

回心と悲劇

W・ジェイムズとB・ロナーガンの回心論とその問題点

Conversion and Tragedy

— The Theories of Conversion of

W. James and B. Lonergan and their Problems —

中 畑 邦 夫

Kunio Nakahata

Abstract *The purpose of this article is to outline the main studies on conversion, which plays an extremely essential role in Christianity.*

Here, I outline two theories about conversion. One is the study of the psychology of religion by William James, and the other is found in the Catholic theology of Bernard Lonergan. By outlining these two studies, we can find the distinctive characteristics of each theory, which are clearly opposed to each other. That is, James' theory values personal factors in conversion, while Lonergan's theory values institutional or communal factors in terms of political theory. So, these two theories diverge as liberalist and communitarian in terms of political theory.

I support neither of these two theories. Instead, I suggest a third way which goes beyond them. It is an attempt to construe the process of conversion as one of tragedy in the sense of the thought of Nietzsche. At the end of this article, I give some brief comments on the thought of Simone Weil, who I think expressed her theory of conversion and her own experience of conversion itself as tragedy.

キーワード：W・ジェイムズ、B・ロナーガン、S・ヴェーユ、回心、悲劇
学際領域：神学、心理学、哲学

1 はじめに

本稿の目的は、キリスト教において極めて重要な意義をもつ「回心」についての主要な研究動向を概観し、そこに見出される若干の問題を指摘することである。

回心について、『新カトリック大事典』¹⁾では次のように説明されている。

神から離れて生きている人間が全人格をもって方向転換し、神に立ち帰る信仰の行為。真の宗教的な回心は、神の恩恵の光を体験して己の罪を自覚し心から悔いて神に向かう内的な悔い改め（〔ギ〕metanoia）と、外的な生活態度を改善していく、全存在に関わる出来事である。回心は従来の「改心」よりも聖書の原義に近く、より広範な意味を含む。今日では、一度限りの一時的な回心よりも一生涯

をかけての信仰生活のなかで深められていく継続的な回心が強調されている²⁾。

このように、回心はキリスト教信仰において、信仰生活のはじまりにあるとされるだけでなく、信仰生活の中で繰り返されてゆくものであるとされているのであり、本稿で後にその理論を検討するバーナード・ロナーガンも述べるように、「信仰は回心そのもの」であるとさえ言えるほどキリスト教信仰において本質的な役割・位置づけを付与されている。

また、回心という出来事の構造については、次のように説明されている。

回心の内的構造は、神の恩恵の照らしによる自己の罪の自覚と罪のゆるしという根本的体験を含んでいる。それは単に心情的な変化や知的見解と倫理的判断の変革にとどまらず、人間の全人格をもってする神に対する根本的な関係の変革である。人間が神の招きを自由に受け入れて、人格的に決断していく信仰行為である(第2ヴァティカン公会議『啓示憲章』5)。この決断はイエス・キリストによる神の全き自己啓示、神の自己譲渡に対する人間の人格的な応答であって、日常生活の個々の具体的な行為のなかで表明され、実現されていくべきものである³⁾。

このようにカトリック神学において、回心の言わば条件として神の恩恵という超越的なものあるいは超自然的なものとの人間の自由とが挙げられており、それらを前提として、回心は神、イエス・キリストとキリスト教徒との人格的交わりとして起こり、繰り返されてゆく、とされているのである。

キリスト教神学において、回心とはこれほどに本質的な役割・位置づけを付与されているのであるが、問題は、ロナーガンも指摘しているように、回心がキリスト教神学の主要テーマとして論じられたことはほとんどなかった、ということである。これに対して、19世紀末以降、心理学において回心は大きな研究テーマとなっている。すなわち、スターバックの『宗教心理学』(1899)を始めとして、W・ジェイムズの画期的な研究である『宗教的経験の諸相』(1902)を経て、代表的なものとしてはプラット『宗教意識』(1920)、サウレス『宗教心理学入門』(1923)、サーガント『人間改造の生理』(1957)、コー『宗教の心理学』等が続く⁴⁾。心理学の立場からの回心研究について、『新カトリック大事典』では次のように説明されている。

広義では、ある立場、信念、政党、団体等から違う立場、信念、政党、団体への転向をいう。(中略)「回心」の語は、再生、統一、至高体験等に置き換えられる。回心についての研究は、これら各用語の相違を越える必要がある⁵⁾。

つまり、心理学における回心研究の基本的傾向は、回心のメカニズムをとらえ、それと同様のメカニズムを様々な領域において見出し、一般化してゆくことである、と言えよう。

本稿ではまず、ジェイムズの回心理論を概観した後にその特徴を確認し、次にロナーガンの回心理論を概観、その特徴を確認する。その上で、両者の問題点を指摘し、それを踏まえて論者なりの、回心研究の一つの在り方を提示してみたいと思う。ひとこと言えば、それは回心を「悲劇的なプロセス」として捉えることである。

2 ウィリアム・ジェイムズによる回心論

ここでは、ウィリアム・ジェイムズによる回心論について、『宗教的経験の諸相』の第8講「分裂した自己とその統合の過程」、第9講「回心」、第10講「回心 結び」を中心に論じる⁶⁾。

