

宗教的認識と新しい存在

芦名定道

I はじめに—問題と方法—

「宗教とは何か」、「宗教的現実とはいかなる現実であるのか」といった問いに対して、この問いを適切な仕方では形式化し、それに一定の解答を試みるのが宗教を研究対象とする学問一般にとって基本的かつ不可避的な問いであることは言うまでもない。またもし本質概念の問いがすぐれて哲学的問題であると言うことが可能であるとすれば、「宗教とは何か」こそ宗教哲学の根本問題と言えよう。しかし「宗教とは何か」という問いに宗教哲学的に答える以前に、そもそも宗教哲学は有意義な仕方では可能なのか、もし可能であるとすればいかなる仕方においてであるか、という問題自体が決して自明でも簡単でもないものである。⁽¹⁾ 本論文では、宗教的認識という限定された範囲においてであるが、ティリッヒの宗教思想を手掛かりにして宗教哲学の可能性を探るための予備的考察を行ないたい。本論に入るに先立って、以下の議論の基本的視点を説明しておこう。

宗教的認識をめぐる諸問題に対しては、さまざまなアプローチが可能であるが、本論文では宗教的認識の形式あるいは構造に焦点を合わせて考察が進められる。⁽²⁾ その第一の理由は、ティリッヒにおいて宗教的認識が論じられる場合、

ポイントは宗教的認識の内容よりもむしろその形式に置かれているからである。ティリッヒは、啓示について次のように論じている。啓示は日常的意味連関を越えたもの（無制約的なもの）がこの意味連関内に経験可能な仕方で顕現することであるが、「啓示の知識は自然、歴史、人間の構造についての我々の知識を増加させるものではない」(ST, I, 129)。つまり啓示において第一義的なものは、啓示が伝達する個々の神秘的知識の内容ではなく、日常の意味連関を「揺り動かし、変革し、要求する」という、「我々に究極的に関わるものの顕現」の仕方、つまり顕現の形式なのである (ibid. 110)。啓示は伝達される知識の内容からではなくまずその伝達の形式あるいは機能から問われるべきなのである。形式からアプローチする第二の理由は、宗教の形式の解明が宗教と文化の関係、あるいは宗教的認識と認識一般の関係を、特に両者の共通点において理解するための鍵となるからである。ティリッヒは宗教と文化の関係を、「文化を担っている内実は宗教であり、宗教の必然的形態は文化である」(GW, IX, 42)と規定している。これによれば、宗教はその具体的な形式に関しては文化的であり、文化との共通性を持たざるを得ないことになる。ここから、形式からのアプローチが宗教現象を文化のコンテキストにおいて理解するのに適しているとの見通しを立てることができるであろう。本論文では宗教的認識の形式を特に宗教的テキストの読解という場面に限定して考察を進めたい。これによって、問題をより具体的に考えることができると共に、宗教的認識一般のモデルとして一般化可能な構造を得ることができよう。

次の順序で考察を進めることにしたい。まず第二章では、ティリッヒのキリスト論の中心問題である、「聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿 (Bild)」における「新しい存在」の現実化と、その構造としてのアナログア・イマジニスについて考察する。これは宗教的テキストにおいて生起する宗教的認識が、テキストの読解における「新しい存在」の開示（＝自己化）という形式を取り、この際に形姿とアナログアという構造が決定的意味を持つことを明らかにするためである。次に第三章では、リクールのテキスト解釈学とイーザーの読解行為理論によって、宗教的テ

キリストの読解における「新しい存在」の開示（＝自己化）を解釈学的プロセスとして捉える試みを行う。最後の第四章においては、解釈学的プロセスを宗教現象のモデルとして一般化する可能性に簡単に触れることによって、本論文のむすびとしたい。

Ⅱ 新しい存在とキリストの形姿

ティリッヒの神学体系において、キリスト論はその中心に位置する。⁽³⁾従ってキリスト論は宗教的認識の問題の分析に対しても決定的な意味を持つと予想される。この章ではティリッヒのキリスト論が宗教的認識の問題とどのように結び付いているかを明らかにしよう。そのために、まずティリッヒのキリスト論自体について必要な点をまとめることから考察を始めた。

原始教団のケリュグマのキリスト（新約聖書に表現されたキリスト）と歴史的事実としてのナザレのイエス、そして歴史的方法によって再構成される史的イエスという三つのもの相互関係をいかに説明できるのか、聖書の歴史批判的研究の神学評価あるいはそれがキリスト教信仰に対して持つ意味をどのように考えるか、という諸問題は、今世紀の新約学、新約神学、そして組織神学を巻き込んだ神学論争の主要な論争点を形成していた。キリスト教信仰が歴史的事実としてのキリストの出来事にその根拠をもつと主張する限り、ほとんど二〇〇〇年にもおおよぶ歴史の隔りをいかに越えることができるのかという問題は（レッシングの言う「いまわしい構」）、一九世紀の歴史主義をへた今日において不可避的な問いとなる。キリスト教信仰を歴史的研究によって得られる蓋然的認識に基礎づけることができるのか。もしそれが可能でないとするならば信仰はいかなる根拠をもつのか、歴史的研究を越えるキリストの出来事の歴史的事実性とは何なのか。ティリッヒのキリスト論（一九一一年の『キリスト教の確実性と史的イエス』と題されたキリスト論の一二八の命題にその原形が見られる）の背景にはこうした今世紀初頭のイエスの歴史性をめぐる広

範な論争が存在しているのであって、⁽⁴⁾ テイリッヒは諸学説と対決しながら、彼の師であるケーラーの立場を継承することによって自らの神学的思索を開始したのである。⁽⁵⁾ 史的イエスと歴史的聖書のキリストをめぐる諸問題についてのテイリッヒの見解は後の『組織神学』に至るまで基本的に一貫しているので、我々は一九一一年のキリスト論と『組織神学』の二つを中心にテイリッヒのキリスト論をまとめることが許されるであろう。

まず「ナザレのイエスはキリストである」という根本的信仰命題と、「キリストであるイエス」についての歴史的判断とを原理的区別し、それと共にキリスト教の基礎であるナザレのイエスの出現（＝歴史的事在のイエス）と、聖書の記述の背後にある人物の人格や生涯の具体的事柄に関してなされた歴史的研究成果である史的イエスとを区別すること、これがテイリッヒの出発点である。これらの区別を行ったうえで、テイリッヒが到達した結論は、聖書の歴史的研究の結果は常に蓋然的仮説的であって、歴史的事在としてのナザレのイエスについての絶対的に確実な結果を与えることはできないこと、従って「キリストとしてのイエス」の出来事の実在性と、それに基づくキリスト教信仰とを歴史的研究によって基礎づけたり、論証したりすることが不可能である、ということであった。なぜならキリストとしてイエスの出来事 (event) はナザレのイエスと呼ばれる歴史的人格・歴史的事実 (fact) と、イエスがキリストとして受容されること (reception) という不可分の二つの要素の相互作用によって構成されているのであって、歴史的事実だけを、受容の側面から切り離して純粹に取り出すことは不可能だからである。たとえ歴史的研究という手続きを経る場合でも、聖書の記述から受容（＝解釈）をまったく含まない生の事実（ナザレのイエス）を取り出すことは不可能であり、信仰されたキリストあるいは歴史的研究による史的イエスを、ナザレのイエスと単純に同一視することはできない。ここで我々は次のような誤解を避けなければならない。一つはテイリッヒがナザレのイエスの歴史的事実性を無視しているという誤解である。歴史や事実性ということで何が考えられるのか、という基本的な問題は残るにしても、少なくともテイリッヒ自身がイエスの歴史的事実性を原始教団の、つまり聖書に表現されたケリ

ユグマのキリストの不可欠の前提として、またその構成要素として考えていることは、明瞭である⁽⁶⁾。ティリッヒがキリストの出来事の歴史的事実性を捨象し、存在論によって抽象化しているという批判はティリッヒのキリスト論の部分的評価に過ぎない。またティリッヒが信仰と神学に対する歴史的研究の持つ意義を認めていないという主張もかなりの誤解を含んでいる。むしろ歴史的研究は限界づけられたうえのことではあるが、積極的な役割が与えられているのである⁽⁷⁾。しかし、もし聖書の歴史的研究がキリスト信仰に確実性を与えることができないとするならば、キリストとしてのイエスの出来事の実在性、またそれに基づく信仰の確実性はどこに基礎づけられるのであろうか。ティリッヒによれば、歴史的研究の蓋然的根拠の上に信仰を基礎づけることはできないが、しかしかと言って、信仰は外的権威（しばしば教会的な）に他律的に服従することによって可能となるものでもない。信仰は自律的歴史研究によっても、他律的権威の承認によっても確実性を得ることはできない。信仰の根拠とその確実性は信仰自身によって、より厳密に言えばその信仰を創造した実在の作用、つまり実存的疎外を克服し、信仰を可能にする新しい存在（New Being）の出現によって可能になると、ティリッヒは考える。新約聖書に表現されたイエスの出来事自体（キリストとしてのイエスの形姿）が、事実と受容の二重性によって成立しているように、信仰もまた事実の現前（作用をうけること⁽⁸⁾）捉えられることとそれを受容すること（捉えること）の不可分の二重性において成立しているのである⁽⁸⁾。

以上より、ティリッヒのキリスト論のポイントとして、新しい存在、歴史的事在のイエス、新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿という三つのもののが取り出された。次にこれら三つのものの相互関係を手掛かりに、キリスト論から宗教的認識に考察を進めていこう。

ティリッヒは『組織神学』において、人間存在のさまざまな様態（本質、実存、生、歴史）に応じて人間が発する宗教的問いあるいはその答えの追及（生と死に関わる、つまり究極的関心の事柄に関わる問い）存在と意味の根拠・

罪の克服・生と歴史の両義性を越えた完成、の追及)と、それに対して啓示される答えとを相関させるといふ方法によつて(宗教的問いに対する答えとしてキリスト教のメッセージを相関させる \parallel 解釈する)、神学の体系的叙述を行なっている。この体系内における「新しい存在」の固有の場は第三部の「実存とキリスト」(キリスト論)であり、ここから次のことが判明する。「新しい存在」とは、人間がその実存的疎外の状況(罪に規定された古い存在)の中から発する疎外を克服するものへの問いかけと欲望に対して、答えとして与えられる啓示の内実、つまり実存的疎外を克服しつつ歴史的状况の中に出現する人間の新しい存在の有り方を意味する。キリスト教の核心は、この新しい存在がキリストとしてのイエスの歴史的な一回的出来事において究極的で決定的な仕方を実現されたという信仰にある。従つて新しい存在はキリストとしてのイエスという歴史的特殊存在(イエスが行為し、語つた一切とイエスの人格を含む)から分離できない。しかし他方現代において信仰あるいは救いが可能であるとすれば、新しい存在はすべての歴史的状况に対して開かれ、そのつど新たに現実化され経験可能なものとなるのでなければならぬ。なぜなら疎外はそれを克服する新しい存在を自らの生き得る可能的存在様式として自分のものにする(自己化)によつてのみ克服可能だからである。これは、実存の普遍的問いの側から見るならば、新しい存在とは古い存在を克服するものとしてすべての歴史的状况において(つまり普遍的に)探求され現実化される常に新たな存在であり、また啓示 \parallel 答えの側から見れば、歴史的に一回的に現実化した「キリストとしてのイエス」の特殊性に結合されている、という事態を示している。ティリッヒの「新しい存在」の最大の問題は、普遍的に探求され実現されるべき新しい存在と、キリストとしてのイエスという特殊存在とがいかにして結合可能なのかということ、つまり両者の同一性の根拠づけに関わっている。これは言い換えれば歴史と信仰の問題であり、我々の主題である宗教的認識の問題に他ならない。⁽¹⁰⁾すなわちキリストの存在が各時代のそのつどの人間において現実化され自己化可能であるのはどのようにしてなのか(特殊なもの⁽¹⁰⁾の普遍化)、という問題は、宗教的認識の問題——現代においてキリストの出来事に関わる

