

<前回>：後期オリエンテーション

後期：自然神学の新しい可能性

1. 言語・解釈学から聖書へ

1-1：リクール 1-2：マクフェイグ 11/5 1-3：リューサー 11/12

2. 聖書学の諸動向

2-1：イエス研究とクロッサン 12/3, 10

2-2：パウロ研究から 12/17

3. 聖書学から政治思想へ

3-1：聖書と政治思想 1/7

3-2：アガンベン 1/14

3-3：ジジェク 1/21

Exkurs

・アガペーとエロス ・脳科学からキリスト教思想へ 11/19, 26

<前提>

4. 言語・解釈学から聖書へ

4-1：リクール2

<問題>宗教哲学の可能性

・宗教的現実・宗教的実在とは何か。

宗教と日常性（→科学）との関係性

・言語・象徴の指示からアプローチする。

第一度の指示（日常的・直接的）から第二度の指示へのメカニズムとは何か。

神の言葉（言葉の出来事）とはいかなる言葉か。

↓

・リクールの三重のミメシスの議論を解釈学的プロセスとして展開し、聖書学の議論へ接続する。

第二度の指示とは、読解プロセスにおいて生成する新しい存在可能性の現実化を意味する。成功した（？）読書は、人間を豊かにし人生を転換する。

読解プロセスにおけるイメージ形成（形態化）。宗教は生の形態化である。

・モデル・ケースとしてのイエスの譬えの読解 → 説教の聴聞プロセスの構造分析

(1) リクールと解釈学的プロセス

ミメシス1（読解以前・前提）

ミメシス2（読解過程）

ミメシス3（読解の帰結）

(2) イエスの譬えと読解プロセス

<イエスの譬え解釈の前提・仮説>

1. イエスの宗教（宗教運動と宗教思想）の解明という研究課題。

・19世紀のイエス伝研究の否定的総括

・テキストの歴史性、言語性（文学性）、思想性の分裂状況。特に聖書学と神学の対立。

2. イエスの宗教の核心点としての「神の国」のリアリティ。終末論的あるいは知恵的。

宣教（内容と形式→神の国と譬え）、論争、癒し、共同的生（開かれた食卓）

このすべての活動を支える現実感覚・実感、権威は、何か。→「神の国」

3. イエスの譬え研究の意義

4. 譬え群から神の国へ：想像力（ミメシス2）→意志・実践（ミメシス3）

- 神の国の到来の三段階のステップ：到来・発見、決断、行為
8. イエスの譬え → 神の国の現実の開示（第二度の指示）→共感的行動
↓
開かれた食卓としての神の国、拡大され更新された家族（神の家族）
9. イエスの譬えの読解プロセスと神の国の開示
＜「ぶどう園の牢労働者」の譬え＞：マタイによる福音書の20章1～16節
(1) ミメーシス1
10. 「先行理解」(Vorverständnis)
・ 解釈者の世界理解と自己理解（存在連関・意味連関の理解）
「古い自己」の存在形態（古い生の形態化）
→行動世界の暗黙の前提的理解
・ テキストの作成：実践的行動世界の再現（創造的模倣）、「テキストのレパトリー」
→テキストの文献学的歴史的研究の対象
11. 「ぶどう園の労働者」読解の先行理解（先行理解2についての理解を含む先行理解1）
(2) ミメーシス2
(3) ミメーシス3
19. 「神の国の譬え」という視点で何がわかるか。
・ 最初に雇われた労働者の不満＝聞き手の不満
・ イエスの答えに接しての驚き
社会的慣例（労働時間に比例した賃金）の無視とも見える主人の気前よさ
・ 神の国とは何か。
神の驚くべき恩恵（一方的な贈与）。神の国に入ることは喜ばしい驚きである。
↓
20. 思想から行動（倫理）へ
・ 聞き手自らの状況についての批判的な反省
個に分断された労働者の状況：他者の幸運をうらやみむ暗い情念
→この状況で新しい共同体＜分かち合い＞はいかにして可能になるのか
貧しいことが幸いとなる共同体の現実とは？
平等・連帯？ 家族とは？
・ 神の国の恩恵的性格と制度化の関わり。
神の国は制度の枠組みを超過している（＝気前よさ、開かれた食卓はここに生成する）。
しかし、この「気前よさ」は人間社会の制度にとっていかなる意味をもつか。
・ 神の国は、特に社会的弱者にこそ開かれている。神の国の弱者への共感。
公平・正義とは、機械的な平等か。最低限の生活の保証が優先する。
・ 「最低限度の人間らしい生活を保証する制度」の意義。
- ＜まとめ＞
ミメーシス1， 2， 3の全プロセス＝信仰のダイナミズムのモデル
他者の現実に共感できる心・新しい存在
共感的な人間性、他者への開放性→神と他者へと開かれた自己→愛の実践