ジェイムズは回心の過程を、「分裂した自己」が統一される過程であると捉える。この統一は様々な形で起こるが、それはどのような形で起ころうとも、「一種独特な救いをもたらす」⁷⁾。なかでも「それが宗教的な形をとる場合ほど大きい救いをもたらすことは決してない」のであり、「容易に、永久的に、そして有効に、宗教はしばしば、もっとも耐えがたい悲惨をも、もっとも深くもっとも永続的な幸福に変形するのである」⁸⁾。ジェイムズは宗教的回心をこのように評価しながらも、他方で宗教は「人々がこの賜物を手に入れるための方途の一つでしかない」とし、次のように論じる⁹⁾。

宗教を見いだすことは、統一に達するための多くの道のうちの一つでしかない。そして、内心の不完全さを治療し、内心の不調和をあらためる過程は、一般心理学的な過程であって、それはいかなる種類の心的生活にも行われうるものであり、必ずしも宗教的な形式をとる必要はない。私たちがこれから研究しようとする再生の宗教的なさまざまな型を批評するに当たって、それらの型が、一つの「類」のなかの一つの「種」に過ぎず、その類のなかには他のいろいろの型も含まれていることを認めることが重要である¹⁰⁾。

だからたとえば、ジェイムズがスターバックの表現を援用して説明するように、「宗教から不信仰へ」、「道徳的な慎重さから自由と放埒へ」、「愛とか野心とか貪欲とか復讐とか愛国心とかいったなにか新しい刺激ないし情念が個人の生活に突入すること」にもまた、宗教の立場からすればいわば「逆回心」という形をとってはいるものの、一般的に回心とされる出来事と「心理学的にまったく同一の形式」が見られるのであり、内容的にも、回心を体験した人物の中で「暴風と抑圧と矛盾の時期のあとに、確信と安定と平衡が」あらわれるのである¹¹⁾。

ジェイムズはこのように幅広い考察を踏まえて、回心を次のように定義する。

回心する、再生する、恩恵を受ける、宗教を体験する、安心を得る、というような言葉は、それまで分裂していて、自分は間違っていて下等であり不幸であると

意識していた自己が、宗教的な実在者をしっかりとつかまえた結果、統一されて、自分は正しくて優れており幸福であると意識するようになる、緩急さまざまな過程を、それぞれあらわすものである。少なくともこの過程が、一般に回心と言われるものであって、そのような精神的な変化を引き起こすのに、直接の神の働きかけが必要であると考えるか否かは別問題である¹²⁾。

ジェイムズの回心論の本質的な点として、独自の「エネルギー」概念を用いて回心のメカニズムを説明している点が挙げられよう¹³⁾。それは「人格的エネルギー」と呼ばれるのであるが、人間は人格的エネルギーによって「意識の焦点、つまり、人間がそれに自己を献げ、人間の活動の源となるような観念群」、つまり一般的に言えば、自らの意識的な関心事へと思考や活動を向けるのである。そのような関心事を、ジェイムズは「人格的エネルギーの習慣的な中心」と呼ぶ¹⁴⁾。

人間のもつ諸観念のこの群が彼のエネルギーの中心であるか、それともあの群がその中心であるかは、人間にとってたいへんな相違をきたす問題である。そして、人間の所有するどんな観念群にしても、それがその人間のなかで中心を占めるか、末端にとどまるかは、大きな差異を生む問題である。ある人間が「回心」したと言うことは、これらの用語を用いて言えば、それまでその人間の意識の周辺にあった宗教的観念がいまや中心的な場所を占めるにいたるということ、宗教的な目的がその人間のエネルギーの習慣的な中心をなすにいたるということの意味するのである¹⁵⁾。

このように、人間の意識に「中心」や「周辺」が想定されると共に、「無意識」や「潜在意識」といったものがジェイムズの回心論に導入されるのである。ジェイムズは、人間が回心を体験するためには「意識的で随意的な方法」と「無意識的で不随意的な方法」とがあることを指摘し、さらにスターバックの分類を援用してそれらを各々「意志的な型」および「自己放棄による型」と呼ぶ¹⁶⁾。ジェイムズは、これら二つの型の差異は根本的なものではなく、さらに言えば、いずれの型においても回心の本質は自己放棄にあるとする。「もっとも随意的におこなわれる種類の再生のなかにさえ、部分的な自己放棄の何節かがさしはさまれている」¹⁷⁾。

大多数の場合において、意志が切望される完全な統一の実現に最大限の力を尽くした場合でも、最後の一步そのものは、意志以外の力にゆだねられねばならず、意志活動の助けなしに成しとげられざるを得ないように思われる。言い換えれば、その場合には、どうしても自己放棄が必要になってくるのである。スターバック博士は言う、「個人的意志は放棄されなければならない。多くの場合において、人間が反抗することをやめるまでは、すなわち、人間が行こうと望んでいる方向に向かって努力することをやめるまでは、救いは頑として来ることを拒むのである」¹⁸⁾。

