

リクール解釈学の源泉—同意と希望の人間論

吉澤文尋

I. 問題意識

現象学、解釈学、言語哲学、自己論、社会思想と多様な学問領域において業績を残したポール・リクールの思索の根底には、苦しみながらも努力し行動する人間の姿を彼独自の存在論を背景に描きだそうとする一貫した信念がある。リクール哲学の代名詞ともいえる解釈学もまた人間論の形成過程の中から生まれ出てきたものだが、極めて凝縮された仕方でも叙述してゆくリクールの筆致から、議論の土台となっている人間観を読み取ることは非常に難しい。

本論稿は、リクール解釈学の基礎としての人間学を初期の「意欲の哲学」のプログラムの中に見出そうとするものであり、同時にその過程で別出されてくる人間論がリクール哲学の底流を成しつつ、その哲学全体を予告するような意味さえ担うことを間接的に証示することを試みる⁽¹⁾。まず、初期の意欲の哲学のプログラムの概観を得た上で(II)、その中で彫琢されてくる人間論が、ハイデガー、ヘーゲル等の思想の影響のもと、解釈学的現象学の構想として発展し(III)、さらに「テキスト世界」等の概念で知られる存在論的解釈学(VI)や、ガダマー、ハーバーマスの思想との対決を通じて批判的解釈学へと移行していく過程(V)においても、初期の人間論が一貫して思索の根底に据えられていることを明らかにしていきたい。人間学の発展過程を時系列的に辿るという方法のゆえ各過程の論述の希薄さは否めないが、分野を問わず多くの思想家と対決していく中で自身の思索

を深めていったリクール哲学の理解のためには、必要な方法であると考え。また、こうした論述の目的は、初期の意欲の哲学が、幾多の変奏にもかかわらず、その中核的構想において反復されていることを強調する点に置かれていることをあらかじめ述べておきたい。

II. リクール解釈学の出発点：意欲の哲学

初期リクールの問題関心を確認することから始めよう。つねに伝承から出発せざるをえない解釈学の状況を強調したガダマーと、伝統からの乖離を志向する批判を武器として批判的社会科学を主張するハーバーマスとの間に生じた論争に介入するなどして、解釈学と社会科学との橋渡しを試みた批判的解釈学者としても知られるリクールは、当初から解釈学者であったわけではない。キリスト教の実存主義で知られるガブリエル・マルセルのもとで哲学を学んだリクールは、ヤスパースやキルケゴールら実存主義的哲学者の研究から哲学者としての経歴をスタートさせている(Ricœur [1947=2013], Ricœur [1948])。さらに、フッサール『イデー』の翻訳作業を通じてリクールは記述的現象学の方法論に習熟し、これを決意、投企などの実存主義的テーマに対して適用することで、表象や知覚等の認識論的テーマに強く傾斜したフッサール現象学を、より実践的な局面で応用していく方途を選んだ。つまり、実存主義的現象学者としてリクールは哲学的経歴をスタートさせたのだ。同時代の著名な現象学者にはJ.P.サ

ルトル、M. メルロ・ポンティらがあり、リクールも当時のフランス哲学界の流行に乗ったことになる。しかし、彼の独自性は、人間主体を取り囲む状況をその後の研究過程で我がものとしていった解釈学的手法によって解明しようとして試みた点にあることも忘れてはならない。過ちに染まり望まぬ悪をなし、超越を前にしてはその卑小さを思い知らされるといった人間主体の状況の記述は現象学的手法の手に余る。過ちをなした人間の告白、人間的世界の状況を象徴的表現によって描出する諸々の神話など、哲学的表現にもたらされる以前の言葉の解釈を通じて人間の姿に迫ろうするとき、解釈学的方法論が要請されてくる。

論文「意欲⁽²⁾に関する現象学の方法と課題」(1952)は、『意欲的なものと非意欲的なもの』(1950)の試みを総括し、実存主義的現象学の向かう方向性を指し示す(Ricœur [1952])。リクールは同論文で3つの企図を提示した。第一にフッサールの記述的現象学の方法が、意識の実践的な諸機能に適用された場合の実り豊かさを示すこと。第二に現象学的「方法」を意欲にまで拡張した場合に得られた成果によって、意識の表象作用という狭い基盤のもとで構築された超越論的観念論という「理論」に対し批判的な視座を投影すること。第三に欠如の経験、悪の経験への着眼により意識の存在論への道筋を示すこと。以上の目的は、1950年の著がその第1部を成し、全体で3つの部からなることが予告された「意欲の哲学」のプログラムの目論見でもある。サルトルらの実存主義的現象学との差異を意識しつつ、現象学者としてのスタートをきったリクールの野心が見え隠れする。

第一の企図「記述的現象学の方法の、実践的領野への拡張」に関して、そもそもなぜリクールは記述的現象学を受容したのか。フッサールによる志向性分析の方法は、意識の志向作用そのものであるノエシスと、意識の相関者とし

てのノエマとを区別する。意識の作用を区別するには、意識の作用が向かっていく先に存在するものについての反省が不可欠であり、ノエマの「意味」が異なればノエシスは区別されるという着想は、意識が内向的に自身の中へと沈潜していくタイプの分析にはない、世界と意識との繋がりを強調するという利点がある。さらに、意識の対象がもつ「意味」を分析の主眼におくノエシス・ノエマ分析は、テキストの「意味」の解釈をその領分とする解釈学とも協働の可能性をもつ。自らの哲学を反省哲学的であるとリクールは表現するが、リクールがいう反省哲学とは自己の内面にひたすら沈潜していくタイプのものとは一線を画する(Ricœur [1986: 29])。自己を圍繞する実践的領野としての世界に発出してゆき、分析の最終段階で自己に回帰するという特異な反省哲学である。この反省哲学の手法に厳格さを与えうる方法論として記述的現象学は受容され、終生リクールの哲学的思索に随伴する。

しかし、現象学への固執は、フッサール現象学の全体に対するリクールの賛意を意味するわけではなく、あくまで記述的分析という「方法」に限定した上でのことである。上記論文の第二目的「超越論的観念論としての現象学批判」はそうした批判的受容を端的に表現する。受容されるべきは、後のフッサールが構築していく超越論的観念論の「理論」ではなく、記述的分析の「方法」なのである。むしろ超越論的観念論は、表象を通じて世界を傍観する意識についての理論という限界内でしか妥当性を持たないというのがリクールの立場であり、感情や意欲を表象の上に基礎付けられた体験としてしまうフッサールの立場は、ある種の先入観に基づくものだとリクールは見る。人間の言語行為は直説法、希求法、命令法など文法上の多様な叙法によって表現され得るが、これらの叙法から一つの中立的な叙法を遊離させるならば、不

定法という全てのノエマに共通する本質、意味の核とでもいうべきものが抽出されうるとフッサールは考えた。さらにこの不定法によって表現される中性的表象から、投企、命令、願望といった意欲の表現は派生しうるという考え方は、リクールには一つの先入観に依拠するものと映る。多様な叙法の存在は、いずれも対等かつ原初的であると見なされなければならないというのがリクールの主張であり、言語表現の多様性を還元してしまうフッサールの超越論的観念論としての現象学はリクールには決して受容できないタイプの現象学なのである。

