

## はじまりはいつも悪

——リクールにおける創造論の展開——

佐藤啓介

### はじめに

哲学者リクール（一九一三—二〇〇五）は、解釈学的哲学の泰斗であると同時に、キリスト教思想に関する論考を数多く残したことでよく知られている。それらの論考は一般的に、聖書解釈の方法論として受容される傾向が強かったが、近年の研究によって、彼独自のキリスト教思想が豊かに展開されていたことが明らかになりつつある。

そうした彼独自のキリスト教思想のうち、後期では「贈与の経綸 (économie du don)」という概念が重要であることが明らかにされている。<sup>①</sup> 贈与の経綸とは、聖書の言葉（特にイエスの説教や、愛について述べられた箇所）に通底し、公平さを原理とする通常の社会正義を超過した法外な関係性を表現した概念である。その詳細は省くが、リクールは、神が人に与える愛、人が人に与える愛が表現された聖書箇所を解釈することで、現実の社会正義や倫理に新しい可能性を生み出そうと努力した。

だが、小著『愛と正義』（一九九〇年）において、リクールは贈与の経綸について謎めいた一文を残している。

はじまりはいつも悪（佐藤）

「希望の神と創造の神は、贈与の経綸の両端において、同一の神である。同時に、法との関係、救済との関係もまた、創造と終末論の「あいだ」に置かれた贈与の経綸に属していることの印を受け取るのである」。

この一節は、リクールのキリスト教思想を理解する上で、極めて重要な一節である。その理解のためには、伝統的なキリスト教思想の文脈に照らし、神による贈与の「究極的な」内容について考えることが有効である。神によって、人間に何が与えられたのか。最初に与えられたもの、それは世界とその秩序である。こうして、贈与の経綸は創造と結びついていく。他方で、最後に与えられるであろうもの、それは救済である。こうして、贈与の経綸は終末論と結びついていく。贈与の経綸が、主に自己のあり方、ならびに社会のあり方にかかわるとするならば、その両端にあるのが「創造」と「終末論」なのである。それらは、彼のキリスト教思想の最深部とも呼ぶべき主題であり、特に先行研究のなされていない領域である。本論文では、このうち前者の創造概念について、その解明を試みる。

リクールは、キリスト教思想を論じる中で創造にたびたび言及してきたが、その主要なものは、『悪の象徴系』（一九六〇、FCと略記）と『聖書を考える』（一九九八、PBと略記）での創世記解釈である。その二冊の著作では、ともに一つの章が創世記の解釈にあてられている。そのため、彼の創造理解を捉えるには、その二つの異同を確認することが最も重要な作業になる。だが、彼の聖書解釈の方法や目標は、そのあいだに大幅に変化し、また、そのあいだにも断片的に創造が論じられることもあった。そこで本論文では、まず彼の聖書解釈学の展開を概略し（第一章）、それを踏まえて『悪の象徴系』（第二章）、中期の諸論考（第三章）、後期の『聖書を考える』（第四章）における創造理解を扱い、最後にその展開から示される彼の創造論の到達地点を明らかにしたい（第五章）。

## 一 リクルール解釈学の展開

ここでは後の議論にかかわる範囲で、リクルールの解釈学全体の展開を概観しておく。特に、解釈の対象、解釈の定義、解釈の目標という三項目について確認していくのがよいだろう。

彼の解釈学の成立期にあたる一九六〇年の『悪の象徴系』では、解釈の対象は、人間自らが犯す悪や、この世界にあふれる悪に関する原初的な象徴や、それを言語で記述しなおした神話であった。ここでの解釈とは、その神話に埋め込まれている悪とその告白についての概念以前の原初的経験を掬い上げることであり、その目標は、悪の現実化する現場を捉えなおすことであった。それが、六〇年代初頭～後半、いわゆる象徴の解釈学の時期になると、この解釈学の理念が一般化されていく。その結果、解釈の対象は悪の象徴・神話に限定されず、自己が外化している象徴全体へと拡張していった。そこにおける解釈とは、その象徴が意味しているものを理解することであり、その目標は、象徴に外化している自己意識を間接的に捉えなおすこととされた。

しかし七〇年前後を境に、彼の解釈学は大きな変貌を遂げる。解釈の対象はテキストへと限定される。そこでいうテキストとは、著者から自律し、一つの独立した世界を描き出すものとして捉えられる。そして、テキストの解釈とは、その自律的なテキストが描き出す世界像を理解することであり、その目標は、テキスト世界を前にして古い自己理解を批判し、新しい自己理解を獲得することだと定義された。この時期になると彼の解釈学は、宗教にかかわる領域を特権化するのをやめ、一般解釈学としての相貌を帯びていった。この解釈学の理念は、それ以降おおむね変わることはないが、八〇年代以降になると、自己の「行為する自己」としての性格が強調されるようになり、どのような

行為する自己を解釈学的に展開させるかが、大きな課題となっていた。

以上の整理に基づいて、時系列に沿いながら、本題であるリクルールの創造論へ踏み込んでいこう。

## 二 人間論的神話としてのアダム神話——『悪の象徴系』における創造論

『悪の象徴系』でのリクルールは、創世記三章を「墮罪神話」ではなく「アダム神話」と呼び、それを解釈の対象にする。なぜなら、墮罪という神学的概念は、神話を思弁的に捉えなおすことで生まれる概念であり、神話そのものは、アダムという一人の人間を中心として展開され、悪についての悔い改めの経験を叙述した人間論的 (anthropological) な神話だからである。ここで「人間論的」という語は、三つの意味で用いられている (FC 374f)。第一に、墮罪以前のアダムを超自然的な存在者とは見なさないこと、第二に、アダム神話は悪と善の起源を分離しようとする試みであること、第三に、主役はアダムであること。だが、アダムが中心となっているからといって、そこに描かれているのは、私たちとは無関係なアダムという特定個人に限定された悪の経験ではない。アダムという一人の人間に仮託された、悪とその告白という私たち人間に普遍的な経験こそが、読みとられるべきである (FC 382)。その上でリクルールは、アダム神話を「悪の始まりを設定する」神話として位置づけている (FC 383-4)。この時期のリクルールは、「世界の創造」自体は主題にしていなかったことも確認しておこう。

