

## R・ブルトマンはどこへ向けて「聞く」のか

川崎医療福祉大学 共通科目担当

佐々木 寛 治

(平成12年10月30日受理)

Wohinein 《hört》 R. Bultmann?

**Kanji SASAKI**

*Beaufragte mit allgemeinbildenden Fächern,  
Kawasaki Universität von Medizinischer Fürsorge,*

*Kurashiki, Okayama, 701-0193, Japan*

*(Received on October 30, 2000)*

### 概 要

イエスのラレオーに向かうヨハネの「聞く」は、感性的 (i.e. 存在的/存在論的) 共振であり、呼ぶ者のところへの身体的/精神的飛翔なのである。このような「聞く」をわれわれは、パウロの「聞く」の十全な徹底であると理解する。ブルトマンはヨハネの信仰を言葉の聞受と規定する。彼はまた、ヨハネにおける、信仰と聞受と見照との同一性、ということをも語る。しかし残念ながら彼の方法論は、アルカイックに感性的に統合された信仰と聞受と見照というものを考えることを彼に許さない。彼は感性的に信じる聞受のための「場所」を持たない。

### Resümee

Das Johanneische HÖREN des  $\lambda\alpha\lambda\acute{\epsilon}\omega$  Jesu ist eine sinnliche (i.e. ontische/ontologische) Resonanz und ein körperlicher/geistiger Flug nach dem Rufenden hin. Dieses HÖREN verstehen wir als eine vollendende Durchführung des HÖRENS Pauli. R.Bultmann bestimmt den Johanneischen Glauben als das Hören des Wortes. Auch sagt er von der Identität von Glauben, Hören und Sehen bei Johannes.

Aber leider kann seine Methodologie ihn die archaisch sinnlich integrierte Glauben, Hören, und Sehen nie denken lassen.

Er hat keinen „Ort“ für sinnlich glaubendes HÖREN.

### はじめに

ヨハネ「福音書」の8,31-47をわれわれは「絶望の道」の段落と呼ぶ。

「イエスに信じているつもりの方たち」はこの場面で、「真理は諸君を自由にする」というイエスの言葉に躓いたのだった。讚歎は落胆と反撥に転じて彼らは自らに振り返り、「われらはアブラハムのスペルマなり」の誇りと確信をいまやイエス

に向けて突きつけるに至った。イエスの鋭い反論によって彼らの確信は次々と崩壊させられていく。

われわれはこの段落の語用論的効果を最大限受け止めなければならない。イエスによる真理の啓示の前で、(自らの欲求の満足とはほど遠い)惨めさ、胡散臭さしか聞き取れず、落胆のうちに自己愛に走り、「わが理想の父」を掲げてイエスに言い抗う者たち。そもそもこのように描き出された「ユダヤ人たち」とは、「自己を愛しわが父を誇る者たちであるわれわれ」のメタファー以外ではないのである。まさにこのように受信者われわれの心の底を突き刺すようにして、この箇所はわれわれ人間の心における律法主義が発生するどす黒い現場を、ありありと描き出しているのであった(ヨハネは現代の精神分析の無意識論・言語と掟の生成論・が目撃する、指標的な心的諸活動のそれぞれを、不思議なほどの確に、列挙している)。

ここでは、否定性(フロイトの Verneinung)のうちに無意識からコトバが発生するその瞬間が、とりもなおさず、〈不浄をアブジェクトし理想を定立する(クリステヴァ)ことで他者物化と他者殺害(ラカン)へと向かう〉自我の判断活動の開始の時であることが、「ユダヤ人」とちとイエスの対論の中で力強い簡潔さのうちに語り出されていた。こうしてこの段落は、〈イエスの外〉に自らの確信を得ようともがく者は、律法の支配基盤を日常的・主体的に再生産する日常言語活動の罫の中で自己愛的に道を失っていかざるを得ないことが、語り出されているのであった(拙論『律法』)。

われわれの「絶望の道」の段落は、以上のような叙述を、(従来の常識の眼からは信じられないほど)大胆、詳細にガラテヤ書をなぞりつつ展開しているのである。

ところで他方、拙論『わき腹』によって既にわれわれが明らかにしたごとく、ヨハネ20章の叙述は、それがルカ24章の巨大なデフォルメであることを受信者にむしろ気付かせることを意識した、〈空虚な墓から開始した出来事の新叙述〉なのである。こうした手法をヨハネ共同体が採ることのテキスト上の戦略は、「君達はXXXと聞いているが、その核心的真理は実はYYYである」という形式での、「二度語り」の語用論的効果にあると考えられる。山上の説教の反対命題は、捉え返してみれば、このような効果を持つものではないだろうか。

こうしてわれわれの段落は、パウロの「律法からの自由」の問題をその核心的真理へと、つまり「律法主義的日常性＝日常言語活動からの自由」の問題へと還元する。それにともないパウロの「信仰義認」はその核心的真理へと、つまり「聞受義認」(Hörensge-rechtigkeit＝われわれの造語)へと徹底される。

神の義を求めるための律法の業 Werk が人間の「自分から」の作品 Werk へと転ずるなら、「信仰義認論」における「信仰」もまた、不可避的に「自分から」の作品へと墮して行かざるを得ない。神の国を消していく「自分から」の作品、バベルの塔。ヨハネ「福音書」は人間が「自分から」の作品を制作することを何重にも責め立てるが、それは律法主義の根幹が〈人間の〉自己言及(それによる、自分の「自己」の発見/制作)にあるからである<sup>1</sup>。こうしてこの「福