宗教的認識が可能なのはどのようにしてなのか——として解釈することが可能である。

テイリッヒはこの問題に対して「新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿」によって答えようとする。聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿 (Picture, Bild) は、先に述べたキリストの出来事における事実と受容の相互作用によって形成されたものであるが、こうして形成されたキリストとしてのイエスの形姿こそが新しい存在の力をその時々々の信仰者に媒介するのである⁽¹¹⁾。また信仰者が新しい存在へ参与することを可能にし、信仰者とキリストの出来事において歴史的に現実化した新しい存在 (キリストの出来事の実在性) とを結びつけるのもこの形姿である。

信仰者が新しい存在に参与できるのは、キリストとしてのイエスにおいて現実化した新しい存在の力によって創造された共同体 (the Church) と、その共同体に媒介された新しい存在の力の歴史的連続性 (新しい存在の史的次元) とを介してである⁽¹²⁾。これは、事実と受容の相互作用によって形成されたキリストとしてのイエスの形姿が共同体を生み出しつつ、その共同体によって媒介されるという動的な性質を持つことを意味する。キリストとしてのイエスにおける新しい存在と信仰者のそのつどの今ここにおいて現臨する新しい存在との同一性は、この動的な形姿の媒介作用による。従って信仰者はこの形姿を介して間接的にはあるが、この形姿を生み出した歴史的事実である人格を認識できるのである。テイリッヒはこれをキリストのイエスの形姿と形姿を生み出した歴史的人格とのアナログア、つまりアナログア・イマギニス (形姿の類比、analogia imaginis) と呼ぶ。テイリッヒのキリスト論から、キリスト教信仰の確実性 (キリストの出来事と救済の確実性) は、形姿に媒介され信仰者において現実化する新しい存在に根拠づけられ、キリストの形姿におけるアナログア・イマギニスによって保証される、と結論できるであろう。従って、テイリッヒの主張をさらに分析するためには、アナログア・イマギニスという概念を明らかにすることが必要となる。

テイリッヒの『組織神学』において、類比 (Analogia) が問題となるのは、創造論、神論の文脈でのアナログア・エンティス (存在の類比) と、キリスト論の文脈でのアナログア・イマギニスの二つである⁽¹³⁾。テイリッヒのアナログ

アの説明は極めて簡潔なものであるが、その意味を理解するのは困難ではない。まずアナロギア・エンティスはすべての有限な存在するものが存在自体に参与していることによって成立する類比であり、これは「我々が神について語ることの正当性を与える」(St. Thomas)。すなわち存在自体と存在するもの、創造者と被造物、つまり神と世界との間に成立する類似、つまり存在論的あるいは創造論的に成立する類比関係がアナロギア・エンティスである。神の創造行為に規定された創造者と被造物の因果的結合と、世界の神への普遍的存在参与(存在論的差異性のもとで)によって、神と世界の間には、存在構造における類似性が成立する。もしこのような類比関係が存在しないとすれば、神について認識や語りはその可能的根拠を失う。アナロギア・エンティスは、宗教的認識の可能性の存在論的に基礎づけと理解できる。しかしアナロギア・エンティスは宗教的認識が、どこにおいていかなるしかたで現実化するのかを説明できない。宗教的認識の現実化は、アナロギア・イマギニスの問題となる。アナロギア・イマギニスではアナロギア・エンティスを前提としつつも、単なる可能性にとどまらないより具体的でより緊密な神—世界相関、つまり現実化された宗教的認識が問われる。すなわちアナロギア・イマギニスでは啓示が歴史的に現実化する場としての宗教的象徴が、つまり普遍的な存在参与に基づいて歴史的に現実化した象徴的参与が問題となる。従って、ティリッヒにおいては、アナロギア・イマギニスと宗教的象徴とは表裏一体の関係にあり、形姿のアナロギアの機能や構造は宗教的象徴の機能と構造から理解することができる。ティリッヒは「象徴」を、指示、開示、参与、承認の四点において規定するが、これらはキリストとしてのイエスの形姿と、そこに成立するアナロギア・イマギニスにも当てはまる。⁽¹⁴⁾ 形姿は歴史的事実のイエスを指示する (point to)、また形姿は指示される実在と形姿を受容する主体(信仰者)との両方において一つの新しい次元を開示 (open up) 、「新しい存在を具体的に直観可能なものとする」し、そのようにして実在と主体を相関させる。そしてこのキリストとしてのイエスの形姿における指示や開示は、その形姿が主体に新しい存在の実存を変革する力を媒介すること、つまり主体—信仰者が新しい存在に象徴的に参与 (participation)

することによって、可能となる。この参与によってはじめて、聖書におけるイエスの形姿は、我々にいつてのキリストとしてのイエスの形姿と成るのである。こうして形姿における新しい存在の現臨と形姿の受容（＝新しい存在への参与）とは分離できない同一の事態として説明される（ここに論理的な循環が存在する）。従って、先に述べた、形姿によって媒介された新しい存在の同一性は、象徴的構造に基づく同一性、象徴的同一性と考えることができよう。聖書におけるイエスの形姿が、そのつどの歴史的状況にある人間に対して、キリストとしてのイエスの形姿となること（啓示的相関）が、形姿をそのようなものとして承認する共同体（教会）を通して可能になるということもまた、形姿の宗教的象徴としての性格（承認性）から考えて当然である。

以上より、信仰の確実性と新しい存在の同一性（＝連続性）が、歴史的事実としてのナザレのイエスと聖書的なキリストの形姿との間に成立するアナロギア・イマギニスから、つまりイエスの形姿の宗教的象徴としての機能から説明されることが明らかになった。新しい存在とイエスの歴史的具体的形姿とが不可分に結合することによって、キリストの出来事において現実化した新しい存在を持つ人間の疎外に対する答えとしての普遍性と、このキリストの出来事の唯一性あるいは一回的具体性、という二つの要素が統一可能になるのである。形姿のもつ具体的形態性によって、新しい存在の抽象化と非歴史化が防がれると共に、新しい存在が常に新たに人間の実存的歴史状況に媒介され現実化することが可能になる。これが歴史と信仰の関係の問題に対するティリッヒの解決に他ならない。⁽¹⁵⁾ここからティリッヒにおけるキリスト論と宗教的認識論との連関は明瞭なものとなる。つまり、もし新約聖書テキストの読解において「キリストとしてのイエス」についての宗教的認識が生じるとするならば、それは読解のプロセス自体が何等かの仕方でイメージ性と関わり、そのイメージ性を通して新しい存在が読者の生き得る可能性となる（自己化）、という形式を取ると予想できる。

アナロギアに関しては、哲学的にも神学的にも多くの議論が存在し、ティリッヒの主張——信仰の確実性をキリス

トとしてのイエスの形姿に基礎づけ、それをアナロギア・象徴論から説明する——に対して、神学と哲学のそれぞれの側から様々な批判と疑問が提出されている。⁽¹⁶⁾ その詳細をここで論じることできないが、次の点だけは簡単に触れおきたい。それは、アナロギア・イマギニスによる認識は、単なる主観的な空想から区別されたいかなる真実性、实在性を持つのか、という問題である。二五年のマルブルク講義ではこのことと関連して次のように述べられている。すなわち主観と客観の相互作用（＝事実と受容の相互作用）から生れた聖書のキリストとしてのイエスの形姿は、客観的歴史の根拠なしに主観によって構想された神話、あるいは経験諸科学の対象となるような多少とも蓋然的な経験的事実、といった二つのものに対する第三のもの（Das Dritte）である。⁽¹⁷⁾ これまでの議論に従えば、このイエスの形姿が持つ第三のものとしての实在性は象徴的实在性に他ならない。従って、もし真性の宗教的象徴が単なる主観的で恣意的な投影ではない、それ固有の实在性を持つと言うことが可能であるならば、それと同様な仕方でもキリストの形姿は、恣意的に作り上げられた虚構的形姿（imaginary picture）から区別された第三のものとして独自の实在性を持つ。实在的形姿（Realbild, real picture）と言え。实在的形姿の实在性は、形姿が事実と受容という二つの要素の相互作用から成立したこと、つまり事実性に基づくことによるわけであるが、しかしこの事実性が事実として確認されるのは信仰者において新しい存在が現実化することに基づくのである。形姿が实在的形姿として理解され承認されるのは、テイリッヒ自身が述べるように、形姿を生み出した新しい存在の持つ実存を變革する力が形姿を通して現代の信仰者に対して実際に媒介されることによる。ここに循環が存在することは明らかである。循環の外に立つ者が循環の中に入るには、その人に対して聖書におけるキリストの形姿が实在的形姿として現実化することが必要であり、この現実化は説明を要する。つまり、形姿による新しい存在の媒介が形姿の象徴的機能として説明できるとしても、これは具體的な場面に即して説明されねばならない。こうして我々は再びキリスト論から宗教的認識の問題に到達することになる。もちろんこの問題を包括的に論じるには、宗教学的にも、宗教哲学的にも、神学的にも多くの要因が考慮さ

れねばならない。しかし我々の問題が宗教的認識の形式あるいは構造にあったことを思い返すならば、問題設定をかなり単純化することが許されるであろう。我々の次になすべきことは、聖書テキストの読解において成立する宗教的認識の構造を理解するのに有効なモデルを得ることであり、リクルールのテキスト理論とイーザーの読解理論から、ティリッヒにおけるキリストの形姿とアナログア・イマギニス¹⁸を再解釈し得るモデルを引き出すことが次章の課題となる。

Ⅲ 解釈学的プロセスと新しい存在

1 ティリッヒとテキスト解釈学

この章では、「キリストとしてのイエスの形姿」―アナログア・イマギニス―新しい存在という三つのものの連関としてまとめられたティリッヒのキリスト論における宗教的認識の問題を、宗教的テキストにおける宗教的認識の問題として展開する試みが行なわれる。これは形姿による認識をイメージ化を通しての新しい存在の自己化に至る解釈学的プロセスとして解釈することに他ならない。しかし、これに先立ってティリッヒの解釈学について論じる正当性を説明しておきたい。

