



Title	D・F・シュトラウスの「神話」理解
Author(s)	千葉, 智子
Citation	基督教学, 35, 1-19
Issue Date	2000-07-07
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/46624">https://hdl.handle.net/2115/46624</a>
Type	journal article
File Information	35_1-19.pdf



## D・F・シュトラウスの「神話」理解

千 葉 智 子

## はじめに

ダーフィット・フリードリヒ・シュトラウスの名は、『イエス伝』<sup>〔1〕</sup>という著作を携え、イエス伝研究においてひとつの時代を画した人物として人々の記憶に深く刻み込まれている。この分野での記念碑的著作であるA・シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』<sup>〔2〕</sup>でも、シュトラウス自身の経歴、『イエス伝』の内容、そしてシュトラウスに対する批判にそれぞれ一章ずつがあてられている。

シュトラウスは学生時代の思想的遍歴の中でヘーゲルの思想に出会い、『イエス伝』出版後のヘーゲル学派との論争においても、自らをヘーゲル学派の「左派」に位置づけるなど、両者の関わりは深かった。そのためシュトラウスを論じる際には、ヘーゲルの思想との関連でなされることが多く、日本における数少ないシュトラウス研究に関して、それは同じである。しかし、シュトラウスの長大な『イエス伝』のなかで実際にヘーゲルの名が登場するのは、キリスト論を扱った「イエス伝の教義学的意味」という最後の章のただ一箇所だけである。ヘーゲルを含めた哲学思想に対する関心がシュトラウス自身の前提としてあったにせよ、『イエス伝』の実質的な柱となっているのは、「神話」

の名の下に福音書の物語を検証していくシュトラウスの方法なのである。

『イエス伝』で検討される福音書の物語についてのさまざまな解釈の応酬に翻弄され、圧倒された者にとって、とどめを刺すようにシュトラウスが放つ「神話」という言葉のインパクトは大きい。しかしその衝撃の後で、いくつかの疑問が生まれるのである。なぜ福音書の解釈に「神話」という言葉が選ばれ、適用されることになったのか。「神話」という言葉でシュトラウスは何を意味したのか。神話的に福音書を解釈するとはどういうことか。こういった関心から、本論では彼が提示した「神話的解釈」に注目していくことにしたい。当時の神話概念から出発して、シュトラウスの『イエス伝』における「神話的解釈」にアプローチし、その意義を見いだすことが本論の最終的な目標である。

## 一 シュトラウスと『イエス伝』

シュトラウスは一八〇八年一月二七日にヴェルテンベルクのルートヴィヒスブルクに生まれた。ドイツの後期敬虔主義が根付いたヴェルテンベルクに生まれ、宗教に対して思弁的だった父親と、実践的・合理的宗教観を抱いていた母親に育てられたことが、彼の思想的な素地となっている。彼はテュービンゲン大学で下級神学校時代からの師であるF・C・パウエルと再会し、その後も長く続いた交際を通じて、少なからぬ影響を受けた。また大学の友人たちと当時関心を持っていた思想を研究するサークルをつくったシュトラウスは、シェリングやヤコブ・ペーメの思想への傾倒を経て、シュライエルマッハーに出会い、さらに仲間とともにヘーゲルに熱中した。彼はヘーゲルのもとで学ぶために彼のいるベルリン大学へと向かい、まもなくヘーゲルの死という事態に直面するが、その後も半年にわたってベルリンに滞在し、ヘーゲルの弟子達との交友やシュライエルマッハーの講義への出席など当地で有意義な時間を過ごしたのである。

テュービンゲンに戻ったシュトラウスは、まもなく『イエス伝』執筆の準備に取りかかり、一八三五年にはその初版が出版された。『イエス伝』で引用される人物や著作の数の膨大さには目を見張るものがあるが、それは彼がいかに当時の広範な研究を踏まえていたかということを示す事実他にならない。彼の神話概念の出発点については、議論が分かれるところだが、彼の思想的な遍歴と『イエス伝』で引用される著作の数をみる限り、少なくともそれがただ一人の思想にのみ見出されるとは思われない。また、なぜ聖書解釈に「神話」という概念が登場したのかという、最初の疑問に対する答えを見出すために、ヘーゲルひとりの思想からシュトラウスを見るという方法を採用することは、この場合適切とは言えないだろう。

