

# 「物語と宗教」研究序説

——リクール「物語神学を目指して」を読む——

堀江 宗正

## はじめに

哲学および人文社会系の学問分野でのいわゆる「言語論的転回」以後、「体験そのもの」や宗教の「本質そのもの」よりも、言説の形式やその構築過程へ注目する傾向が強まってきている。近年「物語」という言葉が宗教現象を含む社会的事象を分析する際のキーワードとして定着しつつあるのも、このような傾向を反映してのことである。

「物語」をキーワードとして用いるこれらの立場は「物語論」と呼称されることが多いが、英語でこれにあたる言葉としては“narratology”と“narrative theory”がある。この二つは必ずしも一貫した使い分けがなされているわけではないが、前者は主に文学の方法として物語の形態分析に関わるものであり、そこでは「物語」は所与の分析対象として扱われることが多い。それに対して、後者は「物語」「物語行為」とはそもそも何かを理論的に反省するような立場を指し、具体的な「物語」テキストに解釈や釈義を加えるための方法とはなりがたいが、より広範な社会的事象における物語の生成プロセスの解明に間接的に資することはある。以上二つの立場は、日本語としては“narratology”を「物語学」、 “narrative theory”を「物語理論」として訳出するほうがより適切だろう。そして、これらの一般的呼称として——もしそうしたければ——「物語論」という言葉を引き続き用いればよい。

わたしがこの論考でコミットしようと思うのは、後者の「物語理論」の立場である。つまり、文学的分析・文献分析の手法としての物語学ナラトロジーよりも、「物語」一般に理論的反省を加える哲学的解釈学の立場に関わりたい。このように関心を限定するのは、近年の「物語論」が具体的分析の方法としての側面と理論的反省の営みとしての側面とを混同させており、いっけん盛況に見えるが、「物語」という言葉の安易な連呼に終始しており、ややもすれば「物語」という概念そのものを空虚なものにしてしまうのではないかという危惧があるためである。宗教研究の分野で言えば、まず「物語ること」が宗教においてどのような意味をもち、どのような位置を占めるものであるかについて、根本的な考察を重ねたうえで、具体的な宗教現象における物語の生成プロセスの解明や、具体的物語テキストの解釈・釈義に適用するという道筋がとられねばならないだろう。

本論考では、解釈学的物語理論の主要な提唱者として知られるP・リクールの「物語神学を目指して——その必要性・資源・困難」(Ricoeur 1982)という論文をとりあげ、それを精読すると同時に、それを下敷きに「宗教における／にとっての物語の意義」について理論的な反省を加えたい。そして最後のほうで、仮設的ではあるが、物語理論の用語・観点によって「宗教」の成り立ちを再記述したい。

リクールは物語理論の研究者であると同時に、宗教哲学についての論考によって欧米の宗教研究に大きな影響を与えている。しかしながら、「宗教と物語」を理論的テーマとして扱ったものは

意外に少ない。むしろ、聖書における言説形式・文学ジャンルのひとつとしての具体的「物語」形式に言及することのほうが多い。しかし、それは『時間と物語』(1985a)などにおける人間的経験の媒介・媒体としての「物語」一般という用語法とはずれがあるように思われる。

本稿で扱う「物語神学を目指して」は、アメリカで隆盛を見ているキリスト教の神学的立場である「物語神学」についてのリクールなりの立場表明である。それを見ることで、彼の「宗教における／にとっての物語の意義」についての一般的見解が伝わってくるであろう。問題となるのは「物語と神学的概念」の関係性、「形象的なものと概念把握」の関係性である。物語神学においては「物語」が「神学的概念」よりも優先されるが、リクールにおいては両者の循環と連続性が強調される。これは、テキストを介しての自己理解というリクール解釈学の中心テーマにもつながる問題であるが、ここでの目的は、そのことの確認だけにあるのではない。むしろ、物語と神学的概念からなるシステムとしての「宗教」が全体として何を目指してしているのかを考えたい。そして、そこから物語の制作と宗教共同体の成立についての仮説を提示したい。それは、「宗教における／にとっての物語の意義」についての理論的反省の第一歩となるであろう。その意味で、本論考は、「物語と宗教」の関係性についての研究の序説にあたるものである。

## 1 物語神学をめぐる論争状況

リクールの「物語神学を目指して」の読解に入るまえに、彼が議論の俎上にのせている「物語神学」について、簡単な概観をしておきたい。

「物語神学 narrative theology」とは、1970年代からアメリカを中心として出てきたキリスト教神学思想のひとつである。80年代には、この「物語論」的アプローチに関して実に多くの議論がなされ、現在では「物語神学」という呼称も定着した観がある。だが、その提唱者たちが、ひとつの共通の主義主張を語っているというわけではない。「物語神学」として知られるような明確な立場があるというよりも、神学的反省にとって物語が重要であるということを神学者が論ずるさまざまな仕方がある」というのが実状である (Jones 1993, p. 395)。

ただ、まったくばらばらなことが言われているわけではない。そこには、大きく分けて二つの流れがある。よく言われるのは、シカゴ学派 (P・リクール、D・トレイシー) とイェール学派 (H・フライ、G・リンドベック) の対立である。この二つは、イェール学派の当事者によれば、「基礎づけ主義／反基礎づけ主義」、「体験・表現主義／文化・言語主義」などと図式化されることがある (Comstock 1987, p. 688)。

だが実のところ、これはイェールの側から見た一方的なラベリングである。つまり、イェール学派から見れば、「シカゴ学派」は、キリスト教の物語を一般哲学の立場から基礎づけ、またその理論に還元しようとしている、とりわけ宗教一般を基礎的体験の異なる諸表現として理解しようとする態度が顕著である、それに対してイェール学派は、聖書物語それ自体に焦点をあて、聖典の枠内で実在を再記述しようとするものだ、と。

この区別が一方的であるということは、シカゴ派と目されるリクールの思想を少しでも知っている者であれば即座に分かることである。デカルト的コギトへの批判、自己意識を成立せしめる文化的対象をもつ言語的形式への注目 (象徴・メタファー・物語) などといったその思想の歩みから明らかなのは、彼がむしろ「反基礎づけ主義者」であり「文化・言語主義者」だということ

である。

では、イエール学派とシカゴ学派の対立とは、イエール学派の側の思いこみにすぎないのだろうか。いや、そうではないようだ。G・L・コムストックは、「純粹主義」と「非純粹主義」という区分をあげている。それによると、純粹主義とは、ウィトゲンシュタイン風の記述主義、反基礎づけ主義、文化・言語主義などを特徴とする立場のことで、代表的人物としては、フライ、リンドベック、ハウアーズなどがあげられる(Comstock 1987)。それに対して、非純粹主義とは、ガドマー風の相互関係主義、修正主義、解釈学などを特徴とするような立場で、リクール、トレイシー、ハート、マクファーグなどがあげられている。これは、聖書物語を自律的なものとするか、外部との相互関係のうえに成り立っているものとするか、という違いによる区分である。先の「シカゴ学派」「イエール学派」という区分とほぼ重なるものであるが、思考のタイプわけとしてはよりの射たものとなっており、また両学派以外の神学者も含みこまれている。

