

リクール正義論の意義と射程

*川 崎 惣 一

On Ricoeur's Theory of Justice

KAWASAKI Soichi

要 旨

本論の目的はリクール正義論を検討し、その意義と射程を見定めることにある。『他者のような自己自身』が出版された1990年前後から、リクールの思想は倫理学に傾斜していくようになる。またこの時期に、リクールは正義の概念についての検討を行って来ている。したがってリクール正義論は自らの倫理学としっかり結びつけられており、「善い生き方の願望」という人間学的平面において構想されている。これが彼の正義論の意義である。リクールはロールズ正義論を評価しつつも、それが「手続き的正義」であって超越論的基礎づけを欠いたものと特徴づけている。そしてロールズといえども、正義の多様性に起因するさまざまな抗争に突き当たる際には「実践的知恵」に訴える必要が出てくるとする。リクールにおいて正義は制度と結びつけて構想されており、なかでも裁判がモデルとされている。裁きにおいて被害者、加害者、さらに司法との間に「適正な距離」が置かれることで、復讐の欲求を鎮め、安寧な社会を構築することが目標とされており（この意味での正義をリクールは「修復的、再構築的正義」と呼んでいる）、このことはわたしたちが「善い生き方」を実現する制度的な裏づけともなる。この点が、リクール正義論の最大の射程である。

Key words : リクール
正義
倫理学
ロールズ
裁き

1. はじめに

『他者のような自己自身』が出版された1990年前後から、リクールの思想は倫理学に傾斜していくようになる。しかし、これは彼自身の思想の方向転換（の一つ）を意味するものではなく、むしろ、それまでの彼の思想のなかで熟成されてきた多様なアイデアが集約され統合された結果、生み出されたものと見なすことができる。したがって彼が提示している倫理学、リクール

の言い回しによれば「わたしの小倫理学」は、リクール哲学の集大成だと言うことができる。

そしてリクールはその同じ時期に、正義をテーマとする論文を数多く残している。正確には、リクールは正義よりもむしろ、それと語根を同じくする形容詞「正しい (juste)」に定冠詞をつけた「正しきもの (le juste)」の観念に考察の重心を置き、その内実を深めようとしていた。1980年代末から1990年代にその「正しきもの」の観念をめぐって書かれた論文のうちの主

* 社会科教育講座

なものは、まさしく『正しきもの (*Le Juste*)』(邦題は『公正の探求』)というタイトルをつけられた2冊の論文集 (Ricœur (1995), Ricœur (2001)) に収められている。そこで本論は、この時期の諸論考をもとに、リクール正義論を検討し、その意義と射程を明らかにすることを目指す。論者の見るところでは、正義の概念をめぐるリクールの思索は、彼の「小倫理学」の単なる応用例ではなく、それと一体をなす彼の倫理的着想を明確にしたものであり、したがってまた、彼の哲学そのものが何を指すものであるかを、その豊かな成果とともに理解させてくれるはずのものである。

本論に入る前に、正義の概念を論じる際の前提となるリクールの議論の根本的な着想について触れておきたい。

リクールはしばしば自らの思想を「哲学的人間学」として特徴づけているが、彼が正義の概念について論じる際も、基本的な姿勢に変わりはない。つまり、正義の概念に関する彼の考察はつねに、「行動し受苦する人間」というリクール哲学全体の中心的モチーフにもしっかりと結びつけられているのであり、彼は人間が現実のなかで生きる姿から目を離すことはない。この点が彼の正義論の最大の特徴となっている。

リクールは倫理や正義を論じる際に、とりわけ、人間が現実において出会うさまざまな「衝突／抗争」の経験を見据えている。すなわち、倫理が成立してくる場面を、リクールは「行動の悲劇性」「衝突／抗争」に見出しているのであって、そうした場面で痛み傷つくような「受苦する人間」であるわれわれが、そのような衝突を乗り越えるためにどのような原理にしがたっていかなる行動をとるのがふさわしいか、という問題意識から、さらに「われわれはどのように生きることを望むか」「人間はみな善く生きることを望むとすれば、どのように生きるのがふさわしいか」といったように、一貫して、われわれ自身の生に即した倫理の構築を目指している。

したがって正義の概念もまた、こうした着想のもとで、単なる議論のための議論に墮することなく、わたしたちが正義を必要とするのはどのような場面か、というような具体的な場面が見据えられているのである。

以上がリクールの正義論の前提をなす彼の根本的な着想である。本論では以上の点を踏まえつつ、リクール正義論の内実について、より詳細に検討していきたい。

2. リクール倫理学について

リクール倫理学の基本となる定式とは、「正しい制度において、他人とともに、また他人のために『善い生き方』をめざすこと」(Ricœur (1990, p. 202) 邦訳223頁. cf. 邦訳232頁)であり、この定式は『他者のような自己自身』だけでなく、さまざまな論文のなかで繰り返し言及されている。さらに彼は『正しきもの1 (*Le Juste I*)』の序論のなかで、「倫理」という言葉を「善い生き方への願望」(Ricœur (1995, p. 16), 邦訳11頁)と定義している。リクールの倫理学の根本には〈人間は善く生きることを欲する〉という人間観があり、このことによって彼の倫理学は、「哲学的人間学」の性格を色濃く備えている。そして彼の正義論もまた、後述するように、この「善い生き方への願望」を基盤として展開されている。(上記のリクール倫理学の定式にあった「正しい制度において (dans des institutions justes)」という言い回しにそのことは示唆されているのだが、この点については後で立ち戻ることになるだろう。)

リクールが正義をどのようにとらえているかを理解するためには、リクールのいう「小倫理学」の基本的な枠組みについて把握しておかなければならない。これは彼の正義論の重要な前提をなしているからである。

2-1 「小倫理学」の基本的な枠組み

リクールのいう「小倫理学」は、その柱をなす三つの主張によって構成されている。それは、以下の三つである。

「(1) 道徳に対する倫理の優位。(2) 倫理的目標を規範のふるいにかける必要性。(3) 規範が実践上の袋小路にはいったときに、規範が目標に訴えることの正当性」(Ricœur (1990, p. 200), 邦訳221頁)。

これらのそれぞれについて、以下、簡潔にまとめてみよう。

①道徳に対する倫理の優位

リクールにとって、「道徳に対する倫理の優位」は、譲り渡すことのできない根本的な洞察である。

リクールの「倫理」と「道徳」という用語法は、『他者のような自己自身』と同年に発表された論文「倫理と道徳」(1990)のなかで明確に定義されている。「善いと評価された諸活動の徴しの下に遂行される生活の狙いを表すのに『倫理』という語彙を、そして、普遍性への要請によってと同時に拘束の効果によって特徴づけられる数々の規範、責務、禁止を示す強制的側面を表すのに『道徳』という語彙を用いることにする」(Ricœur (1991, p. 258), 邦訳202頁)。