論文の第三目的、「人間の否定的経験の考察を媒介とした、現象学から存在論への移行」について考察しよう。決意*décision*、行動*mouvoir*、同意*consentement*という3つの契機に分割される意欲は、同時に非意欲的なものによって一定の限界を与えられているというのが意欲の哲学第1部のテーゼである(Ricœur [1950=1993-1995])。意欲の3契機に対応して、非意欲的なものも3つに分割される。決意に対する動機*motif*、行動に対する能力*pouvoir*、同意に対する状況*situation*(無意識、性格、生命)が意欲の背景となる非意欲的なものである。意欲の現象学は、人間の意志による自由な変更が不可能な非意欲的なものの記述により、フッサールのいう意識の構成的作用を「創造的」なものとして解釈する要求を阻む。意欲と非意欲的なものとの相互性は、人間的自由が従属しつつも独立したものであり、受容性をもった自発性であるということを明かす。この意味において人間の意欲に「創造」的権能は与え得ない。超越論的現象学における「超越論的なもの」「構成的なもの」が、その実、「第二次的な素朴さ」のもとでのみ優位性を獲得するものであるとリクールは考えていくのだが、この「第二次的な素朴さ」とは、現象学的還元がなされる以前の意識の状態、いわゆる「自然的態度」

を「第一次的な素朴さ」としたとき、現象学的還元を経た後の批判的意識がまだ抜け出せていない素朴さのことである。上述のフッサールの論理主義的先入観とは、この「第二次的な素朴さ」のことと見てよいだろう。そして、こうした「第二次的素朴さ」を暴き出すことができる反省の先に、リクールが目指す存在論の地平は広がる。リクールが「第二次的反省」と名づけるこの反省は、上述したリクール独自の反省概念と異なるものではない。この第二次的反省は、悪の経験に代表される非存在についての特権的な経験によって、意欲に固有な一種の「存在論的欠如」を開示することで存在論へと移行してゆこうとする。超越論的現象学がいわば「コペルニクスの転回」によって可能になったのだとすれば、リクールが求める存在論は、実践的世界において犯される悪の経験を機縁とする罪・有罪性の意識を通じて、存在論の根源をもたず自律的であろうとする自己を「改心」させ、いわば「第二のコペルニクスの転回」によって、自己が帰属しているところの存在へと再び目を見開かせようとする。意欲の哲学のプログラムが、その第2部として人間の過ち、悪を対象とする意欲の経験論へと向かうのは、こうした壮大な計画の下においてである。リクール解釈学の基礎としての哲学的人間学の理解の為には、以上のような意欲の哲学のプログラムに立ち戻って考えなければならない。

では、意欲の哲学第2部「意欲の経験論」においてはどのような考察が展開されるのだろうか。解釈学的手法の本格的適用はこの意欲の経験論において始まる。『過ちやすき人間』と『悪の象徴論』の2分冊から成る意欲の哲学第2部は、フッサール現象学が分析方法としての権能を越え、構成的能与たる意識の理論の構築へと進もうとする越権的拡張に歯止めをかけ、存在を贈与された存在者としての意欲の受容的な側面を描き出すことをより徹底した形で

おうとする (Ricoeur [1960a=1978]、Ricoeur [1960b=1977, 1980])。非意欲的なものと意欲の統一は、最終的に意欲の側による「同意」によって実現するというのが第1部の結論なのだが、この同意について3つの道があるとリクールは考える (Ricoeur [1950: 582-600=1993-1995: 822-850])。ストア主義的な道、オルフィイズム的な道、そしてリクール自身の選り取る終末論的な道である。第一のストア主義的な道は、意欲が同意せざるをえない必然性、身体にその源泉を有するこの非意欲的なものを蔑視しておきながら、人間が所属する全体への賛美にいたる、いわば「不完全な同意」であるのと対照的に、オルフィイズム的な同意の道は常に変転する自然の中に自己を同化させてしまうことにより、主観性としてのわれわれを見失わせてしまうという点において「誇張的な同意」である。これら2つの道は、それぞれ「自己自身のうちに内省的に引きこもった同意」と、「自己を気にかけない賛美」とも特徴付けられ、いずれも自己による主体的決断の契機を軽視する点において同じ欠陥を抱えており、この両者の中間に見出されるのが終末論的な同意の道である。前二者の道の双方に不足しているとリクールが見ているものは、苦しみ、悪の経験を前にした、性格・無意識・生命に対する絶対的肯定の不可能性であり、換言すれば有限なもの・無定形なもの・偶然性の悲しみを完全な喜びへと変えることの不可能性である。悪が存在するために、人はストア主義やオルフィイズムの如く仮借なき必然性に同意することができない。悪は必然性と同意とを切り離してしまう躓きのもとなのである。過ちやすきゆえに必然性への同意を介した至福が絶えずその手から逃れていってしまう人間、こうした人間にとり不可欠なのが「希望espérance」である。「希望が同意の魂であるならば、希望に身体を与えるのは同意である」というリクールの叙述は、躓き

のもととしての悪の存在のゆえに、必然性への同意を目指しつつもそこに到ることができない人間が、希望によってわずかに同意の可能性を放棄せずにすむという事態を表現したものであろう (Ricoeur [1950: 599=1993-1995: 849])。ここで重要なのは、リクールが希望と同意とを切り離さずに理解しようとしている点である。「希望に身体を与えるのは同意である」限り、希望とは幻想と区別され、幻想はむしろ必然性の拒絶、軽蔑と同じである。さらに指摘すれば、希望が未来への志向性を有するものであり、同意が現在ないし過去への志向性を有するものである限りにおいて、すでに初期人間論において人間存在の歴史性が少なからぬ重要性を有しているといつてよい。リクール解釈学の源泉たる人間学の根本命題はここに端的に表れており、次節以降において、われわれは同様のモチーフの反復を見るだろう。

このような背景のもとでリクールは悪の問題にとりかかるのだが、意欲の哲学から出発している以上、リクールが問題とするのはあくまで自由との関連の下に考察される悪である。哲学的には奴隷意志論としても知られるこのテーマにリクールが接近していくのは、ジャン・ナベールの倫理学に大いに触発されてのことである⁽³⁾。フランスにおけるフィヒテとも称されるナベールの思想は、フランス反省哲学の伝統に属するものであり、メヌ・ド・ビランに端を発し、ラニヨー、ラシュリエといった面々が名を連ねるこの反省哲学の潮流には、ナベールの記述によればリクールも位置づけられている (Nabert [1957])。この知的伝統の中でも、ナベールの反省哲学は宗教的経験、道徳的経験に定位し、孤独、過ち、挫折等の否定的経験を反省の与件とする点に特徴がある。そもそもリクールは修士論文においてラニヨー、ラシュリエにおける神の問題を主題化するなどして哲学修業時代からすでに反省哲学になじんでいたのだ

