

人文学と神学

第9号

[論文]

- 『ペトロの第一の手紙』研究(1)
——構造と内容, 成立状況について——……………吉田 新… 1
- 世俗世界での「社会的アガペー(愛)」——アメリカの資本主義への倫理的批判——……………マーチー・デイビッド… 19

[研究ノート]

- 「教科教育」研究ノート
メルヒェンと宗教教育(1)……………佐々木 勝彦…108

[翻訳]

- パネンベルク『組織神学』(I-1)……………(佐々木勝彦訳)…176

2015年11月

人文学と神学

第9号

東北学院大学学術研究会

[論文]

『ペトロの第一の手紙』研究 (1)

—— 構造と内容, 成立状況について ——

吉 田 新

はじめに

1. Iペトロ書の構造と内容
 2. Iペトロ書の著者, 成立時代・場所, 受け取り手について
- まとめ

はじめに

戦後70年目を迎える今年、過去の歩みを今一度思い起し、検証する重要な節目の時である。戦時中、多くのキリスト者が国家権力に屈し、戦争遂行に加担した歴史を覚え、二度と同じ過ちを繰り返さないことを心に刻むことが日本に住まうキリスト者に求められている。かつて、国家権力に従うことを正当化する論拠として、ロマ書13章1節以下と並んでIペトロ書2章13節以下の言葉も引用された¹。「あらゆる人間的制度に従え」、「王（皇帝）に従え」。地上の権力への盲目的従属を命じるこれらの言辭は、戦時下の日本のキリスト教会のみならず、歴史上、様々な形で世俗的権威を正当化し、それに従わせる口実を人々に与えた。「正典」に含まれる文書にも、字句通り受け取るには抵抗を抱かざるを得ない言葉が多々見出される。それゆえ、過ちを繰り返さないために、権力への服従を命じるこれらの言葉を批判的に検討する必要がある。とりわけ、「歴史が逆戻りしている」(ウンベルト・エーコ)と思わせる昨今の日本の政治、社会状況を鑑みる時、その作業の必要性を強く感じる。そのひとつのとば口として、ここでは『ペトロの第一の手紙』を取り上げたい。本書簡の解説を通して、成立事情、思想（神学）的特徴、歴史的意義を検証する。

¹ ロマ書13章をめぐる戦前、戦中の日本人キリスト者と国家との関係については、以下の書物に詳しい。宮田、2003年。

この書簡の送り手は使徒ペトロ（Iペト 1: 1）とあるが、特定の受信者の名前はない。広い範囲の受け取り手に宛てられた回状であり、ヤコブ書などと同じく公同書簡の一つに分類されている。Iペトロ書は初期キリスト教において、比較的広範囲に読まれていたことが使徒教父文書から確認できる²。送り手はペトロとあるが、果たして使徒ペトロによって執筆されたのだろうか。ペトロではなければ、いかなる人物の手によって記されたのだろうか。本稿では、今後の研究の基礎固めとして、書簡の構造と内容、送り手と受け取り手、成立年代と場所について考察する。

1. Iペトロ書の構造と内容

1.1 書簡の構造

- i 挨拶（1: 1-2）
- ii 第一部（1: 3-4: 11）「教え」と「勧告」
 - a 教え ① 救いの意味（1: 3-12）
 - － 希望へと新たに生まれること（バプテスマ）の意義（1: 3-5）
 - ⇔ 3: 21 と対応
 - － 試練の中での喜び（1: 6-9）
 - － 救いとは何か（1: 10-12）
 - 1: 13「それゆえに（Διὸ）」…
 - b 勧告 ①（1: 13-2: 10）キリスト者への一般的な勧告
 - － 希望を置き（1: 13），聖なるものとなれ（1: 14-16）
 - － 贖いの業の意味を知り，畏れをもって生活せよ（1: 17-21）
 - － 互いに愛し合いなさい（1: 22-25）
 - － 霊の乳を求めよ（2: 1-3）
 - － 生きた石として霊的な家を造れ（2: 4-10）

² 例えば、2世紀のスマルナの司教ポリュカルポス（後69-155年）の『フィリピ書』1: 3, 2: 1, 8: 1, 10: 2 他で引用されている。他にもエイレナイオス『異端反駁』IV: 9: 2。ただし、ムラトリ正典目録にはIペトロ書は含まれていない。

c 勧告 ② (2: 11-20) 具体的な勧告

「私は勧める (παρακαλῶ)」(2: 11) ⇔ 5: 1 対応

「愛するものたちよ (Ἀγαπητοί)」⇔ 4: 12 対応

- － 異教徒の模範となれ (2: 11-12)
- － 制度に従い, 自由人として生きよ (2: 13-17)
- － 「僕たるものよ」(2: 18-20)

d 教え ② 模範としてのキリストの受難の意味 (2: 21-25)

「なぜならばキリストも… (ὅτι καὶ Χριστὸς)」(2: 21)

「あなたがたが召されたのはこのため (εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε)」(2: 21)

e 勧告 ③ (3: 1-17) 家庭訓, 一般的な勧告

- － 「妻たちよ」(3: 1-6)
- － 「夫たちよ」(3: 7)
- － 「終わりに」まとめの勧告 (3: 8-17)

f 教え ③ 模範としてのキリストの受難の意味 (3: 18-22)

「なぜならばキリストも… (ὅτι καὶ Χριστὸς)」(3: 18)

救いの意義 (3: 21) ⇔ 1: 3 と対応

g 勧告 ④ (4: 1-11) 迫害下への勧告

- － 武装し, 慎みをもって生活する (4: 1-6)
- － 終わりのとぎのために (4: 7-11)
- 頌栄 (4: 11) 「栄光と力が, 世々限りなく神にありますように, アーメン」

iii 第二部 (4: 12-5: 11)

a 勧告 ① (4: 12-5: 11) 迫害に対する励ましと慰め

- － 「愛するものたちよ (Ἀγαπητοί)」試練の時こそ喜べ (4: 12-19)
- － 「私は勧める (παρακαλῶ)」(5: 1) 長老と若者へ (5: 1-6)
- － 悪魔に備えよ (5: 7-10)

頌栄 (5: 11) 「力が世々限りなく神にありますように、アーメン」

iv 結びの言葉 (5: 12-14)

1.2 書簡の主題, 内容

Iペトロ書の主題は明瞭である。受難のキリストを模範とし (2: 21 他), 苦難のなかにあってもキリスト者として (「ὡς Χριστιανός」 4: 16) の振舞いを示すことである³。書簡全般を通して, 「火のような試練」 (4: 12) と形容される耐え忍ぶべき艱難について何度も言及される⁴。また, バプテスマを示唆する言辞も度々見出せるため⁵, その意義を説くのも主題の一つと考えられる。他の新約文書同様, 同書簡は終末論的背景を持っている。現在の苦しみに対して, 将来の栄光が対峙され (4: 13, 5: 1, 5: 10), 読み手を励ましている。さらに, Iペトロ書にとって, 「聴き従うこと (従順)」 (1: 2, 14, 22, 2: 14) は「選び」につながる (1: 2)。これは, 2: 13 以降, 統治者や主人, 夫などに従うことを告げる具体的は勧告文へとつながっていく。このようなローマ帝国権力への従順を説く言辞の背景には, キリスト教が拡大するなかで統治者と摩擦を起こさず, それをできるかぎり回避し, キリスト教への不信感を払しょくするねらいが存在すると思われる⁶。初期キリスト教文書のなかでIペトロ書のように世俗権力への従順を訓告する文書が存在する一方, 支配者への批判的言辞を記すマルコ福音書や, ローマ帝国を批判するヨハネ黙示録なども存在していることを忘れてはならない。歴史的には, 前者の文書を担うグループが初期キリスト教の主要な組織へと成長していく。ローマ帝国の反逆者として殺害されたイエスの運動が, やがて支配体制に従属し, 組み込まれていく歴史的経緯を批判的に検討しなければならない。

本書簡の内容は, 二つに区分できる。第一部 (1: 3-4: 11) の主たる内容は, バプテスマを基盤とした教え (教理) と生活上の勧告である。教えと勧告を交互に繰り返す形で論

³ もともと「キリスト者」という名称は, ユダヤ人と区別するために生み出されたものだが (元来は他称語), Iペトロ書では対異邦人との関係で自称として用いられている。このような対異邦人として自称「キリスト者」は, 1世紀後半以降, 用いられたと考えられる。保坂, 196頁参照。

⁴ Iペトロ書では「試練 (πειρασμός)」 (1: 6, 4: 12), 「苦しみ (λύπη)」 (2: 19), 「苦難, 苦しみ (πάθημα)」 (1: 11, 4: 13, 5: 1, 9) に直面した際の「振舞い (ἀναστροφή)」 (1: 15, 2: 12, 3: 1, 2, 16) について多くの箇所でも語られる。

⁵ Iペト1: 3, 23, 2: 2, 3: 21参照。

⁶ キリスト教文書においてパウロ書簡にその萌芽がみられるが (ロマ13: 1-7), 紀元後1世紀後半からこの傾向が一層強くなり (Iテモ2: 1-3, テト3: 1, Iクレ60: 2-61: 3), 2世紀以降のキリスト教弁証家に継承される。

が展開されていく⁷。書簡の後半の第二部(4:12-5:11)では、迫害下への励ましと慰めについて語られる。後半部分は後世の付加である可能性も示唆されている⁸。4:11は頌栄で終わっており、4:12以降は迫害への具体的勧告が続くため、4:11までは迫害を知っているが、それはまだ現実に起こっておらず、4:12以降、現実に起こった迫害への励ましと慰めの言葉が付加されたと考えられるからだ⁹。しかし、書簡の途中で頌栄が挿入されても不自然ではなく¹⁰、4:11前後で主題がはっきりと変化しているわけでもない。書簡を通して迫害への勧告という主題は一貫しているため、元来、4:11以降も前半部分と連続していたと受け取る方が正しいだろう¹¹。

Iペトロ書の冒頭は挨拶の言葉で始まり、終結部分も結びの挨拶で閉じられており、古代の書簡の形式に沿って記されていることが分かる¹²。冒頭の挨拶と結語はパウロ書簡のそれと似ている。1:13の「それゆえに(Δὴ)」に続き、命令形を用いた勧告が何度も繰り返される¹³。送り手は「(読者に)勧める」(2:11, 5:1)と度々記し、書簡の最後に再びそれが繰り返されており(5:12)、この回状の内容は勧告の言葉で占められていることが分かる。

パウロ書簡とIペトロ書の類似性について：Iペトロ書の内容の一部はパウロ書簡と共通していると多くの研究者から指摘されている。また、用いられている語句、言い回しもパウロ書簡のそれと共通点が見出せる。冒頭の挨拶と結語の類似点は以下。恵みと平和(χάρις καὶ εἰρήνη)：Iテサ1:1, Iコリ1:3, IIコリ1:2, ガラ1:3, ロマ1:7, フィリピ1:2, フィレモン3。送り手の名前：「Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ」(Iペト1:1), 「Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ」(ロマ1:1), 「Παῦλος κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ」(Iコリ1:1)。結語：ロマ16:16, Iコリ16:20, IIコリ13:12。平和の挨拶：ロマ15:33, Iコリ16:23。しかし、Iペトロ書がパウロ主義(Paulinismus)を継承しており、パウロ書簡を模して執筆された、ないしはパウロ書簡に依存しているとは論者は考えない。ただし、パウロ書簡(またはパウロが用いた伝承)の何らかの影響を受けていると思われる。二つの書簡の関係について

⁷ 土戸, 153頁参照。

⁸ Vgl. Beare, 6, 162; Perdelwitz, 26-28; Windisch, 76f; 川村, 416頁参照。

⁹ 4:11と12以降の連続性に関する考察は、以下に詳しい。Brox, 24-34(ブロックス, 21-36頁)。

¹⁰ ロマ11:36, ガラ1:5, エフェ3:21, Iクレ20:12, 32:4, 43:6他参照。Vgl. Brox, 202-203(ブロックス, 277-278頁)。

¹¹ Vgl. Conzelmann/Lindemann, 417; Feldmeier, 20f; Vielhauer, 584.

¹² 送り手の名(Superscriptio)：使徒ペトロ, 宛先(Adscriptio)：…選ばれた人々, 挨拶(Salutatio)：恵みと平和が…。Vgl. Klauck, 36f

¹³ 書簡全体を通して現在命令形(6回)より、不定過去命令形(22回)の方が多く記されている。

ては、稿を改めて論じる。Iペトロ書とパウロ書簡との主たる共通点は以下。つまりきの石：Iペト2：4-8（ロマ9：32-33）、権威への従順：2：13以下（ロマ13：1以下）、キリストの苦しみに与る：2：21以下、3：17以下、4：13以下（フィリピ1：29）、悪をもって返さない：3：9（ロマ12：17）、神からの賜物：4：10-11（ロマ12：6以下）、迫害下の倫理：4：12-13（ロマ8：17-18、フィリ3：10-11）¹⁴。

本書簡は特定の受け取り手の名が記されず、小アジアの多くの地域が含まれる広範囲の読者を想定している。I、IIコリント書などのように受け取り手である共同体の具体的な問題について議論するより、どの地域においても起こり得る一般的な問題に関する教えと勧告が書簡の大半を占めている¹⁵。さらに、内容から読み取れる受け取り手は、バプテスマを受けて間もない信者が主である。それゆえ、Iペトロ書は広範囲に分布する不特定多数の読者に向けた「回状（Rundbrief/Rundschreiben）」と思われる¹⁶。

書簡の内容は冒頭にバプテスマを受け、新たに生れ変わることが強調されており（1：3-5）、3：21のバプテスマに関する見解と対応している。その後、試練（1：6、4：12対応）のなかでの喜びが語られるが、これは書簡の後半に展開される迫害下への勧告を予告している（4：1-11）。救済の意義に関する教説を述べた後、「それゆえに（Διὸ）」（1：13）と生き方の指針を示す勧告文が続く。キリスト者への一般的な勧告（1：13-2：10）、社会制度下の振舞いを説く具体的な勧告（2：11-20）、そして、家庭訓（3：1-17）へとつながっていく。勧告の間に模範としてのキリストの受難の意味（2：21-25）の教説を挟む。キリストが模範を示しているゆえ、勧告に従うことを促す。第一部の終わりは迫害を前にした勧告で締めくくられる（4：1-11）。第二部（4：12-5：11）は迫害下での励ましと慰めである。第一部の終結部分の言葉が再び繰り返される。5：11でも4：11と同じように頌栄によって結ばれる。書簡の最後は結びの言葉で閉じられる（5：12-14）。

これまで、Iペトロ書の前半部分（1：3-4：11）は、初代教会のバプテスマの際に読み上げられていた典礼文と推測されてきた¹⁷。Iペトロ書は文体からみると各箇所の相違は目

¹⁴ Iペトロ書とパウロ書簡の関係について、ヘルツァーが詳細に論じている。ヘルツァーはパウロ書簡からの影響に関しては懐疑的な結論を導き出している。Herzer, 257-269.

¹⁵ Vgl. Feldmeier, 22.

¹⁶ Vgl. Schnelle, 453; Goppelt, 44f; Strecker, 71. 「この手紙では、戒告、教示、慰めが向けられている教会の情勢は極めて漠然と、かつ「どこにでも通用可能な (allgemeingültig)」描き方になっているので、たとえ手紙としての特質が多々あったとしても、手紙を受け取ることができる範囲内にあるすべてのキリスト信徒のために、否さらにそれをも超えた人々のために書かれていると考えることができる。」 Brox, 23f (ブロックス, 21頁参照, 一部訳文を変更)。岩隈, 54頁参照, 川村, 416頁。

¹⁷ この仮説を最初に立てたのは、以下の書。Perdelwitz, 1911. Vgl. Selwyn 305-311. 他にも川村, 416

立つが、書簡全体は論理的に構成され、迫害下への勧告という主題も一貫しており、書簡（回状）としての統一性がある。それゆえ、典礼文と受け取る方ことはできないだろう。ただし、本書簡は初期キリスト教の多くの伝承をもとに構成されており¹⁸、そのなかに典礼伝承も含まれていた可能性は否定できない¹⁹。

1.3 Iペトロ書はディアスポラ書簡か

Iペトロ書の冒頭に書簡の受け取り手として「散在し、仮住まいをしている選ばれた[人々] (ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς)」と記されている。ここから同書簡の文学類型を考える際、Iペトロ書をユダヤ教、初期キリスト教文書のいくつかに認められる「ディアスポラ書簡 (Diasporabrief/ Diaspora letter)」の一つとして捉える研究者が多数、存在している。この見解は果たして正しいのだろうか。

ディアスポラ書簡とは、ユダヤ教でエルサレムの権威的存在である指導者から各地に離散した民に向けて記された公の手紙の総称である。これは母なる地 (Mutterland) であるパレスティナとディアスポラのユダヤ人の一体性 (Einheit)、つまり、一つの神の民である意識を強固にする目的がある。ターツによってディアスポラ書簡に関する先駆的な研究がなされた²⁰。辻はターツの分析をヤコブ書にも適用し、ヤコブ書はディアスポラ書簡の伝統を受け継ぎ、その形式を借りつつ書簡 (キリスト教ディアスポラ書簡) を書いたと推

頁。

¹⁸ 書簡前半部分の文体 (1: 3-4: 11) に相違が見出せるのは、用いた伝承が異なっていたからではなかろうか。ホレルは、Iペトロ書はパウロ書簡を含んだ複数の初期キリスト教の伝承に由来していることを説得的に論じている。Horrell (2002), 29-42; ders (2008), 31-42.

¹⁹ Vgl. Schelke, 4-7; Brox, 23 (ブロックス, 20頁参照)。

²⁰ Taatz, 1991. その対象資料としてエレミヤ書 29, エレミヤの手紙, シリア語バルク黙示録 78-87, 第二マカバイ記 1: 1 以下, 同 1: 10 以下, ラビ文献としてバビロニア・タルムード・サンヘドリン 11b, エレファンティネ書簡, バル・コクバの手紙があげられている。ターツの研究を辻と原口が紹介している。Tsuji, 18-27. 辻 (1997), 60-64 頁, 同 (2002), 19-23 頁, 原口 (2013a), 1-13 頁。原口はターツの研究を批判的に展開し、初期キリスト教の文書内には、ユダヤ教の「ディアスポラ書簡のジャンルを意識して採用している」ものがあると分析する。無論、ここではユダヤ教のディアスポラ状況をそのまま初期キリスト教に適用することはできず、ディアスポラ概念の拡張、再定義が必要になる。それゆえ、「初期キリスト教徒のディアスポラ状況は、民族的離散状況とは区別される宗教的離散状況のこと」と定義される。原口 (2013a), 13 頁。なお、原口の二つの論文 (2013a, 2013b) ではターツの名前のすべてを「Taats」と誤記しているが、正確には「Taatz」である。クラインはターツの研究を徹底化し、「誘惑 (Anfechtung)」を「乗り越えること (Bewältigung)」を教示するディアスポラ書簡の特徴を、ヤコブ書とIペトロ書から読み解く研究を行う。Klein, 2011. さらに、デーリングは同種の研究を大規模に展開し、前5世紀から後3世紀までのユダヤ教 (及びキリスト教) 文書内の書簡を網羅的に分析し、ユダヤ教、及び初期キリスト教のディアスポラ書簡を説明している。クライン、デーリングは、Iペトロ書 (及びヤコブ書) もキリスト教ディアスポラ書簡として扱っている。Doering (2012), 434-452.

測している²¹。辻、原口、デーリングらは、Iペトロ書もユダヤ教ディアスポラ書簡の形式をキリスト教化（Christianisierung）させたキリスト教ディアスポラ書簡の一つに分類している²²。

このような見解に対して、批判的な意見も提出されている。そもそも、公的なディアスポラ書簡なる伝統がユダヤ教の文書内に存在していたかどうかという疑問である²³。私見では、辻らが想定するキリスト教ディアスポラ書簡の定義は、ターツによるユダヤ教のディアスポラ書簡の定義をキリスト教的に拡大解釈し過ぎてるように思える。母なる大地エルサレムからの書簡というユダヤ教ディアスポラ書簡の重要な要素は、キリスト教ディアスポラ書簡には適用されていない。仮にユダヤ教の伝統を継承するキリスト教ディアスポラ書簡という文学ジャンルが存在していたとしても、その要素をIペトロ書に見出すのは無理がある。Iペトロ書がディアスポラ書簡の伝統に繋がることを意識させる箇所は、冒頭の一文だけである（1：1）。ディアスポラ書簡の重要な目的として、ターツが度々強調するのは「一つの神の民」を確認する点であるが²⁴、Iペトロ書にそれを示唆する箇所は見出せない²⁵。迫害下での励ましと慰めの言辞（4：12-5：11）は、神の民の結束を促すものと受け取れなくもないが、果たして、世俗権力への服従（2：13-7）や家庭訓（3：1-17）などの書簡の多くを占めている具体的な勧告の言葉は、「一つの神の民」を意識することとどのように関係するのだろうか。また、ディアスポラ書簡では離散した民が再び一つになることが訴えられているが（エレ4：10，14，シリア・バラク78：7）、Iペトロ書にはそのような記述はない。Iペトロ書の主たる読者は入信間もない異邦人信者と考えられるが、受け取り手である彼、彼女らが自分たちはユダヤ人のような「ディアスポラの民」という意識が持っていたかどうかも疑問である。さらに、書簡の送り手は「バビロンにいる

²¹ Tsuji, 18-27. 辻 (1997), 57-78 頁, 同 (2002), 19-23 頁。

²² Tsuji, 29-32. 原口 (2013a), 13-18 頁, 同 (2013b), 2 頁。他にも Elliott (2000), 12; Michels, xlvi-xlix; Doering (2012), 434-452; ders (2013), 81-113.

²³ Iペトロ書とシリア語バルク黙示録 78-87 との類似性を指摘しつつ、同書簡を「イスラエル（ユダヤ人共同体）に宛てた黙示的ディアスポラ書簡」と捉えるミヒャエルに対しては、デーヴィッツはこれらの文書はすべて「書簡」であるという共通点以外見出せないとし、「黙示的ディアスポラ書簡」という類型に対して懐疑的見解を記す。Michels, xlvi-xlix; Davids, 13-14. デーヴィッツの批判に対する応答は以下。Doering (2009), 215-236. 同様に、田川はターツがあげた手紙は疑似書簡も含んでおり、「公的」書簡とはいえない点、各書簡は宛先も内容も相違していることを理由にあげている。田川, 95-97 頁。

²⁴ Vgl. Taatz, 104.

²⁵ 確かにIペト2：10では、ホセア書の言葉（1：6，9，2：25）を用いつつ「神の民」が引き合いに出されている。しかし、この箇所はかつて神の民ではなかった異邦人信者がバプテスマを受け、いまや神の民になったことを説いているのであり、ディアスポラの民と一つになることを訴えるものとは受け取れない。

[人々]] (5: 1) とある。バビロンはローマを意味する暗号ではあるが(後述 2・2 参照)、ディアスポラ書簡の形式をとっていながら歴史的なディアスポラの場所からディアスポラの民に送る書簡は不自然ではなかろうか²⁶。従って、I ペトロ書を(キリスト教)ディアスポラ書簡の伝統に分類することは困難であると考え²⁷。ここで「散在し、仮住まいをしている選ばれた [人々]」というのは、天上に本来の住まいがあり、地上での生は仮住まいの状態であるという、ユダヤ教から受け継がれたキリスト教徒の自己理解の表現であると考え。I ペトロ書だけではなくヘブライ書 11: 13-16 などにも、それが確認できる。土岐健治は「仮住まい」「寄留者」(I ペト 2: 11, LXX 創 23: 4, LXX 詩 38: 13) などの単語が、70 人訳を経由してキリスト教文書に定着した経緯を説明し、次のようにまとめている。「ユダヤ民族の本質的・本来的なあり方をディアスポラ(とそれに伴う寄留)ととらえ、地上の生はディアスポラすなわち荒野放浪に他ならないとみなし、キリスト教徒は地上の寄留者としてそのような生き方考え方を受け継ぎ、我が身に引き受ける」²⁸ ことである。

2. I ペトロ書の著者、成立時代・場所、受け取り手について

2.1 著者

次に I ペトロ書の著者はどのような人物か考察したい。冒頭の「イエス・キリストの使徒ペトロ (Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ)」(1: 1) を字句通り受け取るならばイエスの弟子の使徒ペトロであるが、この可能性は極めて低い。多くの研究者が指摘するように、その理由として以下の点があげられる。

- ① 本文のギリシア語: I ペトロ書のギリシア語の語彙は豊富で²⁹、文章構造も複雑であ

²⁶ この点、辻やデーリングは不自然とは考えていない。だが、ディアスポラの地から他のディアスポラの地へ送る「ディアスポラ書簡」の「意図」とは何か説明していない。Tsuji, 29; Doering, 233. そもそも、ディアスポラ書簡であるならば、差出場所はエルサレムであるべきだろう。この点、デーリングはディアスポラ書簡にとって重要な関心は場所としてのエルサレムではなく、一つの神の民の強調であるとする。だが、かつて神の民の都であったエルサレムから送ることによってこそ、そのことが強調できるのではなかろうか(エレ 29: 4, II マカ 1: 1, 10 参照)。Doering, 225.

²⁷ 辻は、I ペトロ書に類出する「παρεπίδημος」(1: 1, 2: 11)「πάρουκος」(2: 11)が LXX においてバビロン捕囚を示唆する単語として用いられていると記している。Tsuji, 30. しかし、I ペトロ書においてこの二つの単語は、この地上で読者は「寄留者」であり、「仮住まいをしている者」という文脈で用いている。捕囚やディアスポラと直接、結びつくとは思えない。

²⁸ 土岐, 38 頁。

²⁹ 新約文書で I ペトロ書のみ出現する語句(hapax legomenon)は 55 単語。

り、修辭的な用法も多用されている。また、類語や同音語を並列させるなど³⁰、ギリシア語の母語話者によって記されたと考えるのが自然である³¹。アラム語を母語とし、「無学な普通の人」（使徒 4：13）といわれるガリラヤ出身の漁師ペトロが記したとは考えにくい³²。

- ② 聖書の引用：同書簡の聖書の引用は、I ペト 4：8 以外は、全て 70 人訳からの引用である。
- ③ 生前のイエス伝承との関係：生前のイエスと関係づけるイエスの言葉の引用はない。また、殉教を示唆する箇所（4：12 以下）、司牧者として振舞いを記す箇所（5：1 以下、ヨハ 21：15 以下参照）以外に、生前のペトロと結び付く箇所もない。
- ④ パウロ書簡との関係：ペトロと緊張関係にあったと考えられるパウロの書簡との共通点も見出される³³。ペトロがパウロ書簡を参考に本書簡を記したとは考えにくい。
- ⑤ 書簡の内容とペトロの関係性：書簡の中心的なテーマの一つである当時の社会制度にまつわる具体的な勧告（2：13 以下）もペトロとは馴染まない。とりわけ、書簡の成立背景に考えられる迫害の状況も（4：12 以下）、生前のペトロと関係づけるのは難しい³⁴。また、後述するように、成立年代を 90 年代に想定するならば、64 年に殉教したとされるペトロと 30 年近くのずれが生じる。

従って著者として想定されるのは、ペトロを師と仰ぐ教会の指導者であり、「長老の一人、受難の証人、栄光をあずかる者」（5：1）だが、具体的な人物は不明である。書簡の最後に記されている「忠実な兄弟シルワノ」（5：12）は、パウロの協力者シルワノかどうかは不明である³⁵。ローマにおいてペトロ派（Petrine Circle / Petrus-Schule）と呼ばれるような

³⁰ 例 えば、1：10 「ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν」、1：4 「ἀμίαντον καὶ ἀμαραντον」、19 「ἀμώμου καὶ ἀσπίλου」。I ペトロ書の修辭的な用法の分析は以下に詳しい。Schelkle, 13.

³¹ Vgl. Schnelle, 446; Goppelt, 45-47. 小林, 380-381 頁参照。

³² ギリシア語が堪能ではないペトロの代わりにシルワノ（5：12）が書いたと想定できるが、「忠実な兄弟」という言葉は自分で自分を讃えることになってしまう。小林, 381 頁参照。Vgl. Brox, 241f (ブロックス, 332-334 頁)。

³³ ペトロとパウロが緊張関係にあったが、その後「和解 (Versöhnung)」したと「想像する (vermuten)」研究者もいるが、確証は得られない。Hengel, 158 (ヘンゲル, 102-105 頁)。

³⁴ 川島は、ペトロがローマに滞在した期間について、以下のように推測している。「ペトロがローマに来たのはローマからユダヤ人の追放を命じたクラウディウス帝が死んだ（54 年 10 月 13 日）後であろう。するとペトロのローマ滞在期間は長くてもその時からネロのキリスト教迫害の中での殉教（64 年）にいたるほぼ 10 年ということになろう。」川島, 191 頁。

³⁵ エルサレム教会からパウロとバルナバと共にアンティオキア教会に派遣されるシルワノ（シラス）

ペトロを崇めるグループが存在し、この一群が本書簡を生み出したと考える研究者らがいる³⁶。シルワノや彼の子（忠実な弟子の意味）マルコ（5：13）が中心となったグループと考えられる³⁷。このようなペトロ派の存在を裏付ける明確な歴史的証拠はないが、1世紀末にローマを中心にペトロを殉教者の模範と仰ぐ一群の集団が存在していた可能性は考えられる³⁸。

Iペトロ書はこのような一群のグループが、ペトロの名を用いて執筆した「偽名書簡」の一つと思われる³⁹。『クレメンスの第一の手紙』では、「柱（στῦλος）」（ガラ2：9）の一人である使徒ペトロの名は、1-2世紀の初代教会における殉教者の一人として言及されている。Iクレメンスには、ペトロとパウロは「私たちの間で最も美しい範をたれた」（6：1）とあるので、ペトロがローマで殉教した可能性は高い⁴⁰。迫害下でのキリスト者の姿勢を説くIペトロの内容からすれば、「多くの苦難を耐え」、「栄光の場」（Iクレ5：4）へと向かったペトロは、ローマで成立したと考えられるこの書簡の送り手として相応しいと考えたのだろう。この偽名書簡の送り手は「柱」の一人であり、殉教者ペトロの名を示しつつ、ペトロとパウロの両者を知るシルワノによって手紙が書かれたことを強調するのはなぜか。推測の領域を出ない考えだが、Iペトロ書の送り手はペトロとパウロの両方の伝統を正当に受け継ぐことを読者に示したかったからではないだろうか。ペトロの名を冠したパウロの書簡に比較的近い内容を持つ回状であれば、より広い読者にとって受け取りやすいと考えたのだろう⁴¹。

は、ペトロとパウロを両方知る人物である。使徒15：22「シラス」（アラム語）、同16：19以下、Iテサ1：1、IIテサ1：1、IIコリ1：19。

³⁶ Vgl. Elliott (1982), 270-280; ders. (2000), 127-300; Knoch, 143-146. なお、ローマのペトロ派に関する詳細な研究史は以下。Horn, 3-20.

³⁷ このマルコを福音史家マルコと同一視するのは疑わしい。エウセビオスの『教会史』（III：39：15）のなかで、ヒエラポリスの司教パピアスが長老ヨハネの言葉として、福音記者マルコはペトロの通訳であったと記されている。だが、これはIペト5：13のマルコがペトロと直接関係したことを示す資料ではなく、むしろ、使徒ではなく福音史家マルコを使徒ペトロと関係づけるために、パピアス（または長老ヨハネ）がIペトロ書の結語の部分に沿って先のことを記したと考える方が自然である。川島, 192-193頁参照。Vgl. Schnelle, 243. この意見に異を唱え、パピアスの歴史的信憑性を重んじるのはヘンゲル。Hengel, 73（ヘンゲル, 52頁）。

³⁸ ホレルはペトロ派の存在に懐疑的な見解を示す。Iペトロ書はローマのキリスト教集団が、使徒的権威を持つペトロの名を用いて執筆したと彼は考える。Horrell, 43-54.

³⁹ 使徒ペトロの名を借りた文書は、『ペトロの第二の手紙』の他にも3世紀頃に成立したと考えられる『ペトロの宣教集』に含まれる『ヤコブへのペトロの手紙』などが挙げられる。初期キリスト教文書におけるペトロの名を冠した偽名文書に関する詳細な研究は以下。Lapham 2003. また、新約聖書の偽名文書に関する説明は以下に詳しい。辻 (2013), 31-63頁。Vgl. Theißen, 147-163.

⁴⁰ ペトロの殉教を示唆するのはヨハネ21：18-19など。川島, 194-212頁参照。

⁴¹ 類似した見解は以下。Theißen, 177.

Iペトロ書の旧約聖書の引用：Iペトロ書に引用された旧約聖書箇所は以下。Iペト 1：16（レビ 11：44，19：2，20：7，26），Iペト 1：24-25（イザ 40：6-8），Iペト 2：6（イザ 28：16），Iペト 2：7（詩 118：22），Iペト 2：8（イザ 8：14），Iペト 2：9（イザ 43：20，出 19：6，イザ 43：21），Iペト 3：10-12（詩 34：13-17），Iペト 4：18（箴 11：31），Iペト 5：5（箴言 3：34）。Iペトロ書の著者は70人訳に精通していることがこれらの引用文から理解できる。自らの発言の根拠として、旧約の引用文を用いることがしばしばみられる。イザヤ書の引用がとりわけ多い。

2.2 成立場所

次に書簡の成立場所についての考察に移りたい。Iペト 5：13 には、送り手からの言葉として書簡の成立場所が示唆されている。「共に選ばれた、バビロンにいる者らと私の子マルコがあなた方に挨拶を送る」（Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλώνι συνεκλεκτῇ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου）。これを字句通りに受け取り、執筆場所をメソポタミアのバビロン（またはエジプトのバビロン）と考える研究者は現在ではない。成立場所に関して、研究者の間から複数の可能性が提案されている。

- ① 冒頭に記された小アジアの地域（1：1）⁴²
- ② 「バビロン」（5：13）は「ローマ」を示す暗号（「大バビロン（Βαβυλῶν ἡ μεγάλη）」黙示録 14：8，16：19，17：5，18，18：2）⁴³ と考えるならばローマ⁴⁴
- ③ 冒頭の「散在した [人々]」（1：1）と関係づけ、「バビロン」を捕囚の身にあるキリスト者のメタファーとして捉える⁴⁵

先述したように、ローマはペトロの殉死の場所でもあり、先のペトロ派の存在を想定す

⁴² Vgl. Schnelle, 447. その理由として、書簡に記された勧告や慰めの言葉は、送り手が小アジアの近状を熟知していることを前提としているとシュネレは説明する。

⁴³ 「ローマをバビロンと呼ぶのは、ローマを話題にしていることをかくすためではなく、ローマの反神的性格を明瞭にするためである。」佐竹，277頁参照（改稿版，149頁）。他にもユダヤ教黙示文学において例が見出せる。Iペトロ書と同時代に成立したIVエズラ3：1以下ではローマをバビロンと重ねている。シリア・バラク 67：7，シュピラ 5：143，159-160「深い海とほかならぬバビロンとイタリアの国々」参照。Vgl. Durst, 422-443.

⁴⁴ 研究者の間ではこの意見が多数である。Vgl. Goppelt, 351f；Knoch, 142f；Brox, 41-43（ブロックス，44-46頁）；Lapham, 145-147.

⁴⁵ Vgl. Zwierlein, 7-12. ②と③の可能性を折衷する案も提出されている。Feldmeier, 27f. 170.

るならば、本書簡を記す歴史的背景として、②の可能性が説得的であろう。同時代に記されたユダヤ教黙示文学においても、ローマをバビロンと関連付けて批判的に記述していることもこの可能性を裏付ける根拠となる。同時代にローマで成立したと考えられる I クレメンズ (90 年代に成立) と I ペトロ書の内容との共通性も見過ごすことができない⁴⁶。また、同書簡はパウロ書簡 (及び疑似パウロ書簡) からの何らかの影響が考えられるゆえ、収集された真正のパウロ書簡集 (Corpus Paulinum) は初代教会の中心地の一つであり、晩年のパウロが過ごしたローマであれば触れることができた想定される⁴⁷。

2.3 成立年代

成立年代は 90 年代から 2 世紀初頭と思われる⁴⁸。以下、その理由を列挙する。

- ① II ペトロ書他との関係：『ペトロの第二の手紙』が I ペトロ書を前提としている (II ペト 3: 1)。また、2 世紀初頭の教父文書も本書簡を知っているため、それ以前であることは確実だろう。また、前述したように、パウロ書簡からの影響が考えられるゆえに、パウロ書簡の成立以後である (50 年代以降)。
- ② 迫害の状況：書簡に記された迫害下の状況 (3: 13-14, 4: 4, 12-16) は、ドミティアヌス帝治世末期 (96 年頃) の帝国内のキリスト教徒への迫害を示唆するものと

⁴⁶ ローマの司教クレメンズ (?-後 101 年) がコリント教会に宛てた手紙の冒頭部分も I ペトロ書の冒頭 (1: 1) と共通性が見取れる。I ペトロ書と I クレメンズの間には、語彙や内容の上で多くの共通点が見出せる。例えば、I ペト 1: 17「ἀπροσωπολήμπτως」(I クレ 1: 3)、長老への従属: I ペト 5: 5 (I クレ 57: 1)、迫害の示唆: I ペト 4: 12 以下 (I クレ 5: 1-6: 4)、キリストは苦難の模範 (ὁπογραμμός): I ペト 2: 21 (I クレ 5: 7, 16: 17)。キリストの受難とイザヤ書の預言を関係づける: I ペト 2: 21-25 (I クレ 16: 3 以下)、頌栄 (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ): I ペト 4: 11 (I クレ 58: 2, 61: 3, 64: 1, 65: 2)、教会の指導者の役割: I ペト 5: 1-5 (I クレ 40-44)。I ペトと I クレの詳細な比較検討は以下に詳しい。Elliott (2000), 138-140. Vgl. Knoch, 22. なお、I ペトロ書とヤコブ書との共通性も指摘されている。I ペト 1: 1 (ヤコ 1: 1), I ペト 1: 7 (ヤコ 1: 3), I ペト 1: 24 (ヤコ 1: 10-11) 他。I ペトと I クレは二つの手紙がローマで同時代に成立したので、互いに書簡の存在を知っていた可能性は否定できないが、I ペトとヤコブの間にはその可能性は低いだろう。しかし、二つの書簡が同じような伝承を用いた可能性は考えられる。辻 (2002), 43 頁参照。

⁴⁷ 1 世紀末にローマで成立した I クレメンズは、パウロ書簡を知っている。I クレ 47: 1-3 は I コリントを示唆し、また I クレ 32: 1 以下はロマ 9: 5, I クレ 30: 6 はロマ 2: 29, I クレ 61: 1 以下はロマ 13: 1-7 との関係が考えられる。Vgl. Theißen, 141. タイセンはパウロ書簡集 (Corpus Paulinum) の収集の場所としてコリントとエフェソをあげている。また、コリントで収集された書簡集が後にローマに行き着いた可能性を推測している。Theißen, 143-145.

⁴⁸ 成立年代に関しては、研究者によって 30 年近くの開きがある。シュネレは 90 年頃、ゴッペルトは 60-80 年、クノッホは 70-80 年頃、ブロックスは 70-100 年、エリオットは 73-92 年、ヘルツァーは 90 年前後に想定。Schnelle, 448; Goppelt, 64-65; Knoch, 19-24; Brox 41 (ブロックス, 44 頁), Elliott (1982), 87; ders (2000), 136-138; Herzer, 267f.

推測する研究者がいる。この可能性は全否定できないが、ドミティアヌス帝がキリスト教徒を組織的に迫害をしたという歴史的資料はない⁴⁹。また、ネロ帝による弾圧（64年）は本書簡の宛先である小アジアに及んだと考えるのは無理があるため、ネロ帝による弾圧でもないだろう⁵⁰。ドミティアヌス帝による組織的な迫害ではないにせよ、何らかの単発的な迫害を受けていることは書簡の内容から理解できる。その場合、迫害は信者の周囲に存在する者からの局所的なものであろう。このような迫害は常日頃から、どのような地域でも起きえたはずである⁵¹。

- ③ 小アジア伝道：書簡の送り先である小アジア地域の伝道も80年代以降なら可能性が考えられる⁵²。
- ④ バビロンとしてのローマ：ローマをバビロンと表す（5：13）も1世紀後半（エルサレム神殿崩壊以降）の文書から確認できる。
- ⑤ 教会組織：本書簡には教会の職位のひとつとして「長老（πρεσβύτερος）」（5：1）について言及されているが、2世紀以降に確立していった明確な教会組織を前提していない⁵³。

以上の理由から、成立年代を90年代から2世紀初頭と想定するのが妥当だと考える。70年代のエルサレム神殿崩壊を境にして、ユダヤ教の一分派であった「ユダヤ教イエス派」（佐藤研）が、次第にユダヤ教から離れ「キリスト教」として徐々に自己を確立し始める⁵⁴。90年代以降は共同体としての本格的な体制作りに向かう時期である。

2.4 受け取り手

では、最後に書簡の受け取り手について考えたい。書簡の冒頭には1：1「ポントス、ガラテヤ、カッパドキア、アジア、ビティニアの各地に散在し、仮住まいをしている選ばれた[人々]」とあるように、小アジア地域にあるローマ帝国の属州名称が列挙され、広

⁴⁹ 保坂, 285頁以下参照。

⁵⁰ 小林, 379頁参照。

⁵¹ Vgl. Achtemeier, 34-36.

⁵² 書簡の冒頭に記された小アジア地域への伝道は60年代中盤、80年代ならば確実であるとゴッペルトは指摘する。いずれも64年に死んだペトロの死後の年代である。Goppelt, 29.

⁵³ 速水, 411頁参照。

⁵⁴ 佐藤, 144頁。保坂はユダヤ教とキリスト教の分離過程とその時期を詳細に論じている。「ユダヤ人社会内に独立した所謂キリスト教徒の“教団”を、あるいはユダヤ教とは異なる一つの「新しい宗教」を想定することは少なくとも（略）80/90年代異端追放の動きが始まる時点までは避けるべきである。」保坂, 168頁。

範囲な読者を想定しており、これらの地域がパウロの伝道地域と重なる地域（ガラテヤ、アジア）である点も興味深い。受信者は「散在している [人々]」（ヤコ 1: 1 参照）と位置付けられ、地上では「仮住まいの者」（Iペト 1: 1, 17, 2: 11）している存在である。文脈から読み取れるのは、彼、彼女らは異邦人キリスト教徒であり⁵⁵、受洗後まもない人々とも考えられる⁵⁶。社会的身分の低い人たち、すなわち奴隷（2: 18-25）や非キリスト教徒の夫を持つ者（3: 1-7）への勧告の言葉から、受信者が置かれている社会的状況が理解できる。そして、何度も用いられる「苦しみを受ける」（πάσχω）という言葉から、何らかの迫害下に置かれているのは間違いない⁵⁷。書簡を通して、苦難のキリストに倣う生き方が勧められる（2: 21 他）。「キリスト者として」（4: 16）、この苦しみを受けることを促している。

まとめ

これまでの考察をまとめる。受難のキリストを模範とし、苦難のなかにあってもキリスト者としての振舞いを勧めることを主題とする I ペトロ書の内容は、二つに区分できる。第一部（1: 3-4: 11）の主たる内容は、バプテスマを基盤とした教えと生活上の勧告であり、書簡の第二部（4: 12-5: 11）では迫害下への励ましと慰めについて語られる。I ペトロ書の内容と形式から判断すれば、同書簡は広範囲に分布する不特定多数の読者に向けた「回状」と思われる。ただし、一部の研究者らが想定するユダヤ教のディアスポラ書簡の伝統を引き継ぐものとは考えられない。書簡の送り手は不明ではあるが、著者として想定されるのは、ペトロを師と仰ぐ教会の指導者と思われる。成立場所として考えられるのは、5: 13 のバビロンを暗号として受け取るならばローマである。成立年代は 90 年代から 2 世紀初頭と考えられる。また、主たる受け取り手として異邦人キリスト教徒が想定され、彼、彼女らは受洗後まもない人々であり、かつ何らかの迫害下に置かれているのは間違いないだろう。

参考文献

岩隈直訳註『希和对訳脚註つき新約聖書 12 公同書簡 上』, 山本書店, 1986 年

川島貞雄『ペトロ』, 清水書院, 2009 年

⁵⁵ Iペト 1: 14, 18, 2: 10, 4: 3 参照。

⁵⁶ Iペト 1: 3-4, 18-19, 23, 2: 2, 10 他参照。

⁵⁷ 現在、受けている苦難に関する言及は以下 Iペト 1: 6, 2: 19-20, 3: 14, 4: 12 以下。

- 川村輝典「ペテロの第一の手紙」、『総説新約聖書』所収、日本基督教団出版局、1981年、414-420頁
- 小林 稔「ペトロの手紙一」、『新版 総説新約聖書』所収、日本基督教団出版局、2003年、377-385頁
- 佐竹 明『現代新約注解全書 ヨハネの黙示録 下巻』、新教出版社、1989年
 (改稿版 同『現代新約注解全書 ヨハネの黙示録 下巻』、新教出版社、2009年)
- 佐藤 研『聖書時代史 新約篇』、岩波書店、2003年
- 田川建三『新約聖書 訳と註 第六巻 共同書簡／ヘブライ書』、作品社、2015年
- 辻 学「ディアスポラ書簡」としてのヤコブ書 文学類型・主題・読者との関係をめぐって』、『神学研究』(第44号)、1997年、57-78頁
- 『現代新約注解全書 ヤコブの手紙』、新教出版社、2002年
- 『偽名書簡の謎を解く パウロなき後のキリスト教』、新教出版社、2013年
- 土戸 清『現代新約聖書入門』、日本基督教出版局、1979年
- 土岐健治『七十人訳聖書入門』、教文館、2015年
- 速水敏彦「ペトロの手紙 一」、川島貞雄、橋本滋男、堀田雄康編『新共同訳 新約聖書注解II』所収、日本基督教団出版局、1991年、410-431頁
- 原口尚彰「ディアスポラ書簡としての初期キリスト教書簡」、『東北学院大学キリスト教文化研究所紀要』(第31号)、2013年、1-18頁(2013a)
- 「ディアスポラ書簡としてのローマ書」、『人文学と神学』(第5号)、2013年、1-15頁(2013b)
- 保坂高殿『ローマ帝政初期のユダヤ・キリスト教迫害』、2003年、教文館
- 宮田光雄『権威と服従—近代日本におけるローマ書十三章』、新教出版社、2003年
- Achtemeier, P. J., 1 Peter. A Commentary on First Peter, Minneapolis 1996.
- Beare, F.W., The First Epistle of Peter. The Greek Text with Introduction and Notes, Oxford 1947.
- Brox, N., Der erste Petrusbrief, EKK 21, Neukirchen-Vluyn 1979 (N. ブロックス(角田信三郎訳)『ペテロの第一の手紙』、教文館、1995年)。
- Conzelmann, H. / Lindemann, A., Arbeitsbuch zum Neuen Testament, Tübingen 2000¹³.
- Davids, P., The First Epistle of Peter, Grand Rapids, Mich., 2009.
- Doering, L., First Peter as Early Christian Diaspora Letter, in : Niebuhr, K-W. / Wall, R. (ed.),

- Catholic Epistles and Apostolic Tradition : A New Perspective on James and the Catholic Letter Collection, Waco, Tex., 2009, 215-236, 441-457.
- Ders., Ancient Jewish Letters and the Beginnings of Christian Epistolography, Tübingen, 2012.
- Ders., Gottes Volk. Die Adressaten als "Israel" im Ersten Petrusbrief, in : Du Toit, D.S. (Hg.), Bedrängnis und Identität : Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes, Berlin 2013, 81-113.
- Durst, M., Babylon gleich Rom in der jüdischen Apokalyptik und im frühen Christentum. Zur Auslegung von 1 Petr 5,13, in : Heid., S. (Hg.), Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte, Freiburg/ Basel/ Wien 2011, 422-443.
- Elliott, J.H., A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy, London 1982.
- Elliott, J.H., 1 Peter : A New Translation With Introduction and Commentary, The Anchor Bible 37B, New York 2000.
- Feldmeier, R., Der erste Brief des Petrus, ThHK 15/1, Leipzig 2005.
- Goppelt, L., Der Erste Petrusbrief, KEK 12/1, Göttingen 1978⁸.
- Hengel, M., Der unterschätzte Petrus, Tübingen 2007² (M・ヘンゲル (川島貞雄訳) 『ペトロ』, 教文館, 2010年).
- Herzer, J., Petrus oder Paulus? Studien über das Verhältnis des Ersten Petrusbriefes zur paulinischen Tradition, Tübingen 1998.
- Horn, F.W., Die Petrus-Schule in Rom : Forschungsgeschichtliche Notizen zur Abfassungssituation des 1. Petrusbriefes, in : Du Toit, D.S. (Hg.), Bedrängnis und Identität : Studien zu Situation, Kommunikation und Theologie des 1. Petrusbriefes, Berlin 2013, 3-20.
- Horrell, D.G., The Product of a Petrine Circle? A Reassessment of the Origin and Character of 1 Peter, JSNT 24, 2002, 29-60.
- Ders., 1 Peter, New York 2008.
- Klauck, H.-J., Die antike Briefliteratur und das Neue Testament, Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 1998.
- Klein, T., Bewährung in Anfechtung. Der Jakobusbrief und der Erste Petrusbrief als christliche Diaspora-Briefe, Tübingen/Basel 2011.
- Knoch, O., Der Erste und Zweite Petrusbrief / Der Judasbrief, RNT, Regensburg 1990.
- Lapham, F.P., The Myth, the Man and the Writings. A Study of Early Petrine Text and Tradition,

- London 2003.
- Michaels, R.J., 1 Peter, WBC 49, Waco, Tex. 1988.
- Perdelwitz, R., Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes. Ein literarischer und religionsgeschichtlicher Versuch, Gießen 1911.
- Selwyn, E.G., The First Epistle of St. Peter. The Greek Text with Introduction, Notes and Essays, 1981.
- Schelke, K.H., Die Petrusbriefe, der Judasbrief, HThK XIII/2, Freiburg/ Basel/ Wien 1976⁴.
- Schnelle, U., Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 2002⁴.
- Strecker, G., Literaturgeschichte des Neuen Testaments, Göttingen 1992.
- Taatz, I., Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums, Göttingen 1991.
- Theißen, G., Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem, Heidelberg 2011².
- Tsuji, M., Glaube zwischen Vollkommenheit und Verweltlichung. Eine Untersuchung zur literarischen Gestalt und zur inhaltlichen Kohärenz des Jakobusbriefes, Tübingen 1997.
- Zwierlein, O., Petrus und Paulus in Jerusalem und Rom. Vom Neuen Testament zu den apokryphen Apostelakten, Berlin 2013.
- Vielhauer, P., Geschichte der urchristlichen Literatur : Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, Berlin 1975.
- Windisch, H./ Preisker, H., Die Katholischen Briefe, HNT 15, Tübingen 1951³.

[論文]

世俗世界での「社会的アガペー（愛）」

—— アメリカの資本主義への倫理的批判 ——

デイビッド・マーチー著

翻訳者：野村 信，原田 浩司，吉田 新

45年前、私はキリスト教の歴史と神学の若い学生であったが、私が抱いたキリスト教信仰と、私の周囲のキリスト者と非キリスト者との間の「世俗」生活に明らかに支配する資本主義とを知覚すると、両者の不調和な繋がりによって悩まされた。たとえば、誰も資本主義がキリスト教の信仰の教義であるとは公言しないまでも、私は資本主義が長らくキリスト教思想と西洋のキリスト教の方向性に影響し、キリスト教の用語を資本主義に親密な仕方で再解釈していることをすぐに感じた。「自由と貪欲」というキリスト教の概念は、その原初の聖書的な意味からみれば失望させられるものであった。キリスト教神学の世俗化が始まると、「自由」は、人々の、抑圧からの精神的肉体的逃避という点から記述される言葉として描くことがますます無くなった。むしろ、「自由」は、奇妙なエリートが使い、濫用もする世界の特別な特権として黙認するものになった。すなわち「自由」は、制約のない経済と財政「市場」を確立するための広がりとして言及されるようになった。さらに、「貪欲」という、醜悪な罪は、その手の言語的洗礼を受けた。それは今や、「商売気」という、より倫理的に無色な、あだ名として楽しまれている。

ルカによる福音書は、イエスの「愚かな金持ちのたとえ」を書き留めている。このたとえ話は、資本主義を真正面から非難したものであるが、教会は過去何年もの間それを見逃ごしにした。そこでその箇所を確認する（ルカ 12 章 13-21 節）。

群衆の一人が言った。「先生、わたしにも遺産を分けてくれるように兄弟に言ってください。」

イエスはその人に言われた。「だれがわたしを、あなたがたの裁判官や調停人に任命したのか。」そして、一同に言われた。「どんな貪欲にも注意を払い、用心しなさい。有り余るほど物を持っていても、人の命は財産によってどうすることもできないから

である。」

それから、イエスはたとえを話された。「ある金持ちの畑が豊作だった。金持ちは、『どうしよう。作物をしまっておく場所がない』と思い巡らしたが、やがて言った。『こうしよう。倉を壊して、もっと大きいのを建て、そこに穀物や財産をみなしまい、こう自分に言ってやるのだ。』「さあ、これから先何年も生きて行くだけの蓄えができたぞ。ひと休みして、食べたり飲んだりして楽しめ」と。』しかし神は、『愚かな者よ、今夜、お前の命は取り上げられる。お前が用意した物は、いったいだれのものになるのか』と言われた。自分のために富を積んでも、神の前に豊かにならない者はこのとおりだ。」

この箇所が示すように、イエスは、我々に貪欲に対して警戒するように命じる。しかしながら、「資本主義」は、貪欲を「制度化」し、それを一種の世俗的な美德へ変容させる。プロのフットボールの Vince Lombardi が勝利の時に語った有名な言葉で言えば、資本主義において、「貪欲は、もっとも重要だというわけではない。それは唯一のものなのである」と。

「資本主義」は、その名が示すとおり「資本」に、「資本を産み出す」ために、究極の価値を置く。資本主義は、専門用語の「資本」から生じる、基本的には「動き (ism)」なのである。それを一つの動き、あるいは信頼の組織と考える時に、資本主義は、人間社会において、より資本主義的なものが常により資本主義的でないものよりも優るという第一の、最も確かな確信を得る。これはすべての資本家について言えることではないが、資本主義の宗教への、道徳への、倫理への関心は、宗教、道徳、倫理が資本の蓄積に貢献するという範囲内に限定されている。「社会主義」という言葉の主要な目的が改革された社会であると示唆されるのと同様に、「資本主義」という言葉の主要な目的は、改革された資本の蓄積、すなわち、「資本の持続的拡大」、あるいはより一般的に「成長」という点にある。

資本が増加する時、資本主義は成功する。すなわち、資本主義の目標（資本の蓄積）が達成される。資本主義は、良い意図に荣誉を帰すことはない。それは特別な道徳価値に関与しない。それ自体は勤労に報いもしない。資本主義の唱道者たちは、資本主義の理論に沿った結果は、かなり正当なものであるとしばしば指摘している。そのような指摘は、やかいかいにも、素朴なものであるが（明白に皮肉なものでなければ）、非道徳的な掘り出し物を倫理的な政策決定と混同しているのである。アンドリュー・レヴィンが指摘するように、私たちの現代社会において、「超大金持ちは、ひよんなことから、あるいは生まれにより、さらに大金持ちになる。彼らは巨万の富を生む資源を所有している」と。ごく簡単に言え

ば、資本主義は、どのようなやり方でもさらに蓄積は増幅され、資本の蓄積という報酬を得る。しかしイエスは、このような際限のない富の追及を（資本の飽くなき蓄積を）「貪欲」と語った。イエスとマルクスとでは歴史的な相違があるが、イエスの論じるところは、ある点でカール・マルクスの論じるところと似ている。イエスは、貪欲のゆえに、神が彼らに与える実りある生命の豊かさから遠ざかり、富を蓄える人々を愚かであると語っている。もちろんマルクスも、明確にこの物質的な広がり言及しており、生産物の資本主義的支配によって、人々を労働と人間関係から疎外させる社会における商品化の悪化の影響を語った。しかし重要なことは、イエスとマルクスは共に、資本主義の成功の悲劇的結果に焦点を当てている。すなわち、個人的社会的な生活における歴史的な精神的非人間化である。

広い歴史的視点から見れば、西洋のキリスト教は、商品の飽くなき個人的蓄積という、資本主義の自己追及促進の犠牲者になりさがった。それはマルクスによって19世紀に予告されていた問題であった。マックス・ヴェーバー他が、指摘したように、人生における成功は、ますます精神的に薄くなり、ますます経済的に増大することになった。ミカエル・ウェルトンは、最新刊の論文、「資本主義は西洋の支配的な宗教である」において、過去には、経済的な成功は、神が人々を祝福するという表れとして見られたが、今では、私たちの生活にとって、経済的な繁栄が神に取って代わったと言う。西洋の神は、ウェルトンの言葉で、「市場—すべての希望の源」という神になり、抑圧者たちを解放するというモーセの神ではなくなった。文教大学のデイビッド・R・ロイが指摘するように、18世紀の道徳的哲学者であり、自由経済の理論の父なるアダム・スミスでさえ、市場の危険と社会の一般価値を壊す傾向性、すなわち、私たちの誰をも喰す過剰を抑制するために必要な価値を壊す傾向性を語っていたのである。

広範に亘って、西洋の個人主義的宗教思想の傾向は、一般に道徳的責任の減少を引き起こしやすく、個人の内面的な領域を超えて存在する世俗世界に向かう。しかし歴史的、聖書的に、概してキリスト教の歴史解説は個人的なものではない。聖書によれば、キリスト教信仰は、個人の経験で終わるものではない。私は、決してキリスト者の経験と神学における個人的な神との関係の重要性を否定しているわけではないが、聖書にある神の命令は、元来きわめて広いものであると言わなければならない。広く社会を癒すという重要な役割を実行することに失敗した西洋の教会の核心は、すべてのキリスト者の経験の心にある、アガペーという社会的次元を評価することに失敗したということにある。アガペーという愛は、神の人類に対する恵みとして示され、いかにキリストのように生きるかに関する示唆において重要な役割を担ってきた。こういう理由で、キリスト者は、ある意味で、アガ

ペーを、自分自身の特別の職分として考える傾向があった。だが、信仰と働きという両者の観点から、アガペーは、概念的にも、実践的にも大変豊かなものであり、それを広く適用するにはキリスト者と非キリスト者の生活の両者にとって、力強い影響をもつ可能性を秘めている。確かに、アガペーは、力強い中心、純粋な軸として十分論じることができ、力ある愛の霊的現実とその幸いに与る人々の生活に受肉するものを結びつける実践的倫理を動機付ける知恵なのである。社会学的な観点から言えば、アガペーは、人間どうしの平等を達成する原初的推進力なのである。(これはイエスの「自分のように隣人を愛しなさい」と、旧約聖書の「ヨベルの年」などの社会实践の命令において明確に見られるものである)。

アガペーは、ある意味で、掛け橋である。それは、多くのことに同意できない人々のいる世界において、私たちの個人的な宗教感情と社会的責任の間を結ぶ掛け橋である。アガペーは、神と人間両者の行動の鍵となる要素である特別に豊かな現実である。カール・バルトが指摘したことで有名であるが、アガペーは、もう一人へ、あるいは他者へ向かう、活動的、愛を土台とした行為である。しかし、言葉の多様な用法を見ると、特に新約聖書において、アガペーは、一般の人へ、時に病んでいる人々に焦点をあてた関心へ向かう言葉であることに気付く。アガペーは広範であり、包括的である。神は「世界」を愛される。イエスは同僚に、しかも「汝の敵」を愛するように命じられる。アガペーは、義務論的(deontological)である。その必要性も、実行も、愛する人の、愛される人の感情に左右されない。その理由は大切である。すなわち、西洋のキリスト教は(個人の権利に関して勝利者となった西洋の自由主義であるが)、個人に伝道することで個人の問題に、個人の権利に、地域の個人的関係の発展(すなわち教会)に焦点をあて、広い社会的なグループを無視することを正当化するという自由を許容する点にある。このように、西洋のキリスト教は、個人がイエス・キリストに従えば、社会的行動への刺激を内包するものとする。彼らが富裕者の税金を削減すれば、裕福者は当然低所得者により多くを提供し、より多くの仕事を提供することで助けることになると思う保守的な政治家によって、ばかげた精神的過ちを犯す。

アガペーの行動的実践的な性質は、キリスト教の信仰を個人的なものに限定することをよしとしない。すなわち、主イエスが語られた「隣人」とか「敵」といった人々を排除しない。これに対して、アガペーは思慮深い。それは賢く適用される。人はそれを「探究を土台とした愛」と呼べるかもしれな。たとえば、アガペーは、我々が経済的な統計を真剣に用いることを要求する。我々は我々の中の貧しい人々を探すことを目的としてそれを行う。この人々は疎外され、差別されて、経済的活動に参加できない人々である。私は、「社

会的アガペー」として、限定的に不正と迫害を矯正するために、この倫理的アガペーに裏付けられた動機に言及したい。さらに「社会的アガペー」は、世俗的宗教的に妥当するものをもつとして見られるべきである。私は最近一般社会の何人もの人々の著作によって刺激されているが、彼らは、この「社会的アガペー理解」を、たとえばアメリカのような経済的なシステムをもった国々を成熟した資本主義が略奪しつつあるという深刻な研究によって語る。この著者たちは、アガペーその用語に触れていないが、彼らの著作に貫かれる「社会的アガペー」の理解は、彼らの実証的な発見の背後にある研究と統計を豊かなものにしていく。彼らは、神学思想の範疇に限定されない一般的倫理的目的に効果的に取り組んでいることを示す。特に、アガペーの向かう焦点の柔軟さ、たとえば、その広い、個人の枠を超えた集団へ向かう柔軟さは、資本主義のような型にはめられない、広い動きのような、難しい議論に役立つであろう。あるいは、法的責任を明白に追及される人がいない、社会的不均衡や民族虐殺のような悲劇的社会の現実を探究することに役立つ。

記述したように、「社会的アガペー」は、必ずしも「良い感情」によって起こされるものではない。良い感情は、「社会的アガペー」の影響を明らかに示す行動を伴うか伴わないかではなく、「社会的アガペー」自体は内的な感情ではない。むしろ、直接的、倫理的に生じる、社会的政治的指向であり、すべての人々に十分な生活状態を造り出すことを求める平等の政策であり、可能な限り、社会的弱者への関心を喚起し、社会的な強者の増長を抑えるものである。そのような政策は、注意深い、実証的検分と実施を要求する。しかしながら、彼らは、「社会的アガペー」の理解から道徳的倫理的推進力を受領するであろう。それは、すべての人々が成長できる平等社会の完成を目指して、研究者や政策遂行者らの心に彼らのすべての努力を抱かせ続ける。

Gary Leech は、彼の西洋の資本主義に対する批判が、この「社会的アガペー」の理解に満ちている現代の著者である。Leech の *Capitalism : A Structural Genocide* (『人文学と神学』の前号で書評した) は、西洋の、新自由経済のモデルに対する倫理的経済的評論を出版した、最も広範なグループ中のまさに一人である。そのモデルとは、再配分によって引き起こされる人的被害が生じるにも拘わらず、一部の人を富ませるように国家の富を再配分する金権政治的企ての集まりを露わにするモデルである。John Bellamy Foster, István Mészáros, Paul Craig Roberts, Samir Amin, and Richard D. Wolff といった批評家たちに続いて、Leech は、自身の批評において「社会的アガペー」の顕著な理解を明らかにする。彼は、社会政策がもはや自分たちの心に良きものをもたらさない西洋国家の壊れた経済的財政的 下部構造を露わにし、さらに、彼らが豊かでない世界の現在や未来になんどの関心も抱かな

いことを示す。

Leech の著作は、安定した社会を維持し、その社会の人びとが人間的な必要を得ることへ資本主義が論理的、歴史的にも失敗したと批判している。しかし社会的解決に関する Leech の批判も、彼の提案も統計学上のモデルや描写の価値判断に影響されない声明を提供する企てではない。むしろ、「社会的アガペー」の精神で、著者は、人間の経験に関する相互関係の経済的統計の必要を付随的に認めることなく、そのような経済的現実がせいぜい意味をなさず、最悪なら、豊かな人々から冷たく、狡猾にも貧しい人々を攻撃することがあることを忘れることなく、経済的現実を率直に認めることを企てている。実際、これらは米国を西洋の内の発展した国々のすべての最も不公平な国とするような攻撃である。他の近年の人道的な意味を経済的なデータと形式に与える「社会的アガペー」の潜在性の例は、フランスの経済学者、トーマス・ピケティの $r > g$ によって産み出された国際的な現象である。 r は資本の平均的還元率であり、 g は経済的成長を意味する簡単な形式である。この公式を発展したものと、『21世紀の資本』と題する最近刊において、ピケティは、社会的不平等の理由について、公然と深刻な議論と倫理的な批判を開始した。