こうした区別を踏まえつつ、リクールは次のように両者の関係をまとめている。「道徳は倫理的目標を、正当で不可欠な実現ではあるが、限定的に実現するにすぎず、倫理はその意味で、道徳を包含する」(Ricœur (1990, p. 201), 邦訳221頁)。したがって、道徳の根本には、基本的な方向性を定める倫理的目標がなければならないのである。このように、リクールは道徳的義務論よりも倫理的目的論に優位を置いている。

②倫理的目標を規範のふりいにかける必要性

とはいえ、倫理の優位を認めているからといって、リクールが道徳を不必要なものとして見なしているということはない。むしろ、倫理的目標は道徳的な規範＝義務論を経由することを必要としている、とされている。

では、その理由は何か。たとえば論文「倫理と道徳」(1990)に、その部分的な答えが記されている。リクールによれば、「倫理から道徳へ移行しなければならないのは、暴力がその原因である」(Ricœur (1991, p. 263), 邦訳209頁)。

どうということか。カントの提示した第二の定言命法(「汝が汝自身の人格ならびに他者の人格のなかで人間性を扱うような仕方で、その人格を単に手段としてはなく、つねに目的それ自体でもあるものとしてつねに行為せよ」)における「目的それ自体としての人格」は、リクールの見るところでは、第一の定言命法と拮抗している。こうしたことをカントが言わなければならないのは、人間同士の行為は相互性を本質的な構造としてもっており、誰かが行為するということは他の人に必ずや一定の影響を与えずにはおかないので、一方が他方に対して権能を行使しなければならない場面が必ずや生じるからである。すると、そこには盗みや欺きから、さらには殺人にいたるまで、さまざまな形態での暴力が生じる余地があることになる。こうした場合

に、道徳は、悪がとる多様な形象に対して、「汝殺すなかれ」といった禁止として表現される。「暴力における悪のあらゆる形象には、道徳的禁止が対応している」(Ricœur (1991, p.264), 邦訳210頁)。このようにして、倫理的目標を達成するためには、規範による支えが不可欠なのである。

③規範が実践上の袋小路にはいったときに、規範が目標に訴えることの正当性

このように、道徳は人間が置かれているさまざまな具体的状況のなかで、一定の規範のもとに人間の行為に制約を課す。これによって、「善く生きるという願望」はいっそう実現可能性を高めることだろう。しかし現実には、善は多様なものでありえ、また道徳が課す規範というのも一義的なものではないことから、「衝突(conflicts)」が生じる余地がある。リクールは範例として、ソフォクレスの『アンティゴネー』における、アンティゴネーとクレオンとの対立、つまりは神の法と人間の法との対立をあげているが、複数の義務がぶつかることから生じる「衝突」に向き合うためには、「実践的知恵(sagesse pratique)」が必要である、とリクールは語る(Ricœur (1991, pp. 266-7), 邦訳212-3頁)。

「実践的知恵」は、「善い生き方」を目指すわれわれがさまざまな「衝突」に突き当たるとき、われわれに熟慮を促し、われわれが自らの「確信」に基づいて決断し行為することを可能にしてくれる。それはともすると、厳格な道徳的規範に例外を認めるようにわれわれを導くこともあるかもしれない。例外というのはわれわれ自身のための利己主義的な例外ではなく、たとえば瀕死の病人をこれ以上苦しめないためにわざと嘘をつく場面のような、他者のための例外のことである。われわれが「他人とともに、また他人のために」善い生き方を目指すとき、こうした例外が要請されることもあるに違いない。そして「実践的知恵とは、心づかいができるだけ規則を破らずに要求する例外を、もともと満足させるような振舞いをつくりだすことである」(Ricœur (1990, p. 312), 邦訳335頁)。こうした場面では、道徳的規範よりも、「善い生き方」という倫理的目標が優先されている。しかしそれは、倫理的目標を盲目的に優先させているのではなく、道徳的規範のふりいを媒介させつつ、規範の無条件な適用を批判的に吟味した上で、より善い生き方のために規範に修正を加

えた、ということである。

このように、「実践的知恵」を身につけることで倫理的に決断し行動できるようになるということが、リクールの倫理学の目指すものなのである。

2-2 「小倫理学」の三つの構成要素

リクールはさらに別の論文「倫理と道徳」のなかで、自己評価・心遣い・正義感が、自らの倫理学の三つの構成要素であると述べている (Ricœur (1991, p. 267), 邦訳213頁)。

本節ではこの見立てを参考にしつつ、リクール倫理学の内実を明らかにしてみよう。

①自己評価

われわれが実際に行動する際に採用している選好基準を、われわれが善く生きるために必要と考えられるものと一致するようにするためには、「行動と自己自身についての解釈のたえざる作業」が必要である (Ricœur (1990, p. 210), 邦訳231頁)。リクールがこのような解釈学的観点を導入するのは、我々自身の生き方と「善い生き方」の目標との間には「一種の解釈学的循環」が見られるからであり、また、解釈の観点は意味を「誰かに対する意味」として理解するよう導くが、このことは自らの行動を一つのテキストとして解釈するという仕方、人間が自己概念を豊かにする道を開くからである。そして自己解釈は、倫理的な平面において「自己評価」となる。この「自己評価」は、解釈がそうであるように、異論や論争など、諸解釈同士の衝突という運命を引き受けなければならない。このとき「自己評価」が参照するのは、アリストテレス的「実践」が備えている「実践に内在する目的論」 (Ricœur (1990, p. 203), 邦訳224頁) であり、詰まるところはポリスにおいて称揚されているさまざまな徳 (卓越性) である。こうしたマッキンタイアの「卓越性の基準」に訴えることは、リクールの考えでは、「自己評価の独我論的解釈」を反駁するのに役に立つ。というのも、「実践 (pratique)」とは「協同的活動であって、その構成的規則は社会的に制定される」からである (Ricœur (1990, p. 207), 邦訳227頁)。この「実践の協同的で伝統的な性格」 (ibid.) は、むろん、論争を引き起こすものではあるが、かなりの程度、永続的な性格を備えていることは確かである。この卓越性を参照することで、我々は

「善く生きる」という倫理的目標を設定し、自己の行為を評価することができるようになる。

さらに、自己評価が「人生の物語的統一」と関わっていることも、見落とすことができない要素である。自己の人生を振り返り、そこに解釈を与えるということは、自己を主人公とする物語を作り上げ、それによって「物語的自己同一性」を付与することにほかならない。したがって自己評価とは、自己が「誰」であるかを倫理的観点から作り上げること、つまり倫理的自己の構築でもあるのだ。

②心づかい

二つ目の要素は「心づかい (sollicitude)」であるが、これは、「善く生きること」が「自己評価」という仕方、反省的側面を持つこととつながっている。ただし「自己評価」はまだ自己以外の他者を知らないという点で、いまだ抽象的なものにとどまっている。しかし、もし「善く生きること」がすぐれて倫理学目標たりうるためには、反省性は自己へと内閉するのではなく、むしろ、他者を媒介することを含んでいるのでなければならない。

