

希望の哲学的解釈学による自由の解釈学的哲学

——リクールのカント宗教哲学理解とその活用の仕方をめぐって——

末 永 絵里子

はじめに——哲学的著作としての『たんなる理性の限界内の宗教』と、哲学者の言説としての「たんなる理性の限界内の宗教」

現代フランスの哲学者、ポール・リクール（一九一三—二〇〇五）⁽¹⁾には、内容上の連続性を保ちつつも、約四半世紀の間隔を空けて発表された、二編の論文がある。『諸解釈の葛藤——解釈学試論』（一九六九年）所収の論文「希望による自由」（一九六九年）と、『レクチュール3——哲学の境目で』（一九九四年）所収の論文「宗教の哲学的解釈学——カント」（一九九二年）である。両論文に共通するキーワードとして、「希望」、「希望の知解」（CI, 406, L3, 40）、「希望の病」（CI, 414）あるいはその別表現としての「全体性の病」（L3, 40）における「病」を挙げることができる。二編の論文が一つの問題関心の下で執筆されたものであったと読者に気づかせるのは、これらの顕著な共通項である。

また、両論文において、カントの批判哲学（著作で言えば『純粹理性批判』と『実践理性批判』）および宗教哲学（著作で言えば『たんなる理性の限界内の宗教』）が、リクールの宗教哲学的思索の地盤となっていることも、読み手にそう判断させる理由である。言い換えると、どちらの論文においても、リクールが、哲学と宗教の「境

界」(C1, 403)・「境目」(L3, 19; cf. L3, 35-36)で——事実や経験としての宗教の領域に身を晒しつつも理念やア・プリオリなものを扱う哲学の領域に踏みとどまったまま、正確には、超越論哲学と歴史的宗教の二つの領域を区切る境界線の内側(哲学側)に身を置いたまま——「自由を介した希望の釈義」(C1, 402)を遂行するに当たって、「[理性]批判の内／外 (*dans et hors de la critique*)」(C1, 408)で生まれたカントにおける「宗教」の問い、すなわち「私は何を希望することが許されるか?」(C1, 405, 408, 412, L3, 20, 21)という問いに起源を持つ限りでの「希望」が、考察の材料として選択されているのである。このリクールの釈義において、希望という概念は最終的に、「囚われの自由」(L3, 20, 30)の釈放・解放への希望、「隷屬意志」(L3, 20, 32)の復活・甦りへの希望として規定されることになる。

これほど長期に渡って問題関心が持続する哲学者の実例を目の当たりにできただけで僥倖であるが、最初の論文でどのような解釈学的試みがなされており、その試みにおいて積み残された問題が何であったのか、また、次の論文でどのようにその問題が解決され、あるいは不十分であった箇所が補充され、当初の構想全体と補充された部分との総合によって、最終的に何が見えてくるのか、読み手の興味関心をかき立てるところではある。

リクールは、最初の論文「希望による自由」の中で行う自らの解釈学的思索が、「宗教的自由の解釈学」(C1, 393, 397)であることを明言している。我々の見るところ、当初からリクール自身にその構想の全体は見えていた。しかし、実際の解釈学的手続きとして実施されないまま、リクール本人にも不明瞭なまま残されてしまった問題があった。その問題性が顕著に表れているのが、同論文中の注目すべき二つの表現、カントの「哲学的著作」としての『たんなる理性の限界内の宗教』(C1, 413)と、リクールという「哲学者の言説」としての「たんなる理性の限界内の宗教」(C1, 394, 402)である。問題は、二つの表現の区別の曖昧さである。

フランス語の表記の仕方と言うと、「哲学的著作」の方は書名を表わすイタリック体で、「宗教」という語の頭文

字は大文字、「哲学者の言説」の方は引用符もなく地の文と同じ立体活字で、「宗教」という語の頭文字は小文字で記されている。前者は、歴史的宗教（とくにユダヤ教とキリスト教）をめぐるカントの著作としての『たんなる理性の限界内の宗教』（一七九三年）を指す。後者は、「宗教的自由」（CI, 393, 394, 397）についてのリクール自身の言説としての「たんなる理性の限界内の宗教」を意味する。この形式的な区別については、論文「希望による自由」の中でたしかに言及されている。しかし、リクールがカントの宗教論をどう読み、リクールが読む限りでのカントの宗教論がどういうものであったのか。また、リクールがどういう仕方ですそれを自らの解釈学的思索へと組み込んでいったのか。あるいはそもそもどういう解釈学的枠組みの中でリクールがカントの宗教論を読んでいたのか。そういうた事柄については、同論文中で十分に説明されていない。そこではむしろ、宗教的自由なるものをめぐる「哲学者の言説」（CI, 402）を練り上げる材料として、一方で、カントの『純粹理性批判』と『実践理性批判』における「弁証論の部分」（CI, 403）が挙げられている。とくに、純粹理論理性の弁証論でいったんは超越論的錯覚の温床として認識の対象としては廃棄され、純粹実践理性の弁証論で再び最高善という実践的概念のもとに集結させられた、超越論的理念の対象（魂の不死、自由、神の現存）の「要請」（CI, 408 ; cf. KpV, 122-134, 143）という事柄に光が当てられている。同論文では他方で、ユルゲン・モルトマン『希望の神学——キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』（二九六四年）で言及される「復活・甦りの宣教」（CI, 415）、正確には、「神の御業による、死者たちの中からのイエスの復活・甦りの宣教」（TE, 179 ; cf. TE, 177, 185, 215）という事柄に光が当てられている。純粹実践理性（あるいはこれと同一化するに至った純粹意志）による「要請」およびイエスの弟子たち（あるいはイエス自身）による「宣教」という一見かけ離れた二つのモチーフの関係づけにリクールが腐心していたことも、論述上の偏りが生じた理由の一つであろう。

次の論文「宗教の哲学的解釈学——カント」では、まさにそこで陰になっていた部分に光が入れられる。つま

り、哲学的著作としての『たんなる理性の限界内の宗教』が、リクールによつて「宗教的哲学的解釈学」(L3, 19, 40)、より限定的には「希望の哲学的解釈学」(L3, 22)という独自の意味付与を受けていたことが初めて明かされる。ここから、同著作で希望というモチーフが置かれる諸々の文脈そのものが、「希望による自由」(CI, 397, 400, 401, 403, 408, 410)と規定される限りでの自由の釈義であると同時に「自由を介した希望の釈義」でもあるというリクール自身の「宗教的自由の解釈学」にとつて、重要な参照軸であつたことが分かる。また、この「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」が、「宗教という事象そのものに属する自由という境位」(CI, 393)がいかなるものであるかを、「希望の形象」(CI, 414; cf. RGV, 61)の一つである「〔十字架上の死を遂げた〕イエス・キリストの復活・甦り」(CI, 397)およびその告知(宣教)という出来事に即して解釈するという意味での「宗教的自由の解釈学」の中で、固有の位置を占めていることが分かる。言い換えると、カントの哲学的著作としての『たんなる理性の限界内の宗教』において展開されたような宗教哲学が、或る独自の読み筋の下で再編成され、リクールという哲学者の言説としての「たんなる理性の限界内の宗教」の一部を成していること、逆に言うと、『たんなる理性の限界内の宗教』というカントの著作からリクールが読み取つた言説よりも意味の外延の広いものとして、つまりこの言説とは明確に区別されるものとして、リクール自身の「たんなる理性の限界内の宗教という言説」が思い描かれていたことが分かる。要するに、カント的「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」を自らの内に含み、これを不可欠の契機とするものとして、リクールの「宗教的自由の解釈学」は構想されていた。それが、論文「希望による自由」(一九六九年)に、その続編としての論文「宗教的哲学的解釈学——カント」(一九九二年)が付け加わることによつて、初めて読者の目に明らかになるのである。

本研究の目的は、「宗教的自由」をめぐるリクールの当初の解釈学的構想がどういふものであつたのか、また、その構想において十分に展開されなかつた事柄が何であり、どうすればそれが十全に展開されうるかを明らかにす

ることにある。解明の方法としては、リクールの「宗教的自由の解釈学」の全体像を、その構想の一部をなすものとして暗黙裡に想定されながら当初は十分に明確化されなかった、カント的「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」という角度から示すという仕方を探る。考察の手順として、リクールがカントの批判哲学と宗教哲学、さらにモルトマンの「復活・甦りの解釈学」(CI, 397)を主な触媒として構想した「宗教的自由の解釈学」の概要を、まず、この解釈学に固有の「方法」という観点から、次に、この解釈学に固有の「問題系」という観点から示す。その際、リクールが理解するところのカント宗教哲学、すなわち「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」の成り立ちが、「宗教的自由の解釈学」というリクールの枠組みの中で明らかになるようにする。また、カントによるこの哲学的解釈学が、「希望の病理学」(純粹実践理性の全体化要求の下で病んだ、意欲の一形態である希望というはたらきの症状の観察と原因の究明)の一部を成すと同時に、「希望の宣教」(病んだ希望自身による自らの快癒・復調の宣言であり、死せる自由の復活・甦りと表裏をなすもの)の一部であることを示す。具体的には、この哲学的解釈学を、実践理性の弁証論で幕を開け、根元悪論(哲学的宗教論の第一編)を経て教会信仰論(哲学的宗教論の第二編から第四編、とくに「宗教妄想」に基づく「神への偽奉仕」が問題化する第四編)で幕を閉じる「希望の病理学」から、今度は逆に、教会信仰論で幕を開け、根元悪論を経由して実践理性の弁証論で幕を閉じる「希望の宣教」までの〈迂回路〉ないし〈中継地〉に当たるものとして提示する。言い換えると、リクールによる「宗教的自由の解釈学」がこの全行程から成るのに対し、カントによる「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」はこの行程中、哲学的宗教論の部分だけから成る。つまり実践理性の弁証論の部分は含まない。なお、これは見通しを示すに留めるが、そのように外枠から内容を規定された〈希望の哲学的解釈学〉(カント)に光を当てたまま、今度、これを自らの内を含む〈自由の哲学的解釈学〉(リクール)を内側から照らし出すという仕方、リクールにおける「宗教的自由の解釈学」が全体としてどのようなものであるかを明らかにする。具体的には、理性批判から

哲学的宗教論に至るカント哲学の問題圏域（認識／思惟／意欲／希望／悪／信仰）全体を視野に収めつつ、「宗教的自由の解釈学」をリクールが遂行する際、解釈の行程に依じて、解釈者であるリクール自身がそのつどどこに立っており、どういう立場で彼自身の視点から何を見ようとしているか、同時に、その同じ立ち位置から誰の視点を借りて何を見ようとしているかという観点から、「宗教的自由の解釈学」の内的構造を解明する。

— ポール・リクールによる「宗教的自由の解釈学」構想——その「方法」という観点から

（一）「宗教的自由」をめぐるリクール解釈学の方法——「哲学者のアプローチ」

論文「希望による自由」は、前年の一九六八年に開催されたコロック「宗教的自由の解釈学」における発表原稿に含まれるこの「アプローチ」〔問題の取扱い方・対象への接近方法〕(approche)の本質は、或る異質な二つの言説を「近づけ」——あるいはむしろ「一方の言説の側から他方の言説」へと近づき (se mettre en relation de proximité avec) (CI, 394 ; cf. CI, 403) ——この接近および隣接によって一方の言説が他方の言説から受けた「衝撃 (choc)」を聴き取ること、さらに、そこからの「反動・揺り返し (choc en retour)」によって一方の言説内部で生じた「意味上の効果・意味的影響」や「意味の再編成」の動きを見て取り、他方の言説で重要な意味をもつモチーフ A の、一方の言説における等価物 A、すなわち「近似値 (approximation)」を探し出すことにある (cf. CI, 394, 403)。なお、このアプローチという語が「哲学的〔哲学者の〕」という形容詞で限定されていることからも分かるように、リクールの場合、異質な二つの言説として問題になるのは「哲学者の言説」(CI, 394 ; cf. CI, 402) および「宣教者と神学者の言説」(CI, 394) であり、リクール自身はあくまで「哲学者の言説」の内に留まり続ける。したがって「哲学者のアプローチ」(CI, 394) によって最終的に探し当てられるべきは、「宣教者と神学者の言

説」に登場する重要なモチーフAの、「哲学者の言説」における等価物A、すなわち「哲学的近似値」(CI, 400, 401, 403, 412 ; cf. CI, 409, 410-411)とごらんになる。