一八三五年に出版された『イエス伝』は、その後第四版まで版を重ねており、その内容の異同からこの著作に対する反響の大きさとシュトラウスの動揺を窺い知ることができる。初版が出版された翌年には、早くも第二版の執筆が企画された。この第二版については、パウルの助言を受けて緒論の最後の節での議論が二つの節に分けて再検討され、新たに神話的なものを見分けるための基準に関する節が加えられたものの、彼が利用できた資料の制約もあったため本論以下の大きな変更はない。シュトラウスはこの第二版を出版した後、『イエス伝』に対して向けられた多くの批判に応える目的で『論争集』<sup>3</sup>を出版する。そしてさらに、それらの批判や『論争集』で取りあげた議論を考慮し、修正を加えた第三版が出版される。この第三版では、ヨハネ福音書の史実性、奇蹟についての合理的な解釈などについての譲歩が示されたが、後に、シュトラウス自身がこれらの譲歩が誤りであったと告白している。第三版の出版後、一連の騒動の末に教職を得る望みが絶たれたこともあって、シュトラウスは自由な立場から『イエス伝』の第四版を初版に戻したかたちで出版することになる。これら『イエス伝』の異なる四つの版に関してP・C・ホジソンは「初版はその断固たるラディカルさでもっとも一貫」<sup>4</sup>している、と述べている。翻訳については、ジョージ・エリオットによってなされた英訳が有名だが、彼女が底本としたのは第四版であった。邦訳では、初版の緒論のみの部分訳と

初版の完訳の二種類が出版されている。<sup>(5)</sup>『イエス伝』の出版以来、多くの批判と不運に見舞われたシュトラウスは、長く学問の表舞台から身を引いた。晩年には著作活動を再開したが、もはや学問の世界での影響力を失っていた彼は、『古い信仰と新しい信仰』を出版した二年後、一八七四年に六四年の生涯を閉じたのである。

シュトラウスが『イエス伝』のなかで提示した神話的解釈は、超自然主義と合理主義という相反する二つの勢力から生まれたそれぞれの解釈の方法が対立している中で、その状況を乗り越えるものとして位置づけられている。したがって、このダイナミックな構図を捉えることが、『イエス伝』という著作それ自体とシュトラウスがいう「神話」の理解には欠かせない。また、このような対立状況が生じた背景を概観していくことは、この時代の神話に対する見方を捉えるという意味でも重要であると思われる。そこでまず、彼の『イエス伝』がどのような時代の文脈に登場したのかということを視野に入れておきたい。

キリスト教が保持し続けてきた中世以来の伝統的な教会制度は、一八世紀の初頭には、もはや従来の形態をとどめていくことが困難になりつつあった。すなわち、正統主義を揺るがす勢力が顕在化してくるわけであるが、その勢力としては、大きく分けて敬虔主義と啓蒙主義の二つを挙げることができる。正統主義にまず衝撃を与えたのは敬虔主義的な勢力だった。それまでの伝統的な制度的教会に対する疑念は、一部の人々をあらゆる無神論や神秘主義というかたちで、教会そのものに対する反発や否定へと向かわせたが、このような状況のもとで、教会の内部から原始キリスト教的価値を取り戻そうとする人々が現れる。彼らには無神論者や神秘主義者たちのような教会に対する反発や否定の態度はみられず、むしろ、原始キリスト教の精神を取り戻すことを主張し、個人の敬虔を重んじる態度によって、教会内部に革新をもたらそうとしていた。

敬虔主義的な勢力に引き続いて、それとは異なった方向から伝統的な教会を揺るがしたのが、啓蒙主義的な勢力である。啓蒙主義は、それまで啓示のみによって支えられていたキリスト教に対して、新たな支えとしての理性を提示

し、伝統的なキリスト教に対する批判へと向かっていくことになった。そのような勢力の代表としては、ドイツにおいてヴォルフの影響を受けつつその思想を展開させたライマールスが挙げられる。彼の著作を「ヴォルフエンピュテル断片」として出版したレッシングにとって、ライマールスの叙述は、「宗教的眞実は聖書に報告された一定の申し立てられた出来事の歴史性に依存しているという十八世紀人の想定」を捨てさせるほどの威力を持つものだった。<sup>7)</sup>こうして、ライマールス以後、福音書の「歴史性」が学問的研究の手に渡されることになったのである。

しかしまた一方で、ある平信徒たちは一連の啓蒙主義的な学問的神学に対して、聖書を無慈悲な歴史的批判にさらし信仰を脅かすものと見なして、不信感を募らせていた。その結果、再び敬虔主義的な気運がまず庶民の間で高まり、各地に広まって盛り上がりを見せるようになる。そして、このようないわゆる後期敬虔主義の動きに、啓示と理性の調停をはかる調停神学が結びついて、キリスト教における合理的超自然主義が登場するのである。

要するに、シュトラウスが『イエス伝』で対峙したのは、神学におけるライマールス以後の啓蒙主義的な流れを汲む合理主義的解釈と敬虔主義的な流れを汲む超自然主義的解釈という二つの立場だったのである。またこのような状況は、広く当時の一般的な知的潮流を示唆するものでもあろう。これまでのところは、シュトラウスをめぐるキリスト教内部の動きを概観してきたが、ここで視点を移し、「神話」概念に対する関心やその研究をめぐる状況の変遷をもう少し広い視野から見えていくことにしたい。