リクールは、自己が評価に値するためには、自己に備わる能力 (capacité) に遡らなければならないが、その能力が実現されるためには必然的に、「能力と実現の間で他者が果たす媒介の役割」 (Ricœur (1990, p. 213), 邦訳234頁) を正しく理解しなければならない、と論じる。リクールがここで参照するのは、「友愛」をめぐるアリストテレスの議論である。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』のなかで「幸福な人は友を必要とする」と述べ、「もう一人の自分」である友の存在は喜ばしいものであり、友と「共に生きる」ことによって自分の存在もまた望ましいものとなる、と論じていた (アリストテレス (1971, pp. 135-141))。相互性、分かち合い、共に生きること、こうした倫理をアリストテレスの友愛の概念から引き受け、「心づかい」の概念に込めている。

さらにリクールは「心づかい」が友愛のもつ相互的・可逆的性格を指摘し、そのモデルを対話に見出している。「心づかいは外部から自己評価に加わるのではなく、これまで無言のうちに過ぎてきた自己評価の対話的次元を広げるものである。」 (Ricœur (1990, p. 212), 邦訳233頁) あるいは「心づかいは矜持が持つ暗黙の対話論理的次元の襞を開く」 (Ricœur (1991, p. 260), 邦訳204

頁。傍点強調は著者による)。ここには、「自己は自己とは他なる者を含んでいる」という洞察が含まれている (ibid.)。

わたしが相手に「君」と言うことで相手はその人にとっての「わたし」を理解する、対話におけるこうしたやりとりは、両者の関係が可逆的であることを理解させてくれるが、その可逆性はあくまで役割について言えるのみであって、根本的には両者の関係は置換不可能である。自己と他者が、お互いをかけがえのない存在として認めるのは価値の次元がかかわっているが、それは「心づかい」にそなわる愛情や敬意と結びついている。

ここまで来ると、他者に対してわれわれがどのように振舞うべきかという問題は、義務による命令よりもいっそう深い倫理的な意味を帯びようになる。かくして、「心づかい」に「義務への服従よりも根本的な地位」を与えることが重要になってくる。リクールはそれを「自然な思いやり (spontanéité bienveillante)」と呼んでいるが (Ricœur (1990, p. 222), 邦訳244頁)、他者からわれわれ自身に向けられる道徳的な命令を、われわれ自身が積極的に承認するよう仕向けるような、「心づかい」における特有の感情、「自然に他者へと向けられる感情 (sentiments spontanément dirigés vers autrui)」 (Ricœur (1990, p. 224), 邦訳246頁) があるからこそ、倫理的な平面において自己自身を「他者のように」思うことと、他者を「自己自身のように」思うことが等価になる。

このように、善く生きることは、「心づかい」をその理想的なモデルとするような他者との相互的な関係のもとでこそ、実現される。これが「他人とともに、また他人のために」善い生き方を指すことの含意である。

③正義感

正義の観念について論じるとき、リクールが導きの糸とするのはいつも「正義の感覚」である。リクールの見るところでは、正義の観念は正義の感覚、あるいはむしろ、「不正なものの感覚」を土台としている。その理由は、「何よりもまずわれわれは不正に敏感」だからである (Ricœur (1990, p. 231), 邦訳252頁)。たしか

に日常的なレベルで不正を実感するといった仕方で働く正義の感覚を持っているからこそ、われわれは正義の概念を持つこともできるようになる、というのは本当だろう。(そしてこの点は、後で見るように、リクールのロールズ批判のポイントの一つとなる。)

しかし、単に人びとが自らの蒙った不正に敏感である、という点が理由であるばかりではなく、不正の感覚はポジティブな側面を持っているのであって、それは、「その社会に欠けているもの」を痛切に知らしめてくれることによって、正義にかなった社会とは何かという問題についての洞察を、われわれに抱かせてくれる、という点にある。

「不正の感覚は、正義の感覚よりも、もっと痛切であるというだけでなく、もっと洞察力がある。なぜなら正義とはしばしば欠如しているものであるのに、不正は支配するものだからである。そして人間関係を組織する正しい仕方についてよりも、人間関係に欠けているものについてのほうが、より明瞭な見通しをもつ。だからこそ哲学者において、その思索を最初に始動させるものは不正である」 (ibid.)。

知られているように、アリストテレスは正義を全体的な正義と部分的な正義に分け、前者を法に適合していることとして規定し、後者を徳の一つとして規定して「矯正的正義」と「配分的正義」があるとした。ところで、とりわけこれらの正義については、その実現のために制度を経由することが欠かせない。したがって、「正義の徳がまず適用されるのは制度にである」 (Ricœur (1990, p. 264), 邦訳284頁) と言わねばならない。正義が徳であるのならば、これと制度とを即座につなぐことは乱暴と思われるかもしれないが、正義が「分かち合い」として規定されるような徳である以上、その実現には制度を経由せざるをえず、したがって「配分的正義の私的な面と公的な面との交叉」 (Ricœur (1990, p. 232), 邦訳253頁) を認めなければならない。というのも、「制度とは社会の成員間の役割、責務、利益と不利益の配分を規制するもの」だからである (Ricœur (1990, p. 233), 邦訳254頁)。¹

1 リクールも引用している箇所であるが、ロールズ『正義論』冒頭部には「真理が思想の体系にとって第一の徳 (the first virtue) であるように、正義は社会の諸制度がまずもって発揮すべき効能 (the first virtue) である」という記述が見られる (Rawls (1971, p. 3), 邦訳6頁。cf. Ricœur (1990, p. 230-1), 邦訳252頁)。ただし本論ですぐに述べるように、リクールは「制度」という言葉にロールズよりもかなり広い意味を持たせている。

さらに、リクールにおいて制度というのは単なる法体系やそれにかかわる諸制度・組織よりもかなり広い意味で理解されていることが指摘できる。このことは、リクールの正義論がすぐれて倫理的な文脈において展開されていることとかがわっている。

「ここで制度という語で意味するのは、歴史的共同体——民族、国民、地域、など——の共に生きる構造である」(Ricœur (1990, p. 227), 邦訳249頁)。

そしてこの制度という裏付けがあることによってこそ、正義、そして倫理そのものが、確たるものとなることができるのだ。

「制度という語によってわれわれが意味したのは、共に生きようとする意欲のさまざまな構造であり、それはこの意欲に、持続と一貫性と区別を確保する」(Ricœur (1990, p. 264), 邦訳284頁)。