そのように創造神話を特徴づけたあと、この神話をリクルールは二通りのリズムに沿って解釈していく。それは、「一瞬の出来事」と「ドラマの時間経過」という、二重のリズムである。「一方で、アダム神話はたった一人の人間、たっ

た一つの行為、つまりある特異な一出来事のうちに、歴史の悪全体を集約しようと試みる。……他方、この神話はその出来事を、時間がかかり、場面が連続して展開し、多くの登場人物に役割を与える『ドラマ』の中で展開させる」(FC384)。一瞬と時間経過という本来両立しないリズムが結合している点に、この神話の特徴がある。私たちもこの二重のリズムに従って、リクールがアダム神話に読みとった第一次的な悪の経験を理解していこう。

まず、「一瞬の出来事」のリズムから。私たちが悪を犯すとき、それは、一つの行為としてなされる以外の何ものでもない。つまり、一瞬にして起こる出来事なのである。創世記においてその経験に対応するのは、アダムが果実をとって食べたその一瞬である。その一瞬は、不意打ちのごとくそれを境にして悪のない時間、無垢の時間が終わり、悪の時間、呪いの時間が始まる区切りの一瞬である(FC385)。ここで無垢の時間と言われているのは、創世記二章の叙述を指す。その無垢の時間を、三章で描かれるたった一つの出来事が、一瞬にして破滅させるのである。

こうした無垢の時間が一瞬の出来事で終わること、無垢と罪とのあいだに横たわる断絶が強調される。そしてこの断絶は、墮罪をどこから起こったのか分からない出来事として語ることによって、悪の到来の「偶然性」を指し示すことになる(FC392)。無論、悪が私たちの本性に根ざしていない偶然的なものだ、とリクールが主張したいわけではない。悪を犯した私たち人間が悪を告白する際、「この悪は偶然の産物だ」と感じる意識をこのアダム神話から読みとることができる、と彼は主張しているのである。

他方、第二のリズム、「ドラマの時間経過」からもアダム神話が解釈されていく。なぜドラマの時間経過にも注目があてられるかと言えば、アダム神話に蛇やエヴァが登場するからであるが、それ以上に、一瞬の出来事という非合理性に眩暈を感じるからである。その非合理性を埋めるためにこそ、ヤハウイストは蛇を登場させることで、時間推移

を与えたのだとリクールは考えた (FC 392-3)。その時間推移によって、一瞬の出来事ではなく、「誘惑のドラマ」が私たちの目の前に展開される。

なぜ、悪の原因が人間以外に蛇にも割り振られているのか。注目すべきは、蛇がアダムとは「別」の者であるという当然の事実、そして、アダムが罪を犯す「以前」から蛇は楽園に存在していたということ、この二点である。リクールはこの二点を手がかりとして、ヤハウイストが蛇の中にいくつかの契機を織り込んだと解釈する。特にそのうちで重要なのは、以下の二つの契機であろう。第一に、悪が私たちのうちにある一方で私の外にあるという契機である。

すなわち、私がなす前から、悪はいわば伝統的に存在しており、私もまた悪をなすことによってこの伝統を後世へと引き継ぐという、悪の伝統性である。だからこそ、蛇は前もってそこにいたのである (FC 397)。第二に、もつと根源的な悪の外部性、根源的に悪が世界の構造に根ざしているという契機である (FC 397-8)。要約すれば、ヤハウイストが蛇に託したのは、私たちが自らの悪の起源を原因論的に説明しようとするときに経験する「悪は本来は私の中にはなかったのだ」という感情、「悪の外部性」の感情なのである。

繰り返し返すが、そうした悪の外部性とは、悪を犯した者が感じる経験の性質であって、それが倫理的に正当化されているわけではない。リクールの目的は、概念的に加工される前の生々しい悪の経験を取り出し、それを記述することであって、それを正当化することではない。そのため彼は、たとえ悪の原因が自分の中になかったと感ぜられるからといって、自分の責任を免れるわけではないと主張する。「悪がつねに既にそこにあつたということとは、それでもやはり私が責任を負うべき悪の別の側面である」(FC 396, 傍点リクール)。彼はこれ以上の悪の責任論を展開していないが、彼自身も言及しているカントの悪論——超越論的な次元に悪への性癖が刻まれているからといって、それでもな

お悪の「実現」は、道徳法則より感性的欲求にかなう格率を優先する人間の自由な選択意志によるものだから、悪の責任は人間に帰される——を想起すれば、その主張も理解できるだろう<sup>5)</sup>。悪を犯しうる有限な自由の構造をしていること自体は人間の責任ではなくとも、悪を実現させることは、自己の意志と同意によるものなのである。

このようにしてリクールは、一瞬の出来事とドラマの時間経過という二重のリズムから創世記を解釈することで、悪の偶然性と外部性という、悪の経験の二要素を巧みに取り出した。だが、当時の彼は解釈作業の最終目標が明確ではなかったため、「悪を犯しそれを告白した生の経験」を記述するのにとどまっており、そこから先の、読者側の自己理解への展開に欠けている。しかも、旧約学者・関根清三が指摘するとおり、リクールの解釈の前提となっている「悪の悔い改め」という要素が、アダム神話のどこにも見当たらないという事実は、彼の解釈を根底から覆しかねない<sup>6)</sup>。また、アダム神話が悪の「始まり」を指定する神話として解釈された一方で、始まりという概念への関心は希薄である。それ自体が問題とは言えないが、これから扱う後年の解釈と比べたとき、その違いが際立ってくることになる。

