The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	物語的理解と自己同一性 : ポール・リクール『時間と物語』を中心に
Author(s)	萩原, 康一郎
Citation	文芸学研究. 2006, 10, p. 21-48
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/46100
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

物語的理解と自己同一性

――ポール・リクール『時間と物語』を中心に

萩原康一郎

０．はじめに

フィクションは、たえず人を魅惑してやまない。もとより、それはただの「作り話」であり、人為の所産である。そこで繰り広げられる虚構の世界にどれほど深く入りこもうとも、それが実生活にいかほどの利益ももたらしてくれないことを、人は承知している。にもかかわらず、人はそれに時を忘れて没頭する。

フィクションは、このようにも人間に深い影響を及ぼすものでありながら、人はなおこれをうまく意味づけられないでいる。この意味づけられないということ自体が、フィクションとは何かという問いをたえず喚起しつづけてきた。フィクションについてなお不思議なのは、人がそれをたえず必要とするということである。人はどれほど作品を消費しても、決して満足することはない。それどころか、また別の作品を求めて、劇場や本屋をさまよう。なぜ人はフィクションを必要とするのか。

本稿は文学に属するフィクションを扱うが、このように限定してみても、それで十分に研究対象が狭められたわけではない。何しろ、文学的フィクションには、神話や伝説、民話の類も含まれうるのであり、問いの投げかけられる領域がなお広範であることに変わりはないからである。じっさい、文化人類学が確認する数千の民族において、この種のフィクションはたえず生産され、消費されつづけてきた。こうした事実を前にすれば、フィクションというこの人工物は、人間が生き、世界とかかわりあっていくうえでの何らかの条件と、深い関係をもっているのではないかと考えたくもなる。そもそもその人間学的、心理学的、社会学的、文化人類学的な働きを何と名づけたらよいのか。

手がかりは、物語論（narratology）のうちに見出せる。今日、物語論といえば、哲学、歴史学、心理学、社会学、教育学といった各分野で、「物語」の構造

と働きに注目する一連の著述のことを包括的に指し示しているとみていいだろう。物語論が扱う「物語」は、人為の所産としての物語（that which is narrated, a story）であると同時に、人が一般に行っている言述行為としての物語（the act or practice of narrating, narrative [act]）でもある。この区分を導きの糸として、行為としての物語と、その所産の一つである文学的フィクションとの相関関係を捉えていくことが、問題に切りこむ有効な方法であろう。

ここで注目されるのが、フランスの哲学者ポール・リクール（Paul Ricœur, 1913-2005）の提示する物語論である。80 年代以降のリクールの中心的な問題は、物語と歴史にまつわる人間学的探究であった。その思索の歩みにおいてリクールは、物語行為の問題を深く突きつめ、物語を生きた人間の自己了解の契機として解明しようとした。リクールの物語をめぐる思索は、哲学の領域のみならず、人文科学の各分野にいたるまで、今日なお影響を及ぼしつづけている。

リクールの物語論は、文学的フィクションの研究とも深くかかわっている。ところが、これまで日本における文学の理論的研究において、リクール物語論が主題的に取り上げられることはほとんどなかった。この点に鑑み、とくに文学理論の立場からリクール物語論の意義を見定めるのが、本稿の狙いである。ここでは、リクール物語論の出発点ともいうべき『時間と物語』を取り上げる。

『時間と物語』の主題は、「構成と意味」、「物語の指示作用」、「時間と物語との相関関係」という三点に分けることができよう。本稿では「構成と意味」の問題を中心に論じる。まず、『時間と物語』第一部において提示される「三重のミメーシス」論を取り上げる。次に、制作論ないし認識論の側面に焦点をあててリクール物語論の特質を浮彫りにするとともに、『時間と物語』結論部で提示される「物語的自己同一性」という概念にもふれる。最終的にこの著作の文学理論上の可能性と問題点を見定めることが、本稿の具体的な目論見である。

１．「三重のミメーシス」と物語的理解について

『時間と物語』において最初の議論は、物語の「構成と意味」をめぐって展開される。リクールはこの問題について、解釈学の立場から検討する。そもそも物語を制作したり受容したりすることには、物語の提示する意味作用を理解するという働きが前提されていなければならない。物語についての意味の理解

は、物語記号論が示してみせる合理的な説明とは明確に区別されるべきものであり、これをリクールは物語的理解（compréhension narrative）と呼ぶ。物語的理解は、筋（intrigue）の案出行為と切り離して考えることはできない。筋立てるということは、人間の行動や出来事に関して、異質で不均質なものを、一つの統一的全体のもとに編成する制作（ポイエーシス）（poièsis）の行為である。

こうした主題には、人間の自己理解の問題を自らの解釈学的探究の中心に据えるリクールの思想上の立場が明確に表れている。物語によって、多様で複雑な人間の行為や出来事は、理解可能な話（histoire）に仕上げられる。物理的な因果関係では汲みつくせない人間の行為や出来事の複雑な関係は、物語においてこそ理解へともたらされる。このような着想を具体化するためにリクールは、アリストテレスが『詩学』で述べたミメーシス論を検討し、独自の解釈を導き出す(1)。

１－１　リクールの『詩学』解釈

「ミメーシス」（mimèsis）という語は、「模倣」（imitation）ないし「再現」（représentation）などと訳され、オリジナルよりも劣ったコピーや写しを作り出す行為と考えられることもある。しかし、リクールは、ミメーシスをそのような受動的な意味においては捉えない。リクールはこの語に能動的な意味がこめられていると解する。すなわち、単に対象を模倣するのではなく、模倣しつつもそこに何がしかの新しい要素を加え、よりすぐれたものへとむかわせる創造的な行為、制作（ポイエーシス）の行為として解釈する。

さて、このように解されたアリストテレスのミメーシス論を、リクールはさらに二つの観点から解釈していく。それは、筋立て（mise en intrigue）によるミメーシスという制作論的観点と、ミュトスが現実の「行動（プラクシス）」（praxis）の領域と取り結ぶ関係を扱うコミュニケーション論的な観点である。

まず、制作論的観点から見ておこう。『詩学』が考察の中心に据えるのは、人間の「行動のミメーシス」（mimèsis praxeôs, 1450a3）であるが、それは筋立てる行為によって可能になるとリクールは考える。そもそも『詩学』において、筋（muthos）は「出来事の組立て」（è tôn pragmatôn sustasis, 1450a4）として定義され、悲劇の六つの構成要素のうち、ほかの性格や思想にもまさって、もっとも本質的な要素とされている。リクールは、この筋という語を「構造」

や「組織」といった静態的な意味ではなく、「構造化」、「組織化」といった能動的・力動的な意味で解する。そのうえで、リクールは「行動のミメーシスは筋である」(1450a3) というアリストテレスのことばから最大限の帰結を引き出して、「行動のミメーシス」は、筋立て行為と相関的であると考える (TRI. 59; 62)。行動のミメーシスは、出来事を組織的に組立てることによってこそ果たされるというのである[(2)]。

リクールによれば、筋は出来事の偶然的な連なりに論理的な意味連関を与える働きをする。出来事が行き当たりばったりに並べられているのは、単なる不調和でしかない。この不調和を、筋は調和へともたらす。単なる時間的継起において並べられていた個々の出来事は、筋の力によって必然性または蓋然性による意味連関を与えられ、「始め、中、終り」をそなえた一つの完結した構造体に仕上げられる。論理的連関のもとで組立てられることで、出来事はある種の普遍性をそなえるにいたる。

筋立て行為という制作の面から見たミメーシス論は、理解 ([仏] compréhension, [独] Verstehen) の問題と切り離すことはできない。個々の出来事のあいだに論理的連関を見出すことによって、人間の「行動(プラクシス)」は理解可能なものとなる。こうした理解可能性こそ、リクールが物語的理解と呼ぶものにほかならない。人間の「行動(プラクシス)」は物語という言語的活動を通じて形象化されることで、はじめて理解可能となる。

次にコミュニケーション論的な観点についてみてみよう。問題となるのは、ここでもまた「行動のミメーシス」という表現である。アリストテレスが『詩学』でいう「行動(プラクシス)」なる語には、現実の実践的な場における人間の「行動」と、物語のなかでの人物の「行動」という二重の意味がこめられている。したがって、ミメーシスという語には、制作(ポイエーシス)の力によってフィクションの世界を切り開くという意味のみならず、現実世界との連結についての意味をも認めることができる (TRI. 76; 80)。

