

博士論文

宗教的言語の解釈における伝統と革新について

—ポール・リクールとハンス・ゲオルク・ガダマーの解釈学による考察—

同志社大学大学院
神学研究科博士後期課程

鍵谷 秀之

(1401181103)

< 目次 >

序論	4
1. はじめに	4
2. 宗教的言語の指示機能	5
3. 本稿の目的と方法	7
4. 本稿の構成	7
第1章	11
宗教的言語の解釈学的特殊性について	
ーティリッヒによる象徴理論とリクールによる隠喩理論の立場からー	
1. はじめに	11
2. ティリッヒによる象徴理論	13
3. リクールによる隠喩理論	16
4. 宗教的言語の特殊性とは何か	23
5. 結論	25
第2章	31
宗教的言語における曖昧さの意義について	
ー現代解釈学的視点による考察ー	
1. はじめに	31
2. 解釈方法の展開	33
2-1. 歴史批評	33
2-2. 新批評	34
2-3. 読者への関心の移行	35
2-4. ガダマーによる「地平」	36
2-5. ヤウスによる「期待の地平」	37
2-6. テクストの意味変容	38
2-7. リクールによる「テクストの他者性」	39
3. リクールによる宗教的言語の指示機能	40
3-1. 詩的言語の特徴	40
3-2. 宗教的言語の特徴	44
4. 「一義的意味の追求」における問題	45
5. 結論	47

第3章	51
プレイとしてのテキスト解釈について	
—ガダマーの解釈学①—	
1. はじめに	51
2. 美的意識への批判と経験としての芸術	53
3. プレイの存在論的意義	54
4. 解釈の機会性	57
5. 結論	60
第4章	67
伝統的テキストの了解と解釈者の歴史性について	
—ガダマーの解釈学②—	
1. はじめに	67
2. 伝統的解釈学への批判	67
3. 先入見と了解	71
4. 了解と適用	75
5. 結論	76
第5章	94
宗教的言語の解釈における伝統と革新について	
—創造的想像力の働きをめぐって—	
1. はじめに	94
2. 問題の所在・本稿の目的	94
3. 方法・先行研究	96
4. 概念メタファーの更新について	98
5. 慣用化された宗教的隠喩における創造的想像力の働きについて	100
5-1. 集団的意味と個人的意味	100
5-2. 表現と出来事	101
6. 結論	104
結論	111
1. 本稿の結論	111
2. 今後の展望	115
主要参考文献	117

< 序論 >

1. はじめに

宗教共同体において重要とされる詩や格言、物語など（以後、「宗教的言語」といった場合にはこれらを指す）が、生き生きとした多義性を伴って発生し、共同体レベルでの使用に伴って慣用化され、時に再解釈されるということは、歴史的宗教の境界を越えた普遍的な現象であるように思われる。この極めて重要な現象に関する研究は、これまでに多くなされてきた。例えば、生成されたばかりの多義性に富むテキストについては、ポール・リクールが隠喩理論を起点として解釈学的に議論しており、言語表現の慣用化と人間の認知の関係性については、ジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンが認知言語学によって分析している。また、テキストの（再）解釈・（再）理解に関する研究は、解釈者の歴史性を強調するハンス・ゲオルク・ガダマーの解釈学や、ガダマーの弟子であるハンス・ロベルト・ヤウスによる受容美学などが代表的である。しかしながら、これらの研究はテキストの生成、慣用化、再解釈という現象を個別的に論じたものであって、それらを連続的に捉えたものではないと思われる。特に、テキストの慣用化による多義性の喪失・語義の固定化に伴う了解の変容という視点、つまり、テキストの慣用化によって生ずる解釈学的変化という観点は、リクールやガダマーの解釈学において発見することができない、もしくは十分に論じられていないものである。

リクールやガダマーによる解釈学的研究は蓄積があるのに対して、宗教的言語の特性について、その生成・慣用化・再解釈を連続的に捉えることによって論じた研究は、筆者の知る限り、後に扱う芦名定道による論考のみである。この論考において芦名は、リクールやレイコフ、パウル・ティリッヒなどによる研究を総合的に用いることで、宗教的言語の性質について克明に洞察する。しかしながら、彼の論考においてもいくつかの問題が指摘される。このことから本稿は、テキストの生成、慣用化、再活性化を循環的現象として捉える立場によって、解釈における宗教的言語の特性を再検討することとしたい。そのために本稿が分析の焦点を合わせるのは特に、テキストと読者の相互作用に関する解釈学的議論である。また、この議論を扱う際に重要となるのが、宗教的言語の特殊な指示機能である。

そこで以下において、まずは宗教的言語の指示機能について論ずることから始める。次に本稿全体の目的と方法を明確に述べ、最後に各研究において検討すべき問題を示すこととしたい。

2. 宗教的言語の指示機能¹

始めに、本稿における「宗教性」とは、「宗教共同体との関連性」といった歴史的背景に由来する性質ではなく、「超越への思考を誘起する性質」とであると定義しておきたい。徹頭徹尾この世の具体的な事柄について記述するテキストは、「宗教的」とはいえない。反対に、この世の事物について記述・伝達することを主目的とせず、この世を越えた何らかの事柄を媒介し、指し示す（指示する）テキストが「宗教的」とあるということには、基本的な同意が得られると思われる²。したがって、言語が「宗教的」とあるという場合、それは注意を向ける者の内に何らかのこの世を越えた事柄を誘起させるものでなければならない。当然ながら、宗教的言語それ自体が何らかの力を有するわけではない。解釈者がそれに注意を向けることによって初めて、宗教的（となりうる）言語は、超越的事象への媒介となる。全ての言語は人間の思考を働かせるものであるが、その中でも宗教的と考えられる言語は、人間の思考を超越へと方向付ける点において特徴的なのである³。

例えば、神話が宗教的言語であるのは、それが超越的次元への思考を喚起するからである。カール・ヤスパースの考えでは、神話の意味とはただ神話によってのみ捉えることができるのであって、その内容を例えば、哲学的言語などに置き換えることは不可能である。というのも、神話を他の言葉に置き換えるならば、それが思考の運動を誘起する力は失われるからである。つまり、宗教的言語の真理を捉えるためには、それを字義通りの記述的言語に置き換えようとするのではなく、宗教的言語をその表現のままに、その表現によって理解することが必要となる。この考えは、後述するリクール、ティリッヒ、ガダマーなどにも共通するものである。

そこでまず我々は、宗教的言語と思考の関係性を2種の視点から捉えることができる⁴。第1に、神話や象徴の内において働く思考という視点である。ここでは、言語は既に形成された思想を表現するという性格を持つものであり、言語そのものが観察の「対象」となる⁵。第2に、神話や象徴の外へ出る思考という視点である。この場合、思考は言語を通して形成されるものである。これは先述した、超越的思考を受容者の内に喚起する特性によって宗教的言語は超越的次元への媒介となりうるとする立場である。ただし、媒介し、指し示すという性質自体は宗教的言語に特有のものではなく、言語全般が有する性質である。そして、言語における指示をどのように捉えるかということは、長きにわたって議論の対象となってきた。

ヴィルヘルム・フォン・フンボルトは、言語の本質的な働きがその指し示す働

きにあることを明らかにした。つまり、フンボルトにおいて、言語の働きの本質とは言語がそれ自体を出て外へと向かうことにある。しかしながら、この自明とも思われる言語観を打ち砕いたのが、フェルディナン・ド・ソシュールによる構造主義的言語学である。ソシュールにおいて、言語はもはや世界へと向かうものではなく、世界とは無関係に、言語自体の内に閉じた体系として、単語の意味と意味との間の差からなる構造として捉えられる。ソシュールは言語をパロール(言語使用)とラング(言語体系)に分け、言語からパロールを追放し、ラングのみを取り上げることによって、科学的考察の対象として言語を見ることを可能にしたのである。

パロールにおいて言語は外の世界へと向かうが故に、言語自体は透過され、観察対象とはならない。これに対して、世界との関係が断たれたラングは指示を喪失し、それ自体にとどまるが故に、客観的観察の「対象」として顕在化する。フンボルトのように、言語がそれ自体を出て世界へと向かう指示機能に言語の本質を見る言語観において、言語を客観的分析の対象として捉えることは不可能である。反対に、言語を閉じた体系として捉える構造主義的言語観は、言語の本質をその構造にあると見なすことによって、言語を観察可能な対象として論ずることを可能にしたわけである。

しかし、リクールは言語の指示を無視する立場を徹底して批判する。彼は構造主義的言語観を真っ向から打破し、指示の働きこそが言語の本質であることを強調するのである。ただし、宗教的言語や詩的言語における指示の問題に対しては批判もある。例えば、論理実証主義的立場による批判である。

論理実証主義は一切の無意味な記述を解消しようとする。そのため、この立場において形而上学的言語や宗教的言語は、対応する指示の次元を持たない言語であると見なされる。しかしながら、記述的言語の指示が明確であるのは、それが対応する現象や出来事がこの世の具体的な事物であるという理由による。それ故に、指示が明確でないという理由によって、ある言語が何の意味も成さないとみなすのは早計である。記述的言語のように明確ではないとしても、詩的言語や宗教的言語も何かについて語っている。ただし、その指示の次元が記述的言語におけるそれと性格を全く異にしているのである。したがって、宗教的言語それ自体の構造ではなく、宗教的言語の受容、解釈、理解といった、宗教的言語がそれ自体を通して受け手にもたらす出来事に分析の焦点を合わせるならば、宗教的言語の有する独特な指示機能には特に注意を払う必要があるというわけである。また、テキストの本質をその指示機能にあると捉えるのは、リクールいわく「解釈学的言語観」であり、本稿はこの立場に則って論ずることとしたい。

3. 本稿の目的と方法

先述した理由から、本稿では宗教的言語の解釈について議論するために、宗教的言語の指示機能に焦点を合わせて考察を進める。特に、聖書における物語や詩、格言などの解釈において、伝統的解釈（長きにわたって何らかの権威によって正統とされてきた、もしくは集団レベルで主要であった、あるテキストが指し示すと考えられている内容）が、読み手個々人のテキスト理解へ与える影響と、反対に、テキストと読み手の関係性において新たに指し示される解釈が伝統的解釈を革新し、時にその新たな解釈が集団レベルで承認・慣用化されることによって伝統的解釈へと変容するという、循環的プロセスに注目する。

より具体的には、①個人の創造的想像力によるテキスト解釈という観点から考察した場合において、テキストの宗教性とは何か、②慣用化されていない、多義的なテキストの了解とはどのような現象であるか、③宗教共同体において重要とされ、慣用化されたテキストの了解とはどのような現象であるのか、という3種の問いについて本稿は考察する。そして、これらの問いの分析から提出される結論を総合することによって、「解釈における宗教的言語の特性とは何か」という、より大きな問いに対して、一つの答えを導き出すことを最終的な目標としたい。

この目的を達成するために本論が用いるのは主に、先述したリクールによる解釈学と、彼が積極的に取り入れたガダマーによる解釈学である。リクールとガダマーはどちらもマルティン・ハイデガーによる存在論の影響を強く受け、解釈における読者とテキストの相互作用について詳しく論じている。ただし、両者が専ら議論の対象とするのは、多義性に富む詩的言語の一種としての宗教的言語である。よって、宗教共同体において慣用化されたテキストについて議論するには、彼らの解釈学だけでは不十分であると思われる。そこで本稿では、慣用化によって語義がすり減り、固定化されたテキストの解釈について考察するために、慣用化された日常的隠喩を分析対象とするジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンによる認知的隠喩理論を議論に取り入れ考察する。

4. 本稿の構成

以上のような目的と方法によって、本論では検討すべき具体的な問題として以下の5点を選択する。そして各研究において、それぞれの問いを検討する。

第1章において議論されるのは、多義性に富む宗教的言語の特殊性についてである。リクールによると、隠喩とは単なる文学的装飾ではなく、固有の世界を展開するものである。そしてそれは、読者の創造的想像力の働きによって初めて可

能となる。それでは、テキストの歴史的背景や文法といった、「対象」としてのテキストに方法論的にアプローチするのではなく、受け手の創造的想像力によるテキスト解釈に分析の焦点を合わせるならば、テキストの宗教性とは何であろうか。つまり、受容者の解釈において、宗教的言語とは何をもって宗教的であるといえるのだろうか。このような問いに対してリクールは、宗教的言語とは「神の語り」であるという点において特徴的であり、言い尽くしがたいものがそこに現れていると主張する。しかし、詩的言語に言い尽くしがたいものが現れていないこと、つまり、ある詩的言語が宗教的ではないことをどのようにして判断できるのだろうか。リクールは聖書テキストを前提とするが故に、既存の宗教とは関わりを持たない詩的言述も、読者の創造的想像力によって超越を指し示しうる（つまり、宗教的となりうる）ことを見逃しているのではないか。このような問いを考察するにあたって本論は、リクールによる隠喩理論とパウル・ティリッヒによる象徴理論の比較という方法を採用する。なぜなら、リクール同様、ハイデガーの存在論を背景とするにもかかわらず、ティリッヒは宗教的言語の特性を極めて明確に定義するからである。また、リクールとは違い、ティリッヒはキリスト教のみならず仏教やイスラームにおけるテキストも議論の射程に入れており、聖書テキストに限定されない、あらゆる宗教を貫く宗教的言語の定義について考える上でも、ティリッヒの洞察は有効であるように思われる。両者の比較を踏まえて本稿は、集団によって指示対象が固定化されている象徴とは違い、隠喩的言述とは「世界」を展開するものであることから、それが宗教的か否かとは何らかの客観的基準によって判断できるものではないことを明示する。

第2章では、宗教的言語を解釈する上で、その主たる特徴である多義性と曖昧さがどのような役割を果たし、なぜ重要であるのかについて、リクールを始めとする現代解釈学的諸理論を踏まえて論ずる。そこでは、言語の指示機能と受け手の解釈を主眼とするならば、宗教的言語の曖昧さとは客観的事実を解明するための糸口としてではなく、むしろ、テキストが曖昧さを保つことによって、読者の創造的想像力を誘起する点において価値があることを示す。そして、宗教的言語を包括する詩的言語が「可能性の言語」であるためには、そこに曖昧さが不可欠であることを明らかにする。

第3章では、テキスト解釈とは何かという根本的な問題を、ガダマーによる解釈学の中でも特にプレイの考えを用いて論ずる。プレイとは、子どもの「遊び」や音楽の「演奏」、毎年の「祝祭」などを指すが、ガダマーの考えでは、創造的テキストの解釈も一種のプレイである。そして、テキスト解釈のプレイにおいて読み手と伝統的テキストは相互に作用し、プレイによって主体は読者から解釈のプレイそのものへと移る。子どもの遊びや祝祭の「存在」と「現実」はプレイによっ

て発生し、プレイに属している。そのため、それぞれのプレイこそが遊びや祝祭の性質を決定するのであり、それらの出来事に同じものはあり得ない。同様に、テキスト解釈のプレイにおいて発生する出来事においてのみ、テキストの「存在」と「現実」はある。読者個人による解釈のプレイとその出来事はそれぞれが特異なものであるから、同一の方法によって誰もが同じ結論に到達できる事象こそが真理であるとする方法的理解とは異なり、人文科学において同一の解釈や理解は一つとしてあり得ないことをここで示す。

第4章では、第3章に引き続きガダマーによる解釈学を用いて、テキスト解釈とは何かという根本問題について、解釈者の先入見という観点から論ずる。啓蒙主義以降、特に自然科学において、解釈者の先入見とは否定的なものとして捉えられ、それを排除することが求められる。啓蒙主義・ロマン主義・歴史主義においては、実証的分析によって導き出される帰結のみが真理であると考えられてきたのである。しかし、ガダマーの主張するところでは、啓蒙主義以降の実証的立場すらも全て、伝統や先入見を否定するという特徴を持った一種の先入見である。彼によれば、解釈者自身が必ず歴史性を有しているという事実と、解釈者の歴史性によって生ずる先入見とは決して否定的なものではない。むしろ、解釈者の先入見がテキストの異質さ・他者性と対話することによって、テキストの内容は解釈者に届くのである。言い換えると、解釈者の先入見とはテキストの声を今へと届ける媒体のようなものであって、解釈に不可欠なものなのである。彼によると、理解とはテキストを解釈者の現在の状況に当てはめることであり、そこにおいてテキストは常に新たな意味を持つのである。

第5章では、第1章から第4章までの分析を踏まえて、慣用化された宗教的言語の解釈について論ずる。これまでに扱った宗教的言語とは、多義性に富むことによって超越を指し示す特性を持ったテキストであった。リクールやガダマーの解釈学において、テキストは受け手との出会いによって新たな意味の創出を可能にするという特徴において価値がある。つまり、彼らの解釈学では、言語の多義性こそが読者によるテキスト理解の前提とされているのである。ここで、次のような疑義が生ずる。すなわち、慣用化によってテキストの多義性が薄れるに伴って、(宗教的言語を包括する)詩的言語の価値は徐々に失われるのかという疑義である。同時に、慣用化によって語義がすり減ることは、超越を指し示す言語の解釈にどのような影響を及ぼすのかという問いも浮上する。以上のような問いを考察するにあたって、議論の焦点は再び隠喩へと戻る。なぜなら、宗教的言語とはその最終的な指示が超越的事柄にあることから常に隠喩的に構成されているため、慣用化された隠喩を分析することは、慣用化されたテキストの特性を明らかにする手がかりとなるからである。そこで本稿は、先述したように、ジョージ・レイ

コフとマーク・ジョンソンによる認知的隠喩理論を議論に取り入れ、慣用化された日常的隠喩と慣用化された宗教的隠喩の特性を比較する。これによって、慣用化による語義の固定化に伴って伝統を表現するようになった宗教的隠喩の特性が明らかとなる。

最後に、博士論文全体の結論として、各研究において明らかとなった宗教的言語の解釈に関する検討を総括し、宗教的言語の解釈学的特性を示す。その後には、本論では論じ尽くせなかったいくつかの課題も提出される。

注

- ¹ 第2セクションの構成と、そこで説明した言語理論の基本的な流れは、主に次の論考を参照・要約した。長谷正典「宗教的言語の特性」(宗教哲学学会『宗教哲学研究』第1号、1984年)。
- 2 宗教的物語の中から一部分を抜き出すのであれば、一見するとこの世の具体的な事物について記述しているように見える記述もある。しかし、宗教的言語とは最終的に超越的事柄を媒介し、指し示すという特徴を持つものであるから、宗教的物語全体を通して見るならばそれは超越的事柄について語るものである。
- 3 ただし、後述するように、解釈においてある言述が超越的事柄について語っているか否かということには、解釈者による了解の要素が関わる。よって、言語が宗教的か否かをいかに判断するかということが問題となる。この問題は第1章で議論される。
- 4 言語と思考に関するこの捉え方は解釈学の基礎であるが、具体的な説明は次の箇所を参照した。長谷正典「宗教的言語の特性」(宗教哲学学会『宗教哲学研究』第1号、1984年、18頁)。
- 5 第3章と第4章において詳しく論ずるが、芸術やテキストを方法的分析の「対象」とみなすことをガダマーは強く批判する。

＜ 第 1 章 ＞

宗教的言語の解釈学的特殊性について¹

ティリッヒによる象徴理論とリクールによる隠喩理論の立場から

1. はじめに

序論において述べたように、第 1 章では、解釈における宗教的言語の特性について論ずる。そのために、言語における指示の二重性と、(特にハイデガー哲学を背景とする) 存在論の関連から議論することとしたい²。そこで本章では、宗教的象徴について考察するためにパウル・ティリッヒの象徴理論を、宗教的言述を考察するためにポール・リクールの隠喩理論を用いる³。ティリッヒとリクールにとって、物事や人間の可能性に関する事柄は、存在論問題である⁴。ケヴィン・J・ヴァンフーザーの考えでは、ティリッヒ神学とリクールの宗教哲学は、存在論的アプローチと相関関係の方法論において類似している⁵。具体的には、ティリッヒとリクールはどちらも宗教的言語における指示の二重性(第二次の指示と開示)に着目し、宗教的言語が存在をどのように開示するのかに焦点を当て、分析している⁶。

リクールの解釈学の趣意は、文学的構造はそれ自体の中に閉じこもるのではなく、読者の世界に手を伸ばし、触れ、そしてそれを変容させることにある⁷。ヴァンフーザーの指摘するところでは、ティリッヒも明らかにリクールと同様のことを感じていたが、テキスト表現と存在論的出来事(理解の出来事)の関係性を理解するための解釈学的手段を欠いていた⁸。ティリッヒにとってイエス物語(に加えてあらゆる宗教的物語)は、より深い現実を表現する絵画のようなものであるが、ケルセイの指摘では、ティリッヒの方法論は、新約聖書におけるイエスの絵(つまり、形式主義的表現)とそれを解釈する者に示されるキリストの力を関連付けることに失敗している⁹。我々が、詩や絵画、音楽などのあらゆる芸術作品を前にして、作品の展開する世界を経験することとは、存在論的開示であり、出来事である。この考えはマルティン・ハイデガーやハンス・ゲオルク・ガダマーに代表されるものであり、主観と客観というデカルト以降の区分を拒否する。

ハイデガーやガダマーの考えでは、美学とはあらゆる芸術を計算的思考へ還元することであり、現代西洋世界における計算的思考の支配によって、本来は(ハイデガーの言うところの)「存在の家」である言語は細分化され、存在を表現できなくなった¹⁰。しかし、リクールは隠喩理論を出発点とすることによって、物語構造と意味の了解を結びつけ、解釈の出来事を説明する。そこで、リクールにとって重要となるのは、隠喩的言述である。テキストにおける宗教的象徴とは、すな

わち宗教的な単語であるが、テキストが世界を展開するとすれば、文以上の意味のまとまり（言述）においてである。そこで、ティリッヒは宗教的言語の本質とは宗教的単語にあると考えるのに対して、リクールは隠喩的言述にそれがあると考える。

リクールは「宗教的経験というものの特質がどんなものであれ、それが明瞭に表現されるのは言語においてである」¹¹「信仰もしくは宗教的経験は、それを表現する言語を基盤として認識されうるのである」¹²と主張する。つまり、宗教的言語はその言語としての特殊性によって宗教的経験の核にあるとリクールは考えるのである。彼はさらに、宗教的言語がどのように詩的（文学的）言語と比較して特殊であるのかについて、次の3点を提示する。宗教的言語は読み手に、①決断を求め、②我々のコントロールを超えた次元を指し示し、③信仰の原初的表明を指し示す¹³。しかし、あるテキストがそれらの基準を満たしているということはどのようにテキスト自体から判断できるのであろうか。

ある詩的言述が私（読み手）に決断を求めているか、指し示す内容は（私の）コントロールを超えているか、（私、もしくは書き手の）原初的信仰を表明しているかなど、リクールの提示する①②③の基準は全て、個々の読み手の判断に委ねられているように見える。加えて、既存の宗教共同体とは関わりを持たない詩的言述であっても、我々のコントロールを越えた次元を提示する場合がある。リクールの主張するように、宗教的言語が宗教的経験の明瞭な表現であり、また、その基盤なのであれば、宗教的言述の特殊性を明確にしなければ、信仰や宗教的経験が他の経験と比較して特殊であるという前提までもが不安定なものとなる。したがって、宗教的言述と詩的言述を何によって区別できるのかということを確認化することが、宗教的経験の特殊性を理解する上でも重要となる。

先に述べたように、物語構造と理解の出来事の関連を説明するにはテキスト世界を前提とする方法論が最適である。ケルセイの言うように、ティリッヒの方法論では読者がテキストを前にした際に生ずる了解の出来事性を説明することができない。しかし、あるテキストがなぜ宗教的であるのか（もしくは宗教的でないのか）ということを確認化する場合においてティリッヒの理論は優れているように思われる。なぜなら、ティリッヒは宗教的象徴の特殊性を「超越的存在の代理と自己否定的要素を含むことによる透明性の確保」であるとして、客観的基準を明確に定義するからである¹⁴。それでは、文（言述）において、あるテキストが宗教的か否かはどのように判断することができるのであろうか。この問題について考えるために本論では、宗教的言述と詩的言述の境界について考察する。

そこで以下において、始めに、ティリッヒによる象徴理論とリクールによる隠喩理論について、それぞれの基本的な考えを要約する。次に、「宗教的言述は詩的

言述の中でもどのように特殊であるのか」という問いを立て、それに対して、「ティリッヒによる一般象徴と宗教的象徴における差異に見られるように、超越的存在を指し示すことによって、宗教的言述は特殊である」という仮説を提示し、宗教的言語の特殊性について論ずる。

2. ティリッヒによる象徴理論

第一に、ティリッヒの象徴理論を要約することとしたい¹⁵。

ティリッヒは、象徴の特性を説明するために、象徴(symbol)を標識(sign)と区別することから始める。象徴と標識はともに、それら自体の外に存在している何かを指し示すという点で共通している。この共通点によって、象徴と標識は混同される場合が多い。しかし、象徴は自力性を持つのにに対して、標識は自力性を持たないということによって、象徴と標識は大きく区別できる¹⁶。言い換えると、象徴はそれ自体に内在している力を持つが、標識は内在的な力を持たず、自由に交換することが可能ということである¹⁷。例えば、赤信号を他の色に変更しても「止まれ」の意味を与えることができる。文字についても同じことがいえる。"A"や"B"という書かれた文字は、それらが指し示している音とは何の関係もない¹⁸。さらに、言語を構成する言葉の一つひとつは、それが表現している意味を示す標識である¹⁹。しかし、文学や詩、宗教的文書の言葉のように、その言葉の一語一語が、数世紀にもわたって、象徴としての力を持つことがある²⁰。これらの言葉は、別の言葉に取り替えられることができないほどに、固着した固有の連想を生むものであり²¹、限られた一つの意味を指し示す標識であるだけでなく、「参与」²²している現実を表す象徴となる²³。

しかし、象徴は標識とは違い、生まれ、かつ死ぬものである。象徴は一般に集合的無意識と呼ばれているものから生まれる²⁴。つまり、象徴は故意に作り出されるものではなく、その象徴によって、それ自体の存在を確認するような共同体の中で成立する²⁵。このことは、ある象徴に対する内的関係（その象徴と集団の無意識との関係）が終わるその瞬間に、この象徴は死ぬことを意味する²⁶。象徴が発生するこのようなプロセスは、象徴の是認性と関わる。是認性とは、象徴が社会で受け入れられ、支えられていくということの意味する²⁷。先に象徴が生まれ、それから社会に承認されるということではない²⁸。つまり、象徴になることは是認とは、段階的ではなく同時的なものである。よって、標識を創出することは可能であっても、社会の是認を必要とする象徴を能動的に生み出すことはできない²⁹。もし新たな象徴を案出しようと試みるとすれば、集団の無意識がそれを受け入れたときにだけ、それは成功する³⁰。例えば、国旗のデザインは人為的に

案出されるが、集団である国民が、その国旗が国家と国民を象徴していることを無意識的なレベルで受け入れることによって初めて、その国旗は国家と国民の象徴となることができる。反対に、国民の集合的無意識が、その国旗が国家と国民を象徴していると承認しなくなったとき（内的関係が終わるとき）、その象徴は死ぬのである³¹。

ティリッヒによる象徴の性質は以下のように項目化できる³²。

- ①象徴と標識は、それ自体を越えて何かを指し示す点で共通する。しかし、標識とは違い、象徴は代替不可能である。[自力性]
- ②象徴は、指し示す事柄に参加する。[指示性]
- ③象徴は我々に、普段は閉ざされている現実を開示する。[開示性 1]
- ④宗教的象徴は、我々の魂（究極的現実）を開示する。[開示性 2]
- ⑤象徴は集合的無意識の承認がなければ機能しない。[是認性 1]
- ⑥集合的無意識において、象徴は生まれ、死ぬ。[是認性 2]

①にある象徴の自力性は、②の指示性と関わる。そして、指示性は③④の開示性と表裏の関係にある³³。つまり、開示性とは、象徴の意味論的機能あるいは指示性によって、それ以外の仕方では、非象徴的には接近できない現実の次元の開示と、経験可能な具体的イメージがもたらされることを意味する³⁴。この開示とは、人間の外的な現実が指し示されるということにとどまらない。外的現実の開示は、それに対応する魂の内的開示を伴う³⁵。例えば、芸術作品において新たなリアリティーが開示されるのは、人間の精神にそのリアリティーを感じる能力が現実化している場合である³⁶。つまり、外的現実の開示と内的魂の開示とは、同一の出来事の両面であるというのが、ティリッヒの主張なのである³⁷。

宗教的象徴は④の「究極的現実の開示」と関わる。一般象徴と宗教的象徴は、基本的性質においては共通しているが、指し示す対象と開示する対象によって区別される。一般象徴は、観念上の意味の他に、非象徴的、事実的な側面を持つ³⁸。もしくは、一般象徴は芸術作品、学術上の諸概念、法の諸形式のような精神的形成物の諸形態である³⁹。しかし、宗教的象徴は本質的にあらゆる具象性を超越しており、精神的行為によっても具象性を保つことができないところのある対象を表現するのである⁴⁰。つまり、宗教的象徴は、究極的現実（魂）に対する我々の認識と関係を生み出す。この啓示の力こそが、宗教的象徴の特徴である。

宗教的象徴はさらに、神々や神などの最高存在の層（本質的象徴=超越的な層=対象象徴）と、それを指し示す層（第二義的象徴=内在的な層=指示象徴）に分けられる。「神」という措定をもティリッヒは象徴であると考えるが、その根拠には、

最高存在の無制約性と超越性がある。無制約的に超越しているものは、本来ならば存在の指定をも超越しているはずだからである⁴¹。したがって、「神」とは宗教的な行為によって究極的に指し示されているものの代理であると彼は考える⁴²。そこでティリッヒは、「神」の語によって意図されているものを二分する。第1に、無制約的に超越的な存在である⁴³。第2に、属性を持ち、行動をなすという仕方では想定される客体である⁴⁴。

第1の「無制約的に超越的な存在」とは、宗教的な行為によって究極的に指し示されているものであり、これは象徴ではない。しかし、第2の、「属性を持ち、行動をなすという仕方では捉えられる客体」とは、象徴的（代理的、代表的）なものであり、非本来的なものである⁴⁵。神は、人格的存在である我々の経験を無限に超越するものであるが、同時に、神に呼びかけて祈ることができることから分かるように、我々の人格的存在に相応してもいる⁴⁶。例えば、神に対して「主よ」と祈ることができるのは、神を何らかの人格的存在として指定しているからである。したがって、「神」の語の中には、代理されているその当のもの（無制約的に超越的なもの）と、その代理であるに過ぎないもの（象徴）が同時に含まれている⁴⁷。超越的存在について人間が考え、語るには、つまり、人間が神と関わりを持つためには、この二面性が確保されなければならない⁴⁸。このように、ティリッヒは神の象徴的側面について、超越と指定という点から考察するのである。

さらに、ティリッヒは本質的象徴の中でも「神の属性」と「神の行為」を区別する。神の属性とは、神に対して当てはめられる人間の性質である。神は「愛」である、「慈悲」である、「力」である、「全知」であるなどの神の属性は、人間のさまざまな性質から借用したものである⁴⁹。これに対して、「神の行為」とは、時間や因果関係、人間との相似性を含む表現によって、神を象徴的に語るものである⁵⁰。ティリッヒは「神はそのひとり子をお遣わしになった」という文を例に説明する。「お遣わしになった」という言葉は時間性を意味する⁵¹。しかし、本来ならば神は時間を超越している。また、「お遣わしになった」という表現は、空間的隠喩も含んでいる。誰かを遣わすということは、その人を一つの場所から他の場所へ動かすことを意味するからである⁵²。神の属性や行為とは、神についての事柄を、神と人間との関係についての深遠な事柄を象徴的に（代理的に）語っているにすぎないため、字義通りに適用することができない。もし、それらの属性が字義通りに神に適用されるならば、無数の不合理に導かれ、この不合理が宗教に対する不信を生む原因となるとティリッヒは主張する⁵³。

本質的象徴の中でも「神の行為」は第二義的象徴との関連が強い。ティリッヒは、第二義的象徴（指示象徴、内在的な層）の要素を3種提示する。第1に、イエスやブダなどの歴史上の人物である。第2に、特定の状況や方式のもとで聖

なるものの担い手となったところの何か現実的なあるもの(洗礼や聖餐などの儀式)である。第3に、十字架や聖水容器、いばらの冠など、「象徴になった標識」である。当然ながら、これらの象徴はこの世にあるものである。しかし、それらを通して神的なものが発見されるのであり、時間と空間といったこの世における神的なものの出現の層が、すなわち第二義的象徴(内在的な層)である。ティリッヒの考えでは、受肉はキリスト教に限ったことではなく、常に異教の中でも起こっている⁵⁴。すなわち、神的な存在は、常に異なった形態の中に自己を具体化するのである⁵⁵。

ティリッヒが強調することは、偶像ではない真正の宗教的象徴は、それ自体が究極のものとして提示されるのではなく、自己否定の要素を必要とするということである⁵⁶。偶像にならないためには、象徴自体が何らかの方法で否定されるか、脇に置かれなければならない。それは存在そのものとしてだけでなく、存在の根拠の表明としても経験されなければならない。全ての宗教的象徴は、文字通りの意味では否定しているが、自己超越的な意味では肯定している。この両義性を確保しているほど、宗教的象徴は真理性を持つ。聖なるものは、聖なる何らかの「もの」(人間が存在を認識するための何らかの措定、もしくは隠喩的媒体)を経なければ、現実のものとして、思考や関心の対象とはなりえない。しかし、象徴が自らを聖なるものとして確立するなら、象徴は偶像化する。ただし、象徴がそれ自体の主張を完全に捨てることができないことは明白である。もし完全に象徴が自らの主張を退けるならば、意識可能な対象は全く存在しないこととなる。つまり、真正の宗教的象徴であるには、存在する状態(象徴として存在する)と同時に、存在しない状態(象徴それ自体は重要でない)という、肯定と否定を両立していなければならない。逆に、肯定と否定を併せ持つ真正の宗教的象徴は、宗教的人物などにおける史実性の有無によってその価値が損なわれるということはない。この考えは、福音書を一種の表現派の絵画として捉えるティリッヒの見方へとつながる。彼の考えでは、福音書は実際に起こった事柄を現実的に表現するというよりは、そういった事柄を意図的に歪曲し、誇張することによって、より深い現実(魂の深層)を開示するものなのである⁵⁷。

3. リクールによる隠喩理論

以上、ティリッヒの象徴理論について端的に述べた。次に、リクールの隠喩理論について存在論との関連に重点を置き、要約することとしたい⁵⁸。

後期リクールが宗教的言語を考察する上で出発点とするのは、象徴(語)ではなく言述(文)、とりわけ詩的言述である⁵⁹。なぜなら、リクールにとって、宗教

的言語とはある種の詩的言語だからである⁶⁰。そこで、真実を開示する言葉の力を彼は隠喩理論によって明らかにする⁶¹。ただし、リクールが宗教的言語を考察するにあたって象徴の分析を放棄しているというわけではない。それは初期リクールが象徴の解釈学を扱っていることから明白である。しかしながら、言葉というものが言語的記号によって決定される意味論的領域に関わるのに対して、象徴は非言語的あるいは前言語的な何らかの要因が支配するいくつかの領域に関わるため⁶²、リクールは言語がより確実な基準を与えると考えるのである。このような理由から、後期リクールでは、言語の創造性の最も明瞭な表現である生きた隠喩を出発点とすることが妥当であるとされる⁶³。「隠喩は、既に純化された言葉の世界で展開されるのに対して、象徴は生命と言葉の分割線上でためらっている」⁶⁴というリクールの説明に、リクールの象徴に対する態度が見て取れる。

生きた隠喩の研究を基礎としてリクールは宗教的言語を分析するが、そこには宗教的言語は徹頭徹尾隠喩的であるという考えが根幹にある。宗教的言語は超越的存在について語る。そして、この世を越えた超越的な対象は、この世の言語によって字義通りに記述することができない。よって、宗教的言語は全て隠喩的にならざるを得ないというわけである⁶⁵。そして、テキストがどのように超越的存在を指し示すのかということを考える上では、言語的規則に則った字義通りの意味（第一次意味）からの反逆と逸脱、そして、隠喩の意味（第二次意味）の了解という、指示の二重性が重要となる。この指示の二重性は宗教的言語の特質というよりも、宗教的言語を包括する詩的言語の特性である。リクールはアリストテレスの詩学の分析を出発点として隠喩理論を展開する⁶⁶。

