような物語によって育てられた信仰であるが、そのような信仰はイエスの言葉と行為への原始キリスト教の応答によって生まれたものである。

史的イエスとケーリュグマをめぐる問題に対するクール解釈学の貢献の一つは、両者がこうした一種の循環の関係にあることを示したことだろう。史的イ

---

<sup>978</sup> 本研究 1-2-4 参照。



エスとケーリュグマ、聖書と共同体、信仰とその対象の間には循環がある。この循環の中に入ることではじめて両者の関係は意味と説得力を持つ。それを循環の外から根拠づけたり、循環の外へ向けて実証することは出来ないし、またその必要もないのである。ただし、このように言う時、一つの危険に直面することになる。それはキリスト教信仰を一つの閉じた循環、閉じた言語ゲームとして理解し、それを外部の様々な世界から切り離して自足してしまうという危険である。これは物語論そのものがもともと内的にはらんでいる一般的な問題でもあるが、本研究では、とくにリクール解釈学がキリスト教神学に与える貢献という文脈で、最後にこの問題に考察を加えておきたい。

## 第5章 リクール解釈学と物語神学

---

ブルトマンがもたらした神学的難問を打開する道を、リクールの解釈学に依拠しつつ模索してきた。それによって開かれたのは、非神話論化＝実存論的解釈が排除してしまった聖書の物語性を回復する道である。しかしそれは、1970年代以降アメリカを中心に広がった「物語神学 (Narrative Theology)」と必ずしも同一視することは出来ない。リクール自身がこの神学的傾向の源流の一つと考えられることもあるにもかかわらず、彼はこの神学を全面的には支持しないし、リクールを導きの糸として構想されるキリスト教神学の形は「物語神学」の現在の形とは異ったものでなければならない。

もともと、神学における「物語」の使用は、神学や聖書学だけでなく、一般思想界における様々な知見からの影響を受けており、それは様々な発展の可能性を持っていた<sup>979</sup>。しかし、今日「物語の神学」は、主としてH・フライやG・リンドベックらいわゆる「ポスト・リベラル神学」の枠内でとらえられることが多い<sup>980</sup>。それが提示する新しい神学モデルは、リクールに依拠した神学モデルとはいくつかの点で異なっている。物語と神学の関わりについてのフライの認識は、多くの点でリクールの主張と重なりあう点を持っているにもかかわらず、決定的な点でそれとは区別されるべきであり、両者の相違を見極めることは、現代神学のありかたを考えていく上で極めて重要である。このテーマについては、すでにG・コムストック、M・I・ウォーレス、K・J・ヴァンフーザーらの考察があるが<sup>981</sup>、ここではそれらを参照しつつも、本研究の議論の流れの中で独自の見解を述べたいと思う。フライやイェール派と比較することで、リクールの聖書解釈学の特徴と、それに基づいてこの論文でめざすべき神学的方向性がより明確になっていくはずである。

以下ではまず、フライやリンドベックの議論をリクール解釈学と比較し、「物語神学」が持っている危険性をリクールの視点から明らかにしたい。次に、ポ

---

<sup>979</sup> 初期の時点での「物語神学」についての整理としては、Stroup, George W.: "A Bibliographical Critique", *Theology Today*, 1975, July, pp.139-65. を参照。

<sup>980</sup> マクグラス (編) 『現代キリスト教神学事典』熊澤義宣／高柳俊一日本語版監修、新教出版社、2001年、641-4頁。東方敬信『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年、161頁。

<sup>981</sup> Comstock, G.: "Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative," *Journal of Religion*, 66, Chicago University Press, 1986, pp.117-40. Wallace, Mark I.: *The Second Naivité: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, second edition, Mercer University Press, 1990, 1995. Vanhoozer, Kevin J.: *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge University Press, 1990. (ヴァンフーザー『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳通訳、新教出版社、1998年)。

スト・リベラルが確保しようとしているキリスト教の独自性を、彼らとは異ったたやりかたで受け取り直すために、「神学の実定性」をめぐるブルトマンの主張とリクールの「証言の解釈学」を考察する。最後に、「正典」としての聖書の理解についてポスト・リベラル神学と比較しつつリクール解釈学の可能性を考えたい。

## 5-1 文字通りの読みへの問い

フライは、聖書の物語性に注目しながらもリクールとは異なった聖書物語の読みかたを提案している。彼は、リクールと同様、聖書物語の意味をテキストの背後に想定される「歴史的事実」に求めようとする近代的な聖書学のありかたを批判し、テキストそれ自体が示している物語のありのままの世界にまず十分な注意をむけることの必要性を主張する。しかし、物語を二重の指示作用による隠喩過程においてとらえるリクールの理論とはちがって、文字通りの意味に留まろうとする。フライによれば、リクールのような隠喩的な聖書解釈は、二重の指示作用によって物語の文字通りの読みを「世界内存在」の可能な在り方へと越えてしまうことにより、それ自体他に代えられない独自性をもった聖書物語を、一般的に妥当する人間論に還元してしまうものである。これに対してフライの提起する読みの方向は、聖書世界を読者の比喩として見るのではなく、読者が自らを聖書世界の比喩と見るという方向であり<sup>982</sup>、言い換えれば「キリスト教の使信を新しい言語や状況に再構成するのではなく、逆に、新しい言語や状況を聖書物語の世界に参加させる<sup>983</sup>」ことである。だが、それは聖書物語をキリスト教共同体の同一性保持と自己確認のために不可欠なものとする一方で、それがこの共同体の外に向かって呼びかける能力と権利を奪いかねないように見える。

そこでまず、フライの提起する聖書の文字通りの読みと、その発想を発展させたリンドバックの神学モデルを、特にこれまで追求してきたリクールの聖書解釈学と比較しつつ概観し、その主張が持つ有効性とともな危険性を検討しよう。その上で、リクール解釈学に基づく聖書解釈のありかたに対して、彼らの主張がどのような課題をつきつけているかを考えたい。

### 5-1-1 H・フライによる文字通りの読みの復権

フライは、18、9世紀の聖書の歴史批評の興隆の時代に、聖書解釈の歴史における大きな転換があったと見る。『聖書物語の蝕』という彼の著書の題名は、その時期批判的な歴史研究によって鍛えられた目が聖書テキストにも向けられることによって、それまでごく自然に行なわれていた聖書物語の文字通りの読みが、徐々に崩壊していく様子を表現したものである。もちろん、この見かた自体は目新しいものではなく、20世紀初頭にトレルチが行なった講演<sup>984</sup>が明

<sup>982</sup> Frei, Hans : *Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale UP., 1974, p.3.

<sup>983</sup> 東方敬信『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年、171頁。

<sup>984</sup> Troeltsch, Ernst : "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", 1900, *Gesammelte Schriften*, Bd.2, S.729-53. (トレルチ「神学における史的方法と教義学的方法」『ト

瞭に示しているように、歴史批評以降のすべての神学者にとって無視できない状況認識を形成している。歴史的な認識方法は、キリスト教の伝統的な教義学的認識と相容れないものであり、両立不可能なものであるというのがトレルチの妥協なき見解であった<sup>985</sup>。ただし、トレルチをはじめ、彼の問題提起を深刻にうけとめた神学者たちは、歴史批評以前の聖書理解をドグマティックで非歴史的ないしは超歴史的なものとして否定的にとらえる傾向が強かったのに対し、フライは違ったふうに考える。それは「強力にリアリスティック (strongly realistic)」であり、「単に教条的あるいは教化的 (doctrinal or edifying) であつたのではなく、文字通りであると同時に歴史的 (at once literal and historical) であつた」<sup>986</sup>と言う。歴史批評以前のこの読みの重要な特徴をとらえるために、フライが依拠するのが E・アウエルバッハの『ミメシス』である<sup>987</sup>。アウエルバッハは、ヨーロッパ文学における現実描写の二つの源泉をホメロスと聖書の文体のうちに見、この二つの対照的な文体に見い出される典型的な特徴が、現代に至るまでヨーロッパ文学の根底に流れ続けてきたことを明らかにしている。そこでホメロスとは対照的な聖書の文体が示す特徴こそ、フライが聖書批評以前の読みの特徴とみなすものに他ならない。フライは三つの点をあげている。<sup>988</sup> 第一の特徴は、まさにその文字通りの読みが保持するリアリスティックな力である。第二は、「比喩形象化 (figuration)」と呼ばれる解釈手法を用いて、時代や状況を異にする複数の物語を累積的に結びつけ、それらを唯一の正典として統合していく方法である。第三は、文字通りに読まれる聖書の世界がテキスト外の世界や経験をも包含していくということである。これらの三つの特徴についてアウエルバッハを参照しつつ考察しよう。

(1) この読みにおいては、聖書の物語の文字通りの描写が同時に「歴史的生起」を示すものと受け取られる。ただしそのことは、物語が「確かな歴史的報告であるということの証拠」として見られるということではない。歴史批評においては、テキストに残された証拠を検証していくという操作を媒介にしてしかテキストの示す「歴史的生起」を認めることができないが、前批評的な読みにおいては、文字通りに読まれた物語そのものの「リアリスティックな」性格から、直接に「歴史的生起」が読み取られるのである。もし「歴史」という

---

レルチ著作集』森田雄三郎、高野晃兆ほか訳、ヨルダン社、1981年、10-35頁）。

<sup>985</sup> 本研究、序論2を参照。

<sup>986</sup> Frei: *Eclipse of Biblical Narrative*, p.1.

<sup>987</sup> *ibid.*, p.vii. Auerbach, Erich: *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 3 Aufl., Bern und München, Francke Verlag, 1964. (アウエルバッハ『ミメシス: ヨーロッパ文学における現実描写』篠田一士・川村二郎訳、上、ちくま学芸文庫、1994年。なお、フライは英訳を使用している)。

<sup>988</sup> Frei: *Eclipse of Biblical Narrative.*, p.2.

概念を歴史批評が定義するような意味でのみ受け取るのであれば、歴史批評以前の読みにおける「歴史的生起」は「歴史」ではないが「歴史らしさ (history-like)<sup>989</sup>」とでも呼ぶべきものであり、それは歴史批評の示す「歴史」よりももっと「リアリスティックなもの」であるとフライは言う。

アウエルバッハによれば、旧約聖書のリアリズムはホメロスのそれとは全く異なっている。旧約聖書が真実を描こうとする努力は、ホメロスのように前景をいろどっている「感覚的実在」を如実に伝えること<sup>990</sup>にむけられるのではなく、その背景の暗部、現われていないものの方にむけられている。旧約聖書の間像は重層的であり、「現われているのはある部分なのであって、彼の存在はつねに未知の深みに根ざしている<sup>991</sup>」。旧約聖書の物語を読む者は、物語のうちに鋭い裂け目を見出だし、そこに現実を実際に支配している不条理をみとめる。その裂け目によって物語の水平的な視線は遮られ、それは諸出来事の深みに、すなわち諸出来事を支配する者のほうに垂直にむけられる。読者は、世界を遊戯的に生きることから離れ、現実を支配する者は誰かという問いの前に立たされるのである。こうして人間をその存在の深みにおいてとらえることこそが旧約聖書のリアリズムであることをアウエルバッハは示した。フライが聖書を「リアリスティックな物語」と呼ぶとき、アウエルバッハの以上のような分析が念頭におかれている。

では、フライが「リアリスティックな物語」において文字通りの意味は同時に歴史的な生起であると言うのは、どういう意味だろうか。アウエルバッハは、ホメロスと旧約聖書のリアリズムの違いを、「歴史的眞実性」との関わりにおいてさらに考察している。ホメロスにおいては、「そこで語られている事柄が単なる伝説 (Saga) か<作りごと> (erlogen) であるか否かということはどうでもいいのである。…彼は自分の物語の歴史的眞実性 (geschichtliche Wahrheit) を固執する必要はない。彼の現実性は十分な強さをそなえていて、われわれをからめとり包みこんでしまう。ホメロスにとってはこの効果だけで十分なのである<sup>992</sup>」それに対して、旧約聖書の場合には、「働いている宗教的意図は、物語られている事柄の歴史的眞実性を絶対に要請する。アブラハムとイサクの物語は、オデュッセウス、ペーネロペイアやエウリュクレイアと同じくらいに歴史的根拠に乏しくて伝説的である。しかし、聖書のこの語り手、エロヒム資料の作者は、アブラハムの生贄の物語の客観的眞実性 (objective Wahrheit) を信じなければならなかった<sup>993</sup>」。アウエルバ

---

<sup>989</sup> *ibid.*, p.10.

<sup>990</sup> Auerbach: *Mimesis*, S.15. (34-5 頁)。

<sup>991</sup> *ibid.*, S.14. (33 頁)。

<sup>992</sup> *ibid.* S. 15. (35 頁)。

<sup>993</sup> *ibid.*, S. 16. (36 頁)。

ッハは、ここで言う旧約聖書の「歴史的眞実性」とは、歴史批評によって伝承の信憑性が検討されるという意味ではなく、ホメロスのような古代の伝説に見られるような「出来事の円滑化、動機の単純化、個人の内面の葛藤と動機、あるいは精神的成長などを省いたスタティックな人物描写法という傾向が旧約の伝説世界を支配していない」ということであるという。旧約聖書の描写はホメロスに比べて感覚的には粗野で荒削りであるにもかかわらず、まさにそのことによって「現実の歴史にみられる多様性、すなわち混沌として相対立する内的外的な事象の交錯が、失われることなく確かに痕跡をとどめているからである<sup>994</sup>」。アウエルバッハがここで「歴史的眞実性」と呼ぶものを、フライは「歴史的生起」と呼んだ。それは、歴史家が有力な資料をどれだけかき集めても証明することができないような「生起」である。聖書の物語は、ホメロスの文体とくらべると、しばしば断片的であり滑らかさに欠けている。それらは諸出来事の因果関係を示すこともないままに、いきなり事件が生起したことを告げる。ところが、人が現実に来事と出会うしかたは、実はそのような唐突さともなうものである。聖書の物語は、むしろそのようなリアルな経験のありように忠実であり、出来事を因果性の中に組み入れることで成立するような歴史叙述がしばしば隠蔽してしまう歴史のリアリティーを提示しているのだ。そこには作りごととは言えない歴史のリアリティーがむき出しになっている。フライの言う前批判的な読みにおいては、こうしたリアリティーがそのまま歴史的眞実性と同一視される。テキストの批判的な操作を通して物語の史実としての価値を云々するということは、そこでは問題にならない。それは歴史批評の時代になってはじめて生じた態度であり、それ以前には「歴史的眞実」ないしは「歴史的生起」を読み取るには、物語のこのリアリティーをもって十分であるとされていたのだとフライは考える。したがって、フライの言う「文字通りの意味」とは、現代のファンダメンタリストが固守しようとする「逐義的な意味 (verbal sense)」とは区別されなければならない。フライによれば、逐義的な意味とは、命題的にうけとられた聖書の記述の意味、経験的に実証されるべき意味のことである。これは、同じように聖書の世界を素朴に受け取る態度を持つように見えながらも、18世紀以降生じた実証主義的な歴史批評を経ている点で、歴史批評以前の文字通りの読みとは決定的に違ってしまっている。逐義的な読みはすでに実証主義的な批判意識を含んでおり、物語に対して十分な距離をとった上での文字への固執であるのに対し、文字通りの読みにおいては、物語の読みから批判意識がなお分化しておらず、そうした意識が生ずるレヴェルよりもっと深いレヴェルにおける文字との一体化のうちにある。

(2) 聖書の前批判的読みにおいては、聖書が描くリアルな歴史的世界は「一

---

<sup>994</sup> *ibid.*, S.23. (同上、47頁)。

つの時間的連続をもった単一の世界」である。したがって、それ自体がいくつもの物語からなる聖書の世界は、「一つの累積的 (cumulative) な物語」としてとらえられていることになる。これは、「比喩形象化 (figuration)」ないしは「予型論 (typology)」による物語解釈の手法によって可能となる。それは、先行する物語の「文字通りの意味やその特定の時代的な指示を失うことなしに」、それを後続する物語を指し示す「比喩形象 (figure)」として受け取るものである。つまり、フライは、先行する物語の文字通りの意味を全くそこなうことなく、それを新たな文脈の中に取り込む方法を、この「比喩形象化」ないしは「予型論」という手法のうちに見出すのである。それは「聖書物語の文字通りの意味との葛藤のうちにあるどころか、文字通りの解釈の自然な拡張である」という<sup>995</sup>。

物語の解釈が新たな物語を生み、それらが一つの物語世界として累積されていくこうした手法は、旧約聖書の物語が新約聖書の物語の預言として解釈される無数の実例において容易に観察されるものである。これに関してもフライはアウエルバッハに多くを負っている。アウエルバッハはこうした解釈法が古代世界における歴史的考察に新たな異質な要素をもたらしたものであるとして、次のように述べている。

たとえばイサクの生贄のような事件がキリストの受難をあらかじめ表象するものとして解釈され、つまり前者において後者がいわば告知され約束されていて、後者は前者を充足するとするならば、時間的にも因果関係のうえからもつながりのない二つの出来事に関係が——水平な次元においては理性によって確立され得ない関係が——成立するのである。二つの出来事が神の配慮によって垂直に結び付けられている場合のみこの両者の関係は成立するのであって、神の配慮のみがかかる歴史的展望の企てを可能にし、その理解の鍵を与えてくれるのである。二つの事件の水平な関係、すなわち時間上・因果上の関係が失われ、「ここ」と「いま」とは現世の推移の一部をなすものではなく、たえず存在し未来において成就されるものとなる<sup>996</sup>。

このように、「比喩形象化」ないしは「予型論」という解釈法は、「すべての事件から上昇していった神に収斂する垂直の関係」が成立することによってはじめて可能になるものである。それは、ホメロスが描くような平板な世界とは異質な、旧約聖書のリアリズムを示している。

フライは、こうした形でのリアリズムが新約聖書のイエス描写の基本的な方法でもあるとする。たとえばフライの別の著書では、ルカの最初の2章に見ら

---

<sup>995</sup> Frei : *Eclipse of Biblical Narrative*, p.2.

<sup>996</sup> Auerbach, *Mimesis*, S.75. (134 頁)。



れる一連の賛歌が、イエスの誕生を旧約聖書に描かれた古代イスラエル人の信仰に於ける形でとらえている例が挙げられている。福音書全体が、イエスの物語をイエスの個人的な経験として描くのではなく、イスラエルの宗教経験を補完ないしは完成させる意味をもつものとして描いている。福音書のイエスは旧約聖書の物語全体を要約する極点であって、イスラエル人の歴史において不完全に現れていたものの完成なのである<sup>997</sup>。

(3) 前批判的な聖書の読みにおいては、聖書が描写する世界は、「現在の時代や読者のいかなる経験をも包含する」ため、読者は、「自分の時代の出来事、自分の性質、行動、情熱および自分の生の姿をストーリーの世界の比喩として見る」ことが出来た<sup>998</sup>。これに関しては、フライがアウエルバッハの以下の文章を自ら引用している。

それはホメロスの作品のように、ほんの一時期のあいだわれわれにわれわれが所属する現実を忘れさせるのではなくて、われわれの現実のすべてを克服しようとする。われわれは、この世界にみずからの生活を接合し、われわれ自身をその世界史的構造の一部として感じなければならない。……世界のうちに起こったその他すべてのことは、この連続における一つの要素として想像され得るにすぎない。世界中のあらゆる出来事が……神の構想中の一片としてこの経過の枠内にはめこまなければならないのだ<sup>999</sup>。

こうして、聖書の前批判的な読みにおいては、読者自身が聖書の世界に関わっていくことになるのだが、フライにとってはその関わり方の方向が重要なのである。それは、「聖書外的な思想、経験そしてリアリティーを、聖書物語によって理解しやすくされ、詳しく語られた一つのリアルな世界と合体させる方向であった<sup>1000</sup>」。つまり、読者の世界観や人間理解を聖書におしつけるのではなく、むしろ聖書の世界のうちに読者が組み込まれるのである。いわば、読者が聖書を解釈するのではなく、聖書が読者を解釈する。フライは、歴史批評以前の聖書のリアリスティックな読みの現代におけるきわめて稀な実例を、バルトの聖書解釈のうちに見ているが<sup>1001</sup>、実際それは、人間の言葉に対する神の言葉の優位性を断言するカール・バルトの聖書解釈、とりわけ『教会教義学』の各所で示される聖書解釈の方法と共通しているように思われる。こうし

---

<sup>997</sup> Frei, Hans : *The Identity of Jesus Christ : The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975, p.128.

<sup>998</sup> Frei : *Eclipses of Biblical Narrative*, p.3.

<sup>999</sup> *ibid.*, p.3. Auerbach : *Mimesis*, S.18. (39-40 頁)。

<sup>1000</sup> Frei : *Eclipse of Biblical Narrative.*, p.3.

<sup>1001</sup> *ibid.*, p.viif.

た解釈においては、物語の文字通りの意味は、一般的な人間論や哲学概念には還元されない。文字通りの意味は最後まで保存される。文字通りの意味がこえられるのではなく、むしろ文字通りの意味へむけて一般的な人間論や哲学概念がこえられなければならないというわけである。

以上のような特徴をもった聖書の読みは、しかし、18世紀に批判的な歴史意識が勃興してくると同時に、急速に崩壊していったとフライは言う<sup>1002</sup>。文字通りに読まれた聖書の世界は、新しい歴史批評の目にさらされると、もはやリアルなものとは見なされなくなる。なぜなら、歴史批評はテキストがその背後にあるとみられる史実の証拠として成立するときのみそのテキストを真正なものと認めるので、そのような観点がとられると聖書の描く物語は史実に即していないものとして批判されるからである。ひとたびこのような視点が人々の意識の中に入ってくると、それはトレルチが言ったように「パン種」のようにふくらんでいき<sup>1003</sup>、聖書のリアリティーについて歴史批評以前の人々が持っていた感性は、聖書の文字通りの読みから急激に切り離されていったのである。

そこで起こったことは、聖書の文字通りの「指示 (reference)」とその「意味 (sense)」との分離であるとフライは言う<sup>1004</sup>。聖書の物語がもっている物語自体のリアルな叙述は、歴史批評によってもはや史実を指示するものとはみなされなくなったために、それは物語の「意味」として保持される方向へむかったのである。一例としてフライは、イギリスの釈義家であるC・ミドルトンの場合をあげている。彼によれば、創世記1-3章が寓話であろうと事実であろうと重要なことではない。なぜなら、その物語の「意味」はどちらの場合でも同じだからである。「この世界は神に起源をもち、神からの創造である。そして、その世界の主な住人は元来、彼がその創造主の意志に逆らって欲望と情熱に従うことによって失った幸福と完全性へとむけて作られたものである<sup>1005</sup>」。創造と墮落の物語のこうした「意味」は、その物語の「歴史的生起」の問題とは別であると考えられた。フライはここに、解釈の方向における「逆転」があるという<sup>1006</sup>。リアルな世界とはもはや聖書の世界ではなく、聖書外の世界であって、それが基準となって聖書の世界の信憑性がはかられる。そして、文字通りの指示から切り離された物語の意味が、聖書外的な一般的な人間論から付与されるのである。

---

<sup>1002</sup> *ibid.*, p.3.

<sup>1003</sup> Troeltsch : "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie ", S.730. (9頁)。

<sup>1004</sup> Frei : *The Eclipses of Biblical Narrative*, S.11.

<sup>1005</sup> *ibid.*, p.5.

<sup>1006</sup> *ibid.*, p.5.

このような「逆転」にともなって、聖書の文字通りの読みを支えていた「比喩形象的」な解釈も崩壊する。比喩形象化は、ある言明を一義的な命題として見ようとする歴史批評の態度とは相容れない。旧約聖書の物語が同時に新約のイエス・キリストを指示するということは、史的批判的な議論とはなりえないのである。だから文字通りの意味が史的な指示対象としてうけとられるようになると同時に、比喩形象的な意味は文字通りの意味の対立物のようにみなされるようになり、予型論によって結びつけられていた各文書間の結びつきはばらばらにされ、正典としての聖書の統一性も保持されえないものとなったのである<sup>1007</sup>。

前批判的な読みにおいては互いに矛盾なく協働しあっていた聖書の文字通りの読みと比喩形象的解釈は、それぞれ非常な困難をもって自分の後継者を見出したが、そのことによって両立不可能なものとなってしまったとフライは言う。一方で、文字通りの読みは聖書の史的批判的研究に引き継がれたが、そこでの主眼はテキストが史実の証拠としてどれだけ信頼できるかということに差し替えられてしまっている。そのために、諸テキストは諸出来事の資料として断片化され、統一を持ったものとしては見られなくなる。他方、それらの諸テキストを統一しようとする努力は、比喩形象的解釈から聖書神学へと引き継がれるが、そこでは、歴史的・文化的な相違を越えて聖書全体に共通する宗教的意味を見出だそうとする試みがさまざまな仕方で行なわれる。聖書を「ヘブライ精神」の発展の歴史として読むことなども、そうした試みの実例である。その場合、これらの試みは、聖書の文字通りの物語をなんらかの一般的な観念に移しかえることによって、文字通りの物語に対する史的批判的な研究の結果に左右されることはなくなる<sup>1008</sup>。

こうして一方では、歴史批評によって物語の文字通りの叙述は史実としては信用されなくなり、他方では聖書神学が物語の意味をその文字通りの叙述から分離可能な一般的な観念として保持する方向へと向かったのである。フライは、18世紀以降のこの動きを聖書解釈の歴史における決定的な転換と見るが、ひとたび逆転してしまった解釈の方向は20世紀においても主要な神学的傾向の中でなお続いていると考えている。

フライは晩年に、改めて聖書物語の「文字通りの読み」に関する理論的な論文を書くが、そこではシカゴ大学神学部のP・リクール、D・トレイシー、N・ペリンらを中心とするリベラルな神学的傾向を持つグループを念頭において、上記のような現代神学における聖書解釈の傾向に対して批判を行っている

---

<sup>1007</sup> *ibid.*, p.6.