回心に、なぜ自己放棄が不可欠なのであるか。ジェイムズはスターバックの説明を援用しつつ、次のように論じる。すなわち、「回心しかかっている人の心のなかには二つのものがある」¹⁹⁾。まず第一に「罪の意識」があり、回心を体験しつつある人は現在の状態が不完全であり、間違っていると考え、そこから逃れようと熱望しているのである²⁰⁾。そして第二に「積極的な理想」があって、回心を体験しつつある人はその理想に到達したいとあこがれているのである²¹⁾。そして「私たちの現在の状態が間違っているという感じ(罪の意識 論者)は、私たちが目ざすことのできるいかなる積極的な理想の観念よりも、はるかにはっきりした意識」なのであり、回心を体験しつつある人の意識においては「大多数の場合において、『罪』がほとんど独占的に注意を奪って」しまっているのであって、回心とは「義に向かって努力する過程というよりはむしろ罪から脱け出ようと苦闘する過程」なのであると、ジェイムズは論じる²²⁾。つまり、回心を体験しつつある人の意志は罪の意識から逃れようとする努力に向けられているのであって、積極的な理想へと向けられているのではない、というのである。だが同時に、無意識のうちに、あるいは潜在的に、「人間の内部でまったく有機的に成熟してゆく力が、意識的な知力と意志とによってあらかじめ描かれた結果へ向かって進みつつある」、あるいは人間が意識的な努力を続けている間は「潜在意識的な盟友たち」、つまり、そこから逃れることに意識的な努力が向けられている罪の意識ではなく、積極的な理想が「背後に置き去りに」されるのであるが、「置き去りにされた盟友たちは、彼らなりに再編成に向かってはたらいっている」のである²³⁾。逆に言えば、罪の意識から逃れることに意識的な努力が向けられれば向けられるほど、同時に努力は「真の方向」、つまり積極的な理想の追求からはそれてゆくことになるのであり、積極的な理想の追求は「ちょうど、忘れた単語を一生懸命に思い出そうと努めすぎると、かえってそれが押し込まれてしまうように」、阻止されてしまうということになる²⁴⁾。だからこそ自己放棄がなされなければならない、つまり、意識的な努力が放棄されなければならないのである。

さらにジェイムズは、「潜在意識的な力」を以下のようにより積極的に評価する。つまり、回心において「主導権」を握っているのは潜在意識的な力であり、それは「潜勢的な in pose より善き自己」と表現されるべきものなのであって、無意識の再編成あるいは組織化の中心となっているのはこのより善き自己である、とするのである。このようなことをふまえて、ジェイムズは自己放棄の意義を説くスターバックの言葉を引用している。

人間は緊張をゆるめなくてはならない。すなわち、彼自身の存在のなかに湧き出てきつつある、義を助成してくれるより大いなる力に頼らなければならない。そしてその力が始めた業をその力に独特の方法で完遂させなければならない。……この見地から見ると、身をゆだねるという行為は、人間の自己を新しい生命に引き渡すことであり、新しい生命を新しく生まれる人格の中心にすることであり、それまで客観的に眺められていた新しい生命の真理を内面から生きることであ

る²⁵⁾。

自己放棄のこのような必要性は、神学的に表現されれば「人間が窮地に陥るときこそ、神の働き給う機会である」ということになり、生理学的に表現されれば「人間をしてその力のかぎりを為さしめよ、そうすれば、あとは人間の神経組織がやってくれるであろう」ということになり、さらに心理学的に表現されれば「人格的エネルギーの新しい核心が、まさに開花せんとするばかりになるまで潜在意識的に潜伏していた場合には、『手出しをするな』……その核心はだれの助けもかりずにほころび出なければならぬ!」ということになるのである²⁶⁾。

ジェイムズは、回心を巡っての心理学と宗教との関係を、さしあたり次のようにまとめる。すなわち、一方では、両者ともに「意識的個人の外にあるように見えながら個人の生命に贖罪をもたらす力の存在していることを認めている」という点においては、両者は「完全に調和」している²⁷⁾。だが他方で、心理学はそのような力の働きを「潜伏」あるいは「脳作用」によるものであると説くのであり、それを「神性の直接の超自然的なはたらき」であるとする神学とは異なるのである²⁸⁾。

このような見解は、ジェイムズ独自のキリスト教の歴史観に結びつく。ジェイムズは「宗教的生活が霊的なものであって、外面的な事業や儀式や典礼のかかわることではないとするかぎり」(傍点論者)と断り書きをしたうえで、キリスト教の歴史について次のように述べている²⁹⁾。

私たちは、キリスト教の全発展は、内面的に見ると、この自己放棄の危機が次第次第に強調されてきた過程にほかならないとすることができる。カトリシズムからルター派へ、それからカルヴィン派へ、さらにそれからウェスレイ派へ、そしてウェスレイ派から、伝統的なキリスト教のまったく外にある純然たる「自由主義」あるいは(精神療法的な型であろうとなかろうと、中世の神秘主義や静寂主義や敬虔主義やクエーカー派なども含めて)、超絶論的観念論へ、私たちは、絶望の状態にありながら教義体系も贖罪機関も本質的に必要としない個人によって経験される、直接の霊的救助という観念に向かって進む発展の諸段階を辿ることができる³⁰⁾。

このように、ジェイムズの回心論はその帰結として、回心をたんにキリスト教の信仰生活において体験される出来事としてのみとらえるのではなく、より広く一般的な体験として捉えることを可能にしているのであり、同時に回心を、あくまでも個人的な経験なのであって、キリスト教をはじめとした特定の信仰集団といったものを必要としない、さらに言えば、そのようなものを否定しても回心が成り立つのであると主張し得るような、非常に広い射程を備えるものなのである³¹⁾。

