

## ありてある哲学者の神

——マリオンとリクールの思索を手がかりに——

佐藤啓介

### 序

「ありてある者」(出エジプト記三章一四節)という神名は、古代から現代に至るまで、神と存在の関係をめぐる思索の争点であった。<sup>(1)</sup>有賀鐵太郎によるハヤトログリアからの存在論再考といった例外を除けば、<sup>(2)</sup>神と存在が密接な関係にあつたことは間違いない。

だが、周知のとおり、現代において、もはやハイデッガーの「存在<sup>1</sup>神論」としての形而上学批判を抜きにして、神と存在の関係を思惟することは不可能であろう。ハイデッガー以後においてその関係を思惟する営みは多様になさ<sup>3</sup>れているが、中でも注目すべき試みが多産されているのが、現代フランス(語圏)の宗教哲学という領域であるといえよう。そこでは、レヴィナスによる存在論批判などを契機としつつ、神をこれまでとは別様の仕方で思惟する方途が、ある種「誇張的」とも言える身振りを交えて模索されつつづけている。無論、私はここで、その領域の全体像や共通する志向を描き出すほどの力量は持ち合わせていない。<sup>(4)</sup>以下では、その領域に属すると目される二人の思想家、J-

L・マリオン (Jean-Luc Marion, 1946-) と P・リクール (Paul Ricoeur, 1913-2005) による思索を手がかりとして、「現代において、神と存在の関係を思惟することは如何なる行為、如何なる経験なのか」を考察したい。先取りすれば、それは「存在論的思惟の臨界において、思惟自身を交容させる働きを思惟が被る経験である」というのが、私の結論である。

## 一 ハイデッガーと神なき思惟

まず、あらゆる問題の前提となっている、ハイデッガーの形而上学批判を確認しておこう<sup>(5)</sup>。これまで、形而上学は存在者の問いを立てることで、存在を問おうとしてきた。そこでいう存在とは、存在者の根拠としての存在である。そして、存在について徹底的に思惟するため、存在を第一原因、自己原因として思惟してきた。この自己原因とは、あらゆる存在者に共通する根拠として普遍妥当的に働くと同時に、全ての存在者を卓越する根拠として最高位に働くものとして理解され、またそれが神だと理解されてきた。このような形で存在を思惟する様態こそが、形而上学の存在―神論の様態と名指されたものである。

しかし、形而上学は、存在と存在者との間の差異を忘却し、それを思惟してこなかった。形而上学は、常に存在者についての問いとして存在の問いを立ててきたが、そこで実際に問われているのは、存在者の存在者性であって、存在ではなかった。たとえ卓越した神的存在者として表象しようと、それは存在そのものではない。なぜなら、その時点で既に存在者として存在してしまっているからである。それ故、存在の真理を問わんとするハイデッガーは、自己

原因としての神から、存在の問いを区別せねばならないと考え、形而上学の存在論的様態を徹底的に批判した。こうして、これまで密接な関係にあった神と存在は、決定的な分離を経験したのだった。

『同一性と差異』の中で、ハイデッガーは興味深い言葉を述べている。

……自己原因としての神を放棄せねばならない神なき思惟のほうが、神的な神により近いのかもしれない。<sup>(6)</sup>

神なき思惟のほうが、神的な神により近い。それでは、その神的な神を神なき思惟は如何に思惟すればよいのだろうか。ハイデッガーは、その先については何ら語らず、沈黙することを選ぶ。

キリスト教的信仰の神学であり、かつ、哲学の神学である限りでの神学をより深い起源から経験した人は、今日、神についての思惟の領域では沈黙することを選ぶのである。<sup>(7)</sup>

『哲学への寄与』において語られた「最後の神」といった例外的モチーフはあるにせよ、ハイデッガーの神に対する態度とは、基本的にはこうした沈黙によって彩られたものであると言えよう。したがって、「神と存在の関係についての思惟」という課題に「ハイデッガー以降」という限定を施した場合、神は自己原因ではないという否定的命題が共有されるべき基盤として設定されるのである。しかし、このハイデッガーの沈黙はまだ不十分であると批判したのが、マリオンである。彼はハイデッガーの形而上学批判を受け継ぎながらも、なお、ハイデッガーの哲学の中に潜む決定的な問題点を指摘し、そうすることで神と存在の関係を徹底的に掘り下げようとする。私たちは、このマリオンの議論を辿ることで、ハイデッガー以降における神の思惟の一つの可能性を探っていくことにしよう。

## 二 マリオンへの視角

ここで、マリオンについて簡単に触れておこう。彼はデカルト研究者として出発しつつ、一方で現象学を中心とする現代哲学に寄与をなし（いわゆる「贈与の現象学」）、他方で宗教哲学的・神学的研究を公刊しつづけている。彼の宗教哲学的思索は、一九九二年の論文「飽和した現象」を境にして大きく分けられると指摘されている。前期においては、神学三部作と呼ばれる著作——『偶像と隔たり』（一九七七年）、『存在なき神』（一九八二年）、『愛へのプロレゴメナ』（一九八六年）——の中で、神の概念が存在との関係で集中的に思惟されている。ここでは、存在論的地平のもとで神を思惟することの不可能性が徹底して追及され、その結果提示されたのが、有名な「存在なき神」という否定神学的モチーフである。そこからマリオンの思索は急転し、存在なき神にふさわしい述語は愛であると述べ、神における愛や贈与の問題を思索の対象としていく。そして、それが後期へと連なっていく、彼の贈与の現象学の展開に伴って、神と贈与の関係が大きな主題とされ、近年、その思想に対する関心も高まりつつある<sup>⑩</sup>。