こうした方法的意図のもと、「宗教的自由の解釈学」を遂行するに当たって、言い換えると「宗教という事象そのものに属するような自由という境位」を独自に規定するに当たって、リクールが二つの言説として選択したのは、神学者モルトマンの言説と哲学者カントの言説であった。リクールはモルトマンについて、十字架上の死からのイエスの「復活・甦り」という出来事⁽³⁾(TE, 203, 206, 211)を、既に完結した過去の事実としてではなく(イエスの弟子たちの目撃証言に依拠するがゆえに、「復活・甦りの現実性」(TE, 178, 190, 199)やその「歴史性」(TE, 185, 188)は第三者や後世の者たちにとって常に問題になるのだが)、むしろ「来たるべきもの(a venir)」(TE, 212, 216, 218)‘あくまで「将来するもの」、いわば未完の出来事として捉え、その「行く末(avenir; futur)」(CI, 397 ; cf. TE, 217-218)を考察するという指針に着目している。それは、「希望とか約束という語で「磔刑に処されたイエスの身」に起こった出来事を元々は指すはずの」復活・甦りを解釈する」(CI, 397 ; cf. TE, 212, 218, 226-227)という解釈方針である。カントについては、理性批判の根本問題である「超越論的錯覚」(CI, 405)およびこれと問題圏域を同じくすると同時に宗教の問いの出所でもある「希望」(CI, 405)というモチーフに光を当てた上で、「純粋理性の弁証論・実践理性の弁証論・宗教哲学」(CI, 405)というカントにおける一連の思索のダイナミズムに視線を投じている。『純粋理性批判』・『実践理性批判』を経て『たんなる理性の限界内の宗教』という著作の形で結実したカントの哲学的宗教論を、「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」として理解し、この哲学的解釈学という言説の内部に自ら身を置いた上で、リクールはそこから、『希望の神学』のモルトマンが提示した「復活・甦りの解釈学」という言説」(CI, 397)へと接近する。この言説との近接・隣接が「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」という言説に及ぼした反響・残響を聴取しつつ、リクールが独自に練り上げたのが、「宗教的自由の解釈学」であ

り、その意味での「たんなる理性の限界内の宗教という言説」に他ならない。

なお、聖書の記述をふまえたモルトマンの言説と意味での「宣教者と神学者の言説」に登場する重要なモチーフAとは、「キリスト者の宣教」(CI, 395, 396, 413)と「キリスト者の希望」(TE, 15, 31)、正確には「復活・甦りの宣教」(TE, 199, CI, 415)と「復活・甦りへの希望」(TE, 15, 18, CI, 400, 401, 413)である。この宣教は、第一義的に、磔刑に処されたイエス・キリストの復活・甦りを広く流布すると同時に罪の中にいる状態からの万人の解放・救済を人々に告げ知らせるというイエスの弟子たちの言表行為、および「イエスはかつて『旧約』の神が地上へ送り込むと約束なさった救い主・救世主(キリスト)だ、彼は神の御業によつて死者たちの中から甦った、私はこの目で見たと、我々の罪は赦された」という主旨の言表内容を意味する(cf. TE, 177)。しかし二次的には、「復活したキリストと磔刑に処されたイエスの同一性」(CI, 400; cf. TE, 211-217)をめぐる「大いなる問い」(CI, 400)をかき立てると同時にそれへの「信」(TE, 198)へといさなう特異な視覚情報と聴覚情報、すなわち「イエスの生き生きとした顕現」(TE, 212; cf. CI, 400)とそれに続く「顕現した者の言葉(イエス自身の発話行為)」(TE, 213; cf. CI, 400)、および「私だ、[死者たちの中から甦らされたこの私は、あなたたちが知っているのと]同じ人物だ」(CI, 400)とこの主旨の発話内容もそこに含まれる(cf. TE, 214)。十字架上の死を遂げたキリストの復活・甦りへの「信」を介した、あるいはむしろ、いつか地上へ戻ってくるのが期待されてくる(cf. TE, 209, 244)甦ったキリストが今度は王として支配する「神の国」(CI, 400, 412, L3, 36, 40; cf. TE, 232-240)に義人として新しく生まれ直すことへの「期待」を介した(cf. TE, 218-223)、すなわち罪人たるキリスト者自身の「来たるべき復活・甦り」(TE, 208)への「希望」を介した「各人が自らの罪の中にある状態としての、死にも等しい断絶」からの自由(le « libre de... »)／「各人が生まれ変わって送る、正義と平和のもとでの新たな生」への自由(le « libre pour... »)」(CI, 400; cf. CI, 405, TE, 33)。神学者ルター著作『キリスト者の自由』(一五二〇年)のタイトルを念

頭に置きつつリクールが指摘するのは、この意味での「希望による自由」こそ、「宣教者と神学者の言説」が語る「キリスト者の自由」(CI, 400)であり、リクールがその哲学的等価物を探し求めている「宗教的自由」だということである。

ただし、前述のように構想された「宗教的自由の解釈学」において重視されるのはむしろ、死の深淵から甦ったイエス自身による「自己同定(auto-identification)」(TF, 213)という意味での、第二の「宣教」である。しかも後述するように、リクールはそういうものとしての「復活・甦りの宣教」を(純粹実践理性(もとい純粹意志)の全体化要求の下で病んだ希望(純粹意志のはたらきとしての)による自らの快癒・復調の宣言、およびこの宣言に牽引されて同一の実践的主体において成就される(主観的には神的意志でありながら客観的には動物的意志でしかなくなつた選択意志の)死せる自由による自らの更生・改善の宣言)と独自に解釈した上で、「希望の希望自身による、あるいは自由の自由自身による」復活・甦りの宣教」と読み替えている。復活・甦りの宣教が「希望の宣教」(CI, 402, 403)および「自由の宣教」(CI, 394, 395)と言い換えられるのは、こうした文脈においてである。そこで問題となる自由も、あくまでこの解釈の下での「希望による自由」に他ならない。さらにリクールの見立てでは、「復活・甦りの宣教」というモチーフAの、したがって「希望の(または自由の)宣教」というモチーフAの、「哲学者の言説」における等価物A、つまり「哲学的対応物」(CI, 403)とは、実践理性の弁証論で問題となる「純粹実践理性の(三つの)要請」の内、「自由の要請」(CI, 410)である。この「自由の要請」において「要請される自由」(CI, 409, 410; cf. KpV, 110, 129, 132)は、「希望による自由」の「哲学的近似値」(CI, 403)に相当するといふのである。では、「復活・甦りへの希望」については、「宗教的自由の解釈学」の中でどういう独自の解釈がなされ、どのような哲学的等価物が発見されているのか。

(二) 「哲学者のアプローチ」の獨創性——「復活・甦りへの希望」および「復活・甦りの宣教」の「哲学的近似値」探しに關して

そもそも、この近似化作業（近似値探し）の一環として興味深いのは、リクールが、「キリスト者の宣教の核心」(CI, 396 ; cf. CI, 397, 399, 401)を成す「死者たちの中からの〔キリストの／キリスト者の〕復活・甦り」(CI, 400, TE, 212, 218)とどう新約聖書的な觀念の哲学的等価物を探り当てる際、一方で、「〔創造主による〕無からの〔被造物の〕創造 (*creatio ex nihilo*)」(CI, 397, 400 ; cf. TE, 28, 29, 31, 242)とどう旧約聖書の觀念を上記の新約聖書の觀念と構造上・意味上の「類比」(CI, 415 ; cf. TE, 188-190, 212)關係にあるものとして明示し、他方で、「意志の再生」(I3, 37, 38)・「自由の再生」(CI, 414 ; cf. CI, 412)が課題となるカントの哲学的宗教論全体を、上記の新約聖書的な觀念の哲学的対応物の在り処として提示していることである。しかもリクールは、この振る舞いのみによって、「根元悪からの隷屬意志〔囚われの自由〕の再生〔更生・改善〕」というカント的觀念を暗黙裡に示している。言い換えると、この三番目の定式を讀者が自分で思い描くことができるよう、周到に論述上の糸を引いているのである (cf. CI, 412-414, I3, 21, 28, 30, 32, 35, 37, 38)。なお、類比關係にある上記三つの言い回しの内、意味の核を成すのは「無からの新たな創造」(CI, 397 ; cf. TE, 19, 225, RGV 47)である。

「死者たちの中からの復活・甦りへの希望」(CI, 397, 413)と定式化されるキリスト教的希望は、キリスト教的宣教の核心をふまえたものであり、最終的には「死者〔全員〕の復活・甦り」(TE, 208, 224, 245)が、すなわち「死者たちの中からの万人の復活・甦り」(CI, 397)がそこで期待されるところのものである。それゆえ上記の定式を、「死者たちの中からの〔キリストを初穂とする万人の〕復活・甦りへの希望」(CI, 397, 413 ; cf. TE, 207-208, 244-246)と補って読むことは許されるだろう。このように規定されたキリスト教的希望を受けて、いわば「宣教者と神学者の言説」が「哲学者の言説」へともたらず最初の衝撃として、有限な理性的存在者なら普遍的に抱く

(であろうとカントが考える)希望の内容の、ある種の偏りが露わになる。すなわち、理性批判の「内/外」で問題となるカント的希望が、本質的には、〈自らの道徳性に釣り合った「幸福(Glückseligkeit)」への希望/神に嘉される人間(道徳的に善い人間)に成るといふ意味での「幸福」(RGV, 62, 120; cf. RGV, 61, 117)への希望〉ではないことが多り出される。さらに究極的には、〈自らの神聖性にもたらされるべき至上の幸福という意味での「浄福(Seligkeit)」(KpV, 129; cf. KpV, 119, 124)への希望/悪から善への復帰に向けた不断の努力において、徳の努力が不完全であるのを補うものとして、本来はそれに相応しくなった者にのみ僥倖の形でのみ与えられる「高次の助力」(RGV, 45; cf. RGV, 101, 117, 190-192)、「言ひ換えると「よりよい人間」(RGV, 48, 51, 52)になろうとする永続的な努力の中で、不意打ちのように遭遇するかもしれない「超自然的な援助」(RGV, 191)ではなく、「よき生き方」(RGV, 51, 105, 116, 118-120, 144, 170-172, 176-177, 179)への実践的な志向抜きで勝手に「教会の奉仕(cultus 祭祀)」(RGV, 153; cf. RGV, 174)のみによつて魔術的に召喚される(と思ひ込まれた)「超自然的な協力」(RGV, 44)としての神の「恩寵(ご恩よみ)による身代わりの贖罪」(L3, 32, 35, RGV, 174, 190, 191)およびこの援助・助力で以つて善への帰還を果たすことによつて神的審判者の前で義とされる、もはや罪なしとされる(と思ひ込まれた)こととしての神の「義認」(L3, 29, 33, 34, 35, 38, TE, 222, RGV, 76)がもたらす、永遠の幸福という意味での「浄福」(RGV, 52, 115, 116, 118, 146; cf. KpV, 51, 115, 153, 180, 181)への希望に他ならぬことが多り出される。その上で、この最初の衝撃の反動・揺り返しとして、カントにおける希望を、「有限な理性的存在者」(普遍的に、つまり万人に付与されているもの)、人間にあっては限定された能力でしかない純粋理性の保有者「が抱く幸福への希望から、この同じ存在者における再生への希望へと読み替える読み筋が開かれる。すなわち、「自ら背いた善への帰還」(RGV, 44, L3, 27; cf. RGV, 50)「いわば無垢なる初期状態の取り戻し」という意味での更生・改善への期待として、より根源的には「為しうるという力(そのもの)の回復」(L3, 21; cf. L3, 28, 29)という意味での復調・

治癒への希望として、カントの「希望」(RGV, 44, 48, 51; cf. RGV, 178)を読む別のルートが、カント自身のテクストの内部に開かれる。ここから、〈死者たちの中からのキリストを初穂とする万人の復活・甦りへの希望〉の哲学的等価物Aを、〈根元悪からの「有限な理性的存在者の」隷属意志〔ないし囚われの自由〕の再生への希望〉として読み解く道筋が開発されるのである。

