

《出会い》の空間論

——チャペル空間論序説——

平 林 孝 裕

近代以降の日本において、キリスト教は教育の領域で大きな働きをなしてきた。海外から日本を訪れた宣教師や宣教団体は、キリスト教信仰を伝えて教会を建てると同時に、学校を設立した。このような歴史的背景により今日もしばしばミッションスクールと一般に呼称されるキリスト教主義学校は、独自の教育機関として日本の教育界で確かな地位を占めている。

キリスト教主義学校の独自性を、どこに見定めるかという問は、慎重に答えられるべきであるけれども、その独自性は、キリスト教について教科教育（宗教科・聖書科やキリスト教科目）とチャペルアワーに代表される正課外諸活動として具体化されている。後者には、奉仕活動から音楽などの文化活動も含まれるが、その枢要な部分を占めるべきものは、やはり定例乃至特別の礼拝形式で行われる諸活動であろう。この目的のために、キリスト教主義では、とくにチャペルと呼ばれるキリスト教の礼拝堂が備えられる。チャペルには、通常の教室と異なったキリスト教的雰囲気醸成されており、これが他の学校では体験できないキリスト教主義学校独特の環境を形成し、ここで学ぶ学生・生徒ほかにしばしば強い印象を与えている¹。

1 関西学院第2代院長吉岡美国は、キリスト教主義を建学の精神とした学院におけるその重要性を評して「聖書と礼拝なくして学院なし」と喝破したと言われる（関西学院吉岡記念館オープニング記念パンフ表紙の畑道也院長の文章より）。

1. チャペル空間論の神学（キリスト教教育学）的地平

教室や他の学校施設と、チャペルと呼ばれる礼拝堂がどの点で異なっているかを明快に述べることは必ずしも容易ではない。礼拝堂と呼ばれる以上、チャペルを設置したり、それを検討したりする際には、キリスト教の礼拝施設として議論することが考えられるだろう。しかし学校内に教会が設立されている場合を除いては、チャペルアワーや学校が主催するキリスト教関係の集会は、たとえ「礼拝」と呼ばれることがあっても、それは転義的な意味であるのと同様²、チャペルをそのまま、教会会堂の建築をそのまま援用することはできない。それは、直接的な宣教の場は教会であって学校ではないからである。したがって、教育の場にそなえられたチャペルの問題は、会堂とまったく別に論じることが原理上ありえないことであるにしても、これとは区別された事柄として議論されなければならない。

キリスト教主義学校は、一般にミッション・スクールと呼ばれ、独自のブランド性を認められているが³、この呼称は今日必ずしも正しくはない⁴。しかしその名称は、日本におけるキリスト教主義学校の境位を今日も示している。すなわち、この学校がキリスト教の支配的でない地域に、キリスト者が少数派である地域に、教育を通してキリスト教信仰を証言する働きとして設立されている点である。

キリスト教主義学校（Christian School）は、キリスト教（的）教育（Christian Education）を業とする制度である。しかし、「キリスト教教育という概念は「キリスト教」に重点をおくか「教育」に重点をおくかに依ってその含蓄する内容は変ってくる」⁵と言われる。つまり、キリスト教教育は、狭義において「キ

2 松村 1958, 372 頁。以下のキリスト教学校をめぐる議論は、おおむね松村の論旨にしたがっている。以下、松村からの引用では、用字・仮名遣いを現代のものに改めている。

3 佐藤（2006）を参照。

4 松村 1958, 374 頁。

5 松村 1958, 376 頁。

リスト教を目的乃至目標とする教育」であるが、一方広義において「教育を主として之をキリスト教によって行う」ことを意味する。そして、キリスト教主義教育とは後者を指す。

キリスト教をめぐる教育を考える場合、ここで述べられている「キリスト教」がいったい何を意味するかが、きわめて重要である。この「キリスト教」が「キリスト教信仰」と規定され、キリスト教教育がキリスト教信仰への教育・教化を目指すのであれば⁶、それを勝義の意味で担うのは教会でなければならない。その一方で、「キリスト教」は「キリスト教という文化的・歴史的形態」⁷とも考えられる。その場合、直接、キリスト教信仰へと促すのではないが、キリスト教信仰が生み出した文化的な財（たから）を通して、間接的にではあるが、その財を生み出した人間の生活、社会（生の共同）を通してその内実（キリスト教信仰、さらにはキリストの恵みの業）に私たちは触れることができる。松村によれば、「教育という現象は人間の基本的欲求に基く機能」であり、「教育活動とは、特定の教育の場に於いて、教材を介する教育者と被教育者との生の共同」であり、その生の共同によって「教育者も被教育者も陶冶という形成作用を受け」、「それが同時に人間関係としての社会形成に連なる」と定義される⁸。その意味で、文化的財としてのキリスト教を教えることができる。この論点は、きわめて重要である。

キリスト教が価値として当然のものとして受け入れられている共同体、欧米の社会や日本におけるクリスチャン・ホームであれば、キリスト教を教材とした教育（キリスト教主義教育）は、しばしば実質的にこれを生み出したキリスト教的価値、さらに信仰へと陶冶することと重なり合い、「キリスト教への教

6 そもそもいったい「信仰」が教育によって果たされるかのような言説は神学的には問題が多いと判断されるが、ここでは立ち入らない。少なくとも「Christian faith は理解に訴えて教えることが出来ると考えられるにしても、faith in Christ は教えられるわけには行かない」（松村 1958, 377 頁）ことだけは確認しておきたい。