『正しきもの2 (Le Juste 2)』に収められた論文「普遍的なものとしての歴史的なもの」では、リクールは「正義への渴望」が「善く生きたいという願望の基本的な構成要素」(Ricœur (2001, p. 270), 邦訳278頁)であると述べ、「共に生きる」が人間の根本条件であり、それは親しい人たちとだけでなくわたしからは遠い人びとすべてを含む規定であることから、「正しい制度とは何かという問い」すなわち「われわれが誰と、どのような規則に従って生きたいのかを知るといった基本的な問い」(ibid.)へとつながることを指摘している。

すなわちリクールの理解では、「正義の始原的観念は、善く生きたいという願望が対話的・共同体的・制度的な尺度で展開したものにはかならない」(Ricœur (2001, p. 271), 邦訳279頁)のである。

かくして、「善く生きることへの願望」は、「正しい制度において、他者とともに、他者のために実現される生き方への願望」とも言い換えられる。そして正義とは、こうした願望を実現するために不可欠な要素の一つなのである。「正義は善く生きる願望の構成要素である。換言すると、正しい制度において生きる願望は、個人的な実現の願望と、また友愛における相互性の願望と同じ道徳性のレベルに属する」(Ricœur (1995, p.

17), 邦訳11頁)。

リクールは人間の「共に生きる」というあり方を、しばしばアレントを引き合いに出しながら、「人間の多数性」として、あるいはまた「人間の条件」として語る。古代ギリシアのポリス社会を一つのモデルとして論じるアレントの議論においては、人間とはポリスにおける市民のことである。人間がそのようなあり方を自らの条件としている以上、「正しい制度のもとに生きたいという願望」(Ricœur (1995, p. 17), 邦訳12頁)を持つことは当然である。

これに関して、リクールは二つの定理を示している。すなわち、①「正義の感覚は善い生き方の願望と有機的に結びついている」(Ricœur (1995, p. 21), 邦訳16頁)、および②「正義の感覚は、義務論的な観点の契約主義的なバージョンが要求する形式主義にまで高められた場合でも、善との連関からまったく自律したものにはなりえないだろう。その理由は、正しい配分という観念が提起する問題、すなわち、配分されるべき諸々の財 (biens) の現実的な異質性を考慮に入れることによる」(ibid.)、以上である。

これらの定理は、リクールの示した「小倫理学」の基本的な枠組みを完全に踏襲したものである。この点からも、リクール正義論が彼の「小倫理学」と密接なつながりを持っていることがはっきりと理解される。

3. ロールズ正義論に対するリクールの評価

リクールがロールズ正義論を論じる際にも、以上のようなリクール正義論の特徴は明確に表れている。

ロールズの『正義論』がフランス語に翻訳されたのは1987年であったが、フランス思想界での注目度はそれほど高くなかった。そうした状況のなかでリクールはいちはやくロールズに注目し、「ロールズについてのもっとも真剣かつ一貫したフランスの批評家」(Audard (2002, p. 222))であり続けた。リクールはさまざまな論文・著書においてロールズについて論じているが、その基本的な論点は共通している。

そうした論点がもっとも見やすいのは、1990年に発表された論文「ジョン・ロールズ——道徳的自律から社会契約の虚構へ」(Ricœur (1991, pp. 196-216), 邦訳172-191頁)である。この論文におけるリクールの議論を検討することで、彼の正義論の基本的な主張が明確

になるはずである。

ロールズが『正義論』において義務論的な枠組みを採用しており、目的論的な観点に対して義務論の観点の優位というカント的な立場をアプローチを採用しているが、このアプローチは社会契約というフィクションに依拠することで、正義についての理論が、正義にかなった社会の構想という形で制度的な平面にまで拡張されている。

このことから、リクールはロールズの理論を「超越論的基礎づけなき義務論」と呼んでいる (Ricœur (1991, p. 202), 邦訳178頁, cf. Ricœur (1995, p. 75), 邦訳67頁)。どういふことか。リクールは続ける。「なぜなら、正義なるもののいわゆる客観的基準と係ることなく、正義の諸原理の内容を、公正な (fair) 手続きから派生させることが社会契約の機能であるからだ。さもなければ、ロールズによると、善に関する何らかの前提を最終的には導入しなければならなくなるだろう」(ibid.)。しかしロールズは社会契約という虚構を採用し、手続き的な正義を言うことによって、正を善という後見人を持つことから解放させることに成功した。²しかし、ロールズが打ち出す「公正としての正義」は、「原初状態」という虚構を設定することによって導き出されたあくまで手続き的な手段に基づいて導き出される正義にすぎず、「何が正しいか」という問いに対する根本的な答えを与えてくれるわけではない。かくして、「正 (le juste) は構築すべきものとなる。それはあらかじめ知られてはいない。正は、絶対的公正 (équité absolue) の条件のなかで討議から帰結すると想定されている」(Ricœur (1991, p. 203), 邦訳179頁)。

したがって、「正義についての手続き的考え方はせいぜい、不断に前提とされている正義の意味の形式化をもたらすだけ」(Ricœur (1991, p. 209), 邦訳184頁)なのである。

リクールの見立てでは、ロールズが正義に関する理論と「熟慮された確信」との「反照的均衡」を持ち出しているのも、こうした困難があるからである。「何が正しいか」に対する答えは、あらかじめ目的論的に設定されているわけではないのだから、それは手続き的な手段を通じて、あらためて構築されるべきものだということになるのだ。

とはいえ、手続き的な正義の理論に基づいて配分されるべき「社会的基本財」の多様性・複数性という問題が、ロールズの理論では解決することのできない深刻な衝突／抗争 (conflits) をもたらす。リクールはいう。

「手続きの純粋な規則の下へと更に掘り進んで、正義の二つの原理の表明が封印しようとしている、分配された財の多様性をあらわにすると、真に抗争的状况 (situation réellement conflictuelle) が姿を現す」(Ricœur (1991, p. 214), 邦訳189頁)。

手続き的な正義の理論では、配分されるべき財の多様性、複数の財の間の質的差異が見えなくなる。言い換えれば、個人的かつ集团的貢献の多様性が見失われてしまうのだ、とリクールはいう。

とはいえ、単に抗争的状况があることを指摘するだけでは、正義にかなった社会を作ること、善き生を送ることも、ともに不可能になってしまうだろう。では、我々は何を頼りとすればよいのか。

これまで参照してきた論文「ジョン・ロールズ——道徳的自律から社会契約の虚構へ」では、その答えは示されていない。リクールの示している答えとして、ここで引き合いに出したいのは、『他者のような自己自身』のなかで「社会契約というフィクション」について論じる際にリクールが取り上げている「人々の共に生きようとする意志 (leur vouloir-vivre-ensemble)」(ex. Ricœur (1990, p. 277), 邦訳297頁) である。社会契約