<sup>1008</sup> *ibid.*, p.8.

1009。そこでフライは、本研究でこれまで検討してきたようなリクールによる聖書物語への解釈学的アプローチを、近代における聖書解釈の逆転を現代において引き継ぐものと見なしている<sup>1010</sup>。リクールに代表されるような聖書解釈学が、前批判的な聖書物語の文字通りの読みが持っていた宗教的な意味を、批判後の時代にあって擁護しようという意図をもっていることをフライも認める。しかし、解釈学が擁護するのは文字通りの読みそのものではなく、その「改定された形式 (revised form)」であって、しかもその擁護は失敗であると言う<sup>1011</sup>。フライ自身は、そうした解釈学のめざすのとは別の方向へと進んでいくが、それは後に見るとして、ここではフライの解釈学への批判、とくにリクールへの批判を整理しておく。

フライは主にリクールの立場を念頭において、解釈学の基本的な立場を以下のように要約している<sup>1012</sup>。

- ① すべてのテキストは「言述 (discourse)」である。
- ② 出来事としての言述は、意味へと超出されテキストの事柄を構成する。それがテキスト理解の可能性の基本的な条件である。
- ③ 言語はそれを語る者の意識と切り離させないが、テキストの意味構造による媒介も無視することはできない。
- ④ テキストは、象徴や隠喩のような道具によって、語られているものを越えて真なる世界を指示する。
- ⑤ しかし、言葉によって指示する主体は、言語の使用者である「私」であり、その結果、言語の指示対象であるリアリティーは、「私」の「世界内存在」の一樣態であるとされる。したがってそこでは、言語が「自己現前 (self-presence)」であると考えられている。
- ⑥ 象徴や隠喩は、二重の指示によって自己の創造的な力を発揮する形態であるとされる。それは二重の意味作用によって、自己現前を実現し演ずるしかたであるとされている。

これらの解釈の一般理論は、近代の史的批判的な聖書テキストへの批判に対して、聖書の「霊的 (spiritual)」な意味を擁護する理論として、用いられてきたとフライは考える。そこでは、聖書の意味は、その記述的な機能を通して

---

<sup>1009</sup> Frei, Hans : "The Literal Reading of Biblical Narrative in Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break?", *The Bible and Narrative Tradition*, Frank MaConell (ed.), New York / Oxford, Oxford University Press., 1986,

<sup>1010</sup> *ibid.*, p.36. フライが批判の対象として挙げている Ricoeur の文献は以下の通り。"Biblical Hermeneutics", 1975. / *Interpretation Theory*, 1978. / "Tward a Hermeneutic of Idea of Revelation", 1980. / "The Narrative Function", 1981.

<sup>1011</sup> Frei : "The Literal Reading of Biblical Narrative in Christian Tradition", p.37.

<sup>1012</sup> *ibid.*, p.44-5.

あらわれるのではなく、詩的な開示機能を通してあらわれるものとされる。「啓示 (revelation)」は「開示 (disclosure)」と同一視され、聖書解釈は一般的解釈学の「地方的実例 (regional instance)」となる<sup>1013</sup>。フライは、これらの解釈理論の聖書釈義への適用が、福音書の文字通りの読みに対して三つの帰結をもたらすと言う。

第一に、解釈学的な立場は、福音書物語の意味をイエスの意識の形態に中心化する。物語に描かれたイエスの行為、事業、人格といったものは、そうしたイエスの意識からの派生物として理解される。したがって、十字架につけられたイエスの物語が示すのは、イエスが「喜んで危険を背負うほどその<世界内存在>において首尾一貫していた」ということにすぎないとされる。これは、「ある一つのプロットにおける一人の登場人物であるべきものの一方向的な単純化である<sup>1014</sup>」であって、こうした不都合は、物語の記述的な意味のむこうに隠喩的な指示をみようとする解釈理論が、意識の現象学に基づいていることによって生ずる当然の帰結であるとフライは言う。

第二に、解釈学的な福音書の読みにおいては、物語の意味を一つの人格的主体であるイエスに文字通りに「帰する (ascribe)」という試みは希薄になる。物語の意味がイエスの意識へと中心化されるとしても、それはあるべき可能な「世界内存在」のひとつの例証としてであるにすぎない。そこでは、「物語テクストの意味、すなわちそれらの指示対象は、ストーリーのうちで語り手を超越し、プロットのうちで登場人物を超越し、また物語言語の記述的な次元を超越したリアリティーや意味である<sup>1015</sup>」。ようするに、フライは、解釈学が福音書の記述的な指示をこえてその第二の指示を世界内存在の様態として示すことによって、聖書を一般的な人間論の例証のようなものにしてしまうと言っているのだ。そこでは物語の「記述的 (describe)」な指示とともにその「帰因的主体 (ascriptive subject)」としての「イエス」も失われてしまっている。つまり、「イエス」という固有名が、隠喩的な解釈によって解消されてしまっているということである。もちろん、解釈学的な神学もキリスト教の啓示の一回性の主張を捨てたわけではなく、それを保持しようとしている。しかし、新約聖書がイエスに帰する「指示の卓越性」が、「真理の内にいるものと外にいるもの」を区別することに対する反感を回避したいという願いをも同時に持っているのである。フライは、それを「葛藤する解釈学的目標の容易ならざる結合である」と言う<sup>1016</sup>。文字通りの読みは、記述的な指示をのりこえて「改

---

<sup>1013</sup> *ibid.*, p.44.

<sup>1014</sup> *ibid.*, p.46.

<sup>1015</sup> *ibid.*, p.49.

<sup>1016</sup> *ibid.*, p.50.

定された形へと拡張されるだけでなく、それとひきかえに文字通りの読みの伝統は破壊されるのである<sup>1017</sup>」。

第三に、解釈学の提起する読みは、福音書の物語を「第二の素朴さ」として受け入れようとするが、その際に「第一の素朴さ」、すなわち文字通りの読みは批判的に乗り越えられてしまう。たとえばリクールの解釈学は、宗教の疑似象徴的・イデオロギー的側面を認め、それに対する「懐疑の巨匠」たちによる批判を経た上で、宗教の素朴な表象のうちに肯定的な意味を見出だそうとする。それは、批判後の時代にあって、「回復の解釈学」ともいうべき特徴を持っている。しかし、それはフライから見れば文字通りの読みの改訂版にすぎず、この改定によってその読みの実質は変質しまう。「回復」の立場も「懐疑」の立場も、福音書を神話的・象徴的なものと見なし、その外的形式から実質的な内容を「開示／暴露」という形でとりだすことができると考える点で同じであるとフライは言う。リクールの解釈学は、福音書を宗教批判の中から救い出そうという意図を持っているとしても、フライの観点からは、救い出されたものはもはや福音書の物語とは別の哲学概念にすぎないのである。

フライのこれらの批判は、『聖書物語の蝕』（1974年）の翌年に再版された『イエス・キリストの同一性<sup>1018</sup>』のうちにより具体的に見ることができる。この書物は、福音書物語に描かれたイエス・キリストの「現前（presence）」と「同一性（identity）」という二つの要素の関係のありかたを考察したものだが、そこでは近代聖書学による福音書への史的アプローチと、それに基づく近代神学のキリスト論が先に述べたような観点から批判されている。イエス・キリストの「現前」とは、イエスがそこにいたということ、イエスが再び来られるということ、イエスはいつもあなたがたと共にいるということである<sup>1019</sup>。したがってそれは、単に過去の出来事として描かれたイエスの事実だけではなく、そのイエスがいまここでわたしとともにあるという事実をも意味している。これは生きた信仰を構成する基本的な要素の一つであるように思える。そして実際、自由主義神学から新正統主義に至るまで、その神学的主張の中心には、そのような「現前」にあずかることこそが信仰であるという考えが形を変えつつ支配してきたとフライは見る。だが、彼の問いは、そのような「現前」がイエスの「同一性」から切り離され、形式的な観念としてキリスト教信仰の説明に適用されると、それは神学からあらゆる知的な内容を取り去って、

---

<sup>1017</sup> *ibid.*, p.50.

<sup>1018</sup> Frei, Hans : *The Identity of Jesus Christ : The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975. これはもともと、1967年に"The Mystery of the Presence of Jesus Christ"というタイトルで、アメリカ長老教会の信徒教育雑誌 *Crossroads* に連載されたものである。

<sup>1019</sup> *ibid.*, p. 2.

それを空虚な言説にしてしまい、さらに悪ければそれを偶像崇拜に陥らせてしまうのではないかということである<sup>1020</sup>。これは、これまでにブルトマンの中に見出してきた危険性と同じ種類のものであると考えることができる。

ではイエス・キリストの「同一性」とは何を意味するか。それは、この現前する者、過去にいまし、今いまし、やがて来られるとされるこの方が、「誰か (who)」ということである<sup>1021</sup>。「イエスとは誰か？」とは福音書の中で繰り返し問いかけられる問いであり、出生、洗礼、生涯にわたる活動、そして受難、十字架、復活という福音書のストーリーの展開そのものが、イエスの同一性を記述することによってこの問いに応える機能をもっている<sup>1022</sup>。イエス・キリストの同一性を確保するために必要なことは、このストーリーをそのままたどることであって、史的に分析することではない。近代歴史学の方法によってストーリーを諸断片に分解したり、そのストーリーを何らかの一般的な観念を表す象徴や比喻として扱うことによって、そのような同一性は散逸してしまう。キリスト者にとっての「現前」が「イエス・キリストの現前」であるためには、物語の文字通りの読みの中で示される「イエス・キリストの同一性」が確保されていなければならない。したがってフライは、「現前」から始めるのではなく、むしろ「同一性」から始めなければならないと言う<sup>1023</sup>。「イエスが誰かを知ることが、イエスの真の現前を知ることである<sup>1024</sup>」

フライは、「イエスの代替不可能な同一性が最も十分に説明されるのは、イエスの復活の物語である<sup>1025</sup>」と言う。それらの物語では、死後の顕現したイエスが生前のイエスの肉体と行為と同一であることが示される。そこでも「あなたは私を誰と呼ぶか」という問いが弟子たちに対して再び問われる。このイエスの「同一性」への信仰があつてこそ、聖霊の降臨、教会の成立、宣教の業において「イエス・キリスト」が「現前」するという信仰が成り立つのである。ところが、シュライエルマッハー以来の近代の神学は、イエスの身体の復活を取り上げることを避ける形でキリストの復活における「現前」を語ろうとしてきた。それは、キリストの「現前」を、福音書のストーリーの「同一性」記述から切り離し、キリスト者の現在の内的な生と直接に結びつけることによってなされたと言ふ<sup>1026</sup>。その意味では、「現在のわれわれに語りかけ

---

<sup>1020</sup> *ibid.*, p. 25. フライは、初版の際に自ら使用した「現前 (presence)」の概念について、再版ではあまり強調しない方針を示している。 (*ibid.*, p.vii.)

<sup>1021</sup> *ibid.* p.36.

<sup>1022</sup> *ibid.*, pp.86-152.

<sup>1023</sup> *ibid.*, p.37.

<sup>1024</sup> *ibid.*, p.36.

<sup>1025</sup> *ibid.*, p.49.

<sup>1026</sup> *ibid.*, p.29.

るケーリュグマ」というブルトマンの主張も、そのような近代神学における「現前」の扱い方のヴァリエーションという事ができるかも知れない。だが、ブルトマンとは異なって福音書の物語そのものへの視点を持つリクールの聖書解釈に対しても、フライは同様の批判の目を向ける。なぜなら、リクールも最終的には、物語全体を読者の世界内存在の可能なあり方を指示するものとして展開するところまで進むからである。そのようにすることは、フライから見れば、特定の物語的文脈の中で保たれていたイエス・キリストの同一性を、一般的な哲学的人間論のうちに解消してしまうことである。それは福音書の物語性に注目しつつも、結局はシュライエルマッハーの解釈学の伝統に立ち戻るものでしかない。このように、フライが『イエス・キリストの同一性』によって主張するのは、イエス・キリストの「同一性」は、史的・批判的な研究によってでもなく、またリクールのような物語解釈によってでもなく、聖書の文字通りの読みによって、またそこにとどまることによってのみ確保されるということであろう。

さてそれでは、フライは、今日の批判後の時代にあって、伝統的な文字通りの読みを保持するために、どのような聖書へのアプローチが可能だというのだろうか。文字通りの意味とは、「最初に感じたであろうものよりもずっと柔軟な観念である<sup>1027</sup>」とフライは言う。すなわちそれは、すでに見てきたように、史実への指示としての「歴史」を意味するのではなく「歴史らしさ (history like)」、つまり「物語のリアリスティックな性格」を意味する<sup>1028</sup>。したがって、フライの立場は、聖書の文字通りの意味に科学的な実証性のレベルで固執する立場とはもちろん同一視することはできない。フライは聖書の文字通りの読みは、「キリスト教の伝統における聖なるテキストとしての聖書の、どれもが一致して認める読みにもっとも近いところにある」<sup>1029</sup>と言う。確かに歴史批評以後、学問的なレベルでは、文字通りの意味が支持されなくなっている。しかし、素朴な信仰生活のレベルでは、そのような学問的な態度が徹底されているわけではない。大多数の信仰者においては、文字通りの読みと科学的・批判的な視点が曖昧なままで共存しているというのが実情だろう。そして聖書の文字通りの意味は、厳密にはそれらが何を意味するかが必ずしも明確でないままに信徒たちの間で共通の前提として流通している。その意味で、キリスト教信仰の共通の理解にもっとも近いのは今日においても伝統的な文字通りの読みであるとフライが言うのは正しいと言える。フライの求めているのは、そうした大部分のキリスト者が支持できるような聖書の読みなのである。

---

<sup>1027</sup> Frei: "The Literal Reading of Biblical Narrative in Christian Tradition", p.36.

<sup>1028</sup> *ibid.*, p.62. および, Frei, *The Identity of Jesus Christ*, p.132.

<sup>1029</sup> *ibid.*, p.36.



フライは、そのような読みに共通する点を三つ挙げている。第一は、「キリスト教の聖書のキリスト教的読みは、……イエスがその中で役割をはたしている物語の中で、イエスと結びつけられる生起、教え、人格的性質、宗教的特質を、……イエスへと文字通りに帰する (ascribe) ことを拒んではならない<sup>1030</sup>」ということである。第二に、「キリスト教的読みは、旧約聖書と新約聖書の結びつき、およびそれらの結びつきとイエスへと文字通りに帰する福音書の態度との一致のどちらも否定することは出来ない<sup>1031</sup>」ということ。第三に、「これらの二つの規則に原則的に反しないどんな読みも許される<sup>1032</sup>」ということである。これらが、多くの不一致の中にあって共通の了解とされてきた最小限のことがらであり、そこには広い融通性が赦されているとフライは言う。これらの点が最小限必要なものと考えられるのは、それらがキリスト教共同体の同一性に関わるものだからである。

#### 5-1-2 リンドベックの「文化・言語的」アプローチ

フライは、聖書の文字通りの読みの伝統の中で保たれて来たキリスト教共同体の同一性を、今日にも保持していくような方法を、そのような文字通りの読みを保持している特定の「社会言語共同体 (sociolinguistic community)」の言語使用の規則を「記述する」という方向にもとめようとする<sup>1033</sup>。

福音書の物語の文字通りの読みと矛盾しない理論的な仕事とは、それがどのようにして機能するのか、またそれがどんなコンテキストにおいて機能するのかを記述すること (describing) である。……「平明な」読みは、聖なるテキストの読みのための宗教共同体の規則への賛同によって保証される<sup>1034</sup>。

フライは、このような方法を、「文化・言語的 (cultural-linguistic) アプローチ」と呼ぶが、それは人類学において C・ギアーツが用いた類いの方法であるという<sup>1035</sup>。見知らぬ宗教や文化を理解するために、それらの宗教や文化から全ての人間経験に共通に含まれるとされる人間性を抽出しようとすることは、それらの宗教や文化の特殊性と独自性を破壊する結果となる。そうした理解の方法は、結局はある特定の宗教や文化の西洋文化への翻訳にすぎない。独

---

<sup>1030</sup> *ibid.*, p.68.

<sup>1031</sup> *ibid.*, p.68.

<sup>1032</sup> *ibid.*, p.68.

<sup>1033</sup> *ibid.*, p.67.

<sup>1034</sup> *ibid.*, p.68.

<sup>1035</sup> *ibid.*, p.71. なお、ギアーツ, C 『文化の解釈学』吉田ほか訳、岩波現代選書、1987年、3-56頁を参照。

自性を尊重しつつ理解するためには、そうした理解＝暴力を放棄し、その「意味の構造」、「意味の網の目」を丹念に記述していく「低いレベルの理論的展開<sup>1036</sup>」が必要である。たとえば目くばせという一つの行為の意味を知り、それをまばたきという単なる生理的現象と区別して理解するためには、その背後にある社会的な象徴構造全体を見出さなければならない。フライは、ギアーツの方法と類似したしかたで、信徒たちにとって規範となっている意味体系を記述することを、神学の課題と考える方向に進むのである<sup>1037</sup>。

フライの思索が示しているこうした神学のあり方を理論的に整理し、ポスト・モダンの状況における新しい神学の方法論として示したのが、フライの同僚である G・リンドベックである。フライが自らの方法を「文化・言語的アプローチ」と呼んだのは、リンドベックに従ったものである<sup>1038</sup>。そうした提言を含む彼の名著『教理の本質』<sup>1039</sup>は、1980年代後半から90年代にかけてアメリカの神学界に大きな反響を呼び、日本でも一定の評価を得ている<sup>1040</sup>。その第一の目的は、エキュメニズムを実現することの出来る神学モデルを探究することにあつたが、同時にそれは根本的な神学的方法論の革新の提言を含んでいる。

そこで提示されている神学モデルは、フライをはじめとする「新イエール神学 (New Yale Theology)」<sup>1041</sup>と呼ばれるグループの中で形成されたものである。このグループに共通するのは、キリスト教神学の課題を、教理や聖書物

---

<sup>1036</sup> *ibid.*, p.71.

<sup>1037</sup> *ibid.*, p.71.

<sup>1038</sup> *ibid.*, p.71

<sup>1039</sup> Lindbeck, Gerge A. : *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in the Postliberal Age*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984. (リンドベック『教理の本質』星川啓慈訳、ヨルダン社、2003年)。

<sup>1040</sup> 東方敬信『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年、166頁以下。森本あんり「現代アメリカの組織神学」『総説現代神学』熊澤義宣・野呂芳男編、日本基督教団出版局、1995年。森本あんり「コメントと応答：宗教言語のロクスについて（八木誠一氏へのコメント）」『日本の神学』第34号、日本基督教学会、1995年、215-218頁。星川恵慈「独自のシステムをもつ諸宗教に対話ができるのか：自宗教理解の深化過程としての宗教間対話」『宗教研究』第329号、日本宗教学会、2001年、149-173頁。西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服：宗際倫理的討論のために』新教出版社、2004年、特に56-86頁。栗林輝夫「ポスト・リベラル神学が語るキリスト教の物語：キリスト教新保守主義のめざすもの」『キリスト教と文化研究』第5号、関西学院大学、2004年、53-109頁。長谷川琢哉「宗教観対話とポストリベラル神学を巡って」『宗教学研究室紀要』第3号、京都大学文学研究科宗教学専修、2006年。28-41頁など。

<sup>1041</sup> 代表的な人物としては、H・フライ (Frei, Hans W.)、P・ホーマー (Holmer, Paul)、D・ケルセイ (Kelsey, David)、S・ハウワース (Hauerwas, Stanley) らがおり、イエールで学んだ研究者達を中心に、アメリカの神学に一定の影響を与えている。「新イエール神学」という呼称は、Chails, Brevard S. : *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, 1979. *The New Testament as Canon: An Introduction*, SCM Press, 1984, pp.541-6. による。

語それ自体が共同体の中でどのように用いられているかを内的に記述することにおく態度である。そこには、教理や聖書を現代人の一般的な状況、経験、概念へむけて理解可能にすることに自らの課題を見出す自由主義的な神学的枠組みへの批判がこめられており、その意味で今日では「ポスト・リベラル神学 (postliberal theology)」というより包括的な呼び方が用いられる。彼らのリベラル神学への批判は、これまでの議論で取りあげてきたブルトマンの非神話論化やその弟子達による新解釈学、ティリッヒの宗教的象徴論、リクールの聖書解釈学などをも射程内に入れている。

フライをはじめとするポスト・リベラル神学が提起する神学のあり方と、これまでに検討してきたリクールの解釈学が示唆する神学のあり方を比較するために、リンドベックが『教理の本質』の中で提示している神学の類型論を参照しよう。彼は、あらゆる神学を三つのタイプに類型化することで、ポストリベラル神学の主張の特色をより鮮明に示そうとしている<sup>1042</sup>。ただしそれは、同時にその種の神学が持つ問題点をも浮き彫りにしているように思われる。

第一のモデルは、「認知 (cognitive)」型と呼ばれるものであって、伝統的な神学が取ってきた立場である。それは、神学をある客観的な対象についての知識を与える命題と見なす。神学をそのようなものと考えれば、教派間の対立にとって神学命題 (信条) の違いは決定的であって、どちらかが相手を屈服させることなしに諸派が一致することは不可能となる。

第二は、「体験・表出 (experiential-expressive)」のモデルであって、宗教を何らかの宗教的体験の象徴的な表出と見なす立場である。リンドベックによれば、これが今日もっとも支配的な神学モデルであると言う。このような神学モデルによれば、教理の違いは対立の決定的な要因にはならず、教派間ないしは宗教間の対話は、互いに共通する体験を基盤にして促進されることが期待できる。ただし、それと引き替えに、個々の宗教はアイデンティティ喪失の危機に陥る。たとえば、「キリストの復活」というキリスト教に独特の事柄が、「新しい存在」という一般的な宗教体験の象徴と見なされるとき、それは「信念と実践についての永続する共同体の規範となることは、おそらくありえない<sup>1043</sup>」とリンドベックは主張する。

上記二つの立場に対して、第三にリンドベックが提示するのが、先述した「文化・言語 (cultural-linguistic)」型のモデルである。これは、宗教を言語とそれに対応する生活形式として理解しようとする立場であって、先述したフライの模索した「記述」としての神学のありかたがこれにあたる。宗教とは、「生活や思想全体を形作る、一種の文化のおよび／ないし言語的枠組みまたは手段

---

<sup>1042</sup> Lindbeck: *The Nature of Doctrine*, p.16. (『教理の本質』24頁)

<sup>1043</sup> *ibid.*, p.79. (149頁)。

1044」であって、このような特定の言語・文化の使用が、特定の宗教体験を可能にする。「宗教的になるとは、所与の宗教の言語や象徴体系に熟達することを意味する<sup>1045</sup>」。こうした捉え方によって、教理や神学的言説は、何らかの真理を指し示しているのでも、普遍的な宗教体験を象徴しているのでもなく、ある共同体における人々の行動・真理・言説に対して権威をもってはたらく規則のようなものととらえられ、それに従って行動することである一つの独特の生活形式を全体として可能にするものと見なされるわけである。リンドベックによれば、この第三のタイプこそが、今日の世界において求められる神学の形であって、彼はこれを自由主義神学の時代の次に来る神学という意味で「ポスト・リベラル神学 (Postliberal Theology)」と呼ぶ<sup>1046</sup>。

リンドベックのこの神学的傾向は、新イェール神学全体に共有されているものであって、そこに共通するのは、聖書を聖書外の概念や状況から理解するのではなく、逆に現代の社会的状況や個々人の実存的なありようを聖書から理解するという方法である。リンドベックはそれをこう言い表している。

世界を吸収するのはテキストであって、世界がテキストを吸収するのではない<sup>1047</sup>。

これは、フライが歴史批評以前の聖書の読みの第三の特徴として示したものであり、聖書を現代人に理解可能な形に翻訳するというリベラリズムの神学において支配的だった問題設定に対するアンチテーゼと見なすことができる。こうした聖書の読み方は、新イェール神学にとっての共通の方法論と言ってよいが、リンドベックはそれを「内テキスト的方法 (intratextual method)」と名づける<sup>1048</sup>。神学の役割は、信者のあらゆる生活をその内に吸収するような共同体のテキストを内的に記述することだと言うのである。

### 5-1-3 ポスト・リベラル神学の問題点

繰り返すと、「ポスト・リベラル」とは、「体験・表出」のモデルにとらわれた従来のリベラル神学の後に来るオルタナティブな神学という意味である。ポスト・リベラル神学の主張は、教派間・宗教間の対話の問題に立ち向かわなければならないアカデミックな宗教研究者と、ポスト・モダンの時代を生き抜かなければならない教会人との両方に好意を持って受け入れられているように思われる。そこに、これまでの宗教理論や神学にはない特徴がある。

---

<sup>1044</sup> *ibid.*, p.33. (54頁)。

<sup>1045</sup> *ibid.*, p.34. (57頁)。

<sup>1046</sup> *ibid.*, p.112f. (209頁以下)。

<sup>1047</sup> *ibid.*, p.118 (223頁)。

<sup>1048</sup> *ibid.*, p.114. (213頁)。

一方で、リンドベックのモデルは、宗教を一定の生活形式を可能にする規則としてとらえることで、各宗教にはそれぞれに特有の規則とそれに対応する独特の生活があるのだという理解が可能にする。このようなアプローチには、宗教を「認知・命題的モデル」に従って理解した場合に生じる教理の違いによる対立を回避することが期待できる<sup>1049</sup>。

他方で、このモデルは、世俗化や多様化が進む現代において、危機に陥っているキリスト教会のアイデンティティーやキリスト教社会の倫理を維持するために有用であると評価される<sup>1050</sup>。ある規則に基づく共同体における生活にとって、規則に従うことはそこで生活するためには不可欠である。この事情は、他にそのような共同体が存在し、そこには別の規則があるという認識によって変わるものではない。リンドベックによれば、「経験・表出」型による聖書解釈が、宗教間対話や大学での宗教研究の促進と引き替えに教会共同体のアイデンティティーを危機にさらすのに対して、「内テキスト的方法」は、聖書の文字通りの意味とそれによって支えられた共同体のアイデンティティーを、他教派や他宗教の主張と抵触することを回避しつつ保存することを可能にする。これは学問研究に奪われた聖書を教会にとりもどうそうといった動きとも連動するものであろう<sup>1051</sup>。

リンドベックのモデルが、以上の点において、これまでの神学の理論には無かった視点を与えている点には一定の評価がなされるべきであり、それが宗教間の協調において何らかの役割を果たすであろうことが期待できよう。しかし、エキュメニズムや宗教間協調におけるプラグマティックな実効性を越えて、それが一つの神学的立場として提示される場合には、次のような批判がなされるべきだろう。

第一に、聖書への「内テキスト的」アプローチは、宗教言語が何を指示するのかを問わないことによって、宗教から真理性の問題を取り去ってしまうように思われる。フライは「真理 (truth) を犠牲にして、意味 (meaning) に固執している<sup>1052</sup>」とか、「リンドベックは神学言語における真理 (truth) と指

---

<sup>1049</sup> 栗林輝夫「ポスト・リベラル神学が語るキリスト教の物語」53-109頁。長谷川琢哉「宗教観対話とポストリベラル神学を巡って」28-41頁。

<sup>1050</sup> 東方敬信「物語の神学とキリスト教倫理」161-77頁。芳賀力『物語る教会の神学』教文館、1997年も、ポスト・リベラルへの言及はないものの、同様の関心から「物語の神学」を支持している。(とくに23-40頁)

<sup>1051</sup> *Reclaiming the Bible for the Church*, Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (ed.), Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.(『聖書を取り戻す——教会における聖書の権威と解釈学の危機』芳賀力訳、教文館、1998年)の著者の一人B・S・チャイルズは、イエール神学に一定の評価を与えている。Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon*, p.541-6.

