

キリスト教の可能性：ゲルト・タイセンの 場合

TAKAO, Toshikazu / 高尾, 利数

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

社会労働研究 / 社会労働研究

(巻 / Volume)

35

(号 / Number)

3・4

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

22

(発行年 / Year)

1989-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006503>

キリスト教の可能性

——ゲルト・タイセンの場合——

高尾 利数

現代は、ヨーロッパにおいてさえ、「キリスト教後の時代」(post-christian era)と呼ばれている。そうした潮流のなかで、キリスト教神学者たちの多くが、いまでも何とかキリスト教を救済しようと護教論的努力を続けている。それらのなかには、その動機においてきわめて良心的であり、内容としても質の高いものがある。そのひとつは、ゲルト・タイセンの『批判的信仰の論拠——宗教批判に耐えうるものは何か』である⁽¹⁾。以下において、この著作を批判的に検討してみたい。

1. タイセンの基本姿勢

タイセンはまず、歴史的批判的研究に携わる者として、「伝統を学問的に扱う場合には、解釈するうえでいかなる認識上の特権もない」ということを承認する(7)。しかも、「宗教的伝統というものが極めて世俗的で、相対的で、疑わしいものだ」ということを承認し、「こうした認識からの後退はあり得ない」と主張する(9)。そして、「歴史的批判的研究はいかなる絶対性の要求をも相対化する、という見解はだれもが事実として認めざるを得ない」(10)と結論する。こういう姿勢をもたないような「信仰者」とのまともな対話などありえないことは、今日では自明といえれば自明であるが、キリスト教会では、こうした姿勢がいまだに一般的ではないのであるから、このタイセンの姿勢は、特記するに値するといえよう。

タイセンはそういう姿勢から、当然のことであるが、「啓示された神の決定を最終的な拠り所とする」ような「啓示決定主義」の立場を拒否する(13)。この啓示決定主義は、最終的には「権威」に基づく自己主張として「反駁され得ない」ものであるが、タイセンは、それに対して、「反駁され得ないことと真理とは必ずしも同一ではない」といい、「現実世界との対決を通して、訂正されたり、確認されたりできるもの、すなわち反駁され得るものだけが真でありうる」と述べ、「可能な解決はただ一つ……伝承されてきた宗教的言表を、可能的・宗教的経験の対象として証明することができるように表現し直さなければならない」と主張する(15)。

こうした視点からタイセンは、取扱われるべき問題を三つに絞る(25-26)。

- a. 「宗教は歪んだ生活の表現か、それとも人間の条件 (conditio humana) に含まれるものか。
- b. 宗教的象徴は現実的内容を持たない投映か、それとも誰にも共通に伝えることのできる経験を指し示すものか。
- c. キリスト教の伝統は、今日ではもはや過去の遺物にすぎないのか、それとも批判的宗教の実質的基盤となり得るものなのか。

2. イデオロギー批判的意識からの批判について

タイセンはまず、宗教的経験の対象が、日常的な世界を超えていて、「聖なるもの」であるといい、それが「無条件の意味深さ」として人間を「脅威の状態、魅了された状態に置く」ものであるという。そしてその経験は、「魅惑的で恐るべき秘義」という両義性をもつものであるという。これらは、「現実世界の呼びかけ」であり、しかも「個々の文化が別々の決定を下している」ものである。そして、こういう呼びかけは「象徴的性格」をもち、「神性」を指示する「透明性」をもつ、といわれ

る。そしてタイセンは、こういう宗教的経験が、「人間の条件に遡源する」という。この段階でタイセンは「宗教は、その本質において、環境に対する源初的な関係を人間的なものにする試み」と理解する(31-42)。タイセンは、「宗教は現実世界に対するより根源的な関わりなのであって、フラストレーションに対する反応にすぎないものでもないし、無意識的な自己表現にすぎないものでもない」(54)といい、現代世界が宗教を必要としているのは、宗教が「人間の生の意味とは何かという問いに対する答えだから」と主張する(59)。とはいえ彼は、これだけの主張では「宗教的経験は現実的内容を持つのか、聖なるものは客観的実在性を有するのか」という「中心的な問題は解決されていない」という自覚もっている(63)。

3. 真理を経験的にとらえる意識からの批判について

そこでタイセンは、「宗教は投映にすぎないのか、あるいは、客観的現実世界の〈反映〉、つまり写しでもあるのか」という問題を立てる(67)。そして彼は、まず自然科学的言表は「限られた経験の基礎しかもっていない」といい、「感情的・動機づけの局面を含んで」いないとして、その限界性を主張する(70-72)。それに対して宗教的経験は、「象徴的」なものであり、擬生物的、擬社会的、擬心理的特徴をもつといわれる。しかし問題は、「人間以外の現実世界と人間の現実世界との間に構造上の類比性が存在するか」である(73-76)。

タイセンはここで、「共鳴経験」と「不条理経験」という概念を提起し、「宗教とは現実世界の共鳴と不条理とに対する感受性である」との第一の定義を行なう(81)。そしてタイセンはまず、数学に例をとりながら、「自然は明らかに究極的には数学的關係からなる一組織だ」(P・バーガー)を引用し、「数学的に構成する悟性と客観的現実との間に構造上の類比を見出す」という(83)。そして、「自然の合法則性が持つ調和に

