

# 認 識 と 解 釈

——『殉教者行伝』の解釈を中心に——

持 田 行 雄

## Cognition and Interpretation

——Chiefly Concerned with “Acta Martyrum”

YUKIO MOCHIDA

### Abstract

This paper is an attempt to consider what the understanding of historical materials is on the assumption that ethics is a science based upon documents.

“Acta martyrum”, reporting the martyrdoms in the persecution ages, has only a little historical credibility. Hence a new way to understand the documents must be sought for. A clue to solve the problem must be found by the method of the existential interpretation of the modern Protestant theology. It will be a future task for Christian ethics to reconsider “Acta martyrum” in terms of the existential interpretation; for so far “Acta martyrum” as historical materials has been so much neglected.

### は じ め に

「実験科学」(experimental science)という言葉がある。この語の意味は、実験の科学または実験についての科学ということではなくて、実験による科学または実験に基づく科学ということであろう。丁度、心理学などがそうであるように、人為的条件が設定可能な実験の方法によって、仮説（あるいは仮説的理論）を検証しようとする科学ということであろう。

もちろん倫理学は、そのような意味における実験科学に属してはいない。倫理学は、善、価値、義務、道徳律などを、その主な学問的内容としてもつが、しかし、それらは決して実験によって検証されるべき仮説ではない。むしろ、人間が努力によって到達すべき目標であり理想である。しかし、倫理学が実験科学でないならば、それはどのような科学なのであろうか。確かに、倫理学の目的は、人間の行為が達成すべき目標や理想などを解明していくことにある。しかし、倫理学がそのために採る方法・手段は、主として、人間の生(Leben)の客観化・歴史化<sup>(1)</sup>としての文献に頼るといふことよりほかはないであろう。そうであるならば、倫理学は、実験科学に対して「文献科学」である<sup>(2)</sup>といつてよいであろう。もちろん、文献による科学または文献に基づく科学という意味においてである。事実、倫理学の場合には、主として過去の文献に依拠しながら、自己の理論を論証しようとする方法を用いるのが最も一般的なのである<sup>(3)</sup>。

このような意味において倫理学が「文献科学」であるならば、何よりもまず、その文献の理解や解釈ということそれ自体を自らの解明の基本的な課題にしなければならないであろう。それは、

倫理学自身の基礎を確立しようとするということでもある。文献を理解するとは何かという基本問題が解明されて、倫理学は初めて文献科学であり得るのである。従って、このいわば「倫理学基礎論」ともいべき問題は、今後ますます、考察の対象として取り上げられてこなければならないであろう。いま、倫理学が文献科学であり続けようとするならば、「理解するとは何か」への十分な反省が要求されてこなければならないであろう。

これは、確かに倫理学の基礎について問う問題である。しかし、仮にその倫理学的基礎を科学的・客観的に定義し得たとしても、そのこと自体にあまり大きな意味はないであろう。学問の基礎づけとか定義づけなどというものは、自由な思考によって常に乗り越えられてきたし、また、今後も思考には常に乗り越える自由が保証されていなければならないからである。従って、このような問いにおいて最も大切なことは、発問者が自らに課した問いに対して、「何を答えることができるか」ということではなくて、「どのように答えていくのか」ということであろう。答えの内容そのものが問題であるよりも、むしろ答える者が答えていくその生き方のほうが問題なのである。このような問いは、回答者の主体的関与があって初めて生き生きと躍動するようになる。そうでなければ問いかけそのものが無意味なものになってしまうであろう。

事実、思考と行為との間の関係を考究する問題は、倫理学が取り扱ってきた根本問題の1つである。人間が世界について思考する場合、その思考がその世界にかかわる行為をどのように決定するか。また、その反対の場合はどうか。思考と行為との統合・一致を問うこの問題は、もちろん、単にそれ自体のみで形式的に論理化することはできないであろう。このような問題の場合には、決して客観的・普遍的な（歴史的制約も地域的制限もない）真理が問われているわけではない。このような問題は、むしろ問う者の主体的な参画が決定的な意味をもつような具体的な内容をもって考察されなければならないのである。

ところで当面の問題は、倫理学の基礎としての文献理解という点にある。従って、思考と行為との間の関係を問う試みは、この文献理解という問題とのかかわりにおいて考察されなければならない。もちろんその場合の思考と行為との統一は、①文献が何を我々に語りかけているかを把握し、②その語りかけに対してどのように答え得る自分であるかを理解し、③その自己理解に基づいてどのような自己を新しく形成していくかを決断できるという可能性のうちにある。このような理解の構造の全体が、思考と行為との統一の実現可能性の具体的な内容である。そしてこの場合、②自己理解と③自己形成とは一連の思考的行為であり行為的思考でもであろうから、一般的に言えば、理解するとは語りかけへの決断的応答であると定式化することができよう。この語りかけへの応答という理解の基本構造において、思考と行為との統一の可能性が示されるのである<sup>(4)</sup>。

キリスト教倫理思想史の中を探索する者は、その探索の途上で、そのような語りかけの言葉を耳にすることができるであろう。そして、とりわけ豊かに聞くことができるのは、恐らく迫害時代の殉教を伝える一連の文書群においてであろう。それらの殉教録は、後の教会によってほとんど原型をとどめないまでに作り変えられはしたけれども、殉教という英雄的行為を記念して、今日まで大切に保存されてきた。もちろんそれらは、神学の形成という視点から見れば、決して第一級の史料ではない。ニカイア総会議（325年）に集束されてくるように、迫害時代の神学の中心テーマは、「イエスとは誰であるか」、「キリストとは何であるか」と問う問題であった。あの煩雑な三位一体論教義の形成過程は、キリスト論が常に神学の中心問題であったことを端的に物語っている。当時の弁証家や護教家などの著作は、このキリスト論を中核にした神学の展開を伝える格好の史料である。彼等の弁明書、論駁書、書簡類など、いわゆる第一級の史料は、ほとんどすべてのものが、人は何を正しく知るべきかを相手側に訴えている。彼等の関心は、一般に「人間

は何を知るべきか」と問う問題に集中しているといえよう。

しかし、殉教録に神学はない。これらの文書群を残した人々は、決してキリスト論を展開しなかった。イエスといいキリストというも、彼等にとってはすでに全く自明の事柄であったからであろう。従って、彼等は、この世の中にキリスト者として、どのように生きるべきか、あるいは、どのように死ぬべきかという問題に関心を集中する。こうして彼等は、キリスト教思想史の中心テーマを神学的課題から倫理的課題へと転換する。一般的に言えば、人々の関心を人間は「何を知るべきか」から「何をなすべきか」へと切り換えたのである<sup>(5)</sup>。まさにその意味において、殉教録の理解は、十分にキリスト教倫理学の研究課題になり得るし、また、ならなければならないであろう。