7 松村 1958, 377 頁。

8 松村 1958, 378 頁。

育」(狭義のキリスト教教育)と同義になる⁹。しかしながら、日本においては事情が異なっている。キリスト教主義学校が、しばしばミッション・スクールから出発したように、キリスト教的価値、さらに信仰は日本の社会においてはその支配的価値や信仰形態・宗教とは異なったものである。異質的・対立的な他者としてキリスト教は存在している。それがキリスト教による教育が、たんにキリスト教教育とは呼ばれず、キリスト教「主義」教育と呼ばれる所以である¹⁰。その意味で「キリスト教主義とはキリスト教そのものともちがうし、また福音そのもの、信仰そのものでもない。しかもそれらと切り離し得ない関係にある。一言にして云えば、歴史・文化形態としてのキリスト教、若しくはキリスト教信仰なり福音なりが、異教社会(ママ)に触れてそれとの連関に於いて自らを表現し若しくは生きようとするところに出てくるものである」¹¹。したがって、キリスト教主義においては、それを担う者の「自覚的な表現」と「他との連関」という重要な契機が指摘されねばならない¹²。キリスト教主義教育は、端的に「キリスト教信仰(…)」が教育を媒介として、その限りににおいて自己を表現する」働きであり、「キリスト教徒と異教徒との共同・協力に生きる社会」において「キリスト教と異教との接点に立つ人間」の育成である¹³。そしてその接点という点から「キリスト者としては、異教社会にキリ

9 ただし、松村(1958)の指摘のように、キリスト教社会においてキリスト教教育を社会のどの制度で担うかは異なっているのであり、政治が教会に特別の権利を認める社会(ドイツや北欧諸国)では、それはしばしば学校教育で実践され、政教分離が確立された社会(アメリカ)では公教育ではなく教会がそれを担う傾向にある(328頁)。

10 松村 1958, 390 頁以下、および熊谷 1976, 120 頁以下参照。

熊谷は、学園紛争の時代状況を想起しつつ、松村の「主義」という言葉が持つ常識的理解ではなく、それをのりこえようとする「キリスト教信仰から出た特異な見解」が示されていることを評価している(120頁)。それは単なる「直接的自己主張と他者の排除、もしくは他を自己に対して従属させる要求」ではなく「対立的他者との間の本格的な共同の場を創り出そうとする積極的な人生態度を貫くなかで表わされるべき自覚」を指す語である。その意味で(松村の)キリスト教主義とは「異なる立場を取る人々が共同に基づく交流と対決の相互連関を実質化できる場の形成へと、他と共に自らを方向づける」ものであると言われる(122頁)。

11 松村 1958, 390 頁。

12 松村 1958, 390 頁。

13 松村 1958, 392 頁。

スト・イエスの弟子として福音書を証する者、即ち積極的に、遣わされた使命の自覚を以って世に出て行き、愛と奉仕に生きる者」¹⁴ を、「非キリスト者としては、キリスト教並びに福音の真理に対して理解と同情をもち、その協力者となる」¹⁵ の二種類の人格の育成を目的とすることになろう。

このようなキリスト教主義教育は、そのテロスとして、キリスト教の真理をキリスト者に対しては存在の基盤として再認せしめ、非キリスト者に対してはその存在の基盤に生きる者（歴史と現在におけるキリスト者）の生への理解を深め、みずからの生のオールタナティブが開示され、直接、キリスト教への理解者・協力者となるという意味ばかりでなく、広く「もう一つの道から」¹⁶ みずからの生を顧みることによって自己の生とその社会を相対化し、批判的受容を可能にし、間接的にキリスト教を含めた多くの人々との共生・連帯という建設的な関係を結ぶことに資することが示される。それはとりわけ世俗主義が進展し、己の存在基盤を自己の内にのみ求める近代社会においては、きわめて重要な課題である¹⁷。

このような原理的理解から、キリスト教主義学校における宗教行事やキリスト教活動も規定されることが必要であり、その主要な場の一つとなる空間、チャペルの在り方も決定されねばならないと判断される。その意味で、チャペルアワーと呼ばれているいわゆる礼拝の時間とその持ち方も、教会の礼拝を学校に持ち込むことではありえない¹⁸ ように、一般に礼拝堂と呼ばれるチャペルの在り方も、おのずと教会堂の在り方を引き写すということであってはならない。確かに「チャペル (chapel) とはキリスト教の礼拝堂のこと」であり、そこで「キリスト教…の礼拝形式に則った集いの時 (チャペルアワー)」をもって賛美歌を共に歌い、聖書の言葉を読」むにしても、それは「キリスト教の信

14 松村 1958, 395 頁。

15 松村 1958, 396 頁。

16 芦名定道・土井健司・辻学『[改訂新版] 現代を生きるキリスト教』(2004 年) 副題から。

17 松村 1958, 400 頁。

18 松村 1958, 401 頁。

仰を強いるものではなく」、教員や学生による話を聞きながら、自分の生き方を振り返って考える、「キリスト教という枠組みを通して、自分を見つめる深い思索の力と、世界を見る視野を得ようとする「人間を養う時間」、「キリスト教の考え方に親しむことによって、現代の日本人に求められている、世界に通じる本物の教養を身につける」時間が提供される場所でなければならない¹⁹。そのような理由から、チャペルという空間は「自他の協働の場」であり、またキリスト教が教育という場において自己を表現して「他者をもう一つの道へと招く場」であり、またキリスト教によって他者が「もう一つの可能性に出会う場」でなければならない²⁰。チャペル空間の考察は、以上のような原理的考察に依拠しなければならないのである。

