

ポール・リクールにおける「黄金律」と敵への愛 The Golden Rule and Love for enemies in Paul Ricoeur

小林 玲子
KOBAYASHI, Reiko

ポール・リクールはクリスチャンでありながら、幾度も自らの聖書的信仰と哲学的論述を混合しないと断言し続け、1990年に出版された『他者のような自己自身』の序言においては、「本書を構成する十の研究は、私の聖書的信仰に結びつける信念を、意識的に、きっぱりとカッコに入れることを前提としている¹⁾。」と明言している。そして、聖書の信仰が「神を名指すこと」に愛が結び付けられるという新しい展望の中に位置付ける共通の道徳が存在するのである、とアガペーの詩学と彼が呼ぶものを示唆しながらもそれを意図的にカットしている事を認めている。確かに、哲学的探求を自立したものであると自負しているリクールにとっては、隠れ神学の疑いを払拭する必要があった。解釈学的哲学は知識を目指す哲学とは異なり、最終的基礎付けを目指すものではない未知に向かって開かれたものであり、神学とは異なるが、人間の創立と歴史の物語が神の贈与の満ち溢れの中に位置していると読み取ることで自己の行為と受苦に意味と方向付けを見出すとする。

そこでこのアガペーの詩学が何であるのかを、彼が折にふれて「哲学と神学の接点」と呼ぶ黄金律に光をあて、明らかにしたいと思う。

1. カントの定言命法解釈の鍵としての黄金律

「黄金律」というのは、パウロのユダヤ教の師ヒレルによれば、「あなたがしてもらいたくないと思うことを、あなたの隣人にするな。これが掟のすべてであって、そのほかはその注釈である²⁾。」あるいは福音書でも、「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい³⁾。」と述べられている道徳的な提言である。第一の形では否定的に、第二の形では肯定的に表現されている。さらに、肯定的な表現はレビ記19章18節、マタイによる福音書22章39節に「隣人を自分のように愛しなさい。」という命令として表れている。18世紀から黄金律と呼ばれるようになったこの教えは、イエスが生まれる以前から世界各地で言い伝えられており、孔子の教えにも、旧約聖書にも何回か見出される。イエスがこれについて言及した「山上の説教」の場面では、おそらく皆がそれをすでに常識として知っていたであろうと思われる。ただし、イエスはこれに新しい解釈を与えているので、それについては後に述べる事にする。

さて、リクールは、『他者のような自己自身』の中で、カントの定言命法をこの「黄金律」によって解釈しようと試みている。カントの定言命法の第一の様式は、「汝の格率が普遍的法則となることを同時に意欲することができるような、そうした格率だけにしたがって行為せよ⁴⁾。」そして、第二の様式は、「汝の人格や他のあらゆる人の人格のうちにある人間性を、つねに同時に目的として扱い、決して単に手段としてのみ扱わないように行為せよ⁵⁾。」である。

この第二の様式は、第一の命法の発展として現われる。そこには実質的に相互行為の非対称性が見出される。カントによれば、行為は一方的なものであり、一者が何かをすれば他者はそれを受ける。すな

わち、非対称的なものであるから、暴力の可能性を含んでおり、他者を目的ではなく手段としてしまう恐れがある。第二に人が獲得する事が不確実な財は、援助あるいは、妨害する他人にある程度依存している。そこでひとりひとりが自分に為されたい事と為されたくない事を善、あるいは悪と捉えるのである。それが経験的に定義された善と悪とは関係なしに行動基準としての命法として捉えられるならば、先ほどのカントの定言命法の第一の様式のように表される事となる。

リクールは、人間性の観念によって確実にされた自律の原則とそれ自体が目的とされる人格の観念に隠れた非連続性がある、と考える。それを明るみに出すのが「黄金律」である。

「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい」という形で表現された黄金律は、能動者と受動者の相互性を表していると言える。カント的に解釈すれば、人間性の観念は、普遍性の要求の複数化と、自律の原則の複数の展開とみなすことができる。カントによって、尊敬に値するものとされた人間性は、人格の複数性という観点から考察された普遍性に外ならない。ただし、ここには一切の他者性が含まれず、人格の差別をしない単一性の自律の原則を複数性に導くだけにとどまっている。普遍的なものに内在するこの複数化は、形式的命法によって反省的に含意された自己が人格の区別に無関心だという事を表している。

