

慣用化された宗教的隠喩の解釈について —創造的想像力の働きをめぐる—

鍵谷 秀之

同志社大学大学院神学研究科博士後期課程

要旨

本稿は、慣用化によって、宗教的隠喩の認知にどのような変化が生ずるのかを明らかにすることを目的とする。意味が動的な、創出されたばかりの宗教的隠喩は、慣用化によって徐々に語義が固定化され、宗教共同体の言語的伝統を表現するものへと変容する。加えて、個人は慣用化された宗教的隠喩を繰り返し使用し、それに慣れることによって、宗教共同体特有の視点や感覚といった認知を獲得する。芦名定道による論考を踏まえて、本稿が主張することは以下の2点である。第1に、重大な認知的変化とは、新しい隠喩における驚きによってではなく、むしろ、驚きの先にある慣用化によって生ずると考えられる。第2に、宗教的隠喩は、使い古されたものであっても、その指し示す対象が超越的次元にあることから、創造的想像力を誘起する。よって、慣用化された宗教的隠喩であっても、共同体の意味だけでなく、個人的意味をも視野に入れる必要があると思われる。

キーワード

宗教的言語、宗教的隠喩、概念メタファー、慣用化、聖書解釈学

Interpretation of Idiomatic Religious Metaphors in Creative Imagination

Hideyuki Kagiya

Doctoral Student

Graduate School of Theology, Doshisha University

Abstract:

This paper investigates the ways in which idiomatic usage changes the perception of religious metaphors. Just after it is created, a religious metaphor with dynamic meaning gradually becomes fixed through idiomatic usage and is transformed into an expression in the linguistic tradition of a religious community. In this process, individuals acquire a particular point of view or sense of religious community through the repeated use and adaptation of idiomatic religious metaphors. In accordance with Sadamichi Ashina, this paper argues the following: First, significant cognitive changes are not caused by the novelty of a new metaphor but rather by the idiomatization following the impact of that novelty. Second, even worn-out metaphors evoke a response involving creative imagination because the objects they point to lie in a transcendental dimension. Therefore, even for an idiomatic religious metaphor, it is necessary to consider both the communal and personal meanings.

Keywords:

Religious Language, Religious Metaphor, Conceptual Metaphor, Idiomatization, Biblical Hermeneutics

1. 序

歴史的宗教は、新しい言葉を日々更新するというよりも、その宗教共同体にとって重要な言葉を繰り返し使用し続ける場合が多い¹。歴史的宗教が新しいテキストを生成する場合においても、その元には必ず母型となるテキストがある。また、同じテキストであっても、解釈する受け手の生きる背景の変化によって、もしくはテキストが新しい文脈に置かれることによって、その意味が変容することがある。このような事例は、聖書における間テキスト性のネットワークにおいて明確に発見することができる。しかし、元来、多義的であるはずの宗教的言語の意味が、使用に伴って摩耗することは避けられない²。新たに作られた宗教的言語は、使用によって次第に、眼前に生き生きとした世界を彷彿とさせる詩的多義性の言語というよりも、特定の意味を記述するだけの、隠喩的に眠った言語となる³。よって、歴史的宗教における共同体の成員は、新鮮な隠喩としての宗教的言語よりも、慣用化された隠喩としてのそれに触れる場合の方が圧倒的に多いと思われる。このことから、歴史的宗教におけるテキスト分析において、慣用化の問題を扱うことは不可欠であると考えられる。

2. 問題の所在・本稿の目的

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

マルティン・ハイデガーは、テキスト解釈を「出来事」として位置づける。ハイデガーから多大な影響を受けたハンス・ゲオルク・ガダマーやポール・リクール の考えでは、宗教的言語とは文学的（詩的）言語と多くの点で性質を同じくし、それらの解釈とは、感情や感覚を伴った「芸術の経験」の一種である⁴。そして、テキストと我々の地平は融合し、新しい地平、新しい意味が生ずる。また、スタンレー・フィッシュは、読者がテキストの意味を作り出すという考えを強調する⁵。このような論考から理解できることは、現代解釈学が解釈を一種の非日常的出来

事として捉え、受け手にとってのテキストの新鮮さや驚きの要素に分析の焦点を合わせているということである。特に、ガダマーの弟子であるヤウスは、我々の「期待の地平」とテキストの地平の衝突を議論の中心とするため、特にこの傾向が強いと考えられる⁶。