ティリッヒには解釈学についての十分に詳細な論述も聖書の注解書も存在しない。従って、同時代の神学者であるバルト、ブルトマンらと比較して、ティリッヒの解釈学が研究テーマとして取り上げられることが極めて少ないのも当然と言える。¹⁸しかし、これはティリッヒにおいて解釈学の問題が重要でないとか、ティリッヒと解釈学を結び付けることがティリッヒを彼とは異なるものから解釈することになるとかということを意味しない。むしろ、ティリッヒの思想はすぐれて解釈学的構造を持つのであって、この構造を明確にすることはティリッヒ研究の重要な課題なのである。ティリッヒ神学の解釈学的構造はティリッヒ神学の方法である「相関の方法」の構造(状況/メッセージ)答

え、状況Ⅱ実存の創造的自己解釈の全体)、そしてこれまで幾度も引用した「キリストとしてのイエス」(Jesus as the Christ)と「表現自体——、わゆるals-Struktur——」において明瞭である。しかし本論文で注目したいのは『認識行為における分離と結合——認識の存在論的諸問題』(一九五五年)におけるティリッヒの認識論である。これは形式——内実を基本概念とする二〇年代の認識論から区別される、五〇年代という新たな思索の発展段階に対応した認識論、つまり人間存在の基本的存在論的構造に基づいた、主観と客観の弁証法的統一による認識論である。⁽¹⁹⁾五〇年代の認識論によれば、認識行為は自己—世界という人間存在の基礎的な存在論的構造(ハイデッガーの『存在と時間』における世界—内—存在という現存在の構造に対応)の一つの現実化、つまりその認識論的側面と考えられる。認識を構成する主観—客観構造は、自己—世界という人間存在の基礎構造を構成する、個別性(世界—内—存在としての人間が世界—内的に出会われる諸存在から区別された自己集中性を持つこと、つまり自己同一性あるいは他者との差異性)——参与(分離され区別されたものの相互依存性あるいは相互共属性、つまり人間は常に自らの世界の内に自らを見いだすこと)の両極性に基礎づけられる。つまり「認識においても、そこには同一性と差異性の両極性がある」、⁽²⁰⁾「両極性と現実的生のプロセスにおける出会いとが認識に先行する」(MW. 1. 382)。認識とは主観と客観の出会い——認識するものと認識されるものが共通の状況において遭遇し、この状況に参与し、状況の部分となること——であり、この出会いの状況が反省されることによって、主観—客観構造が導出されると考えられる。認識は共通の状況への参与(状況の共有Ⅱ出会い)と、出会いに先立つ分離(距離)という二つの契機、つまり参与と距離の両極性を前提とする⁽²⁰⁾。

ティリッヒはこのように認識するものと認識されるものとの距離と参与の弁証法的統一として認識を捉えたいうえで、認識の諸類型を説明して行く(M・シーラーの、救済的、教養的、支配的の三類型、説明と理解・解釈の区別と連関)。解釈学、あるいはテキスト解釈の問題への簡単な言及が行われるのはこの連関においてである。ティリッヒに

よれば、テキストの理解は次のような仕方でも可能になる。現実のテキスト解釈は、文献学的解釈（厳密な解釈学的規則に従う↓分離）と実存的解釈（解釈するテキストへの参与↓参与）の二つの極を持つ。つまり過去のテキストが理解されるのは、過去（分離）との出会い（参与）が起る場合であり、文献学の規則に従ったテキストの厳密な読解が時代的文化的に隔てられている解釈者と過去のテキストとの出会いを可能にする場合である。これは先にみた、認識を構成する分離と参与の両極性、あるいは弁証法的構造に他ならない。これによってテキストの過去と解釈者の現在とが結合し、過去が現在の構成要素となる。従ってまったく変更不可能な仕方でもそれ自体において完結している、不動の過去という見方は退けられる。過去のテキストに潜在的に含まれている意味可能性が現在の解釈によって繰り返し現実化される、という点で過去は非完結的であり、常に新しい解釈へと開かれている。ティリッヒのテキスト解釈学は以上のような簡単なスケッチにすぎないが、それは次のように宗教的認識を解釈学的プロセスとして解釈する方向性を示しているという点で、宗教的認識の構造の理解にとって無視できない意味を持つ。すなわちティリッヒは宗教的認識を、古代末期のグノーシスの概念に典型的に表現されているような、全面的参与あるいは神秘的な自己投入（主観—客観図式の超越）と特徴づけた上で、このような全面的参与がなおも認識と呼ばれ得る理由を問題にする。もし宗教的認識が全面的参与であるとするならば、認識を構成するために必要な距離あるいは分離の要素をどのように考えることができるのであろうか。これに対してティリッヒは次のように答える。「認識は存在的 (ontic) な関係であり、それゆえ存在のカテゴリー、特に時間に従う。宗教的認識を可能にしているものは、合一的な参与の契機と分離的な対象化の契機との間の時差である。∴両契機は相互に交代し、それらの全体性において認識的出会いを成立させる」(ibid. 388)。この「時差」という考えは、宗教的認識が参与—距離の両極構造をなすばかりでなく、それが時間のカテゴリーに規定されていること、つまり時間的経過をもつプロセスであることを意味している。宗教現象においては「瞬間」が強調されることが少なくない。しかし宗教的認識はある一つの時点に限定される瞬間である

というよりも、むしろ距離から参与に向かい、両者が交替するプロセスと考えるべきなのである。⁽²¹⁾

以下の論述の目的は、ティリッヒのいう参与と分離という二つの契機の時差と交替を認識行為における解釈学的プロセスとして明確化すること、そしてそのことを通してティリッヒの宗教的認識論を一步前進させることである。その際に我々は、先にみたキリスト論における形姿の問題が解釈学的プロセスの中に有機的に結合されることを確認するであらう。このために、リクールのテキスト解釈学とイーザーの読書行為論を参照するという方法を採用することにした。

2 リクールのテキスト理論

リクールのテキスト解釈学は本来彼の思想の発展に即して理解されるべきものであるが、ここでは後の議論に必要な範囲に限定して説明を行なうことにする。⁽²²⁾

まずリクールのテキスト解釈学あるいは隠喩理論の言語学的前提から説明を始めなければならない。リクールの隠喩理論の目的はアリストテレス的な伝統に立つ旧来の修辭学や構造主義の隠喩理解を克服することであるが、その前提とされるのが言述 (discourse) の言語学である。言述の基本構造は出来事—意味の弁証法と説明される。つまり文を基礎単位とする言述は出来事として現実化し、意味として了解されるということである。言述の出来事性のポイントは構造主義と対比することによって次のようにまとめられる。⁽²³⁾

①言述は時間的に現実化される (ラングの体系は時間の外にある)、②言述は話し手を指示する、③言述は何かについて語る (言語外の世界を指示する) (ラングというサインは同一体系内の他のサインに関係するだけである) (世界をもたない)、④言述における出来事 (言葉の出来事は、言語における世界の到来 (advent) である)、⑤言述においてはメッセージが交換される (言述はそれが差し向けられる対話者をもつ) (対話の確立 (ラングはコミュニケーションのア・プリオリな条件である))。また言述の意味は、命題としての文の意味内容という狭い意味に理解されるのではなく、言語行為論で問題になるような意味効果を含めた広い意味で考

えられる。このような言述の言語学に基づき、更に I. A. リチャーズやマックス・ブラック、モンロー・ピアズリーの隠喩論を取り入れることによって、リクルールは旧修辞学の伝統における隠喩の代置理論 (substitution theory) の克服を試みる。その要点は次のようになる。a. 隠喩は語の意味論 (語の置き換え、命名の問題) ではなく、文の意味論 (述語機能) に関わる。隠喩は言表内の、「主意・伝達具」(リチャーズの *tenor-vehicle*)、あるいは「枠―焦点」(ブラックの *frame-focus*) の緊張・相互作用から生ずる。b. 隠喩は言表内の二つの語の間にはなく、二つの解釈 (つまり二つのものの見方) の間に生ずる。すなわち字義通りの解釈 (日常的なものの見方) の崩壊を条件として、二つの解釈の緊張・相互作用において隠喩は生成する (言葉の出来事)。従って生きた隠喩とは、ピアズリーの言う「隠喩的よじれ」 (*metaphorical twist*) を通しての意味の創造の事柄であって、字義通りの意味からの逸脱の問題ではない。c. 隠喩の言表では、関連性のないところに類似が出現する (リクルールは旧修辞学を全面的に否定するのではなく、隠喩における「類似性」という点でアリストテレスの隠喩論を隠喩の緊張・相互作用理論に結合し、それによって言語のアイコン性。イメージ性へと論を展開しようとする)。d. 古典修辞学における「代置」は意味の革新を伴わない不毛な作業であった (代置 + 復元) 〇、譬のアレゴリカルな解釈の場合と同様)。生きた隠喩では字義的意味の破綻に応答して、意味の拡張が行われる。e. 生きた隠喩の完全の翻訳は不可能であり、無限なパラフレーズが可能なのである。生きた隠喩は意味が固定され翻訳可能な決まり文句となるとき死んだ隠喩 (定型句化) になる。f. 隠喩は単なる装飾ではなく、現実についての新しい情報を伝達する。つまり現実について新たに何かを語る。

さて、テキストは文とは言語レベルにおいて区別されるが、指示の問題に関しては文のレベルの現象である隠喩と似た扱いが可能になる。⁽²⁴⁾ まずテキストで重要なのは、テキストの言語が書き言葉であるということである。つまりテキストの基本的特徴は、話し言葉の場合と比較すれば明らかにことであるが、話し言葉に比べて固定化 (fixation) が増大しており、その結果一定の自律性 (autonomy)、距離化 (distanciation) が生じていることである。⁽²⁵⁾ テキストはテキ

ストの外に想定される著者 (author) の意図から自律しており、テキストの意味するものは著者の意図、心理的意味とは区別される必要がある。つまりテキストの事柄はその著者の意図という有限な地平を越えており、またテキストが形成のコンテキストである心理的—社会的諸条件 (歴史的状況) から一定の自由を持つ。つまりテキストの特性は、その著者の意図や成立の歴史的状況を離れて、すなわち成立の最初のコンテキストから離れて、新たな状況の中で読み得る構造を持つという点にある (脱文脈化↓再文脈化)。このように writing-reading 関係は speaking-hearing 関係の単なる特殊ケースではない。話し言葉としての言述では、それが指示するものが不明確な場合でも、対話の状況を共有する対話者間に共通の事態を指し示すことによって了解に達することができる。しかし書かれたテキストでは事態は異なる。著者と読者との間には共通の状況はもはや存在しない。指示を確定するための指し示しの行為が成立する具体的条件はもはや存在しない。従って、隠喩の場合と同様にテキストでを指示の明示性は廃棄されており、それによって「文学」と呼ばれる現象が可能になる。特にフィクション文学にこの明示的指示 (ostensive reference) の廃棄、明示的指示の指示する世界の破壊を意図的に遂行するところに成立する。日常的言述の明示的指示機能を犠牲にしてそれ自身に注意を集中させること (詩的機能) によって、日常的な見方とは違った仕方で見える自由を獲得される。