3 バーナード・ロナーガンによる回心論

ここでは、バーナード・ロナーガンの回心論について、『神学の方法』の第10章「弁証法」第2節「回心と挫折」を中心に論じる³²⁾。

ロナーガンは、回心を「信仰生活の土台」とであると主張するとともに、伝統的な神学においてはほとんど研究テーマとされてはこなかったことを指摘している。ロナーガンは、回心の意義を次のように論じる。

回心とは単なる変化ではないし、成長という言葉すら当たらない。それは徹底的な変容であり、その変容に続いて、生活のあらゆるレベルで一連の変化や成長が連動し合って起こるのだ。……回心した人物は、大きな内なる変化、そして他者また神との関係の変化を経験する。それに伴って物事の理解や価値観の大きな変化が生じる。……回心がもたらす新しい理解とは、新しい言葉で表現される新しい見解というよりも、むしろどんな見解であれ、それに付与される新しい意味のことである。パウロによれば、『キリストと結ばれる人はだれでも、新しく創造された者なのです。古いものは過ぎ去り、新しいものが生じた』(ニコリ5・17)³³⁾

また、ロナーガンは、信仰とは回心そのものであると、回心の重要性を強調している。

信仰とは、兆し・芽生え・成長・実りのどの段階にあっても回心であり、そしてまた信仰は、不完全な時も、挫折したときも、崩れそうな時も、回心なのである³⁴⁾。

さらに、ロナーガンの回心論の特徴として、回心がいわば共同体的性格を持つことを強調している点が挙げられよう³⁵⁾。

回心はきわめて個人的であるが、それは私的というよりも具体性をもつ個々人に起こることだ。しかし回心を経験した人々が共同体を形成して、互いに助け合って自分たちの自己変容を支えたり、意味を探ったり、新たな人生の展望を実現することは可能であるし、最終的には、共同体性を有する回心が歴史性をもつことも可能である。つまり、世代から世代へ、またある文化から文化へと回心を伝えることが可能となる。回心を、個人的であると同時に共同体性を備えた、進行中のプロセスとして理解するならば、回心は、生きた信仰と共に起こる³⁶⁾。
(傍点論者)

以上のようなことを前提として、ロナーガンは神学の意義を次のように論じる。

神学は、とりわけ今日の経験的な神学は、信仰に対する省察を促す。ということ

は、神学は回心についての省察ともなる。そもそも回心は信仰の根本であるので、回心を省察することによって神学の土台を得ることも可能である。それも、個人的でありかつ共同体性と歴史性を有した、具体的でダイナミックな土台である。(中略)「真の宗教」「キリスト論」「教会論」「聖書の靈感論」「神学典拠論」といった大きなテーマについての客観的な言明も、そのすべての背景にはそれらを述べる主体が存在する。回心を省察することで、神学を語る主体が則るべき土台となるものを見出すことができると私は考える³⁷⁾。

つまりロナーガンは、回心について考えることが神学を構築してゆく上での土台になると主張しているのであるが、それはたんに、たとえばそこから演繹的に体系が構築されるような絶対的・静的な土台なのではなく、共同体性と歴史性を含んだ動的な土台なのである。

このような見解は、ロナーガンによる神学の区分、神学の「八つの専門領域」に反映されている³⁸⁾。すなわち、ロナーガンは、神学をまず大きく二つに区分する。一つは「媒介を果たすための神学群 mediating theologies」であり、もう一つは「媒介された神学群 mediated theologies」である³⁹⁾。「媒介を果たすための神学群」とは、「資料調査」、「資料積義」、「歴史学」、「弁証学」から成り、過去から受け継がれたキリスト教の伝統を喚起させる役割を果たす。これに対して「媒介された神学群」とは、「回心の神学」、「教義神学」、「組織神学」、「実践神学」から成り、「媒介を果たすための神学群」によって喚起された伝統に基づき、新しい神学を提示することをその役割とする。ここでは、「媒介された神学」についてやや立ち入って見ておこう。まず、「回心の神学」とは、人間に回心を呼びかけるための具体的な規範を与えようとするものである。後に見るように、ロナーガンは、宗教的な回心以外にも、知的回心、道徳的回心といった、非宗教的・自然的な回心も認めるのであるが、回心がどのような次元において体験されるにせよ、それらの回心が真正なものであるか否かを識別するための基準、つまり教義が必要なものであり、そのような教義を吟味するものが「教義神学」である。「組織神学」はそのような個々の教義を互いに一貫したものとして総合するものである。そして、そのような過程で得られた神理解をどのようにして人々に伝えるべきかを考えるものが「実践神学」である。このように、「媒介を果たすための神学群」は有機的に成り立っているのであるが、その出発点に置かれているものが「回心の神学」なのであり、回心についての考察なのである。

ロナーガンは、回心を自己放棄あるいは自己超越の働きととらえるのであるが、どのような場面においてそのような事態が生じるかに応じて、回心を三つに区別する。すなわち、認識面での自己超越が「知的回心」、それまである価値観のもとに生きていた自己を放棄あるいは超越することが「倫理的回心」、そして、あらゆる自己超越の基盤が「宗教的回心」である。「宗教的回心」により、人は「神の愛」ととどまることになることとされ、また、この愛こそが、自己超越の土台、つまり出発点であり目的であるとされるのである⁴⁰⁾。つまり、回心が知的な次元で起こるにせ

