

## キリスト教哲学と現代思想（Ⅱ）

### —— 他宗教の「理解」と解釈学 ——

稲垣久和

#### 一、ヒックの宗教多元主義

①多元主義の理論構成

②解釈と理解

#### 二、ガダマー解釈学における理解

①生の現存在

②芸術、権威、伝統

#### 三、聖書解釈学

①歴史的背景

②適用と地平融合

#### 四、他宗教の理解

①解釈学からの多元主義批判

②超越論的解釈学

③絶対的弁証法とその克服

## 一、ヒックの宗教多元主義

## ①多元主義の理論構成

前回、ジョン・ヒックの宗教多元主義を取り上げ、これをキリスト教哲学の観点から吟味した<sup>①</sup>。今回はそれを受けて、宗教理解の解釈学的側面を扱う。

ヒックはエジンバラ大学でのギフォード講義『宗教の解釈』（一九八九）において、多元主義的理解のための理論構成を試みた。『宗教の解釈』の中で問題とされている宗教とは主として枢軸時代以後に出現した世界宗教（救済宗教）であり、教理体系の整った宗教である。また自己中心 (Self-centredness) から実在中心 (Reality-centredness) への転換<sup>②</sup>を遂げ、救済／解放を経験した信者を念頭に置いて話を進めている。つまり各宗教の与える信仰体系に深くコミットし、人道的立場から見ても、かなりモラルの高い信仰者が担っている宗教を前提としている。

これら世界の救済宗教が現実にも存在している。しかもその信仰体系にコミットして忠実な信仰生活を送り、さらに世界と宇宙をそのような自らの信仰体系に沿って解釈している信者が世界に何十億人もいる（キリスト教徒、イスラム教徒、仏教徒、ヒンズー教徒など）。この事実をどう理解すべきなのか。

その反対に、宗教および信仰体系を持たない人々も沢山いる。共産主義の信奉者であることを公然と表明している人々や、西欧的物質文明の世俗化した社会に生きる人々で、自称「無宗教」の人は沢山いるわけだ。そういう人々は、諸信仰の信者と全く異なる仕方の世界を解釈しているであろう。

したがって、この自分たちの住んでいる宇宙を解釈する際に、大きく分けて二通りの仕方があることになる。つまり、宇宙を宗教的に解釈することと、自然主義的に解釈することである。しかもどちらに解釈することも、それなりの合理性を持っている、とヒックは言う。合理的な議論によつては、この両方の世界解釈に優劣はつけられない。これを彼は伝統的な神存在の証明や、現代分析哲学の手法を使った神存在の証明等を引き合いに出しつつ説明する<sup>③</sup>。宇宙は宗教的にも自然主義的にも解釈できる。そのような「あいまいさ」を持っているのだ。そして特に、宗教現象

を自然主義的に解釈した例として、フォイエルバッハ、フロイト、デュルケムを挙げている。<sup>5)</sup>

ヒックはこのように、宗教的と自然主義的のどちらの世界解釈も等しく可能であるとしている。宗教的世界観と自然主義的世界観がいわば互いに共役不可能のような関係にあることを強調する。しかる後に、彼自身は前者の立場、すなわち宇宙をそして宗教現象を宗教的に解釈する立場を取り、これを宗教的实在論と呼ぶ。

ただ、宗教現象を宗教的に解釈すると言っても、その中にいくつかの差異があり、多様性が認められる。宗教現象を宗教的に解釈するときに、再び「あいまいさ」につきまとわれるからである。宗教現象が生じている意味のレベルにおいて、異なる経験の仕方 (experiencing-as) があることを認めなければならない。今、宗教現象が生じている意味のレベルにのみ注目する。<sup>6)</sup> この意味のレベルにおいてヒックは、経験とは全く無関係に、時間、空間を越えたところに一つの理論的な超越者 (ないしは超越的原理) を想定する。

この超越者 (超越的原理) を「唯一の实在」(The Real) と呼び、この「唯一の实在」への人間の側からの応答として世界の救済宗教を理解する。この応答の仕方は、人が置かれた経験世界ないしは環境の違いに応じて違ったものになる可能性がある。しかも、その応答の仕方のおのがそれなりに合理性を持つている。

ただしこのとき、「唯一の实在」は理論的に不可知である (不可知なものにどのように応答できるのかは不明であるが)。人類はただ現象としての宗教を体験できるだけである。宗教体験として各文化や伝統の異なるにに応じて、「唯一の实在」を異なる形でアラ、ヤハウエ、父なる神、シヴァ、ブラフマン (梵)、ダルマ (法)、ニルヴァーナ (涅槃) 等々と受け止めている、と言うわけだ。ヒックは不可知の「唯一の实在」を、カント認識論との類比で「实在それ自体」(the Real an sich) と呼んだ。<sup>7)</sup> 「实在それ自体」は「本体」の世界に属し不可知だが、人々は経験世界の出来事として「現象」の世界で宗教を異なる仕方でも体験している。こうして宗教は多様な仕方でも人々に現れてくることになる。これがヒックの宗教多元主義の骨子である。このようなカント認識論との類比による宗教認識論の妥当性の是非については、(I) で詳述した。

ヒックは「实在それ自体」の多様な現れ方を多元主義の仮説 (hypothesis) と呼ぶ。<sup>8)</sup> また仮定 (postulate) とも仮

定 (assumption) とも前提 (presupposition) とも呼んでいる。仮説という言葉は自然科学の理論を指すときに普通に使われている言葉である。最近では社会科学、特に行動科学や社会システム論の分野でよく使われている。いずれにせよ、研究者は科学的方法を意識する場合に、または自らの学問を科学として意義づけようとする場合に、この言葉を好んで使う。

確かに、ヒックの宗教多元化の理論構成の作業には、自然科学(またはその影響下にある行動科学)との間に並行関係がある。科学者はまず自然や現象を観察し、先入見なしに中立な立場で、できる限りのデータを蓄積する。次に、そこから帰納的方法で一般的な仮説を構成する。さらにその一般的な仮説を特殊な事例やデータに照らし合わせてチェックし、不都合があれば手直しを加える。ヒックは、ここでの自然現象を宗教現象と置き換えただけで、ほぼ同じような方法を使って宗教多元主義の理論を構成している。そして一応、宗教現象を統一的な観点から整理し、諸宗教に関する膨大なデータと知識を分類するのに大きな貢献をした。

一方、現代の科学哲学はこの科学の理論化の作業を改めて問い直し、理論の地位について多くの議論を重ねている。理論の地位について、實在論と反實在論の間に立場の違いがあることを明らかにしている<sup>⑩</sup>。そしてヒックも宗教理論についてそれと似たような議論を展開している。つまり、宗教的實在論と非實在論という立場の違いを宗教言語の問題と関連させて議論している<sup>⑪</sup>。

このようにヒックにおいては、現象から帰納して理論を構成する仕方が、ちょうど自然科学と並行関係にあるように見える。したがって彼が、へ實在それ自体を仮説という言葉で呼ぶのはある意味では当然かもしれない。

だが、そうであるからこそ、ここでわれわれは一つの大きな問題に直面せざるを得ない。それは、果たしてこのような方法論によって宗教理解の本質は捕らえるのか、という疑問である。一見、科学的に「客観的」かつ中立的に宗教多元主義の理論を構成し、世界の救済宗教を公平な立場で扱いたくように見える。少なくともこのような印象を人々に与えている。しかしながら、人はこのような「方法」によって、自分の信じている宗教以外の他宗教を真に「理解」することができるのであろうか。問題はこの点にある。

## ② 解釈と理解

今日では、自然科学の場合ですら、観察者の持つ理論的先入見が、データ収集と「理解」に大きな役割を果たすことが明らかにされている（観察事実の理論負荷性）。中立な観察データの収集はあり得ず、観察主体の持つ理論的枠組および先入見が、データ選択とその解釈に影響を及ぼすことが広く認識されている。観察言語と理論言語は完全に独立ではなく、それらの間には解釈学的循環が存在する<sup>②</sup>。

このようなことを考慮すると、ヒックの主張する中立な立場からの「宗教の解釈」には、疑問を抱かざるを得ない。どの宗教からも等距離に自分の身を置く理論構成によつては、結局、何も「理解」できないのではないか。

もっともヒックは、抽象的な理論による新しい宗教を提起しているのではない。不可知の「実在それ自体」を目標として求道生活をするのが真の信仰生活だ、と言っているわけでもない。もし「実在それ自体」と人間靈魂の合一のようなことを主張しているとすれば、これはマイスター・エックハルト流の神秘主義ということになるが、そんなことを唱道しているわけではない。また、どの宗教も登り口が違うだけで所詮は同じ頂上に行き着く、と言っているのでもない。あくまでも、今、各自が信じている救済宗教の教えと伝統に従つて信仰生活を送っていることを前提とし、またそれを容認している。ただ、そこにとどまっているだけでは、自分の信仰を絶対視し、それ以外の信仰をすべて真理ではないとするため、諸信仰間の対話が成り立たない、と言っているのである。