ここで、次のような疑義が生ずる。すなわち、「受け手にとって、テキストの新鮮さが薄れるに伴って、その価値は失われるのか」ということである。テキストが徐々にその新鮮さを喪失するプロセスとは、慣用化である。テキストは、慣用化が進むに従って日常の一部となるのであり、その持つ非日常性、新規性は次第に薄れることとなる。換言すると、テキストと我々の地平の衝突という要素は、慣用化によって徐々に希薄となるのである。そのため、現代解釈学における主要な理論を踏まえ、テキストの価値をその新規性・他者性といった、受け手にとっての異質さにあるとするならば、慣用化とともにテキストの価値は徐々に失われるという考えとなりうる。この立場において、慣用化とは否定的な現象として理解される。しかしながら、初めに述べたように、慣用化を言語的伝統を安定させるものとして捉える場合において、慣用化とは否定的な現象ではない。

いずれにしても、慣用化という現象はテキストの認知に極めて重大な影響を与えていると推測される。そこで本稿は、「慣用化によって、宗教的隠喩の認知にどのような変化が生ずるのか」を明らかにするとともに、慣用化の価値を再検討することを目的として、考察を進める⁷。

3. 方法・先行研究

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

認知言語学において、おそらく最も有名な著作は、ジョージ・レイコフとマーク・ジョンソンによる *Metaphors We live By* (邦訳:『レトリックと人生』) である⁸。レイコフの考えでは、隠喩とは、ただの文学的装飾ではない。それはむしろ、あらゆる人々の日々の認知に深く関わるものであり、隠喩なくして我々は、時間や空間といった最も身近な概念すら認識することができない。このような認知にかかわる隠喩とは、それが隠喩であることが通常、意識されることのないものであ

る。我々が日常的に使用するあらゆる言葉は、隠喩に深く根ざしているということをレイコフの主張から理解することができる。

レイコフによる主張の中でも、本稿との関連が強いのが「概念メタファー」である。「議論は戦争である」の概念メタファーを例とするならば、議論における我々の行動の全体が、戦争の隠喩で概念規定されているということである⁹。すなわち、議論には現実には勝ち負けがあり、議論の相手は敵とみなされ、相手の議論の立脚点（陣地）を攻撃し、自分のそれを守る¹⁰。そして、優勢になったり、劣勢になったりする。戦略を立て、実行に移し、自らの議論の立脚点（陣地）が守りきれないと分かれば、それを放棄して新しい戦線を敷く¹¹。つまり、議論の中で我々が行うことの多くは、部分的にはあるが戦争という概念によって構造を与えられているのである¹²。

認知言語学における概念メタファーと、神学におけるパウル・ティリッヒの象徴理論はどちらも、象徴や隠喩などの表現こそが、抽象的事象の理解を可能にしているとする点で類似している¹³。ティリッヒによると、象徴とはそれによってしか認識することができない現実を開示するものであり、あらゆる象徴は集合的無意識の承認を得ることによって初めて象徴たり得る。その中でも宗教的象徴は、人間の内面の最深部を開示する働きを持つ。ティリッヒの象徴理論やレイコフの認知的隠喩理論を踏まえると、超越的（宗教的）次元に対する我々の認知は、代理的表現によって可能となると同時に、それらの表現を通した形に規定されるといえる¹⁴。加えて、初めは標識でしかなかったものが集合的無意識の承認を得ることによって象徴となる現象や、新しい隠喩が人間の根本的な認知に関わる隠喩へと変化する現象はどちらも、集団がそのような表現を繰り返し使用し、慣れるということ、つまり、慣用化と深く関係している。

生きた隠喩としての宗教的言語研究、聖書解釈学的研究はリクールによる隠喩理論の立場から多くなされている¹⁵。加えて、聖書における個々の隠喩を歴史学的、言語学的立場から分析する研究も数多ある¹⁶。また、認知言語学における隠喩研究は膨大である¹⁷。しかし、このような研究と比較すると、宗教的隠喩に焦点を合わせ、それが生きた隠喩から眠った隠喩へと移行する際に、つまり、慣用化によって、どのような変化が生ずるのかについて述べた研究は、筆者の知る限り、以下において説明する、芦名定道による論考のみである。おそらく、その主な原因は、宗教的言語の慣用化という主題が、神学（もしくは何らかの宗教研究）、現代解釈学、認知言語学など、複数の領域にまたがっていることにある。その中でも芦名は、ティリッヒ、リクール、レイコフなどの論考を踏まえて、キリスト教における隠喩の慣用化について考察している。