## 1 『殉教者行伝』の史料的性格

キリスト教の成立からミラノ寛容令(313年)によるその公認までの約250年間は、ローマ帝国からの断続的な厳しい迫害によって、各地に多数のキリスト者達が殉教した時代である。この時代は、迫害と殉教という歴史の壮大なドラマの中で、あくまでも自己の信仰を守り抜いて死んでいった信仰の英雄達を数多く生み出した。そのため、キリスト教会はこの時代を「教会の英雄時代」<sup>(6)</sup>と呼ぶ。

帝国側からの迫害に対してキリスト者達が取らざるを得なかった道は、三つあった。

その1つは「離教者」(lapsus)としての道である。たとえこの時代が英雄時代であったとしても、死への恐怖から自らの信仰を否認した人々もまた多くいたことであろう。もっとも彼等は、そのまま教会から見棄てられてしまったわけではない。後になって教会は、様々な条件を付しはしたけれども、とにかく離教者達を再度受け入れる方向を採っている。そこから新しい問題が発生した。迫害のために離教した人々を教会はどう扱うべきかという問題である。この離教者の問題をめぐる寛容主義と厳格主義との対立は、迫害を受けたほとんど至る処の教会内に見出せる問題であった。

他の1つは「告白者」(confessor)としての道である。告白者(証聖者)とは、帝国側の官憲の前で敢然と自己の信仰を告白したために、厳しい苦難を受けはしたけれども、しかし、生命を失うまでには至らなかった人々の呼称である。平和回復後、再び教会に戻ることを望んだ離教者達が、迫害中にも確固として耐えていたこのような告白者達や殉教者達の手紙を、教会への推薦状として利用したために、彼等自身が教会内で大きな威信を得るようになる。彼等の手紙は、初めは執成しの手紙としてのみ意図されていたが、間もなく教会に対して命令の力をも持つようになった。カルタゴの司教であったCyprianusを初めとして、多くの司教達が、司教職の権威を確保するために、こうした告白者達や殉教者達の威信の高まりと戦っている<sup>(7)</sup>。

もう1つは「殉教者」(martyr)としての道である。教会内で最も大きく尊敬の念を集めたのは、もちろんこの信仰に生命を捧げた人々である。事実、殉教者達と彼等の遺物とは、すでに2世紀の中頃から高い尊敬を受け始め、3世紀初頭ともなると、彼等の命日をむしろ彼等が昇天した誕生の日(natalitia)として、毎年、祝祭日にするという慣習が一般化している。やがて公認後の教会は、信仰の情熱が薄れていく中で、迫害時代を英雄時代として振り返り、以前にはあまり高い評価を与えていなかった殉教者達にまでも特別に献身的な尊敬を与えるようになる。こうして4世紀が終わる以前に、祈りと礼拝のうちで殉教者達の思い出を長い間是認してきた一般民衆の心情は、殉教者達こそ神への執成しをしてくれる者、また、彼等を尊敬する人々を守り、癒し、助けてくれる者として祈られるべき者であるという感情へと移行していった。殉教者達は、民衆

の生活の中で、古い神々や英雄達に取って代わり、都市を守護する者、商業を保護する者、病人を癒す者などになったのである。<sup>(8)</sup>

こうした歴史的・社会的状況の中で、そこに生きた信者達によって、殉教者達の死に関する数多くの記録文書が、記述され、受容され、利用され、伝承されてきた。それらは、一括して『殉教者行伝』(acta martyrum)と呼ばれる一連の文書群を形成する。そして、その中の多くの文書が今日まで大切に保存されてきた。<sup>(9)</sup>それぞれの時代や社会とそこに生きた信者達のそれぞれに異なる生き方や考え方が、それぞれの殉教録を現在ある様式にまで形成してきた現実的な生活基盤である。従って、すべての殉教録の1つ1つがその成立の時と事情とを異にし、その1つ1つが個性をもっている。そのため、それらを一括して論じることは、事実上、不可能に近い。現存する殉教録には、恐らく史実に近い裁判記録に基づいて構成されたものから、殉教者が人々の間で過ごした最後の数時間を感動的に叙述したものまで、極めて幅の広い様式の変型が見出せるからである。従って、初期キリスト教の殉教録に関連して、何か統一的な様式を確定的に語ることはほとんど不可能なのである。

しかし、『殉教者行伝』全体を一群の記録文書として見た場合、そこに他の文献とは明らかに異なるいくつかの特徴を見て取ることはできよう。もちろんそれらの特徴は、すべて推定の域を出ず、従って、全く暫定的な作業仮説である。しかし、『殉教者行伝』の全般的な性格を知るには、恐らく十分に有効であろうと考えられるので、以下に少しそれらの特徴をまとめてみよう。

① 大抵の殉教録が、序節・本節・終節の三部構成をとる。しかも、2つまたは3つ以上の独立した別個の資料を結合させたという構成をとる場合が多い。もちろん各資料の間は、長い、あるいは短い編集句によって埋められている。<sup>(10)</sup>

現在、それらの編集句は、厳密な文献批判・資料批判によって丁寧に取り除かれている。しかし、教会の信仰は、それらの編集句の側にかえってよく現われている場合もある。各節の内容そのものも、編集の際に、教会の信仰(構成の原理)に基づいてかなり任意に取捨選別が行なわれたらしく、内容的にはほとんど信頼できかねるものさえある。また、全く新しく付加されたとして考えられない部分も見出せる。史実の正確な記録とはおのずからその構成の原理を異にしていたのであろう。

② 多くの殉教録が1つまたはそれ以上の異本(recensio)をもつ。それらの版の間の相違は、特に序節の部分によく現われる。そこでは、殉教の場所や殉教者の出身地などが全く異なっている場合さえある。<sup>(11)</sup>恐らく教会側は、読む者や聞く者になじみの薄い地名などを避けて、彼等によく知られた場所などに書き変えて、殉教録そのものを一層身近なものにしようとしたのであろう。そのような教会側の意図に、かえってその殉教録の特徴的な性格を見てとることもできるのである。

現在の歴史的・批判的研究は、2つ以上の版が存在する場合、そのうちどれが最も信頼できるものであるかを決定することができる。しかし、どのような版も、史実に一層近いだろうというだけのものであって、決して史実そのものの正確な記録であるわけではない。異本の存在はかえって正確なテキストの復元を困難にしているとさえ言えるのである。

③ 法廷記録からの引用として本節部分に対話形式をとる殉教録も多い。これらの作品は、教会が何らかの方法によって私的に入手し得た公式記録に基づいて、というよりもむしろ、事件を見聞した人々の個人的な記録に基づいて、文学的・創作的に構成されたものであろう。多分、後には若干のノート類によって補強されたものと思われる。もちろんその構成の際に、手本となった基本的な作品もいくつかは存在したことであろう。<sup>(12)</sup>

