

## リクールにおける反省哲学と解釈学

岩田文昭

ポール・リクールは自らの解釈学を近世の反省哲学の展開上に位置づけている。リクールの解釈学が反省哲学から由来したことは、彼の解釈学の基本的性格を規定している。したがってリクールの解釈学が最終目標として追及している存在論の性格を理解する上においても、彼の解釈学が前提としている反省哲学の内容を明確にすることが不可欠である。以下の考察は、フランスにおける反省哲学とリクールの思索との連関を説明することによって、リクールの思想の核心を浮き彫りにし、彼の解釈学がいかなる意味において独自の思索を切り拓いたかを明らかにしようとするものである。以下の考察の要点を述べるなら、まず第一章でリクールの解釈学と近世の反省哲学の一般的関係を考察した上で、伝統的な反省哲学の範型をランシェの思想に求め、反省哲学の特色を明らかにする。次に第二章で、ジャン・ナベールの反省哲学とリクールの思想との関係を論じる。ここではナベールの思索がリクールの哲学形成にさいして与えた決定的影響の内容を明らかにするとともに、ナベールとリクールの思想の間にある微妙だが重大な相違をもあわせて説明する。第三章においては、リクールの主著『過ちやすぎ人間』を取り上げ、リクールが反省哲学の影響下に構築した人間学が彼の解釈学の人間学的基盤となっていることを彼の思索の内側から明らかにする。最後に以上の考察をもとに第四章で、リクールが拓いた解釈学の独自の構造とその射程を説明したい。

## 第一章 反省哲学の伝統

リクールは反省哲学の流れに属する哲学者として、デカルト、カント、フィヒテの名を挙げるとともに、ラッシュリエなどのフランスのカント主義者に言及し、さらに自分にとって特別な思想家としてナベールの名を示す (TAGS)。リクールがこのような広範囲に及ぶ西洋の近世哲学を「反省哲学」の名で呼ぶのは、彼等の哲学の根本問題となっているのが、「自己自身の内へ還る思惟の働き」である「反省」による自己理解であると考えるからである。すなわちこれらの思想家においては認識や意志などの諸々の働きの担い手としての自己を理解することが根本問題となっており、しかも彼等の哲学には認識と倫理の統一的原理として主体を捉えようとする共通した志向があるとリクールは看取る (TAGS)。近世の反省哲学の伝統には自己の根源に還って自己のうちに統一的原理を求める基本的特徴があると見据えた上で、リクールは自らの解釈学は反省哲学に根本的変更を加えながらもこれを継承するものと主張する (DI 50-54, CI233, CI 321-325, TAGS-26)。まず始めに『フロイト論』冒頭の論述を導きにして、リクールが捉える反省哲学と解釈学との一般的関係を見定めておくことにしよう (DI 50-54)。

近世の反省哲学の伝統はデカルトから始まる。それは彼が自己の根源に究極的な原理を求めたからである。周知のように、デカルトは諸科学を基礎づけることのできる確実な一点を求めてあらゆる認識について懐疑を遂行し、「思惟する自己」を哲学の究極的原理として導いた。「思惟する自己」を究極的原理とすることは、自己定立を第一真理としたことを意味する。なぜならここにおいては、「思惟する」という行為によって同時に「思惟する自己」の存在が定立されているからである。つまりデカルトは知の根拠を求めて自己の根源へと還ってゆき、自らを定立する自己定立を哲学の第一真理としたのである。リクールはこの真理を次のように敷衍して説明する。『われあり、われ思う』。つまり存在するとは、私にとってそれは思惟することである。私が思惟する限りに於いて、私は存在するのである」

(DI 50)。デカルトにとって第一真理は、直接的意識の明証性において捉えられるものであった。ところがリクールによれば、この真理は疑いのような真理だが同時に空虚な真理である。この真理においては「われ」が間違いなく「ある」ことは確かであるものの、「われ」がなんであるかを十全には示していない。もし反省が自己を直接的意識の明証性において捉える無媒介の直観のごときものであるならば、反省哲学は抽象的にならざるをえない。「われ」は直接的には理解されない感情・欲望といった感性的次元まで含めて捉えられなければならない。ここからリクールは、「われ」がなんであるかを具体的に捉えるためには、「われ」を客観化する表象・行為・作品・制度・建造物など——一般にシーニエ (signe) と総称されるもの——を媒介にする必要があると主張する。「反省哲学は直接性の哲学の逆である。『われあり、われ思う』というこの第一真理は、打ちかち難い真理であるがそれと同じだけ抽象的で空虚なものである。この真理は、それを客観化する表象・行為・作品・制度・建造物などによって『媒介される』ことが必要である。われが自己喪失し、ついで自己発見しなければならないのは、最も広い意味における、これらの対象においてである」(DI 51)。

自己認識にシーニエの媒介が必要であるという洞察は、デルタイ以来の解釈学の流れに与する哲学者に共通するものであるといえよう。ところがリクールは反省における実践的・倫理的観点の重要性を喚起し、この点からも反省哲学は解釈学へと変貌しなければならないと主張する。リクールによれば反省哲学は認識論を中心におくべきではなく、認識論をその一部とする包括的な倫理学でなければならない。倫理を重要視する観点からリクールはフィヒテの思想を取り上げ、デカルトの第一真理である「われあり」をフィヒテの「われあり」と重ね合わせる。すなわち「フィヒテはこの第一真理を措定判断とよんだ」(DI 53) としてうえで、デカルトの「われあり」をフィヒテの措定判断のうちで最も原初的で最高である判断「われあり」の方向に展開させる。一七九四年の『知識学』によれば、措定判断としての「われあり」は次のように述べられている。「われあり、この判断においては、自我についてはまったく

言表されず、述語の場所は自我の可能的規定のために無限に空虚に残されている<sup>(1)</sup>。いうまでもなくフィヒテにおいて「無限に空虚に残されている」場所は、純粹に能動的な自我が切り拓いた場所である。そしてそれが空虚に残されているからこそ、フィヒテの実践哲学の積極的課題が生まれる。リクールによればこのことはフィヒテの反省哲学の課題が「私の具体的経験を、われあり<sup>(2)</sup>の定立と等しくすることにある」(D[ie]s)ことを意味する。フィヒテの措定判断を以上のように捉え直すことによって、リクールは自己定立である「われあり」の位置づけの決定的な変更を要求する。すなわち自己定立はもはや「与えられる」(Geben)ものではなく、「課せられる」(aufgeben)ものとならねばならない。以上のように反省はその実践的・倫理的課題を果すためにも、無媒介の直観であってはならず、「われ」の働きをそこに見いだすことのできるものによって媒介されなければならないのである。

リクールの主張する認識と倫理の二重の観点からの反省哲学と解釈学の連関はけっして解釈学の側からの独断ではない。そこで反省哲学から解釈学への移行の必然性を反省哲学の側から明らかにするために、フランスにおける反省哲学の代表であるラシュリエの思想を取り上げること<sup>(2)</sup>にしたい。あまり知られていない事実であるが、リクールの卒業論文はラシュリエの反省的方法に関するものであった<sup>(2)</sup>。つまりリクールは現象学や解釈学を本格的に研究するに先立って、ラシュリエを中心とする反省哲学の研究に取り組んでいたのである。

論文「心理学と形而上学」<sup>(3)</sup>において、ラシュリエは反省哲学の第一段階として「感覚」(Sensation)を要とする心理的事実を分析する。ラシュリエはこの分析によって、世界の中心に意識を位置づけ、意識をもとに世界を分析することを目指している<sup>(4)</sup>。ラシュリエによれば、感覚は対象の状態を開示するとともに主体の状態であるという二重の役割を担っている。一方で感覚とは対象についての感覚であり、知覚の基礎となる「感性的質」(qualité sensible)を有している。他方、自分自身の感覚という意識状態すなわち「情感」(affection)を要素としている。つまり感覚は世界を映し世界を私達に表わすとともに、主体に属し主体それ自体を私達に開示するのである。しかしこのような「感覚

的意識」(conscience sensible) だけしか存在しないのであれば、たとえそれが意識と呼ばれるにしても、それは動物にも存在する意識である。この意識はいまだ主観的印象の世界にすぎず、しかも「道德的自由」とは無縁である。この領域はまだ闇の世界にすぎない。それゆえラッシュリエはこの意識を「盲目的力」と呼ぶ(I, p. 200)。ところが人間の意識には、感覺的意識の内容に光をあて、その内容を肯定する意識がある。さまざまな科学はこの意識を前提にし、事実を分析しているにすぎない。心理学もこの光がすでに感覺的意識に広がっていることを前提にした上で、心理的事実を分析しているのである。かくしてこの光の源泉である「意識の意識」、すなわち「知的意識」(conscience intellectuelle) を探求することが必要となる。反省哲学の第二の段階は、感覺的意識の中心に「知的意識」を見いだし、それを探求することにある。そしてこのような光そのものの学を打ち立てることが形而上学の課題となる。

