

宗教教育のトポスを開く語りのスタイル ——『パンセ』の語りを手がかりとして——

河 野 洋 子

1 はじめに（考察の視点）

『パンセ (*Pensées*)』⁽¹⁾ は、人間を語る書として、またキリスト教弁証論として、パスカル (Blaise Pascal 1623–1662) が覚え書として書きためた断章が、死後第三者の手によって取捨選択され、読者が理解しやすいようなかたちで主題別に配列された『キリスト教と他のいくつかの主題についてのパスカル氏の思想 (パンセ)』(1670) というタイトルで初版の刊行が始まり、その後 18 世紀末から現在にいたるまで独自の編纂による諸版が出版されつづけるという特異な経緯を有する書物である。

『パンセ』の語りのスタイル (style 文体) の特徴は、著者によって意図された固有の配列順序をもたないことと、きわめて豊富な比喩表現によって構成されていることであるが、これは読み手や聞き手にその解釈をゆだねる語りのスタイルの原型だと思われる。特権的な語り手からの一方向的で一義的な価値の伝達や教化を目的としている自己完結的な説教言説とは対照的に、双方向的にして両義的もしくは多義的な意味を生み出す語りのスタイルを構想していたパスカルの姿勢が、ここにあらわれている。多彩な比喩言説に満ちている『パンセ』であるからこそ、宗教教育のトポスを開く語りのスタイルを構想する上で示唆に富んだテキストだと言えるのである。スタイル (文体) というものが単なる形式にとどまらず、語られる内容に即応して形成もしくは生成されるものであるとすれば、宗教的真理を語るにはそれにふさわしいスタイルがあるはずであり、それによって語り手と聞き手に共有される意味世界が出現すると考えてよいだろう。

「文体」(スタイル) に関して、パスカル自身は次のような断章を記している⁽²⁾。

「自然な文体を見ると、人は非常におどろき、大いによろこぶ。なぜなら、人はひとりの著者を見ることを期待していたのに、ひとりの人間を見いだすからだ。それに反して、よい趣味をもち、書物を読んでひとりの人間を見いだそうと思っていた人は、ひとりの

著者を見いだして非常におどろく。〈あなたは人間としてよりも詩人として語った〉自然がすべてのことを語りえ、神学をすら語りうるということを自然から学ぶ人こそ、自然を真に尊ぶ人である。(29)」

パスカルによって「自然な文体 (le style naturel/ a natural style)」あるいは「自然」と呼ばれているものを理解するには、「順序・秩序 ordre/ order」という概念について書かれた断章にその手がかりが求められる。

「自然は、あらゆる真理を、それぞれの中においた。われわれの技巧が、その一を他に閉じ込めようとする。だが、それは自然的ではない。おのおのの真理は、独自の位置を持っている。(21)」 「(前略) 自然はそれらすべてを、一を他にとじこめないで立てているのだ。(20)」

「パンセ (penser/pensée)」という語りのスタイル (=ジャンル) が人間を語る言説のスタイルとして有効であるのは、そこに著者ではなく人間そのものが見いだされるからであり、それを可能にするのは「技巧」によらず「自然」な文体で書かれていることによる。『パンセ』が世俗的・実体的なものに託して語る豊富な比喻表現によって構成されていることは、抽象的・観念的・規範的な文体とは対照的な「自然な文体」というものを生み出す要件となっているのである。

職業的な専門家としての著者ではなく、「ひとりの人間」を発見させる「自然な文体」は、それによって神学をも語り得ると言われているが、これは神学者や宗教者が語る伝統的な宗教言説やその応用とは違って、一人の人間がまずひとりの人間として自らを語る「自然な文体」によって、宗教的意味世界が語り出される可能性を示唆していると理解してよいだろう。なぜなら、私たちにとって宗教とは本来、個々の価値選択に任されているような生の営みの断片にかかわるものではなく、生きることの根底にかかわり、生きることの全体を貫いて、生きることそのものであると言えるものだからである。ところが実際には、宗教は往々にして敬遠もしくは拒絶されることが多い。この事態をパスカルは次のように解釈する。

「人々は宗教を軽蔑している。それをきらい、それが真実であることを恐れている。これを直すには、まず宗教が理性に反するものでないことを示さなければならない。(中略) [宗教が] 尊ぶべきものであるのは、宗教が人間をよく知っているからである。(187)」 [] 内は引用者

宗教がかかわる世界は、実体的な通念世界とは異質で名状しがたい世界であるが、実態のない虚構世界であるわけでも、現実世界の苦悩を逃れるために準備された観念的な救済の世

界であるわけでもない。したがってパスカルは、宗教が理性に対峙し理性を否定するものではないという意味で、「懷疑論は宗教に役立つ (391)」と言い切るのである。宗教は、人間を超え出た領域や次元を語りの対象とするというよりはむしろ、終始人間そのものを語りの対象として、その生の存在様態に否定しがたく交差している超越的次元を指し示し、開示しようとするものである。

上述のような宗教観に基づいて、本稿が「宗教教育」という名で意味しようとするものは、宗教的覚醒に向けての語りの仕組みが展開される「トポス」が開かれそれを共有することであり、それはまた「超越」の位相に触れられる「トポス」に開かれて在ることだとも言える。

そこで本稿の試みは、宗教的覚醒が生起するための宗教教育のトポスが開かれる可能性を、比喩言説の働きを中心とする語りの「スタイル」に見出し、比喩という言葉の装置がどのように宗教的真理を指し示し、宗教的意味世界を開くことにかかわっているかを考察することである。具体的には、「考える葦 (un roseau pensant/ a thinking reed)」(347/ 348)と、「考える肢体 (membres pensants/ thinking members)」(473/ 482) からなる比喩言説に焦点を当てるのだが、前者をメタファー (metaphor 隠喩) として、後者をメトニミー (metonymy 換喩) として捉えた場合のレトリカルな分析は、すでに別論文で試みている⁽³⁾ので、本稿ではその考察結果をふまえた上で以下の論を展開したい。

