

物語と真理

神代 真砂実

序

「物語の神学」は神学における一つの無視出来ない潮流として、今日その立場を既に十分に確立しているように思われる。もっとも、一口に「物語の神学」と言っても、それを単一の系譜・運動として整理するのは難しいようであるから¹⁾、ここでは、その中でも、「ポストリベラリズム」という名称でも知られる系譜の「物語の神学」を特に取り上げ、さらに、そこでの物語の真理性の問題を考察することにしたい。

この問題ないしは課題については、ある程度の一般的な認識が既になされているようにも思われるが、念のため、整理・確認をしておくことにしよう。そこで、おそらく最も有益なのは、ポストリベラリズムの「中心的創立者」²⁾と見做されるジョージ・リンドベック（1923-2018）が、その『教理の本質』（1984年）において、この問題との関連で述べていることの概略を示すことであると思われる。

リンドベックが『教理の本質』において試みたのは、教理の本質や機能、さらには宗教概念についての新しい理解を提示するということであった³⁾。リン

1) アリスター・E. マクグラス編、『現代キリスト教神学思想事典』（新教出版社、2001年）、L. Gregory Jones による「物語の神学」の項目。

2) 前掲書、Sheila Greeve Davaney と Delwin Brown による「ポストリベラリズム」の項目。

3) [ジョージ]・A. リンドベック、『教理の本質——ポストリベラル時代の宗教と神学』、田丸徳善監修、星川啓慈／山梨有希子訳（ヨルダン社、2003年）、4頁。

ドベックは、それを、従来の二通りの理解と対照させるかたちで提示する。彼が提唱する教理の本質についての理解は「文化－言語型」と呼ばれる。これに対する旧来の理解の一つは「命題主義」あるいは「認知論的」視点と呼ばれるが、これは「教理が客観的現実について知識をあたえる命題として機能することや、真理主張をおこなうように機能することに重点をおくものである」⁴⁾。この場合、教理によって表現あるいは指示されているのは客観的な実在であって、教理の真理性は、まさにその実在との対応関係によって支えられている。この意味で、これは「実在論（的真理理解）」と呼ぶことが出来る。これは、いわゆる「正統主義」に、よく見られるものである。

旧来の理解のもう一つのものは、「体験－表出的象徴主義」と呼ばれるものであって、いわゆる「自由主義神学」によって受け入れられているものだとされるが、ここでは「教理は内的感覚・心的態度ないし実存的態度の非知識的・非論証的象徴だと解釈される」⁵⁾とリンドベックは言う。この場合、教理とそれが指し示す客観的な実在との対応関係が真理を構成するのではなく、根源的な経験——感覚や心や実存におけるそれ——こそが重視される。このとき表現における相違は重要ではないことになる⁶⁾。もっとも、その表現が根源的経験と無関係であってはならないはずなので、根源的経験と置換可能な表現との間に、緩いとは言え、また、主観的であるとは言え、対応関係がないわけではない。その意味では命題主義の真理理解と共通するものを体験－表出的象徴主義は持っている。

これら二つにリンドベックが対峙させるのが、あの「文化－言語型」と呼ばれる立場である。ここでは教理の「使用法」が重視される。つまり、教理の機能というのは「表出的象徴〔第二のタイプ〕や真理主張〔第一のタイプ〕としてではなく、言説・心的態度・行為にたいして共同体で権威をもってはたらく

4) 前掲書、24 頁。

5) 同上。

6) 前掲書、26 頁。

『規則としての使用法』⁷⁾、言い換えれば、「包括的解釈図式」⁸⁾であるということである。「包括的解釈図式」とは、人間が自己や世界を経験するときに、その経験を可能にする枠組み・媒介であって、その意味では、リンドベックも認めているように、カントの「ア・プリオリ」に似ている。しかし、カントの「ア・プリオリ」とは違って、この包括的解釈図式は人間に普遍的なもの・生来のものではなく、特殊な共同体・文化から与えられる後天的なものなのである⁹⁾。

ところで、この包括的解釈図式は言語によって伝えられるから、「キリスト教徒になるということは、キリスト教の用語をつかって自己や世界を解釈したり体験したりするのに十分なまでに、イスラエルやイエスについての物語をわがものにする事なのである」¹⁰⁾とされる。もっとも、ここで物語をイスラエルやイエスに関するものに限定する必要はないであろう。聖書全体も教理も、自己や世界を理解する包括的な解釈図式として機能し、それを受け入れるキリスト者の思考や行動を具体化・現実化させる「物語」だと言える。

