



共立研究

東京基督教大学
共立基督教研究所
〒270-1347
千葉県印西市内野3丁目301-5-3
TEL. 0476 (46) 1137
FAX. 0476 (46) 1292

vol. V No. 1 1999年 11月 15日

特集 神学と人文科学

本号を「神学と人文科学」と題して特集した。前号で「神学と社会科学」として特集したことを受けている。神学は諸学問から孤立しては営まれない。当然、諸学問と異なる特殊性を持つであろうが、しかし人間の営みである以上、その“孤高性”に安住するわけにはいかない。ではどういう意味で諸学問と関係するのか、いや関係させるべきなのか。一つは神学そのものが聖書学、文献学、歴史学と不可避に結びついているという意味で。もう一つは信仰が文化との対話能力を持つため、ないしは同時代人への宣教目的を持つためという意味で。これを人文科学の場合に具体的に例証してみよう。以下の第一論文は新約聖書時代における考察、第二論文は現代文学の中での考察である。

新約聖書とギリシア・ローマ古典

小林 高徳

共立研修センター長／東京基督教大学専任講師

I. はじめに

「新約学徒が、もし新約聖書のみから何かを理解しようするならば、新約聖書についてすら何も正しく理解し得ないのではないか。」これは、マルティン・ヘンゲル（チュービンゲン大学教授）が、国際「新約学会（Studiorum Novi Testamentum Societas）」の1993年総会における会長就任講演でおこなった、学会に対するチャレンジである。¹ 旧約聖書と第二神殿期のユダヤ教文書から、ギリシア・ローマ古典・哲学、今日の多様な解釈学理論に至るまで、学際的なアプローチが要請される新約学研究にとっては当然のことである。

今日の新約学においては、一方で、旧約聖書ばかりでなく、死海文書への注目に代表される第二神殿期のユダヤ教文書からタルグム、ミシュナー、タル

ムードに至る初期ユダヤ教文書との比較で新約聖書が研究されている。また他方で、ポスト歴史批評の多様なアプローチが注目される中で、修辞批評、物語批評や文化人類学・社会学的アプローチ等による研究の多様化に伴って、ギリシア・ローマ古典と第1世紀地中海世界の社会、文化、宗教は、「歴史」に注

目次

- 特集 神学と人文科学
- * 新約聖書とギリシア・ローマ古典
小林 高徳
- * 神学と人文科学
～C.S.ルイスの弁証学における想像力の役割～
井上 政己

目する新約研究において重要さを増している。加えて、グノーシス主義の文書を多く含むナグ・ハマディ文庫の発見に伴って、初代教会の歴史に関するばかりではなく、キリスト教の起源の問題がこれらの文書との関係で論ぜられる。

共観福音書における記述を基にして、パレスチナにおけるイエス運動を初代ユダヤ教社会の枠組みの中で捉えられる傾向がある一方、史的イエスの問題との関係においても扱われるQ資料研究においても、その成否の判断は別にして、ユダヤ教知恵文学や旧約聖書の預言書との関わりの他に、キュニコス派や後のグノーシス主義との関係が論ぜられている。使徒行伝の他の部分やパウロ書簡、公同書簡、黙示録等にも、文化・宗教・社会との接点に関する研究がなされていることは、特別啓示の歴史性を扱う新約学においては歓迎すべきことである。殊に、パウロ書簡等に見られるギリシア・ローマ社会における「家庭訓」や倫理上の奨励²等、ギリシア・ローマの文化・社会との関係における福音の提示と教会のダイナミズムの研究は興味深いテーマである。しかしながら、直接的にギリシア・ローマ世界の中で書かれた使徒行伝、書簡、黙示録を除いて、パレスチナにおけるイエスの言行を扱った福音書とギリシア・ローマ古典との関係は論争の対象となるであろう。

II. エルサレムとアテネと

「実際のところ、アテネはエルサレムと何の関係があろうか。」と言明して、ギリシア的思惟とユダヤ・キリスト教的思惟を鋭く対立させたのは、テルトリアヌスであった（『異端者への抗弁について』7.9）。しかし、この語句の通常の理解に反して、新約聖書解釈の歴史においては、「アテネ」が代表するヘレニズム文化への関心は決して無視されてこなかった。

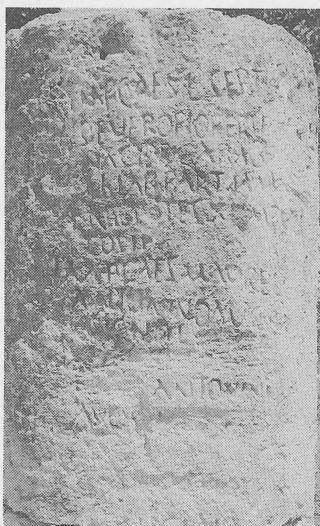
宗教改革期における聖書研究は、ルネサンス以来の西洋古典の素養を前提としていたことはよく知られている。聖書を神学形成の直接的データとして

扱った正統主義とそれへの反動としての自由主義における聖書学においても、西洋古典は神学教育の前提とされていた。この伝統は、今世紀前半に教育を受けた聖書学者のうちには見られたことであるが、戦後の聖書学教育においては必ずしも当てはまらない傾向があった。宗教改革の伝統に立つキリスト教においては、「聖書は聖書自身の解釈者である (*scriptura sacra sui ipsius interpres*)」、「聖書全体から (*tota scriptura*)」という聖書解釈の原則が唱えられてきたが、その前提には解釈者たちの西洋古典学に対する知識の根強い伝統があったことを見過してはならない。

近代の聖書学においても、初代キリスト教の歴史の産物として書かれた新約聖書を理解するために、歴史的、宗教的、思想的、文化的背景の理解が必要であることは、伝統的な歴史批評が強調してきたことであった。福音書研究において、資料批評や様式批評という歴史批評では、現在ある福音書の形成に至るまでの、言わば、福音書の背後にいる諸資料やテクストの小さなユニットの歴史的発展に焦点が当てられてきた。その到達点としての編集史は、それぞれの福音書記者、または、編集者の神学的独自性に注目する。新約聖書の「背景」に注目することは、

キリスト教の宗教としての、または、思想としての歴史的発展の解明を目的とした「宗教史学派」の特徴でもあった。しかし、今日の聖書解釈における焦点が著者から読者へと移る中で³、旧来の「宗教史学派」の歴史理解への批判もあり、新約聖書の「前景」である紀元第1世紀の地中海世界における宗教、思想、文化、社会との関係でテクストを読むことに焦点が合わされつつある。すなわち、ここでの前景は、新約聖書の第一義的な読者達が置かれていた文化脈のことであり、彼らがその使信をどの様に理解したかを考える上で必要不可欠なものである。⁴

なかでも、キリスト教成立の背景としてのユダヤ教の性格について相応しく認識することが重要であろう。伝統的には、当時のユダヤ教を、より純粹な



エルサレム西方にあるローマ時代の
マイル・ストーン (撮影: 小林)