2 『パンセ』におけるアレゴリーの技法

メタファー、メトニミーに加え、アレゴリー (allegory 諷喩) の視点から「考える葦」と「考える肢体」の比喩言説を捉える場合、それらを総称して「隠喩的言説」と呼ぶことにするが、まずアレゴリーの一般的定義の確認から本章を始めることにする。

アレゴリーは、きわめてメタファーに近い表現形式であり、その定義は古典レトリック以来、洋の東西を問わずほとんど揺れ動きがなく、「連続的に用いられたメタファーの一系列」(クインティリアヌス Quintilianus) というのが定説である。メタファーが語のレベルで働くものであるのに対して、アレゴリーは文以上のレベルでの働きであるため、単純型であるメタファーに対して、連続型のメタファー、言述のメタファー、編成されたメタファーなどと呼ばれる⁽⁴⁾。また、野内良三 (2000) によれば、アレゴリーの原語アレゴリア (allegoria) が「別のことを語ること」を意味するのに由来して、「あることを語り、別のことを意味する」というのが古典レトリック以来のアレゴリーの定義となっている⁽⁵⁾。「あること」とは、実際に言葉によって語られる「隠喩的発話 / 言述の組織」であり、「別のこと」とは、実際

には語られない「本義的発話 / 現実の組織」であるが、これら二系列の発話が相互に対応し、平行して共存する関係構造をもつのがアレゴリーである⁽⁶⁾。

このような構造上の違いに基づいて、単一のメタファーと決定的に異なるアレゴリーの特性は、一つには、自立完結した一つの物語世界を存在させるということであり、二つには、自立した言述の世界ともう一つの現実の世界という二つの異質な世界が奇妙な対等の関係で結ばれている世界の構造を映し出すことである⁽⁷⁾。

(1) 〈世界〉を裁ち直す「考える葦」のアレゴリー

「考える葦」は単一のメタファーとして申し分なく世俗化しているが、実際のわれわれの意味理解の基礎には、少なくとも次のような「考える葦」言説があることは確かである。

「人間はひと茎の葦にすぎない。自然のうちで最も弱いものである。だが、それは考える葦である。(347)」

この短い言説は、「考える葦」を成立させるために編成された「葦」をめぐる連続型のメタファー、つまり一つのアレゴリーである。この中で「考える葦」という革新的メタファーが成立し、その後はそれに関連した観念ないし言葉が次々に発信され、それらが編み上げられて以下のような典型的なアレゴリーが形作られることになる。

「彼を押しつぶすには、全宇宙が武装するには及ばない。ひと吹き蒸気、ひと滴の水が、彼を殺すのに十分である。だが、たとえ宇宙が彼を押しつぶしても、人間は彼を殺すものより尊いだろう。なぜなら、彼は自分の死ぬことと、宇宙が彼を超えていることを知っているが、宇宙はそれらのことを何も知らないからである。」(347)

パスカルの理解に基づけば、「葦」に反映されるヨーロッパ中世のキリスト教的人間観は、神を中心とする絶対的に安定した世界志向の表れであり、有限なる「葦」は、宇宙と同様に何事も認識できないものであった。そこで、近代を生きるパスカルが提示したのは、単なる「葦」ではない「考える葦」という人間観である。この革新的メタファーの創出は、近代以前の社会・文化的通念を異化し世界を裁ち直す働きをすることになった。「考える葦」は、前近代的通念への疑義を提出し、従来の価値観を揺さぶり、世界を震盪させるほどの力をもつ「生きた隠喩」⁽⁸⁾であり、一語にして悲惨と偉大という人間の両義性を語り得ている。つまり、「葦」の如く卑小で悲惨な存在ではあるが、「考える」ことによって自己の悲惨を認識するがゆえに、無限なる宇宙よりも偉大な存在であり得る人間の在りようを示している。認識力の有無によって、近代における人間と宇宙の包摂外延関係は逆転したのである。「考える葦」は、ヨーロッパ中世のキリスト教的価値観に基づいたそれまでの人間観・世界観を裁

ち直して、まずは、人間中心主義的世界観に基づく近代の価値を出現させる役割を果たしたと言える。

革新的メタファーは、既存の人間観や世界観を全面否定するのではないが、既知の言説を用いながら世界の座標軸そのものを大きく展開させることが可能である。しかしながら次の瞬間には、世界観の転換に伴う揺らぎとそこに生じた亀裂はほぼ必然的に、一つのメタファーに端を発する連続的な比喩言説が紡ぎ出す隣接性に取り囲まれて、再び安定した世界を取り戻していく。既存の価値観からずらされた不安定感は、異なる世界観を求めて意味のネットワークを編成し、そこに自立・完結した新たな物語が生み出されるのである。アレゴリーの内部では、一旦メタファーによって差異化されたきわめて流動的な世界が、連続メタファーによる地続き化を経由して再度組織化されるという、不安定で異端的な世界を再び構造化し定着させるプロセスが展開していると考えられる。人間には、一方で延々と続く同じ地平を眺め続けることに倦怠感を覚える性質と、他方で差異を引き起こされる不安定さから逃れて安定を志向する性質とが共存しており、この両義的な人間の性向そのものが、言葉の仕組み、すなわち認識の仕組みとして、メタファーとともにアレゴリーをも必要としていると言えるだろう。

メタファーとの比較によって際立つ諷諭的認識の特性とその効用は、佐藤信夫（1987）によって次のように指摘されている。「未知のことがら、あるいは既知のものごとの未知の側面を名づける欲求を抱いたときには、しばしばメタファーに頼るのだが、〈世界〉のなかに既成の知識の組織とは異なる（未知の）構造を読み取る必要が生じたときには、すべての言述は多少とも諷諭的ものがたりとなるほかはない。」⁽⁹⁾（ ）内は引用者。