それ自体が目的としての人格の概念が、人間性の概念と均衡するようになるのは、その人格概念が命法の定式化そのもののうちに、「汝の人格」と、「あらゆる他者の人格」との区別を導入するかぎりにおいてである。人格とともに、複数性の要素が必然的に入ってくる。私の人格において、そして他者の人格において人間性を手段として扱うということは、十戒にも「盗むな」「嘘をつくな」「殺すな」という命令で禁止されている力を他者に行使することである。一方が行為し、他方がそれを受けるという根源的な非対称性があるからこそ、一方の意志によって他方に暴力が振るわれる。一般的に理解されていた黄金律の意図もその危険を裏返しにしたものであった。「黄金律」と、人格にもとづく尊敬の命法とは、同じ実践の場を持つだけでなく、相互性の欠如が支配するところに、相互性を確立するという同じ目標を持っていたのである。そして、「黄金律」の背後に、心づかいにも含まれる人格の複数性の根本にある真の他者性が現れることになる。

このように、カントにおいて自律の観念に欠けていた複数性は、それ自体が目的としての人格という観念とともに直接に導入された。しかし、「人間」「理性的存在」「理性的本性」といった表現において、他者性は、人間性という観念の切り口で、「普遍性」の締め付けによって、展開を阻まれてしまっている。

そこでリクールは、この命法の中に「黄金律」の形式化を見ようと試みる。「黄金律」は、それが相互性の要求に対立させるような被害者をつくりだす過程がそこから出てくる最初の非対称を遠回しに指し示すのである。

2. 黄金律の聖書的解釈

リクールは1989年に「問題の黄金律」⁶⁾という論文を発表した。この論文においてリクールは、神学と哲学の対話の場が「黄金律」である、としてカント的解釈と聖書の解釈の対峙を試みている。この論文は、『他者としての自己自身』から意図的にカットされている聖書の信仰を表現した部分も含んでいる。カントの定言命法と黄金律の関係については先に述べた事を繰り返しているが、ここではカントの『単なる理性の限界内における宗教』についても言及している。カントはこの著作でも自由の自己限定の上に自らを構築し続け、宗教は自らがそれらの下で善意志の基準を満たすことができるように希望で

きる条件について語るのみであるとしている。リクールは、このいかなる経験的傾向性も考慮しない定言命法と、その自らの格率を普遍化する自由の最終的正当化を問題視する。

宗教は根本的に悪に傾く人間が善意志の基準を満たすことができるようになる希望を与える、というカントの希望の原則よりもっと大きなコンテクストの中に、意志の再生の問題を置くべきだとリクールは考えた。

リクールに言わせれば、宗教は、道徳的経験ばかりでなく、すべての経験を贈与の摂理の展望の中に置くものである。展望というのは、「基礎づけ」ということではなくて、“sens”ということである。つまり、「意味」であると同時に「方向」でもある。贈与であるということは、まず天地創造の際のすべての被造物に対する神による原初的贈与ということであり、人間だけや、それ自身の上に構築された道徳性だけが授与者なのではないということである。摂理ということは、贈与は罪の告白や赦しのまわりを巡っているものよりもっと大きな象徴的ネットワークの中で表現されるということを言うものである。最初の「善さ」の属性はこの贈与の摂理に属しているが、創造されたものとしての存在に結びつけられる。すなわち、それは道徳以前に存在する。聖書には、天地創造の物語の最後の方に、次のように書いてある。「神はお造りになったすべてのものを御覧になった。見よ、それは極めて良かった。」（創世記1・31）これが贈与の摂理における善さの超一道徳的意味なのだとリクールは言う。原初的に善である創造物の原初的象徴と終末の時の未知の可能性の象徴の間の二つの極の間で、律法も連続的に満ち溢れる贈与として認められ、赦しの源であるキリストの犠牲もますます満ち溢れる贈与として認められる。すなわち、この展望には、存在論的連続性と善性の連続性が同時に見出せる。