パレスチナ・ユダヤ教とヘレニズム化したユダヤ教とに二区分するコンセンサスに従って、初代キリスト教を、パレスチナ・ユダヤ教の改革運動として生まれ、パレスチナから他の地中海世界に展開するにつれて、その文化・社会に対応してヘレニズム化したキリスト教へと発展したものと考える傾向があった。しかし、M. ヘンゲルの労作『ユダヤ教とヘレニズム』(邦訳、1983年)以来、イエス運動と初代教会の舞台である第1世紀のパレスチナも、既にヘレニズム化が進んでおり、上述の二種類のユダヤ教や、それに呼応するキリスト教という考え方を受け入れがたいものとなっている。

以上の考察は、ギリシア・ローマ文化と旧約聖書以来のユダヤ教の伝統・文化について、両者間の類似と相違とを確認しつつ、両者に通じていることが、今日の新約聖書の学徒に求められていることを示唆している。拙論では、特に福音書、及び、使徒行伝研究におけるギリシア・ローマ文学との対比においてなされる(比較文化的)物語批評の一側面を扱う。⁵

III. ギリシア・ローマ古典と第四福音書

第四福音書は、ユダヤ教から離脱し、ユダヤ教との弁証的対立関係にある共同体の産物であるという歴史批評的研究のテーマ⁶が広く受け入れられた結果でもあろうが、旧約聖書、および、第二神殿期のユダヤ教文書との関わりで第四福音書を解釈しようとする諸研究があり、成果をあげている。⁷では、ヘレニズム的要素は、第四福音書ではその言語であるコイネー・ギリシア語にしか反映されていないのであろうか。

J.L. マーティンの有名なテーマ—ヨハネ福音書はイエスとヨハネ共同体の「二重のドラマ」を提示する一に代表されるように、第四福音書をドラマと見る読みが散見される。しかし、その「ドラマ」が何を意味するかについて、福音書の書かれた第1世紀の地中海世界における歴史的文化脈との関係で十分論議されていなかったが、以下に代表される、近年の文芸批評の諸理論や物語論を適用した研究によって第四福音書のドラマ性の特質が明らかにされつつある。第四福音書の物語論的研究の先鞭をなしたR.A. カルペッパーの『第四福音書の文学構造 (R.A.

Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Designs*. Philadelphia, 1983)』、ヨハネ福音書におけるアイロニーは、旧約聖書と言うよりは、ホメロスの叙事詩やギリシア悲劇におけるアイロニーに類似性が高いというポール・デュークの研究(P.D. Duke, *Irony in the Fourth Gospel*. Atlanta, 1985)、ヨハネ福音書における物語批評の重要性を示し、殊に、ヨハネ18-19章のエウリピデス『バッコスの信女』との類似性を指摘し、十字架は神なる存在イエスに傲慢にも恥を負わせた行為(*hybris*)に対する神の裁きを、イエスが代わって受けすることを意味すると結論付けたマーク・スティッブの研究(M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller. Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. SNTSM 73. Cambridge, 1992)等である。⁸このような学問的貢献と並行して、第四福音書の物語批評をアリストテレスの『詩学』を参考に試みることは興味深い。

アリストテレスは、叙事詩、及び、ギリシア悲劇に関する文芸批評としての『詩学』(XI, 1452a)において、「逆転(περιπέτεια)」、「苦しみ(πάθος)」、「認知、または、発見(ἀναγνώρισις)」を悲劇の「物語(筋)(μύθος)」の3大構成要素として扱う。そのうち「認知」が第四福音書の「物語」の理解にとつて重要であるのだが、それをアリストテレスは次のように定義する。「この語が示すように、認知は、無知から知への変化(ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσις)である。認知を通して幸運か悲運に定められている人々の間に、友情または敵意が生まれる(『詩学』XI, 4以降、私訳)」。⁹人間の普遍的経験の劇的な一側面を描く「認知」は、旧約聖書をはじめ古代オリエントにおいて既に知られ¹⁰、特に、古代ギリシアの叙事詩、悲劇において文学手法として発展を遂げたものである。その定義として、アリストテレスの理解は、簡潔で、有用であろう。

第四福音書、特に、復活後の記事に、このような認知の場面が登場することは、すでに今世紀前半にF.R.M. ヒッチコックによって指摘されていた。¹¹カルペッパーは、さらに、復活以前の記事においても「認知」の場面が数多く含まれることを指摘し、福音書全体の筋書きとの関係を探っている。¹²事実、第四福音書は「無知から知へ」の転換を示す「認知」の

場面が連続して現われ、福音書の筋書きとの関係だけでなく、その物語的キリスト論の重要な要素くなっている。キリスト論との関係についての詳細は紙面を改めて詳述しなければならないが、ここでは、認知の一場面を検証する。

ヨハネ20章11節以降で、空の墓を前にして復活の主に出会ったマグダラのマリアの最初の応答は、読者にはある種、滑稽に映る。福音書記者は、マリアが「イエスが立っておられるのを見た」と記しながら、敢えて彼女がその人物のアイデンティティーについて「無知」であったことに言及している（ヨハネ20:14）。加えて、彼女がイエスを園の管理人であると誤解したことを記す（20:15）。「無知」から「知」への転換は、「マリア」というイエスの呼びかけにより引き起こされる。これはアリストテレスによる認知の種類の分類では、「ことばや行為が必要な理解を呼び起す、記憶による認知」（『詩学』XVI.1-12参照）に属する。アリストテレスは、ソポクレスの『オイディップス王』の結末を例に挙げ、「認知」に伴って「逆転」が起こるとき、劇的効果が絶頂に達する（『詩学』XI.1 ff.）と主張するが、マリアの認知は、まさにイエ

スの十字架と死体の消滅から来る失意（ヨハネ20:11）から復活のキリストとの邂逅における喜び（17節）へのどんでん返し（ペリペテイア）を導き、劇的効果が高められている。「わたしに触っていてはいけない。」（17節、私訳）というイエスの言葉は、劇的な認知に続く抱擁を前提としたとき理解できるからである。これに続く身体上のしるしに基づくトマスによる認知（ヨハネ20:24-29）にも当てはまることがあるが、復活後の認知は、それを経験した初代教会の人々がイエスの復活を疑い得ないアリティーとして経験したことを描く上で、この上ない手段を提供していると言うことができよう。

この他にも、認知の場面は数多いが、この事実は第四福音書の特徴と言うことができる。マーク・ス

ティップは、第四福音書をギリシア悲劇の範疇で扱っている。しかし、それが相応しくないことは、悲劇は、一つの認知を中心に、「日の出から日没までの一日か、それよりも少し長い期間」（『詩論』V.12-14,1449b）の出来事を描写する、というアリストテレスの定義を適用すると明らかとなろう。むしろ、第四福音書における「認知」の連続は、第2世紀に書かれた（エペソの）クセノポンの伝奇小説『エペソ物語（Ephesiaca）』か、アリストテレスが「一貫した認知」（『詩学』XXIV.3,1459b）と性格付けしたホメロスの叙事詩『オデュッセイア』を除いては他に例を見ないものであり、時間的制限なく出来事

を描写したものとしての叙事詩に匹敵するであろう。今日、新約正典の福音書を、「福音書」という新しい文学類型（*sui generis*）であるとする伝統説に代わって、伝記文学（*βίος*）に分類する傾向が強い。¹³イエスの言行録（伝記）としての第四福音書に見られる「認知」等のドラマの手法は、プルタルコスの『英雄伝』にも用いられており、「文学類型の交差路」と言われる第1世紀のヘレンニズム文学の一典型をなしている。