音書」の「聞く」は、上のような「自分から」の介入する場所を排除し、「神から」の自由な決定の下へとこれを収監している。それはパウロの「信仰の始まりとしての聞く」の方向の徹底した貫徹である、とわれわれは考える。

つまりヨハネの「聞く」は、聞いてこれを自我の判断に委ね、そののち諾否を決断するという、この三段ステップを認めず、聞いたとは即ち「父の家」(8,35-36の「家」)のうちへと受け入れられた、ということであるという構造となっているのである。ヨハネ「福音書」にあっては「信ずる者」がなす「受け入れる(ランバネイン)」働きは、超越的な「関係を成立させている場所」としての「父の家」における、父なる神と子なるイエスの交わりという具体的〈身体的〉な「関係」の「中への」「再受容 Re-empfangen」の反照・反響であって、その逆ではない。この全体の構造をわれわれは「信仰義認」の徹底としての「聞受義認」と呼ぶ<sup>2</sup>。

この段落の詳細な分析は拙論『律法』、『ガラテヤ』を参照されたい。

この関連において、パウロ神学に対してのヨハネ神学の特殊性とは何だろうか。精神=身体のアルカイックな統合を浮かび上がらせつつ「自分から」を「神から」へと転換するという、その転換のラディカリズム以外にはそれはない、ともいえよう。

われわれは「新約聖書の言語大陸」の地殻変動、その進展、という言い方をしてきたが、現在、パウロ神学からヨハネ神学への進展の内的関連を掴み出しえればと切に念じている<sup>3</sup>。

ところでR・ブルトマンの『新約聖書神学第二巻』は両者の奥深い共振に着目する少数例の中の深く学ぶべき優れたひとつであり、しかもわれわれが敢えて掲げる上記の課題を遂行する上での、極めて強力な援軍である。事実この論文の「聞く(アクーエイン)」の論では、注目すべき聖句素材を呈示する手続きの多くは、ヨハネ「福音書」についてのわれわれのささやかなフィールドワークの感触からみて大いに納得でき共鳴できるものであり、心強い。因みに同書第二部「ヨハネ福音書およびヨハネ書簡の神学」「C 信仰」の冒頭第49章のタイトルは Der Glaube als das Hören des Wortes であり、その第一節では Die Parallelität bzw. Identität von Glauben, Hören und Sehen について論じられている。われわれも「聞受義認」、「精神=身体ならびに聞く=見るのアルカイックな統合における信じる働き」という観点から、形式的には同一の手続きで、聖句素材を考察してきているのであり、ある種の感慨なしでは上記文面を見ることは出来はしない。しかしその反面、この論文は呈示された聖句素材からわれわれがひとたびその考察に眼を移すや、(上のフィールドワークに基づく考察としては)承伏し得ない結論を次々に出していて、われわれは当惑してしまう。「聞く」の論にあっては特に、聖句の群が自己理解の人間論の哲学の〈脚注〉とされてしまっている箇所がある。その甚だしい核心的な例のひとつを、われわれは最後に掲げておく。

ブルトマンの考察部に対するわれわれの疑義・当惑の個々の場面は後ほど順次

呈示していくことになるが、これら疑義・当惑の発生する淵源のうちブルトマン側のものとして、われわれには暗い予感がある。それを要約して次のように述べてみよう。

- 1) 論文『新約聖書と神話論』のIAのような「近代的自我の神話に基く、他者の全面否定に発する問題提起」をブルトマンが、まさに1948年という時点で再提出し得たということ(われわれにはこれが最大の、恐怖に近い、驚愕である。ナチスによるだけで六百万人のホロコースト、原子爆弾の研究製造投下という出来事は、現代人の思惟様式の在り方そのものを根底から、人類の危機の意識をもって、問題視することこそを強制したはずである。パウロの意味でまさに「呪われた」というべき——実存論的思惟も当然そのうちに含まれる——現代の人間中心の思惟様式にとってのわかりやすさを基準として、過去の言葉のわかりにくさを断罪し「解決」しようとするとは、1世紀を代表する知性のパロールとは思えない、至る所に暴論が突出する、偏狭な感情喚起的パロール。これは、聖書学の言語世界の下に無意識に自己主張している存在主体が滑り込んで発生した、「無-意味」[ラカン]のパロールとしてしかわれわれには読めない。ここでは過去像も未来像も、およそ主体から切断された位置からリアリティーをもって主体に向かい立つものはすべて「異様な他者」として否定され、結局、裏返された主体をしか語りえないことになる)。
- 2) 同論文の他の部分は上記の視座とは相対的に区別された観点から展開されているということ(『イエス・キリストと神話論』1958/1964にも同様な亀裂が目撃される)。
- 3) 『新約聖書およびギリシア精神における世界と人間の理解』1940年でのブルトマンの、自分たちが心胸において常に(セム族一般とは違って都市国家を故郷に持ち、普遍的な人間的態度をそなえた)ギリシヤ人であることの熱い吐露、そして『キリスト教の西洋に対する旧約聖書の・ユダヤ的伝統の意義』1950年での、まさに同一人物の、省略語法の多発する冷めた外在的義務的表明、この二つの語りの落差が余りにも大きいこと。ちなみに1939年には、「ヨーロッパからのユダヤ人の絶滅」を呼号するヒットラーの国会演説を背景に、ポーランド戦線でのユダヤ人大量虐殺が開始され国際世論の非難が巻き起こっていた。
- 4) 以上から、ブルトマンの非神話化論は少なくとも、〈新約聖書の旧約聖書の・ユダヤ的背景の脱色〉を自らに正当化する「効果」(?)をもたらす機能を果たしている、ということだけは歴然としてくること。