芦名は、キリスト教における隠喩について次のように主張する。第1に、「宗教

経験を生き生きと保持するためには、いわばその場となる隠喩を活性化し続けることが必要となる」¹⁸。第2に、「隠喩は反復される過程において共同体内で共有され、そして辞書に編入されることによって自明な表現形式の一部となり、発端において有していた新しい認知の驚きは喪失する」¹⁹。第3に、「新しい隠喩の出現は伝統を変革するものとなるだけでなく、しばしば伝統を破壊するものともなるのであって、これに対して、眠った隠喩は伝統を安定化させ、規範的テキストの過度の隠喩化によって逸脱が生じるのを規制するものとなり得る」²⁰。このように、芦名は「生きた隠喩」と「眠った隠喩」の功罪を明確に指摘する。さらに彼は、慣用化された隠喩の再活性化に言及する。隠喩は、「王なる神→父なる神→アッパとしての神→母なる神」²¹のように、伝統と革新の弁証法的過程において、解釈によって更新され、新しい宗教経験を可能にしよう²²。つまり、慣用化された隠喩は再活性化される場合がある²³。以上の考えは次の一文に要約される。「隠喩は、新しい宗教経験を言語化し、それを基盤にして伝統を形成し、さらに新しい解釈による再活性化を通して伝統を生かし続けている」²⁴。

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

4. 概念メタファーの更新について

始めに、芦名の考えるところの、新しい隠喩による伝統的隠喩の「再活性化」とは、実際には伝統的隠喩の「更新」であることを確認する必要がある。例えば、「父なる神」の意味が「母なる神」という新しい隠喩によって影響を受けるということはある、この点において、伝統的隠喩が新しい隠喩によって再活性化されるという芦名の主張は正しい。しかし、先述した「王なる神→父なる神→アッパとしての神→母なる神」²⁵や、「イエスはこの伝統的な『父なる神』をアッパとしての神へと隠喩的に更新し」²⁶などの記述から分かるように、芦名の強調点は伝統的隠喩の意味変容よりも、隠喩それ自体の更新にある。これに対して本稿は、認知に深く根付いた伝統的隠喩が、新しい隠喩によって更新されることは起こりえないことを主張する。もし芦名が、伝統的隠喩は伝統と革新の弁証法的過程を

経て比較的新しい隠喩によって更新されると主張するならばそれは正しい。確かに、ユダヤ教とキリスト教の歴史において伝統的隠喩は更新されてきた。しかし、伝統的隠喩が、認知的驚きの要素を持つ新しい隠喩によって更新されるとする彼の主張には問題があると言わざるを得ない。以下において、「概念メタファー」の観点から、その理由を説明する。

先述したように概念メタファーとは、資本としての時間認識や戦争としての議論の認知など、人間の認知に深く根付いているが故に抽象的概念の把握を可能にし、同時にその表現の形に概念の認知を規定する隠喩である。そのため、概念メタファーからはそれに派生した隠喩が生まれる。「時は金なり」の例でいえば、「時間を浪費する」などの表現である。反対に、もし「時は金なり」が我々の認知に深く根付いておらず、新しい隠喩であるならば、「時間を浪費する」といった派生表現は生まれ得ない。そして、このような概念メタファーの構造は、日常言語に限ったことではない。

「父なる神」という隠喩からは、神を彼(He)と呼ぶ表現が派生し²⁷、父の隠喩からは子の隠喩が生まれる。「父」のくだけた表現として「アッパ」としての神が生まれ、放蕩息子のたとえ(ルカ 15:11-32)のような寓喩も派生する。こうした派生表現が生まれるのは、「父なる神」が共同体の認知に深く根付いているからである。もし「父なる神」が受け手に驚きを与えるような新しい隠喩であれば、このような派生表現が生ずることはない。よって、「父なる神」とは、聖書に数多ある隠喩の中のひとつではなく、集団的認知に深く根付き、神的概念を規定する概念メタファーであるといえる。そして、新しい隠喩が既存の概念メタファーに影響を与えるのみにとどまらず、それを更新するには、新しい隠喩がその新しさを失い、既存の概念メタファーと同等以上に共同体の認知に深く根付く必要がある。

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

以上の考えは、プロテスタントとローマ・カトリックにおける、「母」の隠喩モデルによる神的概念の認知を対比させることで、理解が容易となる。芦名が主張するように、認知に深く根付いた伝統的隠喩が新しい隠喩によって更新されるならば、信徒は「母なる神」という表現を知ることによって、「(父なる神)の隠喩から派生した)神を彼(He)と呼ぶ表現と同様に、神を彼女(She)と呼ぶ表現を受容

できるはずである。しかし、プロテスタントにおいてそれは困難だろう。その理由はおそらく、信徒が「母なる神」という表現を耳にしたことがない、もしくは「母」の隠喩モデルを神的概念に適用することを思いつかないということにはなく、その隠喩が信徒の認知に十分に根付いていないことにある²⁸。「プロテスタントは『聖書のみ』を信条とするからこそ『母なる神』とその派生表現を受容できないのである」という反論も考えられるが、聖書においても神の母性を強調する隠喩的記述はある（申命記 1:31, イザヤ 66:13;49:15, 詩編 139:13-18 など）。ただし、それらの表現と比較して「父なる神」は極めて慣用化されており、信徒の認知に非常に深く根付いている。