<sup>1052</sup> Comstock, G: "Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narrative," *Journal of Religion*, 66, Chicago University Press., 1986, p.139.

示 (reference) の観念を、意味 (meaning) と使用 (use) の観念と混同している<sup>1053</sup>」といった批判は、そのような懸念を表している。聖書の世界が現実世界を吸収すると言うとき、現実世界を構成する複雑で多岐にわたる次元に対して十分な考慮がなされておらず、ある共同体の中でリアルと認められものだけがリアルであるという同語反復が繰り返されているに過ぎないのではないかという懸念である。このようなアプローチは、キリスト教や神学を一種の「かのように (als ob)」と見なしてよしとする立場であって、教会という共同体の枠内を超えて普遍的な真理を探究するという契機を神学者からも信徒からも奪うことになるのではないか<sup>1054</sup>。

第二に、そのことと深い関係にあるが、ポスト・リベラル神学は、共同体の言語・文化の適切性についての批判的な観点を欠く危険をもっている。フライに依拠する「物語神学」は、物語がキリスト教共同体のアイデンティティ形成に重要な役割を果たすという側面のみを強調し、それが同時に個人や共同体の自己正当化のためのイデオロギーとなるという側面をあまり見ようとしない傾向にある。「物語神学」にとって「物語批判」の契機をどこに見出すかは重要な課題であろうが、ポスト・リベラルの神学はそれに対して示唆を与えてくれるものではない<sup>1055</sup>。

第三に、「言語・文化」型のアプローチを（人類学ではなく）神学の方法論とすることは、キリスト教神学を自己閉鎖的で翻訳不可能な言語にしてしまうのではないか<sup>1056</sup>。フライの「文字通りの意味」は、そこでは共同体によって認可された意味のことであり、その共同体に属する以外には、その意味を自己のものとする方法はないことになる。この方法が、異なった主張を持つ宗教間の対立を回避させる得るとすれば、それは互いの主張を検討し合うための

---

<sup>1053</sup> Wallace, M: *The Second Naiveté*, Mercer University Press, 1995. p.110.

<sup>1054</sup> 宗教を「仮構」(fabulation / fiction) や「幻想」(illusion) としつつ、そこに社会的・人類史上の一定の機能を認める立場は、ヴァイヒンガーやフロイト、ベルクソンから、現代ではウヴェル・ノラ・ハラリ (『サピエンス全史』上、柴田裕之訳、河出書房、2016年、34-58頁) などにまで引きつがれている。たとえばベルクソンの宗教理論では「仮構」としての宗教(静的宗教)は、知性とともにもたらされるかもしれない破壊的な作用から人類社会を守るといった役割を持つ。ただし、それは人類の生命の飛躍を抑制するという犠牲を払ってのことである。そのような停滞を突破するところに「動的宗教」の意義がある(ベルクソン「道徳と宗教の二つの源泉」『ベルクソン』世界の名著 64、澤瀉久敬訳、中央公論社、1979年、320頁以下)。リンドベックらの神学モデルは、キリスト教を特定の共同体がいただく「仮構」とみなす考え方に近いように思われる。とすれば、そのような神学モデルはキリスト教の「動的宗教」としてのあり方を打ち消すことにならないだろうか。

<sup>1055</sup> リンドベックは、こうした批判の妥当性を認めつつも、宗教は決定的に反論されるのとは異なった形で吟味され合理的にテストされうるとしている(Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p.130-1/251頁)が、説得力に欠けると言わざるを得ない。

<sup>1056</sup> リンドベック自身がこのような弱点を認めている。Lindbeck, *Nature of Doctrine*, p.129. (248-9頁)。

共通の地盤を放棄するという犠牲と引き替えにである。この方法はキリスト教共同体の外部にある他者に対してキリスト教を「説明」する。しかし、それは他者に「理解」をもたらすものではない。「理解」とは、ガダマーによれば異なった意味世界の間で「地平の融合」が生じることである<sup>1057</sup>。それは、双方の意味の体系がなんらかの形で変容しあうことを必然的にともなう。しかし、共同体の言語体系＝規則を記述し、その特殊性に共同体の独自性を求めることは、結局、共同体の外部の意味世界との地平の融合をはじめから期待しないということに他ならない。宗教間対話に新たな可能性を切り開くものとして期待されている感のあるリンドベックの方法論だが、実はそれは他者との「共存」の実現のために他者との「対話」を犠牲にするものであって、当面の課題をクリアするための社会政策的な解決をもたらすに過ぎないように思われる。

第四に、ポスト・リベラルの方法は、宗教活動の最も生き生きとした場面を考察の対象からはずし、もっぱらその文化的沈殿物に考察を集中しているように思われる。「言語・文化」型の宗教理解は、宗教体験を可能にする言語に注目するが、そこでは言葉と体験が同時発生的に生じる言述の出来事に対する関心は禁じられ、ひたすらそのような出来事の沈殿物にすぎない言語体系（ラング）だけが考察の対象となっている。それは、すでに出来上がった宗教体系を説明するためには有効だが、宗教が体験として生じ、それが言語として外在化され、共同体を形成していく宗教体系の発生の過程をとらえることはできない。そこで記述されているのは、リクールの言い方を使えば、それは「死んだ隠喩」にすぎないのである。このような捉え方では、個々の信仰者の信仰告白は、宗教体系がその人を通じて自己を表現しているに過ぎないことになる<sup>1058</sup>。

このようにフライやリンドベックがめざす方向は、神学の方法論としては支持出来ないものである。しかし、批判以前の聖書の読みが持っていたはずのある種の素朴さを回復し、キリスト教のアイデンティティーを取り戻そうというフライの問題提起には無視できないものがある。これまでに追求してきた解釈学的な神学の方向性の中で、そうした問題提起に応えることはできないだろうか。

まず、上に述べたポスト・リベラル神学への批判点を念頭におき、リクール

---

<sup>1057</sup> Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S.284-90. (ガダマー『真理と方法』第2巻、470-80頁)。

<sup>1058</sup> ここでは取りあげないが、仮に上のような批判をすべて承知の上で、現在の欧米のキリスト教社会を維持するという関心から、こうしたモデルが有効であると考えられるとしても、それは日本のような非キリスト教社会においてキリスト教を信仰する意義を示すことができるだろうかという問いがある。森本あんり「現代アメリカの組織神学」(『総説組織神学』)は、この点を指摘している(110頁)。

の聖書解釈学がそれらについてどんな優位点を持っているかを整理しておこう。リクールの聖書解釈学もまた、ある意味ではフライと同様に聖書の素朴な読みがいかん現代において可能であるかを課題にしている。だが、リクールはフライのように歴史批判以前の「文字通り」の読みをそのまま現代に復活させることが出来るとは夢想しない。「批判後の時代」を生きる者が持つことのできる素朴さは「第二の素朴さ」であって、「文字通りの意味」を越えて「象徴的意味」を受容することの中ではじめて可能になるものである<sup>1059</sup>。そこには、フライと問題意識を共有しつつもそれとは異なった形の聖書解釈のあり方が示されている。

第一に、リクールは、テキストの背後に想定される「他者の生」にではなく、「テキストが開く世界」に解釈の焦点を置く<sup>1060</sup>。聖書解釈の課題を読者が「住むことのできる世界<sup>1061</sup>」を提示するという点において、リクールの解釈理論は、フライやリンドベックの言う「内テキスト的アプローチ」の契機を含んでいる<sup>1062</sup>。しかし、リクールの物語論がフライと異なるのは、物語が世界を吸収するという方向だけでなく、物語から世界へ、あるいはテキストから行為へという逆向きの方向がはっきりと描かれていることである。リクールは、そのミメシス論において、日常言語によって「先行形象化」された世界に生きる者が、ある物語世界に没入することによってよって「統合形象化」されるプロセスを描くが、それに加えて、物語のうちで統合形象化された読者の世界が現実の世界のうちで新たな行為を産みだしていく「再形象化」の段階をそのプロセスの最後に置いている。このことによって、聖書物語がいかん現実と関わるのかというフライやリンドベックには欠如しがちな課題に取り組んでいるのである<sup>1063</sup>。

第二に、リクールが支持する「間テキスト性 (intertextuality)」の概念<sup>1064</sup>

---

<sup>1059</sup> Ricoeur : *Finitude et culpabilité II*, p.326. (*The Symbolism of Evil*, p.351. / 『悪の神話』336頁)。また、Ricoeur : *De l'interprétation*, p.36. (*An Essay on Interpretation*, p.28. / 『フロイトを読む』20頁)。

<sup>1060</sup> Ricoeur : "Evenement et ses dans la discours", *Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'esperance*, Michel Philibert (ed) , Seghers, (Philosophes de tous les temps 72) 1971, pp.177-187. (『解釈の革新』46-63頁)。

<sup>1061</sup> Ricoeur : "La fonction herméneutique de la distanciation" *Du Texte à l'action*; pp.101-117. (『解釈の革新』193頁)。

<sup>1062</sup> この点で、リクールの解釈学を単に「経験・表出」型の神学の現代における典型と見なすフライの批判は適切ではない。Hns W. Frei : "The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break ?" in *The Bible and the Narrative Tradition*, New York, Oxford, ed. by Frank McConnel, Oxford University. Press, 1986, pp.36-77.

<sup>1063</sup> Ricoeur : *Temps et récit*, I, pp. 52-87 / 『時間と物語 I』99-152頁。

<sup>1064</sup> Ricoeur : "The Bible and the Imagination", *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, tr. by David Pellauer, ed. by Mark I. Wallace, Froetress Press,1995,



は、フライやリンドベックの「内テキスト性」の概念と同様に文化と言語との密接な関係を認識しながらも、それとは異なって一つの文化＝言語がはらんでしまうイデオロギー性を批判することのできる原理を持っている。フライらの「物語神学」が、聖書の多様な言述形式の中から共同体のアイデンティティ形成の基礎となる「物語」ジャンルを特権化するのに対して、リクールの聖書解釈学では、聖書の多声性が重んじられ、いくつかのジャンルの並列が重要な役割を果たしている<sup>1065</sup>。そのため、たとえば共同体の歴史物語に基づいて現在の共同体のあり方を正当化する傾向のある「物語」ジャンルに、共同体のあり方を厳しく批判し新たな共同体のあり方を志向する「預言」のジャンルを対置し、聖書解釈にイデオロギー批判の視点を導入することができる。

第三に、こうした多声的な言述形式の中でリクールは「知恵」のジャンルをも重視するが、それは知恵文学が普遍的な人間経験への志向を体現しているからである。フライに少なからず影響を受けたアメリカの「物語神学」には、福音は哲学的な概念とは関係を持つべきではないとする傾向が見えるが、リクールはこれを批判し、聖書のある共同体のメンバーにのみ通用するような特殊用語にしないためには、概念化への運動を切り捨てるべきではないと主張している<sup>1066</sup>。

第四に、リクールの聖書解釈は、聖書テキストと共同体との間に切り離すことの出来ない関係を認める点でフライやリンドベックと共通しているが、その関係を開かれた循環と考える点において両者と決定的に異なっている<sup>1067</sup>。

「聖書物語」をもつばら「キリスト教的範例 (Christian patern)」としてのみ用いようとするフライらの傾向は、キリスト教共同体を強化する反面、それを固定化し、そこから生きた信仰を奪ってしまう危険がある。リクールは、そのような範例が形成されるのは物語的創造がすでに止んでしまった時であるということに注意を促している<sup>1068</sup>。確かに、ある文書群を「正典」とするの

---

p.148ff.

<sup>1065</sup> Ricoeur : "Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation", *Essays on Biblical Interpretation*, pp.73-118. / 『聖書解釈学』132-185頁。本研究 4-2-1-D を参照。

<sup>1066</sup> Ricoeur : "Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties", *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, tr. by David Pellauer, ed. by Mark I. Wallace, Froetress Press,1995, p.236. この論文は、もとは1982年のシンポジウムのための未発表論文がもとになっており、『時間と物語』執筆当時の思想に基づいているものと見なされる。「物語神学」へのリクールの批判については、堀江宗正「『物語と宗教』研究序説：リクール『物語神学を目指して』を読む」東京大学宗教学年報 XV, 1998年、61-78頁も参照。

<sup>1067</sup> フライも信仰と共同体のあいだにある種の「循環的な手続き」があるとし、それは「悪循環ではない」と言っている (Frei. *The Identity of Jesus Christ*, p.5-6) が、その意味は共同体に属する者にとって循環を共同体の外にいたる者に押し付けないということにすぎず、内と外の循環を拒んでいる点では悪循環に他ならない。

<sup>1068</sup> Ricoeur : "Toward a Narrative Theology", p.237

は「共同体」である。しかし、周辺文書や他の文化に属する文書などが正典文書との間に作り出す緊張が、常に批判的な視点として作用する点が忘れられてはならない<sup>1069</sup>。聖書によって立とうとする共同体は、刻々と移りゆく社会状況のなかで、たえず聖書を新たに解釈しなおしていくべきであり、そのような開かれた聖書解釈が共同体を孤立と固定化から守るのである。

ポスト・リベラル神学に対するリクールの聖書解釈学の優位点について、主として中期リクールの諸論文をもとに整理したが、「物語神学」や神学への物語論の安易な応用に対するリクールの批判的な態度は、後期のリクール思想の展開を考慮に入れるなら、より明瞭になるだろう。『時間と物語』の終わりで提示された「物語的自己同一性」の概念は、自己の生を物語ることが自己が「誰であるか」（アーレント）という問いに答えを与える営みであることを示していた<sup>1070</sup>。こうした物語の機能は「わたし」（自己）だけでなく「われわれ」（共同体）の自己同一性の形成にも大きな力を発揮する。<sup>1071</sup>リクールの物語理論は様々な領域に大きな影響を与えたが、そんな中でこの物語的自己同一性の概念が歴史修正主義的な議論に利用されるということが起こってきた。たとえば、鹿島徹によれば、1990年代の日本でも共同体の自己形成論理がナショナルヒストリーの基礎づけとして援用され、「物語的自己同一性」の概念が「国体」論の基礎理論へと転用されるということさえ生じた<sup>1072</sup>。リクールの後期の著作、『他者のような自己自身<sup>1073</sup>』（1990年）、『記憶・歴史・忘却<sup>1074</sup>』（2000年）では、こうした危険性にリクール自身がより意識的になっており、とくに後者においては「物語的自己同一性」の概念自体が放棄され、歴史物語のイデオロギー作用が批判されることになる。こうした後期リクールの思想的取り組みは、「物語」概念のイデオロギー的な使用に対する批判意識のより一般的な文脈における展開と見る事が出来よう<sup>1075</sup>。

---

<sup>1069</sup> Ricoeur, "The Canon Between the Text and the Community", in *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, ed. by Peter Pokorny and Jan Roskovec, Mohr Siebeck, 2002, pp.7-26.

<sup>1070</sup> Ricœur : *Temps et récit*, III, p. 355. (448 頁)。

<sup>1071</sup> *ibid.*, p. 357. (450-1 頁)。その際、この共同体と物語の循環的な関係のモデルとしてリクールが挙げているのが、ヘブライ聖書とイスラエルの民族共同体の関係であったことも銘記しておくべきだろう。

<sup>1072</sup> 鹿島徹「リクールと歴史の理論：哲学的歴史理論の射程」『リクール読本』鹿島徹／越門勝彦／川口茂編、法政大学出版局、2016年、7-8頁。

<sup>1073</sup> Ricœur : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. (リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年)。

<sup>1074</sup> Ricœur : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. (リクール『記憶・歴史・忘却』上・下、久米博訳、新曜社、2004-5年)。

<sup>1075</sup> 『記憶・歴史・忘却』で示された洞察は、「物語的自己同一性」の概念がもつ問題を超えて、歴史とフィクションの関係の問題について『時間と物語』で提示された解答にも一定の修正を迫るものであるが、それについては後に触れる。

リクールの聖書解釈学とフライおよびポスト・リベラル神学には、聖書物語の解釈において多くの一致する面が見られるし、実際にリクール自身、マルコ福音書の受難物語解釈の問題を扱うに際して、フライの「イエス・キリストの物語的同一性」の探究、および「歴史らしさ」といった概念に一定の評価を与えている<sup>1076</sup>。だが、フライやリンドベックがその物語解釈の閉域の中にとどまることによってキリスト教信仰の自己同一性を維持することに執念を燃やすのに対して、リクールは物語解釈を他のジャンルとの相互性のうちに置き、さらには福音書やそれを含むキリスト教正典を人間のその他の多様な経験や表現との相互性の中におくことによって、むしろキリスト教の動的で開放的な創造性を発揮させようとする点が大きく異なっている。

では、フライやリンドベックが提示したキリスト教の独自性の問題は、リクールの立場ではどのように理解されるのだろうか。リクールはキリスト教神学者ではないため、そうした問いに応えることを必ずしも求められる立場にはないし、実際そうした問いに対して特に目立った発言はしていない。だが、リクールの立場からはキリスト教の独自性が扱えないと考える必要はない。むしろ、リクールの理論的な考察をベースにすれば、この問題に対してフライやリンドベックとは異なった展望を見出すことができる。

---

<sup>1076</sup> Ricoeur, "Interpretive Narrative" *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, tr., by David Pellauer, ed., by Mark I. Wallace, Fortress Press, 1990, pp.185-6.

## 5-2 キリスト教の独自性への問い

フライやリンドベックが、シュライエルマッハーからリクールへ受け継がれた解釈学的なアプローチを批判したのは、それらの解釈理論が聖書をあらゆる人間に共通する経験の表現として説明することでキリスト教からその「自己同一性 (identity)」ないしは「独自性 (originality)」を取り去ってしまうと考えたからである。そこで彼らがそれに対置した別の道は、共通の人間性なるものを参照しない道であり、神学から哲学的人間学を排除し、すべてをキリスト教の文法にしたがって記述する道である。ここまでに於いて、そのような閉鎖型の神学を批判し、リクール解釈学の優位性を主張したが、それではリクールの解釈学ではキリスト教の独自性をどのように認めることができるだろうか。それは、「宗教言語の特殊性」と「キリスト教の実定性」という二つの問題として議論されるべきものであり、リクールの聖書解釈学の中ではそれぞれ「限界」と「証言」をめぐる思考によって答えを与えられていると考えることが出来る。以下ではそれを示すことで、フライやリンドベックとは異なった形でのキリスト教の独自性のとらえ方を示したい。

### 5-2-1 宗教言述の特殊性と「限界」の概念

新イェール神学に共通する「内テクスト的アプローチ」は、リンドベックによれば、『教会教義学』におけるカール・バルトの神の言葉の神学に従うものである<sup>1077</sup>。そして、リクールもまた自分より大きなものとしての言葉に聴くという姿勢をバルトから学んでおり、すでに見てきたように、それが彼の解釈学の重要な要素の一つとなっている<sup>1078</sup>。その意味ではリクールの解釈学はフライのそれと共通するものをもっていると言える<sup>1079</sup>。だが、言語の優位性についてのリクールの考えは、詩的開示機能に関する一般的な洞察であって、聖書の言葉のみがすべてに先立つということの意味しているわけではない。バルト自身が主張しているのは、「人間の領域への神の到来が神学的言述にとっての前提条件である」ということであり、「人間が知る以前に、先験的な行為、神の自己啓示がなければならぬ<sup>1080</sup>」ということであった。バルトが神の言葉の優位性を言う場合、神の言葉とは究極的には神の受肉としてのイエ

---

<sup>1077</sup> Lindbeck., *The Nature of Doctrine*, p.135. "Barth and Textuality, *Theology Today*, vol.43, No.3-October, 1986, p.361.

<sup>1078</sup> 本研究 4-1 冒頭を参照。

<sup>1079</sup> ウォーレスは両者の共通性のうちに「第二の素朴さ」を探求している。Mark I. Wallace, *The Second Naivité: Barth, Ricoeur, and the New Yale Theology*, second edition, Mercer University Press, 1995, pp.51-85.

<sup>1080</sup> Vanhoozer, *Biblical Narrative in Philosophy of Paul Ricoeur*, p.148.

ス・キリストであって、それはキリストにおける啓示がすべての神学的思考に先行するということを主張しているのである。聖書の言葉は、この啓示の出来事を伝えるかぎりにおいて、人間の言葉に先立つのである。それに対し、リクールがバルトから受け取ったのは、詩的言語が人間の意識の自律性をこえたところから語りかけてくるその先行性であり、そこではキリスト教の啓示理解が詩的言語に関する一般的な洞察に移しかえられているようにも見える。フライの批判は、リクールがそのように聖書の言葉の先行性の根拠をイエス・キリストの啓示の出来事ではなく一般的な詩的開示機能におく点に向けられているのである。バルトがブルトマンに対して、「キリストの出来事かキリストの出来事か<sup>1081</sup>」と問いかけたように、フライはリクールに対して、詩的開示かキリストの啓示かと問いかけていると言ってもよい。問題はこのような二者択一を迫る問いに対してどう答えるかである。

ここでは、リクールとともに、こうした二者択一を回避し、詩的開示の一般的な考察にとどまりながら、そうした哲学的思考の限界点にキリスト教信仰に固有の出来事の証言を見出すという道を追いたい。それは、フライらの求めているものを、彼らのように哲学的営みを排除することなく包摂することのできる道である。たとえば、フライは、リクールの解釈学が辿る文字通りの意味からそれを越えた意味への移行を、聖書のメッセージの一般的な人間論への解消であるとする。しかし、フライが文字通りの意味を、史実への指示と同一視するわけではないことはすでに述べた通りである。文字通りの意味とは、むしろ「歴史らしさ」であり、聖書の描写の「リアリスティック」な性格を意味しているとされるのである。とすれば、それはリクールが言うところの、現実を新たなしかたで見るという言語の発見的な機能以外の何であろうか。また、フライの言う「比喩形象化 (figuration)」は、リクールの「統合形象化 (configuration)」にほぼ相当すると言える。フライがアウエルバッハに依りながら、聖書が描写する世界が現実のすべてを克服すると述べる時<sup>1082</sup>、それはミメシス III の段階を示している。このように、フライの議論はリクールの詩的機能一般に対する哲学的な反省に包摂することが可能なのである。

ではその場合、そのような哲学的反省に対してフライの主張の特異性はどこにあると言えるか。それは、ミメシス II の媒介機能の絶対的な優位性ないしは自律性の主張にある。リクールのミメシス理論では、隠喩における二重の指示の理論が内包されているため、物語の文字通りの意味をこえることがミメ

---

<sup>1081</sup> Barth, Karl: *Rudolf Bultmann: Ein Versuch, ihn zu verstehen*, 3 Aufl., Zürich, Evz-Verlag, 1964, S.22. (カール・バルト「ブルトマン：彼を理解するための、一つの試み」『カール・バルト著作集』第3巻、新教出版社、220頁)。

<sup>1082</sup> 本研究 5-1-1 参照。

ーシス III へ移行するための条件となるのに対し、フライの理論では文字通りの意味が最後まで保存され、この文字通りの聖書世界が逆に現実を吸収するとされるからである。フライの主張は、そこで論じられているのが宗教的言述であることを考える時一定の根拠をもっている。宗教言述を一般の詩的言述と区別するのは、それが提起する物語世界の真剣さであるだろう。それは、通俗的な小説や映画のように、現実をしばらく忘れさせてくれる想像的遊戯ではなく、むしろ本当は何が現実なのかを問い、それまで現実と呼んできたものの方が実は虚構にすぎないと告発するだけの力、つまり「現実」を解体し構築するを持っている。世俗的な読み物も確かにミメース機能を持つとは言え、聖書をそれらと同一視してしまうわけにはいかない。そこでリクールの側から、聖書という書物のこうした特殊性に対応できるだけの解釈理論を提示することは可能だろうか。言い換えれば、リクールの聖書解釈学の場合、世俗的な書物と聖書とはどのように区別されるのだろうか。