感覺だけの世界と感覺を知る、世界との間には明らかに質的な違いがある。感じることは個人の主観的印象にとどまるのに対して、知や認識は主観的狀態を越える。たとえば痛みに関する知、痛みの知は瞬間を越えて永続できる点で主観的狀態を越える。痛みの知は痛みの情感そのものに「予見」という形態で先行することも可能であり、「記憶」という形態で残存することも可能である。また痛みの知は他者へ伝達されうるといふ点で、個人的印象に閉じ込められず普遍性を帯びる。このような意味で知は客観的な真理であり、感覺と認識には質の違いがある。ところが知の内容自体は感覺の内容と別のものではないことに注意しなければならない。ラッシュリエは次のように知的意識とそれが認識する感覺的意識の内容との関係を述べる。「事物を認識するにはある点でその事物そのものになる必要がある、そのためにはそれ自身が事物と違ったものであってはならない」(I, p. 206)。ラッシュリエのいう事物を認識する精神の働きは、感覺的意識と実体的に異なるものでもなく、また感覺的意識の内容をその外側から照らすというものでもない。そもそも感覺的意識と実体的に異なった知的意識を想定するような思考方法は、意識を対象として捉える思考方法であり、これは心理学に属する。この思考方法では、より高い次元の意識を次々に探索する無限遡行に陥る。こ

れでは知的意識を問うことはできない。知的意識を問う形而上学は、光そのものすなわち思惟そのものの働きを捉える学でなければならぬ。それでは知的意識を知的意識たらしめている究極的要素はなにか。それは「純粹思惟」(pense pure)である。この思惟はなものにも依拠せず、自らの存在を定立し、自分自身の働きが真理であることを肯定する思惟である。この自己定立・自己肯定する精神の絶対的な働きをラシュリエは、「絶対的思惟の自分自身への反省」(I, p. 217)と呼ぶ。この反省する思惟によって悪しき無限遡行の根は絶たれ、反省哲学は諸存在の基礎と真理の基礎を一挙に見いだす。ラシュリエは「すべての真理と実在の最終的根拠は精神の絶対的自発性である」(I, p. 208)と断言する。精神のこのような自発性は物質的・物理的なものと根源的に相違したまったくの自由な行為である。というのはこの精神の働きは自分以外のいかなる原因も持っておらず、また精神が肯定する真理は物質的なものにまったく左右されない真理だからである。ラシュリエは精神が完全に自由であることを「創造」とさえ表現している。「我々は唯一の同じ行為によって、生 of 全契機を創造する」(I, p. 217)。このようにラシュリエは認識に関しても倫理的行為に関しても究極的な原理を自己の内に見いだしたのである。

純粹思惟にはなんら經驗的な要素は含まれない。ところが純粹思惟は感覺的意識に反射し、「具体的で現実的なものとして自らを産出する」(I, p. 217)とラシュリエはいう。だがはたして彼のいう「具体的で現実的なもの」とはいかなる意味であろうか。ラシュリエによれば、たんなる感覺的意識においては主観的印象でしかない事物が、精神の光に照らされてはじめて客観的に実在することが認識される。つまりここでは事物の客観的実在性はその事物の内にはなく、精神がこの事物に客観的実在性を付与し、それを精神自らが認めるという構造になっている。精神の働きは抽象的ではないとラシュリエがいうのはこの意味においてである。ラシュリエの反省哲学はけっして感性的要素を無視しているわけではない。それどころか彼は知的主体としての「われ」が感覺を介して知覚と動的に連関していることを示そうとしている。しかしあくまで「われ」を精神の根源的働きのもとで捉える点に彼の論点の主眼はある。感

覚的意識は精神の根源的働きによって照らされるといふ位置にある以上、感性的要素は「われ」に対して二次的な関係にあり、感性的要素と「われ」との十分な連関が明らかにされるとはいえない。

根源的な精神の働きが感性的要素から切り離されることによって生じる「われ」の抽象性の問題は、論文「心理学と形而上学」の中にすでに潜在的に存在していた。ところがさらにラシュリエ自身によって自由の実現の問題として「われ」の抽象性が問い直される論文が著述された。それが論文「パスカルの賭に関する覚書き」である。この論文はパスカルを論じるたんなる研究論文ではない。これはラシュリエ自身の哲学の立場を表明するものであり、彼自身の哲学からあらためて自由の実現の問題を問うたものである。<sup>(5)</sup>

ラシュリエによれば、パスカルの賭は論理的な可能性として神を選ぶか、選ばないかという二者択一の問題ではない。この賭には、「神の存在」「永遠の生」「自己愛の放棄」の三つが不可分となっている。つまり神の存在に賭けるとは、自己の生き方として、自己愛を絶ち永遠の淨福にふさわしい生を選ぶ「実践的肯定」をなすことを意味する。

この賭は人間に課せられている。というのは、自由が現実のものとなっておらず理念にとどまっていることに對して人間は実践的応答をしなければならないからである。すでに述べてきたように、論文「心理学と形而上学」においては、人間の精神の根源的な働きは感性的要素から切り離された、絶対的な自由として捉えられていた。ところがこのパスカル論においてラシュリエは、これは理念上の自由であり、精神が現実にくるときには形相と質料との間に「調和」がなく、ほとんど「矛盾」ともいえる「不一致」があると論ずるにいたる。ラシュリエは人間の精神の理念と現実のギャップを次のように述べている。「かくして理性と自由は明らかに現状の意識から溢れ出る。私達のうちにある理性と自由は、未確定の部分がある精神的生の觀念、つまりなかなば空虚な精神的生の枠組みである。そしてこの精神的生はこの世では全く不完全にしか実現されない。もし意識の感性的要素がすべて消失し、知的行為の質料がその形相に釣り合う別の世があるなら、精神的生はそこにおいてはるかにうまく実現されるであらう」(II, p. 54)。ラシ

ユリエは論文「心理学と形而上学」における反省哲学の構造を見直さなければならぬことを認めているといえよう。しかしながらラシュリエの表立った議論においては反省哲学のあるべき方向が示唆されているにすぎず、感性的要素と内的な連関を有する具体的な反省哲学の構築は課題として残されたままとなっている。

以上みてきたように、ラシュリエの反省哲学はもともと「われ」を純粹な精神において捉え、それによって認識と倫理とを統一する根源的場を開こうとしていた。ここにおいては「われ」はそれ自体で明証的な自己意識に立脚しており、反省哲学はいわば自己自身に透明な次元に根拠をおいていた。しかしこのような「われ」は光によって照らされる感性的要素とはいまだ外的な関係を結んでいるといわざるをえなかった。このことは認識論的問題が議論の中心におかれていたときには潜在的であったものの、人間の自由の実現という実践的・倫理的問題が中心となったときに顕在化せざるをえなかったのである。ラシュリエは自身の思考を展開させる過程において反省哲学の問題点をあらわにしたのである。ラシュリエの課題はラシュリエのみの個人的な課題ではなく、反省哲学自体の性格が転換しなければならぬことを意味していると思われる。人間の具体的な「われ」を自由が実現する感性的要素の次元で捉えるような哲学が要求されるのである。そのような要求に応じる思索を展開し、反省哲学と解釈学とを橋渡しをした思想家が次に論じるナベールである。

## 第二章 ナベールとリクール

リクルールの解釈学形成に決定的な役割を果たしたのはナベールの反省哲学である。リクールはナベールの反省哲学をデカルト以来の反省哲学の伝統の限界として位置づけるとともに、ナベールの反省哲学を自分自身の思索の中へと取り込んでいる。つまりリクールは近世の反省哲学の伝統をいわばナベールという視点を通して受けとったのである。<sup>(6)</sup>リクルールの解釈学形成においてナベールの思想が重要であったことを指摘してきた研究者は少なからずいる。<sup>(7)</sup>本章で

はこれらの研究をさらに一歩進めて、ナベールとリクールの思索に違いがあること、またその違いが含む意味までも考察していきたい。まずリクールはいかなる点においてナベールの反省哲学を継承したかを明らかにし(Ⅰ)、つぎにその考察を踏まえたくえでナベールとリクールの思想の根底に存する相違点を探求していくことにする(Ⅱ)。

(Ⅰ)

ナベールは論文「反省哲学」の中で反省哲学を次のように定義する。「反省とはなによりも主体それ自身を構成するものであり、そしてまたその主体の働きに内在する精神活動の法則・規則を全領域で取り戻すこと」である。そしてナベールはこのように定義された反省哲学に共通する本質的要素として「行為の根源的なイニシアティヴ」(Initiative radicale de l'acte)を指摘する。すなわちいつでもどこでも「決意」によって生の自発性の流れを中断し行為を更新することのできる「行為の根源的なイニシアティヴ」が精神にあり、このような行為の根源性に基ついて精神の働きを自らにあらわにしていくことができるのである。以上のような定義はラシュリエらの近世の反省哲学をナベールが定義し直したものであり、ナベール自身の反省的分析の積極的意義をいまだ十分に示してはいない。反省的分析がその方法の豊かさを発揮するのは、ナベールによればシーニュを媒介にすることによってである。シーニュの媒介を反省哲学の中心に据えることによって、ナベールは「われ」を感情や欲求という感性的次元において捉えようとするのである。

反省哲学の伝統の中で、シーニュに関する理論を組織だてた最初の思想家はメーヌ・ド・ピランである。ピランは反省哲学の立場からシーニュ理論を提示したのであり、ピランの思想がナベールの反省哲学の重要なモデルの一つとなった。そこで反省哲学におけるシーニュの役割を明確にするためにピランの思想を顧みておくことにする。