ここから発出する疑惑については、これ以上の言語化をわれわれは今では差し控える。

探求呈示のその打ち出しのこの段階で、上のような種類の疑惑を、しかも疑惑のまま、書き記すのは、ブルトマンに対してアンフェアなことと思われるかも知れない。しかしブルトマンの「聞く」の論を精査する作業は、「聞く」の客体としての「声・言葉」の身分(いかなる存在としてのイエスの声・言葉であるのか)の問題に直ちに遭遇するのであり、しかもこの問題は事柄の性質上一挙に錯綜していく性格を孕んでいる。そのような困難に襲われたときわれわれが繰り返し体験してきたことは、ブルトマンの上記の方向性——彼ブルトマンが自覚的に語ったのではないが、自分の語りの中に出現した亀裂を通じて彼が問わず語りに指し示している上記のごとき方向性——をわずかに思い起こすだけで、われわれは探求の歩みを再開できる、ということであった。

つまりある事象の考察が不自然に、実存主義やグノーシス、ヘーゲル（『精神現象学』が語る自己意識論的宗教論／良心論／相互承認論）などの方へと拡大されていると思えるとき、〈新約聖書の旧約聖書的・ユダヤ的背景〉への参照はブルトマンにあって方法的に制限されてしまっているのだから、この〈制限〉が上の〈不自然〉を生み出していないかについての再検討を後からすればよいのだとして、われわれは問題解決<sup>4</sup>をひとまず保留しておくことができた。この手続きは、本小論の叙述にも不可欠なのである。

\*\*\*

本小論は、その結論を先取りして言えば、「聞く」ということをめぐるブルトマンによる自己理解の人間論が、ヨハネ「福音書」の超越的威力の下での豊かな〈場所論〉をほとんど完璧に取り逃がしている、という事実について、その問題の一端を論ずる。

それは彼ブルトマンが、「声／聞く」をめぐる〈身体論〉への自らの志向性を自らの手で抑圧している事態に起因していると考えられる。ケリュグマのイエスの言葉の向こうの、宣教するイエスの言葉なるものは（ラカン派的に言えば）「失われている」とするブルトマンの論法は——むしろその方法論弁護の語りの一部は——、「わたしは信仰の場所を獲得するために知識を破棄せざるを得なかった」と語り、純粹理性の内部の所与以外に他の如何なる所与にも依拠しようとしなかったカントの姿勢に似ている<sup>5</sup>。

「史的イエスの声」は、「ヘレニズムキリスト教団のケリュグマ」（この「ヘレニズム」ということがブルトマンには死活の意義があるようだ）の史料の草むらに覆われ尽くして、これを突き破ってわれわれに届く力を持たず、歴史に突入して受肉したロゴスといえどこの限界を超越し得ないのであろうか。「史的イエスの声」の聞かれうる場所は、人間の側が比較思想的実存論的に限定しうるものだろうか。

われわれは拙論『わき腹』の執筆過程において、「わき腹からの水」のテーマがヨハネ「福音書」の全編を強力に深く貫いている実相、ヨハネ共同体の見て聞いた幻、に触れた。父の家にあって父と子の自己を捨てる愛が、奔流となってイエスのわき腹から地上に溢れ出る、そしてその奔流を辿って羊たちが、命の水を求めて父の家へと遡上していく。ヨハネ共同体はこの幻を——十字架上のイエスの一瞬の絶叫の伝承の中に、共同体の最良の構成員たちの殉教という出来事の緊張のなかで、新しくかつ上から——見、かつ聞いたのではないのか、とわれわれは思う。十字架上のイエスの絶叫の中に物語が聞かれること＝受肉の受肉。

ところでおよそイエスを信ずる者たちが共同体を形成するということはどういうことなのだろうか。そもそも十字架上の絶叫に究極する、血と肉をそなえて到来したナザレのイエスの生身の声とは、〈時間のうちで身体の傍らで鳴りかつ消え／消されたからこそ確かに存在したこと〉をある激情のうちに知らしめる、絶対的他者の生命の、感性的しるしであろう。血と肉をそなえたこの史的イエスの生身の声の上に、（伝承の上にてであれば新しくかつ上から）見かつ

聞いた自分たちの幻の〈物語を語る〉ということ。この(史的実事に淵源するところの)始元を語る垂直のディスクールを、感性的、「神話的」に共有し継承するという。イエスを信じる者たちの共同体の再生産活動は、こうした言語行為の中にあるのではないのか。

本小論でわれわれは、地上のわれわれに「聞こえる声」ということを考える際に、ことばの矛盾と一笑されるかも知れないが、「史的イエスの一回性の二重化」の可能性を問いたい。ブルトマンに確保されている「不断に反復される終末論的現在」の何らかの側面を「史的一回性」の方へと(ホルンカムの回顧に関連するが、新しい sinnlich な聞こえとして)送り返すことはできないだろうか、と。そのためにわれわれは、声を持つ根源的な力としての「事後性 Nachträglichkeit」(フロイトやラカンが注目し強調したそれ)の論を、聖書学に使用しうるものへと深化させる必要性を痛感する。

第三帝国下の極めて特殊な戦争(それはドイツ人には、その人物がこの帝国でどのような態度をとったにせよ、「歴史通貫的な戦争一般」として処理できはしない)を潜った1952年に、「史的イエスの声」がそれでも聞こえる(つまり史的イエスの声を「事後的に」聞いた)、とブルトマンに異議申し立てをしたケーゼマンの敢為は、〈歴史への応答をキリスト者としてなすことにおいて、史的イエスの声を聞受することが事後的に成立した〉という意味で重要であるとわれわれは考える。

