

宗教と倫理

第 21 号

第 21 回学術大会

2020 年 10 月 3 日 新型コロナ拡大のため、オンライン開催。学会事務局が中心となって、大会を運営した。公開講演は行わなかった。

研究論文

- 奥山 史亮：エラノス会議におけるユダヤ・ルネサンスと
分析心理学の展開・・・・・・・・・・・・・・・・ 1
- 梶原 直美：オリゲネスの信仰にみる徳実践の可能性・・・・・・ 15
- 坂岡 大路：公共圏における宗教的表現の「翻訳」を巡る二項対立
—論点の現象学的再規定—・・・・・・・・・・・・ 31
- 渡部 和隆：塚本虎二の『ヘブル書講義』における無教会主義の
基礎とその訓練・・・・・・・・・・・・・・・・ 47

宗教倫理学会

2021 年(令和 3 年)12 月

Religion and Ethics Vol.21

The JARE 21st Annual Congress : Online, October 3rd, 2020

Articles

- The Development of the Renaissance of Jewish and Analytical Psychology
• • • • • OKUYAMA Fumiaki 1
- The Possibility of Practicing Virtue in Origen's Faith • • • • • KAJIHARA Naomi 15
- Dichotomies over the "translation" of religious expressions in the public sphere : Phenomenological
reconfiguration of issues • • • • • SAKAOKA Oji 31
- Foundation and practice of Mukyoukaishugi in "Lectures on The Epistle to the Hebrews" by Toraji
Tsukamoto • • • • • WATANABE Kazutaka 47

**Japan Association of Religion and Ethics
December 2021**

エラノス会議におけるユダヤ・ルネサンスと 分析心理学の展開

奥山史亮

(和文要旨)

エラノス会議は、諸学問の研究者が集って宗教の根源的一体性、すなわち「聖なるもの」を「治療」の領域において復興しようとした学際的会議として知られている。一般的には分析心理学の理論展開の場とみなされる傾向にあるが、1930年代から戦後直後に至るエラノス会議には、シオニズムを掲げたマルティン・ブーバーやゲルショム・ショーレム、エーリッヒ・ノイマン、ファシズムに接近したユングやミルチャ・エリアーデ等がそれぞれの人種心理論を交錯させながら、既成宗教に代わる新たな「宗教」の役割を論じた場所でもあった。エラノス会議とは、各参加者のうちにおいて尖鋭化した民族復興意識と宗教的刷新の欲望が混交し、形成された場所であったと考えられないか。

本稿ではとりわけ、ユング派の分析家であり、シオニストでもあったエーリッヒ・ノイマンのユダヤ性をめぐる議論に着目する。ノイマンは、ユングが「精神療法一般医師協会」において、反ユダヤ的と批判されることになる文書を発表した際、その真意を問う手紙を送り、議論を展開した。これら書簡資料の分析から、ユング派的治療、ユダヤ性、宗教学的概念の交差を抽出し、宗教研究と民族主義的言論、倫理性をめぐる議論につなげたい。

キーワード

分析心理学 ナショナリズム、シオニズム、ファシズム

(SUMMARY)

Eranos is known as an interdisciplinary conference where academic researchers gathered to revive the fundamental unity of religion in the area of "treatment". Generally, it tends to be regarded as a topos for theoretical development of analytical psychology, but at the Eranos from the 1930s to the postwar period, Jung, who approached fascism, and Zionist such as Erich Neumann discussed the role of a new "religion" with their respective theories of ethnic issues. It could be considered that the Eranos was topos where each

participant discussed the role of religion, based on their nationalism and the desire for religious renewal.

This paper focuses on Jung and Neumann's debate over the Jewishness and fascism. When Jung published documents that would be criticized as anti-Semitic at the "Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie", Neumann sent Jung letters asking his intention. In his paper, we consider the intersection of Jungian treatment, Jewishness, and religious concepts, by analyzing these letter materials.

Keywords

Analytische Psychologie, Nationalism, Zionism, Fascism

1. はじめに：問題の所在

本稿では、エラノス会議において近代ユダヤ運動とファシズムについて交わされた議論を整理することにより、民族主義宗教運動、宗教研究、および精神療法が交差した場所としてエラノス会議を捉えなおすことを目的とする¹。オルガ・フレーベ＝カプティンとカール・グスタフ・ユングが中心となり 1933 年に創設したエラノス会議は、一般的には、諸学問領域の研究者が集って宗教の根源的一体性、すなわち「聖なるもの」を「治療」の領域において復興しようとした学際的営みとして捉えられてきた。すなわち、エラノス参加者たちは、ヌミノースや元型、集合的無意識といった分析心理学の概念を共有し、種としての人類が有する普遍的な深層心理を把握することにより、東西の宗教間対話、文化間交流、他者共存的な心理療法を実践してきたと考えられる傾向にある。エラノス会議がそのような側面を有していたことは確かに否定できない。しかし 1930 年代から戦後直後に至るエラノス会議には、シオニズムを掲げたマルティン・ブーバーやゲルショム・ショーレム、エーリッヒ・ノイマン、ファシズムに接近したユングやミルチャ・エリアーデ等がそれぞれの人種心理論を交錯させながら、既成宗教に代わる新たな「宗教」の役割を論じた場所でもあった。エラノス会議とは、各参加者のうちにおいて尖鋭化した民族復興意識と宗教的刷新の欲望が混交し、形成された場所であったと考えられないか。

19 世紀末以降の民族主義宗教運動では、周知のように、諸宗教の背後に単数的「宗教」

¹ エラノス会議の通史に関しては以下を参照。Steven W. Wassestrom, *Religion after religion. Gershom Sholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, 1999. Hans Thomas Hakl, *Eranos: An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Routledge, 2013. 井筒俊彦『東洋哲学の構造 エラノス会議講演集』澤井義次監訳、慶應義塾大学出版会、2019 年。ウィリアム・マガイアー『ボーリングゲン 過去を集める冒険』高山宏訳、白水社、2017 年。

を原初的なものとして措定し、それを人間精神の本来的なものとして回復させようとする試みが教会の刷新や宗教間対話というかたちで行なわれてきた²。さらにドレフュス事件などによって西欧社会へのユダヤ人の「同化」が挫折したことを受けて、ブーバーが「ユダヤ・ルネサンス」と呼んだような、「原初的なユダヤ性」を復興させようとする近代ユダヤ運動が、民族主義宗教運動と交差しながら展開してきたことも周知のとおりである。そこでは、ヘブライ語聖書のドイツ語訳、レールハウス（ユダヤ学院）の設立運営、東方ユダヤ文化の受容といったことなどが、西欧社会の枯渇したユダヤ性を再生させるため、あるいは同化ユダヤ人たちをユダヤの原初に立ち戻らせるために行なわれた。

分析心理学を創始したといわれるユングも、これら民族主義宗教運動の潮流の中でその思想を形成したと考えられている³。1912年にフロイトから離反した後、ユングは民族主義神秘思想的文献の出版人オイゲン・ディーデリスクやヘルマン・カイザーリングの「智慧の学園」に関わるようになり、そこでヴィルヘルム・ハウアーやブーバーの知遇を得ることになった。のちにナチズムを支持することになるインド学者であるハウアーはドイツ信仰運動を主導しながらインド・アーリアの原宗教を学的対象として捉えようとしていた⁴。ユングはハウアーやブーバーを講演者としてチューリヒの心理学クラブに招待し、1933年以降はエラノス会議での講演も依頼するようになった。戦間期における民族主義宗教運動に関するユングの言論をたどっていくと、エラノス会議は民族の原初的な古層を近代の内に復興させようとした知的潮流の内において形成された場であった可能性が想定される。

本稿ではとりわけ、シオニズムとファシズムが交差した場所としてのエラノス会議の特性を把握するために、ユング派の分析家であると同時にシオニストでもあり、『グレート・

² ジョージ・L・モッセ『国民の大衆化』佐藤卓己、佐藤八寿子訳、筑摩書房、2021年。上山安敏『宗教と科学 ユダヤ教とキリスト教の間』岩波書店、2005年などを参照。

³ リチャード・ノル『ユング・カルト カリスマ的運動の起源』月森左知、高田有現訳、創土社、2011年、および『ユングという神 秘められた生と教義』老松克博訳、新曜社、1999年などを参照。

⁴ ヴィルヘルム・ハウアーのドイツ信仰運動とその歴史的コンテクストについては、以下を参照。深澤英隆『啓蒙と霊性 近代宗教言説の生成と変容』岩波書店、2006年、とりわけ第Ⅲ部「生・民族・自然——内在的宗教性」。久保田浩「近代ドイツにおける「宗教」の含意—民族主義的宗教運動の公認「宗教」へ向けての闘争を事例として」『宗教研究』324号、1-24頁、「宗教学からネオナチ出版会へ 「ヨーロッパ宗教史」を語る「宗教学」と「極右」」竹沢尚一郎編『宗教とファシズム』水声社、2010年、253-282頁。ジョージ・L・モッセ『フェルキッシュ革命—ドイツ民族主義から反ユダヤ主義へ』植村和秀他訳、柏書房、1998年。平藤喜久子編『ファシズムと聖なるもの／古代的なるもの』北海道大学出版会、2020年。*The Study of Religion under the Impact of Fascism*, ed. by Horst Junginger, Brill, Leiden and Boston, 2008. *Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra*, Edited and Abridged by James L. Jarrett, Princeton University Press, 1998.

マザー』『意識の起源史』の著者であり、エラノスの常連として知られるエーリッヒ・ノイマンに着目する。ノイマンとユングの関係性を整理することにより、両者が「シャドー（影）の意識化」という分析心理学の理論を民族的使命として構築していった過程を明らかにし、エラノス会議の成立した歴史的コンテクストに迫りたい。

2. ユングとノイマンの往復書簡

まずユングとノイマンの往復書簡⁵を資料としながら、両者の関係性を整理する。1905 年にベルリン・シャルロッテンベルグの中産階級の家庭に生まれたノイマンは、エアランゲン＝ニュルンベルクやベルリン・フンボルト大学で医学を修めた。大学在学時にはカフカに関する論説を執筆したり、ブーバーと接触を持ったりしたほか、ベルリンのシオニスト連合（Berliner Zionistische Vereinigung）に加入してシオニズムにかかわるようになり、ハンナ・アーレントやハンス・ヨナスといったユダヤ知識人と交遊をもった⁶。

1933 年 6-7 月のベルリンで開催されたユングの講演「近代ユダヤ人の魂の問題（“Seelenproblem des modernen Juden: Eine Reihenanalyse von Träumen, Bildern und Phantasien”）」に参加したことを契機としてノイマンは、臨床医として分析心理学を専門にすることを決意したという⁷。さらにナチスの台頭により、「職業官吏再建法」「アーリア人条項」などが施行されていったことを受け、ノイマンはパレスチナへの移住を決めて、その途中チューリヒに立ち寄り、ユングから分析を受けることを計画した。公開されているユングとノイマンの最初の書簡は、同年 9 月 11 日付のノイマン宛書簡であり、10 月 3 日午後 4 時の診療予約を受け付けたことを確認するものである⁸。ノイマンはチューリヒに 1934 年 5 月まで滞在

⁵ C. G. Jung, *Erich Neumann: Die Briefe 1933-1959, Analytische Psychologie im Exil*, Herausgegeben von Martin Liebscher, EDITION C. G. Jung, 2015. 本書の英語訳 *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence of C. G. Jung and Erich Neumann*, Princeton University Press, 2015 も参照。ユングとノイマンの関係性に関する本稿の分析は、以下の研究を参照している。Micha Neumann, *The Relationship between C. G. Jung and Erich Neumann. Based on their Correspondence*, Chiron Publications, Asheville, North Carolina, 2015. Heather McCartney, “Introduction” xi-lxi, *Analytical Psychology in Exile*, 2015. *Turbulent Times, Creative Minds. Erich Neumann and C. G. Jung in relationship (1933-1960)*, Edited by Erel Shalit and Murray Stein, Chiron Publications, Asheville, North Carolina, 2016. Angelica Löwe, *Life and work of Erich Neumann: On the side of the inner voice*, Translated by Mark Kyburz, Routledge, 2020.

⁶ 後年、ノイマンの訃報を受けたアーレントは学生時代における彼との交遊を日記に綴り、ショーレム宛ての手紙にも「エーリッヒ・ノイマンの死にはとても驚きました。私は彼を若いころからよく知っていました」（『アーレント＝ショーレム往復書簡』マリー・ルイーズ・クノット編、細見和之他訳、岩波書店、2019 年、364 頁）と記している。

⁷ Heather McCartney, 2015.

⁸ C. G. Jung, *Erich Neumann: Die Briefe*, 2015, s. 69.

し、分析心理学の訓練を受けている。同年1月29日付のユングのノイマン宛書簡には、患者を分析し、臨床での実践を積むようにとのユングの助言が記されている⁹。

両者が交わした3通目の書簡は、日付が記されておらず正確な作成日は不明であるが、ノイマンが同年2月下旬から5月までチューリヒに滞在しているあいだに作成したものと考えられる。その冒頭には、ユングが執筆した「精神療法の現状について（“Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie”）」の原稿をアントニア（トニー）・ヴォルフから受け取り、ユダヤ人に関する甚だしい誤解が数多く見受けられることに衝撃を受けたこと、このユングの原稿を批判した分析家グスタフ・バリイの書評論文についてトニー・ヴォルフと議論したことが記されている¹⁰。「精神療法の現状について」は、ユングが反ユダヤ主義と批判されるに至った契機となった論文であるが、まずその執筆された背景¹¹を確認したのち、ユダヤ性をめぐるノイマンとユングの議論を分析する。

フロイトがナチスの台頭によりその活動を制約されはじめたのとは対照的に、ユングは1933年3月にエルンスト・クレッチマーの後任として「精神療法一般医師協会（Allgemeine Ärztliche Gesellschaft für Psychotherapie）」の会長、およびその機関誌『精神療法とその境界領域中央雑誌（Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete）』（以下『中央雑誌』と表記）の編集委員に就任した。これは精神療法の活動のための国際的な協会であり、各国それぞれの支部協会から構成されていたが、そのドイツ支部協会はナチス台頭以降、マティアス H. ゲーリング（ヘルマン・ゲーリングの従兄弟）の管轄となっていた。『中央雑誌』1933年12月号のドイツ支部向けの付録冊子には、国民社会主義の原理に忠誠を誓うことを精神療法家に命じる M. H. ゲーリングの宣言文が掲載された。

クレッチマーの退任がナチスから強制された結果であったこともあり、ユングがこのようなゲーリングの宣言文の掲載を許可したことは、ナチズムに追随したことに同義であると批判されるに至った。それに対してユングは、ゲーリングの宣言を支持したことはなく、精神療法家たちが政治上中立的に活動できる「超国家的協会（Überstaatliche Gesellschaft）」

⁹ *Ibid.*, ss. 69-70.

¹⁰ *Ibid.*, ss. 70-76.

¹¹ 反ユダヤ主義とユングの関係性については以下を参照。ゲルハルト・ヴェーア『ユング伝』村本詔司訳、創元社、1994年、253-273頁。アンリ・エレンベルガー『無意識の発見下』木村敏、中井久夫監訳、1999年、弘文堂。Volodymyr Walter Odajnyk, *Jung and Politics. The Political and Social Ideas of C. G. Jung*. Foreword by Marie-Louise von Franz, Authors Choice Press, 1976 (2007). Geoffrey Cocks, *Psychotherapy in the Third Reich*, The Göring Institute Second Edition, Revised and Expanded, Transaction Publishers, 1997. Carrie B. Dohe, *Jung's Wandering Archetype. Race and Religion in analytical psychology*, Routledge, 2016. Heather McCartney, 2015. バーバラ・ハナー『評伝 ユングⅡ』はユング派分析家の見地から上記の経緯を説明している。

を創設して、ユダヤ人の同僚をナチズムから守ろうとしていることを主張した。ユングの私設秘書を務めたユダヤ人分析家アニエラ・ヤッフェは、ナチスの危険性に対するユングの認識が甘かったことを認めながらも、この主張を全面的に支持している¹²。しかしユングは、『中央雑誌』1934年5月に論文「精神療法の現状について」を掲載したことによって、さらに反ユダヤ主義という批判を受けることになった。

本論文は、生育環境および居住地域が心理の形成に及ぼす影響を分析し、ユダヤ人と非ユダヤ人、とりわけ「アーリア人」との心理的性質の相違を論じたものである。それによれば、放浪的なユダヤ人は特定の土地との安定した結びつきを持てないために、有益な文化を創出する能力に欠けるという。さらにユングは、精神療法に携わる分析家は、自らの心理におけるシャドー（影）を意識化する必要があるにもかかわらず、フロイトやアドラーをはじめとするユダヤ人の分析家は非ユダヤ人に対する非自覚的な憤りや劣等感情といったシャドーに無自覚であり、意識化が不完全であるという批判を展開した。

ユダヤ人の分析家たちは、当然のことながら、このユングの論文に対して多くの批判を寄せた。まずユングの同僚であり友人でもあった分析家ジェイムズ・キルシュは、ユダヤ人が離散的であるがゆえに有益な文化を生み出す力をもたないというユングの主張は、近年パレスチナでのユダヤ人の活動を想起すれば誤りであることは明瞭だと訴えた¹³。さらにキルシュは、ユングはフロイトをユダヤ人の典型として想定しているが、それはユダヤ人の多様性を捉え損なう甚だしい無理解であるとも主張している。

次にスイス生まれの精神分析医であるグスタフ・バリーがユングとキルシュを批判する論評を発表した。バリーは、ユングがユダヤ人の多様性を捉えそこなっていると訴えるキルシュの論評は批判として不徹底であり、ナチスに反対して会長職を辞したクレッチマーの後任にユングが就いたこと、さらにヒトラーに対する「信義の誓い Treuegelöbnis」を掲載したことは、ユングが反ユダヤ主義へ転換したことに他ならないと糾弾した¹⁴。

ユングはバリーの批判に対して、既述のように会長への就任は精神療法をナチズムから防衛するための手段であると応じ、ユダヤ人と非ユダヤ人の心理的性質の差異に関する分析はナチズムの台頭以前から着手してきた人種心理学（Rassenpsychologie）の研究成果を発表したものにすぎないと反論した¹⁵。さらにキルシュの批判に対しても、ユダヤ人の心理は

¹² Aniela Jaffé, *Aus Leben und Werkstatt von C. G. Jung*, Zürich, 1968.

¹³ James Kirsch, “Die Judenfrage in der Psychotherapie: Einige Bemerkungen zu einem Aufsatz von C. G. Jung” *Jüdische Rundschau* 43 (29 May), 1934, p. 11.

¹⁴ Gustav Bally, “Deutschstämmige Therapie”, in *Neue Zürcher Zeitung* vom. 27, 1934.

¹⁵ C. G. Jung, “Rejoinder to Dr. Bally” (“Zeitgenössisches”), *Neue Zürcher Zeitung* 437/443 (13/14 March, 1934); again in *CW X*, pp. 535-44.

移住地域の様々な文化を吸収する能力に優れていることを強調することがみずからの本意であり、そのユダヤ人の能力はパレスチナにおいて確かに発揮されていると認めた。そしてユングは、「精神療法の現状について」が反ユダヤ主義とナチズムを支持するものであるか否かという問題については、テルアビブに居住しているノイマンと対面し、議論して欲しいとキルシュに伝えた¹⁶。

既述のとおり、ノイマンはチューリヒで分析をうけていた期間に「精神療法の現状について」の原稿をトニー・ヴォルフから受け取り、ユングにその真意を確かめる書簡を送っていた。その1934年2-5月のユング宛書簡には、ユングから分析の訓練を受けている状況下において自らの師を問いたすことは望まないが、そのような個人的事情にかかわらず、反ユダヤ主義と国民社会主義に関する意見をユングから聞き出し、場合によってはその考えを改めさせなければならないと記してある¹⁷。そして、二千年前のインド思想に精通しているユングが身近であるはずのユダヤ人のハシディズムについては全くの無知であることはなぜなのかと問いかけ、シオニズムの創造性に理解を示さないことを誹り、ユングの論文が偏見に満ちていることを断じている。

さらに本書簡において、ノイマンはゲルマン的無意識 (*germanischen Unbewussten*) というユングの考えにも疑問を突き付けている¹⁸。ユングによれば、キリスト教が抑圧してきた自然や民族的始原に対する崇拝はヨーロッパ人の意識にとってのシャドーになっており、民族主義運動や国民社会主義が流行していることは、抑圧されてきたシャドーの暴走と捉えられる。そのため、それらシャドーの抑圧を解除して意識化することができれば、よりよい文化の創出につなげることができるという。それに対しノイマンは、ユングが国民社会主義の台頭に対して楽観的であることを咎め、ドイツ民族の潜在的可能性を疑うことはないが、国民社会主義下でのアーリア的文化の復興よりもパレスチナにおけるユダヤ復興運動の方が望ましいものに思えると主張した。

本書簡を交わしたのちにノイマンとユングはチューリヒにおいて対面し、ゲルマン的無意識や反ユダヤ主義に関する見解を話し合ったと考えられる。1934年8月12日付のユングのノイマン宛書簡では、ドイツ人にとってもユダヤ人にとっても、無意識的元型の意識化が必要であるという見解を共有していることを確認し合っている¹⁹。さらに、意識化の過程が

¹⁶ 「精神療法の現状について」と反ユダヤ主義をめぐるユングとキルシュの議論については、*The Jung-Kirsch Letters, The Correspondence of C. G. Jung and James Kirsch*, Edited by Ann Conrad Lammers, Routledge, 2016, pp. 40-56 を参照。

¹⁷ C. G. Jung, *Erich Neumann: Die Briefe*, 2015, ss. 70-76.