リクールの「宗教的自由の解釈学」固有の方法、すなわち「近似化 (approximation)」を含めた「哲学者のアプローチ (approche)」の興味深い点として、最後にもう一つ挙げておきたい。「宗教の全行程の賭け金とは、隷属意志を實際に解放することである」(L3, 32; cf. L3, 30)と述べられるように、リクールは、宗教の「効力・効能」(L3, 35; cf. L3, 32-33)を「自己一人の力では制御も改善もできなく「悪への性癖」(CI, 413, L3, 23)が原因で、あるいは明確な「悪意」(CI, 414; cf. RGV, 57)をもって自分を陥れようとする「他者の欺瞞と奸計」(L3, 23)が原因で(もしくは双方の絡み合いによって)一回的に／反復的に生起した悪の只中で、極度の「無力 (impuissance)」(L3, 20)・「無能 (non-pouvoir)」(CI, 413, L3, 27)の状態で陥った選択意志が、その「隷属状態」(L3, 32)から「自由になること」(L3, 32; cf. CI, 409, 412, 413, RGV, 93)を挙げている。この種の無力・無能の様態とは、かつて一度でもあのような過ちを犯した自分はこの先もずっと穢れている、あるいは何度も同じ過ちを繰り返す自分は必ずまた同じ過ちを犯してしまう、そうした自らの「為しうるという力、とくに善を為しうる力」(L3, 20)に対する根本的な不信ないし懐疑と、それによる現実的な行為不可能性を意味すると考えられる。実際、人はたった一度の過ちで取り返しのつかないほど損なわれることもあれば、反復的に犯した過ちによって二度と回復できないまでに損なわれることもある。自分自身の性根が腐り切っていることをそのつど思い知らされて。そしてこの両ケースは切り分けることができない。実際の悪の現場で、「犯す悪 (mal agi)」と「被る悪 (mal subi)」⁽⁶⁾の区別が同一人物において曖昧であると同様である。ここから、その性癖の腐敗にもかかわらず、選択意

志に「為しうるという力、とくに善を為しうる力」を現実的に取り戻させることが、事実としての宗教の賭け金となるのである。カントの言葉で言えば、これは、実定宗教としてのキリスト教が提供する、特殊的具体的な「表象、信仰、制度」(L3, 19; cf. L3, 28)を介して、「悪への自然的性癖」のもとでその選択意志が無力化・無能化していた有限な理性的存在者において、「善への根源的素質」がその「力能 (puissance)」(L3, 21, 28)を回復すること意味する。言い換えると、「善の格率」(RGV, 31)ではなくとも、せめて「悪しき格率」(RGV, 20)ではなく、「最上の格率」(RGV, 31)と言えるような格率(合法的形式を具えると同時に、その措定や実施に際して自らの傾向性と常に闘争している道徳的心術を伴うような主観的な実践的原则)を自ら練り上げ、採用し、常にこれに従って行為する能力という意味での有限な理性的存在者の選択意志が、その「失われた能力 (pouvoir)」(L3, 28, 29)を取り戻すことを意味する。なお、リクールによって「哲学者の言説」の陣営に置かれたカント宗教哲学が「悪に囚われた隷属意志の」再生に向けた諸々の手立て」(L3, 21)として挙げるのは、キリスト教がその文化的観点から見た歴史的遺産として内包している表象、信仰、制度である。救済のシステムとして「三位一体」(L3, 28; cf. L3, 19)を成しているそれらを根底で繋ぐものこそ、「善の原理の人格化された理念」(RGV, 60)、「神に嘉される人間とごう理想」(RGV, 61; cf. RGV, 66, 119, 129, L3, 29, 30, 31, 34, 35, 38)を体现する「キリストとごう形象」(L3, 29-32; cf. CI, 415)に他ならぬ。

しかし、リクールによると、キリスト教がその実存的観点から見た歴史的遺産として内蔵している「諸々の物語や象徴、神話」(L3, 20)もまた、「再生に向けた諸々の手立て」に含まれる。聖書における「復活・甦りの物語」(TE, 205)・とくにそこで語られる「復活・甦りの宣教」という言葉の出来事に「悪」の問題との関係で鋭く反応し、リクールがモルトマンによる「復活・甦りの解釈学」を「宣教者と神学者の言説」として選んだのは、こうした考えによるものであろう。リクールのユニークな点は、言表行為および言表内容としてのキリスト教的宣教

を哲学者として解釈する行為そのものが、この同じ宣教を信仰者として受諾する振る舞いと同等に、自らを救済・解放する手段になると喝破したところにある。「希望の、あるいは自由の」復活・甦りの宣教」の哲学的対応物を、実践理性の弁証論を典拠とする「超越的理念の三つの対象の」要請(CI, 408)という形で自らの内を含むと同時に、それ自体が「希望の、あるいは自由の」復活・甦りの宣教」と「同等・同類(homologue)」(CI, 402)であるような「自由についての哲学者の言説」(CI, 402)・その全行程が「希望の、あるいは自由の」復活・甦りの宣教の哲学的類似物(analogon philosophique)」(CI, 415)であるような「たんなる理性の限界内の宗教という言葉」の開拓と彫琢。これこそが、リクールが採用した「哲学者のアプローチ」という方法の最大の狙いであり、最大の功績であると言えるだろう。

二 ポール・リクールによる「宗教的自由の解釈学」構想——その「問題系」という観点から

(一) 「宗教的自由」をめぐるリクール解釈学の問題系——「悪の問題系」

前章では、リクールによる「宗教的自由の解釈学」の概要を、そこで遂行されている方法という観点から描き出した。本章では、この解釈学に固有の問題系(主題、問いかけ、問題、賭け金、主導理念、プランの提示から成る、哲学的思索の導入部)⁶⁾という観点から、リクールの言い方では「悪の問題系」(CI, 412)という観点から、「宗教的自由」をめぐるリクール解釈学の概要を示すことにしたい。

注目すべきは、リクールが「悪の問題系」を「成就と全体化の問題系」(CI, 414)と言い換えていることである。また、この「成就と全体化」の基になる、「実践理性をその本質的な純粹さにおいて構成している完遂(要求)」「全体性要求」(CI, 409)の下、この理性との関係の内にある意志の自由が、一種の「倒錯」(CI, 414, 13, 40)に陥る事態に光が当てられていることである。その上で、カントにおける批判哲学の弁証論／宗教哲学の教会信仰論

で共通して問題となる人間理性の「自然的性癖」(KtV, A642/B670; cf. RGV, 53, 194)——自らの限界を踏み越えて道を踏み外すという性癖——に由来する「完備性」(CI, 411, L3, 40)への強い志向の只中で実践的自由が罹患する「病」として、「全体性の病」(L3, 40)という奇妙な表現が出されていることである。⁽⁷⁾

ここで問題になる自由とは、「義務の教説」(CI, 413; cf. CI, 409)と呼ばれる実践理性の分析論で主題化される自由、つまり「自律」(CI, 409)として定式化される自由ではない。言い換えると、有限な理性的存在者の選択意志が具える「為しうるという力」、定言命法として聴取された道德法則に照らして、そのつど能う限り最上の格率を自ら練り上げ自らの内に取り入れ、しかも行為そのものを常にこの格率に従って実行する能力ではない (cf. RGV, 31, 46)。またそれは、「最高善の教説」(CI, 413)と呼ばれる実践理性の弁証論で「要請される自由」(CI, 409, 410)、つまり「希望による自由」の名でリクールが探し求める「宗教的自由」の哲学的対応物でもさしあたりない。そうではなく、むしろ前二者の〈間〉に位置する自由、「最高善の教説」と呼ばれる実践理性の弁証論で問題化する自由である。それは、格率の設定においても遂行においても自らの傾向性と常に闘争し続ける道德的心術、つまり「徳」(KpV, 84)を獲得したことによつていまや「純粹意志」(KpV, 109)という境地に到達した選択意志が、自ら定立し採用した格率を遵守したまま行為すると同時に、自らの徳の完成に向けて無限に前進し続ける能力である。言い換えるとこれは、その初期形態(スタートラインないし下限)が意志の心術および行為の道德性、その最終形態(ゴールラインないし上限)が意志の心術および行為の神聖性であるような「最上善」⁽⁸⁾の完成という「実践的課題」(KpV, 124)を遂行する能力を意味する(完遂されるかは別として)。ただし、カントは純粹意志の究極目標として、完成に向けた道の途上にある徳としての最上善にいつしかそれに釣り合った幸福が必然的に付け加わり、それが善として全きものになる事態を想定している。しかもこの事態を、欲求満足や幸福追求を至上命題とする自愛および独りよがりを本来打ち砕くはずの「道德法則」(CI, 407; cf. KpV, 129, 133)自身が命じるものとして想定し

ているのである。それゆえ、ここで問題になる自由、実践理性の弁証論で問題化する自由とは、有限な理性的存在者は自らの徳に見合った幸福を求めざるをえないので、つまりその欲求能力はどこまでも「選択意志」(CI, 407)という境位・身分を離れることはできないので、そうした自らの欲望を認めつつ最上善の完成という実践的課題を遂行する能力、あるいは端的に「最高善」の成就という「実践的課題」(KpV, 125)を遂行する能力と言った方が正確であろう(未完遂されるかは別として)。要するに、リクールの考えでは、「成就と全体化の問題系」において問題と化するのは、「その最初の規定における自由」(CI, 413)ではなく、むしろ「その全体化のプロセスにおける自由」(CI, 413)であり、後者の自由の転倒・倒錯が、「全体性の病」と表現されるのである。

なお、リクールはこの病を、「希望の病」(CI, 414)とも言い表している。ここで問題になる希望とは、本稿序論で述べたように、カントの理性批判の「内／外」、すなわち第二批判の弁証論／根元悪論(哲学的宗教論の第一編)を経て教会信仰論(哲学的宗教論の第二編から第四編、とくに「法規的教会信仰」において問題化する「宗教妄想」(RGV, 168, 170, 171)に基く「神への偽奉仕」(RGV, 153, 167, 170, 172; cf. RGV, 179)が話題となる第四編)で生まれたカントにおける宗教の問い、「私は何を希望することが許されるか?」という問いに起源をもつ限りでの希望である。「希望の領分は、超越論的錯覚の区域とその外延をびたりと同じくしている」(CI, 405)／「希望は、我々が思う以上に固く結びついている」(CI, 414)というリクールの指摘を考慮するならば、「希望」という同一のモチーフが、理性批判の「内／外」の繋ぎ目、言い換えると、批判哲学における「錯覚」の問題系／宗教学哲学における「悪」の問題系の蝶番になっていることにも注意すべきである。いずれにせよ、「成就と全体化の問題系」の核となる「問題」は、以上のような二通りの表現をもつ「病」に相当する。

前章でも指摘したように、リクールの言うこの「病」は、人間の選択意志が置かれたある種の隷属状態を指している。正確には、有限な理性的存在者の内なる「限界超出への自然的性癖」(KrV, A642/B670)と「悪への自然的性

癖」(RGV, 37)とが、この存在者の外からやって来る諸々の害悪、例えばこの存在者が属する組織の内部規則・集団の同調圧力やこの組織・集団の中にある特定の誰かの「悪意」(CI, 414)とも絡み合った結果、当の有限な理性的存在者の実践的自由が陥る、虜囚の状態を意味する。この隷属状態から「隷属意志を実際に解放する(こと)」(I, 3, 32)。この虜囚の状態から「囚われの自由を蘇生させる(こと)」、この自由を生きたものにする(こと)」(I, 3, 30)。この囚われの自由には、「為しうる自由」(CI, 409)を、より正確には、「善意志(ひたすら道徳法則への尊敬からこの法則の普遍的妥当性・客観的必然性に照らして自ら格率を設定しこれを自身の内に採用し、善き意志としての自分自身を実際の行為の中で実現できるよう不断に努力する能力をもつ選択意志)たりうる自由」(CI, 409)である限りでの「自由という身分・境位」(CI, 393)を取り戻させること。それが、リクールによる「宗教的自由の解釈学」の課題となる。また、それ自体が「希望の、あるいは自由の」復活・甦りの宣教」を宣べ伝える行いと等価であるような一連の解釈学的手続きによって、その「現実的なりアリティ」(CI, 412)を回復し、その「リアルな原因性」(CI, 409, 413)という資格を取り戻した自由、しかもその回復が、病んだ希望の復調・快癒と同時的であるような自由こそ、リクールがその哲学的等価物を探し求める「宗教的自由」であり、「宗教的自由の解釈学」の主題となる「希望による自由」なのである。

