

ポール・リクールの倫理学

——記述・物語・命令の構造——

橋 本 典 子

〔キーワード〕 リクール、解釈学、物語理論、エコエティカ

序

ユマニスト、デシデリウス・エラスムス (Desiderius Erasmus, 1466 (69?)—1536) の『平和の訴え (Querela Pacis, 1517)』の中には、平和の神が語ったとして次の言葉が記されている。

「大多数の一般民衆は、戦争を憎み、平和を悲願しています。ただ民衆の不幸の上に呪われた栄耀栄華を貪るほんの僅かな連中だけが戦争を望んでいるにすぎません。こういう一握りの邪悪な連中のほうが、善良な全体の意志よりも優位を占めてしまうということが、果して正当なものかどうか、皆さん自身でとくと判断していただきたいもの。昔から今にいたるまで、条約によって確立されたものは何もなく、縁組みによっても何一つ促進されず、武力によっても復讐によっても、遂に何事もできはしなかったことがおわかりでしょう。そこで今こそ、危険に対する保障として、和解的な精神とか、善意とかを造り出していたいただきたいのです。戦争は戦争を生み、復讐は復讐を招き寄せます。ところが、好意は好意を生み、善行は善行を招くものなのです。」⁽¹⁾

宗教的対立による戦争が頻繁に起こり、宗教改革前夜のヨーロッパの状況を考えると、エラスムスが「戦争の深い原因を除去することなしには真の平和は保たれない」⁽²⁾として締結したばかりのカンブレー条約を批判し『平和の訴え』を書いたことは理解できる。しかし、「戦争は戦争を生み、復讐は復讐を招き寄せる」、「好意は好意を生み、善行は善行を招く」の文章は我々二十一世紀に生きる者にとって現代に完全に一致する見解ではないのか。二宮敬が指摘するように「自然な人間の中にある善と美への志向を古典古代文化の再検討を通じて認識すること」⁽³⁾がエラスムスが生涯を通じて続けたことであるならば今日も平和のために自然な人間の中にある善と美への志向を自覚的に認識する必要がある。何故ならば現在も「大多数の一般民衆は戦争を憎み、平和を悲願している」点は同じであり、そして戦争は戦争を生み復讐は復讐を招くからである。二十一世紀の我々はこの美と善への志向についての問をいかに受けとめればよいか。我々も古典古代文化を再解釈することによって「和解的な精神」、〈善意〉を造り出さなければならない。プラトーンの善美のアイデア、アリストテレスの最高善、幸福、徳論は我々に考察の道を暗示しているのではないか。

新しい環境、つまり技術連関の成立と共に一九七〇年代から人間の生き方、人間の行為を論ずる倫理学研究の必要性が指摘され、その先陣を切って一九七八年から今道友信を組織者にエコエティカ国際会議が開かれ、その報告書は既に十九冊になっている。一九八〇年代には臓器移植の実践に伴う医者者の倫理、技術者の倫理から生まれたバイオエシックス、地球的規模の環境破壊を目前に見た環境倫理等、新しい倫理の確立の動きがあった。「存在(ある)」を問題にした存在論(Ontologie)から出発して二十一世紀は存在を否定する「非存在」「無」そして「死」を考察せざるを得なくなった。死で限られた生は、死で限られるからこそ存在論的生をいかに生きるかを問題にする視点で論じられるようになった。プラトーンの間「よく生きること」が再度論じられ意識された。そして自己の同一性を論じた哲学は問主体性(Intersubjectivität)、他者、他者との関係性を問題にし深められていった。倫理研究の社会的承認

の出来事(事件)は、二〇〇〇年十一月稲盛財団第十六回京都賞(思想、芸術部門)が、倫理学の研究の故に、という特記のもとにポール・リクール(Paul Ricoeur, 1913-)に授与されたことである。一九九四年にスィエ(Senil)から出版された『ポール・リクール』の著者オリヴィエ・モンジャン(Olivier Mongin)はリクールに於いて倫理が「他者のような自己自身(Soi-même comme un autre, 1990)』で明確な形で現われた、とみている。その第七研究「自己と倫理的目標」の中でリクールは「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」をめざすことを「倫理的目標」とよぼう」と語⁽⁴⁾っている。