ピランは認識の根拠を主体の働きが働き自身を直接に覚知する「原初的事実」(Le fait primitif)に求める。すなわ

ちこの原初的事実に経験の条件を探り、諸科学に基礎を与えようとするのである。ピランは原初的事実の中から原因・実体・力・自由・必然性といった諸観念を抽出する。「反省的観念」(Irtée reflexive)と名づけられるこれらの観念は、自己意識を成り立たしめている原初的事実の諸要素をさまざまな角度から取り出すことで得られる観念であり、外的な印象から抽出される「一般の観念」とは区別される。一般の観念は印象の中から任意の要素を分離し、その要素を不完全に一般化することで得られる観念であり、この観念には普遍性も実在性もない。普遍性と実在性は自己意識に根拠を有する反省的観念のみ認められるのであり、知覚や感覚などの表象さらには外的世界も反省的観念によってはじめて基礎づけられるのである。この基礎づけがピランにおいて成功したか否かはここでは問題ではない。重要なのは、これら反省的観念を表現するシーニュが設立された点にある。反省的観念を表現するシーニュは一般の観念を表現するシーニュとは区別される。反省的観念を表現するシーニュは意志的シーニュあるいは知的シーニュと呼ばれ、これがピランの哲学の中において本来のシーニュの位置を占めている。意志的シーニュも一般の観念を表現するシーニュと同様にたしかに感性的な要素を含んでいる。しかし意志的シーニュは外的な印象に左右されず、あくまで意志的な精神の働きに従い、精神の働きのみを開示する。この意味で意志的シーニュは「感性化された意志作用」と呼ばれる<sup>(9)</sup>。精神の働きをたんに外的に受動的に表現するのが意志的シーニュではない。シーニュを意志的に使用することは、シーニュを使用する精神をそのシーニュに結びつけていた原初の行為へと立ち還らせる。すなわちシーニュを使用することによって、「かつてなされた抽出・結合の(行為そのものに精神が回帰する<sup>(10)</sup>)」のである。ピランのシーニュ理論の核心は、シーニュと精神の行為とを密接にむすびつけ、意識の構成要素を開示するシーニュの積極的な働きを捉えた点にある。ピランのこのようなシーニュ理論によって「われ」を内的で純粹な領域に封じ込めたい新たな反省哲学——ピラン自身がそのような反省哲学を体系的に構築したのではないにしろ——へと展開する萌芽があったといえよう。

ナベールはシーニユを媒介させることで「われ」の領域を感性的次元にまで拡張していく。このことを彼は現象学の分析と対比させて説明する。いうまでもなく『イデーニー』を中心としたフッサールの超越論的現象学は、対象の存在を素朴に信じる自然的態度に伴う存在定立すべてについて判断停止をおこなう。そしてこういった現象学的還元あとに残る直接明証的な根源的現象である超越論的意識の領域に目を向け、超越論的意味付与に意味の根拠をもとめる。このような超越論的現象学は、透明な意識において世界を基礎づける反省哲学における認識論の一面を徹底させ完成させたものといえる。リクールのいうようにこの点で「現象学は反省哲学であり続けている」(TASB)のである。ところがナベールはこのような現象学的分析では、現実的な生の次元における意識の行為が捉えられていないと批判する。超越論的現象学では現象学的還元をおこなうことにより、現実世界において実現される意味とその意味にもともと結び付いていた主体の行為との関係がゆるめられる。この結果、現象学的分析の注意は「原初の行為から切り離された意味」<sup>(11)</sup>へと向かい、超越論的主観性が純粹な「まなざし」(regard)の中に出現することになる。ナベールはこのように現象学を批判しながら、反省的分析は具体的な意識の行為を自己化すると述べる。すなわち反省的分析は、「時間・空間・言語・歴史になんらかの形で結びついた仕方で実現された意味の側から、精神的内面性を獲得すること」<sup>(12)</sup>を目指すのである。要するに、ナベールの考える反省的分析とは、さまざまな時間・空間で展開された精神の働きを、その意味が付与されているシーニユを介して、取り戻そうとする試みなのである。

さて仮にナベールの反省哲学の意図が以上で述べてきたことにつきるのであれば、反省哲学とリクールの解釈学の関係においてナベールの反省哲学は必ずしも重大な位置を占めるとはいえないであろう。なぜならナベールの批判が該当する現象学は現象学運動の中のごく限られた一部であり、現象学運動の方は次第に透明な意識の領域にとどまらず、身体や歴史というより広大な領域を射程にいれるようになったからである。リクールも論じているようにフッサールの現象学は解釈学的現象学の前提となっており、しかもフッサールが遂行していった現象学そのものが解釈学的

現象学を要求しており、その意味で解釈学的現象学の可能性をはらんでいるのである<sup>(13)</sup>。したがって以上の局面に限るならば、ナベールの反省哲学の役割を顧みることなく、近世の反省哲学を徹底させたフッサールの現象学を批判的に継承したものとしてリクールの解釈学を位置づけることもある程度まで可能となる。しかしリクールはナベールからシーニユを媒介にして自己を取り戻すことをつかみとったのであり、現象学からではないといわざるをえない。ナベールの思想でのシーニユの役割は「根源的肯定」(affirmation originnaire)の思想と一対となっており、この思想がリクールが探求していく「われあり」の意味、「存在」の意味に決定的な影響を与えているからである (cf. HV20, HV317-360)。ナベールが一貫して追求してきた「根源的肯定」とはなにかを彼の著作『倫理学原理』の論述から明らかにしていくことにしよう<sup>(14)</sup>。

根源的肯定とは「われあり」の中に表現されている肯定であり、「われ」が自己の存在について持っている意識の基礎にある肯定である。したがって根源的肯定の思想においては、自己意識が根源としてあるのではなく、自己意識は根源的肯定によって条件づけられている。一般的な表現を用いれば根源的肯定とは「自己意識の原理」といえよう。ところが根源的肯定は自己意識の行為を離れて、それ自体で自足するものではない。根源的肯定は自己意識の中においてのみ肯定される。それゆえ意識とその原理は「相互内在的關係」(interiorité réciproque)をなしている。もし主体の行為である「われあり」とこの行為を基礎づけている根源的肯定を分離して捉えるならば、両者の間にある「相互性」を誤解することになる。このことから「われあり」から切り離された「存在」についてそれ自体を論じることが拒否するというナベールの存在論への基本的な立場が導かれる<sup>(15)</sup>。

根源的肯定はナベールの思想の根幹をなすものであり、ナベールはさまざまな角度からこれを論じている。「倫理学」(ethique)の著作である『倫理学原理』の前半でナベールが論じたのは、「過ち」(faute)などの人生の否定的経験とそれらが引き起こす否定的感情である。いわば否定的な意味での道徳的経験・感情の分析を基にして、根源的肯定

の思想は導入されたのである。リクールは『過ちやすぎ人間』の序文で、このような「過ち」の経験から根源的肯定へと至る道程について、ナベールの思想から啓発を受けたとわざわざ表明している (HFI5-16)。そこで「過ち」との関係を中心に、根源的肯定についてももう少し詳しく論じることにしてみよう。

反省哲学は思弁的な概念から始まるのではなく、反省に先立つ経験・感情から始まる。経験・感情は反省のための素材を含んでおり、それが反省を促すのである。リクールはナベールの反省哲学の立場を次のようにまとめている。

「反省哲学は根本的な出発点を求めない。反省哲学はすでに始まっている、しかしそれは感情の様態においてである。すべてがすでに経験されている、しかし理解するためにすべてが残されている。ナベールの巧みな言い回しを借りれば、明晰に厳密に『取り戻す』(ressaisir)のためにすべてが残されているのである<sup>(16)</sup>」。ところが無数にある経験・感情のなかでも「過ち」のような否定的なものから出発するのは、それが「存在」と特殊な関係をもっているからである。

「過ち」は自己自身に関する根本的な「不満」(insatisfaction)、「われ」がそうであることを望んでいる「存在」に関わる「不満」に結びついている。この不満はあるべき「存在」そのものを示しはしないが、そのような「存在」と現実の「われ」とを分け隔てている箇のごときものを開示する。つまり「過ち」という否定的経験は「非存在」(non-etre)の暗い経験に通じており、いわば「存在」の深みに逆向きの仕方で参与しているのである。それゆえ「過ち」についての反省は、より根源的な肯定的経験が可能であることを「われ」に示すことができる。そもそも根源的な原理への関係がないのであれば、これらの経験・感情において現われる否定的経験が、否定的なものとして判断されたり感じられたりすることもないといえよう。したがって否定的経験についての反省が、根源的肯定についての意識を取り戻すことと重なるのである。このように否定的経験をもとにして導入された根源的肯定が、意識の根源にあって「意識の再生<sup>(17)</sup>」を可能にする原理となる。ただし根源的肯定とは人間には直接に到達することはできない原理である。それは意識を新たな次元へと導き、自己の再生を保証する「確信」(certitude)として人間に現われる。ナベールによ

れば、この「確信」には深い感情が伴われ、自己固有の利害を離れ、他者とより深く結びつき、この世界のすべてのものへと関心を向けさせるのである。<sup>(18)</sup>

以上のようなナベールの根源的肯定の思想の中に、リクールは正当な「存在」理解を見て取った。そしてリクールは彼自身の「存在」への探求の根幹に根源的肯定の思想を取り入れたのである。ナベールと同様リクールにとっても「存在」とは否定的経験のさらに深いところにある「肯定」であり、人間を実存せしめる生き生きとした働きである。リクールは「存在」の意味を人間の否定的経験との関係において次のように述べている。「存在の概念は、否定的なもの、否定的経験の圧迫のもとで、私達を取り戻さなければならぬものである。この存在は形式ではなくむしろ行為である、つまり私達は、実存する力であり実存せしめる力である、生き生きした肯定を取り戻さなければならないのである」(HV 360)。