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

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

5. 慣用化された宗教的隠喩における創造的想像力の働きについて

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

個人的認知という視点は、集団的認知と同様に重要である。なぜなら、「父なる神」のような最も慣用化された隠喩であっても、「父」のイメージにおいてそれぞれの受け手に差異がある以上、集団的視点のみでは、個人の創造的想像力によって生成される意味の広がりを見逃することとなるからである²⁹。以下において、個人と集団における意味について、より具体的に考察する。

5-1. 集団的意味と個人的意味

本稿は、集団によって生成される意味と個人によって生成される意味が対立する、もしくは矛盾すると主張するものではなく、宗教的隠喩の意味を集団的視点からのみ分析することに対して反論する。ただし、芦名にも個人的視点が全くないわけではない。それは、芦名がリクールによる生きた隠喩理論に言及し³⁰、また、「神について他者へいかに伝達するのか」ということを問いとして設定していることから分かる³¹。しかし、芦名は次のようにも主張する。「古い認知を揺り動かしそれを転換しつつ生成した新しい認知が他者においても生起するとき、そこに認知の共有が可能になり伝統の形成が行われるのである」³²、「キリスト教とはキリスト教的象徴体系において成立する宗教経験を共有する共同体と解することができるが、これは、物語による宗教経験（新しい認知）の伝達の上に存立しており、この点において、キリスト教とは、物語を共有する共同体と言うことができるであろう」³³。以上の記述から、芦名が最終的に問題とするのは、個人的認知の多様性というよりも、いかにして個人の認知が共同体の認知を形成するに至るのかという点にあると読み取ることができる。これに対して本稿は、創出されたばかりの宗教的隠喩だけでなく、慣用化された宗教的隠喩の分析においても、個人的視点を考慮する必要性を主張する。

日常言語における認知的隠喩は、慣用化によって語義が固定化されている。しかし、宗教的隠喩の意味は、本質的に語義が完全に固定化されることがない。なぜなら、宗教的言語の指示は、この世を越えた事象であるため、慣用化され尽くしたものであっても、その意味には個人の創造的想像力に頼らざるを得ない領域が必ず存在するからである³⁴。これが、一般的な眠った隠喩と、慣用化された宗教的隠喩との間における決定的な相違点である。このことから、認知的隠喩理論によっては、慣用化された宗教的隠喩の意味を完全に説明することはできないと考えられる。しかしながら、隠喩における意味のあそび（ゆとり）を埋めることを可能にするのは創造的想像力であるという前提を確かなものにするためには、テキストの「表現」と解釈の「出来事」の関係に言及する必要がある。なぜなら、先述したようにハイデガー以降の解釈学において、創造的テキストの解釈とは理解の「出来事」であるとされ、リクールの考えでは、その出来事において解釈者の創造的想像力が決定的な役割を果たすからである。

5-2. 表現と出来事

表現と出来事の間を考えると素朴な理論は、シュライアーマハーに代表されるロマン主義的解釈学である。この立場において、読者はテキストの背景を学び、それに自己移入することによって作品を再生産し、著者による創作の出来事を追

体験できるとされる。シュライアマハーの解釈学において特徴的なのは、読者がテキストやその著者の個性を受け取ることが可能となるのは、天啓的（神的）直感の働きによると考える点にある。ロマン主義的解釈学では、読み手が自らの置かれている立場や価値観、伝統といった歴史的背景を完全に消去し、テキストに純粹に自己移入することが可能であり、また、そのような態度で解釈する必要があるとされる。しかし、この方法では、テキストと受け手が会うことによって生ずる解釈の出来事や、そこにおいて、著者が意識的にも無意識的にも全く意図したことのない新しい意味が発生する現象を説明することができない。また、ハイデガーやガダマーが指摘するところでは、歴史的な存在である我々が、自身の持つ歴史性を捨て、純粹にテキストに自己移入することは不可能である。

解釈における出来事性を説明できないという点においては、ティリッヒに対しても類似した指摘がなされている。デイヴィッド・ケルセイが指摘するところでは、ティリッヒの象徴理論によって、原初の啓示的出来事、テキストという表現、読者における解釈の出来事の連続性を説明することはできない³⁵。以下において、ティリッヒの象徴理論を踏まえて、ケルセイの指摘をより詳しく述べる³⁶。

ティリッヒが宗教的象徴によって説明しようとしていることは、人が力を得て新しい存在となる啓示的出来事である³⁷。人は通常、自分自身や隣人、神と疎外されているが、この啓示的出来事によって存在（ティリッヒにとって神は存在である）の力を得ると、和解と癒やしを得るようになる³⁸。啓示的出来事には、まず、元来の啓示(Original Revelations)がある。元来の啓示とは、イエスとその弟子、ブッダとその弟子などによって構成された啓示的出来事である³⁹。その出来事に参加する共同体内では、出来事の発生そのものがさまざまな方法で表現される。そのような表現には、絵画や儀式のような非言語的なものもあれば、詩や物語のような言語的なものもある。ティリッヒはそれら全てを宗教的象徴であるとする⁴⁰。