さて、この第三の立場における真理理解こそが、ここで探究を必要としている。リンドベックは「宗教の領域のみならず、それ以外の領域においても、一貫性・整合性が真理にとっては必要だ」¹¹⁾と言う。これは「整合主義」と呼ばれる種類の真理理解である。そして、ここに解決されなければならない問題が生まれてくる。というのも、整合主義においては、体系（物語）との整合性がある言説の真偽を決めるのであって、そのことは客観的な実在との対応関係とは必ずしも結びつかないからである¹²⁾。この立場からすれば、「著者のジョージ・A・リンドベックは、一九二三年に中国で、スウェーデン系のルター派

7) 前掲書, 28 頁。

8) 前掲書, 53 頁。

9) 前掲書, 54 頁。

10) 前掲書, 57 頁。

11) 前掲書, 120 頁。

12) 前掲書, 121 頁。

宣教師の家庭に生まれた」¹³⁾ というのは、「ある晩——正確には一八八八年三月二十日のことだが、私〔ワトソン〕は往診の帰り道（私はまたもとの開業医に戻っていたのだ）たまたま〔シャーロック・ホームズの住む〕ベーカー街を通りかかった」¹⁴⁾ ということでは、真理性に違いはないことになる。後者の引用のような場合に関しては、整合性としての真理ということで問題はない。フィクションだからである。しかし、前者については整合性だけでは済まされない。さらに、キリスト教信仰の物語の真理性が同じように整合性で量られるということも受け入れ難い。フィクションに過ぎないものではないからである。

従って、物語の真理性、しかも実在論的なそれをどのように保証出来るかが、ポストモダニズムの形態における物語の神学にとっての大きな課題になる。ここで失敗すれば、ポストリベラリズムは神学的なポストモダニズムになってしまう。ポストモダンが合理的画一主義、つまり、正しい考え方も行動も一つしかあり得ないとする考えを批判して、多様性の意義を称揚し、これに伴って特殊な物語（現実理解）の価値を認めるとき、そこにポストリベラリズムの命題主義批判や文化－言語型の教理理解との類似性を感じないわけにはいかないからである¹⁵⁾。そこで、以下、物語の真理性を確保する道を探っていきたい。

13) 星川啓慈／山梨有希子、「訳者あとがき」、〔ジョージ〕・A. リンドベック、『教理の本質——ポストリベラル時代の宗教と神学』、田丸徳善監修、星川啓慈／山梨有希子訳（ヨルダン社、2003年）所収、275頁。

14) アーサー・コナン・ドイル、「ボヘミア国王の醜聞」、〔シャーロック・ホームズの冒険〕、大久保康雄訳（ハヤカワ文庫、2002年）所収、10-11頁。

15) A. E. マクグラス、「ポスト・モダン世界のキリスト教」、『ポスト・モダン世界のキリスト教——21世紀における福音の役割』、稲垣久和監訳（教文館、2004年）、101-102頁。ポストリベラリズムの（ポストモダニズム的）相対主義への接近については、William C. Placher, "Postliberal Theology," in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, ed. David F. Ford, 2nd ed., (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1997), p. 351 を参照。

1

この問題については、リンドベック自身もよく弁えている。「キリストが主である」というような「真理主張を認めうるかどうか」は、「文化－言語型アプローチにとってもきわめて重要な神学上の問題である」¹⁶⁾とリンドベックは言う。——しかし、この問題に対する彼自身の解決が満足のいくものであるかといえ、決してそうではない。

リンドベックの提示する解決というのは、次のようなものである。つまり、「もしキリスト教の物語を正当にもちいて形成された生活形式や世界理解が、実際に神の存在や意志と一致するのなら、そのとき、『キリストは主である』という言説の適切な使用は、体系内的にのみならず、存在論的にも真となる」¹⁷⁾。物語が実在への対応の意味で真理であるのは、その物語によって与えられ、育まれる生き方や物の見方が神の存在や意志との一致を示す場合であるというのである。

ところが、この一致がどのように作り出されるのかというと、「宗教の言説は、存在論的一致〔実在論的な対応の真理〕を生み出すのを助ける遂行能力・行為・行動である限りにおいてのみ、存在論的一致という命題的真理を獲得すると言えるだろう」¹⁸⁾と言われる。これによれば、物語が対応の真理を生み出すのに貢献するから、対応の真理は生まれるということになる。言い換えれば、物語が先に存在し、対応の真理は後から生じるのである。しかも、物語を受容する人間の側のあり方・生き方によって生じるとされているわけであるから、それこそ、「キリストは主である」ということを（対応の真理の意味で）真理とするのは人間であることになる。しかし、物語の真理性を人間が創出するというのであれば、これはむしろ、リンドベックが批判していたはずの「体験－

