

反省と顕現

——リクルールの宗教言語論の構造について——

佐藤 啓介

はじめに

哲学者ポール・リクルールのテクスト解釈学は、現在、聖書解釈学を含め、多くの分野で受容されている。文学作品は日常的な指示作用を一旦廃棄することによって、独特な世界、いわゆるテクスト世界を展開する。テクストの解釈とは、テクスト世界を讀者の目の前に開示させることであり、それによって讀者は経験したことの無い世界を経験し、古い自己が変革される。以上がリクルール解釈学の概要である。周知の通り、彼はこの理論を聖書へも適用し、聖書解釈学に関して多々論文を発表している。だが、「現実の経験を豊かにする」というテクストの効用が強調されるにつれ、私には二つの疑問が浮上する。一、確かにテクストの効用は理解できるが、だからといってテクストを読む必然性はないのではないか。二、逆に、テクスト世界が開示され、その世界を経験し尽くした讀者は、もはやテクストを必要としないのではないか。この二つの素朴な疑問が本論文全体を貫く基本的な問題関心である。

反省と顕現（佐藤）

この関心に沿って以下で検討するのは「中期（特に六〇七〇年代の）リクルールにおける宗教言語論の構造」である。特に、一、リクルールが解釈学を導入した必然性は何か、二、解釈が完了し、解釈学が不要となる地点は存在するのか、この二点を考察することを主眼とする。その際、私は中期リクルールの宗教言語論を貫く二極構造を明らかにし、それによって上述の二つの問題を解明することを試みる。私はその構造を「反省（reflexion）と顕現（manifestation）の二極構造」と名付けた。反省の極は「解釈する主体」、顕現の極は「解釈される客体」にそれぞれ関連する。

以上を確認した上で、私の議論の手順を示しておく。まず、解釈学の必然性に答えるため、反省の極について考察を行う。次いで解釈学の終端に答えるため、顕現の極へと場面を移し、彼の宗教言語論を考察する。なお、先に挙げた二つの目標からしてみれば、検討の対象を宗教言語論に限定する必要はないように思えるが、リクルールが解釈学の終端について具体的に語っている場が宗教言語論なので、検討対象をそこに絞った次第である。

第一章 反省の極

第一節 リクルールにおけるコギト

リクルールは「過ちやすぎ人間」（二九六〇）において、人間が

過ちやすき構造によって構成されていることを解明する。次いで、人間が構造的に持つこの過つ可能性が如何に現実化するかを考察すべく、リクールは過ちが現実化し、自らが犯した過ちを告白する悪の神話へと目を向ける。それが彼の解釈学の始まりと目される『悪の象徴系』(一九六〇)の位置付けである。だが、リクールは『悪の象徴系』以降、悪の問いという特殊事例を超えて、解釈学の問題を「自己自身についての反省」という一般的テーマと結びつけるようになる。反省と一口に言ってもあまりにも意味が広大だが、リクールはデカルトからカント、フイヒテ、フランス反省哲学に至る流れを念頭において、反省を「自己定立 (position du soi)」と定義する。その特権的的代表はデカルトの *cogito, ergo sum* である。

だが、リクールにとって、デカルトのコギトが持つ一切の明証性の基礎という意義は重要ではない。それどころかリクールのコギト理解は、デカルトのそれとは二つの点で全く異なっている。第一に、リクールにとって、コギトは否定し難い第一の真理であると同時に、それだけでは空しい真理である。何故ならば、コギトは「我在り」と自らを定立させる以上の機能を持たず、我らについての具体的な内実が一切欠けているからである。言わば、そのコギトは「それ以上歩みを踏み出すことのできない第一歩」に過ぎない。第二に、リクールにとってのコギトとは、「傷ついたコギト」でしかない。リクールは、もはやマルクス、ニーチェ、フロイトという懷疑家以後において、意識の明