各々の救済宗教の信仰の中に生きている人は、自己中心から実在中心への転換（回心）を経験しているとされている。この出来事、ないしは体験を、彼は救済／解放と呼び、信仰者は信仰生活においてその実りとしての愛／慈悲の高度な倫理的实践を行っていると想定されている。各宗教の教えに沿って信仰生活を営んでいる人は、決して抽象的な「実在それ自体」にコミットしているのではない。

そうではあるが、他宗教を理解しようとするときに、この「実在それ自体」に訴えこれを経由しなければならぬ、こうヒック理論は主張する。しかもこの「実在それ自体」は知ることができず、その中味が全く分からない。もし中

味が分からなければ、互いに理解し合う基準はいったいどこにあるのだろうか。互いの間の救済／解放の中味を分かち合う基準はどこにあるのであろう。せいぜい実践的に愛／慈悲による善行の良い気分を分かち合うことなのであろうか。宗教的に中立で不可知な〈実在それ自体〉を導入する利点は何なのであろうか。<sup>15</sup>それは単に異なる宗教の間に対話の糸口を与えるための理論的な装置に過ぎないのであろうか。

ある信仰体系にコミットしている人が、他の信仰体系を「理解」する、または、「解釈」するとはどういうことなのであろうか。もっと一般的に、そもそも「解釈」ないし「理解」とはどういう行為であらうか。

ヒックは解釈を意味との関連で定義している。意味とは「意識的経験そのものの最も一般的な特性のこと」<sup>16</sup>である。そしてこの「意味の主観的な相関関係」が解釈である。<sup>17</sup>つまり、人がある対象や、ある状況を、特別な種類の意味を持つものとして知覚するとき、その人はそれをその特別な性格を持つものとして解釈しているのである。<sup>18</sup>

さらにヒックは、意識的経験に意味の階層性を認め、これを「として経験する」(experiencing-as)と表現している。その中に宗教的な意味の階層(レベル)を導入し、この宗教的な意識的経験のレベルにおける自由な解釈的要素を、特に、「信仰」と呼んでいる。<sup>19</sup>

したがって信仰は宗教的意味のレベルにおける一つの世界解釈である。世界を自分にとって救済の意味を持つものとして解釈する機能が信仰である。そこで次に、他宗教の信仰を理解するという問題が出てくる。一つの信仰の体系にコミットしている人が、他の信仰を自分にとってどういう意味を持つものとして受け取るか。これが他の信仰を理解すること、そして諸宗教間の相互理解につながってくる。しかしながら、このような意味の探究が自分にとって、いや誰にとっても不可知の〈実在それ自体〉を媒介として行えるとはどうい考えられないのだ。

ヒックは「意味の主観的な相関関係」を解釈と呼ぶが、その「主観」については何も述べていない。そこには、常識的に「思惟する自我」といったデカルト、カント的な主観以上のものが見いだせない。しかし解釈や理解を問題にするとき、特にそれを信仰との関係で把握しようとするとき、この近代哲学で常識となっている主観(自我)概念を問い直す必要がある。そうでなければ、ある信仰にコミットしている人が他の信仰を理解する、または諸信仰間で対

話を持つ、といった行為を解きほぐしていくことはできないであろう。例えば、大乘仏教で自我を無にした無我アノツツを問題にしているとき、これはデカルト的自我エゴとは全く異質なものを問題にしているはずである。

われわれは、「解釈」や「理解」や「主観」の内容をもつとはつきりさせなければならぬ。そのために、ヒツクの背景にある分析哲学的思考を一たん離れる必要がある。そこで次に大陸哲学に眼を転じ、「解釈」や「理解」や「主観」についての全く異なるアプローチを調べてみよう。

以下で問題にするのはガダマーの解釈学である。② 解釈学の問題を見て後、他の信仰を理解するとはどういうことか、という問いに再び戻ることにしよう。

## 二、ガダマー解釈学における理解

### ①生の現存在

解釈学という言葉は、すでに十七世紀頃から使われていた。③ ただそれは、神学や聖書学の分野に限られていた。分析哲学や科学哲学と対話できる形で哲学の中心テーマとなってきたのは、二十世紀後半、それも七〇年代以降である。

現代では、ヨーロッパ大陸の哲学者であるハンス・ゲオルグ・ガダマー（一九〇〇—）、ポール・リクール（一九三—）、ユルゲン・ハーバーマス（一九二九—）などが、解釈学的思索を幅広い立場から展開している。その中でも、ガダマーの『真理と方法』（一九六〇）は、その後の思想界全般への影響力の大きさから見て、最も重要な著作である。

もちろん、現代になって突如、解釈学が哲学の中心的関心事になったわけではない。先駆者がいる。F・E・D・シュライエルマッハー（一七六六—一八三四）、W・デイルタイ（一八三三—一九一一）、そしてM・ハイデッガー

(一八八九—一九七六) などだ。さて、解釈学とは何か。

ガダマーは、十九世紀の歴史意識の成立と関連づけて解釈学成立の由来を説明している。

十九世紀になってようやく、古くから神学および文献学の補助学であった解釈学が体系化された。そして精神科学全体の基礎とされるに至った。その結果、解釈学は、文献の理解を可能にし容易にするという本来の実用的な目的を全く越えることになった。解釈学は過去を取り戻す試みとなった。

現代から見て疎遠なものとなった過去の精神は、常に新たに理解されることを必要とする。過去の精神的所産は、それが伝承、芸術、法律、宗教、哲学などのいずれであれ、本来持っていた意味から疎遠なものとなっている。したがって、解明し媒介する精神を必要としている、とガダマーは次のように述べる。「この解明する精神を、われわれはギリシア人にならつて、神々の使者であるヘルメスの名にちなんでヘルメノテイクと名付けるのである。解釈学が精神科学の内部で中心的な機能を持つようになったのは、このように疎遠になった過去を取り戻そうとする歴史意識の成立によるものであった」<sup>20</sup>。

解釈学は古典的文献の理解の学から出発した。しかし、ガダマーにとつて、理解の行為とは何よりも存在論的な事柄であった。何事かを理解するに際して、特にそれが歴史的伝統であればなおさらのこと、今、自分がここに存在していることが重要なのである。彼は、理解が自我の現存在と深く結びついているという認識をハイデッガーから受け継いだ。そしてそれを古典的な解釈学の問題意識と結びつけたのである。

話はフッサール現象学と関係してくる。フッサール(一八五九—一九三八)は近代哲学の客観主義を批判して現象学的還元を提唱した。現象学的還元とは、すべての理論的思惟を判断中止することである、これによって得られる超越論的自我は、すべての科学的営みの出発点となる生活世界を<sup>レベンスウェルト</sup>保証する。ところが、この生活世界の歴史性がフッサールには自覚されていない。この点をはつきりさせたのがハイデッガーの<sup>グライザイン</sup>現存在である、こうガダマーは理解する。そして、ハイデッガーの<sup>グライザイン</sup>現存在は、まさに歴史性(時間性)に依存する。存在とはそれ自身が時間なのである。

だが、この現存在は決して精神科学(人間科学)の方法とはなり得ない。デイルタイは自然科学の方法に対抗して、

精神科学を基礎づける方法としての解釈学、という考え方を提起した<sup>②</sup>。ところが、方法という発想がそもそもデカルト的であり、近代のジレンマの出発点であったのだ。自然科学の方法の限界を示すための精神科学の方法、という発想は真の問題を覆い隠してしまう。フッサールの生活世界もハイデッガーの現存在も、方法なのではない。その方法に従えば、誰でもが客観的に同じ認識（理解）に到達するというものではない。そうではなく、生活世界や現存在は、人間存在の自己理解そのものなのである。「理解とはこの現存在の存在のモードそのものである」<sup>③</sup> (Verstehen ist die Seinsart des Daseins.)