2 論文「合法的なものや善きものに挟まれた正しきもの」(1991)のなかには、以下のような記述が見出される。「契約という虚構は、共通の善と称されたものに関する一切の先行的関与を、創造的決議の手続きに置き換えることで、善いものから正しいものを分離することをその目的と機能としている。(…)ロールズは、自由で合理的で、個々の利益を増大させることを気にかけて諸個人のあいだの始原的契約の観念を全面的に受け入れている。こうして、契約主義と個人主義が手を携えて進んでいく。この企てが成功するなら、正義についての純粋に手続き的な考え方は、善についての一切の前提から解き放たれるのみならず、正しいことを善いことの後見から決定的に解き放つだろう」(Ricœur (1991, pp. 184-5), 邦訳158-9頁)。同じ論点について、『他者のような自己自身』では、「義務論的な正義論は倫理的な正義感に何らかの仕方に訴えるのではないか、という問題」(Ricœur (1990, p. 274), 邦訳294頁)が提起されており、手続き的正义という考え方に対して次のように記されている。「この考え方は、最善の場合、つねに前提され続けている正義感の形式化を提供してくれる、というのがわたしのテーゼである」(ibid.)。

は社会の創始に関するフィクションであり、望ましい社会のあり方を構想する上でたしかに有用なものではあるが、結局のところフィクションでしかない。だとすれば、社会契約は単に形式主義的なものであって、有効性もまた限定的なものに過ぎないことになるだろう。このことから、重要になってくるのは、「正しい制度において他者ととも、他者のために善く生きようとすべく欲求に義務論を基礎づけること」(Ricœur (1990, p. 278), 邦訳297頁 cf. Ricœur (1990, p. 279), 邦訳299頁)だ、とリクールは書いている。

むしろ、そうしたいわば根源的な欲求に遡るだけでは、現実生じているすべての衝突／抗争を解決できるわけではない。リクールは「分かち合うべき善の真の多様性」という問題(Ricœur (1990, p. 293), 邦訳316頁)に繰り返し立ち返ろうとする。こうした文脈のなかで、リクールはしばしばマイケル・ウォルツァーの『正義の諸領域』(Walzer (1983))に好意的に言及するのだが、ウォルツァーと同様にリクールもまた、正義の統一的な観念については懐疑的なものであり、目指されている正義そのものが、すでに多様なのだと考えている。

さて、多様性が原因で、リクールが「行動の悲劇性」と呼ぶような、さまざまな衝突／抗争が引き起こされる。そこで、これらをいかに調停するのが次の課題となる。

しかしその解決は、力によってなされるべきではなく、討議・コミュニケーションに基づく解決が望ましい。リクールはこの問題を「政治的実践」に関して考えようとするのであり、衝突／抗争が生じている場面において知恵、アリストテレス的「賢慮」^{フロネーシス}を発揮することが求められるのだ、と論じる。(cf. Ricœur (1990, p. 304), 邦訳326頁)

リクールがロールズのいう「重なり合う合意」を重視するのも、多数性への注目に基づいてのことである。多数性は避けがたく衝突を引き起こす。「善い政府の諸目的」、すなわち安全保障、繁栄、自由、平等、連帯な

ど(cf. Ricœur (1990, p. 301), 邦訳323-4頁)の多数性に関して、これらの目的を調整し、いずれを優先するかについて検討し、多様な要求に対して対処していかなければならない。こうした場合に合意に到達するには、各人が「賢慮」^{フロネーシス}、「実践的知恵」を発揮しなければならないのである。³

リクールにとってこの「実践的知恵」は、ロールズが「熟慮された確信」と呼んだものの別の名である。正義をめぐる能うかぎり十分に吟味された判断は、「確信」となり、決断と行為についての信頼すべき指針となってくれるはずである。

「判断の知恵が実践され、知恵の判断が宣告されるのは、つねに複数の人たちによってでなければならない。そのとき良心は真に確信の名に値する。確信こそ、われわれの最初の分析の強い意思決定が抽象的道德の厳密さ、非妥協性、公平さを經由し、行動の悲劇性に直面してから後に受け取る新しい名である」(Ricœur (1995, p. 221), 邦訳212頁)。

このように「確信」はリクールにとって、単なる合理的な推論の帰結というだけにとどまらず、さらに、人間が現実において出会う悲劇やアポリアといったような実存的な衝突を経たうえで獲得されるようなものである。したがって彼は「確信」に、ロールズがその語にこめていた以上の意味、すなわち倫理的な意味を与えているのだと見なすことができる。このことは上の引用箇所でも、「確信」が「良心」であるとされていることから十分に理解することができる。そして別の論文でのリクールの次のような言葉もまた、そうした意味において理解されなければならないだろう。

「正しい制度のもとで生きたいという願望によって開始され、手続き的形式主義がその公平さを保

3 Harkirat (2012) はリクールのロールズ正義論の解釈を「市民的包括 (civic inclusion)」という語でまとめ、これを「健康、教育、住居および社会的移動についての配分的諸制度から誰も排除されてはならない、ということ」と規定している(Harkirat (2012, p. 1))。さらに、この「市民的包括」に関する原理として、相互性の規範から発展された「市民的命法」によって、「社会のなかのもっとも恵まれないメンバーは、市民性に関するわれわれの諸制度に対する賢明な熟慮(フロネーシス)のあらゆる実践において、辞書式的 (lexical) 優先権を持つべきである」(Harkirat (2012, p. 10)) ということが要請されるのだ、とも述べられている。(なお、「辞書式的順序 (lexical order)」とはロールズが『正義論』のなかで用いている用語であり、これは、順番としてまず第一原理を充たしてから第二原理に移り、これを充たしてから第三原理へ、ということを要求する順序のことだと説明されている。) こうした、こう言うてよければ非常にアングロサクソンのリクール解釈は、リクール思想の内在的解釈という点ではやや強引さが残るものの、今後、リクール正義論の可能性を政治哲学の分野で検討していく上では、不可欠な試みとなるに違いない。

証してくれる正義の規則で承認される、正義を
探求する道のりは内的確信でもって完結する。」
(Ricœur (1995, p. 24), 邦訳19頁)

以上のように、正義論を倫理学の平面において捉え直し、自らの「小倫理学」の文脈に位置づけることで、正義の概念を人間学平面で展開したということ、このことがリクール正義論の最大の特徴であり、意義であると言えよう。⁴

4. 「正しい制度において」

もう一つ、リクール正義論の特徴として、正義が適用される場面すなわち裁きの場面がモデルとして採用されていることがあげられる。これは、「正しい制度において (dans des institutions justes)」というリクール倫理学のモチーフともつながっている。つまり、裁判の制度が「正しい制度」の一つの判例になっている、ということである。

別の言い方をすれば、リクールは裁判における裁くという行為のなかに、法律という規範を厳格に適用すること以上の意味、これまでに出てきた言い回しでいえば「実践的知恵」に属するような意味が含まれていること、このことに注意を促しているのだと言える。