存在論と倫理学

今道友信はその著『現代の思想』の解釈学のところでリクールについて一九六九年に公刊された『解釈の葛藤(Le conflit des interprétations)』の「実存と解釈学(Existence et herméneutique)」に注目し、彼の方法が廻り道(La voie longue)をとっていることを指摘する。即ち「現象学に二通りあると言ひ、先ず近道(La voie courte)としてハイデガーの理解の存在論をあげ、それは「理解を認識の様相としてではなく存在の様相として見出す」ものである、という。それは解釈ではありながら、他の解釈との対決は避け、非歴史的に、つまり、私の見るところでは、解釈学的現象学として、現象学がそうである程度に「科学的」であるのに対し、リクールはあくまでも言わば現象学的解釈学として、歴史的に生起した「相異なる解釈をいかに調停するか」という形で廻り道(La voie longue)をと⁽⁵⁾り、ヴィーコ以来の伝統に即し、またリッケルトの企てを承けて、文化科学としての歴史性を解釈学の中に生かそうとするのである」と。つまりリクールの提示したのは現象的解釈学であり、歴史性を重視する方法である。この同じ態度はリクールの、分析哲学、オースティンの「言語行為(speech act)」理論との対立から言表の主体としての自

己の問題を考察しナベール (Jean Nabert) の反省哲学 (la philosophie réflexive) に展開する道程にもみられる。モンジャンはリクールの方法論をアポリア的スタイル (un style aporétique) と呼び、そこでは時間と悪 (le mal) のアポリアが絶えず問題にされ、前段階で考察された難題が新たに問われる。このアポリア的スタイルは、リクールが師とみなすマルセル (Gabriel Marcel) との対話の中でマルセルの方法論としてリクールが指摘したのもでもあった。この方法論は『時間と物語 (Temps et Récit)』の中で主題化された「不調和な調和 (concordance discordante)」として展開された。

一九八六年リクールは今道友信の招きで三度目の来日をしたが、その時はリクール夫妻にとって悲しい出来事の直後であり、苦悩の只中であつた。招待されたエコエティカ国際会議でリクールは「行動の理論と道徳理論 (Théorie de l'action et théorie morale)⁽⁶⁾」を発表したが、その最後の部分で次のように言っている。「他人の行動に対して尊敬することは、私の行動の受動者の忍耐である、耐え忍ぶことに対する思いやり (compassion) から始まる。黄金律によれば、私の行動の受動者はまた能動者でもある。それ故、私は受動者を尊敬しなくてはならない。しかしまず最初に私は私の行動の受動者として、その受動者を称讃しなくてはならない」と⁽⁷⁾。そして最後にリクールはパスカルをあげて、思いやりと尊敬との関係の中に道徳理論と行動理論との統一ばかりでなく、存在に於ける行動と苦悩の深い統一があることを暗示した。つまり行動はそれを受動的に受け入れる受苦者が必ずいる。能動的な行動者はこの受苦者の忍耐に対して思いやり (compassion) を持ち、受苦者を尊敬しなくてはならない。しかし黄金律によれば受苦者は直ちに能動者になる。リクールは『他者のような自己自身』の日本語訳への序文で次のように言っている。

「善い生き方の願望は、悪のほうへ向かうことを知りません。だがそれは、われわれの行動が他者に損害を与え、害を及ぼし、苦痛や死や辱めを課すようにさせられるのです。そこで、殺すな、嘘をつくなどの禁止の力に出会わねばなりません。そうすると禁止は恣意的な拘束でも、われわれの行動能力の阻止でもなく、われわれの道徳的自己同一

性を構造化する機関なのであり、それによってわれわれの善く生きたいという願望は、他人の願望と合致することができる。そのとき、正しい制度において、他者とともに、他者のために善く生きたいという願望の三つ組全体が、願望の平面から、命法の平面へと転置されねばなりません。自己評価と他者への心づかいとは、カント的命法の第二定式によって、われわれ自身の人格と他者の人格にもとづいて、人間性への尊敬となります⁽⁶⁾と。

ここでは願望(善く生きたいという願望)が他人の願望と合致し、「自己の願望」が「他者とともに」、「他者のために」という三つ組全体が命法の平面に移るために、禁止命令が必要になることが示されている。禁止命令はリクールによれば、「われわれの道德的自己同一性を構造化する機関」と考えられている。

リクールは語る。「倫理学は存在論に対して二者択一であろうか。私は倫理学は存在論的伝統に深く根差していると考える。しかし正確には、実体の存在論とは別の存在論に根差している。即ち倫理学は行為の存在論に根差しているのである」(Est-ce que l'éthique est alternative à l'ontologie? [...] Je pense que l'éthique est fortement enracinée dans la tradition ontologique, mais précisément dans une autre ontologie que l'ontologie de la substance: elle est enracinée dans une ontologie de l'acte.)⁽⁶⁾ リクールによれば倫理学は行為(l'acte)の存在論に根差さなければならぬ。