¹⁸ *Ibid.*, s. 71.

¹⁹ *Ibid.*, ss. 108-117.

ドイツにおいてはカトリック教会からのキリスト教の解放、ハウアーのドイツ信仰運動といったかたちであらわれており、ユダヤ人の場合ではブーバーの主導するハシディズム、シオニズムといったかたちであらわれていると記されている。ユングは無意識的元型とハシディズム、およびシオニズムの関連性について詳述していないが、本書簡からは無意識的元型の意識化が特定の個人を対象としたものではなく、「ドイツ人」「ユダヤ人」といった不特定多数の人間にとって必要な治療として言及されていることが見て取れる。

一方ノイマンはキルシュの批判に応じてユングのために弁ずる論評を、1934年6月15日に『ユダヤ展望 (Jüdische Rundschau)』の48号に掲載した²⁰。それによれば、ユング派の心理学はユダヤ人の民族的源泉を把握するために不可欠であり、非合理的な領域を創造的なものに変えようと試みる点において、シオニズムと共通性を有するものであるという。すなわち非理性的領域（荒野）を意識化（開拓）する点において、シオニズムと分析心理学は共通しており、シャドーの意識化は民族の倫理的課題であると説いている。このようなノイマンの主張がシオニズムの植民政策に無自覚であることは指摘するまでもないが、その試みはユングの言説から「反ユダヤ主義」を取り除きながら、近代西欧への同化によって失われてしまった原初的なユダヤ性に接近するという民族的使命を分析心理学に帯させようとするものであったと考えられる。

3. 群集心理論からシャドーの意識化へ至るユングの言論

シャドーの意識化が群集や民族といった不特定多数の人間を対象とする「治療」として理論化されていった過程は、ユングが1930年代初頭に発表していた他の論考からもたどることができる。その過程については、先行の研究者たちがすでに整理しているが、それによればユングが戦後にシャドーとして概念化したものは、戦前戦中には無意識的群集心理、およびヴォーダンの元型と呼ばれており、群集心理の制御を目的としたものであったと考えられている²¹。以下では、群集心理をめぐるユングの言論がヴォータンの元型およびシャドーの意識化として理論化され、不特定多数の人間を治療する手段となっていった過程を整理

²⁰ Erich Neumann, Letter to the *Jüdische Rundschau* regarding “Die Judenfrage in der Psychotherapie” *Jüdische Rundschau* 48 (15 June), p. 5.

²¹ ユングの群集論については、Voldoymyr Odajnyk, 1976. Aniela Jaffé, *The Myth of Meaning in the Work of C. J. Jung*, Daimon Verlag, 1984. Ritske Rensma, “Nietzsche, Jung, and Modern Militancy”, in *Understanding Nietzsche, Understanding Modernism*, Edited by Brian Pines and Douglas Burnham, Bloomsbury Academic, 2019, pp. 208-220. 上山安敏『フロイトとユング 精神分析運動とヨーロッパ知識社会』岩波書店、2014年。J. W. ハイジック「ユング心理学と公的自己」『研究所報』南山宗教文化研究所、第9号、1999年、25-44頁。リチャード・ノル『ユング・カルト』などを参照。

し、エラノス創設の歴史的コンテクストの解明へと繋げたい。

(1) 戦間期におけるユングの群集心理論

ユングは1933年2月にケルンとエッセンにおいて、ナチズム下の群集心理をテーマとする講演を行っていた。それによれば、自我が無意識的エネルギーに飲み込まれた状態は人格の後退した精神病の症状に等しく、複数の人間が同時にそのような状態に陥れば秩序破壊的な群集心理の暴走が生じるという。

私たちがこれまで、ひとえに個人主義的な傾向を貫いてきた結果、いまやその補償として集合的人間への退行が始まっています。それが威を振るっているのが、今日見られる集団の圧力です。だからいま、だれにも押し止めることができない雪崩に襲われたような、ある種の破局の雰囲気世を覆っているのも不思議ではありません。集団的人間が個人を窒息させようとしています、人間の営為に最後のところで責任を負うのはその個々の人間しかいないのです。集団そのものは常に無名で責任を負うにたりません²²。

さらにユングは、複数の人間が寄り集まり「モップ (mob)」となることで、群集的人間の力学が働き出すと述べ、それについて以下のように説明している。

集合的な力の浸透によって起こる性格の変化には、予想を絶するものがあります。穏和で理性的な人が、狂乱し野獣と化す。これはつねに外部の環境のせいにされてしまいますが、われわれのうちにあらかじめなかったものは、爆発のしようもないでしょう。実際、われわれは常住火口の上に坐しているようなもので、われわれの知る限り、このいったん爆発すればだれもかれも呑みつくすその噴火を、防ぐ手段は人間にはありません。理性だの健全な良識だのを説くことも結構ですが、その説かんとする当の相手が、精神病患者や憑かれた群集だったらどうするのか。このふたつの間に大した違いはありません。狂人もモップも、非個性的でおのれを超えた力に動かされているのです²³。

ユングはこのようなモップの暴走を制御するためには無意識的エネルギーを意識化する治療が必要であり、分析心理学こそがその役割を担い得ると主張した。このユングの主張からは、すでに治療の対象が個人でなく、集合的な力の浸透によって異常な心理状態に置かれ

²² ユング『現在と未来』松代洋一編訳、平凡社、2007（1996）年、89-90 頁。

²³ 同書、92 頁。

た群集（モップ）へと移行していたと考えられる²⁴。

次第にユングは、群集（モップ）の心理に秩序破壊的な性質を付与する要因をヴォータンの元型と表現するようになっていった。1936 年に刊行した論文「ヴォータン（“Wotan”）」では、ドイツ人の精神に集団的な混乱と無秩序、破壊衝動を生じさせている心の原因がヴォータンの元型であると説明している。ヴォータンの元型とは、キリスト教の抑圧してきた無意識的エネルギーが補償的にあらわれたものであり、キリスト教的価値体系を破壊し、そこに欠けていた新たな価値を創造しようとする機能を有するという。ユングは「ヴォータンこそドイツの魂の基本的特性であり、非合理的な心の「要素」である」²⁵と述べた上で、さらに以下のように説明している。

ヴォータンの性格をもっと正確につかもうとすれば、彼が歴史上の精神的、政治的混乱や革命のなかで、いかなる働きをしてきたかを知るだけでは不十分である。〔中略〕。そこでこの「ヴォータン」を一つの元型と考えてもさしつかえない。それは自律的な心的要因として集団全体に効果を及ぼし、それによっておのれ独自の性情をあざやかに浮かび上がらせる。ヴォータンは独自の生物学的原理に従っていて、個々の人間存在とは別物である。個々の人間は折にふれ、この無意識的制約の影響に抵抗もならず縛られるばかりなのだ²⁶。

ユングによれば、ヴォータンの元型は政治的混乱や革命を引き起こす心的要因であるが、その無意識的補償的エネルギーを意識化できれば破壊の後の創造へつなぐことができる。したがってナチズム下において多くの人々がとらわれている破壊衝動を意識化し、創造的なエネルギーに変えるための治療が必要であるという。このことは、ゲルマン的無意識を意識化し、創造性を生み出すことこそが民族的課題であるという、ノイマン宛書簡において示されていた主張と符合する。

ユングは、ヴォータンの元型がドイツの民族主義宗教運動というかたちで猛威を振るうことになる予見していた代表的人物にニーチェの名前を挙げている。そして、プフォルタ学院で学んでいた当時 15 歳のニーチェが森の中でヴォータンの元型に遭遇したという逸話

²⁴ ユングは群集を病理として捉える主張を、ル・ボン『群集心理』を踏まえながら展開している。「こうした人間が寄り集まると——群集にあってはつねにそうなのだが——異常な現象が持ち上がるのだ。ル・ボンの『群集心理学』を読めば、私の言うところは分かるはずである。群集の一部としての人間は、心理的に異常なのだ」（同書、106 頁）。

²⁵ 同書、28 頁

²⁶ 同書、30-31 頁

を、エリーザベト・フォルスター＝ニーチェ『ニーチェの生涯 (Das Leben Friedrich Nietzsches)』を参考にしながら紹介している²⁷。ユングがヴォータンの元型という言葉をはじめて使用したのは 1936 年 2 月 5 日に開催されたニーチェ『ツァラトゥストラ』に関するセミナーであった²⁸。そのセミナーにおいてユングは、トラキアのオルギア的熱狂の神ディオニューソス、ヴォータンが中央ヨーロッパにあらわれ、ヴォータンの嵐がイタリアのファシズムとなり、ドイツでも吹き荒れていると語り、エックハルトやゲーテをはじめとするゲルマン的伝統に基づく国家の宗教的復興を目指してヴィルヘルム・ハウアーが主導していたドイツ信仰運動はそのあらわれであると訴えている²⁹。ここからは、ヴォータンにとりつかれた群集心理の意識化を進めることが、ファシズムをより創造的なエネルギーに変えることを可能にするというユングの主張が読み取れる。ファシズムを批判するのではなく、そのうちから創造的なものを生み出そうとしたユングの姿勢は、既述のように、ヤッフェによれば国民社会主義の暴力性に対する認識が甘いものであり、バリーによればヒトラーに迎合したものとして激しく批判されるようになっていった。

(2) エラノス会議におけるシャドーの意識化とマンダラをめぐる議論

戦後、ユングは意識から排除された心的要因をヴォータンの元型でなく、シャドー（影）と呼ぶことが多くなっていった。終戦直後の 1946 年に刊行した論文「影との戦い (“The Fight with the Shadow”)」では、ナチズムが流行し、ヒトラーが大衆を先導し得たのは、数多くのドイツ人がシャドーを意識化するすべを知らず、無意識的エネルギーの暴走を防げなかったからであると述べている。したがって分析心理学には、ナチズムの再来を招かないためにも「影のもつ圧倒的な力と衝動に対する戦い」を遂行する使命があるという。

すでに 1918 年に、私はドイツ人の患者の無意識のなかに、彼らの個人的心理には帰することのできない独特の障碍があるのに気づいていました。こうした非個人的現象はつねに夢における神話的なモチーフとして現われるもので、そのモチーフは世界中の伝説や民話にも見られるようなものなのです。私はこうした神話的モチーフを元型と名付けました。〔中略〕。私が〔戦時中のドイツで〕観察したいくつかの元型は、原始性や暴力、残酷さを表していました。〔中略〕。当時発表した論文の中で、私は“金髪の野獣”が安らかな眠りから揺り起こされようとしている、爆発もありえなくはない

²⁷ 同書、29 頁。

²⁸ Ritske Rensma, 2019, pp. 208-220.

²⁹ Jung's Seminar on Nietzsche's Zaratustra, p. 196.

と示唆しました³⁰。

第 1 次世界大戦ののちに起こった無意識における高潮は、個人の夢の中にも反映され、野蛮や暴力、残忍さ……要するにあらゆる闇の諸勢力を表わす集合的、神話的な象徴として現われていました。こうした象徴が多数の個人のうちに出現し、しかもその意味が理解されないとき、それはまるで磁力でもあるかのようにこれら個人を吸い寄せて、ここに群集が出来上がるのです³¹。

さらにユングは、このような無意識の補償的エネルギーを意識化し、シャドーを統合することに成功した場合には「マンダラ」のイメージがあらわれることがあり、戦時中にも少数であるがそのような症例が確認されたことを報告している。ユングはマンダラのあらわれを「希望の光」と表現し、シャドーの意識化を進めてマンダラの症例を増やしていくべきであると訴える³²。

意識から排除されたシャドーの統合、およびその成就としてあらわれるマンダラのイメージは、エラノス会議において盛んに取り上げられるテーマとなっていく。すでに戦前、エラノス会議の第 1 回会合において、ユングは患者の一人が個性化の過程をたどる際にマンダラのような一連の絵を描いたことを報告していた³³。それによれば、マンダラは意識と無意識の調和、対立物の一致、結合の神秘をあらわすシンボルであり、意識化の過程においてしばしばその顕現が観察される。ニコラウス・クザヌスやベーメ、錬金術の思想においてもマンダラが描かれていることをユングは指摘し、それが集合的無意識を意識化する際に時代地域を超えてあらわれるものであるという。

このようなユングの意識化とマンダラをめぐる言論は、ノイマン、ジョセフ・キャンベル、ミルチャ・エリアーデ、井筒俊彦³⁴といった他のエラノス講演者たちによって継承され、よりよい人格形成をめぐる倫理として提示されていった。例えばノイマンは、1948 年に刊行した『深層心理学と新しい倫理』において、ナチズムの生じた歴史的原因を分析心理学の見地より分析した。それによれば、抑圧された心的領域はシャドーとなって外界の人物、事物に投影される。そしてシャドーを投影された人物はスケープゴートの役割を担うことにな

³⁰ ユング『現在と未来』116-117 頁。

³¹ 同書、118 頁。

³² 同書、119 頁。

³³ C. G. Jung, “Zur Empirie des Individuationsprozesses”, *Eranos-Jahrbuch, Yoga und Meditation im Osten und im Westen*, 1933, Rhein-Verlag Zurich, 1934, ss. 201-214.

³⁴ 例えば、井筒俊彦「『易経』マンダラと儒教の形而上学」『東洋哲学の構造 エラノス会議講演集』澤井義次監訳、慶應義塾大学出版会、2019 年、335-372 頁などを参照。

り、群衆がスケープゴートをめぐり暴走することにより、ファシズムや人種差別が生じる。そしてノイマンは、シャドーの意識化を進めていくと心の調和をあらわすマンダラのイメージがあらわれることがあり、それを促進することが分析心理学に課せられた新しい倫理であると説いている³⁵。

ノイマンは本書を刊行した 1948 年にエラノス会議にはじめて参加し、「神秘的人間（“Der mystische Mensch”）」というタイトルの講演を行なった³⁶。そこでは、意識から排除された心的領域に向き合うことは無意識的元型の発するヌミノーゼを体験することであり、ヌミノーゼのエネルギーを自我に統合し、自己に向けて拡大していくことの必要性を説いている。すなわち人類の歴史とは、自我と集合的無意識が混然となったウロボロスの段階から、無意識的太母に対する英雄的戦いを経て自己へ接近していく過程であり、ヌミノーゼのエネルギーを統合したことのイメージとしてマンダラがあらわれるという。さらにノイマンは、意識と無意識が過度に分離した状態は無意識的エネルギーの暴走を生じさせる危険性があると訴えており、翌 1949 年に刊行した『意識の起源史』においてもシャドーによって暴走する現代的「大衆（Mass）」の問題を、国民社会主義の暴力性に関する分析と重ね合わせながら論じている³⁷。シャドーの意識化やマンダラといったユング派の概念は、エラノス会議においてヌミノーゼと結びつくことで、近代社会に生じた群衆の病理を癒し、救済をもたらすための、宗教研究者の創造した新たな「宗教」となっていたと考えられる。

4. 小括

これまでみてきたように、ユングは、ファシズムを拒絶したりそこから亡命したりするのではなく、すなわちファシズム的心理を抑圧しようとしたのではなく、ファシズム生成の原因であるとユングが考えたヴォータンの元型、およびインド・アーリア的な宗教性を意識領域＝現代キリスト教世界に統合することによって、「よりよく新しい宗教」につくりかえようとしていたと考えられる。エラノス会議も、当初はこのようなユングの信念を色濃く反映した場所であった可能性が想定される。ノイマンとの議論を経てシオニズムとも結びつきながら、西洋世界に同化したユダヤ教、およびキリスト教世界が抑圧してきた元型的無意識／シャドーを意識化することによって人格および宗教を刷新しようとする新たな宗教運動が展開されていった。ユングにとって戦後のエラノス会議とは、戦前のファシズム下でいだいた未解決の課題に継続して取り組むことのできる場所であり、ユングと同様に戦前の課

³⁵ E. ノイマン『深層心理学と新しい倫理』石渡隆司訳、人文書院、1987 年、147 頁。

³⁶ Erich Neumann, “Der mystische Mensch”, *Eranos-Jahrbuch*, 1948, ss. 317-374.

³⁷ E. ノイマン『意識の起源史』林道義訳、紀伊国屋書店、2006 年、509-517 頁。

題を持ち続けた人間たちが集い得た場所であったのではないか。

ファシズムが発生した歴史的コンテクストを検証する著作は戦後、大量に公刊され、ファシズムとの関係性を戦後においてどのように語るのかという問題はいまだ論争的なものである。シオニズムにおける民族復興や近代都市文明批判のように、ファシズムと同時期に、その渦中から生じながらも決定的な解決のないまま現代に至っている問題も少なくない。ユングはファシズムの発生した原因、およびその対処を心理的な治療と人格形成の問題として捉えたのであり、ナチズムの政党政治的な暴力性に対する危機感が希薄であったことは否めず、そのことに関する倫理性は問われて然るべきと考える。しかしながら「民族」「人種」「心理」「宗教」といった概念がファシズム期に帯びた意味がユングやエラノスを経由し、宗教学、宗教研究にどのように流れ込んだのか。戦前の宗教学と戦後の宗教学における連続性と断絶はどのように捉えられてきたのか、あるいは捉えていくべきであるのか。ユング的なファシズム論や民族心理論は宗教研究において刷新されたのか、あるいは刷新し得るもの、刷新してもよいものなのだろうか。このような問題群が今後の課題として浮上してくるが、戦前と戦後の接合点であったエラノスについて再考する必要性もこれらの問題を討議する過程において生じてくるだろう。上記の課題検討のための基盤として本稿を位置づけたい。

オリゲネスの信仰にみる徳実践の可能性

梶原直美

(和文要旨)

キリスト教において聖書は「正典」であるが、その聖書を重視し、多くの詳細な聖書解釈や講話を残しているのが古代ギリシャ教父オリゲネスである。オリゲネスについては学知と信仰、そして高德によっても知られ、その徳理解についてはすでに拙稿において、弟子タウマトゥルゴスによる記述と徳（アレテー）に関するオリゲネスの聖書解釈を手掛かりに論じた（『宗教と倫理』18号、2018年）。そのなかで、オリゲネスにとって徳は、この生を歩む魂の成長にふさわしい実践すべきこととして理解されていた。では、彼にとって徳の実践は、聖書に示される義務としての、あるいは自身の生における使命を完遂するための行為であったのか。

本稿では、キリスト教徒オリゲネスの信仰者としての側面に注目し、神に対する彼の信仰が徳の実践とどのように関わっていたのか、つまり、信仰に基づき、オリゲネスがいかにして徳行を目指し、実践し得たのか、という問いに答えようとする試みである。本稿は、キリスト教というひとつの宗教における一信仰者のあり方に焦点を当てた論考であり、そこにおいて、信仰者ゆえに持ち得た、徳の実践に対するひとつの可能性を模索する。

キーワード

オリゲネス、徳（ἀρετή）、キリストの模倣、信仰（πίστις）、善

(SUMMARY)

The Bible is central in the canon of Christianity, and one man who both valued it and left behind numerous detailed exegetical writings and lectures is the ancient Greek Church Father Origen. Origen is known for his learnedness, faith, and eminent virtue. I have previously discussed his understanding of virtue based on the accounts of his disciple Thaumaturgus, and Origen's exegesis with regard to virtue (ἀρετή) (Journal of Religion and Ethics 18, 2018). Origen's virtue has been described as a practice appropriate for the growth of the soul as one goes through life. Did he see the practice of virtue as a religious obligation shown in the Bible or as a series of acts aimed to fulfill one's mission in life?

This study is an attempt to answer the question of how his faith in God was related to the practice of

virtue, by focusing on Origen as a Christian; that is, how the exegete pursued and was able to practice virtue based on faith. The study on Origen's life as a man who practiced Christianity and explores the possibility that the practice of virtue worked because of his faith.