Leech の主眼としているところは、資本主義に根をはる「構造的な暴力」である。彼はもっぱらある種の悪しき行動の背後にある個人（ら）に対する探究が、私たちが生きて働く中での組織に広がるより内包的な悪に私たちが盲目にすると指摘している。たとえば、人々が集団殺戮的行動をもっぱらある人々の悪しき行動にあると思うと、暴力的構造によるさらに広範な人間の廃墟を見落とすことになる。その暴力的構造とは、たとえ人が人間の大量殺の原因を特定の人びとの決断と行動に帰すことができなくても、世界中に夥しい死を生んでしまうという構造である。人が資本主義者のエリートたちの破壊的な行動の原因を「貪欲」や「支配欲」のような単純な動機に単純化できないとしても、構造的な暴力は、資本主義に支配的な枠組みの一部である。

本論の関心により適切に言えば、暴力は「資本主義の内的な論理」を内にはらんでいる。資本主義は、持続的成長を、すなわち、止むことのない富の蓄積（拡大）を要求する。しかし、この連続的成長は、究極的に社会的環境的資源の破壊による活動に依存している。John Galtung は暴力を広く「人間生活の悪化」として表現した。Leech はこの点を拡大して、構造的な暴力は、「社会的構造によって引き起こされた」人々の基本的必要性の搾取であると唆する。確かに、Galtung が詳細に説明するように、社会経済的な構造に組み込まれた暴力は、「構造的な大量虐殺」のための不均衡な力と未来的可能性を産み出す。構造的暴力に関する責任の中心がたやすく曖昧にされるのを見極めることは難しいことでは

ない。国際法においても個人の行動に焦点を当てるので、組織的な犯罪を追及することにしにくる。要するに、組織的な暴力に影響された人間の、大きな集団に関心（社会的アガペーの理解に備わる関心）がなければ、組織的暴力は非倫理的、あるいは不可避のものとして見られるからである。どの場合にも、そのような暴力からの被害に対して解決の見込みはない。

Galtung は、構造的暴力の狡猾な匿名性を言う。Slavoj Žižek は、同様に狡猾な匿名性を、社会的イデオロギー的暴力よりもむしろ、より「異様な」ものとして語る。にも拘らず、死が資本の論理に従って起きる意図的な行為の結果である時に、資本主義の「構造的暴力」は、「構造的大虐殺」として合法的に見られる。ある程度の個人化は、資本の理論のような概念を評価する時には妥当する。なぜなら、たとえ非個人化であろうと、その組織的な要請は、特に人間の生活と環境に深刻な結果を残す。たとえば、Ludwig von Mises が論じたように、資本主義的組織においては、貧しい人々自身が資本に欠けているので、彼らはほとんど、あるいはわずかにしか声を上げない。彼らは貧しいが故に、彼らを不毛にする組織の中では票をもたない。Karl Polanyi が説明するように、機能的な経済においては、資本の理論は、他のものにまさって先んじる。人は、世俗的な偶像礼拝に匹敵するものとしてこの全てを包括する統制を誤って見るというぐらいでは済まされない。Leech がさらに説明しているが、リベラルな民主主義の旗印においてさえ、差別と不平等が彼らの醜い頭を育てる。「万人にとっての個人の権利と財産の権利」という勝利にも拘わらず、これらの権利は実際、万人に自由を保証しない。代わりに、個人権と財産権は、金権政治の道具—富裕者層が彼らの下にいる人々を搾取できることによる不平等の状態を下支えする道具—となる。要するに、資本主義の連続的生産拡大の力は不平等の増大を促し、より平等を達成するために収入を再分配する企ては、資本主義の論理を否定する。その特性に従って、資本主義は役立つ手段によってどのようにも拡大する。資本主義の理論の拡大の偶像礼拝はそのようにして進む。

アメリカのような資本主義の発展した国においては、（社会的アガペーのような）倫理的な動機は、行政の政策にほとんど影響しない。彼らの覇権的帝国主義と世界への優越意識は、極端なほどの自己追及に向かっている。実際、彼らの経済的、政治的主張はこれを否定するだろうが、公然と、止むことなく卑屈にも、巧みにその市場に、いわゆる「自由市場」に供しながら、その政策は経済的財政的市場を操り続けるだろう。その最も狡猾な点は、資本主義の成功が社会的なアガペーの理解を骨抜きにすることにあるという点である。Leech は、「虚構の資本主義」について、十分な資本が法的に蓄積されない時、それ

が生じると言う。そのような「虚構の資本主義」は、ほとんど、あるいは全く力を出さず、必要な資本を社会から奪い取ることによって蓄えることを目的とする。マルクスは、早い時期にこの可能性を論じ、農耕生産者/農夫の、大地からの没収は、資本蓄積の前進の土台であると語った。実際、この手の「虚構の資本主義」は21世紀の新自由主義グローバルリズムの共通の要素になった。マルクスは確かに先を見て、「余剰な労働人口」を予告した。現在我々は、そのような「余剰の労働者」を特にグローバルな南世界に見るが、そこでは何億人もが、闇の労働市場、「産業のない都会」という悲劇図の中で、かろうじて生きていることを知っている。まさにここにおいて、我々は資本主義に固有な矛盾を見出す。すなわち、それは賃金を引き下げておくことで、余剰価値が、生産がより高いレベルにあっても増加し、その逆、労働者が生産されたすべての日常品を消費するには過剰すぎ、不可能さをさらに増加させる。マルクスの予見的論理的分析の実際上の完遂は、人間のこのすべてに関する分野の議論において Zizek により明瞭に説明されている。すなわち、経済的に言えば、技術のゆえに、世界中の多くの人々が、極めて単純に、有り余っている。彼らは生産者として余剰であるだけでなく、商品を購入するにはあまりにも貧し過ぎるので、もはや消費者ではない。未来の経済に関して経済学者の多くは、「20%の人々は職を持っているが、80%の人たちは無職になる」と語っている。いわば、人口の80%もの人々が経済的にも社会的にも意味のない存在になってしまった。資本の蓄積は小作人の奪取を基盤としている。「貧困の蓄積は蓄財の必要不可欠な状態である」とマルクスが説いた通りである。社会的アガペーの意識を伴う倫理的な問題に対して本質的な拒否を示す資本主義のロジックゆえに、(仕事を失い、手が空いている労働者である)80%の人々が個人的、かつ社会的な疎外に苦しみ、生活の糧を奪い取られてしまう苦しみといった屈辱に苛まれている。このような人々は、大量殺人のレベルにも値する構造的な暴力の犠牲者となっている。

このような人間性を疎外された犠牲者の前に対峙しているものは、社会と政治にまつわる四つの現実ががっちりと組み合わさった事柄である。第一に、北米自由貿易協定 (NAFTA) のような貿易協定である。これは、この協定によって利益を得て、変わることがない、潤沢な資金を持つ多国籍企業によって生み出されるものである。第二に、貧しい国を差別する取引上の補助金である。第三は、貧しい人々の犠牲によって成立している富裕層を保護する国際法である。第四に、新しい貿易協定による追放される小作人らを配慮するために、多くの製造業の職を生み出す約束を守らなかった豊かな国々と会社の失敗である。実際、私たちはある意味では、社会的・アガペーを全く間違って使っていると述べ

ることができる。資本主義のロジックに従えば、貧しい者ではなく、金を持っている人が祝福される。さらに、祝福は貧しい人たちの犠牲によって富裕層に与えられる。資金があり、力のある者にとって、責任は問題にならない。特権階級はシステムの不公平さを認めているようには見えない。さらに、資本主義を活気づけ続ける冷酷なロジックを起因とする苦しみに対して、彼らは自責の念を示すこともしていない。いうまでもなく、南の発展途上国において人間の搾取をかきたてる自己を強化し続けるモチベーションは、社会的アガペーの反対に位置する。

社会的アガペーの影響を受けることなく企画され、実行へと移される政策の計画的な性質を見ることを通して、資本主義のあからさまな搾取の性格の狡猾極まりない姿を、はっきりと認めることができる。貿易政策の策定に従った農業関連産業によって行われる支配は、実際のところ新しい現象ではないと Leech はその著作のなかで説明している。それにもかかわらず、1990年代半ばに世界貿易機構（WTO）が創設された際、アメリカとEUは、北側諸国にある農業の企業のために農業補助金を主張する巨大なアグリビジネスへの特別な恩恵を拡大する自由貿易主義のドクトリンをはっきりと反対した。たとえば、翌年の収穫高を上げるために一年の収穫を蓄えておく種を使用する農家を防ぐ法律は可決された。種を売る会社は、農家に自分たちが生産した種を買い、使ってもらうことを求めているため、このような農家たちの「種の自由」を妨害した。種を生産する会社は種を実質的に変えてしまった。このプロセスを通して、種が新しい種を生み出す能力をブロックさせた。そして、種の法的地位は変化し、会社によって生産される種は、この会社の特許を認められた資産となった。結局、農家は会社の種を買うことを強制され、法律上の問題は、知的所有権の問題になった。つまり、農業関連産業は、改造され、利益を生み出す種をめぐる特権を法的に獲得できた。もちろん、種を成長させるために多くの時間と労力を費やした、何世代にもわたる農家たちの知識の投入に関わらず、このことから小作人である農家は、なにひとつ報酬を受け取っていない。

一般的にあって、会社は自身の行動と政策による構造的な暴力を認めることを拒否する。この管理された沈黙の陰謀は、構造的、財政的に、そして法的に実によく洗練されている。極めて見せかけのものにもかかわらず、このような陰謀は資本のロジックの通常の活動として認められなければならない。たとえば、国際貿易と財産権は一般的に、本来、資本の蓄積の必要性があるゆえにつくられる。さらにまた、これらの権利が実施される時、私たちが最近になって南の発展途上国で見てきたように、この法律自体が構造的な暴力を恒常化させるものになりえる。このことは、新自由主義によるグローバリゼーションの特有の構

造のなかで特に明らかになり得る。しばしば、このような構造は伝統的で自由な市場の考え方を単純に無視し、その変わりとして、資本のロジックの求めに応じて好んで働く。もし、資本の蓄積が必要であるならば、会社は自由市場の伝統的な信条を嬉々として背くであろう。問題が起きたときに、自由主義の民主的な政府は介入するかもしれない。しかし、このような介入自体がほとんど常に資本のロジックに導かれていく。

社会的、政治的構造をめぐる資本の破壊的な効果に関する Leech の評価は、社会的アガペーを意識することで統計の解釈までもいかに変わってくるかという良い例となる。Patrick McDonald を引用しつつ、Leech はレトリックを用いて問いだす。「一人の子どもの死は悲劇になるが、なぜ数百万人の死が単なる統計に過ぎないのだろうか？」そして「三秒ごとに今しがた始まったばかりの一人の人間の命は残酷にも失われ、同じく三秒ごとに120,000ドルが全世界中の軍勢力として使われている。」これらのわずかな、洞察に満ちた見解は、なぜ、アメリカ人と西側諸国の人々は、アメリカの帝国主義の奇怪な行動に慣れてしまったのか、そして、政府がアメリカの経済と軍事的要求に好意を示していない外国人を大量に虐殺する許しがたい行動に慣れたのかということについて、問題の核心を指し示す。それゆえ、元経済政策担当の財務次官補であった Paul Craig Roberts はアメリカの大部分の主要報道機関は、政府によって発表され、繰り返されるプロパガンダとほとんど大差ない報道しかしていないと度々、指摘している。その結果、アメリカ人は拷問、暗殺、殺人、(ある地域限定された、または国際的な)器物損壊など、アメリカの政策かまたはアメリカ政府が実行している地域や人間に及ぼす影響に関して批判的な評価をほとんど聞かされていない。事実、これらの行いはよく知られているが、最近、Gerald Celente が「American prostitutes」として言及しているメディアにおいて、これらの行いを対象とした批判的なレポートはめったにない。その一方、社会的・アガペーは、真実と透明性を力づけるものである。しかしながら、アメリカ政府はニュースメディアを操ることによって、そのもっとも憎むべき活動の恐ろしい現実を見えなくさせているために、多くのアメリカ国民はこの現実の深刻な性質に対して無感覚なままできて、それらを痛ましいが必要不可欠なものであり、我慢することができる悪と見なしている。

この政府による隠ぺいの問題は、より複雑な事柄が起こった際にさらに問題を深刻にする。たとえば、緊縮経済計画に従うかどうかという被援助国(つまり国)の意思を条件とされる食料援助の問題です。ある「Counterpunch」誌の編集者 Jeffrey St. Clair は「ある意味、システム全体の拷問のようなもの」と記している)。さらに、製薬製品の生産と不公平な配布があり、政治的、及び軍事的理由による商品と食糧の制裁がある。また、一般人の殺

害が加速していることもあげられる。彼らの不正義は確かだと思われるが、これらのすべての非道な行いは、複雑さがからみあったものななかで見失われる。その複雑さの特徴は、ハンナ・アーレントが悪の陳腐さ、そしてその冷酷さそのものを管理された殺人として言及したようなことである。Walden Belloは世界銀行（WB）、国際通貨基金（IMF）と世界貿易機関（WTO）のような西洋世界の巨大な援助団体は実際、発展途上国における自立を挫こうとしていると指摘している。その代わりに、彼らは、途上国の小さな農民の小規模な生産拠点を破壊させ、西洋の企業だけ利益を得るアグリビジネスからの食糧輸入を促進することを選ぶ。資本主義のロジックに従えば、食料はそれを食べる人たちのところに向かい、彼らの貪欲な食欲の多さがどれほどのものであってもそれを望むと、Leechは明瞭に論じる。

資本主義のロジックの危険極まりない熱心さは、市場においていっそうのこと明確に姿を現し、すべてを合わせて「Big Pharma」として知られている巨大な西洋の製薬企業の利益を集中させる。巨大な製薬企業は株主（つまり利益）の収益に集中し、製薬企業の薬を必要とする患者の体調は会社の生産計画より低い価値しかもたない。はっきり言えば、Big Pharmaは金持ちだろうか、貧しい人だろうか、多くの人にとって最も必要な薬よりも、多くの利益をもたらすと予想される薬に関心を持つ。実際的に述べれば、このことは「ライフスタイル」の薬（バイアグラなどの精力強化剤）は、生命を脅かす病気と闘うことに使用される薬の生産よりも、より優先されることを意味する。ライフスタイルの薬は巨大な利益をもたらすことを意味している。しかし、貧しい人たちに必要とされる薬の場合はそうではない。それどころか、貧しい人ために使われる薬の生産は、無駄な努力と見られている。製薬会社の高額な薬を貧しい人々が買うことができないからである。

これは人間が求めるものより利益の方が重要であると考える資本主義、社会・経済システムの内側のロジックである。製薬会社が生産や配布するための薬よりも、市場で取引する薬を販売することなど何の価値もない。Leechによれば、2004年に製薬会社は、研究や開発のために31.5億ドル以上も費用を費やしたが、マーケティングのためには57.5億ドルもの費用を費やした。会社の財政的政策立案においては、社会的アガペーの意識の影響を受けることはなく、人間が求めることよりも財政的利益の方が優っているのは全く驚くべきことではない。さらにまた、資本のロジックは、貧しいアフリカの一つのグループが試薬テストのプログラムに進んで参加するような、独自のアイロニーを生み出す。不幸なことに、この大変なプログラムを終えて、試薬テストで使用された薬が通常の市場価格で売られた時に、その同じ薬を買う余裕は全くなかったことに気づく。「Big Pharma」は

資本のロジックの前に卑屈にも追従している。彼らの絶対視された偶像と最終的な目的はいつも、財政的な利益を最大にすることにあります。

おそらく、社会的アガペーが導き手のために必要な、最もはっきりとした例は、アメリカの国防支出によって生じる人間性の搾取のランク、または Paul Street が「国の魂のない軍事支出」と的確に評しているものである。合衆国連邦政府の自由裁量による支出総額の半分以上が、合衆国の防衛費に、いや、もっと正確に言えば、軍事費に当てられる。また別の言い方をすれば、合衆国連邦政府の自由裁量による支出総額の半分以上が、人間を殺すことに、また、出来るだけ効果的にそれを実行することに関連する諸々の準備に充当される。軍事費が徐々に減額されるだけで、合衆国の経済が崩壊しかねないくらいに、この事実が合衆国の資本主義に強固に根づいている。アメリカの資本主義は合衆国の軍事費を必要としている。これは不安定かつ危険な状況である。広く世間で認められているように、実に頻繁にそのように理解されてきた。1950年代に、アイゼンハワー大統領は、合衆国の経済と社会生活を支配する脅威となり、巨大化して、手に負えなくなった「軍事産業の複合体」に対し、警鐘を鳴らした。アイゼンハワーが、当時、彼が論じたその複合体が合衆国の生活と政治を支配するようになる、とまで想定していたかどうか、わたしは疑う。実際に、1960年代後半に、ベトナムでの合衆国の戦争への経済支出によって、飢餓に対する合衆国の戦争や十年間で飢餓を撲滅する政府計画や、「全アメリカ国民のための自由経費 (Freedom Budget for All Americans)」は機能不全になった。

アメリカの軍事費の背後に潜む諸々の目的は破壊的なものである。つまり、それらは人間の発展に、ほとんど、あるいはまったく無関係である。他の諸国の繁栄に触れた表現はプロパガンダ (宣伝文句) にすぎない。軍隊派遣に対して公的かつ法的な支持を得るために、そうしたプロパガンダが使用され、軍隊の派遣によって、短期間で、合衆国に資本の蓄積が増加し、そして、現職の政治家たちを再選させかねないという一種の不安感を増進した。ストリートが指摘しているとおり、軍事産業複合体の目的は、三層構造になっている。第一に、軍事産業複合体は「地球的な国家資本家による帝国 (the global state-capitalist empire) の維持」を追求する。第二に、軍事産業複合体は、ハイテク技術の軍事部隊に共同の福利の提供を追求する。第三に、軍事産業複合体は、公的に資金融資を受けた国内経済の刺激とは逆累進の枠組みの供給を追及する。このような刺激が「軍事ケインズ主義」と言及されることが、よくある。(この刺激の不安定な目的は、かなりの平等主義的で、社会-民主主義的な福利状態、また、活気があり人気のある公的部門、つまり合衆国における「社会ケインズ主義」を、予め封じる (pre-empt) ことである。)

社会的な諸政策を強引に押し進める役割に加えて、人文主義的な方面では、社会的なアガペーの意味は、資本主義のような制度は改革され得るのか、あるいは、資本主義のような制度は取り替えられなければならないのか、といった、よりいっそう抜本的な問題点を明らかにする。ひとりのクリスチャンとして、わたしはこの問題に、しかもこの問題と聖書の救いの教理との類似点に、興味がある。救いは、人類の罪深い墮落の全体性や、人間の人格の外側から着手される、抜本的な変化の必要性を前提とする。伝統的なキリストの意味において、真の救いとは抜本的な変革のことである。つまり、それはこれまでの（罪に満ちた）生き方を、完全に拒絶することなのである。救いとは、自己改革の一過程ではない。救いは、わがままでなくなった結果でも、もっと楽しくなることでもなければ、名前だけのキリスト教でもない。そうではなく、逆に、聖書の救いは、人間の本性をまったくガラリと変える、神の霊の働きである。

最近、経済の記者たちの多くが、改革される余地のないシステムとして、資本主義を批判的に見るようになってきた。要するに、資本主義のシステムは、特権を持つ少数者の経済的な利益を増やすことに照準を合わせるシステムとは対照的に、人間全体を益することに照準を当てているシステムに、完全に (*in toto*) 切り替えられる必要がある、と彼らは指摘している。たとえば、富の再分配といった仕組みを利用するなど、資本を「人間化」するための試みは無駄になる。なぜなら、そのような試みは資本の論理と矛盾するからである。資本システムの社会的・経済的構造は、通常通りに機能し、しかも、貧困層の必要性よりも富裕層の欲求に奉仕すべく、不均衡に機能する。こうした構造が、不平等の原因となり、しかも、不平等が、システムによって辺境に押し出された人々の間に苦しみをもたらす原因となる。リーチやメスザロスのような経済評論家にとって、現在の資本システムは変わりようがない。ジョエル・コヴェルは、社会的アガペーの強烈な意味を明示する批判文書で、資本主義の手におえない諸問題に照明を当て、彼は人間が直面している、資本主義の言葉で言う「冷酷な窃取 (the cold abstractions)」について、次のように述べる。

なぜなら、金銭はすべて「統計 (counts)」であって、特有の冷徹さが資本家たちを特徴づけ、人類、大陸全体（すなわち、アフリカ大陸）または、余剰価値の大きな進展にほとんど関係のないような不都合な人口集合体（すなわち、都市部で生活する黒人男子）を犠牲にするタフな精神と冷酷な窃取をもつ。価値の存在は、本物の仲間意識、あるいは共感を排除し、利益の拡張の計算論法によって置き換えられる。ホロコーストがそれほどまでに非人道的に実行されたことなど決してない。

「社会的アガペー」の強烈な意味は、資本主義の別の悲劇的な局面を明らかにすることができる。つまり、不平等は、単に経済的な資源を分配するという問題ではない。それどころか、具体的には、気候変動による有害な結果が、世界中で不平等に広がっている。西洋世界による土地や空気や水の汚染がもたらした結果を、不平等にも貧しい諸国が被っている。経済の発展は、反エコロジー（反環境保護的）であり、また同時に、生かされているという意味における人間の生命に対し、無関心である。資本主義の特殊な焦点は、利益を増やし続けるという究極的な目的で、交換価値に即して、利益を生むことにある。諸々の社会は、資本主義の仕組みや政策を通して、そこに潜む構造的な悪やジェノサイド（組織的大量虐殺）に、それらが将来の世代に影響を及ぼすことになるとうのに、ほとんど（あるいはまったく）関心を向けることをしないまま、商品化され、搾取されている。将来の世代は、こうした商品化や搾取に気づくことになるであろう。

幾年にわたって作り出されたその問題のあまりの大きさゆえに、政治的な経済に方針を定める現在の資本主義に取って代わる革命的な対案が求められている。資本主義を「人間化」する試みは、まるで沈みゆくタイタニック号の上でデッキ・チェアを並べ直そうとするようなものである。つまり、そうした試みは、良かれと思ってのことではあっても、資本主義のシステムのジェノサイド（大量虐殺）的な本性のゆえに、人々が直面する根本的な諸問題を処理することにはならない。私たちに必要なのは、「社会的アガペー」の自覚によって喚起される社会を、抜本的に再構築することである。そのような再構築が、人間の必要性に優先順位を与えることであろう。しかし、この局面の抜本的な再構築は資本主義の論理によって誘導された人々から声高に反対されるだろうということを、最初から想定しておくべきだということを、わたしは付け加えておきたい。

代表的な民主主義には、この種の再構築の媒体になれるような潜在能力はほとんどない。実際に、代表的な民主主義は、資本家が優位に立つための、最も重要な手段の一つになっている。共産主義のスターリン主義的脚色のように、西洋諸国の代表的な民主主義は、旧約聖書中のダニエル書に登場するベルシャツアル王のごとく、「天秤で重さを測り、不足を見つけ出す」のである。より好感が得られそうな代案は、社会の財源は人々の求めを満たすために用いられるべきである、というアラン・マスの素朴なアイデアによって指摘されたような、正真正銘の社会主義かもしれない。マイケル・レボウィッツは、人間の発展の論理を資本主義の論理に置き換える問題として、社会主義への移行について、論理的に言及する（レボウィッツの言う人間の発展の理論が強い影響を与えるその根本的な要素は、社会的アガペーの感性として、わたしたちが語ってきたことと非常によく似たものと思わ

れる)。レボウィッツの言うところの人間の発展の理論（わたしたちが言うところの社会的アガペー）は、ハンナ・アーレントが「行政的殺戮」と呼んだ大量虐殺行為のようなものに終止符をもたらす得る行政システムの倫理にとって、その基礎の役割を担えるであろう。このように、ただ完全に組織化された再構築だけが、富める者の利益のために貧しい者を搾取するという実に根深い実践から、世界経済を解放する可能性を秘めている。資本主義システムをそのように革命的に置き換えることだけが、富める者や権力者に不適切に財源が迂回されるのを抑止し、そして、合法的に貧しい者から彼らの土地を盗み取るような搾取を抑止することができるのではないだろうか。

わたしは最初に説明しておきましたが、社会的アガペーというのは一つの感性以上のものである。事実、それは意志に基づく新規構想であって、入念な調査と評価による継続的な結果からもたらされたものである。もし、わたしがそのアイデアを軽視することなくそうできたなら、社会的アガペーを、洗練されたアガペーとして言葉にしたい誘惑に、わたしは駆られていたであろう。わたしが言及した社会的アガペーとは、まぎれもなく、人間の幸福や平等といった諸問題には無関心であることを絶えず自ら証明してきた（資本主義のような）大きな制度に対し、批判的に照明を当て、徐々に廃止していくための、妥協のない動機付けとして理解されるべきである。キリスト教徒たちは、信仰生活、礼拝、キリスト教的な生き方などを通して、アガペーについて学び、かつ経験してきた。しかしながら、彼らは、社会というレベルでは、平和や善意をもたらす、そしてすべての人に対する平等を保持するために、アガペーの潜在能力の表面部分をかろうじてかすったにすぎない。資本主義のような、人間を破壊し続ける巨大なシステムを脱構築する批判的作業が完遂されるまで、そうしたことが起こることはないであろう。この広く社会的かつ世俗的な意味で考察する時、自分たちが人間であるというただそれだけの単純な理由から、すべての人が繁栄することができ、そして平等な扱いと平等な機会のもとでお互いに関わり合うことができる世界を生み出そうとの目的のために、それぞれ異なる政治的また宗教的な信念を持つ人々を一つに結び合わせる潜在能力が、社会的アガペーの自覚にはある。聖書の預言者たちは、シャローム（平安）の時と場として、そのような世界について言及したのである。同じ様に、わたしたちの将来のビジョンも、そのようなものになることを深く願っている。

メルヒエンと宗教教育（1）

佐々木 勝彦

I アンデルセンの「童話」に表れた宗教意識

はじめに

・「アンデルセンの「童話」に表れた宗教意識」というテーマは、「童話」をキリスト教教育の教材として用いる可能性について論ずるなかで生まれました。例えば、「みにくいあひるの子」という作品を教材として用いる場合、当然、作品それ自体の分析と、それを読んだり聞いたりする対象学年の絞り込みが問題になります。もしもその対象が幼稚園児でなく、中学生だったらどうなるでしょうか。おそらくかなりの戸惑いと、「いまさら、なぜ子どもの本を取り上げなければならないのか？」という反発の声が上がるでしょう。

小学生から中学生になると、その時間意識は大きく変化します。時制の違い、つまり過去、現在、未来の区別がより明確になり、高校生になると、その時間意識と空間意識はさらに広がり、地球の起源を考えたとき、地球の裏側をより具体的にイメージしたりすることができるようになります。だからこそ、「いまさらなぜ、子どものための「童話」を読まなければならないのか？」という問いがでてくるのです。

では、「童話」を教材とすることは無意味なのでしょうか。もしもそれが『星の王子様』のような大人の童話であつたなら、絶対反対という声は小さくなるはずですが。アンデルセンにも『絵のない絵本』という作品があります。それは小説に分類されることもあれば、童話に分類されることもありませう。

アンデルセンは「童話の王様」と言われてきましたが、彼が用

いる「童話」という語には、わたしたちの常識よりも少し広い意味内容が込められています。この語について、安藤忠夫著『アンデルセン』（清水書院）はこう説明しています。「童話集の表題に用いられている「童話」(Eventyr、エーヴエンテユア)ということばは、日本語の「童話」「おとぎばなし」、英語の「妖精物語」(Fairy Tales)、ドイツ語の「メルヒェン」といったことばとは、かなりニュアンスが異なり、英語の「アドヴェンチャー」とおなじで、ラテン語の (res) aventura から来ている。これは騎士が遍歴中に「《でくわした》(出来事)」を意味し、もとの動詞 *advenire* は「来合せる、起こる」の意味である。やがてフランス語 (*aventure*) では恋も含めた冒険全体をあらわすようになり、デマーク語では「冒険(談)、おとぎ話、物語」を意味する」(八九頁)。したがってアンデルセンの童話は「子どものために語られた話」であるだけでなく、「大人のための童話」でもある可能性が高いということになります。

以上のことを念頭に置きつつ作品を分析するならば、その作品の新たな側面が見えてくるかもしれません。つまり、中高生のような、時間意識や空間意識が広がりつつある対象を前提に、「童話」を「教材」として用いる可能性が出てきます。

・「童話」を用いる際に、作品の分析、対象の絞り込みが大切

であることは言うまでもありませんが、その作者の問題はどうなるでしょうか。例えば「グリム童話」の場合であれば、その作品は、収集した素材を編集したものにすぎず、グリム兄弟が創作したわけではありません。したがってそこで問題が生ずるとすれば、それは、編集過程において、元来の素材に手が加えられたような場合です。そのときは、どのような理由でその加工が為されたのかが問われるでしょう。しかし、グリム童話を読むために、必ず兄弟の生涯を詳しく研究しなければならないわけではありません。

他方、「アンデルセンの童話」を分析する際には、彼の生涯についての一定の知識が必要になります。というのは、彼の童話は基本的に創作童話であり、その作品の誕生時期や創作過程を跡づけることができるからです。アンデルセンもデマークの古い民謡や民話のモチーフを用いています。最終的には自らの創作作品として発表しています。なお彼は、グリム兄弟の活動とその成果を十分に知っていただけでなく、面識もあり、彼らの前で自らの創作作品を朗読したこともありました。

例えば、予断は禁物ですが、「みにくいあひるの子」(一八四三年)の童話はアンデルセンの「最も深刻な自伝的物語」(高橋健二訳『アンデルセン童話全集Ⅱ』、小学館、四二八頁)であり、「白鳥は、豊かな天分を持ちながら、貧乏のどん底に育ったため、み

じめな苦しいめにあい続けたアンデルセンの幼年、少年、青年時代を反映」(同)していると解釈されています。もちろんこの解釈がすべてではありません。この作品が時代や地域を越えて多くの人々に愛されてきたのは、人間の「魂に普遍的に備わっている骨太な「成長物語」」(安達忠夫、前掲書、一一六頁)が、簡潔に語られているからです。グリム童話の場合と異なり、アンデルセンの生涯を知ることにより、その作品をより深く味わうことができるようになるのはたしかです。

・では、彼の自伝『アンデルセン自伝』(大畑末吉訳、岩波文庫)はどのように扱えばよいのでしょうか。

一八四六年、彼が四一歳のときに書かれた自伝は「私の生涯は波乱に富んだ幸福な一生であった。それはさながら一編の美しい物語(メルヘン)である。……この世には慈悲深い神がいます。一切をできるだけよいようにとお導きになる」と語りだします。しかし多くの研究者によると、この自伝は歴史的事実をありのままに描くというよりも、自らの思いを優先させており、歴史的一次資料としては使えないと判断されています。歴史批評学的視点からみるならば、この結論はたしかにまちがっていません。そのため以下に紹介する年譜を作成する際にも、自伝はあえて用いず、次のような資料を参考にしました——山室静著『アンデルセン

の生涯』新潮社、鈴木徹郎著『ハンス・クリスチャン・アンデルセン——その虚像と実像——』東京書籍、エリアス・プレスドーフ著『アンデルセン、生涯と作品』高橋洋一訳・アンデルセン童話全集別巻・小学館、安達忠夫『アンデルセン』清水書院。

しかし、ここであえて、もう一つの見方を指摘しておきたいと思います。それは、岩波文庫の翻訳の底本として用いられた書物の表題が *Das Märchen meines Lebens* となっていることです。直訳すれば、それは『わが生涯の童話』という意味であり、アンデルセンは、そもそも彼独自の「童話」のイメージを重ね合わせて執筆している可能性があります。もしそうだとすれば、この自伝は、歴史批評学的分析ではむしろ分析しきれない内容を含んでいるのかもしれないのです。

・最後に残された問題は、デンマーク語で出版されたアンデルセンの作品とその数が、次のように分類されていることです。

- ① 童話、一六五編。ただし現在ではこの中から九編が除かれ、一般に、一五六編で構成されたものが翻訳原本とされています。
- ② 詩、七七三編。
- ③ 戯曲、四七。
- ④ 小説、一二(長編と短編)。
- ⑤ 紀行文学、二三。
- ⑥ 自伝その他の伝記、一一。
- ⑦ その他(エッセイ、手紙、その他)、二九。
- ⑧ 風刺およびユーモア小篇、七。

この作品数から推測されるように、アンデルセンの全体像を明

らかにすることは、それほど容易ではありません。この状況において、アンデルセンの童話だけを取り上げて、しかもその中の数編を取り上げて、はたして彼の宗教意識に迫ることができるようか、その主張にどれだけの妥当性があるのでしょうか？このような問いができて、まったくおかしくありません。これは、決して忘れてはならない問いです。しかしここでは、彼の作品には全体的なまとまりがあると想定して、出発したいと思いません。最初に上げるのはアンデルセンの年譜です。詳しく思うと感ぜられるかも知れませんが、ゆっくり読んでみてください。少しずつ彼について、あるイメージが浮かび上がってくるはずですよ。筆者には、「旅するアンデルセン」、「二つの世界を生きたアンデルセン」「磁石のようなアンデルセン」、「歌い、演じ、朗読するアンデルセン」といったイメージが湧いているのですが……

第一章 「アンデルセン年表」

西暦	年齢	事項
一八〇一		〔四月二日、ナポレオン戦争で中立だったデンマーク艦隊が英艦隊に砲撃される。国運衰退の始まり。〕
一八〇五		四月二日、ハンス・クリスティアン・アンデルセン（原語ではホー・セー・アナセンと発音する）、デンマークのフューン島の旧都オーデンセに生まれる——「人口

五千、貴族、高官、将校、富裕な商人、職人など上、中流階級の人々が住む反面、その半数以上は極貧にあえぐ人たちで、裏通りや路地裏の貧相な住居にひしめいていた」（鈴木徹郎著『ハンス・クリスチャン・アンデルセン——その虚像と実像——』東京書籍、四〇頁）。

「アンデルセンは自分を「泥沼の植物」と評したことがある。これは妥当な表現である。アンデルセンの家族的背景は、社会的に見て最低のものであった。赤貧、貧民窟、不品行に乱交。祖母は病的な嘘つき、祖父は精神障害者、母が行き着いた先はアルコール中毒、叔母はコペンハーゲンの女郎屋の女将。さらにアンデルセンは、どこかに生きている異父姉が突然現れて、以前とは違う環境にいる自分を困惑させるかもしれない、ということを経年にならないうちに意識していた。この考えは生涯彼につきまとい離れず夢にさえ現れた」（E・プレスドーフ著『アンデルセン——生涯と作品』高橋洋一訳、アンデルセン童話全集別巻、小学館、三〇頁）。父（ハンス・アンデルセン）は貧しい二三歳の靴屋（ギルド）に加入せず、日雇労働者として働く。母（アンネ・マリイ・アナスタター）は夫より七、八歳ほど年上で、文字を読めなかったが、働き者で清潔好きであった。母は息子を熱愛した。なお、母は、生年も生地も不詳の私生児であり、自らも、結婚する以前に私生児（娘カーアン・マリイ）を生んでいるが、アンデルセンの自伝はこれらのことについても沈黙している。父は「息子が幼いときから物語や芝居を朗読して聞かせ、人形劇場も作ってやった。アンデルセンの芝居や文学に向ける関心は、このときに芽生えていたといつてよからう」（鈴木徹郎・前掲書、四二頁）。

「彼は明らかに非常に早熟な子で、母と祖母に甘やかされ、

一八〇七	二	「一〇月、英艦隊再びコペンハーゲンを砲撃。仕方なくナポレオンと同盟したデンマークは英国に宣戦布告。」	一八一八	一三	七月、母が再婚する(相手のニールス・ヨーアゲンセン・グナーセンは靴直し職人で、三二歳)。六月、コペンハーゲンの王立劇場の一座がオーデンセに来て上演。アンデルセンは臨時に小姓役を演じ、舞台熱にとりつかれる。このころフューン島の中佐グルベアが彼を学校に通わせたいと思い、当時フューン島の知事としてオーデンセの宮殿に住んでいたクリスティアン皇太子(後のクリスティアン八世)に引き合わせたが、成功しなかった。
一八〇八	三	「二月、スウェーデンに宣戦布告。三月、スペイン、フランスの連合援軍がオーデンセに進駐。デンマーク王フレデリック(フレゼリック)六世即位(三三九)。」	一八一六	一一	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
一八一〇	五	幼児学級などに通い始めたが、いずれもすぐやめてしまう。しかし本を読むのが好きで、手に入るかぎりの書物を読む。	一八一五	一〇	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
一八一二	七	この頃、オーデンセ劇場のサンドイツチマン、ベーター・ユンケルと親しくなり、この劇場で観劇し、芝居遊びに熱中する——「最初の観劇は五歳から七歳の間」(鈴)	一八一四	九	「三月、デンマークはスウェーデン、イギリス、ロシアの同盟軍とキール条約を締結。」
			一八一三	八	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一四	九	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一三	八	「ドイツでグリム童話第一巻初版が刊行される。」
			一八一三	八	「デンマーク国家財政の破産宣告。キルケゴール誕生(一五五)。」
			一八一四	九	「三月、デンマークはスウェーデン、イギリス、ロシアの同盟軍とキール条約を締結。」
			一八一五	一〇	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一六	一一	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
			一八一八	一三	七月、母が再婚する(相手のニールス・ヨーアゲンセン・グナーセンは靴直し職人で、三二歳)。六月、コペンハーゲンの王立劇場の一座がオーデンセに来て上演。アンデルセンは臨時に小姓役を演じ、舞台熱にとりつかれる。このころフューン島の中佐グルベアが彼を学校に通わせたいと思い、当時フューン島の知事としてオーデンセの宮殿に住んでいたクリスティアン皇太子(後のクリスティアン八世)に引き合わせたが、成功しなかった。
			一八一九	一四	四月一八日。聖クヌート教会で堅信礼を受ける。九月四日、母の反対を押し切って、わずかの金をもってオーデンセを離れ、三日目にコペンハーゲンに到着。王立劇場
			一八一八	一三	七月、母が再婚する(相手のニールス・ヨーアゲンセン・グナーセンは靴直し職人で、三二歳)。六月、コペンハーゲンの王立劇場の一座がオーデンセに来て上演。アンデルセンは臨時に小姓役を演じ、舞台熱にとりつかれる。このころフューン島の中佐グルベアが彼を学校に通わせたいと思い、当時フューン島の知事としてオーデンセの宮殿に住んでいたクリスティアン皇太子(後のクリスティアン八世)に引き合わせたが、成功しなかった。
			一八一六	一一	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
			一八一五	一〇	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
			一八一四	九	「三月、デンマークはスウェーデン、イギリス、ロシアの同盟軍とキール条約を締結。」
			一八一三	八	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一四	九	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一三	八	「ドイツでグリム童話第一巻初版が刊行される。」
			一八一四	九	「デンマーク国家財政の破産宣告。キルケゴール誕生(一五五)。」
			一八一五	一〇	「三月、デンマークはスウェーデン、イギリス、ロシアの同盟軍とキール条約を締結。」
			一八一六	一一	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一八	一三	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
			一八一九	一四	七月、母が再婚する(相手のニールス・ヨーアゲンセン・グナーセンは靴直し職人で、三二歳)。六月、コペンハーゲンの王立劇場の一座がオーデンセに来て上演。アンデルセンは臨時に小姓役を演じ、舞台熱にとりつかれる。このころフューン島の中佐グルベアが彼を学校に通わせたいと思い、当時フューン島の知事としてオーデンセの宮殿に住んでいたクリスティアン皇太子(後のクリスティアン八世)に引き合わせたが、成功しなかった。
			一八一八	一三	七月、母が再婚する(相手のニールス・ヨーアゲンセン・グナーセンは靴直し職人で、三二歳)。六月、コペンハーゲンの王立劇場の一座がオーデンセに来て上演。アンデルセンは臨時に小姓役を演じ、舞台熱にとりつかれる。このころフューン島の中佐グルベアが彼を学校に通わせたいと思い、当時フューン島の知事としてオーデンセの宮殿に住んでいたクリスティアン皇太子(後のクリスティアン八世)に引き合わせたが、成功しなかった。
			一八一六	一一	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
			一八一五	一〇	四月二六日、父、三三歳で没する。この頃、牧師で詩人であった故ハンス・クリスティアン・ブンケフロード(一七六一—一八〇五)の未亡人マリー・ブンケフロードと、その亡夫の妹に招かれて、家に入入りするようになる——一八一四年の夏、未亡人の末の男の子がオーデンセ川で溺死。彼女の家で多くの本を借りて読み、文学に目覚める。幼稚ながらいろいろと習作を試みる。母は洗濯女として生活を支える。
			一八一四	九	「三月、デンマークはスウェーデン、イギリス、ロシアの同盟軍とキール条約を締結。」
			一八一三	八	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一四	九	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一三	八	「ドイツでグリム童話第一巻初版が刊行される。」
			一八一四	九	「デンマーク国家財政の破産宣告。キルケゴール誕生(一五五)。」
			一八一五	一〇	「三月、デンマークはスウェーデン、イギリス、ロシアの同盟軍とキール条約を締結。」
			一八一六	一一	父は帰国したが、疲労と喪心で精神に異常をきたす。
			一八一八	一三	七月、母が再婚する(相手のニールス・ヨーアゲンセン・グナーセンは靴直し職人で、三二歳)。六月、コペンハーゲンの王立劇場の一座がオーデンセに来て上演。アンデルセンは臨時に小姓役を演じ、舞台熱にとりつかれる。このころフューン島の中佐グルベアが彼を学校に通わせたいと思い、当時フューン島の知事としてオーデンセの宮殿に住んでいたクリスティアン皇太子(後のクリスティアン八世)に引き合わせたが、成功しなかった。
			一八一九	一四	四月一八日。聖クヌート教会で堅信礼を受ける。九月四日、母の反対を押し切って、わずかの金をもってオーデンセを離れ、三日目にコペンハーゲンに到着。王立劇場

に志願するが相手にされず困窮。ようやく劇場付属の音楽学校校長シボーニの個人指導を受けることになり、彼の家で出会った作曲家ヴィーゼ、詩人バツゲセンらの援助を受ける。しかし半年ほどで声変わりをし、舞踏に転ずる。

一八二〇

一五

五月、王立劇場付属のバレエ学校に所属し、端役で舞台に上がった。この頃から、詩人エーレンスレーヤー、自然科学者エアステッド、海軍大将ヴルフらと知り合う。

一八二二

一六

六月、王立劇場合唱団に編入される。

一八二二

一七

三月、劇作家になることを決意し、『ヴィッセンベアの盗賊たち』を書き、匿名で王立劇場に提出したが、六月に却下される。六月、合唱団から除籍される。しかしすでに出来上がっていた悲劇『アルフソール（妖精の太陽）』が、主任牧師グートフェルトの手により王立劇場の理事に提出される。結局、それは却下されたが、九月に王立劇場の理事会に呼ばれ、今後三年間、国庫からの奨学金を受けてグラマー・スクールに通うことが認められた。その際、「理事会は、今後何らかの処置を講ずる必要がある場合、コリン〔枢密顧問官・王立劇場財務担当理事〕の裁量に任せることにした。王室基金から金を支給しなければならないので、コリン氏はすぐ王のもとへ行き、王の口頭による承認を得た後、十月十八日、アンデルセンをコペンハーゲンの西五六マイルにあるスラーエルセ（スレーエルセ）のグラマー・スクールに入学させることに決定した。その校長に、シモン・マイスリング博士が任命されたばかりであった。アンデルセンはそこへ一八二二年十月二十六日に赴いた。スラーエルセに出発する前に、彼は個人的にヨナス・コリンに会いに行き、どんな問題が起きて常にも常にコリンを頼りにするようにと言われた。今後はヨナス・コリンがハンス・クリスティヤン・ア

ンデルセンの「親代わり」になるというのである。それに対してアンデルセンも、「お父さん」にきちんとお返しと便りをする約束した（E・プレスドーフ・前掲書、六八頁以下）。『若者の試み』出版。

「このときアンデルセンは、コリンの家族とも初めて会った。一家は、ヨナス（四六歳、一七七六一八六一）、夫人のヘンリエッテ（五〇歳、一七七二一八四五）、長女のインゲボア（一九歳、一八〇三―八五）、長男のゴットリープ（一六歳、一八〇六―八五）、次男のエドヴァー（一四歳、一八〇八―八六）、次女のルイーサ（九歳、一八一三―九八）、三男のテオドーア（七歳、一八一五―一九〇二）という顔ぶれだった。やがてこの一家は、アンデルセンを家族同様に親しく思うようになり、アンデルセンもコリン家を、「真の我が家」とまで呼ぶようになる。とくに次男のエドヴァーは生涯アンデルセンと最も緊密な間柄となる……ヨナス・コリンは、その正義感とフェアプレーで一家の尊敬を一身に集めており、アンデルセンに対しても決してパトロンのような態度でなく、あくまでも父親として接していった。アンデルセンが苦難時代の最後に、ヨナス・コリンのような後援者を得たということは、アンデルセンの生涯にとって重要な意義をもっている。なおコリン夫人は唾に近く、のちにはほとんど目もみえなくなつた」（鈴木徹郎・前掲書、九六頁以下）。

義父のニールス・ヨーアゲンセン・グナーセンは五月に亡くなり、母は極貧の中にとり残された。彼女は洗濯女や知事公邸の雑役などをつとめたが、家賃が払えず、救貧院と精神病院を合併した「グローボア（灰色兄弟・フランシスコ会）病院」の分室に収容され、一八八三年一〇月七日、ここで亡くなった。八月二九日、アンデルセンの父方の祖母没。

一八二五	二〇	一〇月二十七日、マイスリング校長宅に寄宿。この頃から日記をつけ始める。最初の詩「臨終の子」を書く。
一八二六	二二	五月、ヘルシンゲアアのラテン語学校に転任したマイスリング校長と一緒に転校。
一八二七	二二	二月五日、アンデルセンの父方の祖父没。四月、ラテン語学校を退学してコペンハーゲンに行き、家庭教師のもとで受験の準備。「バルナトーク墓地の亡霊」。九月二十五日、「臨終の子」(原文と翻訳が「コペンハーゲン・ポスト」紙に掲載される)。
一八二八	二三	一〇月二二日、大学入学資格試験に合格し、翌日、コペンハーゲン大学に入学。同時に兵役にも服す(一三四)。
一八二九	二四	一〇月二四日、「時の悪魔」(「フリーヴェナ・ポスト」紙)。一〇月、ストア コンゲスガールデ33に転居。一〇月、一二月、大学の卒業試験に合格し、学業を離れる。一月二日、「徒歩旅行」。四月二三日、「ニコライ塔の恋」。九月一七日、一八日、「一八二九年、夏の旅行断想」(「コペンハーゲン・ポスト紙」)。
一八三〇	二五	五月、八月、フューン島からユトランド半島にかけて旅行。八月、フォーボアに住む大学の学友クリスティアン・ヴォイクトを訪ね、三人姉妹の長女リーボア・ヴォイクト(二四歳)に会う。アンデルセンは、すでに婚約者のいたヴォイクトに恋をする(アンデルセンの恋・その二)。一月二日、「詩集」。
一八三二	二六	一月一〇日、「幻想とスケッチ」。九月一九日、「影絵」。一〇月五日、「船」(戯曲)。五月、六月、第一回海外旅行。ハルツ、ザクセン、スイス旅行(1)。四月二七日、リーボア・ヴォイクト、婚約者のパウル・ヤコブ・ペエアヴィングと結婚。
一八三二	二七	「ヘーゲル(一七七〇)没」 ルイイサ・コリンに恋をする(アンデルセンの恋・その二)。彼女は、翌年、当時司法官見習で、のちに防衛局長となったW・リーン(リンド)と婚約し、七年後の一八四〇年に結婚。「ただこの時期はアンデルセンが前記のDu(デンマーク語の二人称代名詞で、お互いをDeと呼ぶか、それとも親しい間柄で用いるDuで呼ぶかという問答)の関係に最もこだわっていたときで、アンデルセンが名実ともにコリン家と同化したという気持ちだが、ルイイサとの結婚を想定させたというみかたもある」(鈴木徹郎、前掲書、二二八頁)。なお、「エドヴァー・コリンはアンデルセンの生涯を通じて、彼と最も緊密な交友関係を保っていた一人である。アンデルセンのために出版社との交渉、経理事務をはじめとして、原稿の綴字の誤りの訂正、作品に対する忌憚のない批評、またアンデルセンの性格の欠点などについても率直な忠告をした」(鈴木徹郎、前掲書、二四四頁)。E・プレスドーフはエドヴァー・コリンの性格についてこう記している。彼は「ほとんどあらゆる点で、アンデルセンとは正反対の人間であった。つまり冷静で、無口で、感情を表すことを嫌い、社会的に安定していて、自分の置かれた環境にしっかりと根を下ろし、伝統的な上流階級の教育を受け、自分とつきあう人間が「デンマークの古典を知り」デンマーク語を文法どおり正しい綴りで書けるのは当然なことだと考えている若者、将来優れた行政官になるであろう法学生、確固たる現状肯定者であった」(E・プレスドーフ、前掲書、一二三頁)。一〇月二日、「渡り鳥」(戯曲)。一二月一八、「二年の二二カ月」(詩)。
	一八三三	「ゲーテ(一七四九)没」
	二八	四月一三日、国王の決裁により旅行奨学金年間六〇〇リークスタラー二年間の交付を認められ。八月一四日、ヴィクトール・ユゴーを訪問。四月一二月、ドイツ、フランス、スイス、イタリア旅行(2)。三月二八日、「二六

一八三四	三〇	歳の女王」(戯曲)。八月一〇日、『詩集』。十二月三日、『アゲネットと人魚の男』(戯曲)。「即興詩人」の執筆開始(ローマ)。ローマで母の死(一〇月七日)を知る。一月八月、イタリヤ、オーストリア、ドイツ旅行。九月一日、ニーハウン280(現在20)に転居。 「シュライアーマッハー(二七六八)没」	一八三八	三三	に恋をしている」(同、一八六頁以下)。六月七月、スウェーデン(ストックホルム、ウプサラ)旅行(3)。四月七日、『子どものために話して聞かせるお話』1(3)。六月二十八日、『即興詩人』(再版)。一月二日、第三の長編小説『ただのヴァイオリオン弾き』。
一八三五	三〇	四月九日、第一の長編小説『即興詩人』。五月八日、『子どものために話して聞かせるお話』1(1)。一月二日、一月二日、同1(2)。	一八三九	三四	五月九日、『三篇の詩』。一月二日、『子どものために話して聞かせるお話』2(1)。一月二日、より、ホテル・ド・ノアに移る(四七年五月一三日まで)。
一八三六	三二	一月二日、『ケニルワースの祭りの歌』(戯曲)。四月一日、『めぐり会いと別れ』(戯曲)。四月二日、第二の長編小説『O・T——苦悩の烙印』。八月、親友のエドヴァー・コリンがヘンリエッテ・ティーベアと結婚。	一八四〇	三五	ランゲル伯爵の館で、同じスウェーデンのバルク伯爵、その息子、二人の娘を紹介される。二人とは長女ローヴィサ(一八七一九〇〇)と二女マチルダ(一八二二四四)であり、アンデルセンは次女のマチルダに恋をする(アンデルセンの恋・その四)。六月、スウェーデン旅行(4)。一〇一九日、『子どものために話して聞かせるお話』2(2)。一月二八日、『(言語の)ポケットの目に見えぬもの』(戯曲)。一月二〇日、『絵のない絵本』。
一八三七	三二	物理学者H・C・エアステッド(エアステズ)の次女ソフィー(二八二一八九)に恋をする(アンデルセンの恋・その三)。彼女は当時、まだ一六歳。一月二日、ソフィーは司法官見習フリッツ・デールストラムと婚約。E・ブレスドーフによると、「アンデルセンは、ソフィー・エアステッドと結婚できるといふ望みはほとんど持っていなかった。……今回彼は、最も親しい友人にすら秘密を明かさぬように用心した」(E・ブレスドーフ、前掲書、一八三頁)。「実際、アンデルセンのソフィー・エアステッドに対する熱中度は大したものではなかった。以前アンデルセンがルーイサ・コリンに恋をした時、ヨナス・コリンの女婿になるといふ期待が多分それにあずかって力があつたであろうように、今回はH・C・エアステッドの女婿になるといふ期待が、無意識のうちに恋の一因となつていたであろう。彼は確かにかなり早く立ち直つたようだ。一八三八年四月になると、彼は再びもっぱら自分自身			一月六日、ハンブルクでリストのコンサートを聴く。一月一〇日、初めて汽車に乗る(マゲデブルクライプツィヒ間、約三時間半)。一月一六日、初めて銀板写真を見る(アウクスブルク)。四月、スウェーデン旅行(5)。一〇月一二月、ドイツ、オーストリア、イタリヤ旅行(6)。この海外旅行の直前にアンデルセンはマチルダ宛てに手紙を書いたが、彼女からの好意的返信が仲介者の失念により三年後ようやく彼ののもとに届いた。しかし手紙が届くのがあまりに遅すぎ、その間に、マチルダはコペンハーゲン駐在のベルギー大使と婚約し、アンデルセンもイエニイ・リンドに夢中になつていた。二月五日、『混血』(戯曲)。一〇月二七日『緑なるものにおける喜劇』(戯曲)。二月一九『荒野の娘』(戯曲)。

一八四二	三六	七月五日、ライプツィヒでメンデルスゾーンを訪問。一月七月、イタリア、ギリシア、トルコ(ルーマニア、ブルガリア、ユーゴスラビア)、ハンガリー、オーストリア、ボヘミア、ドイツ旅行(7)。二月二〇日、「子どものために聞かせるお話」2(3)。	一八四二	三七	七月二六日、「白鳥の雛(童話「みにくいアヒルの子」)を起稿。四月三〇、「詩人の市場」。	一八四五	四〇	七月二六日、ヤーコプ・グリムを訪問(ベルリン)。ヴァイマルで世襲大公カール・アレクサンダー(後の大公)との友情が始まる。八月三〇日九月八日、クリスティアン八世および女王カロリーヌ・アマリーの客となる。五月八月、ドイツ旅行(9)。二月二三日、「王の夢(戯曲)。二月二日、「新しいお話」1(2)。「詩人としての俸給」が年額六〇〇リクススタラーに引き上げられる。一〇月十二月、ドイツ旅行(10)。二月二日、「幸運の花」(戯曲)。四月七日、「新しいお話」1(3)。
一八四三	三八	三月一五日、ヴィクトル・ユゴーを訪問(パリ)。三月二〇日、アレクサンデル・デュマを訪問(パリ)。「アグネーテと人魚の男」が王立劇場でやじられる。三月二六日、ハインリッヒ・ハイネを訪問(パリ)。九月九日、ブルノンヴィーユ家でスウェーデンの歌手イエニ・リンド(二三歳)と会う。九月一〇日、リンドを愛するとカレンダー日記に記す(アンデルセンの恋・その五)。「彼女は自国ではすでに名を知られ、人気があったが、数年後には、ヨーロッパの女性歌手中最も名高く、賞賛を一身に浴びる存在となり、「スウェーデンのナイチンゲール」としてあまねく知られるに至った」(E・プレストーフ、前掲書、二二九頁)。一月六月、ドイツ、ベルギー、フランス旅行(8)。一月二一日、「新しいお話」1(1)。「この時、「子どものために語られた」という言葉が初めて意図的に扉から削られた。というのは、自分の話——少なくともその大部分——は次元の異なった二つの読み方ができるように書かれているということ、この際示したいとアンデルセンが考えたからである。一つは、「物語そのもの」、「プロット」、そしてアンデルセンのいう「飾り」を好む子どもたちの読み方。もう一つは、底に流れている理念、童話に含まれている人生観を理解することのできる大人の読み方である」(E・プレストーフ、前掲書、二二三頁)。	一八四六	四一	二月六日、ロシアの「赤鷲十字章」を授与される。九月一八日、「ダンネブロー騎士十字軍章」(デンマーク)を授与される。一月一〇月、ドイツ、オーストリア、イタリア、フランス、スイス旅行(11)。五月二二日、「リーデン・キアステン」(戯曲)。二月二六、「詩集、新と旧と」。			
一八四四	三九	七月二二日、ロバート・シューマンを訪問(ライプツィヒ)。	一八四七	四二	六月一九日、ハーグでアンデルセンのための祝祭(オランダ)。八月三〇日、ディケンズを訪問。	一八四八	四三	五月九月、ドイツ、オランダ、イングランド、スコットランド旅行(12)。一月二月、「詩をまじえないわが生涯の物語」(最初の自伝)をドイツで出版。四月六日、「新しいお話」2(1)。一〇月一日、ストリア コンゲスガールデ49に転居。
								「二月二〇、クリスティアン八世没。フレデリック七世即位。三月、第一次ドイツ・デンマーク戦争。デンマーク王シユレスウィヒ・ホルスタインの要求を拒否。内線勃発。九月一日、休戦協定。マルクス「共産党宣言」。三月四日、「新しいお話」2(2)。一月二五日、第四の長編小説「二人の男爵夫人」(九月二八日、ロンドンで英訳版を先に出版)。二月一八日、王立劇場設立百周年記念祭にアンデルセン作「芸術のデンマーク」が

一八四九	四四	<p>上演される。一〇月一日より一八六五年九月一四日まで、中斷のときをふくめて、ニーハウン67に転居。「一六六〇年以來つづいていた専制君主制が廃止され、自由憲法が制定されて、男子普通選挙に基づく国会が国会最高の機関となった。久しい専制君主制によって、すでに貴族階級の勢力は失墜し、自由憲法によって王権は制約されたから、市民勢力が著しく伸張した。……デンマークでは極めて平穩理にこの改革が遂行された」(鈴木徹郎、前掲書、四二六頁)。</p> <p>五月八月、スウェーデン旅行(13)。一月二九日、「コモ湖の婚姻」(歌劇)。八月九日―二月一八日、「童話集」(Eventyr) (ベターセンのさし絵入り)。一〇月一三日、「真珠よりも、黄金よりも」(戯曲)。</p> <p>七月一三日、シュレスウイヒ(デンマーク語・ドイツ語圏、公用語はドイツ語)、ホルスタイン(ドイツ語圏)と開戦。</p> <p>一月七日、「オスキレの一夜」(ヴォードヴィル)。三月八日、「オッレ・ルゲイエ」(戯曲)。四月一三日、「新分婉室」(喜劇)。</p> <p>〔休戦協定〕</p> <p>三月九日、H・C・エアステッド没。三月一三日、ハートマン夫人の埋葬。一〇月六日、プロフェッサーの称号を授与される。五月九月、ドイツ旅行(14)。二月一八日、「戦時下の祖国を謳う詩歌」。五月一九日、「スウェーデンにて」。一二月二日、「ニワトコおばさん」(戯曲)。</p>	一八五三	四八	<p>ていたのかという疑問が残るのではなからうか。旅における視点と同様に恋愛でも、アンデルセンはただ美の幻影を追うことに終始していたのかもしれない(前掲書、四〇五頁)。</p> <p>五月七月、ドイツ、イタリア、スイス旅行(15)。四月五日、「物語」1。一月三〇日、「物語」2。</p> <p>〔夏、コペンハーゲンでコレラが大流行。三カ月足らずのうち五千近い人々が死んだ。〕</p> <p>二月二三日、「水の精」(歌劇)。一月七日、「著作集」Vol. 14。</p> <p>五月七月、ドイツ、オーストリア、イタリア旅行(16)。六月一九日、「童話集」再版。〔著作集〕Vol. 5-14。</p> <p>八月二四日、リヒャルト・ヴァーグナーを訪問(チュエリツヒ)。六月九月、ドイツ、スイス旅行(17)。デンマーク語版全集刊行開始。一月二四日、「田舎町の物語」(戯曲)。四月三〇日、「物語」5。七月一九日、「わが生涯の物語」。</p> <p>六月九月、ドイツ旅行(18)。</p> <p>二月五日、新築成った王立劇場開演。五月九月、ドイツ、ベルギー、イギリス、フランス旅行(19)。(六月一日七月五日、ガッツ・ヒルおよびロンドンのディケンズ宅に滞在)。五月二〇日、第五の長編小説「生きるべきか、死ぬべきか」(同月、デンマークに先んじてロンドンで英訳出版)。</p> <p>三月一三日、ダンネブローマン勳章(デンマーク)を授与される。九月一三日、ハンブルクからニューヨークに向かった汽船「オーストリア号」が炎上し、ヴルフ海軍大将の長女ヘンリエッテ・ヴルフも焼死した。五六〇名の乗客のうち、生存者は九〇名。アンデルセンは生涯彼女の悲惨な死を忘れず、嘆き、アメリカの地を踏もうとしなかった。「アンデルセンとヘンリエッ</p>
一八五〇	四五	<p>イェニイ・リンドは、九歳年下のイギリスとドイツの混血のピアニスト、オット・ゴールドシュミットと結婚。アンデルセンとイェニイ・リンドの関係について、鈴木徹郎はこう記している。「従来のアンデルセンの恋愛と同様、どこまでアンデルセンが真剣にリンドを恋し</p>	一八五四	四九	
一八五一	四六	<p>「休戦協定」</p> <p>三月九日、H・C・エアステッド没。三月一三日、ハートマン夫人の埋葬。一〇月六日、プロフェッサーの称号を授与される。五月九月、ドイツ旅行(14)。二月一八日、「戦時下の祖国を謳う詩歌」。五月一九日、「スウェーデンにて」。一二月二日、「ニワトコおばさん」(戯曲)。</p>	一八五六	五一	
一八五二	四七	<p>イェニイ・リンドは、九歳年下のイギリスとドイツの混血のピアニスト、オット・ゴールドシュミットと結婚。アンデルセンとイェニイ・リンドの関係について、鈴木徹郎はこう記している。「従来のアンデルセンの恋愛と同様、どこまでアンデルセンが真剣にリンドを恋し</p>	一八五八	五三	

一八六四	<p>テ・ヴルフの友情は、彼がまだ学生で、彼女の両親の家に起居していた時に始まり、長い年月にわたって変わるできなかった。ある意味で、彼女とヘンリエッテ・ハンク（一八四六年に死んだ）は彼にとつて姉妹、その友情をいつでも当てにできる二人きりの「姉妹」のようなものであった」（E・ブレスドーフ、前掲書、三二七頁以下）。ヘンリエッテ・ヴルフの手紙には次のような一節が残されている。「あなたは、不可解なことに、王政主義者、貴族政治主義者でいらっしやいます、私は生来はつきり、民主主義と平等主義の立場をとっており、民主主義、どう務めましても、この問題についてのあなた御自身や、その他の何人かの方々のお気持ちを理解することはできない、とはつきり申し上げます」（同）。</p>	五九	<p>「二月一日、第二次ドイツ・デンマーク戦争勃発。五月二日、六月二日、休戦協定。一〇月三日、ウィーン条約により、デンマークはシェレスウィヒ、ホルスタイン、ローエンブルクをドイツに割譲。」 四月一日、『長い橋の上で』（戯曲）。五月一日、『彼は生まれぬ』（喜劇）。</p>
一八五九	<p>六月、八月、ドイツ、スイス旅行（20）。三月二日、『新しいお話と物語』1（1）。五月一日、同1（2）。三月二四、同1（3）。二月九日、同1（4）。五月九日、国より公布される年金に四百リークスタラーが増額されて、一千リークスタラーとなる。五月一月、ドイツ、スイス旅行（21）。</p>	六〇	<p>七月一日、「神はわたしたちを見捨てた。もう神のみもとに近づくことはできない」（「アンデルセンの日記」鈴木徹郎、前掲書、四三一頁）。九月九日、「私にはもう未来はない。喜びはない。理想もない。私は抹殺されかけている」（同）。一〇月三日、「いだだしく、気が滅入る。すこゝいろいろな人に腹が立つ。前途に私を待つのは、ただ、不幸と困窮と、侵害されて忘れ去られること、そして死のみだ」（同）。十一月二〇日、「もう私の運は尽きた。戦火は私と多くの友人たちとの仲をさいた。もうあの友人たちに、二度と会うことはできないであろう。私は母国にいてただ埋葬されるときを待っている」（同）。</p>
一八六〇	<p>四月九月、ドイツ、スイス、フランス、イタリヤ旅行（22）。八月二日、老ヨナス・コリン没。九月二日、コリン埋葬。三月二日、『新しいお話と物語』2（1）、一月二五日、同2（2）。</p>	六一	<p>「六月一六日、プロシア・オーストリア戦争勃発。六月九日、イタリヤ、オーストリアに宣戦布告。七月二六日、プロシア、オーストリア間に停戦予備協定。八月三日、ブラハ停戦協定調印。ドストエフスキー『罪と罰』。」</p>
一八六一	<p>七月、二月、ドイツ、スイス、フランス、スペイン、アルジェリア旅行（23）。三月三日、『童話集』1、（V・ペターセンのさし絵入り）。一〇月七日、同2。</p>	六二	<p>一月、九月、ドイツ、オランダ、ベルギー、フランス、スペイン、ポルトガル旅行（26）。二月一日、『新しいお話と物語』2（4）。一〇月二八日、リッレ・コングェン・ガード1に転居（一八六九年六月一六日）。パリ万国博覧会。五月一日、アンデルセンのための北歐</p>
一八六二	<p>三月一日、アンデルセンのための北歐人の祝祭（パリ）。一月、三月、フランス、ドイツ旅行（24）*。一月九日、『スペインにて』。</p>	六二	<p>「一二月二六日、クリスティアン九世即位。」</p>
一八六三	<p>「一二月二六日、クリスティアン九世即位。」</p>	六二	<p>「一二月二六日、クリスティアン九世即位。」</p>

