

第 76 回大会

予稿集

予稿集目次

- ・ 哲学教育ワークショップ
- ・ International Session
- ・ 男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ
- ・ 一般研究発表（第1会場 - 第10会場）
- ・ 公募ワークショップ

哲学教育ワークショップ

哲学教育ワークショップ 「哲学対話と哲学研究」

梶谷真司（東京大学）

昨今、どうやら哲学が“流行り”らしい。

2015年10月、哲学カフェや哲学教育など、対話型の哲学に関心をもっている人たちの交流の場として、第一回哲学プラクティス連絡会が開催された。来場者は100人を超えた。昨年第2回はそれが倍増。そのほとんどが、社会人、主婦、教員、高校生、学生など、一般の人である。子連れで来た人たちもいた。男女比もほぼ半々くらいだっただろうか。女性のほうが多かったかもしれない。特に昨年は、ブースやプレゼン、ワークショップなど、一般の人が応募する枠も設けられ、多種多様な企画が持ち込まれた。その関心の高さには、目を見張るものがあり、今年の第3回がどうなるのかは、予想もつかない。

また「子どものための哲学（Philosophy for Children）」や哲学教育に関する本も次々に出版され、テレビや雑誌でも特集が組まれる。思うに、これほど哲学に対する関心が広がったのは、歴史上初めてではないだろうか。こうした傾向は、何も日本ばかりではない。教育をはじめとする実践としての哲学は、国際学会も盛況で、世界中から多くの人が集まり、日本からも毎年かなりの人数が参加している。

このような状況は、それじたい歓迎すべきことであるが、現場で様々な“混乱”も起きている——哲学対話の実践者の間でも参加者の間でも、哲学対話と普通の対話はどこが違うのか、どういうふうにしたら対話が「哲学的」になるのか、といった疑問が出てくる。

哲学対話という哲学のスタイルを認めたくない研究者や哲学好きな人は、「あんなのは哲学じゃない」と言ったりするが、ではそこで言う「哲学」とはいったい何なのかは、それほど簡単に答えられる問題でもないだろう。

逆に哲学対話に関心をもち、みずから活動する学生や研究者は、専門とする哲学や研究という営みとどのように関係しているのか、問わずにはいられない。研究に悩んでいるうちに、哲学対話の方が面白くなって、「これこそ哲学だ!」と言い出す人もいる。

教育現場に導入したいと考える学校の先生や、自分で対話の場を作っている（作ろうとしている）人は、いつ、どこでするのか、ファシリテーションはどうすればうまくできるのかといった、哲学対話そのものではなく、技術的な悩みを抱えている。

一方では、哲学は相変わらず訳の分からない変人の知的道楽、役に立たない自己満足の屁理屈のように思われていて、他方では、もともと哲学と無縁であったような人たちの間で急速に関心と期待が広がっている。こうした相矛盾する動きは、ともすると、互いに否定しあう。研究者の一部は、哲学対話の広がりによって反発を覚えたり、危機感をもったり、無視したりする。対話に興味をもつ人たちは、訳の分からない難解な哲学を忌避することがある。

しかし、哲学というのは、歴史的にたえず自己省察と自己批判、場合によっては自己否定を行ってきた。いかに多くの哲学

者たちが、自分たちがやっているのこそ哲学であって、今までのはまやかしだ、と言ってきたか。そのたびに哲学は動揺し、再定義を迫られ、新たな地平を開いてきた。そういう意味では、哲学対話の登場をきっかけに様々な議論が巻き起こっていることじたい、哲学対話が新しい哲学の形であることの証左であろう。それをどのように受け止め、位置づけるのかは、研究者にとっても、一般の人にとっても、些細な問題ではない。

したがって今回、日本哲学会において、「哲学対話と哲学研究」というテーマで、あらためて「哲学とは何か?」と問い、「対話」と「研究」の関係を考えるのは、きわめて意義のあることだ。この問題は、おそらく哲学対話が始まった当初から、それぞれの現場で問われてきたと思われるが、哲学対話への関心が急速に高まっている今は、この問題を共有し、いろんな立場から考えてみる絶好のタイミングだと言える。

私の個人的な考えはさておくとして、ここでは司会者として議論のきっかけを作るべく、哲学対話に関わる立場に応じて考えるべき問いを思いつくままに記しておこう。

研究者以外の一般の人の場合

- ・哲学対話は、普通の対話とどこが違うのか。
- ・どうなれば、対話が哲学的だと言えるのか。
- ・対話を哲学的にするには、どうすればいいのか。
- ・哲学の知識はあったほうがいいか。
- ・哲学を学ぶとしたら、どんな本がいいか。
- ・哲学的でなければいけないか。
- ・ファシリテーションはどうすれば上手になるか

研究者の場合

- ・哲学に対話は必要か。
- ・哲学の議論と対話はどこが違うのか。
- ・哲学のことを知らないのに哲学になるのか。
- ・哲学対話は研究のためになるのか。
- ・哲学の研究は対話に役立つのか。
- ・哲学対話もやったほうがいいのか。
- ・対話をやったら、研究ができなくなるのか。
- ・哲学の研究は常に哲学的か。
- ・哲学の研究を哲学的にするにはどうすればいいか。

教育関係者

- ・哲学対話はどのように評価すればいいのか。
- ・対話はそもそも評価すべきか。
- ・哲学対話はどのように授業に組み込むといいか。
- ・哲学教育の教材にはどんなものがあるか。
- ・社会科で教える倫理とどのように違うのか。
- ・哲学教育は何のために役立つのか。
- ・哲学対話でどんな能力が身につくのか。
- ・教師はどのような役割を果たすべきか

他にもいろいろあるだろうが、その根底には、共通する問いがある。それはまさに「哲学」とは何か、「哲学的」とはどういうことかという哲学そのものへの問いなのだ。

母親が哲学対話をするということ

尾崎絢子（はなこ哲学カフェ）

「哲学カフェの活動と哲学の専門知識や専門研究者の関係」について、普通の主婦である私たちに何を語ることができるだろうか。恐れ多くて語ることなどはできないが、これまでのはなこ哲学カフェの活動を通して感じ得た「哲学」というものに関して振り返ってみたいと思う。

哲学カフェの活動の中で、たびたび「哲学対話における哲学とは何か」という話題に触れる。その中で「真実を探求すること」という言葉に出会った。「真実の探求」。これが「哲学をすること」だとすれば、私たちのしていることは「真実を探求」していることなのだろうか。いや、どう考えてもそんなに壮大で難解なものに立ち向かっているとは思えない。思い返せば私たちが抱えている「問い」はいつも、今ここで、この場所で、日々の暮らしの中から紡ぎだされている「問い」だ。もっと言えば「悩み」である。母親は子育ての中で、毎日多くの「悩み」と出会う。その悩みを解決しようと、育児書や教育書を読んでヒントを得ようとしたり、誰かに相談して心の負担を軽くしようとしたり、四苦八苦する。しかし、育児で出会う「悩み」は実に難問で、時に「人それぞれだよな」とか「難しい問題だよな」という体（てい）のいい言葉で自分を納得させ、無理やり蓋を閉じる。そうして心の奥底に閉ざされた「悩み」は、頭の片隅にモヤモヤや腑に落ちなさを残しながら、「苦しみ」へと変化していく。

哲学を学んだことがない私たちに「哲学が何か」が分かるわけではないのだが、哲学対話は少なくとも私たちにとって「母親」から「私」に戻れる場所であるように思う。それはもしかしたら何物でもない「私」について探求する、ということなのかもしれない。そして、日々押し寄せてくる「悩み」は「考えること」でまったく違う景色が見えるようになる、ということも教えてくれた。

「すごく興味があるけれど、考えるのが怖い」

昨年9月に開催した「哲学ドラマワークショップ」に参加してくれた母親の1人が、こんな発言をしてくれた。ああ、自分だけじゃない。きっとみんなどこかで、自分なりの「問い」にぶつかっているんだ。そんなことを実感させられた一言だった。頭の片隅にあるけれど、改めて深く考えることでもししたらこれまで信じていた何かが足元から崩れていくかもしれないその恐怖を、何となく肌で感じているのかもしれない。哲学の知識があるわけではないけれど、確かに感じるこの「感覚」は「哲学」なのだろうか？この正体はいったい何なのだろう？

確かに私の中にある問いなのに、「哲学」という言葉を使うと急に高い壁で仕切られて、難しくて頭が良い人がすることになり、「私」から遠く離れてしまう。「哲学対話」がもたらしてくれる世界は「解放」や「自由」なのに、その一方で「哲学」という言葉がなぜかそれを奪ってしまうような気がする。

「母親」は「哲学をせざるを得なくなった人」なのかもしれない。

専門知識も何もない私たちが望むのは、この素晴らしく楽しい世界をもっと分けてほしいということだ。「知識がなければ哲学ではない」のはその通りかもしれない。でも、だからやっではいけない、と言われたらとてつもなく悲しい。哲学対話の中でたびたび出会う「世界がまったく違うものとして見えるこの瞬間」を奪われたら、この先私たちはどう生きていったらいいのか。そんな言い方は大げさかもしれないけれど、確実に私たちの生き方に大きな変化をもたらした「哲学対話」をもっと知りたい、そして知ることをほんの少しでいい、許していただけたらこの上なく幸いなのである。

哲学対話と哲学研究との関係をめぐって

梅田孝太（上智大学非常勤講師）

本提題は、19 世紀ドイツ哲学の研究者であり、また哲学カフェ（2011 年 5 月より毎月一回都内にて開催）の実践者でもある発表者の立場から、非専門家の参加者との対話の間でもある当日のワークショップの性格に鑑みつつ、哲学対話と専門的哲学研究との関係について考察するものである。

哲学対話／哲学カフェという場における自由

昨今メディアでも多く取り上げられているとおり、日本各地で哲学対話ないし哲学カフェという試みが行われるようになってきた。その多くは「ファシリテーター」と呼ばれる司会進行役を置き、専門用語を使わずに身近なテーマについて自由に対話するという方式をとっている。ファシリテーターは哲学を専門とする研究者である場合もあれば、在野のアマチュアである場合もある。対話の間によって様々なルールが設定されているものの、基本的に参加者は何を言ってもよい。周囲のひとを攻撃したり、権威ぶったりしない限り。普段は空気を読んで口を差しはさまずにいることに、当たり前だとされていることに、疑いの目を向けてよいのだ。そうして参加者たち自身が問いを出しあい、共に考えることに力点が置かれている。見知らぬ者同士であった参加者たちが互いを尊重しつつ問いあい、思い込みから自由になり、学びあうことのできる場。こうした場が残念ながら今日の日本社会では稀有にして得がたい場であることは言うまでもない。哲学対話の間では、ファシリテーターが研究者であろうとも、専門研究で得た知識を参加者に教育することはない。参加者もまた、自らの知識をひけらかすことはせず、伝わりやすいことばづかいをすることが求められる。多くの哲学カフェがそうしたルールを定めているのは、知識が権威となって、対話の間が実現するはずのせつかくの自由を阻害することが危惧されているからであろう。

哲学対話と誠実さ

しかし、ここでさまざまな疑問が頭をもたげてくる。そもそも哲学は、語源にさかのぼって考えるなら、「知への愛（フィロソフィア）」ではないのか。哲学対話なのに、知識を重視しないのはおかしいのではないのか。対話の内容が論理的な正しさに導かれ、知識に結実してこそ哲学なのではないのか。知識は平易なことばづかいに溶け込んで対話の質に影響を与えるのではないのか。専門家がファシリテーターをするとき、知識をもっているのにそれを正確に伝えないのは不誠実なのではないか——。

以下では、哲学対話の間における「誠実さ」と知識との関係について考えてみたい。たとえば、あらかじめ一定の知識が対話の設計図や目的地となってしまうのならば、ファシリテーターがそれを前提とするのは参加者に対して、また対話の内容に対して、不誠実な態度ではないか。見知らぬ他者としての

対話の参加者は、何を考えているのか予想もつかないブラックボックスのような存在である。その他者の前では、いかなる既存の知識も可謬的であり、自分の考えが刷新されることを期待できる。このことを認めるのが他者に対する誠実さというものではないだろうか。知識に固執することは哲学対話の間では他者に対する不誠実であり、避けるべきことだということになる。

だが、「知への愛」としての哲学の名を冠する以上、哲学対話は「知」を誠実に希求することを本質とする営みであるはずだ。ここでいう「知」は一定の成果物としての知識ではなく、あこがれの先にある「真理」なのだと考えるならば、それを目指し続け、愛し求める営みを哲学的と呼んでさしつかえないだろう。哲学は真理の探究である——しかしながら、いやそれゆえに、哲学の本質についてのこの知識そのものを自ら問いに付す。このようにして、哲学対話という草の根の試みは保守的な専門研究者が抱いている「哲学というもの」の既知の像をも揺るがし、変質させ始めているのではないだろうか。

哲学研究者と哲学対話との幸福な関係？

アカデミックな哲学の専門研究と在野の哲学対話の試みとの関係をめぐって、もうひとつ検討しておきたいことがある。専門研究者が日々格闘している哲学書研究の意義である。上述のとおり、哲学対話の間で専門研究者がファシリテーターをつとめるとき、研究で得た知識に固執することは不誠実な態度だと考えられる。専門用語を口にして参加者を委縮させたり、暗に対話を誘導したり、参加者に何らかの訓示を与えようとしたりするのにも不誠実な態度である。では、哲学書の専門研究は、ファシリテーションを行う際に、何ら良い影響を及ぼさないのだろうか。そうではないだろう。そもそも文献を研究するということは、独自の思想を打ち出すのではなく、先人の問いを誠実に聴き取り、解釈を与え語り直すということである。研究者は自らの解釈を先行研究との間に位置づけ、他の研究領域とも接続し、一般向けに紹介していく。つまり、優れた人文学研究者は、他者の考えに耳を傾け、それを共有していくという解釈の技法に秀で、日々その研鑽を積んでいるはずなのである。以上のことをふまえれば、哲学書研究の技能は、他者のことばを誠実に聴き、共有していくための議論の交通整理ができるというファシリテーションに欠かせない技能と関連していかねばならない。逆もまたしかり。文献をひもとくときと同様の誠実さや好奇心をもって対話の間における他者と接するということ——研究者にせよアマチュアにせよ、優れたファシリテーターであるために互いに学ぶところがあるのではないだろうか。

以上、哲学書研究と哲学対話との類似性を「誠実さ」という観点で考察することを試みた。もちろん両者には一定の差異も認められるだろうが、共通して問題にできるのが、知識に権威的なふるまいをさせるかどうか、という指標なのである。

小村優太（東京大学）

哲学対話という実践形式にとって、いわゆる「哲学史」の知識がどのように関係するかという問いは、少なくとも日本における哲学対話実践の場において、これまであまり論じられてこなかったと思われる。というのも、哲学対話という実践そのものが、既存の哲学史の知識に対するアンチテーゼのような性格をもつためだ。たとえば哲学対話の場において、哲学史や哲学の古典にかんする知識が必要かという問いを挙げれば、一方の端には「哲学対話の実践において哲学史の知識はまったく必要ない」という立場があるだろうが、もう一方の端に「哲学対話の実践には哲学史の知識が必要不可欠である」という立場は出て来そうにない。それでは、哲学対話という実践において、哲学史はどのような役割をもっており、そしてもっていないのか、その点について少し考えてみたいと思う。マシュー・リップマンなどが哲学対話を形容して「ソクラテス的対話」といったような言葉を用いることはよく知られている。それは哲学対話に挑む際の態度を形容するための語であり、必ずしもプラトンの対話篇に描かれたソクラテス（ましてやクセノフォンやアリストファネスによって描かれたソクラテス）を反映してはいないのだが、ここで哲学対話が哲学史のひとつの起源であるソクラテスという人物を持ち出していることは興味深い。おそらくそれは、彼岸的思想の大成者プラトンや、学としての哲学の制定者アリストテレスでは駄目なのだろう。自らは決して一文字も書かず、ついぞ体系的思想を残さなかった、理想的思想実践家としてのソクラテスこそが哲学対話の起源に持ち出されるのに相応しい。そしてここにこそ、哲学対話が哲学史に対してもつ微妙な関係が現れているとも言えるのではないか。

以上のように、少なからず「反哲学史」的性格をもった日本の哲学対話実践であるが、果たして哲学対話の実践において哲学史の知識が「役に立つ」のか、それとも「邪魔」にしかならないのかという点について考えてみたい。まず確認したいのは、日本の哲学対話実践において、ある程度指導的立場にいる人間は何らかの形で大学という教育機関において専門の「哲学」教育を受けていることが多く、そういった人間は同時に「哲学史」の知識を多かれ少なかれ習得しているという事実である（もちろん個々人の受けた教育の性格によって、その知識の濃淡にはバラつきがある）。つまり現状において大学人の哲学対話実践家は、「哲学史」の知識をまったくもたずに哲学対話の実践をおこなうことは原理的に不可能である。もし哲学史の知識を否定する実践家がいたとしても、その人物から哲学史の知識を完全に消し去ってしまうことはできない。問題は哲学教育をまったく受けておらず、哲学史の知識をまったくもたない実践家が哲学史の知識をもつことの是非についてである。つまり、まったく哲学史の知識をもたないファシリテーターが哲学対話をうまく運営することが可能なのか。（ここで言う「哲学史の知識が必要か」というのは、対話のなかにデカルトやカントの名前を挙げ、彼らの文言を引用するということでないことに注意しなければならない。）

スタイルにもよるが、哲学対話において主題となる問いは、ある程度具体的な問いの提示から始まり、雑多に集められた問いから抽象的な問いを取り出していくという作業を行う。「なぜ友達と喧嘩してしまうのだろうか?」、「みんなと仲良くしなくちゃダメ?」、「嫌いな人がいるのは悪いこと?」といった問いを集めてゆき（これ自体がすでにある程度抽象的ではあるが）、そこから「友達とは何か?」「友情とは何か?」といった問いへとどんどん抽象化のレベルを上げていく。もちろん抽象化のレベルを上げれば良いというわけではなく（もし様々な問いを究極的に抽象化すると、「在りとは何か?」になってしまうだろう）、対話の性質、参加者の性質に応じた適切な抽象化の度合いがあるわけだが、余りにも具体的過ぎる問いを哲学対話として成立させるためには、それこそファシリテーターによる会話内部における能動的な抽象化への介入が必要になってしまうだろう。よって、この対話の問い決めの一連の作業において、ファシリテーターは「哲学的な問いとは何か」に対する選定眼をある程度持ち合わせていなければならないということである。哲学史を概観すれば、これまで哲学者たちが一体どのような問いに目を向けており、それをどのような仕方で問うてきたのか、いわゆる「ケーススタディー」をすることができる。このような選定眼は、誰がどう見ても哲学的な問いを選ぶときよりも、一見すると哲学的かどうか分からないが、その奥に哲学的な問いが潜んでいるような問いを見極めるときに重要になってくる。

また対話においても、このような選定眼は必要とされる。もちろんファシリテーターは参加者の発言のまとめ役、交通整理として以上に対話に対して介入的であるべきでないという立場もあるだろうが、その交通整理をする際にも、どの発言が哲学的に拡がりをもつか、またそうではないかの基準をファシリテーターは持ち合わせている必要がある。ここでも、ファシリテーターは参加者と同じ参加者であるべきで、参加者が問いに対して迷っていたならば、それと同じ視点に立って迷うべきであり、安易な交通整理をするべきでないという意見もあるだろう。これは当然のことであり、「哲学対話」である以上、テレビ番組の司会者のように参加者の意見を要約して話を流してゆくべきではない。そういう意味では、交通整理も必要最小限であるべきだという立場にも説得力がある。しかしやはり哲学対話のファシリテーターとして参加する以上、哲学的な発展の可能性がありそうな発言に敏感に反応すると言う意味で、上記の問いの選定眼と同じく、哲学史を学ぶことによる感度の発展は重要になってくるだろう。

そして最後に、哲学史を学ぶ、そして哲学書を読むという行為自体が、過去の哲学者たちとの良質な対話そのものであるという事実が挙げられる。哲学対話が哲学の実践であるならば、哲学者たちが自らの哲学書において展開している思想は、まさに彼ら自身の自らとの対話の軌跡であり、そこに読者として参加するということとはとてつもなく良質な対話体験である。良きファシリテーターを作る要素に良質な対話の体験というものがあるならば、過去の哲学者たちとの内的な対話こそ、良きファシリテーターへの最良の道であると言えるのではないだろうか。

International Session

International session
“Philosophy and translation”

Naoko Saito (Kyoto University)

The theme of the international session at the 76th annual meeting of Philosophical Association in Japan is “Philosophy and translation.”

The history of philosophy, East and West, is inseparable from questions of translation. Issues of translation range from its literal, conventional sense of interlinguistic conversion, to a much broader, cross-cultural and intracultural endeavour. Translation can also function between academic disciplines. Across this broad range, the scope of translation opens diverse paths and crosses borders. Translation can be seen as a window through which to reconsider the task of philosophy today.

Different aspects of the juncture between philosophy and translation can be marked by the use of different prepositions: philosophy *of* translation, philosophy *in* translation, philosophy *as* translation. These expressions imply a field of possibilities that extends from consideration of the etymology and translation of pivotal terms, through questions of communication between philosophical traditions grounded in different languages, and to the pragmatics of philosophical exchange in an international research scene dominated by English. Beyond these interlingual matters, there is good reason also to consider translation intralingually. Shifts in meaning between different forms of discourse and different language registers are of fundamental importance to philosophical thought. Such matters are not minor aberrations in an otherwise stable structure of language but indicate something of central importance about the functioning of signs and nature of thought. In fact, the experience of translation opens the space for the exercise of judgement and for possibilities of individual and cultural transformation.

Thus translation can be considered in relation to:

- Historical examination of philosophy and translation
- Linguistic analysis of translation
- Translation in relation to particular philosophical approaches (analytical, continental, pragmatist, etc.)
- Translation as an intralinguistic issue (translation as internal to the nature of language)
- Translation and the substance of comparative philosophy
- Translation as related to cross-cultural communication
- Philosophy, translation and human transformation
- Translation and the crossing of philosophical divides (for example, the continental and the analytical)
- Political implications of philosophy and translation
- Translation, the internationalization of higher education and the role of philosophy

In this international session, three speakers will discuss the topic of philosophy and translation from their particular areas of interest and expertise.

Translation and Seventeenth-Century Philosophy:

A Historical Perspective

Sarah Hutton (University of York)

In unbroken continuity since ancient times, the language of intellectual activity in Europe was Latin. But this changes in the seventeenth century, with the emergence of the vernacular as the *lingua franca* of intellectual exchange. Although many philosophers continued to write primarily in Latin (e.g. Bacon and Hobbes), others adopted the vernacular (e.g. Locke and Malebranche). This vernacular turn is often credited to Descartes (although he continued to write in Latin, as well as writing in French). These changes reflect a broadening of the audience for philosophy beyond the academies. Where previously translation *into* the vernacular was essential for reaching a lay audience, a consequence, the vernacular turn gave a new importance to translation as a means of philosophical communication within the international philosophical community with translation *into* Latin becomes a necessity for reaching an international audience. The shift to the vernacular also presented its other challenges, in particular the formation of a conceptual vocabulary where none existed previously. It was natural, therefore for philosophers to draw on classical languages for this purpose, with the result that to philosophise in the vernacular could be regarded as a form of translation. This is particularly true of the English philosophers Kenelm Digby and Ralph Cudworth.

My paper will assess the role of translation in philosophical interchange in early modern European philosophy. I shall take a historical perspective, drawing on the notion of 'cultural transfer' which has been developed by historians. After giving an account of some of the most important Latin translations of the period (vernacular and Latin), I shall discuss the dependence of vernacular philosophical terminology on classical languages, in some of the first English philosophers to write in the vernacular.

SARAH HUTTON is Honorary Visiting Professor in the Department of Philosophy at the University of York. She studied at New Hall, University of Cambridge and the Warburg Institute, University of London. She has held posts at the University of Hertfordshire, Middlesex University and Aberystwyth University. She has published extensively on early modern century intellectual history, with special interests in the Cambridge Platonists, and women in early modern philosophy and science. Her publications include *Anne Conway, a Woman Philosopher* (CUP, 2004), *Newton and Newtonianism*, edited with James Force (Springer, 2004), and *British Philosophy in the Seventeenth Century* (OUP, 2015). She is director of *International Archives of the History of Ideas*, a member of board of management of *The Journal of the History of Philosophy*, and editorial board member of *The British Journal of the History of Philosophy*.

Translation, judgement, and the hegemony of English

Paul Standish (University College London)

The philosophical interest of translation is multifaceted. First, it raises questions of a semantic kind as found in the concept-word relation. Second, it offers a way of reflecting on the relation between different conceptual schemes – say, between different cultures. Third, the experience of translation provides occasions for the exercise of judgement in an unparalleled way. A proper examination of these points requires attention to the nature of language and language difference. Languages are not tidily sealed off from one another; nor are they static. Hence, translation occurs both inter- and intra-lingually. Recognition of the latter opens the way to the thought that translation is internal to thought and to self-transformation. While this has its breakthrough moments, it is also something that persists as an undercurrent to human lives and cultures. The particular focus of this paper is on the space of judgement that translation brings. I shall explain the relation between this and the question of pluralism as taken up by Barbara Cassin (2016). Her analysis draws attention to the dominance and unique importance of Greek at the founding of (Western) philosophy. I shall attempt to juxtapose this against the contemporary dominance of one language, English, as philosophy becomes more fully internationalised.

Reference

Barbara Cassin, *Nostalgia: When Are We Ever at Home?* (New York: Fordham University Press, 2016).

Paul Standish is Professor of Philosophy of Education and Head of the UCL Centre for Philosophy of Education. His publications cover the range of philosophy of education, and much of his work brings to this a focus on the nature of language and thought. He is particularly interested in productive tensions between different philosophical traditions. Publications over the last ten years include *The Therapy of Education: philosophy, happiness, and personal growth* (2006), co-authored with Paul Smeyers and Richard Smith; *The Philosophy of Nurse Education* (2007), co-edited with John Drummond; *Education and the Kyoto School of Philosophy: Pedagogy for Human Transformation* (2012), co-edited with Naoko Saito; *Cultivating Humanity and Transforming the Knowledge Society* (special issue of *Asia Pacific Education Review*, 2014), co-edited with Duck-Joo Kwak; *Democracy and Education at 100* (Special Issue of *Educational Sciences*, 2016), co-edited with SunInn Yun; *Stanley Cavell and Philosophy as Translation: "The Truth is Translated"* (2017), co-edited with Naoko Saito; *Honyaku no Sanaka ni Aru Shakai-Seigi (Social Justice in Translation)*, 2017), co-edited with Naoko Saito and Yasuo Imai; *Democracy and Education from Dewey to Cavell* (2017), co-authored with Naoko Saito. He was Editor (2001-2011) and is now Associate Editor of the *Journal of Philosophy of Education*. From 2017-2020 he will be Chair of the Philosophy of Education Society of Great Britain. He is a Panel Member for Philosophy for the Arts and Humanities Research Council in the UK.

Translation as Synergy of the Mediate and the Immediate

UEHARA Mayuko (Kyoto University)

According to Tanabe Hajime, with the translation of prose, conceptual thinking is rendered on the basis of a “logic of identity”. A representation which is mediated by a word can thereby be transferred from one language to another. By contrast, the translation of poetry is effected through the movement of an “absolute dialectic”, which negates the representation to be converted into symbols. According to this contrast in terms of logic, it appears as though for Tanabe prose is translatable, yet poetry is untranslatable.

In this presentation, I will consider the difference between the translation of philosophical language and of the translation of poetic language, turning to Tanabe’s considerations for assistance in thinking through this difference. I wish to suggest that the linguistic translation of both poetry and prose are realized through a dialectical “moment” whereby the mediate and the immediate are synergized. While taking a critical view on Tanabe’s claim that prose is untranslatable, I will examine this claim in more detail, attempting to give an account of what he meant by it.