直接に黄金律についてではなく、律法について書かれている「神律と/あるいは自律」⁷⁾において、リクールはこの救済史についてもう少し詳しく解説している。十戒の贈与は、神がその場面で自らを「汝をエジプトから解放した唯一の神である」と名乗ったことから、イスラエル民族がエジプトでの奴隷生活から神によって解放され、自由になったという出来事に深く結びついている。エジプトからの解放の物語は、イスラエル民族の物語的アイデンティティーの創立でもある。律法は、自由な民、あるいは自由になるように呼ばれている民に与えられた。十戒の贈与は、それ自体イスラエル民族にとっての創立的出来事（*événement fondateur*）だったのである。しかし、聖書は律法が与えられる前に、天地創造が既にあった、としている。律法は、既にあった世界と原初的に関わっている事になる。しかし、もちろん天地創造を見た者は居ないのであるから、それは、イスラエル民族が自らの物語的アイデンティティーの源に遡行することによって、彼らに対する神の原初的贈与の物語として解釈しながら何度も書き直して出来たものである。

更に、律法が与えられ、神とイスラエル民族が契約で結ばれた時から歴史の中では国の滅亡の危機と復興の希望が繰り返されたが、預言者たちがこの歴史を民族の神への不忠実と回心の歴史と解釈して人々に説いたことにより、律法は内面化されて行く。預言者たちの言葉によれば、モーゼの石に刻まれた律法は、人々の心に刻まれて行く。そして、更に他の民族との出会いによるショックにより、イスラエル民族は自らの物語的アイデンティティーを確立して行くが、その過程で知恵文学が、天地創造と律法の贈与の民族創立の物語を考察し、問題化し、概念化して行った。律法の贈与が「神律」として語られるようになるのは、この知恵によるものである。

十戒は、神に与えられたと解釈された律法であり、自らを立法者とするカントの自律の概念と真っ向から対立するように見える。そこで、この十戒の持つ意義を考え直してみなくてはならない。ここで最初に論じられるのが、まさに『他者のような自己自身』の序文で示唆されていた「神を名指すこと」である。

律法は神と人との垂直的關係、そして人間間の水平的關係を含蓄している。十戒の前半は、神との關係、後半は人と人の關係についての律法である。神は自由な人と契約を結ぶと宣べるが、注意すべきなのは、この契約においてパートナーが同等ではないという事である。超越者である神は人に対して保護を約束するが、その返答として人には忠実さを求める。この時に与えられた律法に従うことによって人は、神が天地創造の時に人をそのように創り、人が自由意思で失ってしまったと聖書が物語る「神の似姿」に成って行く。

しかし、律法にも様々な水準がある。釈義家によれば、十戒が最も重要であり、次いで必然的な律法（……をきなさい）、そして応用的な律法（もしある人が……をした場合、……のような罰が与えられる）が挙げられる。更にもっと単純に、基本的で最も重要な律法と、具体的で日常的な律法に分けられるが、基本的な律法はまとめられて単純化され、「あなたは魂を尽し、力を尽し、考えを尽してあなたの主である神を愛しなさい。」となる。他方、具体的・日常的律法はますます微に入り細に入り複雑化されて行く。そこで、最も重要な律法のためには他の律法を破る可能性も出てくる。例えば、神への愛の為に禁止されている殺人を犯そうとしたアブラハムは、神にその正しさを認められたという。

3. 愛の詩学

しかし、「愛せ」という律法は果たして法と言えるのだろうか？ カントは、愛を悪に傾向付けられている感情的な世界には属させず、「実践的な愛」として実践の世界に属するものとして問題を回避した。リクールはローゼンツヴァイクの『贖罪の星』⁸⁾にヒントを受け、これを律法ではなく、愛する者からの要請（commandement）とする。愛する者のみがパートナーに「私を愛して！」と言えるのだと言う。すなわち、神の愛が先行しており、その贈与のなかでの召命である。『贖罪の星』の作者によれば、この要請は、創造と贖罪に挟まれた「魂が絶え間なく新しく生まれる」現在、すなわち啓示の時に属している。ユダヤ教にとっては未来に来るであろう贖罪の時（メシアの時代）になって、この神と人の愛の關係が具体的に人と人との間の法という形で外的に表現されるようになる。