ではリクールの考える行為の存在論に根差す倫理学とはいかなるものか。——リクールはハイデガーの「倫理なき存在論(une ontologie sans éthique)とレヴィナスの「存在論なき倫理(une éthique sans ontologie)」を共に批判して、師ナベール(Jean Nabert)の反省哲学(une philosophie de la réflexion)を導入する。モンジャンは次のように語る。「レヴィナスは絶えず論争を挑んでいるハイデガーに対して、それ故レヴィナスはハイデガーに正反対の立場をとって、存在論から解放されている倫理学を表現した。しかし、『倫理学と証言の解釈学との間の結びつき』(la conjonction entre éthique et herméneutique du témoignage)」が表わしているナベールとの明白な近接

性は、反省の哲学の枠の上にある根本的な不一致を埋めることはできない。レヴィナスは《自己性 (ipseité) の他者性 (alterité) に対する優越性と縁を切つて substitution (代替、身代わり) についての重要な章の最初の一行から》反省の哲学とは一線を画している⁽¹⁰⁾と。つまりナベールとレヴィナスとは証言の解釈学と倫理学が結びつけられる程に接近した関係であるが、《代替、身代わり》の考えから、また自己性の他者性に対する優位の立場を取らずに他者性優位の立場を取るところから、レヴィナスはナベールの反省哲学とは一線を画している、といえよう。従つてリクルの立場は、レヴィナスの倫理学と、ナベールの反省哲学と、ハイデガールの存在論が競合している《三角対決 (la confrontation triangulaire)》⁽¹¹⁾のこの場に立ち合い感覚的な滑走 (un glissement sensible) をして我々を驚かせる。つまりナベールの反省哲学を導入しながら反省哲学の枠内にとどまらず、リクルはこれを越えて自己 (soi) の解釈学のうちで論ずる。では自己とはどのように規定されるのか。モンジャンによれば、同一性としての自己同一性 (identité-mémeité) と自己性 (ipseité) (同一の自己同一性ではないであろう) とに於けるリクルのためらいは、『時間と物語』の最後のところでの《同一とつづの自己同一性 (identité-idem)》と《自己としての自己同一性 (identité-ipse)》の区別とあまり隔っていない、とみなす。リクルは自己 (le soi) 自己性 (ipse, ipseité) を強調する。そしてリクルは次のように言う。《自己 (le soi) が自我 (le moi) でないならば、自己の位置は攻略不可能なまま残る。もし偶然に意識を抹消しながら自己を抹消するならば、いや人は語り得ないものに陥ってしまう⁽¹²⁾ろ⁽¹³⁾う⁽¹⁴⁾》と。

ではリクルの解釈学はいかなるものか。

リクールは『解釈の革新』と題された彼の日本語訳の論文集に文章を寄せてその訳者達（久米、清水、久重）が選択し配列した書物について語っているが、前書きとして収録された文章の中で自らの仕事を次のように位置づけている。「了解すること（Verstehen）」の伝統と、「説明すること（Erklären）」の実証主義的、分析論的伝統との間の大論争は、以後の全ての展開に、最も一般的な枠づけを提供している。一切の私の企図は、ある意味で、了解と説明の間のこの非生産的な対立を克服することにある。一方で、了解のモデルは、日常会話で我々が他者の生について抱く直観である。これに対して、説明のモデルは、自然科学に於ける事実の法則への従属であったり、言語学やテキストの構造分析における体系理論であったりする。私の考えでは、解釈とは、了解と説明の連続する諸段階を経由する、極めて複雑な作業である。了解は説明を包含し、説明は了解を展開させる」と。⁽¹³⁾ここでリクールは、「説明」と「了解」との間の非生産的な対立を克服して、「了解」と「説明」の連続する諸段階を貫く解釈を提示すること、つまり「了解が説明を包含し、説明が了解を展開させる」形で、解釈を「了解と説明の相互浸透という、もっと弁証法的な概念」⁽¹⁴⁾と語る。更にリクール自身「私が弁証法という語で意味するのは、説明と了解とが排斥しあう西極をなすのではなく、この二つが、解釈と呼びうる複雑な過程の契機となるようにする考察のことである」⁽¹⁵⁾とも語っている。二十世紀初頭のディルタイの「了解」理論は「説明の信頼性に匹敵する信頼性を了解に与えること」⁽¹⁶⁾であった。そしてディルタイはこのような了解理論の上に真の知を築きあげようとした。ディルタイは『解釈学の成立』で「我々は外から感覚的に与えられる符号（Zeichen）から内面的なものを認識する過程を了解と言う」と語ったり、「永続的に固定化されている生の表出を技術的に了解すること（我々は解釈と呼ぶ）（Das kunstmässige Verstehen dauernd fixierter Lebensäusserungen nennen wir Auslegung）」と語り、解釈とは「内面的なもの」の了解、生の表出の了解を意味した。⁽¹⁷⁾リクールによれば、ディルタイの理論では、「生が記号に於いて表現され、従って生がそれ自身を解釈している限り、その哲学は依然として、ロマン主義的であった」⁽¹⁸⁾と批判された。何故ならば、ディルタイにとって「人間