そもそもアリストテレスにおいて、模倣ないし再現される行為や出来事は「ありそうなもの」でなければならず (1451b7)、また、それらは観客に「おそれとあわれみ」を引き起こし、カタルシスをもたらすべく筋へと編成されなければならない。とすれば、行為や出来事の蓋然性への要求は、制作論上の問題であるとともに、行為や出来事を「ありそうなもの」として判断し、受け入

れる観客の側の問題でもある。すなわち、悲劇作品は、筋立てという作品内部の論理的・構造的基準と、観客にとっての「信じやすさ」ないし「受け入れやすさ」という作品外部の社会的・文化的基準との二つに従っている（TRI. 79; 82)。

したがって、ミメーシスは「その力動性によって目指す終点をテクストの中だけではなく、観客や読者の中にも見出す」(TRI. 77; 80)。リクールは、『詩学』で述べられている「固有のよろこび」（1453b11）を最大限に解釈して、アリストテレスのミメーシス論が、明示的にではないにせよ読者理論としての性格をもっていると考える。すなわち、読者によって体験されるものをあらかじめ内部に構築している作品と、作品をその受容をもってはじめてその完全な実現に到達せしめる読者との、弁証法的な関係を問う力をアリストテレスのミメーシス論に見出すのである（TRI. 80; 84)。ここにおいてミメーシス論は作品の内部と外部を結ぶ論となり、現実の作者や読者が属する世界と作品世界との交叉が生じる。なるほど、もっぱら詩の制作論として書かれた『詩学』を、読書論として読むことには無理があるかもしれない。けれどもアリストテレスにおいて、詩作品は、作品外部に位置する観客にとっての「受け入れやすさ」ないし「信じやすさ」を前提として制作されるべきものでもある。要するに、それは、W. イーザーがいうところの「暗黙の読者」(implied reader) に相当する、「暗黙の観客」(implied spectator) を前提としている（TRI. 82; 86)。

１－２　三重のミメーシス

さて、以上のようにリクールは、アリストテレスのミメーシス論から、筋立てによる言語的形象化という側面とそのコミュニケーション論の側面を引き出した。この『詩学』についての読解にもとづいて、リクールはミメーシスを三つの局面に分離し、「三重のミメーシス」という概念を導き出す。これこそが、リクールが自らの解釈学の基底に据えるものにほかならない。ここでリクールは、アリストテレスの筋概念を、悲劇を超えて一般に物語と呼ばれうるものすべてに適用できる概念として扱う(3)。したがって、ここでいわれる物語とは、文学に属する虚構の物語作品のみならず、口誦、文字、描画、身振りといったさまざまな表現方法をもって人間が行う、行為としての物語を意味しているとみなして、さしあたり不都合はないだろう(4)。

リクールはミメーシスを三つの局面に分離し、それらを力動的な操作過程として示す（TRI. 86; 100)。分離されたミメーシスは、それぞれにミメーシスⅠ、

ミメーシスⅡ、ミメーシスⅢと命名される。ミメーシスⅠは先形象化(préfiguration)とも呼ばれ、行為や出来事についての先行理解にかかわる。ミメーシスⅡは統合形象化(configuration)とも呼ばれ、ミメーシスⅠにおける先行理解が筋に編成され、テクストとして形象化される過程にかかわる。ミメーシスⅢは再形象化(refiguration)とも呼ばれ、テクストを一つのまとまりをもったストーリーとして受容し実現化する読みの働きにかかわる。これら三つの契機は循環過程に置かれている。ミメーシスⅠにおける先行理解は、ミメーシスⅡへと引き継がれて物語テクストとして形象化される。そこで示されたテクスト世界は、ミメーシスⅢにおける読みの働きにおいて実現化されるのを待っている。こうして実現化されたテクスト世界が、またあらたな先行理解となる。以下、この過程を、若干の解釈をまじえながら、さらに詳しく追ってみる。

ミメーシスⅠは詩的制作に先立つ過程である。ここで問題とされるのは、物語ることないし物語を理解することに先立ってわれわれが有しているはずの、現実の人間の行動や出来事に関する先行理解である。そもそも行動や出来事を理解するためには、それらについての図式や構造が、直観によってあらかじめ形成されていなければならない。行動や出来事に関するこれらの図式や構造は、以降のミメーシス過程の素材として、言語にもたらされるのを待ち受けている。こうした先行理解のあり様についてはいろいろな特徴が見出されるが、そもそも筋立てが行動の模倣ないし再現である以上、まずは行動一般についての図式や構造が成立していなければならない。

そもそも行動の領域は、物理的運動法則の領域のように、単純な因果関係で説明することはできない。というのも、行動とは目的・動機・行動主体・情況・手段・他者との関係・結末といった要因が複雑に絡み合って生じる事態だからである。われわれはこれら諸要因を相互に関連づけながら包括的に理解することではじめて、当の行動の理解に到達しているわけだが、そもそもこうした理解が成り立つためには、われわれの内部であらかじめ行動についての「概念ネットワーク」(réseau conceptual)が形成されていなければならない(TRI. 88; 103)。こうした概念図式は、行動を理解する側の特定の関心や欲望にもとづいて形成されている。物理的因果性の領域がわれわれのまなざしと直接かかわりなく成立するものであるとすれば、生きた人間の行動はわれわれのまなざしに応じて分節されている[(5)]。以上のような行動や出来事についての先行理解が、物語を理解したり制作したりすることに先立って、まずは前提されていなけれ

ばならない。

ミメーシスⅡは詩的制作の過程であり、筋立てを作る統合形象化操作の契機である。それは、模倣ないし再現されるべき行為や出来事を語り手の視点から統合し、言語へともたらして、一つのテクストとして形象化する操作のことを意味している。この契機はアリストテレスのいうミメーシスから、その制作論的側面だけを切り離したものである。

ミメーシスⅡの働きによって、種々雑多な出来事の連なりは一つのまとまりをもったストーリーとして理解される。物語を、個別の偶発事の単なる寄せ集めと考えることもできなくはない。しかし通常、物語というものは、単なる偶発事の列挙という次元を超えて、一つの理解可能な全体として構成されている。だからこそわれわれは「この物語の主題は何か」と問うことができる（TRI. 102; 119)。

また、ミメーシスⅡの働きによって、目的・動機・行動主体・手段・他者との相互作用・予想外の結果などといった異質な要因は、一つのまとまりをもったストーリーへと編成される（*ibid.*)。この働きは、先に述べた行動の先行理解を素材として、これを筋へと組立てる働きである。この素材と組立てとの関係は、前提と変換の関係でもあり、記号論がいうところの範列的次元と連辞的次元とにそれぞれ対応する。まず、筋立てに先立って、先に見た行動についての先行理解が範列的次元で前提されている。この次元において、行動についての図式それ自体は概念的・抽象的なものにすぎず、いかなる具体性ももっていない。いまだ潜在的なレベルにとどまっているこれらの図式は、連辞的次元で、特定の配置規則に則って線状的に並べられることによって、現実的で個別的な意味をおびて顕在化する。

この際、行為や出来事は互いに何の脈絡も欠いたまま、あるがままに再現されるのではない。語り手の統一的な視点のもと、ストーリー全体の意味に必要とされる要素のみが選択・強調され、それ以外は排除・省略される。その際、個々の行為や出来事の連なりには、単なる時間的順序のみならず因果的連関も与えられる。こうして「始め・中・終り」をそなえた理解可能な統一的全体が生まれるとともに、個々の行為や出来事には特定の意味と文脈が与えられる。要するに統合形象化とは、行為や出来事を日常的な意味連関からいったん引き離し、人間の技のもとでかたちあるものへともたらすことであり、また、そうすることで行為や出来事をそのつどあらたに意味づけることである。ミメーシ

