

キリスト教思想と宗教言語—象徴・隠喩・テキスト—⁽¹⁾

芦名定道

1 はじめに

宗教としてのキリスト教にとって、言葉・言語はその核心に属している。後に論じるように、実にキリスト教は言葉の宗教と言うべき内実を有しているのである。本稿では、次の三つの問いから、このキリスト教における言葉・言語の問題へのアプローチが試みられる。第一の問いは、キリスト教的な宗教経験とその象徴体系において、言語はいかなる位置を占めるのか、というものであり、生の営みとしての宗教（キリスト教）における言葉の位置づけが問題となる。第二の問いは、神についていかに語るのか、つまり、神と人間の関係性における言葉の問題であり、神について語る可能性と具体性をめぐる問いである。そして、第三の問いは、神に関する事柄をいかに他者へ伝達するのかである。これは、人間の相互関係における言葉のあり方に関わっており、宗教的現実をめぐる他者とのコミュニケーションの問題である。

これらの問いを論じるに先だって、いくつかの留意点を確認しておきたい。まず、これら三つの問いは、それぞれ独自の論点を有しているものの、相互にゆるやかに繋がっており、本来は、三つの問いの相互連関を含めた体系的な議論が試みられるべきであろう。しかし、体系的な理論を提示することは本稿がめざすものではなく、本稿では、これらの三つの問いはゆるやかな繋がりを意識するにとどまる。また、これら三つの問いに関する議論自体もそれぞれきわめて多岐にわたっており、その全体を考慮することは不可能である。

⁽²⁾ 本稿で具体的に参照される議論は断片的なものとならざるを得ない。さらには、本稿では先に挙げた三つの問いに対する解答が試みられるわけであるが、与えられる解答は暫定的なものに過ぎない。その意味で、一定の解答が提示されるにもかかわらず、問いはいわば開いた状態となる。つまり、本稿の読者には、問いをめぐる探求をさらに継続することが求められるのである。

以下の議論は、三つの問いを順次論じることによって進められるが、最後に、若干の展望を示し、補足説明を行うことによって、本稿を締めくくりたい。

2 第一の問い：象徴体系における言語

第一の問いは、キリスト教の宗教経験において、言葉はいかなる位置を占めるかというものであって、この問いを論じる前に、宗教経験の場あるいはその表現としての宗教的象徴に触れておく必要がある。20世紀は言語とともに、象徴が多く of 学的領域において研究テーマとなった時代であり、宗教的象徴をめぐるさまざまな議論が展開された。たとえば、エルンスト・カッシーラーの象徴論は、人間を「象徴を操る動物」と捉え、その精神諸活動をそれぞれに固有な象徴形式において論じることを可能にし、こうした動向に文化人類学における儀礼研究などの進展が重なることによって、宗教をその固有性において、

しかも具体性に即して捉えることができるようになった。⁽³⁾ まさに、宗教は象徴において構成された象徴の宇宙と言うべき存在であり、宗教的実在は象徴において成立すると言わねばならない。キリスト教思想における象徴論の展開も、このような文脈に属しており、たとえば、象徴論を基礎として自らの方法論を構築しているティリッヒや波多野のキリスト教思想は、この典型と言えよう。⁽⁴⁾ ここでは、言語の問題に進む前に、ティリッヒの象徴論によって、象徴概念の特徴を概観しておきたい。なお、ティリッヒの思想の発展過程における象徴論の変化は、ティリッヒ研究にとっては重要な研究テーマであるが、ここでは、主として後期ティリッヒの象徴論に即した説明を行いたい。⁽⁵⁾

ティリッヒにおける象徴概念は、意味論的、存在論的、心理的、共同体的の4つの規定にまとめられる。まず、意味論的規定であるが、これに関わるのは、「自らを超えて指示する」(point beyond itself to=指示性)と「開示」(opening up=開示性)であり、⁽⁶⁾ ティリッヒは前者の指示性を記号一般 (Zeichen, sign) の特性と考えている。理論的には、さらに意味 (Sinn, sense. 記号体系内の他の諸記号との関係性) と指示 (Bedeutung, reference. 記号体系外部との関係) との区別が問題とされるべきであるが、ティリッヒの象徴論ではこの区別は曖昧である。⁽⁷⁾ しかし、いずれにせよ、象徴は記号の一種であり、意味論的規定を有し、したがって、象徴については、その意味を問い、理解し、説明することが可能となる——もちろん、象徴素材の意味と指示機能に伴う意味という多義性が問題になる⁽⁸⁾——。

これに対して開示性は、象徴とその外部との関係性という点では指示性と同様であるが、ティリッヒは開示性によって、意味論的から形態論的規定への展開、つまり、本来は形を超えているもの (理念的あるいは超越的な事柄など) が具体的な形にもたらされる点に注目しており、特に美的芸術的象徴が念頭におかれている。⁽⁹⁾ この形態論的規定は、一方で指示機能と重なりつつも、次の存在論的規定にも密接に関わっている。というのも、この象徴の開示機能を詳細に分析するとき、超越的なものの形態化=開示は、その形を認知し了解するという事態が主観 (心) の側で生じることを必要とするからである。ティリッヒは、これを外的実在の次元の開示と心の内的な次元の開示とが相関的に生じると説明している。すなわち、この象徴の特性は「他の仕方では接近不可能にとどまる現実の次元と要素を開示するだけでなく、この現実の次元と要素とに対応した我々の魂の次元と要素をも開示するのである」。⁽¹⁰⁾ この「外」と「内」との、象徴された現実と象徴として受容する人間の内的現実 (魂) との相関関係が、先の意味論的規定 (指示機能と形態開示機能) として具体的に捉えられたと解することができるであろう。

では、この開示機能として生じる意味論的規定はどこにその根拠を有するのであろうか。これまでの議論からもわかるように、ティリッヒの象徴論は実在論の立場から構築されており、それは意味論的規定の根拠を存在論的な仕方で設定する点に現れている。⁽¹¹⁾ ティリッヒは、記号一般に対して象徴が有する独自性として、象徴が固有の力を有していること、つまり、象徴がそれを使用する人間 (個人あるいは共同体) の恣意的選択に還元できないことを指摘し、それを「参与」(participation) という存在論的規定で表現する。聖なるものの象徴は、聖なるものに参与し自らの内に聖なるものの力を分有することによってそれ固有の実在性を保持し恣意的な処理を困難にしているのである。⁽¹²⁾ しかしそこには、象徴が聖なるものと同一化され絶対化される危険性 (デーモン化) が伴っている——またこ

これは、その力を喪失して単なる記号になってしまう危険性（世俗化）ともなる⁽¹³⁾——。宗教的象徴が帯びているデーモン化と世俗化という逸脱の両義性(Ambiguity)は、象徴の「参与」という規定に示される存在論的構造に由来しているのである。