理解とは方法論的概念ではない。また、理解とは精神科学のための解釈学的基礎を提供するものでもない。理解とはそもそも科学以前の問題なのである。理解は人が、今、生を営んでいる、生き方の姿勢そのものなのだ<sup>④</sup>。この現存在こそが過去の生、すなわち歴史を確かなものにする。これまでの解釈学は、過去を知るために現在の自我の生<sup>⑤</sup>のあり様を捨ててしまった。現在の自我をカッコに入れて、過去のテクストの著者を客観的、中立的に知ろうとした（シュライエルマッハー）<sup>⑥</sup>。

しかし、現在の自我の生の状況、つまり現存在があつてこそ、過去と本当に向き合うことができるのだ。古典の理解とは、テクストの著者の生と、読者の現存在との間の対話である。このようにしてガダマーは、初期のハイデッガーが追求した「事実性 (Faktizität) の解釈学」<sup>⑦</sup>を継承・発展させようとするのである<sup>⑧</sup>。

ガダマーは解釈学を文献の解釈学としてだけではなく、哲学的解釈学として提唱している。解釈学の普遍性を主張する。以下で、主として『真理と方法』に現れた彼の思想をたどり、それをここでの議論に必要な限りにおいて要約し、吟味してみたい。ガダマー思想の全体的評価はまた別の機会に譲らなければならない。

## ② 芸術、権威、伝統

ガダマーはフッサールやハイデッガーとともに、近代哲学と対決する。彼が問題としている近代哲学のデカルト主義を、次の三つにまとめておこう。

- 一、精神と身体との分離、世界を理解するための基礎としてその主観、客観という二元論。
- 二、思考の基礎となるアルキメデス点を、独話的な内省によって発見する。その上に厳密な規則と方法に従って、確実な知識の殿堂を築き上げる。

三、認識を正当化するために、理性以外のもの、特に先行判断（先入見）、伝統、権威などに訴えるべきではない。<sup>②</sup>

まず、ガダマーは客観主義の弊害を考察する。そのために、興味深いことに、科学ではなく芸術から話を始めていく。芸術作品についての真理が、デカルトやカントの哲学によってゆがめられてしまった、と。彼が解釈学を芸術作品の鑑賞から、つまり日常的な出来事から、説き起こしていく態度は大変示唆に富んでいる。科学という理論的営み以前の生活、日常生活世界の経験と実践の現場をまず問題にする。ここにこそ、哲学がまず問題にすべき本来の生の座があつたはずだ。近代哲学はこれを捨象してしまった。

人は優れた芸術作品に接して、美しいと思う。ところが、この思いは、しばしば「主観的」と片付けられてしまう。果たして本当にそうであろうか。美しいと思うことは、単に主観的な趣味の問題なのであるか。美の評価に真理や認識ということが、かかわらないのであるか。一般に行き渡った現代人のこの見方は、カントの『判断力批判』（一七九〇）で説かれた「美学の主観主義化」にそのルーツがある、こうガダマーは感じている。

カントの言う主観とは本質を捕らえるということであり、彼は美の本質を問題にした。美の本質を語ることは、いつでも、どこでも通用する美の普遍性を追求するということである。（I）で詳述した基礎づけ主義の行き方だ。ところがこれによって、美の抽象化が起こってしまった。この抽象化こそ、まさに自然科学が裏返しになって美学に反映している証拠となる。つまり、こういうことだ。カントによって、認識が自然科学にのみ限定された。その結果、「自然科学の方法以外のあらゆる認識可能性への信頼が失われた」<sup>③</sup>のである。

本来の美的経験は決して抽象的なものではない。もともと、その芸術作品が存立していた場、作品が成立していた

具體的文化脈コンテクスト、これを離れて本質的に美しい「純粹な芸術作品」などというものは存在しない。美それ自体などというものは存在しない。近代ヨーロッパ文明はこの抽象化の過ちを犯した。一つのよい例は美術館である。芸術作品それが属していた本来の文化脈コンテクストから切り離して、美術館にコレクションとして収納する。現代美術はすべて美術館での鑑賞用に描かれ、制作されるようになってしまった。

美術館において、芸術作品は鑑賞される客体であり、鑑賞者はそれに向かい合う主体である。ここに、主観―客観の悪しき二分法が出ている。<sup>⑧</sup>だが、本来、芸術作品の理解とはそういうものではない。

戯曲の上演や音楽の演奏にも同じことが言える。観客は芸術作品から何かを訴えかけられている。観客や鑑賞者も芸術作品に関与しているのである。彼らは芸術作品から超然としてはいられない。芸術作品はそれ自身で自己充足した客体ではない。また、観客は自分を捨てて、無心になって作品と向かい合っているのではない。観客は自分の現存在をかけて、作品に問いかけているはずだ。作品と観客との間には、ダイナミックな相互作用ないしは解釈学的循環の作用がある。「芸術作品と芸術作品にかかわる者とは密接に結びついているので、芸術作品はそれにかかわる者の存在を、ちょうど新たな出来事がそうであるように豊かにする」<sup>⑨</sup>。

芸術作品に巻き込まれることと、遊戯に参加することとはよく似ている。遊戯やゲームは外から客観的に傍観していても意味はない。遊戯やゲームはそれに参加することに意味がある。遊戯に参加する者にとって遊戯は客体であるとも主体であるとも言える。「遊戯者は遊戯の主体ではなく、ただ遊戯者を通じて遊戯が現れるのである」<sup>⑩</sup>。

芸術作品や遊戯で明らかになっていることは、書かれた言葉(テキスト)についても言える。ガダマーは述べている。

芸術作品の存在は、観客による受容によってはじめて完了するような遊戯であるということ。このことそれ自身を示すことができたわけだが、それと同じく、テキスト一般についても、理解することにおいてはじめて、意味の死せる痕跡は生ける意味へと再び帰るのである(傍点引用者)。<sup>⑪</sup>

このように芸術作品鑑賞、文学や哲学のテクスト解釈、さらに歴史、生きた伝統を通して「伝承されてきた一切のもの」(文化)、そして自分にとって異他的なものの理解へと、解釈学の地平が広がっていく。ここに「現存在の存在のモードそのもの」としての理解という行為を位置づけるのである。存在のモードとしての理解は意味とはほぼ同義語となってくる。

事実、ガダマーは次のように結んでいる。「芸術の言表やその他のあらゆる伝承の言表など、あらゆる言表の意味が形成され完成される場としての意味の生成のプロセスがあり、理解とはこの意味の生成のプロセスの一部と見なされなければならない」<sup>59</sup>。ここで「意味の生成のプロセス」(Sinn-geschehen)とは、言い換えれば、「意味の出来事へと入っていくこと」である。つまり、「人間の理解とは意味の出来事へ入っていくこと」なのだ。この理解と意味のつながりの存在論的解釈は、「存在のモードとしての意味を統一している人間の心」という、われわれが(Ⅰ)に提起した存在論の内容と大層近い。われわれにとっても意味と理解とは静的なものではなかった。意味は、意味局面の中で、徐々に時間とともに潜在的なものが出来事として現実化し、開示することによって深まっていく性質があった。これが物事を理解するということである。

意味ないし理解が深まる、という以上、人はすでにある理解——先行判断——をもって物事に望んでいることが前提になっている。人間は必ずやある先行判断を持っていて、それが理解の場で試され挑戦を受けるわけだ。先行判断ないし先入見 (Vorurteil) の擁護がガダマー解釈学の一つの特徴である。

しかしながら、「先行判断 (先入見) を排除することは、いやしくも学問的研究である以上必要ではないか」というのが世の常識とされていた。すなわち中立性と客観性の保持こそが、デカルト以後の啓蒙主義の一つの特徴であった。だから、ガダマーの主張は、啓蒙主義に真向から対立することとなる。ところがガダマーは、啓蒙主義も実は先行判断を擁護していたのだ、と言う。それは、理性のみを最後の「権威」とする、こういう先行判断である<sup>60</sup>。したがって啓蒙主義の主張とは、先行判断の排除ではなく、実は啓蒙主義以前の先行判断が持っていた「権威」の排除なのである。問題は先行判断ではなく、権威をどこに置くかということなのである。

西欧近代の歴史を見れば納得できることだろう。十六世紀に宗教改革が起こった。このとき、改革者たちが訴えた権威は聖書であった。聖書こそが神の言葉なのであって、ここに最終的権威を置くべきなのだ。一方、ローマ・カトリックが置いた最終的権威は、教会の伝承とローマ教皇であった。これによって宗教改革に対抗した。さらに次の時代、啓蒙主義は最終的権威を人間の理性に置くことにより、カトリックとプロテスタントの双方に対抗した。十九世紀には、神秘主義的感情に権威を置くロマン主義や歴史主義の反動はあったが、二十世紀初頭まで、人間理性の絶対的権威という先行判断は揺るがなかった。だが、ついに、それも徐々に危うくなってきた。

ガダマーの主張は、理性万能の先行判断を捨て、人間の有限性を謙虚に認めよ、ということである。<sup>57)</sup>人間の理解の構造を調べると、有限の人間には、先行判断と正しい意味での権威が欠かせないのだ。ただし彼の言う権威とは、歴史の外に出てアルキメデス点を認めることではない。あくまでも歴史の中に権威の源を見つけようとする。それはすなわち伝統ということである。われわれ自身がそもそも伝統によって形成されている、とガダマーは次のように述べる。「歴史がわれわれに属しているのではなく、われわれが歴史に属しているのである。われわれが自らを反省して思索するようになる以前に、すでにわれわれ自身が、生を受けた家族、社会、国家に属していることは自明である」。<sup>58)</sup>