2. チャペルの空間的特性

チャペルは、上記のような「出会いの空間」としての特徴をもつべきであるが、まずは建築として、さらにキリスト教建築として考察される。その中で、キリスト教との出会いがいかに内実化されているかが問われる。

2-1. 実存的空間論

建築は一般的に「隔離」である。「〈建築する〉とは外部から隔てられた一つの領域を構築すること」である。しかし、それは「物理的な、もしくは事物的なシェルター」にとどまるのではなく、「外部から隔離された一つの〈世界〉を確立する」ことである。そして「この隔離された一つの世界」が、建築が造り出す空間である²¹。その意味で、建築〈空間〉は、デカルト的な無規定・無意

19 関西学院大学宗教センター『Silence～チャペルとの出会い～2006』, 2 頁。

20 以上のような理由から、本稿では第二節以降、チャペルを礼拝堂の訳語とせず、教会堂やこれらに付属する礼拝堂と区別するために、キリスト教学校などにおけるこの空間に限定して扱うこととしたい。前川の言をまつまでもなく、キリスト教のもつこのような空間の呼称には少なからず混乱があることは否定できない(前川 2002, 461-462 頁)。

21 前川 2002, 8 頁。

味な「延長」としての「空間」ではない。この空間は「主体とのかかわりにおいてのみ存在しうる世界」²² である。

この意味で「実存は空間的である」とのハイデガーの響みにならっていえば、「建築空間は実存的なのである」。つまり「人間と空間とを引き離すことはできない。空間とは、外的な対象物でもなければ、内的な体験でもない。人間と空間とは別々に切りはなしては考えられない」²³。このような実存的な見地から、建築における空間は体験される重要な意味で満たされた、そこに生きる主体の「表現的、認識的、実践的形式」である²⁴。

建築空間は「体験されている空間」²⁵ である。ボルノウによれば、体験されている空間は、等質的な数学的空間とは異なって非等質的な「空間への人間の関係によって必然的にあたえられている、特定で、他の方向に優越する」²⁶ 軸線により構造化されている。そのような構造は地表に直立した人間の身体性によって分節化され、アリストテレスが列挙したように3対の上・下、前方・後方、右・左の軸線をもつ。これらの軸線はそれぞれ等価ではなく、相互に交換不可能な生活を持っている。また、この軸線にくわえて、身体が措かれた地表が重要な意味をもっている。

なかでも垂直軸を構成する上下の方向は、人間にとって際だった意味をも

22 前川 2002, 9 頁。前川は建築のつくりだす空間を「いわゆる現象空間、ランガーのいうヴァーチャル（虚）な空間 virtual space である」と述べ、「自我における意識の世界の現象である」と規定している。この発言は若干、問題を含んでいると思われる。確かに建築空間は、それを建築したものの意識の反映である側面もある。しかし、そのような空間を建てた人々や文化が絶えても、その建築は依然遺される。その時も、建築は物理的実体としてだけではなく、そのまま意味ある空間（世界）としても存在し続けるのではないだろうか。それは建築が意識の反映にとどまらず、人間の存在様態の実現として構成されているからにほかならない。その意味で、建築は前川のこの発言よりも、すぐれて実存の問題として規定されなければならないと考える。

23 シュルツ 1973, 35-36 頁（Heidegger 2000 [=1951], p. 158）。

24 シュルツ 1973, 36-37 頁（ボルノウ [=ボルノウ 1978] によるグラフ・フォン・デュルクハイム『生きられた空間研究序説』[Graf K. von Dürkheim, Untersuchungen zum gelebten Raum, 1932, p. 389] からの引用）。また、ハイデガー自身の「生きられた空間」論については、四日谷による簡潔な紹介を参照されたい（2004, 141-154 頁）。

25 ボルノウ 1978, 3 頁。

26 ボルノウ 1978, 45 頁。

つ²⁷。他の方向は、人間の身体の置き方によって変化するが、重力により規定される上下の方向は変わらないからである。そして、上下方向に転義的な意味が与えられ、それは高さの次元を表示する。この軸線が特に重要なのは、「空間がどのように私に関連づけられているにしても、空間が独自の、つまり私のその時その時の姿勢に依存しない自立性を獲得していることを意味する」²⁸ からである。私は上下方向においては、空間の中で自分が動くのだということを決定的に体験しなければならない。このような上下方向の垂直軸が定められると同時に、水平面が定礎される。確かに身体の回転によって前後・左右の各方向を指し示す点は変化しても、平面そのものは変化しないからである。こうして垂直軸と水平軸は、上下の軸線と地表は人間の体験するもっとも具体的な空間の図式を構成する²⁹。

これらの図式が人間に対する自立的図式として現象する一方で、前後と左右の方向は、人間に対する依存的図式として現象する。

前後の方向は、人間が「途上にある存在」であることを開示する。言語の形式がよく示すように、「一般に前方というのは人間にとって彼がその行動とともに向いている方向である」³⁰ ということができる。「前進」(progress, Fortschritt)という言葉のように、その「前へー (pro-, Fort-)」という方向、何か目標に向かってその道を努力して進むという体験を想起させる。また、後方はそのような道を振り返ること (後悔 [re-gret])、後退する (retro-gress) という体験を暗示する。その意味で、この方向は課題を果たすために前進して戦うか、課題を果たさずに退避するか、という「道徳的」意味に転義する³¹。この点で、この軸線は価値的なものとして体験される。

