

Title	秩序と破壊：世俗化された世界において宗教的文学は可能なのか？
Author(s)	深井, 智朗
Citation	キリスト教と諸学：論集, Volume17, 2001.12：165-181
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=3209
Rights	

SERVE

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

秩序と破壊

——世俗化された世界において宗教的文学は可能なのか？

深井智朗

はじめに

私は文学の研究をなさつておられる先生方の前で何か意味のあることを申し上げられるような者ではありませんが、本日与えられました主題のように「文学と宗教」というようなタイトルを聞きますと、いつでも何かひとこと申し上げたくあります。それは私が考えております神学という学問の課題や性格とも関係しております。私はキリスト教、とりわけプロテスタントイイズムは現代社会においてどのような意味をもっているのだろうか、ということ、を常日頃考えております。現代は世俗化の時代と言われ、「宗教的なもの」が公共の場から退場を命じられた社会だと考えられております。しかし私は果たして本当にならうか、と思つて居るのです。それは表面的な見方ではないのだろうか、現代社会の表層だけではなく、深層までも明らかにされるならば、むしろプロテスタントイイズムはますます現代において重要な役割を果たすようになって居ると思つて居るのです。それで私は「近代世界のプロテスタント化」という命題について論じたことがあります。このような認識に基づいて、現代世界に向かつて

キリスト教の妥当性についての議論を試みる神学の分野を弁証学、アポロゲティク(Apologetic)と申します。私の学問的な関心の中心はそういうところにあります。ですから「文学と宗教」というような課題を与えていただきますと、自らの能力を省みずに、ぜひお話ししてみたいと考えてしまうわけです。それで本日も私より適任の諸先生がおられることを承知の上で、さらに私にはこの方面についての専門的な知識が欠如していることを承知の上で、お引き受けいたしました。十分に意味のあることが申し上げられるかどうか不安ですが、準備してきましたことをとりあえずは申し上げたいと思います。

一、秩序の破壊と再構築

① 主題について

今日私は「宗教文学」について、あるいは「文学における宗教の問題」について話してもらいたいという依頼を受けたと理解しております。私の考えですが、このような主題自体は、きわめて近代的な問題だと思っております。たとえば中世のヨーロッパを考えた場合に宗教的でない文学があり得たか、と問うてみますと、私はなかったと答えるべきではないかと思うのです。なぜなら中世ヨーロッパというのは、いわばあらゆる社会システムがキリスト教的に構成された社会です。この世界の秩序自体がその根底においてキリスト教的なのですから、宗教文学、あるいはキリスト教文学という問題設定自体がなかったということですから。あえて言うならばすべてが宗教文学、あるいはキリスト教文学であった、ということになります。そうしますと宗教文学というジャンルあるいは、文学における宗教の問題、という主題が生じるようになったのは、この中世的な秩序が崩壊したことによるのではないでしよ

うか。そして宗教が、あらゆる社会システムの根底にあるものではなくて、多くの他の社会諸システムのひとつになつてしまったという出来事の帰結であります。これが私の基本的な考え方です。そうしますと、宗教文学というのはこの崩壊の所産あるいは、キリスト教的な社会秩序の崩壊という点では世俗化の所産と言ひ得るのかもしれない。ですからまずこの「秩序の崩壊」という出来事をどのように考えるのか、それを文学と宗教の両方の視点から考えてみる必要があると思います。

②ミラン・クンデラの「小説の精神」

フランスにミラン・クンデラというチェッコ出身の作家がおります。おそらくここにお集まりの先生方は彼のことも、また彼の作品や考え方についてもよくご存知のことと思いますが、彼の仕事は神学をしております者にとつても常に刺激的なものなのです。彼のフランス語は難解というものではなく、私は彼の書いたものはこれまでもずっとと愛読してきました。日本では『存在の耐えられない軽さ』という小説が映画化されたこともあってよく知られておりますが、クンデラの仕事の中で私がもっとも興味深いと思ひましたのは彼の評論集である『小説の精神』（邦訳は法政大学出版会から出ている）でして、特にその中に収録されております「小説の精神」という講演なのです。この講演は彼が一九八五年に「エルサレム賞」を受賞した際にエルサレムで行なつたもので、彼自身「この講演をもつて、この『小説の精神』の最終部とし、小説とヨーロッパとに関する私の考察への終止符にしようと思つておりました」（邦訳v頁）と書いている通り、この書物の重要な部分であり、また同時にいわば彼の文学論の核心的な部分が出ている講演だと思ひます。