が、とりわけリクルの目を惹いたのは、ナベールの『倫理学のための要綱』において提示された「根源的肯定affirmation originaire」の思想、そしてこの「根源的肯定」の自覚への歩みのもとで展開される過ちについての反省である(Nabert [1943])⁽⁴⁾。反省作用が適用される以前の自己と世界との関係性に根本的な否定をつきつける過ちの経験が反省の母胎とされ、過ちの経験によって開始されたこの反省のはたらきは最終的に行為の原因としての自己、「意識の原因性causalité」を発見する。過ちを犯さずとも済んだかもしれない自己の存在は、実際に過ちを犯してしまった原因がほかならぬ自己自身の意識であることを照らし出すが、この「意識の原因性」を発見し、問いただそうとする意識のはたらき自体は、「意識の原因性」のさらに「根源」に存在するものである。また、この意識のはたらきは、自己が犯した悪を審問するという意味において、否定的経験たる悪に否定をつきつけるものであるから、否定の否定としての「肯定」であるといえる。こうした意識のはたらきが「根源的肯定」と呼ばれ、根源的肯定の自覚のきっかけとなるのが過ちの経験なのである。しかしながら、リクルの独創は、「自由の学説から出発して悪の問題を解明するに止まらず、逆に自由が再び自己の内にとり入れたこの悪という刺戟の下に自由の学説を拡大し、深化することを止めぬ思考のモデル」を提示しえた思想家ナベールの反省哲学的方法ではなく、あくまで解釈学的方法によって悪の経験に迫ろうとしていく点にある(Ricœur [1960a: 32= 1978: 15])。過ちや悪について人間が告白するとき、人は穢れ、罪、有罪性について間接的で比喩的な言葉でしか語らず、そうした多義性に満ちた言葉を理解していくためには象徴の釈義学、つまり解釈学が必要とされるだろう。ナベール流反省哲学における自由と悪の問題系に触発されつつ、悪の問題に解釈学のアプローチを

適用しようとするリクルの意欲の哲学は、こうして悪の問題をきっかけとして解釈学的転回を遂げていく。受容的な自由でしかない意欲の諸相を描こうとする意欲の哲学の当初の目論見は決して放棄されてはならず、悪の経験によってその受容性を喚起される自己の意識の解釈学的分析を通じて人間的自由の解明に向かおうとする意欲の哲学第二部意欲の経験論は、より豊かで具体的な仕方で意欲に迫ろうとする。本節の目的がリクル解釈学の出発点として象徴の解釈学を位置づけようとすることである限りにおいて、リクルの悪論について詳細な議論は展開し得ないが、意欲の哲学の試みは解釈学的転回によって放棄されてしまったのではなく、むしろその後のリクル解釈学の源泉として保持され、「通奏低音」として解釈学的思考に土台と主題を提供し続けていくということのみ確認しておこう。

III. 解釈学的現象学と主体の哲学への挑戦

前節で論じたように、意欲の哲学は、主体の存在を蔑視する側面のあるストア主義やオルフィズムをそれぞれ「不完全な同意」、「誇張的な同意」として位置づけ、人間主体のイニシアティブを維持しようと努めた。もちろん、そのイニシアティブとは悪や身体といった受容的モーメントに束縛され、隷属状態にある意欲のイニシアティブである。あくまで主体の存在を保持しようとするリクルは、解釈学と現象学とを接合させようとする試みにおいてハイデガー『存在と時間』の現存在分析と出会うことになる。本節では、意欲の哲学の発展に大きな影響をもたらす1960年代リクルのハイデガー論をとりあげ、さらに反省哲学が想定する主体の存在に対して否定的立場をとる思想潮流との対決を通じて、意欲の哲学がいかなる深化を遂げていくのかを見ていこう。

解釈学的転回以後のリクルの思索が凝縮

された論文として「実存と解釈学」(1965)があるが、この論文でリクールは解釈学を現象学へと接木するには2つの道があるという(Ricœur [1969: 23-50])。一つは『存在と時間』のハイデガーが開いた「短い道voie courte」、もう一つはリクールが切り開こうとしている「長い道voie longue」である。ハイデガーが解釈学的伝統のなかで際立つのは、それまで認識論的な問題圏の中でのみ主題化されてきた「了解」の概念を存在論的な概念に読み替えたところにある。自然科学的方法論における「説明」と対置された、精神科学的方法の要諦たる「了解」は、あくまで認識の一樣態として位置づけられていたのだが、ハイデガーはこうした認識論的「了解」を、現存在という存在の一樣態として位置づけ直した。現存在は存在を了解するという仕方では存在しているのであり、自己、世界の両者を「等根源的に」了解し存在する「世界内存在」なのである。ハイデガーの存在論からすれば、シュライエルマハーやディルタイが問題としてきたような「了解」概念は、ハイデガーのいう「了解」の派生態である。ハイデガー以前の解釈学の伝統が問題としてきた歴史学的方法論、聖書解釈学、法解釈学をめぐる問題系は、こうした現存在分析の登場により、副次的な位置へと降格させられてしまった。人間存在論へと直接的に向かおうとするこの「短い道」は、悪の象徴学を経由し人間の意欲の絶対的な能与性を拒む悪の具体相を踏査しようというリクールからすれば、あまりに極端である。とはいえ、ハイデガーが一挙に到達しようとした存在論を、リクールは現象の彼方に位置し人間理性には到達し得ないものとして哲学の主題から追放してしまうのではなく、神話や悪の告白といった非哲学的媒体の助けを借りつつ接近しようとした。釈義学の伝統が培ってきた知見をしっかりと受け止め、認識論的問題を捨象してしまわないような息の長い迂回路をリク

ールは選び取るのであり、存在論へと向かうこの道行きを「長い道」と名づけた。リクール解釈学の独自性は、『存在と時間』の批判的受容によってさらなる発展を遂げる。

では、リクールは自身の長い道をどのように構想しているのであろうか。「長い道」は連続する3つの行程に分割されている。第一の行程はすでに意欲の哲学第二部が着手したような象徴の解釈学のレベルである。しかし、穢れ、染み等の悪の告白に固有な、二重の意味をもつ象徴表現を解釈するのは、何もリクール解釈学だけの専売特許ではない。フロイトの精神分析もまた多義的な表現にあふれた夢の解釈などを通じて人間の根源的欲求へと迫ろうとするものであり、ミルチャ・エリアーデの宗教現象学もやはり多義性に満ちた聖の啓示の解釈を通じて超越へと接近しようと試みる。リクール自身、自らの悪の象徴表現の解釈学を、聖の啓示の解釈学と同列なものとして位置づけ、これらに対し「意味の回復の解釈学」という名を与えている。対照的に、1965年の著『解釈について—フロイト試論』においてリクールが詳細な検討を加えているフロイトの無意識の解釈学は、「懐疑的・還元的解釈学」と呼ばれる。使信、宣教、ケリュグマの形式によって私に告知されてくる意味の闡明、回復を志す解釈学と、マルクス・ニーチェ・フロイトらがそれぞれの仕方でも試みた懐疑的解釈学、これら様々な解釈が葛藤する場として解釈学は描き出され、リクールの象徴の解釈学は葛藤する諸解釈学の只中へと相対化されていく。リクール解釈学は、ここにおいて、複雑な内実を有するものとなってきていることに着目したい。リクール解釈学の出発点たる象徴の解釈学は、フロイトの精神分析をはじめとする他の解釈学と対峙することにより相対化され、さらに高次の審級を提供しうる解釈学を求めることになる。それが、「長い道」の第二行程たる反省哲学である。

