

神話と解釈

——ポール・リクールの解釈学をめぐって——

久 米 博

1 神話の問題

(13) 神話と解釈

神話は、とりわけ今世紀半以降、さまざまな角度からとりあげられ、論じられている。たとえば、R・ブルトマンによる新約聖書の非神話化の提唱、あるいは、C・レヴィ・ストロースによる構造主義的神話分析などは、広汎な問題提起となったし、E・カッシーラーの「象徴形式の哲学」(Philosophie der symbolischen Formen)から「国家の神話」(The myth of the State)にいたる一貫した神話的思考に関する研究は、現代に生きている「神話」を追求している。ただし、直接であれ、間接であれ、神話の提起する問題は複雑多岐であり、複合的

であって、それに対していろいろな角度からの接近をゆるしている。神話研究は、単に神話学のみならず、多くの科学に関連し、それらのいわば接点に位置しているといえよう。

そもそも、神話そのものの定義が単純なものではない。神話は本来の意味のほかに、「二十世紀の神話」というような比喩的な意味も含んでいるし、本来の意味での「神話」についても、真正神話と疑似神話とを区別しようとする学者がいる。さらに神話の解釈も、立場、視角によりさまざまでありえる。G・バシュラーもいうように、「神話の領域は実に多方面からの探究に対して開かれており、異なった精神、対立しあう学説が、多くの

解釈をもたらしした。その解釈はそれぞれに、ある時期には有効であったのである⁽¹⁾」

われわれ現代人にとり、神話は解釈を必要とする。神話は解釈されるべくそこにある。だが唯一絶対の解釈というものはなく、多種多様な解釈が可能であり、それらが一応の正当性、有効性を主張できる。とはいえ、ここでわれわれにとっての問題は、どのような解釈が可能であるか、というよりも、神話はわれわれに何を啓示するか、である。そのために、神話はまず、そのまといっている疑似歴史性、似而非科学性をはぎとられねばならない。それを除いてもなお存続しているもの、そこにこそ、他の何ものにも置きかえることのできない、古代人あるいは未開人の経験の結晶をみることができよう。真正の神話とは、その本質を古代人によって生きられ、経験されたものの謂である。逆に、その神話を解釈するとは、われわれもまた、それを再び生きること、あるいは信じることである。

神話の発生には、人間の作り話能力 *fabulation* が大いにあずかっている。理解力を超えた現象にであった場合、それを理解できる形に説明することによって理解

し、納得しようとする。神話の機能は、第一に、説明づけることであるように思われる。そこで、D・エッセルティエは「説明の下級的形態⁽²⁾」として神話を定義する。いわゆる、起源説明神話は、この種の捏造された説話にすぎない。

しかしながら、古代人にとっては、その神話的説明が真であろうと、偽であろうと、G・ギュスドルフもいのように「それによって、たえず不安、苦悩、死にさらされている人間を自然の中に位置づけ、保証することが問題なのである」。つまり神話は、古代人ないし未開人の世界認識のひとつの仕方であり、その世界観 *Weltanschauung* をあらわしているといえる。

神話と祭祀、儀礼との関連については、すでに多くの研究がなされてきた。祭祀の起源神話として、祭祀執行の際に、神話が朗誦される場合がしばしばある。その際、神話は祭儀と共に同時に生きられているのである。そこで、神話が古代人によって、実際に、主体的に生きられたかどうか、神話の真正性をみわけける基準になろう。そのとき、神話は単なる架空の説明でなくなり、象徴的表現となっている。

神話は物語の形で展開された象徴^{シンボル}である、とするのが宗教現象学者の立場である。象徴の啓示的機能は、根源的な人間経験、世界における人間の境位を表わし、示す。もしこの立場をとるなら、神話解釈とは、人間存在の深みがそれを通して表現されている象徴言語、を解読することを意味する。だがそのような作業は、けっして、神話の虚妄性をあばき、その非科学的部分を縮減することに尽きてしまわない。たとえば、いわゆる「非神話化」ということも、その字づから想像されるような、神話の抹殺をはかることではなく、その本来めざすところは、かえって、神話の回復、再興、あるいは「再神話化」である。神話がしきりに問題されるのは、神話の復権要求の動きともいえよう。換言すれば、「非神話化」とは、神話の意味を、その形式から解放することである。端的にいえば、それは解釈の問題に帰結する。解釈によって、生きられたもの、経験の意味をいかにひき出すか、あるいは創造するか、が問題となる。神話解釈はかくして、広義の解釈学に、そして意味の哲学、内省哲学にたかまることができるのである。

2 非神話化の二つの方向

ブルトマンの非神話化論

ルドルフ・ブルトマンによる新約聖書の非神話化^{Entmythologisierung des Neuen Testaments}の提唱は、一九四一年の「啓示と救済の出来事」(Offenbarung und Heiligeschehen.)に端を発し、同じ年に発表された「新約聖書と神話論」(Neues Testament und Mythologie)によっていっそう組織化された。