スⅡとは、筋立てることによって世界に秩序を付与する創造性の契機である。

ミメーシスⅢは詩的制作に後続する過程であり、作品受容による再形象化の契機である。この契機は読書行為にもとづいており、テクスト世界と、聴衆ないし読者の世界との交叉を示している（TRI. 109; 127)。読書行為によって、テクスト世界で展開されている意味のまとまりははじめて具体化する。テクストが何らかの意味を内在化し､そこで独自の世界を繰り広げているのだとしても、それらはいまだ可能性の段階にとどまっている。その意味が理解され、テクスト世界が実現化するためには、筋をたどるという読みの行為を待たなければならない。テクストがどれほど筋の展開過程を明示的に表そうとも、必ず無規定箇所を含みもってしまうことを考えれば、「始め・中・終り」をそなえた統一的全体とは、テクストに内在する構造というよりはむしろ、受容する側がテクストに対して投げかける能動的な行為の所産というべきである。

ただし、読者は、単にテクストの意味をたどるだけにとどまらない。彼らは、テクストのうちで展開される行動や出来事についての理解のあり様を自らで引き受け、テクスト世界に身を投じることで、そのテクストを通過する以前に抱いていた理解の図式をためされることとなる。物語テクストを読むということは、現実についての理解を変容させ、世界の見方を拡大する可能性を引き受けることでもある（TRI. 121; 142)。

以上、「三重のミメーシス」論について見てきた。ところで、このミメーシスの三区分は、それほど截然と区分されうるものではない。三重のミメーシスは、あくまでテクストとテクスト外部との力動的な関係を浮彫りにするための便宜的な枠組みと考えられるべきである。たとえば、ミメーシスⅠにおける先行理解は、すでにある程度は先行する別のテクストの筋立てによって分節されているし、また、そのような分節を伴って、われわれは他者の行動を頭のなかに描いている。また、ミメーシスⅡの統合形象化の契機においても、われわれは筋を制作しながらその筋を読んでいるのであるし、その「作りつつ読む」という過程で、先行理解を変容させてもいる。このようにミメーシスⅠ、Ⅱ、Ⅲは相互に表裏一体の関係にある。ということはつまり、三つのミメーシスのどれか一つの契機に入りこむということは、すでにして、この三重のミメーシスの行程を一挙に引き受けるということでもある。このことは、三重のミメーシスの行程が循環過程に置かれていることの証左である。ただし、それは単なる循環ではない。読者は、物語テクストの差し出してくる行動や出来事について

の見方を自らのものとしていったん引き受け、それを引き金としてそれまでの世界についての理解を刷新しうる以上、三重のミメーシスは、循環の行程というよりもむしろ螺旋の行程として描かれるべきものである。

１－３　三重のミメーシス論の意義と問題点

以上が三重のミメーシス論である。ここで興味を引くのは、リクールが物語記号論の成果を批判的に継承しているということである。プロップからグレマスにいたる物語記号論は、物語テクストの基本的構成要素とその統合規則を、機能とか行為主などといった用語を用いて説明した。その際、前提となっていたのは、物語テクストがテクスト外の要因からまったく独立して成立しているとみなす方法論的見地である。こうした見地の背景に、デカルト流の合理主義的科学観を読みとるのはさほど困難ではない。物語記号論は、物語の普遍の構造規則を「客観的に」抽出できると考える。ここで暗に前提されているのは、観察者は透明な意識として物語テクストに接近しうるとする方法論である。しかし、物語記号論を奉ずる理論家といえども、一人の読者である。とすれば、物語記号論が物語テクストに見出す機能なり行為主なりは、テクストに内在する普遍の構造というよりはむしろ、われわれが暗暗裏に遂行している理解を抽象化して、論理的・図式的に言い換えたものということになろう。リクールが物語記号論を批判的に継承しているといったのは、こうした現象学的な転換の意味においてである。

リクールが、物語記号論の成果を自らの思索において引き受けていることは、たとえば、ミメーシスⅠからミメーシスⅡへの移行の過程について述べられた「範列的次元での前提」と「連辞的次元への変換」という考え方に読みとることができる。そもそもこうした考え方は、物語記号論の方法論的前提でもあった。物語記号論は、ソシュールに端を発する構造言語学の手法にもとづき、物語を文よりも長い単位の言語構造体と考える。そのうえで、作中人物の行動を機能と呼ばれる単位で切り分けるなどして、物語の論理を抽出しようと試みる。ここで目指されているのは、物語の連辞的・時間的な相を排除し、それに対応する範列的・無時間的な相を取り出すことである。こうした試みは、見かけは多様である物語作品が、その基底において共通の論理的図式をそなえていることを明らかにした点で意義深い。しかし、物語記号論は、その方法論的原則上、物語テクストの内在的な側面しか取り上げることができず、物語における語用

論的な側面、つまり生きた人間と物語テクストとのかかわりを取り扱うことはできなかった。こうした難点をふまえ、リクールは、物語記号論の成果を自らの拠って立つ現象学的解釈学の観点から読みかえる。

こうした読みかえの意義は大きい。物語記号論の見出した論理的図式を理解の一つの範型とみなすことで、人間が一般に行う物語的理解の様態をより明瞭なかたちで捉える可能性が開かれたからである。物語の構造を人間の生きた経験との関係で捉え返し、物語の成立条件を明らかにする基盤を整えたという意味で、リクールの試みは文学理論にとっても意義深い。リクール物語論をおいてほかに、人の物語る行為とその所産の一つとしての文学的フィクションとの相関関係を問うための適切な枠組みを提供してくれるものは少ないだろう。

さらに三重のミメーシス論のコミュニケーション論としての意義も強調しておきたい。そもそもリクールがいう「読者」とは、作品を消費する者のことを意味してはいない。むしろそれは「作者／読者」という役割分業を超えて、作品の制作／受容を引き受ける広義の「読み」の行為者を指していると考えるべきである。三重のミメーシスは、こうした意味での「読者」が作品内部と取り結ぶ相互作用を追跡するための道具立てである。たとえば、ミメーシスⅠにおいて扱われているのは、人間が一般に現実世界における他者の行動ないし出来事について抱いている先行理解であり、こうした先行理解は作者と読者とが等しく有している。また、ミメーシスⅢでは読みの問題が扱われるが、ここでいわれている読みの働きは、ある程度は、作者についてもいいうる。というのも、「作りうる」ということはすでに「読みうる」ことを前提としているからである。

したがって、三重のミメーシス論は、これまで文学理論が作品の伝達過程を問題にするときにつねに分離して考えていた制作と受容という二つの契機を、表裏一体の関係として捉えなおす機会を与えてくれる。その意義は大きい。というのも、これまで文学理論が個々別々に追及してきた問題――すなわち、作者と制作の問題、作品の構造と意味の問題、読者と受容の問題――を包括的に扱うための枠組みが整ったからである。リクールは、これまでの文学理論のさまざまな流派を統合しうる下地を形作ったといっても過言ではない。

とはいえ、三重のミメーシス論に問題点がないわけでもない。それは「読者」ということばの別の意味にかかわってくる。

リクールは三重のミメーシス論を直接にはアリストテレスの『詩学』から導

き出しているが、W. イーザーの読書理論やH. R. ヤウスの受容理論からも着想をえていることは容易に読みとれる。三重のミメーシス論における基本的な作品観、読者観に関してリクールはこれらの受容理論の考えを受け継いでいるといってよい。ところで、受容理論が想定する「読書」とは、作品からできるかぎり意味の余剰・欠落を排し、作品を有機的統一体として受けとる理想的・理念的読書作用のことを意味している。彼らのいう「読者」とは、人間学的不変項としての「読者」であり、「理想の読者」であって、個々の具体的な読者や特定の読者共同体を指すのではない。ここに文学理論として見た場合の受容理論の抱える限界があった。そもそも文学作品の制作と受容は、特定の時代・地域において、社会的・文化的イデオロギーや権力作用の複雑な絡み合いのもとで生きる現実の人間によって遂行されるものである。ある意味ではその絡み合いこそが、文学作品の意味のゆたかさを生み出している。受容理論は、現実の人間の精神やイデオロギーのこの生きた絡み合いと、この絡み合いのうえに成立しているテクストとの相互作用を十分に明らかにすることはできない。

