

サルトルとリクール

箱石 匡行*
(1986年3月3日受理)

序論

サルトルは1905年に、そしてリクールは1913年に生まれた。その年齢差は8歳にすぎない。この二人の哲学者の間には、共通点よりはむしろ差異の方が著しい。

サルトルは哲学的な著作だけでなく、小説や戯曲、さらに多様な領域にわたる評論にも優れた才能を発揮している。また彼の教職経験といえ、何年かリセで教鞭をとっただけで、大学教授の職にあったことはない。そして彼ははっきりと無神論を標榜していたのである。

一方、リクールは、サルトルのような多彩な活動はしていない。確かに彼も評論を執筆したり、『エスプリ』誌の編集委員やプロテスタント教育連盟の創立者ともなっている¹⁾。しかしこれは、『レ・タン・モデルヌ』誌を主宰したサルトルの活動と比較される程のものではないであろう。リクールは国立科学研究所の研究者を経て、ストラスブール大学そしてパリ大学の教授として哲学の研究と教育に専念している。彼はアカデミックな哲学者として一貫しており、したがって人は彼を「講壇哲学者」²⁾と呼ぶこともできるであろう。そしてサルトルが無神論的ユマニズムを唱えるのに対して、リクールはキリスト教徒、しかもフランスでは少数派のプロテスタントなのである。

しかしながらこの二人の哲学者は、フッサール現象学から大きな影響を受けているという点で共通している。P. トロティニョンは言葉の厳密な意味ではフランス現象学派というものには存在しないとしながら、フランスの「現象学的潮流」³⁾について語っているが、サルトルとリクールもその中で理解されるべき哲学者なのである。

本稿は、サルトルとリクールの哲学の特徴を明らかにすることによって、両者をフランス現象学史の中に位置づけるための手掛りを見出そうとする試みである。以下において我々が彼らの現象学および自己意識の概念を取上げるのは、この二つの概念にそれぞれの現象学的哲学の特徴が最も明瞭に示されていると考えるからである。

1 サルトルの〈自己意識の現象学〉

(1) サルトルと現象学

サルトルが現象学の知識を得たのは、R. アロンを通してのことである。それは1932年のことであった。ポーヴォワールによれば、現象学についてのアロンの説明を聞いたサルトルは、青ざめるほどの感動を受けたという⁴⁾。彼女はその理由をこう述べている、「それは彼が長いあいだ望んでいたこととぴったりしていた。つまり事物について語ること、彼が触れるままの事

* 岩手大学教育学部

物を……そしてそれが哲学であることを彼は望んでいたのである。アロンは、現象学はサルトルが始終考えている問題に正確に答えるものだといってサルトルを説き伏せた。つまりそれは彼の観念論とリアリズムとの対立を超越すること、それから、意識の絶対性とわれわれに示されるままの世界の現存とを両方同時に肯定するという彼の関心を満すものだとアロンは説得したのであった。」⁵⁾

我々はこの文章から若きサルトルが何を目指していたかを知ることができる。第一は、観念論と実在論との対立を超越すること、第二は、意識の絶対性と、我々に示される通りの世界の現存とを共に肯定するということである。このような彼の考えに哲学的表現を与えてくれる方法が現象学だったのである。

だが、現象学は、意識の絶対性と世界の現存を共に肯定するための根拠を、与えうるのだろうか。サルトルは、意識の絶対性と世界の現存との間を架橋してくれるものとして、フッサール現象学における志向性の概念を捉えるのである。しかし、こうした志向性の理解はフッサール現象学に忠実なものというよりも、むしろかなり大きな改竄が施されたものと言うべきであろう⁶⁾。

サルトルは『想像力』の中でこう述べている、「志向性 l'intentionnalité という考え方そのものが想像の観念を刷新させるような使命をもっている。フッサール [フッサール——引用者] にとっては、すべての意識状態は、と言うよりはむしろ——ドイツ人たちが言い、また彼らにならって私たちも言うように——すべての意識は何ものかの意識であるということ、は周知のことである。」⁷⁾そしてこの文章に続いて彼はフッサールの『イデーオン』第一巻から次の文章を引用している、「こうした本質性質を共通して持つすべての体験は、また『志向的体験』と呼ばれる。これら諸体験が或るものについての意識であるかぎり、その諸体験は、この或るものに『志向的に関係づけられている』と言われるのである。」⁸⁾

サルトルはこのフッサールの文章に基づいて志向性の概念を解説して、次のように述べている、「志向性とは、すべての意識の本質的な構造そのものである。当然このことから、意識とそれについて意識があるその何ものかとの間に根本的な区別が生ずる。それが如何なるものにもせよ意識の対象物は(反省的意識の場合はのぞいて)原理的に意識の外部にあり、すなわちそれは超越的である。」⁹⁾サルトルによれば、こうしてフッサールは意識と、意識が志向する対象との区別を繰返し続けるのであり、例えば樹木を我々の外部におくのだという。つまり意識と、意識が目指す対象としての事物とは根本的に区別されるが、両者は志向性によって架橋されるのだ、というのである。

だがその場合、意識の対象というものを我々の外部にある事物として捉えてよいのだろうか。サルトルが引用した文章に続いて、フッサールは「この場合、よく注意しなければならない」¹⁰⁾ こととして、次の点を指摘している。すなわち、「ここでは、何らかの心理学的な出来事——体験と呼ばれるような出来事——と、それとは別の実在的現存在——対象と呼ばれる現存在——との間の、何らかの関係が問題になっているのではない」¹¹⁾ ということである。フッサールはこのことを言いかえて、「これら二つのものの間に、客観的現実において成り立つてもあろうような、心理物理的なまたそのほかの仕方でも実在的な何らかの結合が問題になっているのではな

い」¹²⁾と説明しているのである。

このような注意がはっきりと与えられている以上、フッサールにおける志向性の概念を、サルトルのように意識と事物との関係として捉えることは出来ないはずであろう。それでは、サル

トルはいかなる根拠によって、志向性を意識と事物の関係として捉えることが出来たのであろうか。彼はフッサルの次のような文章も引用している、「端的に無条件的な普遍性ないし必然性において言えることなのだが、事物というものは、いかなる可能な知覚のうちにも、いかなる可能的意識一般のうちにも、実的に内在するものとして与えられることのできないものなのである。」¹³⁾そしてフッサルはこの文章に続いて、〈体験としての存在〉と〈事物としての存在〉には根本的な差異があると述べているのである。

してみれば、サルトルは〈体験としての存在〉と〈事物としての存在〉の間を、つまり意識と物との間を架橋しようとして、フッサルの志向性の概念を導入した、と言ってよいのかも知れない。恐らくサルトルはこうして意識を、意識の外部に存在する物へと己れを超越していく作用そのものとして捉えるに至ったのであろう。そして意識には内部というものは存在しないことになり、それゆえ意識は純化され透明なものになる。そこには、「己れを逃れる運動 (un mouvement pour se fuir)」¹⁴⁾ないし「己れの外への滑り出し (un glissement hors de soi)」¹⁵⁾以外には何も存在しないということになるのである。

したがって、サルトルによれば、「意識と世界とは同時に与えられている」¹⁶⁾ことになるのであり、意識は「に向って己れを炸裂させる (s'éclater vers)」¹⁷⁾というのである。このようにして、志向性を根本理念とするフッサル現象学に大胆な解釈を加えることによって、サルトルは、一方では、意識の絶対性と我々に示されるがままの世界の現存をもともに肯定することが出来るだけでなく、他方では、観念論と実在論の対立を超越することも出来ると考えたのであろう。

(2) 自己意識の概念

サルトルにおいて、志向性は意識の根本規定である。すなわち、意識には内部などというものは存在せず、意識は己れの外部に存在する物へと己れを超越する。しかも、私のさまざまな表象を統一しているような、超越論的自我なるものも存在しない。意識はその志向性によって統一される。「意識は志向性によって規定される。志向性によって意識は己れ自身を超越し、己れを逃れつつ己れを統一づける。」¹⁸⁾