<p>人の祝祭（パリ）。五月二十六日、デンマーク国王夫妻の銀婚式。同日、アンデルセンは枢密顧問官の称号を授与される。九月七日・二十日、パリ万国博覧会を見学。二月六日、オーデンセの名誉市民に推戴される。「フューン新聞」によると、「詩人は概略次のような謝辞を述べた。「故郷の町からただ驚くばかりの、かくも大きな榮譽を与えていただき、ただもう動転して、のぼせ上がっております。私はエーレンスレーヤーのアラディンを思い出さずにはいられません。あの不思議なランプをたずさえて光まばゆい自分の城に着いたときに、彼は城の窓辺に寄って、こう申しました。今見おろしているあのあたりを、かつて一介の貧しい少年だった私は歩いてきたのだと。私にも神は、詩という、不思議なランプを与えてくださいました。それが国々の上にきらめき、人々がそれを喜び、称賛して、この光はデンマークから輝いたのだというとき、わたしの胸は喜びに高鳴りました。……」（鈴木哲郎、前掲書、四五二頁以下）。「歌声が鳴り響いた。私は気が動転するばかりだった。と同時に肉体的にもまいってしまつた。生涯最高のこの幸福の絶頂にあつて、それを味わうことができなかつた。耐え難い歯痛であつた。まとも流れ込む氷のような冷気が、激痛をおおひたてた。……苦痛もまた絶頂の瞬間だった。たいまつのように燃えていた炎が消えると、私の苦痛も消えた。どんなに神に感謝したことか！」（同、四五五頁）。「歯痛・頭痛・腹痛・のどの痛みなどを常時訴えている。とくに歯痛は少年の頃からひんぱんで、これはまた精神状態とも密接に相関していたようである。不安になったり、焦燥感にとらわれるとたいい歯痛になつた」（同、四八九頁）。</p>	<p>一八六八 一八六九 一八七〇</p>	<p>ドイツ、フランス旅行（28）。二月二日、『二五編のお話および物語』（童話集、ロレンツ・フレアリックのさし絵入り）。二月二日、『知られたる、および知られざる詩』（詩集、一八二三・一六七）。</p> <p>四月七月、ドイツ、オランダ、ベルギー、フランス、スイス旅行（29）。一月一九日、『旅のスケッチとペン画』。二月五日、『木の精』。</p> <p>九月六日、アンデルセンのコペンハーゲンに出てきた日の五〇周年記念祭。九月・十二月、ドイツ、スイス、フランス旅行（30）。二月一七日、『三篇のお話および物語』。</p> <p>一月三月、フランス、ドイツ旅行（31）。一月二日、『幸せもののピリア』。「大きな家の裏屋根部屋に両親と共に住むピリアは、その家の大部分を占めて暮らす金持ちの商人の息子フェリクスと同じ日に生まれた。が、後者が富以外になにも誇るべきものをもたない人生を送るのに対して、音楽の天分に恵まれたピリアは、バレエ・ダンサーとなり、歌手となり、やがて人々の称賛の的となつて栄光に輝く。人気絶頂のときに、オペラ「アラディン」の主役を演じて万雷の拍手を浴びるが、鳴りやまぬ拍手のうちに心臓発作で死ぬ」（鈴木徹郎、前掲書、四七四頁）。二月一〇日、『お話および物語』（童話集、ロレンツ・フレアリックのさし絵入り）。</p> <p>九月一九日、トリアデンスキオルスガデー17に転居。</p> <p>八月一八日、植物園におけるアンデルセンのための祝祭（ノルウェーのクリスチャニアで）。七月八月、スウェーデン、ノルウェー旅行（32）。一月二三日、ニーハウン18に転居（一八七三年四月二日）。</p> <p>九月一日、N・F・S・グランドヴィーの葬儀に参列、四月六月、ドイツ、オーストリア、イタリア旅行（33）。</p> <p>三月三〇日、『新しいお話と物語』3（1）。一月</p>
<p>四月・六月、ドイツ、フランス、スイス旅行（27）。九月、</p>	<p>一八七二 一八七二 一八七二</p>	<p>六三 六四 六五</p>

一八七三	六八	二三日、同3(2)。
一八七四	六九	四月七月、ドイツ、スイス、イタリヤ(ニコライ・ペエ アが同行)(34)。九月一〇日、クララおよびベイリン 家に寄宿(一八七五年六月二日)。
一八七五	七〇	一二月二〇日、『お話および物語』(童話集、ロレンツ・ フレアリツクのさし絵入り)。 四月二日、『二五ヶ国語によるある母親の物語』。六月 一二日、メルキオア家の別荘「オーリグヒード(休 息、平和、閑静、の意)」に移り、ここで八月四日に永 眠。「最近では、日記その他に示されている症状から、 癌ではなくて、心不全のために死んだという見方が強 い」(鈴木徹郎、前掲書、四八九頁)。コペンハーゲン の聖母マリア教会で国葬が行われ、アシステンス墓地 に埋葬される。すぐ近くには、二〇年も前に亡くなっ たキルケゴールが眠っている。墓碑には次のように記 されている。これは、一八七四年に書かれた「老人」 という詩から取られた句で、その最後の四行にあたる。 「神がおのが姿に儼り給いし人の霊は、 朽ちることなく、消ゆることなし 地上の生命は、永生の種子 肉は亡ぶれども、霊は死なず」 (鈴木徹郎、前掲書、四八八頁以下) なお、安藤忠夫は同じ句を次のように訳しています(前 掲書、一五七頁)。 「神がおのれの似姿に造りたまひし魂は 不滅にして失われることなし われらの地上の生は、永遠の種なり われらの体は死すとも、魂は死なず」

注 (一)は海外旅行の回数を表す。ただし(一)*は、鈴木徹郎・前掲書
が海外旅行に数えていないものを指す。

メルヒエンと宗教教育(一)

第二章 童話

本章の課題は、「アンデルセンの「童話」に表れた宗教意識」
を明らかにすることにあります。対象が「童話」であるため、し
かもアンデルセンが自らの作品を人前で朗読することを好んだこ
とを考慮し、本章では、たとえ周知の内容ではあっても、まず、
なるべく各作品の内容をなぞるような仕方で紹介することにしま
す。そしてその過程で、少しコメントを加えるという形式をと
ります。

なお、ここで用いた引用文献は、主に次の二つです——高橋
健二訳『アンデルセン童話全集』全五巻、小学館。大畑末吉訳『ア
ンデルセン童話集』全七巻、岩波書店。引用の際には、前者を基
本とし、後者からの引用には、岩波訳と付記することになります。
また以下の引用では、読みやすくするために、原文の平仮名や漢
字等を適宜変更してあります。また、以下の標題の前に付され
ている番号は、前者の文献で用いられている作品番号です。

・ 53 「ある物語」

この話は、三幕から成り、第一幕の季節は「りんごの木が一斉
につぼみを開く」頃、そして第二幕の季節は晩秋と設定されて
います。

第一幕の第一段落は、春を迎え、「お日さまの光」が力を増す中で、植物も動物も鳥も喜び歌う日曜日の場面から始まります。そしてそれは、「たしかに暖かい恵まれた日だったので、『神さまはわたしたち人間に、本当にたいそう親切にしてくださいます！』と言うことができたでしょう」という言葉で終わっています。岩波訳では、「神さまって、本当に、私たち人間にお情け深い方だ！」となっています。

第二段落は、教会の中で牧師が「たいそう大声で怒って話している様子が描かれています。それは、悪人は地獄へ行くという話で、「教会の中の人はみんなすっかりおびえています。しかし」外では小鳥が一斉に楽しそうに歌い、お日さまは暖かく照っており、小さい花の一つ一つが、神さまはわたしたちみんなにたとえようもなく親切にしてくださいさる（「お恵み深いかた」岩波訳）、と言っているようでした。ええ、その外は、まったく牧師さんのお説教のようではありませんでした。」そしてこの段落は、「かぎりもなくやさしい神」さまが、悪誘惑が外からも内からも迫ってきていることをよくご存じの神さまが、どうして罪深い人間を永久に火で焼いたりできるのか、分かりません、という牧師の「奥さん」の言葉で結ばれています。

第二幕は、この「真面目な厳しい」牧師の妻が亡くなり、亡霊となって現れる場面から始まります。彼女は、神さまのみもとで

恵みを受けるとすればあなたしかいない、と言われた信心深い女性でした。しかし彼女は墓の中でまだ平安をえていなく、それを受けると、「神さまから地獄に落とされて永久の苦しみをなめる罪人、その人の毛」が必要ですと訴えます。

そこで二人は、永久の苦しみに落とされている人を探しに出かけます。最初に「高慢、欲張り、酒乱、情欲など」七つの大罪が満ちている屋敷に出かけました。しかし高慢な者はいても、彼は永遠の火に焼かれるような者ではありませんでした。貪欲な者も、気が狂っているだけであり、短気な犯罪人たちも殺されてよいはずがなく、殺されかけた犯罪人を見て、牧師は「不幸な男だ！」と叫んで助け出そうとしました。

すると突然、場面が変わり、「二人は贅沢な広間や貧しい小屋を」通り抜けて飛んでいきました。「情欲や嫉妬など、救われない大きな罪がそばを通り過ぎました。裁きの天使が彼らの罪と弁護とを読み上げました」。「神さまにとっては、それは小さいことでした。神さまは人間の心をお読みになります。神さまは何もかもご存じです。内からくる悪も、外からくる悪も。神、それは恵みであり、愛であります。牧師さんの手は震えました。今となっては、手をのばして、罪人の頭から髪の毛を引きぬく気には、とうていなれません。涙が両の目からあふれ出しました。それは、地獄の永遠の業火を消す恵みと愛の水でありました」（岩波訳）。

そのとき、おんどりが鳴きました。「憐れみ深い神さま！妻に墓の中の安息をお与えください。それをえさせてやることは、わたしにはできませんでした」。

「今、わたしはその安らぎをえました」と、死んだ妻は言いました。「あなたの厳しい言葉と、神さまと神さまのお造りになったものへのあなたの暗い信仰とが、わたしをあなたのところへ駆り立てたのです！人間をお知りになってください。悪人の中にも神さまの一部が、地獄の火に打ち勝って、それを消す神さまの一部が、宿っているのです」。

第三幕はわずか三行しかなく、こう語ります。「牧師さんの口にキスをする人がありました。同時に、あたりが明るくなりましした」(岩波訳)。神さまの明るいお日さまが部屋に差し込んできました。「そこには牧師さんの奥さんが生きていて、いつものとおりやさしくおだやかに、牧師さんを夢から起こしているのです。神さまのおつかわしの夢から」(岩波訳)。

第三幕の「明るいお日さま」という言葉にふれて、まず気づくのは、第一幕の冒頭部で、お日さまの光が引き起きます春の喜びこそ、神の親切で情け深い性質を表し、その第二段落でも、暖かい日ざしが神の恵み深い性質を示すと語られていたことです。アンデルセンにとって、太陽の光は特別な意味をもち、その光のもと

で再生する自然は、やはり特別な世界であるようです。ここには、デンマークで育った北欧人の太陽に対する深い思いが込められているのでしょうか。

罪と地獄の問題にも独特な解釈が加えられています。「裁きの天使がいちいち、罪人たちの罪と、その罪の言い聞きとを読み上げました。神さまにとっては、それは小さいことでした。……神、それは恵みであり、愛であります」(岩波訳)と明言されています。この論理の帰結が、悪人の中にも神さまの一部が宿っている、という言葉です。しかし、地獄の業火に打ち勝つこの「神さまの一部分」とは、一体何を意味するのでしょうか。これだけでは、必ずしもはっきりしません。

最後になってようやく、第二幕は夢の中の話であったと分かるのですが、このように神の意志が夢を通して示されるとする発想は、今や、必ずしも幼稚なものとはいえません。深層心理学的解釈はこの夢をまじめに受けとめ、対話の相手としているからです。わたしたちもその意味についてじっくり考えてみる必要があります。また、「涙」が地獄の火を消すとされていますが、アンデルセンにとって「涙」が特別な意味をもつことは、『雪の女王』のゲルダの「涙」が示す通りです。彼の作品に現れる様々な「涙」の場面を集めて検討するならば、きっとその深い意味が浮かび上がってくるはずですよ。

この話で最後までピンとこなかったのは、「ある物語」という表題です。アンデルセンはなぜこのような曖昧な表題を選んだのでしょうか。一五六ある作品の中で、この題だけがあまりにも漠然とし、浮いているような気がしてなりません。反論をおそれたのでしょうか。それとも……

・40 「とりでの土手からの一場面」

この話は、二頁余りの本場に短い作品です。岩波訳では「城の土手から見た風景画」という表題になっています。季節は秋、時刻は、夕日が沈もうとしている頃、そして場所は、スウェーデンの海岸がみえる、重罪人のための牢獄と設定されています。夕日の一筋の光線が暗い部屋に差し込み、格子のところどころで一羽の小鳥が「キーヴィット！」(岩波訳、「クビイビット」小学館訳)と歌っています。アンデルセンはその光景を描写しつつ、ひとつのメッセージを書き込んでいます。「お日さまは悪人の上にも善人の上にも照ります！」「鳥は悪人のためにも、善人のためにも歌います！」と。

この言葉は、新約聖書の「父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださるからである」(マタイ五・四五)という句を思い起こさせます。この句の前には「あなた方も聞いているとおり、『隣人を愛し、敵を憎め』

と命じられている。しかしわたし(イエス・キリスト)は言っておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。あなたがたの父の子となるためである」という言葉があります。したがってもしもアンデルセンがこの句を念頭においていたとすれば、あのメッセージは、読者にも、この句を思い起こしつつ読むことを期待していたこととなります。

この夕日と小鳥の絵画的描写に続いて、それをみつめていた悪人の顔に表れたやわらいだ表情と、心の中に起こった静かな出来事が描かれています。「小鳥は囚われ人の格子から飛び去り、光線は消えます。小さい部屋の中は暗く、悪い人の心の中も暗いのですが、それでもお日さまは中に差し込み、小鳥は中に向かって歌いました。響き続けよ、美しい漁師の角笛よ！夕べはなごやかで、海は鏡のようになめらかで静かです」と。

この最後の描写は、主観と客観が融合した仕方て提示されており、しかも囚われ人の思いを越えて、美しい角笛が響き続けよ！と命じられています。作者は、おだやかな夕べと鏡のように静まり返った海から、この声を聞いていますが、はたして読者もそれを聞くことができるでしょうか……。

・32 「鐘」

続いて紹介するのは、やはり夕日が沈む頃から話がスタートす

る「鐘」です。その鐘の音は、都会では一瞬しか聞こえないのですが、町はずれに行くと、夕靄ゆがみにかすむ静かな森の奥から聞こえてきました。しかし、その響きがどこからくるのか、これをつきとめたひとはいませんでした。

ちょうど、堅信礼が授けられた日、つまり子供からいつべんに大人になった日、若者たちも鐘の音を聞き、森の教会を目指して出発しました。しかしなかなかみつからず、多くの者は途中であきらめてしまいます。最後に残ったのは、王子と、後からやってきた貧しい少年だけでした。茨のしげる森の中で、王子は左向かって、貧しい少年は右に向かつて、それぞれ自分の道を進むことになりました。王子は「お日さま」に導かれてどんどん奥に入つて行きますが、結局、みつからず、「丸い赤いお日さま」をもう一度みるために、一番高い岩山に登りました。そしてそこで目にした光景を、作者はこう描いています。

・岩山に登りついて、そこから、お日さまが沈みきるのをみました。ああ、なんとというみごとさ！海が、長くうねる大波を岸に打ち寄せる壮大な海が、彼の前に広がっていました。お日さまは、海と空の触れあうところに、輝く大きな祭壇のように浮かんでいました。何もかもがまっ赤に燃える色に溶け合っていました。森が歌い、海が歌い、彼の心が一緒に歌いました。自然全体が大き

な神聖な教会でした。その中で、木々と漂う雲が柱になり、花と草がピロートの敷物になり、空が大きな丸天上になっていました。外ではお日さまが沈むと、赤い色が消えましたが、幾百万もの星に火がともり、幾百万のダイヤモンドのランプが輝きました。王子は両腕を空と海と森に向かつて広げました。——そのとき、右の方の脇道から、短い袖の服を着、木靴をはいた貧しい少年がやってきました。少年は、自分の道を歩いて同じ時にここに着いたのでした。二人はかけよって、自然と詩との大きな神聖な教会の中で手を取りあいました。二人の上で、みえない神聖な鐘が鳴り響き、祝福された精霊たちが踊りながら周りをただよい、神をたたえる歓喜のハレルヤを唱えました！

この終りの部分には、アンデルセンの思いがはつきりと現れています。ここに描かれている海はどこなのでしょうか。夕日が沈む場面を輝く祭壇とみなし、森が歌い、海が歌うと形容し、「自然全体が大きな神聖な教会でした」と明言しています。それ「自然と詩との大きな神聖な教会」とも言い換えられています。アンデルセンはもともと詩人になろうとしたという事実を思い起こすならば、あの鐘の音を聞くことができるのは、やはり詩人の心をもつ者だけだ、ということになるのでしょうか。「自分の道を歩いて同じ時にここに着いた」貧しい少年、それはアンデルセン自身

に他なりません。この話から判断するかぎり、彼は、たしかに自然神秘主義の系譜に属しています。

・55 「ちがいがあります」

これは、自らの美しさに自信をもつ「りんごの枝」の話です。五月になり、「いかにもみずみずしく華やかに、今にもほころびそうなかわいらしいバラ色のつぼみをあふれるほど」（岩波訳）つたりんごの枝は、自分の美しさを知っていました。この枝の美しさに心を惹かれた若い伯爵夫人は、それを手折って持ち帰り、花びんにいけました。伯爵夫人の家にはいろいろな人が訪れ、それぞれ身分にふさわしい言葉でこの枝をほめたり、無視したりしました。この経験から、りんごの枝は、人間にも「ちがい」があることを知り、ちやうど開いていた窓の外にみえる庭や野原の花をみて、貧しい花の不幸を想像しました。特に気の毒にみえたのは、誰も見向きもしない「たんぼぼの花」でした。それはあまりに繁殖力が強い「悪魔のミルクおけ」と呼ばれていました。ところが、「ちがいだって？」と、お日さまの光が言いました。そして花の咲いているりんごの枝にキスをしました。「けれども、それと同時に、野原に咲いている黄色い「悪魔のミルクおけ」にもキスをしました。お日さまの光の沢山の兄弟たちもみんな、貧しい花にも豊かな花にも一様にキスをしました。りんごの枝は、

神さまのかぎりない愛が、生きとし生けるものすべてに注がれていることを今まで一度も考えたことはありませんでした。また、この世にはどんなに多くの美しいものや善いものが隠れていて、しかも決して忘れられてはいない、ということを考えることもありませんでした。——しかしこれまた、まことに《人間らしい》ことでした！」（岩波訳）。

この後、話の場面は変わり、野原に咲いたんぼぼの花をつんで楽しむまだ小さな赤ちゃん、この花の茎をつないで長い鎖を作って遊ぶ子どもたち、さらに、花の咲ききった茎の先についている綿毛のような種（「小さな小さな美術品」）を吹き飛ばして遊ぶ年長の子どもたちが登場します。ところがりんごの枝は、それでもたんぼぼの花の美しさと力を認めませんでした。

そこに、ひとりのおばあさんが現れ、たんぼぼの根を引き抜き、その一部を煎じて飲み、残りを薬として薬屋に売りました。しかしりんごの枝は、「美とはもつと高尚なものだ」、人間の場合と同様に、草木の間にも「ちがいがあるのだ」と言い張りました。

これに対しお日さまの光は、改めて、「神さまのかぎりない愛は、神さまのお造りになったすべてのものの内に、また命のあるすべてのもの内に行き渡っていること、そしていつの世にも永久に変わることなく、すべてのものが公平に分かたれていることを語り聞かせました」（岩波訳）。

こうして最後の場面が訪れます。あの若い伯爵夫人が、慎重に運んできた花をみてこういいます。「ごらんなさいませ！　なんとこの不思議な美しさを、神さまはこの花にお与えなさったんでしよう！……わたし、この花をりんごの枝と一緒に絵に描いてみましょう。……この二つの花は、それぞれがいはいあっても、やっぱり同じ一つの美の国から生まれた二人の子どもにちがいはありません」(岩波訳)。「この花」とは、もちろんあの貧しい花の最後の姿です。

この話でも、お日さまが貧しい花にも、豊かな花にもキスをするという表現で、繰り返し、神の愛がすべてのものにかぎりなく注がれていることが強調されています。先に、53話の「ある物語」のところでも、「アンデルセンにとって、太陽の光は特別な意味をもち、その光のもとで再生する自然は、やはり特別な世界であるようです。ここには、デンマークで育った北欧人の太陽に対する深い思いが込められているのでしょうか」と述べましたが、アンデルセンにとってお日さまは、単に自然現象であるだけでなく、かぎりなく注がれる神の愛の象徴となっています。32話の「鐘」の中では、このお日さまは夕日として登場しており、今後、アンデルセンの童話を読む際には、常に「お日さま」の働きに注意する必要があります。それは、一瞬のうちに多くの花が咲く北

欧の春のイメージと重なっています。また、この話にも「おばあさん」が登場します。アンデルセンの童話の場合、そこには、自身の祖母のイメージと、昔話に登場するような、より普遍的な存在としての「おばあさん」のイメージが重なっているようです。必要以上にその存在にこだわることは避けなければなりません。『グレイトマザー』のような母なるものの存在がイメージされていることはたしかです。

・ 8 「人魚ひめ」

これは、アンデルセンの童話の中でも『みにくいあひるの子』と並んで、よく知られている話です。しかし、文庫本で三八頁にも及ぶ長いストーリーのため、もとの物語を読んでいるひとは意外に少ないのかもしれませんが。今回は、専らアンデルセンの宗教意識に焦点を合わせているので、要点を絞って紹介しましょう。

物語はまず、海底にある「人魚の王様のお城」とそこに住む人魚たちの生活について語り始めます。王の妃はすでに亡くなっており、「年とったお母様」つまり祖母が六人の孫娘たちのめんどろをみています。娘たちは一五歳になると、海面に浮かび上がり、広い世界をみるのがゆるされます。「おばあさま」から聞いていた海上や陸上の世界を、自分の目でたしかめることができます。六人姉妹の末っ子がこの物語の主役であり、長女が海面に浮か

び上がってから五年目に、ようやくその機会がきました。五人の姉たちは、初めて海面に浮かんだとき、たしかにその美しさに魅了されました。しかし一人前になっても海面に上がる事ができるようになると、むしろ「海の底が一番美しい、家にいる方が気持ちがいい」と思うようになりました。

あるとき、末娘はひとりの若い王子を助けました。彼は、悪天候の中で難破した船から放り出され、海中に沈んで行くところでした。彼女は、助け出した王子を教会の前の砂浜に連れて行き、寝かせました。すると間もなくそこへ一人の若い娘が現れ、王子を介抱しました。王子は、自分の命を助けてくれたのはこの娘だと思いました。

海底のお城に戻った末娘は、王子への恋心に苦しみ、一人の姉にその気持ちを打ち明けると、姉たちはこの王子の情報を他の人魚たちから集めてくれました。この情報を手がかりに、やがて末娘は王子の住む城をみつけだします。そして毎晩、遠くから王子の生活の様子を伺っているうちに、いつか自分も人間になって、彼らの世界に住みたいと思うようになりました。しかしそれにはどうすればよいのか分からず、「おばあさま」に相談しました。祖母は、孫娘の質問にこう答えます。

・人間だって死ななきゃならないのよ。それどころか、人間の命

は、わたしたちの命よりもっと短いのよ。わたしたちは三百歳にもなれるでしょう。でも、わたしたちは、ここにいることをやめれば、水の上の泡になってしまうの。そして、この底で親しい人たちの間に、お墓を作ってもらうこともできないの。わたしたちは、死ぬことのない魂をもっていないの。また、生まれかわることも決めないの。わたしたちは緑の《葦》の葉のようなものよ。一度切られてしまうと、もう二度と緑の葉をだすことはできないの！ それに比べて、人間は、いつまでも生きる魂をもっているの。身体が土になってしまっても、魂は生きているの。魂は、すんだ空気の中を昇って、さらさら光るお星さまのところへ行くのよ！ わたしたちが、海から浮かび上がって人間の国々をみるように、人間は、わたしたちが決してみることでできない、誰も知らない美しいところへ昇れるのよ。

まだまだ話の途中ですが、ここでいったん立ち止まり、「おばあさん」の言葉に耳を傾けてみましょう。ここにはアンデルセンの宗教意識がはつきりと現れているからです。宗教とは何かと問うことは、人間とは何か、世界とは何か、と問うことでもあり、宗教は必ずある人間観と世界および宇宙観を前提としています。彼の場合、この人間の特質は、人魚との対比によって明らかにされます。まず、寿命の長さが違います。長生きしても、人間は

百歳ぐらいまでだとすれば、人魚はその三倍も生きることができません。しかし人間には、死ぬことのない魂があるのに対し、人魚には魂がありません。そして人が死ぬと、その魂は星の光る美しいところへと昇って行くことになっています。

このような理解は、日本の読者にはそれほど違和感がないかもしれませんが、ヘブライズムの伝統からみると、かなり異質な思想です。というのは、ヘブライズム、つまり旧約聖書の伝統を受け継ぐ諸宗教（ユダヤ教、キリスト教、イスラム教）の理解によると、人間の身体と魂は区別することができても、分離することはできないからです。したがってキリスト教文化圏、しかもプロテスタントの伝統を背景とする世界では、身体は死んでも、魂は死なないという思想は、本来、受け入れられないはずですが、しそれにもかかわらず、霊魂不滅説が唱えられているとすれば、それはヘブライズムではなく、他の伝統、つまりヘレニズムに由来していると考えられます。このヘレニズムとは、ギリシア・ローマの宗教的・思想的・芸術的伝統を指しますが、思想の構造からみると、アジアの伝統もこれに入ります。なお、ヘレニズム時代というときには、アレクサンドロスが活躍した紀元前四世紀から前一世紀までの約三百年間を指しています。

キリスト教が普及するにつれて、ヨーロッパでは、もともとあったヘレニズムの伝統と後から入ってきたヘブライズムの伝統の間

に緊張関係が生じ、その克服が課題となりました。その具体的展開は、時代によって、また地域によって、多様な形態をとりました。アンデルセンの故郷であるデンマークなどでは、初めに多神教的北欧的土着の伝統があり、次にカトリックの伝統が、さらにその上にプロテスタントの伝統が積み重なるという経過を辿りました。したがってそこには、宗教学でいう習合現象がみられ、無意識のレベルで、肉体と精神あるいは霊魂の二元論や、それを前提とした霊魂不滅説が広く受け入れられていたとしても、それほど驚くべきことではありません。

以上の意味で、「おばあさん」の解説は、かなり微妙なものであると言わなければなりません。やっかいなのは、この解説を前提にしないと、これから先の展開が不可能になってしまうことです。なぜならあの末娘の願いは、最終的に人間のもつ不死の魂を手に入れることであり、そのためには過酷な試練も引き受けなければならぬからです。

「おばあさん」は、その不滅の魂をえるための秘策について、こう語ります。

「けれども、ただ一つ、こういうことがあるんだよ。人間のうちの誰かが、おまえを心から愛して、両親よりもおまえの方をい

としく思うならば、そして、真心と愛情とをすっかりおまえに注いで、やがて、神父さんにお願いで、その人の右手をお前の右手におきながら、この世でもあの世へ行つても、いつまでも変わらぬ真心と誓いとを立てさせてくださるならば、その時こそ、その人の魂がおまえの身体に移つて、「その人の魂が、あなたの身体に流れ込んでくるのよ」小学館訳、おまえも人間の幸福に与ることができるんだそうだよ。つまり、その人はおまえに魂を分けながら、自分の魂はそのままもっているというわけだね。けれども、そんなことは起こりやがないよ。なぜって、この海の底では美しいとされている、おまえのその魚の尻尾だつて、陸の上では、醜いものとされているんだからね。……（岩波訳）

この話を聞いて、美しい声をもつ人魚姫は、悩み抜いた末、海の魔女のところに行きました。そして、魔女の求めに応じて、彼女にとって最も大切な「美しい声」を代償に、つまり「舌」を切ってもらい、魔法の薬を手に入れました。今や、人魚姫は、激痛を覚えつつも、人間のように歩くことができるようになりました。

この先の展開は、よく知られているように、声を失つたために人魚姫の思いが伝わらず、まさしく悲劇になつて行きます。王子は、彼女を妹のように大切にしましたが、妻にするつもりはなく、自分が溺れて死にかかったときに助けてくれた娘を妻にする、と

心に決めていました。そしてとうとうこの娘と王子の結婚式のときがやってきます。このままでは、人魚姫は海の「泡」となつて消えて行くほかありません。

そのとき、人魚姫の姉妹たちが現れ、自分たちの美しい髪の毛を代償にして手に入れたナイフを彼女に渡します。もしもそのナイフを王子の心臓につき刺し、その血が彼女の足にかかるならば、もう一度人魚に戻ることもできるということです。ところが、人魚姫はそのナイフをしようと思わず、海に投げ捨て、船から海の中へ飛び込んでしまいます。自分の身体がとけて、泡になつて行くのが感じられました。

・そのとき、お日さまが海から昇りました。その光は、死のように冷たい海の泡を、おだやかに暖かく照らしました。人魚姫は少しも死んだような気がしませんでした。キラキラ光るお日さまの方を仰ぎますと、中空に、幾百となく、透き通つた美しいものが漂っていました。それを透かして、むこうに船の白い帆や空の赤い雲が見えました。その透き通つた美しいものたちの声は、そのまま美しい音楽でした。けれども、その清らかな音楽は、世界のものです、人間の耳には聞こえません。ちょうど人間の目が、その姿を見ることができないように、翼がなくても、空気のように軽い身体は、ひとりだけで空中に浮かんでいるのです。人魚姫

は、自分の身体も同じように軽くなって、《泡》の中から抜け出て、だんだん上の方へ昇って行くのに気がつきました。」

「わたしはどこへ行くのでしょうか？」

「空気の娘たちのところへですよ！」

「人魚の娘には、不死の魂というものはありません。人間の愛をえなければ、決してそれをもつことはできないのです。ですから、永遠の命を授かるうと思うならば、他のものの力に、頼らなければならぬのです。わたしたち空気の娘も、やはり不死の魂をもっていません。けれども、善い行いをする、それが授かるのです。……こういうふうにして、三百年の間、わたしたちにできるだけの、善いことをするように努めますと、ついに不死の魂を授かって、人間の永遠の幸福に与ることができるのです。可愛そうな人魚姫さん、あなたも、わたしたちと同じように、真心を尽くして、お努めになりましたのね！ そして、いぶん苦しんだり、辛抱なさったりして、いま、空気の精の世界へ昇っていらっしやったのですよ。これから善い行いをなされば、三百年の後は、不死の魂があなたにも授かりますよ」(岩波訳)。人魚姫は、透き通った両腕をお日さまの方へ高く上げました。その時はじめて姫は涙というものを感じました。

この後にもう少し話が続くのですが、ひとまずこれまでの展開

を振り返っておきましょう。ここに描かれているのは、異界に住む人魚姫が、人間の側の真の愛によってその境界線を乗り越える可能性があることを知り、それに自らの命を賭けたこと、しかしその賭けに失敗し、やり直すチャンスがあるにもかかわらず、相手に対する愛のゆえにそれを放棄したこと、そして最後に、泡として消えるはずの運命から空気の精の世界へと引き上げられたこととです。しかもその先には、あの不死の魂を獲得する可能性が残されているのです。

ここで、宗教の視点からまず問わなければならないのは、二つの世界の間にある境界線のもつ性質です。先に言及したヘレニズムの思想においては、それは二つの世界を明確に区別するものであっても、なんらかの方法で二つの世界を行ったり来たりすることができるとされています。ここには、二つの世界に住むものは究極的に「同質である」との前提があります。ところがヘブライズムの思想では、創造者なる神と被造物は根源的に異質なものであるとされており、創造者の意志はその自己啓示という形式によつてのみ被造物に示されます。したがってその境界線の扱いは、旧約聖書の預言者の場合のように、神の側からその意志が示され、預言者はそれを預かるという形を取ります。これに対し同じく旧約聖書の詩篇は、人間の側のあらゆる思いをありのままに神にぶつけていますが、この場合でさえ、神の自己啓示が前提とされて

います。

ある思想がヘブライズムに属するのか、それともヘレニズムに属するのか、これを比較的簡単に見分ける方法があります。それは、次のように問うことです。つまり、ここでは、人間が究極的に神や仏になる可能性があるのかどうかを問うのです。生前であれば、死後であれば、もしも人間が神や仏になることができると考えられているとすれば、それはヘレニズムに属します。では、例えば(24「天使」を参照)、子どもが死んで天使になるという素朴な信仰の場合はどうでしょうか。これに対する答えは、その天使をどのような存在と理解するかによって異なってきます。もしもその天使が究極的に神と同質の存在であると考えられているとすれば、それはヘレニズムの思想に入ります。しかしもしもその天使が神の被造物であるとみなされるとすれば、それはヘブライズムの思想に属します。

童話には、天使の他に、妖精や植物の精なども登場します。これはどう考えたらよいのでしょうか。たしかにこれも、天使の場合と同じく、その被造性を問うことよって見分けることができますが、実際にはなかなか微妙な問題になります。というのは、妖精や精霊といった発想は、もともとアニミズムを背景として成り立っているからです。宗教の歴史を遡ると、最終的には、必ずといってよいほどアニミズムの世界に行き着きます。一般にアニミ

ズムとは、すべてのものの内に命が宿っているとみなす信仰であり、それは、花や木だけでなく石にも命が宿していると考えます。すべてのものに命があるとすれば、人間同士の間だけでなく、植物同士の間でも、動物同士の間でも、人間とそれらの存在との間でも、会話が可能になります。さらには人間と月や星との間でも、コミュニケーションが可能になります。したがって、妖精や精霊の存在とその対話能力に対する信仰は、アニミズムの世界観に根ざしていると考えられます。

しかもこのアニミズムは、決して単なる過去の遺物ではありません。現在もまた、特に日本人の間では、子どもの内にも、大人の内にも生きています。子どもが妖精や精霊の存在を受け入れ、アニメや漫画の、怪物やロボットに共感することができる事実は、そもそも人間の成長段階の中に、アニミズムの心性がたしかに生きてくる時期があることを示唆しています。大人になり、主観と客観を明確に区別することができるようになって、その感覚はその人のうちに生き続けています。ここに「大人の童話」と言われるものが存在できる理由があります。

筆者はさらに、次のような仮説を立てています。つまり理性といわれる人間の能力も、実は、このアニミズムの感覚を前提として初めて成り立つのではないかと疑っています。理性の生み出し

た成果のひとつが自然科学であるとすれば、変化する諸現象の中に変化しないものを探究する精神、それが理性であることになり
ます。それは、主観も客観も、すべてのものが同質であるという
ことを前提にしています。本当に異質なものは、理解の対象にな
らないからです。さらにその目を理性自身に向けて、理性も物質
であるとの答えが出されても、何ら驚くことはありません。アニ
ミズムも唯物論も、すべてのものの同質性を前提としているかぎ
りで、同じレベルにあります。両者のちがいは、唯物論がその同
質性を物質に求めるのに対し、アニミズムはその同質性を命に求
めていることだけです。後者は、今日では「霊性」などと呼ばれ
ています。したがって、理性はアニミズム的心性を前提としてい
る可能性が強く疑われるのです。

一般に、理性は、各個の個性を無視して共通性を追求する冷た
い精神であると言われています。しかし理性は、元来、木や石や
星と言葉を交わす暖かい精神（コミュニケーション能力）をもつ
ているはずですが、それが冷たくなったのは、その探究のプロセ
スと成果を専ら人間の繁栄のための手段として位置づけたからで
す。つまり人間を例外的存在とみなし、相手との対話を打ち切り、
相手を単なる目的の手段、技術の対象としたからです。

アンデルセンの童話の解説が、かなりこみいった話になってし

まいました。ここでもう一度、わたしたちの童話に戻り、いくつ
かの疑問を箇条書きにしておきましょう。①人間には不死の魂
があるのに、人魚にはそれが無い、ということが前提とされてい
ます。しかし人間を特別視するこのような発想は、どこから生ま
れてきたのでしょうか。また、人間には涙があるのに、人魚には
ない、と言われています。これは何を意味するのでしょうか。ア
ンデルセンの童話における「涙」のもつ意味を、改めて問う必要
があります。②人魚姫が空気の精の世界に近づきながら、不死
の魂をえるにはさらに三百年の努力が必要であるとの結論は、中
世のカトリック教で展開された煉獄の思想ないし天使のヒエラル
キーを思い起こさせます。これは筆者の思い過ごしでしょうか。
つまりこの箇所では、人間ではなく、空気の精のヒエラルキーが
イメージされているような気がします。この物語の最後に、「お
行儀」の良い子と悪い子の話があり、彼らの行為が、空気の精が
「神さまの国」に昇って行くまでの期間に影響を与えるとされて
います。これは、煉獄思想において、死者が一日も早く煉獄から
天国に向かうことができるようにと、生者がさまざまな功徳を積む
姿と重なってきます。③アンデルセンの時代のデンマークは、
戦争に負け、国力が弱り、思想的には後期ロマン主義へと移行し、
教会の力も後退しつつありました。そのキリスト教の中で最も影
響力をもっていたのはルター派であり、彼らは煉獄の思想も天使

のヒエラルキーも退けました。このような状況の中で、アンデルセンの作品は物議を醸さなかったのでしょうか。「童話だから」ということで片づけられたのでしょうか。

宗教改革者ルターが強調したのは、行為の重視に対する「信仰のみ」、伝統や伝承の尊重に対する「聖書のみ」、そして聖職者のヒエラルキーの墨守に対する「万人祭司」という主張でした。この「信仰のみ」は、個人の発見という視点から、専ら主観を強調したものと高く評価されることがありますが、このような解釈は必ずしも射ていません。というのは「信仰のみ」は、「神の恵みのみ」という他力信仰を前提としているからです。それゆえ、自力信仰に基づく煉獄の思想は退けられたのです。他力信仰を前提としつつ、どのようにして自力的要素を育成することができるのかという問題は、プロテスタントに共通の教育課題です。ルター派では、少なくとも大人を相手にする場合には、「義人にして同時に罪人」ということが強調されました。しかしこの論理は子供には通じません。子どもの健全な成長には、まず自ら努力する意欲と体験が必要だからです。煉獄の思想を退けつつ、「努力することの必要性和大切さ」をどのようにして教えるのか。これは、プロテスタントの教育が取り組むべき基本的課題です。キリスト教教育は、子どもの自律を目指しつつ、同時に自律には限

界があることを指摘しなければなりません。神学者テイリツヒの用語法を用いるならば、キリスト教教育は、他律と自律の矛盾から神律へと引き上げられるプロセスを明らかにしなければなりません。このプロセスの中で、「教材としての童話」はどのような位置を占めるのか。これを問うことが、本論の背景にある筆者の基本的関心です。

したがってアンデルセンの童話も、その中に現れる他力的要素と自律的要素の関係に着目しつつ読む必要があります。アンデルセンの童話の場合、他力的要素は、たしかに自然的啓示の系譜に属していますが、「お日さま」の役割に現れています。人魚姫の物語においても、「お日さまが海から昇る」と、泡となって消えるはずの人魚姫が空気の精の世界に昇って行きます。ルター派においては、この他力的要素はアガペーの愛として捉えられ、それは、エゴイズムを前提とするエロースと明確に区別されました。では、この人魚姫の愛は、単なるエロースだったのでしょうか。再び人魚に戻ることを自ら捨てた愛は、何と呼べばよいのでしょうか。それは余りに切ないと言うだけでなく、間接的にアガペーを指差しているのでしょうか。それとも……

・9 「最後の日に」

この話は「生きとし生けるもの日々のうちで、一番神聖な日は、私たちが死ぬその日であります。それは最後の日です。神聖な、そして大きな変化の日です。必ずやってくる重大なこの世の終りの日のことを、あなたは本当に真剣に考えたことがありますか」(以下、岩波訳)と語り始めます。そしてまず、ある厳格な信仰に生きた男のもとに死神が現れ、一緒に天国の門の前に行くまでの出来事が描写されます。それは、その男が自分の人生全体を振り返るときであり、死神はこう言います。人生とは、「何か見られたくないもの」を注意深く隠しつつ、この動物的なものを互いに暴こうとしている仮装舞踏会のようなものだ、と。この男も、自らのかつての悪い思いや欲望の事実を突きつけられます。すると彼の魂は、たしかに自分の内に何もよいものは住んでいないが、悪事は働かなかつたと弁明し、こう強調します。「私は律法と福音を守ってきました。私は自分でできるだけのことをしてきました。私は他の人たちとはちがいます!」と。

やがて天国の門の前になると、入り口の番をしていた天使が男に彼の信仰と、それを表す行為について説明するように促します。そこで、彼は答えます。

「私はすべての戒律を厳格に守りました。私は世間の人の前へりくどりました。私は永遠の破滅ほろびの大道を行く悪と悪人を憎み、

またそれを責めました。」

「では、おまえはマホメット信者のひとりだね!」

「いいえ、キリスト教徒です!」

「お前の信仰と、お前の行いのうちには、キリスト教徒らしさが認められない。キリストの教えは、和解と、愛と、恩寵(めぐみ)」(小学館訳)である!」。

・ そのとき「恩寵(めぐみ)」という声が響き、天国の門が開かれ、魂は、そこに開かれた栄光に向かって飛んで行きました。中から射してくる光は、すべてのものを突き通すような強い光であると同時に、楽の音と共に魂のすみずみまで染み通る明るい光でした。「この時はじめて、魂は、今まで一度も感じたことのない重荷を感じました。それは自分の傲慢と、冷酷と、罪の重荷でした。—— そのことの中ではつきりました」。そして魂は言いました。

「私が生きていたときにした善いことは、それより他に仕方なくしたことです。けれども悪いことは—— 私の心から生まれたものです!」

ここで問われているのは、天国とはどういうところかということであり、そこに入るのは誰かということ。アンデルセンの

理解によると、キリストの教えの中心は「和解と、愛と、恩寵（「めぐみ」）にあります。この「和解と、愛と、恩寵（「めぐみ」）」は、福音とも呼ばれてきました。それは、神の側から一方的に救いの手が差し伸べられ、人間が神の世界に近づく道が開かれたことを意味します。それは神の側の一方的な働きであり、この意味で他力的な出来事です。ところが人は、真面目であればあるほど、その恵みに与りつつも、ルールを厳格に守ることにとられ、それを守ることができない者を批判し、排除するようになります。その結果、福音という他力も、いつの間にか努力という自力に飲み込まれてしまう危険性が増して行きます。

しかしこの話によると、この自力的信仰に陥ってしまったはずの魂も、天国の門をくぐることを許されています。天国の光の二つの働きにより、その魂は自らの間違いに気づきます。ひとつは、すべてのものを暴露せずにおかない力であり、暗闇に生きる者にとつて恐るべき力です。その光に射られた者は「力なく小さくなつて深く沈んで行く」経験をします。もうひとつは、それにもかかわらず、冷たい者のうちに染み入つて暖め、生きる希望を与える力です。アンデルセンはこの恩寵を「神の愛」と呼び、天国は、その神の愛が「絶えることなくこんこんと流れる」ところであると説明しています。

そしてこの話の結びは、こうなっています。

・「人間の魂よ！ 神聖に、莊嚴にそして愛に満ちた永遠の魂であれ！」
こういう歌声が響きわたりました。わたしたちはすべて、この世の生活の最後の日に、この魂のように天国の栄光と崇高とを仰いで、思わず身ぶるいして後ずさりすることでしょう。わたしたちは深く頭をたれて、へりくだった心を抱いて沈む（ぬかずく）
（小学館訳）
ことでしょう。やがて、神の愛と恩寵とに助け起こされて、立ち上がり、新しい道をただよいながら、より善くより気高く清められつつ、ますます光明の莊嚴（光の素晴らしいさ）
（小学館訳）
に近づいて行くのです。こうして、その光明に力づけられて、永遠の明澄の境（「永遠の光明の中」
小学館訳）に昇って行くことができるのです。

「神の愛と恩寵とに助け起こされて、立ち上がり、新しい道をただよいながら、より善くより気高く清められつつ、ますます光明の莊嚴に近づいて行くのです。」この描写も天国の門の内側の描写であるとすれば、そこに入る魂は、必ずしもあらかじめ完全無欠である必要はありません。恩寵の光に照らされ、罪を暴かれながらも、同じ光に助け起こされて、立ち上がり、その中へと入って行くことができます。身体と魂を分離することができると考えている点で、たしかにアンデルセンの理解は伝統的キリスト教から離れていますが、律法と福音の関係をめぐる議論においては、

興味深い位置にいます。律法から福音へという伝統的秩序を重視する立場よりも、福音から律法へという秩序を優先しているようにみえるからです。これこそが、二十世紀前半の神学において最も激しく論じられた問題でした。

・57 「世界で一番美しいばらの花」

この話は、ある国の女王が病気になるって死にかかったとき、女王の大好きなバラの花を、「世界で一番美しいバラの花」をみるならば、女王はきつと助かるにちがいない、という医者言葉で始まります。世界各地から、由緒ある様々なバラが寄せられましたが、それは「この上なく高い清らかな愛の現れ」とは言えませんでした。このバラを象徴的に理解し、それは幼子のほほに咲く赤いバラであるとか、それは聖餐台の前で洗礼の誓いを述べる若い娘の心に咲く清いバラであると解する者もいましたが、いずれも探し求めている花ではありませんでした。

話の最後に登場するのが、女王の小さな男の子です。彼は聖書を開いてイエス・キリストの生涯をたどり、十字架に掛けられる場面で「これより大きな愛はない」という聖句を読みました。アンデルセンは、このキリストについて「世の人びとを、いえ、まだ生まれてこない後の世の人々をも、救うためにすすんで十字架におかかりになった主」(岩波訳)と説明しています。

王子の朗読を聞きながら、女王はこの聖句から「世界一美しいバラの花」が咲き出るのをみました。それは、「十字架の上に流されたキリストの血の中から咲きでた、あのバラの花の姿でした」(岩波訳)。

アンデルセンの童話の中で、直接、イエス・キリストの「十字架」について語っているものはわずかであり、この話は、その中のひとつです。では、イエス・キリストの復活についてはどうでしょうか？

・78 「ユダヤ人のむすめ」

これは、ユダヤ人の家に生まれ、小さいときに母親を亡くしたサラという女の子の話です。彼女の母親は、「自分たちの子どもには、決してキリスト教の洗礼を受けさせないでほしい」という遺言を残しました。そのため父親は、子どもを貧民学校に通わせるときも、キリスト教の信仰を教えないように学校側に要請しました。宗教の時間になると、学校側は彼女のために特別な配慮をしました。しかし彼女がその学び関心をもっていることが分かったと、教師たちは父親にその事実を伝えました。結局、父親は、妻の遺言を守るために、学校に通うことをあきらめさせました。

数年後、サラは、キリスト教徒の主人のところまで働いていまし

た。彼女にとって大切なのは旧約聖書であり、特に、「安息日を覚えて、これを聖とせよ！」と「父と母をうやまえ！」という戒めでした。しかしキリスト教徒の家では、ユダヤ教の安息日である土曜日も休めず、「心の中で」その戒めを守ることにしました。また、決して新約聖書を読んだりしませんでした。その内容は、聞いてよく知っていました。

ある晩、主人がハンガリーの騎士物語を朗読しているのを耳にしました。それは、トルコの高官に捉えられた騎士が、途方もなく高額な身代金を支払って解放された後、今度は、その高官が逆につかまえられたという話でした。この高官は、「これはキリスト教徒の仕返しだ！」と言うと、騎士はこう答えました。「キリスト教はわれわれに、われわれの敵をゆるし、われわれの隣人を愛せよ、と命じている。神は愛だ！ 無事に故郷に、家族のもとに帰りなさい。そして、苦しんでいる者に対し、やさしく親切にしてやりなさい！」と。すると、この捕虜はすでに毒を飲んでいましたが、その毒が全身にまわる間に、「その教えの中で死なせてください！ キリスト教徒として死なせてください！」と頼みました。そしてこの願いはかなえられました。

さらに数年後、この家の主人が亡くなり、奥さまが病気になるでも、誰も世話するひとがいませんでした。そこでサラはその役割を引き受け、寝ずの番で看病しました。この病人の願いに応じ

て、聖書を読んであげました。そうする中で、彼女は次のことを知り、そして受け入れました。つまりこの世では、ユダヤ教はキリスト教から区別されているにもかかわらず、あの世では、神における大きな一致のうちにあること、神は死を越えて、わたしたちを導いてくださること、神はこの地を訪れ、渇きの後に恵みを与えてくださること、そしてそれは、すでにキリストの中で起こっていることです。

神聖なその名を口にすると、「炎の洗礼が、肉体に耐えられないほど強く、全身を貫き流れました。娘のからだは、今まで看護していた病人よりも力がなくなつて、がっくりとくずおれてしまいました。「かわいそうなサラ！」とみんなは言いました。「この娘は仕事と看病とにからだを使いすぎたのだ」(岩波訳)。サラは施療院に運ばれ、そこで亡くなり、ユダヤ人の墓地に葬られました。

ヨーロッパのキリスト教にとってユダヤ人問題は、単なる民族問題や社会問題ではなく、その存在の根柢に関わる宗教問題です。特にアウシユビッツ以後のキリスト教は、この問題に真剣に関わってきました。では、一九世紀に生きたアンデルセンにとって、ユダヤ人はどのような存在だったのでしょうか。ユダヤ人を取り上げた作品がほとんどない中で、この話は、彼の思いを知ること

ができる貴重なものです。この作品におけるユダヤ教の取り扱いについて、今日の視点から様々な批判的見解もありますが、ここではむしろ、アンデルセンが「神は愛である」という観点からユダヤ人問題を捉えていることを確認しておくべきでしょう。そして多くの童話の中で、この愛が「お日さま」によって象徴的に表現されていることを踏まえて、その痕跡を探すと、やはり肝心なところにそれを見いだすことができます。例えば、この話の最後の場面は次のように描写されています。「キリスト教徒の墓を照らす神さまのお日さまは、へいの外のユダヤ人の娘の墓も照らしました。キリスト教徒の墓地に響き渡る讚美歌は、サラの墓の上にも響いて行きました。サラの墓にも「復活はキリストのうちにあります」というお告げが届きました。この主キリストは弟子たちに向かって言いました。「ヨハネは水で洗礼を受けたが、わたしはあなたがたに聖霊をもって洗礼を授けるであろう！」

・ 29 「雪の女王」

これは、童話というよりもその長さからみて物語とみなすことができる作品です。文庫本にして五七頁にも及び、七つの話から構成されています。この表題だけを見ると、「雪の女王」が大活躍するようなイメージを抱くかもしれませんが。しかし実際はそうではありません。「雪の女王」は第二話に登場するだけで、第六

話と第七話においても、主役というよりもむしろ脇役のような役割を演じています。しかしながら物語の最終テーマが、第七話にでてくる「永遠」という文字を完成させることにあるすれば、この課題を与えた雪の女王はやはり重要な存在です。まず、この雪の女王に関する描写を丁寧に跡づけてみましょう。第二話には次のように記されています。

・ 外では雪がちらほらと落ちていました。雪の粒の一番大きいのが一つ、植木鉢のふちにとまりました。雪の粒はだんだん大きくなって、しまいに、立派な女の人になりました。数百万の星くずでできているような、きれいな白いうす絹をまとっていました。女の人はほっそりときれいでしたが、氷で、さらさらとまぶしく光る氷でできていました。でも、生きていました。その目は、明るい二つの星のように、じっと見つめていましたが、その目には落ち着きも安らかさありませんでした。その女の人は窓に向かってうなずき、手招きをしました。

・ そうやって楽しく遊んでいると、大きなそりがやってきました。まっ白く塗られたそりに、誰かが、粗い白い毛皮のマントにくるまり、白い粗い毛の帽子をかぶって乗っていました。そりは広場の周りを二回まわりました。カイは自分の小さいそりをすばやく

そのそりに結びつけました。

・カイはすっかり怖くなり、主の祈りを唱えようと思いましたが、思いだすのは、大きな九九のかけ算表ばかりでした。……そりをあやつっていた人が立ち上がりました。その人の毛皮のマントも帽子も、すっかり雪でした。すらりと背の高い輝くばかりに白い女の人でした。それは雪の女王でした。……女王……はカイの額にキスしてやりました。ウワツツ！ 氷より冷たいキスでした。深く、心臓に染みわたりました。いいえ、カイの心臓はもう半分氷の塊でした。死ぬかと思うようでした！——でも、それはほんのちよつとの間のことで、すぐいい気持になりました。カイはもう周りの冷たさを少しも感じなくなりました。

・雪の女王はカイにもう一度キスをしました。すると、カイは小さいゲルダも、おばあさんも、家の者のことは、みんな忘れてしまいました。……カイは雪の女王をみつめました。たいへん美しく、これ以上賢く、立派な顔は考えられませんでした。窓の外に座って、カイに向かって手招きをしたときのように、氷でできているようには、今はみえませんでした。カイの目には、雪の女王は申し分ない人に見えて、もうちつとも怖くありませんでした。カイは雪の女王に、暗算ができること、しかも、分数の暗算だっ

てできること、国の広さの平方メートルや「人口はいくら」も知っていることを話しました。

第七話はこう描写しています。

・がらんとした、はてしない広間のまん中に、氷の張った湖がありました。……雪の女王さまは、うちにいるときはその湖のまん中に腰かけていました。そうしているとき、女王さまは自分は知恵の鏡に腰かけているのであって、これはこの世で一番立派な、二つとない鏡だと言いました。

・カイちゃんもさまざまの形を、そしてとても手のこんだ形を作りました。それは知恵の氷遊びでした。彼の目にはこの形はまったく見事で、この上なく意味深くみえました。それは、彼の目に刺さっていたガラスつぶのせいでした！ その形をすっかり並べると、書かれた言葉になりました。しかし、彼が作りたいと思っている言葉を、並べる方法を見つけることができませんでした。その言葉というのは、「永遠」というのです。雪の女王は前から言っていました。「その文字を作り出すことがきたら、お前を自由に上げてあげる。世界全体と新しいスケート靴を一足あげるよ」。そう言われても、カイちゃんはそれを作ることができません

んでした。「さあ、わたしは暖かい国々へ飛んでいくよ!」と、雪の女王は言いました。……「それ(噴火山)を少し白くしてやるう!それが必要なんだよ。そうすると、レモンやぶどうにいいんだよ!」そういって、雪の女王は飛んで行きました。

以上のような描写から一体どんな女王像が浮かび上がってくるでしょうか。本当にひどい悪女でしょうか。実際に読み進めて行くと、二話から六話までは、友だちのカイを探しに出かけた少女ゲルダの冒険物語であり、それは、課題を克服するために必要な彼女自身の成長物語になっています。そのため、氷の女王の性格があまりはつきりしないままに、最終の第七話を迎えます。そして結びは、ゲルダの熱い涙が、カイの心臓の中に染み込んでいた氷の塊を解かし、その中にあった「鏡の小さい破片」もなくなり、それと同時に課題の文字作りも完成されるという筋書きになっています。もちろんカイは無事に解放されました。

この「鏡のかげら」がカイの心臓に入り、心臓がやがて氷のようになるであろうといわれる話は、第二話にでています。そしてそもそもこの鏡作りの話は、第一話のテーマとなっています。それによると、この鏡を作ったのは悪魔であり、それを持ちだして天使や神をからかおうとしたのは、この悪魔が開く「魔ものの学校」の生徒たちでした。しかし彼らは天国に向かって上昇する途

中でその鏡を落としてしまい、それは地面にぶつかり、粉々に砕けてしまいました。

この鏡には、すべてのものが歪んで映るといふ特別な性質があり、よいものや美しいものは醜くみえ、悪いところはいつそう強調されました。雪の女王がカイを誘惑して城に連れ帰ったのは、この鏡のかげらがカイの心臓に突き刺さった後でした。

ここで、どうもよく分からないのは、あの鏡の製作者である悪魔と女王の関係です。女王は悪魔の仲間なのでしょう。手下なのでしょうか。それともたまたま下請けの役割を引き受けることになっただけのことなのでしょう。彼女の城では、オーロラが規則正しく光っていたと説明されており、北欧の自然が背景となっていることは明らかです。たとえ極北の自然がどれほど厳しいものであれ、長年そこに住む者は、その自然を当然のこととして受け入れていたはずで、女王を単純に魔女とみなしていたとは考えられません。

ただし、「全世界と新しいスケート靴を一足あげる」という女王の言葉の中に、マタイ福音書四章八―九節に記されている悪魔の言葉と同種の意味内容を聞き取るならば、女王は魔女ということになります。それは次のような言葉です。「悪魔はイエスを非常に高い山に連れて行き、世のすべての国々とその繁栄ぶりを見せて、「もし、ひれ伏してわたしを拜むなら、これをみんな与え

よう」と言った。

いずれにせよ、この女王と悪魔の関係の曖昧さが、多様な読み方を生みだすひとつの理由であり、この物語をもとに、デイズニーの「アナと雪の女王」のような作品が制作される理由です。なお、デイズニーのアニメに出てくる雪ダルマは、アンデルセンの童話「107・雪だるま」からヒントを得ていると考えられます。

第二話によると、「魔法の鏡」のかけらが心臓に刺さったカイは、九九ができたり、算数ができることを得意げに語り、女王はそれを喜んで聞いています。そして第七話では、雪の女王の腰にかけている椅子は「知恵の鏡」（「理知の鏡」岩波訳）と呼ばれています。ただしそこには「楽しさ」がありません。「笑ったり泣いたりすること」がありません。では、この「知恵」とは一体どのような「知恵」なのでしょう。感情的なものを排除していること、それが本当の知恵だと言うのでしょうか。さらに難しいのは、なぜ女王はカイに「永遠」という文字を作るように命じたかということとです。この文字を作りだすことができたなら、解放してやる、と女王は言っています。この「永遠」と知恵はどのような関係にあるのでしょうか。「知恵の鏡」に腰かける女王は、当然この文字を作り出す力をもっていたのでしょうか。それとも……。女王と悪魔の関係をどのように捉えるかによって、その答えはちがってきます。

いずれにせよ、物語全体からみると、カイのみている現実には「魔法の鏡」に映った歪んだ現実ということになります。カイがこの歪んだ現実から解放したものは、それはゲルダの熱い涙でした。第六話のフィン人のおばあさんの言葉によると、この解放する力は、すでにゲルダの中に宿っていました。それは、「かわいい、むじゅきな子どもだった」からです。第七話においてこの事態は、「幼子のようにならなければ、神の国に入ることはいけません、うー」という聖句と、「バラの花、かおる谷間に、仰ぎまつる、幼子イエスキミ！」（岩波訳）という古い讃美歌の意味を体得したという話によって説明されています。この物語が始まったとき、カイとゲルダはまだ子どもであったはずですが、最後に自分の町に戻り、「戸口を通ったとき、二人は、自分たちが大人になっていたのに気づきました」。岩波訳ではこう結ばれています。「こうして、この二人は、子どものままの心を持った二人の、大人は、そこに腰かけていました。おりしも、時は夏、暖かい、恵み豊かな夏でした」と。したがってこの物語は、二人の成長物語として読むことが可能であり、その際、「真の知恵とは何か」「永遠とは何か」ということをめぐって、さまざまなドラマが起こりうるということを示唆しているのでしょうか。

それにしても、この物語の主人公は一体だれなのでしょう。雪の女王なのでしょうか。問題を起こした男の子カイなのでしょうか。

うか。それとも彼を助けようと、新しい世界に飛び込んで行ったら、彼女の冒険物語を成長物語として丁寧な跡づける必要がありませんが、残念ながら紙幅の制約もあり、ここで筆を止めなければなりません。さらに、このアンデルセンの「雪の女王」とディズニー・アニメの「アナと雪の女王」を対比するという興味深いテーマも、今回は割愛せざるをえません。

・ 100 「砂丘の物語」

表題から分かるとおり、この作品は文庫本で五〇頁にも及ぶれつきとした物語です。貧しい漁師夫婦に育てられた主人公イェルゲンの生涯、次から次へとふりかかる過酷な運命が物語られ、読者は思わず、どうしてこれほど不運なの？と問わずにいられなくなりそうです。

父はスペイン王室に仕える貴族ないし高級官僚で、母は名望のある豊かな商人の娘でした。彼らは、結婚してまもなく、ロシアの宮廷に大使として派遣されることになり、この任につくために、ストックホルムへ向かう豪華な船に乗りました。しかし、その船は暴風で大波にさらわれて難破してしまい、スペインには「全員死亡」との連絡がありました。そのため、若夫婦の両親は彼らの孫が生き延びたことを知らず、この孫であるイェルゲン自身も自

らの素姓を知らぬままその生涯を閉じてしまっています。

難破船から救助されたのは、一人の女性と、生まれたばかりの男の子でした。この二人を引き取り介抱したのは貧しい漁師夫婦でした。しかし介抱のいかにもなく母親は亡くなり、赤ちゃんだけが残されました。漁師夫婦は、自分たちの子供を亡くしていたこともあり、この子を自分たちの子として育てることにしました。この子が主人公イェルゲンです。彼は、ユラン半島の大自然の中で育ち、毎年二回やってくる育ての母の弟の訪問を楽しみにしていました。このおじは北方に住む「うなぎ商人」で、いつもなぎにまつわる面白い話をしてくれたからです。その話にはユーモアがあふれ、外界には「悪い人間がたくさんいるよ！」という教えも含まれていました。

イェルゲンはまだ一四歳にもならなかったのですが、見ならぬ船員として雇われ、スペインにも行きました。そして束の間の上陸の際に大聖堂に入る機会がありました。この時の様子を、物語はこう記しています。

・ イェルゲンは神々しい大聖堂のなかに立ちました。色どりの美しい絵が金色の地から光り輝いていました。幼子イエスを抱いた聖母が、花とろうそくにかこまれた祭壇の上に立っていました。祭服を着た司祭が式文を歌い、着飾ったかわいらしい合唱児童が

銀の香炉をふっていました。そのすばらしい美しい光景は、イエエルゲンの魂を貫き圧倒してしまいました。両親の教会と両親の信仰とにつつまれた少年の魂のなかには何か共鳴し、ふれあうものがありました。そのせいか、少年の目には涙がうかんできました。

(岩波訳)

この場面は、この物語に表れた宗教意識を考える上で大変重要な箇所です。というのは、物語の最終場面でこれとそっくりの、しかし微妙に異なる話が展開されるからです。この先、物語は彼の波乱万丈の生涯を描くわけですが、私たちはそれを飛び越えて、あらかじめこれに対応する箇所を読んでおきましょう。そこにはこう記されています。

・「ふるさとへ！ ふるさとへ帰ろう！」とイエエルゲンは言いました。誰も聞いている人はいませんでした。イエエルゲンは家を出て、砂丘へとやってきました。砂や小石が顔にぶつかり、まわりを渦をまいて舞い上がりました。イエエルゲンは教会に向かって歩いて行きました。砂は壁をうずめ、窓も半分かくれていましたが、正面の通路の砂は吹き飛ばされていました。会堂の扉には錠がおりしてなくて、押すとすぐ開きました。イエエルゲンは中に入って行きました。……誰の記憶にもないほどの台風、それこそ、恐ろ

しい神の怒りでした。けれども、イエエルゲンは神の家のなかに入りました。外は真つ暗な夜になりましたが、イエエルゲンのうちには明るい光がさしていました。それは、決して消えることのない魂の光でした。頭のなかにあつた重たい石が音が立てて砕け散るのが、彼にも感じられました。オルガンが鳴りひびいているようですが、それは、嵐と海鳴りのとどろきでした。イエエルゲンは座席に腰掛けました。すると、ろうそくがともされました。一本また一本と、数限りなく、ちようどいつかスペインの国で見たのとそっくりでした。そして、昔の市長や参事会員たちの肖像がみな生き返って、今まで何百年と立ち続けていた壁のなかから出てきて、内陣のなかに席につきました。その時、会堂の扉や門が残らずひとりでに開いて、死んだ人たちがみな、その当時の盛装を凝らして入ってきました。そして、美しい音楽の鳴りひびくうちに、めいめいの席につきました。その時、まるで海鳴りのとどろくような讚美歌が起りました。ふと見ると、フスビユ砂丘の年をとつた育ての両親がそこにきていました。年寄りの商人のブレネ「ブレネ」さんと奥さんも、それから、二人のかたわらに、イエエルゲンに寄り添って、あのやさしい愛らしい娘さん「クララ」までがきていました。娘さんはイエエルゲンに手を差しのべました。そして、ふたりは、昔いっしょに膝まついた聖壇の前に行きました。牧師さんが二人の手を重ね合わせて、二人の愛の生活を祝福しま