中間部分に対話形式を採るのは、法廷記録からの引用であるように見せて、表現に信頼性をも

たせようという教会側の意図が働いたためであろう。教会は審問に関する記述を一種の公式記録の形で与えることによって、殉教録そのものに対する信頼性の印象を強めようとした。しかし、話はほとんどかみ合わないまま進行する。対話にすらなっていない場合も多く、編集の際にかなり強く教会側の創作的意図が働いていたことを推測させるのに充分である。

現代の精密な文献学的研究は、これらの作品の中から実際の裁判記録に近い部分を摘出してはいる。しかし、史実の構成に充分なほど多くのものが残されているわけではない。

④ 取調べを行なうローマ官憲側の、被告に対する態度は驚くほど好意的である。これはほとんどすべての殉教録に共通して目立つ特徴である。彼等は、殉教者達に、自白を否認するならば釈放すると語り、反省の時間を持つように勧め、処刑を延期する用意があると告げ、時には、殉教者達に自分の若さについて考えるように求める。更に、審問を行なう裁判官をキリスト教の教義に関心を抱く者として描写する作品や、逆に彼等を改宗させるという希望を語る作品すら存在する。ローマの司直達が被告から聞き出そうと努めているのは、決して自白などではなくて、むしろ否認なのである。彼等が被告に対して行なう説得や脅迫は、すべてただ被告から罪状の否認を得ようとする努力にすぎない。このことは我々に次のことを推測させる。すなわち、確かに殉教そのものは迫害時代に行なわれたが、しかし、現存の殉教録が教会において実際に編集され使用されるようになったのは公認以後（すでに教会がローマ帝国と友好的な関係に入った後）のことであろうということである。恐らく、官憲側を一方向的に悪者に仕立て上げるのは難しいという歴史的制約が働いたものと思われる。もっとも、キリスト教は、成立の頭初から、例えば多くの『弁証論』などに見られるように、大抵の場合、帝国に対して平和的・友好的であったから、この推測はかなり割引いて考える必要がある<sup>(13)</sup>。

⑤ 裁判記録からの収録という形式を踏まない殉教録も多い。それらの中には、往々にして幻影物語や奇跡物語にまで発展するものさえある<sup>(14)</sup>。イエスと思われる人物が現われたり、死後の殉教者の幻影や幽霊が登場したりする。聞く者や読む者を信仰の行為へと駆り立てることを目的として取り入れられたものであろう。神話論的表現を手段としてしか表現し得ないような何かが実際に起こったのか、それとも、記録者や編集者などの幻想的な作り事であるにすぎないのか、そのことを確定するのはもはや不可能である。どちらにしても、殉教録は、教会の平和後、特に西方において、私的及び公的な典礼集会の教化的・護教的な目的に役立つように構成されたが、しかし、後代の編集者のうちのある人々には、殉教者の英雄的抵抗という奇跡さえも十分に満足できるものではなく、そこで彼等は、原初の説明を更に象徴的な奇跡物語や亡霊物語によって飾り立てることまでも行なったものと思われる。教化を求める人々の要求が、最初期の単純なタイプ（様式）に満足していられたのは、ほんのわずかな期間にすぎなかったのである。しかし、そのために史実がますます遠くにかすんでしまったのは、やむを得ないことであった。

⑥ 終節の部分に、事件後の簡単な説明や教会側の信仰告白などが付いたものもある<sup>(15)</sup>。どの場合にも、編集者が自己の信仰に基づいて後から付加したものという感が強い。その殉教録が朗読される所と時と目的とに応じて、任意に添削されてきたものであろう。時として非常に細かい場面描写などが展開するのは、内容に信頼性をもたせようとする編集者の作意の現われでもあろうか。

さて、もはやこれ以上の検討を行なうまでもなく、現存する殉教録に関する限り、次のように推定してよいだろう。

『殉教者行伝』中の大部分の殉教録が、教会内で使用され、特に、キリスト教公認後の教会において朗読された。公認後に信仰の情熱が薄れてきた中で、我等の祖先はこれほど勇敢な信仰を保持したということを信者達に向かって訴えかける、呼びかける、あるいは同意を求めるという

形で朗読された。従ってそれらは、部分的にはその内部に史実に近い記録を保持してきたとしても、全般的には決して正確な記録であることを目的としてはいなかったものである。そこから、『殉教者行伝』を読んで何が分かるかといえば、殉教の事実そのものではなくて、これらを編集した人々または教会側の信仰と思想とが知られるということになる。史実上の信頼性は極めて薄いといえるのである。事実、教会は殉教の正確な記録を後代に残そうなどと意図していたわけではない。原初の史料でさえ初めからそのようなことには関心を持たなかった。従って、殉教録は、歴史を知るための史料としては、1つの特殊な性格をもつ。それらは、過去の出来事の正確な記録であるというよりも、むしろ記録者や編集者が殉教に対して抱いていた信仰や思想そのものの記録である。我々が殉教録を読んで知り得るものは、過去の殉教の出来事や殉教者の人格・生涯などではなくて、それらの文書を伝え残してきた人々の歴史的・社会的に条件づけられた思考と行為そのものなのである。従って、現存する『殉教者行伝』を用いて迫害時代の殉教の史実を客観的に確定しようとする試みは、もはや断念されなければならないであろう。<sup>(16)</sup>

## 2 新しい「理解への道」

殉教録を歴史学上の文献としてみる限り、ここまでの道は、いわば「破壊への道」であった。しかし、歴史を知るための史料としては価値がないというそれだけの理由によって、これらの文献を捨て去ってしまうことはできないであろう。もし捨て去ってしまうならば、殉教録が今日まで千数百年もの間、生き残って人々の心に働き続けてきたその理由が少しも理解されないことになる。殉教録そのものが史実の正確な記録であることは全く異なった意図をもって成り立っている以上、その事柄に即して、これらを理解していくという方向も考えられてよいのである。従って、これらの文献をどのように解釈するかという新しい理解の方法が求められてこなければならない。確かに、往路のここまでは「破壊への道」であった。しかし、帰路のこれからは「理解への道」にならなければならないであろう。<sup>(17)</sup>

一般に、「理解する」というのは、どういうことであろうか。この問いに答えるための手掛りは、従来、文献などに関して行なわれてきた理解の仕方を反省することから得ることができる。一般には次の2つの場合が考えられる。

第一は、理解すべき対象を、その内面から理解していく場合である。この文献は、どのような内容を持ち、どのような意味を語っているか、あるいは語っていないか。また、何を伝えようとしているか、あるいはどのような意図や目的を表現しようとしているか。そして、それはどこまで成功しているか。このような問題を、文献の内容に即して、客観的・論理的に解明していく。これは、対象文献をその内部から見ていく理解である。

従って、例えば、この理解は、新約聖書の中で「敵を愛し、迫害する者のために祈れ」という言葉に出会ったときには、恐らく次のように問うことであろう。この命令は、どのような倫理的内容を表わし、何を意味するか。また、イエスは、この命令によってどのような意図または目的を表現しようとしたか。そしてその表現は、どこまで正確にそれを伝えているか。このように、この理解は、客観的・論理的に対象の内面的な理解を目指していく。<sup>(18)</sup>

