

| | |
|------------------|---|
| Title | 悪の目的論から悪の逆説へ : 中期リクールにおける終末論概念の変容 |
| Author(s) | 佐藤啓介 |
| Citation | 聖学院大学論叢, 21(2): 141-154 |
| URL | http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=926 |
| Rights | |

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

悪の目的論から悪の逆説へ

— 中期リクールにおける終末論概念の変容 —¹

佐藤啓介

From the Teleology of Evil to the Paradox of Evil:

A Change of Eschatology in the Work of Paul Ricoeur

Keisuke SATO

In the Christian thought of Paul Ricoeur, the notion of “eschatology”, which is very difficult to understand, is related to the notion of “forgiveness” of one’s evil. In the early 1960s, Ricoeur thought that evil increases so that forgiveness can abound all the more. Therefore, at this time, he thought on the existence of evil teleologically. In the late 1960s, however, this teleology was replaced by the concept of the paradox (or enigma) of evil. Influenced by Moltmann’s theology of hope, Ricoeur came to think that forgiveness abounds all the more in spite of evil. This change in thought had a great influence on Ricoeur’s later Christian philosophy, especially on his specific notion of “the logic of surabondance”.

Key words: Ricoeur, Eschatology, Evil, Forgiveness, Christian Thought

はじめに

フランスの哲学者ポール・リクール (Paul Ricoeur, 1913-2005) は、哲学者であると同時に、キリスト教に関連する発言を数多く残し、彼独自のキリスト教思想を展開していたことがよく知られている。しかし、キリスト教思想の核の一つとも言える終末論となると話は単純ではない。リクールと終末論という主題は、これまで研究者を悩ませる主題であった。リクールがそれを扱う際の断片性ゆえに、リクールが終末論について触れた言葉を引用する以上の内実を汲み取ることが難しかったからである。しかも、そのいずれもが「希求法」で語られるような極めて真意の測りがたい主題であり、彼はそれを好んで「地平 (horizont)」という語で語りつづけてきた²。

ましてや、中期まではそれでもある程度の言及があったのに対し、後期になると終末論という語自体を語るものが少なくなる³。ほぼ唯一の例外とも言える形で終末論という語が用いられるのは、

『記憶、歴史、忘却』（2000）の結論部である。だが、この著作の中でも、終末論という語は緩和され、多くの場合やはり地平として語られるのみである⁴。ただし、終末論に相当する主題自体がなくなったわけではなく、中期まで終末論という語のもとで語られていた主題——それを先取りして言えば、「赦し（pardon）」である——が、より具体的で一般的な形で論じられるようになったのである。

こうして、『記憶、歴史、忘却』刊行以降、赦しに関する議論を通して、リクールにおける終末論概念に近年注目が集まりつつある⁵。だが他方で、その注目はもっぱら『記憶、歴史、忘却』におけるそれに集中しており、それ以前のリクールにおける終末論概念を踏まえた通史的視点や、その異同等については研究が不十分であるように思われる。そこで本論文では、これまでほとんど主題化されてこなかった彼の中期における終末論概念を取り上げ、その内実を明らかにすることを試みたい⁶。無論、それは近年のリクール研究の焦点である後期の赦し論を正確に理解するための基盤としての意味もあるが、同時に、この中期の終末論概念にはある「変化」が含まれており、その変化を正しく把握することは、リクールのキリスト教思想を理解する上で決定的な意味をもつからでもある⁷。筆者を含め、多くの研究者が、リクールのキリスト教思想の根本には「満ちあふれ（surabondance）の論理」という概念があると考えているが、まさにその概念が、この中期の終末論の形成過程の中で、大きな変容をこうむっているのである。したがって本稿では、後期リクールのキリスト教思想への展開を視野に入れつつ、また、その展開から振り返るかたちで、中期リクールの終末論概念の変化を考察し、その意義を明らかにしていきたい。

1. 終末論という主題

すでに述べたように、リクールは終末論という用語を、断片的にしか用いない。だが、その理由は、ある意味では終末論そのものにも起因する。19世紀以降のキリスト教神学および聖書学における終末論理解の変遷を辿れば、終末論自体の孕む両義性は自ずと明らかであろう。自由主義神学における終末論の希釈と道徳化、ヴァイス、シュヴァイツァーによる黙示的終末論の再評価、弁証法神学およびドットらの新約学における終末論の現在化・永遠化、パネンベルクによる普遍史理解からの終末論の再歴史化、モルトマンによる終末論の生態学的理解など、もはや定番とさえなりつつあるその解釈史は、現在もなお更新されつづけている状況だと言えよう⁸。

では、こうした状況下において、リクールが「終末論」と呼んでいるものは、そもそも一体何なのだろうか。古くは前期の『意志的なものと非意志的なもの』（1950）の結論直前において、「オルフィズムから終末論へ」という表題が振られた2ページにも満たない短い節に終末論という語は登場しているが⁹、表題に登場するのみで、本文自体には終末論の用語は使われていない。ここからその内実を汲み取るのは、いささか危険である。

だが、前期～中期にかけては、「根源悪」に対する「和解」という文脈でこの語が登場するようになる。そして、『悪の象徴系』（1960）において、リクールが以下のように、他人の説に言及しながら、終末論の定義を（密かに）していることに着目せねばならない。