Uehara Mayuko has been professor of Japanese philosophy at Kyoto University since 2013, prior to which she held the post of Associate Professor at Meisei University in Tokyo for six years. She obtained her PhD from the École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris. She currently serves as editor-in-chief of the *Journal of Japanese Philosophy* (SUNY Press). Her recent writings include “Philosophy in the Shōwa Period as Seen from the Viewpoint of Translation: Ecriture of the Kyoto School” (「翻訳から見る昭和の哲学—京都学派のエクリチュール」, 2013), “A Reinterpretation of Nishida’s Philosophy: Facial Expression Considered from The Viewpoint of Intuition-Action” (「西田哲学の再解釈—行為的直観としての顔の表情」, 2015), “Kuki Shūzō’s *The Structure of “Iki”*” towards Women’s Philosophy” (「女性哲学」へと向かう九鬼周造著『いき』の構造』, 2016), “Nishidian Philosophy and Philosophizing the First Person” (「西田哲学と一人称の哲学化」, 2016).

男女共同参画・
若手研究者支援
ワークショップ

男女共同参画・若手研究者支援ワークショップ 「どう変わる！日本哲学会——ジェンダー平等推進と Good Practice Scheme」

和泉 ちえ（千葉大学）

1400名余を有する日本哲学会において、女性会員の比率は（近年微増傾向を示しつつも）未だ1割程度にとどまる。この状況は、国公立・私立大学の哲学・思想系「学部」に在籍する女子学生比率が全国平均で5割を占めるという直近の調査結果との対比において（注1）、「学術としての哲学」への女性の参入を阻む要因が確実に存在することを物語る。

その要因に関して、日本哲学会が2005年に実施した第1回男女共同参画推進アンケート調査結果は、看過し難い「男女間の認識のずれ」を描出するものであった。すなわち「日本哲学会における女性会員の比率の少なさを何を反映すると思うか」というアンケート設問に対して、女性会員の大多数は「女性が活躍しにくい学会体質」および「女性は哲学に向かないという偏見」の弊害を指摘したが、男性会員の大半は「女性研究者自身の自由選択」に由来すると考えており、この現状認識の相違こそが、日本哲学会における男女共同参画推進をめぐる本質的問題の所在を明瞭に指示すると推察される（注2）。

この調査から10年を経た2017年（1月～2月）、日本哲学会は第2回男女共同参画推進アンケートを実施した。今回のワークショップは、最新の調査結果を踏まえ、日本哲学会に関する「事実」を共有するための議論を様々な観点から展開すると共に、学術団体としての「良きエートス」を育むためには何が必要なのか、その手がかかりを英国哲学会が近年提起する Good Practice Scheme（注3）を紐解きながら整理し、忌憚のない討論を通して日本哲学会としての「principles」のあり方について考察を深めることを目指す。プログラム構成は以下の通りである。

1. 日本哲学会としての理念と経緯 飯田隆（日本大学）
2. 2017年実施日本哲学会第二回男女共同参画推進アンケート報告 秋葉剛史（千葉大学）
3. 各学会からの問題提起
吉原雅子（西日本哲学会；九州大学）
佐藤駿（東北哲学会；東北大学）
4. 英国哲学会における理念と実践
Dr. Joe Morrison, Queen's University Belfast, Director of British Philosophical Association
5. 討論：日本哲学会としての Good Practice Scheme とは？
6. 総括と展望 加藤泰史（一橋大学）
司会 和泉ちえ（千葉大学） 鈴木伸国（上智大学）

さてここで、日本哲学会をはじめとする本邦の各種学術団体が男女共同参画推進と向き合う契機となった「男女共同参画（gender equality）社会基本法」（1999年公布・施行）をあらためて振り返りたい。その「基本理念五本柱」は以下の通りである。 1. 男女の人権の尊重（個人としての尊厳・男女の差別解消・ひとりの人間としての能力を発揮できる機会を平等に確保）、2. 社会制度・慣行の見直し（固定的な役割分担からの脱却）、3. 政策などの立案および決定への共同参画（男女は、社会の対等な構成員）、4. 家庭生活における活動と他の活動の両立（家族の対等な構成員としての協力体制、家

庭生活以外の活動への参加の重要性）、5. 国際的協調（国際社会との連携）（注4）。

これらの五本柱は、直接的には第二次世界大戦以降の国際的諸動向を反映するといえようが（注5）、しかし実質的には、前五世紀ギリシア世界を特徴付ける思想的結晶を多分に含有すると推察される（注6）。例えばプラトン『国家』第五巻でソクラテスが披瀝する革命的諸提言をはじめ、当時アテナイの前衛知識人たちを虜にした「LGBT」礼賛ジェンダー論、あるいはヘロドトスが伝えるアマゾネスの末裔サウロマタイ人の女たちの生活信条、そして女性後継者を多数輩出したピュタゴラス学派の諸思想等々に対して、21世紀初頭の「ジェンダー平等思想」は親和的に共鳴するといえだろう（注7）。そして何よりも古代ギリシアの神話伝承世界において、男神6名女神6名から構成されるオリュンポス12神の日常的振る舞いは、ホメロス等々の証言を列挙するまでもなく、ジェンダー平等実現社会の雛形として記憶に新たに蘇る。昨今喧伝されるジェンダー平等推進運動は、基本法をはじめとする最新の法的駆動力に導かれつつ、遙か古代地中海世界に揺曳するユートピアを目指す帰還の旅路として、古来の思想的冒険譚の一隅を彩るといえよう。

さあれ、当該WGが発足した2005年以来、日本哲学会は真摯かつ積極的に「ジェンダー平等推進」を巡る諸問題に取り組み続けており、その活動は、人文社会科学系諸学会においても、少なからず衆目を集めるに至る。今回のワークショップでは、「Equality」に関する思想的背景を深く背負う英国哲学会での Good Practice Scheme に学びつつ、我々の現実を直視し、各方面からの問題提起を論点としながら、賛成・反対双方の立場からの討論を等しく展開することを通して、哲学の健全な営みを支えるソサイアティーとしてのあり方を少しでも具体的に模索できれば幸いである。

（注1） 日本哲学会、男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループは、哲学・思想系の「学部」「修士課程」「博士課程」各々に在籍する男女構成比の調査を2013年度に実施し、国公立・私立大学合計38機関から回答が寄せられた。その調査結果と分析については、金澤修「哲学・思想系 学部大学院男女構成比調査から見てきたもの」、『理想』No.695, pp.64-78, 2015年。

（注2） 日本哲学会が2005年に実施した第一回アンケート調査結果については、日本哲学会HP参照。また日本哲学会としての男女共同参画推進に関する経緯説明については、飯田隆/和泉ちえ「学界インフォメーション 日本哲学会と男女共同参画推進への取り組み」、『理想』No.694, pp.161-163, 2015年

（注3） 英国哲学会が提起する Good Practice Scheme に関しては、<http://www.bpa.ac.uk/uploads/Good%20Practice%20Scheme/All%20GP%20docs.pdf>（尚、上記文書の邦訳に関しては日哲HP男女共同参画・若手研究者支援WGリンク先参照。）

（注4） 男女共同参画社会基本法「第一章総則第三条～第七条」参照。

（注5） 内閣府男女共同参画局（編集）『男女共同参画社会基本法』、ぎょうせい、2004年。

（注6） 古代ギリシア世界における「哲学思想とジェンダー論」の展開に関しては、和泉ちえ「説得の技法 —gender equality の実現可能性をめぐる—」、『理想』No.695, pp.27-38, 2015年

（注7） 和泉ちえ「哲学とジェンダー」、『岩波講座哲学第15巻 変貌する哲学』、pp.47-77, 2009年。

一般研究発表

第 1 会場

「傾向性」(dispositions)に関する現代形而上学において、それぞれの傾向性は、それに特有の「刺激条件」と「発現」の二つの要素から成る反事実的条件文によって定義されると想定されてきた。例えば、「壊れやすい」という傾向性は、それをもつ物体が「叩く」という刺激条件と「割れる」という発現をその特性としてもち、「もし叩いたら、割れる」という仕方で定義される性質である。したがって、そのような半事実的条件文を構成できるかどうかという点は、ある性質が傾向的か否かを定めるうえで重要な指標として用いられてきた。けれども近年、「壊れやすい」といった傾向性の代表として考えられてきた諸性質に関しても、エロクトロ・フィンクのような仮想条件を考慮すると、それが果たして反事実的条件文によって正しく記述できるのかということが疑われている。本発表は、傾向性と半事実的条件文の関係性を詳しく論じるものではない。しかしながら、その議論に関わるより基本的な想定——傾向性はそれに特有の刺激条件と発現の二要素をもつ——が必ずしも自明の前提ではないと示すことをその目標にする。この想定は、言い換えれば、傾向性が「因果関係」と「変化」に本質的に関わっているというものである。したがって、「三角形」のような数学的性質は、因果関係と変化に本質的に関わらないために、多くの論者によって非傾向的もしくはカテゴリーカルな性質の代表としばしば見なされてきた。

本発表の目的は、『形而上学』⁹9, 1051a21–33 における幾何学に関する「可能態」の議論を詳しく分析することで、アリストテレスが不変化である幾何学的対象の性質を傾向的性質の一つとして考えていることを示すことにある。それによって、現代形而上学が前提としている傾向的性質と変化の結びつきが必ずしも自明ではないことを指摘する。しかしながら、『形而上学』における該当箇所は、これまで多くの論者によって「心理的優先」見解を提出していると考えられてきた。この見解に従うと、問題の可能態と現実態の区別は、幾何学的諸性質自体に関わる区別というよりもむしろ、幾何学者の認知状態に関わる区別となる。結果として、ここで幾何学的性質が傾向的性質のひとつであるかという問題は現在に至るまで全く論じられてこなかった。これに対し発表者は、該当箇所が「構造的優先」見解を示唆していることを論じる。それによれば、ここでの可能態と現実態の区別は、幾何学的諸性質自体に適用されるべきものであり、認識論的な区別だけでなく存在論的な区別でもある。発表者は、同じ幾何学的問題が登場する『分析論後書』^{B11}, 94a20–36 を分析することで、問題の区別が「素材」と「形相」に対応していることを示し、それが存在論的な区別に関わることをさらに補強して論証する。本発表の構成は、まず第一部において、『形而上学』⁹9, 1051a21–33 で取り上げられる幾何学的問題の確認と「心理的優先」解釈の批判的検討を行う。次の第二部において、発表者の「構造的優先」解釈の論証を行う。さらに第三部において、その見解と『分析論後書』^{B11}, 94a20–36 における素材と形相の区別との関係を論じる。そして最後に、幾何学的性質の傾向性と変化の関係に関して結論を述べる。

第一部。『形而上学』該当箇所におけるアリストテレスの目標は、幾何学における *diagramma* の発見に関しても現実態が可能態に先立つことを示すことにある。「心理的優先」解釈によれば、

ここでの *diagramma* は「幾何学的作図」である。幾何学的図形は作図の前には可能態にあるが、作図の後には現実態となる。しかしながら、作図を行う前に幾何学者は作図に関する知識を持っている必要があり、その認知状態は現実態である。したがって、幾何学者の現実態である認知状態が可能態である幾何学的図形に先立つことになる。この解釈に対して、発表者は三つの批判を行う。第一に、テキストにある「*diagramma* を分割する (*diairein*)」という表現は、「心理的優先」解釈が想定するような「幾何学的図形を作図する」という意味には取れない。第二に、アリストテレスの幾何学的対象は不変の対象であり、作図自体が幾何学者の思考内で行われるものであるため、幾何学者の認知状態と作図後の幾何学的図形の現実態の区別が曖昧である。第三に、アリストテレスはここで二つの連続した幾何学的問題を取り上げているが、「心理的優先」解釈は先の問題が後の問題を証明するというこの構造を適切に説明することができない。

第二部。ここで発表者は、「心理的優先」解釈に代わり「構造的優先」解釈を提出する。そのポイントは、*diagramma* の意味が「幾何学的図形」ではなく「幾何学的命題」であり、それを「分割する」とはその証明の前提を特定することである。したがって、ここでの「分割」は古代ギリシア数学で用いられた「解析」(analysis)の手法と密接に関連する。この見解に従えば、ある幾何学的命題は、それが証明されるまでは可能態であるが、それが証明されると現実態となる。しかしながら、その証明の前提となる幾何学的命題はすでに証明されている命題であるため、それが現実態として先立つ命題となり、アリストテレスの目的は達成される。なお、幾何学の第一原理が可能態であるか現実態であるかという問題には立ち入らない。代わってここで論じる重要な問題は、この「構造的優先」解釈が、幾何学者による命題の証明に着目するため、結局、可能態と現実態の区別を幾何学者の認知状態の区別として捉えていることになるのではないか、というものである。そこで発表者は、次に、ある幾何学的事実それ自体がそれに続く幾何学的事実の「原因」となっているという仕方で、アリストテレスが問題の区別を、認識論的な区別だけでなく存在論的な区別としても捉えていることを論じる。

第三部。ここで発表者は、『分析論後書』の該当箇所とそれに関連するアリストテレスの議論を参照することで、先立つ幾何学的事実がそれに続く幾何学的事実の「素材因」となっていることを示し、問題の可能態と現実態の区別が存在論的なものでもあることを論証する。その主要な論点は、通常素材因と異なり、幾何学の場合には、素材が形相を得て現実態へと変化するというプロセスが存在しないという点である。つまり、ある幾何学的事実は、それに先立つ事実(素材因)が存在する限り、それと同時にその可能態の現実態としてこの世界にすでに存在する。しかしながら、アリストテレスがそのような不変の幾何学的体系に可能態と現実態の概念を導入する理由は、ある幾何学的事実がそれ自体で独立に存在するわけではなく、それに先立つ幾何学的事実とその存在の根拠があるという依存関係を示すためである、と論じる。ある幾何学的事実は可能態としてのそれに先立つ事実の現実態であるが、その先立つ事実もまたさらにそれに先立つ事実の現実態であるので、ここでも現実態の可能態に対する優先性は確保される。

以上から、最後に、アリストテレスにとって可能態と変化の関係は決して必然ではなく、傾向性と変化の関係も決して自明ではないということを結論づける。

アリストテレスは『デ・アニマ』の感覚論においてどのように先行見解を乗り越えたのか

質料形相論に基づく感覚の定義と可能態現実態に基づく同化理論の関係

太田稔(中央大学文学研究科哲学専攻博士後期課程5年)

アリストテレスは『デ・アニマ』において様々な仕方で感覚を説明し、定義しようと試みている。しかしその記述はあまりに多様であるため、諸定義同士のかかわりは見えにくいものになっている。

たとえば、アリストテレスは『デ・アニマ』第二巻第五章において「すべての感覚について共通な仕方で論じよう」(416b32-33)と断ったうえで、感覚論を説き起す。議論を始めるにあたってアリストテレスは、「感覚は動かされることや作用を受けることにおいて生じる」「似たものが似たものによって作用を受ける(以下、類似原則と呼ぶ)」「感覚はある種の性質変化である」(416b33-35)という彼以前の先行見解を紹介したうえで、それを修正する形で自説を展開する。そこで登場するのが「可能態・現実態」という概念である。この概念自体はすでに『デ・アニマ』のなかで複数回言及されているが、感覚論にそれを適用するにあたって、本章ではより詳細にこの概念をかたどっていく。そして、この概念を論じおえたあとで、最終的にこの章の末尾で、「すでに述べたように、感覚能力はすでに現実態にある感覚対象と可能的に似ている。似ていないものが作用をうけるのだが、作用を受けると、かのもの(感覚対象)と似たものになるのである」(418a3-6)と述べる。つまり、この章における可能態・現実態論は、先行見解の類似原則を修正するための道具として使われていると読むことができる。本発表では、この 418a3-6 を、可能態・現実態論に基づく「同化理論」と呼ぶ。

次に、アリストテレスは『デ・アニマ』第二巻第七章から第十一章にかけて、可能態・現実態という概念を使いながら、五感の感覚(固有感覚)を「感覚対象」「媒体」「感覚器官」の三要素の相互関係として一つ一つ論じていく。

こうした固有感覚論を経て、『デ・アニマ』第二巻の最終章である第十二章においては、「すべての感覚について普遍的に」当てはまることとして「感覚は感覚対象の形相を質料抜きで受け取る能力である」(424a17-19)という有名な定義が提示される(以下、形相受容の原則と呼ぶ)。本発表が注目するのは、「普遍的」な定義が述べられるこの章では、可能態・現実態という言葉は全く使用されていないということだ。

そして『デ・アニマ』の中で最後に感覚論を語る第三巻第二章では、再び可能態・現実態を用いた議論が展開され、「感覚対象の現実態と感覚の現実態は同一であるが、本質は異なる」(425b26-27)という主張を軸にして、「見ていることや聞いていることを感覚する」「味と色が異なることの感覚」といった、五感の感覚にとらわれない感覚の高次の働くに関する議論が展開されている。この章では、先の第二巻第十二章で論じられた「形相受容の原則」に関する記述は影を潜めてしまう。

このように、アリストテレスは『デ・アニマ』において感覚論を二つの異なる対概念を用いて論じている。一つは、可能態・現実態という対概念をもちいた同化理論による説明。もう一つが形相受容の原則に見られる、質料・形相という概念を使った説明である。この二つの異なる説明方式は、感覚に関する、交わることのない平行した二つの説明であるのか。あるいは、両者は最終的に一つの感覚論を形成するものであるのか。本発表は『デ・アニマ』

第二巻第五章、第七章から第十一章、第二巻第十二章、第三巻第二章の四つのパートにおける記述の整合的な解釈を試みることで、この問いの解明を試みる。

さて、その際本発表は、それぞれのパートを統一的に解釈するために、アリストテレスが感覚論において念頭に置いている問題意識を共有することから始める。つまり、『デ・アニマ』第一巻における、アリストテレスによる先行見解批判ならびに第二巻、第三巻における複数の問題提起に注目し、『デ・アニマ』感覚論の各パートをこれらの批判や問題提起に対するアリストテレスの一連の回答として読み解いていきたい。

以下、三つの先行見解批判を簡潔に示そう。一つは、先行見解が前提している「類似原則」だ。「似たものが似たものによって作用を受ける」というこの主張は、アリストテレスによればさらに「魂が基本要素(ストイケイア)からなる」という主張と「感覚は動かされ、作用を受けることで成立する」という主張に結びついている。本発表では、後者の主張に注目し、アリストテレスが「作用を受けること」という当時の日常的な言葉遣いをどの点で受け入れ、どの点を修正しているのかを検討する。その際「作用を受けること」という言葉は、先に述べた『デ・アニマ』第二巻第五章で、可能態・現実態という概念を導入することで分析される。ここでアリストテレスは「類似原則」を退け、「同化理論」を打ち立てていくのである。『デ・アニマ』第二巻第五章の読解を通じて、「類似原則」と「同化理論」の異同を明らかにするとともに、その異同からアリストテレスの意図を読み取ることは、本発表の課題の一つだ。

もうひとつの先行見解批判は、彼らが「すべての魂について論じていない」点である。アリストテレスによれば、植物も魂をもつ生命体である以上は、魂を持つものの諸能力は、植物のもつ能力も説明できなければならない。植物も人間同様に陽の光によって暖められる。しかし、人間はその暖かさを感覚し、植物は感覚しない。この問題は、『デ・アニマ』第二巻第十二章における「形相受容の原則」のなかで答えられる。

最後の先行見解批判は『デ・アニマ』第三巻第二章における「彼らは、視覚がなければ白も黒も存在せず、味覚がなければ味は存在しないと考えた」(426a20-22)というものだ。アリストテレスは、感覚されていないときの感覚対象を可能態における存在として定位することで、現に現れていない感覚対象の存在を確保している。

このように、可能態・現実態論に基づいた同化理論と形相受容の原則による感覚の説明は、それぞれが異なる先行見解への回答の一部を構成している。この回答の考察を通じて、同化理論(における可能態・現実態論)と形相受容の原則の関係を明らかにすることで、『デ・アニマ』における感覚論の統一的な解釈を試みたい。

アリストテレスはしばしば「経験主義者」と言われる。この根拠は、『分析論後書』(以下『後書』)第2巻第19章にある。そこでアリストテレスは論証的知識(*epistēmē*)の第一原理が「経験(*empeiria*)」から生じると論じる。

しかし、この経験概念の内実と、その論証的知識への関係は明確ではない。というのも、アリストテレスは『後書』第2巻第19章で経験の重要性を強調する一方で、『形而上学』A 巻第1章等では経験と論証的知識の関係についてより慎重な態度をとっているからである。

ところで、従来、『後書』第2巻第19章の第一原理が概念か命題かについて、解釈上の問題となっていた。現代では、この問題は、Kahn (1981) や Modrak (1987) の示唆により、問う必要のない偽なる問題であることが研究者の間での共通理解となりつつあるものの、Kahn は論文の中でさらなる問いを提起している。それは、『後書』第2巻第19章の第一原理が、卑俗な概念(vulgar concept)か学術的概念(scientific concept)か、という問いである。『後書』第2巻第19章は、帰納(*epagōgē*)によって「人間」のような一般的(卑俗な)普遍が獲得されることを論じているように見える。しかし、このような一般的普遍は、論証がそこから始まる第一原理としてふさわしくないのではないだろうか。他方、論証の第一原理は『後書』の他の箇所において定義(*horismos*)であるとししばしば述べられる。帰納によって獲得された卑俗な概念は定義たりうるのだろうか。ここには、論証的知識の第一原理に関する、卑俗な概念と学術的概念の間のギャップが存在する。

Kahn は卑俗な概念と学術的概念のギャップを、アリストテレスによる名目的定義(nominal definition)と実在的定義(real definition)の区別のうちに認めることを提案する。ここでの名目的定義は対象 X の「何であるか」の一部を把握することで月蝕や雷鳴のような自然事象の予備的ないし前学的認識となるような定義である。他方、実在的定義は、X の原因ないし根拠を提示することにより、X の「何であるか」を十全に認識するところの完全な定義である。Kahn によれば、『後書』第2巻第19章の帰納は単に X の名目的定義を説明するに過ぎない。彼は名目的定義と実在的定義の間のギャップを埋めるためには『後書』第2巻や他のアリストテレスのテキストにおける定義論が必要であると考えている。しかし、Kahn 自身はこの問題の考察を先に進めていない。

Kahn によって『後書』第2巻第19章の新たなギャップが提示されて以来、研究者たちは(それと明示することがなかったとしても)卑俗な概念と学術的概念のギャップを埋めることにつとめてきた。それら先行研究の中では、上記のギャップを埋める手段として、経験概念と定義概念の考察に焦点が当てられている。

代表的な先行研究として以下の3つの立場を挙げよう。

第一の立場は Scott (1995) によるものである。彼は、『後書』第2巻第19章の帰納が日常的な学びや概念把握と対立するところの、より高次の学術的学びを遂行すると解する。この帰納は、卑俗な概念を定義(すなわち学術的概念)へと発展させる過程である。それゆえ、Scott の解釈によれば、卑俗な概念と学術的概念のギャップは帰納過程そのものを詳述することで埋められることになる。

第二の立場は、Butler (2003) の提示する「経験のドクサ理論

(Doxastic Theory of *Empeiria*)」(DTE)によるものである。これは、人の経験が或る一定の特徴を持った信念(belief)から構成されるとする理論である。彼の解釈のポイントは、経験とは正しい信念も誤った信念も含む概念であり、そのような経験概念が論証的知識を探求するための基盤となるということである。Butler の解釈では、卑俗な概念と学術的概念のギャップは、帰納によって獲得された信念(これは卑俗な概念をそのうちに含む信念である)の根拠を学術的に探求することで埋められることとなる。

第三の立場は、Modrak (2010) によるものである。彼女は、アリストテレスのテキストにおける名目的定義の概念が、(a)虚構的対象の定義、(b)「X」を連言によって示す定義、そして(c)「X」を選言によって示す定義という3種類の用法を持つことを明らかにする((b)と(c)は「X」の外延を示すことになる)。Modrak は名目的定義の(b)の用法をアリストテレスの経験概念と重ね合わせることで、Butler と異なり、経験的判断とは感覚によって与えられる個々の判断の連言と解する。個々の判断をまとめあげるが、その根拠を提示することのできない経験の段階は学術的概念を把握している段階ではないだろう。Modrak の解釈に従えば、経験の含む個々の判断を統一する根拠を提示することで、卑俗な概念と学術的概念のギャップは埋められることになる。

以上の3つの立場は、いずれも『後書』第2巻第19章の経験や帰納の議論に焦点を当てている。しかし、このテキストには知性(*nous*)概念というもう1つの主題が存在する。Kosman (1973) は、『後書』第2巻第19章の知性概念の考察から、帰納によって獲得された概念が、それを原理として認識することなしには論証的知識の原理たりえないことを明らかにした。本発表は Kosman のこの示唆に賛同し、そこからもう一步を踏み出すものである。

本発表の目的は、先の3つの立場の検討を通じて、それらとは異なる仕方、アリストテレスの知識論における卑俗な概念と学術的概念のギャップを埋めることである。

本発表は、帰納によって獲得された概念を使用する人の身分に着目する。つまり、帰納によって獲得された概念を専門家(expert)が使用する時、その概念は学術的概念として論証的知識の原理にふさわしいものとなる。他方、帰納によって獲得された概念を専門家以外の素人(layman)が使用する時、その概念は単に卑俗な概念であるにすぎない。

また、アリストテレスは『後書』第2巻第19章で知性が最も正確な認識であると述べる。この知性が、概念が論証的知識の原理として専門家によって認識された状態のことを意味するのであれば、卑俗な概念は、論証的知識の原理として認識されることで学術的概念となる。専門家によって論証的知識の原理として認識された概念こそ定義たるにふさわしい。以上のように解することで、卑俗な概念と学術的概念のギャップは埋められることになる。

アリストテレス『弁論術』における一般化された問答法

高橋祥吾(徳山工業高等専門学校)

本発表の目的は、アリストテレスの考える問答法の推論を、『トポス論』ではなく『弁論術』に求め、『弁論術』における問答法の推論の理論は、『トポス論』の理論よりも一般的なものであることを示す。本発表の特徴は、問答法の一般的な理論に関して『分析論後書』に見られる論証理論との関係を重視する点にある。すなわち、『弁論術』にみられる一般化された問答法の理論は、論証の理論とパラレルな関係として捉えることが可能なのである。

アリストテレスが問答法を理論づけている著作は一般に『トポス論』と見られている。たしかに、『トポス論』の中でアリストテレスは、はじめに目的を述べ、推論の種類を論じ、問答法の前提について論じ、そしてトポスの列挙を論じ、問答法の実践についてのルールも述べている。しかし、『トポス論』で実際に理論づけられている問答法は、『トポス論』の冒頭で語られている目的に対して十分な役割を果たすことができているとはいえないように思われる。というのは、『トポス論』第六巻と第七巻において顕著であるが、『トポス論』の問答法は定義探究のための方法であると考えられるからである。つまり、定義探究を目的にしてはじめて『トポス論』の問答法は有効に機能し得ると考えられる。実際、『トポス論』で列挙されている数多くのトポスは、与えられた命題が事物の定義を示しているか否かを判別するために有用なものが集められている。

このように定義探究という目的に限定された『トポス論』の問答法に対して、『弁論術』の問答法はより一般化され、定義探究以外の多様な場面で用いることが可能なものとして理解することが可能である。その最も顕著な例はトポスである。すなわち、『トポス論』では数え上げるのも困難なほどであった多数のトポスは、『弁論術』においては27のトポスに整理されているのである。

問答法の推論はトポスを用いた推論である。『トポス論』の場合、トポスは問答法が取り扱う命題の述語の様式(種類)、すなわち定義項、類、固有性、付帯性の四つそれぞれを判別するためのものとして位置づけられ、列挙されている。つまり、述語の様式がトポスを分類する基準となっている。『弁論術』では、この述語の様式に合わせた分類をやめており、トポスを問答法の推論にとっての「固有のもの」に対する「共通のもの」として位置づけている。これに関する本発表の主要な論点となるのは『弁論術』第一巻第二章の次のテキストである。