Keywords

Origen, virtue (ἀρετή), imitatio Christi, faith (πίστις), goodness

はじめに

教会史家エウセビオスは、2-3 世紀のキリスト教教父オリゲネスについて詳細に記録しているが、そのなかで、オリゲネスの行為には「真の哲学から生じる正しい行動が実に驚くほど見出され」¹たのであり、「(人々が言うように、彼は)『まことにその言葉は生き方そのものだった。その生き方は言葉そのものだった』ことを示した」²と述べている。そのようなオリゲネスの生き方は、多くの人々を彼の模倣に導くこととなった³。

オリゲネスのこの生き方は聖書に依拠するものであり、徳の実践は魂の成長にふさわしい状態として理解され、遂行されていた。彼は、そのような「正しい行為」、すなわち、魂にふさわしく、聖書に示される徳 (ἀρετή) を希求し、自らの生を徳で満たした。このことについては、すでに拙稿において、弟子タウマトルゴスによる記述と、徳に関するオリゲネスの聖書解釈の内容を手掛かりに、考察とともに論じた⁴。すなわち、今生にいのちを与

¹ HistEccI VI, 3, 6: “τὰ κατὰ πρᾶξιν ἔργα αὐτῷ γνησιωτάτης φιλοσοφίας κατορθώματα εὖ μάλα θαυμαστά περιείχεν...” (TLG 2018, 002, 6, 5-7.) 翻訳としては、秦剛平訳 (山本書店、1987 年) を参照した。なお、ここでの「正しい行動」には、倫理的・霊的行為や完全性、徳が含まれると考えられる。Cf. G. W. H. Lampe ed., “κατόρθωμα”, in: *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, pp. 735r-736r.

² HistEccI VI, 3, 7: “οἷον γοῦν τὸν λόγον, τοιόνδε, φασίν, τὸν ρόπον καὶ οἷον τὸν τρόπον, τοιόνδε τὸν λόγον ἐπεδείκνυτο...” (TLG 2018, 002, 7, 1-3.)

³ HistEccI VI, 3, 7: “ἐνῆγεν ἐπὶ τὸν αὐτοῦ ζῆλον” (TLG 2018, 002, 7, 4.) なお、「彼の熱心に与らせることになった」と訳されているが、本稿では「彼の模倣へと導いた」と理解した。Cf. G. W. H. Lampe, “ζῆλος”, in: *op. cit.*, p. 591l (2.).

⁴ オリゲネスにとって徳は、自らの生の歩みにおいて体現され、今生を歩む魂の成長に相応しい、実践すべき善なることとして理解されていた。拙論「生の実践としての「徳」(ἀρετή) —オリゲネスにみる理解から—」(『宗教と倫理』18 号、2018 年)、97-110 頁。

えられている目的は神との合一を達成することなのであり、そこにおいて、徳の実践が必要であると考えられていた。徳の実践が行為者の魂を成長させ、それによって人は神に近づき得るからである。この意味において、徳の実践は、実践するにふさわしいこと、すべきこととして理解されていた。

では、徳の実践は、内発的な方向性とは無関係であったのか。それとも、徳の実践そのものが彼の欲する対象であったのか。本稿ではオリゲネスの著作を手掛かりに、彼の信仰に焦点を定め、徳実践との関わりについて論じる。

1. キリストの模倣

2-4 世紀のキリスト教著作家たちは、その背景で思想として展開していた中期ないし新プラトン主義の影響を受けている。オリゲネスもまたこれらのプラトン主義の影響下にあり、それは彼の思想に如実に反映されている⁵。しかし、オリゲネスにとって哲学は弁証法の訓練における有益さ以上のものではなかったことが指摘される。その知のもとで、オリゲネスの関心は聖書解釈にあり、聖書の寓意的解釈をとおして霊的・神学的意味を捉えようとしたのである⁶。プラトン主義が存在や知を体・魂・霊という三層によって理解するのに対し、オリゲネスもまた、聖書を逐語的・道徳的・霊的な側面において解釈した⁷。この聖書解釈法はオリゲネスに特徴的にみられることがしばしば指摘される⁸。そのさい、聖書から導き

⁵ オリゲネスの思想に関して、たとえば佐藤直子は中期プラトン主義、またシェルドレイクは新プラトン主義の影響を指摘する。佐藤直子「解説」（上智大学中世思想研究所編訳『中世思想原典集成精選 1 ギリシャ教父・ビザンティン思想』平凡社、2008 年）、15 頁。P.シェルドレイク著、木寺廉太訳『キリスト教霊性の歴史』教文館、2010 年（P. Sheldrake, *A Brief History of Spirituality*, Oxford: Blackwell Publishing 2007）、49 頁。

⁶ たとえば、A.ラウス著、水落健治訳『キリスト教神秘思想の源流 プラトンからディオニシオスまで』教文館、1991 年（A. Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition*, Oxford University press 1981）、101-134 頁。

⁷ たとえば、「人間が身体と魂と霊によって構成されていると言われるように、人間の救いのために神の賜物として与えられた聖書も [同様に構成されているのである]」。(PeriArch IV, 2, 4: “ὥπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή”./ “...ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu, ita etiam sancta scriptura, quae ad hominum salutem divina largitione concerna est.” [Görgemanns-Karpps 313, 28-30.]) 邦訳としては、小高毅訳（創文社、1978 年）を参照し、[] 内は小高の補足に従った。

⁸ たとえば、出村みや子『聖書解釈者オリゲネスとアレクサンドリア文献学』知泉書館、2011 年、54 頁。

出された道徳的なあり方は、彼の生涯を貫く特徴に重なる。オリゲネスは徳行を、自己の生の先を見据えるなかで救いへとつながる望ましい魂の成長のために実践されるべきであると考えた⁹。その具体的な方法は、キリストを模倣することである¹⁰。

オリゲネスの神観に照らすと、神の御子キリストは人間を神へと導くものである¹¹。キリストは、父の意思を体現する見えない神の像¹²であり、人間はキリストの行為をとおして神を知ることができる¹³。このキリストは「知恵」とも呼ばれ、その知恵を通して、人間は神に近づくことができる¹⁴。それは、人間が理性的存在として創造され、知恵と正義に与る性質を与えられているからである¹⁵。この理性的存在である人間は、自由意志を与えられていることにより、キリストを模倣することで進歩することが可能である一方、怠慢によって後退する¹⁶。ここに関わる、神の像たるキリストは、オリゲネスの複数の著作において様々な側面で理解されているが¹⁷、ここでは、人間イエスとなったキリストおよびその実際的な影響力について、オリゲネスの考えを辿りたい。

2. 神の像としてのキリスト

⁹ 梶原直美、前掲論文、102-109 頁。

¹⁰ L.ブイエ著、上智大学中世思想研究所翻訳・監修、大森正樹ほか訳『キリスト教神秘思想史 1 教父と東方の霊性』平凡社、1996 年 (L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Cognet, *Historie de la spiritualité chrétienne*, tomes 1-3, Paris 1960-65)、214 頁。

¹¹ PeriArch I, 2, 4.

¹² 「神の像」は“imago”, “εἰκών”、「似姿」は“similitudo”, “ὁμοίωσις”を示す。これらの原語は、ウルガタおよびセプチュアギンタの用語、および文脈に基づいて使用されている。

Cf. “κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν” (Gen. 1, 6-7.)

¹³ Cf. PeriArch I, 2, 6.

¹⁴ Cf. PeriArch II, 11, 3.

¹⁵ Cf. PeriArch I, 3, 5.

¹⁶ 自由意志については、自身の意志によって善が保持され、自身のものになるために、創造主が自発性と自由を与えたと考えられている。(PeriArch II, 9, 2.) また、怠慢 (neglegentia) が徳行の具体的実践としての模倣に対置され、怠慢は徳の対極にあるものと見なされている。(PeriArch II, 9, 6.) なお、小高毅の訳では「怠惰」となっているが、本稿ではオリゲネスの原語に応じ、「怠慢」の邦語を充てた。怠慢および怠惰については、拙論「魂についてのオリゲネスの教説に関する一考察」(『神学研究』57 号、2010 年)、55-65 頁において言及している。

¹⁷ 小高毅は様々な「エピノイア」(相)としてのキリスト理解を挙げている。小高毅『オリゲネス—「ヨハネによる福音注解」研究—』創文社、1984 年、140-159 頁。

オリゲネスは、『ヨハネによる福音注解』のなかでキリストについて説明するさい、「神と等しくあることを固守すべきことと思ひ世の救いのために奴隷となることを拒むよりも、かえってご自分を低くし、死に至るまで、十字架の死に至るまで従う者となられた時、キリストが善いかたであることは、一層大いなるもの、神聖なもの、真に御父の像として現われたのです」¹⁸。と述べている。ここには、父なる神に「従う者」としての、「父の像」たる御子の姿が提示されており、その姿はキリストの「善い」¹⁹本質のしるしであると認識されている。

キリストについて、『ケルスス駁論』には、「多くの人々の魂を癒し、悔い改めさせ、改善し、これを万物の上に在す神に委ね、言葉や行為や思慮の細部に至るまで、あらゆる業を神の御心に照らし、神の御心にかなわぬすべてを避けることを教えたかた」²⁰と述べられており、人に善いものを与え、父なる神に従順である点において、神の意志を体現した像としてのキリストが示されている。

また、『諸原理について』においてキリストの受肉について説明する箇所には、「主のうちに、死すべき者に共通な無力さと少しも違わぬ人間的な面と、神性の卓越した名状し難い本性にしか当て嵌まらぬ神的な面とを我々は見るので、これほどの驚嘆に啞然とし圧倒された人間の貧しい知性は、どこに心を向け、どのように考え、どこに向かったらよいのかわからない状態に置かれている」²¹と述べられている。ここには、自分を低くし、父に従う人として生きたキリストが示されているが、神でありながらもひとりの人であるということに

¹⁸ ComJohn I, 32, 231: “...θειοτέραν καὶ ἀληθῶς κατ’ εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ, ὅτε «ἐαυτὸν ἐταπείνωσε γενόμενος ὑπὸ κροῖστος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ», ἢ εἰ «ἀρπαγμὸν ἠγάπησεν ὅτι ἴσα θεῷ», καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γενέσθαι δοῦλος”. (TLG 2042, 005, 231, 1-6.) 邦訳としては、小高毅訳（創文社、1984年）を参照した。

¹⁹ オリゲネスは、善は徳であり徳は善である、と理解している。Cf. PeriArch II, 5, 3.

²⁰ ContCels I, 9: “πόσῳ πλέον ὁ πολλῶν ψυχὰς θεραπεύσας καὶ ἐπιστρέψας καὶ βελτιώσας, καὶ ἀναρτήσας αὐτὰς θεοῦ τοῦ ἐπὶ πᾶσι καὶ διδάξας πᾶσαν πρᾶξιν ἀναφέρειν ἐπὶ τὴν ἐκείνου ἀρέσκειαν καὶ πάντ’ ἐκκλίνειν, ὅς’ ἀπάρεστά εἰσι θεῷ, μέχρι τοῦ ἐλαχίστου τῶν λεγομένων ἢ πραττομένων ἢ καὶ εἰς ἐνθύμησιν ἐρχομένων;” (TLG 2042, 001, 9, 42-48.) 邦訳としては、出村みやこ訳（教文館、1987年）を参照した。

²¹ PeriArch II, 6, 2: “...ergo quaedam in eo ita videamus humata, ut nihil a communi mortalium fragilitate distare videantur, quaedam ita divina, quae nulli alii nisi illi primae et ineffabili naturae convenient deitatis, haeret humani intellectus angustia et tantae ammirationis stupor perculsa, quo declinet, quid teneat, quo se convertat, ignorat”. (Görgemanns-Karpps 141, 5-10.)

については理解の範囲を超えた神秘であると認識されている²²。

このようなキリストの、神に対するあり方については、「主の祈り」の冒頭の呼びかけの言葉に関する注解部から確認することができる。オリゲネスは、『祈りについて』のなかで、「父よ」という呼びかけの言葉に、神に対する全幅の信頼 (παρρησια) ²³を認識している²⁴。

以上のように、キリストには、人間の知性による理解を凌駕する愛の行為と、父なる神への信頼と従順が理解される。それはまた、キリストが「父の像」であることを意味している。オリゲネスはこのキリストを模倣することを目指す、以下では、まずその根底にある信仰について考察する。

3. イエス・キリストへの信仰

オリゲネスの時代、理性や知性を重視する古代ギリシャ哲学の素養を身に付けた者にとって、「信仰」は最も低級なものと認識され、決して重視されていたわけではなかった²⁵。

スティッドによると、信仰を意味する「ピスティス (πίστις)」には、固い確信と、それを支えるものが含意されており、神やキリストへの信仰、および、神のわざへの信仰、信仰の内容としてなど、多岐にわたる側面によって認識されていた。そのためキリスト教信仰者にとって「ピスティス」の理解は容易ではなかった。そのことを問題視したオリゲネスやアレクサンドリアのクレメンスは、信仰の具体的内容を、キリスト教の教義に関する信仰箇条を受け入れることに変えていった²⁶。

たとえば、信仰について言及されている「ヨハネによる福音書」13章29節を注解するさい、オリゲネスは信仰および信じる対象を、唯一の神の現存、創造の業、イエスの神性、聖

²² PeriArch II, 6, 2.

²³ “παρρησια”という語には、告白を伴う確信、および信仰という意味が指摘される。(G. W. H. Lampe, “παρρησια”, in: *op. cit.*, pp. 1044r-1046l.) オリゲネスは聖霊もまた神への全幅の信頼を持ち (PeriEuch 14, 5; 24, 5)、聖霊によって人は神を父と呼び、すなわち信頼することが可能であると理解している (PeriEuch 22, 2-3)。

²⁴ PeriEuch 22, 1.

²⁵ E. R. ドッズ著、井谷嘉男訳『不安の時代における異教とキリスト教』日本基督教団出版局、1981年 (E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press 1965)、144頁。

²⁶ C. スティッド著、関川泰寛、田中従子訳『古代キリスト教と哲学』教文館、2015年 (C. Stead, *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 1994)、140-143頁。これは、論理的に構築された様々な思想から、合理性によって語ることはできない信仰を有するキリスト教を擁護するための選択であったと言えるであろう。

霊のほか、「自由意志を有する者として、罪を犯すことで罰せられ、良い業をなすことで尊ばれること」²⁷などの教義的な一般的事項に関する内容も含めている²⁸。

その説明に先立って、「完成の域に達した人、すべての徳を有している人は、それぞれの完全性を得ているので、完全な知恵、完全な節制を有しており、敬神の念にしても他の徳にしても同様です。同じく、信じるという徳において完全な人は全き信仰を有していると言えるでしょう」²⁹。と述べられているが、ここでは「信じる」という内的行為に焦点が当てられ、信じることは「徳」のひとつとして理解されている³⁰。また、完全な信仰に基づく徳が大いなるものであると認識されている³¹。つまり、信じることはひとつの徳であるが、大いなる徳は完全な信仰に依拠し、すなわち完全な信仰が不可欠なものであると理解されている。

しかし同時に、信仰はイエス・キリストにも向けられる。ここでは、『ケルソス駁論』における叙述をもとに、イエス・キリストへの信仰について考察する。

この書は、哲学の優越性によってキリスト教の教えを貶める同時期の哲学者ケルソスへの反論としてオリゲネスが著した文書であり、キリスト教の信仰に関する批判に対しての反論が叙述されている。出村によると、この書はケルソスの主張によって動揺させられる信仰者を念頭に置きながら執筆されており、彼らのような「単純な信仰」の保持に始まり、それらがより発展した学知を伴う信仰を形成するに至ることが目的とされていた³²。

オリゲネスはケルソスへの反論のなかで、見通せない将来に希望を抱かせることのでき

²⁷ ComJohn XXXII, 16, 189: “Δεῖ δὲ καὶ εἰς τὸ ἅγιον πιστεύειν πνεῦμα, καὶ ὅτι αὐτεξούσιοι ὄντες κολαζόμεθα μὲν ἐφ’ οἷς ἁμαρτάνομεν, τιμώμεθα δὲ ἐφ’ οἷς εὖ πράττομεν”. (TLG 2042, 005, 189, 1-4.)

²⁸ ComJohn XXXII, 16, 183-197.

²⁹ ComJohn XXXII, 15, 178: “Ὡς περ γὰρ ὁ τέλειος καὶ πάσας ἔχων τὰς ἀρετάς, τελείαν ἐκάστην ἀναλαβὼν, τελείαν ἔχει τὴν σοφίαν καὶ τελείαν τὴν σωφροσύνην, οὕτω δὲ καὶ τὴν εὐσέβειαν καὶ τὰς λοιπὰς· οὕτως ἂν τις εἴποι τῇ τοῦ πιστεύειν ἀρετῇ τέλειος τὸ πᾶσαν ἔχειν τὴν πίστιν”. (TLG 2042, 005, 178, 1-5.) また、「信仰」および「信じること」の語は互換的に用いられている。

³⁰ オリゲネスには、人間について、徳、信仰、覚知 (γνώσις) の点で成長し、完成に向かう存在であるとの理解がみられる。(Cf. ComJohn frag. 7.) これらの要素は、魂が成長と完成に向かうプロセスにおける、具体的な状態を示している。

³¹ ComJohn XXXII, 16, 196: これは稀有なものであると述べられている。

³² 出村みや子「オリゲネス『ケルソス駁論』における真理探究の構造—エンキュクリオス・パイディアの検討を中心に—」(『中世思想研究』30号、1988年)、46頁。

る信仰の重要性を示すにあたり、「あらゆる人間的な事柄が信仰にかかっているゆえに、彼ら〔哲学者たち〕よりも神を信じることのほうが、どうしてより良識にかなってはいないだろうか」³³。と述べている。ケルソスが、理性や理性的指導者に従って教えを受け入れるよう人々に勧めていたからである³⁴。理性と知に富み、それらを用いてキリスト教の教えを理解し、教示していたオリゲネスは、「もしも万人が生活に関する事柄を放棄して、哲学の営みに専心することができるならば、この道以外の他の道を辿るべきではない」³⁵。と、理性や知³⁶の重要性について認識する。しかし、大多数の人々がそのような哲学に専心できない状況のなかで、理性に根拠を置かない単純な信仰を持つ者については、その魂が、むしろイエス・キリストによって癒しや悔い改めに導かれ、よりよい方向に導かれ、神の意思から逸脱する思慮や言動を避けることを教えられることが可能であると理解している³⁷。

さらに、「わたしたちは、信仰が多くの人々にとって有益だとみなしているので、すべてのものを捨てることができず、論拠（ロゴス）の探究についてゆくことができない人々にも非理性的に信じるように教えることに同意している」³⁸との叙述からは、多くの信仰者が初歩的な段階を歩む状況を受け、いかなる信仰をも、様々な段階を含む多岐にわたって有益なものともみなしていることが明らかである³⁹。

ただし、完全な信仰に基づくものは稀有であるとの判断が、以下の叙述に表れている。

「聖書（ロゴス）に意味するところによれば、理性と知恵によってこれらの教義に同意

³³ ContCels I, 11: “Πῶς δ’ οὐκ εὐλογώτερον, πάντων τῶν ἀνθρωπίνων πίστεως ἡρτημένων, ἐκείνων μᾶλλον πιστεύειν τῷ θεῷ;” (TLG 2042, 001,11, 3-5.)

³⁴ Cf. ContCels I, 9.

³⁵ ContCels I, 9: “... εἰ μὲν οἷόν τε πάντας καταλιπόντας τὰ τοῦ βίου πράγματα σχολάζειν τῷ φιλοσοφεῖν, ἄλλην ὁδὸν οὐ μεταδιωκτέον οὐδενὶ ἢ ταύτην μόνην”. (TLG 2042, 001, 9, 14-16.)

³⁶ オリゲネスは、始原のときに神が「理性的被造物」を創造したとみなし、これを「精神」（ヌース）と呼び、「知性的被造物」とも換言している。（PeriArch II, 9, 1.）これらが自らの状態と品位から外れたものが「魂」と呼ばれる。（PeriArch II, 8, 3.）魂を持つ人間の本来の状態として、理性や知性が認識されていた。

³⁷ただし、神の助けなくして人々の中に有益なことは何も生じないのであり、神の助けを豊かに受けた存在は救い主イエスだけである。（ContCels I, 9.）

³⁸ ContCels I, 10: “... ἡμεῖς μὲν παραλαμβάνοντες αὐτὴν ὡς χρήσιμον τοῖς πολλοῖς ὁμολογοῦμεν διδάσκειν πιστεύειν καὶ ἀλόγως τοὺς μὴ δυναμένους πάντα καταλιπεῖν καὶ ἀκολουθεῖν ἐξετάσει λόγου...” (TLG 2042, 001, 10, 1-5.)

³⁹ マクガッキンもこの点を指摘している。J. A. McGuckin, “faith”, in: *A-Z of Origen*, London: SCM Press 2006, pp. 99-100.