### 三 基礎づける出来事の物語の起源——中期における創造論

『悪の象徴系』以降、リクールは創造を主題にすることはなくなるが、断片的に論じることがある。本章では、六〇〜八〇年代、いわゆる中期における創造論の扱いをたどっていききたい。

まず、『解釈について』（一九六五年）において、創造が終末との対でわずかに登場する。精神分析という「自己の起源論 (archéologie)」は、私たち自身の中にいる他者としての無意識を暴きだす。それに対し、創造と終末はそうし

た自己内部の他者ではなく、自己の外から到来する「全くの他者」を指し示し、創造は自己の起源の地平 (horizon) として位置づけられている。<sup>7)</sup> だが、リクールの記述のほとんどは、創造ではなく終末に割かれており、これ以上のことを読みとるのは難しい。むしろここで重要なのは、創造が悪の起源だけに限定されず、人間の被造性一般の問題として取り上げられている、ということであろうか。

次に目につくのは、論文「創世記一・一〜二・四 a の釈義について」(一九六九年)である。<sup>8)</sup> この論文は、伝承史的 analysis と構造主義的分析とを対話させ、後者の方法的な重要性を説いた論文である。そのため、関心の大半は方法的な問題に割かれ、実際の解釈はほとんど P・ボーシャンの『創造と分離』(一九六九年)<sup>9)</sup> からの引用にとどまっている。ただ、ボーシャンの註解の中でリクールが注目しているのが、創造における「分離」の役割である。<sup>10)</sup> 具体的には、天／地、光／闇、昼／夜、空／水といった創世における分離、さらには一日目、二日目……という時間の区切りを指す。そうした分離の連続の果てに、大地／人間という分離がくる。そのため、ボーシャンにならってリクールは、この聖書の箇所は「コスモスの中での人間の位置を限定する」役割を果たしていると考えている。さらに、分離の行為は「世界の秩序」の形成でもある。「分離の行為は、コスモスの諸要素をどう配置し、社会的役割をどう分割するかを統制する」からである。<sup>11)</sup> 後述するが、この分離概念は後年、再登場することになる。

ついで、七〇年代、リクールの解釈学の基本姿勢が確立したあとの議論に目を向けてみよう。<sup>12)</sup> ここで注意したいのが、彼がこの時期に強調した「ジャンル」概念の重要性である。構造主義的な文学批評方法を身につけたリクールは、ヘブライ語聖書の構造をさまざまなジャンルが共存・共鳴しあう姿で捉える。彼はこの構造を重視し、いずれか一つのジャンルだけを特権化するのには慎むべきだと考えた。ここから、創造を考える上で重要な指針が導きだされる。第



一に、創世記は物語という広いジャンルに属する一物語として理解されること。第二に、その物語ジャンルさえ、それ以外のジャンルとの相互関係の中で理解されること。そして、リクールはすでにこの時期、解釈学一般の目標を、テクストを前にした自己理解だと設定している。それゆえ、第三に、聖書解釈の最終目標も、そうした新しい自己理解に向けられること。こうした指針に従うことで、七〇年代以降のリクールの創造理解を浮かび上がらせることができる。

この時期の彼が創世記において着目するのは、アダム神話ではなく、創造の出来事の側である。なぜなら、創世記が属する物語ジャンル全体に共通すると考えられるのは、「創始的価値、ひいては創造的価値をもつ原初的出来事の連鎖」だからである。<sup>13</sup> この連鎖に属するのは、神によるアブラハムの選び、出エジプト、ダビデ王の塗油式など、「基礎づけの出来事 (evénement fondateur)」と呼ばれる出来事群である。<sup>14</sup> それらの出来事は、共同体を基礎づけ、大きな危機から共同体を救い出すという二つの特徴をもって「おり、その起源に位置づけられるのが創造である。彼の同時期の社会思想的用語を用いれば、こうした出来事を記念し、それを物語ることは社会を統合するイデオロギーとして機能する。<sup>15</sup> そのため、このような物語の解釈によつて獲得されるのは、共同体のアイデンティティであり、それが、創造に始まる伝承の中で基礎づけられるのである。

しかし、ジャンル論から導き出したように、物語ジャンルだけで聖書を解釈し、そこから自己理解を引き出すことは堅く禁じられる。すなわち、リクールが聖書から引き出す自己とは、単に基礎づけの出来事に根を張ったアイデンティティだけには還元されず、それ以外のジャンルに属するテクストの解釈と突き合わされねばならない。そのため、預言文学や知恵文学の描き出す自己との緊張関係に置かれた多中心的な自己が獲得されることになる。<sup>17</sup>

以上、中期から九〇年代初頭までのリクルールの創造理解を概略してきた。ここでただちに見て取れるのは、それらが創世記そのものの解釈ではないという点である。創造は基礎づけの出来事の連鎖の起源として、物語というジャンルに組み込まれ、その結果、『悪の象徴系』のような具体的な積義は姿を消している。ジャンル論の指針からすれば、それも必然の結果であるが、そこにある種の抽象性を感じずにはいられない。ところが彼は、旧約学者A・ラコックとの共著『聖書を考える』（一九九八年）において、再び創世記に詳細な解釈を加えることになる。

#### 四 責任と秩序の始まりの物語——『聖書を考える』における創造論

『聖書を考える』の中で私たちが注目すべきは、「創造を考える」と題された章である。ここで扱われるのは、ヤハウエ資料に属する創世記二章四節から三章終わりまでである。この著作には、中期の聖書理解が随所に散りばめられているが、それに尽きない新たな視点も多く見受けられる。