対するわれをを忘れた驚き」に根差す「宗教性」を語ったアインシュタインを引用しつつ、宗教が「客観的現実世界の呼びかけに対する共鳴」であることを主張する(85-87)。

さらにタイセンは、W・ハイゼンベルクを引用しながら、「多くの瞬間に、自然の法則論的構造はわれわれが<君>と呼びかける友人と同じくらいにわれわれに近いものとなることができる」という(90)。しかし彼は、「こうした共鳴経験もまた、限定されており、断片的なものにすぎないように思える」(同) とつけ加え、「世界の……ぶ厚さと奇怪さ、……不条理さ」(カミュ)をも認識している。

しかしタイセンは、人間にとっては、他者と共に「解釈学的・連帯的・性愛的な共鳴経験」、さらに「有機体論的、審美的、実存的経験」を持つことが「世界を人間化する」ために不可欠であるという。もちろん、こういう諸経験を覆すような不条理な経験というものが絶えずつきまとう。しかし、こういう共鳴経験への呼びかけが起こるということも事実であり、それに身を開いていることが重要であるという。「人間にできることはたった一つしかないのだ。それは、いつでも自分と出会うことができ、多くの場合予期しないところで出会う呼び声に対してここを開いていることである」(124)と。そこでタイセンは、「神」を「現実世界における汲み尽くし得ない共鳴の充溢」と定義し、人間は、あれらの共鳴経験を通じて「聖なるもの=神」を経験するとのだという。しかし、この経験は、予感にすぎない。神は直接的には経験できるものではない。それが、神の「全能という象徴」の意味することである。しかし、それは呼びかけるという経験のなかで、「人格という象徴」となり、またそれが人間を無限に卓越したものであるという意味で「主という象徴」となる、という。

さらにタイセンは、「聖なるもの」の呼びかけは、「当為や命令として経験される」といい、それに基づいて宗教の第二の定義を行なう。つまり、「宗教は、現実世界の中にますます広がりゆく共鳴の場を実現させ

るための無条件的な動機づけである」という(141)。人間の共鳴への欲求は、前述したような様々な呼びかけによって目覚ませられる。それゆえ、「客観的現実世界自体がそうした共鳴への欲求を呼び起こしたのだ……われわれの主観的な動機は、結局客観的な事実の結果として生じたものであり、現実世界全体の反響なのである」という(151)。

そこでタイセンは、中心的な宗教的命令とは、「共鳴経験を可能にせよ!」「不条理に抵抗せよ!」ということだと主張する(153)。とはいえ、われわれがなぜ共鳴の場に決定的な意味を認め、不条理な経験には、そういう意味を認めないのかは、論理的に基礎づけることはできない、という(154)。「宗教的な人間は……そうした決断を下すように駆り立てられる」のである。そのようにして、「宗教的な直接法的経験は倫理的行動の動機を与える」ものとなる。そして、こういう経験が、単に個人的なものではなく、すべての他者にかかわるものだという事は、「あらゆる人間の根本的類比性についての宗教的経験を前提とする」のであり、「こうした宗教的経験なくしては、どんな倫理も砂上の楼閣である」と主張する(155-156)。

しかし、これだけではまだ「不特定な義務」が動機づけられただけである。宗教は、これを「具体化する」ために、「一義的な動機づけを与える象徴や神話へと解釈することによって……現実世界を変えてきた」のであり、人間は、「故郷をつくり出すために、こうした象徴的行為の中で自己を現実世界における共鳴の場と同一化し、不条理に抵抗する」のだといわれる(161-162)。ここに「神話」の機能がある。「人間は、自分の神話的幻想という創造的活動の中で現実世界全体の奥にある近づきたい秘密について自分が予感することをも、また自分自身の態度、決断、価値づけといったものをも表現する」と主張される(162)。

そういう意味において、宗教的な象徴的行為というものは、「聖なるものの詩となる」のである。しかしそういう象徴は、「事実」ではない。だからタイセンは、はっきりと「われわれは、自分たちの宗教的伝統の

大部分が文学や詩であると率直に言えるようにならなければならない」というのである。しかし同時に彼は、「宗教的投映のうち、宗教的投映とともに、そして宗教的投映のもとに、真理——単に詩的な真理だけではない真理——が隠れている」とも主張する(165)。そして彼は、これまでの議論を次のようにまとめる。「宗教的経験は客観的事実に根ざしている。宗教の本質は、現実世界全体に対する応答として生を生きようとする努力にある。認識の面では、宗教はわれわれの現存在と周囲の現実世界とのあいだにある構造的類比性を明らかにする。情緒の面では、宗教は現実世界における共鳴の充溢に対する感受性を強め、不条理の脅威に直面した場合にも安全を付与してくれる。しかし動機づけの面では、宗教はわれわれに生への勇気を、われわれが現実世界における共鳴の場に対する責任において正しいことだと認めたことを行なうための動機づけを与えてくれる」といい、「これまで常に宗教なしの啓蒙に終わってきた〈啓蒙の枠内での宗教〉に代わって〈宗教の枠内での啓蒙〉が行なわれ得る」と主張するのである(165-166)。

