

<研究ノート>

変革への哀感^{ノスタルジー}

—G.タイセン『イエス運動の社会学』

(荒井献他訳)をめぐって—

神谷幹夫

本書の訳者の一人荒井献氏は、日本聖書学研究所例会（1981年9月19日、日本ルーテル神学大学）にてこの書をめぐる非常に興味深い考察を発表した。そこで、筆者はまず、この報告の内容を説明し、つぎに、筆者自身がこの本を繙きながら受けた印象を覚え書きにしてみたい。

1 歴史・文化の全体的理解を許す新ヴィジョン

タイセンは本書において、原始キリスト教を原初的にはイエスに由来するパレスチナのユダヤ教内革新運動とみなし、それを社会的な拡がりにおいて理解しようとする。

まず第I部において、彼はイエス運動における典型的な社会的行動を記述する。すなわち「役割分析」を試みる。タイセンによれば、イエス運動は三者の相互連関の上に成立した。その三者とは、巡回霊能者たちと、地域教団におけるその支持者たちと、啓示者（「人の子」）とである。巡回霊能者たちは、所有や故里や防禦手段を放棄し、地方を巡り歩いた。彼らの役割は宣教と奇跡を行うことだった。彼らを社会的・物質的基盤において支えたのが、地域教団における支持者たちであった。両者は、超越的な啓示者との関係か

ら生き、この関係から自己の本分を確認した。

すなわち、両者は共に「啓示者」としての「人の子」によってその役割を規定されているが、逆に「人の子」像は、——その律法を超える「権威」としての地上における存在、「枕するところなき」放浪性、受難、復活の期待などの特質において——イエス運動の担い手たち、とりわけ巡回霊能者の社会的行動に対応して造形されている。この事態をタイセンは、社会的現実と精神的現実との間にある「構造的類似性」と特徴づける。

第Ⅱ部に至ってタイセンは、イエス運動に対する社会の影響を記述する。すなわち、(1)社会経済的要因、(2)社会生態的要因、(3)社会政治的要因、(4)社会文化的要因に従って、宗教社会学的「要因分析」を試行する。

さて(1)の要因は、イエス運動の「社会的根こぎ」現象に示される。これはユダヤ社会のあらゆるレベルに拡がっていた。

それは富や所有への批判という意図に連なる。この現象の影響をもろに受けたのは下層民であったが、これに最も敏感に反応したのはむしろ社会の周縁に位置する中間層であって、彼らが「運動」の中核となった。その原因は飢饉、人口過剰、富の集中、とりわけ分配の不均衡にあった。

(2)の要因は、都市と地方との緊張から生ずる。イエス運動は元来イスラエルの地方、辺境から起こったものである。

これは、ヘレニズムへの「感染」に対する嫌悪と、中央エルサレムに対する^{アングロ}価値^{バレント}兩義的な態度につながる。これらの原因となったのは、神殿の利害と結びついて生きざるを得なかったエルサレム市民の保守性と地方住民の急進性とに想定される格差の増大であった。

(3)の要因は、パレスチナにおける二つの統治機構、すなわち神権政治と貴族政治との不均衡から生ずる。

イエス運動も、他のユダヤ教内革新運動と同様、神権政治（「神支配」）の到来を志向し、結果として貴族政治と衝突した。しかし、イエス運動は、ローマの政治権力に対しては「平和主義的に」^{アイデンティティ}振舞った。

最後に(4)の要因は、ユダヤ人の自己^{アイデンティティ}確証の危機から生ずる。これは、ユダヤ教を通じて見られる規範強化の傾向を促した。

イエス運動も規範強化の傾向（洗礼者運動）から出発したが、規範強化の徹底によって自己の罪を自覚し、被差別者を自己の中に受け入れる「愛敵」のヴィジョンを掲げた。ただし、イエス運動にも「取税人や罪人」に対する差別の意識は部分的に残されている。

タイセンは第Ⅲ部において、社会に対するイエス運動の影響を記述する。すなわち「機能分析」を試みる。彼はまず、「イエス運動の機能的企て」において精神分析の方法を援用する。