ここで登場する反省哲学は、上述のごとく発出と還帰によって特徴づけられる倫理的反省哲学であり、根源的肯定としての自己の内奥の欲求が実践的世界において表現された複数の記号の解釈を通じて、根源的欲求へと肉薄してゆこうとするものである。解釈学的反省哲学といってもよい性格を有するこうした反省へと訴えかけることにより、リクールは「解釈の葛藤」にひとつの展望を与えようとする。諸解釈学が最終的に求めているもの、それはより拡大された自己理解である。これが「長い道」の第二局面において出発点となるテーゼであり、「象徴の解釈学」から出発したリクール解釈学がさらに独自の展開を遂げていくことになる際のコーナーストーンとなる。この自己理解という主題がリクール解釈学の中核であることは、リクールの主著ともされる『他者のような自己自身』（1990）において「自己の解釈学」という名を自身の解釈学に与えていることから明らかである。「現実原則」へと向かって精神分析を行使していくフロイト、「永遠回帰」へと向かって道徳の系譜学を行使していくニーチェ、「了解された必然性」へと向かってイデオロギー批判を展開したマルクス、かれら「懐疑の師 maître du soupçon」が遂行した「還元的・破壊的解釈学」が目指すものは、裸の現実との対決により自身の奴隷状態を了解し、この了解された必然性のなかで再び自由になる、解放され拡大された自己了解である。こうして互いに葛藤する諸解釈学の間の論争を、自己理解を本領とする反省哲学の助けに拠って裁定しようとリクールは試みる。還元的解釈学がつきつけてくる「必然性」は、悪の存在を目の前にした人間には受け入れられないものとリクールが指摘していたことを想起しよう。応報的因果による悪の説明の試みがすべて頓挫してしまうヨブ記の重要性をリクールは認め、正当化し得ない悪の存在、カントをもってその起源が「推量し得

ない」と言わしめた悪の存在が、必然性への同意をはるかな地平の彼方へと追いやってしまうとリクールは考えていた。リクール解釈学はこのような意味において、フロイトらの破壊的解釈学をそのまま受け入れることはできない。確かに50年の書におけるリクールが非意欲的なものに対する意欲による同意を強調していたとはいえ、極端で過剰な「同意」を求めるオルフィズムを受け入れることができなかった。同様に、フロイトらの課す必然性への苦行を肯定することは60年代のリクールにもできない。悪にもかかわらず、至福にいたる可能性を保持する終末論をこそリクールは肯定するのだ。

しかし、諸解釈学の葛藤を裁定する審級としての反省哲学は、あくまでも反省の次元にとどまらざるをえない狭隘さを秘めており、この反省哲学の狭さは「長い道」の最終局面である存在論によって補完されねばならない。迂回路を行くリクールがハイデガーの「短い道」の歩みに追いつくのは、ようやくこの最終行程においてである。この行程においては、意識としての主体という近代哲学以来の古典的問題系の再考と、欲求としての実存という問題系の復権という2つの課題が措定される。フロイト的な懐疑的解釈学をくぐりぬけてきたリクールの解釈学は、もはやデカルト以来の反省哲学でそうであったように意識の十全性と必然性とを混同することはなく、意識に映じてくるものが必ずしも意識を十全に表現するわけではないことを心得ている。夢、幻想、神話、総じて象徴表現の解釈は、意味の起源を僭称する意識の偽りの主張と競合し、より根源的な自己理解へとむかって突き進んでいかなければならない。別言すれば、必然的な意識は十全な意識であることを疑わない素朴な自我は、解釈学と反省哲学の媒介を通じて、自己となるために放棄されねばならない。意識としての主体という人間観に代えてリクールが復権させようとするのは、根源的

欲求としての存在・実存である。ナベールの反省哲学に触発されたリクールは、『モナドロジー』におけるライプニッツ、『エチカ』におけるスピノザの先例に倣い、記号と欲求の関連性を問おうとしている（Ricœur [1969 : 289-304]）。コギトの自己措定の主張に逆らって、コギトがすでに存在のなかに措定されていること、つまりは、コギトが欲求というより根源的な存在に繋ぎとめられていることを、リクールはその存在論において論究しようとする。

「長い道」の第一行程において懐疑の解釈学として捉えられていたフロイトの精神分析は、以上のような存在論的な観点から捉え直され「主体の考古学」という名を与えられる。このフロイトの考古学は、意味や反省の根源としての欲求を幼児期へ問いかけていくことによって暴き出そうとしたのであった。この過去へ向かう退行的な道行きと反対に、未来へと問いかけをしていく解釈学をリクールは見つけ出し、これに「主体の目的論」という名称を与える（Ricœur [1969 : 440-515=1982 : 465-546]）。ヘーゲル『精神現象学』の弁証法的な道行きに対してリクールが与えた名がこれである。『精神現象学』の歩みは、主人と奴隷の弁証法、ストア主義、懐疑主義、不幸な意識など、精神の多様な形態を次々に、各段階の精神の解釈の運動によって遍歴していくのであった。さらには、フロイトの「主体の考古学」、ヘーゲルの「主体の目的論」に加えて、リクールは宗教現象学による存在論への寄与にも言及する。主体の考古学が探索するもののさらに奥に控えた「天地創造」、主体の目的論が目指す方向性のさらなる彼方に存在する「終末論」、この「天地創造」と「終末論」という「全き他者」は、主体の考古学にも主体の目的論にも手の届かない領域を形成しており、宗教現象学こそがこの圏域に参入しうる権能をもつ。これら三者三様の解釈学が提示する存在論がさらに高次の統一を形

成しているのかどうかについては、リクールは結局のところわからないとしながらも、少なくとも「長い道」の第一の行程では不調和な状態にあった諸解釈学が結集しうる自己の存在論的構造がこの最終行程において示されるとリクールは考えていくのだ。

こうして論文「実存と解釈学」は、象徴の解釈学によって解釈学的方法論を受容するに至ったリクールが、彼と同じく解釈学的現象学によって存在論へと肉薄しようとするハイデガーとの差異化をはかりつつ、象徴の解釈学を他の競合する解釈学と付き合わせることによって、より積極的に解釈学を受容していこうとする試みとして読むことができる。リクール解釈学は、意欲の哲学のプログラムの中から悪の象徴表現の解釈学、狭義の解釈学として姿を現し、反省哲学的主題である自己了解の概念を導きの糸としつつ、競合する他の諸解釈学と対決する過程を通じて、広義の存在論的解釈学としてハイデガー解釈学とも比肩しうる規模を備えるに至る。従って、リクール解釈学といったとき、われわれは2つの次元を区別して考える必要がある。意欲の哲学の第二部を成す象徴の解釈学と、存在論へと急行する「短い道」を選んだハイデガーの批判的受容の中で形成されてくる、媒介された自己了解を求める解釈学である。後者は哲学的解釈学といってよい一般性を備えており、シュライエルマハーやデイルタイが、個々の領域別に分断されていた釈義学を一般解釈学へと哲学化していったのと同様、リクールは人間存在論をあくまでも最終的な到達点として見据えつつ、互いに葛藤する還元的・破壊的解釈学や回復的解釈学を、自己了解を軸とした哲学的解釈学へと昇華していこうと試みるのである。