証性そのものを我々の思惟の根拠とすることはできないと考えている。意識それ自身が意識されざる虚偽に汚染されている恐れがあるからである。意識をまず虚偽意識として捉える態度こそが、フロイトらの教えの核心である。この傷ついたコギトは「自らを定立させるにもかかわらず、自らを所有しない」コギトである。何故ならば、コギトが自己について思惟しようとも、その思惟された内容が自己と照応する保証はないからである。こうしたコギト分析は、「コギトという自己意識の特権性の喪失」という結果を生む。リクールはその事態を「我思うに對する我在りの優位」と呼び、コギトではなくスムにこそ優位を認めるのである。

以上、リクールのコギト観を概観した。次の課題は、その帰結である「スムの優位性」を保持する「自己定立としての反省」とは何なのかを理解することである。

第二節 反省とは何か

本節では、前節の帰結をふまえた上で、反省という行為の定義を探っていくことにする。まず彼の反省の定義、しかも奇妙な定義を引用することから始めよう。

「……反省とは、実存するための我々の努力を再び自らのものとすること (reappropriation de notre effort pour exister) である」。

我々は今ここで明らかに存在している以上、一体どんな努力が必要というのだろうか。そして、何故それを再び自らのもの

とする必要があるというのだろうか。考えれば考えるほど奇妙な定義である。

そこで再考したいのが「ゴギトに対するスムの優位」である。これを顔面通りに受け取れば、「私が在ることだけは自明だ」という意味に解されるかもしれない。しかしこのテーゼは、実は「現実のスム」に私が満足することを保証してはくれない。正確には、現実のスムには何かが欠けていると言わねばならない。リクールはそのような状態を「忘却」と表現する。

「私は最初に失われてしまった何もかを再発見せねばならない。つまり私は、私のものであることを止めてしまったものを、「自身のもの」「私自身のもの」とせねばならない。……自らのものとするということが意味するのは、反省が発生する最初の状況が「忘却」だということである」。

このリクールの言明を如何に解すべきだろう。以下では、ここで忘却と呼ばれる事態を明らかにし、反省の定義が意味するものの内実へ迫っていきたい。

その手がかりとなるのは、リクールがフランス反省哲学のジャン・ナベールから引き継いだ、「二重の自己」という自己理解である。リクールはナベールの思索の核として「我々は常に我々自身に対して不相等 (inegalité) である」事態を看取する。この不相等という事態について、ここでは「行為における動機」という事例に即して考察してみよう。

ある行為がなされる際、その行為の原因が動機だと見なされ

ることがある。しかし、ナベールに倣いリクールはその原因と動機とを同一視せず、動機とは原因の事後的な「表象」だと考える。ある行為が行われた場合、当然、それに先だつて意識の内「起動因として働く行為」が原因として存在するはずである。しかし、この起動因の行為を我々はそれ自体として理解することはできず、我々はそれをあくまで事後的に動機として理解するのである。動機と呼ばれるものは、実は原因が「表象」へと転化したものに他ならない。従つて、我々が経験的に意識できるのは、動機のみであり、その起源にある原因たる「純粋な意識の働き」そのものではない。我々は「何かをなそう」と思いつつその思念の原因も同時に意識することはない。つまり、そのような理念としての意識に比して、我々の現実の意識は不完全だということである。それこそが「自己の自己に対する不相等」と呼ばれる我々の構造である。

リクールはこのような二重化された自己意識の構造を、「自己が存在する」ということへ拡張する。その際に重要なのが、ナベールの思索から転用した「根源的肯定 (affirmation originale)」という概念である。肯定とは、日常的に考えれば私が意識して行う行為である。だが根源的肯定に限つては、リクールはそのような私の側のイニシアティブを転覆させ、「私がそれを構成するのではなく、それが私を構成する」と記している。それに関して彼は更に難解に筆を走らせる。

「根源的肯定とは、絶対についての絶対的肯定という全特徴を

兼ね備えているが、それにも関わらず、純粹に内的な働きを超出することはないだろう……。根源的肯定とは……私が自らを自らとする (Je moi se fait de lui-même) という觀念にしか関係しない。この根源的肯定は、反省哲学にとっては、どんなことがあっても経験ではない。