元来の啓示的出来事を体験した共同体の次の世代では、元来の啓示的出来事に依存した新しい啓示的出来事が発生する。ティリッヒはそれらを従属啓示(Dependent Revelations)と呼ぶ⁴¹。宗教的象徴（例えば福音書）は、元来の啓示的出来事（イエスの生涯と十字架の出来事）と従属啓示的出来事（福音書が読まれたり、教会で説教されたりする出来事）の連続性を提供し、結びつける⁴²。

宗教的象徴としての聖書は、2種の機能を満たすことから権威がある⁴³。第1に、聖書はキリスト・イエスによる最初の啓示の発生と内容を表現する⁴⁴。第2に、聖書は最初の啓示と正確に同じ内容の従属啓示的出来事を引き起こす⁴⁵。ティリッヒの考えでは、聖書の絵画はナザレのイエスが人々に媒介した治癒力を我々と効果的に結びつけるのである⁴⁶。ただし、聖書の絵画は、元来の啓示的出来事がどのように起こったのかについて表現するものであっても、イエスの経歴や人

格の表面的な詳細を報告するものではない。むしろ、聖書とは、画家がその描く対象の経験を表現するために、事実を意図的に歪曲し誇張して描く表現派の絵画のようなものである⁴⁷。しかし、ここでケルセイが問題とするのは、ティリッヒが「元来の啓示的出来事の発生を表現する象徴としての絵画の分析」を「従属啓示的出来事を発生させる象徴としての絵画の議論」と関連付けていないことにある⁴⁸。

元来の啓示的出来事と従属啓示的出来事との間の連続性を確立するのは絵画（象徴としての聖書）のみであり、それだけが、後の人々がイエス・キリストとつながっていることを保証する⁴⁹。よって、元来の啓示的出来事の表現である絵画が、どのようにして従属啓示的出来事を引き起こすのかが説明されなければならない。しかし、ティリッヒの理論において2種の出来事におけるつながりの説明は欠如しており、その問題は深刻である。なぜなら、このつながりが欠如した場合、神学者が今日の世界に対して語るべきことは、イエスが何を言うかに関係していないということとなるからである⁵⁰。イエスの出来事を表現した聖書がなぜ我々にとっても力を持つのか、聖書を読むことがなぜ今ここで生きる我々にとっても啓示的出来事となり得るのかということを説明できなければ、キリスト教徒はキリストと無関係となってしまう⁵¹。

ヴァンフーザーによると、リクール同様、ティリッヒが目的とするのは、文学的構造とはそれ自体に閉ざされているのではなく、読者の世界に手を伸ばし、触れ、そしてそれを変容させることを示すことにある⁵²。しかし、ティリッヒは、ケルセイが指摘するように、それを説明するための解釈学的手法を欠いていた⁵³。これに対して、元来の啓示的出来事とテキスト、そして、読み手のテキスト解釈という出来事との間の連続性は、ガダマーと彼による解釈学を積極的に取り入れたリクールによって明確に説明されている。

ガダマーの考えでは、福音書物語は、十字架の出来事やキリストの力の模倣（ミメシス）であり、キリストの存在を表現によって増大させている⁵⁴。よって、読者が福音書のテキスト世界と出会うことは、十字架の出来事と無関係ではない。また、リクールによると、書き手は読書行為において不在であり、読者は書記行為において不在であることによって、時代や状況の隔たったテキストが、読者にとって新しい意味をもたらすものとなりうる⁵⁵。さらに、リクールにとって、福音書物語の世界は創造的想像力によって形成される、「可能性の世界」である⁵⁶。福音書物語の世界が創造的想像力によって形成されるとリクールが述べる理由は、その世界とは詩的物語が指し示すものだからである⁵⁷。

解釈を通してテキストは新しい可能性を示し、読者は変容させられる。反対に、読者の変容によって、テキストの意味も変容させられる。ガダマーは、テキスト

の地平と受け手の地平が相互に作用し、新しい意味が生成される現象を「地平の融合」と表現する。また、読者の変容能力を解釈過程の一部に取り込むことによって、リクールはテキスト表現と解釈の出来事における連続性を説明する⁵⁸。ガダマーとリクールにとって、テキストと受け手は固定されたものではなく、相互作用によって変容するものなのである。リクールにとって、信仰とは福音書物語の前で遭遇した世界への、想像による応答であり⁵⁹、また、隠喩や物語から意味の産出が可能となるのは、受け手の創造的想像力が働くことによる⁶⁰。このように、リクールにとって創造的想像力とは、解釈におけるあらゆる出来事にかかわるものである。そして、創造的想像力を考える上で本稿にとって重要なことは、それが集団においてではなく、個人において働くという点にある。よって、宗教的隠喩を考える上で、個人的視点を欠かすことはできないのである⁶¹。