リクルールは、『悪の象徴系』での議論を思い出すかのように、創世記二〜三章を「二重のリズム」で解釈していく。それは、一方で創造を「分離の出来事」として、他方で「基礎づけの出来事」として読むというリズムである。六九年の論文で登場した「分離」と、七〇年代以降の議論で登場した「基礎づけ」が、ともに登場しているのは興味深い。後に見るように、分離については、六九年の論文との直接的なつながりを強調するのは慎むべきだが、基礎づけについては、中期の議論を基本的に継承していると考えて大過ない。

まず、後者の「基礎づけの出来事」として創造を読むことからはじめよう。リクルールは「無からの創造」、「一回的

で全面的な創造」、「一点の創造」といった概念を退け、創造の物語を「たくさんの始まりをもつ」物語と形容する(PB 91c)。具体的には、世界の創造、人間の創造、悪の創造という三種類の始まりである(PB 91c)。それらの創造はそれぞれが始まりであるが、決して分離されているわけではなく、「物語によって関係づけられた始まり」である(PB 78-9)。リクールは、このように物語が三種の始まりを関係づけている事実を重視する。なぜなら、それによって、創造の出来事が「時間的な幅をもった出来事」として理解され、先に退けた一回の創造や一点の創造とは違う「漸進的」創造という観念が、ここから生まれてくるからである。その結果、いわば、始まりの出来事の「余波」や「残響」を後にまで残すものとして、創造を読むことができるようになる。すなわち、創造が一回限り瞬間的に終わらないものとして理解されることで、創造以後の他の出来事にまで、創造が生み出す始まりのエネルギーを転移させることができるのである。この結果、創造の出来事を、さまざまな始まりのよきモデルと見なすことができるようになる。私たちがここに見るのは、中期リクールが述べていた、「創始的価値をもつ出来事の連鎖の起源」としての創造理解である。そして、この創造における始まりのエネルギーを付与された出来事群の果たす役割が、「基礎づけ」機能である(PB 79)。

こうしてリクールは、創造の物語のうちに、始まりと連続という二つの要素を看取する。創造によって始まり、そこから連続するものが、具体的には歴史であるの言うまでもない(PB 80ff)。ここで彼は、「始まり以後の歴史の中で、創造という始まりについてどのような語りうるか」という、これまでは見られなかった問いを立てる。それは一見すると平凡な問いであるが、実は、始まりについて語ることは、根本的に逆説的な行為である。なぜなら、私たちは始まりより後にいる以上、始まりそのものは、原理上捉えられないはずだからである。生まれてしまった私たちが

自らの誕生を伝聞でしか知らないように、始まりについて語ることは、事後的な視点、もう少し正確に言えば、二重の「既にある (Dasein)」という視点からしか語れない (P. 83c)。一方で、世界がこうしてここに「既にある」以上、その世界が始まった起源は、端的に措定する形で語られねばならない。起源がないはずがないのだから。他方で、それを語るのには「既にある」語り手である以上、始まりに関するその語り手の何らかの経験や、それについて間接的に伝えられている報告に基づいてしか、始まりにある起源を語ることはできない。

なぜこうした二重の「既にある」が重要となるのか。それはリクールが、創造を解釈する行為のうちに、アイデンティティの獲得以上の機能を織り込もうとしているからである。世界と私とともに既にあることは、私の起源を措定するという点で、たしかに世界や社会に属する私のアイデンティティの基礎づけにつながるだろう。しかし、創造について語ることが、語り手の経験からしかできないのであれば、この語り手によって語り継がれた物語は、つねに「批判」にさらされる余地があることにもなる。語り手の経験が起源へと投影されたものを、次世代の読み手は「非神話論化」する必要があるのだ(ちようど、社会を統合させるイデオロギーが、批判にもさらされねばならないように)。始まりの物語は、たえざる非神話論化を引き起こす契機を内包しているのである (P. 83<sup>(18)</sup>)。

しかし、リクールが二重の「既にある」性を重視する理由は、それだけではない。重要なのは、それが彼の後期思想の核心である贈与概念と結びついていることである。

非神話論化は、物語の全面廃棄を意味するわけではない。そのため、創造の物語を引き継ぎ、次の物語を紡ぐ者は、自分の見たことのない歴史の起源を語り、さらに非神話化するために、「自分の知っている」自己の起源から始まりをイメージしようとする。だが、そもそも、自己の起源として、自己の経験の彼方にあるはずである。どうやって語り手

は知りえたのだろうか。語り手はたしかに起源についての経験をしている。だが、その経験がどこからえられたのかは、捉えられない。こうして、(世界の) 始まりの探求は、(自己の) 始まりについての経験の探求を必要とし、その探求は始まりそのものの性格によって阻まれる。あらゆる始まりは、始まった後にしか捉えられないのだから。残るのは、始まりと、始まりについての経験が「既にある」ものとして「与えられている」という事実だけである (PB 96)<sup>19)</sup>。ここで彼の創造理解が、六五年における「創造は全くの他者である」という単純な主張から、大幅に前進しているのが分かるだろう。創造はたしかに捉えられないという点で絶対的な他としての地位を保っているが、それにもかかわらず起源は私に与えられ、かつ、その経験を語る言葉もまた与えられている——それが、聖書言語の、そして聖書言語を語り継いできた共同体の本質的特徴なのである。そして、論文冒頭で述べたように、まさにこの点において、創造は「贈与の経綸」の第一のもの、その始まりなのだ。そのため、基礎づけの出来事として読まれた創造の物語は、単に自己を基礎づけ、アイデンティティを構成するというよりは、そのような自己が成立するための世界という存在論的な場とそのリソースが与えられているという事実性を、解釈者に照らし出すのである。