リクールは自分の理論が宗教言語を詩的言語の一変種のように思わせかねないことを承知している。宗教言語が現実を再記述する能力を持つと主張する以上、宗教言語は詩的言語としての機能を持つことになるからである<sup>1083</sup>。しかし、聖書言語も詩的言語も、現実を再記述するという意味で、ある真理要求をもっている。では、詩的言語一般の中で宗教言語を区別する特徴とは何か。リクールは「聖書解釈学」の第3章「宗教言述の特殊性」の中で、「限界」という概念を用いてこの問いに答えようとしている。この論文でリクールがイエスの譬えのうちに働く隠喩過程を探求していることはすでに見た。だが、隠喩的であることがそのまま宗教性を意味するのではない。「宗教的言語を構成しているのは隠喩機能そのものではなく、むしろ他の型の非隠喩的言述……に見出される隠喩的機能のある種の強化である<sup>1084</sup>」とリクールは言う。すでに見たように、イエスの譬えが文字通りの意味を超えた何かを意味していること、つまりそこに隠喩的な過程が働いていることは、イエスの譬えの内に見られる「正常さ」と「突飛さ」といった「内的手がかり」や、イエスの譬えが他の言述とともに置かれているという「外的手がかり」によって示されている。だが、イエスの譬えの隠喩性を示すこうした「手がかり」は、同時にイエスの譬えが詩的言語一般ではなく宗教言語であることをも示している。それらはイエスの譬えの隠喩性を示す手がかりであると同時に、その強化なのである。

まずイエスの「宣教的言辭 (proclamatory saying)」<sup>1085</sup>がある。イエスの宣教は終末論的である。それはユダヤ的伝統に根ざす黙示的言述を用いつつ

---

<sup>1083</sup> Ricoeur, "Biblical Hermeneutics", p.107. (「聖書解釈学」315頁)。

<sup>1084</sup> *ibid.*, p.108. (316頁)。

<sup>1085</sup> *ibid.*, p.109 (318頁)。

も、その字義通りの時間的な図式を侵犯し、覆す。また「格言的言辭 (proverbial saying)」<sup>1086</sup>は、より普遍的な人間経験の洞察に関わるが、逆説や誇張などによってそれを通常の実践的目的から逸脱させてしまう。これらの譬え以外の言辭はそれぞれのしかたで人間をその存在の限界に直面させるのである。そして譬えにおける「突飛さ (Extravagance)」がこれに加わる。イエスの多くの譬えでは、ありふれた日常的な場面のただ中に生じる異常な出来事が描かれる。これらの言述のうちに見られる「方向を見失わせることによって再方向づけをする機能」をリクールは「限界機能 (limit-funciton)」呼ぶ。イエスの言葉の多くはそうした限界機能をもった「限界表現 (limit-expressions)」であり、それは人間の「限界経験 (limit-experiences)」を再記述しているとされる<sup>1087</sup>。イエスの言葉は生の全体をまきこむ「全的」 (total) な性格をもっており、「われわれの言述と行為を統括したり完成したりするというよりも、それらの方向を見失わせたり覆したりする<sup>1088</sup>」ことによって、人の経験を「方向づけ—方向喪失—再方向づけ<sup>1089</sup>」という連続性の中に置く。つまり、それは明瞭な輪郭をもった人間の生の全体性を記述するのではなく、むしろ生の輪郭と思われていたものを破棄し再びそれを描き直そうとする運動であり、それゆえに決して完結せず、絶えず生の限界に関わり続けるような表現なのである。

さらにイエスのこうした様々な言葉の焦点は「神の国」にあてられている。したがって、イエスのあらゆる言葉の表面上の指示対象は「神の国」である。だが、それは象徴として理解されるべきであり、それが究極的に指し示しているのは、何らかの外的な事物や状況ではなく、人間の限界経験である。「神の国」という表現は一つの限界表現であり、それによって、宗教言語で用いられる他の言述形式が<変更され>、そしてまさにその事実によって、そのような言述形式が、無限なものとの遭遇点になる極点 (extream poin) に収斂する」とリクールは言う<sup>1090</sup>。リクールは、「神の国」という限界表現に収斂するこのようなイエスの言葉の性格を、K・ヤスパースの「限界状況」の概念と結びつける<sup>1091</sup>。それは、宗教言述が、日常世界ではしばしば隠蔽されてしまう罪、死、病、悪といった出来事を通して人間の限界経験を直視し、それによって限界を超えた者への視線を開くからである。それは、有限な存在である人間が無限なものに関わろうとする際に生じる表現とも言えるだろう。

---

<sup>1086</sup> *ibid.*, p.112 (321頁)。

<sup>1087</sup> *ibid.*, p.121. (332-3頁)。

<sup>1088</sup> *ibid.*, p.124. (336頁)。

<sup>1089</sup> *ibid.*, p.126. (337頁)。

<sup>1090</sup> *ibid.*, pp. 108-9. (317-8頁)。

<sup>1091</sup> *ibid.*, pp.127-8. (341頁)。

このようにリクールは宗教言語を詩的言語一般の性質の中でとらえながらも、それがもつ特殊性を人間の「限界」にかかわる表現である点に見出している。それは人を限界に直面させるがゆえに、その人に「全的なコミットメント (total commitment) <sup>1092</sup>」を求める表現である。フライが文字通りの物語世界を現実に対して優位におき、それが現実の「すべてを征服しようとする」性質を持つと述べたのと同様の見方を、リクールはより一般的な詩的言語の考察の観点から以上のような形で表明しているのである。

ただし、ここでリクールが明らかにしたのは宗教言語の「特殊性」であって、それによってフライらが求めているキリスト教の「独自性」の問題に答えたことにはならない。イエスの言葉が人間の「限界」に関わる表現だとしても、それは詩的言語一般の中で宗教言語一般が持つ特徴に過ぎない。ここでさらに問わなければならないのは、キリスト教の啓示として理解される聖書が持つ一般化することのできない独自性はどこにあるのかということである。

#### 5-2-2 キリスト教の実定性と「証言」の解釈学

フライは、リクールが聖書の提示する新しい可能性を現象学的方法で記述することによって聖書のメッセージを人間論に還元してしまうことを懸念している。これは、バルトがブルトマンに対して投げかけた批判と基本的に同じものであるといえる。この懸念は、聖書テキストの優位性を決定づけているのは詩的開示という出来事なのか、イエス・キリストの啓示の出来事なのかと言い換えることができる。たしかにブルトマンの主張は、キリスト教の宣教を哲学的人間論にかえてしまう手前まで行っているようにみえるし、リクールの主張は、キリスト教の「啓示」を詩的「開示」と同一視する手前まで行っているように見える。にもかかわらず、解釈学的な聖書へのアプローチが人間論や詩学に解消され得ないと言い得る根拠は何か。それは宣教の言葉が特定の歴史的出来事に基づいており、その証言に依存しているという認識以外にない。これに関してリクールは、ブルトマンの立場を基本的に踏襲するのだが、それはブルトマンの主張がもたらす解釈学的困難を物語的な視点から克服することによってである。

ブルトマンの場合、宣教の言葉の歴史性についての考えは、哲学と神学との関係に関する 1930 年の論文の中にあらわれる「実証的学問 (positiv Wissenschaft)」としての神学という主張に示されているが、その基礎にあるのは M・ハイデッガーのいわゆる「存在論的差異」の理解である。ハイデッガーによれば、哲学は「存在 (sein)」に関する学問であるのに対し、神学は「存在者 (seiende)」に関する学問である。1927年にテュービンゲン大学で行な

---

<sup>1092</sup> ibid., p.124. (335 頁)。



われ、翌年ブルトマンのいるマールブルクでも行なわれたという講演<sup>1093</sup>の中で、そのことが述べられている。

学問のふたつの根源的可能性とは、存在者に関する諸学問、存在者的学問と、存在に関する学問そのもの、つまり存在論的学問、哲学とである。存在者的学問は、つねに、ある一定のしかたですでに学問的に露わにされる以前に露わにされている眼前の存在者を主題とする。眼前の存在者、すなわち措定されたもの（positum）に関する諸学問のことをわれわれは実証的な（positiv）学問と呼ぶのである。この学問の特徴は、自分が主題とするものを対象化する方向が、存在者のすでに実際に在る前学問的な関わり方の延長として直接その存在者を目指すという点にある。他方、存在に関する学問、すなわち存在論は、原則的に存在者に向けられた眼差しの転回を必要とするのである。つまり眼差しは、存在者から存在に向きを転じなければならないのであって、その際に存在者はすでに異なった関わり方のためにまだ視野におさめられているにすぎないのである。……ところで存在者に関する現実の、あるいは可能な諸学問、すなわち実証的学問の範囲内において、個々の実証的諸学問の間には、あるひとつの学問が存在者のある一定の領域と関わるそのつどの関係に応じた相対的な差異があるにすぎない。これに反して、あらゆる実証的学問と哲学との間に在る差異は相対的なものではなく、絶対的なものである。そこでわれわれの主張は、次のようになる。神学はひとつの実証的学問であり、そしてそのかぎりにおいてその理由から哲学と絶対的に異なるものである<sup>1094</sup>。

ハイデッガーがこの文脈で、神学を「実証的な学問」と呼ぶとき、それは神学が「神」や「人間」といった概念を命題的に対象化して操作するということを批判しているのでは必ずしもないし、また神学が歴史主義的実証主義に陥っていることを嘆いているわけでもない。ハイデッガーによれば、「実証的学問」としての神学にとって「措定されたもの」とは「キリスト教性（Christlichkeit）」である。「キリスト教性」とは、宗教史と精神史とを通じて証言される一つの歴史的事象としてのキリスト教のことではなく、むしろ、そのような世界史的な現象を可能にするものとしての「キリストの十字架」である。それはただ信仰することによってのみ知られ得るものであり、知識として知られることなく、参与されることを要求するものである。そして、そのような仕方で啓示される事柄は、実際に歴史上に存在する人々とその共同体である教会を形成し

---

<sup>1093</sup> Heidegger, Martin : *Phänomenologie und Theologie*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1970. (ハイデッガー『現象学と神学』渡部清訳、ハイデッガー選集 28、理想社、1981年)。

<sup>1094</sup> *ibid.*, S.14. (13頁以下)。

てきたものである<sup>1095</sup>。それゆえ、そのようなキリスト教という現象を成立させる信仰を対象とするキリスト教神学は、特定の歴史的な出来事に基づいた学問なのであって、そうした個々の出来事を成り立たせている存在そのものを探求する哲学とは全く異なった次元にあるということをハイデッガーは言わんとしているのである。

ハイデッガーの講演に呼応するように、ブルトマンは 1930 年に「現存在の歴史性と信仰」という論文を発表し、そのなかでハイデッガーの見解を受け入れているように思われる。そこでブルトマンは「実証的学問としての神学」は、ある特定の存在者について述べると主張し、「神学を実証的学問にするもの」、すなわち「措定されたもの」を、「宣教の言葉」である言う<sup>1096</sup>。それは具体的で偶有的なものであり、信仰ないしは不信仰は、それに対する具体的、偶有的な応答である。

哲学は、現存在が常に具体的なものにすぎず、それは特定のありよう (Wie) によって特徴づけられていることを認識する。哲学はこのありようの事実 (Daß) について語るが、ありようそのものについて語ることはしない。しかし神学はその特定のありようについて語る。……哲学の主題はそもそも実存 (Existenz) ではなく、実存性 (Existentialität) であり、事実的なもの (das Faktische) はなく、事実性 (Faktizität) なのである<sup>1097</sup>。

つまり、現象学としての哲学は宣教の言葉の語りかけ、またその応答が何であるかを概念的に理解するための可能性だけを与えるのである。そして神学が学問として信仰者の実存を概念的に解明しようと欲するなら、神学は哲学的分析に依存しなければならない。しかし、「神学は、(哲学とはちがって)、現存在における特定の出来事を語ることによって、実証的学問としては、原則上、歴史的学問 (historische Wissenschaft) なのである<sup>1098</sup>」。

ブルトマンの言っていることは、要するに神学が特定の歴史的出来事についての特定の証言に基づいているということである。現象学としての哲学は、人間の存在が常に具体的な出来事と共にあるという事実 (Daß) を指摘することは出来るが、その事実に生きることをしない。これに対して、神学はまさにそ

---

<sup>1095</sup> *ibid.*, S.18. (19 頁)。

<sup>1096</sup> Bultmann: *Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube: Antwort an Gerhart Kuhlmann*, *ZThK*, 1930, S.340. ハイデッガーの講演はこの時点では活字化されておらず、ブルトマンの論文の中でも直接の言及はないが、論文の内容と用語法から、ブルトマンがハイデッガーの講演内容を踏まえていることがうかがえる。

<sup>1097</sup> *ibid.*, S.342.

<sup>1098</sup> *ibid.*, S.343.

のような具体的な出来事の関わりを生きるのである。このことは、ブルトマンの神学がどれだけハイデッガーの実存概念に依存しているとしても、それは聖書のハイデッガー哲学への翻訳ではあり得ないことをも示している。このことを哲学の側（ハイデッガー）も神学の側（ブルトマン）も認め合っていることになる。

だが、ハイデッガーが神学を「実証科学」と呼ぶとき、そこに批判的な意味合いが無かったとは言いきれないだろう。『存在と時間』までのハイデッガーが人間存在の実存論的分析に自己限定していたのとは異なり、その後のいわゆる「転回」後のハイデッガーが、「存在」の呼び声を聴くといった表現で「聖なるもの」とのかかわりを思索する姿勢をとるようになると、特定の歴史へと関わりつづけるブルトマンの宗教性とは異なった別の宗教性が彼の哲学に現れるようになったとも思えるからである<sup>1099</sup>。ブルトマンのように信仰を特定の歴史的出来事に基礎づけることは、こうした哲学的な思索からのアプローチにとっては、しばしばつまづきとなりうる。『存在と時間』出版直後の講演である「現象学と神学」には、そのようなつまづきははっきりとは表明されていないものの、歴史的に措定されたものへの神学のこだわりから距離をとろうとする哲学者としての彼の姿勢をそこに読み取ることも可能である。土屋博の次のような文章は、ブルトマンに対してハイデッガーが抱いたかもしれないそうした懸念を代弁しているように思われる。

ブルトマンにもハイデッガーにも、各々ニュアンスの相違はあるとしても、歴史と結びついた学問を相対化しようとする動機が働いている。問題は、その相対化されたものにどこまでこだわり続けるかであり、こだわりをふりきる時はじめて、（学問と信仰の）二元論的枠組みを越える可能性が出て来る。ブルトマンの場合、学問は信仰の立場から相対化され、学問を支える「見ること」にたいして、「聴くこと」の意義が解かれる。ところが、そこでは「聴くこと」はただちにケーリュグマに聴従することと同一視されてしまう。ケーリュグマ自体が実は歴史的な性格をもつのであるから、結局、ブルトマンの発想には終始歴史がつきまとい、二元論的枠組みは消え去らないことになる。……それにたいして、ハイデッガーの思索は、ややあいまいな要素を含むがゆえに、もっと広い可能性を示唆する。……それは、キリスト教信仰からは離れているが、まさに教義的に拘束されないその不確定性によって、もはや信仰深いキリスト教信徒ではないにしても、なおも宗教的でありたいと思っている人々に、かえって強く訴えかけるのである。ハイデッガーの思索は、キリスト教信仰もそれからずれた

---

<sup>1099</sup> Heidegger, Martin: *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1947, S.5. (ハイデッガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年17-8頁。

ものもともに可能性として含むような根源的性格をもつのかもしれない。ブルトマンの哲学理解は、最終的には特定の歴史にからめとられるのにたいして、ハイデッガーの哲学理解は、宗教的なものへとつきぬけていくように見える<sup>1100</sup>。

土屋がハイデッガーのうちに見たいと願っている「宗教性」がどのようなものであるかははっきりしないが、いずれにしろそれは特定の場所や特定の時間に固定されることのない人間存在に普遍的な可能性として期待されるものである。ブルトマンのように信仰を特定の歴史的出来事と結びつけて理解する場合には、そのような宗教の可能性が特定の出来事のうちに固定化されるために、それが本来もっている根源性と普遍性がそこなわれてしまうことを土屋は懸念している。同様の懸念をブーリがブルトマンに投げかけていたことを想起したい<sup>1101</sup>。

しかし、ブルトマンは彼らの批判的な問いかけに一切動じることなく、新約聖書のうちに確固として存在する「特定の歴史」への「こだわり」を擁護し続けた。キリスト教の啓示は、普遍的な宇宙の力の顕われのようなものではなく、人格的な神の一回的な行為であるというのが新約聖書の信仰なのであり、このことはキリスト教の信仰にとって根本的なことなのである。したがって、神学はこの特定の具体的な出来事に基づくものでなければならないとブルトマンは考える。言いかえれば、キリスト教信仰は普遍的な哲学的観念ではなく、具体的な出来事の「証言」に基づくということである。ブルトマンを、多くの哲学的神学者たちから区別しているのは、まさにこの主張に彼が固執し続けたことにある。ここにブルトマンはキリスト教の独自性の根拠を見ていると言ってよい。

ただし、ブルトマンは、このような歴史的出来事への証言が物語という詩的言述を通して語られることを見過ごしている。そのために、この出来事の歴史的な性格を結局は現象学的哲学と同様に、「事実 (Daß)」という言葉で表現する以外になかった。もともとリクールの解釈学を取り上げたのは、そのようなブルトマンの欠陥を補うためであった。リクールは、物語の詩的開示機能を評価する。それによって、福音書の物語を特定の出来事において啓示された神の行為の物語として見るという道が開けてくるのである。ただし、それは啓示を詩的開示と同一視することではない。リクールは、「証言 (témoignage)」のカテゴリーを導入することによって、キリスト教的啓示を単なる詩的開示から区別している。

---

<sup>1100</sup> 土屋博「ブルトマンと哲学」(『新約聖書と解釈』松木治三郎傘寿記念論集、1986年、351-69頁)。

<sup>1101</sup> 本研究 2-1-3 を参照。

証言のカテゴリーは、「歴史的偶然性 (contingence historique)」の次元を導入するが、それは作品世界の、好んで反歴史的または超歴史的な次元には欠けているものである。したがって証言のカテゴリーは、自律の観念の根本的な性格に、すなわち、意識の内面的行程を外在的な出来事の偶然性には依存させまいとする根本的な性格に、正面から対決する<sup>1102</sup>。

意識の自律性への要求は、歴史の偶然性を否定しようとする。リクールは、「人類の精神的歴史のある瞬間を特権化するような恣意的なものを排除しなければならない」と考える K・ヤスパースの「哲学的信仰」を批判して、「歴史的偶然性のこのような拒否は、自律の権利要求のもっとも堅固な防御の一つをなす<sup>1103</sup>」と言う。歴史の一瞬が絶対的性格を付与されるということは、自律的な意識にとってはつまずきである。自らによって自らを立たせ得ると自負する意識の「脱ぎ捨て (dépouillement)」によってのみ、そのつまずきを超えることができるのである<sup>1104</sup>。

「証言」は、1970年代前半のリクールが重要視した主題の一つである。ここで、「証言の解釈学<sup>1105</sup>」(1972年)を参照しよう。そこでリクールは「絶対 (absolu)」の証言を問題にする哲学のありようについて、主として J・ナーベルの思索に負いながら探求している。哲学にとって「絶対の証言」というテーマが意味をなすのは、哲学的反省が自己意識を「根源的肯定」に高めるような場合であるとリクールは言う。「根源的肯定」はナーベル哲学の中心概念であり、それは「深いところで私の思考や行動を方向づけている肯定<sup>1106</sup>」のことである。リクールによればそれは「絶対についての絶対的肯定というもののあるゆる性格をもってはいるが、それは純粹に内的な行為をこえることはできない<sup>1107</sup>」。つまり、それはあくまでも人間が自分自身の行為の妥当性を確信するような場面での自己肯定のことであり、自己を超えた宗教的実体を直接意味しているのではない。ナーベルはそれを「脱ぎ捨て」と呼ぶが、リク

---

<sup>1102</sup> Ricoeur : "Herméneutique de l'idée de Révélation, *Le révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p. 47. (リクール「啓示の観念の解釈学」『聖書解釈学』久米博訳、ヨルダン社、1995年、175頁)。

<sup>1103</sup> *ibid.*, p.47 (175頁)。

<sup>1104</sup> *ibid.*, pp.48-9. (176-8頁)。

<sup>1105</sup> Ricoeur : "L'herméneutique du témoignage", *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp.107-39. (リクール「証言の解釈学」『聖書解釈学』久米博訳、ヨルダン社、1995年、87-131頁)。

<sup>1106</sup> 越門勝彦「リクールとナーベル：『根源的肯定』から『証し』へ」『リクール読本』鹿島徹ほか編、法政大学出版局、2016年、88頁。

<sup>1107</sup> Ricoeur : "L'herméneutique du témoignage", p.108. (88頁)。

ールはこの語が「肉のからだを脱ぎ捨てた」（コロサイ 2:11）や「古い人をその行いと一緒脱ぎ捨て」（同 3:9）といった聖書の表現を想起させることを指摘する。つまり、彼はそれを反省哲学が宗教的な信仰の表現と接するところに見るのである。そして、「この脱ぎ捨てによって、反省は、絶対が寛大にも発現させた偶然的記号を迎え入れようとする」とリクールは言う。つまり、反省哲学は思弁的に宗教や神を論じることをしないが、このような形で「証言における絶対の経験」に対して開かれているというのである<sup>1108</sup>。

ここで注目すべき点は、証言の解釈学はそうした絶対の経験を「範例（*exemple*）に」も「象徴（*symbole*）」にも見出さず<sup>1109</sup>、むしろそれを「歴史の一瞬に絶対的な性格を賦与する<sup>1110</sup>」ような証言に見出すという点である。この論文での文脈で考えるなら、イエスを道徳的模範と仰ぐことも、その十字架を神の愛の象徴とみなすことも、絶対の問題に触れるものではないということである。いずれの場合も模範が示す規則や象徴の意味の前に、歴史的な出来事そのものは消え去ってしまう。それに対して、「究極の脱ぎ捨ては反省をして、出来事あるいは完全に偶然的な行為の意味に思いをこらすようにしむける」<sup>1111</sup>とリクールは言う。ここで彼は、ブルトマンが新約聖書の中心に見出した歴史的証言としてのケーリュグマの性質に、純粹に哲学的な反省の側からアプローチしていると言えないだろうか。リクールの問いは、根源的肯定の内面性が絶対を証言する行為の外在性とどのように結びつくのかという問題である。彼はまず「証言」一般の意味論を展開し、聖書における証言のいくつかの事例を検討した上で、この問いに答えようとする。

リクールは「証言」という語が一般的に持つ意味を分析する。第一に、それは「準経験的（*quasi-empirique*）」な意味を持つということである。それは見たり聞いたりしたことを報告する行為を指す。それは見られたことを語られる平面に移すことであって、「知覚そのものではなく出来事の物語ないしは語り（*le recit, narration de l'événement*）」なのである。これに対してその証言を受け取る人は「見る」のではなく「聞く」<sup>1112</sup>。第二に、証言は訴訟の場においてなされる。それは「～と証明する」ことであり、「～のために証言する」ということであり、また「～のまえで申し立てる」ということである。そこには事実をめぐる係争があり、証言の正しさについては蓋然性を主張できるにすぎない。また、それは判定を下す行為のためになされるものであり、立証したり説得したりする行為でもあって、その際には論理的整合性だけでなく証人の

---

<sup>1108</sup> *ibid.*, p.108. (89 頁)。

<sup>1109</sup> *ibid.*, p.108. (89 頁)。

<sup>1110</sup> *ibid.*, p.103. (91 頁)。

<sup>1111</sup> *ibid.*, p.109. (90 頁)。

<sup>1112</sup> *ibid.*, p.111. (92 頁)。

誠実さが重要なものとなる。第三に、証言は証人が行う行為であって、証人は「その信念を公に表明することによって、宣伝者としての熱意によって、生命を犠牲にするほどまでの個人的な献身によって、証人が弁護する訴訟への執着を確認する<sup>1113</sup>」。言い換えれば、証人は「殉教者」になりうる者である。とすれば証言は単に見たことの語りではなく、「純粋な心の約束、死に至るまでの約束」となりうる<sup>1114</sup>。こうして「証言」という語においては、「事実についての報告」という意味と「行動による、また死による証明」という意味が同義語になってしまう。つまり、事実を報告することが自己の信念に準ずる行為と一つになるような行為、それこそが「証言」なのである。

以上のように分析した上で、リクールは、「証言」の聖書的な事例として旧約と新約のそれぞれからいくつかを挙げて考察を加える。たとえばイザヤ書43章以下から「証人」についてリクールが抜き出すのは、①証人は自分を越えた者から遣わされて証言するということ、②証人は預言や人間の根本的で包括的な意味について証言するということ、③証言は表明、暴露、伝播をめざすということ。④証言することは生命を犠牲にしてもなされなければならないものであることなどである。このように、宗教的なテキストにおける「証言」を参照する時、「証言」には事実の報告という面以外に、証人自身の信念の表明という面があることが明瞭になってくる。しかし、証言の信仰告白の要素が事実の報告としての要素を駆逐してしまうかのように考えるべきではないとリクールは言う。旧約学者のフォン・ラートが明らかにしたように、申命記26章5-9節においては解放の歴史を物語ることに同時に信仰告白なのであって、「それゆえに、歴史的なしるしの証人でないような、絶対の証人はいないし、救出の語り手でないような、絶対的な意味の告白者はいない<sup>1115</sup>」とリクールは言う。新約聖書の事例でも、同じことが新しい意味を帯びて確認される。リクールは新約聖書の証言の中心を「イエスはキリストである」という信仰告白に見るが、それは同時に歴史的な事実の語りとしても現れている。「ナザレのイエスによって言われ、なされたことの語りとして、キリスト教の宣教を物語のカテゴリーに記入しようとする気遣いは、告白としての証言と語りとしての証言を縫合しようとする意図から発するものだ、と考えることはできる<sup>1116</sup>」と言う。このように宣教と物語とが結び合って証言をなすという点は新約でも引き継がれているのである<sup>1117</sup>。