## 二 神話的解釈の成立過程

『イエス伝』の緒論を読んでいくと、シュトラウスが初めて聖書の解釈に「神話」という言葉を採用したわけではなく、彼以前にも神話概念を用いて聖書解釈に取り組んでいた人々がいたということが分かる。しかし、彼が『イエス伝』を書いた当時、そもそも「神話」という言葉自体はどのように位置づけられていたのだろうか。ここではまず

当時の神話理解について概観するところから始めるが、それはシュトラウスの「神話的解釈」を考察する上で不可欠の手続きであると思われる。

近代における啓蒙主義の台頭と並行して、神話研究の胎動期が到来した。従来の正統的キリスト教の神話観では、神話は異教のもの、あるいは啓示された真理の墮落ないしそれを予示するものと見なされていた。つまりこの場合、神話はキリスト教の啓示の真理を弁明するための否定的な契機でしかない。それに対して、啓蒙主義的な立場をとる人々にとって神話を研究することは、啓示の外側にある、理性的に把握できるような証拠を歴史の中に探ろうとする試みでもあった。それと同時に注目すべきは、彼らが正統的キリスト教への対抗手段として神話を利用したという側面である。神学の領域で正統主義を揺るがしつつあった勢力については前の章で考察してきたが、そのような勢力のあらわれを神話研究の流れにも見いだすことができるのである。

このような神話観の変化に伴って、その言葉が示す内容も変わっていった。神話という言葉は、もともとギリシア・ローマに固有の神話の体系を指すと同時に、キリスト教に対する異教と結びつけられてもいた。そこから徐々に、インドや北欧やアフリカなどの神話も視野に入れられ、一九世紀には、ギリシア神話などは「異教の偶像崇拜」ではなく、むしろ尊敬と賞賛の対象として扱われるにいたった。そのためこの時期に、神話という言葉に新たな二つの意味が加わることになった。<sup>8)</sup> まず、芸術や文学に表現された想像力の様式としての神話、つまり「創造的過程」という意味、そして、宗教一般に認められる内面的な活力を与えるもの、すなわち宗教的な質という意味である。

古代の異教に限定されていた神話研究は、このような神話についての視野の広がりとともに研究の価値も高まり、人類学、文芸批評、民話研究、心理学、宗教史といった研究において共通するひとつのテーマとなった。今世紀では、神話が研究の諸領域に共通する主題として扱われることは少なくなかったが、一九世紀の半ば頃までは神話自体が研究の主題として重要視されていたのである。この時代には、歴史、言語、宗教、芸術などの分野で、神話が古代の人々

の心性や創造的なイマジネーションの鍵であると考えられ、神話研究がその周辺分野の研究に対して中心的な役割を果たすことが期待された。そして、研究範囲の広がりや研究の課題の変化をも伴った。神話研究は、各地の神話の内容についての研究から、それらの神話群に共通するような神話を形成する心性や原則の探究へと向かっていくのである。このように、現在ではそれぞれの研究領域の中に拡散してしまっただかのようにも見える「神話」は、シュトラウスの時代には多様な取り組みを含みつつもひとつの主題として追求される可能性を持っていたのである。

したがって、シュトラウスが『イエス伝』の中で取りあげ、徹底した形で示した「神話的解釈」も、この時代に存在した神話への熱中の延長線上に置かれなくてはならない。当時の学問全体を覆っていた神話に対する期待が、聖書研究の領域にも存在していたことを彼は示しているのである。『イエス伝』は緒論、本論、結論の三部構成で、本論において福音書の物語が批判検討され、結論では、本論で「批判的に打ち砕かれたものを教義的に再建する」という課題<sup>10</sup>が扱われる。しかし本論に先立って「福音書物語についての神話的な立場の発生」と題された緒論では、ホメロスとヘシオドスの作品に対するギリシア人の解釈から説きおこして聖書解釈の流れが解説されており、ここでは彼自身が聖書研究における神話概念の登場とその展開を描き出している。そこで次にこの緒論を検討し、当時の聖書研究ならびにシュトラウスにおける神話概念の座標を示していくことにしたい。

シュトラウスは『イエス伝』を「イエスの物語については、時代遅れの超自然主義的な、あるいは自然主義的な考察方法に代わって新しい考察方法がとられるべき時であるように思われた」<sup>11</sup>という言葉で始めている。この場合の「新しい考察方法」とは神話的解釈を指しているが、緒論で明らかになるように、シュトラウスは聖書解釈の立場を、超自然主義的、合理主義（自然主義）的、神話的解釈の三つに分けている。彼によると超自然主義的解釈は、福音書には第一に歴史が含まれているが、第二に超自然的な歴史も含まれているという前提から出発する。他方合理主義者は、その第二の前提を捨てながら、福音書には歴史が含まれているという前提には固執する。しかし「学問はこのよ