根源的肯定とは自らを構成する働きであることがまず読み取れるが、その働きがここでは純粹に内的な働きだと述べられている。私の外部に存在する者が私を成り立たしめるというのであれば理解しやすいが、私を成り立たしめる働きが私自身の内部で行われると記されている。ここで、我々は先に確認した動機論の構造を想起しよう。ここでは、現実の自己の行為に先立ちつつ、決して現実の自己には意識され得ない原因が存在した。つまり、原因を意識することが可能な、理念的上存在するはずの完璧な自己に対して、現実の自己は不平等な存在なのであった。リクールが根源的肯定について述べている事態もまた、その構造とまったく同様なのだ。自らを自らとする根源的肯定の働きは、「現実の自己」には決して経験されないのだ。何故なら、現実の自己は根源的肯定の「結果」、事後的に生じたものに過ぎず、それを生み出した「原因」としての根源的肯定からは常に既に後れを取っているからである。

リクールが先に「実存のための努力」と呼んでいたのも、まさにこの根源的肯定のことにほかならない。ここに来て、ようやく我々は「反省の発生する原初の状況の忘却」なるリクール

の言葉が理解できよう。私は確かに今ここに存在する。だが、何故存在するのか。即ち、私の起源はどこか。私の起源としての根源的肯定は、その結果たる現実態としての私には忘れられ失われているのである。この忘れられているものを再発見すること、それこそが反省である。「……反省とは課題 (Aufgabe) である。即ち、私の具体的な経験を、「私は在る」の定立と等しくさせるという課題である」。

以上、「コギトに対するスムの優位」というテーゼを頼りに、「自己定立としての反省」が何故「実存のための努力を再び自らのものとする」と定義されるのか、理解されたはずである。スムを構成する働きたる根源的肯定を回復する努力、それが反省である。

第三節 間接的反省による自己理解

だが、反省とは具体的には何をすればよいのだろう。私の実在は自明である以上、それを目指すことは全く不要である。しかし、「私が在る」からといって、「私は何であるか」まで自明かと言えはそうではない。ここでリクールのコギト理解を思い出せば、*cogito, ergo sum* だけでは何ら内実のないままだという指摘がなされていた。それが「コギトの空虚さ」というテーゼの意味である。反省とは、私の内実、即ち「私が何であるか」を明らかにする行為に他ならないのである。「私は在る、が、その在る我とは何なのか。……我が在ること (que je suis) が当然的であることと同じくらい、我が何なのか (ce que je suis)

は問題である¹⁶。

要約しよう。反省とは、根源的肯定を再び自らのものとする
ことであるが、それを具体的に遂行しようとするならば、「その
在る私とは何であるか」が理解されねばならない。「私は在る」
という肯定と、「私は誰？」という悲痛な懐疑とを共に並べて扱
うことが反省の狙いなのだ。従つて、反省の具体的課題とは、
「私が何であるか」に答える行為、即ち、「自己理解」の行為と
一致するのである。

無論「私が何であるか」は、根源的肯定と同時に常に既に失
われているため、自己意識をいくら内省したところで、その解
答は得られない。従つて、徹底した内在的思考としての反省哲
学は、ここで限界に直面する。では、如何に根源的肯定を自ら
のものとするか。それは構造上、常に既に失われ忘れてい
るため、そこへ回帰しようとしても、それは事後的な退行に他
ならず、そこにはある種の客体化が発生してしまう。その構造
は動機論において具体的に考察した通りである。だが、まさに
その動機論こそが、反省の手段を理解する糸口を与えてくれる。
その糸口とは、原因が動機へと転落する際に機能する「表象作
用」である。表象作用が無ければそもそも原因が動機へと転化
することさえあり得ない。と考えると、表象作用は、捉えられ
ない原因を外化・客体化する作用としても機能しているのでは
なからうか。