クンデラはその講演の中で、自らに問うような仕方です、いつ近代的な意味での小説が生まれたのかという問題を

取り扱っておりますが、まさにこの点が神学をする者にとつても大変興味深い点なのです。クンデラは、小説が近代ヨーロッパでどのようにして生まれてきたのか、ということについて、二つのことを述べていると私は思います。それはまず第一に「人間が個人となる」（一八六頁）ということとの関係です。「個人になる」というのは、認識上の問題です。それはあるひとりの絶対的な真理の所有者がいるという考え、あるいはヨーロッパで言うならばキリスト教の教会がそういう絶対的な唯一の真理を所有しているという考えからの解放のことを言っているのです。ですから彼は次のように述べております。「人間が個人となったのは、まさに真実の確信と他者の満場一致の同意とを失うことによつてなのです。小説とは、個人の想像上の楽園です。それはだれひとり……真理の所有者ではない領土が、同時に、すべての者が、……理解する権利をもつた領土なのです」（邦訳一八六頁）。

クンデラは、このように小説は啓蒙主義の時代、すなわち彼が言う近代の開始と同時に生まれたと考えているのですが、もちろんそれは、彼が小説が啓蒙主義的な知恵の所産であると考えているということではありません。「個人の確立」という意味では、クンデラは小説の誕生を啓蒙主義の時代と考えているのですが、むしろこの啓蒙主義や合理主義の考えを破壊したところに小説が生まれたと考えているようです。これが第二の点であり、彼は次のように述べております。小説は「その本質からして、さまざまのイデオロギーの確信に従属するものではなく、それに異議をとなえるものなのです。それはペーネロペーさながらに、神学者や哲学者たちが徹夜で織り上げたタピストリーを、その夜のうちに壊してしまふのです」（邦訳一八七頁）。つまりクンデラは近代における小説の誕生という出来事は、因果関係に基づいた世界についての普遍的な、合理的な説明の破壊なのだと考えているのではないのでしょうか。そしてそれは今日自然科学と呼ばれている学問による世界観の破壊であるだけではなく、キリスト教による統一的な世界観の破壊であると彼は考えているのでありましょう。彼はローレンス・スターンの『トリス

トラム・シャンディ』に言及しつつ、さらに次のように述べています。「このように世界をもらもろの事件の因果的継起に還元することに対して、スターンの小説は、もっぱらその形式によつて、次のことを断固として主張します。つまり、詩は行為のなかではなく、行為の終わったところにあり、それ故に原因と結果とをつなぐ橋が壊れたところに、思考が無為の心地よい自由のなかをさまよい歩くところにある」(邦訳一八八頁以下)。小説の知恵は「計量不可能なものなかに、因果性の反対側にあります。それは理由なきものであり、ライブニッツの『存在するものにはすべて理由がある』という言葉の反対側にあります」(邦訳一八九頁)。

クンデラが言いたいことは、小説の知恵が、世界の因果関係による合理主義的な説明や真理の独占的な態度からは無縁な第三の立場であるということだと私は思います。ですからそこでは既成の秩序や認識はいったん「破壊される」ことになっていくわけです。しかし破壊ということでは議論が終わってしまっているわけではなく、彼の主張は、この破壊は、破壊の先に新しい秩序を生み出すこととしていっていることであり、彼の言う小説の精神、あるいは小説の知恵こそ、今日の世界に必要なものだ、ということなのです。

私はこのクンデラの指摘は重要なものだと思います。それは中世から近代への移行という精神的な状況の中で、小説の知恵の誕生を説明しているからです。それは私の関心に引き寄せて説明するならば、小説の知恵とは、中世的なキリスト教的統一文化が生み出した秩序を破壊した後を生じた、秩序の再構築化の努力だと彼は言っているのではないのでしょうか。