さらにリクールによれば、「成就と全体化の問題系に内属する倒錯」(CI, 414)としての「希望の病」の中でのみ露わになる「悪の中の悪」(CI, 414)なるものがあるという。別の言い方では、「実践理性の分析論から弁証論への運動を支配している、完備性(complétude)に向けたあの跳躍・躍動の倒錯」(I, 3, 40)という意味での「全体性の病」について、その元凶とも言うべき「その倒錯性の極致に達した悪」(I, 3, 40)なるものがあるという。「希望の病」・「全体性の病」がこの問題系の中心に位置する問題であることを考えると、「悪の中の悪」は、いわば問題の中の問題、問題系の核となるアポリアの中でも最もアポリア的なもの、と言うことができる。ところで、そのような

ものとしての「真正の悪、悪の中の悪」(CI, 414)を、「リクルールは、「禁忌の侵犯や法の転覆」「規則や権威への」不服従ではなく、全体化のはたらきにおける詐欺行為・不正行為」(CI, 414; cf. RGV, 153, 180)と規定する。この「言われる「全体化のはたらき」とは、純粹実践理性の全体化要求のもと、「純粹」意志が或る完全な対象を求めること」(CI, 414; cf. L3, 40)、「言い換えると、選択意志の当初の対象物・目標物であった徳としての「最上善」に、この意志が徳という道徳的状态に達して以降、それに釣り合った幸福が目指すべきものとして付け加わることによって、その究極目標が「最高善」と化すことを意味する。なお、最上善は第二批判の分析論の主要論題、最高善は第二批判の弁証論の主要論題である。その意味で、リクルールの言う「真正の悪」とは、純粹実践理性の弁証論に固有の問題圏域、すなわち最高善という解決不能問題がそこで生起すると同時に、宗教の問いがそこで立ち上がる「矛盾葛藤の領野」(CI, 414)でのみ立ち現れるものである。言い換えると、希望の問題圏域とその外延を同じくする超越論的錯覚の問題圏域でのみ現出するものである。だからこそ、この「悪」は、上記の問題圏域でその発症が確認される「希望の病」・「全体性の病」の中でも最も病的な状態、最も倒錯的な錯覚に陥ることとして、この「病」の中でのみ露わになるのである。しかし、「純粹意志の目標および純粹意志の自由の」全体化の途上で生まれる悪の中の悪 (CI, 414)とは、一体どういうものか。「全体性の病」の「発端 (origine)」(L3, 40)とも言うべき「その倒錯性の極致に達した悪」とは、一体どういうものか。リクルールは、悪と希望の強固な連帯性を、悪が人間に対する「挑戦 (dén)」(L3, 20, 21)であるのに対して、希望は人間の側からのそれへの「応戦 (réplique)」(L3, 20, 21, 28, 40)であるという仕方の説明し、悪からの再生の手立てを供する、事実としての宗教がその触媒になると考える。では、その「挑戦」に対して人間が宗教を介して「応戦」すべき「悪の中の悪」、このリクルールの意味での「根元悪」とは、一体どういうものか。

実はリクルール自身、この「病」の形態やその最も深刻な容態について、詳しく説明している訳ではない。「希望

による自由」と自ら規定する限りでの「宗教的自由」について、解釈学的思索の材料を集め、解釈学的枠組みを定めた上で、問題提起をしているだけのようにも見える。したがって我々自身の解釈を持ち込まざるをえないのだが、論文「希望による自由」（一九六九年）と論文「宗教の哲学的解釈学——カント」（一九九二年）を併せて読めば、またそこで触れられている諸々の文献を渉獵すれば、リクールが「宗教的自由の解釈学」という名の下で究明しようとしていた問題状況やその根幹部分を、読者が自分自身で再構成できるだけの材料や枠組みは与えられていることが分かる。この問題状況やその根幹部分を敢えて図式的に整理すると、以下ようになる。

理性批判の「内」（道徳性とそれに釣り合った幸福の必然的連結という意味での徳福一致と定式化される、個人の人究極目的としての最高善の教説）においては、超越論的錯覚に基づく（悪意ある政治指導者Ⅱ立法者の下での）僭主への偽奉仕、具体的には、国家組織における無自覚の強制労働が、「希望の病」、「全体性の病」の顕著な症状、病状である。また、理性批判の「外」（神の民の一員に成る）（RGV, 96）という意味での「神に嘉される人間」（それによって淨福にも成る）に成ることと定式化される、共同体的な究極目的としての最高善の教説）においては、宗教妄想に基づく（悪意ある宗教指導者Ⅱ聖職者の下での）神への偽奉仕、具体的には、教会組織における無自覚の「呪物崇拜」（RGV, 177, 179; cf. RGV, 180, 194）が、「希望の病」、「全体性の病」の顕著な症状、病状である。なお、理性批判の「内」においては、純粋理性の実践的判断力の弱体化と選択意志の性癖の汚濁（心情の不純さ）が、また、理性批判の「外」においては、純粋理性の理論的判断力の弱体化と選択意志の性癖の腐敗（心情の邪悪さ）が、この病の主な原因、病因となる。

では、この「病」の中でも最も病的な状態、リクールが「悪の中の悪」と呼ぶ（問題中の問題）とは何か。批判の「内」においては、すべてが意のままになるという意味での「幸福」（KpV, 124; cf. KpV, 110-111）に自分は既に与っている、ゆえに自らの道徳性に釣り合った幸福に値する人間になっている（最上善の成就）という錯覚、およ

び「徳福一致の原理を含むもの」(KpV, 125; cf. CI, 411)としての神に自分は成った、ゆえに徳福一致の原理を含むものとしての全自然の原因、自然全体の叡知的創造者としての神は現存するものである(根源的最高善の成就)という錯覚である。我々の考えでは、この二重の錯覚は、実践的主体における偽りの全能感・万能感と表裏をなす極度の無力・無能の様態において見られており、最高善という実践的概念の規定(道徳性の原理と幸福の原理の総合)において、その「範型(Typus)」(KpV, 69)としての自然法則に対して「原型」とみなされる道徳法則が、(それとは似て非なるものである実定法との)すり換えおよび(徳福の)秩序転倒によって実践的主体の奥深くへと隠蔽されることよって生起する。これを(主観的自律即客観的他律とも言うべき仮象)と表現しておきたい。

では、批判の「外」において、この「病」の中でも最も病的な様態、リクールが「悪の中の悪」と呼ぶ(問題中の問題)とは何か。自らの道徳的能力の欠如を補うべく、超自然的なもの・超感性的なものへの自然的・感性的手段による人為的な働きかけ、すなわち「呪物奉仕」(RGV, 179)によって「道徳的改善」(RGV, 88, 112, 142, 169, 198; cf. RGV, 44, 51, 73, 117, 121, 127, 198)に必要な高次の助力を呼び出すことに成功した、ゆえに自分は既に神の助力に相応しい人間、神に嘉される人間になっている(最上善の成就)という錯覚、および自分は今や神に「義(罪なし)」とされる人間になった、神によつて負い目を赦免された、罪を赦された、つまりそこにおいて罪人が義人へと生まれ変わることができることとされる「神の国」に身を置いている、ゆえに「地上における神の国」(RGV, 93, 95; cf. KpV, 128, CI, 412, L3, 28)は既に到来している(派生的最高善の成就)という錯覚である。我々の考えでは、この二重の錯覚は、実践的主体における偽りの善良さ・誠実さと表裏をなす極度の偽善・欺瞞の様態において見られており(cf. RGV, 153, 170, 180, 189, 200)格率という主観的な実践的原则を客観的な実践的法則である道徳法則に適うもの(合法的なもの)へと仕上げるプロセスにおいて、この法則の意識が感情へと及ぼす「積極的な作用・効果」としての尊敬に対して「消極的な作用・効果」と言われる謙抑という道徳的感情が、(それとは似て非

なるものである悲壮感との)すり換えおよび(動機の)秩序転倒によって実践的主体の奥深くへと隠蔽されること
によって生起する。これを、〈主観的他律即客観的自律とも言うべき仮象〉と表現しておきたい。

興味深いのは、「希望の病」、「全体性の病」の最も病的な容態、「悪の中の悪」に相当する事態として、いわばその蓋に掛けられていた籠が、外れることによってパンドラの箱が開き、箱の外へと諸悪が飛び出し、地上に悪が氾濫した「にもかかわらず」(L3, 20, 27; cf. CI, 400) 箱の底には最後に「希望(ἐλπίς, Elpis)」が残されている。そういうギリシア神話的な悪の起源説と同じ仕方で、「その倒錯性の極致に達した悪」が生起する事態をリクールが思い描いていたことである。言い換えると、「根元悪の告白と〔この悪からの意志の〕再生に向けた諸々の手がかりの受任の交錯」(L3, 21; cf. L3, 20, 32, 40)——悪が白日の下に曝されること(挑戦)と悪の成り立ちの一部を再生の手立てとして受け止めること(応戦)との絡み合い、選択意志の極度の無力化・無能化として現実化する根元悪の只中にこの同じ意志が再生する手がかりが埋め込まれていると気づくこと——とリクールが定式化する「希望の構造」(L3, 21, 34)が、その倒錯性の極致における悪の出来と同時に成立する、そういう事態をリクールが考えていたことである。一方で、根元悪が「真正の悪、悪の中の悪」として生起し、他方で、「希望の知解可能性」(L3, 40)がその実際の「知解」(CI, 402, L3, 40)として現実化する。氾濫する悪の只中で、最後に残された希望というものがいかなるものであるかが分かる、何への希望であるかがリアルに分かるという仕方で現実化するというのである。これは、パンドラという名の女性の性が開けた箱から地上にあらゆる悪が飛び出した後、箱の底に唯一残った希望(Elpis)のような境位・身分をもつものとしての希望に他ならない。絶望の只中に残された最後のありうべき希望という意味で、リクールが、「自由を介した希望の積義」でもある「宗教的自由の解釈学」において最終的に描き出そうとしたこの希望を、復活・甦りという出来事が「為しうるといふ力の回復」(L3, 21; cf. L3, 28)・「善への根源的素質がその力を取り戻すこと」(RGV, 44)を意味する限りでの〈復活・甦りへの希望それ自体の復活・甦り

への希望」と定式化できるであろう。

(二)「成就と全体化の問題系」である限りでの「悪の問題系」特有の困難——理性批判の「内／外」で問題となる「希望」についての省察に関して

このように、「根元悪というモチーフ」(L3, 21)との関係で「希望というモチーフ」(L3, 21)の重要性が明らかになるにつれ、カントの宗教哲学をめぐるリクールの解釈学的思索において賭けられていることもまた見えてくる。実際、カントにおける「宗教」の問い、言い換えると、欲求能力の影響から完全には免れることのできない有限な理性的存在者にとって問題とならざるをえない「希望」をめぐる問いの出所が、理性批判の「内／外」である以上、リクールが理解するところのカント宗教哲学、すなわち「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」もまた、理性批判の「内／外」にまたがって遂行されるはずである。だがそれでは、希望を主題とするこの哲学的解釈学そのものが分断されてしまう。しかもリクール自身、この哲学的解釈学が「その理論的意味においてもその実践的意味においても〔理性〕批判の延長ではない」(L3, 40)と明言しているのである。では、たんなる「延長」ではない仕方、リクールがカントの主要著作を貫く一つの筋として見て取った「純粹理性の弁証論・実践理性の弁証論・宗教哲学」(CI, 406)という一連の思索のダイナミズムを、「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」というリクールのカント宗教哲学理解に反映させる方法はあるのか。ひいてはそれによって、この哲学的解釈学を自らの内を含むリクール自身の「宗教的自由の解釈学」にまで、上記のダイナミズムを保持する方法はあるのか。

我々の見るところ、「宗教的自由」をめぐるリクールの解釈学的思索にとって賭け金となるのは、理性批判の「内／外」に起源をもつ問いの中で話題となる希望についての省察を、このモチーフの起源に関していったん内容的に二つに分けた上で、両者を最終的に総合するような仕方、すなわち遂行しうるかどうかということである。言い換える