ブルトマンのこの問題提起はまず、新約聖書の世界像は神話的表象をおびており、救済の出来事は神話的性格のものである、という認識に立脚している。事実、新約聖書には、キリスト教本来のものでない後期ユダヤ教的な黙示文学と、グノーシス的な贖罪神話という二元論的な神話論とに由来する、神話的な世界像がある。この世界像を、信仰の名のもとに盲目的に受けいれることを要求するのは、「知性の犠牲」^{sacrificium intellectus}を強いることであり、厳密な意味では、かえって非聖書的である⁽³⁾。

この主張は、聖書を字義どおりに受け入れて、それを

真理とするファンダメンタリスト的態度に対する反動であるばかりでなく、神話を「合理化」しようとする啓蒙主義的態度、あるいは十九世紀の非神話化論者たちの、神話を「削除」してしまふ態度とも対立する。

ブルトマンによれば、神話的な表象様式においては「非世界的・神的なものは、世界的・人間的なものとして、彼岸的なものは此岸的なものとして現われ、たとえば、そこでは神の彼岸性は空間的距たりと考えられている⁽⁴⁾」ところで、新約聖書の神話論を含む、この超自然的、彼岸的なものがケリュグマ（宣教の使信）であり、このケリュグマ理解のために、非神話化という操作が必要なのである。

ブルトマンは「ヨハネ福音書」(Das Evangelium des Johannes, 1941)における釈義的な研究をとおして、ヨハネ福音書が聖書のなかで、もっとも徹底した形で非神話化を実行していることを精細に示した。そのように、非神話化とは、何よりもケリュグマを理解するために、神話を批判的に「解釈する」interpretieren すること⁽⁵⁾である。それゆえ、非神話化はこの解釈学的な課題の遂行を目的とする。

それならブルトマンは、いかなる解釈学的立場をとるのか。かれによれば、神話本来の意義は、客観的世界像を人間に与えることではなく、世界における人間の自己理解の仕方を表明しようとするにある。したがって、神話は宇宙論的にでなく、人間学的に、そのうちに横たわる実存理解によって、解釈されねばならない。何よりも聖書本文のケリュグマ的性格自体が、神話的表現の、非客観的、実存論的解釈を要求しているのである。

「いまや、新約聖書の二元論的神話論もまた、実存論的に解釈する⁽⁶⁾ということが課題である」

以上要約したところによって、われわれはブルトマンの提唱する非神話化（この用語については次に検討する）の本質が実存論的解釈であることを理解した。そしてこの実存論的解釈学は、ハイデッガーのいわゆる「現存在の実存論的分析」という、現存在の解釈学から多くをとりいれているのであり、その意味で、ブルトマンの解釈学を、シュライエルマッハーから、ディルタイ、ハイデッガーにいたる解釈学の流れのなかに位置づけることができる。

リクールの非神話化論

ポール・リクールは「非神話化」の問題をさらに精密に検討し、その二重の機能を指摘する。ブルトマンは神話 Mythos と神話論 Mythologie を区別したが、リクールは一般に非神話化 Demythisation といわれるものの内容を、Démystification と Demythologisation とに分ける。この区別は、後述する二つの解釈学に対応するわけである。

リクールは一九六五年の「非神話化と道徳」と題する国際哲学シンポジウムの中でこう述べている。

「一方において非神話化する *démystifier* とは、神話を神話として認めることだが、それは神話を放棄するためである。その意味において、それは非神秘化、*démystification* といわれるべきである。……他方において非神話化するのは、神話を神話として認めることだが、それはそこから象徴的な本質を解き放つためである。その意味でそれは非神話化、*demythologisation* といわれるべきである」

Démystification としての非神話化とは、何世紀も支

配しつづけてきたイドラから人間性を解放することをめざすものであり、六、七世紀における聖像破壊運動によってすでに準備されていた動きにつながる。この神話破壊作用の積極面は、人間を人間存在を生みだす者として顯示することである。これはニーチェ、マルクス、フロイト、そして現代のレヴィ・ストロースにいたる人びとによって追求されてきた。

Demythologisation (以後この語を非神話化と訳して、*Demythisation* と区別する) によって破壊されるものは、神話自体というよりは、それがまもっている疑似ロゴス、疑似客観性である。それによって、仮面のもとに隠れている象徴の啓示的な力を獲得することである。

つまり作り話をすて、象徴を再獲得、回復することである。その意味でこれはむしろ再神話化、*Remythisation* と呼ばれるべきであろう。この思想系列に、われわれはハイデッガー、ファン・デル・レーウ、エリアーデ、それにバシユールを数えることができる。

以上はいずれも、神話という象徴言語を解読する方法にかかわっている。だがそのめざすところによって、それらは両極に分れる。リクールはその一方を、還元的解

釈学 *herméneutique réductive*、他方を、創始的あるいは回復的釈釈学 *herméneutique instaurative ou restaurative* と呼ぶ。還元的釈釈学は、幻影を縮減し、象徴を単なる附帯現象、結果、上部構造にすぎなくしてしまう。⁽⁸⁾ たとえば精神分析はこの種の釈釈学に属する。それに対し回復的釈釈学は象徴を増幅し、象徴の基体を解放し、回復することをめざす。さらにいうならば、この釈釈は、象徴をとおしてメッセージとして、ケリュグマとして語りかけられている意味を開示し、再獲得するのを目的とするのである。⁽⁹⁾