だが、私たちは、このマリオンの後期の思索ではなく、あえて前期の思索——J・D・カプートによって絶対的に不可能な現象学として批判された「抹消の現象学」——に注目することにした。その理由は二点。第一に、本論文の主題「ハイデッガー以降において神と存在の関係を思惟すること」が正面から取り扱われているのが、この前期であるという理由からであり、第二に、この時期の思索には後期に連なるのは異なる、別の思惟の可能性の萌芽が含まれているという理由からである。

### 三 存在なき神

そもそも、マリオンの宗教哲学的思索は何を指すものなのか。それを端的に表現すれば、「神をそのものとして如何に思惟することが可能なのか」を明らかにすることである。しかし、マリオンは、「神をそのものとして思惟すること」あるいは「神について語ること」自体を目指しているわけではない。彼の企ては、神について語るのではなく、沈黙することに向かうのである。

彼がそのような思索に向かう理由は、これまでなされてきた神についての饒舌な語り、神についての思索が、ことごとく「偶像崇拜」的だったからである。マリオンのこの偶像概念の定義を駆け足で確認しておこう。通常、偶像崇拜とは「本当は神ではないものを、誤って神だと思い込み、それを崇拜する行為」だと考えられている。しかし、マリオンは、この定義は偶像崇拜を理解するには不十分であり、むしろ有害だとさえ言う。なぜなら、そこで言われている偶像とは、まがい物、欺くものといった意味になるが、その場合、祈る人がそのような偶像を祈っている理由が十分に説明できなくなるからである。そのため彼は、崇拜される対象の側から偶像を考えることを禁じ、それを眼差す私たちの視線、私たちの志向によって偶像を定義しようと試みる（その意味で、彼の偶像論は「現象学的」問題圏に属している）。

私たちの志向の側から偶像を見た場合、偶像は、全く偶像らしくなくなる。逆に、「偶像は騙さない。偶像は神的なものを保証してくれる」という<sup>12</sup>。何故だろうか。偶像に祈りをささげる人の視線は、偶像と目の間の空間にある遮蔽物を貫通して、まず偶像を見る。その結果、偶像とは、「見る者を欺き、神を見させないもの」ではなく「ありあり

と見えるもの」となる。逆にいえば、眼差しには偶像しか見るべきものがないため、偶像は眼差しを虜にし、志向はそこでフリーズするのである。偶像を特徴付けるのは、このような「志向の先行性」と「志向のフリーズ」である。では、その眼差しは、偶像に何を見ているのだろうか。志向の先行性とは、「偶像を眼差す前に、神的なものを狙わんとする眼差しが先行している」ことの謂いである。とするならば、そこでの神的なものとは、偶像自身に属しているのではなく、「眼差す側が持っている、神的なものについての経験」ということになる。「偶像においては、神的なものについての人間の経験のほうに、神的なものがそこで纏う顔よりも先立っている。この状況において、私たちは神的なものの中で私たち自身を経験するのだ<sup>13</sup>」。つまり、私たちが持つ、神的なものについての経験を投影しているのである。

以上の偶像概念を説明するのに最適な比喻は、「鏡」である。私たちが何かを見ようと志向し、そこに見える像で眼差しが硬直し、私たちの経験の投影のみをありありと映す鏡。だが、鏡の比喻は、もう一つ重要なことを教えてくれる。それは、「像（＝鏡）そのものは見えない」ということである。私たちは通常、鏡に映る像は見ていても、ガラスと銀板で作られた鏡そのものを見ているとは意識していないだろう。同様に、信仰者は偶像に自らの神的な経験を投影し、そこに映し出される神に没入する一方、この神が見えすぎているがあまり、それが映し出されている偶像を見ていない。「この見えない鏡が偶像と呼ばれるものである。見えないといっても、私たちがそれを見ることができないからではなく、全くその反対で、私たちにはそれしか見えないからである。鏡が志向の終着点を隠してしまうからこそ、見えないのである<sup>14</sup>」。だからこそ、「偶像は神的なものを保証してくれる」のである。

以上がマリオンの偶像概念なのだが、これらの偶像の諸特徴を、従来の神思想も共有しているとマリオンは主張す

る。つまり、「神はくである」という経験がまず先にあり、それが神という姿をとって現れたものに他ならない、というわけだ。こうして、マリオンは近代哲学史を踏破しながら、それらの神理解を矢継ぎ早に断罪していく。しかし、その身振りはあまりに多くのことを弾劾するあまり、自らの言説の効力それ自体をも否定してしまいかねない。そこでマリオンは、ハイデッガーに同意して、従来の神理解に一つのメルクマールを投錨する。それが自己原因としての神理解である。この神理解こそが、「眼差しの先行性」に由来する「経験の投影」という偶像の要件を満たす根本原因となつていると考える。

