

## キリスト教信仰と宗教言語

芦名 定道

### はじめに

信仰とは何か。この問題は宗教研究の中心テーマの一つであり、これまで様々な観点からしかも多様な方法を用いて研究が行われてきた。しかしながら、宗教的信仰と日常的な信頼や信念との関連（宗教性と日常性との関係）をどう捉えるか一つをとっても、決して十分な説明がなされてきたとは言えない。キリスト教に限っても、そもそもキリスト教信仰とは何であるのか、それはいかにして成立するのかなどの基本的な点に関して研究者の間で見解が大きく分かれている。この信仰という難問を論じる場合、<sup>(1)</sup>まず信仰の具体的内容に力点をおく信仰論と、信仰の形式や構造に力点をおく信仰論とを区別することから議論を始めるのが適当であろう。すなわち、一方でキリスト教信仰についてはキリスト論や三位一体論といった信仰箇条の内容をテーマとして議論を組み立てることも可能であるが、他方、キリスト教信仰とはどのような動的プロセスにおいて成立するのか、その基本構造は何かといった問題設定も可能である。もちろん、この二つの信仰論は本来相互に補完的であり、あれかこれかの関係で理解すべきではないものの、問題設定を明確化するにはやはりこの信仰に関する内容と形式の区別は有効であり、本論文では後者のキリスト教信仰の生成発展のダイナミズム、つまり信仰の形式面に問題をしばって考察を進めることにしたい。

以下、まずキリスト教思想における信仰論の問題状況を整理し、続いて信仰論を言語（聖書テキストの読解）の問題として論じる視点を提示したい。次に聖書テキストの読解における信仰のダイナミズムという議論を行う際に問題となる聖書学との関係を論じた上で、こうした信仰論の妥当性を具体的な聖書テキストの読解過程をモデル化することによって検討することにした。取り上げられるのは、「善きサマリア人」の譬えである。

## 一 信仰論の状況

キリスト教信仰の生成発展のダイナミズムあるいはその構造といっても、これへアプローチする仕方には様々なものが考えられる。ここではテイリツヒに従って伝統的な信仰論を三つのタイプに整理することから考察を始めることにしたい。<sup>(2)</sup>

第一のタイプは信仰を命題化可能な知識あるいは認識の問題と考える立場である。例えば、命題化して表現された信仰告白文書の内容を理解しその知識に基づいて信仰が成立するといった議論がその実例として挙げられる。信仰対象であるキリストについての一定の知識なしにキリスト教信仰が成立し得ないことを考えれば、このタイプの信仰論はキリスト教信仰のポイントの一つをおさえたものと言える。しかし同時に、認識という点から宗教的信仰を捉える場合、日常あるいは科学的な感覚的経験に基づき客観的に検証あるいは反証可能なタイプの知識と信仰とを区別し、しかも信仰を確実度の低い主観的な知識であるとする議論も少なからず存在する。この議論を単純に受け入れることができるかは別にしても、<sup>(3)</sup>注目すべきはここから第二のタイプの信仰論が生まれることである。つまり、確実性の低い知識は教会や伝統といった権威によって基礎づけられそれへの同意としてのみ可能になる、あるいは確実性の低さは信仰者が主体的決断を行うことによつて補わねばならないという議論である。確かに、知識の蓄積が自動的に信仰を生み出すとは限らないことは、宗教学の実証的データを持ち出すまでもないことであり、もしそうであるならば、信仰とは不確実な知

識にもかかわらずあえて行われる主体的決断であつて、信仰はその点で論理的には一種の飛躍であり、最終的には知識の事柄というよりも意志決定の事柄であると言わねばならないことになる。では、この決断を可能にするものは何であろうか。決断に先立つて、信仰者はまずその信仰対象との何らかの経験的な関わりを持つていたのでなければならぬはずである。この意志決定に先行する信仰対象との関わり（宗教経験）に対して、「感情」という表現を与えることができるかもしれない。オットーの言うヌミノーゼの経験における畏怖や歓喜はこの認識や意志に先行した信仰対象との感情的な交流を指し示している。シュライエルマツハーのこれまでしばしば誤解されてきた「絶対依存の感情」という信仰概念も、理論理性であれ実践理性であれ信仰は合理性の問題に還元できるものではなく、むしろ信仰を強烈な感情を喚起する関係性としてとらえる点で第三のタイプの信仰論として位置づけることができよう<sup>(4)</sup>。このように見てくると、信仰とは結局、認識、意志、感情の三つの要素を包括した人間存在の全体的在り方の、あるいは全人格性の事柄であり、三つの要素のいずれかのみ還元して信仰を理解しようとする還元主義的信仰論によつては信仰のダイナミズムは誤解され歪曲されることになることがわかる（主知主義的歪曲、主意主義的歪曲、情緒主義的歪曲）。

以上より、信仰のダイナミズムを捉えるためには、認識、意志、感情の三者を統合的に扱いうる視点が必要となるわけであるが、ティリツヒ自身がこれに対して提出するのは「究極的関心」(ultimate concern) という信仰概念である。ティリツヒがこの究極的関心としての信仰という議論の典型例として引用するのは、「心を尽くし、精神を尽くし、思いを尽くし、力を尽くして、あなたの神である主を愛しなさい」(マルコ二：三〇) という旧約と新約に共通した有名な言葉であるが、この言葉の中に「究極的関心」の構造が凝縮されていることを確認するのは困難ではない。

日本語訳聖書（新共同訳）で心、精神、思い、力とそれぞれ訳されているギリシャ語はカルディア、プシユケー、デアノイア、イスキュースであり、英訳では heart, soul, mind, strength あるいはドイツ語訳では Herzen, Seele, Denken (oder Gemüt), Kraft といった訳語が当てられるものの、この四つの語句の関係はいずれの近代語訳でも明瞭ではない。

しかし、ギリシャ語自体から判断して、カルディア（心）は精神的な諸機能の中心点あるいはそれらの統合機能を、プシケ（精神）は生命原理としての魂を、ディアノイア（思い）は認識機能を、そしてイスキュース（力）は精神的意志的な力を意味していると判断して大過はないであらう。<sup>(5)</sup> やや図式的な議論になるが、結局このマルコ福音書の言葉によつて示された信仰は精神、思い、力、すなわち感情、知識、意志という三つの諸機能が心において統合されるところに成立すると解することができる。つまり、信仰が究極的関心であるという議論は、「関心」という用語からもわかるように、信仰が知情意という人間存在の基本的な諸機能を統合した全人格性の事柄であつて、したがつて人間存在の存在論（基礎的存在論）の問題領域に属していることを意味しており、これに対して宗教的信仰と日常性との差異は「究極的」によつて示されることになる。

テイリツヒが言う「究極的関心」とはキリスト教信仰の全体論的構造を表現するために提出された用語であり、これについては論ずべき問題も多々あるが、本論文では、信仰のダイナミズムを論じるために「生の形態化」あるいは「自己」の問題へと論を進めることにしたい。まず、ここで言う「生」とは、人生、生活、生命といったものを包括した人間に固有な全体的在り方を意味しており、「生の形態化」とはこの意味における生がその自己同一性を問うるような明確な形（統合性）を有しているということの意味している。信仰とはその人の自己同一性を規定する生き方の全体的なスタイルに他ならない。信仰を人間存在の諸機能の統合である生の形態化として、あるいは既存の生の形態の転換として論じるという信仰論については、これまで論じてきたテイリツヒあるいはワイトゲンシュタインなどの議論を参照することも考えられるが、ここではキルケゴールに注目することによつて自己の問題へと信仰論を展開することを試みてみたい。<sup>(6)</sup>

キルケゴールは「死に至る病」の冒頭で自己について次のような議論を展開している。「人間は精神である。精神とは何であるか。精神とは自己である。自己とは何であるか。自己とは自己自身に関係するところの関係である。……：自