リクルールが続いて問題とするのは次の問いである。では、宗教的あるいは文学的テキストにおいて、指示機能は全く失われ、テキストが指示する世界はいかなる意味においても存在しないのであろうか。つまり宗教や文学はそれが指示する現実性を一切持たない幻影Ⅱ (投影) にすぎないのか? ここでもリクルールは隠喩理論との類推で議論を進める。フィクションや詩による第一度の指示 (日常的あるいは明示的指示Ⅱ外示) の廃棄は第二度の指示の開示の可能性の条件であり、指示の全面的否定ではない。従って隠喩の場合と同様に、問題はテキストの第二度の指示とは何か、テキストの指示する世界とは何か、またこのテキスト世界は日常的経験世界とどのように関係するののかということに

なる。宗教において、日常的経験においては隠されている高次の（あるいはより深い次元の）世界、あるいは超越的世界として表現されてきた世界は、日常的世界との関係性という観点からすれば、フィクションや詩、隠喩における第二度の指示によって開示される世界と同じ質を持つと言えよう。宗教的世界は詩的世界と同一でないにせよ、少なくとも部分的に重なり得るか、あるいは詩的世界に媒介されると考えることが可能なのである。宗教と文学との関係をここで論じることはできないが、以上より次の点を確認しておく必要がある。テキスト世界とは第一度の指示の中断によって開示される第二度の指示の総体であり、読者が自らの生き得る可能な存在の有り方として自己化可能な世界（＝読者によって生きられる世界）である。従って、解釈とはテキストの背後に隠されている著者の「本来の」意図の探求を目指すのではなく、むしろ第二度の指示によってテキストの前方に展開される「存在の有り方」（世界―内―存在の新しい様態）を分析し、自らの生き得る世界として自己化することによってその最終目標に到達するのである。⁽²⁶⁾これは特に宗教的テキストの解釈にとって決定的な意味を持つ。宗教的テキストの世界は日常経験の世界のコピーではない。テキストの自律性、対話的状况とさらには日常的経験世界からの距離化は、指示の喪失ではなく、距離化を媒介として世界―内―存在の新しい可能性が我々の現実へと開かれ、自己化されるための前提条件と考えるべきであって、我々はテキスト世界を通して新しい自己理解に到達することができるのである。また、テキスト世界として提示された存在の様式が受容されるとき、テキストの読解は我々を自己を拡大し自我のメタモルフォーゼに導く。これはまた日常世界と日常的自我の在り方の持つ虚偽、幻想の暴露Ⅱ批判を伴う。つまりテキストの距離化は自己の自己自身（古い存在）へ距離化を引き起こし、テキスト世界の自己化は脱自己化による自己拡大となる。

以上のようなテキスト理解は宗教的テキストにおける宗教的認識の形式あるいは構造の核心部分を示していると思われるが、この点については後に論じることとして、次に我々は、ティリッヒのキリストとしてのイエスの形姿とテキスト解釈学とを結合するために、解釈学的プロセスの問題に進まねばならない。

3 三重のミメーシス——テキスト世界の開示と自己化

以下リクルールに従って、テキスト解釈のプロセスをミメーシスⅠ→ミメーシスⅡ→ミメーシスⅢと進む三重のミメーシスとして説明しよう。⁽²⁷⁾ なおイーザーの『行為としての読書』における読書行為論によって適時、三重のミメーシスの説明を補足し、また宗教的テキストの具体例として新約聖書、特にイエスの譬を随時取り上げることとする。⁽²⁸⁾

〈ミメーシス〉これはテキストの製作とその理解の前提であり、ブルトマンの言う「先理解」(Vorverständnis)の段階である。ブルトマンは、シュライエルマッハー↓デルタイ↓ハイデッガーというドイツの解釈学の伝統に依拠しつつ、彼の聖書解釈の基本概念の一つとして「先理解」を論じている。「すべての解釈は、問題になっていたり、あるいは問われていたりする事柄についての一定の先理解によって必然的に支えられている」。⁽²⁹⁾ つまり我々は、漠然とテキストに向かうのではなく、一定の視点から、一定の問題意識に従って、一定の期待をもって、テキストに接近するのであり、我々はテキストを理解あるいは誤解するために、読解に先立って一定の理解あるいは先入観を持っていなければならない。そしてこの先理解は我々が行為し経験する我々の日常世界のなかで暗黙の内になあれ、常に持つ存在連関・意味連関の理解(世界理解)に根差しているのである。従って、先理解は読解の前提であるばかりでなく、そもそもテキスト(作品)を著者が作製する際的前提でもある。リクルールはこの点について、物語の筋の作製は行動という実践的世界についての先理解に基づいていると説明する(アリストテレスにおいても悲劇は行為の再現)。つまりプロットは、同時代の読者と著者に共通な実践的世界の先理解に基づいており、従って著者の意図あるいは最初の読者の行った理解を我々が再現するには、この先理解の内容の解明が必要である。これは学的なテキスト解釈の不可欠な段階(文献学的解釈、歴史的・批判的研究の段階)であるだけでない。古典の読解の場合などかわかるように、一般の読書行為においても、著者や最初の読者が持っていた先理解についての最低限度の理解が必要になる。以上をまとめれば、先理解とは、一方では読者の読解行為を導く先理解であり、他方では著者の著作行為

を支える先理解である、そして読解行為において何等かの理解が成立する為には両者間の最低の関係付けが必要である、となる。これをリクールはミメーシスⅠの段階と呼ぶ。リクールはミメーシスⅠの構成要素として、概念のネットワーク、象徴体系、時間的性格の三つを挙げるが、第一の概念のネットワークに説明を限定したい。行動を意味するものとして理解することは、行為をめぐって問われ得る「なにが」「なぜ」「どのようにして」「だれと」「だれにたいして」にいった一連の問いとそれらへの答えに従って分類され、そして相互にネットワークを形成する様々な諸概念についての実践的理解（具体的行動に即して理解していること）を必要とする³⁰。どんな物語も、語り手と聞き手の両者が、行動の主体、目的、手段、状況、救済、敵対、協力、争い、成功、失敗などの用語あるいは概念と慣れ親しんでいること、これらの諸概念の形成する概念のネットワークを駆使できることを前提とする。この概念のネットワークを実践的に駆使できることは、行動一般をその諸特性に従って確認する能力に他ならない。これは物語作製の範列的次元（*ordre paradigmatique*）を構成し、行動の意味論の対象となる。この範列的次元を基礎にして、個々の具体的な物語は連辭的に現実化される（*ordre syntagmatique*）。従って、物語の作製と理解には、この連辭的次元を支配する規則にも慣れ親しむことが必要になる。これには筋の類型論、ジャンルについての理解が含まれる。このようにテキストの先理解としてのミメーシスⅠは、範列と連辭の二つの軸を持ち、その具体的形態は文化的伝統において規定される。これをイーザーは「テキストのレパトリー」（*Texreperoire*）と呼ぶ。それは場面形成に必要な素材であり、テキストの場面構成のために取り込まれた既存の知識である。具体的には、先行するテキスト（例えば新約に対する旧約）、社会的・歴史的規範（イエスが依拠しあるいは論駁したユダヤ教の規範）、テキストが生み出された社会的歴史的背景（イエス時代のイスラエルの政治的・経済的状况など）、時代独自の意味システム（世界の意味構成の枠となる一定の構造を持った現実のモデル）³¹などが含まれる。テキストの文献学的、歴史的研究はこのレパトリーの解明に向けられる。

〈ミメーシスⅡ〉これはミメーシスⅠに基づいて現実化されたテキストの段階であり、一定の完結した形態と構造を持つ。つまりテキストは、多様な小事件からその「主題」を問い得るような意味のある全体としての物語を構成し、また異なる要素（行動主体、目的、手段、相互作用、状況、結果。例えば行為体モデルで分析されるような諸要素）を全体へと組み立てる。これはミメーシスⅠの段階で指摘された、範列から連辭への移行の可能性の現実化である。ミメーシスⅡの段階を理解するうえで重要なのは、ミメーシスⅡがこれに先行するミメーシスⅠとその後に続くミメーシスⅢとを媒介していること、また読解行為とはミメーシスⅡからミメーシスⅢが生成する過程である、という点である。この点を理解するには、読解行為が具体的にどのようなように進行するのか、という観点からミメーシスⅡを見る必要がある。イザーは、読解のプロセスを導くテキストの構造上の特徴を「テキストのストラテジー」(Textstrategien)と呼ぶ。テキストのストラテジーはレパートリイとして範列的に用意されている諸要素間の結合を作り出し、テキストの主題の構成とその伝達条件を用意する。ここで重要なことはテキスト構造が読者のイメージ形成を促進するような不確定箇所(インガルデン)を含んでいることであるが、その具体的手法についての説明は後回しにして、まずイメージ形成について説明しよう。イザーはテキストの意味(テキストの読解における意味構成)は読者から全く分離した仕方で客観的に存在するのではなく、読解行為においてテキスト構造と読者の意識構造が相互作用するところに、従って読者の能動的関与において現実化すると考える。⁽³²⁾つまり読解行為のプロセスはテキスト世界が読者の意識に移行し、イメージ・形態の意味(Sinnkonfiguration)がそこに形成される過程である。読者はテキストの全体を一度に捉らえることは出来ない。つまりテキストは一定の順序で読み進められることによって、徐々にその全貌を現すという特性をもつ。読者は自分が捉らえようとするものの内部で、次々に現れる様々な遠近法の視点(語り手、登場人物、筋、虚構の読者などテキストの意味を解釈する様々な立場)を取りながら移動していく。読解の過程で読者が目を向ける断片がその瞬間の主題となるが、その背後には読者が先程まで向かい合っていた他の諸断

片（それまで読んできたそれぞれの箇所の主題）が今の主題の地平として控えている。このように主題—地平構造はに視線を調節すると同時に、テキストを遠近法の組み合わせとして統合して行く。⁽³³⁾この主題—地平構造は、読者読者の期待を呼び起こし、そして修正し、記憶に新しい変化を引き起こして行く。個々の部分の意味内容は、動的に主題—地平構造の内部で相互作用を行ない、次第に焦点が合わされていく。それと共に、相互作用を通して蓄積された様々な視点やその組み合わせは、読者の意識の内部に次第に統一的な意味の地平（全体の首尾一貫した意味）を形成する。これが形態の意味、イメージ形成のプロセス（動的な自己修正な過程）である。個々のイメージはどれも、イメージの連鎖の中にあつて、先行するイメージを背景として現れ、〈雪だるま効果〉とも言うべき累積効果によって結合し全体の意味地平を作り出す。形態の意味はテキストの間主観的構造に基づくものではあるが、そこに統一的な意味、一つの脈絡、一貫性を見出だすのは読者の役割であり、従つて形成されたイメージは多様でありうる。読者がテキストの間主観的構造（ストラテジー）に導かれて主観的なイメージを構成することを言わば自動的に行うところに、ミメシスⅡからⅢへの移行の鍵が存在するのである。