16) リンドベック、119頁。

17) 前掲書、121-122頁。

18) 前掲書、123頁。

表出的象徴主義」(第二のタイプ)に近いものになっていると見做すことも出来るのではないか。

さらに言えば、このリンドベックの解決法の問題は、それが他の宗教やイデオロギーの言説にも当て嵌まってしまうということにも認められる。どのような宗教の、あるいは哲学その他の物語であっても、それが、その物語を受容する人間のあり方・生き方を通じて対応の真理を生み出すのであれば、その物語は真理であることになってしまう。これは決して受け入れられる話ではない。このようなわけで、問題の解決はリンドベック自身の構想とは別のところに求められなければならない。

このリンドベックのものに似た解決法を提示しているのが哲学者のアンドルー・コリアー(1944-2014)である。ただ、このコリアーの主張は、やはり哲学者である R. B. プレイスウェイト(1900-1990)への批判を踏まえているので、コリアーを検討するにあたってはプレイスウェイトの主張に簡単に触れるところから始めなければならない。

プレイスウェイトは宗教的発言を次のように理解している。――「宗教的主張は、私にとって、ある行動方針を遂行するという意図の主張であって、それは道徳的原理となるために十分に一般的な原理に包括され得るもので、暗示的あるいは明示的な発言を伴うものであるが、ある物語を主張することではない」¹⁹⁾。宗教の発する言葉は基本的に道徳的なものであるとプレイスウェイトは言う。いや、道徳的なものこそが宗教的なものに先行する。彼によれば、「信仰者が、その行なうように振る舞おうと意図する原因であるものは、宗教の教義への信仰であると言うのは本末転倒であって、宗教的確信として知られるものを構成するのは行動する意図なのである」²⁰⁾。

こうした捉え方は、宗教を道徳に、しかも、一般的なそれに解体することを

19) R. B. Braithwaite, "An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief," in *The Philosophy of Religion*, Basil Mitchell, ed., Oxford Readings in Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 89. これは1955年になされた講演である。

20) Ibid., p. 80.

意味するように思われる。しかし、ブレイスウェイトは宗教的な道德の原理と純粋に道德的な原理との間に違いを認める。それは「宗教の説く行為が外的な振る舞いだけにかかわるのではなく、内的な振る舞いにもかかわる」²¹⁾という点である。とは言え、これだけでは議論は未だに一般的なままだと言わなければならない。たとえ全てのとは言えないにしても、多くの宗教の教えに、このことは当て嵌まるであろうからである。そこでさらにブレイスウェイトが持ち出してくるのが物語である。つまり、「〔諸宗教の間に認められなければならない〕本当に重要な違いは、私の考えでは、行動方針を追求するという意図が、そうした行動方針は異なる宗教にとって同じであるとしても、その意図が異なる物語（あるいは、一連の物語）と結びつけられているという事実において見出されるのでなければならない」²²⁾。こうしてブレイスウェイトは、それぞれの宗教が独自の物語をもって人間の内的及び外的な行動を規定すると考える。

さて、ここで問題になるのが物語の真理性である。ブレイスウェイトは、「〔キリスト者は〕物語によって提示された経験的な諸命題が経験的な事実に対応していると信じる必要はない」²³⁾と述べ、客観的現実への対応による実在論的な真理という考えを排除している。むしろ、「多くの人々が自分の自然な傾向に逆らう一連の行動を決心し、それを貫くのが、より容易であるのを見出すのは、この方針が人々の心の中で、ある物語と結びつけられている場合である」²⁴⁾とされているように、ひとえに心理学的に物語は有用なのである。

このようなブレイスウェイトの主張をコリアーは批判する。「人は神が存在すると信じるのでなければ、神を愛することは出来ない」²⁵⁾とコリアーは言う。そして、神を愛せないのであれば、ブレイスウェイトが言う「アガペー的」振

21) Ibid., p. 83.

22) Ibid., p. 84.

23) Ibid., p.86.

24) Ibid.

25) Andrew Collier, *On Christian Belief: A Defense of a Cognitive Conception of Religious Belief in a Christian Context* (London: Routledge, 2003), p. 33.