Exkurs

アガペーとエロース

(1) はじめに

S. Ashina

1. キリスト教とは何か。キリスト教研究にとってもっとも基本的な問い。
水垣渉「キリスト教とは何か」の問いをめぐって」、日本基督教学会『日本の神学』Vol.49、2010年、7-31頁。
2. アガペーとエロースという問題連関においてこの問いへ接近。
この問題連関の背後にあるのは、19世紀後半に普及し現在も広く受け入れられている「ヘレニズムとヘブライズム」という問題設定。
Oxford English Dictionary (OED) の用例。
類型論的思想史理解の内容となる「歴史と自然」などの一連の二分法。ヘーゲル。
Theodore Hiebert, *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel*, Oxford University Press, 1996, pp.15-22.

(2) ニーグレンのモチーフ研究

3. ニーグレン (A.T.S.Nygren, 1890-1978) 『アガペーとエロース』。
Anders Nygren, *Den Kristna Kärlekstanken genom triderna. Eros och Agape*, 1930/36.
ニーグレン (岸千年・大内弘助訳) 『アガペーとエロース』 I (1954年)、II (1954年)、III (1963年)、新教出版社。
Anders Nygren, *Agape and Eros*, translated by P.S.Watson, S・P・C・K, 1954.
4. 金子晴勇『愛の秩序』創文社、一九八九年。
Werner G. Jeanron, *A Theology of Love*, T & T Clark, 2010.
5. 二つの問題。
・「愛」をめぐる新約聖書とギリシャ思想とを対比すること (第一部)、二つの根本的モチーフ (Fundamental Motifs) としてのアガペーとエロースの比較研究。
・二つのモチーフの総合 (Synthesis) と再形成 (Reformation) という視点からキリスト教思想史を解釈すること (第二部)。
↓
前者は二つの根本的モチーフについての原理的解明にも関わるものであるが、前者と後者は共に思想史的研究。
6. ルンド学派の「モチーフ研究」 (Motif-research) の方法論。
岸千年『アガペーとエロース』の後書き、「モチーフをとらえるという根本的問いに対する根本的答えへの探求方法は、神学と哲学の分野に一つの行き方を示すものとして、高く評価されてもよいと考える」(III.330)。
7. ハルナックの「ギリシャ化」論の乗り越え。
「キリスト論と三位一体論は、おそらく古代教会がアガペーの観念を維持する上で最も成功をなした点であろう」(II.9)。
8. 芸術 (音楽) とのアナロジー。芸術作品において、「それを統一した全体として作り上げ、その構造を決定し、それに性格を与えるもの」(I.11)が根本的モチーフであり、「そのテーマはたえず新しい変奏曲で再現され、その上に全曲が築き上げられるような主題」(I.12)を意味する。
→ モチーフとは諸表現 (表象、観念、イメージ) において変奏を加えられつつも反復され、それによって作品に統一性を与えるという機能を果たす。
→ 神学的な根本的モチーフ：キリスト教の諸教説において多様な言語表現 (用語、観念) が与えられるが、それによって、諸教説を「キリスト教的」なものとして性格づけ統一する働きを有するもの。
キリスト教とは何かに対する一つの解答の仕方。

9. 「これらの用語がどのモチーフを言い表すつもりであったか、またどこまでそのことに成功したか」という問いに対して、「その答えは、モチーフ研究、すなわち、公式的表現の背後にあるモチーフを見つける探究によってのみ提供されるのだ」(II.8)。

10. 「問いと答え」という思考構造。神学的な根本的モチーフとは、「根本的と呼ばれるに足るだけの深さと幅をもっている問いに、あるタイプの見方によって与えられる答え」(I.12)。

