

シュトラウス著『イエスの生涯』における神話と教条

大井 正

目次

はしがき

I 聖書批判

自然的解釈(1)——自然主義

自然的解釈(2)——合理主義

旧約聖書にかんする神話的解釈

新約聖書にかんする神話的解釈

シュトラウスによる聖書の神話的解釈

II キリスト論

はしがき

ヘトゲル学派の研究にはいりこむにあたって、わたしはまず、D・F・シュトラウス著『イエスの生涯』(David Friedrich Strauss, 1808—74: Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet, 1835—36)の分析から始めるとしよう。この著作は、

ーゲル哲学の立場にたつて書かれたものであって、ドイツの新教神学には深刻な衝撃をあたえ、そのために二度にわたつて著者自身に人身事故[※]を招いたほどであったが、さらに、ヘーゲル学派そのものにもひどい動揺をひきおこして、ヘーゲル学派の分解をさそつた。この著作は、神学にたいするヘーゲル哲学からの批判の意義と、ヘーゲル哲学内部における自己撞着の要点とをあらわにしてくれる、といつてよからう。ヘーゲル学派内よりするヘーゲル哲学への批判としては、すでにフォイエルバッハの『死と不死についての考察』(Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830) があり、シュトラウスにも抜きがたい影響を与えていたと思われるが、ヘーゲル学派の問題性を明らかにするためには、『イエスの生涯』の分析を怠るわけにはいかない。いや、むしろ問題の核心にはやく達するために、『イエスの生涯』から手がけていかねばならないのである。

そのこの論争の経過からみると、『イエス生涯』における著者の思想の主要特徴を、二つに分けて考察するのがわたしには適当に思える。その一つは、聖書つまり福音書にたいする批判である。これをとくに奇蹟批判ともいい代えることができる。その二は、キリストの人格論である。これは、神学ではキリスト論(Christologie)と称され、聖書にとっては本質的な論題である。福音書は、四つとも、イエス・キリストの生涯を中心にして記述されており、また、そこに描かれた奇蹟は、すべてイエス・キリストにかかわる、また、イエス・キリストによる出来事であるので、この前者、すなわち奇蹟の問題は、後者、すなわち、キリスト論に帰着するともいえよう。たしかにそうである。しかし、シュトラウスは、一五〇〇ページにわたるこの著書の大部分をまず、とくに奇蹟批判のために費し、そして「終章」の六〇ページにはあえて「キリスト論」と題して、これをそれ以前の部分と異なるかのように印象させている。著者のこの叙述態度には、わたし

は大いに問題性を感じるのであるが、その解明はのちのことにして、前者の奇蹟批判と後者のキリスト論を区別して特徴づけるならば、前者は、キリスト教信仰における民衆の役割とか、福音書の成立とかにかかわる問題領域を含むのにたいして、後者は、端的にキリストにたいする哲学的考察にすぎないといえよう。

※ このことにかんする事実関係については、『二つの聖書批判と二つの受難——ヘーゲル学派のばあい——』（『現代思想』一九七五年一月号）に、わたしは、多少精しく取り扱っておいだ。

I 聖書批判

わたしはまず、聖書批判の問題から考察していこう。

聖書、あるいは福音書に描かれたイエス・キリストの生涯について、シュトラウスによれば、従来およそつぎの六つの型の解釈があった。1 超自然的、2 自然主義的、3 合理主義的、4 比喩的、5 道德的、6 神話的。この六つの型を、シュトラウスはさらに要約して、「自然主義的」と「合理主義的」とを結合し、「比喩的」や「道德的」を「神話的」の先駆形態として考える。すると、聖書解釈は、1 超自然的、2 自然主義的、3 合理主義的、4 神話的の三つの型に整理される。右三つのうち、超自然的解釈とは、伝統的な、教會的な解釈ともいわれ、聖書の叙述をそのまま、積極的に（positiv）に受けいれる仕方である。自然主義的、合理主義的解釈は、この超自然的解釈にたいする批判として生れた。これについては、わたしは、今後の叙述で精しく説明しよう。神話的解釈とは、シュトラウスの立場であるが、この解釈は、超自然的仕方と自然主義的、合理主義的仕方の両者にたいする批判を含み、さらに福音書の形成の問題をも解

決しようとする。そして、この神話的解釈についてのべることが本稿の重要な目的である。

シュトラウスは、『イエスの生涯』の第一巻の「まえがき」および「序論」のなかで、右の問題の概要をのべている。

シュトラウスは、「序論」の第一節において、聖書批判についての、そして、やがては聖書にかんする神話的解釈の成立する必然性についての重要な発言をすでに行っている。こういうことである。

經典、つまり聖書にもとづいて成立している宗教においては、それが一方において、地域的に伝播してゆき、時代的に継承されるにつれて、そしてまた、他方において、その信者たちの生活や教養が多様化し向上するにつれて、その經典のもつ精神的な原型と、經典を受けいれる新しい教養との間には、おそかれ早かれあるギャップが生じてくる。つまり、經典、すなわち聖書のしめしている根本的な理念は、発達した教養にはもはや適応しなくなる。經典が新しい教養にとって聖なる書としての權威がまったくなくなってしまうばかり、そうならないかぎり、經典と教養とのあいだの、ますます拡大するギャップを埋めるために、ある媒介が生れ、この媒介 (Vermittlung) が聖書の新しい解釈としての役割をたえず務めるものであると。

シュトラウスの以上の見解には、すでにつきのことが含意されている。まず、人間の生活はたえず発達し、その教養はしだいに進歩してゆくということ。つぎに、經典、すなわち聖書のもつ根本理念は、もちろん不変であるということ、しかし、經典に含まれている根本理念は、進歩する人間の教養を拘束し、規整しきるほどの威力をもってはいないということ。

このような見解からは、教養もしくは科学の進歩につれて、經典の観念的な威力がますます薄れ、ついにそれが無力に

なり、したがって、經典を根拠にして形成された宗教、たとえばキリスト教は、消滅するという結論がよいに生じる。

シュトラウスが以上の見解をモティーフとしてさらに精しく展開して、一八四〇・四一年に著したのが大作、

『キリスト教教義。その歴史的展開における、そして、近代科学との闘いにおける』(Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Kämpfe mit der modernen Wissenschaft, 2 Bde.)

である。

しかし、シュトラウスが『イエスの生涯』のこの段階で、すなわち一八三五年の時点でキリスト教の無力化、もしくは無神論に実際に到りついているのではない。聖書にはいぜんとして宗教的威力が存すること、また、神性が厳存することを前提として、かれは自説をのべているのである。いや、シュトラウスは、終生にわたって、なんらかの意味の神性を、すなわち、神的なものを認めている。それはともかく、ここでシュトラウスが神性の発現についてのべている見解は、注目に値する。

神的なもの、すなわち神は、直接に、また生地のままに出現した(geschehen sein)ということはあるに、あるいは反対にいて、直接に、生地のままに生じたもの(das Geschehene)は、神的なものであったはずはない。そして、神性とのあいだのギャップにおいて、つまり神性の発現の間接性において、あれこれの經典解釈の領域が存する、のである。したがって、シュトラウスのこのような見解においては、經典そのもの、すなわち聖書は、もともと神的なものの現れをそのまま歴史的に(historisch)記録したものであるはずはなかった。また、これを裏からいえば、經典をもとにしても、ひとは、神的な事柄、すなわち絶対的真理を読みとることができるわけではない、ということになるのである。

ところが、さきにのべた、經典を時代の教養に適應させながら解釈しなければならないということと、いまのべた、神聖なものには經典においても直接には現出していないということとは、シュトラウスのばあい、ともに神話的な解釈の大前提のつもりでいわれたものであるが、これら二つの言い方が違うことは、明らかである。前者のばあい、教養が進めばキリスト教信仰の唯一の文獻的源泉である聖書も權威を失うという結論もでてこないわけではない。後者のばあいには、神性の發現は、ただ間接的で、解釈を通じてであるというだけである。すなわち、前者は、經典とその解釈との問題であり、後者は、神と經典との關係である。前者からは無神論が導かれる可能性があるとしても、後者は、結論としてはせいぜい不可知論を含むだけである。しかし、いずれにせよ、当時の信仰状態では、二つの議論ともかなり異端の思想であることには変りはない。