これに対して、左右の対立は、前後の対立のように「価値の決定的な区別という特徴」から自由な、もともと「価値の軽重を問わないものである」、むし

27 ボルノウ 1978, 45-47 頁。

28 ボルノウ 1978, 46 頁。

29 ボルノウ 1978, 46 頁。

30 ボルノウ 1978, 50 頁。

31 ボルノウ 1978, 51 頁。

ろ「それは単純な並存の方向」であると言える³²。ただしこの軸線がしばしば価値的な、とりわけ宗教的な両極性を担う点は注意を要する³³。欧米では、右(right, recht, droit)が正義・権利や幸運を、左(left, link, gauche)が不都合や不運を表わし、またヒンドゥーでは右手と左手とが清浄と不浄の対立を示す。しかし、この右左の評価は一樣でないことからその相対性が同時に主張できるものであり、その非対称性は本性的なものとは判断されない³⁴。

このような体験された空間の図式は神学的にさらに深めることができるであろう。まず、上下の軸線は、ボルノウも指摘するように、しばしば天国と地獄と表象されてきた。この軸は宗教学的に言えば「世界軸(axis mundi)」³⁵であり、神学的には天と地との、または永遠と時との対立軸をも意味することができる。また、前後の軸線は前進と後退と転義されることから、それは過去と未来の時間軸を意味する。そのようなイメージはたとえばさまざまな聖書の伝承を想起させて、故郷・束縛・墮落・絶望と解放・脱出・派遣・希望などの対をして追体験されるだろう³⁶。それと同時に、これが複数の人間の諸関係の体験となれば、対向や背馳がボルノウの分析に付け加えられるべきであろう。また、左右は人間存在の共存を想起させ、共同性や連帯性の体験につながると考えられる。

空間はこのような実存的に構成された体験されている空間としてまず把握される。したがってチャペル空間も、そのような人間主体の体験により構造化されたものとして考察されねばならない。

2-2. 礼拝空間研究の諸視点

先に述べた教会堂とチャペルとの差異にもかかわらず、転義的にであれ礼拝

32 ボルノウ 1978, 53 頁。

33 ボルノウ 1978, 54 頁。このような宗教的両極性については、エルツ (2001) の古典的研究を参照されたい。

34 ボルノウは、ローマの占星術で左右の価値が言語のそれとは異なること、今日でも「左側の小羊」が幸運の予兆であることを挙げている (54 頁)。

35 エリアーデ (1969) を参照。

36 アブラハムの召命や出エジプトの出来事などがそれに当たるだろう。

の場であり、礼拝堂とも呼称される限りで、チャペルを建て、また見る視角も教会堂建築の原則が準用される。

本節の冒頭でも指摘したように、建築は「外部から隔てられた一つの領域を構築すること」であった。その意味で、建築において構成される空間は「壁の隔離機能に見出されるところの雰囲氣的な象徴的空間」として「内部空間」と「外部空間」とに分かたれる³⁷。そのような隔離機能によって内部と外部が生れるのではない。その壁の内部が外部と区別された特別な意味や象徴性を獲得することが必要である。宗教建築においては、限界として働く壁が「俗なるひろがりから聖なる空間を隔離する」³⁸ ののである。それが聖所・神殿と呼ばれる空間である。

しかしながら、ユダヤ＝キリスト教伝統においてはそのような聖なる空間を建築することにはアンビヴァレンスが存在する。たとえば、ソロモンが神殿を奉獻する際に次のように語っている。

神は果たして地上にお住まいになるでしょうか。天も、天の天もあなたをお納めすることができません。わたしが建てたこの神殿など、なおふさわしくありません。(列王記上 8:27、以下、聖書からの引用は新共同訳による)。

この意味でキリスト教の会堂は、「神の家 (Domus Dei)」と呼ばれてきたが、そこには跪拝される神(像)はなく、他宗教における神殿とは区別される³⁹。またさらに、ソロモンの祈りに示されるのは字義通りの偶像崇拜だけではなく、神殿(宗教建築)そのものの絶対化⁴⁰、もしくは神殿を建てた人間の力に対する絶対化・自己神化、偶像崇拜への戒めでもある。キリスト教の伝統は、

37 前川 2002, 16 頁。

38 前川 2002, 17 頁。ラテン語の寺院 (templum) は「切りとる」こと、限界づけることを意味する (前川 2002, 15 頁)。

39 高橋ほか 1985, 54 頁 (土屋による記述)。

40 ティリッヒが指摘するように、「神は空間を超える」のであって、空間のカテゴリーに束縛されることはない (ティリッヒ 1962, 86 頁; 前川 2002, 463 頁)。

むしろ人間一人一人を神の住居と見なす⁴¹。壮麗な神殿に神は居ますのではなく、神は祈りを捧げる人びとと共に居られる⁴²。そのため初期の教会は、たとえば個人の家であるとか、場合によっては屋外で集会がもたれたのであり、したがって「建物を必ず必要とするものではなかった」⁴³。神に祈りを捧げるために、人びとが呼び集められた空間⁴⁴がそのまま教会堂となるのであり、その逆ではない。