あくまで主体の自己了解に根ざした解釈学を構想するこのようなリクールの目論見にとって、同時代の哲学界を席卷していた構造主義的哲学は、主体性の問題を捨象してしまっている点に

において決して承服できるものではない。論文「主体の問い：記号論の挑戦」（1967）は、このような主体の問題の存立をゆさぶる構造主義とフロイト流精神分析とを、主体性への挑戦として位置づけ、本節前半で論じたような自己存在論を擁護している（Ricœur [1969：321-359]）。すでにフロイト的精神分析は「主体の考古学」として解釈され、自己了解を軸としたリクール解釈学に資するものを提供しうることが示されていた。では、もうひとつの主体性への挑戦、構造主義的記号論が主体の問題に投げかける批判に対し、リクールがどのような対応をしているのかを見ておくことにしよう。

解釈される象徴と解釈する自己との相互関係に解釈学の軸を見出すリクールは、言語を用いる主体と言語との関係性の次元を捨象してしまうような言語学に賛同することができない。主体なき言語学としての構造主義的言語学の特徴を、リクールは4つの公準にまとめている。第一に、体系言語（ラング）と発話（パロール）の区別。ラングをパロールから分離することで、言語を現実から引き離すことになる。現実の話し言葉は、個人の自由な言語運用であり、この個人の主体的言語活動の放棄は、言語の現実の無視に等しい。第二に、共時的観点と通時的観点の区別。構造主義言語学は通時的観点が提示する言語の歴史的考察を、共時的観点が提供する体系の静的状態の考察に従属させる。ラングの体系の状態、抽象的で潜在的な状態を実体化してしまうことにより、そのつどのコンテクストに応じて新たな組み合わせを創出する言語の現実を、考察の外部に追放してしまう。第三に、言語体系に属する辞項間の相互依存の関係の重視。ある単語の意味は、他の単語との差のなかでしか成立しないと構造主義言語学は考えるが、これは話し手がそのつど状況に応じて話す度ごとにアクセスする可能な組み合わせの宝庫としての言語の姿を見えなくしてしまう。第四

に、体系言語は外的関係、言語外の現実との関係をもたず、記号の宇宙の閉域を構成しているという言語観。記号の閉域的宇宙を構築することで、決定的に言語と現実とのつながりを断ち切ってしまう。こうして言語外の現実の指示の問題を排除してしまった構造主義言語学は、同時に語る主体の存在をも考察の外部に追いやってしまうことをリクールは批判する。少なくともラングにおいては誰も話さないものであり、パロールの次元へと閉じ込められた話す主体の概念は、言語学の問題ではなくなってしまうのである。現象学が前提とする語る主体の志向的意識はラングの構造の無意識的機構と対立させられ、こうした言語学から着想を得たレヴィ＝ストロースの構造人類学は、「超越論的主体なき、新しい超越論的ア・プリオリ」であることを主張するまでになる。そして、言語と主体の関係性の消失は、同時に話す主体の志向性の相手である他者の存在までも喪失する。ラングにおいては誰も話さないならば、誰も応えない。言語における相互主観性の問題はこうして構造主義言語学の内部からは消えてしまう。リクールはこのようにして構造主義的言語学における、自己、他者、世界と言語の関係性の考察の欠如を批判するのではあるが、構造主義と解釈学とをいたずらに対立させるようなことはしていないことは指摘しておく必要があるだろう。構造論的方法論と構造主義的哲学は区別される必要があり、前者が要求する厳密さは解釈の作業も最低限満たさなければならない。構造主義的哲学の行過ぎた要求をリクールは受け入れないが、構造論的方法論の厳格さを考慮に入れない解釈学は素朴さを免れない。

以上のように、4つの公準を備えた構造主義的言語学との対決を通じて、リクールは解釈学の概念のさらなる拡大を行ったといえる。構造主義的言語学との対決の中で、リクール解釈学はその独自な性格をより鮮明に浮き彫りにさせ

ていく。言語とは、話す主体たる自己、その対話の相手である他者、主体を取り囲む世界、これら自己、他者、世界の媒介をなすものなのであり、話す主体の自己了解は言語がもつこうした媒介によって支えられ、より深みを増していく。諸解釈学の葛藤を反省哲学的観点から捉えなおし、解釈学の中核を自己了解に見出したリクール解釈学は、主体の概念を副次的なものとしてしか扱わない構造主義言語学との対決において、反省哲学への定位のみによっては理解し難い自己・他者・世界の媒介に支えられた自己了解という自己理解の相に光を当てることに成功した。『存在と時間』のハイデガーにおいては、わずかな考察が割かれるのみであった言語論を経ることによってリクールは自己了解の問題を拡張する。意味論、反省哲学、そして存在論、この3つの行程において想定されたリクールの「長い道」は、言語科学との対決のなかで、当初の想定にはなかった問題圏の広大さを発見し、より長い道を歩むことになっていく。とはいえ、反省的主体の自己了解の問題をめぐってこれまでの議論が推移してきている点を想起すれば、意欲の哲学以来の問題関心の継続が図られていることは、銘記しておかねばなるまい。

IV. テキスト世界：世界内存在のテキスト理論

前節において考察された構造主義言語論は、言語を科学の対象として自律した存在に仕上げることによって、科学性を獲得することに成功してはいる。リクールはその科学的方法論が解釈の作業に寄与する面があるという意味で一定の評価を下しながらも、失われたものの大きさもまた見逃さない。言語科学の目には映ざることがなくなってしまったのは、媒介するものとしての言葉の姿である。第一に、言語は現実を表現する、つまり世界をもつものであり、人間を世界へと向かわせる媒介である。第二に、わ

れわれが共に同じものを照合することにより自分たちを言語共同体として確立していくという意味において、言語は人と人とを媒介する。さらに、第三の媒介として、記号の宇宙、テキスト、文化作品を理解することによって人間は自己自身を了解するという意味で、言語は自己と自己との媒介である。こうした三重の媒介をする言語をリクールは次のように定式化する。「話す行為とは、あることについて、あることを、誰かが、誰かに対して言う志向である」。ここで「話す行為」によって、構造主義言語論に従って今まではパロールparoleと呼ばれていたものに代わり、ディスクールdiscours（言述）という基本単位が想定されていることを指摘しておく必要がある。ソシユールにとってパロールとは、具体的な言語活動からラングの体系を取り去ったあとの残滓であった。構造主義的言語論によって軽視されたパロールの位置づけを深く考察しようとしたのが、言語学者エミール・バンヴェニストであり、パロールに代えてディスクールという用語が導入された。両者は決して異なるものを指示する用語ではないが、リクールもまたバンヴェニストに倣い、ディスクールという語を採用する。ここに至り、言語学は明瞭に2つの異なるレベルにおいて展開されうようになる。1つは、記号を最小単位とする記号の言語学（記号論）であり、もう1つは言述ないし文を最小単位とする文の言語学である。構造主義言語学は記号の言語学であり、リクールが支持するのはバンヴェニストにより展開された文の言語学（意味論）である。