4. 歴史的に相対化する意識からの批判について

タイセンは、これまでの一般的な論述の後に、「宗教というものは、具体的な個々の宗教としてのみ存在する」と確認し、「われわれは、キリスト教の伝統と同一化しながら、同時に批判的合理性の要求を曲げずにいることができるのか」という問題を設定する(171以下)。その際には、「キリスト教の伝統と同一化するということが、常に決断的要素を含んでいる」ことを認めつつも、それが「盲目的決断」や「形而上学的冒険」などではないことを主張する(171)。

タイセンはまず、与えられている宗教的伝統を無視することは、「思考の経済に反する」といい、批判的にではあるが伝統（彼の場合にはキリスト教）と「同一化」ができるかいなかを検討すべきだ、と主張する

(172-173)。そしてさらに彼は、ヨーロッパ人が聖書の伝統や、ギリシアの伝統に、そして現代の自然科学と社会政策の影響を受けてきたことを看過してはならないことを主張する。とはいえ、そのことの確認は、何ら特権的な認識を保証するものではないことをも確認する(174-182)。そしてタイセンは、最後に、「宗教理論的考察」と題して、「キリスト教の象徴表現において、共鳴経験と不条理経験の対決が、最もはっきりと、最も明確に、そして最も決定的になし遂げられている」ということを主張する(183以下)。この最後の主張がタイセンの中心的主張となるのであるが、その主張を検討する前に、これまでの彼の論述をまず検討しておいたほうが、後の展開に有益であると思うので、その点を先に取りあげたいと思う。

5. タイセンの一般的宗教理論の検討

これまでの論述においてタイセンは、自分自身が最初に設定した三つの問題の最初の二つに対して肯定的に答えようとしてきた。その内容は、
a. 宗教は歪んだ生活の表現ではなく、人間の条件に含まれるものである。
b. 宗教的象徴は現実的内容を持たない投映ではなく、誰にも共通に伝えることのできる経験を指し示すものだ、ということである。

まず、これらの主張が真に説得的なものであるかどうかを検討してみなければならないのであるが、そのために、訳者のひとりである渡辺康麿氏の見解を参照してみたい。氏はまず、正統主義神学、自由主義神学、新正統主義神学、新自由主義神学という四つの類型を挙げ、タイセンのそれを最後の類型に属するとし、「信仰の根拠を……各自の宗教体験に求めている」と判定している(249)。さらに渡辺氏は、タイセンが、ブルトマン、ゲーレン、ポパー、バーガーという現代の思想家たちから影響を受けているという。まず、ブルトマンについていえば、タイセンは、ブルトマンの様式史的研究法を受け継ぎながら、さらにそれを徹底化し、

「基本社会全体の生活の座から解明しようとしている」とし、さらに信仰の究極的な根拠を「各自の宗教的経験」に求めているのであり、その意味において、ブルトマンの「非神話化論」の止揚であるとみる。

次にタイセンは、ゲーレンの「現実主義的な生物学的人間学」の影響を受けたといわれる。ゲーレンは、「人間の文化は人間の生物学上の根本的な欠陥（本能の欠如）を補償するために創造されたものであると解釈する」のであるが、タイセンは、「フロイディズムやマルクシズムの、宗教の発生についての説明に代わるものとして、ゲーレンの人間学を援用して、タイセン独自の宗教の発生についての説明を展開」したといわれる。

さらに、タイセンは、ポパーの「批判的合理主義」、とりわけ「真理の基準を経験による反証可能性に求めるポパーの科学観から」、またポパーの「進化論的な歴史観から」影響を受けているといわれる。

最後にタイセンは、バーガーの「帰納的信仰」という考えに影響を受けているといわれる。バーガーもタイセンも、「神学の出発点を人間の経験のうちに求めている」し、「宗教の客観的真理性に深い関心を抱いている」し、「キリスト教の伝統に批判的に対決しようとしている」といわれる。

しかし、渡辺氏は、「共鳴経験」というタイセンの中心的概念が、新約聖書自体から来ているという。タイセンは、あの四人の思想家たちから影響を受けながら、この「共鳴経験」という独自の概念をもって、独特の宗教発生論を展開しているというのである。

もっとも渡辺氏は、タイセンのこれらの展開に対して批判がないわけではない、という。氏は、それ以上の展開をしていないから、どのような内容の批判を持っているのかわからないが、渡辺氏のタイセン理解は、大筋において間違っていないであろうと思う。