キリスト教の根本的モチーフ：人間が直面する諸問題に対するキリスト教の多様な答えの核心を表現したもの。 → 人間学的考察。 cf. ティリッヒの相関の方法

根本的モチーフが答えようとするのは、「真・美・善、なかんづく永遠について問われている重要な根本的な問題」。プラトンらのギリシャ哲学が追求したもの。「人類は、今でもこれらの同じ重要な問題にかかざらっている」のであり、文明とは、「これらの問題をば特徴づけて、これらの問題を決定して、これらを発言しようとする、不断の新たな努力」(ibid.)。

11. 根本的モチーフ自体は、いわゆる言語的表現に限定されない。

「それはまた、これらの問いについて一つの態度を取ることを意味する。一つの生きる道でもあり得るのである」(I.13)。

根本的モチーフ：人間存在の根本的な問いに対する答えであるが、特定の命題的に表現された答えであるにとどまらず、むしろそれを生み出す生の在り方(特定の立場)。

↓

キリスト教が一つの固有の宗教的生として存立するためには、人間が直面する問いにキリスト教的立場から応答し、それによってキリスト教の諸現象を「キリスト教」としてまとめあげるもの、その意味での根本的モチーフが成立することが必要。

12. 「アガペーの観念はキリスト教の一つの根本観念であるばかりでなく、すぐれてその根本観念である」(I.17)という結論。「キリスト教の愛は、本質的にアガペーである」(I.5)、「アガペーは古代のあらゆる価値の逆転だった」(I.6)、「キリスト教は人類思想史において、創造的な力として独自の位置を占めることになるのである」(I.16)。

13. アガペー・モチーフとモチーフとしてエロース・モチーフ。→キリスト教思想史のダイナミズムを叙述。

14. アガペーとエロースの両根本的モチーフの異質性・対立性。

エロース：獲得しようとする欲求・憧憬／上昇的運動／人間が神にいたる道／自我中心的な愛／人間の努力／本来人間の愛

アガペー：犠牲的な愛／下降的運動／神が人間にいたる道／神の恵み／無我的な愛／本来神の愛

15. アガペーとエロースの「根本的な、全面的な対立」(I.185)から、両者の単なる分離は帰結しない。

「それらが相会している一点」(I.188)が存在する。

これら二つのモチーフが「双方とも同一の問いの答えようと努めている」ことに、つまり、「人間の神に対する関係のもつ問いに答える」(ibid.)という人間存在の特性に、共通の人間学的前提を有する。

ニーグレンのモチーフ研究は思想史的領域と人間学的領域の双方に位置しているのもあって、この人間学的前提が、二つの対立的なモチーフの歴史的関係性を論じることを可能にしている。

有賀鐵太郎：ハヤ・オントロギアの問題(有賀鐵太郎『キリスト教思想における存在論の問題』(1969年)(『有賀鐵太郎著作集4』)創文社、1981年)。

16. エロース・モチーフからは隣人の有する価値に基づく隣人との関わり合いが生じるの

S. Ashina

に対して、「隣人に対するアガペーの愛は全く違っている。それは無条件に隣人その人に対する愛である」(I.194)。しかし、両者は隣人への関係性が自己の存在にとって決定的な意味を有するという点で共通している。

17. 「キリスト教がギリシャ・ローマの世界に現われた時、二つの観念が二つの全く独立した相容れないものとして互に対立したというのは真相ではない」(I.206)、「神学上の原則から見れば不可能な妥協であったアガペーとエロースの *modus vivendi* (暫定協約) は、恐らくアガペーの観念が文明世界の人の心に喰い入ることのできる唯一の道だったのであろう」(I.211)。

↓

二つのモチーフの結合 (combining) と区別 (distinguishing) といういわば両極の間に生じる動態・傾向としてキリスト教史。この歴史的結合は総合を目指し、総合は解体しアガペー・モチーフの再形成=復興にいたる。

18. 「アウグスティヌスやダンテの愛に関する教えは、アガペーの観念の再現ではなく、変形である。中世のカリタスは複合概念であって、アガペーの要素もエロースの要素も含んでいる」(I.23)、それに対して、「ルター」は「中世紀のエロースの教理を打破して、アガペーの観念を復興している」(I.27)。