## 1. ブルトマンの着目する「事後性」(以下の引用文内での、太字斜字体による強調は引用者による)

「見よ、いま *vuv* あなたは明らかに話され、少しもたとえを語られない。いま *vuv* わたしたちはわかりました、あなたがすべてを知っておられることが」(16,29-30)

ブルトマンはイエスの弟子たちのこの発言に注目し、(われわれのまとめ方によれば)「語用論」、「事後性論」に関連する議論をみずから展開している(以下NT\* 395)。

\* Bultmann Rudolf: Theologie des Neuen Testaments (1948) (=NT)

9. Aufl. Durchges. u. erg. von Otto Merk Tübingen Mohr 1984

ブルトマンがここで強調するのは、〈発信者イエスが何か実質的に新しいことを語ったのではなく、むしろ受信者である弟子たちの方で、その境涯の変化によって事後的に新しく、そのように聞き取ったのだ〉、ということである。「イエスの別離に直面すれば」(因みにこれですらブルトマンにとってみれば、主体の実存的歴史性の構えを受けたのちにはじめて出来事=歴史となるのだ)「それまでに語られたことは」、事後的に、「いまや新しい光の中に入り」、新しく「決定的な露見つまり真の理解」が生じるのである。

だから逆に、「それまでに語られたこと」が最初に聞かれたときのことを振り返ってみれば、それらはまことに断片的で意味不透明なもの(「さしあたりで仮のもの ein Vorläufiges」)であ

ったと想起される、とされている。

このように鮮明にブルトマンは、音・声の持つ「事後性」、歴史の切れ目における（物語）内容の瞬発的再編成の力（われわれの捉え方によればそれはたんなる狭義の想起ではなく、「新しい」「真の」「出来事＝歴史的な」*sinnlich*な聞こえである）を認めているのである。ブルトマンの方法論的自覚面では、上の事態は、く感性的知覚を徹底して剃り落とした「思想的二度読み」によってもたらされた明るみ〉となっているのではあるが。

ひとつの声が、出来事＝歴史の切れ目に際して事後的に、まるで巻物をひもとくようにそのつど新しい *sinnlich* な聞こえを発することがある——このような方向へと展開する可能性を孕んで、ブルトマンは次のような議論を重ねていく。

イエスにおいて神の啓示は世にむけて一度限り永遠に与えられているのであり、この啓示は汲み尽くすことはできはしない。というのも、聖霊によって新しい様々な認識についてどんなものが教団に贈り届けられようとも、それは[つまり新しい聞こえは：引用者]イエスが語られたことの想起以外ではなく(14,26)、あるいはイエスの言われるように、「聖霊がわたしのものから受け取った」こと以外ではない(16,14)のだからである。NT 415

「あのときの言葉はこういう意味だったのだ」と思い知らしめる、日常経験の最も深いところに発生しているある新しい聞こえのはたらきを「事後性」と呼ぶとき、パラクレートスについてのイエスの言及14,26の内容に迫る道が準備されつつあるのだとわれわれは期待したい。そして「イエスが語られたこと」の聖霊による「想起」、「イエスから受け取ったもの」の聖霊による「贈与」、このような聖霊の助けの下で「啓示を汲み尽くし」ていく過程が「歴史」において *sinnlich* に出現するのであり、その出現が逆に「歴史」を形成する要因となるのだと考えたい。

Vgl. NT 421 z.v.u. 15-4われわれは「事後性」における「現在化」を問題にしているのであるが、ブルトマンは「現在化」を語り継ぎのたんなる形式的な反復とか史学的剝製標本制作の次元へ切り詰めてしまう。

なお、くイエスが上げられ栄光を受けられた時、はじめて弟子たちは知った、というあの言語パターンを、歴史性の展開契機としての「事後性」の一構成要素、とはいえ最も重大なそれとわれわれは考えるのである<sup>6</sup>。

上記引用文に見られるブルトマンの発言は、どうして実存的「歴史性」の方へ接ぎ木されていくのか、そしてまたく時が現実的に煮詰まった歴史的舞台・場面が「啓示が汲み出される」そのつどの機会を得るのであるが、彼にあってはどうしてこのく舞台〉がく視野の外〉へと捨象されうるのか、その所以を掴み取りたいものである。

## 2. ブルトマンの着目する、伝達者と啓示者との区別

伝達者と啓示者の区別を語るブルトマンの言葉は冴え渡っている。例えば、

啓示者は、教説、祈りや聖別の諸典礼、こういうものを伝達する秘教祭司として現れるわけでもない。もしそうなら、彼の人格は、「知識」を受け取ってしまった者にとっては、たんなる手段としての役しかなく、どうでもよいものになってしまうだろう。確かにイエスは…(中略)、しかし彼は神について何らかの知識を伝達したわけでは全くないし、世の成立や魂の運命についての教えをもたらしたわけでもない。彼は何物かを取り次ぐのではなく *vermittelt nicht etwas*, 自分のもとへと呼び招く *ruft zu sich* ののである。あるいは彼がある賜物を約束するなら、その賜物とは彼自身のことなのである。彼自身が、彼が授けるまさにその命のパンなのである (6, 35) (後略) (強調著者)