この象徴が内的に保持する力は、個人と共同体の二つのレベルで作用し、それぞれが象徴の心理的規定と共同体的規定に対応するものとなる。先に見た心の内的現実の開示はこの心理的規定と関連しているが、留意すべきは、本来、心理的規定と共同体的規定は、「個人と共同体」の循環構造に基づき相互連関を形づくっている点である。⁽¹⁴⁾つまり、象徴が共同体的なレベルで、たとえば統合機能を果たすとき、それは、共同体を構成する個人の意識あるいは無意識（集会的）を介することを必要としており、「個人にとって何か或るものが象徴になるとすれば、それは象徴において自己を再認識する共同体との関係において」⁽¹⁵⁾なのである。前期ティリッヒではこの共同的規定は共同体による象徴の「承認」(Anerkanntheit)と呼ばれている。

以上のように、ティリッヒの象徴論においては、指示、開示、参与、承認という諸規定が相互に関連しつつ、全体としては、意味論的、存在論的、心理的、共同体的な規定を構成している。これは、リクールが行うように、象徴の言語的次元と非言語的次元とに大きくまとめることができるが、⁽¹⁶⁾ポイントは、象徴において、意味と力（効果あるいは欲望）が交差していることであり、この構造をどのように説明するか——ティリッヒはここに存在論を導入する——が問われねばならないのである。以上は、一般的な象徴論として提示されたものであるが、ティリッヒで常に念頭におかれているのは宗教的象徴であって、これまでの議論からも、宗教的象徴が人間の五感との関わりで多様なタイプの象徴を包括していることがわかるであろう。宗教経験はこうした多様なタイプの象徴あるいは象徴体系（儀礼、神話、祭りなど）において成立しているのである。⁽¹⁷⁾

では、宗教的象徴という観点から見るとき、キリスト教はどんな特徴を有しているのだろうか。ここで、注目したいのは、いかなるタイプの象徴を基盤にするかによって、実定的な諸宗教を特徴付けることができる——分類・比較できる——という点である。⁽¹⁸⁾第一の問いはここではじめて解答可能になるのであり、端的に言えば、その答えは、キリスト教の象徴世界は言語を中心としており、キリスト教とは優れて言葉的な宗教であるということである。キリスト教において、あるいはやや一般化すれば聖書の宗教において、一切の实在は言語的であるといって過言ではない。ここでは、聖書からいくつかの箇所を引用することによって（本稿での引用は、『聖書 新共同訳』（日本聖書協会）から行われる）、この点を確認してみたい。

「1 初めに、神は天地を創造された。2 地は混沌であって、闇が深淵の面にあり、神の霊が水の面を動いていた。3 神は言われた。「光あれ。」こうして、光があった。4 神は光を見て、良しとされた。」（創世記1章）

このように、神の世界創造は言葉による創造、つまり言語行為として描かれており、この世界は神の言葉に規定されているという意味で優れて言語的であると言わねばならない。⁽¹⁹⁾また、「イスラエルよ、聞け」（申命記）、「この律法を口から離すことなく」（ヨシュア記1章8節）とあるように、言葉の宗教という場合、さらにその中心は話し言

語、音声、あるいは聴覚におかれていることがわかる。そして、キリスト教信仰はパウロの次の言葉が示すように、まさに言葉を基盤にしているのである。「信仰は聞くことにより、キリストの言葉を聞くことによって始まる」（ローマ 10 章 17 節）。

さらに、キリスト教を構成するあるいはその前提となる三つの事柄、つまりキリスト（神の言葉、先在のロゴスの受肉）、聖書、説教のいずれもが、まさに言葉であることを考えれば、言語なしには、キリスト教の実在は成り立たないと言わねばならない。したがって、第一の問いに対する答えは、次のようになる。キリスト教的象徴世界は、根本的に言語的であり、キリスト教は言葉の宗教なのである。

3 第二の問い：神が語る言葉・神について語る言葉

キリスト教的宗教経験の成立の場である象徴体系において、言葉が中心的な位置を占めることが明らかになったのに続いて問題となるのは、では、神についていかに語るのか、という第二の問いである。神が人間に語りかけると言われる場合の言葉、人間が神（あるいは宗教経験）について語る場合の言葉についての問いである。神が語るという場合に、特殊な「神の言語」とでも言うべき言葉が存在するのだろうか。こうした問いは、たとえば、原初的な言語の再発見の試みや人工的な完全言語の創成の試みとなって、ヨーロッパ文化史を貫く、きわめて魅惑的なテーマを形作っているのである。⁽²⁰⁾

この第二の問いに対する本稿の解答はさしあたり簡単なものである。つまり、神が人間に対して語りかけるのは人間の言語によってであり、人間が自らの宗教経験を語るのは人間の言語による、と。何か特殊な「神の言語」といったものが存在するわけではない。しかし、この解答は直ちに次の問いを生じる。では、人間の言葉によって神について語るのは、いかなる仕方によってなのか、人間の言葉はいかにして神の言葉になるのか。第二の問いとして探求すべきは、実はこちらの問いというべきかもしれない。また、こうした問いが発生する前提にあるのは、「神と人間との質的差異」という理解であり、ここから神についての認識と語りをめぐる多様な議論が展開されてきたのである。⁽²¹⁾ その点で、第二の問いは、キリスト教思想の伝統的な問題と言うことも可能であろう。

本稿では、宗教の言語と世俗の言語との間の類比と相互移行に関して、ケネス・バーグのロゴロジーを簡単に参照した上で、⁽²²⁾ 神について語りを隠喩論として展開してみたい。バーグは、人間の日常的な経験的領域（自然と社会）で使用された言葉が、超自然の領域の事柄に関わる言葉として使用される場合に生じる言語諸領域間の動態を論じる中で、経験的領域と超自然的領域の間の諸類比を検討している——なお、もう一つの領域として言語についての言語を挙げることができるが、これがロゴロジー(logology)の対象にほかならない——。実際、キリスト教神学で専門用語として位置づけられる言葉で、世俗領域から借用されたものである例は、恩恵、創造、霊など、枚挙に暇がない。もちろん、これは聖書的宗教に限ったことではなく、世界の諸宗教において広範に見られる現象である。

たとえば、聖書的伝統からこの典型例として「父なる神」を挙げることができるであろう。つまり、「父」という経験的領域で使用される用語が「神」に適用され、「父なる神」という用語を生み出されるというロゴロジー的な言葉の移行であるが、では、ここで成立した類比について、どのように理解すべきであろうか。「神と人間との質的差異」にもかかわらず、経験的領域における「父」をそのまま延長すればスムーズに「父なる神」に至