---

<sup>1113</sup> *ibid.*, p.116. (99頁)。

<sup>1114</sup> *ibid.*, p.117. (100頁)。

<sup>1115</sup> *ibid.*, p.120-1. (106頁)。

<sup>1116</sup> *ibid.*, p. 121. (107頁)。

<sup>1117</sup> ただしその形は、歴史の報告に重点を置くルカと告白に重点を置くヨハネを両極に多様性をもっている。ルカにおいてはイエスの教え、奇跡、受難、そして復活の出来事を語ることが証

こうした聖書的言述の実例を参照しつつ改めて証言の解釈学への考察に戻ると、そこで問題になるのは、自己自身をふりかえる自己意識の行為と歴史のうちに絶対性を見出す歴史認識の行為との関係である。人が絶対者との出会いを証言するとき、それは内面的な出会いの意識と外在的な出来事の意識とが結び合った表現としてあらわれる。リクールは、このように行為の内面性と記号の外在性が依存しあうことは、有限な人間の意識が神性を認識する際に特有のありようであると言う。

その有限性のゆえに、根源的肯定は直感的な性格をもつ全体的反省においては、自己を把握することはできず、絶対がそれ自身について歴史の中に与える偶然的記号を解釈するという迂回路をとらねばならない。根源的肯定の解釈学的構造は、人間意識の有限性から帰結する一つの系であって、根源的肯定はその有限な意識において、それによって産み出されるのである<sup>1118</sup>。

リクールは以上のように「証言」のカテゴリーが哲学的に意味するものを考察している。証言はリクールにとって哲学的反省と歴史的啓示との接点となるものである。聖書の物語を、とりわけキリストの出来事を伝える福音書を、そのような証言と受け取ることが出来る。それは単なる宗教的な観念を表したフィクションではなく、ある出来事を証しする物語である。聖書における詩的開示は、そのような出来事への指示を核とする。それは、神の行為が歴史の中で起こる一つの呼びかけであるということ、人間の信仰が、自己の自律性への要求にとってつまずきでしかない神の圧倒的な主権のもとにあるということの意味している。ただし、それは「他律」としてではなく、「他律なき依存 (dépendance sans hétéronomie)」<sup>1119</sup>として、つまり物語の詩的開示を通

---

言である。「たしかに事実はその意味と切り離せない。だが、意味は歴史の中に記入された」(ibid., p.121/107 頁) これに対して、ヨハネでは、語りとしての証言から告白としての証言の方へと重点が移る。しかも、人がイエスを証言するというよりも、イエスが父なる神を証しする、あるいは神がキリストについて証しするといった側面が前に出てくる。リクールの言い方では、「語り」や「告白」の極から「顕現」(manifestation)の極への移動が起こるのである。(ibid., p.123/109-110 頁) こうした意味の移動において、証言はほとんど完全に内面化されているとリクールは言う。(ibid., p.125/111 頁) しかし、それでもなお、ヨハネ福音書において、「キリスト論的告白と歴史の中心的な出来事についての物語的告知の間の絆は断たれていない」(ibid., p.125/112 頁) ことをリクールは強調する。「ルカとヨハネがいかにか相違していても、この点では一致する。告白としての証言は語りとしての証言と分離することはできないのであり、もしそうになったらグノーシス主義になってしまうだろう」(ibid., p.125/113 頁)。

<sup>1118</sup> ibid., p.134. (p.124 頁)。

<sup>1119</sup> Ricoeur : "Herméneutique de l'idée de Révélation", *Le révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, p.117. (「啓示の観念の解釈学」『聖書解釈学』ヨルダン社、184 頁)。



して到来するのである<sup>1120</sup>。

この節における考察をまとめよう。フライの懸念は、リクールが聖書の提示する新しい可能性を現象学的方法で記述することによって聖書のメッセージを人間論に還元してしまうのではないかということだった。リクールは、一方で物語の詩的開示機能を評価することでイエス・キリストの物語を回復させる道を示しつつ、他方でそこに「証言」の 카테고리を導入することでキリスト教的啓示を単なる詩的開示から区別することが出来た。解釈学的な聖書へのアプローチが人間論や詩学に解消されないと言い得る根拠は、解釈すべき聖書の宣教が特定の歴史的証言に基づいており、その証言に依存している点にあり、リクールの聖書解釈学はそのような証言として聖書を解釈するものであると考えることができる。

ここからひるがえってフライの主張を検討してみよう。彼は、神の行為の絶対的主権性を強調しようとして、聖書の文字通りの意味に固執する。そして、その文字通りの意味を、近代聖書学のように史実的な指示と同一視する危険を回避し、むしろそれを聖書物語のリアリスティックな性格に求めようとする。しかし、そのことによってフライは文学批評学に訴えることになり、彼自身の意に反して、聖書を読むという行為をなんらかの一般的文学理論として考察せざるをえなくなっている。これは、バルトが神の言葉の絶対性を説きながら、そのバルトの言葉自体は人間の言葉であるのと同じ事情である。つまり、人は聖書という文書を読むのであり、聖書が神の言葉でありながらも人間の言葉である以上、それは一般的な文学理論の中で考察されうるし、そうしなければならぬのである。ヴァンフーザーによれば、フライ自身もこのことに気づいている<sup>1121</sup>。その指摘によれば、フライは「リアリスティックな物語」というカテゴリーを使って福音書のリアリティーを説明することが、結局、神の言葉である聖書を、聖書外的な一般理論によって説明することになることに気づき、そのような一般理論といかなる接触も拒む方向に進もうとしたというのである。その方向こそ、「聖書物語に対するテキストの内的なアプローチ」であり、「文化・言語的アプローチ」であるというわけである。

しかし、すでに述べたようにこうした方法は、キリスト教を閉じられた共同体の規則にしてしまう。そして神はそのような共同体の規則のうちに内在化さ

---

<sup>1120</sup> 「証言」についてのリクールの考察は、後期にも持続し、とくに『記憶・歴史・忘却』では、物語と歴史的事実をつなぐ契機として重大な役割を与えられている。ボウカム『イエスとその目撃者たち』（浅野淳博訳、新教出版社、2011年）は、リクールのこの「証言」の概念を用いて福音書を集団的な共同の伝承としてよりも目撃者個人の証言として理解しようとしている。こうした後期リクールの思索が聖書解釈学にどのような影響を与えるかについては、より詳細な検討が必要であり、今後の課題としたい。

<sup>1121</sup> Vanhoozer: *Biblical Narrative in Philosophy of Paul Ricoeur*, p.164. (210-1頁)。

れてしまう。そこには、バルトの言う「絶対他者」としての神はいない。キリスト教信仰の根源をなすそのような神の他者性は、この宗教体験の沈澱物の中に解消されてしまっている。また、宗教共同体の言語体系や語の使用法の特殊性を記述し、その特殊性にキリスト教の独自性を求めることは、結局、共同体の内部でその成員たちが、自分たちの同一性を確認しあうことにすぎず、キリスト教の独自性をその党派性に帰することと等しくなってしまう。

キリスト教の独自性はむしろ、その宣教がある特定の歴史的出来事に関する証言に基づいている点に求められるべきである。福音書の物語は、そのような取り替え不可能な歴史的出来事を語るなのである。福音書のある種の歴史物語として論じてきたが、福音書が歴史的であるとは、「史実」にどれだけ忠実であるかという意味ではなく、福音書に描かれる物語がキリスト者にとって他の出来事とは取り替えられない出来事であるという意味である。聖書がそのような出来事の証言であるということこそ、キリスト教の啓示の、すなわち神の行為の歴史性を意味しているのだ。

キリスト教神学は、そのはじめから、多くの哲学との交渉をもってきたにもかかわらず、それらのうちに解消されてしまうことがなかった。それは、キリスト教信仰にとって「イエス」という固有名を消すことはできなかったからである。その意味では、フライが、キリスト教の同一性を聖書物語の帰因的主体としての「イエス」に求めたのは間違っただけではなかった。ただしそれは、キリスト教の同一性ないしは独自性の根拠が、特定の歴史的出来事、すなわち共同体の外部にあるということとして理解されるべきである。「イエス」は、共同体のいかなる規則によっても記述されえない、共同体にとっての絶対的な他者としてありつづける。聖書とはそのような絶対他者を証言する歴史物語なのである<sup>1122</sup>。

---

1122 リクールとフライの関係を論じた三者の論文（注980参照）にここで触れておくと、G・コムストックは、フライを構造主義や新批評と同じようなテキストの指示対象の問題を捨象する議論としてとらえ、こうした文学理論を乗り越える試みとしてリクールの指示理論を評価する（Comstock, 1986）。第4章で述べたことから明らかなように、本研究でもリクールが聖書の隠喩性を現実へと関わる能力として示している点を評価しており、その点でコムストックの主張に賛同する。

M・I・ウォーレスは、リクールをバルト神学との親近性においてとらえる議論の中で、リクールとフライらイェール神学の論争を取り上げている。彼は、バルトとリクールとフライは、テキストの背後の生活世界よりもテキストが展開する世界を重視する点で共通しているが、リクールとバルトがそのことで現実世界への関与を失わないのに対して、フライは聖書の読みから現実世界への指示を取り去ってしまったと考える（Wallace, 1990）。このフライへの批判は的を射ているが、しかし、ウォーレスの議論ではバルトとリクールの相違が重視されていない点に疑問が残る。本研究ではリクールをむしろブルトマンとの親近性において見てきたからである。

その点で、本研究の視点は、K・J・ヴァンフーザーに近い。彼によれば、リクールはバルトに影響を受けつつも、両者は異なっている。人間の可能性は、人間の領域に神が関わることによって成り立つ（不可能性の可能性）とするバルトとは違って、リクールはそのような可能性を詩

### 5-3 聖書の正典性への問い

最後に、リクール解釈学と新イェール神学の比較という観点から、両者がもたらす帰結の具体的な実例として、今日の聖書解釈を考えるにあたって無視することのできない重要なテーマである「正典 (canon)」の問題を取り上げる。

近年、キリスト教学の周辺で正典をめぐる議論が目につくようになってきた理由はいくつか考えられるだろう。第一に、キリスト教史の問題として、前世紀半ばに発見された「死海写本」や「ナグ・ハマディ写本」などの文書が整備され、解読されて、その全貌を誰もが参照できるようになり、それにともなって初期キリスト教の多様性がよく知られるようになってきたことである。聖書とは、キリスト教が自己を確立していく過程で形成されていった文書なのであり、それはグノーシス文献を含むような多様な文書の中からの選別と排除の作業を通して現在手元にあるような形になったのである<sup>1123</sup>。これは、神学の資料として聖書があるということが決してア・プリオリな事実ではなく、キリスト教会による正典化という歴史的なプロセスの結果であるということを改めて示している。

第二に、聖書学の分野において、19世紀以来支配的であった史的・批判的研究への反省の一つとして、聖書を諸資料の集積として見るのではなく、トータ

---

的・宗教的言語の開く一般的な可能性としているからである (Vanhoozer, 1990, p. 150. / 邦訳 187-8頁)。その点でむしろ、リクールはブルトマンとの間に共通点を持っており、リクールを信仰を自己了解としてとらえるブルトマン神学の基礎ないしは修正ととらえることが出来る (ibid., p. 119-20/148頁)。ヴァンフーザーのこうした姿勢を、本研究は受け継いでいる。

では、フライとリクールの評価についてはどうか。ヴァンフーザーの結論は、フライもリクールも、福音書の指示対象について適切な説明を与えていないというものである (ibid., p. 165/212頁)。フライは、テキストの字義通りの読みは歴史的な指示と同一視されるべきではないとするが、テキストの読みは伝統的に歴史的指示を肯定してきた。フライは字義通りの意味を守るために歴史的指示の問題への関わりを拒否するが、それは真理に対する聖書の主張を覆い隠してしまう (ibid., p. 175-6/邦訳228-9)。これに対して、リクールは歴史的出来事の偶然性を持つ重要性に気づいている。しかし、「証言」のカテゴリーを持ち出してイエスという「歴史的偶然性を解釈学へ移植しようとする」努力は「うまくいっていない」 (ibid., p. 265-6./355頁) と彼は言う。

5-2-2の冒頭でも述べたように、確かにリクールの解釈学は、聖書の啓示を詩的開示一般に還元してしまう危険をはらんでいる。しかし、本研究ではリクールが持ち出す「証言」のカテゴリーによって歴史的偶然性を導入することに失敗しているとまでは考えない。むしろ、リクールは哲学者としては限界にまで啓示の現実性に迫ろうとしており、「証言」の解釈学は、哲学的解釈学からの歴史的啓示に対する限界のアプローチであると考えられるべきである。

<sup>1123</sup> ペイゲルスは、「ナグ・ハマディにおける発見は、……キリスト教がまったく異なった方向に発展したかもしれないことを……示唆する」(ペイゲルス, E『ナグ・ハマディ写本』白水社、1996年、236頁)と言い、田川建三は、「我々はいく何となく常識的に、キリスト教とは『新約聖書』に基づいて形成された宗教だと思っている」が、実際はそのような状況は早く見積もっても4、5世紀以降に生じたことであると言う(田川建三『書物としての新約聖書』1997年、5頁)。

ルな一巻の書物としてとらえようとする動きが出てきたということである。日本の渡辺善太はその先駆的な存在と言えるが<sup>1124</sup>、今日ではB・チャイルズやJ・サンダースなどの「正典批評」が一定の注目を集めている<sup>1125</sup>。これは、様式史批判が各資料の「生活の座」をたずねた視点を、正典としての聖書の全体性に対して投げかける試みとも理解することができ<sup>1126</sup>、キリスト教史が追求するキリスト教の自己確立の過程に対する歴史的関心と深くつながると同時に、次に述べる組織神学における関心とも深くつながるはずのものである。

第三に、その組織神学の問題として、キリスト教ないしはキリスト教会のアイデンティティーへの問いが目立って問われるようになり、それに密接に関わるテーマとして正典が注目されてきたということである。日本では東方敬信、芳賀力、大木英夫といった神学者が、聖書を教会論の視点から捉え直そうとする視点を提示している<sup>1127</sup>。こうした動きの源流にあるのが、「物語神学」や「新イェール神学」などを含む「ポスト・リベラル神学」であろう。これは、様々な社会的関心に拡散してしまった神学を再び教会共同体のうちに取り戻そうという動きであり、その際にその求心力の中心と考えられたのは、歴史的な資料としての聖書ではなく、教会のアイデンティティーを証する正典としての聖書であった。こうした新しい神学的方法論の探求に対しては、先に触れたチャイルズが正典批評の立場から一定の評価を与えている<sup>1128</sup>。

さて、キリスト教学を構成する三つの領域におけるこうした動きのうちには、二つのベクトルを見ることができる。一つは正典化の背後にある歴史を明らか

---

<sup>1124</sup> 渡辺善太「聖書正典論」『渡辺善太全集』、第6巻、キリスト新聞社、1966年。岡村民子「聖典としての聖書」『岡村民子著作集』第2巻、新教出版社、2001年。

<sup>1125</sup> Chails, Brevard S. : *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM Press, 1979. *The New Testament as Canon: An Introduction*, SCM Press, 1984. James A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia, Fortress Press, 1972. (サンダース『正典としての旧約聖書』佐藤陽二訳、教文館、1984年)。

<sup>1126</sup> Barr, James : *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p.139-40. (ジェームズ・バー『聖なる書物』宇都宮秀和訳、教文館、1992年、206-207頁)。ただし、バーは歴史批評の立場から、正典批評に批判的である。

<sup>1127</sup> 東方敬信『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年。芳賀力『物語る教会の神学』教文館、1997年。。大木英夫『組織神学序説——プロレゴメナとしての聖書論』教文館、2003年。ただし、大木の「正典」への関心は、渡辺善太からの直系であり、1950年代からのものである。(大木、533-4頁)。

<sup>1128</sup> Chails, Brevard S. : *The New Testament as Canon*, p.541-6. チャイルズらが中心となった論文集 *Reclaiming the Bible for the Church*, Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (ed.), Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995. (『聖書を取り戻す——教会における聖書の権威と解釈学の危機』C・E・ブラーテン/R・W・ジェンソン編、教文館、1998年)も、同様の動きを示すものと言えるだろう。

にしていこうとするベクトルであり、もう一つはいまここにあるこの正典を全体として重視しようとするベクトルである。学問の性質上、キリスト教史は前者のベクトルに、組織神学は後者のベクトルに向かう傾向があり、聖書学はその間におかれていると言えようが、健全なキリスト教学のあり方としては、両方のベクトルが排除し合わず互いに関わり合うことが望まれよう。

さて、こうした観点から、これまでに考察してきたリクールとフライの聖書解釈学を振り返れば、両者とも、歴史主義に偏った聖書観を脱し、歴史批評中心の方法によっては二次的な意味しか与えられなかった「正典」という概念の重要性を再認識しようとする点で共通している。今日の前にある聖書を読むという行為から全ては始まるのだとすれば、この聖書の一巻性ということがその読みに対して持つ意味は見過ごすことは出来ない。

しかし、「正典」という概念の重要性が認識されるということは、もちろん現在正典とされているテキストの権威が無批判に前提されるということではない。この点において、リクールと、フライをはじめとするイエール派の立場は異なっているように思われる。リクールは、正典概念が聖書の読みにとって持つ重要性を認めるが、それを聖書解釈にとっての決定的な地平であるとは考えない。聖書の正典性は、聖書解釈のあり方を決定する多くの要因の一つに過ぎないのである。そして「正典」という概念そのものがある循環的な構造をもっており、この循環が正典の固定化とそれに基づく教義の絶対化を防ぐ機能を果たすと考える。これに対してフライやイエール派の正典理解も、正典成立についての歴史的考察を拒絶するような前批判的なものではないが、現在のキリスト教共同体において共通に認められている正典の形を、「キリスト教的」な聖書の読みにとっての最小限度の規則とすることによって、事実上は正典に絶対的な地位を与えているように思われる。

以下では、リクールと新イエール神学のそれぞれの「正典」の概念と、それらが双方の聖書解釈に対して持つ意義を考察し、そのことによって両者の立場の違いを浮き彫りにする。そして、リクールの聖書解釈学の立場から、「正典」をめぐる循環を悪循環ではなく、解釈学的に開かれた循環とする方向を示したい。

### 5-3-1 正典概念の規定

「聖典(Canon)」という語は、「聖典(scripture)」、「新約(New Testament)」、「聖書(Bible)」といった類似した語とはそれぞれ微妙に異なっており、教会で使用される文書の一覧表という意味で4世紀半ば頃にはじめて使われるようになった。その時点でさらに進んで信仰の規範としての文書という意味合いがそこに含まれていたかどうかは議論があるようだが、次第にそうした意味が加

えられていったことは確かであろう<sup>1129</sup>。歴史的な議論を参照にしつつも、今日正典を問題にする場合にそこで考えられている理念的な意味を、大まかに以下の三つの要素からなるものとして規定したい。

第一に、正典概念は聖性という意味を含んでいる。ある書物が正典とされる時、それは一般的な書物とは区別されるべきものと見なされている。それは、その書物の内容を「聖なるもの<sup>1130</sup>」に関わるものとして認め、それに対して「究極的な関心<sup>1131</sup>」を向けようとしているからである。これは正典を宗教的な文書にしている特質であって、この点においては正典の概念は聖典の概念とほぼ一致すると言える<sup>1132</sup>。しかし、聖典という概念には、諸文書を一覧表として列挙したり、それらに加えられる文書を制限したりする意味は必ずしもない。H・ギャンブルが言うように、「正典をもたずとも聖典を持つことは可能」<sup>1133</sup>なのである。

正典概念に含まれる第二の要素は、権威性である。今日聖書を正典として読むという場合、一定の権威のもとでそれを読む、あるいはそこに書かれていることには権威がある、といったことが含意されている。正典の権威性については、様々な受け取り方がありうるだろう。まず、その文書がキリスト教信仰の規範であるということ、つまり、それに基づいて信仰生活上の判断や教会の様々な決定が為されるべき書物である、という意味で理解することができる。次に、正典という言葉が最初に使われるようになった時に意味したように、それらの文書は一覧表によって示すことが出来るものである。一覧表の作成ということのうちには、実際には4、5世紀の教会がはじめてから意識的にそうであったわけではないにしても、規範として使用されるべき文書を限定しようとする志向がある。これに対して、プロテスタント神学のように、聖書の規範性を教会の形式的な権威によってではなく、信仰の本質からする内容的な権威によって決定しようという動きの中から、たとえばルター的な「正典の中の正典」といった考え方も生じてきた。その場合、正典の規範性は、「一覧表」といった形式よりも、たとえば「信仰義認」のようなキリスト教の本質を表す原理から理解されることになる<sup>1134</sup>。このように、正典の権威性のありかたについては、

---

<sup>1129</sup> ギャンブル, H『新約聖書正典』宇都宮秀和訳、教文館、15・20頁。田川『書物としての新約聖書』7・10頁。

<sup>1130</sup> オットー, ルドルフ『聖なるもの』岩波文庫。

<sup>1131</sup> Tillich: *Dynamics of Faith*. Harper & Row, New York, 1957. (ティリッヒ『信仰の本質と動態』谷口美智雄訳、新教出版社、1977年。

<sup>1132</sup> 土屋博が宗教学的な立場から「教典」と呼んでいるのは、この「聖典」の意味にほぼ重なるものであろう。(土屋博『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会、2002年、4・8頁)。

<sup>1133</sup> ギャンブル『新約聖書正典』21頁。

<sup>1134</sup> 後述するように、ブルトマンやケーゼマンの「正典」理解はそれに近いものであろう。また、フォン・ラートが、モーセ五書の形成過程に働く基本的な伝承に対して「カノン」という語

いくつかの捉え方が存在すると言えよう。

正典概念の第三の要素は、全体性である。聖書を正典として読むと言う場合、それは聖書の中の一つの文書、ないしは一つの箇所だけを読むのではなく、聖書に含まれる文書全体を読み、一つ一つの文書を読む場合にも、この全体を念頭においてそれを読むということの意味する。そのような読み方によって、たとえば歴史的資料としては古いイスラエル民族の祭儀を反映したにすぎない文書が、キリスト教の救済論的な観点から解釈されるといったことも可能になる。渡辺善太が「現在一卷の書としてそこにある『そのままの聖書』」<sup>1135</sup>と言うとき、それはこのような全体性を指している。この全体性を形式的に理解するなら、先の一覧表という意味合いと関連することになるだろうが、これを内容的に理解するなら、むしろそれは原理という意味合いと関わり合うことになるだろう。「正典の中の正典」といった立場には全体性の概念は希薄ではあるが、諸文書がある中核によって引き寄せられることでゆるやかな全体性を形成するという意味合いがそこに無いとは言えないであろう。

多義的で曖昧な「正典」という語の意味を、以上のような三つの要素のからみあいによって大まかに規定した上で、次にこれまで考察してきたブルトマン、リクールらによる現代の解釈学的な聖書理解と、それに対するフライら新イェール神学における聖書理解において、それぞれ「正典」という概念がどのように扱われているかを見ることにしよう。

### 5-3-2 解釈学からのアプローチ

聖書を正典である前に一個の文献として解釈しようとする現代解釈学の立場からのアプローチには、聖書が特別の書物であるという前提を取り払ってそれを読んでいくことで、かえって聖書そのものがもっている正典としての性格を浮かび上がらせる面がある。

聖書解釈学に一般解釈学の理論を導入したブルトマンの場合、聖書の正典としての性格に対しては二重の態度を取ったと理解できる。先に規定した正典の三要素のそれぞれについて検証してみよう。

歴史家としてのブルトマンは、聖書を一般的な文学と同様の資格において扱う<sup>1136</sup>。したがって、その意味では、歴史的聖書研究の場面から聖書の聖性という面は追い払われたと言ってよい。また、現在与えられている聖書の正典としての形式さは、歴史的な様々な事情によって形成されてきたものである

---

を用いているのも類似した理解と言える。(フォン・ラート、ゲルハルト『ATD旧約聖書註解1』創世記1・25章18節、山我哲雄訳、ATD・NTD聖書註解刊行会、1993年、6・7頁)。

<sup>1135</sup> 渡辺「聖書正典論」19頁。

<sup>1136</sup> Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, *GV*, S.231. (『ブルトマン著作集』第12巻、303頁)。

と考えられるため、それだけで聖書を読む者に対して何らかの権威性を持つということは認められていない。さらに、ブルトマンは当時の歴史批評の当然の手法として、聖書を諸資料に分解し聖書外の資料との関連の中で分析していく。そうした態度の中では、現在ここにある聖書の全体性への意識は希薄である。新約聖書学者としてのブルトマンの仕事の中で正典という概念は重要な意義を持っているものとは言い難い。

しかし、神学者としてのブルトマンの思索を検討するなら、そこにはある種の正典概念が内包されていることが分かる。ブルトマンによれば、聖書のどの文書もそれ自体として何ら聖なる文書ではないが、それを神からの語りかけとして受け取り決断しようとする実存にとっては、神の語りかけという意味において聖性を有すると言える<sup>1137</sup>。また、現在認められている正典がそれ自体で形式的に権威を持つことは認められないが、「自分の実存の問いによって動かされる者のみが、テキストの主張を聞くことができる<sup>1138</sup>」のであるから、人が聖書の言葉を実存的な決断を迫る宣教の言葉として受け取る場合にのみ、その言葉は聴く者の実存との関連性において権威を持つと言い得るであろう。同じように、こうして、聖書の全体がこの語りかけと応答の原理からとらえられる場合、それは客観的な形で境界線を設定できるような全体性ではないが、執筆事情も内容も異なる諸文書がケーリュグマという中心によって互いに引き寄せられ集められているという意味での全体性を包含していると言える<sup>1139</sup>。

ブルトマンの聖書理解は、正典を理解する上で有益な洞察を多く含んでいるが、聖書の全体性という点に関して特に疑問が残る。ブルトマンは聖書の中心を神の人格的な語りかけの次元にあると考え、聖書全体をこの中心から解釈するが、その際、聖書の中のそれとは異なった次元、たとえば救済史的な次元や、世界観的な次元、社会倫理的な次元などが切り捨てられてしまう<sup>1140</sup>。そしてそのような切り捨てによって、正典として聖書が宿しているはずの豊かさがいつの間にかそこなわれてはいるのではないか。

---

<sup>1137</sup> 「この地上には聖なる場所はなく、全世界はまったく世俗の場所なのである」が、「同時この世界は神の世界であり、行為する神の領域でもある」とブルトマンは言うが、同じことが聖書の聖性についても言えるであろう。（Bultmann: *Jesus Christ and Mythology*, New York, Charles Scribner's sons, 1958, p.85（ブルトマン「イエス・キリストと神話論」『ブルトマン著作集』14巻、236頁）。

<sup>1138</sup> Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*, S.230.（302頁）。

<sup>1139</sup> ブルトマンの神学のうちに含まれる正典理解を、より自覚的に捉え直したのは、その弟子のケーゼマンであろう。Ernst Käsemann: "The Canon of the New Testament and the Unity of the Church", *Essays on New Testament Themes*, W. J. Montague (tr.), SCM Press, 1964, pp.95-107.