③ 秩序の崩壊と再秩序化

私は思うのですが、近代以後における文学は、いやすべての芸術は、クンデラが指摘するような、近代が始まる

時に生じた秩序の破壊、あるいは世界観や認識上の正当性の破壊ということを経験している世界に、もう一度秩序を、説明を与えようとする行為なのではないでしょうか。ですから近代世界における文学というのは、こういう秩序の崩壊の後にどのような意味で新しい秩序を再建できるのか、ということを考えているということがあるのではないかと私は考えているのです。それが中世の文学者の仕事と近代の文学者の仕事を分ける点であると思っております。既に述べましたが、中世における文学というのは、ある意味でみな宗教文学であるように思えるのです。とりわけヨーロッパにおいてはそうだったのではないのでしょうか。ヨーロッパの中世というのは何かという問いは大きな問題ですが、その答えのひとつの可能性は「あらゆるシステムがキリスト教的に説明されるようになった世界」というふうに言うことができるのではないかと思うのです。そうでない部分があったかも知れませんが、システムの基準がキリスト教ですから、説明し切れないものは、異端とか辺境という言い方で説明されるわけです。これもまたシステム論から言えばキリスト教化ということになるわけです。

ですから何を書いてもそれはキリスト教的文学になるわけです。そこにはキリスト教的な世界秩序が想定されていて、その上で展開される小説の世界があったということではないのでしょうか。ですから、そう考えますと、この中世的な秩序の破壊は、中世的な意味での宗教的な文学の終焉をも意味していたことになるわけです。

ところで、この中世世界において存在していたと想定されていた秩序について語るのが「物語」の世界です。世界の秩序をすべて包括し基礎付けるような「大いなる物語」があって、それに預かるそれぞれの「個人の物語」があるという考えですね。しかも「個人の物語」それ自体は「大いなる物語」の前提のもとにありまして、それは「本質実存構造」と申しますか、プラトンの「キリスト教的な世界観によって成り立っているわけです。最近は大火になりましたが、神学の世界でも「物語の神学」などという何か「ギャグ」のような議論が流行りかけた時があ

りましたが、その神学はまだ中世的なキリスト教世界が残存しているという愚かな前提のもとに議論を続けているということになるわけです。問題はこの「大いなる物語」の破壊という事態なのではないでしょうか。ですから「物語の神学」などという主張は、破壊されてしまったシステムの中にもう一度中世のシステムを持ち込む愚かな試みではないのでしょうか。必要なことは「大いなる物語」ではなく、秩序の破壊の認識と、新しい秩序の獲得ということではないでしょうか。

この点について日本の作家では、数年前に亡くなられた作家の辻邦生が大変興味深いことを言っているように思えます。彼はいろいろなところで書いていますが、戦後パリに留学して、小説についての研究をするが、小説それ自体を書き始めることができない、という経験をして苦労したようです。その様子は彼の『パリの手記』（河出文庫）に描かれています。ところがある時ギリシア旅行をしてパルテノン神殿を見た時に「美的な啓示」を受け、書き始めることができるようになった、というのです。

彼は実は晩年になって、この出来事をもう一度説明し直して、いくらかニュアンスを変えて次のように説明しているのです。それが私が興味をもった文章です。彼は次のように述べております。「パルテノンでの啓示のあと、この世があつて『書く』のではなく、『書く』ことによつてこの世が秩序を持ち始める、と確信できるようになった。小説めいたものを書いていて、結局それが不可能だったのは、この世のほうに『書く』ことを追いこしていたからだつた。しかし今は『書く』ことが何かを現成させ、秩序づけているのであつた」（『小説へと目覚める過程を再確認した作品』『リテレール』（一九九四年六月、九号）。

辻邦生が言っていることは、文学というのは何か既成の秩序を映し出すものではないということではないでしょうか。世界は依然として混沌としている。しかし書くことが、秩序を生み出しているという面があるのだと思うの

です。このあたりは微妙な問題なのですが、辻自身は、書くという行為によって新しい秩序がそこに生じるようになる、書かれないならば、そこには混沌が依然として残っているだけなのだ、ということを行っているのではないのでしょうか。彼はある時サルトルの言葉を引用して、餓死して行く子供の前でサルトルの『嘔吐』は必要なのか、むしろパンではないのか、という問いに答えたことがあります。これまでに繰り返されてきた問いであります。この餓死して行く子供の悲劇性をこの世界で悲劇として認識し得るのは、それが悲劇なのだということを世界観に則して語る言葉がある時だけなのです。