われわれはまず第一に、タイセンのいう「宗教的経験」の内容を考察

してみたい。われわれはすでに、2. の項で、タイセンの根本的理解を見たが、そこでは、「宗教的経験」の「宗教性」は「聖なるもの」の経験と規定されていた。その内容は、「無条件の意味深さ」、「魅惑的で恐るべき秘義」と表現されていた。そしてさらに「魅惑的」な経験のなかには、いわゆる「共鳴的経験」が含まれるのであろうし、「恐るべきもの」のなかには、死や災害のような「不条理な」経験が含まれるのであろう。そしてタイセンは、こういう経験が、「現実世界からの呼びかけ」であり、「人間の条件に遡源する」ものだという。だが、こういう経験が客観的な意味において「呼びかけ」なのか、呼びかけられたと感^じるという「主観的な」ことなのかはやはり問われなければなるまい。もちろんタイセンは、たとえそれが、呼びかけられたと感^じることであれ、それは「人間の条件」に由来するものであるというであろう。そのことを確認するためにタイセンは、3項において、「人間以外の現実世界と人間の現実世界との間に構造上の類比性が存在する」と主張する。ここでも、そういう類比性が存在することと、感^じることとは区別されなければなるまい。「自然は明らかに究極的には数学的關係からなる一組織だ」(バーガー)という主張は、フッサールから現代の構造主義やポスト構造主義の批判などを踏まえて吟味されるべき認識論上の大問題である。ここでは、こうした議論のすべてを詳述することはできないが、現代の知的判定においては、バーガー的な結論が根本的に否定されているということだけは述べておかなければならない。「自然が……数学的關係からなる一組織だ」というのは、一種の客観主義であり、それこそが現代において批判されている「コギト主義的形而上学」であろう。すでにソシュールが、事物の秩序とは、人間が言葉によって編み上げたものにほかならないことを告げたのである。例えば、デリダによれば、「現実」がどうあるかということの一切を言葉によって言いつくすことは決してできないのであり、そのことこそが現代の認識論上の確認なのである。つまり、世界の「客観」について語ることは不可能なのである。

そういう視点からすると、次のような発言の内容を、タイセンが本当に十分理解しているかどうかは問われなければならないであろう。デリダの把握について、竹田青嗣はいつている。「〈現実〉とはもともと、決して言いあてられずに常に新しい様相として立ち現われてくるような、そういった生の局面のことだ。それは、人間が生きてそれと向き合っているために絶えざる意味のゆらめき（＝戯れ）として現われ出す、世界の手ざわりのことであって、決して世界の客観のことではない」と⁽²⁾。それゆえ、たとえ「予感」としてであれ、「聖なるもの＝神」を「客観」として前提することは、認識論上の独断と批判されうるであろう。そういう「超越」への「決断」を「宗教」と呼ぶのであれば、それはなお「神の視線」に固着する「神学的思惟」と評されてもしかたがないであろう。

確かに、「山や川が呼んでいる」と表現されうるような経験は存在する。しかし、それが「客観的な呼びかけ」であるかいなかは確定しえない。タイセンは宗教的象徴が「詩」であることを承認する。しかし彼は、それらの「詩」のなかに、「単に詩的な真理だけではないものが隠されている」という。それは、「宗教的経験は客観的事実に根ざしている」という主張において内容を与えられている。しかし、このことは、上述したように「普遍的に証明」などされえないものなのである。そうであるかぎり、「宗教の枠内で啓蒙」という彼の主張は、やはりひとつのドクサにすぎないといわざるをえない。こうしてみると、タイセンの主張は、少なくとも現代の知的状況に十分対応しているものとは思えない。少なくとも、彼のいう「経験」を、ただちに「宗教的」と定義する必然性は「証明」などされないのである。われわれは、さしあたりこういう批判を踏まえて、タイセンの「中心的議論」に進んでいきたいと思う。

6. 宗教理論的考察

タイセンは、「キリスト教の象徴表現において、共鳴経験の不条理経験の対決が、最もはっきりと最も明確に、そして最も決定的になし遂げられている」と主張する(183, 傍点は引用者による)。「キリスト教の象徴は、[そういう]機能的な意味を持つのだ」という。そして、そういう主張の内容として、「キリスト教の伝統の中心にあるものはキリスト論である」という(185)。

そこでタイセンは、史的イエスに関する問題を論じるのであるが、まず「新約聖書のテキスト……には、……イエスという人物の印象深いイメージ」が見てとれるといい、そのイメージにおいて示される「宗教的真理は、歴史性には関わりなくそれだけで明白なものだ」と主張する。しかしタイセンは、「原始キリスト教の中に繰り返し新たなイエス像を見出す」ということを認める。それらのもろもろのイエス像をどう解釈するかが問題なのであるが、タイセンは、解釈学的な結論として、「自分の現在の宗教的経験を自覚すること」を強調する。それを踏まえて新約聖書のテキストとの対話に入ってゆくとき、その人独自のイエス像が生じてくるという。そして、「こうしたイエス像は、その宗教的正当性を自分自身のうちに持っている」といい、それは、「恋する者が恋人について抱いている像……が正当性を持っているのと同じである」と主張する。(以上 188-194)。

タイセンは、「ヘレニズム教団のキリスト像は共観福音書のイエス像とずれている」ことを認めるし、「キリスト論はキリストをテーマとした詩作である」こと、そしてそれは「決して検証され得ないものである」ことも認める。それゆえ、十字架上のイエスの贖罪死も、死人からの復活の幻も、「客観的な出来事を表現しているのだと信じることは問題にならない」というのである。しかし、これらのイメージによって「われわれが、現実世界における共鳴の場と自己を同一化し、こうして