こうして記号論と意味論とに分割された言語学を前提に先述の「あることについて (①)、あることを (②)、誰かが (③)、誰かに対して (④) 言う志向」としての言語活動を検討するならば、第一の契機 (①) は言語外の現実を指示する。記号論は体系の内在性において、ある記号を体系内の別の記号と関係付けてしまうの

に対し、言述は世界に関係付けられているのである。第二の契機(②)は、記号を総合した文が志向するもの、言い換えれば、いずれ消滅してしまう言述の出来事を文字によって固定しようとする出来事の意味といえるものを指す。さらに、第三の契機(③)は、言語が世界と結びつけることになる自己を指示する。「私」という語は、この語が含まれる文・言述と、その話し手とを結びつけるのであるが、言述が世界の出来事、事態を指示する限り、「私」という語は世界と話す主体、自己とを結びつけるともいえるだろう。「私」という指示詞は、「ここ」「今」といった他の副詞的指示詞とも協働して話す主体としての自己を自己指示することになる。言述はこの意味において自己と自己とを媒介しているともいえる。さらに第四の契機(④)は、言述の相互主観的な面を指し、英米系言語行為論の貢献によって言述のこの側面はより充実した形で明らかにされることになった。「私は約束する」などの「発語内行為」は、話す主体としての私が言述の受け手としての他者の前で自分自身の言葉の責任を引き受けるという意味において、言語によって媒介された自己と他者の姿を顕わにする。以上のようにして、リクールは記号学と意味論とに二分された言語学の着想を得て、言語によって複雑に媒介される自己、他者、世界を描き出し、解釈学の中核としての自己了解の概念に広がりを与えたといえる。ハイデガーによって存在論に従属させられた「精神科学」との対話、対決によりリクール解釈学はより豊かな相貌を備えていく。

しかし、言語学との対決により解釈学の問題系に広さが与えられたとしても、リクールの「長い道」が存在論を志向するものであるかぎり、深さの次元も切り捨てることはできない。論述対象を極端に限定してしまう「短い道」であればこそ達成されえたハイデガーの現存在分析の深さを、「長い道」を歩むリクールもまた

獲得せんとする。リクール解釈学の鍵語として知られる「テキスト世界」という概念は、言語学だけでは獲得し得ない深みを言語論に与えるためのリクールの目論見の中で理解されねばならない。バンヴェニストの言語学は文を基本単位として言語の考察を進めたが、リクールはさらにテキストや作品というより規模の大きな単位を考察の対象とすることで、言語学にはない存在論的深みを探求しようとする。

テキストを理解するという人間の能力や、そうした人間の理解を可能にする作品の世界を存在論的に捉えるため、リクールは再び『存在と時間』のハイデガーに問いかける。というのも、「世界内存在」の概念は、テキストの指示対象を考察するのに絶好の手がかりを与えてくれるからである(Ricœur [1986: 128])。例えば、われわれがギリシア「世界」と言うとき、それは歴史的に特定される過ぎ去った過去の時代に生きた人々にとっての状況を示すのみならず、最初の状況が消失してしまったのちにも残り、以後の人間にとっても可能的な存在様式を指示しているものと考えられる。リクールは、世界内存在の概念が有するこうした象徴的次元に着目しこれを文学の指示対象として捉え、文学作品が切り開く世界、別言すれば、その中で想像力を使って人が思いのままに行動することができる世界に対しても、世界内存在の概念を適用していく。言述は、単に現実の世界をのみ指示するだけにとどまらず、非現実の世界をも指示しうる。われわれ人間が採用しうる可能的な存在様式、世界内存在の新しい次元をテキストが切り開くことによって、逆に現実的な世界を相対化し、その限界から解放することさえ行いうる。リクールは言述による現実世界の指示を「第一度の指示」と呼び、フィクションや詩などが現実には存在しない世界を切り開き、さらにその世界の内部に存在する事象を指し示すような指示を「第二度の指示」と呼ぶ。言述を

包含するより広い概念としての「テキスト」が指示しようとする世界をリクールは「テキスト世界」と名づけ、この「テキスト世界」の内部において、人はそこに住むことができ、私固有の可能性をその世界内において投企することができる。「テキスト世界」の概念の導入によりリクールは、ハイデガーの世界内存在の概念を文学作品等のテキストが開く世界にも拡大適用したことになる、さらにテキストの背後に隠れている他者や、その心理的志向を探求するというようなロマン主義的解釈学とは異なる解釈学を構想することにもなる。解釈するということは、テキストの前に展開する世界内存在を露呈させることとして捉え直されたのである。

言述を基本単位とする言語学にはない存在論的次元を、リクールはこのようにして深めようとするのだが、このときリクール解釈学の独自性はハイデガー存在論を前に霧消してしまうのであろうか。「テキスト世界」と並んでリクール解釈学の重要概念である「作品の前での自己了解 *se comprendre devant l'œuvre*」は、リクール解釈学の独自性を、あくまで意欲の哲学に由来する固有性から照らし出すことを可能にする。デカルト以来の反省哲学の伝統は、直観によって自己は自己自身を最もよく認識できるという自負をその背景に抱いてきたが、これに反して、人は文化作品の多様なテキストの迂路を通してしか自己了解できないというテーゼをリクールは提示する。悪の象徴論の解釈学は、悪という反省の与件をきっかけとして根源的肯定としての欲求の自己了解に迫ろうとする意味で、やはり内省的性格が強かったといえるが、「作品の前での自己了解」という概念に至ったリクール解釈学は、そうした内省的性格を払拭し、ヘーゲルの主体へと大きく近づくことになる。リクールはハイデガーの現存在概念が提供する存在論的深さを堅持しつつ、『精神現象学』が提示したような、多様な精神の遍歴

を経て自身に回帰してくるという主体の目的論にも接近したことになるといえる。さらにリクールは、テキストを読む主体がテキストを前にして現実的自己を中断、非現実化し、潜勢化したときに初めて、テキストによって投企された世界の中でテキストからより広大な自己を受け取ることができると考える。読み手としての自己は、いわば自己を一旦喪失し、その自己放棄によってのみ再び自己を同化 *appropriation* するのであり、ヘーゲルの弁証法を想起させるこの自己論をみるかぎり、ヘーゲルの主体の目的論に寄せるリクールの期待は否が応でも大きなものに見えてくる。とはいえ、こうした自己放棄 *désappropriation* と自己同化 *appropriation* の弁証法によって、透明な自己意識が自己を措定すると考えるような反省哲学の全き自己定立の虚妄を、リクールは拒否する。自己措定はあくまで束縛された自己措定でしかないこと、これは非意欲的なものの必然性の束縛のなかでしか意欲することができない人間を描き出した意欲の哲学第一部の結論であり、自らが自己の責任で招いた悪が自己に先んじて存在していたと感じてしまう意志の両面性を抉り出した第2部悪の象徴論の結論でもあった。自己の問題を中核にして解釈学を構築していこうとするリクールの意図は一貫して揺るがないことはここにおいても明らかである。