同じようなことを考えている日本の作家は大江健三郎ではないでしょうか。彼は「新しい光の音楽と深まりについて」という講演の中で（『あいまいな日本の私』（岩波新書に収録）、次のように述べております。「音楽にしましても、文学にしても、一般的にそういえるだろうと思うのですが、芸術をつくるということはどういうことか？ 最初に混沌というか、混乱したナマのものがあります。私たちの人生、現実はずっと混沌としてある。それに秩序をあたえる、かたちをあたえることが、芸術をつくるというこだと私は考えるのです」（四一頁）。ここで大江健三郎が言っていることも、まさに新しい秩序形成としての文学という課題についてはないでしょうか。

大江健三郎もある講演の中で引用していますが、アメリカの作家カート・ヴォネガットもそのことに気づいていた作家だと思えます。ヴォネガットは『パーム・サンデー』という書物の中で、ここでの議論にとって重要な問題を指摘しております。それはヴォネガットが復活祭に近い棕櫚の日曜日（パーム・サンデー）に行った説教なのです。欧米のキリスト教会の伝統では、この棕櫚の日曜日には聖職者以外の人に説教させるということになっております。それでヴォネガットも彼自身は特定の宗教の信者ではありませんが、依頼され、説教したのだと思えます。ヴォネガットはおおよそ次のようなことを言っているのです。大江健三郎の言葉を使って紹介してみたいと思いま

す。「カート・ヴォネガット」という小説家がアメリカにいます。ある教会で彼がした講演に、絵を介してそのことを語った部分があります。絵というものは、三十センチと四十センチほどの画面をつくり出す。ここには無秩序の、あるいは秩序以前の混沌はない。かたちがある。それを表現するのが絵だと彼はいうのです。それと同じように、文学も、現実世界とわれわれの生の、混乱した、暗い、混沌に、カオスに対して、秩序をあたえる、かたちをあたえるということをするのだと思います」（四一頁以下）。

なぜ私たちが優れた絵画や音楽、そして文学に接すると癒され、安心するのか。それはそこには秩序があるからです。少なくともそのカンバスの中には、その曲の演奏の中には、またその文学が描き出した世界には、すなわち再構築された世界には秩序が存在するのです。これが中世にはなかった、近代における文学がしてきた仕事だと言っているのでありましょう。

ただ問題は、この再構築の前にある破壊の性格をどのように理解するか、ということだと思ふのです。一般に流布している見方は、近代ヨーロッパにおける文学的な努力というのは、キリスト教的な統一文化やキリスト教的な正統性の破壊という性格をもって登場し、新しい秩序の形成という課題の一翼を担っているという見方ではないでしょうか。しかし私は、あえてそう申しますが、それはあまりにも単純な見方だと思ひます。この見方をとりますと、文学における神不在や無神論的な傾向はむしろ必然的であり、文学の領域からの宗教的な要素の撤退こそ、近代的な意識の完成ということになります。中世の神によって基礎付けられた秩序が、近代における「神々の死」、あるいは「神的領域の破壊」の宣言によって壊されてしまったのですから、今度はそれとは違った仕方、神なしに世界の秩序を基礎付けることが近代と課題という考えが登場します。そして宗教の側でもそれに対するリアクションとして、宗教をもう一度文学領域に密入国させるような努力を開始すべきだ、というような主張が大まじめに展

開されることになりました。しかし私はこのような視点が「世俗化」という議論とともに日本ではしばしばなされることを残念に思っております。ですから問題は、果たして本当にこのような見方が成り立つのか、ということですから、つまりこの秩序の破壊は本当に反宗教的な出来事なのか、ということなのです。

二、破壊は非宗教化を意味するのか？

この問いに答えるために、私はあえて遠回りをしておきたいと思えます。私が秩序の破壊と秩序の再構築ということの説明してきたこの出来事をどのように理解するかということではありますが、私はその仕事は哲学的にはヨーロッパ思想史の課題であり、また社会学的には世俗化論の課題であると思えます。しかし私はそれをもっとも適切に説明できるのは神学史の視点であると思っております。