と、超越論哲学の「内」で問題となる希望についての省察を行う際の〈視界〉に当たる（ゆえにこの視界がそこから見られこの視界の下で地続きになっている〈足場〉をも自らの内に含む）と同時に、超越論哲学の「外」で問題となる希望についての省察を行う際の〈足場〉にのみ当たる思索Aを、超越論哲学の「外」で問題となる希望についての省察を行う際の〈視界〉に当たる（ゆえにこの視界がそこから見られこの視界の下で地続きになっている〈足場〉をも自らの内に含む）思索Bから切り離し、徹頭徹尾、超越論哲学の枠内で展開される思索Aをまず独立させて遂行することができるかどうか。その上で、「宗教の「あるいは希望の」哲学的解釈学」という名のもと、思索Aという限定された〈足場〉から見られた固有の〈視界〉Bをもつ思索Bという形で、理性批判の「内」で問題と化する希望／理性批判の「外」で問題と化する希望をめぐる二つの省察を重ね合わせることはできるかどうかということである。

我々の見立てでは、「宗教の「あるいは希望の」哲学的解釈学」という名のもと、リクールは、一種の「宗教の批判（une critique de la religion）」（CI, 407）を〈足場〉（超越論哲学の枠内である純粹実践理性の弁証論）として、そこから個人（有限な理性的存在者）の悪、いわば「宗教における悪」（古来、歴史的宗教が様々な形で問題にしてきた人間の悪行やこの世の災禍）（L3, 40）という意味での悪の問題系を経由して、「神に嘉される人間」（たんに法的に良い人間ではなく道徳的に善い人間）（RGV, 47；cf. RGV, 117）に成るという意味での幸福への——ただし究極的には、人間における徳の努力が不完全であるのを補うものとして神から授けられる高次の助力としての「恩寵」および神から義（「罪なし」とされることとしての「義認」を得るという意味での淨福への——「希望」の問題圏域であると同時に、集団（倫理的共同体ないし神の民としての教会組織）の悪、いわば「宗教の悪」（悪行からの解放や災禍からの救済を、人間の道徳的改善によってではなく神の超自然的な援助を希う宗教的行為としての祭祀によってのみ成就させようとする歴史的な宗教教団がその組織や信仰のあり方に関して内包する悪）（L3, 40）と

いう意味での「悪」の問題圏域でもある理性批判の外部領域を眺めやることによって、この〈視界〉(いずれも超越論哲学の枠外である根元悪論および教会信仰論)の下で遂行されるような「宗教の解釈学 (une herméneutique de la religion)」(L3, 40) を考えよう。

しかし、こういう形で「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」の全体像を明らかにするためには、それより次数をひとつ下げる、そこから階段を一段降りるという仕方、要するにその一歩手前に遡るといふ仕方、宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」の〈足場〉に相当する「宗教の批判」に単独でスポットライトを当てる必要があるのではないか。そうでなければ、理性批判の「外」だけでなく「内」にも起源をもつ宗教の問い、「私は何を希望することが許されるか？」という問いを中心に形成されたカント宗教哲学の、全体的意義が見えてこないからである。そして、解釈学的手続きとして当初は(つまり論文「希望による自由」の段階では)不十分であったこの哲学的解釈学の全貌が見えてこない限り、当初の構想と補完された部分との総合によって新たに覚えてくるべきものもまた見えなくなる。我々の考えでは、「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」(いわば広義の「宗教哲学 (la philosophie de la religion)」(L3, 21, Cf. 405))が可能であるためには、それとの「推定された類似性・親近性 (affinité présumée)」(L3, 39, 40)を念頭に置いてのみ「宗教の解釈学」の全体像が描き出されるような、別の全体性をもつ「宗教の批判」(いわば狭義の「宗教哲学」)が必要不可欠である。というのも、我々がここで問題にしているのは、一方で、完全に超越論哲学の枠内で遂行される「宗教の批判」であり、他方で、これを〈足場〉として超越論哲学の枠外を〈視野〉に収めながら遂行される「宗教の解釈学」、そういうものとしての「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」だからである。またカント自身、自らの哲学的宗教論(とくに根元悪論以降の教会信仰論の部分)を練り上げる際、それに固有の思考法として、「(理念やア・プリオリに関わる)無歴史的な超越論的なもの」と(その外部に当たる事実や経験に関する)歴史的な宗教的なもの」(L3, 19; cf. L3, 35-36)との間の「推定さ

れた類似性・親近性」がその「始原〔作業原理〕(L3, 39)となるような、「類推・類比の作業」(L3, 31; cf. L3, 30, 39, C1, 415 TE, 188, 194, 212)を採用していたからである。カントはこの思考法を「(説明のための)類推・類比の図式論」(RGV, 65; cf. L3, 30-32, 35, 38, C1, 415)と呼んでゐる。⁽¹⁷⁾

要するに、それとの「推定された類似性・親近性」に基づいてのみ、そしてそれを〈足場〉とすることによってのみ「宗教の解釈学」が遂行されうるような「宗教の批判」を遂行できるか否かに、リクールが理解するところのカント宗教哲学、すなわち「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」の遂行可能性が賭けられている。それゆえ結果的に、この哲学的解釈学を遂行することが可能か不可能かは、「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」を自らの内に含む限りでの「宗教的自由〔希望による自由〕の解釈学」をリクール自身が遂行する上での賭け金となるのである。したがって、「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」の全体像を明らかにするためには、その準備作業として、この哲学的解釈学の〈足場〉となるのが、いわゆる「仮象の論理学」(KrV, A61/B86)を足場(超越論哲学の枠内である純粹理論理性の弁証論)としつつ、そこから最上善の完成という実践的課題に関する錯覚としての「錯覚」の問題系を経由して、自らの道徳性に釣り合った幸福への——ただし究極的には、自らの神聖性にもたらされるべき至上の幸福としての淨福への——「希望」の問題圏域であると同時に最高善の成就という実践的課題に関する錯覚としての「錯覚」の問題圏域でもある理性批判の限界領域を眺めやることによって、この〈視界〉(いずれも超越論哲学の枠内である純粹実践理性の分析論および弁証論)の下で遂行されるような「宗教の批判」であることを示す必要がある。しかし本稿の課題は、「宗教の解釈学」が〈足場〉とする限りでの「宗教の批判」の成り立ちに言及することによって「宗教の解釈学」の全体像を示すこと、言い換えると、「宗教的自由〔希望による自由〕の解釈学」(リクール)の一部を為す限りでの「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」(カント)の全貌を示すことであるから、「宗教の批判」に単独でスポットライトを当てその全体像を示すという作業

は、また別の機会に委ねたい。ただし、「宗教の批判」と、これを〈足場〉とする「宗教の解釈学」との——そういうものとしての「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」との——近さと遠さ、連続性と非連続性を考える手がかりとして、次のことだけは確認しておきたい。その手がかりとは、リクールが簡潔に触れるに留めた「歴史上のキリスト教団と真の宗教の真の奉仕 (culte) との間の〔……〕」〔哲学的宗教論内部での異なる二つのモチーフの関係性ではなく、哲学的宗教論と理性批判という異なる二つの言説そのものの関係性を主題化できるようより一般化して言えば、歴史的な宗教的なものと無歴史的な超越論的なものとの間の〕推定された類似性・親近性〔L3, 39〕である。この確認作業は、リクール自身による「宗教的自由の解釈学」に一貫性と纏まりを与える統一的表象を見出す上でも役立つであろう。

先に指摘したように、リクールは、カント的理性批判の「内／外」に起源を持つ限りでの「希望」について、錯覚と希望の問題圏域が同一であること、また、悪と希望とが分かちがたく結びついていることを主張している。その上で、理性批判の「内」なる希望が問題となる「宗教の批判」(狭義の宗教哲学)においては、希望を蝶番として、問題としての錯覚(徳福の総合の仕方)に「欠落・欠陥」や「偽造・改竄」(CI, 414; cf. L3, 40)の形跡が認められる毀損された最高善、この場合は「根源的的最高善」としての「神の現存」に関わる錯覚)へと問題としての悪(その隠蔽性の極致における悪という意味での「悪の中の悪」)が接ぎ木される場面を想定している。この場面は、実践理性の弁証論に固有の問題圏域、すなわち最高善という解決不能な問題がそこで生起すると同時に宗教の問いがそこで立ち上がる「矛盾葛藤の領野」で演じられることになる。なお、この領野として具体的に問題になるのは、「政治と宗教の圏域」(CI, 414)の内、「教会」(CI, 414, L3, 39)とびなぐ「国家」(CI, 414)の方である。逆に、理性批判の「外」なる希望が問題となる「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」(広義の宗教哲学)——「宗教の批判」を〈足場〉とする「宗教の解釈学」——においては、希望を蝶番として、問題としての悪(その倒

錯性の極致における悪という意味での「悪の中の悪」へと問題としての錯覚（徳福の総合の仕方に「欠落・欠陥」や「偽造・改竄」(CJ, 414; cf. L3, 40)の形跡が認められる毀損された最高善、この場合は「派生的最高善」としての「神の国」に関わる錯覚)が接ぎ木される場面が念頭に置かれている。この場面は、根元悪論以降の教会信仰論に固有の問題圏域、すなわち最高善という解決不能な問題が再びそこで浮上すると同時に宗教の問いがそこで完遂する「矛盾葛藤の領野」で演じられることになる。なお、この領野として具体的に問題になるのは、「政治と宗教の圏域」(CJ, 414)の内、「国家」ではなく「教会」の方である。

以上のことから見えてくるのは次のことである。純粹理論理性の弁証論で、超越論的錯覚の温床として「認識」の対象としてはいったん廃棄された「魂の不死」、「自由」、「神の現存」が、純粹実践理性の弁証論では、最高善という実践的概念の規定における「理性的信」(KpV, 144)の対象として、言い換えると、徳福の一致というカントが考えるところの徳徳の究極目標の達成に不可欠な要件として再び呼び出されていた。それとちょうど同じように、純粹実践理性の弁証論で、超越論的錯覚の温床として「希望」の対象に留め置かれていた「最高善」——正確には、根源的的最高善(世界創始者)としての「神の現存」に対する、派生的最高善(最善の世界)としての「神の国」——が、哲学的宗教論の教会信仰論では、「神の民の一員に成る」(RGV, 96)という意味での「神に嘉される人間」(道徳的に善い人間)に成ることというカントが考えるところの宗教の終極目的の成就に不可欠な要件として、「神の〔道徳的な〕民とどう理念」(RGV, 100; cf. RGV, 98)として再び呼び出されている。カントによると、上記の意味での最高善概念は、「最高の人倫的善」(RGV, 97)と表現される宗教の終極目的自身が出す要求、(同一の目的に向けた)一個の全体への、個々の人格の「統合」(RGV, 97, 101; cf. RGV, 131)という要求を受けて、後者の最高善概念のもとへ呼び出されたものである。しかもこれは、「無歴史的・超越論的」(L3, 19)な性格をもつ「神の道徳的立法下での」倫理的公共体という理念」(L3, 39; cf. RGV, 100-101)でありながら、西欧の「歴史的・文化的

産物」(L3, 38)であるキリスト教団が——あるいはむしろ、カントの生きた「近代」(L3, 39; cf. RGV 131)とこの時代のキリスト教教会が歴史的な啓示信仰から純粹な宗教信仰への「漸次的移行」(RGV, 115; cf. RGV, 122, 153)の原理を最もよく地上に公に根づかせているという意味で、言い換えると近代のキリスト教教会において最もよく「真の(可視的な)教会」(RGV, 101; cf. RGV, 115, 13, 38)の徴表が認められる、聖書で語られるような「神の国の接近」(RGV, 115; cf. RGV, 131)の徴候が認められるという意味で、他ならぬこの可視的教会を通して見て取られた「真の教会という形象」(L3, 38)が——その「図式」として機能するような不可視の理念として、呼び出されているのである。なお、「最高の人倫的善(das höchste sittliche Gut)」(RGV, 97)とこう表現によって、カントはその実践哲学で課題となる個々人の究極目標としての「最高善(das höchste Gut)」[有限な理性的存在者その完成に向けて各自で邁進し続ける徳(道德性)とこれに釣り合った幸福の必然的連結という意味での徳福一致](KpV, 110)と、その宗教哲学で課題となる「共同体的な〔終極〕目的」(RGV, 97)、「共同体的な善」(RGV, 97)としての「最高善〔神に嘉される人間に成る(それによって浄福にも成れる)という意味での神の民の一員と成ること」](RGV, 5)とを区別しているように見える。