リクールは生きた隠喩を分析するにあたって、特にアリストテレスによる模倣（ミメシス）と創造（ポイエシス）の弁証法を分析することによって、隠喩における創造的模倣と再構成の存在論的意味を探求する。リクールによると、言語が隠喩的地位を確立するのは、現実と詩的な空間領域のはざまにある中間の世界においてである。私たちは読者としてテキストに入り込むとき、現実かフィクションか、どちらか一方の視点でその架空の世界にアプローチするわけではない。このようなリクールの考えは、模倣と創造の弁証法に関するアリストテレスの理論に基づいている。

ここでハイデガーがそうしたように、絵画（ゴッホによる絵画『靴』）の鑑賞を例として模倣と創造の関係性について考えてみよう。絵画を見るとき鑑賞者は、物としての靴の情報を受け取るだけではない。鑑賞者はその絵画を前にして、靴の所有者（農村女性）が抱える不安や期待、労苦、そして収穫への希望を見る⁶⁷。より正確には、ゴッホが模倣的に創造することによって描いた靴から、我々は世界への新たな知覚を得る。つまり、この絵画を見ることによって、新たな実存的

意味が提示されるのである。ここで注意しなければならないのは、実際にゴッホの生きた時代の農民女性やその靴を見たとしても、我々がゴッホの絵を通して発見する実存的意味を得ることはできないということである⁶⁸。

ゴッホによる絵は、創作物（フィクション）だが、私たちがそれを鑑賞し、世界に対する新たな見方を得るということにおいて現実である。同様に、我々が詩や物語、隠喩を読む時、それらはフィクションであると同時にフィクションでない。なぜなら、たとえ字義通りに受け取ることが不可能である、もしくは史実を正確に語っていないという意味でフィクションであったとしても、それらのテキストを読む時、我々の前には新たな現実として、出来事として、経験として、テキストの世界が現れるからである。このような、テキストにおける理解の経験が「言葉の出来事」である。

以上のような、リクールにおける詩的言述の概念にとって、創造的想像力は決定的に重要である⁶⁹。なぜなら、創造的想像力とは、字義通りの意味と隠喩の意味の中間領域を信じ、そこに入り込む能力だからである。生きた隠喩に内在する存在論を通して、リクールは真実とフィクションの間の中間領域が、存在と非存在の間の領域（テキストの文学的な指示を実存的な指示に拡張する領域）に、存在を現す仕組みを概念化する。

リクールの考える隠喩とは、意味の多元的な革新である。彼によると「生きた隠喩」とは、異例な述語付けによって、言述に革新的な性質を与える相互作用を特徴とするものである。よって、言語を修飾することを意図したレトリックの機能として、単にある単語やフレーズを別の単語やフレーズに置き換える代置理論とリクールの生きた隠喩は全く性質を異にする。

ここで、「人生は花である」という隠喩を例として、代置理論と相互作用論の違いについて考察してみよう。当然ながら、この隠喩は字義通りに受け取るならば意味をなさず、不適切である。そこで、代置理論はこのような隠喩について、「人生はこうこうこうで、またこういう点で花である」という、既知の類似に基づいて創られるとし、字義通りの意味に翻訳し直すことが可能な、ただの言語的装飾であるとする。しかし、代置理論によっては隠喩の根本的な問題である意味の創造性を説明することができない。これに対して相互作用論は、隠喩から生ずる緊張を問題とする。相互作用論では、隠喩とはそれまで遠くに隔たっていた二つの分類（人生と花）を結び合わせ、それを近付けるとされる。つまり、相互作用論において隠喩とは、隠されていた新たな関連を発見し、世界の新たな見方を可能とするものなのである。隠喩によって詩的言述は、字義通りの言語の制約からは発見することができない現実の側面をテキストに持ち込む。つまり、隠喩とは規則的な体系の逸脱に依存している。そして、詩や散文、物語などの詩的（隠喩的）

作品によって構造化される世界は、新たに「生きた」観点から現実を知覚する手段を確立するのである。

詩の模倣機能は、決して現実の純粋な模倣に限定されるものではないというリクールの考えに、彼の考える生きた隠喩の特徴が現れている⁷⁰。リクールは、創造における模倣の使用は、模倣以上のものを含むと主張する⁷¹。模倣と創造の間には緊張関係が内在する。模倣は人間の行動の中で起こることを表現し、その表現を創造的想像力が補充することによって、常に進化を繰り返す。隠喩におけるこのプロセスは、文学的テキストの読みにおける基礎である⁷²。リクールによるアリストテレス解釈は斬新である。なぜなら、リクールは修辞学や文学理論を定式化しようとするのではなく、創造的模倣を存在論へと結びつけるからである⁷³。

模倣と創造の相互作用における解釈を明らかにするために、リクールは物語におけるミュトス（いわば物語の筋）の役割を隠喩的機能に組み入れる。リクールによると、詩は人間の生命をミュトスを通して見ることを可能にする。言い換えると、模倣はミュトスの「表意語」次元を構成する。ミュトスは物語の形をとり、隠喩的要素が物語のミュトスに付随しているのである。ヴァンフーザーは、フランス革命を例としてこの考えを説明する。18世紀後半のフランスで解明された観念、情緒、出来事、闘争などといった騒々しさから、歴史家は今日フランス革命として知られる、単一かつ完結した行動を作り出した⁷⁴。つまり、フランス革命というミュトスが鍵概念となり、一連の出来事が意味ある全体に変換されるのである。それ故、歴史的な出来事は単に何か起きたということだけでなく、ミュトスに付随する物語的構成要素でもある⁷⁵。現実とは、「として見られる」もの、すなわち、「それを規定する記述の通りのもの」なのであるわけだが、それ故に現実とは、規定するものとしてのフィクションによって、それ自体が変化するものなのである⁷⁶。よって、リクールにとって詩論は、ミメーシスとミュトスの組み合わせにより表現し、創作するあらゆる形式の言述を含むことになる⁷⁷。ミュトスによって描かれた世界は、支配され停滞した世界ではなく、「生きた世界」なのである。

全ての模倣は、たとえそれが創造的であったとしても、あらかじめ世界の中で起きていること（既知）の地平で起こる。しかし、模倣がそれをミュトスのレベルにまで引き上げるほど、テキスト世界は読者に正確に伝えられることとなる。創造的による真実と、詩がそのようなものと接触する力こそ、リクールがアリストテレスの詩学における模倣に見るものである。この模倣的な性質が創造に必要とするのは、世界内存在としての我々の先見性である。さらに、模倣と創造における反復の結果とは、隠喩的言述の構造そのものの特徴である。詩は常に世界に生きるという地平の中で経験されるのであるが、詩が人生を再記述するという役

割を持つのであれば、詩は無限の存在の可能性を表現する力がある。例えば、印象派の新しい画法はその画法によって、現実のはかなさといった何かを捉えることを可能にした⁷⁸。絵画と同様、詩における模倣はもはや現実の模写ではなく、創造的表現であり、現実を無限に表現し、変化させる力を持つ。このことから、詩的言語は生命と結びついているとリクールは主張するのである。

先述したように、隠喩的眞実とは、現実と非現実の間にある領域の表象であるから、詩を理解するには、現実か非現実かという二者択一にはならない。詩におけるこの逆説的な性質は、模倣と創造の関係が、隠喩的意味において、読者がその意味を理解する中で固有の緊張状態にあることを示唆する。というのは、もし全ての再記述が新しい現実の知覚を意味するのであれば、この想定された世界に対する読者の認知的な受容は、現実の伝統的な概念を構成する基準と衝突する運命にあるからである。リクールはアリストテレスに従い、隠喩的言述を、2つの独立した文脈を1つの新しい文脈に統合するものとして説明する。眞実は、字義通りの読みがそれを拒絶し、隠喩的な読みがそれを受け入れるという緊張の中に生きているとリクールは考えるのである。

以上のように、隠喩的言述が、それに遭遇する人々にとって意味をなすには、字義通りには論理的にばかげている主張（「人生は花である」ということ）を理解することができるように、隠喩的意味（花という表現を通して人生を捉えたときの意味）が保持されなければならない。つまり、論理的に破綻している状態を理解するためには、我々は可能な限り「として見る」ことを学ばなければならない。「人生は花である」を理解するためには、「人生」を「花」として見なければならぬのである。隠喩的意味は、言語の逸脱した意味ではなく、修飾語（花）の含意が主語（人生）へ帰属することから生じる全体としての意味である⁷⁹。したがって、言語の隠喩的意味とは完全に文脈的な意味、つまり、今ここにだけ存在する創発的意味なのである⁸⁰。新しい文脈が生まれる緊張関係とその相互作用によって、隠喩とは、いくつかの意味論場が交差するポイントで発生する意味の出来事となる。そして、その時、隠喩的ひねりは、言語によって創り出された創発的意味となるのである。換言すると、隠喩的意味（第二次意味）の出現を可能にするためには、字義通りの意味（第一次意味）が必ず中断されなければならない。字義通りの意味（人生＝花）と、隠喩的意味（人生を花として見ることによって新たに発見する意味）は互いに対立している。隠喩的意味とは、現実と非現実の間の弁証法的な空間の中に存在しているのであり、現実と非現実の共通基盤に入り込むことによって、読者は存在についての新たな知覚を養うことができるということである。

そして、隠喩的眞実を扱うとき、それを信じるには創造的想像力が決定的に重

要となる。なぜなら、創造的想像力は真と偽のカテゴリーへの意味の二分化を防ぐからである。リクールにとって創造的想像力とは、隠喩の意味が真実として受け入れる思考の領域である。隠喩に創造的想像力を媒介する機能がなければ、理性は論理的に見てばかげた言述を信じることを否定するだろう。創造的想像力がなければ、我々は常に言語の適切な、正しい意味を適応させなければならず、全ての言語表現は字義通りの意味のみとなり、思弁的使用に限定されてしまう。

さらに隠喩は、隠喩的属性が作り出される図式として確立される。この図式において、自己同一性と他者性の相互作用の中で隠喩の意味が現れる。隠喩とは、この図式が目に見えるようになる言述の場所なのである。なぜなら、自己同一性と他者性は、隠喩において互いに向き合うからである⁸¹。隠喩の図式が非言語的な形に移行するにつれて、隠喩的言述では自己同一性と他者性が互いに対立する「世界」が現れる。模倣・創造の空間では、読者が知覚する現実が真でも偽でもなく、完全に疎外されても完全に同化されてもいないという緊張状態を維持する。テキストにおける客観的な分析、および分析によって明らかにされた世界の理解だけでなく、テキストへの没入を通して、読み手は自己自身から離れる。そして、テキスト世界に対する自己の関係を考えることによって自己に戻るのである⁸²。

以上のように、隠喩の意味とは意味論的な衝突によって生ずるのであり、不可解な言述の解決であり、新たな意味の適切性が始まることである。リクールは、意味論的衝突の謎に対するこの解決策を、「として見る」と表現する。想像上の空間に、つまり、非言語的な世界に入り込むと、テキスト世界における現実が見える。反対に言えば、詩文の意味するところは、その世界が読者の主観に入るまで満たされない⁸³。このように、リクールの解釈学的モデルは、現実と虚構の間の隠喩的空間にまで拡張されている⁸⁴。我々は隠喩によって、自己同一性と差異、帰属と疎外の相互作用が目に見えるようになり、属している文化的基盤を見て解釈することを学ぶのである⁸⁵。

以上見たように、リクールは隠喩的言述の実存的な機能に焦点を当て、言語の意味論（つまり、繫辞の关系的あるいは構造的な機能に影響を与える緊張）を存在の意味論へとシフトさせた⁸⁶。全ての隠喩的主張では、ある状態が「である」というように解釈され、暗示されている「でない」を明らかにしなければならない。この緊張は、我々が生きている現実の本質そのものに疑問を投げかけるものであり、リクールは存在論的な指標を隠喩的言述に拡張する。隠喩的言述は現実とフィクションを二分することを避けるため、存在開示の性質を持つということがその根拠となる。したがって、隠喩を受け取る際は、描かれた経験が現実かどうかを選ぶ必要はない。我々は、現実と虚構の間の弁証法的な空間に自ら入っていかなければならない。隠喩的言述は、我々が現実と非現実の、事前に決められ

たカテゴリーで世界を判断する通常認識を脇に置くことを要求するのである。

このように、隠喩的言述から得られるものは、存在と非存在との間における緊張関係の知覚であり、それによって模倣と創造の間関係に戻る。しかし、創造的模倣に関する我々の理解は、実際には感情のレベルで生じる。模倣は歴史的出来事や文化的神話の再記述に限られたものではなく、詩的創造の仲介を通じた生活感覚の再表明なのである。このことは、なぜリクールが感情の表出を隠喩の「存在論的猛威」と呼ぶのかについての説明となる。言述における存在と非存在の中間領域では、日常言語の指示を越え出た激しさが現出するのである。

詩の再記述であれ歴史の記述であれ、意味の理解は常に客観性と主観性の弁証法の結果である。詩的な図式の中で提示された世界を読者が解釈すると、我々はその非言語的な現象が我々自身の人生経験の概念と共鳴するかどうかを決定する。詩は真実を強制するためのものではなく、私たち自身の中でそれを発見するためのものなのである。したがって、隠喩は必然的に、我々自身の内なる生命の可能性を明らかにする非言語的な次元に道を譲る。非言語的な状態が隠喩に与えられなければ、隠喩的真実は、様々な意味論的な分野の交差で生み出される「意味の図式」のままである。つまり、隠喩が自己発見の旅を助けるものになるには、読者はその中間の領域に入る以上のことをしなければならない⁸⁷。言い換えると、意味が表出する認知面を情動面に変換しなければならない。ある状況を別の状況によって象徴することによって、隠喩は象徴される状況に付随する感情を、象徴される状況の中心に注ぎ入れるのである⁸⁸。そして、隠喩的言述を通して、受け手は象徴的な状況を提示する意味論的な革新を行う。

ヴァンフーザーは「嫉妬」の理解を例として、リクールにおける虚構と現実の理論を次のように説明する。「統計学や新聞記事を調べたからといって、嫉妬の本質が分かるわけではなく、むしろオセロの鑑賞を通して嫉妬を理解する」⁸⁹。ヴァンフーザーはオセロの鑑賞という言葉を使用するが、隠喩における自己理解にこの例えを適用するのであれば、オセロを自らプレイすることによる自己理解というのが適切だろう。(リクールが自身の解釈学に積極的に取り入れた)ガダマーの解釈学では、芸術の経験がゲームのプレイに例える⁹⁰。プレイヤーは、ゲームのルールに従い、そのゲームの世界に没入することによって変化させられる。オセロのルールを知ることや、対戦結果を知ることによっては、オセロの真実を知ることにはできない。自らオセロをプレイすることによって、感情を伴った経験、理解、認知、自己発見へと至るのである。芸術によって我々は内的変化を経験するのであり、言語の芸術であるところの隠喩における意味論的革新とは、本来ならば言語によって表現できない感情の表現が、生命の内部構造を語る表象化なのである。リクールはこのことについて、次のように結論付ける。「隠喩は言語を鮮や

かに彩ることのみにおいて、生きているのではない。隠喩は創造的想像力の火花を『さらに考える』という認知的レベルに導く。この『生き生きとした原理』に導かれ、『さらに考え』、もがくことこそが、解釈における生命なのである⁹¹」

以上、リクールの隠喩理論について述べた。リクールは、隠喩の分析を出発点として宗教的言語を分析する。リクールにとって、宗教的言語とは一種の詩的言語だからである。隠喩は「(実存的には) である」と同時に「(字義通りには) でない」という緊張関係によって、現実とフィクションの間の中間領域を読み手に開示する。この中間領域において、模倣的創造は、実存的な「生きた」世界を開示する意味の出来事となる。この模倣的創造は、最終的には非言語的な次元に移行する。しかし、それには読者が主体的に、感情を伴ってテキスト世界に入り込むということが必要となる。なぜなら、リクールにとって解釈とは、字義通りのテキストという客観と、創造的想像力を働かせて読むという主観の弁証法の結果だからである。

3. 宗教的言語の特殊性とは何か

リクールは隠喩が存在を開示する特性とその仕組みについて、アリストテレスの詩学における模倣と創造を出発点として、非常に明快に説明している。しかし、隠喩的言述に内包される宗教的言述は、詩的言述とどのように区別できるのだろうか。リクールは「宗教的経験というものの特質がどんなものであれ、それが明瞭に表現されるのは言語においてである」⁹²「信仰もしくは宗教的経験は、それを表現する言語を基盤として認識されるのである」⁹³と断言する。リクールにとって、宗教的言語とはある種の詩的言語である⁹⁴。しかし、宗教的言語と詩的言語は何によって区別できるのかを明確化しなければ、信仰や宗教的経験が、絵画や文学によって感情を刺激される経験と異なるものであるという前提すら曖昧となってしまいうだろう。

宗教的言語がどのように詩的（文学的）言語と比較して特殊であるのかについて、彼は次の3点を提示する。宗教的言語は読み手に、①実際の決断を求め⁹⁵、②我々のコントロールを超えた次元を指し示し、③信仰の原初的表明を指し示す⁹⁶。しかし、あるテキストがそれらの基準を満たしているか否かをテキスト自体からどのように判断できるのだろうか。リクールは、宗教的言語がどのように詩的言語と比較して特殊であるのかについて、客観的な判断基準を提示しておらず、①②③の基準は読み手の判断に委ねられる主観的なもののように見える⁹⁷。②に関しては、主観における判断以前に、既存の宗教とは関わりを持たないフィクションであっても、我々のコントロールを超えた次元を提示する場合があると

反論できる。加えて、宗教的象徴の特質を定義する上で宗教全般を視野に入れるティリッヒ（彼は宗教的言語を考える上で、仏教やイスラームなどにおけるテキストも想定している）とは違い、宗教的言語に関するリクールの議論は、常に聖書的言語に関するものである。リクールによると、聖書的言語はそのモデルが「限定者」に関わる⁹⁸。キリスト教における「限定者」は、定義が容易ではないにしても、一定のモデルがある。よって、ある聖書的言述は、なぜそれが聖書的であるのかを客観的に説明できる。それでは、宗教全般において、宗教的言述はどのような特性を持つと定義できるのであろうか。

宗教的言語の特殊性を考えるには、ティリッヒが宗教的象徴の特殊性を「超越的存在の代理と自己否定による透明性の確保」という要素から明確に定義するように、宗教的言述の特殊性を明確化することが必要と思われる。言語における字義通りの意味での否定と実存的意味での肯定、指示の二重性と存在の開示に着目する点でティリッヒとリクールは類似している。しかし、なぜリクールは宗教的言述と詩的言述の明確な区別に失敗しているのであろうか。

ここで、「ティリッヒによる一般象徴と宗教的象徴の区別のように、超越的存在を指し示すか否かによって、宗教的言述と詩的言述は区別できる」という仮説を立てることによって分析してみよう。問題となるのは、隠喩的言述の中でも、特に生きた隠喩における意味である。慣用化され、語義の一部となった隠喩は、「死んだ隠喩」である。しかし、これまでに見たように、リクールが問題とする生きた隠喩は、異例な述語付けによって生ずる語と語の意味の緊張関係によって、新たな意味を創出するものである。隠喩的言述は、読者の読書行為において創造的想像力の働きによって、「言葉の出来事」となり、意味として了解される。つまり、リクールの隠喩理論において、テキストの最終的な意味とはテキストの中ではなく、むしろ読者の中にあるといえる。ティリッヒが主張する象徴（集合的無意識によって意味が決定される）とは違い、隠喩的言述の意味は読者の創造的想像力による瞬間的意味創造に依存している。よって、生きた隠喩の意味は常にダイナミックに変動するのである。このことによって、同一の隠喩的言述を読むとしても、読み手によって、また、同一の読者であっても読む時と場合によって、テキストは常に新たな意味を持ちうる。よって、詩的言述は象徴とは違い、その意味をテキスト自体から判断することができない。象徴は確かに、それ以外によっては開示されることのない魂の深層を開示するが、それがもたらす連想は集団によって固定化されている。つまり、象徴はそれ自体の持つ最も基本的な性質によって、リクールの言葉を借りるならば「死んだ」状態にある。このことから、象徴は意味の辞書的定義が可能なのである。

以上の議論から、ある隠喩的言述が宗教的言述であるか否かは、究極的には読

み手に委ねられるという結論を導き出すことができる。ただし、隠喩によって読み手が体験することとは、最終的には言語前の感覚的な領域に関わることから、宗教的言述における理解の特殊性を言語によって説明することは不可能である。したがって、宗教的言述と詩的言述は、慣用化され、語義の一部となる（死ぬ）ことがない限り、象徴のように客観的基準によって辞書的に定義することはできないのである。

4. 結論

宗教的言語は、その特殊性によって宗教的経験の核にあるとリクールは考える。しかし、宗教的言語がどのように詩的（文学的）言語と比較して特殊であるのかについてリクールは客観的基準の提示に失敗しているように思われる。宗教的言語が宗教的経験の明瞭な表現であり、基盤なのであれば、宗教的言語の特殊性が明確でなければ、宗教的経験が他の経験と比較して特殊であるという前提までもが曖昧となってしまう。よって、宗教的言述が詩的言述と何によって区別できるのかということをも明確化することが重要となる。しかし、隠喩理論を出発点として宗教的言語を考察するリクールの考えでは、宗教的言述と詩的言述を明確に区別するということが根本的に不可能であると考えられる。なぜなら、宗教的象徴の意味は集合的無意識によって決定されるのに対して、宗教的言述における意味は、個々の読み手による創造的想像力によって行われる、フィクションと現実の中間的領域における瞬間的な意味創造だからである。宗教的言述におけるこの個人性は、既成の宗教とは全く関わりを持たない詩であっても、読み手の解釈によっては宗教的となりうることを示す。なぜなら、ある隠喩的言述における意味とは、字義通りのテキストという客観と、「想像して読む」という主観の弁証法の結果だからである。したがって、宗教的言語は宗教的言語として造られるというよりも、解釈によって宗教的に機能しているというのが正確であると思われる。反対に、歴史的宗教における伝統的文書であっても、読み手が実証的な読みにとどまることでその世界への自己移入を拒否するのであれば、生きた隠喩としての宗教的言語における第2次の意味は開示されず、それは「宗教的」ではなくなる。よって、あるテキストが宗教的か否かを判断する場合、それは言述（文）としての意味ではなく、そこに用いられる語の象徴的性質によって決定すべきであると考えられる。

注

- 1 第1章は、次の論考に加筆・修正を施したものである。拙稿「宗教的言語の特殊性について Tillich による象徴（シンボル）理論と Ricoeur による隠喩（メタファー）理論の立場から」『基督教研究』81 卷2号、同志社大学神学部基督教研究会、2019年。
- 2 ハイデガー以降の存在論を指す。ティリッヒとリクールはともにハイデガーの影響を強く受けている。
- 3 「言述」とは、discours（仏：ディスクール、英：ディスコース）のことである。「言説」と訳される場合もある。これは、抽象的な体系としてのラングに対する概念で、一つのメッセージを形成する言語表現の総体を指す。（ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典 “ディスクール” <https://japan.eb.com/rg/article-N0038900> [アクセス日：2021.7.7]）つまり、単語は言述たり得ず、意味のまとまりのある、文以上の言語表現が言述である。
- 4 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press. p. 234. この著作を扱う際の訳語に関しては、次の邦訳を参考にした。ケヴィン・J・ヴァンフーザー『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳道訳、新教出版社、1998年。
- 5 Ibid., p. 231.
- 6 Ibid., p. 230.
- 7 Ibid., p. 233.
- 8 Ibid., p. 232.
- 9 Kelsey, David H. 1975. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press. p. 74.
- 10 Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House. pp. 327-335.
- 11 ポール・リクール『解釈の革新』久米博訳、白水社、1985年、64-66頁。
- 12 同上。
- 13 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. p. 120.
- 14 ティリッヒは、超越的存在を「宗教的行為において最終的に意図されているもの、つまり、無制約的に超越的なもの」「本質的にあらゆる具象性を超越しており、精神的行為によっても具象性を保つことができない対象」と説明する。（Tillich, Paul, and Renate Albrecht. 1964. *Die Frage nach dem Unbedingten : Schriften Zur Religionsphilosophie*. Gesammelte Werke / Paul Tillich. Evangelisches Verlagswerk, pp. 197-198. 邦訳：パウル・ティリッヒ『ティリッヒ著作集4 絶対者の問い』野呂芳男訳、白水社、1999年、278-279頁。）ある宗教的象徴が自己否定的要素を持っているか否かについては、客観的な説明が可能である。
- 15 第1部におけるティリッヒの象徴理論は、主に次に示す箇所の要約である。Tillich, Paul, and Renate Albrecht. 1964. *Die Frage nach dem Unbedingten : Schriften Zur Religionsphilosophie*. Gesammelte Werke / Paul Tillich. Evangelisches Verlagswerk, pp. 196-244. 邦訳：パウル・ティリッヒ『ティリッヒ著作集4 絶対者の問い』野呂芳男訳、

白水社、1999年、276-349頁。ティリッヒの象徴理論には変遷が見られるが、本論で使用するのには上記の著作における象徴理論である。

- ¹⁶ Ibid., pp. 196-198. 邦訳：同上、277頁。
- ¹⁷ Idem. 邦訳：同上。
- ¹⁸ Ibid., p. 214. 邦訳：同上、304頁。
- ¹⁹ Idem. 邦訳：同上。
- ²⁰ Ibid., p. 215. 邦訳：同上、306頁。
- ²¹ Idem. 邦訳：同上。
- ²² ティリッヒにおける象徴と標識の分類については、参与（participation）という語義が曖昧であるという指摘がある。参与の有無が象徴と標識を分けるキーワードであるから、参与とは何かを明確に定義しなければならない。しかし、ティリッヒは、何らかの重要な関係を説明する際、ほとんど常に参与という言葉を使用する。ティリッヒの用例において参与(participation)は、関係（relation）以上のことは意味していない。標識であれ、象徴であれ、それ自体が指し示す対象との関係に参与していないということはありません。参与の有無という曖昧な説明によって、ティリッヒは象徴と標識の区別に失敗している。しかし、同時にティリッヒは、象徴は集合的無意識の承認を必要とすることも述べている。指し示す対象に参与しているか否かによって、象徴の特質を説明することはできないが、集合的無意識の承認という要素を考慮するのであれば、標識と象徴は区別可能であろう。（Dreisbach, Donald F. 1993. *Symbols & Salvation : Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and His Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition*. Vol. : pbk. Lanham, Md.: University Press of America. p. 27.を参照）
- ²³ Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, p. 215. 邦訳：ティリッヒ『絶対者の問い』306頁。
- ²⁴ Ibid., p. 216. 邦訳：ティリッヒ『絶対者の問い』308頁。
- ²⁵ Idem. 邦訳：同上。
- ²⁶ Idem. 邦訳：同上。
- ²⁷ Ibid., pp. 196-198. 邦訳：同上、277頁。
- ²⁸ Idem. 邦訳：同上。
- ²⁹ Idem. 邦訳：同上。
- ³⁰ Ibid., pp. 215-216. 邦訳：同上、308頁。
- ³¹ Idem. 邦訳：同上。
- ³² この項目分けは、次の箇所を参考とした。Dreisbach, Donald F. 1993. *Symbols & Salvation*, p. 26.
- ³³ 芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年、169-170頁。
- ³⁴ 同上。
- ³⁵ 同上。
- ³⁶ 同上。
- ³⁷ 同上。

-
- 38 Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, pp. 196-198. 邦訳：ティリッヒ『絶対者の問い』278-279 頁。
- 39 Idem. 邦訳：同上。
- 40 Idem. 邦訳：同上。
- 41 Ibid., pp. 206-210. 邦訳：同上、293 頁。
- 42 Idem. 邦訳：同上。
- 43 Idem. 邦訳：同上。
- 44 Idem. 邦訳：同上。
- 45 ティリッヒは、非本来的なものの中に究極的なものをみるこの二重性を「ヌミノーゼ的性格」と考える。
- 46 Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, pp. 218-221. 邦訳：ティリッヒ『絶対者の問い』312 頁。
- 47 Ibid., pp. 206-210. 邦訳：同上、294 頁。
- 48 もし超越的な存在を何らかの他の表現に象徴させないのなら、我々は超越的な存在と関わることができない。逆に、神が完全に一客体としての要素しか持たないのであれば、神は超越的な存在ではなくなる。
- 49 Tillich, *Die Frage nach dem Unbedingten*, pp. 218-221. 邦訳：ティリッヒ『絶対者の問い』312 頁。
- 50 Idem. 邦訳：同上。
- 51 Idem. 邦訳：同上。
- 52 Idem. 邦訳：同上。
- 53 Idem. 邦訳：同上。
- 54 Ibid., pp. 218-221. 邦訳：同上、313 頁。
- 55 Idem. 邦訳：同上。イエスやブッダなどの宗教的人物は、聖なるものを象徴すると同時に、歴史的な側面を持つため、人間を媒介とした（象徴とした）神的存在の表れ（受肉）であるとティリッヒは考える。
- 56 偶像と真正の宗教的象徴についてのティリッヒによる区別は、次の箇所を参照した。Dreisbach, Donald F. 1993. *Symbols & Salvation*, pp. 34-40.
- 57 Kelsey, David H. 1975. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. pp. 64-74.
- 58 第 2 部における隠喩理論の説明は、主にリクールによる次の著作を参照・要約した。Ricœur, Paul, Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, and John Costello. 1978. *The Rule of Metaphor : Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language [La métaphore vive]*. London: Routledge and Kegan Paul.
- 同じく、第 2 部におけるリクールの隠喩理論と存在論との関係については、Sunkenberg, Jenna, 2008. *Between reality and fiction : Paul Ricœur 's Le metaphor vive* を参照・要約した。
- 59 全ての言述は出来事として起き、ラングやコード、システムといったルールとは正反対の性質を持つ。リクールは言述に焦点を合わせ、言語の生命を読み解く。Ricœur, Paul. "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics." *New Literary History* 6, no. 1 (1974): 95-110. doi:10.2307/468343. p. 97.

-
- 60 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. p. 120.
- 61 Masong, Kenneth. 2012. "Metaphor, Poiesis and Hermeneutical Ontology: Paul Ricœur and the Turn to Language." *Pan Pacific Journal of Philosophy, Education and Management* 1 (1). p. 5.
- 62 ポール・リクール『解釈の革新』1985年、113頁。
- 63 同上、113頁。
- 64 同上、127頁。
- 65 ここでの隠喩的とは、「代理的」というニュアンスであり、ティリッヒの「象徴的」と類似している。
- 66 Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor : Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* [La métaphore vive]. pp. 8-30. “Between rhetoric and poetics: Aristotle”を参照。
- 67 Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. pp. 335-342.
- 68 ロマン主義的解釈学の立場では、作者の生い立ちや時代環境、題材とした物などの分析によって、作品を理解しようとした。
- 69 まず、想像とは、イメージを思い浮かべる力である。そして、過去の体験をそのまま思い浮かべることを再生的創造といい、過去の体験を再構成して新たなイメージをつくることを創造的想像という。(ブリタニカ国際大百科事典 小項目事典 “想像力” <https://japan.eb.com/rg/article-06649200> [アクセス日：2021.7.9])
- リクールはカントの創造的想像力の概念を取り上げ、それを物語理論と宗教哲学の両方に用いる。リクールは自身の文学理論によって、想像力におけるカント的諸概念を哲学的曖昧さから救い出した。(リクールが特に議論の焦点を合わせる物語や詩なども含めて) 芸術とは、創造的想像力の所産である。そして、創造的想像力は人間の理解と行為の限界を超える思考の手段である。創造的想像力がなければ、現にあることについてしか考えることはできず、あり得るかもしれないことについて考えることが不可能になってしまう。我々は創造的想像力によって初めて、思弁的思考や実践的経験によらずして、希望や可能性について思考しうるのである。(Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. pp. 43-44.)
- 70 Sunkenberg, Jenna, 2008. *Between reality and fiction : Paul Ricœur ' s Le metaphor vive*. p. 23.
- 71 Idem.
- 72 Idem.
- 73 Idem
- 74 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. pp. 92-93.
- 75 Idem.
- 76 石川立「詩篇の文芸学的解釈試論 詩篇 42-43 篇を例として」『基督教研究』、47 巻、50 頁。
- 77 このことから、宗教的言述も一種の詩的言述という考えとなる。
- 78 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. p. 97.
- 79 Ricœur, Paul. "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics." *New Literary History* 6, no. 1

-
- (1974): 95-110. doi:10.2307/468343. p. 99.
- 80 Idem.
- 81 リクールは、Ricœur, Paul, 1992. *Oneself as another* [Soi-même comme un autre]. University of Chicago Press の中で、隠喩において自己同一性と差異が互いに向き合う仕組みについて分析している。
- 82 Idem.
- 83 Sunkenberg, Jenna, 2008. *Between reality and fiction : Paul Ricœur ' s Le metaphor vive*. p. 30.
- 84 Idem.
- 85 Ibid., p. 31.
- 86 Idem.
- 87 Ibid., p. 33.
- 88 Ricœur, Paul. 2005. *The Course of Recognition* . Harvard University Press. p. 190.
- 89 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. p. 97.
- 90 Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. p. 297.
- 91 Ricœur, Paul, *The Rule of Metaphor : Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language* [La métaphore vive]. p. 303.
- 92 ポール・リクール『解釈の革新』1985年、64-66頁。
- 93 同上。
- 94 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. p. 120.
- 95 加えて、宗教的言語は特定の社会的、倫理的態度を伴う集団への帰属に関わるとリクールは述べる。しかし、「宗教」の語が必ずしも社会的・倫理的な集団を指し示さないことから考えると、この条件は常に正しいとはいえない。これは究極的には「宗教とは何か」という問いに関わる判断基準であるが、本稿ではテキストにおける基準を考察するため、集団への帰属という要素は考察の対象外である。
- 96 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. p. 120.
- 97 はじめに述べたように、ある詩的言述が私（読み手）に決断を求めているか、指し示す内容は（私の）コントロールを超えているか、（私、もしくは書き手の）原初的信仰を表明しているかなど、リクールの提示する①②③の基準は全て、読み手の主観的判断に委ねられる。加えて、宗教とは関係のない詩的言述であっても、我々のコントロールを越えた次元を提示する場合がある。
- 98 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. p. 120.