根源的肯定の思想はシーニュによる自己理解と密接に関連している。ナベールのいうシーニュによる自己理解は、自己意識の根底にある根源的肯定、そうあらねばならないという意味での真の「存在」の獲得を目指す。ナベールはピランのシーニュの理論をも倫理的な領域に拡張し、捉え直さねばならないと次のように述べている。「メーヌ・ド・ピランがシーニュについて述べたこと、すなわち意識に意識の構成力を開示する行為について述べたことを、同じく諸価値についても言及する必要がある<sup>(19)</sup>」。もちろんリクールも根源的肯定の思想とシーニュによる自己理解を一对のものとして受けとっている。<sup>(20)</sup> 根源的肯定の影響は、自己理解を目指すリクールの解釈学全体に及ぶのである。リクール研究者ヴァン・レイヴェンがいうように、「リクールの思索におけるキータム『根源的肯定』がそこから由来している哲学者、ジャン・ナベールの影響をどれほど評価してもし過ぎることはない<sup>(21)</sup>」。

## (II)

とは言えリクールはナベールと完全に同じ基盤に立って思索しているわけではない。リクール自身が取り上げている幾つかの問題にはここでは立ち入ることはせず、<sup>(22)</sup>彼等の思想の根幹をなすものでありながら、しかも異なっている一点に絞ってその違いを以下において明らかにしたい。彼等の思想の根幹にある違いは、精神の行為とシーニュのいづれにイニシアティヴがあると考えているか、という点に発している。本章(一)の冒頭で述べたようにナベールの反省哲学は意志的行為の根源性を認めるところから出発している。したがってシーニュは主体の働きを補うという役割を果たすにすぎない。ところがリクールはシーニュの方にイニシアティヴを明確に認める。リクールの思索とナベールをも含めた反省哲学との分水嶺をここに指摘することができる。

ナベールとリクールの立場の違いは、リクールの『意志の哲学』の第一巻『意志的なものと非意志的なもの』にすでに見て取ることができる。『意志的なものと非意志的なもの』については、先にふれた論文「反省哲学」でナベール自身が取り上げ、これを反省哲学に属する著作として認めている。リクールのこの著作は、人間において「意志的なもの」が「非意志的なもの」にいかにか根を下ろしているかを示しており、確かにナベールのいうように、反省的方法によって身体の厚みを取り戻し身体を自己化することを試みたという側面をもっている。ところがこの著作でリクールは「意志的なもの」と「非意志的なもの」との相互性を詳細に記述することで、人間の意志の自由が「創造的」なものでないことを明らかにしている。この著作での人間の意志の性格を明確にするために、「運動」という意志的行為の一局面について論じておくことにしよう。

運動においては、身体が運動を可能にする能力として、意志的行為に従わなければならない。身体は非意志的なものであるが、身体を欠けば意志による運動そのものが成立しないからである。ところが身体はしばしば抵抗として意志的行為に逆らい、意志の支配から逃げ出す。つまり運動という意志的行為を可能にする身体がまた運動の妨げともなる。この場合、身体への意志の支配を取り戻すためには、改めて意志の側からの働きを必要とする。このことは

「意志的なもの」のただ中に「非意志的なもの」の受動性が現出し、意志の自由はこの受動性に対してせいぜい「従属的独立」あるいは「受容的イニシアティブ」を持つのにすぎないことを意味している。リクールはこのように「意志的なもの」と「非意志的なもの」との相互性を「決意」「同意」といった局面でも詳細に記述し、最終的に「意志することは創造することではない」(VI 46)と結論づけるのである。

以上のようにこの著作でリクールの描き出す意志的行為はナベールとは違って根源的イニシアティブを有してない。<sup>(23)</sup>ここでさらに注目すべきことは、リクールは「言語」の力に関しずでにこの著作で明確な態度を表わしている点である。リクールは「同意」という意志的行為の局面において意志を越えた「言語」の積極的力について言及し、そして詩の力がイニシアティブを握りながら意志的行為を助けると述べている。「(詩的な働きである)賞賛は助けとなる、なぜならそれは意志を越えているからである。詩の魅惑が私を私自身から解放し私を純化する。意志による同意と歌による賞賛の循環の中で、イニシアティブは歌にある」(VI 48)。たとえ著作の表立ったテーマにしなかったにしても、リクールは言語の根源的な力を最初から見据えていた。リクールが解釈学固有の領域において、シューニユ・象徴・テキストなどを探求するのは、言語の持つ力への信頼が彼を駆り立てるからにはかならない。リクールは象徴の問題に触れながら、言語への信頼を次のように語っている。「結局、この期待に暗黙の内に含まれているのは、言語への信頼である。つまり象徴の担い手である言語は、人間によって語られるのでなく、むしろ人間に対して語られるものであり、人間は言語の中でつまり『全ての人を照らすために世に来た』ロゴスの光の中で生まれているという信念である。この期待、この信頼、この信念こそが、象徴研究に独特の重要性を与えているのである。実のところ、まさにこれこそが私の全研究の原動力になっていると私はいわねばならない」(DI 38)。もちろんリクールは主体の働きを無視してはいない。言語の根源的な力も、主体の具体的な働きと連関しなければ無意味なものとなってしまう。またいうまでもなくリクールは言語の力を盲目的に信頼しているわけではない。言語が存在のありかたを隠

蔽するという側面にも十分に批判の目を向けている。しかしながらそのような隠蔽する側面を踏まえながら、さらに一歩進めて言語が存在を表現する力を信頼し、それを受けとる人が根源的な存在の地へと導かれることに賭けていくのである。象徴についての一文はこのことに対するリクールの態度をよく示している。「私は、私が象徴的思考の指標に従えば、人間ならびに、人間の存在とあらゆる存在者の存在との絆をよりよく理解するであろう、ということに私は賭けるのである」(SM 380)。およそ表現する力、言語の力に原理的・究極的に依拠することなしには、解釈学の立場は成立することができない。これがリクールの哲学的原理的立脚点なのである。

ナベールとリクールのこのような違いが、精緻な解釈学の理論を構築するか否かへの問題と繋がっている。確かにナベールはその著作の至るところで、反省哲学というよりむしろ解釈学ではないかと思ふような発言をしている。リクール自身が論文「ジャン・ナベールにおける行為とシーニュ」<sup>(24)</sup>においてそのような箇所をいくつか指摘している。ここでは『倫理学原理』の一文を引用しておこう。「感性界全体と、私達と関係のある全存在とが解説すべきテクストのようなものとして私達にしばしば現われるのである」<sup>(25)</sup>。さらにその上、ナベールは実際に解釈学という言葉を用いるに至っている。ナベールは『倫理学原理』以降その思索の内容を深め、晩年に反省哲学の立場から神を問題とした。そしてこの問題に関する遺稿にリクールの序文が添えられ『神への欲望』と題されて出版された。解釈学という表現はこの著作の中で「証言の形而上学と絶対の解釈学」として登場する。ナベールの「解釈学」では「神的なもの」の理解に関して、反省と歴史的出来事の解釈を「相補的」に行うことが提案されている。ナベールが主体とシーニュとの間に「相補性」(complémentarité)の関係を認めていたことは明らかである。しかしそれでもただか「相補性」の關係にすぎず、リクールのようにシーニュ理論を展開することはなかった。それが未展開のままに終わった理由は、ナベールが主体の働きからシーニュの問題にアプローチするという立場を保持し続けていたことに求めることができるであろう。ナベールは「行為の根源的なイニシアティヴ」という、反省哲学を成り立たしめる精神の行為のもつ意

義を重要視したため、主体の働きからいったんシーニュを離し、シーニュの意義をそれ自体で説明することがなかったのである。

リクールはそうではない。リクールの論文「啓示の観念の解釈学」に、イニシアティヴに関するナベールとリクールとの違いを見て取ることができる。この論文の中で、リクールはナベールの「証言の形而上学と絶対の解釈学」についての一文を引用した後でわざわざ次のような注釈をつける。「私に関していえば、私はこの相補性が相互的な(Reciproque)関係になっていないことを強調しておこう、なぜならそれはどイニシアティヴが歴史の証言の側にあるからである」(HR53)。この注釈には、二人を分かつかつ微妙だが決定的な違いが明確に現われている。リクールは人間の行為より言語の側、シーニュの側にイニシアティヴを認めているのである。リクールのこのような決然とした思想上の態度決定と比すれば、精神の「行為の根源的なイニシアティヴ」から出発したナベールの立場には、いまだ主体中心主義に結びつく残滓のごときものがあるといわざるをえない。リクールは存在を表現するシーニュの力を信頼し、シーニュを受けとる人が根源的な存在の地へと導かれることに賭ける。このことによりリクールは自己の内に基礎づけの原理を求める主体中心主義と完全に訣別し、シーニュを媒介にして自己を具体的に捉えるという解釈学の道を進んでいくのである。

### 第三章 『過ちやすき人間』の人間学

リクールは『過ちやすき人間』がナベールの思想に直接に依拠したものであることをその冒頭で明言している。「私はジャン・ナベール氏の著作への恩義を申し述べたい、彼の著作の中に私は反省のモデルを見いだしたのである」(HR15)。「シーニュを媒介にした自己理解」と「根源的肯定」というナベールの思想がリクールの思想の内に組み込まれ、『過ちやすき人間』として結実したのである。この章では、『過ちやすき人間』の論述から、「反省と解釈

