

Title	正義の源泉としての倫理的確信：後期リクルの社会思想の基礎構造
Author(s)	佐藤，啓介
Citation	聖学院大学論叢, 23(2) : 151-166
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/repos/modules/xoonips/detail.php?item_id=2774
Rights	

聖学院学術情報発信システム：SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

正義の源泉としての倫理的確信 ——後期リクルの社会思想の基礎構造——⁽¹⁾

佐 藤 啓 介

Ethical Conviction as Resource of Justice:
Basic Structure of Social Thought in Late Ricœur.

Keisuke SATO

Paul Ricœur formulates his ethical goal as follows: aim for a good life, with and for others, in good institutions. This goal is formed mainly by his concept of “justice”, which Ricœur demonstrates through his interpretation of Rawls’ *A Theory of Justice*. In Rawls’ *A Theory of Justice*, Ricœur finds an implicit “ethical conviction”. Without this conviction, the procedural justice would be empty. Ricœur interprets this ethical conviction that he finds in Rawls as the basic structure underlying Ricœur’s own concept of justice.

Key words; Ricœur, Theory of Justice, Ethical Conviction, Golden Rule

Key words; リクル, 正義論, 倫理的確信, 黄金律

はじめに

私は倫理的目標を、以下の三つの語によって定義したい。[3] 正しい諸制度の中で、[2] 他者たちとともに、そして他者たちのために、[1] 良き生を目指すこと (*visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes*)⁽²⁾。

これは、哲学者 P. リクル (1913-2005) の論文「倫理と道徳」(1990 年) などにおける、彼の「倫理的目標」の定義である ([] で補った数字は、該当箇所が実際のフランス語原文で書かれる順番に相当し、この前置詞句の語順が後に見るように、重要な意味をもってくる)。ある意味で、極めて平易で馴染みやすい定義である。ゆえに、極めて日常的な倫理だと思われるかもしれない。

だが、現実を考えてみれば、そうした印象はとたんに疑わしくなる。正しい諸制度という語一つ

取ってみてもそうだ。現実において、どこまで正しい諸制度が実現されているだろうか。それ以外の二つにしてもそうだ。いわんや、三つの語が一体となった倫理的目標が、どこまで実際に「日常的」だと言えるというのだろう。裏返して言えば、この平易な目標が現実化することが切に望まれている時代、倫理的目標が藪の中で消失し、実現不可能なものへと追いやられつつある時代——それが現在なのだろう。

もちろん、その望みはリクールだけのものではない。私たちも皆、そう望んでいることだろう。となると問われるべきは、その望みの実現に向けてどのような「基本的な指針」を立てるか、という点だ。本論文が目指すのは、リクールがどのような指針を立てたのかを、彼の後期社会思想を素材として明らかにすることである。とりわけ、「倫理」や「正義」の概念に関わる彼の社会思想的議論の核をなす、ロールズ『正義論』の解釈が焦点となる。

また、筆者は長らくリクールのキリスト教思想について研究をおこなってきた。そこで、リクールの社会思想全般が、どのような地点で彼のキリスト教思想と接点をもつのかについても、最後に言及しておくことにしたい。

第1節 社会思想家としてのリクール

リクールと言えば解釈学。そうしたラベリングが流布し続ける一方で、リクールは、実はかなり積極的に社会思想に関する発言を続けていた。しかも、それは決して散発的・状況依存的な発言ではなく、リクール哲学全体の構造の一翼をなし、かつ、一貫した発言であった。研究者の一人、カプランがその軌跡を手際良くまとめてくれている。

1950～60年代における左翼系雑誌 *Esprit* への投稿に始まり、1970年代のハーバーマス－ガダマー論争についての考察や、イデオロギーとユートピアについての講義、そして、1980～1990年代の倫理・政治・法についての著作に至るまで、リクールの著作の中で、哲学的反省と批判と解放とは切り離し難く結びついている⁽³⁾。

カプランのまとめにある通り、リクールは前期には論文「政治的逆説」(1957年)——政治において、政治に固有な「合理性」と政治に固有な「悪」とが同時に生まれるという逆説⁽⁴⁾——をはじめとする政治関連の論文を『エスプリ』に投稿している⁽⁵⁾。そして、70年代になると、ハーバーマス－ガダマー論争に調停役の形で介入し、ハーバーマスの「批判理論」とガダマーの「伝統の解釈学」とを相補的に結びつけようとした。そして、『他としての自己自身』(1990年)を中心とする後期において、ロールズの正義論への注解をはじめとし、倫理や政治に関する本格的な論考が数多く発表されている。

もちろん、そこに思想の発展を見てとることは可能である。前期においては不明確だった哲学的立場が、中期（特に1970年代以降）の解釈学の成立とともに明確になる。そして、彼の社会思想は主として「社会的想像力」という形で、社会を構成する「言説」とそれを支える「想像力」の問題として扱われていった。だが、それが後期（1990年代以降）になると、リクルの人間についての定式化「行為し受苦する人間」に則り、単なる言説上の問題としてではない、実際の社会的行為にコミットする人間のありようと、それに呼応する社会制度へと分析が進められていった。

そして、そうした展開に沿うように、彼が立てる倫理的目標もまた、時代を追うごとに発展し、洗練されてきた。60年代では、「義務の道徳に先立つ倫理を、存在の欲望ないし実存のための努力の倫理と呼ぶ」という、いささか抽象的で、フランス反省哲学の影響を強く残す定義が、彼にとっての倫理の定義であった⁽⁶⁾。それが80年代になると、「倫理的意図 (intention éthique)」という名のもとで、「自由」「相互承認」「法」の三つを構成要素とした倫理的目標が立てられるようになった⁽⁷⁾。そして、90年代になると、本論文冒頭に引用したように、「正しい諸制度の中で、他者たちとともに、そして他者たちのために、良き生を目指すこと」という倫理的目標の定式化がなされたのである。このように、時代を追うにつれ、「他者」と「制度」の側面が前景化してきた様子が確認できるだろう。