さて、聖書解釈の問題であるが、シュトラウスは、超自然的解釈も一つの解釈と数えながら、これについては精しくはのべない。それは、經典に記述された事柄を文字通り解釈すること、つまり信じることを意味するとされているだけである。だから、そこでは經典の定義を拡張する (auslegen) という意味での解釈が行われようはずはない。また、この状態では、經典と教養とのあいだにギャップがあるはずもない。したがって、超自然的態度は、解釈ではないともいえる。

自然的解釈(1)——自然主義

解釈とはとうぜん、經典の解釈、つまり、經典の字義をもとにして、それを延長し變形して、自分の納得する意味をつくることである。シュトラウスは、經典の解釈について、とくに近代の解釈として、まず自然的 (natürlich) 解釈をあげ

る。さきにわたしは、自然主義的解釈という言葉を使ったが、自然主義的解釈とは、本源的に自然的解釈のことである。もとよりこの自然的解釈も、近代特有のものではなく、ケルスス (Celsus)、ボルフィリウス (Porphyrius)、ユリアヌス (Julianus) などの先輩をもっている。シュトラウスがとくに注目する近代の自然的見解は、啓蒙思想に触発されて生じたものであり、それは、教会の内部にまで入りこんできた。

シュトラウスは、この種の經典解釈の例として、まず一七、八世紀のイギリスの理神論者、自然主義者に注目する。イギリスの理神論者、自然主義者たちは、聖書^{バイブル}を嘘の、作り話の書物である説明としたり、あるいは、聖書にでてくる人物や物語から神々しい輝きを払い去ったりした。例えばある人は、モーゼの法律すなわち十誡は、迷信と蒙昧と屈従とのみじめな体系であり、ユダヤの僧侶は詐欺師であり、予言者は国々の騒擾や内乱の使喚者であるといい、ある人は、ユダヤ教は啓示宗教ではないといっている。これらの意見は、旧約聖書の神聖性に疑いを誘うものである。また、新約聖書にたいしても、理神論者たちは、疑いをかけ、使徒たちは利己的で慾張りであるといい、とくにイエス・キリストの復活などはないと、これを否定した。

理神論者のうちでも、とくにウールストン (Thomas Woolston, 1669—1731) は、イエスの生涯のなかでも神的なものが人間的なものへと直接にかかわっているとされているところの、イエスの奇蹟を、攻撃の主要な対象とした。ウールストンは、聖書に比喩的 (allegorisch) な解釈をほどこした古代の教父たち、とくにオリゲネス (Origenes) に傾倒し、自分もまた、奇蹟解釈に比喩的解釈を援用した。比喩的解釈とは、聖書を字義どおり受けとるのではなく、字義の背後になにか隠された意味があるとして、それを求める仕方であって、聖書を字義どおりに解釈する仕方を排除するという点で、ウ

ールストンのばあいには自然的解釈に道を開いている。他方また比喩的解釈は、神話的解釈にも転化するところのものであると、シュトラウスはいっている。

シュトラウスにしたがってウールストンについてもういちどのべなおすならば、ウールストンは、聖書に比喩的解釈を施すことに専念したのではなくて、比喩的解釈の可能性を強調することによって、聖書における字義的解釈の、すなわち超自然的解釈の馬鹿らしさを心おきなく罵ることができるように配慮したのである。

イギリスの理神論者による聖書への攻撃、あるいは、聖書で語られている物語の神々しさの否定は、だれかの手でひそかにドイツにも移植された。この移植者の断篇集がウルフエンブツテル (Wolfenbüttel) の図書館で発見された。この断篇集は、当時この図書館の司書をやっていたレッシング (Gottfried Ephraim Lessing) の手で出版された。

ウォルフエンブツテルの断篇集の作者がだれであるかは、もちろん『イエスの生涯』の当時には知られていなかったが、のちにシュトラウスは、それはライマールス (Reimarus 1694—1768) であることを明らかにした。(Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 1862)

このライマールスによれば、旧約聖書は、神と直接に交ったとされる多くの人たちを描いているが、この神との交通といわれるものは偽りであって、また、神との交渉によっておこったと信じられている奇蹟は、支配者や僧侶が自分に都合のよいように法律を実行するために仕組んだ手品であると。ライマールスの断篇集には、モーゼに堪してとくに多くベージが割かれており、そして、モーゼは、自由な人民に独裁的な支配を加えるためにもっとも恥ずべき手段さえもあえてした欺瞞者である、と罵られている。たとえばモーゼは、自分の計画を実行するための準備として、神の出現を虚構した

り、また、エジプト人からの家具の掠奪や、カナンからの住民の追放など、詐欺、追剥、残酷な行為を、神の命令であり、神の誼したまう行いであると詐ったりしたのだと。

ライマールスの断篇集はまた、新約にも触れている。それによれば、イエスの計画も、政治的なものであり、たとえば、イエスと洗礼者ヨハネとの関係は、たがいに相手を人民に売り込むために結ばれた取引であり、また、イエスの死は、自分では予見できなかった失敗であって、これによって弟子たちがひどい打撃をうけたため、弟子たちは、師イエスの復活をでっちあげて、自分たちの教理体系を狡猾にも変更することによって、イエスの不慮の死によってうけた打撃を償うことができた、というのである。

以上は、シュトラウスによって描かれた自然主義者たちの見解の概要であるが、これを一瞥して気のつくことは、自然主義者たちの態度は、基本的には聖書の全面的否定であり、また、聖書の物語をつとめて政治的な視点から解釈していることである。これは、啓蒙思想のもつ特徴であるが、この点に自然主義をたんに聖書の解釈上の手法としてばかりでなく、政治思想史上の出来事として見なければならぬことの重要性がある。

自然的解釈(2)——合理主義

一八世紀の末には、イギリスの理神論者の影響をうけた一派のほかに、自然的な解釈のもう一つのやり方を探る一派があらわれた。

古代の神人同形説 (Anthropomorphismus) であるエウエメロス (Eumeros 前三〇〇年頃) の説には、当時の民間信

仰の神々を、一、過去の時代の慈善家であるとか、賢い立法家であるとか、明君であるとかが人民によって尊崇されて形象化されたものとみる見方と、そうではなく、二、かれらは、もともと猜い詐欺師であり、また残忍な暴君であって、人民を服従させるために神という霧で覆れているにすぎないとみる見方とがあった。一八世紀の聖書物語の擬人観においても、すでにみた理神論者がやったように、物語の主人公たち、たとえばモーゼやイエスを悪辣な詐欺漢とみなすいき方に並んで、物語の主人公たちをすでに神性あるものとはしないで、かれらは純粹に人間であり、したがって、かれらの事業は奇蹟ではなく、またそれかといって、手品としてけなされるべきものでもなく、それは、自然的な、しかも道義的に立派な行為として説明さるべきものであるとするいい方もあった。この後者のいき方が合理主義と名づけられる聖書解釈である。

聖書物語の主人公たちを詐欺漢とみなす理神論者の自然主義は、教会の教養の内部にはながくはとどまることができなかったが、この合理主義は、教会内部で超自然的解釈に対立する教義であることが可能であった。

合理主義の代表者は、アイヒホルン (Johann Gottfried Eichhorn, 1752—1827) である。アイヒホルンは、ライマールスを批評しつつ、自然主義に直接反対する。しかし、かれは、とくに旧約にかんして神の直接的な影響を認めない点では、ライマールスと同じ土俵内にはいつている。しかし、アイヒホルンによれば、自然主義者の論法でゆくと、かつて同時代の人びとにたいして權威をもち、また善行を施した昔の偉人たちは、とくに旧約の人物ではなくとも、すべて詐欺師だったという結論になる。しかも、もちろん同時代の人たちが実際にはそうは認めなくともである。