よ倫理的な次元で起こるにせよ、言わば潜在的に宗教的回心がそれらに先行しているのであり、最終的にそのような過程自体に気付くこともまた、宗教的回心なのである。

宗教的回心は後にふり返ったときに明らかになるものだ——実存的な意識の底流として、あるいは聖性への召し出しに対する運命的な受諾として、あるいは御旨のままにという祈りとして。その解釈は宗教伝統によって異なるだろう⁴¹⁾。

したがって三つの回心は、互いに無関係なのではなく、各々が自己放棄あるいは自己超越であるという点において互いに「止揚」しあうのである。ここで止揚とは、以下のような動的な相互関係である。

止揚するものは、否定されたものを超え、何らかの新しく独特なものを導入し、あらゆるものを新たな土台に置く。しかしそれは、その否定されたものを妨げたり、破壊したりはしない。それどころか、むしろそれらを必要として含み持っており、そのふさわしい特徴と属性のすべてが保たれて、より完全に実現されるように推し進めていくのである⁴²⁾。

知的回心と倫理的回心は、宗教的回心において次のように止揚される。

(宗教的回心において 論者) あらゆる価値づけとあらゆる善き行いの新しい土台が生れるが、知的回心や倫理的回心の実りが否定されたり減じられたりすることはない。むしろ、真と善に対するあらゆる追求が、一つの宇宙的な背景と目的の中に含まれることでさらに推し進められるのである。そしてそれだけではない。墮落の結果を覆すことに伴う苦しみを受け容れることのできる、愛の力が人間に増し加わるのである⁴³⁾。

ロナーガンによれば、宗教的回心において顕現する「愛」の働きのにおいて、知的回心、倫理的回心、といった非宗教的回心は超越的・超自然的な次元と結びつく。

宗教的回心を知的・倫理的な目的追求に効果のある新たな土台にすぎないなどと考えるのはならない。宗教的に愛するということは、条件も資格も留保もなしに愛するということである。それは、心と魂と思いと力のすべてを尽くして愛することである。この無制限の愛は、人間の問いが無制限であるように、この世界に属するものではない。聖性には真理と倫理的善が満ちているが、聖性にはそれ独自の次元もある。それは、この世ならぬ充滿、平和、至福である。キリスト者の経験において、それは、神秘的で計り知れない神を愛することによってもたらされる実りである⁴⁴⁾。

次に挙げる一節は、先に引用した一節において述べられた「宗教的回心は後にふり返ったときに明らかになるものだ」という言葉を敷衍するものであると言えよう。

宗教的回心は倫理的回心を止揚し、倫理的回心は知的回心を止揚するが、かならずしも知的回心から倫理的回心を経て宗教的回心に至るわけではない。むしろ因果関係からすれば次のように言えるだろう。まず神の愛の賜物がある。次にこの愛の眼差しが、もろもろの価値をその輝きの中で明らかにし、またこの愛の力がそうした価値の実現をもたらす。これが倫理的回心である。最後にこの愛の眼差しが見極めた価値の中に、宗教的伝統が教える諸真理を信じるという価値があり、そうした伝統と信仰の中に知的回心の種があるのである⁴⁵⁾。

さて、前節の最後において見たように、ジェイムズは回心をたんに宗教的体験としてだけでなく、より広く一般的に、人間が生きてゆく様々な局面で体験され得るものとした。それに対してロナーガンは、ジェイムズ同様、一方では知的回心や倫理的回心といった非宗教的回心を認めながらも、他方では宗教的回心においてそれらを止揚することによって、回心をあくまでも超越的・超自然的なもののかかわりにおいて体験される出来事としているのである。このような両者の間に立場や見解の相違あるいは対立が見られることは明らかであろう。次節ではこの対立に関して若干のことを述べ、そこから得られる展望について簡単に論じて結びとする。

4 回心と悲劇

前節の最後で見た、回心に対するジェイムズの立場や見解とロナーガンのそれとの間の相違や対立を、次のような問題としてとらえることが出来よう。すなわち、「回心とは純粋に個人的な出来事なのであろうか、あるいは、何らかの宗教的伝統をもつ共同体の中でのみ起こり得る出来事なのであろうか」という問題である。つまり、回心をめぐっての、いわばリベラリストとコミュニタリアンとの差異あるいは対立の問題としてとらえることが出来るであろう。ジェイムズが前者の立場に位置づけられることは明らかであろう⁴⁶⁾。ロナーガンの場合、本稿で見た範囲では、主題的には論じられていないものの、回心の考察が「歴史性を有した具体的でダイナミックな」神学の土台であるとしている点から、回心を論じる上で何らかの共通性を前提としていると解釈せざるを得ないのではないか⁴⁷⁾。

もちろん、政治思想等におけるリベラリストとコミュニタリアンの終りがないであろう論争を見てもわかるように、この問題に対する回答を得ることは極めて難しいであろう。また、特に回心においては、個人的な側面と共同体的な側面とがともに不可欠なのであって、私が指摘した立場や見解の相違や対立といったものも、たんにどちらの側面を重視、あるいは強調するか、ということの相違や対立に過ぎないのかもしれない。なお、ここで一言しておけば、あくまでも私が本稿で取り上げ