イエス運動は社会の緊張に由来する人間の攻撃衝動の克服を目指した。それにはつぎの四つの方法がとられた。①愛と和解による攻撃性の調整、②攻撃の主体と客体との置換、③攻撃の内面化による自己批判への転化、④攻撃衝動のキリスト論的象徴化——これはイエスという「スケープゴート」に自己を同一化することを内容とする——である。こうした「企て」の原因は社会学的に導出することはできないけれども、いずれにしても以上のような攻撃衝動の処理によって、イエス運動は緊張裡にあった社会の内側からの変革に機能しようとしたのである。

次にタイセンは、イエス運動の掲げた「愛」と「和解」のヴィジョンが社会において機能的に影響する機会を持ち得たか否かを問う。彼によれば、それは当初、「奇跡」を通じて社会に浸透する力を得た。しかしそれは、ユダヤ教内革新運動としては挫折する。イエス運動はむしろ、ユダヤ・パレスチナ以外のヘレニズム・ローマ社会において機能する機会を持った。

それは、この時代ローマ帝国が未曾有の「平和」を享受していたからであり、また、三・四世紀におけるローマ社会の危機にあっては、ローマ帝国を統合する普遍的理念が求められていたからである。イエス運動はこの危機を、迫害下にあっても、強力な組織化によって乗り越え、遂にはコンスタンチヌス帝により帝国の統一理念として採用されるに至る。ただし、こうしてローマ社会に機能したキリスト教にあって、イエス運動の愛と和解のヴィジョンは後景に退き、それは、異端排除と異教徒迫害を伴うキリスト教「絶対主義」に変容していた。

なお、イエス運動がパレスチナ社会からヘレニズム・ローマ社会に移行するに従って、そこには役割構造の変化も見られる。

すなわち、地方を拠点とする巡回霊能者の役割は都市を中心とする教団の教職制、

とりわけ司教制にとって代わられた。運動あるいは教団の担い手も、比較的下層から上層へと変化するのである。これに対応して、「神支配」（神の国）をスローガンとする徹底的に神権政治的な意図は後景に退き、福音をこの世に統合する傾向が目立つようになる。またキリスト論も、地上から神の国へという上昇運動を特徴とする「人の子」に代わって、天上からこの世へ「へり下る」神の子へ焦点が移っていく。ここにも、社会的現実と精神的現実との間にある「構造的類似性」が確認されるであろう。

このような内容の『イエス運動の社会学』に対し、報告者（荒井献）はいくつかの批判点を提出する。

* 註一荒井氏の報告は、『イエス運動の社会学』（1981年9月25日刊行、ヨルダン社）所収の彼の「解説」（228—236頁）に基づいてなされた。ただし、《 》で示した二箇所はその報告の際にはじめて発表された指摘である。その内容については、荒井氏の快諾を得て、同氏の草稿をそのまま掲載する。

第一に、いわゆる巡回霊能者が、タイセンが想定する程重要かつ決定的な役割をイエス運動の中で果たしたことに、荒井は同意し難い。

パレスチナ出自のイエスの信奉者たちが、部分的にイエスの生前のみならず、その死後も、ある地域で一定期間「巡回霊能者」の生活形態をとったことは、使徒行伝やパウロの手紙によって立証される。また、一世紀の末期から二世紀の前半にかけて、地域教団を巡回する「預言者たち」が存在し、彼らが教団指導者と相補あるいは緊張関係を持ったことも、使徒教父文書によって確証される。しかし、前者の「霊能者」と後者の「預言者」の間に、タイセンが想定するごとく等質に連続する存在があり、それが常にイエス運動において中心的役割を演じたかどうか。タイセンはこれを、主として共観福音書におけるイエスの言葉伝承から間接的に想定するが、荒井にはこれ——とりわけ無所有・無郷里・無防禦という巡回霊能者の生活形態——は、多くの場合、教団を背景とするイエス伝承の担い手、さらには福音書記者ルカの「価値理念」と見た方が事態に即しているように思われる。実際、タイセンが自説を裏づけるために引き合いに出す聖書の箇所は、総じてルカ文書からであり、また、タイセンがイエス運動における巡回霊能者の類似現象として挙げる犬儒