人間の理解に歴史意識や伝統が不可欠である。彼はこれを理解における影響史 (Wirkungsgeschichte) と呼んでいる。<sup>59)</sup>ただ、われわれは、家族、社会、国家という伝統から本当に逃れられないのである。もし逃れられないとすると、ガダマーの主張は、一種の自文化中心主義の主張にほかならない。しかし、ガダマーには、実は、権威や伝統についても少し深い考察があり、そこから、逆に、伝統を批判的に乗り越えようとする視点が存在している。この点を見逃してはならない。

ガダマー解釈学における理解と権威や伝統との間の相互関係を知る一つの方法は、聖書解釈学に対して彼がどのような姿勢を示しているかを知ることであろう。そこで当面の議論に必要な限りにおいて聖書解釈学の問題点をまとめ、その後にガダマー解釈学の特徴を見ることにしよう。

## 三、聖書解釈学

## ① 歴史的背景

聖書解釈学は大変古い学問分野である。それはキリスト教の成立直後、つまり新約聖書が書かれるとほぼ同時に始まった。

新約聖書の前にすでに旧約聖書が成立していた。古代の教父時代には聖書の言葉を<sup>エグゼゲシカル</sup>比喩的に解釈するエジプトのアレクサンドリア学派と、<sup>リテラル</sup>字義的に解釈するシリアのアンテオケ学派とがあった。そのうち中世に大きな影響を与えたのは比喩的解釈の方であった。五世紀頃には、比喩的意味はさらに詳細に、狭義の比喩的（予型論的）意味、道徳的意味、終末論的意味の三つに分けられた。そこで字義的意味と合わせて合計四つの意味をもって解釈する聖書解釈の方法が出来上がった。つまり、<sup>リテラル</sup>字義的、<sup>アレゴリカル</sup>比喩的、<sup>トロポロジカル</sup>道徳的、<sup>アナゴジカル</sup>終末論的の四つである。それは聖書解釈学の基本として修道僧たちに次ようにリズム化されて伝えられていった。Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia.（字義的意味はあなたがたに出来事を、比喩的意味はあなたがたが信ずべきものを、道徳的意味はあなたがたすべきことを、終末論的意味はあなたがたが行くべきところを教える）<sup>60</sup>。

十三世紀になってスコラ神学の大成者トマス・アクイナスは、このうちで字義的意味を最優先した。字義的意味の優先は、十六世紀の宗教改革においてより鮮明化されることとなった。

聖書解釈学が特に発達したのはプロテスタント神学においてであった。宗教改革は、まずローマ・カトリック教会の中の改革運動として出発したが、やがて北ヨーロッパ一帯に広がり、カトリックからの分離は決定的となった。宗教改革はキリスト教信仰の刷新であると同時に、必然的に、聖書解釈学の刷新でもあった。

改革者たちは、宗教と信仰の唯一の權威を聖書に置いた。もはやローマ教皇や教会伝承という權威に頼ることはできなかつたのである。聖書のみ（*sola scriptura*）というのが改革者たちの合言葉であった。聖書は神の言葉であり、神は聖書を通して御自身を啓示し、われわれに語りかけておられる、と。したがって旧約聖書三十九巻と新約聖書二

十七卷の合計六十六卷のこの神の言葉をどう解釈するか、これがプロテスタントにとって死活問題となったのである。

ところが、大きな困難が出てきた。つまり、古代に聖書テキストが書かれた文化的、歴史的、地理的な背景が、当の聖書を読み解釈している人たちの背景とかなり違うのだ。一番の違いは言語である。旧約聖書はヘブル語と一部アラム語で、新約聖書はコイネー・ギリシア語で書かれている。そこで聖書解釈者たちはこれまでのようにラテン語訳で満足することなく、聖書原典の言語を習得し、その上で、文化、風俗、習慣の違いを考慮して、注意深い釈義を行い、しかもその内容を当時のヨーロッパ民衆に福音のメッセージとして伝えなければならない。そうでないと、民衆の信仰生活上の刷新はできない。このようにして、プロテスタント聖書解釈学は言語学や歴史学や考古学など、他の諸々の科学との関連の中で発展していった。

マルティン・ルターやジャン・カルヴァンら宗教改革者たちは、中世の時代に流布した四つの意味という解釈法を否定した。そしてアンテオケ学派の字義的、歴史的解釈の方法を継承した。古代教会の争点の一つは旧約聖書の位置づけであった。アンテオケ学派によれば、旧約聖書の諸事件の歴史的意味の中に、メシヤの意味が含蓄されている。そして旧約聖書と新約聖書の関係はキリスト論的に統一的に解釈されなければならない。改革者たちはこれを受け継いだ。また、信仰義認による救いという教理を確認した。「救われた者の内に働く聖霊の照明」により、「聖書が聖書を解釈する」(*sacra scriptura sui ipsius interpres*) という原則も確立した。これが神の言葉としての聖書の權威ということにほかならない。

ところが、宗教改革が一段落すると、当初の生き生きとした信仰が失われ始めてきた。そして、神学的教条主義が広がった。近代の合理主義哲学の影響も出てきて、神学がやたらスコラ主義化してくる。そこで当然、この風潮への反動が出てくる。それがドイツで起こった敬虔主義の運動である。

敬虔主義運動は、個人の内面的信仰を重んじ、聖書を、霊的養いを与える食物として、個人的に読むことを重視した。聖書を読んで、それを信仰生活に適用していくことを強調したのである。「敬虔なる願望」(一六七五)を書いた P・J・シュペーナー、ハレ大学の A・H・フランケ、さらにその精神を継ぎ聖書の適用を重視して「聖書解釈学綱

要』(一七二三)を書いたJ・J・ラムバッハなどが敬虔主義を担った。宗教運動としての敬虔主義はヨーロッパ各国、アメリカのプロテスタントにも強い影響を与えたが、決してプロテスタントの主流とはならなかった。むしろ聖書解釈学は、合理主義と啓蒙主義、さらには十九世紀ロマン主義といった時代思潮の影響を受けて自由主義化していった。

フリードリッヒ・E・D・シュライエルマッハーは、神学思想史的に見れば、自由主義神学の先駆者である。宗教を「宇宙への絶対帰依の感情」と表現し、啓示宗教としてのキリスト教の特殊性を否定する方向に傾いた。彼はまた、近代的な意味での解釈学の創始者でもある。

それまで、解釈学は、神学、法学、文献学の領域で何の連関もなしに個別に発展していた。しかしシュライエルマッハーは、「書かれたテキスト」として、聖書や、法律文や、古典文献などのすべてに共通する、一般的な解釈学の樹立を試みたのである。したがって彼によれば、聖書には、啓示された神の言葉としての特別な解釈の方法があるわけではなく、聖書は他の古典のテキストと同じ原則で解釈されることになる。

こういった十九世紀の自由主義神学への反動として、アメリカではチャールズ・ホッジ(一七九七—一八七八)らの古プリンストン神学、二十世紀には、オランダでアブラハム・カイパー(一八三七—一九二〇)らのネオ・カルヴィニズム、ドイツでカール・バルト(一八八六—一九六八)やエミール・ブルンナー(一八八九—一九六六)らの危機神学などが台頭した。

## ②適用と地平融合

以上の程度の聖書解釈学の子備知識を背景にして、ガダマー解釈学の特色を見てみよう。

ガダマーは、直接には、聖書解釈学を扱っているわけではない。しかし、聖書解釈学の歴史の中に出てきたある重要な要素を掘り起こしてくるのである。ガダマー解釈学の貢献は、適用を理解のうちに含ませたことである。この点において彼は、シュライエルマッハーによって先鞭をつけられた解釈学の方法を批判する。「シュライエルマッハー

は、神学的解釈学を当時の古典文献学の解釈学に解消してしまった。聖書を単に歴史的文献のテキストの一つにしてしまったのである。聖書には適用という要素があったことを忘れてしまったのだ<sup>④</sup>。

ガダマーによれば、解釈学の流れにおいて適用の問題を重視していたのは法律解釈学と敬虔主義の聖書解釈学であった。法律の場合には、裁判官は法律の条文を係争中の具体的な事件に合わせて解釈し、適用しなければならぬ。適用なくして判決を下すことはできない。また、敬虔主義は聖書を信仰の糧として読み、日々の生活に適用することを重視した。「神学的解釈学はそれまで、*subtilitas intelligendi*（正確な理解）と*subtilitas explicandi*（正確な説明＝解釈）とに分けられていたが、敬虔主義が第三の要素 *subtilitas applicandi*（正確な適用）を付け加えたのである。理解の行為とは、本来この三つの要素から構成されているはずである<sup>⑤</sup>」。ガダマーは、適用を含んでこそはじめて理解という行為が成立する、こう考えている。