さらに説得力があるのは、L・G・ジョーンズの「バルト主義」か「ニーバー主義」という区分である。K・バルトは、物語神学の方法を提唱したわけではないが、人間学的・歴史学的聖書理解に反対して、聖書を、神の証人・証言という観点から見、イエス・キリストの語った神のストーリーを語る包括的物語として読解した。他方、H・リチャード・ニーバーは、神の証言である聖書物語がいかんしてわれわれ自身の自己理解を照明してくれるか、ということを理解しようとした(Jones 1993, pp. 395-6)。図式化すれば、バルトは「神の物語」に集中し、ニーバーは「神の物語」の「人間自身の物語」への関わりに注目した。そのため、バルト主義者から見れば、ニーバーの流れをくむ者は、聖書物語の自律性を重視しない人間学的聖書理解への後退として映ることになる。

こうしてみると、「純粹主義」者たちが自身の立場表明と「非純粹主義」的な論敵の批判とに熱心であることの理由が分かる。つまり、彼らはバルト主義的な立場からそれへの反動を警戒しているのである。他方、ニーバー主義はバルト的な「神の物語」重視を全否定するものではなく、むしろそれを踏まえたうえでの「人間自身の物語」の重視であり、実際リクールにしてもトレイシーにしても、彼らを論敵とする者たちに対してははっきりとした論争的態度はとらない。そして、彼らのほうが、他の学問分野との関係を禁止しないという点で、一般哲学や人文社会諸科学との接続がより容易な立場に位置している。こうしてみると、ニーバー主義的な方向性のほうが将来的発展の可能性はあるように思われる。

さらに、「ニーバー主義」的な方向性は、「シカゴ学派」以外にも見られる。D・R・スタイヴァーは、第三の立場として「カリフォルニア学派」をあげているが、その代表者であるJ・マクレンдонは、神学的確信は生のテクスチュアに根ざしており、たとえば恩寵や勇氣などといった概念も、個々の宗教者の伝記のコンテクストのなかで見られなければ意味をもたないとする(Stiver 1996, p. 154)。彼の影響力ある著作『神学としての伝記』の表題は、ニーバー主義的な方向性を示唆している(McClendon 1974)。

また近年においては、A・マッキンタイアやリクールによって物語と倫理の関係性が主題化されてきており、これもバルト主義的な「聖書物語」主義にはおさまらない発展性を秘めている<sup>1</sup>。

本稿では、以上のような物語神学の論争状況を踏まえたうえで、次にリクールの「物語神学を

目指して——その必要性・資源・困難」(Ricœur 1982) という論文をとりあげ、物語神学の問題構成をより明確にしたい。それによって、物語神学の目指す目標、意義、問題点を明らかにしたい。そこからは、「宗教における／にとつての物語の意義」を考察するうえでの論点が析出されるであろう。

数ある「物語神学」者のなかでもリクールを考察の参照点として選んだ理由としては、彼が上述の学説史の概観においてより発展性があると見なされた「ニーバー主義」の流れに位置すること、そして何よりも「物語神学」者のなかでもっとも質の高い議論を展開していることがあげられる。さらに、「物語と宗教」についての研究の手がかりを得るうえでの利点としては、彼の思想のなかにさまざまな物語神学者の提出している論点がほぼすべて出そろっていること（言語の重視、物語と倫理の関係性、そして具体的な聖書釈義も）、彼自身はその主著を神学ではなくより一般的な哲学的解釈学理論のためにささげており、そのため現代思想の潮流との関連づけをより容易なものとしてくれること、などがあげられるだろう。

## 2 リクール「物語神学を目指して」

### A 物語神学を目指すところ

前節では、物語神学は、神学的反省における物語の重視としてしか特徴づけられていなかった。ここでリクールにおいて、物語神学の目標課題がどのようにとらえられているかを見てゆきたい。それによって、物語神学の性格がより鮮明なものとなるであろう。

リクールは、U・サイモンの議論を紹介している。サイモンによれば、聖書の物語を保存しようとするプロセスが始まると、同時に物語の創造は停止し、「クリスチャン・パターン Christian Pattern」が形成されるようになった。その結果、それらの物語は変更不可能、超歴史的なものとなり、新しい文化的コンテキストのもとでの無限の再解釈が可能となった。それは、旧約と新約の両伝統がもっていた多重複合的性質を隠蔽し、埋蔵した。クリスチャン・パターンは、やがてみずからを普遍的時系列的な「救済史」の図式として打ち出すようになった (Simon 1975, p. 81f.)。

このような引用のあとで、リクールは次のように言う。いわゆる「聖書物語」が、異なる文学ジャンルの豊かな相互作用を「クリスチャン・パターン」に還元するものであるとしたら、しかもそれが文化的に動機づけられた還元であるとしたら、物語神学は、聖書物語を「クリスチャン・パターン」の拘束から解放し、その多重複合的ネットワークを一義的な救済史の図式から解放することを、その課題とせねばならない (Ricœur 1982, p. 238)。

こうして、きわめて簡潔に、物語神学の目標が示された。従来キリスト教神学は、伝統の複雑な多様性、さまざまな物語のネットワークを文書として固定化すると同時に、そこから一義的パターンを抽出する。このパターンは、とくに「救済史」として、すなわち“人間を創造した神が人間の墮罪後も人間の歴史に介入し人間を救済に導こうとする歴史”として打ち出される<sup>2</sup>。収集された物語は、この枠組のなかに組み込まれ、それを証するものとして意味づけされてゆく。それに対して物語神学は、聖書物語をクリスチャン・パターンや救済史の枠組から解放することを目標とする。

ではどのように解放するのか。ここで物語神学はさまざまな流れに分岐するであろう。

まずパターン化以前の、聖書物語の複雑な多様性を認知しなければならない。それを事例によって示さねばならない。そこで、具体的な釈義と、従来の神学的定式化の相対化が目指されるだろう。結局は従来の定式化の再確認に終わるといえるかにも「神学」的なやり方も実際すくなくはないのだが、それでは「物語神学」としての存在意義が稀薄になる。

あるいは、物語の具体的な内容の解釈よりも、聖書物語の形式的特徴とパターン化の様態を明確化し、物語を拘束する枠組への反省をうながすという方向もある。リクールがとるのは、この最後の行き方——つまりナラトロジーの立場より物語理論的視点——である。

## B 聖書物語と物語一般の関係

リクールは、次に、物語神学が利用することのできる一般的な物語理論としてみずからの学説を紹介し、聖書物語の特殊性を明らかにしようとする。それによると、聖書物語は、物語一般のある特性を強化するものであるとされる。「宗教的物語は、もっと特定すれば聖書物語は、……ストーリーを語りそして語り直す共同体の自己同一性を構成する。しかも、それを物語的自己同一性として構成するのである」(ibid., p. 241. 強調は引用者)。つまり、聖書物語は、物語を通じての物語的自己同一性の構成という物語一般の特性を、共同体の物語的自己同一性の構成において強化するのである。

ここで、リクールの議論をわかりやすくするために、彼の物語理論のなかでも中心的な位置を占める「物語的自己同一性 narrative identity, *identité narrative*」の概念について説明しておこう。