ここでそれらについて詳しく説明することはできません。私の「アポロゲティクと終末論——近代におけるキリスト教批判の系譜とその諸問題」（北樹出版）と「政治神学再考——プロテスタントイズムの課題としての政治神学」（聖学院大学出版会）とをお読みいただければと思います。今は重要な点だけを申し上げますと、次のようになります。既に申し上げましたように、この問題は近代世界の成立と、それに基づく中世的な世界観、ヨーロッパの文脈で言うならば、キリスト教的な世界観の崩壊ということと関係しております。中世世界というのは、先ほど述べましたように、誤解を恐れずに手短かに申しますと、キリスト教的な信仰によって、あらゆる社会システムが説明されていた世界と言つてよいと思えます。それをCorpus Christianumと申します。政治や文化、学問や教育のみならず、生活習慣に至るまで、とりあえずキリスト教的なものによつて（完全に説明されたかどうか

かは別問題ですが)、少なくとも説明することができた世界であったと思います。

この秩序ある世界を破壊したのが、啓蒙主義だという見方が一般的でありますし、また確かにそういう側面があると思います。そうでありますと、近代というのは反キリスト教的な世界、あるいは反キリスト教的な態度の産物ということになります。そして文学がカオスから出発して、世界の再秩序化を試みているということの意味は、キリスト教的な秩序ではない、新しい秩序を作り出す、反キリスト教的な行為ということになります。そうしますと近代世界において宗教的な文学をあえて主張するのは、これらの動きに反する行為、あるいは既に妥当性を失ったことをなそうとしている愚かな試みということになってしまふであります。しかしそのような単純な見方が果たして成り立つのかどうか、考えてみなければならぬと思うのです。

この点でわれわれに助けを与えてくれる思想家は、神学者であり、文化と歴史の哲学者であったエルンスト・トレルチであると思います。彼によれば、近代世界の成立はそれまで存在してきた社会の統一性や正統性の根拠の破壊という出来事を引き起こしたということになります。彼は次のように述べています。「教会史全体が一八世紀を期して新しい諸条件の下に突入し、近代的思惟の自立化と国教會的な生の統一の崩壊の結果、それ以来全般的に、教会史は統一的で完結した対象をもちや自らの前に持つことがなくなつた」。

このトレルチの言葉は大変深い意味をもっておりまして、近代世界とプロテスタンティズムの關係の二面性について彼は述べているのだと思います。トレルチはプロテスタンティズムの展開を二段階にわけて考えております。ひとつはルターやカルヴァンのプロテスタンティズムで、それは宗教改革と呼ばれる運動を引き起こしたのですが、結果的には中世的な要素を制度的にも思想的にも残したプロテスタンティズムであり、これと近代世界とを結びつけることはできないと考えたのでした。ですからそれは中世を破壊したとは言えない、確かに宗教解釈の変化であ

り、ラディカルな改革ではあり、中世的な統一文化の修正に大きな影響を与えたのですが、結局は中世内部の出来事に終ったわけです。

もうひとつはアナ・バプテストと呼ばれるグループなどにその典型的な例を見出せるように、中世的な世界、社会の統一的な正統性や文化の基盤としてのキリスト教というものではなく、むしろこの統一性を破壊し、信じる自由を主張することで新しい教会システムを生み出し、その帰結として近代世界を形成したプロテスタントイズムです。トレルチは前者にあまり意味を見出さずむしろ、後者が近代世界の成立に対して果たした役割に注目したのでした。そして近代世界の成立は後者のパースペクティヴにおける意図せざる帰結であつたというのがトレルチの見方です。このような社会システムの変化によって、信仰の宗教化（あるいは宗教概念の変化）、宗教的個人主義、心情倫理、世俗への開放性という宗教それ自体の変化が生じ、最終的には公共の領域の基盤であつた宗教が、公共の領域から追い出され、個人の敬虔の問題となつてしまつたわけです。これが近代人の宗教的な態度でもあるわけです。

そうしますと近代世界の成立には、一方で社会システムの宗教からの自立という側面があり、他方でこの自立を引き起こした中世世界の破壊はプロテスタント宗教それ自体から生じたという面があることになるわけです。ですから破壊と非宗教化とは単純に結び付けられる必要はないのです。