この意味で、リクールの三重のミメーシス論で想定されている「読者」もまた、やはり具体性を欠いており、その理論的可能性にも限界があると考えざるをえない。この限界を乗り越えるには、広義のイデオロギー批評――より具体的には精神分析学批評、および、マルクス主義批評などを含む広義の社会学的批評のことであるが――をも組みこめるような余地をリクール物語論のうちに探り出す努力が求められよう。そこでリクール物語論をいっそう深く読みこんでいくために、以下の問いが提出されよう。そもそもリクール物語論を、広義のイデオロギー批評と接合する余地はあるのだろうか。もしあるとして、その接合はどのようになされるべきなのだろうか。接合に際して、いかなる問題点が生じてくると予想されるだろうか。

以上の問いに答えるべく、次節では三重のミメーシス論における認識論的前提を検討してみたい。ここで審議にかけられるのは、統一的全体としての意味理解を支えている認識論上の主体である。

２．統握機能、他者のことば、「物語的自己同一性」

２－１　生産的構想力、図式、統握

三重のミメーシスの過程においてその制作論ないし認識論的側面を担って

いるのは、ミメーシスⅡの統合形象化操作である。ところで、この操作過程は、人間のいかなる能力にもとづいているのだろうか。リクールはこの操作過程を、カントのいう生産的構想力（die productive Einbildungskraft）および図式（das Schema）と結びつけて考えている（TRI. 106; 123)。

『純粋理性批判』においてカントは、生産的構想力という概念によって、単に心像の再生や二次的加工を行う能力ではなく、むしろそうした心像の根底にあって、多様な感覚所与に最初の統一づけを行い、そもそも経験を可能ならしめる根源的な働きを示した。生産的構想力がセンス・データを統一して形成した形像は、図式を介して、悟性の理解するところとなる。したがって図式は、生産的構想力の所産であるが、形像そのものではない。むしろそれは形像に最初の同一性と差異の線分づけを与え、概念と像とを媒介する働きをもつ。一般的な意味で用いられる図式が、ダイアグラム（図表）のように、複数の事項間の関係を示す素描のことを指すとすれば、カントのいう図式はむしろこうした素描を可能ならしめる、認識のア・プリオリな働きを指し示している[(6)]。

リクールは、統合形象化操作を、生産的構想力および図式作用と関連づける。物語の場合、こうした能力は、種々雑多な行為や出来事に同一性と差異の線分づけを与え、それらを言語へともたらして、一つのストーリーに仕上げることのうちで発揮される。

さらにリクールは、ミメーシスⅡの統合形象化行為の特質を「統握する」（prendre ensemble）ということばで言い表す（TRI. 104; 121)。リクールが「統握」ということばを用いるとき、念頭に置かれているのは、直接にはアメリカの歴史学者ルイス・O・ミンクのこの語の用法であり、そして間接にはカントのいう判断力である。

２－２　ルイス・O・ミンクの歴史的理解についての分析

ルイス・O・ミンクは、1960 年代から 70 年代にかけての一連の論文で、歴史の認識論的問題を取り扱い、歴史的理解に関する独自の分析を展開した。ミンクは歴史的思考を、常識による日常的説明と自然科学の行う理論的説明との両方から区別されるべきものとして、「歴史的理解の自律性」を強調し、これを物語と関連づけて考える（AHU. 191)。ミンクにとって物語は「高度に組織化された全体」であり、「判断力の性質をもつ理解に特有の行為を要求するもの」である（TRI. 219; 263)。さらにミンクは、歴史的理解をカントのいう反省的判

断力（die reflektierende Urteilskraft）に関連づける（AHU. 179)。そもそもカントにおいて反省的判断力は、特殊的なもののうちに普遍的なものを見出す判断力を意味する。この場合、普遍的なものとは、主観が対象に向かって投げかけるそのつどの対象の合目的性であり、調和の感覚ないし全体と部分との有機的統一を意味している。

ミンクによれば、科学は事物を法則のもとに包摂し、予測可能なものにすることを目的とするとともに、反証可能な仮説にもとづいて対象を合理的に説明しようとする。これに対し、歴史は「ある出来事を、他の出来事との内在的関係をたどって説明し、それを歴史的コンテクストの中に位置づけ」る（AHU. 171)。したがって、歴史家の議論ないし著作の結論は、科学的ディスコースとは違って、それだけ切り離すことができない。というのも、結論は証明されるものではなく物語の順序にしたがって提示されるものであり、その意味は全体のコンテクストとの関係において定まってくるからである。また、歴史は、想像力によって出来事を再構成し、包括的洞察（vue globale）にいたることを目的とする。要するにミンクにとって、歴史的理解とは、個々の複雑な出来事を統一的な視点のもとにとりまとめ、そこに部分と全体との有機的な意味連関を見出す判断の行為である。

リクールは、このようなミンクの考えを基本的に受け継ぐ。そのうえでリクールは、歴史と文学的フィクションとは構造論的に同一であるとみなし、ミンクの理論を歴史学の枠組みを越えて、あらゆる物語行為に適用しうる、物語的理解の理論として読みかえるのである。

ただし、リクールとミンクとは、理解そのものに関する考え方において、決定的に分かたれる。ミンクの理解についての考え[(7)]には、ある神学的主題が認められる。ミンクにとって、理解とは「時間や空間や論理的観点などによって分離されている」事物を「唯一の心的行為によって統握する行為」(HF. 547）であるが、それはある目標をもっている。その目標とは、世界を全体として、かつ同時に、把握することである。これは神の理解にほかならない。「全体を同時に」(totum simul)[(8)]というこの理解のあり方は、歴史的理解にあっても理想であり、歴史家はこの理想に限りなく近づかなければならない。歴史記述にあっては行為や出来事の連鎖からあらゆる偶然的な要素を取り除き、それらを緊密な論理的連関で結ばなければならない。

これに対して、リクールのいう物語的理解は、偶然性と秩序、エピソードと

統合形象化、不調和と調和という弁証法的関係のうちで捉えられる。すなわち、物語的理解は、あくまで行為や出来事を時間的推移のなかで「たどる」ことのうちに成立してくる。筋を「たどる」ことは、連続する場面をたどることであり、そのつど偶然的な出来事を前にしておどろき、人物の運命の転換に「おそれとあわれみ」を感得しつつ、調和へともたらされることである。ところが、ミンクは、出来事を「たどる」際に生起してくる意味作用を度外視してしまう。ミンクにとって歴史的理解とは、筋をたどってしまったあとで遡及的に意味連関を再構成し、ストーリーを、一瞥のもとで把握できるような一つの全体に収斂させることである。ミンクは「統握する」行為から、一切の時間的性格も出来事の偶然的性格も剥ぎとってしまう。要するにミンクは、アリストテレスいう筋概念の調和の面だけを強調してしまい、物語的理解の「不調和の調和」という重要な特徴を取り逃がしてしまう。リクールは、こうしたミンクの議論を「物語理論にとっては遺憾な結果」(TRI. 226; 270) であると断ずる[(9)]。

そのうえでリクールは、ミンクの考えに反して、「全体を同時に」という神の理解に、物語的理解の目標という役割ではなく、カント的な意味で「限界理念」(idée-limite) という役割を割当てるべきだとする[(10)]。すなわち、物語的理解を「全体を同時に」という高次の理解へ方向づける一方で、そうした高次の理解に到達しようとする「理解の野望を制限する」役割である (*ibid.*)[(11)]。

リクールの統合形象化操作および物語的理解という概念は、以上のように特徴づけられる。ここでは物語的理解が、透明で絶対的に安定した理解に、原理上、到達しえないということがいわれているのだが、この点については後述する。ともかく明らかなことは、リクールが、制作論ないし認識論の面で、カントの批判哲学の基本的な枠組みを受け継いでいるということである。だとすれば、リクールとカントはどこで分かたれるのであろうか。さらにリクール物語論の特質を浮彫りにするためにも、ここでリクールとカントとを比較しておくのは決して回り道ではあるまい。以下、とくにカントの認識論の要である「統覚」概念を中心にして、この二人の哲学者を比べてみよう。

２－３　超越論的統覚と「我思う」

そもそも統覚 (Apperzeption) とは、個々の知覚 (perception) についての反省的意識 (ad-perceptio) を意味する。カントにおいて統覚は、経験的統覚と根源的な統覚とに分けられる。経験的統覚は、経験的・事実的・相対的・個人