リクールによれば、時間的経験は物語をとおしてはじめて人間的なものとなる。言い換えれば、人間の経験は物語という媒体をとおしてでなければ成立しえない。これは生の経験が一次的なものであり、それを語る物語は二次的なものであるという「体験・表現」モデルの逆転である。むしろ生の経験は、つねにすでに物語によって分節化されている。経験は物語という形を取らなければ、伝達されないどころか、そもそも経験として経験されえないのである。

では、物語とは何か。それは、異質な要素を異質なままに総合する「筋立て」の機能によって特徴づけられる言語的媒体のことである。物語としての生を語る語り手は、みずからの生の過程で起こる異質な出来事を、筋立ての働きによって総合する。物語とは、筋立てによるプラクシス(行為・実践・生)のミメシス(模倣)である。だが、模倣されるのは物語以前の生そのものではない。なぜなら生は、物語られることによってはじめて生となるからである。ここに生と物語の循環関係が示される。生の一次性の強調に抗して言うならば、生は物語の自己展開そのものである。ここでは不動の実体としての生の<主体>は語られない。もちろん、語り手を含まない<客体>としての生がただ語られるというでもない。物語そのものとしての生を送るのは、あくまでも物語行為の行為主体である。そこで語られる物語行為の行為主体、あるいは生の行為主体とは、主体でありかつ客体であるような行為主体であり、不動の実体としての絶対的同一性でもなく、発生する事柄の不整合な継起に還元される純粋な変化でもない。そこで語られる<誰>は、物語と同様、異質なものの総合であるような自己同一性、すなわちリクールの言う「物語的自己同一性」(Ricoeur 1986, pp. 131-2)を構成するであろう。それは、「人間が物語的機能をもつ媒介の恩恵によって達するようなたぐいの自己同一性」(1988, p. 295)である。個人も共同体も、

自分にとって現実の歴史となるような物語を受容することによってその自己同一性を確立するのである (1985 a, conclusion 1) <sup>3</sup>。

先のリクルの発言を想起するならば、宗教的物語とは、この物語的自己同一性の創出の強化である (1982, p. 241)。物語るものが誰であるか、とりわけ物語る共同体が誰であるか、このことを物語る行為そのものによって構成してゆく。こうしたことが宗教的物語、聖書物語においては顕著だというのである。では、このような「強化」とは、どのようなかたちで現れるのだろうか。

### C 大きな物語の構成へ

聖書宗教が語り手の共同体であるということがとくに言えるのは、断片的ストーリーを包括する大規模なストーリーの作成についてである。ヤハウィストは、創造から約束の地での定住にまでいたる大きなストーリーを構成した。また、ルカはキリスト教的救済史を基礎づけるような仕事をした。だが、これらは「クリスチャン・パターン」の実体化のはじまりであった。それは言うまでもなく、物語神学がみずからたちむかおうとしていたところのものである。

ここにおいて、物語神学がはらむ問題が顕著なかたちで現れる。それは種々の物語を画一的なクリスチャン・パターンや救済史の枠組から解放することを目指していたのだが、実はこのような仮想敵そのものが、「小さな物語」を筋立てるメタレヴェルの物語、「大きな物語」だったのである。物語を神学から解放しようとする神学は、神学自体がひとつの物語であることを知る。以後、物語と神学の二分法は、悲劇的な自己矛盾を招来するものであるということを、「物語神学」者は思い知らねばならない。このことはリクルの論文では明確に述べられていないものの、以下においてリクルは、物語と神学の協働のあり方の分析に集中するというかたちで、物語と神学の素朴で危険な二分法を、彼自身としては回避しているように思われる。そして、その分析は、おもに「物語神学の困難」という標題をもつ節において展開されるのである。

リクルはD・リチュル Ritchl の言葉を借りて、聖書物語から立ち現れるこの全包括的なストーリーを、“収集されたストーリーを通じてしか語られない開かれた現在進行中のメタストーリー”とする (Ricoeur 1982, p. 242)。この逆説的な言葉は、それが「閉ざされた」と「開かれた」という二つの側面をもつものであることを示している。このメタストーリーは、小さな物語を包括し、その複雑な多様性を隠蔽するものである。しかしながら、ストーリーの収集には終止符が打たれたように見えるのだが、メタストーリーの作成には終わりが無い。救済史の全貌を、われわれはいまだ完全には語り尽くしていないのである。

ところで、「閉ざされた」と「開かれた」という二つの側面は、メタストーリーの制作が「終わった」と同時に「終わらない」ということと、その内容が「固定的」かつ「流動的」であるということの両方に関わる。要するに、メタストーリーの制作と内容の両方が、「完結的」か「未完結的」かということが問題なのである。ここでは、開放性と閉鎖性のパラドクスの、時間的次元と意味的次元とが同時に語られている。

たとえばメタストーリーの未完結性は、単に時間的次元での開放性のみ起因するものではない。

神とイスラエルのパートナーシップは、……開かれており現在進行中のものであり、そのうえ計り知れぬものであり、語りえぬものである。その点において、語りえぬものとしてのメタストーリーの性格は、神の言表不可能性という神学的テーマと合流する。いやむしろ、〈名〉の言表不可能性は、メタストーリーの無尽蔵さと同じ事柄なのである (pp. 242-3。強調は引用者)。

この箇所では、メタストーリーの救済史神話としての性格に焦点が当てられている。救済史の神-話とは、それじたい言表不可能な神が人間・共同体の歴史に介入しその限りでみずからを顕す、という筋をもった物語のことである。したがって、神が最終的には言表不可能であるならば、その神が行為主体であるような救済史の物語も最終的には言表不可能であり、語り尽くすことはできない。神の語りつくせなさ、それがメタストーリーの意味的次元における開放性の源泉である。

だが、メタストーリーは開かれたままに放置されたりはしない。語りえぬ神の来歴とその摂理のすべてを語ろうとする熱情にうかされた共同体、それこそが語り手の共同体、キリスト教なのである。物語一般に見いだされる物語的自己同一性への志向は、キリスト教ではメタストーリーという“大きな物語”の構築において過剰なまでに強められている。そして、この“大きな物語”は、ついにはいわゆる物語一般と不連続な様相すら呈するようになる。

リクールは、聖なる物語が俗なる物語とどのように異なるかを述べている。それをまとめるならば、聖なる物語とは、①伝統的・権威的・典礼的であり、作品創造がおこなわれる場となるような世界そのものを社会的に形成する機能を持ち、②「疑似歴史的 history-like」であり、③非物語的な他の言説様式(律法、預言、知恵文学、礼拝的状况)と組み合わせられており、④またその組み合わせをとおして神学的言説へと移行するものである (pp. 243-6)。

これらの特徴から浮かびあがる「聖なる物語」とは、個々のストーリーを包括するようなメタストーリーの構成を通じて共同体の物語的自己同一性の確立を目指し、その現実性<sup>リアリティ</sup>そのもの、「世界そのもの」を構成し、多くの場合、それによって共同体成員の物語的自己同一性の形成にも拘束的・規範的に働きかけるような物語であろう。

こうして描き出されるのは、「聖なる物語」が、物語一般に見られる〈同〉の希求を社会的・歴史的次元に手を広げながら強力に押し進めることで、一義的な神学的言説へとゆるやかに移行する様である。