派の行動様式は、実際にはルカがその福音書で描くイエスとその弟子たちの行動様式に最も近いのである。W. シュテューゲマンが本書を「イエス運動に対するタイセンの〈犬儒派的〉解釈」と称する所以である。タイセンは本書において、福音書の編集史的研究の成果をあまりにも無視し過ぎる。その上、ユダヤから巡回して来る霊能者の行動範囲は、使徒行伝から、特にパウロ書簡から直接推定される限り、ヘレニズムの諸教会——とりわけアンティオキアとコリント——であって、彼らがパレスチナ内部の地域教団との関わりで果たした役割は、実際のところ不明である。前述のように、タイセンはこれを共観福音書から推定するのであるが、すでに見た価値理念の問題を度外視しても、興味ある憶測の域を出ないのではないか。

《(1)小河陽（『日本の神学』19、1980、p.92）も大貫隆（『聖書と教会』1981年5月号、p.48「放浪のラディカリズム」と大衆の飢餓の問題）も、タイセンが「放浪のラディカリズム」を歴史的事実とみているのに対して、私はそれを原始教会の理念とみなし、その歴史性を否定しているかのように書いている。しかし私自身は、これの史実性を少なくとも歴史のイエスとこの集団において、又、原始キリスト教史上においても部分的に認めている。タイセンの典拠が多くの場合原始教会の理念を反映する福音書箇所に基づいていると言っているのであり、又それ故に原始キリスト教史上このラディカリズムの史実性をタイセンほど広範囲に、しかも決定的な形では認めない、と言っているのだ。

(2)タイセンはシュテューゲマンによる編集史的研究成果の無視という批判に対して、まず編集史的研究の行き過ぎを戒める。タイセンによれば、この研究方法はあまりにも福音書記者個人の思想的独自性を強調しすぎ、その結果として福音書記者の背後にある教団の伝承を無視する。確かに福音書記者は福音書伝承の傾向を彼に固有な仕方でも強調はしている。しかし、それは福音書伝承の傾向それ自体と矛盾しているのではない限り、その傾向を伝承の古層にまで遡源することは可能である。例えば、イエスに会った者が自由な決断によって所有を抛棄し、イエスに信従することにより放浪のラディカリズムのエートスに生きるということ

は、ルカ福音書でもマルコ福音書でも同一の傾向を示す伝承に拠っている。又、タイセンは自由意志による信従の決断を強調することによって、シュテージェマンのいわゆる大衆的飢餓の状況を無視しているのではない。タイセンは大衆的飢餓の状況を当時のユダヤにおける全社会的状況として社会経済的に確認した上で、この状況が自由意志による信従の決断を間接的に促したとみているのである。いずれにしても、シュテージェマンのごとく信従における自由意志による決断の契機を大衆的飢餓を強調することによって抹殺し、自由意志の強調はタイセン自身のブルジョア性のテキストへの投影だときめつけるのは、タイセンの意図を誤解した、しかもテキスト自体に逆らった批判ではないか。

放浪のラディカリズムと大衆的飢餓の問題に関する限り、私は、どちらかと言えばシュテージェマンよりはタイセンの説が事態に即していると思う。実際福音書には社会の最下層にある人々(日傭労働者や奴隷など)がイエスに信従したという記事は皆無である。タイセンがこの点を強調したからと言って、彼の画く巡回霊能者が社会の下層民を遠ざけたとシュテージェマンのように批判するのは明らかにタイセンに対する誤解である。タイセンによれば、巡回霊能者の〈福音〉は、むしろ社会的根拠をもろに受けたこれらの「貧しい人々」に開かれていたのであり、だからこそこの〈福音〉は貧者の利害を代表するエルサレムの支配者たちにとって脅威であったのだ。もっとも、後で指摘するように、イエス運動における、社会の中間層と下層との関係がタイセンの叙述において必ずしも明確でないのは事実である。いずれにしても、問題はタイセンのテキストの扱い方であって、例えばペテロやゼベダイの二人の子らの召命の記事はタイセン説を支持するけれども、富める若者の信従の記事はむしろシュテージェマンの方に分がある、と私には思われる。又、ルカに固有な全所有の放棄に基づく放浪のエートス(//犬儒派)そのもの、あるいは悔い改めや立ち返りの思想をも含めて、これらを巡回霊能者に帰することは、私には不可能である。この点については、タイセンの指摘が