うな中途半端な道のりに立ち止まることはできず、もう一つの前提も取り除かれねばならない<sup>12)</sup>とシュトラウスは言う。すなわち彼は、神話的解釈にとつてまず必要なのは、いずれにせよ福音書に歴史が書かれていると考える前提を取り払うことだと主張しているのである。ただし以上のことはただちに、彼が福音書を神話に解消したということの意味しない。「それは決してイエスの物語全体が神話であるということではなく、すべての箇所が神話的なものを備えていないかどうかについて、それぞれ批判的に評価されるべきだということ」<sup>13)</sup>であり、このような主張は繰り返し強調される。ここで改めて確認しておくべきことは、シュトラウスが実際、福音書解釈に先立って念頭に置いているのが、「神話的解釈」に至るまでの聖書解釈の取り組みであつて、そこではヘーゲルをはじめとする哲学思想に関する言及が皆無であるという事実である。

緒論においてシュトラウスは、超自然主義的解釈と合理主義的解釈の二つの方法を回顧した後、神話的解釈の成立の過程を振り返つていくが、それに先立ってハイネという人物の神話概念を指摘し、その概念に基づいてガブラー、シェリング、パウアーといった人々の神話概念が提起されたと述べている。ハルトリッヒとザックスによる『近代聖書学における神話概念の源泉』<sup>14)</sup>では、ハイネによる新たな神話研究とそれに続く一連の研究を経てシュトラウスに至るまでの、聖書学における「神話」との取り組みの文脈がたどられる。この著作では、ハイネの神話研究を聖書に適用した人々が「神話学派」と総称され、その中心的な人物としてアイヒホルン、ガブラー、パウアー、初期のシェリングなどが挙げられる。ハルトリッヒとザックスは、この聖書解釈の方法が神話学派からデ・ヴェットへと引き継がれ、シュトラウスの『イエス伝』でその頂点に達したとみている。

C・G・ハイネは古典文献学を専門としていたが、その広範な知識に基づいて神話についての新たな展望をもたらした人物である。彼は、徹底した文献学的アプローチを用いた神話研究を進める一方で、神話についての文献学的な緻密さに基づく思弁的な理論を展開し、古代神話文献の収集と思弁的な神話論というそれまで断絶していた二つの取

り組みの間に橋を架けたのである。ハイネのもとで学んだアイヒホルンが匿名で出版した著作は、ハイネの手法を初めて聖書解釈に応用したものだだったが、この研究が本格的に注目されるようになるのは、アイヒホルンの弟子であったガブラーがその著作に序論と注釈をつけ、新たに世に送り出してからのことである。そしてアイヒホルンとガブラー以後、古代の神話と聖書とを比較することによって、聖書物語に神話概念を適用する「神話学派」の手法が確立されていくことになる。

ハイネは神話研究に神話の分類という新たな方法を探り入れたが、「神話学派」でも神話の分類についての考察がなされており、彼らの研究におけるひとつの指標を形づくっている。シュトラウスもこの考察に言及しており、聖書解釈に適用されてきた神話解釈における神話の分類を説明して次のように述べる。「ひとつは歴史的神話すなわち現実の出来事の叙述であり、神的なものが人間的なものと、自然的なものが超自然的なものと混同されるような、古代の思考法によって彩られている。さらに哲学的神話、あるいは純然たる思想・思弁ないしは時代理念を物語で表現したものである。しかもさらにこの二種類が、一部では混合し一部では文学的に仕上げられて、詩的神話になりうる。この場合には、想像力に富んだ表現の背後で、理念とともにその事実もほとんどが失われている」<sup>16</sup>。

しかしシュトラウスは、歴史的神話と哲学的神話をこのように区別することは困難であり、この二つを区別することによって、神話概念が「純粹に理解されなかった」と主張する。さらに彼は三版と四版で、「福音書の神話についての定義とその明確な特性」と題された神話の分類を扱う節を新たに加え、彼自身による神話の類型を提示している<sup>16</sup>。そこではまず、イエスに関する物語のうちで事実ではなく初期の弟子達の観念を表すと見なされた物語が「福音書の神話」と呼ばれる。それはさらに、イエス以前に存在していたメシア思想を物語る「純粹な神話」と、事実に基づいてはいるものの宗教的熱狂やキリストについての観念に取り巻かれている「歴史的な神話」の二つに分類される。また、長い間の口頭での伝達の結果として物語が不自然に連続していたり、あるいは過度に脚色されている場合は

「伝説的なもの」と見なされる。最後に、以上のどの類型にも当てはまらず、表現に明確さやつながり、盛り上がりを与えるために書き加えられたと思われる部分が「著者による付加」と分類される。