サルトルは具体的に例をあげながら、このことを説明する。すなわち、4をつくるために2と2を過去においても足したのであり、今も足し、これからも足すのである。このような無数の意識活動を統一するのは、あくまでも「2プラス2は4」という超越の対象であって、もしそうでなかったならば、現実的な統一を考えることは出来なくなってしまふであろうし、また計算するそれぞれの意識の度数だけ還元不可能な計算の操作が存在するという事になってしまふ、というのである¹⁹⁾。

したがって、サルトルによれば、私のさまざまな意識作用を統一するのは、決してカントの言うような超越論的統覚などではなく、むしろ対象の方だ、というのである。意識は志向性によって己れを統一しているのだから、私の諸意識を統一するものとして超越論的自我などを想定する必要はない。こうして彼は、「〈エゴ〉は形式的にも実質的にも意識のなかに存在するのではない。〈エゴ〉は外部に、つまり世界のなかに存在するのであり、他者の〈エゴ〉と同じように世界の一存在者なのである」²⁰⁾と述べるのである。

そして彼は言う、「超越論的〈領野〉はあらゆる自我論的構造から純化されて、ここにその原初の明澄さを回復する。」²¹⁾というのは、「超越論的意識は非人称的な自発性である」²²⁾からである。彼はこうも述べている、「意識は純粋化されたので大風のように透明となり、もはや

意識のうちには、己れを逃れる運動、己れの外への滑り出し以外には何もない。」²³⁾

このように、サルトルにおいては、意識は全き透明性そのものであり、超越の対象へと己れを逃れて行く運動とされている。しかもこのような意識は自己意識でもある。彼は言う、「意識の存在が一つの絶対であるのは、意識が己れ自身を意識しているからである。つまり、意識の存在仕方は自己意識なのである。そして意識が己れを意識するのは、それが或る超越の対象の意識であるかぎりにおいてのことである。」²⁴⁾このように対象を志向しつつそうした自己を同時に意識している意識、それが「意識の存在法則」²⁵⁾だ、というのである。

サルトルは『存在と無』の中でも意識の在り方について、「対象についてのあらゆる措定的意識は、同時に己れ自身についての非措定的意識である」²⁶⁾と述べている。すなわち、意識は対象に到達するために自己を超越するという意味において措定的なのであり、意識はこのような措定そのものに尽きる。しかも意識が対象を目指して己れを超越すると同時に、自己自身をも意識している。もしそうでないとすれば、それは自分自身を知らない意識つまり無意識的な意識になってしまうが、これは不合理だ、というのである²⁷⁾。

このようなコーギトーとは、自己透明な対自意識であると言ってよい。サルトルの哲学的諸観念はこうしたコーギトーの概念から展開されてくる。例えば、無意識を否定する彼の考えや、己れの存在をすべて露呈するとされる純粋な反省の概念も、彼の自己意識の概念の展開に他ならない。

まず、無意識についてのサルトルの考えを取上げてみよう。彼はしばしばフロイトの名をあげて無意識の存在を否定している。彼がその根拠として指摘するのは、分析療法において患者が示す抵抗である。フロイトによれば、分析療法においてノイローゼの核心に近づいてくると、患者は話すことを止めたり、分析療法そのものを拒否してしまうという。こうした患者の抵抗は、サルトルによれば、検閲の場に位置づけられなければならない。というのは、検閲以外に自分の抑圧するものが何であるかを知るものはないからである²⁸⁾。そして検閲は自分が何を抑圧しているかを知っていないとすれば、検閲の作用そのものが存在しえないことになる。したがって検閲という作用も自己(についての)意識つまり非措定的自己意識である²⁹⁾。こうして自己について全く意識していない領域などというものは、意識には存在しないというのである。

次に、非措定的自己意識との関連において、サルトルにおける反省作用の概念を見ておくことにしよう。

彼は反省作用を二種類に分ける。第一は不純な反省あるいは共犯的反省である。これは、「たちどころに無限への移行をおこない、急に憎しみを、『体験』を通じてその超越的对象として構成する」³⁰⁾ような反省である。第二は純粋な反省である。これは、「純粋でたんに記述的であり、非反省的意識にその瞬間性を返しつつその意識を無力にする」³¹⁾ような反省である。サルトルによれば、何れも「おなじ確実な所与を把握している」³²⁾が、不純な反省は「自分の知っている以上のことを確言したのであり、反省された意識をつうじて、意識のそとにある対象へとむかった」³³⁾というのである。

それではこの二種類の反省はいかなる関係にあるのか。サルトルはこう述べる、「日常生活において最初に与えられるのは、不純な反省もしくは構成的な反省である。もっとも、不純な反省といえども、その根源的構造として、純粋な反省を自分のうちにふくんでいる。けれども、この純粋な反省は、不純な反省が、カタルシスという形で、自分自身のうえにおこなう一つの

変様の結果としてしか到達されえない。」³⁴⁾

サルトルによれば、我々の日常生活において最初に与えられるのは不純な反省であり、この不純な反省における対象による動機づけを浄化していくことによって、純粋な反省が得られる。そしてそこにおいては、反省される対自に対して反省的な対自が端的に現前している。この純粋な反省のもつ資格と権利とは「反省するものは反省されるものを存在する」³⁵⁾とところにある、というのである。

このようなサルトルの反省論には検討されるべき幾つかの問題があるが、我々にとっては差当り、彼において純粋な反省がたんに可能であるというだけでなく、それが実際に行われるものと考えられていることを確認するだけで充分であろう。

(3) 「最後のデカルト主義者」

サルトルの哲学がフッサール現象学の影響を受けていると言うだけでは不十分であろう。彼はデカルト哲学の流れに属している。勿論、現象学の創始者フッサールは自らの立場を「新デカルト主義」³⁶⁾と呼んでおり、実際、現象学はデカルト主義の一つと言ってもよいものなのだから、現象学の影響を介して、サルトルがデカルト哲学の伝統に連なっているとも言えるであろう。しかしサルトル哲学は直接にデカルトからの大きな影響を受けているように思われるのである³⁷⁾。

サルトルに対するデカルトの影響について、W. デサンはこう言う、「サルトルの哲学的な方法論にはヘーゲルとフッサール〔フッサール——引用者〕の影響は否定できないであろうが、私の意見ではサルトルは、その精神においても世界や人間についてのその究極的な見方においても基本的にフランス的である。」³⁸⁾さらに彼は、「デカルトの力がサルトルの力になっていること、それがまたサルトルの弱点にもなっていること」³⁹⁾を指摘し、こうした意味においてサルトルは「最後のデカルト主義者」⁴⁰⁾であると言うのである。

サルトル哲学の最も大きな特徴は、即自と対自の二元論であろう。これは物と意識の二元論と言いかえられるものである。人はこれを、デカルトの物体と精神の二元論の再興と捉えることもできる。こうした二元論は若きサルトルが心に抱いていた根本的な思惟の枠組をなすものであった。というのは、当時のサルトルは現実の存在を堅持するとともに意識の絶対性を肯定し、観念論と実在論の対立を越えようとしていたからである⁴¹⁾。つまり彼の二元論は、彼が現象学を知る以前にすでに芽ばえていた根本的な思惟の枠組をなすものだったのである。

こうした物と意識の二元論は、サルトルの初期の著書『想像力』の中にも、はっきり示されている。「どんな場合でも、私の意識が物だなどということはありえないであろう。というのは、私の意識のそれ自体における存在の仕方が、まさしく対自存在だからである。私の意識にとって、存在するとは己れの存在についての意識をもつことなのである。純粋の惰性である物の世界に対して、それは純粋の自発性としてあらわれる。それゆえ、我々はまず初めから存在の二つの型を措定することが出来るのである。」⁴²⁾そして彼は端的にこう言う、「世界に属する物としての存在と意識としての存在、この二つの存在の型しかないということは、存在論的法則なのである。」⁴³⁾