した。(岩波訳)

ここに出てくる教会は、デンマークのスカーゲンの一番大きな教会で、「スコットランド人とオランダ人が数百年前に建てた」(岩波訳)もので、いくらかくずれかかっています。しかしこの教会の聖壇の絵には、「頭に金の冠をいただき、腕に幼子イエスを抱いた聖母マリアが、さながら生きてるように」描かれ、「壁の一番上には、スカーゲンの昔の町長たちや議員たちの肖像」が描かれ、説教壇は木彫で飾られていました。天上からは小さな船の模型が下がっており、「イエルゲンは、少年の頃スペインの立派な聖堂の中に立った時のように、神々しい純真な気持ちに打たれ」(岩波訳)しました。

スペインはカトリックの国なので、イエルゲンが旅先で訪れた大聖堂はカトリックの聖堂です。しかしブレネ夫妻とその娘クララと共に訪れたこの教会は、明らかにプロテスタントの教会です。イエルゲンがブレネ夫妻に出会い、仕事を与えられ、そして暖かく迎えられたのは、友人の死に関し無実の罪を着せられ、一年以上も牢獄に閉じ込められた後でした。獄中において彼は、なぜこのような目に会うのかと反問する中で、「きたるべき世」に行けば必ずその理由は判明するとの信仰に目覚め、暗闇と寒さに耐えました。しかしようやく人違いと分かり、解放されたもの

の、これからの生活について途方に暮れていたときに、彼に救いの手を差し伸べたのがブレネ夫妻でした。彼は一生懸命働き、日曜日ごとに教会に通いました。

そしてある春、イエルゲンは、ノルウエーのおぼさんのところで冬を過ごしたクララを迎え行くことになり、旅にでました。行き航海は順調だったのですが、二人の乗った帰りの船は、故郷の港を目前にしたが大波に見舞われ、沈んでしまいました。イエルゲンはすぐれた泳ぎ手であったので、クララを抱きかかえ、どこにか岸に近づきました。しかし大波によって難破船の破片に打ちつけられ、彼は気を失ってしまいます。そこへ助けにきた船は、クララとイエルゲンを水中から引きあげ、岸に運びました。しかしクララは二度と息を吹き返すことなく、イエルゲンもなんとか助かりましたが、完全に記憶を失っていました。人々は彼を「哀れな白痴(ぬけがら)」のイエルゲン」と呼びました。その後、ブレネ夫妻は、娘を助けようとしたイエルゲンを自分たちの息子として受け入れ、一緒に暮らしました。

前段の引用の冒頭に出てくる「ふるさへ、ふるさとへ帰ろう!」という言葉を発したイエルゲンは、この「哀れな白痴(ぬけがら)」のイエルゲン」です。あのクララが亡くなってからすでにかなりの年月がたっていました。ブレネ夫妻はすでに子供たち

のそばで安らっている、と記されているからです。幻のクララが現れ、彼女と結婚式を挙げる場面、それがこの引用文の最後の部分です。そしてこの続きの部分には、次のように描かれています。天井からぶら下がっていた船が二人の上におりてきて、二人だけでなく、幻に表れた全員がそれに乗り込みました。そして「愛のなかへ！ 栄光の道へ！」「命はひとつとして失われず！」「喜ばしきかな、この幸！ ハレルヤ！」と讚美歌を歌いつつ、彼らは「海と空中を帆走し」て行きました。この讚美の歌がイエルゲンの最後の言葉となり、この歌と共に「不死の魂をつないでいたきずな」は切れました。

途中の波乱万丈の物語をまったく省略して紹介したため、話の筋がよく分からないと感じた方も多いはずですが、紙幅の制約があるなかで、専ら宗教意識に焦点を合わせようとしたため、以上のような中途半端な形になってしまいました。全体に関するバランスのとれた解説は別の機会にゆずるほかありませんが、最後にもう一言だけ指摘しておかなければならない箇所があります。それは物語の最初の部分に出てくるイエルゲンの両親の会話です。

若い夫は言います。「でも、このとおり幸福にひたっているほかは、この世の命の後に第二の命や幸福の継続を求めるのは、高

慢で思い上がりだと感じ、そうだと悟るのだ。」

若妻は言います。「ええ、私たちには与えられていますわ。」「でも、幾千人もの人にとつてこの人生が重い試練になりはしなかつたでしょうか！ 幾千人もの人がこの世界の貧乏と不名誉と病気と不幸の中に、いわば投げこまれはしなかつたでしょうか！ いえ、もしこの世の命の後に命がないとしたら、この世ではすべてがあまりに不公平に分けられていないでしょうか。そうだとしたら、神さまは正しい方ではないでしょう。」「天国には住まいがたくさんある、とキリストはおっしゃいました。」「神さまの愛がかぎりがないように、天国にもかぎりがないのです——動物も生き物です。どんな命だつてなくなってしまうことはなく、それ相応の幸福にあずかるだろう、と思いますわ。」

この会話には、正しい神が創造した世界の中になぜ悪があるのか、ということ論ずる神義論のテーマが含まれており、しかもそれは正義というよりも愛の視点から論じられています。これは、アンデルセンが神をなによりもまず愛として理解していることと関連しています。私たちの物語の主人公イエルゲンが、最後に、「愛の中へ！ 栄光へ！」という讚美歌を歌って亡くなることから、神は愛であると解されていることが分かります。ただし、この物語では、この神義論的テーマが「不死の魂」つまり「不滅の生」

と結びつけられて論じられるところにその特色があります。

この物語には二つの教会が登場します。アンデルセンは両者の違いをよく知りながら、双方の教会にあえて「聖母マリア」の画像を配置し、イエルゲンは、幼子イエスを抱くマリアを通して「子どものようにけがれない信心深い気持ち」をもったと描写しています。素朴に理解すると、この聖画を前にしたイエルゲンは、マリアに抱かれているイエスの位置に自分を置いており、イエスではなくマリアによって魂の再生を経験していることになります。このような理解は、本来カトリック教会の伝統であり、プロテスタントの伝統ではありません。先に、アンデルセンの童話では、女性が重要な役割をすることがあることを指摘しましたが、この傾向も彼のこのような宗教意識と関連しているのでしょうか。アンデルセンはこのことについて神学的議論をしていないためこれ以上の探究は無理ですが、この物語において、聖母が重要な役割を果たしていることはたしかです。

この物語は、最後の最後に、イエルゲンがそこで亡くなった教会は、結局、砂に埋もれ、誰もその中に入ることができず、塔だけが顔を出しており、それは墓の上の巨大な石碑のようにそびえ立っている、と結ばれています。もしも不死の魂が神のもとに帰ったとしたら、彼の亡骸とそれを収めた石棺にどんな意味があるのでしょうか。アンデルセンは不死の魂を説きながらも、身体にこ

だわる伝統的キリスト教の理解を捨てきれなかったために、このような記述になったのでしょうか。

第三章 小説と詩

1 小説家アンデルセン——『生きるべきか、死ぬべきか』

前章ではアンデルセンの「童話」を取り上げ、その宗教意識を考察しました。本章では、まず、小説『生きるべきか、死ぬべきか』（鈴木徹郎訳、東京書籍）の中で論じられている宗教問題に焦点を合わせ、その概略を紹介します。これにより、「童話」に表れた宗教意識の背後にある、アンデルセンの抱えていた宗教問題の一端が浮かび上がってくるからです。彼が『即興詩人』『O・T——苦悩の烙印』『ただのヴァイオリン弾き』『二人の男爵夫人』といった長編小説を書いたことは、年譜に記したとおりですが、これらの作品の中で宗教問題を直接扱ったことはほとんどありませんでした。ところが一八五七年五月に出版された第五番目の長編小説『生きるべきか、死ぬべきか』は、まさに主人公ニールスの宗教意識の変化とその養父ヤベトウス・モラウブによって代表される伝統的宗教観との相克を中心テーマとしています。この葛藤を乗り越える機会が、いつ、どのようにして通してやってきたのでしょうか。早速、その内容に入ってみましょう。

この小説は三部から構成されています。

第一部は、母を病気で亡くし、その後さらに父を事故で亡くした貧しい男の子ニールスと、ユトランドのシルケボーからたまたまコペンハーゲンにきていた老牧師ヤベトウス・モラウプが出会い、老牧師がこの男の子を自宅に引き取る決心をする場面から始まり、老牧師にはボーディルという娘がおり、彼女が男の子の面倒をみるようになります。

ニールスはこの老牧師一家に守られ、素朴な信仰と知的教養を身につけ、やがて家族の期待を一身に帯びて、牧師になるために、コペンハーゲン大学に入学します。しかし彼はそこで様々な知識を学ぶうちに、聖書や信仰に関する伝統的理解に満足できなくなり、牧師になることに迷いを感じ始めます。第一部は、そのような悩みを抱えて帰郷したニールスが、彼のために生活の面で、信仰の面で、そして学業の面で支えてくれた老牧師およびその娘と対決するところで終わっています。

この作品は小説ですので、その他、重要な脇役がたくさん登場し、それぞれの役割を果たしていますが、今回は、それらの配置や性格づけの問題の関する議論は一切省略しています。したがってこの概略は小説全体の概略というよりも、わたしたちの問題関心に引き寄せて紹介したものです。機会があれば、是非、手にとっ

て読むことをお勧めします。きっと「童話のアンデルセン」とはちがった印象を受けるはずです。

全体のイメージをつかむうえで参考になると思われる個所を引用しておきますので、読んでみてください。

・一家の蔵書といたら、母親の持っている聖書と、昔の幻想物語の本（エーベンチア）『千夜一夜物語』の二冊しかなかった。この本は母親の贈り物で、ニールスのものだった。二冊とも繰り返し読まれ、ニールスはこの二つの本にすっかり精通していた。二冊の本の内容は対照的なまでに違っていたが、子ども心にはいずれ劣らぬ真実の書だった。……ニールスがアラジンになりたいと思いつめていたか、望んでいたか、それはなんともいえない。だが、彼が子ども時代に見た夢で、のちに成人してから重要な意味を持つようになった夢が一つあった。つまり、ある夜のこと、ニールスは何千という宝物や果物が目もくらむばかりに光輝いている洞穴に下りていった夢を見たのである。彼はそこで魔法のランプを見つけて手に入れ、家に持ち帰ってみると、それは——母親の古めかしい聖書だったのである。（三一頁）

・ニールスはこの土地へ移ってくるまでに聖書のほとんど全部を、『千夜一夜』の物語はすっかり読破していた。（七一頁）

・彼（ニールス）は熱心に勉強し、せっせと大学に通った。特に彼の興味を引きつけたのは哲学と天文学の講義だった。それらの講義は、……思考の世界の巨大な富のありかを指してくれるような気がした。（九六頁）

・（姉）「不滅の生は魂に与えられているわ。宗教のおかげで、聖書のおかげで永遠に生きられるんだわ」。（弟）「それを確信しているの」。（姉）「疑ったことなんてないわ。私、死んでから再びよみがえることを確信しているわ！」（弟）「なにになってだろう。それが問題だよ。この世ではすべてのものがいったん土に返り、再び姿を変えて生まれてくる。だが、それは姉さんが考えているのとは違う。果てしない生命の循環とでも表現すべきものなのだ。化学はすべてのものと同じ物質がいろいろと含まれていることを明らかにしている。そしてその組み合わせいかんによっていろんな力となって現れ、石になるものもあれば植物になるものも動物になるものもあるんだ。そして、その組み合わせがこの世で持続できる限界に達すると、解体してもとの物質に戻るんだよ」。

……（弟）「ほんとうは、永遠に生きようなんて私たちが思うのはい上がりも甚だしいんだよ。しかも心も意識も備えたままね」。（一三四頁以下）

・（老牧師）「私には、お前が昔流の信仰や考え方から抜け出し、新しい流れにさらわれたのがよくわかった。……ニールス、お前は思いついた理性に毒されてしまったんだよ。この青二歳めが！」「聖書のなかにどれほど私たちの富の宝があるか、よくはどわかつている人間は一人もいないはずですよ」と、息子は答えた。「聖書のなかにはあらゆる時代、あらゆる人間のための思想が蔵されており、それがはつきりと直截に表現されています。それこそはつまり、生命の詩です」。「詩だって！」と老牧師は叫んだ。「詩といったって、響きのよい鈴のようなことばという意味で言っているんじゃないですね。歓喜のなかで、おびえわなくなかなか胸を打つ心の鼓動を詩と言っているんですよ！」（老牧師）「新約聖書のことばは一つとしてわれらが主のみことばでないものはないということ疑っているのかね。——〈聖書は神の息吹を受けた全き書〉なんだぞ！」（ニールス）「キリストご自身はなに一つ書き記されず、すべてはみ弟子を通して語られているものですね。……」（二六一頁以下）

・今は一八四四年だった。（二六七頁）

第二部は、コペンハーゲンに戻ったニールスが、老牧師に宛てて、これまでの養育に対する心からの感謝と、良心に従って判断

した結果、やはり神学の道へ進めなくなった旨の手紙を書く場面から始まります。しかしもし牧師にならないとしたら、何になるのでしょうか。最終的に彼は、「床屋医者にならねばいい」という養父の皮肉を自己流に解釈し、医師になろうと考えました。なぜなら、医師は信仰を行為で示すことができるからです。そして生活費は、すでに得ていた家庭教師の仕事でなんとか乗り切れるはずでした。

教える相手は、学友のユリュウス・アロンズです。彼は、卸商を営むユダヤ人の金持ちの息子で、父親がニールズに、卒業するまで息子の学習の面倒をみってくれるように依頼したのでした。彼には三人の姉妹があり、ニールズはあたかもアロンズ家の一員のように暖かく迎えられました。末の妹エスターは一七歳になったばかりでしたが、新約聖書だけでなくゲーテの『ファウスト』も読んでおり、彼女の解釈にニールズは驚きました。この時点でのニールズの気持ちをアンデルセンはこう記しています。「母とボーディル——そうだ、この二人は彼の人生行路に影響を及ぼしたすばらしい女性たちのすべてだった。小さなユダヤ娘のエスター、——彼女が彼の関心をそそる女性として登場してきたが、まだまだつぼみの花だ。そのつぼみは、いつ、どのように花開いていくのだろうか」(二二四頁)と。

第二部の後半は、一八四八年に勃発した第一次ドイツ・デンマー

ク戦争以後の危機的状況を背景とした「戦場で」の話となっています。この時点でのユリュウス・アロンズとニールズについて、物語はこう記しています。「シユレスヴィー市に一番乗りをしたデンマーク軍の部隊のなかに、われらが二人の友人、下士官ユリュウス・アロンズと軍医下士官ニールズ・ブリーデもまじっていた」(二四〇頁)と。周知のとおり、この戦争は最終的にデンマークの敗北に終わりますが、ユリュウス・アロンズは連日連夜の過重な労働で病気になる、野戦病院に収容されました。しかし彼はチフスにかかっており、まもなく危篤状態に陥りました。そこへ、知らせを受けたニールズが馬で駆けつけ、臨終の床に立ちあいます。ニールズが来たと分かれると、病人は、「死後の命はあると思うかい」と繰り返し尋ねました。「クリスチャンはあると信じているよ」と答えると、「そうなんだ、エスターもそう言っている」(二五〇頁)といって息を引き取りました。

小説では、このときのニールズの戸惑いをこう描いています。「彼自身はそうした命があることを信じてはいなかった」、「彼は答えなかった。彼にはその問いは苦痛だった。自分の信念にもとる返事はできなかったし、ここで今、「いや、そんなものは信じないよ」と言うこともできなかった」(二五〇頁)。

この後、ニールズも白兵戦に巻き込まれ、瀕死の重傷を負い、半死半生の状態で、死とは何か、生とは何か、を考えました。「音

が空気の振動によって生まれるように、すべての思考、気分、感情は脳の働きによって生まれるのさ。肉体が減れば、そういう機能も、つまり、魂も完全に〈存在〉を停止するんだよ。な、ほくらが不滅の部分と呼んでいるものも、それだけのものさ。」(二五五頁)、「人間は自然の産物であり、生命の循環のなかにあってやがて消滅する、瞬間的産物である」(二五六頁)と。しかしそう思いながらも、彼はこの答えに満足できませんでした。全存在が苦痛となり、お前は消滅してしまうーという恐れが襲ってきたからです。

無に帰してしまうのではないかという全身を貫く恐怖のどん底で、彼に光をもたらしたのは、彼を探し求めていた愛犬ヴァプスでした。アンデルセンはこの場面をこう描写しています。「神とも縁が切れた人間である彼のそばに、彼が愛するもののうちで最も卑しい位置を占めるもの、動物がやって来て、慰めをもたらした」(二五八頁)と。そしてニールスの頭に最後に浮かんだのは、「死に臨んで子どものような信仰を持っている者は幸いだ。ぼくは持っているない！——わかっている！——わかっているんだよ！——という思い」(二六〇頁)でした。

第三部は、戦死したと思われるニールスが、生きていたことを知り、喜びに沸く家族の様子から始まり、やがて学友であり

戦友であった亡きユリュウス・アロンスの家族に迎えられ、末娘エスターと「永遠の命」について議論する場面が続きます。その議論のなかで興味深いのは、ユダヤ教の伝統のうちに育ちながら新約聖書を「神の啓示」(二九〇頁)と認め、「神の愛」と「神の義」を強調するエスターと、あの瀕死の経験にもかかわらず、相変わらずフォイエルバッハ流に信仰を幻想ととらえているニールスの対比です。ニールスの無信仰ないし不信仰に対する信仰の立場を、アンデルセンはなぜユダヤ人の娘エスターに振り分けたのでしょうか。これは、アンデルセンの宗教意識を考える上で、見逃すことのできない問題です。

わたしたちのこの問いを意識しているかのごとく、この先、物語は、「ニールスがコペンハーゲンに帰ってくると、ちょうどその前の日、エスターがキリスト教に帰依するために洗礼を受けた」ということを聞いた。受洗は彼女のたつての望みだった」(三〇六頁)と急展開をみせます。そしてこの出来事がニールスのこれまでの確信をゆるがし、「神や永遠の生を求める気持ち」(二二〇七頁)を引き起します。今や、ニールスが相手としているのは、ユダヤ教徒ではなくユダヤ人キリスト教徒です。彼は、これまで自分の主張を支えてきた書物を読み返し、今や、それをそのまま受け入れられなくなっている自分に気づきます。ただしこの時点ではまだ、「不滅の生」に対する確信をもつことはできませんでした。

この彼の迷える心をさらに揺さぶったのは、一八五三年の夏、コペンハーゲンを襲ったコレラの流行と、その過酷な状況でも誠実に働き、疲労困憊したニールスに差しのべられたアロンス家の援助から始まった交流でした。末娘エスターとニールスの対話は、専ら人間の「知識」と「信仰」の関係を巡るものでしたが、エスターも今や「変革の時代」(二三三四頁)であることを認めています。そしてこの科学を受け入れる姿勢——「科学に対する心からの愛と尊敬」(二三三八頁)——は、理性を重んずるニールスに、さらに彼女との心の交流を求める思いを与え、やがてその思いは彼女への恋心となって行きました。

コペンハーゲンに戻ったニールスは、再び、病人たちの世話に追われていましたが、エスターが病気であるとの知らせを受け、その病床に駆けつけました。しかし彼女は、「死は生です」という本来にわずかの言葉を残して亡くなってしまいます。ニールスは彼女の死を受け入れられず、「信仰は与えられるもので、考えて得られるものではない」(三三五一頁)とするエスターの抱いていた信仰にも抵抗を覚え、もがき苦しみます。しかしやがて「童心に帰り、両手を組み合わせ」(神よ、わが神よ、信仰を与えたまえ!) (三三五二頁)と祈りました。「その祈りには悩みと試練に打ちひしがれた心の奥底から絞り出された熱意がこもって」おり、「涙がほおを伝わって流れ、——胸に光がさして」(同)きました。

ニールスの葛藤に言及している箇所と、それを乗り越えた境地を語っている箇所を引用しておきますので、ゆっくり読んでみてください。

・人間の魂には、永生のわが家を志向する衝動、本能、憧憬というさらに強力なものがある。ニールスはそのことを確信したと
思った。ところが、再び迷いが生じた。——身を焦がすような、この上なく強い力でのしかかってくる疑惑、これがわいてくる瞬間はたまらないほど苦しかった。人間にとってこれ以上はないと思えるような苦痛で、——いっそのこと、この世に生れなかったほうがよかったとさえ思えた！(三四八頁)

・エスター、神の前ではニールスの花嫁であるエスター！この上なく清純な恋心を寄せながら、ニールスは彼女の面影を追った。彼女はこの世にあってニールスの光、導き手となるように、彼の人生行路に送り込まれてきたのだ。私たちに起きることは、すべて私たちにとって最善のことなのだ！重くのしかかるもの一つ一つが精神を成長させるのだ、重しが(へしゆる)の木を成長させるように。ニールスは両親の早すぎた死を思った。彼はその死のために他人のなかにほうり出されたが、彼にはそれがかえって恵みとなった。戦時下の重苦しい歳月は彼を向上させ、彼

を教育した。疫病や病からさえも彼には健康の泉がほとばしり出た。エスターによって命が差し伸べられ、与えられた。人生という学校は人を向上させるところ以外のなものでもありえない。彼がかつて子どものころに夢見たことは現実となった。彼はアラジンとなって、無数の財宝やまばゆい果物で目がくらみそうな地下の洞窟に下りていった。彼はそこで不思議なランプを発見した。それを持ってわが家に帰ってみると、それは——亡き母の聖書だった。

そうだ、そのとおりだ。ニールスは新しいアラジンとなって科学という洞窟に下りてゆき、不思議な果物のなかに命のランプを見いだそうとしてつかんだものは、——母の古びた聖書だったのだ、ただし、聖書という形をもった書物ではなくて、そこに宿る神の心をつかんのである！

無意識のうちに信仰と固く結びついていた童心が再び目覚めると、科学は神の全能を、知恵を、善を讃美しているものとなった。知性によって、自然のなかのおきてや神の思い、そうしたものをおびただしく見いだせる恩寵を神は人間に与えた。だが、精神界の愛のおきてまでは、科学をもつてしては到達できない。地上の私たちにはこの世のことしかわからない。精神界のより高いものには、私たちはただ〈希望〉と〈信仰〉を抱いているにすぎない。日ざしは教会の窓越しに、祝いに華やぐ会衆と若い新郎新婦の

ように喜びに胸躍らせながら祭壇の前に立っている老夫妻を照らした。日の光は、人々の胸のなかまで照らし、そこには幸せがふれていた。(三六一頁以下)

この最後の引用文には、愛する者の死は何を意味するのか、人生はなぜ理不尽な苦しみに満ちているのか、という根源的な問いと、それに対する答えが明示されています。今やニールスは新しいアラジンとなって「科学という洞窟」に下りてゆき、聖書にやどる「神の心」をつかみます。彼にとつて科学は、神の全能と知恵と善を讃美するために、なくてはならぬ道具となっています。しかしこの科学でも到達できないもの、それが愛であり、それは信仰によってのみ理解できるのです。

第二章では、「童話」の中に現れる自然神主義的傾向を指摘しましたが、この傾向は、本章で示された科学と信仰の関係に関する理解と、どのように関連するのでしょうか。科学を生み出した力を理性と呼ぶとすれば、アンデルセンは、理性の「限界」という認識はもつていても、理性の「破れ」という直観はもつていませんでした。アンデルセンは戦争を経験しながらも、科学の進歩に対する明るい希望を抱いていました。その姿勢は「童話」〔66・数千年後には〕「109・新しい世紀のミューズ」にも表れています。二十一世紀に生きるわたしたちからみると、彼の理解は

余りにも楽観的にみえますが、初めて汽車に乗った世代であることを思い起こすならば、彼も時代の子であったというべきでしょう。したがって、「童話」に見られる自然神秘主義は、科学を排除するというよりも、むしろ科学との調和を志向しています。自然は間接的に神の真善美を映しだし、神によって与えられた理性は、「信仰の畑から迷信という雑草を引く抜く」（二九二頁）役割を託されていると理解されています。

引用の最後に出てくるのは、やはり「お日さま」の光です。「童話」の中でそれが神の愛の象徴として用いられていたことを思い起こすならば、主人公たちにとって、神はやはり「愛」であったこととなります。

そしてこの小説は、四人が互いのために祈り、最後に共に「主の祈り」を唱える場面で終わっています。一般の常識からすると、祈りで終るといふこの形は、余りにロマン主義的であると感じられるかも知れません。しかし宗教の視点から見ると、それは特別な意味をもっています。特にキリスト教において「祈り」は「人格的対話」を意味するため、この記述は、四人とも心を開き、とりなしの祈りをささげたと言っていることとなります。

そして最後の最後に、この作品は、「神の愛がこの地上で私たちに生を、永遠の（生）を与えたまうとき、どんな世界もやがては開けてくるのである」（二六三頁以下）との言葉で締めくくられ

れています。この直前に、星の世界も「やがていつの日か、そこも私たちの実証の世界になる」という文章があることからみて、「どんな世界もやがては開けてくる」とは「やがてすべてが実証される」ことを指すと考えられます。それゆえ科学と宗教は調和する、と言っていることとなります。しかも地上での「生」をわざわざ「永遠の（生）」と言い換えています。生のなかには、「不滅の生」が備えられているからです。

ニールスが人生の岐路に立たされると、必ずといってよいほどそこに大切な女性が現れます。母親、義姉ボーディル、恋人エスターと、それぞれの役割は異なりますが、いずれも彼を神への信仰に導く役割を果たしています。彼らは、あの「雪の女王」のゲルダのように、知性よって凍りついたカイの心を、いやニールスの心を凍解し、解放する役割を果たしています。この三人を集合人格として統一的に捉えることができるのであれば、ニールスは、彼らの母性的人格によって信仰的危機を乗り越えたということもできるでしょう。したがって宗教的に問わなければならないのは、やはり、アンデルセンにとって重要なこの母性とは何かということでしょう。

2 詩人アンデルセン

前項では、アンデルセンの小説に表れた宗教意識に焦点を合わ

せましたが、本項では、彼の詩に表れた宗教意識に着目してみましよう。散文と異なり、詩は本来解釈という行為にあまりなじまないもので、ここでは、詩を紹介することにとどめます。数ある詩篇の中から、筆者の感覚で、宗教的モチーフがはっきりしていると考えられるものを選択しました。じっくり味わってみてください。いずれの作品も、山室静訳『アンデルセン詩集』（弥生書房）からの引用です。

・世界は偽りだ

世界は偽りだ、世界は醜い

お前はただ一つの魂をも信じてはいけない

罪は子どもの時の踵にもう噛みついたのだ

思想家を証人にするなら——やれ、やれ！

われらはすべて地獄の炎の中にあつて

永遠に燃やされているのを見る！

なんという悲惨！

炭になつて死ぬのはむしろめでたい終末

信仰は人生の流れの上への太陽の目くばせ

信仰は人間のもつとも美しい夢！

刈り取られた穀物はまた生えることができる

だが私は生えはしない。ああ、わたしに信仰を与えよ
わたしの子供の頃の信仰を——だがあれは嘘つきだぜ
世界は偽りで軽はずみだ——いや、もつと悪い！
子供の信仰にはわれらの主の接吻がある
だが私の心と感覚はもはや子供じゃない
私は決して天国には入れないだろう

・讃歌

木から落ちる葉のように

そのように私の地上の生命はもはやないのだ！

あなたが私を呼ぶ時は用意ができています

神よ、あなたは私の心をすべて知っていていられ

私の中に住む邪悪もすべて知っていていられる

それでも私の慰めはかくも大きいのです

私の彼方へのさすらいの痛みをどうか短くして

少年のまつたき勇気を恵みたまえ

あなたは思想を審き、行為を審きたまう

慈悲をもつて、いとしい父なる神よ

私は不安を振り落して、ただあなたをのみ見ます

イエスの名において、あなたのみ心が成就せんことを！

・祈り

かくもやさしくまた愛すべき、おんみ永遠の神よ！

ふたしかなわが足どりにおんみの光をおくりたまえ

わが胸に正しきことのみを欲する光を！

キリストの教えたもうところを、私は断じて忘れますまい

おんみは太陽の中より語り、われらに救いをもたらし給いき

おんみはわれらをその扉の中で生まれしめ、その扉の中で死なし

めます

おんみはわが胸に光を投げ入れて、その中に真理の生命を与える

種をおかれました

私は戦い、またよろめきます、しかしいつかは港にたどりつくで

しよう

おお、私に欠けているものが私のために開かれるようになさしめ

給え

わたしにとってキリストの教えとは愛の教え

かかるものとしておんみはわれらの許に来られたのです

おんみに力と栄光あれ！

・重たい時

われらの時はいまその知恵の書を書いている

それは善い方へ向かうのか、より悪い方へ向かうのか？

人がもはやわれらの主を信じないほどに

そんなに賢くなるのは恐ろしいことだ！

おお、それは誰にとつてもよいことだったのだ

それぞれの天賦うすき者が

おのれの頸に石臼をぶらさげて

海の底にころがっているのに腹を立てることは

いまやあまりに賢くなった者は知っている

神は人間の知恵から創られて

人間は不可謬であり

根本の材料は生命の泉だと

われわれが務め、生き、悩んだすべては

生命の炎に呑みこまれて

底のない虚無の中にわれらは沈みこむ

悪も善も一つで同じものなのだ

おお、永遠の神よ、われらの許に留まりたまえ、どうか！

あなたの中に、またあなたと共に、すべては与えられています

われらに慈悲をもって永遠の生命を

また地上の生命の思い出を与えたまえ！

・老人

いま私は死と墓場との

大きな戸口に立つ

塵の世に生きること七年の十倍

それが神の与え給たもうた場所だ

私の身体はすり切れたボロ切れとして投げ捨てられた

では魂は？——魂だつて抹消されるのだ

私の愛し、努力し、生き、嫌つたすべては

忘却の中にとび去るのか？——それが永遠なのか？

その全体はただ無目的の

力の戯れなのか？

ではなぜわれらには永遠への

こんなあこがれが与えられているのか？

われらのためにその生命をささげたイエスも

ただわれらと共に死と墓場を見出し、かちえたのだ

そんならわれらの信仰、われらの希望、われらの生命は虚偽で
愛の偉大な奇蹟はなかったのだ！

あらゆる泥人形の歩みを規制する力は

〈留まれ！〉という言葉だ

そこから愛のほとぼしの迸り出た摂理は

永遠の生命をもつ

——神がおのれの似姿として創造した魂は

不壊であつて失われはしない

われらのこの地上の生命は永遠なるものの種であつて

われらの肉体が死のうと魂は死ぬことができないのだ！

〔訳者注…アンデルセンの墓には、この詩の最後の四行が刻まれている〕

・一詩人の最後の歌

私を高く連んでゆけ、お前、強い死よ

魂の大きいなる国へ。

私は神が私に命じた道を進んだ

額を高くもたげて。

私が世に与えたすべては、神よ、あなたのもの

どれだけの富が私にあるのか、私は知りませんでした
私が費やしたものはほんのわずかです。

私は枝の上の小鳥のように歌っただけでした。

さようなら、あざやかに赤い一本一本のばらよ

さようなら、お前、いとしいもの！

ただ私を運んでゆけ、お前、強い死よ

たとえこの世にあるのが楽しいにせよ！

ありがとう、神さま、あなたが与えて下さったもののために

ありがとう、これから来るもののために！

死よ、時間の海を越えて飛んでゆけ

さあ、永遠の夏に向かって

〔訳者注…この詩は最後の詩ではない、たぶん一八六七年に書かれたもの。その年末に出した最後の詩集「知られた詩、忘れられた詩」の最後におかれている。その内容から見ても、作者はこれを自分の人生への訣別の詩としたのかと思われる〕

以上の詩をみなさんはどのように読まれたでしょうか。筆者の印象をメモ風に記しておきますので、参考してみてください。

・「世界は偽りだ」

「子供の頃の信仰」を求めつつも、「わたしは決して天国に入れないだろう」というこの結びをどのように読むのか。信仰か知性か、というあのニールスの悩みにも通じる言葉です。なお、ここにも「太陽」が出てきます。

・「讃歌」

死を意識しつつも、「思想」と「行為」を超えた愛、人間の邪悪よりも大きな愛への信頼が感じられます。

・「祈り」

「私にとつてキリストの教えとは愛の教え」という告白が印象的です。しかしキリストの十字架と復活への眼差しは感じられません。ここにも「太陽」が出てきます。

・「重たい時」

一方に、「知恵の書」を書く人間、「不可謬」の人間。他方に、「底のない虚無」の中に沈む人間。「永遠の生命」を求めつつも、「地上の生命の思い出」を求める人間。これが、詩人の見ている二重の現実です。

・「老人」

「われらの肉体が死のうと魂は死ぬことができないのだ！」これが詩人の達した最終的境地です。しかしイエスの死と墓も、この視点から捉えるべきだというのでしょうか。聖書はキリストの

復活を証言し、信条は身体の甦りを告白しているのですが……。

・「一詩人の最後の歌」

「ありがとう」という言葉を残して、「永遠の夏」に向かって飛び立とうとしています。自らの生涯を「神よ、あなたのもの」と言いきっています。見事であり、迷いを突き切った世界が感じられます。詩人にとって、「バラ」は特別な存在であったようです。

結び

「アンデルセンの「童話」に表れた宗教意識」を明らかにするために、本論では、まず第一章において、彼の年譜を紹介しました。これにより、彼の生涯を俯瞰することができました。彼はたしかに「童話の王様」と呼ばれるにふさわしい作品を残していますが、詩人、小説家、戯曲の作家、さらには旅行記家といった顔も持つており、彼の宗教意識について論ずるには、総合的な取り組みが必要になります。第二章では、いくつかの童話を選び、そこにてでくる宗教意識を論じました。そして例えば、「お日さま」のもつ象徴的役割、自然神秘主義的傾向、霊魂不滅説に通ずる「不滅の生」に対する信仰、自然科学的知見と伝統的宗教観の相剋、神義論的関心、といった問題が表れていることを指摘しました。そして第三章では、まず小説『生きるべきか、死ぬべきか』の内容を検討し、主人公ニールスの成長過程を跡づけました。その結

果、彼は、大学での知的訓練のゆえに幼子の信仰を捨てたにもかかわらず、友人や恋人の死を通して、再び「不滅の生」への信仰をもつようになったことが分かりました。次に、アンデルセンの詩のなかで宗教的テーマを扱った作品をいくつか紹介しました。ここでは、「子供の頃の信仰」の喪失と再獲得というテーマ、人間の知恵のゆえに「底のない虚無」に沈み込んでいる現実の確認、永遠の生命への希求、死を目前にしながらも神に感謝しつつ「魂の大きいなる国」に向かおうとする詩人の姿、などが歌われています。

これらの小説や詩を背景に「童話」を読むならば、彼の童話のなかに「不滅の生」をテーマとした作品と同時に、「童話」にしては暗すぎる作品、人間の現実の非情な冷酷さを指摘している作品（「28・もみの木」や「45・影法師」を参照）があることも、よく理解できます。

アンデルセンは、信仰と理性は調和しうる関係にあると解していますが、二十一世紀の人間は、単純にこれをそのまま受け入れるわけにはゆきません。理性には限界があるというだけでなく、理性それ自体が実存の破れを抱え込んだままであり、人間の開放性という名の欲望をコントロールできないからです。比喩的に表現するならば、人間はブレーキの壊れた車であり、人間には緊急自動停止装置はついていません。この意味で、たしかにア

ンデルセンの調和の理解に対しては疑問符を付さなければなりません。しかしながらアンデルセンの童話には、この調和の理念を内側から破壊する要素が含まれています。つまり彼の、「あまりに複雑な性格」(E・ブレスドーフ、前掲書、四一七頁)のゆえに、樂觀的な作品もあれば悲観的な作品もあり、それらの緊張関係は、彼の唱えた「調和」という概念を破壊する可能性を秘めています。この緊張関係を解決する一つの道として、彼は「不滅の魂」を信ずる生き方を提示しました。しかしこれがキリスト教の身体の魅りの信仰と両立しえないことは本文の中で確認したとおりです。いずれにせよ、現代人もアンデルセンと同質の問題に直面していることはたしかであり、科学の成果に依存しつつ、同時に科学のみならず自らの存在根拠を問わずにいられない状況にあります。これは、「無宗教」の立場に立つことにより、切り抜けることのできるような簡単な問題ではありません。では、私たちはどのような立場を、どのような理由で選択するのでしょうか。——なお、「無宗教」の問題に関する筆者の見解については、拙著『日本人の宗教意識とキリスト教』(教文館)を参照してください。

II 「グリム問題」の諸相

はじめに

「グリム問題」という言葉を聞いて何を思い浮かべるでしょうか。誰もそのような言葉を耳にしたことも、読んだこともないはずで、なぜならそれは、「グリム」をめぐる諸問題について語るなかで、筆者のうちに浮かび上がってきた造語だからです。「グリム」に関わる多様な問題をとりあえず一言で表現する必要からうまれた用語です。それは一種のブラックボックスで、そこにはまだ意識化されていない問題も含まれています。

教育現場で「グリム」という言葉を発すると、異口同音に「童話の話か」という少しさめた反応が返ってきます。「グリム」と聞いて『グリム童話』を思い浮かべることがあっても、その数が二百におよぶことは知らないようです。さらに『グリム童話』と『グリム伝説』は別なものであり、そもそも『グリム童話』は「グリム兄弟」によって収集されたものであることも知りません。この状況の中で、何をどこからどのように語り始めたらいのか、そのための航海図を作成する必要から生まれたのが、この研究ノートです。

第一章では、比較的詳しい「グリム兄弟年表」をまとめてみました。これは、専ら特定の作品に関心を持ち、直ちにその分析に飛びこもうとする若者にブレイキをかけ、歴史的背景に目を向けさせるためです。法学部に入ったはずのグリム兄弟が、なぜ昔話や伝説の収集に関わるようになったのか？ それは彼らにとつてどんな意味をもったのか？ 彼らの仕事は決して『グリム童話』だけで終らず、彼らの手がけた『ドイツ語辞典』などは、一九六一年に至つてようやく完結しています。彼らの仕事は、ドイツ語を話す人びとの心の琴線に触れる問題であつたからこそ、これほど長く継承されたのでしょうか。

グリム兄弟の生きた時代のドイツはまだ統一されておらず、政治的に極めて不安定でした。フランスのナポレオンがヨーロッパの覇権を握ろうとしていた時代であり、グリム兄弟の兄ヤーコプは、ヘッセン国の選帝侯ヴィルヘルム一世のもとで通訳として雇われ、ウィーン会議（一八一四年九月―一八一五年六月）に出席しました。この会議は、フランス革命（一七八九年）およびナポレオン（一七六九―一八二二、在位一八〇四―一四、一五）の大陸支配によつて混乱した秩序を回復することを目的としていました。しかし「会議は踊る、されど進まず」と評されたとおり、ドイツは悲願の国家統一を果すことができませんでした。ドイツの諸国は、それぞれ独立国としての権能をもつたまま、三五の君主国と

四つの自由都市から成る「ドイツ連邦（一八一五―一八六六）」を形成しただけでした。このドイツの統一が実現されたのは一八七一年のことであり、グリム兄弟は、結局、その成果を味わうことなく亡くなっています。彼らはどのような思いをもつて研究を続けたのでしょうか。

第一章「グリム兄弟年表」

この「グリム兄弟年表」の基礎資料として用いたのは、ヤーコプ・グリム著「自叙伝」（小澤俊夫訳『グリム兄弟』図書刊行会、一九八九年）、植田敏郎「グリム兄弟年表」『グリム童話研究』（日本児童文学学会編、大日本図書、一九八九年）、橋本孝著『グリム兄弟とその時代』（パロル舎、二〇〇〇年）、そして小澤俊夫著『グリム童話考』（小澤昔ばなし研究所、二〇一三年）です。なお引用の際には、人名等の日本語表記、漢字の使用、句読点などについて適宜修正を加え、できるだけ統一してあります。

この年表は、「読む年表」として作成されているので、グリム兄弟の生きた時代を想像しつつ、読んでみてください。きっと新しい「グリム問題」がみえてくるはずです。

「グリム兄弟年表」

西暦	事項
一七八三	二月二三日、父フィリップ・ヴィルヘルム（一七五一―一九六）と母ドロテア・ツィンマー（一七五五―一八〇八）は、ハーナウで結婚。
一八八三	一月二二日、長男フリードリヒ・ヘルマン・ゲオルクが誕生。しかし翌年の春先に夭折。
一七八五	J・K・A・ムゼーウス『ドイツ人の民間童話』（五巻、一七八六）を刊行。
一七八五	一月四日、ドイツのヘッセン国（今日のヘッセン州）のハーナウで、ヤークォプ・グリム（Jacob Grimm）誕生。父フィリップ・ヴィルヘルム・グリムは弁護士を経て、ハーナウの町役場に書記として勤務。母ドロテアはヘッセン国の官吏（ハーナウの官廷官房顧問官）ツィンマーの娘で、九人の子供を産む（八男一女、そのうち三人の男の子が夭折）。ヤークォプは次男。
一七八六	「グリム兄弟の父親は牧師の息子、母親は役人の娘で、当時としては上流階級と言えるでしょう。父親のフィリップは、マールブルク大学法学部を出ています。ですから裁判官になれたのです。そしてヤークォプも同じ大学の法学部へ入っています」（小澤俊夫『グリム童話考』一四頁）。
一七八七	「父はとても勤勉で、きまじめで、やさしい人でした。……私たち兄弟と妹は、口やかましく言われたわけではありませんが、父の生き方を通して、厳しくプロテスタント精神（改革派…祖父のフリードリヒ・グリムは、四〇年以上にわたって、シュタインハウの改革派の教会であるカタリーナ教会の牧師）を吹き込まれました。この小さな田舎町（シュタイナウ）で、数こそわずかでしたが、私たちに交じって暮らしていたルテール派のひとたちを、私は、親しくつきあうことの許されない、よその人間と感じていました。……そして今日でも私は、ごく素朴な、プロテスタント流にしつらえられた教会でなければ、ほんとう
一七八九	に、心から敬虔な気持ちになれないような気がします。信仰全体が、それほど強く、少年時代の最初の印象に左右されるのです。……私の心の中に、もつとも強く敬虔の火がともされたのは、私が堅信礼の日に、はじめて聖餐を受けたあと、かつて私の祖父が説教壇に立った教会の祭壇のまわりを、母が歩いているのを見たときでした」（J・グリム『自叙伝』小澤俊夫訳、一七七頁以下）。
一七九一	「ハーナウでは、宗教改革以来プロテスタントに帰依する人が多く、ルター派よりもカルヴァンを信奉する改革派が多かった。この町にはもともと自由な雰囲気があつて、家内工業が盛んで、職人や商人の町でもあつた。フランスで新教運動の一つであるユグノー（カルヴァン派）への弾圧が始まると、多くのユグノーたちはオランダやドイツ、とりわけヘッセン国へ逃げてきた。ユグノーたちの多くは職人であつて、手にすばらしい技術をもっていたので大変歓迎された」（橋本孝『グリム兄弟とその時代』二〇頁）
一七九一	四月四日、ベッティーナ・フォン・ブレンターノ誕生。 二月二四日、ハーナウでヴィルヘルム（Wilhelm）誕生。ヴィルヘルムは三男。 フリードリヒ・ヴィルヘルム二世がプロイセン王に即位。 クリスチアン・ヴィルヘルム・ギュンター『口伝えの物語から集めた子どものメルヒェン』を刊行。 ヤークォプとヴィルヘルム、伯母（ヘンリエッテ・シュレーマー）に読み書きを習う。やがて町の教師ツィンクハーンに、ピアノ、算数、ラテン語を学ぶ。 七月七日、フランス革命勃発。 八月、議会が封建特権を廃止し、「人間および市民の権利の宣言」を採択。 父が領地管理主務官兼法官になり、グリム一家はシュタイナウへ移る。 「二階には法廷と役所の事務所、それに一家の居住する部屋、す

なわち居間や食堂、台所、寝室などがあり、二階は勤め人の部屋であった。この屋敷には母屋の横に納屋や牛、馬などの家畜小屋もある」(橋本、二六頁以下)。

「教会の鐘が鳴ると、父は子どもたちに、漬けたクルミを与え、それから厳かに教会へと向かった。教会に行くと、父のために讚美歌集を開けるのはヤーコプの役目で、献金袋に小銭を入れるのはヴィルヘルムの役であった」(橋本、三四頁)。「授業のないときには、兄弟たちはよくキンチツヒ川を渡って、町の郊外にある自分たちの庭園ビーンガルテンに行った。……ここには野菜や果物畑があり、グリム家の台所を潤していた。この庭は二頭の乳牛を飼うくらいの大ささであったが、ニオイアラセイトウやアラセイトウが咲き乱れ、……遊び仲間と一緒にグリム兄弟たちは葡萄酒に登ったり、静かな森の中を散策したり、……自然を楽しみながら、……写生をしたり、いろいろな草花や蝶や昆虫を収集し、知らず知らずに、収集することがやみつきになっていった。グリム兄弟の何でも収集するという習慣は、このとき身に着いたのである。シュタイナウでのこのような自然体験があったからこそ、彼らの童話や伝説集の中で自然の雰囲気が見事に再生されるのである。シュタイナウにはまだ牧歌的な雰囲気が支配していた」(橋本、三五頁以下)。

一七九六

一月一日、父、肺炎に罹り、四十五歳で死亡。
四月、ナポレオン、イタリアへ遠征。
一二月、同居していた父の姉シュレーマーが死亡(一七三九―九六)。

一七九七
一七九八

三月、ナポレオン、アルプスを越える。
四月、ヤーコプ、堅信礼を受ける。
五月、ナポレオン、エジプトへ遠征。
秋、兄弟は、ヘッセン選帝侯夫人の女官長を勤める母の姉ヘンリエッテ・ツィンマー(一七四八―一八一五)の援助により、母たちから別れてカッセルに移り、古典語高等学校(リュツェウム・フリーデリチアヌム)「後のフリードリヒ・ギムナージウム」(一八〇二)

ム)に入学。

「グリム兄弟たちは、放課後には領主お抱えの先生に個人教授をしてもらい、特にフランス語をみてもらった」(橋本、四二頁)。「健康面では、ヤーコプは痩せていて、華奢に見えたが、ヴィルヘルムよりも強靱であった。……ヴィルヘルムの方は猩紅熱に罹り、胸の痛みと呼吸困難を訴えるようになる。それ以来寒くなり、風が吹くと、リュツェウムに通う道は彼にとって辛いものになった。このとき以来ヴィルヘルムは体が弱くなり、病気がちになる」(橋本、四三頁)。

春、ヤーコプ、マールブルク大学に入学。

「この当時は、大学というのは誰でも入れるわけではありませんでした。高級軍人の息子であること、高級官吏の息子であること、高額納税者の息子であること、という条件があったのです。しかし、ヤーコプは成績が抜群だったので、ギムナージウムの校長が国王に対して特別な推薦書を出して、入学を認めてもらったのです」(小澤、二二頁以下)。

「ヴィルヘルム・フンボルトが高等教育の改革を提案したことによって、ドイツの各国で改革がなされ、「アピトゥア」(高等学校卒業試験兼大学入学資格)が導入された。実際にそれが実施されたのは、プロイセンで一八二二年のことであったし、また兄弟の住む選定公国ヘッセンで、この制度が導入されたのは一八二〇年であった。したがって、グリム兄弟たちの時はまだこのような制度はなく、高等学校の先生の証明だけで大学に行けた」(橋本、四七頁)。

「愛する母の財産はほとんどなくなっていたので、私の勉学をなるべく早く仕上げ、希望の就職をすることによって、母の心配くれた大きな愛に、ほんの一部でも報いなければ、と思いましたが、私が法学を勉強した理由は、主として、亡くなった父が法律家だったからであり、また、母がそれをもっとも望んだからでありました。……選択がずつとあとに行われたのであれば、

私は、例えば植物学のような学問以外には興味をもたなかったことでしょう」(『自叙伝』一一二頁以下)。

八月、ナポレオン、終身統領となり、独裁が強化される。春、ヴィルヘルム、マールブルク大学に入学(当時、一六四名の学生が登録)。兄弟は、歴史法学の創設者で新進の准教授フリードリヒ・カール・フォン・サヴィニーの講義を聴く——サヴィニーは一七七九年の生まれで、ヤーコプよりわずか六歳上。『所有の権利』(一八〇三年)により歴史法学の基礎を築いた。

「サヴィニー先生の講義に関しては、私が強烈にひきつけられ、私の一生と全学問に決定的影響を及ぼした、という以外、言いようがありません。私はサヴィニー先生のもので、一八〇二年から三年にかけての冬に、法律学の方法論と法廷相続法の講義を聞きました」(『自叙伝』一一三頁)。

「ヨーロッパにおける法律とは、大きく分けて「ローマ法」と「ゲルマン法」に分けられます。とくに「ローマ法」というのは、ローマ帝国をつくっていった法律ですから、上から下への構造ができています。いわば法体系が先にあって、征服した民族をそれに合わせていく、支配に都合のいい法律です。それに対して普通「ゲルマン法」と呼ばれているものは、体系であるよりも、むしろ慣習法です。いろいろな慣習を積み上げて体系にします。サヴィニーは「ローマ法」も教えているけれど、彼自身は「ゲルマン法」に興味があつたようです。「ゲルマン法」というのは、小さな事実を積み上げるものです。そのためには何が必要かという点、結局、それは伝説なのです。法律とはいっても、古代ゲルマンの人たちの六法全書が残っているわけではないので、ひとつひとつの言い伝えとか文書とか、そういうものを集めるほかありません。それで伝説をよく集めることになるのです。グリムにはそれが大きな魅力だつたようです」(小澤、二六頁以下)。

「サヴィニーのところに入りに入っている間に、彼らは法律の本だけだけでなく、いろいろなドイツの文学、とくに古代ゲルマンの文

学に出会います。「エツダ」というアイスランドの古代の文学とか、「ニーベルンゲン」という叙事詩、あるいはデンマークの古い文学など、古代ゲルマン語の文献です。またサヴィニーとの付き合いが、ブレントアーノとかアルニムとか、ドイツ文学史上、後期ロマン派と呼ばれている人たちとの付き合いにも広がり、グリムが『メルヒェン集』をつくる素地ができていくわけです」(小澤、二八頁)。

「ブレントアーノはちにサヴィニーの妹ゾフィーと、サヴィニーはブレントアーノの妹クニグンデと結婚する。ブレントアーノにはもう一人妹がいた。ペティーナである。ペティーナは、やはりロマン派の一人であるアルニムと結婚する。アルニムとペティーナの娘ギーゼラは、後年、ヴィルヘルム・グリムの長男ヘルマンと結ばれるのである。ロマン派の人たちは、分裂したドイツの国や同時代のドイツ人を憂い、ドイツのアイデンティティを求め、個人的にもつながりが親密であつた。彼らはしかし、互いに甘えたり、古傷をなめあうような関係ではなく、互いを認めながら、ドイツ人やヨーロッパ人の祖先が残した文化遺産を真摯に発掘し、収集した。彼らは、決してノスタルジアから古い時代に向かつたのではなく、彼らの時代精神を正確に把握するために古い時代へ向かつたのである」(橋本、五六頁以下)

夏、サヴィニー、ゲルマン法の古い資料、法律、そして文学を学ぶために、大学を辞めてパリに留学。
ナポレオン、皇帝となり、第一帝政を開く。

サヴィニー、パリの路上で重要なメモや書類の入ったトランクを盗まれ、それらのメモや書類の内容を復元するために、ヤーコプに手伝ってほしい旨の手紙を書く。ヤーコプ、二月にパリに到着。

「彼は日曜をのぞいて、毎日朝十時から午後二時までパリ国立図書館で法律の文献を比較し、古文書の読み方を学び、手書きや印刷された解説書から正確に抜き書きし、家に帰ってから、

師サヴィニーの書齋でそれらを、これまでの資料と比較し、学問的に正確かどうかを判断しなければならなかった。……このように集中的に精根を尽くして仕事をしている一方、ヤーコプはしかし時間があると、古代ドイツの研究を行った。一つには、マールブルクから弟ヴィルヘルムが、パリの古文書の中から古代ドイツ語の詩と文学作品を探すように言ってきたからである」(橋本、六一頁)。

「ヤーコプは、サヴィニーのために一生懸命仕事をした。その最中で戦争の危機を感じし、やがて国が変わるかもしれないという不安をもった。それは、パリの状況が日増しに不穏になっていったからである。そこでヤーコプは、国家の歴史の変化によっても変わることのない精神の世界での道を進むことを決意する。……ヤーコプが弟ヴィルヘルムとの共同研究を提案すると、ヴィルヘルムも、自分もそのことを心から願っていたとの返事をよこす」(橋本、六三頁)。

八月、ヤーコプ、カッセルに戻り、母と弟たちのために大学をやめ、仕事を探す。

一八〇六

一月、ヤーコプ、ヘッセン選帝侯陸軍師団書記局の秘書官となる。
五月、ヴィルヘルム、大学の卒業試験に合格し、カッセルに戻る。
一月一日、ナポレオン軍がカッセルを制圧し、ヘッセン選帝侯ヴィルヘルム二世は国外へ逃亡。陸軍師団書記局は部隊食料委員会に変わる。

「ヤーコプはひたすら政治的には沈黙し、弟たちや妹のために静かに小さな義務を果していた。しかしグリム兄弟は、ドイツ人として希望のないこの時期に、決して征服されることのない精神の王国を作るために、言語や文学、文化の研究に専念するのである。それはドイツ人の心を取り戻そうという試みであった」(橋本、七三頁)。

アルニムとブレンターノが収集した民謡集『少年の魔法の角笛』第一巻が刊行される。一八〇八年までに、第二巻と第三巻も刊行される。グリム兄弟もこの民謡の収集を手伝い、ヤーコプは

一八〇七

一三篇を、ヴィルヘルムは一五編を、それぞれ提供している。夏、ヤーコプ、陸軍師団書記局を辞す。
八月、ヘッセン国は、ナポレオンの弟ジェローム・ボナパルトが国王であるヴェストファーレンに合併され、カッセルはこの国の首都となる。
グリム兄弟、アルニムに勧められて、童話の収集に力を入れるようになる。

一八〇八

「私『小澤』は、グリムが『メルヒェン』を集めた根本思想は、ドイツ至上主義ではなくて、むしろ小さい、一見つまらないものに価値があるという思想、こちらの方に根本があったのだと思います」(小澤、三九頁)。

五月二十七日、母、五二歳で死亡。

七月、ヤーコプ、カッセルのヴィルヘルムスヘーエ城(当時はナポレオンスヘーエと呼ばれていた)にある王所屬私設図書館司書となる。

一八〇九

五月、ヴィルヘルム、ハレで療養。

一二月、ワイマールを訪ね、ゲーターにやさしく迎えられ、深い感銘を受ける。

一八一〇

ベルリン大学が創設される。

一〇月、兄弟、ブレンターノにメルヒェンの記録を送る——この原稿は、返却されないままに、行方不明になってしまふ。ところが後に、エルザス地方のエーレンベルク・トラピスト修道院で発見されたため、この原稿は「エーレンベルク稿」と呼ばれる。

一八一一

ヤーコプ『古代ドイツの職匠歌について』を刊行。

ヴィルヘルム『古代デンマークの英雄歌、物語詩、童話』(翻訳)を刊行。

一八一二

兄弟『子どもと家庭のメルヒェン集』(初版)第一巻を刊行。

兄弟『八世紀、最古の二つの詩。ヒルデブラントとハドゥワランの歌とヴァイセンブルン(ヴェッツブルン)の祈祷』を刊行。
九月、ナポレオン、モスクワに入城。モスクワの大火。

一八一三	ヤコブ、公使館秘書に採用される。	
	ジェローム王、カッセルとヴィルヘルムヘーエ城の古いドイツの文献、版画、古美術をフランスに送りだす。	一〇月、ナポレオン、セント・ヘレナに流される。
	一〇月、ライプツィヒの戦いで、連合軍がナポレオン軍を破り、ライン同盟は解散。ジェローム王は撤退し、ヘッセン選帝侯が復帰し、兄弟の伯母も女官長として王室に戻る。	兄弟『哀れなハインリヒ』、『古いエツダの歌』を刊行。
一八一四	ヤコブ、カッセルの図書館秘書となる。ヤコブ、ヘッセンから持ち去られた文献や版画などを取り戻すため、パリに向かう。その後、ウィーンへ赴き、「ウィーン会議」に出席。	兄弟『ドイツ伝説集』第二巻を刊行。
	「この会議はナポレオン後のヨーロッパ体制をどうするかであったが、そこには三つの原理が働いていた。一つは王政の復興、すなわち一七九二年の状態に戻すこと、二つには正統性、すなわち一八世紀の絶対君主制の復活。三つ目が連帯、すなわち各諸侯は連帯して革命理念やその運動を排除すること。要するに絶対君主制の復活と革命の撲滅であった」橋本、一二二頁。	兄弟『ドイツ語文法』第一巻（音韻と語形論）を刊行。
一八一五	ヴィルヘルム、カッセルの図書館の第二司書となる。	妹ロツテ、ルートヴィヒ・ハッセンブルクと結婚。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』コメンタール付き、第三巻を刊行。ヤコブ『ドイツ語文法』第一巻（音韻と語形論）を刊行。
	ヤコブ、ウィーンに滞在。その後、パリに持ち去られたプロイセン各地の図書などを取り戻すために、再度パリへ。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』（初版）第二巻を刊行。	ヴィルヘルム、ドルトヒエン・ヴィルトと結婚。ヴィルヘルム『子どもと家庭のメルヘン集』の小型版を編集。この版は、一八三三年、三六年、三九年、四一年、四四年、四七年、五〇年、五三年、五八年と版を重ねた。
	六月九日、ウィーン会議終了。	兄弟『ドイツ語文法』第二巻を刊行。
	「解放戦争に参加した多くのドイツ人は不満であった。多くの人は強い中央集権をもったドイツ連邦の統一国家を望み、他の人々は憲法による国民の自由と共同発言権の保証を求めた。この国家主義的な動きと自由主義的な動きがやがてくる次の時代の主要テーマとなっていく」(橋本、一三二頁)。	兄弟『ドイツ語文法』第二巻を刊行。
	「一九世紀という時代は、大きな政治運動のあった時代でもある。その運動の主なものはいベラリズム、ナシヨナリズム、社会主義、保守主義の運動である。これらの中からいろいろな政治的集団が生まれた時代で、一八二〇年代は、これらの主義のうち、リベラリズムとナシヨナリズム、保守主義の三つが主流であった」(橋本、一七六頁)。	兄弟『ドイツ語文法』第一巻（語形論）を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』第二版を刊行。
		兄弟『ドイツ語文法』第一巻（語形論）を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』第二版を刊行。
		兄弟『ドイツ語文法』第一巻（語形論）を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』第二版を刊行。
		兄弟『ドイツ語文法』第一巻（語形論）を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』第二版を刊行。
		兄弟『ドイツ語文法』第一巻（語形論）を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』第二版を刊行。
		兄弟『ドイツ語文法』第一巻（語形論）を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヘン集』第二版を刊行。

一八三〇	ヤークォプとヴィルヘルム一家、ゲッティンゲンへ移住。ヤークォプ、大学就任演説「郷土愛について」(ラテン語)を行う。ヴィルヘルム「ヒルデブラントの歌」を刊行。	
一八三一	ゲッティンゲン大学で学生騒動が起こる。ヴィルヘルム重病となる。ヤークォプ『ドイツ語文法』第三巻を刊行。	
一八三四	ヤークォプ『ラインハルト狐』を、ヴィルヘルム『フライダンク』を、それぞれ刊行。	
一八三五	ヤークォプ『ドイツ神話学』、『タキトウスのゲルマニア』を刊行。	
一八三六	ヴィルヘルム『ローゼンガルテン』を刊行。	
一八三七	ゲッティンゲン大学教授事件が起こる。ヤークォプとヴィルヘルム他五名が罷免され、ヤークォプはカッセルに戻る。	
	「当時ゲッティンゲンは、……ウイーン会議で承認されたハノーヴァー王国に属していた。一八三〇年には、ヴィルヘルム四世が大英帝国、アイルランド並びにハノーヴァー王国の王座に就いた。一九世紀になると、すでに見てきたように、ドイツの各領邦国家で憲法制定の声が高まった。その流れの中で、ハノーヴァー王国も憲法制定が認められ、一八三三年に公布される。これによって統治者は自分勝手なことは出来なくなり、君主と臣民の間には法的規制がとられることになり、人間はすべて一人の支配者の勝手な力で強制されることはなくなった。	
	一八三七年六月二〇日、ヴィルヘルム四世が亡くなった。彼には嫡出の後継者がいなかったため、大英帝国とハノーヴァーの同盟関係は終わった。ヴィルヘルム四世の後継としてハノーヴァー王になったのが、彼の弟エルンスト・アウグスト・フォン・クムバールント……であった。彼は兄の制定した憲法を	一八三九 一八四〇 一八四一
	知ろうとするどころか、同じ年の一月一日には、それを廃止することを宣言した。一方、国家に仕える者たちは既に憲法に従うという宣誓をしていて、グリム兄弟も彼らの同僚も同じように憲法に忠誠を誓っていた。……大学では「神に誓ったあの宣誓を取り消す権限が王にあるのか!」と怒りの声が上ががり、このことをめぐって学内は騒然となった」(橋本、二二八頁以下)。反対声明に署名したのは、グリム兄弟をふくめわずか七名であった。「グリム家には、すでにみたように、ひとつのモットーがあった。すなわち「誠実に生きることは汝の人生を守る」という家訓の言葉である。それに彼らは、小さい時からプロテスタント改革派のもので、誠実に生きるように厳しく躾けられた。グリム兄弟だけが改革派ではなく、その他の五人の教授たちもすべて改革派である。これは注目すべきことではないだろうか。ハノーヴァーはもともとルター派の根拠地で、ルター派と改革派は至る所で衝突していた。このことも大いに作用したのではないだろうか」(橋本、一三五頁)。	
	ヤークォプ『ドイツ語文法』第四巻を刊行。ヴィルヘルム『子どもと家庭のメルヒェン集』第三巻を刊行。その後、一八四〇年、四三年、五〇年、五七年と版を重ね、最終版は一八五七年の第七版で、この最終版が今日一番よく翻訳されている。	
	ヴィルヘルム、家族と共にカッセルに戻る。兄弟、『ドイツ語辞典』の編纂を始める。ヤークォプ『彼の免職について』、『二〇、一一世紀のラテン詞』を刊行。ヴィルヘルム『ローランドの歌』を刊行。	
	六月、ヤークォプ初めて鉄道に乗る。	
	一〇月一七日、ヴィルヘルム一家、カッセルに到着。	
	ヴィルヘルム『ヴェルナー・フォン・ニーターライン』を刊行。	
	ヤークォプ『ドイツ語文法』第一巻、三巻を、『古判例集』第一巻、第二巻を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヒェン集』第四版を刊行。	
	兄弟、ベルリンへ移住。	

- 一八四二 ヤーコプ『古判例集』第三卷、『メルセブルクの呪文集』を刊行。
 一八四三 ヤーコプ、イタリア旅行。兄弟『子どもと家庭のメルヒェン集』第五版を刊行。
 一八四四 ヤーコプ、デンマーク及びスウェーデン旅行。ヤーコプ、アンデルセンを訪ねる。
 一八四六 フランクフルト・アム・マインにて第一回ゲルマニスト大会。ヤーコプ、議長に指名される。ヴィルヘルム、この大会で「ドイツ語辞典」について講演。
 一八四七 リューベックにて第二回ゲルマニスト大会。ヤーコプ『ドイツ語におけるベダンティックなもの』を刊行。
 一八四八 ヤーコプ、パウロ教会での国民会議に議員として出席。ヤーコプ『ドイツ語史』を刊行。
 「ヤーコプは年と共に考え方が過激になって行く。一八四八年の国民議会では既に見てきたように、彼は立憲君主制を唱えたが、同時に「私に納得できるのは、特権階級としての貴族階級はなくならなければならぬ」ということです。貴族階級というのは、香をなくしてしまっただ華のようなものです。多分色彩すらなくしてしまっているでしょう。私たちは、最高のものとして自由を置こうと思います。自由よりなお高いものを加えられるものがあるでしょうか。……」と言って、階級制度の廃止を根拠にもっていた。それから一〇年たつとヤーコプの考えはさらに発展し、……「年をとればとるほど、私は民主主義的な考え方になっていきます」(橋本、三二二頁以下)と表明している。

- 一八四九 ヤーコプ『学校、大学、アカデミーについて』を、ヴィルヘルム『フライタンクについて』、『古代ドイツ談義』を、それぞれ刊行。
 一八五〇 ヤーコプ『所有のことは』を刊行。兄弟『子どもと家庭のメルヒェン集』第六版を刊行。
 一八五一 ヤーコプ『言語の起源について』を刊行。この本は一八六二年までに五版を重ねる。ヴィルヘルム『音韻の歴史について』を刊行。
 一八五二 兄弟『ドイツ語辞典』第一回配本を開始。