論文「道徳から倫理的なものへ、そして諸倫理へ」のなかで、リクールはこう記している。

「裁判の枠組みで判決を下すことに帰結する決定は、具体的な定式化において、実定法の手前にあって善い生き方の願望に属するような正義の観念を具体化している」(Ricœur (2001, p. 67), 邦訳64頁)。

裁判が行われ、判決が下されることの意義が、そのまま、正義が何をもたらすのか、ひいては、「善い生き方」がいかんして実現するのか、という根本的な問いへとつながっている。このことが彼の正義論に、確かさと奥深さを与えているのだと評価することができるだろう。

以上の点について、リクールの論文集『正義をこえて』

に収められたいくつかの論文を参照しつつ、論者なりに三つの点からまとめてみたい。

①「適正な距離」をおくこと

リクールが正義を論じる文脈で裁きの問題を取り上げるとき、いつも、「適正な距離 (juste distance)」を置く、という言い回しが用いられる。この言い回しは、フランスのもと判事であり後に高等司法研究書所長となったアントワヌ・ガラポンの著作『司法が活躍する民主主義』(Garapon (1996)) から取られたものである。この著作は、現代フランスにおいて司法が抱えている問題点を、民主主義の変容という政治的な観点から捉え返しつつ、司法の将来像について述べたものである。

ガラポンが「適正な距離」という言葉を用いるのは、著作の第10章「罰を与えることと社会復帰させること (Sanctionner et Réintégrer)」においてである。この章のなかでガラポンは、判決を下すという行為が、かつてはもっぱら「刑を宣告すること (condamner)」を意味していたのが、今日では「罰を与えることと社会復帰させること」というより大きな目的に取って代わられていると指摘し、「勝者と敗者を指し示すというよりもむしろ、正しい距離を探求すること」が、「法=権利の進化を予見しているように思われる」と記している。すなわち、犯罪者・加害者は自分の犯した罪にふさわしい罰を与えられるのだが、同時に、たとえば離婚が成立した後でも親権を持たない元配偶者に訪問権を認めるといったように、完全に社会から切り離すのではない仕方であらうになっている。ガラポンは児童虐待を例にあげているが、虐待していた両親を子供から引き離すことは、子供にとっては罰せられるのと同じである。だとすれば司法は、子供を両親から完全に切り離すのではなく、子供の利益のために、具体的な状況にしたがって両親との間に「適正な距離」を保つようにしなければならない。

同じく被害者についても、やはり「適正な距離」が考慮されなければならない。たとえば訴訟が終わってから、被害者が、有罪を宣告された者がその後どこでどうなっているのかを知ることができないとすれば、

4 なお、本論でくわしく取り上げることのできなかった、リクールによるロールズ正義論の解釈およびロールズに対する批判の詳細については、Welsen (2006) が要領よくまとめている。

欲求不満に陥るかもしれない。あるいは、事件によって衝撃を受けた被害者が、見捨てられ、苦悩と孤独のうちにおかれてしまうことのないよう、司法がケアすることが望ましいに違いない。

このように、被害者、加害者、さらに司法との間に「適正な距離」が置かれるべきこと、これをガラポンは「法＝権利の進化」として描き出しているのである (cf. Garapon (1996, pp. 207-210), 邦訳172-174頁)。

②復讐の欲求を鎮めること

「適正な距離」を置くことには、もう一つ、より直接的な効果として、復讐を遠ざけるという意味がある。論文「正義と復讐」のなかで、リクールは次のように書いている。

「真の正義感の道徳的要求を満たすためには、この憤慨の感情に何が欠けているのか。何よりもこの社会的ゲームの当事者たちの間に、距離を設定することである——被害者の申し立てと、性急な報復との間の距離、加害者によって加えられた最初の苦痛と、懲罰を適用してさらに付加される苦痛との間の距離である。もっと根本的に、憤慨に欠けていたのは、復讐と正義の間の最初の絆を、はっきり断つことである」(Ricœur (2001, p. 258), 邦訳266頁)。

こうした距離を設定するためには、正義が単なる徳として実践されるだけでなく、制度という仕方で具現化されていることが必要になる。

「このような距離を設定することによって、徳としての正義と、制度としての正義の間の推移が要求される」(ibid.)。

つまり「適正な距離」は、被害者から復讐の機会を遠ざけるという効果がある。これは一見すると、被害者の側に対して厳しい処置なのではないか、と思われるかもしれない。

たしかに、裁きによって犯罪者に刑罰が下される。しかしそのことは、被害者やその家族たちが抱く復讐の欲望を解消させることはできない。やり場のない怒り、復讐を切望する気持ちをどうすればよいというの

か。消えることなく疼きつづける苦しみをどうすればよいのだろうか。

これに対するリクールの答えは、「有効な思弁的解決はなく、ただプラグマティックな解決のみがある」(Ricœur (2001, p. 266), 邦訳273頁) というものである。こうした深刻かつきわめて繊細な問題については、理論的な観点から一般的な解決法を提示することはできないし、またそうすべきでもない。リクールもまた、ここではそうした解決を可能にしてくれるような制度的な裏づけを提示することのみにとどめている。われわれとしては、ここで復讐と正義とを分離するというリクールの意図を確認したことで十分とおきたい。

ところで、リクールの強調している「復讐と正義の違い」は、さらに赦しという論点を含んでいる。これは重要な点なので少しくわしく見ておきたい。リクールは『正義をこえて』に収められた論文「制裁、復讐、赦し」のなかで、制裁から復讐、さらに赦しへと至る道筋について検討しているが、そこでは復讐と正義の違いを中心的な問題として論じている。

問題なのは、訴訟が復讐と正義との間に切れ目を入れることに関してである。一般に復讐と呼ばれるもののなかには、〈法の裁きのもとに置くことで正義にかなった罰を受けさせる〉というケースも含まれるが、ここで論じられている復讐とは、いわゆる仕返しといったような野蛮な形での復讐のことである。

まず、裁判に訴えることは、犯された罪と裁判制度によって課される罰との間に「適正な距離を設定すること」である (Ricœur (1995, p. 195), 邦訳186頁)。

復讐が、犯された罪によって被害者が被る苦痛と、仕返しによって加害者に加えられる苦痛との短絡からなるのに対して、裁判は犯された罪と課される罰との間に介在し、両者の間に「適正な距離」を取らせる。それは裁判が、①裁判所という第三者機関でなされ、②法体系を後ろ盾としており、③判事・検察官・弁護人といった人たちによって審理がなされ、④判決という「法を宣言する言葉」が下される、という四つのプロセスから成り立っているからである (cf. Ricœur (1995, pp. 195-7), 邦訳186-188頁)。

かくして、犯された罪に見合った制裁が下されるのだが、むろん、これによって罪が犯される以前の状態が回復されるということはけっしてない。しかし判決による制裁は、罪が犯されたことを公的に承認するこ