#### D 概念の身分——形象的なものと連続性

そこで改めて問題となるのは、神学的言説の生成、とりわけ神学的概念の定式化作業である。先回りして言えば、神学的概念の概念としての特性は、メタストーリーの意味的次元における開放性と閉鎖性のパラドクスの、いまひとつの源泉である(すでに言及した源泉とは、神の言表不可能性である)。概念は、閉ざすことによって、それじたい開かれてゆく。何かを解釈してその意味を限定し、普遍性と抽象性の度合いを増せば増すほど、それじたいが解釈の対象となる。それは、メタストーリーに安定性をもたらすと同時にまさにそれと同じ所作によって、それじたい不安定なものになり、その結果メタストーリーにも不安定性をもたらすのである。

啓示——全体を照明するイメージ

リクールは、「聖なる物語」の性格特徴をまとめたあとで、「物語神学」のひとつの源流とも言うべきH・リチャード・ニーバーの『啓示の意味』を引き合いに出す(Niebuhr 1941)。ニーバーによれば、啓示とは、われわれの内的歴史[生の物語]の一部であるが、他の残りを照明し、それ自身も理解可能であるような出来事を意味する。そこでは、すべての出来事が理解可能となるようなイメージが提供される。啓示という出来事とそこで提供されるイメージは、いわば「解釈者」の役割を果たす。すなわち、他のすべてを包括的に理解可能なものとするような機能を果たすのである(Ricœur 1982, pp. 246-7)。

全体を照明する部分。それは、リクールの物語理論のなかではさほど大きくはとりあげられていないものの、私見によれば、物語を物語たらしめる「筋」そのものを構成するものとして、決定的に重要な要素である。物語るということは、目指される全体を、そのまま「全体」として提示することではない(実際それは不可能であろう)。全体の輪郭を照らし、自分以外の諸要素に意味づけをほどこし、それらを取りまとめるような「部分」は、物語られる「全体」の範囲確定にとっても、そしてそれぞれの物語られる要素の総合にとっても、不可欠の特権的な「部分」である。すなわち、全体を照明し解釈する部分とは、それを筋立てることによって全体が筋立てられるような部品であり、筋立ての具体的要件なのである。

実は、全体を照明し解釈するとまでは行かなくとも、ある<sup>イメージ</sup>像を引き合いに出すことによって何かを表現すること、つまり「形象=比喩 figure」的な表現は、言語的表現のひとつの典型である。「AはBである」という言明において、AとBは同一ではありえない。もし同一であるとしたら、それは「AはAである」という言明と等しくなる。「AはBである」とは、正確には「AはBのようである」ということを意味するのであり、しかもそこには「AはBではない」が必然的に含意されている。それは一種の連鎖的代替である。つまり、ある事柄をそれとは異なる別の事柄によって意味させるという点で、それは、形象的・比喩的な表現なのである。

また、像を前に立てることによって対象を理解する、あるいは像によって対象を代表させる、不在なる対象を現前させるという認識の形態、つまり「観念表象=代理表象 Vorstellung, représentation」という認識形態がある。これは、「AをBと解する」という図式に置き換えられる。したがって、言語的表出を前提し、かつそれに媒介される限りにおいて、形象的思考と相関するものである。

物語も、筋によって構造化された、行為・経験・出来事・世界の創造的ミメーシスであるという点では、うえのような形象的思考活動の一端を担うもの、あるいはそのもっとも複雑で高次の形態のひとつであると言える。それは、物語られる「全体」、「世界」を範囲確定し、テキストの自律的編成体へと「象<sup>かたど</sup>る」、すなわち「語る」のである。

とりわけ宗教的啓示の出来事を筋立てる物語は、世界・宇宙の歴史の全体を照明し理解可能なものとするような出来事についての物語である。その法外さは、受け取る者に、全てを統べる何ものかの臨在を示唆する。それは、単なる諸部分の共通要素を兼ね備えた偶然的出来事としては片づけられない特別な出来事として経験され、それじたい宇宙の物語、メタストーリーの一部として語り伝えられてゆき、それによってメタストーリーを構成する出来事となるのである。

啓示は歴史の全体を理解可能なものとする。そこで、人間の歴史は、人間と神の歴史に変わる。



それによって、人間的な時間は、中断され、刷新され、有意味なものとなる。その結果、人間は自分がどのような存在であるかを理解し、啓示という出来事が真正なものであったと告白すること、偶然性に左右される無意味な人間的時間のなかにあっても啓示の再臨を希望することを、おのずからうながされる。このような救済史「神-話」において目指されている理解可能性は、「神-学」——すなわち啓示を与えたと目される、そして救済史神話の主人公である〈神〉そのものについての学、神の同一性の理論的構築——が目指す理解可能性と、基本的には矛盾するようなものではないだろう。

### 概念への義務

リクールの議論に戻ろう。ニーバーについて言及したあとで、彼は、D・リチュールの議論を紹介している。リチュールは、「神学における概念への義務 conceptual duty of theology」を次のように定式化する(Ritchl 1976)。それは、①コミュニケーションのための「明確化」(要約)、②倫理と論理のための整合性(命題の統制)、③新しい定式化と今日的な分節化のための「伝統的信条がもつ柔軟性の限界についての省察」(パターンの組織化)、④新しい直観と発見のための刺激(語り直し)の四つの義務である。

そのうち最初の三つは、われわれがここで探求している、より包括的な理解可能性を追求する神学的思考の営みの具体的實際を、簡潔に表現してくれるものである。ここからリクールは、聖書物語の累積があるパターンやスタイルを生みだし、それが整理され、文献収集の統制へ向かう、という道筋を描き出す。これは物語と神学的思考の循環関係と言ってもよいだろう。

そうして、リクールは論文の末尾で、「物語は……神学的思考[概念的思考]なしでは存在しない」と断言する(Ricœur 1982, p. 248)。それは、神学的思考に対して物語の重要性を主張する「物語神学」の代表者らしからぬ発言である。ここに、「物語神学」の導き手として登場しながらその一面性について距離をとろうとするリクールのしたたかさを見て取ることができる。それによって、リクールは神学者としてではなく、哲学者としてのスタンスから、「物語神学」の主張や意義を評価しつつも、キリスト教における物語と神学的概念との関係性を哲学的に分析するということに徹しようとするのである。

### 形象的表現と概念的把握の連続性

しかし、「物語は神学的思考なしでは存在しない」という言葉は、神学的思考の優位性の再確認ではない。われわれは、ここで初期リクールの「象徴は思考を生起させる」<sup>5</sup>という言葉を想起すべきである。物語を、形象的な性格をもつ言説形式という点で象徴と同一視するなら、「物語は神学的思考なしでは存在しないが、神学的思考も物語なしでは生じえない」と言うことができる。リクールにおいて、両者は相互に前提しあう関係にあるのである。

リクールの他の論文から、形象と概念の関係について言及したものをとりあげよう。

[概念的思考に反対する人たち]にとっては、象徴か概念かの二者択一しかない。しかし、われわれは……彼らとは違う結論に導かれる。……象徴が終わりなき釈義を生むという事実を認めるために概念を否定する必要はどこにもない。象徴によって生じた思考の要請をくみ

