

田川建三における大学闘争と宗教批判

観念と現実のはざま

村山由美

MURAYAMA Yumi

はじめに

本稿は、1960年代から70年代にかけての全共闘運動のなかで、「キリスト教と権力」の問題がどのように論じられたのかについて、田川建三の思想と行動を通して考察することを目的としている。

従来「キリスト教と権力」が歴史学的に論じられる場合、アジア・太平洋戦争以前の帝国主義・天皇制に具現化される国家権力との関わりがいわば古典的なテーマであり、「教会」を行為の主体としてとらえ、国家権力に迎合したか抵抗したかが論じられてきた。その観点からは戦後のGHQ主導の宗教政策において「信教の自由」が保障されたことにより、宗教教団の存続をかけた国家権力との緊張した関係は終わりを告げたかのように語られがちである。だが、戦後においても、とくに学者や学生たちの間で新しい「権力」の表出のかたちが問題とされ、たとえば靖国神社国家護持運動からはじまった「靖国神社法案」、管理教育、人間の疎外や差別など、新たな課題への関心が強まった。ただし、これらをよりラディカルなかたちで問題化したのは、いわゆる「教会」ではなく、1968年を契機に全国の大学に広がっていく大学闘争をとおして、権力批判や社会問題に取り組もうとし

た学生たちだった。¹キリスト教系大学においても他大学と同様に、各大学の「全学共闘会議（全共闘）」が中心となって、国家や資本制に奉仕する権力を徹底的に批判し、「大学・学問」とはなんであるのか、さらに社会とは、人間とは何者であるのかを、「当事者」の「立ち位置」から問いなおすことが目指された。それは経済界からの要請を受けて私立大学が増設され、とくに理工系の学部が拡張するなど、大学が営利目的で大衆化されるようになったところであり、それともなって「学者」や「知識人」の様相も変化した時代であった。一言でいえば、全共闘運動で学生たちが批判的にとらえようとしていたのは、個々の大学の具体的な問題の背後にある資本制社会のあり方だったとすることができる。

そのような権力との対峙についての思想的発展をうかがう手がかりとして田川建三を選んだのは、田川がキリスト教徒思想家の代表として闘争に参加したなどということが言いたいからではない。むしろ、田川の権力批判は、キリスト教批判へと向かっていく。しかもその議論は「真のキリスト教」を対置して教会を批判したのでもなく、

1. なにをもって「教会」とするのは議論の余地があるだろうが、ここでは教団当局をさしている。

世俗主義的な立場から宗教を批判したのではない。彼が何を批判し、何に抗ったのか、解き明かす鍵となっているのが、全共闘時代の田川の著作である。新約聖書学者田川建三は、全共闘運動の最盛期に国際基督教大学専任講師としてこの運動にかかわり、その結果35歳で大学を解雇された。その思想と行動にある「一貫性」をみていくときに、知識人としての責任、学問論といったテーマが浮かび上がってくる。結論を先取りすれば、当時の田川建三は、新約聖書研究を徹底することで、同時代の権力批判を貫徹しようとしたといえることができる。

田川は宗教が現実から乖離した観念論として、現実の人間の生のあり方を抱え込もうとしてくることを批判的に指摘しており、その批判の論理はマルクスの宗教批判を基盤としている。宗教だけでなく、あらゆる思想がもともとは現実をうつすものだったところが、観念論的に現実から乖離して、現実を規定する言説として作用することへの批判である。人間は「観念」を手放すことはできないし、する必要もないのだが、それが「観念論」的に現実の占めている場のとつることが問題であると、田川は繰り返し語っている。²こうした田川の批判は、キリスト教だけではなく、教条主義的マルクス主義や「民衆」や「大衆」概念を理想化する知識人にも向けられていく。³

2. 田川建三の宗教批判と知識人批判の中核にこの「観念論化」ということがあり、随所に見られる議論だが、たとえば赤岩栄の「思想よ、さようなら」という論考を批判した、「キリスト教的疑似知識人の悲劇」（『赤岩栄著作集別巻』教文館、1972年、208～59頁）が、「キリスト教脱出」を目指したとされる赤岩栄との違いも含めてわかりやすい。

3. 教条的マルクス主義についてはたとえば「キリスト教とマルクス主義その一」および「その二」（『思想的行動への接近』具指の会、1972年）、知識人の

ではその批判のなかで、キリスト教、あるいは「イエス」はどう位置づけられたのか。そして、宗教批判を徹底していく過程でそれらはどのように思想的に乗り越えられたのだろうか（あるいはのりこえられなかったのだろうか）。それを紐解く作業は田川の大学批判、そして、宗教批判を分析することで可能となるが、彼の全共闘運動との関わりとその時期に紡がれた思想を抜きにしてはなし得ない。

この課題と取り組むときの資料として、「キリスト教脱出」をめざした赤岩栄がはじめた月刊誌『指』を用いる。田川建三は赤岩の死後、その編集を引き継いでいる。⁴『指』に掲載された論考は、全共闘運動のさなかの田川の思考を現在進行系で追うことを可能にしてくれる。

田川建三については、神学的、あるいは文学的な観点からの分析がいくつかあるものの、全共闘運動との関わりをなかで彼が生み出した思想や実践について論じたものは、管見の限りない。また、書評などにおける田川建三の論じられ方を見る限り、「聖書学者」と「評論家」としての田川建三がそれぞれ別個のものとして存在しているような印象を受ける。これに対して本稿では、とくに1970年代の田川建三の思想を包括的に論じることを目指したい。

「大衆」観については、「知識人論への一視覚——谷川雁をめぐる——」、「民衆理念の観念的浮上」とともに『立ち尽くす思想』（勁草書房、1972年）がある。また、「大衆」をどう見るかということは田川の吉本隆明批判の根底にも流れているテーマである。田川建三『思想の危険について——吉本隆明のたどった軌跡』（インパクト出版社、1987年）。

4. 赤岩栄が中心となって編集していた第1期の『指』は、1950年12月に創刊し、67年2月に赤岩の死をもって休刊にはいったが、同年11月から田川と宮滝恒夫の編集チームによって再刊された。