NT393-4 Vgl. NT 418-422

シラーの鮮やかな定式化の後、ヘーゲルに（フロイト、ラカンにも）継承された、あの「Xを持つ」と「Xである」の対照形式（その淵源がヨハネ「福音書」の「世の光」の論にあったとは！）の極めて強力尖鋭な類例がここには呈示されていて、実存論的な「啓示者」の真相が全く明瞭に語り明かされている。「イエスは自分が啓示者であることを語るのみであって、啓示の内容は何も語らない」という、定型へと打ち固められたブルトマンの論法はここから間近のところにある。イエスにおける「啓示の本質」をどのように考えるべきであるかについて、ここには極めて鮮明で分かりやすく叙述されている。

しかし他方、ブルトマンが紡ぎ出す言葉のこの威力は、同時に、ヨハネテキストのイメージ喚起の方向性を打ち消す強力な作用を発揮していて、両刃の剣なのである。このことは、この箇所での「自分のもとへと呼び招く」というブルトマン自身の言葉に注目すればわかる。「取り次ぐ」に対比して強調された身体移動を表意するこの言葉のイメージが、完全に揮発させられているのである。

ブルトマンには啓示をどう考え理解するかが問題であるが、ヨハネテキストは〈直接的に〉〈身体的に〉啓示にどう出会うのかを問い、語用論的に受信者に喚起されるイメージの渦の中に、それを示唆していく（それは客体化ではない）。ブルトマンに向けて問われるべき質問は、思想的な媒介を行う前、実存的歴史性の構えの手前で、〈直接的に〉〈身体的に〉、彼は啓示にどう出会うとしているのか、ということである。この「福音書」が冒頭章に、極めて強力な言葉「ヒュウレーカメン、われら今遭うことを得たり」を配しているのは、その全巻を通じて、絶対他者との出会いを慶び、出会いの直接経験を重ねることを受信者に勧めているということの端的な表明ではないのか。

### 例一

ルカの「マリアとマルタの物語」の巨大なデフォルメがヨハネ11, 21-37である。両物語の根本的な共通点は「マリアは座ってイエスの話を聞いた、その聞くことが必要な唯一のことである」という点にある。さてヨハネのマ



リアは、イエスが近くに来られても「家の中に座っていた」。しかしあることを契機に今度は突然走りに走り村の外のイエスのところへ行行って「イエスの足もとにひれ伏し」、イエスのエイドーのなかに現在終末論の激情の言葉を聞き取ったのである。さてマリアをして脱兎の如く突然走らせた、その契機は何だったか。

マリアに向かってマルタは次のように言ったのだった。

「先生がいらして、あなたを **お呼びです** 'Ο διδάσκαλος *πᾶρεστιν* καὶ **φωνεῖ σε**」

この言葉の「二度聞き」において聞こえてきたのは、「主、傍らに在まして、汝に **声掛けし給う**」という「呼び招く声」だったのである。ヨハネテキストにおいては「呼び招く」とは、文字通り受信者の精神=身体を音源の方へと飛翔させるのである。逆に「呼び招く声」を「聞く」とは、「声の主」の方へと、自らの精神=身体をもって「追い求め、従い行く」のである。

(なおこの「二度聞き」はラカンの欲望のグラフの論における「句読法」に関連し、「事後性」の一形態である)

## 例二

10:2 しかし入る者、門を通して、

彼が羊飼いだである。

10:3 この者のために門番は開き、

そして 羊は 彼の **声**を *φωνῆς* **聞く**。

そこで 自分の羊を 彼は **呼ぶ** *φωνεῖ*、名によって

そして連れ出す、彼らを。

10:4 自分の羊をすべて連れ出したとき、

彼らの前を彼は行く。

そこで羊は彼について行く、

**知っている**からである、その**声**を。

これはわれわれの手でテキスト整形を施したものである。語用論的にテキストはこのようなイメージを喚起する。ヨハネ「福音書」に種々に反復されるこのような「拡大した類像性」は、ヨハネ共同体に特殊な、共同体としての身体のリズム、スイング、多声へと展開された共同体の総譜、このように言うべき「様式」と考えて間違いない（この「様式」のもっとも著しくかつ強力なものは、われわれが「ヒラリテート」と命名したところのものである）。イエスが自分のものたちに「声掛け」されるとき、イエスはその者のところへと声に乗って来られるのであり、この声を「聞く」者は、その声主に思想的にではなく〈身体的に〉、だから比喩としてではなく、「ついていく」のである。ブルトマンはむしろこれを比喩として受け取り、語用論的に喚起されたイメージを打ち消して、語彙相互の関係を比較思想的に冷静かつ没イメージ的に「二度読み」する。彼はこのような読みをもって「非神話化の作業」であると心得ているようだ。それは消そうとしても消そうとしても湧き出てくるイメージに対する、実存論的解釈学という名の、「最終解決の仕事」というべきである。

## 例三

30節から27節へ向かって読まれる。

父は子を渡され、

子はブシュケー（いのち）を捨てられ、

父と子の自己否定の愛の奔流が

羊たちへ向かって流出する。

イエスの羊たちはイエスの声

嬉々として群躍り、後を追って駆けて行く。

30節「わたしと父とは一体である」、

この歓喜溢れる招きの呼び声に向かつて、

羊たちの群は愛の奔流を、

先を争うようにしてその淵源へと突進する。

彼らはこのようにして「父の家」へと、

吸い込まれるように招き入れられていく。

そこは永遠の命の水が溢れ出るところだ。

彼らが「奪われはしない」とは、殉教によりブシュケーは奪われても、永遠の命を生きる者として、父と子の交わりとその手から、つまり「父の家」から、「奪われることは決してない」ということである。