尽くすことのできるような概念がないとしても、そのことは、既存の範疇化によって象徴の意味論的可能性の全てが包含されうるわけではない、ということの意味しているにすぎない。だが、概念の働きがなければ、この意味の余剰を証しすることはできないのである (Ricoeur 1976, p. 557, 邦訳102頁。強調は引用者)。

「象徴が終わりなき積義を生む」際の、解釈的思考を担うのは概念にほかならない。ここで強調されているのは「象徴か概念かの二者択一」は成り立たないということである。象徴と相互に依存する概念は、形象的思考から無関係のところにはとどまっていられない。

解釈者としての役割をもつ「イメージ」についての言及を思い出してほしい。このようなイメージは、他の何かを解釈すると同時に、それじたい解釈されるものでもあった。それは解釈的イメージのネットワークをなすであろう。それをさらに要約し、整合性をもたせる神学的概念も、そのようなネットワークを対象とすることによってそれに依存せざるをえない。そもそも概念そのものが、解釈のネットワークをなす名辞群からの引用・転用で成り立っている可能性もある。結局、“解釈しつくされるのを拒む<神>をも一義的に規定する概念なら、他の何ものによっても説明される必要なく、そのまま透明性と自明性を有するだろう”と考えるのは、錯覚にほかならない。何かを「解釈する」と同時に、何かによって「解釈される」という二面性を、概念もまた帯びるはずである。

この点に関して、とりわけ示唆的なのは次の発言である。

……あるメタファーは別のメタファーを呼び求める。そして、それぞれのメタファーは、ネットワーク全体を呼び覚ます力を持ち続けることによって、生き生きとし続けるのである。たとえば、ヘブライ文化の伝統のなかで、神は、岩、要塞、贖罪者、受難の僕しもべと呼ばれるだけでなく、王、父、夫、主、羊飼、審判者とも呼ばれる。ネットワークはいわゆるルート・メタファーを生む。このルート・メタファーは、一方で、われわれの経験の多様な分野から借用される部分的メタファーを統合し、そうすることで部分的メタファーに一種の平衡感を与えるような力をもつ。他方、それは、概念的多様性を生む能力をもっている。すなわち、概念レベルにおいて無数の可能な解釈を生み出すのである。ルート・メタファーは、集め、そして散らす。それは、下位のイメージを集め、より上位のレベルで概念を散らすのである (p. 64, 邦訳114頁)。

たとえば「父なる神」というルート・メタファーは、より下位の「岩」とか「要塞」のメタファーを従え、それを安定させるとともに、それより上位の<神>概念の解釈に無限の可能性をもたらし、それによってそれを不安定なものとするのである。

この「集め、そして散らす」という言葉は、リチュルリチュルの、収集されたストーリーを通じてしか語られない開かれた現在進行中のメタストーリーという言葉を連想させる<sup>6</sup>。メタストーリーは小さな物語をとりまとめ、筋立て、固定化すると同時に、<神>についての上位の概念に多様性をもたらす。<神>がメタストーリーを通じてしか語られない以上、その同一性は物語的自己同一性であり、不動の実体としての同一性ではありえないのである——少なくとも人間によって語られ名

指される〈神〉としては。

だが、概念の「解釈する／解釈される」の二面性は、メタストーリーのそれとは意味合いがやや異なる。なぜなら、神についての概念は定義上、それより上位の、つまりより普遍的で抽象度の高い意味づけをおこなえるような言葉を否定しようとするからである。だが、仮に概念がそのようなものだとしても、それが下位の個別的な事柄への適用を通じてそのつど練り直されるということ、つまりそのたびに新たに概念化されるということは、否定しえないだろう。「ストーリー／メタストーリー／概念」のヒエラルヒーの最上位に位置する「概念」も、実は、下位の小さな物語を抱えることによってそのつど「語り直される」のであり、あえて言うならば、下位の小さな物語によってもひとつの形象として「解釈される」のである。要するに、定義上それをより普遍的な脈絡から意義づけることのできない〈神〉についての概念も、それが言語的形式をまとうものである以上、無限の解釈と語り直しに開かれることになるのである。さらに、概念が普遍的であればあるほど、それはそれが解釈する無数の物語によって、ますます「散らされる」と付け加えておこう。すべてを基礎づける終極的な語彙こそが、実はもっとも空虚でもっともおびやかされ、もっとも論争の余地がある言葉——いわば「大きな物語」、物語と無縁であるどころか——なのだ。

このような考察は、リクールの次のような発言によっても支持されるだろう。

われわれは、ヘーゲルに反対して、概念の明晰さのうちに象徴の緊張を保持する概念を発見しなければならない。このことから、概念的道具を、概念の不十分さを認めた上で宗教的象徴の「意味」と「指示」の「近似値」として用いるという特殊な用法が提案されるのである (Ricoeur 1975, p. 36, 邦訳230頁。強調は引用者による)。

概念の明晰さとは、「AはBである」という言明を例にとれば、AとBの差異を忘却させるような働きのことをいう。しかしながら、それは名によって「指示」される〈他者〉の「意味」を完全に解釈しつくすものではない限り、どこまでも不十分なのであり、「近似値」でしかない。

ヘーゲルの宗教哲学において、表象は、絶対者の無媒介的な自己開示ゆえにある有効さをもつものの、最終的には不適切であり、概念的把握の前に止揚され克服されねばならない。だが、リクールはこのような絶対知の透明性に対して不信を表明する。むしろ、概念とは、[解釈的イメージのネットワークに属する] 表象の内的ダイナミズム、宗教言語における表象の充当と廃棄の運動全体を、思考を働かせながら「要約反復する能力」(1985b, p. 61)なのである。解釈的イメージのネットワークからの引用と転用による他者の代理表象は、それじたい適切さと不適切さを有するが、それを概括する概念も「近似値」として有効な道具のひとつでしかない。

リクールにおいては、形象的思考と概念的思考は二分できないものであり、概念は形象的次元をもつ言説に関わる以上、解釈的イメージのネットワークにからめ取られるのであり、それ自体も形象的性格を帯びることをまぬがれえないものなのである。

### 3 考察——宗教的物語における〈同〉の希求とその政治性

以上のことから、リクールの目指す「物語神学」とは、神学的概念に対する物語の復権などと

いう単純なスローガンに要約されるようなものではないということが分かる。「物語神学を目指して」の冒頭で、リクールは次のように述べている。

わたしの論考は、おもに、物語神学が直面することを定められている困難に関するものである。だが、物語の基礎のうえに神学を再建しようとすることは十分納得がゆくことだとわたしが確信しているのでなかったとしたら、このような自滅的な企てに乗り出そうなどとは思わなかったであろう (Ricoeur 1982, p. 236. 強調は引用者)。

物語神学が直面すべき困難とは、先にも見たように、クリスチャン・パターン<sup>1</sup>の析出や神学的概念の構築が、実は物語を隠蔽するものというよりは物語のある一面の強化であり、「大きな物語」とでも呼べそうなものであるということである。