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

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

6. 結論

新しい宗教的隠喩の意味は動的であるが、慣用化によって徐々にその語義は固定化され、宗教共同体の言語的伝統を表現するものへと変容する。そして、信仰

者はそのような表現に慣れることによって、宗教共同体特有の認知を獲得する。しかし、伝統によって形成された宗教的隠喩の理解においても、個人がその表現に対して持つイメージが影響する。なぜなら、宗教的隠喩は超越的次元を指示するため、受け手の創造的想像力によってしか捉えることができない意味領域を持つからである。加えて、重大な認知的変化とは、新しい隠喩の理解における認知的驚きによってではなく、その先にある慣用化によって生ずると考えられる。新しい隠喩は我々に新たな現実を提示するものの、認知に深く根付いていないことから、概念メタファーとして認知を根本的に形成・規定することはない。新しい隠喩が認知に深く根付き、既存の伝統的隠喩を更新するに至るには、それが徹底的に慣用化されることが必要となるのである。

推薦者：石川 立
同志社大学神学部神学研究科教授

註

* 本稿は、同志社大学一神教学際センター若手研究者研究発表会（2020年5月30日、オンラインミーティングにて開催）での研究発表に加筆・修正を施したものである。

- ¹ ユダヤ教、キリスト教、イスラームといった一神教のみならず、仏教や神道などにおいても、新しい言葉が創出されるよりも、その共同体にとって重要な言葉が繰り返し使用され続けている。
- ² 本稿における「宗教的言語」とは、キリスト教における概念や神学、教義ではない。ここではリクルールの立場を採用し、字義通りの意味（第1次意味）ではなく、隠喩の意味（第2次意味）によって初めて理解が可能となる、（特に聖書における）物語や詩、隠喩などのテキストを想定している。
- ³ 隠喩研究において、生きた（新しい）隠喩の対義語として、慣用化によって語義が固定化された隠喩は「死んだ隠喩」と呼ばれてきた。しかし、伝統によって形成された隠喩は新たな解釈によって再活性化される可能性が保たれており、死んでいるというよりも、眠っている。このことから、近年の研究では「死んだ隠喩」ではなく「眠った隠喩」という表現が採用される場合も多い。後述する芦名定道の論考は「眠った隠喩」を採用しており、本稿もその表記に従うこととする。
- ⁴ リクルールは、宗教的言語とは詩的言語の一種であり、多義性を特徴とすると考える。彼にとって言語の多義性とは、言語の詩的次元の経験を可能にする極めて重要な特性である。反対に、科学言語のような多義性を欠いた言語は、感情や感覚といった、人間存在にとって重要な要素を表現することができないことから、実存的な重要性を欠くとされる。（Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press. 1990), 59.) こ

- の著作を扱う際には、次の邦訳を参考とした。ケヴィン・J・ヴァンフーザー『聖書の物語とリクール哲学』永見勇・本田芳道訳、新教出版社、1998年。)
- ⁵ Stanley E. Fish, "Interpreting the "Variorum"." *Critical Inquiry* 2, no. 3 (1976): 465-485. Accessed December 1, 2020. <http://www.jstor.org/stable/1342862>.
 - ⁶ 「期待の地平」とは、読者の有限の視点を特徴づける考えである。受け手の「期待の地平」とテキストの地平における衝突の例として、ルカ 6:20; マタイ 20:16; 使徒言行録 20:35 などがある。我々の有限の視점에照らして考えれば、貧しい者は富む者よりも不幸であり、先にいる者は先行し続け、与えるよりも受ける方がメリットがある。イエスによる逆説的な言葉の多くは、読み手の期待の地平と広く衝突するものであり、読み手にとっての新鮮さ、他者性といった異質さを含む。
 - ⁷ 宗教的言語を考察することを目的として宗教的隠喩を分析するのは、先述したように、福音書などの宗教的物語や詩編に見られるような宗教的詩、箴言に見られるような宗教的格言が常に隠喩的（字義通りの意味（第 1 次意味）によってではなく、明示的もしくは暗示的な繋辞（～である）によって結び合わされた、語と語の間の緊張関係によって生ずる第 2 次の指示と開示によって内容を伝達するもの）だからである。加えて、リクールによると、隠喩と物語は、読み手の持つ創造的想像力の働きによって意味が産出されるという点において共通しており、隠喩とは「一種の小型テキスト」なのである（Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), Chapter 6 “Metaphor and the Central Problem of Hermeneutics”を参照）。以上のことから本稿では、宗教的言語について考える上で、宗教的隠喩に分析の焦点を合わせる。
 - ⁸ George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live by* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). 邦訳：ジョージ・レイコフ、マーク・ジョンソン『レトリックと人生』渡部昇一・楠瀬淳三・下谷和幸訳、大修館書店、1986年。
 - ⁹ Ibid., p. 5. 邦訳：同上、5頁。
 - ¹⁰ Idem. 邦訳：同上。
 - ¹¹ Idem. 邦訳：同上。
 - ¹² Idem. 邦訳：同上。この概念メタファーによって「議論に勝利する」、議論の相手を「攻撃する」、自らの主張を「防御する」という表現が生まれることとなる。その他にも、「時は金なり」の概念メタファーによって、資本としての時間認識が生まれ、「時間を浪費する」「時間を節約する」などの表現が生まれる。これは、単なる表現の問題ではない。我々の認知に、「時は金である」という隠喩が深く根付いているからこそ、それに派生する表現が生まれているのである。
 - ¹³ 例えば、神を人として捉えることをティリッヒは象徴であると考えた。神を人として捉えること、つまり、「神は人である」という措定から、「神の愛」「神の手」「神が子を遣わす」などの表現が生まれる。当然、このような表現を字義通りに受け取ってはできず、「神は人である」の中には、「神は人でない」が内包されており、代理的表現の中には肯定と否定が両立している。（Tillich Paul and Renate Albrecht eds., *Die Frage nach dem Unbedingten: Schriften Zur Religionsphilosophie, Gesammelte Werke* (Stuttgart,