た範囲に限って言えば、ジェイムズの場合には回心の個人的な側面に重点を置くあまり、回心という出来事について、ともすると楽観的な印象を読者に与えることになりかねない、ということになってしまっているように思われる。また、楽観的、ということと言うならば、ロナーガンの場合も、「神の愛」というものを全面に押し出すことによって、我々現代人にとっては同じく楽観的な印象を与えかねないものになっていると思われる。

そこで私は次のような回心研究を試みたい。すなわち、個人的な側面と共同体的な側面との「せめぎ合い」そのものを、回心という出来事の過程として描くのである。ニーチェの思想を援用すれば、回心を「悲劇的なもの」としてとらえる、と言ってもよい。哲学者や思想家には、回心をそのようなものとしてとらえた人物は少なくないのであって、たとえばシモーヌ・ヴェーユもその典型であると考えてよいであろう⁴⁸⁾。

ヴェーユはキリスト教に心酔しながらも、洗礼を受けてカトリックの共同体に入ることを頑なに拒んだ⁴⁹⁾。だからといってヴェーユは、ただたんに信仰をあくまでも個人的なものであると主張しただけではなく、カトリックが真の意味でカトリックでなければならない、つまり普遍的でなければならない、という信念に基づき、非キリスト教的共同体における宗教的・超自然的思想の中に「真のカトリック」を成り立たせるための拠り所を求めていたのだと言えよう⁵⁰⁾。しかもその試みは、そのような非キリスト教的な宗教的・超自然的な思想をキリスト教に解消するという方向に向けられたのではなく、それらを尊重し、場合によってはむしろ、それらの立場に立ってユダヤ的な側面への批判に端的に見られるように（ヴェーユ自身もユダヤの血をひいているにもかかわらず、である）、従来のカトリックへの批判にも向かったのである⁵¹⁾。ヴェーユのこのような試みそのものが、カトリック共同体の在り方とヴェーユ個人の信仰の在り方との「せめぎ合い」の表現なのであり、それは悲劇的なものであったと表現出来よう（もともと、このような試みはヴェーユが年若くして亡くなってしまったために、未完に終わってしまったのだが）。

このようなヴェーユの試みの詳細な検討を別の機会に行うことを予告して、本稿の結びとしたい。

注

- 1) 上智大学新カトリック大事典編集委員会編 研究社 1996年。
- 2) 同上 1015
- 3) 同上 1015
- 4) スターバック以降の代表的な研究について、脇本平也氏は『講座宗教哲学 2 信仰のはたらき』（脇本平也編 東京大学出版会 1977年）、「第二章 回心論」（59-78）において、総括的に論じておられる。
- 5) 『カトリック大事典』1017
- 6) William James, *The varieties of religious experience* (New York: Modern Library, 1936)（榎田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』上下巻 岩波文庫 1969-1970年）。以下、ジェイムズからの引用に際しては原文のページと榎田啓三郎氏による邦訳のページを併記する。
- 7) 原文 172 邦訳 265
- 8) 同上
- 9) 同上

- 10) 同上 傍点論者
- 11) 原文 172-173 邦訳 266
- 12) 原文 186 邦訳 287
- 13) 脇本氏によれば、このような、なんらかの心的エネルギーを回心の働きを説明する際に用いることは、心理学的な回心理論において一般的である。なお脇本氏は、心理学的な回心論における主要なモメントとされるものを、次の三つであるとしておられる。第一に「回心を惹起する心的エネルギーの蓄積」、第二に「回心過程の前半部を構成する心的葛藤の局面」、第三に「中心転換という回心のダイナミックス」である。(脇本氏前掲書、104-109)
- 14) 原文 193 邦訳 297
- 15) 原文同上 邦訳 297-298
- 16) 原文 202 邦訳 311-312
- 17) 原文 204 邦訳 313
- 18) 原文 205 邦訳 313-314
- 19) 原文同上 邦訳 316
- 20) 同上
- 21) 同上
- 22) 同上
- 23) 原文 205-206 邦訳 317
- 24) 原文 206 邦訳同上
- 25) 原文同上 邦訳 317-318
- 26) 原文 207 邦訳 318
- 27) 原文同上 邦訳 319
- 28) 同上
- 29) 同上
- 30) 同上 傍点論者。なお、ここで「超絶論的観念論」とされている術語は原文では *transcendental idealism* であり、日本の哲学研究では通常「超越論的観念論」とされるものであるが、ここでは榊田氏の訳文を尊重させていただき、そのまま記載する。
- 31) この点に関連して、脇本氏は次のように論じておられる。「スターバックは、宗教心理学の問題領域を宗教社会学や宗教史から区別して個人の範囲に限定していた。ジェイズもまた、宗教に制度的 (*institutional*) と個人的 (*personal*) の二局面のあることを指摘した上で『問題をできるだけ純然たる個人的宗教のみに限定したい』と述べている。彼等が回心を論ずるにあたって、主として個人のレベルにとどまっていたのは当然であった。しかしながら、宗教が、ひいては回心が、さまざまな形で社会のレベルにつながる意味合いをも含んでいることはいうまでもない。スターバックにはこの点への言及がみられたが、わずかなものであった。ジェイズはむしろ自覚的にこの問題を除外したわけである。」(脇本氏前掲書 99)
- 32) Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Toronto: University of Toronto Press, 1994) (宮井加寿美訳「神学の土台としての回心」『神学ダイジェスト 108 2010年夏季号』上智大学神学会神学ダイジェスト編集委員会 2010年 45-54)。以下、ロナーガンからの引用に際しては原文のページと宮井加寿美氏による邦訳のページを併記する。
- 33) 邦訳 46 (ロナーガンの翻訳に付せられた序文より)
- 34) 邦訳 47 (同上)
- 35) 具正謨氏は「文化とキリスト教—キリスト教の神学の新しい方法論を目指して」(『カトリック研究 72』上智大学神学会 2003年 1-44)において、ロナーガンの神学に言及する際、次のように述べておられる。「ロナガンは、『神学とは、神の啓示がある特定の文化的な状況に根差すのを助けるためのものである』と言う。つまり、神学とは文化的母胎と、その母胎に受肉しようとする信仰内容の本質とが結びつくのを仲介するものである。」(8)
- 36) 邦訳 46-47 (ロナーガンの翻訳に付せられた序文より)
- 37) 邦訳 47 傍点論者 (同上)
- 38) 以下の議論については、ロナーガン前掲書、原文 125-145。なお、論者が以下の解釈をするにあたって、具氏による前掲論文、および「回心理論と現代の神学」(『神学ダイジェスト 108 2010年夏季号』上智大学神学会神学ダイジェスト編集委員会 2010年 32-44 特に 39-41)を大いに参考にさせていただいた。
- 39) これら二つの語の訳語は、具氏によるものである。
- 40) 原文 241 邦訳 51