ベテ・シャンの遺跡
(撮影:小林)

IV. 第四福音書の友情論

第四福音書におけるイエスと弟子達の関係、及び、弟子達同士の関係は友情論であるとする指摘は數々なされている。¹⁴イエスが弟子達を「私の友達（φίλοι）」（15:14）と呼ぶとき、アブラハムやモーセを「神の友」とみなしたユダヤ教の伝統が背景にあると指摘されることが多い。¹⁵ここに示された友情論を、旧約聖書におけるヨナタンとダビデの関係に求める解釈は可能であろう。しかし、第四福音書の友情論の頂点とも言うべき、「人がその友人達に代わっていのちを捨てること、これよりも大きな愛はだれも持つてはいない。」（ヨハネ15:13、私訳）は、果たして旧約聖書だけを背景としてのみ解釈することが相応しいであろうか。これと類似する友情の概

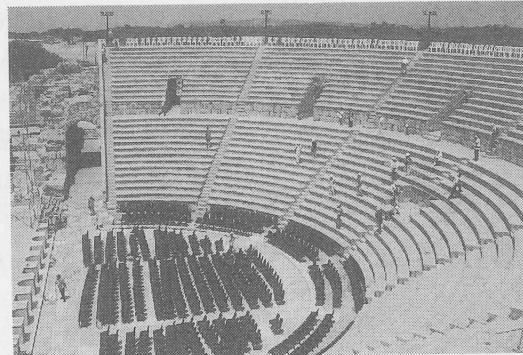
念は既にプラトン(『饗宴』179b)によって言及され、ギリシア・ローマ世界における友情の理想として知られていた¹⁶ことは、この句の文化脈選択のもう一つの方向を示している。アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』で、「数々のことを、友と祖国のためになし、必要とあらば生命さえも捧げることも器量の優れたひとについては真実あることである。」(9巻8章、1169a)¹⁷と述べる。同様の友情論の理想は、紀元1世紀の著作家たちにも知られていた。¹⁸古代ギリシア・ローマ世界では貴族等の特権階級の間において、有力者が自分よりも下位の者を友と呼び、諸々の便宜を図り、将来の為政者として立つための備えとして行われた諸国へ視察

に同行させ、必要とあれば法廷で弁護人(パラクレートス)として弁護する¹⁹というものであった。社会的名誉を重んずるギリシア・ローマ社会において、友情は、平等主義社会とは異なり、通常パトロンとクライアント間の相互利益を図る利害関係の上に成り立っており、上位者の名誉を獲得するための手段でもあったと言われる。その一例として、アリストテレスは、役に立たなくなった友人との友情関係を断ち切ることを認めさえする。その一方、アリストテレスは、友情関係において他人によりも自分に与える人々を「自己愛の人々(φίλαυτοι)」と呼んで軽蔑し、自己犠牲的な人々を「分別のある、高尚な」人々と呼び尊敬する一般論に賛同しつつも、「善い人」は自分のために友人をも益する「自愛者」であり、同時に、善のために友のために犠牲になると論ずる(『ニコマコス倫理学』9巻8章)。このようなコンテクストで理解すると、「友のためにいのちを捨てる」というギリシア・ローマ世界における友情の理想が、十字架につけられたイエス・キリストに当てはめられていることが明瞭であろう。いや、十字架のキリストばかりではなく、キリストの契約の民としての教会にも適用されている。それは、ヨハ

ネ15章9節以降において、契約における相互関係を示す「留まる」がイエスの愛との関係で表現され、イエスの戒めが、イエスの愛を模範とする相互愛(12節)であることからも明らかである。²⁰このような契約と友情論との結合は、地中海世界においては外交関係の表現にも見られ、この広い文化地域の中では決して特異なことではない。²¹その意味において、ヨハネ15章が描く、神の契約に基づく友情の関係を築く教会のありさまは、第1世紀地中海世界に十分理解されるものであったと考えられよう。

また、イエスが父のもとから遣わすと約束する聖霊が、法廷における「弁護者(advocatus)」を意味

するパラクレートス(παράκλητος)と呼ばれ(ヨハネ15:26; 14:16, 26; 16:7)、聖霊が弟子達(信仰者達)にとって友として果たしたイエスの役割を受け継ぐこと(ヨハネ14:16「もう一人の弁護者(ἄλλος παράκλητος)」)を意味していることも注目に値する。特に、迫害に言及するヨハネ16章の文脈での聖霊の弁護者としての働きは、地上の法廷では敗訴するかに見える弟子達を、同時



カイザリヤの半円形劇場
(撮影: 東中三枝子)

に進行する神の法廷においてキリストの証人として共に立たせ、不信の世を糾弾することである。ここには、神の民に対する迫害が引き起こす神義論の問題を扱ったダニエル書7章等にも見られる、地上の法廷と異なる、神の真の法廷の裁定が信仰の故に迫害される神の民のためにあるという、二重の法廷の概念が反映されている。²²ここにおいて、ギリシア・ローマの法廷と、旧約聖書から続くユダヤ教の伝統に見られる地上の法廷と神の法廷という二重の法廷概念の統合を見る能够であるのではなかろうか。

V. エウリピデスの『バッコスの信女』とピリピにおける解放(使徒16章)

使徒16章における、マケドニア州の最初の宣教

地ピリピでのパウロとシラスの牢獄からの解放と宣教のエピソードは、エウリピデスの悲劇との関連を想起させる。エウリピデスの代表作の一つ『バッコスの信女』は、著者の晩年（紀元前408年頃）、マケドニア滞在中に記されたと推測されている。三大悲劇の一つとして、地中海世界において広く例祭等で上演されていたと言われ、使徒行伝の読者達には馴染みの深いものであったことは疑い得ない。東方から来た、バッコス信仰の布教者の姿をとつて現われ、その領域の女性たちを惹きつけていたディオニソス神を、テーバイの若き王ペントエウスは捕らえ、両手を縛り上げ、獄屋（厩舎）に閉じ込める。怒りを発したディオニソスは、自らの縄目を解き（447-48）、ペントエウスの屋敷を震撼させ、扉を開き、破壊する。廃墟の中から無傷で出てきたディオニソスは、神を捕縛し、閉じ込めた罪に対する報いの恐ろしさをペントエウスに指摘する。しかし、若き王は、悔い改めず、バッコスの信仰が社会を混乱させるものであるとみなして、その領土から排除しようとし、女装してその儀式を盗み見ようとするが、皮肉にもそこに参加していた母アガウエに無残に殺されてしまう。

この悲劇を背景にして読むとき、パウロとシラスがピリピの牢から地震と超自然的介入によって解放された記事は、よりニュアンス深く理解されよう。²³牢の看守が打ち震えてパウロとシラスの前にひれ伏して、「救われるためには何をしたらよいでしょうか。(30節)」と聞く姿は、神を認識せずに、神の誉れを蔑ろにする自らの傲岸さ(*hybris*)を暴露したペントエウスと対比できる。²⁴更に、『バッコスの信女』の「物語(筋)」が、神が人の姿をとつて現われ²⁵、(旅人として)もてなす者には祝福を、そうしないものには裁きをもたらすという地中海世界に広く知られていた信仰(*θεοξενία, theoxeny*)²⁶に基づいていいると考えられるが、一家が受洗した後パウロとシラスをもてなしたという記録(34節)は、この記事がエウリピデスの悲劇との比較で読まれるとき、結末における対比がより明らかとなる。ペントエウス王の悲劇との逆説を描く、牢の看守が救済されるエピソードに、福音の真実性・優越性が立証されていると言うことができよう。