ののだろうか。この問題を迫及する上で参照できるのが、1960年代以降に新たな展開を示した隠喩論である。⁽²³⁾以下、この隠喩論によって、第二の問いをさらに論じてみたい。

伝統的に隠喩は、修辞学の分野における語の装飾の問題として論じられてきたが、1960年代以降の隠喩論は、隠喩を現実についての新しい認知の問題として、つまり現実を新たに捉え直す(=再構成する)ための固有の手段として位置づける点に特徴がある。⁽²⁴⁾

リクールによれば、隠喩とは、「否定と肯定」の二重性(否定を介した再肯定)という逆説性において成立するものであるが——「〈でない〉を〈である〉の中に保存する隠喩的真理の概念」(リクール、1984、329)——、それは、隔たった諸現実の間に類比を発見し、現実を新たに見るようにとの提案にほかならない。「隠喩の力とは、以前の範疇化をうち破って、前の境界の廃墟の上に新しい境界を敷設するものであろう」(同書、248)。したがって、隠喩とは語のレベルの事象である以前に、基本的には判断に関わる文のレベルの事柄なのである。

この新しい認知、新しい語りという隠喩の性格は、使い古されステレオタイプ化した隠喩においても確認できる。⁽²⁵⁾たとえば、「時は金なり」という隠喩は、「時間」と「お金」という別のカテゴリーに属する二つの事柄(基本は「でない」の関係にある)を「である」で結びつけることによって成立しているが、これは、「時」と「お金」の間に類似を発見するよう促すことによって、「時間」についての新しい認知を生み出している。本来、「時間」は消滅も分割もできないはずなのに、「お金」との類比において見出された「時間」の認知によって、「もう時間がない」とか、「あなたのために時間を割いてあげる」とかいった表現が可能になるのである。同様の議論は、「父なる神」、つまり「神は父である」という隠喩においても確認できる。神と人間の間には質的差異が存在し、したがって、本来、「神は人間ではない」。しかし、「神は父である」という隠喩は、この「でない」を前提にして、「神」と「父」の間に類比を発見させることを通して、「神」についての新しい認知を生成させる試みと解することができる。たとえば、神は父のように愛情溢れ信頼に値する力強い人格的な存在者であるといった認識である。もちろん、この新しい認知にも、「でない」が保持されている。したがって、「父なる神」が「母なる神」と対を成すような性的存在者ではないことが見失われるとき、神が保持できるはずの「母的」な性質は失われむしろ極端に一面化した男性中心的な神理解に陥る危険が生じることになるのである。⁽²⁶⁾

隠喩による神についての語り方から、キリスト教思想にとっていくつかの重要な帰結を導き出すことができる。まず、宗教経験を生き生きと保持するためには、いわばその場となる隠喩を活性化し続けることが必要となる。たとえば、生きた隠喩の特質である驚きの要素を失わないことである。この隠喩の力を喪失するとき隠喩は陳腐化しそれに支えられた宗教経験はルーティン化し世俗に埋没することになる。確かに、隠喩は反復される過程において共同体内で共有され、そして辞書に編入されることによって自明な表現形式の一部となり、発端において有していた新しい認知の驚きは喪失する。これは隠喩の運命というべきものであり、不可避的な事態であると言わねばならない。しかし注意すべきは、この状態の隠喩は決して死んだ隠喩ではないということである——「生きた隠喩と死んだ隠喩」の二分法は、伝統と隠喩との関係を論じるには相応しくない——。この状態の隠喩はいわば不活性状態にある眠った隠喩というべきものであり、再活性化する可能性がまだ保

たれているのである。また、辞書に編入されることには言語的伝統を保持する上でも重要な意味がある。なぜなら、新しい隠喩の出現は伝統を変革するものとなるだけでなく、しばしば伝統を破壊するものともなるのであって、これに対して、眠った隠喩は伝統を安定化させ、規範的テキストの過度の隠喩化によって逸脱が生じるのを規制するものとなり得るからである。したがって、宗教経験との関わりにおける注目すべき隠喩の機能は、それが伝統と革新の弁証法的過程を可能にする点に認められるべきなのである。⁽²⁷⁾

伝統と革新の弁証法的過程と隠喩との関係は、伝統的教義の基本用語が新たな歴史的状況において繰り返し隠喩化される点において確認できるであろう。それは、たとえば、次のようなプロセスである。「王なる神 → 父なる神 → アッパとしての神 → 母なる神」。先に論じた聖書的伝統における「父なる神」は、先行する古代オリエントの畏怖すべき圧倒的な力で君臨する「王なる神」（古い隠喩）を乗り越える新しい隠喩として位置づけることができるかもしれない。しかも、「父なる神」としてのヤハウェは、「王なる神」を内部に保持しているのである。次に、エレミアスが強調するように、⁽²⁸⁾ イエスはこの伝統的な「父なる神」を「アッパとしての神」へと隠喩的に更新し、それが新しい宗教経験の生成を可能にした。そして、現代のフェミニスト神学は、以上の男性的な神の隠喩を「母なる神」へと乗り越えるように提案しているのである。⁽²⁹⁾ 言語的性格を特徴とするキリスト教的象徴世界において、隠喩は中心的な位置を占めており、この隠喩を機能させることで、人間は神との質的差異にもかかわらず、神について語るができるのである。隠喩は、新たな宗教経験を言語化し、それを基盤にして伝統を形成し、さらに新しい解釈による再活性化を通して伝統を生かし続けているのである。

4 第三の問い：他者への伝達あるいはコミュニケーション

これまでの議論によって、キリスト教思想と宗教言語という本稿のテーマは、伝統と革新の弁証法の問題へと接続することになった。伝統が問題となったこと自体は、宗教的象徴が共同体的規定を有していたことを考えれば、決して意外な展開ではない。しかし、伝統や共同体を論じるには、言語化された神についての経験を他者に伝達し共有することが可能でなければならない。本稿で問うべき第三の問いは、神について他者へいかに伝達するのか、ということになる。隠喩がもたらした新しい認知は、どのようにして他者に伝達されるのかという問いは、おそらく、この新しい認知が他者においていかに反復的に生成するのかと定式化できるであろう。古い認知を揺り動かしそれを転換しつつ生成した新しい認知が他者においても生起するとき、そこに認知の共有が可能になり伝統の形成が行われるのである。この点を具体的に検討するために、以下においては、文のレベルに存在する隠喩を拡張したところに位置づけられるテキスト・レベルの言語表現、つまり物語という言語表現に注目することにしたい。これはリクールが示した議論の道筋であるが、⁽³⁰⁾ 本稿ではさらにリクールにしたがって、イエスの譬え（ここでは、「ぶどう園の労働者」の譬え＝マタイ 20 章 1～16 節）を具体例とし、イエスの譬えの聞き手である聴衆において、驚きを介して新しい認知が生成するプロセス（＝メッセージの伝達という「言葉の出来事」）を、一つの思考実験として再現してみたい。