1. キリスト教系大学における全共闘運動

まずは、そもそも全共闘運動とは何だったのか、またそのなかでのキリスト教系大学の位置づけを簡単に確認しておきたい。全共闘運動の象徴的なシーンとしてしばしば回想される、1969年1月の東京大学の安田講堂攻防戦は、前年6月に医学部による安田講堂占拠に端を発している。医学部のインターンがいわゆる無償労働である現状にたいして、研修契約を求めたことから始まったこの学生運動に、大学当局は機動隊を導入した。「大学の自治」、「学問の自由」を謳っていた大学の欺瞞を糾弾する学生の集会は五千人という大規模なものとなった。68年7月には東京大学全学共闘会議（東大全共闘）が結成され、闘争は他学部にも広がっていく。当時東京大学で全共闘運動にかかわった小阪修平は、次のように振り返っている。

東大闘争の発端はきわめてささやかな事件であり、大学内部の不条理ともいえる当局の傲慢さに対する学生の抗議だった。なぜ機動隊の導入が学生の憤激をよんだかという、当時の大学は社会から中立で真理を探求する場所だというタテマエをもっていたからだ。⁵

（大学当局が）口先では進歩的なポーズをとり反権力的なことを言いながら、実際の行動ではそれとまったく逆で機動隊に頼ってしまうという落差が学生を憤激させたのである。この発端からわかるように、東大闘争の出発点は、学生と教官の間に対等な関係をもとめる要求であり、それを支えた感性は戦後民主主義が育てたものだった。（括弧内及び強調点引用者。）⁶

5. 小阪修平『思想としての全共闘運動』（筑摩書房、2006年）、70頁。

6. 同上、71頁。

小阪は、戦後民主主義的な感性が、全共闘運動を指導部や組織系統のない、「当事者性や個人の自発性を重視するリゾーム型の組織」として存在し、機能することを可能にしたとしている。⁷ 全共闘はメンバーシップのない、闘う有志の会として、他大学でも次々と結成され、1969年に全共闘運動は全国の大学で最盛期をむかえる。しかし、その個人の自主性による組織のあり方は、責任の所在の不明瞭さから、運動の着地点の見極めを困難にしてゆくことになる。

キリスト教系大学における全共闘運動を組織論から考察した齋藤崇徳によれば、キリスト教系大学でも全共闘は結成され、運動は激しさを極めたが、かならずしも「キリスト教的」なものが批判の対象になったわけではなかった。しかし、キリスト教が批判の対象になった大学では、キリスト教と大学が結びついていることが批判された場合と、キリスト教自体が批判の対象となった場合があり、後者ではそれが教会批判へと展開されていったという。運動の帰結もさまざま、神学部が廃部になった関東学院大学と青山学院大学の例はしばしば象徴的にとりあげられるが、いずれの場合においても、全共闘運動が廃部を要求したというよりも、むしろ学内の対立や政治的な力がはたらいた結果であったようだ。⁸ たとえば関東学院大学の場合は、「神学とはいったい何だ」という意義が問われる中で、「経済的な問題ともからんで」教授会がひらかれ、かねがね神学部の存在に対して懐疑的であった人々の動きもあり、神学部廃部という方向が理事会から出されたこと、当時

7. 同上、75頁。

8. 齋藤崇徳「戦後日本におけるキリスト教系大学の組織論的研究—宗教的適応とその変動に着目して」東京大学、2018年、学位請求論文、特に第13章。

神学部助教授であった高尾利数が71年に述べている。⁹

田川は65年4月から70年3月まで国際基督教大学に所属していた。同大学は戦後に「日本と北米のキリスト教界の指導者」を中心に設立の計画が進み、ニューヨークにできた財団への募金をもとに53年4月に発足したキリスト教系大学だが、¹⁰ 全共闘運動時代もその以前も、「キリスト教」そのものが学生たちの側から直接問題とされたことはない。当時は在籍学生数が1000人ほどの小規模な大学で、専任教員は「キリスト者」でなければならないという「キリスト者条項」があった。

2. 国際基督教大学における闘争

田川建三は1965年にストラスブール大学から帰国し、国際基督教大学の常勤助手、及び非常勤講師となっている。¹¹ 田川が解雇されるにいたった直接の契機は、69年2月から翌年まで続いた闘争で、最終的に、田川は大学側から「一度も事情聴取することもなく、会って話をするすらなく」、大学当局から一方的に3ヶ月間休職処分を言い渡され、そのまま教授会の決議を経ずして解雇されたと証言している。¹² この経緯を

9. 高尾利数、谷川健一、田川建三「キリスト教的ラディカリズムとは何か」『現代の眼』12・4（1971年、現代評論社）132頁。

10. 国際基督教大学ホームページ〈<https://www.icu.ac.jp/about/>〉（2020年3月24日閲覧）。

11. 立場としては「常勤助手」なのだが、助手は授業を担当できない立場であったため、授業をするときは「非常勤講師」として教壇に立っていた。田川建三「授業拒否の前後——大学闘争と私」『批判的主体の形成 増補改訂版』（洋泉社、2009年）258～59頁。

12. 田川建三「何故私はここまでやったのか」『指』223（1970年）12頁。

追うことは全共闘運動を理解する上でも、田川の思想を理解する上でも重要だと思われるので、主要な部分を確認していきたい。

69年2月8日から11日まで行われる予定であったICU祭り・反戦討論集会には、ガードマン20名が学生の監視のため、警棒とヘルメットといういでたちで配置されていた。¹³ 国際基督教大学全共闘が要求したのが、この「ガードマン体制」の撤廃、教授会議事録の公開、そして、「能研闘争」の処分白紙撤回であった。この「能研闘争」というのが、いわば69年の闘争の前史となっている。

当時、国際基督教大学には「能力開発研究所」¹⁴ と関わる教員たちがおり、マークシート方式の試験を開発しようとしていた。それで、67年、能研テストを入試の一次試験に導入することを決定したのだが、能研反対者同盟のメンバー約70人は本館の出入り口に内側から机を針金でゆわえたバリケードを積上げ、ろう城し、能研テストの採用とそれに伴う受験料の値上げに反対を唱えた。4月10日、機動隊出動のもと不法占