リクールは、この表象作用を自己理解の理論の核心に据える。

反省と顕現（佐藤）

根源的肯定が常に既に忘れられている以上、それを回復するた
めには、それが客体化した現象へと向かわざるを得ないと考え
るのである。言わば、自己自身への直行ではなく、その客体化
した現象への迂回である。「従つて、現象を迂回することは、純
粋意識と現実の意識との差異として、そしてその両者の関
係として、根源的肯定の構造自体のうちに基礎を置いているの
である」。根源的肯定を取り戻す手法とは、それが外化した客体
を經由することであり、その客体を媒介する道程、これこそが
「解釈学」への道なのである。反省は、対象によって「媒介」さ
れねばならない。つまり、解釈学という「間接的反省」となら
ねばならないのである。

「反省とは直観ではない。いや、積極的に言えば、反省とは「我
思う」の我を、その客体、その作品、そしてその働きという
鏡の中で捉え直すための努力である。……第一の真理（私は
在る、私は思惟する）は、それを客体化する表象、行為、作
品、制度、モノメントによって「媒介」される必要がある
のだ¹⁷。

本章をまとめよう。リクールの解釈学は、単に「テキストが
自己に役に立つから」といった功利的理由によって導入された
のではない。根源的肯定を直接反省できないからこそ、それが
客体化した対象（無論、そこにはテキストも含まれる）を解釈
するに至ったのである。リクールの解釈学は、失われた自己の
起源を間接的に取り戻すための周到な迂回に他ならない。それ

には、「私なるものを一旦放棄し、素直に客体へと身を曝け出す禁欲が必要なのである。以上で、第一の目標「解釈学を導入する必然性」を説明できたはずである。

第二章 顕現の極

第一節 聖の顕現の問題性

以下で残る課題は、「解釈学の終端」というもう一つの問いを、宗教言語論の内部で考察することである。その際に鍵となる概念が「顕現」である。六十年代にこの概念が登場する「象徴の解釈学」を考察することから始めよう。

六十年代初期にリクールが間接的反省の対象として最初に選んだのは、「象徴 (symbole) であつた。象徴とは、当時のリクルールの定義では、「二重の意味をもつもの」とされ、この定義に当てはまるのは、文化的記号や詩的言語、身振り、神話など、かなり多岐にわたる。リクールがこのように象徴を定義し、それを解釈の対象としていた時期（六六年頃まで）を、「象徴の解釈学」期と呼んでおこう。ところで、意識に虚偽意識が存在したのと同様、象徴にも虚偽の要素が入り込んでいる。そのため、象徴の解釈に際して、リクールは二種類の解釈学を設定する。

一方は、精神分析学のように、象徴の意味内容に徹底して懷疑の眼差しを向ける還元的解釈学。他方は、象徴によって語られた意味に信頼を寄せ、それを記述する回復的解釈学。こちらの

代表例が宗教解釈学である。両者を綜合することによって象徴に潜在する意味の回復を図るのがリクルールの狙いである。

回復的解釈学としての宗教現象学は、象徴を「聖の顕現」と見なす。聖の顕現の特徴をなしているのは「何者かが自ら現れる」という点である。さて、リクールは間接的反省の具体的な課題として、象徴の解釈を通じ、自己意識のアルケーとテロスという二種類の意味を汲み取ることを目指す。だが、注目すべきは、間接的反省は自己のアルケーとテロスしか捉えられず、象徴を通じて顕現する聖それ自体には決して手が届かないと言われている点である。そしてその象徴表現の到達不可能な出所を、アルケーの彼岸としての「創造」と、テロスの彼岸としての「終末」と位置付け、「私自身のこの始源論、この目的論に比べ、創造論と終末論は全く他なるもの (Toute Autre) である」と明言している。リクールは終末論について若干多く言葉を割いている。既に明らか通り、リクールは目的論と終末論をきつぱりと分断している。目的論の代表は、精神の自己運動の展開たるヘーゲルの精神現象学である。精神の運動の最終的な到達地点は「絶対知」であるが、その目的論的運動が絶対知を成就することを、リクールは断固として否定している。