当っているであろう。》

第二に、タイセンのいわゆる「巡回霊能者」が帰属する社会層も、彼の言述では曖昧の感を免れない。

タイセンはこれを一方において無産者とみなし、他方において上流階層、とりわけ中間層とみなし、いずれにしても病人や障害者、「盗賊」や取税人を含む社会の「アウトサイダー」と見ている。とすれば、タイセンは当然、病人や障害者はイエスまたは「弟子たち」によって奇跡的に癒され、健康者として巡回霊能者のグループに入ったと想定していることになる。この規定は、奇跡の実現をそのまま信ずるタイセンにとっては可能であろう。しかしこれは、あまりにもナイーブな想定ではないか。荒井は、治癒奇跡物語伝承の担い手とイエスの言葉伝承の担い手とは、元来異なっていたと考える。前者は原初的に病人や障害者だったのであり、しかもこの段階における奇跡物語には、むしろ彼らの家族への帰還(社会への復帰)という価値理念が反映している。そしてこれに即応し、奇跡物語は民間説話として地方の集団内に流布していたのである。言葉伝承の担い手は、これを「ロゴス化」して彼らの伝承に統合した。その結果、あの「帰還命令」は、ここで奇跡の「示威」に機能変化を遂げた、というのが荒井の考えである。従って、もし言葉伝承の担い手が元来「巡回霊能者」であったとすれば(その可能性を荒井は否定しない)、彼らの社会層は、奇跡物語伝承の原初的担い手の場合と異なるはずである。彼らは、放棄し得る何がしかの財貨を所有していた有産者であり、彼らの中には社会から遮断されて郊外でひっそりと隠棲していた病人や障害者は含まれていない。実際——タイセン自身が認めるように——イエスの言葉伝承の中には、病人や障害者を含む「罪人」、あるいは「異邦人」に対する消極的価値づけも見出されるのである。ちなみに、このような「罪人」や「異邦人」に対する負的評価は、荒井によれば、Q教団(マタイとルカが用いていたマルコ以外の資料をQと称し、この伝承を担っていた人々)の思想的特徴である。ところがタイセンは、彼のいわゆる「イエスの言葉伝承」の担い手としての「巡回霊能者たち」——タイセンによれば、彼らは総じて「同一文化内差別」と「異文化差別」を克服していた——とQ教団との関係を全く問うていないのである。

《もつともタイセンは『原始キリスト教の社会学』所収の第一論文において、巡回霊能者が帰属した社会層は中間層であるとして、その中には受難物語の対象となった「最貧民」は含まれてない、と見ている。そしてその証拠の一つに、受難物語には一般的に信従のモチーフが欠けている点を挙げている。(例えばマルコ10:52)。とすれば、この立場は『イエス運動の社会学』と整合しないことになるであろう。特に、ガラヤの漁夫の社会層への位置づけ(「細民」)はマルコ1:16以下によってラビ文献によっても反論可能。》

第三に、このことに関連して、巡回霊能者と地域教団との相互関係、特に前者に関わる後者の共同体倫理、要するにイエス運動を媒介する教団の組織論が、タイセンの叙述では不十分である。

両者の相互関係を、宣教と奇跡の行使、物質的援助という役割上の交換だけで説明するのは、あまりにもナイーブであり過ぎる。特に、タイセン自身、イエス運動がパレスチナ・ユダヤ社会からヘレニズム社会へと進展するにつれて、巡回霊能者から教団指導者への役割上の変化を遂げたことを認めるからには、その変化の過程を教団の組織論として詳述しなければならない。しかも、タイセンの拠る主要な資料は、いずれも教団を背景にして成立した福音書なのであるから。しかし、残念ながら本書には、教団の組織論はもとより、福音書の資料操作をも見出すことができない。