だが、このようなサルトルの二元論の立場は、彼が人間存在を実存とか世界内存在として捉えていることと、果して矛盾しないのであろうか。

A. ドゥ・ヴェーレンスは指摘する。すなわち、現代の哲学者たちは人間存在を世界内存在として規定している。だが、もしそうであるならば、人間の実存を対自か即自かという二者択

一を越えたところで理解しなければならない。そもそも人間が物であるか純粹意識であるか、その何れかであるならば、人間が世界内存在であるなどとは言えなくなる。というのも、まず物は他の物と並存している、つまり物には地平が存在せず、したがって物が他の物を超越するなどということはいえない。世界が存在するのは物の地平にであって、物の中にはない。次に純粹意識とは、世界を越えたところで、含蓄もなければ障害物も曖昧さもなしに一切を自己の面前に繰り広げる眼なごしに他ならない。こうした眼なごしの概念は、人間の現実経験を特徴づけている抵抗とか参与の觀念に反するからだ、というのである⁴⁴⁾。

世界内存在という概念には、これを用いる哲学者によって多少のニュアンスの差異が見られる。しかしこの概念は差当って、「物でもない、といって純粹意識でもない人間の在り方」⁴⁵⁾を指していると言ってよい。そして現代哲学が人間の存在仕方を示すために用いる実存という概念も、理性的主観でもなければ物でもないという人間存在を意味しているのであり、したがってこれも近代の思惟の枠組を越えたところで人間存在の在り方を捉えるための概念であると言える⁴⁶⁾。してみれば、世界内存在とか実存という概念によって人間存在を捉えようとする以上、サルトルも近代哲学の思惟の枠組を越えたところで事象を考えるのでなければなるまい。

ところがサルトルはデカルトの二元論を再興していると考えられるのである。ヴェーレンスのサルトル批判はこの点を適確に指摘している。すなわち、サルトルの存在論は即自と対自の徹底して相容れない対立を倦むことのない烈しきで強調するものであって、そこには<思惟—実体>と<延長—実体>とのデカルト的二元論が再興されている。「いや、再興されたというのは弱すぎよう。実は、二元論が強化されているのである。なぜならデカルトのばあいは、思惟と延長とは、共通の規定をもたないにしても、両方とも実体と考えられていることによって、或る程度一体化されているからである。」⁴⁷⁾

このようなサルトルの二元論から、世界内存在とか実存という概念が果して成立しうるのだろうか。ヴェーレンスは、「世界内存在は即自と対自との絶対的二元性では説明できないし、むしろ成り立たなくなってしまうような新しい次元を備えているのだ」⁴⁸⁾と指摘し、さらにサルトルの哲学について、「この二元論は世界内存在を危うくするものであり、少なくとも<記述>に比較して十分なほどの意味をそれに与えるものではない、と結論しうるであろう」⁴⁹⁾と述べているのである。

サルトルにおいて世界内存在の概念が充実な仕方で成立しているとすれば、人間の主観性そのものが世界内存在として捉えられなければなるまい。しかし彼の超越論的主観性の概念が世界内存在であると言えるかどうかは疑わしい。というのは、彼によれば、現象学的還元が完全に遂行されうるとされており、現象学的反省ないし純粹な反省が意識の行う世界構成そのものを露呈しうるというのだからである。そして彼は、人間存在には無意識的な領域、反省作用によっては直接に汲み尽しえぬような領域は存在しない、と明言しているからである。

このようにサルトルはメルロー＝ポンティとは異なって、現象学的還元が完全に可能であると考え、純粹な反省が意識の世界構成を解明するとし、一方、彼はリクールとも異なって、いかなる意味においてであれ、無意識的なものの領域の存在を否定しているのである⁵⁰⁾。このようなサルトルの考えは、フッサール現象学の直接的な影響によるというよりは、むしろデカルト的な思惟の基本的な枠組の中にフッサール現象学の志向性を導入し、この概念によって意識と物との間を架橋しようとしたことに基づくと言ふべきであろう。したがってフッサール現象学を用いて装いを新たにした現代のデカルト哲学、それがサルトルの哲学であると言えるであろう。

2 リクールの解釈学的現象学

(1) リクールと現象学

リクールが『イデー』第一巻のフッセルと『形而上学日記』のマルセルを発見したのは、彼自身の言葉によれば、同じ1934年のことであった⁵¹⁾。そして彼はこの二人の哲学者を「私の二人の師」⁵²⁾と呼んでいるのである。

確かにリクールの哲学は全体としてフッセルとマルセルの影響を共に受けている。しかし彼の現象学の解釈は決してフッセルの理念をそのまま継承している訳ではない。一体、人はフッセルを現象学の創始者と考えるが、リクールの考えはこれとは明確に異なる。彼はE. プレイエの『ドイツ哲学史』第三版に「今日のドイツ哲学の諸相」と題する付論を執筆し、その中で彼はフッセルについて、「フッセルはいわばその結節点であるとはいえ、彼が現象学のすべてではない」⁵³⁾と明言している。リクールは現象学をむしろヘーゲルやカント、ライプニッツ、ヒューム、デカルト等の哲学との関連において捉えているのである⁵⁴⁾。

現象学をフッセルの哲学にのみ結びつけるのではなく、広く西洋哲学史全体との関連において捉えるというリクールの考えは、彼の恐らく一貫した理解の仕方であると言えるであろう。例えば、1975年に発表された論文「自由の現象学」においても、リクールは現象学には潜在的なものと顕在的なものがあることを明確に示した上で、自由という現象を具体的に解明しているが、その中でも彼は現象学をフッセルにのみ結びつけるべきではないと指摘している。「自由の現象学は、決して近代人が創始したものではなく、また、もし現象学という用語をフッセル [フッセル——引用者] および彼の影響下に起った哲学運動にのみ関係づけて用いるなら、それはいわゆる“現象学派”が創始したのでもない。」⁵⁵⁾

潜在的現象学という言葉はすでに、1951年4月にブリュッセルで行われた第1回国際現象学会議でのリクールの報告「意志の現象学の方法と課題」の中で使用されている。彼はこう述べている、「最も客観主義的な諸科学のなかに、見事な潜在的現象学 (phénoménologie implicite) がひそんでいることがしばしばあり、時にはそれが心理学の《自然化された》諸概念をつらぬいて進行している。」⁵⁶⁾ もっとも、この報告には潜在的現象学と顕在的現象学の区別については説明されていない。

「自由の現象学」では、潜在的現象学と顕在的現象学について、さらに両者の関係について明確な説明が与えられている。すなわち、自由の現象学とは、初めは哲学的・倫理的・認識論的・政治学的・神学的、等のさまざまなコンテクストに含まれている潜在的現象学であって、このようなコンテクストすべてに共通している自由の現象を記述するための核を露呈させるのが、自由の顕在的現象学 (explicit phenomenology) であるというのである⁵⁷⁾。

このように、リクールによれば、自由の潜在的現象学というものが、個々のコンテクストに示されている自由という現象についての哲学的記述と分析の中に体现されている。そしてあらゆる場合に同一のものとして存在している自由という現象を記述する核を取出すという見方によって、それぞれのコンテクストを括弧に入れたり、中和したりするという試みが、自由の顕在的現象学に含まれているのである⁵⁸⁾。

リクールはこのような説明をした後、実際に自由の現象を記述したコンテクストの幾つかの例——アリストテレス、アウグスティヌス、デカルト、カント、ヘーゲルといった哲学者た

ちの書いた自由についてのコンテキスト——を示し、それらを検討している。彼は言う、「これらのコンテキストを『中和すること』によってのみ、現象学は『前提条件なしに』進むという己れの要求を満すことができる。」⁵⁹⁾

そしてリクールは改めて顕在的現象学の方法について説明している。すなわち、それらのコンテキストに共通している核を同一化しようとして、フッサルの現象学は括弧に入れるという操作を行う。これは哲学的な帰結を中和しようと目ざすものである。理論を括弧に入れるのは、還元という一般的方法の一つの特殊事例にすぎない。しかも還元とは自然的態度を停止させるとともに、そのことによって、歴史的・文化的なコンテキストの中に巻き込まれている〈現実の生きた経験〉を考察することをも止めることなのである。そうすることによってそこに残されるのが、「その構造を本質分析にかけることができるような、純粹化された『生きた経験』」⁶⁰⁾であるというのである。