では何故目的論、即ち間接的反省は完成することがないのか。リクールはその理由として「悪」の存在を挙げている。

「全ての神義論の挫折、悪に関わる全ての体系の挫折が、ヘーゲルの意味での絶対知の挫折を証言している。……それが絶

対知は存在せず、精神の形態の彼岸に聖の象徴が存在するとの理由の一つ、しかも恐らく最も卓越した理由である。

以上の考察より明らかになつた知見をまとめよう。象徴の解釈学期のリクールに従えば、本章の関心「解釈学の終端」に対する解答は至極明快である。間接的反省は決して成就し尽くされない。それ故、解釈学の終端などない、と。しかし残念ながら、その解答を鵜呑みにするには三つほど難点が残る。

第一に、リクールが顕現する聖を安直に「他なるもの」と定義している点である。「捉えられない地平」であるはずの創造と終末を、何故リクールは象徴の出所だと前提できるのだろうか。それに関連して第二に、根源的肯定の外化ではない「全く他なるもの」の顕現を象徴の内に認めてしまうと、その象徴から「私は何であるか」を引き出すことは不可能ではなからうか。

つまり、反省理論と象徴の解釈学との間には論理的整合性を欠くのではないか。第三に、絶対知が挫折する理由として挙げられた「悪の存在」は、確かに現実的には認めざるを得ない事実だが、それは論理的根拠としては不十分ではなからうか。悪が現に実在しているからといって、悪に関わる全ての体系が「今後も」挫折するとは限らない。以上三点が、私が象徴の解釈学における顕現の側面において感じざるを得なかつた難点である。よって、まだ「解釈学の終端」の問いに十分に答えが得られたとは言えない。

第二節 神の名指しと証言

リクールは六十年代後半以降、言語学を始め多くの思想を撰取し、自らの解釈学を飛躍的に発展させる。その結果、解釈学の対象であつた象徴が広すぎる概念だつたと反省し、隠喩とテクストの研究に専心するようになる。そして、テクストは自律性を有し、個々の読者による読解においてはじめてその都度言述の出来事として具体化し、それによつてテクスト世界といふ可能的世界が読者に開示されると考えるようになる。

この思想の変化は、顕現という概念に対しても大きな修正を迫ることにもつながつた。その修正を一言で言えば、顕現から「聖の顕現」という宗教現象学的な意味が消え、詩的言語における「テクスト世界の開示」という事態全般が顕現と呼ばれるようになるのである。テクストが読者から独立し、第二度の指示対象としてのテクスト世界を持つと位置付けられた結果、開示されるテクスト世界もまた「自ら現れてくるもの」という性格を持つようになったからである。おかげで、顕現が聖の顕現として無批判的に定義され、間接的反省と聖の顕現が論理的に整合しないという象徴の解釈学の難点は克服された。だが皮肉なことに、顕現概念から聖性が失われたことによつて、宗教言語はその独自性を喪失することにもなる。何故なら、宗教言語も詩的言語も等しく「言語」である以上、もはや両者に差異がなくなつたのである。だが、それでもリクールは、宗教言語が詩的言語と全く同一であるとも考えず、言語という領域内部に

おいて宗教言語の特殊性を保持しようと試みる。そうした試みが、象徴の解釈学以後の宗教言語論における一つの焦点である。そして彼は宗教言語を具体的に考察することで、宗教言語が持つ二つの特殊性を見出すに至った。