さらに、キリスト教における宗教建築を議論する際、とりわけプロテスタントの宗教建築において、もう一つ考慮しておかねばならない点がある。プロテスタンティズムにおける、視覚に対する聴覚の優位である。たとえば、ティリッヒは芸術とキリスト教の関係を論じて、「プロテスタントの信仰はそのまさしく始まりから、教会建築を含む視覚芸術と不和であった。プロテスタント思想における、「眼」を超える、「眼」に対立する「耳」の優位は、プロテスタンティズムにおいて偉大な音楽と偉大な詩を創造するが偉大な建築や絵画や彫刻を創造しないという結果をもたらした」と評している⁴⁵。礼拝の中心は神の言葉が語られる説教であり、それにともなう祈りであり賛美歌である限りにおいて「聞くこと」「耳」の優位は明白であり、これに聖礼典をくわえたとして

41 「神の神殿と偶像にどんな一致がありますか。わたしたちは生ける神の神殿なので。神がこう言われているとおりです。『わたしは彼らの間に住み、巡り歩く。そして、彼らの神となり、／彼らはわたしの民となる…』」（Ⅰコリント 6:16）。また、「キリストにおいて、あなたがたも共に建てられ、霊の働きによって神の住まいとなるのです」（エフェソ 2:20）。

42 「二人または三人がわたしの名によって集まるところには、わたしもその中にいるのである」（マタイ 18:20）。

43 高橋ほか 1985, 131 頁（加藤による記述）。また、ドイツの「福音主義教会の礼拝空間形成の原則」には「福音主義の礼拝は、原則的に言って、どこででも行える。どのような部屋でも行えるし、戸外でも可能なのである」（高橋ほか 1985, 6 頁）とある。

44 その意味で教会堂は「神の民が集う空間」であり、先の呼称との関係で「神の民の家」と呼ばれる。鎌倉雪ノ下教会（1985）を参照。

45 ティリッヒ 1997, 246 頁; レモン（2003）はこの点を「視覚的なものに対する聴覚的なもののこうした優位は、内面はすぐれて信仰的な場所だが、外面はおおよそ反対のものだ、という確信に裏打ちされている」（42 頁）と述べ、したがってプロテスタントの多くは、宗教建築の価値を疑い、その無意味さを確信している者さえあると指摘している（44 頁）。その上で、ティリッヒに沿いつつ、プロテスタントが新しい宗教建築の形態を生み出す実験に躊躇してはならないと結んでいる（46 頁）。

も、「説教も聖餐も洗礼もすべてそこで行いうるようなデスクがひとつあり、それを囲む会衆席があれば、それで良い」(カール・バルト)⁴⁶ との判断は正当であろう。

しかしながら、それが直ちに会堂や礼拝堂が不要であるということにはならない。神殿の建築が第一の目的ではないが、私たち人間が空間的存在である限り、「集まる場所」は準備されなければならないからである⁴⁷。ドイツ福音主義教会による礼拝空間形成の指針が確認するように、神の民の群としての教会は会堂を必須とするものではないが、「しかし、一定の場所に定住する教会にとって、教会の建物は、既にその実際的な理由からして必要」なのである。

その限りで「礼拝のための建物や部屋は、…世俗的課題のために建てられる建物や部屋とは、明瞭に区別されるべきもの」であり、世俗の「一切の合理的目的設定を超え出るもの」として、ただ「礼拝に集まる教会員の中で起こることが何であるかを、比喩的に、その姿によって証言」するもの、つまり「み言葉と聖礼典の中に、恵みをもって臨在する聖なる神との出会いが起ることを証言する」ものとして構想される⁴⁸。キリスト教における建築は、そのような神と人間との出会いを証言するもの、その出来事を比喩的に、その視覚的形姿によって証言するものと見なされる。

キリスト教における宗教空間に関するこの規定はおおむね至当なものと判断される。しかし問題なのは、比喩的に、視覚的形姿によって証言するという事態は、必ずしも明確な規定であるとは言えない点である。この規定は「象徴」(テイリッヒ)としても、また「限界」(バルト)としても語ることができるからである。

テイリッヒは、芸術と宗教との間には本質的な葛藤があることを認めながらも、建築やその他の芸術をふくんだ人間の文化的創造に宗教的次元があることを認めて、「人間の文化におけるあらゆるものは、もしそれが聖なるものを、

46 鎌倉雪ノ下教会 1985, 14-15 頁; 高橋ほか 1985, 377 頁参照。

47 田淵 2006, 6 頁参照。

48 高橋ほか 1985, 369 頁。

存在するものの基底と目的であるところのものを、めざすのならばそれは宗教的次元をもっている」⁴⁹と主張した。「宗教とは究極的なものに究極的にかかわっていること」と定義される。そして「究極的なもの、無限と有限を超えるものには有限な言語や表示によって直接到達することはできないが、われわれは有限な経験から導き出される言語以外の言語をもっていない。また、究極的なものを表示するのに、有限な対象以外の対象をもっていない。したがって、究極的で無限なものを表現しようとするならば、予備的に、有限な言語と対象を用いなければならない。けれども有限なものを用いることができるのは、それを超越し、それが自己を超えて指示するような仕方で、われわれがそれを用いる場合だけである」と述べて、そのような道が「象徴（シンボル）」と呼ばれる⁵⁰。したがって、ティリッヒにおいて、建築（および芸術）は究極的なものへの人間の関心を開示する象徴として解される。