第二は、理解すべき対象を、その外面から理解していく場合である。この文献は、どこまで正確に史実を伝えているか、または伝えていないか。また、どのような歴史的・社会的条件の下で成立したか。あるいはどのような時代状況によって制約されたか。このような問題を、他の文献資料との関連などから科学的・客観的に解明していく。これは、対象文献をその外部から見ていく理解である。

従って、例えば、この理解は、上記のイエスの言葉に出会ったときには、恐らく次のように問うことであろう。イエスは本当にこのような言葉を語ったか。もし語ったならば、現在の文献はどこまで正確にその言葉を伝えているか。また、イエスはどのような者として、どのような歴史的・社会的条件の下で、この命令を語ったか。この命令には、イエスとその時代とがどのように反映されているか。このように、この理解は、科学的・客観的に対象の外面的な理解を目指していく。

しかし、内面からの理解と外面からの理解とは、こうした相違にもかかわらず、両者共にできる限り正確な知識を得ようと努める。そして、その獲得された客観的知識が増大すればするほど、または深化すればするほど、それだけ理解の正確度も増大する。または深化すると考える。その限り、ここでの理解は「認識すること」である。その認識は絶えず増大し深化することを求める。従って、獲得される知識は常に途上であって未完のままであり、その「完成」は遠く未来にある。

更に、このような理解は、獲得された知識が認識主体から客観的に独立しているほど正確で正しいと考える。認識主体は、あたかも大きな器のように、獲得した知識をできる限り多く自己の中に吸収はするけれども、そのことによって自らが変化を受けるということはない。この主体は認識対象とのかかわりにおいて常に自己を彼岸に立たせる。認識主体が「認識」という行為から何かの影響を受けて変化するという事は決してないのである。むしろ主体は影響されないことを積極的に求めて、認識の主体性を排除しようと努める。そのため、獲得された知識は、主体の本質である時間性・歴史性を免れることができる。古くなって役に立たないことが検証された知識が捨てられるということは起こり得るとしても、なお、このような「認識すること」を通して獲得された知識は、その都度、歴史的・社会的制約から客観的に独立した無時間的に妥当する真理であることを要求することができるし、また、そのことを誇りにさえるのである。

しかし、このような理解の方法は、実際のところ、殉教録のような文献に関する限り、あまり有効的ではない。そのことはすでに前節で6つの点にわたって確認されてきた。従って、ここからは、第三の新しい理解への道が考えられなければならないであろう。

この第三の道は、読者が文献からの言葉を自己の実存への「語りかけ」(Anrede)として受け取る方向から与えられるであろう。<sup>(19)</sup>この理解は、理解対象の内容を、実存理解の可能性を開示するものとして解釈し、私という人間はこの可能性にどのように応えていくことのできる者であるかを究めていくものである。従って、ここでの理解は、「認識すること」ではなくて、「解釈すること」である。このような解釈は主体の積極的な参画によって初めて成立するから、この理解は主体的な理解である。解釈学的理解であるともいえる。

例えば、私は、上に引用されたイエスの命令を、私自身そのように生きることのできる人間であるかどうかとこの私に問いかける言葉として受けとめなければならない。この私は、敵を愛し迫害する者のために祈ることのできる人間へと現在の自己を主体的に超えていくことのできる者であるか、それとも、そのような生き方は全くできないみじめな人間であるにすぎないか。そのことが問われている。そして、その応答がどちらになろうとも、そこには常に新しい人間の実存理解の可能性が開示されているのである。イエスの命令は、そのような実存理解の可能性を開示する言葉として解釈されなければならない。それが最も事柄に即した(sachlich)理解なのである。このように、主体的理解の特徴は、対象を理解するその客観的側面にあるのではなくて、問う者が同時に問われる者であり、そのドラマの中で彼自身が自己を理解していくという丁度その点にある。解釈学的理解の中心は、この「自己理解」(Selbstverständnis)ということなのである。

しかし、たとえ語りかけが存在するとしても、それに答えようとする実存的な関心が、語りか

けられる者のうちに、前以って生じていないならば、呼びかけと応答というこの実存的ドラマは展開されないであろう。自己理解が成立するためには、理解すべき対象の内容が、自己の実存への語りかけとしてあらかじめ理解されていなければならない。何の関心もないところでは、呼びかけの言葉も、呼びかけとして聞こえはしないのである。このように、自己理解が成立する前提は、それが理解すべき対象の内容に関する一定の「前理解」(Vorverständnis)によって導かれているということではなければならない。<sup>(20)</sup>

更に、この前理解が可能になるためには、理解する主体と理解される対象との間に、問われている事柄に関して、同等な「生連関」(Lebenszusammenhang)が存在しているということが必要である。理解する者の生の世界の中で端的に意味を失っているものについては、どのような理解も可能ではない。子供がカント哲学を理解できないのは、彼があらかじめ難しい哲学用語を理解していないからばかりでなく、両者の間にこの「生連関」が存在していないからである。<sup>(21)</sup>語られている事柄を自己の生の中に翻訳できる可能性が、すなわち、文献と解釈者との間に共通する等しい生連関の存在し得る可能性が、解釈学的理解の前提なのである。

自己理解は、認識の主体が消去されているような抽象的理解ではなくて、主体が決定的であるような具体的理解である。抽象的理解の場合には、認識の客観性を確保するために、認識主体は自己自身を放棄しなければならない。しかし、具体的理解の場合には、理解過程の中に主体自身も組み込まれているから、彼はその理解という行為において自己自身を放棄できず、また、自己自身のままにとどまっていることもできない。このように、自己理解においては主体自身が決定的な主役である。もちろんこのような理解に対しては、無時間的に妥当する客観的真理の獲得などという任務を望むことはできない。自己理解は主体的な決断として常に現在のである。生連関に基づく前理解を前提として開示される人間の実存理解の可能性が、真の自己理解を導くのである。従って、むしろこの理解の構造そのものだけが、人間の実存にとっては、常に無時間的に存在する真理であるといつてよいだろう。

事実、人間はまだ何ものでもなく、完成されてもいない。人間は絶えず今ある自己を決断的に超克して新しい自己を主体的に形成していく。しかも、その新しく形成する自己に対しては、常に自己自身が全面的に責任を取らなければならない。人間として生きようとする限り、人間にはそのように生きることしか許されていないのである。人間は言い訳もなく「いま・ここ」に実存する。これが実存の倫理である。いま、このような人間存在の存在論的構造を、文献理解との関連から人間存在の「実存論的構造」(existenziale Struktur)と呼ぶならば、これまで考えてきた「自己理解」は、丁度この実存論的構造を示すものといえよう。自己理解とは、理解すべき対象からの語りかけに対する応答において開示される人間の実存理解の可能性に導かれた実存論的理解なのである。<sup>(22)</sup>