<sup>1140</sup> 本研究第1章を参照。



これに対してP・リクールは、人格的な関わりの次元にのみ拘泥していた解釈学からのアプローチに新しい局面を切り開いた。これまで見てきたように、リクールのテキスト解釈学は、聖書が書かれた言葉であること、またそのゆえに、語られた言葉とは異なった固有の性質を持つことを想起させてくれた。書かれたものは単に語られたものの固定化ではない。凝固しておいたものを後で融解して、当初の語りを再現することが解釈の目的ではない。語られた言葉が瞬間に消えてしまう出来事であるのに対して、書かれることによってそれは持続的な意味を持つようになる。その意味は、著者の意図や文書が生み出された状況から自律し、より広い文脈に向かっていく。言葉は「状況 (Umwelt)」から「世界 (Welt)」へと開かれるのである<sup>1141</sup>。解釈の課題は、「テキスト世界」、すなわち読者がその中を想像的に生きることによって自らの可能性を投企することができるような世界を展開することなのである<sup>1142</sup>。

このような解釈の理論は、聖書を正典として読む場面に対して、一つの示唆を与えてくれる。確かに聖書の元となった伝承は共同体の祭儀の場で朗唱されたものかもしれない。しかし、今日聖書全体を正典として読む場合、それはしばしば書かれたものとしての聖書を読むことである。資料分析や様式史批評が行うように各資料が最初の状況に語られた状況に注意を向けることも、編集史批評が行うように各文書を書いた著者の思想に注意を向けることも、それだけでは聖書の研究として十分ではない。聖書が聖書として読まれるということは、聖書がそうした固有の状況から一応自立して、一つのまとまりをもった書物として読者に提示されており、読者の前にその固有の世界を展開することが出来るということの意味している。正典としての聖書がある人に対して語りかけ、生の現実を変革するように促すのは、語りかけられたその人が世界を生きることを通してではないだろうか。

このようにリクールのテキスト解釈学は、ブルトマンとは異なって、聖書の正典としての性格を考慮できる基本的な能力を備えているように思える。そこで、先に規定した正典の三要素に照らしてその能力をさらに吟味してみよう。

まず聖書の聖性という要素に対するリクールの態度については、先述の「顕現と宣教」の弁証法を想起するべきだろう<sup>1143</sup>。聖書の聖性は、エリアーデの言う「聖なるもの」と単純に同じではない。「聖なるもの」が非言語的な力であるのに対して、聖書はもっと明瞭な意味を持った言語だからである。聖書の言葉は非合理的・カリスマ的に力を振るうのではなく、意味を通して語りか

---

<sup>1141</sup> Ricoeur : *Interpretation Theory*, p.25f. (『解釈の理論』、52頁以下)。

<sup>1142</sup> Ricoeur, *Du texte à l'action*, pp.125-9. (『解釈の革新』190-4頁)。

<sup>1143</sup> Ricoeur : "The "Sacred" Text and the Community", in *Figuring the Sacred*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, p.71. 本研究 3-3-3 参照。

けるものである。その点で、聖書には世界を聖なるものと見なすことへの批判がある。したがって、聖書は直接的なヌミノゼの体験を与えることによって聖なるものとなるのではなく、聖書が語る意味内容が読む者に特定の仕方を受け入れられることを通して聖性を発揮するのである。「聖なるものはテキストではなく、テキストが語っているもの」である<sup>1144</sup>。聖書の聖性へのリクールの顧慮は、宗教言述の特殊性に関する彼の議論のうちに現れている。宗教言述を一般的な文学から区別するのは、それが「限界経験」をあらわす「限界表現」に関わっているところにある<sup>1145</sup>。聖書を読むための聖なる解釈学というものはないという点はブルトマンと同様であるが、一般的解釈学の観点を貫く中で宗教的言述の特殊性が立ち現れてくるのである。

権威性という観点から見た場合、聖書の形式上の権威を前提にしないという点でもリクールはブルトマンの立場と同様に現代の一般的解釈学を受け継いでいる。ブルトマンが「知性の犠牲」を退けたように、リクールも、聖書が新しい世界内存在の可能性を開示するのは、「非強制的な訴えかけ」という形においてであると言う<sup>1146</sup>。人は聖書が提示する世界を想像的に生きることによって、そのような可能性に対して真に同意することができるのである。したがって、「聖書解釈学」の対象としての「聖書」を一定の文書内に限定する基準は、教会の決定といった外的・形式的な権威にではなく、解釈者とその共同体による実存的な同意にこそある。そこで権威は「服従」させるものではなく「承認」されるものとしてとらえられている<sup>1147</sup>。ただ、実際の正典形成の背後に教権による異端排除の歴史があることを少しでも知るなら、現在正典として認められている文書群がそのような「承認」としての権威だけに基づいているとは認めがたく、そこには教権による強制の側面が多分にあることは明瞭である。リクールの権威概念からすれば、実際に今認められている諸文書だけに正典を限定する理由はなく、現在正典とは認められていない周辺文書や今後発見されるかも知れない未知の文書にも何らかの権威が認められる可能性は開かれているというべきであろう。

リクールの解釈学が、聖書の正典理解に対して最も貢献できるのは、正典の全体性への視点に対してであろう。「テキスト世界」の概念は、テキストの背後にさかのぼっていくという歴史批評や従来 of 解釈学に共通する方向とは逆に、テキストの前に世界を展開するという方向に向かう。この方向の延長線上

---

<sup>1144</sup> Ricoeur : "The "Sacred" Text and the Community", p.68.

<sup>1145</sup> Ricoeur : "Biblical Hermeneutics," in *Semeia*. vol.4, 1975, p.107f. (『聖書解釈学』315頁以下)。

<sup>1146</sup> Ricoeur : "Herméneutique de l'idée de Révélation", *Le révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 34-37. (『聖書解釈学』158-61頁)。本研究 3-3-2 参照。

<sup>1147</sup> Ricoeur, "The Cannon Between the Text and the Community", pp.24-25.

には、正典としての聖書全体が展開する世界への視点があるはずだ。加えてリクールは、聖書は一つの声ではなく、多くの声で語ると指摘する。聖書が様々なジャンルから成ることは、この多声性を意味している。それらの声は、それぞれに様々な仕方で神を名指そうとする。場合によってはそれらが互いに思想的な葛藤を生み出す場合もある。しかし、この葛藤は決してそれらが共通の思念を持つことと矛盾しない。なぜなら、各々の神への名指しは決定的なものではなく、神はそれらのいずれからも常に無限に遠ざかっていくものだからである。一つの名指しに固執するのではなく、この多声的な名指しが全体として奏でる音楽に耳を傾けること。リクールの聖書解釈学が聖書の全体性を重視するのはそういう意味である。したがって、後で述べるようにそのような見方は、正典を一つの閉域として捉えようとする立場とは逆であって、むしろ正典の多声性が「言述の閉域を逃れ出る地平をきりひらく」と考える<sup>1148</sup>。ブルトマンは、聖書を神の人間への語りかけとして解釈し、もっぱら我と汝の人格的な関わりの次元に関心を注いだが、リクールは聖書テキスト全体が展開する世界に注目することで、聖書が語る世界観の次元、歴史の次元、社会的現実性の次元など、多様な次元との関わりを再び回復することが出来た。これは、さまざまな種類の文書を含む正典がはたす解釈学的な機能の説明と見ることが出来る。

さて、リクールの解釈学が聖書の全体性を重視するといっても、その全体性は歴史的に規定された正典と必ずしも同じではない。明瞭な限定をもった一覧表としての正典を根拠づけるような議論は、リクールの一般解釈学からは出てこない。この点は、リクールの解釈学の影響下で組織神学を展開しているD・トレイシーの正典の扱いによく現れている。トレイシーは、聖書の啓示性に対して一般的な「古典 (The Classic)」概念からアプローチする<sup>1149</sup>。聖書が人間に対して啓示性をもつことは、古典が人間性一般に対して開示性をもつことと基本的には同じであり、聖書が読者に対して有する権威は、詩が読者に働きかけるときの力と同じである。したがって、正典と古典の間に根本的な区別はない。これはリクールの一般解釈学を神学的解釈学に応用する場合には当然の帰結である。

しかし、神学者トレイシーは聖書の正典性を無視するわけではない。正典としての根拠は、一般解釈学のうちにではなく、聖書が読まれる社会的な場にある。聖書が単なる古典ではなくキリスト教の正典としての性格を持つのは、こ

---

<sup>1148</sup> Ricœur : "Herméneutique philosophique et herméneutique biblique", p.144. (『解釈の革新』211頁)。本研究 4-2-1 (d) 参照

<sup>1149</sup> Tracy, David : *Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981, p.99ff

の文書群を承認する社会的な場としての教会においてである。教会は、人間性一般に対する開示性を、イエス・キリストの人格と出来事というキリスト教的象徴に帰する<sup>1150</sup>。この象徴こそが聖書を教会の正典たらしめている中心なのである。

リクール自身も「テキストと共同体の間の正典」という論文で正典を主題として取り上げたが<sup>1151</sup>、このタイトルが示すように、テキストは共同体との間におかれる時はじめて正典となると彼も考える。テキストが正典となることと、共同体が教会になることは相伴うのである。ここでリクールが見ているのは、「共同体を選んだテキストを、その共同体が選ぶ」という事態である。それは、教会という制度と正典というテキストの間に一種の循環構造があるということである。しかし、リクールはそれを「解釈学的循環」と言う。すなわち、この循環は、「共同体はテキストを解釈することによって自己を解釈する」という循環なのである。そして重要なことは、この循環は決して閉じられることはないということである。「正典はすでに閉じられており、教会はすでに成立していると見られるべきではない」。この循環関係のなかで探求されるアイデンティティとは、時間を通して固定された同一性ではなく、他者性を經由することで常に豊かにされて自己に戻るような自己性である<sup>1152</sup>。リクールは、教会が異端との戦いを通してテキストを固定し、解釈のプロセスを止めてしまったことを批判し、今日聖書が読まれる場合には、正典化以前の時代の解釈学的状況の流動性へ立ち返る必要があると言う<sup>1153</sup>。ここにリクールの解釈学は、「正典」という概念に最接近しながらも、次に見る新イェール神学の閉じられた正典論とは完全に一線を画している。リクールの議論には、聖書が正典として読まれる場としての教会を重視しながらも、それを固定された閉域にすることなく、他者との対話を通して新しい自己へと変容する用意がある<sup>1154</sup>。

### 5-3-3 言語・文化的アプローチ

以上のような、一般解釈学からの正典理解に対して、そのような理解に批判

---

<sup>1150</sup> *ibid.*, p.234ff.

<sup>1151</sup> Ricoeur: "The Cannon Between the Text and the Community", pp.20-22. "The 'Sacred' Text and the Community", pp.68-72. その他、Ricoeur: "Experience and language in religious discourse", *Phenomenology and the "Theological Tuern": The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000, pp.127-46.に循環に関する議論がある。

<sup>1152</sup> *ibid.*, pp.20-22.

<sup>1153</sup> Ricoeur: "The 'Sacred' Text and the Community", p.69.

<sup>1154</sup> 「聖書の大いなる体系によって形成された宗教意識が、他の聖典の体系によって形成された宗教意識に対してどのように開かれるのか」という問題については、Ricoeur: "Experience and language in religious discourse", pp.145-6.

的な立場から、教会のアイデンティティーにさらに重点をおいた聖書解釈を提示するのが、フライやリンドベックをはじめとする新イェール神学である。すでに見てきたように、彼らは一般解釈学からの聖書へのアプローチを、自由主義的な神学の延長線上にある神学的傾向として批判する。それは、聖書を人間の一般的な宗教経験の表現として理解することで、聖書が持つ独自性と聖書を使用する教会のアイデンティティーを崩壊させてしまうというのがこれらの人々の共通の認識である。新イェール神学は、古典一般や他宗教の聖典とは共約不可能な聖書の唯一性を保持するために、トレイシーが言うような「人間の共通の経験」<sup>1155</sup>から聖書を解釈するのではなく、聖書がそれを規範として使用する共同体に与える独特の生のあり方を記述すべきだと主張する。

新イェール神学にとって正典がどのような意味を持つかについては、学派の重要なメンバーの一人である D・ケルセイを参照することが出来るだろう<sup>1156</sup>。ケルセイによれば、キリスト教神学者は、自らの神学命題を権威づけるために聖書を使用するが、これはキリスト教神学の「規則 (rule)」のようなものであって、キリスト教神学者であるということは、このルールを尊重する者たちの「家族 (family)」の一員であるということである<sup>1157</sup>。これは言い換えれば、キリスト教神学とは一種の「言語ゲーム」であるということであろう<sup>1158</sup>。

L・ウイトゲンシュタインは、言葉が交わされている場面で語に「意味 (Bedeutung / meaning)」があると思うのは錯覚であって、実際には語の「慣用 (Gebrauch / use)」があるに過ぎないとする<sup>1159</sup>。「意味」とは、現に成立しているコミュニケーションを事後的に説明するために持ち出される仮構にすぎない。そして、語の使用にはそれを使用する人々の「生活形式 (Lebensform / form of life)」が対応するが、そのような言語の使用と生活形式の総体が「言

---

<sup>1155</sup> Tracy, David : *Blessed Rage for Order: The new pluralism in Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975, p.44.

<sup>1156</sup> Kelsey, David H. : *The Use of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975. なお、ケルセイは「聖典」(scripture)と「正典」(canon)の違いについて、教会のアイデンティティーにとって「聖典」が必要条件であるのに対して、「正典」は十分条件である (pp.103-5) というように整理している。

<sup>1157</sup> *ibid.*, p.110-11.

<sup>1158</sup> ケルセイ自身には「ウイトゲンシュタイン」や「言語ゲーム」への直接の言及はないが、リンドベックは「言語・文化的アプローチ」の源流としてウイトゲンシュタインを挙げ、P・ホーマーはウイトゲンシュタインの「文法」と言う概念に触発を受けている。Holmer, Paul : *The Grammar of Faith*, Harper & Row Publishers, 1978, p.ix.

<sup>1159</sup> Wittgenstein, L : *Philosophische Untersuchungen = Philosophical investigations*, Revised fourth edition, Blackwell Publishing Ltd., 2009, p.25. (ウイトゲンシュタイン『哲学的探求』第43節、藤本隆志訳、ウイトゲンシュタイン全集、第8巻、大修館書店、第43節、49頁)。

語ゲーム (Sprachspiel / language-game) 」と呼ばれるのである<sup>1160</sup>。神学が正典を権威として用いることが「言語ゲーム」の規則のようなものだとすれば、正典の権威の由来をその外から一般的な「意味」によって説明することは出来ないことになる。

言語ゲームの理論を背景にしたケルセイの正典概念を、これまでに見た正典の規定に照らして整理してみよう。そこにはいわば内実的な規定といえる聖性についてはほとんど顧慮が払われていないと言える。ある書物群が「聖なるもの」として立ち現れるといった説明は、聖書外的な宗教学的概念を持ち込むことであって、彼らの内在的記述主義にはそぐわない。

権威性について見れば、キリスト教という言語ゲームの中では、聖書が権威を持つということは、聖書が正典であることと同義である。しかし、その権威の由来をこのゲームの外から説明することは出来ないのであるから、なぜ神学がこのテキストを権威として用いるのかという問いに対しては、教会とはそれらを正典とすることで成立している言語ゲームであると答えるしかない。ケルセイは、「これらの書物を正典とすることで、教会は自己のアイデンティティを自己記述するのである」<sup>1161</sup>と言うが、それ以上の理由を正典とされた文書の意味内容のうちに求めても無益であることになる。しかし、聖書の権威についてのこうした見方は、共同体とテキストの間に循環を認めてはいるものの、この循環をより広い未知の経験、他者の経験に対して開いていこうという課題も方策も持たないのではないだろうか。そこには、聖書のメッセージをどのようにして現代人に宣教すればよいかといった問題提起自体も排除される<sup>1162</sup>。共同体の中ですでに働いていると想定される循環を、その循環そのものの内部から記述することに終始するのである。これは真に解釈学的循環とは言えない。

正典の全体性について、ケルセイは、それを聖書の統一性から区別している<sup>1163</sup>。聖書が一卷の正典として与えられていると言われる時、それはこれらの諸文書がある内容的な統一性を持っているというふうに理解されがちである。聖書神学は、多様な文書が表現する多様な思想の間に、何とかそれらを統一する思想を見出そうと努力する。しかし、ケルセイによれば、そこで探求されているのは「統一 (unity) 」であって「全体 (whole) 」ではない。正典が全体として受け入れられるために、それが首尾一貫した内容を持っている必要はない。諸文書が全体として正典であるということは、それが「異なった部分

---

<sup>1160</sup> *ibid.*, p.15. (第23節、32頁)

<sup>1161</sup> Kelsey: *The Use of Scripture*, p.105.

<sup>1162</sup> *ibid.*, p.7.

<sup>1163</sup> *ibid.*, p.106f.

には還元できない」ということであり、常に全体が意識されることで正典として機能するというのである。聖書をまず諸部分として解釈しその後にはそれらのうちに統一性を求めるという近代聖書学の方法が、決して正典の全体性に到達することが出来ない理由を、それは原理的に語っている。しかし、内容的な統一への関心を断念するかわりに、形式的な全体性を前提にして、それらを共同体の内的な規則として記述するという方法は、結局はこの全体性を一つの閉域にしてしまうのではないだろうか。そこでは正典と教会の循環が真に解釈学的な循環として働かない。教会が正典を全体として使用しているからそれは全体として正典であるという同語反復があるばかりである。

リクールやトレイシーによる一般解釈学からの聖書へのアプローチは、聖書の権威を、教会史を通じて行使されてきた外的な圧力として見るのではなく、解釈という行為を通して絶えず現在化される聖書の開示力のうちに見るという点において、今日あらゆる人に対して聖書が語りかける可能性を認めることが出来た。ただしこうした一般解釈学を延長していったところにあるのは古典の概念であり、せいぜい聖典の概念である。聖書の正典としての性格を考えると、それを正典と認めることで自己形成を行っていった教会のアイデンティティーの問題と出会うことになる。リクールやトレイシーの立場から言えることは、教会と正典とが開かれた循環の関係にあるべきだということであろう。歴史的に形成され現在に至る教会と正典との関係は、決してすでに固定され完成されたものではない。

こうした聖書理解に対して、新イェール神学の聖書理解では、正典としての聖書が古典ないしは文献としての聖書とはまったく切り離され、聖書は一般的な詩的開示性をもった文学作品としてではなく、ある固有な生活・文化に対応する言語ゲームと見なされる。このようなタイプの神学が 80 年代のアメリカの神学界で一定の支持を得た背景には、アメリカのメイン・ラインの諸教会の衰退、教会のアイデンティティーへの危機意識があったことが容易に理解できる。また、同じような危機意識は現在の日本の教会にもあって、それがアメリカでの神学の動きへの共感を呼んでいるのであろう。その意味で、リンドベックが『教理の本質』を書くに至った経緯として、彼自身が長くエキュメニズムの研究に携わってきたことを挙げているのは興味深い<sup>1164</sup>。教派間の教義内容の対立を合意によって解消することはほとんど不可能に近く、プロテスタント正統主義が用いた命題主義の神学ではエキュメニカルな課題に対応することは出来ない。逆に、かつてシュライエルマッハーが教派間の調停のために用いたような「経験・表現的」アプローチは、共通の普遍的な経験に訴えることで、

---

<sup>1164</sup> Lindbeck : *The Nature of Doctrine*, p.7. (3頁)

宗教間対話を促進するかも知れないが、そのことによって逆に個々の教義を誰にでも共通するような無個性な宗教的経験に解消してしまう。これに対して「言語・文化的」アプローチは、宗教的教理をある文化に属する人が従うべき規則のようなものと見なすことで、諸教理間の対立を真理問題から切り離すことが出来る。それはアメリカ人の生活と日本人の生活が異なっているように異なっているに過ぎず、どちらが正しいかをめぐって対立する必要は無くなる。しかもそれぞれの教理はそれぞれの教派の独自性として残されるのである。リンドベックの新たな神学モデルの提案の背後には、内容的な対立から形式的な統一性へと目を移すことで、多様な教派が共存できるような枠組みを作ろうという意図を見ることが出来る。と同時に、このようなタイプの神学の受容の背景には、社会への影響力を失った現代の教会が、普遍的なものに訴えることを放棄することで、諸教派のアイデンティティーだけはなんとか維持しようとする意図が見え隠れしている。これは、キリスト教が普遍宗教としての性格を自ら手放すことではないだろうか。

新イェール神学の主張に見られるこのような形式主義は、E・ペイゲルスが描く初期キリスト教の正統派神学による異端排除の構造に驚くほど類似している。ペイゲルスによれば、初期キリスト教の正統派教会は形式主義を取ることで、実質主義を取るグノーシス主義に打ち勝って教会を維持していくことが出来た。アンティオキアのイグナティオスの引用によって示されるように、正統派教会においては、「司教に連なることが教会に連なることであり、司教から離れることは、教会から離れるばかりではなく、神ご自身から離れること<sup>1165</sup>」なのである。重点はもっぱら位階制や聖礼典といった形式としての教会のアイデンティティーにおかれ、こうした形式から離れた宗教体験の実質に訴えることは無条件に否定された。

もし新イェール神学が、キリスト教の教義内容が何を意味するのかという問いを封印し、神学をキリスト教的な思考や生活の形式の自己記述という作業に限定するなら、それと同じ道をたどることにならないだろうか。そのことによって彼らの言う「キリスト教」から排除されるものは、現代においてはブルトマンやリクールに託して考察してきた実存論的・解釈学的なタイプの神学であろう。なぜなら、これらの神学の特徴は、聖書や教義の内容そのものを人間の実存に即して体験的に検討しようとすることであり、実質的な経験内容を欠いた教会が形式上のアイデンティティーを保持し、歴史上に存続していくことに興味を持たないからである。

しかし、キリスト教史上に現れた様々な宗教改革を振り返れば分かるように、そのような形式主義への反抗こそが教会史の中でキリスト教の形骸化を救う原

---

<sup>1165</sup> ペイゲルス『ナグ・ハマディ写本』白水社、183頁。



動力となってきたのではなかっただろうか。今後も、実質的な経験を追求する神学の存在こそが、正典と教会との間の循環を開かれた循環にし、キリスト教信仰を新しい時代の多様な経験へとつなげていくに違いない。

## 結論

---

このような仕事は、いわば処方箋があって掌を返すように容易になしうるものとの印象を与えてはこまるのである。この仕事は決して個人のなすべき仕事でなく、一つの神学的世代に多くの時と力を要求する困難にして、包括的な課題なのである<sup>1166</sup>。

素朴な信仰の受け取り直しという課題をめぐって、聖書解釈の領域での議論を中心に考察してきた。主として理論的な枠組みに議論を集中したため、ここからどのような具体的な聖書釈義が導き出されるのか、またそれがどのような組織神学へと繋がっていくのかについては十分に展開されていない。ブルトマンが言うように、そうした問題への取り組みは、長い時間と多くの人々による包括的な取り組みを要するものである。本研究ではそうした取り組みの向かうべき方向を探求してきたが、最後に議論全体を振り返って、本研究が到達した場所を簡潔に確認しておきたい。

まず、ブルトマンが非神話論化によって提出した問いそのものは、間違っていないと考えられる。古代に書かれた聖書の背景となっている世界像は、現代人には受け入れることは出来ないし、またそれを受け入れることは信仰にとって無意味である。そのような世界像に固執することが信仰なのではない。したがって、重要なのは、聖書の世界像を退けた上で、どのような意味において聖書を理解すればよいのかを問うことである。

しかし、ブルトマンがこの問いに対して与えた答えには大きな問題があった。ブルトマンは、新約聖書から神話を排除することによって、聖書を人間の本来の実存の可能性を描きその実現を告知する書として解釈した。このような解釈は全く間違っているわけではないが、聖書から余りにも多くのものを切り捨ててしまい、キリスト教信仰を人間が取り得るかも知れない一つの実存的な態度へと還元してしまった。また、このことと並行して、そのような本来の実存の可能性の実現にとって、聖書に描かれたイエスは、内容の知られない単なる点としての意義しか持たないものにされてしまった。

リクールの象徴の解釈学が第一に示したことは、人間存在がその存在論的構造上、必然的に象徴性を持つものだということである。有限な存在である人間が、無限なものに関わろうとするとき、概念的な理性ではとらえることのできない様々な不透明な経験が訪れる。罪や救いの宗教的象徴とは、そのような経