というのも、私が言っているのは、問答法の推論と弁論術の推論は、我々がそれらについてトポスを論じるところのものなのだということである。

そして、このトポスは、正しいもの、自然のこと、政治的なこと、種において異なる多くのことについての共通のトポスである。例えば「より多く」や「より少なく」というトポスである。正しいものや、自然のことや、政治のことや、[その他]何であれこれらについて、このトポスに基づいて同じように推論したり、エンテューメーマ[弁論術の推論]を述べることができるだろうからである。

その一方で、「固有のもの」とは、個々の種と類をめぐる前提命題に基づいている限りのものである。たとえば、自然のことについて前提命題があり、それらに基づいては、倫理

的なことについてのエンテューメーマも演繹的推論も成立しない。そしてこれら[倫理的なこと]についての他の前提命題は、それらに基づいては自然のことについての[エンテューメーマも演繹的推論も]成立しない。そして、このことはすべてのことについて同様である。

そして、かのもの[=共通のトポス]はいかなる類についての精通者も生み出さないだろう。なぜなら、かのもの[=共通トポス]は、いかなる主題とも関係がないからである。

その一方で、これら固有のものは、人がよりよく諸命題を選べば選ぶほど、その人は問答法や弁論術とは別の学知を生み出していることに気づかずにいるだろう。というのも、諸原理に行き着いたときには、それは、問答法でも弁論術でもなくて、その人がその原理を手になしているその学知ということになるからである。(Rhet. A2. 1358a10–26)

このように、共通のものと固有のものによって、問答法の推論に用いる推論規則としてのトポスと推論の前提命題が(弁論術の推論と共に)規定されている。このとき、「共通のもの」と言われているトポスの具体例、「より多く」や「より少なく」のトポスは、『弁論術』第二巻第二十三章で27のトポスのひとつとして挙げられている。

このようなトポスを共通のものとして位置づける見方には、その原型というべきものが『トポス論』の中に存在する。『トポス論』においてアリストテレスは、諸々のトポスのなかで利便性の高いものが存在することを指摘している。『トポス論』第三巻第五章の冒頭でアリストテレスは、「そして「より多く」や「より大きい」についてのトポスを、できる限り普遍的な仕方では把握すべきである。というのも、そのような仕方では捉えられたトポスは、多くのことに対して役立つだろうからである」と述べる(Top. 119a12–13)。また『トポス論』第三巻第六章では「そして諸々のトポスのうちでとりわけ利便性が高く、共通のもの(koinón)は、対立関係や同列語や語尾変化に基づくものである」と述べている(Top. 119a36–38)。これは『トポス論』第七巻第四章でもほぼ同じ主張が繰り返されている(Top. 154a13–15)。

以上から、『トポス論』の時点でアリストテレスはトポスの中に利便性の高いものが存在することに気付いており、それらのトポスを『弁論術』において「共通のもの」として27つのトポスに整理したと推測可能であろう。そして、この「共通のもの」を「固有のもの」と対置させている点は、『トポス論』の中には見いだしがたい点である。この「共通」と「固有」の対比は、『分析論後書』第一巻の論証理論の原理(ἀρχή)の説明に見いだされる。『後書』においては、公理は共通の原理とさて、個々の学に固有の前提命題がそれに対置されている。この論証理論における原理についての固有と共通の区別は、『弁論術』における問答法の推論の「共通のもの」と「固有のもの」の区別と関連しているように思われる。

本発表では、以上の論点を中心に、アリストテレスが『弁論術』の中で『トポス論』とは異なる問答法を論じていること、そしてその差異は彼が『弁論術』の中でより一般化された問答法を論じていることに起因することを明らかにしたい。

第 2 会場

視線の哲学

知覚の理論としてのサルトルの他者論

柴田健志(鹿児島大学)

事物が「対象」として知覚されているということは自明のことであるように見える。しかし、事物がはじめて「対象」としてそこにあるとは考えられない。というのも、自我と外界との境界は乳児にとってはきわめて曖昧なものであると考えられるからである。事物が「対象」であることが自明なのは成人にとってであるにすぎない。では成人における「対象」の知覚はいったいどうやって成立するのであろうか。この問いかけに答えることを目的にして、発達心理学の知見を参照しながら「対象」知覚の哲学的なモデルを構成することがこの研究のねらいである。

そこで「対象」知覚においては他者の「視線」が重要な役割を果たしているという着眼にもとづいて、サルトルの「視線」の理論を「対象」知覚のモデルとして再解釈してみたい。

1

考察の出発点として発達心理学における「ジョイント・アテンション」という理論に注目しなければならない。「ジョイント・アテンション」とは、幼児が他者（大人）に向かって事物を指し示すときに形成される三項関係のことである。他者に向かって事物を指し示すという行為に、事物が「対象」として認知されているという点を読みとることができるはずである。

「ジョイント・アテンション」の理論は、幼児が他者という心的な存在を認知する発達段階に関する理論である。しかし、それを上記のように「対象」の知覚が成立する条件に関する理論として読み替えることができる。つまり、事物が「対象」として認識される条件を三項関係にもとめる理論として。この読み替えによれば、事物が「対象」として認識される条件は、他者の「視線」が事物に向けられていることの認知であると考えることができる。

「ジョイント・アテンション」が観察されるのは健常児においては9ヶ月から18ヶ月の時期である（自閉症児においてはこれがあてはまらない）。それ以前には幼児は基本的に二項関係のなかで世界を認知していると考えられる。もちろん、この時期にも事物は知覚されている。しかし、それらの事物は知覚されている限りで存在を認められているにすぎない。この意味でそれらは幻想と区別できない。幻想とはそれが意識に現前しているあいだだけ存在を認められているようなもののことである。それゆえ、成人における「対象」知覚の構造を考察するには三項関係をもとに考える必要がある。

2

ではなぜ他者の「視線」は「対象」を与えうるのであろうか。「対象」の概念には「私」の存在からは独立した存在であるという点が含意されている。しかし、ということは、「対象」とは現実に見えているものだけを指すのではない。むしろ「対象」とは知覚可能な存在という意味である。事実、「対象」とは「私」が見ていないあいだも存在していると想定できるもののことである。「見る」ことができるという知覚可能性こそ

が、現実的に「見る」ことを成立させている条件でなければならないのである。「私」は知覚可能性のなかでのみ現実に関与を「見る」ことができる。

事物が「対象」として与えられるにはそれが「私」から分離されていなければならないが、その分離が遂行されるには知覚可能性の概念が必要である。もしそうでなければ「対象」はつねに「私」に現前していなければならない。しかし、つねに現前しているような「対象」はもはや「対象」とは認められないであろう。なぜならその場合には「対象」を「私」の存在から切り離すことができないからである。「私」と「対象」は合一してしまい、それらのあいだに区別を打ち立てることは無意味となるであろう。そこにはもはや「可能性」の概念は存在せずただ「必然性」のみが支配することになる。

では、知覚可能性の概念はいったいどこから与えられるのであろうか。他者の「視線」からであると答えることができる。つまり、他者の「視線」が事物に向けられることによって、「私」から「対象」が分離されるのである。

では、「対象」成立の起点である他者の「視線」それ自体はいったいどんなふうにして「私」に与えられるのであろうか。サルトルを参照しなければならないのはまさにこの点においてである。サルトルの論述ほど鮮明に「視線」の経験をとらえた哲学的分析はまずありえないと考えられるからである。

3

サルトルの他者論の特徴は、「私」が他者を見ることによってではなく、まったく逆に「私」が他者から見られることによって他者の存在が確認されるという点にある。しかし、「私」を見ている他者の「視線」は「私」だけを見ているのではない。当然のことながら、「私」はそれを世界に向けられうるものとして感じる。まさにその瞬間に、世界は「私」にとって知覚可能な「対象」として与えられるであろう。またここからふり返ってみれば、他者の「視線」にとって「私」もまた世界のなかのひとつの「対象」にすぎなかったことになる。このように、他者の存在が与えられることによって、「私」と世界との一体感は失われ、世界は「私」の存在から切り離される。と同時に、「私」と「私」自身との一体感もまた失われるのである。

他者の存在を感じたとたん、世界は誰にでも「見る」ことのできる世界として「私」から分離されるであろう。ところが「私」もまた誰にでも「見る」ことのできる存在として「私」から分離される。他者の「視線」の効果によって、世界も「私」もすでに独立した存在としてそこにあるという「対象」の概念が成立するのである。

以上の考察の要点をまとめると次のようなことになる。乳児においては自我と事物が一種の癒合状態にあり、「対象」がまだ成立していない。しかし、こうした癒合状態は二項関係のなかでは解消されない。それゆえ、「対象」が成立するための条件として、自我と事物の二項関係に他者を加えた三項関係が要求されると考えられる。ひとことでいえば、自我と事物の癒合状態を解消するのは他者の「視線」にはかならない。他者の「視線」が知覚可能性という様相を世界に導き入れることによって、世界は自我から存在論的に分離され「対象」という位置に置かれるのである。

「同一性」の諸相

不可識別者同一の原理をめぐる

横路 佳幸(慶應義塾大学・日本学術振興会)

本発表における私の目的は、「同一性」が持つ特徴的な諸相を論じることで、不可識別者同一の原理 (the principle of the identity of indiscernibles; 以下 PII) の妥当性をめぐる問題を解決するための見取り図を提出することである。PII とはおおざっぱに言えば、あらゆる性質を共有する個体が同一であることを述べる必然的な原理である。この原理の妥当性をめぐっては、かつて M. ブラックが強力な反例を提示して以来、膨大かつ幅広い論争が巻き起こされてきた。ブラックの主張によれば、二つの個体 a と b 以外に存在者が存在しないような対称的な世界では、PII は疑わしい。というのも、その世界において a と b は、大きさや重さなどを完全に共有しつつ同一でないとしても何も不思議ではないからである。

しかし、このブラックによる議論に対して PII の支持者は少なくとも次の二つの応答を行うことができる。第一に、 a と b は本当にあらゆる性質を共有しているのだろうか。たとえば、「 b から少し離れている」という性質は a には当てはまるが b には当てはまらない。それゆえ、個体を含む意味でいわゆる不純な (impure) 性質によって識別可能であるため、 a と b の存在は PII に対する反例とはならない。第二に、もし a と b があらゆる性質を本当に共有しているのだとしたら、 a と b の差異性は何によって説明されるのだろうか。この問いに答えることができない限り、個体の差異性は原初的な事実となる。しかし、そうした原初性を認めると、互いに数的に異なるが識別不可能な 20 個もの個体が同じ時空領域を占めようという馬鹿げた可能性を排除できない。ゆえに、PII に対する反例は厄介な問題を新たに生じさせてしまう。

もちろん、こうした反論に対して PII の批判者は次のように再反論することができる。すなわち、PII 中の性質 Φ の内に不純な性質を持ち込むことは、すでに a と b そのものの識別を前提としているがゆえに、PII の支持者も結局のところ a と b の差異性を識別可能な性質によって説明できているわけではない。また、個体の差異性や同一性の成立が原初的で根拠を持たない事実であることは、本当にそれほど問題なのだろうか。同一性は必然的にあらゆる個体とそれ自身に当てはまるほどに基礎的なものである。それゆえ、20 個もの識別不可能な個体が同じ時空領域を占めるという可能性は、さらなる説明を要するものではないのかもしれない。

以上の一連の論争状況 (それは PII の妥当性をめぐる論争のほんの一部にすぎない) に鑑みて、本発表において私が提示する主張は次のものである。すなわち、PII は、そこに現れる「同一性」のある相のもとで捉えるならば妥当でない一方で、「同一性」を異なる相のもとで捉えるならば妥当な原理である。こうした主張を展開する際に私が道標とするのは、D. ウィギンズの断片的な示唆にインスパイアされた「同一性」の諸相である。

同一性の形而上学は、ウィギンズによれば、同一性の認識論を再構成することしかできないものである。同一性はあまりに基礎的であるがゆえに近寄りがたいが、それを我々の実践に即して再構成する限りにおいては扱いやすい。ウィギンズの戦略はこうして、同一性関係ではなく、より実践的かつ

日常的な概念としての「同一性」の解明を試みるものである。

ウィギンズの基本的指針を大きく拡張することで私が示したいのは、「同一性」が少なくとも二つの相のもとで捉えられるということである。一つは、最も基礎的な「同一性」である。それは「すべてのものはそれ自身と同一である」と述べる自己同一性に等しく (記号化すると $\lambda x(x=x)$ となる)、自己同一性の根拠を問うことは、古くから形而上学で盛んに論じられてきた「個体化の原理とは何か」という問いを提起することにほかならない。個体 x のみに関わるという観点から見ると、こうした基礎的な「同一性」は、単項的であると同時に、 x が自己同一的であるとしか述べない以上ほとんど認識的には役に立たないだろう。

他方でもう一つの「同一性」は、認識的に有益な情報を与えるような相のもとで捉えられ、「同一性の規準」に関わるものである。私は、同一性の規準がネコや山、人間などの多様な種別概念 (sortal concept) F と親和的な関係を築いていると考える。つまり、我々が日常的・実践的に用いる「同一性」は、先の自己同一性の単項の相ではなく、個体 x が個体 y と「同一」であるかどうかを種別概念と結び付けて問題とする二項の相である (記号化すると $\lambda x\lambda y(x=y)$ または $\lambda x\lambda y(\exists F(x=_F y))$ となる)。また、この実践的な相のもとで理解された「同一性」または「同じ F 」は、かつて J. ロックやウィギンズが示唆したように、時空領域の占有とも結び付く。彼らによれば、同じ種別概念 F に属し、かつ同じ時空領域 R を占有する個体が二つであることはありえないとされる。

私の見立てでは、以上の「同一性」の諸相を先の PII の問題に適用すると、次のように述べることができる。すなわち、第一の相のもとで捉えられた「同一性」が PII に現れるとすると、PII が妥当な原理であるかどうかは結局のところ、個体化の原理をどのように考えるべきかという問いに依拠することになる。その問いに正確な答えを与えることが困難であることは、これまでの形而上学の歴史を紐解かずとも明らかである。ここでは差し当たり、個体 a と b の個体化子をそれぞれ自身すなわち a と b とみなし、「自己同一性」の成立を事実上原初的なものとしておこう。すると、このとき PII は誤りであるように思われる。「同一性」の第一の相においては、ブラックによる反例を妨げるものは何もないからである。

しかし他方で、第二の相のもとで捉えられた「同一性」が PII に現れるとすると、第一の相においてすでに個体化がなされた個体の「同一性」を我々は第二の相のもとで再構成するほかはない。すると、ブラックによる反例に登場する個体 a と b は、不純な性質によって常に識別可能となるはずである。というのも、ブラックの反例を実践的な「同一性」の第二の相から眺めるとき、個体化や自己同一性は問題とならないからである。その結果、PII はトリヴィアルに真であることが帰結する。さらに、20 個の個体ケースについても、第二の相における「同一性」は完全に排除することができる。というのも、先に述べたように、実践的に再構成された「同一性」のもとでは、同じ種別概念に属し、かつ同じ時空領域を占有する個体は同一でなければならないからである。

したがって、PII の妥当性、差異性や同一性の原初性、不純な性質の容認などの諸問題を解決するための見取り図は、「同一性」の諸相を解明することで描くことができるのである。

Exemplification and Resemblance

Malik Luke (大阪大学)

Pictorial representations represent. If so, how? One answer is that a pictorial representation represents an object if and only if that pictorial representation resembles that object. This is called the resemblance theory of pictorial representation. Its advocates have included Plato and Charles Peirce. In 1976, in his book *Languages of Art*, Nelson Goodman forcefully rejected this theory. He argued that resemblance was neither sufficient nor necessary to pictorial representations. Thus, on the one hand, a pictorial representation could resemble an object but not represent it. On the other hand, a pictorial representation could represent an object yet not resemble it. As an alternative, Goodman proposed his own theory. Goodman argued that pictorial representations represent as words represent, in an arbitrary and conventional manner. In filling out his theory of representation, Goodman also introduced and made use of another relation, exemplification. Exemplification was introduced as a reference relation. It was contrasted with another reference relation, denotation. Denotation is a relation that connects words to objects, words denote objects; but exemplification is a relation that connects objects to words, objects exemplify words. More specifically, exemplification is a relation that connects objects to predicates, objects exemplify predicates. To understand this exemplification is often understood as a relationship between examples and predicates. So, because the following shape ■ is an example of something that is square it exemplifies the predicate 'is square'. Goodman, however, did not just use the relation to understand how examples work. Goodman used exemplification to understand what pictorial representations express. For example, a painting exemplifying certain predicates, could be said to express sadness. In any case, the main point is that Goodman thought resemblance had nothing to do with what pictorial representations represent. In this paper, I will argue (a) that there is a sense in which exemplification is *equivalent* to resemblance, and (b) that there are contexts in which exemplification fixes the reference of pictorial representation. If both (a) and (b) are true, then Goodman's

introduction of exemplification to his theory undermines the claim that resemblance does not determine representation. This is not necessarily to reject Goodman's theory of pictorial representation. In what sense this might be true is also considered.

知と真なる思わく

プラトン『テアイテトス』201a-cを中心に

福田宗太郎(京都大学)

単に信じていることと知っていることの違いは何か。この問いは伝統的に認識論の問いとされてきた。現代の認識論において議論の対象となってきたいわゆる伝統的な知識定義によれば、知識は「正当化された真なる信念」である。この知識定義を定式化しその問題点を指摘したことで、その後の正当化をめぐる論争の火付け役となった Gettier は、有名な論文の注で「プラトンは『テアイテトス』201 において何かこのような定義を考察し、おそらく『メノン』98 においてそれを受け入れているように思われる」と述べている。たしかに初期対話篇『メノン』では正しい思わくを知にするものとして「原因(根拠)の思考」が挙げられ(98a1-6)、後期対話篇『テアイテトス』においては「説明を伴った真なる思わくが知である」と言われている(201c7-d1)。

しかしプラトンの主著とされる中期対話篇『国家』を読む者は、知の対象としてのアイデアの存在と、知と思わくとの間の断絶とも呼べるような厳しい区別(『国家』Ⅴ巻)に目が向くだろう。この事態に対して、現代において一般的な二種類の知識による説明が試みられてきた。対象との直接的な関係についての見知りによる知識(knowledge by acquaintance)と、対象についての命題的な記述として理解される記述による知識(knowledge by description)、あるいは命題知(propositional knowledge)と呼ばれるものである。『国家』Ⅴ巻に典型的に見られるように知覚とのアナロジーで知識と思わくの区別をしていること(476d-480a)は、プラトンがある種の見知りの知を重視していて、知識について「対象の性格」や、主体と対象との「直接的な関係」を重要視していると伝統的に理解されてきた(e.g. Robinson, Cornford)。同様に『メノン』におけるラリサへの道(96e-97c)や『テアイテトス』における陪審員の例(200d-201c)をみると、特定の場所への道を知るためには実際にその道を歩くこと、ある出来事について知るためにはそれを目撃していることが必要とされているように見える。けれどもすでに指摘したように、『メノン』と『テアイテトス』には知と真なる思わくを区別するものとして説明への言及が見られ、このことは何か命題的な知を志向していることを示唆しているように見える。これらの要素はどのように調停されるのか。

本発表の目的は、『テアイテトス』における陪審員の例(200d-201c)を考察の中心に置き、プラトンにおいて対象と主体との直接的な関係がどのように知と真なる思わくの区別に影響しているのか明らかにすること、そこに見られるプラトンの知についての思考がいわゆる伝統的な知識定義とどのように異なるのか検討することにある。

『テアイテトス』のいわゆる第二部において知が真なる思わくであると主張するテアイテトスに対して、ソクラテスはそれを否定する技術として弁論術を挙げる(201a)。法廷における弁論は水時計によって時間が制限されており、そのわずかな時間では教えるということはできないため、弁論術によって陪審員は説得され、真相を教えられるのではなく弁論家が望むように思われる(201a7-b4)。そして目撃者だけが知ることが出来る事柄について、正当な説得をされた場合、陪

審員は真なる思わくを持つが知を持たない(201b8-c6)。従来、この箇所には知と教えることについて矛盾するように見える二つの想定が読み取られてきた。それは(K1)時間制限がなければ知を伝達し教えることが出来るという想定と、(K2)目撃者だけが知ることが出来るという想定である。

このパラドックスが Burnyeat によって明確な形で指摘されてから、K1 と K2 の関係についていくつかの解釈が提示されてきた。本発表ではまず、Burnyeat の主張とは異なり K1 は否定されていないこと、Lewis の主張とは異なり目撃することと教えられることは同じ対象に適用されていることを明らかにする。その上で、Nawar の主張するように両者は知の選言的な必要条件を構成していることを明らかにする。

出来事の実相を知る方法が、目撃をするか、それを目撃者によって教えられることだとすると、どちらの方法によっても獲得される知のあり方とはどのようなものなのか。そして説明を必要とされる知とそうではない真なる思わくはどのように異なるのが問題になるだろう。これらの問題については、Burnyeat の解釈を擁護しつつ修正する。Burnyeat は、知には目撃が必要だという主張を一つのアナロジーとして理解し、プラトンにおける知は対象についての体系的な理解(understanding)だと主張する。感覚知覚によって事物の全体を見る目撃者は、項目相互の説明的な関係を知覚する訳ではないが語ること以上のことを知っており、総観的な把握(synoptic grasp)が目撃者とその他の人との間のギャップを示している。そのため知は理解であると主張する哲学者にとって目撃は有用なアナロジーになると Burnyeat は主張する。たしかに目撃することのアナロジーは、Burnyeat が主張しているように、プラトンにおける知が対象についての理解であることを示唆している。しかし目撃することは知を獲得することを可能にするが、理解して説明するためには言語化する必要があるため、他者に言葉によって伝達すること教えることが可能である。ただしプラトンは『メノン』において、知は教えられるのではなく主体自らが想起するのだと論じている。発表では『メノン』において想定されている教えることの意味についても説明を試みる。

【文献】

Burnyeat, M. F., [1] ‘Socrates and the Jury: Paradoxes in Plato’s Distinction between Knowledge and True Belief’, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume 54* (1980), 173-91.

—— [2] ‘Wittgenstein and Augustine De Magistro’, *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1987), 1-24.

Cornford, F. M., *Plato’s Theory of Knowledge* (London: 1935).

Gettier, E.(1963), ‘Is Justified True Belief Knowledge?’, *Analysis* 23 (1963), 121-123

Lewis, F. A., ‘Knowledge and the Eyewitness: Plato *Theaetetus* 201a-c’, *Canadian Journal of Philosophy* 11 (1981), 185-197.

Nawar, T., ‘Knowledge and True Belief at *Theaetetus* 201a-c,’ *British Journal for the History of Philosophy* 21 (2013), 1052-1070.

Robinson, R., ‘Forms and Error in Plato’s *Theaetetus*’, *Philosophical Review* 59 (1950), 3-30.

第 3 会場

エックハルトは悪をどのように考えたか 悪の原因としての無と創造

山崎達也(創価大学)

エックハルトはラテン語説教第28において、悪に関して以下の3点にわたって考察している。すなわち、①悪は積極的な意味での働きではなく、欠如である。②悪の原因を探究することは何も探究しないことを意味する。③無そのものがすべての悪の原因である。

①に関して言えば、神が創造した世界におけるすべてのものは善であり、悪はそもそも存在しない、悪とはいわば存在の欠如だという、教父以来の伝統的解釈をエックハルトが継承していることを意味している。②は、悪はそれ自体としての原因を持っているわけではなく、悪とはむしろ無であることが含意されている。さらに悪は付帯的な本性を有しているが、しかし悪は実体ではなく欠如であることによって、その本性は外に向けて引き寄せ、内的なものから引き離し、他のものへと引き寄せるものとして働く。つまり悪の本性はいわば無性(*nulleitas*)であり、その結果、悪は多性、分割、後退あるいは落下を醸し出す。

ところでトマスは、『神学大全』第1部第49問題第1項主文において、すべての悪は何らかの仕方では原因を有するとし、しかしその原因とは付帯的な仕方におけるものであると述べているが、それに対してエックハルトは、③に示されているように、無そのもの(*ipsum nihil*)が悪の原因であると述べている。ここにエックハルトにおける悪の解釈のオリジナリティーがある。こうした悪の原因としての無と神的行為としての創造との緊張関係を描出することによって、命題「存在は神である」(*esse est deus*)でもって表示される、神的存在に関するエックハルト独特の形而上学的一端を明らかにすることが本報告の目的である。

さて、上に述べたように、中世哲学の領域においては、悪の問題は神による万物の創造という問題圏のなかで論じられてきた。そのなかにあってエックハルトは創造を「無から存在を運び集めること」(*collatio esse ex nihilo*)と解している。その意味についてエックハルトはラテン語説教第23において「神は創造することによって全体を無から呼び出すのであり、すなわち無から存在へと呼び出すのである」と述べている。全体とは存在者全体のことを意味するが、それを存在へと呼び出すのは、エックハルトによれば、じつは存在それ自体なのである。したがって創造とは、存在が無から万物を自己自身へと運び集め、呼び出すことを意味する。つまり、「運び集める」、「呼び出す」という行為が存在の働きと見て、神はそうした存在それ自体である解するところにエックハルトにおける創造理解の特徴がある。

以上のことを踏まえて言えば、無は存在以前にあり、存在の外側にあることになる。存在は善と置換されるという思想によれば、悪は無と同定されることになる。この被造的世界のなかで原罪を負っている人間存在は、必然的に無の影を宿している。人間はそのかぎりにおいて、たえず無へと差し向けられている存在である。ここに悪の原因が見出される。

したがって、無の淵にいる人間を神が存在へと呼び出すことが創造であるが、その場合、神の力は恩寵と呼ばれる。恩寵は存在に関わるものとして理解され、エックハルトは恩寵の目的を「神の恩寵によって私は私がそれであるところの者である」(Ⅰコリ15・10)というパウロの言葉に見ている。つまり、恩寵によってな

される人間の救済が、本来の自己自身を取り戻すこととして理解されている。

以上述べてきたように、悪の問題が創造との連関においてなされる考察は、存在と無という対立関係のかで展開され、その結果、悪のもつ深淵性とその超越的構造が明らかとなる。さらにここから新たな問題が提起されることになる。それはすなわち、悪はわれわれにどのように認識されるのか、そして神は悪をどのような仕方では知性認識するのか、といった問題である。本報告では、こうした認識論的問題にも言及したいと考えている。

上にも述べたように、悪は教父たちによってさまざまな仕方では議論されてきたが、とりわけ注目されるべき教父はアウグティヌスである。彼の悪に対する見解はトマスによって継承され、スコラ学的思考の枠組みのなかで新たに問われてきた。エックハルトはたしかに、そうした思想の流れのなかで身を沈めて、それらの悪に関する問題を独自の感性を持って受容し、新たな形而上学構築のための重要な構成要素としている。しかしドイツを中心とするエックハルト研究の最近の動向によれば、より重要視されるべきはエックハルトを取り巻く思想史的背景、すなわちドイツ・ドミニコ会に属する哲学者からのエックハルトへの影響である。とりわけ注目されるべきは、エックハルトと同時代人であるフライベルクのディートリヒである。本報告では、ディートリヒとの関連も視野に入れて、哲学史のなかでのエックハルトの位置も浮き彫りにしたいと考えている。

高橋厚(白百合女子大学)

西欧の哲学・神学的伝統において、大きく分けて二つの「神」概念が存在してきた。その一つは、ユダヤ教・キリスト教・イスラム教によって信仰の対象である「アブラハムの神」、すなわち大文字の「唯一神」であり、もう一つはギリシア以来の哲学の「神論」において問われる「哲学者の神」である。その二つの「神」概念に齟齬があること、またその齟齬が神学・哲学双方の歴史において様々な論争を生んできたことは、（未だ多くの問題が論究される余地があるとはいえ）広く認識されてきたように思われる。だが、この「神」概念と密接に関連する「神的摂理」の問題、すなわち我々が住む世界への「神」の介入の問題について、どのような理論的な緊張関係あるいは齟齬が存在していたのかについては、これまで十分な理解がなされてきたとは言えない。