V. 疎隔と帰属の弁証法 批判的解釈学

本節では、ハイデガーの「短い道」において捨象されてしまった「精神科学の認識論」を今度は社会科学基礎論という観点からリクールが補完しようとしている点を見てみたいと思う。リクール解釈学はここで「批判的解釈学」に到達する⁽⁵⁾。

解釈学の陣営に属するガーダマーと、批判的社会科学の陣営に属するハーバーマス、両者の間に展開された論争は、人間の理解がその有限

性のために従属している歴史的条件を認めるべきであるという立場と、背後に圧政と暴力の絶えざる行使が隠されているコミュニケーションの歪曲に対する挑戦と批判の立場の二者択一であるかのような外見を呈している。しかしながら、リクールが示そうとするのは、イデオロギー批判の要求の必然性を立証するような解釈学であり、こうした解釈学を「批判的解釈学」とリクールは名づける (Ricœur [1986 : 367-416])。この批判的解釈学はガーダマーとハーバーマスの立場を単に折衷主義的に接合しただけの立場なのか、それとも前節までに検討してきたリクール解釈学の土壌の中から必然的に生じてくる立場なのか、この点について考えてみよう。

解釈学の中に批判はいかにして存在しうるか。このような問いを立てるリクールにとってハイデガーとガーダマーの解釈学に不満を覚えざるをえない。シュライエルマハー、デイルタイの努力によって、解釈学は「精神科学」の可能性の条件に関する認識論的問題を手に入れることになったのだが、ハイデガー以後、解釈学は了解の存在論的構造という根源へと遡及する行程を強めたというのがリクールの捉える解釈学史であった。ハイデガー以後の解釈学が再びかつての認識論的問題に回帰してくることはいかにして可能なのか。これがリクールの「長い道」のモチーフであり、ここにリクールは解釈学の伝統における自身の固有性を見出している。批判の問題が了解の中心に戻ってくるためには、根源的な存在論から派生的な認識論へと回帰する道行きを復権させなければならず、ここに解釈学の伝統に自らが貢献できる道があるとリクールは考える。リクールはこうしてテキスト、釈義、文献学の問題に回帰することで、社会科学における客観性を保証している契機である「疎隔Verfremdung, distanciation」を発見する (Ricœur [1986 : 106])。第一に、「疎隔」はテ

クストの積極的な構成要素として現れる。書記行為によって固定化されたテキストは、著者の志向に対して自律しているのみならず、テキストが生み出された文化的状況、社会的状況に対しても自律し、またテキストの最初の受け手に対しても自律している。こうした三重の「テキストの自律」は生産されたテキストが当初のコンテキストを脱して別様に解釈されていくための条件であり、釈義学をはじめとする個別的解釈学はたしかに、こうしたテキストの自律という可能性の条件のもとで個々のテキストを解釈している。第二に、作品としてのテキストは、構造主義的説明を排除するのではなく、むしろそのような説明を媒介としてはじめて解釈される。これはすでに構造主義哲学と構造主義的方法論とを区別し、前者を批判しつつ、後者を受容するというリクールのスタンスとして論じた。説明と了解とを二元論的に対立させてしまう道をリクールはとらないのであり、疎隔、客観化によってテキストのもつ構造を説明することなしに了解はありえない。第三に、前節ですでに論じた「第二度の指示」もまた、疎隔と関係付けられる。ハイデガー用語でいえば、存在可能の様態で存在するテキスト世界は、日常的な現実と距離をとることにより、イデオロギー批判の可能性を包蔵している。産出的想像力の産物たるユートピアが現実を批判できるのも、こうしたテキスト世界の性格に由来するものであろう。さらに、解釈学の只中に見出される疎隔の第四の契機は、やはり前節の議論に登場した自己同化と弁証法的関係のもとに置かれていた自己放棄の弁証法である。テキストを読むことにより、読み手の主観性は一度中断され、自我は「想像的な変容variations imaginatives」を被る (Ricœur [1986 : 408])。しかし、自我が想像的変容を被り、より広大な自己をテキストから受け取るためには、自己に対する疎隔の段階が不可欠である。以上のようにして、リク

ールはテキストの解釈学がすでに疎隔の契機をはらんでいたことを示し、存在論的解釈学には不足した「疎隔」というモーメントを抉り出す。とはいえ、こうした疎隔の動きは、解釈者が伝統に帰属するという前提のもとで意味を持つのも確かであり、疎隔は帰属に先立たれていることは押さえておかねばならない。存在論的解釈学の功績は、先入見や伝統といった概念を復権させることによって、主体が存在に帰属することを証示した点にある。ガーダマーの「作用影響史的意識」は、こうした帰属の契機の象徴である。

しかしながら、解釈学の側が、こうして批判の条件である疎隔の契機を含みこんだものでも、批判的社会科学が提示するような「批判」がもし解釈学と相容れないような性格を有するとするならば、リクールが構想する批判的解釈学は単なる幻想に終わらざるをえない。リクールは、あたかも批判を自身の専売特許のようにみなすハーバーマスの批判的社会科学の主張が行き過ぎたものであることを指摘する。ハーバーマスは『認識と関心』において、あらゆる認識にはその源泉である関心が付随していることを論じ、その関心を3つに分類した(Habermas [1973=1981])。自然科学を導く技術的(道具的)関心、精神科学を導く実践的(コミュニケーション的)関心、そして批判的社会科学を導く解放的関心である。しかし、リクールが問題とするのはこの関心論自体の在在である。ハーバーマスの関心論は結局のところ、「気遣いSorge」の概念をその一つの頂点とするハイデガーの現存在分析やそれに類する哲学的人間学に属するものであるとリクールは論じる。ハーバーマスはもちろん、こうした人間学に大きな拒否反応を示すのであるが、もしリクールの主張が正しいとするならば、関心論は解釈学に属することになる。認識の根源としての関心、これはリクールがスピノザ、ラ