ここでテキストのストラテジーについて具体的にみてみよう。先に述べてのようにテキスト構造はイメージ形成を促進し導くようなストラテジー（コミュニケーション構造）をもっており、そのなかでも空所（Leerstellen, インガルドンの不確定箇所に対応）の機能が重要である。空所にも連辞と範列の二つの軸が存在する。〈空所あるいは空白・シンタグマ軸〉部分断片間の結合の欠如（選択した規範や遠近法が何の関連もなく配置され、物語の流れになめらかな連続性が欠如し、イメージの展開への期待が破られる）↓読者に空所を想像力で補いたい気にさせる（∴はこのように考えたはずだ）↓空所の配置が巧みであるほど、読者は想像力をかき立てられ、空所が多いほどそこから作り出されるイメージも多種多様になる↓読者はこうしてテキスト構造に導かれながらイメージを形成し修正するといふ作業をひとりで行き始める（読者のテキストへの参与）⁽³⁴⁾。〈否定・パラディグマ軸〉主題が暗示されているが明確

な形をとっていない場合、あるいは容認されてきた社会規範が否定される場合、それは読者のイメージ構成の手掛かりとなる。否定作用は読者の想像力をかきたて、否定作用を引き起こした隠れた原因を発見させる。それは否定された規範に対して読者自身がどのような態度を取ってきたのか、また読者自身の規範がいかなるものであるのかという反省を促す⁽³⁵⁾。このようにテキストはその筋の中に空所や否定を配置するといったストラテジーを用いて、イメージ連鎖の形成を促進あるいは誘導し、それらの累積的結合効果によって、意識のなかに統一的な形態の意味 \parallel テキスト世界が投影されることになる。これがテキストの第一度の指示作用の中断を経て第二度の指示作用（テキスト世界）が開示されるプロセスに他ならない。このプロセスは宗教的テキスト、特に新約聖書の諸テキストの読解において容易に確認することができる。例えばブルトマン学派においては、「イエスの譬」に関して「言葉の出来事」(Spracherlebnis, Sprachgeschehen) という説明がなされてきた⁽³⁶⁾。イエスの譬は神の国の譬であり、神の国の言語化である、と。つまり神の国は譬において言語へと到来するのである。もしイエスの譬の読解において言葉の出来事が生起するならば、それは三重のミメーシスのプロセスに相当した構造を持つと考えることができるであろう。

へミメーシスⅢ \searrow 読解行為のプロセスは最終的に作品受容による読者の実践的領域の再編 \parallel 再形象化の段階に至る。ミメーシスⅡの後半の説明から分かるようにテキスト世界はテキスト構造と読者の意識の相互作用によって一貫した意味世界としてイメージ化されるが、この際形成されたイメージと読者の現実意識との間には相互作用が成立した。読書を通じて行う意味の構成は、テキストが備えている様々な遠近法の局面を総合して、その意味地平を捉える行為であるばかりでなく、これまで自覚されることのなかった世界と自己の有り方を発見する機会でもある。ここに形成されたイメージを媒介として発見されたものから読者の現実意識へのフィードバックが生じる。例えば読者は既存の慣習の否定に導かれて新たな規範を発見すると、その発見を自分の慣習にフィードバックせざるを得なくなる。これはテキスト世界と聴衆あるいは読者の世界の文差、地平の融合という事態であり、イメージの構成による意識の再構成

に他ならない。読者は自分が形成したイメージの世界に引き込まれ、感情を動かされ、テキスト世界を自己の生活に取り入れるに至る。これは読書に際して自分の経験でない他者の思考を自分のものにする(自己化)に他ならないが、もちろん一端自己化したものが身に付くとはかぎらない。この自己化がどの程度のものであるかについては、別の考察が必要になる。しかし、このように読解行為がイメージ形成を媒介として自己自身を発見し変革する機会となりうることは宗教的認識にとって重要な意味を持つ。なぜなら先に述べたように、イエスの譬において神の国が言語へと到来するのであるならば、それは単にイメージの形成にとどまるものではなく、譬の読者の日常的な有り方の転換を引き起こさざるを得ないからである。神の国の到来とは人間の存在の転換を伴わざるを得ない。³⁷⁾

テキストが新たな存在の有り方をイメージ化し、それが我々の生き得る可能な存在の有り方となる、つまり新たな自己理解と新しい存在の仕方が生起する、というこのプロセスは、宗教的テキストの読解における宗教的認識の基本構造である。宗教的テキストの読解は、それが「宗教的」と言うに相応しく読まれることに成功する場合には、形態の意味の形成(テキスト世界の開示)を媒介にして、そのテキスト世界を自己の存在可能性として自己化し、そのような仕方では我々に古い有り方と古い世界を越え出る機会を与える。新しい存在の開示と自己化を中心とした、「メーシス→Ⅱ↓Ⅲ」と進む一連のプロセスは、テキストの読解という限定された場面における宗教的認識の基本構造を示すだけでなく、宗教的認識一般の形式あるいは構造を理解するためのモデルと考えることができるであろう。

4 キリストとしてのイエスの形姿と解釈学的プロセス

以上の解釈学的プロセスの説明をもとに、第二章で見たテイルリッヒのキリスト論を再解釈してみよう。第二章では、次のような1から3にいたるプロセスが示された。1. 歴史的事実としてのイエス十弟子によるイエスのキリストとしての受容(キリストとしてのイエスの出来事) 2. 新しい存在の完全な現実化としてのキリストとしてのイエス) ↓ 2. 新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿 ↓ 3. この形姿による新しい存在の媒介) 信仰者のいま・ここにお

ける新しい存在の現実化。問題はこのプロセスがこの章でこれまで見てきた解釈学的プロセスに照らしてどのように再解釈できるかである。もちろん第二章のプロセスと解釈学的プロセスを単純に同一視することはできない。なぜなら、前者は共同体的レベルでの歴史的過程であり、後者は個人レベルでの精神の内的プロセスだからである。このような留保をつけねばならないとしても、両者の対応を考えることは無意味ではない。なぜなら、イメージ形成においては共同体レベルと個人レベルが相互に関連しているからであり、更にはイメージ・形姿を通しての存在の変革（＝宗教的認識）という点で二つのプロセスは同一の機能と構造をもつからである。対応は次のように考えられる。

まず1.はミメーシスに他ならない。また2.もキリストとしてのイエスの形姿を新約聖書テキストの読解行為においてテキストの構造（相互主観的）に基づいて形成されるイメージと解釈すれば、ミメーシスⅡの段階と考えられる。

3.は読者におけるテキスト世界の自己化というミメーシスⅢに対応する。こうして、キリストとしてのイエスの形姿による新しい存在とその変革力の媒介、そしてその論理としてアナログア・イマギニスというティリッヒのキリスト論は、三重のミメーシスとして解釈されることになる。新約聖書テキストの読解において宗教的認識が生じるとするならば、それは解釈学的プロセスという形式を持ち、読者におけるイメージ形成を媒介とした新しい存在の現実化（不完全で断片的かつ一時的）であると言えるであろう。この際に重要なことは、キリストとしてのイエスの形姿がテキストの相互主観的構造と読み手の意識における主観的イメージという二つのものの複合体であるという点である。これによってキリストとしてのイエスのイメージの多様性と、多様なイメージをもった個々人の間でのキリストとしてのイエスに関するコミュニケーション成立という二つの事態が説明可能になる。またこれまで「新約聖書におけるキリストの形姿」と言えば、新約テキストの構造の中に客観的に固定された諸形姿が問題されることが多かった³⁸。しかし、もしキリストとしてのイエスの形姿が宗教的認識と言い得るものを可能にするのであるならば、それはもはやテキスト構造のレベルに固定されるのではなく、新約テキストの読解において読み手の意識にイメージとして実現す

るものとして、つまりプロセスの中にあるものと考えられねばならない。

テキストの読解において宗教的認識が実際に成立するには解釈学的プロセスに関してこれまで考えてきたファクター以外に様々な要因を考慮する必要がある。例えば、1. テキストの読解・解釈を規定する伝統や歴史の問題。2. 読解行為がなされる場の問題。特に礼拝式の中で読解されるケースでの、読解と説教と儀礼の相互作用³⁹⁾。3. 読解行為の複合性（新約テキスト内部での福音書とパウロ書簡との照応、新約テキストと新約外テキストとの照応など）や反復性（同一テキストの読解が定期的にも不定期的にも繰り返されること）。これらの要因を解釈学的プロセスにどのように組み込むことができるかは今後に残された問題であるが、ここで強調しておきたいのは、形姿における新しい存在の媒介という点に関して、唐突な仕方で神秘的な力の作用を持ち出す必要はない、ということである。つまり宗教的認識に対しては様々な説明の仕方、あるいは理解の立場が存在することは当然であるにしても、少なくとも宗教学的あるいは宗教哲学的研究においては神秘的な力の働きの助けに訴える前に、説明すべき問題が多く存在しているのである。本論文の取り扱った宗教的認識の形式の問題などはその一つである。ティリッヒのキリスト論を解釈学的プロセスとして解釈することの意義は、さしあたりテキストの読解という限定された場合においてはあったが、宗教的認識の構造の核心部分を形姿（ハイメージ）に媒介された新しい存在の開示・自己化のプロセスとして取り出すことができたことにある。

IV むすび

以上我々は、ティリッヒのキリスト論を、宗教的認識の問題として捉らえ、五〇年代に展開された距離—参与の弁証法モデルをリクール、イーザーのテキスト読解行為論によって解釈学的プロセスとして解釈する試みを行った。最後にこのような宗教的認識の理解が開く地平の一部を示すことによって、本論文の結びとしたい。