本発表では、十三世紀のスコラ学者たち、中でもトマス・アクィナスによって確立された「神的摂理」の理解、すなわち我々が住む世界に介入する「神」を大文字の「唯一神」とあるとする考え方とは根本的に異なる「神的摂理」の考え方がアリストテレス主義の中に存在していたこと、そしてそのような考え方が、キリスト教的世界観と相容れないために、中世から初期近代におけるアリストテレス哲学の受容の局面で繰り返し論争を生んできたことを検証する。

以下では、発表の概要をより具体的に説明することにする。西欧の中世以後の哲学的・神学的伝統における「神的摂理」の理解の大枠は、十三世紀におけるスコラ学、なかでもトマス・アクィナスによって確立された。それによると、この世界の始原と目的として大文字の「神」が措定され、我々が住む世界の事象は「神」の「意志」によって規定された秩序の中で生起するとされる。確かに、この「神」が、現行のものとは異なる理性的な秩序を自由意志によって創造することが可能なのかどうか、また「神」の意志的な介入は恒常的なものなのかどうか、等の諸論点に関しては見解の相違があった。しかし、見解の相違があるとしても、我々が住む世界の秩序の原因を大文字の「神」に求める考え方自体は、スコラ学以後の議論において、（たとえスコラ学的思考が批判された後になっても）大きな前提として踏襲されてきた。

だが、このようなスコラ学以後の考え方とは異なる「神的摂理」の理解が、古代のアリストテレス主義の伝統には存在していたのである。しかも、その存在はこれまでの哲学史研究において、不当に看過されてきたように思われる。それは、この世界に介入する「神」あるいは「神的なもの」とは、（大文字の「唯一神」ではなく）「神的な物体」である「天体」とあるという考えだ。このような「神的摂理」の考えを打ち出したのは、古代における最も重要なアリストテレス註解者であったアレクサンドロスのアフロディシ阿斯である。アレクサンドロスは、この見解をアリストテレスの議論から導き出される理論として確立した。大きな前提として、古代において、アリストテレス自身には「制限された神的摂理」の考えしか存在しない、言い換えれば、我々が住む世界に対する「神」の介入についての理論が存在しないと考えられていたのである。というのも、アリストテレスの「神論」とも称される『形

而上学』Λ巻で論じられる「不動の動者」が「神」であるとする、その動者は文字通り「不動」、すなわち自己以外への思慮を一切行うことがない存在者であり、結果的にこの自然世界にはいかなる配慮も行っていないことになるからだ。このような前提の上で、アレクサンドロスは「不動の動者」ではなく、その「動者」によって動かされるところの「天体」こそが、靈魂を備えた神的な存在者として、この自然世界に介入を行うという考えをアリストテレス的な理論として提起したのである。

このようなアレクサンドロスによって示されたアリストテレス的な「神的摂理」の理解では、この世界の事象の秩序の原因として考えられるのは、（大文字の「神」ではなく）あくまで「天体」なのである。このような考え方では、この自然世界の事物の運動をたどっていくと、その始原に大文字の「神」が存在するといった世界観は取られないことになる。つまり、アレクサンドロスの理解されたアリストテレス哲学の世界では、この世界の事物の運動の始原を辿ったとしても、そこには（トマス・アクィナスが「神の存在証明」で論じたような）「唯一神」が現れるのではなく、あくまで「神的な物体」としての「天体」に行き着くだけなのだ。

このような「天体」を中心としたアレクサンドロスの「神的摂理」の理論は、中世から初期近代までアリストテレスの著作の「註解者」として特権的な位置を占めていたアヴェロエス（イブン・ルシュド）によってアリストテレス哲学の核心部に組み込まれることになった。その結果、アリストテレスの著作を読む者たちは、アヴェロエスの註解書も同時に読んでいたので、アレクサンドロスの理論をアリストテレス哲学の正統な解釈として見出すことになったのである。この点で、「キリスト教哲学」における「唯一神」を第一原因とした「神的摂理」の理解と、アレクサンドロス＝アヴェロエス的なアリストテレス哲学における理解との根本的相違が問題として繰り返し浮上することになったのだ。

本発表では、上で簡単に述べたようなアレクサンドロスとアヴェロエスにおけるアリストテレス主義の「神的摂理」の議論自体を整理した後に、その「神的摂理」の考えへの批判（あるいは抑圧）という観点から、ピエール・デュエムが論じて以来、西欧の学知全般における大きな転換点と目されてきた1277年のアリストテレス哲学に対する禁令の内容を具体的に再検討する。それにより、その禁令の中に宇宙論的な項目が並ぶ背景として、アレクサンドロスの理解されたアリストテレス哲学があったことが、これまでの研究よりも、より適切に理解されるはずである。

個体化の一元的な原理の多様性と二元的な原理の一様性

トマス・アクィナスとボナヴェントゥラ

石田 隆太(日本学術振興会特別研究員)

個体化の原理(*principium individuationis*)という概念を西洋中世に遡って捉えようとする場合、神学者たちによる様々な議論に遭遇することになる(*1)。彼らにとっては個体という概念一般が直接に探求の対象になっていたわけではない。あくまで彼らにとって主題となるべき問題に解答するための道具立ての一つに個体化の原理という概念があったと言える。例としては、神、天使、人間といった知性を持つ存在者が、普遍的なものだけではなく個的なものをどのように知性認識できるのかという認識論的な問題を挙げることができる。他にも、天使という具体的な存在者が個的なものであること(固有な言い方をするなら、ペルソナ性を持つものであるということ)の根拠は何であるのかという存在論的な問題も議論されていた。後者の問題は本発表でも特に重要な題材となる。

ところで、十三世紀を代表する二人の神学者に焦点を当てると、個体化の原理という概念がアリストテレスに由来する質料形相論という理論の中で説明されている光景を目の当たりにする。一人はトマス・アクィナス(c.1225-1274)であり、彼は質料的な事物に対して個体化の原理は質料(厳密に言えば特定化された質料)であることを明確に提示する(*2)。もう一人はボナヴェントゥラ(c.1221-1274)であり、彼は被造物全般に対して個体化の原理は質料と形相の二つであると述べる(*3)。

この二人に焦点を当てる場合、同じ質料形相論を受容する両者において、各々が保持している理論に違いが見られることに注意すべきである。すなわち、ボナヴェントゥラは神以外の被造物全般に対して質料と形相からなる複合を認めるのに対して、トマスは被造物の中でも特に天使という存在者には質料とのいかなる複合も認めない(*4)。そのような両者の理論上の相異を前提するなら、ボナヴェントゥラにおいては被造物全般に当てはまる個体化の原理が想定されているのに対して、トマスにおいては質料的存在者と非質料的存在者とで別々の個体化の原理が想定されているという図式を得ることができる。

このようにして、個体化の原理という概念の射程にどのような存在者が含まれているのかに留意することは、個体化の原理をめぐる哲学史を見通すにあたり一つの有用な視点であると思われる。少なくともこの視点は、個体化の原理の候補として知られる、指定された質料(*materia signata*)、このものの性(*haecceitas*)、存在性(*entitas*)といった概念にのみ拘泥してしまう危険性をいくらか排除してくれるからである。しかし、個体化の原理をめぐる哲学史を構築するためには、さらに詳細な分析を必要とするだろう。すなわち、最終的には、個体化の原理という概念そのものがどのようなものとして使用されているのかを見極める必要がある。

本発表は、以上のような問題意識を前提とした上で、トマスとボナヴェントゥラという二人の人物に特化した仕方では個体化の原理という概念が使用されている思考の枠組みを整理することを目指す。個体化が見出される対象を神以外の被造物に限定するなら、個体化の原理として何が指定されているのか、あるいは指定されうるかという点は次のように整理される。まずボナヴェントゥラにあつては、被造物全般にとって質料と形相の二つが個体化の原理であると言える。次にトマスにあつては、質料的存在者にと

っては質料が個体化の原理であるのに対して、天使にとっては形相が個体化の原理であると言える。まとめれば、トマスは個体化の一元的な原理を存在者の種類に応じて多様化させているのに対して、ボナヴェントゥラは個体化の二元的な原理を一様化させている。

この整理を踏まえて、次に問われるべきは、個体および個体化という概念そのものが両者においてどのように捉えられているのかということである。トマスの場合、天使は個体の数だけ種の数があると主張される。そこでは、個体化は同時に種別化を意味することになる(*5)。それに対して、質料的な存在者にあつては、個体化は一つの種に属する複数の個体が数的に区別されることを意味する。このようにしてトマスにあつては個体化という概念の多様性が見られるが、ボナヴェントゥラはどうか。この点を吟味することが特に問題となる。

最終的には、個体化の原理という概念が哲学史的に見てもトリヴィアルなものにすぎないとは決して言えないことが強調されることになるだろう。個体化の原理を理解することは、個体化の対象となる存在者そのものがどのように捉えられているのかということの理解と直結している。それゆえ、個体化の原理をめぐる哲学史研究は、中世の神学者が予期しなかった仕方では、個体という概念そのものの探究に寄与することになる。

*1 Cf. PICKAVÉ, M. “The Controversy over the Principle of Individuation in Quodlibeta (1277-ca. 1320): A Forest Map”. In *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, pp.17-79. Ed. Ch. SCHABEL. Leiden-Boston: Brill, 2007.

*2 Cf. KLINGER, I. *Das Prinzip der Individuation bei Thomas von Aquin: Versuch einer Interpretation und Vergleich mit zwei umstrittenen Opuscula*. Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verlag, 1964.

*3 Cf. KING, P. “Bonaventure (b. ca. 1216; d. 1274)”. In *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, pp.141-72. Ed. J. J. E. GRACIA. Albany: State University of New York Press, 1994.

*4 Cf. WIPPEL, J. “Metaphysical Composition of Angels in Bonaventure, Aquinas, and Godfrey of Fontaines”. In *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, pp.45-78. Ed. T. HOFFMANN. Leiden-Boston: Brill, 2012; 坂口ふみ。『天使とボナヴェントゥラ——ヨーロッパ13世紀の思想劇』。岩波書店。2009年。

*5 Cf. PINI, G. “The Individuation of Angels from Bonaventure to Duns Scotus”. In *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, pp.79-115. Ed. T. HOFFMANN, Leiden-Boston: Brill, 2012; SUAREZ-NANI, T. *Les anges et la philosophie: Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII^e siècle*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 2002; WOOD, R. “Angelic Individuation according to Richard Rufus, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas”. In *Individuum und Individualität im Mittelalter*, pp.209-29. Ed. J. A. AERTSEN & A. SPEER. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1996; COLLINS, J. *The Thomistic Philosophy of the Angels*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1947.

ファーラービーの倫理思想

美学思想との関係を中心に

ムフタル・アブドゥラフマン（九州大学人文科学研究院）

ファーラービーの哲学体系においてはその核心である理想的国家論のみならず、倫理学と美学思想もまた重要な位置を占めている。ファーラービーが倫理学をとりわけ重要視するのは、倫理学が理想的国家の構造に関する理論的意義を持つからというだけでなく、現実世界において人間がいかにか生きべきかという実践的意義こそが彼にとって最も重要であったからである。ファーラービーが体系的に完成させ表現した倫理思想は、人類の哲学思想史的意味を持つ理性主義に基づいている。

彼の倫理思想は、道徳の社会性、非生得性、理性と教育との緊密な関係などの特徴を持つ。

ファーラービーによれば、道徳は生得的なものとして自然に形成されるのではなく、教育や教養による後天的に獲得されるものである。それゆえに、道徳の問題はまた教育の問題と結びつけて考えられなければならない。ファーラービーにとって、あらゆる人間は生まれながらにして理性を発展させる能力があり、その点で皆平等である。ファーラービーのこのような考え方はプラトンの道徳思想に対する批判であり、また特に中世神秘主義・精神主義（ROHANIYETCHILIK）思想に吸収される新プラトン主義の道徳思想に対する批判であった。何故ならば、彼らは、奴隷には理性的な能力を認めていないからである。

ファーラービーは次のように語る。「我々の考えによると……あらゆる道徳的特質は獲得されるのである。……人間の道徳的特性を獲得する、あるいは一つの道徳からもう一つの道徳に移る……などのことは習慣化と密接に関係する。あらゆる活動は長期的に反復練習することによって形成され生成する。つまり、美德も習慣化することによって形成される」。

ファーラービーによると、生まれたばかりの人間はいかなる道徳的人格をも持たず、道徳性は人間が他者と関わり合いながら知性を発展させることによって理解される。ファーラービーの考えでは、科学的知識などの学知、芸術や技術、良い風俗習慣、道徳法則などはイスラムが教えるように、特権階級の人々にのみ無条件に与えられるものではない。

ファーラービーの意見では、人間は世界を認識し把握する可能性を持つ、つまり真理に対して開かれている。それだけでなく、輝かしい理想的社会を形成し発展させる可能性を持つ、つまり現実世界において幸福を獲得することができる。幸福は自然に与えられるものではなく人間の努力によって獲得されなければならない。

ファーラービーは、こうした幸福を獲得する道を個人の観点からではなく、人類の観点から考えて、社会政治哲学のプログラムを構想する。彼によれば、倫理学と政治学は人間の自由意志と密接に関わる。人間の意志は自由選択の能力に関連し依存する。

ファーラービーは、ヒューマニズム的性格の市民的諸科学 ILIM EL MEDENIYE を市民的政治的哲学（GIRAJDANLIQ SIYASET PELESEPESI）とも名づける。それは幅広い範囲を、

つまり、国家論的な法学、道徳、教育学、教育論などをも含んでいる。彼の考えでは、政治哲学の諸分野は、人類を幸福へともたらす真理を研究し、確定することを任務として展開するべきである。

ヒューマニズム的政治哲学は『幸福を獲得する道』において二つに区分される。

ファーラービーの人文主義的政治プログラムは『国家政治論』、『有徳都市の住民が持つ見解の諸原理』において示される。彼は、民衆を教育すること、ボトムアップ式にそれぞれの人間が自ら自己開発することを要請している¹。

ファーラービーの考えによれば、理論は実践と切り離すことができない。理論的知識は実践的活動に従って、実践的活動を基準と基盤にするからこそ根本的知識と考えられる。ファーラービーは、公正の理念を抱き、中世の不正と不平等や独裁専制制度、圧迫と侵略の戦争などと現実的に激しく対立し、人類の平等な将来のために理想的社会の哲学的原理を考察した。彼は自らのモデルを「有徳都市」と名づけ、自らのすべての嫌悪する社会を「無知暗闇の都市」と名づけた。（脚注付き）「無知暗闇の都市」はいずれ「有徳都市」へと変化発展しなければならない。

暗く重苦しい中世の時代状況にありながら、ファーラービーは偉大な啓蒙思想家として、無抑圧、公正ないし正義的、有徳的、理想的社会およびそこへ至る平和の道を切り開いた創造者²であった。人類を理性的（真）、道徳的（善）、そして美学的（美）へと向けて発展させて、幸福を獲得させるために生涯を尽くし闘争し続けた。

本発表のねらいは、以下のことを明らかにすることにあつた。(1) ファーラービーの倫理思想が、彼の理想的国家論のための基礎に位置つけられること。(2) ファーラービーの美学思想が、彼の倫理思想と根本的に統一性を持つこと。(3) 美学思想の根本としての真善美の諸原理は、宇宙の法則の根源的原理と一致すること。

ファーラービー哲学を貫くのは、善の実践的展開という熱い人文主義的思想である。彼のあらゆる思想体系はここから生まれ、あらゆる著作においてその深い痕跡を残している。ファーラービーは本来の意味での有徳文明の基盤を創造するために闘争する哲学者であった。彼は宗教的イスラムや中央アジアといった局所領域のただのローカルな思想家ではなく、むしろ、人類の哲学思想史的意味を持つ思想家である。

¹ ファーラービー自身、科学研究と哲学のために全生涯をささげた。これは彼が人文主義者としての哲学者であることを示している。次の詩が残されている。「私の人生は二本のガラスのコップで終わりに至った、私はすべての情熱をそれに溢れるまで注いだ、ひとつのコップには真っ黒の墨汁が溢れている、もうひとつには香りの酒が溢れている、ひとつに入れたのは哲学の結晶である、もうひとつで心のすべての苦悩を完全に洗い流した」。この詩は最初アラビア語で書かれた。ロシア語はE. ベリテレスに依る。『ベリテレス著作集』第一巻、113頁参照。

² フスウン・アリ・マフフズ『アラビア文献におけるファーラービー』1975年、バグダッド版、参照

第 4 会場

ヘーゲル『精神現象学』の体系的位置付けをめぐる問題

飯泉佑介(東京大学)

哲学は何から始めるべきかという問いは、哲学に固有の思考を特徴付ける根本問題の一つである。原理を目指して常識を懐疑し吟味する探究から哲学は始まっているのか、それとも、原理から始めてそれを展開し体系化することが哲学なのか。前者の企て抜きに後者の企てはありえないように見えるし、後者の企ては前者の企ての前提となっているようにも見える。哲学の自己規定にかかわる以上、この循環論めいた問題から逃れられる哲学的思考はないように思われる。

G.W.F. ヘーゲルの哲学においても、哲学の始原という問題はさまざまな形をとって現われる。その一つは、『精神現象学 (Phänomenologie des Geistes)』の体系的位置付け、あるいは、『精神現象学』と『大論理学 (Wissenschaft der Logik)』との関係という論点である。それぞれの著作の課題を簡単にまとめるならば、『精神現象学』が意識という境位において現象知(常識)を徹底的に懐疑し吟味することによって、本来の知が絶対知、すなわち〈概念〉であることを論証するのに対して、『大論理学』はその〈概念〉の境位において根本諸カテゴリーを導出し、またその方法論(概念の自己運動)を正当化することで、後続する自然哲学と精神哲学を基礎付けるとされている。二つの代表的著作には、「学の体系 (System der Wissenschaft)」というヘーゲルの哲学構想の「第一部」、いわば「第一哲学」についてのヘーゲルの理解が反映されているのである。

しかし、その思想形成史を見るならば、こうしたヘーゲルの「第一哲学」理解は一筋縄ではいかないことが分かる。今日『精神現象学』として知られている著作は元来 1807 年に出版された『学の体系、第一部——精神現象学の学 (もしくは「意識の経験の学」)』なのだが、当時のヘーゲルの構想では、この著作の後に『学の体系、第二部』として「論理学」が、さらに続けて実在哲学の二つの部門、つまり「自然哲学」と「精神哲学」が刊行されるはずだった。ところが実際には、1812 年に『論理の学——第一巻、客観的論理学』(いわゆる『大論理学』の有論と本質論)が、1816 年に『論理の学——第二巻、主観的論理学あるいは概念論』(『大論理学』の概念論)が刊行される一方、『精神現象学』に関しては、その内容の前半部だけがニュルンベルク・ギムナジウムにおける哲学入門講義で論じられたり、ハイデルベルク大学やベルリン大学での講義用に刊行された『哲学的諸学のエンツィクロペディ綱要』の精神哲学の中に位置付けられたりすることになる。さらに決定的なのは、1831 年出版の『大論理学』第二版の序論において、「学の体系、第一部」としての『精神現象学』の撤回が明示されたことである。つまり、当初「体系第一部」として位置付けられていた『精神現象学』は、後年その地位を『大論理学』に譲ることになったと理解できるのである。

本発表の目的は、上述の思想形成史上の出来事を、「第一哲学」としての『精神現象学』の位置付けの変更として解釈し、その意味を明らかにすることである。発表者の解釈によれば、この変更は、『精神現象学』が本来は「体系第一部」ではなかったとか、哲学体系の構想がたまたま修正されたといったこ

とを意味するのではない。そうではなくて、『精神現象学』に内在する理論的要因のために不可避的な仕方、「体系第一部」の座を明け渡さざるを得なくなったと解釈するのである。その要因とは、『精神現象学』が独特な仕方¹⁾で理論的に前提する(非理論的なものとしての)歴史的現在である。

もっとも、『精神現象学』と『大論理学』の関係は上述の論点に尽きない多面性と複雑さを含んでいるため、そもそも『精神現象学』の位置付けの変更という論点を認めない解釈も少なくない。例えば、思想形成史を貫いた哲学体系の一貫性を前提にすることで、『精神現象学』を「学の体系、第一部」としては認めず、「予備学 (Propedeutik)」や単なる「学への導入」と見なす見解は未だに根強い。また一方、近年では、『精神現象学』と『大論理学』の関係を「弱めて」解釈することで、「学の体系」の体系性を問題視しない立場もある。しかし、本発表の解釈によれば、イェナ後期の体系構想における『精神現象学』と『大論理学』は必然的な関係であるし、『エンツィクロペディ』の体系構想における『大論理学』の位置付けは理論的に一貫している。唯一矛盾として現れてくるのは、二つの体系構想の間の関係なのである。

ところで、二つの体系構想がそれぞれ理論的に一貫しているならば、両著の純粋に理論的な関係から『精神現象学』の位置付けの変更理由を導き出すことはできないように思われる。そこで本発表では、ヘーゲルが「学の体系」を特定の「時代」において必然的に成立する知と見なしていた点に着目したい。周知のように、ヘーゲルは『精神現象学』の序論で、「学」が成立する「時代」やその歴史的背景について詳しく論じているが、それは、単なる時事評論的な前置きではなく、フルダが明確に指摘しているように、「学への導入」にとって不可欠な「理論的前提」であると考えなければならない。このことは、『精神現象学』の構成と展開において「時間」とその止揚が決定的な役割を果たしている点からも根拠付けることができる。こうした点からすれば、「体系第一部」としての『精神現象学』が撤回されたのは、言ってしまうと、〈時代が変わったから〉に他ならない。『精神現象学』は理論的に特定の歴史的現在と結びついているために、その「導入」としての役割は歴史的に一回的なものだったと解釈することができるのである。

このような本発表の主張は、ヘーゲルの形而上学的な体系構想に非理論的な〈歴史〉が介入していることを表わしている。換言すれば、哲学的思考が〈時間的なもの〉との関わりの中でどのように自らを始めるかという始原問題の一つのモチーフに光を当てているのである。

なお、『精神現象学』と『大論理学』の関係という主題が、1960 年代以降のヘーゲル哲学研究の議論、とりわけ H. F. フルダと O. ベグラーの論争などにおける主要論点だったことはよく知られている。しかし、2000 年代以降、英米圏でのヘーゲル哲学の再評価とともに『精神現象学』の新たな読解可能性が検討される中で、この論点が今日改めて注目を集めているという状況を踏まえ、本発表では、内外の最近の研究成果を取り入れながら議論を展開したい。

計算としての論理学と「反省」の関係

ヘーゲル『大論理学』における判断・推論に即して

岡崎秀二郎(東京大学)

我々が自らの思考を振り返るとき、そこにはどのような特有の活動があるのだろうか。例えば何かを話したり、ものを書いたりする場合を想定してみるならば、そこで働いている思考には、少なくとも何らかの「概念」使用が常に伴われていると言うことができるだろう。それではこの問いを転倒させて、われわれが何らかの「概念」を用いているとき、そこには常に我々が自らの「思考」であると呼びうる活動が働いていると言えるだろうか。極端な例を用いるのであれば、コンピュータ上に実現される人工知能は、「1」と「0」という基本的な概念に基づいた算術的ないし論理的演算によって、(もはやそうした単純な概念に由来するとは思えないほど複雑な仕方)で我々人間の思考を模倣しようとする。そうした知能の取り扱いに悩まされる現代の我々にとっても、「概念」の使用が即人間の思考を意味するのかという問いは決して無意味ではないように思われる。

ここでG.W.F.ヘーゲルの『大論理学(*Wissenschaft der Logik*)』で掲げられている論理学へと目を移してみると、そこには、機械的な演算へと人間の論理を還元しようとする試みからは峻別されたものとしてその論理学を構想しようとする特徴的な姿勢を見いだすことができる。例えばヘーゲルは、ライプニッツの元に見られるような、数学的な演算の方法によって、推論が取りうる配列の種類を導き出した手法に対して、次のような評価を下している。すなわちそこでは推論の諸規定があたかもサイコロの目の出方を計算するかのように捉えられている、あるいは「理性的なものが、死んだもの、没概念的なものとして捉えられている」(GW12, 109)。あるいは、より実質的に「推論の関係を計算に従属させることを可能にする、もっとも首尾一貫したやり方」を追及したとされる、ヘーゲルが青年時代テュービンゲンにて接した「プルーケの計算」に対するヘーゲルの否定的評価は、次のようにさらに徹底している。すなわち、「無教養な人が計算によって機械的に、全論理学を伝授せうる」ことを語るその自画自賛の辞は、「論理学の叙述に関する発明について語られるものの最悪のものである」(ibid.)。

論理を機械的演算に還元する試みに対するこうしたヘーゲルの批判的叙述は、確かに現代論理学が含んでいるような論理演算に相当するものを射程に収めているわけではない。あるいはこの叙述は、ここでヘーゲルが「数学的推論」と呼ぶ種類の推論を念頭に置くものとして、『精神現象学』から連続する数学的な思考方法全般へと向けられた批判の延長にすぎないものとして解釈することも可能であるかも知れない。だがこうした批判の中には、こうした「機械的」ないし「計算」と呼ばれるような当時の論理学的手法そのものに対してのヘーゲル独自の洞察が含まれており、またそれが単なる一面的な批判に終始しているわけではないということもまた否定できない。

例えば「プルーケの計算」は、個別・特殊・普遍という「概念」に伴われる包含関係を捨象して、あらゆる種類の判断を、主語と述語の抽象的な同一的關係へと還元しようとする試みである。具体的に言えば「バラは赤い」という判断は、伝統的論理学が想定するように個別的存在である「バラ」に、普遍的な述語である「赤

い」という述語が内属させられる関係を表現するのではない。その判断の述語はそうにより何らかの無規定な「赤さ」を意味するのではなく、「バラ」に関して規定された「赤さ」を意味せねばならない。その結果「バラは赤い」という判断は、「バラはバラの色を持つ」という、バラが持つ色の観点から見たトートロジカルな同一的判断へと還元される。ヘーゲルの論述の中で特徴的であるのは、一方で彼が機械的として批判するところの、あらゆる判断を抽象的な同一性関係へと還元するこうした考えを、自らの判断論の中に、それもヘーゲルが固有の思惟を表現する「反省」が担う判断を導く前段階として取り込んでいることである。本発表ではこうした機械的ないし計算としての論理学に対するヘーゲルの両義的な態度を踏まえて、ヘーゲルが人間の思惟にとって固有と考える「反省」とそれがどのような関係にあるのかを考察したいと考えている。

GW: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1968-. *Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag.