13. 田川建三「弾圧者となったキリスト教」『朝日ジャーナル』12月7日（1969年）45頁。

14. 文部科学省の白書、『学制百年史』には、「昭和三十八年一月中央教育審議会は「大学教育の改善について」答申を行なったが、その中で大学の入学試験の改善を重視し、具体的改善方策として信頼度の高い結果をうる共通的・客観的テストの研究・作成および実施とその主体となる専門の機関の設置を提案した。この答申に基づいて、三十八年一月、大学、高等学校、文部省の関係者が発起人となって、財団法人能力開発研究所が設立され、三十八年度から四十三年度までの六年間、大学入学者の選抜と高等学校の進路指導に役だつて共通テストの開発と、それに関する専門的な調査・研究が行なわれた」とある。文部科学省ホームページ〈http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1317828.htm〉（2020年3月24日閲覧）。

拋排除が行われ、大学は9月まで休講となり、学長は辞任した。¹⁵

この「能研闘争」、及びその後の展開については、田川も『批判的主体の形成 増補改訂版』（2009年）にある「授業拒否の前後——大学闘争と私」の註でくわしく説明している。当時はまだ常勤助手だった田川は、教授会には出席を許されていなかったが、「封鎖」された本館に学生たちを訪ねて話し合った結果、彼らが「知識の国家管理」に結びつきかねない、能研テストのようなものの全国化を危惧していたことを知る。このとき、60名以上の学生が退学、無期停学、けん責等の処分を課されたが、これが能研闘争処分にあたる。1年後に学生たちは復学をゆるされたものの、2年後の学生運動ではこのときの大学側の対応が問題とされた。

翌68年の2月から、田川は、66年に制定された「建国記念日」が、大学の祝日となっていることに反対する運動をはじめ、教授会にはたらきかけて、建国記念日を授業日としようと試みた。「建国記念日」は、戦前の「紀元節」にあたる日をあらためて制定したものであり、その反動的な性格が批判的となっていた。また、キリスト教界では、政教分離がおびやかされるという危惧が表明されていた。田川は、もしキリスト教系の大学が本当にその精神に基づくならば、「国家神道」という異なる宗教の祭日をまもって、建国記念日に休むというのは看板と食い違はずだと指摘した。しかし、この日を祭日として休みにしている時点で、大学としては所詮文部省のきめた枠組みの中でのみ自己の存在を担保しているという

15. 「鶴岡学長が辞表出す・紛争つづく国際基督教大・根の深い学生の不信感」（朝日新聞、1967年5月4日夕刊）10頁。

ことが明らかになる。それはつまり、キリスト教の理念ではなく、現在の資本制社会の中で居場所をもっているということにしかない。大学のその自己矛盾をついた上で、その限界を乗り越える道をさぐるために、田川は学生と共闘するようになる。¹⁶ その意図について、71年4月の『現代の眼』に掲載された高尾利数と谷川健一との鼎談では次のように述べられている。

現在の高度成長が進んできたあとの日本の帝国主義再編成の過程のなかで、ナショナリズムの問題が何ほどか処理されていかなければならない、というそういうところから出てくるわけですから、そういう位置づけの問題としてとらえて、そしてそれをたいていく。実体としてはそういうものなわけです。二・一の問題にせよ、あるいは最近、宗教界で常に問題になってきた靖国法案の問題にせよ、本質的には「信教の自由」というような問題じゃないわけで、もっと徹底して現在の日本帝国主義の再編成の過程の中に出てくる一つの民族主義的イデオロギーの問題なんですね。¹⁷

つまり、田川はキリスト者として国家に対峙しているのではなく、あくまでキリスト教の表明するところを議論上の戦略として利用したのである。既成のキリスト教を支持するわけでも、その思想的優位性を説くわけでもではないが、何か別の強力なイデオロギーに対して戦略的にその表看板でうたっていることをぶつけていくという姿勢である。この手法によって、民族イデオロギーと宗教的観念論という両者を一度に批判しようとしている。

同様のレトリックは、キリスト教系大学

16. 高尾利数；谷川健一；田川建三「キリスト教的ラディカリズムとは何か」128～29頁。

17. 同上、130頁。

の意義についての議論でも用いられている。関東学院大学で神学部の存続が教授会内で議論されるなか、いわゆる「キリスト教主義大学」というものは可能なのか、そうであればどのようなかたちであるのがよいのかということが、他のキリスト教系大学の教員や学生のあいだでも議論されるようになった。たとえば、先述した高尾利数は、国立であろうと私立であろうと、「大学」の理念というのは「特定のイデオロギーや理念」ではなく、非宗教化された「人間性の尊重」や「自由・平等・博愛」のようなものであるべきだという立場をとった。¹⁸ それに対して田川は、「高尾氏の進歩的な姿勢にもかかわらず、案外これでは古典的な大学の理念をそのままかかえ続けているのではないだろうか。そして、そういう中に設定されたキリスト教というものが、キリスト教理解としてそもそも正しいかどうかを問わねばなりません」と批判した。¹⁹ 高尾が論じる普遍的に「開かれた大学」は「少なくとも言葉づかいとしては中教審と同じことを言っている」というのである。つまり、「キリスト教」大学を批判するあまり、現代の「大学そのもの」を批判しそこねてしまう。学問の中立性とか、開かれた大学という理念は「無原則的に支配階級のイデオロギーに奉仕してしまう」危険性をはらんでいるという。²⁰ そして、「むしろ現在の大学革命で

18. 高尾利数編著『キリスト教主義大学の死と再生』（新教出版社、1969年）61～81、127～65頁。

19. 古屋安雄・荒木亨・田川建三「特集キリスト教大学の現実と未来 討論—キリスト教大学の可能性と限界」『福音と世界』24（8）（新教出版社、1969年）50～51頁。

20. ここでは、高尾の議論が中央教育審議会の意見と似ているかということは議論しない。すくなくとも、高尾が「無原則的」に大学の「中立」を思考していないことは別稿で論じたい。

問われていることは、正しい思想のあり方というものは、思想が観念におわるのではなく、現実の中に実質化していかなければならない、ということです。つまり大学なら大学という場所、制度機構が思想の実質化として働かねばならないのです」と述べている。キリスト教主義の大学が良いのか悪いのか、どのようなキリスト教主義がよいのか、ということよりも、実際の場において思想を生み出すことで、政治や経済が求める大学像を批判していこうということだろう。