しかし、リクルのこうした側面についての研究は、依然として低調であると言わざるをえない。リクル研究の多くは、彼の言語論・解釈学に向けられており、社会思想は周辺領域として扱われがちである。

ただ、若干の例外も存在する。まず注目すべきは、トンプソンによる先駆的研究『批判的解釈学』（1981年）である⁽⁸⁾。この研究は、中期リクルの「行動の解釈学」の妥当性を、ハーバーマスの批判理論と比較しながら検討した労作である。

以後、モンジャンによって、リクルの哲学全体における社会思想の位置付けが適切になされ⁽⁹⁾、リクルを「状況に関わる著作家」として見なすアベルによってリクル政治哲学の概要がまとめられ（このアベルのテキストが、フランス語圏でのリクル社会思想・政治思想のスタンダードな理解となりつつある）⁽¹⁰⁾、また、ダウエンハウアーは、リクルの政治哲学の全体像を現代政治思想と関係づけながら検討した重要な研究をおこなっている⁽¹¹⁾。最近では、ロールズ研究者らによるリクルのロールズ理解の検討⁽¹²⁾、シムズによるコンパクトなリクルの社会思想概説⁽¹³⁾、そして、前述のカプランによる、ダウエンハウアーと同様の関心（ただし、その重心はかなりポストモダン・グローバル化した政治・経済、とりわけそのアメリカ的性格に置かれている）に基づく研究書が刊行されている⁽¹⁴⁾。さらに、「希望」概念を導きの糸としてリクルの正義思想を体系的にまとめたサンジュの重要な研究が刊行され⁽¹⁵⁾、古くからリクル研究に携わってきたケンプも、「実践知」（ないし賢慮）概念を軸としたリクルの社会思想研究をまとめている⁽¹⁶⁾。また、国内でも久米博氏がそうした研究へと視野を広げている⁽¹⁷⁾。その点で、近年では彼の社会思想・政治思想の潜在性の掘

り起こしという視点が、リクール研究の新たな潮流となりつつあるといえる。

他方、リクールのキリスト教思想についての研究では、社会思想的側面に注目した研究は、トマッセラわずかな例外を除いては⁽¹⁸⁾、未だ進んでいない。後期リクールの社会思想、とりわけ彼のロールズ解釈を扱う本論文は、後期リクールのキリスト教社会思想を理解する前提となるという点、また特に日本国内ではまだまだ研究の進んでいない分野に先鞭をつけるという点に、その意義があると考えたい。

第2節 ロールズ『正義論』

冒頭で引用した、後期リクールの「倫理的目標」の定義を思い出そう。それは「正しい諸制度の中で、他者たちとともに、そして他者たちのために、良き生を目指すこと」であった。リクールは、その目標を実現へと向かわせるべく様々な思索を進めているが、そのうちで重要な部分を占めるのが、J. ロールズによる「正義の原理」への注解である。以下では、リクールの正義論注解を取り上げ、それを手がかりとして彼の後期の社会思想を考察することにしよう。また、それによって、リクールが倫理的目標の実現へ向けてどのような指針を立てているかを確認することもできるだろう。

ゆえに、まずロールズの正義論そのものから確認する必要がある（なお、リクールは晩年、ロールズ以降、特にロールズの形式主義的・普遍主義的正義論に対抗するウォルツァーやサンデルらの共同体主義的正義論へもコメントをしているが、ここでは省略する）⁽¹⁹⁾。本節では、リクールの思想を理解するのに必要な範囲で、ロールズ『正義論』のポイントを確認しておく。

周知の通り、ロールズの言う正義とは、善とか悪といった上位の価値区分から演繹される正義ではなく——その場合、結局何が善で何が悪かという問い（そして、誰がそれを判断するのかという問い）が宙吊りにされてしまう——、手続き的に決定される「公正としての正義（justice as fairness）」を指す。リクールの注解を引用すれば、その特徴は次のようにまとめられる。

ロールズの企てが成功を収めた場合、正義（justice）の純粹に手続き的な概念は、善に関わるいかなる前提抜きに意味をもつし、善の庇護から正しさ（juste）を解放することさえできるのだ、と言わねばなるまい……⁽²⁰⁾。

となると、確認されるべきは、(1)社会の正しい状態とは何か、(2)どのような「手続き」によってその状態を決定するか、(3)その手続きによって導かれる「正義の原理」とはどのようなものか、という点である。

社会の正しい状態とは何か。この問いに関してロールズが念頭に置くのは、ミルやセジウィック

に代表される功利主義的伝統の解釈、すなわち、「最大多数の最大幸福」という正しさである。しかし、ロールズはこの正義観念に対し、真っ向から反論する。その反論の最大の根拠は、功利主義的正義観では、「満足の総和」がどのように社会の各メンバーに配分されるのかが、一切問われないという点にある⁽²¹⁾。ロールズの企ての核心は、こうした功利主義をいかに克服するかという点にある。功利主義的正義観とコントラストをなす「公正としての正義」を、ロールズは以下のように提示している。

……ある人々にとっての自由の喪失は、より大きな財が他の人々によって共有されたことで正当化される、ということを正義は否定する。少数の人々に課せられた犠牲が、多数の人々によって享受された利益の総和が増加したことで償われる、ということを正義は許さない。したがって、正しい社会においては、平等な市民権という自由が確立されている⁽²²⁾。

それでは、こうした正義観を、どのような「手続き」によって正当化すればよいのだろうか。ロールズは、ここで社会契約説のリバイバルを企てる。ロールズの考える社会契約とは、「特定の社会に入るためのもの」や「特定の政府の形態を設立するためのもの」としてのそれではない。そうではなく、仮想的に想定された平等な原初状態において、各メンバーが正義の原理を自分たちで選択し、その選択に合意し受け入れるという意味での契約である⁽²³⁾。「原初状態」という語によって直ちに想起されるのは、ホッブズが『リヴァイアサン』で描いた状態かもしれない。しかし、ロールズは、原初状態を全く別様に仮定する。それが、有名な「無知のヴェール」と呼ばれる状態である。