シュトラウスによつて書き加えられたこのような神話の分類は、彼の神話理解の展開を知る手がかりでもあるが、まずなによりも、彼が当時の「神話学派」を念頭に置いていたことをはっきりと示すものである。彼ならびに神話学派は、福音書に対するアプローチを模索する中で、その視座を「神話」という概念の下に定めようとしていたと言えるだろう。さらに、彼が示した神話の分類は、近代以降の聖書学における歴史的・批判的方法がたどった段階をすでに示していたとも言える。すなわち、「福音書の神話」についての言及は資料批判に、「伝説的なもの」という口伝の段階の想定は様式史に、そして「著者による付加」は編集史に対応していることと見ることもできるのである。歴史的・批判的方法のこのような経緯をふまえてシュトラウスによる神話の考察を見るならば、歴史的・批判的方法のそれぞれが目指したところを彼は一括りに「神話」という言葉で示そうとしたとも考えられるのではないだろうか。そして歴史的・批判的方法が結局は仮説的性格を脱し得ないとすれば、これは今日から見れば、きわめて皮肉な予言と言えるかもしれない。

### 三 シュトラウスの「神話」理解

神話的解釈が登場する経緯とその理論の考察に続いて、『イエス伝』の本論では、福音書物語が具体的に検討される。その中から、シュトラウスの神話的解釈の典型的な例として、イエスの変容物語についての分析を取り上げることにしたい。彼は変容物語の解釈をめぐる三様の立場、すなわち超自然主義的解釈、合理主義的解釈、神話的解釈の検討にそれぞれ一節をあてている。そこで主な論点となるのは、この物語が伝えている、山上でのイエスの輝き、モーセとエリヤの出現、雲の中から聞こえた声という三つの奇跡的な出来事についての解釈である。シュトラウスは

それらの出来事に関する超自然主義と合理主義の立場からの解釈をそれぞれ列挙したうえで論駁し、二つの解釈が成立し得ないことを読者の目に明らかにしたところで、神話的解釈を提示する。

超自然主義的解釈ではイエスの輝きについて、まずイエスを讃えるために輝いたという説明が考えられるが、イエス自身がその言行によってつくり出した霊的な栄光を考えると、物理的な輝きという賛美は非本質的で子供じみていると批判される。次に弱い信仰を持続させるという目的が想定されるが、この場合は、そのような信仰の弱さを持つとは考えられない選ばれた三人の弟子の前で起こった出来事であるため不適切である。モーセとエリヤの出現に関しては、死んで葬られたモーセが万物の復活に先立って復活することが聖書の観念にそぐわないという点、二人の出現の目的がイエスの受難と死を予告することだったと想定するには、その出来事に先行するより詳細なイエス自身による予告があるので不自然であるという点が指摘される。また雲の中からの声を神自身の声と考える超自然主義者に対して、シウトラウスは彼らが神的存在をあまりに擬人化したと嘆いている。

超自然主義的解釈が陥ったこれらの困難を克服するために、合理主義的解釈においては出来事全体を幻覚と想定する者もいた。しかし複数の人間による同一の幻覚という状況は明らかに不可能であるため、さし当たり自然な説明として出来事全体が夢だと考えられる。この場合、福音書の記述に忠実であろうとするために、嵐という自然現象が持ち出された上で、夢の中では稲妻と雷鳴がイエスの輝きと雲の中からの声と認識されたのだと説明された。しかし幻覚と同様に同じ夢を皆が見たとは考えられないことに加えて、嵐という現象を想定するに至っては夢という前提自体が不要となる。したがって、目覚めたばかりの弟子達が朝日に照らされたイエスと二人の間を見出し、さらに朝霧の中に立ち去ろうとする二人の人間が叫んでいる声を聞いたという状況が想定された。しかし、弟子達が見慣れたはずの朝日を天からの輝きと見間違ふこと、二人の人間をあえてモーセとエリヤだと誤解したこと、その人間が雲の中から不適切なほど神秘的な言葉を叫んだことのいずれもが、合理的解釈が最初に取り除こうとしたはずの奇跡的な出

来事を根拠とせざるを得ず、ここで結局は超自然主義的解釈に逆戻りしていることが判明するのである。

シュトラウスはまず、これら二つの解釈がそれぞれの仕方を守ろうとした変容物語の歴史性を批判する。その論拠として彼はヨハネ福音書が変容物語を伝えていないこと、さらにその物語を伝える報告の後に相互に矛盾するような記述があることを挙げて、この物語の非歴史性を明らかにする。そしてイエスの輝きに関してはモーセの輝く顔という先例があり、メシアにはモーセに匹敵する輝きが期待されていたことを指摘する。さらに物語の舞台が山上であることや弟子が三人いたこと、雲から声が聞こえたこともモーセやメシアに対する当時の期待に見合っていたと主張した上で、変容物語についての検討をしめくくるシュトラウスの言葉は、合理主義的解釈と神話的解釈の対照と彼の解釈の強調点を鮮やかに描き出している。