同様な理論から、田川は「信教の自由」「思想の自由」という概念を称揚することを是とししない。²¹ このとき大学側は、全共闘を批判する際に、全共闘の学生こそが、大学の「思想の自由」を脅かしているとした。つまり、全共闘運動を「特定のイデオロギー」として位置づけ、自らをそれ以外の「価値観、学問・思想の自由、人間の尊厳を厳守」する立場として位置づけたのである。²² それは「思想の自由を口にしつつ反動的「進歩」学者は国家権力と結びついて学生の思想を抹殺」しているにすぎないと田川は言う。²³

以下、国際基督教大学での闘争の経緯を、

21. これは田川独自の見解というよりも、戦後民主主義批判の典型であり、大学のあり方に対する批判のなかで言及された。たとえば九州大学で全共闘運動にかかわった滝沢克己も、「民主主義」とか「思想・学問の自由」とか、そのための「大学の自治」とかといって、自分の所有（もちもの）のために「安全地帯」を作り、その中でいい気になっておしゃべりをしてきた——それが人間として、学者として、どんなにひどいこと、空しいことか、そんな「安全地帯」の「存在」は許せない」と述べている。滝沢克己「言葉と武器と」『福音と世界』24（7）（1969年）7頁。

22. 「ICUを守る会教授有志の見解」高尾利数編著『キリスト教大学の死と再生』271頁。

23. 田川建三「中身のある問答」『指』215（1969年）7頁。

田川が機動隊導入の渦中で執筆した「弾圧者となったキリスト教」(『朝日ジャーナル』1969年)に沿って追っていく。すでにのべたように、69年2月8日から11日、国際基督教大学祭(ICU祭り)では、反戦討論会のために20人近くのガードマンが配置された。増員で挑発された学生は、大学に、一、ガードマン体制撤廃、二、教授会議事録の全面公開、三、能研闘争の処分白紙撤回をとおして自己批判をせまり、その主体として全共闘が結成された。その後、3月いっぱい、3回の全学集会と5回の大衆団交を経て、5つの確認書がかわされ、5月2日から新学期が始まる予定となった。田川は新執行部の学生部副部長代理として、2回目の大衆団交の後姿をくらました旧執行部にかわって、新執行部の教員たちと、学生との話し合いを続けた。ところが4月になって事態が落ち着いたころ、旧執行部が理事長の意思をたずさえて帰ってきて、4月24日、新執行部を凍結する。そして授業の無期限延期を宣言した。それから10月まで、当局は学生を無視し、10月20日早朝、機動隊が導入されたのである。国際基督教大学の機動隊導入とその後の学生への暴力は、ベ平連が当時発行していた『週刊アンボ』にも写真付きで報じられている。²⁴このとき、盾で頭を殴られ長期入院を強いられたとして、70年1月、女子学生が大学関係者と機動隊員を暴力致傷罪で告訴し、75年2月、東京地裁が学生の訴えを認めた。²⁵

大学当局は構内の主要な建物の周りを上

24. 学内の雑木林で機動隊の攻撃を受けた学生のうち4名が病院送りになったという。「大学公認の警察暴力」『週刊アンボ』3号(1969年)。

25. 「タテで殴られ長期入院『機動隊員に過失』東京地裁女子学生の訴え認める」(朝日新聞、1975年2月28日朝刊)。

部に有刺鉄線を張り巡らせた鉄の壁で囲み、授業登録をして、機動隊が常駐する(2ヶ月以上常駐した)なか、狭い入り口から、「検問」を通過したものだけが授業を受けることができ、授業登録をしないものは退学になると告げた。検問制度によって数百名の学生を「教育地域」に立入禁止にしたまま再開された授業に協力することを最後まで拒否したのは、田川と数学者の弥永健一であったが、それを理由に2人は69年12月22日から3ヶ月間休職処分となり、そのまま事務手続きのみをもって解雇された。

3. 「何故わたしはここまでやったのか」

—知識人としての田川

一般的に「教員が授業をすることを拒否した」ということを考えた場合、おそらく、誰しもその教員が解雇されるのは当然だと考えるだろう。しかし、田川と弥永の授業拒否は、大学が機動隊による暴力と退学をちらつかせることで大学を正常化したことに対する抗議としての性格をもっていた。だからといって、解雇という結果が全く想定されていなかったわけではなかったはずである。70年2月に発行された『指』に、田川の「何故私はここまでやったのか」という論考がある。

現在の思想的状況においては、自分の語る思想がどこまで自分自身の実存に実際に現実化しているか、あるいはまた、自分自身の現実を実際につき動かしていくものとして自分の思想が提示されているか、あるいは逆に言うとなれば、このようにしてつき動かされていく自分の現実を正しく表現したものとして思想が語られるのか、それとも、そういう現実とは無縁の場所で観念論的に思想が語られるのか、という

ことが徹底して問われるのである。²⁶

つまり、田川によれば、思想と行動は2つの別々のものであってはならず、彼自身の闘争も、思想の結果ではなく、思想そのものであるべきであったため、その結果、職をなくすという帰結は思想の一貫性を保つかぎりにおいて必然であったということであろう。

さらに、「何故」ということに答えるために、この論文で田川は三つの要因をあげている。

一つは現在の大学問題の特質であり、一つは全共闘運動の持っている歴史的役割であり、一つは、これは特に私の場合問題となることだが、イエスとの関わりにおける殉教の意味である。²⁷

大学問題と全共闘運動の歴史的役割というのが、直接的要因として「何故」に答えるものであるのに対して、「イエス」というのは要因というよりは、闘争の中で類比として現れてくるモデルである。これを「イエスに対する私の信仰がそのように行動することをうながした」というキリスト教徒の信仰告白としてとらえられることを田川は拒否する。福音書という古文書を研究する「歴史家・文献学者」である田川にとって、「イエス」は研究対象であり、研究とは、イエスという歴史上の人物を再構築することによって、「キリスト」として教義化されたイエス像および、現代のキリスト教の立場からの「イエス像」への読み込みを批判する営みであったからである。しかし、イエスが歴史上の人物であるとはいえ、田川にとってもイエスが特異な存在であったこともまた事実である。たとえば「立ち尽くす