己自身に關係するところのそのような關係、すなわち自己は自分で措定したものであるか、あるいは他者によって措定されたものであるかのいずれかでなければならぬ」(28)。この有名な自己の定義に關しては、人間存在を自己關係(自己参照性)において成立する關係存在(關係性である自己に關係するという仕方において存立する關係存在↓多重性としての自己の生成)として捉えていることなど興味深い問題点が指摘できるが、信仰との関わりで問題となるのは、むしろ引用の後半部分である。つまり、關係存在としての人間存在は自己原因的で自己充足的であるか、あるいは自らのうちに存在根拠を有しない他者依存的存在であるかのいずれかでなければならぬという二者択一性である。キルケゴール自身の見解は『死に至る病』のこの箇所以降の議論が完全に他者依存性に限定されることから明らかであるが、問題は信仰が自己の問題、そして自己とその存在根拠との関わりの問題として提出されている点である。信仰は教義の理解とか、キリストの出来事の歴史的事実性の認識とかの問題であるに先だつて、自己とその存在根拠との關係性の問いとして、しかもこの關係性を組み込んだ關係存在としての自己の存在形態(生の形態化)の問いとして理解されねばならないということである。罪が「神の前で、あるいは神の觀念を抱きつつ、絶望的に自己自身であろうと欲しないこと、ないしは絶望的に自己自身であろうと欲すること」(29)であるのに対して、「自己が自己自身に關係しそして自己自身であろうと欲するに際して、自己は自己を措定した力のなかに透明に置かれている」(30)こととして信仰は定義される。ここから、キルケゴールの信仰論は先の類型で言えば、信仰を意志決定の決断の事柄とする第二の類型の代表と解することも可能になる——引用文における「欲する」という言葉が端的に示しているように——。しかし、自己論との連関で見るとき、それは主義主義的な信仰論にとどまらず、信仰を全人格的な關係性、人間存在の在り方として論じる方向性が示唆されている点に注目しなければならない。自己がその存在根拠である他者すなわち神との正しい関わりを失うとき、自己は死に至る病である絶望に陥ることになる(絶望は罪である)。これに対して、信仰とはこの自己が神との正しい關係性にあること、厳密に言えば自己充足的で自己中心的な在り方から神(自己の存在根拠である他

者)へと心・意志の方向を転換すること、つまり神との関係を回復することを意味しているのである。以上より、信仰とは自己の志向性が日常的な在り方(罪)から神(自己の存在根拠)へと転換されることであり、信仰のダイナミズムはこの転換が生成するプロセスであると結論づけられる。

## 二 信仰論から言語論へ

これまでの議論より、キリスト教信仰が知識、意志、感情を統合した全人格性あるいは自己の存在様態(生の形態)の問題として、しかも日常的な自己の在り方からの転換として捉えられねばならないことが示された。次に問われるべき問題は、この自己の存在の転換あるいは生の形態化がいかなるプロセスで現実化するかということである。この問題を具体的に論じるために、本論文では信仰論を言語論へと展開するという方向性を選択することにした。

言語がキリスト教信仰の本質に関わっているという議論はこれまで繰り返しなされてきたものであり、それ自体目新しいものではない。キリスト教信仰との関連で問われるべき宗教言語論の問題は多岐にわたっているが、ここでは宗教言語論における「テキストの読解」という点に焦点をしばって議論を進めることにしたい。なぜなら、キリスト教は聖書テキストを正典とする宗教であり、聖書を読むことがキリスト教信仰の成立にとって決定的な意義を有することが容易に想像できるからである。キリスト教信仰は聖書テキストの読解を本質的構成要素として成立し、信仰者は聖書テキストを通して神の言葉を聞き、神との関わり合いに入る、したがって、キリスト教信仰の独自性や特徴を理解するには、宗教言語の問題との関連で信仰を論じることが必要不可欠の作業となる。

では、信仰論と言語の問題は実際どのような関連で捉えられるのであろうか。先に我々は信仰を生の形態化として捉えたが、この「形態」がまさに信仰と言語を繋ぐ位置を占めているのである。再度キルケゴールを参照することによって、信仰と言語を媒介する形態の位置づけを、信仰と形態、形態と言語にわけて考察することにした。

キルケゴールにおいて信仰の問題——近代世界において真のキリスト教信仰はいかにして可能になるのかなど——はその全著作の中心テーマであり、その全体像を解明することは容易ではない。そこで、以下『キリスト教の修練』に議論を限定して考察を進めることにしたい。<sup>(9)</sup>「キリスト教は教説 (doctrine) ではない」(106)と云われるように、キルケゴールの信仰論の中心的主張はキリスト教信仰の核心が知識や認識の問題にあるのではないということであり、ここから、「人は歴史を通してキリストについて何らかのことを知るようになることができるか。否。なぜそうでないのか。なぜなら、人はキリストについて何にも知り得ないからである。キリストはパドックスであり、信仰の対象である。キリストは信仰に対してのみ実在する」(95)という一見すると極論と思われる議論がなされるのである。信仰とは近代聖書学の歴史的批判的方法によって基礎づけられるようなものではなく、それに先行して、信仰とはキリストの弟子になるとの決断を行うこと、「キリストに従う」という意志決定を行うことなのである。キルケゴールは、「キリスト教徒になる」という信仰の決断をキリストとの「同時性の状況」(the situation of contemporaneity)として説明するが、問題は、キリストとの同時性ということが何を意味しているのかである。その手がかりは、同時性という問題の文脈に、類似性、形(形作る)、範例、原型などの「形態」概念に関連した用語が多数見いだされることにあるように思われる。つまり、同時性という時間カテゴリーを用いた議論を生々の形態化あるいは生の全体性という観点から論じるという可能性である。<sup>(10)</sup>「キリスト教徒になるとは神との類似性 (likeness) へと変形されること」(63)であり、「倣う者となる (to be imitator) ということはあなたの生が人間の生が持ちうる限りの類似性を彼の生に対して持つこと」なのである(68)。キリストとの同時性とはキリストの生との最大限の類似性に生きることを意味する——とくにその苦難に対する類似性を——。「地上におけるキリストの生は範例 (paradigm) である。わたし、そしてすべてのキリスト者はキリストの生との類似性において自らの生をかたどる (model) ように努力しなければならぬ」(107)。こうして、キリスト教信仰とはモデルとしてのキリストの生との類似性に従って自らの生を形成することであると結論づけられる。

ではこの形態の問題はいかにして言語の問題へと展開されることになるのか。この手がかりは想像力の問題に見いだされる。キリストの生と同型になるということは当然キリストから力あるいは作用を受けることを必要とするが——キリストが自らに引き寄せる (to draw to oneself, p. 153) ——、ケルケゴールによればこの弟子たることへとキリストが招く力が作用する場合は、人間の想像力に他ならない。「想像力の力は人間 (Being) となるための第一条件である。というのも、意志 (Will) は第二の、そして究極の意味において決定的な条件だからである」(186)。「若者は自分の想像力によって引き寄せられる。あるいは彼の想像力がこのイメージ (完全性のイメージ) を彼へと引きつける。彼はこのイメージに夢中になる、あるいはこのイメージは彼の愛、彼の靈感となる。つまり、それは彼にとつて、彼のより完全な (より理想的な) 自己になる」(187)。キリストとの同型性、同じ形になることの第一条件が想像力にあるということは、ケルケゴールの信仰論で通常強調される意志という決定的条件が、むしろキリストの像、形、イメージとキリスト者の想像力との相互作用 (相関性の創造) の後に位置することを意味している。ここに、「形態—想像力」から始まり意志を決定的な条件とした自己の在り方の転換へと至る信仰のダイナミズムの道筋が浮かび上がってくる。後に論じるように、まさにこの形態化を介した信仰のダイナミズムが、聖書テキストの読解プロセスにおいて典型的な仕方で成立するのである。リクルールの隠喩論あるいはテキスト解釈学で示されているように、宗教言語の機能は想像力の働きと密接に関わっており、この想像力を介して形態形成が生じるのである。キリスト教思想においては、聖書を典拠として、言葉と形、聴覚と視覚とが対立的に論じられることがこれまで少なくともなかった。(11)しかし、同様に聖書を典拠として (たとえばパウロ書簡など)、形、イメージの問題が信仰と本質的な関わりにあるという議論も可能なのであつて、言語か形か、聴覚か視覚か、という二分法を持ち出す前に、より基本的なレベルから、つまり人間存在における想像力のレベルから議論を組み立て直すことが必要なのではないだろうか。(12)

しかし、ここで念のために指摘しておきたいことは、聖書テキストの読解とキリスト教信仰との関係という問題設定



の歴史的制約性である。<sup>(13)</sup>つまり、キリスト教信仰の現実形態に対して聖書テキストの読解が真に構成的に関与するようになるのは一般的には近代以降の状況においてであり、古代や中世において、さらに言えば十九世紀の世界聖書協会の活動以前には、個々の信仰者（神学者や聖職者ではない圧倒的に大多数を占める信徒）にとつて、信仰と聖書テキストの読解との関わりは必ずしも一般化した事態ではなかったということである。一般のキリスト教信者が一冊の書物として書かれた聖書を自分で読んで自らの信仰を形成するようになったのはキリスト教の歴史から言えばごく最近の出来事であり、キリスト教の歴史の圧倒的に長い期間にわたつて、キリスト教信仰は一冊のテキストを自分で読むことによつてではなく、断片的な聖書の箇所——もちろん、多くの場合聖書全体の要旨が一つのストーリーとして示される——が朗読されるのを聞くことによつて成立してきたのである。<sup>(14)</sup>というわけで、本論文の議論は近代的なキリスト教信仰をモデル化して考えられた信仰論であり、その点ではじめから制約されたものであることを念頭においていただきたい。古代や中世を含めたキリスト教信仰一般に対して十全に妥当する信仰論を試みるには別の要素を加えて議論をし直すことが必要になる。