この創造の「既にある」性を、リクルはローゼンツヴァイクの『贖いの星』における創造論と結びつけている (PB 96 ff.)。ローゼンツヴァイクにリクルが看取したのは、創造・啓示・贖いという三つの出来事が、私たちの時間経験の重なり合う三つの層をなすという考え方である<sup>20)</sup>。つねに既にそこにあるものとして「創造はたえず私たちの背後にある。始まりは、過ぎ去った出発点ではなく、たえず連続する始まりなのである」(PB 101)。リクルは過去の過去性を表現するのに、ハイデガーも想起しつつ、「過ぎ去った性 (Vergangenheit) よりもこの「既にあった性 (Gewesenseit)」を選<sup>21)</sup>ぶ。過去は——ひいては創造は——過ぎ去って私たちの手の届かないところに、不在となってしまうわけ

ではないのだ。リクルールの創世記解釈の変化に、こうしたローゼンツヴァイクの影響があることは間違いない。

次にもう一つのリズム、分離の出来事としての創造という側面を見ていこう。ここでリクルールは、創世記の物語を創造の出来事としてではなく、人間の「罪と罰」の物語として解釈する (P. 35ff)。ただし、『悪の象徴系』のように、三章のみを取り上げてそれをアダム神話として読もうというわけではない。彼は、二・四以降を一続きの分離の出来事として解釈していく。ここで最も重要になるのは、分離にともなう「責任と秩序の発生」という事態である。

まず、彼のいう「分離」が何を意味するのか、確認することにしよう。「分離とは、根本的には、創造主と被造物を区別するものであり、それゆえ、神の「退去」と被造物自身の堅固さとを同時に示すものである。分離という本質的に人間的なアスペクトは……たしかに神との近さの喪失であるが、それは同時に……自己自身と他者に対する責任への通路でもある」(P. 35. 傍点筆者)。六九年の論文でもすでに分離の概念は登場していたが、そこでの力点は、世界の秩序の形成と、その中で人間が置かれる場を確定するという、いわば分離の事実確認的な機能が説かれるのみであった。だが、この引用にあるように、この時期におけるリクルールの分離概念の核心は、それが「自己自身と他者に対する責任への通路」でもある、という点にある。一体、それはどのような意味なのだろうか。

リクルールの課題は二・四b〜三・二四の解釈であるが、ここでは二つの歴史が連続して語られていることに彼は注目する。それは「人間の創造の歴史」(二・七〜二五)と「墮落について語られたことの歴史」(三章以降)である。

前者から見ていこう。神は人をエデンに住まわせてそこを耕し守るよう命じる(一五節)。つまり、墮罪の前から、法という秩序の構造がある。だが、この法は、私たちにとって乗り越えがたい限界として解釈される (P. 35)。この限界によって、限界なき神と有限な人間とのあいだの分離が穿たれる。しかし、この限界は同時に、私たちの責任の

發生の裏返しでもある。それは、耕せと命じられた庭に対する責任である。このようにリクールは、分離の出来事を、「私たちの責任」および「世界の秩序」の發生と裏返しの関係におきながら創世記を読み進めていく。

創世記三章へと解釈は進むが、三章を二章と区切られたものと読んでほならないとリクールは強調する (PB70)。そこには一貫した「分離の中での前進」が認められるのである。この点で、明言こそしないものの、リクールは『悪の象徴系』での「無垢から悪へ墮ちる一瞬の出来事」という解釈を撤回し、全く異なった解釈を施していく。とりわけ、かつてあれほど固執していた「蛇」は、見事に背景へと沈んでいき、物語における些細なドラマ的役割しか与えられない (PB71)。蛇が何であれ、物語全体が先に進むために重要なのは、法という限界を侵犯せんとする人間の欲望が突然起こったことなのだ。そして、理由は一切語られることなく、とにかくその法を踏み越えたのである。その法の踏み越えこそが、一貫して続いてきた分離の系譜に載せられる。

この分離の系譜をたどっていった先にあるのが樂園の追放である (PB72)。しかし、分離の裏に、リクールが人間の責任というモチーフを読みとろうとしていることを忘れてはならない。彼は言う、エデンの追放があるからといって、人間が呪われた存在者にされたわけではない、と。なぜなら、法の侵犯以後も、人間はなお被造物であることをやめていないのだから。つまり、創造における最初の分離以降、人間に課せられた有限性と責任は、何ら変わっていないのだから。この人間の有限性と責任が凝縮されているのが、善と悪の認識である。

「たしかにその認識が獲得されたのは過失によってであった。だが、その認識が示すのは、人間のもう後戻りできない次元なのだ。啓蒙主義の伝統やそれ以降において、この過失が『幸いなる過失』として歓迎されていたことも、驚くにはあたらない。人間が自らの固有な地位を獲得するためには、ある種の神への挑戦が必要だった

のだ。……神とて、そのことを避けがたいものとして認めてはいないだろうか。「人は私たちの一人のように、善悪を知るものとなった」(三・一二) (PB 74)。

分離の系譜の果てにあるのが、神に刃向かい神から距離を置かれることよってのみ獲得される、神にならぶ「善悪の認識」なのである。それは神からの距離を意味するのみならず、自己自身への、そして他者に対する責任をもった自己の発生をも意味している (PB 76)。なぜそれが呪うべきことではないのか。それは、他者の中で行為する私、それが人間の条件だからである。しかも、創造されたときから既に有限性の刻印を押されながらも、それでも行為せざるをえない人間だからこそ、善悪の認識がなければならないのだ。これが、分離という側面からの創世記解釈の帰結である。