他方、バルトは文化を歴史的・社会的なものとして「人間的行為から生じ、また人間的行為を刺激し、引き起こしてゆく諸目的の総和」と定義して、このような教会概念と疎隔された文化概念に教会は否定的・論争的にしか語ることができないと断ずる⁵¹。むしろキリスト教において、文化概念は教会概念と相関して捉えられねばならない。教会は、何よりもまず神の言葉によって生きる「罪深い人間」の教会、破滅した人間が神の恵みの業によって救われた教会であるとバルトは主張する。

バルトによれば、神の御言葉の出来事は文化問題に先行する。その限りで、「教会がみ言葉を聞く程度に応じて…、明らかに文化の問いと課題、文化と取り組んでの業が、地上的なしるし…の中に数えられるようになる」、すなわち「文化の業が比喩となる」ことができる⁵²。そしてこのとき語られる神の御言

49 ティリッヒ 1997, 259 頁。

50 ティリッヒ 1962, 59 頁。

51 バルト 1986, 221 頁以下。講演「教会と文化」を語る際に、バルトは、まったく同じ表題によるティリッヒの講演（1924; ティリッヒ 1978）を意識していたことが知られる。バルトは、ティリッヒの所説を指して神学ではなく「世界観」（つまり文化の領域にあるもの）にすぎないと断じている（バルト, 245 頁; 225-226 頁参照）。

52 バルト 1986, 230 頁。

葉の内容は、「罪人が神と和解させられる」という使信・約束である。それは、私たちが罪人であったこと、それゆえ、自存的で神から離隔したままにとどまる人間の働き、それは当然、文化も含めて罪深いものとして裁かれねばならないことを意味する。この否定によって御言葉はさらに、まだ「人間に対し、所与として与えられているのではないもの、可能でないもの、到達されえないもの」を語り、それが「ひたすら神の中で、神を通して、まことであるもの、神から来るもの、神によって形成され、実現されるべきもの」について告知する⁵³。私たちの手元にはない、「まったく新しいもの」(ト・カイノン)を指し示す。それは神の和解の言葉によって確実であるが、「まだ…ない」ものである。そこで私たちは、今あるものにとどまりつつ、望見する。文化は私たちの手元にのこされているものとして批判されることによって人間の可能性全体の「限界」⁵⁴を示す。限界は否定的なものではない、むしろ最高に積極的なものである。なぜなら「われわれの限界は、われわれがどこに身をおいているかを、われわれに向かって語る」ことで、その人間の限界に対向する神を、われわれにとって本当の限界である御方を指し示すからである。

当然であるが、この文化の中に建築や芸術も含まれる。バルトにおいては、芸術は文化における精華の一つとして、人間的可能性の最高潮を示すものであろう。しかしその中で宗教的な動機であれ、すばらしい人間的努力や労作が推奨されるのではなく、その限界を知ることがもとめられる。バルトは巧みな比喻でこう述べる、「教会は、世的なバベルの塔のかたわらに、教會的なバベルの塔、敬虔なバベルの塔、を建てはしないであろう」⁵⁵と。したがってバルトは芸術を含めてそれが宗教建築であろうと、「文化の業を一般的に聖なるものとして宣言すること…、問題となりえない」⁵⁶と断ずる。それはまったく芸術作品が無意味であることを意味するのではない。一般に広く知られているように、バルトはしばしばグリューネバルトが描いたイーゼンハイムの祭壇画に言

53 バルト 1986, 235 頁。

54 バルト 1986, 237 頁。

55 バルト 1986, 242 頁。

56 バルト 1986, 230 頁。

及している⁵⁷。この絵画のように芸術が、神の恵みを指し示す限りにおいてそれは有用なものである。むしろ問題はしばしば、私たち人間において「教会と文化」が、「文化と教会」に転じてしまう傾向にこそあり、したがってバルトがいたずらに文化の価値を無視しているとは言いがたい。

宗教建築を含んだ芸術を「象徴」と見るべきか、「限界」と見るべきかが、ここでの本来の問題ではない。むしろそのような「比喩的」な解釈には、慎重な取り扱いが必要である点を明らかにしたかったのである。たとえば、教会堂の空間をティリッヒは、「聖なる空虚 (sacred/holy emptiness)」と性格づけ、「聖なる空洞 (sacred void) は超越的な《神》の現臨の力強いシンボルでありうる」と主張する。しかし、それは「神的なるもの (=ティリッヒは、「デモーニッシュなもの」との対比において「聖なるもの」の建設的側面をしばしばこう呼ぶ: 引用者注) が自己顕現することに基づいている」のであるから、ただ「椅子と説教者のためだけの机で満たされた空虚な部屋は、宗教教育のための教室のようなものであり、教会建築がもつべき霊的機能からはるかに遠いものである」(バルト!!) と判断する⁵⁸ のは必ずしも公平な判断とは言えず、この比喩的な機能をめぐる神学的差異が露呈しているにすぎないと言われるべきである。むしろ、同じ問題をめぐって、「「聖なる空虚」はあまり遠くないつぎの時のために卓越した態度でありつづけるべきである。「不在の神」の経験と呼ばれてきたわれわれの経験を表現すべきである。このことは《神》の否定を意味するのではなく、あらゆる次元においてわれわれの宗教形式が誠実と聖化の両方に欠けていたということをわれわれに示す…」⁵⁹ との分析において両者はきわめて接近しているとさえ言えるのである。その意味で、宗教建築(教会堂・礼拝堂)はそれを構成した神学と共に理解されねばならないし、神の恵みの出