「この例で特に最終的にはつきりと示されるのは、いかにして自然的説明が物語の歴史的な確実性をとどめようとする一方で、その観念的真理を失ったか、つまりいかにして形式と引き替えに内容を放棄したかということである。それに対して神話的説明は、そのような物語の歴史的な体を犠牲にはするが、その精神、その魂である物語の観念は救い出し維持するのである。自然的説明にしたがって、イエスをとりまく光輝が偶然的な現象であり、二人の出現が夢の中の姿か見知らぬ人たちであるとするとすれば、この出来事の意義はどこにあるのだろうか。そのように観念を欠いた、内容のない、共通の錯覚と迷信に基づく逸話が、福音書のなかで取りあげられる理由はどこにあるのだろうか。それに対して、神話的解釈にしたがって実際わたしが福音書の中になんら現実の出来事を見いだすことができなかつたとしても、わたしは物語のひとつの意味と内容を持ち続けており、最初のキリスト教共同体がその物語によって何を想定したのか、そしてなぜ福音書の著者たちが彼らの記念的な報告のなかでその物語にそれほど重要な立場を認めたのかを知っているのである」<sup>29</sup>。

シュトラウスの検証においては、このように福音書の物語について超自然主義的解釈と合理主義的解釈のそれぞれ

の解釈をまず検討し、批判した上で神話的解釈を提示するというスタイルが基本である。したがって、超自然主義的解釈と合理主義的解釈の両方に対する反発が大きければ神話的解釈が際立ち、いつそう明確に提示されるが、物語の中に奇跡的と見なされる要素が少ない場合には、それぞれの立場の対立が緩和され、その相違も目立たなくなる。また、シュトラウス自身の表現が最後まで流動的で、結論を確言することに過度に慎重な態度をとることが多いため、彼の神話的解釈の全体を捉えることは難しい。そこで、シュトラウス自身が第二版で緒論に書き加えた「福音書物語において非歴史的なものを見分けるための基準」という節<sup>21</sup>を見ながら、普遍性を持った解釈の手法として神話的解釈を検討していくことにしたい。

シュトラウスによると、神話には二つの側面がある。「第一にそれは歴史ではない。第二にそれはある特定の共同体の精神的傾向から生まれた創作 (Dichtung) である。これら二つの側面が一方では消極的な、他方では積極的な基準を与え、そうした基準によって神話が認識されることになるのである」<sup>22</sup>。「消極的基準」は報告が歴史的不是なということ明らかにするが、それは大きく分けて次の二つの場合に明らかになる。まずは「周知の、普段は至る所で認められる出来事の法則と一致しない」<sup>23</sup>場合で、その中には報告に超自然的な要素がある場合（超自然的要素の介入に関する法則）、時間的な連続が考慮されていない場合（連続性の法則）、心理的に想定できない出来事が報告されている場合（心理的な法則）が含まれる。また、物語自体に矛盾があったり、他の福音書の報告に矛盾していたりする場合も報告の非歴史性が明らかになる。他方「積極的基準」は、形式と内容の二面からその物語が伝説ないし創作であることを明らかにする。すなわち、形式が詩や賛歌の形を取っていたり、過度に冗長で熱狂的な場合、あるいは内容がその集団の中ですでに存在していたと思われる考えから生じた表象と一致する場合に積極的基準が適用されるのである。

ただし、これらの基準を実際に福音書の物語に用いる場合には慎重さが必要であり、何が歴史的なものとなし非歴史的

なものとの間の正確な境界線なのかという問題は、批判の全領域におけるもつとも難しい問題であるとシュトラウスは言う。<sup>(24)</sup> 変容物語についての議論は、シュトラウスが福音書の物語全体を通して行う批判的な検証の中でも、最も図式的に「神話的解釈」が用いられている箇所のひとつであった。しかし、シュトラウスの解釈が「神話的解釈」を絶対的なものとしていたのではないということ、すなわち福音書がすべて神話であると主張したわけではないということとは、彼自身によって冒頭から繰り返し主張されている。実際に彼は、例えば、イエスが洗礼者ヨハネの弟子だったこと、イエスの言葉、あるいはイエスが逮捕されて有罪判決を受け、十字架にかけられたことなどを挙げて、福音書の記述に歴史的な名残がある可能性を指摘している。<sup>(25)</sup>