の関係についてのリクルールの定式の内容を明らかにし、リクルール解釈学の成立の核心を説明していき<sup>(27)</sup>たい。

リクルールは反省と解釈との連関を次のように定式化し、この定式に基づき象徴や作品などのシーニュの問題を論じる解釈学へと進んでいる。「反省とは、われわれの、『実存の努力』(effort pour exister)と、『存在の欲望』(desir d'être)とを自己化 (appropriation) することであり、それはこれらの努力と欲望とを証する諸作品を通してなされるのである」(二重括弧は筆者による) (DI 54. 同じような定式が CI 21, CI 159, CI 260, CI 262, CI 335 にも見いだされる)。この定式が示している反省と解釈との関係は、『過ちやすぎ人間』で構築された人間学にその基盤をもっている。まず定式にある「実存の努力」と「存在の欲望」とは何であるかを説明し、次にそれらとシーニュとの関係を探っていくことにしよう。

最初に「実存の努力」と「存在の欲望」を『過ちやすぎ人間』の「存在論的感情」に関する論述から明らかにしたい。人間には一時的・部分的・有限である休息や完成を目指す感情があるが、それは快・不快の原則に基づく生命的感情である。ところがこの生命的感情だけが人間の感情ではない。それを打ち破り侵犯する感情が人間にある。それは有限な「快」を求める感情ではなく、永続的で全体的な「幸福」を目指す感情である。この感情は個別的なベースクティブを越え、いわば理性が要求する「全体性」や「無制約性」を求めるのである。「精神的感情」あるいは一般的に「存在論的感情」(HE115)と呼ばれてきたこの感情を、リクルールは「根源的肯定」が内面化されたものであると捉えるのである (HE152-153)。

リクルールは「存在」を観想的ではなく、行為の基盤となるものとして実践的に捉える。第二章で述べたように、根源的肯定の思想は倫理的な性格を有しており、根源的肯定が内面化されたものである存在論的感情は自己の直接的利害から離れた道徳的感情として現われる。リクルールはこのことを二つの観点から説明している (HE119)。第一に存在論的感情は「われわれ」(Nous)への、すなわち人間的な次元への個々の人間による参与の感情として開示される。

第二にこの感情は「イデア」への参与の感情として表われる。ただし「われわれ」への参与と「イデア」への参与とは、別々のものに参与することを意味するのではない。自己と他者に共通した理想をもとめるとき、両者は分かち難く結ばれている。どんな経済・政治・文化においても「全体的」な要求を満たすようなことはできないという感情があることは、この存在論的感情を間接的に証示するものであるといえよう。生命的感情を越えて、他者に開かれた理想を求めるこの無限の感情があるがゆえに、人間は有限な環境世界を越えた要求をなすのである。

多くの哲学者が存在論的感情をさまざまな角度から捉えてきた。リクールはなかでもプラトンの「エロス」とスピノザの「努力」(コナトゥス)に注意を向ける。というのはこれらの概念は「存在」の根源的な力を各々の仕方で見えようとしており、人間がこのような「存在」を所有していないがゆえに「存在」を求めるものであることを動的に表現しているからである。「存在の欲望」と「実存の努力」とは、実はプラトンの「エロス」とスピノザの「努力」を各々リクール流に表現し直した言葉にほかならない。

プラトンのエロスは、存在に対しての二重の構造を表わす存在論的感情であるとリクールは考える。一方でこの感情は存在へと向かう感情、あるべき存在に向かわねばならないという使命感として現われる。ところが他方で、この感情は存在に帰属しているという感情でもある。すなわちそこから由来してきたという起源・根源に関する感情なのである。使命の感情であるとともに起源への感情であるという、二重の構造をリクールは次のように表現する。「存在へと向かうエロスは、またその起源として存在を思い起こさせるものである」(HF118)。リクールがプラトンのエロスを「存在の欲望」と呼ぶのは、このような二重の意味においてである。

リクールはスピノザの思想に深い意味を認める<sup>(28)</sup>。スピノザが『エチカ』において論じた「知的愛」も「存在論的感情」であるといえよう(HF122)。しかしリクールはスピノザにおいてはもろもろの感情の分析ではなく、「努力」の方に着目する。スピノザの「努力」は人間の行為を根本的に規定する根拠であり、「努力」を根拠にあらゆる感情は

生じる。ここで重要なのは、「努力」には自己の存在を除去するものはまったく含まれておらず、そこには自己の存在を定立する力そのものが捉えられていることである。この点にリクールは根源的肯定に通じる面を見だし、根源的肯定を理解するにはスピノザの「努力」の意味を汲み取らなければならないとする (HITSJ)。

プラトンの「エロス」とスピノザの「努力」から由来した「存在の欲望」と「実存の努力」の意味は、この二つを重ね合わせることでより明確となる。この二つを一緒に理解することの必要性をリクールは『過ちやすぎ人間』以降の幾つかの論文で強調する (CI 24-25, CI 167, CI 323-325, CI 336, CI 442, DI 53)。スピノザの「努力」は人間の「われあり」の根拠となる肯定である。しかしながら個々の人間においては、この肯定が完全に自己のものとなっているわけではない。人間は真に「あること」から様々な仕方で疎外されているので、それは再獲得され復興されなければならない課題となっている。このような観点から、『エチカ』を根源的肯定の再獲得の過程を論じたものとして読み解くことができる。『エチカ』、それは隷従の状態から至福へと至るその全過程におけるわれわれの実存の努力の自己化である (CI 335)。プラトンのエロスも、根源的肯定が人間の内に感じられながらも、それを完全に所有していないことを表わしている。「存在の欲望」が存在を求めめるのは、根源的肯定の獲得をめざしながらも、そこに到達していないからであり、つまり不足しているがゆえに追い求めるのである。以上のように理解する場合、「存在の欲望」と「実存の努力」はいずれも真に「あること」を求めつつも、いまだ完全な充足にいたっていない人間の同一の状況を表現しているといえる。「存在の欲望」と「実存の努力」を自己化するとは、人間の内に働きながらもいまだ完全に所有されていない根源的肯定の獲得を目指すことにほかならない。

以上で明らかにした「存在の欲望」と「実存の努力」の内容が『フロイト論』以降のリクール解釈学の人間学的前提となっている。ところが「存在の欲望」と「実存の努力」は解釈学のたんなる前提ではない。「実存の努力」と「存在の欲望」を自己化するために、シーニユを媒介にしなければならない必然性をも『過ちやすぎ人間』の論述そのも

の内に指摘することができる。

シーニユを媒介することが必要であるというリクールの主張は、まず第一に感情の一般的特色に関する論述(HF99-100)に認めることができる。リクールは感情の一般的特色を認識と対比させながら、その特性を「志向性」(intentionality)と「内密性」(intimite)として述べている。感情は何ものかについて、感情であり、感情にも認識と同じく世界・事物などへの「志向性」がある。愛や憎しみは、愛すべきもの、憎むべきものという「何ものか」についての性質を指示しながらも、そこで自己が「内的に触発される」あり方を開示する。リクールが「内密性」と名づけたのは自己を内的に触発する感情の特性である。感情と認識とは志向性を持つ点では同じであっても、世界や事物への関わり方が異なっている。認識は対象を外側に定立するので、そこには主体と客体との間に根本的な分裂が生じる。つまり認識においては対象が主体から分離し、主体に対立するという関係が成り立っている。しかし感情にはこのような主体と客体の対立は成立しない。そこには事物や世界に帰属し内在するともいえるべき関係がある。認識において分離された事物や世界を感情は内面化している。感情が自己と世界との間にもたらず関係はあらゆる主客の二元性よりも深く内密である。このように感情においては、自己と世界との「志向性」と「内密性」という二重の関係が感じられている。しかしこの二重の関係をそれ自体において直接に捉えることはできない(HF100)。それは二重の方向を相照らす間接的な仕方、すなわち一方で認識によって客体化されている世界・事物への感情の「志向」を対照しつつ、同時にそれを「内面化」する運動を捉えなければならない。

リクールのいうように日常的な言語が主体・客体の区別・対立に基づいて構築されている面があることは否めない(HF101, HF105)。しかし主体・客体の対立を維持しない感情も、言語と絶縁された、ロゴスの光の届かない暗闇にあるのではない。感情が志向性を持つ以上、志向されたものの側から感情を秩序づけ、感情をまったくの混乱の闇から引き出すことができる。このことは志向されているものが感情を「暗号」あるいは「シーニユ」として表現して

いることを意味する。或る事物について或る感情をもつ場合に、この事物は「自己の内密性の暗号・シーニュ」(HF10)となる。つまりこの事物は「シーニュ」として、認識によって客体化されている世界・事物への感情の「志向」を表現しつつ、それを「内面化」する運動を間接的に、逆説的な仕方でも示しているのである。『過ちやすぎ人間』におけるリクルールの言語理論は十年を経た後に彼自身が展開する言語理論に比べると十分に整備されているとはいえない。しかしこの時期においてすでにリクルールが、感情を直接に捉えることができなことを明確に認めるだけでなく、シーニュを解釈することによって感情を理解し反省することができる」と述べていたことは注目に値する。このことは『過ちやすぎ人間』で構築された人間学とリクルール解釈学の深い結びつきを物語っているといえよう。