自然主義者がこのような曲解におちいるのは、古い文献をその当の時代の精神で把握することを怠るからであると、ア

イヒホルンはいう。古い文献というものは、人類の幼時期の制作であって、当時の古風な考え方や表現法にしたがって神の影響を天真爛漫に語っているのだから、現代人が、奇蹟といってもそれを呆れ顔でみつめたり、それをベテンだとして暴いたりする必要はなく、昔の言葉を現代語に翻訳するだけにとどめればよいのだ。だからといって、たとえばモーゼ物語のすべての出来事を自然の出来事へ還元しようとする試みには、だれかが反対できるというわけのものではないと、アイヒホルンは主張する。だから、ライマールスの前提は認められるのだけれども、そこから、モーゼが詐欺師だったと結論するのはライマールスの思いすこしであり不公正な判断である。つまり、聖書物語のなかに直接に神的内容をみることをしないという点では、アイヒホルンは、自然主義者と同じであるが、しかし、後者とは異なり、聖書物語を包んでいる超自然的な幻を故意に行われた欺瞞として描くのではなく、古代人の眼をとおしておのずと浮きでできたものだと説明する。

ところが、聖書にあらわれた超自然的な事件にたいするこの説明法には、神話的解釈に近い要素がみえるのだが、アイヒホルンは、以上のような根本的な見解のもとに、ノアやアブラハムやモーゼなどの旧約の人物を自然的な態度で説明する。たとえば、モーゼがうけた神からのお召しとは、当時の時代の光にもとでみれば、愛国者モーゼがその人民を救おうという、ながいあいだ抱きつづけた考えを、自分では神よりの靈感であると感じたということの意味する以外のものではない。また、モーゼがシナイ山に登って神エホバから十誠を載いたとき、シナイ山には雷鳴がとどろき、また、山からは煙がたち昇り、エホバが火のなかに降ってきたので、シナイ全山が震動したという旧約物語がある。これについて、アイヒホルンは、これは、モーゼが人民の空想を刺激するためにシナイ山に火を掛けたのであり、それに雷が偶然に加って鳴りだしたものだ」と注釈する。また、モーゼが十誠を刻んだ二枚の石板をかかえてシナイ山からくだって来たとき、これま

でエホバと対話していたためモーゼの顔からも光が發ち、これを見て人びとが怖れたという話がある。この話は、アイヒホルンによれば、燃える火にモーゼの顔面がほてっておこった自然の現象なのだが、モーゼはその原因に気がつかないで、これらの人びとと同様に神のお蔭だと考えたものだと、いうことになっている。

同じ手法の解釈を、アイヒホルンは、新約にももっと控え目にはあるが、とくに、聖靈降臨の奇蹟、使徒パウロの回心の事件、天使の出現の物語に施している。このさいも、アイヒホルンは、すべてを聖書の象徴的な言葉にさかのぼらせる。そして、その言葉のなかであの空想的な物語をありうる自然現象にかえる。たとえば、あの天使物語にしても、僥倖な偶然事が救いの天使といわれ、精神的な喜びが祝福の天使と呼ばれる。また、慰めの天使とされているのはじつは心の平安の表現であつたのだというようである。

聖書解釈に擬人觀を採用したのは、新約にたいしてよりも旧約にたいするばあいの方が多かったが、パウルス(Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, 1761—1851)の著書“Kommentar über das neue Testament”(3 Bde., 1800—04)は、とくにエウエメロスの神人同一説をもつて新約聖書をくまなく解釈した作品であつた。キリスト教会にかんするかぎり、エウエメロス説を旧約に適用するよりも新約に適用する方が正統派からの強い反撃を誘うことはとうぜんである。しかし、パウルスは、徹底した合理主義者であつた。

パウルスの方法ではまず、事実と判断とを区別することに特色がある。事実とは、いうまでもなく聖書における事実のことであり、ある事件にかかわつた人物がそのさい内的に外的に経験した事柄のことである。また、判断とは、その経験の主人公、たとえばイエスが自分の経験をどう意味づけ、また、自分の経験した事件はどんな原因からおこつたと考えた

か、また、聖書物語の語り手、たとえばマルコがあるいはルカがそれらをどのように考えたか、ということである。この事実と判断とは、パウルスによれば、経験の当事者にあっても、事件の報告者や聖書の記者にあっても、しばしば混同しもつれ合っているというのは、イエスの時代には、人目をひく体験はなんであれ、その原因を目にみえぬ超人的なものに求める傾向が支配的であったからである。

そこで合理主義的な歴史家の、新約にかんする主要課題は、密接に癒着はしているが、もともと違ったものである事実と判断という二つの要素を分離し、事件の主人公（たとえばイエス）や語り手（たとえばマルコ）の個人的な思惑とか当時の人びとの常識とかに覆われたものなから、事実という真の核心を析出してくることである。このさい合理主義的史家にとって助けとなるやり方は、事件の場面や時代の立場にできるだけみずから身を移し、その立場にたって、当該の事件の前提や、その事件を説明しうる副次的条件を探して、それをもって真実解明に役立てることである。そこで、パウルスは、物語のなかの歴史的（historisch）な真実を徹底的に確かめ、福音書に語られている事柄の年代順的な事実的な連関をしっかり把握しようと努めた。こうすることによって、かれは、福音物語から神がかりめいた内容のすべてを取り除き超人的な威力による不思議な作用を否定することができると信ずる。パウルスからみれば、イエスは、教会の見地での神の子ではない。イエスは、賢明で有徳な人間である。またイエスが実行したことは、奇蹟ではなく、あるいは友情や人間愛からの行為であり、あるいは医術上の操作であり、それとも偶然に僥倖に行なわれた行為である。

ところが、聖書にかんするアイヒホルンⅡパウルスの見解の前提には、旧約も新約も、聖書の原典は、非常に厳密、正確に、したがって、物語られた事件直後に目撃者の実証によって、作製されたものにちがいないという推定がおかれてい

る。つまり、物語のなかで、本来の事実を、それと混同された判断から選別することを試みるならば、報告された事柄がもとの姿のままに純粹に残るに相違ないと考えられているのである。こういう前提があるものだから、アイヒホルンは、とくに旧約の文章を事件のおこった時代にできるだけ近づけて捕えようと努めた。そして、聖書に記述された奇想天外な出来事や空想的な物語については、聖書の記者たちがどうしてそのような記述を行うにいったかを、アイヒホルンは考察する。つまりかれは、パウルス流にいえばいわゆる判断をまず問題にしているのである。こうしてかれは、判断として付加された、伝説的な部分を引き割いて、物語の自然的な成行だけを濾過して取りだすことができる、と信じているのである。

旧約聖書には徹底的な自然的な態度をもって接したアイヒホルンも、ある物語、すなわち、世界創造と墮罪の物語では、シュトラウスによれば、自然的、合理的な手法よりもっと高度の手法に近づいている。まず、かれは、世界創造の物語について、それを詩であるとみなした。これにたいして、イブの墮罪については、これには神話も比喩もなく、純粹な歴史だけが存すると、アイヒホルンは主張した。そして、例によってあらゆる超自然的な要因を差引いたのちに、かれは、この墮罪物語の基礎には、人間の素質がそもそもの始めにおいて、毒のある果実を味ったために損ねられてしまったという事実がおかれていると、主張した。かれは、論理的にも実証的にも、完全に歴史的な(historisch)物語の頂点には神話がたちうることを信じた。つまり、旧約の創世紀における世界創造と墮罪の二つの物語は、アイヒホルンにとっては、神話と事実との組合せの範例である。これは、合理主義者アイヒホルンの企てた神話的解釈への一步の接近であったが、他方かれは、本来神の足跡である聖書にたいして一片でも「神話」をさしこむことは、神聖な經典から神性を奪い去るものだという超自然的な考えに冒されて、かれの神話的立場への可能性は刈りとられてしまった。アイヒホルンも、一