さらに、分離は創造についてのみ言われる概念ではない。同時期に書かれた論文「翻訳のパラダイム」(一九九八年)では、アベル殺害やバベルの塔についても、分離とそれにもなう責任と秩序の発生が認められている。

「こうして、この「バベルの塔の」神話もまた、不可逆的な状況を説明する他の始まりの神話同様、起源における分離についての有罪宣告なき証明書として読むことができる。創世記冒頭、混沌から秩序を生じさせるコスモス的諸要素の分離に始まり、次に無垢の喪失と樂園追放が続く。この出来事は責任ある大人の年齢への接近を特徴づけるものである。続いて……兄弟殺害、つまりアベルの殺害がくる。これは兄弟愛そのものを、単に生まれつき与えられたものとしてではなく、倫理的課題にした出来事である。私が釈義家ボーシヤンと共有しているこうした読み筋を採用するならば、バベル神話によって伝えられている言語の散逸と混乱は、言語の行使の只中に分離をもたらすことよって、この分離の歴史を仕上げるために起こったのである」。



リクールは、「基礎づけの物語の連鎖」と呼応する形で、創造にのみ一回限りの分離を見出すのではなく、創世記の後の展開にまで「分離の物語の連鎖」という筋立てを読みとっていったのである。

## 五 「悪にもかかわらず救われる自己」から「悪にもかかわらず行為する自己」へ

以上、分離の物語と基礎づけの物語という二種類の創造解釈を確認したが、リクールはこの二つの解釈を交差させて読む必要性を主張する。彼がその際に着目するのは、分離の系譜において登場した「秩序」の概念である(PP89ff.)。両者の交差によって、世界の秩序に新しい理解が開かれることになる。まず、分離の系譜に注目するならば、世界の秩序は「偶然私たちに与えられたもの」であることが理解される(PP88)。被造物としての私たちが秩序を創造したわけではない。秩序は、分離の裏面として発生したもののだから。分離が秩序の始まりである。

しかし、ここで基礎づけとしての創造を交差させるならば、その秩序の始まりに対して違った理解をえることができる。始まりは、一回的・一次的なものではなく、連続性をもつもの、過ぎ去らないものなのだった。となると、秩序とは決して静的なものではなく、始まりのエネルギーが転移した動的なものとして理解することが可能になるのである。私たちは秩序というと不動なる秩序を想起しがちだが、リクールは創造の物語の解釈からこうした「動的な秩序」という観念を引き出し、特に社会的・倫理的な秩序を想定して次のように述べている。「秩序の観念が宇宙論的次元から権利や正義という人間的次元へと移行した場合、秩序の観念は、静的な意味よりも動的な意味を多くもつのではないだろうか。……この秩序は、もやは完成した作品を意味するのではなく、世界の不正義に直面した、生成しつ

つある作品 (*œuvre en devenir*) を意味するのである」(PB 89)。もちろん、この秩序はつねに、悪という歴史的経験とのあいだで不協和を引き起こす。とりわけ、分離の系譜においてたどったとおり、創造の出来事は同時に私たちの有限性の措置であつた。そのため、この秩序は動的であると同時に「脆い秩序」、傷つきやすさを内包した秩序でもある (PB 89ff.)。だが、ここで誤解してはならないのだが、この脆さをもたらした原因は、決して果実を食べたことによる原罪なのではない。創造そのものの構造のうちに、その脆さは内在していたのだ。悪の原因は謎のままなのだ。このように、分離と基礎づけの交差によつて生まれる「世界の新しい秩序」——偶然与えられ、つねに胎動中であり、脆さを内に抱える秩序——理解が、リクルールの創世記解釈の帰結であり、「悪の象徴系」はおろか、中期の議論からも大きな発展を示していることは明らかである。だが、こうした創造論を理解するには、やはり後期リクルールの社会思想との照らし合わせが不可欠であることも理解できよう。特に焦点となるのは「責任 (*responsabilité*)」概念である。『悪の象徴系』において——悪を扱つたにもかかわらず——ほとんど論じられなかつた責任概念は、『聖書を考える』において——悪を積極的に扱つていないにもかかわらず——最重要概念として浮上している。では、彼が用いた責任概念は、一体どのようなものなのだろうか。

責任とは一般的に自分の行為とその結果、特に損害の結果に向けられる概念であろう。だがリクルールは、行為と行為者の関係を切り離すことはできないと考える。行為の責任は、それが帰属すべき「行為者」に関係づけられねばならない。だが、責任の対象は行為者となると、責任の主体と対象が同一になつてしまふ。そこで彼は、責任の対象を「他の人間」へと転換する。「私に責任があるのは、私が、負債を負つている他者 (*autre dont j'ai la charge*)」である。責任は、行為の作者とその行為が世界に生んだ結果との関係に対して下される判決に還元されない。責任は、行為の

作者とその行為を被る人との関係、つまり、行為の行為者と受動者（受け手）との関係に広げられるのである<sup>(25)</sup>。さらには、責任の射程を空間的にも時間的にも広げ、世代間倫理が扱う未来世代にまで広げようとする。