本論文の問題設定にしたがつて議論を進めるには、解決しておかねばならないもう一つの問題が存在する。それは、近現代の聖書学が聖書を一つの統一的テキストとして読むことを困難にしているという問題である。近現代の聖書学においては、聖書は長い伝承過程において徐々に形成された諸断片からなる多様で統一性のない文書群であると考えられており、この現状をふまえるとき、聖書を一冊のテキストと読む平均的で一般的な聖書の読み方が学的根拠を有するかはきわめて疑問になつてくる。聖書を一冊のテキストとして読むことは聖書学的には聖書の成り立ちを無視した非学問的な素人の読み方にすぎないのか。現実の生きたキリスト教信仰のダイナミズムは近代聖書学が分解した伝承断片より遙かに大きな意味連関で聖書テキストを読むことにおいて成り立っている。しかし同時に、現代人の聖書の読みはこの二百年間の聖書学の成果から完全に隔絶した仕方で存在しているわけではなく、むしろそれは聖書学の成果を様々な度

合いで受け入れることによって成り立っていることも否定できない。したがって、聖書テキストを読むことと信仰のダイナミズムとの関わりを論じる前に、一冊の書物としての聖書を読むことが聖書学的にどのように意味づけられるかについて簡単に論じておくが必要になる。これが次章のテーマに他ならない。

### 三 聖書学の転換

#### 1 二十世紀聖書学の合意事項とその問題点

二十世紀の新約聖書学（とくに史的イエス論）の展開を概観するとき、そこには様式批判、編集批判、文学社会学など方法論的に多くの発展と変化が見られるものの、その全体をこれまで規定してきた、いわばその合意事項と言うべきものが存在していたことがわかる。この合意の内容はシュヴァイツァー、ブルトマンという二人の人物によって象徴されるものであるが、ボーグはそれを次の三点に要約している。<sup>(15)</sup> 説明を補いながらその内容を見てみよう。

#### ① 聖書学と神学との分離

まず、近現代の聖書学が再構成しようとする史的イエスは神学的に意味がないという有力な議論がキリスト教神学の側に存在する。キルケゴールや弁証法神学において展開された議論はその典型であろう。「自由主義神学は本質的にその特徴を史的関心の優位から得ており、ここにその偉大な功績が存しているのである」<sup>(16)</sup>。しかし、近代聖書学を動機づけてきた「キリスト教という現象の歴史的必然性の証明」は、神を人間的なカテゴリーによって客体として外からなげめようとするものであり、バルトやゴッタルテンの「神は決して所与とはならない」という批判は自由主義神学とその聖書学に対して向けられている。つまり、近代聖書学においては、「信仰に根拠を与えることが試みられるのであるが、それは信仰の本質を無化することになる」<sup>(17)</sup>という批判である。そもそも、「イエスの宣教は新約聖書神学の前提に属するのであって、新約聖書神学自体の部分ではない。なぜなら、新約聖書神学は、キリスト教信仰がその対象、根拠、帰

結を確保しようとして行う思想の展開の中に存するからである。しかし、キリスト教信仰が存在するようになるのは、キリスト教のケリユグマ、すなわちイエス・キリストを神の終末論的救済行為として、しかも十字架につけられ復活した者として宣教するケリユグマが存在するようになったその後においてなのである<sup>(18)</sup>。したがって、史的イエスの問いは信仰にとつて、また神学にとつて二次的なものにとどまる。このような神学的見解は近代聖書学に対する単なる誤解ではなく、実際聖書テキストの分析的読解（聖書学）が聖書の正典としての統一性を解体したことは否定できない事実である。このように聖書学による聖書についての神学概念（とくに正典概念）の解体あるいは無視という状況が現に存在しているのである。

② 聖書テキストの歴史的資料価値の過小評価（史的懐疑論）

「この理由から、イエスの〈人柄〉についての関心も排除されている。それは、災い転じて福となすという理由からでは決してない。なぜなら、もちろんわたしの見解では、我々はイエスの生涯と人柄についてはほとんど何も知り得ないということだからである<sup>(19)</sup>」。なぜ、聖書学はこのような史的イエスについての不可知論あるいは史的懐疑論を採ることになったのであろうか。それは、根本的には、近代聖書学の方法論によって歴史的事実を確定的な仕方では再構成するには、史的イエスについて必要な資料があまりにも少なすぎるからである（いくつかの福音書があるだけ）。したがって、近代聖書学におけるテキストの歴史的批判的方法では、それをいかに洗練し精密化しようともこの懐疑論的帰結を避けることができない。

③ 史的イエスにおける確実な核としての終末論

「受難思想はただ終末論的な神の国概念によってのみ支配されている。派遣の話において問題となっているのは、終末論的な神の国であつて、倫理的な神の国ではない。そこから帰結するのは、一つにはイエスの活動が神の国の終末論的現実化だけを考慮しているということである。しかしその場合、イエスの倫理思想の終末論的世界観に対する関係が

外的出来事による改変を受けることはあり得ず、それは最初から同一のものであったのでなければならぬ<sup>(20)</sup>。しかし、いかに史的懷疑論が優勢であったとしても、史的イエスについて論じるからには最低限度の確実性を有する（＝蓋然性の高い）テキスト断片群が存在しなければならぬ。そこに登場するのが、ヴァイス、シュヴァイツァーによって再発見されたイエス時代のユダヤ教の黙示文学的終末論である。黙示文学的終末論に対する神学的評価はシュヴァイツァー以降いくつの変遷を経て現在に至っているが、新約聖書学では史的イエスの思想内容を論じる際に、ほぼ一貫してその中心的事項として黙示文学的終末論——神の国や人の子の表象はもっぱらこの連関で解釈されることになる——が位置づけられてきた。このような聖書学における動向は、例えばユリヒャーからエレミアスまでのイエスの譬え研究にも見られるように、史的イエスの思想を終末論に一面化することによって、聖書テキストの文学的言語的特性の問題に十分に留意した議論の展開を困難にすることにもなった。

以上のような合意事項に基づく聖書学の下では、聖書を一冊のテキストとして読むことは学問的に困難となり、それによって、聖書学の議論は現実のキリスト教的生における信仰のダイナミズムの問題からまったく乖離することになった。したがって、このような従来の聖書学的合意事項に規定された学的状況が支配的である限り、本論のテーマであるキリスト教信仰のダイナミズムの解明のための手掛かりを聖書学に期待するのはほとんど不可能なように思われる。

## 2 新しい問題状況

「根本的には、何ものも決着済みの事柄と見なすことができないという身にしみついた仮説がまさにこの意味においても妥当するのではないだろうか」という言葉はベルガーがヨハネ福音書の成立年代をめぐる定説を批判しつつ自らの見解を提出する際に述べたものであるが、このベルガーの発言はヨハネ福音書研究はもちろん、現在の新約聖書学全般についても妥当するように思われる。盤石不動なものであるかに見えた二十世紀の聖書学の状況はこの十五年の間に大

大きく変化し、その影響はキリスト教思想の各方面に及びつつある。そして、まさにそれによって次に指摘するように、本論の問題設定にとって有利な状況が切り開かれつつあるのである。この新しい聖書学の動向は一九八〇年代にアメリカとドイツの聖書学において並行して現れており、それは一言で言えば先に二十世紀の聖書学の合意事項として挙げたすべてのことに関して、その合意が崩れてしまったということである。まず、旧来の方法的制約を超えて広く考古学、文化人類学、宗教心理学、比較社会学などの諸方法を用いて聖書テキストに適用可能なモデルを構成することにより、史的イエスに関しても聖書学的により積極的な結論を得ることが可能になった。それによって終末論に強調点を置いたイエス理解から知恵の教師としてのイエス像への強調点の転換が生じた。<sup>(23)</sup> このイエスにおける知恵のモチーフの強調はイエスの思想と活動を旧約の伝統との連続性において理解すること、またイエスの宗教とパウロにおけるキリスト論との積極的関連性について議論することを可能にする。この結果、聖書を改めて旧約から新約聖書まで、また福音書とパウロ書簡を一連の内的に結びついたテキスト群として読解する道が、聖書学自体の内部から開かれることになった。

新しい聖書学の動向に関して、本論との関連を確認しておきたいのは次の二つのポイントである。

① 聖書全体の統一的構造という問題設定の再評価<sup>(24)</sup>

例えば知恵のモチーフに注目した最近の聖書学の成果に基づいて——旧約聖書の知恵思想から知恵の教師イエス、そしてキリスト論（神的知恵としてのキリスト、ロゴス・キリスト論）へ至る知恵の伝統——、近代聖書学によって一端断片化された聖書テキストの中に内的に連関し、いくつかの伝承の線が聖書学的に再確認されるようになってきている。これによって、聖書学の成果をふまえてつつ聖書テキストを従来の伝承単位として了解されているものよりもかなり大きな単位で扱うこと（これまで別々の伝承単位に属するとされた箇所を柔軟に関係づけて議論を行うこと）が期待できるようになった。もちろん、こうした動向が正典性とは別の観点から聖書テキストの統一的読解を直ちに可能にするものであるかは即断できないが、聖書テキストの読解過程における信仰のダイナミズムという問題設定の中に聖書学の諸成