まず、やや長くなるが、問題のテキストの全体を引用しておこう。

20:1 「天の国は次のようにたとえられる。

A : ある家の主人が、ぶどう園で働く労働者を雇うために、夜明けに出かけて行った。2 主人は、一日につき一デナリオンの約束で、労働者をぶどう園に送った。3 また、九時ごろ行ってみると、何もしないで広場に立っている人々がいたので、4 『あなたたちもぶどう園に行きなさい。ふさわしい賃金を払ってやろう』と言った。5 それで、その人たちは出かけて行った。主人は、十二時ごろと三時ごろにまた出て行き、同じようにした。6 五時ごろにも行ってみると、ほかの人々が立っていたので、『なぜ、何もしないで一日中ここに立っているのか』と尋ねると、7 彼らは、『だれも雇ってくれないのです』と言った。主人は彼らに、『あなたたちもぶどう園に行きなさい』と言った。

B : 8 夕方になって、ぶどう園の主人は監督に、『労働者たちを呼んで、最後に来た者から始めて、最初に来た者まで順に賃金を払ってやりなさい』と言った。9 そこで、五時ごろに雇われた人たちが来て、一デナリオンずつ受け取った。10 最初に雇われた人たちが来て、もっと多くもらえるだろうと思っていた。しかし、彼らも一デナリオンずつであった。

C : 11 それで、受け取ると、主人に不平を言った。12 『最後に来たこの連中は、一時間しか働きませんでした。まる一日、暑い中を辛抱して働いたわたしたちと、この連中とを同じ扱いにすることは。』13 主人はその一人に答えた。『友よ、あなたに不当なことはしていない。あなたはわたしと一デナリオンの約束をしたではないか。14 自分の分を受け取って帰りなさい。わたしはこの最後の者にも、あなたと同じように支払ってやりたいのだ。15 自分のものを自分のしたいようにしては、いけないか。それとも、わたしの気前のよさをねたむのか。』

16 このように、後にいる者が先になり、先にいる者が後になる。」

イエスの譬え研究は、膨大な議論の蓄積を有しており、本来、こうした先行研究を踏まえた分析が必要であるが、⁽³¹⁾ここでは、本文批判や歴史批判については次の点のみを指摘し、考察は文学批評の観点⁽³²⁾に集中することにしたい。つまり、本文批判としては、解釈すべきテキストを、1節後半～15節に限定し、またこのテキストの前後を含めた文脈(19章1節～20章34節)の中での考察は行わない。歴史批判としては、イエス時代のユダヤ社会での労働者の状況あるいは賃金の問題についてのみ必要な範囲で参照する。

この「ぶどう園の労働者」の譬えについてすぐに気づくことは、これが次のような三部構成になっている点である。⁽³³⁾つまり、A : 1節後半～7節、B : 8節～10節、そしてC : 11節～15節の構成であり、AとBは、この譬えのクライマックスであるCにおける、「最初の労働者」と「主人」のコントラストを理解する上で前提となる物語の場面設定であり、キリスト教思想という観点で分析の中心となるのは、Cである。しかし、ここで留意すべきは、この「最初の労働者」と主人のコントラストは、譬えの聴衆とイエス(あるいはイエスの譬え)の間にも存在していることである。なぜなら、「もっと多くもらえるだろう」という期待は、いわばきわめて合理的なものであり、この期待は聴衆も共有していると思われるからである——イエス時代のユダヤ社会において労働者がおかれた厳しい状況から考えてもそうである——。そしてさらに、このコントラストは、「ぶどう園の労働者」の譬えを読む現代の読者と譬えテキストの間にも想定すべきかもしれない。⁽³⁴⁾

ここからは一つの思考実験——必ずこのように読者の思考が進展するというわけではない——である。⁽³⁵⁾

「最初の労働者」と主人のコントラストは、「もっと多くもらえるだろう」との期待が裏切られることから始まり、「最初の労働者」の不満の表明とこれに対する主人の応答という仕方で行われる。この譬えの聴衆が「最初の労働者」と期待——賃金は労働時間あるいは提供した労働量に比例して支払われるべきである——を共有する場合、「最初の労働者」の不満はそのまま聴衆の不満になる。物語による認知の伝達は、このように聞き手・読み手が物語内の特定の視点と自らの視点とを重ね合わせることができる場合に、容易に行われることになる。そして、同じ期待と不満を持つときに、聴衆も「最初の労働者」と共に、主人の予想外とも言える答えに対して驚きを禁じ得ないことになるのではないだろうか（これは譬えの読者にも当てはまるかもしれない）。聴衆は、この物語の展開に直面して考え込まずを得ないであろう。リクールは悪の象徴を論じる際に、「象徴は思考を促す」という趣旨の指摘を行っているが、⁽³⁶⁾これはまさに物語を聴くあるいは読む場合にも当てはまる。たとえば、主人はあまりにも非常識だ、横暴だ、しかしさてよ（ここがポイント）、主人の言うことも一つの理屈かもしれない、一デナリオンが約束だったという点では不正はない？ では、どうしてわたしたちは不満を感じるのか、不満を感じている自分は何者か……。このような思考が聴衆（読者）において進展するとき、そこには驚きを介した新しい認知の生成（＝メッセージの伝達）が発生していることがわかる。優れた物語とは、読者においてこうした思考プロセスの展開を促進するような戦略を構造的に組み込んだ物語なのである。

この「最初の労働者」の不満から驚きへの転換が上記のように発生した場合、それは、自明視された既存の期待感とそれを支える日常的な生の現実を相対化するものとなるかもしれない。ここで、一デナリオンが「1日の賃金に当たる」——多くの日本の読者にとってもっとも手近な『聖書 新共同訳』の「度量衡および通貨」では——とすれば、最初の労働者にも最後の労働者にも同じ一デナリオンを支払いたいとの考えは、現代の読者なら、最低賃金や生活保護の問題と重ねることができるのではないだろうか。一人の人間あるいは一つの家族は、人間として健康で文化的な生活を営む権利（基本的人権）を有しており、賃金はこうした生活の質が可能になる額でなければならない。確かに、「最初の労働者」には、一デナリオンではなく、たとえば十デナリオンを支払うべきであるとの議論も可能ではあるが、この譬えにおいては、おそらくはすべての労働者に最低賃金が保障されるべきであるということが焦点なのであって、十デナリオンは別問題と言うべきであろう。生活保護へのバッシングが問題化している現代日本において、この譬えがどのような意味を有するかは、きわめて興味深い問題である。ここでは十分な議論を行うことはできないが、この譬えにおける「主人」を神と重ねるならば、「わたしはこの最後の者にも、あなたと同じように支払ってやりたいのだ」は、神が人間に対して抱く配慮の表現と解釈することが可能になる。神は、すべての人間に対して平等な配慮を行う存在者なのである。確かに現実の世界では、最初の労働者と最後の労働者の間に見られる運不運、あるいは格差が歴然として存在する。しかし、人間らしく生きるというレベルにおいて、神はすべての人に一デナリオンを支払ってやりたいと考えているのである。そして、この神の振る舞いは、わたしたちに驚きを生じさせるのである。