J.F.フリースにおける哲学的認識の位置づけ

太田 匡洋(京都大学)

本発表の目的は、ヤーコブ・フリードリヒ・フリース(Jakob Friedrich Fries, 1773-1843)における「哲学的認識」の位置づけを、『新理性批判(Neue Kritik der Vernunft)』(第一版:1807, 第二版:1828-1831)およびその関連著作を参照しつつ、明らかにすることである。

フリースは、19世紀に活躍したドイツの哲学者である。ラインホルトやフィヒテ、シェリング、ヘーゲルらに代表される、いわゆる「ドイツ観念論」と同時期の人物であり、特にシェリング・ヘーゲルらと同世代にあたる。当時の人間関係をうかがい知る手がかりの一例としては、ヘーゲルが『法の哲学』の序文において行った、フリースに対する激しい批判などが挙げられる。

フリースが当時において大きな影響力を有していたことは、同時代にアーペルトらを中心に形成された「フリース学派」の存在に加えて、後世におけるオットー・リープマン『カントとその垂流』(1865)、J.E.エルトマン『哲学史綱要』(1866)、エルンスト・カッシーラー『認識問題』(1920)などにおいて、フリースの説明と批判に紙幅が割かれていることにも見てとれる。それにもかかわらず、今日ではフリースの名前はほとんど忘れられていると言ってよいと思われる。その理由は、フリース自身の立場の独自性に加えて、その受容過程のうちに認められる。

フリースの立場の特徴は、カントの批判主義の徹底化を図ることで、人間の認識の有限性を強調した点にある。このような立場の現れの一つとして、「すべての人間の認識は感性的な知覚とともに始まる」ことへの着目が挙げられる。この観点からフリースは、いわゆる「超越論的認識」もまた経験的な認識であることを指摘したうえで、「カントが超越論的と呼んだこの教説は、内的な経験の学問としての経験的心理学に属する」と述べる。このように、フリースの立場は、経験主義的な性格を強くもつものであり、このことによって、同時代における狭義の「ドイツ観念論」に対して批判的な立場を形成している。

しかし、後にこのフリースの立場は、「ア・プリオリとア・ポステリオリの混同」、ひいては「超越論哲学の心理学化」として、批判の対象とされることとなる。その決定打となったのが、クノー・フィッシャーによる1862年の講演「イェーナにおける二つのカント学派」である。この中でフィッシャーは、フリースの主張の力点を、「理性批判の認識の対象はア・プリオリであるが、その認識それ自体は経験的である」と定式化したうえで、「ア・プリオリなものは、決してア・ポステリオリに認識されることはできない」として、フリースの主張を斥ける。そして、フィッシャーのこの批判を引き継ぐかたちで、新カント派のリープマンや、ヴィルヘルム・ヴァインデルバントは、フリースの立場を、「批判哲学」と「心理学」の混同の所産であるとして批判する。その結果、フリースの哲学は、「心理主義」という評価とともに、哲学史の表舞台から姿を消すこととなる。

しかし、このようなフリースに対する評価は、フリース自身の立場に即するならば、あくまでも一面的なものに留まる。実際、フリースが活躍していた当時には、フリースの立場は必ずしも「心理主義」として理解されていたわけではない。その一例として、同時代の哲学者であるショーペンハウアーは、フリースの『新理性批判』について読書ノートを残しているが、そこには「心理学」に関するキーワードは基本的に登場しない。それゆえ、フリースに

対する「心理主義」という評価自体、その妥当性を再検討する必要があると考えられる。

この「心理主義」という評価の契機となったフィッシャーの批判の力点は、「ア・プリオリな原理はア・ポステリオリに認識されうるか」という点にあった。また、この問題をカッシーラーは別の角度から定式化して、「権利問題」と「事実問題」の区別の問題として特徴づけている。それでは、フリース自身は、哲学的原理の認識がもつ経験的な性格を認めたうえで、いかにして哲学的原理のアプリオリテートを確保しようと考えていたのであろうか。

この問題に対するフリース側からの応答として、古くはレオナルド・ネルズンによる、また近年では速川治郎やフレデリック・バイザー、ヴォルフガング・ボンジーペンによる研究が挙げられる。彼らによる応答を形成する第一の論点として、バイザーやネルズン、ボンジーペンは、フリース自身の意図を強調している。彼らの指摘によれば、無自覚のうちに「心理学的認識」と「哲学的認識」の混同へと陥っていたのは、むしろ「ドイツ観念論」のほうなのであり、フリースの意図は、その混同を指摘するとともに、「哲学的認識」の射程を見極めることにあったとされる。

第二の論点として、ネルズンや速川は、「理性批判」と「形而上学」の区別を強調する。両者の指摘によれば、「形而上学」はア・プリオリに成立するが、その成立の可能性を問題とする「理性批判」は、経験的でありうる。この観点から、ヴァインデルバントによる批判は、両者の混同の産物であるとされる。

第三の論点として、ネルズンはフリースの最初期の論考「経験的心理学の形而上学への関係」(1798)に着目することで、「認識の対象」と「認識の内容」の区別という論点を提出している。フリースによれば、「超越論的批判の対象は、ア・プリオリな認識であるが、超越論的批判の内容は、せいぜい経験的な認識である」とされる。この一見明快な論点は、フリースの立場を支える着眼点のように見えるが、他方でフィッシャーの批判は、まさにこの論点の妥当性に向けられたものとして理解できる。

しかしフリースは、この1798年の論考以降、この論点を出さなくなる。本発表はこの点に着目することで、かつて「認識の内容」と「認識の対象」の区別によって担われていた論点が、『新理性批判』においては別の契機によって担われるにいたったと考える。このような観点からフリースの哲学を見返すならば、従来から指摘されてきた「形而上学」と「理性批判」のあいだの区別とは別に、「理性批判」そのものが、二つの契機を有していることが見てとられる。それは、「理性批判」を遂行する“手続き”と、それによって得られる「哲学的認識」とのあいだの区別である。

フリースによれば、「哲学する技法」、すなわち「理性批判」の方法は、「分析(Zergliederung)」である。この「分析」という“手続き”そのものは、フリースが指摘するように、経験的であらざるをえない。これに対して、「分析」によって発見されるべき「哲学的認識」は、認識能力としての「理性」のうちにあらかじめ存するものとされ、それゆえに「必然性」を有するとされている。そして、「認識能力」の観点からは、この「分析」という“手続き”の担い手が「悟性」に、「哲学的認識」の担い手が「理性」へと割り振られ、さらに「思考行程(Gedankenlauf)」の観点からは、「論理的思考行程」と「合記億的思考行程(gedächtnismäßiger Gedankenlauf)」の区別が強調されることで、両者の徹底化が図られていると考えられる。そして、フリースが「自己観察」や「内的知覚」、「心理学」というキーワードによって問題にしているのは、むしろ前者の“手続き”に関わる側面なのである。

存在に関するバウムガルテンのテーゼ

内的全面的規定としての現実存在

佐藤 恒徳（東北大学大学院）

現実存在は事物の内的な全面的規定である。ヴォルフ学派の哲学者A. G. バウムガルテンのこのテーゼを解明することが本発表の主題である。この現実存在理解を批判したカントの議論にも目を向けるが、バウムガルテンの『形而上学』(1737)という制約の多いテキストに織り込まれたテーゼを、関連するテキスト群を参照しながら読み解くことにいっそうの力を注ぐ。

なお、本発表で現実存在というのは、本質に対する *exsistentia*, *Existenz*, *Dasein* であって、可能性に対する現実性(*actualitas*)と重なるものである。

「現実存在は何らかの事物の述語や規定ではない」(KGS 2:72)。〈存在に関するカントのテーゼ〉(ハイデガー)は、『神の現実存在の論証のための唯一可能な証明根拠』(1762/63)で既に示されている。その際、カントはヴォルフ、バウムガルテン、クルージウスの名を挙げて、彼らによる現実存在の説明をそれぞれ取り上げ、そのすべてを斥けている。そのうえで、現実存在するというのは、事物に対する規定の、あるいは、主語に対する述語の措定(相対的措定)ではなく、事物そのもの、主語そのものの措定(絶対的措定)だとする自身のテーゼが打ち出される。

ライプニッツの考えを幾らか引き継いで、ヴォルフは現実存在を可能性の補完(*complementum*)ないし成就(*Erfüllung*)、つまり、可能性に付け加わってその実りとなるようなプラス・アルファとして捉えている。同じように現実存在を可能性の補完として位置付けながらも、バウムガルテンは独自に、その内実を事物の全面的規定(汎通的規定 *omnimoda determinatio*, *durchgängige Bestimmung*)に見定める。即ち、ある事物が現実存在する(現実的である)というのは、(1)当の事物にとって必然的な本質的規定(本質的なもの *essentiale*)、(2)これが充足理由となる必然的な規定(属性 *attributum*)、(3)これらが(充足的ではないながら)理由となる偶然的な規定(様態 *modus*)のすべてが、余すところなく定まっていることにほかならない。言い換えれば、事物の可能性を構成する必然的な規定に対するプラス・アルファとしての偶然的な規定の全体が、その現実存在だというのである。そうした現実存在がまた、事物の様態の一つ、肯定的規定(実在性 *realitas*)の一つにも数えられる。これは神の現実存在の存在論的証明にとって重要な布石となる。

『形而上学』の概念連関に照らしても、カントはバウムガルテンの現実存在理解を的確に説明している。全面的規定そのものは、他の事物との関係という外的規定をも含めて考えられもするが、現実存在は外的規定を捨象され、そのかぎりで、カントが言葉を補って言うように、まさに「全面的内的規定」(KGS 2:76)として理解されている。しかしそうした理解に対して、カントは次のように反論する。「好きな主語、例えばユリウス・カエサルをとるとしよう。彼の述語を思いつくかぎりすべて、時間や場所の述語すら除外せず、彼においてまとめて一緒にしてみれば、ただちに分かるだろう。彼はこれらの規定すべてを伴ったまま、現実存在することも、現実存在しないこともできる、と」(KGS 2:72)。カエサルと称される事物、あるいはその概念がどのように全面的に規定されようとも、神はそれを創造することもしないこともできる。この批判は

さしあたり説得的と思われよう。ある事物が全面的に規定されるからといって、それがただちに現実存在するということにはなりそうにない。あるいは、そうした事物はどこかの可能世界には現実存在するとしても、この世界に現実存在するとはかぎらない。カントはさらに排中律を持ち出すことで、たんに可能なものといえども全面的規定を免れることはできないと説いている。

しかしながら、カントの説明には釈然としない部分がある。バウムガルテンはライプニッツの可能世界の考えを大筋では受け入れている。それにもかかわらず、カントの説明に従うならば、バウムガルテンは自身のテーゼによって、現実世界以外の可能世界に含まれる事物は全面的には規定されていない、つまり、部分的にしか規定されていないと論じていることになるのではないだろうか。さらに、そうした事物から構成されるであろう個々の可能世界もまた、全面的には規定されていないということにならないだろうか。然るに、ライプニッツに従うかぎり、個々の可能世界、またそれを構成する事物も、全面的に規定されていなければならぬと思われる。というのも、カントのように排中律に訴えるまでもなく、無数の可能世界や可能なカエサルたちがそれぞれ内的に全面的に規定されていないとすれば、神はどの世界、どのカエサルを創造するか、あるいはむしろ、どの世界、どのカエサルをも創造しないかを理性的に(充足理由に従って)選択することもできなかったはずだからである。

全面的規定は、ヴォルフではもっぱら個体化の原理であるのに対して、バウムガルテンでは現実存在としても捉え直される。現実存在する事物がすべて個体として全面的に規定されているのはもちろんだが、バウムガルテンはその逆もまた然り、即ち、全面的に規定された事物はすべて現実存在すると付け加えるわけである。この変更が自覚的なものであったことは、『形而上学』における現実存在の扱いの体系性から十分に確認できる。とはいえ、同書における現実存在の扱いには腑に落ちない点もある。特に目を引くのは世界(宇宙)の定義である。バウムガルテンの世界論(宇宙論)では、世界は「他の系列の部分ではないような、現実的な諸有限者の系列」と定義される (§354)。現実世界に限定せず、可能世界を含む世界一般を論じるはずの一般世界論という枠組みの中で、世界を構成するものが「現実的な」もの(現実存在するもの)と言われる点には、ライプニッツ以後、カントの『感性界と知性界の形式と原理』(1770)までの世界概念を追った Chang Won Kim も首を傾げている。この点を検討するうえで一つの鍵となるのは、神の知性と可能世界との関係であろう。ライプニッツにもヴォルフにも抗してバウムガルテンはモリナ主義の中知(*scientia media*)を受け入れ、これに「他の世界の現実的なもの」という対象をあてがうのである (§876)。

※参考文献

Kim, Chang Won, *Der Begriff der Welt bei Wolff, Baumgarten, Crusius und Kant*, Frankfurt a. M., 2004.

第 5 会場

キルケゴールにおけるヒューマニズムの問題

須藤孝也(大谷大学)

キルケゴールの思想をヒューマニズムの思想と見なすことは可能か。可能であるとすれば、どのような意味で可能なのか。この問いについて、今一度考察を加えることが本発表の目的である。

周知のように、キルケゴール思想は、決定的にキリスト教信仰に依拠しながら構築されており、もし我々がヒューマニズムを、信仰と理性を対立的に捉えながら、理性の側に人間本質を想定し、それに価値を置こうとする思想と定義するならば、それとは全く異質のものである。

とはいえ、キルケゴールが哲学的に解釈しうる著作を残し、また多くの思想家の哲学的思考を刺激してきたこともまた事実である。キルケゴールが「哲学史」の本で取り上げられたり、大学の哲学科の授業で取り上げられたりすることは、ごくありふれたことであり、我々はそうしたことに驚かない。

キルケゴールが書き残した様々なテキストを哲学的テキストと宗教的テキストに区分し、前者だけを哲学のフィールドでとりあげ、そこにヒューマニズムの思想を見出すことも、一見すると可能に見える。

しかしことはそれほど単純ではない。というのも、キルケゴールは、前期からすでに哲学的著作と並行して、キリスト教的著作を出版していたため、ある時期のキルケゴールに「宗教的転回」を認め、それ以降に出版された著作のみを宗教的著作と見なすことはできないということがあるからである。彼の日記には『あれかこれか』からすでに、読者を「真のキリスト教信仰」へ導くという意図を持って出版していたことが記されている。後期の著作や出版物もまた、信徒とキリスト教、およびキリスト教会との関係に切り込むものであったことからすれば、むしろキルケゴールの著作活動の全体を読者の「教化」を目的するものと解する方が自然である。

そして、同時に出版された哲学的著作とキリスト教的著作が完全に独立したものとしてではなく、意図的に関連づけられながら出版されていたことも、従来の研究が指摘してきた通りである。『畏れとおののき』だけでなく『哲学的断片』や『哲学的断片への後書き』、『不安の概念』や『死に至る病』といった一連の著作もまた、キリスト教の主題について論じたものであり、たとえそれらをキリスト教の文脈から切り離して、哲学的著作と見なすとしても、それはキルケゴールの意図を離れて行われるのであり、それは、キルケゴールがヒューマニズムの思想家であるかどうか、という問いに答えるためになされる研究とは別のものである。

また明確にしておかなければならないのは、キルケゴールの主題はキリスト教、なにかんぞデンマーク・プロテスタンティズムであって、一般概念としての「宗教」ではなかったことである。確かにキルケゴールは、実存段階説において、一般宗教性としての「宗教性 A」と、キリスト教を意味する逆説の「宗教性 B」とを区別し、両者を特徴づけた。しかしこれは、普遍的な人間理解を目指して行われたものではなく、むしろある種のキリスト教信仰のあり方を「真の」キリスト教信仰のあり方から区別し、これを批判し、さらなる発展へと鼓舞する意図のもとで書かれたものであった。この意味で、キルケゴールのうちに、人間論としての「宗教性」の理解を見出すことも困難であり、たまたし仮に見出されたとしても、

そこからキルケゴールをヒューマニズムの思想家と見なすことが帰結するわけでもない。

こうした事情を踏まえながら、本発表が集中的に考察を加えるのは、キルケゴールの著作には、超越や逆説のキリスト教の見地から、人間性を否定的に捉える議論が見られる一方で、同時に、人間性を肯定的に捉える議論も見いだされることである。この区分は、上の哲学的著作と宗教的著作の区分と一致しない。キリスト教的著作において、人間性の肯定と否定の両方が見られるだけでなく、哲学的著作においてもそれらの両方が見られるのである。

とはいえ、この人間性の肯定は、自然的人間性の肯定ではない。むしろ「真の」キリスト教信仰のうちではじめて達成される、「ある種の」人間性の肯定である。この意味で、キルケゴールにヒューマニズムを見出すとしても、それは「キリスト教ヒューマニズム」と呼ぶべきものであろう。そしてまたそのようなヒューマニズムは、ヒューマニズムを普遍的人間性の肯定と理解する場合には、どういヒューマニズムとは呼べない類のものである。

キルケゴール研究の歴史を振り返れば、ヨハネス・スレークやアーノルド・B・コムなどが、キルケゴールをヒューマニズムの思想家と見なす解釈を提示してきた。こうした解釈は珍しいものではなく、現代においても、キルケゴール研究を牽引する一人であるアーネ・グロンなどがこの系譜に属する解釈を行なっている。彼らの主張するところによれば、キルケゴールは、「人間本質」を洞察してみせた思想家である。たとえその思想がキリスト教色の濃いものであったとしても、やはりそこで示された人間理解は、どの人間にも普遍的に妥当するものである。

本発表では、気鋭のキルケゴール研究者の一人であるクラウディア・ウェルツが最近発表した *Humanity in God's Image* (2016年) で展開した議論についても参照したい。先述のアーネ・グロンのもとでキルケゴールを研究してきた彼女は、現代哲学や現象学にも精通し、エマニュエル・レヴィナスとキルケゴールの比較研究によっても、大きな成果を挙げた。本書の中で彼女は、「神との似姿」を語る系譜を後付け、その中でキルケゴールを解釈して見せる。確かに、彼女が使ったキーワードは *humanity* であって *humanism* ではない。しかしキルケゴール思想のうちに、普遍人間性に関する語りとその肯定が含まれているかどうか注目する本発表の主題と深く関わる。

こうした一連の議論は、単に、キリスト教ヨーロッパの覇権に酔ってこれを普遍的と見なす、「キリスト教中心主義的」解釈にすぎないのであろうか。本発表においては、当該の問題に関してこれまで提示された従来の主だった解釈に対して検討を加えながら、この問題について考察を加えたい。

最後に付言するならば、本研究は、キルケゴールと啓蒙の関係について解明を目指すプロジェクトの一部をなしている。それは、両者を繋ぐ媒介項の一つとしてのヒューマニズムに着目することで、キルケゴール思想を哲学史のうちに正確に位置付ける際の参照点をなす。すなわちこれは、啓蒙哲学の基礎づけの作業そのものではないし、またヒューマニズムの基礎づけの作業でもない。また、キリスト教思想による啓蒙やヒューマニズムの超克を目指すものではない。そうした「結論」のもと手前で、ヒューマニズムをキーワードに再検討することで、キルケゴール思想において賭けられていたものは何か、その一旦を明らかにすることがここでの目標である。

「源泉探求」から「哲学」へ

初期ニーチェの文献学と哲学についての一考察

東谷 優希(一橋大学大学院博士後期課程)

古典文献学者としてのニーチェは、哲学研究者の側からも古典学研究者の側からも、長らく等閑に付されてきた。その端緒は周知の通り、『悲劇の誕生』の出版(1872)に求められる。この著作に対する学界の明白な黙殺と、ニーチェの文献学者としての資質に対して為された否定的な裁定は、後の世代まで多大なる影響を及ぼし、また、ニーチェが正式に文献学者であったのは若い時期であったという事情も手伝って、古典文献学者ニーチェは哲学的にも文献学的にも「未熟」である、という評価が形成されてきたのであった。近年ではニーチェの文献学的な業績が正当に評価され、その学者としての資質と、後年の古典研究に与えた影響は概ね認められているとはいえ、とりわけわが国の哲学研究の分野では、事態が大きく変わったとは言い難い。

しばしば散見されるニーチェの文献学に対する数々の否定的な言明、何より『悲劇の誕生』に於ける、凡そ実証性というものを排した(それゆえまた「事実」誤認に満ちた、と評される)その叙述方法もまた、ニーチェは文献学を捨てることによって哲学者となった、と判断するに十分な証拠であるように見做されてきた。しかし、かかる見解の帰結として得られるのは、ニーチェを哲学の立場に閉じ込め、その学問批判を彼の哲学の付随物として軽く捉える安易な解釈か、更には、ニーチェは学問というものを総じて謂わば功利的観点で評すべきと主張した、という誤った解釈でしかないだろう。24歳という若さでバーゼル大学に招聘された新進気鋭の文献学者が世に問うた処女作が、もはや専門分野の既成の枠組みに収まるものではなかったという極めて異様な事態については、改めて考察してみる必要があるように思われる。後年のニーチェが明確に述べる通り、『悲劇の誕生』という哲学的著作が書かれた動機が「学問そのもの」に対する問題意識に貫かれていたとすれば、ニーチェに於ける文献学と哲学との断絶ではなく、寧ろその連続性こそが認められなければならない。つまり、ニーチェは文献学に内在し続けたからこそ文献学に「哲学」を要請せざるを得なかったのである。本研究の目的は、ニーチェが文献学に見出した問題点を捉え、以て彼の言う「哲学」を浮き彫りにすることにある。

それゆえ考察に当っては、ニーチェの文献学的営為を検討することに主眼が置かれねばならない。その際、公刊された文献学的著作のうちその約半分を占めることから、また、彼の文献学者としての地位を確立させたという事情からも、ディオゲネス・ラエルティオスという名のもとに伝わる著作に関する一連の論考、すなわち「ディオゲネス・ラエルティオスの源泉資料について」(1868/69)、「ラエルティオス関連文書拾遺余録」(1870)、「ディオゲネス・ラエルティオス源泉資料及び本文批判への寄与」(1870)を対象とするのが最適であるだろう。これらの論考に於いてニーチェが行った研究の水準の高さについては、現在では専門家によって概ね承認されており、それだけに『悲劇の誕生』との対照が際立つのである。

様々な矛盾を孕んで論理的一貫性を欠き、意味の通らない記述が散見されるばかりでなく、全体を埋め尽くしている数々の引用でさえその境界が曖昧であることで知られるディオゲネス・ラエルティオスの著作に対し、かかる問題点を一挙に解決すべくニーチェが採用したのは、伝承された現存する作品を、そのの

元となった様々な源泉資料へと解体し、資料内の相互関係を確定し、他方で散逸してしまった原資料の再構成を行うという、文献学のなかでも高度で専門的な技法、すなわち「源泉探求 Quellenforschung」であった。いわゆる「ホメロス問題」を提起したF.A.ヴォルフ以来、文献学に留まらず、19世紀ドイツの学問上の主流となっていたこの正統的方法論に則り、ニーチェはディオゲネス・ラエルティオスの分析と総合を試みる。ラエルティオスはディオクレスの要約に過ぎない、という根本テーゼを軸に、演繹的にこの主張を立証していく様は——その推論に対して多様な疑義を差し挟むことが可能であるとはいえ——ニーチェがいわゆる「言語の文献学者 Sprachphilolog」として、当時の文献学に対していかに忠実であったのかを物語っているだろう。

そしてこのことはまた、一連の論考に於けるニーチェが、当時の文献学が基礎としていた諸前提を共有している、ということの意味している。これらの論考で展開されているニーチェの議論に隠されている前提としては、少なくとも三点を指摘することができよう。まず、過去に対する素朴な実在論である。すなわち、自らの主観的な操作とは独立に、客観的事実としての確たる過去が存在し、学問的な方法論によってこの起源に到達することが可能である、という信念である。また、「源泉探求」に於けるこの学問的方法論は、「本文批判 Textkritik」に於ける「校合 recensio」との類似によって捉えられている。例えばニーチェが固持している「怠惰の原理」は、このことを示しているだろう。さらには、この類似に伴う論理的帰結として、因果法則性への信奉が挙げられる。これらの諸前提をもとに、厳密な文献学的操作に基づけば確たる認識に到達することが可能である、というのが、当時の文献学の基礎観念であった。

しかしその一方で、ディオゲネス・ラエルティオスに取り組むニーチェには既に、かかる学問上の基礎観念への信奉に対する懐疑が生まれていた。遺稿群が明らかにしているように、ディオゲネス・ラエルティオスに関する一連の論考は実のところ、完成した著作というよりも寧ろ、つねに仮説に留まる過渡的なノートという性格を色濃く有している。「源泉探求」が確固たる起源の獲得に到達することなく、そこでの結論は結局のところ仮説的な憶測に留まらざるを得ないという洞察に、つまり、文献学の一つの基幹を成す方法論がいかに恣意的で脆弱な基礎のうえに成り立っているのかという洞察に、ニーチェは身を以て逢着していた。論考執筆の最中に為されたバーゼル大学の就任講演「ホメロスの人格について」(1869)は、そのことの証左である。講演で「分析派」に言い渡した否認宣告は、「ホメロス問題」を主題にして語られた「源泉探求」に対するニーチェの挑戦に他ならない。その意味で、就任講演は「一個の自己批判の試み」であったと言える。そして文献学の「哲学」化の要請で講演が締め括られているということは、少なくともこの時期のニーチェの言う「哲学」が、文献学者としての反省の所産として、文献学的方法論の批判的反転として、生じたものであることを示唆している。

かくしてニーチェの思索は、過去に対する「事実」の探求から「概念」の探求へと移行し、それはやがて『悲劇の誕生』へと結実していく。とは言えこの移行は、決して「学問そのもの」の否定を意味するのではない。そうではなく、上述した基礎観念を無自覚に信奉し続ける学問上の態度に対する批判の表明なのである。ニーチェの「哲学」という言葉に、何が一人の古典文献学者をして『悲劇の誕生』の如き著作を書かしたのか、その謎を説く鍵があるだろう。以上が、本発表の要旨である。

脱中心化を通じた自律の達成

自律喪失と意味喪失についてのアドルノのテーゼを接続する試み

守 博紀(一橋大学)

本発表の目的は、《脱中心化を通して達成される自律》というアイディアを、自律および自由についてのアドルノの思考を手がかりにして提示することである。ここで脱中心化とは、大まかには、《世界や自分自身について安定した意味を付与できる主体》という考え方を放棄することを意味する。この脱中心化という考えの源泉のひとつはフロイトに求められるのだが、アドルノはこの考えを受け継ぎつつ、そこから二つの(一見したところ無関係な)帰結を引き出している。それは、現代社会における自律の喪失と、現代芸術における意味の喪失である。そこで、まずは、両者に共通する背景として脱中心化があることを指摘することが本発表の第一の課題となる。ついで、私は、意味喪失という状況に応答する芸術上の試みについてのアドルノの解釈から、社会的な自律喪失という状況に対する応答の手がかりとなるアイディアを引き出したい。これが第二の課題となる。

第一の課題を果たすためには、社会的な自律喪失と芸術上の意味喪失ということでそれぞれのことが考えられているのかを明らかにしなければならない。そこでまずは、自律についてのアドルノの考えを確認することから議論を始める。

アドルノは自律についての基本的な考えをカントから引き継いでいる。そのさい重要になるのは反省性と法則性である。すなわち、《反省によってある行為をする理由に到達すること》、かつ、《その理由が私個人にのみ該当するような理由ではなく、その行為をすべきだという規範的な主張をそれに基づいて行えるような理由であること》、これらの点が、自律的であるために要請されるのである。しかし、自律という考えに対するアドルノの姿勢には、一見したところ矛盾する両面性がある。

一方には次のような発言がある。「アウシュヴィッツの原理に抗するただひとつの真なる力は、カントの表現を用いてよろしければ、自律でしょう。それは反省する力、自己決定する力、仲間入りしない力のことです」(1966年の講演「アウシュヴィッツ以後の教育」)。ここでアドルノはカントの概念を援用して、アウシュヴィッツに象徴される悲惨な事態を繰り返さないためのあり方として各個人に「自律」を要請している。他方には次のような発言がある。「社会は諸個人を——諸個人の内在的生成過程さえも——諸個人が現にそうであるものへと決定している」(『否定弁証法』)。ここでアドルノは、自分で自分のあり方を決定するという意味での自律が現在の社会のなかでは不可能になっている、という考えを提示している。後者の発言を真剣に受けとめるならば前者の発言は自律という理念へのリップサービスのように思われ、前者の発言から自律概念へのアドルノのコミットメントを引き出すならば後者の発言が障害とならざるをえないように思われる(近年では、《個人の自律が社会的に不可能になっている》という後者の論点がとりわけイェプセンによって強調されている)。

発表者の考えでは、この矛盾する両面性は見かけ上のものに過ぎない。ここで私はホワイトブックのフロイトおよびアドルノ解釈に部分的に依拠する。ホワイトブックのフロイト解釈のポイントは、脱中心化というものを、(自律的な個人に反対するのではなく)自律的な個人の形成の本質的契機として理解するという点にある。そして、ホワイトブックは、自律についてのアドルノの議論もこの延長線上に捉えようとするのである。