果を積極的に取り入れることが容易になったことは確かである。

② イエス像の展開あるいは転換<sup>(25)</sup>

一九六〇年代以降の聖書学の実験的試みの中で、イエスの中心的な言語表現である譬えや格言などについて、それらの言語的特性の解明が重要な研究テーマとして認知されるようになってきた。ここから生まれてきたのが、八〇年代以降の新しいイエス像の形成の一連の試みであり、知恵の教師イエスの強調はその成果の一つである。このイエス像の展開は史的イエス論との関連だけでなく、信仰のダイナミズムを理解する上でも重要な意味を持っている。すなわち、譬えなどの言語表現とその機能を解明することによって、信仰の形成過程と宗教言語（神話を含めて）との関わりを具体的に論じることが可能になる。ここに、本論が聖書テキストの読解の実例としてイエスの譬えを取り上げる理由がある。

#### 四 読解行為と信仰のダイナミズム

これまで、信仰のダイナミズムを説明するという目標に向けて、「信仰—形態—言語」という問題連関の意味を論じてきたが、次に、聖書テキストの読解過程をモデル化することによって、こうした議論を具体的に検討してみたい。取り上げるのは、「善きサマリヤ人」の譬えであり、ルカによる福音書の一〇章二五〜三七節(25)30a+30b)35+36)を<sup>(26)</sup>読解するという想定で分析を進めることにする。もちろん、もっと大きな単位のテキスト(ルカ福音書全体や譬え群)に注目することも可能であるが、ここでは議論をこの範囲に限定することにした。なお、以下の議論はリクルのテキスト解釈学を基礎にして進められるが、リクルの三重のメーシス論そのものではなく、それに聖書テキストの読解という問題に即したアレنجジを加えることによって(ブルトマン、イーザー、ペリンらの議論を組み合わせること)、聖書テキストの読解が以下のような三段階のプロセスにおいて進行するものとして考察を行う。<sup>(27)</sup>

1 ミメーシス<sup>1</sup>

聖書テキストの読解作業における第一段階はテキスト理解の前提となる「先行理解」(Vorverständnis)の段階であるが——同様の考察は物語の筋の構成を支える行動世界の前提的理解という意味でテキスト作成の先行理解に関しても行うことができる——、ブルトマンはこれを次のように説明している。「すべての解釈は、問題にされ、あるいは問われている事柄についての一定の先行理解によって必然的に支えられている」<sup>(28)</sup>。つまり、我々はまったくの白紙の状態(完全な中立性において)でテキストに向かうのではなく、常に一定の視点から、一定の問題意識に従って、一定の期待をいだきつつ、テキストに接近するのである。テキストを理解するという作業が可能になるために(それが誤読や深読みみであつたとしても)、読者は読解行為に先立つ先行理解つまり先入観を持つていなければならない。これは解釈学の基本テーゼである。この先行理解は、それが解釈者によつて意識されているかは別にして、解釈者の世界理解と自己理解(存在連関・意味連関の理解)を支えている世界内存在の存在様式にその基盤を有しているのである(ハイデッガーの言うAls-Struktur)。テキストの読解は読者が有する暗黙的な世界理解によつて、あるいは読解行為に先行する「古い自己」の存在形態(古い生の形態化)によつて方向付けられている。読解に際しては、この先行理解とテキスト・物語の筋において再現される実践的行動世界との間に成立する対応関係に依じて、テキスト理解の様々な形態が成立する。なお、ここでは実践的行動世界の再現(あるいは創造的模倣)という意味で、ミメーシスという用語は用いられている<sup>(29)</sup>。

したがつて、聖書テキストの読解も一定の知識を伴つた先行理解を前提に開始されることになる。ここで問題になるのは、読者が聖書テキストの成立に関わる歴史的知識をどれほど有しているかということである。学問的な聖書解釈ではかなりのレベルの歴史的知識が要求されるのは当然であるが、一般的な信仰者における聖書の読解行為においても一定程度の知識は不可欠である。なぜなら、聖書テキストと現代の読者との間には二千年あまりの歴史的隔たりと文化的距離が存在しており、一定以上の歴史的知識をもつていることがテキストの明らかな誤読を避け、最低限の理解を得る

の必要となるからである。このミメシス1の段階で要求される知識は、イーザーの言う「テキストのレパトリー」(Textepetorie)、つまりテキストの形成を規定し、テキストの構成に取り込まれた既存の知識に対応している。新約聖書テキストについて言えば、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(イエスが批判しあるいは論駁したユダヤ教の規範。安息日の規定や浄不浄の規定など)、テキストが生み出された社会的歴史的コンテキスト(イエス時代のユダヤ社会の政治や経済の仕組み、あるいは様々な事件・出来事)、時代特有の意味システム(その時代の人間の自己理解や世界理解を可能とする一定の構造を持った現実モデル)などについての知識があげられる。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を目指しており、これは伝統的な聖書学の課題に他ならない。

今回取り上げられる「善きサマリア人」に関しては、読者(信仰者)が次のような内容の先行理解をあらかじめ持つていると想定して考察を進めたい。<sup>(30)</sup>

- 1 イエスの譬えが語られた状況として、敵対者との論争が考えられること。イエスの譬えの聴衆として弟子、論敵、そして民衆——いずれもユダヤ人——が存在することを、読者は理解している。
- 2 ユダヤ人とサマリア人の間には根深い敵対関係が存在する。
- 3 エリコとエルサレムとの間の道が危険であること。
- 4 この譬えが隣人愛のテーマとの関わりで読まれること(譬え十粹)。これは、「善きサマリア人」を「隣人愛」に関連した諸テキスト群(パウロ書簡やヨハネ文書を含めた)の中で読むことを可能にする。
- 5 イエスの譬えがしばしば神の国の譬えと言われること。これは「善きサマリア人」を「神の国の譬え群」の中で読むように促す。



## 2 ミメーシス 2

文書化されたテキストの特徴は、テキストが書かれたテキストとして成立する過程において、その最初の状況（「話者―聴衆」状況）から切り離され固定された自律的な存在となる点に認められる。<sup>(31)</sup> このテキストを読者は自らの先行理解（ミメーシス 1）に導かれて読解し始めるのであるが、読解の最初の段階ではテキストはまず一定の完結した形態と構造を持つ対象として読者の前に現れる。このテキストの構造からテキストの意味が了解される段階をミメーシス 2——テキスト・物語のプロットが行動世界の構造の再現・創造的模倣であるという意味で——と呼ぶことにする。

ミメーシス 1 は読解行為の前提ではあるが、あくまで読解の予備作業の段階であり、それ自体は実際の読解行為以前に属している。これに対して、「釈義の出発点はテキストの言語的形態であり、この形態がまずそれ自体として考察されねばならない<sup>(32)</sup>」と言われるように、ミメーシス 2こそが聖書テキストの読解の具体的場面であり、ここではテキストの言語形態あるいはその構造と読解行為との関係が具体的な問題となる。読解行為が、このテキストの構造に基づいて、テキストをいくつかの小事件からなりその「主題」を問うような意味ある全体（*Textkohärenz*）、つまり意味の了解可能な物語として受け取る作業であるとするならば、このミメーシス 2 の段階のポイントは次の点に認められねばならない。すなわち、読解行為は読解の対象であるテキストの客観化可能な構造に基づいて進められるが、しかし、このテキストの構造だけでは、了解可能な意味はまだ生成してはいない。意味の了解に必要なのは、先行理解（ミメーシス 1）に基づく読み手の想像力の働きである。したがって、テキストの読解行為の解明には、固定され自律性を有する構造体としてのテキストから読解行為のプロセスにおいてどのようにして意味の統合体が生成するかという観点が必要になる。このためには先のミメーシス 1 に対応した歴史的研究に対して、テキストの言語的構造についての構造分析あるいは文学批判が必要になる。ここではミメーシス 3 への動きを追跡するために、イーザーの読解行為の現象学における議論を参照しつつ考察を進めることにしたい。<sup>(33)</sup>

イーザーによればテキストの意味——テキストの構造から区別されたテキストの読解による意味構成——は読者から全く分離されたいわゆる客観的な存在として存在するのではなく、むしろ読解行為においてテキストの構造と読者の意識（想像力）が相互作用するところに、したがって読者の能動的な関与において現実化すると考えられる。読解行為とはテキストの構造と読者の想像力の能動的作用とが交差することによってテキスト世界が読者の意味了解の世界へと開示され（意味から指示への意味論的運動）、イメージ・形態的意味（*Sinnkonfiguration*）が読者の意識の内部に形成され展開するプロセスに他ならない。イーザーがフッサールの時間意識の現象学に基づいて、テキストのこの読解プロセスをどのように記述しているかを簡単に説明してみよう。