こうしたメッセージは、イエスの宗教運動の基本的特徴に即したものであって、⁽³⁷⁾ 譬えの重要性は、こうしたメッセージを伝達する上でのその優れた特性にこそ認められる。キリスト教とはキリスト教的象徴体系において成立する宗教経験を共有する共同体と解することができるが、これは、物語による宗教経験（新しい認知）の伝達の上に存立しており、この点において、キリスト教とは、物語を共有する共同体と言うことができるであろう。⁽³⁸⁾

5 むすび

本稿では、「キリスト教思想と宗教言語」というテーマを、三つの問いに分節する仕方
で議論を進めてきた。結論は、キリスト教は優れた意味で「言葉の宗教」であるという仕
方で要約できるであろう。実に、古代以来、キリスト教思想は言語をめぐる多くの議論を
生み出し、さまざまな隣接の学問領域からもたらされる言語をめぐる新たな知見はキリス
ト教思想を活性化するのに寄与してきたのである。本稿で取り上げた議論は、そのほんの
一端に過ぎないが、ここから、哲学、特に哲学的言語論がキリスト教思想に対して有する
意義を再確認することができるであろう。言葉がキリスト教にとって中心的であるのなら
ば、キリスト教思想の重要課題は、この言葉についての理解を絶えず深めることにあるで
あって、哲学はそのための良きパートナーだからである。

本稿の冒頭で、以上論じた三つの問いがゆるやかに繋がっていることを指摘した。今後
のキリスト教研究には、哲学的思索を参照しつつ、この問いの繋がりを明確化する作業が
求められねばならない。そのために取り上げられるべきテーマとしてさまざまなものが思
い浮かぶが、その一つとして「翻訳」の問題を挙げるができる。言葉の宗教としての
キリスト教の中心に位置する聖書が、具体的な宗教生活、宗教経験と緊密に結びつく際に
そこに存在するのは、翻訳された聖書だからである。翻訳はキリスト教思想の周辺的な問
題ではなく、まさに最重要テーマなのであって、この点を具体的に解明することが今後の
課題となるであろう。⁽³⁹⁾

注

- (1) 本稿は、2014年12月20日に、日独文化研究所主催の第24回公開シンポジウム・連続
テーマ「ことば」第2回（ゲーテ・インスティトゥート・ヴィラ鴨川にて）での講演を
論文化したものである。
- (2) 宗教言語をめぐる議論はきわめて多岐にわたっており、現在の議論の状況をイメージ
するためには、比較的多様な議論を集めた論集として、最新のものではないが、次のも
のが参照できる。島菌進、鶴岡賀雄編『宗教のことば—宗教思想研究の新しい地平』（大
明堂、1993年）、鍛冶哲郎、福井一光、森哲郎編『経験と言葉—その根源性と倫理性
を求めて』（大明堂、1995年）。また、本稿論者も、この二つの論集が刊行されるのと
ほぼ同じ時期に、「宗教言語と隠喩」（芦名定道『ティリッヒ現代宗教論』北樹出版、

1994年、155-179頁）、「「神」象徴の解釈と神論」（芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、280-302頁）で、宗教言語を集中的に論じた。

(3) カッシーラーの象徴論としては、次の文献が基本となる。

Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Erster Teil. Die Sprache* (1923), *Zweiter Teil. Das mythische Denken* (1925), *Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis* (1929), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985/1977/1982. (『シンボル形式の哲学』全三巻、岩波文庫、1989、1991、1994年。) ; *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, 1944. (『人間——この象徴を操るもの』岩波書店、1953年。)

また、最近のカッシーラー研究として、齋藤伸『カッシーラーのシンボル哲学——言語・神話・科学に関する考察』知泉書館、2011年、が存在する。

現代の文化人類学における儀礼論については、ヴィクター・ターナーをはじめ、優れた研究が邦訳ですでに紹介されているが、竹沢尚一郎『象徴と権力——儀礼の一般理論』（勁草書房、1987年）などを参照。また、キリスト教思想研究において、象徴、儀礼、神話というテーマを追求するには、文化人類学的研究との結びつきが重要になるが、この点で、次の論集は興味深い。

Christian Scharen, Aana Marie Vigen (eds.), *Ethnography as Christian Theology and Ethics*, Continuum, 2011.

(4) 波多野の象徴論は、波多野精一『時と永遠 他八篇』『宗教哲学序論・宗教哲学』（岩波文庫、2012年）に所収の諸文献より知ることができるが、それについては、芦名定道「宗教的実在と象徴——波多野とティリッヒ」（現代キリスト教思想研究会『近代/ポスト近代とキリスト教』2012年、3-12頁）を参照。

(5) ティリッヒの象徴論の発展史的研究としては、芦名定道「パウル・ティリッヒと象徴の問題」（京都大学基督教学会『基督教学研究』第7号、1984年、78-92頁）を参照。この論文以前の関連研究についてはこの論文に主要なものが紹介されているが、その後の研究文献としては、次のものが挙げられる。

まず、ティリッヒの象徴論を主題とした研究書として。

Richard Grigg, *Symbol and Empowerment. Paul Tillich's Post-Theistic System*, Mercer, 1985.

Donald F. Dreisbach, *Symbols & Salvation. Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and his Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition*, University Press of America, 1993.

Christine Weltin, *Trinitarischer Symbolismus bei Paul Tillich. Studiarbeit*, GRIN Verlag, 2009.