このようにリクールは〈現実の生きた経験〉を捉えるために、現象学という方法を用いるのである。そしてここにおいて、彼の現象学的分析が言語分析と積極的な関連をもつことになる。実際、彼は「自由の『顕在的現象学』は、日常言語の言語分析との関連においてのみ可能となる」⁶¹⁾と述べているのである。

彼によれば、「自由な」とか「自由」という表現に相当するような「生きられたもの」の記述を始める前に人がなすべきことは、フッサル現象学における「生きられた」という語の意味についての全く誤った解釈を排除することなのである。この語は意味のある経験、本質的に表現可能な構造を指示しているのであって、まさにそれによって、その本質分析を行うことが可能となる。こうして現象学と言語分析とは、対立しあう関係にあるのでは決してなく、それとは逆の関係にあるという訳である⁶²⁾。

それでは現象学と言語分析の関係は具体的にはどのようなものなのだろうか。リクールによれば、現象学的分析と言語分析とは部分的に重なり合っている。というのは、まず現象学によって記述される「生きられたもの」はある種の分節つまり本質的な構造を示してくれるが、その構造は言表の構造の中に反映されている。そしてこの構造のために理論を構築するのが、言語分析であるとされる。一方、この言語分析は、言表において経験そのものが述べられている限り、我々を現象学的経験へと連れ戻してくれるからだ、というのである⁶³⁾。

したがって、彼によれば、現象学と言語分析とは二つの異なった戦略的レベルで、つまり〈生きられるもの〉の意味のレベルと言述の分節のレベルとで働くことになる。現象学的分析の方はさらに、あらゆる言述の限界において、「生きられるものが私の身体に根ざしている」⁶⁴⁾ことを示す。このように現象と構造とは密接な関係を保ちながら存在しているのだから、人はこの二つを共に充実な仕方では捉えなければならない。したがって現象学と言語分析とは部分的に覆い合う関係にあるというのである⁶⁵⁾。

してみれば、リクールの現象学解釈の特徴として、人は少なくとも次の二点を指摘することができる。第一に、リクールが現象学を、決してフッサルとその影響下にある哲学に限定して考えているのではないということ⁶⁶⁾、第二に、リクールが現象学と言語分析とを互いに覆い合うような関係にあると考えているということ、である。

だが現象学をこのように理解することは、現象学の独自性を拡散させてしまうことにはならないのだろうか。潜在的現象学は古代ギリシャ哲学に遡るものとされている以上、彼の現象学概念は、確かに現象学の概念を拡散させてしまうものだとも言えるであろう。しかし彼の現象

学の理解は、フランスの現象学的潮流の帰結でもあるように私には考えられる。このことを明らかにしよう。

まずサルトルにおいては、現象学的還元が完全になされるとされている。しかしメルロー＝ポンティにおいて、それは完全にはなされないとされる。このことは、〈生きられるもの〉を捉えるためには、フッセルが『イデー』第一巻において提示しているような超越論的現象学の方法では不十分であるということであろう。そしてこのことは、初期のサルトルもすでに気づいていたことなのである。

サルトルは『情動論素描』の末尾で人間存在の事実性について触れ、「この事実性があればこそ、経験にあわせた方策が必要となるのであり、この事実性があればこそ、いつかは心理学的廻行と現象学的前進とが相合するということも、おそらくは妨げられることであろう」⁶⁷⁾と述べているのである。この限りにおいて、サルトルは実証主義的現象学の立場を表明しているとも言えるであろうが、こうした立場はそれ以降の彼の著作には次第に見られなくなる。むしろこのような立場を、現象学的還元は完全には行われ得ないという考えとともに、積極的に表明しているのがメルロー＝ポンティなのである。

そしてリクールは〈生きられるもの〉を捉えるために潜在的現象学と顕在的現象学とを用い、さらに言語分析に訴えかけていくという方法をとっているのである⁶⁸⁾。このようなリクールの現象学的方法をフランスの現象学的潮流の中に位置づけてみれば、彼の現象学理解はフランス現象学史における現象学概念の変遷の当然の帰結であると言えるのである。

(2) 自己意識の概念

リクールは『意志的なものと非意志的なもの』(1950年)の中で、コーギトーについて次のように述べている、「〈コーギトー〉(Cogito)の奪回は全面的なものでなければならない。すなわち、〈コーギトー〉のただ中においてこそ、我々は身体と、身体が養っているところの非意志的なものを見出すのでなければならない。〈コーギトー〉の統合的経験は、〈私は欲する〉や〈私は出来る〉、〈私は見る〉ということをして、そして一般的に言って、身体としての実存を包含しているのである。」⁶⁹⁾

このようにリクールにおいては、コーギトーは身体から独立した精神などでは決してない。したがって人は身体的なものや身体そのものを、コーギトーのただ中においてこそ見出さなければならない。彼は言う、「〈コーギトー〉の作用は、自己措定の純粋な作用などではないのだ。」⁷⁰⁾彼はデカルト的な心身二元論に基づくコーギトー解釈を、そもそもの出発点において否定している。彼は、サルトルにおける自己透明な対自的意識としてのコーギトーの概念を否定するのである。リクールのこうした考えには、マルセルの哲学の影響が見られると言えるであろう。リクール自身も『意志的なものと非意志的なもの』の中で、「ガブリエル・マルセルの著作の省察が、実際、本書の諸分析の起源をなしている」⁷¹⁾と述べているのである。

それでは、マルセルはコーギトーをどのように捉えているのであろうか。彼は何よりも、「客観的認識の機関としての認識論上の主観」⁷²⁾にすぎないようなデカルトのコーギトーを否定する。それというのも、彼によれば、「私は存在するということは、私には分解不可能な一つの全体であるように思われる」⁷³⁾からであり、また「実存」と「実存するものとしての自己の意識」と「身体に結びついたものとして、肉化したものとしての自己の意識」とは、現実には分離できない一体のものだからである⁷⁴⁾。

リクールはマルセルのこのような考えを基本的に継承し、それを現象学的方法によって分析

している、と言ってよいであろう。もっとも、『意志的なものと非意志的なもの』における彼の現象学的方法とは、シュピーゲルバーグが指摘しているように、記述的現象学の方法であり、また本質構造の形相的現象学の方法であると言ってよいであろう⁷⁵⁾。マルセルは「実在に関する実存的 (existentiel) 観点は肉化した人格の観点でしかありえないと思われる」⁷⁶⁾と述べているが、こうした心身の結合の観点を、リクールはその〈意志の哲学〉において基本的に受け継ぎ、これを記述的・形相的現象学の方法によって分析し解明していると言えるであろう。

次に我々は、1951年の第1回国際現象学会議でのリクールの報告「意志に関する現象学の方法と課題」を取り上げながら、自己意識についてのリクールの考えを見ることにしたいと思う。この報告を取り上げるのは、これが『意志的なものと非意志的なもの』についての著者自身による要約とも言えるものであり、しかもそこにはフッサルの現象学的方法についてのリクールの考えが明示されていると考えられるからである。

何よりもまずリクールは意志的なものと非意志的なものとの、また意識的なものと無意識的なものとの二元論を越えようとしている、と言えるであろう。だからといって、彼がフロイトに同意するわけではない。というのは、フロイトにおいてはいわば無意識がものを考えたり感じたりしているのであり、意識はそうした無意識の一部分ないし一結果、またはその一機能と考えられているからである⁷⁷⁾。意志的なものと非意志的なものとの、また自由と自然との統一としての人間存在を、リクールは現象学的方法によって捉えようとしているのである⁷⁸⁾。

そのための具体的方策として差当り、意志作用の志向性を手掛りにして、その分析を行うことが考えられる。だが、もしそのような意識の志向性を認めるとすれば、そもそもコーギトをいかなるものとして捉えるのか、またその場合の現象学的方法とはいかなるものなのか、といった問題を解決しなければならぬ。