は自分自身の実存の記号を発しているのであるから、この記号を了解すること、それが人間を了解することである」とし、了解を「文字言語によって固定化された生の表現の了解」と捉えることで解釈学を心理学に結びつけ、歴史性や客観性から切り離してしまつたからである。これに對して「了解なき説明を主張する構造分析者にとつて、テキストとは純粹に内部でのみ運轉する機械なのであつた」⁽²⁰⁾。つまり物語の枠内にとどまる構造主義者は、物語性の記号の中でのみ働き、結局物語の内在性の中でのみ物語を解釈することになる。リクールによれば、これら二つの立場は、前者がメッセージの主観性にも立脚し客観性を排除するが故に、また後者はテキストの客観性のみを重視し、主観的關係、相互主観性を排除するが故に、共に不完全である。

ではリクールはどのように考えるのか。リクールは解釈を「説明と了解との弁証法的展開である」とする。リクールは語る。「分析者をして、物語テキストの中に、語り手や聞き手の記号を探究するのを動機づけているものは、了解ということ以外に何があろうか。了解こそは、分析の全作業を包含し、ある人から他の人への物語の贈与としての物語行為を、伝達や口伝の動作に戻すのである。そこに於いて物語は、ことばの連鎖系に属する。このことばの連鎖系によって、文化共同体が形成され、この共同体は物語の手段によってそれ自身を解釈するのである」⁽²¹⁾と。分析家が物語テキストの中の記号を探究し分析するのはこの行為が了解を支えとするからである。そして「了解」がある人から他の人への贈与としての物語行為を伝達や口伝の「動作」に戻すのである。物語は最初は単なる言葉の連鎖系にすぎないが、かかる連鎖系によって文化共同体は形成される。つまり分析と了解の弁証法的展開によってかかる共同体は物語を介して自己自身を解釈することになる。即ち「操作的な意味での物語行為は、物語を世界に向つて開く行為である」⁽²²⁾となる。そしてリクールが言わんとすることは、「物語において了解すべきは、まずテキストの背後で語っている人ではなく、物語に於いて語られていること、テキストの事柄即ち作品がいわばテキストの前で展開する世界である」⁽²³⁾ということである。つまり物語において最も重要なことは、「テキストの事柄」「テキストの前で展開する世

界”である。そしてリクルールは、テキストと読み手の主観性との対面を最終段階として考え、「この対面は作品それ自体によって創造され、創始され、確立される」と語る。⁽²⁴⁾つまり作品は読者を開拓して読者と一対一の関係を造ることになる。

これは解釈の歴史では「同化、自己本来化 (Aneignung)」の問題であるが、リクルールは同化 (appropriation、本来的な自己との同化) を、「距離をおいての了解」、「遠隔了解」と取る。「我々は文化の作品の中に登録されている人間の記号、という大いなる迂路を通じてでしか、自己了解出来ない」、「主観性の正反対にあるとみられるもの、構造分析がテキストの織目としてあらわすものは、そこに於いてのみ我々が自己了解できるような媒体、そのものである」⁽²⁵⁾即ち、「距離をおいての了解」「遠隔了解」とは、記号から文化の作品としてのテキストを媒体として自己了解をする、つまり迂路を介した本来的な自己の発見及び同化である。

リクルールは次のように言う。「(世界の提起は)、テキストの背後にあるのではなく、作品が展開し、発見し、露呈するものとして、テキストの前にある。とすると、了解するとは、テキストの前で自己了解することである。テキストに、自分の有限な了解能力をおしつけるのではなく、テキストに自己をさらし、テキストからもっと広大な自己 (soi) を受け取ることである。その自己は、世界の提起に、最も適した方法で応答する実存となるであろう。その場合、了解は、主体が鍵を握っている構成体の正反対である。この点で、自己はテキストの《事柄》によって構成されている、と言う方が正確であろう」と。⁽²⁶⁾つまり、「テキストに自分をさらし、テキストからもっと広大な自己を受け取る」ことで、テキストの世界提起に応答する実存として自己了解することを読み手に要求する。それはデカルト的な *cogito* から出発する主体を中心とする認識論と決別して存在論に基づく解釈学を構築することである。