既に見たとおりハイデッガーは、形而上学が「存在者の根拠としての存在」を最高存在者としての神の形象のもとで思惟する身振りを批判し、そうした神から、存在の問いを区別した。そして、「自己原因としての神を放棄する神なき思惟のほうが、神的な神により近い」と述べつつ、そこから先は沈黙することを選んだ。だが、このハイデッガーに対して、まだ沈黙は徹底されていないとマリオンは批判を投げかける。マリオンは、こうした沈黙でさえ、神について何かを語つてしまつてゐる——そしてその意味で、志向が先行し、神が偶像と化してゐる——と主張する。「最高の困難とは、ワイトゲンシュタインやハイデッガーとともに、神に対して保たれた沈黙に同意することで事を終わらせる点にはない。……それは間違ひなく、その沈黙が何を言うのかを決定する点にこそある」。確かにハイデッガーは神については何も語っていない。しかし、マリオンによれば、その沈黙、その語らないという姿勢それ自体が、神に關するある判断について「宙吊り」を施してゐるといふ<sup>(16)</sup>。そして、その「ある判断」こそが、偶像の發生する起源だと指弾するのである。

その偶像が發生する場面を確認していこう。ハイデッガーはたとえば論考「現象学と神学」(一九二七年)などにお

いて、神学の課題を、信仰をもつ現存在の自己理解だと定義した。だが、現存在の自己理解それ自体は、神学固有の課題ではない。したがって、神学における実存分析は、前キリスト教的内容を前提とする。しかし、マリオンは、ここに決定的な問題点を見出す。それは、こうした身振りや、偶像の要件である「眼差しの先行性」を満たしてしまう点である。ただし、それは、神に対する眼差しではなく、現存在に対する眼差しである。それゆえ、確かにハイデッガーは神については何も判断していない。ハイデッガーは、論考「根拠律について」（一九二九年）の註に、次のような一節を書き記している。

現存在を世界内存在として存在論的に解釈することによつては、神に対して、肯定的にも否定的にも存在は何ら決定されない<sup>(17)</sup>。

ところが、この神の存在に関する宙づりが間接的に、偶像としての神が生まれる土壌を準備してしまう。なぜなら、その沈黙が既にある一つの志向を含んでしまうからである。

「存在論的に現存在を世界内存在として解釈しているうちは、神が存在する可能性については、肯定的にも否定的にも何ら決定をしていない」のは確かだが、しかし、この非決定という可能性そのものが、一つの宙吊りを含意することになる。そしてこの宙吊りが、それ自体としては、「神に対して」外在的であるがゆえに先行的な視点によつて、「神についての」一切の存在者的立場を宙吊りする志向を意味してしまう。……神は、カッコに入れるという様式のもつて、現存在によつて他の全ての存在者と、同様に志向されることによつて、偶像性の可能性の第一の条件を被るのである<sup>(18)</sup>。

この一節に登場する「神についての」存在者的立場を宙吊りにする志向」という語句に、問題の全てが集約されてい

る。その語を噛み砕いていえば、「神が存在者としてどのような立場にあるかを決定しない志向」ということなのだが、マリオンはこの間隙に、狙い澄ました一閃を打ち込んでくる。この志向は、「現前するにせよしないにせよ、どんな仕方であっても、とにかく全ての神は存在しなければならぬということをもつて決定している志向」にほからならない<sup>(19)</sup>。と。要するに、ハイデッガーは、声に出さずとも「神が存在者として存在する」ということを前もつて決めてしまっていたのだ。したがって、ハイデッガーの神なき思惟が示唆した「より神的な神」とて、形而上学の神こそ回避すれど、「存在する神」という偶像までは回避できなかつたのである。

#### 四 神と存在と私（一）——否定の働き

然るに、マリオンが次に何を目指すのかはもう明らかだろう。そう、ここで提示されるのが「存在なき神」である。言うまでもなく、存在なき神とは、神が実在するかしないか、という次元の問題ではない。マリオンは、「如何なる制約なしに、存在という制約すらなしに、存在論的差異の外部で神を思惟する」ことを要求する<sup>(20)</sup>。ゆえに、「ありてある者」という名にしても、神と存在の同一性を述べた名としては解釈しない<sup>(21)</sup>。

存在が開示する存在者、存在にしたがって開示される存在者として、神が存在しなければならぬという決まりは、一体どこから来るというのか<sup>(22)</sup>。

この引用の中にあるとおり、マリオンは、偶像としての神を免れた「存在なき神」を表記するため、神を抹消する。その理由は、それ自体として思惟しえないその法外な性格を、偶像化への誘惑のせいで見失わないようにするため

ある。我々には、容易には存在なき神など思い描けない。いや、「思い描こう」とした瞬間、既にそこに眼差しの先行性という偶像の要件が忍び込んでしまう。だが、ハイデッガーが言うとおり、我々は存在と存在者の差異でさえ、まともに思惟しえない。それなのに、存在なき神とは、それをさらに上回る存在論的思惟の外部の事柄である。それ故、存在なき神とは、絶対的に思惟不可能な神である。

だが、その要求を承諾することは、思惟そのものにとつて、ほとんど不可能である。なぜなら、存在という制約は、思惟を遂行するにあたって「ほとんど、欠くべからざる (*presque indispensable*)」条件だからである。そのため、存在なき神をめぐる思惟は、神の思惟不可能性の主張へと帰着していく。しかし、マリオンが私たちに突きつける法外な要求はそれにとどまらない。というのも、「神は考えられない」という命題さえもが、まだ偶像性の嫌疑を免れないからである。神が「私には考えられない」ものとして「私によつて考えられてしまつてゐる」のであり、その限りで、私の思惟の圏域、私の志向の内部にとどまつてゐるのである。よつて、神は、考えられないものとしてさえ考えられないものとして考えられねばならない。