私たちは、取りとめもなく漠として広がる意味の読み取れない世界 —たとえば、無限に続く星空や、ましてや漆黒の夜空— を前にしては、長く安らぐことはできない。だからこそ、常に新しい星座表を提出する新規のアレゴリーの試みが古代より続いてきたのである。それに対して、どんなアレゴリーにもよらず、自然や宇宙の現象を事実として読み取ろうとしたのが近世及び近代の科学の挑戦⁽¹⁰⁾であったと言われる。ところがやはり、ニュートンの「万有引力の法則」でさえ、ある意味では数学的記号のアレゴリーとみなすことができる。もっともニュートンは、万有引力の法則性が貫徹する自然の壮大な秩序を発見することによって、却って超越神の存在を証明することを意図したと言えるのかもしれない。なぜなら彼は、自然主義的世界観によって世界がひと続きの均質なものとして捉えられ、人間の精神生活を含めたすべてのものが自然の一部とみなされて、機械的もしくは生物化学的に説明さ

れてしまう状況を危惧していたことが窺えるからである⁽¹¹⁾。

人間の自己理解というものが、いずれにしても、自らを取り囲み自らもその一部である世界の「差異化」と「定着化」の繰り返しによって成立しているのだとすれば、この際限ない繰り返しの現象こそが、「考える葦」自体を自ら異化するプロセスを開いていくことになるだろう。つまり、「考える葦」による「考える葦」の差異化の試みである。

聖書の一面的・部分的な人間観に基づいて語りだされたのが「葦」の物語であるとすれば、それを異化するための「考える葦」は、「考えることによって、私が宇宙を包む (348)」という新しい物語によって世界を再編成した。ところが、自然的理性が最も優越する自然主義的世界観のもとでは、宇宙もしくは世界は「沈黙」をもって特色づけられる。「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる (206)」とパスカルが慨嘆するとき、「無限空間の永遠の沈黙」というメタファーが映し出すのは、何の織り目も斑さえない均質な世界のイメージである。彼の自然主義的世界観への痛烈な批判がここに見られるが、それは単なる客観的な批判ではない。まぎれもなく彼自身が、近代の知性がもたらした自然主義的世界観のなかにあることを自覚した上での批判であることは、「私を恐怖させる」という告白に表れている。人をして、このような虚無的世界を眺めていることに耐えきれず、さまざまなアレゴリーを投影せずにはいられなくする複雑な因子のうちの一つは、明らかに「宗教的不安」⁽¹²⁾である。『パンセ』の断章はその状態をこう語っている。

「人間の盲目と悲惨を見、沈黙している全宇宙をながめるとき、人間がなんの光りもなく、ひとり置き去りにされ、宇宙のこの一隅にさまよっているかのように、誰が自分をそこに置いたか、何をしにそこへ来たか、死んだらどうなるかをも知らず、あらゆる認識を奪われている……」(693)

沈黙する宇宙に包囲されて恐怖する「私」は、自然主義者でもなければ、単なる「葦」でもない。それは、人間存在の悲惨を知るが、その理由(現実の理由)については依然として何の認識も得られない「考える葦」である。原罪のゆえに沈黙する世界に置かれた「考える葦」は、墮罪の悲しみを自覚し恐怖するのである。

宇宙の自分に対する優越(無限)と自らの死すべき運命(有限)とを認識している「考える葦」という生の在りようは、徹底的に自己の生を問う者、つまり内からの徹底的な自己否定を試みる存在である。自己の内部に答えを見出すことのできない問いによって引き起こされる「恐怖・不安」が、必然的に自己を超えた次元とのつながりを自覚させ、そこにこそ可能となる生のあり方を希求させる。こうして向こうから立ち現れてくるのが、「考える肢体」

としての生の在りようだと考えられるのである。

(2) 〈超越〉を指し示す「考える肢体」のアレゴリー

「肢体」という表現は、いかにしても切り離すことができないつながり感をイメージさせる、と同時に他方では、決定的な不全感・欠如感というものを感じさせる。「葦」に感じられる孤立感や寄り辺のなさとは異質の、元来一つであったものからの切除感のようなものである。それは、「肢体」という存在が本来一体であるべき対象として、必然的に「全体／身体」を求めていることの裏返し感覚であり、そこにつながることによって「全体／身体」を回復するという想起的感覚でもある。このように、「身体」と「肢体」は、実体的にも観念的にも、事実においても思想においても、隣接し合う「全体」と「部分」であり、こうした関係構造を表すのが「肢体」が有するメトニミーの機能である。「肢体」は「肢体」と名づけられることによって、超自然的次元の一つの「全体／身体」との必然的なつながりをイメージさせる役割を見事に果たしている。この意味において、「肢体」は優れて超越の言説なのである。

ところが、言説世界のように否定表現をもたない視覚世界では、実体として存在するものしか描き出すことができない。したがって、実体的に存在しないもの、すなわち見えない存在を表現するには、実体的存在との隣接性によってその存在を指し示すメトニミーの機能に頼らざるを得ないのである。私たちのものの観方のなかに普遍的に潜んでいるこのような換喩性を利用した「考える肢体」の比喩は、「肢体」という超越言説を基調に据えて、超自然と自然という二重の世界に存在する人間の生の構造を提示している。自然的理性の内に納まらないこの「見えない構造」を認識するには、それに匹敵する言説の構造を通してアナロジー的に理解するより他に方法がない。メトニミーは「見えない存在」についての認識を開くことば（語）の仕組みであり、アレゴリーは「見えない構造」についての認識を開くことば（言述）の仕組みであると言えるだろう。