「了解することは自己理解すること」であったが、リクルールはこれを次のようにも語る。「自己理解すること、そ

れはテキストの前で自己理解することであり、読解に到達する自我 (le moi) とは別の自己 (le soi) の諸条件をテキストから受け取ることである。著者の主観性であれ、読者の主観性であれ、二つの主観性のいずれも、それ故自己自身に対する自己の根源的現前という意味で第一のものではない⁽²⁸⁾と。つまり、自己理解とは、テキストから自我とは別の自己の条件を受け取ることである。——自己の自己自身に対する現前、これが問題である。テキストは本来書くこと (著者) と読むこと (読者) との二重の構造を持つが、そのいずれの主観性も自己自身に対する自己の現前については不充分である。何故ならばここで問題になるのは主体の側にはないからである。モンジャンもリクールを解釈してテキストは「内的力学 (dynamique interne)」と「外的力学 (dynamique externe)」の両方で考察されるべきである、と考える。そして外的力学をテキストの《事柄 (choses) 》を生み出す、外部への企投する可能性、能力 (capacité de projection au-dehors) 、つまり世界を生み出す力とする。もう一度リクールの言葉を引用しよう。「物語の中で理解すべきこと、それはまず第一にテキストの背後で語っている人ではなく、語られていること、テキストの事柄、つまり、それは作品がいわばテキストの前で展開する一種の世界である (Ce qui est à comprendre dans un récit, ce n'est pas d'abord celui qui parle derrière le texte, mais ce dont il est parlé, la chose du texte, à savoir la sorte de monde que l'œuvre déploie en quelque sorte en avant du texte)」我々⁽²⁹⁾は「モンジャンと共にアリストテレースの鍵を想起しなくてはならない。つまり、『詩人は作り話、筋、シユトスを作りながらシメシスを提示する。シメシスとは行為する人間の創造的模倣である (Le poète, en composant une fable, une intrigue, un mythos, offre une mimésis, une imitation créatrice des hommes agissants.)』我々は『行為する人間 (l'homme agissant) 』に注目する必要がある。周知の如く、アリストテレースは『詩学 (peri poietikés) 』の中で悲劇の構成要素の第一としてシユトス (mythos) をあげ、悲劇の筋の場合、典型 (範) となる人間の行為をシメシスすること、即ち創造的模倣をすることを重要視した。即ち『詩学』では行為のシメシスが目的とされた。

ところで行為はどのように考えられるのか。テキスト解釈と行動とは相関的に考察してよいのか。リクールは「人間は因果性の体制と動機づけ (motivation) の体制の両方に同時に属している。それ故説明 (l'explication) と理解 (compréhension) の二つの体制に属しているようである」と⁽³⁰⁾いって、テキストと行動の間には合致がみられる、とした。人間の問題を因果性でのみ考える論理学者フォン・リクト (Von Wright) に反論してリクールは次のように語る。「人間の行動と物理的因果性とは、行為者 (能動者、agent) が事物の流れに干渉するという全く原初的な経験において絡み合っている。その結果、前者つまり人間の行動を除外して、後者つまり物理的因果性を絶対とすることはできない」と⁽³¹⁾。リクールは人間が同時に因果性と動機づけの二つの体制の中に属し、行為者として行動を行なう時、それは「事物の流れに干渉する」こと、即ち原初的経験で二つの体制が絡み合っているが故に行動とテキストの論理的因果性とを認め、論理学者のように物理的因果性のみを絶対とする考えを批判する。そして次のように語る。

「テキストという概念は一方で人間の行動にとってよい『パラダイム (範型)』であり、他方では、『行動』は諸々のテキストの全てのカテゴリールのためのよい指示対象 (un bon référent) である。第一の点については、人間の行動はいろいろな点でまさしく擬々テキスト (quasi-texte) である。つまり行動はエクリチュールに特徴的な固定化に比すべき方法で外在化 (exteriorisée) される。その行為者 (能動者) から離れて行動はテキストの自律性に類似した自律性を獲得する。行動は痕跡、しるしを残し、事物の流れの中に記入され、そして古文書となり資料となる。その意味が、それが生み出された初期の諸条件から引き離されるテキストの方法に従って人間の行動は次のような重みを持つ。つまり、その重みはそれが現われた初期の状況の中の重要性には還元されないが、新しいコンテキストの中でその意味を再記入することが許される。そして遂には行動はテキストのように可能な読解の無限な連続に向けられた『開かれた作品 (œuvre ouverte)』となる」⁽³²⁾と。

物語から倫理学へ

リクールの考えの中で物語ること (narration) の意味は重要である。何故ならば、彼に於いて論及の歩みは〈記述〉〈物語〉〈命令〉と展開し、それは言語哲学から倫理学への道を示すからである。