る舞い²⁶⁾もあり得ないというわけである。ブレイスウェイトが正しいようであれば、キリスト教的に振る舞う無神論者も可能になってしまうとコリアーは指摘するが²⁷⁾、正しいと言う他にない。

こうして、物語を非實在論的な真理理解において受け止める立場をコリアーは的確に批判しているわけであるが、他方、この問題に対する彼自身の解決策もまた、決して十分なものにはなっていないのである。まず、コリアーは、宗教的な知識と一般的な知識との間に区別を設けない。そして、彼によれば、知識に関して弁えておかねばならないことが三つある。第一に、知識においては伝聞、つまり、間接的な知識が（出発点として）重要であるということ、第二に、この伝聞が（可謬であるから）論理によって、伝聞を根拠づける権威の検討によって、さらには経験によって検証される必要があるということ、そして、最後に、知識は断片的なものであり、自分が全てを知っていると思い込んで서는ならないということである²⁸⁾。

これらをそのまま宗教的知識に当て嵌めると、どうなるか。間接的な知識ということについては特に言うことはないと思われる。問題になるのは、次の検証に関してである。コリアーは、このように述べている。

理性的な宗教的知識に到達するにあたっては、誰を信じるかを決めなければならない。そして、その決断は恣意的ではなく、懷疑と理性と経験の活用根拠を持つであろう。つまるところ、言葉に確証を与えたり、それを論駁したりするのは宗教的経験であろう。しかし、どの言葉を真剣に受け取るかを決めるにあたっては、その言葉を齎す権威の性質が大きな役割を果たす。「木〔の良し悪し〕は、その結ぶ実で分かる」という格言を引用して私が言いたかったのは、科学的な事柄において、行なわなければならない

26) Braithwaite, p. 81.

27) Collier, p. 33.

28) Ibid., pp. 65-75 を参照。

ない理性的なことが科学者を信じることであるように（疑う理由があるところ以外では）、宗教において行なわなければならない理性的なことというのは、聖徒を信じることである。²⁹⁾

ここでは一方で間接的な知識（伝聞）の信頼性あるいは権威が、それを齎す宗教的な人々（の共同体）に依存するとされている。他方、ここでコリアーが間接的な知識に対する肯定・否定を決めるものとして言及している経験というのは、「普通のキリスト者が聖餐に与ることや私的な祈りから経験し得る」³⁰⁾ ようなものとされる。信仰生活において味わうことに基づき、また、信仰の先達達の言葉に信頼して、神の存在を始めとする教理的なものは受け入れてよい知識、真理だと見做されるわけである。

しかし、これによってコリアーが成功しているのは、宗教的知識に対して必要以上に懐疑的になったり、拒否的になったりする必要はないことを示すということ、あるいは、せいぜい宗教的な知識あるいは発言が實在論的な真理である可能性があることを示すということであって、それが實在論的な真理であることそのものを示せたわけではない。伝聞も（コリアーが述べているような）経験も、全て物語を通じて身に着け、物語によって形成されていくものであるから、彼の主張もまた、特に伝統ある宗教であれば、どのようなものにでも当て嵌まってしまおうであろう。コリアーの主張はリンドベックの主張よりも決して前進出来ていない。

2

神学者による議論に帰ろう。そこでまず、トレヴァー・ハート（1961-）の見解を検討してみたい。ハートが特に問題にしているのは、聖書の物語の真理性である。彼によれば、「私達が聖書を現存のかたちで読むときに聖書がまさ

29) Ibid., p. 84.

30) Ibid., p. 83.

に行なっているのは、……私達が生きる世界についての単一の物語を語ることであり、創造・墮罪・約束・成就そして贖いの物語を語ることであり、その物語の中心を一人の男、ナザレのイエスの生と行動と運命に持つ物語を語ることである」³¹⁾。この物語によって教会は自らのアイデンティティを形成し、それが描くかたちに従って教会は歩もうとするし、個々の信徒の生の物語も、この大きな物語によって決定づけられ、また、その中に取り込まれている³²⁾。

このように、ハートは物語の神学の基本的な洞察を肯定的に受け止めているのではあるが、その上で一つの問題を提起する。つまり、「それは、ただの物語〔お話〕でしかないのではないか」という問いである³³⁾。それは、「聖書の物語は真理であるのか」という問いに言い換えられるであろう。さらに言えば、それは聖書の物語と現実世界との対応関係を問う問いである³⁴⁾。

もっとも、「聖書の物語と現実世界との対応関係」と言っても、ハートは、その「現実世界」自体の問題性をも的確に見抜いている。「その中に私達が生きている『現実世界』は、私達が解釈した通りの世界であり、私達の感覚によって与えられた身体的な視点から、そして、私達が属し、私達の知識の大部分を形成する特定の伝統によって提供された知的な視点から私達に見える通りの世界である」³⁵⁾。つまり、「現実世界」もまた物語によっているわけで、聖書の物語をそのような「現実世界」に照らして、その真偽を判断するというのは、そもそも間違っている。このことを踏まえて、しかも相対主義や多元主義にならないというのであれば、問題は、どちらの物語が標準になるかということなのである³⁶⁾。——しかし、これでは実在論的な真理理解は放棄されることにな

31) Trevor Hart, *Faith Thinking: The Dynamics of Christian Theology* (London: SPCK, 1995), pp. 142-143.