この状況の本質的な特徴の一つは、誰も社会の中での自分の位置や階級、社会的地位を知らず、また、誰も生まれつきの資産や能力、知性、体力などがどう配分されているかに関する運不運も知らない、ということである。さらに、当事者は善の概念や自分たちの特殊な心理的傾向性さえも知らないと仮定しよう。正義の原理は、こうした無知のヴェールの背後で選択されるのである。このおかげで、原理の選択に際し、生まれつきの運や社会環境による偶然性の結果によって、誰も有利不利にはならないと保証されるのである。皆が似たような状況に置かれているのだから……正義の原理は、公正な同意ないし交渉 (fair agreement or bargain) の結果なのである⁽²⁴⁾。

ロールズが公正としての正義の原理を創出する手続きとは、このような無知のヴェールに包まれた原初状態を仮説的に設定することなのである。

なぜそのような手続きが有効なのか。無知のヴェールが取り除かれた状態を想定した場合、正義の原理の選択には、どうしても選択者の利害関心が介在してしまうからである。功利主義的正義観

を例に取れば、特定の少数者だけに犠牲を押し付け、既得権益を守らんとする大多数の人々の幸福が最大限になるような原理が選択された場合もまた、功利主義的には「正しい状態」だとされてしまう。無知のヴェールをかけることは、こうした状況が起こらないようにする手続きなのだ。それによって、原初の状態が「平等な状態」であることが保障される。

さて、無知のヴェールの下では、当事者が相互に、特にお互いの利益に無関心な状態に置かれる、と考えられている⁽²⁵⁾。なぜなら、自分の立場が分からない以上、自らの行為が誰を利するのかさえ予想がつかず、結果、互いの利害に干渉することを避けるようになるからである。ロールズは、こうした想定において、「倫理的要素を導入することは、避けるように心がけねばならない」と述べている⁽²⁶⁾。ロールズの考える原初状態における人間は、この上なく「合理的」人間——そして、それゆえに、正義の原理を選択する等しい権利をもち、かつ、その選択に従う能力をもつ人間⁽²⁷⁾——である点に留意しておこう。

それでは、こうした仮説的な手続きによって導き出される「正義の原理」とは、どのような原理なのだろうか。その結果を確認する。

第一原理：各人は、他の人々と同様の自由の図式と両立する、平等な基本的自由という最も広範な図式に対する等しい権利を有する⁽²⁸⁾。

第二原理：社会的・経済的不平等は、それらが、(a)最も不利な立場にある人が益すると期待されうる利益を最大化し、(b)機会の公正な平等という条件の下で全ての人に開かれている職務や地位に付随するよう、取り決められるべきである⁽²⁹⁾。

言いかえれば、第一原理は「基本的自由」を平等に保護する原理であり、第二原理は所得や富の分配差に関わる原理である。第二原理の要点は、「富や所得の分配が平等である必要はないが、それはあらゆる人にとって有利でなければならず、かつ、権限と責任をもつ地位には、全ての人が近づきうるものでなければならない」という点である⁽³⁰⁾。この二つの「形式的原理」こそが、手続き的に導かれた正義の原理である。

以上、駆け足ながら、ロールズの正義論の手続きと要点のみを押えた。それでは、リクールはこうしたロールズの正義論に、どのような注釈を与えるのだろうか。

第3節 リクールによる『正義論』注解

リクールは、アリストテレスの配分の正義との比較や、カントの道徳哲学との比較などを交えつつ、ロールズに対するコメントを80年代後半から数多く発表している⁽³¹⁾。リクールは功利主義を退けるロールズの姿勢を高く評価する。その理由は、功利主義が前提として隠し持つ「スケープゴー

ト論」を嫌ってのことである⁽³²⁾。功利主義においては、カント的に言うならば、「人格がそれ自体として目的としてではなく、手段として扱われる」ことになってしまう⁽³³⁾。そして、こうしたロールズの姿勢を、論証に先立つ「確信 (conviction)」だと解釈している。

このように、リクールはロールズに対して概ね好意的である。しかし、リクールは、ロールズの正義の原理ではなく、それを導く「手続き」の側にこそ問いを向ける。「純粹に手続き的な正義論は可能か」と。ゆえに、議論の争点となるのは、例の「無知のヴェール」である。

一見すると、無知のヴェールは、そのフィクション性ゆえに超越論的概念であるかのごとく見なされかねないが、それは誤解である。確かに、無知のヴェールの下では、当事者は相互の利益に無関心ではあったが、既に自分自身の利益には関心をもつ主体であるからである⁽³⁴⁾。その点で「合理的存在者が何を所有したいと思われるか、当事者は知っていなければ」ならない⁽³⁵⁾。つまり、「何を所有したいと思われるか」という点については、当事者同士で了解がなければならぬはずである。この「所有したいと思われるもの」とは、ロールズの言葉に従えば、社会的基本財 (social primary goods) と呼ばれるものである。それは、川本隆史の解説から引用すれば、「各人がどのような善の構想 (望ましい生き方、人生設計) を抱いていようと、社会生活を続けるためにどうしても必要な『善いもの』……のこと」である⁽³⁶⁾。ロールズは、その社会的基本財を列挙している。

自由と機会。所得と富。自己尊敬という社会的基礎 (liberty and opportunity, income and wealth, and the social bases of self-respect)⁽³⁷⁾。

リクールは、このリストの中に、「自己尊敬」が含まれている点に注目している⁽³⁸⁾。なぜなら、自らを尊敬し自らを評価することによって、人間の中に二つの能力が芽生えるからである。それは、以下の二つの能力である。