宗教的認識をプロセスとして一般化する可能性について。プロセスとしての宗教的認識は、読解行為という限定された場面から宗教的認識一般に、そして更に宗教的認識を含めた宗教の諸現象へと拡張することができる。つまり「プロセス」は宗教現象を規定する基本的カテゴリーとして位置づけることができるのである。ティリッヒにおいて宗教的認識以外にプロセス概念が現れる場面を探すと、新しい存在の現実化との連関で次の二つのプロセスが問題となっていることに気が付く。第一は新しい存在の歴史の連続性である。これは啓示という観点で言えば啓示史（準備期↓究極的啓示⇨キリストとしてのイエスにおける啓示↓受容期）であり、救済という観点で言えば救済史と表現することが可能であるが、ポイント⁽⁴⁰⁾はキリストとしてのイエスの出来事（中心的カイロス・歴史の中心）が前後から孤立し切り離された瞬間ではなく、プロセスの中に位置づけられること、そしてこのプロセスが三重のミメーシスに対応した構造を持つことである。キリストとしてのイエスの出来事は、実存的疎外からの解放が一定のイメージを伴って待望されていること（ミメーシス）を前提とし、ナザレのイエスという歴史的人格がキリストとして受容されるところに生起し、キリストとしてのイエスの形姿を生み出した（ミメーシスⅡ）。次にキリストとしてのイエスの出来事はこうして生み出された形姿を通して力を及ぼし続け、人間の有り方を変革し続けている（ミメーシスⅢ）。これは新しい存在の現実化を歴史という時間軸の上で見ると、三重のミメーシスに対応したプロセスとして解釈できるということの意味する。第二のレベルは個人の宗教的成熟のプロセスである。個人の宗教経験あるいは救済はその個人において新しい存在が現実化することであるが、伝統的には回心、あるいは再生―義認―聖化と表現されてきたこの個人における新しい存在の現実化もまた一連のプロセスとして理解できる。つまり回心はそれが意識化される以前に無意識的に準備されてきた一つの長いプロセスであり（ミメーシスⅠ⇨ミメーシスⅡ⁽⁴¹⁾）、新しい存在の現実化が意識的に経験される回心という現象も（ミメーシスⅡ⇨ミメーシスⅢ）、再生↓義認↓聖化という一連のプロセスをなしている⁽⁴²⁾。そして聖化は完成を目指すプロセスとしての新しい存在の経験に他ならない⁽⁴³⁾。このように個人の宗教経

験もまた三重のミメーシスに対応した一つのプロセスを形成しているのである。以上のように、宗教現象は、まず比較的短い時間間隔では個々の読解行為や宗教儀礼のレベルにおいて、⁽⁴⁴⁾次には個人の宗教的成熟のレベルにおいて、そして長い時間間隔では歴史のレベルにおいて、それぞれプロセスという形式を取るのである。これが宗教現象の基本的カテゴリーとしてプロセス概念を位置づけるということの意味である。

以上のように、宗教的認識に対してその構造あるいは形式からアプローチすることによって、宗教現象をプロセスとして理解することの重要性がある程度明らかにできたであろう。もちろんこのアプローチには限界がある。宗教の形式の解明は、宗教と文化の共通性の分析には有効であるとしても、宗教を宗教たらしめているその内実、つまり宗教現象の独自性を明らかにするものではないからである。宗教哲学の課題を実際に遂行するには、本論文のアプローチに加えて、宗教の内実についての考察が要求される。これは今後の課題に他ならない。形式に限定した研究も、より包括的な研究の内に位置づけられるならば、宗教研究として一定の意義を持つと思われる。(丁)

〈ティリッヒからの引用文献と略記号〉

1. *Gesammelte Werke, Bd. I~XIV*
(=GW) Hrsg. v. Renate Albrecht Stuttgart 1959~1975
2. *Ergänzungs und Nachlaßbände zu den Gesammelte Werke von Paul Tillich (EW)*
Bd. I~VI Stuttgart 1971~1983
3. *Systematic Theology, Vol. 1~3 (=ST)*
Chicago 1951~1963
4. *Paul Tillich, Main Works/Hauptwerke, vol. 1~5 (=MW)*
Edited by Carl Heinz Ratschow, Berlin New York 1987~1993

宗教的認識と新しい存在

注

- (1) ティリッヒは、一九二二年の『宗教哲学における宗教概念の克服』の中で、宗教哲学による宗教の概念的把握あるいはその本質概念の構成が持つ問題性を、宗教自体の立場から次のようにまとめている。1. 宗教の概念的把握は人間理性性によってなされるのであるから、それによって宗教的行為、宗教的認識の対象としての神（＝無制約的なもの）の確実性は、概念を構成する主体としての人間理性の自己確実性に依存することになる。2. 無制約的なものは、人間理性によって、理性が経験する世界を起点にして構成されることになり、それによって無制約的なものとしての神の實在は、世界の實在の上に基礎づけられることになる。かくして神は世界に相関する一つの対象となり、最終的に世界の一部となる。3. 宗教は人間精神のもろもろの諸機能に並ぶ一機能となり、かくして宗教は文化の一部となる。4. 啓示は合理化され、宗教史あるいは文化史の内へ解消される。以上のように仕方では、宗教哲学による宗教の概念化は、宗教自体の解体、解消に至るといのが、宗教の宗教哲学に対する抗議である。これによって、宗教哲学は宗教概念の構成によって自らが把握しようとする対象を解体するの、あるいは宗教を人間理性性によって理解することの不可能性を告白するの、というジレンマに直面することになる。ティリッヒは宗教哲学が宗教哲学でありかつ宗教哲学であるかぎり、いずれの道を選ぶこともできない、つまり第三の道が可能でなければならぬと考える。これはティリッヒの宗教哲学の根本課題であり、ティリッヒの思索の全体はこの問題との連関において展開していると言えぬ。

Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie, 1922 in: MW4

- (2) ティリッヒの宗教的認識論の全体を論じるには、少なくとも啓示、象徴あるいは宗教言語、解釈学という三つの問題を、ティリッヒの思想展開に即して（意味の形而上学の枠組みにおける形式・内実モデルから、存在論の枠組みにおける参与・距離の弁証法モデルへの移行）、説明することが必要である。本論文はこのような問題連関の一部分をカバーするにすぎない。
- (3) ティリッヒのキリスト論に対しては、これまで様々な批判がなされてきた。後に見る信仰と歴史研究との関係やアナログイア、形姿などの諸問題の他にも、1. 存在論に基づいたキリスト論の象徴的解釈がキリストの人格的性情（イエス・キリスト

と神の人格的な子—父関係など)を非本来的なものとし、キリストにおける神性と人性の不可分的統一性を危うくする↓テ
イリッヒの三一論は問題的存在である(ネレンヘルク、大林)2. テイリッヒによるキリスト論の救済論あるいは機能論への徹底
した還元(ST. II, 150)はナザレのイエスの現実性や歴史性の解体に至る危険がある(バネンヘルク)3. など。しかしキリス
ト神学の伝統的キリスト論とテイリッヒとの相違の一面的強調はギルキーが主張するように公平ではない。テイリッヒの
キリスト論については賛否両論が存在し問題は残るが、少なくともテイリッヒ神学がテイリッヒ的な仕方ではキリスト論中心
的であることは確認しなくては必要がある(Mollegen, Nörenberg, Gilkey, Fischer)°

A. T. Mollegen, *Christology and Biblical Criticism in Tillich*, in: Charles W. Kegley and Robert W. Bretall (ed.),
The Theology of Paul Tillich, New York 1952

Wolffhart Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964

Klaus-Dieter Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloh 1966

大林 浩 『バガハート歴史的精神』(日本基督教団出版局 一九八一年)

Langdon Gilkey, *The New Being and Christology*, in: J.L. Adams, W. Pauck and R. L.

Shinn (ed.), *The Thought of Paul Tillich*, New York 1985

Hermann Fischer, *Die Christologie als Mitte des Systems*, in: Hermann Fischer (hg.)

Paul Tillich, Frankfurt a. M., 1989

(4) テイリッヒのキリスト論の神学的聖書学的背景については、ドイツ語全集版補遺に収録されたカッセル講演についての編
集者の序(EW. VI, 28~31)で簡単に説明されているが、より詳細な説明としてはスマールント、マツグラーズを参照。

Heinz Zahnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966, s. 260

~381

Alister McGrath, *The Making of Modern German Christology*, Oxford 1986, pp. 126~160

(5) ケーラーとテイリッヒの関係(キリスト論に関して)については、次の論文が重要

宗教的認識と新しい存在

Wilhelm Pauck, "Paul Tillich: Heir of the Nineteenth Century," in: Marion Pauck (ed.), *From Luther to Tillich*, New York 1984, pp. 152~209

Günther Wenz, Die reformatorische Perspektive. Der Einfluß Martin Kählers auf Tillich, in: Hermann Fischer (hg.), *Paul Tillich*, Frankfurt a. M. 1989

テュリッヒがケーラーを継承していることは本論文のテュリッヒのキリスト論の要旨とケーラーの『いわゆる史的イエスと歴史的・聖書のキリスト』とを比較すれば明瞭である。

Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (hg. v. E. Wolf). München 1969

(6) ST. 2, 98f.

(7) ST. 2, 107~113

(8) この事実と受容の不可分性あるいは捉えることと捉えられらるることの連関(例えば、Die Entscheidung, in der das Ergreifende ergriffen wird,..., in: GW. VI, 93)と同じことは、テュリッヒが『組織神学』で論じている循環構造(神学的循環、宗教的認識を問う主観と問われる宗教現象との循環。ST. 1, 9~11)と同じ循環を見ることが出来る。信仰と論理的循環との関係についてここで論じることができないが、テュリッヒが信仰の確実性を循環構造と結び付けていることは注目すべきである。またこのことは一九二一年のキリスト論の命題(特に二〇二~二〇八命題)にすでに示されているように、認識行為における主観と客観の同一性というドイツ観念論的原理が信仰の確実性の原理として位置づけられていることも深く関わっている。

(9) 相関の方法に基づく『組織神学』の構造については次の拙論を参照。

「P・テュリッヒと神の問題(1)」、「人文研究」大阪市立大学文学部紀要、第四一巻第七分冊一九八九年六三~八三頁、第四二巻第三分冊一九九〇年六一~八〇頁)

(10) 「新しい存在」はキリスト論ばかりでなく、テュリッヒの神学全体の中心概念である。これは、一九五五年の「キリスト教

神学の中心概念としての「新しい存在」(GW. VIII)で明確にされ、『組織神学』の第二巻(一九五七年)で詳しく論じられる通りである。「新しい」とは優れて歴史のカテゴリーであり、「新しい存在」という場合、存在と歴史、存在論(存在)と歴史精神(新しい)が緊張的に結合されることになる。この概念はドイツ時代の組織神学の講義に遡る。例えば、一九二五年のマールブルク講義には「キリスト論の問題は：無制約的なものに向けられた新しい存在が反本質性の連関へ到来」(das Eintreten eines neuen, dem Unbedingten zugewandten Seins)、『歴史と存在の啓示された存在』(Paul Tillich, *Dogmatik Marburger Vorlesung von 1925*, hrg. v. Werner Schüßler, Düsseldorf 1986 S. 349)と云ふ表現が見らる。また一九二七/二八のドレスデン講義では「新しい存在」(Das neue Sein)が術語として使用されてゐる(Die Gestalt der religiösen Erkenntnis <1927-1928>, in: John P. Clayton, *The Concept of Correlation. Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology* Berlin/New York 1980, pp. 269~308)。リチャード・H.U. Sameit が「新しい存在」に関してディ・ヘリウの影響を指摘してゐることであるが、少なくとも「新しい存在」という概念が一九二五年以前のキリスト論と歴史解釈の問題連関に遡ることは明らかである(Carl Heinz Ratschow, *Jesus Christus*, Gütersloh 1982, S. 109)。