不条理の優勢に耐えることができるようにすること」だけが問題になり得るのだ、という。別な表現では、これらのイメージは「その客観的な関係点を現実世界における共鳴の場と不条理の場のうちに持っている」といわれる。しかも、タイセンは、「キリスト論の象徴やイメージはすべて一人の人間の生涯に基づいており、この生涯なしには考えられない」と主張し、「キリスト論的詩作が目指していることをその発端を開くかたちで実現した一人の具体的な人間に従うようになる」という。

この一連の論述には看過できない曖昧さが宿っていると思う。タイセンは、「ヘレニズム教団のキリスト像は共観福音書のイエス像とずれている（そして、それはまた史的イエスともずれていることを意味する）」という(194)。しかし、「共観福音書のイエス像」という具合に簡単にまとめられないのが、現代の聖書学の常識であろう。例えば、田川建三によって提起されている『マルコによる福音書』の「反キリスト論的」解釈などの問題を無視することはできないであろう⁹⁾。つまり、最古の福音書である『マルコによる福音書』が、原始教団のキリスト論に対して批判的視点を持っていたという問題提起である。田川は、彼の画期的な著作『イエスという男!』の末尾で、次のようにいっている。「我々は本書を、イエスはキリスト教の先駆者ではなかった、と言い切ることから始めた。キリスト教がイエスを教祖にまつりあげたのは、イエスを抹殺するに等しい行為だ、と。しかし、そのようにまつりあげられたについては、イエス自身にも責任がなかったとは言えない。一方であれほど奇跡的な病気の治療にのめりこんで行き、他方で自分と終末の〈人の子〉を実質的に同一視するまでのすさまじい確信を見せつけられれば、そこから、教祖にまつりあげられるのは、同じ線の延長線上にあることではないか。……そうは言っても、我々は果たしてイエスにむかって、やっぱり教祖にかつぎあげられたのは、あんたが悪いんだよ、それだけの配慮をして歯止めをかけておかなかったからいかなのだ、と言えるだろうか。イエスのあの確信は、むしろ、現在の宗教支配の体制をとことんま

で打破しようとする姿勢から生まれたのだとすれば、その確信から神棚の教祖が生じたのは、人の世の避け難い皮肉だ、と思うべきことかもしれない」と⁽⁴⁾。こういう視点は、「しかし、史的イエスがこうしたキリスト論のための刺激となったことは疑いない」というタイセンの積極的評価の方向とは根本的に違う。田川的な視点を正確に踏まえていれば、タイセンのように「確かに新約聖書のキリスト論は史的イエスのコピーではない。しかしそれは、象徴的高揚による史的イエスの再現である」(194)などとはいえないであろう。われわれの理解に即するならば、「史的イエスの再現」などという表現は、全く学問的正確さを欠くものである。確かにタイセンは、カール・バルトが、「実際には宗教的詩作であるものを、すなわち、人々が現実世界における共鳴や不条理の場に応答したり、これと対決したりする時に用いる象徴的行為の複合体を教会教義学だと主張している」ことを「一つだけ短所」と批判し、バルトのキリスト論を「歴史的・批判的には素朴である」と評しているが(197)、タイセン自身『マルコによる福音書』の反キリスト論的視点などを正確に見ていないということにおいて、バルトへの批判を自ら受けなければならぬであろう。こうした視点が明確にされないならば、先に引用した「一人の具体的な人間に従うようになる」という言葉の内実も根本的に違ったものになってしまうであろう。

さてタイセンは、さらに「新約聖書のキリスト論の真理」を論じるのであるが(199以下)、その内容を検討してみよう。

タイセンは、キリスト論的象徴表現をなぜわれわれが認めるべきなのかという問いを立て、それに対して次のように答える。「そうした象徴表現はわれわれに現実世界全体の呼びかけ的性格を、現実世界全体に充溢している共鳴と不条理を開示してくれるからだ」と。そしてその例として、「コロサイ賛歌」(『コロサイ人への手紙』1:15以下)を挙げ、そこでは十字架につけられた者が、宇宙のすべての力を「統合し、和合せ、包括するため」に、「あらゆる共鳴と不条理との充溢の中心に移

し置かれる」といい、この者が「あらゆるものを判別する最終的な基準になり」、「現実世界全体についての宗教的経験を開く鍵、そうした経験の伝達者となり、啓示者となる」という。そうしたキリスト教信仰の「特色」をタイセンは、「この信仰は一人の苦しむ人間を宗教的経験の中心に置き、十字架という象徴で現実世界の不条理を表現し、また、愛の思想で現実世界の共鳴の充溢を表現するのである」という。そして、キリスト論的象徴が不条理経験に対する抗議であるといい、それが a) 規範（例えばユダヤ教的律法）の非人間性に対する抗議であり、b) 社会的差別に対する抗議であり、c) 暴力の行使に対する抗議であり、d) 肉体的苦痛に対する抗議である、と主張する。そして最後に、その普遍的な意味をまとめて、「裁かれた者が無罪の判決を下す裁き人になり、スケープゴートが贖なう司祭になり、敗北者が世界を支配する王になり、死者が生の源泉になる。これらのイメージを深く自分のうちに取り込み、これらのイメージにすっかり満たされるようになる人、そういう人は、すべての価値のラディカルな転換をなし遂げる」という(215)。