いったい、リクールが企てているのは〈意志の現象学〉であって、これは「意志的なものと非意志的なものとのあいだの、生きられた統一」⁷⁹⁾を探究しようとするものであり、したがって彼が心身二元論を可能にするようなコーギトの概念を否定するのは、当然のことなのである。

リクールは自己意識に還元されるようなコーギトの概念を批判しながら、自らの考えを述べている。すなわち、思考は己れを自己意識と同一視しようとするが、しかし自らの手中に収めうるのは意志生活の中でも最も反省的な諸要素だけなのである。そしてリクールによれば、私はそうした最も反省的な諸要素を媒介にして諸々の事物から、私の身体の抵抗から、私の諸諸の動機から自分自身を取り戻すのである。決心するのは「この私だ」とか、意志するということを意志するのは、また出来るということが出来るのは「この私だ」と私は言うが、このような「……するのはこの私だ」という意識のうちに私は隠棲している。私とはその時、抵抗する身体に対立するこの努力であり、よそよそしい必然性の世界から自分自身を取り戻すこの自由なのだ、というのである⁸⁰⁾。

一方、リクールによれば、一切の個別的な遠近法から解放された世界の中にすべての人にとって真であるような諸対象を措定する客観的思考というものが存在する。この客観的思考は非意志的な生活を、また諸事物の間での一切の身体的生活を押しやって、諸対象に向かい合う意識としての自分自身を省いてしまう。例えば生物学とか科学的心理学などが生まれてくるのは、そうした客観的思考においてのことである⁸¹⁾。つまり客観的思考によって精神が自己意識に還元されることにもなり、また身体が物体と同一視されてしまうことにもなるという訳であ

る。

そもそも魂と身体とは統一体なのである。にも拘らず、この統一体が魂と身体とに分裂させられるのは、リクールによれば、意識が自分自身の生活に面したときの諸々の態度から生じてくることなのである。そして彼はその態度を、もっと根本的な或る態度との関連の中に置き直して、これを現象学的方法によって、意志的なものと非意志的なものとの統一的な運動として復元しようとするのである。

それでは現象学の射程はどのようなものなのか。彼はこれについて次のように述べている、「現象学は自己意識の根底にまでさかのぼってゆき、意識がみずからの身体に、みずからの非意志的な生活全体に粘着していること、そしてまたこの非意志的な生活を通じて、みずからの働きの所産でもあり働きの地平でもある行為の世界に粘着していることを明らかにする。他方において現象学は、そうした非意志的な生活の種々の客観的形態の根底にまでさかのぼってゆき、意識そのもののなかに、非意志的なものと《私は意志する》との粘着関係を見いだす。」⁸²⁾

だが、自己意識がその根底のところから自らの身体に粘着しているのだとすれば、非意志的なものを現象学的方法によって解明することは、そもそも不可能なことではないのか。それにも拘らず、リクールが「非意志的なものの現象学という考えは、道理に反しているわけではない」⁸³⁾と述べているのは、一体、いかなる意味においてのことなのであろうか。

リクールはこう述べている、「純粋に非意志的なものについての現象学などは、あるわけがなく、あるのは、意志する意識のもう一方の極としての非意志的なものについての現象学である。私自身の非意志的生活を、私の『意志する』にさまざまな仕方でも作用をおよぼすものとみなすこの辺境開拓的理解こそは、体験としてのこの非意志的生活を理解する唯一の手だてである。」⁸⁴⁾

こうしたリクールの考えは、どこまでも非措定的自己意識をして己れを語らしめることによって人間存在の解明を企てたサルトルとは、対照的である。リクールはサルトル的なコーギトを否定し、自己透明な対自意識の学説の挫折を明確に指摘しているのである⁸⁵⁾。自己意識といっても、それは限なく透明であるわけでは決してないというのが彼の根本的な考えなのであって、ここから彼の解釈学的現象学という概念が生まれてくるのである。

実際、リクールは1977年秋の日本での或る講演でこう述べている、「最後の、そして最初ではない行為は、それゆえ、いわばテキストのまえで、作品のまえで、自己了解することです。言・述、テキスト、作品は、それによってわれわれが自己了解するための媒体であります。コギトの伝統に反し、また主体は直観によって自己認識するという主張に反し、こう言わねばなりません。すなわち、われわれは文化の作品の中に記入されている人間の記号という大いなるまわり道を経て、はじめて自己了解するのである、と。」⁸⁶⁾

このように、リクールによれば、コーギトは直観によって完全な自己認識を行いうるといふ訳ではない。しかし彼が、反省的直観によっては自己をいささかも認識しえない、などと述べているのではない。彼はコーギトの明証性に或る限界を認めているのである。彼が現象学的解釈学を説くのも、そのようなコーギト解釈によるものなのである。

(3) 解釈学的現象学

リクールの立場は解釈学的現象学として特徴づけられる⁸⁷⁾。彼自身も、1975年の論文「現象学と解釈学」の中で、解釈学的現象学の可能性を積極的に論じているのである⁸⁸⁾。だが彼は既にその初期の段階から、解釈学的現象学の道を歩んでいるように思われる。そこで、ここでも

初期の論文「意志の現象学の方法と課題」を、彼のコーギトー解釈との関連において検討しながら、彼の現象学の特徴を明らかにしたいと思う。

リクールはフッセルの志向的分析の方法を、意識の実践的な諸機能にも拡張しようとする⁸⁰⁾。そのために彼はまず、志向的分析によって意志作用の記述を行う。つまり意志作用について、フッセルの言うノエマ・ノエシシ的構造の分析と記述を、彼は試みるのである。

従来の現象学者たちが志向的分析によって知覚や想像、想起などを記述してきたのに対して、リクールは現象学的方法によって、非意志的なものや無意識的なものへも接近しようとするのであり、またこの方法によって、「意志というものがすでに非意志的なものの完全な理解と一体をなしていること」⁹⁰⁾を明らかにしようとする。彼はこう明言する、「現象学は、たとえ感情の薄暗い森の中や血の河の流れにおいてであろうとも、思考したり名づけたりすることができる、ということに賭ける。」⁹¹⁾

もっとも、このような意識の暗い領域を志向的分析によって記述しようとする企てに危険が伴うことを、リクールが知らない訳ではない。「《隠れたもの》についての現象学なるものは、定義上、一つの賭けである。にもかかわらず、このようないわば次第に姿を消していく現象学のみが、フロイト学説に見られるような自然主義的神話からの解放を行なうことができるのである。」⁹²⁾

このようにリクールはまず、意志的なものと非意志的なものとの生ける結合を、意識のレベルで捉えようとする。次に彼は意志の問題を、意識のレベルから人間の実存者の存在のレベルへ移して考察する。このレベルにおいて、意志の現象学は、「意志の特有な非存在、意志に固有な一種の存在論的欠如を開示する」⁹³⁾という方策をとる。その理由を彼はこう説明する、「こうした非存在についての特権的な経験は、この表現が否定的であるにもかかわらず、すでに存在論的な次元に属している。その経験は、もしこう言ってよければ、存在についての否定的吟味であり、失われた存在についての凹状の存在論である。」⁹⁴⁾

この否定的な契機についての解釈は、彼によれば、情熱についての現象学の中に大部分存在するものとはいえ、それに尽きるのではない。彼はその解釈を、「有罪性についての哲学的反省」⁹⁵⁾と呼ぶ。というのは、「有罪性それ自体の方は非存在として解釈される」⁹⁶⁾からだというのである。

リクールによれば、情熱という現象は人間の実存のレベルで捉えられなければならない。というのは、この現象が、意志的なものと非意志的なものとの在り方全体、実存の全体的な姿を特徴づけているからである⁹⁷⁾。つまり、情熱という現象は部分的な一機能だとか、部分的な一構造といったものでは決してない。反対に、それは一つの全体的なスタイル、一つの拘束様態である。この拘束様態においては、確かにそれ固有の志向性——嫉妬とか野心というような志向性——が存在しはするが、部分的な諸機能の志向性はすべてこの様態の中に引入れられているという⁹⁸⁾。そして彼は言う、「情熱とは錯乱的様態のもとにある意志そのものである。」⁹⁹⁾