ヨハネ「福音書」の「聞受義認」の結構が、このわずか12行の中にそのまま強力に表現されている（「家」は「母」＝「掟以前」を象徴している。パウロに対するヨハネ始元論の特徴）。

例二、例三に顕著な、〈身体性〉〈場所性〉がヨハネテキストの極めて重要な特徴であり、

類像性として「見て取る」ことができる言語形式としての「フォルム、様式」

（本当は「目をつむって聞き取ることもできる」総譜的媒体でこそ、われわれは上の事態を呈示したい）、これなくしてはヨハネテキストの「言葉・音」は空語なのである。

まさに「語る」、「声をかける」とは、その声に乗って声主の「身体＝精神が persönlich に相手の傍らに立つ」、ということ、ここにこそ「ロゴスの受肉」の核心点があるのである<sup>7</sup>。

このような「受肉」理解は、アリストテレス的観照哲学に結局回帰する（Vgl. NT §17.1.Anm）ブルトマンの主張に真っ向から対立する。ところで、NT §34.1.第二、三段落には、ケリュグマの定義に関連して、言葉の移動は身体の移動であるとの叙述の方向へと開かれうるブルトマン自身の語りがある（その目でよく読んでみれば、この箇所の論述は即自的には、〈ロゴスに人格的なものをイメージさせるものとしての〉ヨハネ「福音書」プロローグの、正典史における成立の必然性をも語り明かしつつある）。彼自身が自覚的にこの方向を突き進めることは方法論上不可能であるにせよ、彼の無意識の揺らぎの振幅へ思いを馳せながら、精読してみて頂きたい。なお NT §46「〈ロゴスが肉となった〉ことの躰き」については、彼の自己理解論への自己限定がヨハネテキストと背馳していることとの関連で、われわれは別に論ずる準備を進めている。

10:27	わたしの羊たちは	わたしの声	聞き分ける。
	そしてわたしは	知っている	彼らを、
	そして	彼らは従う	わたしに。
10:28	そしてわたしは	与える	彼らに、
		永遠の命を	
	そして	決して彼らは滅びない	永遠に、
	そして	だれも奪わないだろう	彼らを、
			わたしの手から。
10:29	わたしの父が、	わたしに与えてくださったもの	
		[それは]	すべてのものより偉大である、
	そして	だれも奪うことはできない	
			父の手から。
10:30	わたしと父とは	一体である。	

3. イエスの言葉は自己言及以外の内容を持たない、というブルトマンの定式  
——その「隙間」は受信者である「信じる者」の事後的な聞受へと開かれている(略)
4. ブルトマンが主張する、イエスの「業」と「言葉」の同一性 (略)
5. ブルトマンが主張する、「信じる」、「聞く」、「見る」の同一性 (略)
6. ブルトマンによる、(ユダヤ人の) 過去軽視

ヨハネ「福音書」8,31-59についてのブルトマンの理解を読んでみよう。

「ユダヤ人たちは、自分たちの歴史のうちに働いていて、書き物のうちに護持されている啓示に、イエスに向かって挑みかからせる。どうしてイエスは、自分をアブラハムよりも偉大なものだとみなすという要求を持ち出すことができるのだろうか(8,52f.)、というふうに。しかしアブラハムはイスラエルにかかわる神の賜物が一度にしてかつ永遠に自分のうちに与えられてあるとは考えてもいなかったのであって、むしろ彼は、終末論的な成就の日を望み見ていたのである(8,56)。モーセを持ち出すとき、ユダヤ人たちは律法の[真の]意味を理解している訳ではないように、彼らがアブラハムを持ち出すとき、彼らは、アブラハムが自分たちにとって[真実には]、「既に与えてくれている者」ではなく、「将来与える約束をしてくれた者」なのだとすることを、理解していないのである。彼らは自分たちのことをアブラハムの子(8,33)であるとみなし、だから自由なのであると考える。というのも彼らは、[真の]自由とは、既に与えられているものなのではなく、もっぱら終末論的に与えられるものでしかあり得ないのだということを理解していないからである。アブラハムの子であるということの意味が、将来を指し示し、将来に関して義務づけるという約束であるということを彼らが理解しているのなら、彼らがアブラハムの子であることを持ち出す権利があるとも言えよう。自分たちの歴史を振り返ることによって、彼らは確かなるのではない。むしろそのことによって彼らは、神の行為に対して忠実であるようにと義務を負うのである。ここに神の行為とは、人間を自分から引き離して神の将来へ向かわせるのであり、人間はこの神の将来へと開かれていなければならないのである。彼らがアブラハムを理解しているかどうか、つまり自分たちの過去に対する忠実が神の将来に開かれてあることと証示されているかどうか、このことはイエスとの出会いの場で明らかにならざるを得ないのである。彼らがイエスに対して自らを閉ざし、彼を殺害しようとすることによって、彼らは自分たちがアブラハムの子ではないことを明かしてしまうのである。 NT 381

自由と自己言及が主要テーマとなる V31-47と、先在と裁きが主要テーマとなる V48-59とが V56における「アブラハムの将来を見つめる眼差し」ともいうべきものによって暴力的に結合されている。「将来へ向けての決断」という彼の哲学からは、「ユダヤ人たちが自分たちの歴史を振り返る眼差し」はなんと薄汚く見えることだろう。しかし V31-47で「ユダヤ人たちの」眼差しが将来へ向かっていないのは、自分の「自己」の由来を求めている(それはブルトマンがユダヤ人虐殺の嵐の中で「われらギリシア人」と回顧するのに似ている)からである。そしてこの場でイエスは、自己愛に転落し、悪魔という自己愛に行為を領導されざるを得ない彼らのその自己追及こそを、断罪されているのである。マサニ来タラントス、のその Zukunft へ向けての決断と、自分の〈本来的な自己〉の理解が焦点であるブルトマンの哲学は、この場で「自己言及の罪」を強力に告げるヨハネ「福音書」に聞く方法を持ちえているのだろうか。