- 41) 同上
- 42) 原文同上 邦訳 52
- 43) 原文 242 邦訳 52-53
- 44) 原文同上 邦訳 53
- 45) 原文 243 邦訳同上
- 46) 本稿の注 15 を参照されたい。

47) 具氏は「文化とキリスト教 —キリスト教の神学の新しい方法論を目指して」において、ロナーガンの神学を批判的に継承しているドナルド・ジェルビの神学について詳細に論じておられるが、その中でこの点をめぐってのロナーガンとジェルビとの立場あるいは見解の差異について、次のように論じておられる。「ジェルビの定義はロナガンの定義を修正、保管する。ロナガンは回心を内面の地平を開く決心と見なし、体験する人間の内面に留まる傾向を見せている。それは、おそらくロナガンの哲学的基礎がカントの主観への転向に支えられているからであろう。それに対してジェルビは、パースの現実的实在論に影響され、決心の地平を内面から関係性まで延ばしている。それによって、回心の体験を社会的かつ共同体的次元にまで広めることができた。」(39 注46)

48) 川口光治氏は「シモーヌ・ヴェイユの悲劇的世界像 —その『超自然』的概念をめぐって」(『神戸学院大学紀要 11』神戸学院大学教養部 1981年 185-200)において、必ずしも論者と同じ観点からではないものの、ヴェーユの思想における「悲劇的なもの」について検討しておられる。

また、ヴェーユの思想における回心の問題について一言しておく。『神を待ちのぞむ』に収められている、次に挙げるペラン神父へ宛てた手紙の中の文章は、ヴェーユ自身はそうは表現していないものの、明らかに回心を表現したものであろう (Simone Weil, *Attente de Dieu* Paris: Fayard, 1977、渡辺秀訳『神を待ちのぞむ』春秋社 2009年) なお、引用の後には原文のページと渡辺秀氏による邦訳のページを併記する)。

「1937年には、アッシジで素晴らしい二日間を過ごしました。サンタ・マリア・デリ・アンジェリの12世紀のロマネスクの小聖堂に、その類のない清純な素晴らしさの中に、ひとりでおりましたとき、そこは聖フランチェスコがたびたびお祈りしたところですが、わたくしは何か自分より強いものに強いられて、生まれてはじめてひざまずきました。」(原文43 邦訳42-43)

「1938年には、ソレムの修道院で枝の日曜日から復活祭の火曜日までの10日間を過し、すべてのおつとめに参加いたしました。ひどい頭痛がして、何か音を聞くごとに、打たれるように痛みました。そして注意力の極度の努力によって、わたくしはこのみじめな肉をぬけ出し、肉は肉だけで苦しませて、歌と言葉の汚れのない美しさの中に純粹で完全な喜びを見いだすことができました。言うまでもなく、このおつとめの間に、キリストの御受難についての考えが、わたくしの中へ決定的にはいってまいりました。

そこに若いカトリックのイギリス人がいて、この人は聖体を受けたあとで本当に天使のような輝きを身につけたように見え、それによってわたくしははじめて秘蹟の超自然的な力を考えました。偶然によって—というのとはわたくしはいつも摂理というよりも偶然という方が好きですから—この人はわたくしにとって福音をつたえる人になりました。というのは、彼はわたくしに17世紀のイギリスの、いわゆる形而上的な詩人たちの存在を知らせてくれたからです。後になってこの詩人たちを読んでいたとき、わたくしは『愛』という題の詩を見つけましたが、これがあなたに残念ながら不十分な翻訳を差し上げた詩でございませう。わたくしはこの詩を諳記いたしました。たびたび、頭痛の発作がひどくなったときに、わたくしはこの詩にすべての注意を向け、そこに含まれるやさしさに自分の魂をあげて執心して、諳誦することを練習しました。わたくしはそれをただ美しい詩として諳誦しているつもりでしたが、知らず知らずに、この諳誦は祈りのような力を持っていました。前に手紙で申し上げましたように、キリスト御自身が降って、わたくしが御手にとられられましたのは、こういう諳誦のときでした。」(原文43-45 邦訳43-44)