この『贖罪の星』における過去－現在－未来の3段階における愛の要請の動きをまとめると次のようになる。愛の要請は記憶にない過去の創造の永遠の基礎に存している。それは、途絶えることない愛の掟として現在に現れ、未来に向かって人間同士の共同生活における複雑な法のネットワークの中に発信される。この最後のステップにおいて「神律」という概念が十全なものになるが、これはその源である「愛の要請」と切斷されれば、カントが悪の源とした「他律」となり、道徳とは相容れないものになってしまう。すなわち、神と人とが不釣り合いな關係にあると同時に互いに愛し合っている關係にあつてこそ、共同生活における弱い立場にある者たちへの具体的義務が要請として課せられるのである。この義務は「言われたからする」というものではなく、愛がそうさせる、という意味を持つ。そこで、この愛について考察する必要がある。

旧約聖書において神の名が啓示された時、神はいかなる偶像とも相容れない「唯一なる者」と名乗った。そして、新約聖書において、福音書家ヨハネは、「神は愛である」とした。リクールはこの神の名は矛盾するものではなく、愛の観点から「イコン的に増大された」とする。ヨハネは神を愛という隠喩で詩的に表現する事によって、我々の神に対する先入観と、愛に対する先入観を一新させた。それは、「一なる者」という排他的な、嫉妬深い者という性格から、「愛」と呼ばれるもの全て（エロス、フィリア、アガペー）として神を考えさせると同時に、愛をその偶像から排除して神とする事によって「イコン的に」豊かにし、拡大させたのである。リクールの隠喩論をふまえると、これこそ「アガペーの詩

学』と呼べるものであろう。

『神律と/あるいは自律』の第2部において、リクールは、神律は自律に対抗するものではなく、自律を完成させるものである、とする。ただし、この自律はあくまでも自己満足とは無縁であり、前述の神の愛の要請に従うものであり、他者に対する責任へ導くものである。結果的に同じ他者への責任に導かれるにしても、その責任を他律によるとするレヴィナスとは、対立する。レヴィナスにおいては無神論的分離が他者への責任の前提となっているからである。

旧約聖書においても新約聖書においても、愛は正義であり、正義は愛であった。しかし、これらを対立させる考え方は昔からあった。リクールは愛はより少ない正義を求めるものではなく、より多くの正義を求めるものである、とする。アブラハムは、神への愛のために律法で禁じられていた殺人を息子イサクに対して犯すつもりであった。このエピソードは、正義に対しての愛の超過を表している。彼は神によってその愛ゆえに「義人」と認められた。

贈与の摂理の論理である「満ち溢れの論理」の「等価の論理」に対する超過は、このふたつのテーマの間に開く不均等性によって、最も基本的なその道徳的企画において正義を充実させるであろう実践的仲介の空間によって表される。この不均等性はまず言語に表れる。愛の言説は正義の言説とは異なり、称賛、賛歌、「幸いなるかな、……の者」というような宣言で表現される。この愛の言説に関する考察を先に述べた愛の要請に結びつけると、愛への勧誘から懇願を経て、裏切られた愛への怒りに至るまでの命令形の詩論の用法についても語ることができる。このようにして、愛はエロス、フィリア、アガペーといったテーマに分類されるような情動の間に上昇的スパイラルと下降的スパイラルを生む。このように、論証されずに宣言される愛に対して、正義はコミュニケーション活動の一環として、主張の対立、論争、告訴などを経て、論証、判決に至って打ち切られる。この場合前提となっているのが法の前の万人の平等である。リクールはそこで、この等価の論理の形式主義に対して、愛は何らかの働きをできないのだろうか、と自問する。

例えば、リクールがあまりにも純粹に手続き的だと批判したロールズの正義論が強めようとしている社会的協力体制は、競争と協力の揺らぎを表しており、お互いに自分の利益を求めないようにしようというよりは高い所に、しかし互いに負債を負っているというよりは低い所に感情を位置させて、採算が合うような契約になっている。愛は、贈与の満ち溢れの論理から、この「互いに負債を負っている」という感情をひとりひとりが真に認識するようになるために正義の意味を高めるという役割を負っているのではないだろうか？このようにして、愛はまず正義を要請するが、正義を贈与の摂理によって教育し、贈与の摂理は等価の論理に浸透して行くであろう。