だが、そうなると一体、リクルールのいう「責任をとること」とは何なのだろう。彼が第一に考えているのは、償いや補償によつて事後責任をとることではなく、「熟慮された行動をすること」である<sup>(26)</sup>。すなわち、責任という概念を、従来の過去志向——出来事の原因、因である過去の自分の行為や動機に対する責任——から、未来志向——現在の行為が未来に及ぼす結果を考え、他者へと応答する責任——へと方向転換させることが、彼の議論の核心なのである。私がイニシアティブをもち、行為できる能力は、同時に他者に力行使しうる能力でもある<sup>(27)</sup>。その意味で、人間は有限性に根ざしている。だが、この有限性から生まれる行為の悲劇を宿命として諦観したり、そのやましさに打ち負け世界から萎縮するのではなく、<sup>(28)</sup>（レヴィナス的な意味で）自らのその能力をもつて他者に応答することこそが「責任」なのである。責任の志向を「過去から未来へ」、責任の対象を「自己反省から他者への応答へ」向ける二重の転回である。リクルールは、創造を分離の物語として解釈することを「自己自身と他者に対する責任への通路」と呼んでいたが、その意味もここで判然とするだろう。その責任とは「自己がなす行為が将来他者にもたらしうる結果を熟慮して行為する」責任なのである。神からの分離は、自己が神を離れて「行為する自己」として自立することであるが、同時に、自らの行為の将来に責任を負うことでもあるのだ。リクルールが、善悪の知識を「幸いなる過失」と見なし、呪うべきものとは考えなかったのも、ここから説明がつく。その知識がなければ、他者に対して責任ある行為はできないからである。

では、創世記解釈において語られ、また、責任概念一般においても問題となる他者とは、具体的にはどのような他

者を指しているのだろう。リクールはここでヨナスの責任原理から多くを学んでいる。<sup>(20)</sup> 無論、潜在的にはあらゆる他者が責任の対象になるのだが、中でもリクールが重視するのは、「脆い」他者である。

「人が負債を負っている人格の観念は、人がその庇護下に置くものの観念と結びついており、こうして、極めて注目すべき「責任の対象の」拡大へと導かれることになる。その拡大は、傷つきうるもの (le vulnerable)、「脆いもの (le fragile)」を、行為者側の配慮に委ねられたものとして、その行為者の責任の直接的な対象にするのである<sup>(21)</sup>」。

リクールはこのように、配慮し守るべき責任の対象を脆いもの（たとえば幼児の身体）として設定する。ただし、幼児の身体が脆いから守らなければいけない、という主張とはやや意味が異なる。幼児において、人間そのものも、脆さ、つまり「人の傷つきうる条件そのもの」が端的に露呈しているからこそ、<sup>(22)</sup> 特にも責任の対象になるのである。

このような責任概念の内実が明らかになることで、リクールの創世記解釈が、以前のそれとは全く異なる光彩を帯びていることが理解されるだろう。中期に見られたアイデンティティの基礎づけという解釈が第一のものではないし、悪の神話期に見られたような、自己の悪しき性癖の原因を外部へと責任放棄したくなる経験の言語表現といった解釈では断じてない。分離を基調とする創世記解釈は、「脆い他者に対する責任を負って、行為する自己が立ち現れてくる」ドラマ——ある意味で、人が成人になるドラマ——なのである。しかも、その責任とは、何か悪いことをしたから義務や代償として背負わされるのではなく、私たちが行為し生きていく上で守らねばならない脆いものたち、私たちに「託された」ものたちのため、率先して負っていくべき責任なのである。

なるほど、創造以来、私たちの有限性は残ったままである。しかし、それを悲劇として嘆き、宿命として悲しむの

ではなく、いや、その嘆きを徹底的に突き詰め、思う存分嘆いて泣き止んだとき、喪の効果によって私たちは「悪にもかわらず、(malgré) 神を信じる」ことができるようになる。とリクールは言う。その中で、自らの有限性を思弁的に論じるのではなく、「世界の受苦を減らす」よう行動によって応答する自己——そうした自己理解の基盤を、彼は創世記から引き出しているのである。ここには、悪にたじろぎ、悪の根深さに思索が憑りつかれ、その結果、キリスト教的終末論に罪の赦しと救済のみを求める消極性に満ちた『悪の象徴系』とは異なり、「悪にもかわらず世界に立ち、世界の中で行為する自己」を信頼するリクールがいる。たしかに、始まりにおいて、人間は既に有限性を抱えてしまっている。だが、有限性はそれ自体としては罪責性ではないし (PDS)、人間は行為する人間であることを免れることはできない。そして、行為する可能性をもっているということは、悪だけでなく、悪とは別のこともないうる (かも知れない) ということでもある。<sup>33)</sup>

さらに重要なのは、リクールが責任の対象を人間に限定していないことである。創世記二・一五に対し、彼は「庭を耕し守る仕事は、人間に委ねられた脆い何かに対して、人間に責任があるようにさせはじめる」という解釈を施している (PDS 傍点筆者)。彼の解釈は、ここで人間と世界の関係に及んでいる。この一節から、近年主流のエコロジカルな解釈へと発展させることもできるだろうが、「脆い何か」と記したときに彼の念頭にあったのは、自然環境とは別物と考えられる (それを完全に排除しているわけではないが)。ここで想起すべきは、基礎づけと分離のリズムを交差させることで現れてきた「世界の秩序」である。リクールは、この秩序を「脆い秩序」と形容していた。とするならば、究極的には、人間はこの創造による世界の秩序の脆さに対しても責任があるのだ。人間は創造によって造られた世界に住まい、それによって守られているだけでなく、その秩序——それ自体は変容をつづける動的な秩序——を

維持し、互いがともに生きる意志を更新しつづけねばならない。彼の創世記解釈が最終的に指し示したいのは、そうした「善く生きる責任ある市民」としての人間の姿なのである。

「責任とは知識人だけのものではない。一人一人の市民が自分自身の責任を意識することのほうが、より重要である。市民は、その偉大なる市が脆いこと、市が信頼に基づく結束に支えられていることを知らねばならない。特に市民が責任を感じなければならないのは、ともに生きる意志という、「市を」構成する水平的結束である」。残念ながら人間は、はじまりにおいて、すでに悪を知ってしまったている。にもかかわらず、ともに善く生きよう。リクールにとって、終末同様、創造もまたこの「にもかかわらず」の可能性の希望を指し示す贈与となったのである。