＜ 第 2 章 ＞

宗教的言語における曖昧さの意義について 現代解釈学的視点による考察

1. はじめに

第1章では、解釈におけるテキストの宗教性について、ポール・リクール of 解釈学によって論じた。そこでは、隠喩的言述の意味とは客観的基準によって確定できないことから、その宗教性を定義するとすれば、そこにおいて用いられる象徴的語によって判断すべきであることを示した。宗教的言語とは、その内に宗教性（思考を超越へと誘起する性質）が埋め込まれた言語ではない。むしろ、多義性に富む詩的言語が解釈によって宗教的に機能したとき初めて、テキストは宗教的となるのである。しかしながら、詩的言語におけるこのような多義性と、多義性が進行することによって生ずる曖昧さとは、意味の不安定さでもあり、テキスト解釈において不都合な要素にも見える。なぜなら、テキストの曖昧さにおいて、読者は自らの都合のいいようにそれを受容し、テキストの内容を根本的にゆがめてしまう可能性があるからである。このような理由から、近代以前には教会の権威が聖書の意味を決定していたのであり、啓蒙主義以降では、伝統的解釈学を背景とする聖書学が、歴史的証拠によってテキストの曖昧さを積極的に取り除くことで、正しい解釈を提示すべく努めてきた。

聖書解釈において伝統的な方法論は歴史批評であるが、それはテキストの歴史的な元来の意味ないし独自の意味を問い、それによって後代のさまざまな受容を批判的に検証する営みである¹。比較的新しい方法論である物語批評は、歴史批評とは対照的に、テキストと実際の歴史との関係をいったん意図的に切り離し、テキストそのものに集中する²。そして、内的著者と内的読者の間のコミュニケーションを明らかにすることによって、読者は物語をどのように読めば良いのかという洞察と、一つの合理的解釈を得る³。これらの立場において、テキストにおける意味の曖昧さとは、否定的なものとして捉えられるか、もし肯定的に捉えられたとしても、それはテキストの客観的事実を解明するための糸口としてであり、曖昧であることそれ自体の価値が認められることはない。

ロバート・モーガンは、*Biblical Interpretation* において、聖書解釈が歴史的パラダイムに過度に集中していることを批判する。そこで彼は、批判的研究と宗教的信仰との間における問題と緊張は、聖書解釈の文学的パラダイムへの転換によって緩和することができると論じている⁴。加えて、彼はそこで、歴史を再構成する道具として聖書テキストを使用するアプローチを批判する⁵。しかし、モーガンの

批判を正しく読み取るならば、彼が実際に批判するのは歴史批評というよりも、合理主義的に聖書テキストの意味を一義的に決定することそのものである。よって、物語批評のような文学理論であっても、意味の多義性を尊重しないのであれば、モーガンの批判の対象と思われる。

日本においては、野本真也や石川立などが、歴史批評に偏った聖書学研究に対して批判的である。特に石川は、モーガン同様、合理主義的な聖書解釈が読者の読みを支配することに対して懐疑的な立場を取り、聖書解釈における読みの自由さと、読者の想像力の価値を強調する。この石川の立場には、ガダマーやリクールなどに代表される現代解釈学の傾向が見られ、テキストの曖昧さや多義性を肯定的に捉える点が特徴的である⁶。

言語における曖昧さや多義性とは、詩に特有のものではない。ローマン・インガルデンによると、あらゆる創作的テキストには必ず意味の曖昧さや空白が存在する。テキストの空白を読者がいかに埋めるのかということは主に、ヴォルフガング・イーザーやハンス・ロバート・ヤウスなどを中心として創始された受容美学によって、批判的に研究されてきた。しかし、そのような解釈学的研究が射程とするのは、創作的テキスト全般であり、特に宗教的テキストに重点を置き、そこにおいてテキストの空白、つまり、曖昧さがどのような役割を果たすのかに関する研究は、筆者の知る限り、後述するポール・リクールによる論考のみである。

確かに、宗教的テキストはフィクション的要素を多分に含む点において、一種の文学的テキストと見なされる場合が多く、文学理論や解釈学を適用する価値は大いにある。しかし、宗教的テキストは、執筆目的、使用される状況、読み手の期待、テキスト内で用いられる象徴の特殊性などの点から、宗教共同体との関わりが薄い文学的テキストとは明らかに性質を異にする。例えば、聖書や仏典、コーランなどは確かに優れて文学的であるが、単なる文学的古典ではない。それらは信仰者の人生に本質的に関わるテキストである。よって、テキスト分析に解釈学を用いるとしても、読者に対して宗教的言語の曖昧さの果たす役割は、文学全般における曖昧さとは区別する必要がある。リクールはその違いに言及している。

リクールの解釈学は、合理主義的・計算的思考は言語を貧しくすると考えるマルティン・ハイデガーの影響を強く受けている⁷。彼らは、言語の多義性や曖昧さとは、その豊穡性であるとして、極めて肯定的に評価する点が特徴的である。そして、言語の中でも、多義性・曖昧さに富むことを特徴とするのは詩的言語であることから、リクールは詩的言語の分析を解釈学の最重要課題と考えるのである。また、第1章で述べたように、リクールは宗教的言語を一種の詩的言語と考えるのであるが、宗教的言語をいくつかの特徴によって、詩的言語と区別する。リクールの考えでは、宗教的言語は読み手に、①決断を求め、②我々のコントロールを

超えた次元を指し示し、③信仰の原初的表明を指し示す。ただし、言述(文)をテキスト分析の最小単位とする彼の的方法論では、あるテキストが宗教的であるか否か(①②③の特徴を備えていると考えられるか否か)は最終的に読者の感覚に委ねられる⁸。よって、リクールの方法では、テキストの宗教性を客観的に定義することが困難となる。このような問題点はあるが、リクールによる定義によって、読者の理解においては、宗教的テキストとそうではないテキストを分けることが可能である。このことから、宗教的言語の曖昧さが読者の認知において、どのようにしてその特殊な役割を果たすのかを考察する上で、リクールの理論は有用と思われる⁹。

そこで本章では、「宗教的言語における意味の曖昧さが果たす役割とは何か」という問いを、リクールと彼が積極的に取り入れたガダマーによる解釈学を通して明らかにするとともに、曖昧さの価値を再検討することを目的とする。そこで始めに、曖昧さに対する評価について、歴史批評、新批評、解釈学などの解釈方法の展開から説明する。第2に、リクールによる詩的言語と宗教的言語の特徴についてそれぞれ述べる。第3に、「正しい一つの解釈」という考えの問題点について解釈学的立場から検討し、最後に結論とする。

2. 解釈方法の展開

ここでは、歴史批評、新批評、解釈学の概要を主にアンソニー・シセルトンによる説明を用いて簡潔に述べる¹⁰。また、ガダマーとヤウスによる「地平」の概念について簡潔に述べた後に、ガダマーの理論を積極的に取り入れたリクールによる「テキストの他者性」について考察することとする。

2-1. 歴史批評

伝統的に聖書研究では、古典的人文主義的パラダイムが支配的であり、歴史的情報に大きく依存するテキスト概念を前提としてきた。19世紀になると、ロマン主義的解釈学が台頭し、強調点は著者の思考から、著者の共有した生活へと移行した。しかし、依然としてテキストは単に言語的に人間のコミュニケーションを仲介するものとして考えられた。この時代においてはまだ、聖書テキストは、神、イエス、または預言者や使徒が、テキストを通して直接話すことができるという考えの余地があった。このアプローチは理論的に、聖書テキストを通して啓示が与えられるという見解に非常に適している。つまり、啓示された言葉が、イエス・キリストにおいて、神の言葉として受肉しているということである。そし

て、この神の言葉は、使徒たちの生活や行為の中で、また、イスラエルの歴史の中で、神の民として具現化されてきたのである。つまり、伝統的なキリスト教神学において、神によって与えられるものとは、本来は、人間の解釈の過程にあるのではない。むしろそれは、聖書テキストそれ自体や、それが伝えるメッセージにあるとされる¹¹。それがたとえ、神から与えられたものと考えられる内容を形成するまでの解釈の役割が、正しく認識されていたとしてもである。

解釈学の祖とされるフリードリッヒ・シュライアマハーや、その影響を受けるウィルヘルム・ディルタイ、エミリオ・ベティなどにとってテキストとは、主として著者の経験と考えの表現である¹²。また、彼らにとって解釈の目的とは、著者の経験と心を理解することである。彼らの考えでは、読者は著者の立場に立つことを学ばなければならない。ベティは次のように書いている。「人間にとって、同胞を理解するほど大切なことはない」¹³彼の考える理解のプロセスでは、相手が言っていることだけでなく、なぜ相手がそれを言っているのかについても、自分の理解の限界を認識し、忍耐と敬意を持って聞くことを学ばなければならない。このような古典的人文主義的パラダイムは、シュライアマハーの弟子であるフィリップ・アウグスト・ベークの解釈学的・批判的理論においても見ることができる。ベークの考えにおいて、解釈とは、テキストの背後にある状況、経験、意図を徹底して分析することを必要とし、それらの情報の一部は、著者の意識にさえ入っていない。ここには、著者の立場に自らを置き、著者以上にテキストを理解するという、シュライアマハーの姿勢との類似が見られる。

2-2. 新批評

古典的人文主義的パラダイム、つまり、歴史的パラダイムの支配に対する反応として、19世紀から20世紀初頭にかけて生じたのが新批評である。新批評の理論を述べたものとしては、レネー・ウェレクとオースティン・ウォーレンによる、*Theory of Literature* が代表的である。ウェレクとウォーレンは、文学における意味の基準としての著者の意図という考えは、完全に間違いであると主張した。

ウェレクとウォーレンは次のように主張する。著者の意図とは、つまり、著者の詩的な心の状態を表すが、それは、テキストそのものを介してでなければ、実質的にアクセスできない。よって、著者がその意図を著すことを完全には成功させていなければ、意図の証拠として本文に訴えることに意味はない。また、もしその意図が完全に成功したのであれば、その意図はテキストと同一であるから、テキストの背後へ行く(著者の意図を探る)必要はない。よって、分析の対象はテキストだけで必要十分であり、読者は純粋に自分自身の読み方だけでテキストを

理解できる。このように、ウェレクとウォーレンは、文学テキストのみで、テキストの指し示す事柄を直接体験できると信じていた。しかし、解釈理論の中で、新批評は主要な理論家による研究の中を生き抜くことができなかった。カント以後の哲学的理論家は、もはや「自律的なテキスト」という疑似客観性に納得することができなくなっていたのである。結果として、新批評は聖書学において本格的に取り上げられる以前から徐々に消滅することとなった。その代わりに、哲学的解釈学者たちは、解釈学の手がかりを読者とその反応に見いだした。彼らは、テキストの意味が、読者と読者共同体の認識に依存していると考え始めたのである。

ただし、1950年代半ばまで、新批評は英米世界において代表的な理論であった。また、現在でも、文学的装置(隠喩、皮肉、逆説など)の分析や、曖昧なテキストの意味を前後のコンテキストから合理的に判断する方法(主に物語批評など)において、新批評の影響が見られる。このような、新批評とそれに影響を受けた方法論においても、テキストの曖昧さは、排除の対象である。新批評が歴史批評と異なるのは、曖昧なテキストの意味決定の根拠を、多くの場合、コンテキストに求める点にある。

2-3. 読者への関心の移行

テキストとテキスト性の概念のさらなるパラダイムシフトは、ドイツにおけるヤウスとイーザーの受容理論、およびアメリカにおけるスタンリー・フィッシュやデイヴィッド・ブレイク、ウェイン・ブースらの研究による読者反応批評の関連する動きに見ることができる。

イーザーは『行為としての読書』において、テキストと読者の融合が文学作品を完成させると主張する。彼によると、読書行為がなければテキストは潜在的な意味しか持たない。つまり、読者が読むことによって初めて、テキストは具体化されるのである。また、スーザン・スレイマンとインゲ・クロスマンは、「テキスト内の読者」という概念を強調する。クロスマンはイーザー同様、「読者が意味をなす」と論ずる。さらに、フィッシュは、純粹に客観的意味としてのテキストという考えに疑問を投げかけ、テキストそれ自体が解釈学的行為によって形成されること、つまり、読者がテキストを生成することを強調する¹⁴。彼は、感情文体論(active stylistics)の立場から、「読み」を一種の「出来事」と定位し、読みの時間的過程において読者が得る経験こそがテキストの意味であるとする¹⁵。

それでは、読者が意味をなす際、つまり、読者がテキストを解釈する際に何が起きているのであろうか。ガダマーは「地平」の考えを用いて、解釈とは何かを

説明する。さらに、その弟子のヤウスはガダマーの概念を「期待の地平」に拡張する。以下に置いてそれらを端的に説明するが、ガダマーの解釈学について詳しくは第3、第4、第5章で論ずる。

2-4. ガダマーによる「地平」

ガダマーの哲学的試みは、ハイデガーが創始したが、詳細には扱わなかった「哲学的解釈学」の概念を詳しく述べることである。ガダマーによると解釈学とは元来、テキストの理解の技術を問題とする学問であり、神学および文献学の補助学であった¹⁶。しかし、ガダマーの目標は、人間がいかにして真理を理解するのかを明らかにすることであり、その射程は単なる技術の分析を大きく超えている。なぜなら、「テキストの理解および解釈は、…明らかに人間の世界経験全体にかかわっている」からである¹⁷。

主著『真理と方法』において、ガダマーは、真理と方法は両立することがないと主張する。哲学の経験、芸術の経験、そして歴史そのものの経験とは、その中で真理が開示される経験の仕方であるが、その真理は科学的方法といった手段では検証できないのである¹⁸。このことから、ガダマーは、人文学における2種類のアプローチを攻撃する。第1に、自然科学をモデルとした近代的なアプローチ、すなわち、テキスト批評や美学など、「客観的に」観察・分析する方法である。第2に、シュライアマハーやディルタイに代表されるドイツの伝統的なアプローチ(歴史的手法)に対してである。

シュライアマハーによると、意味は、テキストの中に見いだされるものであり、それこそがテキストの創造性である。そしてテキストの創造性を理解するためには、著者の意図を綿密に学ばなければならない。ディルタイにおいても同様に、テキストとは著者の内面の表現であり、著者の思想との結びつきが最も重要である。これに対してガダマーは、意味の理解とは、「対象」が特定の方法で発見されることによって初めて可能となるものではなく、テキストを読むときに常に、既に起きている現象であるとして反論する¹⁹。よって、ガダマーは、理解の方法について規範的な方法を提示するのではなく、むしろ、テキスト、芸術を経験し、理解することがどのように可能となっているのかを分析するのである。

ガダマーの考えでは、人間の意識とは、それを形成する特定の歴史や文化、伝統に埋め込まれたものであり、決して独立した存在ではない。歴史とは、我々の存在と相対するものではなく、むしろ、あらゆる理解行為の中で、我々が行動し、参加する流れなのである。また、この歴史の流れの中で確立された何らかの形の事前理解なしには、我々は、いかなる理解にもたどり着くことができない。解釈

を行う読者が立っている伝統は、どのように解釈をするかに影響を与える「先入見」を確立するのである。つまり、先入見とは、私たちの解釈能力を妨げる否定的なものではなく、あらゆる解釈・理解をするための基礎なのである。科学的方法すらも、近代啓蒙思想を基礎とした先入見に立って解釈をしていることを忘れてはならない。このことから、主体と客体を区別し、客観的基準を金科玉条のごとく尊ぶ啓蒙思想家が「先入見に対する先入見」を持っているとして、ガダマーは批判する。

ガダマーにとって、テキストの解釈には常に、地平の融合を伴う。テキストと解釈者は共に、それぞれ特定の歴史的伝統、すなわち「地平」の中にいる。そして、テキストと解釈者のそれぞれの領域は、言語という媒体を通して表現される。両者は共に歴史と言語に属し、それに参加する。言語への帰属性は、解釈者とテキストの間の共通基盤であり、解釈者の理解を可能にするものである。そして、解釈者がテキストを理解しようとする時に、テキストと解釈者の地平は融合し、新たな地平が現れる。このような地平の融合は、解釈者がある種の「客観的な意味」を完全に理解するという考えとは全く異なる。むしろ、それは解釈者に世界が開かれる出来事を意味する。テキストを解釈することとは、地平の融合によって出現する新たな地平を経験することなのである。

2-5. ヤウスによる「期待の地平」

ヤウスはガダマーの弟子であり、受容理論の主要な論者とみなされている。彼はハッセル、ハイデガー、ガダマーらにならって「地平」の概念を用いるが、特にヤウスは「期待の地平」という概念を方法論の中心としている。

全ての読者は、テキストに期待の地平をもたらす。期待の地平とは、時間と歴史における状況の中で、読者の有限の視点を特徴づける考えである。読者の態度、経験、読書実践、人生における習慣化のパターンは、読者の期待の地平を定義し、強化する。しかし、テキストは、そのような期待の地平に驚きを与えたり、矛盾させたり、逆転させることさえある。新約テキストの場合、パウロと使徒の共同体は、十字架のメッセージが、非常に広範な期待の地平との衝突と、その逆転の可能性を鮮明にするものであると考えた。例えば、ルカ 6:20「貧しい者は幸いである」などのイエスの言葉は、避けがたく読者の期待の地平と衝突するだろう。シセルトンはマタイ 20 章を例として説明する。ブドウ園の労働者のたとえ話(マタイ 20:1-15)において、労働者と読者は、正当な要求としての期待の地平を共有している。しかし、この地平は、恵みの寛大さを伝える評決(朝から長時間仕事をした者も、最後に少しかだけ仕事した者も、同じだけの給与が与えられるという結

末)によって打ち碎かれ、覆い隠され、変容させられる²⁰。

また、ヤウスの考えでは、読者はいかなるときも、完全に個人的な読み方をするという事はできない。たとえ読者が、自分の部屋のプライバシーの中で読書をしたとしても、個々の読者が属する共同体から派生し、形成された「期待の地平」に照らしてのみ、読書が可能となる。実際には、地域の教会や教会の伝統から、家族、学校、マスメディアなどを通して受け継がれた学習過程や仮定に至るまで、共同体がこの「期待の地平」の形成に大きく貢献している。確かに、読者のテキストとの相互作用の関係は個人のレベルで機能する。しかし、そのような相互作用を可能にする読書と解釈のプロセスは、個人に特有のものよりも、地域社会の要因に負うところが大きいとヤウスは考える。

文学理論における新批評は、テキストが想定する個人としての読者を分析する傾向があった。しかし、記号論的な読者反応批評のアプローチは、以上のように、テキストを読む際の、読書共同体の役割を強調する点で特徴的である。

2-6. テキストの意味変容

以上、ガダマーとヤウスの地平概念について述べた。この地平概念によって、読者を含めた解釈に対する批判(主に歴史的パラダイムが指摘する)に応答することができる。批判とはすなわち、読者を含めた批評において、「読者がテキストに自己の立場を押し付け、テキストの意味を変えてしまうのではないか」ということである。しかし、テキストの意味変容とは、実際には、受容者の地平的要因によって、信仰共同体内においても、聖書内においても、発生し続けてきたことなのである。以下において、例を挙げて説明する。

確かに読者は、無知、または誤解によって、テキストの意味を意識的あるいは無意識的に変容させることがありうる。地平は我々が聖書テキストを理解することを可能にするという肯定的な役割を持つことは先述した。しかし、地平は同時に、聖書テキストの地平を特徴づける違いや独自性を見落として、我々が無意識のうちに意味を変えてしまうという可能性をも持つ。地平または事前理解といった背景とは、読者がテキストにもたらす修正可能な期待と仮定のネットワークであり、解釈・理解のプロセスが機能するようになるための、集団内で共有された(信仰・行動などの)型を伴う²¹。よって、テキストの意味は、地平の重大な不一致が生じたときに変わることがある。例えば、私たちが「神と対話する」という言葉をどのように理解するかということを経験することができる。「神と対話する」とは、私たちの、地元の教会共同体、教会の伝統、より広い文化的状況で行われる実践(例えば、祈りの方法など)の性質に依存する。

さらに、聖書解釈の歴史においても、地平的要因が大きな役割を果たしてきた。例えば、歴代誌は、列王記を引用するが、ダヴィデの否定的な側面などは全て削除し、理想化する形で発展的に使用している。さらに有名なところでは、新約聖書の記者たちは、イエスが救い主であるという事前理解に照らして、また、その主張の根拠としてイザヤ書を引用し、解釈によって新たな意味をつくりだした²²。このような、聖書内における引用関係は、間テキスト性のネットワークとして説明される。

以上の例からも分かるように、多くの場合、引用関係は元来の意味の完全な複製ではなく、元になるテキストを母型として発展的に引用する場合や、背景もしくは目的の違いによって、元来の意味とは全く異なった解釈が施される。このように、テキストは、引用の状況、地平によって、その意味が変容するのである。換言すると、あるテキストのメッセージと意味についての理解の根本的な相違は、時には、「解釈の結論の相違」からではなく、「解釈の目的についての事前理解(地平)の相違」から生じるということである。つまり、ある作品が一つの文化あるいは歴史的コンテキストから別の文化的・歴史的コンテキストへと受け渡されていくとき、作者や作者と同時代の読者にはおそらく予想すらできなかった新しい意味が、作品から生み出される可能性がある²³。

以上のように、解釈によって引き起こされるテキストの意味変容とは、聖書の成立においても、我々の解釈においても重要な過程である。したがって、「元来の意味」を保たなければならないという理由によって、読者による自由な読みを否定的に捉えることはふさわしくないとと思われる。

2-7. リクールによる「テキストの他者性」

前章において、我々の地平がテキストの意味を変えうることについて述べた。しかし、同時に、テキストも我々を変容させることがある。聖書やその他の宗教的文章が、自己中心的な考え方から我々を導き、何らかの判断や愛のメッセージを伝えるものであるなら、テキストとの出会いには「他者性」との出会いが含まれる。リクールの見解によると、テキストとの真の出会いとは、読者がもう一方の他者(テキストの他者性)に出会うことであり、テキストの意味理解と自己理解とは同時に起こる。なぜなら、テキスト世界とは、そこに自らの可能性を企投できるような、そのテキストに固有の世界であるから、その世界を理解することは、すなわち、自己を理解することなのである²⁴。しかし、読者が、テキストの意味を、期待や思い込み、特に、個人や共同体の習慣に根付いているもの、つまり、読者自身の所属する地域や国の関心を反映したものに変わってしまうならば、

テキストの持つ、別世界の地平の中から語る能力は消えてしまう。それでは、テキストが新しい文脈の中に置かれたり、新しい状況や伝統の発展の中で再文脈化されたりするときに起こる意味の変化をどのように考えるべきなのであろうか。

ガダマーが、伝統の中での文脈の発展は、意味の変化(受容者の理解における変化)につながると主張することはよく知られている。ガダマーと、その影響を受けたリクールの主張は、伝統的な主張(著者の意図)とは対照的である。彼らの考えでは、一度テキストが書かれると、それは、もはや著者の地平に所属することはなく、著者の意図はテキストの意味の根拠とはならない。また、リクールの考えでは、テキストの意味は、著者の意図する意味とは必ずしも一致しない。確かにテキストは、著者の作品として残っている。しかし、リクールは、読み手が書記行為において不在であり、書き手が読書行為において不在であることを強調する²⁵。テキストを「書くことは、その著者を隠すのと全く同じように、その受信者を無視する」のである²⁶。これをリクールは疎隔と呼ぶ。疎隔により、一方の声(話し手)と他方の声(聞き手)とを直接結びつける対話の関係が置き換えられる。つまり、テキストは、書かれることによって、発話の状況から解放されるのである。

リクールは、テキストに現前するテキスト世界(書かれたテキスト世界)と、そのテキストの背後にある世界(書かれた背景となる世界)を対比させている。「私たちがテキストの前に立つと、私たちはその効果を経験する。テキストは私たちが入ることができ、私たちを新しくし、変化させることができる世界を推し進める」のである²⁷。つまり、疎隔によって、テキストは書かれた背景を越えた多義性・曖昧さを獲得するのである。そして、多義性・曖昧さによって、我々は自らの文脈の中でテキストを解釈し、自己を理解することが可能となるのである。

3. リクールによる宗教的言語の認知的機能

次に、宗教的言語と詩的言語についてのリクールの考えを、主にヴァンフォーザーによる解説を用いて、簡潔に述べることにする²⁸。リクールにとって、宗教的言語は詩的言語の強化されたものである。よって、宗教的言語について考察するためには、詩的言語の分析を踏まえなければならない。そこで、始めに詩的言語の特徴を述べ、次に宗教的言語の特徴を述べることにする。

3-1. 詩的言語の特徴

リクールによると、人間は可能性への情熱を特徴とする。人間は可能性への情熱によって、「今、ここ」で見ることができものを超えて、常に自らを企投する。

つまり、創造的想像力を働かせて未来を企投し、それに順応する能力こそが、人間存在を他の生物とは異なるものにするのである。そこでリクールは、人間の創造性の研究から哲学的人間学を始めることを提案する。

リクールにとって、人間の創造性を示す最も顕著な証拠は、言語の使用である。言語によって、我々は、明日、何をするかを明らかにすることができる。そして詩の世界では、限られた数の記号が、人間の奥深さについて語る無数の方法を発見することができる。言語は、話し言葉においても書き言葉においても、有限な手段(記号)の無限の活用(創造的使用)なのである。そこでリクールは、創造的な言語に取り組むことで、人間をよりよく理解できると考えるのである。

リクールの隠喩に関する研究は、創造的想像力に対する評価を復権させるという彼の試みの一環である。「生きた隠喩」において彼は、慣用化されていない目新しい隠喩(生きた隠喩)がどのように存在論的意義を持つかについて述べる。生きた隠喩が新たな意味を創出する際に必要とするのは、創造的想像力である。リクールは、創造的想像力とは、人間性に関わる能力であると信じる。カント同様、リクールは詩を、リベラルアーツや人文学の中でも、最高のものと考えている。そこで彼は、詩の力(通常は直観や神秘主義と結び付けて考察される)の理解を容易にすることを試みる。隠喩に関する彼の著作は、詩による意味の創造という現象を探求している。リクールは、意味の創造を言語上で起こるものとして研究する。よって、彼は、創造的な言語、特に隠喩と物語に自身の研究を方向づけた。創造的想像力の言語的次元に対処するために、リクールは隠喩と物語の研究に集中的に取り組むのである。一般的に、人間の創造性は、簡単に扱われるか、もしくは、非常に難しいものとして認識されるかのどちらかである。それが「心の奥底に隠された芸術」という点で捉えられるならば、創造性の考察はあまりにも困難である。そこで彼は、隠喩を研究することによって、創造的想像力の働きを難解なものではなく、身近なものにするのである。

リクールは、哲学の合理性と、象徴の「明らかにする力」を結びつけようとしている。カントの「判断力批判」から借用して、リクールは哲学的な格言として「象徴は思考を促す」²⁹という公式を採用する。リクールの考えでは、自己理解についての知識は、解釈学的な考察によって進められなければならない。我々は、自分自身を直接的に知ることはできない。むしろ、我々は自分の言動を解釈することによって、自分自身を読み解かなければならないのである。詩人が重要な役割を担っているのはここにおいてである。詩人は、人間の状態を表現するために言語と格闘する。詩的な象徴や神話に直面すると、私たちは個人的な感情の表現ではなく、人間性の深奥にある普遍的な特徴に接することとなるとリクールは考える。したがって、存在についての思索は、象徴と詩の支えを必要とするの

である。

リクールによると、言語の基本的な特徴とは、その多義性である。そして、日常言語では、ある単語のその状況においてふさわしくない意味は、言述(文)の全体的な文脈によって除外される。単語の潜在的な意味である多義性は、実際の発話によって制限されるのである。

リクールは、科学的表現と詩的表現を、言語の多義性における問題に適用される2つのアプローチであると考えている。多義性が問題なのは、その意味が限定されなければ曖昧さとなり、もしそれが深刻であれば、言語の主要な機能であるコミュニケーションを脅かすからである。その脅威に対して科学言語は、曖昧さを体系的に排除する戦略をとる。つまり、科学言語は、意味の範囲を定義したり限定したりする日常言語の傾向を極限まで追求したものなのである。この傾向は、コンピューターのための人工言語の構築において極地に達する³⁰。リクールは、ラッセルと初期ヴィトゲンシュタインを例に挙げ、概念の透明性を求める傾向が、時には、倫理的、政治的、美的、さらには宗教的なあらゆる種類の議論から、曖昧さを排除しようとする試みにつながったと指摘する。

詩が言語の多義性に対してとるアプローチは、科学言語とは正反対である。科学は曖昧さに戸惑うが、詩は曖昧さに歓喜する。詩人は、科学言語とは反対に、多義性を拡大することによって、詩や文に意味しうる全てを意味させ、言語の持つ深みを取り戻そうとする。科学言語は明確かつ正確だが、人間の生において意義深いものではない。科学言語は経験的な世界とは関係があるが、実存的な世界とは関係がない。一方、詩的言語は、意味を創造する。リクールにとって多義性は、言語の美德であって、悪徳ではないのである。そして、象徴や隠喩、詩は、それぞれ独自の方法で、思考に対して極めて重要なものを与える。これは、リクールの信条の一部である。リクールは次のように考える。「象徴を伴う言語は、人間によって話されるというよりは、人間に語りかけるものであり、人間は言語の中に生まれる。それはすなわち、世界の全ての人間を啓発するロゴスの光の中に生まれるということである。この期待、この自信、この信念こそが、象徴の研究に特別な重大さを与える」³¹

以上のように、リクールの見解では、多義性は問題よりも解決をもたらす。しかし、科学技術が支配する現代文化において、言葉はその深い含意を失う危険にさらされている。科学的立場において、世界は利用の対象として存在するのであって、価値の対象として存在するのではない。また、対象は、愛すべきものではなく、支配すべきものとされる。リクールは、このような世界観は、人間性そのものを失わせる危険があると危惧している。我々が、世界を単なる操作可能な対象としてではなく、意義深いものとして見ることができるのは、言語の詩的な次元

のおかげなのである。しかし、デカルトが主体と客体を区別した結果、人間は世界から疎外されてしまった。これに対して、リクールは人間と世界の隔たりを克服するために、詩の創造性を探求する。詩的言語だけが、世界への憧れや、帰属意識を回復させるのである。しかし、言語は単なる道具と見なされる傾向がさらに強くなっているとリクールは考える。現代において意味を持つことが許される唯一の言語は、字義通りの言葉であり、それは、経験的な対象物を指し示す。科学言語は物事をどのように使うかという観点から見ることを促す。しかし、詩的言語はそのような「操作の狂信」を阻止する。リクールは、詩的想像力の救済的あるいは人間的な力を断固として主張するのである。

哲学者が隠喩や詩的な言葉を真剣に受け入れようとしないとき、彼らは、言語と現実との間の唯一の適切な関係は、字義通りのものであり、現実とは、実際のもものと操作可能なものに限定されているという偏見を強める。しかし、リクールの考えでは字義通りの言語や記述的言語は、私たちの生を方向づける基本的な価値を明確に示すことができないために、最終的には人間性を衰退させる。要するに、字義通りの言語は、「可能性」を表現できないために、人間性に役立つことはできないということである。可能性へのつながりを無視すると、人間は情熱を失い、現実的な事象あるいは必要な事象、つまり、「現にあること」あるいは、「現になければならないこと」にのみ関わることとなる。このような考えにおいて人間は、「ありうるかもしれないこと」に関わることを諦めなければならない。

加えて、単なる記述的な言語は、人と人、人と世界の間を十分に表現することができない。なぜなら、人と人との関係、人と世界との関係は、先述したような、単なる操作の対象や道具ではないからである。詩は、言語がそのような関係性について話す能力を回復させることによって、人間のより深い関係を表現しようと奮闘する。リクールの考えでは、詩人が言語をよみがえらせ、再創造する場合にのみ、人間存在に関わるある種の経験や側面を表現することができる。詩は言語の平板化(一義化)と戦うのである。よって、人間の生や死に関わる体験を表現する新しい方法を発見するために、詩は言葉の意味を引き伸ばし、育み、戯れる傾向がある。詩は、一方では、失われた経験の層に声を与え、他方では、言語を事物や現実との関係から解放する。詩人は、あるレベルでは言語と事物との結びつきを破り、別のレベルでは人間の生についての重要な真理を表現するのである。

リクールによると、現代の思想家の間には、詩と想像に関する2点の誤った偏見がある。第1に、詩人は何も肯定しないという考え、すなわち、詩は現実の世界を描写しないので、現実について何も記述しないという考えである。確かに、詩は世界についての情報や知識といったものをもたらすことがない。しかし、詩

は現実の別の層に到達し、それを表現しているというのがリクールの主張である。第2に、詩は「感覚」を表現するといわれているため、哲学者はしばしば詩をあざ笑う。リクールはそれに同意するが、その場合、感覚とは何かを尋ねる。感覚は、自身を世界の中で方向づける方法である。感覚は、知識とは全く異なる方法で、私たちが世界に関係付ける。知識は人に、対象との距離を感じさせるが、感覚は物事と我々を別のレベルで関係させるのである。よって、感覚は私たちが客観的でない方法で世界に導く。私たちは、詩(ならびに広義の詩的表現)が感覚を表現することによって、世界から疎外されていると感じることなく、世界に属していると感じることができる。感覚によって得られる世界への帰属とは、もはや疎外や操作の関係ではない。詩は、感覚を育むという点で、世界と私たちの関係を人間的なものにするのである。

そこでリクールは、感覚や気分が、存在論的な意味を持つというハイデガーの主張を繰り返す。リクールは気分(mood)を「世界における独特の存在様式、また、自らをその世界と関係づけ、世界を解釈する独特な様式」³²として定義する。したがって、詩は世界に深く関係している。詩は、特定の対象物ではなく、全体的な雰囲気を作り出すのである。詩的な感覚と、詩の作り出す気分のおかげで、世界の事象を自分の存在にとって異質なものとしてではなく、自分の存在にとって価値のあるものとして見るのであり得るのである。

3-2. 宗教的言語の特徴

リクールによると、信仰の言語とは、人間の可能性を探究する言語である³³。また、彼にとって宗教的言語とは、一種の詩的言語である。また、詩は、新しい生を創造し、現実の新しい側面、新しい可能性に目を向けさせる力を持つ。つまり、リクールは詩的言語に啓示的な働きを読み取るのである³⁴。しかし、リクールは宗教的言述と詩的言述を以下の3点によって区別する³⁵。

第1に、詩は人間のさまざまな可能性を創造的に探究するが、宗教的言語には献身の次元が加わる。すなわち、宗教的言語は詩とは異なり、決断を求める。さらに、宗教的言語はある特定の社会的、倫理的態度を伴う特定の集団への帰属に関わる。第2に、宗教的言語は詩的言語の修正、ないし強化されたものである。宗教的言語は通常の体験の真ただ中で、宗教的次元をあらわにする。宗教的次元とは、日常世界では気付くことのできない深みである³⁶。宗教的言語は、それが人間の体験を再記述するモデルとして作用している点において詩的言語に似ている。しかし、宗教的言語はそのモデルが限定者に関わる点で、詩的言語とは異なる。つまり、宗教的言語は人間経験の宗教的(極限的)な面を開示するのである。

第3に、宗教的言語は信仰の第一義的状态、もしくは原初的な表明を指し示す。しかし、それらの後にくる概念的な説明を意味しない。よって、リクールは宗教的言語と聖書的言語を区別する。リクールの考えでは、聖書における神という言葉は「存在」という言葉以上のことを言っている³⁷。なぜなら、「神」という語の意味とは、物語、預言、律法、智恵文学、詩編などの全文脈を前提とするからである。

4. 「一義的意味の追求」における問題

これまでに述べたように、伝統的なキリスト教神学にとって、聖書テキストは、神によって与えられた一つのメッセージを伝えるものである。また、歴史批評や物語批評などの合理的解釈は、実証的証拠によって、テキストの正しい意味を決定する。これらの立場において、テキストの曖昧さや読者による自由な解釈とは、テキストの持つ元来の意味を不安定にする危険性をはらんでいる。確かに、読書を「筆者と読者の対話」として理解する場合、自由な読みとは、意味の誤解を生む危険性を持つように見える。しかし、解釈とは何かということに注意を向けるのであれば、「正しい一つの意味」という考えには欠陥があるように思われる。なぜなら、創作的テキストの解釈とは、教会の権威を根拠とするにせよ、歴史的パラダイムを根拠とするにせよ、物語のコンテキストを根拠とするにせよ、単一の意味を受け取ることではないからである。正しい一つの意味という考えに対する反論として、次の3点を挙げることができる。

第1に、疎隔による直接的な対話関係の解消という点から、「テキストの状況の再構築による正しい意味の決定」という考えの欠陥を指摘することができる。リクールによると、読者は書記行為において不在であり、著者は読書行為において不在である(疎隔されている)ため、テキストは、直接的な対話の関係から解放されている。直接的な対話関係においては、日常言語がそうであるように、コミュニケーションを実現することを目的として、言葉の意味を限定する。しかし、テキストは、疎隔によって、書かれた背景を越えた意味を獲得する。対話関係の解消は、解釈においてはむしろ肯定的な働きを持つ。なぜなら、この曖昧さによって、我々は独自の文脈の中でテキストを解釈することができるからである。先述したように、受け手が自らのコンテキストの中でテキストを解釈史、成立時の意味を変容させることによって、聖書は成立している。このことから考えても、歴史的パラダイムによって過去の事実を再構成し、元来の意味の正当性を主張することは、我々の解釈を限定する要因にはなり得ない。