そもそもリクールの哲学的解釈学の要諦は、“テキストを介しての自己理解”である。彼によれば、純粹に思弁的な哲学の営みは、現代においては——とりわけ懐疑の解釈学を経たあとでは——もはや成り立たない。それにかわるのは、テキストの解釈を通じて、それが顕す世界を理解し、その世界と対面する自己について反省を重ねる「哲学的解釈学」の立場である。しかしながら、このことは、哲学的概念把握の立場の全面放棄を意味するものではない。それは最終的には保持される。この意味で、リクールの哲学的解釈学は、解釈学的哲学と呼んだほうがよい。こうした側面を強調したのが、ここでとりあげた論文「物語神学を目指して」である。そこでは、物語の優位を解く物語神学に抗して、「物語と神学的概念」の連続性、「形象的表現と概念把握」の連続性を強調するという戦略が採られるのである。

こうした戦略は、以上のようなリクール哲学の全体的方向性を考慮すれば、十分に理解可能である。しかしながら、われわれは、以上のような連続性を認めたくて、「物語／聖なる物語／概念」という連続する「形象—概念」の総体が、全体として何をを目指しているのかを見届けなくてはならないだろう。神について物語り、解釈し、それを伝達する媒介の営みとは、そもそも何なのか。その帰結はいかなるものなのか。

以下においては、この問題を共同体の成立プロセスと絡めながら論じてゆきたい。それは、物語理論の用語・観点による「宗教」——特殊的には聖書宗教——の再記述の試みであり、また「物語と宗教」の関係性を探求するうえでの下敷きとなるような仮説の提供という意義をもつものである。

### 信仰共同体の物語的自己同一性——神と関わる〈人間〉としての

まず確認しておこう。聖書宗教において顕著なのは、個々の物語（聖典に収録された物語、信徒の生の物語など）をより普遍性の高い観点から包括するような「メタストーリー」の構成であった。そして、このようなメタストーリーとして典型的なのは、神、媒介者、歴史的共同体<sup>キャラクター</sup>を登場人物とする「救済史神話」の物語であった。

このメタストーリーの主な構成要素は、世界・宇宙の歴史の全体を照明し、歴史的共同体の運命をその成員に理解可能なものとして示すような啓示の出来事についての物語である。啓示によって、人間の歴史は中断され、人間と神の歴史に変わる。いや、啓示が真正な啓示であることは

いつも事後的に認定されるので、正確には、啓示の出来事が物語られ再演されるたびに、人間の日常的な生の経験は、実は人間と神の歴史の一部分であったのだということが再確認されるのである。こうして人間の経験はより普遍的なメタレベルの文脈に挿入され、人間は自分がどのような存在であるかを、神との関わりのもとで理解する。

ところで、ここで言う人間とは、あくまでも一般化された<人間>である。それは、あたかも巨大な個人であるかのように振る舞う「共同体」の別名でもある<sup>7</sup>。したがって、共同体はメタストーリーを通じて、共同体自身がどのような存在であるかを神との関わりのもとで理解する、と言い換えることができる。このようなメタストーリーは、神のストーリーであると同時に、神と関わる<人間>のストーリーであり、とりわけ共同体において語られることによって共同体のストーリーとしても語られることになるのであり(明示的にそうでなくてもそう読まれ)、したがって共同体の物語的自己同一性の確立のための媒体となる。

共同体の物語的自己同一性が確立されるということは、その歴史的共同体の現実性そのもの、つまり「世界そのもの」が構成されるということに等しい。それは、共同体の同一性の自明化・自然化を意味する。また、この巨大な個人の物語的自己同一性の形成は、神と相対する<人間>の物語的自己同一性の形成にも通じるのであるから、それは、共同体を構成する個々の人間の物語的自己同一性の形成に対して、モデルとして拘束的・規範的に働くことになる。このような、共同体の物語的自己同一性の自然化と規範化は、個々の成員の物語的自己同一性の画一化につながる。このような同一性は、概念的同定を経ることによって、不動の同一性として主張されるだろう。

さらにこの画一化的傾向を支えるのは、成員間での物語の模倣<sup>ミメーシス</sup>である。われわれは物語行為者である。つまり、自分の物語を生きるだけでなく、他人にも自分の物語を生きさせようと強いるのであり、同時に、逆に自分も他人の物語を生きるよう他人から強いられているのである。このようにして共同で劇のシナリオを書きながらそれを演じている行為者 actor/actress たちのあいだでは、相互配役による物語的自己同一性の差異化が起こるわけだが、その一方で、物語的自己同一性の基本的なプロットが相互に模倣されるということも起こる。このことが、共同体内における物語的自己同一性の画一化傾向を強化する大きな要因になっていると言えるだろう(堀江1997年)。

逆に、こうした共同体成員間でのプロットの相互模倣が、共同体の物語的自己同一性の受容と再構築の仕方を決定するという局面も考えられる。いずれにせよ、このようにして構築された共同体の物語的自己同一性は、結果的にかなり一義的な同一性として提示されることになる。

### 諸キャラクターの概念的同定

以上、メタストーリーの構築から、一般化された<人間>としての共同体の物語的自己同一性が、かなり一義的な同一性として神学的に定式化されるという道筋をたどってきた。これと同じような作業、すなわちキャラクターの物語的自己同一性の概念的同定は、「神」というキャラクターや、神と人間の「媒介者」というキャラクターについてもおこなわれるはずである。

長い歴史的スパンにわたるメタストーリーの構築のなかで、すでに神の物語的自己同一性は途方もなく広がりを増しているが、にもかかわらずそれは同一のキャラクターとして筋立てられね

ばならない。この筋立てをサポートするのが、神学によるキャラクターの固定的定式化、概念的  
同定である。神について語れば語るほど、それは最終的には語り尽くせぬものとして残される。  
にもかかわらず、神についての問いかけを含んだ語りに対して、神学的概念は最終的解答を押し  
つけようとする。

同じことは、神近き「媒介者」についてもあてはまる。福音書の物語を通じて立ち現れるイエ  
スの物語的自己同一性と、その<キリスト>としての概念的同定。ここで働いているのも、「概念  
への義務」の履行である。同じことは、弱いかたちではあるが弟子たちの物語的自己同一性と、  
その<使徒>としての性格づけにもあてはまるだろう。以後歴史上、数多く生まれる聖者たちも、  
伝記的説話において物語られることを通じて、事後的に<聖者>として公認される。こうしたも  
ろもろの媒介的キャラクターの固定的定式化は、巨大な個人としての共同体の物語的自己同一性  
と相関しながら、やはり神との関係における<人間>なるもののあり方の提示に向かい、さまざま  
な物語を通じて、共同体成員の自己同一性のモデルとして機能する。

もちろんモデルの多様性は、新しい傾向ではある。「クリスチャン・パターン」の形成以降、ま  
た<キリスト>の身分確定以後も、媒介者<キリスト>をとおして神と関わる<人間>なるもの  
のあり方については、聖者・聖職者たちが多様なモデルを提供してくれる。だが、そこから示唆  
される<人間>なるもののあり方までもが、多様なるままに放置されるかどうかは疑わしい。