読者はテキストの全体を一挙に捉えることはできない（射映）。つまり、テキストは特定の順序にしたがって読み進められ、その過程で、徐々にその全貌を現すという特性を持つ（*U. 絵画や彫刻*）。読者はこの理解しようとしている対象の内部で、次々に現れる様々な遠近法の視点（語り手、登場人物、虚構の読者などテキストの意味を了解するためにとられる視点、そこからテキストが見られる立脚点）を取りながら移動してゆく。読解過程で読者がその都度目を向ける断片がその瞬間の主題となるが、その背後には先ほどまで向かい合っていた他の諸断片（それまで読み進んできたそれだけの箇所）が現在の主題の地平として控えている。このような「主題—地平構造」は意味を了解しようとする読者の期待を呼び起こし、そして次の時点でそれを修正し、記憶に新しい変化を引き起こしてゆく（読者の視線の調節）。個々の断片部分の意味内容については、この動的な主題—地平構造の内部で次第に焦点が絞り込まれてゆくことになるが（断片部分の意味の明確化）、それと共に、主題—地平構造の内部における諸断片の相互作用を通して、読者の意識の中に次第に統一的な意味の地平（首尾一貫した意味）が形成されて行く。これが読解過程における形態的意味の構成——読解には視覚的イメージにも類似したイメージ構成が伴う——、つまりイメージ形成の自己修正的な動的プロセスに他ならない。こうして形成された形態的意味（テキストの了解された意味）は、それがテキストの構造に基づ

いたものである限り決して恣意的なものではなく、明確な分析対象となりうる。しかし、この構造に基づいてそこに統一的意味（一つの脈絡、一貫性）を見出すのは読者の役割である。したがって、テキストの読解を通して構成されるイメージは読み手の想像力に応じて多様なものになりうると同時に、それぞれのイメージが同一のテキストの構造に基づくことに依拠して、読者たちはお互いのイメージの意味をめぐってディスカッションを行うことができるのである。読者がテキストの構造に導かれて主観的なイメージ形成をいわば自動的に遂行するところに、ミメシス2から3への移行の鍵が存在する。

「善きサマリヤ人」の譬えの読解プロセスをモデル化することによって（理想的な読解を想定することによって）、以上の議論をイエスの譬えの読解に当てはめてみることにしよう。

① テキストの構造…同一の小事件の反復（ルカー〇…三一—三三「祭司↓レビ人↓サマリヤ人」）によって、読者の期待（何かが起こるはずである）は高められる。

② ミメシス1の知識に基づく聴衆の視点の追構成

読者は先に仮定した先行理解に基づいて譬えの語りに対する聴衆の反応を次のように追構成することができる。まず聴衆の中における親祭司的な人は、この譬えにおいて祭司やレビ人が隣人愛の実践における失格者として描かれている点で、不快に思い、イエスに反発を感じるであろう。次に聴衆における反祭司的な人は、まさに祭司とはこんな奴らだということ喜事び拍手喝采となるに違いない。しかし、親祭司的な人も反祭司的な人も、ユダヤ人である限り、第三の登場人物であるサマリヤ人の振る舞いには完全に期待を裏切られ、その思いがけない事態の進展にただ驚くしかないであろう。

③ 聴衆の視点の追構成に基づくテキストの構造の把握

読者はイエスの譬えの聴衆の驚きを追構成することによって、譬えが逆転構造を有していることに気づく。<sup>(34)</sup>つまり、

ユダヤ社会で宗教的にプラスの価値を有していた祭司とレビ人とは隣人愛実践の失格者となり、それによってマイナスの価値を付与されることになる。それに対してサムリア人はユダヤ社会ではマイナス価値を有していたにも関わらず、隣人愛の担い手になることよって、この譬えではプラスの価値に転換される。この逆転構造は聴衆の先行理解に対しては期待はずれという事態を生み出し、それが読者自身の先行理解を媒介とすることよって読者にも体験可能なものになる。これは読者の意識におけるイメージ形成のプロセスと考えてよいであろう。読者は自らの想像力よって構成したイメージを介して、この譬えが驚きと期待感の逆転を特徴としていることに気づくのである。これは読者において聴衆への一種の共感が生じたこととして解釈できるかもしれない。<sup>(35)</sup>

④ もし読者がこうして聴衆の驚きを共有することに成功したとするならば、この譬えは読者自身にとっても衝撃的な物語として理解されるにいたる。すでに読者はイメージ形成の連鎖の中に巻き込まれてしまっており、このときエスの譬えは読者の感性に語りかける神の言葉となる。

⑤ もしイエスの譬えが神の国の譬えであるとするならば（先ほど仮定された読者の先行理解の内容に従えば）、この譬えテキストの読解過程においてイメージ化された形態的意味は、ミメシスとして機能する読者の既存の現実理解とは対照的な、新しい現実と実在（神の国）を指し示すものとなる。これは既存の仕方とは別の仕方<sup>(36)</sup>で現実を新たに見ることであり、「くとして見る」という仕方<sup>(36)</sup>で現実を二重化する隠喩機能と考えることができる。もし、そうであるならば、信仰者が聖書テキストを自らの信仰のダイナミズムにおいて読む<sup>(36)</sup>ということは、聖書テキストを拡張された隠喩として機能させることに他ならない。

⑥ イメージは感情を喚起するがそれにとどまらない。つまり、イメージは新たな思考を呼び起こす。たとえば、「善きサムリア人」の譬えを神の国のリアリティとして経験することよって、読者は、読解に先立って神の国について有していた理解よりも深い洞察へと導かれる。この世の終わりのときに期待される超自然的な出来事といった神話論

的なイメージや、あるいはダビデ・ソロモン王朝の再建といった政治的未來像によって、神の国をイメージしていた者は、神の国とはこうした先行理解に反して、イエスの譬えを聴きあるいは読むその都度聴き手と読者の期待を越え、あるいは期待に反して不意に襲いかかる出来事として理解すべきだということに気づくかもしれない。サマリア人を通して到来した助けは強盗に襲われまったくの無力となった人に対して、その期待に反して（まさかサマリア人が）、思いがけない仕方で生起する。神の国とは期待を覆しつつ到来するものであり、それに直面するとき我々は神の国の現実を神の恵みとしてただ受動的に受け入れるしかない。それは敵対者が解放者に変貌する経験である。神の国とは期待や予想をはるかに上回る仕方だと思いがけず経験される恩恵であり、そこではユダヤ人とサマリア人の対立といった日常的生を規定する対立的な人間関係は無効になる（エフェソ二・一四のキリスト論はこの要約として読むことができる）。おそらく、このイエスの譬えが隱喩的に指示する現実とは、宗教的政治経済的に抑圧された者たち、罪人と呼ばれた人々がイエスに招かれ共に食卓を囲む中で経験した新しい現実と合致するものではないだろうか。<sup>(37)</sup>「善きサマリア人」の譬えの読解におけるミメシス2の段階は、既存の慣習的な社会コード（浄―不浄、罪人―義人、ユダヤ人―サマリア人など）の転換として神の国をイメージ化することを教え、それは信仰のダイナミズムの中に正当な位置が与えられるべきものなのである。この段階において、読者はミメシス2を超えてすでにミメシス3（ミメシス2において形態化されたイメージを媒介とした行動世界の再構築）に踏み込んでしまっている。

こうしたミメシス2の過程におけるイメージ化のプロセスについて補足説明を行っておきたい。実際の読解過程では、それが信仰者の場合であっても、以上のようなイメージ形成は必ずしもスムーズには進まないであろう。それはテキストの構造が特定の仕方での（例えば本論で問題となっているような「信仰的な仕方」での）イメージ形成を確実に推進するにはその空所が大きく、曖昧なものだからである（構造から可能になるイメージには幅が在りすぎる）。したがって、以上のようなイメージ形成のモデルが現実性をもつのは、例えば礼拝説教において説教者が「読者＝聴衆」の

想像力に訴えかけるようなイメージを投入するのに成功するような場合であろう。<sup>(38)</sup>それは、バルト的に言えば、神の言葉がキリストの出来事から、聖書テキストと説教までを貫いているということである。