次に、ティリッヒ神学の方法論などとの関連で、象徴論についてのまとまった議論を含むものとして。

Wolfgang W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Peter Lang, 1990. (S.114-171)

Joachim Ringleben, *Gott Denken. Studien zur Theologie Paul Tillichs*, Lit Verlag, 2003. (S.87-101, 139-164)

Donald W. Musser, Joseph L. Price, *Tillich*, Abington Press, 2010.(pp.5-11)

- Johannes Kubik, *Paul Tillich und die Religionspädagogik. Religion, Korrelation, Symbol und Protestantisches Prinzip*, V&R unipress, 2011. (S.147-201)
- Stefan Dienstbeck, *Transzendente Strukturtheorie. Studien der Systembildung Paul Tillichs*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. (S.205-208, 405-412, 443)
- Stefan S. Jäger, *Glaube und Religiöse Rede bei Paul Tillich und Shin-Buddhismus. Eine religionshermeneutische Studie*, de Gruyter, 2011. (S.72-86, 127-133, 195-198)
最後に、ティリッヒの象徴論に関連した論考とそれを含む論集。
- Kenan B. Osborne, O.F.M., Tillich's Understanding of Symbols and Roman Catholic Sacramental Theology, in: Raymond F. Bulman, Frederick J. Parrella (eds.), *Paul Tillich. A New Catholic Assessment*, The Liturgical Press, 1994, pp.91-111.
- Raymond F. Bulman, History, Symbolism, and Eternal Life: Tillich's Contribution to Catholic Eschatology, in: Raymond F. Bulman, Frederick J. Parrella (eds.), *Paul Tillich. A New Catholic Assessment*, The Liturgical Press, 1994, pp.112-129.
- Oswald Bayer, Die "innere Dialektik des Lebens". Tillichs "Neuerschließung des trinitarischen Symbolismus", in: Gert Hummel, Doris Lax (Hg.), *Trinität und/oder Quaternität --- Tillichs Neuerschließung der trinitarischen Problematik*, Lit Verlag, 2004, S.72-86.
- Etienne Hightet, Die trinitarische Symbole im brasilianischen Volkskatholizismus. Religionsgeschichtliche und theologische Interpretation in der Perspektive Tillichs, in: Gert Hummel, Doris Lax (Hg.), *Trinität und/oder Quaternität --- Tillichs Neuerschließung der trinitarischen Problematik*, Lit Verlag, 2004, S.338-350.
- Werner Schüßler, Das Symbol als Sprache der Religion. Paul Tillichs Programm einer "Deliteralisierung" religiöser Sprache, in: Werner Schüßler (Hg.), *Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, WBG, 2008, S.169-186.
- Martin Leiner, Tillich on God, in: Russell Re Manning (ed.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, 2009, pp.37-55.
- John Thatamanil, Tillich and the postmodern, in: Russell Re Manning (ed.), *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, Cambridge University Press, 2009, pp.288-302.
- Wilhelm Gräb, Die Lehre der Kirche und die Symbolsprachen der gelebten Religion, in: Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräb, Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Aufgeklärte Religions und ihre Probleme. Schleiermacher - Troeltsch - Tillich*, de Gruyter, 2013, S.137-154.
- Andreas Kubik, Mythos und Symbol. Praktisch-theologischer Versuch über ein Problem des aufgeklärten Christentums. Mit einem Anhang zur Normativität der Bibel, in: Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräb, Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Aufgeklärte Religions und ihre Probleme. Schleiermacher - Troeltsch - Tillich*, de Gruyter, 2013, S.545-569.
- Joachim Ringleben, Mythos und Sprache, in: Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräb, Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Aufgeklärte Religions und ihre Probleme. Schleiermacher - Troeltsch - Tillich*, de Gruyter, 2013, S.571-592.
- Roderich Barth, Mythos und Kultus. Ein Problem aufgeklärter Religion bei Troeltsch und Tillich, in: Ulrich Barth, Christian Danz, Wilhelm Gräb, Friedrich Wilhelm Graf (Hg.), *Aufgeklärte*

Religions und ihre Probleme. Schleiermacher - Troeltsch - Tillich, de Gruyter, 2013, S. 685-707.

以上の中で、Grigg(1985)、Dreisbach(1993)はティリッヒ研究として参照に値するものであり、Schüßler(2008)は簡略ながら研究史への記述を含んだ、ティリッヒの象徴論の的確な概観として優れている。また、Kubik(2013)、Ringleben(2013)、Barth(2013)は新しい研究動向を反映している。Müller(1990)は本稿の問題設定にとって重要な先行研究である。

- (6) ここで、指示性、開示性として論じられた象徴の規定は、後期ティリッヒの象徴論の用語であり、1928年の最初のまとまった象徴論である「宗教的象徴」(Das religiöse Symbol, in: *Paul Tillich. Main Works.4*, de Gruyter, S. 213-228. なお、このティリッヒ選集(=MW)の第4巻には、ティリッヒの象徴論の基本文献が収録され、思想の発展史的研究にとって重要である)において、非本来性(Uneigentlichkeit)、具体的直観性(Anschaulichkeit)として表現されたものに対応している。開示性は、後期ティリッヒ(ティリッヒの思想発展における前期、後期の区分については、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年、39-48頁、を参照)の概念構成における存在論的あるいは心理学的な展開を反映したものであり、ティリッヒ研究にとってはこうした概念の変化が重要な手かかりとなる。
- (7) 意味と指示の区別といった現代の言語理論における基本的議論については、次のリクールの著書を参照。Paul Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, 1976. (ポール・リクール『解釈の理論——言説と意味の余剰』ヨルダン社、1993年。)
- (8) 象徴における意味の多義性は、前期ティリッヒの象徴規定における「非本来性」(注6参照)の観点から、次のように説明できる。たとえば、宗教的象徴は元来世俗的経験領域において使用されていた象徴素材が宗教経験領域へと移されたものと考えられるが(本稿で紹介のバークの議論を参照)、ティリッヒは、これを、象徴素材の本来の(=本来的な)意味が非本来化されそこに象徴的意味が付与される事態と捉えている。したがって、宗教的象徴においては、象徴素材の本来的な意味と象徴的意味とが多義性を構成することになる。この多義性を精密に分析するには、本稿で扱った新しい隠喩論を参照することが必要になる。
- (9) ティリッヒの象徴論の形成にとって、芸術論という文脈が重要であることについては、注5の芦名(1984)、Schüßler(2008)などを参照。
- (10) MW.5, 251.
- (11) ティリッヒの象徴論が实在論の立場(ティリッヒの分類では象徴の積極的理論)に基づいており、その点でカッシーラーの象徴論から区別されること、しかし、このティリッヒの立場が波多野の場合と同様に、「素朴实在論」ではなく、「批判的实在論」と言うべきものであることについては、注4の芦名(2012)において論じられている。
- (12) ここでティリッヒが使用する「参与」は、「分有」とともに、プラトニズムに遡る存在論的伝統に属しており、キリスト教思想がこの伝統と共有する用語である。この伝統の影響は、神について類比的に語るという類比論の中に端的に現れており、それはティリッヒだけでなく、しばしばティリッヒと対比されるバルトにおいても同様である。バルトの「信仰の類比」論における「分有」概念については、次のグルーベの論考から読

み取ることができる。

Dirk-Martin Grube, *Analogie fidei. Zum "Analogiegeschehen" bei Karl Barth*, in: Werner Schüßler (Hg.), *Wie lässt sich über Gott sprechen? Von der negativen Theologie Plotins bis zum religiösen Sprachspiel Wittgensteins*, WBG, 2008, S.117-131.