第一に、理由に照らして何かを選び、あれよりこれを好む能力。つまり、志向的に行動する (*agir intentionnellement*) 能力。第二に、事物の流れの中に変化をもたらし、世界の中で何かを始める能力。つまり、イニシアティヴ (*initiative*) の能力⁽³⁹⁾。

自己尊敬ないし自己評価なくして、つまり、自己自身への気遣い (*souci*) なくして、これら二つの能力は発揮されまい、というのがリクールの主張である。この主張は、ロールズに対しても適切な注解だといえよう。ロールズ自身、自己尊敬について、こう述べているからである。

第一に……自己尊敬は、自分自身の価値という人格の感覚、すなわち、自分のもつ善の概念や人生設計は遂行されるに値する価値があるという堅い確信を含んでいる。第二に、自己尊敬は、

自分の権限内で自分の意図を満たそうとする能力に対する自信を内包している⁽⁴⁰⁾。

ところで、ロールズの前初状態についての叙述においては、無知のヴェールの下で、互いが合理的に同意することで、正義の原理が選択されるのであった。とすると、確かに無知のヴェールの下で、互いは互いの利益には無関心であるが、互いを「合意のパートナー」として認めているという点で、そこには「自己への気遣い」のみならず、「他者への気遣い」もまた含意されることになるのではないか⁽⁴¹⁾、とリクールは主張する。つまり、手続き的プロセスの中で、いやその背後に、平等な当事者として「他者を尊敬する」ことが含意されているというのである。

私たちは、最も基本的な形態の下でなされる決定についての理論、すなわち、ゲーム理論……から借用された技術的議論の下に、倫理的議論が隠されていると考えざるをえない⁽⁴²⁾。

リクールはこのようにロールズの意図とは裏腹に、彼自身の叙述の中に、自己への尊敬と並んで、密かに「他者への尊敬」という「倫理的確信」が前もって紛れ込んでいる姿を明らかにしようとしていく。ただ、それは論点先取の過ちという意味ではなく、むしろ、「正義が何を意味するかについての前理解」である⁽⁴³⁾。解釈学的に言えば、前理解なき解釈などありえない以上——むしろ、前理解こそが解釈の起動因である——、前理解があることは何ら批判的とはならない。重要なのは、その前理解をどれだけ意識化し、そこに批判を「相補的に」組み込むかという点にある⁽⁴⁴⁾。

さて、それではロールズの叙述には、「他者への尊敬」以外にどのような前理解、どのような倫理的確信が紛れ込んでいるのだろうか。実を言えば、それを私たちは既に確認済みなのである。すなわち、ロールズの功利主義批判である。一度引用したロールズの文章を、もう一度引用しよう。

……ある人々にとっての自由の喪失は、より大きな財が他の人々によって共有されたことで正当化される、ということを正義は否定する。少数の人々に課せられた犠牲が、多数の人々によって享受された利益の総和が増加したことで償われる、ということを正義は許さない。(強調引用者追加)

このような観点から、ロールズは功利主義を批判したのだった。そして、そのために無知のヴェールという手続きを案出し、それによって正義の二原理を導出したのだった。とするならば、まさにこのロールズの叙述は、彼自身の倫理的確信だと見なすことが可能ではなかろうか。他者を犠牲にしないという断固たる決意、それが正義論を起動させた動因ではないか。リクールは、そのようにしてロールズの著作を解釈していく。そして、ロールズの論証の根底にあるのは、スケープゴートの論理への批判だと読み取っていく⁽⁴⁵⁾。言い換えれば、「他者への尊敬」というロールズの前理解の

裏返しに彼の反・功利主義的態度である、というのがリクールのロールズ解釈の核心である。

リクールは自らのロールズ解釈の妥当性をより高めるため、ある指摘をおこなっている。それもまた、先の再引用の中から読み取れることなのだが、ロールズが「不正な状態のために正義を求めているのであって、逆ではない」ことである⁽⁴⁶⁾。その点を踏まえて、リクールは言う。「事実、私たちの不正についての感覚は、私たちの正義についての感覚より、大抵は信頼できる」⁽⁴⁷⁾。あるいは、「不正の叫びは犠牲者の叫びであり、一般的利益のために功利主義が犠牲にしようとする犠牲者の叫びである」⁽⁴⁸⁾。ロールズの前理解としての確信もまた、そのような感覚にほかならないとリクールは主張している。

結局、リクールがロールズに対しておこなった注解の要点は、次のように要約される。

……正義の原理についての純粹に手続き的正当化には、正義についての道徳的感覚が常に既に前提とされているのである⁽⁴⁹⁾。

こうしたロールズの身振りをリクールにならって好意的に評価するならば、「ロールズの議論の解釈学的循環性は、正義の概念の倫理的基礎の探求に向けての間接的弁護」だとも言うことができるだろう⁽⁵⁰⁾。こうして、リクールによって、ロールズの正義論は「確信と正義の間の相互調整」という形で理解されていく⁽⁵¹⁾。

しかし、それを言いかえれば、次のような否定的評価にも容易に反転しうる。「正義の手続き的概念は、せいぜいのところ、常に前もって前提されている正義の感覚を合理化しているに過ぎないのでは」と。果たして、そのような否定的コメントこそが、リクールの注解の趣旨なのだろうか。それをより深く考察するためには、ロールズの確信、そしてリクール自身の確信の深奥にメスを入れる必要がある。

第4節 正義の源泉としての倫理的確信

それではロールズの隠れた確信について、それが表立って現われていない以上、どう考察を深めるべきか。リクールはここでロールズの正義論注解の範疇を超え、より一般的な道徳哲学的問題に話を進めることになる。

[ロールズの] この確信は何に立脚しているのだろうか。私の考えでは、それは古き黄金律——あなたが人にしてもらいたくないことを、人にしてはならない——によって表現されていると思われるものと同じである⁽⁵²⁾。