リクールが、福音書で述べられる「神の国」(CI, 412, L3, 40)の哲学的近似値を「最高善」という実践的概念における徳福」の超越論的総合」(CI, 412)とみなしていること。またカント自身、「神の国」(KpV, 128, 137, RGV, 101, 115, 151)を、そこにおおて意志の規定根拠および究極目標が自然界の原理および目的と一致するような、すなわちそこにおいて道德性と幸福との連関が必然的であるような「最善の世界」としての「派生的最高善」(KpV, 125, 128; cf. RGV, 5, 97, 139, 182)と同一視していること。さらにカントの主張によれば、理想的な「最善の世界」としての神の国、言い換えると「神の〔道德的な〕民という理念」ないし「〔神の道德的立法下での〕倫理的公共体という理念」を透かし見させるのが、近代という時代の(カントにとっては「現代の」)キリスト教教会であるこ

と。正確には「教会という感性的形式で表彰された」(RGV, 152)を通して不可視の理念である神の国を透かし見させるような仕方、真の宗教信仰の萌芽がそこに植え付けられたこの歴史的に実在する教会において「神に嘉される人間に成る(それによつて浄福にも成る)」という意味での、神の民の一員に成るといふ共同体的な目的に向け「すべての人間を永久に統合するような教会」(RGV, 131 ; cf. L3, 38-39, RGV, 100-102)が立ち現れており、後者の教会が、本来は「不可視な神の国の、地上での可視的表象(図式)」(RGV, 132)として機能していること。以上の点を考慮するならば、カントの批判哲学において問題となる「最高善」という無歴史的理想と、カントの宗教哲学において問題となる「教会」という歴史的事実とが、「世界における最高善の実現」(KpV, 122 ; cf. RGV, 5)という理念を出発点として、この理念がおそらくは「地上への神の国の到来」といふ聖書的表象との接近において受けた「衝撃」を反映してそれへと鑄直された「地上での神の国の建設」(RGV, 93, 95)という理念、さらにはその「反動・揺り返し」の下で見出された「神の〔道徳的な〕民という理念」(RGV, 100)および「〔不可視的教会と言われ〕神の道徳的立法下での倫理的公共体」(RGV, 101 ; cf. RGV, 98)という理念を経由して、最終的に両者が、「地上への」神の国の接近」(RGV, 115 ; cf. RGV, 101)を意味する「真の(可視的な)教会」といふ図式において結びついていることが分かる。

要するにカントの考えでは、キリスト教信仰を持つ者がその地上への到来をひたすら願うところの「神の国」(RGV, 101)は、純粹理性信仰を持つ者にとつてはその地上での建設を「目指すべきもの(visee)」(L3, 36, 40 ; cf. CI, 406, 407)であつて、それは、「地上への神の国の到来」といふ觀念が新約聖書の福音書からカントの批判書へともたらされた触媒であり「世界における最高善の実現」といふ理念を「地上での神の国の建設」といふ理念へ、さらには神の民および倫理的公共体という理念へと改変する限りに於いて、純粹理性の要求する全体性・完備性を体现する二つの事柄、すなわち理性性批判における個々の人間の理念的な実践的課題としての「最高善」と、哲学的

宗教論における善き心術を抱く人間たちの理想的な協働的課題としての「最高の人倫的善」との、接点(カント批判哲学とカント宗教哲学の繋ぎ目)になっている。他方でそれは、「地上での神の国の建設」という理念と一面で同種的な「地上への神の国の接近」という表象がカントの批判書からその宗教論へと送り込まれた図式であり「真の(可視的な)教会」という媒介的表象として機能する限りにおいて、最高の人倫的善という共同体的な目的の下に集うすべての公正な者たちの「互いの不十分な力を補い合う」という意味で、理想的な統合としての「不可視的教会」(RGV, 101)と、この理想に合致するような一個の全体への善き心術を抱く者たちの現実的な統合としての「可視的教会」(RGV, 101)との、接点(カント宗教哲学における概念と直観の繋ぎ目)になっているのである。前章で指摘したように、モルトマンに代表される「宣教者と神学者の言説」においても、聖書に起源をもつ「神の国」という観念が重要な意味を持っていた。以上のことを念頭に置くならば、リクールがその側に与する「哲学者の言説」内部で特異な位置取りや役割を担う「神の国」という聖書の表象(最高善を主題とする実践理性の弁証論および教会信仰論に関わる)は、「救い主」という聖書の表象(最上善を主題とする実践理性の分析論および根元悪論に関わる)と同様、リクール自身による「宗教的自由の解釈学」の導きの糸となる統一的表象として、常に注視すべきものであると言えよう。

結びに代えて——今後の見通しと共に

本稿では、リクールが約四半世紀の時を超えて、論文「希望による自由」(一九六九年)、およびその続編に当たる論文「宗教の哲学的解釈学——カント」(一九九二年)を通して提示した「宗教的自由の解釈学」の成り立ちを明らかにすることを試みた。具体的には、リクールがカントの理性批判と哲学的宗教論、さらにモルトマンによる復活・甦りの解釈学を主な触媒として構想した「宗教的自由の解釈学」の概要を、この解釈学に固有の「方法」と

「問題系」という観点から示した。実を言えば、以上の考察は、論者が段階を追ってさらに展開したいと考えている研究の第一段階となるものである。本稿を閉じるにあたって、今回論じた内容をあらためて整理した上で、さらに続くべき段階についての現段階での見通しを簡潔に記しておきたい。そのことによって、本稿の問題提起と考察を通して開かれるべき問いの地平が、いくらかなりとも予示されることを期するからである。

「宗教的自由の概念」をめぐるリクールの解釈学的思索の方法は、「哲学者のアプローチ」と呼ばれるものであった。このアプローチの本質は、或る異質な二つの言説を「近づけ」——あるいはむしろ「一方の言説の側から他方の言説」へと近づき——この接近および隣接によって一方の言説が他方の言説から受けた「衝撃」を聴き取ること、また、そこからの「反動・揺り返し」によって一方の言説内部で生じた「意味上の効果」や「意味の再編成」の動きを見て取り、他方の言説で重要な意味をもつモチーフAの、一方の言説における等価物A、つまり「近似値」を探し出すことであつた。リクールの場合、このアプローチを通して最終的に探し当ててべきは「宣教者と神学者の言説」に登場する重要なモチーフAの、「哲学者の言説」における等価物A、すなわち「哲学的近似値」である。リクールは「純粋理性の弁証論・実践理性の弁証論・宗教哲学」というカントの一連の思索のダイナミズムに視線を投じつつ、『純粋理性批判』・『実践理性批判』を経て『たんなる理性の限界内の宗教』という著作の形で結実したカントの哲学的宗教論を「宗教の（あるいは希望の）哲学的解釈学」として理解する。この哲学的解釈学という「哲学者の言説」内部に自ら身を置き、リクールはそこから、『希望の神学』のモルトマンが提示した「復活・甦りの解釈学という言説」へと接近する。この意味での「宣教者と神学者の言説」に登場する重要なモチーフAとは、「復活・甦りの宣教」と「復活・甦りへの希望」である。これらの哲学的近似値Aを、自らその内に身を置くカント的「宗教の（あるいは希望の）哲学的解釈学」の中に探し求めることが、「希望による自由」と自ら規定する「宗教的自由の概念」をめぐるリクールの解釈学的探究の方法であつた。

「宗教的自由の概念」をめぐるリクールの解釈学的思索の問題系とは、「悪の問題系」、正確には「成就と全体化の問題系」と呼ばれるものであった。問題系（主題、問いかけ、問題、賭け金、主導理念、プランの提示から成る）とは一般に、哲学的思索を始動させる原動機（モーター）のような意義をもつものであるが、本稿では、前述のリクールの二論文およびそこで言及される諸々の文献を参照して、リクールが必ずしも明示している訳ではない「宗教的自由の解釈学」に固有の問題系を練り上げた。リクールの言う「成就と全体化の問題系」で文字通り問題と化するのには、実践理性の分析論で義務の概念との関係で主題化される「その最初の規定〔純粹実践理性による選択意志の規定〕における自由」ではなく、実践理性の弁証論で最高善の概念との関係で主題化される「その全体化〔純粹意志の目標および純粹意志という境地の全体化〕のプロセスにおける自由」であり、後者の自由の転倒・倒錯が、「全体性の病」と表現される。全体性の病とは、批判哲学の弁証論／宗教哲学の教会信仰論で共通して指摘される人間理性の「自然的性癖」——自らの限界を踏み越えて道を踏み外すという性癖——に由来する「元備性」への強い志向の只中で、有限な理性的存在者の実践的自由が罹患する「病」である。またこれは「希望の病」とも表現されていた。というのもそれは、カントの理性批判の「内／外」、すなわち第二批判の弁証論／根元悪論を経て教会信仰論で生まれたカントにおける宗教の問い、「私は何を希望することが許されるか？」という問いに起源をもつ限りでの希望、意欲の一形態である希望というはたらきが罹患する「病」でもあるからである。一種の隷属状態に置かれた人間の選択意志を解放すること。その囚われの自由に「為しうる自由」を、もつと言えば「善意志たりうる自由」である限りでの「自由という身分・境地」を取り戻させること。本稿ではそれが、リクールによる「宗教的自由の解釈学」の課題であることを示した。また、そうしてその「現実的なリアリティ」を取り戻した自由、しかもその回復が、病んだ希望の復調・快癒の宣言と同時的であるような自由こそ、リクールがその哲学的等価物を探し求める「宗教的自由」、「宗教的自由の解釈学」の主題となる「希望による自由」なのである。さらに

以上のことから、リクールが同じくその哲学的等価物を探し求める「復活・甦りの宣教」という聖書的モチーフが、リクールの「宗教的自由の解釈学」に固有の問題系である「成就と全体化の問題系」に照らすと、〈病んだ希望自身による自らの快癒・復調の宣言であり、死せる自由の復活・甦りと表裏をなすもの〉という独自の意味規定を受けることも指摘した。だからこそ、キリスト教的宣教は、「宗教的自由の概念」をめぐるリクールの解釈学的探究において「希望の〔または自由の〕宣教」と言い換えられているのである。

以上が、本研究「希望の哲学的解釈学による自由の解釈学的哲学——リクールのカント宗教哲学理解とその活用の仕方めぐって」の問題提起、およびそれを受けての第一段階の考察に相当する部分である。これに続いて、筆者はさらに第二段階と第三段階の考察を展開しなければならないと考えている。最後にその内容を予告する形で、本稿が着手した課題の全体像を描いておきたい。

本稿の考察に続く第二段階では、リクールの「宗教的自由の解釈学」構想におけるカント的「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」の位置と役割、言い換えると、宗教的自由をめぐるリクールの解釈学的探究における、リクールの規定を受けたカントの哲学的宗教論の位置と役割を明らかにする予定である。具体的には、まず、カントの理性批判との関係で、この哲学的解釈学を實踐理性の弁証論から始まる「希望の病理学」の一部をなすものとして示し、次に、キリスト者の宣教およびモルトマンによる復活・甦りの解釈学との関係で、この哲学的解釈学を實踐理性の弁証論にて終わる「希望の宣教」の一部をなすものとして示す。我々は先に、リクールが理解するところの『たんなる理性の限界内の宗教』、すなわちカント的「宗教の〔あるいは希望の〕哲学的解釈学」の成り立ちを次のように説明した。これは、一種の「宗教の批判」を〈足場〉(超越論哲学の枠内である純粹実践理性の弁証論)としつつ、そこから個人(信仰者)の悪、いわば「宗教における悪」という意味での「悪」の問題系を經由して、「神に嘉される人間」に成るという意味での幸福への——ただし究極的には、人間における徳の努力が不完全

であるのを補うものとして神から授けられる高次の助力としての「恩寵」および神から義(罪なし)とされることとしての「義認」を得るという意味での幸福への——「希望」の問題圏域であると同時に、集団(宗教団体)の悪、いわば「宗教の悪」という意味での「悪」の問題圏域でもある理性批判の外部領域を眺めやることによって、この「視界」(いずれも超越論哲学の枠外である根元悪論および教会信仰論)の下で遂行されるような「宗教の解釈学」である、と。付言するなら、リクール解釈学の圏内に入ることによって、実践理性の弁証論から教会信仰論へと到るカント哲学の行程は、いわば〈基礎「医学」から〈臨床〉の領域に移し置かれることになる。これは、「希望の病」の原因や症状を究明するだけの「希望の病理学」が、「希望の病」の診断や治療に従事するようになる、〈希望の治療法〉という意義をもつようになることを意味する。その一方で、リクール解釈学の圏内に入ることによって、教会信仰論から実践理性の弁証論へと還るカント哲学の行程は、いわば〈キリストの顕現を意味する〉公顕(epiphanie)から〈キリストの復活を告知する〉宣教(kerygma)の領域に移し置かれることになる。これは、「希望の形象」(CI, 44)の偶像化や形骸化を促進するだけの〈希望の「形象であるイエス・キリストの」公現祭〉が、「希望の形象」の探索や蘇生に従事するようになる、〈希望の「形象であるイエス・キリストの」復活祭〉という意義をもつようになることを意味する。