十九世紀のロマン主義と歴史意識の成立によって、解釈学は体系化された。そこでは確かに理解と解釈の内的統一があった。解釈は単に理解のあとにくる付加的な行為ではない。むしろ理解というものがすなわち解釈なのである。解釈とは理解のはっきりした形態なのである。だが、そこにまだ適用という要素は出ていなかった。そこでガダマーは主張する。「理解や解釈と同様に適用もまた解釈学的行為の統一的部分なのである<sup>⑥</sup>」。このようにして彼は、シユライエルマツハーの解釈学を批判的に乗り越えようとする。

法律テキストは、単なる歴史的な文献としてそこにあるのではない。近代ヨーロッパが古代のローマ法典の遺産を受容するときこれが問題となった<sup>⑦</sup>。それは解釈され、適用されることによつて、その時代に具体的な生きた法律となる。聖書の場合はどうか。旧約聖書をも含めると、二千年以上も前に成立したこのテキストを状況の全く違うところに生きている現代人はどう理解できるのか。ここでガダマーは、現実キリスト教会で毎週日曜日に行われている説教に言及する。聖書は神から人間への救いの使信<sup>メッセジ</sup>である。したがってその救いが今も有効であるためには、聖書は生ける神の言葉として語られなければならない。これが説教であり、すなわち聖書の現代の生の状況への適用にほかならない。

もつとも、法律を解釈して判決を下す裁判官の役割と聖書を説教する説教者の役割は、似てはいるがやはり違いもある。ガダマーはこう語っている。「ちようど法律が判決において具体的な表現をとるように、神の語りかけは説教において具体的な表現を見いだしている。それでも差はある。裁判官は解釈しているテキストに自分の思想を付加できるが、説教者は聖書の福音に新しい内容を付け加えることはできないからだ」<sup>④</sup>。

したがって、裁判官の権威と説教者の権威はおのずと違ったものになる。説教者は確かに聖書を解釈するが、それは勝手な解釈ではなく、聖書の真理を解釈するのである。「この真理は神の語りかけであつて、神の言葉それ自身力を通して働くのである。説教はそれがたとえまづいものであつても、説教がそれを聞く人々の心に悔い改めをもたらすのであれば、その目的を果たしている」<sup>⑤</sup>。このように、適用を含んだ解釈は、人を権威者にするのではなく、逆に奉仕者へと変えていく<sup>⑥</sup>、こうガダマーは述べている。

同時に彼は、説教を聞く会衆を重視する。会衆の参加、つまり信仰者共同体の存在を、理解という行為の中に含めるのである。ちようど音楽の演奏や演劇の上演にとつて、観客の参加が不可欠であつたのと同じである。「神の言葉はわれわれ会衆に語りかけてくる。その語りかけに（信じるにしろ疑うにしろ）心を開く人のみが理解できる」<sup>⑦</sup>。理解とは説教者にもまた会衆にも当てはまる概念である。演奏や上演に対して心を開いていない観客には、そこでの音楽や演劇は理解できないであらう。神の言葉の理解も同様である。神の言葉に対して心を開いていない人には神の言葉は理解できない。

このように理解には、人格的交流が不可欠である。すでに（Ⅰ）で示したようにわれわれの法理念の哲学の存在論においては、心の機能としての信仰的機能があつた。ガダマー解釈学の理解には、ちようどこの信仰との類比が働いている。人間は信じるにしろ反発するにしろ、人格的な超越者の語りかけに対して応答できるのであり、また応答しなければならぬのである。

ただ、ここで、もしガダマーが実存主義神学者として語っている、と思つたらそれは誤解である。彼はあくまでも哲学者として、人間の理解の行為という存在論的な事柄の構造を明らかにしているのである。例えば、実存主義神学

者ブルトマンの学説に対して次のような批判を展開している。

ブルトマンはすべての人間が、解釈学的な意味で実存的な前理解を普遍的に持つているはずだ、としている。果たして本当にその前理解は普遍的なのであるか。テキストの解釈者がテキストに向かったときに、あらかじめ存在する関係、これが前理解である。どんな人間も聖書に向かい合ったときに、実存的な前理解によって決断しなければならぬ、とブルトマンは言う。

しかし例えば、ユダヤ教徒とキリスト教徒が同じ旧約聖書というテキストに向かっているとき、果たして彼らは中立的、普遍的な前理解を持つているであろうか。明らかに否であろう。なぜなら、キリスト教徒はそこにキリストの予型を見るであろうが、ユダヤ教徒はそれを拒否するであろうから。「ブルトマンの出発点にある実存的理解とは、キリスト教徒の前理解でしかないのである」<sup>⑤</sup>。前理解は万人に普遍的、中立的ではなく、その人の生が置かれている現存在ゲゲイエンに縛られるのである。ここからガダマーは、真の理解とは、その人がテキストの内容の意味にコミットしていなければ成立しない、と説く。<sup>⑥</sup>

デカルト、カント的な客観主義は、ガダマー解釈学において完全に克服されている。ガダマーは述べる。「そこでわれわれはすべての解釈学の領域において次のような事実を確認した。つまり理解されるところの意味とは、その具体的で完全な形式を解釈の中に見いだすことができるが、ただしこの解釈的作業は、テキストの意味ジンに十分コミットしていなければならない」<sup>⑦</sup>。

そしてガダマーは、文学のテキスト、哲学のテキストも、同様に、意味の理解のために、解釈者の心がそれを受け入れる態度、ある種のコミットメントが不可欠だ、と主張する。これが、地平融合という概念と関係してくる。

解釈学的な理解にとつて先行判断が欠かせない、と前に述べた。この先行判断が、その人の現在の生の地平を形成する。地平とは、一口で言えば、ある特定の観点から見て、その視界に入ってくるすべてである。<sup>⑧</sup>

読者が、古典のテキストと向かい合っているとき、読者は現時点の生を生きている。読者には読者の地平がある。同時に、今は疎遠になった過去の古典テキストも、その昔に生きていた著者の地平を持つている。読者は自らの地平

を飛び越えて、著者の地平に入り込むことはできない。いや、その必要もない。古典のテクストを理解するとは、すなわちこの二つの地平の間に、地平融合 (Horizontverschmelzung) が起る<sup>85</sup>ことである。自分にとって異他的小伙伴们のテクストの地平を今の自分の生の状況に関係づけることである。それによって自分自身が問われる。理解とはこうした適用のことにはかならない。

地平融合とは過去と現在との間の一種の解釈学的循環である、と考えることもできる。これまで解釈学で普通に言われてきた解釈学的循環とは、テクスト中の部分と全体との間の循環であった。それが影響史を媒介にして過去と現在との間に拡張されるわけである。過去と現在との間の時間の隔たりは、必ずしもそれ自体が障害ではない。むしろテクストの新しい意味を読み取るために必要ですらあるのだ。

地平融合によって古典のテクストの理解、さらにもっと一般的に、自分にとって異他的なものとの対話が成立するが、それは自分を失うことではない。むしろ対話を通して自らの地平は広がっていく。だから閉じた地平というものとは本来の地平ではない。われわれの先行判断は開かれた対話によって、絶えず危険にさらされ修正を受ける。それによってわれわれは成長する。われわれが成長したとき、われわれの地平は以前よりも広がっている。したがって地平融合は地平と地平の間の対立をも含んでいる。ただ、その対立を自覚していること、それが理解なのである。理解はこのようにして深まっていく。そして理解の深まりによって、生の意味は徐々に開示していくのである。

ガダマーにおいて、理解とはこのような対話的行為である。近代思想の基礎になったデカルトの独話的な真理観がこうして克服されることになる。

#### 四、他宗教の理解

##### ① 解釈学からの多元主義批判

以上のような解釈学的考察は、他宗教理解にもある示唆を与えらると思われる。ここからヒックの多元主義仮説を評価してみよう。

ヒックは諸宗教への中立的な理解について語った。解釈学の観点から見た場合、人はまずこの中立的な態度に疑問を感じざるを得ないであろう。ヒックは「諸宗教とはへ實在それ自体への現象世界での異なる応答の仕方」という認識論を提起した。そしてこの背後には、カントの合理主義的認識論との類比があつた。だが、もし理解が適用を含むものであり、その適用が解釈者の現存在（グーゼイン）、日常生活世界、心の方向性、つまりコミットメントを要求しているならば、中立的な立場の理解というものには存在し得ないのだ。

もつとも、ここで、ヒックが使っている理解や解釈という言葉の意味と、ガダマーのそれとは違うのではないか、こういう疑問を持つ人がいるかもしれない。すでに述べたように、ヒックにとつて解釈とは、「ある対象や状況を、特別な種類の意味を持つものとして経験すること」<sup>⑤</sup>である。ガダマーにとつても解釈学は単にテクストの解釈技法ではなく、「経験世界全体のモードの研究」<sup>⑥</sup>であり、いわば普遍的な解釈学である。両者ともに、「解釈」という言葉で、経験世界の意味の解明を指しているのであるから、そこに相違はない。したがつてヒックの本のタイトルが、「宗教の解釈」である以上、当然、「解釈」の内容とは何か詳しく問われなければならない。そしてそのとき、近年の解釈学の発展を無視するわけにはいかないのである。