第2に、我々は自身の地平(つまり、歴史的背景まで含めた自身の置かれてい

る状況)を通してしか、テキストを理解することができないこと(地平的要因)から、歴史的パラダイムの問題を指摘することができる。ガダマーによると、読者は先入見にはテキストを読むことができない。先入見は、意識的であっても、無意識的であっても、常に我々の解釈に関わるものであり、自らの先入見によってのみ、我々はテキストを読むことが可能となる。たとえテキストの歴史的背景を徹底的に明らかにしたとしても、我々はテキストの書かれた地平に立つことができない。よって、歴史的的手法によって推測、再構成した過去の事実は、気分や感覚を伴った過去の現実の再現とはなり得ない。また、読者は自己の地平から、言語という共通基盤を通して、自身と背景の全く異なるテキストを読むことができる。そして、解釈の過程において、読者の地平とテキストの地平は融合し、新たな地平が出現する。この地平の融合が起きるのは、テキストの曖昧さ・多義性においてであり、意味とは、何らかの根拠によって与えられるものではなく、解釈によって形成されるものである。しかし、日常言語や科学言語のような記述的言語において、地平の融合は起こりえない。なぜなら、記述的言語から得られるのは経験的知識であり、テキストとの出会いやそれによって引き起こされる新たな現実の知覚ではないからである。このように、地平的観点からも、「一つの正しい意味を受け取る」という考えは間違いであると考えられる。

第3に、宗教的言語は徹頭徹尾、隠喩的(つまり、多義的)であることから、「単一の客観的意味」という考えに対して反論することができる³⁸。超越的な事柄は、地上の字義通りの言葉によっては表現できないことから、隠喩的表現が用いられるのであり、宗教的言語は徹頭徹尾、隠喩的に構成されている。よって、宗教的言語における隠喩的表現を字義通りの記述的言語に還元し、意味を減じるのであれば、テキストが本来指し示そうとしていた存在を見落とすこととなる。また、著者の意図やその時代背景などの歴史的パラダイムにのみ集中するのであれば、聖書は単に再構成された過去の事実を伝えるだけの殺伐としたものとなる。もし聖書解釈が科学言語に倣って、合理主義的方法によって、曖昧さを排除するならば、宗教的テキストは字義通りの情報しか持ち得ない。字義通りのテキストは、人と人との関係、人と神との関係を十分に描写することができないのであり、意味を一義的にするほどに、人と神との関係は断絶へと向かうのである³⁹。

リクールによると、宗教的言語とは、詩的言語の強化されたものであり、我々に決断を求め、極限的次元を開示する。詩的言語は、その多義性、曖昧さによって、世界に対する我々の帰属を表現する。つまり、宗教的言語には、詩的言語と同様、曖昧さが決定的に重要なのである。よって、宗教的言語が我々とは関係のない客観的事象を語るものではなく、我々の生、信仰に関わり、この世を越えた事象を指し示すものとなるためには、その多義性、曖昧さを尊重することが不可

欠となる。

ただし、テキストの曖昧さを尊重することとは、読者が何らかの意味をテキストに押し付けてよいということの意味するのではない。また、自らを権威づけるためにテキストを利用してもよいということでもない。リクルのいうように、テキストの他者性を尊重しなければ、テキストの、別世界の地平から語り、我々を導き、判断を与え、愛のメッセージを語る力は消えてしまう。つまり、テキストの地平を尊重することも、我々が自らの創造的想像力によって解釈することと同様に重要なのである。よって、実証的研究は、解釈者が宗教的言語において他者性と出会い、啓示的な「言葉の出来事」を経験するための、補助的役割を果たすという認識が肝要となる。

5. 結論

歴史批評や物語批評などの実証的研究において、意味の曖昧さとは研究によって解消されるべきものである。しかし、テキストの受け手をも考慮して宗教的言語を捉える場合、曖昧さはそれ自体として極めて重要な役割を果たす。ガダマーによると、解釈とは、一つの客観的意味を受け取ることではなく、テキストと解釈者の「地平の融合」による新たな意味の創造である。リクルの考えでは、宗教的言語は一種の詩的言語であり、それが持つ意味の多義性・曖昧さによって、読み手の創造的想像力は働くことが可能となる。さらに、創造的想像力の働きによって、宗教的言語は、啓示的な「言葉の出来事」となりうる。よって、宗教的言語が、単なる過去の事実を述べるものではなく、我々に新しい世界と可能性を啓示するものとなるためには、合理主義によって、テキストの意味を一義的に固定することを最終的な目的とすべきではない。むしろ、曖昧さを尊重することによって解釈者の有する想像力の働きに目を向け、実証的研究はあくまでも読者による自由な読みの補助的立場をとることが重要と考えられる⁴⁰。

注

- 1 浅野淳博・伊東寿泰ほか『新約聖書解釈の手引き』、日本キリスト教団出版局、2016年、55頁。
- 2 同上、178頁。
- 3 内的著者とは、外的著者(現実の著者)によって作られる。内的著者は、必ず物語から推定され、描写されるべき存在であり、外的著者とは区別される。その役割とは、文学的戦略や仕掛けを用いて内的読者を教え、楽しませ、説得しようとするにある。内的読者は、内的著者と同様に、テキストから想定される読者である。それは、テキストの意図が読書行為の中で完全に成就されると仮定した場合の、想定上の読者であり、現実の読者とは区別される。(同上)
- 4 Morgan, Robert (with John Barton). 1988. *Biblical Interpretation*. pbk. New York: Oxford University Press. pp. 196-200.
- 5 Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House. p. 57.
- 6 実際に、石川は「詩編の文芸学的解釈試論」においてリクールの見解を取り上げ、詩編の分析において、「生きた隠喩」を採用している。
- 7 ハイデガーの言語に対する態度は次の著作に見ることができる。1. German: Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959. 2. Eng: Heidegger, Martin. 2009. *On The Way To Language*. San Francisco: HarperOne.
- 8 前期リクールは、フロイトを踏まえた象徴の解釈学を課題としたが、後期リクールは方向性を大きく転換させ、宗教的象徴言語(宗教的単語)ではなく、宗教的言述(宗教的文)を研究対象とした。その理由は、象徴は言語(意味論)だけでなく、無意識などの複数の領域にまたがっているため、考察に限界があるからである。しかし、慣用化されていない詩的言述や宗教的言述の意味とは、読み手の創造的想像力によって創発的に形成されるのであり、客観的意味とはかけ離れる。よって、ある言述が宗教的か否かは最終的に読み手の判断に委ねられることとなる。詳しくは、拙稿「宗教的言語の特殊性についてーティリッヒによる象徴理論とリクールによる隠喩理論の立場からー」、『基督教研究』、81-2号、基督教研究会、2019年：41-60.を参照。
- 9 ただし、宗教的テキストとそれ以外のテキストの境界は、主観においても曖昧であり、詩と宗教の中間的な層が存在することには注意しなければならない。本稿においては、歴史的宗教によって伝統的に使用される宗教的文書のテキストに焦点を合わせて考察する。
- 10 第2セクションで要約した歴史批評、新批評、解釈学の発展については、主にシセルトンによる次の箇所を参照したことを注記しておく。Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House. pp. 31-79.
- 11 新約聖書の著者が書いた本文(自筆本)を再構成することを目的とする本文批評(前掲書『新約聖書解釈の手引き』、20頁)の、最も主要な動機には、おそらく、人の手による誤謬や付加が加わる前の「神によって与えられた元来のテキスト」を明らかにするという伝統的な考えがある。

-
- 12 テクストを対話の関係のように捉える伝統的な考えに対して、シュライアマハーは解釈における「理解」について考察した。しかしながら、読者との相互作用を踏まえた現代解釈学と、歴史的パラダイムを前提としたシュライアマハーの近代解釈学は根本的に異なる。
 - 13 Emilio Betti. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962, S.7.
 - 14 Fish, Stanley E. "Interpreting the "Variorum"." *Critical Inquiry* 2, no. 3 (1976): 465-85. Accessed March 25, 2020. www.jstor.org/stable/1342862. pp. 477-478.
 - 15 スタンリー・フィッシュ『このクラスにテキストはありますか』、小林晶夫訳、みすず書房、1992年、186頁。小林による訳者あとがきを参照。
 - 16 Hans-Georg Gadamer. *Hermeneutik : Wahrheit und Methode*. 6. durchgesehen Aufl., Bd.1, Tübingen 1990, S.169. 邦訳：ハンス＝ゲオルク・ガダマー『真理と方法』、饗田収ほか訳、法政大学出版局、1986年、241頁。
 - 17 Ebd., S.1. 邦訳：同上、27頁。
 - 18 Ebd., S.2. 邦訳：同上、28頁。
 - 19 Palmer, Richard. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press. p. 163.
 - 20 Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House. p. 34. ほかに、マタイ 5:3-6;10:31, ルカ 6:20-22;10:44, マルコ 8:35 などが期待の地平との衝突を予想できる箇所として挙げられる。
 - 21 Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House. p. 46.
 - 22 ユダヤ教の立場からすれば、イザヤ書の苦難のしもべがイエスに関する記述であるとする解釈は、イエスを救い主であるとする自己の立場を押し付けた、いわば勝手な読みであろう。
 - 23 武田悠一『読むことの可能性』、彩流社、2017年、256頁。
 - 24 久米博『テキスト世界の解釈学 ポール・リクールを読む』、新曜社、2012年、108頁。
 - 25 リクールによるこの考えは、次の著作に見ることができる。Ricœur, Paul. 1976. *Interpretation Theory*. Fort Worth : Texas: Christian University Press. p. 60. 邦訳：ポール・リクール『解釈の理論 言説と意味の余剰』、牧内勝訳、ヨルダン社、1993年。
 - 26 Ibid., p. 39. 邦訳：同上、74頁。
 - 27 Ricœur, Paul. and Thompson, J. 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press. pp. 142-144.
 - 28 第3セクションは、主にヴァンフーザーによる次の著作を参照し、要約した。Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*. Cambridge [England]: Cambridge University Press. pp. 56-63., pp.120-122. 邦訳：ケヴィン・J・ヴァンフーザー『聖書の物語とリクール哲学』、永見勇・本田芳通訳、新教出版社、1998年、69-79頁、149-153頁。
 - 29 Original: Paul Ricœur, *Philosophie de la Volonté*. 2. Finitude et culpabilité, Aubier, 1960 (1988), p.479. Eng: Ricœur, Paul. 1992. *The Symbolism of Evil*. Boston [Mass.]: Beacon. p. 347. 結論

-
- の表題が、THE SYMBOL GIVES RISE TO THOUGHT(象徴は思考を促す)である。
- 30 プログラミング言語などの人工言語は、数学的および論理的な記号に照らして、日常言語の不明瞭さを完全に排除することによって発明された。
 - 31 Ricœur, Paul, and Denis Savage. 2007. *Freud and Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass. pp. 29-30. 本文は拙訳である。
 - 32 Ricœur, Paul. 1976. *Interpretation Theory*. Fort Worth : Texas: Christian University Press. p. 60. 邦訳：ポール・リクール『解釈の理論 言述と意味の余剰』、牧内勝訳、ヨルダン社、1993年、107頁。
 - 33 Ricœur, Paul. 1973. "Critique of Religion and the Language of Faith." *Union Seminary Quarterly Review* 28 (3): pp. 203-24.
 - 34 Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*. p. 120. 邦訳：149頁。
 - 35 David Pellauer, "Paul Ricœur on the Specificity of Religious Language," *The Journal of Religion* 61, no. 3 (Jul, 1981): pp. 264-284.
 - 36 宗教的次元とは、シュライアマハーの絶対依存の感情や、R.オットーのヌミノーズといった、「聖なる他者」の意味を伝える次元である。Vanhoozer, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*. p. 150.
 - 37 Ricœur, Paul. "Naming God." *Union Seminary Quarterly Review* 34, no. 4 (Sum 1979): 215-27. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=rft&AN=ATLA0001668214&lang=ja&site=ehost-live>. p. 219.
 - 38 信仰の言語は徹頭徹尾隠喩的である。これは、リクールの基本的な考えである。リクールの他にも、ヘルマン・グンケル(Hermann Gunkel)が同様のことを述べている。
 - 39 特に、ロゴスを神とするキリスト教においては、断絶は顕著であろう。ハイデガーの考えでは、言語とは「存在の家」であるが、現代における言語の荒廃(一義化)によって、言語はもはや存在を表現できなくなった。存在と言語のつながりが断絶しつつあるのである。彼によると、言語の荒廃は、あらゆる物事を細分化する西洋的合理主義によって引き起こされたのである。
 - 40 宗教的言語を包括する詩的言語における多義性の意義は、いくつかの選択肢の中から一つの意味を選び取るというところにはない。詩的言語の多義の意味とは、人間の生に関わるのであり、実証的に分類することのできないイメージや伝統を含んでいる。ヨハネ 3:3「人は、新たに生まれなければ、神の国を見ることはできない」3:5「だれでも水と霊とによって生まれなければ、神の国に入ることはできない」を例にすると、聖書学研究においてこの水の意味は、洗礼の水を示すのか、生きた水(つまりイエス自身)を指すのか、旧約聖書的な清めを指すのか、恵みを指すのかということが議論となっていた。しかし、この隠喩を生きた隠喩として解釈学的に捉えるのであれば、この「水」の意味は旧約的伝統と福音書記者の地平における全てのイメージを含んでいる。さらに、解釈には読者の地平も影響する。例えば、砂漠地帯に住む者にとっての水と、水資源に恵まれた地域に住む者、もしくは洪水頻発地域に住む者とは、水のイメージが全く異なることから、同じテキストとの出会いであってもその理解は相違すると思われる。

< 第3章 >
プレイとしてのテキスト解釈について¹
—ガダマーの解釈学①—

1. はじめに

第1章では、テキストの歴史的背景ではなく読者の解釈に焦点を合わせた場合において、テキストの宗教性とは何かという問いについて、ポール・リクールによる隠喩理論とパウル・ティリッヒによる象徴理論から考察し、解釈におけるテキストの宗教性とは客観的に定義できるものではないことを示した。また、第2章では、解釈における読者の役割と読みの自由さの重要性について現代解釈学的立場から論じ、テキストの曖昧性こそが（宗教的言語を含む）詩的言語を「可能性の言語」たらしめていることを明らかにした。しかしながら、そのようなテキストの解釈において解釈者が行っている「解釈」と「了解」とはそもそもどのような現象であるのか、了解において何が起きているのかという根本的な問題が未だ解決できていない。

これまでの考察では「解釈」と「了解」という語を自明のものとして用いてきた。しかし、「解釈」と「了解」という現象において何が行われているのかということを示明することなくして、我々がテキストを読む際に何をしているのかという問題に光を当てることはできないだろう。そこで、本章および続く第4章では、第2章において簡潔に紹介したハンス・ゲオルク・ガダマーの解釈学についてより詳しく論じ、「テキスト理解とは何か」という根本的な問いに取り組む。

本章において扱うガダマーは、解釈学の発展において極めて重大な役割を果たした人物の一人である。特に解釈学への影響が大きいのは、ガダマーが1960年に出版された主著『真理と方法』において、人文科学における「真理」は自然科学的「方法」によって解明できないことを体系的に論じた点にある²。ただし、ここで注意すべきは、ガダマーが論じたのは自然科学と人文科学の対立というよりも、むしろ、自然科学的「方法」をも貫く「理解」の根源性だということである。ガダマーの哲学的解釈学とは「理解の理論」であり、『真理と方法』において彼は我々の世界理解や自己理解を主題として、それを詳細に分析するのである³。

『真理と方法』は三部構成となっており、第1部では芸術の解釈学について、第2部では理解の歴史性について、第3部では言語の解釈学について論じられている。『真理と方法』（その中でも、特に第1部と第2部）が読まれるにつれて、解釈学は大きな思想潮流となり、哲学のみならず幅広い学問領域に根を下ろすこととなった⁴。したがって、宗教的言語の解釈について論ずる場合においても、こ

の書の考察を欠くことはできない。

ガダマーは『真理と方法』において、人文科学における真理とは何かを問う。「真理」という言葉は一般に、物理法則のように自然科学的「方法」によって得られるもの（つまり、誰しものが同じ方法によって、共通した結果を得られるもの）として捉えられる。しかしながら、ガダマーの考えでは、自然科学のみならず、絵画や音楽、文芸などの人文科学においても真理はある。いやむしろ、そうした芸術の経験においてこそ、方法論による支配を越えた根源的な真理が経験されるのである⁵。

真理とは伝統的に、理論的な認識⁶の領域において、私たちの心の中にあるイメージと、外的世界との一致であるとされてきた⁷。真理は認識の専権事項とされ、認識の枠組みは特に近代（デカルトやカントなど）において、深く根を下ろした⁸。これによって、美学に至るまで、認識論的・方法的な仕方でも規定されてしまったのである。しかし、ガダマーはそのような流れに断固として反対する。彼は近代的な認識の枠組みを破り、芸術的体験の「真理」を確保しようと試みるのである。

デカルトの見方に従えば、能動的な主観としての人間は、自分の周りの物を受動的な対象（客観）として分析する。ところが、ガダマーの見解では、デカルトの見方も理解の一モデルに他ならない。彼の主張では、私たちの体験の中で、主観と客観の境界が曖昧となるときにこそ、真理らしきものが現れる。彼によると、芸術には自然科学による従来のモデルでは見えなくなってしまう真理がある。ガダマーにおいて芸術とは、個人の主観的な美的感覚や実証的な美学的尺度によって測られ受容されるものではなく、むしろ、経験されるものであり、その経験とは存在論的開示の「出来事」なのである⁹。このことをガダマーは『真理と方法』第1部において、「プレイ」の画期的な例えを用いて説明する。子どもが興じるゲームなどの「遊び」や演劇の「上演」、音楽の「演奏」などには全てプレイ（ドイツ語原文では *Spiel*）が用いられることから、遊びとしてのプレイは、芸術のプレイ（演ずる、演奏する）にも通ずる¹⁰。そこで、テキスト解釈も一種のプレイであるとするのが、ガダマーによる解釈学の特色である。

本章では、『真理と方法』第1部において見られる以上の議論に焦点を合わせ、考察を進める。また、続く第4章では、『真理と方法』第2部において彼が展開する「了解の歴史性」に焦点を合わせて分析を行うこととしたい。

そこで、本章では次のような順序で議論を進める。第1に、ガダマーによる美的意識への批判点を要約し、それに対してガダマーが主張する「芸術の経験」の特性について論ずる。第2に、ゲームや芸術におけるプレイの存在論的意義について分析する。第3に、プレイとしてのテキスト解釈について考察し、最後に結論とする。

2. 美的意識への批判と経験としての芸術

ガダマーは『真理と方法』第1部において、カントとシラーによる美学の主観化を批判する。シラーはカントが唱えた主観化の考えを推し進め、美的意識、美的判別を導き出した¹¹。美的意識は芸術作品を現実から切り離し、抽象化する。カントやシラー以後の美学者にとって、芸術とはいわば束の間の美しい幻想であり、見る者をそれで見だし、圧倒する夢のようなものなのである¹²。また、美的判別とは、芸術作品をそれが元々属していた世界から切り離し、美的な質や芸術的な価値に基づいて作品を選別する¹³。したがって、この立場において美の体験とは、作品を鑑賞する瞬間、作品を鑑賞するその場で完結するものであって、何ら連続性を有することがない¹⁴。このような美的判別のふるいに掛けられることによって、芸術作品は「純粋な」芸術作品となり、美的意識のもとに集められ、展開されることとなる¹⁵。さらに、美的意識のもとで芸術家もまた、その天才性が強調されることによって現実から切り離され、抽象化される¹⁶。加えて、芸術作品を受容する側も、現実の生から切り離して捉えられる¹⁷。このような美的判別を徹底するならば、美や芸術とはその都度変化する、無限に多様で不連続な美的体験に還元されることとなる¹⁸。さらに、美的意識は等時性（Simultaneität）という特徴を持つ¹⁹。等時性とは美的体験のさまざまな対象が、美的意識において同じ妥当性をもって存在するという考えであり、これはいわば、主観における同一の平面において、あらゆる美的対象が色とりどりに、等しい価値をもって繰り広げられることを意味する²⁰。

以上のような美的意識に対するガダマーの批判点は、美的意識が芸術を「対象」として捉えることにある。ガダマーによると、美的意識とは近代における美学の主観化の帰結に他ならない。彼の考えでは、美的意識によって芸術作品や鑑賞者の統一性は粉々に砕かれ、全てが瞬間的な美的体験へと細分化されてしまった²¹。美的意識によって芸術作品は現実から疎外され、自己から分離されたものとして捉えられることとなってしまったのである²²。また、美的意識の等時性とはガダマーに言わせれば「美的体験のさまざまな対象が意識の中で同時に存在し同じように妥当し、結局はどうでもよいものになっていることを意味している」（『真理と方法』183頁、WM. 132）。これに対して、彼は芸術作品の同時性（Gleichzeitigkeit）を明確に提示する²³。同時性とは、「われわれに対して自己を表現しているのは唯一無二のものであり、たとえその起源は遙かかなたにあらうとも、その表現において完全な現在性をうるということである」（『真理と方法』183頁、WM. 132）。ガダマーにおいて同時性とは、現在に生きる解釈者が過去に作られた芸術作品を

自身に取り込み、それに同化することによって自身が変容することなのである²⁴。これは、芸術によって解釈者がアイデンティティを新たに形成していくことを意味する²⁵。これこそが、ガダマーの考える「芸術の経験」の本質である²⁶。

芸術における真理を解き明かす上で、「経験」という考えが鍵となる。芸術は常に、その解釈の結果（つまり、芸術作品の制作時および後世への影響）を含んでいる²⁷。よって、芸術との出会いとは、美学的分析によって完結するものではない。むしろ、「芸術の経験」とは、芸術が影響し続ける未完のプロセス（つまり、芸術の伝統、連続性）との出会いであり、未完のプロセスは同時にプロセス全体の部分でもある²⁸。このことから、芸術作品がその作者にせよ制作時の受容者にせよ、個人の意識のレベルに縮小されることはあり得ず、芸術は常にそれを超越するのである²⁹。なぜなら、芸術は後に続く世代に対して、さらにより多くの何かを開示する可能性を保っているからである³⁰。

芸術の本質が経験にある以上、科学的実験によって導き出される結果などとは異なり、芸術はその真理を最終的な知識として差し出すことができない³¹。つまり、芸術作品の中からその抽象的な美を最終的な結果として差し出すことはできないのである。芸術の作者ですら、自身が創作したものの中に、創作時に意識していたよりもより多くの何かを後になってから発見する可能性があるわけだが、もし芸術作品に抽象的な「美」が内在するのみならば、そのようなことは決して起こりえない³²。言ってみれば、ガダマーにおいて芸術の経験とは、個人の意識をはるかに超えた、無限に続くプロセスの一部分なのである³³。このような考えから、芸術作品の美を抽象化し、その体験を細分化する美学的態度をガダマーは批判するのである。

3. プレイの存在論的意義

これまでに述べたように、ガダマーにおいて芸術とは美学ではない。芸術とは真理を運ぶ単なる道具や乗り物ではなく、美学的領域の抽象的な観念でもない。芸術とは経験にその本質を持ち、またその芸術の経験は存在論的意義を持つ。これをガダマーは、ゲームや演劇におけるプレイ（遊び、演奏、上演）の例えを用いて説明する。

ガダマーの考えでは、子どもの遊びと読書や芸術作品の鑑賞の間には類似がある。類似とは、読書や絵画の鑑賞、演劇の上演、ゲームのプレイなどにおいて、我々は普段のありふれた経験とは別の所に連れ出され、「変容」を被るという点にある³⁴。ガダマーの強調点は、このようなプレイの中では、プレイヤー（遊び手、役者、解釈者、受容者、鑑賞者）の主観的意識よりもプレイそれ自体が優先され

るということにある³⁵。プレイヤーがプレイの中で自らを忘却した（忘我に至る）場合においてのみ、プレイは達成される³⁶。プレイこそがプレイヤーをその中に引き込み、没入させるのである³⁷。このことから言えるのは、ゲームや芸術作品は、それらを経験したり遊んだりする個人に対して本質的な優位性を持つということである。

ゲームのプレイにおいて、ゲームは固有の世界を創造し、展開する。プレイヤーがゲームの世界に入り込みプレイするとき、その人はゲームにおける一連の前提や目的を受け入れる³⁸。そして、ゲームの前提や目的とは、単にプレイヤーが意識に思い描く事象ではない³⁹。ゲームそれ自体が、その目的をプレイヤーに指示し、それにふさわしい行動を要求するのである。したがって、ゲームにおける行動の主体は、それを行うプレイヤーではない。プレイヤーの行動や気分の高揚すらも、そのプレイヤー自身の主観というよりも、むしろ、ゲームがプレイヤーに課す役割に対する反応なのである⁴⁰。

この主張は、オセロや将棋、チェスなどの例を考えると理解が容易となる。これらのボードゲームはプレイヤーに対して、そのルールに従い、その世界に入り込むことを請求する。そこにおいて、決められた駒の動かし方などのルールに従わないプレイは決して認められない。プレイヤーが立てる戦略や動かす駒の一手一手は、一見するとプレイヤーの自由であるようであり、実際のところ、プレイヤーは完全にゲームに支配され、制限されている。上級者ともなればなるほど、定石の蓄積（言ってみれば、プレイの伝統、連続性）の中で考え、プレイするものであるから、自由はさらに制限されるだろう。さらに、ゲームの勝敗はプレイ全体の結果であって、プレイヤーの主観に還元できるものではない。ガダマーは次のように述べている。

「遊びの魅力、遊びが引き起こす魅惑の本質は、遊びが遊ぶ者をその支配下においてしまうという点にある。自分で課した課題を解こうとするような遊びの場合にも、〈なんとかなる〉だろうか、〈うまく行く〉だろうか、〈次もうまく行く〉だろうかといった緊迫感が存在し、これが遊びの魅力となっている。そういうことを試みる者は、じつは遊びの誘惑に捉えられたものである。」（『真理と方法』152頁、WM. 102）

このように、ガダマーはゲームにおける規範的権威の働きを強調している⁴¹。なぜなら、ゲームはプレイヤーに対して権威を持ち、その人に対してその場にふさわしい態度や反応の幅を制限しさえするからである⁴²。そして、ガダマーにおいて、芸術と鑑賞者の関係は、ゲームとプレイヤーの関係と同様である。なぜな

ら、読者や鑑賞者は、芸術の展開する新たな世界の領域に入っていく能動的主体であるだけでなく、本や演劇、絵画からプレイの要求を押し付けられ、拘束される受動的客体でもあるからである⁴³。まさにこの点において、美学的立場とガダマーは決定的に対立する。すなわち、芸術作品はその本質において、それを経験する人を「変容」させるという事実の中に存在を持つのである。

ここで、ガダマーの考える「変容」とは何かを理解することが必要である。そのためには、子どもの遊びや、演劇を想定するとよい。ガダマーは音楽や劇の上映（プレイ）の例から、芸術作品がパフォーマンスそのものから成立することを示す。演劇が聴衆、観客に語る事柄は、その演奏、演技を通してプレイを演ずることの中にある。劇はそれが演じられるときにのみ存在する。また、音楽が経験されるのは、単に解釈者が楽譜を個人的に読むときではなく、コンサートという実際の出来事においてである。そして、それぞれのパフォーマンスはそれ自体で出来事であるから、作曲家の意識の中で起こったことの単なるコピーではない。例えば、戯曲は観客の前で上演（プレイ）され、演技（プレイ）されるわけだが、もし戯曲が読まれずに放置されるのであれば、それはただのインクの染みにすぎない。しかし、演出家がこれを読み、演出し、実際に舞台上で上演する時にのみ、台本や戯曲は生きたものへと「変容」する。戯曲が演技によって新たな形に変容するときに存在しているのは、まさに上演されている劇そのものであり、出演する人物は俳優その人ではなく、劇中のある人物である。その役とは、まさにプレイロール（役、play-role）であり、役者という人物ではなく、役こそが存在しているのである。したがって、演技（プレイ）するということは、演技者自身からも、戯曲の作者からも離れ、プレイそれ自体に帰属することを意味している。

音楽の演奏も同様である。楽譜は読まれ、演奏（プレイ）されなければ、生きたものとは言えない。オーケストラにおいて指揮者が楽譜を読み、音楽の全体像をイメージし、演奏者がそれを演奏することによって初めて、音楽は存在することとなる。反対に、演奏されることがなければ、音楽が存在することもない。したがって、プレイとはプレイヤーの主観的意識における単なる考えや幻想などではなく、むしろ、プレイヤーをプレイの存在領域に引き入れ、その人をプレイの精神で満たす「世界」なのである。そして、プレイヤーはゲームの世界に入ることによって、自らの地平を越えた新たな現実を経験する。

とはいえ、ゲームがプレイヤーの行動や関与によって初めて表出されるというのもまた真である⁴⁴。つまり、プレイヤーに対してプレイが優位にあるといっても、プレイヤーによってプレイが存在するというのもまた、ゲームの本質なのである。プレイのこのような自己表出的特徴からガダマーが引き出す重要な考えは、プレイヤーがプレイの創造者でもあるということである⁴⁵。つまり、ゲー

ムの展開する世界の内には、プレイヤーの依存と自立が共存している。そして、ゲームのこの特徴は芸術にも当てはまる。つまり、ゲームがそのプレイヤーに対して優位性を持つと同時にプレイヤーによる表出を必要とするように、芸術も受容者に対して優位性を持つと同時に受容者による表出を必要とするのである⁴⁶。このことは、演劇を例とすると分かりやすい。演劇の展開する世界は役者に対して優位性を持ち、台本によって役者の演技や行動を制限する。しかし、同時に演劇はその具体的存在を台本の中の一連の言葉としてではなく、その役者によって表現されるものとして、存在するために機会を待っている。演劇は役者によって演じられるその機会を通して初めて形を得るのである。したがって、役者は演劇の創造者でもある。

以上のような考えからガダマーが強調するのは、芸術作品における存在と現実がプレイから切り離されることはあり得ないということである。そして、このガダマーのアプローチは、解釈の諸問題を新たな光の下におくこととなった。過去に書かれたり、演じられたりしたもののリアリティーは、決して単なる主観的な思い出によって再体験されるものではないのである。

さらに、ガダマーは祝祭の例を用いて説明する。祝祭は、オリジナルの出来事の劣化したコピーでも、伝統の規範に純粹に従うだけのものでも、それを祝う人々の主観の中にのみ存在しているものでもない。祝祭は、祝われているその瞬間にこそ存在している。ガダマーは次のように言う。

「祝祭は祝われるからこそ存在する。だからといって、祝祭は主観的な性質のものであって、祝祭を行うひとびとの主観性のなかにもみその存在をもつというのではない。むしろ祝祭が祝われるのは、祝祭があるからにほかならない」(『真理と方法』179頁、WM. 118)

ただし、ゲームにせよ祝祭にせよ演劇にせよ音楽にせよ絵画にせよ、それを表出させる(プレイする)際には、必ず解釈が介在している。そして、ガダマーにおいて、解釈とは単にオリジナルの出来事を忠実に複製することではなく、それ自体で創造的出来事である。以下において、解釈の創造性というガダマーの考えについて、「機会性」という観点から論ずることとしたい。

4. 解釈の機会性

「機会性」という概念を用いてガダマーは芸術の了解について説明するわけだが、これは論理学から借用したものである。「機会的」とは、その意味する内容が

特定の状況に依存しているということを指す。機会的な言葉の例としては、「私」「このこと」「今」「ここ」などが挙げられる。「私」という言葉ならば、Aさんが「私」というとき、その「私」はAさんを指す。しかし、Bさんが「私」といった場合には、「私」はBさんを指すこととなる。他に、「ここ」という言葉の指示は、話者のいる場所によって変わる。このように、機会的な言葉とは、特定の文脈の中でしか意味を持つことができない言葉のことである。そして、この機会的な概念によってガダマーが主張するのは、芸術はある特定の文脈に置かれることによって初めて存在するということである⁴⁷。芸術は機会的なものであり、それが特定の文脈に置かれているというガダマーの主張は、次の記述からも読み取ることができる。

「肖像画は描かれた人物に対するある関係を含んでおり、後から肖像画にこの関係がつけ加えられるのではなく、この関係は表現そのものの内に明確な形で意図されており、この表現を肖像画として性格づけるのである」(『真理と方法』209頁、WM. 149)

「ここで言う機会的とは、作品自体が求めているものであって、例えば作品の解釈者によって後から作品に押し付けられるものではない」(同上)

芸術の表現には、特定の文脈を前提とした機会的性がある。したがって、特定の文脈とは、鑑賞者に普遍的に要求されるものなのである⁴⁸。つまり、解釈とは現在における過去の再生産ではなく⁴⁹、過去と現在の橋渡しであり、それ自体で創造的な「出来事」なのである⁵⁰。芸術作品を理解することとは作品の真理を理解することであり、まさにそのために、作品はさまざまな仕方で経験され、それによって理解されなければならない。芸術作品はそれを見たり、読んだり、聞いたり演じたりする者に対して、つまり経験する者に対して、その生き方を変えるような仕方で主題事象の真理を表現する。解釈者は作品の真理を自身の関心や問題の観点に具体的に適用させることによって新たに理解するのである。つまり、美的体験とは解釈者が自分の生にとって芸術作品が持つ意義を理解する、いわば学習経験であるといえる。しかし、この経験は「受容」というよりも「表出」としての意味合いが強い。ガダマーは次のような見解を提示する。

「解釈とはある意味では追創造であるが、この追創造はすでに行われた創造行為に付随しているのではなく、創造された作品のフィギュア(紋様)に合わせているのである。解釈者は自らがそのなかに認めた意味に従って、

それを表現にもたらずのである」(『真理と方法』173頁、WM. 125)

この記述はまた、芸術が決して単なる過去の遺物ではないということを示している⁵¹。コンサートや劇は、数百年前とは異なる解釈によって、新たな形でプレイされることによって、楽譜や台本の真理により忠実になる可能性がある。テキストを読むときにおいても、同様のことが起きている。なぜならその時、過去に書かれたテキストが我々に手を伸ばし、真理を我々のところに届けているからである。言ってみれば、芸術を鑑賞すること、解釈することとは、そこにおいて真理が今ここであらわになる存在論的出来事なのである。解釈において過去と我々の合一が成し遂げられ、真理が我々に開示される「理解の奇跡」が起きているのである。

加えて、解釈は新たな創造的出来事であると同時に、伝統の連続性の内にある⁵²。作品は時代によって解釈され続けるわけだが、そのような解釈は全て、作品の一側面なのである。このことをガダマーは「解きほぐす」という言い方で説明している。

「われわれが問題としているのは、このように時代や状況の変化に応じて、さまざまに自己表現する作品の、この<そのもの>、その同一性である。作品はさまざまに変化する側面へと自己を解きほぐすといっても、それは自己の同一性を失うという形ではないことは確かであろう。作品はこうしたさまざまな側面のすべてのうちに存しているのである」(『真理と方法』175頁、WM. 126)

つまり、ガダマーにおいて解釈とは全て、(それが全く新しいものであったとしても)作品の一側面であり、作品の内容に含まれるものなのである。そして、あらゆる解釈が作品の一側面であるならば、作品は過去・現在・未来の解釈を全て含んでいる。聖書を例にするならば、ギリシア語聖書が書かれた紀元1世紀ごろの解釈だけでなく、2世紀3世紀といった後の時代に解釈されたことも、聖書の一側面だということである⁵³。また、聖書学において、ラビやキリスト教会によって施されるヘブライ語聖書の解釈は、旧約聖書そのものの解釈には役に立たないとされるわけだが、ガダマーの考えに従うならば、ラビやキリスト教会などによる後の解釈も、旧約聖書における何らかの側面を見ているということとなる。

以上のように、ガダマーは解釈の連続性(テキストの伝統)を重視し、認識者と切り離された真理を徹底して批判する⁵⁴。先述したように、我々は芸術作品や歴史的出来事などの意味を我々自身の状況に関連してのみ、我々自身の関心にお

いてのみ理解する。そして、我々の状況は単に作品の「意義」だけでなく、その「意味」にも影響する。このことから、芸術作品の鑑賞者は情報の受け手というよりも、むしろ芸術の指し示す事柄に関する触媒だといえるのである⁵⁵。

以上のように、詩的テキストを含む芸術作品は、単なる客観的対象ではない。むしろそれは、解釈者をその世界に引き込むことによってその人を支配し、形成するものである。ガダマーは芸術の解釈学において、主観化された美学の破綻を示すことによって、同じく主観・客観化された解釈学の浅薄さを示すのである。