ヨハネ8,31-35

ガラテヤ2,3-5; 4,3-7

<p>8:31言っていた、そこでイエスは、 自分を信じたユダヤ人たちに向かって、 「もし諸君がわたしの言葉に留まるならば、 諸君は真実にわたしの弟子であり、 8:32だから知る、真理を。 そして真理は自由にする、諸君を。」</p> <p>8:33彼らは答えた、彼に向かって。 「わたしたちはアブラハムの子孫である。 そして誰の奴隷になったこともない、未だかつて。 どうしてあなたは言うのか、 「あなたたちは自由 [民] に ἐλεύθεροι なる」と。」</p> <p>8:34お答えになった、彼らにイエスは。 「アメン、アメン、わたしは言う、君たちに。 罪を犯す者はだれでも、罪の奴隷である。 8:35そして奴隷は家にいつまでも留まりはしない。  子はいつまでも留まる。</p> <p>8:36もし、だから、子が諸君を自由にすれば、 本当に自由に ἐλεύθεροι、諸君はなる。</p>	<p>2:3しかし、わたしと同行したテトスでさえ、 ギリシア人であったのに強制されなかった、割礼を受けることを。 2:4潜り込んで来た偽の兄弟たちがいたのに。 彼らは、こっそり入り込んで来たのだった、付けねらうために、 わたしたちがキリスト・イエスによって得ている自由を。 その目的はわたしたちを奴隷にしようとするのだ。 2:5そのような者たちに片ときも、 わたしたちは、屈服して譲歩するようなことはしませんでした、 福音という真理があなたがたの元にいつも留まっているようにと。</p> <p>4:3同様にわたしたちも、未成年であったときは、 世を支配する諸霊に奴隷として仕えていました。</p> <p>4:4しかし、時が満ちると、 神はお遣わしになりました、その御子を 女から生まれた者として、しかも律法の下に生まれた者として。 4:5それは律法の支配下にある者を贖い出すため、 そして、わたしたちを [神の] 子とさせるためでした。 4:6あなたがたは [神の] 子であるので、神は送ってくださったのだ、 御子の霊をわたしたちの心に、実に「アッパ、父よ」と叫ぶ霊を。 4:7ですから、あなたはもはや奴隷ではなく、[神の] 子です。 [神の] 子であれば、神によって立てられた相続人でもあるのです。</p>
--	--

時間の流れともいべきものについては、ブルトマンの考察とは全く違って、テキスト本文は始元の「父の家」へと遡源しているのである。V56はイエスの先在を強調する文脈の中にある。小論読者は上掲2章記載の「例三」を想起しつつ、そこでの「父の家」と、ここヨハネ8,31-35での「家」、「イエスの弟子であることによって得る真理がもたらす自由」、「奴隷ではなく子なるイエスによってもたらされる自由」という文言を重ねながら読み込んで行かれない。(ヨハネの叙述方法として、「福音書」8章末尾だけでは「自由」の内容が漠然としてつかめず、実質の内容は10章で初めて「事後的に」理解できるように仕組まれてある。「自由」についての躡きを誘うためである)。

ところで、ガラテヤ書のパウロにとっての自由とは「キリスト・イエスによって得ている自由」であり、「奴隷ではなく [神の] 子とされることによる自由」である。〈子により、[神の] 子とされることによる自由〉という意味でガラテヤ書の自由とヨハネ8-10章に示された自由とがなんと似通った構造を示していることだろう。しかしこの類似性にふまえ、上の対照表を再読すれば、術語「相続人」に凝縮して示されているように、「約束」と「将来」を語るのはパウロテキストであって、ヨハネテキストは逆方向に時間軸が向いていることが歴然とするだろう。

ヨハネ「福音書」は受信者に、始元なる「父の家」（「家にあつて自由」である、その「家」からの声へと聞き入ることを勧めているのである。ブルトマンの「聞く」には、そこに聞き入るべきその〈場所〉、イエスがアッバと呼びかけられたユダヤ由来の〈場所〉が存在しない。イエスがユダヤ由来の史的存在として、その足を持たないとき、このイエスに聞くということが一体可能なのだろうか。イエスなしで神の声を聞くことが出来ないことは、ヨハネ「福音書」のイエスの告知に基づき、ブルトマンが繰り返し強調するところである。