- 一八五三 ヤーコプ『ドイツ語史』第二版を刊行。
 一八五四 兄弟『ドイツ語辞典』第一巻を、ヤーコプ『ドイツ法律古事誌』第二版を、それぞれ刊行。
 一八五六 ヴィルヘルム『子どもと家庭のメルヒェン集』コメンタール付き、第三巻、第二版を刊行。
 一八五七 兄弟『子どもと家庭のメルヒェン集』第七版を刊行。
 一八五九 二月一日、ヴィルヘルム死去。マテウス教会墓地に埋葬される。ヤーコプ、ベルリン・アカデミーにおいて「シラーの思いで」と題して講演。
 一八六〇 兄弟『ドイツ語辞典』第二巻を刊行。ヤーコプ、ベルリン・アカデミーにおいて「老齢について」(一月二六日)、「ヴィルヘルムの思いで」(七月五日)と題して講演。
 一八六二 ヤーコプ『ドイツ語辞典』第三巻を刊行。この事典編纂はその後も続けられ、一九六一年にようやく完成。
 一八六三 文久遣欧使節団、ベルリンを訪問。
 ヤーコプ『古判例集』第四巻を刊行。この編集作業は彼の死後も続けられ、一八六九年に、全七巻で完結される。
 九月二〇日、ヤーコプ死去。マテウス教会墓地のヴィルヘルムの墓に並んで埋葬される。

第二章 「グリム童話」と「グリム伝説」を

読み解く人びと

前章では、グリム兄弟の生涯をイメージするために、かなり詳細な年表を読みました。いかがでしたでしょうか。いくつか新しい発見があったかもしれません。

本章では、「グリム童話」と「グリム伝説」をさまざまな視点から読み解こうとした人びとの作品を紹介します。これらを通して、

同じテキスト(本文)について、これほど多様な解釈があるのか!と驚いてもらうためです。最終的には、それらの多様な理解をどのようにまとめるのかという難問が残りますが、今回はその問題に入らず、その一步手前のところまで進んでみたいと思います。

最初に取り上げるのは、マックス・リュティの名著『ヨーロッパの昔話——その形式と本質——』(小澤俊夫訳、岩崎美術社、一九六九年)です。

1 マックス・リュティ

マックス・リュティは一九〇九年、スイスの首都ベルリンに生まれ、一九二八年から三五年までベルン、ロンドン、ベルリンの各大学で、ドイツ文学、イギリス文学、歴史学、スイス史学を専攻しました。リュティは、一九四七年に出版された『ヨーロッパの昔話——形式と本質——』により、研究者としての地位を確立し、それ以後、多くの論文により、ヨーロッパにおける最も優れた昔話研究者のひとりとみなされました。彼は、一九六八年から一九七九年まで、チューリヒ大学の教授としてヨーロッパ口承文学を教え、一九七九年に七〇歳で退官し、一九九一年に亡くなっています。

『ヨーロッパの昔話——その形式と本質——』の目次は、「序

説」「二次元性」「平面性」「抽象的様式」「孤立性と普遍的結合の可能性」「純化と含世界性」「昔話の機能と意義」「昔話研究について」の八項目から構成されています。この中で特に「二次元性」と「平面性」と「抽象的様式」の三つは、著者の言う昔話(Volksmärchen)の特徴を表しています。したがって、これらの三つの用語の意味内容を理解することができるとすれば、私たちは、昔話を読むための三つのカギを手に入れたこととなります。

早速その内容を紹介したいところですが、その前に、彼の書物を正確に読むための二つのコツをあげておきます。一つは、「昔話」の特徴が論じられる場面で、「伝説」との違いを思い起こすように努めることです。彼の場合、「昔話」は、常に「伝説」と対比しつつ考えられているからです。一端このことを身につけるならば、彼の主張はかなり明確になるはずです。私たちの認識には、反対概念をイメージするときに、より明確になるという性質があるからです。例えば、「白」という言葉は、その反対の「黒」という言葉をイメージするときに、その意味内容がより豊かになります。リュティの著作を読む際には、是非、この「昔話」と「伝説」の対比を思い起こして下さい。

もう一つは、その研究方法の特徴に関わることです。今日、昔話を含む口承文芸は、民俗学、民族学、神話学、深層心理学、教

育学、フェミニズム、社会史といった諸学問の研究対象とされており、どの立場に立って研究するかにより、同じテキストでもかなり違った側面が強調されます。では、リュティの場合はどうでしょうか。彼の立場は文芸学とみなされており、その方法になじんでいるひとであれば何の問題もありませんが、初めてのひとは少し戸惑うかもしれません。それは、極端な言い方をすれば、目の前にあるテキストの背後に遡ろうとせず、テキストそれ自体の構造を読みとろうとする方法です。時間的に言えば、対象を過去・現在・未来という時間軸の中で考えるというよりも、共時的に捉えようとするアプローチです。

この方法に違和感を覚えるのは、すでに私たちのうちに、時間軸にそって考えるという習慣が根づいているためです。しかしこれは、最初から身についていたわけではなく、中学生ぐらいから学習によって培ってきたものです。それ以前は、「歴史」という言葉は知っていても、その内容をそれほど明確にイメージできなかったはずですが。あるテキストをこの時間軸の中で考えるという作業は、いわば大人の作業です。したがって、この時間軸を排除する仕方で考えることは、大人の常識に反し、どうしてもそこに違和感が生じます。歴史学的方法と文芸学的方法のこの違いをあらかじめ予想しておくならば、無用な混乱は避けられます。もちろん両者は、最終的に統合されなければなりません。それは学

際的方法によって遂行されます。

「二次元性」

昔話や伝説には、人間、動物、そして鳥の他に、地下住民、森や水の精、巨人、小人、魔女、恩義に報いる死者といった、別次元に住む存在が登場します。彼らは超越的世界ないし彼岸に住む存在であり、リュティは彼らを彼岸者と呼びます。この彼岸者の住む超越的世界に対し、私たち人間の住む世界が此岸であり、そこに住む者が此岸者です。

リュティが問題とするのは、この彼岸者と此岸者の関係です。したがって「二次元性」という言葉から、直ちに超越的世界がなくなってしまうような状況をイメージしてはなりません。二つの世界が存在することを前提としつつ、しかも感情の面で両者の区別が曖昧になっている状態、それが「二次元性」という用語に込められた意味内容です。例えば彼はこう言います。

「昔話の人物たちは、主人公も脇役もこれらの彼岸者たちがまるで自分たちと同類のものであるかのように彼らとの交渉をもつ。……昔話の人間たちには自分と彼岸者との間の隔絶の体験はない。彼らにとって彼岸者は援助者または迫害者として重要なのであって、彼岸者の出現自体には興味がない」（九頁以下）。「昔話のなかには超越的の不安とか、超越的好奇心というものはない。

もし好奇心がある場合には、それはかならず普通の世界的好奇心である」(一一頁以下)。「魔女や竜や巨人などは、彼らにとって人間の悪漢や盗賊と同じ程度の怖さなのである」(一二頁)。「昔話でも此岸的人物と彼岸的人物は区別される。しかし彼らは互いに接して存在しており、何のこだわりもなく交渉をもっている。昔話の此岸者は、彼岸者のなかに別の次元を感じる感情をもっていない。この意味において私は昔話の《一次元性》をとなえるのである」(一七頁)。

この最後の引用では、別の次元の存在を前提としながらも、「別の次元を感じる感情」が欠如している事態を「一次元性」と呼んでいます——なお翻訳では、「一元性」という訳語が当てられています。小澤俊夫著『グリム童話200歳』(小澤昔ばなし研究所、二〇一二年)では、同じ内容が「一次元性」(一三五頁)と言い換えられています。したがって本論では「一次元性」という用語を用いることにします。

「平面性」

前項において、昔話では、超越的世界と日常生活は連続しており、両者の間に断絶は感じられていないと述べました。しかしだからといって、昔話では、日常的感觉がそのまま支配していると考えてはなりません。むしろここに登場する人間や物は、あたか

も具体的な肉体や血縁関係をもたないかのごとく描かれていきます。例えば、女主人公の手や腕が切り取られたり、馬の脚が狼に食いちぎられたりしても、血が流れることはありません。リュティはこれを「昔話の登場者はあたかも紙で作った図形のように、好きなように切り取っても別に本質的变化が生じるものではない」(二二頁)と説明しています。彼らには「感情の世界そのもの」(二三頁)が欠けているかのようであり、したがって彼らは内面的にためらうことも、迷うこともありません。内面的世界がないのです。昔話に登場する図形的人間は常に冷静であり、立腹、嫉妬、所有欲、愛情といった言葉が使用されている場合にも、本来の意味での感情の高揚や欲望あるいは情熱が話題になっているわけがありません。

したがって「昔話は残酷な刑罰は知っているが、復讐心は知らない。(悪人が主人公自身によって罰せられることは決してないといつてよいくらいない。それを受けもつのは脇役か彼岸者である)。昔話は婚約や結婚を知ってはいるが、エロティックな感情は知らない。昔話は彼岸者を知ってはいるが、超越的感情は知らない。そもそも昔話は感情の世界を述べることはしない。昔話はそれを物語のすじのなかにおきかえ、内的世界を外的事件の平面へと移しかえる」(二七頁)という説明が可能になります。そして昔話には時間の次元が欠けているため、若者や老人が登場して

も、彼らは成長したり、老化したりしません。その意味で昔話の若い主人公は「永遠の青春」(三六頁)のなかにおり、老人は老いたままです。このように具体的な立体性を欠く事態を、リュティは「平面性」と呼んでいます。

「抽象的様式」

「平面性」は、時間と空間に制約された私たちの日常的現実を作りかえることによつて生み出される世界であり、具象的世界の多様性がそぎ落とされているという意味で「抽象化された世界」です。その結果として生まれる昔話には、この抽象化にふさわしい様式がみられます。そのひとつは、「鋭い輪郭と超原色」が採用されていることです。「鋭い輪郭」とは、画家がカンバスや画用紙に絵を描く際に、細部を省略し、対象の輪郭を明確に描くことになぞらえた表現です。例えば、昔話にでてくる堅牢な家、お城、地下の宮殿は、奥行きのある洞窟や茂みと異なり、周囲からはつきりと目立っています。登場人物が身につけている指輪、杖、刀なども、その輪郭が明確です。死刑の宣告を受けて馬裂きの刑に処せられる者も、血なまぐさく引き裂かれたり、寸断されたりせず、寸分たがわずまふたつに分解されます。その各部分は明確な線をもっており、そこから一滴の血も流れず、またその固定した形は少しもそこなわれません。事物や生物が「金属化」したり

「鉱物化」したりする傾向も、同じく「鋭い輪郭」を強調する役割を果しています。金属では黄金、銀、銅など、高貴で稀なものが好まれ、それらは対象を孤立化させる働きをしています。

この孤立化は、そもそも昔話の登場者や物が時間的・空間的制約から解放されているがゆえに可能なことであり、これには二つの現象が伴います。ひとつはその登場者や物が具体性を失うことから生まれる「純化」という印象です。例えば、そこに登場する「王」や「王子」は、現実的な権力から解放された存在であり、昔話が好きむ「極端な存在」にすぎません。昔話は、この形式が貫かれるかぎり、あらゆるものを取り入れることができます。これが第二の現象であり、リュティはこれを「含世界性」と呼んでいます。要するに、昔話は、日常的なものであれ、非日常的なものであれ、あらゆるものを現実味のない、しかも孤立したものとして取り込むことができる様式を備えています。その孤立したものを結びつけるのは話の筋だけであり、ひとつひとつの内容が孤立しているため、同じような表現が繰り返されることも厭いません。いや、むしろそのことが要求されます。

色彩の取り扱いについては、次のような特徴がみられます。現実生活では、原色よりも中間色の方がはるかに多いのですが、昔話では「超原色」が好まれます。リュティはその例として、金、銀、

赤、白、黒、そして紺青を上げています。中間色としては灰色しか表れず、昔話においてこの色は金属的性格をもっています。昔話の馬は、黒か白、あるいは赤です。森は「大きい森」や「暗い森」と形容されることはあっても、「緑の森」と呼ばれることはありません。

以上、昔話の特徴といわれる「一次元性」と「平面性」と「抽象的様式」の意味内容を紹介しましたが、次に、そもそもリユティは昔話という文芸をどのようなものとして評価しているのか、そしてそこにはどんな人間像がみられるのか、を考えてみましょう。

第一の問いに対する答えは、「一見」、すでに説明した「抽象的様式」という言葉に内包されているようにみえます。というのは、「抽象」は「具象」に対応する用語であり、近代科学の発想を前提にすると、「抽象」とは個々の具体的事物や事例から、それらを貫くより普遍的なものを抜き出すことを意味し、自然科学では法則性の認識に至る過程を指します。そこで見いだされるものは本質的なものであり、具象よりも高い価値を有すると考えられています。したがって、昔話には「抽象的様式」がみられるという表現は、それだけで、昔話は子供だましのウソやファンタジーではない、ということを示唆している「かのようです」。

では、文芸学研究者リユティにとって、昔話とはどのような文芸なのでしょいか。彼はこう述べています。

「昔話は素朴なひとのための文学ではありえよう。しかし素朴なひとによる文学ではありえない。昔話は純粹な文学として、たぶん高度な芸術家の作品であり、そこから民衆のところまで降りてきたのである。昔話は純粹な文学的観照から成りたっている。それを夢想的観照と呼ぶことは確かによからう。しかしそれは疑いもなく詩人の白昼夢のことであって、普通の夜の夢ではない」(二七七頁以下)。

「民衆は昔話の運搬者であり養育者であるが、創作者ではない。昔話は、予言的な詩人が民衆に与えた贈りものであろうと私は思われる。昔話のそもそもその創作者はだれなのかということは、われわれにはわからない。それらの創作者たちが、昔話をどの程度民衆にふさわしい、また口承に適した形式で民衆に提供したのか、あるいは元来の昔話が民衆の口に伝えられるようになってから洗練されたのはどの程度までなのか、という問題は確証困難なことである」(二七八頁以下)。

この二つの引用文の内容とあの「抽象的様式」という表現は、うまくかみ合わないように思われるのですが、どうでしょうか。この引用文にてでくる「観照」とは、元来、主観を交えずに冷静に現実を見つめることを意味し、美学では、美を直接的に認識す

ることを指します。問題は、ここでいう観照が、概念的なものなのか、それとも直観的なものなのかということ。この項の冒頭部分で、「抽象」を説明する際に、「具象」との対比を用いて、「より普遍的なものを抜きだす」として説明しました。これは明らかに「概念的なもの」に近い説明です。しかし、もしもこの「抽象」がより「直観的なもの」であるとすれば、最初の説明は正しくないこととなります。このことを予想していたからこそ、その説明の最初に「一見」と言い、最後に「かのようです」と述べたのです。このような混乱の原因は、「直観的な」内容が「抽象」という語によって説明されていることにあります。

もしも「抽象の様式」という表現を「直観の様式」と改めたらどうなるでしょうか。はたしてリュティの問題意識がこの変更を認めるのかどうか、最終的にはこれが問題になります。筆者は、リュティが教育との関連で昔話の人間像を取り上げる際に、昔話は信頼を基本とするがゆえに、不安を内包する伝説よりも先に提示されるべきであると主張していることを注目したいと考えています。そこでは初めから、昔話は子どもにも分かる、という前提で議論がなされています。これは、暗黙のうちに、昔話は概念の世界ではないと主張していることとなります。もしもそうだとすれば、それはより直観的なものであるということになります。そしてこの「直観の様式」が昔話の基本的な枠組みとなっており、

多くの子供たちがそれを受け入れている事実は、子どもにも、そのような直観的認識能力が与えられていることを示唆しています。理性的認識だけでなく直観的認識にも普遍性が認められるとすれば、以上のような議論も十分に可能です。

それでは第二の問い、つまり昔話は人間をどのような存在とみているのでしょうか。リュティの発言を聞いてみましょう。

「われわれが昔話のなかにみいだすものは、人間存在の本質的諸関係を孤立的、浄化的に、かつひとつの秩序をあたえながら叙述する冒険物語である」(二二六頁以下)。

「昔話のえがく主人公は、究極的には孤立した、しかし普遍的に関係を結ぶ能力のある人間なのである。明白な内的真実をもつたひとつの人間像である。すなわち人間というものはくりかえし援助が与えられるが、究極的には孤独なものである。しかも人間は自然の諸力に身をまかせることができる。そして人間は、昔話の主人公が自分の出会う「彼岸者」の宇宙を見きわめることができなれないとおなじく、そうした自然の諸力の全体的関連を見きわめることはできない。……伝説では人間は観察者であり、告白者であり、未知の世界への突入者である」(二二〇頁以下)。

「まるで昔話はわれわれにつきのことを保証しようとしているかのように思われる。すなわち、お前自身はどこからきて、どこ

へいくのかを知らなくても、あるいはどのような力が、どのようなおまえにおおいかぶさってくるか知らなくても、あるいはどのような関係のなかに自分がうめられているのか知らなくても——お前は自分が深い意味のある関係のなかに立っていることを確信してよろしいと」(一六六頁以下)。

以上が、一九四七年に出版された『ヨーロッパの昔話——その形式と本質——』の概要です。次に、一九七五年に出版された『昔話 その美学と人間像』(小澤俊夫訳、岩波書店、一九八五年)の第五章「人間像」の内容を紹介しておきます。両者の間に二八年の時間が流れていますが、基本的な考え方は変わっていません。この章は、「メルヒエンの主人公」、「脇役と小道具」、「問題性」の三項から構成されています。簡単にその内容をみてみましょう。

「メルヒエンの主人公」

ヨーロッパのメルヒエンの主人公には、次のような特徴がみられます。①主人公はひとりっ子あるいは末っ子であることが多い、ここには「最後部優先の原理」が働いています。この主人公は、「帰郷者」ではなく、「本質的に、いわば空のなかへ出発していく人間、さまよい出る人間」(二九九頁)です。主人公は孤立者として描かれており、その意味で「欠如をもった存在」です。

しかし同時に、主人公には、あらゆる援助者と関係を結ぶ能力が与えられています。これは、孤立が、普遍的に関係を結ぶ行為の前提となることを示唆しています。②主人公は、タブー違反によって起る回り道を通して、次の段階へと上昇して行く存在です。ただし自分の運命を自力で開拓して行くのではなく、外側からの援助を当てにしているという点で、「宗教的傾向」(三〇五頁)がみられます。③主人公は旅人であり、行動者です。決して詮索する者でも、研究者でも、哲学者でもありません。これららむしろ、昔話ではなく伝説の主人公の特徴です。メルヒエンの主人公は、援助者の起源も、自己も、世界も探求せず、世界をくまなく歩き、行動するだけです。④主人公は、救済を待ち望む、緊張感のなかに生きている存在ですが、これに耐えることにより、他人に対して援助者や救助者となることができます。しかもみずばらしい者、障害のある者こそが救助者になることができるとされています。⑤魔法メルヒエンは、人間が救済を待ち望む存在であることを証言しており、「ここにいたって、メルヒエンは宗教的感情の近くに立っていることが」(三一四頁以下) 分かります。

「脇役と小道具」

「脇役」にも「主役」との共通性がみられ、救済者であることも、

救済を待ち望む者であることも、さらにその両者であることでもきます。しかも伝説の場合と異なり、メルヒエンは、長い複数のエピソードをもつ物語であるため、脇役も小道具も、伝説、笑話、寓話におけるよりも、はるかに大きな役割を演じています。なお、メルヒエンの主人公と物との付き合い方を見ると、私たちの経験と異なり、主人公が物のとりこになることはありません。つまり主人公が物に執着することはありません。主人公は、一度ももらった魔法の物を、必要としない間は忘れており、必要なときにいつでも手にすることができる状態にあります。なおこの小道具には、魔法の物だけでなく日常的な物も含まれており、メルヒエンにとってそれらは共に重要なものです。

「問題性」

この項は、分かりやすい箇所と分かりにくい箇所の入り交じった内容となっています。全体としては、リュティがいくつかの批判や疑問に答えるという形式になっています。最初に、彼は自らの立場を説明するために、「メルヒエンの人間像」と「伝説の人間像」を対比的に要約し、この二つの人間像は相補的に理解されるべきであるとしています。このところが分かりやすい部分です。次に彼はこれを前提に、「メルヒエンは残酷か?」「メルヒエンは抑圧的か?」「メルヒエンにおける悪とは何か?」といった問題

を扱っています。当然のことながら、リュティは学際的知見を用しつつ議論を進めるため、次第に、その引用された知見と彼の説く文芸論の関係がよく分からなくなってしまう恐れがあります。特に、ユング派の解釈に対する彼の対応は、肯定的でありつつ限定的であるため、注意深く読む必要があります。

ここではまず、これまでの話の流れと重なる前半部に焦点を絞り、改めて、リュティの捉えた「人間像」の内容を紹介しておきます。彼自身によるまとめを引用しておきますので、ゆっくり味わってみてください。

「メルヒエンの人間像」

「人間は援助と救助者をあてにしているし、必要なときには期待どおりの援助があたえられることもある。援助者は、ゆりかごから墓場まで、そばについていてくれる。人間は高度に危機にさらされている。だが同時に、遠い高い目標に到達する能力も持っている。人間は行動者である。人間は強い緊張と酷使に耐えることができる。その目標には、しばしば間接的に回り道をして到達する。人間には変化する能力があり、発達する能力がある。自分の実力を発揮してみせることもできるし、しおれることもある。他人への救い手となることもあるし、他人を墮落させる人間になることもある。また他人に救ってもらわなければならないこともある。」

あるし、他人に傷つけられることもある。人間は救済者になりうるし、救済されることもある」(三二八頁)。

「伝説の人間像」

「伝説では、人間は行動者としてより、むしろ運命と歴史に耐える者として登場する。メルヒエンの平面的にスケッチされた図形的人物とは反対に、伝説の人間は、精神的打撃を受ける。その体験したことが人間の魂の奥までしみこむ。そして人間を病気にすることがある。しかもその病いが死にいたることも稀ではない。ときには狂気のとりこになる——これは、メルヒエンでは決してないことである。……伝説の人間は不安にさらされている。メルヒエンの図形的登場人物も、怖がることはある。野獣に対して、竜に対して、魔女やいろいろな種類の怪物に対して。だが彼らは《具体的な》危険を怖がるのであって、超越的不安とか不特定のものに対する不安、不気味なものに対する不安は、彼らには無縁である。それでも、そういう不安は、根本的にいって、人間にふさわしい。口伝えの伝説は人間を、そのところから見ている。体験者としてスケッチされた人間は詮索者になる。彼は、自分を感動させたり震撼させたり不安がらせたりする力の由来と本質を探究する。解明されていないものの説明を求める。そのばあい、聖者伝の登場人物のように、宗教的信仰の確信とか教義にたよる

ことをしない。メルヒエンや聖者伝の登場人物と違って、伝説の人間は、高度に質問者である」(三二九頁以下)。

これら二つの人間像は、明らかに人間の「行動者」としての側面と「体験者」としての側面を表しており、どちらも同じ人間のひとつの可能性です。この前提に立ち、リュティは先に上げたようないくつかの問いに答えています。その内容を要約するところになります。①子どもに対しては、二つの可能性のうち、まず前者、つまり「メルヒエン」が与えられるべきです。それは子どもへの心発達段階に即しているからです。「メルヒエンは子どもの心を信頼でみましたが、伝説は不安がらせる」(三三二頁)からです。基本的信頼の上に立って初めて、ひとは、不安を覚えつつも、新たな世界に飛び込むことができるようになるからです。②メルヒエンの残酷さは、メルヒエン独自の極端性という様式の結果であり、この様式化のために写実性は失われ、「一種のゲームのルール」(三三四頁)となっています。たしかにメルヒエンは残酷であるかのようにみえても、そこにサディズムはありません。教育の面では、子どもの発達段階にしたがってその影響が異なることを考慮しなければなりません。子どもはまだ、悪を憎みつつ、悪人を愛することができるほどに成熟していないからです。ただし「メルヒエンの主人公の攻撃性は、本質的に怪物である竜に向け

られて」(二三三八頁) いることを忘れてはなりません。ここでは、残念ながら、この「竜」(悪)に関わる問題はこれ以上展開されていません。しかし筆者の考えでは、この解釈・評価は人間理解の根本に関わる重要な問題です。③「メルヒエンの王子と王女は、それが現実にはいなくなっても、いないがゆえに、特別なシンボルとしての力をもっている」(二三三頁)。これが、「メルヒエンは抑圧的か?」という問いに対するひとつの答えです。王や王子がメルヒエンにふさわしいのは、彼らが極端な人物であり、美の代表者として機能し、事柄の普遍主義的性質を象徴しているからです。④ 戦争が起こることはメルヒエンにとって自明なことですが、白兵戦の様子が描かれることはありません。それは、多くの場合、話の筋を展開する機能を果しているにすぎません。戦争は「葛藤全般、闘い全般の具体化」であり、「含世界性のメルヒエン」にとって不可欠なものです。それに対して「反乱と革命は、比較的特殊な現象」(三四四頁)になっています。したがって「メルヒエンの主たる作用は、いかなる意味でも社会政治的作用ではなくて、一種の精神衛生的、あるいはまた精神療法的作用」(三四五頁)です。⑤「メルヒエンは、イニシエーション体験をファンタジーのレベルに移調している」とのミルチャ・エリアーデの見解を肯定的に受けとめ、リュティは「これは、メルヒエンの根源のことをいっているばかりでなく、メルヒエンの今日における作用

をもいつている」(三五〇頁)と解釈しています。彼はさらにこれとの関連で、メルヒエンのなかに心の表現を読みとるユング派の解釈とその魅力に触れながらも、メルヒエンにとって善悪の区別ないし評価は本質的なものであることを指摘しています。ただし、その内容は必ずしも厳密に確定されているわけではありません。つまりメルヒエンは美や善の厳密な定義を志向していません。⑥メルヒエンは、竜や魔女、人食いを処罰の対象とみなしてきます。ところが「主人公への対立者は、話のすじの動かし手」(三五九頁)であり、物語は、この対立者の思惑を越えて、最終的には主人公にとって望ましい形に終わります。つまり「メルヒエンにおける悪、それは物語的にいえば、すじの酵素であり、人間学的にいえば可能性の発展、展開、現実化のための酵素である。すなわち、弁悪魔論と弁神論がひとつになったものである。われわれはこのように、メルヒエンのすじという枠のなかでの悪を、物語技術的にも人間学的にも、意味の深いものと考える」(三六〇頁)。この意味で、「メルヒエンはまさに予防心理学と教育学であるが、それは部分的でしかなく、全体としては人間存在と人間の可能性の鏡なのである」(三六二頁)。この先に起こるのが、歴史相対主義の問題であり、それはさらに宗教との関わりという問題に通じるのですが、ここではその議論はまったく予想されていません。ところがリュティは、別の箇所でもキリスト教について言

及しているので、最後にその内容を紹介しておきます。

ヨーロッパのメルヒエンの本質を理解する上で、避けて通れない重要な問題のひとつが、このキリスト教との関わりです。前述の如く、リュティは、「メルヒエンの主人公」の項で「人間は救済を待ち望んでいる」(三二四頁)存在であると語り、さらに「ここにいたって、メルヒエンは、宗教的感情の近くに立っていることが分かる」(三一四頁以下)と述べています。そしてこの箇所が付された注(37)に、「キリスト教の影響」と題する記述が残されています。今回は、その内容に関する議論に入る余裕はありませんが、興味深い記述ですので、そのまま引用しておきます。是非読んでみてください。

「キリスト教の影響」

「魔法メルヒエンは、外面的にはキリスト教的なものをあまりもっていない。免罪と恩寵はほとんど役目をもっていない。キリスト教的人物や制度も同じである。富と権力は決して軽んじられておらず、努力の目標になっている。終局的目標は超越的なしあわせではなく、この世的しあわせである。魔法が好まれている。援助は神からくることは稀で、いつも素姓の知れない力による。というわけで、口伝えのメルヒエンはキリスト教会の産物でない

ことはたしかである。だが、メルヒエンは、多くのキリスト教的考え、一般的に宗教的考えには近い。つまり、人間は援助を必要としているし、救済を必要としている。仮象と実像が分離している。あるものが反対側へうってかわる。最後のものが最初のものとなる。身分の低いものが高められる。わが身を犠牲にする用意のある者は、そのことによって勝利をおさめる。苦しみをわが身に負う者は、自分と他人を救うことができる……。そればかりではない、抽象的に様式化するメルヒエンは、終結部の讚美のこゝろで、富と王権や、王女との結婚を、物質的現実としてでなく、人生の完成のしるしとして示している——まさに「真の富」としてであって、現実の富としてではない。物質的なものや純粋に感覚的欲求の満足が最高ではない、という考えは、他のあらゆるものと同様、誤用されることがある。それゆえにこそ、そうした考えは本質的に人間的な考えであり、人間それ自体にとって固有な考えなのである」(三七二頁以下)。

残された課題

一 『ヨーロッパの昔話——その形式と本質——』は、いうまでもなく個々の昔話の分析を前提として著されていますが、今回は、その具体的な例を上げる余裕がありませんでした。例えば、『昔話の本質と解釈』(福音館書店、一九九六年——これは、『昔話

の本質』(一九七四年)と『昔話の解釈』(一九八二年)を合本にして改題したものは、個々の昔話を取り上げつつ、まず、昔話の本質を論じ、次に解釈の例を提示しています。初めてリュティの書物に触れるひとは、初めにこの書物を読み、次に『ヨーロッパの昔話——その形式と本質——』を通してその理論を確認し、さらに最初の書物に戻るのがよいかもしれません。実践と理論の循環を体験するなかで、リュティの見解に対する理解もより深まると期待されるからです。

二 リュティは、昔話の形式と本質を論ずる際に、常に「ヨーロッパの伝説」との対比を念頭に置きつつ話を進めているため、読者の側にも、十分な読書経験が求められます。これは当たり前なのことなのですが、現実には、『グリム童話』と『グリム伝説』を通読したうえで個別的研究に入る若者はほとんどいません。筆者が日本の若者に求めるのは、まずこの通読体験です。これは、やがて多様な解釈理論を理解し評価する際に、思わぬ力を発揮するからです。

三 昔話と伝説の提供する「人間像の違い」に関する議論において、「メルヒェンは子どもの心を信頼でみましたが、伝説は不安がらせる」(『昔話 その美学と人間像』三三三頁)ことから考えても、両者は相補的に理解されるべきであるとされています。つまり、「信頼」から「不安」へという順序が考えられています。

これに「一次元性」の問題、つまり厳密な意味での超越性の不在という問題を重ね合わせて考えるならば、一体どうなるでしょうか。リュティは「一次元性」から出発し、それから「二次元性」を体験すべきだと言っているだけなのでしょうか。そして「不安」や「二次元性」が行き過ぎたときには、再び「信頼」と「一次元性」に帰るべきだと主張しているのでしょうか。その場合、最初の一次元性の経験と、不安を経験した後の一次元性の経験は同質なのでしょうか。両者の関係に関するリュティの見解をさらに明らかにする必要があります。

「不安」が社会の病理となりつつある現在、求められているのは「基本的信頼」の回復です。その期待は、静かに起こりつつある「大人の童話あるいはファンタジー」への強い期待と重なるように思われます。この期待に対する真の答えは、一体、どこからやってくるのでしょうか。

四 「一次元性」と「二次元性」の問題は、否応なしに、昔話や伝説は宗教とどのような関係にあったのかという問いを引き起こします。特に、ヨーロッパの宗教史には、ヘブライズムとヘレニズムの相剋と習合という歴史があるため、「一次元性」と「二次元性」のもつ意味とその影響史をさらに丁寧に跡づける必要があります。聖書が重視されている社会のなかで、昔話と伝説はどのように位置づけられてきたのでしょうか。もともと大人の話で

あったものが子どもの話として位置づけられることにより、昔話は、次第に治外法権の権利を獲得していっただけなのででしょうか。

グリム兄弟は、ドイツ語を話す民族の口承伝承や歴史資料を収集するなかでこれら昔話や伝説に出会ったとき、言語学的興味や文学的興味を越えて、宗教の問題について深く考える機会はなかったのでしょうか。このように問うのは、彼らはたしかにプロテスタントのカルヴァン派の伝統のなかで育ち、それを大切に守りつつ生きることが知られているからです。

五 「抽象的様式」の説明の際に、「孤立性」が指摘され、さらに昔話の主人公は基本的に「個」として登場することも確認されました。これは、聞き手や読み手が、主人公と自分を同一視しやすくするための戦略にすぎなかったのでしょうか。この「個」の意味と、近代人が宗教改革の経験を通して知った「個」の意味は、どのような関係にあるのでしょうか。これは、これからの「大人のメルヒェン」を考える際に、十分検討しておかなければならない問題です。

パネンベルク 『組織神学』（I—1）

(Wolffhart Pannenberg : Systematische Theologie, Band I, Vandenhoeck
& Ruprecht, Göttingen, 1988)

佐々木 勝彦訳

目次

序

第一章 組織神学の主題としてのキリスト教の教理の真理

- 一 神学
- 二 教義の真理
- 三 組織神学としての教義学
- 四 教義学のいわゆる「プロレゴメナ」の発展と問題
- 五 組織神学のテーマとしてのキリスト教の教理の真理

第二章 神思想とその真理についての問い

- 一 「神」という語
- 二 自然的神認識と「自然神学」

- 三 自然神学の神証明と哲学的批判
- 四 自然神学の神学的批判
- 五 神に関する人間の「自然的」知

第三章 諸宗教の経験における神と神々の現実

- 一 宗教の概念と神学におけるその機能
 - (a) 宗教と神認識
 - (b) 宗教の概念、諸宗教の多様性、キリスト教の「絶対性」
- 二 宗教の人間学的かつ神学的本質
- 三 宗教の真理についての問いと宗教史
- 四 宗教的関係

第四章 神の啓示

- 一 啓示概念の神学的機能
- 二 聖書の啓示表象の多層性
- 三 神学史における啓示概念の機能
- 四 歴史としての啓示と神の言葉としての啓示

第五章 三一の神

- 一 イエスの神と三一論の初め
- 二 教義学の構造における三一論の位置と三一論的諸言明の基礎づけの問題
- 三 神の諸位格の区別と統一
 - (a) イエス・キリストにおける神の啓示の始まりと三一論の伝統的術語
 - (b) 三一論的諸関係の具体的形態としての、父、子、聖霊の相互的自己区別
 - (c) 三つの位格、しかしただひとり神
- 四 神の歴史としての世界と神の本質の統一性

第六章 神の本質の統一性とその諸々の属性

- 一 神の至高性と、神についての発言に関する理性的弁明の課題
- 二 神の本質と現実存在の区別
- 三 神の本質と諸々の属性、行為の概念によるそれらの結合
- 四 神の霊性、神の知、神の意志
- 五 神の行為の概念と、神の諸属性の教理の構造

六 神の無限性——神の聖性、永遠、全能、遍在

- (a) 神の無限性と聖性
- (b) 神の永遠
- (c) 神の遍在と全能

七 神の愛

- (a) 愛と三位一体
- (b) 神の愛の諸属性
- (c) 神の統一性

序

教義学という概念を避けようとして、キリスト教の教理の全体的記述を「組織神学」という表題で表すことがある。しかしここでは、そうではない。むしろこの表題は文字どおりに受け取られるべきである。つまり教義学の素材は、そのすべての部分においてキリスト教の神思想の展開として論じられる。そのため第一章は神学概念の論究から始められる。

長い間、わたしは次のように考えてきた。このような記述は、キリスト教の教理全体の体系的統一性をいつそう明確に浮かび上がらせるために、歴史的諸問題の混乱をもたらす多様性から解放され、教義学的な諸々のテーマの実質的諸関連に完全に集中すべきである、と。不本意ながらわたしは、このような記述の形式

は、キリスト教の教理の学問的研究にとつて、望ましく、しかも到達可能な正確さ、区別、そして客観性に至りえないことを認めできた。キリスト教の教理はたしかに徹底的に歴史的な形成物である。その内容は、イエス・キリストの史的 (historisch) 形態における神の歴史的 (geschichtlich) 啓示と、彼に関する原始キリスト教による宣教の告知の諸々の証言——同様に史的解釈を通してのみまさにその価値が認められるべき諸々の証言——に依拠している。キリスト教の教理は、使徒の時代以来、イエスの人格と歴史における神の行為の普遍的射程を言葉で的確に表現しようとする諸々の努力の流れのなかで展開されてきており、キリスト教の教理の術語も、この諸々の努力の歴史におけるその場から切り離して理解することはできない。このことはまず神学の概念それ自体に、そしてそのすべての根本概念に当てはまる。これらの概念の各機能が完全に理解できるようにするのは、その概念が導入される歴史の場が特定され、キリスト教の教理におけるその用法とその特定の価値の変化が、そのための規準となる諸々の根拠と共に概観されるときであり、まさしくそのときだけである。このような批判的で鋭敏な意識をもたない教義学的術語の使用は、依然として比較的曖昧であり、素朴である。そのうえそれは、言葉の悪い意味で「ドグマ的」なままである。つまりキリスト教の教理の伝統的言語といつもすでに結びついている煩わしい諸問題

を考慮しないままである。このような仕方では試みられた諸々の体系的構成は依然として恣意的であり、拘束力をもたない。なぜなら、それらの構成において部分的にどれほど正しい鋭敏な感覚——その真理内容は、他のレベルにおいて判定されるべきである——が明らかになるとしても、それらは批判的でないからである。同様に、キリスト教の教理に対する諸々の異論はしばしばあまりに単純なものとなっている。なぜなら批評家の目には、その史的人物像の複雑さと、それと結びついた解釈の可能性が十分に明らかになっていないからである。教義学的諸概念、キリスト教の教理の中心的な諸々のテーマの、それらと結びついた同一化、そしてその評価の歴史的場についての省察は、イエス・キリストの人格と歴史の普遍妥当性の表現としてのその有用性と限界を内容的に判断するうえで不可欠である。したがってキリスト教の教理の研究と記述の際には、それと共に掲げられる真理の諸要求を考慮しつつ、歴史的省察と体系的省察が絶えず結合され、貫徹されなければならない。著者の趣向ないしその時々時代の流行に従った自由な体系化以上のものを提供するその内容の純粹に体系的記述は、すでに指摘された諸研究の結果の、事後になされた要約としてのみ考えることができる。それはまたまさに、キリスト教の教理の新たな定式化のための基礎づけの過程をそれに特有な主要問題から展開することも不可能である。

これらの所見(Bemerkungen)はあらかじめ、以下の章の論証形式の弁明として、また読者の準備のために提示される。たとえ歴史的な細部が問題になるとしても、論証過程の展開にとって中心的な事態は現行の本文のなかに姿を現す。しかし他方で、論証過程の概要を分かりやすくするために、注で取り扱われない場合には、個々の詳説ないし解説は、小さな文字で表記される。ところが歴史的事態の論究は決して歴史的な古い意味をもつだけではない。同時代の文献との取り組みと同様にその選択は、体系的論証の発展にとって必然的と思われるもの、あるいは少なくとも解明に資するとみなされるものに限定される。それゆえ考察される文献の完全性と、さらに文献に対する調和のとれた見通しは断念されなければならないであろう。したがって諸々の歴史のかつ内容的説明は体系的論証の展開にも役立つ。その時々々の論証の目標は、各章の終りにいつそう明らかになるであろう。しかしながらそれらの結果は、もしもそれらがその根拠づけとの関連で相対的に評価される代わりに、命題それ自体として受けとめられるならば、誤解されてしまう。

哲学と神学の関係に関する一定の理解がキリスト教の教理のこの全体的記述を貫徹していることは、たしかに間違えようがない。特にそれは、同じ出版社から同時に、形而上学に関する講義をまとめた筆者の小さな書物が出版されていることから明らかであ

る。しかしわたしは、ここで提示されている記述には、たとえそれがわたし自身のものであれ、あれやこれやの哲学的体系との関連がみられる、と陰で非難したりしないように警告することができるだけである。むしろわたしの判断では、哲学的神学の課題は、神の歴史的啓示から初めてその思想的完結をみいだすのである。

いずれにせよ、注意深い読者は、章ごとに対象に従って方法論が変わって行くことに気づくであろう。第二章は「神」という語の使用に関する近代の諸研究の議論から始まり、これに対し第三章は宗教概念の歴史を振り返ることから始まり、第四章は詳細な聖書釈義の説明から始まっている。このような区別は明らかにその時々々の対象の特異性から生じており、したがってそれは形式ばった方法的論究を必要としない。しかしながら、章から章へと移行する際に、特に第一章の終りと、第四章の始めと終りにおいて、読者は繰り返し記述の進め方に関する方法的吟味に出くわすであろう。方法的省察は、事柄それ自体とその記述の相互関係に基づく根拠づけを必要とする。それは、あらかじめ抽象的な仕方でも提示されてはならない。特に、神学の中心内容に関し、またそれにふさわしい方法論に関し、普遍的一致がほとんど見られないような状況では、そうであってはならない。

神学の学問論に関するわたしの書物に精通しているひとは、ここで行われているよりもいつそう強力に他の諸々の宗教的立場と

対決しつつ、キリスト教の教理を取り扱う記述をわたしから期待するかもしれない。この点に関して注目しなければならないのは、キリスト教は原則として諸宗教とその矛盾する諸々の真理要求の世界に組み込まれており、それは、第四章における啓示という主題の取り扱いが、宗教という主題の立て方に関する先行する詳論と接続しているとおりである。この点で論証の継続性が教義学的想定によって中断されることはない。それに続く章はもちろん、キリスト教の教理と、聖書の啓示の解釈としてのその諸々の真理要求の自己理解の定式化に焦点を合わせている。このような明確化は、他の諸宗教の諸々の主張とのあらゆる対比の際にいつもすでに前提とされていることである。しかしこの点で神学の主題が特に必要とするのは、第四章の終りに論究される方法論的方向転換である。その際、明確な宗教的比較は、ここで行われているよりもきつといつそう強く、キリスト教的啓示の内容の自己解釈に向かうであろう。世界の諸宗教の競合する諸々の理解の体系的比較の完遂は、おそらく組織神学が将来いつそう強力に取り組む諸課題に属するであろう。この点に関しては、特にきつと第三世界の諸教会によるキリスト教神学の重要な諸々の貢献も期待されるであろう。

キリスト教の教理のここで提示される記述の基礎になっているのは、明らかに、主としてキリスト教思想のヨーロッパの歴史の

批判的受容である。しかしこのキリスト教の教理は、ヨーロッパ人にも関わっているわけではない。それはすべてのキリスト者の精神的遺産に属する。なぜなら、今日、特にヨーロッパ以外の大部分の教会の諸々の起源は、最終的にヨーロッパのキリスト教の歴史のなかにあるからである。この記述は、その地理的由来と同様にその教派的由来を否定するものではない。しかしながらそのなかで問題になっているのはルター派の教派的神学ではなく、(例えば、ラテンアメリカの神学と対立する)ヨーロッパの神学でもない。そうではなく、問題になっているのは専らキリスト教の教理とキリスト教の信仰告白の真理である。それは、ひとりの主に対する信仰におけるすべてのキリスト者の統一に貢献するであろう。

原稿をまとめる際にたゆまず労を惜しまなかった秘書ガビイ・ベルガー女史に、校正の際に集中的に取り組み、索引を作成してくれた助手クリステイーネ・アクスト嬢とヴァルター・ディーツ氏に、特に引用箇所を吟味するという骨の折れる仕事を引き受けてくれたマルクヴァルト・ヘルツォーク氏に、さらにフリーデリケ・ニュッセル嬢とオラフ・ラインムート氏に、感謝を申し上げる。最後に、種々の面であきらめかけながらも準備作業と執筆を続ける間、本書が誕生するまで忍耐強く見守ってくれた妻に、ここで改めて感謝の意を表しておきたい。

一九八八年、二月、ミュンヘンにて
ヴォルハート・パネンベルク

第一章 組織神学の主題としてのキリスト教の

教理の真理

一 神学

「神学」という語は多義的である。今日の言語用法では、それはひとつのアカデミックな専門分野として、いずれにせよ人間の認識のひとつの努力として理解されている。ところがそのプラトンの起源においては、その語は、詩人が語りと歌のなかで神性を告げるロゴスを指しており (Stat 379a 5ff)、例えば哲学者たちによるそれらの省察的研究を意味していなかった。しかしすでにアリストテレスは理論的哲学の三つの分野のなかのひとつを「神学的なもの」(Met 1026a 19, 1064b3)、『つまり後のいわゆる「形而上学」と呼んでいた。なぜならそれは「神学的なものを対象とし、この神学的なものは、存在するすべてのものの、他のすべてのものを包括し基礎づける原理とみなされていたからである。さらにストア派の哲学者たちは、哲学者たちの、神性の本性にふさわしい「神学」を、詩人たちの神話的神学および国家祭儀の政治的神学

から区別した。すなわちここでは、神学はもはや哲学的研究の単なる対象ではなく、哲学的研究それ自体である。

哲学的言語用法にならった、二世紀に表れたキリスト教の言語用法も同じく多義的である。アレクサンドリアのクレメンスがディオニューソスの神話学に「不滅のロゴスの神学」を対置したとき (Strom I, 13, 57, 6)、『それにより、ロゴスに関するひとつの教理だけでなく、ロゴスそれ自体である神の告知のことが考えられている (vgl. 12, 55, 1)』。神学者とは、神的現実の、神によって靈感を与えられた告知者であり、神学はこの告知である。つまりこの考え方は、後のキリスト教の言語用法のうちにもなお生き続けた。この意味で聖書の記者はすべて「神学者」と呼ぶことができる。特に旧約聖書の預言者たちとイエスの神性の「神学者」であるヨハネ福音書記者、そして三八〇年に三一性に関する演説を行ったナジアンゾスのグレゴリオスのような教会の教師たち、さらに後には「新神学者」シメオンは、「神学者」と呼ぶことができる。たしかにすでにクレメンスにおいて、神学的なものに関する哲学的知 (Wissen) も「神学的」(Strom I, 28, 176) と呼ばれているが、このような知は、プラトンによれば諸々の神秘に数えられる霊的ヴィジョンとして理解される。ここではまた神学は単に、あるいはまず第一に人間の活動の産物として把握されずに、神的ロゴスに特有の、そしてこのロゴスを通して開示される神につい

ての報知 (Kunde) として特徴づけられる。人間にとってそれは、神御自身によって与えられた、神の真理のヴィジョンとしてのみ近づくことができるものであり、したがって啓示的靈感を通して起こるものである。しかしこれは次のことを排除するものではない。つまり、プラトンの場合のように神学が、区別の力を通して真の知恵へと通じ、そして「知識」(176) であるような「真の弁証法」(176f.) の技術と結びついているということを除きしない。しかしながらこのような諸言明 (Aussagen) を理解するためには、すべての知の起源に関するプラトンの教理を、弁証法を通してのみ準備されうる照明に基づいて熟慮しなければならない。

非常に注目には値するのは、神学の学問的性格に関する最盛期のスコラ学の諸々の議論における神学と啓示の構成的相関性についての意識が、アウグステイヌス的一プラトンの諸見解 (Auffassungen) とアリストテレスの諸見解のその他の対立点と無関係に、アリストテレスの影響を強く受けた多くの神学者たちにおいても依然として保持されていることである。神学を神の啓示に基礎づけることは、後に起こった自然神学と啓示神学の対決から推測されるような、神学の本質にとって皮相的な規定ではない。したがってむしろ神御自身を通しての、つまり啓示を通しての神認識の可能性は、すでに神学概念それ自体の根本的諸条件に属している⁽¹⁾。さもなくば、神認識の可能性は、諸々の神思想 (Gottesgedanken)

それ自体に矛盾せず、首尾一貫して考えることは決してできない。しかしこれにより、被造物はどのようにして神認識に到達できるのかということが、すでに決定されているわけではない。したがって、信仰をもつキリスト者のみが神学的認識に参与することができる、と主張されているわけでもない。すでにアレクサンドリアのクレメンスは、たとえ断片的で、しかも歪曲された仕方においてであれ、異邦人も神的ロゴスの真の神学に参与していることに言及している。しかしいわずにせよキリスト教会の外部においても内部においても、いわゆる自然的神認識の場合にも、神御自身から出発しておらず、また神の霊の働きに基づかない神認識と神学というものは考えることができない。

古プロテスタントの教義学は、この事態が神学概念に与える影響力を自覚していた。ヨーハン・ゲーアハルトは、たとえ古ルター派正統主義の教義学にこの神学概念を導入しなかったとしても、そのための場を見いだし、明確化しようとした。彼はその際、すでに一五九四年に改革派の神学者フランツ・ユーンニウスによって再興されていた中世のスコラ学の命題を受容した。それは、人間の神学は神的《元型的神学 (theologia archetypa)》の模造および再構成としてのみ可能であるとする命題である⁽²⁾。

この視点は、神学概念に関する後期ルター派の教義学の詳論に

において保持された。ただしそれは、同様にすでにゲーアハルトによっても主張された見解と、つまり神学の対象は永遠の至福へと導かれる人間であるとする理解と緊張関係にある。³「実践的学問」としての神学という規定がゲーアハルト自身におけるよりも狭く捉えられ、目標としての人間の至福に限定されるところでは、神学概念のなかに人間中心の傾向が現れ、その傾向は、人間のうちに賦与されている神認識への集中力と矛盾するようになる。古ルター派の神学は、永遠の至福へと導かれる人間に集中しながらも、この集中は、神の救済の啓示に、したがって神御自身の救済意志に対応しているとの正当な意識をもっていた。しかしこの前提は、神学概念の規定の際に下位の序列に位置づけられず、それは、B・ケッカーマンによって基礎づけられた実践的学問としての神学の「分析的方法」の枠組みのなかで起こったとおりである。この方法は、人間の至福を目指す実践を、その至福の神的起源、至福の目標それ自体、そしてそれへと導く手段という視点のもとで記述し、キリスト教の教理の諸テーマをそれにふさわしく配分する。ここではもはや神思想ないし神の啓示ではなく、人間の、至福を目指す実践が神学の統一性を基礎づける視点となっている。たしかにケッカーマンの場合、分析的方法に従って実践的学問として記述された神学は、まだ理論的「神智学」を前提としている。後にこの方法を採用したルター派の教理正統主義の神学者

たちの場合、これにふさわしいのは、あらかじめ神の存在と諸属性について教える自然神学である。しかしこれは、「分析的方法」の救済論的に狭められた仕方ではなされる貫徹により、神学が、その中心の対象として神認識の代わりに人間の救済の回りを人間中心の形式へ依存してしまふことを意味する。⁵ここで神学は神論と宇宙論の「思弁的」な諸テーマから解放されているが、犠牲も払っている。つまりそれは、至福を目指すように人間を創造し規定した神の存在と、そこへと導く救済の啓示の創造者である神の存在についての、前提とされるべき確信に対する別種の確認に依存するという犠牲である。もちろんこのような誤った方向への発展は、「実践的学問」としての神学という理解 (Auffassung) と必然的に結びついているわけではない。もしも神学的知の実践的性格をドゥンス・スコトウス——彼は、神は神学の対象であり、すべての人間的 (menschlich) 神学は神御自身による神の知に基づいているということに固執していた——と同じように理解するならば、神学の実践的性格についての命題は、神の知と愛の統一性を、人間の振る舞いにおいてもすべての知と信仰が愛へと方向づけられていることの基礎づけとして表現することに役立つ。⁶愛へと方向づけられている実践的なものとしての神的知の思想は、神論と神の歴史的救済行為の関連の解明にも役立つと考えるひと

もいるにちがいない。しかしドゥンス・スコトゥスは彼の思想をこの方向に展開することができなかった。なぜなら彼は、まさに被造物による神の知は決して実践的なものではなく、理論的なものでありうるにすぎないことを容認しなければならなかったからである。⁽⁷⁾ そのかぎりでは神学の実践的性格に関する命題の有効性 (Leistung) は、神論にとつて依然として限定的なものであった。

また次のような問いも生じてくる。つまり、理論的知と実践的知の、厳密なアリストテレス的区別を神論に適用することは、特に神御自身における神の永遠の愛にとつて、正当なことなのかどうか、あるいは、このような区別は被造物の存在の有有限性という諸条件のもとでのみ行われうるのではないかという問いも提起される。⁽⁸⁾ しかしもしも神御自身による神の知が実践的知として考えられてはならないとすれば、偉大なフランシスコ派の教師の諸前提のもとで、キリスト教神学をそのようなものとして記述することも困難になるであろう。なぜならそれは、神御自身による神の知に参与することとして考えられなければならないからである。

神認識が神の啓示に依拠しているということは神学の概念にとつて根本的なことであり、このことは、アルベルト・マグヌスとトマス・アクィナス以来そうであったように、神が神学の本来の、そして包括的对象として把握されるときに、もつとも明確に

表現され、そしてもつとも納得できるものになる。もしも神学が他の対象をもつならば、その認識は神の啓示を通してのみ可能になるということは、その対象にとつて依然として皮相的なものにとどまる。しかしもしも神御自身がその対象であるならば、神は、神が御自身からその本性を明らかにするときのみ認識されうるということとは、この対象の尊厳から明白になってくる。

もしも神に関する諸言明がまったくキリスト教の教理の内容であるならば、中心的事柄 (Sache) に関して、それ以上に難しいことは生じないであろう。しかし実際には、キリスト教の教理は人間と創造された世界についての言明、イエス・キリスト、教会、サクラメントについての言明も含んでいる。古代教会の神学はこれらのテーマをまとめて、「経綸」つまり神によつて導かれる救済史に組み込んだ。それらはたしかにこの世における神と神の働きとの関連のうちにあるが、神御自身についての諸言明とは区別される。これらの諸言明には、救済の経綸と区別して「神学」という名称が留保されていた。古代教会のギリシア教父たちは時折すでにこの名称を拡大してキリスト教の教理全体に当てはめ、その試みはたしかにラテンのスコラ学において初めて貫徹された。しかもそれは、十二世紀の大学の誕生およびその専門分野としての神学と緊密な関連をもちつつなされた。⁽⁹⁾ キリスト教の教理の全体が言葉のより広い意味における神学の対象として理解されるな

らば、相変わらず神を神学の唯一無二の、そして包括的对象と呼ぶことに対して疑念が生ずるにちがいない。アルベルトウス・マグナスとトマス・アキイナスも、被造物の現実として神から区別される多くのものが、キリスト教の教理に属することを認めなければならなかった。しかしトマスは、神と区別される所与性は、それが神との関連を有するかぎりにおいてのみ、神学において主題になると主張した。それらの所与性は、神とのこのような関連において (sub ratione Dei) 捉えるという視点のもとでのみ、神学のなかで論究される (S. theol. I, 1a7)。このかぎりでは神は、神学のなかで取り扱われるすべての対象とテーマに統一性をもたらす基準点であり、この意味で端的に神学の対象である。

後に、この見解は、ドミニコ会修道士の学派においてだけでなくヘントのヘンリクスにおいても、またドゥンス・スコートゥス以来、フランシスコ会修道士たちの神学によっても受容された。その結果、盛期スコラ学全体がこの一致した結論に到達した。事実、神のみが、そのなかで神学の他のすべての主題と対象が関連する、統一性をもたらす根拠でありうる。しかしながら、トマスによって提示された論証は依然として諸々の困難を負わされている。そのひとつは、神の永遠の本質を把握できないことである。この異議に対し、つまり神学を神についての学問とみなす見解に

対する古ルター派の教義学者の留保にとつてなお決定的役割を果たしていたこの異議に対し、すでにトマス自身が本格的に取り組んでいた。彼の答えは、われわれはたしかに神をその本質において直接知ることはないが、しかし諸々の創造の業の起源および目的として知っていることを指摘する (S. theol. I, 2a2 vgl. 1a7ad1)。トマスは救済史の諸々の所与性をも数え入れることができた。今日われわれは、因果論に基づく異論ではなく、むしろ啓示神学に基づく異論に出会うことが多い。後者によると、神は、その歴史的啓示を通してその捉えきれない本質を認識させようとした。しかしここでも、トマス・アキイナスによる応答の場合とまったく同様に、それを通して神認識が媒介される被造物の諸々の事実「所与性」は、神御自身の神性とのような関係にあるのかという問いが生ずる。その難点は次のことにある。つまり、たしかに神と異なるものはすべて、その被造的本性に従って、神に、すなわちその存在の起源および目標としての創造者に関係づけられているが、同じような仕方では神は被造的諸事物に関係づけられているわけではない。もしも神が、被造物なしにも、永遠から永遠へと存在するお方であるとしたら、被造的諸事物についての知はどのようにして神御自身の認識に貢献することができるのか。そのためには、被造物的諸事物の存在が神と結びつけられているだけでなく、神の存在も被造物の存在と結びつけられていなければならない

いであろう。キリスト教の教理によると、それは受肉の出来事において起こっており、今日の神学のキリスト論的集中は、提起された問いに対する答えをそこから探し出すように促す。中世の神学は、そもそも難点に気づくかぎりで、より直接的な仕方です。すなわち普遍的な神論という手段を用いて、その難点に立ち向かうとした。ドゥンス・スコートゥスは、神御自身と異なる諸対象は、どのようにして神についての学問としての神学という概念に属するののかという問いについて論じた。彼は、われわれの神学が参与する、神御自身についての神の知の彼の解釈という枠組みのなかでこの問いについて論じた。彼は、神御自身についての神の知のうち、他のすべての事物（その可能性に従って、また神の意志の諸対象として）が共に組み込まれていると主張した¹⁰。しかしながらこの回答は依然として不十分である。なぜなら神の知のうちにはまだ、ドゥンス・スコートゥスが説明したように、被造的諸事物が、神の神性に属するものとして共に組み入れられていないからである。これが起こるときに初めて、それらが神についての学問としての神学に属することが、明らかにされる。したがって受肉を再び取り上げることが不可欠になる。被造物と神との交わりを目指す神の救済の行為という視点の下において初めて、（被造物が神と区別されるにもかかわらず）被造物が神性に属することが主張される。そのかぎり、それらが神についての学問とし

ての神学に属していることも主張される。こうして初めて、神についての学問としての神学の統一的概念の可能性が明らかになる。これについての決定は、神御自身における神の永遠の三位一体的生と、救済史、すなわちいわゆる経綸的三一性における神の現臨との関係に関する論究にかかっているであろう。

キリスト教の教理に関連する諸々の認識的努力を要約する名称としての神学概念は、多くの層から成り立っており、その層は、中世以後の神学の発展のなかで、種々の神学諸学科の自立によりますます厚くなっていった。それと共に神に関する学問としての神学という見解にとっても、困難がいつそう増した。歴史学的かつ積義的神学の諸々のテーマ領域は、それがキリスト教の教理の伝承と告知を主張するかぎりにおいて、たしかに徹頭徹尾、神の歴史的啓示との諸関係のうちにある。しかし神の現実それ自体が、これらの諸学科において明確に主題となることはない。これは同じような仕方でも神学的倫理にも当てはまる——特に、それが神の戒めに関する教理として展開されるとき。それゆえシュライアマハーは、多様な諸学科をもつ神学の統一性を記述するために新しいアプローチを探究し、彼は、そのために神学の種々の諸学科が形成され、誰もがそのために貢献しようとする「教会の管理指導」という課題のなかにそれをみいだした¹¹。こうしてシュライ

アマハは、特に実践神学も神学諸学科の範囲に属することを神学概念から基礎づけることに成功した。しかしシユライアマハの独自の説明における神学研究の実践的目的規定は、すでに神学概念の規定にとって不十分であることが明らかになっている。彼自身において、神学研究および神学諸学科の統一性は、他の主題設定のなかに、つまりキリスト教的宗教の統一性のなかに、そのより深い基盤をもっていた。しかしながらキリスト教会の存続と教会の管理指導の活動のための専門教育も、キリスト教的宗教の神学的《真理》に対する確信よって初めて基礎づけられ、正当化される。¹²キリスト教神学は単なる精神科学的学問ではない。したがって神学は神について正しく語っているのかどうか、そして神学はどのような権利をもってそれを行うのかという問いが再び提起される。

神学の概念において、神学的発言 (Reden) の真理は、神御自身を通して權威づけられた神についての発言としていつもすでに前提とされている。ただ人間によって、人間の諸々の必要と関心に基づいて、神的現実に関する人間の諸々の観念の表現として基礎づけられた神についての発言は、神学ではなく、人間の想像力の産物にすぎないであろう。神についての人間の発言が、それが真に「神学的な」発言としてむしろ神的現実の表現であるうることに汲みつくされないということは、決して自明なことではない。

神学的発言の深い両義性の本質はまさに、もはや真に「神学的」ではない単なる人間の発言が非常に問題になりうることにある。それゆえ、すでにプラトンが諸々の神学的発言に出会ったときに抱いたあの疑念が湧いてくる。すなわち「二種類の発言が存在する、つまり真実の発言と偽りの発言である」(Sraat 376e 11)。彼にとって詩人たちの「神学的」発言は大部分 (377d 4ff.) 真実からかけ離れているように思われた。

現在、大学の学問として取り扱われているキリスト教神学の諸学科のなかで、すべてのものが、神についてのキリスト教的発言の真理をテーマとしているわけではない。歴史的諸学科の教えと研究においては、この問いは提起されない。同様のことは、積義的諸学科が歴史学的・批判的方法という手段を用いて研究しているかぎりでも、それらにも当てはまる。近代の初めまで、まさに聖書の解釈——それが学問的なものであれ、教会の業であれ——は、キリスト教の教理の拘束的内容を神の啓示として確認するという課題を担っていた。教父たちの簡潔で含蓄のある言葉とその解釈において重要なのは、聖書の教えの内容の要約とまとめの記述だけである。このことは明らかに宗教改革の神学に当てはまる。古プロテスタントの教義学は、聖書解釈がその確定に権限をもつ聖書の教理内容の要約的記述として理解された。しかしながら近代の歴史学的―批評的聖書解釈にとって聖書の諸文書

は、基本的に、ある過去の時代の記録資料である。それゆえそれらの内容の現在の妥当性は、原理的に、もはや歴史学的聖書解釈の枠組みにおいて決定することはできない。こうして神についての発言の真理を問う問いの重みは、完全に教義学に移行した。その出発点は、これから示されるように、もちろんすでに神学の近代以前の展開のうちに存在する。しかしその結果は、まず神学の近代の問題状況と密接に関連している。そしてこの結果を甘受し、これと共にふりかかる重荷を自ら引き受けることは、教義学にとつて今日に至るまで困難なことである。教義学は、その特別な課題を果すためだけでなく、同時に神学全体のために、奉仕としてこの重荷を担わなければならない。教義学の研究において重要なのは、その他の神学的諸学科の特有な神学的性格である。これらの神学的諸学科は、それらが神学の教義学的課題に参与するまさにその程度に応じて「神学的」になるのである。

しかし教義学は、どのようにして神についてのキリスト教的発言の真理を擁護することができるのだろうか。そもそも教義学はそれを行うことができるのだろうか。そして教義学が実際にそれを行うとしても、どんな権限をもってそれは行われ、そしてそれはどのような起るのだろうか。これらのことを究明するためには、教義学の概念と、これらの諸学科の歴史のなかで展開された、教義学と教義の関係を問題にしなければならぬ。

二 教義の真理

教義学は一般に教義についての「学 (Wissenschaft)」あるいはキリスト教の教理についての「学」とみなされている。しかしどのような意味で、キリスト教の教理は諸々の教義あるいは端的に教義と関わりをもつのだろうか。

ギリシア語の「ドグマ (Dogma)」¹⁴は、保証された知と区別される主観的な「見解 (Meinung)」と同様に、法的拘束力のある、発言された見解、つまり「決定 (Beschluss)」を意味することができる。後者の意味でのその語は新約聖書にもみられる。ルカ二一・一および使徒一七・七では、それは皇帝の勅令に関連し、使徒一六・四では、いわゆる使徒会議の諸決定を指している。アンテオキアのイグナティオスが主と使徒たちの「ドグメン」「ドグマの複数形」について語るとき、ドグマという語はキリスト教の教理の伝承に転用され、「決定」ないし「拘束力のある見解」と理解されている (Mag 13, 1)。そのさい内容的には、倫理的な「諸指示」のことが考えられている。アレクサンドリアのキリスト教の信仰教育学校の創立者であるアテナゴラスのような非常に「知的な」弁証家の場合にも、同じことが起っている (leg. 11, 1)。しかしながら二世紀の弁証学以来、「見解」の意味でのドグマという語の理解が前面に現れ、しかも哲学者の種々の学派の「ドグメン」に対応して、「学派の見解」という特別な意味で用いられ

るようになった。その語はストア以来、哲学者の諸学派に特徴的な教理を表示するために用いられた。したがって例えばタティアノスはキリスト教を唯一の真の哲学の学派として理解し、その教理をドグメンと呼んだ。そのさい二世紀には、イエスの道徳的戒めの思想が前面に出てきたにもかかわらず、その後まもなくこの概念は、キリスト者の諸々の「慣習・道徳」と区別して信仰の諸教理と関係づけられた（オリゲネスにおいてすでにそうであった）。

ドグマのキリスト教的概念が哲学者たちの諸学派の諸教理と類比的関係にあるとすれば、それは他方で、「人間に起因するのではなく、神によって語られ、教えられたもの」(Athenagoras leg. II.1)として、互いに抗争する哲学の教師たちの多様性と対比された。ディオグネートゥスの手紙は、信仰は人間の教理と見解に基づくものではない(5.3)と語り、そこには内容的に同様のことが記されている。それゆえオリゲネスは、キリスト教の教理を《神の教義 (dogmata theou)》と呼ぶことができた (in Mt. XII, 23)。