このリクールの歩みについて、モンジャンは次のように語る。『他者のような自己自身』は、意味論、語用論、そして行動理論の用語で三重のアプローチを展開することで、記述 (description) という第一のレヴェルで、自己の出現 (l'émergence d'un soi) いわば、行動の行為者、能動者の出現 (l'émergence d'un agent de l'action) を可能にした。しかし自己と行動の間の時間的次元は依然として空無のままであった。このことは人間的行動に固有の時間性と不可分な人格的自己同一性 (une identité personnelle) の出現に影響を与える。《自己同定的指示作用という観点での人格 (personne) の定義も、行動の意味論の枠内での行為者の定義も、「……」それらのいずれも、我々の語る人格や行動が依存する行為者がそれら本来の歴史である、という事実を考慮しなかつた⁽³³⁾」と。即ち〈記述〉の次元では、自己 (soi)、行動の行為者 (agent) は現われてくるが、そこで立ち現われる人格に時間性は関わらない。時間を喪失した人格の立ち現われである。しかし人格とは時間そのものの、歴史そのものである。自己、つまり《同一 (même) 》としての自己同一性は確保されるが、時間性を確保するためには《物語》の次元に進まなければならない。「物語理論に取りかかることは次の二重の論証を行うことを許してくれる。即ち一方では物語理論と自己性と同一性との弁証法 (la dialectique de ipséité et de la même) との間に介在する関係を強調することであり、他方では記述的見解と、命令的 (prescriptif) 見解の間での物語的なものの果す中間的役割を明らかにすることである。しかしながら、物語理論が権利上その媒介の役割を果たすためにはひとつの条件が課せられる。即ち《物語理論によ

て覆われる実践領域は意味論と語用論によって覆われる領域よりずっと広大であり、更にまた、《物語の語りの中で有機化される行動は、倫理学の中でしか主題に練り上げられることはない、という特徴をもつ》⁽³⁴⁾と。ここでモンジャンはリクールの物語理論を明確な形で位置づける。つまり、(一)物語理論と弁証法、自己性と同一性との間の弁証法、との関係、(二)記述的 (descriptif) 見解と命令的 (prescriptif) 見解との間の物語理論の媒介的役割、が明らかになる。その結果、(一)意味論と語用論の領域より物語理論の実践領域の方が広大であること、(二)実際に物語る行動は、倫理学の中に於いてのみ主題化され、議論され、深められるということである。換言すれば、《記述》《物語》《命令》の関係が明らかにされた、ということであり、この議論は「人間学から倫理学へと自然に移行したアリストテレースとは違って、リクールは前者 (人間学) から後者 (倫理学) へ行くために物語理論を必要とした」⁽³⁵⁾ということであった。従って人格的同一性 (l'identité personnelle) が時間の中の永続性 (une permanence dans le temps) を要求したのに対して、物語理論は自己の時間性、自己の歴史性、即ち物語的自己同一性 (l'identité narrative) を求める。

倫理と道徳

リクールは『他者のような自己自身』の中で倫理 (l'éthique) と道徳 (la morale) を、両語の語源論や用法の歴史で区別を強いるものはないが、前者がギリシア語、後者がラテン語に由来し、両語とも mœurs (習俗) に関わる、と語る。リクールは慣習によって「倫理の語は完うされる生の目標にあて、道徳の語は、この目標を、普遍性への要求と拘束の効果との両方によって特徴づけられる規範へと分節することにあてゐる」 (Le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation de cette visée dans des normes caractérisées à la

fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte.⁽³⁶⁾」と語る。即ち倫理と道德との区別は、生の目標と規範との区別である。これはアリストテレスの目的論的観点からの倫理と、カントの義務論的観点からの道德との区別であるが、しかしどちらが正統であるかという議論ではない。ではこの裂け目をどのように理解するのか。そしてリクールはまず次の三点を指摘する。即ち「(一)道德に対する倫理の優位、(二)倫理的目標を規範のふりにかける必要性、(三)規範が実際上の袋小路に入り込んだ時に規範が倫理的目標に訴えることの正当性。この袋小路は、(……)自己性 (l'ipséité) についての我々の省察が直面せねばならなかった様々のアポリア的状况を喚起するのである」⁽³⁷⁾すると倫理的目標は予め前提として立てられるが、道德的規範はこれを正当であるとしながら、限定的にか実現しない。従って倫理は義務を包含することになる。即ちカントの義務倫理学はアリストテレスの目的論的倫理学を乗り越えたり廃棄したりすることはないのである。

リクールは両者の間に、従属 (subordination) と補充 (complémentarité) の関係を認め、最後に規範が倫理的目標に訴えるように、道德は倫理に訴えてこれを強化する。