J. エランは以前、以下のような思惟の総体を「終末論」と呼ぶことを提案した。それは、「理想的と見なされる世界の到来という主題に対する宗教的希望を表現している思惟の総体である。そして、その世界とは、通例は「審判」の後に来るはずのものとして呈示される（ここでの審判とは、現実世界の崩壊や、現実を支配しているさまざまな権力の崩壊をも含むものである）」¹⁰。

実をいえば、エランを典拠としたこの一節こそが、リクール自身の長年にわたる終末論概念をおおむね説明するものだと言える。ここで鍵となるのは、「理想的と見なされる世界」の内実、そして、それと相関的に決定される「宗教的希望」の内実であろう。そして、さらにそこから遡及的演繹をおこなうならば、「理想的とは見なされない世界の現実」の内実、それらを明らかにすることで、リクールの終末論の具体像が浮かび上がってくる。

まず、「理想的とは見なされない世界の現実」とは、我々が悪をおかす構造にあること、つまり、根源悪を有していることである。そして、「理想的と見なされる世界」とは、悪にもかかわらず、なお善への再生が可能になる世界であり、それに対する「宗教的希望」とは、我々がその悪と「和解」し、また、自らの悪を「赦される」こと——神学用語でいえば義認（justification）——だと考えることができるだろう。無論、希望の内実などについては時代を追うごとに若干の変化は見られるが、この理解によって、リクールの終末論をおおむね包括することができる。

本論文では、こうした終末論理解を見通しながら、リクールが終末論（ないしそれに相当する主題）について論及している中期のテキスト群を検討し、彼の終末論思想の展開を辿ることにしたい。予め見取り図を描いておけば、そのテキスト群は、三つに大別される。一つは、『悪の象徴系』におけるアダム神話解釈に直接つながる赦しの象徴論であり、次にその延長線にある『解釈について』（1965）などの60年代中期の著作群、最後に、60年代末にモルトマンの影響を受けて高密度に展開され、その後、ある意味でそのまま放り出されてしまった「終末論的希望」に関する論文群である。

2. 赦しの象徴系——『悪の象徴系』（1960年）における終末論

リクールは『悪の象徴系』の中で、創世記のアダム神話を「悪の神話」として読み、悪の偶然性と悪の外部性という、悪の経験がもつ二つの要素の記述を試みた。では、悪をおかした人は、その経験の後、どうなるのか。悪の暗さに押しつぶされ、呻きをあげ続けるだけなのだろうか。リクールは、そうした悪の経験には、赦しの経験が続くことがあると考え、実際にそうした経験が告白さ

れた神話、「アダム神話によって展開された始まりの象徴系と同質の、終わりの象徴」を解釈し¹¹、悪の創造論的経験に呼応する赦しの終末論的経験の層を掘り起こそうと試みる。

ただし、その試みは、あくまでそうした経験が具体的かつ象徴的に描かれた神話から、その経験の諸相を取り出すことを目指したものであって、「赦しがどうすれば与えられるのか」、また、「赦しが与えられるための人間の条件とは何か」といった、赦しの可能性の条件を考える超越論的思弁ではない。「豊かな象徴系から出発して、『赦し』についての哲学や心理学が可能なのか、また、どうすれば可能なのか、といった問いは、依然開かれたまま」とされ¹²、探求の対象から外されている。こうした点に注意しながら、以下、リクールの解釈を確認していこう。

リクールはアダム神話のような悪の神話が形成されるそのさらに源泉には、もっと直接的で、もっと断片的で非言語的な（つまり、神話未満の）「穢れ、罪、罪過」に関する象徴系が伏流していると考えた。そして、その直接的象徴に並行する形で、「清め、憐れみ、義認」に関する一次的象徴系もまた、宗教史・民族史の中で随所に確認されることを発見している。まさに、この義認という——これはあくまで、前神学言語的な象徴として受け取られねばならない——象徴が基盤となって引き起こされるのが、赦しの神話である。そしてリクールはヘブライ語聖書から新約聖書に至る一連の終末論的神話の中に、その具体例を見出すのである。ただし、それらは終末論的神話であるゆえ、義認の象徴系にはない「時の終わり」に関するイメージが付加されている。この時間性の付加によって、義認の象徴は、それまでもちえなかった豊かな経験を表現することができると考えられている。

その具体例とされるのが、ダニエル書をはじめとする後期ユダヤ教的黙示文学、および福音書とパウロ書簡に登場する「人の子」の象徴と、「第二のアダム」の象徴である。だが、これらの象徴はいきなり歴史において登場したわけではなく、ヘブライ語聖書の伝承史の中で、アブラハム、ヤコブ、ヨセフの形象などを経て徐々に形成され、その帰着として生まれたのが先の二つの象徴だと考えられている。ここでリクールは、フォン・ラートらによる伝承の神学を、一種「原初の象徴の力を伝承する神学」として読み替えているのである。無論、そのようなテキストの歴史的成立過程と、テキストの宗教現象学的構成過程を混同する点、つまり、歴史の過程と個人的体験の過程を同一視し、「個体発生は系統発生を繰り返す」と考える（ある種フロイト的でもある）手法は、批判されるべき側面を多々含んでいる。だが、ここではその解釈学的手法の是非は問わないことにしよう。