こうしてマリオンは否定神学の極北へと突き進んでいくかに見えるのだが、偽ディオニシオスにおいて否定神学と肯定神学とが対になつてゐたのと同様、突如、「否定が、神についての言述の最後の語ではない」と口にする。そして、「存在なき神に唯一ふさわしい述語は、愛である」と断言し始める。彼は、キリスト教思想史全体を読み直し、そこにトマスに始まりハイデッガーにおいて頂点を極める「存在の神の偶像史」を読み取る。と同時に、この偶像の系譜に与しなかつたもう一つの系譜、偽ディオニシオスに始まりボナベントゥラに引き継がれていく善の神名——および愛の神名——の系譜を探り当てていく。こうしてマリオンは「愛」「贈与」「称賛」といった概念の分析へと話を進めて

いく。

だが、そうした肯定神学への転進の手前で、マリオンの思惟は別の方向へと展開する可能性を内包しているのではないだろうか。それは、この神の抹消は、そうした思惟不可能性という事実についての単なる記述、単なる命題とは別のことも意味しているとも解釈できるからである。そして、そこにこそ、私があえて彼の前期の思索に着目する理由がある。以下の一節を見てみよう。

……事実、禰を抹消することが指し示し、また、思い起こさせてくれるのは、禰が我々の思惟を飽和させてしま  
うから禰は我々の思惟を抹消する、ということである。よりよく言えば、思惟不可能なものは、我々の思惟に対  
して自己批判を課すことよつてのみ、そこに入り込んでくるのだ。

ここで、思惟する私たちに跳ね返ってくる「作用」に注目したい。「思惟不可能」というのは、単なる事実ではなく、  
我々との関係の中で作用する「我々の思惟を飽和させ」「自己批判を課す」働きである。私がマリオンの抹消の身振り  
に関して着目したいのは、この私が存在なき禰を思惟する瞬間に、その都度被る「私を飽和し否定する働き」を、内的  
に、経験する可能性である。換言すれば、この神の抹消、即ち神の思惟不可能性についての記述が、それを思惟する者  
の思惟に対して及ぼす行為遂行的な効果に着目したのである。

この働きについて、どのように考えるべきだろうか。そもそも、「思惟不可能な禰が、我々の思惟に対して自己批判  
を課すことよつて入り込んでくる」とは、いかなる事態を指しているのだろうか。

この疑問を解く手がかりとなるのは、論考「愛の志向性」(一九八三年)である。神の思惟不可能性の「働き」を理  
解するため、この論文の論旨を必要最低限の範囲で辿つてみたい。この論文において、マリオンは神についての思惟

と全く同様、愛もまた、偶像性の危機に瀕していると主張する。「愛は不可避的に、自己偶像という現象学的形象のもので、自己愛に行き着く」<sup>(26)</sup>。なぜなら、一般的に、愛される対象が実は当の相手ではなく、その相手について愛する側が持つ表象にすぎないからである。愛する者は、愛すべき対象を志向し、その志向の先行性ゆえに、対象についての生き生きとした経験を投影し、その経験に安寧する。

だが、愛とは、相手をそのものとして愛すること——神を神として思惟するように——であろう。とするならば、偶像としての神を回避するのと全く同様、愛のアポリアを脱せねばならない。そこでマリオンは、愛しあう二人が見つめあう場面を一つの範例として取り上げる。彼は、偶像の発生の起源が「第一の見えるもの」であることに留意し、相手をそのものとして愛する場合、「相手が私を見ていること」、つまり、相手の志向だけは私には決して見えないと主張する。なるほど、物質としての相手の目は見ることができよう。だが、私に向けられたその目が私のどこを志向し、私の何を志向しているのか、それは決して見ることができない。なぜなら、私は私を見ることはできない以上、その私を見ている相手の志向も見ることができないからである（「志向とは、何かについての志向である」ことを想起せよ）。こうして、まるで底のない虚空の一点と化した相手の瞳孔のうちに、「私の眼差しは、私の眼差しを見る見えな眼差しを見るのである (Mon regard voit un regard invisible qui le voit)」<sup>(27)</sup>。ここで着目すべきは、マリオンが単純に志向性を放棄し、現象学的枠組みの外部に抜け出たわけではない点である。二人が見つめあう場面において、相手が見えなくなるのは、まさに、私も相手も志向性を有しているからなのだ。「意識にとつて、相手は見えないままであるが、それは志向性にもかかわらず、ではなく、志向性のおかげで、なのだ」<sup>(28)</sup>。

以上からマリオンは、この見つめあう経験において、見る自我は見る自我自身を経験することができず（＝偶像と

しての鏡がないから)、結果、見られる対格としての私のみが構成されると言う。だが同時に、私を見つめる見えない他者もまた、見えない私によって見つめられる者なのであるはずである。いずれもが主格となることがないまま、私は相手にとつて、相手は私にとつて対格として構成されるのである。お互いがじつと見つめあうその親密な経験の只中で、お互いがお互いの志向を見ることができずに、当惑しあう。言ってみれば、互いが互いにとつて不相等な関係。まさにこの経験を、愛する二人は共有するのである。

このマリオンの愛論は後期の思想へと連なるものであるが、他方で、私たちがこれまで考えてきた神と存在の思惟に關しても大きな示唆を与えてくれる。存在なき神は思惟する私を飽和し否定する働きをなすことで、私の思惟に入り込んでくると述べられていた。これは、愛論で提示された、思惟する自我が思惟する主格としての自我を自己構成することができず、対格としての見られる自我のみが構成されるという事態に他ならないのではなからうか。私たちの思惟は、それ自体として思惟しえないものを前にして、志向が行き着く先を失った結果、主格としての思惟という地位を構成することが禁じられる——その意味で思惟に神が入り込んでくる——のである。マリオンは、偶像的ではない神のあり方を「アイコン」と呼びつつ、次のように述べている。