倫理と道德との関係をリクールは更に次のように語る。「倫理が道德を包含するとしても、倫理は道德に不可欠の役割と優先性とを認める。そのような動きは前進的であり同時に循環的である。目的についての合意が考えられ得ないような世界では、倫理は道德に送り返えされる。しかし倫理は、それなしでは道德が決して意味を持たないであろうひとつの目的を同時に提示する。倫理が自己評価 (l'estime de soi) に対応し、道德が尊敬 (le respect) に対応することがひとたび認められるならば次のことが立ち現われてくる。即ち、(一)自己評価は自己の尊敬より根源的である。(二)自己の尊敬は規範の制度の下で自己評価が帯びる様相である。(三)遂には義務のアポリアは次のような状況をつくりだす。そこでは、自己の評価は単に尊敬の源泉としてではなく、尊敬の手段として現われる。それはいかなる確かな規範も、今、ここで (hic et nunc) 尊敬を実践するために確実な案内を提示することはないとしても」⁽³⁸⁾と。こ

の後半の考察はリクールが自己 (soi) の解釈学を内在的に理解して倫理と道德との関係を論じている。そしてより根源的な自己評価が規範のもとでは自己の尊敬という様相を帯びる。しかし義務のアポリアは自己評価を自己の尊敬の手段とする。

ところで倫理に対応する自己評価 (l'estime de soi) と道德に対応する自己の尊敬 (le respect de soi) とはいかなることか。リクールは行動に初めて適用された述語——「善い」と「義務的」に注目して、これに依じて目的論的目標と義務論的契機とを分節する。つまり「自己評価が対応するのは倫理的目標であり、義務論的契機には自己尊敬が対応する」と語り、前者が常に「善い」と評価される目標を志向するのに対して、後者は「義務的」な強いられる行為を生み出す。

三つの弁証法

リクルールの議論には〈記述〉〈物語〉〈命令〉に対応して三重の弁証法がある。この三重の弁証法をモンジャンは次のように語る。「第一の弁証法 (反省と分析の弁証法) のために証言の存在論的次元を、第二の弁証法 (自己性と同一性の関係) のために現実態としてのそして可能態としての存在の存在論的次元を提示した後で、リクールは論理的に第三の弁証法の存在論的発条を明確にしようとする。彼は第三の弁証法の優位を絶えず宣言している。

(Après avoir mis en avant pour la première dialectique (celle de la réflexion et de l'analyse) la dimension ontologique de l'attestation, et pour la seconde (la relation de l'ipséité et de la même) celle de l'être comme acte et comme puissance, Ricœur s'efforce logiquement d'éclairer les ressorts ontologiques de la troisième dialectique dont il n'a cessé de déclarer la primauté.)」⁽³⁹⁾ ところで、三重の弁証法とは反省と分析

の弁証法、自己性と同一性の弁証法、そして彼が絶えず優性を主張する第三の弁証法である。第三の弁証法は自己性と他者性の弁証法 (*dialectique de l'ipséité et de l'autéité*) である。「自己性の独我論的流れを避けるためのものとして他者性は自己性の外から付け加えられるのではなく、他者性は自己性の意味内容に、またその存在論的構成に属しており、この特質がこの第三の弁証法を、分離的な性質 (*le caractère disjonctif*) が支配的であり続ける自己性と同一性の弁証法から厳然と区別する。」⁽⁴¹⁾ この文章の意味はいかなるものか。つまり他者性は外から付け加えられるのではない。自己性の独我論的傾向を打破するものとしての他者性、自己性の意味内容に、またその存在論的構成に属している他者性、その他者性の問題である。自己性と同一性の弁証法は分離的 (*disjonctif*) な性質を持つ。つまり、*idem* と *ipse* との二重性である。自己性の中の他者性 (*altérité*) とは受動性 (*la passivité*) の現象学的形態である。換言すればそれは意識の受動性 (*la passivité de la conscience*) である。

ここで我々は再度リクールと三人の哲学者、ハイデガー、ナベール、レヴィナスとの議論を想起する必要がある。モンジャンによれば、リクルールの証言 (*attestation*) の概念が深められたのは二つのテーマ、即ち《高き (*Hauteur*)》(「超越者」「他者」への垂直的な関係) と《外在性 (*Extériorité*)》(他者や他者たちとの水平的な関係) によってである。——「高きはハイデガーにあっては「良心 (*Gewissen*)」であり、ナベールでは「根源的肯定 (*l'affirmation originelle*)」であり、レヴィナスでは「無限者の栄光 (*gloire de l'infini*)」である。外在性に関しては、『存在と時間』の中では「異邦性 (見知らなさ *étrangeté*)」の概念によって、ナベールでは絶対者を絶対的に証言する他の意識の媒介によって、レヴィナスでは「他者による自己の責任への呼び出し (*l'assignation par l'autre à la responsabilité du soi*)」によって表現されている。⁽⁴²⁾