5. 結論

本章では、ガダマーによる論考の中でも、解釈をプレイとして捉える考えを用いて、テキスト解釈とは何かを分析した。プレイとは、子どもの遊びや音楽の演奏、演劇の上演などを指すが、ガダマーによるとテキスト解釈も一種のプレイである。音楽の演奏において演奏者が音楽に帰属し、楽譜の請求に従うのと同様に、テキスト解釈のプレイにおいて、解釈者はテキストの内容に帰属し、その規範に従う。したがって、テキスト解釈においても、読者自身ではなく解釈のプレイそのものが主体となる。また、演劇の存在と現実とは上演（プレイ）によって発生し、プレイに属している。よって、それぞれのプレイこそが演劇の現実を決定するのであり、その出来事に全く同じものはありえない。同様に、テキスト解釈のプレイにおける出来事においてのみ、テキストの存在と現実はある。解釈において、解釈者はテキストの伝統に依存するとともに、解釈とはそれ自体が創造的出来事であることから自立してもいる。解釈者が了解において行っているのは、抽象的真理の受容でも、意味の完全な創造でもなく、むしろ、テキストの伝統と意味の連続性への参与なのである。

注

- 1 『真理と方法』第1部におけるガダマーの論旨を平易に要約するにあたって、本稿では特に、次に挙げる書籍を参考とした。1. 丸山高司『ガダマー 地平の融合』講談社、1997年。2. ジョージア・ウォーンキー『ガダマーの世界 解釈学の射程』佐々木一也訳、紀伊國屋書店、2000年。
また、H.-G. Gadamer, *Wahrheit Und Methode: Grundzuge Einer Philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1990の著作集第一巻である『真理と方法』からの引用はWM.と表記し、頁数のみを記す。なお邦訳は次の書籍を参照した。轡田ほか訳『真理と方法 1、2、3』法政大学出版局、1986-2012年。
- 2 Thiselton, A., 2017. *Approaching Philosophy of Religion: An Introduction To Key Thinkers, Concepts, Methods And Debates*. 1st ed. London: Society for Promoting Christian Knowledge, pp. 45-47. “Hermeneutics”
- 3 丸山高司『ガダマー 地平の融合』講談社、1997年、2頁。
- 4 同上、12頁。
- 5 方法的な真理（科学的真理）とは確定されるものである。確かにカントの時代において真理とはそのように考えられた。しかし、解釈学的真理は、時代によって更新されていくモデルである。
- 6 「理論的な認識」とは、近代以降の自然科学的方法における認識のことである。
- 7 基本的に、真善美という価値は、論理学（近代では認識論）・倫理学・美学が、それぞれの仕方で追求してきた。真理とは何か、善とは何か、美とは何か、またそれらを実現するにはどうすればよいかということは、伝統的にそれぞれの学問によって、分業的に考えられてきたのである。
- 8 認識論においては、表象（心の中）と実在（心の外）の一致が真理とされる。では、そうした一致をどのようにして確かめるのかということが、近代では主にデカルト以降問題となってきた。デカルトは、まさに「方法的」懐疑によって、絶対確実なもの、つまり、意識の働きそのものを発見し、それを基盤として、外界の実在性を確保した。カントは、外界を超越論的に捉える。彼の説明では、外界の実在性は確かであるが、その根拠は、人間の意識がそれを構成しているから、ということになる。より具体的には、人間の意識の働きと、人間の認識の対象とはならないメタ的な何か（物自体）から受け取った材料とが合わさって、認識の対象が成立することになる。こうしたメタ次元を想定する超越論的観念論によって、カントは外界の実在性を確保した。これに対してハイデガーは、基本的には、人間の意識作用が対象（客観）を構成する（＝認識作用が客観を作り出す）というカント的・近代的な認識論の構図に抗して、ともかくも現存在（そこにあるという仕方で存在している特殊な存在者のあり方のことである。おおむね、人間を指す）は「世界」の中に住み込んでしまっており、認識作用によらずとも、諸々の存在者はすでにあるとする（『存在と時間』の第1部第1編あたりから、このような記述が始まっている）。現存在はすでに世界の中に投げ込まれており（世界内存在）、そこで手元にあるものと「出会う」という仕方で、近代的な主観・客観の図式を克服しようとするとい

-
- う考えが、ハイデガー以降、現れてきたのである。近代的な主体が問題とされないような、「遊び」に関する議論を見れば、ガダマーがハイデガーに倣っていることが分かる。
- 9 ガダマーは、芸術の経験に際して認識がありうると述べている。「つまり芸術は認識であり、芸術作品の経験はこの認識に関与しているということである」（『真理と方法』138頁、WM. 103）
 - 10 『真理と方法』のドイツ語原文において、「遊び」とは **Spiel** である。本来ならば原語もしくは訳語を用いるべきだが、**Spiel** をカタカナ表記するのは一般的でなく、また、この訳語として日本語の「遊び」を用いるならば、**Spiel** の指す広い意味領域が見逃されてしまう。なぜなら、**Spiel** とは、子どもの「遊び」のみならず、演劇の「上演」や音楽の「演奏」などをも広く指す語だからである。そこで本稿では、**Spiel** と語義が類似しており、かつ日本語としても馴染みのある、英語の「プレイ (Play)」を用いることで、**Spiel** の指す広い意味範囲を表すこととする。
 - 11 丸山高司『ガダマー 地平の融合』講談社、1997年、126頁。
 - 12 同上、127頁。
 - 13 同上。
 - 14 同上。
 - 15 同上。
 - 16 同上。
 - 17 同上。
 - 18 同上。
 - 19 同上、128頁。
 - 20 同上。
 - 21 同上、126頁。
 - 22 同上。
 - 23 同上、129頁。
 - 24 同上。
 - 25 同上。
 - 26 同上。
 - 27 Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description With Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. 1st American ed. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1980. p. 296.
 - 28 *Idem.*
 - 29 美的意識とは対照的に、ポール・ヴァレリーは、芸術作品の受容者の天才性を強調し、作者の天才性や芸術作品自体の価値を否定的に捉えた。例えば、詩から鑑賞者が何かを感じるとすれば、それは詩を読む側の感受性、天才性によって受け取るのであり、作者の天才性や靈感によるものではないと彼は考える。そのため、受容こそが問題であるということをヴァレリーは強調するのである。しかし、この考えは突き詰めると、作品の出来不出来は問題にならないということになってしまう。このことからガダマーはヴァレリーを批判する。ガダマーは、芸術の経験の分析において、芸術作品とその受容者の

両方の価値を認めるのであり、どちらか一方が全ての役割を負うということはない。彼においては、芸術作品の良さというものも確かなものであり、また、受容者側の感受性などの条件を認めることも必要とされる。

- 30 Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons*. p. 296.
- 31 Idem.
- 32 Ibid., p. 297.
- 33 たとえ我々が長期間にわたって芸術作品を所持したとしても、芸術作品の内容を開示し尽くすことはできない。
- 34 ジョージア・ウォーンキー『ガダマーの世界 解釈学の射程』佐々木一也訳、紀伊國屋書店、2000年、91頁。変容とはプレイによって起こる。ガダマーは次のように言う。「<変容>はあるものが突如として、しかもそれ全体として別のものになること、そしてこのように変容したこの別のものこそが、もとのものの真の存在の姿であり、それに較べれば、もとの存在は無に等しいものであるということの意味している」（『真理と方法』159頁、WM. 116）この記述から、「変容」とは単なる「変化」と異なる現象であることが分かる。邦訳の「変容」とは、ドイツ語原文では *Verwandlung* である。ちなみに、カフカの『変身』は、この言葉（*Verwandlung*）がタイトルとなっているが、『真理と方法』においては、「変容」と訳されている。ドイツ語原文で『真理と方法』を読むならば同一の語であることに気が付くだろう。つまり、変容（*Verwandlung*）とは、些細な変化ではなく、カフカの『変身』のように、いわば人間が虫になるような極端な移行を指しているのである。
- 35 Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons*. p. 297.
- 36 Idem.
- 37 Idem.
- 38 ジョージア・ウォーンキー『ガダマーの世界 解釈学の射程』91頁。
- 39 同上。
- 40 同上、92頁。
- 41 同上、93頁。
- 42 同上。
- 43 同上。ここで、絵画におけるプレイの有無が問題となるだろう。音楽には演奏（プレイ）があり、演劇にも上演（プレイ）があるが、絵画の場合には一見するとプレイがないため、純粋な客体に見える。しかし、ガダマーの考えでは、肖像画のモデルとなっている人物や、風景画の元になっている風景といった原像(Ur-Bild)から、絵画といった画像(Bild)が描かれることこそがプレイである。ただし、絵画のプレイは、他のプレイと比較して特殊である。音楽の場合は演奏されれば、また、劇の場合は演じられれば、そこで表現は終わる。しかし、絵画の場合、劇や音楽とは違い、表現そのものが残存することとなる。そして、絵画という表現が現存在として、鑑賞者と合一する。文学においても同様のことがいえる。文学も絵画同様、表現そのものが残る芸術であり、著者が言葉によって表現することこそがプレイとなる。それでは、芸術的な画像（Bild）と、単なるコピー（Abbild）はどのように異なるのだろうか、また、芸術的な画像と、元の原像

(Ur-Bild) はどのような関係にあるのだろうか。確かに、絵画とは本物に似せて書くものであると考えられた時代はあった。また、現代においても、一般的に「絵がうまい」とは、対象を正確に描く技術が高いということを指す。しかし、精巧なスケッチや、写真といったものは、模倣（コピー）であり、原像（本物）に勝るものではない。これに対して、芸術的な画像（Bild）とは、原像（Ur-Bild）のコピーではなく、独立した固有の表現である。そして、画像（Bild）は表徴(Representation)によって、原像の新たな特徴を引き出す。したがって、画像（固有の表現）によって、表現されたものの存在は増大するのである。これをガダマーは「原像の流出」であるとする。また、ガダマーは表徴の例として、肖像画の他に、建築を挙げている。ガダマーは建築における装飾に存在論的価値を認めるのである。彼によると、装飾とは表現であり、その表現において存在論的価値がある。というのも、建築やその装飾は、まさに目に見える形で、荘厳さや大きさ、美しさを表現することによって、存在（あり方、あるということ）を増大させているからである。

- 44 ジョージア・ウォーンキー『ガダマーの世界 解釈学の射程』95頁。
- 45 同上。
- 46 同上。
- 47 存在という言葉には、何らかの意味で値を占めているというような意味合いがある。例えば、関数のグラフの平面上で、そのどこかにポジションを占めているというようなニュアンスである。ガダマーが機会性の考えによって示すように、特定の文脈の中に特定の位置を占めるということが、存在するということである。
- 48 特定の文脈とそれを前提とした機会性がなければ、芸術を理解することはできない。このガダマーの論旨は、自らが属する伝統、自らの地平によってしか作品理解はできないという、彼の核心的な主張へとつながる。
- 49 芸術の単なるコピーと再創造の違いを説明するにあたって、ガダマーは模倣（ミメシス）に言及する。アリストテレスは『詩学』において、模倣についての議論を展開する。この「模倣」とは、正確にコピーするというのではない。例えば、3D プリントなど、現代のコピー技術は非常に優れているが、このようなコピーは、模倣とはいえない。模倣とは、機械による精巧なコピーではなく、人間の作業である。人間が現実を認識し、模倣する際、認識できない箇所は捨象し、興味を引かれる箇所を強調している。このような特性から、模倣とは、認識・再認識であるといわれる。芸術は現実の模倣だが、それは現実とは違う一つの世界を形成している。その点で、芸術作品は現実と全く同じもの（コピー）ではなく、認識された世界（模倣）なのである。このように、芸術の形成する世界は、現実の世界とは別のものであるということが、アリストテレスの主張するところであり、これをガダマーは取り入れている。また、アリストテレスの模倣概念は今日の人文科学においても非常に大きな影響を与え続けており、ガダマーの他にはポール・リクールなどが、アリストテレスの詩学を元にして隠喩理論（生きた隠喩）を展開している。
- 50 ガダマーは肖像画の例を用いて、芸術作品の存在論的意義を考察する。彼が批判するの

は、芸術作品とは天才が作ったものであるとする美学的立場である。この立場では、受け手は芸術を美的意識によって受け取るのであり、芸術の内には何も存在しないとされる。例えば、肖像画が単なる精巧な模写であるならば、これは本物（肖像画のモデル）さえ存在していればよく、その絵画は単なる媒体に過ぎない。つまり、描かれる対象や、著者の天才性、受け手の美的意識において芸術の存在があるとするならば、肖像画の内には何ら存在の価値がないということになる。しかし、ガダマーの考えでは、芸術にはそれ自体として存在の意義、存在価値がある。精巧なスケッチはコピー（模倣）だが、肖像画（画像）は芸術であり、これはある意味で本物よりも本物らしいものである。なぜなら、肖像画のような芸術は、表現によって、描く対象の本質を引き出し、そしてそこに存在せしめているからである。このことから、ガダマーは芸術それ自体に存在論的価値を認める。このような芸術の特徴は、象徴や記号にはないものである。記号は交通標識のように代替可能なものであり、記号自体とは別のものを指し示すことによって、対象の意味を知らせる。これに対して象徴は、それが代表するものを表現し、直接的に見ることができないものを把握できるようにする。象徴と芸術は、それらによって表現されたものが、それらの中のみ存在するという点で共通している。ただし、象徴は芸術とは違い、存在の増大にかかわることがない。これに対して、肖像画のような芸術は、代表でも指示でもなく、一つの独立した存在であり、表現によって、そのモデルとなった元々のもの（肖像画ならば、モデルとなった人物）の存在を増大させる（原像を流出させる）。このことから、ガダマーは芸術を存在の「再生産」であると主張するのである。また、象徴とは何かを考える上で、国旗などを例とすると理解が容易である。国旗は国家の象徴であり、国民は国旗に対して敬意を表することがある。例えば、オリンピックでは、1位2位3位の選手が属する国家の国旗が上がる。そして、1位の選手が属する国の国歌が斉唱され、選手たちは国旗に対して敬礼する。これはまさに象徴的行為といえる。しかし、国旗によって、それが象徴する「国家」という本質が増大するということはない。十字架においても同様である。十字架はキリスト教において最も重要な象徴であり、極めて深く広範な意味を伴う。しかし、十字架によってキリスト教の本質が増大するということはないため、あくまでも十字架は象徴なのである。このように、象徴とは、確かにそれが象徴する対象のイメージを伴うが、表現によって新たな現実を提示する芸術とは、本質が異なる。言語的象徴についても同じことがいえる。

- 51 「伝統」は歌舞伎、能といった伝統芸能だけではなく、何らかの「パターン」ということも指す。古典的作品と現代の作品において、確かにそれを構成する素材は違う。しかし、そこには何らかの共通するパターン、悲劇ならば共通する悲劇性のパターンがある。ガダマーはアリストテレスを受けて、「悲嘆と戦慄」「罪と運命の不均衡」などによって悲劇の普遍的要素を一般化する。ガダマーが伝統の重要性を強調するのは、伝統が理解と深く関わるからである。観客、劇の演者、劇作家は全て伝統の中にあり、伝統がなければ理解は起こりえない。例えば、日本の能は一見して容易に理解できるものではないが、それは観客の多くが、能の伝統を引き継いでいないことによる。外国人が能を見るならば、より一層、理解が難しいだろう。フランスの劇作家であり、哲学者であるガブ

リエル・マルセルが能の良さを全く理解できなかったという逸話がある。これは、伝統を引き継いでいなければ理解が困難であるという分かりやすい例であろう。

- 52 「型があつての型破り。型がなければ型なし」という言葉は、伝統と革新を的確に表現している。例えば、歌舞伎に対して新劇が現れても、それは既存の伝統を破りつつ、伝統を受け継いでいる。換言すると、革新的な芸術は既存のパターンを破りつつも、大枠においてはそれを引き継いでいるため、全く異なる芸術ではないということである。「観客、鑑賞者が引きつけられる世界とは、彼らにとって異質な世界ではなく彼自身の世界であつて、その世界の内で自己をより一層深く認識し、そこに取り込まれていく。それによって意味の連続性が存続するのであり、そうした連続性が芸術作品と実人生との世界とを結びつけるのである」(『真理と方法』193頁、WM. 138)とガダマーが言うように、芸術の意味には連続性があり、観客一人一人の人生や、考え方の変化に関わる。そして、芸術のこのような役割がガダマーの論旨において極めて重要である。ガダマーは、悲劇を例として、これを説明する。芸術は表現され、プレイされるのであり、その表現によって、芸術と観客は合一する。合一によって、観客は変えられる。「合一」とは、ガダマーの『真理と方法』全体において、最も重要な概念の一つである。芸術全般においても、聖書においても、それと受け手の合一がなければ、その世界が存在するとはいえない。そして、観客が作品と合一するならば、作品は観客の人生を変えうるのである。
- 53 しかしながら、成立の時代を絶対的な基準とする聖書学では、後の時代の解釈を解釈としては採用しない。
- 54 その経験は、我々が自身に、文学や他の芸術形式によって創造された世界に立つことを許すとき(没入するとき)にのみ起こるのである。ただし、この考えは、後にJ・デリダらによって批判される点でもある。
- 55 ガダマーの解釈学において芸術の連続性、つまり伝統は極めて重要な要素である。彼の考えでは、現代においてシェイクスピアの劇を演ずる場合にも、伝統を抜きにしてそれは存在し得ない。はるか昔に書かれた劇を今、演ずることによって、伝統は現在化する。書かれた当時のシェイクスピアの劇と、今日上演されるそれは、視点や演出が変わったとしても同一の内容である。ここにガダマーの、芸術作品における同一性と連続性の考えがある。例えば、レオナルド・ダヴィンチによる絵画を今日見て、解釈することができる。ダヴィンチが書き上げたばかりのモナリザと我々が今日見ることができるモナリザは、時間を隔てていても同一である。このように、芸術は同一性だけでなく、解釈の伝統という連続性も有するのである。

＜ 第 4 章 ＞

伝統的テキストの了解と解釈者の歴史性について¹

—ガダマーの解釈学②—

1. はじめに

第3章では、ハンス・ゲオルク・ガダマーの解釈学の中でも、芸術としてのテキストの解釈について、プレイの例えによって論じた。この議論によって、テキスト解釈とは、音楽の演奏やボードゲームのプレイ、演劇の上演、伝統的な祝祭の開催などのように、何らかの規範と伝統を踏襲すると同時に一回性の「出来事」でもあるため、同一の了解は一つとしてあり得ないということが明らかとなった。また、(テキストを含む) 芸術の解釈とは、それらを「対象」として、解釈者が自身の主観において受容することではなく、むしろ、芸術の連続性(伝統)への参与であることをガダマーの考えから示した。

しかし、ここで次のような疑義が生ずる。すなわち、そのような了解がどのようにして可能となるのかという疑義である。より具体的には、テキストの伝統と解釈者の了解はいかにして両立し、どのようなプロセスで最終的了解へと達するのかという問題がある。この問題について考察するために、第4章では、引き続きガダマーによる『真理と方法』を用いて、テキスト了解とは何かという根本問題について論ずることとしたい。そのために、本章において重点的に取り扱うのは、『真理と方法』第2部においてガダマーが展開する、了解の歴史性に関する議論である。

そこで本章では、第1に、ガダマーによる伝統的解釈学への批判点を要約する²。第2に、解釈者の歴史性とそれに伴う先入見の解釈学的意義について論ずる。第3に、解釈者の了解と適用の関係性について議論し、最後に結論とする。これらの考察によって、解釈者の有する歴史性が、テキスト了解にどのような役割を果たし、テキストの伝統といかにして両立するのかが明らかになる。

2. 伝統的解釈学への批判

学問は自然科学と精神科学に大きく分けられるが、自然科学が自然現象を研究対象とするのに対して、精神科学は人間的現象を研究対象とする³。そして、精神科学における諸学問で行われていることは、扱うテキストは違えども、ほぼ全てがテキスト解釈である⁴。例えば、法学が扱うテキストは憲法や法律だが、神学が扱うテキストは聖書であり、哲学は哲学的著作を、文学的研究は詩や文学作品な

どのテキストを読み解き、解釈する⁵。ガダマーが精神科学を考察するにあたって念頭に置いているのは、精神科学の中でも特に文学や歴史学、法制史学、神学といった人文科学に分類される諸学問であり、彼が解釈学と呼ぶものは、これらの学問においてどのような了解が起きているかに関する哲学的分析である⁶。したがって、ガダマーの解釈学とはいわば人文科学論であるといえる⁷。

ガダマーの考えでは、人文科学において重要なのは、科学と共通する「方法」によって解明される事象ではなく、我々が実際に生きて暮らす「生活世界」に共通性する事柄である⁸。彼が人文科学において重要と考えるのは、自然科学と共通する真理というよりも、それをも貫くところにある最も根源的な、人類の歴史や芸術の経験の基盤にある真理なのである⁹。このことから、精神科学において蔓延した方法的理解を克服することがガダマーにとって極めて肝要であった¹⁰。このことを考える上で、まずはガダマー以前の人文科学においていかに方法的見方が支配的であったのかを見ておくことが有益であろう。

19世紀までは、聖書学や法学、文献学などの分野ごとに、そしてテキストの種類ごとに、解釈のさまざまな技法が議論され、研究されていた¹¹。そこで、聖書やギリシアの戯曲などのように、時間の経過によって理解が困難となったテキストを解釈するための技法として、解釈学は発達した¹²。そのような状況の中で大きな転換点となったのが、シュライアマハーの解釈学であった¹³。シュライアマハー以前には、「解釈のルール」として解釈学は見られていたが、シュライアマハーは解釈学を「理解の技術」として捉えた。そこで彼は、分野によって不揃いな解釈学を、思想と言語の関係という一般的な原理から、テキストの内容や種類に制限されない統一的な理論（一般解釈学）を築いたのである¹⁴。その際に彼が立脚したのが、ロマン主義と歴史主義であった。特に、解釈における歴史主義は根深いものがあり、第2章で示したように、日本の聖書学においては未だに歴史主義が主流である。そこで、歴史主義の根底にある意識（歴史意識）について概観しておこう。

18世紀末のヨーロッパにおいて、諸現象を全て歴史的に生成されたものとみなす歴史観であるところの歴史意識が成立した¹⁵。この歴史意識とは歴史における諸現象を個別的に捉える意識であるため、歴史的出来事を貫く連続性を認めない¹⁶。それ故に、歴史意識にとってはどのような現象も普遍性・真理性を持つことがなく、あらゆる歴史的出来事はそれぞれ異なる時代と場所で成立し、変化・発展してきたものとされる¹⁷。したがって、歴史学的立場は、類似した出来事であっても別の時代に成立したものであれば、同じ基準で評価することを許さない¹⁸。言い換えると、歴史意識では、どのような時代においても通用するような普遍的な基準や価値は存在せず、存在するのは種々の時代や社会における固有の性格や

体系のみであると考えられる¹⁹。そこでは、現代という時代も、過去のさまざまな時代と並列するものに過ぎず、どの時代も対等に捉えられる²⁰。

歴史意識成立以前において、人々は過去との連続性の中で生きていた²¹。過去は現在に語りかけ、現在へとごく自然に溶け込んでいたのである²²。かつて、伝統は疑われない自明性をもってそこにあり、古典は倣うべき模範であった²³。哲学や神学では、時代を越える普遍的な価値基準（いわば真理）が疑いなく前提とされていたのである²⁴。しかし、歴史意識が成立するとともに、過去とは現在と異なる基準の下にあり、直接的な理解が困難な疎遠なものとして捉えられることとなった²⁵。過去は現在の基準ではなく、過去の基準に照らして初めて正しく理解できるというわけである²⁶。それ故、訓練された歴史家のように過去の基準によって判断することができない一般の現代人には、過去の正しい理解が不可能であると考えられるようになった²⁷。なぜなら、歴史意識とは歴史的諸世界における異質性の意識、過去との非連続性、断絶性の意識だからである。このことから、歴史意識的立場は、過去の出来事を理解するには、それが成立した時代や社会的な背景の証拠のみに基づくべきであると主張する²⁸。

さらに、伝承されたテキストは現代人にとって異質な、過去の世界に由来するものだという考えから、歴史意識はテキスト解釈にも適用されることとなり、その結果として解釈学は大きく変質した²⁹。その転換点となったのが、先述したシュライアマハーの解釈学である。シュライアマハーは、異質な過去のテキストをいかに正しく、誤解なく理解するかということを解釈学の主要な課題としたことから、正確な理解の手段として、歴史学的手法を解釈学に導入したのである³⁰。そして、シュライアマハーの解釈学によって、テキスト了解の目的とは著者の精神の追構成や著者が生きた時代の再構成にあり、テキスト解釈とは著者の魂との交感であるとして、テキストを心理学的解釈や文法的解釈などと結びつけることが常識的に考えられることとなった³¹。このようなシュライアマハーの解釈学によって、解釈者の了解概念は伝承とのつながりから解放され、人間と思考との関係から規定されるようになった³²。シュライアマハーにおいて解釈とは、外的な言語がその根源にある思考を取り戻すための技法なのである³³。そこで、シュライアマハーにおいて重要とされるのが、解釈者がテキストの執筆された社会的・言語的状况を再構成し、自らを無にして著者の心的状況の中に移入することである³⁴。

以上のようなシュライアマハーの思想はディルタイによってさらに推し進められ、法律や国家といった制度を含む社会科学にも解釈学が適用されることとなった。社会科学はその時代の人々の歴史性によって条件付けられているという理由から、社会科学は解釈学的な手法によってしか解明できないとディルタイは考え

る³⁵。言ってみれば、ディルタイにとって解釈学の目標は人間の生（Leben）を理解することなのである³⁶。このことから、ディルタイは「体験」の重要性を支持し、実証主義を拒絶しようとした³⁷。そこでディルタイは、テキストに現れた「表現」を手掛かりにして、「体験」を理解する。彼において、解釈者は自らの立場を離れ、理解されるべき人や組織への共感によって、相手の人生経験を追体験しなければならず、そのことによって初めて、人間の生の豊かな内実がとらえられる³⁸。つまり、ディルタイは表現の理解という迂路を通して、生を生それ自体から理解しようとするのである³⁹。しかし、ディルタイは人間の生を解明するために、歴史学を用いた。言ってみれば、これは人文科学に自然科学的手法を応用することである⁴⁰。そのため、ガダマーの指摘するところでは、ディルタイは人間的「生」と自然科学的「学」との間で分裂してしまっている。シュライアマハーは心理学的解釈を、ディルタイは人間的生の解釈学を打ち立てたわけだが、彼らの解釈学はあくまでも啓蒙合理主義をルーツとした歴史意識に裏打ちされていたのである。ガダマーは、人間的生は実証主義的方法によって明らかにすることができないというディルタイの態度を継承するものの、ディルタイが「方法」から脱却することができなかった点については批判している。

ガダマーの考えでは、解釈学の歴史主義化によって、著者の自己理解や著者と同時代の読者の解釈だけが絶対視され、テキストが伝承されていく過程や、成立の時代に後続する諸時代と解釈者が属す現代が分析の視野から閉め出されてしまう⁴¹。また、遠い時代に書かれたテキストであっても、後世の人間にとって意義深い真実が述べられている場合もあるということが見落とされてしまう。過去と今の断絶性を特徴とする歴史意識の解釈学は、過去のテキストが後の時代の人々に語りかけ、訴えかける可能性を無視してしまっているのである。

そこでガダマーは、ハイデガー哲学⁴²における存在論を基盤として、「解釈者の歴史性」を核にした画期的な解釈学を打ち立て⁴³、従来の方法的・歴史主義的解釈学を打破することを試みる。解釈者の歴史性を了解に取り込むことをおろそかにするのであれば、どんな解釈学もガダマーによる批判の対象となる。シュライアマハーの解釈学は心理学的解釈だけでなく、文法的・技術的な要素を伴っていたと指摘されることもあるが⁴⁴、たとえそうだとしても、シュライアマハーが解釈者自身の歴史性を考慮していないことは疑い得ない⁴⁵。文法的な解釈とは、著者が用いる言語（テキスト）を著者が生きた時代の言語の全体から了解する方法であるから、この方法に立って解釈する場合においても、解釈者の歴史性とは解消すべき要素であって、解釈に貢献する要素では全くない⁴⁶。しかしながら、現代の解釈者は、著者の時代ではなく、現代に生きている。歴史意識の解釈学が、解釈者は著者の心的状況に自己移入すべきだと主張したとしても、解釈者は過去

の時代に移動することができない⁴⁷。ガダマーにおいて、解釈者とは徹底して歴史的に有限な存在であり、その認識活動まで含めて特定の時代と文化に属している⁴⁸。よって、自らが生きる時代や文化による前提を排除して、テキストが成立した時代や著者を了解することはできない⁴⁹。それ故に、歴史意識の解釈学は不可能なことを要求しているのである⁵⁰。

逆説的であるが、ガダマーは歴史主義の歴史性をさらに徹底し、それを解釈者にまで拡張することによって、歴史主義を克服したのである⁵¹。

3. 先入見と了解

先述したように、人間はその認識活動まで含めて徹底して歴史的な存在である⁵²。あらゆる人間は、自分が生きる時代に支配的な考え方や概念、生活様式の中にあり、そこから離れることはできない⁵³。人は自分が生きる時代の視点によってしか物事を見ることができず、公平に客観的立場から物事を見ることは不可能なのである⁵⁴。そしてこれは、一般人に限ったことではない。研究者もまた、自らの生きる時代の歴史的有限性の内にある⁵⁵。

解釈者の歴史的有限性という考えは、一見すると正しい了解を疎外する否定的なもののようなものである。しかし、ガダマーにとって解釈者の歴史的有限性とは了解において不可欠なものであり、むしろ、解釈者の歴史性こそが了解を可能にする⁵⁶。なぜなら、精神科学的な認識が可能となるのは、認識者自身が歴史的な存在だからである。解釈者自身の歴史性とは歴史的認識を疎外するものではなく、むしろ歴史的認識の条件なのである。このことについて、以下に「同質性」に対するガダマーの議論から論ずることとしたい。

自然科学において認識する者は人間だが、認識される対象は自然である⁵⁷。しかし、精神科学において認識・理解される対象は、作者という人間もしくはその産物である⁵⁸。そこでデヒルタイは人間の「同質性」によって了解を説明しようとした。ただし、デヒルタイ以前から、伝統的な解釈学では著者と解釈者の同質性が了解の前提であった⁵⁹。予見的 (divinatorisch) とシュライアマハーが呼ぶ直観的解釈では、解釈者が自らを著者の精神に移し入れるわけだが、この際に解釈者は著者との同質性を要求されている⁶⁰。これについてガダマーは次のように述べている。

「彼 (シュライアマハー) が考える本来の理解行為とは、著者と同時代の読者になりきるのではなく、著者との同等化にほかならない。著者との同等化によって、テキストがその著者独自の生の表明として解明される。シュラ

イアマハーが問題としているのは不分明な歴史の問題ではなく、不分明なくあなた>なのである」(『真理と方法』317頁、WM. 195)

ディルタイの考えも、シュライアマハーと同様である。ディルタイによると、民族や地域、時代が異なるとしても、根本的な人間性において同質であることによって、現代の解釈者と過去の作者の間には、基本的な部分で理解し合う可能性が保証されている⁶¹。つまり、異質な時代であろうとも、人間は根本的な人間性において同質であることによって、芸術や制度、慣習、歴史的出来事を理解可能だというわけである⁶²。つまり、ディルタイによれば、人間性という、時間を越えた同質性によって、過去の時代の人間と現代の解釈者は意思疎通することが可能となっているのである⁶³。そして、まさにこの超時間的な考えこそが、ガダマーによる批判の対象である。なぜなら、同質性とは解釈者の歴史性を無視するものだからである。

さらに、ガダマーは同様の理由で歴史家の超時間性も批判している。アプリアリな視点から神の自己実現として歴史を捉えるヘーゲル⁶⁴をシュライアマハーやフンボルト、ランケ⁶⁵、ドロイゼン⁶⁶、ディルタイらは批判するものの、実際には知の無限性という考えによって、観察者自身の歴史性を無視してしまう点において、これらの批判者たちもヘーゲルと同様であるとガダマーは指摘する⁶⁷。歴史家は、時代を超えて同一であり続ける人間性を前提として、歴史を超越した中立的な視点を持つことが可能と考える点において、解釈者の歴史性を無視しているのである。

以上の考えとは反対に、ガダマーは人間の歴史性と同質性を結びつけて理解することはしない⁶⁸。彼の解釈学において、同質性は何ら必要とされないのである⁶⁹。先述したように、解釈者が歴史性を有するということは、テキストにおける了解と解釈が、解釈者が生きる時代において支配的な概念や考えに制限されていることを意味する。しかし、これは解釈者が自分の時代に閉ざされているということではない。そうではなくて、人間は特定の時代に属する存在であるから、時代が違えば、同じテキストを異なって理解するということである⁷⁰。また、解釈者は時代を飛び越えるという不可能に挑戦する必要もない⁷¹。なぜなら、時代の隔たりとは架橋されるべき深淵などではなく、由来と伝統によって満たされ、連続したものだからである⁷²。テキストが時代から時代へ、世代から世代へと伝承されていく過程なくして、テキストが現代の読者や解釈者に読まれることはない⁷³。また、歴史家だけでなく、現代に生きる一般人も、生きる知恵を過去から学ぶ⁷⁴。

ガダマーはヘーゲルに倣い、歴史研究の目的は過去を明らかにすることではなく、過去を現在に媒介することであると主張する⁷⁵。過去の媒介という点におい

ては、歴史研究と一般の人々が行っている伝承活動は同じである⁷⁶。このことから、ガダマーは繰り返し、時代の隔たりを跳躍して著者の心と交流したり、過去を再構成したりすることではなく、伝承されたテキストの意味に参加することこそが、了解の本質であると主張する⁷⁷。伝承されたテキストは過去を再構成するための単なる手がかりでも、過去の痕跡でもない⁷⁸。過去のテキストは、今も現代の人々に語りかけているのである⁷⁹。そこでガダマーは、テキストは著者の生の断面としてではなく、その中で語られている事柄（内容）から了解されなければならないとする⁸⁰。ガダマーにおいて、解釈者の了解とは、テキストの内容に帰属することなのである⁸¹。これは、テキストの内容が解釈者の具体的な生に適用されること、解釈者がテキストから何かを教えられることを意味している⁸²。

以上、ガダマーによる同質性批判について述べた。とはいえ、解釈者の持つ歴史性がテキストの語る事柄へ接近することへの障害となり、テキストの語る事柄をゆがめてしまうのではないかという懸念は当然生ずる。一般的に言って、解釈者の持つ前提、つまり、「先入見」とは、偏見、先入観、色眼鏡であるとして、正しい認識をゆがめたり疎外する否定的なものとして捉えられることが多く、学校教育などにおいても、正しい認識のために先入見を排除するよう教えられる。これは、ガダマーによると、啓蒙主義の影響によるものである。

啓蒙主義は、伝統や権威にとらわれずに、人間が生まれつき持つ理性を用いて、個人が判断し行動することを要求する⁸³。啓蒙思想は、先入見を否定的な意味での権威と結びつけ、伝統や伝承とは正しい理解を疎外する偏見であるとして拒絶した⁸⁴。啓蒙思想において、伝統や伝承は全て理性によって裁かれなければならない。理性は法廷の裁判官のように位置づけられたのである⁸⁵。つまり、理性と伝統とは対立的に考えられたわけである⁸⁶。啓蒙主義にとって、伝統や言語、社会通念などによる先入見に頼ることは、自らの理性の使用を放棄することである⁸⁷。このような啓蒙主義的合理主義への反動として、ロマン主義が発生した。ロマン主義は理性中心の啓蒙主義を批判し、古いもの（ゴシックの中世、キリスト教的ヨーロッパ社会、社会の身分構成など）を肯定的に評価した⁸⁸。しかし、ロマン主義は啓蒙主義と価値基準こそ逆転させてはいるものの、「理性」と「神話」、「伝承」、「古典」等とを対立的に捉えている点で、啓蒙主義の図式そのものは踏襲している⁸⁹。つまり、ロマン主義は啓蒙主義が差し出す土壌で、啓蒙主義に対抗したに過ぎないのである⁹⁰。そしてこのロマン主義は、各民族の伝承や神話に対する関心を深めることにより、最終的には、19世紀の歴史諸科学の成立へと到達することとなった⁹¹。したがって、啓蒙主義、ロマン主義、歴史主義は同一の思想潮流における三つの発達段階なのである⁹²。歴史主義は解釈者の先入見を排除しようとする点で啓蒙主義と共通するものであるが、これは歴史主義が啓蒙主義の