ガダマーによれば、理解と解釈と適用は切り離せない。人が諸宗教を理解するとき、単に理論的説明、つまり、「實在それ自体への現象世界での応答」というだけでは不十分である。理解は適用つまり実践をも含んでいる。特定の信仰にコミットしている者は、ある先行判断を持つている。この信仰者の先行判断を中立化することは理解という行為そのものを不可能にしてしまう。人はキリスト教の信仰に人格的にコミットしていながら、同時に、イスラ

ム教や仏教やヒンズー教の実践をすることはできない。旧新約聖書に啓示された神を愛し、その神との人格的な交わりを日々持つている者が、ヒンズー教の神に関心を持ったとしても、それを愛することはできないであろう。そういう行為は霊的な姦淫と感ずるに違いないからである。

実は、ヒック自身が、この理解の中立化の困難さをすでに認めている。彼は『宗教の解釈』のエピローグにおいて、感情と想像力とに関係して次のように述べている。

キリストの絶対性と独自の優越性という考え方は、キリスト教の福音とキリスト教会の中に深く根を下ろしている。それは単に多くのクリスチャン仲間根を下ろしているだけではなく、キリスト教の宗教儀式や文化的歴史の中にも根を下ろしているのである。人は礼拝や宗教儀式に加わり、賛美歌をとともに歌う。この行為はキリスト教共同体とその歴史の一部であろう。もしそれに加わりつつ、なお、このような伝統に伴いがちな絶対的かつ排他的な仮定を排除しようとする、ということであれば、そこには強い緊張が生じる。

だが、私の考えでは、まさにこの緊張の中に生き続けなければいけない。また、緊張に付随した数々の苦痛と不安感という試練の時をも甘受しなければならぬ。しかしながら、他の偉大な宗教伝統から学ぼうとするキリスト者は、この苦痛以上に豊かに得るものもあるのだ。<sup>54</sup>

ヒックがキリスト者としての信仰生活を送りながら、その感情と想像力とに逆らって、そして右のような緊張と苦痛と不安感を押して、なお、多元主義仮説に固執する理由は何だろう。この疑問に対し彼は、「他宗教の伝統から学べるからだ」と答える。しかし学ぶためには理解が必要である。そして理解とは自分の先行判断を捨てて相手の先行判断を中立な立場で受け入れることではないのである。またその必要もないのだ。むしろ中立な立場では相互の理解が成立しない。この場合の理解とは、自らの先行判断をかけ、相手との対話により自らの地平を広げていくことである。地平と地平の間の対立が生じた場合は、自覚的にその対立を残しておくことである。それによって自らの信仰も

問われる。自分に欠けていたものを気付かされ、自分たちの伝統の中に埋もれていた新しい要素を発見するかもしれない。ここに諸信仰の間の真の意味での相互理解がある。他宗教から学ぶとはこういうことではないだろうか<sup>55</sup>。中立な立場からの宗教理解は一つの理論的抽象である。この抽象が生じる理由は、ヒックがその哲学の中に「歴史」を位置づけていないことに起因している。歴史意識ないしは影響史が人間の理解にいかに関係しているか、解釈学はこれを明らかにした。

歴史は時間の観念に依存している。時間の観念はユダヤ・キリスト教では一方向的であり、仏教やヒンズー教では循環的である。ヒックはこの違いをはっきりと自覚しかつ指摘している<sup>56</sup>。それにもかかわらず、彼は、これら異なる諸信仰の形態を、無時間的な「実在それ自体」でくくってしまう。ここに彼の理論化の作業の問題点がある。

ヒックは超時間の世界で理論を組み立てている。これを、プラトニー・カント的な合理的基礎づけ主義と呼んでよいであろう。そのようなアプローチでは、時間概念ないしは歴史概念が理論構成の中に入っていないのは当然である。「実在それ自体」仮説では、歴史というものを原理的に考察する余地がないのである。

ヒックが歴史や伝統を持ち出すとき、それは「現象」の世界の話をしているときである。歴史上の諸宗教は「現象」の世界に属している。そして宗教「現象」は「実在それ自体」への応答とされているが、その「実在それ自体」は「本体」の世界に属し不可知である。このままでは「本体」の世界と「現象」の世界は互いに全く関係がつかないし、またつけることができない。「本体」と「現象」は二元論的に背反したままで統合することができない。以下で、この二律背反が生じる理由を、われわれの立場から考察してみよう。

## ② 超越論的解釈学

理解は適用を含んでいた。ガダマーは解釈学における適用の例として、法律解釈における実定法の適用の場合と、聖書解釈における神の言葉の適用の場合を挙げた。彼はまた倫理的な問題に対して、アリストテレスによる自然法の適用をも挙げている<sup>57</sup>。これが実践的な知としての思慮フロンテシスにほかならない。人は日常生活世界を生きる上で、道徳的な

適用の問題から逃れられないのである。

このように、人は日常生活世界の法的局面、倫理的局面、信仰的局面において規範的な法の適用を行っている。規範的な法とは、それぞれ、実定法(法的局面)であり、自然法(倫理的局面)であり、神の言葉(信仰的局面)である。そこで次に、われわれはこのような解釈的思考を實在の全局面に拡張することを試みよう。

法的局面、倫理的局面、信仰的局面は、(I)の法理念の哲学で示したように、實在の十五ある意味局面のうち最後の三局面であることを思い起こそう。今、實在の十五の全局面に規範的な法の適用という考え方を拡張することにする。この場合の規範的な法とは、法理念哲学で言う宇宙論的な法のことである。宇宙論的な法の領域は、互いに還元できない、以下の十五の意味のレベルであった。すなわち、数的、空間的、運動的、物理的、生物的、感覚的、論理的、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的、信仰的。人はこれらの宇宙論的な意味のレベルを超越論的な心(自我)において直観的に統一している。これら實在の意味局面の構造はア・プリオリで普遍的である。しかし、意味局面によって性格づけられて出現する日常生活世界は相対的である。意味局面によって性格づけられている日常生活世界は時間の中で、あれ、これの個別の具体的な事件を通して、特殊な法が顕在化していくことにより、徐々に開示していくからである。日常生活世界のあり様は、歴史と文化に応じて少しずつ異なるであろう。日常生活世界は宗教的根源に接した世界である。宗教とは意味の多様性の始源アルケに向かおうとする自我エゴの生まれながらの衝動であった。これを特に宗教的根源動因と呼んだ。

宗教的根源動因は、第一義的に、人間の宗教的中心、すなわち自我エゴ(心)に働く。この人間自我は、宗教的根源に接しているという意味で、経験的自我ではなく、超越論的自我である。

超越論的自我は、實在全体を一拳に直観的に統一している。自我は同時に、時間の中において、経験的自我の側面を持つている。経験的自我は、實在の宇宙論的な法領域コスモロジカル(意味局面)の法に従属している。経験的自我は法領域の一つである信仰的局面の法に従属している主体でもある。このときの主体は信仰的機能によって特徴づけられる。信仰的機能が、特に宗教的動因に応答するとき、それは宗教意識となる。この宗教意識は自己意識や世界意識など、経験

的自我の諸機能から切り離すことができない。

日常生活世界では、この宗教意識を通して、宗教体験が生じる。逆に宗教体験を通して宗教意識が深まっていく。この宗教体験は、日常生活世界の相対性に応じて少しずつ異なってくる。宗教的根本動因と宇宙論的な法に規定された意味局面は普遍的である。他方、宗教意識と宗教体験は、歴史的相対性を持っている。

この歴史的相対性の中で、歴史上の異なる諸信仰が存在してきた。信仰的局面は、歴史的局面を異なる方向にリードして開示させ、異なる文化、信仰の形態を現出させている。歴史的事実としての宗教多元化はこのようにして生じたのである。

諸信仰の間の相互理解と対話は、各文化地域の歴史の歩みの違いを無視して行うことはできない。しかも相互の理解は、信仰の違いのみならず、歴史的、言語的、社会的、経済的、美的、法的、倫理的な局面の開示の違いを無視しては成り立たない。なぜなら信仰的局面はこれら諸局面との間の整合性を保ちつつ、実在全体の法領域の一部を受け持っているに過ぎないからである。異なる信仰や文化の間の対話と相互理解は、信仰的局面のみならず宇宙論的な意味局面全体にわたる出来事である。社会的、経済的、政治的条件が整えられずして、諸信仰の間の対話の場すら持たないことは明らかであろう。