彼らは新たな「媒介者」として、信仰の対象とまではゆかないにしろ、崇敬の対象としてか  
かげられる。したがって、聖者・聖職者によるモデルの提示も、そのままの模倣を導くわけでは  
ない。それはあくまで「モデル」として、つまり通常の生とは隔絶したものとして囲いこまれ、  
「聖化」される。その読み方さえも権威の指示を仰がねばならない。ここにも、画一的傾向性が  
忍び込む余地はある<sup>8</sup>。

### 媒介者のヒエラルヒー

ここで、われわれの前には新しい論点が開陳される。媒介者をめぐる、「……にならいて」と「……  
を仰いで」の緊張関係。媒介者との距離をさらに媒介しようとする伝統の守護者たちは、媒介し  
ようとするまさにその所作によって、かえって埋めるべき距離を固定化し、結果的に（あるいは  
意図的に）ヒエラルヒーを出現させる。

物語の全体化（メタストーリーの構成）と固定化（キャラクターやプロットの概念的同定）と  
個別化（共同体成員への規範としての働きかけ）の交差する場所に屹立するのは、このような“媒  
介者のヒエラルヒー”である。

テキスト化、概念的定式化、規範・法の制定は、永続的・普遍的・脱文脈化的な「脱埋め込み」  
的システムを形成する(Giddens 1990)。それは共同体の成員に共有される財であり、共同体の成  
員はそれにアクセスすることによって日常的な生の文脈から抜け出し、自己を普遍化し、真正な  
存在として陶冶することができる。それは、共同体およびその成員の自己同一性の形成に規範  
的・拘束的に働きかけるので、支配の正当性レジティマシーの源泉でもある。したがって、その解釈をめぐる争  
いは、そのまま正統性オーソドクシーをめぐる政治的争いとなる。

こうした解釈をめぐるポリティクスを現出せしめる要因は、普遍的概念体系の形式的特性その  
ものにも見いだされるだろう。普遍化され抽象化された概念は精密な定義を従えるが、新しい出

来事への適用にあたってはそのつど再解釈されなければならない。その普遍性と抽象性の度合いが高いほど、新しい出来事が生じた文脈との距離は増し、解釈の余地は広がるのである。このような概念の閉鎖性と開放性のパラドクスが、それをめぐるポリティクスを出現させるひとつの重要な条件である<sup>9</sup>。

### 物語ることの根本的自己中心性

以上、物語という用語による「宗教」の再記述を試みてきたわけだが、この再記述の通奏低音とは、つまるところ、物語ることの根本的な自己中心性、最終的な主人公は自己自身でしかありえないということではなかったか。われわれは物語を語る、誰かを主人公として。だが、語られる主人公は、それが誰であろうと神であろうと、語られるその都度その都度、語り手に置き換えられてしまう。われわれは物語る、しかし語られた物語は最終的には、自己自身を主人公として受容されるのである。

上に見てきたのは、メタストーリーの構築に端を発する、共同体レベルでの〈同〉の飽くなき希求であり、神についての物語・解釈・媒介によるヒエラルヒーの構成であり、つまるところ神についてのストーリーの我有化をとおしての神の我有化であった。それは神の国の実現であったか、人の国の増長であったか。

### 宗教の「世界」化と翻訳可能性

ここに「宗教」のひとつの典型が見られる。つまり、世界宗教、普遍宗教としての「宗教」の典型が看取される。それは、脱文脈化する概念体系の構築と、それと連動する普遍化と翻訳の作業をその成立の時点から開始し(翻訳可能性は世界宗教の条件である)<sup>10</sup>、巨大な個人としての共同体の「世界」化——「世界」そのものの形成と拡張——をはかる運動にほかならない。本考察で、聖書宗教によって宗教を代表させるというある種の「誤謬」をあえておかしてきたのは、現代世界において現にマジョリティを構成している「世界宗教」のひとつであるキリスト教が、まさに上のような意味での「世界宗教」の典型だからである<sup>11</sup>。

結局、クリスチャン・パターンのあるひとつの重要な特徴を、われわれは論じずに置き忘れてきた。すなわち、その形成によって新しい文化的コンテクストのもとでも無限の再解釈が可能になるという特徴である。それは、もはや物語理論というよりは翻訳理論の問題系に属するものであろう。

「世界宗教」、それは今日において途方もなくアイロニカルな表現である。それは世界そのものであるが、ひとつの世界でしかない。しかもその名前と地位は、あるひとつの典型的な世界宗教のなかでそれ自身の相対化が生じたあとで、他の「宗教」に供与されるという経過をたどる。「世界宗教」のリミットが顕在化し、その終焉が訪れつつある今日、翻訳の政治にかわる翻訳の倫理学を展望することは、いかにして可能であろうか。

### おわりに

以上、仮設的ではあるが、物語理論の用語・観点による「宗教」の再記述を試みてきた。「物語神学を目指して」というリクールの小論に対する考察のエピローグとしては、いささか「大きな

話」になった感があるかもしれない。また、うへの考察は論証と例証を省いたものであり、本来、説得力ある議論を展開しようとするれば、大部の論文あるいは書物が用意されねばならないところであろう。

具体的論証・例証の欠如以外にも、理論的問題点としては、宗教的物語の〈同〉の追求という側面のみが強調されているという点があげられる。それに対しては、非同一性の立場からの問いかけがなされねばならない。もちろん、「閉鎖性／開放性」のパラドクスが論じられるとき、物語のあくなき〈同〉の希求の、〈異〉による内部崩壊と、〈他〉による開かれとが示唆されていた。そして、概念のパラドクスとそれをめぐるポリティクスが論じられたときには、大きな物語の内部崩壊が示唆されていた。だが、物語が〈他〉によってこじ開けられるという事態は論じられていない。結局、この論考で強調されているのは物語のあくなき〈同〉の探求とその政治性である。物語の限界に立ち現れる他者との倫理的関係、物語の倫理的次元については触れられていない。だが、これこそは、「宗教の悪」への応戦と「倫理的共同体」への希望という問題設定のもとにリクールが始動させようとしていた「宗教の哲学的解釈学」(Ricœur 1992)の企てとかかわる論点ではないか。

いずれにせよ「物語と宗教」についての本格的考察のためには、いま少しリクールの物語理論に耳を傾けることと、それとともに伝承・儀礼・回心・カリスマ・イデオロギーなどの具体的な諸論点を再記述することが必要となる。そのうえで、物語理論じたいの充実とその宗教理論への充当が期待されるであろう。そうしたプログラムをわたし自身遂行してゆくためのひとつの足場として、ここでは簡潔に私見を述べさせていただいた。読者のご教示を賜りたい。