「主の祈りのギリシア語の言葉は無限に甘美でしたから、そのときわたくしはすっかりその言葉にとらえられてしまいました、何日かの間その言葉をたえず口ずさまないとはいられませんでしたが。一週間後にわたくしはぶどうの取りいれの仕事を始めました。毎日仕事の前にギリシア語で主の祈りをとなえ、ぶどう畑の中でも、たびたび繰り返してとなえました。

そのときから、毎朝一度絶対の注意をはらって種の祈りをとなえることを、ただひとつのつとめとして自分の義務にいたしました。となえている間に、自分の注意がそれたり、眠ったりしたときには、たとえそれがごくわずかであっても、やりなおしにして、一度絶対に純粋な注

意が得られるまで続けます。ときには単に楽しみのために、もう一度繰り返そうとすることもありますが、よほど強い欲求がおきなければ繰り返しません。

このおつとめの効力は異常なもので、いつも驚きました。わたくしは毎日その効力を感じているのに、いつも期待を越えるのです。

ときどきはじめの言葉がすでにわたくしの思考を体から抜きとって、展望も観点もない空間外のところへつれて行きます。空間が開かれます。知覚されるふつうの空間の無限が、二乗された無限、あるいはときには三乗された無限にかわるのです。同時にこの無限無限はどれも沈黙にみだされます。この沈黙は音の不在ではなくて、音の感覚よりももっと積極的なある感覚の対償になるものです。何か音がしても、この沈黙を通過してからでなければ、わたくしには聞こえません。

またときどきこうして主の祈りをとなえているときや、その他のときに、キリストが御自身でおいでになることがあります。それははじめてわたくしがキリストにとらえられたときよりも無限に現実的で、強く、明らかで、愛にみちた現存でございます。」(原文 48-49 邦訳 47-48)

49)「わたくしをこわがらせるのは、社会的なものとしての教会でございます。教会が汚れに染まっているからということだけではなく、さらに教会の特色の一つが社会的なものであるという事実でございます。わたくしが非常に個人主義的な気質だからではございません。その反対の理由でこわいのです。わたくしには、人々に雷同する強い傾向があります。生まれつきごく影響されやすい、影響されすぎる性質で、とくに集団のことについてそうでございます。(中略) わたくしはカトリックの中に存在する教会への愛国心を恐れます。愛国心というのは地上の祖国に対するような感情という意味です。わたくしが恐れるのは、伝染によってそれに染まることを恐れるからです。教会にはそういう感情を起す価値がないと思うではありません。わたくしはそういう種類の感情を何も持ちたくないからです。持ちたくないという言葉は適当ではありません。すべてそういう種類の感情は、その対象が何であっても、いまわしいものであることをわたくしは知っております。それを感じております。」(原文 23-24 邦訳 24-25)

50)「普遍的(カトリック)でなければなりません。すなわち被造物の全体にでなければどんな被造物にも、糸でつながれてはなりません。この普遍性は昔は聖者の意識の中でもはっきりしないものだったかもしれません。聖者たちははっきり意識しないで、魂の中に、一方では神と世界全体だけに向う愛に、他方では世界よりも小さなさまざまなものに向う義務に、正当な分け前をあたえていたのかもしれませんが。わたくしはアッシジの聖フランチェスコや十字架の聖ヨハネはそうであったと思っております。ですから二人とも詩人でございます。」(原文 80 邦訳 79)

51)「ルカの福音書の中で、この世の王国について悪魔がキリストに言った言葉ほど奥行のある言葉は、言われたことも書かれたこともありません。『わたしはそこに結びついているすべての権力と栄光をあなたにあたえよう。それはわたしにゆだねられ、わたしとわたしが分けあたえたいと思うすべての人とにゆだねられているのだから』。その結果として、社会的なものが悪魔の領域であることは動かないのです。肉は「われ」と言うことを強制し、悪魔は「われら」ということを強制します。あるいは専制者たちのように、集団的な意味で「われ」と言うことを強制します。そして悪魔はその固有の使命に従って、神のまがいもの、神の代用品を造ります。

わたくしが社会的と言いますのは、社会に関連するすべてのものを意味するのではなく、ただ集団的な感情だけを意味しております。

教会も社会的なものであることは避けられないということは、よくわかります。そうでなければ、教会は存在しないでしょう。けれども教会が社会的なものであるかぎり、教会は『この世の王』に属します。教会が真理の保存と伝達の器官であるからこそ、そこには、わたくしのように社会的な影響をうけすぎる者にとって極度の危険があります。というのは、こうして一番清いものと一番汚れたものとが、同じ言葉のもとに似たものになり、混同されるので、ほとんど分解できない混合物が生ずるからです。」(原文 25-26 邦訳 26-27)

執筆者紹介

中畑邦夫 麗澤大学非常勤講師。上智大学大学院博士後期課程修了・博士(哲学)。「ヘーゲル論理学における『形式と内容』の変遷—理性性という限界における消失と生成—」(学位論文)。