この伝承史の中で、ヘブライ語聖書特有の「約束と成就」の図式の片方である「約束」の項が徐々に遅延され、最後にカナン征服によって「土地の喪失」を経験することで、終末論化していく。また、それによって、イザヤ書（たとえば9：2-7）によって描かれる「来るべき王国」の内容も、かつてあってもう失われた過去の黄金時代ではなく、「未知の完全さへの期待」を伴った宇宙との和解の表象と読むことができる¹³、と考えられている。

そうした象徴の伝承史の中で、赦しの象徴の終末論化を決定付けたのが、「苦しむヤハウエの僕」という形象と、「人の子」の形象である¹⁴。

前者の苦しむ僕（たとえば第二イザヤ書42：1-9, 49：1-6, 50：1-11, 52：13, 53：12）は、赦しを「他者の犠牲」の経験と結びつける点で、決定的に重要な役割を果たしている。つまり、「他者の自発的な苦しみによる贖罪（expiation）が赦しの観念にとって決定的である」ことを述べる象徴がここで登場したのである¹⁵。

赦しの告知がなされるのは、私たちの罪を自分の受苦に置き換える謎めいた人物を通してなのだ。赦しは、心理学的・道徳的性質をもった、完全に内面的な転換として現われるのではなく、この犠牲になった（個人的であれ集合的であれ）人格性における相互人格的關係として現われるのである。この相互人格的關係は、贈与（「～の代わりに」、「私たちの罪のために」）と受諾（「そして私たちは思った。彼は罰され、神に打たれ、辱められたのだと」）との相互性に基づいている。……この「贈与と受諾」結びつきは、代理の受苦が……自分自身へと引き受け、他の人々へ捧げられた自発的な「贈与」（«don» volontaire）なのである。¹⁶

他方、後者の「人の子」の象徴（たとえばダニエル書7：13）は、「苦しむ僕」とは異なり、赦しの象徴系を徹底的に「未来」へと関係づける役割を果たしている。

人の子（le Fils de l'Homme）とは、人（l'Homme）である。だが、それはもはや最初の人ではなく、やってくる人なのである。それが個人なのである集団の全体、つまりイスラエルの残りの人々、さらには人類全体を人格化したものなのである、ともかくそれは終わりの人（Homme de la fin）なのだ。¹⁷

こうして人の子、しかも、世界の王でありかつ裁き手である人の象徴によって、赦しにまつわる象徴系は「最後の審判」の形象を自らに接木していくのである。

そして、赦しの象徴系、しかも「苦しむ僕」という受苦的形象と「人の子」という終末的形象を統合した象徴系は、イエスという形象に収斂する¹⁸。もっともリクールは、当時ブルトマン学派の周辺で大きな主題となっていたイエスという歴史的出来事（いわゆる史的イエス）については、自らの象徴の現象学的・解釈学的操作では扱えないとし、イエスの形象に込められた赦しの経験の基底を掘り出すことに専心する。そうした上で、それら二つの形象が統合されることで、赦しの経験に大きな転換点をもたらされたと主張する。それは、犠牲によって苦しむ「人」、しかも終末にやってくる「人」の子が、同時に世の「人々」のこともであるというその同一性が、この象徴系の中に発生したことである。

……人の子の形象は、人間（l'homme）において最も優れた人が、同時に人間にとって最も内的であるということを確認している。つまり、この天的な形象は、まさに人（l'Homme）なのである。さらにいえば、この形象は、一人の人と具体的な人々との間の同一性（identité d'un et des hommes pris en corps）なのである。¹⁹

このようにリクールは、イエスという形象のうちに人類全体を見るのだが、実は、それと同様の神話の論理構造を、彼は創世記のアダム神話にも確認している。つまり、アダムという形象のうちに、根源悪を抱える人類の全体を見るのである²⁰。ここにおいて、始まりの神話と終わりの神話は、一つの象徴系を構成する。それを如実に語ったのが、まさにパウロが口にする「第二のアダム」という象徴である。

ただし、このパウロの象徴は、これまでの象徴系を一つの形象に統合する一方で——「人の子」と「苦しむ僕」の形象の融合、さらにそれによって可能になる一人の人と人類全体の象徴論的結合、そして始まりの神話と終わりの神話の接合——、二人のアダムの関係にはさらに新たな意味が付け加えられている。それは、まさに歴史が「赦し」「生まれ変わり」「新しい人間」へと向かって運動しているという前進主義的な (progressiste) 志向性である。この象徴系にその運動性を与えるのが、ほかならぬ、リクール宗教思想の根本概念たる「満ちあふれの論理」である。

ここで私たちに重要なのは、ローマ書5:12-21において、最初のアダムと第二のアダムの比較によって、単にその類似性がえられただけではない、ということである。……使徒パウロは、その類似性を通して、ある前進を引き起こしたのである。「しかし、恵みの賜物 (don) は罪とは比較になりません。一人の罪によって多くの人が死ぬことになったとすれば、*な お さ ら (combien plus)*, 神の恵みと一人の人イエス・キリストの恵みの賜物とは、多くの人に豊かに注がれるのです」[Rom5:15]。この「な お さ ら」は、「～と同様に」をひっくり返し、第一のアダムから第二のアダムへの運動へ向かう緊張と時間的跳躍をもたらすのである。「賜物」は、単に「罪」以前の秩序の回復ではなくなる。賜物は、新たな創造の始まりなのである。²¹