19. 問題：ヘブライズムとヘレニズムの関係とアガペーとエロースの関係との間のずれ、あるいはヘブライズムの理解の不明瞭さ、そして歴史的思想史的観点と原理的人間学的観点との不均衡。

↓

・キリスト教の成立に先立って、「ユダヤ教の知恵文学」(I.206)などにおいてユダヤ教のヘレニズム化が進展していた。ユダヤ教は「キリスト教があらわれる前に、すでに相当なギリシャ化の過程をたどっていたので、ギリシャ文化の影響から絶対的に無関係な「最も初期のキリスト教の形態」を求めても、それは無駄なことである」(II.5)。

20. キリスト教史を詳細に論じようとするとき——たとえば使徒後教父や護教家の思想(II.27)——、アガペー・モチーフに基づくキリスト教はヘレニズム (エロース・モチーフ) との関連だけでは記述できない、つまり、ユダヤ教との関係においてキリスト教を特徴づけることが必要になる。ノモス・モチーフ (律法)。

21. 「旧約聖書と新約聖書の愛の観念の最も顕著な相違の一つは、キリスト教の愛はその範囲において普遍的であるが、ユダヤ教では愛が排他的で、個人的であることだ、とわれわれは教えられている」(I.30)、しかし「なんじらの仇を愛せよ」、「これはユダヤ人の教えの単なる否定ではない」(I.33)。

22. 隣人愛をめぐる初期ユダヤ教からラビ・ユダヤ教への流れとキリスト教 (新約聖書) との関連。辻学『隣人愛のはじまり——聖書学的考察』新教出版社、2010年。

23. ユダヤ教との歴史的に密接な関わりと決定的な転換の両面が、キリスト教の歴史過程の中で多様に分岐しつつも、ヘレニズムの環境の影響下において、緩やかにあるいは急速にキリスト教を突き動かしている。キリスト教は、一方、ユダヤ教とは決定的に異なる新しい道であり、ニーグレンは、これをアガペー・モチーフとして表現している。しかし他方、キリスト教は、ニーグレンの言うノモス・モチーフを通してユダヤ教との連続性を保持している。

↓

ニーグレンのモチーフ研究：

アガペーとエロースの二つの根本的モチーフの図式から、アガペー、エロース、ノモスの三つの根本的モチーフの図式へと修正。

↓

「旧約聖書のノモス・モチーフ」、「ギリシャ的エロース・モチーフ」、「新約聖書のアガペー・モチーフ」の三者のいずれが優位を占めるかに応じて、キリスト教の愛の観念についての三つの主要類型が設定。

24. 「グノーシス主義においては、エロースが根本的なものである。マルキオンの基盤は、疑いもなくアガペーである」(ibid.)、「最初の三分は、最初の段階における三つの主要類型、すなわち使徒後教父と護教家のノモス類型と、グノーシス主義におけるエロース類型と、マルキオンにおけるアガペー類型を示すであろう」(II.27)。

(3) 思想史研究から人間学あるいは存在論へ

25. 波多野精一：思想史研究(『西洋哲学史要』1901年)から出発し後に体系的思索を展開。「アガペーとエロース」論ではニーグレンの思想史研究を参照。

「歴史の意義に関して ギリシア思想とヘブライ思想と」(1922年、『時と永遠 他八篇』岩波文庫、2012年、361～383頁)：ヘブライズムとヘレニズムという問題設定

26. 波多野宗教哲学については、『宗教哲学序論・宗教哲学』(岩波文庫、2012年)の解説を参照。波多野精一『宗教哲学序論』(1940年)と『宗教哲学』(1935年)は『宗教哲学序論・宗教哲学』(岩波文庫、2012年)から、また『時と永遠』(1943年)は『時と永遠 他八篇』(岩波文庫、2012年)から引用。

27. ニーグレン、波多野の共通見解：アウグスティヌスのカリタスをアガペーとエロースの総合として、アガペーとの相違において理解。

「エロースとアガペーとの混同こそ愛の本質への理解への最大障壁」(波多野、1935、368)、「アウグスティヌスがアガペーのうちに生きたことはもちろん争うべくもない。……しかしながらアガペーの理論的反省においては、彼は全くプラトンの足跡を踏みつつ、自己によってに非ず他者によってのみ規定されるという、アガペーの基本的特徴を価値の無制約性として理解しようとした」(同書、370)。