また、芦名(1984)では、ティリッヒの象徴とバルトの二次的対象性とが比較されたが、この比較もプラトニズムという伝統内での比較と言えよう。

(13) 宗教現象との関わりにおける「デーモン化」については、すでに 1920 年代の諸論考において展開されているが、デーモン化と世俗化の弁証法に関しては、*Systematic Theology. Volume Three*, The University of Chicago Press, 1963, pp.98-106 (ティリッヒ『組織神学 第三卷』新教出版社、1984 年)において「宗教の両義性」として明確な議論がなされている。

(14) 象徴における「個人と共同体」の循環構造は、知識社会学によって、日常的現実を構成する「外在化→客体化→内在化」のプロセスとして分析されており、この議論は宗教社会学の理論構築に貢献した。

Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, 1966. (バーガー＝ルックマン『日常世界の構成——アイデンティティと社会の弁証法』新曜社、1977 年。)

Peter L. Berger, *The Sacred Canopy. Elements of a sociological Theory of Religion*, Doubleday & Co. 1967. (バーガー『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社、1979 年。)

Thomas Luckmann, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, 1967. (ルックマン『見ない宗教——現代宗教社会学入門』ヨルダン社、1976 年。)

(15) MW.4, 214. これは、1928 年の象徴論からの引用であるが、後期の象徴論では、同様の文脈で集合的無意識 (collective unconscious) というユング的用語が登場する (MW.5, 251)。しかし、ティリッヒの場合は、社会的共同体的な作用 (統合し解体する力) が強調されている点で (MW.4, 416)、ユングのそれとはニュアンスに差がある点に留意すべきである。なお、ティリッヒとユングの比較研究としては次のものが現在も代表的である。John P. Dourley, *C.G.Jung and Paul Tillich. The Psyche as Sacrament*, Inner City Books, 1981. (ドゥアリイ『ユングとティリッヒ』大明堂、1985 年。)

(16) これは、リクールの「ことばと象徴」(Parole et symbole, in: *Revue des sciences religieuses*, 49, 1975, p.142-161) の議論であるが、リクールが彼のフロイト論 (*De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, 1965) で、フロイトの夢理論において、夢象徴の解釈学とエネルギー論が存在していると論じていることは、この論点に関わっている。

(17) 宗教的象徴、神話、儀礼、祭りといった一連の諸問題については、芦名定道『宗教学のエッセンス——宗教・呪術・科学』(北樹出版、1993 年、48-90 頁)を参照。

(18) 「ヘレニズムとヘブライズム」という仕方で知られる、ヨーロッパ精神史を規定する諸伝統についての類型的議論は、宗教的象徴の問題にも関連している。それは、象徴をめぐる聴覚的なものと視覚的なものとのいずれに優位をおくかの対比であり、ポーマンの議論 (Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*,

Vandenhoeck & Ruprecht, 1952. トーレイフ・ボーマン『ヘブライ人とギリシヤ人の思惟』(新教出版社、1957年)はその古典的なものである。有賀鐵太郎を含めた、この議論の展開の概要については、水垣渉「ヘブライズム・ヘレニズム・キリスト教」(武藤一雄・平石善司編『キリスト教を学ぶ人のために』世界思想社)を参照。また、手島勲矢「有賀流ヘブライズムとユダヤ思想：二つのハヤトロギアについて」(京都大学キリスト教学研究室『キリスト教学研究室紀要』第2号、2014年、15-29頁)において、ユダヤ思想の視点から議論がなされている。

もちろん、ヘレニズムとヘブライズムの対比については、それが聴覚と視覚、言葉と像といった仕方での単純なあれかこれかの関係ではないことは、並木浩一「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——古代イスラエルと東地中海世界』教文館、1982年)などからも明かであり、これは、聖書において、形態的な象徴表現が豊かに存在することからも確認できる。たとえば、旧約聖書の詩編などに見られる「盾、やぐら(砦の塔)、避け所、腕、父、主、牧者」の表象、あるいは新約聖書における「わたしは<霊>が鳩のように天から降って、この方の上にとどまるのを見た」(ヨハネ1章32節)などの表現であり、キリスト教史からも、多様な形態的な象徴表現の実例を挙げることができる。

(19) 言語行為としての世界創造という議論は、現代思想における問題状況とも無関係ではない。日本の代表的なソシユール研究者であった丸山圭三郎が創世記1章3節との関連で次のように述べていることは、その一端を示している。「ロゴスとしての言葉は、その根源においては<神>の言葉であって、アダムの言語ではない。命名という行為には実は二つのまったく異なる作用があった」、「命名には、それまで存在しなかった対象を生み出す根源的作用と、すでに存在している事物や観念にラベルを貼る二次的な作用の二つがあるのである」(丸山圭三郎『言葉と無意識——深層のロゴス・アナグラム・生命の波動』講談社現代新書、1987年、20、21頁)。なお、丸山の根源的と二次的の区別は、創世記1章と2章19-20節との間にまさに当てはまるものである。

(20) この点については、次の文献を参照。

Umberto Eco, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Laterza, 1993(1996). (ウンベルト・エーコ『完全言語の探求』平凡社、1995年。)

「原初的」(originarie)と「人工的」(artificialmente)という一見逆方向とも見える探求(過去へと未来へとの)が「完全言語」の歴史的な探求において複雑に絡み合うことに関しては、キリスト教思想にその類比を求めるとすれば、創造論と終末論の関係性が挙げられるであろう。

(21) グルーベは、注12で挙げた論考において、バルトの「信仰の類比」論を神についての認識と語りの文脈で分析している。バルトの信仰の類比や関係の類比も、いわゆるカトリック的と言われる存在の類比も、そしてティリッヒの像の類比(analogia imaginis)も、「神と人間の質的差異」の下での神についての語りをめぐる議論なのである。

(22) Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, University of California Press, 1961.