末流だからである⁹³。

このような近代合理主義的立場に対して、ガダマーは「啓蒙思想の根本的な先入見とは、先入見一般に反対し、それによって伝承を無効化する先入見なのである（『真理と方法』428頁、WM. 275）」と主張する。一見したところ中立的である啓蒙主義的判断すらも、一種の先入見なのである。加えて、ガダマーの考えでは、先入見とは最終的な判断ではなく、理解に際して絶えず修整される仮のものであるから、それは否定的に捉えられるべきではない。また、我々はあらゆる物の見方、知識、技術、価値観、行動様式などの先入見を親や社会から獲得しており、その土台の上に理性がある⁹⁴。つまり、先入見もしくは偏見とは、持つ者と持たない者がいるというのではなく、我々の在り方そのものであり、先入見がなければ人間は生きることができないのである⁹⁵。

例えば、言語も一種の先入見である。我々が日常的に使用している言語は、各個人が独自に発明したものではなく、継承したものである。また、一つひとつの言葉に対して懐疑的態度を取り、全ての言語表現を理性的、合理的に検証した上でなければ使用すべきでないなどということはない。確かに、我々は既存の価値観や文化に反発、反抗したり、修整したり、新たな考えを発想したりすることもあるが、その場合にも必ず古いものが前提となっている⁹⁶。我々が全く何もないところから出発することはあり得ないのである。共同体で共有され、歴史的に継承されてきた認識や知識に基づいて、我々は現実を認識している⁹⁷。つまり、我々は伝承された理解の型を通して認識する現実の中で生き、そして、そのような前提、先行理解によって形成された自我を有しているのである。もし先入見の全てを排除するならば、それは自分と自分の生きる現実を排除することになってしまう。

ガダマーは解釈者の先入見と歴史認識は両立可能であるとする。過去の認識とは過去を現在に媒介することであるとガダマーは考えるが、これはすなわち、彼が過去の認識を、現在と過去の文化の出会い（いわば対話）として捉えたということである⁹⁸。しかし、対話が行われるためには、出会って言葉を交わす二つの何かがなくてはならない⁹⁹。もし現在を排除してしまうならば、残るのは過去のテキストのみであるから二者の出会いは起こりえず、過去の認識はできない¹⁰⁰。つまり、現在がなければ過去の了解は不可能であり、先入見がなければテキスト了解は不可能となる。より簡単に言うならば、新しい何かの新しさとは、古さとの対比によって初めて判明するのであるから、新しいことを経験するためには古いものにとらわれていなくてはならないということである¹⁰¹。先入見は現在を構成しているが故に、過去認識の条件なのである¹⁰²。このような理由から、ガダマーにとって了解に必要なのは、解釈者とテキストにおける同質性や共通性などでは

なく、むしろ、両者の相違や異質さなのである。

4. 了解と適用

以上のように、ガダマーはテキスト解釈を解釈者の先入見とテキストの対話であると考えた。このことを彼は「地平の融合」と言い表す。そこからガダマーが導き出すのは、テキストは常に新たに了解されるという見解である。ガダマーは次のように述べている。

「およそ了解するときは、異なつて了解するのだ、と言うだけで十分である」
(『真理と方法』465頁、WM.302)

この主張は、テキストに唯一正しい了解や解釈があるとする考えに対する批判へと直結する。なぜなら、唯一正しい了解・解釈という考えは、人間存在の歴史性に反しているからである。人間存在が歴史的なのであれば、その了解もまた歴史的である。そして、了解の歴史性とは、同じテキストが常に新たに理解されるということの意味する¹⁰³。もし、単一の正しい了解が存在するのならば、受け手はその正しい解釈を知ればよいため、それを知った後、元々のテキストは不要となってしまう。

ガダマーにおいて、過去の認識とは過去と現在における「地平の融合」であり、過去から伝承されたテキストと現代に生きる解釈者の出会いである。テキストやそれが由来する過去の時代は変化しないとしても、解釈者とその時代が違っていれば、出会いの帰結も異なったものとなる¹⁰⁴。この考えをガダマーは、「適用」の概念を使うことによつても説明している。テキストが了解される時、その内容は常に、何らかの仕方で解釈者と解釈者が属す状況に適用され、その中で妥当性を獲得し、承認される¹⁰⁵。ただし、これは意味そのものが了解された後で、その意味が解釈者の状況に応用されるということではない¹⁰⁶。了解の中に、適用でない部分と適用である部分が存在するのでもない¹⁰⁷。むしろ、了解とは本質的に適用を含んでおり、適用でない了解は存在しないということである¹⁰⁸。了解は常に「生」(Leben)に「適用」されるのである。例えば、聖書の内容を了解する時には、聖書の地平と解釈者の地平が融合している。その理解を言語化するならば解釈であり、それを教会で語れば説教となる。アリストテレスを踏まえてガダマーは、理解が倫理(道徳知)となり、生活の中に直接的に生かされると主張する。ガダマーにおいて、適用を欠いた了解はありえないのである。

例えば、法律家は法律を解釈し、実際の事例に適用する。法律家にとっての課

題は、その都度の事例の中に法を具体化することであり、これはすなわち、法を「適用」ということである。また、聖書テキストを読む場合において、信徒はそれらを自らの生活、状況に即して具体化している。「解釈学的前提は、聖書の言葉が読む者の心を捉え、また心を捉えられた者のみが信じるにせよ疑うにせよ理解するところにある。その限り、適用が第一である」(『真理と方法』515頁、WM. 338)とガダマーは言う。適用とは普遍的な真理をそれ自体で理解した後に、具体的な事例に当てはめることではない。むしろ、了解と適用は一つのことに属しており、読むこととは、テキストが示す普遍性を現実に即して理解することなのである。つまり、ガダマーにおいて、テキストを読む際には常に適用が生じているといえる。

5. 結論

第4章では、テキストの了解とは何かという根本問題について、ガダマーによる解釈学を用いて、解釈者の歴史性という観点から論じた。歴史主義的解釈学では、解釈者が自身の先入見を排除し、理性によってテキストをその成立時代から判断することが要求される。しかし、ガダマーの考えでは、啓蒙主義や歴史主義すらも、伝統や先入見を否定する特性を持つ一種の先入見である。彼によると、テキストのみならず解釈者も、特定の時代と文化に属す歴史的存在であるため、自身の先入見や前提を取り除くことは不可能である。ガダマーにおいて、先入見とは決して否定的なものではない。むしろ、テキストの意味とは解釈者の先入見とテキストの対話によって生ずるものであり、解釈者の有する先入見こそが了解の条件なのである。これは、了解が本質的に適用を含むことを意味する。すなわち、了解とはテキストを解釈者と解釈者の属す状況に当てはめるような現象であり、それによって、テキストは常に新たな意味を有するのである。

注

- 1 『真理と方法』第2部におけるガダマーの論旨を平易に要約するにあたって、本稿では特に、次に挙げる書籍を参考とした。巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年。
- 2 本稿で批判的に説明するシュライアマハーによる解釈学の特徴は、基本的にガダマーの理解に基づいていることを注記しておく。『真理と方法』の原著第1版が出版されたのは1960年だが、それ以降もシュライアマハー研究には進展が見られ、ガダマーによるシュライアマハーの理解は不正確であるという批判もある。例えば、シュライアマハーの解釈学は心理学的側面だけでなく、文法的にも裏付けされていたという点も指摘されている。しかし、シュライアマハーが解釈者の歴史性という観点を考慮に入れていないことは確かであり、この点においては、ガダマーのシュライアマハー批判は正当である。
- 3 巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、9頁。人間の現象には、人間の心理や行動様式、芸術作品、社会、法的・経済的・教育的制度などがある。
- 4 同上、10頁。
- 5 同上。
- 6 同上。
- 7 同上。
- 8 ガダマーのこの考えはフッサールに負っている。フッサールによれば、自然科学によって外的な世界は抽象化されており、我々が歴史的に生きるものとして、日常的に入り込んでいる世界（生活世界）が隠されてしまっている。この生活世界とは、客観性の根底にある世界ともいえるものである。
- 9 巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、11頁。
- 10 同上。
- 11 古代から修辞学では、完全な演説を一つの体として、全体と部分の関係を、頭と四肢との関係になぞらえてきた（『真理と方法』295頁、WM. 179）。聖書における個別の箇所を理解を導いているのは、その全体が狙う統一的な意味（スコープス）であり、この全体は部分の理解が遂行されることによって、初めて捉えられる。よって、全体と部分とは循環的關係にある。ルターは、テキストの個々の箇所は文脈、および全体が狙う統一的な意味によって理解することができるとして、これをテキスト解釈の一般原則とした（『真理と方法』295頁、WM. 179）が、実際のところ、彼が行ったのは全体と部分における解釈の循環ではない。聖書はそれ自体で統一体であるとする考えによって、ルターとその追随者は、プロテスタント的教義を、聖書の統一性を理解するための前提としてしまったのである。ルターは聖書を読むことによって「信仰義認」を発見し、「信仰のみ、聖書のみ」というテーゼを提唱した。しかし、ルターの聖書解釈においては、聖書から信仰義認論を見いだすというよりも、むしろ、信仰義認論という教義が聖書解釈に先行してしまっている。この方法では、聖書解釈とは、ただ教義に従うものとなり、聖書原理は事実上反故にされる。以上のような問題は、反宗教改革の神学やディルタイらが指

摘するところである。聖書解釈をあらゆる教義的束縛から解放させたのは、聖書を歴史資料として扱う歴史主義や、歴史的背景に関する情報をもとに作品成立の再構成を試みるロマン主義的解釈学であった。しかし、この立場において聖書とは、聖なるものでも、教義学的なものでもなく、歴史を証言する史料にすぎない。

- 12 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、12頁。
- 13 シュライアマハーは、しばしば「近代解釈学の創始者」と呼ばれてきた。彼は教授であると同時に有力な伝道者でもあった。彼は説教を「音楽を奏で、まどろんだ火花を覚醒させる」ものと考え、それを自らの本来の使命であると考えた。一方、シュライアマハー以前には、ほとんどの人が「解釈のルール」として解釈学を見ていたが、シュライアマハーは解釈学を「理解の技術」として捉えた点において画期的であった。彼は、異なる時代に異なる言語と文化で書かれたテキストを解釈することは、単に、機械的に解釈者の利益のために行うことではないと信じていた。ロマン主義の影響を受けて、彼は理解の神的（Eng: divinatory Ger: divinatorisch）側面を強調した。シュライアマハーはテキスト解釈を合理的原則だけでなく、直観的原則と関連付けた。彼は次のように言う。「人間について知る女性的な強さが、神的知識である。それに対して、比較的な知識（合理主義的知）とは、男性的知識である。神的方法（divinatory method）とは、作者を個人として、即座に（直観的に）理解しようとするものである」。理解の技術が生まれるのは、解釈者が作者に、いわば変身しなければならないからである。しかし、合理的知識と直観的知識の原則は補完的である。合理主義的解釈には解釈には具体的な説明が含まれ、神的解釈（直観的解釈）には、友人間に存在するような信頼関係が含まれる。合理主義的アプローチは、主にテキストの「部分」の解析に使用され、直観的アプローチは「全体」を貫くのである。両者の相補性はシュライアマハーの言うところの「解釈学的円環（hermeneutical circle）」に見られる。彼は次のように断言する。「全体の統一性は、さまざまな部分に関連して把握され、見られる。全体の予見的な把握、つまり、私たちの最初の全体的把握だけでは、暫定的で不完全である」。換言すると、私たちには全体的理解が必要であり、それが後に、より良い理解に達するまで修正される。シュライアマハーにおいて、解釈には部分的な、あるいは文法的な要素が含まれていなければならない、部分と全体との相互作用の反復プロセス（解釈学的円環）が、理解を向上させるのである。（Thiselton, A., 2017. *Approaching Philosophy Of Religion: An Introduction To Key Thinkers, Concepts, Methods And Debates*. 1st ed. London: Society for Promoting Christian Knowledge, pp.43-44. “Hermeneutics”）
- 14 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、12頁。
- 15 同上、18頁。
- 16 同上。
- 17 同上、19頁。
- 18 同上。
- 19 同上、20頁。
- 20 歴史意識の特徴は、第3章において論じた美的意識の特徴と極めて似通っている。歴史

意識は歴史を、美的意識は芸術を考察するという点においては異なるが、どちらも歴史や芸術を「対象」として捉え、その連続性を否定し、細分化することによって普遍的真理を方法的に発見しようとする。両者のこのような共通性は、どちらも近代に発達した啓蒙主義にルーツを持つということに起因するものである。

- 21 巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、20頁。
- 22 同上。
- 23 同上。
- 24 同上。
- 25 同上。
- 26 同上。
- 27 同上。
- 28 同上。
- 29 同上、21頁。
- 30 ただし、シュライアマハー以前にも近代合理主義はテキスト解釈に影響を及ぼしてきた。例えば、18世紀に受け入れられた歴史学的聖書批判は、啓蒙思想の理性信仰のうえに独断論的に基礎づけられてきた（『真理と方法』302頁、WM. 185）。スピノザはその典型といえる。スピノザの主張は、著者の意図を歴史的に意識するということによってテキストを理解することができるというものであり、徹底して自然科学的、合理主義的である。彼の考えでは、著者がどのような意図を持っていたのかを歴史的に調べることによって、テキスト理解は可能となる。その他にも、歴史学的思考の開拓者には、ロマン主義的解釈学の先駆者として注目されたクラデニウスが挙げられる。彼にとって重要なのは、文書の客観的内容である（『真理と方法』304頁、WM. 186）。解釈という問題全体が、彼にとっては教育上の問題として立てられている。生徒が理解できないテキスト箇所を教師が解説し、生徒の理解を助けるプロセスを彼は一種の解釈学として捉えたようである。この立場では、例えば、聖書における真理といったことは、教育の上で問題とされず、理解する上で必要となる文法的な意味といった知識を与えることが目的となる。つまり、クラデニウスは、理解できない理由を求め、それを除去することを目的とした。例えば、テキスト理解が困難な理由が、筆者と読み手の間にある習慣的差異に起因する場合は、テキストの執筆された時代の習慣を説明する。クラデニウスの立場において考察されるのは、テキストにおける心理やその意義、深い含意などではなく、歴史的、文法的なレベルでの実証的意味であったということである。
- 31 先述したスピノザやクラデニウスと、シュライアマハーとの間には、極めて大きな転換点がある。シュライアマハーは、思想はその成立に立ち返ることによってのみ真に理解できると考えたが、その念頭にあるのは、啓蒙主義以降の合理主義的解釈学でも、理解を助けるための教育的解釈学でもない。むしろ、彼の解釈学の最も独自の点は、心理学的解釈にある。シュライアマハーは、解釈の前提となる異質性（いわば「分からなさ」）を人間の個性として捉える。シュライアマハーの考えにおいて理解の対象は、客観的で無機質な資料ではなく、「あなた（du）」という他者である。シュライアマハーにとって、

テキストには「あなた (du)」の個性と、理解の努力が必要となる異質性というものが避けがたくあり、話者や著者とといった人間の心理的解釈とは、突き詰めると、天啓的な態度、作家の心理状態への自己移入、著作執筆の内的な過程の把握、創造的行為の追構成なのである (『真理と方法』310 頁、WM. 190)。このように、シュライアマハーは理解を作者による生産を再構成することであると考えた。しかし、受け手による再生産は、作者による生産を越えるものであるとされる。というのは、受け手がテキストを再構成する際に、作者には無意識のままであった多くのことが意識化されるからである。このことから、シュライアマハーは、解釈者が作者を、作者自身が理解していたよりもよく理解することが大切だという命題に到達した (『真理と方法』307 頁、WM. 195)。

- 32 巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019 年、21 頁。
- 33 思考と言語は一体であり、思考がテキストとして外的に固定されるとき、言説を生み出す技術 (修辞学) とともに、この言説を解釈する技法 (解釈学) が必要となる。このような考えを背景とすることからも、シュライアマハーにとって解釈とは、あくまでも作者の思考 (もしくは作者の生) の追体験であることが分かる。
- 34 同上、22 頁。
- 35 Thiselton, A., 2017. *Approaching Philosophy of Religion: An Introduction To Key Thinkers, Concepts, Methods And Debates*. 1st ed. London: Society for Promoting Christian Knowledge. pp. 22-23. "From Hegel to the present day"
- 36 生 (Leben) とは、共同体や社会の多様性の中で、また個人においてそれぞれ異なる人生の中で、経験の共有された流れである。(Idem.)
- 37 Idem.
- 38 Idem.
- 39 丸山高司『ガダマー 地平の融合』講談社、1997 年、53 頁。
- 40 ガダマーはディルタイの解釈学を批判的に受け継ぎ、自らの解釈学を形成している。そのため、ディルタイとの対話は『真理と方法』において極めて重要である。ディルタイの根底には、我々が実際に生きる中で哲学はどうあるべきかという問題意識がある。そこで彼は、実証的方法を批判し、生の哲学を打ち立てる。しかし、矛盾することに、ディルタイの方法は、人文科学に自然科学的手法を応用することによって、それらを客観的に構築するというものであった。そのため、ガダマーの指摘するところによると、ディルタイは、人間的「生」と自然科学的「学」との間で分裂している。そこで、この分裂を克服することが、ガダマーの課題となる。また、ディルタイにおいて、「解釈学」とは、「理解の理論」のことである (丸山、前掲書、54 頁)。そして、シュライアマハーを受け継ぎ、ロマン主義的解釈学に立つディルタイにとって理解とは、テキストから読み手が、人物や作品の個性を追体験、追構成することであり、また、主観と主観の神秘的な交わりなのである。彼の考えでは、受け手は自己移入によって、テキストを媒介としてそこに表現されているものを理解する。それでは、個人の経験とその認識は、どのようにして歴史的経験へと高められるのだろうか。ディルタイは、歴史を解釈学的に捉える。彼の考えでは、ロマン主義的解釈学によって、個性を認識することはできる。しかし、それらの個性の連関、つまり、大きな歴史の流れを把握することは個性の把握によって

は不可能である。それを説明するためにディルタイは、ヘーゲルによる「客観的精神」の概念を変形して用いる。ディルタイはヘーゲルを批判しつつも、ヘーゲルによる観念論的概念を採用しなければ、歴史の流れを説明できなかった。ディルタイの定義において、「客観的精神」とは「ひとびとの間に成立している共通性が感性界に客観化された多様な形式」なのである（丸山、前掲書、57～60頁）。ディルタイにおける客観的精神とは、感性界に客観化された形式である。彼がヘーゲルと異なるのは、芸術や宗教、哲学の中にも、直接的な真理ではなく、生の表現形態を見る点にある。ディルタイの解釈学とは、体験を理解するためのものなのである。彼の解釈学は、「生の体験」、「生の体験の表出」つまり表現、そしてその「了解」という3段階の構造になっている。了解が可能なのは、客観的精神が他者と自己を媒介しているからである。単なる個別的な経験の理解ではなく、国家、民族といった歴史的な事象を想定し、個人を超えた大きな歴史的事柄を理解するためにディルタイは客観的精神の概念を用いるのである。ヘーゲルの時代においては、国家などが神的なものとして客観的精神とされた。しかし、ディルタイは客観的精神を普遍的な理解のための媒体として変容させたため、家庭などの極めて卑近なものも客観的精神に含むようになっている。ヘーゲルの客観的精神をディルタイは変容させている。ヘーゲルは、全世界、全歴史を上から統括する、神のような概念を客観的精神としている。しかし、ディルタイは、歴史意識を考える上で、個々の体験に重きをおく。ディルタイにおいて、われわれを囲む全ての生の形式、生活スタイルといったものが客観的精神となっている。テキストから個々の出来事を追体験することはできるが、個から歴史の流れを理解する場合には、客観的精神を媒介にする必要があるとディルタイは考えた。換言すると、現実の主観に代わって<論理上の主観>、つまり、客観的精神が歴史理解を可能にするのである。ディルタイは、自然科学への批判として、歴史学の新しい方法論を基礎付けようとした。その動機には、ディルタイの時代において、カント的自然科学モデル（普遍性・必然性・客観性）が学問の典型であると考えられ、それが人文科学にも適用されていた背景がある。しかし、ディルタイ自身も、結果的に、自然科学モデルの見地に立って解釈学を形成してしまっているのである。ディルタイ、フッサールまでは、経験の理解が自然科学的な方法で考えられていた。自然科学の考えは、同じ手法で対象にアプローチすれば、誰しも同様の結論が得られるというものである。つまり、彼らにとって経験の客観性とは、それを反復できるところにある。このように、自然科学によって人間的経験を分析するのがデカルト主義であり、これをガダマーは批判するのである。

- 41 第3章において例示した聖書学が、まさにこの立場である。
- 42 ハイデガールの解釈学におけるキーワードは「事実性」である。事実性とは、我々一人一人が「今、ここ」にいるということである。つまり、事実性とは、人間が「現存在」として「今、ここ」に存在するという、それ以上さかのぼることのできない事実である。「今、ここ」に立ち戻ったことが、ハイデガールの偉大さであり、この考えは哲学的な破壊力を持っている。ハイデガー以前の哲学は、「今、ここ」から離れて対象について考えた。しかし、理解とは「今、ここ」でしか起こり得ないとするハイデガールの考えは、い

わば開き直りの哲学である。現存在（人間）とは歴史的な存在である。歴史を考える上でも「今、ここ」にいる「私」を抜きにしては語り得ない。ヘーゲルなどの歴史観では、自らを歴史の外に置き、いわば神の視点で歴史を研究していた。これに対して、ハイデガーは、自らも時間的な存在として、時間に押し流されていくものとして歴史を捉えることから、客観的な歴史を自分から切り離して考えるような、抽象的な歴史観を批判するのである。

- 43 「歴史」を指すドイツ語は2種類ある。第1にヒストーリッシュ (historisch)、第2にゲシトリッヒ (geschichtlich) である。名詞のヒストーリエは、「客観的な歴史」といった意味合いである。これに対して、ゲシヒテはより広く、生活的な意味を持ち、「物語」「出来事」「歴史」とも訳される語である。ゲシヒテで表される歴史とは、物語的精神の歴史である。ガダマーは科学的、合理主義的考えを否定しているわけではない。しかし、彼によると、解釈の問題は、科学的方法によって十分に解明することができない。歴史的テキストから教訓を学ぶ、聖書テキストからその世界を体験するといった段階があることから分かるように、歴史とは客観的に完結するものではなく、「私」の解釈が介在する。例えば、我々が生きていく上では、「なぜ私にそのような出来事が起きたのか」といった問いが生ずる。客観的出来事ではなく、それを受け入れる現象を探求することが、解釈学の役割である。「なぜこんなことが起きたのだろうか」「これは運命なのだろうか」「神が導かれたのだろうか」あるいは、「悪魔によって引き起こされたのではないか」など、出来事に対して人間は常に何らかの解釈を施すのであり、客観的事実をそのまま受け入れ、満足することはない。言い換えると、事実をどのように捉えるかということが解釈であり、事物と我々の関わりの中で、我々の生が関わる物語的歴史が現れる。このような歴史とは科学的なアプローチによる客観的歴史 (ヒストーリエ) ではなく、人間の生、解釈が関わる物語的歴史 (ゲシヒテ) である。ディルタイやガダマーが目標とするのは、物語的歴史にある。
- 44 M. Frank などがそのように指摘する。
- 45 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、13頁。
- 46 同上、16頁。
- 47 同上。
- 48 同上、25頁。
- 49 同上、26頁。
- 50 同上。
- 51 同上。
- 52 同上、27頁。
- 53 同上。
- 54 ガダマーのこの考えはハイデガー哲学を基盤とするが、さらにその元にはフッサールの認識論がある。デカルト以降の近代的な考えにおいて、主観と客観は明確に分けられるわけだが、現象学的に言えば、対象は意識の働きによって成立している。外的な諸事物が存在しているということをいったん判断中止 (エポケー) し、意識に直接与えられる

ものを分析する。そして、存在すると考えられるときにのみ外界の存在が妥当だとする。このような対象を構成する手続きを能作という。フッサールにおける認識論の構図とは、第三者的視点から対象と主観の関係を描写するのではなく、一人称のパースペクティブに立ち返って検討する。例えば、サイコロがテーブルの上にあるとする。サイコロは一人称のパースペクティブの中では、それを見る角度によって平行四辺形や四角形などの形が現れる。しかし、サイコロを動かし、観察者が位置を動かすことによって、サイコロの6面が次第に見えてくる。最終的に、サイコロの平行四辺形的な現れ方を突破して、サイコロそのものへと超越する。これが能作である。つまり、サイコロの現れ方（所与性／現出）を通してサイコロそのもの（現出者）の理解へと至るのである。したがって、フッサールにとって、純粋な客観性とはあり得ないものである。そして、彼は純粋な客観性という考えを克服するために現象学を打ち立て、「生活世界」を提唱する。そしてこの考えは、ディルタイやガダマーに強く影響を与え、自身の生を通してしか了解は成立しないという考えへとつながることとなった。

- 55 研究成果それ自体は普遍的であっても、その研究を進めるにいたる地平というものがあ
る。例えば、物理学などの自然科学的研究によって提示された理論は、誰でも同じ結果
を再現可能であり、そうでなくてはならないが、研究者がその研究成果を出すに至る地
平は確かに存在する。例えば、自然科学の実験においても、使用する機器などは時代的
状況に制限されている。また、『レトリックと人生』によって論じられる認知的隠喩理論
はあらゆる日常言語において当てはまるものであり、地平的要因が見受けられない。し
かし、その著者であるジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンが認知的隠喩理論とい
う学問的帰結へと至ったのは、西洋哲学的伝統への批判によってである。彼らもガダマー
同様、客観的真理や絶対的真理が存在しないとする立場にある。レイコフは『レトリッ
クと人生』の前書きで以下のように述べている。「(マーク・ジョンソンと) 出会ってほ
どなく、互いに協力して自分たちが考えていることを一編の簡潔な論文にまとめて、意
味に関する最近の理論の欠陥を指摘しようということに話がまとまった。だが、1 週間
とたたないうちに現代哲学や言語学には古代ギリシア時代以来西洋では伝統的に当然の
こととされている前提があるために、われわれがやりたいと思ったような議論は提起す
らできないことがわかった。それは意味に関する既存の理論を敷衍したり継ぎ合わせたり
すれば済むような問題では無く、西洋哲学の伝統の中心的前提を修正するような問題
であったのである。とくに、それは客観的真理あるいは絶対的真理が存在する可能性を
否定し、それにまつわる多くの前提を修整するような問題であったのである」以上のよ
うな例から言えるのは、純粋に客観的な態度というものには存在しないということである。
- 56 このガダマーの主張は、ハイデガーに負うところが大きい。ハイデガーは、理解には 3
点の契機があるとす。物事に関心を持ち、理解するということは、①物事を取り巻い
ている事情の全体から理解し (Vor-habe 先行把持)、②視点を向けることで方向付け
(Vor-sicht 先行視)、③何らかの期待に基づいて解釈している (Vor-griff 先行把握)。Vor-
はドイツ語で「前」という意味である。つまり、「テキストを理解しようとする者は、つ
ねに投企を遂行している (『真理と方法』423 頁、WM. 271)」のであり、また、「そこに

書かれているものを理解するとは、そのような先行投企を練り上げていくことなのである（『真理と方法』423頁、WM. 271）。哲学的な用語で説明されているが、端的に言えば、我々が普通にする読書も同じことをしている。ここでの読書とは、ライトノベルを読む場合のような軽い読書ではなく、古典的な小説や名著と言われているような書物を読み、理解しようとするのである。我々は何らかの期待をもって本を手に取り、読み進める。そして、期待とは違うことが語られることを通して、自らが持つ当初の期待を修正し、関心を維持して読み進める。それによって、テキストの意味合いが違って見えてくるということもある。事柄そのものに即して、テキストを読む（私）が吟味され、変化していくのである。我々が慣れ親しんだ言語用法とテキストの言語用法との間に差異を認めることができるようになるのは、「つまずき」の経験によってである。例えば、自分と相手が同じ標準日本語を話していたとしても、育った環境が違えば、意味を理解できずに「つまずき」が起きることがある。これは、話者それぞれに個別の言語用法があることによって生じている。「つまずき」というと否定的な印象だが、「つまずき」があることによって自らの先入見に気づき、理解を深めることができるのである。「他者やテキストの意見に対する開かれた態度」（『真理と方法』426頁、WM. 273）が求められているとガダマーが主張するように、自らの使用法の正当性を言い張るのではなく、自らを柔軟にして、他者性に対する感受性を備えておく必要がある。支配あるいは被支配といった、力による関係性によっては、真の理解に至ることがない。そこでガダマーは次のように言う。「肝要なのは、自分自身が先入見にとらわれていることを自覚することである。それによってテキストそのものがその他者性を示すようになるのであり、またそれによってテキストは解釈者自身の先行意見に、テキストが語る事柄の真理を対抗させる可能性を獲得するのである」（『真理と方法』427頁、WM. 274）。

57 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、28頁。

58 同上、28頁。

59 同上、120頁。

60 同上。

61 同上、121頁。

62 同上。

63 同上。

64 ゲオルク・ヘーゲルはカント同様、多大な哲学的転機を提供した。彼は特に理性、歴史、そして全体性を強調した。理性は実在するが、歴史的な過程に固定されている。ヘーゲルに続いて、ディルタイとガダマーが、歴史的理性（historical reason）という言葉を作った。ヘーゲルの考えでは、シェリングはあまりにも主観的な理想主義者であり、シュライアマハーはあまりにも人間の感情に取り付かれている。ヘーゲルによると、理性と論理こそが、現実の理論を開くのである。著書『精神現象学』（1807）においてヘーゲルは、神とは絶対的対象、究極的現実であり、有限な人間とは相互主観的な現実であると主張する。ヘーゲルにとって、神はテロス(Telos)、つまり、目的 (End) である。ヘーゲルは、人類が歴史的過程によって根本的に条件付けられていると考えた。換言すると、人間は

歴史と社会の中で自分が置かれている状況によって決められた視点に縛られているのである。この考えは哲学に発展を促し、ディルタイを経て、フッサールに始まる近代大陸哲学へとつながった。ガダマーやポール・リクールに代表されるように、また、サルトルや解釈学の伝統によって、特にマルティン・ハイデガーにおいて、ヘーゲルの考えは発展的に用いられている。これらの作家の多くは、人間の歴史的有限性を強調する。ヘーゲルの考えでは、絶対者は歴史的、弁証法的、論理的プロセスの「はしご」として自己を展開する。有限な人間の意識（テーゼ）は、否定（アンチテーゼ）に遭遇し、弁証法のプロセスはこれを高め(Ger. *erheben*)、人間の意識をより大きなもの、もしくは、より高いものに同化させる(Ger. *aufheben*)。このようにして意識は自意識となり、理性、精神へとつながる。ヘーゲルはデカルトの静的知識理論(static theory of knowledge)に強く反発し、著書の完成後に書いた序文では、自らの主張を述べている。これらの議論の後に、彼は宗教を絶対的知という観点から説明した。フィヒテとシュリングは、「他者(the other)」(テーゼとアンチテーゼ)の論理を提唱したが、それは、大陸哲学において一定の役割を果たしてきたのである。その大陸哲学の中には、フランスのリクールとレヴィナスも含まれる。(Thiselton, A., 2017. *Approaching Philosophy of Religion: An Introduction To Key Thinkers, Concepts, Methods And Debates*. 1st ed. London: Society for Promoting Christian Knowledge. pp. 22-23. “From Hegel to the present day”)

- 65 歴史学は資料によって歴史を再構築する。歴史を考える上で歴史家が問題とするのは、個々のテキストを貫く、統一的な普遍史である。ランケやドロイゼンといった歴史家は、歴史に普遍性を見いだそうとした。「私」の日常においても、さまざまな出来事が起こる。それらは、「私の人生」として統一的、連続的に捉えることができる。それでは、歴史においても、場所と時代が異なる出来事を統一的に、「普遍史」として捉えることは果たして可能なのだろうか。ランケは普遍史を想定し、それは目的論的な特徴をもつ。つまり、彼にとって歴史には何らかの目的があり、実際に生じた出来事が後世に影響を及ぼすならばそれは成功であり、影響を及ぼさないならば失敗として歴史から排除される。ランケは、歴史を捉える上で、神が歴史を何らかの形で統治しているとして、神の意志を考えざるを得なかった。自らの主体的な考えを失い、神の創造物としての歴史へと没入していくことによって、神の創造の秘密へと至るといふ、ロマン主義的歴史観をランケは持っていた。ランケにとって、全ての歴史現象は全一的生の表れであるから、自己を失い、そこへ参与していくということが、自身の生の証しとなる。しかし、ガダマーの指摘するように、ランケにおけるこのような歴史理解は極めて宗教的な響きを帯びている。「歴史学的に思考することに成功すればするほど、歴史家の思考はますます神に似てくる。まさにそれゆえに、ランケは歴史家の任務を司祭の任務に例えたのである」(『真理と方法』343頁、WM. 215)とあるように、ランケの歴史観は極めてキリスト教的であるといえる。
- 66 全一的生が直接的に現れるとするのがランケの「力」の概念であるが、ドロイゼンの場合は、倫理的な諸力が「労働」を媒介として、共同体の歴史へとつながっていくと考える。また、ランケは、歴史家は歴史の目的を知ることができると考えたが、ドロイゼン

においてそれは不可能であり、あくまでも研究し続けることによって、理念に近づくとする。また、ロマン主義的立場から歴史を捉えるのが、ランケやドロイゼン、ディルタイにおける歴史学のあり方であった。特にドロイゼンは、アプリアリな視点ではなく、客観的研究によって歴史を再構成しようとした点において、科学的歴史学の先駆けであるといえる。

- 67 シュライアマハーは作品を再構成する必要があるとするが、ヘーゲルの立場はそれとは異なっている。ヘーゲルは、例えばシュライアマハーが言っているような、感性的・表面的な仕方で芸術作品を再構成することには意義を見いだしていない。ヘーゲルはまず、この世に存在する諸事物を包括する絶対知というものを想定し、その内容を言わば充実させていくような仕方で、今あるものだけではなく、歴史的に存在してきた（芸術を含む）様々な現象の理解を試みる。そうしたことが可能なのは、彼が歴史を、絶対知らないし絶対精神の自己展開と考えていたからであり、その表現するところ、その意味を内面化することが課題であるとした。ヘーゲルはアプリアリな歴史観、つまり、上から（神から）決定される神学的普遍史を想定しており、神が歴史において自己実現をするという、絶対知の考えがある。これに対して、一つ一つの事象（部分）から普遍史（全体）へと行き着くことができると考えるのが、ランケ、ドロイゼン、ディルタイである。歴史学における、部分と全体の循環という考えの背後には、シュライアマハーに代表されるロマン主義的解釈学の影響がある。
- 68 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、121頁。
- 69 同上。
- 70 同上、31頁。
- 71 同上、33頁。
- 72 同上、33頁。
- 73 同上、33頁。
- 74 同上、37頁。
- 75 同上、40頁。
- 76 同上、38頁。
- 77 同上。
- 78 同上、39頁。
- 79 同上。
- 80 同上、42頁。
- 81 同上。
- 82 同上、44頁。
- 83 同上、46頁。
- 84 丸山高司『ガダマー 地平の融合』講談社、1997年、119頁。
- 85 同上。
- 86 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、47頁。
- 87 丸山高司『ガダマー 地平の融合』講談社、1997年、119頁。