救済は一つの歴史を展開させる。それを象徴の言葉でいえば、第二のアダムは第一のアダムより大きい。第一のアダムは、第二のアダムを目指している。聖書が罪について語るのは、いつもそこからの解放である救済を射程に入れてのことなのだ、と理解するところまでいく必要がある。この人類の「教育術 (pédagogie)」が罪の悲観主義を溢れさせる (faire abonder) のは、救済の楽観主義を満ちあふれさせる (faire surabonder) ためなのである。²²

こうしてリクールは、パウロの提示した満ちあふれの論理の中に、これまでの象徴系が濃縮された姿を見るとともに、それがまさに「赦し」の贈与を描くことによって、彼のいう「終末論」——理想的と見なされる世界の到来という主題に対する宗教的希望を表現している思惟——の完成を見るのである。

ただし、この終末論的象徴が完成したからといって、やはりそれまでの象徴系との関係が廃棄されるべきではなく、その豊かさは保たれねばならない。というのも、「苦しむ僕」および「人の子」の象徴系という水脈との関係が断ち切られてしまうや否や、ここで語られる赦しが、狭く矮小な体験へと自閉してしまうからである。その象徴系との水脈が途切れることで、赦しの象徴系からは「最

後の審判」のモチーフが失われることになる。その結果、その赦しは「主観的で個人的な、ちゃちな歴史」へと墮する²³。また、その結果、「人類が全体として赦されるのであって、一人一人がその人のために赦される」という赦しの普遍性が失われる。その上、赦しによって「身体と世界全体が赦されるときにはじめて人間性も完成する」という、赦しの全体性も失われ、赦しはさながらグノーシス主義のように魂だけにかかわる象徴になってしまう。こうした赦しの主観化-時間化-内面化を防ぐためにも、リクールは終末論的象徴系全体のコンテクストの中で、パウロの満ちあふれの論理を読もうとしているのである。

このようにリクールは、赦しの終末論的象徴系の中にある超越的次元・共同体的次元・宇宙論的次元を取り出し、そうした次元が多重決定されたものとして、新約聖書の中に赦しの宗教経験が塗り込められていると考えたのである。その多重決定性のため、こうした象徴によって示される経験は、宗教心理学では説明しえない豊かさや広がり、そしてさらにいえば曖昧さと暗さを抱え込んだ両義的なものとリクールは考えている。そして、そうした象徴こそが、我々現代人が赦しを体験するための導きの矢となるのである。

個人は何らかの体験をし、続いてそれをイメージの空想的な世界へ投影するのではない。全く逆である。なぜなら、イメージが意味するものに個人が組み込まれることによって初めて、個人は赦しの体験に達することができるからである。²⁴

この叙述からも、最終的には、このパウロによって描かれる赦しの象徴系は、それ自体、リクール自身の赦しの終末論的概念を構成しているものと捉えてよいだろう。無論、その可能性の条件などについては一切考察されないが、ともかく、そうした体験が象徴の理解を通して「与えられうる」ことに、リクール自身、希望を託しているのである。

しかし、これまでの叙述から明らかなように、この時期のリクールの満ちあふれの論理には、後年忌避される「犠牲の論理」がしっかりと組み込まれていた²⁵。端的にいえば、誰かの悪が救われるためには、別の誰かの犠牲が必要である、というある種の犠牲を媒介とした等価交換の論理である。その原因となったのは、赦しの象徴系の一端をなす「苦しむ僕」の象徴群である。象徴の系譜学としては、その象徴を組み込んで聖書全体を理解することも確かに妥当な解釈の一つではあろう（その妥当性の検討は、解釈学の課題ではなく、編集史や宗教史の課題である）。しかし、そうした解釈を選んだ負の帰結として、この時期のリクールの終末論には、避けがたく「悪による教育術」の側面が含まれることになったのである。言いかえれば、「罪があふれているのは、救済を満ちあふれさせるためである」というかたちで、悪の存在が目的論的に正当化されてしまっているのである。

3. 希望と終末論——1960年代中期における象徴論

『悪の象徴系』において、「終末論」に属すると位置づけられ、聖書的象徴の解釈を通じてその内実を与えられた「救し」の観念は、『解釈について』（1965年）においても、その結論部でやはり登場する。ここではよりはっきりと、終末論が「近づいてくるが、決して所有されて対象となることのない」全く他なる地平として²⁶、つまり、自己には「与えられるほかない」ものとして定式化されるようになった。リクールは『悪の象徴系』での自らの思索をより一般化し、象徴の解釈を通してえられる具体的経験に「普遍性、時間性、存在論的効果」を与えることで、自己理解を目指すのが象徴の解釈学だと定義した²⁷。そして、悪の象徴には救いの象徴が対になる、という一般化をおこなう。その対が意味するのは、第一に「救いの象徴が悪の象徴に意味を与える」ということであり——この考えは、先に見た悪の目的論を一般化したものである——、第二に、救いの象徴と悪の象徴の具体的世界から思弁的段階へと進み、「始まりと終わりの象徴が描き出している全体性について反省すること」が要請されている²⁸、ということであるとリクールは考える。つまり、始まりと終わりの神話で描かれている「人間一般の起源論と目的論」を、象徴の解釈を媒介として構成することである。