---

<sup>1166</sup> Bultmann: "Neues Testament und Mythologie", *Kerygma und Mythos*, I, S.26. (ブルトマン『新約聖書と神話論』山岡喜久男訳、新教出版、47頁)。

験の中から生まれてくるものに他ならない。このような宗教性にとっては、時代がどのように変化しようとも、象徴は欠くことの出来ない媒体なのである。ブルトマンのように聖書の象徴的な表現を実存論的な概念に置きかえる前に、われわれは様々な象徴が織りなす世界を十分に生きる必要がある。

しかし、このような象徴を媒体とする無限性への関わりは、媒体である象徴それ自体を無限性そのものと取り違えるという危険、つまり偶像崇拜の危険を常にともなう。徹底的な宗教批判を経た時代に生きる者は、そのような宗教批判を信仰に対立させるのではなく、むしろそれを偶像崇拜への批判と理解し、真の信仰へ至るための一つのステップとしてそれを取り入れるべきである。そのような批判を通じた信仰への一つの道しるべとして、リクールは宗教的象徴における非言語的な面と言語的な面の関係性に注目した。自然の中に根を持つ非言語的な象徴とは異なって、イエスの譬などに典型的に見られる隠喩的言語は、その瞬間的な意味作用によって宗教的実在を垣間見させる。自然にしっかりと根をもつことが少ない分だけ、それは自らを偶像化することが少ない。象徴の力を信じつつ、絶えずそれを隠喩的な言葉の働きとの関係の中に置くこと、つまり象徴と隠喩との弁証法的な関わりを維持することが必要だとリクールは言う。このことは批判後の時代にあって自らを吟味していこうとする信仰にとってはきわめて重要であろう。

ブルトマンの聖書解釈が不十分であると感じられる大きな理由は、それが聖書の持っている多様性を捨て去り、神と人間との人格的な応答関係へとすべてを収束させてしまうところにあった。これに対してリクールのテキスト解釈学は、聖書の諸言述が開く多様なテキスト世界を展開させることでその多声的な開示性を示すことが出来た。聖書は人に決断を要求するだけでなく、住むことのできる世界を与え、共同体の物語を語り、他者や社会との関わりのある方を示すのであって、そのような聖書世界に親しむ中で、読む者は決断へと導かれるのである。それは断崖絶壁から目をつむって飛び込むような向こう見ずな行為ではなく、聖書の物語を生きることによって得られた真の理解をもとにしたもっと自然な行為である。それは自らを自らによって立てる態度ではなく、また自分以外のものに強制的に自分を従わせる態度でもなく、真に主体的に行動する中で、その主体に促しを与えるような存在に自らを委ねることではないだろうか。

このようにリクールの聖書解釈学は、近代以降の批判意識によって失われつつあった聖書信仰の本来のあり方を受け取り直す道を示してくれているように思われる。しかし、それは決して単なる古き良き時代の聖書信仰を想像的に回顧することではない。聖書の世界を展開することは、聖書外の世界のみに目をつむり、聖書の世界に閉じこもることではない。新イェール神学の類似の試みと

の比較によって示されたのは、そのことである。フライは文字通りの意味が崩壊する以前に戻ろうとしているように思える。しかし、歴史の流れをもとに戻すことは出来ない。いったん批判意識を抱いた者が文字通りの意味に生きるためには、何らかの形で不自然な操作を経ることになる。「言語・文化」的アプローチは、聖書の物語が規範的となり得るのは、聖書の物語を規範的と考える共同体の中においてである、という同語反復によってそれを行った。ある共同体の中での聖書の物語の絶対性を、聖書の普遍性に訴える力を犠牲にすることによって確保しようとしたのである。

リクールは、聖書が読まれる文脈としての共同体の重要性を認識したが、共同体と聖書の読みとの間の循環は開かれているべきだと考えた。リクールにおいては、この循環は、聖書外の様々な思想との間にまで拡張され得るものである。そのような聖書外の世界との関係を通じて、聖書の世界は検証されるべきだし、それらとの摩擦や葛藤によって、聖書の世界はより新しく理解されなおすことが出来ると考えるのである。聖書を受け取り直すということは、聖書共同体の中に閉じこもることではなく、この聖書が現代においてもなお力を持つことを現実の世界の中で経験していくことではないだろうか。それは単に世界に対して一方的に聖書の力を実証しようという努力ではなく、むしろ聖書を読む者が世界の中で実際に生きることによって、聖書の世界と現実の世界とが葛藤や緊張を引き起こし、そのことが逆にそれまでになかった新しい聖書の理解を開き、かつ現実世界に変化を引き起こすというようなものであるべきだろう。

## 参考文献

※ ブルトマン、リクールの文献目録としては次のものがある。

*Biographie zu Rudolf Bultmann*, Rudolf Bultmann Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e.V. [www.bultmann-gesellschaft.net](http://www.bultmann-gesellschaft.net)  
*Paul Ricœur : Bibliographie primaire et secondaire, 1935-2008 = Paul Ricœur : primary and secondary bibliography, 1935-2008 / compiled and updated by Frans D. Vansina : in collaboration with Pieter Vandecasteele, Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium:222, Leuven : Peeters, 2008.*

※ 以下の文献の並びは、著者名のアルファベット順とする。（日本語文献の著者の場合も、著者名の先頭にローマ字を表記し、これに準ずる）。各著者の著作は単行本、論文の順とし、それぞれ原則として初出の年代順とする。翻訳がある場合はそれを併記するが、異なった版による訳や部分訳であるために完全に対応していない場合がある。

※ 「リクール」の表記は、仏語文献では Ricœur、英語文献では Ricoeur となるが、以下の見出しでは前者に統一している。

## A

Akashi 赤司道雄「様式史的研究と史的イエス」『テオロギア・エキュメニカ：管円吉記念論文集』立教大学編、1958年、43-58頁。

Alter, Robert: *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books, 1981.

Ashina 芦名定道「パウロ・ティリッヒと象徴の問題」『基督教学研究』第7号、1984年、78-92頁。

Auerbach, Erich : *Mimesis : Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 3 Aufl, Bern und München Fankel Verlag, 1964. (アウエルバハ『ミメシス：ヨーロッパ文学における現実描写』篠田一士・川村二郎訳、上・下、ちくま学芸文庫、1994年)。

Augustinus アウグスティヌス「告白」山田晶訳（『アウグスティヌス』世界の名著16、中央公論社、1978年、第5版1992年）。

Aulén, Gustaf : *Christus Victor : an historical study of the three main types of the idea of the Atonement*, tr. by A.G. Herbert, London, S.P.C.K, 1970. (アウレン『勝利者キリスト：贖罪思想の主要な三類型の歴史的研究』佐藤敏夫、内海革訳、教文館、1982年)。

Austin オースティン『言語と行為』坂本百大訳、大修館、1980年、7-12頁。

## B

- Barr, James : *Fundamentalism*, London, SCM Press, 1977. (バー『ファンダメンタリズム : その聖書解釈と教理』喜田川信ほか訳、ヨルダン社、1982年)。
- : *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford, Clarendon Press, 1983. (バー『聖なる書物』宇都宮秀和訳、教文館、1992年)。
- Barth, Karl : *Kirchliche Dogmatik*, I-IV, Zürich, Evangelischer Verlag , 1932-1967. (バルト『教会教義学』新教出版社)。(=KD)
- : *Römerbrief*, (2Aufl., 1922) , Gesamtausgabe, Zürich, Theologischer Verlag, 2001. (バルト『ローマ書講解』上・下、平凡社ライブラリー、2001年)。
- : *Die Auferstehung der Toten: Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, München, Chr. Kaiser, 1924. (「死人の復活」山本和訳『カール・バルト著作集』第15巻、新教出版社、1981年)。
- : *Rudolf Bultmann: Ein Versuch, ihn zu verstehen*, 3 Aufl., Zürich, EVZ-Verlag 1964. (「ブルトマン : 彼を理解するための、一つの試み」『カール・バルト著作集』第3巻、新教出版社、1997年)。
- Barthes バルト, R『神話作用』篠沢秀夫訳、現代思潮社、1967年。
- Bartsch, Hans Werner (hrsg.) : *Kerygma und Mythos*, Bd.I, Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1948, 1954<sup>3</sup>. (=KM.I)
- (hrsg.) : *Kerygma und Mythos*, Bd.II: Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung, Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1952. (=KM.II)
- (hrsg.) : *Kerygma und Mythos*, Bd.III : Das Gespräch mit der Philosophie, Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1954. (=KM.III)
- Bauckham ボウカム, R『イエスとその目撃者たち : 目撃証言としての福音書』浅野淳博訳、新教出版社、2011年。
- Beardslee, William A. : *Literary Criticism of New Testament*, Philadelphia, Fortess Press, 1970. (ビアズリー『新約聖書と文学批評』土屋博訳、ヨルダン社、1983年)。
- Bergson ベルクソン「道德と宗教の二つの源泉」『ベルクソン』世界の名著64、澤瀉久敬訳、中央公論社、1979年。
- Bornkamm, Günther : *Jesus von Nazareth*, Stuttgart, Kohlhammer, 1956, 1995<sup>15</sup>. (ボルンカム『ナザレのイエス』善野碩之助訳、新教出版社、1961

年)。

Borg, Marcus J. : *Jesus in contemporary scholarship*, Pennsylvania, Trinity Press International, Valley Forge, 1994. (ボーグ『イエス・ルネサンス』小河陽訳、教文館、1997年)。

Braten, Carl E. : *History and Hermeneutics, New directions in theology today*, vol.2, London, Lutterworth Press, 1968. (ブラーテン『歴史と解釈学』高尾利数訳、1969年)。

————— : "Martin Kähler on the Historic Biblical Christ" *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, 1964, tr. and ed, by Carl E.

Braaten and Roy A. Harrisville, Abungton Press, 1964, p.79-105.

Brarten, Carl E. and Jenson, Robert W. (ed) : *Reclaiming the Bible for the Church*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1995. (『聖書を取り戻す—教会における聖書の権威と解釈学の危機』芳賀力訳、教文館、1998年)。

Bultmann, Rudolf K. : *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1921, 1958<sup>4</sup>. (「共観福音書伝承史」『ブルトマン著作集』第1、2巻、加山宏路訳、新教出版社、1987年)。

————— : *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Aus der Welt der Religion, A.Töpelmann, 1925, 1961<sup>4</sup>. / *GV*, IV, 1965, S.1-41. (「共観福音書の研究」『ブルトマン著作集』第14巻、7-59頁)。

————— : *Jesus, Die Unsterblichen*, Berlin, Deutsche Bibliothek, 1926. / Tübingen, J.C.B.Mohr, 1951. (ブルトマン『イエス』川端純一郎、八木誠一訳、未来社、1963年／『ブルトマン著作集』第6巻、八木誠一ほか訳、新教出版社、1992年)。

————— : *Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, I, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1933, 1961<sup>4</sup>. (「神学論文集 I」『ブルトマン著作集』第11巻、土屋博訳、新教出版社、1986年)。(=GV, I)

————— : *Das Evangelium des Johannes* (Kritisch=exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Begründet von Heinrich August Wilhelm Meyer) Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1941<sup>10</sup>, 1962<sup>17</sup>.

※ 版数はマイヤー註解書

の通算版数で、ブルトマンの手になるものとしては1941年が初版となる。(ブルトマン『ヨハネの福音書』杉原助訳、日本キリスト教団出版局、2005年)。

————— : *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich, Artemis, 1949. (ブルトマン『古代諸宗教の圏内における原始キリスト教』米倉充訳、新教出版社、1963年／「原始キリスト教」『ブルトマン著作集』第6巻、八木誠一・山本恭生訳、1992年)。

- : *Theologie des Neuen Testaments*, I-III, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1948-53, 1961<sup>4</sup>. (「新約聖書神学」『ブルトマン著作集』第3-5巻、川端純四郎訳、新教出版社、1980年)。
- : *Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, II, J.C.B.Mohr, Tübingen, 1952, 1961<sup>3</sup>. (「神学論文集 II」『ブルトマン著作集』第12巻、山岡喜久男・小野浩・川村永子訳、新教出版社、1981年)。  
(=GV, II)
- : *History and Eschatology* : The Gifford Lecture 1955, The Edinburgh University Press, 1957, / *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1958. (ブルトマン『歴史と終末論』中川秀恭訳、岩波書店、1986年)。
- : *Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, III, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1960. (「神学論文集 III」『ブルトマン著作集』第13巻、川村永子訳、新教出版社、1984年)。(=GV, III)
- : *Glauben und Verstehen*, Gesammelte Aufsätze, IV, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1965. (「神学論文集 IV」『ブルトマン著作集』第14巻、山形孝夫・一柳やすか訳、新教出版社、1983年)。(=GV, IV)
- : *Exegetica*: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments, Tübingen, J.C.B.Mohr, 1967. (「聖書学論文集」『ブルトマン著作集』第7-9巻、杉浦助訳、1982-1994年)。
- : "Karl Barths Römerbrief in zweiter Auflage", *Christliche Welt*, 36. Jahrgang, 1922, Nr.18-21.S.320-323, 333-334, 358-361, 369-373) .
- : "Die liberale Theologie und die Jüngste theologische Bewegung", *Theologische Blätter* 3, 1924, S.73-86. GV,I, S.1-25. (「自由主義神学と最近の神学運動」『ブルトマン著作集』第11巻、7-33頁)。
- : "Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments", *ZZ* 3, 1925, S.334-57.
- : "Karl Barth, „Die Auferstehung der Toten", *Theologische Blätter* 5, 1926,S.1-14 / GV, I, 1933, S.38-64. (「カールバルト『死人の復活』」『ブルトマン著作集』第11巻、48-78頁)。
- : "Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube: Antwort an Gerhart Kuhlmann", *ZThK*, 1930, S.339-64.
- : "Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?", *Theologische Blätter*, IV, 1925, S.129-135 / GV,I, 1933, S.26-37. (「神を語ることは何を意味するか」『ブルトマン著作集』第11巻、34-78頁)。



- : "Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum?" , *ZZ*, IV, 1926, S.385-403. / *GV*, I, 1933, S.65-84. (「キリスト教における歴史的宗教と超歴史的宗教」『ブルトマン著作集』第11巻、7-59頁)。
- : "Die Frage der dialektischen Theologie", *ZZ*, IV, 1926, S.40-59.
- : "Zur Frage der Christologie" , *ZZ*, V, 1927, S.41-69. / *GV*, I, 1933, S.85-113. (「キリスト論の問題によせて」『ブルトマン著作集』第11巻、100-31頁)。
- : "Kirche und Lehre im Neuen Testament", *ZZ*, VII, 1929, S.9-43. / *GV*, I, 1933, S.153-187. (「新約聖書における教会と教説」『ブルトマン著作集』第11巻、175-212頁)。
- : "Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus", *Teologische Blätter*, VIII, 1929, S.137-51. / *GV*, I, 1933, S.188-213. (「パウロ神学に対する歴史的イエスの意義」『ブルトマン著作集』第11巻、213-42頁)。
- : "Das christologie des Neuen Testaments", *GV*, I, 1933, S.245-67. (「新約聖書のキリスト論」『ブルトマン著作集』第11巻、279-303頁)。
- : "Zur Frage des Wunders (unveröffentlicht) *GV*, I, 1933, S.188-213. (「奇跡の問題によせて」『ブルトマン著作集』第11巻、243-59頁)。
- : "Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung", *KM*, I, Hans Werner Bartsch (hrsg.), Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1948, S.15-48. (ブルトマン『新約聖書と神話論』聖書学叢書2、山岡喜久男訳、新教出版、1954年)。
- , "Zu J. Schniewinds Thesen, Das Problem der Entmythologisierung betreffend" , *KM*, I, Hans Werner Bartsch (hrsg.), Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1948, S.122-38.
- : "Zum Problem der Entmythologisierung", *KM*, II, Hans Werner Bartsch (hrsg.), Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1952, S.179-208.
- : "Das Verhältnis der urchristlichen Christbotschaft zum historischen Jesus", (1960) , *Exegetica: Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967.

- : "Jesus Christus und Mythologie", *GV,IV*, 1965,  
S.141-89. (「イエス・キリストと神話論」『ブルトマン著作集』第14巻、  
新教出版社、182-237頁)。
- Buri, Fritz : "Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie," *KM,II*, Hamburg, Herbert Reich-Evangelischer Verlag, 1952,  
S.85-100.

## C

- Caillois カイヨワ, R『神話と人間』久米博訳、せりか書房、1986年。
- Cassirer, Ernst : *Philosophie der symbolischen Formen:1. Die Sprache*,  
Oxford, Bruno Cassirer, 1923, 1954<sup>2</sup>. (カッシーラー『シンボル形式の哲学』  
第1巻、生松敬三・木田元訳、岩波文庫、1989年)。
- : *An essay on man: An introduction to a philosophy of human  
culture*, New Haven, Yale University Press, 1944, 1948<sup>5</sup>. (カッシーラー  
『人間—シンボルを操るもの』宮城音弥訳、岩波文庫、1997年)。
- Chails, Brevard S. : *Introduction to the Old Testament as Scripture*, SCM  
Press, 1979.
- : *The New Testament as Canon: An Introduction*, SCM  
Press, 1984.
- Charlesworth, James H. , *The historical Jesus : an essential guide*, Abing-  
don Press, 2008. (チャールズワース『これだけは知っておきたい史的イエ  
ス』中野実訳、教文館、2012年)。
- Comstock, G. : "Truth or Meaning: Ricoeur versus Frei on Biblical Narra-  
tive," *Journal of Religion*, 66, Chicago University Press, 1986, pp.117-40.
- Crossan, John Dominic : *In Parables*, New York, Harper & Row, 1973.
- Cullmann, Oscar : *Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und  
Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1946,  
1948<sup>2</sup>. (クルマン『キリストと時』前田護郎訳、岩波書店、1954年)。

## D

- Dithley, "Die Entstehung der Hermeneutik" (1900) , *Gesammelte Schriften*,  
Bd.V, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, S.317-38. (ディルタイ  
『解釈学の成立』久野昭訳、以文社、1984年)。
- Dodd ドッド, C・H『神の国の譬』室野玄一／木下順治訳、日本基督教団出版  
局、1970年、6頁。

## E

Ebeling, Gerhart : *Das Wesen des Christlichen Glauben*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1959. (エーベリンク『キリスト教信仰』飯峯明訳、新教出版社、1963年、63頁)

—————: "Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christlogie", *ZThK* 56, 1959, S.14-30

————— : " Word of God and Hermeneutic", *The new hermeneutic*, James M. Robinson & John B. Cobb, Jr (ed.) 1964, p.78-110.

Eliade, Mircea : *The Myth of the Eternal Return*, tr, by Williard R.Trask, Bollingen Series XLVI, Pantheon Books, 1954. (エリアーデ『永遠回帰の思想』堀一郎訳、未来社、1988年)。

————— : *Myth and Reality*, London, George Allen & Unwin LTD, 1964. (エリアーデ『神話と現実』中村恭子訳、せりか書房、1986年)。

## F

Feuerbach, Ludwich : *Das Wesen des Christtentums*, Gesammelte Werke, herausgegeben von Werner Schuffenhauer, Bd.5, Berlin, Akademie-Verlag, 1973. (フォイエルバッハ『キリスト教の本質』上・下、船山郎信一訳、岩波文庫、1992年)。

Frege, Gottlob : "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF100, 1892. S.25-50. (フレーゲ「意義と意味について」土屋俊訳 (『フレーゲ著作集』第4巻、勁草書房、1999年、71-102頁)。

Frei, Hans W. : *Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale UP.,1974.

—————: *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.

————— : *Theology and Narrative*, New York, Oxford University Press, 1993.

————— : "The 'Literal Reading' of Biblical Narrative in the Christian Tradition: Does It Stretch or Will It Break ? ", *The Bible and the Narrative Tradition*, ed. by Frank McConnel, New York / Oxford, Oxford University. Press, 1986.

Frueud, Sigmund : *Die Zukunft einer Illusion*, Gesammelte Werke, Bd.14, S. Fischer

Verlag, 1963<sup>3</sup>. (フロイト「幻想の未来」『宗教論』吉田正巳訳、改訂版フロ

イド選集、第8巻、日本教文社、1991年)。

Fuchs, Ernst : "Die Frage nach dem historischen Jesus", *ZThK*, 1956, S.210-29.

————— : "Das Sprachereignis in der Verkündigung Jesu, in der Theologie des Paulus und im Ostergeschchen," in *Zum Hermenetischen Problem in der Theologie: Existientiale Interpretation*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1960, S. 281-305.

————— : "Was ist ein Sprachereignis? : Ein Brief", *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen, J.C. B. Mohr, 1960, S.424-30

————— : "The Essenc of the 'Language-Event' and Christology", *Studies of Historical Jesus*, SMC Press, 1964, p. 213-28.

Funk,Robert W. : *Language, Hermeneutic, and Word of God: The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, Harper & Row,1966.

## G

Gadamer, H-G. : *Wahrheit und Methode: Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr , 1960, 1975<sup>4</sup>. (ハンス＝ゲオルク・ガダマー『真理と方法』第1巻、三島憲一ほか訳、1986年／第2-3巻、巻田悦郎訳、2008-2012年、法政大学出版局)。

Gamble ギャンブル, H『新約聖書正典』宇都宮秀和訳、教文館、1988年、15-20頁。

Gogarten, Friedrich : *Der Mensch zwischen Gott und Welt*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1956.

————— : *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart, Friedrich Vorkerk Verlag, 1953.

————— : *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1953. (「近代の宿命と希望」熊澤義宣・雨貝行麻訳、『現代キリスト教思想叢書』第10巻、白水社、235-485頁)。

## H

Haga 芳賀力『物語る教会の神学』教文館、1997年。

Harari, Yuval Noah ハラリ, ユヴァル・ノラ『サピエンス全史：文明の構造と人類の幸福』上・下、柴田裕之訳、河出書房新社、2016年。

Hase 長谷正當『象徴と想像力』創文社、1987年。

- Hasegawa, H 長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』講談社学術文庫、1998年。
- Hasegawa, T 長谷川琢哉「宗教観対話とポストリベラル神学を巡って」『宗教学研究室紀要』第3号、京都大学文学研究科宗教学専修、2006年。28-41頁。
- Hachiya 八谷俊久「『逆説』から『物語』へ：キェルケゴールにおけるキリスト論的思惟の変貌について」『新キェルケゴール研究』第5号、2007年、1-20頁。
- Harnisch ハルニッシュ, W『イエスのたとえ物語—隠喩的たとえ解釈の試み』廣石望訳、日本基督教団出版局、1993年。
- Hegel, G. W. F. : *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975. (ヘーゲル『精神現象学』上・下、樫山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、1997年ヘーゲル『ヘーゲル初期神学論集』1、2巻、ノール(編)、久野収・中野肇訳、以文社、1973-4年。
- : *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. (ヘーゲル『宗教哲学』上・下巻、ヘーゲル全集15-6巻、木場深定訳、岩波書店、1995年)。
- Heidegger, Martin : *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1970. (ハイデッガー『現象学と神学』渡部清訳、ハイデッガー選集28、理想社、1981年)。
- : *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 16.Aufl., 1986. (ハイデッガー『存在と時間』原佑訳、世界の名著74、中央公論社、1980年、第7版1991年)。
- : *Über den Humanismus*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1947. (ハイデッガー『ヒューマニズムについて』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年)。
- Holmer, Paul : *The Grammar of Faith*, Harper & Row Publishers, 1978.
- Hordern, William E. : *A Layman's Guide to Protestant Theology*, Macmillan Publishing Company, 1955, Revised Edition, Wipf and Stock Publishers, 2002. (ホーダン, W・E『現代キリスト教神学入門』布施濤雄訳、日本基督教団出版局、1987年)。
- Hordern ホーダン, W. E『転換期に立つ神学』斎藤正彦訳、新教出版社、1969年。
- Horie 堀江宗正「『物語と宗教』研究序説：リクール『物語神学を目指して』を読む」東京大学宗教学年報XV, 1998年、61-78頁。
- Hoschikawa 星川恵慈「独自のシステムをもつ諸宗教に対話ができるのか：自宗教理解の深化過程としての宗教間対話」『宗教研究』第329号、日本宗教学会、2001年、149-73頁。

## I

Ihde, Don : *Hermeneutic Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1971.

Iwata F. 岩田文昭『フランス・スピリチュアリズムの宗教哲学』創文社、2001年。

## J

Jaspers, Karl : "Die Frage der Entmythologisierung", *KM*, III, 1954, S.9-46.

(ヤスパース『聖書の非神話論化批判：ヤスパース・ブルトマン論争』西田康三訳、ヤスパース選集 VII、理想社 1972 年)。

Jeremias エレミアス『イエスの譬』善野碩之助訳、新教出版社、1969年。

Jones, Gareth : *Bultmann: Towards a Critical Theology*, Polity Press, 1991.

Jung ヨング, C.ほか『人間と象徴：無意識の世界』上巻、河合隼雄監訳、河出書房新社、1975年。

## K

Kähler, Martin : *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus*, Leipzig, Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, 2.Aufl, erweiterte und erläuterte, Photomechanischer Druck, 1928. (ケーラー「いわゆる史的イエスと歴史的=聖書的キリスト」森田雄三郎訳『現代キリスト教思想叢書 2』白水社、1974年)。

Kaneko 金子啓一「ラインホルド・ニーバーの神学思想の一指向——<悪>記述を中心として」『キリスト教学』第 22 号、立教キリスト教学会、1980年、137-71 頁。

Kant, Immanuel : *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1956.

(インマヌエル・カント『純粹理性批判』(上・中・下) 篠田英雄訳、岩波文庫、1992年)。

Käsemann, Ernst : *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2 Band, Göttingen, Vsndenhoeck & Ruprecht, 1964, S.36. (ケーゼマン『新約聖書の起源』渡辺英俊訳、日本基督教団出版局、1973年)。

————— : "Das Problem des historischen Jesus," in *ZThK*, 1959, Tübingen, J. C. B. Mohr, S.125-53.