VI. 結語

以上の例は、あくまでも第四福音書と使徒行伝16章に限られており、新約聖書に反映されているギリシア・ローマ文学における物語と友情論の伝統という側面にすぎない。守備範囲は非常に限定されているとはいえ、上述の例は、新約聖書がそこにおいて書かれた、ヘレニズム化された第1世紀地中海世界という文化脈を認識することの重要性を示している。第四福音書研究について言えば、物語論的研究が内テクスト的側面に中心的関心を寄せる傾向に対する警鐘となろう。また、今回扱った新約聖書の部分とギリシア・ローマの物語文学との類似性は、前者が、多神教を背景とする後者の土壤において、また、そのような土壤に住む人々に向けて書かれたことばかりでなく、既にそのような宗教的土壤に対する神学的弁証の取り組みを示唆するものもある。もし「新約聖書神学」を論ずるとするならば、このような文化的・宗教的融和と拮抗のダイナミズムも考慮してなされなければならないであろう。また、そのような新約学へのアプローチこそ、異文化における福音の宣教を考える際に有益なものとなることは疑い得ない。

注)

- 1 M. Hengel, 'Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft'. *NTS* 40 (1994) 321-357, p.321.
- 2 例えば、G.E. Sterling, 'Hellenistic Philosophy and the New Testament', in Porter, S.E. ed., *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Leiden, 1997, pp. 313-58 参照。
- 3 読者批評、読者応答批評などがある。
- 4 勿論、新約聖書各書の修辞的目的を知るためにには、その対象である直接の読者のいる文化脈を再構築する必要があることは言うまでもないが、多くの場合、その同定は著者の（思想的、宗教的）背景の解明と同様、容易ではないことは注意しておかなければならない。むしろ、物語批評が明らかにしたように、実際の著者と読者と区別されるテクストが想定する文学上の構築としての「内包の著者」と「内包の読者」を想定して、両者の言語学的、文学的、文化的、社会的にどのようにコード化されているかを検証することが適當であろう。D.F. Tolemie, *Jesus' Farewell to the Disciples. John 13:1-17:26 in Narratological Perspective*. Leiden, 1995, pp. 13-21 参照。
- 5 現段階のドイツ圏では、第四福音書の神学探求への興味が、物語論的研究に優先している感があることは、ここ

に紹介する研究が限られていることからも明らかであろう。

6 J.L Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville, 1979、邦訳『ヨハネ福音書の歴史と神学』原義雄、川島貞雄訳（日本基督教団出版局）1984年、R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciples. The Life, Loves, and Hates of an Individual Church in New Testament Times*. New York, 1979 参照。

7 例えば、John Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford, 1991; M. Scott, *Sophia and the Johannine Jesus*. JSNTS 71. Sheffield, 1992; D.M. Ball, 'I AM' in John's Gospel. *Literary Function, Background and Theological Implications*. JSNTS 124. Sheffield, 1996; J.J. Kanagaraj, 'Mysticism' in the Gospel of John. *An Inquiry into its Background*. JSNTS 158. Sheffield, 1998 等が挙げられよう。

8 他に、物語批評的研究そのものではないが、広く地中海世界のヘレニズムの文化・社会から用例にあたり、ヨハネ13章でのイエスによる洗足の意義を論じた John Christopher Thomas, *Footwashing in John 13 and the Johannine Community*. JSNTS 61. Sheffield, 1993 も付け加えたい。第四福音書とヘレニズム文化との類似性を指摘するこれらの研究とは異なり、構造主義と読者応答批評に依存しつつも、第四福音書の形式は、旧約聖書の伝統にあるユダヤ教文書の影響の基に、キリストの十字架の神学的理解を促すものであると結論する M. Davies, *Rhetoric and Reference in the Fourth Gospel*. JSNTS 69. Sheffield, 1992、も参照。

9 Aristotle's *De Arte Poetica Liber*. Ed. R. Kassel. Oxford, 1965 参照。

10 創世記 45:1 – 4 (使徒 7:13 参照)。ホメロスと地中海世界東部の古代文学との関係については C.H. Gordon, 'Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature'. HUCA 26 (1955), pp. 43-108 参照。

11 F.R.M. Hitchcock, 'Is the Fourth Gospel a Drama?' *Theology* 7 (1923), pp. 307-17.

12 R.A.Culpepper, 'The Plot of John's Story of Jesus'. *Interpretation* 49 (1995), pp. 347-58.

13 R.A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. SNTSM 70. Cambridge, 1992 参照。

14 例えば、R. Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary*. Philadelphia, 1987, p. 543. Eldho Puthenkandathil, *Philos: A Designation for the Jesus-Disciple Relationship*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1993 参照。

15 イザヤ 41:8、第2列王 20:7、ダニエル 3:35f (七十人訳)、ヤコブ書 2:23、ヨベル書 19:9、アブラハムの默示 9:6;10:6、アブラハムの遺訓 16(A)/13(B)、ダマスコ文書 3:2 – 4、フィロン『酔いざめのノア』55f、『アブラハムの移住』45。モーセが神の友と呼ばれるのは、出エジプト 33:11、フィロン『モーセの生涯』I. 156、『アベルとカインの犠牲』130、『アブラハムの移住』45。Thomas Knöppler, *Die theologia crucis des Johannesevangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und*

Erhöhungschristologie. WMANT 69. Neukirchener, 1994, p. 209 参照。

16 他に、エピクテトス『語録』II. 7. 3; III. 24. 64 f; ピロストラトス、*Vit. Ap.*, VII. 11 – 14; ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』X. 121。

17 引用は加藤信朗訳、「ニコマコス倫理学」『アリストテレス全集』13巻、岩波書店（1988年）に従った。最近のアリストテレスの友情論研究については、Suzanne Stern-Gillet, *Aristotle's Philosophy of Friendship*. New York, 1995 参照。勿論、第四福音書における友情論は、紀元1世紀の著作家のものとの比較することによってより有効な結果を得ることが可能であろう。

18 セネカ『書簡集』1. 9. 10、プルタルコス「コロテス論駁」『倫理論集』1111B、(2世紀の)ルキアノス『トクサリス、または、友情論』6. 31。S. van Tilborg, *Imaginative Love in John*. BIS 2. Leiden, 1993, pp. 150 - 54, Alan C. Mitchell, "Greet the Friends by Name": New Testament Evidence for the Greco-Roman *Topos* on Friendship'. *Greco-Roman Perspectives on Friendship*. Ed. J.T. Fitzgerald. SBLRBS 34. Atlanta, 1997, pp. 257 - 259 参照。

19 例えば、プルタルコス、*De amicorum multitudine*, 6(95C) 参照。

20 同様な理解は、Puthenkandathil, *Philos*, p. 211-12 にも見られる。

21 ディオドロス・シクリス、『34+35断片』39a、ヨセフス『ユダヤ古代誌』12. 396。

22 第四福音書の全物語構造は法廷闘争として描かれている事に関する優れた論説については、A.T. Lincoln, 'Trials, Plots and the Narrative of the Fourth Gospel'. JSNT 50 (1994), pp. 5 - 30 がある。

23 コンツェルマンは、15章 26節と『バッコスの信女』の記事の並行を指摘する。H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*. Hermeneia. Philadelphia, 1987, p. 132.