このようにしてキリスト教の教理の真理要求が定式化され、同時にこの要求に関する決定がすでに先取りされている。もしもキリスト者の諸教義が真実であるとすれば、もちろんそれらにおいて問題になるのははや単に人間の学派的諸見解ではなく、神の

啓示である。しかしこれらの諸教義は人間によって、つまり教会とその要職にある人びとによって定式化され、告知される。それゆえ、それらは人間の諸見解以上のものであり、人間の発案と伝統であるだけでなく、神の啓示の表現であるのかどうかという問いが生ずることがありうるし、またきつと生じてくるにちがいない。このようにして教義の概念との関連で、より一般的な形で神学概念と結びつき、またプラトンが《神学 (theologia)》に向けた、つまり詩人たちの神の告知に向けた問いが、反復される。

第三者にとってキリスト教の諸教義は、まず第一に教会の教理のように思われる。キリスト者の共同体にとってその諸教理は、古代の哲学者たちの諸学派のメンバーたちにとって学派の諸教義が拘束的であったのと同様の仕方である。この考察法はキリスト者自身によっても受け継がれており、そのなかには、自らの諸教理を直ちに神御自身の真理と同一視しない知的謙虚さが表現されている。しかし、カイサリアのエウセビオス以来一般化した、「教会の」諸教義について語る言語用法 (hist. eccl. 5, 23, 2, vgl. 6, 43, 2) は、例えば、これらの諸教義の神的真理に対する、オリゲネスと他の初期の教会の著述家たちによって掲げられた要求を断念してはいないが、それを、この要求の担い手である人間つまりキリスト者の共同体に従って理解している。このようにして真理要求は放棄されず、しかしいづれにせよ教会が、担い手と

してのみ、そしてそれと同時にこの要求の保証人ではないという
仕方では登場するかぎりにおいて、それは保留されている。このこ
とが起こった最初のケースはエウセビオスであり、彼は、諸教義
というとき、内容的には公会議の諸決定のことを、しかし死者の
復活についての信仰の教理のような他の共通の信仰の諸教理のこ
とも考えている (Hist. eccl. 3, 26, 4)。これを越える重大な一歩と
なったのは、その真理を前提とするというよりはむしろ確定する、
諸教義の教会法的 (かつ帝国法的) 拘束の固定化である。このよ
うな確定を通じて、教会の教導職 (Lehramt) による教理の告知
の継受のプロセスは閉じられ、沈黙させられてしまう。このよう
な傾向はすでに四世紀に準備され、五四五年にその頂点に達した。
つまりそれは、四五一年のカルケドン公会議の妥当性をめぐる長
い争いの間に定式化された、最初の四つの公会議の《教義 (dog-
mata)》には聖書と同じ權威が認められるとするユステイニアヌ
ス皇帝の宣言である¹⁵。聖書とこれらの本文の序列の違いと、五世
紀の公会議と四世紀の公会議の序列の違いも無視していることは
別として、最初の四つの公会議の正統性に関する皇帝の神学的判
断を共有する者でさえ、法的な固定化を通して真理についての問
いを決定する試みは過ちである、と判断するにちがいない。法的
な固定化と国家権力的手段を通して教会の教理の真理に対する同
意を強制することができるようにしようとするこの試みのための

基盤は、もちろんすでに、イエス・キリストにおける神の啓示の
終末論的真理を、ひとつの同じく究極的で決定的な定式に表すこ
とができるとする仮定のうちにある。教理の教条主義化と法的固
定化および国家による強制との結びつきは、キリスト教の歴史に
おいて、まさに西欧のキリスト教においても、近代に至るまで長
いあいだ致命的な役割を果たしてきた。それにより教義の概念の信
用は失われた。しかしながら教義と信仰の強制は同じものではな
い。信仰の強制は、諸々の教義の真理をめぐる争いに決着をつけ
るためのひとつの手段にすぎず、しかも——すでに明らかになっ
たように——退けられるべきであるだけでなく、その目的にお
さわしくない手段である。

信仰の強制は、教義の真理に関する同意を強要することにより
この真理それ自体を確立しようとする試みである。すなわち同意
は真理の特徴とみなされる。なぜなら真理の普遍性は判断形成の
一致のうちに表現されるからである。信仰の強制により、真理の
このような一致が無理やり作りだされるべきであるということに
なる。しかしながら、いかなる強制からも独立した仕方では形成さ
れる同意だけが、真理の判断基準とみなすことができる。これは、
レオニウスのヴィンケンティウスの《Commonitorium pro catholi-
cae fidei antiquitate et universitate》(四三四年)の有名な定式にお
いて行われたことである。すなわち、カトリックの教理、したがっ

て全教会の教義であるものを確立するために、ひとは、どこでも、いつでも、だれによっても信ぜられること (curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, Kap. 2. 5) を固く保持しなければならぬ。そのさいヴィンケンティウスはすでに、重要なのは事柄における同一性であって、定式における同一性ではないことをはっきりと心得ていた。定式には進歩がありうる。そしてこのことが承認されるならば、次のことも予見される。つまり新しい定式は信仰内容の同一性を保っているのか、それとも保っていないのかということが争われるようになる。異端者たちの多種多様な人間的諸見解に対し神的教義を確立するための、レラインスの同意という判断基準¹⁵⁾は、したがって簡単に適用することができない。その定式の変更にもかかわらず、信仰の内容が同一であることを主張するには、再び、それを吟味して決定するための他の審級が必要になるように思われる。それゆえ十六世紀以来、ローマカトリック教会——その神学はレラインスのヴィンケンティウスを証人として引き合いに出した——が、同意の判断基準を、司教たちと教皇という教理の權威を通して補足したとしても、何ら驚くことはない。司教団あるいは教皇がひとりで全教会の代表者としてその機能のなかで語るべきとき、彼らは彼らの職務の力による信仰の同意を表明しているように思われる。さらに、司教たちと教皇の指導の權威 (Lehrauto-

rität) は、長い間、教会の教導職による教義の真理の權威的保证という意味で理解されてきた。まだ第一バチカン公会議のテキストでは、『fidei dogmata』(DS 3017) という表現は、神によって啓示されたものとして信じられている (DS 3011 : «... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur») 教会の、拘束的なものとして提示されている教理と関連づけられている。東方正教会の神学の場合と異なり、この関連で、教理の公的言明が全信仰者によって受容されるプロセスが、次のような判断基準として取り上げられることはなかった——つまり、教会の教導職が定式化することを要求する、教理への同意が実際に存在することを判断する基準として。しかし幸運にも、受容の必要性が明確に排除されることはなかった。¹⁶⁾なぜなら、教皇が全教会の名においてその職務により (《ex cathedra》) 定める教理に関する諸言明は、それ自ら、そして教会の同意に基づいて初めてではなく (《ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae》) 有効であり、変更することはできない (DS 3074) という公会議の有名な確定が、おそらく非常に限定的に解釈された結果、このような諸言明は、他の決定機関によるいかなる形式的確認も必要としないからである。この場合、このような諸言明の受容の実際のプロセスが初めて、教会の生活および信仰意識におけるそれらの位置価値「一定の秩序や組織内で人・事物などがもっている意味・価値など」を決めるであろう

という事実に対する眼差しは、依然として開かれたままであろう。

もちろん、教会の実際に存在する同意 (Konsensus) (それが一定の時代におけるものであれ、あるいはまた時代を橋渡しする連続的なものであれ) も、信仰の教理の真理のただそれだけです。十分に判断基準ではありえない。教義の真理の同意理論は真理一般の単なる同意理論の諸々の弱点を共有している。¹⁹ 同意は、真理の普遍性のための表現および印でありうるが、ある集団、ある社会、ある文化の構成員の間における単なる協定の表現でもありうる。宇宙の中心にある地球の位置は、近代の初めにこの觀念が単に因習的なものにすぎないことが証明されるまで、神聖不可侵な真理とみなされていた。したがって宗教改革の世紀と十七世紀の初期にも、諸々の教派的な争いにもかかわらず、宗教の統一は社会の統一にとって絶対に不可欠なものともみなされていた。しかし後の時代になると、この理解は単に因習的確信にすぎないと思われるようになった。このような諸々の因習的的基本的確信は、決していつもコミュニケーションの暴力的制約の表現とはかぎらず、むしろ人間の怠惰と、このような諸々の基本的确信を問いに付すうえで必要な諸々の挑戦が欠けていることの表れである。広範囲に及ぶ、あるいはまったく一般的な同意の場合にも、その同意はまだ真理の十分な判断基準ではない。そのうえ次のようなケースも考えられる。つまりある表象形式と確信があまりに深く

人間本性のうちに根差しており、その結果、真理に対応しないもかかわらず、それらは決して克服されないのである。種の諸々の遺伝的構造のうちに備わっているがゆえに克服しがたい、種全体の偏見というものもあるだろう。しかしこのような偏見は、あらゆる個人々の同意によってもまだ真理とはならないであろう。キリスト教の場合、諸々のキリスト教的な基本的确信のもっともらしさは、西欧の中世においてさえ、非常に高い段階の自明性には到達しなかった。他の点におけるキリスト者の世界教会的同意が非常に重要で、追求する価値があるとしても、キリスト者同士の同意が真理の十分な判断基準とみなされることはますます少なくなっていく。

一致 (Konsens) の視点は、教会の教理に関する宗教改革の理解においても重要な役割を果たしていた。アウクスブルク信仰告白によると、福音の教義の一致とサクラメントの執行の一致 (Cuius est doctrina evangelii et de administratione sacramentorum) は、教会の統一に必要な不可欠なものゝの総体である。このような教理の一致は、ルター派の理解によると共通の信仰告白におけるその表現であり、教会の信仰告白は、教会共同体の基礎となる教理の一致の表現に他ならない。ルター派の信仰告白の理解において重要なのは、改革派の多くの信仰告白の機能であったような、地域教会の再編成の基礎としての単なる地域的な一致では

ない。ルター派の信仰告白は、徹頭徹尾、福音の教理に関する全教會的一致とサクラメントの管理執行を目指している。それゆえそれは聖書だけでなく、古代教會の教理との一致、特にニケヤ・コンスタンチノープル信条（CA1）との一致を証拠として引き合いにだす。しかし教會の教理の真理の判断基準とみなされるのは、もちろん一致それ自体ではなく、福音の教理との一致である。教會の教理の一致は、福音の教理の一致《consensus de doctrina evangelii》として初めて重要になる。福音と聖書を証拠として引き合いに出すことにより、一致の思想が基本的に乗り越えられているのかどうかということが問われる。すなわち新約聖書の証言との一致は、たしかにいずれにせよこの聖書のなかで表現されている原始教會の教理と告知との一致でもある。聖書の証言との一致は、したがってそれ自体一致の思想の意味においても、しかも初めから教會の伝承との一致のすぐれた判断基準として理解された。この意味で、レラインスのヴィンケンティウスの一致の概念も、まず第一に、新約聖書のなかにその痕跡がみられるように、使徒たちの宣教における教會の教理の伝統の起源との一致を重視した。福音の教理の一致《consensus de doctrina evangelii》というルター派の概念は、このところで疑いもなく他のことを考えている。すなわちそれは、福音と教會の聖書のうちに提示されている神の言葉の規範的機能である。²⁰ 聖書と教會の対立、より正確に言

うと、聖書のなかで証言されている福音と教會の教理および信仰告白との対立は、宗教改革の神学に特徴的なものである。すなわち教會の信仰告白は信仰の新しい条項を作りださず、聖書のなかで証言されている、福音に対する信仰のみを告白する（Luther WA 30/2, 420）。²¹

教會の教理に関する宗教改革の見解は、したがって純粋な一致理論という性格をもっていない。しかしながら福音と教會の対立という命題は次のことを前提としている。《第一に》福音は新約聖書の原始教會の証言から区別され、しかもこの証言としてあらかじめ与えられている。《第二に》統一的全体としての福音は新約聖書の著者たちの種々の神学的パースペクティヴと対立しており、それ自体新約聖書の諸文書から認識される。二つの前提は互いに緊密に関連しており、両者ともカトリック教會から批判され、異論が唱えられている。そのさい今日のカトリック教會は特に「聖書の神学的統一性」という前提に焦点を合わせる。それは、宗教改革が前提としたように、無造作に聖書それ自体からでてくるものではない。聖書の統一性はむしろ「最終的に解釈者の理解と精神のなかでのみ実現される」。²² このことが承認されるならば、次のような問いがでてくる。つまり、このような解釈にとって基準となるのは個々の神学者の私的判断なのか、あるいはむしろ全体を代表する教導職としての教會なのか、という問いである。こう

してまたもや基準としての（教会の）一致という視点が現れてくる。

聖書の中心的内容 (Sachgehalt) に関する聖書の統一性は解釈という手段によってのみ探究され、みいだされるとのこの立論は、承認されなければならない。例えば解釈なしに、また解釈学的パースペクティブのそれと関連する相対性なしに、聖書の「中心内容 (Sache)」に近づくことはできない。しかしながらいかなる解釈も、解釈されるべきテキストの中心内容が、あらかじめ解釈者の諸々の努力に先だって与えられていることを前提としている——その特徴は、解釈それ自体の経過のなかで初めて明らかになるにもかかわらず——という解釈学的普遍的根本命題が主張されなければならぬであろう。このような前提がなければ、解釈者がそのテキストに拘束されているという制約関係は、もはや詩人による構成の自由と区別できなくなるであろう。テキストの著者によって意図されたものとして言葉に表現されているテキストの中心内容は、解釈の基準であり続けなければならない。

その際、より狭い意味での積義的課題は、つまり著者の中心的内容の明確化は、今や解釈者の内容理解と完全に切り離すことはできない。両者が単純にひとつにされることはほとんどないとしても、テキストの内容言明と解釈者の内容理解の歴史的相違は、後者が取り除かれるときにのみ明らかになることはたしかであ

る。テキストと解釈者のあらゆる相違にもかかわらず、解釈されるべきテキストにおいて大切なのは、解釈者にも認識可能で、彼の世界理解に関係づけることができる中心内容であるという仮定がなければ、いかなる理解も不可能である。この意味においても、内容の統一性は——解釈者にとってそれがもつリアリティという点からみて——、解釈者の精神においてのみ実現されうるということは正しい。しかし、次のこともまた重要である。つまり、そのさい個々人の私的判断が問題になっているのかどうか、それとも教会共同体を代表する教導職が問題になっているのかどうかにかかわらず、中心内容は解釈者の恣意に任されていないことである。むしろいかなる解釈も、それが私的なものであれ公的なものであれ、中心内容の真理を基準として測られる。いかなる解釈者も中心内容の真理を自ら決定したりせず、その真理は、その解釈をめぐる議論の進展のなかで決定される。

しかし中心内容の真理とは何か、そしてそれはいかにして主張されるのか。聖書の中心内容、つまり共通の内容——新約聖書の種々の文書におけるそれらの間のあらゆる相違にもかかわらず、そこにおいて問題となっている内容——は、差し当たり次のように言い換えられる。新約聖書の著者たちは、それぞれの仕方ですでにナザレのイエスにおける神の行為を証言している。それは、新約聖書の諸文書において教会と個々のキリスト者の信仰の対象

として証言され、したがってキリスト教信仰は初めから、ナザレのイエスと彼における神の行為に対する信仰を告白した。それはキリスト教の諸々の信仰告白と教義の内容である。そのかぎりでは

信仰告白と教義は、事実、聖書の中心的内容の要約である。しかしキリスト教信仰の対象としての聖書の内容は、このようにならない。要約によってもすでに汲みつくされているとは言えない。それはいかなる要約的言明によっても暫定的に特徴づけられるにすぎない。聖書の解釈が進展するかぎり、その内容の輪郭線はまだ最終的に決定されてはいない。その認識は相変わらず進行中である。このことは、聖書の内容とキリスト教信仰の独自性のより正確な規定にも、また聖書によって証言されているナザレのイエスにおける神の救済の行為の真理についてのこれと結びついた問いにも当てはまる。その内容との関連で、またその真理との関連で、教義は、カール・バルトが述べたように、「終末論的概念」である。歴史の終りにおける神の究極的啓示によって初めて、ナザレのイエスにおける神の行為の内容と真理に関する究極的認識がもたらされるであろう。神御自身以外に、歴史における神の行為に関する究極的な教えを語る権限をもつ者はいない。これは、神は歴史におけるその行為を通して御自身に気づかせようとしておられるとのなほ吟味されるべき前提のもとで、それについての現在の認識が不可能であることを意味するものではない。しかしこのよう

な認識はすべて、時間と歴史が前進するかぎり、したがってイエス・キリストにおける神の歴史的行為についての聖書の証言の解釈も前進するかぎり、暫定的なものにとどまるであろう。

それゆえ、教義の内容と真理を教会の意見の一致に基礎づけることはできない。むしろ聖書の中心内容の認識によって初めて、それに関する意見の一致が生みだされる。そのさい認識の共通性は、もちろん中心内容の間主観的同一性の確認へと通ずる。しかし意見の一致は繰り返し更新されなければならない。なぜなら聖書の解釈は、その中心内容の独自性と真理を顧慮しつつ進展するからである。その際、教会の信仰告白の教義学的諸定式と神学における諸々の定式化におけるその内容の諸々の暫定的な書き換えは、繰り返し吟味される。この吟味は、教会の信仰告白と教義に関する諸々の主張²⁵が関わる中心内容の独自性と真理の規定に及ぶ。このような吟味は同時に教義の解釈である。なぜならそれは、聖書の中心内容を要約し、神の真理として言明するという教義的要求を真剣に受け止めるからである。この意味で教義の解釈と吟味は、教義学の解釈である。教義学は教義の真理を問う、したがって、教会の諸々の教義が神の啓示の表現であり、それゆえ神御自身の教義であるのかどうかを問う。また教義学は、教義を解釈することに、この問いを問い続ける。

三 組織神学としての教義学

「教義学」という名称の発生について熟考することにより、教義学は教会の教理の内容を展開するだけでなく、教理の真理についての問いも探求しなければならないということが、適切に立証される。以下の議論において、どのようにしてそれは起こるのかということが明らかになるであろう。

神学の特定の専門分野のために「教義学」という名称が用いられるようになったのは、ようやく十七世紀になってからのことである。²⁶しかしすでに一五五〇年にメランヒトンは、聖書の諸々の証言の教理的内容を、その歴史的素材と区別してドグマティシュ(dogmatisch)と呼んだ(CRI4, 147f)。一六一〇年、ヨーハン・ゲアハルトは、彼にならって《Loca theologici》(I, n. 52)の第一版において聖書の内容を《dogmatica》と《historica》に分けて論じた。一六三五年、ヨーハン・アルディングは、《theologia dogmatica》という名称を歴史神学に対抗する概念として用い、そしてすでにその一年前に、ゲオルク・カリクストゥスはこれを倫理学と区別していた。これに応じて、十七世紀の半ば以来、《theologia dogmatica》という表題をもつ書物はキリスト教神学の教理的内容を取り扱うようになった。キリスト教神学はずっと以前からこのために《doctrina》という概念を用いてきた。トマス・アクィナスはこの名称を好んだが、より厳密に《sacra doctrina》と呼ん

だ。メランヒトンは、《doctrina evangelii》という神学概念よりも

この名称を好んだ。アウグスティヌスも、すでにこの名称をキリスト教信仰の要約的記述の表題として用いていた。キリスト教的思维におけるその起源は新約聖書に遡る。《didaskalia》は特に牧会書簡において使徒による教えの総括概念として出てくる(テトス一・九、二・一。Iテモテ一・一〇、IIテモテ四・三を参照)。その他のところでは、《didache》という表現が支配的である(例えば、ヨハネ七・一六。ここではイエスの「教え」を指す)。特に《didache》の場合、教えることの主体的遂行は教えの内容と分離することができなく(マルコ一・二七、マタイ七・二八以下を参照)、教えの内容が徹底的に強調されることもある(ローマ六・一七。つまり原像的内容としてのキリスト―使徒的伝承の型²⁷)。神によって全権を与えられた教えとしての教理という理解は、神学という概念の本来の意味として明らかになったものに近い。この神学という概念が教理にとって代わることはなく、それは教理の内容を明確にし、あるいはもともと、神ついて論ずる教理の内容つまり特定「部分」を説明する(Athenagoras leg. 10, 4f)。これに対し教義学の内容は最初からキリスト教の教理の全体と関係づけられており、ドグマとしての教理は教義学の努力の《対象》となる。すなわち、教理の主観的かつ客観的契機は、教義、教理の告知、そして教義学という区別のなかに別々に現れる。そのさい教義学は、

それが大学の神学という枠組みのなかで（教理の内容としての）教義に関連づけられた学問的専門分野として、つまり《theologia dogmatica》として現れるということを通して、教会の教理の告知から区別される。教義学はそのようなものとしてまず第一に、聖書あるいは信仰箇条（《articuli fidei》）の教理の内容を要約し、さらにそれを理路整然としたものとして記述することを課題としている²⁸。しかもこのことは「積極的」再現の意味においても、また「学識的」論証の意味においても確認されることである²⁹。

キリスト教の教理を要約し、それを理路整然と記述するという課題のために、十八世紀の初頭以来、「組織神学」という概念が市民権を得るようになった。一七二七年、ヨーハン・フランツ・ブデウスはそれを次のように説明した。神学の記述は、二つの要求を満たすならば、「組織的」と呼ぶに値する。

つまりひとつは、(a) その素材を包括的に取扱うことであり、これはブデウスにとって、救いに必要なすべてのことを顧慮することを意味した。

しかしもうひとつは、(b) 個々の内容をも説明し、証明し、確認することである（《explicit, probet, atque confirmet》³⁰）。

そのさい特に体系的（systematisch）記述それ自体の形式を通して、つまりキリスト教的教理の諸言明の間の、しかしまたそれらの言明と、その他の「真理」とみなされているものすべての間

の関連を指摘することを通して、「論証」と「確認」が行われる。したがってキリスト教の教理の内容の体系的記述は、それ自体すでにその真理要求との関連のなかにある。それは記述されたものの真理を吟味する。そしてもしも仮に真理がただひとつしかありえないとすれば、真理とみなされるべきすべてのものに矛盾がないことと、そしてそれらが一致していることが、真理を求めるすべての要求に含まれる基本的含意である。そのかぎりで信仰箇条の体系的記述の際に直接問題になるのは、その真理と、その真理の確認である。それは、体系的な記述形式に初めてさらにつけ加えなければならぬものではなく、内容の真理についての問いは、体系的な記述形式それ自体と結びついている。組織神学がキリスト教の使信の告知に仕えるその業も、これと関連している。すなわちこの告知は、組織神学がその内容を真理として提示するという具合になされなければならない。もちろん告知の際の、キリスト教の教理の真理に対する関係は、組織神学の場合の関係とは異なる。その告知は、個々のキリスト教の教理の内容を真理として主張しつつ、その教理相互の関連と、真実なすべてのものとの関連を暗に前提にしている。しかしこの関連は、組織神学における教理の内容の研究と記述の対象である。

もちろんこの意味における組織神学は、この名称が現れてようやく誕生したわけではない。内容的には、キリスト教の教理の体

系的記述は、かなり古くから存在する。それは、二世紀のグノーシスの体系化の努力の対象であった。この時代のキリストの教弁証家たちと、リヨンのエイレーナイオスのような反グノーシスの立場をとった教父たちの諸文書は、初期の体系化を暗示しているが、オリゲネスは、その起源に関する著書（『諸原理について』）のなかで、神に関するキリスト教の教理の、形式に従った体系的記述を提示した。その後、中世のカトリックのスコラ学においてこの体系的記述形式は、神学の学問性に関する諸々の議論の本来の対象となっている。もしもそれが、キリスト教の教理の独立した全体的記述であるスンマのなかにその最も適切な形態をみいだしたとすれば、その命題論集の註解の論証も、キリスト教の教理の諸言明相互の調和の可能性、また理性的認識の諸原理との調和の可能性を証明する役割を果している。神学の学問性の基礎づけ——十三世紀には、アリストテレスの学問概念が基礎とされた——に関するあらゆる個々の論究以前に、この主題において問題となったのは、キリスト教の教理の体系的統一性と、同時に理性的知の諸原理とのその関係であった。このような問題設定は、教父たちの外見上矛盾するように見える諸言明を弁証的に調停しようとしたアペラルドゥスの挑戦つまり彼の有名な『然りと否（《Sic et Non》）』以来、また方法論の面でアペラルドゥスに従ったペトルス・ロンバルドゥスの『神学命題集』以来、行われて

きたものである。その遂行のために必要な知的「専門分野」は、学問性に対する神学の要求という形で具体的に表現されるようになった。この要求の完遂の種々の形式は——アリストテレスの学問概念に依拠しているがゆえに——時代に制約され、今や時代遅れになっているが、キリスト教の教理の体系的統一性と、理性的諸原理とのその一致に対する基本的関心は、永続的妥当性を保持している。

これらの理由から、神学における理性的の使用に関するスコラ的神学の詳論は、その学問性のより専門的な問いにとって特別な意義をもっている。中世のスコラ学は、そして後の古プロテスタント神学も、神学における諸々の理性原理の妥当性のある程度制限する傾向をもち、後者は理性の規範的使用ではなく、道具的使用を支持した³²。そのきっかけは、またもや理性と理性的認識のアリストテレス的理解という特徴によってもたらされた。すなわち厳密な理性的認識の本質が普遍的諸原理に基づく演繹にあるとすれば、キリスト教の教理の諸言明は、その歴史的起源のゆえにこのような仕方では導きだされないと言うことができる（vgl. Thomas von Aquin S. theol. I, 32, 1 ad 2）。神学における自然的人間の理性の誤った優位性に対するルター多くの批判的判断の根底にも、理性と理性認識のアリストテレス的理解に対する反対がある。他方ルターも、信仰による理性の革新を教えただけでなく、神学の

ための理性の必然性も強調した³⁴。特に彼は、いくつかの先鋭的定式化にもかかわらず、最終的に真理の統一性と論理的首尾一貫性の妥当性に固執した——その適用の際に、誤った結論と誤った判断を回避するために、神学の主題の立て方の特異性に注意が払われるとしても³⁵。ルターと古ルター派の教義学において、実際の理性の使用は罪人あるいは信仰者としての人間のそのつどの全体的方向性に具体的に根差していることが、中世神学におけるよりもいっそう強調された。神学における理性の機能に関する適切な判断は、理性とその概念の種々の具体的規定を度外視することができない。しかし神学においても、同一性と矛盾の諸原理が承認されなければ、いかなる論証も不可能である。これらの諸原理は、特にキリスト教の教理の体系的統一性を記述しようとする努力の際に、いつもすでに前提とされている。神学的研究の学問性はその首尾一貫した適用に依拠している——たとえその際、その具体的形態が、ある理性的演繹の形式というよりも諸々の慣習的論証の形式であるとしても³⁶。つまりこの論証形式は、アリストテレス的な学問概念よりも、所与の諸現象の記述のために諸々の仮説と理論モデルを用いて説明する学問的論証という今日の理解に近い。したがってこう言うことができる。アリストテレスの意味における諸々の学問的論証を信仰論に適用することに對し神学が示す保留の態度は、学問的論証に関する近代において普遍的に承認

されている見解をいくつかの点で先取りしていた。

したがって、カトリックのスコラ学以来、教義学、あるいは当時はまだ端的に《theologia》と呼ばれていたもののために要求された特別な学問性は、キリスト教の教理の体系的な研究と記述に密接に関連していた。同時に、記述された内容の真理を問う問いとの関連が示されており、しかもそれを越えて、体系的な研究と記述のなかに、真理に関するまったく一定の理解が含意されている。すなわち、あらゆる真実なもの的一致としての、つまり《首尾一貫性としての真理》が含意されている。その部分相互の関係に関する、しかしまたその他の知に對するその関係に関する、キリスト教の教理の首尾一貫性の研究と記述を通して、組織神学はキリスト教の教理の真理を確認する³⁷。

そのさい組織神学は、神の啓示の權威を通してであれ、教義の内容に関する教会の意見の一致を通してであれ、あらゆる体系的な確認の前に、そこにおいてキリスト教の教理の真理があらかじめしっかりと確立されている諸見解と緊張関係に陥らざるをえない。伝統的教義学は通例このような諸見解を自ら共有し、そして弁護してきた。こうして教義学それ自体のなかに、あの既述の緊張関係が現れる。古ルター派の教義学にとって、信仰箇条が聖書に由来することは、その真理のそれ自体で十分な根拠となっていない。理性にふさわしいのは、この前提とされた真理の説明と記述

という課題だけである。³⁸⁾ しかしいずれにせよこの真理は、キリスト教の教理の体系的関連において表現される。このようにして出現する内的首尾一貫性は、教理それ自体にとって皮相的なものではない。たしかにそれは、体系的記述におけるこのような首尾一貫性が指摘される以前に与えられているが、それは、体系的記述に基づいてのみ知ることができるのである。

トマス・アクィナスにおいても信仰箇条の真理は、神学的記述の結果ではなく前提とみなされた。それらの信仰箇条は、啓示を通して神学の諸原理として伝えられている (S. theol. I, 1 a 2)。それゆえ神学的論証は、啓示の諸真理に基づく諸結論という形式で展開されることが期待された。後の教義学の記述において、実際にこのようなやり方が追求された。しかしながら注目しなければならぬのは、トマス・アクィナスにおいてこのことが起こっていないことである。彼の神学大全の論証過程は、被造世界と人間の第一原因である神の思想に基づくキリスト教の教理の諸言明の体系的再構成として、展開されている。³⁹⁾ したがってトマスは、神学概念に関する彼の諸言明に基づいて推測されるよりも、カンタベリのアンセルムスの神学的方法論、つまり信仰の真理の理性的再構成のプログラムに近づいている。それゆえ彼の神学大全は、キリスト教の教理の体系的記述が、記述それ自体の過程に左右されずにすでに確定している前提として、その真理を受容すること

と緊張関係にあるという啓発的な一例である。

事実、キリスト教の教理の体系的再構成において問題になっているのは、たとえキリスト教の教理の理論的「検証」にその感情的かつ実践的実証がつけ加わらなければならないとしても、その真理の証明と実証である。⁴⁰⁾ キリスト教の教理の体系的〔思弁的〕再構成は、さらに吟味されるべき諸々の理由のゆえに、その真理の問いについて最終的な決定を下すことはできない。これは、教理の真理がすでにあらかじめ確かなものであるがゆえに、その再構成はこの問いに何の貢献もしないということを意味しない。むしろ実際に神学的省察と再構成の過程において、伝承の真理内容はそれ自体危機に曝される。神学的確認のこの側面は、十八世紀以来、近代の神学の特徴となったように、それが伝統的教理に対して明らかに批判的な立場をとったところで、特に際立っている。伝統的な教理の積極的な再構成でさえ、いつもすでに批判的契機を含んでいる。教理史と神学史の研究が明らかにしてきたとおり、キリスト教の思想のあらゆる発展段階において、すでに原始キリスト教において始まっていたように、神学的確認は、伝承の内容を単純に手つかずのままにせず、たとえ神学者たちが端的に伝承と同じことを語ろうとしたときでさえ、それを変更してきた。まさにそれゆえに、古い真理を教える新しい方法 (マルティーン・ケーラー) は、内容的に実際に、伝統の諸定式と「同じこと」を

語ったのかどうかということが、繰り返し議論された。

伝承された真理の確認に関する二つの見解、つまり《一方で》、すでに前提とされた真理の単なる習得と解明という見解と、《他方で》、伝承の真理要求に関する決断という見解は、二者択一とみなされてはならない。事実、問題になっているのは、伝承の習得の際に互いに決して分離されてはならない二つの相である。すなわち伝承された教理のすでに前提とされた真理の主観的確認は、自らの認識がこの真理に到達するかぎりにおいてのみ、この真理を真理《として》把握し、主張することができる。反対に、伝承との自覚的で批判的な関わりも、その真の意味と内容を恣意的な構成の産物とみなすことができず、批判を通して発見される真の事態をその再構成に《あらかじめ差しだされた》ものとして把握しなければならない。真理は、その本質に従って主観的洞察に前もって与えられている。なぜなら認識しようとする努力は真の事態に出会うか、あるいはそれを逸するかのどちらかだからである。このことは伝承の諸々の真理要求との関係においてのみならず、自然秩序の認識にも当てはまる。もしもその事態が前もって与えられていなければ、それは逸することもできないであろう。これが、真理概念の認識論的観点にとって基本となる、対象ないし事態との「一致」の契機である。このことは、誰かが「真理を語っている」のかどうかという問いにおいて明らかであり、同様

のことは、諸々の判断ないし主張の真理についての問いにも当てはまる。しかし他方で、真理認識それ自体の遂行のなかで初めて、何が認識の遂行に対しあらかじめ真理として与えられているのかが決定的である。そしてこのところで、議論の余地のある諸見解のいずれが対象ないし事態に対応し、そしていずれが対応していないのかということが、それに基づいて認識されうる真理の判断基準についての問いが生じてくる。⁴¹判断形成における《意見の一致》と解釈の《首尾一貫性》がこのような判断基準である、と主張されてきた。⁴²いずれにせよ判断形成の過程において問題になるのは、諸々の真理要求を吟味することであり、そのかぎりでの過程において、事柄の真理は危機に曝される。判断形成の諸々の結果は原理的にはたしかに修正可能なままであり、それらは未来のより良い洞察に対し、事実、開かれた状態に保たれる。しかしこれによっても、《前提された》真理は、その認識を媒介としてのみ真理《として》把握されうるという事実は何も変わらない。

神学の歴史においてこの事態に関する意識が貫徹されることは極めて難しく、今日においてもこれについての明白な意識はみられない。このことは、真理の主観的な確認において問題になる真理の先行性が、神学の場合、そしてその自己理解において、特別な重要性をもっていることと関連しているであろう。すなわちここで問題になっているのは、あらゆる人間の考えと判断に対する

神とその啓示の先行性である。神学は權威に拘束された専門分野であるという中世と古プロテスタントの諸見解の眞の核心はここにある。しかしあらゆる人間の考えと判断に対する神の眞理の先行性は、そのなかに神学が、キリスト教の教理の、神の眞理によって權威づけられた源泉をみいだした人間の諸々の決定機関と、つまり聖書および教会の教理と、単純に完全に同一ではない。

すでに中世のスコラ神学はこれと結びついた問題性に気づいていた。ひとは、聖書の諸文書に捧げられた權威信仰を、本来、神御自身に向けられた信仰の行為への単なる導き（*dispositio*）とみなすか、あるいは反対に、創造のうちに基礎づけられた、神つまり彼らの最高善と人間の関係を、聖書の權威に対する同意の動機とみなした。⁴³しかしドゥンス・スコートゥスは後者を、つまりトマス・アクイナスによって展開された解決をすでに拒否していた。なぜなら同意は知性の問題であり、知性はそれゆえその特殊な対象によって同意へと動かされなければならないからである。⁴⁴したがって聖書の諸文書の權威のための、信ずるに値する諸々の判断基準が最重要課題とならざるをえなかった。もちろんドゥンス・スコートゥスにとって、聖書は神の靈感によって成ったと証言する教会の權威は、アウグスティヌスの場合とまったく同様（*PL* 42, 176）、聖書の權威の信憑性のための決定的根拠であった。⁴⁵したがって彼は、聖書の權威と教会の教理的權威の關係のなかに

まだ何の問題もみていなかった。教会には、聖書がその靈感によって生まれた同じ聖霊が働いているのである。⁴⁶問われたのは、教会の教理が実際にこの聖霊の働きのいっそう正確な表現となっているのかどうかということだけである。やがてまもなく、オッカムのウィリアムとバードヴァのマルシーリウスにおいてこのような調和という仮定は疑問視され、⁴⁷教会の教理と聖書の權威の間の、最初の諸々の衝突が生じた。宗教改革のなかでこの衝突は全面的なものとなり、その頂点に達した。ところが衝突した当事者の双方が、その神学的教理の起源をひとつの權威ある決定機関に求め続けた。つまり古プロテスタント神学では、それは、それ自体で神の啓示の証拠文書としてまったく自明な聖書であり、反対にローマ・カトリック側では、教会による解釈を必要とし、そして教会の教理を通して解釈される聖書であった。その後、双方とも、対立する相手の立場の不当性を説明しようと努力を重ねた。プロテスタント神学は、聖書から、教会の教理を批判する必要性があること、つまりその教理が聖書の証言から逸脱していることを指摘した。これに対しカトリック神学は、教理にふさわしく、無造作に統一化されるべきではない聖書の諸言明の多様性と、それと共に与えられる、權威的決定機関と解釈機関の必然性を指摘した。そこで啓蒙主義による伝統批判は、二つの教派的立場の諸々の批判的要素を結び合わせた。それは、教会の教理に対するプロテ

スタントの批判を押し進め、さらにそれを、プロテスタント諸教会の、彼らの目からみると相変わらずあまりに伝統に規定された教理に拡大した。それは、同時に聖書の教理の統一性に関する古プロテスタントの命題に対するカトリックの批判を先鋭化し、聖書の諸文書の諸言明における多様な矛盾と対立を証明することにより、またそれらの著者に関する諸々の伝統的報告を批判することにより、そして最後に、聖書の多くの見解の時代的制約を証明することにより、古プロテスタントの聖書原理を破壊した。聖書と教会の教理に対する啓蒙主義のこの批判は、その後、今日に至るまで次のことを不可能にした。つまり、中世の神学や古プロテスタントの神学が行ったように、そして彼らの歴史的状況においてはまだ行うことができたように、キリスト教の教理の記述の際に、聖書や教会の教理を、神の啓示を立証する決定機関として遠慮せずに設定することを不可能にした。しかしながら反近代主義の時代の新プロテスタント神学もカトリック神学も、大部分、キリスト教の教理に関する真理問題はすでに決定されているとする立場に固執した。この時期、カトリック側では、その決定は完全に教会の教導職に集中しており、新プロテスタント神学では、それは信仰それ自体の行為に置き換えられた。この変化の過程は、プロテスタント側では、教義学のいわゆる「プロレゴメナ」の発展のなかに現れた。

四 教義学のいわゆる「プロレゴメナ」の発展と問題

直ちにテーマの展開から始める代わりに、テーマそれ自体と、その記述の際に遵守されるべき方法について、あらかじめ若干の所見を述べることは決して異例なことではない。キリスト教の教理の記述もこのような諸々の導入的考察から始められており、その例として、ペトルス・ロンバルドゥスの神学命題集のプロローグ、トマス・アクイナスの神学大全の第一問、メランヒトンの《*Loci communes 1521*》の序と、彼の《*Loci praecipui theologici 1559*》の序を挙げるができる。しかし十六世紀の終り以来、古プロテスタント神学では、キリスト教の教理の本来的記述への導入、つまり《*Prolegomena*》あるいは《*Prolegomena*》はますます包括的になり、主題もますます細分化して行った。一五二一年、メラニヒトンは、キリストの認識と彼の諸々の恩恵が依拠する《*Topoi (loci)*》に集中した（《*e quibus loci solis Christi cognitio pendet*》: CR 21, 85）。しかし一五三五年以来、それまで後段で論じられていた神論が、再びキリスト教の教理の記述の最初の部分に置かれた。一五七三年、ヤーコプ・ヘーアブラントは彼の神学概説を《*principium theologiae*》としての聖書に関する章で始めた。もちろんヘーアブラントの場合、そしてヨーハン・ゲーアハルトの場合（二六一〇）も、聖書の教理に関する最初の章はまだ導入部の性格をもたず、キリスト教の教理の全体的記述の出発点として理

解されている⁽⁴⁸⁾——この記述は、全体としてまさに聖書における神の啓示の要約的記述となっている。しかしながら一六二五年にLociに付された序文⁽⁴⁹⁾のなかで、ゲーアハルトは聖書論の前に神学概念に関する緒言を置き、後になると、聖書論が、神学概念に對してもつその構成的重要性のゆえにこの序に加えられた。その結果、キリスト教の教理それ自体の記述は、今や再び——古い伝統に従って——神論から始められた。こうして、メランヒトンのLociの後の版においてもすでにみられるように、ルター派の傾向に逆らって、つまり神学概念を、神の本質についての諸々のいわゆる思弁とみなされているものから解き放ち、救われるべき罪人として人間に集中するルター派の傾向に逆らって、明らかにキリスト教の教理それ自体の中心内容(Sache)のうちに基礎づけられている神論の優位性が貫徹された⁽⁵⁰⁾。この傾向と関連しているのは、一六五五年のアーブラハム・カローヴィウスの著作以来、真の宗教の源泉としての聖書が論究される前に、宗教の概念が神学の普遍的对象として取り扱われるようになったことである⁽⁵¹⁾。このようにして、古ルター派の教義学のプロレゴメナの主題目録が生まれた。その際、聖書の教えの内容の要約である諸々の信仰箇条についての教理と、神学における理性の使用に関する詳論が、聖書論の後に続いた。古プロテスタントの教義学のプロレゴメナは、その十分に発展した形態においては、次のような諸々

の主題を包括している。1 神学概念、2 神学の普遍的对象としてのキリスト教的宗教、3 神学の原理としての聖書、4 信仰箇条、5 理性の使用。

神学の原理としての聖書論は、この区切られた枠組みのなかで最大の空間を占めた。それは、古プロテスタントの教義学のプロレゴメナの本来の核部分を形成している。神学的課題のその特別な理解を基礎づけるために、古プロテスタントの教義学は、特にローマ・カトリック神学と対決して、權威についてのその理解と、神学にとって聖書がもつ決定的意味を詳細に説明しなければならなかった⁽⁵²⁾。

古プロテスタントの聖書論の背景となっていたのは、中世における聖書の權威と教会の教理の分離であった。その出発点は、聖書の逐語的・歴史学的解釈の優位性の貫徹にあった。こうして教会の教導職による聖書の頻繁な利用に逆らって、学校で行われる聖書解釈が独立した決定機関の役割を果すようになった。そしてこのことが、神学の最高で、他のものの上に位置づけられるだけでなく、唯一の規範的認識原理としての聖書という宗教改革の見解の発端となった(vgl. Luther WA 18, 653ff.)。しかしながらこの命題に対するローマ・カトリック教会の批判——特に Robert Bellarmín による批判——は、プロテスタント神学に、聖書に関するその見解を、聖書を神の言葉として際立たせる諸々の特徴

《affectiones》)の教理の部分にまで拡大するように強く求めた。これらの特徴のうち、その神の靈感に基礎づけられた聖書の権威だけが、古代教会の教理の形成に遡るにすぎない。聖書の十分性ないし完全性、明晰性ないし明確性、救いのためのその有効性というその他の諸々の特徴は、全体として、宗教改革の聖書原理に対するローマ・カトリックの批判を避けるために古プロテスタントの聖書論が新たに作り出したものである。自分の救いのために人間が知る必要のあるすべてのものとの関連における聖書の十分性と完全性という教理は、一五四六年のトリエント公会議の第四会期で定式化されたローマの伝統の原理に対向している(DS 1501)。公会議の判断によると、『salutaris veritas』は聖書の諸文書と記述されていない諸伝承にも含まれている(『in libris scriptis et sine scripto traditionibus』)。その後、双方の側において聖書の諸言明の内容的補足の意味で理解され、さらにその後、聖書の証言を越えて行く教会の諸教義の決定の妥当性として理解された。

公会議のこの定式の解釈は、一九五七年になって初めて Hubert Jedin と特に Josef Rupert Geisemann によって疑問視された。⁽⁵³⁾二人とも、公会議の記録から次のように論ずるための重要な諸々の根拠をみいだすことができた。つまり、トリエント公会議の定式

は、聖書の証言の形態においても、教会の口頭伝承においても《同じ内容》が生きていることを少なくとも排除せず、その結果、他の、公会議において提案されたが退けられてしまった定式(partim… partim)と異なり、公会議によって最終的に受け入れられたテキストにおいては、聖書が救済の真理のための十分な内容を有することに異論が唱えられていないことである。そのうえ、第二バチカン公会議は聖書と伝統の統一性を強調し(Dat. Verbum 9)、「しかも聖書を、教会の教理の宣告とキリスト教的敬虔の源泉および規範として特徴づけた。つまり、『Omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutritur et regatur oportet』(21)⁽⁵⁴⁾。このことに関し古プロテスタントイズムに存在した対立は、それゆえ今日、その厳しさを失ってしまった。他方、聖書解釈に関する解釈学的諸問題における教派的相違は、まだ完全には克服されていない。

聖書解釈の問題における教派的対立の本質は次の点にある。つまり宗教改革の教理によると、聖書の本質的内容は聖書から明白に認識され、したがって聖書は自らその解釈の基準を形成する。ところがローマ・カトリックの見解によると、聖書は、その諸言明の多様性と部分的な不明瞭さのゆえに、多様な声の混じった聖書の諸々の証言から拘束的な啓示の真理を際立たせる、解釈の、

權威ある決定機関を必要とする。すでに一五二五年、ルターは自らロツテルダムのエラスムスに対し、聖書の本質的内容に関するその明晰性の命題を提示していた (WA18, 606ff.)⁵³⁾。古ルター派の教義学は、この命題を、ベルラルミノとその他のカトリックの論争神学者の攻撃に対抗して、聖書の明晰性の教義へと拡大した。

この教理によって主張された聖書の明晰性はもちろんただその本質的内容と、つまり三一論、受肉論、キリストの救済の業というキリスト教の諸教義ないし諸信仰箇条 (Luther WA18, 606, 26-28) と関連するだけであり、そのさい問題になっているのは、古ルター派の教義学者がつけ加えたように、『evidentia reum』ではなく『claritas verborum』⁵⁴⁾である。そのかぎりにおいて聖書の内容は、古プロテスタントの教理によると、論理的かつ修辭的諸規則と古い諸言語の十分な認識によって、聖書の諸言明それ自体から取りだされる。つまり個々の言明の作用域、文脈、そして状況に着目した注意深い読み方と本文の比較を通して取りだされる⁵⁷⁾。各聖句にとつてひとつしかない字義的な意味は、種々の伝統のなかのあるものからではなく、聖書それ自体からでてくる、と人びとは考えた。それは、『exactissima verborum et sensuum cohaerentia』から取りだされる⁵⁸⁾。聖書の解釈におけるその明晰性の命題と字義通りの意味の優先性の結合は、次のような結果をもたらした。つまり、聖書の諸言明の意味を確定するための決定的

な機能は学派の聖書解釈に与えられるようになった。これが教派的対立の根本問題である。なぜならまさにカトリック側では、聖書解釈のためのこの決定的な機能は教会の教導職に帰されているからである。

トリエント公会議は、教会によって確定された意味に反対し、聖書を自分の興味に従って歪曲する人びと (『sacram Scripturam ad suos sensus contorquens』) を破門をもって威嚇した (DS1507)。しかしながら教会の教導職の聖書解釈との関連で、方法的に基礎づけられた学問的聖書解釈の意味を問う本来の争点は、この定式ではまったく触れられなかった。Martin Chemnitz はすでにこのことに気づき、公会議の諸言明のうちこれと対応する表現がないことを指摘した⁵⁹⁾。この欠落は第二バチカン公会議を通して埋められた。トリエント公会議と比較すると、第二バチカン公会議は、『Dei Verbum』という啓示を取り扱う箇所で聖書解釈の解釈学的規則と、聖書解釈に対する神学的学問の貢献に大いに注目した。すなわちそれによると、その解釈は、聖書の記者たちによって意図された意味に固着しなければならない (DV12)。その際、文学的なジャンルと、作成時の歴史的状況に留意しなければならない。聖書解釈に属するものはすべて最終的に教会の決定に従属するにもかかわらず、直ちに、この決定は学問的積義によって準

備されていることも、あらかじめ言及されている。DV12のこの言明を、もしも他の二つの主張、つまり教会の教導職は、神の言葉の上に立っているのではなく神に仕えている (DV10) との確認と、教会は、その信仰の最高の規範を聖書のうちにもっている (《supremam fidei suae regulam》: DV21) との説明によってまとめらば、公会議の諸言明には、暗黙のうちに、教導職の聖書解釈が、聖書に固有の、解釈のいかなる決定機関によってもまず最初に調停されることのない意味と結びつけられていることも語られている——その意味は学派による釈義の対象となる。こうして疑いもなく聖書の明晰性という宗教改革の教理へと近づいている。しかし相変わらず欠けているのは、聖書とその解釈の、伝統に対して批判的な機能に関する諸言明である。⁽⁴⁰⁾

聖書の十分性と明晰性に関する、論争の的となった宗教改革の二つの教理は、神の靈感に基づく聖書の《權威》の教理を前提としている。いずれにせよこのことは、古プロテスタント神学における聖書の十分性と明晰性の教理の特殊な形態にも当てはまる——これは、新約聖書の諸文書においてイエスの告知とキリスト教の発端の最も古い諸文書にのみ目を向ける観察方法と異なっている。もしも聖書の諸文書が神御自身によって、人間の救いを目指す神の啓示の諸文書として生み出されたとすれば、それらが

この目的にとっても十分であるとの仮定は容易に推測することができる。同じような仕方でも、これまで述べた前提から、聖書の内容が——神が著者であるという統一性と、神が御自身としつかり一致していることに対応して——統一的であり、その言葉と一致しつつ、統一的で矛盾のないものとして表現されるということが明らかになる。聖書の内容の統一性が受け入れられなければ、その言葉の明晰性はまったく役に立たなくなるであろう。

宗教改革の神学にとって聖書の權威は、それが人間の言葉ではなく神御自身の言葉であるということに基づいている。そのさい初期のルター派神学は、その口頭の形態と文書の形態における福音の神の言葉の同一性を強調した。⁽⁴¹⁾ 他方、カルヴァンは神の教理 (《coelestis doctrina》) と、人間の記憶に留めるためのその文書的記載をいっそう厳密に区別した (Inst I, 6, 3)。しかしながら十六世紀の終り以来、神の言葉の表象の重心はますます文書的記載の行為それ自体の靈感へと移行した。十七世紀の初期においてもなおヨハン・ゲアハルトは、神は、預言者たちと使徒たちに神から受け取った言葉を書きとめよとの命令を与えたという意味で、聖書の靈感の、まったく普遍的に保持されていた見解を擁護した。⁽⁴²⁾ いずれにせよゲアハルトはすでに、一方においてローマ・カトリックの伝統的教理に対抗し、他方においてソツツイーニ主義者たちに対抗しつつ、すでに神の言葉と聖書本文を同一視して

いた。⁽⁶⁵⁾改革派の側では、すでにアマンドゥス・ポラーヌス(一五六一—一六一〇)が神を、聖書の不謬性を保証するその本来の《著者》と呼んでいた。⁽⁶⁴⁾しかしながらルター派の側では、十七世紀の中頃に初めて厳密な聖書靈感説が、アーブラハム・カローヴィウスによって展開された。彼は、ゲオルク・カリクストゥスの「混淆主義的」見解に反対した。カリクストゥスは靈感の思想を聖書の本文にまで拡大適用せず、その内容に限定しようとした。⁽⁶⁵⁾聖書が、全体として、またあらゆる個々の聖句において、神の権威としていずれの人間の判断に対しても神聖不可侵な仕方に対抗するといふことがなくなるやいなや、宗教改革の聖書原理はまったく分解してしまふとの不安のなかに、ルター派の教義学者の多くが逐語靈感説という極端な観念へと移行して行ったより深い理由がみいだされるにちがいない。アンドレーアス・クヴェンシユテットはこの不安をはつきりと言葉で表現した。つまりもしも、聖書のなかの何かあるものが人間的な仕方で発生したということを一度容認するならば、その神的権威は失われてしまふ、と。聖霊の直接的な影響なしに、ひとつの節が書かれたということを認めるやいなや、サタンは、直ちに全章について、その文書全体について、そして最終的には聖書全体について同じことを主張し、それにより聖書の全ての権威を無効にしてしまふ。⁽⁶⁶⁾逐語靈感説という極端な理解に至るまで貫徹された聖書靈感説は、もしも、聖書は、神

学のあらゆる言明がそこから引き出されるべき神学の原理であるとのルターの見解と本当に真剣に取り組もうとするのであれば、事実、避けられない主張であった。もしも聖書は、その内容とその神的真理に従って人間のあらゆる判断形成に前もって与えられるべきであるとすれば——聖書の拘束的内容の定式化を、霊によって導かれる教会の教導職の課題として説明する見解に反対して——、聖書靈感説の客観主義という最終帰結は避けられず、ルター派の神学は、カトリックの敵対者を介して、また自らの陣営における伝統原理との妥協に向かう傾向を通じて、この極端な結論を信じるように強いられた。たしかに宗教改革の聖書原理から、まったく異なる見解へと通じる別の方向に向かう諸々の結論も引き出された。聖書の字義的かつ歴史学的解釈を優先させることから出発し、聖書の内容とその真理に関する諸々の結果を先取りせずに、神学をこのような解釈と結びつけることも可能である。ソツイーニ主義者たち、アルミニウス主義者たち、そして後には啓蒙主義の神学者たちはこの道を歩んだ。しかしその場合、聖書はもはや、キリスト教の教理の内容とその真理がその言葉においてあらゆる人間の解釈にあらかじめ与えられ、そして前もって保証されているという意味での、神学の原理ではなかった。

古プロテスタントの聖書靈感説の客観主義に対応していたのは、聖霊の証言による聖書の神的権威の主観的確認という見解の

根源的形態であった。そのさい問題となったのは、聖書につけ加

わり、解釈者の主観性のなかで働き、そして聖書を認証する決定機関ではなく、むしろ、たしかに聖霊によって与えられる聖書の内容の自己明証性以外の何ものでもなく、したがって人間の心における聖書それ自体の「効力」である。⁽⁶⁷⁾ この教理の創始者であるカルヴァンは、言葉と霊の共属性を強調することにより、すでに同様のことを述べていた。カルヴァンによると、使徒は彼の告知を霊に仕える務め（Ⅱコリ三・八）と呼んでおり、それは、言葉によって表現される真理の霊が次のような仕方で内在することを語るためである。つまり、聖霊の榮譽と尊厳が言葉を通して承認されるところでは、聖霊がその力を輝かせるといふ具合に。⁽⁶⁸⁾ すべての人間的判断に対しあらかじめ与えられた偉大なものとしての、聖書の神的權威についての教理が色あせて初めて、聖霊の《内的証明》（*Testimonium internum*）の教理は、聖書の真理要求と真理内容について決定しなければならぬ、外的な言葉に補足的な仕方ですべきうる主観的経験の原理と確信の原理という意味を獲得した。こうして霊の内的証言の教理は、人間のあらゆる判断に対する神の真理の所与性という宗教改革の命題から、信仰とキリスト教の教理の根拠としての主観的経験についての新プラトニ主義的確信へと移行した方向転換の中心点となった。しかしこの発展への衝撃は聖書解釈と聖書の本文批評の諸問題から出発し

た。

聖書の様々な著者たちの言語と様式に相違がみられることは、すでに正統主義の教義学者たちも知らないわけではなかった。彼らはこのような個々の特徴を、聖霊がそのつど著者の言語と表現法に合わせた結果であると説明した。⁽⁶⁹⁾ しかしながら適応の思想は、はるかに広範に理解された意味において、聖書の著者たちの、時代に制約された表象様式に対する適応として用いられることもあった。すでにヨハネス・ケプラーとガリレーオ・ガリレーイは、ヨシユア一〇・一二以下の「日よ、とどまれ」「月よ、とどまれ」という聖書の言葉を説明するためにこの意味を用いていた。⁽⁷⁰⁾ 改革派の神学では、一六五四年、クリストフ・ヴィットヒヒが、聖書靈感説の教理を諸々の新しい自然科学的認識と調和させるために、このように拡大された適応思想を包括的に主張した。⁽⁷¹⁾ ヴィットヒヒによると聖書の「スコープス」「テキスト」のもつ本来的意図」は、自然科学的ないし歴史学的諸伝達ではなく人間の救済に向かっている。したがって聖書の權威の現在の妥当性は特殊な神学的領域に限定されるべきである。しかしながらこれは、聖書の言明はすべて、付随的諸問題においても、またあらゆる矛盾の排除という点でも誤りのない真理であるという正統派の確信と一致しなかった。それゆえユトレヒトの神学者メルキオール・ライデッカーは、一六七七年、適応の思想のこの拡大に反駁した。

ヴィッティヒと他の者たちの諸命題は、神が誤ったことを教え、誤ったことを信ずるよう要求し、そして聖書の証言それ自体が誤っていることを意味することになる。²³ 聖書の信頼性はこのような諸仮定によって破壊され、ライデッカーがはつきりと予見したとおり、特に同じ根拠に基づいて、信仰箇条は、それ自体、時代に制約されたものであるという具合に説明されてしまう。しかしながら適応理論の勝利の行進は阻止されなかった。それは、聖書の神的真理を神学の目標とする代わりに、前提として扱う正統派の弱点を露わにした。つまり靈感説の意味での前提としての聖書の神的真理は、キリスト教の教理の真理要求へと統合される代わりに、あらゆる新たな真理認識と矛盾せざるをえなかった。

適応の思想は、歴史的制約の洞察と、聖書の著者の諸見解における相対性の洞察に、したがって最終的にそれらの言明における諸々の対立と矛盾の出現にも余地を生み出すことにより、靈感論に直接反駁せずに、その力を殺ごうとした。リシャール・シモンの旧約聖書の歴史学的批評（一六七九）²⁴以来、本文批評と資料批評の展開は同じ方向に向かった。しかしながら適応の思想は、聖書の權威に関する古プロテスタントの教理の解体にかなり大きな影響を与えた。なぜなら、新しい物理学的、地理学的、歴史学的知識（特に新しい歴史学的年代決定）が浸透するなかで、聖書の諸々の情報は、この適応の思想を通して時代の新たな世界像のな

かに組み込まれて行ったからである。この後、ヨージン・ザイロモ・ゼムラーの言葉によると、聖書の二重の正典は、拘束力をもつ神の教理の全体ではなく、つまり《totum homogenum》²⁵ではなく、《totum historicum》²⁶を形成しているにすぎず、正典史に関するゼムラーの諸々の研究（一七七一一七七五）は、すでにスピノザによって提示されていた要求、つまり聖書の解釈の基礎としての《聖書の歴史》に対する要求に答えていた。²⁶ こうして聖書の諸文書は全体として、現在に対し歴史的に距離のあるものとみなされた。そしてここから、それらのうちでそもそも今なお拘束性と真理を要求することができるとは何か、という問いが生じてきた。²⁷

真理問題は今や解釈学の課題と結びついた。これは、キリスト教の教理の研究と記述においても、神の啓示としてのその真理についての問いに対する答えは、もはや前提としてではなく、このような研究と記述の目標として取り扱われるべきことを意味した。しかしながら実際には、聖書の權威の客観的拘束性の解体に直面しても、福音主義の神学は、あらゆる神学的研究と記述に対する啓示の真理の所与性に固執した。啓示の真理の所与性は、今やたしかに、もはや全体としての、またあらゆるその個々の総体としての聖書の神的權威に基礎づけられず、すでに中世の神学が、そして後に特にソツツイーニ主義者とアルミニウス主義者がその

信頼性の根拠としてもちだした諸々の客観的判断基準にも基礎づけられなかった。⁽⁷⁸⁾ J・S・ゼムラーが、彼の諸々の歴史的洞察にもかかわらず、聖書の内容つまり神の言葉に関する聖書の神的權威に固執したとき、たとえその人間的形式の細目に関してではないとしても、彼は、この内容の区別と確認のために、靈の証言に関する古い教理を引き合いに出すことができたにすぎなかった。⁽⁷⁹⁾ 今やここに、それにより主体的経験がキリスト教の真理の確實性の独立した基盤となるこの教理の、すでに言及された機能の変化が起こった。今や聖書の神的權威は、聖書に対するキリスト者の個人的信仰経験の事柄となった。

この経過は、教義学のプロレゴメナの展開のうちにもみられる。しかもそれは、十七世紀末以来現れた《二つの》影響力のある《変革》を通して起こった。両者とも、特にドイツのルター派神学において十分に追求されている。このルター派神学は、十七世紀末以来、オランダのデカルト主義と、その後イギリスにおける理神論論争を通して生じた急激な発展に後れをとった。その結果、それは、いっそう長い間、正統主義の教義学の概要に執着し、そしてそれゆえに西ヨーロッパにおけるよりもいっそうゆつくりと、そしてより継続的に諸々の新たな問題設定へと移行して行った。

この変化の《第一》の本質は、神学概念に神学の主体としての神学者が導入されたことにある。すでにアープラハム・カローヴィ

ウスは、一六五二年、その著《Sagges ad SS Theologiam libri duo》の第二巻において神学者たちに要求される諸々の適性について詳細に論じていた。⁽⁸⁰⁾ ヨーハン・アンドレーアス・クヴェンシュテットは、その著《Theologia didactico polemica sive Systema theologicum》の第一章の命題三七において神学の主体としての神学者の取り扱いを神学概念と結びつけた。この章のさらに後の部分では、こう言われている。つまり個人的には、敬虔的であるとは言えず、再生を経験していない人間も、神学的認識の、神によつて与えられる態度を身につけることが可能である、と。たとえこの言葉の完全な意味においてではないとしても、彼らも神学者たちなのである。⁽⁸¹⁾ クヴェンシュテットはこう述べる事ができたが、それは、彼がなお神学を完全にその対象から理解していたからであり、ダーフィット・ホラーツ（一七〇七）に至るまでその後のルター派の教義学者はクヴェンシュテットの理解に従った。ところがホラーツは、神学者の信仰は神学的認識と教理の条件であると主張する敬虔主義的主観主義に対し、この見解を弁護する必要性をすでに認めていた。そして十年後（一七一八）、ヨーハン・ゲオルク・ノイマンを通して、再生を経験していない神学者は教えることができるのかどうかという問いをめぐり、論争は激化した。⁽⁸²⁾ 同時にヴァレンティン・E・レッツシャーも敬虔主義に反対した。つまり彼も、神学概念に主体を導入することは啓示の真

理を破壊することであるとして、主にこの導入に反対した⁽⁸³⁾。しかしながら、一七二四年、すでにフランツ・ブッデウスは、敬虔主義の見解を正統主義の教義学と結びつけ、神学者の個人的信仰を神学概念の規範的条件として説明した⁽⁸⁴⁾。しかしもちろんブッデウスは、神学に、聖書の教理を要約的に再現するという課題を指示する代わりに、神学を神学者の敬虔の表現および記述として理解するようなことはまだしなかった。神学の課題に関する徹底的に新しい見解が現れる以前に、まず、神学の理解における古プロテスタンティズムのなかですでに準備されていた第二の変化が決定的な影響を与えた。そしてその影響は教義学のプロレゴメナにも及んでいる。

この《第二の》変化の本質は次の点にある。つまり「神学」の理解にとって、聖書と並んで宗教の概念がますます基本的な意味をもつようになったことと、しかも聖書と神の言葉の古い方程式が解体されればされるほど、それはますます重要になったことである。すでにカローヴィウスとクヴェンシユテットが宗教の概念を神学の対象の普遍的記述として導入した後で、ヨージン・ムゼーウス（一六七九）以来、それは《*reigio naturalis*》と《*reigio revelata*》という亜種をもつ上位概念となった。その後、自然的神認識と啓示的神認識の関係は宗教概念に基づいて論じられ、さらにマシユー・ティンダル（一七三〇）の見解にまで拡大された。

彼によると、福音の（適応思想の助けを借りてその超自然的內容から広範に解放された）啓示は、自然宗教の純化された更新である。十八世紀のルター派神学はそれほど極端な立場をとらなかつたが、大多数の者は啓示による自然宗教の必然的補足の思想に固執した。ブッデウスは自然宗教の限界を次の点にみた。自然宗教はたしかに神の存在とその戒めを知り、人間がその諸々の罪を通して陥る神との対決をも知っているが、神との和解の手段を知らない⁽⁸⁵⁾。半世紀後、ヨージン・ザイロモ・ゼムラーはティンダルを思い起こしつつ、こう書いた。ティンダルが「初めから直ちに、このように《完全な自然宗教》を想定したとき、《啓示》に内容を与えるもの、したがって人間の幸せがすでにそれを必要としていたがゆえに、重要な《付加》を提供できるものは、何も残されていない。こうして多くのことが、証明されるというよりも、前提されている。すなわちどこにおいても、「初めは完全性から区別されている」⁽⁸⁶⁾。

しかしすでにブッデウスの場合、宗教概念は神学概念と結びあわされ、教義学のまったく最初の部分に置かれ、しかも神学概念の上位に位置づけられている⁽⁸⁷⁾。こうしてここではすでに、神学者は単純に神認識の主体としてではなく、宗教の教師として理解されている⁽⁸⁸⁾。なぜなら神学者たちとその他の信仰者たちとの区別の本質はこの機能にだけあるからである。これにより、宗教