人間が自分の眼差しによつて偶像を可能にさせているとすれば、それとは全く正反対に、アイコンを畏敬に満ちて観想している場合には、見えないものの眼差しが自ら人間を狙っているのだ。アイコンが我々を眼差すのだ。アイコンは我々に関わってくる (concerner) のだ。<sup>29</sup>

したがって、我々は存在なき神を思惟するにあたって、存在の概念を人為的に放逐し、その背後に強引に回りこむことが求められているのではないのだ。マリオンも認めたように、我々には存在論的差異抜きに思惟することはできない

いのだから。むしろ、存在論的思惟の虚空の一点といえる「私を見る見えない眼差し」を前に、私の思惟の志向が帰着点を失って「まごつく」ことが求められているのだ。「私たちは皆、顔の覆いを除かれて、鏡のように主の栄光を映し出しながら……」（第二コリント三章一八節）を念頭に置きつつマリオンは、私の眼差しが偶像という見えない鏡を志向するのをやめたとき、逆に、私の顔が私を眼差す見えない眼差しにとつての鏡となると主張するのである。

だが、ここで決して見逃してはならないのは、こうしたマリオンの理路が、存在論的思惟の「外部」を作為的に設定することによって成立しているのではない、という点である。むしろ、存在に拘束された思惟が、自らの経験を投影することを断念した際に生じる存在論的思惟の「消失点」——存在論の外部への出口ではなく——と関わることで起こる出来事が問われているのである。

もちろん、マリオンの別の面での作為性は、いちいちあげつらうまでもない。「疎はそれ自体として思惟しえない」という命題さえ、偶像的である。その上、神を思惟することで思惟する自我の自己構成が禁じられるためには、愛する二人が眼差しあつていたのと同様、疎もまたこちらを眼差し志向しているという勝手な前提が必要とされる。そうした点で、独断性が根深いことは否定できない。だが、それにもかかわらず、「疎を思惟する私を飽和し否定する働き」のあり方を提示した彼の思索は、「ハイデッガー以降における神と存在の思惟」の一つの可能性を示唆していると言えよう。反芻すれば、「存在なき疎は思惟できない」とは、単なる事実でもなければ、形式的な論理的操作でもなく、思惟そのものに対する作用なのである。この作用の内実とは、思惟する主格的自我の自己構成を生じさせないという作用であり、それこそが、私の思惟を飽和し否定することの謂いである。そして、この作用は、存在なき疎という理念を外的に挿入することによってではなく、意識の志向性という構造そのものによって発生する消失点——私の意識を

志向する志向しえない神——からもたらされるものなのである。確かに、存在なき神は思惟できない。しかし、抹消された存在なき神によつて思惟が飽和され批判される。その内的経験自体は、ありありと経験しうるものなのだ。

## 五 リクールへの視角

しかし、マリオンという存在なき神が、それでもなお絶対的に思惟不可能である点に変わりはない。それはいわば、思惟不可能であるが故にそれだけ一層私たちに作用を与える、無限に後退する消失点だといえる。だが、マリオンはその主張のために数々の独断的な舞台装置を持ち込んでおり、それは容易に悟性の犠牲につながりかねない。また、思惟に欠かせないはずの「言語」の問題について、マリオンはあまりに無頓着である。マリオンの議論は、あまりに「眼差し」の比喩に依存しすぎている。それが、彼の思想の強みであると同時に弱みでもある。

こうしたマリオンに危惧を抱いたのが、晩年（一九九〇年代以降）のリクールである。それ以前のリクールは、「聖書で描かれる神は多様であり、存在という一義的で抽象的な概念には還元できない」と述べるのみで、神と存在の關係について積極的な発言を控えてきた。また、そうした理由から、出エジプト記三章一四節の「ありてある者」という定式についても、それが神の自己退去の印であると述べるのみであった。しかし晩年の彼は、ラコックとの共著『聖書を考える』（一九九八年）を中心として、マリオンの現象学的否定神学とは異なる解釈学的観点から、存在と神の關係を積極的に考えようとした<sup>20</sup>。特にリクールは、マリオンが神そのものから出発したのとは異なり、「ありてある者」という定式から出発する。ただし、その定式そのものの意味内実を文献学的・言語学的に探るのではなく、その定式

の「翻訳」に着目した点——まさにフランスにおける解釈学的哲学の担い手としての矜持——が特徴的である。<sup>41</sup>

実を言えば、リクールによる存在と神の思惟は、本来、一方では彼の哲学全体に伏流する「働き存在論」という観点から、他方では、彼の「愛の神」という神論から全体的に把握されるべきものである。だが、以下では紙幅の都合上、マリオンとの対比を意図しつつ、私たちがマリオンから引き出した「神と存在の関係を問うこと」で、思惟に対してなされる働きの出来事」という一点に論点を絞って、リクールの思索を扱っていききたい。

## 六 神と存在と私 (二) —— 拡張の働き

周知のとおり、出エジプト記三章一四節は、様々な面で多義的である。それは第一に言語学的に(ヘブライ語 *ehyeh* そのものが、「ある」「働く」「あらしめる」など、多義的な広がりを持っていて)、第二に内テクスト的に、つまりその一節が埋め込まれているモーセの召命物語という文脈への依存性の故に、第三に間テクスト的に、つまりヘブライ語聖書の他の様々な箇所との相互関係との関係性の故に多義的である。<sup>42</sup>