こうした一般化の中で、終末論もまた多様な聖書の形象から抽象され、より一般的な言葉を用いて整理される方向へ向かう。とはいえ、終末論についての象徴は、まさにそれが「地平」であるがゆえに、思弁がそれを汲みつくして一般化すること、全体性へと置くことに堅固に抵抗するものである。そのためリクールは、終末論——救しないし和解——は「それを約束する記号たち以外では、どこでも与えられない」ものであり²⁹、それを約束する記号（つまり、聖書）を用いて「象徴的でありかつ理性的、預言的でありかつ意味のある」終末論の定式化³⁰、つまり、象徴と思弁の境界上に位置する言語による終末論の定式化をおこなう。それが、私たちが先に見た、満ちあふれの論理にはかならない。彼はローマ書の三つの副詞句「にもかかわらず」「おかげで」「ますます」を取り出し、それを「終末論を産み出す最も理性的な象徴」と呼んでいる³¹。

したがって、リクールは『悪の象徴系』において自らが掬い上げた救しの経験を、聖書の言葉を用いて、それが象徴であることをやめて概念になるぎりぎりの閾に位置する言語で捉えなおしたのであり、まさに満ちあふれの論理とは、そのような「概念的象徴」という地位にあるものだと言えるだろう³²。ただし、そうした一般化、準概念化はなされたものの、その内実については、基本的に『悪の象徴系』での理解——その教育術的危険性まで含めて——を踏襲したものであると言える。

しかし、『解釈について』では、リクールの終末論理解に、あるささやかな前進が見られる。それは、満ちあふれの論理によって「～にもかかわらず、～のおかげで、ますます」もたらされる終末論的救しが「希望」として呈示されたことである。

古い神義論では単なる虚偽の知識の言い逃れに過ぎなかったもの [ますますという語] が、ここでは慎ましい形で希望の知解 (intelligence de l'espérance) になるのである。³³

ここでいう「希望の知解」とは、「希望を知ること」という対格的な意味で用いられているのだと考えられる。つまり、「悪にもかかわらず、悪のおかげで、ますます」という語の律動によって、赦しが与えられる希望が読者に付与される、というのである。

この「希望」の問題系への前進は、60年代末において決定的になる。それまでのリクールは、自らの対話相手として、ドイツプロテスタンティズムからは主にブルトマン（およびその高弟エーベリンク）を選んでしたが、60年代末、新たな対話相手として選ばれたのがモルトマン（そしてパネンベルク）である³⁴。ブルトマンにおいて言わば「現在化-永遠化」した神学に対して、「終末論的希望」を打ち出したモルトマン、「普遍史」による歴史の意味づけを目指したパネンベルク、この二人の思索にリクールはその短い時期、強い影響を受け、終末論を「希望」と「歴史」の視点から捉えようとした³⁵。この時期には、「信仰、希望、愛」というキリスト教的三元徳のうちで最もキリスト教固有 (spécifique) なのは「希望」であるという発言すらなされている³⁶。ただし、その視点は70年代に入り急速に後退し、それ以降主な対話相手となるのはユンゲルへと変化していく。とはいえ、外見的な変化はともかく、このモルトマン受容は、リクールの終末論概念を60年代前期のものから修正する大きな痕跡を残した。以下、その痕跡を跡づけていこう。

4. 希望の論理としての満ちあふれの論理——60年代末期における終末論

論文「希望に照らした自由」(1968年)においてリクールは、モルトマンがおこなった希望ないし約束からの復活理解を大きく取り上げている³⁷。モルトマンは、復活という出来事を、一方では「復活における預言の成就」という「もう完成してしまった出来事」として解釈することに反対し、他方で、「不死性の現臨」による「永遠性の顕現、永遠の現在の現前」として解釈することにも反対する³⁸。

復活の解釈学の課題とは、復活から、希望という潜在的なもの (le potentiel d'espérance) を再び立ち上げること、つまり復活の将来を語ることである。……イエス・キリストの復活を知ることは、死者の中からの復活についての希望の運動に参入することである。それは、新たな無からの創造、つまり死から外に出る創造を期待することである。³⁹

復活という形象に、我々人間の「将来」の約束、我々人間が生まれ変わることができる希望を見出すこと、それこそがモルトマンの神学の課題だとリクールは考えた。それが「自由」の問題と関連する理由は、この希望がまさに「死」という有限性「から」自由になり、新たな生へと「向かって」自由になる希望だからである。「自由が〔有限性から〕解放されるのを希望することができる場」としての新たな創造を指し示すのが⁴⁰、まさに宗教的自由の解釈学なのだ。したがって、その自由

を捉えることとは、「復活の光に照らされた私の実存の意味」, 「キリストの復活の未来と私たちが呼んだような運動へと置きなおされた, 私の実存の意味」を捉えることになるのである⁴¹。ただし, そこで言われている「実存の意味」とは, ブルトマンが考えたような意味での「自己に固有の実存の可能性」のことではない。「復活とは……私が自由にできる実存論的可能性の表現ではなく, 普遍史の終末論的次元が私のうちに, 私のものではない全く新しい可能性を創造する」ということを意味する⁴²。全く新しい可能性が私に到来すること, それこそがリクールの考える「復活に照らした実存の意味」であり, また, それが未だ来ていないもの, いや将来に來たらんとするものだからこそ, 「終末論」の次元に属すると言いうるのである。