32) Ibid.

33) Ibid.

34) Ibid., p. 144.

35) Ibid., pp. 144-145.

36) Ibid., p. 145.

るのではないと思われる。そうならないとするなら、ここでハートが提案する真理理解とは、どのようなものなのであろうか。

ハートは、聖書は物語であると同時に説教であるということを手がかりにしようと試みる。

聖書は信仰という立場から書かれた、読者の内に信仰を生み出し、それを維持するための書物である。それは説教する書物である。³⁷⁾

ここで聖書が説教するのは、歴史の中で生起したと信じられる出来事であることが多いが、単なる事実の伝達を聖書が意図しているわけではない。聖書は特に、イエスにおいて神が人間の間に現臨し、働いているということ、それは人間のための救いを生み出すためであるということを語ろうとしている。「聖書における物語が語られているのは、この確信からであり、聖書が他者に伝達しようとしているのも同じ確信であって、それが目指しているのは、現世のもの・直接に観察可能なものよりも深い次元に隠されている真理を他者が認めるようになることなのである」³⁸⁾。こうして、人間の経験する現実の深みにある神の現臨と活動を指し示し、伝えようとするところに、説教としての聖書の物語の真理性はあることになる。

しかしながら、この真理性の証明は不可能だと考えるハートは³⁹⁾、ここで聖書の物語の真理性の受容、言い換えれば、聖書的な世界の見方の受容（言わば、「回心」）が、どのようにして起こるのかに関心を向ける。この受容は聖書の權威の承認であり、それは聖書の權威あるいは真理性によって人間が捉えられることによって起こる。このことからハートは、さらに靈感の問題に読者の注意を促すことになる。

37) Ibid., p. 146.

38) Ibid., p. 147.

39) Ibid., p. 153.

ハートに言わせれば、聖書の本性は、それが「聖霊の力における信仰共同体の努力、つまり、信仰共同体が聴き、受容した物語の意味を理解する努力を伴った相続財産であり、また常に変化する世界の中で、その物語を語り直し、生きて現実化することの持つ多くの含蓄である」⁴⁰⁾ というところにある。このように捉えることによって、聖書（の成立）と説教（物語の語り直し）とが一体として把握されているのは明らかである。さらに、靈感が書かれたテキストだけでなく、その解釈にまで及んでいるということもまた、ここから示唆される⁴¹⁾。そして、以上を踏まえてハートは最終的に、聖書の物語の真理性を「神が語る」ということに見る。「神が私達に確信させるのである——神と人間との間の事柄は、実際のところ、ほとんど物語の中の事柄のようである、と」⁴²⁾。聖書において神が人間に語りかけたように、今日においても神の語りかけが聞かれるということに、物語の真理性が認められるというのである。

このようにして、聖書における神の語りかけが今日においても生起しているという対応関係にハートは聖書の物語の真理性を見るわけであるが、この解決法にも不満が残る。なぜなら、この解決法では、つまるところ、体験-表出的象徴主義（第二のタイプ）と変わらないように思われるからである。既に述べたように、体験-表出的象徴主義においても真理はある種の対応関係によって成立していると考えられる。表現方法は多様であり得ても、その表現が主観的な宗教的体験に対応していると理解することが出来るからである。ハートの場合、その宗教的体験に「神の語りかけ（を聞く）」という言葉を充て、その同じ体験を、今日の人間も持ち得ると語っていることになる。そして、このように言えるのであれば、ここでもまた、同じ種類の主張が他の宗教やイデオロギーの物語においても可能であるということになってしまうであろう。

もちろん、そもそもハートがキリスト教の物語の真理性の証明は不可能だと

40) Ibid., pp. 159-160.

41) Ibid., pp. 160-161.

42) Ibid., p. 161.