こうした多義性のため、その定式から直ちに神が存在であるという形而上学を引き出すことはできない。のみならず、それは翻訳の限界にあると言える。だが、だからといって、私たちはこの一節の翻訳の必要性から免れるわけでは決していない。翻訳史的に見ると、この箇所に対する翻訳の姿勢は、概ね二つの態度に分けられるとリクールは言う。それは、「意味を最小化する翻訳」と「意味を拡張させる翻訳」である。<sup>43</sup> 前者は、上記のような意味の広がりを持つ出エジプト記三章一四節の *ehyeh* を名詞化することを断念し、それを召命物語の枠内に閉じ込めることで満足するよう

な翻訳である。こうした翻訳は、結果としてこの一節を脱存在論化する方向へと向かう。他方、後者においては、この一節の中で神について何かが言われていると考え、その意味を可能な限り汲み取ろうとする方向へ向かう。無論、リクールもまた、こちらの翻訳史に目を向けることになる。彼はこの一節そのものではなく、むしろその翻訳史に影響作用史 (Wirkungsgeschichte) へと目を向けることで、神と存在の関係について自らが思惟する手がかりを探そうとするのである。

ただし、ここで翻訳なるものを、単なる語の置き換えという技術的な問題として捉えてはならない。翻訳は同時に解釈である。「テキストの受容史、つまり同時に解釈の歴史でもあるような歴史を免れた無垢な翻訳など存在しない。翻訳すること、それは既に解釈することである」<sup>31</sup>。しかし、それだけでもない。D・デイヴィドソンが述べたとおり、言語とは概念枠そのものである。「私たちは、言語というものを精神から分離可能だとは考えない。言語を話すことは、それを失ってもなお思考の能力を保てるような特性ではない」<sup>32</sup>。ゆえに、翻訳とは、「概念」の水準、「思惟」の水準で捉えるべき事柄なのである。したがって、出エジプト記三章一四節の翻訳史は、その解釈史であると同時に、それを翻訳する際に動員された「概念の歴史」なのである。

その上でリクールは言う。現代人たる私たちは「ある」「存在する」という動詞 (フランス語なら *être*) の助けを借りずに、その一節を翻訳することなど可能だろうか、と。ただしリクールは、その節の翻訳を、私たちの既存の存在論的思惟に適合させるほかない、と主張しているのではない。逆に、その翻訳を通じて、我々の持つ存在概念自体に対して拡張が加えられる、と主張しているのである。つまり、拡張的翻訳は、テキストの意味のみならず、そこに巻き込まれた概念自体をも拡張させていくのである。

問題は次のようなものになる。たとえ動詞 *ḥꜣw* の多義性に影響を及ぼすことになるとしても、この動詞への言及抜きに出エジプト記三章一四節を翻訳することは可能なのか、と。……私は、無理だと思う。……この「*ḥꜣw* と *ḥꜣw*」の意味の隔たりは、確かに動詞 *ḥꜣw* を別様に思惟させるが、だからといって、その動詞を翻訳から除去してしまふわけではない<sup>(36)</sup>。

ここでリクルの思索を先導しているのは、アリストテレスの『形而上学』における「存在は様々な仕方で行われる」(E2: 1026a) という一句である。この一句は、昔からリクルの存在論を導いてきた一種の灯台である<sup>(37)</sup>とさえ言える。リクルは、このギリシャ語の存在 *ḥꜣw* の多義性こそが、出エジプト記三章一四節の多様な解釈を可能にさせた大きな要因である<sup>(38)</sup>と考える。

ギリシャ語の動詞 *ḥꜣw* は、論駁しえない概念の普遍性ではなく、存在という概念の多義性を帯びているのである。……この乗り越えがたい多義性のおかげで、ギリシャ語 *ḥꜣw* は出エジプト記三章一四節の後世の読解史に、信じがたい解釈の多様性をもたらしたのである<sup>(39)</sup>。

こうしてリクルはこの一節に関して、一義性を志向する翻訳ではなく、それ自体として多義的な翻訳、つまり、本来の正しい意味なる概念自体が特権化されない、それ自体として多義的な翻訳こそが望まれると考えている。「解釈学は、疑いなく、恐らく一度もなかったであろう失われた一義性ではなく、まさに多義性に、つまり非決定性に導かれる<sup>(40)</sup>」。

しかし、リクルがこの一節の影響作用史に着目するのは、単にギリシャ的存在概念の多義性の恩恵を再確認するためだけではない。むしろ、「単に『ギリシャ的』存在が多様な仕方で行われうるのみならず、存在について『非ギリ

シャ的に「言う仕方があるとも言わねばならない」ことを確認するためなのである。「出エジプト記三章一四節が、動詞「ある」の豊かな多義性に対して……未知なる意味の領域を付け加えるよう誘ったのだとは考えられないだろうか」<sup>(4)</sup>つまり、この一節の翻訳は、それ自体として多義的なギリシャ的存在概念をもさらに拡張し、そこに新たな多義的な意味を折り重ねることを可能にした(そして、今もしている)トリクールは考えているのである。この点で彼は、H・コーエン、M・ブーバー、F・ローゼンツヴァイクら二十世紀前半のドイツ系ユダヤ思想家たちが、この箇所を *die Seiende, das ewige Wesen, Ich-bin-da* と次々に訳語を積み重ね、パラフレーズしていったことを、拡張的翻訳の一つの模範として高く評価している。パラフレーズとは、単に前の翻訳を否定して次の翻訳を提示するのではなく、前の語に次の語をパリンプセスト的に上書きし、意味の層、意味の髪を折り重ねていく思考法だからである。