最後に、イエス運動が掲げたヴィジョンが「愛」と「和解」であったと仮定した場合(この仮定自体が問われなければならない可能性もあるが、この問題はここでは扱わないことにする)、このヴィジョンがヘレニズム・ローマ社会にその機能を見出した際、同一文化・異文化差別を伴う「絶対主義」に変容していたと言われるが、その原因の説明も不十分である。

タイセンはこれを、キリスト教におけるユダヤ教の(悪しき)遺産と見ているようであるが、これだけでは、再びナイーブに過ぎる。これもまた、ローマ帝国の支配構造と、その中にとり込まれたキリスト教の教団組織との社会的関係、両者における共同体倫理の緊張と統合等々の広い視野から論じられなければ、荒井には納

得がいかない。もっともこれは、主としてパレスチナにおける原始キリスト教の社会学を扱った本書の著者に対しては、無いものねだりになるのかもしれないが。

以上のように、本書には批判すべき点が多い。にもかかわらず、われわれはこれを全体として高く評価する。およそ批判の余地を残さないテーゼなどあり得ないということをも別としても、まず、新約学の知見を踏まえた上で原始キリスト教の成立史を全体的に社会的分析の対象とし、これを一本にまとめあげた業績は、本書をもって嚆矢とする。次に本書では、ブルトマン以来主としてドイツの新約学界においてタブー視されていた二つの事柄、すなわちイエスと原始教団との連続の可能性、及び新約聖書の心理学的解釈が、前者は本書第Ⅰ部において社会学の方法により、後者は第Ⅲ部において精神分析学の方法により、それぞれ比較的説得力をもって打ち破られている。さらに、本書第Ⅱ部の要因分析においては、原始キリスト教成立の社会的諸条件が広範囲にわたる資料上の裏づけをもって見事に描き出されている。この部分は本書の白眉であろう。最後に、本書には総じていわゆる「周縁理論」あるいは「両義性理論」が内包されており、イエス・スケープゴート論と相俟って、ここには社会学・文学・精神分析学を統合し、歴史ないしは文化現象を全体的にとらえなおす新理論構築への萌芽が、確実に存在すると見てよいであろう。

2 変革への哀感 ノスタルジー

さて、著者ゲルト・タイセンは、1980年秋ハイデルベルク大学神学部新約聖書学担当正教授の職を拝命した精鋭の(1943年生まれ!)新約聖書学者あるいは原始キリスト教史家である。彼が発表した主な研究論文には、ヘブル書の研究(1968年)、原始キリスト教の奇跡物語に関する研究(1972年)、『原始キリスト教の社会学的研究』(1979年)などがある。本書は、タイセン自身も冒頭で述べているように、原始キリスト教に関する彼の社会学的研究の<総括>とも言うべきものである。しかもこの書は、専門家のみを相手とし

た特殊な論文というよりもむしろ広く、社会と宗教との関わりに興味を抱く、あるいはそれらの間に生きている人々に向けて書かれたものである。実際のところ、本書の一つの特徴は、きわめて明解な記述がなされていること、すなわち何が問題となっているかが容易にわかること、である。それは恐らく、タイセンが置いている視座と本質的な関わりをもつものであろう。そして今一つの特徴は、随所に見られる鋭くうがった思想表現であろう。

ところで、筆者がこの書の中で、何にもまして感じたことは、タイセンの祈りにも似たような一つの思いが漂っているようだということである。これを変革への^{ノスタルジー}哀感と呼ぶこともできるだろう。それはまず、タイセンが本書において示している問題設定の中にすでに見出されないだろうか。彼の問題設定とは何か。これを説明しよう。