一般的にパウルスやその他の合理主義者と同じように、聖書のなかに歴史的な(historisch)真実の姿が浮びでてくるのを見るためには、聖書物語のなかの奇蹟めいた物語をたんなる装飾着とみなして、そして、その着物を外せばよろしいという考えにいぜんとして立っている。

以上がアイヒホルンおよびパウルスにたいする、シュトラウスによる批判である。

旧約聖書にかんする神話的解釈

シュトラウスは、聖書解釈上の自分の立場を神話的立場と称するのであるが、この神話的立場を自分の独創であると誇示しているのではなく、いくにかの先駆者をあげている。つぎに、その主な学者を追跡していこう。

シュトラウスはまず、旧約聖書にたいして神話的な觀察法を施した人びとの名をあげている。

シュトラウスによると、ガブラー(Johann Philipp Gabler, 1753—1826)やシェリング(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775—1854)らは、旧約ばかりでなく、最古のすべての物語を神話として取り扱うのが適當であるといつた。

ついで、パウアー(Georg Lorenz Bauer, 1755—1806)も、すべての民族の最古の物語は神話であり、ヘブライの物語だけがその例外をなすわけではなく、したがって、旧約も新約ともにヘブライ人の神話であると主張した(一八〇二年)。そして、パウアーは、ガブラーやシェリングによりながら、一般に物語が神話としてあらわれる理由を、つぎのようにみている。それら物語ができた当時には、文献的記録はなく、データは口誦によって語り伝えられたにすぎなかったこと、

また、物語られたもののなかに、超感覚的な世界にかんするデータのようになんらかの事情で目撃者がいなかったためにたまたま経験のなかには入ってこなかった事柄とかが含まれていること、さらに、物語られた事柄が奇蹟として加工され、象徴な言葉で報告されていることなど。

これらの人びとは、神話を、歴史的な(historisch)神話、哲学的な神話、詩的な神話に区別する。

パウアーのあげた以上の理由づけによると、もし経典がそれに記されている事件と同時代に、あるいはその直後にできたものとするならば、この経典には自然的解釈を施すことが許されるということにもなる。しかし、旧約に自然的解釈を加える企てをすてて、それにかわって旧約に神話的見地をもちろこんだひとは、ファーター(Johann Seuerin Vater, 1771—1826)とデ・ウェッテ(Wilhelm Martin Leberecht de Wette, 1780—1849)である。ファーターは、モーゼ五書は目撃による記録ではなくて、伝説によるものだといひ、デ・ウェッテは、旧約のある部分の解釈においては、ファーター以上につよく自然的解釈に反対して、神話的立場を主張した。

デ・ウェッテによれば、旧約聖書の記事の信憑性を確めるためには、物語の語り手の傾向を調べねばならないが、語り手というものは、つとめて歴史的な傾向をとろうとみずからは意識しても、実証的、記録的態度を貫きとおすことができず、詩人的な語り手になりがちなものである。そして、そのさいかれは自分では詩人だと思ふといふにかかわりなく、客観的に詩のとりこになってしまうのだ。というのは、語り手は、人間にとって不可能なこと、考えられないものを、また、経験を越えるだけでなく、自然法則に反することさえ真面目に語ろうとする。そのとき、語られたものは詩となって結実する。そして、こういう詩的な物語は、とくに口から口へと、伝説的に生れる。伝説は、非批判的で、偏って

おり、史実的な(historisch)傾向をもたずに、愛国的(patriotisch)で詩的傾向をもつものだ。また、伝承が断絶をむかえるとき、空想が即刻その補充にやってくると、このようにいわれる。

神話的立場を確立するためには、自然主義や合理主義の自然的解釈に批判を加えねばならなかった。デ・ウェッテももちろん、この作業を経ている。いまデ・ウェッテについては省略して、このことにかんして、つぎに、クルーク(生没年不詳)のばあいをのべておこう。

クルークは、とくに奇蹟物語にかんして、自然的説明法と神話的説明法の区別を明らかにした。つまりかれは、奇蹟を説明するにあたり、物理的、実質的様式と発生的、形式的様式とに区別して考察した。まへの物理的、実質的様式とは、物語られてゐる奇蹟的事件がどんな自然力によって、また、どんな自然法則にしたがって起りうるかを説明するものであり、のちの発生的、形式的様式は、奇蹟にかんする物語がつぎからつぎへと生起する有様を問題とする。前者は、物語の自然的な可能性、あるいは語られる事柄の素材を説明し、後者は、当面する物語の報道の起源、すなわち物語の形式を跡づけてゆくのである。これで見ると、これらの説明法は、両方とも有効であり、あわせて完全な奇蹟説明を果すもののように思われる。ところがクルークは、これらのうち、前者を無駄な仕方であるという。というのは、自然的解釈ともいわれるこの説明法は、説明の対象になる材料よりも、つまり奇蹟よりも、もっと奇蹟的な説明を仕出かすのであるから、つまり、物語られた奇蹟をもとにして、それを自然的な出来事であると説明することは、当の奇蹟よりもさらに奇蹟的であるからだというのである。これにたいして、後者、すなわち発生的、形式的様式がより効果的であって、この様式にしたがえば、奇蹟解釈に当っては、テキストの文面を強制的に変更する必要がなく、すべてを、昔の語り手が語ったとおり

に文字通りに解釈しさえすればよいのである。しかし、まえの様式では、經典の作者の托したものと意味を損ね、物語られようとしたものとは別のものにすりかえられると、クルークはいつている。

ガブラーもまた同様に、神話的解釈を最上の方法だとする。自然的説明法は、すべての物語をいわば自然的に説明しようとし、テキストにどうしても暴力的な操作を加える。しかし、神話的立場では、そのおそれを避けることができる。

新約聖書にかんする神話的解釈

シュトラウスは、つぎに、新約聖書の解釈に神話的方法が採用された歴史を取りあげている。しかし、シュトラウスによれば、旧約に用いられた神話説明法を新約にはそうやすやすと移すことができない。というのは、神話は事件を文獻的に記録しておくことがなかった時代、いわば寓話的な時代にはふさわしいが、イエスの時代、つまり新約の時代には、この意味での神話時代がとうに過ぎ去り、ユダヤ人も文字をもつ民族になっていたからであるというのである。わたしは、シュトラウスのあげたこの理由に加えて、新約は、現存するキリスト教会の權威を支える主要な基礎であるので、この經典に神話的解釈を施すことは、教会の權威に抵触する可能性がすこぶる強かったことを指摘しよう。しかし、シュトラウスがこちらの理由をあえてあげなかったことは、やはり教会に遠慮してであろう。

シュトラウスは、新約の神話的解釈でも、シェリング、パウアー、ガブラーの功績を称える。シェリングはすでに、すべての事柄が文獻に記録されるような時代にはいっても、民衆の口誦によって語りつがれる物語 (Geschichte) は、神話と呼びなすことができるのとべていた。これをうけて、パウアーは、新約のばあいは、すべての物語を神話と呼ぶことは

できないけれども、少数の神話は現われている、とくにイエスの少年時代の物語にはそれがしばしばみられるという。ガブラーも、古代にはイエスの時代も含まれるのであって、他の事件については文献がありはしたが、イエスについて、とくにその幼少時の状態については文献はなくて、ただ口誦だけが残っており、それがしだいに奇蹟的なものとして描かれていき、当時のユダヤ思想に潤色され、こうしてついに歴史的な神話となってしまったのであるという。歴史的な神話とは、かれらが上掲のように神話を、歴史的、哲学的、詩的と区別したものの一つである。さらにガブラーは、ユダヤ教的な傾向をもつキリスト物語を哲学的な神話とも呼んだ。