では, ここで言われている「希望」とは, どのような性質をもつものなのだろうか。リクールは, それを一般的表現において記述するならば, キルケゴールのいう「可能なるものへの情熱 (passion pour le possible)」と同質であるという。

希望とは, 可能なるものへの情熱として, 必然性の優位に真っ向から対立する。想像力が可能なるものの力であり, 全く新しいものへ存在が向かう傾向である限りで, 希望は想像力と部分的に結びついている。希望に照らした自由とは, 心理学的用語で表現するならば, この可能なるものの創造的想像と別物ではない。⁴³

しかし, 復活の希望に照らされたキリスト教的自由は, こうした可能なるものへの情熱に尽きるものではない。なぜならそれは, 我々が幾度となく検討した「満ちあふれの論理」にしたがう, 逆説的なものだからである。したがって希望は, 満ちあふれの論理を彩る, 例の副詞句の推進力によって構成されていることになる。

「キリスト教的自由」は……実存論的には復活の次元に属している。そのことは……自由と希望をはっきりと結びつける二つのカテゴリーの中で表現される。つまり, 「～にもかわからず」と「ますます～」のカテゴリーである。⁴⁴

そしてリクールは, キリスト教的自由においては, この「～にもかわからず」は「～からの自由」に, 「ますます～」は「～へ向けての自由」にそれぞれ結びついていると考える。ルターの自由が, 希望の終末論に照らして解釈されたのである。

では, 復活の希望に照らした自由の場合, 何にもかわからずますます何への自由, 希望, 約束なのか。それは, 「死」にもかわからず, ますます「新たな生」が与えられる希望にほかならない。この時期のリクールにとって, 満ちあふれの論理は, 端的に「希望の論理」であったのだ⁴⁵。

だが, こうしたリクールの希望の概念に対して批判を投げかけたのが, リクールと同じ現象学から出発しつつ, ほとんど議論の交わることのなかった M. アンリである。アンリとリクールはカステリ主催のローマでの会議 (ここで論文「希望に照らした自由」は発表された) に同席し, リクールの議論にコメントを寄せている。この二人の知られざる邂逅は注目に値する⁴⁶。

アンリ曰く, リクールの希望の議論は, 我々人間と将来の関係を, 将来の上に基礎づけてしまっ

ており、その関係が可能になる現象学的-存在論的基盤を欠いているのではないかと。それに対してリクールは、確かに希望は存在論的重みを欠いてはいるが、ただしそれは存在論という概念を「現在だけについての哲学」に押し込めた場合の話であって、キリスト教的な主題の中には「希望に照らした存在論」というものも存在するという。これに対しアンリは、二種類の存在論があるというのであれば、ロゴスには二種類あるということになり——リクールはこのディスカッションの中で、哲学的ロゴスの単一性を認めていた——、矛盾している、と追及する。これに対し、リクールの解答はいささかの外しており、そのまま議論は別の質問者の介入の結果、物別れに終わる。

このアンリの批判は、リクールのキリスト教思想の立場の危うさをよくえぐり出している。リクールが言う「希望に照らした存在論」なるものがあるとするならば、それは果たして哲学的ロゴスに属するものなのか否か。言い換えれば、「満ちあふれの論理」は、そもそも哲学でいうところの「論理」なのか否か。

リクールはそうした問題を考えるため、希望の問題に対し、哲学からの解釈学的接近を図る⁴⁷。そして、カントが宗教論で呈示した「善への傾向性 (Anlage zum Gute) の再生」が、希望の哲学的呼応物なのだと考える⁴⁸。つまり、聖書が語る「死にもかかわらず」という「死からの自由」は、「根源悪にもかかわらず」という哲学的言説へと翻訳され、「ますます生が与えられる」という「新しい生への自由」は、「善への傾向性の再生」という哲学的言説へと翻訳されたものだと考えるのである（この希望論は、後年のリクールのカント解釈を大部分先取りしたものである⁴⁹）。ただし、哲学はその善への傾向性の「起源」、その「条件」などには接近できない。それは、理性にとって測りがたいものだからである。こうして、哲学的論理は希望の「源泉」を解明し、それを全体化することはできない。このぎりぎりの界面においてリクールは、キリスト教の言葉を「聴く」として「哲学する」ことに優劣をつけず、その解釈学的循環を認め、しかも、究極的にその言葉を「聴くことから始める」という側に、イニシアティヴを認めるのである⁵⁰。

おわりに

以上、リクールの60年代末の希望論の基本構成およびその特徴を確認してきた。ここで我々が注目すべきは、60年代前期における満ちあふれの論理と、この希望の解釈学における満ちあふれの論理には、ある差異が見出されるということである。それは、前者が「～にもかかわらず、～のおかげで、ますます…」という三段論理構造であったのに対し、後者ではその媒介項「～のおかげで」が消え、「～にもかかわらず、ますます…」という二段構造になったことである。これは、満ちあふれの論理の逆説としての性格をより一層強調すると同時に、その「必要悪としての人間の悪」という悪の目的論化を避ける上でも、非常に大きな効果を生んでいる。