次に、愛が正義をその高い理想の方に向けさせる二つ目の方法は、道徳法則の実効的普遍化に例外的な規範的な力によって貢献することによってである。現代の正義論において、形式的普遍主義と、多様な文化に重きを置く具体的状況主義が対立しているが、愛はこの対立を浅くすることに貢献するのではないだろうか。すでに旧約聖書においても社会的弱者（未亡人、孤児、難民や障害者）に対しての支援は要請されていたが、新約聖書の山上の説教において言われた「敵を愛せ」という要請は著しい例である。この「新しい掟」は、倫理的世界に刻まれた命令である。しかし、「私を愛せ」という原初的要請と密接に繋がっているという点においては、等価の論理の前提を超える贈与の摂理に属する超一倫理である。敵への愛は、律法にあった隣人への愛の延長上にあるものとして、状況主義者たちが強調する文化的違いを乗り越えるからこそ「新しい掟」なのである。しかし、実際には今日でも国際法は正義の規則の欠けるところのない普遍性に適合する機構的形態を与えることができていないのであるから、この愛が恒久の平和の方向に国際政治の具体的アプローチを鼓舞すべきなのではないだろうか？

リクールはさらに、聖パウロの、「ユダヤ人もギリシャ人の、男も女も、自由人も奴隷もありません」という言葉は、互いに無知であり、時には敵対したり戦争したりしているグループ同士について言及されているので、「敵を愛せ」という掟と密接な関わりがある、とする。愛は相互認識の輪を拡大するように正義に働きかける。このようにして、しばしば規制の秩序に違反しながら、愛は正義の意味の水準自体において変革の業を続けるのである。

しかし、愛はこのように拡張の方向にばかりでなく、強さの面においても働く。先ほど述べたように、「神は愛である」は、「神は唯一である」を無効にすることなく、隠喩的に発展、拡大されたものである。ローゼンツヴァイクは、「私を愛せ」の要請を、一つの魂に向けられたものと解釈し、隣人たちの複数性を贖罪の段階になるまでとっておいた。そこで、先ほどのヨハネによる「神は愛である」という言葉と考え合わせるならば、各人が唯一のものであり、かけがいのないものであると考えられるのではないだろうか。

ひとりひとりの違いを考慮せよという道徳法則はない。そして、友情と異なる正義は、「君」ではなく、第三者のひとりひとりを相手にするなかで、ハイデッカーのように、各人が匿名の「ある人」になってしまう恐れがある。そのような時に、愛の想像力によってひとりひとりに単独的な配慮をする必要があるだろう。こうして、友人と敵の政治的立場の相違の有効性を否定する「敵への愛」も可能になる。すべての役割の変化においても、かけがいのない個人が守られるのである。

「敵を愛せ」という「黄金律」ではない命令は、リクールが「贈与の摂理」と呼んだものの倫理的側面に最も近い表現を構成しているように思える。この意味で、それ自体超一倫理的だと言える。それは、贈与の摂理と自由の立法活動の直結点、贈与が義務を生むところに位置する。この資格で、この「新しい掟」は、日常的な道徳を司る「等価の論理」の対極となる「満ちあふれの論理」に属する⁹⁾。

「黄金律」が愛の掟によって越えられた、さもなければ廃止されたという説にとって非常に強い論拠となるのは、「黄金律」はその相互性の要求によって、「目には目を、歯には歯を」という同害刑法の動きの中に留まったままだ、ということである。このかぎりでは、それは「汝が与えてくれるために私は贈与する。」(*Do ut des*) と言うにとどまる。イエスがルカによる福音書、6章32節—37節で警告しているのはまさにこの「黄金律」の誤った解釈に対してであった。「自分を愛してくれる人を愛したところで、あなたがたにどんな恵みがあろうか。罪人でも、愛してくれる人を愛している。……しかし、あなたがたは敵を愛しなさい。人に善いことをし、何も当てにしないで貸しなさい。」

それでは、「黄金律」と新しい掟の間に不一致があるのだろうか。もし愛の掟を道徳性の最高の格率である「黄金律」にとって替わるものと見るのではなく、むしろ超一道德的修正版を見るならば、そうではない。愛の掟は、この解釈によれば、「黄金律」の利害で動く傾向を、他者を迎える態度の方向に転回させるだろうというのだ。これがリクールが意味を方向と言い換えていた理由である。この態度は、*Do ut des* (汝が与える為に、私も与える) の「為に」を、贈与の摂理の「だから」に替えるだろう。「汝に与えられたのだから、汝もまた与えなさい。」