それでは、リクールが言う「存在について非ギリシャ的に言う仕方」とは、果たしてどのようなものなのか。ここでリクールは、出エジプト記三章一四節およびその文脈が本来有していた様々な多義性に再び立ち返る。その場面が、神から人への、そして人から神への関係が描かれた場面である以上、神から人への(またその逆への)「働き」としての層が、「存在」という概念に折り重ねられねばならない、トリクールは考える。

しかし、恐らくその解釈は、単なる語から語への翻訳を超えて、別の意味論的場を探求せねばなるまい。それは、たとえば実現性 (efficacie) の場である(こうして、ドイツ語では、*Wirksamkeit* は、語根 *wirken*、つまり《operer》《être actif》を持つ *Wirkllichkeit* と縁続きなのである。また、神の現前がもう行為主体的 (agissant) で作用者的 (operant) な性格も考慮に入れられよう)。あるいは、契約の構造によって示唆される忠実さの場である。<sup>(5)</sup>

リクールのこの一節は、有賀によるハヤトログアの思考を知る私たちからすると、さしたる目新しさを感ずるわけではないかもしれない。むしろ、私たちがリクールの翻訳論において着目すべきは、神と存在の関係を思惟する際、「ありてある者」が翻訳の限界上において我々の存在論的思惟に対し、思惟すべきものを与えるという働きをなす点である。思惟する中で、思惟が被る働き。マリオンにおいては、その中で私たちの存在論的思惟は「否定」されまごつかされたが、リクールにおいては、その存在論的思惟が「拡張」されるという内的な出来事が起こると考えられているのである。リクールもまた、「神と存在の関係を思惟する思惟が、その思惟の只中で被る経験」を明らかにしたのである。その経験の内実は異なれど、直ちに「存在とは別の仕方」を要請して「別の思惟（ないし思惟とは別のもの）」へと自らを追い込むことなく、思惟そのものの構造——リクールの場合、概念と言語の関係性——に即して、思惟自身  
が自らの臨界に直面させられる経路を開こうとしているのである。

## 結論

以上、マリオンとリクールがいずれも「神と存在の関係を思惟する只中で、我々の存在論的思惟が被る働き」に着目していることが明らかになっただろう。マリオンの考える、存在論的思惟への仮借なき「否定」。リクールの考える、存在論的思惟の無窮の「拡張」。一方は、神を思惟することで存在論の内側を無化し、他方は神を思惟することで存在論の内側を広げていく。しかも、そのいずれもが、思惟そのものの内的構造に即した理路を模索している。恐らくは、ベクトルが対極を向いている両者の思索は、関係しあうことが可能である。存在なき神を思惟することは、存在論を

限界まで拡張することによって初めて可能になるはずである。他方、存在の多義性を思惟することは、既存の存在論に對する仮借なき否定が伴つて初めて可能になるはずである。このようにして、二人の思惟を「否定と拡張」の無限の循環によつて融和させることも不可能ではないだろう。

しかし、両者の主張を整合的に結びつけることに私の意図があるわけではない。むしろ、両者が各々明らかにした「思惟が思惟の中で被る働き」が持つ意義を照射することにその眼目がある。この働きとは、決して信仰経験や神秘体験といったものには還元されないし、それらから演繹されるものでもない。この働きとは、いわば「哲学者の神が、その神なりに、それを思惟する者に対してなす恩寵」である。

繰り返そう。否定と拡張の循環においても、神そのものについての思惟は十全には得られないかもしれない。しかし、神について思惟する中で被る働きを内的に経験することは可能なのだ。そこで我々の存在論的思惟が否定され拡張される。しかも、あらゆる信仰経験をカッコに入れたとしても。「神と存在の関係を思惟する只中で、思惟に起こる出来事」、その中に、現代フランス宗教哲学が指し示す一つの可能性を見て取ることができる。哲学者の神は哲学者の神なりに、思惟する私たちへ働きかけつづけ、その働きの中で私たちは思惟させられるのである。

#### 付記

本論文は、日本基督教学会近畿支部会（二〇〇三年三月神戸松蔭女子大学）および日本基督教学会第五十三回学術大会（二〇〇五年九月関西学院大学）にて口頭発表したものを一つにし、加筆・修正を加えたものである。

#### 註

(1) 「ありてある者」がキリスト教思想史・ユダヤ思想史・哲学史の中で解釈を施されてきた歴史の重層性については、以下が詳しい。Alain de Libera et Emilie Zum Brunn (éds), *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes*