いずれにせよ神話的解釈には大きく分けて二つの基準が設定されていたことが明らかになったのだが、最後にシュトラウスが提示した基準をもとに変容物語についての検討を再び振り返ってみることにしたい。イエスを照らす超自然的な輝きと山上で現れた二人の人物モーセとエリヤは、超自然主義ではそのまま歴史として認められていた。合理主義的解釈においては、奇跡的と見なされた要素が物語から取り除かれた後になお、朝の光と二人の人間の存在が歴史的な事実として残され、その歴史的と見なされた事実に基づいて解釈が行われていた。しかしシュトラウスの神話的解釈によれば、歴史的事実を前提とする二つの見解の前提そのものが放棄される。超自然主義的解釈に関しては、主に第一の消極的基準として挙げられている三つの法則のうちの超自然的要素の介入に関する法則に矛盾し、合理主義的解釈に関しては、心理的な法則に矛盾するものとして批判されていたことになる。それらの批判をふまえた上で、神話的解釈を扱った節では消極的基準からヨハネ福音書の沈黙と報告自体の矛盾が明らかにされる。また神話に関する積極的基準からは、すでに知られていたモーセの変容がイエスの変容の先例であり、イエスにおいてはその先例がさらに誇張されていること、またメシアに対する期待から、イエスがモーセとエリヤに関連づけられていることが指摘される。したがって、変容物語が消極的基準からは非歴史的であり、積極的基準からはもともと存在していた観念

に由来する創作であるということが明らかになる。つまり変容物語は神話的であるという結論が導き出されることになるのである。

#### 四 結 論

シュトラウスは、神話的解釈を神話の二面性に即した基準にまとめたが、実際のところ『イエス伝』では、その対立構造の中で神話の消極的な基準として示された物語の非歴史性が強調される傾向にあった。そして彼自身も消極的なかたちによ、歴史性をめぐる議論に関わらざるを得なかった。しかし、そもそも彼が神話的解釈を聖書に適用したのは、自ら述べていたように、何が真の歴史なのかということを明らかにするためではなかった。彼の目には超自然主義的解釈や合理主義的解釈が、歴史的な事実の上に信仰を立てようと苦心しながら、結局は、その信仰の支えとなる客観的・合理的な歴史を見いだせずにいるように見えた。彼はかかる状況の中で、キリスト教信仰の危機をまず感じとり、どのようにその危機を乗り越え、信仰を支えていくかを考えたのである。彼がこのような出発点に立っていたことは、『イエス伝』の冒頭で明確に示されている。したがって彼がまず最初に取り組んだのが、超自然主義者と合理主義者の両者がよって立つ歴史的な事実の不確実性を示すことであつたのも、彼が置かれた状況を考えるとやむを得ないと言えるだろう。シュトラウスが、福音書の歴史性に対する懐疑、およびその歴史性の上に立てられるような信仰の否定から出発したという事実は尊重されねばならない。『イエス伝』はまさにこの懐疑と否定から始まつたのである。

シュトラウスは神話の二つの側面に注目し、それに基づいて福音書の報告を検討する際の基準をたてたが、そこにごそシュトラウスの神話理解の特徴を見ることができ、シュトラウスが用いた消極的基準、すなわち福音書の歴史性の判別は、彼以後の聖書研究における資料的な充実や方法的な洗練に支えられて、歴史的・批判的方法として発展

してきたように思われる。ただし彼の着眼点は、歴史的批判的方法を用いた研究を促すきっかけとはなったが、その後の研究成果が蓄積される過程で、彼自身の見解が現代においてはもはや歴史的遺物としての価値しか持っていないことも事実である。他方、シュトラウスが挙げた神話のもう一つの側面すなわち神話の積極的な性格への着目は、現在盛んに取り組まれているイエスのたとえについての研究や福音書それ自体を「物語」として読むという主張に、その問題意識の継承を見出すことができるであろう。そしてこの場合は彼の主張が、なお現代的な議論に対する原動力の役目を果たすのではないだろうか。

イエス伝研究はシュトラウス以後、紆余曲折を経て現在に至り、その関心は多岐にわたっている。現在の状況から振り返ると、彼は「神話」という言葉を用いることによって、イエス伝研究におけるひとつの重要なアプローチを示したと見ることが出来る。シュトラウスの「神話」理解はイエス伝研究の分岐点でもあり、この概念には福音書が持つ多面的な性格が託されていた。そして「神話」は概念の内実を変えつつも、言葉としては聖書研究においてその場所を長く確保していた。ここではシュトラウスの「神話」が担っていたものと彼以後のそれとが異なることを示唆するにとどまるが、両者の比較は神話概念を用いて展開された議論に対する興味深い考察を提供するだろう。また現在では、聖書研究を始めとする多くの領域で神話概念が活発に論じられることが少なくなつたことは事実であるが、しかしそこで同時に新たな言葉や概念が模索されている状況にも目を留めなくてはならない。新たな言葉を手にした私たちが、かつて神話という言葉で聖書を解釈するために尽くされた議論を振り返るのは、決して無益なことではない。シュトラウスの「神話」が彼の発明ではなかったように、目下繰り広げられている議論の中に「神話」に匹敵する可能性を持った言葉が育ちつつあるとしても不思議ではないのだ。