リクールは、ロールズの思想を支える原理、そして、ロールズの背後に立っていたカントの第二命法——人格を目的それ自体として扱い、手段として扱ってはならない——を支える原理は、黄金律のそれと同じだと考える。すなわち、「相互性 (réciprocité)」ないし「同等性の論理 (logique d'équivalence)」という原理である⁽⁵³⁾。黄金律は、否定命令ではなく肯定命令の形で、例えば福音書の中にも「人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい」(Luc 6: 31) という形で現われているが、否定であれ肯定であれ、そこにあるのが相互性ないし同等の論理であることに変わりはない。

しかし、なぜ、私たちには、こうした黄金律が義務として要求されるのだろうか。その問いに答える手がかりは、正義論への注解に隠されている。黄金律と同じく相互性の原理に立脚する手続き的正義について、リクールは「不正な状態のために正義を求めているのであって、逆ではない」と述べていた。それでは、不正な状態は、そしてその被害者は、どのようにして発生するか。言うまでもない、それは「誰かの手によって」発生するのだ。受苦があるのは、誰かが何かをなすからなのだ。そして、この「悪をなす」可能性は、ほかならぬ、自己尊敬によって生まれる「世界の中で何かをなす能力、イニシアティヴの能力」と切り離せない。何かをなす能力には、悪をなす能力さえも含まれているのである⁽⁵⁴⁾。

こうして、「誰かによって犯された悪 (mal commis) は、別の人によって被られた悪 (mal subi) のうちにその反響を見出す」⁽⁵⁵⁾。しかし、その反響の仕方は、決してシンメトリー的關係ではなく、「一方がなすことと他方へなされたこと、つまり他方が被ったことの間の非対称な関係」である⁽⁵⁶⁾。

何よりも先に考慮されるべきこと、それは、一方が他方に対して力を行使する (l'un exerce un pouvoir sur l'autre) という状況であり、したがって、行為者 (agent) に相関するのが、潜在的には行為者の行為の犠牲者である受動者 (patient) だという状況なのだ。こうした基礎の非対象性の上に、一方の意志によって他方に対して行使された力から生まれる相互作用の不幸な諸派生物が接木されていく⁽⁵⁷⁾。

リクールがロールズの正義論の、カントの道徳哲学の、そして黄金律の背後に見据えるのは、私たちが「相互に悪をなしうる」構造に投げ入れられているという事実、行為主体の側から言えば、私の行為がいつでも他者を一方的に犠牲者にしうる能力を有しているというその痛ましい事実にはかならない。正義論において重視された自己尊敬から生まれる「イニシアティヴをもって志向的に行為する能力」は、同時に、等しく尊敬すべき他者を一方的に「行為を被る人」にしてしまいかねないのだ。もっと言えば、その人から行為する能力を奪いかねないのだ。そして、だからこそ、その不均衡な、一方的な関係に対して相互性の要求を呼び求めるのである。

……黄金律は、隠れた仕方で原初の非対象性 (dissymétrie initiale) を指し示している。この原

初の不均衡から生まれるのが犠牲化のプロセスであり、黄金律は、そのプロセスに対して相互性の要求を突きつけるのだ⁽⁵⁸⁾。

裏返して言えば、自己への気遣いが、こうした「暴力の脅威」に直面した際に身に纏うもの——それが「道徳」であり「正義論」なのだ⁽⁵⁹⁾。

したがって、「正義の手続きの概念は、せいぜいのところ、常に前もって前提されている正義の感覚を合理化してくれるだけではないか」という疑念は、リクールの注解の一面しか捉えていないどころか、決定的な側面を捉え損ねている。なるほど、確かにロールズが展開していたのは、至って手続きの－形式的な正義の原理論であった。だが、リクールの読み筋に従うならば、その議論を突き動かしている「確信」——不正の叫び、受苦のうめき——こそが、何よりも読み取られるべきなのだ。そして、そのように正義論を支える倫理的確信を測深した上ではじめて、正義の原理の要求に向き合うべきなのだ⁽⁶⁰⁾。

「[3] 正しい諸制度の中で、[2] 他者たちとともに、そして他者たちのために、[1] 良き生を目指すこと」、それがリクールの「倫理的目標」の定義であった。フランス語で「正しい諸制度の中で」が、最後に来ている理由もまた、そこにある。正しい諸制度とは、「他者たちとともに、そして他者たちのために」良き生を送るために要求されるものなのだ。その順序が転倒するのは、カントに言わせれば、他の人格の手段化という倒錯である。

以上、後期リクールの社会思想のうち、ロールズへの注解を中心として、その構造と射程を論じてきた。リクールが倫理的目標の実現へ向けてどのような指針を立てているかという冒頭の第一目標については、部分的な解答にとどまっている観も拭えないが、「黄金律」の議論を経由することで、「相互性」ないし「同等」の論理に則る正義論が要求される必然性として、「なされる悪と被る悪の不均衡」という正義論の原初の地点に至った。リクールの社会思想は、まさにその原初の不均衡から始まるのであり、その地点から倫理的確信が発し、倫理的目標の実現が目指されるのである。

第5節 正義論を超えて？

本論文において、リクールのロールズ注解を掘り下げることで、「倫理的確信」という、リクールなりの倫理の基盤の所在が浮き彫りになったと思われる。

確かにこの議論は、それ自体として完結した思想であろう。だが、リクールは彼のキリスト教思想においても、積極的に社会思想を展開している。リクールのキリスト教思想は、こうした正義論に対して何か付け加えるものがあるのか、それとも、後期リクールのキリスト教社会思想は、彼の社会思想を宗教の分野に翻訳しなおしただけなのだろうか。最後に、そうした問いを扱うことで、リクールにおける社会思想とキリスト教思想の接点がどこにあるのかを確認することにしたい。