24 看守のパウロとシラスへの呼びかけはκύριοιであり、それ自体目上の者に対する尊敬を表す一般的表現であり、実際多くの翻訳がそのように解釈している。しかし、ローマ植民都市ピリピの多神教の宗教事情を鑑み、エウリピデスの『バッコスの信女』との対比が十分可能な使徒 16章のコンテクストを考慮すると、看守がパウロ達を神々と誤解していることが意図されているという解釈には説得力がある。その理由として、(a) 29節で看守の震撼を表す表現としてのἐντροποςが、7:23で神を見たモーセの反応を表すのに用いられていること、また、(b) 31節ではイエスが主であること (πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν) が強調されており、30節での看守の理解との対比が意図されているとみなされること、が考えられる。使徒 14章 11–15節 参照。

25 『バッコスの信女』54 参照。

26 このような信仰の典型的な例は、ホメロス『オデュッセイア』17. 184 – 7に見られ、プラトン『ソピステス』216. C4f; 216. B3; プルタルコス「ファビウス・マクシムス」『英雄伝』777 等によっても引用されている。

神学と人文科学

～C. S. ルイスの弁証学における想像力の役割～

井 上 政 己

東京基督教大学専任講師

「神学と人文科学」というお題を頂戴しました。現代の神学教育における…とか、ましてや、21世紀の…といったことを直接ウンナンすることが、この私に求められているのではなかろうと解釈しました。なにせ、私ときたら、16世紀で時計が止まってしまっているような人間ですから。

そこで、やはり、専門分野であるルネサンス・宗教改革の視座からこのテーマを扱ってみようと思われた知恵を絞りました。

例えば、ルネサンス・ヒューマニズムがもたらしたギリシア・ローマ古典の研究が、今までになかった聖書解釈を可能にし、いやむしろ強要し、新しい聖書の読み方が、必然的に新しい神学の方法を生み出し、新しい方法論に裏打ちされた神学体系が構築されていく、そこらあたりの経過を歴史的に辿ってみてはどうか。この場合には、「神学と人文科学」は、「プロテスタンティズムとルネサンス・ヒューマニズム」と置き換えることでしょう。

あるいは、神学教育における、ということを意識するのであれば、「蓋し16世紀宗教改革は、教会の改革であるにとどまらず、教育の改革であった」と書き出すのもいい。そして、パリのスタンダック、ヴォルマール、コルディエ、ヴィッテンベルクのランヒトン、ストラスブルのシュトゥルム、ローザンヌのベザ、ジュネーヴのカルヴァン、彼らの教育改革と教育機関設立に関する理念と実践を素描する。なかんずく、神学教育の不可欠な基礎としてギリシア・ローマ古典をいかに重要視しておったか。カルヴァン在職当時のジュネーヴ・アカデミイの「時間割」や「学則」が手元にあるので、それを紹介するのもいい。さらに、神学教育におけるリベラル・アーツの重要性というふうに、今日的課題に及ぶことも可能でしょう。

あるいはまた、ルネサンス・ヒューマニズムが培ったギリシア・ローマ古典の蘊蓄と教養が、より高い倫理観とより鍛られた品性とより気高い人格をもたらし、ひいては、より深い靈性とより真摯な信仰へつながっていくことに注目するのも意義深い。平たく言えば、碌でもない人間がクリスチャンになったところで碌でもないクリスチャンができるがあるに過ぎないが、りっぱな識見と人格を有する者がひとたび入信するやりっぱな識見と人格を有するクリスチャンとなる、ということ。まともな信仰者を育てようと思うなら、聖書ばかり何百回・何千回通読させたってダメダメ、むしろ、人文学を学ばせよ、ギリシア・ローマ古典を修めさせよ、と説き進む。さらに口幅ついたいことを吐くとすれば、牧師たる者すべからく人間通であるべし、深い人間洞察と広い人生観察なくして、説教も牧会もあり得ない。さればこそ、ホメロスを読め、ギリシア悲劇を観よ、ダンテを、シェイクスピアを、ミルトンを、と畳みかけてもいい。遠く異朝をとぶらへば、アウグスティヌスあり、エラスムスあり、カルヴァンあり、ウェスレーあり、ちかく本朝をうかがふに、内村をみよ、植村をみよ、矢内原をみよ、などなど。しかしよく考えてみれば、これはむしろ『共立研修』向きという気がしてきます。なんといっても『共立研究』ですから、威勢のいい与太ばかりというのは憚られます。

結局のところ、ああだこうだとひとりブレイン・ストーミングをひとしきりした結果、ルネサンス・ヒューマニズムでも宗教改革でもなく、エラスムスでもカルヴァンでもなく、C. S. ルイスでいくことに決めました。突飛な飛躍のようですが、共立基督教研究所の御茶の水エクステンションで、かつて「C. S. ルイスを読む」という講座をした因縁もあ

ります。C. S. ルイスといえば、その本職は中世・ルネサンス期の英文学、まさに人文学の専門家。しかも、信仰的・神学的著作も数多くありますから、このタイトルにはうってつけの人物であることは異論ありますまい。ですから、C. S. ルイスを取り上げることによって、「神学と人文科学」というテーマに一光を投じてみたい。

はじめに断っておくべきことは、「C. S. ルイスにおける神学と人文科学」とはいっても、C. S. ルイスにとってのお家芸である人文学と旦那芸である神学の関係性や影響について、これから論じるのではないということです。英文学者C. S. ルイスがいかに神学したか、その利点と欠点は、といった問題を論じません。

第一、「C. S. ルイスの神学」というものが、例えば、「パウロの神学」とか「アウグスティヌスの神学」とか「ルターの神学」とか「バルトの神学」とか言うときと同じ意味で存在するものではありません。そういう意味においては、ルイスは神学者ではなかった。なにか独創的な神学大系を構築したわけでもなければ、独自の信仰的境地を切り拓いたわけでもない。ルイスが信じ告白し教える神学は、臆面もなく正統的で恥ずかしげもなく伝統的でした。自ら "mere Christianity" と称するところのものです。

Ever since I became a Christian I have thought that the best, perhaps the only, service I could do for my unbelieving neighbours was to explain and defend the belief that has been common to nearly all Christians at all times..."mere" Christianity, which is what it is and was what it was long before I was born and whether I like it or not. [Mere Christianity (New York: MacMillan, 1952), pp. 6-7]

柳生直行の口を借りれば、

では、まじりつけのない生一本のキリスト教とはどういうものなのか。それは - 「あらゆる時代を通じて、ほとんどすべてのクリスチャンが共通に抱いてきた信仰」、また「厳然と存在し、わたしの生まれるずっと昔から、わたしの好むと好まざるとにかかわ