### 3 ミメシス3

以上の過程を経て、読者は最終的にはテキスト世界を自らの生の可能性として受け入れることによってこれまでそれに基づいて生きてきた実践的行動世界を再編するにいたる(ミメシス3)。これは、ミメシス1に規定された古い自己からミメシス2において開示された世界に対して開かれた新しい自己への転換であり、聖書テキストの信仰的読解はここにおいてようやくその目標に到達する。ミメシス2の説明からもわかるように、テキスト構造と読者の想像力との相互作用によって読者の意識へと開かれたテキスト世界(一貫した形態的意味の世界)は、読者が外側から眺める対象として存在するのではなく、読者の現実意識に対して様々なフィードバックを生じるものとなる。これは、テキストとの出会いにおいて自らの古い自己の在り方を反省し新しく示された現実理解を自分のものとして受容する作業であり、ガダマーの用語を用いれば地平の融合という事態に他ならない。読者は自分自身が能動的に関与することによって形成されたイメージの世界に引き込まれ、感情を喚起され、そのイメージを自らの意味世界へと取り入れ、意味世界を再編するに至る(テキスト世界の自己化による自己の拡張)。こうしたテキストの読解に伴う動きは、聖書テキストの解釈学にとって重要な意味を持っており、信仰のダイナミズムはこのような自己の在り方の変革、意志の存在様式の転換という事態において一応の最終地点に到達するのである。<sup>(39)</sup>

もしイエスの譬えにおいて神の国が到来し、読者あるいは聴衆の悔い改めを生じるという仕方では「言葉の出来事」が生起するのであるとするならば、それは譬えの読解における神の国のイメージ形成とその自己化による自己変革のプロセスと理解されねばならないであろう。さらに、このような過程でダイナミックに展開するキリスト教信仰は自己変革

を伴った新しい生の形態化として、すなわち聖書テキストの読解を通して信仰者の生が「キリストの形」になるプロセスと言えるであろう。ここにイエスの譬えと、パウロにおけるキリスト論（「キリストの形」に等しくなる）との内的連関を見ることが出来る。聖書テキストの読解がこうした信仰のダイナミズムを生み出すのに成功するかどうかは、「善きサマリア人」の譬えに即して言えば、その読解がもたらす新しい現実のイメージが、隣人愛をめぐる問いの質的な転換にまで読者を導きうるかにかかっている。イエスとの論争相手が、イエスの譬えを聴いた後においては、強盗に襲われた人の隣人になったのはサマリア人であったと答えざるを得なかったように、信仰のダイナミズムのうちでこの譬えを読み進んできた者は、問いの転換（「誰が隣人か」↓「同じようにせよ」）のインパクトが自らの生き方を揺り動かすのを避けることはできない。「誰が隣人か」についての知識と「同じようにせよ」によって促される意志決定との間にあるのが、譬えのテキスト読解の行為とイメージ形成による感情（驚き・共感）の喚起なのである。そして、この、「誰が隣人か」から譬えを経て「同じようにせよ」に至るミメシス1、2、3の全プロセスは信仰のダイナミズムの具体的かつ典型的な表現に他ならない。信仰を構成する認識、感情、意志の諸要素はまさにこの一連のプロセスの中にそれぞれにふさわしい位置が与えられ、相互に関連づけられることになるのである。

## 五 ま と め

以上の考察からわかったことは、キリスト教信仰が還元主義的信仰論によってではなく、人間存在や自己の全体性、そして存在形態の問題として理解されるべきであること、その際に聖書テキストの読解プロセスは信仰のダイナミズムを理解するための発見的モデルとしての意義を有していることである。最後にこのモデルの長所と短所を確認しておくことが有益であろう。

まず長所であるが、この信仰論のモデルは信仰が個人（読者個人）の主体性の事柄であることを明確に示している点

で、近代的な個人主義を背景とした近代人における信仰の在り方を捉えるのにふさわしいものと言えよう。現代人の信仰の重要な特性を説明できるという点がこのモデルの長所である。しかし、その一方で聖書テキストの読解に依拠した信仰は次のような問題点も含んでいる。たとえば、信仰形成における聖書テキストの読解の意義の面的な強調は、共同体的な祭儀・礼拝から個々人における黙読へと信仰のダイナミズムの成立の場を移動させることによって、聖書をもっぱら読むためのテキストとして評価するという傾向を容易に生み出すことになる。本来聖書は読まれるものというよりも朗読を通して聴かれるべきものであったこと、つまり神の言葉は第一に聴かれるべきものであるということが見失われる危険性がここに生じる。この場合、聖書は神の言葉というよりも、聖書研究の対象と化してしまふ。ここにはもはや信仰のダイナミズムは生成しない。聖書テキストの読解に面的に偏った信仰理解の問題点がここにある。こうした問題点の指摘は本論文の信仰論をテキスト読解以外の諸要素との関係性においてさらに展開することを要求するものであり、こうした問題連関を視野に入れるならば、聖書テキストの読解行為をモデルとした信仰論は、キリスト教信仰のこのような問題点を含めたダイナミズムの理解に対して重要な貢献を行うことが期待できるように思われる。

もちろん以上の指摘の他にも少なからぬ問題が残されている。その中でおそらく最大の問題は、キリスト教信仰のダイナミズムが聖書テキストの読解過程との関わりでどのように記述できるかについては、これまでの議論から一定程度理解できたとしても、ではそもそもこの信仰はいかにして可能になるのか、信仰の生成の発端はどのように説明あるいは理解できるのかということである。先のミメシス2において指摘したイメージ形成が信仰の成立に向かつて具体的に展開されるのはいかにしてか、それは偶然的に生じるのか、あるいは聖霊の導き、靈感によるのか。この問いについては結局本論文では答えられないままに残されており、その説明にはさらなる探求が必要になる。宗教言語とその読解は、詩的言語（狭義の宗教現象に属さない）の場合と比べて決定的にどこが異なるのか（あるいは異なるのか）という点もこの連関においてはじめて論じうるものとなるように思われる。<sup>(4)</sup>



注

(1) キリスト教思想、とくにプロテスタント神学においては、信仰概念をめぐる議論がプロテスタント・スコラの信仰概念——fides (faith) に関し、*notitia* (knowledge) *assensus* (assent) *fiducia* (trust) の三つの構成要素を区別する議論などがその代表である——に依拠して行われることが少なくなら。したがって、それを念頭に置いて議論を整理することが有益であり、例えばブルトマンはこの古典的問題を「神学の対象としての信じられる信仰・信仰内容 (fides quae creditur)」という表題の下で扱っている。同様の点については、オットの著書も参照。

Eberhard Jungel und Klaus W. Müller (Hrsg.), *Theologische Enzyklopädie von Rudolf Bultmann*, J. C. B. Mohr, 1984, S. 13-34.  
 Heinrich Ott, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentalthologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, S. 51-59.

(2) 以下の議論は次のティリッヒの信仰論に依拠している。また、ティリッヒの信仰論に依拠しつつ信仰を論じているものとしてハイグの著書を、現代神学における信仰論の状況に関してはオット編集の文献を参照。

Paul Tillich, *Dynamics of Faith* 1957, in: Paul Tillich, *Main Works* 5, de Gruyter, 1988.

Roger Haight, S. J., *Dynamics of Theology*, Paulist Press, 1990, pp. 15-48.

Heinrich Ott (Hrsg.), *Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln*, Kreuz Verlag, 1972.

(3) 知識あるいは命題と信仰との関わりについては次の文献を参照。

Wolfgang Panzenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag, 1977, S. 31-73.

Anthony Kenny, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford Univ. Press, 1992.

(4) シュライエルマッハーの「絶対依存の感情」とティリッヒの「究極的関心」との関わりについては、ティリッヒの次の文献および『信仰論』の編集者レデカーの指摘を参照。なお、シュライエルマッハーの信仰概念に関する『宗教論』と『信仰論』における変化に関しては、ハネンベルクが簡潔な議論を行っている。

Paul Tillich, *A History of Christian Thought. From its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism* (ed. by Carl E.

Bratan), Simon and Schuster, 1972, pp. 400-401.

Martin Redeker, Die Entstehung der Glaubenslehre Schleiermachers, in: F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*. Erster Band (Hrsg. v. Martin Redeker), de Gruyter, 1960, S. XXXI-XXXII.

Wolffhart Pannenberg, *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & R, 1997, S. 62-76.

(5) *ἐξ ὄλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὄλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὄλης τῆς δαυλαρίας σου καὶ ἐξ ὄλης τῆς λογίας σου*, カルデア、プシユケー、デアノイア、イスキュースの意味については次のような通常よく用いられるギリシヤ語辞典で容易に確認可能である。

Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6, völlig neu bearbeitete Auflage von Kurt und Barbara Aland, de Gruyter, 1988.

(6) ウィトゲンシュタインの宗教論については多くの研究がなされているが、最近邦訳されたマルコムの研究書は、ウィトゲンシュタインとキルケゴールとの内的連関を考える上で示唆的である。両者にとって宗教あるいは信仰とは、生の事柄、情熱の事柄である。

Norman Malcolm (ed. by Peter Winch), *Wittgenstein: A religious point of view?*, Cornell Univ. Press, 1994, pp. 7-23.