リクールはこの二つの釈釈学について、カントの「学部の争い」を想わせる、「釈釈学の争い」(*Confit des herméneutiques*)と題する論文や章で何度か論じている。かれは両者のいずれにも正統な根拠を認める。いかなる象徴も、「意味するもの」*le signifiant* と「意味されるもの」*le signifié* の二重性を帯びているからである。そしてそれらの二面はそれぞれ別の釈釈学を必要としている。

リクール自身は回復的釈釈学の立場をとる。近著「釈釈について——フロイト試論」(*De l'interprétation, essai*

sur Freud) は回復的釈釈学の立場からの還元的釈釈学への挑戦とみられる。すなわち、精神分析学が借用しているエネルギー論的用語自体が隠喩的に用いられており、それこそ非神話化の対象にされねばならないとする。フィアルコウスキーは、このフロイト試論は「科学的合理性」に固有の神話の非神話論化である⁽¹⁰⁾と評している。

以上、粗描してきたところによって、リクールの提唱する非神話論化が、ブルトマンのそれと同じ志向をもつことがわかるであろう。何よりもケリュグマ理解のために、非神話論化という操作を必要とするのである。それは表面的に解釈されるように、神話の破壊ではなく、真のミュトスの発見であり回復である。

「それゆえわれわれがここで語るのは、けっして非神話化でなく、厳密に非神話論化である。なぜならそこで失われるものは、たとえば神話の起源説明的機能として表現されている神話の偽のロゴス、疑似知識だからである。しかし直接的ロゴスとしての神話を失うことは、それを神話として再発見することである。哲学的理解のた

めの釈義という迂路をとおつてのみ、ミュトスはロゴスの新しい運命を喚起することができる」⁽¹¹⁾

リクールの非神話論化の作業は、象徴のもつあらゆる意味を説明することであり、その解釈は哲学的理解に達しなければならぬ。解釈学から意味の哲学へ、それがかれの究極の目標である。

3 リクールの神話論

象徴としての神話

リクールの解釈学について検討する前に、まずかれにおいて神話はどのように理解されているかをみる必要がある。周知のように、かれは自己の哲学を「意志の哲学」(Philosophie de la volonté)なる総題のもとに三巻の著作によって体系づけようとして、その第二巻まで発表されたわけである。そしてかれの神話論(それは象徴論にはかならないが)は、第二巻第二部「悪の象徴学」(La Symbolique du mal, 1960)の中でまとまった形で叙述されている。

フランスにおけるフッサール哲学のすぐれた翻訳者、紹介者であるリクールは、自己の哲学において、意志の

問題を厳密に扱うために、現象学的方法を導入する。現象学的方法はかれにおいて、宗教的主題を止揚することを可能ならしめるのである。すなわち、トロティニョンによれば、「リクールは原罪とか、人間の神に対する関係とかの宗教の教義について判断中止することによって、意志の形相学^{フィクシオン}をつくることができる」⁽¹²⁾

たとえば原罪という観念をカッコに入れ、人間の意志という純粹に経験的なものから出発して、遡行していく。

「原罪の観念ははじめにでなく、生きた経験、キリスト教的罪の経験の円環^{サイクル}の終点に存する」⁽¹³⁾

さて、リクールの問題とするところは、人間の悪の可能性はいかにして現実化されるかである。悪の問題は単に理性の先に照らしただけでは説明されない。なぜなら、それは理性にとって「正当化できないもの」、「告白できないもの」だからである。宗教的良心による人間の悪の「告白」l'aveuは、もっとも原始的な、幼児語のようなことばにならないことばによって、つまり象徴言語によってなされる。それは理性によって洗煉された言語ではなく、晦渋な原初の言語である。

「もっとも原始的で、もっとも神話的でない言語は、

すでに象徴言語である⁽¹⁴⁾」

「告白の言語が存在する。そして神話の言語や思弁の言語は、その告白の言語を二次的、三次的に反復したものにほかならない⁽¹⁵⁾」

たとえば「けがれ」souillureは「汚点」tacheの象徴において表現されている。

この点についてもっと説明しよう。はじめに象徴がある。それは「古代哲学の生得観念のよう」であり、私はそれにつきあたり、それをみつける。私の実存の深みからわきあがってくるこのことば、それは純粹であろうと不純であろうと、私がそれについて反省するとき、私は象徴解釈法の領域に入っているのである。象徴をともなした言語は、人がそれを語るといふより、人にむかって話しかけてくるように感じられる。この言語に対する期待、それはむしろ言語に対する信仰である。

「人は言語のふところの中で、この世に來るいかなる人間をも照しだす」ロゴスの光の中で生れたのだ⁽¹⁶⁾という信仰である。

この原初の晦渋な言語を、誕生期の言語、第二次、第三次の言語に対して、「充滿言語」le langage pleinと

リクールは呼ぶ。言語の充滿とは、第二の意味は第一の意味の中に宿っているということである。第一の言語の意味させる意図を「みたすこと」le remplissement, Die Erfüllung⁽¹⁷⁾にある。第一の意味するものは、第二の意味されるものによってみたされる、つまり解釈される。このようにいくつかの象徴を解釈し続けることによって、原初の経験はことばの明るみに近づくことができる⁽¹⁸⁾。