脱中心化が自律の達成のための契機であるという点で私はホワイトブックに同意する。しかし、ホワイトブックはフロイトの「昇華」のアイディアを(アドルノの明確な拒絶にもかかわらず)アドルノに帰しており、この点には解釈上の無理が生じているように思われる。とりわけ問題となるのは、ホワイトブックの言う「昇華」のアイディアが、《規範の内面化による自律の達成》というアイディアと親和的であるということだ。たしかに、このような自律の捉え方には一定の説得力があり、また、自律や自由の無制約性を批判するアドルノの議論にはこのような考え方が含まれているようにも見える(実際、パディソンやユッテンなどのように、この考えをアドルノに積極的に帰する論者もいる)。しかし、この考えを単純にアドルノに帰することはできない。むしろ、私は、《社会的な諸規範と主体との調和は不透明で問題含みのものとならざるをえない》というアイディアをアドルノ読解から引き出したい。社会的な自律喪失ということと考えられているのは、この規範と主体の関係の不透明さのことである。

それでは、このように捉えられた自律の喪失は、芸術上の意味喪失とどのように関わるのだろうか。その手がかりは次の発言にある。「こんにちにおける美的な意味の破棄通告は、芸術作品の外的および内的な模写性の破棄通告と表裏一体になっている」(「芸術と諸芸術」)。「模写性」とは個々の芸術作品が外的世界や制作者の内面を描写するあり方のことである。具体的には、音楽の表出性、造形芸術の具象性、文学における物語上の連関などが考えられる。すなわち、模写性の喪失とは、それぞれのジャンルにおいてこのような描写機能の役割が後景化するという事態のことを指している。それはまた、《なぜ画面上のこの部分にこれが描かれているのか》、《あの主題とこの主題にはどのような関係があるのか》、《なぜこの人物はこの場面でこのような行動をとるのか》といったことが不明瞭になるという点で、意味上の連関が失われる過程であると言うこともできる。これが、美的な意味喪失ということで問題になっている事態である。

本発表では、この意味喪失というアドルノの考えを、単なる芸術上の議論としてではなく、近代における脱中心化——世界や自分自身について安定した意味を付与できなくなったこと——を背景としたより普遍的な現象に関わる議論として取り上げる(こうした解釈はヴェルマーも行っている)。このような解釈によって、《なぜしかじかなのか》という理由を求める問いに対して明確な解答を与えることが困難になっているという脱中心化の状況を、社会的な自律喪失と美的な意味喪失の共通の背景として扱うことができるようになるのである。その狙いは、この試みによって、自律について考えるための素材を新たに発掘することにある。

実際、アドルノが『美学理論』のなかで意味喪失について論じている箇所は、自律について考えるための興味深い素材を提供してくれる。そこではケージの《ピアノとオーケストラのためのコンサート》(1958年初演)が「鍵となる現象」として挙げられている。それによれば、この作品は「仮借ない偶然性を法則(Gesetz)として自らに課し、そしてそれによって、意味のようなもの(etwas wie Sinn)を、驚愕の表現を受け取る」音楽作品であるとされる。いわばケージは、脱中心化を背景とした事態のただなかで反省し自らに法則を課すというしかたで、《脱中心化を通して達成される自律》のモデルになっていると考えられるのである。そこで、本発表は最後に、こうしたモデルが社会的な自律のあり方として何らかの意味で一般化できるか、できるとしたらいかにしてか、ということ进行を考察する。

ベルクソンにおけるテキスト解釈学

我々は著者の直観を追うべきなのか

長谷川暁人(愛知県立大学)

本論は、ベルクソンにおけるテキスト解釈のあり方をディルタイおよびガダマーと比較することによって、より整合的に理解しようとするものである。

ベルクソンは『思想と動くもの』において、自らの特異な解釈論を展開している。それは、作者の直観に迫る、という方法である。ベルクソンはそこでスピノザやバークリを例に挙げ、テキストそのものを分析的に読むのではなく、ある種のイマージュを思い浮かべることによって間接的に著者自身の直観を捉えることを重視する。

こうした解釈論は、ベルクソンの持つ言語観に由来するものであると言える。ベルクソンは言語は持続を空間化してしまうものであり、それによって持続の持つ流動性や連続性を固定化し、断ち切ってしまうものであると考えていた。ゆえに、テキストを分析的に読むということはベルクソンにおいてテキスト解釈の十分条件を構成することはないのである。

しかし、ベルクソンが後に同様な分析や空間化・固定化を生業とする科学にもある種の無機物質に対する絶対的認識の可能性を認めたように、言語にもまた同様の価値を認めている、と考えることもできるであろう。ならば、分析的な読みは避けられるだけのものではなく、イマージュを想起する読みと相補的なものとして定立されることによって、ベルクソンにおける解釈論を構成することになるだろう。

ところで、こうしたベルクソンのテキスト解釈に対しては、二つの疑問が必然的に生じてくる。それは①ベルクソンのテキスト解釈は、作者の直観との絶対的な一致を可能にするものなのか、そして②テキスト解釈の対象となっているのは、そもそも本当に作者の直観なのか、という点である。

上述の①に対してはベルクソン自身、例えばシュヴァリエとの対話において絶対的な一致を含意するものではない、と語っているし、またベルクソンの著作からもそうした態度を読み取ることができる。一方で、テキストを分析的に読むだけではたどり着くことのできないある種の絶対性に近づくことができる、とも考えているように思われる。

そして②については、少なくともベルクソンの論旨に沿って読む限り、明らかに解釈の対象は作者の直観であるように思われる。この場合、現在の解釈学の水準から言って、一つの大きな問題が生じる。それは、解釈とは作者を越え出ていくものであり、書かれたテキストは作者の直観をただ表現しているだけでなく、むしろそれを凌駕している、という常識的な了解ができなくなる、ということである。もし作者の直観に迫ることが目的なのであれば、作者が意図しないものをテキストに読み込むことは全て誤読であるということになってしまう。

そこで、ベルクソンのテキスト論を現代的に読み直すために、まずはディルタイのテキスト解釈学を援用することにする。ディルタイもまた、テキストは文字によって固定された生の表示である、というベルクソンに似た発想を持っていた。そしてまた、ベルクソンがある種の持続一元論によって、自らの持続と他者の持続の一致を想定するように、ディルタイもまた人間本性という普遍的なものに基づいて解釈者と作者の個性が比較可能なものとして現れてくるのだと考えていた。

だが、ここでディルタイはベルクソンと明らかに異なる発想を提

示する。それは、解釈の目的は著者を著者と同じように理解することではなく、むしろ著者以上によく理解することである、と語ることである。こうした、解釈者が著者を越え出る、という発想は少なくともベルクソンのテキストに明示的に示されているアイデアではない。ディルタイは、例えば詩人の言葉によって解釈者のうちに呼び起こされた体験が、元の詩人が持っていた意識以上のものを芽生えさせる、と考えていた。このディルタイの視点が、ベルクソン解釈論にとって、テキストの著者からの独立とその射程の広さを保証するものとなるだろう。というのも、ベルクソンは基本的に言語を持続や直観を固定化・空間化したもの、すなわち矮小化したものと捉えているわけだが、しかしそれは質が変容させられているものであって、持続とは異なる質的存在であるとも考えられるからである。そもそも、ベルクソンの解釈論において求められるイマージュは解釈者によって異なる。こうした異なる解釈の可能性を許すということは、言語化されたテキストがただの持続の固定された表示ではなく、むしろ質的に異なる存在であるということの証明ではないだろうか。

こうして、ディルタイ的な作者の心情—テキスト間の関係性をベルクソンに持ち込むことにより、我々はベルクソン解釈論をより深く定義することができるであろう。

一方で、ガダマーはディルタイ的な解釈学の枠組みそのものを批判する。ガダマーにとっては我々が解釈すべき対象はそもそも著者の心情や直観ではなく、あくまでテキストの意味だからである。作者と解釈者との立つ地平の違いを強調するガダマーにとって、両者の心情の一致というベルクソン・ディルタイ的なアイデアは受け入れがたいものとなるであろう。

この点は、やや杓子定規な見方となるが、いわば生の哲学とも言うべきベルクソンおよびディルタイとガダマーが袂を分かるところである。本論では、ガダマーのこの点については深入りしない。我々はベルクソンの共感の立場から、テキスト解釈を考えていく。

とはいえ、ガダマーにも汲み取るべき多くの着眼点がある。それは、解釈の循環構造と、作者とテキストの関係である。ガダマーは前述の、異なる地平およびその融合という発想から、解釈者とテキストの間には終わりのない循環構造があると考え。解釈においてこうした地平の違いを設定しないベルクソンにおいては、同様の循環は存在しないが、一方でテキストの分析的な読みとイマージュを求める読みの間には限りない往復運動が求められているとも言える。

そしてまた、作者はそのテキストの最も適切な解釈者ではない、ということも導かれる。この点はディルタイと一見似ているが、ガダマーにおいてはテキストが示された意味に過ぎない以上、この乖離はより根本的なものである。果たして、我々は自らの作品・テキストにどのように向き合うべきなのか。この点も、上述したようにベルクソンが想定する作者の直観と固定化された記号・言語の総体であるテキストの関係を考察する上で大きく寄与するであろうと思われる。

以上のように、ベルクソンにおけるテキスト解釈論を定義したのちに、ディルタイ・ガダマーのとなえる解釈学から有益な示唆を得て、「ベルクソンにおいて、テキスト解釈はどのように考えられるのか」を検討することが本論の目的である。これは単にベルクソンにおける一つの研究領域を成すだけでなく、我々が今ベルクソンを読むとはいかなることなのか、という根源的な問題意識にも通ずるものである。

第 6 会場

「恥を知れ」とはいかなる非難か

中村信隆(上智大学哲学研究科)

「恥を知れ」(英語では **Shame on you.**) という言葉がある。例えば極めて質の低い映画を制作した監督に対して、例えば論文内のデータを捏造した科学者に対して、例えば政治資金を私的に流用した政治家に対して、「恥を知れ」という言葉が使われることがある。しかし「恥を知れ」とは一体何を表しているのだろうか。それは命令や要求というよりも一種の非難と考えることができ、「そんなことをして恥ずかしいと思わないのか」という疑問文が実際には反語として非難を表現するのと同じであるように思われる。では、「恥を知れ」とはどのような非難なのだろうか。そしてそれは道徳的に適切な非難と言えるのだろうか。特に、「他人に対して」そのような非難を向けることは適切なのだろうか。これが本発表で扱う問題である。

この問題について考察するためには当然、そもそも恥とは何なのかということを明らかにする必要がある。恥をめぐる倫理学上の議論は基本的に二つの極の対立あるいは融和として解釈することができる。一方の極には、恥を他律的なものとして理解する立場がある。つまり恥は、自分が他人からどのように見えているのか、どう思われているのかということに関わり、我々は他人から視線を向けられることによって、特に軽蔑の眼差しを向けられたり嘲笑を浴びたりすることによって恥を感じるのであり、だから恥の感情は、他人の視線から自分を隠すように働きかける。ここでは、何を恥とし何を恥としないのかは、結局のところ、自分自身による評価ではなく他人からの評価に基づくこととなり、そのような意味で恥は他律的であると言うことができる。

もう一方の極には、恥を自律的なものとして理解する立場がある。つまり恥は、自分が抱く理想的な自己像に現実の自分が劣っていることを自覚した場合に、つまり自尊心を失った場合に感じる感情であり、他人の視線は、恥にとって本質的なものではない、あるいは本質的なものだとしても想像上の他人の視線で十分である。そしてここでは、何を恥とし何を恥としないのかは、他人からの評価に基づくのではなく、自分はどのような自分になりたいのか、なるべきなのかということに関する自分自身の判断に基づくこととなり、そのような意味で恥は自律的であると言うことができる。

しかしながら、この二つの理解のどちらを採用したとしても、「恥を知れ」という非難の道徳的妥当性は失われてしまうように思われる。言うのも、もし恥が他律的なものであり、他人の評判に依存するものとしたら、そもそも恥の道徳的重要性が失われ、恥を知る道徳的義務など存在しないことになるからである。むしろ「恥知らず」であることが、行為者として自律的だということになり、道徳的に望ましいとさえ言えるかもしれない。よって、「恥を知れ」という非難は道徳的に適切ではないということになるように思われる。しかし逆に、もし恥が自律的なものとしたら、或る人が何を恥とし何を恥としないのかはあくまでも本人が決めることであり、他人が口出ししてよいことではないということになるように思われる。よってそのような意味で、我々は他人に対して「恥を知れ」と非難することは不適切だということになる。「恥を

知れ」という言葉は、あくまでも自分自身に向けて使う言葉だということになるだろう。

では「恥を知れ」という非難を他人に対して行うことは本当に不適切なことなのだろうか。本発表では、恥の自律性・他律性をめぐる先行研究を踏まえた上で、一部の研究者と同様に、恥に関する上述の二つの極端な理解のどちらか一方を採用するのではなく、二つの極の中間の道を取り、恥に関するより穏当で説得力のある説明を提示することを試みる。本発表の理解では、恥は完全に他律的なものでもなければ完全に自律的なものでもない。本発表は、恥には必然的に他者の視線や、それから隠れたいという欲求が結びついていることを肯定するが、それと同時に、恥が、自分自身が形成した理想的な自己像や自尊心と密接に結びついていることも肯定する。そしてこのように中間の道を進む場合に、「恥を知れ」という非難の意味を十全に理解し、その妥当性について正しく評価することができると思われ、本発表は考える。

「恥を知れ」という非難を理解し評価するうえで重要なのは、この非難が何についての恥を知るべきだと主張しているのかということである。我々は様々なことについて恥を感じることができる。裸を見られることに恥を感じたり、短足であることについて恥を感じたり、無知であることについて恥を感じたり、男らしくないことについて恥を感じたり、臆病であることについて恥を感じたり、道徳的な罪を犯したことについて恥を感じたりすることがある。これらの恥は、自分が抱く様々な理想的な自己像と対応関係にあるのであって、この様々な自己像に現実の自分が達していないことを自分が知り、同時に他人もそれを知っていると自分が自覚することによって、我々は恥を感じることになる。

そしてこの自己像には、本人が自由に規定することができる部分と、(おそらく) 不可避的に規定されている部分が存在するように思われる。例えば、自分の生き方や趣味などについては自分が自由に決めることができるかもしれないが、自分が道徳的人格であるということは自由に決めることができないかもしれない。前者の場合には、例えば「40 歳になるのにアニメに夢中になっているなんて、恥を知れ!」と非難することは、個人の自由な生き方に不当に介入することになるので、不適切だろう。それに対して後者の場合、道徳的人格として恥ずべき行為に関する共通理解に基づき、他人であっても、「道徳的人格として、そのようなことをして恥ずかしいのか! 恥を知れ!」と非難することは適切かもしれない。しかしながら、恥の内容に関して共通理解が得られているかどうか判然としないケースは多い。例えば自分の信念に従い作家を目指すのが収入が安定せず妻子に迷惑をかけている男に対して、「恥を知れ」と非難することは妥当なのだろうか。「恥を知れ」という非難についてはこのように適用上の難しい問題が付きまとう。

また、仮に恥の内容について共通理解が存在する場合に「恥を知れ」という非難が妥当性をもつとしても、なぜ敢えてこのような形の非難をするのかということも問題である。例えばなぜ「権利侵害だ」と非難せずに「恥を知れ」と非難するのか。「恥を知れ」という非難の独自性とは何なのか。こういったことも問題となる。本発表では、これらの様々な問題について検討し、そしてその検討を通して、恥や自尊心の本質をいくつか明らかにできればと思っている。

格差原理の簡単な模型

市場理論の政治哲学への一つの応用

鈴木 岳 (明治学院大学)

ロールズ(2001)は、政治・経済・社会的諸制度を完備していると考えられる五つの政体、即ち(a)自由放任型資本主義、(b)福祉国家型資本主義、(c)指令経済を伴う国家社会主義、(d)財産私有型民主制、(e)リベラルな(民主的)社会主義、の中で(d)及び(c)の政体において彼の正義の二原理が充足可能であろう、との予想を述べている。しかしその予想は単に(a)から(c)の政体がそもそもの初めから正義の二原理に反しているとして消去した後、(d)と(e)が残された可能性として存在すると言うごく消極的な主張であるに過ぎない(邦訳 p.246)。またロールズによる格差原理の図表を用いた説明(同 p.107、「正義論」p.103)では、説明の核心である「寄与曲線 OP」は単に「フリーハンドで」引かれているのみであり、曲線の由来、それが生ずるメカニズムは全くのブラックボックスである。こうしたことから、我々の格差原理に対する理解は十全というにはほど遠い状態にあることは明らかである。

鈴木(2016)に基づく今回の報告では、こうした現状を改善し、我々の格差原理に対する理解を深めることを目的とする。そのためにまず例の「曲線OP」の由来を明らかにするべく一つの理論モデルを提示する。その手掛かりはロールズ自身によるこの曲線についての次の注目すべき発言である。「基礎構造が規定する社会的協働が相互の相対的利益を目指すものと想定されているため、寄与曲線OPは右上がりとなるとところに留意せよ。一定量の財ストックをあれこれと組み替え、割り当てるという問題はもはや生じない(「正義論」p.104)。」

こうした「社会的協働」を表現する(経済)理論的概念が幸いにも存在する。「外部的収穫逦増」の考えがそれである。この概念の思想的な起源は旧く、少なくともアダム・スミスのピン工場における分業の観察にまで遡るものである。それは後に A. Marshall によって「外部経済」の考えに改編され、J. Chipman、P. Romer らの研究を経て現代に受け継がれている。例えば鈴木(2009)ではその概念が数学的に厳密に定義され、新古典派的経済理論に矛盾なく収まる、つまり外部的収穫逦増を備えた一般均衡モデルにおいて市場均衡が存在することが証明されている。それ故にこの概念は少なくとも現行の新古典派的経済学において完全に厳密な理論的基礎を有する、という意味で信頼できる概念である。我々はこの外部的収穫逦増の考えを用いて、経済市場を備えることによって上記の(d)財産私有型民主制、(e)リベラルな(民主的)社会主義をその中に含むと考えられる一つのリベラルな社会モデルを構築し、その社会モデルにおいて実際に右上がりの部分を持つ寄与曲線が生じ、それによって格差原理を哲学・経済理論的に論じることが出来ることを示す。我々はこの結果をロールズの予想を肯定的に裏付けるものであると主張する。

やや詳しく述べると、モデルには2種類の市民が存在し、そのうちの一方の市民は収穫逦増型の(生産)技術を備えていると仮定されることで「才能に恵まれた」市民であり、他方はその様な「才能」を持たないと仮定される。外部的収穫逦増型の生産関数は社会の様々な背景制度(家族・教育・情報メディア等)の働きによって、その生産性が向上する(そ

れは生産関数の中に含まれる外部変数によって表現される)。これが「寄与曲線OPを右上がりとする社会的協働」として作用するのである。

この社会モデルはロールズの「原初状態」と同様に、我々がそれに基づいて理論的分析を行う一つの「表象装置」であって、それは現実の社会の記述では無く、それを意図してもしないことに注意しなければならない。またそれは政治哲学の表象装置であって、単なる理論経済学の市場モデルでも無い。市場モデルとして見た場合、上記の結果は格差原理が充足されるための経済学的条件を明らかにする。それは直観的には、その社会において「互恵性」が十分な強さで働いていることである(ここでは詳しく説明出来ないが、それはモデルにおいて適当に定義された「互恵性の指数」が1よりも大きいこと、と表現される)。しかしこれは単なる経済的な条件であって、政治哲学的には不完全である。格差原理は一つの正義の原理なのであって、これが或る社会で安定的に充足される為には、それが単に或る経済政策によって(我々のモデルではある種の所得再分配政策が想定されている)実現可能であることを示すだけでは、政治哲学の議論としては不満足である。我々はこのモデルを哲学的表象装置として用いることによって哲学的分析を行い、モデルにおいて表象されている市民たちが単に経済理論的な意味での「合理的(rational)」であるだけでは格差原理の充足には不十分であり、彼らはロールズの意味で「道理に適った(reasonable)」主体であると想定されなければならないことを論証する。

人々が「道理に適った」行動をする、ということはロールズによれば彼らが互いに「協働の為の公正な条件(fair terms of cooperation)」を承認しそれを尊重する様に行動することに他ならない。格差原理が充足される為には、「才能に恵まれた」市民は「それに恵まれなかった」人々の暮らし向きを(最大限度に)向上させる為に自身の成果の幾分かを社会に還元することに同意しなければならない。それがこの場合の「協働の為の公正な条件」なのであるが、それは外部的収穫逦増関数が社会の背景制度の作用を通じてその生産性を上昇させることから生ずる。つまり、各人が如何に「才能」に恵まれていようと、それが開花するのは様々な社会的背景制度の働きを通じてなのであって、誰しも社会から全く孤立して、自身単独の努力のみによって自分の才能を開花させることは出来ない。外部的収穫逦増はそうした社会と主体との相互作用をその概念の中に「外部性(外部変数)」として含んでいるのであり、それがロールズの哲学的直観を非常に適切に表現するのである。

(参照文献)

1. Rawls J (1972) A Theory of Justice (川本他訳「正義論」紀伊国屋書店 2010 年)
2. Rawls J (2001) Justice as Fairness : A Restatement (田中他訳「公正としての正義再説」岩波書店 2004 年)
3. Suzuki T (2009) General Equilibrium Analysis of Production and Increasing Returns, World Scientific, Singapore
4. Suzuki T (2016) A Simple Model of the Difference Principle, Working Paper, Meiji Gakuin University

「傷つきやすさ」と痛みの経験

中澤 武(明海大学)

人間は、傷つきやすい存在である。この「傷つきやすさ(vulnerability)」という語は、様々な脈略で用いられる。「傷つきやすさ」とは、そもそも、身体に受けた傷(vulnus)のことであり、転じて一般に打撃を受けて生じた傷害・苦痛・損失など、身体的・精神的なダメージを指す。現代では、社会的・技術的な意味でも用いられる語である。たとえば、社会的に弱い立場にある人々の「ヴルネラビリティ」が論じられ、情報処理技術の分野でも、システムやネットワーク上のセキュリティの欠陥を指して「ヴルネラビリティ」と言う場合がある。このように、「傷つきやすさ」は、様々な具体的状況の中で多様な意味に用いられるが、それらの状況には共通のものがある。それは、脅威となり得る力を及ぼすものと、その力を及ぼされるものとの関係である。一つの統合された組織体が、物理的・心理的等の力に働きかけられ、否応なく脅威にさらされる。もしも、この脅威がある限度を越えて強まり、組織体の統合ある状態が損なわれれば、組織体と外部との境界領域には、痛みや傷のような可逆的・不可逆的な変異が生じる。場合によっては、組織体それ自体の崩壊につながることもある。いずれにせよ、「傷つきやすさ」の意味は具体的状況の中で定まるのであり、状況の多様に応じて様々な意味が生じてくる。

とはいえ、人間の「傷つきやすさ」は、決して一部の特別な場合に限られた事柄ではない。この概念には、人間が病氣・障碍・老化・死などに対して脆弱な存在であり、痛みの経験を共にする中で互いに配慮し得る存在であるという普遍的な人間性への洞察が込められている。この洞察がいま、国際的なレベルで新たな普遍的意義を認められようとしている。たとえば、ユネスコの「生命倫理と人権に関する世界宣言」(2005年)は、第8条で「科学知識、医療行為および関連する技術を適用し、推進するにあたり、人間のヴルネラビリティが考慮されるべきである」と述べている。また、このユネスコ宣言の背景をなしているEUの「バルセロナ宣言」(1998年)では、生物医学とバイオテクノロジーの急激な進展という現実直面して、今後、人間性の将来に何を望むかという問題意識のもと、従来のアメリカ流の生命倫理とはまた違う、新しい倫理原則が掲げられている。この場合、特に従来の自律重視の生命倫理に対して、自律・尊厳・統合不可侵(integrity)と並んで、「傷つきやすさ」の概念が、将来の人間性保護を意図した規範的な枠組みを構成していることが注目される。「バルセロナ宣言」によれば、これらの四つの概念は決してばらに独立したものではなく、相互依存の関係にあるとされ、特に「傷つきやすさ」を中心として、他者への配慮を重視したひとつの体系をなすと考えられる。「傷つきやすさ」は、自律・尊厳および「統合不可侵」と分かちがたく結び合わされた倫理原則として、普遍的意義を認められているのである。

さて、近代以降の生物医学は技術的に長足の進歩を遂げ、かつて「業病」として恐れられた病苦を克服するための薬や治療法を次々に開発してきた。現在では、特にiPS細胞の登場によって、再生医療が飛躍的進展を見せつつあり、医学研究は、やがて、創薬・難病治療・臓器作成等の技術開発により、人間の身体的な「傷つきやすさ」それ自体の克服を目指すとも考えられる。とはいえ、老化や死の治療が医学の現実的な選択肢となるのは、まだ遠い未来のことだろう。また、たとえどれほど技術が進んだとし

ても、あるいは、疲弊した身体部分を代用できる組織や臓器が際限なく提供されるようになったとしても、傷つき痛む経験を人間の生から完全に排除することはできないだろう。なぜなら、「傷つきやすさ」とは、本来、人間存在の有限性を意味するものだからである。

そのような意味での「傷つきやすさ」は、単なる事実の中立的表現ではなく、いつか克服されるべき課題にとどまるものでもない。具体的な状況の中で経験される「傷つきやすさ」は、むしろ、他者への配慮を求める根拠としての積極的な意義を有するのである。ヴィクトール・フォン・ヴァイツゼッカーが『痛み』と題する小論の冒頭に掲げた「原光景」は、そのことを示す一例である。「幼い姉は、幼い弟が痛がっているのを見ると、知らず知らずのうちに優しく手を差し伸べて、弟が痛がっている所に触れて撫でてやろうとする。この小さな手の中には、本来、医の全てが潜んでおり、痛む四肢の中には、病の全てが潜んでいるのであって、この事情は、この先どこまで行っても変わることがない。将来の医療行為の本質もまた、そこに潜んでいるのである。」もちろん、痛みの経験には、本人だけの閉じられた主観的体験としての側面があり、他人は、本人の痛み行動から自身の経験をもとに本人の痛みを推測するしかない。とはいえ、前記の「原光景」には、痛み行動の意味とその解釈を通して配慮の実践につながる、痛み経験の開かれた側面も見出される。ここでは、人間の傷つきやすさは、技術的克服の対象ではなく、痛む人に寄り添い支える気遣い(ケア)の根拠である。

では、このような気遣いは、そもそも、どのような条件のもとに生起するのか。その条件とは、単に、他者の苦しみに配慮のできる恵まれた素質にすぎないのか。それとも、他者との共感の根底には、何らかの一般的原理が見出せるのだろうか。

他者の苦しみを目の当たりにして、感覚的・感性的に自らの生の傷つきやすさを自覚し、この感性的な知に基づいて他者の苦しみを共に感知することは、人間の普遍的素質である。近代ヨーロッパにおける倫理思想の伝統において、そのような感性的な知の意義を指摘したのは、ジャン=ジャック・ルソーであった。ルソーは、『人間不平等起源論』の中で、「弱く、多くの苦痛にさらされている」人間にとって、「ふさわしい素質」の存在を指摘する。この「素質」とは、「憐れみ」である。「憐れみ」は、人間にとって「いっさいの反省的思考に先立つ純粋な自然の衝動」であり、「それだけいっそう普遍的で、人間にとって有益な徳」である。そのうえで、ルソーは、人間にこのような原理が備わっている理由を、それは人間が「共感する感性的存在」だからだと言う。他者との共感を支える一般的原理とは、人間が感性的存在であることなのである。具体的状況の中で、傷つきやすい他者と出会い、その傷つき痛む様を目の当たりにするとき、感性的存在である人間は、自らの「傷つきやすさ」を感知し、この自己認識を介して、「傷つきやすい」他者に対する気遣いの実践へと導かれるのである。