### 3 実存論的神学における「理解」

自己理解、前理解、生連関などの解釈学的用語を用いて独自の神学体系を構築した神学者は、Rudolf Bultmannである。その解釈学的立場を示す彼自身の言葉を、次に少し引いてみよう。ブルトマンは、文献の理解について、次のように語っている。

テキストや記念物は、史料としては全く理解できないものであっても、なおどうにか理解されなければならないであろう。テキスト自体の意味内容に従ってのみ、そのテキストに史料としての等級を帰せることができるようなテキストも実際には存在しているのである。古典的なテキストや記念物からそれらのものを区別することは、その限界は定められないとしても、やはり可能



であろう。従って、そのような記録が史料として解釈される場合には、常にそれらに固有な意図の意味においてのみ理解されなければならない。<sup>(23)</sup>

更にまた、例えば、「哲学上のテキスト」の解釈の場合も、それが真に理解するものであろうとするならば、自ら真理への問いによって動かされていないなければならない。解釈は、著者とのディスカッションにおいてのみ行なわれ得るのである。ただプラトンと共に哲学する者だけがプラトンを理解する。<sup>(24)</sup>

従って、「最も主観的な」解釈が、ここでは「最も客観的な」解釈である。すなわち、自己の実存の問いによって動かされている者だけが、テキストの要求を聞くことができるのである。<sup>(25)</sup>

更に、「自己理解」(self-understanding)については、彼は次のように語る。

哲学的分析は、実存とは抽象的に何を意味するかを示す。これに対して、実存的・個人的自己理解は、実存が抽象的に何を意味するかを語るのではなくて、いまここにいる具体的な人格としての私の生を指し示すのである。それは、私の自己そのものと、私が組み込まれている諸関係とが、一緒に理解されるような1つの理解の働きである。<sup>(26)</sup>

20世紀の神学、特にドイツのプロテスタント神学は、ここ数十年間に急速な展開をみせた。その発展の速さは、自然科学を別にすれば、ほとんど他に類を見ないほどである。<sup>(27)</sup>しかし、ブルトマンの実存論的解釈の方法は、古くなって棄てられてしまったわけではない。むしろその後の人々によく受け継がれて、大きな影響を与えてきた。事実、例えば、Post-Bultmanniansの一人であるHerbert Braunが、次のように語るとき、そこにはあたかもブルトマンの言葉を聞くかのような感さえある。ブラウンは次のように語る。

ただ哲学的エロスを賦与された者だけがプラトンを理解する。ただ音楽に感応できる者だけがベートーヴェンを理解する。ただ新約聖書に意志されているものに対して開かれてあり、しかも自己を開いている者だけが新約聖書を理解する。すべての重要な客体に対してと同様に、この客体に対しても、客観性の対位法として、認識者の人格的な最高の関与を要求することが、事柄に即したことなのである。ここでは人格的な参加のないどのような認識も存在しない。ここでは、いわゆる単なる客観性はすべて、あらゆる重要な客体に対する場合と同様に、どのような仕事の誠実さ(Werktreue)をも意味しないような概念のガラガラ鳴り(Begriffsklapperei)になる。ここでは、正しい客観性は最高に主観的なものでなければならないであろう。<sup>(28)</sup>

更に、もう一人の証言を引くこともできる。ブラウンの同僚であるManfred Mezgerの言葉である。彼が次のように語るとき、そこに、我々はブルトマン・ブラウン的解釈学からの反響を容易に聞きとることができるだろう。メツガーは次のように語る。

どのようなレッテルも真理を保証することはない。むしろ真理が常にレッテルを保証する。すなわち、真理がどのような「名前」をもっているかということは、それが本当に真理であるならば、私には全くどうでもよいことである。私はそれが真理の書物に書いてあるというその理由によって、あるいはそのことに基づいて信じるのではない。……その言葉が私の中に信仰と信頼とを呼び起こしたとき、そのとき私はその書物を「真理の書物」と呼ぶのである。私はまた、一人の人間が「キリスト」という名前をもっていることに基づいて、あるいはそのことの原因によって彼を信じるのではない。キリストというのは、差し当たり1つの言葉(Vokabel)以上のものではない。……しかし、彼の言葉が、私には全く逃れることのできないような圧倒的な真理として私に示されるとき、私は彼を私の主と呼ぶのである。<sup>(29)</sup>

もちろん、実存論的神学の中に、これらに類する証言を、更に多く捜し出すこともできよう。しかし、そのように証言を追いかけることだけが、それらを理解するというのではない。むしろそうした態度こそ、実存論的理解の本旨から外れるものであるともいえるだろう。思考に新し

さや客観的な保証を求めるあまり、多様な見解の展開に引きずられて、本来の自己自身までも見失うならば、それは「認識」と「解釈」とを混同するという過ちを犯すことにもなりかねないのである。

ところで、当面の課題は、歴史学上の史料としては、ほとんど何の価値も持たないだろうと推定される『殉教者行伝』を、どうしたら新しく理解し直すことができるかという方法論上の問題であった。そして、そのために、ブルトマンやブラウンなどの実存論的神学の解釈学的方法が検討されてきたのである。従って、ここで大切なことは、決して彼等の神学を客観的に把握しようとするのではない<sup>(30)</sup>。むしろ、もし殉教録を理解し直すという今後の課題の解明にとって、実存論的解釈の方法が有効的であるならば、この方法を適用する場合に予測される問題にはどのようなものがあるかという点について吟味していくことでなければならないであろう。

#### 4 方法としての実存論的解釈

『殉教者行伝』のような、歴史の史料としては1つの特殊な性格をもつ過去の文献に対して、上のような実存論的解釈という方法を用いる場合には、その適用に関して、いくつかの限定が必要になるだろう。実存論的神学が提起したような方法論を、そのまま殉教録解釈の方法として適用できるわけではないからである。従って、次には、予想されるいくつかの問題点について考えてみなければならない。

(A) まず、殉教録のような文献を実存論的に解釈することが実際に可能であるかという問題が出てこよう。これは、この解釈の方法としての有効性を問う問題である。しかし、このような問い自体が、実存論的解釈の立場からみれば、すでに客観的な問いであり、非実存論的なものである。方法としての有効性を問うのは、主体抜きに答えが確定できるか否かを問う問題提起と同様であって、問う者がそこに主体的に参加しているか否かを問う問題提起ではない。それは、あたかも方程式の正解を求めるように、彼岸に立って客観的な答えを求めている。従って、そのような問いに対しては、実際の結果を経験的に反省してみるほかはないと答えることができるだけである。問題が存在する以上、実際に方程式を解いて正解を捜すほかはないのである。実存論的解釈の道を進む者は、もはや立ちどまることができない。それは、主体的・決断的な行為への道なのである。