## 注

- 1 これについては稿を改めて詳しく論じたい。
- 2 このような傾向はもちろんキリスト教以前からもあった。
- 3 以上の議論は、彼の論文「生——語り手を探求する物語 Life: A Story in Search of a Narrator」(1986)という標題に集約されている。
- 4 この論点は、「聖書の時間」(1980)において集中的に論じられている。ただ、このように「物語」という言葉をさまざまな文献ジャンルのひとつの名称として用いる用語法は、時間的経験を人間的なものとする媒介としての「物語」というリクール本来の用語法とずれてしまう。
- 5 『悪の象徴論』第二部(邦訳では『悪の神話』)の結論の標題(Ricœur 1960)。
- 6 なお、うえに紹介した論文は、象徴とメタファーの微妙な差異について論じたものであり、そこでは、メタファーとは、象徴のもっている暗黙の意味論を言語化するもの、象徴の言語的表層をなすもの、とされている。しかしながら、われわれの現在の探求にとって、この違いは大きなことではない。同様に、物語とメタファーについても、両者が新しい意味世界の創造と時間的経験の分節化という異なる機能をもつものであることを認めたとしても、形象的思考との関係における概念の身分をたずねるというわれわれの目的の遂行のためには、とりあえずこの両者を言説形式の差異としておさえておくだけで十分である。したがって、ここでは、象徴・メタファー・物語などの形象的なものは、どれも、何かによる何かの模倣ミメーシス、創造的表象、連鎖的代替であり、それゆえ必然的に意義を要求し、思考を喚起するもの、とおさえておく。
- 7 これは、共同体が巨大な個人、一般化された〈人間〉として扱われがちである、ということをお願いなのであり、わたし自身が共同体を個人とのアナロジーにおいて分析しようとしているのでは決



してない。

- 8 このことは、自己省察と告白の伝統、「自己のテクノロジー」の伝統の存在によって傍証されるであろう (Foucault 1988)。告白者は告白という物語行為を通じて自分が何であるかをチェックし、その物語的自己同一性をモデルと対照させる。それによってモデルと適合するよう努力すると同時に、モデルとの距離を思い知らされる (主体化と服従)。
- 9 概念自体は人々に共有されているのに、異なる仕方で解釈され、実際その解釈が競合しているような場合、そのような概念のあり方を「本質的に論争的な概念」として、それが政治的概念や政治的言語に顕著な特徴であるとする議論が W・B・ガリー、W・E・コノリーや A・マッキンタイアによってなされている (佐藤1996年, 12-3頁)。
- 10 聖典の翻訳が事実上なされていない場合、あるいは禁止されている場合でも、その宗教自体が「媒介者のヒエラルヒー」を通じて、民族の枠を超えて翻訳されてゆくのであれば、それは「世界宗教」と言われうるだろう。逆に、聖典だけが他の言語に翻訳されていても、それだけでは世界宗教とされない。
- 11 キリスト教以外の宗教への適用という問題は、ここでは検討できない大きな問題である。その場合、「適用」という問題の立て方じたいの是非も問われねばならないだろう。

## 参考文献

- 佐藤正志。1996年。『政治思想のパラダイム——政治概念の持続と変容』(新評論)。
- 堀江宗正。1997年。「精神分析における物語行為」、『現代思想』vol. 25-8 (青土社, 1997年7月)。
- Comstock, Gary L. 1987. "Two Types of Narrative Theology," *Journal of the American Academy of Religion* LV/4 (1987), pp. 687-717.
- Foucault, Michel. 1988. "Technologies of the Self," in L. H. Martin, H. Gutman, and P. H. Hutton (eds.), *Technologies of the Self : A Seminar with Michel Foucault* (The University of Massachusetts Press). 田村・雲訳『自己のテクノロジー』(岩波書店, 1990年)。
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity* (Polity Press). 松尾・小幡訳『近代とはいかなる時代か』(而立書房, 1993年)。
- Jones, L. Gregory. 1993. "Narrative Theology," in McGrath, Alister E. (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (Blackwell), pp. 395-398.
- McClendon, Jr., James Wm. 1974. *Biography as Theology* (Phinlandia : Trinity Pr. International)
- Niebuhr, H. Richard. 1941. *The Meaning of Revelation* (N.Y. : Macmillan).
- Ricoeur, Paul. 1960. *Philosophie de la volonté : Finitude et Culpabilité II, La symbolique du mal* (Paris : Aubier). 植島・佐々木訳『悪の神話』(溪声社, 1980年)。
- Ricoeur, Paul. 1975. "Biblical Hermeneutics," in *Semeia* 4 (1975). 佐々木訳「聖書解釈学」、『聖書解釈学』(ヨルダン社, 1995年) 所収。
- Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas Christian University Press). 『解釈の理論——言述と意味の余剰』(ヨルダン社, 1993年)。
- Ricoeur, Paul. 1980. "Temps biblique," *Archivo di filosofia* 53 (1985), pp. 29-35.
- Ricoeur, Paul. 1982. "Toward a Narrative Theology : Its Necessity, Its Resources, Its Difficulties," in *Figuring the Sacred : Religion, Narrative, and Imagination* (Minneapolis : Fortress, 1995), pp. 236-248.
- Ricoeur, Paul. 1985 a. *Temps et récit III : Le temps raconté*(Paris : Éditions du Seuil). 久米訳『時間と物語 III』(新曜社, 1990年)。
- Ricoeur, Paul. 1985 b. "Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion",

- in *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie* (Paris : Éditions du Seuil, 1994), pp. 41-62.
- Ricœur, Paul. 1986. "Life : A Story in Search of a Narrator," in Doeser, M. C. and Kraay, J. N. (eds.) *Facts and Values : Philosophical and Reflections from Western and Non-Western Perspectives* (Martinus Nijhoff Publishers), pp. 121-132. (tr. by J. N. Kraay and A. J. Scholten). 仏文テキストは入手不可。
- Ricœur, Paul. 1988. "L'identité narrative," in *Esprit : Paul Ricœur*, no 140-141 (1988), pp. 295-304.
- Ricœur, Paul. 1992. "Une herméneutique philosophique de la religion : Kant," in *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie* (Paris : Éditions du Seuil, 1994).
- Ritchl, Dietrich. 1976. "Story" als Rohmaterial der Theologie, *Theologische Existenz heute* 192 (Munich : Christian Kaiser Verlag).
- Simon, Ulrich. 1975. *Story and Faith in the Biblical Narrative* (London : SPCK).
- Stiver, Dan R. 1996. *The Philosophy of Religious Language : Sign, Symbol, and Story* (Blackwell).

## **Toward a Theory of ‘Narrative and Religion’: On Reading Ricœur’s ‘Toward a Narrative Theology’**

Norichika HORIE

In this essay, I shall attempt a close reading of P. Ricœur’s “Toward a Narrative Theology,” and thereby reflect theoretically on the significance of narrative for religion.

Though Ricœur is well known as a proponent of the hermeneutical theory of narrative, he has not fully developed the theory of narrative and religion. Rather, on many occasions, he refers to “narrative” as a literary genre or a form of discourse in the bible. But this terminology discords with his usage of “narrative” in general as a medium or mediator through which temporal experience becomes humanized.

“Toward a Narrative Theology” makes clear his stance in relation to so-called narrative theology. From this we can deduce his view on the general relationship between narrative and religion. Ricœur emphasizes continuity and circulativeness of narrative and concept, in opposition to the narrative theologians who claim priority of the former to the latter.

However, the aim of this essay is not just a confirmation of Ricœur’s standpoint, but a consideration of the goal of a religious system as a whole continuum of narrative and concept. Through this consideration, I shall sketch hypothetically a way to establish religious community by means of religious narratives and theological concepts. In this discussion special attention is paid to narrative’s search for the Same and its political nature. This sketch is the first step toward a theoretical reflection on the relationship between narrative and religion.