その問いへの手がかりとなるのは、「黄金律」の概念である。黄金律について、リクールはこう述べる。

一方で、黄金律は、カント的命法の観点で再解釈されるならば、神学的な言及がなくとも、正当に道德性の最高原理として見なされうる。他方で、黄金律は、汝の敵を愛せよという命令との間の微妙な弁証法に属している。そして、その命令の神学的な根拠しを、私が贈与の経綸と呼ぶもののうちに認めることができる⁽⁶¹⁾。

まさにここにおいて、黄金律という概念をめぐる、リクールの中で哲学的言述と聖書の言述が出会う姿を認めることができるだろう。「神学的な言及がなくとも、正当に道德性の最高原理として見なされうる」という記述からは、黄金律が、ひいては正義論全体が、宗教の領域から独立して正当なものとして成立しうることが読み取れる。しかし、黄金律がその領域にとどまることなく、贈与の経綸なるものと深く関係をもつことで、哲学的正義論は聖書の言述と出会う可能性が生まれるのである。そして、その出会い方は、リクールが最も得意とする「弁証法」的關係のただなかにおいて、なのだ。

となると、私たちは第一に、それが何と何の間の弁証法なのかを確認する必要がある。ここで、黄金律に働いている原理が「相互性」ないし「同等性」の論理であったことを思い出そう。リクールは、その原理とは全く異なる原理を、先の引用にあった通り、贈与の経綸と呼ぶ。そして、両者の論理をそれぞれ「正義／愛」によって代表させる。黄金律が巻きこまれるのは、この正義と愛の弁証法である⁽⁶²⁾。結論のみを言えば、正義と愛の「相補的弁証法」の中で、正義論や黄金律の相互性の原理が再解釈され、乗り越えられることになる。

この「正義と愛の弁証法」という枠組み——愛と正義という対立自体は古くからあるものであり、またそれを調停させようという試みもキリスト教思想では古典的なのだが⁽⁶³⁾——は、リクールの前期の論文「社会人と隣人」(1955年)において既にその存在を確認することができる⁽⁶⁴⁾。ここでは、社会福祉に代表される社会制度と、隣人愛(charité)との弁証法的関係が述べられている。また、社会制度のある程度の自律性も認められているという点でも、後期の思想の枠組みを先取りしたものであるとも言えるかもしれない。だが、これをもってリクールのキリスト教思想の一貫性を主張するのは軽率であろうし(愛と正義の弁証法という発想そのものは、リクール独自のものではないため)、私たちが注目すべきは、その弁証法的関係という「枠組み」ではなく、その弁証法を実際に動かす動因の側にあるからである。

リクール後期の思想に議論を戻そう。弁証法というからには、正義と愛の二項は、媒介関係にある以前に、不一致の関係にあるはずである。リクールは、正義と愛のそれぞれの「言述形式」に注目することで、両者の差異を浮き彫りにしようとする⁽⁶⁵⁾。まず、正義が「議論する」言述で語られる

のとは異なり、愛の言述には「称賛」が含まれている⁽⁶⁶⁾。第二に、正義の言述が「～せよ、～するな」という命令形による通常の発話内的行為をおこなうのに対し⁽⁶⁷⁾、愛の言述はそれには収まらない。「私を愛して」という命令は、一方で命令の発話内的行為をなすが、同時にそれは、「私はあなたを愛している」という陳述文をも意味することになる。しかし、この陳述文には、さらに「愛することそれ自体」への勧めが含意されている。言わば、愛が愛を命じているのである。

愛することの命令 (commandement d'aimer) は、愛自身が自らを勧めることによって、愛そのものである。あたかも、愛することの命令の属格 [de] が、対格的属格でありかつ主格的属格であるかのごとく。愛は命令の目的語であり主語なのだ⁽⁶⁸⁾。

第三に、ロールズにおいて顕著だったように、正義が形式主義的に決定されるのに対し、愛の言述は感情の次元と切り離せない⁽⁶⁹⁾。

以上のように愛と正義の差を言述表現のレベル、特に命令のレベルで確認した上で、リクールは、愛の命令を「贈与の経綸」の表現だと位置付けるのである。それでは一体、正義論、そして黄金律は、こうした愛や贈与の経綸に関する議論とどのような関係があるのか。この問いを探究することで、彼の後期思想においてキリスト教思想がどのような位置にあるのか、正しく理解することができるのである⁽⁷⁰⁾。

注

- (1) 本論文は、筆者が京都大学大学院文学研究科に2006年に提出した博士論文「リクールにおけるキリスト教思想研究」のうち、未発表部分の一部である。
- (2) Paul Ricœur, “Éthique et morale” (1990) *Lectures I: Autour du politique*, Seuil, 1991, p. 257. 強調リクール。ほぼ同様の表現として, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990, p. 202. なお、以下では煩雑になるので、リクールの著作・論文については著者名を省略する。
- (3) David Kaplan, *Ricœur's Critical Theory*, SUNY, 2003, p. 2.
- (4) “Le paradoxe politique” (1957) *Histoire et vérité*, Seuil, 1967³/2001 (collection «Point»), pp. 261-262.
- (5) この論文は、発表当時はほとんど注目を浴びなかったが、80年代以降、リクール直系の『エスプリ』関係者らによって、高く再評価されている。Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Seuil, 1998 (collection «Points»), pp. 85-91. Olivier Abel, *Paul Ricœur: La promesse et règle*, Michalon, 1996, pp. 28-33. Karl Simms, *Paul Ricœur*, Routledge, 2003, pp. 111-115.
- (6) “Religion, athéisme, foi” (1969) *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, p. 442. 同じく以下も参照。 *De l'interprétation: Essai sur Freud*, Seuil, 1965, p. 53.
- (7) “Éthique et politique” (1985) *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, pp. 403-404.
- (8) John Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge U. P., 1981.
- (9) Mongin, *Paul Ricœur* (op. cit.)
- (10) Abel, *Paul Ricœur* (op. cit.)