ホルスト（生没年不詳）は、旧約にたいする自然的解釈のつじつまの合わなさを指摘した業績をもっていたが、新約については、キリスト教の、すなわち新約の神話性の発生をキリスト教の本質からする立場から説明しようとした。この点で、ホルストは、新約の全体に神話観をとることに徹しきれなかったパウアーやガラブラーとは異なる。ホルストによれば、キリスト教は、本来の性質上では神秘的（*mystisch*）である。つまりキリスト教は、内的感情や理念のなかだけで動いている。ところが、キリスト教教会の創設者たち、およびその後継者たちは、この内的理念をある外的な事物や事実に関係づけてきた。つまり、ここではキリスト教の本来の神秘性がその内容であるみずからの思想や感じ方を、みずからのなかにとどめないで、みずからを越えて、外的事物へ移ってしまった。こうした理由で、キリスト教の神秘性が神話性に代った。こうホルストは説明する。つまりホルストは、キリスト教は本来内面的信仰であるのに、説教者がそれを通俗的に説明するために、外的事物を例として利用したので、ここに寓話が生れたといったかったのである。ホルストは、いうまでもなく、キリスト教を本来神秘的であるとみなし、この神秘性を重視しているのであるが、しかし、この神秘性のゆ

えに、かえってキリスト教は神話という発現形態をとるという弁証法は、キリスト教すなわち聖書に全体的に神話的解釈を施すためには、注目すべき論理である。

シュトラウスによる聖書の神話的解釈

従来の神話的解釈では、旧約の最初の部分は神話であるが、そのほかは歴史的 (historisch) 記録であるとか、旧約は神話であって、新約はそうではないとか、新約でも、イエスの幼時は神話であって、公的生活については正しい記録がつくられているとか、もしくは、イエスの死後の話は神話であるとか、といわれていた。また、イエスの行った奇蹟と、イエスについての奇蹟とを区別して、前者は自然的な行為の記録で、後者は神話であるとする解釈もおこなわれていた。

このような部分的な神話的解釈にたいして、シュトラウスはもちろん、聖書全体にあまねく神話的解釈を施そうと試みた。

この試みを実行するにあたって、シュトラウスはまず、あの自然的な解釈にたいして、神話的解釈、比喩的解釈、道德的解釈を対立させて、自然的解釈を非難する。シュトラウスによれば、自然主義者のばあいも、合理主義者のばあいも、その自然的説明法は、聖書の神的な内容を無視して、聖書の空虚な史実的な (historisch) な形式だけにこだわっているが、従来の神話的説明法も比喩方法も、これとは反対に、物語の史実的現実性を犠牲にして、物語のもつ「絶対的真理」の維持に努めている。

つまり、神話的見解も、比喩的見解も、また道德的見解さえもひとしく、聖書記者がいちおうは歴史的事実を記述して

いることを認めるが、しかし、そのさい聖書記者は知ってか知らないでか「より高い精神」からの靈感をうけて、その歴史的な記述をこの超歴史的な真理の外皮として利用しているにすぎない、とみなしている。

ところが、比喩的解釈にしたがえば、あの「より高い精神」とは直接に神そのものの精神にほかならないが、神話的解釈では、その「より高い精神」とは人民 (Volk) の精神、共同体 (教団 Gemeinde) の精神だというのである。なお、道德的解釈では、その精神は、解釈者の主体的精神とみなされるのが通例である。したがって、比喩的立場によれば、聖書物語は、超自然的な感応の所産であるとされているのになんて、神話的立場によれば、物語は、口誦 (Sagenbildung) という自然的な (natürlich) いき方で形成されたものであるということになる。シュトラウスはさらに、神話的立場の独自性について、つぎのようにのべる。つまり、比喩的立場のばあいでも、道德的立場のばあいでも、神威をしめすと思われる考え方、もしくは道德的とみなされる思想であればなんでも、それが勝手に聖書物語の内容であると解釈されている。しかし、神話的解釈のばあいには、物語に含まれている理念がいったいなんであるかを探求するにさいて、その理念を、その物語の舞台になっている民族 (Volk) や時代 (Zeit) の精神、思想に適應するような具合に解釈することが要求される。

これで見ると、シュトラウスは、自然的解釈に比べて、比喩的、道德的、神話的解釈をすべて「絶対的真理」の維持、すなわち神の尊嚴の証しにはふさわしいものとして主張し、これらの解釈がいかにも超自然的解釈に類似するかのようにみせているが、さらに、比喩的立場、道德的立場、神話的立場をそれぞれ比較する段になると、シュトラウスは、聖書物語は人民 (Volk) の口誦による自然的な (natürlich) 仕方で形成されたものと主張するところの、神話的立場を強調す

る。この神話的立場もしくは神話的解釈が自然的解釈を克服するだけでなく、超自然的解釈の口を封じるものであることは、いうまでもない。

このようにして、シュトラウスは、聖書物語全般にわたって神話的解釈を施す立場に到達するのであるが、このさいにおける決定的な概念は、人民による口誦 (Sagenbildung)、伝承 (Überlieferung)、伝説 (Tradition) という概念であった。しかしそうはいっても、聖書物語を神話として解釈することには、さまざまな抵抗があらわれていた。そういう抵抗の試みのうち、まず消極的なものとしては、つぎのようなのがあった。——異教の多神教は神話的であるが、一神教は、むしろ反神話的であるとか、旧約聖書は神話であるかも知れないが、新約聖書は、史実であるとか、イエスの幼時やイエスの磔刑後には神話説があてはまって、イエスの公的生活にはそれがあてはまらないとか。この抵抗の内容は、シュトラウス以前の神話的立場の相対的な、部分的な見方と一致する。また、福音書のそれぞれによって、神話性を区別するばあいもあった。

ところが、人民による口誦という概念によって聖書物語の神話性を説明するにしても、聖書物語のもつ「絶対的真理」は失われなともいえよう。シュトラウスも、「絶対的真理」を破壊する目的で神話説をもちだしたのではなかったことは、まえにみた。むしろ、表面的には、その逆であった。ところが、この問題にかかわって想起するのは、前述のホルストの新約にかんする見解である。ホイトスは、キリスト教は本来的に神秘的であって、内的感情や理念のなかの動きであるが、この内的感情や理念を内容とする信仰を大衆のなかに普及するときに、宣伝者たちが感覚的、外的材料に頼り、信仰を神話化してしまったのだとのべていた。ホルストのこの考えは、一面では新約を全面的に神話とみなすものでもある

が、また、他面では内的信仰にたいする全面的な固執でもある。したがって、ホルスト説は、神話説にたいする積極的抵抗であるともいえる。

シュトラウスが明瞭にそれと意識してのべたことではないらしいが、このホルスト説とかかわりをつけながら、シュトラウスのつぎの叙述を読むと、シュトラウスの神話的解釈におけるもう一つの側面がわかってくる。

シュトラウスによれば、イエスの公的生活だけは史実であると仮定しても、なおこういうことが考えられる——だれか偉大な個人が人間生活に深い変革を及ぼしているばあいにはとくにそうだが、かれをめぐっていち早く、史実とは相違した賛嘆の環が、民衆の口誦によってできあがるものである。われわれは、その創設者が不意に、しかも悲劇的に生涯を終わらねばならなかったばあい、この創設者をそれだけ感動的に崇敬する信奉者たちの団体(Gemeinde)のあることを想像することができると。われわれは、世界を改造すべしとする新しい理念を一杯孕んでいる団体のあることを想像できる。またわれわれは、大部分は無学な人々ではあったにしても、世界改造の理念を悟性や概念による抽象的形式においてではなくて、もっぱら空想の具象的な仕方において、つまり形象や物語としてとらえ表現する以外にすべを知らなかった東洋人の団体のあることを想像できる。こういう団体こそがイエスを中心とする弟子たちの共同体として聖書物語のなかに描かれているものではなからうか。いくつかの聖書物語をつうじて、イエスによって鼓吹された新しい理念も、イエスへゆだねられた古来からの理念とともに、イエスの生涯のひとつひとつの要素としてはめこまれて、われわれの目前に現われているのではあるまいか。聖書物語におけるイエスのいくつかの舞台は、じつはかれの信奉者たちの敬虔な思い出や空想という多彩で、意義深い花環で飾られている。また、初期キリスト教徒が自分たちの奪い去られた師に託して抱いた理念は

すべて物語のなかでは事実に変化し、そして、イエスの生涯の行路に織りこまれている。(L. S. 71~72)