さて、リクールは象徴に三つの層を区別する。まず原初の象徴がある。それは「意味の母胎」matrices des significationsの役割を果す。第二次象徴は、第一次象徴の解釈であり、神話によって構成される。たとえば罪の意識は罪の神話に先行し、神話によってその意識が解釈され、構成される。けがれとして、罪として生きられるものが、象徴言語の媒介を必要とするのであり、この象徴言語の助けなしには、経験は無言で、沈黙したまま晦昧さの中にとどまっているだろう。それゆえ、象徴は経験の媒介者であり、経験を開示、発見するものである。「たとえば追放は人間疎外の第一次的象徴であって神話ではない……。しかしアダムとイブの樂園追放の物語は、第二度の神話的説話である……」⁽¹⁹⁾

(21) 神話と解釈

象徴の第三層は、もっと合理化されたものであり、神学的なことにばに転置され、たとえば「原罪」という教義がでてくる。

この三段階の象徴は、第一度象徴から順次に精錬した結果である。逆に、象徴を順次に解釈していくことによって、象徴間の意味の充満を理解することができ、象徴の力を再興することができよう、そして最後に、根源的な生の経験にたどりつくことができよう。

このようにリクールは、神話を象徴として解釈する、エリアーデ、レーンハルト、ファン・デル・レーウら宗教現象学者と同じ立場をとる。そこにおいて解釈の対象とされる神話は、知識の増大のまゝに消滅してしまうような、虚妄の作り話、疑似科学、疑似歴史としての神話ではない。あるいは事物の起源を説明するための、たあでもない起源神話でもない。真正の神話とは、ある社会・民族において、生きて機能している、エリアーデのところの「生きた神話」でなくてはならない。エリアーデによれば、それはまた「真の歴史・物語」*Historie vraie*⁽²⁰⁾である。なぜなら、神話は好んで太初の時という架空の時を、世のはじめ、世界の創造を、物語ることに

よって、いかにして現実が存在するにいたったかを示すが、その物語は「真」である。というのは、世界は現に存在しているのであるから。死の起源神話は「真」である。なぜなら、人間の可死性がそれを証明するから。つまり神話は、その結果として人間が今日あるようになったところのもの（人間は死ぬべき存在で、性もち、社会に組みこまれ……等）、すなわち太初すべての出来事を物語る。神話は常に現実と対応しているがゆえに、その物語は「真」とみなされる。

ホセ・レリオス

「宗教人にとって、本質は実存に先行する。このことは『未開』社会の人びとのみならず、ユダヤ教徒、キリスト教徒にとっても、回教徒にとっても真実である」⁽²¹⁾

太初の中から(ab origine)一連の出来事が起ったために、人間は現在の状態になった。だからそれを物語る神話は、人間の行為に範型、あるいは原型を与え、それによって人間の実存に意味と価値を賦与するのだ。以上の意味において神話は「生きている」とするのである。⁽²²⁾

リクールもまた、このエリアーデの見解に同調する。

真正の神話とは「イメージや作り話を用いての偽りの説明ではなく、太初時に起った出来事、今日の人間の

祭儀行為を根拠づけるための出来事、そして一般に、それによって人間が世界における自分自身を理解できるあらゆる形の行為と思想とを設定するような出来事を叙する伝承説話である⁽²³⁾」

このように説明的機能を失った神話は、その象徴的、啓示的機能によって、神話としての力を再認される。それがいうところの『非神話論化』である。非神話論化された神話は、そこで思想にまでたかめられるだろう。リクルの次のことばは、かれの神話論の要諦である。

「いかに逆説的にみえようと、このように科学的な歴史に接して非神話論化され、象徴の位格にたかめられた神話は、現代思想の一面を示す⁽²⁴⁾」

神話の象徴的機能

神話はかくして、第一度の象徴の解釈としての第二度の象徴である、と定義された。それならば、いかなる意味において、神話は第二度の象徴としての機能を果すのか。神話において、象徴は物語・説話の形をとる。とすれば物語のもつ象徴的機能とは何か。

宗教現象学者が強調するように、神話は祭儀とかたく

結びついており、祭儀が神話に先行する場合もある。つまり神話的言は祭儀を構成する全体的な行為の一部をなしている。祭儀的行為と神話的言とは一体となつてある原型・範型を指示し、同時に、両者はそれを模倣し、くりかえすのである。そこにおいて人は原初の行為に経験的に参加する。そして最終的には、神話と礼拝とによる、人間と存在の全体との親密な一体感をえようとする。超自然と自然・人間とが分裂する以前の、幸福な融合、一体化とは、与えられるものではなく、めがけられ、志向されるものである。この点について J・カズヌーヴもまた、「古代心性」la mentalité archaïque を定義して、「すでに主体と客体とが分裂している経験に働きかけて、この分裂の超克をみずからの課題としている思考様式⁽²⁵⁾」といっている。