とによって、原告を被害者として、また被告を加害者＝罪ある者として社会的に承認する。このことは、被害者の苦しみを解消することはなくとも、少なくとも和らげること——「喪の作業」——が期待できるだろうし、また加害者が自らを罪ある者として自己反省する機会を与える。このようにリクールは、「制裁の道徳的な意味」(Ricœur (1995, p. 199), 邦訳190頁)を重視するのである。

裁きによって制裁を与えることは、刑が執行された後に社会に復帰し、市民としての権利および法的地位を回復する機会を与えることでもある。「刑の執行に復権の計画を入れようと試みるときに、参照するのは消失(effacement)、回復、復元といった観念であるの言うまでもない」(Ricœur (1995, p. 203), 邦訳195頁)。この「消失」というのはフランスの刑法でいうところの「すべての無能力および権利消滅を消失させる」事態をさす。

リクールの哲学において人間に備わる諸能力(capacités)というのは、人間学的意味と法的意味の両方において、非常に重要なものである。人間学的意味というのは、人間に備わる諸能力、たとえば行動する能力や語る能力が、その人が誰であるかを形作っているからである。また法的な意味とは、諸能力をもつということが権利の主体であることと結びついているからである。⁵

復権から赦しへと議論を移行させるために、リクールは両者の中間と見なされる特赦と恩赦に言及している。恩赦は王の特権でなされ、復権と同じ効力を持つのであまり言うべきことはないが、特赦は一見すると赦しと一致するもののように見えるにもかかわらず、

実際には「特赦は多くの点で、赦しのアンチテーゼとなる」(Ricœur (1995, p. 205), 邦訳196頁)という点で注意が必要である。というのも特赦は、なされた悪事をあえて忘却しようとする試みであり、悪事によって生じた不和の痕跡を消そうとする、こう言ってよければ絶望的な努力だからである。

これに対して、「赦しは記憶を要求する」(Ricœur (1995, p. 206), 邦訳197頁)。赦しは忘却のことを意味しない。そうではなく、「赦しは記憶の一種の癒しであり、記憶は喪の成就である。負い目の負荷から解放された記憶は、大いなる計画に向かって自由になる。赦しは記憶に未来を与える」(Ricœur (1995, p. 207), 邦訳198頁)。まさにこの点が、赦しの根本的な特徴をなす。⁶

正義による裁きを下すことは、復讐の強い欲求を鎮め、社会の安寧に寄与する。しかし、裁きを下すことは、忘却することではなく、むしろ保持しつづけることである。

だとすれば、このことは、被害者にとって痛切な記憶が保持されてしまうことによって、いつまでも癒されないままにとどまることを意味するのだろうか。しかしリクールが注目するのは、裁くという行為によって被害者が救われる面もある、という点である。というのは、裁きを下すことによって犯罪の事実が保持されるということは、被害者が少なくともその被害者としての存在を社会によって「承認」されつづける、ということの意味するからである。これによって、被害者が自らの過去から自由になる、ということもまた、可能になるのである。⁷

③社会の安寧を築くこと

裁くこと、つまりは正義が下されることによって「適

5 そしてこれらの能力を可能にしているのは、リクールによれば、制度である。「これらの能力は、もしも対人関係や制度的な媒介がなかったとすれば、潜在的なもの、さらには挫折させられ、あるいは抑圧されたものとどまったことだろう」(Ricœur (1995, p. 39) 邦訳33頁)。

そして制度的な媒介は、個人を政治的にも媒介されることができるようにし、かくして人間は権利の主体として、現実の市民となりうるのである。

「制度の媒介がなかったら、個人は人間の下絵にすぎず、政治集団への帰属は彼が人間として開花するのに必要であり、その意味で制度の媒介は撤回されるのにふさわしくないどころか、その反対である。この制度的媒介から生じた市民が願うのはただ、すべての人間が自分と同じように、政治的媒介を享受することである。この政治的媒介は、哲学的人間学に属する必要条件に付加されて、能力ある人(homme capable)から現実の市民へ移行するための十分条件となるのである」(Ricœur (1995, p. 39), 邦訳34頁)。

6 赦しと記憶、そして復権との関係については、リクールは『記憶・歴史・忘却』のなかでくわしく論じているので、そちらを参照されたい。cf.『記憶・歴史・忘却』の「エピローグ 困難な赦し」、とりわけ「第四節 自己への回帰」(Ricœur (2000, pp. 630-642), 邦訳294-303頁)。

7 本論での議論の範囲を超えることだが、リクールは前注に記した『記憶・歴史・忘却』のエピローグにおいて赦しの問題を取り上げるなかで、赦しがないこととして、「行為者をその行為から解放すること」を挙げていることをここで指摘しておきたい。すなわち、赦しは犯された罪とそれを犯した者との結合を外し、このことによって、犯した罪によって罰せられた者が悔い改め再生することが可能になる、とリクールは言うのである。cf. Ricœur (2000, pp. 637-642), 邦訳299-303頁。

「正な距離」が置かれることの意義は、最終的には、社会の安寧を実現するという点に行き着く。この点については、『正義をこえて』に収められた論文「裁く行為」において展開されている議論が参考になる。「裁く行為のめざす地平とは、最終的には安全保障以上のもの、つまり社会の平和であるように思われる」(Ricœur (1995, p. 190), 邦訳181頁)。

ところで、「社会の平和という目的は、相互承認に関わるもっと深い何かを透かし見せてくれる」(ibid.)。それは和解や赦しではなく、それらよりもいっそう深い、「承認」という主題である。リクールのにとって、承認こそが究極の目的である「社会の平和」を可能にする原理の位置にある。

裁判において、裁くという行為がその目的を達成するのは、この承認が達成された場合においてこそである。そして承認が完全なものとなると言えるためには、有罪を宣告された者は、権利の主体として自らの主張が聞き届けられ、吟味にかけられたことを承知しているのでなければならず、「自分に非ありとした判決が暴力行為でなく、承認の行為であったと言明できる、というのでなければならないだろう」(Ricœur (1995, p. 191), 邦訳182頁)。

繰り返そう。裁くこととは、短期的に見れば、争いに決着をつけることであり、争っている二つの陣営の一方に軍配を上げることである。しかしそれが一方的な仕方、場合によっては非常に不公平・不公正な仕方なされたならば、裁く行為はいつまでたっても、新しい衝突を生み出し続け、苦しみが残る続けることだろう。裁く行為が承認という観点から完全なものとなったとき、これを長期的に見るならば、社会の安寧を作り上げることに他ならない、ということが理解されるだろう。