(23) 隠喩論の新しい展開については、リクールが『生きた隠喩』(*La métaphore vive*, Seuil, 1975. 邦訳は1984年に岩波書店から刊行)において詳細に論じている。その後の多様な

研究分野を超えて展開しつつある隠喩論の動向については、次の文献を参照。Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*. Second Edition, Cambridge University Press, 1993. また、隠喩論を含めたレトリック全般に関わる優れた研究として、瀬戸賢一『レトリックの宇宙』（海鳴社、1986年）、『レトリックの知—意味のアルケオロジーを求めて』（新曜社、1988年）が挙げられる。

(24) この点については、注 23 の Ricoeur(1975)のほかに、次の文献も重要である。

Paul Ricoeur, *Biblical Hermeneutics*, in: *Semeia*. No.4, 1975, pp.27-148. (ポール・リクール『聖書解釈学』ヨルダン社、1995年。)

(25) 以下の本稿における隠喩についての議論は、次のレイコフの隠喩論を参照してなされている。

George Lakoff and Mark Turner, *More Than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*, The University of Chicago Press, 1989. (ジョージ・レイコフ、マーク・ターナー『詩と認知』紀伊國屋書店、1994年。)

George Lakoff, *The contemporary theory of metaphor*, in: Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*. Second Edition, Cambridge University Press, 1993, pp.202-251.

(26) これは、神についてのモデルの複数性と相対性という問題に関わっており、本稿では、マクフェイグの隠喩神学 (Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, 1987) の議論が念頭に置かれている。これに関しては、次の拙論を参照。芦名定道「「神」象徴の解釈と神のモデル」(芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社、1995年、296-302頁)、「モデル論とエコロジーの神学」(芦名定道『自然神学再考—近代世界とキリスト教』晃洋書房、2007年、279-294頁)。

(27) 伝統と革新(改革・革命)の弁証法については、Paul Tillich, *Systematic Theology. Volume Three*, The University of Chicago Press, 1963, pp.183-185, 388-390 (ティリッヒ『組織神学第三巻』新教出版社、1984年、234-237、487-489頁)を参照。

(28) この点をめぐるエレミアスのまとまった議論としては、Joachim Jeremias, *ABBA. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1966. が挙げられねばならないが、*Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloher Verlagshaus, 1971. (『イエスの宣教』新教出版社、1978年)でも、「神への呼びかけ(Gottesanrede)としてのアッバという日常語の使用は、イエスによって新しく生み出された言葉のうちで最も重要なものである」(S.45)と述べられている。

(29) 代表的な例として、注 26 に挙げた、McFague(1987)を参照。

(30) リクールの「イエスの譬え」論としては、注 24 に挙げた Ricoeur(1975)が最も詳細なものであるが、次の文献も小論であるが重要である。Paul Ricoeur, *Listening to the Parables of Jesus*, in; Charles E. Reagan and David Stewart (eds.), *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*, Beacon Press, 1978, pp.239-245.

(31) イエスの譬えの研究史は、ユリヒャー以降に限定しても、膨大な研究の蓄積が存在しているが、エレミアス『イエスの譬え』(Joachim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck, 1947. なお、本書の邦訳は、この1947年の版からのものではなく、普及版からの訳である)によって、それ以前と以降とに大きく区分することができる。本稿では、主にエレミアス以降の研究動向が参照されているが、こうしたエレミアス以降の譬

え研究の動向とその意義を譬え研究史の中に位置づけ論じたものとして、次のペリンの研究が重要である。Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress Press, 1979. (ノーマン・ペリン『新約聖書解釈における象徴と隠喩』教文館、1981年。)

(32) 本稿で念頭に置かれた文学批評の意味については、次の文献を参照。William A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*, Fortress Press, 1969. (ウィリアム・A・ビアズリー『新約聖書と文学批評』ヨルダン社、1983年。)

(33) 1970年代以降の新しい譬え研究は、構造主義や隠喩論などの動向と密接に関連して展開され、その主要な推進者であったアメリカ聖書学協会の譬研究部会に関わった研究者によって、多くの研究成果が提出された。こうした動向における研究の古典的とも言えるものとして、本稿では、次の諸研究が参照されている。

Dan Otto Via, *The Parables. Their Literary and Existential Dimension*, Fortress Press, 1967.

John Dominic Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus*, Harper & Row, 1973.

Robert W. Funk, *Language, Hermeneutic, and Word of God*, Harper & Row, 1966; *Parables and Presence*, Fortress Press, 1982,

(34) 読解プロセスにおいて生成するテキストと読者との相互作用は、キリスト教共同体における聖書読解においてさまざまな仕方で観察できる。特に興味深いのは、テキスト内の「われわれ」と読者の「われ」の重ね合わせであり、たとえば、エマオ途上での復活のイエスの顕現の場面における弟子たちの「道で話しておられるとき、また聖書を説明してくださったとき、わたしたちの心は燃えていたではないか」(ルカ 24章 32節)における「わたしたち」に読者は容易に自らを重ね合わせ、自分の信仰体験をいわば自然に思い起こすことが可能であり、「あなたがたには世で苦難がある。しかし、勇気を出しなさい。わたしは既に世に勝っている」(ヨハネ 16章 33節)のイエスの弟子たちへの語りかけを、読者も自分へのイエスの励ましの言葉として聞くことができるのである。

(35) 以下の思考実験は、イーザーの「読解行為の現象学」などを参照しつつリクールが展開した「三重のミメシス」「解釈学プロセス」の議論をもとにしてなされている。この点については、次の拙論で詳細な説明がなされている。芦名定道「宗教的認識と新しい存在」(京都哲学会『哲学研究』第559号、1993年、33-72頁)、「キリスト教信仰と宗教言語」(京都哲学会『哲学研究』第568号、1999年、44-76頁)。

(36) <Le symbole donne a penser>は、リクールが次の文献に収録された「悪のシンボリズム」(*La symbolique du mal*)の部分の結論章に付けた表題である。Paul Ricoeur, *Philosophie de la Volonté. 2. Finitude et culpabilité*, Aubier, 1960 (1988), p.479.

(37) イエスの宗教運動について、クロッサンが「開かれた共食」(open commensality)として指摘していることは、この論点に関わっている。「イエスの譬えが主張しているのは、開かれた共食であり、それは、社会の垂直方向の差別と水平方向の分断の縮図として食卓を用いることのない共同の食事なのである」(John Dominic Crossan, *Jesus. A Revolutionary Biography*, HarperSanFrancisco, 1994, p.69. 邦訳『イエス——あるユダヤ人貧農の革命的生涯』新教出版社、1998年、121頁)。

(38) 物語論は現代思想の中心テーマの一つであり、宗教研究との関連でもすでに少なから

ぬ研究がなされている。本稿の論者も、注 17 で挙げた芦名（1993、57-65）で「神話と民族」という観点で議論を行ったが、物語と共同体との関わりについては、小坂井敏晶『民族という虚構』（東京大学出版会、2002 年）が興味深い。

(39)本稿で参照してきたリクールも、翻訳について論じているが（Esprit(«La traduction, un choix culturel»), juin 1999, p.8-19)、これは、最近邦訳（「翻訳という範型」）がなされ、次の論集に収録された。ポール・リクール『愛と正義』（ポール・リクール聖書論集 2）新教出版社、2014 年、203-229 頁。