らず、厳然として存在してきた純粋のキリスト教」である。要するに、天地創造、人類の堕落、イエス・キリストの受肉、十字架の贖罪、肉体の復活、奇跡、再臨、裁き、全自然の終末的あがない、天使、悪魔、天国、地獄を事実として信ずる昔ながらのキリスト教である。[『お伽の国の神学：C. S. ルイスの人と作品』(新教出版社、1986)、110頁]

言い換えれば、カルヴァンが『基督教綱要』でいうところの "articuli fidei" のことだと思えばいいでしょう。教義学でいうところの、いわゆる "articuli fundamentales" です。

ですから、C. S. ルイスという人物は、神学的には、人文学の専門家ならではといった特徴はみられません。強いて挙げるなら、教父たちと中世神学者たちに拠っているという点が、中世の専門家にふさわしいと言えるでしょう。また、昔ながらの、つまり、歴史的正統的伝統的キリスト教をよしとするのは、歴史家ルイスなればこそとも言えるでしょう。次の引用がそれをよく示しています。

The only safety is to have a standard of plain, central Christianity ("mere Christianity" as Baxter called it) which puts the controversies of the moment in their proper perspectives. Such a standard can be acquired only from old books. ["On the Reading of Old Books" in *God in the Dock* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970), p. 201]

唯一の安全弁は、目下の論争を正しいやり合いで見るための、平易な、中心となるキリスト教の基準(つまり、バクスターの言う「キリスト教の精髓」)を持つことです。こうした基準は、古い本からしか得られません。[「昔の本を読む」『被告席に立つ神』本田峰子訳(新教出版社、1998)、24頁]

ついでながら、中世の生き残りを自称し、自分生きている時代のことごとくを嫌悪し、映画ともテレビとも芝居とも新聞・雑誌とも無縁であったルイスが、現代の盲点を指摘し続けた、最も鋭く本質的な20世紀文明社会の批評家であった事実は、小気味

よい逆説です。

このように、ルイスの真骨頂は、昔ながらのキリスト教を、世俗化し「脱キリスト教化」("unchristening") した20世紀の社会に対して、あるいは力強く弁明し、あるいは説得力をもって宣べ伝えたことがあります。一口で言えば、その弁証学 (Apologetics) にこそルイスの偉大さはありますところなく発揮された。「C. S. ルイスの神学」というよりも、むしろ、「C. S. ルイスの弁証学」をこそ論すべきなのであります。

ゆえに、「C. S. ルイスにおける神学と人文科学」を「C. S. ルイスにおける弁証学と人文科学」と置き換えましょう。さらに、「人文科学」のほうも、学の領域としての人文科学や、専門分野としての人文といった限られた意味にとらずに、文学作品や芸術活動をよってならしめるところのイマジネーションの力、想像力、の謂いに用いさせていただく。よって、「C. S. ルイスにおける弁証学と想像力」、ないしは「C. S. ルイスの弁証学における想像力の役割」とサブ題を付させていただくこととします。

こういうわけで、ルイスは、20世紀という時代の変化に鑑みた新しい神学的発展を目指したわけではなく、また、新たな神学的構築を求めたのでもありません。代々の聖徒らが、そして教会が、信じ告白し教え続けてきた、昔ながらのキリスト教の核心的メッセージを、20世紀の聴衆向けに宣べ伝えたということなのです。ルイスの言葉をそのまま用いるなら、"explain and defend" ということになります。別の言葉を使えば、"defend"（擁護・弁証）し "persuade"（説得）するということ、これこそが、きわめて平たく言い切ってしまうなら、弁証学 (Apologetics) に他なりません。つまり、「キリスト教の精髄」を特定の時代向けに、特定の文化向けに、defend し persuade するという営みのことです。

2世紀の護教家(Apologist)たちの著作からもあきらかに、キリスト教信仰を defend（擁護・弁証）するために、最も多く用いられる手段は、理性的で論理的な理詰めの議論です。この点においても、ルイスは20世紀の白眉です。ウォーターゲートがらみで失脚したチャールズ・コルソンは、一流の法律家であり政治家でした。彼は、ルイスの著作を

きっかけとしてやがて信仰へと導かれるのですが、ルイスとの遭遇を次のように回顧しています。

I opened *Mere Christianity* and found myself (instead) face-to-face with an intellect so disciplined, so lucid, so relentlessly logic that I could only be grateful I had never faced him in a court of law. [Charles W. Colson, *Born Again*, p. 121]

ところが『キリスト教の精髄』をめくってみると、そこに展開されるのは徹底して鍛えられ、明快で一分のすきもない論理的な知性であったので、こんな人を法廷で敵に回さないで済んだことを感謝したい気持ちになった。[チャールズ・コルソン『ボーン・アゲイン』湖浜馨訳(いのちのことば社、1979)、167頁]

こうした論理的・理知的論争家としてのルイスの面目が最も如実なのは、上にも触れている *Mere Christianity* 『キリスト教の精髄』(新教出版社) のほかに、*Miracles* 『奇跡論』(すぐ書房) や *The Problem of Pain* 『痛みの問題』(新教出版社) などが挙げられます。ルイスの文字通り水も漏らさぬ議論に、あまたの論客や思想家があるいは舌を巻き、あるいは尻尾を巻いたことでした。

しかし、舌や尻尾を巻いたとしても、心まで開くとは限らない。理詰めの議論一本槍では、相手を説き伏せねじ伏せることは可能でも、説得し納得させ受け入れさせるまでにはいたらない。弁証学の目指すところが、defendのみならず、persuadeであるからには、「徹底して鍛えられ、明快で一分のすきもない論理的な知性」だけでは不充分です。そこで、この persuade するためのもっとも有効な手段として、ルイスは、imagination想像力という方法に訴えるのです。Reason理性という番兵を素通りし、人の内奥に直接はたらきかけることができるのが、imagination想像力であるというわけです。そして、ルイスの弁証家としての最大の強みは、reasonとimagination両方を、しかもそれぞれ最大限に、兼ね備えているところにこそ存するのです。柳生直行は、「すべての人間は、生まれながらにして、アリストテリアンかプラトニストかのいずれかである。…これらは

相異なる二種類の人間であって、このほかに第三種の人間を考えることは、ほとんど不可能である」とのコウルリッジの言葉を引いて後、

プラトニストであると同時にアリストテリアンであったルイスは、当然のことながら、アウグスティニアンにしてトミスト（トマス・アクイナスの信奉者）でもあった。さらに、このような対立概念を並べ立てるなら、ルイスはロマンティストにして（T・S・エリオットと同類の）クラシシスト、想像的人間にしてラショナリスト（理性主義者）、幻想的で分析的、感覚的で知性的、超自然主義者にして自然愛好家、靈的にして論理的、煉獄を信じながらプロテstant、純福音的でしかもピューリタン

嫌い、生一本のキリスト教を説きつつ神話や異教に対して寛大、そして非独創的（自己末梢的）でありながら独創的、であった。

これは、まことに珍しい現象であると言わねばならない。少なくとも私はこんな人物に、他に、出会ったことがない。とにかく、あのコウルリッジ先生が「決してありえない」とおっしゃっていることを、みごとにやり果せているのだから、私としては驚かざるをえないのである。〔『お伽の国の神学：C. S. ルイスの人と作品』（新教出版社、1986）、13頁〕