-
- 88 同上、120 頁。
- 89 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019 年、46-47 頁。
- 90 同上。
- 91 同上。
- 92 同上。
- 93 同上。
- 94 同上、48 頁。
- 95 自然科学研究は、進歩の法則を特定の状況からではなく、対象の法則から得ている。これに対して、精神科学の本質は伝統の作用にある。同一の研究対象というものは自然科学においてはふさわしいが、精神科学の場合、伝承に向かう研究関心は、その時代と時代の関心によって動機づけられる。よって、歴史研究は対象から目的論的に捉えることができない。精神科学においては、「対象」それ自体が存在しないということが、自然科学との決定的な相違点となっている。
- 96 同上、48 頁。
- 97 権威をどのように捉えるかという点が肝要である。啓蒙主義が権威を非難したことによって、権威の概念そのものがゆがめられ、権威という言葉が否定的なイメージで捉えられるようになった。「理性と自由」の対立物である「服従」が権威と結びつけられ、特に教会や聖書の権威が批判されたのである。しかし、ガダマーの考えでは、権威の本質は、とらわれや服従にあるのではなく、相手の判断が自分よりも優位にあるという理性的判断によって承認し、信頼することにある。権威は、広い視野を持っていたり、事態に精通していたりという理由によって獲得されるものなのである。人間存在の歴史的有限性の特徴は、伝承されてきたものの権威が、絶えず我々の行動や態度を支配しているということである。よって、伝統を考えるということは、それを異質で疎遠なものとして対象化することではなく、自らを再認識することである。日本語を例とするならば、日本語について考えるということは、日本語を対象化することというよりも、日本語を話す自分自身を再認識するということである。
- 98 卷田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019 年、50 頁。
- 99 同上。
- 100 同上。
- 101 同上、52 頁。
- 102 同上。
- 103 ただし、ここで注意しなくてはならないのは、ガダマーが適切な了解を不要と考えたわけではないということである。受容者がテキストの意味を自由に与えることができるとする P・ヴァレリーの主張を、解釈学的ニヒリズムであるとしてガダマーは批判する。そこでガダマーが解釈の基準として提示するものの中で特に重要なものが、テキストの内容（事柄）である。正しい了解は正しい先入見によって導かれるが、この「正しい先入見」とは内容をよく媒介する先入見である。そして、媒体としての先入見が他のものを伝えるというその機能に徹するのであれば、媒体は内容の中に消え去る。換言すると、

先入見がテキストの内容を正しく伝えているのであれば、先入見は意識されることがないということである。よって、解釈はテキストの内容の中に消失したときに初めて正しい解釈であるといえる。なぜなら、ガダマーにおいて、了解と解釈とは著者でも読み手でもなく、テキストの内容に属しており、テキストの内容の実現に他ならないからである。ただし、唯一正しい解釈はあり得ないということは、どんな恣意的な解釈も許されるということではない。なぜなら、解釈者は歴史的な存在として自分が生きる時代を自由に選ぶことができず、自らが属す時代が指示するようにしか解釈できないからである。

(同上、2019年、110頁。)

104 巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年、107頁。

105 同上。

106 同上。

107 同上。

108 同上。

＜参考＞

**シュライアマハーとガダマーの思想的対比
（『真理と方法』449～480頁（WM. 290-305）の整理）**

	シュライアマハー および歴史学的思考	ガダマー
共通の前提	理解の運動は常に、全体から部分へと進み、そしてまた全体へと戻る。理解の課題とは、理解された意味の統一を拡張していくことである。あらゆる部分が全体と調和するということが、理解の正しさのための基準である。そのような調和の欠如は、理解の失敗を意味する。（458頁始め）	
立場	ロマン主義的解釈学	ハイデガーによる存在論的解釈学
理解のプロセス	部分と全体の解釈学的循環を、客観的側面と主観的側面に分けた。 （客観的側面）個々の語が文という文脈に属しているように、個々のテキストはその著者の諸作品の文脈に属し、そして、その作品は当該の文学ジャンルないしは文学の全体に属している。 （主観的側面）テキストは作家の心的生の全体に属している。 客観的な性質のものであれ主観的な性質のものであれ、そのような全体にいたって初めて理解は完成する。（458頁1段落）	出来事だけでなく、理解もまた、歴史に動かされている。理解は主観性の行為としてよりは、過去と現在がたえず互いに橋渡しされている伝承への参入として考えるべきである。（456頁3段落～457頁）
理解の前提	テキストを理解しようとするとき、受け手は自身を著者の心的状態に移し入れている。（458頁2段落）	テキストを理解しようとするとき、受け手は話題となっている事柄について合意している。（459頁1段落）
理解の奇跡	理解の奇跡とは、著者と読者の魂の、秘密に満ち	理解の奇跡とは、共通の意味への参与である。（458頁

	た交感（交流）である。 （458 頁始め）	1 段落）
理解の循環①	（ガダマーによる批判） 解釈学における理解の課題を形式的な普遍性において捉えることによって、理解は自然科学における客観性の理想と一致する。しかし、それは歴史意識の実際のあり方（つまり、われわれも歴史的存在であるということ）を解釈学の理論において承認するのを放棄することによって可能となった。（460 頁）	理解の循環とは、形式的な性質のものではなく、主観的なものでも客観的なものでもない。（461 頁 1 段落）
理解の循環②	理解の循環運動はテキストを行き来するが、それはテキストの完全な理解において「解消されるもの」である。（460 頁 2 段落） 天啓によって、解釈者は完全に著者に身を移し入れ、テキストが持つ異質さの全てを解消する。（460 頁 終わり）	テキスト理解は、先行理解の先行把握的運動（つまり、テキストに対して読者があらかじめ抱いている期待と、その修正の運動）によって、「継続的に規定され続ける」ものである。（460 頁 終わり） 循環的理解において、伝承の働きと解釈者の動きは互いに他に働きかける。（461 頁） テキスト理解を導いているという意味での天啓は、理解する者を伝承と結びつけている共同性から規定されている。この共同性は、理解する者が伝承へと関わる中で、絶えず形成され続けている。（461 頁 1 段落）
理解の循環③	理解の循環は方法的循環である。 （461 頁 終わり）	理解の循環は、理解の存在論的構造契機を記述するものである。（461 頁 終わり）
親近性と異質性	理解における親近性と異質性（つまり、まじり）の両極性は、読者と個性	伝承がわれわれにとって持つ、異質性と親近性の間の位置とは、「距離

	を隠し持つテキストとの間の緊張関係であるとして、心理学的に捉えられる。(463 頁)	をおいた対象の性質」と「伝統への帰属性」との中間である。(463 頁)
解釈学の課題	解釈学の課題は、理解の手法(方法)を詳述することである。(463 頁 2 段落)	解釈学の課題は、理解が起こる諸条件を解明することにある。(463 頁 2 段落)
時間の隔たりによる作用	理解とは、著者による生産行為の再生産である。よって、読者は著者が自分自身を理解するよりも、よく著者を理解しなければならない。(464 頁 2 段落) 後からの理解が作者における生産行為に対して根本的に優れており、それゆえ、より良い理解として定式化できるのは、作者の無意識的行為を後から解釈者が意識化し、作者と一体化するからである。よって、時間的隔たりによって、より良い理解が可能となっている。(464 頁 3 段落)	テキストは伝承の全体に属しており、各時代はこの伝承の内容に関心を持ち、この伝承によって自らを理解しようとする。(464 頁 終わり) 解釈者に語りかけるようなテキストの本当の意味は、著者や同時代の読者のような機会的なものに依存してはいない。本当の意味が機会的なものにくみ尽くされることはない。なぜなら、テキストの意味は常に解釈者の歴史的状況によっても、歴史の客観的な信仰の全体によっても同時に規定されているからである。(465 頁 始め) 歴史的隔たりが、解釈者と作者との間に解消しがたい差異としてあることによって、テキストの意味は常にその著者を超える。それゆえ、理解は単に再生産的な行為ではなく、常にまた生産的な行為でもある。(465 頁) よって、時間が隔たったテキストを理解するときには、 そもそも別の仕方 で理解している。(465 頁)
時間とは	時間とは、著者と我々を別け隔てるが故に架け橋されるべき深淵である。(466 頁 1 段落) 時代の隔たりは克服されるべき	時間とは、現在にあるものが根を下ろしている、出来事の規定であるから、時代の隔たりを積極的で生産的な理解の可能性をもつものとして

	<p>であり、テキストの書かれた時代の精神に自身を移し替えなければならない。(466 頁 1 段落)</p> <p>自分自身の概念や観念ではなく、その時代の概念や観念で考えるべきであり、そのようにすれば、歴史的客観性にまで進むことができる。(466 頁 1 段落)</p>	<p>認めることが重要である。(466 頁 1 段落)</p> <p>時代の隔たりとは、由来や伝統の連続性によって満たされているのであり、この連続性の光のもとで、我々に伝承が現れてくる。(466 頁 1 段落)</p> <p>時代の隔たりは、事柄の中にある真の意味を初めて完全に現れるようにする。(468 頁 始め) テキストや芸術的創作のなかにある真の意味をくみ出すことは、どこかで完結するものではなく、実際には無限の過程である。(468 頁) 時代の隔たりによって、絶えず新たな理解が湧きだし、予期しなかった意味のつながりを明るみに出している。(468 頁)</p> <p>時代の隔たりは、部分的にしか当てはまらない先入見を死滅させ、真の理解を導く先入見そのものを現れるようにする。(468 頁)</p>
<p>総括</p>	<p>(ガダマーによる批判)</p> <p>相手の立場や地平を突き止めることによって、その人の見解は理解できるようにはなるが、その人と理解し合うということはない。同様に、歴史的に考えるものにとって、その伝承の意味は理解可能になるが、伝承と理解し合ったり、伝承の中で自己を理解したりすることがない。理解する者はその場におらず、合意の状況から身を引いている。歴史的立場の人は、手段にすぎないものを目的に</p>	<p>一つの文化を包み込んで閉ざされた地平というものは抽象にすぎない。ひとつの立場に絶対的に拘束されることはなく、それ故に、決して閉じた地平を持つことがないということが、人間存在の歴史性の本質である。地平とは、我々とともに動くものである。伝承という仕方存在し、あらゆる人間を生かしている過去の地平もまた、いつも動いている。(476 頁 1 段落)</p> <p>歴史的な地平を思い描くことは、理解の遂行過程の一段階にすぎない。そ</p>

	<p>してしまっている。(475 頁) 伝承を歴史学的立場から見るこ とにより、つまり、歴史的状況に 身をおき歴史的地平を再構成す ることにより、テキストを理解し ている (と思い込む)。しかし、 実際には、伝承の中に自分自身に とって妥当し、しかも理解可能な 真理を見いだそうという要求を、 放棄してしまっている。(475 頁)</p>	<p>れは疎外された過去の意識へと硬 化するのではなく、理解する者がい る現在の地平に取り込まれるので ある。理解が遂行される際に、歴史 的地平を思い描くと同時に、それを 廃棄する本当の「地平の融合」が起 きている。(480 頁)</p>
--	---	---

< 第5章 >

宗教的言語の解釈における伝統と革新について¹

—創造的想像力の働きをめぐって—

1. はじめに

第3章と第4章において示したように、ガダマーにおいてテキストとは、解釈者によって常に新たに了解されるものである。ただし、「新たな了解」と言っても、ガダマーの念頭にあるのは、読み手個人の自由な発想による了解ではない。むしろ、彼の強調点は解釈者の属する時代背景（解釈者の歴史性、地平）と過去のテキストの対話によって生ずる新たな了解にある。加えて、ガダマーが芸術の解釈学において主張するのは、全ての解釈者は伝統の連続性に帰属しており、それによって作品の理解が可能となるということである。このことから、彼の解釈学では、共同体や民族への解釈者の帰属性に重点が置かれることとなっている。ガダマーの弟子であるヤウスにおいてそれは顕著となり、解釈者が言語的伝統を通してテキストを理解する以上、たとえプライベートな空間で読書するとしても、テキストを完全に私的に読むことなどできないとされる。しかし、筆者は本章において、テキスト理解における個人性を強調することとしたい。なぜなら、各時代、各共同体の地平というものが存在するように、個々人の人生における地平というものが存在するのもまた確かであり、それが特に「父なる神」のような、この世を越えた事象を指し示すテキストの了解においては、その意味において個人的地平が顕著に影響を与えるように思われるからである。また、個人的地平によって生ずる革新的意味が、共同体的・伝統的意味に影響を与えることも考えられる。

以上のことを論ずるために本章では、テキストが共同体レベルでの伝統を表現するものへと変容する過程、すなわち、テキストの「慣用化」という現象に焦点を合わせて論ずることとしたい。

2. 問題の所在・本章の目的

まず、歴史的宗教は新しい言葉を日々更新するというよりも、その宗教共同体にとって重要な言葉を繰り返し使用し続ける場合が多い²。歴史的宗教が新しいテキストを生成する場合においても、その元には必ず母型となるテキストがある。また、同じテキストであっても、解釈する受け手の生きる背景の変化によって、もしくはテキストが新しい文脈に置かれることによって、その意味が変容することがある。このような事例は、聖書における間テキスト性のネットワークにおい

て明確に発見することができる。しかし、元来、多義的であるはずの宗教的言語の意味が、使用に伴って摩耗することは避けられない³。新たに作られた宗教的言語は、使用によって次第に、眼前に生き生きとした世界を彷彿とさせる詩的多義性の言語というよりも、特定の意味を記述するだけの、隠喩的に眠った言語となる⁴。よって、歴史的宗教における共同体の成員は、新鮮な隠喩としての宗教的言語よりも、慣用化された隠喩としてのそれに触れる場合の方が圧倒的に多いと思われる。このことから、歴史的宗教におけるテキスト分析において、慣用化の問題を扱うことは不可欠であると考えられる。

以上のことから本章は、慣用化という現象を主題として、宗教的言語の中でも特に宗教的隠喩について考察を進めるものであり、宗教的隠喩の解釈における慣用化の意義を否定的に捉える考えに対して反論する。なぜなら、隠喩の慣用化は、多義性の喪失という否定的側面だけでなく、集団がその隠喩における特定の意味を了解し、承認したという肯定的側面をも持つからである。つまり、初めは個人の創造的想像力によって生成されていた生きた隠喩の意味は、集団による慣用化という試金石を経て、辞書的に定義可能な意味へと変容するのである。しかしながら、現代解釈学は多くの場合、慣用化という現象を研究対象とはしていない。なぜなら、その立場はテキストの他者性とそれによって引き起こされる新たな理解の出来事を解釈理論の核とするからである。

マルティン・ハイデガーは、テキスト解釈を「出来事」として位置づける。ハイデガーから多大な影響を受けたハンス・ゲオルク・ガダマーやポール・リクールの考えでは、宗教的言語とは文学的(詩的)言語と多くの点で性質を同じくし、それらの解釈とは、感情や感覚を伴った「芸術の経験」の一種である⁵。そして、テキストと我々の地平は融合し、新しい地平、新しい意味が生ずる。また、スタンレー・フィッシュは、読者がテキストの意味を作り出すという考えを強調する⁶。このような論考から理解できることは、現代解釈学が解釈を一種の非日常的出来事として捉え、受け手にとってのテキストの新鮮さや驚きの要素に分析の焦点を合わせているということである。特に、ガダマーの弟子であるヤウスは、我々の「期待の地平」とテキストの地平の衝突を議論の中心とするため、特にこの傾向が強いと考えられる⁷。

ここで、次のような疑義が生ずる。すなわち、「受け手にとって、テキストの新鮮さが薄れるに伴って、その価値は失われるのか」ということである。テキストが徐々にその新鮮さを喪失するプロセスとは、慣用化である。テキストは、慣用化が進むに従って日常の一部となるのであり、その持つ非日常性、新規性は次第に薄れることとなる。換言すると、テキストと我々の地平の衝突という要素は、慣用化によって徐々に希薄となるのである。そのため、現代解釈学における主要

な理論を踏まえ、テキストの価値をその新規性・他者性といった、受け手にとっての異質さにあるとするならば、慣用化とともにテキストの価値は徐々に失われるという考えとなりうる。この立場において、慣用化とは否定的な現象として理解される。しかしながら、始めに述べたように、慣用化を言語的伝統を安定させるものとして捉える場合において、慣用化とは否定的な現象ではない。

いずれにしても、慣用化という現象はテキストの認知に極めて重大な影響を与えていると推測される。そこで本章は、「慣用化によって、宗教的隠喩の認知にどのような変化が生ずるのか」を明らかにするとともに、慣用化の価値を再検討することを目的として、考察を進める⁸。

3. 方法・先行研究

宗教的言語は、この世を越えた事柄を指し示すことから、字義通りの言語によってではなく、常に隠喩的に構成されている。加えて、歴史的宗教はその共同体にとって重要な言葉を繰り返し使用し続けるということは、先述した通りである。よって、宗教的言語の慣用化を考察するためには、創出されたばかりの生きた隠喩よりも、慣用化された隠喩について分析することが必要と思われる。そこで本章では、以下に説明するように、慣用化された隠喩における認知を研究対象とするジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンによる認知的隠喩理論を中心的に用いる。

認知言語学において、おそらく最も有名な著作は、ジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンによる *Metaphors We live By*(邦訳:『レトリックと人生』)である⁹。レイコフの考えでは、隠喩とは、ただの文学的装飾ではない。それはむしろ、あらゆる人々の日々の認知に深く関わるものであり、隠喩なくして我々は、時間や空間といった最も身近な概念すら認識することができない。このような認知にかかわる隠喩とは、それが隠喩であることが通常、意識されることのないものである。我々が日常的に使用するあらゆる言葉は、隠喩に深く根ざしているということをレイコフらの主張から理解することができる。

レイコフらによる主張の中でも、本稿との関連が強いのが「概念メタファー」である。「議論は戦争である」の概念メタファーを例とするならば、議論における我々の行動の全体が、戦争の隠喩で概念規定されているということである¹⁰。すなわち、議論には現実に勝ち負けがあり、議論の相手は敵とみなされ、相手の議論の立脚点(陣地)を攻撃し、自分のそれを守る¹¹。そして、優勢になったり、劣勢になったりする。戦略を立て、実行に移し、自らの議論の立脚点(陣地)が守りきれないと分かれば、それを放棄して新しい戦線を敷く¹²。つまり、議論の中で我々

が行うことの多くは、部分的にはあるが戦争という概念によって構造を与えられているのである¹³。

認知言語学における概念メタファーと、神学におけるパウロ・ティリッヒの象徴理論はどちらも、象徴や隠喩などの表現こそが、抽象的事象の理解を可能にしているとする点で類似している¹⁴。ティリッヒによると、象徴とはそれによってしか認識することができない現実を開示するものであり、あらゆる象徴は集合的無意識の承認を得ることによって初めて象徴たり得る。その中でも宗教的象徴は、人間の内面の最深部を開示する働きを持つ。ティリッヒの象徴理論やレイコフらの認知的隠喩理論を踏まえると、超越的(宗教的)次元に対する我々の認知は、代理的表現によって可能となると同時に、それらの表現を通した形に規定されるといえる¹⁵。加えて、初めは標識でしかなかったものが集合的無意識の承認を得ることによって象徴となる現象や、新しい隠喩が人間の根本的な認知に関わる隠喩へと変化する現象はどちらも、集団がそのような表現を繰り返し使用し、慣れるということ、つまり、慣用化と深く関係している。

生きた隠喩としての宗教的言語研究、聖書解釈学的研究はリクールによる隠喩理論の立場から多くなされている¹⁶。加えて、聖書における個々の隠喩を歴史学的、言語学的立場から分析する研究も数多ある¹⁷。また、認知言語学における隠喩研究は膨大である¹⁸。しかし、このような研究と比較すると、宗教的隠喩に焦点を合わせ、それが生きた隠喩から眠った隠喩へと移行する際に、つまり、慣用化によって、どのような変化が生ずるのかについて述べた研究は、筆者の知る限り、以下において説明する、芦名定道による論考のみである。おそらく、その主な原因は、宗教的言語の慣用化という主題が、神学(もしくは何らかの宗教研究)、現代解釈学、認知言語学など、複数の領域にまたがっていることにある。その中でも芦名は、ティリッヒ、リクール、レイコフなどの論考を踏まえて、キリスト教における隠喩の慣用化について考察している。

芦名は、キリスト教における隠喩について次のように主張する。第1に、「宗教経験を生き生きと保持するためには、いわばその場となる隠喩を活性化し続けることが必要となる」¹⁹。第2に、「隠喩は反復される過程において共同体内で共有され、そして辞書に編入されることによって自明な表現形式の一部となり、発端において有していた新しい認知の驚きは喪失する」²⁰。第3に、「新しい隠喩の出現は伝統を変革するものとなるだけでなく、しばしば伝統を破壊するものともなるのであって、これに対して、眠った隠喩は伝統を安定化させ、規範的テキストの過度の隠喩化によって逸脱が生じるのを規制するものとなり得る」²¹。このように、芦名は「生きた隠喩」と「眠った隠喩」の功罪を明確に指摘する。さらに彼は、慣用化された隠喩の再活性化に言及する。隠喩は、「王なる神→父なる神→

アッパとしての神→母なる神」²²のように、伝統と革新の弁証法的過程において、解釈によって更新され、新しい宗教経験を可能にしよう²³。つまり、慣用化された隠喩は再活性化される場合がある²⁴。以上の考えは次の一文に要約される。「隠喩は、新しい宗教経験を言語化し、それを基盤にして伝統を形成し、さらに新しい解釈による再活性化を通して伝統を生かし続けている」²⁵。

本稿は、新しい宗教的隠喩が慣用化によって宗教共同体の言語的伝統を安定させるものへと変化するという芦名の主張に同意する。しかし、彼の考えには2点の問題があるように思われる。第1の問題は、彼が伝統的隠喩は新しい隠喩によって更新されると考える点にある。これに対して本稿は、それが起こりえないことを主張する。第2の問題は、伝統を表現する慣用化された宗教的隠喩における個人的認知の多様性という視点の欠如にある。以下において、芦名が用いたティリッヒ、リクール、レイコフによる理論を踏まえて、これらの問題について論ずることとする。

4. 概念メタファーの更新について

始めに、芦名の考えるところの、新しい隠喩による伝統的隠喩の「再活性化」とは、実際には伝統的隠喩の「更新」であることを確認する必要がある。例えば、「父なる神」の意味が「母なる神」という新しい隠喩によって影響を受けるということはあり、この点において、伝統的隠喩が新しい隠喩によって再活性化されるという芦名の主張は正しい。しかし、先述した「王なる神→父なる神→アッパとしての神→母なる神」²⁶や、「イエスはこの伝統的な『父なる神』をアッパとしての神へと隠喩的に更新し」²⁷などの記述から分かるように、芦名の強調点は伝統的隠喩の意味変容よりも、隠喩それ自体の更新にある。これに対して本稿は、認知に深く根付いた伝統的隠喩が、新しい隠喩によって更新されることは起こりえないことを主張する。もし芦名が、伝統的隠喩は伝統と革新の弁証法的過程を経て比較的新しい隠喩によって更新されると主張するならばそれは正しい。確かに、ユダヤ教とキリスト教の歴史において伝統的隠喩は更新されてきた。しかし、伝統的隠喩が、認知的驚きの要素を持つ新しい隠喩によって更新されるとする彼の主張には問題があると言わざるを得ない。以下において、「概念メタファー」の観点から、その理由を説明する。

先述したように概念メタファーとは、資本としての時間認識や戦争としての議論の認知など、人間の認知に深く根付いているが故に抽象的概念の把握を可能にし、同時にその表現の形に概念の認知を規定する隠喩である。そのため、概念メタファーからはそれに派生した隠喩が生まれる。「時は金なり」の例でいえば、「時

間を浪費する」などの表現である。反対に、もし「時は金なり」が我々の認知に深く根付いておらず、新しい隠喩であるならば、「時間を浪費する」といった派生表現は生まれ得ない。そして、このような概念メタファーの構造は、日常言語に限ったことではない。

「父なる神」という隠喩からは、神を彼(He)と呼ぶ表現が派生し²⁸、父の隠喩からは子の隠喩が生まれる。「父」のくだけた表現として「アッパ」としての神が生まれ、放蕩息子のたとえ(ルカ 15:11-32)のような寓喩も派生する。こうした派生表現が生まれるのは、「父なる神」が共同体の認知に深く根付いているからである。もし「父なる神」が受け手に驚きを与えるような新しい隠喩であれば、このような派生表現が生ずることはない。よって、「父なる神」とは、聖書に数多ある隠喩の中の一つではなく、集団的認知に深く根付き、神的概念を規定する概念メタファーであるといえる。そして、新しい隠喩が既存の概念メタファーに影響を与えるのみにとどまらず、それを更新するには、新しい隠喩がその新しさを失い、既存の概念メタファーと同等以上に共同体の認知に深く根付く必要がある。

ここで、芦名がそうしたように「母なる神」の例を用いて考えてみよう。確かにプロテスタントにおいて「母なる神」は認知的驚きの要素を持ち、新しい神的概念を提示する。しかし、「王なる神」が「父なる神」に更新されたように「父なる神」が「母なる神」に更新されるためには、「母なる神」が新しい隠喩であってはならない。もし「母なる神」が生きた隠喩として新たな現実を提示するのみにとどまるならば、思考に深く根付く「父なる神」によって形成された神的概念の認知に対して与える影響は軽微である。

以上の考えは、プロテスタントとローマ・カトリックにおける、「母」の隠喩モデルによる神的概念の認知を対比させることで、理解が容易となる。芦名が主張するように、認知に深く根付いた伝統的隠喩が新しい隠喩によって更新されるならば、信徒は「母なる神」という表現を知ることによって、(「父なる神」の隠喩から派生した)神を彼(He)と呼ぶ表現と同様に、神を彼女(She)と呼ぶ表現を受容できるはずである。しかし、プロテスタントにおいてそれは困難だろう。その理由はおそらく、信徒が「母なる神」という表現を耳にしたことがない、もしくは「母」の隠喩モデルを神的概念に適用することを思いつかないということではなく、その隠喩が信徒の認知に十分に根付いていないことにある²⁹。「プロテスタントは『聖書のみ』を信条とするからこそ『母なる神』とその派生表現を受容できないのである」という反論も考えられるが、聖書においても神の母性を強調する隠喩的記述はある(申命記 1:31, イザヤ 66:13;49:15, 詩編 139:13-18など)。ただし、それらの表現と比較して「父なる神」は極めて慣用化されており、信徒の認知に非常に深く根付いている。

対照的に、ローマ・カトリックの信徒において「母なる神」とその派生表現は、プロテスタントの場合と比較して、容易に受容されると思われる。なぜなら、「父なる神」が徹底的に慣用化されている点や、三位一体の教義を持つ点において両者は共通するものの、ローマ・カトリックにおいては（聖母マリアを神と同一視することは教義的に否定されており、その神学的位置付けに関しては難解な議論があるとはいえ、少なくとも庶民レベルにおいては）神的概念を隠喩的に「母」として見る認知が、聖母マリア崇敬によって信徒に深く根付いているからである。そして、ここに認知的な新鮮さや驚きの要素が全く存在しないことは明白である。

新しい隠喩は数多く創出されるが、それらのほとんどは時間の経過とともに忘れ去られるか、書かれることによって残ったとしても、派生表現が発生するほど共同体の認知に深く根付くことは少ない。しかし、新しい隠喩が極めて慣用化され（認知的新鮮さを失い）、それによって集団的認知に深く根付いた場合に限って、その隠喩は伝統的隠喩によって形成された概念を更新しうるのである。このことから、重大な認知的変化とは新しい隠喩の理解における認知的驚きによってではなく、その先にある慣用化によって生ずると考えられる。

5. 慣用化された宗教的隠喩における創造的想像力の働きについて

芦名の主張における第2の問題は、彼が最終的に問題とするのは共同体にとっての宗教的隠喩の認知であるため、共同体レベルで慣用化された宗教的隠喩の認知においても、個人の創造的想像力が介在することを認識していない点にある。

個人的認知という視点は、集団的認知と同様に重要である。なぜなら、「父なる神」のような最も慣用化された隠喩であっても、「父」のイメージにおいてそれぞれの受け手に差異がある以上、集団的視点のみでは、個人の創造的想像力によって生成される意味の広がりを見逃すこととなるからである³⁰。以下において、個人と集団における意味について、より具体的に考察する。

5-1. 集団的意味と個人的意味

本稿は、集団によって生成される意味と個人によって生成される意味が対立する、もしくは矛盾すると主張するものではなく、宗教的隠喩の意味を集団的視点からのみ分析することに対して反論する。ただし、芦名にも個人的視点が全くないわけではない。それは、芦名がリクルによる生きた隠喩理論に言及し³¹、また、「神について他者へいかに伝達するのか」ということを問いとして設定していることから分かる³²。しかし、芦名は次のようにも主張する。「古い認知を揺り

動かしそれを転換しつつ生成した新しい認知が他者においても生起するとき、そこに認知の共有が可能になり伝統の形成が行われるのである」³³、「キリスト教とはキリスト教的象徴体系において成立する宗教経験を共有する共同体と解することができるが、これは、物語による宗教経験(新しい認知)の伝達の上に存立しており、この点において、キリスト教とは、物語を共有する共同体とすることができるであろう」³⁴。以上の記述から、芦名が最終的に問題とするのは、個人的認知の多様性というよりも、いかにして個人の認知が共同体の認知を形成するに至るのかという点にあると読み取ることができる。これに対して本稿は、創出されたばかりの宗教的隠喩だけでなく、慣用化された宗教的隠喩の分析においても、個人的視点を考慮する必要性を主張する。

日常言語における認知的隠喩は、慣用化によって語義が固定化されている。しかし、宗教的隠喩の意味は、本質的に語義が完全に固定化されない。なぜなら、宗教的言語の指示は、この世を越えた事象であるため、慣用化され尽くしたものであっても、その意味には個人の創造的想像力に頼らざるを得ない領域が必ず存在するからである³⁵。これが、一般的な眠った隠喩と、慣用化された宗教的隠喩との間における決定的な相違点である。このことから、認知的隠喩理論によっては、慣用化された宗教的隠喩の意味を完全に説明することはできないと考えられる。しかしながら、隠喩における意味のあそび(ゆとり)を埋めることを可能にするのは創造的想像力であるという前提を確かなものにするためには、テキストの「表現」と解釈の「出来事」の関係に言及する必要がある。なぜなら、先述したようにハイデガー以降の解釈学において、創造的テキストの解釈とは理解の「出来事」とされ、リクールの考えでは、その出来事において解釈者の創造的想像力が決定的な役割を果たすからである。

5-2. 表現と出来事

表現と出来事の間を考えると素朴な理論は、シュライアマハーに代表されるロマン主義的解釈学である。この立場において、読者はテキストの背景を学び、それに自己移入することによって作品を再生産し、著者による創作の出来事を追体験できるとされる。シュライアマハーの解釈学において特徴的なのは、読者がテキストやその著者の個性を受け取ることが可能となるのは、天啓的(神的)直観の働きによると考える点にある。ロマン主義的解釈学では、読み手が自らの置かれている立場や価値観、伝統といった歴史的背景を完全に消去し、テキストに純粹に自己移入することが可能であり、また、そのような態度で解釈する必要があるとされる。しかし、この方法では、テキストと受け手が出会うことによって生

ずる解釈の出来事や、そこにおいて、著者が意識的にも無意識的にも全く意図したことの無い新しい意味が発生する現象を説明することができない。また、ハイデガーやガダマーが指摘するところでは、歴史的存在である我々が、自身の持つ歴史性を捨て、純粋にテキストに自己移入することは不可能である。

解釈における出来事性を説明できないという点においては、ティリッヒに対しても類似した指摘がなされている。デイヴィッド・ケルセイが指摘するところでは、ティリッヒの象徴理論によって、原初の啓示的出来事、テキストという表現、読者における解釈の出来事の連続性を説明することはできない³⁶。以下において、ティリッヒの象徴理論を踏まえて、ケルセイの指摘をより詳しく述べる³⁷。

ティリッヒが宗教的象徴によって説明しようとしていることは、人が力を得て新しい存在となる啓示的出来事である³⁸。人は通常、自分自身や隣人、神と疎外されているが、この啓示的出来事によって存在（ティリッヒにとって神は存在である）の力を得ると、和解と癒やしを得るようになる³⁹。啓示的出来事には、まず、元来の啓示（Original Revelations）がある。元来の啓示とは、イエスとその弟子、ブッダとその弟子などによって構成された啓示的出来事である⁴⁰。その出来事に参加する共同体内では、出来事の発生そのものがさまざまな方法で表現される。そのような表現には、絵画や儀式のような非言語的なものもあれば、詩や物語のような言語的なものもある。ティリッヒはそれら全てを宗教的象徴であると⁴¹。

元来の啓示的出来事を体験した共同体の次の世代では、元来の啓示的出来事に依存した新しい啓示的出来事が発生する。ティリッヒはそれらを従属啓示（Dependent Revelations）と呼ぶ⁴²。宗教的象徴（例えば福音書）は、元来の啓示的出来事（イエスの生涯と十字架の出来事）と従属啓示的出来事（福音書が読まれたり、教会で説教されたりする出来事）の連続性を提供し、結びつける⁴³。

宗教的象徴としての聖書は、2種の機能を満たすことから権威がある⁴⁴。第1に、聖書はキリスト・イエスによる最初の啓示の発生と内容を表現する⁴⁵。第2に、聖書は最初の啓示と正確に同じ内容の従属啓示的出来事を引き起こす⁴⁶。ティリッヒの考えでは、聖書の絵画はナザレのイエスが人々に媒介した治癒力を我々と効果的に結びつけるのである⁴⁷。ただし、聖書の絵画は、元来の啓示的出来事がどのように起こったのかについて表現するものであっても、イエスの経歴や人格の表面的な詳細を報告するものではない。むしろ、聖書とは、画家がその描く対象の経験を表現するために、事実を意図的に歪曲し誇張して描く表現派の絵画のようなものである⁴⁸。しかし、ここでケルセイが問題とするのは、ティリッヒが「元来の啓示的出来事の発生を表現する象徴としての絵画の分析」を「従属啓示的出来事を発生させる象徴としての絵画の議論」と関連付けていないことにある。

る⁴⁹。

元来の啓示的出来事と従属啓示的出来事との間の連続性を確立するのは絵画(象徴としての聖書)のみであり、それだけが、後の人々がイエス・キリストとつながっていることを保証する⁵⁰。よって、元来の啓示的出来事の表現である絵画が、どのようにして従属啓示的出来事を引き起こすのかが説明されなければならない。しかし、ティリッヒの理論において2種の出来事におけるつながりの説明は欠如しており、その問題は深刻である。なぜなら、このつながりが欠如した場合、神学者が今日の世界に対して語るべきことは、イエスが何を言うかに関係していないということとなるからである⁵¹。イエスの出来事を表現した聖書がなぜ我々にとっても力を持つのか、聖書を読むことがなぜ今ここで生きる我々にとっても啓示的出来事となり得るのかということを説明できなければ、キリスト教徒はキリストと無関係となってしまう⁵²。

ヴァンフーザーによると、リクール同様、ティリッヒが目的とするのは、文学的構造とはそれ自体に閉ざされているのではなく、読者の世界に手を伸ばし、触れ、そしてそれを変容させることを示すことにある⁵³。しかし、ティリッヒは、ケルセイが指摘するように、それを説明するための解釈学的手法を欠いていた⁵⁴。これに対して、元来の啓示的出来事とテキスト、そして、読み手のテキスト解釈という出来事との間の連続性は、ガダマーと彼による解釈学を積極的に取り入れたリクールによって明確に説明されている。

ガダマーの考えでは、福音書物語は、十字架の出来事やキリストの力の模倣(ミメシス)であり、キリストの存在を表現によって増大させている⁵⁵。よって、読者が福音書のテキスト世界と出会うことは、十字架の出来事と無関係ではない。また、リクールによると、書き手は読書行為において不在であり、読者は書記行為において不在であることによって、時代や状況の隔たったテキストが、読者にとって新しい意味をもたらすものとなりうる⁵⁶。さらに、リクールにとって、福音書物語の世界は創造的想像力によって形成される、「可能性の世界」である⁵⁷。福音書物語の世界が創造的想像力によって形成されるとリクールが述べる理由は、その世界とは詩的物語が指し示すものだからである⁵⁸。

解釈を通してテキストは新しい可能性を示し、読者は変容させられる。反対に、読者の変容によって、テキストの意味も変容させられる。ガダマーは、テキストの地平と受け手の地平が相互に作用し、新しい意味が生成される現象を「地平の融合」と表現する。また、読者の変容能力を解釈過程の一部に取り組みることによって、リクールはテキスト表現と解釈の出来事における連続性を説明する⁵⁹。ガダマーとリクールにとって、テキストと受け手は固定されたものではなく、相互作用によって変容するものなのである。リクールにとって、信仰とは福音書物語の

前で遭遇した世界への、想像による応答であり⁶⁰、また、隠喩や物語から意味の産出が可能となるのは、受け手の創造的想像力が働くことによる⁶¹。このように、リクルールにとって創造的想像力とは、解釈におけるあらゆる出来事にかかわるものである。そして、創造的想像力を考える上で本稿にとって重要なことは、それが集団においてではなく、個人において働くという点にある。よって、宗教的隠喩を考える上で、個人的視点を欠かすことはできないのである⁶²。