神話が象徴的にめざす、超自然、自然、人間の一致は与えられ、経験的に生きられるものではなく、それは創始され、失われ、苦悩をもって回復されるものである。換言すればその融合は神話により、葛藤・闘争をおして意味される。それゆえ、この始原のドラマから、神話も祭儀も、その物語の性格を規定されている。神話が意

味しようとするものはすでにしてドラマなるがゆえに、神話は説話のもつ象徴的機能を行使用するのである。

「人間の経験の隠れた意味を開き、発見するものは、この原ドラマである。ここにおいて、この原ドラマを物語る神話は、物語りというかけがえのない機能を引き受けるのである」⁽²⁶⁾

このように神話の象徴的機能を説明したのち、リクールは神話を分類する。しかしそれは神話全般を対象とする分類でなく、「悪の起源と終末に関する神話の類型学」である。そこで悪の起源と終末に関する表象について四つの神話類型を挙げる。第一の型は「創造のドラマ」と呼ぶもので、そこでは悪の起源は、事物の起源と同時にある。第二の型は「人間の墮罪」であり、成就した創造の中における不条理な出来事である。第三は第一と第二の型の間に挿入される「悲劇的」な型であり、悲劇的な人間の背後にあって、誘惑し、理性を失わせる神の悲劇的神学が主題である。第四は「追放された魂の神話」と呼ぶ型で、人間における身体と魂の分裂を主題とする。

以上四つの型の神話系列は、ばらばらに独立している

のではなく、互いに関連しあい、ひとつの神話サイクルをなしている。だがその中でリクールが「悪の象徴学」の中心主題としてとりあげるのは、「人間の墮罪」の型の神話、すなわちアダム神話であり、そのアダム神話の分析、解釈において、かれの主張する解釈学が典型的に示されているのである。

4 リクールの解釈学

アダム神話の解釈

象徴の知解を求め、その意味を探索する、あるいはむしろ、意味を創造する解釈、それがリクールの解釈学の課題である。したがって、比喩的解釈とは、はっきり区別される。かれは特にアダム神話をとりあげる。パスカルをして、人びとにとっては狂気の沙汰といわしめ、「知性の犠牲」を要求してやまないように思われる、この原罪神話をである。しかしリクールによれば、「この神話はまさに信徒をして、かれらの現在の条件についての象徴的な超理解にめざめしめる」⁽²⁷⁾べきものである。

「アダム神話はすぐれて人間学的神話である」⁽²⁸⁾とリクールは確言する。アダムとは人の意だが、すべての「原

人」神話がアダム神話であるのではない。アダム神話のみがすぐれて人間学的神話であるのは、次の三つの特質による。第一にこの神話は、悪の起源を、われわれと同質の条件をもつ人類の祖先に結びつける。一見、墮罪以前のアダムは優越した条件をもっているかのようであるが、実は、「墮罪」の象徴は、アダム神話の正統的象徴ではないのだ。

第二の特質として、アダムの起源神話は悪の起源と善の起源とを二分しようとするのが挙げられる。この神話の意図は、善の起源とは区別される、悪の根本的な起源に、根拠を与えようとするところにある。これはカントが「たんなる理性の限界内における宗教」(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.)の中でとりあげている、人間性の中の根本悪と同じ問題である。

第三の特質は、アダム神話はアダムという最初の人を中心に、他の人物像をそれに関連づけ、従属させる、ということである。換言すれば、他の人物はアダムとの関係において理解されるのである。

以上の特質は、アダム神話の「普遍化の機能」を示し

ている。アダム神話は、その普遍的な価値によって、基準の役目を果たしているといえよう。新約聖書における使徒パウロの、「第二のアダム」、「アダムにおいてすべての人が罪を犯した」などのいい方は、その例証である。

「悪の象徴学」でリクールは、この三つの特質をもとに、悪の起源についての人間学的神話としてのアダム神話を解釈することを試みている。ここでは特に「原罪」の問題について、かれがどう解釈するかみてみよう。

アダムの行為は、唯一の人間の、唯一の行為を示す。

「アダムにおいて、われわれはひとりであり、皆である」⁽²⁸⁾ 最初の人という神話的形象は、歴史のはじめにおいて人間の単一性を集約している。アダムは禁断の果実を食べる。この出来事において、悪が生じる。ここに、一方では無垢の時が成就し、他方では、呪いの時がはじまる。

創造の物語の中に、墮罪の物語が挿入されたのである。

善として創造された人間が悪をなす、この人間の両義性、曖昧さがあらわになる。人間の曖昧さは、神の禁止によって、うきぼりにされる。情念を抑圧し、かえってそれを刺戟する、という禁止、掟のもとにある生活、これこそ罪を犯す人間の生活そのものである。ここに罪と律法

の弁証法が成立する。神は、有限な自由として、人間を措定する。「善悪を知る木」が登場するが、そこで禁じられているのは、ほかならぬ人間をして善悪の区別の創造者たらしめる自律性そのものである。人間の墮落した自由は、權威を禁止としてたてて。そのことはまさに、墮罪は人間の墮落であると同時に、律法、掟の墮落でもあることを示している。パウロはその意味で、「いのちに導くべき戒めそのものが、かえって私を死に導いた⁽³⁰⁾」⁽³⁰⁾といっている。