と評価しています。ディアレクティケートレトリケー、両方の武器を自在に操るのですから、まさに最強の論客です。

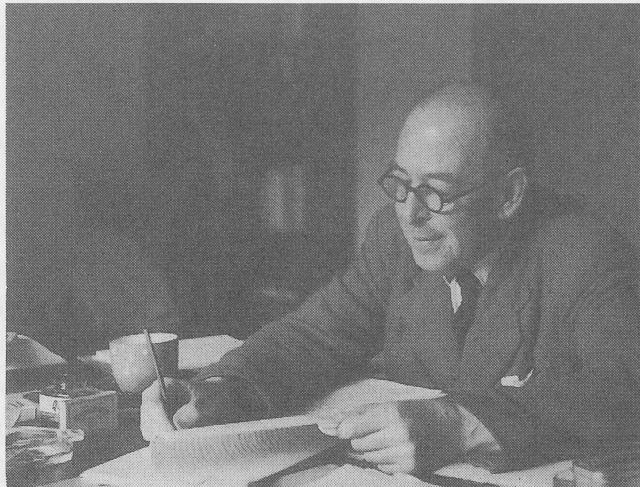
アリストテリアンかプラトニストか、人は生まれながらにして、どちらかなのだとコウルリッジは言いますが、ルイスにしても、なにも、生まれながらにして、「プラトニストであると同時にアリストテ

アン」だったわけではないようです。ルイスの生涯を通じて、両者の葛藤というか緊張がみてとれます。詩人として世に出ることを夢見ていた10代・20代、これは、imagination偏重時代。キリスト教信仰入信を契機に、その偏重に対する反省と反動から、reasonを主とし imaginationを従とする30代・40代。靈的半生記 *Surprised by Joy*『不意なる喜び』（すぐ書房）を書き上げることによってもたらされた、reasonとimaginationの和解をみた50代。そして、ついには、*Till We Have Faces*『愛はあまりに若く』（みすず書房）において到達した、reasonとimaginationが統一・融合された新境地。私の友人でHope College英文学教授Peter Schakelは、その変遷をこう辿りますが [Reason and

Imagination in C. S. Lewis: A Study of Till We Have Faces (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984)]、私も全く同感です。

特定の時代向けの弁証、特定の文化向けの弁証、と申しました。だからこそ、imagination想像力というものが効果を発揮するのです。人は皆、自分の時代や文化特有の世界観、常識、固定観念、偏見、盲点を有しています。Reasonによってそれらを指摘することもできますが、それらを変革していく起爆剤となるのは、imaginationです。Imagination想像力は、reason理性によって、あるいは抑圧されあるいは守られている、人の深層意識に直接に作用するからです。

I thought I saw how stories of this kind could steal past a certain inhibition which had paralyzed much of my own religion in childhood. Why did one find it so hard to feel as one was told one ought to feel



C.S. Lewis (1898.11.29 – 1963.11.22)

about God or about the sufferings of Christ? I thought the chief reason was that one was told one ought to. An obligation to feel can freeze feelings. And reverence itself did harm. The whole subject was associated with lowered voices; almost as if it were something medical. But supposing that by casting all these things into an imaginary world, stripping them of their stained-glass and Sunday School associations, one could make them for the first time appear in their real potency? (*Rehabilitations and Other Essays*, p. 37)

いわゞもがな、ルイスにとって、imagination想像力は、空想、作り事、偽りを意味しません。Reasonと並んで重要な真理にいたる手段なのです。ただ、両者には、異なる機能があると指摘します。

We are not talking of truth, but of meaning: meaning which is the antecedent condition both of truth and falsehood, whose antithesis is not error but nonsense. I am a rationalist. For me, reason is the natural organ of truth; but imagination is the organ of meaning. Imagination, producing new metaphors or revivifying old, is not the cause of truth, but its condition. ("Bluspels and Flalansferes", pp. 157-158)

Reason理性が真理を把握する媒体であるのに対して、imagination想像力は真理が意味するところを理解させる媒体だというわけです。いや、理解させるというよりも、その意味を実感させてくれる、味わさせてくれる、あたかも体験・経験させてくれる、と言ってもいいでしょう。

悪魔が、戯画か、あるいはその対極としてオカルト現象をしか意味しなくなった現代社会に、*The Screwtape Letters*『悪魔の手紙』(すぐ書房)は、誘惑者としての悪魔という(現代人にとっては)新鮮なイメージを喚起させます。*The Lion, the Witch and the Wardrobe*『ライオンと魔女』(岩波書店)は、善と惡の相克や身代わりの贖罪といった「真理」が内包する「意味」を実感させます。永遠の生命や来世の希望を失って久しい現代人に、*The Great Divorce*

『天国と地獄の離婚』(みくに書店)は、挑みかかります。例えば、天国の草花が、ダイヤモンドのごとく堅固なものとして描かれているのを読むとき、私たちの現実認識は、衝撃とともに押し広げられます。

上にも触れましたが、ことに晩年のルイスは、reason理性と imagination想像力の統一・融合を果たします。そこにおいては、imagination想像力は、弁証のための有効な武器というにとどまらず、私たちの認識論の本質に深く関わる事柄として理解されるようになります。

Human intellect is incurably abstract. Pure mathematics is the type of successful thought. Yet the only realities we experience are concrete—this pain, this pleasure, this dog, this man. While we are loving the man, bearing the pain, enjoying the pleasure, we are not intellectually apprehending Pleasure, Pain or Personality. When we begin to do so, on the other hand, the concrete realities sink to the level of mere instances or examples: we are no longer dealing with them, but with that which they exemplify. This is our dilemma—either to taste and not to know or to know and not to taste—or, more strictly, to lack one kind of knowledge because we are in an experience or to lack another kind because we are outside it. As thinkers we are cut off from what we think about; as tasting, touching, willing, loving, hating, we do not clearly think. You cannot study Pleasure in the moment of the nuptial embrace, nor repentance while repenting, nor analyse the nature of humour while roaring with laughter. But when else can you really know these things? "If only my toothache would stop, I could write another chapter about Pain." But once it stops, what do I know about pain? ("Myth Became Fact" in *God in the Dock* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970), pp. 65-66] 人間の知性は、どうしようもなく抽象的なものです。純粹数学は、典型的に成功した思考です。しかし、私たちが経験できる真理は—この楽しみも、この犬も、この人も—皆、具体的です。ある人を愛し、ある痛

みに耐え、ある楽しみを味わっている時に、私たちは、知的に<楽しみ>や、<痛み>や<人格>とはなにかを把握しようとはしていません。逆に、知的に考え始めれば、具体的な真理は単なる例の次元に沈んでしまい、それら自体ではなく、それらが例示するものを考えているのです。

これが私たちのジレンマなのです。-味わって知らざるか、知って味あわざるか-つまり、もっと厳密に言えば、体験の最中にいるために片方の種類の知識を欠くか、体験の外に出たために、もうひとつの方の知識を欠くか、どちらかなのです。考える主体としては、対象から切り離されており、味わったり触れたり望んだり愛したり憎んだりしている時には、明確に理解していないのです。明確に考えれば考えるほど、私たちは対象から離れてしまいます。そして、真理に深く入りこめば入りこむほど、考えられなくなってしまうのです。結婚の抱擁の瞬間に喜びについて研究したり、罪を悔いながら悔悛について研究したり、大笑いしながらユーモアの性質を分析したりは出来ません。しかし、それ以外にいつ、そうしたことは本当に分かるでしょうか。「もし、歯痛が止まってくれさえすれば、私は<痛み>について、もう一章書けるでしょう」。でも、いったん歯の痛みが治まれば、痛みについて私はなにを知っているというのでしょうか。[「神話は事実になった」『偉大なる奇跡』本田峰子訳（新教出版社、1998）、76頁]