(7) キルケゴールの信仰論を議論するには、一九九七年より刊行が開始された批判的新版全集をはじめとする、デンマーク語原典に依拠すべきであることは言うまでもないが、本論はキルケゴールの専門研究を意図しているわけではないので、やはり現在進行中の英訳全集によって引用を行い、本文中の引用については以下に示す英訳のページを示すことにしたい。なお、デンマーク語原典に基づくキルケゴールの自己論については次の山本忠義論文を参照した。

Søren Kierkegaard (ed. and tr. by Howard V. Hong and Edna H. Hong),

—————, *The Sickness unto Death*, Princeton Univ. Press, 1980.

Practice in Christianity, Princeton Univ. Press, 1991.

山本忠義「キェルケゴールの「自己の定義」について」(『基督教学研究』第9号) 京都大学基督教学会、一九八六

(8) キリスト教思想に関連した宗教言語論の研究はかなりの数にのぼり、ここで個々の研究について評価を行うことは不可能である。しかし、五〇年代から六〇年代にかけて出版され現在ではこの種の研究テーマにとって古典的な位置を占めているものとして次の三つをあげておきたい。また、隠喩論に関連した問題については次の拙論を参照。

Ian T. Ramsey, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, SCM Press, 1957.

John Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, The Seabury Press, 1967 (1979).

Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind. The Renewal of God-Language*, Indianapolis/New York, 1969

芦名定道「隠喩と神学的実在論」(『基督教学研究』第13号) 京都大学基督教学会、一九九二

なお、信仰をめぐるパウロのローマ書一〇章一四〜一七節の有名な議論(「共同体・派遣↓宣教↓聞く↓信じる↓共同体」という一連の連関)から判断して、キリスト教信仰を言語の観点から考察する上で、信仰をコミュニケーション論との関連で分析することが、今後の研究課題となるであろう。

(9) キルケゴールの引用テキストについては注7を参照。ここでは、先に論じた「死に至る病」の自己論との関連で信仰から形態への議論の展開を明らかにするためにもっとも適した文献として『キリスト教の修練』を取り上げることとする。

(10) キルケゴールと共通の問題意識において、キリスト教信仰を形態化、生の全体性の事柄として論じている思想家としてボンヘッファーが挙げられる。次の「キリストに従う」はキルケゴールの信仰論をキリスト論(キリストの形姿(Das Bild Christi))や仲介者キリストの問題)や形態化の倫理学へと展開する上で興味深い。

Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge* (trsg.v. Martin Kuske und Ilse Tödt), Chr.Kaiser Verlag, 1989, S. 45-67, 87-95, 297-304.

(11) この問題はヘブライズムとヘレニズムとの対比を念頭に置きながらキリスト教の基本性格を論じる際に繰り返し指摘されるものである。したがって、本論の限定された問題連関において十分な指摘を行うことは困難であるが、古代オリエントやギリシヤを視野に入れつつこの問題を論じたものとして次の論文は興味深い。

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』、教文館、一九八二）

(12) この想像力・構想力の問いはカントからハイデッガー、そしてテイリツヒにいたる神をめぐる問いの展開と深く関わっている。この点については次の拙論を参照。

芦名定道、『テイリツヒと弁証神学の挑戦』（創文社、一九九五）二五二—二五七頁

(13) この問題との連関で次の拙論を参照。

芦名定道、『現代キリスト教思想における終末論の可能性』（『基督教学研究』第18号、京都大学基督教学会）一九九八、二三〇頁

注二

(14) これは正典としての聖書の成立とその翻訳の問題に関わっている。この点については、田川建三、『書物としての新約聖書』（勁草書房、一九九七）の特に四九—五〇一頁を参照。

(15) 二十世紀の新約聖書学の合意事項とその近代聖書学における前史に関しては、以下のボークの文献を参照。なお、本論はボークの議論から枠組みを借用しているが、個々の内容についてはボークから離れた議論を含んでいる。

Marcus J. Borg, *Jesus in contemporary Scholarship*, Trinity Press International, 1994, pp. 3-5.

———, The Historical Study of Jesus and Christian Origins, in: Marcus J. Borg (ed.), *Jesus at 2000*, Westview Press, 1997, pp. 121-147.

(16) Rudolf Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung 1924*, in: *Glauben und Verstehen. Erster Band*, J. C. B. Mohr, 1958, S. 2.

(17) *ibid.*, S. 13.

(18) Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, 1948 (1984), S. 1f.

(19) Rudolf Bultmann, *Jesus*, J. C. B. Mohr, 1926 (1983), S. 10.

(20) Albert Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, J. C. B. Mohr, 1901 (1926), S. 17.

- (21) Klaus Berger, *Im Anfang war Johannes. Datierung und Theologie des vierten Evangeliums*, Quell Verlag, 1997, S. 31.
- (22) 新しい史的イエスをめぐる聖書学の動向については、注15で引用した Borg [1994], pp. 3-17 においてアメリカの「イエス・ルネサンス」の紹介がなされているが、こうした方法的基礎をめぐる新しい動きはドイツの新約学会においても見られる。その点については、次のシュトゥールマッハー編集の論文集を参照。もちろん、アメリカとドイツとは、アメリカの研究者の多くが神学部の枠組みの外（非キリスト系の学部）で活動しているのに対して、ドイツの新約学者はキリスト教神学との密接な関わりを保持している点などに関連して様々な相違が見られる。しかし、こうした相違を超えてイエス研究（福音書研究）が二十世紀をその七〇年代まで規定していた枠組みの問い直しを要求していること、そしてその際に知恵のモチーフが前面に現れていることにおいて同一の事態が指摘できる。
- Peter Stuhlmacher (ed.), *The Gospel and the Gospels*, William B. Eerdmans Publishing Co. 1991 (1983).
- (23) 知恵の教師イエスへの強調点の移行は二十世紀のイエス研究を規定していた黙示文学的終末論の宗教家という史的イエスについての合意事項が相対化されたことを意味しており、現在のイエス研究では次の合意(?) に向けて、様々な視点が提出されつつある。論者自身としては、これまで宗教言語論の立場からイエスの譬えを研究してきた者として、この知恵のモチーフに注目することの意義を強調したい。この点については、注の15と22の文献の他に、次のクロッサンの論文を参照。なお、クロッサンの主張を知るには注15のボーグ編集の論文集所収のクロッサンの論文が便利である。
- John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper San Francisco, 1991.
- , *Jesus. A Revolutionary Biography*, Harper San Francisco, 1994.
- また、ドイツの聖書学における知恵の教師への注目（例えばヘンゲル）については、注22のシュトゥールマッハー編集の論文集所収のシュトゥールマッハー論文において、「イエスから弟子たちを経て復活後の教会へ至る一連の伝承と伝承の受け渡しとをラビの伝統との類比で見る」という構想との関連で触れられている (pp. 1-25)。
- (24) この点でもっとも注目すべきはシュトゥールマッハーによる聖書神学の構想である。この点については注22の論文集所収の二つのシュトゥールマッハーの論文を参照。また、この構想の具体化としては次の文献を参照。

Peter Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. 1 Grundlegung von Jesus zu Paulus*, Vandenhoeck & R. 1992.

(25) 新しいイエス像に関するアメリカの研究者(クロツサン、マック、ボークなど)の議論で興味深いのは、それが象徴や言語、あるいは神話の問題との密接な連関において提出されている点である。それはアメリカの新しいイエス研究の母体の一つが、六十年代から盛んになる「イエスの譬え」についての新しい言語論的研究の蓄積であったことに関係している。例えば、新しいイエス研究をリードする研究者の一人であるクロツサンは構造主義などの新しい文学批判の方法論をイエスの譬えに適用した先駆的な新約学者として知られており、譬えと密接に関わる象徴、イメージ、神話を人間の現実理解との関わりで論じようとする問題意識は、ボーク、マックにおいても確認できる。つまり、マックの言い方を借りればイエス像の転換はキリスト教的な神話形成の問いと密接に関係しているのである。

Marcus J. Borg, *Jesus in contemporary scholarship*, Trinity Press International, 1994, pp. 127-139.

Burton L. Mack, *Who Wrote the New Testament? The Making of the Christian Myth*, Harper San Francisco, 1995, pp. 1-16, 75-96, 225-310.

(26) リクールのテキスト解釈学と譬え研究との関連については次の文献を参照。なお、リクールの隠喩論あるいはテキスト解釈学の聖書学への影響はアメリカの研究者を中心に広範に見られる。

Paul Ricoeur, *Biblical Interpretation*, in: *SEMELA* 4, 1975.

———, *Listening to the Parable of Jesus*, in: Charles E. Reagan, David Stewart (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work*, Beacon Press, 1978.