別様に定義すれば、アレゴリーは「まだ漠然としか把握されていない〈世界〉へ、理解可能な言述の組織を投影することによって、〈世界〉を理解可能なかたちに組織化することらみ」⁽¹³⁾である。「ホモロジー（homology 相同）を設定することによって、自ら（言述）の組織を現実の世界へ転移する」⁽¹⁴⁾のがアレゴリー機能であり、こうした要請のもとに「考える肢体」をめぐるアレゴリー言説が生み出されたと解釈できるだろう。通常言説では語り得ない超越の世界を、まず「考える肢体」というメトニミーによって指し示し、さらにこれを起点とするアレゴリーによって自立・完結した読み取り可能な物語として編成することで、

人間中心（理性・科学の優位）の世界観に対して新しい星座表を提案してみせたのが、「考える肢体」のアレゴリー言説だということになる。

「神は天地をつくられたが、天地は自分の存在の幸福を感知しないので、神はそれを意識する存在、すなわち考える肢体が一つの全体を構成するような存在をつくろうとお望みになった。（中略）そのためには、肢体はそれを認識する理解力と、普遍的な魂の意志に同意するよい意志とを、必要とするであろう。しかし、理解力を授かったにしても、肢体がそれを自分の養分としてとるにとどまり、他の肢体に送ることをしないならば、それらはただ不正であるだけでなく、また不幸であり、したがって、それらは互いに愛し合うより、むしろ憎み合うことになるだろう。肢体の祝福は、その義務と同様に、それらが属している全体の魂、すなわち肢体が愛している以上にそれらを愛している全体の魂の導きに同意するところにあるのだ。」(482)

神が創造を意図した「一つの全体を構成するような存在」において、「考える肢体」の立場は ①一つの「全体/身体」を構成する部分であることと、②全体につながると同時に肢体同士のつながりの内にあって共存することである。肢体が肢体（部分）であるということは、単一では存在できないということであり、存在論的必然性に基づいて他者を求めるという存在の事実を示している。「他者との結合の幸福、他者の意志を理解する幸福、他者の配慮を受ける幸福（482）」。これらの幸福を認識する「考える肢体」は、他者との関係において自己の必然的存在を自覚するという幸福にいたるのである。「考える肢体」にこのような幸福への方向を指し示すのは、自己と同様に「考える肢体」である「他者」についての認識、さらにはそれぞれの肢体が連なる一つの「全体/身体」という「絶対的他者」についての認識であり、つまりはこうした「（絶対的）他者」との関係のなかに位置づけられているという超越的事実についての認識であり自覚なのである。

「考える肢体」の比喩は、「肢体」本来の超越的言語性が「考える」と結合することによって、「考える」自体の差異化を起こしている。理性的思考が超自然の前で限界に直面するのとは異なり、この「考える」は「肢体」がつながる一つの「全体/身体」という存在性と結合することによって、人間的/精神的次元につながりとめられることなく、逆に「考える」を転換的に変質させて超越の次元へと跳躍したと言ってよいだろう。「考える葦」のアレゴリーが生秩序の非連続性を映し出すのとは対照的に、自然的と超自然的次元の断絶を超えて、超越の次元、つまり最高次の秩序によって包摂されている生の秩序間の可能的連続性を示すのが、「考える肢体」のアレゴリーが語り出す世界である。

(3) アレゴリーの二重性と世界の二重性

アレゴリーとは、佐藤信夫（1999）によれば「出来事の序列（the course of events）」が二本並列して共存するという構造の呼び名である。一方は表現されて了解され、他方は表現されずに了解される⁽¹⁵⁾。前者は隠喩的発話であり、後者は本義的発話である。通常のアレゴリーでは、ホモロジー的な二本の「出来事の序列」は、要となる一点の対応関係が確保されれば序列同士のいたるところの対応は自然に明らかになる。ところが奇妙なことに、隠喩的発話では語れても、その元になる本義的発話を語ることができないという事態がある。語るといふことの一つの意味は、出来事の構造を言葉の構造に移しかえる作業として捉えられるが、現実の出来事の構造が判明でなければどうすればよいのであろうか。「心の『戸』」という隠喩で始まる次の諷喩は、その方法を示した好例である。

「心の戸を半ばあけて、ためらっている感じだった。あけきっても、竹原ははいって来ないのかもしれぬ。」（川端康成『舞姫』）

この事態を佐藤（1999）は次のように説明している。「名状しがたい事態をいくらかでも〈構造的に〉捉えようとすればなりゆきで、諷喩による認識ということになる。」⁽¹⁶⁾ この種のアレゴリーは、〈実話〉では語り得ないことを〈たとえ話〉でかろうじて表現するという原理によって成立している。しかし、「〈実話〉で語ることができないからといって、実態がないわけではない。ただ、その実態に見合う〈実話〉の言述が成り立たないのである。」⁽¹⁷⁾

実話／本義的発話で語れないものは、心情や感情という精神的次元にとどまらない。超越にかかわる事実が直面するのは、まさにこの事態である。超越の次元を語るには、直接には語り得ない世界を隠喩的発話に託してその実態を比喩的に語るという手法をとらなければならない。

アレゴリーを成立させる条件は、「構造化された序列」と「名状しがたい状態」という二種類の世界／現実があることであり、この状態に合わせて「暗号化」と「解説」というアレゴリー機能のいずれかが作動するといった仕組みになっていると考えられる。つまり、現実の事態が構造化されている場合に、本義的発話の構造を隠喩的発話という別の構造に反映させるのは「暗号化」のアレゴリーであり、他方、世界の構造が不明である場合に、逆に隠喩的発話の構造を本義的発話に反映させてその実態を把握しようとするのが「解説」のアレゴリーである⁽¹⁸⁾。超越の次元に開かれる可能的身体の在りようを捉えようとする「考える肢体」をめぐるアレゴリーがかかわっているのは、言うまでもなく「解説」機能の方である。