的な自己意識（「内官」）である。根源的な統覚は、論理的・権利的・絶対的・超個人的な自己意識であり、一面では、あらゆる知覚を統一するものとして「純粋統覚」と呼ばれ、他面では、経験的統覚を可能にし、自己自身を統一するものとして「超越論的統覚」と呼ばれる[12]。

カントによれば、一般に人間の認識は、感性を通じて空間と時間のうちで与えられる直観の多様を綜合し、一つの概念として統一するところに成立する。この綜合的統一なしには、いかなる認識も経験も成り立たない。ところで、綜合的統一が可能となるためには、所与の表象がつねに同一の意識のなかで「私の表象」となっていなければならない。これを保証するのが、「我思う」という自己意識である。そもそも「考える」とは、同一の「私」が考えることである。もとより、私の意識は、さっき山を認識し、今は川を認識するというように可変的である。しかし、そのつど別々の意識だと識別できるのは、それらが根底において同一の自己意識に支えられているからである。このような自己意識こそ、カントが根源的統覚と呼ぶものにほかならない。ここにおいて自我は、いっさいの思惟や判断の根源的にして不変的な主観となる。ただし、この「常住不変の自我」は、思惟の働きの同一性としてのみ解すべきであって、実体的な意味において解されてはならない。それはあくまで単なる形式的表象であって、内容空虚であり、権利上、想定されうるにすぎない。

このように統覚的自我そのものは、理論的認識論的には消極的にしか把握されえない。この点でカントは、デカルトから分かたれる。デカルトは思惟作用をほかの感覚作用と区別するとともに、そこからあらゆる思惟作用の主体（主語）としての自我を無媒介的に導き出し、これをもって確実な認識の成立根拠とした[13]。このデカルト的コギトを、カントは独自の立場から批判する。カントは単なる自己意識による自己認識を厳しく退け、コギトに超越論的な性格を割当てる。

しかしその一方で、カントは、デカルト的コギトのもつ自己意識中心主義を受け継ぐ。カントは認識の限界を定めることで、認識の対象としての世界を物自体ではなく、われわれの感性の所産、すなわち現象と読みかえた。ここにおいて世界は、それ自体として絶対的に存在するものではなく、その外にある「何か」によって相対的に実在性を保証されることとなった。もしその「何か」が神ではなく、また、現象世界が主体に対して相対的に存在するとすれば、現象世界を成立させる根拠はいずれにせよ認識する主体に求められなければならな

い。なるほどその主体は「超越論的統覚」であり、権利上、想定されうるにすぎない。しかし、世界を成り立たせる繋留点に「我思う」が据えられている点では、デカルトと大きく異なることはない。

そこでカントの認識論を一言で特徴づけるとすれば、それは静態的・点的・非歴史的ということになろう。静態的・点的というのは、現象世界の根元的成立根拠を不動の自我に求めたという意味であり、非歴史的というのは、カントの認識論が、私と他者との対話的関係の問題に入りこまないという意味である。カント的な意味での私は、いかなる他者とも、少なくとも可能性のうえでは了解しあうことができる。なぜなら他者は、根源的なところでは、私と同じ私だからである。この根源的な私は、イデオロギー的に透明であり、権利上、歴史の制約を逃れ、彼の属する共同体の狭い習慣を超越して存しうる。この私は、つねに自分を同じ自分として名指すことができ、また、そのように自立的な存在として世界と向き合うことができる。

カントのいう認識論的主体がこのようなものであったとすれば、まさにこの点においてカントとリクールは分かたれよう。そして、その分水嶺こそが、リクールの拠って立つ解釈学の伝統にほかならない。リクールにおいて物語的理解を引き受けるのは、力動的・漂流的・歴史的な「私」である。この「私」のあり様をより明瞭に捉えるために、もう一度、三重のミメーシス論をたどりなおしてみよう。

２－４　行動の先行理解の象徴的媒介について

リクールは、ミメーシスＩを論じる際に、実践的領域の場で、行動理解はいかに象徴によって媒介されているのかという観点から、行動理解と象徴の関係について述べている。ここでいう象徴とは、「経験全体を分節する文化的過程」を意味する(14)。したがって、ここで問題となっているのは、共同体の成員が行動理解に際して暗に参照している象徴体系であると考えてよい。行動理解と象徴との関係について、リクールは、記号（signe)、規則（règle)、規範（norme)という三つの性格を見てとる。

まず、実践的領域において個々の行動は、特定の意味を有する一種の記号として理解されている。われわれはある一連の身のこなしを、持続的な相においてではなく、たとえば「挨拶」、「誓い」、「誘い」、「承認」、「拒絶」といったようなひとまとまりの有意味な記号として理解している。ある任意の行動と意味

とのこうした結びつきは、多くの場合、共同体が暗に参照しているコードのなかで取り決められている。要するに、行動は記号としての象徴に応じて分節されている。

次に、個々の行動の意味は、「規則としての象徴」に応じて記述されたり、解釈されたりする。ある行動の記号論的な意味が共同体の成員間の暗黙の相互承認によって定められているとしても、行動の意味は、それだけではまだ明確にはならない。たとえば、腕を上げるというしぐさは、情況に応じて「挨拶する」、「タクシーを呼び止める」、「賛成投票する」といったさまざまな意味を有する。こうした多義性を前にして、そのつど行動の意味が正しく解読・解釈されるためには、当の行動は、その場の情況のみならず、さまざまな文化の象徴的ネットワークのなかに位置づけられなければならない。この意味で、一つの象徴体系は、個々の行動が正しく解読・解釈されるための規則として機能する。要するに、行動は、文化の基底にある習慣、風習、神話、宗教、法、道徳、政治制度といった象徴体系の解釈格子を通じて理解される。

最後に、象徴には規範としての性格も見てとれる。行動の意味が象徴体系の解釈格子を通じて読みとられるのだとすれば、その際、意味の確定には必ず倫理的判断が伴う。参照すべき体系自体が、何らかの倫理的な規範を課してくるからである[(15)]。一つの行動は倫理的な規範の尺度にしたがって、評価・判定される[(16)]。

実践的領域における行動の先行理解と象徴との関係が示しているのは、われわれの行動や出来事についての理解が、言語記号をはじめとして、神話や宗教、法や道徳といった文化の象徴的ネットワークに応じて、そもそものはじめから象られているということである。言い換えるなら、私の世界についての理解は、共同体の有する意味体系や価値体系につねにすでに貫かれている。私という主体が世界に先行して存在し、ほかの何ものにも制約されないかたちで世界と向き合っているのではない。そうではなく、私の世界に向けるまなざしは、自己にとって外なる世界に条件づけられている。私という主体の成立の基盤には、他者の「ことば」が流れこんでいる。

２－５　図式化、伝統性、パラダイム

三重のミメーシス論において、その解釈学的性格がもっとも強く示されるのは、リクールがミメーシスⅡからミメーシスⅢへの移行過程について述べると

きである。先に見たように、ミメーシスⅡの統合形象化操作は、生産的構想力および図式作用と結びつけて考えられている。リクールによれば、これらの能力は、ミメーシスⅡからⅢへの移行過程において、読解の枠組みを形作る働きをも有する。

リクールによれば、図式作用は、物語類型論の認識論上の支えでもある。すなわち、それは任意の物語がほかのあらゆる物語とのあいだで取り結ぶ関係のネットワークにおいて、同一性と差異の線分づけを行うかたちでも発揮される。読みの行為のうちで任意の物語は、ほかの多くの物語との偏差のなかでまさにその物語として同定される。図式作用から生じてくるこうした筋立ての類型論は、歴史のなかで沈殿と革新の相互作用から徐々に形作られてきたものでもあり、物語の伝統を形成している。この歴史的・文化的・社会的規模で成立する筋立ての類型論をリクールはパラダイム（paradigme）と呼ぶ[17]。

パラダイムは、読者のうちで構造化・図式化されており、読者の期待の地平を形作っている。これは読者の理解の仕方が、パラダイムによってすでに何らかの規制をこうむっていることを意味する。この期待の地平にもとづいて、読者は物語テクストを読み、そのつどパラダイムの革新と沈殿の相互作用を引き受ける。つまり、読者は自らのうちに図式化されているパラダイムと目の前のテクストとの偏差を了解しつつ読み進み、読書の結果、当のテクストがパラダイムからどれほど逸脱しているかを理解する。こうしてパラダイムは、些細なものであれ文字通りの革新であれ、とにかく何らかの変化をこうむる。それとともに、読者は世界についての理解をそのつど変容させうる。こうした変容可能性はもはやテクストの意味の問題のみならず、経験の問題にもかかわってくる。物語テクストが差し出してくるあらたな世界の可能性によって、読者は自らの経験をも変容させうる。