なお、このような問いの場合には、実存論的神学が思想史上に実現してきた学問的成果の大きさについて考えてみることもできよう。「非神話化」、「終末論」、「史的イエス」など、様々な問題が、ブルトマンやブラウンなどの実存論的解釈を通して、とりわけ多く解明されてきた。彼等の新約聖書解釈も驚くほど多くの成果を上げている<sup>(31)</sup>。従って、たとえ一方は新約聖書、他方は殉教録というように、問題の対象領域が異なっているとしてみても、やはり実存論的解釈がそのような成果をあげてきたその方法論としての有効性までもすべて無視してしまうことはできないのである。

(B) 1つの研究領域にもいくつかの研究手法の適用が考えられる。従って、1つの方法論を特定し得ても、それを採用するか否かは各個人の決断にかかわる問題である。その意味において、方法論は常に可能的なものであるともいえる。この点は客観的科学と根本的に異なるところである。ここでは「実存論的」(existential)と「実存的」(existentiell)との区別(存在論というontologischとontischとの区別)が、このような問題に関する理解を助けてくれるだろう。

例えば、「人間はすべて死への存在である」という命題は、人間存在の存在論的構造を示す。そして、「死への存在」は、私自身が引き受けなければならない実存を理解する可能性を開示するか

ら、それは同時に実存論的なものである。しかし、この私が死病にかかったという事態は、存在的な問題であり、ただ私だけが主体的・決断的にその死を引き受けざるを得ないという意味において、それは実存的な問題である。同様に、「人間は隣人を愛さなければならない」という命令は、各個人に実存理解の可能性を開示するから、存在論的・実存論的な命令である。しかし、この私がこの隣人を愛するか憎むかは、私個人の主体的決断行為にかかわる問題であって、それは存在的・実存的な問題である。前者は常に人間存在の構造一般を開示するが、後者は常に各個人に決断を迫る問題として現われるのである。

従って、上に考えてきた第三の理解への道、すなわち解釈学的自己理解への道は、すでに見てきたように、理解する者に実存理解の可能性を開示するものであるから、実存論的な理解への道である。しかし、その実存論的理解の方法を、殉教録解釈の方法として、現実に応用し、そこに開示される自己の実存理解の実存論的可能性を具体的に実現していくことは、その人個人の主体的な決断にかかわる実存的な問題なのである。

(C) 確かに我々は、殉教録のような文献の理解における実存論的構造を明らかにすることができるし、また、そのような実存論的構造の極限には各個人の主体的な決断にかかわる実存的な問題があることも指摘できる。しかし、我々の解釈学的倫理学がロゴス化できる限界は、多分その点までであろう。我々は実存論的な事柄にまでは進むことができるとしても、実存的な問題の内部にまで入り込むことはできないのである。この問題に関して、解釈学的倫理学に可能なことといえば、せいぜいのところ、一人一人の個人に「それはあなた自身の実存的な問題だ」ということを語り得るだけのことであろう。この点に関してブルトマンの言葉が我々の理解を助けてくれる<sup>(32)</sup>彼は次のように語っている。

歴史家は、どのような護教論も行なってはならない。また、キリスト教の真理を証明してもしない。キリスト教を真理であると主張することは、他の何かの宗教や世界観の場合と同様に、常に個人的な決断の事柄である。そして、歴史家はこの決断に対する責任を誰からも取り去ることはできない。彼はまた——人が好んで言うように——彼が叙述する歴史的現象を後から更に「評価」してもならない。しかし、もちろん彼は決断の問題をそういうものとして明らかにすることはできる。歴史家の課題は、過去の歴史の現象を人間的実存理解の可能性から解釈し、その解釈によって、この実存理解の可能性を更に現在の実存理解の可能性として意識させることであるからである。彼は過去の歴史を生き生きとさせることによって、「それはあなた自身の問題だ」(tua res agitur)ということ意識させなければならないのである<sup>(33)</sup>

(D) 最後に、次のことも忘れてはならないであろう。ブルトマンやブラウンなどの実存論的神学の研究対象(すなわち実存論的解釈の適用領域)は、常に新約聖書そのものの世界であったということである。このことは、従来、特別な書物として信仰の対象ですらあった聖書を、神学の研究対象として、他の文献などと全く同様に取り扱おうとするドイツ・プロテスタント神学の意気込みを示したものとさえいえる。事実、ブルトマン自身が、「聖書解釈も、他のすべての文献と異なった理解の条件の下に置かれているわけではない」と語っている<sup>(34)</sup>これは、聖書を何か特殊な書物とみる考え方を否定した言葉であり、同時に、Herrmann Samuel Reimarus (1694~1768)以来、ドイツ・プロテスタント神学が約200年間にわたって展開してきた聖書に対する諸見解のいわばブルトマン的「総決算」を示した言葉でもある。

もちろんここでは、丁度その反対の立場をとる。ここでは、すでに聖書に適用されて大きな成果をあげてきた方法論を、他の文献の解釈などに、例えば『殉教者行伝』の解釈などに、適用してはならないという理由はないと考えるのである。聖書も殉教録も全く同じように取り扱ってよい文献であると考えるのである。上のブルトマンの言葉から、その逆の意味において、そう考え

てよいであろう。一般に、方法論というものは、どのような研究領域に対してであれ、常に開かれてあり、また自由でなければならないからである。

## 5 キリスト教倫理学の一課題

いま問題にしている殉教録は、新約聖書がまだ信仰の正典 (canon) として成立する以前に、あるいはそれと丁度同じ頃に、成立した文書である。事実、『ムラトリ断片』(Muratorisches Fragment, 現存する新約聖書の最古の目録表) は、その内容からみて、およそ 200 年頃にローマで作られたものと推定されているが、しかし、現行新約聖書の 27 書巻が正典として公認されたのは、カルタゴ会議 (397 年) 以来のことである。他方、すでに見てきたように、『殉教者行伝』中のほとんどすべての殉教録が、恐らくキリスト教公認以後に、現在あるような形をとったものと思われる。従って、多くの殉教録の中に、新約聖書が信仰的権威を持ち始めた頃と丁度同じ頃のキリスト者達の信仰的自己理解が、彼等の生の客観化として表白されているはずである。むしろ、それらはまだ新約聖書という絶対的権威に捉われてはいないために、かえって彼等の純粋な信仰的自己理解を現代に伝えているのではなからうか。もしそうであるならば、そのような文献との実存的な対話は、我々に何を開示するだろうか。

この問いに答えようとする者は、次のような難問に突き当たらざるを得ないであろう。聖書正典成立以来の難問である。すなわち、聖書以外にも神の啓示はあり得るか、聖書のあかしがないとしても神との関係に入り得るか——という問題である。これは、いわゆる「自然神学」(Naturliche Theologie) の問題であろう。今世紀の自然神学は、Emil Brunner や Paul Althaus らの努力にもかかわらず、Karl Barth の “Nein!” 以来、あまり多くの関心を引いてはいない。<sup>(35)</sup>しかし、聖書のキリスト以外にも神の真理が啓示されているからこそ、聖書のキリストにおける神の啓示を受け入れない場合には、全く弁明の余地がなくなるともいえるわけであって、キリストの出来事に決定的な意味を見出そうとするならば、この自然神学が提起した問題の前を素通りすることはできないはずである。従って、殉教録との主体的な対話は、我々にどのような実存理解の可能性を開示するか。『殉教者行伝』は、実存論的解釈によって我々に何を語りかけてくるか。そのような問題を明らかにしていくことが、今後のキリスト教倫理学の重要な課題の 1 つとなるのではなからうか。