さて、神のかたちにかたどって創られたものとして、人間は善である。「被造物」たることが人間性の無垢の証である。神話表象では、罪の発生した時点から「以前の」状態としてイノセンスがある。しかし無垢と罪の二つの状態は、継起としてでなく、重ねあわせとして解釈できよう。無垢のあとに、罪が起るのでなく、罪の出来事は、一瞬に私の無垢の状態を終らせ、一瞬に私は罪に墮ちるのである。私の被造物性と私の悪への墮落との間に不連続が、裂け目ができたわけである。このように、神話は同時的なものを継起する事件として表現する。そして墮罪を、どこからか発生した「出来事」として物

語ることにより、神話は「根本悪の偶然性」という概念を人間学に提示する。

かくしてアダム神話において、最初の人間の最初の罪として物語られることにより、罪が単一的に集約され、根本悪が偶然性において捉えられ、被造物としての人間の善と、歴史的な人間の悪とが重ねあわされ、しかもその二つは「出来事」によって分たれたのである。リクールが以上のように解釈した墮罪の象徴の意味するところは、カントが「たんなる理性の限界内における宗教」において、「人は善にさだめられ、悪に傾きやすい」という定式によって厳密に理解したところと一致する。

終末論的解釈

リクールがアダム神話に求めるのは、単に悪の起源のみならず、同時に悪の終末でもある。悪の起源神話は、悪の終末神話をも含む。換言すれば、罪は贖罪の観点から眺められて、はじめて明確にされるのである。

「罪の象徴それ自身は、贖罪に対する信仰からふりかえって考察することによってのみ完全なものとなる⁽³¹⁾」⁽³¹⁾先にあるものは罪ではなく、罪の赦しである、という

点にキリスト教の独自性が存する。罪の象徴とならんで、「赦し」、「義認」の象徴が存在しているゆえんである。

そして、「赦し」の象徴は終末論的象徴に関連する。

さて、最初の「人」の墮罪と、来るべき「人」という終末論的象徴とは同質である。その終末論的象徴として、「人の子」、「第二のアダム」ということが新約聖書で用いられる。「人の子」も「人」ではあるが、それはもはや最初の人ではなく、終末の人であり、「神のかたちにつくられた」最初の人への応答である。イエスはみずからを、「人の子」という三人称で呼ぶ。(マルコ伝13・26―27)

「人の子は地上で罪をゆるす權威をもっている」(マルコ伝2・10)

この赦しの權威としての「人の子」は、さらに、すすんで代りに苦難を受ける「苦難の僕」像に結びつく。

「人の子がきたのも、仕えられるためではなく、仕えるためであり、また多くの人のあがないとして自分の命を与えるためである」(マルコ伝10・45)

他方、使徒パウロも、第一のアダムと第二のアダムを類比する。

「このアダムはきたるべき者の型である」(ローマ書5・14)

両者はただ類似しているだけではない。第一のアダムの犯した罪をあがなう者として、第二のアダムはあらわれる。

「ひとりの罪過によって、多くの人が罪人とされたと同じように、ひとりの従順によって、多くの人が義人とされるのである」(ローマ書5・18)

このように、罪の起源だけでなく、救済もまた、神話的表象で語られるのであり、リクールは第二のアダムの意義を次のように要約する。

「第二のアダムは第一のアダムより偉大である。第一のアダムは第二のアダムのためにある。聖書は罪から解放する救済、という観点に立ってのみ罪を語るものであり、それを十分理解するには、第二のアダムまで行かねばならない」⁽³²⁾

罪の起源神話はかくして、終末論的に、贖罪の観点から解釈することによって、はじめて十分な意味が把握される。なぜなら、創造のかけめとして罪が発生したとするなら、罪のゆるしとは、新しき創造にほかならないか

らである。

終末論的神話は聖書に固有のものでなく、神話学上、ひろく認められるものである。エリアーデは、終末論的神話の本質をこう定義している。

「要するに、これら『世界の終り』の神話は、新しい宇宙の再創造を、程度は違え、明確に意味し、宇宙は漸次衰退し、やがて必然的に破壊と再創造とを周期的にひきおこす、という古くからの観念を表現している」³³⁾

そこで、終末論的という用語を、キリスト教神学よりも、もっと広義につかうことが許されよう。リクールはフロイトに代表される、考古学的解釈学 *herméneutique archéologique* に対して、終末論的解釈学 *herméneutique eschatologique* を提唱する。この両者は互いに排除しあうものでなく、象徴の意味を解説するには、いずれも必要であるとして、エディプス神話を例にとって説明する。

フロイトがこの神話に、幼時の願望を読みとるのに対し、リクールは幼時でなく、王となったエディプスに着目する。フロイトがスフィンクスを重視したのに対し、リクールは盲目の狂人ティレシアスに注目する。最後に

エディプスが真相を知って、みずからの両眼をつぶして盲目となるのを、フロイトは傷害による自己処罰と解釈し、レヴィイストロースはそれを、「歩行困難」を強調するための補助手段とみなしたのに対し、リクールはエディプスの盲目に、ティレシアスの盲目と同じ意味を認める。リクールはこの神話を「真理のドラマ」と解釈する。ティレシアスは真理の象徴であり、顕現なのである。