- Evangelisches Verlagswerk, 1964), 218-221. 邦訳：パウル・ティリッヒ『ティリッヒ著作集 絶対者の問い』野呂芳男訳、白水社、1999年、312頁。）ティリッヒは神を人として措定することを一種の「象徴」と考えるが、その性質はレイコフが「隠喩」と考えるものと多くの点で共通している。
- 14 レイコフは、隠喩によって概念の一面が強調されることによって、他の面が見逃されることについて否定的な見解を述べている。例えば、議論を戦争として捉えることによって、議論の相手と互いに理解し合うという協調的側面が見逃されることとなる（George Lakoff, “*Metaphors We Live By*,” p.10. 邦訳：ジョージ・レイコフ『レトリックと人生』12頁）。
- 15 その中でも、ヴァンフォーザーによる前掲書が特に有名である。ヴァンフォーザーによる研究を踏まえて、著名な聖書解釈学者であるシセルトンはその著作において章を割き、リクールが聖書解釈学へ与えた影響について論じている。Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Pub. House, 1992), Chapter 10 を見よ。
- 16 有名な研究の一つに、ソスキースによる次の著作がある。Janet M. Soskice, *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 1987). ここでソスキースは、隠喩の古典的説明、定義、理論を踏まえた上で、宗教において隠喩がどのような役割を果たしているかについて論じている。聖書における隠喩を具体的に分析した研究として、近年の著作では以下のものがある。1. Danilo Verde and Antje Labahn, *Networks of Metaphors in the Hebrew Bible* (Leuven: Peeters, 2020). 2. Gregory R. Lanier, *Old Testament Conceptual Metaphors and the Christology of Luke's Gospel* (London, T&T Clark, 2018).
- 17 認知的隠喩理論は、人間の根本的な認知プロセスについて画期的な視点を提供するものであり、幅広い分野に影響を与えている。そのため、認知的隠喩理論に関連する先行研究は極めて膨大である。ごく一部ではあるが、以下に比較的近年の著作を挙げる。
1. Raymond W. Gibbs, *Metaphor Wars: Conceptual Metaphors in Human Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017). 2. Chloe Harrison, *Cognitive Grammar in Literature*. Bd. 17. *Linguistic Approaches to Literature* (Amsterdam: John Benjamins, 2014). 3. Kathleen Ahrens, *Politics, Gender and Conceptual Metaphors* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009).
- 18 芦名定道「キリスト教思想と宗教言語-象徴・隠喩・テキスト-」『キリスト教学研究室紀要』第3号、京都大学基督教学会、2015年、6頁。
- 19 同上。
- 20 同上。
- 21 現状では「母なる神」は「父なる神」を更新する隠喩ではない。芦名はフェミニスト神学が「母なる神」という隠喩によって、既存の考えに対して新しい現実を提示すると説明する。
- 22 芦名定道「キリスト教思想と宗教言語-象徴・隠喩・テキスト-」、6頁。
- 23 同上。
- 24 同上。