この解釈を確実にするのは、新しい掟が誤用されるかもしれない場合に、黄金律から受けられる救済である。「あなたの頬を打つ者には、もう一方の頬をも向けなさい。上着を奪い取る者には、下着をも拒んではならない。求める者には、だれにでも与えなさい。あなたの持ち物を奪う者から取り返そうとしてはならない。」(ルカによる福音書6章29節—30節) とイエスは教えた。「黄金律」から切り離されると、「敵を愛せ」という掟は倫理ではなく、それが属する贈与の摂理のように、超倫理となる。脱道徳、それどころか不道徳に陥らないためには、それは「黄金律」を再解釈しなければならず、それを為しつつ、「黄金律」によって再解釈されるのである。

反対に、愛は正義を行き過ぎた野心から守る。宗教の特徴は神への依存であるが、その依存は道徳的自律に真っ向から対立するように見える。しかし、先に述べたような「唯一の神」と「神は愛である」の隠喩的同一性、そしてすべての子細な律法に対する愛の要請の優先性は、依存の意味に先行性の意味を補うことができるという事を示している。これには、「汝は愛されているのだから、愛しなさい」という基礎的受動性が不可欠である。愛は、愛に満ちた従順に義務付け、他者に対する責任を引き起こす。この意味で、愛に満ちた従順への召喚としての神律は、責任への召喚としての自律を生む。この責任の行使の場としては、他者にコミュニケーションや承認を求める事、最終的には他者との同意の願望にまで行く。この、法の先行性と責任ある自発性の結合は、共同的な道徳意識にまで影響している。「良心の声」と言われるものは、単に圧迫的なものでも抑圧的なものでもない法の構造的な性格を表している。確かに、個別的な法は、歴史の中で人々によって制定されたものである。しかし、法の適法性は、制定されたものであると同時に制定するものでもある。そのようなわけで、法も、すべての教育やおそらくすべての精神療法が最終的に依存している象徴的秩序も、すでにそこに先在しているのである。行為しつつ法を制定することと、われわれがすでにあった法に従うことは矛盾しない。

4. 敵への愛

そこで問題となるのは、敵への愛を隣人への愛の延長線上に置こうとすることである。隣人への愛には、双方の価値評価の相似性が前提となっていた。しかし、イエス自身の黄金律の解釈は、この一般的な解釈とは異なる。ここで、その一例として「善きサマリア人の譬え」について考えてみよう。

ルカによる福音書10章30節から37節で語られているこの譬えは、まさしく隣人という概念をくつがえすものであった。ひとりの律法学者がイエスに話しかけて来るが、彼は聖書の教えの中でも神と隣人を愛する事が最も大切だと自覚している。イエスもそれに同意すると、この人は、それでは私の隣人とは誰か、という質問をする。その質問に答える代わりに、イエスは「善きサマリア人の譬え」を話す。「ある人がエルサレムからエリコに下って行く途中、追いはぎに襲われた。追いはぎはその人の服をはぎ取り、殴りつけ、半殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下ってきたが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。同じように、レビ人もその場所にやって来たが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。ところが、旅をしていたあるサマリア人は、そばに来ると、その人を見て憐れに思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をして、自分のろばに乘せ、宿屋に連れて行って介抱した。……さて、あなたはこの三人の中で、だれが追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うか。」そして、この律法学者は、隣人とはこの見ず知らずのユダヤ人を助けたサマリア人である事を認める。

幾つかの点に注目したい。まず、イエスの時代にサマリア人はユダヤ人に差別されていて、口もきいてもらえなかった。イエスにとって、隣人愛はすでに敵すなわち相似的価値を見いだせない者も含めた者への愛なのだったのである。しかも、この行為は必ずしも宗教的な義務を行ったものではなかった。

次に、サマリア人が救った男は知り合いでもなく、対話できる状態にあったとは思えない。すなわち、普通に愛と呼べるような親密な感情はふたりの間にはなかった。

さらに、サマリア人はこの男を自分が救わなければ死んでしまうと思い、救った。しかし、彼はこのユダヤ人に彼が承認される事も感謝される事も期待していない。要するに相互的助け合いは将来もありえない事を知っていて助けたのである。イエスが言おうとした事は、隣人愛は純粋な贈与であり、相互性はないという事だったのである。