さて、上述したようなマルコの視点を踏まえれば、イエスのことを、「キリスト論的詩作が目指していることをその発端を開くかたちで実現した」人間などとはまとめられないであろう。そもそも新約聖書のキリスト論は、自らを「詩作」などとは自覚していなかったし、それが「目指した」ものは、タイセンが展開するような意味におけるもろもろの「抗議」であったとはとうてい思えない。タイセンがいうような意味での抗議は、むしろマルコのイエス像に見られるのであって、典型的なキリスト論を展開したパウロのキリスト像においては、逆に稀薄になっているのである。イエスにおける「規範（律法）の非人間性に対する抗議」（「安息日は人のためにあるのであって、人が安息日のためにあるのではない」という【マルコによる福音書】2：27のイエスの言葉を参照）は、「愛故の律法の止揚」（205）などとは解釈されえないものである⁶⁵。「これは端的に、人間存在の方が安息日の規定よりも上に立つ、

ということの宣言だったのである⁽⁶⁾。この一連の箇所⁽⁷⁾のタイセンの聖書解釈は、マルコの視点の問題提起を全く踏まえていない。「社会的差別」や「暴力」や「肉体的苦痛」に対する抗議という面についてのパウロ的扱いは、観念と現実を逆転させる形で、これらすべての問題を現状維持の方向にずらしてしまっているのだ⁽⁷⁾。実際パウロは、奴隷制の現実的な批判は行なわないし⁽⁸⁾、女性は差別しているし⁽⁹⁾、暴力的なローマ帝国の権力は容認しているし⁽¹⁰⁾、肉体的苦痛を来世的祝福や栄光によって軽減させようとしているのである⁽¹¹⁾。しかもパウロは、すぐにも世界の終末がやってくるという「信仰」のなかで、現世のことに深入りしないように勧め⁽¹²⁾、現世から基本的に「離脱」した「平和」のうちに生きることを説いているのである⁽¹³⁾。そして、そのパウロ的なキリスト論を中軸とする正統的キリスト教は、歴史を通じて体制と癒着し、権力を補完してきたのである。

それに反して、マルコ的なイエスに「従う」ということは、抑圧され差別されていた貧しい群衆と共に生き、悪霊を追い出し病気を癒すという現実的な解放の業に参与し、苦難を覚悟しながら不条理な社会の仕組みと思考に対して根底的な批判・抗議をしたイエスのように生きることであった。こういう「ずれ」を明確に把握しないままに、また歴史的現実を踏まえないままに、タイセンのように、新約聖書的キリスト論のなかに、あれらの「抗議」への志向が、他のいかなる伝統にも増して、「最も」豊かに示されているなどと主張することは、いわば「我田引水」的議論であるし、護教論的機能を果たすことになるのである。

タイセンは、キリスト論についての以上のような論述をした後に、それに対する態度として、次のように述べる。「キリスト教を受けいれようと決意することは、キリスト論を信じると告白することである。すなわち、原始キリスト教集団がそれによって史的イエスの出現に応答した、あの象徴的行為を追認すると告白することである。われわれがキリスト論を追認する中で、現実世界における共鳴の充溢と不条理の充溢とを新

たに経験する時、そしてわれわれが、主観的不条理や、客観的無意味さにもかかわらず、また罪や苦難にもかかわらず、現実世界における共鳴の充溢に至る不変の道を手に入れる時、——その時に、キリスト論は啓示となるのだ」(216)と。

この表現にも、看過できない曖昧さがある。「キリスト論を信じる」ということは、原始教団の「あの象徴的行為を追認することである」と説明されるが、原始教団は、自らの「信仰告白」を、タイセンがこれまで語ってきたような意味において「神話的詩作」だと認識していたであろうか。彼らは、今から二千年前の世界像のなかに生きていた者たちとして、そのような認識を持っていたとはとうてい思えない。彼らが、自分たちの「信仰」を「象徴的行為」と認識していたとはいえないのである。彼らは、現実世界の「客観的無意味さ」というような認識を持っていなかったし、彼らが「不変の道を手に入れた」と「信じた」とときには、イエスの贖罪の死や、復活や昇天や再臨を実体的に信じるということと不可分だったのである。この「ずれ」をしっかりと確認したうえでなければ、「信じる」とか「追認する」とかいう表現は、あのキリスト論を、「論」として、つまり「詩作」として受けとるのではなく、まさに実体的・史実的な事実として受けとるという方向へ流れるのを防ぐことはできないであろう。確かにタイセン自身は明確に次のようにいっている。「キリスト論的詩作は愛の詩作である。そして、これをドグマにしてしまう人は、愛の告白を法律上の契約条文に変えるようなことをしようとしているのである」(203)と。しかし、前述したように、ここで無批判に「信じる」とか「追認する」とかという表現を用いるならば、このタイセンの警告自体も崩れてしまいかねないのである。そのうえ、「告白する」という表現が突然用いられるとき、タイセンの作業全体が突如として護教論的作用を果たすように転化させられてしまいかねないのである。そういう転倒を避けるためには、あの「すべての価値のラディカルな転換」(215)への志向性を追認する、とでもいえば足りることなのだ。