- Episode 3, 14, Cert*, 1986.
- (2) 有賀鐵太郎「キリスト教における存在論の問題」『有賀鐵太郎著作集』第四卷、創文社、一九八一年。また、有賀の議論が持つキリスト教思想史における意義については、以下を参照。水垣涉「「ある」と「あるがため」について——キリスト教思想を理解するための一つの試み——」『途上』第二十五号、二〇〇四年。キリスト教思想が、「ある」を基調とするオントロギアと「あらしめる」を基調とするハイトロギアとがハイ・オントロギアとどう重層的な構造において形成されてきたことが理解される。
- (3) 現代フランス宗教学者という領域が、近年では一種の家族的類縁性をあつて、一つの潮流として括されつつあることを。Kurt Wolf, *Religionsphilosophie in Frankreich: Der "ganz Andere" und die personale Struktur der Welt*, Wilhelm Fink, 1999. Peter Jonkers & Ruud Welten (eds.), *God in France: Eight Contemporary French Thinkers on God*, Peeters, 2005. また、D・シヤリローの「フランス現象学の神学的転回」(一九九一年)と、クルティヌらの論集『現象学と神学』(一九九二年)が、一冊の本として英訳された「ハイ」の領域の形成に寄与しつつある。Dominique Janicaud et al., *Phenomenology and the "Theological Turn: The French Debate"* (Bernard G. Prusak et al. trans.), Fordham, 2000.
- (4) 現代フランス宗教学全体を一つの思想的課題として定位し、その基本問題を論じたものとして、以下を参照。杉村晴彦「哲学者の神」『岩波講座 宗教四 根源へ——思索の冒険』岩波書店、二〇〇四年。
- (5) Martin Heidegger, "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphisik" *Identität und Differenz*, Günther Neske, 1957.
- (6) *Ibid.*, p.65.
- (7) *Ibid.*, p.45.
- (8) "Le phénomène saturé" *Phénoménologie et théologie* (Jean-François Courtine et al.), Criterion, 1992. (repris dans *Le visible et le révéle*, Cert, 2005.) John D. Caputo, "God Is Wholly Other -Almost: Différance and the Hyperbolic Alterity of God" *The Otherness of God* (Orrin F. Summerell ed.), Virginia U. P., 1998.
- (9) Jean-Luc Marion, *L'Idole et la distance: Cinq études*, Grasset, 1977. *Dieu sans l'être*, (Quadrige) PUF., 1982 (2e édition; 2002). *Prologomènes à la charité*, La Différence, 1986.
- (10) Robyn Horner, *Rethinking God as Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, Fordham U. P., 2002. *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*, Ashgate Pub. Co., 2005. Ian Leask & Eoin Cassidy (eds.),

- Guinness and God: Questions of Jean-Luc Marion*,  
Fortham U. P., 2005.
- (11) Caputo, "God Is Wholly Other -Almost" (op. cit.), pp. 194-195.
- (12) Marion, *L'Idole et la distance* (op. cit.), p.23.
- (13) *ibid.*, p.20.
- (14) Marion, *Dieu sans l'être* (op. cit.), p.40.
- (15) *ibid.*, p.82. 強調原文°
- (16) *ibid.*, p.67 ff.
- (17) Heidegger, "Vom Wesen des Grundes" *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, p.159. n. 56.
- (18) Marion, *Dieu sans l'être* (op. cit.), pp.67-68.
- (19) *ibid.*, p.69.
- (20) *ibid.*, p.70.
- (21) フリマンは「ありこめる者」という公式から神と存在の関係を発件とするとき、その手と回離したものに、かゝるべきとした判断が文藝学的問題ひかなへ、純粋な神学的な決定に属するものだと考えよう°。 *ibid.*, pp.109-112.
- (22) *ibid.*, p.106.
- (23) *ibid.*, p.71.
- (24) Marion, *L'Idole et la distance* (op. cit.), p.192.
- (25) Marion, *Dieu sans l'être* (op. cit.), p.72.
- (26) Marion, "L'intentionnalité de l'amour" *Prolegomènes à*

ありこめる神の神 (五續)

- la charité* (op. cit.), p.97.
- (27) *ibid.*, p.102.
- (28) *ibid.*, p.103.
- (29) Marion, *Dieu sans l'être* (op. cit.), p.31.
- (30) Ricœur, "De l'interprétation à la traduction" *Penser la Bible* (Paul Ricœur et André LaCocque), Seuil, 1998, p. 335ff. また、フリマンが「純粋な現代フリマンの存在-神-論の文脈がフリマンを位置つけた研究として、フリマンの論議を扱おう°。 Pierre Bouretz, "L'écriture entre la lettre et l'Étre" *Paul Ricœur*, L'Hermé, 2004.
- (31) フリマンの翻訳論「敬ぶべきは、式とを論議°。 Ricœur, *Sur la traduction*, Bayard, 2004. フリマンの翻訳論の基本的理想は、純粋言語と普通言語との完全な翻訳という理想を放棄し、他方、翻訳不可能性という理論的断念をもちこむことなへ「実践」の中で常に別様に翻訳しようとすることと、他者を言語的に敬待すること、とをいふことなへ°。
- (32) フリマンの多種の多義性について、以下を参考とした。 André LaCocque, "La révélation des révélations" *Penser la Bible* (op. cit.).
- (33) Ricœur, "De l'interprétation à la traduction" (op. cit.), pp.342-343.
- (34) *ibid.*, p.336.

- (35) Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme" *Inquiries into Truth & Interpretation*, Oxford U. P., 1984, p.185.
- (36) Ricœur, "De l'interprétation à la traduction" (op. cit.), p.370.
- (37) たときは七十年代にも次のような発言をしている。「アリス・ステテレスは、こう記している。『存在は様々な仕方ではある』と。『存在』という語は、多義性があるのだから。」 Ricœur, "Ontologie" *Encyclopedia universalis* XII, 1972, p.96.
- (38) Ricœur, "De l'interprétation à la traduction" (op. cit.), p.346.
- (39) Ricœur, "Fides quaerens intellectum: Antécédents bibliques" (orig. 1990) *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p.341.
- (40) *ibid.*, p.342.
- (41) Ricœur, "De l'interprétation à la traduction" (op. cit.), p.347.
- (42) Ricœur, "Fides quaerens intellectum" (op. cit.), p.341.