- (11) Bernard P. Dauenhauer, *Paul Ricœur: The Promise and Risk of Politics*, Rowman and Littlefield Pub. Inc., 1998.
- (12) François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éds.), *Rendre justice au droit: En lisant Le Juste de Paul Ricœur*, Presses universitaires de Namur, 1999.
- (13) Simms, *Paul Ricœur* (op. cit.)
- (14) Kaplan, *Ricœur's Critical Theory* (op. cit.)
- (15) Adrien Lentiampa Shenge, *Paul Ricœur: La justice selon l'espérance*, Lessuis, 2008.
- (16) Peter Kemp, *Saggi pratica de Paul Ricœur: Huit études*, Sandre, 2010.
- (17) 久米博「権力と暴力をめぐる思索と実践—ポール・リクールの政治哲学—」『理想』第673号 2004.
- (18) シュヴァイカーらが編集した論文集においては、リクールの宗教思想と社会思想・倫理思想の関係が積極的に論じられている。John Wall, William Schweiker and W. David Hall (eds.), *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, 2002. また、トマッセの研究は、リクールの宗教思想全体を扱っているが、後半においてその倫理的側面・社会思想的側面がかなり扱われており（ただ、その資料が1957年の「政治的逆説」と1990年の『他としての自己自身』に概ね限定されており、宗教思想という文脈内でその中間を埋める研究が手薄なのが惜しまれる）、本研究でも参考にする点が多かった。Alain Thomasset, *Paul Ricœur: Une poétique de la morale: Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven U. P., 1996. ただし、本論文は、彼がおこなったような、既存のキリスト教的倫理とリクールの宗教倫理の比較、といった観点には立たない。国内では、久米博氏がリクールの宗教思想を彼の政治哲学と関係づけた論考を発表しているが、（発表媒体の性格上）概要の提示にとどまっている。久米博「ポール・リクールの信仰と聖書解釈学」『福音と世界』2006年3月号 2006 pp. 53-56.
- (19) 普遍主義と共同体主義の対立は、リクールに言わせれば、普遍的と見なされる義務の地平における道徳と、個別的・具体的な実践知の地平における道徳を混同した結果起こる見せかけの対立であるとされる。“L'universel et l'historique” (1996) *Le juste* 2, Esprit, 2001, p. 285. リクールのウォルツァーへの評価については、以下を参照。Mongin, *Paul Ricœur* (op. cit.), pp. 92-103.
- (20) “Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible?: A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls” (1995) *Le juste*, Esprit, 1995, p. 73. ほぼ同様の表現として、以下を参照。“John Rawls: De l'autonomie morale à la fiction du contrat social” (1990) *Lectures* 1 (op. cit.), p. 201.
- (21) John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Harvard U. P., 1999, p. 23. なお、リクールが参照しているのは『正義論』の初版（1971）をもとにしたオダールによる仏訳（traduit par Chahterine Audard, *Theorie de la justice*, Seuil, 1986）なのだが、本稿では、文献入手上の不手際により、やむをえず英語改訂版を使用した。
- (22) *ibid.*, pp. 3-4.
- (23) *ibid.*, pp. 10-15.
- (24) *ibid.*, p. 11.
- (25) *ibid.*, p. 12.
- (26) *ibid.*, p. 12.
- (27) *ibid.*, p. 17.
- (28) *ibid.*, p. 53.
- (29) *ibid.*, p. 72.
- (30) *ibid.*, p. 53. この形式的原理に対して、「ロールズは配分される財の内容を考慮していない」、そして「そもそも配分・売買不可能な財もある」と主張し、その形式性を批判したのが、ウォルツァーである。“Expérience et langage dans discours religieux” *Phénoménologie et théologie* (Jean-François Courtine, Michel Henry et al.), Criterion, 1992, pp. 17-18.

- (31) まとまったものとしては、以下のものなどがある。*Soi-même comme un autre* (op. cit., esp. chap. 8). “John Rawls” (op. cit.). “Éthique et morale” (op. cit.). “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.). “Après *Théorie de la justice* de John Rawls” (1995) *Le juste* (op. cit.). また、ロールズへの批判的(ないし補完的)コメントとしては、以下のものなどがある。“Entre philosophie et théologie I: La Règle d’Or en question” (1989) *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994. *Liebe und Gerechtigkeit: Amour et justice*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. “De l’Esprit” *Revue philosophique de Louvain* 92, 1994. また、リクールのロールズ受容については、以下の二つの研究論文が有益。Bernard P. Dauenhauer, “Response to Rawls” *Ricœur as Another: The Ethics of Subjectivity* (Richard Cohen and James I. Marsh eds.), SUNY, 2002. Françoise Mies, “*Théorie de justice* de Rawls selon Ricœur: Une lecture éthique optimiste” *Rendre justice au droit* (op. cit.)
- (32) *Soi-même comme un autre* (op. cit.), pp. 267–268. “John Rawls” (op. cit.), pp. 201–202. “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.), pp. 74–75.
- (33) *Soi-même comme un autre* (op. cit.), p. 268. “John Rawls” (op. cit.), p. 202. “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.), p. 75.
- (34) *ibid.*, p. 79ff.
- (35) 「原初状態において、個々人は確かに自分たちの善の概念が何なのかは知らないだろうが、彼らは、人間が社会的な基本財は少ないよりは多いほうがよいと思うことは知っている」(*ibid.*, p. 80)。
- (36) 川本隆史『ロールズ—正義の原理—』講談社 1997 p. 288.
- (37) Rawls, *A Theory of Justice* (op. cit.), p. 54.
- (38) “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.), p. 80.
- (39) “Éthique et morale” (op. cit.), p. 257. なお、後者の「イニシアティヴの能力」は、リクールの「意志の哲学」から連綿と続く「自由」の問題とも深く関わる概念であり、ここに彼の哲学の一貫性を見ることができる。しかし、80年代以降、リクールはアーレントならびに分析哲学の受容を通して、イニシアティヴの能力を「なすこと (faire) のカテゴリーに属する」(“L’initiative” *Du texte à l’action* (op. cit.), p. 269) ものとして捉え、しかも、それは「引き渡されてきた過去の未完の潜勢力を未来へと向けて再活性化させる」現在の行為という形で (p. 277), 明確に時間構造の中で捉えられるようになった。
- (40) Rawls, *A Theory of Justice* (op. cit.), p. 386.
- (41) “Éthique et morale” (op. cit.), p. 258.
- (42) “John Rawls” (op. cit.), p. 210. “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.), p. 91.
- (43) *ibid.*, p. 90.
- (44) *ibid.*, pp. 96–97. なお、「相補性」は、リクールの解釈学的哲学に弁証法的なリズムを加えるための、重要な方法論的概念である。詳細は以下を参照。佐藤啓介「聖書、解釈、自己、行為—リクールの聖書言語論の社会思想的射程—」『基督教学研究』第22号 京都大学基督教学会 2002。
- (45) “John Rawls” (op. cit.), p. 210. “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.), p. 92.
- (46) *ibid.*, pp. 93–94. 以下がその典拠。Rawls, *A Theory of Justice* (op. cit.), pp. 17–18. また、関連して以下も参照。「不正の感覚は、往々にして正義の感覚より先立つ」(“Éthique et morale” (op. cit.), pp. 259–260)。
- (47) “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.), p. 93.
- (48) *ibid.*, p. 94.
- (49) *ibid.*, p. 73. ほぼ同様の表現として、以下も参照。*Soi-même comme un autre* (op. cit.), pp. 274–275.
- (50) “Une théorie purement procédurale …” (op. cit.), p. 73.
- (51) “Éthique et morale” (op. cit.), p. 264.
- (52) *ibid.*, p. 264.