とはいえ、「父なる神」のような概念メタファー化した宗教的隠喩においては、新しい隠喩における解釈のように、意味領域の全てにおいて創造的想像力が介在するわけではない。慣用化された宗教的隠喩においては、共同体や文化的伝統によってその意味の大部分が固定化された後に、最終的に残る意味のあそび(ゆとり)を埋める上で、個人の創造的想像力が役割を果たしていると考えられる。これをガダマーの地平概念を用いて説明するならば、共同体の地平によって固定化された後に残る意味のあそびを、個人的地平が創造的想像力を媒介として埋めることによって、宗教的隠喩の意味が形成されているといえる。

以上の考えについて、例を挙げて説明してみよう。「父なる神」における「父」の意味は、教会共同体の地平や聖書テキストの地平によって大部分が固定されている。しかし、「父」という語における個人的地平が「父なる神」の意味に影響することが見逃されてはならない。具体的には、読み手がその人生において、実際に父とどのような生活をしたのか、父とどのような会話をしたのか、父に対してどのような感情を抱いているかといった個人的地平が「父なる神」の意味に影響を与える。「父」という言葉において、個々人のイメージに差異がある以上、「父なる神」の認知に、全く同じものはあり得ないのである。このように、伝統的隠喩においても個々人の認知に差異がある以上、キリスト教共同体の成員が伝統的隠喩や聖書におけるたとえ話などの認知を共有していると結論づけることは困難であると考えられる。

6. 結論

新しい宗教的隠喩の意味は動的であるが、慣用化によって徐々にその語義は固定化され、宗教共同体の言語的伝統を表現するものへと変容する。そして、信仰者はそのような表現に慣れることによって、宗教共同体特有の認知を獲得する。しかし、伝統によって形成された宗教的隠喩の理解においても、個人がその表現に対して持つイメージが影響する。なぜなら、宗教的隠喩は超越的次元を指示するため、受け手の創造的想像力によってしか捉えることができない意味領域を持つからである。加えて、重大な認知的変化とは、新しい隠喩の理解における認知

的驚きによってではなく、その先にある慣用化によって生ずると考えられる。新しい隠喩は我々に新たな現実を提示するものの、認知に深く根付いていないことから、概念メタファーとして認知を根本的に形成・規定することはない。新しい隠喩が認知に深く根付き、既存の伝統的隠喩を更新するに至るには、それが徹底的に慣用化されることが必要となるのである。

注

- 1 第5章は、次の拙稿に加筆・修正を施したものである。拙稿「慣用化された宗教的隠喩の解釈について 創造的想像力の働きをめぐって」『一神教世界』第12巻、同志社大学一神教学際研究センター、2021年。
- 2 ユダヤ教、キリスト教、イスラームといった一神教のみならず、仏教や神道などにおいても、新しい言葉が創出されるよりも、その共同体にとって重要な言葉が繰り返し使用され続けている。
- 3 本稿における「宗教的言語」とは、キリスト教における概念や神学、教義ではない。ここではリクールの立場を採用し、字義通りの意味(第1次意味)ではなく、隠喩の意味(第2次意味)によって初めて理解が可能となる、(特に聖書における)物語や詩、隠喩などのテキストを想定している。
- 4 隠喩研究において、「生きた隠喩」の対義語として、慣用化によって語義が固定化された隠喩は「死んだ隠喩」と呼ばれてきた。しかし、伝統によって形成された隠喩は新たな解釈によって再活性化される可能性が保たれており、死んでいるというよりも、眠っている。このことから、近年の研究では「死んだ隠喩」ではなく「眠った隠喩」という表現が採用される場合も多い。後述する芦名定道の論考は「眠った隠喩」を採用しており、本稿もその表記に従うこととする。
- 5 リクールは、宗教的言語とは詩的言語の一種であり、多義性を特徴とすると考える。彼にとって言語の多義性とは、言語の詩的次元の経験を可能にする極めて重要な特性である。反対に、科学言語のような多義性を欠いた言語は、感情や感覚といった、人間存在にとって重要な要素を表現することができないことから、実存的な重要性を欠くとされる。(Vanhooser, Kevin J. 1990. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur : A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press. p. 59. この著作を扱う際には、次の邦訳を参考とした。ケヴィン・J・ヴァンフーザー『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳道訳、新教出版社、1998年。)
- 6 Fish, Stanley E. "Interpreting the "Variorum"." *Critical Inquiry* 2, no. 3 (1976): 465-85. Accessed March 25, 2020. www.jstor.org/stable/1342862. pp. 477-478.
- 7 「期待の地平」とは、読者の有限の視点の特徴づける考えである。受け手の「期待の地平」とテキストの地平における衝突の例として、ルカ 6:20; マタイ 20:16; 使徒言行録 20:35 などがある。我々の有限の視点に照らして考えれば、貧しい者は富む者よりも不幸であり、先にいる者は先行し続け、与えるよりも受ける方がメリットがある。イエスによる逆説的な言葉の多くは、読み手の期待の地平と広く衝突するものであり、読み手にとっての新鮮さ、他者性といった異質さを含む。
- 8 宗教的言語を考察することを目的として宗教的隠喩を分析するのは、先述したように、福音書などの宗教的物語や詩編に見られるような宗教的詩、箴言に見られるような宗教的格言が常に隠喩的(字義通りの意味(第1次意味)によってではなく、明示的もしくは暗示的な繫辞(~である)によって結び合わされた、語と語の間の緊張関係によって生ずる第2次の指示と開示によって内容を伝達するもの)だからである。加えて、リクールによ

ると、隠喩と物語は、読み手の持つ創造的想像力の働きによって意味が産出されるという点において共通しており、隠喩とは「一種の小型テキスト」なのである(Ricœur, Paul. 2016. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Herausgegeben von John B. Thompson. Cambridge Philosophy Classics. New York; Cambridge: Cambridge University Press. chapter 6 “Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics”を参照)。以上のことから本稿では、宗教的言語について考える上で、宗教的隠喩に分析の焦点を合わせる。

- 9 Lakoff, George, and Mark Johnson. 1980. *Metaphors We Live by*. Chicago [u.a.]: Univ. of Chicago Press. 邦訳： ジョージ・レイコフ、マーク・ジョンソン『レトリックと人生』 渡部昇一、楠瀬淳三、下谷和幸訳、大修館書店、1986年。
- 10 Ibid., p.5. 邦訳：同上、5頁。
- 11 Idem. 邦訳：同上。
- 12 Idem. 邦訳：同上。
- 13 Idem. 邦訳：同上。この概念メタファーによって「議論に勝利する」、議論の相手を「攻撃する」、自らの主張を「防御する」という表現が生まれることとなる。その他にも、「時は金なり」の概念メタファーによって、資本としての時間認識が生まれ、「時間を浪費する」「時間を節約する」などの表現が生まれる。これは、単なる表現の問題ではない。我々の認知に、「時は金である」という隠喩が深く根付いているからこそ、それに派生する表現が生まれているのである。
- 14 例えば、神を人として捉えることをティリッヒは象徴であると考え。神を人として捉えること、つまり、「神は人である」という措定から、「神の愛」「神の手」「神が子を遣わす」などの表現が生まれる。当然、このような表現を字義通りに受け取ることはできず、「神は人である」の中には、「神は人でない」が内包されており、代理的表現の中には肯定と否定が両立している。(Tillich, Paul, and Renate Albrecht. 1964. *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften Zur Religionsphilosophie. Gesammelte Werke / Paul Tillich*. Evangelisches Verlagswerk., S. 218-221. 邦訳：パウル・ティリッヒ『ティリッヒ著作集4 絶対者の問い』野呂芳男訳、白水社、1999年、312頁。)ティリッヒは神を人として措定することを一種の「象徴」であると考え、その性質はレイコフが「隠喩」と考えるものと多くの点で共通している。
- 15 レイコフは、隠喩によって概念の一面が強調されることによって、他の面が見逃されることについて否定的な見解を述べている。例えば、議論を戦争として捉えることによって、議論の相手と互いに理解し合うという、協調的側面が見逃されることとなる(Lakoff, p. 10. 邦訳：レイコフ、12頁)。
- 16 その中でも、ヴァンフーザーによる前掲書が特に有名である。ヴァンフーザーによる研究を踏まえて、著名な聖書解釈学者であるシセルトンはその著作において章を割き、リクールが聖書解釈学へ与えた影響について論じている。Thiselton, Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House. Chapter 10 を見よ。
- 17 有名な研究の一つに、ソスキースによる以下の著作がある。
Soskice, Janet M. 1987. *Metaphor and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press.

ここでソスキースは、隠喩の古典的説明、定義、理論を踏まえた上で、宗教において隠喩がどのような役割を果たしているかについて論じている。

聖書における隠喩を具体的に分析した研究として、近年の著作では以下のものがある。

Verde, Danilo, and Antje Labahn, Hrsg. 2020. *Networks of Metaphors in the Hebrew Bible*. Bd. 309. Ephemerides Theologicae Lovanienses. Leuven: Peeters.

Lanier, Gregory R. 2018. *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke's Gospel*. Bd. 591. Library of New Testament Studies. London ; New York ; Oxford ; New Delhi ; Sydney: T&T Clark.

- 18 認知的隠喩理論は、人間の根本的な認知プロセスについて画期的な視点を提供するものであり、幅広い分野に影響を与えている。そのため、認知的隠喩理論に関連する先行研究は極めて膨大である。ごく一部ではあるが、以下に比較的近年の著作を挙げる。

Gibbs, Raymond W. 2017. *Metaphor Wars: Conceptual Metaphors in Human Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harrison, Chloe, Hrsg. 2014. *Cognitive Grammar in Literature*. Bd. 17. Linguistic Approaches to Literature. Amsterdam [u.a.]: Benjamins.

Ahrens, Kathleen. 2009. *Politics, Gender and Conceptual Metaphors*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

- 19 芦名定道「キリスト教思想と宗教言語 象徴・隠喩・テキスト」(京都大学基督教学会『キリスト教学研究紀要』第3号、2015年、6頁)。

20 同上。

21 同上。

- 22 現状では「母なる神」は「父なる神」を更新する隠喩ではない。芦名はフェミニスト神学が「母なる神」という隠喩によって、既存の考えに対して新しい現実を提示すると説明する。

23 芦名、6頁。

24 同上。

25 同上。

26 同上。

27 同上。

- 28 フェミニスト神学以後、神を彼(He)と呼ぶことは避けられる傾向がある。本稿で「父なる神」や「母なる神」、そこから派生する「彼」や「彼女」の例を用いるのは、神のジェンダーについて議論することが目的ではなく、隠喩がいかに宗教的概念の把握に機能しているかを考察するためである。

- 29 フェミニスト神学以降、一部のプロテスタント教会の礼拝において「父なる神」ではなく「父母なる神」が用いられている。しかしながら、プロテスタント教会全体において、「父母なる神」は慣用化されるに至っておらず、「父母なる神」が「父なる神」のように、プロテスタント信徒の認知に深く根付く伝統的隠喩となったとは考えにくい。

- 30 「父なる神」のような慣用化された宗教的隠喩であっても個人的認知に差異があるとする主張と「父なる神」は概念メタファーであるとする主張は矛盾するように見えるかも

-
- しれない。「父」という表現によって「神」という概念の把握を可能にするという点で「父なる神」とは概念メタファーである。しかし、「時は金なり」のような日常的(非宗教的)な概念メタファーとは異なり「父なる神」は非日常的(宗教的)な概念メタファーである。「父なる神」の指示対象がこの世の事物でない以上、その認知は個人の創造的想像力に依存していると考えざるを得ない。
- 31 リクールによる『生きた隠喩』は、言語の多義性や曖昧さの意義に取り組むものであり、隠喩の集団的意味については射程の外にある。そのため、リクールの生きた隠喩理論を用いる芦名も、個人的認知から論を始めているといえる。
- 32 芦名、6頁。
- 33 同上。
- 34 同上、9頁。ここで芦名がいう「物語の共有」とは、「ナザレのイエスが死んで復活した」というキリスト信仰の核となるような認識の共有ではなく、たとえ話のような「文のレベルに存在する隠喩を拡張したところに位置づけられるテキストレベルの言語表現、つまり、物語という言語表現」(芦名、6頁)における具体的な認知の共有のことである。実際に、彼はマタイ 20:1-16(ぶどう園の農夫のたとえ)を例として、キリスト教共同体の構成員が、宗教経験をいかに共有しうるかについて論じている(同上、6~9頁)。
- 35 例えば、「目玉 焼き」や「時間 を浪費する」のような認知的隠喩は、隠喩であることが通常は意識されることがなく、創造的想像力を伴わない。しかし、宗教的隠喩においては、最も慣用化されていると考えられる「父なる 神」「生きた 水」「神の 国」などにおいても創造的想像力を伴う。
- 36 Kelsey, David H. 1975. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press. pp.64-73 において、ケルセイはティリッヒの象徴理論における構造的問題を指摘する。
- 37 Idem.
- 38 Ibid., p. 64.
- 39 Ibid., p. 65.
- 40 Idem.
- 41 Idem.
- 42 Idem.
- 43 Ibid., p. 66.
- 44 Idem.
- 45 Idem.
- 46 Idem.
- 47 Idem.
- 48 Ibid., p. 69.
- 49 Ibid., p. 73.
- 50 Idem.
- 51 Idem.
- 52 Idem.
- 53 Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*, p. 233.
- 54 Idem.

-
- 55 聖書や伝典の物語は、起きた出来事の模倣(コピー)ではない。それらが単なる模倣であれば、宗教的物語や宗教的隠喩といった表現は、実際の出来事に劣る二次的なものである。しかし、ガダマーによると芸術(物語を含む)とは模倣ではなく、独立した固有の表現である。そして、芸術は表現によってそれが指し示す対象の新しい特徴を引き出す。よって、宗教的な物語や隠喩などの表現によってそれらが指し示す対象の存在(宗教的出来事の在り方)は増大している。このことから、宗教的物語を読むことは宗教的出来事の二次的創作物を読むことではなく宗教的出来事に参与することといえる。(ハンス・ゲオルク・ガダマー『真理と方法』第一巻、饒田収訳、法政大学出版局、1986年、208～248頁。)
- 56 疎隔(テキストと読み手の間にある隔たり)によって、話し手と聞き手を直接結びつける対話の関係が置き換えられる。テキストは書かれることによって、発話の状況から解放されるのである。Ricœur, Paul. 1976. *Interpretation Theory*. Fort Worth : Texas: Christian University Press. p. 60.
- 57 Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur*, p 230.
- 58 Idem.
- 59 Ibid, pp. 230-233.
- 60 Ibid., p. 233.
- 61 Ibid., p. 89.
- 62 先述したように、本稿は宗教的隠喩の集団的意味と個人的意味を対立的に切り離して捉えるものではなく、慣用化された宗教的隠喩であってもその意味を集団的視点からのみ分析することに対して反論するものである。伝統的隠喩において個人の創造的想像力によってもたらされる新しい理解が共同体に波及し、そこに新しい意味をもたらす場合も十分に考えられる。よって、集団的意味と個人的意味は相互に作用するといえる。

< 結論 >

1. 本稿の結論

本稿では、「解釈における宗教的言語の特性とは何か」という疑義を起点として、テキストの発生・慣用化・再解釈という循環的プロセスに着目して議論を行った。その中で特に分析の焦点を合わせたのが、聖書における物語や詩、隠喩などの創造的テキストにおける伝統と、個々の読み手が創造的想像力によって伝統的解釈を革新する弁証法的過程である。そこで、第1章から第4章では、ポール・リクールとハンス・ゲオルク・ガダマーの解釈学を用いて、「テキストの宗教性とは何か」、「宗教的テキストを理解するとはどのような現象であるのか」という疑義に応答することを試みた。さらに、第5章では「宗教共同体において慣用化されたテキストの了解とはどのような現象であるのか」という問題について考察するために、ジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンの認知的隠喩理論を取り入れることで論じた。

第1章から第2章で取り上げたリクルールの解釈学において、読者の創造的想像力はテキスト解釈の核心に位置付けられている。彼によると、宗教的言語は詩的言語の一種であり、詩的言語とは日常言語や科学言語のように、単に事実や情報を記述・伝達するものではなく、曖昧さや多義性に富む「可能性の言語」である。そして、それは字義通りの言葉によってではなく、徹頭徹尾、隠喩的に構成されている。それ故、リクールは物語という言語表現を分析するために、文のレベルに存在するところの隠喩から議論を始める。隠喩とは、いわば小型のテキストなのである。そこでリクールが支持するのは、隠喩を単なる言語的装飾と見なす「代置理論」ではなく、繫辞によってつなぎ合わされた語と語の意味論的衝突・文法的逸脱によって、生き生きとした新たな意味（第2次意味）が開示されるという「相互作用論」である。そして、この第2次意味の生成を可能にするのが、読者の創造的想像力であるとリクールは考える。

象徴や慣用化された隠喩のような、指示対象の大部分が集団レベルで固定化された表現とは違い、慣用化されていない隠喩表現（生きた隠喩）の意味は、極めて動的である。この特徴があるからこそ、受け手は創造的想像力を働かせてテキストを読むことが可能となるのであり、解釈の出来事は生じうる。したがって、読み手の解釈に分析の焦点を合わせるのであれば、テキストの曖昧さは客観的事実を解明するための糸口としてではなく、むしろ、曖昧さを保持することによって、創造的想像力を働かせた読みを可能にする点において価値があるといえる。宗教的言語を包括する詩的言語が、「現にあること」だけでなく「あり得るかも

れないこと」を表現するものであるためには、つまり、テキストが人間の希望と可能性を表現するためには、テキストは曖昧さを保持しなければならないのである。ただし、テキストの成立背景といった歴史学的証拠ではなく、読み手の創造的想像力による解釈に分析の焦点を合わせる場合、「宗教的」とされるテキストの宗教性を定義することが困難となるという問題が生ずる。

リクールいわく、宗教的言語は①読み手に決断を求め、②我々のコントロールを超越した次元を指し示し、③信仰の原初的表明を指し示す、という点において、詩的言語の中でも特殊なものである。しかしながら、テキストがこれらの条件を満たすか否かは、テキスト自体から判断できるものではなく、解釈者の創造的想像力によって生起する世界の性質に依存していることを筆者は指摘した。この考えにおいては、既存の宗教との関わりが薄い文学テキストであっても、受け手による解釈の出来事によって宗教的となりうる。このことから本稿では、受け手の解釈に分析の焦点を合わせるのであれば、宗教的言語とはそれ自体で超越を意味するものとして創出されるというよりも、それが読まれることによって生起した世界が、結果として宗教的に機能するものとして考えるべきであることを示した。また、この議論によって、始めに提示した「テキストの宗教性とは何か」、「宗教的テキストを理解するとはどのような現象であるのか」という問い自体が、「宗教性の内包されたテキストが存在する」という前提に立つものであることから、ふさわしくないことが明らかとなった。この世を越えた事柄は、テキスト自体に埋め込まれるものでも、字義通りの言葉によって語りうるものでもない。むしろ、読者の創造的想像力を誘起し、思考を超越へと方向付ける可能性のある詩的テキストが、了解によって宗教的となりうるのである。そして、ここで「テキスト了解とは何か」という、さらなる根本的な疑義が生ずることとなった。

そこで、第3章から第4章では、リクールが自らの解釈学に積極的に取り入れたガダマーの解釈学によって、「テキスト了解とは何か」という根本問題に取り組んだ。ガダマーのいうようにテキスト解釈が、演奏者が楽譜を読み、楽器を演奏（プレイ）するような一種の「芸術の経験」であり、伝統と解釈者の「地平の融合」であるならば、テキストの「真理」とは自然科学的「方法」によって解明できるものではない。また、音楽の演奏において演奏者が音楽に帰属し、楽譜に従うのと同様に、テキスト解釈のプレイにおいて、解釈者はテキストの内容に帰属し、その規範に従う。したがって、テキスト解釈においては、読者ではなく解釈のプレイそのものが主体となる。ガダマーの考えでは、(宗教的テキストを含む)芸術の了解とは、解釈者が「対象」としての芸術を分析することによって、抽象的な美を受容することではない。むしろ、解釈者が芸術を理解する際に起きていることとは、その伝統が解釈者を取り込み、支配することであり、そのとき解釈

者は伝統の連続性に参与しているのである。ただし、注意しなければならないのは、伝統に参与することとは、単にそれを複製、反復することではないということである。

例えば、楽器の演奏や子どもの遊び、定期的で開催される祝祭などの「存在」と「現実」はプレイによって発生し、プレイに属している。そのため、それぞれのプレイこそが演奏や遊び、祝祭の性質を決定するのであり、それらの出来事に同じものはあり得ない。同様に、読書のプレイにおいて発生する出来事においてのみ、テキストの「存在」と「現実」はある。解釈のプレイとその出来事はそれぞれが特異なものであるから、自然科学的方法によって明らかとなる了解とは異なり、人文科学において同一の了解は一つとしてあり得ない。むしろ、歴史の中に生きる解釈者は、決して捨て去ることのできない先入見を媒体としてテキストを理解するのであり、それによって、テキストは常に新たな意味を持つ。このような理由から、テキスト了解とは、テキストを解釈者の現在の状況に当てはめるようなものであるとガダマーは主張するのである。

以上のように、第1章から第4章では、多義性に富むテキストの解釈について考察した。しかし、ここで次のことが問題となる。すなわち、歴史的宗教における共同体の成員は、多義性に富む新たなテキストよりも、共同体レベルで慣用化されることで語義が固定化されたテキストに接する場合の方が圧倒的に多いということである。加えて、先述したように、ガダマーはハイデガー哲学を基盤として、解釈者の歴史性を解釈学の中心に位置付け、それによって了解の歴史性を主張したわけだが、そこにおけるガダマーの強調点は、解釈者が共同体の伝統の内に入り、自らの有する歴史的・共同体の先入見とテキストの対話によって了解へと至るということであつた。確かに、ガダマーにとってテキスト了解とは、テキスト創出時の意味を複製することではなく、テキストを解釈者の現在の状況に適用する創造的模倣である。しかしながら、彼の趣旨は解釈者が了解において伝統の連続性へと参与するという点にあるため、解釈者個人における了解の多様性に対する関心は薄いようにも見える。また、ガダマーの弟子であるヤウスは、解釈者の共同体への帰属という考えをさらに深化させ、解釈者は自らの属する共同体の言語的伝統によってテキストを理解する以上、どれほど私的な空間で読書しようとも、個人的な読みというものにはあり得ないとさえ主張する。

しかし、本稿において筆者は、超越への媒介となりうるテキストの了解においては、そのテキストが極めて伝統的なものであつたとしても、解釈者個人による創造的役割をより積極的に認めるべきであると主張する。なぜなら、各時代、各共同体の地平というものが存在するように、個人個人の人生における地平というものが存在するのもまた確かであり、それが特に「父なる神」のような、この世を

越えた事象を指し示す言語表現の意味においては、顕著に影響を与えるように思われるからである。このことを論ずるために、第5章では、宗教共同体において慣用化されたテキストの了解について、認知的隠喩理論を取り入れることによって論じた。

隠喩的テキストの語義が共同体レベルでの慣用化によって固定化されるに伴って、表現はその曖昧さを徐々に失い、読者の創造的想像力による革新的要素は希薄となる。そこで芦名定道は、リクールによる生きた隠喩理論とレイコフによる認知的隠喩理論を踏まえて、慣用化によって宗教的言語の語義は固定化され、宗教共同体の伝統を表現し、保持するものへと変容すると主張する。確かに、個人は宗教共同体における伝統的表現を繰り返し使用し、それに慣れることによって、宗教共同体特有の認知を獲得することとなる。しかし、本稿は芦名の考えに反論し、日常言語とは違い、宗教的言語はどれほど慣用化されたとしても、その解釈において受け手個人による創造的要素が失われることはないと主張する。なぜなら、宗教的言語の最終的な指示とは常に、字義通りの言葉によっては語り得ない超越的事象にあるため、必ず解釈者個人の創造的想像力による媒介を必要とするからである。

例えば、「目玉 焼き」(身体メタファー)や「時間 を浪費する」(「時は金なり」メタファー)のような日常的隠喩の語義は、共同体の言語的伝統によって固定化されることで多義性を喪失していることから、解釈者の創造的想像力を伴わず、通常は隠喩として意識されることさえない。しかし、宗教的隠喩においては、最も慣用化されていると考えられる「父なる 神」「生きた 水」「神の 国」などにおいても創造的想像力を伴う。特に、創造的想像力による解釈の個性を考える上では「父なる神」を例にすると分かりやすい。「父なる神」の隠喩は極めて慣用化されており、それによって(フェミニスト神学以降は避けられるものの)神を「彼」と呼ぶ表現や、「子なる神」という隠喩、放蕩息子の寓喩が派生するほどに、認知に深く根付いている。そして、「父なる神」における「父」の意味は、教会の伝統や聖書テキストの地平によって大部分が固定されている。しかしながら、「父」という語における個人的地平が「父なる神」の意味に影響することが見逃されてはならない。具体的には、読み手がその人生において、実際に「父」とどのような生活をしたのか、「父」とどのような会話をしたのか、「父」に対してどのような感情を抱いているかといった個人的地平が、「父なる神」の意味に影響を与える。したがって、キリスト教における同一の教派、同一の教会に帰属する信徒同士であったとしても、「父なる神」の認知を共有していると考えすることはできない。まして、物語という大きな単位での隠喩的言語表現において信徒が認知を共有していると思えるのは、安易に過ぎると言わざるを得ないのである。

以上のように、宗教共同体において核となるテキストは、この世の事物を指し示すものではないという最も根本的な特性によって、それがどれほど長期間にわたって共同体レベルで用いられ、伝統を表現するものへと変容しようとも、解釈者の創造的想像力による媒介を必要とする。それ故に、超越を指し示す言語の了解とは、共同体的伝統という視点によってのみ説明できるものではなく、その本質において常に、それぞれの解釈者による革新の契機をはらんでいると考えられる。そしてこれが、解釈における宗教的言語の特性であるように思われるのである。

2. 今後の展望

以上のように、本稿では宗教的言語について解釈学的諸理論によって考察したわけだが、ここでいくつかの問題も提出される。

第1の問題は、本稿では具体的な宗教的隠喩の解釈を十分に検討できていないことにある。これまでに見てきたように、長きにわたって使用された隠喩は、共同体の伝統を表現し、解釈者やその人が属する共同体の現実を形成するものとなる。したがって、その隠喩が示す事柄を明らかにする場合には、具体的な隠喩を検討することが肝要となる。つまり、本稿において議論した解釈理論の具体的な「適用」が、今後必要となる。

第2の問題は、本稿の前半部が読者の役割に偏ってしまったことにある。特に、信仰という先行理解を考慮に入れていないことは大きな反省点である。単なるフィクション作品であれば、著者の意図を考慮する必要はなく、そこに読者による自由な解釈が施されることに問題はない。しかし、聖書は自由な意味づけが臨まれていない、目的のあるテキストである。例えば、福音書記者は明らかに、読者が単に娯楽のために自由に福音書を読むことを望んでいない。聖書ではさまざまな物語や隠喩が用いられており、そのような詩的表現には解釈者による意味創出の要素があることは事実である。しかし、同時に、聖書テキストは読者に何らかの具体的なメッセージを伝えるものでもある。聖書テキストの分析において、詩的言語としての側面ばかりに重点を置けば、テキストの意味は解釈者に全て委ねられるという極端な読者反応批評となる。反対に、著者の目的や時代背景を歴史学的に徹底して追求するならば、正しい読みと誤った読みを明確に分けるような、排他的な批評となる。おそらく、重要なのはバランスである。つまり、テキストの類型や著者の意図の方向性を認識した上で、詩的多義性を創造的に解釈することが肝要である。そして、それらのバランスをいかにして保つのかを明確化することが今後望まれるだろう。

第3の問題は、キリスト教的背景もしくは前提のために、キリスト教以外の宗教共同体における伝統的テキストが、解釈学において十分に想定されていない点にある。「宗教的テキスト」の議論において、リクールやガダマーの解釈学で前提となっているのは基本的に聖書テキストであり、リクールにせよ、ガダマーにせよ、ティリッヒにせよ、聖書以外の具体的なテキストに対しては分析を加えていない。キリスト教以外の宗教共同体におけるテキストが解釈学の射程外であることは、第1章で見たように、リクールによる宗教的言語の定義の問題からも見て取れる。本稿において宗教的言語の定義を問題としたのは、キリスト教を前提とする解釈学への問題提起としての意味合いもあった。

実際のところ、宗教的言語の「超越への思考を喚起する」という最も基本的と思われる定義すらも、南アジア・東アジアに起源を持つ宗教を視野に入れることで盤石とはいえなくなる。例えば、高度に哲学的である初期仏教のテキストが「超越への思考を喚起する」言語であるといえるのかも定かではない。また、日本の古事記のようなテキストに対しても、西洋的解釈理論を適用することができるのかという問題も明らかになっていない。これらの問題は、それぞれの宗教における具体的なテキストに解釈学を応用することによってしか解決できないだろう。以上の理由から筆者は、ここで論じた解釈理論を、聖書のみならずさまざまな宗教共同体のテキストに適用することを今後の課題としたい。

< 主要参考文献 >

(外国語文献)

- Achard, Michel. *Conceptual Structure, Discourse, and Language*. Stanford, CA: CSLI Publications, 1996.
- Ahrens, Kathleen. *Politics, Gender and Conceptual Metaphors*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Betti, Emilio. *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen: Mohr; 1962.
- Dreisbach, Donald F. *Symbols & Salvation: Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and His Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition*. Lanham, Md.: University Press of America, 1993.
- Fish, Stanley E. "Interpreting the "Variorum"." *Critical Inquiry* 2, no. 3 (1976): 465-85. Accessed March 25, 2020. www.jstor.org/stable/1342862.
- Fish, Stanley E. *Is There a Text in This Class?: The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
邦訳：フィッシュ・スタンリー『このクラスにテキストはありますか』小林晶夫訳、みすず書房、1992年。
- Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6th ed. Tübingen: Mohr; 1990.
English Version: Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. 2nd rev. ed. / translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1994.
邦訳：ガダマー・ハンス・ゲオルク『真理と方法 1、2、3』轡田他訳、法政大学出版社、1986-2012年。
- Gibbs, Raymond W. *Metaphor Wars: Conceptual Metaphors in Human Life*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2017.
- Hampe, Beate. *Metaphor: Embodied Cognition and Discourse*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2017.
- Harrison, Chloe, Louise Nuttall, Peter Stockwell, and Wenjuan Yuan. *Cognitive Grammar in Literature*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014.
- Heidegger, Martin. *On the Way to Language*. [1st ed.]. New York: Harper & Row, 1971.
- Ihde, Don. *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Evanston: Northwestern University Press, 1971.

- Kelsey, David H. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Lakoff, George, and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
邦訳：レイコフ・ジョージ、ジョンソン・マーク『レトリックと人生』渡部昇一、楠瀬淳三、下谷和幸訳、大修館書店、1986年。
- Lanier, Gregory R. *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke's Gospel*. London, UK: T&T Clark, 2018.
- Masong, Kenneth. "Metaphor, Poiesis and Hermeneutical Ontology: Paul Ricoeur and the Turn to Language." *Pan Pacific Journal of Philosophy, Education and Management* 1, no. 1 (2012).
- Mensching, Gustav. *Die Religion : Erscheinungsformen, Strukturtypen Und Lebensgesetze*. 1. Aufl ed. Stuttgart: C.E. Schwab, 1959.
- Moreau, Jules Laurence. *Language and Religious Language : A Study in the Dynamics of Translation*. Philadelphia: Westminster Press, 1961.
- Morgan, Robert, and John Barton. *Biblical Interpretation*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 1988.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics; Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston [Ill.]: Northwestern University Press, 1969.
- Ricoeur, Paul, and John B. Thompson. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays On Language, Action, and Interpretation*. Cambridge [Eng.] ; New York : Paris: Cambridge University Press ; Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1981.
- Ricoeur, Paul, Charles E. Reagan, and David Stewart. *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*. Boston: Beacon Press, 1978.
- Ricoeur, Paul. "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics." *New Literary History* 6, no. 1 (1974): 95-110. doi:10.2307/468343.
- Ricoeur, Paul. 1973. "Critique of Religion and the Language of Faith." *Union Seminary Quarterly Review* 28 (3).
- Ricoeur, Paul. *Freud and Philosophy: An Essay On Interpretation*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
邦訳：リクール・ポール『解釈の理論 言述と意味の余剰』牧内勝訳、ヨ

ルダン社、1993年。

- Ricœur, Paul. *Oneself As Another*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Ricœur, Paul. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Ricœur, Paul. *The Course of Recognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005.
- Ricœur, Paul. *The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Toronto ; Buffalo: University of Toronto Press, 1977.
- Ricœur, Paul. *The Symbolism of Evil*. [1st ed.]. Boston: Beacon Press, 1972.
- Ricœur, Paul. "Naming God." *Union Seminary Quarterly Review* 34, no. 4 (Sum 1979):215–27.
- Rowe, William L. *Religious Symbols and God: A Philosophical Study of Tillich's Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Soskice, Janet Martin. *Metaphor and Religious Language*. Oxford : London ; New York: Clarendon Press ; Oxford University Press, 1985.
- Stiver, Dan R. *The Philosophy of Religious Language : Sign, Symbol, and Story*. pbk. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996.
- Sunkenberg, Jenna. Between Reality and Fiction: Paul Ricœur' La métaphore vive, *SCRIPTA MEDITERRANEA*, Vol. 29, 2008.
- Thiselton, Anthony C. *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description With Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*. 1st American ed. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1980.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1992.
- Thiselton, Anthony C. *Approaching Philosophy of Religion: An Introduction To Key Thinkers, Concepts, Methods And Debates*. 1st ed. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2017.
- Tillich, Paul. *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften zur Religionsphilosophie*. 1st ed. Stuttgart: Evangel. Verl.-Werk; 1964.
邦訳：ティリッヒ・パウル『ティリッヒ著作集 4 絶対者の問い』野呂芳男訳、白水社、1999年。
- Tillich, Paul, and Carl Heinz Ratschow. *Main Works = Hauptwerke*. Berlin ; New York : Berlin: De Gruyter ; Evangelisches Verlagswerk, 1987.
- Tillich, Paul, and Renate Albrecht. *Die Frage Nach Dem Unbedingten : Schriften Zur*

Religionsphilosophie. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964.

Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur : A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge University Press, 1990.

邦訳：ヴァンフーザー・ケヴィン・J『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳道訳、新教出版社、1998年。

Zimmermann, Jens. *Hermeneutics : A very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

(日本語文献)

浅野淳博ほか『新約聖書解釈の手引き』日本キリスト教団出版局、2016年。

芦名定道「キリスト教思想と宗教言語 象徴・隠喩・テキスト」『キリスト教学研究 研究室紀要』第3号、京都大学基督教学会、2015年。

同 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版、1994年。

石川立「詩篇の文芸学的解釈試論 詩篇 42-43 篇を例として」『基督教研究』47巻第1号、基督教研究会、1986年。

ウォーンキー・ジョージア『ガダマーの世界 解釈学の射程』佐々木一也訳、紀伊國屋書店、2000年。

岡田勇督「遊びと聖書解釈 ガダマーによるブルトマンへの議論をもとにして」『基督教学研究』第38号、京都大学基督教学会、2019年。

ガダマー・ハンス・ゲオルク『ガダマーとの対話 解釈学・美学・実践哲学』巻田悦郎訳、未来社、1995年。

久米博『テキスト世界の解釈学 ポール・リクールを読む』新曜社、2012年。

桑原俊介『シュライアマハーの解釈学 近代解釈学の成立史』御茶の水書房、2016年。

武田悠一『読むことの可能性』彩流社、2017年。

長谷正当「宗教的言語の特性」『宗教哲学研究』第1号、宗教哲学会、1984年。

巻田悦郎『ガダマー入門 語りかける伝統とは何か』星雲社、2019年。

丸山高司『ガダマー 地平の融合』講談社、1997年。

リクール・ポール『解釈の革新』久米博訳、白水社、1985年。

同、ユンゲル・エーバーハルト『隠喩論 宗教的言語の解釈学』麻生建、三浦國泰訳、ヨルダン社、1987年。