最後の第三段階の考察では、第二段階でその輪郭と内実が描き出された「宗教の「あるいは希望の」哲学的解釈学」(カント)の側から照射するという仕方、この哲学的解釈学を自らの内に含む「宗教的自由の解釈学」(リクール)の内的構造を解明する予定である。先に、実践理性の弁証論から教会信仰論へと到るカント哲学の行程が、リクール解釈学の圏内に入ることによって、診断や治療が課題となる〈臨床〉の領域に移し置かれる、〈希望の治療法〉という意義をもつようになると指摘した。それを受けて、考察の最後の段階では、「宗教的自由の解釈学」において問題となる、一方で治療者と被治療者の関係(いわば物語の作者の次元)、他方で診断者と被診断者

の関係（いわば物語の登場人物の次元）、さらにこれら二つの関係が関係する仕方に焦点を当てて、この解釈学的内的構造を明らかにする。まず、診断者と被診断者の関係に対するメタ的視点として、治療者（リクル）と被治療者（エルピス）の関係を考える。作者としての医者（治療者リクル）から患者（被治療者エルピス）への関係性として主題化されるのは、第一に、理論理性の弁証論を足場とする解釈者リクルから批判の内部で病んだ希望（自由／魂の不死、神の現存を期待・待望する仕方に關して）への眼差しであり、第二に、実践理性の弁証論を足場とする解釈者リクルから批判の外部で病んだ希望（高次の助力としての恩寵／罪の赦しとしての義認を期待・待望する仕方に關して）への眼差しである。逆に、箱の底に最後に残った希望（復活・甦りへの希望それ自体の復活・甦りへの希望）という意義をもつ、作者としての患者（被治療者エルピス）から医者（治療者リクル）への関係性として主題化されるのは、第一に、教会信仰論を足場とする被解釈者エルピスから根元悪論において問題となる選択意志の復活・甦りへの希望の可能性への眼差しであり、第二に、根元悪論を足場とする被解釈者エルピスから実践理性の弁証論（純粹実践理性の要請、とくに「自由の要請」）において問題となる選択意志の復活・甦りへの希望それ自体の復活・甦りという出来事への眼差しである。次に、こうした治療者（リクル）と被治療者（エルピス）の関係と並行的に見られた、診断者と被診断者の関係を考える。登場人物としての医者（診断者）から患者（被診断者）への関係性として主題化されるのは、第一に、理論理性の弁証論を足場とする解釈者（第一批判の弁証論における純粹理性の理論的判斷力）から被解釈者（第二批判の分析論および弁証論における純粹理性の實踐的判斷力）への眼差しであり、第二に、実践理性の弁証論を足場とする解釈者（第二批判の弁証論における選択意志の性癖（心情の不純さ））から被解釈者（根元悪論および教会信仰論における選択意志の性癖（心情の邪悪さ））への眼差しである。逆に、登場人物としての患者（被診断者）から医者（診断者）への関係性として主題化されるのは、第一に、哲学的宗教論の第一編を足場とする被解釈者（根元悪論における選択意志の性癖（心情の邪

悪さ)から解釈者(第二批判の弁証論および分析論における選択意志の性癖(心情の不純さ)への眼差しであり、第二に、実践理性の弁証論および分析論を足場とする被解釈者(第二批判の弁証論および分析論における純粹理性の実践的判断力)から解釈者(第一批判の弁証論における純粹理性の理論的判断力)への眼差しである。なお、診断者と被診断者の関係において問題となるのは、「他者としての自己自身」に対する双方向的視点である。例えば、その心情の不純さにおける選択意志とその心情の邪悪さにおける選択意志について、他者(性癖の倒錯モードが不純さ)が自己(性癖の倒錯モードが邪悪さ)を解釈するように。逆に、他者によって解釈された自己(性癖の倒錯モードが邪悪さ)が、まだ解釈されていない他者(性癖の倒錯モードが不純さ)を解釈するように。

我々の見立てでは、以上の考察を経て最終的に見えてくるべきものとは、リクールによる「宗教的自由の解釈学」は、二人の診断者、すなわち第一批判の弁証論における純粹理性の理論的判断力(錯覚の問題系に属する)と、哲学的宗教論の根元悪論における選択意志の性癖(心情の邪悪さ)(悪の問題系に属する)という二つの視点からの視線の重なり合いによって、第二批判全体を場として遂行されるということである。前者の診断者の眼差しは第二批判の弁証論にまで届いており、後者の診断者の眼差しは、第二批判の分析論にまで届いている。宗教的自由をめぐるリクールの解釈学的探究を牽引する「問題」が、錯覚から悪へ／悪から錯覚への縦横無尽な振れ幅を持っているのは、こういう事情によるものであると、我々は見通しを立てている。

略号

Kant, Immanuel

KrV: *Kritik der reinen Vernunft*, in: Akademie-Ausgabe (*Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.), Band III, 1911, Band IV, 1911.

KpV : *Kritik der praktischen Vernunft*, Band V, 1913.

RGV : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Band VI, 1914.

Moltmann, Jürgen

TE : *Theologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, 8e éd., Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1969 [1964], trad. fr. F. et J.-P. Thévenaz, 4e éd., Paris : Cerf, 1983 [1970].

Ricoeur, Paul

CI : « La liberté selon l'espérance » (1969), in : *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris : Seuil, 1969, p. 393-415.

L3 : « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), in : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris : Seuil (coll. « Points Essais »), 2006, p. 19-40.

注

(1) リクールの生涯や思想の全体像、とりわけリクールの「解釈学的哲学」の成り立ちをめぐる丁寧な論点整理と行き届いた考察については、次の二論文が大いに参考になる。杉村靖彦「VIIIリクール」『哲学の歴史』第二巻 実存・構造・他者【二〇世紀Ⅲ】、鷲田清一編、中央公論新社、二〇〇八年、五一―九五頁、杉村靖彦「第8章 リクールの哲学的な位置づけ——「フランス反省哲学」からの由来とその展開——」『現代の哲学——西洋哲学二千六百年の視野より』、渡邊二郎監修、哲学史研究会編、昭和堂、二〇〇五年、二六七―三〇九頁。

(2) 上記の歴史的宗教は、「礼拝宗教」(RGV, 103, 106, 115; cf. RGV, 51, 124)・「歴史的信仰」(RGV, 103, 118; cf. RGV, 124)・「法規的教会信仰」(RGV, 106, 108, 123; cf. RGV, 122, 125)の顕著な事例であるユダヤ教と、これに対して「純粹道德宗教」(RGV, 103, 117; cf. RGV, 51, 84, 112, 124)・「純粹理性信仰」(RGV, 103, 138, 163; cf. RGV, 124)・「純粹宗教信仰」(RGV, 102, 105, 115, 118, 182)の具体例となりうるキリスト教を広く指している。のちの宗教学的分類によれば、どちらも啓示宗教でありながら、特定の民族の存続や

救済を志向する「民族宗教」に留まったユダヤ教に対し、普遍的に個人の信仰と救済に関わる「世界宗教」(RGV, 168)と成りえたキリスト教が、カントの術語では「歴史的な(啓示)信仰」(RGV, 102)と「たんなる理性信仰」としての「純粋な宗教信仰」(RGV, 102)との対比で問題になっているとも言える。世界宗教と民族宗教の区別については、佐々木宏幹「第1章 宗教現象の諸形態」『宗教学』、小口偉一編、弘文堂、一九八一年、七四〇頁より、一〇一七頁を参照。ただし、カントはキリスト教についても、法規的法則に基づいて人間の手で創立された組織としてのキリスト教教会が、絶えず純粹理性信仰に接近し時と共に教会信仰を不要にできるという原理を含む限りにおいて、つまり組織の最終目的である「公の宗教信仰」(RGV, 152, 153)へと不断に接近するという格率を含む限りにおいて、この教会は「真の教会」(RGV, 153; cf. RGV, 122)たりうる、その場合のみキリスト教は純粹理性宗教とみなされうる、という留保を付している。すべての宗教について、カントは「恩寵誓願宗教(たんなる祭祀だけの宗教)」(RGV, 51)と「道徳的宗教(よき生き方の宗教)」(RGV, 51)との区分を考えているが、これは歴史的諸宗教一般の分類法としても、ひとつの歴史的宗教の内在的であり方の指標としても使える対概念である。

(3) 『新約聖書』「コリント人への第一の手紙」一五章二〇・三四節「死者の復活について」を参照。

(4) 『旧約聖書』「創世記」で述べられるように、最初の人アダムの犯した罪を通してすべての人が罪ある状態に置かれることになった、すなわち一人の人間を通して全人類が「罪人」となった。パウロの言い方では、「死が一人の人間を通して生じ」、「アダムにおいてすべての者が死ぬ」(『新約聖書』「コリント人への第一の手紙」一五章二二節および二二節)ことになった。そのロジックで言うると、逆に、「彼(イエス)一人において、すべての者に向けて・すべての者のために死者たちの復活・甦りが既に実現されている」(TE, 208; cf. CI, 397)ということになる。パウロの言い方では、「二人の人間を通して死者たちの復活・甦りも生じ」、「キリストにおいてもまた、すべての者が生きるようにさせられる」(『新約聖書』「コリント人への第一の手紙」一五章二二節および二二節)ということになる。以上が、『新約聖書』で明らかにされる、神の子イエスを介した神による全人類の救済(罪の中にある状態からの解放、無罪放免という意味での自由)の構造である。

(5) 杉村靖彦「悪・赦し・贈与——リクールとデリダの最後の論争」大谷大学『宗教学会報』第一五号、二〇〇六年、三三―六五頁より、二〇二―四〇頁を参照。

(6) Cf. Jacqueline Russ, *Les méthodes en philosophie*, 2e éd., établie par France Parago, Paris : Armand Colin, 2008 [1992], p. 31-50.

(7) 我々の見るところ、リクールが「全体性の病」と呼ぶ問題状況を、同じく現代フランスの哲学者であるエマニュエル・レヴィナス(一九〇六一九九五)は、「全体性の非・暴力」(TI, 16)と呼んでいる。レヴィナスの言う「非・暴力」とは、国家の暴政において初めて目に見える仕方で露わになる暴力がその源であるような、平時の国家体制が孕む「暴力」である。こうした奇妙で屈折した表現によってリクールとレヴィナスが問題にしようとしている悪や暴力は、直接的には、彼ら自身が二度の世界大戦中に経験した事柄を指していると考えられる。戦時体制下におけるドイツ、イタリア、日本の全体主義や、「国家総動員法」と言う時の動員(国家によるあらゆる人的・物的資源の統制運用)等がその具体例である。ただし、米ソの冷戦時代から現代にかけて全面的かつ根本的にハイテクノロジ化した、いわば「クリーン」で人為的要素が一切不在する余地のない国家間紛争ではなく、第二次世界大戦中のリクールやレヴィナスの従軍経験に認められるような、戦闘員の攻撃性／対話性、戦時体制の集団性／個人性、戦闘形態の非人格性／人格性、戦略の硬直性／柔軟性などの相反する要素が戦場で泥臭く入り乱れた状況を鑑みるに、現代のインターネット社会における誹謗中傷や同調圧力もまた、同じ問題事象に属すると言えるのではないか。レヴィナスはこうした事態を「戦争と全体性の経験」(Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, 4e éd., La Haye : Martinus Nijhoff, 1984 [1961], p. XII)と表現する。レヴィナスの考えでは、戦闘行為には少なくとも人と人との間の関わり合いが存在しうるのに対し、全体主義には存在しない。しかし、あの大戦下では両方が切り離しえない仕方で起こった。そういう含意の込められた表現である。リクールはこうした事態を「犯す悪／被る悪」という座標軸を持ち込んで考察しようとする。その派生形として、レヴィナスが考えようとしていた問題状況を考慮するなら、個人の悪／集団の悪、さらには、一回的な悪／反復的な悪という座標軸を設定することも可能であろう。本研究の最終的な狙いは、リクールやレヴィナスの思想から見て取った、彼ら自身の「戦争と全体性の経験」を、現代の我々自身の問題状況に照らして哲学的に反省することである。

(8) 本稿では、最上善という概念の厚みを示すべく、道徳的完成を目指す有限な理性的存在者の実践的努力を説明する際、「ストーリーライン／ゴールライン」、「下限／上限」という対義語を用いた。以下の文献の巻末に付された用語解説集の内、「Archétype (Archétypon, Urbild)」の項では、この同じ事態について「模型(ecotype)／原型(archétype)」の語が使われている。Cf. Mai Lequan, *La philosophie morale de Kant*, Paris : Seuil (coll. « Points Essais »), 2001, p. 489.