- 53 黄金律については以下を参照。“Entre philosophie et théologie I” (op. cit.), *Soi-même comme un autre* (op. cit.), pp. 254-264.
- 54 しかし、だからといってリクールはイニシアティヴの能力を過小評価したり、「行為するな」と主張したりはしない。リクールは、そこで「責任」の概念の転換を促す。「悪をなしたことに責任を取る」という遡行的責任ではなく、「悪をなさないう（そして減らすよう）熟慮して行為する責任」という予想的責任こそが、リクールの考える責任概念である。“Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie” (1986) *Lectures 3* (op. cit.), pp. 229-230. “Le concept de responsabilité: Essai d’analyse sémantique” *Le juste* (op. cit.), pp. 65-67.
- 55 “Le mal” (op. cit.), p. 213.
- 56 “Entre philosophie et théologie I” (op. cit.), p. 274.
- 57 “Éthique et morale” (op. cit.), pp. 261-262. 強調リクール。
- 58 *Soi-même comme un autre* (op. cit.), pp. 263-264.
- 59 “Éthique et morale” (op. cit.), p. 262.
- 60 ただし、ロールズの正義論全体の構成に照らした場合、リクールの読みはあまりに「正義論の下に隠れた倫理的な性格にアクセントを置きすぎている」という F. ミーによる批判もある (Mies, “*Théorie de justice de Rawls selon Ricoeur*” (op. cit.), p. 116)。それには確かに同意せざるをえないだろう。
- 61 “Entre philosophie et théologie I” (op. cit.), p. 273.
- 62 これらのテーマが扱われているものとして、以下が重要。ibid., p. 276ff. *Liebe und Gerechtigkeit* (op. cit.). “De l’Esprit” (op. cit.), p. 248ff. また、愛と正義の弁証法的関係については、以下の二つの論文が有益 (いずれも Wall et al. (eds.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought* (op. cit.) に収録)。W. David Hall, “The Site of Christian Ethics: Love and Justice in the Work of Paul Ricoeur”. Glenn Whitehouse, “Veils and Kingdom: A Ricoeurian Metaphorics of Love and Justice”.
- 63 「愛と正義」という対概念の思想史については、アウトカの議論が図式的によく整理されたものである。Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis*, Yale U. P., 1972, pp. 75-92. また、2006年に教皇ベネディクト 16 世が教皇就任後にはじめて出した回勅『神は愛』でも、この構図はやはり使われており、優れて現代的課題であることが理解できよう。ベネディクト 16 世『回勅 神は愛』カトリック中央協議会 2006 pp. 50-59.
- 64 “Philosophie et prophétisme II” (1955) *Lectures 3* (op. cit.), pp. 121-127.
- 65 *Liebe und Gerechtigkeit* (op. cit.), p. 10.
- 66 ibid., p. 12ff. *Parcours de la reconnaissance: Trois études*, Stock, 2004, p. 323.
- 67 「発話内的 (illocutoire) 行為」とは、周知のようにもともとはオースティンの概念で、命令に代表される「言うことのうちでなすこと」のことである。「発話媒介的 (perillocutoire) 行為」(＝言うことによってなすこと)とは区別される。リクール自身の理解は以下を参照。“L’imaginaire dans le discours et dans l’action” (1976) *Du texte à l’action* (op. cit.), pp. 14-15.
- 68 *Liebe und Gerechtigkeit* (op. cit.), p. 18. なお、この解釈の典拠となっているのが、ローゼンツヴァイクの雅歌解釈である。ibid., pp. 16-18. 同様の記述として、以下も参照。*Parcours de la reconnaissance* (op. cit.), pp. 323-324.
- 69 *Liebe und Gerechtigkeit* (op. cit.), pp. 20-22.
- 70 後期リクール思想におけるキリスト教思想、とりわけ「正義と愛の弁証法」については、以下にて論じたので参照いただきたい。佐藤啓介「リクールの贈与論—倫理の源泉としての贈与の経綫—」『基督教学研究』第23号 京都大学基督教学会 2003。