タイセンによれば、イエス運動の社会学は、イエス運動における典型的な人間間の振舞を記述し、そのユダヤ・パレスチナ社会全体に対する相互作用を分析するという課題をもつ。この分析には、典型的な行動様式を見るもの（役割分析）と、行動様式の社会全体による制約条件を考察するもの（要因分析）と、行動様式の社会全体への影響を見るもの（機能分析）とがある。その際、社会的な「第一原因」の探究は、はじめから断念する。その理由は、タイセンによれば、経済的、生態的、政治的、文化的要因は、相互に作用し合っており、一を他から分離できないからである。同様に、宗教の機能がある一つの位相に局限することも意味がない。なぜなら、宗教はさまざまな仕方、社会の基本的な課題を果たすことに寄与し得る、すなわち社会の成員を統合し、変革によって紛争を克服することに役立つから。統合は、一方において強制と制限を含み得るが、他方では人間の可能性の拡張と充実を示すことができる。紛争は、補完的な解決によって押えつけることもあり得るが、解決のための新しい計画によって現実化されることもあり得る。従って、タイセンによると、宗教は少なくともつぎの図のような四つの機能をもつ。要するに、彼によれば、宗教は社会的な結合剤でもあれば、変革への衝撃

	統 合 的 機 能	敵 対 的 機 能
制限的機能	飼育化： 社会的強制の内面化	補完： 紛争の幻想的解決
創造的機能	人格化： 人間の本性の社会化	革新： 紛争の潜在的可能性の 現実化、新しい解決

でもあり得るというのである。宗教は人間を脅かし、適応せしめることもできるが、また自立した行動を助けることもできる。このような機能はすべて、原始キリスト教の中にも確認される。否、そこにおいては他のどこにおけるよりももっとはっきりと宗教の革新的機能が現われている、というのである。

このようなタイセンの問題意識は、宗教が社会を変革するという^{ノスタルジイック}哀感的な思いを暗示しているようだ。もちろん、彼は、原始キリスト教の中には宗教の革新的機能が顕著であると言っているにすぎない。だが、この点にタイセンの一つの思いが込められているのに気づいた者は私一人だけではないだろう。宗教が社会を変革するという視点——これは一つの理想であろう——からは、宗教の一つの限られた位相と可能な社会的動因はよく解明されるだろうが、宗教のさまざまな機能を人間的情況及び社会的現実の許で批判的にとらえなおすという試みは困難となる。

またタイセンは、社会の原動力と宗教との間に構造的な類比性を見ているようだ。つまり、社会も宗教も自己の全体を一つの位相には還元できないものである。換言すれば、両者とも全体としてはとらえ難いものである。このような構造から、彼は宗教が人間に錯覚や幻想とともに、変革を促すという理念を引き出しているのだろう。だが、果たしてこの理念は錯覚や幻想と変革との相違を明確に示し得るのだろうか。「変革への^{ノスタルジー}哀感」を抱く者の眼には、宗教が社会に対して果たす積極的役割については、よく見えるだろうが、他の役割については、これをとらえそこなう危険性がないだろうか。

最後に、この感覚がどのように現われているかを見ておこう。

タイセンは、われわれがイエス運動に関わる際に突き当たる根本問題とし

て、社会的緊張の中で新たな破壊的攻撃に身を任せることなしに、いかにして建設的な変革が可能かという問いを措定し、それを解く鍵となるのは、先入見を修正する用意と、対象への共感的参与と、すべての物事には二つの面があるという予感だろうと示唆する。

イエス運動の要因分析のところでは、タイセンは、経済的圧迫が圧倒的に最下層階級に属する人々を変革および抗議行動に導くという考え方はナイーブに過ぎるものであり、実際には、人々が行動を起こすのは、とりわけ、生活状態の悪化が迫った時、あるいは、その改善が見えはじめた時においてである。すなわち、より良い暮らしの規準を知っている者、あるいはそれを予見できる者だけが、貧困と悲惨に対して敏感に反応するものだ、と指摘する。

また彼は、存在する悲惨よりも、悲惨に対する恐れの方が、しばしば人々を反抗的にした、と言い、耐え難いようなことが現実の歴史においてはいつも驚くほど長期にわたって耐えられてきた、と主張する。タイセンによると、紀元後一世紀のユダヤ教内革命運動の社会的な場は、最下層よりも、むしろ周縁の中流階層であったのであり、この階層が、上昇および下降の階層移動の徴候に対して、特に敏感に反応したのである。