毎日性の思考を書き留めることで、哲学的基盤を創る

アイデアマラソン発想システムによるメタ的思考の探求

樋口健夫(アイデアマラソン研究所)

1 アイデアマラソンの発端

1984年、筆者が三井物産のサウジアラビア・リヤド駐在で営業を担当していた8年半、毎日の思考をノートに書き留め始めて、国際競争に連続的に知恵で勝つ体験を得た。同じノートに、自分や家族の人生、海外での子育てと家庭教育も書き留め始めた。上司や他人から得る課題でなく、自分で課題を考えて発想を出し毎日書き留めた。これをアイデアマラソン発想システム(以下、アイデアマラソン)と名付けた。

2 アイデアマラソンのルール

(1) 毎日、何かを思考し、ノートに書き留める。(2) 絵を描き入れる。(3) 書いた内容に関して、周りや相談し、話し合う。(4) 蓄積された多数の発想の中から、最良のものを実行実現する。

たまたま発想が出たら書くのではない。意識的に思考に集中し、自分の頭脳に圧力をかけて必ず何かを考えて毎日書く。自分の思考であれば、領域を問わない。今日は何を考えるべきかというメタ的な思考記録行動が習慣化する。当初から筆者は、アイデアマラソンは哲学思考の具体的実践方法であると考えてきた。毎日課題を探すと、色々な事を考えざるを得ない。一つの事を思いつくと、それを深掘りする。何度でも同じテーマで色々な面から考えることになる。まさに哲学的思考であり、その内容を連続的にノートに書き留める行動も哲学となる。筆者は、これを34年間継続し、書き留めた発想とメモは45万個(ノート数460冊)を超えた。その間に、約50冊の一般書を出版したが、すべてアイデアマラソンのノートにて書き留めたものである。

3 アイデアマラソンの活用

2004年に物産を定年退職し、アイデアマラソン研究所を設立。企業での人材開発と、大学での学生への指導に取り掛かり、アイデアマラソンの普及を開始した。アイデアマラソンに社員全員で取り掛かる企業も数社現れ、発明と発見の手法としてアイデアマラソンを採用する研究所も増えた。大学においても、全学、学部全員、教授と研究室が一体となってアイデアマラソンに取り組むところが増えた。アイデアマラソンは、最近の文科省の推薦するアクティブラーニングの具体的行動の実施例である。大学生にとっては、レポート作成に必要な独創性、専攻の選択、卒論などのテーマ選択、卒業後の仕事の選択などに、アイデアマラソンが活用されている。学生たちは、受験時代の後遺症で、与えられる課題を思考することは強いが、自分自らメタ的に思考すること、独創的思考を求めることは、不得手ということでは、日本の企業は国際競争に勝てず、研究所も独創的な研究はできない。

筆者は、アイデアマラソンを様々な大学において、学生たちの創造性の向上のために教えてきた。日常、書くこと自体がどんどん少なくなっている現代の若者たちにとっては、思考し、ノートに書き留める行動を毎日続けるアイデアマラソンの重要度は、ますます高くなっている。筆者は、更にアイデアマラソンの若年化を図るべきと考えたが、受験競争の副作用で、ほとんどの高校も中学も、創造性の自主啓発には、関心が払われなかった、具体的行動がとられないことがない。小学生ですら、知識系、記憶系、計算系の学習能力の強化の推進が中心で、創造力の育成は、具体的方法がわからないまま、現在にいたっている。筆者は、一

部の学習塾での小学生用のアイデアマラソンを考案し、更に幼稚園児用の絵画によるアイデアマラソンを7年前から指導してきた。現在は、幼稚園4園、保育園8園、小学生塾150名、学童保育3か所にて、毎日700名ほどの園児たちが絵画アイデアマラソンを実行している。アイデアマラソンを全国の小中高등학교に広げることが最終的な目標である。

4 創造性の向上の定量的測定

筆者は、2011年に、アイデアマラソンの創造性への影響を定量的に測定し、分析するために、北陸先端科学技術大学院大学の知識科学研究科の博士後期に入学し、トランス式創造性図形テスト(TTCT)を実施して、創造性の主たる項目にて有意の向上が見られることを実証した[1]。

5 習慣化と継続支援

アイデアマラソンの企業内、研究所内、大学での研修は、思考書き留めを習慣化することを目指す。基本的には思考したことであれば何を書き留めるのも自由であるが、アイデアマラソンの自由度は、初期の実行者たちに戸惑いを起こす。何を思考してよいのか分からないからだ。そのために、様々な形態の研修や、ワークショップ、考えるヒント、グループワークなどで、本人が持つ思考力を引き出そうとしていく。

更にアイデアマラソン研究所は、いったん開始したグループの実行者が中断しないように、継続支援のシステムを提供している。そのことから、企業や研究所では、アイデアマラソンの研修に参加したメンバーが落伍することがほとんどなくなった。

三日坊主などの研修中断の危機を乗り越えて、継続が続けば、3か月ほどで思考と書き留めに関して、習慣化が始まる。

6 思考と書き留めを一体と考える哲学

歴史において、思考することは哲学の本質であるが、歴史上のすべての哲学思考は誰かが書き留めたことで、現代に伝わった。書くことが嫌いだったソクラテスの話もプラトンが書いたことで残っている。思考と書きとめを束ねて哲学的要因としているかどうかは、過去の歴史ではあいまいであったが、この思考と書きとめを最小の哲学的要因として認めようとするのがアイデアマラソン哲学の基本的考え方である。

アイデアマラソンの継続実行の直接の効果は、思考力と創造力への自信の構築であるが、大きな副産物は、継続力、集中力、そして脳の思考速度、知的好奇心の増進、そして、ふっと思いついたことを書き留めることで、手に入れる発明、発見、(前述のビジネスの成功のような)幸運やセレンディピティなどの享受もある。

更に大切なことは、長期間にわたって、アイデアマラソンを実行継続していると、驚くほどの多数の発想がノートに残り、レビューできることだ。これを発想の蓄積性とそれら蓄積された発想から良い発想がにじみ出てくることだ。子供たちがノートに書いた発想から、その子の持つ天才の才能を発見することも可能となる。

考えて書き留め続けることは、決して新しい哲学ではなく、昔から使われてきた手法であるが、多数の人々が、発想のノートに連続発想番号として書き留め、ネット上で議論が進み、実現が促進されれば、その効果は極めて大きい。

もっとも重要なことは、アイデアマラソンは、思考し文字を書ける人であれば、ほぼ誰もが開始し、実行できることから、アイデアマラソンを活用して、哲学の実行を人々の生活と仕事に溶け込ませることが可能となる。

[1] Takeo Higuchi, Enhancement of the Idea-Marathon System on Creativity, Jaist 2014

第 7 会場

デリダにおける「超越論的暴力」

「暴力と形而上学」をいかに読むべきか

鈴木康則(桑沢デザイン研究所)

デリダが「暴力と形而上学」において提起した「超越論的暴力」という概念は、一体どのような内実をもつのだろうか。この概念はレヴィナス批判の文脈において登場していたものである以上、多くの論者が注目するように、レヴィナス哲学との関係を考察することは確かに必要である。ただしデリダとレヴィナスの二者関係だけに着目するならば、多くの論点が見逃される恐れがある。ゆえに本発表が着目するのは、デリダがレヴィナスを批判するに先立って、「超越論的自我」や「超越論的論理学」(デリダはそれらの問題系を「超越論性 *transcendentalité*」と表現することもある)を幾度も考察の対象としていたことである。デリダが提起する「超越論的暴力」とは、デリダが「超越論性」を受容し、違和感を抱き、そして改変する過程で形成された概念なのである。本発表が辿るのは、初期デリダにおける「超越論性」概念が形成されてゆく位相とその変遷である。この概念形成の内実を辿ることによって、はじめて、デリダがレヴィナス批判において提示した「超越論的暴力」の含意が理解可能となるだろう。

デリダの思想形成については、Edward Baring をはじめ、既に幾つかの重要な著作が現れている。たとえば Leonard Lawlor はデリダとフッサールの関係を取り上げ、フィンク、イポリット、カヴァイエス、タオらの論考を丁寧に辿り、デリダの立場といかなる関係にあるかを綿密に論じている。ただしこの労作においてもなお検討されないままになっている論点が存在すると思われるので、本発表では、まず以下の三点を検討する。

1) フッサール現象学とデリダの関係について。初期のデリダはフッサールの「超越論的自我」および「超越論的論理学」に対し、いかなる態度をとっているのか。

2) イポリットとデリダの関係について。「存在論」、「歴史」、「発生」、「他者」等のデリダが問題化した主題群は、イポリットの『論理と実存』(1953)において登場していたものと字面上は同じである。ではデリダとイポリット(ヘーゲルを含めて)との関係はいかなるものなのか。

3) ハイデガーとデリダの関係について。「暴力と形而上学」において言及されている『形而上学入門』について、デリダはこの時点ではどのような解釈を提示しているか。

第一の論点については、デリダがフッサールを批判する文脈と、フッサールを擁護する文脈の差異に注目する必要がある。『声と現象』(1967)でフッサールを「現前の形而上学」の哲学者として批判することになるデリダは、『フッサール幾何学の起源への序文』(1962)において、カヴァイエスやタオによるフッサール批判に対してフッサール擁護の立場に立っていた。この差異をデリダ思想の進展や転回に求めることは誤っている。なぜか。

この点にかんしては Lawlor の整理がある程度参考になる。Lawlor によれば、デリダの読解には二つの水準(「深い」レヴェルと「表面的」レヴェル)が存在する。フッサールの記述に様々な側面が存在するがゆえに、デリダがフッサールの『デカルト的省察』を称揚しつつも、フッサールを「現前の形而上学」の哲学として批判したことがただちに矛盾を生むわけではない。ただし Lawlor の整理の場合、どちらの解釈が「深い」のか「浅い」のかの問題となるだろう。確認しておくべきは、デリダはフッサールに

賛意を表しつつ、同時にその「超越論性」については不満を持っていたという点である。この不満こそ、おそらくデリダがフッサール以外の哲学における「超越論性」を求める動機となっているだろう。

第二の論点については、「暴力と形而上学」でのレヴィナス批判、とりわけデリダのヘーゲル解釈が問題となる。レヴィナスが『全体性と無限』(1961)で行うヘーゲル批判に対し、デリダはヘーゲルの立場に立ってレヴィナスに反論しようとする。Lawlor はデリダのヘーゲル解釈が、いかにイポリットに由来するかという点について詳細に辿っているが、Lawlor の読解にはここでも問題がある。Lawlor の解釈をそのまま受け入れると、初期デリダの言説の大部分がイポリットの言説によって説明できることになってしまうからである。デリダとヘーゲルの関係は、後日『弔鐘』において表れるような重要性を帯びるのであるが、「弁証法」という語の使用とその放棄という問題を含め、デリダ初期においてヘーゲルとの関連をどの程度読み取れるのかという問題は再考を要する。

第三の論点については、初期デリダとハイデガーとの関連が問題となる。合田正人が指摘していたように、ハイデガーの『形而上学入門』はデリダの「暴力と形而上学」に少なからぬ影響を与えていると考えられる。ハイデガーは『形而上学入門』において「超越論的」という語を導入部において用いているに過ぎないが、ポレモス(争い)とロゴスを同一視し、カテゴリーの起源と考えるハイデガーの思考を「超越論的」なものを見なす余地はある。ハイデガーは「暴力 *Gewalt*」を主題的に取り上げたが、その内実は「超越論的」と呼びうる次元に位置していたのである。

『形而上学入門』で扱われた「暴力」をめぐる問いは、デリダにおいてはハイデガーだけでなく、やがてベンヤミンにもかかわる問題として扱われ、最晩年まで探求が続けられた問題系である。ただし「暴力と形而上学」が書かれた当時は、ハイデガーの仏訳はごく限られたものであったことに注意せねばならない。カーンによる『形而上学入門』、ヴェーレンスとビーメルによる『カントと形而上学の問題』、コルバンによる『存在と時間』の部分訳等である。初期デリダにおけるハイデガーの影響は、上記の文献的制約の範囲内で検討する必要がある。こうした注意を踏まえうえで、ハイデガー的 *Gewalt* とデリダの *violence* がいかなる関係にあったのかを考察する。

これらの準備作業によって、ようやく「暴力と形而上学」における「超越論的暴力」という概念の内実を検討することが可能となる。デリダは『フッサール幾何学の起源への序文』の末尾において、「超越論的なものは差異である」と語る。自己は自己に対して「遅れ」てしまっているものであり、この「遅延」こそ絶対的なものだ、とデリダは考える。このような思考はフッサールの現象学というよりも、イポリット的あるいはヘーゲル的思考でもある。「遅延」が還元不能であるなら、自己は常に不安定なものであることになるのだが、この「不安定」は既にイポリットが語っていた事柄である。このような「不安定」が顕わになるのは「ロゴス」においてであり、「ロゴス」はハイデガー的「ポレモス」と重なっている。「超越論性」はデリダにおいて、自らの「起源」への問いかけとして規定されていたのだが、この問いかけという「ロゴス」は「ポレモス」としてしかありえないものなのである。「超越論的暴力」とは、起源との不一致によって生成する否定的契機であり、自己を絶えず繰り延べる「差延」の思考を準備するものだったのである。

後期デリダにおけるハイデガーの遺産相続(4)

『死を与える』と責任、贈与

大江倫子(首都大学東京)

デリダの1989年のシカゴでの講演「ハイデガーの耳」は、いわゆる倫理的転回の起点の時期にあって、直後の諸テキストで展開されその後の倫理・政治的言説の論拠となる主題群、正義、責任、贈与などがハイデガーにおける存在論的聴取のモチーフに即して論じられていることから、そのハイデガーへの負債が直接読解できる重要なテキストである。拙稿「後期デリダにおけるハイデガーの遺産相続(1)」では、とくに存在の究明としての哲学に言い応ずる実存論的責任、および受贈者の本質を現成させる存在論的贈与について、また異質のものを融合させずに保持する存在論的力 *Walten* が存在論的贈与を可能にしていることについて、デリダが慎重な検証を重ねつつ自己の思想として練り上げる過程をテキストに即して報告するとともに、その後5年間にデリダが発表した講演や著作においてこうしたモチーフがいかに展開されているかの概要を示した。すなわち『法の力』では前述のモチーフに基礎づけられた実存論的正義と意思決定についてのアポリアの論理の練り上げ、『他の岬』ではヨーロッパの文化的責任というアクチュアルな課題へのその適用、『死を与える』『時間を与える』では宗教や文学の倫理への論理的接続とそこでの展開、『アポリア』『マルクスの亡霊たち』では他者一般の必然性の論理的補完さらには超越論的他者論としての憑在論の提起、『友愛のポリティクス』では以上の諸モチーフを論拠に古典的政治論と対決しつつ実存論的政治の場所を画定する。

1990年12月フランスで行われた講演「死を与える」は、「ハイデガーの耳」に続いて行われた一連の政治的主題の講演の終結として、また翌年から始まる文学作品や宗教テキストと哲学著作を同時に論じる一連のセミナーの予告として、フランスにおけるデリダ著作の受容の新段階を画するきわめて重要なテキストである。これまでの外国講演とは異なって、哲学と精神分析について高度な専門知識をもつ聴講者を前提し、精密な論理を展開しつつ、ヨーロッパ文明の責任から出発して宗教をも包括する倫理思想へと開くことが可能となり、この時期から晩年に至る一連のセミナーの現象学的存在論に基づく一貫した論理的基盤が確立されつつあることが確認できる。ここでは引き続き責任と贈与のモチーフが、新たに死、秘密、歴史の主題を導入しつつ、超時間的存在論へと練り上げられている。この後まもなく授与されることになる名誉博士号や叙勲の契機となったであろう意義深いテキストであるが、論理的前提の複雑さゆえに十分読解されていない。本稿ではまずテキスト全体の論理構造を明らかにした後で、デリダの先行テキストで提示されたモチーフである責任、贈与、死、歴史についてデリダの思想の一貫性を確認し、次に新たに導入された存在論的「秘密」のモチーフについてハイデガーのテキストと比較しつつ考察することで、形成途上にあるデリダの現象学的存在論としての遺産相続を解明することを試みる。

『死を与える』の第1章はチェコの思想家パトチュカの、ヨーロッパ文明を論じるテキスト「技術文明は凋落した文明か、それはなぜか」の読解から、責任のモチーフが論じられる。パトチュカはまず文明の評価基準一般を提示するが、『存在と時間』の論理を語り直すかのような論調でありつつ、独自の

視点を導入してもいる。パトチュカは本来的な生のあり方を「責任」と名指し、プラトン主義とキリスト教が「オルギア的なもの」を克服することによりそれが形成されたとする西洋の歴史観を提示する。この思想を厳密に評価することで、デリダは自らの責任と贈与の思想をさらに練り上げていく。その過程で評価基準として導入されるのが存在論的秘密のモチーフである。結論としてパトチュカの責任の論理は、秘密や可死性を否認する局面があり、精神分析的な犠牲のエコノミーの記述にとどまっている。しかしキリスト教の論理として責任を絶対者による死の贈与と関連づけることにおいて、責任の源泉を無規定に残したハイデガーを超出する。

第2章ではこの死の贈与についてさらに考察を深める。パトチュカの贈与と死の論理について、デリダはハイデガー存在論の死へ臨む存在における死の代理不可能性の前提から、これを責任の条件として承認する。結論として、こうした責任と贈与の条件としての代替不可能な独異性、それを可能にする唯一のものとしての死、有限な自己と無限の善性との絶対的非対称としての根源的罪責性が演繹される。またパトチュカのテキストにはキリスト教的な主題が多く見られるが、啓示に依拠するのではなく哲学的な論理で宗教なしに宗教の可能性を反復するのであり、哲学から演繹される宗教を確認する。

第3章、第4章では以上の練り上げられた存在論の仮説の妥当性が、文学テキストと現代の社会状況において検証される。第3章では秘儀の形相分析から、またキルケゴール『おそれとおののき』のテキストに表現されたイサクの供犠の解釈において、前章までの帰結である全く他なるものとしての神、倫理的なものの踏み越えとしての宗教、非対称性が要求する秘密の必然性が読解可能であることを提示する。

第4章では以上の論理を踏まえ、宗教と道徳が混同されることとして現代社会の責任麻痺状態を説明し、克服のために宗教的なものの再定義を試みる。すなわち神は属性を備えた存在者ではなく自己の意識構造であると結論する。

次に以上の論述において前提されている責任、贈与、死、歴史についてデリダの過去のテキストを参照してその意味作用と論理を確認することで、デリダの論述の一貫性と妥当性を検証する。またデリダが今回初めて導入する存在論的秘密のモチーフについてハイデガーの論考を参照することで、存在論的思想の評価基準としてのその妥当性を検証する。前述のとおりデリダは講演「ハイデガーの耳」において、存在の聴取としての責任、受贈者にその本質を与え返す存在論的無償の贈与に着目した。その翌年の講演『他の岬』では責任が実存論的アポリアと関係づけられる。またデリダは1980年の著作「思弁する—フロイトにつて」でフロイトの晩年の著作「快原理の彼岸」を読解して、そこで提起される死の欲動のテーゼにハイデガーの死へ臨む存在を重ね、そこに存在論的照応を見る。また開かれた歴史の前提については、『存在と時間』を講じた60年代のハイデガー講義『ハイデガー—存在の問いと歴史』において「世界が現存在の超越と自由から変容する」こととしてとくに注目している。秘密のモチーフはハイデガーにおいて、超越的な存在の作用の連関が有限な存在者には覆蔵されたままに留まることとして存在論的である。とくに「真理の本質について」では問いの必然性を到来させるものとして覆蔵性の積極的意義が強調されている。

ジャコブ・ロゴザンスキにおける悪の問題

錯覚、憎しみ、反真理

本間義啓(日本学術振興会特別研究員、成城大学非常勤講師)

悪とは何であるか。どのように何かを悪と感じ、嫌悪や排除の対象として構成するのか。いかにして何者かが悪であると忌避され、ついには迫害されるようになるのか。何者かを悪であるとして拒絶、根絶しようとするとき、悪を斥けようとするそのものが悪となりうるのではないか。悪とは、悪と非-悪(善や正義)の差異が曖昧になることなのではないか。悪と非悪の差異の消失、両者を取り違える錯覚、これがロゴザンスキにおける悪の問題構制である。彼のアプローチの特異性は、この悪の問題を主体の自己構成に関わる危機として論じる点にある。悪と非悪の差異の消失としての悪は主体のエゴの在り方の問題として究明されるのだ。初期のカント論から現在のテロルについての研究に至るまで、悪の問題はロゴザンスキが自我論を構築し、展開してゆくための試金石となっている。本発表の目的は、いかにして彼の自我論が悪を思考する中で発展していったのかを考察し、悪と非悪の差異の消失がいかにして主体の自己構成の在り方として論じられているのかを分析すること、この二点である。手順としては、1)『法の贈与』でなされたカントにおける法と悪の関係についての解釈、2)『自我と肉』における主体の自己構成を歪める錯覚についての議論、そして3)『彼らは不当に私を憎む』における迫害についての分析を考察することによって、いかにロゴザンスキが悪の問題をエゴの自己構成の問題として形成したのかを明らかにしたい。以下に概略を記す。

カントにおいて悪は法への対立によって規定される。根本悪についての考察でカントは、法への対立を格率として採用する意志を「悪魔的」と呼んだ(これは人間には適用しえない概念とカントは言っていた)。ロゴザンスキは、悪の問題を「悪魔的」な意志の中に探るだけではなく、別の仕方でも論及する。すなわち、悪は単に法に抗するものとして現出するわけではない、と。悪はそれが対抗するところの法の側において現出することがありうる。ロゴザンスキによれば、法そのものと意識に対する法の開示との間には差異があり、この差異において「法の誤った認識」が生じると言う。つまり、法が真であるとしても、それを認識する主体において法が真であるとは限らない。法に服従していると思いながら悪を行うことはできるし(ヒトラーの「法」に従うアイヒマンのように)、そのとき、法の真理は歪曲され、悪と善の差異は不明瞭になる。この意味で、悪とは善と悪の差異を不明瞭にする錯覚であり、この錯覚において法の真理は歪曲されるのだ。この錯覚と非真理としての悪の問題は『自我と肉』において徹底的に論じられることになる。

『自我と肉』では、悪は法との関連ではなく、エゴとの関連において論及されることになる。ロゴザンスキの思想において「法からエゴへ」の転換が起こり、錯覚、歪曲としての悪は、エゴの真理を歪める錯覚、非真理として考察されることになる。そして、エゴの真理を歪める悪は憎しみという名が与えられ、「反真理の力」として主体形成に関与するとされる。いかなる意味で憎しみはエゴの真理を歪曲するのか。ロゴザンスキは以下のように言う。「憎しみを抱く者が倦むこと無く他者のうちに探しまわるのは自分自身の秘密の部分(自

分の女性性、抑圧された同性愛の傾向[…])である。[…]憎しみが他者に襲いかかるとき、憎しみが滅ぼそうとするのは、自分自身の真理なのである」。私は自己の内なる憎しみの対象を否認するために、それを他者へと投射し、他者においてそれを憎む。他者への憎しみとは、自己の内にあることが耐えられない自己の一部分が否認され、それが外部から到来するかのよう現れるという錯覚なのだ。憎しみが外部に向けられる時、この憎しみの対象は自己の内なる他性に由来するのであり、そして、この自己の内で拒絶されたものが自己の前に現れるとき、それは憎むべき敵となるのであろう。

内部において否認されたものの外部からの回帰。この憎しみのメカニズムを自我論として分析するのがロゴザンスキの思想の特異性である。『彼らは不当に私を憎む』においてロゴザンスキは、魔女狩り等の迫害という現象の分析をとおして、「憎しみの論理」を究明してゆくことになる。そこで問題になるのは「反真理の力」の現実化の歴史的条件的分析である。いかなるファンタズムが、悪魔や魔女という存在しない悪を見つけ出し、それを敵として殲滅するよう人々を駆り立てたのか。いかにして個人の情動でしかない憎しみが、ある特定の集団を殲滅するに至る迫害行為として組織されたのか。このような問いに答えるために、ロゴザンスキは権力の「迫害装置」についての分析を行う。本発表では問題を限定し、魔女狩りにおいて用いられた悪=敵の構築と殲滅の技術の一つである、「言うことができないものを自白させる」という「真理のねつ造」の分析をとりあげ、いかにして迫害がエゴの真理を歪めるのかを考察したい。

「迫害装置」とはまず「発語させる機能をもつ」とロゴザンスキは言う。それは、拷問の末に「悪魔の手先」とであると自白させる迫害者のディスクール、悪を同定すると同時にそれを殲滅する司法機構として機能する。迫害者は「真理の告白」をさせることによって殲滅すべき悪を作り出す。犠牲者たち自身が発語させることによって、自身がそれではないところの「悪」を、それは自分であると犠牲者に認めさせることによって。このように迫害は告白の形式で自己否定をするようにしむける。特筆すべきは、この告白が単に強要されたものではなく、自由においてなされたロゴザンスキが指摘している点である。被被害者は迫害者の「悪魔がいる」等の信念、妄想を共有してしまっているだけではない。エゴの真理が歪曲され、自己ではないものへと変じるのは、被被害者が自白という発語を通じて、迫害者が投影する対象に同一化するからだと言うのだ。あたかも「(私)に自分自身を否認させ、他者によってその真理を奪われるがままにさせる〈欺瞞者(deceptor)〉」とは〈私〉自身の内にあるかのように。

真理の歪曲としての悪は、他者に強いられながらも、主体自身の口から表現される。主体の「私は～である」は他者の声によって貫かれている。他者が私に語った「おまえは～だ」を、私自身が私のエゴによって語るからだ。このように、エゴの真理の歪曲としての悪は、聴声経験のひとつとして考えることができるだろう。つまり真理の歪曲は、他者が言うように自分の声を聞くというかたちをとるのではないだろうか。問題は、いかにしてエゴの真理を欺く「欺瞞者」が、エゴが自らの声を聞くという自己の内密性に入り込むのか、である。これが、悪をエゴの真理の歪曲として思考するロゴザンスキが我われに投げかける問いであると思われる。

コレージュ・ド・フランス古代哲学史名誉教授であったピエール・アド(Pierre Hadot:1922-2010)により進められた「精神の修練 Exercices Spirituels」研究のうち、彼が多くを言及した「自然学 physique」を検討することで以後のアド研究における新たな議論の地平が拓かれる。というも、近年のアド研究においては Balaudé (2010)あるいは Chase(2013)そして Le Ru (2015)のようにアドの思想形成の歩みないしは彼が遺した「精神の修練」に関わる言及への総評が行われるに留まる一方、Davidson(1995)が指摘するようにアドはフーコーの虚を衝く形で「精神の修練」における自然学の議論を独自に発展させており、いわば「ピエール・アドにおける自然哲学」の成立と展開とを見込むことができるからである。

上の研究背景を受けて本発表では一方で Pavie(2012,2015)などの先行史を継ぎ、他方でアドの諸著作における自然学および自然哲学に関わる言及に拠りつつ、「ピエール・アドにおける自然哲学」の成立基盤とその綱要とを明らかにすることで以後に続くアド研究の起点形成を試みる。

プロティノス研究者として著作——Plotin, ou la simplicité regard (1997)——および彼に対する注解(1990,1994,1998,1999)を果たしたアドであるが、やはり彼独自の自然哲学は「精神の修練」研究の只中において生成されてきたと観るべきであろう。というも、アド(2001)が問われて述べるように彼における新プラトン主義研究からいわば距離を置いたところに「精神の修練」研究そして自然研究が発展してきたこと、また彼の生涯後期における諸著作での「精神の修練」研究——例えば “Qu'est-ce que la philosophie antique?” (1995)や “Introduction aux Pensées de Marc Aurèle” (2005)、そして後述する “Le Voile d'Isis” (2004)あるいは “N'ouvrier pas de vivre : Goethe et la tradition des exercices spirituels” (2008)など——、さらにはエピクテトスの著作に対する注解(2000, 2004)のなかでアド独自の思索に基づく自然への洞察が豊かに展開されたからである。