ヒックのように、信仰的局面の意味のレベルのみにへ実在それ自体を想定することは、根拠のない仮説と言うべきである。われわれの場合、「歴史」も「信仰」も時間的実在の一つの意味局面であり、それゆえへ実在それ自体仮説を全く必要としない。

以上のようにして、理解の本性を明らかにする解釈学は、実在の最後の法的、倫理的、信仰的の三局面だけではなく、その前の局面をも含む実在の全領域に拡張されなければならない。宇宙論的な法の全体が経験的な日常生活世界に適用されていかねばならないのである。われわれは、日常生活世界に宇宙論的な法を適用していくような知のあり方を、超越論的解釈学と呼ぶことにしよう。超越論的解釈学は、日常生活世界の意味の理解の学である。

## ③ 絶対的弁証法とその克服

われわれは、宗教的根本動因が、歴史の舞台に異なる形態で登場してくることを見た。宗教的根本動因は、大別してキリストを通して創造者なる神に向かう有神動因と非有神動因の二つがある。そして非有神動因の場合には、意味の究極の始源は、実在そのものの中に求められる。もし、始源を実在そのものの中に、つまり意味局面の中に求めた場合、どういう思惟構造が生ずるのであるか。実は、これが弁証法の構造となつて出現してくるのである。

意味の始源を意味局面の中に求めれば、すべての意味が、一つの特定の局面に還元されていくことになる。言い換えば、その特定の局面を絶対化することである。意味はその局面において絶対化される。実在の宇宙論的な法は、互いに還元することのできない十五の意味局面を形成していた。意味局面の互いに還元できない性質は領域主権性であり、また一つの意味局面が実在の全領域を一挙に映し出している性質は領域普遍性と呼ばれた。

しかし、今、特定の意味局面が絶対化されれば、実在全体の整合性と調和がくずされる。実在のある特定の意味局面に過重な負担がかかる。そこでやむなく、実在全体としての釣り合いを取るために、絶対化された意味局面と反対の性質を持った意味局面も、また、絶対化されるということになる。

それゆえ、実在全体は、今や、二つの極を持った構造に分極化されることになる。しかも、どちらの極も絶対性を主張するのである。実在全体が二極に分解し、そのどちらの極も自らの絶対性を主張する。こうして実在全体は、相反する二つの極の間を振り子のように揺れ動くことになる。この構造は論理的に見れば一種の弁証法である。しかも、この相反する二つの極が互いに意味の絶対性を主張するのであるから、決して統合されることのない弁証法である。これをわれわれは、絶対的弁証法と呼ぶことにしよう。

このような絶対的弁証法は、実在の意味局面と、意味の究極の始源との関係から出てくる普遍的な構造である。つまり、意味の始源が実在の中に求められる限り、必然的に絶対的弁証法が生じる。そしてこの絶対的弁証法は、日常生活世界においては、歴史と文化に応じて少しずつ異なつて顕現してくるのである。

宗教的根本動因は、人間自我に働いて、歴史の中に出現してくる。宗教的動因は、相互主観的なコミュニケーション共同体によって共有され、文化の中に具体的な形態をとって現象してくる。そしてその宗教的動因は、非有神論の場合、今や、二極に分極化した絶対的弁証法という形で出現してくる。具体的に、歴史と文化の中に、この絶対的弁証法が現れるのである。<sup>80</sup>

例えば、ギリシア宗教と哲学の場合、それは〈形相〉と〈質料〉という形をとった。意味の究極的始源<sup>ウルクムン</sup>を要求しているのは宗教だけではない。体系的哲学でも同じである。したがって、西欧の近代哲学にも、やはり似たような絶対的弁証法が現れているはずである。われわれは、西欧近代哲学の絶対的弁証法を〈自然〉（科学の世界）と〈自由〉（道德の世界）という名称で呼ぶことができるであらう。

〈自然〉と〈自由〉は双方とも絶対性を主張して相譲らない。これら両者は、相反する性格をもった二つの極を形成し、したがって絶対的弁証法を生み出す。実際、カントによって、〈自然〉と〈自由〉の対立と緊張<sup>81</sup>は、調停されることのない純粹理性の二律背反<sup>アンチノミー</sup>として定式化された（先験的理念の第三の自己矛盾<sup>82</sup>）。

カント哲学において、実在は、完全に二つに分割されてしまった。理論理性によって認識可能な〈自然〉ないしは〈現象〉の世界、実践理性によってのみ意志することの可能な〈自由〉ないしは〈本体〉の世界、この二つにである。〈現象〉の世界と〈本体〉の世界、この二極への分解が生じ始めた。宇宙論<sup>コスモロジカル</sup>的な法も、自然の領域と道德の領域に二分された。自然法則と道德法則はともに無関係な二つの領域として定式化されることになる。〈現象〉も〈本体〉もともにそれらの法則の立法者は人間であって、そこに真の意味の統一はない。もはや、経験的実在を超えたところに意味の統一は存在しない。〈現象〉と〈本体〉は調停されることのない、二極化した絶対的弁証法を形成している。

ヒックの場合の絶対的弁証法はこのカント的な三元論を引きずっている。それはやはり〈本体〉と〈現象〉の二元論である。おのおのに付与された意味は違うが、この両者はそれぞれに絶対性を主張して調停されることがない。〈本体〉は〈実在それ自体〉の超時間的な世界であり不可知である。〈現象〉は歴史的な経験の世界であり具体的な宗教体験によって知られる。これらは統合し得ない絶対的弁証法を形成している。ヒックの宗教認識論において、この

〈本体〉と〈現象〉の調停し得ない二元論が出てくる理由は、カント認識論の場合と同じであり、意味の究極の始源<sup>アウレ</sup>を實在内部の論理的局面に取っていることによる<sup>⑧</sup>。

しかしながら、この絶対的弁証法という二元論は回避することができる。それは創造者なる神を意味の究極の始源<sup>アウレ</sup>と取ることによってであり、創造、墮罪、贖罪（回復）の宗教的根本動因を採用することによってである。このとき信仰的局面では、イエス・キリストを通して真の始源<sup>アウレ</sup>である創造主に応答する信仰が生まれる。

理論的思惟においても大転回がもたらされる。つまり、宇宙論的な法領域<sup>コスモロジカル</sup>のどの領域も絶対化されることはない。宇宙論的な法は日常生活世界に整合性と調和をもって適用されることになる。日常生活世界の本来の意味は回復される。日常生活世界の意味の理解の学が超越論的解釈学であった。われわれの超越論的解釈学は、ガダマー解釈学の考え方を實在の全領域に拡張したものである。ここにおいて真の意味で、解釈学の普遍性が達成されるのである。

ガダマーの解釈学のアルキメデス点は歴史の外に出ない。そういう意味で彼の解釈学は内在的である。彼がハイデッガー<sup>グーザイン</sup>の現存在の解釈学を継承していること、それゆえに「世界内存在」の現象学の延長上にあり、したがって内在的解釈学であることを逃れ得ない。しかしわれわれの場合、意味の理解の学を實在の意味局面全体に拡張したことにより、必然的に超越論的解釈学となった。いや、超越論的解釈学でなければ、日常生活世界の意味の理解の学にはなり得ないのである。

超越論的解釈学における主観―客観の概念はデカルト―カントのそれとは全く異なり、近代の合理主義はここにおいて完全に克服されている<sup>⑨</sup>。合理的思考をも含む、さらにより広い人間の心の働きが直観的に統一された日常生活世界は、宗教的根源に接した世界である<sup>⑩</sup>。この超越論的解釈学においてはじめて、異なる宗教と信仰の間の対話の基礎が与えられる。この地点においてこそ、人は異文化と異宗教の間の真に豊かな相互理解の地平を築くことができるであろう。

(注)

- ① 稲垣久和「キリスト教哲学と現代思想(一)——宗教多元主義をめぐって——」〔キリストと世界〕第二号、東京基督教大学紀要、一九九二年)。以後(一)と記す。
- ② J. Hick, *An Interpretation of Religion*, (London: Macmillan, 1989) p. 14. 以後 R と記す。
- ③ J. Hick, IR, Part II.
- ④ *ibid.*, Chap. 13.
- ⑤ *ibid.*, Chap. 7.
- ⑥ *ibid.*, Chap. 10.
- ⑦ *ibid.*, p. 237.
- ⑧ *ibid.*, p. 233.
- ⑨ *ibid.*, p. 249.
- ⑩ *ibid.*, p. 379.
- ⑪ *ibid.*, p. 249.
- ⑫ 稲垣久和「創造論とパラダイム論——神学と科学の方法論をめぐって——」〔福音主義神学〕第二〇号、日本福音主義神学会編、一九八九年)。
- ⑬ J. Hick, IR, Chap. 11.
- ⑭ ヒックの批判的実在論という立場は、最終的には、〈実在それ自体〉を知り得ないとする彼自身の仮説と相容れなくなる、とこの批判を M. コスタが行っている。Gavin D'Costa, 'John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution', *Problems in the Philosophy of Religion*, H. Hewitt, Jr. (ed) (New York: St. Martin's Press, 1991), pp. 3-18.
- ⑮ G. D'Costa & J. Kellenberger, eds. *Problems in the Philosophy of Religion*, p. 23.
- ⑯ J. Hick, IR, p. 130.