リクールは、新しい掟が「隣人」の概念を広げた事は認めているが、愛の掟は黄金律から派生する相互の尊重を切り離せば超一倫理的になってしまう、とする。彼の意見では、自己評価と自己尊重が倫理には必要不可欠だからである。たとえば、アブラハムが神の愛のために息子を殺そうとすれば、たとえ神によって義とされようとも、社会における他者による評価と結びついている自己評価も自己尊重も失うであろう。果たして愛は行き過ぎるのだろうか？

このイエスの譬えに登場するサマリア人の行為を過剰だと思う人はいるのだろうか。あるいは、日本でもわれわれの記憶に新しいものであるが、ホームから落ちた人を救って自分が轢かれてしまった韓国人留学生を愚かだと思った人は居たのだろうか。四か月前に、線路に倒れた高齢者を助け、列車にはねられて死亡した女性の行為はすべての人々から価値ある行為、無償の善意による行為、と認められたのではないだろうか。

リクールが好んで引用する聖パウロの讃歌に、「愛は不適切な事をせず、報酬を求めず、……不正を喜ばず、真実の中に喜びを置く（自由訳）」（コリントの信徒への第一の手紙13、5～6）と書かれている。すなわち、神学者にとっては愛に行き過ぎはないのである。その愛を現実の法的実践に組み入れようとする時に、黄金律の一般的解釈の方に、リクール自身がブレている。すなわち、哲学者リクールは、自己の物語的同一性（もちろん他者を迂回しつつ）の解釈によって、証言しなければならない。

リクールは、アリストテレスとカントを対立させながら、どちらにも全面的に賛成する事なく、一致に導く事なく、しかも同じスパイラルに位置させる。それは解釈学的循環なのであり、三次元的に拡大する「満ち溢れ」のネットワークである。リクールが「摂理の展望」と呼ぶものは、知識では把握できない。アリストテレスに借用した可能態と現実態の存在論的理論を通り越して、人間の行動の主観的次元を反省的、対話的に解釈した時に、知恵によって見えるもののなのである。このスパイラルは、自己の物語的同一性から自分の属する他者との共同体の自己同一性へ、そして敵を含めた世界の物語的自己同一性へと拡大する。そして、その中で自己の解釈自体が深まる。これが時間・空間的愛の溢れの現象である。リクールはそれが秩序を持ち、方向性を持った愛のネットワークであるという信念を持っている。人が *hic et nunc*、この社会に生きる時、その水平的切り口を見るならば、「黄金律」に表現され、あるいはロールズの考え方に見られるように利益と分配のバランスを保った正義というものが見られる。

神学的立場とは異なり、聖書に書いてあるからこうなのだ、というのではなく、むしろ、聖書そのものが、われわれ現代人が贈与の摂理の中でつながったものとしてユダヤ民族の歴史を認め、それを通り越して天地創造まで遡行し、物語的自己同一性を象徴を通して考えることを可能にする。原初的贈与である天地創造から、終末に至るまで人は、根源的に愛の負債をかかえ続けているのであり、それを認めるものは、創造者に対して尊敬と感謝をもって仕え、すべての被造物（すなわち敵も含め）に対して限らない同情心を抱いて応えるのである。

註

- 1) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 36
- 2) 『バビロン・タルムード』 Shabbat, p. 31a.
- 3) ルカによる福音書、6, 31
- 4) Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs* IV, 421
- 5) Ibid., IV, 429
- 6) Paul Ricoeur, *Entre philosophie et théologie I: La Règle d'Or en question*(1989), dans *Lectures* 3, Paris, Seuil, 1994, p. 273～279.
- 7) Paul Ricoeur, *Théonomie et/ou autonomie*, dans *Archivio di Filosofia*, Anno LXII-1994 n1-3, Filosofia

della Rivelazione, p. 19~36

- 8) Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976; trad. fr. de A. Derczanski et J. L. Schlegel, *L'Etoile de la rédemption*, Paris, Ed. du Seuil, 1982
- 9) この満ちあふれの論理は、新約聖書の中で様々な仕方で表現されている。これは、「成長」の譬えが明確にしているように、イエスの数多くの譬えの突飛な展開を導いている。一粒の麦が、30、60、100の実を結ぶ。異なるコンテキストでは、パウロがこの満ちあふれの論理の言葉で救済史を解釈している。(ローマの信徒への手紙5・17—20)