最初にリクールが着目したのは、聖書の言述形式の構造分析である。リクールは聖書の構造分析を行った結果、新約・旧約ともに聖書内部に言述形式が多様に存在している点に着目する(なお、以下では旧約の議論に限定する)。旧約聖書の構造をリクールは「聖書言語のポリフォニー」と呼び、様々な言述(物語、預言、律法など)が互いに共鳴し合う姿で捉えている。そして、リクールはそのポリフォニーの中に、一つの旋律核を見出す。それは、各言述形式が共通して、しかもそれぞれ独自の仕方で「神を名指している」という事実である。リクールはこの構造分析の結果を重視し、そこに独自の解釈を施す。神の名指しの共通性と多様性が示しているのは、神をある一つの言述形式だけでは名指し得ないということではないか、即ち、指示対象である神を完全に名指すことができず、常に我々の側から逃れる面が残るということではないか、と。リクールはこうした構造的な特殊性をもって宗教言語の特殊性を主張している。

続いてリクールが宗教言語の独自性と見なしたのは、聖書言語が「証言」である点である。リクールは宗教言語論に証言という概念を導入することで、象徴や詩的テクストが非歴史的である点を指摘するようになる。象徴やテクストは意味を可能性

として示す。他方、証言はまさに実際に起こった出来事を証しするという点で、歴史的現実性を持つている。「証言のカテゴリー」は、歴史的偶然性の次元を導入する。この次元はまだ、好んで無歴史的ないし超歴史的たる作品の世界の次元には欠如している。この証言の「歴史的偶然性」が以後の考察の重要な核となる。また、証言という概念を介することによって、象徴の解釈学において曖昧だった「他なるものの顕現」という概念の曖昧さが払拭された。というのも、聖書の言葉が、「絶対なものについての」証人の証言と位置付けられたからである。あくまで絶対なものについての経験の証言であり、絶対なものそれ自体が顕現するわけではない。そして、まさにこの絶対なものについての偶然な証言、という証言の逆説性が重要になるのである。

以上、「神の名指し」と「証言」という概念について略述した。では、この議論は我々の関心に対してどんな意義を持つているのだろうか。

第三節 ヘーゲル以後のカント主義

本節の目標は、残された問題関心「解釈学が完遂する地点は存在するか」を、前節での議論をもとに考察することである。象徴の解釈学期の、「悪の実在」を根拠とする「絶対知の不可能性」の主張はどのように変化するのだろうか。

興味深いことに、リクールは宗教言語論では一貫して「絶対知の不可能性」の主張を手放さない。ここで絶対知を持ち出す

のは、解釈学の基本理念たる間接的反省が弁証法的運動によって形成されていたからである。だが、リクールはそうしたヘーゲルの身振りに対して最終的には「否」を表明する。その絶対知の不可能性という主張の根拠を、宗教言語の特殊性の議論に基づいて解明したい。

第一の根拠は、宗教言語の特殊性である神の名指しの不完全性⁽³³⁾に由来する。宗教言語という比喩的な言語を解釈するには概念、つまり思弁的言語が必要であるとリクールは考える。しかし、神という語を核とする聖書の言語を解釈する場合、同一性と一義性を原理とする哲学的概念は限界に突き当たらざるを得ないとリクールは主張する。何故ならば、神の名指しは循環する多数の言述形式全体をその意味の文脈としており、その全重力を担いきる一義的な概念など存在し得ないからである。ただし、この主張が意味しているのは聖書が解釈不可能ということではなく、聖書は無限に解釈が可能ということである。

第二の根拠は、証言、特にその歴史的偶然性に由来する。証言がある証人によるその都度の偶然的証言である以上、証言が客体化しているはずの根源的肯定や、絶対なるものについての経験もまた、個別的なもの、その証人独自のものに留まらざるを得ない。絶対についての証言はあくまで偶然的証言を超えられない。その結果、普遍化の極限たる絶対知には到達できない、それゆえ間接的反省は成就できない、とリクールは主張している⁽³⁴⁾。

以上で、宗教言語論における間接的反省の非成就性の根拠は検討し終えた。象徴の解釈学での「悪の实在」という根拠に比べれば、これらの根拠は論理的に説得性があるため、目標であった「解釈学の終端」に対して回答を得たことになろう。一言で言えば、少なくとも宗教言語論に限って言えば、間接的反省としての解釈学は終わりが無い。