それでは、情熱というこの無秩序な現象についての現象学は、いかにして可能なのか。情熱という現象は有罪性という概念のもつ還元不可能な「神話的性格」¹⁰⁰⁾をもっている、とリクールは指摘する。つまり、哲学は神話を還元して、そこから理性的な理解を引出そうとするが、それでは、罪は苦しみや死と同様に扱われることになる。しかもそうした哲学の企てに対して、神話は抵抗を行う。というのは、「ただ神話のみが、或る偶然の出来事、或る破局において、*Sinn* [意味] と *Bild* [光景] を結びつけることができる」¹⁰¹⁾からである。

このように、「一方において、すべての情熱は、或る志向的な《無》をめぐって組織される」¹⁰²⁾が、「他方において情熱は、偉大さと有罪性とを分ちがたく統一し、歴史の動きに生氣を与え、さらにまた、人間をよりよい生活と権力へ向かって突進させることにより、経済と政治を基礎づけもする。情熱は力強く、そして人を力強くさせる。」¹⁰³⁾ こうしてリクールは言う、「神話は情熱を無とか闇と名づけると同時に、魔神とも呼んでいるのである。」¹⁰⁴⁾

このように情熱というものが神話的なものであり、しかも無秩序なものであるとはいえ、情熱が一つの意志作用であるとすれば、意志の現象学も当然、神話と関連をもってくることになる。リクールは、意志の現象学はまず初めに、「意志に関する経験学と神話学」¹⁰⁵⁾を共に確立しなければならない、と言う。しかも情熱が無に関わり力強いものであるのだから、この現象学は無と力強さという二重の観念から出発して、情熱のもつ記述的な諸特性を取り集めることになる。こうして意志の現象学は、或る神話的な事実から出発して情熱の準-世界というものについての準-可知性を確立しなければならない、ということになるのである¹⁰⁶⁾。

したがって神話は、情熱を解釈し有罪性を理解しそしてそれらを記述するための、発見学的な案内者の役目を果たすることができる、とリクールは述べる¹⁰⁷⁾。このことは、フッセルが示しているような超越論的反省によっては、人間存在の完全な解明はなされえないということの意味するであろう。実際、リクールは、「超越論的反省は、哲学が苦行のない反省でありうるかのような錯覚を、哲学が自己自身のまなざしの純化を伴わない反省でありうるかのような錯覚を生じさせる」¹⁰⁸⁾と指摘し、さらに彼はこうも述べているのである、「哲学によって構成的主観性が獲得されたことは、経済や政治と同様に、奇妙にも罪深い文化的偉大さである。超越論的現象学なるものは、それ自体がすでに、存在論的な根をもたずに自立的であろうと欲するような『自己』の作品である。」¹⁰⁹⁾

してみれば、コーギトーの超越論的なレベルで、感情をもち意志的生活をもっている人間存在を完全な仕方では解明することはできない訳である。そしてこのことは、現象学だけでは不充分であって、解釈学がさらに要求されるということの意味しているのである。そしてリクールは『過ちやすき人間』の中でも次のように述べている、「実際、告白の言語の特殊性が、自己意識の最も注目すべき謎の一つとして、徐々に姿を現わしてきたのである。あたかも人間が自己自身の深みに近づくのは、^{アナロジー}類比という王道による以外にはないようであり、また自己意識は、最終的には謎としてしか己れを表現し得ず、偶然的にではなく、本質的に解釈学を要求するかのようである。」¹¹⁰⁾

このように自己意識は謎としてしか己れを表現しえないのだとすれば、そこに当然、謎を解くための解釈学が要求される。しかし、だからといって、リクールがコーギトーを真理として認めない訳ではない。彼は例えば「実存と解釈学」という論文の中で、デカルト的コーギトーについて、「私はこれが真理であるということを示すも否定するものではない。それは自己自身を措定する真理である」¹¹¹⁾と述べている。コーギトーとは「一つの実存の措定であると同時に思考の一つの働きの措定」¹¹²⁾であり、それは乗り越えられない真理であるという訳なのである。

しかし、彼は「この真理は空虚な真理である」¹¹³⁾とし、その理由を次のように述べている、「エゴ・コーギトー [我れ思う] のエゴ [我れ] が己れの諸対象とか己れの作品、また究極的には己れの諸行為というような鏡の中で捉え直されない限り、その真理はどんな他者からも従われることのないような第一歩のようなものである。生が己れをその中に対象化している

ところの表現、とディルタイが呼んでいたところのものによって媒介されていないとすれば、反省作用というものは盲目的直観なのである。」¹¹⁴⁾

してみれば、反省作用によって私が己れの存在全体を汲み尽せる訳では決していないのであって、むしろ表現されたものを媒介にしてしか、私は己れを全面的に取り戻すことはできないということになる。そしてリクールは言う、「反省作用とは実存するためのわれわれの努力とわれわれの存在の欲望を、この努力とこの欲望とを証言している作品を通して、我がものにしようとするのである。」¹¹⁵⁾

このように、己れの存在全体を充実な仕方では解明する、つまり己れの存在を全体的に我がものにするためには、超越論的反省では不十分であって、そのためには解釈学が不可欠な方法として要求されることになる。すなわち、反省作用は解釈を要求するのであり、徹底した反省作用をその方法とする哲学は本質的に解釈学と結合することになるのである。

それゆえ、現象学は己れを展開して行くことによって解釈学を要求することになると言ってもよいであろうが、しかし現象学と解釈学とは決して一方的な派生関係にあるのではない。リクールは両者の関係を次のように述べている、「現象学というものはすべて、明証における解明であり、解明の明証である。解明される明証、明証を展開する解明、これこそ現象学的経験である。まさにこの意味において、現象学は解釈学としてしか遂行されえないのである。」¹¹⁶⁾

結 論

リクールはサルトルについてこう語ったことがあるという、「他の所でもそうだが、サルトルはソルボンヌでも若干の敵をもっている。これは当然だ。サルトルのように烈しく自己主張する人が何かの反応を触発しないはずがない。だが、正直なところを言えば、かれはわれわれの誰よりも頭と肩とだけ高いところにいる。サルトルは現世紀のヴィクトル・ユゴー〔ユゴー——引用者〕だ！」¹¹⁷⁾と。サルトルの多彩な活躍は、リクールが言うように、ユゴーと比べられてよいものかも知れない。

それでは、リクールは今世紀のユゴーとどのような関係にあるのだろうか。彼は『意志的なものと非意志的なもの』の中で、確かにサルトルの著作——『想像力』『想像的なもの』『情動論素描』『存在と無』——にも触れている。しかしリクールがサルトルから積極的な影響を受けたとは言えない。久米も指摘しているように¹¹⁸⁾、リクールの哲学形成において彼に直接大きな影響を与えたのは、フッセルとマルセルなのである。

そこで、サルトルとリクールをフランスの現象学的潮流の中に位置づけ、この二人の間にメルロー＝ポンティを介在させ、三人の哲学を自己意識の概念の変遷という観点から考えてみよう。すると、そこに現象学の一つの展開過程が浮び上ってくるのである¹¹⁹⁾。

まずサルトルにおいては、コーギトーが自己透明な対自的意識として捉えられている。したがって無意識というものは否定され、反省作用によって己れの存在を全体的に汲み尽くうとされているのである。そして現象学的還元が完全に可能であるというサルトルの考えも、彼の自己意識の概念から当然導き出されてくる帰結なのである。次にメルロー＝ポンティの段階においては、人間の主観性そのものが世界内属存在として捉えられることになる。したがって、そこでは現象学的還元を完全に行うことは出来ず、また反省作用によって己れの存在を全体的に捉えることも出来ないものであり、その意味では無意識的な領域の存在も認められることにな