考えているわけであるから、彼が十分に實在論的な真理解を示すことが出来ていないことを批難するのには、無理があると言えなくもない。しかし、その一方で、ハートの真理解が議論の途中で変化したのではないかという疑いも捨てられないのである。例えば、ハートは、次のように述べている。

私達が、この、あらゆる批判的な精神活動とその必要な条件に「論理的に先行する受容の体系」の内部から世界に近づくとき、私達の根本的な知識は、それ自体、継続的に再考される。私達が實在と接触するとき、弁証法的な過程が生じるのであるが、その弁証法的な過程において、私達の根本的な知識の光において實在は眺められ、また、實在の光において私達の知識は眺められる。⁴³⁾

これは、いわゆる「批判的實在論」の考えを示したものである。批判的實在論というのは、N. T. ライト (1948-) に言わせれば、『『知ること〔認識〕』の過程を描き出す一つの方法であって、それは知る者〔認識の主体〕とは別の何かとして知られるものの實在性〔リアリティー〕を承認し（それゆえに『實在論』である）、それと同時にまた、この實在性に対して我々が持つ唯一の接近法は知る者と知られるものとの間の適切な対話ないし会話という螺旋状の道にあることを完全に承認するのである（それゆえに『批判的』である）⁴⁴⁾ ということになる。ある探究の成果（コリアーの言う「伝聞」、つまり、間接的な知識であり、今の文脈では「物語」と呼んでもよい）を踏まえながら、対象（實在）との対話を通じて、認識・知識を深化・精確化していくのが批判的實在論である。従って、このとき、「知識〔認識〕は原則的には知る者から独立した實在にかかわるのであるが、決して、それ自体、知る者から独立していな

43) Ibid., p. 61.

44) N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Christian Origins and the Question of God, vol. 1) (Minneapolis: Fortress Press, 1992), p. 35.

い」⁴⁵⁾。註(43)の引用においてハートはまさに実在との接触を通じて、知識が再考される、あるいは修正されると考えていた。このように述べていながら、物語の真理性に関する議論においては、聖書の物語が実在に触れている、さらに言えば、他の物語よりも、より実在に迫ったかたちで実在に触れていると論じる可能性から撤退してしまっている。客観的な実在との物語のかかわりを論じることから手を引き、人間の主観的体験へとハートは向かってしまっているのである。

3

物語の真理性の問題について別の視点を提示したのはブルース・マーシャル(1955-) だと言えるであろう。マーシャルはリンドベックをよく踏まえてはいるのであるが、それにもかかわらず、整合性としての真理という考えに立つのではなくて、むしろ、実在論的な真理理解の方を採用している。

なぜ、実在論的な真理理解を採るのかと言えば、それこそが、まさにキリスト教信仰の要請する立場だからである。この点について、さらに詳しく見てみると、マーシャルの考えは次の三つの文から窺われる。つまり、「父は、イエスは甦ったとの真のビリーフを、イエスを甦らせることによって齎し」、「聖霊は、イエスは甦ったとの真のビリーフを、それを人々が真であると考えることを可能にすることによって齎し」、「子なるイエスは、自らが甦ったとの真のビリーフを、それが真であると考えられるときには真であるように自由に自らを示すことによって齎す」⁴⁶⁾。これらからまず確認出来るのは、キリスト教信仰にとって最も根本的なイエス・キリストの復活についてのビリーフが実在論的な真理であるということであり(父なる神がイエスを甦らせたのであるから)、そして、それが真理として認識される、言い換えれば、真であるビリーフ(知

45) Ibid.

46) Bruce D. Marshall, *Trinity and Truth*, Cambridge Studies in Christian Doctrine (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 256.

識)として示され、受容されるまでには、イエス・キリストと聖霊が関与しているということであり、従って、神が三位一体であるからこそ、このビリーフは成立するということである。

このようにして、キリスト教信仰の物語の實在論的な真理性を確保した上で、マーシャルは、事柄を被造物にかかわる真理全般に拡大する。「もし、イエス・キリストが『真理そのもの』であるのであれば、三位一体の神の真理付与の働きが三位一体に限ることなく、あらゆる真のビリーフを統一することを期待すべきである」⁴⁷⁾。被造物に認められる真理は、根本において神によって真理とされていると理解するのがふさわしいとマーシャルは見ている。確かに、それが可能であるならば、キリスト教の物語が極めて包括的なものであることを示せることになり、さまざまな物語が犇めく（それは、社会一般においても、個々人の内面においてさえもそうである）ポストモダンの状況の中で大きな説得力を獲得することになるであろう。

マーシャルは次のような筋道で考えていく。つまり、父なる神が万物の源であるのであれば、万物は何らかの仕方で父なる神との対応関係にある。もちろん、父なる神との完全な対応関係にあるのは子なる神のみであるが（子なる神が「真理」〔ヨハ 14:6〕であるのは、そのため）、子なる神は全被造物の「原型 (exemplar)」であるので、万物と父なる神との間に対応関係が成立することになる⁴⁸⁾。こうして、「草が緑であるということは、イエスが甦ったということと同じだけ三位一体の神によって世界に対して示される」⁴⁹⁾とすることが出来ることになる。以上をまとめて、マーシャルは言う、

私達の神学的に統制された真理の概念に従えば、これらの規準によって正当化されたビリーフは一般的に真であるが、それはまさに次のような場合

47) Ibid., p. 272.