と神学に関するゼムラーの思想のその後の展開の方向性が決定された。すなわちゼムラーの場合、神学——公的制度的形態をとつた「アカデミックな」神学——は、教会の「正式の教師になるための準備」であり、しかも一定の教派教会に奉仕するための準備である。したがってこの公的神学の課題は単純に神認識ではなく、このアカデミックな神学が提供しなければならない教会の信仰簡条ないし基本簡条は、キリスト教信仰の諸々の基本簡条と同一ではない。なぜならそれらはむしろ一定の教派教会のための特殊なものにすぎないからである。⁽⁸⁸⁾ 神学の教派的相違のためにゼムラーは、クリストフ・マテウス・プファフ（一七一九）によって展開された思想、つまりひとつの、そして同じ宗教に基づく「教授法の」多様性の思想を適用した。⁽⁸⁹⁾ 教会の諸々の基本簡条と「教理概念」は、キリスト教信仰の共通の諸々の基本簡条、この信仰それ自体、そして聖書の諸教理とまったく異なっており、ゼムラーによると、「神学」は、キリスト教信仰の普遍性と対照的に、「教師と学者にのみ属する」としても驚くに当たらない。⁽⁹⁰⁾ しかしながら、異なる教会の諸々の教理概念の場合には、それらが、キリスト教信仰それ自体の内容を定式化するように要求していることを見逃してはならないのではないか。「教授法」の多様性に対する単なる省察だけでは、それらの間にある争いはまだ解決されない。なぜなら対立する諸々の教授法において問題になっているのは、

キリスト教信仰それ自体の内容とその真理だからである。事実、神学と宗教の関係に関するゼムラーの規定は、次のような修正を伴ってのみ効力を発揮することができた。つまり神学は、たしかに一定の教会の教理概念を記述しなければならないが、そのような要求によって、キリスト教信仰それ自体の内容を記述しなければならないのである。カール・ゴットロープ・ブレトシュナイダーは、その著『教義学の手引き』（一八一四）——このプロレグメナも宗教概念から始まり、その関連で神学概念に言及している——のなかで、教派的教会の公的「宗教論」を記述するという課題を教義学に割り当てた。すなわち教義学の源泉はしたがって聖書の諸文書ではなく、当該教会の諸々の信仰告白文書である。ブレトシュナイダーがはっきりと述べているように、聖書は「教会の教義学の源泉ではなく、むしろその批判の原理である」。⁽⁹¹⁾ すなわち教会の教理の記述には、批判的部分が続かなければならない。それは、教会の教理を聖書に対する諸々の信仰告白文書それ自体の要求にしたがって吟味し、しかしまたさらにその内的首尾一貫性と、理性の諸々の真理とのその関係を調べる。それゆえブレトシュナイダーは、教義学的、歴史学的、そして哲学的批判を通して教会の教理体系を三重の視点から吟味することを要求する。⁽⁹²⁾ したがってゼムラーと異なり、ブレトシュナイダーによると教義学は、「教会の教義学的体系が根柢と真理を有する」⁽⁹³⁾ のかど

うかを徹底的に確かめなければならない。こうして教会の教理の特殊性とキリスト教信仰の普遍性の間のゼムラーの峻別が再び持ちだされるが、教会の教理の真理性に関する判断のための基準は一義的には決定されない。すなわち理性による聖書それ自体の權威の吟味はたしかに容認されているが、原則として聖書の信憑性とその著者たちについての普遍的問いに限定されている。それは、すでにソツツイーニ主義者たちとアルミニウス主義者たちによって論じられ、古プロテスタントの教義学によつて、聖書の神的權威の確信のためではなく《人間の信仰 (fides humana)》のためにのみ十分なものと判断された。⁹⁷⁾

シュライアマハーは、宗教概念に基づく方向づけを主観的経験の判断基準と結びつけることにより、この点で画期的な影響を及ぼした。彼の信仰論は教義学的方法論的基盤を宗教の概念あるいは(シュライアマハーの表現によると)敬虔に置いた。その際キリスト教は、普遍的宗教問題の特別な表出として記述される。さらにシュライアマハーは「ある特定の時代に、キリスト教の教会社会において通用した教理」⁹⁸⁾のなかに教義学の対象を認めており、この点で彼は、ゼムラーに遡る観察方法を採用したということができる。しかし彼はゼムラーのように公的神学と私的神学を区別せず、またもちろん、ブレトシュナイダーなどのように、教会の教理概念の記述の後に、批判的省察、つまり聖書と、理性の諸々

の尺度に基づく吟味を置くことにより、両者を結びつけることもしなかった。⁹⁹⁾むしろ彼は、キリスト教の信仰命題それ自体を語り(Rede)の形式における「キリスト教の敬虔な心情状態」の表現として捉えることにより、¹⁰⁰⁾公的神学と私的神学を結合した。その結果、教義学も神学者の宗教的主観性の表現として捉えられた。なぜなら教義学は、まさにこの点でキリスト教の信仰命題の根源に対応しているからである。「敬虔な心情状態」の表現としての信仰命題および教義学という解釈により、次のことが理解できるようになる。つまりシュライアマハーは信仰的態度と神学的認識を区別する正統主義の立場を、それと結びついた《非再生者の神学 (theologia irgenitorum)》の可能性——これは、たしかに不信仰者に対する偏愛ではなく、敬虔な主体性に対する教義学の対象の優位性を表している——と共に、断固として拒否したが、¹⁰¹⁾しかし他方で教義学の記述から正統主義と異端の結合を要求した。この結合は教会の信仰的意識の個々の変化に活動の余地を与えるだけでなく、同時に、教会の教理概念がまだ完結せず、生ききとした発展の経過のうちにあるという視点も考慮している。このようにして公的神学と私的神学というゼムラーの二元論は今や現実には破棄された。他方で、ブレトシュナイダーの場合に、その論理的、聖書的、そして哲学的吟味に対する要求のなかで言及されている教会の教理の真理性についての問いは、信仰の意識に

おける教義学的記述という前提へと再び押し戻された。すなわち

実際、シュライアマハ―は、教会の教理の極めて徹底した変更を提案したにもかかわらず、そのための方法的基盤をその真理要求の吟味のうちに求めず、ただ信仰内容の逸脱しうる「固有な」定式化の権利を引き合いに出した——この定式化が、「諸々の信仰告白文書の文字よりもよりいっそうよく福音主義教会の精神に」一致するかぎりにおいて、そしてこのようなケースのその定式化も、やがて「時代遅れなもの」とみなされるかぎりにおいて⁽¹⁰⁾。そのための判断基準は、例えばやはり聖書の文字ではない。

なぜなら聖書に適応した教義学の場合でさえ、シュライアマハ―によると、「たとえば共通にプロテスタント的なものとみされているものは、聖書のなかで局部的で一時的にすぎないもの、あるいは逸脱した解釈のためにまったく犠牲に」されるべきではないからである⁽¹¹⁾。したがってシュライアマハ―にとって教義学的記述の判断基準は信仰意識だけであり、教会の教理はその表現として解釈されるべきである。この前提のもとでは、真理問題はいつもすでにあらかじめ決定されており、しかもそれは、古プロテスタントの教義学の靈感論において起こっていたことと類似した仕方⁽¹²⁾で決定されている。ただしシュライアマハ―の場合、聖書原理の代わりに、それ自体ひとつの信仰共同体の信仰意識と結びつけられた主観的な信仰意識が現れている。それは、この信仰共同体の

信仰意識を個々に明確化したものである。

教義学の基盤としての主観的信仰というシュライアマハ―の新しい規定は、敬虔主義の信仰主観主義、教会共同体およびその教理的伝統との関係、そして伝統的批判的習得の原理としての個性という視点をひとつに結びつけた。このようにして同時に彼は、神学に、聖書の証言の真理性および教会の伝統的教理についての批判的問いから独立したひとつの確実性の基盤を開示したようにみえた。ここから、十九世紀と二十世紀に、信仰意識の表現および記述としての教義学という彼の理解——それは、古プロテスタントの、聖書原理によって基礎づけられた神学理解とたしかに決別したにもかかわらず——が広く影響を与えた事実がよく説明される。当然のことながら、それらを仲介しようとする試みがなかったわけではなかった。特にユーリウス・ミュラーの覚醒神学と、後にグライフスヴァルトとハレで受け入れられたマルティーン・ケーラーの聖書神学は、信仰の原理と聖書の權威を再び相互に緊密に関連づけようとした。しかしながらそこでは依然として主観的信仰経験が基盤となっていた⁽¹³⁾。エアランゲン学派のルター派の神学も、信仰経験、教会の教理、そして聖書と救済史に基づくその根柢をシュライアマハ―よりもいっそう緊密に相互に結びつけようとしたが、その際その基盤として信仰経験を前提としていた⁽¹⁴⁾。しかもイーザーク・アウグスト・ドルナーによると、

「キリスト教の《経験》ないしキリスト教の《信仰》」は倫理学と教義学の「認識源泉」でさえあり、彼は、これにふさわしく教義学のプロレゴメナを信仰の教理 (Pisicologie) に作り変えた。その際ドルナーは、信仰へと通じる歴史的媒介を信仰の概念それ自体のなかで有効に活かそうと試み、そして当然のことながら、回心の経験のなかに本来の宗教的确实性の基盤をみいだした。その場合、「キリスト教の真理の学問的确实性」はまたもやこの基盤とは区別されるべきである、と考えられている。⁽¹⁰⁾

神学を、そして特に教義学を、あらかじめ有する信仰の确实性あるいは信仰の経験に基礎づける作業は、覚醒の敬虔の影響を受けなかった十九世紀の神学者たち、特にアルブレヒト・リッチュルにもみられる。リッチュルはその著『義認と和解』の第三版の序において、次のような命題を展開した。つまりひとは、「イエスに対するキリスト教団の信仰に基づいてのみ」彼の歴史的活動の「完全な範囲」に到達することができる。そしてそれゆえキリスト教の教理の各構成要素は「キリストの救済された教団の視点から」捉えられ、判断されなければならない。その際リッチュルは、『再生者の神学 (thologia regeneriorum)』を求めるスペンサーの関心を受け入れることを公言していた。⁽¹¹⁾ この線に沿って、一八九二年にヴィルヘルム・ヘルマンによって提起された問い、つまり信仰の《根拠》としての歴史的キリストについての問いを

徹底的に貫徹することは不可能であった。なぜならここではいっもすでに、信仰が論証の前提であることが強調されたからである。⁽¹²⁾ この状況は、ヘルマンの学生であったカール・バルトとドルフ・ブルトマンによって推し進められた弁証法神学に至る変革の後も、変わらなかった。一九二九年、ブルトマンはキリスト教の教理について、それは《わたしの隠れた現存在理解を明らかにする》と述べた。そしてこれとまったく対応する仕方では、一九五三年にその著『新約聖書神学』のなかで、神学は「信仰のうちに含まれる認識の展開」でなければならない」と述べた。⁽¹³⁾

一九二七年、カール・バルトは、神学のこのような理解は自明でないことを明らかにした。彼は、教義学を信仰に基礎づけるというシュライアマハー以来の慣行に、教義学を神の言葉の自己明証性に基礎づけるという要求を対置した。⁽¹⁴⁾ したがって彼は、「人間の自己確信を神の确实性から理解することを要求したのであって、《その反対ではない》」。彼はたしかに他方で、「神の言葉の現実を考慮に入れるという冒険」について語り、このような冒険では、論理的に、「規則的な《敢行の行為・問いの請願 (petitio principii)》という形式」が問題になることを認めていた。⁽¹⁵⁾ しかしながらこのようなやり方では、人間の敢行が、「神の言葉の現実を考慮するための」まさに出発点となるのではないだろうか。それゆえバルト自身も再び教義学を、たとえ「経験」としての信仰

ではないとしても、《事実》信仰に、したがって「敢行」としての信仰に基礎づけたのではないだろうか。一九三二年、教会教義学のなかで、教義学は「キリスト教《信仰》」を前提としており、それ自身が「信仰の行為」であるとはつきり述べられている。¹¹⁹こうしてバルトはこの問いにおいて、シュライアマハーから始まった方法、つまり神学を信仰に基礎づけるやり方——一九二七年、バルトはこれを批判した——へと再び方向転換したのだろうか。教義学を「信仰の行為」として捉える見解は、一九三二年、教義学を遂行するのは（分離された個人ではなく）教会であるということにより基礎づけられている。こうして、教義学が敢行の行為つまり問いの請願《petitio principii》から始まるという、一九二七年の定式のうちにあった問題は、明らかに回避されている。しかしながらこの問題は、バルトによるとやはり教義学の初めに取上げられる、信仰の行為の基礎づけと信仰の前提に関する不可避的問いのなかに相変わらず突き刺さっているのではないだろうか。バルトは、神と神の言葉の現実は一方で信仰に先行し、他方で教義学にとって最初から確実であるという二重の仮定に固執しようとした。しかしながら後者は信仰の行為の概念を通してのみ導入されるのであり、不可避的に次のような結果を招いた。つまりバルトによって意図された、信仰の行為に対する神と神の言葉の優位性は、今や明らかに主題として取り扱われることはなく

なった。もしもバルトと共に、信仰の行為と信仰経験に対する神の優位性に固執しようとするならば、教義学においては、神の現実とは初めから前提として確実であるという仮定は不必要になるのだろうか。

一九二七年、バルトは、教義学を神の言葉の代わりに信仰に基礎づける新プロテスタントの方法における神学的問題を的確に捉え、鋭くこう特徴づけた。「教義学の意味と可能性、そしてその対象はキリスト教信仰ではなく神の言葉である。なぜなら神の言葉は、キリスト教の信仰のうちに基礎づけられ、包含されるのではなく、キリスト教信仰が、神の言葉のうちに基礎づけられ、包含されるからである。二つのことは別の事柄である——たとえどれほど強く、絶えず信仰のいわゆる客観的内容について語られるとしても。この関係を反対にするならば、あらゆる点で歪曲に歪曲を重ねる結果となり、しかもそれは必然的なものとなる」¹²⁰。バルトの言葉は、神学の可能性を信仰的主体と結びつけた敬虔主義に対するヴァレンティヌス・レッシャーの批判を反映しているようである。新プロテスタント神学の歴史は全体としてこの批判を確認している——バルトは（彼以前には、すでにエーリヒ・シェダーは）、誤った、つまり神についての真剣な語り（Reden）の諸々の含意と矛盾するがゆえに誤った人間中心主義の概念に対し、この批判を向けている。この診断の正しさのゆえに、もちろん

ん古プロテスタントの教義学のアプローチに戻ることができるわけではない。聖書の靈感に関する古プロテスタントの見解が再び回復されるわけではない。バルトもこのことを理解していた。彼は、神の言葉の優位性に関する見解の古プロテスタントの形式を、宣教、聖書、そして啓示における言葉の三つの形態に関する彼の教説に置き換えた。しかしすでに述べたように、この新しいアプローチの出発点は、敢行、勇氣、そして《敢行の行為・問いの請願 (petitio principii)》についての諸々の省察を含み、バルトが逃れようとしていた信仰の主観主義となお深く結びついたままであった。教義学の主体としての教会を引き合いに出すことにより、一九三二年、この問題はまさに解明されるというよりもむしろ隠蔽されてしまった。なぜなら教会の概念はそれ自体、そこで問題になっているのが、他人同士のなかにあるひとつ宗教共同体のそれ自体拘束力のない現象でないかぎり、まず教義学の過程において展開されなければならないからである。教義学の新プロテスタント主義的基礎づけ、つまり信仰の主観主義から逃れ、神学のために神の言葉の優位性を新たな形で更新しようとする者は、まず、十八世紀の方向転換以来、シュライアマハーと共に入ってきた教義学の基礎づけにおけるあのパラダイム・シフトへと至る諸々の理由について釈明しなければならない。バルトは彼のやり方で行った。つまりバルトは、彼の神学史のなかで近代神学の人

間中心的方向転換を、十八世紀の文化史および社会史においてまったく普遍的に認識されうる人間中心主義との関連で捉えた。バルトによってこの経過に与えられた価値評価と、そこには神に対する人間の反抗という動機がみられるとする記述には、議論の余地がある。この事態それ自体には議論の余地がない——たとえそれが、宗教改革以後の時代における諸々の教派的対立の絶望的状况と、特に十七世紀の宗教戦争の終りにみられた教派的行き詰まりから生じた諸々の強制によって説明されなければならないとしても。しかしながら神学および教義学の基礎づけにおけるパラダイム・シフトは、一般的文化的諸変化の機能としてだけ、そしてまずそのようなものとして説明することはできない。すなわちこのような見解は、宗教をひとつの随伴現象および他のプロセスのひとつの単なる反響とみなす宗教批判的な見解を前提としている。神学的パラダイム・シフトの根柢は、神学的議論それ自体の展開のうちに、より正確には、靈感説のなかで定式化された古プロテスタントの聖書原理の信憑性の解体のうちにある。その際よくみると、キリスト教神学をその内容の規範としての聖書に基礎づけることが、支持されなくなったわけではなく、逐語靈感説の觀念によって、聖書全体の神的真理を《前提》として措定する試みが不可能になったのである。そしてその後、この觀念についての神学的(および教義学的)議論が展開されることはなかった。

この前提は、新しい自然科学的・歴史学的・地理学的な諸々の認識に直面して、結局、保持できなくなり、聖書の個々の言葉はいずれも神に由来するという仮定を弁護するために導入された適応の思想は、そのいつそうの空洞化へと行き着いた。

今や原理的には、聖書を起源的キリスト教の歴史的文書として、また聖書を——その内容のあらゆる歴史的相対性にもかかわらず——この意味でキリスト教信仰の同一性の永続的尺度として理解することも可能になった。ゼムラー以来ますます貫徹されるようになった聖書と神の言葉の区別は、事実、この方向に向かって進んだ。問題は、神の言葉はどのようにして歴史学的に理解されうる聖書から引きだされるべきか、そしてそのためにどのような判断基準が用いられるべきか、ということだけであった。すでにゼムラーにおいて、また特にシュライアマハーにおいて、聖霊の《内的証明 (testimonium internum)》という主観主義的見解および信仰経験の引証がその答えとなっていた。この思想の新たな布置から生ずる魅力は、この思想が、キリスト教の信仰とキリスト教の教理のあらゆる内容をあらかじめ再び保証し、約束してくれるように思われたことにあった。すなわち、かつてその保証は正統主義の靈感説と結びつけられたが、今やそれは経験という主体性に係留された。

その際、古い靈感説の客観主義と権威主義に対し経験を主張す

る立場は、それ自体誤つてはいなかった。事実、われわれは、われわれの経験に実証されるものだけを真実とみなし、自らのものとすることができる。むしろすでに問題であったのは、敬虔主義とリヴァイヴァリズムの影響で経験の原理をひとつの特定の経験、つまり回心の経験に限定する傾向であった。しかし特に、重大な結果を引き起こすことが明らかになったのは、キリスト教の教理の諸々のテーマを個々に論ずる以前に、ある先行する保証機関を通してそのキリスト教の教理の真理を確かなものにしようにしたことである。それは、かつて靈感説の助けを借りて行われたように、再びこの経験を引き合いに出すという仕方で行われた。古プロテスタントの聖書論はすでにこの試みに失敗し、キリスト教の教理を、信仰者のためにその真理をあらかじめ保証する信仰の行為という主体性に基礎づける新プロテスタントの試みも、ここで挫折せざるをえなかった。しかし残念ながらそれは、このようなやり方は神の真理の主権と一致しえないという神学的プロテストに躓くことはなかった。カール・バルトの例は、この点における神学の悲劇的な混乱を示している。すなわちキリスト教信仰の真理を、その内容を考察する以前にあらかじめ何としても保証しておこうとするかぎりにおいて、教会の教理に関する職務の担い手の誤ることなき権威に背を向けた後で、そして古プロテスタントの靈感説が崩壊してしまつた後で、残された道は、それが経

験であれ、「敢行」であれ、信仰の行為を引き合いに出すことだけであった。福音主義神学に対し、キリスト教の真理意識を自己保証しようとするこの試みは支持できないとの洞察が、かつての靈感説の場合と同様に、今日も外側から押しつけられている、つまりこのような論証は経験の判断基準それ自体と一致しないという事実を通して、強制されている。個々の経験は決して絶対的、無制約的現実性を媒介せず、せいぜい、経験の継続するプロセスのなかで説明と確認を必要とする現実性を媒介するにすぎない。たしかにこのような主観的現実性においてすでに真理とその無制約性の臨在が経験されるが、それは、経験の継続的なプロセスにおけるその確認と証明を先取りすることによってのみ行われる。あらゆる主観的現実性のこのような制約は、人間の経験の有限性に属している。すべてのより広範な吟味と証明から独立した無制約的現実性の主張は、そのなかで信ずるわたしが自分自身を絶対的真理の場として措定する主体的参与の暴力的行為としてのみ可能になる。この現象が、キリスト者たちの間にもみ現れるわけではない非合理的な熱狂のヴァリエーションと同一視されるとしても、それは不当なことではない。この種の諸現象はもはや合理的なものではありえず、単に心理学的なものとして説明されうる。それゆえ信仰の主観主義つまり「参与への逃亡」⁽¹⁶⁾は、キリスト教信仰を、その非合理性に直面して信仰の欲求の起源をこの世的な

諸々の根底に還元する無神論的宗教心理学に事実上引き渡してしまふ。バルトもこの関連を鋭く、しかも適切に認識していたが、彼の洞察の命中度は、なお彼自身がキリスト教の真理意識を信仰の主観主義という袋小路と、無神論的宗教批判に対するその脆弱性という袋小路から連れたすことができなかつたという事実によって、いたずらに下がってしまった。

キリスト教の信仰意識と教義学にとって、その真理意識の先行する保証を断念するということは、何を意味するのだろうか。いずれにせよこれにより、キリスト教の教理の真理要求それ自体が断念されるべきではない。むしろ大切なのは、まさにこの要求をテーマとして取り上げることである。

五 組織神学のテーマとしてのキリスト教の教理の真理

キリスト教の教義学は、まさにそのごく最近の歴史においてさえ、キリスト教の教理の真理性をその研究のテーマとして説明するよりも、形式的に前提として措定してきた。プロテスタントの教義学の場合、この事態は、十六世紀以来の教義学のプロレゴメナの発展のなかで表現されてきた。ここではキリスト教の教理の真理性についての問いも、教義学の個々のテーマが論じられる前に、あれやこれやの仕方、その教理の源泉ないし原理に関する決定によりすであらかじめ決定されていた。その際に問われた

のは、それらがかの源泉から取りだされたのかどうか、そしてそれはどのようにして為されたのかということだけであった。「キリスト教という宗教の真理」についての問いを主題として投げかけることは、依然として弁証学に委ねられた。諸々の例外を度外視すると、教義学はその内容のみ取り組んだ。カトリック神学においても同様に基礎神学と教義学の区別が推奨された。前者がキリスト教の啓示の信憑性を確認しなければならぬとすれば、後者はその内容を展開しなければならなかった。しかしながら課題のこのような分離は、事柄からみて正当化されるのだろうか。もしもキリスト教の教理が、歴史学的貴重品展示室の財産目録としてだけでなく神の啓示として提示されているとすれば、その真理とその真の意味についての問いは、キリスト教の教理の内容の記述と必然的に結びつかなければならないのではないだろうか。事実、教義学的記述と真理についての問いの完全な分離はどこにも存在しなかった。通例、教義学から期待されたのは、教義学が、それによって展開された教理の内容を論証的に弁証し、そして真理として確認することであった。教義学は、事実、すでに記述の体系的形式を通していつもすでにこの課題を知覚していた（三項を参照）。つまりそれは、創造から終末論的完成に至る世界の現実を包括するその内容の、神思想において基礎づけられた普遍性との結びつきのなかで、この課題を知覚していた。この世におけ

る罪と悪に直面しながらも、創造と救済史の統一性が記述されることにより、同時に、世界の創造者、和解者、そして救済者としての神の統一性と、それと共に神の真理性つまり神の神性が実際に確認される。

反対に、教義学における個々の議論はすべて、それが神の行為に関係づけられることにより、同時に全体としての世界にも関係づけられる。このことは特にキリスト論において明らかになる。⁽¹⁸⁾しかしそれは、その他のあらゆる個別的なテーマと、イエス・キリストおよび彼のうちに現れた神的ロゴスとの関係にも同じように当てはまる。神思想のうちに基礎づけられ、教義学的記述の包括的思想的体系のなかに表現される教義学的テーマの普遍性は、したがって明らかにキリスト教の教理の真理要求と、教義学によるその知覚と関連している。さらにこれに属しているのは、人間、世界、そして歴史についての神学以外の知識と、特に、これらのテーマに関する哲学の、全体としての現実についての問いとたしかに関連している諸言明を、キリストの啓示の光に照らして捉えられた、世界、人間、そして歴史に関する教義学の記述に取り入れることである。すなわちここでも問題になっているのは普遍的首尾一貫性、したがってキリスト教の教理の真理性である。しかしながら、教義学がたいはい形式的にはキリスト教の教理の真理性をテーマとせず、それを前提としていることは、何を意味する

のだろうか。それは、キリスト教の教理の真理要求が、明らかに、そしていずれにせよその問題のなかで体系的に論じられることなく、おおむね肯定的に認められていることを意味する。このやり方には、教義学の神中心的方向づけと関連する、したがってここでの記述にも受け入れられなければならないモチーフが入っている。すなわち、世界、人間、そして歴史は、神によるその肯定的規定の光に照らして論じられる。それは、神思想それ自体の独自性を通してあらかじめ規定されている。しかしそれは、教義学のなかで「この世」を通してキリスト教的啓示と神御自身の現実でさえ問いに付されることを排除しない。神の現実と、この世におけるその啓示の現実が議論の余地のあるものであることは、教義学のなかで神の世界として考えられるべき世界の現実には属している。もしもキリスト教の教理の諸々の主張が、この世による神の現実の疑問視、その異論、そしてそこからの離反を、自らのキリスト教的真理意識の疑問視として自らのうちに受け入れなければ、それらは世界の現実に到達せず、その上を漂うだけであり、したがって真実ではないことになる。しかもこの世における神の現実に関する異論は、神がこの世の創造者であるとすれば、神のうちに基礎づけられなければならない。それゆえ、キリスト教の教理の記述はその真理性という前提から出発すべきではなく、——その自己理解においても（なぜなら、いずれにせよそれは

実際に行われるので）——神の現実とこの世における神の啓示の現実が疑問視されることに身をさらさなければならぬ。

キリスト教神学は無前提でありえないということは、たしかに正しい。したがって教義学も種々の前提をもって研究する。すなわちまず第一に教義学はキリスト教の教理の事実を前提とする、また同時に、その歴史におけるキリスト教の多岐にわたる現実、そこから出てきた諸々の文化的影響、特に教会の宣教と礼拝生活を前提とする。教会と神学の教理のキリスト教的同一性の基準点および判断基準として、キリスト教の歴史においてすでに早い時期に聖書に課せられた機能が前提とされている。これらすべては神学的省察に先行しており、それらと結びついた諸々の真理要求を含めて、歴史的現実としてあらかじめ与えられている。しかしながら、キリスト教の教理的伝統が要求する神的真理もすでに前提とされているわけではない。すなわちこの要求は神学のなかで記述され、吟味され、可能であれば確認されるべきであり、しかしまさにそれゆえに未決で、すでにあらかじめ決定されていないものとして、取り扱われなければならない。この要求の権利がその思考と論証の過程で危険にさらされるということが、まさに神学への関心を構成している。

キリスト教の教理の諸問題に対する個々人の主観的関心は、大抵すでに、キリスト教信仰それ自体が、キリスト教の使信とキリ

スト教の教理の伝統の真理性に対する放棄しえない関心を有することに根ざしている。神学に関わるキリスト者は、神学的研究に向かう前に、信仰を通してすでにその使信の真理性に巻き込まれている。たしかにキリスト者になるための神学の機能というものも存在するが、ここでは考慮に入れないでよいであろう。通例、信仰はすでに神学的省察に先行する。しかしキリスト教の教理の真理性の神学的確認は、信仰の確認を通じて単純に余分なものとなるわけではない。それがキリスト教の歴史のなかでこの信仰それ自体にとって重要な機能を果たしてきたことは、まったく明らかである。このことについては、後段でもっと正確に論じられるであろう。信仰の真理の個人的確信は、相変わらず経験と省察による継続的証明を必要とする。そしてその際それは、その本性に従って、信じられている真理の普遍的拘束性がそこで問題となる論証の場における実証に対しても開かれている。いかなる真理も単に主観的ではありえない⁽¹⁰⁾。真理の主観的確信は、ここに存在しうる諸々の緊張がたとえどれほど大きくても、原則として真理の普遍性と普遍妥当性を拒絶することができない。すなわちわたしの真理はわたしだけのものではありえない。もしもそれが少なくとも原則としてすべての者にとつての真理として主張されえないとすれば——他のひとがもしかするとそのことをほとんど知りえないとしても——、それはわたしにとつても必然的に真理であ

ることを止めてしまう。

神学において問題なのは啓示の真理の普遍性であり、啓示と神御自身の真理である。これが、上述の意味でいつもすでに起こっていたことであつた——たとえ神学が権威の学問として理解されたり、主観的ないし共同体的信仰の視点からみた自己記述として理解されたりしたとしても、したがって、あたかも真理の問いがすでにあらかじめ決定されているかのごとくふるまつたとしても。しかしキリスト教の真理意識に対する神学の貢献は、その課題を規定する際のこのような諸制約によつて著しく傷つけられる。したがって神学的論証の合理的形式は、事柄の中核つまり信仰にまったく触れない何か外的なもののようにみえるにちがいない。そしてこのような論証はふまじめなものとなつてしまう。なぜなら結果の開放性と、真理にのみ責任を負う熟慮のリスクが欠けているよう思われるからである。このことに関連して、それに対する諸々の結果がすでにあらかじめ確定されている「弁護的思惟」ということが言われた⁽¹¹⁾——それは諸々の論拠の重要性から独立しており、その結果、納得させるといふ修辞学的機能、つまり合理的仮象を生み出すことにより説得するという修辞学的機能しかもっていない。神学的論証に関するこのようなイメージが一般の意識における神学の信用失墜に非常に貢献したこと、そしてさらに貢献し続けていることは、特別な立証を必要としない。こ

れに続いて、いわゆる「神の死の神学」の極端な形式において起こったように、対象それ自体の省察が無意味になってしまった「神学」という大仕掛けな見せ物が現れ、勝ち誇っただけであった。

カンタベリのアンセルムスは、神学的論証の分野において主観的信仰は《理性によつてのみ (sola ratione)》探究されること、したがって主観的信仰という前提が論証の出発点として主張されてはならないことを要求した。すなわち諸々の論拠の重みそれ自体が重要なのである。⁽¹⁹⁾このような諸々の論証の可能な、そして適切な形式と、特に、論理的必然性という強制力がそれらに帰されるのかどうかということに関する諸々の見解は、アンセルムスの時代以来変化してきた。しかしながらそのために信仰がすでに前提として主張されるならば、端的に、納得できる合理的理由を旨指す論証も不可能になる。それが、自らの内容の普遍妥当的真理に関する信仰の合理的確信に至ることができるのは、それに関する論究が完全に開かれた仕方で導かれるときだけであり、しかも例えば、諸々の論拠が出てくる際に、私的な関与が保証されるようなことが生じない場合だけである。まさにキリスト者はその信仰の内容を大いに信頼すべきであり、その結果、その神的真理はこの内容それ自体から明らかになり、それに先行する保証を必要としない、とされてきた。

しかしもしもキリスト教の教理の理路整然とした記述としての

教義学において、その真理がすでに前提とされずに、論争の余地のある論究のテーマとされるならば、合理的論証それ自体が信仰の真理に対する賛否を決める場とならないであろうか。この真理は合理的判断形成の諸規準に、そして結局、その思惟の主体としての人間自身に依拠するようにならないであろうか。

すべての判断と同様に、真偽の判断は、たしかに主観に制約されている。しかしながら人間はその諸々の判断において真理を自由に支配することができず、それを前提として、そしてそれに対応しようとする。真理は、すべてのものにとって拘束力のある普遍性において、人間の諸々の主観的判断に先だつて与えられている。この洞察は、真理の神性に関するアウグスティヌスの議論において決定的な一歩となった (De lib. arb. II, 10; vgl. 12)。⁽²⁰⁾はまだ、神の存在を証明するその力に関して、論拠を展開すべき場ではない。ここでまず興味深いのは、アウグスティヌスが、次のような理由で真理の観念と神概念を結びつけていることである。つまりそれは、主観的判断が真理を自由に支配することができないことを確認しているからであり、そのさい同時に、この事態の特に神学的意味が明らかになるからである。すなわち、神御自身を自由に処理することができないこと、そしてそれゆえ《神のドグマ》としての教義の真理を自由に処理することができないことが明らかになるからである。

真理の観念と神概念の 아우グステイヌスによる結合に反対し、繰り返し、判断の真理という真理理解、つまり判断の行為における真偽の区別の場としての真理という見解が主張された。アウグステイヌスが、あるように思われることと異なる何ものかである偽りと区別して、真理を《あること (id quod est)》(Solil. II, 5) として定義するとき、真理の概念において判断の関係が、したがって《知性 (intellectus)》と《こと・もの (res)》の対応が度外視されている。これは、バルメニデースの存在論的真理概念においてすでに起こっていたことであり、ここでは、真理の統一性におけるすべてで真実なものの一の自己同一性のみがその概念を構成している。トマス・アキナスはアウグステイヌスの真理概念に關し、そのさい本来の《ratio veri》が、すなわち《correspondentia》あるいは《adaequatio rei et intellectus》(De ver. I, 1 resp. und ad 1)》が指摘されていないことに気づいた。真理概念を判断の行為から規定する者は、事実、このように判断するにちがいない。しかしながらこれだけで十分なのかどうか、これについては、真理概念と真理論に關する今日の議論においても論争が続いている。¹⁰⁾ たしかに一致の思想のこの議論においても判断の真理が強調されている。そして種々の真理理論は、明確性を通して一致の思想の不確定性を取り除こうと試み、どのような諸条件があるときに、そしてどのような諸条件のもとでこのような一致が与えられ、したがって、

ある言明が真実であるのかどうかを判断するための基準を挙げようとしている。Nicholas Rescher (1973) の真理の首尾一貫性の理論の元来の本文は、「一致の意味での」真理《概念》と真理の《諸々の判断基準》の区別を目指していた。すなわち、その他の、真理と主張されるすべてのものとの一致は、その対象との一致の意味における諸々の主張の真理の判断基準となるべきである。しかしながら判断基準と真理概念との区別には、異論が唱えられている。すなわち真理の判断基準は、その概念にも属していないものでありうるのか。¹¹⁾ Rescher はこの異論を受け入れた。¹²⁾ しかしもしも真実なものすべての首尾一貫性ないし矛盾のない統一性が、真理それ自体の概念に属するとすれば、判断と事態の「一致」は、このこととどのように関係するのかという問いが生じてくる。少なくともまず心に浮かぶのは、「とにかく、競合する判断者の「合意」の場合と同様に）この「一致」のなかに首尾一貫性の特別な形式をみるということである。その結果、首尾一貫性の思想は、真理概念における本来の基礎ないし基盤として記述される。判断と事態の一致という判断の観点は、判断する者たちの間の合意と同様に、真理概念の演繹された契機となる。もしも真理が首尾一貫性から理解されうるとすれば、この真理概念それ自体が不可避免的に存在論的なものへと振り向けられる。すなわち諸々の事物それ自体における首尾一貫性は、まずそれらについての諸々の判断にお

いてではなく、われわれの判断の真理にとって構成的である。しかしこれは、パルメニデース的、そしてまたアウグスティヌスの真理観念の重要性が、つまり、真理観念と存在概念との共属性、また真理観念と、絶対者で、すべてを包括する者としての神の思想との共属性が、再び新たに主張されることを意味する。すなわち、神のみが、真実なもののすべての統一性としての首尾一貫性の意味における真理の統一性の存在論的場でありうる。

神は真理それ自体であるとのアウグスティヌスの思想 (De lib. arb. II, 15) は、真実なもののすべての首尾一貫性および統一性の視点に依拠している。神はこの統一の場である。神は、真実なものをすべてを包括し、そしてそれを自らのうちにも含む真理、つまり「不變的」であるかぎりにおいて、自らと同一的真理である (ibid. II, 12)。首尾一貫性を獲得しようとする人間のあらゆる努力は、常に不完全で完結することのない後からの遂行であり、真実なものすべての、神のうちに基礎づけられた統一性の後からの思考でありうるにすぎない——あるいは、真実なもののすべての、神のうちに基礎づけられた統一性それ自体が、歴史の形式をもつ場合には、そしてその結果、それが時間のプロセスのなかで初めてその完成に至る場合には、その先取りした構想でありうるにすぎない。教義学におけるキリスト教の教理の体系的記述にも、次のことが

当てはまる。つまり、それは、神のうちに基礎づけられた世界と歴史の統一性との関連における、端的に神の啓示の後からの遂行と、先取りの構想でありうるにすぎない。教義学は神の真理それ自体をがっちりと捉えて、いわば諸々の定式でそれを包装して紹介することはできない——その努力がどれほど真剣に、真理を把握し、そしてそれを記述することに向けられていようと、また神の真理に対するその可能な対応が、われわれの神学は人間の認識の努力に拘束され、そしてそれ自体、有限性の諸制約に捉われているという意識にどれほど結びつけられたままであるとしても。

神学的知の有限性は、伝承全体が保証する無限な「対象」に関する情報の制約と、その消化吸収の制約だけでなく、特にこれらの知の時代的制約にも根拠づけられている。すなわち聖書の証言によると、神の神性は、あらゆる時間と歴史の終りに初めて最終的かつ明白に啓示される。時間のなかにあるいずれの位置にとつても、真に持続的で、それゆえに頼りになり、この意味で「真実な」ものは、将来において初めて判明するということが当てはまる。聖書の真理理解は、ギリシアの思想とまったく同じく真理 (das Wahre) を、自己自身との同一性のゆえに恒常性および信頼性として考えた。しかしそれは真理の自己同一性を、時間の流れの背後にある永遠の現在としてではなく、時間それ自体の

経過のなかで持続的に実証され、証明されるものとして捉えようとした。^(註) 時間は、存在する者の経験とその真理から切り離されない。このような観察方法は、観念論以後の近代の思惟にみられる、経験を重視する方向性にも対応しており、特に歴史性の意識と結びついた相対性、つまりそこにおいて経験が得られる歴史的地位におけるあらゆる経験の相対性にも対応しているといつてよいであろう。このような相対性は、絶対的なものが存在しなく、それゆえに、それ自体常に絶対的である真理も存在しないことを意味するわけではない。相対性それ自体は絶対的思想に対して相対的なのであり、その結果、この思想と共にその相対性も消滅するであろう。しかし少なくともわれわれにとって、真理の絶対性は、われわれの経験と省察の相対性においてのみ近づくことができるものである。これは、デイルタイが述べたように、経験の歴史性を考慮に入れるならば、歴史の進行が続くかぎり、われわれはわれわれの世界の諸々の事物と出来事の真の意味を最終的に規定できないことを意味する。^(註) しかしながらわれわれは、諸々の事物や出来事の意味に関する諸々の主張を提示することにより、それらの意味を事実上規定する。しかしこのような意味の諸々の指定と主張は先取りに依拠している。しかもこれは、ほぼ同じ形式で繰り返される自然の諸事象の領域にも当てはまる。もしも天体の諸々の運動のこの単調な繰り返しを先取りすることができなければ、

日と年を数えることには何の意味もなく、しかもこれらの言葉それ自体が意味を失ってしまうであろう。われわれが、われわれの生涯の諸々の事件と社会史の諸々の出来事に認める意味は、歴史のなかで展開されるこの形成物全体の先取りに、したがってその将来の先取りにいよいよ依拠することになる。そしてこのような先取りは、経験の地平が先へと広がって行くがゆえに、経験の進行と共に絶えず修正されて行く。そのさい時間の進行のなかで、われわれの初めの世界において恒常的で「真実な」ものとして証明されるものと、またこれと反対に、たとえ堅固で持続的にみえるとしても、信頼できないものとして証明されるものが、明らかになる。人間の経験の歴史性と共に与えられる諸制約は、特別な仕方では経験に当てはまる。なぜなら神は、人間と共に住む世界のなかでいかなるときにも同一化しえない対象であり、その現実には、世界と歴史に対する、しかもその歴史における世界の全体に対する、神に帰される力の経験と極めて緊密に結合されているからである。それゆえ世界とその歴史の最後の将来が初めて神の現実を、最終的に、そして異論のない仕方を実証することができる。これにより、神の現実の暫定的経験と、歴史の進行におけるその恒常性の暫定的経験の可能性が排除されてしまうことはない。しかしそれに関する諸言明はすべて、神に関する人間のあらゆる語り特有な仕方では、世界全体の先取りに、したがってまだ完結し

ていない歴史のまだ現れていない将来の先取りに基づいている。

人間の経験と省察の歴史性はまさにまたわれわれ人間の神認識の最も重要な限界を形成している。しかしながらたしかにその歴史性のゆえに、神についての人間の語りはすべて不可避的に神の真理の完全で究極的な認識には到達しないままである。このことは、後段でさらに詳細に検討されるように、神の歴史の啓示に基づく神認識にも当てはまる。まさにキリスト教神学の知も、神の国の将来における神の究極的啓示と比べると、依然として「一部」(Iコリ一二・一二)にすぎない。キリスト者は、神学的知の有限性を心に留めるために、経験の歴史性と共に与えられるわれわれの知の有限性に対する近代の諸々の省察によって啓蒙される必要はまったくない。キリスト者はこのような教えをたしかに、神の前にある人間の状況に関する、またまさに信仰者の状況に関する聖書の記述から獲得することができる。神に関する人間のあらゆる語りの有限性と不適切性についての知は、神学の冷静さに属する。こうして神に関する諸言明の内容が無意味化するわけではなく、それはまさにこのような諸言明の真理条件である。このような知において神についての語りは頌栄となり、そこにおいて、語る者は自らの有限性という限界を越えて無限なる神の思想へと高められる。^(註) そのさい思想的輪郭線も不明瞭なものへと溶けてしまう必要はない。頌栄も、あらゆる点で体系的省察の形式をもつこ

とができるのである。

キリスト教の教理の体系的記述においてその真理が危険にさらされると言われるとき、それは、教義学者自身がこの真理を決定する存在であることを意味していない。キリスト教の教理の首尾一貫性と、この世、その歴史、そしてその将来の完成の統一性を神の統一性の表現として考えようとする彼の試みは、神的真理それ自体の首尾一貫性の後からの再構成と前もつての事前構想にすぎない。それらは、イエス・キリストの歴史における終末の先取りを再構成しており、また神との関連では頌栄の機能をもつ諸々の先取りの企てに基づいている。その真理に関する決定は神御自身にかかっている。それは、究極的に、神の創造における神の国の完成と共に下される。そしてそれは、有罪を立証する神の霊の働きを通して、人間の心のなかで暫定的に下される。

この点に関し、教義学の諸言明も、それを通して記述されるキリスト教の諸々の教理も、学問論的には仮説の状態にあるとみなされるとしても、これは奇妙なことであると考えるべきではない。^(註) 二つのケースにおいて問題になっているのは、自明ではなく、また自明な諸命題から論理的に必然的に演繹される諸々の結論を記述するわけでもないような諸命題である。それらは、形式的には誤りないし真実とみなされる主張であり、それゆえそこでは、それらは適切であるのかどうか、したがって真実であるのかどうか

かと問うことができる。これは意味のある問いである。そしてそれらの主張の真理は、主張それ自体と共にすでに与えられてはいない諸条件に依拠している。したがって、イエスはポンテオ・ピラトの下で十字架に架けられたという命題はひとつの歴史的主張であり、その真理要求は通常の諸々の歴史的判断基準に従って判断することができる。イエスが死者たちからよみがえったという主張は、それが一種の死者の甦りの出来事の可能性を前提としているかぎりにおいて、いつそう複雑である。すなわちこの前提は、死者たちが復活することが普遍的経験となるときに初めて、もはや異論のないものとなるであろう。しかしイエスが神の子と呼ばれることは、死者たちからの彼の甦りと、彼の地上への出現をそれによって確認することを前提としている。したがってこのような主張のすべてに当てはまるのは、その真理が、多様な意見の対象となりうる、そして事実そうである諸条件に依存していることである。これらの諸条件は、イエスの神の子性に関わるすべてのことにおいて、現実一般の理解全体に触れ合っている。それらに諸条件が当てはまるとき、これらの主張は真実である。それについて疑うことが可能であるかぎりにおいて、その真理妥当性は、この語のより広い意味において「仮説的」である⁽¹²⁾。しかしながらこれにより決して、このような諸々の主張をする者はその真理を決定せずにそのままにしている、と言われているわけではない⁽¹³⁾。

事実、それは信仰的諸言明の性格に反するであろう。それはたしかに主張一般の論理的構造とも一致しないであろう。つまりある主張が提示されると共に、語られたことは真理であることが要求される。しかしまさにこのゆえに、聞き手や読者が、その主張が実際に適切なのかどうか、したがって真理へのその要求は正しいのかどうかという問いを投げかけることができることも、諸々の主張の論理的構造に属している。主張はまさに真理への要求と結びつけられ、そして単なる心情の表出ではないがゆえに、それが適切なかどうかということが問われうる。聞き手ないし読者の主張の「命題」が（省察のレベルにおいて）まずなお吟味され、そして必要とあれば差し当たり本当であると仮定されるものとして、まさに「仮定」として取り扱われうる可能性は、まさにある言説（Aussagen）が、その言説およびそれを語る主体と区別される事態についての主張として真剣に受けとめられうるための条件である。したがって、もしも信仰の諸言明（Aussagen）が省察のレベルにおいて仮定として取り扱われるとしても、それはその断言的性格とまったく矛盾しない。反対にこのようにして、その断言的性格は真剣に受けとめられる。信仰の言明の主張が本当に正しいのかどうかということが、もはや意味深く問われなくなるならば、その性格は無視されていると言ってよいであろう。すなわちその場合には、信仰の諸言明は「認識論的」真理をもない

諸々の主観的状態の言説として取り扱われるだけであろう。

諸々の主張の真理要求の仮説の様相は、まず（聞き手あるいは読者の）省察のレベルにおいて意識される。これは主張しているひとそれ自身の問題ではない——彼が、その諸々の主張の、他者による、もしかすると懐疑的な受容をすでに共に省察していないとしても、いずれにせよ彼自身の問題ではない。主張の行為においては、主張されていることの真理が、たいていまったく省察されないままに要求される。まず聞き手ないし読者は、主張と、それがはたして真実なのかどうかという問いを区別する。彼にとつて、もしもその真理が単純に「本当であると仮定されて」いないとすれば、それはなお吟味されるべき「単なる主張」であるということになる。しかしこれによりその主張が反駁されているわけではなく、その真理の意図は真剣に受けとめられている。このことは、信仰の諸々の主張とそれらとの神学的関わりにも当てはまる。それらが主張として価値があると認められるのは、それらの言い分が無分別に正しいと認められることによつてではなく、まさに吟味するというその真理要求が価値のあることとして認められることによる。これは、信仰の諸言明と神御自身の真理との区別にも対応する。この神御自身の真理は、それらが言明しようとしているものであり、真の信仰者が自らの言葉と理解を無限に凌駕するものとしていつも目の前にしているものである。

神の真理は主張とその受容の間に立ち、それはこのような受容の最終的尺度となる。つまり神の真理は、神は誰にとつても自由に処理することのできないお方であるがゆえに、われわれがそれを用いて人間を測ることのできない尺度となる。

神学的省察のレベルは、次のことにより、信仰告白の諸言明のレベルと区別される。つまりそのレベルでは、信仰的諸言明、神学的諸命題、それらのなかで主張されている現実、特にそのなかで最も重要な神の現実には、論争の余地のあることが、共に考慮されうるのであり、事実、共に考慮されるべきである。なぜならそれ「論争の余地のあること」は、教義学のなかで神の世界として——神によつて創造され、和解され、そして救済された世界として——記述されるべき世界と歴史の現実に属しているからである。これにより同時に神の神性が記述され、それは、創造された世界とその歴史を通して賛美される。これは、この世における神の存在と本質に関し論争の余地のあることも、神御自身のうちに基礎づけられたこととして理解されうることを意味する——もしもそれが、神の無力の表現として、しかも最終的に神の存在に反対する異論として考えられるべきではないとすれば。キリスト教の教理の体系的記述において、世界、人間、そして歴史は、神の神性の表現および証言として要求される。そのさい人間と世界の歴史は、神と対立し、しかも神の神性を証言するも

のへと変革されて行く過程にある。これが、キリスト教の教理における救済史としての歴史の意味である。キリスト教の教理の素材は、創造、罪、和解、そして完成の順に、いつもすでに、人間の救済と被造世界の更新を目指す歴史のパスベクティヴのなかで捉えられ、構成される。しかし今や、この神の救いの経綸の諸

テーマにおいて問題になっているのは、神と並ぶ何か付加的なものではない。この歴史とその神学的記述のなかで中心となつてい

る問題は、神の神性である。この歴史の記述が神学的であるかぎりにおいてはのみ、それは、神の神性についての証言であることに

おいてその統一性をみいだす。世界、人間、そして歴史についての

の論究の際にも、教義学において問題になるのは神の現実である。まさにだからこそ、そしてただそれゆえに、その際に問題になるのは人間と世界でもある。神は、信仰と同様に神学の包括的で、しかも唯一無二のテーマである。両者はそれ以外のテーマをもたない。しかし神について語ることは、世界と人間について、その

和解と救済について語ることも要求する。神を神学の唯一無二の

テーマとして説明することは、被造物および人間と、神と並ぶその存在の権利をめぐって争うことではなく、神が授ける存在の権利を彼らに容認することである。世界と人間の存在のなかに、そしてそれらの完成のなかに、神の神性が顕示される。しかし反対に、世界と人間は、彼らの創造者を賛美することによってのみ、

彼ら自身の存在をもち、そしてその完成をみいだすことができる

と言うこともできる。

キリスト教の教理の記述としての教義学はしたがって体系的神学でなければならぬ。つまりそれは神についての組織的教理でなければならず、他の何ものでもない⁽¹⁸⁾。キリスト教の教理が、すべての個々のテーマを神の現実に関係づけることを通して体系的に、したがって組織神学として記述されることにより、キリスト教の教理の真理性もテーマとなる。なぜならキリスト教の教理のあらゆる言明は、その真理性をただ神のうちにもつからである。神の現実とは、何といつても世界が存在することからみて、世界の創造者、保持者、和解者、そして完成者としての神の荣誉に依拠している。それゆえ神のうちに基礎づけられ、和解され、完成されるものとしての世界、人間、そして歴史についての体系的記述の際に問題になるのは、神御自身の現実である。この記述において、神の存在と、それと同時にキリスト教の教理の真理性は危険に瀕する「立ちも倒れもする」。しかもそれは、神の存在、本質、属性についての特殊な教理において生ずるだけでなく、終末論にいたるまでの教義学のテーマの一つ一つにおいて起こることである。

組織神学としての教義学は、世界、人間、そして歴史についてのモデル——それは、筋の通つたものであるとすれば、神の現

実とキリスト教の教理の真理性を「証明する」、すなわち記述の形式を通して首尾一貫して考えうるものとして立証し、確認する——を神に基礎づけられたものとして構想することにより、断言的であると共に仮説的なものとして論じられる。教義学はキリスト教の教理の真理要求をこのように解釈する。教義学は、この教理が真実なものとして受容されるためには、それがこの関連でどのように理解されなければならないのかを示さなければならぬ。世界、人間、そして歴史を神のうちに基礎づけられたものとして解釈する教義学の解釈の確実性という条件は、たしかに、教義学的構想の証明力と真理に関する決定が、その構想それ自体と共に与えられているわけではないことを示している。それは、世界、人間、そして歴史が——われわれがそれらを知っているように、そしてわれがそれらを知るかぎり——このモデルのなかで再び認識されるのかどうか、したがってそれは本当に、このモデルのなかで神によって規定されたものとして説明される、世界、人間、そしてその歴史の現実であるのかどうかということに依拠している。他方でそれは、教義学が記述していると主張するキリスト教の教理の引証が正しいのかどうかということに依拠している。二つの問いはともに批判的論究の対象である。双方とも、キリスト教の教理のかつての諸々の記述に対する批判、キリスト教の教理の諸々の意図に忠実で、世界、人間、そして歴史の

現実に適したよりよいモデルを展開しようとするすべての新たな試みに対する批判を引き起こす。かつての、またより新しい教義学的モデルの確実性に関する進行中の論争のなかで、創造を通して、また歴史の進行のなかで、実際に立証される神の現実と、モデルとの相違が意識されるようになる。神学者にとつて慰めとなるのは、たしかに次のことが正当に評価されることである。つまり彼自身の洞察が制約されているだけでなく、彼の批評家たちの洞察も制約されており、その結果、キリスト教の教理の種々のモデルは、その諸制約にもかかわらず、信仰がこの世においてその究極的啓示を待ち望む神の現実を先取りして記述するという機能を保持していることである。

キリスト教の教理の教義学的記述は、常に同時に、これまでの、その真理志向の何らかの点で不適切な諸々の表現様式に対する批判である。もちろん教義学的記述の形式をとらないキリスト教の教理の批判も存在する。このような批判はキリスト教の教理の形式を修正の必要なものとみなすだけでなく、その真理要求それ自体を無効とみなす。もちろんこのような批判も、それが全体 (das Ganze) を目指すのであれば、記述の形式をとらなければならず、キリスト教の教理の再構成——この教理を、純粹に人間学的で世界的な諸々のモチーフと要因の表現として十分に説明することができるようにとの要求を提示する再構成——を試みなければ

ばならない。もしもこのような批判が確かなものであるとすれば、その対象は、将来、もはや議論されることはないであろう。極端なケースの場合、このような批判は、神の現実一般と関係が切れていると信じている。このような批判の諸々の論拠は、教義学にとっても重要である。それらは、明白に、あるいは暗示的に自らの立場を記述することにより、教義学に対し、神の現実とキリスト教の教理の真理性について明確に証明するように強く求めている。

教義学は、それが《神理「神の立脚点」の下で (sub ratione Dei)》他のあらゆるテーマを神によって規定されたものとして、したがって神思想の展開の特質のなかで論ずるにもかかわらず、直接に神の現実から始めることはできない。さらに正確に言うと、神の現実はずっと第一に人間の表象、人間の言葉、そして人間の観念としてのみ与えられている。神は、表象と観念のなかで意図された、しかしそれらとはやはり区別される現実として考慮されるということ、そしてそれはどのような仕方で行われるのかということ、論争の対象となる。もしもこれを無視しようとするならば、高い代金を支払わねばならなくなるにちがいない。すなわちその場合、皮肉にも、神は人間の表象にすぎないということが残り続けるであろう。それを超えようとする者は、この争いに巻き込まれるにちがいない。たしかに、ひとはそもそもどのようなようにし

て神を現実として考慮するようになるのかという問いは、慎重な明確化を必要とする。そのさい問題になるのは、聖書の諸文書のなかで証言されている、現実一般としての神の現実が公の議論となることができ、その結果、本来の意味で教義学的な記述の出発点が獲得されるようになるアプローチである。

以前は、論究のためのこのような諸々の準備作業は《信仰の序 (praeanbula fidei)》と呼ばれた。今日それは、教義学のための基礎を明らかにしなければならない「基礎神学」に割り当てられることが多い。その際われわれは、このような諸々の論究はせいぜい方法的な意味で「基礎的」であることをはっきりと捉えておかなければならない。なぜなら神学では、出来事のコア (Sache) からみて、基礎的なのは神御自身あるいはイエス・キリストにおける神の自己啓示だけだからである。「イエス・キリストという既に据えられている土台を無視して、だれもほかの土台を据えることはできません」(1コリ三・一一)。したがって神思想、神の証明、そして宗教に関する諸々の導入的論究は、教義学の展開のなかで神論に取り入れられ、それ以上の詳論はすべて神の啓示における神の現実の発展として提示される。こうして基礎づけの関連は逆転される。しかしながら神論に続くものはすべて、依然として、神思想と宗教に関する諸々の詳論によって表現し直される対決の領域と関係づけられたままである。それは、神の現実につ

いて論争する場であり、そのなかには教義学だけでなくキリスト者の存在と教会もそれらの場を占めている。

注 (I-1)

- (1) U. Köpf はこのことを指摘したが、それは正しく。U. Köpf: Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert, 1974, 247ff. bes. 252f. 特にトマス・アクィナスの場合、神学的認識の源泉としての神的神感の視点が「神学的学問論全体を貫徹してこそ」(111, vgl. 147, 252f.)。

- (2) R.D. Preus (The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena, St. Louis/London 1970, 114) は J. Gerhard が Junius (De Theologiae Verae Ortus, Natura, Formis, Partibus et Modo Illius, Leyden 1594) に依拠していることを気づかせた。この主題に関する Dannhauer (1649) と Schetzer (1679) の間の論争については C.H. Ratschow: Luthersche Dogmatik zwischen Orthodoxie und Aufklärung I, 1964, 49. を参照。

- (3) J. Walhmann (Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961, 53f.) は、次のような K. Barth の所見に反対してこのように Gerhard の見解 (in Prooemium von 1625 zum ersten Band seiner *Locci*) を弁護した。K. Barth によると M. Chemnitz によりこの主張がなされている見解、つまりキリスト教の教理の対象は神と諸々の神的事柄であるとの見解と比べると、Gerhard においては、神学の理解における人間中心の方向転換が準備されている。これに対し Walhmann は次のように述べている。「神学の主体としての人間にこの発言」は、Gerhard の場合、「まだ自然神学の基盤から展開されていない」(53)。しかし Barth の批判のポイントは次の点にある。つまり、たとえ後になって初めて起こったとしても、Gerhard 以後の時代のルター派正統主義のいわゆる分析的方法論の枠組みにおける自然神学の人間中心的機能は、神学の対象の規定におけ

るあの方向転換の結果として理解されうることである。もちろん Gerhard は神学の目標を人間の至福の外に、さらに神の栄光のうちにもみていた(拙著: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 236f. を参照)。しかし彼は、Duns Scotus と共に神御自身を神学の形式的対象として規定することはなかった。

- (4) これについては、拙著: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 230-240. を参照。
- (5) G. Sauter (TRB9, 1982, 45 (Dogmatik I)) の判断も参照。しかも Sauter は、分析的方法の導入により「教義学者は教義学の内的中心になった」と考えている。
- (6) Duns Scotus Ord. Prol. p. 5 q1-5, Ed. Vat. I, 1950, 207f. (n. 314ff.), bes. 211f. (n. 324).
- (7) Ebd. 217f. (n. 332-333).
- (8) Duns Scotus (ebd. 215f. (n. 330-331)) 自身の塾考を参照。特に B. Geyer: *Facultas theologica. Eine bedeutungsgeschichtliche Untersuchung*, in: ZKG75, 1964, 133-145. はこのことと印象的な仕方では指摘した。G. Ebeling は「資料の充実した項目: *Theologie I Begriffsgeschichtlich*, in RGG6, 1962, 757f. も参照。古プロテスタント神学のなかで、特に神学概念について論じているのは G. Calixt である。彼は、大学における神学の具体的な制度化との関連について言及している。
- (9) Duns Scotus Ord. Prol. p. 3 q1-3, Ed. Vat. I, 135f. (n. 200f.). 拙著: *Wissenschaftstheorie und Theologie* 249-255. を参照。
- (10) Ebd. 255-266. の詳論を参照。
- (11) G. Sauter: *Dogmatik I*, in: TRE 9, 1982, 41-77, 42f.
- (12) 以下の内容については M. Elze: *Der Begriff des Dogmas in der Alten Kirche*, ZThK 61, 1964, 421-438, sowie TRE9, 1982, 26-34 (Dogma I, U. Wickert) を参照。
- (13) *Novella 131 de ecclesiasticis titulis: «quattuor synodorum dogmata sicut sanctas scripturas accipiuntus»* (C.F. Zachariae a Lingenthal: *Imp. Justiniani PP. A. Novellae quae vocantur sive Constitutiones quae extra*

- codicem supersunt ordine chronologico digestae II, Leipzig, 1881, 267, Nr. 151).
- (16) M. Elze a.a.O. 435f.
- (17) Ebd. 438.
- (18) 「教会の聖なる職務」に関するローマ・カトリック教会と福音ルーテル教会の共同宣言の解説 (『Das geistliche Amt in der Kirche』, 1981, 40) にみられる、カトリックの位置に関する記述を参照。
- (19) その模範的な例として、J. Habermas に対する A. Beckermann: Die realistischen Voraussetzungen der Konsensstheorie von J. Habermas, in: Zeitschrift f. Allgem. Wissenschaftstheorie 3, 1972, 63-80. の批判を参照。Beckermann は次のことを指摘した。つまり判断者の意見の一致のなかに、諸々の事態との、諸々の主張において要求されている一致のための判断基準をみいだそうとする Habermas の試みは、循環的論証を越えることができない。なぜなら Habermas は、内容的な意見の一致を単なる慣習的な意見の一致から区別することができるようするために、「権限のある」判断という概念を引き合いに出さなければならぬからである。
- (20) E. Schlink: Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, 3. Aufl. 1948, 43-47, sowie 280f. を参照。
- (21) これについては、E. Schlink a.a.O. 23-35. の詳論を参照。また拙著: Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 159-180, bes. 159f. も参照。
- (22) K. Rahner und K. Lehmann in: Mysterium Salutis I, 1965, 668ff. Das letzte Zitat 672. この批判は、福音主義の釈義の諸々の判断をより正確にすることもべきである。それは、特に E. Käsemann によって際立つ仕方でも定式化されている (Begründer der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: Evangelische Theologie 11, 1951/52, 13-21)。
- (23) これについては、拙著: Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 159-180, bes. 164f., sowie 166f. を参照。聖書の統一性については、歴史―批評的研究の
- 諸々の成果の光に照らして、せいぜいこのような中心的内容に関して語ることができるだけであり、あらゆる個々の言明の矛盾のない一致の意味において語ることができるだけではない。
- (24) K. Barth: Kirchliche Dogmatik I/1, 1932, 284. これについては、拙著: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 180. を参照。
- (25) ここでは、次のことが暫定的に仮定されている。つまり教義学的本文のなかに包含されている諸々の断言文は、(信仰告白という) 参与のそれと結びついた諸々の遂行的発言は別として、断言文として、したがってその認識論的要求に応じて真剣に取り扱われる。
- (26) これについては、拙著: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 407f. を参照。
- (27) この箇所の釈義については、U. Wilckens: Der Brief an die Römer II, 1980, 35-37. を参照。
- (28) 教父の神学命題論集と《神学》の対象としての聖書の関係に関する十三世紀の神学の熟考については、U. Köpf a.a.O. 113ff. を参照。例えばトマス・アクイナス (S. theol. I, 1a 8 ad 2) の場合、聖書は、キリスト教の教理の本来の権威の基盤として、教父たちの権威と明確に区別されている。聖書に基づいて提示されるべき信仰簡条の概念については、S. theol. II/2, 1a 7 und ebd. a 9 ad 1. を参照。そのかきりでは、例えば、J.A. Quenstedt: Theologia didactico-polemica sive systema theologicum pars I, c. 5 (Leipzig 1715, 348ff.) にみられるような、諸々の信仰簡条に関する古プロテスタントの教理はこれと一致する。しかしそれは、聖書それ自体におけるそれらの信仰簡条の公布を主張し、古代教会の諸信条におけるそれらの要約の完全性を否定した。さらにそれは、特にトマス・アクイナス (S. theol. II/2, 1a10) のようなスコラ学者たちによって主張された《Summus Pontifex》(つまり教皇が信仰告白の新しい本文を確定する《nova editio symboli》) 権限に異論を唱えた (Quenstedt I, c. 356f.). Nic. Hunnius (Epitome Credendorum (1625), 1702 以後の、諸々の信仰簡条の基礎的なものと基礎的でないものを区別する) によって、R.D. Preus a.a.O. (o. Anm. 2) 143-154. を参照。

- (29) 「positiver」神学と「gelehrter」神学の区別については、拙著：Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 241ff.を参照。J.A. Quenstedt: Theologia didactico-polemica, Leipzig 1715, 13, These 21 においては、反対に positive Theologie と gelehrte („didaktische“) Theologie は同一視され、そしてそれらは „katechetischen“ Theologie (12 These17) と明確に区別されている。聖書の内容の要約的論究と記述としての教義学については、拙著：Wissenschaftstheorie und Theologie 407f.を参照。
- (30) J.F. Buddeus: Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes, Leipzig 1727, 303. 組織神学の概念はすでに比較的早い時期に用いられていたことが実証されている。例えば J.A. Quenstedt は『Theologia didactica』という彼の愛する表題の代わりにこの概念を用いている。
- (31) これは、トマス・アクィナスの、アリストテレスの意味における演繹的原理の学としての神学の記述に当ってはまる——もちろんその)では、信仰簡条が明白な理性の諸原理の位置を占めている (S. theol. I, 1 a 2)。これはまた、諸々の目的概念に基づく実践的学問としてのその記述にも当てはまる (拙著：Wissenschaftstheorie und Theologie 226-240, 参参照)。
- (32) 十三世紀におけるこの問題の討論については、U. Kopf a.o., 174ff., 178ff.を参照。
- (33) 例として J. Gerhard: Loci theologici, 476 (hg. F. Frank, Leipzig 1885, 212), 参参照。J.A. Quenstedt の詳述については J. Bauer: Die Ver-nunft zwischen Ontologie und Evangelium. Eine Untersuchung zur Theologie Johann Andreas Quenstedts, Göttersloh 1962, 111-119, 参参照。
- (34) B. Lohse: Ratio und Fides: Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers, 1958, 104ff. B. Hägglund: Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition. Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit, Lund 1955, 90ff, 94ff.
- (35) B. Lohse a.o. 116, は、ルターにおける真理の統一性に言及し、この