る訳である。

こうしてサルトルからメルロー＝ポンティを経てリクールに至ると、コーギトは自己透明であるどころか、そのような自己意識の挫折がはっきり宣告され、無意識の領域の存在が明確に認められるようになる。人間の実存は意識の受肉せる存在であるがゆえに、自己意識の充的な明証性なるものに基づく現象学的反省によって人間存在を解明することには限界があることになる。したがってここに解釈学が要求され、「現象学は解釈学としてしか遂行されえない」¹²⁰⁾ことが主張されるようになるのである。

サルトルからメルロー＝ポンティ、そしてリクールに至る現象学的哲学の展開過程をこのように捉えることが出来るとすれば、そこに自己透明なコーギトが次第に自らの中に暗い闇の領域をもつようになる過程が示されていると言えるであろう。してみれば、サルトルとリクールとはメルロー＝ポンティを間にして、互いに反対側に立っていると言える訳であって、そのためにこの二人の哲学はことごとく対立しているように見える訳であろう。

また、サルトル哲学とリクール哲学とが対立しているということは、この二人がどれだけデカルト哲学の影響を受けているのか、その差異に基づくことでもあろう。サルトルは明確にデカルト哲学の伝統に連なっていると言える。彼の即自と対自の二元論は、デカルトの物体と精神の二元論を再興したものとも言われるものである。だからこそ、サルトルにおいては世界内存在の概念が成立しえなくなる、といった批判もなされるのである。

一方、リクールはコーギトの真理性を或る意味では認めており、その限りにおいては、彼もデカルト哲学の伝統に属すると言えるが、しかし彼はマルセルと同様に心身二元論を否定するのであり、さらにコーギトを空虚な真理であるとも批判しているのである。リクールはデカルト哲学の伝統の中にいると言えるにしても、そこからの距離という点では、彼はサルトルよりも遙かに遠いところに位置しているのである。

註

- 1) 久米 博『象徴の解釈学』（新曜社、1978年7月）、7頁。
- 2) 同前、3頁。
- 3) Pierre Trotignon, *Les philosophes français d'aujourd'hui*, Coll. «Que sais-je ?» (Presses Universitaires de France, Paris 1970), p.67. P. トロティニョン (田島節夫訳)『現代フランスの哲学』（白水社、クセジュ文庫、1969年9月）、67頁。
- 4) Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*. S. ド・ボーヴォワール (朝吹登水子・二宮フササ訳)『女ざかり』上巻 (紀伊國屋書店、1969年10月)、125-126頁。
- 5) *Ibid.* 同前、126頁。
- 6) 木田はこう述べている、「かれ〔サルトル——引用者〕はたとえばフッサール〔フッセル——引用者〕の志向性の概念にも驚くべき改竄をほどこして——だが、決して間違いとは言いきれない仕方で——これを撰取してゆくのである。」(木田 元『現象学』岩波書店、岩波新書、1971年10月、105-106頁)。
- 7) Jean-Paul Sartre, *L'imagination*, (Presses Universitaires de France, Paris, 1959), p.144. サルトル (平井啓之訳)「想像力」(平井啓之・竹内芳郎訳『哲学論文集』人文書院、1967年5月)、149頁。但し、平井訳の「像」を「想像」と改めた。
- 8) *Ibid.* 邦訳、同前。Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*, S. 64. Husserliana Bd. III, 1, neu her-

- ausgegeben von Karl Schuhmann, (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976), S. 74. 訳文は, E. フッサール (渡辺二郎訳)『イデー』I-I (みすず書房, 1979年12月), 159頁, による。
- 9) J.-P. Sartre, *op. cit.*, p.144. 邦訳, 150頁。
- 10), 11), 12) E. Husserl, *Ideen I*, S.64. Husserliana Bd. III, 1, S.74. 邦訳, 159頁。
- 13) J.-P. Sartre, *op. cit.*, p.145. 邦訳, 150頁。E. Husserl, *Ideen I*, S. 76. Husserliana Bd. III, 1, S.87. 邦訳, 181頁。
- 14), 15) J.-P. Sartre, Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité, dans, *Situations I*, (Gallimard, Paris, 1968), p.30. サルトル (白井健三郎訳)「フッサールの現象学の根本的理念——志向性——」(『シチュエーション I』, 人文書院, 1968年10月), 28頁。
- 16), 17) *Ibid.* 邦訳, 27頁。
- 18) J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, (J. Vrin, Paris, 1966), p.21. サルトル (竹内芳郎訳)「自我の超越」(前掲『哲学論文集』), 183頁, を参照。
- 19) *Ibid.*, pp. 21-22. 邦訳, 同前。
- 20) *Ibid.*, p.13. 邦訳, 177頁, を参照。
- 21) *Ibid.*, p.74. 邦訳, 232頁, を参照。
- 22) *Ibid.*, p.79. 邦訳, 236頁, を参照。
- 23) J.-P. Sartre, *Situations I*, p.30. 邦訳, 28頁。
- 24) J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, pp.23-24. 邦訳, 185頁, を参照。
- 25) *Ibid.*, p.24. 邦訳, 同前。
- 26) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, (Gallimard, Paris, 1969), p.19. サルトル (松浪信三郎訳)『存在と無』I, (人文書院, 1969年6月), 28頁, を参照。
- 27) *Ibid.*, p.18. 邦訳, 25-26頁。
- 28) *Ibid.*, p.90. 邦訳, 163頁。
- 29) *Ibid.*, p.91. 邦訳, 164頁。
- 30) J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, p.48. 邦訳, 205頁。
- 31), 32), 33) *Ibid.* 邦訳, 206頁。
- 34) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p.206. 邦訳, 390頁。
- 35) *Ibid.*, p.201. 邦訳, 308頁, を参照。
- 36) E. Husserl, *Cartesiansche Meditationen*, Husserliana Bd. I, (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1963), S.43. フッサール (船橋 弘訳)「デカルト的省察」(『世界の名著51. プレンターノフッサール』中央論社, 1970年4月), 179頁。
- 37) 中村はこう述べている, 「サルトルが本質的にデカルトから受け継いでいるところが決して小さくないこと, そしてフランス思想においてサルトルが正統的な存在であることがはっきりしてきたように思われるのです。」(中村雄二郎『知の変貌』弘文堂, 1979年2月, 170頁)。
- 38), 39), 40) Wilfrid Desan, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, (A Doubleday Anchor Book, New York, 1966), p.260. W. デサン (玉井 茂・宮本十蔵訳)『サルトルのマルクス主義』(筑摩書房, 1968年4月), 296頁。
- 41) S. de Beauvoir, *op. cit.* 邦訳, 125-126頁。
- 42) J.-P. Sartre, *L'imagination*, (Presses Universitaires de France, Paris, 1969), pp.1-2. サルトル (平井啓之訳)「想像力」(前掲『哲学論文集』), 7-8頁, を参照。
- 43) *Ibid.*, p.126. 邦訳, 131-132頁, を参照。
- 44) Alphonse de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté, L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, (Editions Nauwelaerts, Louvain, 1967), p.1. ヴェーレンスのこの作品の序