「考える葦」である人間は、自己の存在に潜む矛盾する現実、つまり肉体の悲惨と精神の

偉大を「考える葦」の生として認識しているが、この現実の根拠、すなわちパスカルの概念に言うところの「現実の理由 (raison des effects/ cause and effect)」⁽¹⁹⁾ を理解することはできない。自然的次元の範囲に限られない、人間の生の「名状しがたい事態」あるいは「未知なる構造」を解読する仕組みは、「発見的諷諭」としての「考える肢体」をめぐるアレゴリーに託されていると言えるのである。

アレゴリーが陰に陽に語る二系列の物語は、意味理解の上で重要な対応関係を示すばかりでなく、「物語の二重構造」をベースとして「世界の二重構造」を指し示すというアナロジー機能をも有していると思われる。自然的事実と超自然的事実からなる世界の二重構造、目に見えないこの「二重性」をアナロジー的に現出し理解させるために、アレゴリーという語りのしくみの「二重性」が効果的に機能していると言えるのではないだろうか。私たちに見えている〈世界〉は、縦糸と横糸によって織り合わされた織物生地 (texture) のようなものであるのかもしれない。いずれか一方の糸だけでは生地は織り上げられない。二本の糸が一枚の織地に織り込まれて、〈世界〉として現れるのであろう。

3 宗教教育の可能性と役割

(1) 宗教言説の「スタイル」を生成するもの

本稿を通して問いつづけてきたのは、『パンセ』における語りのスタイルがどのように宗教教育のトポスを開いているのか、という問いであり、言い換えれば、宗教教育のトポスを開くことを可能にする語りの「スタイル」の探求である。

考察の対象として取り上げた三種類の比喩装置は、それぞれ固有の役割特性を分かちもっている。メタファーとして解釈される「考える葦」は、通念的/日常的世界を差異化し、「宗教的真理」に向かうための「広い入口」を暗示する役割を果たし、他方、メトニミーとして解釈される「考える肢体」は、「宗教的真理」への「狭い入口」を指し示すとともに、さらに奥へとみちびく「狭い通路 (a narrow pass)」のような役割を担っている。異質な存在構造を示す対照的な二つの比喩は、一対の装置の如く連動して超越に開かれた可能的生の全体構造を映し出し、また「宗教的真理」の開示についても「間口」と「奥行き」の関係にある一組の装置として、自然的次元と超越的次元との関係構造を提示することに貢献している。

こうして示された世界の図式 —「考える葦」と「考える肢体」によって通念世界から切り開かれた宗教的真理にかかわる世界の図式— について私たちの認識をより具体的にするの

がアレゴリーの役割である。その仕組みは、野内良三（2000）のことは借りれば次のように説明できるだろう。「人間の認識はわれわれに親しい一連の具体的な事実（既知のデータ）を手がかりにして世界の真相＝深層（未知のデータ）を読み取る行為である。」⁽²⁰⁾。つまり、認識活動とはアレゴリーの発想に支えられたアナロジーの営みなのである。こうした認識活動によって追求される世界の真相＝深層と呼ばれるもののうち、その究極は「宗教的真理」であると思われるが、これを開示するとともに読み取らせるのがアレゴリーの役割である。宗教的比喩を世俗的文脈と深く交差させて、しかも宗教的真理を損なうことなく読み取り可能な一つの意味世界として提示できるのは、アレゴリー言説の働きにある。

「考える葦」や「考える肢体」をめぐる隠喩的言説は、比喩表現に備わっている概念の認識構造を通して、私たちが世界や人間について構造的な認識を獲得するのをたすける。「宗教が理性に反するものでないことを示さなければならない（187）」という自らの要請に応える方法としてパスカルが実践して見せたのが、隠喩的言説による宗教的語りの工夫であったと言えるのである。

宗教教育のトボスを開く語りのスタイルに備わるべき要件として、隠喩的言説に見られる「自然な文体」が有する特性を欠くことはできない。そこで、「自然な文体」によって語り出される「人間」というものにパスカルが何を見出していたのかを再考するために、比較対象として、モンテーニュ（Michel Eyquem de Montaigne 1533-1592）の『エッセー（Essais）』（1580/1588）の文体が意図したものとの違いについて触れておきたい。彼は既存のジャンルの規範に縛られない「エッセー」という形式を創始して独自の文体で「私」を語った。「私の全存在によって、文法家や詩人や法律家としてではなく、ミシェル・モンテーニュとして自己を伝える最初の者である」と断言する。彼は専門の職業の規則や言葉にしたがって語るのではなく、固有の名前をもった独自の存在として語ることを表明して、「私が知らしめようとするのは事物ではなく、私である」「私はあえて私について語るばかりではなく、ただ私についてだけ語る」と繰り返し述べている。久保光志（2000）は、モンテーニュの以上のような語りのスタイルを取り上げて、ここに「近代的」な「個性」につながる「自己」の意識が大きく出てきている、と指摘する⁽²¹⁾。さらに久保光志は、パスカルの「自然な文体」によって発見される「ひとりの人間」がモンテーニュの「私」に重なるという解釈の可能性を示した上で、「自然な文体」においては「なまの人間としての著者に会おう」ことができない、「自然な」文体は著者の「魂」を表現するものだ⁽²²⁾、と捉えているが、パスカルが「自然な文体」によって語り出されることを願ったものは、著者の「自己」や「私」であるば

りではなく、読者の存在をも含意する「人間というもの」の在りようであると筆者は考える⁽²³⁾。「ひとりの人間」が発見されることによって、「なまの人間としての著者」との出会いや、「著者の魂を表現する文体」に触れることが生じているのは事実であろうが、こうした次元の語りを意味することにとどまるものではないだろう。パスカルは、固有な個性として「ひとりの人間」を表現するような文体を問うているのではない。それならば、「自然な文体」とは、最終的に何をどのように語り出すスタイルであると言うのか。『パンセ』には「福音書の文体 (le style de l'Evangile/ the style of the Gospels)」について言及された断章があるのだが、そこでの彼の記述は、私たちの理解が向かうべき方向を示していると思われる。