これが、私たちの認識における限界でありジレンマです。「この悲劇的なジレンマを」とルイスは続けて言います。「神話はいくぶん解決してくれるのです」ルイスは、reason理性とimagination想像力が理想的に統一・融合された姿を、myth神話の中に見いだすのです。ここでいう神話とは、歴史的事実の反対語ではありません。事実よりもむしろ永遠不変の真理を味じあわせてくれる媒体としての神話です。ルイス自身の説明によると、

a "myth" in the Socratic sense, i. e., an account of what may have been the historical fact. Not to be confused with "myth" in Dr. Niebuhr's sense (i. e., a symbolical representation of non-historical truth).

[*The Problem of Pain*, p. 77]

ソクラテス的「神話」(歴史的事実でありえたかも知れない話。これを、ニーブールのいう意味での「神話」と混同しないように。(ニーブールのそれは、非歴史的真理の象徴である。)[『痛みの問題』中村妙子訳（新教出版社、1976）、95、210頁]

ということになります。このルイス独特な理解における神話が、**reason**理性のみによる真理認識と**imagination**想像力のみによるその欠けたるところをお互い補い合うことによって、私たちが真理を味わうことを可能たらしめるというのです。

Of this tragic dilemma myth is the partial solution. In the enjoyment of a great myth we come nearest to experiencing as a concrete what can otherwise be understood only as an abstraction. At this moment, for example, I am trying to understand something very abstract indeed—the fading, vanishing of tasted reality as we try to grasp it with the discursive reason... You were not knowing, but tasting; but what you were tasting turns out to be a universal principle. The moment we state this principle, we are admittedly back in the world of abstraction. It is only while receiving the myth as a story that you experience the principle concretely.

When we translate we get abstraction—or rather, dozens of abstractions. What flows into you from the myth is not truth but reality (truth is always about something, but reality is that about which truth is), and therefore, every myth becomes the father of innumerable truths on the abstract level. Myth is the mountain whence all the different streams arise which become truths down here in the valley; *in hac valle abstractionis*. Or, if you prefer, myth is the isthmus which connects the peninsular world of thought with that vast continent we really belong to. It is not, like truth, abstract; nor is it, like direct experience, bound to the particular. [ibid., p. 66]

偉大な神話を楽しんでいる時、私たちは、それ以外の方法では抽象的にしか理解できないものを、ほと

んど具体的に体験できるのです。たとえば、この瞬間、私は本当に抽象的な何か—理性的推論では、把握しようとしているうちに消えてしまう、真理の味わい—を理解しようとしているのです。…神話は、理解しようと読むものではなく、味わうものなのです。そして、その味わったものが結局普遍的な原理なのだと、分かるのです。ただしその原理をはつきりと述べてしまえば、もう、私たちは抽象の世界に戻ってしまっているのですが。神話は、物語として受容している間だけ、その示す原理を具体的に経験することができるのです。

神話は、翻訳してしまえば、抽象—何十もの抽象—になります。神話からあなた方に流れ込んでくるのは真実ではなく真理です。(真実とは常に何かに〈関する〉ものであり、真理とは、真実が〈関している〉当のものなのです。) ですから、すべて神話は、抽象的次元では、無数の真実の父となるのです。神話という山から流れ出た多様な流れは、この谷間、この「別れの谷間」で、真実となるのです。もし、こう言っても良ければ、神話は、思考という半島世界を、私たちが本当に属する大陸に結びつける地峡なのです。神話は命題的な真実のように抽象的ではなく、実体験のように個々の事例に限定されてもいいものなのです。[上掲書、77-78頁]

以上、C. S. ルイスの弁証学におけるimagination想像力の役割、それと reason 理性との関わり、さらには、両者が統一・融合された形としてあらわれる神話についてご紹介してまいりました。最後に申し加えるならば、『ナルニア物語』において、S F 三部作において、『天国と地獄の離婚』において、なかなかづく *Till We Have Faces*において、ルイスの残した偉業は、単に物語やファンタジーの創作といった枠にとどまりません。それは、ルイス自身が定義するところの神話の創造にほかならないでした。

『共立研究』 バックナンバー

Vol. I No.1(1995, 12)

- * 「共立研究」創刊の辞 (櫻井団郎)
- * 連載「現代のキリスト教哲学 (1)」 (稻垣久和)
- * 諸研究会の紹介

Vol. II No.1(1996, 3)

- * 連載「現代のキリスト教哲学 (2)」 (稻垣久和)
- * 『般若心経』(偽典説) (大和昌平)

Vol. II No.2(1996, 7)

- * 連載「現代のキリスト教哲学 (3)」 (稻垣久和)
- * キリスト教と日本文化研究センター近況
- * ニューエイジ—古代異端の再来— (ピーター・ジョンズ著・櫻井団郎訳)

Vol. II No.3(1996, 12)

- * キリスト教女子教育と近代日本文化 (湊晶子)
- * アメリカにおけるピューリタン研究の動向 (増井志津代)

Vol. III No.1(1997, 7)

- * Nihon no Shingaku : Takakura Tokutaro (Nelson Jennings)
- * The Charismatic Movement and Japanese Culture (W. R. Shade)

Vol. III No.2(1997, 12)

- * 正統主義神学の刷新を目指して (ヘンドリック・G・ヘルツェマ 稲垣久和訳)
- * The Charismatic Movement and Japanese Culture (2) (W. R. Shade)

Vol. III No.3(1998, 3)

- * 縁切りと離婚の法 (櫻井団郎)
- * 正統主義神学の刷新を目指して (2) (ヘンドリック・G・ヘルツェマ 稲垣久和訳)

Vol. IV No.1(1998, 7)

- * 神の宣教の民 : 宣教学的教会観 (チャールズ・E・ヴァンエンゲン 倉沢正則抄訳)
- * 正統主義神学の刷新を目指して (3) (ヘンドリック・G・ヘルツェマ 稲垣久和訳)

Vol. IV No.2(1999, 1)

- 特集 変貌する世俗社会と教会
講演 私の名はレギオン—ポストモダン文化入門— (サンダー・フリヒューン)
- パネルディスカッション
21世紀日本の宗教スピリット (稻垣久和・湊晶子・松元保羅)

Vol. IV No.3(1999, 3)

- 特集 神学と社会科学
公開講座 I 視点・世界観・構造 (サンダー・フリヒューン 福田敬三訳)
- 公開講座 II ただ一つの道 (サンダー・フリヒューン 渡邊彰子訳)

各号100円にて頒布中

* 「共立研究」は年3回発行、定期購読料は年間500円(郵送料込)です。購読ご希望の方は、研究所までご連絡ください。

共立基督教研究所

「共立研究」

発行人 稲垣久和
編集人 渡邊彰子