- 文は、メルロー＝ポンティの『行動の構造』の序文「両義性の哲学」として書かれたものであるが、後にこれに加筆し註を増補した上、ヴェーレンス自身の著書の序文として収められている。M. メルロー＝ポンティ（滝浦静雄・木田 元訳）『行動の構造』（みすず書房、1967年10月）、1頁、を参照されたい。以下、邦訳として示すのは、この訳書の見数である。
- 45) 木田 元『現代哲学』（日本放送出版協会、1972年2月）、43頁。
- 46) 同前、31-32頁。
- 47) A. de Waelhens, *op. cit.*, p.3. 邦訳、4頁。
- 48) *Ibid.*, p.8. 邦訳、10頁。
- 49) *Ibid.* 邦訳、11頁。
- 50) サルトルがデカルト哲学の伝統の中にいるといっても、そのデカルトが無意識的なものの存在を完全に否定している訳ではないようである（中村雄二郎『感性の覚醒』岩波書店、1976年3月、79-80頁）。だが、このことをデカルト哲学全体の中でどのように理解すべきかは、改めて検討する必要があるだろう。
- 51), 52) Paul Ricœur, Gabriel Marcel et la phénoménologie, dans, Belay et al., *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, (Les Éditions de la Baconnière, Neuchâtel, 1976), p.53.
- 53) P. Ricœur, Quelques figures contemporaines, dans, Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, (J. Vrin, Paris, 1967), p.183.
- 54) *Ibid.*, pp.183-185.
- 55) P. Ricœur, Phenomenology of freedom, in, edited by Edo Pivčević, *Phenomenology and Philosophical understanding*, (Cambridge University Press, 1975), p.174. P. リクール（久米 博訳）「自由の現象学」（『現代思想』第6巻第13号、1978年10月）、187頁。
- 56) P. Ricœur, Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté, dans, éd. par H. L. van Breda, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, (Desclée de Brouwer, Bruges-Paris, 1952), p.122. M. メルロー＝ポンティ, 他（高橋允昭訳）『現象学の課題』（せりか書房、1969年4月）、154頁、による。
- 57) P. Ricœur, Phenomenology of freedom, in, *Phenomenology and Philosophical understanding*, p.173. 邦訳、187頁。
- 58), 59) *Ibid.*, p.174. 邦訳、同前、による。
- 60) *Ibid.*, p.183. 邦訳、194頁。
- 61) *Ibid.*, p.173. 邦訳、187頁、を参照。
- 62) *Ibid.*, p.183. 邦訳、194-195頁。
- 63), 64) *Ibid.*, p.193. 邦訳、203頁。
- 65) ここから、リクールにおける構造の現象学を語ることも出来るであろう。
- 66) もっとも、このような現象学の解釈は、必ずしもリクールだけのものではない。H. ロムバッハも、「現象学がエドムント・フッサールによってはじまったのではないように、現象学は超越論的哲学の危機の中で終焉するのでもない」（魚住洋一・渡辺菊郎訳「今日の現象学」、新田義弘・小川 侃編『現象学の根本問題』晃洋書房、1978年11月、312頁）と述べている。
- 67) J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, (Hermann, Paris, 1969), p.67. サルトル（竹内芳郎訳）「情緒論素描」（前掲『哲学論文集』）、332頁。
- 68) このようなリクールの現象学について、シュピーゲルバーグは適切にこう指摘している、「フッサールの『教条的』な意味での現象学的観念論は、リクールにとっては全く受け容れられないものなのである。現象学とは哲学の初まりである。それは哲学の終局ではないのである。そのような終局へ可能なかぎり進んでいこうと試みながら、リクールはガブリエル・マルセルの『超現象学』（hyperpheno-

- menology) に転じているのである。」(Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Volume two, Martinus Nijhoff, The Hague, 1971, p.575.) なお、マルセルの超現象学というのは、形而上学として捉えてよいように思われる。というのは、彼は例えば、「形而上学そのものである超現象学的反省」といった表現をしているからである(竹下敬次・伊藤 晃訳『マルセル著作集 3. 拒絶から祈願へ』春秋社, 1968年10月, 89頁)。
- 69) P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, (Aubier Éditions Montaigne, Paris, 1967), p.13.
- 70) *Ibid.*, p.21.
- 71) *Ibid.*, p.18.
- 72), 73) Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Deuxième édition, (Edition Nauwelaerts, Louvain, 1967), p.54. G. マルセル(三雲夏生訳)「存在論的秘義の提起と、それへの具体的接近」(『マルセル著作集 別巻. 技術時代における聖なるもの』春秋社, 1973年9月), 210頁。
- 74) G. Marcel, *Être et Avoir I, Journal Métaphysique (1928-1933)*, (Aubier Éditions Montaigne, Paris, 1968), p.9. G. マルセル(渡辺 秀・広瀬京一郎・三嶋唯義訳)「存在と所有」(『マルセル著作集 2. 存在と所有・現存と不滅』春秋社, 1971年9月), 8-9頁, による。
- 75) H. Spiegelberg, *op. cit.*, p.575.
- 76) G. Marcel, *Être et Avoir I*, p.9. 邦訳, 9頁。
- 77) P. Ricœur, Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté, dans, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p.122. 邦訳, 155頁。
- 78) *Ibid.*, pp.129-130. 邦訳, 168頁。
- 79) *Ibid.*, p.127. 邦訳, 162頁。
- 80) *Ibid.* 邦訳, 162-163頁。
- 81) *Ibid.* 邦訳, 163頁。
- 82) *Ibid.* 邦訳, 163-164頁。
- 83) *Ibid.*, p.121. 邦訳, 152頁。
- 84) *Ibid.* 邦訳, 153頁。
- 85) P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, pp.353-361.
- 86) ポール・リクール(久米 博訳)「哲学と言語」(『思想』第643号, 1978年第1号), 53頁。
- 87) なお、リクールは「現象学は少なくとも第一段階においては、構造論的でなければならない」と述べている(P. Ricœur, Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté, dans, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p.116. 邦訳, 143頁)。してみれば、彼の現象学について構造論的現象学を語りうるであろうし、また彼における現象と構造の関係も解明されるべきであろう。
- 88) P. Ricœur, *Phénoménologie et Herméneutique*, (Centre de Recherches Phénoménologique, Paris, sans date), p.20. P. リクール(水野和久訳)「現象学と解釈学」(前掲, 新田・小川編『現象学の根本問題』), 334頁。
- 89) P. Ricœur, Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté, dans, *Problèmes actuels de la phénoménologie*, pp.113-114. 邦訳, 139-140頁。
- 90) *Ibid.*, p.119. 邦訳, 149頁。
- 91) *Ibid.*, p.117. 邦訳, 145頁。
- 92) *Ibid.*, p.122. 邦訳, 155頁。
- 93), 94), 95), 96) *Ibid.*, p.134. 邦訳, 175頁。

- 97), 98), 99) *Ibid.*, p.135. 邦訳, 176頁。
- 100), 101) *Ibid.*, p.136. 邦訳, 178頁。
- 102), 103) *Ibid.* 邦訳, 179頁。
- 104) *Ibid.*, p.137. 邦訳, 同前。
- 105) *Ibid.* 邦訳, 179-180頁。
- 106), 107) *Ibid.* 邦訳, 180頁。
- 108) *Ibid.*, p.139. 邦訳, 183頁。
- 109) *Ibid.*, p.140. 邦訳, 184頁。
- 110) P. Ricœur, *L'homme faillible*, (Aubier Montaigne, Paris, 1960), p.11. P. リクール (久重忠夫訳)『人間 この過ちやすきもの』(以文社, 1978年1月), 9-10頁。
- 111), 112), 113), 114), 115) P. Ricœur, *Le conflit des interprétations*, (Editions du Seuil, Paris, 1969), p.21.
- 116) P. Ricœur, *Phénoménologie et Herméneutique*, p.41. 邦訳, 354頁。
- 117) W. デサン, 前掲邦訳「日本版への序文」, 1頁。なお, サルトルによるリクール論は見当らない。一方, リクールによるサルトル論としては, P. Ricœur, *Réflexion sur «Le diable et le Bon Dieu»* (dans, *Esprit*, n° 19, novembre 1951) があるほか, 『意志的なものと非意志的なもの』の中にサルトル哲学への論及がなされている。
- 118) 久米, 前掲『象徴の解釈学』, 6頁。
- 119) 拙稿「フランスにおける現象学の展開」(『岩手大学教育学部研究年報』第41巻第1号, 1981年10月)を参照されたい。
- 120) P. Ricœur, *Phénoménologie et Herméneutique*, p.41. 邦訳, 354頁。

付記 外国語文献からの引用においては, 邦訳のあるものは基本的にそれを利用したが, 地の文との関係から, 訳文に手を加えた場合があることをお断りしておきたい。

外国語を音写する場合, 本稿は必ずしも従来の慣用に従っている訳ではない。特に人名の«Husserl»は, 多くの研究者や訳者たちによって「フッサール」と表記されているが, 本稿では「フッセル」と音写されている。音写の仕方については, 諸家の表記を尊重することにしたので, 地の文と引用文との間に不統一が残されている。