ここには、リクール解釈学の核心がはっきりと打ち出されている。先に見た象徴的媒介についての議論とあわせて考えるとき、その特質はますます明瞭なものとなろう。それは少なくとも次の二つの点に見てとれる。第一に、ここでイーザー流の個人的読者についての理論とヤウス流の集団的読者についての理論とが統合されている。三重のミメーシス論は、もはや個人的なレベルでのミメーシスの循環過程を表すのにとどまらず、通時的・歴史的な軸にも投影されて、共同体のレベルにも適用しうるものとなる。ミメーシスⅠにおける先行理解は、行動理解の象徴的媒介のゆえに、歴史的に先行する共同体の物語の痕跡

をおびている。ミメーシスⅢにおいて、この先行する物語は、あとの物語によって際限なく訂正される。第二に、物語的理解の特質は、経験の形成とのかかわりにおいて論じられている。ミメーシスの循環過程が意味するのは、個人ないし共同体のレベルで、自己の経験を物語という言語的所産へともたらすことであるとともに、物語を受容することで自らの経験を編みなおしていくことでもある。

２－６　物語的自己同一性

以上に見てきたような基本思想をふまえて、リクールが『時間と物語』結論部で提示するのが、物語的自己同一性（identité narrative）という概念である。この概念を示すにあたって、リクールは次のように述べている。

> 個人または共同体の自己同一性を言うことは、この行為をしたのがだれか、だれがその行為者か、張本人か、の問いに答えることである。その問いに対する答えは、まず……固有名詞でその人を指名することによって与えられる。しかし固有名詞の普遍性を支えるものは何か。……その名で指名される行為主体を、誕生から死まで伸びている生涯にわたってずっと同一人物であるとみなすのを正当化するものは何か。その答えは物語的でしかありえない。「だれ？」という問いに答えることは……人生物語を物語ることである。……「だれ」の自己同一性はそれゆえ、それ自体物語的自己同一性にほかならない。(TRIII. 355; 448)

このようにもリクールは、物語的自己同一性という概念によって、物語るというしかたで構成される自己のあり様を指し示す。この概念について、リクールはいくつかの特徴を挙げている。第一に、ここでいう「自己同一性」とは実践の一カテゴリーであり、生のうちで、たえず変化してやまない自己にかかわる。ここでいう自己とは、自己認識の自己であって、エゴイスト的でナルシスト的な自我ではない。

第二に、物語的自己同一性は、個人にも共同体にも適用される。個人も共同体も、自らの現実の歴史となる物語を受容することによって、その自己同一性を確立する。個人の主観性の領域において、主体は、自分について自分に語る物語において自己認識する。まるで精神分析の臨床に臨む被分析者のように、

主体は、理解しがたく耐えがたい断片的な話を、首尾一貫し、納得できる話に置き換えることで自己同一性を確保する。文化や歴史の領域において、民族、集団、制度などの歴史は、歴史家によって、そのつど先行する伝説や歴史記述に加えられる一連の訂正から生じる。そこで歴史共同体は、自らに語る物語からその自己同一性を紡ぎ出す。

最後に、物語的自己同一性は、多様性、可変性、不安定性、未完結性によって特徴づけられる。同じ出来事についてさまざまな筋を制作することができるように、自分の人生や共同体の歴史についてもいろいろ違った筋を作りあげることができる。そうである以上、物語的自己同一性は、恒常的に安定もしないし、首尾一貫した同一性ももちえない。「物語的自己同一性はたえずつくられたり、壊されたりし続ける」(TRIII. 358; 452)。

２－７　リクール物語論の哲学的意義について

以上、物語的自己同一性の概念について見てきた。ここでリクール物語論を総括し、その哲学的な意義を見定めておこう。

そもそもリクール哲学はハイデガー、ガダマーといった哲学的解釈学の伝統のうちにある。この思想の系譜において、理解の問題は存在の問題と深く関係している。そのなかでリクールに特徴的なのは、社会学的な意味において、言語・記号・象徴の媒介作用が強調される点である。三重のミメーシス論で明らかにされたように、リクールにとって、理解の問題は、言語や象徴といった公共的なものによる媒介作用とともに考えられる。それは、理解がつねに他者と分有されていることを意味する。私は他者のことばで織りなされた象徴体系にいきなり投げこまれるかたちでしか、世界とのかかわりをもてない。

理解の問題は、自己同一性の問題と直結する。身の周りに起こる互いに異質で、散逸的で、断片的な諸々の出来事のあいだに、あるいはまた、過去と現在と未来それぞれにおいて異なっている私のあいだに、何らかの関連性を見出せないままであったら、私はただちに自己同一性の危機に晒される。こうして私は自らの生と、自らをとりまく現実について、筋道立てて物語るよう駆り立てられる。状況のうちにいきなり投げ出され、時間のなかで不断に移ろい変わりゆく私は、つねに自らの生の意味を見失う危機と隣り合わせている。にもかかわらず、私が同一の私でいられるのは、そのつど自己の不透明な経験の層を言語へともたらし、自己についての明瞭で首尾一貫した物語を自らに適用しうる

からである。

この際、重要なことは、自己についての物語が、歴史的に先行する他者や共同体のテクストについての創造的な読みから生み出されていることである。それは、自己が他者とのたえざる対話を通じて形成されているということにほかならない。こうして編み出される物語が、さらにまた他者に差し向けられるとすれば、物語とは、われわれが他者とともに生きた経験を取り交わす場であるということもできよう。また、ここでいわれる「他者」には、そのつど対象化されるのを待ち受けている自己自身も含まれている。それはいわば内なる自己、いまだ自己にとってよそよそしい「他者としての自己」である。自己について物語ることで、可能性の段階にとどまっていた自己をそのつど顕在化し、自己の生をあらたに意味づけていく。物語とは、実践的な反省の一契機でもある。

物語的理解と自己同一性についての思想が、このようなものであったとすれば、その哲学上の意義はいかに推し量られるだろうか。リクールは、自己同一性にまつわる二つの概念を掲げている。それは、同一（idem）の意味に解される identité と、自分自身（ipsé）の意味に解される identité である[18]。idem は、実体的または形式的同一性であり、デカルトやカントのいう「我思う」に近い。カントに則していえば、経験的統覚作用としての私は、さっき山を認識し、今は川を認識するというように可変的である。このようにも時間と空間において隔たった私を抽象化して与えられる私こそ、ここでいう idem である。他方で、ipsé は、物語的自己同一性であり、物語テクストの制作／受容という力動的過程においてそのつど引き受けられる私を意味している。ここでいう私は、統合形象化の働きによって、そのつどまとめあげられる反省的意味作用としての私であり、デカルト的な意味でのいかなる実体性ももたない。

自己の問題をめぐる哲学上のジレンマに対して、ここで一つの解答が示されている。物語的自己同一性という概念は、デカルト－カント的なコギトの形而上学にも与らず、また、ヒュームやニーチェのように、コギトを実体論的錯覚とみなし、自己を認知作用、情動、意志作用の支離滅裂な混合と考える反形而上学的思想にも与らない自己のあり方を指し示している。意外なことに、リクール自身は、いわゆるポスト構造主義という名で一括される現代フランスの思想家たちに言及することは少ない。しかし、リクール哲学が、主体の外なる場を考えるこうした思想との対話からも練りあげられていることは確かである。ポスト構造主義的思想が、統一的意味の支えとしての主体を解体する方向に向