26. 田川「何故私はここまでやったのか」12頁。

27. 同上、13頁。

思想」(『指』1968年)では、田川はイエスの「強烈な個性をもって時代に語りかけた精神と行動」を評価している。²⁸

イエスとの「関わり」あるいは「歴史的連帯」と呼ばれているものについては、次のセクションでさらに踏み込んで考察するとして、ここでは、田川が、歴史上の人物としての「イエス」について授業で語り執筆しながら、一方で機動隊を導入し、検問所をもうけて、従わない学生を「退学」をちらつかせて支配しようとする大学の方針にしたがって授業をすることができなかった、ということを確認しておく。肯定的に捉えられるべき歴史の類型を示唆しておきながら、現実においてその類型と無関係に行動することが否定されているのである。

では、「大学問題の特質」および「全共闘の持っている歴史的役割」とはなにか。授業拒否に至った背景について中心的に論じたものには、「授業拒否の論理」(『構造』1970年5月)と、「一つの教師論」(『構造』1971年4月)がある。前者は、田川のおかれた状況で授業拒否が不可避な決断であった理由を、後者は、ではそのような問題意識の中で教師であるということはいかなることかということ論じている。

「授業拒否の論理」では、田川にとっては、授業を拒否するという行為が、闘争という文脈で、執行部に反抗して正常化をさまたげるといふ「しばらくの間の象徴的示威行為」以上の意味をもったということが述べられている。²⁹つまり、個別の大学の問題を超えて、「大学というものの存在自体を問題に」しようという、まさに全共闘運動が担

28. 田川建三「立ち尽くす思想」『指』204(1968年)2頁。

29. 田川建三「授業拒否の論理」『構造』89(5)(1970年)137頁。

ってきたテーマを具体化したのが、田川の授業拒否だったということである。

田川は、全国の大学で全共闘が問題提起したのは、教授にもっとよい教授になってくれという提案ではなく、「教授が『教授』であることを拒否する思想」であったと捉えられている。³⁰ここで田川のいう「大学の問題」とは、「授業」という「形式」が、学生に単位をさずけて卒業させ、いわば彼らの商品価値を学位によって保証する形で、大学が産業界の中に居場所を得ている現実を指す。「産学協同」というのは建前である。実際は「大学の機構と存在自体が、すなわち「学」が「産」の中に位置づけられている。(傍点田川)」大学を成り立たせているのは学問の内容ではなく、学問は「大学という労働力再生産機構の中に、いわば居心地悪く間借りしている」のだという。³¹

そのような大学で教育・研究をする教師を、田川は「教育労働者」と呼ぶ。それは賃金をもらって働いているからというだけではなく、「資本主義の機構そのものに奉仕する位置にあるのが教師」であって、「その意味で、教育労働は、人間を物化していく過程である、ということができるといのである。³²「教師」という立場と学問の「内容」は、こうした現実に規定されながらあることを認めることが批判の第一歩である。では、次にどうするべきか。それは、「体制内で固定した知識体系を次の世代に継承させていく」という体制の保守に貢献する役割を担いがちな知識の受け渡しを、「体制内で固定された知識の体型を打破する、という水準で」行なわなければならない。³³

30. 同右、138 頁。

31. 同右、141 頁。

32. 「一つの教師論」『構造』100(16)(1971年)114頁。

33. 同右、116 頁。

そのためには、「教師たることを告発するものが教師でありつづけ」、体制の中にくさびを打ち込んでいくしかない」と田川はいう。³⁴以下の文章は批判者としての田川のあり方を総括している。

個人的に縁を切るという発想を徹底的に退け、他方、改良主義的にふるまうことによってその存在の場自体を肯定してしまう姿勢も排除し、あくまでも内部に異質物として存在し続ける、自己矛盾を担い切る、ということこそ、まさに全共闘運動がすぐれて保ってきた姿勢ではないのか。その姿勢の故に、全共闘運動の現代における歴史的な新しさがあるのではないのか。³⁵

この「教師論」は妥当だろうか。というよりも、可能だろうかと今日我々は考えざるを得ない。だが、可能不可能を論ずる前に、田川が発言を行動によって、行動を発言によって説明していったことに注目したい。職を失うとわかっていながら授業を拒否するという破滅的な行動の理由が言語化されているのである。

田川は、「教師論」を「知識人論」へとさらに発展させていく。72年12月に出版された「新しい知識の創造」(『立ちつくす思想』収録)では、66年来日したサルトルが、支配階級に対して普遍的学問の立場から異議申し立てをする(「(本当の)知識人」と「実践的知識の技術者(サルトルによれば、学者、技術者、医者、教師など)」を曖昧にかさねあわせつつ区別していることを批判する。³⁶田川によれば、サルトルが保管しようとした「知識人」という概念にあたるもの

34. 同右、114 頁

35. 田川「授業拒否の論理」144 頁。

36. 田川建三「新しい知識の創造」『立ちつくす思想』(勁草書房、1972年)146～53頁。ジャン＝ポール・サルトル『知識人の擁護』(人文選書、1967年)を参照。

はもはや存在しない。そこに実在するのは、資本制の中で労働力を売ることによって生活している「知的労働者」なのである。したがって問題は、「知識」を増やすことではなく、知識人の存在を規定している状況に目を向けて批判的に取り組んでいくことだと田川は指摘している。

4. 類比としてのイエス

ここで、田川の資本制批判をふまえながら、あらためて彼のイエス論に目を向けてみよう。田川の研究対象はイエスであってキリストではない。キリストでなければ、イエスとは何なのか。全共闘運動の文脈で田川が言及するイエスの輪郭は、1968年8月に出版された『原始キリスト教の一断面』に描かれている。田川によれば、四福音書のなかでもっとも古いとされるマルコ福音書は、原始キリスト教のなかでもエルサレムを基盤に活動していた宗教的エリートに対立する視点から、ガリラヤという辺境にあって民衆の一人として、民衆とともに活動したイエスを描いたものである。また、ガリラヤという地域の民衆はとくに、宗主国のローマとユダヤ教の宗教的権威の両方から抑圧されていた。そのなかで、ガリラヤ出身のイエスという人物がその権威に対して独自の抵抗運動をおこしたために、最終的には処刑されたというのが、田川のイエス像である。その人間イエスに、田川は「歴史的連帯性とでも呼ぶべきもの」を読み取っている。