「福音書の文体は、多くの点において、驚嘆すべきものである。(中略) どの福音史家も注意を引くための見せかけをせず、〈全く無私の動機で動いた〉ので、そういう点を誰からも指摘されなかった。そして私の考えでは、このようなことがらの多くが今まで少しも注目されずにきたが、これこそ〈筆の運び方がいかに冷静であったか〉を立証するものである。(798)」〈 〉は引用者。

「多くの点において、驚嘆すべきものである」という表現でパスカルが指し示そうとしている具体的な事実については、これからの考察課題として残されているが、それを描き出した「福音書の文体」というものが、「自然な文体」の究極のモデルとなっているとみなすことは誤った想像ではないだろう。したがって、「自然な文体」に見出されるのが著者ではなくひとりの人間であるように、「福音書の文体」に見出されるのは、福音史家ではなく福音であり、真理であり、神のはたらきなのである。それを可能にしたのは、文体や著者のいずれにも注意を向けさせず、ただ福音書に書かれるべき事実(事柄)のみが自然のままに語られる、という目的にふさわしい文体が用いられたことによる。つまり、語られる事実が属する「秩序 (ordre)」にふさわしい語りのスタイルがあり、このような文体で語られた場合には、語っている著者ではなく、語られている事実が読者自身によって発見されるのである。パスカルはこの点に、宗教言説としてあるべき「スタイル」の要件を見出している。

「三つの秩序」概念によって人間の生が捉えられるならば、「身体の秩序」に属する事実の表現にはそれに適した「自然な文体」があり、「精神の秩序」の事実にはまたそれに適う「自然な文体」があることになる。その意味で、モンテーニュが「エッセー」というスタイルによって実現したのは、「精神の秩序」領域を語る「自然な文体」であったと言える。だが、パスカルはさらに、最高次の「慈悲の秩序」に属する事実が語り出される際にもそれに相応

しい「自然な文体」があることを、「福音書の文体」として提示したのである。とりわけその中の二つの記述—〈全く無私の動機で動いた〉〈筆の運び方がいかに冷静であったか〉—に注目したい。これらの記述は、福音書が著者の意図や意志を介在させることなく、聖霊による神の意志・愛に導かれて書かれたものであることを示している。最高次の“ordre”に属する事実が語られる場合の文体がとるに相応しいスタイルは、著者の主体的な働きかけにはよらず、文体自らが導き出され、そして現出すると言えるもののようである。宗教教育のトポスを開く言説とは、このようなスタイルを有する語りなのであろう。

私たちは何某かの言述を行おうとするとき、あらかじめ「順序（ordre）」を定めようと意図するのが常であるが、この種の「順序」というものは容易には守れないものであり、むしろ守られなくてよいものであることについても、パスカルは指摘している。

「わたしは順序がなんであるかをいくぶんか知っている、そしてまたそれを理解している人がいかに少ないかをも知っている。どんな人間的学問もそれを守ることはできない。聖トマスもそれを守らなかった。数学はそれを守る。だが、それはその深さの点で無益である。(798)」

人間的次元の語りにおいても、宗教的次元の語りにおいても、最も尊重されるべきスタイルとして何よりも「自然」であることが求められるのは、語り手による意図的な「技巧」や「順序」の設定が自覚的に排除されるべきことの要請である。このような示唆を与える『パンセ』自体、図らずも著者であるパスカルの意図的な“ordre”の介在余地を全に残さぬところに生成されてきた⁽²⁴⁾宗教的語りの「スタイル」である。

(2) レトリック論から見る宗教教育の可能性

皇紀夫（1996）によれば、臨床教育学は、「問題」がないとみなされている教育の日常において「問題」を発見し、その「問題」状況を手掛かりにして、改めて、教育の意味を解明（開明）する新しいコンテキスト（意味を発現させる文脈）を掘り起こすことを課題とするものである。「問題」と出会いそれと寄り添う過程を通して、教育的日常を支えている教育に関する通常の「物語」を異化し、それに新しい「筋立て」を造り出すのである。そのために必要な、「問題」が意味を発現する仕組みの工夫として、言語の仕組み（レトリック）—特に「隠喩」に代表される比喩—の働きに注目することは、一つの有効な試みである。なぜなら、近年の言語研究によって、「レトリック」とは「新しい創造的認識のメカニズムの探求」を主題とした理論的で技術的な体系に他ならず、「隠喩」研究が新しい意味を造り出す働きの解明に通じていることが明らかになっているからである⁽²⁵⁾。

臨床教育学が提起するレトリック論的解釈学の視点に立てば、「問題」への気づきとその「見立て」のあり方に、通念的な教育の文脈を差異化できる可能性が潜んでいることに認識が開かれる。それと同じように、宗教教育のトポスが開かれる可能性は、たとえば本稿に示した一つの事例にしたがえば、「考える葦」という宗教的比喩に映し出されている自明化した通念世界の「問題」に気づき、「問題」として「見立て」る契機をとらえることができるか否かにかかっている。「考える葦」という陳腐化したメタファーは「宗教的真理」の所在をただ暗示しているにすぎないとしても、この十二分に世俗化した宗教的比喩の認識構造を問い直し、人間理性の限界と人間存在の両義性を自覚することなしには、「考える肢体」という比喩に出会うことはなく、したがって、超越次元と深く交差して「宗教的覚醒」がもたらされることもまた望めないのである。

宗教的覚醒の可能性を神秘主義的体験に限られるものとしてではなく、通念世界とは異なるさまざまな差異的意味世界との出会いによって生起し得るものとして捉えるならば、臨床教育学が取り組んでいる日常の物語の異化作業の必要性や可能性と同様のカテゴリーのうちに位置づけることができるものである。