- 25 同上。
- 26 同上。
- 27 フェミニスト神学以後、神を彼(He)と呼ぶことは避けられる傾向がある。本稿で「父なる神」や「母なる神」、そこから派生する「彼」や「彼女」の例を用いるのは、神のジェンダーについて議論することが目的ではなく、隠喩がいかに宗教的概念の把握に機能しているかを考察するためである。
- 28 フェミニスト神学以降、一部のプロテスタント教会の礼拝において「父なる神」ではなく「父母なる神」が用いられている。しかしながら、プロテスタント教会全体において、「父母なる神」は慣用化されるに至っておらず、「父母なる神」が「父なる神」のように、プロテスタント信徒の認知に深く根付く伝統的隠喩となったとは考えにくい。
- 29 「父なる神」のような慣用化された宗教的隠喩であっても個人的認知に差異があると主張と「父なる神」は概念メタファーであるとする主張は矛盾するように見えるかもしれない。「父」という表現によって「神」という概念の把握を可能にするという点で「父なる神」とは概念メタファーである。しかし、「時は金なり」のような日常的（非宗教的）な概念メタファーとは異なり「父なる神」は非日常的（宗教的）な概念メタファーである。「父なる神」の指示対象がこの世の事物でない以上、その認知は個人の創造的想像力に依存していると考えざるを得ない。
- 30 リクルールによる『生きた隠喩』は、言語の多義性や曖昧さの意義に取り組むものであり、隠喩の集団的意味については射程の外にある。そのため、リクルールの生きた隠喩理論を用いる芦名も、個人的認知から論を始めているといえる。
- 31 芦名定道「キリスト教思想と宗教言語-象徴・隠喩・テキスト」、6頁。
- 32 同上。
- 33 同上、9頁。ここで芦名がいう「物語の共有」とは、「ナザレのイエスが死んで復活した」というキリスト信仰の核となるような認識の共有ではなく、たとえ話のような「文のレベルに存在する隠喩を拡張したところに位置づけられるテキストレベルの言語表現、つまり、物語という言語表現」（同上、6頁）における具体的な認知の共有のことである。実際に、彼はマタイ 20:1-16（ぶどう園の農夫のたとえ）を例として、キリスト教共同体の構成員が、宗教経験をいかに共有しうるかについて論じている（同上、6-9頁）。
- 34 例えば、「目玉 焼き」や「時間 を浪費する」のような認知的隠喩は、隠喩であることが通常は意識されることがなく、創造的想像力を伴わない。しかし、宗教的隠喩においては、最も慣用化されていると考えられる「父なる 神」「生きた 水」「神の 国」などにおいても創造的想像力を伴う。
- 35 David H. Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 64-73 において、ケルセイはティリッヒの象徴理論における構造的問題を指摘する。
- 36 Idem.

³⁷ Ibid., p. 64.

³⁸ Ibid., p. 65.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Idem.

⁴² Ibid., p. 66.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Ibid., p. 69.

⁴⁸ Ibid., p. 73.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Idem.

⁵² Kevin J. Vanhoozer, “*Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*,” p. 233.

⁵³ Idem.

⁵⁴ 聖書や伝典の物語は、起きた出来事の模倣（コピー）ではない。それらが単なる模倣であれば、宗教的物語や宗教的隠喩といった表現は、実際の出来事に劣る二次的なものである。しかし、ガダマーによると芸術（物語を含む）とは模倣ではなく、独立した固有の表現である。そして、芸術は表現によってそれが指し示す対象の新しい特徴を引き出す。よって、宗教的な物語や隠喩などの表現によってそれらが指し示す対象の存在（宗教的出来事の在り方）は増大している。このことから、宗教的物語を読むこととは宗教的出来事の二次的創作物を読むのではなく、宗教的出来事に参与することであるといえる。（ハンス・ゲオルク・ガダマー『真理と方法』第一巻、嚮田収訳、法政大学出版局、1986年、208-248頁。）

⁵⁵ 疎隔（テキストと読み手の間にある隔たり）によって、話し手と聞き手を直接結びつける対話の関係が置き換えられる。テキストは書かれることによって、発話の状況から解放されるのである。Paul Ricoeur, *Interpretation Theory* (Fort Worth, Texas: Christian University Press, 1976), 60.

⁵⁶ Vanhoozer, “*Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*,” p. 230.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ Ibid., pp. 230-233.

⁵⁹ Ibid., p. 233.

⁶⁰ Ibid., p. 89.

⁶¹ 先述したように、本稿は宗教的隠喩の集団的意味と個人的意味を対立的に切り離して捉えるものではなく、慣用化された宗教的隠喩であってもその意味を集団的視点からのみ分析することに対して反論するものである。伝統的隠喩において個人の創造的想像力によってもたらされる新しい理解が共同体に波及し、そこに新しい意味をもたらし場合も十分に考えられる。よって、集団的意味と個人的意味は相互に作用するといえる。