- 1 <イエスの> 自己言及がイエスの啓示そのものであり、他方で<人間の> 自己言及は罪への転落であること。ヨハネ「福音書」8章を折り返し目にして見事に語りだされている、「自己言及」をめぐるこの鮮烈な対比(ヨハネの鏡)を、ブルトマンの[キルケゴールにヘーゲル自己意識論をかぶせていく]「自己理解と決断の哲学」は見落としていると思われる。
- 2 ヨハネ「福音書」7-12章は神の法廷を縦糸とし、これに諸種の法廷が絡み合っている。受信者にとって「先なるもの」である下位の同位体を突き抜けた、より高層の同位体に着目すれば、それは共同体成員の殉教に緊張しつつ展開する、重層的な「隠然たる法廷物語」である。だから術語「永遠の命」は決して精神的に狭隘化して擱まれてはならず、この術語の裏面には、この声を聞き得た殉教者を、「父と子とが一致してその手から守り抜く、という約束」としての「神の法廷における義」の意味が張り付いている。この「福音書」が自らのテキストから名詞「信仰」を拭い去り、福音書文学ではなくむしろ行伝文学(9-10章は弟子が「上げられる」こととイエスが「上げられる」ことが二重写しとなっていて、この「福音書」の受難物語は二重の時の物語である)に親和的な術語「証し」、「証する」に重要な働きを与えているのもこのことと関係していよう。名詞「証し」へと外化してのみ動詞「信じる」は確立するのだ、とされているときえ思われる。
- 3 上述の如くヨハネ「福音書」の「絶望の段落」とガラテヤ書との間にテキスト次元での驚くほど多くの類似点が存在し、しかもそれは「二度語り」の効果をもたらししている。〈両神学の決定的な相違こそが強調される一般的な傾向〉をわれわれが克服するためには、両神学の内的な推転の構造をも呈示することが必要である。
- 4 例えば申命記的「祝福とのろい」の関係をブルトマンはグノーシスの「二元論」一般へ流し込んでいるのではないか、という問題の検討など。
- 5 ところでしかし、当のカントはその関心 Inter-Esse の論において、「対象の Existenz の表象にわれわれが結びつける Wohlgefallen」という、〈対象的客観化的〉でない対象判定の通路を築いていた。そして、どんなものであれ人間の象徴界の言語は(それが実存論であるかいなにかかわらず)、語る主体を壊乱させ、語られる対象を客体化すると強調したラカンはその晩年、象徴界から物化され殺害されて失われた現実界への通路を「穴」として執拗に求め続けたのである。
- 6 『キリストの聖餐について 信仰告白』におけるルターのトロース論をもわれわれは考慮に入れている。「わたしはまことのぶどうの木であるといわれるとき、ぶどうの木は新しい言葉となって」いて、ここには「力においても、使用においても、意味においても二つの言葉がある」のであって、この第二の言葉は当時のドイツ語で「recht odder ander odder new 真の、ないし別の、ないし新しい」という言葉を付加して使う習慣があるのだ、ルターはこのように述べている。列举された、「新しい本質、だからまた新しい言葉」に「付加される言葉」に注目されたい。われわれはここにいわば大文字の歴史性を見るのである。従来は史的イエスの言葉とは考えられもしなかった軽い言葉、叫び、二次的な挿入としかみなされていなかった言葉が「真の、別の、新しい」言葉で〈あったのだ〉と事後的に発見される可能性を、われわれは担保しておきたいのである。Vgl. WA 26 271ff
- 7 古代にあつて、「見る」ということが(イスラエル民族にあつては「見るということにあつてすら」というべきであろうか)、身体を持って相手のところへ到達することであり、双方向的に熱い感情を交流させることであったことを、並木浩一氏の論文『視覚表現における古代的特色——ホメロス・ウガリト文学・旧約聖書』(『旧約聖書における社会と人間』教文館1982所収、なお拙論『エイドー』はその感動の所産であつた)に学び得たことを、われわれは何れも恵みであると痛感している。これに認知言語学におけるメンタルコン

タクトの重視, 古代における身体精神の未分化の想定についてのフロイトの論, そしてIヨハネ1,1の諸知覚のアルカイックな統合などを参照してヨハネ「福音書」を読み直すとき, 「現臨のラレオー」(*ὁ λαλῶν σοι* 4,26, *ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ* 9,37) は 声主がその身を持って傍らに立たれるという上記本文の意味での受肉 の紛う事なき最高点であると, 深い感動を持って理解されるのである。そこでは「弟子が聞く」とは, 「賜物としての〈同じものが同じものを〉の原理において」, 存在次元でイエスの言葉に共振しえる者とされているということ であることは, われわれが繰り返し強調してきたところである。ところで「聞くこと」を得させられる前にはひとは, 「固有物としての〈同じものが同じものを〉の原理において」, 「自分の父」をキリスト・イエスの父と解して疑わないのである。

ところでヘーゲル『精神現象学』の絶対知論は, われわれがヨハネテキストの中に出会ってきた上述のイメージ=表象を, それが切断された彼岸性を孕んでいる限り, 概念把握によってことごとく克服し尽すことを要求する。以下の摘要から, ヘーゲルの「自己」意識的精神にとっての表象性・対象性の克服というテーマは明らかに, プルトマンの人間学的「自己」理解にとっての非神話化の理論に極めて意識的に援用されていることがうかがわれるであろう。両者の「位相の相違」の探求は多くのものをもたらしてくれるであろう。

『精神現象学』では「宗教」とは「das Selbstを意識する精神」である。そしてその最終段階は die offenbare Religion ないし die absolute Religion と術語づけられ, その根幹をなす「内容」が die Menschwerdung od. Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens であり, この der göttliche Mensch od. menschliche Gott はその死 (否定の否定) において共同体の自己意識となる。しかし歴史的教団としての共同体は表象=イメージを彼岸的に対象とする意識にとどまらざるを得ない。この表象性・対象性 (表象の Vor=前に) が克服され, 「内容」が内に帰って der Begriff としての das Selbst が生成したとき, 宗教は絶対知へと至る。

なお, 『キリスト教の精神』の改稿部分にヘーゲルはヨハネ言語のいびつさ, 理解しにくさについて反ユダヤ的言辞をならべていたが, このいびつさ, 理解しにくさの克服という課題が, 上記表象性の克服というテーマのエートスの根基の一面を形成している。