そして、タイセンは道徳的問題及びその水準の止揚をめぐるつぎのような鋭い視点を提出する。

誰もが、強められた規範を前にしては罪ある者とならざるを得ないことがはっきりすれば、あらゆる道徳的自己正当化は偽善として現われざるを得ない。自分の妻とは別の女性によって官能的な刺激をひき起こされることで、すでに姦淫が始まるとすると、明らかな姦淫の場面に居合わせたとしても、誰がなお、最初の石を投げつける資格を有するであろうか。怒りと殺害とが同一レベルのものだとするなら、犯罪の中に自分自身の衝動が改めて見えてくるのを、誰が拒むことができるであろうか。敵もまた、兄弟として現われてこないわけにはゆかないのではないか。神が善い者の上にも無い者の上にも太陽を昇らせるというのであれば（マタイ5：45）、人がなお、善い者と悪い者とをはっきりと分けること

ができるであろうか。倫理的規範を道徳的攻撃の手段として用いるならば、倫理的規範の意味をとらえそこなうのではないか。イエス運動の中では、共に人間らしくあることは道徳以上のものだという途方もない認識が、しらじらと明けそめている。（147—148頁）

この視点は、タイセンにとって、新約聖書の独創性——とりわけ、その罪理解——と密接な関わりをもっている。

たとえ、自ら罪を自覚しないとしても、自分自身を義しいと認めること自体が罪なのである……新約聖書においてはじめて、人をたじろがせ、人に救いをもたらす認識がなされた。つまり、いかなる倫理的要求も、それが真剣に受けとめられるならば、それを達成できないことが罪であることを証明する、という認識であり、倫理というものは、赦しを伴わなければ倒錯しており、それは、道徳が人間的なものに留まるべきであるならば、道徳以上の道徳に属する、という認識である。（192—193頁）さらにこの独創性は、類い稀な出来事に象徴化された、とタイセンは理解する。

否定的な経験を内面化することによって、苦悩や緊張や罪責を乗り越える力を得るといふ、人間存在克服のあの仕方が、ここに人の心を動かさないではおかない象徴を見出した。犠牲が祭司に、裁かれた者が裁く者に、力を持たない者が世界の支配者に、追放された者が共同体の中心に立つ者になった。疑いもなくこれは、何がしかものすごいことであり、類い稀なことであった。それはあたかも、人類が一瞬の間に、すべての人間関係を毒しているスケープゴート・コンプレックスを克服するのを経験したかのようなものだ。もしこのような象徴がわれわれの内面に統合され、われわれの振舞いの上に影響が及ぶようになったならば、社会的関係は全く違った様相を呈したはずである。（197—198頁）

そしてタイセンは、筆を措くにあたり、こう祈っている。

社会的な変革に迫られていると同時に、内外の平和が必要とされている今日の状況において、われわれは恐らく、われわれが思っている以上

に、より徹底した行動の変革を求められている。これまで機能し得なかったものが、機能し得るものとなり、これまで人類の倫理的な贅沢品の中に数え入れられてきたものが、人類の生き延びる機会となる、——このことが、いつの日か明らかとなるであろう。(213頁)

付記：

道徳運動の一つであるモラロジー運動について一言する。この運動の社会的視点の確立が求められている今日の状況において、それを担っている人々が果たしている社会的機能と、彼らがそれによって生きている理念との関わりを、生活全体において考えるという試みは非常に興味深い。この試みは、それが十分な準備をもってなされるならば、この運動における救済者像の今一つの本質規定を示し得るものであろう。それはまた、この運動に独自の意味を付与することにも貢献し得るものであろう。

これまでのモラロジー研究は、どちらかと言えば、創始者によって指定された理念に自己を「同一化」あるいは「同化」することに最大の関心が置かれていたようである。しかし、もしもモラロジー運動が社会的な拡がりをもった視座からとらえなおされたとしたら、社会的現実の中で、モラロジー運動を実践している者の側が、理念そのものの再構成に対して機能している側面にも、光が投げられることになるだろう。この意味において、モラロジー運動の社会学的研究はきわめて今日的な問題提起であろう。