リクール自身は自らの提唱している正義について、論文「正しきもの、正義およびその挫折」のな

かで「修復的、再構築的正義 (justice restauratrice, reconstructive)」と呼んでいる (Ricœur (2004, p. 250, 254, 255))。このことは、リクールの目指す正義が、復讐ではなく法によって非暴力的な仕方正義をなすことによって、被害者と加害者との関係そのものを修復するというばかりでなく、社会の安寧さを再構築するという広範な意図を備えている、ということの意味している。⁸ リクールのいう「修復的、再構築的正義」が実現されるならば、わたしたちは「善い生き方」を目指す際の制度的な裏づけを得ることができるはずである。まさにこうしたことが、彼の正義論の最大の射程だと言うことができる。

5. 結論

アーレントについて論じた論文「ハンナ・アーレントによる感性的判断と政治的判断」(1994)のなかで、リクールは「政治哲学の第一のテーマ」として「政治的なものの根底にある共に生きようとする願望が含意している、【人間の】複数性のテーマ」(Ricœur (1995, p. 154-5), 邦訳147頁)を挙げている。アーレントが「人間の条件」として語った「人間存在の複数性」というモチーフは、リクールの人間観の土台をなしている。つまり、人間は他者たちと共に生きる存在であるから、「善く生きることの願望」は「共に生きようとする願望」でもある、ということである。こうした着想を軸に、本論が論じてきたように、正義の概念についての分析を人間学的な平面で展開したことが、リクール正義論の最大の意義である、と評価することができるだろう。

これに対して、こうした結論は、結局のところ素朴な倫理学的前提を確認しただけではないのか、と思われるかもしれない。たしかに「共に生きようとする願望」は、倫理の出発点そのものであり、これなしには倫理もまたあり得ないものとなるだろう。しかし、結論め

8 これは、20世紀末になって英語圏を中心に提唱されるようになった、いわゆる「修復的正義 (restorative justice)」に非常に近いものと見なすこともできる。またリクール自身、論文「正しき者、正義とその挫折」のなかで、「修復的正義」という言葉を英語で用いている (Ricœur (2004, p. 250))。ただしそうではあれ、リクールが自らの正義論を練り上げるうえで、この「修復的正義」の概念をどの程度参考にしたかどうかについては、定かではない。むしろ、古代ギリシアのプラトン・アリストテレスからカント・ヘーゲルなどを経て現代のロールズ・ハーバーマス等に至るまでの様々な倫理思想を再検討していくなかで、リクール自身が独自に練り上げていったものが、結果として「修復的正義」に近いものとなった、というのが本当のところではないだろうか。

参考までに、「修復的正義 (司法)」の簡潔な定義は次のようなものである。

「犯罪は、人々やその関係に対する侵害である。犯罪は事態を修復すべき義務を生み出す。司法 (justice) は被害者、加害者、およびコミュニティと関わりつつ、回復や和解を進め、自信を増進させる解決策を追い求める」(ゼア (2003, p. 184))。

いたテーゼを最初から無条件に引き合いに出し、それをもって満足してしまうという態度に対しては、リクールの言い回しを用いれば「怠惰な議論」と呼ばれてしめるべきであろう。このような態度は厳しく戒められなければならない。いかなるテーマについて考えるのであれ、性急に結論を求めるのではなく、詳細な分析、周到な議論の媒介を得てこそ、その核をなす概念もまた、初めてその豊かな内実をもって理解されるようになるものなのだ。

リクールの提示する正義の概念は、「わたしたちはどのように生きることを望むか」という倫理的問いに対する彼の回答でもあると理解することができるだろう。むしろ、リクール倫理学は、例えば「善く生きるためには何をすればよいか」という問いに対して具体的な回答を与えてくれるものではない。それは本来、わたしたちの価値観の多様性を考えるならば、およそ答えることのできない問いであるだろう。しかしリクールの思索は少なくとも、わたしたちが善く生きるためには何に留意しなければならないのか、またそれを実現するためにふさわしいのはどのような正義なのかを、倫理的目標という形で提示してくれているのである。

文 献

- アリストテレス (1971) 『ニコマコス倫理学』、高田三郎訳、岩波文庫。
- Audard, Catherine (2002) 'Rawls in France', in *European Journal of Political Theory*, London, Thousand Oaks and New Delhi: SAGE Publications Ltd., 1 (2), 215-227.
- Garapon, Antoine (1996) *Le Gardien des Promesses. Justice et Démocratie*, Paris: Odile Jacob. 邦訳：アントワヌ・ガラポン『司法が活躍する民主主義 司法介入の急増とフランス国家のゆくえ』、河合幹雄訳、勁草書房、2002年。
- Mann, Molly Harkirat (2012) *Ricœur, Rawls, and Capability Justice. Civic Phronesis and Equality*, London: Continuum Studies in Political Philosophy.
- Rawls, John (1971) *Theory of Justice*, Harvard University Press. 邦訳：ジョン・ロールズ『正義論』(改定版)、川本隆史・福岡聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、2010年。
- Ricœur, Paul (1990) *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil. 邦訳：ポール・リクール『他者のような自己自身』、久米博訳、法政大学出版局、1996年。
- Ricœur, Paul (1991) *Lecture 1. Autour du politique*, Paris: Éditions

du Seuil. 邦訳(抄訳)：ポール・リクール『レクチュール 政治的なものをめぐって』、合田正人訳、みすず書房、2009年。

- Ricœur, Paul (1995) *Le Juste 1*, Paris: Esprit. 邦訳：ポール・リクール『正義をこえて 公正の探求1』、久米博訳、法政大学出版局、2007年。
- Ricœur, Paul (2000) *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, Paris: Éditions du Seuil. 邦訳：ポール・リクール『記憶・歴史・忘却』(上)(下)、久米博訳、新曜社、2005年。
- Ricœur, Paul (2001) *Le Juste 2*, Paris: Esprit. 邦訳：ポール・リクール『道徳から応用倫理へ 公正の探求2』、久米博・越門勝彦訳、法政大学出版局、2013年。
- Ricœur, Paul (2004) 'Le Juste, la Justice et ses échecs', dans Revault D'Allonnes M. et Azouvi F. (dir.), *Cahier de l'Herne. Paul Ricœur 2*, Paris: Éditions de l'Herne, pp. 217-260.
- Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books. 邦訳：マイケル・ウォルツァー『正義の領分——多元性と平等の擁護』、山口晃訳、而立書房、1999年。
- Welsen, Peter (2006) 'Principes de justice et sens de justice. Ricœur critique du formalisme rawlsien', dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 2 avril-juin, 217-228, Presses Universitaires de France.
- ゼア, ハワード (2003) 『修復的司法とは何か 応報から関係修復へ』、西村春夫・細井洋子・高橋則夫監訳、新泉社。(原書：Zehr, Howard, *Changing Lenses: A New Focus for Crime and Justice*, Herald Press, 1995.)

※本稿は平成25～26年度日本学術振興会科学研究費助成事業 基盤研究(C)「19世紀末～第二次世界大戦期のフランス倫理学の展開とその現代的可能性」(研究代表者：村松正隆)による研究成果の一部である。

(平成26年9月30日受理)