注

- (1) D.F. Strauss, *Das Leben Jesu*, kritisch bearbeitet, C.F. Oslander, Tübingen, 1835-1836, 1837<sup>2</sup>, 1838-9<sup>3</sup>, 1840<sup>4</sup>.
- (2) A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, C.H. Beck, 1974. 遠藤彰、森田雄三郎訳『イエス伝研究史』(シユウヴァ イッマール著作集17-19巻) 白水社、一九六〇-六一年。
- (3) Strauss, *Sreitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*, Tübingen, 1837.
- (4) P.C. Hodgson, "Strauss's Theological Development from 1825 to 1840", in: Strauss, *Life of Jesus Critically Examined*, SCM Press, 1973, p. xlvii.
- (5) 生方卓・柴田隆行・石塚正英・石川三義訳『イエスの生涯・緒論』世界書院、一九九四年。岩波哲男訳『イエスの生涯』I・II、教文館、一九九六年。ただし本稿では、引用文は全て私訳による。
- (6) Strauss, *Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis*, Leipzig, 1872.
- (7) C. H. Talbert (ed.), *Reimarus : Fragments*, translated by Ralph S. Fraser, SMC Press, 1971, pp. 29-30.
- (8) B. Feldman and R. D. Richardson, *The Rise of Modern Mythology 1680-1860*, Indiana University Press, 1972, p. xxi.
- (9) *ibid.*, p. xx. 二〇世紀の研究において神話に言及される場合に「シヨセフ・キャンベルのような比較神話学者は、ルトドルフ・ブルトマンのような神学者と同一の基盤を共有する必要がある」ということでの指摘は適切である。
- (10) Strauss, *op. cit.*, Bd. 2, S. 686. (岩波訳、II、五七五頁)
- (11) *ibid.*, Bd. 1, S. iii. (岩波訳、I、五頁)
- (12) *ibid.*, Bd. 1, S. v. (岩波訳、I、六頁)
- (13) *ibid.*, Bd. 1, S. vi. (岩波訳、I、五一-六頁)

- (14) C. Hartlich und W. Sachs, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der Modernen Bibelwissenschaft*, J.C.B.Mohr, 1952.
- (15) Strauss, *op.cit.*, Bd. 1, S.30. (岩波訳「I」四〇—四一頁)
- (16) Strauss, *Life of Jesus Critically Examined*, SCM Press, 1973, pp. 86-87. それは第三、第四版において一五節として加えられ  
つゝる。
- (17) cf. Hodgson, *op.cit.*, p.xxxvi, note35. ホジソンはシュトラウスが口頭伝承の段階を想定していることを「シュトラウスの最も  
重要な洞察のひとつ」であると評価する。
- (18) cf. *ibid.*, pp. xxix-xxxi, ここでホジソンは、「パウルがシュトラウスに対して個々の物語についての分析に終始して福音書そ  
れ自体の分析をしていないと批判し、編集史に通じる主張をしたことを取りあげて、「パウルとシュトラウスが共に近代の  
様式史と編集史の基礎を築いた」という見解を記している。
- (19) Strauss, *Das Leben Jesu*, Bd. 2, S.252-274. (岩波訳「II」二二二—二四〇頁)
- (20) *ibid.*, Bd. 2, S.274. (岩波訳「II」二二九—二四〇頁)
- (21) *ibid.*, 1837<sup>2</sup>, Bd. 1, S.103-111. それは第二版では一五節、第三、第四版では一六節にあたる。
- (22) *ibid.*, 1837<sup>2</sup>, Bd. 1, S.103.
- (23) *ibid.*, 1837<sup>2</sup>, Bd. 1, S.103.
- (24) *ibid.*, 1837<sup>2</sup>, Bd. 1, S.108.
- (25) シュトラウスが福音書の記述すべてを「神話」と見なしたわけではないという事実を考えると、彼の「神話的解釈」を聖書  
解釈における歴史的批判的方法に比せられるような「方法」ということはできないだろう。しかし、福音書の記述を神話か  
否かという視点で分析していくという手法は、方法そのものとはいえないにせよ、聖書解釈における方法の確立に向けての  
第一歩であったと考えることができよう。
- (26) cf. C.A.Evans, "Life-of-Jesus Research and the Eclipse of Mythology", *Theological Studies* vol. 54, 1993, pp.3-36. エヴァンス

はイエス研究が神話によって形成された時代を経て、現在は神話についてまったく言及されない時代へと移行したと主張する。彼によると、ライマールスの時代に福音書の歴史性の問題が芽生えはじめたが、その問題はシュトラウスによって「神話」という表現を用いて論じられるようになり、その後ブルトマンによる「非神話化」の提唱が多くの議論を生んだことから分かるように、イエス研究においては長く「神話」が中心的な位置を占めてきた。しかし、主に北アメリカで展開されている一九八〇年代以降のイエス研究、いわゆる「第三の探究」においてはもはや神話の問題は議論されず、神話に関する文献もわずかであるという。エヴァンスはその事態を引き起こしたものとして五つの要因を挙げているが、その根底には主に歴史性についての肯定的な態度が見られる。