『過ちやすぎ人間』の論述からシーニュを必要とする理由をもう一つ指摘することができる。存在論的感情の特殊性がシーニュを要求するのである。すでに述べたように、存在論的感情は「幸福」を目指すものである。幸福は有限な感情の目的である「快」とは異なり、人間が幸福そのものを直接に所有することはない。幸福を目指す感情は、幸福へと向かっていることへの喜びを持つにすぎない。すると幸福は幸福を目指す感情に直接に自らを現わすものではなく、間接的に自らを示すにとどまる。ここからリクルールは、幸福は「シーニュ」としてのみ現われると主張する。

「私は幸福へと私を差し向けるシーニュを受けとる。これは特権的経験であり、貴重な瞬間であり、そこにおいて私はよき方向にあるという確信を受けとるのである」(HF85, cf. HF120)。

存在論的感情が目指す幸福はシーニュとしてのみ開示される。そのため存在論的感情を理解するには、当然シーニュを媒介しなければならない。いうまでもなく存在論的感情を反省することは、感じられていながらも所有されていない根源的肯定を獲得することを目的としている。すると反省はシーニュの解釈を二重に要求していることになる。シーニュの解釈の必要性を感情一般の観点からのみ考えてはならない。もし「存在論的感情」の特殊性を考慮にいれないならば、それはリクルールが批判するように、「人間の欲望の存在論的使命の忘却と隠蔽」(HF110)をなすことに

なる。『過ちやすぎ人間』で展開された反省哲学は、感情一般の特色のみならず存在論的感情の特殊性ゆえに、解釈学に変貌を遂げねばならなかったのである。

さて以上、『過ちやすぎ人間』の側から明らかにしてきた反省哲学と解釈学との関係は、リクールの解釈学の特徴に新たな光をあてることになる。リクールは『フロイト論』で解釈学の方法を練り上げ、『過ちやすぎ人間』において論述した感情の特性を新たな仕方でも豊かに捉えようと試みている(DI 37-503)。これはフロイトを研究したことによって得た成果を過去の自分の著作の問題に応用したのではない。リクール自身の問題意識からすれば、ナベールの影響下で考察した問題を精緻な理論によって彫琢し直し、現代の思想状況に対応することを試みた著作が『フロイト論』なのである。リクールは自分をフロイトへと導いたのは、ナベールであると次のように明言している。「私はナベールにおいて、『存在の欲望』と『欲望がそこで自らを表現し、投企し、表明しているシーニュ』との最も引き締まった定式に出会った。ナベールにならって、理解することは自己理解と不可分であり、象徴世界は自己解明の領域であると、私は断固主張する。……私のこの哲学的作業仮説は、フロイトを読むことから生じたのではないことをはっきりとさせておこう。そうではなくフロイトを読むにいたったのは、この仮説に問を投げかけるものとしてそれに出会ったからである」(二重括弧は筆者)(CI 188)。『フロイト論』はフロイトの精神分析の理論に検討を加えて、シーニュを解釈することと自己理解とがいかに結びつくかを解明した著作であるが、この著作にはシーニュを介して根源的肯定を自己化する狙いが込められているのである。

#### 第四章 リクール解釈学の射程

『フロイト論』以降のリクールの関心は、もっぱら解釈学の可能性・有効性を確定することにあり、シーニュや言語がいかにして世界や人間を語るかということを探求の中心においた。<sup>(29)</sup> シーニュや言語の条件を探求する解釈学の道

程をリクールは「遠い道」であると認める（CI 10-28）。言語の意味論的次元における対立を踏まえた上で、それを自己理解を試みる反省の次元で統合し、最後に存在論に到達する迂遠な道であるゆえに「遠い道」と称したのである。リクールは解釈の方法論の問題に取り組み、「遠い道」を歩んでいった。ここで重要なのは、「遠い道」を歩むことを可能にする根本的な前提である。シーニュや言語がなにもまして自己理解への道を拓く力があり、さらにそれが根源的な存在の場へと人を導く力があるという思想上の態度決定があればこそ、意味論の研究の成果を反省の次元に生かす可能性、また存在論にアプローチする可能性がうまれるのである。リクールのこの態度決定は反省哲学の伝統に対して新たな地平を開いた。すなわち解釈学の立場から精神分析・記号論・構造主義・修辭学・文学批評・言語学・歴史学・行為論・政治学などさまざまな学問領域にアプローチし、生産的な対話を成立させたのである。これらとの対話から生じたリクールの解釈学の成果はきわめて豊かなものがあるが、ここでは一九七〇年代に整備されたリクールの解釈学の代表的理論であるテキスト論を手掛かりにして、解釈学に基づく自己理解の射程を考察することにした。

リクールの解釈学が主として分析の対象としてきたテキストは広い意味での詩的言語に関わるものである。この場合の「詩」とは物語、神話、宗教などと区別される文学ジャンルとしての詩ではない。詩的言語とは、叙情的な形式をとるものであれ物語的な形式であれなのである、その言語が指示している事柄が明示的でない言語を総称するものである。科学によって実証される対象、あるいは日常的な知覚によって経験される対象のみが実在であるとする立場からすれば、詩的言語の指示するものは、客観的実在とは無縁の虚構ということになる。しかしリクールによればこのような言語観は検証可能な経験的知識のみが客観的であるという誤った実証主義的先入見に基づいている。経験的知識によって検証される実在とは違った次元の実在を詩的言語は指示する。詩的言語は主客の対立を前提とした対象を指示するのではない。またそれはたんなる主観的狀態を指示しそれを喚起するのにとどまるものでもない。本稿

第三章ですでに示したように、感情においては主客が対立せずに、人間が事物に帰属する関係が成立している。詩的言語が働くのはこの意味での感情の次元においてであり、この次元において主体と事物との内密な関係が取り戻されるのである。リクールは断言する。「私の最も深い確信は、詩的言語のみが、事物を主体に向き合う対象として対置させる我々の能力に先立つところの、事物の秩序への帰属 (appartenance) を我々に回復させてくれるということである」(HR39-40)。

客観的対象を直接的に記述する次元を離れることで、詩的言語は実在のより深い次元を主体に開示する。このときにおこる出来事を「テキストの前の自己理解」とリクールは名づける。この出来事は次のように分節することができる。第一に詩的言語によるテキストを理解することは、テキストの作者を理解することではない。テキストを理解するとは、作者の手元を離れ自立したテキストが指示する事柄の総体を理解すること、言い換えればテキストが開く世界を理解することである。第二に詩的言語の働きを受け入れるためには、自己の意識が意味づけの根拠であるという主張を主体は放棄せざるをえない。詩的言語のテキストと自己との関係においてイニシアティヴはテキストの側にあり、意識はテキストが開く世界へと自らをさらし、いったん自己を喪失する「脱自己化」(désappropriation) がなされるのである。しかし第三にテキスト世界を理解することは、テキスト世界に出会うことによって自己理解を深めることにほかならない。テキストと読者の関係は、楽譜とオーケストラの指揮者の関係に類似している。オーケストラの指揮者は音符の指示にたんに従うのではなく、音符を解釈しながら自己の世界を改めて繰り広げる。同じように、テキストを理解することはテキストを起点として新しい出来事を生成することなのである (ITE)。すでに解明してきたリクールの言葉を用いれば、「実存の努力」と「存在の欲望」の自己化がテキストを前にしてなされるのである。リクールは「テキストの前の自己理解」という出来事を次のように要約する。「テキストの前で自己理解するとは、理解するという限られた自己固有の能力をテキストに押し付けるのではなく、自己をテキストにさらしテキストか

らより広大な自己を受けとることである。この自己は、世界の提示に最も適した仕方では応答する実存の提起となるであろう。ここでは理解とは、主体がその鍵を握っているような一つの構成物とは正反対のものである。この点で自己はテキストの『事柄』によって構成されるという方が、より正当であろう (TA116-117, RV46)。

以上のようなテキスト理論は自己理解が具体的に遂行される場を一举に拡大する。「テキストの前での自己理解」は自己と親しいテキストを前にした場合のみに起こることではなく、むしろ自己にとって疎遠であるもの、距離をおいたものに対して遂行される。「自己化することは、『疎遠』であるものを『自分自身のもの』にすることである」 (TA13)。したがってこの理論に基づくことで、あらゆる詩的言語を前にして、自己は詩的言語のテキストが開く世界と出会い、狭い自己から解放される可能性が開かれるのである。

リクールのテキスト理論はテキストの自立性を強調しているので、一見テキストの無時間的・超時間的な性格を主張し、テキスト成立あるいはテキスト受容の時間的歴史的性格を看過しているかのような印象を与える。しかしリクールの解釈学の射程には自己とテキストの関係に関する「歴史的偶然性」(contingence historique)の問題が明確に入れている。このことを以下に明らかにしておこう。

リクールはガダマーに共感を寄せながら、リクール自身のテキスト理論を展開していった。このことは「歴史的偶然性」の問題に対するリクールの立場を示唆しているといえる。ガダマーは近世の主流を占めてきた認識論に対して挑発的に、先入見・権威・伝統の復権を試みてきた。このようなガダマーの先入見・権威・伝統への弁護に一貫しているのは、歴史の次元を個人的な反省を越えたものとして回復しようとする意図であるとリクールは捉える (TA88)。つまり歴史が個人的な反省に先立っているのであり、自己が自己に帰属するより以前に、自己は歴史に帰属しているのである。したがってガダマーの主張からすれば、自己がたまたま特定の歴史や伝統に帰属していることは動かせない不可避の事実として自己に課せられていることになる。