48) Ibid., pp. 272-273.

49) Ibid., p. 273.

においてである。つまり、三位一体の神が——そして特に、その独特の仕方
で復活のキリストが——(1) 神を特定する物語についてのビリーフに関
して、(2) これらの物語と不整合でないビリーフに関して、(3) 受け入れ
るだけのよい理由が他の点で存在するビリーフに関して、真理を付与する
行為に着手する場合である。⁵⁰⁾

一度、神がイエス・キリストの復活との関係において特定され、それによって、
物語に実在的な真理が与えられるとき、その物語と不整合でないビリーフの真
理性も承認され、さらには、一般的に多くのビリーフの真理性も承認可能であ
るというのである。

ここで一つ指摘しておいてよいのは、上記の註(50)の引用文中の(2)が、
整合性の真理を受け止めているという点であろう。整合性の真理自体は否定さ
れておらず、場所を与えられている。ただし、重要なのは、リンドベックのよ
うに、整合性の真理から実在論的な真理に拡張を図るというのではなくて——
それは既に見たように、困難な道である——実在論的な真理の方が整合性の真
理の土台となっているというところである。

さて、このように被造世界における真理を神の三位一体性に結びつけるマー
シャルであるが、ここから零れ落ちる真理が存在するとも述べている。

「フロレンスキイはゲーラグ〔ソヴィエトの強制労働収容所〕で殺された」
というような、いくつかの命題は明らかに真である。しかし、命題を真と
する「世界の配列」は決して三位一体のかたちでも痕跡でもない。被造物
である自由な行為主体のなすことに遡ることが出来る悪が世界には存在す
るので、神の中の何物にも対応しない事柄の現実の状態が、つまり、どれ
ほど遠くにしても、それが神の似姿であるようなものは神の中に存在しな

50) Ibid., p. 278.

い世界の配列が存在するであろう。⁵¹⁾

自由な被造物の行為に由来する悪は、それが実在として真理であるとしても、神に遡り、神に根拠を求めることは出来ないというわけである。もちろん、それが可能であったりするようであれば、それは神を悪の創造者・創始者とするものであるから、キリスト教信仰の物語の整合性をも損ねるであろう。従って、このような例外の存在を認めるという考え自体は理解出来る。

しかし、これが大きな問題を引き起こすというのも、また事実である。自由な行為主体によって引き起こされる悪にかかわる文（命題）の真理性は、さらには、悪の実在は、神とは無関係だと言えるであろうか。例えば、罪が神に由来するものではないことは言うまでもないが、同時に罪の実在は真理であると言えるであろう。このとき、「キリストが、聖書に書いてあるとおりわたしたちの罪のために死んだ」（Ⅰコリ 15:3）の真理性はどのように考えたらよいのか。「キリストが、……死んだ」は「イエスは甦った」と同じように神の三位一体性に対応する真理であるが、「わたしたちの罪のために」はそうではないということになるのであろうか。さらに言えば、「聖書に書いてあるとおり」ともあるわけで、ここで聖書の証言との対応によると見做されている真理性は、神の三位一体性と相容れないことになってしまいはしないか。

このような事態にマーシャルが陥った理由は、イエスの甦りの真理性を神の三位一体性によって確保したにもかかわらず、従って、和解の現実とのかかわりで正当化したにもかかわらず、被造物に関する真理は創造論的に処理されているという不整合にあるのではないかと思われる。マーシャルは、

〔聖〕霊はあらゆるものを十字架と復活のキリストに適合させるが、このキリストにおいて、また、このキリストに向けて万物は創造されているのであり、このキリストにおいて万物は一つに保たれるのである（コロ 1:16-

51) Ibid., p. 274.

17を参照)。そして、聖霊はあらゆるものを、それがどのような種類のものであるかによりながら、多かれ少なかれ、父なる神に対するキリストの完全な似像性に深く参与させる。⁵²⁾

と述べているので、和解を完全に捨象しているとまで言うことは出来ないかもしれない。しかし、この引用においても重心は創造に置かれているように思われる。キリストにおける善き創造との関連で被造物の真理を捉えるために、罪や悪の实在の真理性についての言及が困難になっているのである。あるいは、キリストが父なる神の真の似姿であるということを踏まえるなら、マーシャルは父なる神の一元論に陥っていると言うことも出来るであろう。