イエスはイエスとして生きた。だがそこには実に見事にイエスの主体性が確立されていた。それも主体性の確立などという抽象的なことが認識されていた、というのではなく、イエスがその時代の歴史的社会的場において具体的に自己の主体を確立して生

きた、という事実が重要なのです。そのイエスと人格的に向かい合う時に、我々もそのように生きよう、という意欲がわいてくるのではないのでしょうか。いわば、イエスの生の事実に触発されて、「そのように」という方向づけが生まれてくる。しかし、そのように「生きよう」という時には、私はもはや私の場に戻っている。³⁷

この言葉は国際基督教大学の闘争が本格的に始まる1年以上前に書かれたものであるが、ここで田川は「イエスでなくてもかまわない」ということを認めて、「イエスでなくともいいのです。しかし、その決定的な向いあいを果たせるのはやはりイエスなのではないでしょうか」と述べている。³⁸

全共闘運動がはじまると、この田川のいうイエスとの「関わり」が、批判の対象となってくる。当時、東京神学大学助教授であった大木英夫は、田川ら（学生もふくめて）がしていることは、イエスへの「信徒の倫理、模倣の倫理」であると言って批判した。³⁹「模倣」するべきイエスの原像は、どんなに客観的に歴史研究をほどこしたとしてもたどり着くことはできない。それならば、彼らが言うところのイエスとは「自己投影」であり、それを追求するところに「強烈な自己陶醉」があるという。つまり大木の理論では、原像の「模倣」は自己陶醉に帰結するのである。

大木が「模倣の倫理」のかわりに提示するのは「証（あかし）の倫理」である。証の倫理とは、自己投影を教会の「聖典」としての聖書を基準に律することで克服し、

37. 田川建三「主体性と連帯性」『指』198（1968年）7頁。

38. 同右。

39. 大木英夫「ゲバルトと愛」『福音と世界』24（7）（1969年）。

大衆に同一化したイエスを真似るのではなく、教会が告白してきたキリストを証言する「倫理」だという。もし「まねび(=模倣)」があるとすれば、この証の中にある。それは、「証言的な方法において」イエス・キリストを「暫定的に画く」からであるが、「このイエス・キリストへの模倣は、たえず証しをめざして不断にそれ自身を乗り越えようとするゆえ、自己陶醉を許さない」性質のものである。⁴⁰ 要するに、イエスに倣うこととの大きな違いは、大衆と同一化したイエスと同一化するのではなく、イエスがキリストであるというイエスによる自己同一化を証言することを目指しているという点だろう。そこから導き出される実践とは、人間的な倫理の確立によるのではないし、ましてや「ゼロテ党」⁴¹ よろしく政治運動を実行することではない。契約社会の失敗をうけて、十字架の犠牲と贖罪愛を証しすること。血縁や経済的なつながりなど、すべての「自然的なもの」を超えた「新しい共同体」としての教会を形成し、伝道することなのだ、ということになる。⁴²

大木が言うところの「イエス」及び「共同体」は定義が田川と異なり、共通する前提が少なく、明らかに議論が噛み合っていない。しかし、一般的な教会の信徒であるならば、大木の議論のほうがわかりやすく、また親和性があるとも言えるだろう。言い換えるならば、イエスそのものを証言するのではなく、イエスが証言し、使徒たちに証言された「イエス」を証言することが倫理的な実践であるということであろう。

以上のような批判をうけて、田川は「イエスの対話のもたらすもの」(『指』1969年

10月)として応答している。田川は、大木が「我々がイエスとの関わりについて主張していることを何ら知らぬままに、それに対する批判を試み(傍点田川)」ており、「その結果として、『愛の倫理』などと称して体制擁護のイデオロギーをたくみに庶民の心にしよびこませようとする」と糾弾する。⁴³

田川によれば、「イエスとの関わり」とは、「イエスが彼の時代、彼の歴史的場において知的対話に際して示していた姿勢が今日の我々にとって一つの問いかけ、一つの課題を提供する。それも、根本的な問いかけを提供する」ことを意味している。そして、そもそも「我々の生きている歴史的な場は我々独自の場なのであって、……ほかのいかなるものも、我々自身のこの歴史的責任を代わって担ってくれるものはない」。だから、「模倣」などという方法では立ち行かない現実に対峙している。そこで、イエスの「方向」に「共鳴」する者たちは、イエスの中に自らとの類似をみているのではなく、イエスの「創造的新しさに触発されている」のである。⁴⁴ では、イエスの創造性とはなにか。田川が例にあげているのは、「対話」、つまりマルコ福音書のイエスが、パリサイ人など出会った人との会話のなかで、質問や提示された議論に、まともに答えるのではなく、むしろ、相手の議論の水準をくつがえす返答をしているという点である。イエスはそれによって、パリサイ人たちが用いた伝統的な議論の図式にのりかかることを避けている。そして、それが「イエスの創造性」だということでは言われている。それは「創造性」であって、論理ではない。「イエスには変革の「論理」はない」と田川は

40. 同上、49頁。

41. 新共同訳では「熱心党」。

42. 大木「ゲバルトと愛」52～53頁。

43. 田川建三「イエスの対話のもたらすもの」『指』219(10)(1969年)12頁。

44. 同上、12～13頁。

いう。⁴⁵ 論理やプログラムは、「伝統的な図式」を継承せざるをえず、「改革」するためには有効でも、「革命」のためには役に立たないからである。イエスと田川に関係があるならば、それは「共鳴」ということ以外にはなく、それは「イエスの創造的新しさに対する驚き」である。そして、そこから創造的新しさを生み出していくべきだという。その瞬間を充分に生きるとは、何かの模倣や原則への寄りかかりではなく、「自分自身の迷いと決断」をかけていくしかないと述べている。⁴⁶