かったとすれば、リクールはこれを逆転させて、統合する方向へ向かったと評することができよう。

むろん、「全体を同時に」という神の認識が、たとえ「限界理念」としてではあれ、理解にある種の方向性を与えている点や、カント的な意味での主体を退けながら、なおカントの認識論の枠組みに則っている点で、リクール哲学は根本的に西欧形而上学の思考モデルを抜け出るものではない。また、混沌とした経験の層にことばによって区切りを入れ、筋の論理的連関によって統一的意味をもたらすという着想自体、一種のロゴス中心主義といえる。その是非について問うことは、一つの課題ではあろうが、ここでこれ以上、立ち入ることは控えよう。いずれにせよ、ここで重要なのは、リクールにおいて、現象世界を成り立たせる繋留点としての主体が無効化されていることである。世界を意味づける中心が不在となるということは、私がつねに同じ私であることを意味づける根拠が失われたということでもある。にもかかわらず、私がほかならぬ私であると名指すことができるのはなぜか。ここにおいて物語が要請される。物語ることによって、私は自らの生に意味と文脈を与え、私が私であることを正当化しうる。

３．リクール物語論の可能性と問題点

さて、リクール物語論の、文学理論としての意義はどこに存するだろうか。物語的理解と自己同一性をめぐる解釈学が文学理論に寄与するのは、何より自己と他者との関係性をめぐる議論においてである。第一に、リクール物語論は、文学的フィクションが、当の作品の制作された時代や文化におけるイデオロギーの磁場のなかで成立していることを証し立てている。というのも、作品はつねに特定の作者と読者とによって共有されている、特定の時代や社会の象徴的な系のもとに成立しているからである。作者がつねにある程度は同時代の読者を意識して作品を制作し、また、読者がつねにある程度は同時代の作者を意識して作品を受容するものだとすれば、彼らのあいだで取り交わされるのは、特定の時代状況のなかで生き、苦しみ、涙する人間についての、不透明な理解である。ここで不透明というのは、理解が、多かれ少なかれゆがみをもった、特定の意味体系や価値体系に貫かれているという意味である。

先ほど三重のミメーシス論を論じる際に、この理論が狭義の読者のみならず

作者の問題についても扱いうるといったことが、ここでも確認される。三重のミメーシス論にしたがえば、そもそも物語作者は、作り手である前に、時代と文化についてのすぐれた読み手である。作者は、自らの読みにしたがい、自ら参入している象徴体系を相手どって、作品を制作する。そのとき、作者は、自らの生み出す作品の最初の読者でもある。ここでいわれているのは、物語作品の制作／受容において、作者も狭義の読者も、根本的には同じ制作原理、解釈原理に従っているということである。こうした意味で三重のミメーシス論は、作者と読者との敷居を低くし、これらを包括的に扱う視点を提供してくれる。そのことによって、これまで文学研究の方法論において、つねに自明なものとされてきた作者－作品－狭義の読者という三項からなる伝達モデルそのものが相対化されうる。われわれは、作者／読者という区分が、ある特定の時代的産物であり、それ自体一つの制度にすぎないことを忘れがちである。こうした制度の問題を問おうとするとき、リクール物語論は観測のための一つの定点を与えてくれるだろう。

第二に、物語的自己同一性という概念は、文学的フィクションがなぜたえず作られ、受容されてきたのか、なぜそれがたえず必要とされるのかという問いに一つの答えを提供してくれる。歴史的に先行する他者や共同体のことばを創造的に受容することで、そのつど自己が構成されるということは、私の存在がつねに特定の時代、特定の社会のなかで共有されている象徴体系――ここではもっとはっきり幻想体系といってもよいと思うが――のなかで、相対的に定められているということを意味する。自己自身に適用する物語が現実の可能性のうちからある要素を選択し、別の要素を排除したうえで成り立つものであるとすれば、私という存在は、根源的なところで、恣意性、偶然性を免れえない。それは、私の同一性が「ほかでもありうる」という別の私の可能性を抑圧したうえでかろうじて確保されているということにほかならない。むろん、こうした抑圧には、さまざまな暴力の機構が働いていよう。とまれ、私という存在につきまとう恣意性、偶然性は、私を自己についての再確認、再解釈へとたえず駆り立てる。こうした欲望を引き受ける特権的な場として、文学的フィクションを考えることができるだろう。文学的フィクションが、個のレベルでも共同体のレベルでも自己という問題をもっとも重要なテーマにしてきたことは、多くの文芸批評家が観察するところである。ある意味で、文学的フィクションとは、私についての幻想が、架空の作中人物に転移される場である。また、それ

は、特定の社会体制の成員、特定の文化共同体の成員によって共有された世界像――それを神話時代の共同幻想の名残と言い換えてもよい――が、虚構世界として繰り広げられる場でもある。

以上、リクール物語論を検討してきた。もとより、リクール自身は哲学的人間学のレベルで議論を展開している。したがって、その理論は、いかなる意味でも具体性をもっていない。そこでリクール物語論の文学理論への寄与は、あくまで文学と社会と個人とのあいだをめぐる問題を包括的に追究するための枠組みを提供することにとどまるとみなさなければなるまい。そもそもリクール物語論は、部分的には現代の文学理論の成果についての哲学的反省から構築されている。その反省の成果をふたたび文学の領域へと送り返し、具体的な作品に適用して、その適合性をはかることは、これからの文学理論の課題である。

付記: 本稿は文芸学研究会第 24 回研究発表会（2005 年 9 月 11 日、於神戸大学）における研究発表「物語的理解と自己同一性――ポール・リクール『時間と物語』を中心に」にもとづく。

文献と略号

本文中で引用・参照した文献については、以下のように略記し、原文の頁数とあわせて本文中に示した。邦訳のある場合は、(原文の頁数; 邦訳の頁数) として示した。なお、引用に際しては、適宜、訳語、訳文をあらためた。

Paul Ricœur:

Temps et récit, I , L'intrigue et le récit historique, Seuil. 1983. [=TRI]（『時間と物語 I 』久米博訳、新曜社、1987 年）。

Temps et récit, II, *La configuration dans le récit de fiction,* Seuil. 1984. [=TRII]（『時間と物語 II 』久米博訳、新曜社、1988 年）。

Temps et récit,III, Le temps raconté, Seuil. 1985. [=TRIII]（『時間と物語 III 』久米博訳、新曜社、1990 年）。

La métaphore vive, Seuil, 1975.（『生きた隠喩』久米博訳、岩波書店、1984 年）。

Soi-meme comme un autre, Seuil, 1990.（『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996 年）。

Louis O. Mink:

«The Autonomy of Historical Understanding», ed. William Dray, *Philosophical Analysis and History*, Harper and Row, 1966. [=AHU]

«Philosophical Analysis and Historical Understanding», *Review of Metaphysics* 20, 1968.

«History and Fiction as Modes of Comprehension», *New Literary History*, 1979. [=HF]

J. ヒリス・ミラー「物語」、F. レントリッキアほか編、大橋洋一ほか訳『現代批評理論』所収、平凡社、1994 年。

W. イーザー著、轡田収訳『行為としての読書』、岩波書店、1982 年。

H. R. ヤウス著、轡田収訳『挑発としての文学史』、岩波書店、2001 年。

久米博『象徴の解釈学』、新曜社、昭和 53 年。

大塚良貴「物語ることと読むこと」、『思想』所収、岩波書店、2003 年第 10 号。

野家啓一「物語り行為による世界制作」、『思想』所収、岩波書店、2003 年第 10 号。

鹿島徹「物語り論的歴史理解の可能性のために」、『思想』所収、岩波書店、2003 年第 10 号。

北村清彦『藝術解釈学』、北海道大学図書刊行会、2003 年。

渡邊二郎『構造と解釈』、筑摩書房、1994 年。

註

(1) リクールは『詩学』を解釈するにあたって、イールズ、ルーカス、ハーディスン、ロズリーヌ・デュポン＝ロックとジャン・ラロといった研究者による注釈書を参照している。

(2) アリストテレスは『詩学』において、悲劇を中心に考察を展開した。そこで提示される悲劇の条件のほとんどは、筋立ての問題に回収されるとリクールは考える。悲劇と喜劇とを区分する「高貴／卑賤」の二分法は、筋の展開そのものから導かれる。作中人物の「性格」や「思想」も、筋の展開によって明らかにされる。カタルシスにおいて要求される「おそれとあわれみ」もまた、筋立ての問題である。観客にこうした感情を引き起こすのは、演出や舞台効果というよりはむしろ、筋立てのあり方である。