(11) キリスト教神学において「像」(Bild)をめぐる問題はきわめて錯綜してゐる。一方では、偶像禁止や見ることに對する聞くことの優越(信仰にとって、あるいは宗教的コミュニケーションの媒体としての聞くことの強調。Rom. 10. 17)と云ふた像や視覚的なものへの否定的評価があり、また他方ではアイコンやイモゴ・テイなどの問題における像的なものの重視が見られる。新約聖書におけるキリストとしてのイエスの形姿を理解するには、言葉とイメーシ・像との対立や区別に止まらず、むしろ積極的に両者の内的連関を問うことが求められる。つまり言語のイメーシ性やアイコン性、像を通しての信仰の問題である。この点、パウロ神学には「聞くこと」の問題だけでなく、「像」あるいは「形」と信仰との関係についての問題意識が見られる(Gal. 4. 19)。この問題意識は、ティリッヒやリクールにおいてはもちろん、現在のキリスト教思想の様々な局面に現れている。例えば、聖書の読解において生成する宗教的認識(=信仰)における「像」の意義に関して、次の論文集(特にカリス、フォアグリムラー)を参照。

宗教的認識と新しい存在

Adel Theodor Khoury und Ludwig Muth (Hrsg.), *Glauben durch Lesen? Für eine christliche Lesekultur*, Freiburg/Basel/Wien 1990

(21) ST. 2, 136

(22) ST. 1, 239f. ST. 2, 113~117

ティリッヒの「アナロギア・イマギニス」については注3のネレンブルクの研究書の他に次のバルマーの研究を参照

Michael F. Palmer:

1. "A Reply to Some Interpretation of Tillich's Christology", *The Heythrop Journal*, XW, No. 2, 1976 pp. 169-177

2. "Paul Tillich's Critique of Bulmann's Christology", *ibid.* XX, No. 3, 1979 pp. 279-289

3. *Paul Tillich's Philosophy of Art*, Berlin/New York 1984

(14) 拙論文。「パウロ・ティリッヒと象徴の問題」(『基督教学研究』七号、一九八四年78~92頁)参照

(15) バルマー(注13の2, 3)が指摘するように、この点でティリッヒとブルトマンの類似と相違が明らかになる。キリスト教の信仰と宣教の妥当性がイエスについての歴史学的評価に依存しないと考える点で、またキリスト論の解釈とキリスト教信仰の明確化のために、実存論的カテゴリーを用いる点で、両者は一致する。またキリストの出来事の啓示性の保持とそのために用いる聖書解釈の方法論(ブルトマンの非神話論化に対する、ティリッヒの非字義化)において、両者はきわめて接近する。しかし、キリストの形姿の表現として、パウロ、ヨハネと並んで、共観福音書の神学的意義を重視し、イエスの歴史的事実と原始教団の宣教の間にアナロギアの連続性を認める点で、ティリッヒはブルトマンと一線を画している。また信仰の成立にとって、言葉と聴くことだけでなく、形態と見る点にティリッヒの独自性が存在する。すなわち信仰の決断を要求する宣教の言葉、つまり神の語りかけとそれに聴くことは、キリストとしてのイエスの形姿というある種の形態的なもの、あるいはリクールの言う言語自体に含まれたイメージ性、アイコン化された意味によって媒介されることによって可能になる。

Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris 1975

- (16) 例えは一九世紀の神学・哲学思想における Bild 概念については、次のリンクの研究書を、そしてティリッヒのアナロギア論を含めた古代から現代にいたるアナロギア論全体の概観としては、注3のネレンベルクの他に次の論文を参照。

Hans-Georg Link, *Geschichte Jesu und Bild Christi. Die Entwicklung der Christologie Martin Käblers*, Neukirchner 1975, s. 248ff.

Joachim Track, "Analogie," in: *TRE*

- (17) 注10に引用の25年のマールブルク講義の、特にSSを参照(312~316)。ティリッヒの言う「第三のもの」はこれが象徴論、隠喩論と連関していることから予想されるように、リクールがウィトゲンシュタイン、マーカス・B・ヘスターから受け継いだ「…と見る」という問題に関わる。隠喩的な「…と見る」つまり隠喩を構成する類似の「…のようである」は、「である」と「でない」(同一と差異/現実と虚構)を「だもかかわらず」という仕方で結合しているという意味で、「第三のもの」と言えるであろう。従って、「形姿」の現実性・直理性は隠喩的な現実性・真理性として、人間の経験や行為を支える意味世界との関係で論じることが可能になる。リクールの『生きた隠喩』(注15)の pp. 221~272 参照。

- (18) ティリッヒの相関の方法との関連で、解釈学について論じたものとしてはトラククの研究が存在するが、ティリッヒの思想をその解釈学から研究した例は極めて少ない。例えばクロスマンのティリッヒ研究目録においても、ティリッヒの解釈学についての研究はわずか三つを数えるにすぎない。

Richard C. Crossman, *Paul Tillich: A Comprehensive Bibliography and Keyword Index of Primary and Secondary Writings in English*, Metuchen, London 1983

- (19) 認識の「距離と参与の弁証法モデル」は、五五年の論文の他に『組織神学』第一巻を参照。

1. Participation and Knowledge. Problems of Ontology of Cognition 1955, in: MW 1
2. Systematic Theology vol. 1, pp. 94~105

- (20) 存在論的構造の両極性については、ST. 1, 174~178, MW. 5, pp. 180~182 を参照。

宗教的認識と新しい存在

- (21) この瞬間とプロセスの関係は、ティリッヒのカイロス論においても見いだされる。つまり、カイロスは歴史の転換点ではあるが、決して前後のプロセスから孤立した瞬間ではない。歴史のプロセスにおいて準備されて来たものが、適切な時に至って成就するというのがティリッヒのカイロス理解である。後に見るようにプロセスはティリッヒの思想の基本概念である。なおカイロス論については次の拙論を参照。「P・ティリッヒの時間論」『基督教教学研究』第六号一九八六年一一五～一三〇)
- (22) リクールの五〇年代から最近の『時間と物語』にいたる思想の展開の概略については、次の研究書を参照。リクールにおいては扱われるテーマの多様性だけでなく、思想展開の一貫性が重要である。
- S. H. Clark, *Paul Ricoeur*, London and New York 1990
- (23) リクールの言述の言語学については、次を参照。以下のリクールの隠喩論の要約は次の1の八七～一二七、2の一～二三、3の七五～九六による。
1. *La métaphore vive*, Paris 1975
 2. *Interpretation Theory. discourse and the surplus of meaning*. Texas 1976
 3. *Biblical Interpretation*, in: SEMEIA 4, 1975
- (24) 文学的あるいは宗教的テキストにおける指示の問題が隠喩の指示の場合と同様の議論ができるということは決して自明ではない。リクールは次の文献で、隠喩理論とテキスト理論との共通基盤について論じている。
- Metaphor and the central problem of hermeneutics, in: John B. Thompson(ed.), *Paul Ricoeur. Hermeneutics and the human science*, Cambridge 1981
- (25) speaking と writing との対比については、注23の文献2の第二章と注24の論文集所収の次の論文 (pp. 131～144) による。このリクールの主張はロマン主義的な解釈学への批判と解釈である。 Hermeneutical function of distanciation
- (26) 著者の意図や最初のコンテキストへとテキストを解釈する解釈の方向性と、テキストが読者の方向へ開く新しい意味の可能性(新たな仕方で自己化される可能性)へと解釈する解釈の方向性との対比は、リクールの六〇年代の象徴解釈論にす

に見られるものであるが（始源論と目的論）、読者における新しい意味成就の重視は現代の様々なタイプの解釈理論に共通に見られる主張である。例えば聖書解釈でのペリン、ポスト構造主義の批判的展開を目指すスコルズなど。しかしこれら三人がそれぞれ認めるように、重要なのは解釈における二つの方向を統合することであり、本論文の解釈学的プロセスはこれを意図するものである。

Paul Ricoeur, *Existence et Herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations*, Paris 1969

Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom*, Philadelphia 1976

Robert Scholes, *protocols of Reading*, New Haven and London 1989

- (27) リクールの『時間と物語』におけるミメーシス論はアリストテレスとの緊密な連関において展開されている。アリストテレスの芸術論の根本命題は、悲劇をはじめ、演劇、彫刻、絵画、詩、音楽などを含めた芸術一般が何らかの仕方ではミメーシスであるということであるが(1449b36-50a3)。「このアリストテレスのミメーシス論は、リクール自身が述べる以上に、三重のミメーシス論と深い繋がりがある。1. ミメーシスは行為の世界に関わる。つまり悲劇はプロット(ミュートス)の構成による人間の行為の再現(ミメーシス)である。2. 悲劇の再現しようとする対象は「崇高な」人間の行為である。ミメーシスは倫理的性格を帯びる。ミメーシスは単に個人的あるいは主観的なものにとどまらず、人間の行為や人間性にとって普遍的意味を持つ。3. 悲劇の行為は「一定の大きさをもって完結している」(1449b20-30)。「描写される行為は統一性を持つ一つの全体でなければならぬ」。つまりミメーシスは一定の構造を持った形態、イメーシに結び付く(ミメーシスII)。4. 「悲劇は…いたまじさと恐れを通じて、感情の浄化(カタルシス)を達成する」(1449b28)。つまりミメーシスは読者(観客)の意識に影響を及ぼす(ミメーシスIII)。我々の行為の世界と悲劇の世界(テキスト世界)との相互作用。5. 「詩作が語るのはむしろ普遍的な事柄であり、他方歴史が語るのは個別的な事柄である」(1451b4-7)。つまりミメーシスは個別的な行為や出来事の単なる真似(コピー)ではなく、主観的で個別的な形態を通して普遍的なものを我々の行為の世界にもたらすことを意図しており、その意味でそれ固有の真理性と現実性を持つ。

- (28) Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens*, München 1984 (Zweite, durchgesehene und verbesserte Auflage)

Paul Ricoeur, *Temps et Récit. Tome 1-3* (1983~85) Paris

イーザーの受容理論にも問題点が少なくない(ホルブ、イーグルトン)。しかし、宗教的認識の形式をプロセスとして説明するといふ本論文の目的にとっては、イーザーの読書行為論は宗教的テキストの読解に即してそのプロセスを具体的に考察可能にするなどきわめて有益である。特に読解行為におけるイメージ形成と読者の関与とを説明するモデルとしての利点は積極的に評価できる。またリクール自身がイーザーとヤウスの受容理論にかなり依拠していることも、ここでイーザーを援用する理由である。

R. C. Holub, *Reception Theory*, New York 1984

Terry Eagleton, *Literary Theory*, Oxford 1983

(29) Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen II*, Tübingen 1952, s. 227

(30) リクールの問題意識に於いては、もともとテキスト解釈と有意味な行為の問題とは密接に関連していた。注24の論文集の次の論文を参照(pp. 197~221)。