することは、単純な信仰によって同意するより遥かに優っていること、また、状況によっては、人々がまったく途方に暮れてしまうのを放っておかないために、ロゴスがこれ「単純な信仰」をも望んでいることは、イエスのまことの弟子のパウロの言葉からも明らかである」⁴⁰。

ここからは、教義への同意において、理性（ロゴス）と知恵に対して信仰が劣位に置かれているようにも理解し得るが、キリスト教徒が愚かさを善とみなすと批判するケルソスへの反論という文脈にあることから、両者の優劣ではなく、教義の理解には理性と知恵が必要であるという事実認識を述べる意図のもとに書かれているものと考えられる。

このように、知性をもって教義である信仰箇条を理解し受け入れるという側面における信仰の重要性と、多くの人がそれに至らない現実について述べられている。この内容は、知恵と宣教の愚かさについて述べる「コリントの信徒への手紙一」1章21節の言葉に続く。オリゲネスはこの箇所から、実際には人間が神の知に至らないために、愚かな宣教としてのキリストの死と復活という出来事がもたらされたと説明する。それは、さらに同1章23-4節の言葉に続き、十字架に付けられた、かつ、神の力、神の知恵であるキリストへの信仰の重要性が提示される。すなわち、「それゆえこれによって、神の知恵の中で神が知られるべきであったことは明白である。しかし、そうならなかったので、次に神は信じる人々を、端的に愚かさを通じてではなく、宣教に関する限りの愚かさを通じて救うことをよしとされた」⁴¹。このように、オリゲネスは、理性や知恵を重視し、それらによる教義の受容としての信仰を重視するが、それ以上に、「愚かな」キリストへの信仰の重要性を提示している。

4. 信仰と徳の実践⁴²

この信仰は、それ自体に留まらず、人間の生き方と結びつくものと理解されている。オリゲネスは、「信じる」という内的な行為がきわめて不確定な結果に向かってであっても行動

⁴⁰ ContCels I,13: “Ἐτι δὲ ὅτι καὶ κατὰ τὸ τῷ λόγῳ ἀρέσκον πολλῶ διαφέρει μετὰ λόγου καὶ σοφίας συγκατατίθεσθαι τοῖς δόγμασιν ἢ περὶ μετὰ ψιλῆς τῆς πίστεως, καὶ ὅτι κατὰ περιστάσιν καὶ τοῦτ’ ἐβουλήθη ὁ λόγος, ἵνα μὴ πάντῃ ἀνωφελεῖς εἰσὶν τοὺς ἀνθρώπους, δηλοῖ ὁ τοῦ Ἰησοῦ γνήσιος μαθητὴς Παῦλος εἰπὼν”. (TLG 2042, 001, 13, 23-28.)

⁴¹ ContCels I, 13: “Σαφὲς οὖν διὰ τούτων δηλοῦται ὅτι ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ ἐχρῆν ἰνώσκεσθαι τὸν θεόν. Καὶ ἐπεὶ μὴ τοῦτο γεγένηται οὕτως, δεύτερον εὐδόκησεν ὁ θεὸς σῶσαι τοὺς πιστεύοντας οὐχ ἀπαξ ἀπλῶς διὰ μωρίας ἀλλὰ διὰ μωρίας ὅσον ἐπὶ κηρύγματι”. (TLG 2042, 001, 13, 31-35.)

⁴² 善は徳と考えられているため、善の実践は徳行を意味する。本稿、注19、参照。

を生起させる力を持つことに触れ、イエスの弟子たちを例に挙げながら、彼らの信じる対象が「数々の極度の危険と不名誉とみなされる死を人々のために耐え忍んだかた」⁴³であるイエスであったため、「最初に彼の教えに仕えるべく説得された人々〔弟子たち〕にも、極度の危険と常に予想される死を引き受け、人々の救済のために世界中を遍歴することを教えた」⁴⁴と述べている。ここでは、人々の救済を目指して苦難を歩んだイエスの生き方そのものが弟子たちの模範として示されている。弟子たちにとってそのようなイエスを信じることは、自身に与えられた働きを、いかなる悪い見通しのなかにあっても遂行する希望と力を与えるものであり、後にはそのような彼らの信仰もまた、人々から受け入れられることとなった⁴⁵。

ここで、オリゲネスが信仰について述べている『ローマの信徒への手紙注解』から、彼の理解を確認したい。

オリゲネスは、「ローマの信徒への手紙」3章29-30節の注解部で、「信仰から義とされる者は、信仰から発端を得て、善行を成し遂げることによって完全なものとなり、信仰によって義とされる者は、善行から出発して、信仰によって完全なものとなるのです。こうして、両者が互いに強く結ばれており、一方は他方によって完成されるのです」⁴⁶と述べている。ここでの義とは信仰によってのみ神から与えられる義認の結果であるが、オリゲネスはこれを善行の実践と関わらせ、信仰と善行は神による義認を介して人の完成に関与するものと理解している。

また、同書4章1-8節の注解部に関する「神から義とされる端緒は、義とされる方を信じる信仰なのです。そして、この信仰は、義とされた時に、雨の後の根のように、魂の深みにしっかりと根を下ろします。その結果、神の律法によって耕され（教化され）始めると、行

⁴³ ContCels I, 11: “μετὰ μεγάλων κινδύνων καὶ θανάτου νομιζομένου ἀτίμου, ἃ ὑπέμεινεν ὑπὲρ ἀνθρώπων” (TLG 2042, 001, 11, 19-20.)

⁴⁴ ContCels I, 11: “διδάξας καὶ τοὺς ὑπηρετεῖσθαι τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ ἐν τῇ ἀρχῇ πεισθέντας μετὰ πάντων κινδύνων καὶ τῶν ἀεὶ προσδοκωμένων θανάτων τολμῆσαι ἀποδημῆσαι πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας;” (TLG 2042, 001, 11, 19-24.)

⁴⁵ E.g., Acts 4, 23-37.

⁴⁶ ComRom I, 3, 10: “..., qui ex fide justificantur, initio ex fide sumpto per adimpletionem bonorum operum consummantur, et qui fidem justificantur, a bonis operibus exorsi per fidem summam perfectionis accipiunt. Ita utrumque sibi adbaerens alterum ex altero consummatur”. (PG 14, Col. 957.) 邦訳としては、小高毅訳（創文社、1990年）を参照した。なお、「徳」は「善きもの」のひとつとして理解されている。Cf. ContCels I, 24.

いという成果をもたらす枝が〔魂〕の内に成長するのです」⁴⁷。という叙述からは、義認によって信仰がより確かなものとなり、それが善の実践に結びつくという理解を看取し得る。

これらに加えて、ひとりの人間として現実を生きるオリゲネス自身の信仰が確認される内容について触れておきたい。

理性と知性によって聖書を理解し、言葉を尽くして執筆を進めるオリゲネスの叙述のうち、「ローマの信徒への手紙」8章35-37節の注解部では、他の箇所と異なり、「私は」という主語と、強い情動的な言葉を伴う告白が目立つ。この聖書箇所は、誰も、いかなる苦難も、キリストの愛から自分たちを引き離し得ないというパウロの言葉で占められている。これについて、オリゲネスは、「たとえ、この世の剣が私の首に振り下ろされようとも、神への一層大きな愛を私にもたらすのです。…私の全生涯を迫害と危険の内に過ごしても、私は言うでしょう。…」⁴⁸と、ここまでを「私」として述べている。それに続いて、「この愛に熱中している限り、私どもは苦しみを感ずることはないのです。実に、私どもを愛し、私どもの愛情をご自分に引き寄せられた、この方の愛が、肉体に対する拷問と苦痛を私どもに感じさせなくするのです⁴⁹」と、キリストへの自らの信仰を表しながら、キリストの愛ゆえに、迫害によっても苦しむことはないのだと断言している。これらの言葉は決して単なる大言壮語ではなく、迫害の危機を伴う現実のなかで、聖書の言葉に導かれて述べられた言葉である。またここには、かつて殉教を遂げた父の姿や、自らもまたそれを願うほどであった彼自身、それ以上に、十字架の死を引き受けられた御子キリストが重なった可能性もあるであろう。いずれにせよ、ここにはキリストに対するオリゲネス自身の実存的な信仰と同時に、神から与えられる愛の自覚と、神に対する彼自身の愛を確認することができる。

そのようなオリゲネスの神への信仰が、彼の多くの著作の内容と違わず、彼自身の善行に一致することは容易に理解できる。そしてそれは、同じく彼の叙述から、彼の善行の根拠が、理性による判断には留まらなかったことが示唆される。

⁴⁷ ComRom I, 4, 1: “Initium namque justificari a Deo, fides est quae credit in justificantem. Et haec fides cum justificata fuerit, tamquam radix imbre suscepto haeret inanimate solo, ut cum per legem Dei excoli coeperit, surgani in ea rami qui fructus operum ferat”. (PG 14, Col. 965.)

⁴⁸ ComRom I, 7, 11: “Si ergo gladius mundi venerit super cervices meas, majorem mihi ad Deum coneiliat charitatem... Si enim totam vitam meam in persecutionibus et periculis agam, dicam quia...”. (PG 14, Col. 1132.)

⁴⁹ ComRom I, 7, 11: “Dum enim in illius amore pendemus, sensum doloris non recipimus. Illius enim charitas qua nos dilexit, et nostrum ad se rapuit affectum, cruciatam corporis, et dolorem non sentire nos facit”. (PG Col. 1132.)

さらに、善なる神の権威下に身を置くことを勧める「ローマの信徒への手紙」13章3-4節および、隣人愛を勧める同書13章10節の注解部において、オリゲネスは以下のように述べている。

「このような者ら⁵⁰は、律法を恐れています。ところが、善を行う者、つまり律法への恐れによってでなく、善への愛によって善いことを行う者は、もはや文字の律法の下ではなく、霊の律法の下に生きているのです」⁵¹。

「心を尽くし、思いの限りを尽くしてキリストを愛する者が、キリストの喜ばれないことを何かするというようなことは、決してあり得ないのです」⁵²。

つまり、神との契約を破棄することによる報いを自らのために恐れるのではなく、ただキリストを愛し、キリストの喜びを欲することにより、そこから善行が生まれ得るのである。

5. 徳実践の可能性

ここで、徳の実践も含め、行為選択の可能性について考察したい。

オリゲネスの思想によると、人間は、幾世代にもわたって生を繰り返す魂という存在に帰され、最終的にすべては救済のなかに置かれる⁵³。しかし、そのことは、自らが自身の生成する現在の善悪と切り離されることを意味するわけではない。むしろ、人間は理性を持つがゆえに⁵⁴、生きる過程での選択の善悪が問われ、それに応じた報いを受ける⁵⁵。ただし、人間は最も弱い理性的存在者であり、あらゆるものを理性によって考察できるわけでない

⁵⁰ 不法な者、不従順な者、神を畏れぬ者、人を殺す者などが例示されている。Cf.

ComJohn II, 9, 28.

⁵¹ ComRom II, 9, 28: “Ipsi enim sunt qui timent legem. Qui autem facit bonum, hoc est qui non metu legis, sed amore honi facit quod bonum eat, iste jam non sub lege litterae, sed sub lege spiritus vivit”. (PG Col. 1229.)

⁵² ComRom II, 9, 31: “nec fieri ulto pacto potest, ut qui ex toto corde, et ex totis visceribus suis diligit Christum, faciat aliquid quod non placeat Christo”. (PG 14, Col. 1232.)

⁵³ 拙論「魂についてのオリゲネスの教説に関する一考察」(『神学研究』57号、2010年)、61頁。

⁵⁴ Cf. PeriArch III, 1, 3.

⁵⁵ Cf. ComJohn XXXII, 16, 189.

め、救いを得るには人間の努力だけでは不十分であり⁵⁶、神の助けが必要である⁵⁷。ここに、仲介者としてキリストが与えられた⁵⁸。

オリゲネスの著作においてみられる、キリストのエピノイア⁵⁹は、人間に示される神の性質である。そのなかで「善」が際立ち、その善は、キリストの受難において最も明らかとされたことが指摘されている⁶⁰。これは何を意味するのか。

オリゲネスは、「ヨハネによる福音書」1章4-5節の注解をおこなうなかで、「善く生きることを伴う徳な[生命]」⁶¹としてのロゴスであるキリストを示唆し、人間はそのロゴスの参与により「生きる」ものとなったことを教える。そして、「光」が闇に捕らえられないものであることを説明するなかで、「神が悪の存在を許される理由は明らかです。即ち、それは徳の偉大さを示されたためです」⁶²と述べている。ここで、光は真理、闇は誤謬と欺瞞の象徴として説明されており、「徳」は、このような闇のなかにおける光の臨在を意味する。

ここから考察すると、キリストが光として闇のなかに誕生したことは徳の受肉でもあり、それはこの深淵なる闇のなかで、キリスト自身が受難を引き受ける徳とも理解し得る。この理不尽な闇のなかでだからこそ、そのようなかたちで光が示されなければならなかった。このことを信仰によって認識し、キリストに示される徳が人間に光として知覚されるなら、キリストの受難をとおして示される徳によって自らの闇もまた照らされ、光である徳の持つ力に影響されないではいけないのではないか。

おわりに

以上、当時の哲学者たちを凌駕するほどの知性を有していたオリゲネスの信仰、およびそれと徳実践との関わりについて考察した。

キリスト教と当時の背景にあった思想との違いのひとつに、徳概念がある。背景にあったのは、ギリシャ由来の、いわゆる枢要徳といわれる内容を含む徳概念であった。哲学におけ

⁵⁶ PeriArch III, 1, 19.

⁵⁷ PeriArch III, 1, 24.

⁵⁸ PeriArch II, 6, 1. この前後で、オリゲネスは、人間が自らの力のみでは善に向かい得ないことを繰り返し述べている。

⁵⁹ 本稿、注17、参照。

⁶⁰ 小高毅、前掲書、140-159頁。なお、オリゲネスはこの徳をキリストに帰し、キリストを「(徳の)源泉(πηγή)」、「(徳の)端緒(ἀρχή)」とも称している。Cf. ContCels I, 57.

⁶¹ ComJohn frag. 2: “...τοῦ κατ’ ἀρετὴν καθ’ ὃ συμβαίνει εὖ ζῆν” (TLG 2042, 006, 3, 15-16.)

⁶² ComJohn frag. 3: “...ὁ θεὸς εἶναι κακίαν, δυνάμενος κωλύσαι, ἵνα τὸ μέγεθος τῆς ἀρετῆς δευθῇ”. (TLG 2042, 006, 3, 25-26.)

る徳はそれを理解する者の理性に訴え、徳行へと導いた。しかしキリスト教において、徳は、哲学における価値観のなかには留まらない「愚かな」内容が重要な意味を形成することとなった。それは、不完全で貧しい人間の救いのためにこそ遂げられた十字架の死、人々の希望の源泉となった復活の出来事、そしてそれらすべてに通底する神の愛である。

オリゲネスの示す徳の実践として求められていた「キリストの模倣」は、神のようになることを目指すが、それは、人間を超越し、神のような絶対的な「力」を持って世界のう上に君臨することを意味するのではなく、現実を生きるなかで、肉となった神、キリストに示される愛に導かれ、自らもまた神に従順で愛を行う者でありたいと願い、そうあり続けることを選ぶあり方であると言えるであろう。

オリゲネスの徳の実践は、彼の生涯と教えに鑑みれば、信仰に支えられるものであったと言える。神を信頼し、自身を委ねて歩む生のなかで、信仰は神の喜びを求める熱意を生じさせる⁶³。ゆえに、そこにおける徳の実践は、宗教的な正しさや義務、命令である以上に、愛であり善であるキリストの姿に導かれ、自らのうちに喜びを生み出す行為であった。それがすなわち、本来の自身のあり方、また、歩みであると理解されることとなる。オリゲネスには、まさに自分の救いのために人間イエスとして生まれ、苦しみを引き受け、命をささげてくださったキリストの存在が不可欠であった。オリゲネスの徳の実践は、信仰の対象であるキリストの姿に強く結びつき、自らが贖われた体験のなかから生じるものであったからである。

謝辞 本研究は、JSPS 科学研究費（課題番号 20K12821）の助成を受けて行われた。

<凡例>脚注においては以下の略記を用い、脚注の聖書巻名は MLA の略語に従った。

ComJohn : 『ヨハネによる福音注解』

ContCels : オリゲネス 『ケルソス駁論』

ComRom : オリゲネス 『ローマの信徒への手紙注解』

FragmJohn : オリゲネス 『ヨハネ福音書断片』

PeriArch : オリゲネス 『諸原理について』

PeriEuch : オリゲネス 『祈りについて』

HistEccl : エウセビオス 『教会史』

⁶³ ただし、その熱心さには吟味される必要がありそのためにオリゲネスは理性をも重視する。Cf. ComRom II, 8, 1.

Görgemanns-Karpps: H. Görgemanns und H. Karpps hrsg., *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, *Texte zur Forschung* Bd. 24, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976.

TLG: Thesaurus Linguae Graecae, Irvine: UCLA, 2009.

PG: Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca*, 1857-1866.

本稿では著書名に続いて巻・章・節番号を記載する。原典の記載にあたっても同様であるが、TLGを使用するさいには、作品番号と節番号およびテキストの行数を付記した。

公共圏における宗教的表現の「翻訳」を 巡る二項対立

－論点の現象学的再規定－

坂岡 大路

(和文要旨)

公共圏において「宗教的表現で話す者」との合意形成が課題となる場合、世俗語に「翻訳」すべきかどうかという論点が浮かび上がってくる。本稿の目的は The Power of Religion in the Public Sphere におけるハーバーマスとテイラーの議論を参考に、異なる宗教的信念間の調停可能性について論じ、建設的な議論の方向性を示すことである。その際、方法論としてフッサール現象学の原理を援用して考察を行った。その結果、〈普遍性-多様性ジレンマ〉という対立構造が浮き彫りになり、共通関心としての〈共同的自由〉が洞察された。たとえば、「アイデンティティ形成および親和的關係構築」が重視される局面と、「実務的厳密さに基づくリスク管理」が重視される局面とでは、表現手法の有効性に関する確信が変容する。ハーバーマスとテイラーの思想は、社会的共棲の最低公準としての〈共同的自由〉の原理のもと、文脈に応じて機能する理論として位置づけられる。

キーワード

現象学、公共圏、多様性、共同的自由

(SUMMARY)

It is difficult to reach consensus between those who speak in religious terminology and those who do not. However, there are many opinions as to whether religious expressions should be translated into secular expressions. The purpose of this article is to discuss the consensus among different religious beliefs, with reference to Habermas and Taylor's discussion in The Power of Religion in the Public Sphere. At the time, I decided to apply Husserl's phenomenology as a method. As a result, a confrontational structure called "the universality-diversity dilemma" was revealed. In addition, as a common interest, an insight into "collaborative freedom" was gained. For example, the belief in the effectiveness of the expression method

changes depending on the phases which are emphasized by “identity formation and affinity relationship building” or “risk management based on practical rigor”. Habermas and Taylor's ideas are positioned as effective theories depending on the context, based on the principle of "collaborative freedom" as a minimum condition of the diverse society.

Key Words

phenomenology, public sphere, diversity, collaborative freedom

1. 序

1960年代の世俗化論は、合理性や科学主義の進展に伴う宗教的な信憑構造の崩壊を予測した¹。しかしながら、宗教人口は世界中で増大し、現代にあってもなお巨大な影響力を保ち続けている。こうした現状にあって、宗教的要素を削ぎ落とした世俗主義的民主主義の限界が指摘されつつある。この流れは「ポスト世俗化」として概念化され、ハーバーマス (Jürgen Habermas, 1929-) をはじめとした論者たちによって積極的に考察されるようになった²。ところが、このポスト世俗化論の舞台においても、さらなる意見の対立が生じている。非宗教的な理性を重視するハーバーマスとそれを批判的に評価するテイラーの対立は、その代表例の一つである。

ここには、言わば三次元の対立構造が見て取れる。無宗教や世俗主義をも含めた、宗教に対するスタンスそのものを「宗教的信念」と呼ぶとすれば、宗教同士の対立、あるいは宗教と世俗的立場の対立を包括して「宗教的信念対立」と概念化することができよう。これが一次元目の対立である。世俗主義の世界観では、世俗的合理性が諸宗教を超えた社会の共通基盤とみなされ、これによって一次元目の対立が解消されるはずであった。一方で、世俗主義的民主主義が諸宗教の声を十分汲み取れなくなり、機能不全を起こすようになると、世俗的立場と宗教の間の摩擦が問題視されるようになる。これが二次元目の対立である。そして、宗教をプライベートな領域に締め出すのではなく、その社会的役割を積極的に評価しようと

¹ 渡辺頼陽「ピーター・L・バーガーにおける「宗教的ミドルポジション」の可能性と意義」『一橋社会科学』第6巻、一橋大学大学院社会学研究科、2014年、18頁。

² ポスト世俗化およびそれを巡る議論については以下の文献を参照。ハーバーマス、テイラー他『公共圏に挑戦する宗教—ポスト世俗化時代における共棲のために』箱田徹、金城美幸訳、岩波書店、2014年 (Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West, edited and introduced by Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, 2011)。以下、邦訳は『公共圏』と略記。原文の参照頁数はPRと略記。

するポスト世俗化論が現れる。ここにおいて、二次元目の対立をどのように扱うかという論点に関する、三次元目の対立が生じているのである。

バトラー（Judith Pamela Butler, 1956-）は、地上の人々が多種多様なありようで暮らしている事実を「共棲(cohabitation)」と呼び、それはあらゆる国家や社会契約に先立つ社会生活の存立条件であるとした³。私達はこの社会の中で生きているかぎり、異質な文化的バックグラウンドを持つ他者との共棲という「現実」を受け入れるほかない。そうである以上、「宗教的表現で語る者」と「非宗教的（世俗的）表現で語る者」との間でどのように意見を交わし、一定の妥協や合意を形成していけばよいのかという課題は、不可避のテーマとして一考の価値を持つと思われる。

もちろん、自身を「非宗教的」と認識している者にとっても、無自覚な宗教性や文化的価値観を身にまとい続けている場合が少なくない。その意味で、「宗教」と「世俗」を分かつ客観的判定基準を設けようとする試みは無効であろう。そこで、本稿ではこの概念の成立条件を、さしあたり当事者の志向性に求めることとする。すなわち、自他の宗教的立場と関わりなく参照可能な事象に合意の根拠を求めようとする志向性を、ここでは「世俗的な」傾向として理解しておく（たとえば多くの場合、自然科学には宗教的立場と無関係な参照可能性が少なくとも「期待」されている）。

異質な他者との間で生成される言論空間＝公共圏（public sphere）は、よりよい共棲のあり方を模索するための一条件として構想されるが、バトラーは人間の多元性を重視する立場から「普遍性」や「合意」について警戒的に論じている⁴。こうしたバトラーの問題意識を引き継ぎつつも、本稿は「普遍性」や「合意」といった理念それ自体を放棄する立場をとらない。本稿の立場は、その意味では世俗的と言ってもよいものだが、宗教を「非合理的なもの」として低く見る世俗主義とは一線を画しておきたい。本稿はむしろ、最低限の合意がなければ価値の多元性を守ることとはできないという問題意識のもと、「多元性のための合意形成」を志向していく（この問題関心の妥当性については後述する）。

そこで、本稿では *The Power of Religion in the Public Sphere* におけるハーバーマスとテイラー（Charles Margrave Taylor, 1931-）の議論を批判的に検討した上で、上記の問題について考察する。両者の議論を素材として取り上げる理由は以下の三点である。第一に、両者の見解が、公共圏における表現のあり方を巡る問題について、一つの明確な立場（および観点の相違）を打ち出すことに成功していること。第二に、世俗的理性を重視するハーバーマスとそれを批判的に評価するテイラーとの対立が、この問題に対する典型的な二つの態度を表

³ 『公共圏』94頁。PR84.