そうしますと、こういうことが言いえるのではないのでしょうか。近代世界において、中世的な秩序の破壊の後に、新しい秩序の再構築がなされた。文学もまたこの課題のひとつの部分を担っているのです。しかしこの再構築を単純に非宗教化ということはできない。確かに非宗教化と結びつく場合もあつたのですが、厳密には、この再構築が超越の次元を、あるいは宗教的な次元を完全に切断してなされる場合と、切断しない場合とがあり、前者は確かに

文学の脱宗教化と言い得るのでしようが、後者に基づく文学的な営みも存在していたわけですし、それを近代世界においては宗教文学と呼ぶようになったわけです。

三、世俗化された世界における文学

① 秩序の破壊の神学的意義

そうしますとまず第一に指摘しなければならぬことは、破壊と再構築は実はきわめてプロテスタント的な行為であり、それ自体は単純な世俗化論者が言うように、非宗教的な出来事でも、脱宗教的な出来事でもない、ということなのです。これが今日私の私のお話しの第一の結論であり、命題です。近代世界における「破壊」を単純に「非宗教化」と結びつけてはならない、ということなのです。むしろこの破壊はプロテスタントの視点からすると宗教的な必然性を持った出来事、宗教的な出来事だ、ということなのです。

この秩序の崩壊は、宗教問題としては、超越の次元をこの世において具現化する秩序が崩壊した、ということの意味しています。そうしますと今度は、この超越の次元をどのように具現化することが可能になるのか、という問題が生じたということです。これが近代の課題ですし、宗教文学の課題となったわけです。繰り返しますが、それは中世にはなかった問題なのです。超越の次元が世界の中で市民権を持っていた、これが中世の世界観なのです。

またそれはシンボル論で言えば、シンボルの死滅や交代という出来事にあたると思います。これまで使われてきた伝統的な宗教的シンボルが意味をもたなくなるというわけです。ですから新しいシンボルが必要になるわけです。

近代世界における宗教的な文学はこの問題と取り組むわけです。

しかし重要なことは、その際に、世俗化された世界における宗教文学の可能性というのは、何かこの時代にもう一度宗教的なシンボルや宗教的な主題による文学の位置を回復しようとする試みではないということです。主題や形式が伝統的な宗教からとられることがもう一度市民権を持つときに宗教文学の復権が生じると考えることや、説教を含めた世俗化以前の宗教的な諸文学の今日的な意義を確認することが世俗化時代における宗教文学の可能性かと言え、そうではないと思うのです。超越の次元は、世俗化によってもはや自明のこととしてこの世界には見出せなくなっているわけです。

② 秩序の再構築についての神学的考察

そうしますと近代における、あるいは世俗化した世界における宗教文学の課題というのは、破壊後の「秩序の再構築」においていかにして、超越の次元を具現化し得るか、という問題になるのではないのでしょうか。超越の次元を新しく受け取り直すファクターをいかにして得るか、という問題だと思っています。

これは「世俗化」という現象をどのように理解するかということとも関係してきます。世俗化というのは、日常生活における聖なるものの喪失というふうにならざるを得ない一般には理解されておりますが、この現象はよく考えてみますと二つのまったく違った理解が可能になります。たとえば十字架やマリヤ像のことを考えてみればよいと思います。この世俗化した世界においては、多くの人々にとってもはや宗教芸術とか宗教文学というものは、かつてキリスト教世界で意味していたこととは別のことを意味するようになってしまいました。啓蒙主義以前の世界においては、十字架やマリヤ像は宗教的な敬虔の現われであったと思います。ですから人々はそこから宗教的な敬虔の本質を読み取

ることができたのです。しかし今日十字架もマリア像もそのような宗教的な意味を失ってしまい、若者の胸のペンダントとなり、聖母マリア像はフェミニズムの批判の対象となつてしまいました。世俗的な芸術が教会の支配から自立したために宗教芸術は力を失い、それどころか世俗化され、普遍的な内容をもつとされていた伝統的な宗教芸術は、パラドキシカルなことですが、単に宗教的な内容をもつた世俗芸術となつてしまったわけです。

このことからわれわれはふたつのことを引き出すことができますと思います。ひとつは既に述べたこととも関係しているのですが、世俗化という現象は、反宗教的な立場の人々からすれば、宗教からの自立ということになりますし、宗教の側からすれば、このような非宗教化にもかかわらず、なお宗教的なものがこの世界にはなお残っているということの証左になるということです。十字架が若者のファッションになり、宗教的な意味を失うという事実は、確かに十字架のシンボルの非宗教化であります。他方でそのような非宗教化にもかかわらず十字架のシンボルはなお機能を持っているというふうに考えられるわけです。そうしますと世俗化というのは、まったく違った二つの見方を可能にしているわけです。