こうして新約聖書が出来あがる、とシュトラウスは説明する。つまり、シュトラウスによれば、神話としての新約聖書には、ユダヤ人共同体に芽生え躍動していた世界改造の理念が形象化しているというのである。

シュトラウスの神話的解釈の仕方をもういちど構成するとすれば、その形式は、共同体 (Gemeinde) による口誦、伝承、伝説であり、その内容は、共同体 (Gemeinde) に生れた変革の理念であるということが出来る。

シュトラウスは、このイエス神話を新約に認めただけでなく、旧約のメシア神話と連続させて説明した。聖書にたいして全面的に神話的解釈を適用するシュトラウスにとっては、これはとうぜんなことでもあり、また容易なことであった。

シュトラウスによれば、旧約は、イエス神話の装飾のためにはもっとも豊かな材料を提供している。旧約には、最初のキリスト教教団 (Gemeinde) がユダヤ教を地盤としながら息吹いていた。イエスはすでに、旧約の意味での最大の予言者であって、旧約で語られた予言者たちが行い体験した事柄をすべて総括し、さらにそれをのり越えた人物であるはずである。また、イエスは、最初の立法者モーゼに劣らぬユダヤ教の改革者であった。また、イエスこそは、旧約において託された希望がすべて充されたメシアであった。このように、新約のイエス神話には、ユダヤ人の期待が物語として実際に結実しており、したがって、イエス神話のこういう潤色には、自然主義者たちがモーゼにみたような、欺瞞的な意図とか狡猾な捏造とかが交っているはずはなかった。

シュトラウスが、イエスの生涯を、このように旧約物語と一貫した神話であるとみなしたのは、聖書におけるすべての奇蹟を主人公たちの欺瞞にみちた作意によるものとみなすことによって、少くも結果的には反宗教的、反キリスト教的な

結論におちいってゆく自然的解釈に公然と反対する意図が、シュトラウスのなかにあったからである。シュトラウスは、建てまえとしてはつねに、神話的解釈は超自然的解釈と同じようにキリスト教の信仰には忠実であるとのべていた。

しかし、シュトラウスが主張した神話的立場がキリスト教神学に破壊的な作用を及ぼしたのは、神話の成立根拠をとくに人民 (Volk) とその歴史 (Zeit) に求めたからであると思える。つまり、シュトラウスによれば、口誦や伝説の成素は、ある個人の、すぐれた個人の意識的な意図的な作為ではなく、民衆の、平凡な個人の無意識である。だから伝承は、時代の変遷とともに少しづつ異なってゆく。そして、伝説としてある時期に堆積した物語は、だれの作品とか責任とかとして問われるものではない。

シュトラウスの神話説の特徴は、神話のこのような形式的な側面の強調である。このさいには、したがって、聖書物語は、完全に神聖性を失い、どのような未開な伝説とも同視されてしまう。

この稿をふり返ってみて、ここでひとつ重要な事柄に言及しておかなければならない。わたしは、『イエスの生涯』はヘーゲル哲学思想の所産であり、そこでは神話学説が主要なテーマであったとのべてきた。ところが、シュトラウスがこの神話学説を主張するさい、文字面ではほとんどヘーゲルを採用していないのである。しかし、神話学説においてヘーゲルがシュトラウスの念頭から離れてしまったのではない。この問題については、のちに稿を改めて論じよう。ここでは、神話学説には表面的にはヘーゲルが無縁であるようにみえるということだけ指摘しておこう。

わたしがシュトラウスの『イエスの生涯』を重視する理由は、この書物が直接ヘーゲル学派の分裂を導き、その結果と

して現われたヘーゲル左派のなから、さらに、マルクス主義、唯物史観、社会科学といわれるものが生れてくるとみえているからである。それでは、シュトラウスの神話学説を、この思想史上の脈絡から考察すると、どういことがいえるだろうか。しかし、マルクスもエンゲルスも、シュトラウスの『イエスの生涯』をじかに自分の学説の先駆として描いている事実はないし、また、多くの思想史研究者の業績のなかにも、こういう視点からシュトラウスを考察したものは、D・コイゲンのものしか、わたしは知らない。コイゲンの考えについては、わたしは、これまでは多少触れてきたが、ここでもっと立ちいって紹介し、批評しておきたい。

コイゲンは、『ドイツにおける近代の哲学的社会主義の前史のために』(Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Socialismus in Deutschland, Bern, 1901)において、こういっている。シュトラウスの歴史主義は、現代の歴史観ではたとえば唯物史観のような歴史観にのみ見当るものである。シュトラウスによる歴史的对象の取り扱い、マルクス・エンゲルスの歴史観の準備をなし、また、この歴史観に特有の現実的な(realistisch)特徴をすでに含んでいた(S. 28)。さらに、シュトラウスの歴史哲学によれば、歴史過程の支配力、すなわち歴史運動の鍵は、体系のなかに、一般者のなかに、実体的なものなかにあるのであって、私的なものなかに、個人のなかに、一時的なものなかにあるのではない、しかも、個人は、そう欲しくとも歴史的な理念の担い手になっているのである。シュトラウスのこの歴史哲学は、マルクス・エンゲルスの歴史観において完成される歴史認識の先駆であるのだと(S. 33—34)。

シュトラウスとマルクス・エンゲルとの連関についてのコイゲンの発言は、シュトラウスの『イエスの生涯』をも、『論争集』(一八三七年)をも、『教義論』(一八四〇、四一年)をもあわせて考察したところからおこなわれているのであ

って、『イエスの生涯』のうちでも神話学説を紹介した段階で、コイゲンの発言に触れるのは、早計かも知れない。しかし、シュトラウスの神話学説は、シュトラウスの思想の根源であるから、わたしは、ひとまずここでコイゲンの見解に言及したのである。

シュトラウスの神話学説が、民衆の「生活と教養」の発展を前提していること、また、キリスト教のような啓示宗教といわれるものになりたいしても、民族と時代の精神を優位に設定したことは、唯物史観の果すイデオロギー批判の方法に寄与するものであることは認められてよからう。しかし、シュトラウスにおける「体系」、「一般者」、「実体」は、まだ「生産関係」ではない。それただ、民衆の「無意識な」下部意識にすぎない。唯物史観における土台と上部構造との関係も、一般的な精神と個別的な精神との関係にはつきない。シュトラウスからマルクス・エンゲルスまでには、もう一つの思想上の苦闘が要求されよう。

それでも、シュトラウスにおいては、キリスト教をユダヤ人共同体の所産であるとする見解に事実上到達していること、また、キリスト教の信仰理念にはユダヤ人の社会変革の希望が託されるとみなされていることは、『ヘーゲル法哲学批判序説』においてマルクスが表明した、宗教は人民大衆の「幻想的幸福」であり、したがって、宗教は人民の「阿片」であるという認識まで真近く迫っているとみることができよう。つまり、シュトラウスが「神話」とみなしたのは、マルクスでは「幻想」とされている。この「幻想」という概念は、フォイエルバッハから借りてきたものだろう。そしてまた、「幸福」という言葉も、フォイエルバッハに由来するにちがいない。ところが、シュトラウスのばあい、この「幸福」がはいる場所に、社会変革の新しい「理念」という言葉がはいるのである。宗教のばあい、「幻想的」な理念であるにし

ろ、この「理念」という言葉を失ったら、宗教の意義がいちじるしく減退するだろう。したがって、シュトラウスの神話学説には、フォリエルバツハマルクスの宗教論にはない、それ以上のものが含まれていたといえよう。

※ 『ヘーゲ学派研究のための視座』（『政経論叢』第四七巻 第一・二・三・四号合併号 一九七五年。福村出版刊 拙著「マルクストヘーゲル学派」にも収録）。

『二つの聖書批判と二つの受難』（『現代思想』 一九七五年一月）

Ⅱ キリスト論

『イエスの生涯』の第一のテーマは、聖書批判であり、しかも、この本では、これが主要なテーマである。しかし、最初にのべたように、『イエスの生涯』にはもうひとつのテーマがあった。これは、第一のテーマと比べると費されたスペースが圧倒的に少ないので、これを、第二のテーマといわないで、『イエスの生涯』に含まれたたんなるひとつの問題領域ぐらいに考えるのが適当かも知れない。その問題領域とは、端的にはキリスト論（Christologie）であって、『イエスの生涯』の終章に「イエスの生涯の教条的意義」と題して論じられている。