リクールは第三の弁証法、自己性と他者性の弁証法を展開して自己の立場を明確にする。つまり存在論なき倫理と倫理なき存在論の間でナベールの反省哲学を生かし、自己(sou)の解釈学の限界内で独自の理論を展開する。結局リクールはハイデガーとレヴィナスの交叉するところで、ハイデガーから証言(attestation)を、レヴィナスから命令(injonction)を生かしてそれらを総合的に結びつけ、良心(Gewissen)についての反省の道を開く。リクールは次のように語る。即ち「もし他者による命令が自己の証言と連帯していないならば、そのような命令は、応答者というやり方で対面させられる命令される存在を欠いて、命令の性質を失ってしまう。もし人がこの自己―情動の次元を除外してしまうならば、極端な場合、メタ・カテゴリーを蛇足的意識としてしまう。そして他人のカテゴリーで充分であるとする。私は、マルティン・ハイデガーに対しては、証言は本来的に命令である、さまなければ証言はすべての倫理的あるいは道德的意味を失ってしまう、と反論する。エマニュエル・レヴィナスに対しては、私は命令は本来的に証言である、さまなければ、命令は受容されないだろうし、自己は命令される存在として動かされることはない、と反論するであろう」⁽⁴³⁾と。

結

倫理的主体にとって最も大切なことは、自己が「善く生きるための命令」を受容すべき存在であることを自覚することである。つまり「正しい制度において、他者とともに、他者のために善く生き、この願望をもつ者として自己自身を評価することを、自分が命令されていると認識すること」である。

註

- (1) デシデリウス・エラスムス『平和の訴え』箕輪三郎訳、岩波文庫、岩波書店、一九九一年、九五―九六頁。
- (2) 前掲書、一七五頁。二宮敬 解説
- (3) 前掲書、一六三頁。解説
- (4) ボール・リクール、『他者のような自己自身』久米博訳、ウニベルシタス叢書 五三〇、法政大学出版会、一九九八年、二三三頁。
- (5) 今道友信『現代の思想』、放送大学教育振興会、一九八五年、一五三頁。
- (6) Paul Ricœur, *Théorie de l'action et théorie morale, Eco-ethica et fundamenta philosophica*, Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae Vol. 5. *Revue Internationale de Philosophie Moderne*. ed by Tomonobu Imamichi, Centre International pour l'Étude Comparée de Philosophie et d'Esthétique. 1987. p. 47-60.
- (7) Ibid., p. 60.
- (8) リクール『他者のような自己自身』xvii.
- (9) Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Éditions du Seuil, 1998. p. 194. オリヴィエ・モンジャン『ボール・リクルールの哲学』久米博訳、新曜社、二〇〇〇年を参照した。訳は著者自身のものである。
- (10) Ibid., p. 194.
- (11) Ibid., p. 194.
- (12) Ibid., p. 196.
- (13) ボール・リクール『解釈の革新』久米 博、清水 誠、久重忠夫編訳、白水社、一九八五年、七一―八頁。
- (14) 前掲書、二三三頁。
- (15) 前掲書、一八頁。
- (16) 前掲書、一九頁。
- (17) 増淵宗一『デイルタイの詩学』、今道友信編、『美学史研究叢書』第三輯、東京大学文学部美学藝術学研究室、昭和四十六年、一三七―一六八頁。

- (18) リクルール『解釈の革新』二〇頁。
- (19) 前掲書、一五三頁。
- (20) 前掲書、二二頁。
- (21) 前掲書、二五頁。
- (22) 前掲書、二五頁。
- (23) 前掲書、二六頁。
- (24) 前掲書、一九四頁。
- (25) 前掲書、一九五頁。
- (26) 前掲書、一九五頁。
- (27) 前掲書、七八頁。
- (28) Mongen, *Paul Ricœur*, p. 135.
- (29) Ibid., p. 135.
- (30) Ibid., p. 137.
- (31) Ibid., p. 137.
- (32) Ibid., p. 138.
- (33) Ibid., p. 176.
- (34) Ibid., p. 176.
- (35) Ibid., p. 176-77.
- (36) Ibid., p. 180.
- (37) Ibid., p. 180.
- (38) Ibid., p. 180.
- (39) Ibid., p. 221.
- (40) Ibid., p. 188.
- (41) Ibid., p. 188.
- (42) Ibid., p. 189-90.
- (43) Ibid., p. 197.