れについては WA 26, 286, 32f. („Was nicht wider schrift und glauben ist, das ist auch wider keine folge“) を参照をよびに指示している。一五十七年の Disputatio contra scholasticam theologiam (WA1, 226, 21ff.) における三段論法による演繹法に反対する諸々の厳格な定式化は、たしかに「特定のケースでは」(117)つまり信仰簡条の場合には、論理的法則の止揚について語るきっかけを Lohse に与えている——彼は、ルターが他の諸関連で自ら三段論法を用いて論証していることを指摘しているにもかかわらず。したがってもちろんルターの神学的論証のうちには、「二重真理の仮定があると言えるであろう。しかしルターによって拒否された理性の使用の歴史的特色によりいっそう注目するならば、おそらくこのような印象は消えて行くであろう。

- (36) Thomas von Aquin S. theol. I, 32, 1 ad 2: «ratio ... quae radicem postulat ostendat congruere consequentes effectus.》トマスはその例として興味深い仕方です、「現象を救うための」軌道を外れた運行形式と軌道というプロトマイオスの天文学的仮定を挙げている。つまり近代の仮定概念の歴史に属する記述形式を上げている。
- (37) 真理の首尾一貫性の理論と、真理の概念と真理の批判としての首尾一貫性の関係、さらに真理概念における一致および合意の諸々の契機と首尾一貫性の関係については、s.62f.と s.34f.を参照。
- (38) J. Bauer a.o. 113 zu J.A. Quenstedt.
- (39) たしかにトマスは後に、他のすべての信仰簡条は神の存在のなかに含まれているという具合に、信仰簡条は「理性の諸原理と類比的に」互いにひとつの体系的秩序のなかにあると述べて (S. theol. II/2, 1 a 7)、「このやり方を正当化している。しかし、彼の神学概念によるこの神学の学問性は啓示された諸原理に基づくのに対し、彼によるこの関連の再構成が、理性の神証明の結果としての神の存在から出発していることにもみられる緊張関係は、これによっても解消されな。Summa contra Gentiles, I, 9 のアクィナスの方法論的詳説も参照。ここでは、目的指定が明らかに弁証論的であるかぎりにおいて、他の事態が生じている。しかし、ドゥンス・スコートゥスは、このでト

- マス・アキナスの神学概念のなかにある緊張に気づき、鋭く指摘している。彼は、神の存在のうちにあらゆる神学的真理が包含されているという見解に、したがってわれわれは信仰のあらゆる言明を自然的理性を通して認識することがあるという見解——《et ita totam theologiam naturaliter acquirere》(Ord. prol. p. 3 q. 1-3, Ed. Vat. I, 1950, 107, n. 159)——に異論を唱えている。マウンス・スコットマス自身は、これに対し、次のような見解を支持した。つまりそれは、随罪の状態にある人間の神学的認識は神をそれ自体において対象とすることができなく、普遍的存在概念が、有限な存在と無限な存在の根本的差異を乗り越えるかぎりにおいて、この普遍的存在概念に基いてのみ神を対象とする、この見解である (ebd. Nr. 168 p. 110f.)。
- (40) U. Köpf a.O. 194-198: Das Verifikationsproblem, vgl. auch 207f., 209. 上記注 (30) に引用されている J.F. Buddens の言明も参照。それは、キリスト教の教理の真理の理論的証明 (《probare》) と論証的確認 (《confirmare》) という課題を組織神学に負わせている。
- (41) このかぎりでは、神学の学問性の特徴として、神学の「中心内容に即してなること」(K. Barth, Kirchliche Dogmatik VI, 1932, 7) を求めることはたしかに正しい。しかしそれらが満たされるための判断基準は挙げられていない。
- (42) L.B. Puntel: Wahrheits-theorien in der neueren Philosophie, Darmstadt 1978, は、種々の真理論の概観を提供している。今日、特に J. Habermas によって主張されている真理の同意理論については、s. 142-164, を、首尾一貫性の理論については、ebd. 172-204, 211ff. を参照。その他の諸々の真理論の基点としての一致の理論に関しては (もしくは真理概念の意味論的解釈に関しては)、ebd. 9, を参照。以下 (S. 58ff., bes. 62f.) の詳述も参照。
- (43) これについては、K. Heim: Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911, 19ff. und 24ff. による、依然として読む価値のある詳論を参照。彼は、初期フランクンスコ派とトマス・アキナスにおける問題の異なる解決法について論じている。もちろん Heim は、最高善としての神との関係を通して信仰に関する意見の一致に至るといふ動機を考慮することはなかった。これについては、特に M. Seckler: Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961, 98f. を参照。108f. und schon 93f. を参照。
- (44) この典拠として、J. Finkenzeller: Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus, Münster 1961, 94ff., bes. 99f. を参照。Ebd. 51f.
- (45) Ebd. 53.
- (46) Ebd. 54ff. 詳細については、H. Schüssler: Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter, Wiesbaden 1977, 61-158, bes. 109ff. を参照。
- (48) B. Hägglund: Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards. Eine Untersuchung über das altlutherische Schriftverständnis, Lund 1951, 64ff.
- (49) J. Walmann: Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961, 5Anm. 2.
- (50) Gerhard についてはこの傾向と神学概念の諸々の含意との格闘については、Walmann a.a.O. 47ff. を参照。
- (51) この記述形式の例としては、例えば、J.Kr. König: Theologia positiva acroamatica (1664), De Theologiae Praecognitis §52, §57ff. を参照。
- (52) R.D. Preuss: The Theology of Post-Reformation Lutheranism. A Study of Theological Prolegomena, 1970, 255ff. 注 (47) において挙げられた H. Schüssler の著作、特に中世における聖書の充足性の觀念の歴史に言及している箇所 (73ff.) を参照。
- (53) H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II, 1957, 42-82; J.R. Geiselman: Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Tradition, in: M. Schmans (Hg.): Die mündliche Überlieferung, 1957, 123-206. Geiselman の見解の包括的かつ結論的記述は、彼の書物 (Die Heilige Schrift und die Tradi-

- ton, 1962, bes. 91ff, 158ff.) にみられる。カトリック神学におけるこの問いに関する議論については P. Lengsfeld : *Tradition und Heilige Schrift — ihr Verhältnis*, in : *Mysterium Salutis* (Hg. J. Feiner/M. Löhrer) I, 1965, 463-496, bes. 468ff. を参照。
- (54) これについては J. Razingerin : *Das Zweite Vatikanische Konzil II* (LThK, Ergänzungsband) Freiburg 1967, 573a. の注を参照。
- (55) F. Beisser : *Claritas scripturae bei Martin Luther* 1966, bes. 75-130, 147。ルターの見解の包括的解釈を提示している。エラスムスに反対するルターにおいて特に問題になっているのは、各人のうちに確立されている人格的な信仰の確かさという「内的明晰性」ではなく、教会の宣教職がそれへと招かれている聖書解釈における聖書のいわゆる「外的明晰性」である(88ff, 92)。外的明晰性に属するのは、普遍妥当的説得力をもつて(《communis …… sensus iudicio》) : WA18, 656, 39f.) 聖書の内容を貫徹する「外的決定」(WA18, 652f.) である。拙著 : *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 64f. und 163f. における評論も参照。
- (56) J.A. Quenstedt a.a.O. 169.
- (57) Ebd. 200f. Quenstedt は、そのなかで一六〇九年のソツツイーニ派の Rakower Katechismus の解釈原則におおむね同意している。これについては K. Schoder : *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, 1966, 47f. を参照。ただし、理性との一致(《sana ratio》)に対するソツツイーニ派の要求は、聖書の諸言明に基づく諸々の結論が、啓示された教理に共属してゐるとどういふことに対するソツツイーニ派の拒絶だけは、批判されてゐる。ソツツイーニ派の教義批判として矛盾の原理がもつ意味については、ebd. 50. を参照。
- (58) Quenstedt. a.a.O. 210, vgl. 186ff.
- (59) M. Chemnitz : *Examen Concilii Tridentini* (1578) hg. E. Preuss 1861, 67 n. 6.
- (60) J. Razinger a.a.O. (Anm. 54) 520. を引く。
- (61) H. Engelland : *Melanchthon, Glaube und Handeln* 1931, 179-188.
- (62) B. Hägglund a.a.O. (oben Anm. 48) 118ff., bes. zu Gerhards Loci II, 217ff.
- (63) Ebd. 71ff. und bes. 77, vgl. 86.
- (64) A. Polanus : *Syntaxa theologiae Christianae* 1624 I, 16 (zit. bei H. Heppel u.E. Bizer : *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, 1958, 11).
- (65) H. Cremer RE IX, 3. Aufl. 1901, 191 (Art. Inspiration). R.D. Preuss a.a.O. 273-295. を参照。
- (66) J.A. Quenstedt : *Theologia didactico — polemica sive systema theologicum*, Leipzig 1715, 102 : 《Si enim unicus Scripturae versiculus, cessante immediato Spiritus S.influxu, conscriptus est, promptum erit Satana idem de toto capite, de integro libro, de universo denique codice Biblico excipere, et per consequens, omnem Scripturae auctoritatem elevare.》 Ebd. 100f. を参照。
- (67) B. Hägglund 147 J. Gerhard における聖書の《内的証明》に関する彼の諸註釋のなかで、そのリヤを強調している(op. cit. (O. Anm. 48) 90ff., 94ff.)。R.D. Preuss a.a.O. 302f. を同様に見よ。
- (68) Calvin Inst. rel. chr., 19, 3 : 《…ita suae quam in scripturis expressit veritati inhaerere spiritum sanctum, ut vim tum demum suam proferat atque exserat ubi sua constat verbo reverentia ac dignitas.》 Calvin 147 言葉と霊の關係が相互的であるリヤを強調している。《Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi spiritusque sui certitudinem inter se coplavit : ut solida verbi religio animis nostris insidet, ubi affugit spiritus qui nos illic (!) Dei faciem contemplari faciat.》
- (69) Quenstedt a.a.O. 110 (Ic. 4p. 2q. 4) 147 M. Flacius を証人として引き合ふに出している述べている。これについては R.D. Preuss a.a.O. 288f. を、また適応理論のソツツイーニの展開については G. Hornig : *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*, Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, 1961, 211ff. を参照。
- (70) K. Schoder : *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theolo-*

- (71) gre, 1966, 68f. (zu Kepler) und 73 (zu Galilei).
- (71) Scholder a.a.O. 149ff.
- (72) Spinoza も彼の『神学的—政治的論文』(1670)の第二章で、神の啓示の受領者の理解能力に対するその啓示の適応を、彼の聖書解釈の基本原則とした(第七章も参照)。彼はこの視点をすべてに奇跡信仰の批判にも適用しようとした(第六章)。
- (73) E. Bizer: Die reformierte Orthodoxie und der Cartesianismus, ZThK55, 1958, 306-372, bes. 367f.
- (74) Simon じゆんてい P. Hazard: Die Krise des europäischen Geistes (frz. 1935) dt. 1939, 215-234, を参照。
- (75) G. Horing: Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, 1961, 70. における引用文。
- (76) B. de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat (1670), deutsch von C. Gebhard 5. Aufl. 1955 (Philos. Bibl. 93), 135, 14f., vgl. 140, 15ff., 150, 2ff. (Kap. 7).
- (77) じゆんてい 拙著: Die Krise des Schriftprinzips, in: Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 11-21, を参照。
- (78) Duns Scotus における判断基準の教理の解体については、J. Finkenzeller (oben Anm. 44) 38ff. を、聖書の靈感に対する信仰の条件としての聖書の諸言明の不謬性については、42f. を参照。古プロテスタントの教義学において、判断基準の教理は従属的役割を演じていたにすぎなかった。なぜなら信憑性の諸々の判断基準は、聖霊の証言と異なつて『fides humana』にすぎず、完全な確実性を根拠づけることは不可能だからである (R.D. Preus a.a.O. 300f., vgl. J.A. Quenstedt a.a. 140ff.)。ノットマンニ主義の見解については、Scholder 45ff. を参照。
- (79) G. Horing a.a.O. 76. Semler における神の言葉と聖書の区別については、ebd., 84-115 を、また神の言葉の宣教はもとも口頭によるものであったことを強調する立場については、ebd., 64f. を参照。
- (80) R.D. Preus a.a.O. 216-226.
- (81) In der zweiten, polemischen Abteilung des Kapitels heißt in q. 3ekth. 5: «Est enim haec informatio divina, qua fiunt Theologi, operatio gratiae Spiritus S. «non praecise» inhabitantis, «sed potius» assistentis, «quam gratiam assistentem certo modo etiam habent irrogeniti et impii. In illis vero, qui re et nomine Theologi sunt, i.e. qui non tantum habitu Theologico, ut sic, instructi, sed simul renati sunt, sive fideles et pii, in illis Theologia non tantum a Spiritu S. sed etiam cum Spiritu S. est, et cum gratiosa eius inhabitatione conjuncta» (a.a.O. 23).
- (82) R.D. Preus a.a.O. 228-232. ちよんてい Preus 博士 Neumann をより古ルター派の教義学の反対者に含めた点で誤つてゐる。C.H. Rat-schow (Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I, 1964) は、Quenstedt と Hollaz のうちにすでに神学と個人的信仰の区別がみられ、Buddeus によつて初めて敬虔主義的な意味でそれが修正されたことを、典拠を挙げて証明した (37, Belege 56f.)。信仰と神学の関係に関する Ph. J. Spener の詳論については、E. Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie II, 1951, 107f., 111ff. を参照。Spener の場合、神学的認識によつて信仰が必然的なものであることは、もちろんまだ次のことを意味していなかった。つまり「信仰それ自体の、觀念のなかで捉えられた精神的內容の発生において、宗教的経験が本質的契機となる」(115) ことを意味していなかった。この点で Spener はまた聖書神学者であつた。
- (83) E. Hirsch a.a.O. 200ff., bes. 202f.
- (84) J.-Fr. Buddei Compendium Institutionum theologiae dogmaticae, Leibzig 1724, I, 1 §48-56 (p 42ff.). たしかに Buddeus は『doctrina』としての觀念の客観的な意味での神学は、『irregentis』にも近づきうることを認めてゐる (I, 1 §50)。しかし §48 の註のなかでこう述べてゐる。《…… habitus ille docendi, et alios in rebus divinis erudienti, absque fide …… non nisi improprie theologia vocatur》Quenstedt の対応する諸々の定式化と比べてみると、その変化はわずかであるにもかかわらず、強調点は明らかに移行してゐた。

- (85) Ebd. I, 1 §17, vgl. §21 Anm.
- (86) J.S. Semler: Versuch einer freieren theologischen Lehrart, Halle 1777, 97.
- (87) Buddens の教義学の第一章の表題は『De religione et theologia』である。彼は、自然宗教と、旧約聖書の族長以来の神の諸啓示の歴史に関する詳細な記述の後で初めて、特にキリストの啓示 (§27ff.) と信仰簡条 (§33ff.) に関する詳細な記述の後で初めて、神学の概念 (§37ff.) に取り組んでいく。
- (88) Semler a.a.O. 188 (§59). 「学問的」神学という彼の概念のために Semler は Georg Calixt (188) を引を合らに出している。これについて J. Wallmann: Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt, 1961, 95ff., 107ff. und bes. 113ff. を参照。
- (89) この神認識に「さう近づくのは、宗教に「こころ」「小理屈をこねる」私的神学である。「考える人間であれば誰でもそれに対する実的な権利をもち」、しかもそれは次のような一つの視点に基づいている。つまりそれは「考えるすべての人間によって異なり、各自にとって独自の視点」(a.a.O. 181) である。T. Rendtorff: Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie, 1966, 36ff. の評論を参照。
- (90) Semler a.a.O. 196ff. bes. 200ff. auch 204. Chr. Matr. Pfaff, Institutiones theologiae dogmaticae et moralis, Tübingen 1719, 32 (Prol. art. 2 §7, 1) にあつてすぐ行われている『Articuli fundamentales』の概念の相対化を参照。その中には「記されてくる: 『Articuli fundamentales non sunt idem omnibus sed pro varia revelationis mensura eoonomiarumque divinarum ratione, pro varia et hominum capacitate animique dispositione varia vari singulis sunt』。
- (91) Ebd. 184, 204 u. ö. 179, 202 の「諸々の表象様式 (Vorstellungsarten)」とどう表現も参照。Pfaff に関しつては、E. Hirsch: Geschichte der neuern evangelischen Theologie II, 1951, 336ff., bes. 350, を参照。
- (92) Semler a.a.O. 192.
- (93) K.G. Bretschneider: Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherschen Kirche I, 3. Aufl. 1828, 16 (§5abnde) und 24f. (§7). Bretschneider は、明らかに Semler を引を合らに出している。後者と共に「われわれの教会の教義学の取り扱いにおいて新たな章が」 (§125, 70) が始まった。
- (94) Ebd. 26.
- (95) Ebd. 61f. (§11). 聖書に基づく吟味について §62f. を参照。
- (96) A. a.O. 61.
- (97) Ebd. 146-293. 興味深いのは、205f. の聖霊の『Testimonium internum』に対する Bretschneider の懐疑的な評論である。
- (98) F. Schleiermacher: Der christliche Glaube (1821) 2. Ausg. 1830, 19. Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1811, 56§ 3 (=Schleiermachers kurze Darstellung des theologischen Studiums, Krit. Ausg. von H. Scholz, Leipzig 1935, 74), を参照。
- (99) 教義学における「聖書のただ……批判的な使用」に反対する Schleiermachers の論評: Der christliche Glaube, 2. Ausg. 1830, §131, 2, を参照。
- (100) Ebd. §15.
- (101) Ebd. §19, 1 und §25 Zusatz (sowie schon §19, 3). Kurze Darstellung (1811) 58f., §10-16 (H. Scholz 78f.) を参照。
- (102) Der christliche Glaube, 1830, §25 Zusatz.
- (103) Ebd. §27, 4. それについて §128, 3, を参照。この Schleiermacher は、述べている。彼は、「信仰のこれまでの発展全体を念頭に置き、この信仰それ自体を、救済を必要とする心情のなかで、ただ何らかの報知や学問を手段として生ずるものとして前提としてきた。しかし聖書は、同じ信仰を個人に言明するものとしてのみ挙げた。」「教理は、それが聖書に含まれているがゆえに、キリスト教に属さなければならぬ」かのようと思われるがゆえに、「なぜならむしろ教理は、キリスト教に属するがゆえにのみ、聖書に含まれているからである」。
- (104) J. Müller によると信仰は、「宗教の対象に関するあらゆる知がそこから流れ出る『源泉』」(Dogmatische Abhandlungen, 1870, 34) である。

- 主体的な信仰の行為をまず基礎づけ、知る知についての問いは、これによって切り取られてしまう。Müllerによると、聖書の権威もそのように理解されてはならない。もしもそのように理解されるならば、それは「単なる法的権威」(ebd. 44)にすぎなくなるであろう。同様に、M. Käblerは後にこう述べている。「神学的前提」は信仰であり、「しかもそれは「自己観察によって歴史を越えたもの」と方向づけられる」(Die Wissenschaft der christlichen Lehre, 1883, 2. Aufl. 1893, 15f.)。認識の前提と確証として機能する信仰である。Käblerの見解については、J. Wirsching: Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegesechichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Käblers, 1963, 57ff., 67ff. の詳論を参照。
- (105) その範例的で、しかも理論的に高水準な著作は、F.H.R.v. Frank: System der christlichen Gewißheit I, Erlangen 1870, 277f. (§31), 283ff. (§32), 114ff. (§17), による。Frankの論証の諸基盤については、H.Edelmann: Subjektivität und Erfahrung. Der Ansatz der theologischen Systembildung von Franz Hermann Reinhold v. Frank im Zusammenhang des „Erlanger Kreises“, Diss. München 1980, の詳細な分析を参照。
- (106) I.A. Dörner: System der Christlichen Glaubenslehre I (1879) 2. Aufl. 1886, §1. Dörnerは「キリスト教の経験はすべての教義学的言明の前提とみなされる」(ebd. 4)とこう見解を Schleiermacherの永続的功績として高く評価している。
- (107) Ebd. §12, 146ff. vgl. §11, 4f., 139ff.
- (108) A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III (1874), 3. Aufl. 1888, 3 und 5 sowie 7f.
- (109) W. Greive: Der Grund des Glaubens. Die Christologie Wilhelm Herrmanns, 1976, を参照。
- (110) R. Bultmann: Kirche und Lehre im Neuen Testament, in Glauben und Verstehen I, 1933, 157; Theologie des Neuen Testaments, 1953, 475, vgl. 578f.
- (111) K. Barth: Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1927, §7, 88ff. この対置においてまず問題になるのは、教義学の《対象》であり、しかし同時にその基礎づけ、つまり神の言葉が「われわれにとって現実である」その「仕方」、「あるいはそれがわれわれにとって認識される現実として与えられる」その「方法」である (83)。
- (112) Ebd. 108, sowie 105 und 106.
- (113) Kirchliche Dogmatik I/1, 1932, 16. 今やこの言明は「それは切り離された個人ではなく、教義学を遂行する教会であるということによって基礎づけられる。これにより、一九二七年の定式のうちにあった問題は明らかに回避されている。この定式によれば、「敢行」つまり神の言葉の現実を考慮する《petitio principii》が教義学の始めにくるものである(前注を参照)。
- (114) Die christliche Dogmatik im Entwurf, 1927, 87.
- (115) これは、W.W. Bartley: The Retreat to Commitment, 1962, のドイツ語訳 (1962) の表題である。この書物は、ここで指摘した視点から二十世紀半ばのプロテスタント神学の状況を明快に分析している。これについては、拙著: Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973, 45ff. を参照。
- (116) 拙著: Was ist eine dogmatische Aussage?, Grundfragen systematischer Theologie I, 1967, 159-180, bes. 172f. において論じられた「教義学的言明の普遍性に関する詳論を参照。
- (117) これについては、W. Kamlah: Wissenschaft, Wahrheit, Existenz, 1960, 56ff. bes. 65 und 66f., sowie 69ff. の啓発的な詳論と比較せよ。
- (118) Karl Jaspers による定式化。
- (119) カンタベリのマンセルムスの神学的方法論に関するカンテ示唆されている見解は、彼の著作の多くの解釈者と共に、K. Barth: Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms, 1931, に反対して例を挙げ、FS. Schmitz による主張を引用する (JThK2, Aufl. 1, 1957, 592-594)。彼は、マンセルムス全集(原典批判を行った校訂版)の編集者である。PMazzarella: Il pensiero speculativo di S. Anselmo d'Aosta,

- Padua 1962, 103-169 の参照。
- (120) この議論については、特に、L.B. Puntel 版を参照。以下の二つの注における引用も参照。
- (121) N. Rescher の真理の首尾一貫性の理論については、L.B. Puntel: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, 1978, 182-204 を参照。また、真理概念と真理の判断基準の分離に対する疑念について論じている 203f. も参照 (174ff. の B. Blanshard に関する項も参照。彼は、すでに一九三九年に、次の命題を提示していた。つまり、首尾一貫性は、それがさらにその真理概念に属するときのみ、真理の判断基準となることかゝる)。
- (122) N. Rescher: *Truth as Ideal Coherence* (1985), deutsch in: *Der Wahrheitsbegriff*, hrsg. von L.B. Puntel, Darmstadt 1987, 284-297.
- (123) 拙著: *Was ist Wahrheit?*, in: *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 202-222, bes. 205ff. を参照。
- (124) 拙著: *Über historische und theologische Hermeneutik*, a.a.O. 123-125, bes. 143f. を参照。
- (125) これについては、拙著: *Was ist eine dogmatische Aussage?*, *Grundfragen systematischer Theologie I*, 1967, 159-180, 174ff. における、教義学的諸言明の先取りのかゝる頌榮の性格に関する筆者の詳論を参照。
- (126) 拙著: *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 1973, 334-346, を参照。このテーマは G. Sauter との対話においてひとつの役割を演じていた。彼は、仮説の概念を、主要な信仰的諸言明と区別して、神学的諸言明に限定しようとした (W. Pannenberg/G. Sauter/S.M. Daacke/H.N. Janowski: *Grundlagen der Theologie — ein Diskurs* (Urban-Bücher T 603) Stuttgart 1974, 70ff.)。G. Sauter: *Überlegungen zu einem weiteren Gesprächsgang über „Theologie und Wissenschaftstheorie“*, in: *Evangelische Theologie* 40, 1980, 161-168, bes. 162f. sowie meine „Antwort“ ebd. 168ff., bes. 170-173, を参照。
- (127) 通例、狭義の意味における仮説概念は、たしかにその真理性が根本的に論じられるが、他の事態を記述したり説明したりするために「想

定される」仮定のために用いられる。古代の言語用法(これについては、A. Szabó in *Hist. WbPhilos.* 3, 1974, 1260f. を参照)がそうであり、N. Rescher ebd. 1266 の短い詳論も同意見である。仮説の概念はいわゆる論理実証主義の言語分析によって拡大された。R. Carnap 1928 は次のような諸言明をすべて仮説と呼んだ。それは、その真実ないし虚偽を決定する「諸々の体験」というものが考えられるがゆえにたしかに「客観的」であるが、そこにおいてこのような基礎づけないし再吟味がこれまで起こっていない諸言明である (Schemprobleme in der Philosophie, Neudruck hg. von G. Pätzig, 1966, 52, vgl. 50)。「基礎づけられた」諸命題が依拠し、そしてさらに他のものがそれに基づいて吟味される「諸々の体験」は、観察の諸命題において固執される諸々の感覚的知覚である。M. Schlick (*Über das Fundament der Erkenntnis*, in: *Erkenntnis* 4, 1934, 79-99) は、このように「諸確認」は、「決して仮説ではない」(ebd. 98)「唯一の統一的諸命題」である。したがって Schlick による「Carnap と異なり、この基盤に《還元される》諸命題も、「諸確認」に依拠するがゆえに仮説的なままである。しかも Schlick はその諸確認それ自体を、その定式化の時点においてのみ仮説から区別されうるとみなした。つまりそれらは、その時点の後で、強制的な確実性をもたない単なる仮説となる。こうして Schlick は、経験的確実性を次のような諸命題に基礎づけることを批判した。つまりそれは、後に、特にこのような基本的諸命題における一般的術語の不可欠性へと向かう諸命題である (W. Stegmüller: *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft*, 2. Aufl. 1969, 279-307 を参照)。ここから明らかになるのは、A.J. Ayer の著書 (*Language, Truth and Logic*, 1945, 2d. ed. 93f.: „Empirical propositions are one and all hypotheses“) においてすでに起っているように、仮説の概念は、あらゆる経験の諸命題一般へと拡大されうるところにある。L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, 1921, は、内容からみると、すでにこのことに言及していた。しかもその記述は主張命題の断言的機能と結びつけられていた。すなわち「命題は、それが真実である《とき》、その状態を《示す》。そし

てその命題は、そのような状態である《ことを》(《語々》) (4, 022)。経験的な諸々の主張命題における仮説的要因と断言的要因の結合は、C.J. Lewis によっても明らかにされている (An Analysis of Knowledge and Valuation, 1946, 22f.)。

(128)

W. Jost は、ひとはキリスト教信仰にただ「無制約的に、あるいはいかなる場合にも決して仮説的な制約を設けずに関わる」ことができると (Fundamentaltheologie, Theologische Grundlagen- und Methodprobleme, 1974, 253) と書いたが、それは《信仰的行為》の記述としてはたしかに適切である。しかしながら、信仰がそれらと結ばれている諸々の命題と主張を考慮に入れるならば、話はちがってくる。これらもたしかに断言の意味をもつが、同時にそのうちに仮説的構造をもっている(受容者たちにとつて、あるいは省察の観点において)。この点に関し Jost の諸々の定式は不明瞭なままである。すなわち一方で、神学は《信仰という前提から》出発すると述べている (ibid. 240)。しかし他方で、神学はこの「信仰という前提」を「公開討論会」において正当化することはできない、とされている (ibid. 252)。この基本的前提において、一定の諸命題とその真理が問題になっているのかどうか、それは依然として不明瞭である。なぜなら Jost は、神学者は「それらのなかでキリストにおける神の啓示を解釈しつつ展開する彼のすべての命題を、暫定的なものとして、また将来実証されることを念頭に置きつつ定式化されたものとして理解している」(ibid.)、と書いているからである。本当に彼のすべての命題を? 教会の教理と聖書のすべての命題も? もしもそのように考えられているとすれば、われわれは、このような諸命題がなければ、「キリスト御自身における神の証言の真理」(ibid.) を認めることができないという困難が生じてくる。すなわち信仰のうちにある「基本的前提」と、これらの諸命題の「いづれも」、暫定的で、修正されうるものとみなされなければならないことは、どのように関係するのだろうか。Jost は、このような問いを自らに提起したとき、それに対する答えをまったくもっていなかった。これについては、後段で、信仰の確実性に関する問いとの関連でさらに詳細に論究さ

れる必要があるだろう。しかしもしも Jost の詳論が、あの暫定性は神学者自身の諸命題にのみ妥当し、聖書と教会の信仰の認識の諸命題には妥当しないという具合に理解されるべきであるとすれば、確実性の問題にまつわる伝統的な諸々のアポリアが生じてくる。そして Jost が、「キリスト教信仰の場合、イエス・キリストにおける神の啓示のうちに、その信仰を要求し、そしてそれを担う根拠が与えられているとの確信は、それ自体この信仰の行為である」(ibid. 253) と書いたとき、彼はそれらのアポリアを主観主義的な意味に解消してしまったのではないかと疑う必要がある。いづれにせよここでは、信仰の自己基礎づけの論証は危険なものであるとは考えられていない。

(129)

それゆえ教義学と倫理学の区別は、新たに K. Barth (KD I/2, 1938, 875-890) との関連でしばしば主張されるように (W. Jost: Dogmatik 1, Die Wirklichkeit Gottes, 1984, 20. の場合も同様である) 「労働節約的」に根拠づけられるだけでなく、中心となる事柄にも根拠づけられる。すなわち倫理学は、行為の主体としての人間に語りかけるのに対し、教義学は、たとえ創造あるいは教会について語っているとしても、神とその行為に目を向けている。

執筆者紹介（執筆順）

吉 田 新（本学文学部専任講師）

マーチー・デイビッド（本学文学部教授）

佐々木 勝彦（本学文学部教授）

第1号

創刊の辞	小林淳男
「シケムからベテルへの巡礼」再考	浅見定雄
カール・バルトにおける神学的思惟の特質	大崎節郎
成人した世界と宣教の問題 —ボンヘッフアーの問題提起を中心として—	森野善右衛門
書評: Fritz Schmidt-Clausing, <i>Zwingli</i> , 1965.	倉松功
ツヴィングリ研究読書	出村彰

第2号

ルターにおける救済史 (Geschichte des Heils Gottes) 観の構造	倉松功
自然科学と自然の神学 —一つの対話の試み—	森野善右衛門
Christianity in Crisis —American Style—	William Mensendiek

第3号

神学における“Pro me”の問題	大崎節郎
マルクスにおける宗教の問題 (その1) —予備的・資料的考察—	川端純四郎
Around the Forbidden Country	William Mensendiek
書評: Eric W. Gritsch, <i>Reformer without a Church</i> , 1967 他	出村彰

第4号

ヨハネ福音書における「人の子」(I)	土戸清
教義学形成に対してもつ信仰告白及び聖書学の意義と限界 (I)	大崎節郎
キリスト教に挑戦する第三世界 —植民地主義とキリスト教の宣教, その価値尺度の問題をめぐって—	森野善右衛門

第5号 (キリスト教学科創立10周年記念)

神の人 —エリシャ伝承群と社会層・予備的考察—	浅見定雄
ヨハネ福音書九章の構成	土戸清
ルターにおける <i>communicatio idiomatum</i> (属性の共有) について	倉松功
カール・バルトの『ロマ書』における神の神性	大崎節郎
今日の修道を考える —テゼー共同体の試みを通して—	森野善右衛門

第6号

カール・バルトの『ロマ書』における宗教の問題	大崎節郎
W. Pannenberg におけるキリスト教倫理の構造 —「法の神学」との関連で—	佐々木勝彦
アムプロシウスの <i>De officiis ministrorum</i> の思想とその位置 —virtus の概念を中心として— (I)	茂泉昭男

第 7 号

- ヨハネ福音書の研究方法と翻訳の問題…………… 土 戸 清
ツヴィングリとカルヴァン
—「シュライトハイム信仰告白」批判を手がかりとして— …………… 出 村 彰
カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (I) …………… 大 崎 節 郎
アムプロシウスの *De officiis ministrorum* の思想とその位置
—virtus の概念を中心として— (II) …………… 茂 泉 昭 男

第 8 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (II) …………… 大 崎 節 郎
W. Herrmann におけるキリスト教倫理の構造 …………… 佐々木 勝彦
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (I) …… 茂 泉 昭 男

第 9 号

- カール・バルトの『ロマ書』における倫理の問題 (III) …………… 大 崎 節 郎
近代神学における「宗教と人間性」の問題
—W. Herrmann と P. Natorp の場合— …………… 佐々木 勝彦
礼拝における奏楽の位置…………… 川 端 純四郎
アウグスティヌスにおける virtus の概念の形成と『神の国』の成立 (II) …… 茂 泉 昭 男

第 10 号

- キリスト教倫理学における「主体性と客観性」の相剋
—W. Herrmann と E. Troeltsch— …………… 佐々木 勝彦
礼拝診断 —10 の指標— …………… 森 野 善右衛門
Sexuality, Christianity and the Churches …………… William Mensendiek
アウグスティヌスの『神の国』の多様性と統一性…………… 茂 泉 昭 男

第 11 号

- 聖礼典 —宣教論からの一考察—…………… 森 野 善右衛門
ツヴィングリとフープマイアー
—洗礼のヨハネの救済史的意味をめぐって—…………… 出 村 彰
東北伝道の歴史的反省のため…………… 小笠原 政 敏
エリヤの後継者エリシャ —列王紀下第二章への 10 の覚え書き— …… 浅 見 定 雄
ミュンツァーとルター…………… 倉 松 功

第 12 号

- 宗教史の神学 —W・パネンベルクにおける神学概念—…………… 佐々木 勝彦
研究ノート：カール・バルトにおけるツヴィングリ …………… 出 村 彰
Research Note : The New Testament Substructure of Christian Worship …… Richard B. Norton
The Responsibility of the Church for Education : Theological Deliberation …… Lee J. Gable

第 13 号

- 牧会者の現実と課題…………… 森 野 善右衛門
「非神話化」の問題 …………… 川 端 純四郎

トマス・アクィナスの教育論 —二つの De Magistro を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 14 号

復活の神学 —W・パネンベルクのキリスト論— …… 佐々木 勝 彦
出事来としての理解をめざして
—H.-G. ガダマーにいたる解釈学的思惟— …… 雨 貝 行 磨
アウグスティヌスにおける人間論的概念 —心身論を中心として— …… 茂 泉 昭 男

第 15 号 (キリスト教学科創立 20 周年記念)

バルトとボンヘッフアー (I) …… 大 崎 節 郎
象徴の神学 (I) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦
聖霊と教会 …… 森 野 善右衛門
ドイツ大学における神学と哲学 …… 雨 貝 行 磨
『セラピオンへの手紙』におけるアタナシウスの聖霊論 …… 関 川 泰 寛
Education and Religion from the Standpoint of Christian Schools in Japan …… William Mensendiek
Predigt über Galaterbrief 5, 13-15 …… 倉 松 功
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(I) …… 出 村 彰
アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (I) …… 茂 泉 昭 男

第 16 号

現代の教会と神学に対するバルメン宣言の意義
—バルメン宣言 50 周年に寄せて— …… 倉 松 功
信徒の神学 …… 佐々木 勝 彦
万人祭司と教職制 —牧師は、今日何をなすべきか— …… 森 野 善右衛門
研究ノート: ヤン・ラスキと「ロンドン教会規定」(II) …… 出 村 彰

第 17 号 (東北学院創立 100 周年記念)

「私のあとから来るかた」 …… 西間木 一 衛
ヨハネ福音書 12: 12-19 における文書史料と構成 …… 土 戸 清
アタナシウスの *Contra Gentes* と *De Incarnatione* におけるキリスト論の特色
…… 関 川 泰 寛
ルターの問題 …… 倉 松 功
S. カステリオと J. プレンツ —宗教寛容論の射程をめぐって—
…… 出 村 彰
ハイデルベルク教理問答と教義学方法論 …… 大 崎 節 郎
神学における実践の問題 —Helmut Gollwitzer の神学概念— …… 佐々木 勝 彦
ブルトマンにおける「諸宗教」の問題 …… 川 端 純四郎
E. フックスにおける言語の出来事とイエス …… 雨 貝 行 磨
説教診断 —説教評価の基準あれこれ— …… 森 野 善右衛門
Protestant Missionary Perceptions of Meiji Japan …… William Mensendiek

第 18 号

アウグスティヌスにおける imago Dei の概念 (II) …… 茂 泉 昭 男
象徴の神学 (II) —W. パネンベルクの教会論— …… 佐々木 勝 彦

第 19 号

- ローマ人への手紙 8 章 18 節—27 節の釈義的問題…………… 西間木 一 衛
仙台神学校の起源…………… 出 村 彰
教義学の方法…………… 大 崎 節 郎
キリスト教大学における「キリスト教的なるもの」の検討…………… 雨 貝 行 磨

第 20 号

- エイレナイオスのユーカリスト論…………… 住 谷 真
アタナシウスにおけるキリストの人間の魂（その 1）…………… 関 川 泰 寛
東北学院神学部と東北伝道諸問題…………… 出 村 彰
カール・バルトにおける予定論の刷新（I）
——福音の総和としての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎
Buddhist-Christian Encounter: Reflections on the 3RD World Conference of
Buddhism and Christianity…………… William Mensendiek

第 21 号

- カール・バルトにおける予定論の刷新（II）
——神の業の初めとしての神の恩寵の選び——…………… 大 崎 節 郎
交わり診断：ボンヘッファー『共に生きる生活』を手引きとして…………… 森 野 善右衛門
The 1948 J3 Experience in Retrospect: A Case Study in Foreign Mission
Encounter…………… William Mensendiek

第 22 号

- アリウス主義の思想的系譜（その 1）…………… 関 川 泰 寛
行動の学としての実践神学…………… 森 野 善右衛門
Partnership in Mission: A Japan Case-Study…………… William Mensendiek

第 23 号

- COME HOLY SPIRIT, RENEW YOUR WHOLE CREATION
Reflections on the Seventh Assembly of the World Council of Churches Can-
berra, Australia — February 7~20, 1991…………… William Mensendiek
栗林輝夫著『荊冠の神学』を読む（新教出版社，1991 年）…………… 森 野 善右衛門
アウグスティヌス『告白録』の深層 ——挫折と再生の底——…………… 茂 泉 昭 男

第 24 号

- ミッション・スクール成立の教育史的前提…………… 雨 貝 行 磨
PRAYER — FORUM FOR DIVINE-HUMAN ENCOUNTER
A Study in Jonathan Edwards…………… David N. Murchie

第 25 号

- ユダの裏切りの予告伝承の諸問題：
——ヨハネ福音書 13 章 21~30 節における伝承と編集——…………… 土 戸 清
CRISTIAN MISSION IN THE 21ST CENTURY IN ASIA…………… Akira Demura

Changing Perceptions of Homosexuality in Christianity and the Churches …… William Mensendiek
教会の告白と倫理 ——教団生活綱領の再検討を通して…… 森野 善右衛門

第 26 号

新しい言葉： ——D・ボンヘッファーの見た説教の幻—— …… 森野 善右衛門
CREATIVITY AND SPONTANEITY IN CHRISTIAN MUSIC
A Study in Nineteenth-Century American Revivalism …… David N. Murchie

第 27 号 (キリスト教学科創立 30 周年記念)

神学と教育 …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (I) …… 佐々木 勝 彦
一世紀のユダヤ教とキリスト教
——ヨハネ福音書におけるアンティ・セミティズムの問題…… 土 戸 清
二つのロマ書注解 ——カルヴァンとエコランパーディウス—— …… 出 村 彰
CHRISTIANS AS MINORITY-JAPAN: A CASE STUDY …… W. Mensendiek
HUMAN VIOLENCE ——A Theological Perspective —— …… D.N. Murchie
研究ノート：日本語としての新共同訳聖書 ——旧約の場合—— …… 浅見 定 雄
講演：もはや戦いのことを学ばない ——戦後の初心に帰って …… 森野 善右衛門

第 28 号

J. モルトマンにおける聖霊論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦
“CALVIN VERSUS CASTELLIO ON THE PROBLEM OF RELIGIOUS TOL-
ERATION” …… 出 村 彰
The Role of Reason in Understanding Theological Truth …… D.N. Murchie

第 29 号

J. モルトマンにおける終末論の構造 (1) …… 佐々木 勝 彦
The Peace Witness of American Mennonites During the Second World War: A
Study in the Practical Implementation of the Doctrine of Nonresistance …… D.N. Murchie

第 30 号

ニーバーのキリスト教社会倫理の神学的特徴 …… 西 谷 幸 介
カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (I) …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (II) …… 佐々木 勝 彦
WORDS and IMAGES: A Contemporary Dilemma …… David N. Murchie
研究ノート：押川学院長報告書に見る初期東北学院 …… 出 村 彰

第 31 号

カール・バルトにおける「サクラメント」の概念 (II) …… 大崎 節 郎
J. モルトマンにおける終末論の構造 (III) …… 佐々木 勝 彦
Just War in the Thought of Francisco de Vitoria (1486-1546) …… David N. Murchie
神の民の選び ——カール・バルトにおける予定論と教会論…… 佐藤 司 郎
デボラ物語における戦争 …… 佐々木 哲 夫
脳死移植の肯定的理解のために ——キリスト教の一立場から…… 西 谷 幸 介

第 32 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (II) 佐々木 勝彦
CHARLES G. FINNEY'S DOCTRINE OF SANCTIFICATION David N. Murchie
世のための教会 ——カール・バルトにおける教会の目的論..... 佐藤 司郎
士師時代の年代決定..... 佐々木 哲夫
生命倫理を考える ——一試論..... 西谷 幸介

第 33 号

- J. モルトマンにおける創造論の構造 (III) 佐々木 勝彦
The Theological Ethics of Helmut Thielicke David N. Murchie
政治的共同責任の神学 ——カール・バルトにおける教会と国家..... 佐藤 司郎
死海写本『安息日の犠牲の歌』とヘブル書 1-2 章..... 原口 尚彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (2)..... 佐々木 哲夫
Nipponism ——A Deep Religious Dimension of the Japanese 西谷 幸介

第 34 号

- キリスト支配的兄弟団 ——カール・バルトにおける教会の秩序の問題..... 佐藤 司郎
J. モルトマンにおける神論の構造 (I) 佐々木 勝彦
米国の牧師また神学者であるジョナサン・エドワーズ ——伝記的序説..... David N. Murchie

21 世紀の教会の歌をめざして——『讚美歌 21』の神学的・文学的検討 原口 尚彰
ミクタム詩編の特徴と起源 (4)..... 佐々木 哲夫
最近のカルヴァン研究について
——ジュネーヴ大学・宗教改革研究所報告..... 野村 信
“Henotheism” Reconsidered 西谷 幸介

第 35 号

- (2002 年度キリスト教学科始業礼拝説教)
発見された人間 (ルカ 19・1~10) 佐藤 司郎
レトリックとしての歴史: 修辞学批評の視点から見た使徒言行録 原口 尚彰
「バルトとデモクラシー」を巡る覚え書 佐藤 司郎
ウィリアム・ウィルバーフォースの生涯と業績
——キリスト教社会改革者・奴隷廃止主義者——..... デビッド・マーチー
国際カルヴァン学会..... 出村 彰
アメリカ聖書学会 2002 年度国際大会 / 聖書の言説におけるレトリック, 倫
理と道徳的説得に関するハイデルベルク会議 / 2002 年度国際新約学会
ダーラム大会報告..... 原口 尚彰
書評: *Thomas F. Torrance: An Intellectual Biography* Author-Alister E.
McGrath Publisher-T & T Clark, Edinburgh, 1999..... デビッド・マーチー
翻訳: W・パネンベルク『人間と歴史』..... 佐々木 勝彦
宗教間対話の意義について..... 西谷 幸介

第 36 号

- イエス・キリストはユダヤ人である..... E・ブッシュ

使徒言行録におけるペトロの弁明演説	原 口 尚 彰
「われは教会を信ず」	
——カール・バルトにおける教会の存在と時間の問題——	佐 藤 司 郎
American Empire: An Ethical Critique of George W. Bush's <i>The National Security Strategy of the United States (NSSUS)</i>	D・マ ー チ ー
J・モルトマンにおける神論の構造 (II)	佐々木 勝彦
Report on the Annual Meetings of the American Society of Church History and the American Historical Association	D・マ ー チ ー
書評: 辻学『ヤコブの手紙』新教出版社, 2002年	原 口 尚 彰
2002年度キリスト教学科教員業績	
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (I)』	佐々木 勝彦
宗教観対話の意義について (承前)	西 谷 幸 介

第 37 号

良い羊飼い ——ヨハネによる福音書 10 章 11~16 節——	佐 藤 司 郎
韓国キリスト教の歴史と課題: '危機' と '変革の機会'	徐 正 敏
ツヴィングリのマタイ福音書説教 ——試訳と考察——	出 村 彰
ステファノ演説 (使 7: 2-53) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
カール・バルトと第 2 バチカン公会議	
——とくに教会理解の問題を中心に——	佐 藤 司 郎
書評: Religious Pluralism in the United States: A Review of Kenneth D. Wald, <i>Religion and Politics in the United States</i> , Fourth Edition. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.	
William R. Hutchison, <i>Religious Pluralism in America —The Contentious History of a Founding Ideal.</i> New Haven: Yale University Press, 2003.	
John F. Wilson, <i>Religion and the American Nation —Historiography and History.</i> Athens: The University of Georgia Press, 2003.	ディビッド・N・マーチー
2003 SBL International Meeting in Cambridge/	
2003 年度国際新約学会報告	原 口 尚 彰
翻訳: W・パネンベルク『人間学 (2)』	佐々木 勝彦
ニーバーにおける「世界共同体」の神学	西 谷 幸 介

第 38 号

D・ボンヘッファーの黙想論 ——「説教黙想」との関連において——	佐 藤 司 郎
J・モルトマンにおける神論の構造 (III)	佐々木 勝彦
ピシディア・アンティオキアにおける会堂説教 (使 13: 16-41) の修辞学的分析	原 口 尚 彰
「宗教改革時代の説教」シリーズ (1)	
——マルティーン・ブツァー「和解説教」——	出 村 彰
America's Continuing Search for Enemies: A Review of <i>Hellfire Nation—The Politics of Sin in American History</i> , by James A. Morone (Yale University Press, New Haven, 2003)	David. N. Murchie
翻訳: W・パネンベルク「人間学 (3)」	佐々木 勝彦

翻訳: W・パネンベルク「多元主義社会の文脈における法をめぐるキリスト
ト教的諸確信」……………西谷幸介
2003年度(2003.4.1より2004.3.31迄)教員業績

第 39 号

キリスト教学科 40 年史刊行の辞……………佐藤 司 郎
キリスト教学科 40 年史……………出村 彰

第 40 号

キリスト教学科 40 周年論文集刊行によせて……………星宮 望
マタイ福音書における相互テキスト……………ウルリッヒ・ルツ
ルターにおけるキリストの王的統治・国 (regnum Christi) の射程について
—ルター神学の基本概念としてのキリストの王的統治・国 (regnum
Christi) と信仰義認, 教会論, 公会議との関連—……………倉松 功
神の苦難にあずかる —ボンヘッファーにおける十字架の神学—……………森野 善右衛門
マルティン・ブーバーの <イスラエル> 理解……………北 博
Epigraphic Evidence on Josiah's Payment of Votive Pledge……………Kim, Young-Jin
パウロのミレトス演説の修辞学的分析 (使 20: 18-35)……………原口 尚 彰
カール・バルトにおける「教会と世」—覚え書—……………佐藤 司 郎
基督教教育同盟会編『聖書教科書』の内容とその特質……………佐々木 勝彦
これからの日本における福音宣教像を考える……………松田 和 憲
後退するアメリカの政治的な議論 —Middle East Illusions (Noam Chomsky
著者), Islam and the Myth of Confrontation—Religion and Politics in the
Middle East (Fred Halliday 著者), and Power, Politics, and Culture—Inter-
views with Edward W. Said (Gauri Viswanathan 編集者) についての書評と
議論……………マーチー・デイビッド
ニューバー神学研究の重要視点 —歴史的現実主義……………西谷 幸 介
2004 年度キリスト教学科教員業績
「宗教改革時代の説教」シリーズ (2)
—ジャン・カルヴァン「降誕節説教」……………出村 彰

第 41 号

エゼキエル書 37 章における回復思想……………北 博
Wisdom's Silence as the Ultimate Critique: An Exegetical and Ethical Evalua-
tion of Amos 5: 13……………David N. Murchie
コリント教会の主の晩餐……………徐 重 錫
第一コリント書における神の問題……………原口 尚 彰
翻訳: W・パネンベルク「人間学 (4)」……………佐々木 勝彦
「公共神学」について —歴史的な文脈・基本的要件・教理的考察……………西谷 幸 介
「宗教改革時代の説教」シリーズ (3)
—ジョン・ノックス「イザヤ書説教」……………出村 彰

第 42 号

感謝の詞……………佐々木 勝彦

出村教授略歴・主要業績

祭司支配と終末論

- <回復> 概念をめぐる捕囚後のユダヤ共同体の葛藤…………… 北 博
- 死海写本 4Q185 と 4Q525 における幸いの宣言…………… 原 口 尚 彰
- <記紀> の日本学的意義について…………… 西 谷 幸 介
- Religion's "Dark Side" —A Book Review Essay (Part 1)…………… David N. Murchie
- 2005 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク「人間学 (5)」…………… 佐々木 勝 彦
- 宗教改革を神学する熊野義孝先生…………… 出 村 彰

第 43 号

- 死海写本における天使論と唯一神論の危機…………… 原 口 尚 彰
- オリゲネスの聖書解釈における古代アレクサンドリアの文献学的伝統の影響
- 『マタイ福音書注解』17 卷 29-30 を中心に…………… 出 村 みや子
- スイス改革派教会の制度的展開 (2)
- 近代における国教会制度の修正——…………… 村 上 み か
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 2)…………… David N. Murchie
- 神の言はつながれていない ——バルメン宣言第六項の意味と射程——…………… 佐 藤 司 郎
- Report on the Annual Meetings of the American Historical Association (AHA)
- and the American Society of Church History (ASCH) (January 5-8, 2006,
- Philadelphia, Pennsylvania)…………… David N. Murchie
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 1)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー『復活と歴史的理性』
- (第 1 章)…………… 西 谷 幸 介
- 「宗教改革期の説教シリーズ」(4) —ツヴィングリ説教選…………… 出 村 彰

第 44 号

- 初期キリスト教世界における説教者と聴衆…………… ポーリーン・アレン (訳: 出村みや子)
- 預言宗教としての古代イスラエル
- 初期イスラームとの類比的方法の試み——…………… 北 博
- スイス改革派教会の制度的展開 (3)
- 教会論をめぐるバルトとの対立——…………… 村 上 み か
- 二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解
- 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ——…………… 佐 藤 司 郎
- Reflections on H. Richard Niebuhr's Theoretical Model concerning the Relationship between Christianity and Culture: its Applicability to the Japanese Context…………… Takaaki Haraguchi
- Religion's Dark Side —A Book Review Essay (Part 3)…………… David N. Murchie
- 2006 年度教員業績
- 翻訳: W・パネンベルク『人間学 (6 の 2)』…………… 佐々木 勝 彦
- 翻訳: リチャード・ラインホルド・ニーバー
- 『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』(第 2 章)…………… 西 谷 幸 介

第 45 号

不正な富（ルカによる福音書 16 章 9 節）についてのアウグスティヌスの説教

——初期キリスト教の説教における富者と貧者の構造——

.....ジェフリー・ダン（訳：出村みや子）

アレクサンドリアのフィロンの幸福理解.....原 口 尚 彰

宗教改革期における二元論の展開（1）——トーマス・ミュンツァー——.....村 上 み か

Religion's *Dark Side* — A Book Review Essay (Part 4) David N. Murchie

翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の1）』.....佐々木 勝 彦

翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー

『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第3,4章）.....西 谷 幸 介

第 46 号

ルカ文書におけるマカリズム 幸いの宣言と物語的文脈.....原 口 尚 彰

神学者としてのヘルダー

——特にそのキリスト論を中心に、ルターおよびシュライエルマッハー

との関連にふれて——.....倉 松 功

The Ethical Dilemma of Religion-based Violence —A Book Review Essay David N. Murchie

教職研修セミナー報告

R・ボーレン以後の説教の動向 ——聞き手の問題を中心として.....佐 藤 司 郎

現代の教会における説教の課題 ——牧師の視点から——.....高 橋 和 人

宗教改革期における説教 ——ルターの理解を中心に——.....村 上 み か

翻訳：W・パネンベルク『人間学（7の2）』.....佐々木 勝 彦

翻訳：リチャード・ラインホルド・ニーバー

『復活と歴史的理性——神学的方法の研究』（第5,6章）.....西 谷 幸 介

第 47 号

メンセンディーク教授を偲んで.....出 村 彰

神の民 ——旧約聖書伝承の現代化の試み——.....北 博

マタイによる福音書におけるマカリズム（幸いの宣言）.....原 口 尚 彰

宗教改革期における二元論の展開（2） ——再洗礼派——.....村 上 み か

戦争と平和 ——カール・バルトの神学的・政治的軌跡.....佐 藤 司 郎

Charles Hodge (1797-1878), Scottish Common Sense Philosophy, and the

Human Capacity for Moral Activity David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』（1949-50

年）の内容とその特質.....佐々木 勝 彦

ヘルダーのルター受容

——特に『ルター小教理問答使徒信条』解説を中心にして.....倉 松 功

第 48 号

共に歩む神 ——フィリピン闘争神学への旧約聖書学からの応答——.....北 博

エピファニオスのオリゲネス批判

——『パナリオン』64の伝記的記述の検討を中心に——.....出 村 みや子

Current Thinking on the Nature of God and Christianity David N. Murchie

基督教教育同盟会編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』(1951年)	
と基督教学校教育同盟編『基督教主義中学校及び高等学校宗教教科書』	
(1956-58年)の内容とその特質	佐々木 勝彦
教職研修セミナー報告	
新約聖書中の説教：ケリユグマとディダケー	原 口 尚 彰
なぜバルトは説教黙想を書かなかったのか——説教黙想の課題	佐 藤 司 郎
説教について思うこと	保 科 隆

第 49 号

牧師カルヴァンの一ヶ月	エルシー・A・マッキー (出村 彰 訳)
神の支配と預言者	北 博
知って行く者たちの幸い：ヨハネ 13：1-20 の積義的研究	原 口 尚 彰
宗教改革研究における歴史的視点の導入——バルント・メラー——	村 上 み か
Report on the Annual Meeting of the American Historical Association (January 2-5, 2009)	David N. Murchie
基督教学校教育同盟編『キリスト教主義中学校及び高等学校聖書教科書』	
(1959年)の内容とその特質	佐々木 勝彦

第 50 号

帝国支配と黙示——初期ユダヤ教における黙示的諸表象の形成——	北 博
「幸いである、見ないで信じる者たちは」：ヨハネによる福音書 20：24-29	
の積義的研究	原 口 尚 彰
The Philosophical Pursuit of Violence：A Book Review Essay	David Murchie
教職研修セミナー報告	
若者の現実、教会の宣教	高 田 恵 嗣
内なる命と人間の連帯	ジェフリー・メンセンディーク
今日の靈性——伝道を考えるための神学的考察	佐 藤 司 郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(I)	
レベッカ・A・クライン、クリスティアン・ポルケ、 マルティン・ヴェンテ (佐々木勝彦 訳)	

第 51 号

新約聖書におけるマカリズム (幸いの宣言)	原 口 尚 彰
自由主義神学におけるルター研究	
——歴史的考察の始まりとその限界——	村 上 み か
教会論に立つ伝道論——とくにバルト『教会教義学』の線から	佐 藤 司 郎
Report on the 124 th Annual Meeting of the American Historical Association	
(AHA) (January 7-10, 2010)	David Murchie
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために——組織神学の主要著作』(II)	
マティアス・ノイゲバウアー、 マティアス・D・ヴェトリヒ (佐々木勝彦 訳)	

第 52 号

神認識と倫理 —— ロマ 1: 18-32 の釈義的考察 —— 原 口 尚 彰
弁証法神学におけるルター研究
—— 弁証的研究の再開と歴史的視点の後退 —— 村 上 み か
The Social Implications of Moral Law : Charles Hodge's Perspective on the
Nature of Justice David Murchie
二十年代から三十年代にかけてのバルトの教会理解 (下)
—— 弁証法的教会理解からキリスト論的・聖霊論的教会理解へ —— 佐 藤 司 郎
教職研修セミナー報告
東アジアの平和と日本のキリスト教
—— フィリピンとの関係の視点から —— 北 博
Power, Justice, and Love : Three Catalysts for Peace David Murchie
教会と戦争～仙台東三番丁教会の場合～ 川 端 純四郎
翻訳：『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(III)
..... ペトウル・ガルス, レベッカ・A・クライン
(佐々木勝彦訳)

人文学と神学 (既刊 創刊号～第8号)

(2011年創刊)

創刊号

創刊の辞 原 口 尚 彰

[論 文]

神学者バルトから見たニーチェ

—— 理性と信仰のかかわりをめぐって —— 佐 藤 司 郎

Church-State Relations in Nineteenth Century America : A Study- in the Polit-

ical Thought of Charles Hodge David Murchie

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(I) 佐々木 勝 彦

トーマス・F・トーランスにおける説教 原 田 浩 司

東日本大震災と社会意識の変容：人間学的考察 原 口 尚 彰

存在の深みへー テキストと原テキスト

—— 対象の深奥に迫る取り組み —— 野 村 信

[翻 訳]

『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(IV)

..... クリスティアン・ポルケ, マルテ・D・クリューガー
(佐々木勝彦訳)

第2号

[論 文]

テラフィムの実相 佐々木 哲 夫

異教世界の中での共同体形成：初期キリスト教のディアスポラ状況

..... 原 口 尚 彰

マルティン・ブーバーの聖書解釈方法

—— その所謂「傾向史的」分析の意味をめぐって —— 北 博

カルヴァンにおける信仰と理性

—— 神学構造に関する一考察 —— 村 上 み か

カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (1)

—— エキュメニカル運動との関わりの中で —— 佐 藤 司 郎

教科教育研究 (宗教) おける「人物史」の展開の可能性 (I)

「ガンディーの思想の背後にあるもの」(II) 佐々木 勝 彦

[大会報告]

Report on the 125th Annual Meeting of the American Historical Association

(January 6-9, 2011) David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- キリスト教学 I および II のカリキュラムのねらいと実践 …… 出 村 みや子
キリスト教教育と人物史 …… 佐々木 勝彦
聖書は、おもしろい
—— 聖書のおもしろさを伝える努力・工夫・仕掛け —— …… 酒 井 薫

第 3 号

[論 文]

- カール・バルトのエキュメニカルな神学への道 (2)
—— 世界教会運動との関わりの中で —— …… 佐 藤 司 郎
ロバート・ブルースにおける聖餐 (1)
—— 『主の晩餐の秘義』をめぐって：総論 —— …… 原 田 浩 司
3・11 後の世界に生きる：被災地にあるキリスト教大学の課題 …… 原 口 尚 彰

[大会報告]

- Report on the 126th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (Chicago, Illinois, January 5-8, 2012) …… David Murchie

[翻 訳]

- 『組織神学を学ぶ人びとのために —— 組織神学の主要著作』(V)
…………… レベッカ・A・クライン, クリスティアン・ポルケ, マルティン・ヴェンテ編
(佐々木勝彦訳)

第 4 号

[論 文]

- 「真のキリスト者となる」道を求めて
—— 小川圭治の神学的足跡を辿る —— …… 佐 藤 司 郎
主体性と言語
—— 失われし〈情況〉を求めて —— …… 北 博
生命倫理の視点から見た臓器移植法改正問題 …… 原 口 尚 彰

[書 評]

- The Moral and Pragmatic Bankruptcy of Torture: A Review Essay on
The Ethics of Torture, by J. Jeremy Wisnewski and R. D. Emerick …… David Murchie

[教職研修セミナー報告]

- 豊かなメッセージカルヴァンの旧約聖書説教 …… 野 村 信
旧約聖書からの説教：実践的課題 …… 佐々木 哲夫
旧約での説教の可能性 …… 飯 田 敏 勝

第5号

[論文]

ディアスポラ書簡としてのローマ書……………原 口 尚 彰

[大会報告]

Report on the 127th Annual Meeting of the American Historical Association (AHA) (New Orleans, Louisiana, January 3-6, 2013)……………David Murchie

[書評]

宣教の神学としてのバルト神学: *The Witness of God, The Trinity, Missio Dei*, Karl Barth, and the Nature of Christian Community, by John G. Flett, 2010……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(1)……………(佐々木勝彦訳)

第6号

[報告]

第7回教職研修セミナー

新約聖書の死生観……………原 口 尚 彰
キリスト教学校における生徒たちへの「デス・エデュケーション」の
可能性……………原 田 浩 司
死と葬儀をめぐる牧会……………保 科 隆

[書評]

世のための教会論の現代的意味を問う: Annelore Siller, *Kirche für die Welt*, Karl Barths Lehre vom prophetischen Amt Jesu Christi, TVZ, 2009……………佐 藤 司 郎

[翻訳]

エーバハルト・ユンゲル「神の人間性について」(2)……………(佐々木勝彦訳)

第7号

[論文]

旅する神の民……………佐 藤 司 郎
ローマ書の統一性についての文献学的考察……………原 口 尚 彰
核兵器—偽りの希望と真実の黙示録: 『核の異端に直面—変革の要求』
(C. チャップマン)に関する神学的・倫理的考察……………マーチー・デイビッド

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

ゆるしとは何か……………佐々木 勝彦

[翻訳]

アガペーとは何か (4)―(7)……………(佐々木勝彦訳)

第8号

[論文]

メノ・シモンズにおける「国家と教会」——宗教改革期における

政教分離思想の萌芽——……………村上 みか

パウロにおけるイエス・キリストのピステイスの意義：ロマ3：22,26；

ガラ2：16；3：22；フィリ3：9の積義的考察……………原 口 尚 彰

罪責告白と教会——関東教区・改訂版『罪責を告白する教会』刊

行を受けて——……………佐 藤 司 郎

[報告]

第8回教職研修セミナー

柏井園と平家物語……………今 高 義 也

[研究ノート]

「教科教育」研究ノート

「いじめ問題」の諸相……………佐々木 勝彦

東北学院大学学術研究会

会 長		松本 宣郎	
評 議 員 長		小宮 友根	
編 集 委 員 長		小宮 友根	
評 議 員			
文 学 部	[英]	植松 靖夫	(編集)
	[総]	佐々木勝彦	(編集)
	[歴]	熊谷 公男	(会計)
経 済 学 部	[経]	舟島 義人	(編集)
	[経]	白鳥 圭志	(編集)
	[共]	小宮 友根	(評議員長・編集委員長)
経 営 学 部		矢口 義教	(編集)
		小池 和彰	(会計)
		折橋 伸哉	(編集)
法 学 部		岡田 康夫	(庶務)
		白井 培嗣	(編集)
		大窪 誠	(編集)
教 養 学 部	[人]	前田 明伸	(編集)
	[言]	伊藤 春樹	(庶務)
	[情]	上之郷高志	(編集)
	[地]	柳井 雅也	(編集)

人文学と神学 第9号

2015年11月16日 印刷
2015年11月20日 発行

(非売品)

編集兼発行人 小 宮 友 根
印 刷 者 笹 氣 義 幸
印 刷 所 笹 氣 出 版 印 刷 株 式 会 社
発 行 所 東 北 学 院 大 学 学 術 研 究 会
〒980-8511 仙 台 市 青 葉 区 土 樋 1-3-1
(東北学院大学内)

STUDIES IN THEOLOGY AND THE HUMANITIES

NO.9

[Articles]

Untersuchung zum Ersten Petrusbrief (1) :

Struktur, Inhalt und Entstehungssituation des Briefs Shin Yoshida··· 1

Social Agape in a Secular World : An Ethical Critique of American

Capitalism David Murchie··· 19

[Study Note]

Das Religiöse im Märchen (1) Katsuhiko Sasaki···108

[Translation]

W. Pannenberg : Systematische Theologie (I-1) (tr. by Katsuhiko Sasaki)···176

NOVEMBER 2015

THE RESEARCH ASSOCIATION
TOHOKU GAKUIN UNIVERSITY
SENDAI, JAPAN