私たちの生は、「二重の世界」、あるいは「二つの現実」を生きている。第一の現実とは、日常世界と言われる現実であり、もう一つの現実とは、実体的な通常世界に何らかの裂け目が入ったときに垣間見られたり、触れられたりする世界のことである。宗教教育のトポスが開かれ、宗教的覚醒が生起するということは、後者の現実/世界との出会いである。「考える葦」という宗教的比喩は、これら二つの現実の交差点もしくは重なり目を指し示して、第二の現実への入口に案内する指標であるかもしれない。このランドマークを見過ごしてしまうと、おそらく宗教的意味世界への門口に入ることは叶わないのではないだろうか。

「考える葦」の「考える」が、どこまでも自己の探求をめざす思考力・認識力を意味しているとすれば、他方、「考える肢体」の「考える」は、他者を中心として他者への理解に基づく愛の働きであると言えるだろう。前者の「考える」が能動性の思想であるとすれば、後者の「考える」は受動性の思想のあらわれである⁽²⁶⁾。キリストの究極の自己否定によって成就された人類の救済という最大の愛の行為に呼応するには、飽くなき自己探求の枠組みを超える契機が必要である。「精神の次元」における徹底的な自己否定の果てに開かれる「心情の次元」⁽²⁷⁾は、人間の主体的・能動的な営為努力によるものではなく、絶対的他者からの恩寵による受動的・転換的な「開かれ」である。自己が存在することと同様に他者の存在が受け入れられるときにはじめて、能動的存在としての自己から受動的存在としての自己へ

と認識の変容が生じ、自己否定と他者受容が同時に成立するという事態が訪れるのではないだろうか。自身が「考える肢体」であるという自覚を得ることは、人間存在が本来的に有する受動性と他者性への気づきを回復するために採るべき方向性への認識が与えられることだと理解したい。

著者や語り手の意図的“ordre”、延いては、人間の次元に働いているさまざまな“ordre”を超える「自然な文体」と、その生成に欠くことのできない比喩言説は、受動性と他者性への気づきを喚起する言葉の機能を有している点において、宗教教育に重要な意義を果たしている。意図的事柄の伝達や理解を目的とするのではなく、直接には言語化して伝達し難い高次の事実を感受し合うために、それらの存在についての認識構造を内包する言葉に託してそれを発信するのである。この種の言葉は語り手（発信者）に、意味解釈の権利を他者（受信者）に全面的にゆだねる覚悟を要求する。言うなればそれは、「言葉に語らせる」、「言葉に身をゆだねる」という姿勢の要求であり、本質的・究極的な事実（真理）を語り得ることができるという信念の放棄を迫ることと同意である。私たちは通常、ほぼ無意識に操作可能な対象として言葉を使っているが、私たちに与えられているのは、人間の意図や思想を伝達するために用いる操作可能な言葉ばかりではない。人間の意志は言うまでもなく、人間の存在にさえ先立って存在している言葉があるという事実についての認識と自覚が開かれたときにはじめて、言葉に解釈をゆだねることが可能になるのであろう。

森有正は、「パスカルの方法」（1976）のなかで、「パンセ（思索・瞑想）」というスタイルによって表現された、パスカルの「パンセ（*penser/pensée*）」の解釈を次のように示している。すなわちそれは、「自覚を追い求める苦悩」を意味するものであり、観念や理論の次元ではなく、「全身体をもって、あえぎあえぎ反省する行為そのもの」でなければならないのである⁽²⁸⁾。「言葉に身をゆだねる」という行為の真正な意味の解釈が、ここに捉えられていると筆者には感じられる。したがって、宗教教育の役割は、「パンセ」を離れ去らず、受苦の身体性を生きていることを感受し合うトボスの出現をとらえ、人間存在の本来的受動性と他者性を自覚する意味世界に開かれ語り出だされて、このトボスを共有することであると言えるだろう。宗教的覚醒の契機を見逃さぬよう、たえずそれを求める姿勢を保持していることの重要性が自覚されているところに宗教教育の可能性は開かれているのである。

※注

- (1) Blaise Pascal, edition de Michel Le Guern, *Pensées*, Gallimard : Folio classique, 1977. Blaise Pascal, translation by A. J. Krailsheimer, *Pensées*, London : Penguin, 1995. 日本語訳書には、主に次の二編を参照した。① B. パスカル著・前田陽一他訳『パンセ』中公文庫、1999年。② B. パスカル著・由木康訳『パンセ』白水社、1999年。本論稿中の『パンセ』（ブランシュヴィック版）からの引用はすべて同上訳書（主に①）によるため、これ以降の本文中への引用は断章の数字のみを括弧に入れて付記している。なお、引用表現は部分的に引用者によって変更されている場合があることを断っておきたい。
- (2) 「スタイル」という概念の理解については、山田忠彰他編『スタイルの詩学』（ナカニシヤ出版、2000年）を参照した。
- (3) 拙論「宗教的真理を語る比喩言説－『考える葦』と『考える肢体』の比較考察」『京都大学大学院教育研究科紀要』第48号（2002年3月）、173－185頁。
- (4) 佐藤信夫『レトリックの消息』白水社、1987年、172－173頁。
- (5) 野内良三『レトリック辞典』国書刊行会、2000年、36頁。
- (6) 佐藤信夫『レトリック認識』講談社学術文庫、1999年、206頁。
- (7) 佐藤信夫『レトリックの消息』174－175頁。
- (8) 「生きた隠喩」とは、まだ語彙化されず、あるいは脱語彙化して、異例の属性賦与によって意味を創造する述語作用である。詳細は、P. リクール著・久米博訳『生きた隠喩』（岩波書店、1998年、430頁）を参照のこと。
- (9) 佐藤信夫『レトリックの消息』177頁。
- (10) 同上書、184頁。
- (11) 『岩波哲学・思想事典』（岩波書店、1998年）を参照した。
- (12) パスカルの思想にきわめて独自の位置を与えた「宗教的不安」の概念とは、安静や確実を求めてやまない者を動揺させる不安であり、言い換えれば、生そのものを可能化する「死の不安／死の見方」である。詳細は、三木清『パスカルにおける人間の研究』岩波文庫、1999年（初版1926年）、68頁を参照のこと。
- (13) 佐藤信夫『レトリックの消息』176頁。
- (14) 同上書、同頁。
- (15) 佐藤信夫『レトリック認識』209頁。
- (16) 同上書、212頁。
- (17) 同上書、同頁。
- (18) 同上書、214頁。
- (19) 「現実の理由」概念は、人間や世界の存在のあり方を「三つの秩序」という三層構造として捉えることと密接にかかわっている。まず、「三つの秩序」とは、パスカルが人間の生の全体構造を捉える