⁴ 同 98-99頁。Ibid., 87.

しており、考察の土台として有用と考えられること。第三に、両者の理論的対立は未だに本質的な形で解き明かされておらず、その解明が今後の建設的議論のための、言わば「交通整理」として重要性を増していると考えられること。

本稿が究極的に目指している価値は、宗教的信念対立（前述した「一次元目の対立」）の調停およびそれによる平和的な共存関係の実現である。だが、そのための方法論を学問的に構築するという課題は、本稿で可能な領分を超えている。したがって、「宗教的信念間の対立調停」をメタ目的として設定したうえで、本稿の試みを、このメタ目的に向けた一つの論点提起として位置づけておく。以上の見地から、本稿の目的を、「ハーバーマスとテイラーの議論を踏まえた上で、宗教的信念間の調停可能性を模索していくための、本質的論点の再設定を試みること」とする。

2. ハーバーマスによる〈共通言語の要請〉とテイラーによる〈多様性担保の要請〉

ハーバーマス自身は「公共圏」という概念を明確に定義して用いてはいないが、齋藤純一はハーバーマスやアーレント（Hannah Arendt, 1906-1975）によってなされた議論を踏まえつつ、その特質を端的に整理している⁵。第一に、誰に対しても「オープンであること」。第二に、「複数の価値や意見の〈間〉に生成する」こと。第三に、「共通の関心事」を巡るコミュニケーションの場であること。第四に、そこで形成された意志が民主国家における「正統性の唯一の源泉」として機能すること。以上の点を踏まえるならば、「公共圏」とは、「ある共通の関心事について各人の複数の観点を表し合うことで生成される、オープンなコミュニケーションの場」であると、ひとまず定義しておいてよいだろう。公共圏における言語行為は、他の領域におけるそれとは異なる特徴を備えている。言語一般の機能は、他者に対してある意図を投げかけ、了解を求めるところにあるが、公共圏における言語はそれにとどまらず、社会的決定に影響を及ぼす民意の源泉となること、権力（ルール）の正当化機能となることが期待されている。問題は、こうした言論の場が、今日のポスト世俗化社会においてどのような条件を必要としているのかということである。

ハーバーマスは宗教的市民の発言について、以下のように述べている。

仮に宗教的な言葉づかいを望むならば、それが議会や法廷、行政機関で議題として扱われ、そこでの決定に影響を及ぼすために、宗教的発言の潜在的な真理内容をあらかじめ

⁵ 齋藤純一『公共性』岩波書店、2000年、5-7頁。ただし、齋藤は“public spere”および“Öffentlichkeit”を「公共性」と訳している。

誰にでもわかる言葉に必ず言い換える（translation）という条件を受け入れてもらう必要があります。⁶

宗教的な言葉づかいは、そのままでは特定のコミュニティの中でしか通じない表現となっている。したがって、政治的決定を生むフォーマルな場では、誰にでも通じる世俗的言語に、その説明内容を「翻訳」してもらわなければならない。これがハーバーマスの主張の要点である。ここで言う「翻訳」は、「ある言語を別の外国語に置き換える」といった狭い意味ではもちろんなく、「特定の宗教共同体において成立する意味の領域を超え」て、より広範な人々がアクセスしうる理由(reasons)を示す作業を意味する⁷。ハーバーマスの立論に基づくこの要請を、本稿では〈共通言語の要請〉として概念化しておく。

続いて、テイラーの主張を概観する。

カント主義者なら、合理的な行為者には尊厳があると主張して、生命と自由への権利を正当化するでしょう。（…中略…）キリスト教徒なら、人は神の姿に似せて造られたと主張するでしょう。かれらは原則のレベルでは一致する。けれどもこの倫理を支持する根本的な理由はばらばらです。国家はこの倫理を擁護しなければなりません、今挙げた根本理由のいずれかを優遇することは慎まねばなりません。⁸

テイラーによれば、結論の形式が一致しているのであれば、それを支持する根拠は「ばらばら」でよい。いずれかの根拠を正当なものとして国家権力が優遇するとすれば、それは不当な介入となる。なぜなら、国家の役割は宗教的か非宗教的に関わらず、多様な見解に対して中立的に応答し続けていくことだからである。テイラーは「西洋の「世俗的」な人々」について、「宗教は訳のわからないもので、脅威になることすらあるという見方におかしなほどのこだわりがある」と評している⁹。つまり、宗教を「非合理的なもの」として見下す世俗中心主義に対して、はっきりと批判的なスタンスを取っているのである。

近代民主国家を形成する市民には、近代以前よりも強いレベルの社会的責任と熟議への参加が求められる。そして、そのためには強固な連帯の根拠が、「この国家は何のために、誰のために存在するのか」という問いに対する答えが必要である¹⁰。この答えこそテイラー

⁶ 『公共圏』28頁。PR25.

⁷ 同136頁。Ibid.,114.

⁸ 同37頁。Ibid.,37.

⁹ 同55-56頁。Ibid.,51.

¹⁰ 同46頁。Ibid.,44.

の言う「政治的アイデンティティ」であり、宗教的アイデンティティもそこに含まれる。宗教を捨象するアンフェアな世俗主義は、この連帯の根拠を奪ってしまうものなのだ。

世俗主義による宗教蔑視を抑止し、フェアな文化的多様性を担保しなければならないという要請。これを端的に〈多様性担保の要請〉と表記しておこう。

ハーバーマスの「翻訳」理論に関しては、テイラー以外の論者からも多くの疑義が投げかけられている。たとえば、「世俗的理性を強要するという意味での世俗主義」の危険性や¹¹、公共圏のポリフォニー的性質を損ない、「合意」ならぬ「合致」へと変質するリスク等が指摘されている¹²。これらの指摘は多様な重点の置き所と濃淡のスペクトラムを持っているが、いずれも共通の問題意識を表現しているものと考えられる。すなわち、〈共通言語の要請〉が孕む「排除」に対する懸念表明であり、〈多様性担保の要請〉である。

とは言え、異質な他者との共棲という課題を現に突きつけられている以上、最低限の合意形成への努力は避けて通れない。共通理解構築の努力を放棄し、「何でもあり」の混沌に任せることを是とするならば、そこに残るのは「思想信条の自由」どころか、全くの「不自由」—暴力を制御する原理なき世界—だからである。多様性を抑圧する悪しき普遍主義は、確かに承認されえない¹³。しかしながら、多様性のみをナイーブに称揚するとすれば、暴力的・差別的な立場を批判する根拠も、対立する両者がそこに向けて歩み寄るための価値も、失われる結果となる。したがって、多様性の自由を支え、保障するためにこそ、共棲のための最低限の共通根拠が必要となる。千葉眞の言うように、「両者（宗教的言説と公共的理性）のたゆみない対話」、そして「相互の翻訳可能性への真摯で粘り強いコミットメント」が求められざるをえない状況なのだ¹⁴。それでは、こうした「対話」を、一体どのような原理のもとで実現に近づけていけるだろうか。また、この普遍性と多様性のジレンマ（以下、〈普遍性-多様性ジレンマ〉と表記）をどのように建て直せば、建設的な問題設定へと転換できるのだろうか。

3. 本稿の観点および方法論：「方法的スコラ主義」に基づく現象学的考察

¹¹ 藤本龍児「二つの世俗主義」島藺進、磯前純一編『宗教と公共空間 見直される宗教の役割』東京大学出版会、2014年、73頁。

¹² 木部尚志「共同翻訳と公共圏のポリフォニー ハーバーマスの〈ポスト世俗社会〉論」『年報政治学』木鐸社、2013年、77頁。

¹³ 抑圧的な「普遍主義」と多様性を支える「普遍性」の違いについては以下の文献を参照。岩内章太郎『〈普遍性〉をつくる哲学 「幸福」と「自由」をいかに守るか』NHK出版、2021年、260頁。

¹⁴ 千葉眞「宗教と政治」の現在—政治理論の視点から—『年報政治学』木鐸社、2013年、33頁。

上記の問題を考察するにあたり、本稿ではフッサール（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938）による現象学の原理を援用して考察する。なお、ここで言う「原理」は「原理主義」のような排他的・絶対的「真理」ではなく、誰もがその根拠を後追いつて承認しうる、開かれた理路を指す。逆に、普遍的な検証可能性を持たない理屈や教説のことを、ここでは「超越的理念」と呼んでおく。

本稿が哲学的原理を思考の基底に据える第一の理由は、主題の性質上、「一切の超越的理念設定が無効と化す」という点にある。何らかの超越的理念を用いて説得しようとする場合、それは他の宗教的主張と同列の一信念となり、同じ次元の対立に巻き込まれる危険性がある。公共圏を生きる当事者は、それぞれ多様かつ異質な宗教的信念に立っている。そうである以上、所属文化に関わりなく誰もが採用しうるオープンな根拠から論じなければ、調停の条件は解明できない。

しかしながら、こうした問題提起の仕方自体によって、「世俗的理性＝西洋哲学が宗教より上の超越的視座に立とうとしている」といった反発を呼び起こすであろうことは想像に難くない。そこで、本稿における「哲学」の定義を予め明確にしておこう。それは超越的理念の設定でもなければ、絶対真理の探求でもない。抽象概念を駆使する哲学は「超越的理念（真理）設定による上からの教化」となるリスクを常に秘めている。しかし、哲学の本質を「開かれた体験的根拠の洞察」に置くのであれば、「哲学が宗教を導く」のではなく、むしろ「宗教的生の自由のために哲学を活用し得る」のだ。なぜなら、「根拠の洞察のみを合意の基準とする」というルールは、裏を返せば、「納得できない基準には従わない自由」を保障するからである。

以上のことから、本稿で用いる哲学、特に現象学の思考方法は、「内省すれば誰もが洞察可能な、開かれた体験的根拠に基づく原理の提示」として規定される。各々の宗教的価値－信仰生活の自由－を守り、謳歌するためにこそ、抑圧と暴力を縮減する必要最小限の共通根拠が必要になるのであり、哲学はそれを提示しようとする。だが、ここで言う「必要最小限の共通根拠」は、決して「各々にとっての究極価値」を意味せず、その点に干渉もしない。

「哲学は神学の婢である」という古い慣用句を、ここでは全く新しい意味に再編して使用することとする。すなわち、「哲学は宗教的自由のための道具である」、と。以下の考察は、この「方法的スコラ主義」の態度の基で展開されていくものである。

4. 〈普遍性-多様性ジレンマ〉に対する現象学的考察

ハーバーマスとテイラーの対立軸を浮き彫りにするために、あえて枝葉末節を削ぎ落とすならば次のように表現できよう。普遍性を強調すれば多様性が抑圧される。多様性を強調

すれば共存のためのルール（普遍性）が作れなくなる。こうした〈普遍性-多様性ジレンマ〉が生じる理由、そして、この対立が合意点にいきつかない理由を、本章では現象学の原理に基づいて考察する。

なお、現象学はその難解さゆえに専門家の間でも多様な解釈論議を許すものとなっている。そのため、以下の読解もまた「宗教的信念対立の調停」というメタ目的に特化した一解釈であることを付記しておく。これによって応用可能な原理が提示されるならば、少なくとも本稿の理論的な価値は担保できるはずである。

フッサールは『イデーン』の「あとがき」において次のように述べている。

現象学的観念論の唯一の課題と作業は、(…中略…) この世界が万人にとって現実的に存在するものとして妥当しかつ現実的な権利を持って妥当しているゆえんの、ほかならぬその意味を、解明することにあるのである。¹⁵

フッサールの語法で言うところの「妥当している (gelten)」は、意識における「確信(Glaube)」成立の事態を指す¹⁶。したがって「妥当している」ゆえんの「意味(Sinn)」の「解明」とは、「意識における確信構造の解明」とであると解釈できる。通常、私達は自分に訪れている確信をわざわざ確信であるとは自覚せず、客観的な実在そのものを意識が写し取っているかのようにみなしている。現象学ではこうした「自然的態度」¹⁷を意図的に停止（エポケー）し¹⁸、あらゆる意味・価値・存在を「主観における確信」の領域に突き戻して考える。宗教の例で言えば、キリスト教徒にとって「キリストの教えが真理である」ことは自明の理であり、これが「自然的態度」に当たる。これにエポケーを施すと、「キリストの教えは正しい」という判断は括弧に入れられ、『キリストの教えは正しい』という確信が意識に訪れている」と言い換えられる。あらゆる価値観・世界観は、「それ自体で」客観的に正しいとは言い切れない。しかし、その人の主観において「価値 X は正しい」という確信が訪れてしまっていること、このこと自体は疑えない。

¹⁵ フッサール『イデーン I-I』渡辺二郎訳、みすず書房、1979年、32頁（Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, Meiner Felix Verlag, 2009, Nachwort, 152）。以下、『イデーン I-I』と略記。原文の参照頁数は *Ideen* と略記。「あとがき」については Nachwort と略記。

¹⁶ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Meiner Felix Verlag, 2012, 60.

¹⁷ 『イデーン I-I』125頁。Ideen56.

¹⁸ 同21頁。Ibid.,145.

すべての作用は一般に一心情の作用や意志の作用さえも一「客観化的」な作用であって、対象を根源的に「構成する」ものであり、種々様々な存在領域の、したがってまたその存在領域に属する諸存在論の、必然的な源泉であるということ、これである。例えば、評価的な意識は、単なる事象世界と較べればそれとは違った新種の「価値論的」対象性、すなわち新しい領域の「存在者」を、構成するのである。¹⁹

ここでの重要な洞察は、「心情や意志といった作用が意識対象を客観化する」という原理である。再び宗教の例で言えば、「愛されている安心感」や「救われた解放感」等の心情なくして、「神の客観的実在」（意識対象）の確信は訪れない。「客観的な正しさ」の確信は、意識に訪れる知覚や情動等の「作用」を根拠に成立する。この「作用」に目を向けることができれば、不用意な客観化から距離を取れるようになる。素朴に確信された信念を直接ぶつけ合うのではなく、信念の根拠として作用している意識体験を内省して取り出すこと。これが、現象学的思考の要諦である。

あらゆる意味・価値・存在が「意識作用」と相関的に確信されるという原理を、本稿では〈意識作用相関性〉と名付けておく。意味・価値確信の〈意識作用相関性〉は、宗教的立場にかかわらず、普遍的に洞察できる体験となっているはずである。以後、「意識作用」という語が抽象的すぎて通じにくいと判断した場合、文脈に即して「関心」・「動機」・「目的」・「問題意識」・「情動」といった表現に置き換えていくが、すべて「意識作用」のバリエーションとして読み取っていただきたい。

この原理に基づいて〈普遍性-多様性ジレンマ〉を考察すると、次のように論じられる。まず、ハーバーマスの確信＝〈共通言語の要請〉がどのような意識作用＝関心を根拠に成立しているのか、考察してみよう。「世俗的な共通言語が必要である」との主張が説得力を持つのは、社会運営の必要上、拘束力のある集团的決定（ルール設定）を行わなければならない、という文脈に限ってのことである。宗教的な表現にどれほど豊かな含意があったとしても、表現者の意図するところが相手に通じなかったり、広い範囲で了解されない記述になるならば、そのルールは実務的合理性を欠いたものとなり、不毛なトラブルの原因になる。したがって、ハーバーマスの理論的関心は、「効率的かつ厳密な意志伝達に基づくトラブル・リスクの制御」にあるものと推察できる。〈共通言語の要請〉が妥当なものとして確信されるためには、この関心の共有が前提条件として必要になる。つまり、「解釈の余地を極力減らした厳密な記述によって、トラブルを回避することが有益である」と、双方に承認された

¹⁹ フッサール『イデー I・II』渡辺二郎訳、みすず書房、1984年、214頁。Ibid., 145.

局面にかぎり、共通言語に基づくルール規定が有効な方法だと確信されるのである。この特殊な動機をすべての文脈において一般化することはもちろんできない。その点で、テイラーの批判は妥当である。しかしながら、ハーバーマスの理論があらゆる局面において妥当性を持たず、全否定すべきであると非難するならば、それは行き過ぎた反動形成だと言える。なぜなら、「実務的厳密さに基づくトラブル・リスク回避」という動機が共有された場合、「世俗的な」（宗教を問わず通じる可能性が「期待」される）共通言語の必要性も承認しうるからである。ハーバーマスの理論は、確かに、どんな状況でも通用する一般理論とは言えない。だが、目的・状況相関的な限定理論としてであれば（事前に目的・状況を共有するという条件のもとで）、一定の妥当性をもつ。

続いて、テイラーの確信＝〈多様性担保の要請〉を支えている意識作用＝関心について考察してみよう。〈多様性担保の要請〉は、「抑圧的普遍主義への対抗」という動機によってより強く確信される。宗教的アイデンティティは、「多様性を抑圧する力への対抗」という目的において、重なり合う合意を形成しうる。それは脱色された非宗教的表現よりも、よほど強く宗教的市民の心情に訴えかけ、連帯を動機づけるだろう。だが、ここには一つの逆説が生じている。それは、「どんな根拠も多様でよい」という主張が、「多様ではない一つの条件」を必然的にしのばせる、という逆説である。すなわち、ここでは「抑圧的普遍主義への対抗」という共通目的が、連帯の潜勢的根拠として暗黙裡に共有されていなければならない。たとえば、「キリスト教」というアイデンティティを根拠に国家暴力に対抗することはもちろん可能だが、同時に「十字軍」のような侵略的普遍主義を標榜することもできてしまう。「どんな根拠も多様でよい」と言うならば、両者の主張は論理的に等価であると言えない。しかし、〈多様性担保の要請〉は後者を承認できない。なぜなら、「多様な表現を保障すべき」という主張は、実際には多様ではない動機に支えられており、この暗黙の動機が普遍主義を受けつけないからである。つまり、テイラーの主張もまた、「あらゆる状況において通用する一般理論」とは言えない。それは、抑圧的普遍主義という「共通の敵」が同意されており、かつ厳密なルールセッティングがなくても連帯可能な局面に限定された妥当性をもつのである。したがって、ハーバーマスの関心からすれば、テイラーの主張は、「社会運営の必要上生じる現実問題を無視した楽観的理想論」と解されるのに十分な理由がある。

以上の試論は、ハーバーマスとテイラー、両者の「意識作用」に関する筆者の推察を表現したものであり、これもまた一つの主観的確信である。この論述が両者の理論的関心を的確に解明し得ているかどうか、今後も様々な観点から批判的に検討していく必要がある。しかし、以上の考察によって、少なくとも次のような悪循環の構造を示し得たものと考えられる。すなわち、〈意識作用相関性〉に対する無自覚が、本来「文脈限定的な理論」を客観化

し、さらなる理論対立を引き起こすという、不毛な反復である。ある要請の〈意識作用相関性〉を自覚せず（エポケーせず）、客観的な「公共圏のあるべき姿」に的中しようとする限り、この議論は原理的に決着がつかない。「公共圏のあるべき姿」に関する確信は、当事者の直面してきた問題状況や問題意識に相関して変容するからである。

5. ハーバーマスによる現象学評価とそれへの応答

以上は現象学の立場からの評価であったが、ここでは逆にハーバーマスの立場からの現象学評価について補足的に論じておく。ハーバーマスに言わせれば、現象学はすべてを「意識によってコントロール」しようとする意識哲学であり²⁰、人格間のコミュニケーション（間主観性）を軽視する思想である。しかしながら、対話の第一原理を「主観性」ではなく「間主観性」に置くことは、実践的な困難を生じさせる。

ハーバーマスは「価値の確信根拠が各主観の意識作用にある」という点を十分洞察しておらず、結果的に「どのような根拠（reason）にフォーカスして対話を進めればよいのか」が曖昧なままにとどまってしまう。そのため、普遍性に対する疑念を持つ相手からすれば、ハーバーマスの見解は「話せばわかる」式の楽観論とみなされやすくなる。ハーバーマスがテイラーの反論に抗しきれていない理由の一つは、ここにあると思われる。テイラーはキング牧師の演説を引き合いに出して、キリスト教色の濃い主張であっても「誰にでも理解できる」主張は可能だと述べる²¹。それに対し、ハーバーマスは「感動的な宗教的発言」の力を認めつつ、フォーマルな政治的決定においては宗教の垣根を超えた「背景的コンセンサス」が必要であると反論する²²。問題は、ハーバーマスがこの「背景的コンセンサス」の成立条件を明確に示しきれていないことである。

現象学の立場からは、聞き手の主観的意識作用に立ち返って、次のような問題を提起することができる。「キング牧師の演説は、聞き手のどのような意識作用（関心・動機・問題意識）に訴えているのか」、と。おそらく、キング牧師の演説は「自由を求める意志」という極めて普遍性の高い「意識作用」に訴えており、だからこそ宗教的立場を超えるインパクトを持ったのだと推察される。逆に言えば、どれほど「信仰熱心」で「情熱的な」演説であったとしても、聞き手一般の動機・関心に訴えない主張は、信仰共同体を超える説得力を持ちえない。ハーバーマスは共同体を超えた「誰にでも理解できる言葉」を提供することが世俗

²⁰ Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs Der Moderne: zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, 1985, 309.