28. 博愛はエロースの特性、それとは異なり、アガペーは「ひたすら唯ひとりへと注ぎ得る」(同書、365)。「アガペーは、その対象の価値によって引き出され、従ってその対象の価値と魅力の承認とも言える愛とは、正反対のものである。神から愛される人は、みずからのうちに何らの価値も持っていない。彼の価値はただ神が彼を愛するという事実に在るのである」(I.46)。

28. 波多野宗教哲学：宗教本質論を中心に、宗教類型論と宗教の哲学的人間学の三つの学科によって構成。

宗教本質論：宗教的体験の「固有の意味内容」を反省し、最終的には「本質の観照把握」によって、その「意味内容の理論的理解を原理へと推進める」(波多野、1940、84)。

類型論：歴史的事象として個別的な体験からいくつかの諸類型を構成し、それによって個別的体験を原理・本質へと接続する機能を果たす。ニーグレンの行うモチーフ研究は、波多野の言うこの類型論に相当する。根本的モチーフとして愛を位置づける点でも、ニーグレンと波多野は一致。

29. 哲学的人間学：愛の根本的モチーフとしての位置づけを理論的に論じ、宗教的体験が人間存在のほかの諸体験や諸活動とどのような関連性にあるのかを論究する。「哲学的人間学は、宗教にその占めるべき地位を与えるが如き生の構造生の姿を提示しつつ宗教をかかる全体との連関において理解することを任務とする」(同書、103)。

↓

哲学的人間学はモチーフ研究の基礎論の一端を担っており、波多野宗教哲学はニーグレンの継承にとどまらず、その理論的哲学的深化である。

S. Ashina

30. 哲学的人間学：人間存在を現象学的記述→人間存在の時間構造（過去・現在・将来）
→時間構造に基づいた人間的生（自然的生と文化的生）の解明。

31. 自然的生：実在者（自己と他者）相互の直接的で外的な接触・衝突を特徴としており、自己はその存在を獲得しつつも絶えずそれを喪失するという流れの中に置かれている。つまり、自然的生の体験する時間は、現在から過去へと絶え間なく流れ去り、過去は無に帰して存在に戻ることはない（時の不可逆性、無常性、可滅性）。この不可避的な帰結が死。

32. 文化的生：自然的生を前提としつつ、これを克服するものとして登場、自然的生の相互衝突を文化という「中立地帯」の設立によって克服を試みる。主体の表現活動（自己実現）を基本特徴としており、哲学（特にイデアリズム）はこの文化的生の自覚的形態。

↓

根本的なアポリア：文化的生の自己実現は、主体による他者の手段化を生じることによって、他者の支配・壊滅に至らざるを得ず、自然・他者連関という自らの存立基盤そのものの解体を帰結する。環境破壊において象徴されるが、文化的世界のいたるところ。

33. 宗教（象徴を介した他者関係）：

自然的生と文化的生：実在者としての真の他者との関わりを構築できない自己中心性。

→アポリアの解決は、自己中心的な他者関係を根本的に転換することによる。

34. 自然的生と文化的生において前面に現れた自己中心性自体が、実在的他者との関わりにおいて可能となった存在に依存している。

→ 他者こそが自己の存在の源であり、自己の存在は他者の贈与である。

他者との関わり＝将来という時間性

35. 波多野の生の現象学と人間存在の時間論は、ニーグレンの根本的モチーフの議論の展開。「愛は主体の他者との生の共同」（1943、148）であり、主体と他者との関係性は、愛の類型においてこそ明瞭な形をとる。文化的生における他者との関係性は、ニーグレンが描いたエロースのあり方に合致し、宗教的生において象徴を介して回復される他者中心の関係性はアガペーとして示されたモチーフにほかならない。