だが、何故こうした論理の変化が起こったのだろうか。それは、まさにリクールの終末論が「希

望」という主題と結びついたことに由来する。先にリクールは、「希望とは、可能なるものへの情熱として、必然性の優位に真っ向から対立する」と述べていた（強調追加）。つまり、満ちあふれの論理、ないし彼の終末論が希望を主題として取り込んだ結果、そこからあらゆる「必然性」「因果関係」「合目的性」が排除されることになったのである⁵¹。

したがって、60年代後期の希望の解釈学は、リクールの終末論の基本的路線——「理想的と見なされる世界の到来という主題に対する宗教的希望を表現している思惟の総体」という定式——こそ以前のを踏襲していたが、そこには、密かにして決定的な変更が発生していたのである。確かに、この後のリクールは終末論を主題化することはなくなり、それが再登場するのは彼の後期思想を待つほかなくなるのだが、このように終末論に希望の次元が導入されることで、(1)「可能なるもの情熱」という想像力の問題圏との近さが発生し、(2) 死から復活へ向かう自由としての希望からカント的「再生 (régénération)」概念との近さが発生し、(3) 満ちあふれの論理からその目的論的性格が消え、逆説性のみが残る、という重要な帰結を生んだのである。さらにいえば、(4) その目的論の消滅により、創造論と終末論が、目的論的關係で結ばれること自体がなくなった、という帰結をも生んだのである。『悪の象徴系』から『解釈について』において、悪の象徴と赦しの象徴、始まりの象徴と終わりの象徴が「必ず」対になって現われるというリクールの主張から、ここには微かな隔たりが生まれているのである。

まさに、こうした終末論の形成と展開こそが、80年代末以降の後期思想の重要概念「贈与の経綸」、しかも犠牲の論理を含まない愛の経綸の成立基盤となっていく。したがって、終末論的な次元に注目してリクールのキリスト教思想を通史的に眺めるならば、本稿が示した60年代における終末論の変化が、大きな転回点として位置づけられなければならないのである。

注

- 1 本論文は、筆者が京都大学大学院文学研究科に2006年に提出した博士論文「リクールにおけるキリスト教思想研究」のうち、未発表部分の一部である。
- 2 Paul Ricœur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Seuil, p. 504ff. 以下、文献に著者名がないものは、全てリクールによるものである。
- 3 なお、本研究では、比較的一般的であると思われる、以下のようなリクール哲学の時期区分を採用する。初期=1950年以前（『意志的なものと非意志的なもの』刊行前まで）、前期=1950～60年（『悪の象徴系』刊行前まで）、中期=1960～90年（『他としての自己自身』刊行前まで）、後期=1990～2005年。
- 4 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil, 2000, pp. 643-656.
- 5 簡潔ながら、以下がその好例である。Marcelino Agis Villaberde, “Le problème de la faute et du pardon chez Ricœur” *Répliquer au mal: Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricœur* (éd. par Jérôme Porée et Gilbert Vincent). Presses Universitaires de Rennes, 2006. Olivier Abel et Jérôme Porée “Espérance” *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. Ellipses, 2007. また、以下の拙論も参照。佐藤啓介「不可能な赦しの可能性—現代宗教哲学の観点から—」『宗教と倫理』4 宗教倫理学会 2004.
- 6 この主題に果敢に挑んだ研究として、以下を参照。Theodoor Marius van Leeuwen, *The Surplus of*

- Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricoeur*. RODOPI, 1981, p. 126ff.
 Theoneste Nkeramihigo, *L'homme et la transcendance selon Paul Ricœur: Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricœur*. Lethielleux, 1984, p. 163ff. これらの研究は参照すべき指摘を多数含んでいるが、資料上の制約も強く、現在では見直されねばならない点が多い。
- 7 なお、筆者によるリクールのキリスト教思想理解については、以下にその要点をまとめている。佐藤啓介「満ちあふれる論理—リクール宗教思想の根本概念—」『日本の神学』43 日本基督教学会 2004.
- 8 終末論の解釈史および現代的展開については、たとえば以下を参照。芦名定道「現代キリスト教思想における終末論の可能性」『基督教学研究』18 京都大学基督教学会 1998. 芦名定道・小原克博『キリスト教と現代—終末思想の歴史的展開—』世界思想社 2001.
- 9 *Philosophie de la volonté I: Le volontaire et l'involontaire*. Aubier, 1988 (orig. 1950), pp. 451-452.
- 10 *Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité*. Aubier, 1988 (orig. 1960), pp. 402-403. なお、ここでリクールが引用したエランの著作は以下のとおり。J. Héring, *Le royaume de Dieu et sa venue*. Delachaux et Niestlé, 1937, p. 51.
- 11 *Philosophie de la volonté II* (op. cit.). pp. 399-400.
- 12 *ibid.*, p. 416.
- 13 *ibid.*, p. 404.
- 14 *ibid.*, p. 404ff.
- 15 *ibid.*, p. 405. この記述は、後期リクールにおいて批判される「相互性の論理」の最悪の形態、スケープゴートの論理そのものである。ただし、それはリクールが赦しというものをそうした犠牲の論理に立脚するものだと考えていた、ということに直接意味するわけではない。リクールは、この象徴から、そこに込められた「赦しの経験」の実像を引き出そうとしているのであって、この記述をもって、即、彼の赦しの観念であると見なすのは慎まねばならない。だが、少なくともこうした犠牲の論理に対して全く批判が向けられていないこと鑑みれば、後期リクールで明確になる相互性の論理／満ちあふれの論理、という対概念はこの時期は明確ではなく、贈与の概念が二つの論理にまたがって用いられていたことは指摘できよう。贈与の経綸、ならびに相互性の論理の概念については、以下の拙稿を参照。佐藤啓介「リクールの贈与論—倫理の源泉としての贈与の経綸—」『基督教学研究』23 京都大学基督教学会 2003.
- 16 *Philosophie de la volonté II* (op. cit.). p. 405.
- 17 *ibid.*, p. 406.
- 18 *ibid.*, p. 407ff.
- 19 *ibid.*, pp. 408-409.
- 20 *ibid.*, p. 376ff.
- 21 *ibid.*, p. 410. 強調リクール。
- 22 *ibid.*, p. 412. 強調リクール。
- 23 *ibid.*, p. 414.
- 24 *ibid.*, p. 413.
- 25 *Liebe und Gerechtigkeit: Amour et justice*. J. C. B. Mohr, 1990, p. 52ff. *Penser la Bible* (avec André LaCocque). Seuil, 1998, p. 175ff.
- 26 *De l'interprétation* (op. cit), p. 505.
- 27 *ibid.*, p. 45ff.
- 28 *ibid.*, p. 48.
- 29 *ibid.*, p. 507.
- 30 *ibid.*, p. 507.
- 31 *ibid.*, p. 508.
- 32 概念的象徴（あるいは、比喩的概念）という考えは、数年後リクールが「限界概念」という名のも

- とで、より本格的に練り上げることになるものである。“Biblical Hermeneutics” *Semeia* 4. 1975, p. 129ff.
- 33 *De l'interprétation* (op. cit.). p. 508.
- 34 Jean-Louis Schlegel, “Devant la théologie allemande” *Esprit* 140-141. 1988, pp. 213-219. シュレーゲルは20世紀ドイツプロテスタント神学の主要テーマを、(1) 世俗化・教養化した宗教への批判、(2) シュヴァイツァー以降の終末論の復興、(3) 終末論から発生した宗教的時間性の問題、(4) 近代の災禍の後での歴史に対する期待と試練、とまとめる。このうち、モルトマンは主に2と4にかかわり、そのような文脈の中でリクールは彼を受容したのである。
- 35 ちなみに、モルトマン『希望の神学』は1965年、パネンベルク他『歴史としての啓示』は1961年に、それぞれ初版が出版されている。
- 36 “Discuizione” *Archivio di filosofia* 38: *L'ermeneutica della libertà religiosa* (dir. da Enrico Castelli). CEDAM, 1968, p. 238. ただし、E. カステッリに「私にとっては愛だ」と反論されたリクールは、その三元徳のうちで「一番大きいのが希望だというのではなく、固有なのが希望だ」という限定をつけている。
- 37 “La liberté selon l'espérance” *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*. Seuil, 1969, pp. 395-401. なお、この論文「希望に照らした自由」の原題、初出は以下のとおり。“Approche philosophique du concept de liberté religieuse” *Archivio di filosofia* 38 (op. cit.).
- 38 したがって、ブルトマン的な実存論的決断主義は「終末論の現在化」から「終末論の永遠化」を招くものであり、結果、希望の「将来性」が失われてしまうと批判される。“La liberté selon l'espérance” (op. cit.). p. 398.
- 39 *ibid.*, p. 397.
- 40 “Culpabilité, éthique et religion” *Le conflit des interprétations* (op. cit.). p. 426.
- 41 “La liberté selon l'espérance” (op. cit.). p. 397.
- 42 “Événement et sens” *Archivio di filosofia* 41: *Rivelazione e storia* (dir. da Enrico Castelli). CEDAM, 1971, p. 32.
- 43 “La liberté selon l'espérance” (op. cit.). p. 399.
- 44 *ibid.*, p. 400.
- 45 “Culpabilité, éthique et religion” (op. cit.). p. 428.
- 46 “Discuizione” (op. cit.). pp. 236-238.
- 47 リクールにおける解釈学的接近という方法の具体的内容については、以下を参照。佐藤啓介「満ちあふれる論理」(前掲), pp. 85-89.
- 48 「この希望の存在論的重みは、カントの哲学においてさえ、成就や実現といった主題の中で感じられるものである」(“Discuizione” (op. cit.). p. 237)。
- 49 “Une herméneutique philosophique de la religion: Kant” (orig. 1992), *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Seuil, 1994.
- 50 “Discuizione” (op. cit.). p. 237.
- 51 ただし、この時期のリクールがそれをはっきりと自覚していたわけではない。事実、69年の論文での「悪は満ちあふれる論理の一部をなす」(“Culpabilité, éthique et religion” (op. cit.). p. 429) という発言に顕著に現われているように、悪の目的論の残余がすっかり抹消されたわけではない。