しかし、「共鳴」と「模倣」はどう違うのだろうか。田川の議論からは、それは「我々の生きている歴史的な場は我々独自の場」であるという意識に根ざすことができるかどうかという違いであると読み取れる。つまり、思想と現実の接点がみいだせるかどうか、ということが基準になってくる。「模倣」が、自己投影された対象のマネをするという自己陶醉である一方で、「共鳴」というのは、あくまでイエスと田川が各々の歴史上で実際の問題に取り組んでいるという点においてのみ成り立つのであって、なにか原点とみなされるような存在を「証し」ということは、それが歴史上のイエスであっても田川の論理のなかでは拒否される。それではイエスが観念化されてしまう。田川にとってイエスはあくまで人でなければならず、歴史上の人物でなければならず、歴史上の問題と闘った人物でなければならなかった。

5. 宗教批判へ

ところで、国際基督教大学の全共闘運動

45. 同上

46. 同上、13～14頁。

は、直接的に教会批判には向かわなかったようである。もっとも、田川も東京神学大学の闘争の際にも機動隊導入を批判したし、とくに雑誌『指』の読者のなかには、自己批判する牧師たちもいただろう。この時期の著作から読み取れる田川の宗教批判の根本はどのようなものだったのだろうか。世俗化された近代社会では、一般的に教会のような宗教団体というのは、産業界のルールの中にしっかりと組込まれている「大学」に比べて、合理主義や利益至上主義を否定して存在しているかのような、あるいはそれ以上のなにかがあるような印象を与えがちなのではないだろうか。しかし、この考え方には2つの問題がある。ひとつは、宗教と体制のイデオロギーの関係がうやむやにされること。もうひとつは「それ以上のなにか」が、定義されないままになにか重要なものであるかのようにみなされて、人間の現実を疎外すること。この2点についての田川の議論をみていきたい。

たとえば、「平和」という言葉にしても、佐藤栄作であろうと、スターリニストであろうと、機動隊を導入した大学当局であろうと、だれもかれもが「平和」を称揚する。しかし、歴史の具体的な場に位置づけなければ、飾り物であり、イデオロギーだと田川は言う。キリスト教信仰の責められるべき点は、歴史的現実に関わっていくひとつの側面であるべき「平和」を概念として抽象化して飾り物にしてしまったところにある。

俗に言うキリスト教信仰なるものは、こういうイデオロギーの麻薬的性格にさらに睡眠薬を加えて、犯罪的な精神に美しげな幻想を与えつつ眠り込ませる役割を果たして

いる、ということです。⁴⁷

この比喻の意味するところは、実際には体制のイデオロギーにすぎないものを、キリスト教信仰の概念だとみせかけて、それがあたかも「現実」であるかのように思わせている、ということである。「平和をつくるものは幸いである」という言葉をもって、批判する者を黙らせようとするキリスト教。「救し」「和解」「悔い改め」「さばくなかれ」など、神学上の概念が、あたかもより現実であるかのように繰り返されてくることが糾弾される。

キリスト教信仰とその神学的論理付が果たすイデオロギー的役割は、決して、体制の論理をいきなり直接的にイデオロギーとして表現している、というふうに把握されるべきではなく、むしろ体制の論理のイデオロギー的な表出（平和、民主主義、人権等々）を欺瞞的に覆い隠していく役割を果たしている。⁴⁸

『ユダヤ人問題によせて』におけるマルクスを手引きとして、田川の批判は宗教的観念だけにとどまらず、戦後民主主義のイデオロギーにむけられていく。以下では「自由にして平等な民主主義」の観念性を指摘している。

しかし宗教批判をやらないそういう部分をかかえこむことができる代々木共産党の政治思想の構造は、まさに政治的観念を現実と取り違えているから、マルクス主義の正統であるはずの彼らが、相変わらず「平和と民主主義を守れ」というブルジョワ的近代民主主義国家のイデオロギーを平気でやっけて行ける理由は、政治的観念がまさに

観念として分裂しているところをすでにわからないのであって、それが現実それ自体であるとけろっとして思い込んでいるわけです。⁴⁹

問題は、観念的疎外を指摘し、その構造をあばき、現実をかえることだというわけである。

興味深いのは、このことに関連して、田川が「非合理的なもの」に傾倒することに警鐘を鳴らしていることだ。『「新左翼」、というよりも評論家的心情的に左翼を口にする部分」の人々が、「神話」などの非合理性に傾倒することは、それが近代的合理性への反発であるとしても、「本能的な反撥は、もう一度自分の中で意識にとらえ直されないと、結局のところその問題の根深さに足をすくわれてしまうことになる。・・・ずぶずぶに感性の世界に眠りこけようとしてみたところで、「合理性」のもっている問題性を具体的に明らかにしつつ、それを掘り返して転倒していくことはできない」と批判している。⁵⁰ 合理性の反対である非合理をぶつけただけでは合理性は止揚しない。合理性の克服を目指す行動が、知性の働きである言葉を排除するものである必要はない。「本来、革命的な運動はこういう意味で新しい知性の創造を常になうべきものである」というのである。⁵¹

それはなぜか。体制の論理が強固だからである。生活の具体的な側面で容易にはのがれられない拘束力をもっているのが体制の論理だからだ。それに対して「反知性」をぶつけることは、自らの立場の囲い込みにしかならない。体制に対峙するときは、

49. 田川建三『思想的行動への接近』278頁。

50. 田川建三『「非合理」ということ』『指』224(3)(1970年)3～4頁。

51. 同上、6頁。

47. 田川建三『「神学」の犯罪性』『指』222(1)(1970年)3頁。

48. 同上、5頁。

言葉、しかも自分自身の言葉をもって闘う
しかないということだろう。

6. 立ちつくす知識人

たとえ今日的知識の構造が人間を物化するものであったとしても、田川はそれを切り捨てるわけではない。むしろ、知識人は、「体制社会の中で自らに力を与えている知識を問題にしていく責任」があり、知識の「構造を明らかにしつつ、自らそれを叩く必要がある」、「知識人は自らの知識に対して否定的にとりくめ（傍点は引用者）」といわれている。⁵² 知識人は「大衆」を理想化して「知識」をこき下ろすのではなく、「知識」にたいして責任を持ってそれを切り崩して乗り越えていく必要があるということだろう。知識の止揚というのは大層難儀なことのように思えるが、それが今日に至るまで、田川が新約聖書研究をつづけてきた動機とも言えるのかもしれない。「縁を切るのではなく」「自己矛盾を担いきって」「否定的になんども食い込んでいく」という田川の抵抗のスタンスがここにも見られる。そしてそれは、田川のキリスト教への態度ともかさなる。『指』に発表された論説の中でも最も秀逸なもののひとつに、68年7月号に載った「立ちつくす思想」がある。この題名は後に出版される単行本のタイトルにもなっている。イエスのゲッセマネの祈り、「わたしの欲するところではなく、あなたの欲することを」と、十字架上の神への叫び、「わが神、わが神、なんぞわれを見捨て給いし」について、前者は宗教的諦めの姿勢であり、後者は抹殺されつつあることへの抵抗の叫びであるという。これらのシーンのどちらも史実ではないとしたうえで、田川は、こ

