

宮本久雄著

『宗教言語の可能性』

——愛智の一風景・中世』

勁草書房，1992年，x+336+iv頁。

泉 治 典

本書は『教父と愛智』（1989）、『聖書と愛智』（1991）に続く第三作で、85年から91年までに書かれた論文の主題に従う集成である。三部10章から成り、第Ⅰ部は「宗教言語の方法」、第Ⅱ部は「開拓者たち」、第Ⅲ部は「ドミニコ派の人びと」と題される。この中で、著者がそれに学び、それと共に、またそれを通して語った人びとは、第Ⅰ部では十字架の聖ヨハネ、第Ⅱ部ではニュッサのグレゴリオス、アウグスティヌス、擬ディオニュシオス、第Ⅲ部ではドミニコ、トマス・アクィナス、エックハルトである。著者の思索の基盤にトマスがあるが、多様な神秘主義がこれに伴われて、超越者の現臨と超越の現成とが激しく説き明かされている。

ロゴス宗教であるキリスト教は教父らしい、三合一、創造、受肉、救済等、神とキリストの認識に関わる豊富な言語を持っただけでなく、人間を神の似像とし、信・望・愛の一致をもって生きるべきものにとらえることで、自己と世界についての認識をも深めてきた。ここに根本的な問題があるが、それは、宗教言語が全体として成立するためには、一方の神認識と他方の自己認識とがそれぞれ閉鎖系をなすことなく、両者が区別されつつも霊的な交わりによって生きていなければならない、ということである。著者は宗教言語の成立の場所を「心」とする。そこは恩恵と自由が共に働き、結ばれ、霊と言が豊かに交わる場所である。そして著者にとってこの場所は非常に広く、かつ複次的である。そこでは、「心は心に向かって語る」というように個我と個我との交わりが成るだけでなく、社会と世界とが存在論的資格さえも吟味されて、言語的に構成し直されるということが起こる。すなわち、「神と魂」から一步進んで「神と魂と世界」を問うのであるから、その点で著者の思索は常に激しく根源的・根源志向的とならざるをえない。以下、この根源的・根源志向的とは何かと問いつつ、著者の思索を共有してみよう。

序論をなす第1章の表題は「心とは何か」である。著者においては「心」への問いは「心言語」への問いにほかならず、両者の実体的区別はない。これはどういうことかと言うと、心を問うことはわたしを問い、わたしの心を問うことだと言われているように、この問いは最小限の公共性を前提するのであるけれども、その公共性は裸の実体ではなく問いの下に立つのであり、シニフィアンの下でシニフィエであるもの、つまり「問い」が根源的である限りで立ち現われるものだ、ということである。問うということは言語の働きであると著者は言っている。つまり根源的な言語のエネルギーが問いなのである。とうぜん、その言語はわたしを「顕わすと同時に隠し」、わたしを「秘義となすと同時に公共の場に晒す」のである（4ページ）。心は無ではなくて世界であるが、無がそこで生起することで開放的である、そういう世界である。このことは言語論的に説明されねばならず、そしてその説明はコンテクスト的でなければならない（24ページ）。著者は心言語が社会的自己理解、脳科学的自己理解、理性的人格的自己理解とは同じで〈ない〉ことを、どの章においてもまずもってくわしく説明しているが、これは世界のコンテクストの説明がなければならないという必然によるのである（第1章では線条的言語と非線条的言語について述べる）。そこで、説明の負い目は完償されず、言語によって言語を語らざるをえないというトートロジーが加える苦しみを、受肉と先在のロゴスを信じかつ愛する者は甘受せざるをえないのである。これは愛の二重のパッションである。これがない所では、宗教言語と科学言語とは無意味に別れたり争ったりするだけとなる。この問題に関し、小田垣雅也著『現代思想の中の神——現在における聖霊論』1988、新地書房を参照。その中でポランニーやカーンへの言及は有益である。）

第1章は他者への脱自と根源への脱自という二重の脱自を指示して、心における無の生起が心をして開放系となすと述べ、加えて「心言語は世界を新たな言説によって再解釈・再創造するエネルギーに満ちている」と述べている（24ページ）。この積極面がいっそう重要であるので、次に第7章以下によってそれを見ることにする。紙幅の関係上、各思想家についての読解部分は割愛せざるをえないが、例えば第4章で、アウグスティヌス『三徳一体論』第VIII巻の未完的性格を明らかにしたような、すぐれた考察があることを記しておく。