イプニッツ、フロイトらの試みと並んで、自身の探求の極北に位置づけた根源的欲求と異なるものを指示しているわけではないだろう。こうしてハーバーマスの批判的社会科学はその土台である3つの関心論を切り崩され、批判的社会科学のみが批判の契機を独占することは難しくなる。仮に、解放へと向かう関心が歴史的・解釈学的科学が働いている場、コミュニケーションの場に登場しないとしたら、抽象的で無力なものにとどまるだろうし、解放を目指す批判がもし伝承された文化遺産の創造的解釈を基盤として行われなければならないならば、現実的なものにならないだろう。結局のところ、自身に先行するものを承認し受容する解釈学と、解放へ向けて批判を行使する批判的社会学とは二律背反の関係にあるとは主張できず、「先行的同意の存在論ontologie de l'entente préalable」と「解放の終末論eschatologie de la libération」とは二者択一の関係に置かれてはならない(Ricœur [1986: 416])。換言すれば、「過去から受けとった文化遺産の再解釈へ向かう関心」と「解放された人間性の未来への投企へ向かう関心」、この2つの関心はそれぞれ異なる土壌に根ざしつつも、根本的な分裂の状態に置かれてはならない、これがリクールの立場であり、このスタンスはリクール解釈学のこれまでの歩みが要点反復されている点において、決してガーダマーとハーバーマスの折衷的融合ではない。必然性への同意と、希望に導かれる終末論とを決して切り離さずに理解するというのは、リクール解釈学の源泉としての意欲の哲学の根本命題であった。

VI. 結論

反省哲学の伝統を継承しつつ、自己の内奥の根源的意欲を実践的世界に刻印された記号の中に読み取りながら自己理解を深化させていくという主体を中核に据えた存在論的解釈学を構想

したリクールは、その初期思想において選んだ終末論の「長い道」を多くの思想家と対決して歩んできた。リクールの問題関心の多様性は、彼の知的誠実さの証しであるのはもちろんだが、意欲の哲学における人間論そのものに、反省哲学の発出と還帰の構造が適用されたものに他ならないともいえる。実践的行動の絡み合う世界を遍歴してきた自己は、その終極において、存在論に回帰し再びその内奥の深みへと下りゆく。事実、リクール最晩年の書『記憶・歴史・忘却』第三部は「存在論的解釈学」を主題とし、ここにおいてハイデガー『存在と時間』の現存在論との対決が再び行われている。しかし、

その際両者を決定的に分かつのは実存的人間観である。すなわち、死への存在という概念に端的に表れたハイデガー流の終末論と、同意と希望の弁証法を中軸に据えるリクール流の終末論の対峙がこの対決の中心なのである。本論稿は、ひとまずリクール解釈学の原基として、同意と希望の弁証法に導かれて発展してきた人間論を抉り出すことに専念してきた。この人間論が晩年のリクールの社会哲学において、いかなる仕方でその存在論的基礎付けのはたらきをなすのか、これを考察するのは本稿筆者に残された次なる課題である。

註

1. リクール哲学の統合的理解を目指した数少ない研究として杉村 [1998] があるが、杉村もまた哲学的人間学がリクールの哲学の根本動機を表すことに着目する。本論稿もまた人間論を中核にしてリクール哲学を理解しようという目論見を抱きつつも、初期の人間論の時間的位相に着眼し、これがリクール哲学にとっての導きの糸となっていると考える点で杉村の前掲書とは異なるスタンスをとる。またDauenhauer [1998] はリクール社会哲学の基礎として哲学的人間学に着目しつつ政治哲学を中心に論じたものであり、初期リクールの歴史思想の重要性も認める点において本稿の立場に近いが、人間存在論における歴史性への考察が希薄である。
2. *volonté*の訳語として、多くの邦訳書は「意志」という語を選択しているが、本論文では「意欲」の語を*volonté*にあてたい。その理由としては、晩年の社会思想においてリクールが欲求*désir*概念を重視し、この*désir*と*volonté*という両概念の間に強い親縁性が認められるからである。
3. Ricœur [1960a=1978] 緒言を参照。また、Ricœur [1990=1996]「日本語版序文」にも、リクールがナベールの思想をフランス反省哲学の模範的例として捉えていることを明言する記述が見られる。
4. 以下の「根源的肯定」に関する記述は山内 [2010] を参照した。
5. Thompson [1981=1992] は、リクール解釈学をハーバーマスの批判的解釈学と比較しつつ論じたものであるが、解釈学に焦点を絞った論述であり、人間論の観点から両者を比較する観点に乏しい。

文献

- Dauenhauer, Bernard (1998) *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Lanham: Rowman and Littlefield Pub. Inc.
- Habermas, Jürgen (1973) *Erkenntnis und Interesse, Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. = (1981) 奥山次良(他訳)『認識と関心』未来社。

- Hegel, Georg Wilhelm (1807) *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.=(1973) 榎山欽四郎(訳)『精神現象学』河出書房新社.
- Heidegger, Martin (1927) *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.=(2003) 原佑(訳)『存在と時間 I・II・III』中央公論新社.
- Nabert, Jean (1943) *Elément pour une éthique*, Paris: PUF.
- (1957) “La philosophie réflexive” in *L’expérience intérieure de la liberté et d’autres essais de philosophie morale*, Paris: PUF.
- Ricœur, Paul (1947) *Karl Jaspers et la philosophie de l’existence*, Paris: Seuil.=(2013) 佐藤真理人(訳)『カール・ヤスパースと実存哲学』月曜社.
- (1948) *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris: Temps Présent.
- (1950) *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l’involontaire*, Paris: Aubier.=(1993-1995) 滝浦静雄(他訳)『意志的なものと非意志的なもの I・II・III』紀伊国屋書店.
- (1952) “Méthode et tâches d’une phénoménologie de la volonté,” in Van Breda (ed.), *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 110-140.=(1969) 高橋允昭(訳)「意志に関する現象学の方法と課題」『現象学の課題』せりか書房、137-185.
- (1960a) *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L’homme faillible*, Paris: Aubier.=(1978) 久重忠夫(訳)『人間、この過ちやすきもの』以文社.
- (1960b) *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris: Aubier.=(1977) 植島啓司(訳)『悪のシンボリズム』溪声社、(1980) 一戸とおる(他訳)『悪の神話』溪声社、(上記2冊は2009年にRicœur, Paul (2009) *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*として1冊に統合されポケット版で出版された。引用参照はこちらを使用した。)
- (1965) *De l’interprétation. Essais sur Freud*, Paris: Seuil.=(1982) 久米博(訳)『フロイトを読む—解釈学試論』新曜社.
- (1969) *Le conflit des interprétations, Essais d’herméneutique*, Paris: Seuil. (この著作についてもポケット版が2013年に出版されており、引用参照はポケット版の頁付。)
- (1986) *Du texte à l’action, Essais d’herméneutique*, Paris: Seuil.
- (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.=(1996) 久米博(訳)『他者のような自己自身』法政大学出版局.
- (2000) *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris: Seuil.=(2004-2005) 久米博(訳)『記憶・歴史・忘却』新曜社.
- 杉村靖彦 (1998) 『ポール・リケールの思想—意味の探索』創文社.
- Thompson, John B. (1981) *Critical hermeneutics, A study in the thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.=(1992) 山本啓(訳)『批判的解釈学—リケールとハーバーマスの思想』法政大学出版局.
- 山内誠 (2010) 「ナベールにおける『自己を問うこととしての自己を理解すること』」『京都大学宗教学研究室紀要』7: 65-77.

受稿2014年7月11日／掲載決定2014年9月11日