もうひとつは、現代人はもはや聖母子像を見ても、宗教的なものを感じ取っていないということです。ですから、宗教的な題材を使うことが宗教的な芸術や宗教的な文学とはならないわけです。その時にこういうことが逆に起きるのではないのでしょうか。伝統的な宗教的な題材を使った芸術よりも、むしろそういうものを用いていない芸術や文学の中に非常に宗教的な要素を見出すことがあり得るわけです。有名な例ですが、パウル・テイリツヒという神学者はホフマンの描く「ゲッセマネの園で祈るキリスト」よりも、パブロ・ピカソの「ゲルニカ」の中に現代的な宗教性を見ているわけです。そうしますと、宗教的な文学という場合にも、伝統的な意味で宗教的な題材があったからと言って、それを宗教的な文学ということはできないと思うのです。あるいはある小説の理論が伝統的なキリ

スト教的な意味での救済論的な構造を持つていることが、宗教的な文学の基準となるということはあり得ないということになると思います。

そうしますと、世俗化された世界における宗教文学の可能性というのは、何かという問題ですが、それは究極的には「超越の次元」を、どのようにこの世俗化したと言われる世界にもう一度具現化し得るか、という問題だと思ふのです。それは中世にはなかつた問題です。近代における課題です。中世世界においては「超越の次元」は逆説的な言い方ですが、この世界に市民権を持つていたのです。キリスト教宗教は自らこの世界に内在する超越の次元、あるいはそれに基づいた世界秩序を破壊した後、今度はいかにしてこの「超越の次元」を認識し得るのかという問題と取り組んでいるわけです。そう言つた超越の次元をこの世俗化した、伝統的で宗教的な要素が破壊されてしまつた世界に具現化するファクターを持つている文学がこの世俗化された世界における宗教的な文学ということにならないでしょうか。かつてキリスト教的な世界観が存在していた時代にはキリスト教的なシンボルや物語が担つていた仕事を、それらが破壊された後、新しく担うことができるようないわば超越の構造を現世に表現できるような文学です。

③ 今日における宗教文学とは？

かつて超越の次元を写し出すことが出来るものとして選出されたシンボルは既に死滅しているわけです。死滅したシンボルではないものによつて、超越の次元を写し出す責任を宗教はこの世俗化された世界で求められているのです。そしてそれは絵画や音楽によつて表現することも可能なわけですが、言語や思想によつて行うことももちろん可能なわけです。その際新しいシンボルが用いられるわけです。しかしそのシンボルはもはや伝統的な意味で

宗教的である必要はないのです。それはあの破壊によつて意味を持たなくなつてゐるのです。ですから私は古いシンボルがもし今日の宗教文学に持ち込まれるならば、そこに宗教文学の破壊が逆に生じるのではないかと考へるのです。それがイエス伝や十字架や復活というような主題を使った文学が今日必ずしも宗教文学ではあり得ないといふことの意味です。

それとは逆に新しいシンボルを求める作業を行つてゐる文学があるとしたら、それが近代世界における宗教的な文学といふことにならないでしょうか。神学者はそのような文学者の方々の仕事による、あるいは小説の知恵による、超越のシグナルの言語化、あるいはシンボル化に敬意を払うのでありますし、それを宗教的な経験として共有させてもらいたいと願うのであります。

そしてその場合、文学者が、あるいは小説家が自分は宗教的な作品を書いてゐるといふ意識をもつてゐるかいなか、といふことはあまり関係のないことです。意図せざる帰結といふこともあるでしょう。この点についてはまたいつか機会がありましたら申し上げたいと思ひますが、超越の次元を写し出す文学は、宗教的な作家によつてだけ書かれるということはできないと思ひます。それがあの破壊の帰結であります。そして超越の次元が真に超越の次元として存在していることの証左でもあります。

これで私の拙い話を終わらせていただきます。ご清聴ありがとうございました。

(これは二〇〇一年三月一七日に行われた横浜文学会の定例会で行つた講演である。)