概念装置であり、彼の秩序論によれば、人間存在は、下位の「身体（body）の秩序」、中位の「精神（mind）の秩序」、上位の「慈悲（charity）の秩序」の三層から成る。これら三つの秩序の間の関係を説明するのが、「現実の理由」という概念である。つまり、「身体の秩序」にはそれに属する現実／現象はあるが、それを説明する理由や根拠は、同じ秩序のうちにはなく、より上位の「精神の秩序」の内に見出されるというものである。同様に、「精神の秩序」に属する現実についても、その理由は、やはりその秩序内にはなく、最高位の「慈悲の秩序」において見出されるのみであると考えられている。

(20) 野内良三『レトリック辞典』280頁。

(21) 久保光志は、文体概念の歴史を議論するなかで、近代的な「個」を表現する文体の試みとして、モンテーニュとパスカルの文体論を取り上げている。「芸術における『規範』と『自己表現』－『文体』概念の歴史に即して」、山田忠彰他編、叢書【倫理学のフロンティア】Ⅶ『スタイルの詩学－倫理学と美学の交叉』ナカニシヤ出版、2000年、151頁。

(22) 同上論文、154頁。

(23) 筆者は、本文に引用した久保の解釈については異論を唱えるものだが、彼が同上論文、155頁の末尾に次のように述べて論を閉じている点には留意し、その記述を取り上げておきたい。「……〈近代的〉美学が提出していた、他とは絶対的に異なる固有の〈個性〉をもった、自己完結した実体としての芸術家の〈自我〉という観念を放棄し、多面性をもつと同時に、他に開かれた〈自己〉というものを考えなければならない……」

(24) 本稿で「生成」という表現を用いるに際しては、「生成」概念が意味するものの内で、少なくとも次の二つの差異化を意図した。それは、formation（形成／構成）と generation（創生、発生）である。いずれの英語表現も、「生成」とも「形成」とも訳され得るが、generate（引き出す、生み出す）から派生する generation の意味合いを強調したいために、「生成」という日本語表現を選択したものである。

(25) 皇紀夫「『臨床教育学』とは」和田修二・皇紀夫編著『臨床教育学』アカデミア出版会、1996年、38－39頁の記述を中心に参照・引用した。本文への引用のなかで指摘している「Rhetorical Turn」現象については、皇紀夫「教育学における臨床知の所在と役割」『近代教育フォーラム』第10号（教育思想史学会、2001年、115－127頁）を参照している。

(26) 二つの「考える」についての考察の詳細は、拙論「アナロジー思考が開く逆説的結合の可能性－「考える葦」（『パンセ』）の再解釈に基づいて」『臨床教育人間学』第3号、2001年、19－44頁を参照していただきたい。

(27) 「三つの秩序」概念の説明〔注（19）〕で用いた用語にならえば、「精神の秩序」、「慈悲の秩序」にそれぞれ該当するものである。

(28) 森有正「パスカルの方法」『森有正全集』第10巻、筑摩書房、1979年、104頁。

《引用・参考文献》

The Holy Bible : Authorized King James Version, Oxford University Press.

日本聖書協会編『舊新約聖書』三省堂、1969年。

『聖書』(新共同訳)、日本聖書協会、2000年。

レイコフ, G/ ジョンソン, M. (渡部正一訳)『レトリックと人生』大修館書店、1986年。

Lakoff, G. & Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By*, Chicago University Press.

三木清『パスカルにおける人間の研究』岩波文庫、1999年、(初版1926年)。

森有正「パスカルの方法」『森有正全集』第10巻、筑摩書房、1979年。

モンテーニュ, M. E. (荒本昭太郎訳)『モンテーニュ・エッセー』Ⅰ・Ⅱ、中公クラシックス、2002年。

野内良三『レトリック辞典』国書刊行会、2000年。

Pascal, B. (1977) *Pensées*, edition de Michel Le Guern, Gallimard : Folio classique.

Pascal, B. (1995) *Pensées*, translation by A. J. Krailsheimer, London : Penguin.

パスカル, B. (前田陽一他訳)『パンセ』中公文庫、1999年。

パスカル, B. (由木康訳)『パンセ』白水社、1999年。

リクール, P. (久米博訳)『生きた隠喩』岩波書店、1998年。

佐藤信夫『レトリックの消息』白水社、1987年。

佐藤信夫『レトリック認識』講談社学術文庫、1999年。

瀬戸賢一『認識のレトリック』海鳴社、1997年。

上田閑照『実存と虚存』ちくま学芸文庫、1999年。

和田修二・皇紀夫編著『臨床教育学』アカデミア出版会、1996年。

山田忠彰他編『スタイルの詩学』ナカニシヤ出版、2000年。

(かわのようこ 京都大学大学院教育学研究科博士課程)