実際、波多野は、文化的生と宗教的生をエロースとアガペーとして類型化し、両者の相違を鮮やかに論じている。

36. 二つの愛は相互に区別するだけで済むほど単純ではない。アガペーがそのようなものとして受容されるには、エロースが前提とされねばならない。

「神聖なる愛の交わりは人倫的共同としてのみ実現される。……信仰においての如く、愛（人への愛）も決して単純なる純粹なる共同ではない。それは何よりも先ず共同への努力、他者への憧れである。それは共同の欠乏より出発せねばならぬ。すなわちそれはエロースの性格を担わねばならぬ」（同書、199）。

37. 「問いと答え」において答えは問いを前提とする。

38. 自然的生、文化的生、宗教という生の諸類型と、それに対応づけられるエピテュミア、エロース、アガペーという愛の諸類型とは、いわゆる段階論的な階層性として理解するのは適切ではない。

それは類型と言うよりも生の要素あるいは質というべきもの。諸類型を構成するモチーフとは、「問いと答え」の構造を有する人間存在の要素・質と解することが適切。

39. ティリッヒの愛の存在論：愛を生を動かす力、疎外に陥った生の再結合である。

「愛の存在論は、愛は一つであるという基本主張をせざるをえなくなる」（Tillich, 1954, 597）、「もし愛がそのすべての形態において、分離から再統合へと駆り立てるものであるとすれば、愛が本性において一つでありながらさまざまな性質をもつということが理解可能になる」（ibid.）。

40. アガペーは、愛の他の諸性質と結び付くことによって働き、それによってそれらの諸性質を超越的なものとの関わりにもたらす一つの質（愛の深み(the depth of love)。「アガペーは他の次元から生全体のなかへ、また愛のすべての諸性質のなかへ入ってくる」(Tillich, 1954, 241)。

41. Paul Tillich, *Love, Power, and Justice. Ontological Analysis and Ethical Application* (1954), in: *Paul Tillich. MainWork 3*, de Gruyter, 1998, pp.583-650.

芦名定道「宗教的実在と象徴——波多野とティリッヒ」、

現代キリスト教思想研究会『近代/ポスト近代とキリスト教』2012年、3-21頁。

Alexander C. Lrwin, *EROS. Toward the World. Paul Tillich and the Theology of the Erotic*, Fortress, 1991.

(4) むすび

42. 「アガペーとエロース」問題：

キリスト教思想史から存在論にまで及ぶ問題連関を包括。

↓

愛が徳として、つまり実践的な事柄として問われねばならないという論点。

ティリッヒ『愛、力、正義』（一九五四年）の副題「存在論的分析と倫理的適用」。

1) 共同体論・正義論。現代の社会倫理・政治思想においては、リベラリズムと共同体主義という問題設定に基づいて多くの議論がなされている。それは正義論と徳論との対立として語ることが可能であって、この論点から見るならば、この問題設定は、たとえばティリッヒが取り組んだように、愛と正義との関係性として論じることによってさらなる追求が可能ならばである。

井上達夫『他者への自由——公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社、1999年。

Paul Ricoeur, *Liebe und Gerechtigkeit / Amour et Justice* (mit einer deutschen

Parallelübersetzung von Matthias Raden), J.C.B.Mohr, 1990.

2) 環境論。共同体と正義の問題は、現代の環境危機に直面したキリスト教思想、つまりキリスト教環境論との関連づけを要求するものであるが、ここにおいても愛は重要なテーマとなる。たとえば、マクフェイグは、キリスト教環境神学において倫理（神の愛）を論じる際に、アガペー、エロース、フィリアの類型論を用いている。

Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress, 1987.

3) 心の理論・脳科学。徳論の対象としての愛は、人間の性格形成あるいは心的事柄の本質に関連しており、実際、これまで愛はキリスト教的な心の議論においても重要な役割を果たしてきた（たとえば、ロロ・メイなど）。この徳論的な愛の問題は、社会脳の議論を介してキリスト教神学との関連が論じられ始めている脳神経科学の最近の動向——ザグゼブスキの徳論などを用いつつ脳科学とキリスト教的徳論（ボンヘッファー）を媒介しようとするスペジオの試み——にも結びついている。

(23) Linda Trinkaus Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press, 2004., Michael L. Spezio, "Social Neuroscience and Theistic Evolution: Intersubjectivity, Love, and the social Sphere," in: *Zygon*, vol.48.no.2, 2013, pp.428-438.