(27) リクールの三重のミメーシスに関しては以前に拙論「宗教的認識と新しい存在」(『哲学研究』第五五九号一九九三年)においてテイリッヒのキリスト論(新しい存在とイエスの形姿の問題)との関連で論じられたが、本論文はこの先の論文のいわば続編に相当するものであり、今回は「イエスの譬え」を具体的に扱うために聖書学の問題との関連をより意識して議論を行った。なお、イエスの譬えに関する同様の問題設定に関わるものとして、宮本久雄、『福音書の言語宇宙 他者・イエス・全体主義』(岩波書店

一九九九年)も参照。

- (28) Rudolf Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*. 1950, in: *Glauben und Verstehen. Zweiter Band*, J. C. B. Mohr, 1952 (1968), S. 227.
- (29) リクールにおける「ミメーシス概念については次の文献におけるリクール自身の説明あるいは次の研究書を参照。  
Paul Ricoeur, *Temps et récit Tome I*, Éditions du Seuil, 1983, pp. 85-129.
- 村村靖彦,『ポール・リクールの思想 意味の探求』(創文社、一九九八年)九三—一〇四頁。
- (30) こうしたイエスの譬え(「善きサマリヤ人」を含めて)に関連した歴史的情報については次のような譬え研究書から多くの点を知ることが出来る。なお、以下に論じる聴衆の反応に関してはフアンタの研究を参照した。  
Jochaim Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Vandenhoeck & R., 1984 (1947).
- Robert W. Funk, *Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition*, Fortress, 1982, pp. 29-34.
- Wolfgang Harnisch, *Die Gleichniserzählungen Jesu*, Vandenhoeck & R., 1985, S. 271-292.
- (31) テキストの文書化による最初の語りの状況からの距離化の問題とそのテキスト解釈学にとっての意義については、七十年代のリクールによるテキスト解釈学に関する諸論文において詳しく論じられている。例えば、次の文献を参照。  
Paul Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, 1976, pp. 25-44.
- \_\_\_\_\_, The hermeneutical function of distanciation, in: John B. Thompson (ed.), *Paul Ricoeur. Hermeneutics & the Human Science*, Cambridge University Press, 1981, pp. 131-144.
- (32) Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Quelle & Meyer, 1977 (1991), S. 11.
- (33) イーサーの読解行為の現象学については次の文庫を参照。  
Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, W. Fink, 1984 (1976).
- Robert C. Holub, *Reception Theory. A critical introduction*, Routledge, 1984, pp. 82-106, 147-163.

(34) 譬えの逆転構造に関しては、構造主義などの方法論をイエスの譬えに適用する試みの中で多くの研究者によって論じられている。代表的なものとして、注30のFunk [1982]、pp. 35-65の他に次の文献が挙げられる。

John Dominic Crossan, *In Parables. The challenge in historical Jesus*, Harper & Row, 1973, pp. 53-120.

なお、こうした構造分析による譬えの逆転構造の分析に関しては、聴衆あるいは読者がそれを認識し、またその驚きを共有するためには、一定の歴史的知識（先行理解）が前提とされねばならない点に留意したい。なぜなら、「善きサマリヤ人」の譬えにおいて明瞭なように、テキスト構造から自然に驚きが生じるとは限らないからである。もし、ユダヤ人とサマリヤ人の対立についての知識を有していないとすれば、果たして読者はイエスの譬えが最初の語りの状況で引き起こしたと想像されるような驚きを理解できるであろうか。

(35) 聴衆に対する読者の共感については様々なレベルが考えられるが、その基礎には、聴衆に対する読者の自然な同一化が存在する。例えば、ヨハネ福音書の八章三一節「真理はあなたたちを自由にする」という言葉はそのコンテキストから見て、イエスが彼を信じたユダヤ人（ユダヤ人キリスト者）に対して語ったものであるが、現代の読者はこの「あなたたち」と自分自身を同一視し、自然な仕方での言葉を自分に対する語りかけと受け取ることができる。

(36) リクールの隠喩理論については注8の拙論を参照。

(37) この共に食卓を囲む経験の問題に関しては、注23のクロッサンの文献、Crossan [1991], pp. 261-264; Crossan [1994], pp. 68-70を参照。終末論の中で問われた神の国とこの世とのコントラストは、知恵の文脈では、転換的知恵（既存の秩序の転換と批判）と慣習的知恵（既存の秩序の保持と正当化）とのコントラストとして再解釈されることになる。

(38) 「説教―聴く」という問題に関する最近の説教論における議論については、『神学』（東京神学大学神学会）四八一五号所収の山口隆康の一連の諸論を参照。

(39) 聖書解釈はどこで最終地点に到達したことになるかということは解釈学的に重要な問題である（ガドマーにおける「適用」）。とくに聖書解釈に関して、ペリンは次のように述べている。「テキストがそれ自体から語るのを許さねばならない。解釈者としての我々すべての努力は、究極的にその目的に向けられねばならない。解釈学の理論やその実行について何かほかのことを知ってい



ると同様に重要なことは、解釈者が自らの仕事がどこで終わるのかを知っていることなのである」。本論文の言い方で言えば、聖書テキストの解釈はミメシス<sup>3</sup>における信仰のダイナミズムの最終地点まで読者を導くことによって当面の目的地にたどり着いたと言えるのである。

Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress, 1976, pp. 201-202.

(40) 詩的言語と宗教言語との関係(類似性と差異)については本論ではほとんど議論ができなかったが、本論の範囲で言えば、「究極性」という点において宗教言語の際だった特徴が現れていると言うことができる。しかし、究極性という点で宗教を詩・文学から区別するという議論は、究極性から宗教を規定する議論を前提にしておき、循環論法を免れていない。こうした点を含め今後宗教言語と詩的言語についてはさらに研究を進める必要があるが、ポイントはそもそも宗教をどのように概念規定するのか(広義にか狭義にか、実体的にか機能的にかなど)ということであり、本論のように宗教を形式性において議論する場合には、宗教言語と詩的言語とは、実体的にはなく、機能的に区別することが考えられる、という点だけを指摘しておきたい。

(筆者 あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科(キリスト教学) 助教授)

existing world in the sense that all the determinations are the transformations of Being.

## Faith in Christianity and religious language

*by* Sadamichi ASHINA

Associate Professor of Christian Studies

Graduate School of Letters

Kyoto University

What is faith? What is the basic structure of faith? In what kind of dynamic process does faith become real? In this paper, we aim to answer these questions in relation to christian faith.

To approach the basic structure of faith, we need the point of view where emotion, knowledge, and will can be treated integratively. Faith as being ultimately concerned is a centered act of the whole personality. If we identify faith with one of the functions which constitute the whole personality, i.e., emotion, knowledge, will, the meaning of faith is completely distorted. “Ultimate concern” that Tillich says is the terminology submitted to express the holistic structure of christian faith. In other words, faith is a conversion of intentionality in self from our habitual ego (sin) to the true ground of self (God), and the dynamics of faith is nothing else than the process of this conversion.

In what process does the conversion of self’s existence become real? What we would suggest here is that this dynamics of faith can become real in a reading-process of the biblical texts. Thus, it is tried to argue the dynamics of faith by describing the reading-process of the biblical texts. It is the parable of “the good Samaritan” that is taken up. The conclusion that is obtained from the analysis of reading “the good Samaritan” is as follows. The dynamics of faith is a new formation (Gestaltung) of life in the process which consists of a series of stages from Mimesis 1 to Mimesis 3 by way of Mimesis 2 in the act of reading. In this dynamic process, knowledge, will, and emotion which are three elements of faith

or personal life are given their intrinsic positions and related mutually.

Mimesis 1 is the profiguration of the practical field of a reader, i.e., the pre-understanding of the world of action presupposed in reading the biblical texts. Mimesis 2 is characterized as the textual configuration which is the joint work of the text and the reader. Mimesis 3 means the refiguration of the practical field through the reception of the Text-World, which is a conversion of reader's practical world by way of the interaction of two horizons, that of the text and that of the reader.

## Spinoza and the Disappearance of Subjectivity

*by* Katsunori MATSUDA  
Associate Professor of Philosophy  
Hiroshima Shudo University

Descartes' methodological procedure of doubting even evident ideas is often called 'hyperbolic doubt'. The purpose of this paper is to understand the core of Spinoza's criticism of hyperbolic doubt and his own methodological stance in contrast with that of Descartes.

Descartes' method is, in a word, externalistic. Externalism lies in prescription or ethics for gaining a special point of view from which to reflect on all our beliefs neutrally, without any bias. Such an externalistic point of view might be called 'subjectivity', according to Makoto Yamamoto, when we look at the history of modern philosophy from Descartes to Kant to Husserl. Hyperbolic doubt is a concrete version of externalism, and Descartes aims at the externalistic point of view or subjectivity by doubting even evident ideas with the so-called 'Deceiving God' hypothesis.

Spinoza's criticism against hyperbolic doubt, therefore, is to be interpreted as an attack on the Cartesian effort to gain an external point of view. The core of his criticism is that the supposed external unprejudiced point of view is nothing but an illusion, because the 'Deceiving God' hypothesis, on which hyperbolic