　また、リクールは、筋がその調和の性格のうちに不調和を組みこんでいるとみなす。悲劇は、完結し、統一的全体と適度の大きさとをそなえていなければならないが、これらの要件もまた筋立てのあり方によって定められる。そもそも筋のうちには、さまざまな挿話（epeisodion）が入りこんでいる。これらの

挿話は、もしそれらが行き当りばったりにつづいているときには、単なる不調和でしかない。こうした不調和を筋は統制し、調和へともたらす。悲劇において、人物の運命の転換（metabolè）は幸福から不幸へ、もしくは、不幸から幸福へ、というかたちで行われる。運命の転換は現実世界にあっては不調和以外のなにものでもないが、筋立ての技巧によってこの不調和は調和のうちへと組みこまれる。

(3) リクールは「物語」を指し示すために、récit という語を用いる。ただし、これは英語の narrative という名詞に相当する名詞がフランス語には存在しないために、やむをえずとられた措置であることが、翻訳者である久米博氏によって解説されている。

(4) リクールは文学的物語作品を指し示すのに、フィクション物語（récit de fiction）という語を用いる。『時間と物語』において、この語は、リクールが「物語の二大様式」とみなすものの一方を指し示し、もう一方の歴史物語（historiographie）ないし歴史記述（récit historique）と対立的に用いられる。リクールのいうフィクション物語という語は、「文学ジャンル理論が民話、叙事詩、悲劇、喜劇、小説といった項目でもって配置するすべて」(TRII. 11; 3) を指し示す語である。

(5) リクールが直接言及しているわけではないが、このことは人間の行動についてのみならず、自然的出来事についてもあてはまるだろう。自然現象そのものは、われわれから独立したところで独自の因果の連鎖を形作っているとしても、実践的なレベルでわれわれは、それら自然現象を自らの人間的関心にそって切り取っている。

(6) カントは、対象を認識する際の精神の能動的な形式として、カテゴリー（純粋悟性概念）を立てた。カテゴリーとは認識を規制する一種の枠組みであり、この枠組みにしたがって対象を制御することで、われわれは対象を理解する。しかし、カテゴリーは純粋悟性概念であるから、感覚的なところを有していない。したがって、感覚によって知覚されるような対象についての認識作用を説明するためには、カテゴリーだけでは不十分である。そこでカントは、カテゴリーと感覚所与をつなぐ第三者として、知性的であるとともに感覚的でもある図式を考える。

(7) ミンクによれば、広義の「理解」には、理論的様態、カテゴリー的様態、統合形象的様態の三つの様態が考えられるという。理論的様態とは、対象を一般理論の事例または典型として「理解」することを意味する (例 ; ラプラスの体系)。カテゴリー的様態とは対象を、それがどの型の対象に属するかを決定することで「理解」することを意味する。換言すれば、どのような体系のア・プリオリな概念が、混沌とした経験の層に、かたち（forme）を与えるかを決定すること

で「理解」することである（例；プラトン、体系的な哲学者）。最後に、統合形象的様態とは、諸要素を、関係の一つの具体的な複合体のなかに位置づけることを意味する。ミンクが歴史的理解と呼ぶもの、そしてリクールが物語的理解として読みかえたいものは、この様態に属する。

(8) ボエチウスが与えた世界認識の定義。ミンクはこれを歴史の認識論に転置する。

(9) リクールはいう。「オイディプスの物語で起きた事件はすべて、ふりかえってみると、オイディプスの悲劇の肖像の中で同時に把握されうる……だが、この肖像はオイディプスの悲劇の『思想』と等価なのである。ところでアリストテレスが dianoia と名づけたこの『思想』は、性格と同じ資格で筋から派生した一つの相なのである」(TRI. 227; 271)。

(10) そもそもカントに「限界理念」という語は見当たらない。カントにおいて「限界」(Grenze) がいわれるとき、それは主に経験ないし認識の可能性の限界を意味し、とくに「限界概念」(Grenzbegriff) に関連して用いられる。「限界概念」とは、感性的直観と切り離しえない認識のあり方において、対象の客観的実在性を限界づけ、感性の越権を制限する概念のことを意味し、具体的には、可想的存在としての、いわゆる「物自体」のことをいう。

　リクールは、カントの「限界概念」を「限界理念」と読みかえる。カントにおいて「理念」は、経験を統制し、統一する原理であり、理論にも実践にも共通する基本思想である。理論的側面に即していえば、理念は直接に認識の対象とはなりえないが、悟性の探究に方向づけを与え、より高次の究極の体系的統一へと向かわせる超越論的な指導原理である。リクールは、こうしたカント的な意味で「限界理念」という語を用いる。

(11) ここで、リクールのいう物語的理解の特質がいよいよ明瞭なものとなる。リクールはこの概念によって、「全体を同時に」へと方向づけられながらも、ついにはそれに到達できないわれわれの理解のあり様を指し示している。物語的理解は調和を目指しつつも、つねに不調和に裏切られる。人間は神のように「同時に」理解することはできない。なぜなら、人は時間のなかにいるからである。人は神のように世界の意味を「全体」として理解しつくすこともできない。なぜなら、人にとって世界全体は経験の対象となりえないからである。

(12) カントの場合、「純粋統覚」ないし「超越論的統覚」はしばしば「我思う」とほぼ同じ意味で用いられる。「純粋統覚」といわれるときは、もっぱらほかの何ものからも導き出されないという点に力点が置かれる。「超越論的統覚」といわれるときは経験を一般的に可能にするという積極的な機能面に力点が置かれる。

(13) デカルトにおいて、「私は音を聞いている」という事態は、それが夢のなかでの事

態でありうる以上、それだけでは確実なこととしてはいえない。しかし、「『私は音を聞いている』と私は思う」というとき、少なくとも「私は思う」ということだけは確実なこととしていえる。この「思う」という思惟作用を再帰的に反転させて、「『私は音を聞いている』と思う私がいる」が導き出される。この私が、あらゆる思惟作用に付随する不変の主体（主語）として実体化される。デカルトにおいて、世界を疑うということは、思惟する自己を肯定することである。

(14) 『シンボル形式の哲学』におけるカッシーラーの用法。リクールは「象徴」という語を、カッシーラーに準じて用いている。ただし、リクールは「象徴」という語をもって、明文化された法体系や民俗誌学的テクストといった、話し言葉や書き言葉で直接に表現された象徴表現を指し示しているわけではない。むしろリクールは、この語を、実践的領域において「行動の最初の意味を定めるほどまでに行動の基礎となっている象徴」(TRI. 91; 107) という意味で用いる。

(15) こうした社会的規制の機能を、リクールは遺伝的コードと社会的・文化的コードとの比較を用いて説明する (TRI. 93; 108)。リクールによれば、これら二つのコード体系は、いずれもわれわれ人間の行動をあらかじめプログラミングするものとして機能し、われわれの生活に形態、秩序、方向づけを与える。しかし、遺伝的コード体系が自然の秩序の要請にもとづいて形成されているのに対して、社会的・文化的コード体系は、自然の秩序の要請が大部分くずれてしまった地帯に形成される。したがって、後者は、コード化体系を完全に再編成するという犠牲を払わなければ、その効力を延長できない。

(16) ここにいたって行動には、相対的な価値、つまり、一つの行動が別の行動よりもましであるとか、劣っているなどという価値判断が生じてくる。こうした行動に対する価値づけは、やがて当の行動を起こした行動主体に適用されよう。こうして行動主体自身が「よい」とか「悪い」といった評価を受けることになる。ここにおいて、『詩学』で述べられた「高貴／卑賤」という性格の倫理的区分と、リクールの参照する文化人類学の知見とが結びつく (TRI. 93; 109)。

(17) この場合のパラダイムとは、任意の共同体が、文化的・社会的な規模で、先行する時代から受け継いでいる筋立ての類型論と考えてよい。ただしこうした類型論を、たとえば詩作に関する学問的書物のなかで成文化された類型論などと同一視すべきではない。リクールのいうパラダイムは、任意の共同体の成員が、過去から受け継いでいる諸類型の暗黙の図式であり、成文化されたものはその一種の縮小モデルでしかない。その意味でパラダイムとは「その発生過程がすでに忘れられてしまった沈殿した歴史の産物」(TRI. 107; 124) である。

(18) Cf. SA. pp. 11-15; 1-6.