このようなガダマーの主張を基本的に認めながら、リクールは解釈における距離化・疎隔化の契機の必然性を表明する。すなわち伝統が素朴に受容されている限りにおいては解釈に関して哲学的な要求はなされない。この素朴さが消失し伝統がなごしか疎遠なものとなったとき、伝統が問題として提示されてくると言明するのである。ただしこのような自身の立場を表明することで、リクールはガダマーの思想と袂をわかとうとするのではない。リクールは自身の立場から改めてガダマーのいう人間の経験の「言語性」(Sprachlichkeit)に関する所論に注目し、それを自身のテキスト理論に適用することを試みる。ガダマーによれば、言語が人間の生きる世界を露わにする。世界をもつとは言語をもつことにはかならない。つまり言語は人間存在の核心に位置しており、空気が呼吸する人間にとって不可欠なのと同様に、人間の経験にとって言語は不可欠なのである。このような人間の経験の言語性が過去と現在とを媒介する普遍的媒体となり、歴史的に離れている二つの異なった地平に立つものの出会いを可能とする。リクールはここに、ガダマーの所論と解釈における距離化・疎隔化の契機を重視する自身のテキスト理論とが通じる点を認める。

というのはこの所論から、テキストの書き手と読み手との間にいかに距離があっても言語がその二つを媒介することが導き出せるからである。そして特定の文化の継承を言語の問題を軸にして捉える可能性をリクールは次のように言明する。「私が一つのまたは幾つかの文化に帰属しているということは、文化遺産がその中に書き記され解読されるべく私達に差し出されているシーニュ・作品・テキストの解釈を経由することを意味する」(TAIO)。ガダマーよりもリクールの方が伝統に対して距離を取ることを重視するという差はあるにしろ、リクールの立論には特定の文化を背負った特定の個人・共同体の自己理解は、無差別なテキストにおいてなされるのではないという主張がうかがわれる。<sup>(30)</sup>

そもそもリクールはガダマーの著作とは別に一九六〇年に『悪のサンボリック』を著わし、解釈学における「歴史的偶然性」について基本的な考察をすでになしていた。この著作でリクールは悪の問題を「ギリシアの起源とユダヤ

的源泉との出会い」(SM27)の中から探求している。彼がこの二つの文化の起源に考察を限定するのは、この出会いが西欧人の文化の根底をつくりあげたものだからであり、それ以外の文化は、まだ西欧人の伝統を根本的に変容するにいたっていないと考えるからである。したがって二つの文化の起源に考察を限定するのは、他の伝統が無価値であるからではなく、探求の対象が自己にとってたまたま「近い」ものであったからにすぎない。このことは探求の偶然的方向性を認めると同時に、探求の限界をも承認することになる。リクールはアジアの文化を事例にあげて、西欧人にとってアジアの文化がギリシア・ユダヤの文化と同じ意味を持っていないことを率直に認めなければならないと言明する。確かに特定の西欧人にとってアジアの文化が自己の経験に重大な影響を与えたことはあったであろう。しかし西欧の文化全体の中ではそれはいまだたんなるエピソードの段階にとどまっているといわざるをえない。このことは逆にいえば、アジアと西欧の交流が深まれば新たな局面が生じうることを否定しないこと、また明治以来西欧文化に深く影響をうけてきた日本人が自らを理解しようとする場合には、ギリシア・ユダヤの文化をも考察の領域にいれなければならないことを含意しているといえよう。要するにリクールがアジアの文化を扱わないことは以下の理由に帰する。「私達は自分達の記憶を持たずには各々の文化が他のすべての文化と取り交わす偉大な論議に加わることはできないのである」(SM30)。

以上のように、リクールは偶然的状況に位置づけられているシーニュ・テキスト・象徴を哲学の中で正当に扱うことを目指して解釈学の理論を構築していく。このような解釈学の理論は、哲学そのものの置かれた状況の有限性・制限性・方向性の自覚と一対のものである。リクールは「私の探求の場は、象徴の領域における私の状況そのものによってのみならず、逆説的にも、哲学の問題そのものの歴史的・地理的・文化的起源によっても方向づけられている」(SM26)ことを認める。つまりリクールの解釈学はすべてがそこから眺められるような特権的地点に身を置くことを否定し、有限性の立場にとどまるのである。もちろんこの有限性は固定・不変なものではなく、新たな文化との出

会い、あるいは対立する諸解釈を前にして絶えず自らの理解を拡げるものである。リクールの解釈学は自己の置かれた有限な状況を認めつつそこからさらにより具体的に包括的な理解に至ろうとするのである。

最後に最近のリクールの著作を反省哲学との関係から一瞥しておくことにしよう。すでに述べたように、リクールの思索は存在論への「遠い道」を進み、存在論の完成を繰り延べる。ところが『テキストから行為』所収の諸論文を経て近年のリクールは倫理的・政治的人間に関心を向け直し、人間の行為とその行為を可能にする地平としての存在を論じるようになっていく。より具体的にいえば最近著『他者としての自己自身』の中で、リクールは行為し苦悩する人間の基礎という観点から存在論を探求している。リクールは人間の実践的・倫理的側面と切り離して存在論を展開していかないのである。ところが『他者としての自己自身』の最終章で取り上げられた存在論は、リクール自身が認めるように「断片的」(soigé)であることを免れない。リクールの最近の考察が断片的となっているその大きな原因の一つは、彼があまりに多岐にわたる哲学上の問題を取り扱っていることに求めることができる。現代の哲学が論じる幾多の問題を捨象せずに、それらを自己の哲学の中で正当に取り扱おうとするリクールの努力は偉大なものであるが、そのことによって彼の解釈学の核心が見えにくくなっているといわざるをえない。ところが『他者としての自己自身』において広範囲にわたる思想家と対話しつつ、精緻な理論によって深めていった問題は、『過ちやすぎ人間』で凝縮した仕方でも論じていた「自己」「他者」「幸福」「存在」「シーニュ解釈」という諸問題をより広い分野において展開させたものと捉えることができる。リクールの解釈学が反省哲学に由来したことが、現在におけるリクールの到着点である『他者としての自己自身』の核心部分を解明する導きの糸となるといえよう。

リクールの思索の内実を捉えようとする場合には、リクールの解釈学が反省哲学を推進させたことを銘記する必要がある。このことはリクール内部においてその思索の理解のために重要であるというにとどまらず、反省哲学の伝統の観点からも重要な意味を持っている。透明な意識の内に認識と倫理の根拠を求め、自己定立を哲学の出発点とする

点では、リクールは反省哲学と訣別したものの、自己理解という形式で認識と倫理の問題を扱おうとする点において反省哲学の伝統を継承している。そしてリクールはシーニュの解釈という道を選ぶことにより、身体・欲望といった感性的次元、さらには神話・象徴・物語といった文化的次元にまで自己理解の輪を広げていった。反省哲学の現代における思想的意義とその可能性を問題にしようとするときには、なによりもリクールの解釈学をその視野に収めなければならぬと思われる。

リクールの引用文献と略号

Paul Ricoeur,

- VI: *Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier, 1950.  
 HF: *L'homme faillible*, Paris: Aubier, 1960.  
 SM: *La symbolique du mal*, Paris: Aubier, 1960.  
 DI: *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris: Seuil, 1965.  
 HV: *Histoire et Vérité*, Paris: Seuil, 3<sup>e</sup>éd., 1967.  
 CI: *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969.  
 IT: *Interpretation theory*, Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.  
 HR: 《Herméneutique de l'idée de Révélation》in *La Révélation*, Bruxelles: Facultés universitaires Saint-Louis, 2<sup>e</sup>éd., 1984.  
 TA: *Du texte à l'action*, Paris: Seuil, 1986.  
 Soi: *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.  
 En débat: 《*Temps et récit*》de Paul Ricoeur en débat, Paris: Cerf, 1990.