²¹ 『公共圏』67頁。PR67.

²² 同 69-70頁。Ibid., 65.

的理性の役割だと幾度も強調するのだが、この理解可能性の条件を描ききれていないために、どうしても同化圧力的なものを感じさせてしまうのだ²³。

6. 共棲のための最低公準：〈共同的自由〉(collaborative freedom)

ハーバーマスとテイラーが共通して模索しているのは、「普遍性と多様性の両立」、すなわち「諸宗教の声を排除せず汲み取り、ルール構築へと反映させる共棲の仕組み」だと言える。しかし、この表現はまだ曖昧であり、二項対立的思考の残滓がある。二項対立的に考えている限り、両者が共に目指していくことのできる共通価値は漠然としたままにとどまってしまう。それでは、この「普遍性と多様性の両立」という課題を、どのような表現でより積極的に規定できるだろうか。

本稿では、共棲のためのミニマム・コンセンサスを〈共同的自由〉(collaborative freedom)という概念で表現してみたい。〈共同的自由〉とは、「他者との対等な承認関係において実質化される自由の確信」である²⁴。この概念提起は、ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) の自由論を現象学的に再規定した哲学者・苫野一徳の考察にその多くを負っている。ヘーゲルの哲学は、その形而上学的汎神論の体系を含めて、現代においては説得力を持ちえないいくつかの問題点を抱えている。しかし、本稿は現象学の立場に基づき、普遍的に洞察可能な「原理」のみを抽出して採用する²⁵。

ヘーゲルを参照しつつ苫野は次のように述べる。(1)人間は複数の欲望に規定された存在であり、そうである以上、常にそこから自由になろうとする(選択・決定可能性の感度を求める)存在である。すなわち、複数の欲望の中からできるかぎり満足のいくものを選び、「生

²³ ただし、ハーバーマスの主張には汲むべき点もある。フッサールは自我主観の内省について述べるばかりで「他の主観」からの吟味検証が必要であることを明確に指摘していない。そのため、「孤独な主観が内省すれば自ずと本質が浮かび上がってくる」かのような印象を与えてしまっている。ハーバーマスの言うように、間主観的な承認によって共通理解を作り出すことができれば、現象学は独断論の排りを免れないだろう。

²⁴ ここで言う「対等」は、「差異の承認の上に成り立つ、公共圏の参加メンバーとしての対等性(fairness)」であり、誰もが己の意志を表明し、社会的決定に参加するという理念を指す。一般的に「自由」は「平等」とセットで用いられる。しかし、日本語で「平等」と言うと、条件(身分や所属文化、置かれている境遇)の差異を無視して均質に平板化するイメージが喚起されるおそれもあるので、あえてこの語の使用を避けた。

²⁵ ヘーゲルを脱形而上学的に解釈する立場自体はそれほど珍しいものではない。たとえば以下の書籍を参照。テイラー『ヘーゲルと近代社会』渡辺義雄訳、岩波書店、2000年。ピピン『ヘーゲルの実践哲学 人倫としての理性的行為者性』星野勉監訳、大橋基、大藪敏宏、小井沼広嗣訳、法政大学出版局、2013年。しかし、現象学を基底に据えたヘーゲル読解は筆者の知るかぎりでは独自のものである。詳しくは苫野一徳『「自由」はいかに可能か 社会構想のための哲学』NHK出版、2014年、86頁。以下、『自由』と略記。

きたいように生きよう」とし続ける存在、これが人間である²⁶。(2)しかし、人間が本質的な意味で自由になるためには、己の自由を他者に認めさせなければならない（たとえば、欲しい物があるからと言って強引に奪おうとすれば、その者は復讐や制裁の対象となる）²⁷。(3)こうして、自己の自由と他者の自由が衝突し合うところに闘争が生じる。つまり、自由を求める運動が暴力的な闘争状態を引き起こし、かえって圧倒的な不自由に囚われるという矛盾が発生する²⁸。(4)できるかぎり暴力を縮減し、己の自由を最大化したいのであれば、「互いの自由を認め合い、自由のあり方を調整し合うこと」、すなわち「自由の相互承認」を目指し続ける以外に、社会構想の本質的原理はない²⁹。

重要なのは、(1)から(4)までの洞察が、すべて体験的な検証可能性を持っていることだ。己の意識に何らかの欲望が到来していること、その欲望が複数性を持っていることは、直ちに検証可能な洞察である。さらに、己の自由が他者の自由と衝突すること、それゆえに、「生きたいように生きたい」と願うかぎり、（程度の差はあれ何らかの）相互承認が必要になるという事態を、経験しない者はいない。このように、自由の本質に関するヘーゲルの洞察は、その形而上学的体系を前提しなくとも十分了承できるものなのである。

ヘーゲル研究者の小井沼広嗣は、ヘーゲルの哲学を「自由な共同性」を実現するための理路を示すものとして説得的に読み解いている³⁰。苦野の「自由の相互承認」、そして、小井沼の「自由な共同性」を、ここでは端的に〈共同的自由〉あるいは「ともに自由になること」と表現しておきたい³¹。

ここで当初の論点に立ち返って考えてみよう。〈共通言語の要請〉と〈多様性担保の要請〉は、そもそも何のために発せられたものであったのか。〈多様性担保の要請〉は、まさしく「普遍主義による抑圧から自由になろう」とする運動である。しかし、ここで意識されているのは「自由」の半面にすぎない。抑圧への対抗によって解き放たれた多様性は、異なる自

²⁶ 『自由』 81 頁および 89 頁。

²⁷ 同 104 頁。

²⁸ 同 105-106 頁。

²⁹ 同 108-109 頁。なお、「自由の相互承認」はヘーゲル自身の用語ではなく、竹田青嗣の読解によって定式化された概念である（竹田青嗣『人間的自由の条件 ヘーゲルとポストモダン思想』講談社、2010 年、200 頁）。

³⁰ 小井沼広嗣『ヘーゲルの実践哲学構想 精神の生成と自律の実現』法政大学出版局、2021 年、348 頁。小井沼の学術的論証は、ヘーゲル哲学を「全体性優位の抑圧的思想」と捉えるハーバーマスへの反論ともなっている。詳しくは同書 6-7 頁。

³¹ これらはほぼ等価な概念として理解可能なものだが、〈共同的自由〉は「自由になる」という主体的・能動的なニュアンスにより力点を置いた表現である。「自由の相互承認」という言い方は「相互承認」の契機を後半に持つため、直接目指しうる価値と言うよりも、「自由になるための前提条件」としての語感が優位になる。

己主張の乱立と、そこからくる対立を調停する原理を持たないからだ（その意味で、テイラーは擁護しやすい「理想的な」宗教を例に挙げすぎている）。共通言語が求められる動機はそこにこそある。すなわち、多種多様な自己主張の乱立から生じるコンフリクト（自由の対立による不自由）を効率よく治めることこそ、共通言語の本質的な使用動機であったはずだ。だが、その調停が当事者の言い分を十分汲み取ったものにならず、排除された「他者」を生み出す可能性は常に存在している。〈多様性担保の要請〉が〈共通言語の要請〉に挑み続けるのは、集団的決定から取りこぼされる他者を掬い取るためであり、結局はより普遍的な（排除を最小化する）自由を目指しているからに他ならない。

ここで予想される反論は、『自由と対等』という近代主義的価値規範を強要しているではないか』との疑義である。しかし、実はこの批判自体が「特定の価値を強要されたくない（＝自分たちの価値選択の自由を対等に尊重してほしい）」という希望を内包している。すなわち、「自由と対等」への批判は、必ず「自由と対等」の価値を逆説的に確証してしまう。社会的排除に対する非難を支えている根本情動は、まさしく「自分たちの自由と対等性を侵害されている」という実感に他ならない³²。

にもかかわらず、共通言語の不可能性や不完全性を指摘し続けるのは、かえって「多様性」の首を絞めることになる。なぜなら、再三繰り返しているように、多様な生き方を選ぶ自由は、互いの自由を調整するための最低限の共通理解を必要とするからである。普遍的な自由を実現する手段は「共通言語」にかぎられるわけではないが、少なくとも共通言語がその手段として必要になる葛藤場面は少なからず存在する。こうした現実問題を等閑視する批判は〈多様性担保の要請〉を原理主義化することであり、かえってナンセンスな排他性を帯びる結果となる。

要するに、両者は〈共同的自由〉を構成する契機の、一面のみを取り出して批判し合っているのだと言える。一方で、両者に共通する動機を観取し得た以上、次のように論じ直すこともできよう。すなわち、ハーバーマスの「共通言語への翻訳」も、テイラーの「多様な表現の保障」も、〈共同的自由〉という関心に叶うかぎりにおいて通用する文脈限定理論である、と。以下、この考察に基づいて、いくつかの応用的仮説を置いてみよう。

³² 「完全な対等性など不可能だ」といった批判は、ここでは意味をなさない。なぜなら、この理念は「到達すべき絶対理想」としてでなく、「その都度的方法的有效性を可能なかぎり吟味・調整するための基準原理」として（対話の共通指針として）、機能するものだからである。すなわち、〈共同的自由〉は形而上学的実体としてでなく、当事者の主観における相互の「信」—それはもちろん、絶えざる検証と更新に開かれている—として、現象学的に規定しておく必要がある。したがってこの批判はむしろ、「当事者がフェアな参加を実感するためには、どのような場の改善が必要か」といった建設的問題設定に立て直すべきであろう。

〈共同的自由〉に叶うのであれば、テイラーの言うように、どんな価値表現も多様に承認しうる。たとえば、「殺さない」という倫理は、互いに生命の安全を願うかぎり、〈共同的自由〉に叶うのだから、「隣人愛」であれ、「慈悲」であれ、「定言命法」であれ、各々にとって最も納得のいく理由づけ（アイデンティティ）を選択すればよい。連帯を構築したい相手のアイデンティティに合わせた表現（シンボル）の選択も有効だろう。ただし、〈共同的自由〉という歯止めがある以上、「どんな表現も許容される」というわけにはいかない。たとえば、男尊女卑的な言動が女性に自由の侵害を実感させる場合、「伝統文化だから」、「多様性だから」といった理由で擁護することは困難になる。

続いて、世俗的な共通言語が機能しやすくなる文脈についても考えてみよう。実務的な契約を結んだり、拘束力のある決定をする場合、相手の所属宗教によって解釈可能性が変わるような表現は不向きであり、かえって「自由の衝突による不自由」を引き起こしかねない。世俗的な共通言語が求められる本質的な所以は、まさにこの意志伝達の効率性と厳密性（解釈の奥行きと引き換えに行き違いを縮減すること）にある。ただし、何をもって「厳密な表現」と言えるのかは、当事者の承認次第である。仮にマジョリティの言語が「その時点で考えうる最も効率的かつ低リスクな表現である」との合意が得られるなら、それに合わせる（翻訳を手伝う）ことは必ずしも抑圧と感じられないだろう。

以上、大まかな傾向として、「アイデンティティ形成と親和的關係構築（同胞的な連帯感の醸成）」を重視する文脈では、多様な宗教的自己表現が了解されやすくなるものと予想される。一方で「実務的かつ厳密なルール設定」が求められる文脈では、世俗的言語への「翻訳」が有効に機能するかもしれない。同じ案件において双方の様式を組み合わせる用いることも可能だろう。

いずれにせよ、(1)「宗教から世俗へ」の一方的翻訳に囚われず、(2)〈共同的自由〉を可能にする表現を、(3)相互に承認された目的に応じて共創・選択していくことが重要と考えられる。「何のために」・「誰と通じ合うために」その言葉づかいを選ぶのかという点を自覚し、表現の目的を絶えず相互の承認に投げかけることが、「自由な」言論空間を可能にする条件となる。以上の三点はまだ仮説段階の論理ではあるが、公共圏におけるコミュニケーションの共通指針としての、より厳密な精緻化が期待される。

7. 結論と今後の課題

多様性の観点から見れば「普遍性の強調」は「多様性の抑圧」と映り、普遍性の観点から見れば「多様性の強調」は「野放しのカオス」と映ることだろう。しかし、このような二項対立的かつ形式的議論に時間とエネルギーを浪費することは決して生産的な営みとは言え

ない。肝心のテーマは「〈共同的自由〉の実質化は各領域においていかに可能か」であり、それをこそ協働的に—それぞれの観点と専門知を結集して—追究する必要がある。

しかしながら、間宗教的な「翻訳」を、具体的にどのように実践していけばよいのかという課題について、本稿では踏み込んで論じることができなかった。この問題を追究するためには、言語一般の本質だけでなく、宗教的言説における「感動」を喚起する力や、その威力の功罪について、より詳細に分析しなければならない。また、儀礼的な行為など、非言語による表現が果たす役割についても、さらなる解明が求められる。たとえば、世俗的市民がエスニックマイノリティとの間で親交を深めたい場合、一緒に祭事に参加するという振る舞いが効果的な〈共同的自由〉の表現になるかもしれない。他宗教の食物規定に合わせた自文化料理を振る舞うこともまた、互いの自由を尊重した表現足りうるだろう。このような身体的振る舞いを「翻訳」の射程に入れられるならば、その成立条件を明らかにすることで、公共圏における表現の可能性はより広げられるはずである。

塚本虎二の『ヘブル書講義』における無教会主義の基礎とその修練

渡部和隆

(和文要旨)

本論は内村鑑三の弟子の一人である塚本虎二（1885～1973 年）の無教会主義を、その聖書解釈に着目することで分析するものである。具体的には、塚本のヘブライ人への手紙の解釈を扱う。

まず、「堅き食物」というテキストにおいて塚本のヘブライ人への手紙の解釈を概観し、塚本がヘブライ人への手紙に見出した無教会主義の基礎とは、キリストを通した神との直接性の成立という信仰上の事実と「各人祭司主義」の実行という信仰上の規範であることを明らかにした。

次に、『ヘブル書講義』というテキストにおいて信仰上の事実と信仰上の規範とがどのような関係にあるのかを分析した。両者は「かん」（ヘブライ人への手紙 5 章 14 節中の $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ の塚本の訳語）という神学的認識能力の修練をめぐって循環しており、その循環の収束先としては「神との直接交渉」への到達が想定されていたことも明らかにした。塚本にとって、こうした循環プロセスの修練を全て経験して「神との直接交渉」という深い宗教的経験にまで達することが無教会主義の基礎であった。

キーワード

塚本虎二、『ヘブル書講義』、ヘブライ人への手紙、無教会、無教会主義、日本のキリスト教、キリスト教

(SUMMARY)

In this paper, I have attempted to analyze Toraji Tsukamoto (1885~1973)'s Mukyokaishugi (his thought about radical non-church movement in Japan), especially through his interpretation of Lectures on Epistle to the Hebrews.

First, I make a general survey of Tsukamoto's interpretation of Lectures on Epistle to the Hebrews and

reveal that foundation of Mukyoukaishugi Tsukamoto found in The Epistle to the Hebrews is built upon

two ideas: spiritual fact that direct contact with God has been established through Christ and spiritual norm that Christians should face God directly through Christ and practice the priesthood of all believers.

Then I analyze how the spiritual fact and the spiritual norm are connected with each other. The spiritual fact and the spiritual norm are circulated around practice of $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ (Hebrews 5:14), which Tsukamoto calls “intuition” and thinks of as a kind of theological cognitive ability, and in the end both of them converge on direct communication with God. For Tsukamoto, to experience all the circulation of the spiritual fact and the spiritual norm and communicate with God directly, which means deeper religious experience, is the foundation of Mukyoukaishugi.

Keywords

TSUKAMOTO Toraji, Lectures on Epistle to the Hebrews, Epistle to the Hebrews, Mukyoukai, Mukyoukaishugi, Non-church movement in Japan, Radical non-church movement in Japan, Christianity in Japan, Christianity

序. 無教会主義の基礎としてのヘブライ人への手紙

本論は内村鑑三の弟子の一人である塚本虎二（1885～1973 年）の無教会主義を考察するものである。塚本は関根正雄や中沢治樹といった無教会三代目の聖書学者たちに大きな影響を与えた人物であるが、先行研究では、塚本の聖書翻訳者としての評価¹が主であり、そのキリスト教思想について積極的に評価するものは、無教会内部からのものを除き、少ない。これは、その無教会キリスト教への影響の大きさにもかかわらず、塚本の神学的な評価や位置づけが定まっていないことを意味する。本論は塚本の聖書解釈に着目することで塚本のキリスト教思想の分析を試みるものである。具体的には、ヘブライ人への手紙の解釈を

¹ 古いものでは佐竹明『『聖書の翻訳』の検討(一) 塚本虎二『福音書』(岩波文庫) マタイ福音書の批判』(日本の神学3号、1964年、8～24頁)や中村和夫『『聖書の翻訳』の検討(二) 塚本虎二『福音書』(岩波文庫) ルカ福音書の批判』(日本の神学4号、1965年、1～9頁)が挙げられる。最近では赤江達也が塚本と内村の間の論争に着目した論文を著している。赤江達也「無教会キリスト教における融和の思想：内村鑑三と塚本虎二の無教会主義論争」史潮82号、2017年、62～84頁。

扱う。塚本は新約聖書の中のヘブライ人への手紙について、以下のように述べている²。

「ルーテルこそ本書を最高に評価しそうであるのに、不思議にもパウロ、ペテロ、ヨハネのものに劣るとした。彼のヘブル書講演もロマ書講演ほど理解が深くないように思う。彼の宗教改革がわれらの無教会主義ほど徹底しないのはこのためではあるまいか。第二次の宗教改革はヘブル書を以てなされるであろう。」(はしがき)

「本書こそキリスト教の真精神、徹底した新教主義の結論を示すもので、前記の論文にも言うように、神は千九百年の間、七つの封印を以て本書を封じ、これを解く栄光を日本のクリスチャンのために留保しておかれたように思われる。」(8頁)

これらの引用にあるように、塚本はヘブライ人への手紙を「キリスト教の真精神」「徹底した新教主義の結論」を示すものとして高く評価しており、その解釈の射程はキリスト教史の過去から将来にまで及んでいる。まず、塚本は過去においてはルターのヘブライ人への手紙に対する無理解が宗教改革の不徹底につながったとみており、次にヘブライ人への手紙の理解によってさらに徹底した「第二次の宗教改革」が可能になると考えていた。そして、「第二次の宗教改革」の担い手として日本のキリスト教、特に無教会主義のキリスト教を想定していた。塚本にとってヘブライ人への手紙は無教会主義の聖書的根拠であり、さらに「第二次の宗教改革」というキリスト教史上の無教会主義の歴史的意義を支えるテキストなのである。したがって、ヘブライ人への手紙の解釈を分析することは塚本の無教会主義のキリスト教思想を解明するための大きな手がかりになる。本論はヘブライ人への手紙の解釈に着目することにより、塚本のキリスト教思想について分析を行う。その結果、以下の二つが結論として明らかになる。まず、塚本の無教会主義の基礎がクリスチャンにおける信仰の基礎と実際の信仰生活の道徳的実践とを問題にしていることが明らかになる。次に、塚本の無教会主義の基礎とその議論すべきポイントが明らかとなり、今後の塚本研究の指針が得られるであろう³。以上の目的のために、本論では塚本のヘブライ人への手紙解釈の最終