この課題はまた、一般的にいえば、歴史を史料からできる限り正確に認識することが、学問的客観性を保証することであり、その態度こそ歴史研究者の「仕事への誠実さ」を示すものであるとする考え方の正当性の有無を問う問題でもある。問うものは倫理学であり、問われるものは歴史の客観的認識とそれの生に対する意味とである。例えば、イエスの態度や振舞いを、その当時の歴史的条件や社会的身分などに条件づけられていたものとして、それと現代の我々の状況との質的相違を強調することが、果たしてイエスを真に正しく理解することになるであろうか。もし科学的・客観的な歴史研究のみにとどまるならば、その理解はなお不十分であろう。イエスに関する記録は、そのようなことを少しも求めてはいないからである。事実、イエスの時代と我々の時代との間の様々な相違点が「科学的・客観的」に確認されればされるほど、それだけイエス自身は我々から遠くなる。<sup>(36)</sup>イエスと我々との間の「生連関」が失われるからである。<sup>(37)</sup>しかし、イエス研究はすべて、終局的には、我々自身の実存的な生き方にかかわる実存論的研究によって締めくくられなければならない。そして、キリスト教倫理学の研究もまたそうでなければならない。その故にこそ、ここでは「認識」から「解釈」への道が考えられてきたのである。こうして、殉教録の実存論的解釈は、今後キリスト教倫理学が果たすべき宿題の 1 つとなるのである。

しかし、この道を進むことはまた、歴史を何か特定の理念によって構成しようとする試みを断念することでもある。過去と現代との間の客観的相違の認識にのみ捉われている者は、何か特殊な理念、すなわち、決して歴史そのものからは得られず、常に哲学や神学などから借用してこざるを得ないような無時間的・超歴史的な理念（歴史哲学のいう「進歩」や「発展」などの理念、あるいは神学のいう「終末論」や「救済史」などの理念）に頼らなければ、もはや歴史を1つの流れとして把握できないであろう。こうして、歴史学的認識には、常に哲学的理念や神学的理念などが前提され、その前提によって、「生連関」に基づく過去と主体との結合という実存論的解釈は不可能にされてしまうのである。

もちろん、解釈学的倫理学の道は、丁度その正反対の方向を進む。我々の人間の実存理解の可能性は、哲学的、神学的な一切の理念から解放されて、自由に歴史に問い、歴史から問いかけられるという歴史との実存的な対話によってのみ開示されなければならないであろう。実存とは、自己が歴史から現在を超えて未来に生きようと主体的に決断していくことだからである。

(1981. 9. 3.)

### 註

- (1) 周知のように、これはW. Diltheyの概念である。ここにこの概念を借用したのは、それがすでに現代人の共有財産になっていると考えられたからである。(ディルタイについては、茅野良名著『歴史のみかた』、紀伊国屋新書、1964年、142～144頁に簡潔な説明がある)。
- (2) このような言葉がすでに一個の概念として定着しているわけではない。しかし、「実験科学」との対比からは、こう呼ぶよりほかはないであろう。
- (3) 「倫理」が最終的に問われるのは、今を生きる具体的な個人の行為のあるべき相(すがた)においてである。その「倫理」を学問的な研究対象にする「倫理学」が、自己の理論を構築するに当たっては、専ら過去の人間の生の客観化された文献資料に依存せざるを得ないというこの「倫理」と「倫理学」との間の時間的・空間的な「ズレ」を、どのように埋めていくか。その点に倫理学の抱える最大の難問の1つがあると思われる。本小論は、いわばこのような問題について考えてみようとするものなのである。
- (4) もちろん、このような問題をロゴス化できる限界はここまでであろう。すなわち「倫理学」の及び得る領域はここまでであろう。思考と行為との統一の可能性を具体的に実現していくのは、各個人の主体的な決断によるほかはないからである。従って、「倫理学」においては「倫理」の「可能性が示される」のであって、決してその「現実性が示される」わけではないのである。
- (5) 拙稿「殉教者の倫理」(日本倫理学会編『倫理学年報』第21集、昭和46年)参照。
- (6) ここでは、このような呼称そのものが、すでに公認後のキリスト教世界に、殉教に見られたような信仰の情熱が急速に薄れていったことを物語っている点に注意しなければならない。
- (7) 拙稿「キプリアヌス神学の歴史的意義」(秋田大学教育学部研究紀要、第30集、昭和55年)参照。
- (8) Williston Walker; A History of the Christian Church, New York, 1970, P. 155～156.
- (9) The Acts of the Christian Martyrs; Texts and Translation by Herbert Musurillo, Oxford, 1972. 以下、本小論中の殉教録に関する言及は、すべてこのMusurillo版による。
- (10) 例えば、『聖キプリアヌスについての地方総督行伝』(Acta Proconsularia Sancti Cypriani; Musurillo, op. cit., P. 168～175)などがそのような構成をとっている。この殉教録については、Musurillo, op. cit., P. xxx～xxxiをも参照。
- (11) 例えば、『マルケルス行伝』(Acta Marcelli; Musurillo, op. cit., P. 250～259)などがそうである。M版によると、マルケルスはTingis市で殉教したが、しかし、N版によると、彼はGallecia地方のLegion (Leon)で受難した。Musurillo, op. cit., P. xxxvii～xxxixをも参照。
- (12) 例えば、『ユスティノスと彼の仲間達の殉教』(Marturion tōn Hagion Ioustinou, Charitōnos, Charitous, Euelpistou, Hierakos, Paions, Liberianou, Kai tēs Sunodias autōn; Musurillo, op. cit., P. 42～61)や『スキリウムの聖者達の殉難』(Passio Sanctorum Scillitanorum; Musurillo, op. cit., P. 86～89)などがそのような手本になった作品であるように思われる。