「啓示」についても同様なことがいえよう。タイセンは、「宗教が〈啓示〉と呼んでいるものは、われわれの意識全体の突然変異」であると説明し、それが「説明することも証明することもできないものである」とする(219)。そして、「説明不可能な啓示に遡る宗教的意識は正当なものである」(221)という。そしてさらに、この「啓示」に対する「批判的検証は宣教の出来事に拘束され続ける……こうした宣教を自分のものにしてしようとする行為は、確かに検証によって説き明かすことができる。しかしそれは、最終的には信仰という行為に基づいているのである。それ故に、キリスト教信仰のうちにある決定論的要素は否定さるべきではない」ともいう(同)。

ここでも「宣教の出来事に拘束され読ける」という表現は、きわめて曖昧である。過去二千年間なされてきたキリスト教の宣教は、日本語の「宣教」という言葉が連想させるような「一定の教えを宣べ伝える」ということではなく、根本的には、イエスの十字架上で流された血によって万人の罪の赦しを可能にする贖罪という実体的な、内時空的な出来事が起こったということ、そしてこの贖罪が観念や単なる願望ではない証拠に、神がイエスを三日目に死人のなかから甦えらせ、天に昇らせたといい、これまた内時空的な、そのかぎりでは史実的な出来事が起こったということ、を中軸とする実体的なドグマの宣言だったのである。もちろんタイセンは、これらは「詩作」であるというのであるが、この「ずれ」を明確にしないまま「宣教の出来事に拘束される」と表現すれば、それは護教論的機能を果たするのである。タイセンはここで、「宣教の出来事」といって、教会がそういう宣教をしてきたという出来事を語っているのだと弁明するかもしれないが、教会による宣教の出来事は上述したドグマの宣伝であったのであるから、根本的曖昧さは変わらないであろう。

ここでもそうであるが、なぜ突如として「信仰」が導入されるのか、また「拘束される」という誤解が生じやすい表現が必然なのか、定かで

はない。そのことを説明するためか、タイセンは読んで、われわれが「何故に現実世界における共鳴の場の側に立たなくてはならないのか……は、一般的に明らかにすることはできない」(222)といい、罪責や苦難によって「共鳴の場に自己を同一化することが妨げられる」ことを克服するためには、何が必要かと問い、それに対して、「今やここに、キリスト教徒が素朴にキリストの行動を引き合いに出す点がある」という(223)。ここでなぜ突然に「キリスト」なのかは全く説明がないので分からないが、「信仰」が前提とされているので、史的イエスではなく、無意識のうちに「キリスト」と書いたのかもしれない。それはともかく、タイセンは続けていう。「イエスは、罪と清浄の、光と闇の、有罪と無罪のこうした分裂を乗り越え、人々を、受け入れることのできない者であるにもかかわらず、受け入れた。それ故に、さらにまた、主観的不条理の克服も可能なのである。われわれは、イエスが罪を赦す全権を持っていたこと、そしてその全権は彼の死によっても取り消されなかったことに信頼を置いている。そして、われわれはこうした信頼を基礎づけることができない……結局のところ、他のものから導き出すことのできない信仰という行為に基づいている」(223)と。ここでは、イエスがあの人々を受け入れたという過去の出来事があったがゆえに、「それ故に」、現在の「主観的不条理の克服も可能なのだ」と主張されるわけであるが、この「可能性」が断定される過程が何も説明されていない。それは「キリストの行動を引き合いに出す」という程度のことなのか。「イエスの全権は彼の死によっても取り消されなかった」というのは、「イエスの復活による保証」というようなことを意味しているのか。結局それは「基礎づけることができない……他のものから導き出すことのできない信仰」による、というのであれば、伝統的な「信仰」と本質的にどれほど違うのであろうか。この「罪の赦し」という問題については、【マルコによる福音書】2：10の「人の子は地上で罪をゆるす権威をもっていることが、あなたがたにわかるために」という言葉の解釈が関連するで

あろう。このテキストは、古来メシア・キリストであるイエスの「超人間的権威」の典拠として「信仰」されてきたのであるが、そのように解釈されるのが正しいのか大いに疑問である。ここでも田川健三の解釈は傾聴に値する。田川は、この箇所についての多くの議論を詳細に論じた後に、次のように解釈する。「罪が前提された上でその赦しが語られるのではなく、そもそも〈罪〉という理念によって人間が規定されるような状況、人間理解の仕方を廃棄しようというのである。それを宣言するだけの権威がイエスにはあった、ということマルコは言いたいのである」と¹⁴⁾。そしてさらに、「人の子」という表現は、マルコにおいてはメシヤ論的のみ限定されえず、「人間」という意味への広がりを持つものであると論じ、「イエスのみならず、本来人間存在たる者ならばそれだけの権威があるものだ、という意味あい、この〈人の子〉という表現から消し去るわけにはいくまい」¹⁵⁾という。タイセンが、この田川的解釈に賛成しないとしても、少なくともこういう解釈の可能性を無視することは許されないであろうし、こういう問題提起を無視して、伝統的な解釈に「素朴に」依拠するのでは、およそ「批判的」とはいいかねる。ましてや、そのイエスの「全権は彼の死によっても取り消されなかった」という説明ぬきの断言は、あまりにも「素朴」である。この節の最後でタイセンは、「キリスト教信仰は生に対する無条件的な勇気であり、この勇気はキリストという人物を証人として引き合いに出す」というが、ここでは「権威」と「証人」という概念の混同が見られる。「信仰」の対象としての「権威」と「証人」とは位相の違う概念であろう。こういう位相のずれが、この最後の段階であまりにも多く見られるのである。(またここでもキリストとイエスの無前提の同定が見られる)。