² 本論では塚本虎二『ヘブル書講義』聖書知識社、1949年初版、1957年再版を中心に分析と考察とを行うが、引用の際は同書名を省略し、ページ数のみを示す。

³ 特に視野に入れておきたいのが塚本の太平洋戦争中の戦争協力の問題である。この問題については、塚本に対して批判的な立場（大河原礼三「塚本虎二」藤田若雄編著『内村鑑三を継承した人々（下）』木鐸社、1977年、101～134頁）と擁護する立場（量義治『無教会の展開——塚本虎二・三谷隆正・矢内原忠雄・関根正雄の歴史的考察他』新地書房、1989年、40～95頁）がある。両者ともに貴重な論考であるが、塚本とは直接の関係はない宗教学的知見や神学的知見に基づいて塚本を批判したり擁護したりするものであるため、塚本のテキスト自身に即した議論になっていないという問題点がある。本論は塚本

的な形である『ヘブル書講義』（1957 年再販版）を中心に分析を行い、その他の資料は必要に応じて用いることとする⁴。具体的には、まず第 1 節にて塚本のヘブライ人への手紙の解釈を概観し、その無教会主義の基礎にある二つの構成要素を取り出す。次に第 2 節にて、その二つの構成要素が一種の神学的認識能力をめぐって循環し、「神との直接交渉」という 1 つのものに収束していくのを、塚本の聖書翻訳の訳語の分析を通して明らかにする。最後に第 3 節にて成果として得られた結論と残された課題について述べることとする。

1. 塚本のヘブライ人への手紙の解釈の概観

塚本がヘブライ人への手紙に見出した無教会主義の基礎とは何か。先行研究では、それはキリストを通した神との直接性であるとまとめられてきた。例えば、高橋三郎は「永遠の大祭司なるイエスの出現によって、アロンの旧き祭司制度は一切廃止され、今やすべての人が（キリストのみを経由して）直接神に至る道が開かれたというヘブル書の宣言は、塚本の無教会主義を全面的に支える確固不動の基盤となった」⁵と述べている。つまり、キリストという大祭司の出現によって神との直接性が担保されたという信仰上の事実こそ、塚本がヘ

の戦争協力の問題に直接踏み込むわけではないが、塚本のヘブライ人への手紙の解釈を分析することによって、この問題を塚本自身に即して考えるための視座を得ることができるであろう。

⁴ ここで、扱うテキストの問題に触れておく。塚本のヘブライ人への手紙の解釈の変遷は先行研究である斎藤顕「ヘブル書と塚本先生 —— 「堅き食物」 から「旧約は聖書にあらず」まで——」（塚本虎二著作集刊行記念寄稿集『去私と望憶』聖書知識社、1979 年、245～246 頁。）に年代順にまとめられている。それによると、塚本のヘブライ人への手紙の解釈はまず 1929 年に発表された「堅き食物」という論文に始まり、1933 年の試訳の発表と 1938 年の夏期講習会での講義へと続いた。その講義の筆記が 1940 年から 42 年にかけて塚本の雑誌『聖書知識』にて発表され、1949 年、『ヘブル書講義』という一冊の本にまとめられた。その際、「堅き食物」も付録として収録された。1957 年、夏期講習会で再びヘブライ人への手紙が取り上げられ、『ヘブル書講義』も補正されて再販された。この再販版でも「堅き食物」が付録として収録されている。その後、1961 年から 62 年にかけてヘブライ人への手紙の敷衍訳が発表され、それが塚本のヘブライ人への手紙の解釈の最後となった。これらのうち、先述の通り、本論は 1957 年に再販された『ヘブル書講義』とその付録「堅き食物」を中心に分析を行う。なぜなら、1940 年の講義の筆記にて塚本は「堅き食物」について「多少の無理があるのを認めながら、その結論、ヘブル書の大精神に関する相当思ひ切った十年前の私の意見は少しも變改の必要がないばかりでなく、讀めば讀むだけ、研究すれば研究するだけ、益々それが動かし難いものとなつて来る」（「ヘブル書講演 一」『聖書知識』131 号、10 頁。）と述べており、1957 年の『ヘブル書講義』再販版でも同様に述べられているからである（3 頁を参照）。つまり、塚本のヘブライ人への手紙の解釈は最初の「堅き食物」から大きく変わることはなかった。したがって、本論では上述の通り、『ヘブル書講義』再販版を中心に分析を行う。

⁵ 高橋三郎「塚本虎二の『ヘブル書講義』の問題点」無教会研究、無教会研修所、5 号、2002 年、154 頁。

ブライ人への手紙に見出した重要なメッセージであり、この信仰上の事実に基づくアロンの祭司制度の廃止は、塚本の無教会主義の主張すなわちカトリックやプロテスタントの教会制度は不要なものとして廃止されなくてはならないという主張を全面的に根拠づけるものだったと高橋は考えている。では、塚本自身はどう述べているだろうか。塚本はヘブライ人への手紙に見出された無教会主義の基礎を、同手紙中の「堅き食物」という言葉で表しながら、以下のように言う。

「ヘブル書の所謂堅き食物とは、キリストが我等の大祭司であること、従って我等もまた彼にならいて祭司となり、自ら至聖所に入るべきである、ということであるのは明白である。」(113 頁)

比較すると、塚本の主張は高橋の分析によって簡潔にまとめられているように見える。しかし、熟読すると、塚本がここで表現しているのはキリストを通した神との直接性という信仰上の事実だけではないことが分かる。塚本はここで二つのことを述べている。特に、後半の「べきである」という表現に注目したい。この表現は、キリストを通した神との直接性が単なる信仰上の事実であるのみならず、さらにクリスチャンに対して何らかの課題と修練とを要求する信仰上の規範でもあったことを示している。高橋論文はこの直接性がもつ規範性を見落としている。キリストを通した神との直接性はクリスチャンに対して「大祭司キリストにならうべし」「祭司となるべし」「自ら至聖所に入るべし」という義務を課す規範でもあるのである。結論を先取りすると、塚本がヘブライ人への手紙に見出した「堅き食物」とは、キリストを通した神との直接性という信仰上の事実とその直接性が課す信仰上の規範とがクリスチャンの経験や実践によって循環して「神との直接交渉」という1つのものに収束していくことであった。以下、詳細に論じていく。

最初に塚本のヘブライ人への手紙の解釈を塚本の論文「堅き食物」によって概観しておこう。塚本によれば、「死にたる行為の悔改、神に対する信仰の基、各種のバプテスマと、按手と、死人の復活と、永遠の審判の教」(111 頁)は赤ん坊に与えられる「乳」に等しいキリスト教の初歩であり、クリスチャンが食らうべき「堅き食物」は別にある。それは「キリストがメルキゼデクの位に等しき大祭司であり、従って凡てのクリスチャンが悉く祭司でなければならぬ」(112 頁)ということである。キリストを通した神との直接性という信仰上の事実と、それが要求する信仰上の規範とをすでに読み取ることができる。具体的には、

「一 我等の大祭司はキリストである。彼は自ら血を流し、手にて造らぬ全き幕屋を経

て天の至聖所に入り、斯くして、旧約による幕屋と至聖所と大祭司と犠牲と礼拝とを廃し給うた。我等にはもはや人間なる祭司の必要はない。

二 斯くすでに神と我等との関係が直接となり、人間的仲保者の必要が無くなったので、我等は憚る所なく自らキリストを通して神の前に出づべきである。キリストの死によりて至聖所の幕は裂けたから（マタイ二七・五一）、我らは一人々々、直接に神を見ゆることが出来る。」（113頁）

の二点が「ヘブル書の中心思想」（114頁）である。塚本にとって、キリストが大祭司になったということは他の人間による祭司が不要となり、廃止されたことを意味しており、それが信仰上の事実であった。塚本はキリストを通した神との直接性の成立とそれによるアロンの祭司制度の廃止を、旧約のレビ族や大祭司のみならず、一切の他の祭司的制度すなわち神と人間とを媒介する全ての人間的制度にまで拡張する。さらに、キリスト以外の人間による媒介が廃止された以上、個々人が神と直接向き合うことが必要な義務として要請される。神と直接向き合う祭司となることが全てのクリスチャンに信仰上の規範として要請されるのである。つまり、塚本はヘブライ人の手紙の伝えるキリストを通した神との直接性という信仰上の事実から祭司的な制度の徹底的廃止の必要を導き出し、さらに信仰上の規範として万人祭司説、塚本自身の言葉で言えば「各人祭司主義」（117頁）⁶を唱えたのである。キリストを通した神との直接性が信仰上の事実として成立した結果、神と人間とを媒介する仲介者や制度の否定と「各人祭司主義」の実行という信仰上の規範とが、ヘブライ人の手紙の「大祭司イエス」という神との直接性を示す表象から導き出されている。これらは二つともに塚本の無教会主義の基礎なのである。

ここで注目すべきことは、これらの解釈と主張がヨハネによる福音書の地平から解釈されていることである。

「本書はヨハネ伝にて『神は霊なれば、拝する者も霊と真とをもって拝すべきなり』と言える新約の大精神を、旧約の思想と術語とを以て説明したものである。形式的礼拝無

⁶ この「各人祭司主義」という言葉は内村の全集中には見当たらないため、塚本独自の用語であると考えられる。斎藤顕はこの「各人祭司主義」という用語の問題については、『万人（all）』よりも『各人（every）』の語感のためであろう。すなわち、塚本は『各人祭司主義』の方が、神と個々のクリスチャンの直接の関係を明示しており、各個人の責任感に訴え、自覚を促し得ると判断したのでであろう。」と述べている。信仰上の規範としての義務的な性格を強く打ち出すための用語であると言えよう。斎藤顕「ヘブル書と無教会—「万人祭司」についてのアンソロジー—」無教会研究第4号、無教会研修所、2001年、122頁

用論を、形式的礼拝の思想と用語とを以て説明したものである。(中略)ただ斯かる形式的礼拝を生命としユダヤ人に新約の精神を了解せしめんとして、その用語を仮用せしに過ぎない。」(114 頁、引用はヨハネ傳福音書 4 章 24 節、大正改訳)

ヘブライ人への手紙は「新約の大精神」を旧約の用語でもって説明したものであり、したがって用語は旧約のものであってもその内容は新約のものである。具体的には、キリストを通した神との直接性とは「霊」と「真」というヨハネによる福音書に由来する観点から把握されている⁷。まず、キリストを通した神との直接性は「霊」という観点から把握され、「霊」における神との直接性とされている。「霊」の契機は信仰上の事実を表しているのである。次に、この直接性は「真」という観点から把握され、全てのクリスチャンに対して「潔き祭司」(115 頁)であることが要請されている。「真」の契機は信仰上の規範を表しているのである。ここで注意すべき点は、「真」の契機が示す信仰上の規範が具体的にはクリスチャンの信仰生活における道徳的实践として現れてくることである。塚本によれば、「基督教がユダヤ教と、また他の異教と区別せらるる最大重要な点は、その礼拝が形式的に非ずして、霊的であり、道徳的である」(116 頁) ことにある。キリストを通した神との霊的な直接性の成立という信仰上の事実と信仰生活における「真」の道徳的实践を要求する信仰上の規範とがキリスト教の「最大重要な点」だと塚本は言う。ここで「道徳的完全」という言葉と罪の概念とが登場する。

「彼(引用者注：キリストのこと)が樹てんとする宗教の生命とし給ひしものは、道徳的完全であつた。彼を信ずる一人々々が彼の如く潔く罪なき者として——ペテロの語を籍りて言うならば『潔き祭司として』——父なる神の前に出づることであつた。即ち彼の十字架上の死は、ただ至聖所を隔つる幕を裂くに在った。神と罪の人との間に活ける通路を開くに在った。旧き祭司制度、即ち人間を以てする凡ての仲保を撤去するに在った。神と人との間に、キリスト以外の如何なる人をも介在せしめざらんとするに在った。ユダヤ教主義、カトリック主義、教会主義の絶滅に在った。これらがキリストの死の意味であつた。」(116 頁)⁸

⁷ この点は先行研究においても指摘されてきた。例えば、斎藤頭は塚本がヘブライ人への手紙の精神とヨハネによる福音書の精神との間に親近性を見出していることを指摘している。斎藤頭「ヘブル書と塚本先生 ——「堅き食物」から「旧約は聖書にあらず」まで——」塚本虎二著作集刊行記念寄稿集『去私と望憶』聖書知識社、1979 年 247 頁。

⁸ 引用中の「ペテロの言葉」とはおそらくペトロの手紙一 2 章 5 節のことであろう。

塚本にとってキリストの十字架上の死の意味は「神と罪の人との間に活ける通路を開く」こと、すなわち贖罪と神との直接性とを信仰上の事実とすることであった。信仰上の規範もまたここでは罪や「道徳的完全」の観点から考えられており、信者がキリストの十字架上の死によって「罪なき者」として神の前に直接出ることができるようになることを意味している。キリストの十字架上の死によって神との霊的な直接性が信仰上の事実として成立し、信者が「罪なき者」としてキリストを通して神の前に至る通路が開けた。さらに「各人祭司主義」の実行という信仰上の規範が信者一人一人に対し、罪のない「潔き祭司」として神の前に直接至るという「道徳的完全」を要求する。儀式にとらわれた形式的礼拝よりもむしろ、道徳的实践によって生きた神を礼拝する真の礼拝が求められるようになったのである。かくして「ユダヤ教主義、カトリック主義、教会主義」という儀式重視の人間の制度による媒介は全て不要となり、絶滅するに至った。塚本にとってはこれこそが「基督教の根本義」(117頁)であり、したがって「各人祭司主義」を実行せずにこの世の人間を神との仲介者に仕立てあげている教会はカトリックもプロテスタントも同様に批判されることとなる。特に強く批判されるのはカトリック教会である。内村の無教会がプロテスタント教会の教派主義の弊害を問題としていたのに対して、塚本の無教会主義はもっとラディカルにカトリック教会を論敵としている⁹。塚本は、各人祭司主義を根本義とするキリスト教が誕生するや否や、信仰上の規範を棄てて正反対のものになったことを「カトリック主義の癌」(117頁)とまで呼び、キリスト教会は「千九百年間その病より脱し得ない」(117頁)と手厳しく批判しているのである。

なお、最後に、塚本はこのキリストを通しての神との霊的な直接性を、日本とキリスト教との問題に結びつけ、本テキストを締めくくっている。

「教会主義の悪魔は千九百年間へブル書を七つの封印を以て封じて、これを解き得ざらしめた。斯くて今やその封印のままにて我等旭日国の若人達に与えられた。

私は大声に『巻物を開きてその封印を解くに相応しき者は誰ぞ』と呼ばわる強き天使を見る。嗚呼、誰がこの封印を解くのであるか。祈る、かつてパウロに降り、ヨハネに降り、へ

⁹ ここで塚本が想定しているカトリック教会が第二バチカン公会議以前のカトリック教会であることに注意されたい。具体的には岩下壮一に代表されるような日本のカトリシズムが論敵として前提にされている。実際、塚本は内村の『聖書之研究』誌上において伝道を始めたころ、その無教会主義の主張と激しい教会攻撃とをめぐり、岩下壮一と論争を行っている。この論争は「岩下・塚本論争」と呼ばれ、教会の基礎をめぐってカトリック教会と無教会のそれぞれの立場を日本のキリスト教史上初めて明確に打ち出した論争とされている。『日本キリスト教歴史大事典』教文館、1988年、140～141頁、中沢洽樹による「岩下・塚本論争」の項目を参照。

ブル書記者に降りし豊けき聖霊の雨が、いまわが大和若男児^{わかおのこ}に降りて、この七つの封印を解くを得しめ、かくして神の子の死に、真^{しにばえ}の死榮あらしめ給わんことを！ アアメン」(118 頁。引用はヨハネの黙示録 5 章 2 節、大正改訳)

塚本は、「聖霊の雨」という神との霊的直接性が日本人の間にもたらされ、ヘブライ人への手紙に「封印」された「基督教の根本義」を実現すると言う。むろん、これは塚本の祈りであって事実として実現したものではないが、自分たち無教会こそが神との霊的な直接性によってヘブライ人への手紙に「封印」された「基督教の根本義」を実現して「第二次の宗教改革」を担うのだという塚本の気概を読み取ることができる。それは同時に、塚本によって考えられたところの、無教会主義のキリスト教史における歴史的意義づけでもあった。

2. 「堅い食物」に至るための神学的認識能力

前節では「堅き食物」によって塚本のヘブライ人への手紙の解釈を概観したが、その際、キリストを通した神との霊的な直接性の成立という信仰上の事実とその成立から要請される信仰上の規範という二つの要因が塚本の解釈において重要な役割を果たしていることを示すことができた。では、この二つの関係は一体どうなっているのか。本節ではこの問題について、『ヘブル書講義』をもとにして分析を行うこととする¹⁰。

ここで注目すべきことは塚本がヘブライ人への手紙の解釈を通して、信仰生活における道德上の修鍊によって獲得される一種の神学的認識能力を想定していたと考えられることである。塚本はヘブライ人への手紙 5 章 11 節以下について、以下のように書いている。

「著者はいう。——このメルキゼデク問題について言わねばならぬことが沢山あるけれども、だらしない信仰生活のために君たちの耳が遠くなってしまったから、説明する

¹⁰ 前節で扱った「堅き食物」とは異なり、『ヘブル書講義』は塚本が参考にした聖書学者たちを確認することができる。例えば、41 頁には「ハルナック」(おそらくドイツの自由主義神学者 Adolf Harnack 1851～1930 年)や「ウィンディッシュ」(おそらくドイツの聖書学者 Hans Ludwig Windisch 1881～1935 年)への言及があり、また 102 頁には「スピッタ」(引用者注：おそらくドイツの神学者 Friedrich Spitta 1852～1924 年)、O・ホルツマン(引用者注：おそらくドイツの聖書学者 Oskar Holtzmann 1859～1934 年)、モファット(引用者注：おそらくスコットランドの神学者 James Moffatt 1870～1944 年)」といった人名への参照もある。塚本が当時のヨーロッパの神学や聖書学の知見を持っていたことが伺える。他方、塚本は「私の知るかぎりでは、同じような見解が西洋の学者によって主張されていることを聞かない。」(3 頁)とも述べており、自身の解釈の独自性を強調している。おそらく、塚本の独自性は「堅き食物」という初期のテキストから 5 章 11 節以下の挿入的な箇所注目しているところにある。これに関しては今後の課題としたい。

ことがむずかしい（一一）。君たちは相当長い間福音を聞いたのだからもう先生になってもよいのに、もう一度キリスト教をいろはから教えられねばならなくなっている。君たちは堅い食物でなく、乳でなければ消化出来なくなってしまった（一二）。

乳を飲むのは、幼児であって『義の言』に慣れていないからである。実践によって修練されたかんで善悪の判断ができる成人だけに堅い食物が食べられるのだから（一三—一四）。」（44頁。傍点、塚本）

引用箇所はヘブライ人への手紙5章11節以下の塚本による敷衍訳である。興味深いのは5章14節の $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ というギリシア語の訳である。塚本はそれまでの日本語訳聖書では「^{こころ}心 ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$) を^{はたら}勞かせ^{わり}練て^{よしあし}善惡を^{わかま}辨へうる成人」（明治元訳）、「智力 ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$) を練習して善惡を辨ふる成人」（大正改訳）、「善惡を見わける感覚 ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$) を実際に働かせて訓練された成人」（口語訳）¹¹と訳されてきた $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ というギリシア語を、「実践によって修練されたか^ん ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$) で善惡の判断ができる成人」と訳している。塚本は $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ を「か^ん」と訳しており、物事の本質や善惡を直観的に感じ取って判断する一種の認識能力と解釈しているのである¹²。この「か^ん」という認識能力は「実践」によって「修練」されるものであり、人間に「善惡の判断」という道徳的な判断をもたらすものである。この一種の神学的認識能力を磨いていないと、「堅い食物」すなわちキリストを通した神との直接性という信仰上の事実と「各人祭司主義」の実行という信仰上の規範とを理解することができない。では、どうすれば神学的認識能力である「か^ん」を磨くことが

¹¹ なお、 $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ の辞書的な意味は “an organ of sense” である。

¹² 参考までに、塚本による $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ の訳語の変遷をみておこう。まず、1933年5月に発表された最初の試訳では「信仰生活に於ける成人、〔即ち〕実践によつて修練された感官 ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$) を有ち、善と惡とを判別することの出来る人々の用ふるものである。」（塚本虎二『聖書知識』第41号、1933年、29頁）とあるように、「感官」という直訳に近い訳語が用いられた。しかし、その後の最初のヘブル書の講義の筆記では「実践によつて修練された勘 ($\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$) で善惡の判断が出来る成人」（同『聖書知識』第133号、1941年、17頁）とあるように、訳語が「勘」に変更された。1957年版の『ヘブル書講義』では、本文で引用したように、「勘」がひらがなで傍点付きの「か^ん」となり、最後のヘブライ人への手紙の敷衍訳（同『聖書知識』第381号、1962年、4頁を参照）においてもそのまま採用された。こうしてみると、塚本が $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ の訳語としては「か^ん」が最もふさわしいと考えており、表記法を工夫するなどして、かなり意識的に訳していることが分かる。この訳語の変遷については、塚本がヘブライ人への手紙の解釈において注をつけていないので詳細な理由は不明であるが、本論の神学的認識能力を表すという解釈を補強する状況証拠ではあるだろう。今後の課題としたい。