シュトラウスは、この終章では、それより以前の部分を、つまり『イエスの生涯』のほとんど大部分を「批判」（Kritik）の部分と呼んでいる。そして、この「批判」の部分における研究の結果は、キリスト教の信仰を否定するものであることを、シュトラウスは認める。「一見して……」という断りをつけながらも、シュトラウスがこう言明していることは気になることである。というのは、シュトラウスは、「批判」であるところの神話学説を説いているときは、自分の神話学説

は正統派教会のキリスト教とかならずしも背反するものではなく、むしろ、正統派的な信仰への帰復であることを、『イエスの生涯』の第一巻の「序」からはじめて折りあることに弁解していた。ところが、いまこの終章にいたって、「批判」すなわち神話学説がキリスト教の信仰に反すると断言しているのはどうしたことなのか。

『イエスの生涯』は、一八三五年五月の日付をもつ第一巻が公刊されるやいなや、厳しい論難の的にされてしまった。

シュトラウスは、テュービンゲン神学校の講師補の現職を奪われ、故郷の町の中級学校の教師に格下げされた。とくに、テュービンゲン神学校長シュトイデル(J. C. F. Steudel)やテュービンゲン大学教授エシェンマイヤー(C. A. Eschermayer)からの批判には、とうぜんこういう身分上の効果も含まれていた。一八三六年に公刊された『イエスの生涯』の第二巻には、この二人の恩師と、合理主義者パウルスからの批判にたいする弁明のための文章がわざわざ「序」(一八三五年一月、ルードウウィヒブルグにて)として収録されている。同じタイトルをもつ書物であって、しかも、第一巻と第二巻とはテーマはもちろん、構成もまったく連続しているのに第二巻にもとくに「序」をつけているとは奇妙である。

これだけみても、第一巻公刊後第二巻が出版されるまでの間には、シュトラウスにとってかなりこたえた事情があったことが推察される。そこで、終章のところでシュトラウスは、これまでの聖書批判の部分を、いままででもいいかげん弁解が添えられていたのに、またあらためて、いままでキリスト教の信仰に反対する方向にむかっていましたと、坊主懺悔めいた告白で締めくくり、こんどはいわば名誉挽回のために、これからの短いページを利用しようと企てたのではあるまいか。つまり、シュトラウスは、叙述を「批判」から「教条」(Dogma)へ回転させて、キリスト教を教条的に再建するのだと宣言することになる。そしていう。

批判家は、自然主義者や自由思想家から、すなわち一八世紀の啓蒙思想からみずからを区別し、一九世紀の精神に、すなわちドイツ哲学に根をおくのであるから、どの宗教にたいしても、尊敬の念をもっているはずである。批判家は、とくに最高の宗教としてのキリスト教の内容が最高の哲学的真理、すなわちヘーゲル哲学と合致するものであることを知っている。批判家は、批判の過程のなかでキリスト教の物語信仰とみずからの確信とを区別したのちには、こんどは、両者の同一性を強調する必要に迫られると。——批判家とは、いうまでもなくシュトラウスのことである。

ここでシュトラウスは、明らかに思弁神学の立場をとっている。すなわち、キリスト教とヘーゲル哲学とは一致するという立場である。すでにのべたように、シュトラウスは、あの神話学説にかんする理論づけには、明瞭にはヘーゲル哲学を採用することがなかった。もとより、あとで精しくみるように、神話学説がヘーゲル哲学に無縁だったというのではない。ところが、神話学説のばあいと比較すると、このキリスト論では、ヘーゲル哲学にすぎる態度が著しくなっている。

さて、シュトラウスのキリスト論においては、とうぜんイエスと神との関係がその中心問題となった。シュトラウスは、そのキリスト論においては、最新の哲学、すなわちヘーゲル哲学に立脚して問題を考察していることを再三明言し、したがって、自分のキリスト論を思弁的キリスト論と名づける。ところで、シュトラウスによって理解されたヘーゲル哲学によるところである。——神が精神であり、また人間も精神なのであるから、神と人間とは即自的には異なるものではない。したがってこういう認識においては、神は、有限のそとに、そして有限をこえたところにへばりついている取り澄した無限ではなく、神は、有限なもの、すなわち自然と人間精神とを自己の外化(Entäusserung)として定立している、いわねばなるぬ。そして、この外化から神は、ふたたび永遠へと、自己自身との統一へと還える。たんに有限な、そ

してこの有限性に固執している精神にすぎないかぎりでの人間は、真実性 (Wahrheit) をもたない。また、たんに無限な、その無限性に終始している精神にすぎないところの神は、現実性 (Wirklichkeit) をもたない。無限な精神、すなわち神が有限な諸精神、すなわち人間へとみずからを推しだしてゆくときにのみ、それ、すなわち神は、現実的な精神であり、また、有限な精神、すなわち人間が無限な精神へと深まる、そのときにのみ、それ、すなわち人間は、真実の精神である。したがって、神だけでも、人間だけでも、真実で、しかも現実的な精神なのではない。神人 (Gottmensch) が真実にして現実的である。そして、無限と有限、神と人間、これら両者のあいだには、神の側からの啓示 (Offenbarung)、人間の側からの畏敬 (宗教 Religion) という交渉がおこなわれている。

シュトラウスによれば、神と人間とは即自的には一つであり、そして、畏敬 (宗教) とは、人間の側から神への運動、すなわち神と人間との統一についての意識化である。神と人間との統一は、宗教において人間に明らかとなり、人間において意識と現実性に到達する。そして、神が人間であるという真理を宗教としてもつほどに人類が成熟したときには、宗教がそれが真理を俗人の (gemein) 意識にあらわす形式なのだから、あの神人統一という真理は、感性的確実性 (sinnliche Gewissheit) という仕方、つまり俗人にも理解できる仕方、で現われてくる。そして、眼前にあらわれる神としてとらえられるある人間個体が登場すると。

この人間個体として俗人のまえに出現した神人は、明らかにイエス・キリストである。

この辺におけるシュトラウスの推論は強引な気がする。—— Religion (畏敬、宗教) とはもともと、合一した「神人」における「人間」から神への、有限から無限への運動であったはずであるが、この宗教がたちまちのうちに、「神人」合

一をさらに、俗的な意識へと、感性的確実性へともたらず媒介にもされてしまっている。

シュトラウスは、俗的な意識には「神人」がイエス・キリストという人間個体として現われることを認めながら、この神人について語る。——神人は彼岸の神的存在と此岸の人間の自己とを結合しているが、そのさいかれは、神的精神である父をもち、また人間である母をもつ。神人が絶対的な実体へ反省し、そして、神のためにのみ存在しようと欲するかぎりでは、かれは、罪のない、完全な存在である。それで、神の本質をもつ人間としては、神人は、自然を支配する力をもち、また奇蹟を行う者である。だが、人間の姿をとる神としては、自然に繋がれ、欲望や悩みにさいなまれ、屈従の状態に服する。そして、神人は死ぬ。この死こそは、神の人間化が厳粛なものであることを証明している。

シュトラウスは、神人について、さらに精しくこうのべている。——神人は、その無限性へ反省する精神であるという点では、その有限性に固執する人間どもに対立する。そのかぎり、そこには対立と戦争が定着し、また、神人は、罪人の手によって暴力的に死に処せられる。したがって、神が天上から墓場までの道をみつけたとすれば、墓場から天上までの道をみつけるのが、人間の任務となる。神は、神人としてこの世に入りこむことによって、この世との融合の実をしめしたのである。そして、神人の死は、神人の外化と下落の、むしろ、神の外化と下落の止揚にすぎないので、そのかぎり、その死は、事実上、神への上昇と還帰である。したがって、神人の死につづいて復活や昇天がおこることは、本質的な事柄である。