「ティレシアスは肉の眼をもたず、心の眼、知性の眼をもっている。かれは知っているのである。したがって、視覚をもつエディプスは、真理に近づくために盲目となる。エディプスはこの瞬間に見者となる。そしてかれがおのれの両眼をえぐるとき、最後の幕となるのである」³⁴⁾

エディプス神話は、ソフォクレスによってはじめて意味の請求をされて以来、しばしば解釈の対象となってきた。その解釈の歴史性ともいべきものを無視することはできない。そもそも、単一の象徴を一回限り解釈することで、すべての意味をつくすことはできないのである。象徴は重層し複合している。十全の意味は、象徴と象徴との間に存する。解釈を経てきた象徴の理解は、高度の解釈学的理解であることが要求される。

解釈の歴史性という視角から、リクールはレヴィ・ストロースの構造主義的人類学の限界を指摘する。周知のように、後者の人類学では、ソシュールらの構造主義言語学のモデルを人類学に転置することが試みられているところでリクールはソシュールの言語学の中に、通時性 *La diachronie* に対する共時性 *La synchronie* の優位を認める。

「言語学はまず共時的であり、通時性はそれ自身、前の体系の状態と後の状態との比較としてのみ理解される⁽³⁵⁾」

「重要なのは、通時性の共時性に対する従属であって、その対立ではない⁽³⁶⁾」

つまり、通時性は共時性との関連においてのみ意味をもつのであり、その逆ではない。

それと同じことを、リクールはレヴィ・ストロースの構造主義的分析の中に見いだす。

「構造主義的説明は、共時性においては奏功する。

(「体系は共時性の中に与えられる……」)⁽³⁷⁾ それゆえにこそ、言語学におけると同様、構造主義的説明は、共時性が強くて通時性が混乱している場所では容易なのであ

る⁽³⁸⁾」

構造主義的方法はどこでも有効であるとは限らない。

構造主義的神話分析の方法は、神話が現代においても現実に生きて機能している未開社会、通時性よりも共時性が強く働いている社会では有効であろう。しかし「共時的観点は、神話の実際の社会的機能にしか到達しない⁽³⁹⁾」。それに反し、象徴のもつ意味のゆたかさは、通時的に観察し、解釈してみると、いっそうあらわれるのである。

レヴィ・ストロース自身も、リクールのこの批判に対して答えた中で、たとえば古代ユダヤ教のような民族誌的コンテキストが欠けているところでは、自分の方法の適用は留保すべきだとしている。なぜなら、聖書をはじめ、古代インドの伝説神話集、日本の記紀のような歴史的古代文献は、編纂者の意図的な解釈を受け、知的操作を経ているからである。⁽⁴⁰⁾

こうした構造主義批判は、リクールの解釈学に当然反映してくる。すなわち、かれの解釈学は通時性を積極的にとりこもうとする。たとえば、旧約聖書の中に記されるイスラエルの民の歴史、それは「生きた伝承として精

錬しつつ、その歴史を歴史的に解釈することによって⁽⁴¹⁾」
はじめてその意味が明らかにされる。イスラエルは信仰の対象であるとともに、信仰によってうちたてられた歴史の対象なのである。それは伝承・伝統の再解釈であり、「歴史の理解に歴史的な性格を賦与する」⁽⁴²⁾ものである。別なことばでいえば、それは「歴史的なものの歴史的な解釈」⁽⁴³⁾である。

リクールは歴史性に三つの層を区別する。第一は根柢をなす出来事。第二は同時代によるその出来事の解釈。第三は理解の歴史性、解釈学の歴史性である。この歴史性理解の上に立って、リクールは、単なる自然的解釈学や寓喩的解釈学を止揚する終末論的解釈学、を主張するのである。

解釈学と哲学

リクールの解釈学は、たとえば構造主義的解釈に対立するといふよりは、むしろそれをのりこえることを志向する。象徴的解釈学は、象徴から象徴へと遡行しつつ、それ自体、解釈学的意味の哲学、内省の哲学 la Philosophie de la réflexion となるべきものである。その哲

学態度をリクールは、カントのアフォーリスム「象徴は考えるものを与える」をもってきて説明する。すなわちそれの意味するところは、「象徴は与える。しかしその与えるものは、考える対象であり、考えるのに必要なものである」⁽⁴⁴⁾

そこで、その解釈学Ⅱ哲学とは、象徴の意味が与えるものに忠実であると同時に、理解する、という哲学の誓いに忠実であるところの、意味を創造する解釈学である。この行き方は、神話Ⅱ象徴が哲学者に考えるべく与えたものを、「超越的文体」によって、哲学的ロゴスに転写する可能性の上に立っている。もしも象徴が哲学的言辞にまったく異質・無縁ならば、その可能性はない。しかしながら、「解釈学なくして、象徴言語はどこにも存在しない」⁽⁴⁵⁾。解釈学は象徴と哲学とを媒介することを課題とするのである。