第7章以下は人間的行為とは何かと問い、それによって心への問いによりよい答えを与えると共に、徳・カリタス・グラティアについて論を進める中で、しだいに人間

そのものを語るに至っている。これを担うものは第6章で用意された言語行為論で存在する。著者はヘブライ語のダーバールはもとより、福音書（ルカ2～3章）に現れるレーマも言語行為を表すと見る（179ページ）。

第7、8章は、ポリスの人間の理想像である賢慮による徳の結合と、本来の宗教的人間の存在を表すカリタスによるペルソナの成立との対比を明らかにする。この対比は慎重かつ入念になされているが、ポイントは習性・構え（*habitus, dispositio*）と自由意志との相違である。著者は黒田亘氏の行為論・人格論を越えるだけでなく、自由の可能性を習性以前のものと見たトマスにも或るアクセントを加えて語り直していると言ってよいだろう。人間存在論は今や「構え以前の無の場面」で成立するとされ、これは「無から有が生まれ来るという地平である」と言われる（198、219ページ）。実は評者はこの言葉——著者は「示唆するに止める」と言っているが——に非常な驚きを覚え、「以前」とは何かと繰り返し自問した。トマスにおいて習性は自己と他者への志向的在り方でもあるから、それは人間に自然本性的に与えられた可能性としての自由意志、自由判断と否定対立はしないであろう。わたくしは、宮本氏が無からの創造の地平を言い、これに合わせて「以前」を言う時に、何か〈*lux post tenebras*〉といった意味で絶対的な「以前」を言っているとはむしろ思わないし、宮本氏自身そうした誤解を受ける懼れない余裕ある仕方でも論を進めておられるのであるが、しかしトマスならざる現代人が、トマスほどに「自然」に力点をおかなくなったことは全く当然だと言うべきなのである。わたくしは第7章最後の注に書きとめられた高村光太郎の詩『道程』には強い感動を覚えなかった。そこでは自然は即自性の下に投げ出されているだけだと思えるからである（これは間違っているだろうか）。しかしそれはそれとして、宮本氏の場合は無を突き抜けて超越への道標を立てる課題が与えられている。ここで困難なことは、言語論的世界構成が決して循環に終るのではないことの証しを立てることであろう。これについてわたくしの意見はこうである。本書においては根源と根源への超越が問われ、かつまた「内在的受肉」（179ページ）が問われているが、わたくしはこれを扱う言語が、象徴に接して自らも象徴化される事態を活写することで終るのではなく、むしろ神話やアレゴリーなど、それ自体意味化されないが出来事から離れず、出来事に非常に近くあるものを受け入れることが重要だ、と思うのである。これは行為論、言語行為論への一つの制約であって、*actus* と *factus* の微妙な違いをどうとらえるかの問題でもある。わたくし自身は行為論の制約を自然と神話で

はなく歴史におくが、この場合、歴史は超越と内在、垂直と水平、共時と通時という二項論理ではとらえ切れない剰余を持つと考えている。

この点に著者と評者の考えの相違があるとしても、行為論の持つ制約ということは著者においてものびきならぬものであり、それは *actus purus* にもとづく存在そのもの (*Ipsum Esse Personale*) の開示の「体験」であると言われている (281ページ以下, 306ページ)。著者の行為論は「グラティア行為論」で、それは罪と滅びの外で語られるものではない (第9章)。問題は多々あるにせよ、トマスが *gratia* を直ちに *creatio* とみなしえなかったのに対し、著者はそのように言うのを懼れないことに、わたくしは或る感動を覚えている。

著者はエベクタシス (無限志向) とコイノーニアの一致という、ニュッサのグレゴリオスに見たものを、最後の章で再びエックハルトに見出している。トマスの言う比例の類比に対して主張された帰属の類比を取り上げたこの章は、まさに掉尾を飾るにふさわしい。「神の子の誕生」ということは、神についても自己についても一切の表象から自由になって一性への帰属のうちにある魂におけることがらである。本章はこれを諄々と説き明かしたのち、マリア・マルタ論へ進んでいる。帰属の類比は向上と向下の両側面を持つ神性への突破を披く構成的言語用法にほかならない、と著者は言う (329ページ)。われわれはここに著者の言語行為論の根を見てよいであろう。

こういうわけで第9章と第10章は共に強い感動を喚び起こすのであるが、他方また、それには哲学的・神学的検証が求められていると言うのをやめてはならないと思う。これは特に創造・歴史・生の体験という、いわば第二のわざに関してである。わたくしは「構成的」という表現が始めから気がかりであったが、構成原理と同時に、あるいはそれに先立って規制原理への省察を必要とする、という考えをここにお伝えすることをお許しいただきたい。