この終わりのなさについては、若干の補足説明を要する。私が注目したのは、リクールがヘーゲルの絶対知の不可能性を宣言する際、同時にカントへの回帰を主張する点である。弁証法が概念によって宗教的表象を覆い尽くさんとするその直前で、リクールは「思弁的概念が属する悟性の働きは、無制約的なものの機能を残す理性の働きを覆い尽くすことはできない」と、カントに倣って主張する⁽³⁵⁾。そして、リクールがカントに見出すのは「限界(Grenze)」の概念の重要性である。

「……「限界」という概念が含意するのは、我々の知識が制約されているということだけではないし、またそれが第一義的ですからない。無制約的なものを探求することは、絶対的たらんとする客観的知識の要求に対し、制約を課す(put limits)ということが含意されているのだ。「限界」とは事実ではなく業(act)なのだ⁽³⁶⁾」。

リクールは、絶対知を目指す弁証法的運動が単に不可能であるという面を主張するだけではなく、その運動に自ら限界を課す「禁欲」を要請する。何故なら、絶対知を目指すという野

心がある限り、神の名指しの多様さや証言の歴史的偶然性に満ちた宗教言語の持つ比喩的力動性を活かすにせぬからである。

本章を要約しよう。宗教言語の特殊性は神の名指しの不完全性と、歴史的偶然的な証言という一点にあり、その特殊性故に、宗教言語の解釈学は決して最終地点に到達しない。また、その到達不可能性は単なる事実ではなく、自らに課さねばならぬ務めでもある。

結論 二重の謙虚

冒頭で設定した二つの問いに対する解答は既に述べた通りなので、ここでは、「反省と顕現の二極構造」という図式的分析を通じて明らかになる「二重の謙虚」という対構造を指摘して本論を終わりたい。第一章で述べた通り、リクールは自己意識が直接自己自身について反省する驕りを批判し、「自己意識に対する禁欲」を要求した。また、第二章で示した通り、間接的反省の弁証法が成就することも批判し、「絶対知に対する禁欲」を要求した。このように、リクールは反省と顕現の両極において禁欲を要求する。その態度を彼は「二重の謙虚」と呼ぶ。つまり、反省の極に没入する「自己内」に閉じている「自己」と、その対極として、顕現の極を併呑せんとする「自己外」を蕩尽する「自己」とどう二つの自己への驕りに対して謙虚を要求するのかが、

反省と顕現の二極構造の真の意義なのだ。故に、この二極構造は中期リコールの宗教言語論全体を根底から支えていると言えよう。

註

- (1) 彼のリクスト解釈学の骨子は Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian U. P., 1976, *Du texte à l'Action: Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986 (以下、『論』) を参照。
- (2) 二極構造の存在は、彼自身が示唆している。Ricoeur, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, 129ff. (以下、『講義』 orig. 1972) “Herméneutique de l'idée de Révélation” *La Révélation* (Emmanuel Lévinas et al.), Facultés universitaires Saint-Louis, 1977/1984, 34ff. (以下、『表記』)
- (3) リクスト反省哲学の概略として Jean Nabert “La philosophie réflexive” *L'Expérience intérieure de la liberté*, PUF, 1994 (orig. 1957)
- (4) Ricoeur, *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Seuil, 1965, 50ff. (以下、『論』)
- (5) Ricoeur, *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, 21 (以下、『論』 orig. 1965)

130ff. (orig. 1972)

- (37) Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, 374ff.
- (38) T.A. 128-129 (orig. 1975), L3 294-295 (orig. 1977)
- (39) L3 138 (orig. 1972), L3 282 (orig. 1977)
- (35) Ricoeur, "Biblical Hermeneutics" *Semeia* 4, 1975, 140ff.
(原典を参照)
- (38) BH 142
- (39) BH 36
- (40) L3 135 (orig. 1972)' 上の概念はナールを由来とする。
- (41) L3 289-290 (orig. 1977)