逆に、哲学は根源的象徴に接触することによって、哲学自身の再生、賦活をはかる必要がある。要するに「われわれが新たに了解できるのは、解釈しながらである」⁽⁴⁶⁾。象徴から解釈へ、解釈から象徴への循環運動をリクールは、「解釈学的循環」le cercle herméneutique と呼ぶ。

この循環はけっしてニュートラルなものではない。リクルはそれをもっと積極的に表現する。

「信じるためには理解せねばならない。しかし理解するためには信じなければならない」⁽⁴⁷⁾

これはブルトマンが、その著「信仰と理解」(Glauben und Verstehen)で述べていることと一致する。すでにみたように、ブルトマンとリクルの「非神話化」の方向は、大筋において一致している。両者は、その神話の定義に関して共通のものをもっている。すなわち、神話はその物語的形象の中に、根源的経験が反映、投射されているとみなされ、神話のもつ偽りのロゴスを「非神話論化」することによって、その隠された根源の経験の意味を回復せねばならない。それはとりもなおさず、メッセージとして、ケリュグマとして語りかけられているものをはっきり受けとめて理解しようとすることである。

結語

われわれは本論において、ポール・リクルの解釈学を中心に、神話と解釈の問題を考察してきた。それは、リクルの解釈学が、神話解釈の唯一絶対の方法だから

というのではなく、解釈するという行為の意味をあきらかに示してくれると考えたからである。解釈なしに神話は存在意義をもたず、解釈の視点はさまざまでありえる。とはいえ、対象が神話である以上、科学の名のもとにする、ニュートラルな解釈が、果して、神話を破壊せず、生かしめるであろうか。解釈とは神話を神話として再認すること、ミュトスをミュトスたらしめることであり、それゆえに Demythologisation は Remythologisation でなければならないのである。それはまた、解釈の主体性ということにも関する問題である。信仰と理解の循環が、象徴を生かしめるのである。信仰なき理解は空虚であり、理解なき信仰は盲目であるといえようか。

解釈学Ⅱ哲学とすることに異論はあろう。だが少なくとも、「象徴の与えるものを考える」とは偽のコギトを排して、真のコギトを確立しようとする態度である。そこにおいてこそ、神話が現代思想の一翼となることができるのである。

(1) Préface de Gaston Bachelard in Paul Diel: Le symbolisme dans la mythologie grecque, Paris, 1966, p. 5.

- (2) D. Esserier : Les formes inférieures de l'explication, Paris, 1927.
- (3) R. Bultmann : Neues Testament und Mythologie, 山岡喜久男訳 (新教出版社) 第三版三〇頁
- (4) 山岡説 四一頁
- (5) 山岡説 四三頁参照
- (6) 山岡説 四八頁
- (7) Paul Ricoeur : Dénier l'accusation, in Dénierthisation et morale, Paris, 1965, pp. 49—50.
- (8) cf. G. Durand : L'imagination symbolique, Paris, 1964, p. 105.
- (9) cf. P. Ricoeur : De l'interprétation, Paris, 1965, p. 35.
- (10) A. Fialkowski : Paul Ricoeur et l'herméneutique des mythes, in Esprit, juillet-août, 1967, p. 77.
- (11) P. Ricoeur : La symbolique du mal, Paris, 1960, p. 154.
- (12) P. Trotignon : Les philosophes français d'aujourd'hui, Paris, 1967, p. 81.
- (13) La symbolique du mal, p. 12.
- (14) ibid. p. 16.
- (15) ibid. p. 14.
- (16) De l'interprétation, p. 38.
- (17) ibid. p. 39.
- (18) La symbolique du mal, p. 244.
- (19) ibid. p. 25.
- (20) cf. M. Eliade : Aspects du mythe, Paris, 1963, p. 16.
- (21) ibid. p. 116.
- (22) cf. ibid. p. 10.
- (23) La symbolique du mal, pp. 12—13.
- (24) ibid. p. 13.
- (25) J. Cazeu : La mentalité archaïque, Paris, 1961, p. 197.
- (26) La Symbolique du mal, p. 161.
- (27) ibid. p. 225.
- (28) ibid. p. 218.
- (29) ibid. p. 229.
- (30) 「ローマの手紙」中章一〇節
- (31) La symbolique du mal, p. 73.
- (32) ibid. p. 256.
- (33) M. Eliade, op. cit. p. 78.
- (34) G. Durand, op. cit. p. 107.
- (35) P. Ricoeur : Structure et herméneutique, in Esprit, novembre, 1963, p. 599.
- (36) ibid. p. 599.
- (37) C. Lévi-Strauss : La pensée sauvage, Paris, 1962, p. 89.

- | | | | |
|------|--|------|-------------------------------|
| (38) | Structure et herménéutique, p. 614. | (43) | ibid. p. 612. |
| (39) | ibid. pp. 616—617. | (44) | La Symbolique du mal, p. 324. |
| (40) | C. Lévi-Strauss; Réponses, in <i>Esprit</i> , novembre, 1963, pp. 631—632. | (45) | ibid. p. 325. |
| (41) | Structure et herménéutique, p. 613. | (46) | ibid. p. 326. |
| (42) | ibid. p. 612. | (47) | ibid. p. 326. |

(一橋大学講師)