The model of text: meaningful action considered as a text, 1971

(31) イーザーの「テキストのレバトリヤ」については、注24のイーザーの文献の s. 87~143 (特に s. 114f.) を参照。イーザーのレバトリヤの説明で重要なのは、「社会的そして歴史的規範」(soziale und historische Normen) である。イーザーはフィールドディングの『トム・ジョーンズ』を例にとりて、英国教会の寛容派(広教会派) 的な道徳(オールワージー)、理神論的規範(スクウェア)、国教会の正統派の規範(性悪説、スワッカム)、啓蒙主義人間学の基本原理(スクウェア・ウエスタン)、上流階級の社会因襲(ウエスタン女史) といった多様な規範が、主要人物の指導原理としてテキストに取り込まれていることを指摘している (ibid. 127)。

(32) テキスト構造とそれに基づく読者の意識におけるイメージ化との関係は、フッサールにおける「直観を欠いた意味志向」(意味付与作用、Sinngebender Akt) に「充実された意味志向」(意味充実作用、Sinnerfüllender Akt) の区別に対応する。読書の現象学はイーザーの受容理論の特徴であると同時に弱点でもある。

(33) この点に関してイーザーはフィールディングの『トム・ジョーンズ』の読解など多くの実例を挙げている (Ibid. 196~201)。読解プロセスにおける読者の意識内のイメージ形成に着目し、読者の意識に対する読解行為の作用を分析する手法は、ファンクなどのイエスの譬研究にも見られる。

Robert W. Funk, *The good Samaritan as Metaphor*, in: *Parable and Presence*, Philadelphia 1982

(34) 注28のイーザーの s. 284-327。空所はテキストと読者の相互作用を促進する機能を果すが、この相互作用の形式は歴史的に変化する。イーザーは、語り手あるいは主人公を頂点とした遠近法の階層が存在する十八世紀の小説(語り手の下す評価が小説の定点となる。典型的にはフィールディング)から、遠近法の頂点が喪失する十九世紀の小説(読者の視点の位置も定かでなくなる)物語の出来事を判断する準拠枠が不確かになる↓読者は想像力を働かせて、理解行為の準拠枠を自分で作り出さねばならない。つまり空所の増大)を経て、空所の存在を主要な手法として駆使する現代小説(ジェイスやベケット)に至る変化を指摘する。これと古代の宗教的テキストの場合、例えば新約の共観福音書とを比較すると、もちろん空所の存在するようになった原因をどのように説明するかについては(イエスの最初の語りに帰するのか、伝承史の過程に帰するのか、編集者に帰するのかなど)別の問題が生じるが、現在読み得る文献として一般読者に与えられている聖書に多くの空所が存在し、読者がそれを想像力で埋めているということ、しかもイーザーが指摘したような様々なタイプの空所が見られることは、例えば実際にキリスト教会において行われている礼拝説教を分析すればきわめて明瞭となるであろう。

(35) Ibid. 337-347。否定は読書のパラダイグマ軸に動的な空所を作り出すが、それには次の二種類がある。第一の否定では、既存の規範の否定によって、肯定されるべき規範を発見する(≡構成する)ように促される。これに対して第二の否定では、様々な規範が次々に否定されることによって、読者は自分自身の規範を反省するように促され、読解行為において形成されるイメージ(意味形態)から読者の慣習的なものの方へのフィードバック効果が著しく高められる。読者は読解のプロセスにおいて得た異質の経験を真に理解しようとするならば、自分のものの方を見方を変更することが必要になる。

(36) イエスの譬を言葉の出来事という解釈するものとしては、次のものが重要。但しブルトマン学派における神学概念としての「言葉の出来事」とリクール(注23の文献)の言語学的概念としてのそれとの相違と関連の両面に注意すべきである。

Ernst Fuchs, *Bemerkungen zur Gleichnisauslegung* 1954

Era Linnemann, *Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1961

Eberhard Jünger, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1962

(37) 三重のシメーシス(≡解釈学的プロセス)との対応で、イエスの譬解釈の諸方法を一つのプロセスに統合すれば次のようになる。なおこれは注23のリクールの文献2 (pp. 87~88)と注26のペリン (pp. 1~14)とをアレンジしたものである。

〈解釈学的プロセス〉

〈譬研究のプロセス〉

1. naive interpretation

präfiguration (シメーシスI)

↓

2. explanation (philological-historical study) ……文献学的歴史的研究

↓

(テキストの本文批判、テキスト・レパートリーの解明)

3. structural analysis

(surface→deep structure)

……………文学批判的研究

configuration (シメーシスII)

↓

(テキストの構造分析、文化的機能の分析)

4. critical interpretation (→second naive) ……思想の解明あるいは積義

the world of text, appropriation

(テキストのメッセージの理解、その受容と適用、新しい存在の現実化)

discover of the self=new self-understanding

refiguration (シメーシスIII)

(38) ティリッヒは「新約聖書におけるキリストとしてのイエス」という表現を単数形で用いているが、ティリッヒ自身が述べようにイエス・キリストに関する共観福音書、ヨハネ伝、パウロ書簡の記述は多様であり、そこから一つの調和した史的

イエス像を再構成することは困難である。従って、単教形の「形姿」について語るにはその根拠と意味を示す必要がある。まずティリッヒはキリストとしてのイエスについての多様な表現は決して相互に矛盾のあるいは排他的でないと言え、*「十字架に「復活」という二つの相互依存的な中心的象徴を取り囲む象徴群から成る枠組みによって表現されたキリストの形姿の実質は同一である。すなわちティリッヒによれば、イエスの巻き込まれた実存的な疎外状況の真剣さ、そしてその疎外を克服しつつキリストとしてのイエスにおいて現実化し勝利した神と人間の本質的一体性(新しい存在の現臨)といった実質において、聖書の諸記述は一致する。「メシア」「ロゴス」「人の子」「神の子」など、「イエス」という歴史的事実在に適用された諸象徴は、それぞれが別々の完結した形姿を提示するのではなく、形姿がそこへ呈示される枠組みを形成するのである*(*St. 2, 136-138*)。このティリッヒの主張は、聖書の中に多様な記述が存在することによって、キリストとしてのイエスの出来事を持つ意味内容の全重量を支えることが始めて可能になる、という積極的な意味に解釈できるであろう。つまり多様な表現形式すべてが相互に結合し響き合うことによって、一つのポリフォニーとなるのである。これと類似の議論として、シュリンクとリクールは示唆的である。

E. Schlink, "Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem", in: *KuD* 1957

リクール、「哲学と宗教言語の特殊性」「哲学的解釈学と聖書の解釈学」(いずれも『解釈の革新』久米他訳白水社一九七八年所収)。

- (39) 礼拝においては、聖書の読解プロセスはそれだけで孤立してはおらず、説教を聞き、聖餐式への参加することなどと相互に連関することによって、宗教的時間空間を形成する。それによって読解行為による宗教的認識が強化されることは明らかであり、ティリッヒは特に説教・聖書の読解と聖餐との相互補完な弁証法的関係を強調している。

Natur und Sacrament, in: *GW*, VII, 105~123

- (40) 啓示史、救済史については、*St. 1, 137~147* を参照。これは、神学的に突き詰めて考えれば、三一論の神の存在自体がプロセスの内にあるといふことと他ならぬ。*Gottes Sein ist im Werden* (Barth, Jungel)。

- (41) 「回心は瞬間的な出来事ではない。…無意識的に長く続いた、一つの長いプロセスなのである」(*St. 3, 219*)。

宗教的認識と新しい存在

(42) 再生—義認—聖化については、ST. 2, 176～189, ST. 3, 217～243 を参照。

(43) 聖化は、認識、自由、関係性、超越性の増大のプロセスと考えられる (ibid., 228～237)。このように個人の宗教的成熟を目指す一つのプロセスとして捉えることについては、宗教心理学においてその類例を容易に見つけることができる。ユングの言う自己完成を目指す個性化、あるいはルターやガンジーの精神形成についてのエリクソンの分析など。

(44) 宗教儀礼が分離・境界・再結合という三つの段階からなるプロセスとして理解できることは、通過儀礼についてのジュネッブやターナーの研究によって示されている通りである。

Vivior W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago 1969

(筆者 あしな・さだみち 大阪市立大学文学部〔哲学〕助教授)

In both the cyclic theory and in the exaltation of antiquity, history is seen as immutable and eternally continuing; moreover, both see history as possessing the quality of repeatability. Both theories, expressed paradoxically, could be called "superhistorical" (that is, *transcending* history) conceptions of history, and therein, the subjective identities of those who examined history itself, are non-existent. This, insofar as there is such a thing, conformed to the despotism of the Former Han Dynasty. The Former Han Kung-yang school of which Tung Chung-shu was representative, reinterpreted the thought of the "Ch'un-ch'iu Kung-yang Chuan" 春秋公羊伝 as well as supporting the actual state system and the values thereof.

Religious Knowledges and the New Being

by Sadamichi Ashina

Associate Professor of Philosophy

Faculty of Letters

Osaka City University

In this paper I attempt to throw light on the form or structure of religious knowledges in Tillich's christology and epistemology.

From the point of view of religious knowledges, it is one of main problems of Christology in 20th century to explain how we can jump over the Lessing's "Ugly Ditch" and know the historical facts about Jesus Christ. This is the problem of the foundation of christian faith, which is grounded on Jesus as the historical reality: Tillich begins by saying that the certainty of christian faith cannot be guaranteed by the historical research of Bible. For we cannot derive "the pure fact" from the biblical picture of Jesus as the Christ, which was created in the correlation between the historical fact named Jesus of Nazareth and the reception as the Christ by his disciples. The problem is: exactly,

how christian faith is made possible. Tillich answered: faith can be created by the appearance of the New Being through the biblical picture of Jesus as the Christ. Mediated by the picture, the New Being has power to conquer our existential estrangement and so creates christian faith. (circular argument!)

The point of this paper is to interpret Tillich's christology in the light of Threefold Mimesis which Paul Ricoeur discusses in his "Temps et Récit". It becomes clear that the form of religious knowledges through the picture is nothing else than a process, which is the unity of the stages from Mimesis 1 to Mimesis 3 by way of Mimesis 2. Mimesis 1 is the profiguration of the practical field, i. e., the pre-understanding of the world of action, presupposed in reading the religious Texts. Mimesis 3 means the refiguration of the practical field through the reception of the Text-World. The transition between Mimesis 1 and Mimesis 3 is brought about by Mimesis 2 in the act of reading the Text. Mimesis 2, therefore, is characterized as the textual configuration which has the mediating function. It is Threefold Mimesis that mediates the New Being to us and makes possible religious knowledges through the picture of Jesus as the Christ, when we read New Testament (esp. parables of Jesus). Thus, we can understand the appropriation of the New Being as a process of Threefold Mimesis.

This process is not only a main form of religious knowledges but also, I think, extensible to religious phenomena in general. In this way, we come to have the process-concept as a basic category of religious phenomena.