- Musurillo, op. cit., P. xvii ~ xx, xxii ~ xxiiiを参照。なお, H. Lietzmann; The Founding of the Church Universal; Translated by B. L. Woolf, London, 1963, P. 163 ~ 165をも参照。
- (13) こうした司直達の態度描写には, あのイエスを裁いたポンテオ・ピラトのイメージがoverlapしていたのであろうか。このローマの地方総督を描く福音書の記述が, その後の殉教録が裁判官達の態度を描くモデルまたは手本になったということは充分に考えられることである。見方を変えれば, 福音書そのものが, イエスという人物の殉教録であるともいえるのである。
- (14) 例えば、『聖ペルベチアとフェリキタスの殉難』(Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis; Musurillo, op. cit., P. 106 ~ 131) などにそのような物語を見出すことができる。Musurillo, op. cit., P. xxv ~ xxviiをも参照。
- (15) 例えば、『マクシミリアヌス行伝』(Acta Maximiliani; Musurillo, op. cit., P. 244 ~ 249) などがそのような作品である。Musurillo, op. cit., P. xxxviiをも参照。
- (16) このような結論の背後には, もちろん歴史学的な努力を無視しようとする意図があるわけではない。むしろ, たとえ学問的研究が殉教や殉教録についての歴史的認識をどれほど正確にしようとも, 単にそれだけでは, 殉教録そのものが求めているような倫理的行為が呼び起こされることは決してないという全く単純な倫理学上の洞察が前提されているにすぎないのである。
- (17) どうして迫害が生じたかと問えば, それは歴史学の問題である。しかし, 殉教録はどのような同意を我々に求めているかと問えば, それは倫理学の問題なのである。倫理学の対象である「倫理」とは, 思考と行為との一致を目指す人間の実存の原理的なはたらきだからである。確かにあらゆる倫理的行為には, それに対応する何らかの認識が先行する。しかし, 「認識すること」と「解釈すること」とは全く別の事柄である。前者は必ずしも結果として倫理的行為が誘発されるかどうかを問うわけではない。しかし, もし後者が倫理的行為を結果しないならば, それはまだ真の解釈ではないであろう。
- (18) マタイ5:44。これは, いわゆる「Q資料」に属する言葉である。ここでは, この命令の内容が問われているわけではない。あくまでもこのような一事例を用いて, 「理解すること」の諸形式を明らかにすることが目指されている。
- (19) 以下の叙述にはいわゆる「実存論的神学」(existential Theologie)の諸概念が借用されたが, とりわけ次の作品が多く参考にされている。Rudolf Bultmann; Das Problem der Hermeneutik; in: Glauben und Verstehen II, Tübingen, 1968.
- (20) 例えば, 音楽とは何か(その聴く喜びではない)を理解するためには, あらかじめ音楽独特の表現方法が理解されており, 同時に音楽に対する関心の生じていることが必要である。
- (21) ある日本人が英語のよく話せる子供をつれて海外旅行したが, 旅行中, その子供の英会話はさっぱり役に立たなかったという。子供には「ホテルを予約する」とか「円をドルに換える」とかということが一体何を意味するのか, そのこと自体が理解できなかったからである。
- (22) このような考え(とりわけその自己理解の解釈)には, ブルトマンの影響が指摘されよう。また, ブルトマン思想の我流な焼き直しにすぎないという非難もあろう。しかし, ここでブルトマンの影響が指摘されるならば, むしろそれは, ブルトマン思想がすでに我々の共有財産として1つの常識ですらあることを示すにすぎない。もちろんここで大切なことは, ブルトマン神学をどのように理解するかということではない。それが語りかけてくれる言葉に対して, 我々がどのように応えていくかということなのである。そして, そこに「認識すること」と「解釈すること」との決定的な相違がある。
- (23), (24), (25) Rudolf Bultmann; Das Problem der Hermeneutik, S. 223, 222, 230.
- (26) Rudolf Bultmann; Jesus Christ and Mythology, New York, 1958, P. 74.
- (27) Heinz Zahrnt; Die Sache mit Gott, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1972, S. 10.
- (28) Herbert Braun; Die Heilstatsachen im Neuen Testament; in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 57 Jahrgang, 1960, S. 46~47.
- (29) Manfred Mezger; Die geschichtliche Wahrheit als Vollmacht der Predigt; in: Evangelische Theologie, 22 Jahrgang, 1949, S. 8.
- (30) 本小論が現代ドイツ神学の理解を目的としていないのはこのためである。従って, 実存論的神学の思想を不当に誤解しているというようなあり得るかもしれない非難は, 差し当たり無視されてよい。しかし, ここに考えられている理解の方法は, 殉教録などのような文献の理解には有効ではないというよう

な問題が、もし指摘されるならば、そのような指摘は、今後一層有益な対話を成立させる可能性を与えるであろう。

- ③1) 拙稿「神学的思惟の倫理的反省」(秋田大学教育学部研究紀要, 第31集, 昭和56年)参照。
- ③2) ブルトマンがここにいう「歴史家」は「文献に基づく科学にかかわる者」と読み替える必要がある。そして、その点にブルトマンと我々との間の決定的な相違がある。
- ③3) Rudolf Bultmann ; Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich, 1949, S. 8.
- ③4) Rudolf Bultmann ; Das Problem der Hermeneutik, S. 231.
- ③5) Heinz Zahrnt, op. cit., S. 58 ff..
- ③6) 過去の歴史は、聖書の歴史学的研究を高度に積み重ねていった結果、かえって原初の信仰的情熱を失ってしまった研究者の事例を多くもっている。
- ③7) この「生連関」を、キルケゴールに従って「キリストとの同時代性の状況」(the situation of contemporaneity with Christ)と呼ぶこともできる。キルケゴールは、「キリストとの同時代性の状況において以外には、誰もキリスト者にならない」と語り、キリストについては歴史から何も知ることができないと強調する。キリスト・イエスを「その生の諸結果によって判断するというのは、神を潰すこと」になるからであるというのである。(Søren A. Kierkegaard ; Training in Christianity, translated by Walter Lowrie, Princeton, 1957, P. 104, 28, 26.)

ここから、先に註の③)において提起された「倫理学」と「倫理」との間の時空的「ズレ」をどのように埋めるかという問題に対して1つの答えが与えられよう。「倫理学」は、文献に基づいて人間の生の客観化されたものとしての過去を明らかにし、その過去を実存論的解釈によって人間の実存の可能性の未来にまで翻転する。その過去の未来化が「倫理学」の及び得る領域である。そして「倫理」とは、その「倫理学」が明示した人間の生の諸可能性の中から、自己の未来の可能性を、主体的な決断によって現在の現実性にまで実現することである。従って、この「倫理」の特質は、原因が結果を「後から押し出す」自然科学の因果律などと異なって、未来の可能性が現在の自己を超え出させるわけであるから、過去から現われる未来が現在を先廻り的に「前から引き寄せる」逆因果的な索引性をもっているという点にある(渡辺慧著『生命と自由』, 岩波新書を参照)。しかし、人間の生が過去から出現した可能性の未来によって逆因果的に索引され、現在の自己を新しい未来の自己へと超え出していくというこの実存の事実、人間の生が因果律から解放されており、従って、自由であるということの意味する。「倫理学」の仕事は、この人間の生の自由を、人間の実存の可能性として開示することにある。しかし、「他の誰でもないこの私」が、「この自由」をどのように生きるか。その問いかけをもって、「倫理学」の任務は終了するのである。(1981. 9. 4.)