できるのか。

先述した引用においてさらに注目すべき点は、塚本が5章11節の敷衍訳に「だらしのない信仰生活のために」という聖書本文にはない文言を補っていることである。塚本は、ヘブライ人への手紙の著者が手紙の読者の信仰状態が「堅い食物」を受けるのにふさわしくないのではないかと危惧する理由を、読者が「だらしのない信仰生活」を送っていると著者が考えているからだと解釈し、この文言を補っている。つまり、「かん」を磨くのに必要な「実践」や「修鍊」とはクリスチャンになった後の信仰生活における道徳的实践であると塚本は解釈して訳の敷衍を行っている。塚本にとって、「かん」とは「実際の信仰生活によって錬磨され、善と悪とを判断できるかん」(45頁)であり、「だらしのない信仰生活」によって鈍麻してしまうが、信仰生活における善悪の判断の「実践」によって「修鍊」することもできる神学的認識能力なのである。かくして、「かん」は実際の信仰生活の建徳の次元において道徳を通して「修鍊」されるものであることが明らかになった。続いて、塚本はヘブライ人への手紙6章1節以降の敷衍訳をしつつ、「だらしのない信仰生活」とは対極に位置する「完全な信仰生活」について記述していく。まず、6章冒頭の敷衍訳を見ておこう。

「それならばこの堅い食物とは何であるか。六・一以下でその何でないかが説明される。私たちはキリスト教のいろはを棄てて完全な信仰生活に進んでいこうではないか、と著者は脱線が続ける。そしてキリスト教のいろはとして、罪の生活からの悔改めと神に対する信仰（洗礼者ヨハネの宣教を思え）、種々な洗礼と按手礼、復活と永遠の審判に関する教の六つを列挙する。これらは勿論どうでもよいことではないが、しかし要するにいろはであるから、早くこれを卒業して、もう一度こんなことの基礎を据え直すような愚かなことをやめようではないか。もちろん暇があればしてもよいが！（六・一 一三）」(45頁)

上記の引用より、この「完全な信仰生活」という言葉はそれまでの日本語訳聖書では「これらの^{をしへ}教の^{もとみ}基は^{ふたた}再び^{おく}置ことをせずして^{まつたき}完全（τ ε λ ε ι ó τ η ς）に進む^{すす}べし」（明治元訳）、「教の基を置かずして完全（τ ε λ ε ι ó τ η ς）に進むべし」（大正改訳）、「わたしたちは、キリストの教の初歩をあとにして、完成（τ ε λ ε ι ó τ η ς）を目ざして進もうではないか」（口語訳）と訳されてきたヘブライ人への手紙6章冒頭の τ ε λ ε ι ó τ η ς

というギリシア語¹³の、塚本による敷衍訳だということが分かる¹⁴。つまり、塚本にとって「完全な信仰生活」とは全てのクリスチャンが「キリスト教のいろは」を超えて目指すべき目的であった。では、「完全な信仰生活」とは具体的には何か。

「彼（引用者注：ヘブライ人への手紙の著者を指す）のいわゆる『堅き食物』すなわち完全な信仰生活とは、一人々々が祭司となることと見るほかはない」（46 頁）¹⁵

塚本は「完全な信仰生活」とは「一人々々が祭司となること」すなわち各人祭司主義の実践であると解釈する。これの対極にあるのが「だらしない信仰生活」である。塚本によれば、ヘブライ人への手紙の著者は各人祭司主義の実践を捨てて「洗礼、復活というような乳を飲むようになったことを、信仰の墮落と考えた」（47 頁）のである。クリスチャンは洗礼や復活といった乳ばかり飲んで信仰を墮落させるような「だらしない信仰生活」を捨て、各人祭司主義の実践という「完全な信仰生活」を送らなければならない。この「完全な信仰生活」の実践によって「堅き食物」を理解する「かん」を身につけることができるのである。したがって「かん」とは、洗礼や復活といった「乳」を飲むのをやめ、各人祭司主義の実践とい

¹³ なお、 $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ の辞書的な意味は “completeness” “perfection” である。

¹⁴ 参考までに塚本による $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ の訳語の変遷をみておこう。まず 1933 年 7 月に発表されたヘブライ人への手紙の試訳では「早くキリストの教のいろはを棄てて、完全なる信仰生活（ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ）へと進み行かうではないか」（塚本虎二『聖書知識』第 43 号、25 頁）とあるように、「完全なる信仰生活」と敷衍して訳されている。その後、最初のヘブル書の講義の筆記では「私達はキリスト教のいろはを棄てて完全な信仰生活（ $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ ）に進んで行かうではないか」（同『聖書知識』第 133 号、1941 年、17 頁）とあるように、「完全な信仰生活」へと修正がなされ、これと同じ文言が 1957 年の『ヘブル書講義』にて、すでに引用したように、表記を新字体や新しい仮名遣いに改められた上で掲載された。その後に発表された塚本のヘブライ人への手紙の敷衍訳（同『聖書知識』第 382 号、1962 年、2 頁を参照）でも「完全な信仰生活」と訳されている。こうしてみると、 $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ の訳語には大きな変更がなかったことが分かる。塚本は最初からこのギリシア語を入信後の信仰生活に関わる語として把握していたのである。 $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ の辞書的な意味と比べると、かなりの飛躍がある把握の仕方であり、塚本の聖書翻訳に塚本独自の解釈や思想が入り込んでいることの証左である。これについては今後の課題としたい。

¹⁵ なお、塚本がこのように断定する根拠は「本書（引用者注：ヘブライ人への手紙を指す）の構造」（44 頁）である。塚本の解釈は、解釈対象となっている箇所理解とヘブライ人への手紙全体に対する塚本の理解とが循環する形で行われている。問題はこの循環が聖書学的にみて適切に行われていたのか、それとも塚本のキリスト教思想が入り込んでいたのかである。現時点では、直訳ではなく敷衍訳という形をとっている以上、塚本のキリスト教思想がある程度は入り込んでいると予想される。今後の課題としたい。

う「完全な信仰生活」を送ることによって「修鍊」される神学的認識能力であり、この「かん」の「修鍊」によって神との直接性という信仰上の事実と各人祭司主義の実行という信仰上の規範を認識して実践すること、すなわち「堅き食物」を食べることができると塚本は考えていたと推定できるのである¹⁶。

以上の分析より、各人祭司主義という信仰上の規範が、「かん」の「修鍊」の出発点として前提されていると同時に、「修鍊」が最終的に到達すべき目的としても想定されていることが判明する。このことが示しているのは、塚本において「堅き食物」の二つの構成要素である信仰上の事実と信仰上の規範とが「かん」の修鍊をめぐって循環していることである。各人祭司主義という信仰上の規範を実践するという信仰生活上の実践が「かん」という神学的認識能力の修鍊となり、神との直接性という信仰上の事実の認識に至る。そして神との直接性の認識はさらなる形式的儀礼や人間による媒介の廃止と各人祭司主義の実践とへとつながっていく。この循環こそが「完全な信仰生活」であり、最終的に「神との直接交渉、すなわち他人によらず、形式によらず、直接祈りを以て至聖所において神にまみえること」(50頁)へと収束していく。神との直接性という信仰上の事実の認識と各人祭司主義という信仰上の規範の実践は、最終的に祈りによって神と直接まみえるという「神との直接交渉」という1つのものになっていくのである。循環の収束先は神との単なる直接性ではなく「神との直接交渉」すなわち生ける神と祈りをもって直接関係を結ぶことである。塚本によれば、この「神との直接交渉」こそが「実際の信仰生活に於ける力の本源」(50頁)であり、ヘブライ人への手紙が提供する深い真理である。「かん」という神学的認識能力をめぐる信仰上の

¹⁶ 以上の分析に対し、 $\alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ を「かん」、 $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ を「完全な信仰生活」と訳することの妥当性が問われなくてはならない。なぜなら、この二つの訳語によって、ヘブライ人への手紙5章11節以下の議論が、神学的認識能力である「かん」の修鍊と信仰生活の建徳の次元における「各人祭司主義の実践」とへ読み替えられているからであり、この塚本の論理展開の妥当性もしくは不備について考察する必要があるからである。注15でも触れた通り、敷衍訳という形式上、塚本の聖書解釈には塚本自身のキリスト教思想がある程度入り込んでいると予想される。しかし、注10でも指摘した通り、塚本が当時のヨーロッパの聖書学や神学の知見を取り入れていることも事実である。これは、塚本が聖書本文に拠りつつも、聖書の潜在的な思想、すなわち聖書本文中には明示的に書かれてはいないが、読み手の解釈によって引き出すことができる思想をもとに自らの思想を形成したことに由来する。塚本のキリスト教思想は、聖書学の知見に依拠すると同時に、時に学問的厳密さから逸脱するような聖書の可能的な解釈によっても形成されたのであり、その可能的な解釈が塚本の敷衍訳や聖書講義に入り込んでいるのである。塚本の論理展開の妥当性や不備を論じる際にはこの点に留意しなくてはならず、本論で扱うことはできないため、今後の課題としたい。なお、聖書の可能的な解釈の議論に関しては、芦名定道『近代日本とキリスト教思想の可能性 二つの地平が交わるところで』三恵社、2016年、42～58頁の議論を参照した。

事実の認識と信仰上の規範の実践との循環は「神との直接交渉」という深い宗教的経験にまで高められて収束する。塚本にとって、こうした一連の循環プロセスの修練を全て経験して「神との直接交渉」という深い宗教的経験にまで達することこそがキリスト教の根本義であり、また無教会主義の基礎だったのである¹⁷。

最後に、この循環プロセスの修練と神の恩寵との関係を分析しておこう。というのは、一連の塚本の議論は一種の行為による義認や救済ではないかという疑問に答える必要があるからである。確かに、「かん」という神学的認識能力を鍛えるべきだという議論は一見すると、行為による一種の自力救済を連想させる。しかし、結論を先取りすると、塚本の議論は行為による義認や救済ではない。なぜなら、塚本の「堅き食物」をめぐる議論の次元は義認や救済が問題となる次元と異なるからである。実際、塚本の「かん」という神学的認識能力をめぐる議論は「だらしない信仰生活」や「完全な信仰生活」という敷衍訳の文言に示されているように、クリスチャンになった後の信仰生活上の建徳の次元にあり、恩寵のみが問題となる救済論的な次元にはない。「信者一人々々が祭司となるためには、救の事業が最後的に完了していることを前提とする」(66 頁)とあるように、建徳の次元は救済論的な次元を「いろは」として前提とし、救済の事業の完了の後、その次に来る別次元のものである。では、救済論的な次元では塚本はどのような議論を展開しているのか。

ここで注目すべきことは、塚本が『ヘブル書講義』ではヘブライ人への手紙を、ヨハネの思想の延長としてだけでなく、さらにパウロの思想の徹底としても解釈していることである。塚本は「ヘブル書はロマ書六・一〇 — 一一を展開徹底したものと言うことができる」

(66 頁)と述べ、ヘブライ人への手紙のキリスト大祭司論を、「その死に給へるは罪につきて一たび死に給へるにて、その活き給へるは神につきて活き給へるなり。斯くのごとく汝らも己を罪につきては死にたるもの、神につきては、キリスト・イエスに在りて活きたる者と思ふべし。」(大正改訳)の徹底として解釈する。換言すれば、塚本はヘブライ人への手紙のキリスト大祭司論を、パウロの贖罪論の徹底としてとらえ、キリストの十字架の贖罪の力を最大化するものとして解釈する。塚本にとって「罪は不従順」(43 頁)であり、人間の良心の問題である。「旧約による礼拝では人の良心を潔めることは出来なかった」(69 頁)が、

¹⁷ この循環プロセスの修練には一種の道徳的な完全さも付随する。塚本はヘブライ人への手紙の後半の実践訓を解釈する際、12 章 14 節を「すべての人との平和、また自分の聖潔を追い求めよ、聖潔なしに神を見ることはできない。」(94 頁)と訳し、罪の贖われた一種の道徳的完全の追求と解釈している。これは最終的に、「ただ霊を以て神に仕え、讚美と愛の供物を神に捧げるべきこと」(108 頁)という「キリスト教の大真理」(108 頁)に要約されている。善悪の判断によって鍛練された「かん」によって愛の行為を行い、それによって「聖潔」を得ることがヘブライ人への手紙の実践訓だと解釈されているのである。

キリストが大祭司として血を流して自らを捧げた結果、良心を罪から潔めることが可能となった。なぜなら、「モーセ律法が石の板に書かれた」（64 頁）のに対し、イエスの十字架による新しい契約は「人々の心に記される」「心からなる信頼と従順」（64 頁）だからであり、「神と人との間に、始めて正しい愛と信頼との関係」（64 頁）を生み出すからである¹⁸。しかも、これがイエスの十字架上の死という一回かぎりの出来事で完成した。塚本は「彼は人間が一度だけ死ぬと同じように、人間の罪を負うためにただ一度だけ死なれた。そしてこれで凡ては終わったのであって、残るところはもう一度現れて、彼を待ち望んでいる者に救を与え給うこと、ただそれだけである。」（72 頁）と言う。つまり、塚本はキリストの贖罪の死を人間の良心を罪から潔めて道徳的完全をもたらすためのものとして捉えており、しかもそのために必要な事業は神の側では既に完了していると考えていたのである。キリストの十字架上の贖罪の死の効力が完全なものとして徹底化されている。かくして、塚本はヘブライ人への手紙 10 章 18 節「かかる赦ある上は、もはや罪のために献物をなす要なし」（大正改訳）を次のように敷衍訳する。

「こんな罪の赦しがある以上、もはや罪のための捧物の必要はない！

キリストの贖罪によって究極的に、過去現在未来にわたって私たちの罪は消失せてしまったから、私たちにはもはや捧物はない、何の犠牲もない、従ってこれに伴う旧約による祭司制度、礼拝の行われる場所である幕屋も、神殿も、全然その必要がなくなった、という（一八）。」（76 頁）

キリストの十字架上の死によって完全な罪の赦しが既にもたらされた結果、旧約の祭司制度やその他の人間による媒介が不必要なものとして廃止され、神との直接性がはじめて成立する。罪が贖われて神との直接性が成立する際に人間の意志や努力が入り込む余地はない。そして、これまでの建徳の次元の議論が神との直接性なしでは不可能である以上、「かん」をめぐる循環プロセスの根底には神の恩寵が存在し、循環プロセスの開始に先立って恩寵による贖罪が成立していなくてはならない。建徳の次元の前提として、救済論的な次元において罪の赦しが人間に先行して徹底的な形で成立していなくてはならないのである。実際、これまでの塚本の議論は、キリストの十字架上の死による贖罪が人間の意志に先行して神の側だけによって完全に完了し、あらかじめ人間の側に信仰的な事実として認識できるようになっていなければ、成立しない。以上より、論者は塚本の「かん」という神学的認識

¹⁸ なお、64 頁のこの箇所はヘブライ人への手紙 8 章に引用されたエレミヤの言葉を塚本が敷衍しつつ解釈したものである。

能力をめぐる議論は行為による義認や救済ではないと考えるのである。

3. 結論と残された課題

塚本がヘブライ人への手紙に見出した無教会主義の基礎とは、キリストの十字架上の死による徹底的な贖罪を基礎として成立する建徳の次元にて「かん」という神学的認識能力を修鍊することであった。「かん」という神学的認識能力は、キリストを通した神との直接性の成立という信仰上の事実の認識と「各人祭司主義」の実行という信仰上の規範の実践とがクリスチャンの信仰生活を通して循環することで磨かれていくものであり、「完全な信仰生活」を目指すその先には「神との直接交渉」という深い宗教的経験への到達が想定されていた。したがって、塚本の「第二次の宗教改革」とは救済論的な次元を中心問題としたルターの宗教改革の上に、信仰生活上の道徳的实践を要請する建徳の次元での改革を加えることであったと考えられる。キリストを通した神との直接性という信仰の基礎の認識と実際の信仰生活における道徳的实践との関係について、両者が建徳の次元において「かん」という神学的認識能力の修鍊をめぐる循環という形で統一されているのである。以上が本論の分析によって得られた成果である。

では、ここからどのような問題が今後の塚本研究の課題として浮上するだろうか。それは循環プロセスの真正性の問題である。塚本において信仰上の事実の認識と信仰上の規範の実践との循環が正しく行われていたかどうか、さらに循環によって「かん」という神学的認識能力が真正なものとして磨かれていたかどうか、今後の塚本研究においては問われなくてはならない。果たして塚本本人は「実践によって修鍊されたかんで善悪の判断ができる」ようになっていたのか。これが今後の塚本研究の課題である¹⁹。さしあたり問われなく

¹⁹ ここで先述した塚本の戦争協力の問題が交差する。なぜなら、塚本が信仰生活を送って「循環」による修鍊を積んだ現場は戦前・戦中・戦後の日本にほかならないからである。塚本自身、日本という文脈に目を配っていたことは第一節の概観にて述べた通りである。塚本が近現代の日本の歴史的・社会的・文化的な現実の内部において「かん」という神学的認識能力をどのように磨いていたのか、果たして「かん」は真正なものとなっていたのか、これが今後の塚本研究では問われなくてはならない。その意味で興味深いのは高橋三郎の問題提起である。高橋は塚本に関し、彼がヘブライ人への手紙にしたがって旧約を廃止したことにより「唯一の真なる神以外の何ものも神としてはならぬという第一戒までも、視野の外に棄てられるという重大な結果を招いた」（高橋三郎「塚本虎二の『ヘブル書講義』の問題点」無教会研究、5号、無教会研修所、2002年、154頁。）ため、天皇を神とする神国思想や現実の天皇制国家と対決することができなかったのではないかと批判し、日本のキリスト教は、教会も無教会も、それまでの個人主義的救済論の跋扈を自ら批判的に検証し、神観の問題からやり直さなくてはならないと述べている。本論にひきつけるなら、これは信仰生活における建徳の次元の実践の問題の延長として捉えられる問題であり、具体的には、塚本が天皇制という近代日本の社会的現実のなかで第一戒について「実

てはならないのは循環プロセスの真正性を保証するものは何かという問題であり、今後の研究の課題である。

践によって修鍊されたかんで善悪の判断ができる」ようになっていたかどうか、検証されなくてはならない。これは今後の研究の課題である。

学会誌『宗教と倫理』投稿規定

1. 投稿応募者は、宗教倫理学会の正会員であること。
2. 原稿の種類は、「研究論文」と「研究ノート」および「書評」とする。
「書評」に関する規定は別途定める。
3. 「研究論文」は、40字 30行（横書き）の10～13ページとし、
「研究ノート」は、40字30 行（横書き）の5～7ページとする。
また、400字程度の和文要旨、200字程度の英文要旨と、5語程度のキーワード（和文・英文）とを付けること。英文原稿も可。
4. 編集委員会は、投稿された原稿ごとに当該分野および関連分野より2名の査読委員に査読を委嘱する。
5. 編集委員会は、査読委員の報告を受け、掲載・修正・不掲載の判定を行い、その結果と理由を投稿者に通知する。
6. 本規定の変更は、評議会の議による。

（2001年4月1日施行、2001年7月23日改正）

学会誌『宗教と倫理』書評投稿に関する内規

1. 投稿規程第2条に基づき、書評投稿に関する内規を定め、書評の投稿については本内規に従うものとする。
2. 投稿応募者は、次のものとする。
 - ① 学会の正会員
 - ② 編集委員会からの執筆依頼者
3. 取り上げる書籍等は、原則として正会員の研究成果、会員が監修・編集に関わったもの、宗教倫理学会が発行主体となったものとする。
 2. 学会の講演などで招聘した講師の研究成果も可とする。
4. 書評は、原則として批評が加えられているものとし、単なる新刊紹介は掲載しない。またオリジナルな原稿とする。
 2. 学術研究の向上に資する内容のものとし、自己宣伝的、個人攻撃的な内容は避けること。
5. 原稿の採否決定は編集委員会がこれを行う。
6. 書評内容について、対象となった研究成果の執筆者・著者から、応答機会の希望がもたらされた場合は、編集委員会がこれを判断し、その原稿の採否を決定する。
7. 「書評」は、40字30行（横書き）の3～5ページとする。英文原稿も可。
8. 投稿の申込・原稿の締め切りは、論文投稿に準じて行なう。

（2008年5月16日施行）

宗教と倫理 第21号

2021年12月30日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 氣多雅子

発 行 所 〒612-8577

京都市伏見区深草塚本町 67

龍谷大学 深草キャンパス内

「宗教倫理学会」事務局

<http://jare.jp/>

郵便振替 00930-4-38499