52. 田川建三「知識人論への一視覚」『立ちつくす思想』97頁。

の宗教的諦念と絶望的抵抗のはざままで、諦めを克服しつつ、絶望しきらずに立ちつくすことができたときのみ、人は目の前の巨大な不条理をに抗い続け、ついに崩壊させることができると考えた。諦めだけでは不条理と抗うことを回避することになり、抵抗だけではねあがるならば現実の厳しさを見失う。72年12月、この文章が単行本として出版されたが、単行本版では、田川は「わたし自身は、やはり、宗教的諦念はあくまでも拒否します。しかし、宗教的諦念が常に常に語られざるをえなかった人間の状況までも拒否するわけにはいかないのです」という一文を書き加えている。⁵³ 田川が宗教の問題に取り組み続けたひとつの理由を指し示している文章といえるだろう。

おわりに

以上、全共闘時代の田川建三における大学批判とキリスト教批判を概観してきた。本稿の目的は、学生運動に教員である田川が加担し、職を失うところまでいったということについての、「一体なぜ」という問いに、田川を思想を追うことで答えることであつた。思想があつたからその行動をしたのか、行動があつて、それが後に思想化されたのか、その境界はさだかではない。田川は全共闘運動の問題提起を自らのものとして受け止め、知識人として、聖書学者として、教育者として体制を批判することを選んだ。大学批判、そしてキリスト教批判の根底には、人間が資本制のなかで主体性をうばわれ、観念が現実を覆い隠すことによる人間の疎外への抵抗があつた。田川のイエスは、歴史上の一人の人間である。そして、「キリスト」という観念によって歴

53. 田川建三「立ちつくす思想」『立ちつくす思想』57頁。

史の人物がフィクショナルに語られ、現実から乖離することによって、「イエス」の発した問いが骨抜きにされている、ということが指摘され、歴史上の民衆の一人としてのイエスに抵抗の共鳴がみいだされた。

しかし、田川の主張にも疑問の余地がある。たとえば大木秀夫が指摘した、歴史的イエスの再現不可能性というのは簡単にのりこえられる批判ではない。いかなる手段と議論がかさねられようとも、歴史的に再構築された「イエス」は「表象されたイエス」である。その「イエス」を模倣するにしても、連帯を試みるにしても、意味世界のなかでのイエスという表象の優位性が主張される場合、それは「権威」としての性格をおびる。その権威の上に、統一性のある単一のナラティブによって生や現象を説明されていく余地がうまれる。これこそがマルクスや田川が批判したところなのであるはずだが、強力な表象は、思想の観念論化と党派性を助長するとも考えられる。イエスという表象が思想の中で相対化されなければ、それもまた、現実から乖離するのではないか。

同時代である60年代のアメリカでは、公民権運動を背景にフェミニスト神学や黒人の神学が生まれ、それまでの神学における「キリスト」という表象のあり方についてそれぞれ異議申し立てをした。たとえば、フェミニスト神学の可能性を切り開いたメアリー・デイリーは、男性であるイエスをキリストとして崇拝することは「キリスト偶像崇拜 Christolatry」であり、それが女性の抑圧につながっていると退けた。⁵⁴のみならずデイリーは、誰かを「モデル」とすること自体が、それに当てはまらない者たちを必然的に前提としているとして批判し

54. Mary Daly, *Beyond God the Father* (Boston: Beacon Press, 1973) 69–97.

ている。⁵⁵ このデイリーの議論は、イエスの「模倣」はもちろん、「連帯」にも「証の倫理」にもあてはまる理論的限界を鋭く指摘するものであるが、つきつめると宗教批判にもつながるものだろう。たしかに、イエスを歴史的に再構築することは学問的意義があり、50年前ならばなおのことそうであっただろう。しかし、すべての価値を教祖に読み込んできた宗教は、教祖（田川はイエスを教祖だとはいわないにしても）の優位性を確保するために、その優位性を共通の理解としない者たちを排除する物語にならざるを得ないのである。

これまで、1960年代後半から70年代にかけての田川建三の行動と思想を追ってきた。最終的にはほんの数人の学生をのぞいて、学生全員が授業登録をすませることになり、事態は収束した。団交で時間をついやして作成した確認書が反故にされるという経験をしたのは田川も彼らも同じだった。並んで闘っていた教員や仲間が一人ひとり消えていくのも経験したことだろう。彼らも「退学」をちらつかされて脅されたとき、資本主義社会のシステムの中で「商品」として労働力を売って生きていかなければならない自らのあり方をあらためて思い知らされたのではないだろうか。言うまでもないが、機動隊導入をきめた教授たちも、機動隊員たちも、給料をもらって、勤務時間が終わったら帰宅する場所があったのだ。それに対して、運動に関わった学生にとって、闘争を継続するか「退学」という選択が突きつけたものはあまりにも大きかった。田川は40年前を振り返って、くびになる道を選び取って、本当に良かったと語っている。「彼らの前に立っていた教師が一人ぐらい（結果においては二人

55. Ibid., 74–77.

になったが)、節を曲げずに頑張っ、去っていったよ、ということになれば、せめて、彼ら自身、自分たちが担ってきた運動は、つぶされたにせよ、正しかったのだ、という思いを保つことができる。せめて、彼らに無残な挫折の思いだけを残すようなことはしたくなかった」。⁵⁶

むらやま・ゆみ
南山宗教文化研究所非常勤研究員

56. 田川「授業拒否の前後」207～8頁。