注

- (1) J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg: Felix Meiner, 1979, S. 36f.
- (2) リクールはラシニエとラヒューの反省的方法に関する卒業論文をレオン・ブランシユウイックの指導のもとで作成した。
- (3) J. Lachelier, *Oeuvres de Jules Lachelier*, Tome I, II, Paris: F. Alcan, 1933. 以下のラシニエの著作に関する頁についてはすべてこの全集版に基づく。
- (4) G. Madinier, *Conscience et Mouvement*, Louvain: Nauwelaerts, 1967, p. 320-321.
- (5) ラシニエは三つの論文「すなわち「帰納法の基礎について」「心理学と形而上学」「ヒュースカルの賭に関する覚書き」をあわせて一九二〇年に一冊本として出版した。このことはブランシユウイックが指摘してゐるように、各論文で展開された思索を「ラシニエ」としてよりとしたことを物語つてゐる。L. Brunschvicg, «Jules Lachelier» in *Oeuvres de Jules Lachelier*, Tome I.
- (6) ナムールの反省哲学がデカルトのロキトから出発し「カントを批判しつつフイヒテを継承してゐる点については、ノーランの論述が明快である。P. Nautin, *Le problème de Dieu dans la philosophie de Jean Nabert* (1881-1960), Clermont-Ferrand: Les Presses de L'A. P. F. L. C., 1980, p. 10-13.
- (7) リクール研究におけるナムールの思想の位置づけを概観しておくことにする。大多数のリクール研究者はナムールとリクールとの関係に言及さえしていない。これはリクールが自分の数少ない師としてマルセルやフッサールと並んで、ナムールをあげている点を鑑みただけでも、不当なものであると主張せざるを得ない。P. Ricœur, «Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl» in *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris: Beauchesne, 1976, p. 57. またナムールのリクールへの影響については論じている研究者も少なくない。ただしその場合でも、ブルジョワやシニェルボリーノのようにナムールの思想の影響をリクールが解釈学を展開する一局面に限定するものには不十分である。P. L. Bourgeois, *Extension of Ricœur's Hermeneutic*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975; D. Jervolino, *The cogito and hermeneutics*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990. それに対してヴァン・レイヴェンやコランはリクールの思索におけるナムールの重要性を正確に見抜いてゐる。ヴァ

- ン・レイヴェンはナムールの根源的肯定の思想はリクールに決定的な影響を与えたとしてづる。T. M. Van Leeuwen, *The Surplus of Meaning*, Amsterdam: Rodopi, 1981. またコランはナムールの思想の継承として観念からリクールの思想解明を説き及ぶ。P. Colin, 《L'héritage de Jean Nabert》 in *Esprit*, juillet-août 1988; 《Herméneutique et philosophie réflexive》 in *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris: Cerf, 1991. ただしジャン・コランは「コランも反省哲学がリクールの解釈学に占めつつある位置を体系的見地から十分に掘り下げて捉えているとはいえない」。
- (8) J. Nabert, 《La philosophie réflexive》 in *Encyclopédie française*, XIX, Paris: Larousse, 1957, 19. 04-15.
- (9) Maine de Biran, *Essai sur les fondements de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*, in *Oeuvres de Maine de Biran*, VIII-IX, éd. Tisserand, Genève: Slatkin, 1982, p. 485.
- (10) Maine de Biran, *ibid.*, p. 503.
- (11) J. Nabert, 《La philosophie réflexive》, 19. 06-1.
- (12) J. Nabert, *ibid.*
- (13) P. Ricoeur, 《Phénoménologie et herméneutique》 in *TA*, p. 39-73.
- (14) J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, préface de P. Ricoeur, Paris: Aubier, 1962. なお『倫理学要綱』に於てナムールの根源的肯定の思想の理解に関して、コランの論述を参考にした。P. Naulin, *op. cit.*, p. 37-48.
- (15) リクールも人間の経験を離れて「存在」そのものを問うことは無意味であるとナムールにならうと主張してづる (HV 356-360)。存在論が人間学と不可分であることがリクールの思索の大きな特色の一つである。最近の著作に於いて、リクールは自分の哲学と人間学との関係を強調してづる (En débat 211)。
- (16) P. Ricoeur, *Préface, Éléments pour une Éthique*, par J. Nabert, p. 5.
- (17) J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p. 27.
- (18) J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p. 73.
- (19) J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p. 78.

(20) リクールはシーニュによる自己理解と根源的肯定との関係を次のように結びつけて説明している。「反省的方法の大志は、純粹な行為を、それが意味付与しているシーニュを介して取り戻そうとするのであるから、それはたんなる記述を目指しているものではない。それはいったん根源的肯定を喪失した意識が、再び根源的肯定を自己化することを目指すのである」。P. Ricoeur, *Préface, Éléments pour une Éthique*, par J. Nabert, p. 12.

(21) T. M. Van Leeuwen, *op. cit.*, p. 33.

(22) たとえばリクールは有限性を「悪」に還元する問題などに関し、ナバルに対して批判的態度をとっている。P. Ricoeur, 《"L'Essai sur le Mal" de Jean Nabert》 in *Esprit* 25, 1957.

(23) ナバルとリクールの「意志的行為の根源性」に質的な違いがあることを増永洋三は反省哲学の立場から適確に指摘してゐる。増永洋三『フランス・スピリチュアリズムの哲学』（創文社、一九八四年）、二一五—二三四頁。

(24) P. Ricoeur, 《L'acte et le signe selon Jean Nabert》 in *CI*, p. 211-221.

(25) J. Nabert, *Éléments pour une Éthique*, p. 98.

(26) J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris: Aubier, 1966, Livre III 《*Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'Absolu*》.

(27) 『過ちやすぎ人間』にリクール解釈学の基盤が構築されていることを認めることは、リクールの思索の展開の中で、『過ちやすぎ人間』の役割を高く評価することを意味する。『過ちやすぎ人間』がリクールの思索においてきわめて重要な位置を占めていることはすでにヴァン・レイヴェン、ロウ、フィリベールなどが指摘してきた。これについてはヴァン・レイヴェンの著作を参照のこと。T. M. Van Leeuwen, *op. cit.*, p. 35.

(28) リクールはスピノザの思想をそれほど詳しく論じてはいないが、次のように高く彼の思想を評価している。「私はスピノザに関して論じたことはあまりなかったけれども、私の思索と教育がスピノザと離れたことはなかった」(Soi 365)。

(29) リクールの現在に至るまでの哲学の道程は、ステューウェンスが指摘しているように三つの時期に分けることができる。すなわち「意志の哲学」のように人間とそれを取り巻く世界を記述した「第一期のリクール」、哲学的解釈学の有効性と正当性

を確立することを目指した「第二期のリクール」、『他者としての自己自身』のように倫理的・政治的人間を改めて主題とするようになった「第三の時期のリクール」である。この区分はリクールの思索の歩みを理解する視座として適切なものである。

B. Stevens, *L'Apprentissage des Signes*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

(30) 伝統の問題は『時間と物語』では未来・過去・現在を論じながら包括的な議論をめぐらさずに詳しく論及されている。P. Ricœur, *Temps et récit*, Tome III, Paris, Seuil, 1985, p. 300-346.

〔付記〕 本稿第二章・第三章は『現象学研究』（ルーヴラン大学・現象学研究センター発行）掲載の拙稿をもとに作成したものである。《Paul Ricœur et la Philosophie réflexive》in *Études Phénoménologiques* N° 20, 1994.

（筆者 いわた・ふみあき 大阪教育大学教育学部〔哲学〕講師）

# Philosophie réflexive et herméneutique

chez P. Ricœur

*par* Fumiaki IWATA

chargé de cours titulaire

Université Kyōiku d'Osaka

Faculté des sciences de l'éducation

Philosophie

L'herméneutique de Ricœur se situe dans le prolongement de la philosophie réflexive. Son herméneutique est en train de réaliser le programme de celle-ci tout en la transformant radicalement. Dans cet article, pour mieux saisir une idée principale de son herméneutique, nous essayons de préciser le rapport entre ces deux modes de pensée en les reportant à trois contextes différents.

Nous examinons, premièrement, la tradition réflexive pour laquelle nous prenons la philosophie de J. Lachelier comme un modèle: nous y dégageons le double rapport—positif et négatif—avec l'herméneutique chez Ricœur.

Deuxièmement, nous soulignons le rôle spécial de J. Nabert dans la pensée de Ricœur. Son idée d'appropriation de l'affirmation originale et sa théorie des signes constituent une base essentielle pour l'herméneutique de Ricœur. Tout en constatant sa grande influence sur Ricœur, nous indiquons une différence subtile mais importante sur l'initiative de l'acte pour mettre en valeur des domaines nouveaux ouverts par l'herméneutique.

Troisièmement, nous analysons le texte de *l'Homme faillible* pour élucider la structure de la philosophie réflexive de Ricœur lui-même, qui non seulement constitue une anthropologie philosophique pour son herméneutique, mais encore exige l'interprétation des signes.

En nous fondant sur ces études, nous pouvons obtenir une vision de la conception de l'être de Ricœur que son herméneutique tient pour tâche

ultime. En conclusion nous considérons la portée de la reconquête du Cogito à travers l'interprétation.

## La vie et La mort —Une contribution par Bergsonisme—

par Kiyoshi TOSHIMA  
maître de conférences  
École nationale supérieure  
de technologie Fukui

Dans son "Essai sur les données immédiates de la conscience" H. Bergson a choisi d'abord, pour éprouver sa méthode, le problème de la liberté. Par là même il se replace dans le flux de la vie intérieure. Sa méthode, c'est de poser les conditions générales de l'observation directe, immédiate, *de soi par soi*. Cette observation interne est faussée par les habitudes que nous avons contractées. L'altération principale est sans doute celle qui a créé le problème de la liberté, —*un pseudo-problème*, né d'une confusion de la durée avec l'étendue.

D'un autre côté, *l'héroïsme* en "Les deux sources de la morale et de la religion" est, lui-même, retour au mouvement, et il émane d'une émotion — communicative comme toute émotion — apparentée à l'acte créateur. Or, «il faut distinguer deux espèces d'émotion», dit Bergson en "Les deux sources". Deux espèces d'émotion; c'est l'émotion infra-intellectuelle d'une part et émotion supra-intellectuelle d'autre part. Dans la première, l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée. C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation issue d'une société qui ne vise qu'à se conserver. Mais l'autre émotion n'est pas déterminée par une représentation. Par rapport aux états de cette représentation, ce n'est pas un effet mais une cause. C'est un sentiment de libération de la vie. Et «l'âme ainsi libérée