57 Barth (1970) の Matthias Grünewald の項を参照 (p. 204 r)。たとえば、バルト (1975) の注を参照 (245-264 頁)。

58 ティリッヒ 1997, 250 頁。

59 ティリッヒ 1997, 298 頁。しかし、ティリッヒはそこから宗教形式の中に再び臨在したまう神を語る。バルトであれば、おそらく宗教形式の限界の向こう側にある神への待望を語るであろう。

来事を証言する業としての教会による神学の比喩的（視覚的）表現なのである。

3. おわりに

このようにして、教会堂・礼拝堂において示されるのは、この礼拝空間に集う人間、「神の民」の神学的表現である。それは「新しい存在」の象徴的開示であることによって俗なるものと区別された聖なる経験として、または人間的なものの限界の彼方に待望される到来の告知として視覚的な神学的証言となる。そのようなものとして、今私たちの手元にない新しい可能性を指し示すものと解される。

本稿における本来の問いに戻れば、教会堂、本来の意味での礼拝堂が神の民の集会のための目的建築であるという点から、神学的表現としてもみずから信仰、神と人間との関係の想起という側面からより強く規定されるとすれば、キリスト教主義学校のチャペルは、新しい可能性、もう一つの道を他者に向かって証言する側面から規定されるであろう。その意味で、チャペル空間は、私たちが日常おかれている世界、それは俗なる領域とも、文化の領域ともいうことができようが、それとの差異、異質性を際立たせることが重要となる。その意味で、空間やその空間に配置される芸術も、「象徴」や「限界の比喩」としても暗示的にすぎてはならないであろう。

礼拝堂を構成する要素としては、空間そのもの（天井の高さ、対面的にしつらえらえた聖壇と会衆席、これらは特に実存的空間と関係づけて意味づけられる）、ステインドグラスや或る特定の色調を与えられた窓や（蛍光灯でない）照明、絵画もしくは彫刻、さらには十字架の存在がある。この空間は、他の外部の日常的な、教室や事務室、一様な蛍光灯の光に溢れた空間と区別される。また、雑多なメッセージを欠いた空間と区別される一つの証言により統一された空間として、日常の人間的な諸事情と区別された静謐な空間がそなえられる。その空間の存在において、人間的なものにおいて自存する領域に対するオルタネイティヴに出会い、みずから深く問いかけるように働くのである。

(実存的空間論とさらに関連づけつつ、チャペル空間を理解することを企図していたが、それらの論点についてはさらに詳細な考察をくわえて続稿としたいと思う⁶⁰。)

【参考文献】

- Martin Heidegger 2000. Bauen Wohnen Denken (1951), in *Vorträge und Aufsätze* (Gesamtausgabe, Band 7), Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, pp. 147-164.
- Karl Barth 1970. *Die Kirchliche Dogmatik, Registerband*, hrsg. von Helmut Krause, Zürich: EVZ-Verlag.
- ミルチャ・エリアーデ 1969. 『聖と俗』 風間敏夫訳, 法政大学出版会.
- ローベル・エルツ 2001. 『右手の優越——宗教的両極性の研究』 吉田禎吾ほか訳, ちくま学術文庫.
- 鎌倉雪ノ下教会長老会 1985. 『神の民の家・祈りの家をここに建て』 鎌倉雪ノ下教会.
- 熊谷一綱 1976. 『キリスト教信仰と教育 学校における宗教教育』 日本 YMCA 同盟出版部.
- 佐藤八寿子 2006. 『ミッション・スクール』 集英社新書.
- 四日谷敬子 2004. 『建築の哲学 身体と空間の探究』 世界思想社.
- ノルベルグ・シュルツ 1973. 『実存・空間・建築』 (SD 選書 78), 加藤邦男訳, 鹿島出版会.
- オットー・フリードリッヒ・ボルノウ 1978. 『人間と空間』 大塚恵一・池川憲司・中村浩平訳, せりか書房.
- 高橋保行・土屋吉正・長久清・加藤常昭・奈良信・岩井要 1985. 『教会建築』 日本基督教団出版局.
- 田淵諭 2006. 『教会堂建築 構想から献堂まで』 新教出版社.
- P. ティリッヒ 1962. 『文化と宗教 ティリッヒ博士講演集』 高木八尺訳, 岩波書店.
- 同 1978. 「教会と文化」(竹内寛・木下量熙訳) 『ティリッヒ著作集 第七巻』, 白水社, 38-58 頁.
- 同 1997. 『芸術と建築について』 前川道郎訳, 教文館.
- カール・バルト 1975. 『教会教義学 神の言葉 II/1 神の啓示 中』 吉永正義訳, 新教出版社.

60 ティリッヒの宗教建築論を参考にした指標の試みを挙げておく。これはあくまでも試みであって、今後より詳細な研究・調査によって改められるべきである、本文末の資料を参照されたい。

- 同 1986. 「教会と文化」(吉永正義訳)『カール・バルト著作集 5』新教出版社, 217-246 頁.
- 松村克己 1958. 「宗教と教育—日本に於けるキリスト教主義学校に関する神学的考察—」『神学研究』(関西学院大学神学研究会) 第 7 号: 373-402 頁.
- 前川道郎 2002. 『教会建築論叢』中央公論美術出版.
- B. レモン 2003 『プロテスタントの宗教建築 歴史・特徴・今日の問題』黒岩俊介訳, 教文館.