————— : "The Canon of the New Testament and the Unity of the Church," *Essays on New Testament Themes*, W. J. Montague (tr.) , SCM Press, 1964.

- Kashima 鹿島徹ほか（編）『リクール読本』法政大学出版局、2016年。
- Kawabata 川端純四郎「史的イエスの問題」『文化』第25巻1号、東北学院大学文学部、1961年、103-34頁。
- Kelsey, David H. : *The Use of Scripture in Recent Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- Kermode, Frank : *Genesis of secrecy: On the interpretation of Narrative*. (カーモード『秘儀の発生：物語の解釈をめぐって』山形和美訳、ヨルダン社、1982年)。
- Kida 木田元、丸山圭三郎、栗原彬、野家啓一（編）『20思想事典』三省堂、1992年。
- Kierkegaard, Sören : *Philosophische Brocken*, Emaunel Hirsch (Übersetzt.), Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1952. (キルケゴール「哲学的断片」『キルケゴール著作集』第6巻、大谷愛人訳、白水社、1972年)。
- : *Einübung im Christentum*, Emaunel Hirsch (Übersetzt.), Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag. (キルケゴール「キリスト教の修練」『キルケゴール著作集』第6巻、杉山好訳、白水社、1970年)。
- : *Die Wiederholung*, Emaunel Hirsch (Übersetzt.) Düsseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1955. (キルケゴール『反復』榊田啓三郎訳、岩波文庫、第26刷改訳、1983年)。
- Kuhlman, Gerhardt : "Zum theologischen Problem der Existenz-Fragen an Rudolf Bultmann", *ZThK*, 1929, S.28-57.
- Kumazawa 熊澤義宣『ブルトマン（増補改訂）』日本基督教団出版局、1987年。
- Kume 久米博『象徴の解釈学：リクール哲学の構成と展開』新曜社、1978年。  
 ——『テキスト世界の解釈学：ポール・リクールを読む』新曜社、2012年。  
 ——『人間学としてのリクール哲学：ミュトス・ロゴス・プラクティス』せりか書房、2016年。  
 ——「＜等価の論理＞と＜満ち溢れの論理＞：ポール・リクール著『愛と正義』を中心に」『立正大学文学部研究紀要』1997年、第13号、59-74頁。
- Kuribayashi 栗林輝夫「ポストリベラル神学が語るキリスト教の物語：キリスト教新保守主義のめざすもの」『キリスト教と文化研究』第5号、関西学院大学、2004年、53-109頁。

## L

Langer ランガー, S 『シンボルの哲学』 矢野萬里ほか訳、岩波書店、1960年。

Lévi-Strauss レヴィ＝ストロース, C 『構造人類学』 荒川幾男ほか訳、みすず書房、1972年。

Livingston, James C. & Fiorenza, Francis Shüssler : *Modern Christian Thought, Vol.2 : The Twentieth Century*, Minneapolis, Fortress Press, 2006.

Lindbeck, Gerge A. : *The Nature of Doctrine : Religion and Theology in the Postliberal Age*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984. (ジョージ・リンドベック 『教理の本質 : ポストリベラル時代の宗教と神学』 田丸徳善監訳、星川啓慈、山梨有希子訳、ヨルダン社、2003年)。

Lohmeyer, Ernst : "Die rechte Interpretation des Mythologischen", *KM*, I, 1954<sup>3</sup> S.139-49.

## M

Macquarrie, John : *An Existentialist Theology*, London, SCM Press, 1955.

—————, *The Scope of Demythologizing*, London, SCM Press, 1960.

Mcfague, Sallie : *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*, Philadelphia, Fortress Press, 1982.

Marx, Karl, / Engels, Friedrich : *Die deutsche Ideologie : Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten 1845-1846*, Karl Marx Friedrich Engels, historisch-kritische Gesamtausgabe, Bd. 5, Berlin : Marx-Engels-Verlag, 1932. (マルクス／エンゲルス 『ドイツ・イデオロギー』 古在由重訳、岩波文庫、1993年)。

Maruyama 丸山圭三郎 『文化のフェティシズム』 勁草書房、1984年。

Michalson, Carl : *The Hinge of History: An Existential Approach to the Christian Faith*, Charles Scribner's Sons, 1959. (カール・マイケルソン 『実存と歴史 : 歴史のかなめ』 野呂芳男・小田垣雅也訳、新教出版社、1968年)。

Makita 巻田悦郎 『リクールのテキスト解釈学』 晃洋社、1997年。

Maruyama 丸山圭三郎 『文化のフェティシズム』 勁草書房、1984年。

Moltmann, Jürgen : *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christliche Eschatologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1964, 1973<sup>9</sup> (モルトマン 『希望の神学』 高尾利数訳、新教出版社、1968年)。



Morimoto 森本あんり「コメントと応答：宗教言語のロクスについて（八木誠一氏へのコメント）」『日本の神学』第34号、日本基督教学会、1995年。  
—————「現代アメリカの組織神学」『総説現代神学』熊澤義宣・野呂芳男編、日本基督教団出版局、1995年。

## N

Nabert, Jean : *Essai sur le mal*, Paris, Kes Éditions du Cerf, 1997. (ジャン・ナベール『悪についての試論』杉村靖彦訳、法政大学出版局、2014年)。

————— : Nabert, Jean, *Le désir de Dieu : La conscience peut-elle se comprendre?*, présenté par Emmanuel Doucy, Paris, Les Éditions du Cerf, 1996.

Nagami 永見勇『象徴としての宗教』創文社、1993年。

Nakazawa 中沢新一『神の発明：カイエソバージュ（4）』講談社、2003年。

Niebuhr, Reinhold : "The Truth in Myths" in *Evolution and Religion*, ed. by Gai Kennedy, Boston, D. C. Heath, 1937.

————— : *Reinhold Niebuhr : his religious, social, and political thought*, ed. by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, New York, Macmillan, 1956.

Niebuhr, Reinhold : *The Nature and Destiny of Man : A Christian Interpretation : Dr. Niebuhr Gifford Lecture Complete in One Volume*, New York, Charles Scribner's Sons, 1948. (ニーバー『キリスト教的人間観：第一部 人間の本性』武田清子訳、新教出版社、1951年／ニーバー『人間の運命：キリスト教的歴史解釈』高橋義文・柳田洋夫訳、聖学院大学出版会、2017年)。

Nietzsche , Friedrich : *Der Wille zur Macht*, Gesammelte Werke, Bd. 19, München, Musarion , 1926, S.101. (ニーチェ『権力への意志』上・下、原佑訳、ちくま学芸文庫、1993年)。

————— : *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral* , Sämtliche Werke , Bd. 7 , Stuttgart, Alfred Kröner, 1964. (ニーチェ『善悪の彼岸・道徳の系譜』信太正三訳、ちくま学芸文庫、393頁)。

Nishitani 西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服：宗際倫理的討論のために』新教出版社、2004年。

Noro 野呂芳男『実存論的神学』創文社、1964年。

## O

Okamura 岡村民子「聖典としての聖書」『岡村民子著作集』第2巻、新教出

- 版社、2001年。
- Ogawa 小河陽「様式史批判の現状」『キリスト教学』第33号、立教大学キリスト教学会、1991年、1-23頁。
- Ono 小野雄介「キルケゴール哲学における反復の問題」『茨城大学人文科学研究』第2号、19-41頁。
- Ooki 大木英夫『組織神学序説——プロレゴメナとしての聖書論』教文館、2003年。
- Odagakig 小田垣雅也『解釈学的神学』創文社、1975年。
- Ott, Heinrich, "The historical Jesus and the ontology of history", *The historical Jesus and the kerygmatic Christ*, Carl Braaten and Roy A. Harrisville (tr. & ed.) New York, Abingdon Press 142-71.
- Ott オット, ハイネリッヒ『神』沖野政弘訳、新教出版、1975年。
- Otto オットー, ルドルフ『聖なるもの』岩波文庫、1992年。

## P

- Painter, John : *Theology as Hermeneutics: Rudolf Bultmann's Interpretation of the Historical Jesus*, The Almond Press, 1987.
- Pannenberg, Wolfhart (hrsg.) : *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 1965<sup>3</sup>. (パネンベルク『歴史としての啓示』大木英夫ほか訳、聖学院大学出版会、1994年)。
- Pannenberg, Wolfhart : *Grundfragen systematischer Theologie*, Gesammelte Aufsätze, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. (パネンベルク『組織神学の根本問題』近藤勝彦・芳賀力訳、日本基督教団出版局、1984年)。
- : *Grundzüge der Christologie*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1972<sup>4</sup>. (パネンベルク『キリスト論綱要』麻生信吾・池永倫明訳、新教出版社、1982年)。
- Perrin, Norman : *Rediscovering the teaching of Jesus*, Harper & Row, New York, 1976.
- : *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, SCM Press, London, 1976. (ノーマン・ペリン『新約聖書解釈における象徴と隠喩』高橋敬基訳、教文館、1981年)。
- Pagels ペイゲルス, エレーヌ『ナグ・ハマディ写本』荒井献、湯本和子訳、白水社、1996年。

## R

- Rad ラート, ゲルハルト・フォン『A T D旧約聖書註解1』山我哲雄訳、A T D・NTD聖書註解刊行会、1993年。
- Ricœur, Paul : *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, 1964, 1967. (*History and Truth*, tr. by Carles A. Kelbley, Evanston, Northwestern University Press, 1965) .
- : *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire* (Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1950. (リクール『意志的なものと非意志的なもの』I-III、滝浦静雄ほか訳、紀伊國屋書店、1993-95年)。
- : *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité I : L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960. (リクール『人間：この過ちやすきもの』久重忠夫訳、1978年)。
- : *Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité II : La Symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960. (リクール『悪のシンボリズム』植島啓司、佐々木陽太郎訳、溪声社、1977年。リクール『悪の神話』一戸とおる・佐々木陽一郎・竹沢向一郎訳、溪声社、1980年)。
- : *De l'interprétation : Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965. (リクール『フロイトを読む』久米博訳、新曜社、1982年)。
- : *Le Conflit des Interprétations: Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969. (= CI)
- : *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975. (リクール『生きた隠喩』久米博訳、特装版、岩波現代選書、岩波書店、1998年)。
- : *Interpretation Theory*, Texas Christian University Press, 1976. (リクール『解釈の理論』牧内勝訳、ヨルダン社、1993年)。
- : *Essays on Biblical Interpretation*. L. S. Mudge (tr. & ed.) , Philadelphia, Fortress Press, 1980.
- : *Hermeneutics and the Human Science*, Jhon B. Thompson (ed. & tr. ) , Cambridge University Press, 1981.
- : *Temps et récit*, Tome I-III, Paris, Seuil, 1983-5. (リクール『時間と物語』I-III、久米博訳、新曜社、1987-90年)。
- : *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique, II*, Paris, Seuil, 1986.
- : *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. (リクール『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年)。
- : *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1994.

- : *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, tr. by D. Pellauer, ed. by M.I. Wallace, Minneapolis, Fortress Press, 1995.
- : *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. (リクール『記憶・歴史・忘却』上・下、久米博訳、新曜社、2004-5年)。
- : *Penser la Bible*, avec André Lacocque, Seuil, 1998.  
(LaCocque & Ricoeur : *Thinking Biblically : Exegetical and Hermeneutical Studies*, tr. by David Pellauer, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1998) .
- : "Methods and tasks of a phenomenology of the will", *Husserl: An analysis or his phenomenology*, Northwestern University Press, 1967, pp.213-233. (「意志の哲学の方法と課題」リクール『解釈学の課題』高橋充昭訳、せりか書房、1983年、136-85頁)。
- : "Hermeneutique des symboles et réflexion philosophique (1) ", *CI*, 1969, pp.283-310.
- : "Interprétation du mythe de la peine", *CI*, 1969, pp.348-69.
- : "La liberté selon l'espérance", *CI*, 1969, pp.393-414.
- : "The Démythiser l'accusation", *CI*, 1969, pp. 330-47.
- : "Préface à Bultmann", *CI*, 1969, pp.373-92.
- : "Religion, athéisme, foi", *CI*, 1969, pp.431-57.
- : "Contribution d'une réflexion sur la langage à une théologie de la Parole", *Revue de théologie et de philosophie* 18, No.5-6, 1968, pp.333-48. (「言語についての反省の言葉の神学への寄与」リクール『聖書解釈学』久米博ほか訳、9-31頁)。
- : "Evenement et sens dans la discours, Paul Ricoeur ou, La liberté selon l'esperance, Michel Philibert(ed), Seghers, (Philosophes de tous les temps 72) 1971. (「言述における出来事と意味」リクール『解釈の革新』久米博ほか編訳、白水社、1985年)。
- : "L'herméneutique du témoignage (1972) ", *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp.107-39. (「証言の解釈学」リクール『聖書解釈学』久米博訳、ヨルダン社、1995年、87-131頁)。
- : "Philosophy and Religious Language," *The Journal of Religion*, Vol.54, January, 1974. (「哲学と宗教言語の特殊性」リクール『解釈の革新』久米博ほか訳、白水社、1985年)。
- : "Philosophische und theologische Hermeneutik", *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Evangelische Theologie, Sonderheft, München, Cr. Kaiser Verlag, 1974, S.24-45. (「哲学的解釈学と神学

- 的解釈学」リクール／ユンゲル『隠喩論：宗教的言語の解釈学』1987年、ヨルダン社、41-81頁）。
- : "Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache", *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, Evangelische Theologie, Sonderheft, München, Cr. Kaiser Verlag, 1974, S.45-70. (「聖書言語における隠喩の役割と機能」リクール／ユンゲル『隠喩論：宗教的言語の解釈学』1987年、ヨルダン社、82-130頁)。
- : "Parole et symbole", *Revue des sciences religieuses* (Le Symbole) 49, 1975, No.1-2, pp.142-61. (「ことばと象徴」リクール『解釈の革新』久米博ほか訳、白水社、1985年、112-39頁)。
- : "Biblical Hermeneutics," *Semeia*, vol.4, 1975, pp.29-148. (「聖書解釈学」リクール『聖書解釈学』久米博・佐々木啓訳、ヨルダン社、1995年)。
- : "Herméneutique de l'idée de Révélation, *Le révélation*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1977, pp. 27-236. (「啓示の観念の解釈学」リクール『聖書解釈学』久米博訳、ヨルダン社、1995年、132-185頁)。
- : "The Critique of Religion", *The Philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*, ed.by Charles E. Regan & David Stewart, Boston, Beacon Press, 1978, pp. 213-22. (「宗教批判」リクール『聖書解釈学』久米博、佐々木啓訳、ヨルダン社、1995年、32-48頁)。
- : "The Language of Faith", *The Philosophy of Paul Ricoeur: an anthology of his work*, ed.by Charles E. Regan & David Stewart, Boston, Beacon Press, 1978, pp.223-38. (「信仰の言語」リクール『聖書解釈学』久米博、佐々木啓訳、ヨルダン社、1995年、49-74頁)。
- : "Manifestation and Proclamation", *The Blaisdell Institute*, vol.6, No.1, California, Claremont Graduate School, 1978, pp.13-35.
- : "The Fiction Remakes Reality," *The Blaisdell Institute*, vol.6, No.1, California, Claremont Graduate School, 1978, pp.44-62.
- : "The "Sacred" Text and the Community" , (*The Critical Study of Sacred Texts*, ed. by Wendy D. O'Flaherty, Barkeley, Calif, Graduate Theological Union, 1979 , *Figuring the Sacred*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, pp.68-72) .
- : "Metaphor and the central problem of hermeneutics," *Hermeneutics and the Human Science*, ed. and tr. by Jhon B. Thompso, Cambridge University Press, 1981, pp.165-81. (「隠喩と解釈学の中心問題」リ

- クール『解釈の革新』久米博ほか編訳、白水社、1985年）。
- : "Toward a Narrative Theology: Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties", *Figuring the Sacred: Religion, Narrative and Imagination*, tr. by David Pallauer, ed. by Mark I. Wallace, Fortress Press, 1995. (Originally an unpublished paper presented at the Symposium on Narrative Theology, Harvard College, 1982.)
- : "From Proclamation to Narrative," *Journal of Religion* 64, 1984, Spring, No.1, pp.9-16.
- : "Interpretative Narrative", *Figuring the Sacred : Religion, Narrative and Imagination*, Fortress Press, Minneapolis, 1995, pp.181-199. Reprinted with permission from *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, ed. by Regina M. Schwartz, Oxford Basil-Blackwell, 1990, pp.237-57.
- : "Une herméneutique philosophique de la religion: Kant" (1992), *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, 1994, pp.19-40. (「宗教の哲学的解釈学」リクール『愛と正義』久米博ほか訳、新教出版社、2014年)。
- : "Fides quaerens intellectum: antécédents bibliques?", *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, pp.327-54.
- : "Intellectual Autobiography", *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. by Lewis Edwin Hahn, The Library of Living Philosophers, Open Court, 1995, pp.1-53.
- : "Experience and Language in Religious Discourse", *Phenomenology and the "Theological Turn": The French Debate*, New York, Fordham University Press, 2000, pp.127-46.
- : "The Canon Between the Text and the Community", *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis*, ed. by Peter Pokorny and Jan Roskovec, Mohr Siebeck, 2002, pp.7-26.
- Ricoeur リクール, ポール「言語の創造性」『解釈学のデフォルマシオン』リチャード・カーニー (編) 穂藻充ほか訳、現代企画室、1988年。
- Robinson, James M. : *New Quest of the Historical Jesus*, London, SCM Press, 1959.
- Robinson, James M. & Cobb, Jhon B. Jr. (ed) : *The New Hermeneutic*, Harper & Row, 1964.

## S

Sanders, James A.: *Torah and Canon*, Philadelphia, Fortress Press, 1972.

(サンダース『正典としての旧約聖書』佐藤陽二訳、教文館、1984年)。

Satou, K 佐藤啓介「反省と顕現——リクールの宗教言語論の構造について」

(『基督教学研究』京都大学基督教学会、第21号、2001年、91-102頁)。

————— 「聖書、解釈、自己、行為——リクールの聖書言語論の社会思想的射程」 (『基督教学研究』京都大学基督教学会、第22号、2002年、87-99頁)。

————— 「リクールの贈与論——倫理の源泉としての贈与の経緯」 (『基督教学研究』京都大学基督教学会、第23号、2003年、75-88頁)。

————— 「満ちあふれる論理——リクール宗教思想の根本概念」 (『日本の神学』日本基督教学会、第43号、2004年74-97頁)。

————— 『リクール哲学におけるキリスト教思想研究』博士論文、京都大学、2007年。

Scheler, Max : "Die Stellung des Menschen im Kosmos", *Spät Schriften*,

Gesammelte Werke, Bd.9, Berlin, Francke, 1976, S.7-71. (シェーラー

「宇宙における人間の地位」『シェーラー著作集』第13巻、白水社、1977年、亀井裕ほか訳、9-110頁)。

Schniewind, Julius : "Antwort an Rudolf Bultmann: Thesen zum Problem

der Entmythologisierung", *KM.,I*, 1948, 1954<sup>3</sup>, S.77-121. (シュニーヴィン

ト「ルドルフ・ブルトマンへの答え」『旧新約聖書の一つの使信：講演・説教・論文』関根正雄・森田外雄訳、新地書房、1987年、161-286頁)。

Schweitzer, Albert : *Geschichte der Leben- Jesu Forschung*, 2., neu bearb.

u. verm. Aufl, Tübingen : Mohr , 1913. (「イエス伝研究史」『シュヴァイツァー

ツァー著作集』、17-8巻、白水社)。

————— : *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis : eine Skizze*

*des Lebens Jesu*, 2., photomechanisch gedruckte Aufl., Tübingen, Mohr,

1929. (シュヴァイツァー『イエスの生涯：メシアと受難の秘密』波木居斉二訳、岩波文庫、1957年)。

Sölle, Dorothee : *Politische Theologie: Auseinandersetzung mit Rudolf*

*Bultmann*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1971.

————— : *Atheistisch an Gott glauben*, Walter- Verlags Olten,

1968.

Soskice ソスキース, J. M. 『メタファーと宗教言語』小松加代子訳、玉川大学

出版局、1992年。

Sausseure ソシュール, フェルディナン・ド『一般言語学講義』小林英夫訳、

岩波書店、1972年。

Stroup, George W. : "A Bibliographical Critique," *Theology Today*, 1975, July.

Sugimura 杉村靖彦『ポール・リクルの思想——意味の探索』創文社、1998年。

## T

Tagawa 田川健三『書物としての新約聖書』勁草書房、1997年。

Takahashi, R 高橋良一「象徴の真理性の問題」『ティリッヒ研究』現代キリスト教思想研究会、第5号、2002年、69-85頁。

Tkhashi, H 高橋義文『ラインホルド・ニーバーの歴史神学』聖学院大学出版会、1993年。

Takeuchi 竹内芳郎『文化の理論のために：文化記号学への道』岩波書店、1981年。

Takezawa 竹沢尚一郎『権力と象徴：儀礼の一般理論』勁草書房、1987年。  
———「象徴の意味と象徴の作用：ある宗教象徴論の試み」（『宗教研究』日本宗教学会、256号、1983年、1-26頁）。

Tillich, Paul : *Systematic Theology*, vol.1-3, University of Chicago Press, Paperback edition, 1951-63. (ティリッヒ『組織神学』第1巻、谷口美智雄訳、1990年／第2巻、谷口美智雄訳、1969年／第3巻、土居真俊訳、1984年、新教出版社)。

——— : *Dynamics of Faith*, Harpper & Row, New York, 1957. (『信仰の本質と動態』谷口美智雄訳、新教出版社、第7版、1977年)。

——— : *Perspectives on 19th and 20th century protestant theology*, S.C.M. Press, London, 1967. (ティリッヒ『キリスト教思想史』I-II『ティリッヒ著作集』別巻2-3、白水社)。

——— : "Das Religiöse Symbol," 1928, in Paul Tillich, *Main Works*, Vol.4, Berlin/New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp.215-28. (「宗教的象徴」『ティリッヒ著作集』第4巻、野呂芳男訳、白水社、276-302頁)。

——— : "Religious Symbols and Our Knowledge of God," 1955, in *Main Works*, Vol.4, Berlin/New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, pp.395-404. (「宗教的言語の本質」『ティリッヒ著作集』、第4巻、野呂芳男訳、白水社、303-17頁)。

——— : "The Meaning and justification of Religious Symbols." in *Main Works*, Vol.4, Berlin / New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk



- GmbH, 1987, pp.415-20. (「宗教的象徴の正当性と意味」『ティリッヒ著作集』第4巻、野呂芳男訳、白水社、338-49頁)。
- Tobo 東方敬信『物語の神学とキリスト教倫理』教文館、1995年。
- Tracy, David : *Blessed Rage for Order: The new pluralism in Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 1975
- : *Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York, Crossroad, 1981.
- Troeltsch, Ernst : "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", 1900 , *Gesammelte Schriften, Bd.2, Zur Religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, 2. Neudruck der 2. Auflage Tübingen, 1922, Aalen, Scientia Verlag, 1981, S.729-53. (トレルチ「神学における史的方法と教義学的方法」『トレルチ著作集』第2巻、高森昭訳、ヨルダン社、1981年、6-35頁)。
- , "Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (1901) , *Kritische Gesamtausgabe, Bd.5*, De Gruyter, 1998, S.81-244. (トレルチ「キリスト教の絶対性と宗教史」『現代キリスト教思想叢書』2、森田雄三郎、高野晃兆ほか訳、白水社、1974年、7-137頁)。
- : "Die Bedeutung der Gescichtlichkeit für den Glauben" (1911), *Kritische Gesamtausgabe, Bd.6-1*. Berlin, De Gruyter, 2014, S.818-851. (「信仰に対するイエスの歴史性の意義」『トレルチ著作集』第2巻、高森昭訳、168-207頁)。
- : "Der Historismus und seine Überwindung" (1924) , *Kritische Gesamtausgabe, Band 17*, Berlin, De Gruyter, 2006, S.67-132. (トレルチ『歴史主義とその克服』大坪重明訳、理想社、1956年)。
- Trocme トロクメ, E『受難物語の起源』加藤隆訳、教文館、1998年
- Tsuchiya 土屋博「ブルトマンと哲学」『新約聖書と解釈』松木治三郎傘寿記念論集、新教出版社、1986年。
- 『教典になった宗教』北海道大学図書刊行会、2002年。

## V

- Vanhoozer, Kevin J. : *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*, Cambridge University Press, 1990. (ヴァンフーザー『聖書物語とリクール哲学』永見勇・本田芳通訳、新教出版社、1998年)。

## W

- Wittgestein, L : *Philosophische Untersuchungen = Philosophical investiga-*

tion, Revised fourth edition, Blackwell Publishing Ltd., 2009, p.25. (ウ  
イトゲンシュタイン『哲学的探求』第 43 節、藤本隆志訳、ウイトゲンシュ  
タイン全集、第 8 巻、大修館書店、1976 年)。

Wallace, Mark I. : *The Second Naivité: Barth, Ricoeur, and the New Yale  
Theology*, second edition, Mercer University Press, 1990, 1995.

Watanabe, H 渡辺英俊「現代における史的イエスの探求Ⅱ」『神学』XXV、  
東京神学大学、1963 年、91-124 頁。

Watanabe, Z 渡辺善太「聖書正典論」『渡辺善太全集』、第 6 巻、キリスト新  
聞社、1966 年。

Wolf, Herbert C. : *Kierkegaard and Bultmann: The quest of the historical  
Jesus*, Mineapolis / Minesota, Ausberg publishing house, 1965.

## Y

Jakobson ヤーコブソン, ロマーン『一般言語学』川本茂雄監修、みすず書房、  
1992 年。

Yagi 八木誠一「史的イエスの問題」『聖書と神学』5 号、1960 年。

————— 「新約聖書 史的イエスの問題」『日本の神学』Vol. 3、1964  
年、39 頁、39-44 頁。