もう一つの疑問点ないしは欠点を挙げておく。既に見たように、イエスの魅りの真理を土台としながら、一般的な多くのビリーフの真理性を承認出来ると考えるマーシャルは、信仰の物語の真理性と被造物における真理性とを峻別した上で⁵³⁾、このような総合の道を示しているのであるが、このとき、真理に迫る方法の総合についてまでは考察していないのである。しかし、方法に接点が見られないままで提案される総合は、信仰の真理主張の信憑性を損なうことになりはしないか。

おわりに

ここまで、物語の真理性について考察してきた。リンドベックが唱えたように、宗教の言語を現実の解釈図式であるところの物語として把握することは意味深く、物語の神学の主張は受け入れるに足るものだと言ってよい。しかし、その物語の真理性を整合主義的にだけ理解するのでは、キリスト教信仰のポストモダニズムへの解消・解体につながるので、受け入れられない。キリスト教信仰の物語が客観的な实在との対応関係にあるということ、その意味で物語が

52) Ibid., p. 273.

53) Ibid., pp. 257-258.

實在論的に真理であることを示せなければならないのである。

とは言え、ハートが的確に指摘していたように、それはキリスト教信仰の物語が常識とされている物語と一致・対応するようにしなければならないということではない。後者もまた一種の信仰であり、一つの解釈図式であるに過ぎないからである。この点でコリアーが述べていたように、少なくともキリスト教（の物語）を考慮に値しないものであるかのように初めから決めつけることは、それ自体、間違っている。

しかしまた、キリスト教の物語の真理性は人間に根拠を持つものであってはならない。人間が實在との対応を生み出せるとするリンドベックも、神の言葉を聴くという宗教的体験に真理性を根拠づけるハートも、この点で受け入れ難い。そもそも真理論自体が大きな哲学的問題であるので⁵⁴⁾、人間に根拠を置こうとするならば、實在論的な真理理解の妥当性を証明するという哲学的な議論の上に、神学的な真理論が築かれるという構図が生まれる。しかし、そのときには神学からの逸脱が起こっていると言わなければならない。逆に言えば、物語の真理性は神によって根拠づけられなければならないのである。

この点を明示したのがマーシャルであった。キリスト教信仰の物語が實在論的な真理であることの根拠をイエスの甦りに、より精確に言えば、そこにある三位一体論的構造に見る道を示したのである。他方、一般的な真理にも三位一体論的構造を認めようとする中で、悪や罪にかかわる真理を適切に処理出来ないという問題をマーシャルは抱えていた。似像性を駆使して、一切を父なる神に遡及させたところに、言い換えれば、イエス・キリストの復活という啓示の出来事から出発していたものが抽象化してしまったところに問題がある。従って、マーシャルの問題の解決を考えるなら、改めてイエス・キリストの啓示に立つことが必要になるであろう。

その具体的な例はカール・バルト（1886-1968）に見られる。バルトは、『教

54) このあたりについては、チェイス・レン、『真理』、野上志学訳、現代哲学のキーコンセプト（岩波書店、2019年）がよい手引きとなるであろう。

会教義学』の創造論における「虚無的なもの」についての議論（Ⅲ／3）や和解論における罪論（Ⅳ／1 から 3）で、イエス・キリストの認識から悪や罪の实在を論じてみせた。このようなやり方によってマーシャルを修正ないし補完する道があり得ると思われる。

最後に、キリスト教信仰の物語が实在論的な真理であるからと言って、例えば、聖書の字義通りの解釈が求められるわけではないことに触れておこう。ここで重要になるのが、ハートのところで言及した批判的实在論だと思われる。批判的实在論は物語から出発しながらも修正に開かれており、さらには、实在の深層構造に迫るものである⁵⁵⁾。従って、言葉の表面的な意味に囚われるのではない。しかも、重要なのは、これが神学だけでなく、一般の認識にも通じるものであるということである。マーシャルにおいては、信仰の物語の真理性と一般の知識の真理性をつなぐ認識方法の総合的な理解が欠けていたが、それを補うのが批判的实在論ということになるのではないか。こうして、物語の真理性に関する最も妥当な理解の道が開かれると思われる⁵⁶⁾。物語の神学の洞察は、批判的实在論と結びつけられるときにこそ強い説得力を獲得するのである。

（こうじろ・まさみ）

55) 神代真砂実、『ミステリの深層——名探偵の思考・神学の思考』（教文館、2008 年）の第 10 章（特に 152 頁以下）を参照。

56) これと似た方向性を持ち、大いに示唆を与えられたのは、Benno van den Toren, *Christian Apologetics as Cross-Cultural Dialogue* (London: T&T Clark, 2011) である。