(9) 「悪への希望」(CI, 414)と「善への希望」(CI, 414)の二つのモチーフの結びつきの強さを指摘する際、リクールの念頭にあったのは、ギリシア神話にお

ける「パンドラの箱」の物語ではないか。パンドラという名の女性が、それを与えたゼウスの禁を破って開けた問題の箱から、人類に災いをなす諸悪が地上に飛び出した。それらに押しつけられて最後に箱の底に残っていたとされるのが、「エルピス (Eris, Eris)」(希望、あるいは期待・予兆と翻訳されるが、「のろい」、「情けない」、「くずくずして思い切りの悪さ」等、否定的な修辞を付されることが多い)である。この神話的表象に、本研究では、カントにおける「道徳的感情」(RGV 75) (謙抑／尊敬)の一方の極、「消極的な」実践的感情としての「謙抑」を重ねて見ている。リクールが自らのイメージの出所を明言していないのは、西洋の知識人にとってのギリシア・ローマ神話が、精神的土壌ないし古典的教養として、とくに言及するまでもなく参照すべき歴史的・文化的共有財産であったからではないか。それはちょうど、近現代の日本人が、古代中国における出来事から生まれた故事成語(例えば「矛盾」を、もとのエピソードを知悉していなくとも、史実としての真偽が確定されなくとも、そこから得られる教訓や英知を尊重して慣用句として使いこなすのと同じ事態であろう。高津春繁『ギリシア・ローマ神話辞典』岩波書店、一九六〇年、マイケル・グラント、ジョン・ハイゼル『ギリシア・ローマ神話事典』西田実ほか訳、大修館書店、一九八八年の「パンドラ (Pandora)」の項を参照。また、呉茂一『ギリシア神話』新潮社、一九六九年、三七―三八頁を参照。

(10) ここでリクールが用いる「起源 (origine)」という語は、カントが「人間本性における悪の起源」をめぐって「理性起源」と「時間起源」(RGV 39)の二つの可能性を挙げつつ、時間起源である可能性を否定する一方 (cf. RGV 41)、「理性起源であるにしても「この悪への性癖の理性起源は我々にとってあくまでも究めがたい」(RGV 43)という慎重な姿勢を取った経緯を思い起こさせる。リクールもまた、「悪の中の悪」、「その倒錯性の極致に達した悪」ということで、「希望の病」ないし「全体性の病」の時間起源を考えている訳ではないことは確かである。

(11) 「呪物崇拜」ないし「呪物奉仕」(RGV 179)は、理性信仰に対してカントが「私たちに可能な理性の限界の踏み越えの妄想信仰」(RGV 194; cf. RGV 52-53)と呼ぶものの、第三の形態に相当する。そこで問題と化するのは、「神が私たちの人倫性におよぼす影響を、たんなる自然手段の使用によって産出できるという妄想」(RGV 194; cf. RGV 52-53)である。カントはこの意味での妄想信仰を「恩寵手段への信仰」(RGV 194)とも表現する。そもそもカントは、啓示信仰を純粹理性信仰に、法規的信仰を道徳的な宗教信仰に優先・先行させる振る舞い、言い換えると、教会の「奉仕 (Dienst, cultus)」が教会信仰の歴史のおよび法規的な部分に纏るだけで淨福に成れるという考えの下で実施されることを「偽奉仕 (Aferdienst, cultus spurius)」として戒めている。いわば本来の目的地

に辿り着くまでの「乗物」(RGV. 118, 123)に過ぎないものを、あたかも目的地であるかのように重視すること、要するに「手段(Mittel)」(RGV. 153, 165, 170, 172, 175, 177, 178, 192, 193, 197, 201)でしかなくものに「目的(Zweck)」(RGV. 165, 170, 175, 176, 197)としての価値を付与することを「宗教妄想」と呼び、これに従うことを「神への偽奉仕」と規定するのである(cf. RGV. 165, 168, 170)。「嘆願の呪文や報酬信仰の告白や教会の典礼などなど」の「自然的・感性的手段、あるいは僭越にも超自然的・超感性的と思われ込まれた自然的・感性的手段」によって、自分は超自然的なものを引き寄せて、そのようにして神性の援助をいわば魔術的に呼び出せるという妄想」(RGV. 178)と言われるように、¹²⁾「¹²⁾はとくに「祭祀(Kultus)」を「恩寵(を召喚するため)の手段」(RGV. 52, 192, 194, 199, 200, 201)とみなし、これを「超自然的な道徳的影響」(RGV. 194)すなわちイエスによる全人類のための「身代わりの贖罪」(RGV. 118; cf. RGV. 116)の効果、罪責抹消の有効性が遂に我が身にも及んだという意味での「恩寵の作用」(RGV. 52, 53, 174, 194, 201)ではなく、「神との交わり」(RGV. 174, 201)という意味でのそれと直ちに同一視して、「よき生き方」や自らの「道徳的改善」を一切志向しないこと。これが、「神御自身から求められる真の奉仕の正反対」(RGV. 168)、「宗教妄想に基づく神への偽奉仕」として問題になっているのである。その一形態としての呪物奉仕であり、「恩寵誓願宗教(たんなる祭祀だけの宗教)」のいわば倒錯的形態に当たる呪物崇拜と対立するのが、「道徳的宗教(よき生き方の宗教)」が教会組織を通して公となりしかも地上に遍く行き渡った段階、理性信仰の最終形態としての「普遍的理性宗教」(RGV. 122; cf. RGV. 153)であると言えよう。

(12) 「或る非時間的な原理と或る歴史的事実との間に推定される何らかの類似性・親近性」(13, 39; cf. 13, 38, 40)を(もつ)にした「類推・類比」による図式化の事例として、「キリストとこの形象(figure)」(13, 29-32, Cf. 415)を挙げることができる。注意すべきは、「想像力が或る概念にその像(Bild, image)を宛がう一般的方法の表象」(KfV. A140/B179-180)という「図式」の注意深い規定が示唆するように、「類推・類比の図式論」において、概念に対応する直観の「単なる例示」(13, 32)が行われている訳ではないということである。重要なのは、概念の次元/直観の次元でそれぞれ問題になる「諸々の関係間の(次元を超えた)類似・相似」(13, 31)である。上記の例で言えば、悪の原理との抗争の内にある善の原理という哲学的表象に対する「神に嘉される人間という理念(ないし理想)」(13, 30)の関係(概念の次元)は、『旧約』の神(唯一神ヤハウェ)がかつて地上へ送り込むと約束した人類の救い主・救世主という宗教的表象に対するナザレのイエスという歴史上の人物の関係(直観の次元)と類似・相似している。こうした構図が最初にあつて、その上で、十字架上で死した後に甦ったとされるイエスにおいて、¹³⁾を通して「神に嘉される人間の原型」(RGV. 119, 13, 29)

や「善き心術の原型」(L3, 30) (要するに「悪の原理」に対する「善の原理」の典型)を見やる行為が可能になる。実はそこでは、像(Bild)から原像(Urbild)への志向において立ち上がってくるキリストという純粹表象が、悪の原理との戦いの内にある善の原理(概念)とナザレのイエス(直観)の間の「媒介的表象」(KrV, A138/B17)になっているのである。ただし、イエスにおける受難と復活の出来事を重視するなら、キリストという形象はむしろ、「人間に対する支配をめぐっての善の原理による悪の原理との戦い」(RGV, 57)という概念の「図式」として機能していると言った方がよいかもしれない。正確に言うと、それは、人間の力を超えた二つの対立する「力能間の闘争」(L3, 29)という仕方でも演劇的に理解するしかないものの、本当は人間の心の中で演じられているこの「葛藤・相克そのもの」(L3, 29)、善悪二つの原理の「実在的葛藤・相克」(L3, 29)という概念の「図式」なのである。キリストという形象に対して、「キリスト教の」教会という形象(L3, 36; cf. L3, 38)は、それが「真の(可視的な)教会」(RGV, 101)、すなわち「地上での(道徳的な)神の国を、人間になしうる限りで現示しているような教会」(RGV, 101)でありキリスト者たちの理想的な倫理的共同体の出現を意味する限りにおいて、「悪の原理に対する善の原理の勝利」(L3, 33)という概念の「図式」として機能している。ただし、我々の関心は、「諸々の関係間の(次元を超えた)類似・相似」の(もと)になるような「非時間的始原・原理」と歴史的現実・実在との間の推定された類似性・親近性」の方にある。言い換えると、カントがその目印や痕跡を突き止めることを課題にした「歴史的制度(教会をキリスト教固有の宗教組織として事実に成り立たしめている制度)と探し求められている公共体(地上への到来が待ち望まれている「神の国」を理想形とする善き心術の持ち主たちの統合体)との間の類似性・親近性」(L3, 38)それ自体ではなく、「教会と倫理的公共体という理念との間のそうした類推・類比の始原・原理(principle)」(L3, 39)となるような、「歴史上の(カントによれば近代の)キリスト教団と(神へのあるべき奉仕形態として前者の制度的なあり方を合理的・理性的に再解釈したものとしての)真の宗教の真の奉仕との間の」(……)推定された類似性・親近性」(L3, 39; cf. L3, 19)の方にある。より一般化するなら、「無歴史的な超越論的なものと歴史的な宗教的なもの」(L3, 19)との間の「推定された類似性・親近性」の側にある。要するに、カントが「諸々の関係間の(次元を超えた)類似・相似」に強調点を置き、或る言説(哲学的宗教論)内部で個々のモチーフに適用した「類推・類比の図式論」という思考法に関して、我々はむしろその作業原理に当たる、より根本的な「類似性・親近性」の側に強調点を置き、この関係性を言説全体のレベルで、或る言説と別の言説(理性性批判の内外で問題となる「希望」をめぐる二つの言説、すなわち第二批判と哲学的宗教論)とに適用しようとしているのである。

La philosophie herméneutique de la liberté selon
l'herméneutique philosophique de l'espérance:
autour de la compréhension ricœurienne de la philosophie de
la religion de Kant ainsi que de la façon de sa mise en valeur

by

Eriko SUENAGA

Chargée de cours de l'Université de
Kyoto des Arts

Paul Ricœur, penseur français contemporain connu pour sa philosophie herméneutique originale, a publié deux articles séparés d'un quart de siècle, mais attestant néanmoins d'une continuité dans leur contenu : « La liberté selon l'espérance » (1969) dans *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* et « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992) dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Dans le second article, on constate que Ricœur comprenait la philosophie de la religion de Kant en tant qu'« herméneutique philosophique de la religion (ou de l'espérance) ». C'est par là seulement que s'éclaircit le fait que l'« herméneutique de la liberté religieuse » selon Ricœur, dont le plan avait été présenté dans le premier article, recélait en soi l'« herméneutique philosophique de la religion (ou de l'espérance) » kantienne et qu'elle avait cette dernière pour moment indispensable. Le but de cette étude consiste à montrer quel était le plan herméneutique initial de Ricœur autour de la « liberté religieuse », quel était l'élément insuffisamment développé dans ce plan initial et comment il peut se développer intégralement. Afin d'élucider cela, la méthode consiste à jeter une lumière sur l'idée d'ensemble de l'« herméneutique de la liberté religieuse » ricœurienne, sous l'angle de l'« herméneutique philosophique de la religion (ou de l'espérance) » kantienne située à l'intérieur de la première. Plus concrètement, nous présentons un aperçu de l'« herméneutique de la liberté religieuse » dont Ricœur a élaboré le plan au prisme de la philosophie critique et de la philosophie de la religion de Kant, voire de l'« herméneutique de la résurrection » selon Moltmann, du point de vue de la « méthode » ainsi que de la « problématique » de cette herméneutique ricœurienne.