- 17) *ibid.*, p. 138.
- 18) *ibid.*, p. 138.
- 19) *ibid.*, p. 159.
- 20) C. Gills はヒックの宗教哲学に現代解釈学への考慮が欠けていることを指摘している。『*Problems in the Philosophy of Religion*』, p. 39.
- 21) H. Birus, *Hermeneutische Positionen*, (1986), 竹田、三國、横山訳『解釈学とは何か』(山本書店、一九八七年)九頁。「シュユトラスブルク大学教授 J・C・ダンハウアーが、一六三〇年に、アリストテレスの論理学と修辞学に関する論文の中で *interpretatio* に代わって *hermeneutica* という新語をはじめて採用した。その後、一六五四年の彼の著作『聖なる解釈学、あるいは聖書を解釈しうるために提起されるべき方法 (*Hermeneutica Sacra Sive Methodus exponendarum S. Librorum proposita & vindicata*)』に *hermeneutica* の術語を定着させた。啓蒙主義の時代まで解釈学は、神学(聖なる解釈学 *hermeneutica sacra*)と古典文献学(世俗的解釈学 *hermeneutica profana*)とが二つの学科に含まれていた」。
- 22) H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, (Mohr, 1960-5, Aufl. 1986) S. 170.
- 23) W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, (1900), 久野昭訳『解釈学の成立』(以文社、一九七三年)四一頁。「理解は、言葉で書き残されたものだけを相手取って、普遍妥当性に到達する解釈ということになる。……この解釈の理論は、精神科学の、認識論、論理学、方法論のつながりの中に迎え入れられることによって、哲学と歴史的な学問とをつなぐ重要な連鎖、精神科学の基礎づけの主要部分となるのである」。
- 24) H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 264.
- 25) *ibid.*, S. 264.
- 26) シュライエルマッハーの解釈学は、ロマン主義的歴史主義の産物と考えられがちであるが、実際は啓蒙主義の最後に位置しているのである。これについて H・ビールスは次のように述べている(『解釈学とは何か』二六頁)。「シュライエルマッハー学派は、本来、最後に登場した啓蒙主義として、より一層首尾一貫し、より一層鋭意に富む啓蒙主義を推進している」。
- 27) ハイデッガーは、『*Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*』(1923) 篠・ヴァインマイアー・ラフナー訳「オントロギー(事実性の解釈

学)「ハイデッガー全集」第六三卷(創文社、一九九二年)の中で、事実性とはわれわれの固有の現存在の存在の性格を示す名称である、とした上で、解釈学と事実性との関係を次のように述べている(一九頁)。「解釈学と事実性との関係は、対象把握とそれがただ単に適合しなければならぬ把握される対象との関係ではなく、解釈することそれ自身が事実性にそなわる存在性格の可能的なきわだった一様態なのである。解釈とは事実的な生自身の『存在の一様態として存在するもの』(Seinendes von Sein)である」。

- ②⑧ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 259.
- ②⑨ R. Bartsch, *Beyond Objectivism and Relativism* (1983), 丸山・他訳『科学・解釈学・実践』(岩波書店、一九九〇年)二五五頁。
- ③⑩ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 89-90.
- ③⑪ この鑑賞者と作品という主体—客体関係は、われわれが(Ⅰ)で提唱した存在論では美的意味局面のみに限られている。しかし近代哲学においては、この主体—客体関係はあたかも实在全体を覆い尽くすように拡大解釈されている。
- ③⑫ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 152.
- ③⑬ *ibid.*, S. 108.
- ③⑭ *ibid.*, S. 169.
- ③⑮ *ibid.*, S. 170. 最後の一文「理解とは……」の原文は次のようである。Das Verstehen muß als ein Teil des Sinnigsehens gedacht werden, ……
- ③⑯ *ibid.*, S. 277.
- ③⑰ *ibid.*, S. 280.
- ③⑱ *ibid.*, S. 281.
- ③⑲ *ibid.*, S. 305.
- ④⑰ J. J. Davis, *Foundations of Esaugetical Theology*, (Baker, 1984), p. 250.
- ④⑱ H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 315.

- ④2 *ibid.*, S. 312.
- ④3 *Ibid.*, S. 313.
- ④4 E・バーカーはドイツにおけるローマ法典の適用について次のように述べている (E. Barker, *Natural Law and the Theory of Society* (1934), 田中・他訳『近代自然法をめぐる二つの概念』(お茶の水書房、一九八八年) 六〇頁)。「一五〇〇年頃に、ドイツにおいて『ローマ法の継受』が行われはじめたとき、また、ローマの市民法が帝国やその支配権のおよぶ地域において現行法となったとき、『ユスティヌス法典』に対するドイツ人の関心は、きわめて現実的なものとなった。ローマ法を、その時代の现实生活の必要性に適用させようとする、古くからあるバルトルス主義の伝統は、新しい生命力を身につけたのである」。
- ④5 H-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 336.
- ④6 *ibid.*, S. 336.
- ④7 *ibid.*, S. 316.
- ④8 *ibid.*, S. 338.
- ④9 *ibid.*, S. 337.
- ⑤0 *ibid.*, S. 338.
- ⑤1 *ibid.*, S. 338.
- ⑤2 *ibid.*, S. 307.
- ⑤3 *ibid.*, S. 311.
- ⑤4 ヒックは解釈を「として経験する」(experience-as)と定義している。これはM・ハイデッガーが解釈を「として理解する」(verstehen-as)と定義したこととよく似ている。以下はハイデッガーの『存在と時間』(Sein und Zeit) (一九二七)の第三十二節「理解と解釈」からの引用である。
- 「物事が……のためにある、というこの(何のために言明することは、単に或るものを名づけることだけではなくして、名づけられたものは、問題になっているものが如何なるものとして解されるべきであるか、というそのようなものとして理解され

ているのである。理解に於て開示されたもの、つまり、理解されたものは、常に既に次の如き仕方でも通路づけられている、すなわちその仕方とは、その理解されたものに於てそのものの「何として」ということが表明的に際立たせられ得る、という仕方である。この「として」ということは、或る理解されたものの表明性という構造を成しており、つまりその「として」は解釈を構成している」(辻村公一訳「世界の大思想28」河出書房、一九六七年)一八〇頁。

- ⑤5 ガダマー解釈学における「普遍性」ということについて L・D・ダークセンはアムステルダム自由大学学位論文の中で次の三つを挙げている。(一)人間の世界経験全体のモードとして解釈学的経験を記述する。そこから出てくる普遍性。(二)物事を理解する際に必ずともなう条件とは何か、という哲学的問い。そこから出てくる普遍性。(三)以上の事柄の探究のために言語、理性、存在、歴史、そして理解それ自身が従っている普遍的原理。L. D. Derksen, *On Universal Hermeneutics: A Study in the Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, (Amsterdam: Free University Press, 1983) p. 20.

⑤6 J. Hick, *IR*, p. 379.

⑤7 *Ibid.*, p. 380.

- ⑤8 ヒックの「宗教の解釈」は、どの宗教からも中立な立場を装っているようだが、実際には、ユダヤ・キリスト教の側からの他宗教の理解のための理論構成に過ぎないのではないか。このような疑問が、宗教に関心を持つ無神論者の C. R. Misle から出されている。 *Problems in the Philosophy of Religion*, p. 66.

⑤9 J. Hick, *IR*, p. 62.

⑥0 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S. 317.

⑥1 超越論的解釈学の提唱とその詳しい内容については、稲垣久和「知と信の構造」(ヨルダン社近刊)を参照。

- ⑥2 日本文化と思想における〈近代〉と〈伝統〉の間の絶対的弁証法と特に〈伝統〉のキリスト教哲学的分析については、H. Inagaki, 'A Philosophical Analysis of Traditional Japanese Culture', *Philosophia Reformata* 57, No. 1, 1992, pp. 39-56.

⑥3 H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, I-III (Amsterdam, Paris, 1935-6), Boek I, p. 249. また、廣松・坂部・加藤編『ドイツ観念論』第四卷「自然と自由の深淵」(弘文堂、一九九〇年)。

⑥4 I・カント『純粹理性批判』B.472

⑥5 われわれが「宗教的根源に接した人間の自我」という表現で意味している内容は、かつて滝沢克己が「不可分、不可同、不可逆なインマヌエルの原事実」と表現していた内容に近い。例えば滝沢克己『聖書のイエスと現代の思惟』（新教出版社、一九六五年）九一頁。

〔キリスト教弁証学 専攻〕