【資料】礼拝空間考察のための指標

- I. 建築(建築学〔工学〕から建築論〔理解の学〕へ)
 - 1.1. 単に屋根で覆い、壁で仕切った構造物ではない。容器・箱物ではない。
 - 1.2. 空間と壁(もしくは天井・床・柱)で構成される。
 - 1.3. 空間は、単なる延長ではない。「もの」ではないし、容れ物でもない。
 - 1.4. 「空間とは空間の力である」(ティリッヒ): 命あるものが、その生の現実の表現として自分自身のために空間を造りだす、その力そのものを指す。したがって、どのような生の表現であるかが問われる。
 - 1.4.1. 「空間という直観の形式において、理念を表現した芸術」(ヘーゲル)
 - 1.4.2. どのような生の理念を表現しているかが問われる。
 - 1.5. 人間が、その聖に対する関心を空間をもって表現するとき、それは宗教的建築と見なすことができる。
- II. 空間の特性
 - 2.1. 実存的空間論の神学的理解: 上下・前後・左右(本文参照)
 - 2.2. 並存性: 空間の充填性・対抗性。これとこれでない空間をわけ、二つは対抗しあう。
 - 2.2.1. それは外から内への、内から外への移動を演出し、運動性の開示する。
 - 2.2.2. 仕切は限定性をうみ、限定性は「開こう」とする意志(課題)を触発
 - 2.2.3. 限定は安定を演出し限定は他の限定を暗示し、統合の理想を演出する。
 - 2.3. 時間性: 空間の広がり、そこでの動きが時間を表現する。
 - 2.3.1. 限定性(現在)
 - 2.3.2. 余韻・記憶・想起(過去): 現在の自分への省察の促し
 - 2.3.3. 期待・待望(未来): 時のなかで希望が実現されるのだとの表現
 - 2.3.4. 無限定(永遠): 実際には表現されず、ただ象徴的に開示される。

III. 宗教建築

- 3.1. 芸術的・審美的表現でも思想的（神学的）表現でもある。
- 3.2. 感性的形式と反省的形式: シンボルとサイン
 - 3.2.1. サイン: 聖句や記号（XP や $A\Omega$ など）の表示
 - 3.2.2. シンボル: 二つの形式がありうる。
 - 3.2.2.1. いわゆる宗教的シンボル: キリスト像や十字架など
 - 3.2.2.2. 抽象的なシンボル: 光や空間の広がり、幾何学的な文様
- 3.3. 宗教建築にふくまれる緊張
 - 3.3.1. 目的的同時に象徴でもある。
 - 3.3.2. 象徴: 擬古的伝統との連続性と超越、シンボル伝統とその伝達可能性
 - 3.3.2.1. ヌーメンの側面（過去の伝統の継承）: 制約となる場合がある。
 - 3.3.2.2. 創造の要請（生きた伝統の新しい創造）: 生の表現の誠実の確保
- 3.4. 建築と宗教は、必ずしも対立するものではない。
 - 3.4.1. いわゆる宗教的対象物を用いずとも、宗教的質を示すことができる。
 - 3.4.2. （東向きの立地、円形の空間、長堂方式、塔の位置、祭壇などの配置による。また、巨怪さ、接近性、浮かび上がり、抱擁感など）

IV. 空間形成の要素

- 4.1. 空間の演出
 - 4.1.1. 垂直の指向性: 天上への憧憬・希望・天と地の結合・世界の臍
 - 4.1.2. 水平の指向性: 時間の演出・共同／連帯
- 4.2. 聖なる空虚（ティリッヒ）
 - 4.2.1. 閉鎖性と開放性の緊張
 - 4.2.2. 神との距離と近さ、不在と充実
- 4.3. 光と色彩・採光方法の工夫
 - 4.3.1. 白い無色の光: 知性の光、開け; 過度の明るさは自己への集中を妨害
 - 4.3.2. さえぎられた光: 彩られた光、静かに心の内奥を照らす光
 - 4.3.3. 窓は大きければ、よいのではない。
 - 4.3.4. 照明: 間接か直接か。光源として何を用いるか。

V. 素材と調度品の問題（ティリッヒはあまり言及しないが）

- 5.1. 素材・内装
 - 5.1.1. 石: 重厚さ・永遠性
 - 5.1.2. 木: 温かさ・ぬくもり; 年輪: 時間の積み重ね
 - 5.1.3. 紙: 一時性; 明かり障子・日本らしさ
 - 5.1.4. ガラス: 透明性、見通し・可能性
- 5.2. 調度品: 講壇、椅子やテーブル、礼拝用具、オルガン

- 5.2.1.1. とくに講壇や椅子の高さが人間の視線をきめる。
- 5.2.1.2. 礼拝の場としての配置
- 5.2.1.3. 出会いの場・一般的な集会の場の配置
- 5.2.1.4. 椅子の可動性
- 5.3. 窓の配置など光の演出
- 5.3.1. 天井や壁面の意味するもの
- 5.3.2. 芸術作品や宗教的サインの配置
- VI. 他の空間との関係性
- 6.1. 扉: 内部と外部; 仕切られた異なる価値で構成された領域への招き
- 6.2. 空間の招き: 開放、開け、オープンネス
- 6.3. 敷地内における布置、周辺の景観・植栽

※本資料は、ティリッヒ『芸術と建築について』（前川道郎訳，教文館，1997年）所載の宗教建築論によりつつ、前川道郎『教会建築論叢』（中央公論美術出版，2002年）によって補いつつ、それに筆者の観点をくわえて作成した。

（本研究は、武庫川女子大学関西文化研究センター研究プロジェクト「関西圏の人間文化についての総合的研究—文化形成のモチベーション—」の助成による成果である。）