とはいえ、タイセンは、本書の最後において、これまで展開してきた「論証」もすべて「決して絶対的な妥当性を持たない」という(224)。彼は、「無条件的妥当性などというものは、……主観的に自分のものにさ

れた伝統についてののみ」いえることであり、「自分の生を捧げる理由だけが無条件性という性格を持つ」という(225)。別なところでは、「無条件性は、単に論証上での基準によってではなく、実存的基準によってその正当性が保証されるのである。それは殉教者と証聖者の基準である」という(226)。またタイセンは、人間が死という「不条理の最大の挑戦」にさらされているものであり、「死に耐えて生きる勇氣」は、「あらゆるものと同じように、根拠のない、偶然的なものだろう」という。しかし、今にしる後世にしる、自分の人生の意味を肯定してくれる者が誰もいないとしても、なお「現実世界における共鳴の場に自己を同一化していく」ということだけが、「無条件的な肯定」といえるであろう、という(227)。そして、最後に、こうしたものでさえ「反駁することのできる真理」であるという(231)。そして、次のポパーの言葉を引用して、この著書を結んでいる。「私は間違っているかもしれない、そしてあなたが正しいのかもしれない。そして協力すれば、われわれは、真理にもっと近づけよう」と(232)。

む す び

わたしは、最後に引用されたポパーの言葉に示されたような態度に全面的に賛成である。それゆえ、そうしたタイセンの姿勢には賛成である。しかし、前述したように、タイセンの発言のなかには、こうした姿勢に必ずしも合致しないと思われるような表現や思考が散見されると思うのである。例えば彼は、「キリスト教の伝統を抛り所とする」ことについて語るのであるが(10-11)、この「抛り所」という表現は、きわめて誤解を招きやすい。また、すでに言及したことであるが、彼が「キリスト教の象徴表現において、共鳴経験と不条理経験の対決が、最もはっきりと、最も明確に、そして最も決定的になし逐げられている」というとき(183)、それは決して論証されるような判断ではなく、まさに「主観的

に自分のものとされた伝統」(225)であろう。また、「非人間性」や「社会的差別」や、「暴力」に対する「抗議」について語るときにも、あの「最も」という主張が、証明されることはない。しかし彼は、「もし普遍的な基準がなければ、そうした信仰告白は非合理的なものにとどまることになるだろう」といい、「共鳴の開示と不条理への抵抗が決定的な基準になる」という(216-217)。それゆえ彼は、その基準に基づいて、「新約聖書において共鳴や愛を制限しているものを拒否しなければならないだろう」といって、新約聖書をすら相対化する姿勢を示している(217)。これほどまでに相対化を追求している彼が、前述したような種々の曖昧な表現のゆえに、多くの場合キリスト教会において、新しい有効な護教論として機能させられていることを残念に思うのである。しかし、そういう機能を果たすことには、タイセン自身の曖昧さが原因していると思わざるをえない。

本論のような批判的考察が試みられねばならないゆえんである。

注

- (1) 荒井猷・渡辺康廣訳、岩波書店、1983・4。原題は、Gert Theißen, Argumente für einen kritischen Glauben. Oder: Was hält der Religionskritik stand? (Theologische Existenz heute Nr.202) Chr. Kaiser Verlag, München, 1978。以下の引用文の末尾の()内の数字は邦訳書の頁数。
- (2) 竹田青嗣『意味とエロス』(作品社、1986)、199ページ。
- (3) この点については、田川健三の『原始キリスト教史の一断面』(勁草書房)、とりわけ『マルコ福音書』上巻(新教出版社)を参照。
- (4) 田川健三『イエスという男』(三一書房)、341~342ページ。
- (5) 田川健三『イエスという男』(三一書房)の30ページ以下の「(5) イエスは愛の説教者ではない」の項を参照。
- (6) 田川『マルコ福音書』上巻、187ページ。
- (7) 拙著『聖書を読み直す』II(春秋社)の第二章「パウロにおける逆転」の項を参照。詳しい展開としては、田川健三『思想的行動への接近』(呉指の会)の「5・パウロ批判の視点」を参照。
- (8) 拙著『聖書を読み直す』II、118ページ以下(5転倒)を参照。

- (9) 同書 155 ページ以下の「3 エロスと性」を参照。またヨアヒム・カール『キリスト教の悲惨』（法政大学出版局）をも参照。
- (10) 同，95 ページ以下（3 観念の力）を参照。
- (11) 『コリント人への第 2 の手紙』4：16～18 など。
- (12) 同，7：29 以下。
- (13) 同，7：19 など。
- (14) 田川健三『マルコ福音書』上巻，142～143 ページ。
- (15) 同