## 註

- (1) 拙論「リクールの贈与論——倫理の源泉としての贈与の経緯」『基督教学研究』第二十三号、二〇〇三年。なお、本論文では以下の一般的な時期区分を採用する。前期＝一九六〇年以前の『悪の象徴系』刊行前まで、中期＝六〇〇～九〇〇年の『他者としての自己』刊行前まで、後期＝九〇〇～二〇〇五年。

- (2) *Amour et justice* (1990), Sauli, 2008, 34. 以下、リクールの著作は著者名を省略し、初出年をカッコ書きする。
- (3) 創造と終末がリクールのキリスト教思想の構造を形成している点指摘した点の研究も参照。W. David Hall, "The Site of Christian Ethics: Love and Justice in the Work of

Paul Ricoeur", *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought* (John Wall et al. ed.), Routledge, 2002, 144-8. 創造については、悪の問題との関連で研究はあるが、創造そのものが主題化されることはほぼ皆無である。例外として以下の批判的研究が挙げられる。William Schweiker, "Starry Heavens and Moral Worth: Hope and Responsibility in the Structure of Theological Ethics", *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, 131-7. ここも創造概念に触れているが、伝統的な契約神学の枠組みを優先させず、リクール理解からは外れている。Alain Thomasset, *Paul Ricoeur: Une posture de la morale*, Leuven U. P., 1996, 376ff. 悪徳としてではなく善徳。

- Jérôme Porée et Gilbert Vincent (ed.), *Réfléchir au mal: Symbolie et justice dans l'œuvre de Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Rennes, 2006. 終末論としてのリクルーヤ参照。拙論「悪の目的論から悪の逆説へ——中期リクルーヤとその終末論概念の交答」『聖学論文論叢』第二十一巻、二〇〇九年。
- (4) *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, 1988. *Penser la Bible* (avec André LaCocque), Seuil, 1998.
- (5) Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Kants Werke: Akademie Textausgabe Bd. 6), Walter de Gruyter, 1968, 37.
- (6) 関根穂三『田代の終末論と参照——解読学的経典の参照』東京大学出版会、一九九四年、三五三頁。
- (7) *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Seuil, 1965, 504ff.
- (8) "On the Exegesis of Genesis 1: 1- 2: 4a" (1969), *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (Mark I. Wallace ed., David Pellauer trans.), Fortress Press, 1995.
- (9) Paul Beauchamp, *Création et séparation: Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Aubier-Montaigne, 1969.
- (10) "On the Exegesis of Genesis 1: 1- 2: 4a", 141ff.
- (11) *ibid.*, 143.
- (12) この経典のリクルーヤの参照論としてのリクルーヤ参照。拙論「聖書『解釈』自己』行為——リクルーヤの参照論の社会思想的射程」『基督教学研究』第二十二号、二〇〇二年。
- (13) "Expérience et langage dans discours religieux", *Phénoménologie et théologie* (Jean-François Courtine et al.), Criterion, 1992, 32.
- (14) "Hermeneutique de l'idée de Révélation" (1977) *La Révélation* (Paul Ricoeur et al.), Facultés Universitaires Saint-Louis, 1984, 20. "Nommer Dieu" (1977), *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, 291.
- (15) "Hermeneutique de l'idée de Révélation", 20.
- (16) "L'idéologie et l'utopie: Deux expressions de l'imaginaire social" (1983), *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, 385.
- (17) "Expérience et langage dans discours religieux", 35.
- (18) リクルーヤの身体論としての参照のなす「第二トマバン記」七・二五—二九のなす「聖書論の非神話論化」を参照する契機が内在していることを見出す。「R. Bultmann」, *For-éducation* 37, 1967, 26-28. "Préface à Bultmann" (1968), *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, 384.
- (19) 自己参照。 *Critique et conviction: Entretien avec*

*François Azouvi et Marc de Launay*, Calmann-Lévy, 1995, 222-3.

- (20) "La «figure» dans *L'Étonie de la Rédemption* de Franz Rosenzweig" (1988), *Lechures* 3, 75-7. 徳和訳(原書題)は 邦訳(邦題)は「神聖神学の神聖」Christoph Lienkamp, 「Liebe verpflichtet」: Zur Hermeneutik von Gebot und Gesetz bei Paul Ricoeur und Franz Rosenzweig'', *Inter-nationales Jahrbuch für Hermeneutik* Bd. 2, 2003.
- (21) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, 472, 571-574.
- (22) "Le concept de responsabilité: Essai d'analyse sémantique" (1994), *Le juste*, Esprit, 1995, 52.
- (23) "Le paradigme de la traduction" (1998), *Sur la tradition*, Bayard, 2004, 34-5.
- (24) "Le concept de responsabilité", 51ff. 邦訳(邦題)は「エチクと哲学の生物学 chez Hans Jonas」(1991), *Lechures 2: La contrée des philosophes*, Seuil, 1992, 310ff. "Fragility and Responsibility" (1992) *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action* (Richard Kearney ed.), Sage Publications, 1996, 15-7.
- (25) "Le concept de responsabilité", 62. 邦訳(邦題)は「エチク et morale」(1990), *Lechures I: Autour du politique*, Seuil, 1991, 261-2.

- (28) "Fragility and Responsibility", 15.
- (29) "Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas", 310ff. "Fragility and Responsibility", 15-17.
- (30) "Le concept de responsabilité", 62.
- (31) *Ibid.*, 63.
- (32) "Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie" (1986), *Lechures* 3, 232.
- (33) *Ibid.*, 229-30.
- (34) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, 642.
- (35) "Fragility and Responsibility", 21. 邦訳(邦題)は「エチク et morale」。

(付記) 本論文は「博士論文「リクトールにおけるキリスト教思想研究」(京都大学大学院文学研究科、二〇〇六年)の未発表箇所の一部である。