さらに、神人としてのキリストと、民衆との関係については、つぎのようになっている。

神人キリストは、かれがこの世に生きているあいだは、キリストともに生きていた人びとには、つまり弟子たちには、

ある他の人間として感覚的に対応していたが、死ぬことによって、キリストは、ともに生きていたそれら人びとの感覚のなかからは消えてしまう。そして、神人キリストは、ともに生きていた人びとの心像 (Vorstellung) や記憶 (Erinnerung) のなかへ入りこむことになる。つまりここで、かつては神人のなかにおいて定立されていた神性と人間性との統一が、俗人の意識 (allgemeines Bewusstsein) に入る。そして、弟子たちの集団 (Gemeinde) は、神人がこの世のなかで外的に世俗的に経過した生活の諸段階をみずからのなかで精神的にくりかえなければならなくなる。ここで集団の信者たちは、キリストがこの世のなかで、外的に肉体的に、十字架にかかり、死に、そして埋葬されたと同様に、内的に精神的に、十字架にかかり、死に、そして埋葬される。こうして、信者は、肉体を、すなわち自然を止揚することによって、精神的に自己と同一化し、キリストと同じ祝福と栄光に与かなることができると。

以上にみる神人論は、正統派、すなわち聖書にたいして超自然的解釈をとる人びとの神人論とも、それほど異なるものではないことを、ひとは知るであろう。それはそのはずである。シュトラウスも、上述の神人は、主として俗的意識としての宗教に現われてくる神人として描いているのだから。

シュトラウスは、このようにして「教条」を再建したつもりだったろうか。

じじつシュトラウスも、思弁神学が正統派の立場に戻っていることを認め、そのかぎり自分も正統派に立つことを示威する。だが、シュトラウスは、理性的なものはまた、現実的であるという、ヘーゲルの命題をかえりみることによって、もういちどヘーゲル哲学から出発し直すのである。さて、ヘーゲルにおいては、理念は、カントの当為のようなものではなく、当為であると同時にひとつの存在である。だからして、神的性質と人間的性質との統一、すなわち神人が、理念で

あり、すなわち、カントの言葉でいう理性的理念ではあるが、それはまた歴史的現存在 (ein geschichtliches Dasein) をもっている、みなされねばならない。ところが、思弁神学に立つマールハイネケ (Marheineke) も、ローゼン克蘭ツ (Rosenkranz) も、コンラディ (Conradi) も、神的性質と人間的性質との統一という理念がイエス・キリストにおいて歴史的に実現されているとみていたが、これにたいして、シュトラウスは、この理念の実現は、ある個人 (Individuum) のなかでおこなわれるものではないと断言する。

キリスト論において、シュトラウスが思弁神学の他の人びと、すなわち、ヘーゲル学派の他の人びとから区別されて、かれの独自性をもつのは、この辺からである。

シュトラウスは、美文調でこう書いている。

「理念が自己を実現するやり方は、理念のもっている富のすべてを、一つの範例に注ぎこんでしまい、あらゆる他の範例にたいしては、極端に出しおしみをするというのではない。相互に補いあっている沢山の範例、繰返し繰返し相互に定立しあい、また相互に制限しあっている諸個人のなかでこそ、理念は、よるこんで自分の財産をまき散すのである。理念の真の現実性とは、こんなものではあるまいか」(II, S. 734)

神性と人間性との統一の理念がイエス・キリストという一個の人間にではなく、おびただしく多くの個人において実現されるといふことを、この命題が主張していることは明らかである。そして、シュトラウスは、論理的には不正確なことだが、この多くの個人を全人類という風にもいいかえている。だから、人類史のある時期において、その理念が実現されたというようなものではなく、永遠にわたる、神の人間化こそ、真実であろうと、シュトラウスはいうのである。

シュトラウスは、理念の実現する舞台を全人類史にとらえて、これを類(Gattung)と表現する。だから、神人とはキリストのことであるならば、もしくは、キリストとは神人のことならば、シュトラウスにとっては、神人すなわちキリストは、人類であり、類であるということになる。

これがシュトラウスのキリスト論の真髓であり、シュトラウスにふさわしい教条である。

ここでシュトラウスは、人類としてのキリストを、すなわち、類としてのキリストを、こんどは聖書批判の形式に、つまり神話の形式にもどして考察する。さきには神人を聖書物語のなかで反芻することによって、正統派と同じ見解をしめていたが、いまはいったん克服したはずの「批判」をとりだしてきて、このなかで神人概念を試してみようというわけである。そうするとこういうことになる。——人類は、神的性質と人間的性質との合一であり、人間となった神であり、有限性へ外化された無限な精神であり、また、無限性へ内化された有限な精神である。人類は、目にみえる母と、目にみえない父との息子、自然と精神との息子である。さらに、神人としての人類は、奇蹟を行う。この奇蹟とは、人類史の経過のなかで、精神がますます完全に自然を支配することであり、逆に、自然が無力にも精神の活動の材料になり下ることである。人類はまた、死に、復活し、昇天する。そのさい、人類の自然性が否定されて、そこから、ますます高まりゆく人類の精神生活が生まれてくる。また、個人的な、民族的な、世俗的な精神としての、精神の有限性が止揚されて、天上の無限な精神と人類との一致が生れてくる。

このようにいわれているなかで、奇蹟の教条、すなわち奇蹟の本質が、自然にたいする精神の支配であるといわれていることに注目したい。以前の聖書批判において、神話的に表象されたイエスの本質を「新しい理念」の実現者とみていた

が、そのことをいま奇蹟を精神の自然克服の「神話的」表象としてみていることとあわせて考えると、シュトラウスの人間の進歩を信じる理想的志向がどんなに強かったかを、知ることができる。

シュトラウスのこのキリスト論が後世の社会科学にどういう意義をもつものか、それについてつぎに瞥見しておこう。われわれは、マルクスがその『経哲手稿』（一八四三年執筆）のなかで、「労働」と「類」との関係を追求したことを知っている。この追求が将来マルクスにおいては、「生産関係」とか、さらに「経済的社会構造」とかいう概念を形成させる素地をつくっている。ところが、「類」は、マルクスがフォイエルバッハから借用した概念であって、マルクスは、この「類」を「社会」(Gesellschaft) という概念に転化させた。マルクスの思想の、すなわち唯物史観の形成における「類」の果たしてきた役割は大きい。また、フォイエルバッハにおいても、「類」と「共同社会」(Gemeinschaft)とは似た意味に用いられた。

しかし、フォイエルバッハの「類」は、神的存在の意味を十分には拭いさっていない。つまり、「類」には、汎神論が表現されていた。

シュトラウスにおける「類」は、さしあたって神人を意味する。神人とは、キリストであって、神そのものではない。しかし、シュトラウスによれば、神は人間に外化するのが必然的である。すなわち、神は、神人として以外には存在しない。そのかぎり、シュトラウスでも「類」とは神のことでもある。

シュトラウスのこの「類」という概念は、フォイエルバッハの『死の思想』（一八三〇年）の影響をうけて形成された

ものであるかも知れない。そうであるとしても、シュトラウスの「類」概念は、フォイエルバッハとは異なる獨創性をえている。という意味は、シュトラウスの「類」は、神学における論議においてキリスト論の帰結として出現したものだからである。フォイエルバッハにおける、「類」は神であるという言葉よりも、シュトラウスにおける、神は「類」であるという、いわば下放的な言表の方が神学にとっては打撃が強い。それは、神学の自己崩壊の表明となる。

神学から哲学へ、さらに社会科学へと急速に転化、転進しつつあったこの時期において、すなわち、一八三〇年代、四〇年代のドイツにおいて、神学内部の歩みとして神が「類」になったのである。聖書が民衆の産物となり、神が「類」になったからこそ、ドイツの新教教会に、新教神学に深刻な混乱がひきおこされたのである。

新教教会の混乱がヘーゲル学派の分裂とどう結びつくかは、のちの考察の対象としたい。