ところで、アドにおける自然哲学を彼の諸著作から再構成するのならば、上記の Pavie(2014)が先鞭をつけるように、ローマ帝政期の哲学に着眼したアドの研究に着目することが議論の展開に適切である。なるほどアド(2010)においてはプラトンの『ティマイオス』を「詩(情) Poésie」の観点から読み直す議論が見られることに加え、彼はヘラクレイトスの箴言である「自然は隠れることを好む *phusis kruptesthai philei*」への検討を施した議論も “Le Voile d'Isis” にて遺している。このことから、古代ギリシア哲学を舞台とした自然研究こそアドにおける自然哲学の「母体」をなすものであるとの主張も考えられる。しかしながらアドが自らの諸著作で繰り返し論じている自然哲学——それは「高所からの眺め regard d'en haut」や「自己の現時への集中 la concentration du moi sur le présent」といった視点、あるいは論考「智者と世界 Le Sage et le monde」にみられる議論——はいずれもセネカあるいはマルクス・アウレリウスといった哲学者たちの影響を多分に被るものであって、その影響はアド(2001,2008)がモンテーニュそしてゲーテにおける古代哲学の影響を論ずるうちにも議論の後景として確認できる。小括的に言えば、「アドにおける自

然哲学」とはその起点をローマ帝政期における自然研究に置くものであって、当該時期の哲学に対する解釈を通じてアドにおける自然哲学の基盤が築かれたとの報告に持ち込みたい。

ところで、以上のようにアドにおける自然哲学の基盤が据えられるとするならば、その議論から次にいかなる展望が拓けてくるのだろうか。一見逆説的ではあるが、ヘラクレイトス研究の展開された先の “Le Voile d'Isis” において明示された以下の二つの自然観——言うなら「自然の観方」——に着眼することによって議論がさらに展開する。

アドは “Le Voile d'Isis” における議論の中盤以降において、哲学史を貫流する二つの自然観について考察を進めている。すなわち、一方における「プロメテウスの態度 L'attitude des prométhéenne」、そして他方における「オルフェウスの態度 L'attitude orphique」である。本発表では両者のうちでもとりわけ後者においてアド自然哲学における独自性が認められるとの立場から議論を進捗させる。というも、前者においてアドは自然に対する人間の態度を「機械学 La mécanique」と「魔術 La magie」そして「自然の機械化 Mécanisation de la nature」といった諸観点から古代よりルネサンス期にわたって堅実に論じる一方、後者においてはセネカやアリストテレスの言及を皮切りとして「自然の振る舞い Le Comportement de la nature」の諸相を「詩的様相 Le Modèle poétique」や「感性的知覚 La perception esthétique」の観点からも論じることにより、現行の自然科学観とは異なる自然観のもとに自らの自然哲学を表明するからである。このことを別の側面から言い直すならば、“Le Voile d'Isis” におけるゲーテへの言及がなお発展して “N'ouvrier pas de vivre” に継がれるとともに、このゲーテ論におけるストア哲学への言及によって現代の自然科学観を根本的に捉え直すものとしてのアド自然哲学の核心が明示される。本発表ではストア哲学研究からゲーテ研究にわたる議論の振幅がアドにおける自然哲学の核心をなすとの主張を提出し、アド(2001, pp.217ff, esp. p.223.)の言及における「俳句 haïku」あるいはセザンヌ Cézanne やパウル・クレー Paul Klee への言及をもにらみつつ上の主張の論証を試みる。

ところで、以上のようなアド自然哲学の成立と展開とが論じられる際、アドが自らの諸著作で示した「生き方としての哲学 La Philosophie comme manière de vivre」との関係が問われねばならない。この検討課題について、本発表の終盤ではアドがその仏訳に「序文 Préface」(未邦訳・未英訳)を寄せた、道元の『正法眼蔵 Le Shôbôgenzô de maître Dôgen : La vraie Loi, Trésor de l'Oeil』(2014)に対する彼の言及を精読し、アドにおける自然哲学と「生き方としての哲学」との関係を検討する。道元と「生き方」については、わが国戦前の生理学者・思想家である橋田邦彦(1882-1945)が『正法眼蔵』に拠りつつ「全機性」あるいは「行としての科学」といった独自の自然哲学をうち出したように、本発表でもアドにおける『正法眼蔵』解釈のうちに自然観と人間の「生き方」との交錯を観たい。

総括的に述べるならば、アドにおける自然哲学は “Le Voile d'Isis” における「オルフェウスの態度」を自然観の基盤とし、後期ストア派の巨頭たちからゲーテにわたる彼の議論によってその成立根拠と綱要とが明らかになる。そればかりではなく、道元に拠る日本の自然観のもとでの「生き方」の肯定によって彼の自然哲学が終結するものであったとの最終結論に持ち込みたい。

第 8 会場

デカルトにおける Ego の問題と存在論の無

今井悠介(東京大学)

デカルト哲学には、「存在論の無」と呼ばれる特徴がある。これは J.-L. マリオンによって指摘され、名付けられものであるが、形而上学の古来よりの対象、「存在としての存在(ens inquantum ens)」を、デカルトは自身の哲学の中で扱わない。この「存在としての存在」への無関心、あるいは暗黙の内での自身の哲学からの排除が、「存在論の無」と呼ばれる事態である。この事態は、この「存在としての存在」を主要な対象として扱いながら、伝統的な「形而上学(metaphysica)」や「第一哲学(prima philosophia)」とは区別された固有な学問として発展を遂げ、後にヴォルフによって「一般存在論」と名指され、体系化され完成されることになる、近世的「存在論(ontologia)」が、ティンブラー、ゴクレンウス、カロフやクラウベルクといった、主にドイツやオランダのプロテスタント的土壌を背景に持つ近世スコラ哲学者達によってまさにデカルトの同時代に産声を上げていたということと極めて対照的である。この近世的「存在論」は、伝統的な形而上学の内に含まれる二重性、すなわち、学の主題・対象としての「存在としての存在」の解釈として、最も卓越した存在者をその探究の対象とするのか、それとも最も普遍的な存在者を対象とするのか、という学の対象に関する二重性の内、普遍性の方向へと進展していったものである。すなわち存在を何か特定の観点からではなく、存在である限りでの存在一般として、その最も普遍的な性格から、存在を対象として探求する学問である。これは、最も卓越した存在者を対象とする学である神学等と区別され、例えばヴォルフが全ての学の基礎にこの存在論を据えたように、ドイツ学校形而上学において独特の発展を遂げた。

このデカルト哲学の「存在論の無」、すなわち「存在論」的思考への無知、いや、より正確には徹底的な無視は、デカルトの形而上学の根幹に由来するものであろうか。あるいは、伝統的スコラ哲学の多くの概念を葬り、また同時に他の多くの概念を独自の意味に転用し、いわば換骨奪胎することで「新哲学」を作り出したデカルトの所作の、単なる一つにすぎないものなのであろうか。本発表は、このデカルトにおける「存在論の無」を、「存在」概念、および「存在としての存在」概念に関する真剣な考察の欠如、あるいは「存在」を単に「実在(existentia)」と同一視してしまうある種の素朴さ、と消極的に解釈するのではなく、デカルトが「第二省察」において展開した「私はある、私は実在する(Ego sum, ego existo)」(ATVII, 25)という、いわゆるコギトを第一原理に据えてその形而上学の体系をつくった帰結であると仮に考えたい。その理由として、近世的「存在論」との体系上の対照的な相違がある。近世的存在論、例えば「存在論」という意味のタイトルを持つ著作を哲学史上初めて著し、近世的「存在論」の歴史において大きな役割を果たしたとされる、近世スコラ哲学者であり、デカルト主義者でもあるクラウベルクの著『オントソフィア』は、その形而上学が扱う第一の対象として、思考可能なもの、つまり「知解可能なもの(intelligibile)」、「思惟可能なもの(cogitabile)」を考察するが、この「思惟(cogitatio)」という概念はデカルトと共通しているながら、その思惟を行う主体である私(Ego)について扱う議論をほとんど持たない。方法的懐疑によって一旦すべてのものが疑われ、いわば一人称的な世界で自己の存在を見出し、思惟、そして観念という場を見出すデカルト哲学とは異なり、クラウベル

クの『オントソフィア』は最も一般的、普遍的な存在者として、無は思考可能であるという事実から無すら含むような最も普遍的な存在者としての「知解可能なもの」を、伝統的形而上学の「存在としての存在」と重ね合わせながら、見出す。そしてその存在者の様々な特性を、超越範疇や様々なカテゴリーの分析を通して明らかにし、存在一般の学的な知を得ようという試みとして近世的「存在論」を特徴付けることができる。形而上学の出発点に Ego を据え、「存在としての存在」を哲学の領野から排除するデカルトの哲学と、Ego を据えずに「存在としての存在」を第一の対象に据える近世的「存在論」とは、この点で鋭い対立をなしている。この対立は、このデカルト哲学と近世的「存在論」とが、共に伝統的な形而上学の革新の試みとして、とりわけ思惟、知解可能性に着目し、いわば認識論的な観点から旧来の形而上学に新たな光を当てようとする試みとして共に捉えることができるだけよりいっそう、興味深い対立だと思われる。

本発表は、この対立に対して、デカルトの側から光を当ててみようという試み、それによってデカルトの形而上学のいくつかの重要な側面について明らかにしようというものである。すなわち、デカルトの哲学の出発点、第一原理としての Ego の議論を分析することで、また、Ego が第一のものとして体系の出発点に据えられる理由である、「順序正しく哲学する」(ATVIII, 7)ということ考察することによって、「存在論の無」、すなわち「存在としての存在」の排除が、デカルトの体系上必然的にもたらされざるをえないものなのか、それとも単にデカルトがこれらの概念を用いることを嫌ったにすぎず、体系構成上の必然性はないものなのか、このことを明らかにしたい。すなわち「存在論の無」が、単に歴史的にデカルトがそのような選択をしたという事実的なものにすぎないのか、「存在としての存在」とデカルト哲学は本来は共存可能なものなのか、それとも互いに必然的に排除し合うものなのか、この問いを導きの糸としつつ、Ego と「存在としての存在」と形而上学の体系構成について、『省察』、および『哲学原理』等のデカルトの主要なテキストを分析しつつ、現代のデカルト解釈、とりわけマリオンの解釈等を批判的に検討することで考察したい。まず最初に扱う予定であるのは、デカルトの Ego の体系上の位置についてである。問いは、果たして Ego は範例的な存在者であるのか、である。例えば、マリオンは Ego から実体性など存在者の主要な諸属性が演繹されるという解釈を行うが、近世的「存在論」が最も普遍的な存在者として範例的な存在者である「知解可能なもの」の諸特性を考察することによって存在一般に妥当する普遍的な特性を導こうとする、いわば超越論的な関心を持っているのに対し、デカルトの形而上学は Ego をいわば範例的な存在者としてみなし、存在一般に妥当するような特性の導出を行うのであろうか。そのような解釈を示唆するようなテキストもあるし、また反対に Ego を「出発点」とするデカルトの意図は、そのようないわば超越論的な関心でないと思わせるようなテキストもまた存在する。デカルトの Ego は、近世的「存在論」の「存在としての存在」の位置にいわばそのまま置き換わるようなものなのか。Ego が可能にする思考相互の認識における順序関係、また Ego が第一のものとしてそもそも指定されることになった由来である「順序正しく哲学する」こと、この順序の思想と形而上学の体系構成の関係も考察しつつ、以上のような問いに答えることを試みる。

スピノザの身体論

『エチカ』における「個体」と「形相」の概念を中心に

秋保 亘(慶應義塾大学)

スピノザは『エチカ』第2部以降において、この著作最大のめくろみである「人間精神とその最高の至福の認識」へと私たちを導きうることからの論証に着手する[E2I]¹。そして私たちの「生において何よりも有益であるのは、知性あるいは理性をなしかぎり完成することであり、この一点に人間の最大の幸福あるいは至福が存する」と語るスピノザは[E4A4]、たしかに精神のうちにこそ求められるべき至福のありかをみているし、さらに、至福の議論の中核をなす精神の永遠性が、「身体の実在への関係なしに考察されるかぎりでの精神」について示されるものであるという[E5P40CS]。このようにみえてくると、『エチカ』の体系において「身体」が果たす役割はそれほど大きなものではないようにも思われる。

しかしながら、実情は決してそうなっていない。というのも、何よりもまず精神は身体を対象とする観念として規定され[E2P13]、それにもとづいてさらに「精神と身体はひとつの同じ個体」とであると説明されることになり[E2P21S]、かくて精神の何たるかを理解するためには、「その対象[...]すなわち人間身体の本性を認識することが必要」だからである[E2P13S]。くわえて、三種の認識(表象・理性・直観)が区別されるのは、それぞれの認識において身体の果たす役割に応じてのことに他ならない。つまり、1/身体が他の物体からはたらきを受けるさいに生じる「身体の変状[*affectio*]」こそが「ものの表象像[*imago*]」とよばれ[E2P17S]、だから各人は「自己の身体の状態[*dispositio*]」に応じて、ものの普遍的表象像を形成する[E2P40S1]。次に、2/「理性の基礎をなす」「共通概念」[E2P44C2D, E2P38C]は、何よりも「私の身体と私を[...]触発する他の物体とのあいだの共通なもの」を見出すことから出発して形成される²。最後に、3/第三種認識の導出の中心に位置づけられるのは、個々の人間身体の本質を表現する観念に他ならない[E5P22]。そのうえスピノザは、「精神の至福にかかわるすべてのこと」が「感情」に対する「精神あるいは理性の力能」を認識することから導かれると語るが[E5Praef]、感情もまた「身体」の活動力能」という概念を軸に定義されるのである[E3Def3]。かくて『エチカ』において「身体」はきわめて重要な役割を担っている。

以上にみてきた各々の論点において身体が果たしている役割を精確にみてとるためには、まずはスピノザが人間身体の特質をどのように規定しているのかという点を検討しなければならない。スピノザが身体・物体にかんして「専門的に論じる」わけではないと断りつつも、それについての議論を展開するのは第二部に挿入された「物体の小論」[E2P13SAx1-L7S]においてである。本発表は、この小論において提示される「個体」とその「形相」という概念に焦点を当て、『エチカ』における人間身体の身分とその特質を明確化することを試みる。

『エチカ』の体系において、もっとも基礎的な存在者は実体、

すなわち「神あるいは自然」[E4Praef]であり、個々の人間身体や自然のうちに存する諸物体はこの実体の様態という身分を与えられる。つまり個々の身体・物体は、全体としての自然の一部をなすものにすぎない。そして「物的実体は、それが実体であるかぎり分割されず」、この意味で実体としての「物質はいたるところで同一であり、そこにおいて諸部分が区別されるのは、私たちが、物質が様々な仕方に変状すると概念するかぎりにおいてのみであり、したがって物質の諸部分はたんに様態的にのみ区別されるのであって、事象的に区別されるのではない」[E1P15S]。このような体系においてはそれゆえ、個々の物体・身体をまさに個々のものとして弁別し、それら各々の個別性を確保することはきわめて困難であるようにみえる。様態は独立自存的な存在者ではないからである。「個体」とその「形相」という概念こそが、個々の身体のそれぞれを、いわばひとつの相対的に閉じたシステムとして記述することを可能にするものであると考えられる。

ところでスピノザは、「身体」の形相」という表現を用いる[E2P24D, E4P39D]。いわゆる「並行論」をとるスピノザにとって、この身体の形相は魂ないし精神ではありえない。身体の形相はあくまで延長属性のもとで説明され、また理解されなければならない。つまり、人間身体も他の物体と同様に、その「運動と静止の原理³」を、魂ではなく物的自然本性に求めなければならないのである。そこでスピノザが提示するのは、「人間身体」の形相を構成する、その諸部分が相互に有する「運動と静止の ratio」という概念である[E4P39D]。ところがこの「運動と静止の ratio」ということで何を理解すべきかということが問題となるや、スピノザ研究史上様々な解釈が提示されている。たとえば Matheron は、この ratio を、或る個体のもつ「運動の総量と静止の総量とのあいだの比」と解釈し、これに数学的な表現を与えようと努める⁴。しかしながらこのような解釈は、Gabbey もいうように、そもそも「運動と静止の計測単位についての」「数学的説明」がなければ無意味であろう⁵。スピノザ自身は決してそのような単位の説明を与えないのである。本発表では、この ratio の内実を厳密に数学的に解釈することよりも—おそらくこのような方向性はスピノザのテキスト自身が許さない—この ratio の概念によっていかなることがらの説明が可能となっているのかという点を中心に検討を加えていく。

³ デカルト『哲学原理』第2部23項、ATVIII, 53:3-4.

⁴ Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Minuit, 1968/1988, p. 40.

⁵ Alan Gabbey, *Spinoza's Natural Science and Methodology*, in *The Cambridge Companion to Spinoza*, edited by Don Garrett, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 142-191, p. 168.

¹ 『エチカ』の参照箇所は *Studia Spinozana* の Citation Conventions にしたがって表記する。

² Gilles Deleuze, *Spinoza-Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981/2003, p. 129.

ライプニッツは身体をどのように捉えていたのか

初期の医学・生理学草稿から

寺嶋雅彦(早稲田大学、日本学術振興会)

本発表の目的は、G.W.ライプニッツ(1646-1716)は「身体」をどのように捉えていたのか、医学・生理学の観点から、初期の思索に即して明らかにすること、である。さらに具体的な目的を与えるならば、ライプニッツは、初期の思索において、身体の構造、身体内における流れ(循環器系、呼吸器系、消化器系など)、身体内における薬の作用をどのように考えていたのか、を明らかにすることである。以下では主に本発表の背景説明を行いつつ、最後に本発表が有する意義を提示する。

ライプニッツが生きた17世紀近代西欧世界では16世紀に引き続く医学・生理学上、大きな発展があった。ところが、それはあくまで、同時代の医学者・生理学者にとって意味のある事であって、いわゆる「哲学者」であるライプニッツには関係のない事なのではないか？と思われるかもしれない。しかし、そうではない。ライプニッツ及びライプニッツと同時代の「哲学者」たちにとって、医学・生理学は主要な関心事であった。例えば、今日からするとハーヴィーは血液循環説を提唱した医学者・生理学者として、デカルトは方法的懐疑を提唱した哲学者として位置付けられるが、それは後の受容史によって定められたことであるにすぎない。「もし我々が、ハーヴィーやデカルトを彼ら自身の複雑な経歴に適した仕方で理解したいならば、我々が今日形成している哲学者と自然学者との強固な区別を捨て去るのが賢明である」[1]。すでに知られているところでは、デカルトは、地元の肉屋で廃棄される部分、例えば目などを収集して、念入りの研究を行っており、また、ロックは、1674年に『呼吸の使用について』という学位論文を提出している[2]。では、ライプニッツは医学・生理学とどのように関わったのであろうか。

まずは1次文献をめぐる状況から確認する。「自然科学、医学、技術著作」を対象とするアカデミー版ライプニッツ全集第8系列は、第1巻(対象年:1668-76)が2009年に刊行され、第2巻(対象年:1668-76)、3巻(対象年1677-未定)は先行してオンライン版が公開されている。2016年11月現在で公開されている第2巻は校訂者によるVorwort、Einleitung、Verzeichnisがないことを除けばほぼ完成しており、とりわけ解剖学、植物学、医学、化学の項目は校訂注がすでに付されている。一方で第3巻はまだ校訂の途上であり、断片的な情報しか含まれていない。医学・生理学に関連する領域としては、「政治著作集」を対象とする第4系列で、第5巻658-667ページ、第6巻567-603ページに、衛生保健政策を扱う論考がすでに刊行されている。

以上のアカデミー版刊行、公開状況からすると、ライプニッツが直接的に医学・生理学の内実について言及している1次文献は、76年以前に記された初期の思索しか触れることができないように思われる。ところが、事態はそう単純ではない。もっぱら医学・生理学を対象とする著作・書簡以外でもライプニッツの医学・生理学思想を取り出すことは可能であり、また、アカデミー版以外の版ですでに医学・生理学を対象とする著作・書簡が刊行されているものもある。さらに一定数の研究者がアカデミー版刊行以前にマニュスクリプトを独自に読み取り、各国語訳、研究がわずかながらもなされている。

そこで次に2次文献をめぐる状況を確認する。専門的にライプニッツの医学・生理学に取り組んでいる研究者として、特に

Duchesneau、Andraut、Smithを挙げることができる。Duchesneau、Andrautは中期以降に記された『アルノーとの往復書簡』、『ハルトゼーカーとの往復書簡』、『シュタールとの往復書簡』、『ベルヌーイとの往復書簡』などのテキストを解釈の中心的な対象に据え、ライプニッツの生理学を再構成している[3][4]。一方でSmithは、初期から晩年にかけて概括的にライプニッツの医学・生理学を再構成している。注目すべきは、晩年になされるシュタールとの往復書簡において、シュタールは、身体における生理的な作用を魂による作用として捉えることを提示しているのに対し、ライプニッツは身体における生理的な作用は機械的であると主張しており、ライプニッツのこのような発想は1670年代にまで遡ることができる指摘する点である[5]。

本発表はこれらの先行研究に多くを負いながらも、その課題を解消する試みである。その課題とは、ライプニッツの医学・生理学に関して、特にその最初期に関してはほとんど研究がなされていない点である。初期の思索を扱っているSmithであってもあくまで概括的に初期を扱っているにすぎず、「この期間[パリ着]からのライプニッツの医学的ノートは、その網羅的な研究をここで与え始めるにはあまりに多すぎる」として、マインツ期では、『医事に関する諸指示について』、パリ期では『痛風と憂鬱症に関する1676年1月25日のノート』のみを扱っている[6]。したがって、ライプニッツは1670年代においても、身体内における生理的な作用を機械的であると考えていたのか否か、つまりSmithの主張が妥当であるのか否か、初期草稿を網羅的に調査することによって明らかにすることができる。これはライプニッツが初期の思索において、身体をどのように捉えていたのかというより大きな視点を解明することにもつながるであろう。

上述した背景に基づいて遂行される本発表の有する意義は、主に二つある。第一に、ライプニッツは初期の思索においてすでに予定調和の発想を有していたのか否かを、これまでの形而上学に即した研究とは別の仕方で示すことができる点にある。というのも、もし仮にシュタールが考えたように、魂が身体に作用をもたらすとすると、心身が互いに独立しつつ整合的な対応関係を有するという予定調和に反してしまうからである。

第二に、初期近代西欧世界における医学・生理学思想史の一断片を復元しう点である。というのも、初期の医学・生理学草稿にはライプニッツが同時代の知識人から聞いたメモ書きが含まれているため、その草稿を通じて、同時代の医学・生理学的な知を再構成することができるからである。これによって通時的にはパラケルスス、ヴェサリウス、ハラーなどの医学・生理学思想と、また、共時的にはハーヴェイ、デカルト、ロックなどの医学・生理学思想と比較検討する立脚点を提示することが可能になるであろう。

参考文献

- [1] Duchesneau François and Justin E. H. Smith(trans.). *The Leibniz-Stahl Controversy*. (New heaven: Yale University Press, 2016), xv.
- [2] Ibid., xiv.
- [3] Duchesneau François. *Leibniz: le vivant et l'organisme*. (Paris: VRIN, 2010), 121-188.
- [4] Andraut Raphaële. *La vie selon la raison: Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*. (Paris: Honoré Champion, 2014), 91-150.
- [5] Justin E. H. Smith. *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*. (Princeton: Princeton University Press, 2011), 39.
- [6] Ibid., 33-39.

自分自身の誕生日というありふれた事柄にはじまって、東京は日本の首都であるという地理的な事柄、イースター蜂起は 1916 年におこったという歴史的な事柄、さらに血液は体内で循環しているという科学的な事柄まで日常的に知識と呼ばれている事柄のほとんどをわたしたちは証言によって獲得しているとされる¹。そうであるならば知識を哲学的に考察する際に、その対象から証言による知識の獲得を外すことは考えられない。

証言による知識の獲得を対象として含む哲学的考察は、一般に証言論と呼ばれている。本発表ではこれらのことを鑑みて、バークリの証言論を明らかにすることを試みる。本発表でバークリの証言論を主題的に採り上げる理由は以下の二つである。

第一の理由として、バークリの証言論が証言論の歴史における空白地帯となっていることを挙げることができる。証言による知識の獲得について考えた場合には、証言によって知識を獲得することができるとする立場と証言によっては知識を獲得できないとする立場の二つを考えることができる。また後者は多くの証言論で還元主義と非還元主義に分類される。このように証言による知識の獲得について大きく区分した場合に、バークリに先行するロックと後続するヒュームやリードには、証言論の歴史において既に定位置が与えられている。ロックは証言によって厳密には知識は伝達されないという立場を採ったとされている²。またヒュームは還元主義を採り、リードは反還元主義を採ったとされている³これに対して、バークリは証言論の歴史において空白地帯となっている。このことはバークリの証言論に向かう十分な理由となるだろう。

そして第二の理由として、バークリ哲学内部で証言論が重要な役割を担っていることを挙げることができる。第一の理由も示唆するように、バークリの証言論はこれまでほとんど注目を集めることがなかった。しかし、このことはそれがバークリ哲学内部で重要でないことを意味してはいない。むしろ証言論は、バークリ哲学の中核に位置するといっても過言ではないと本発表では考える。このことを概観するためには、バークリ哲学で重要な二人の人物に登場を願わなくてはならない。その一人はモリニュー状況の人 the Molynux Man であり⁴、もう一人は素朴な人 the vulgar である。それぞれの登場人物について順にみていくことにしよう。『視覚論弁明』でバークリは 1728 年に発表されたチェセルデンの報告に触れながら、自身の知覚の異質性を巡る理論が報告内のモリニュー状況の人の発言によって「確証された」と述べている。『視覚論弁明』35 節)このことはモリニュー状況の人の証言によって知覚の異質性を巡る知識を獲得されたことを意味している。『ハイラスとフィロナスの三つの対話』でバークリは自身の代弁者であるフィロナスの口を通して、非物質論が正しいか否かは常識をもった素朴な人びとの判断に委ねられるべきであると述べている。Berkeley(1948-1957), Vol. 2, p.237.このような発言は『ハイラスとフィロナスの三つの対話』に限られず、『哲学的評注』や『人知原理論』でも散見される。これは素朴な人が非物質論を正しいと証言すれば非物質論についての知識が獲得されることを意味している。モリニュー状況の人と素朴な人が関わる知覚の異質性と非物質論はバークリ哲学の中核を成している。このことからバークリ哲学において証言論はその中核を担っていると考えること

ができる。そうであるとすれば、バークリの証言論を考察の俎上に載せる十分な理由となる。

第一と第二の理由から本発表では、バークリの証言論を主題的に採り上げる。本発表ではこの主題を以下のように展開することを試みる。

本発表が主に扱うテキストは『アルシフロン』である。『アルシフロン』第七対話では、「恩寵」や「三位一体」という言葉は対応する観念をもたないが有意味であると主張されている。Berman はこれをバークリが意味の情緒説を採った結果であると解釈する。この解釈は 1980 年以降支配的であったが 2000 年代に入って Williford や Jakapi によって批判されている。批判の主旨は、仮にバークリが意味の情緒説を採っているならば、例えば三位一体を巡る言明は真理値をもたないことになってしまう。しかし、敬虔なキリスト者であるバークリにとって三位一体を巡る言明は真でなければならないので、バークリは意味の情緒説を少なくとも現代的な意味では採られていない。

本発表ではこの批判を受け止めつつ、『アルシフロン』第六対話に注目して、三位一体を巡る言明はそれを真であると証言する者の権威によって真と同意されるというバークリの証言論を明らかにしていく。

<参考文献>

- Atherton (1960). *Berkeley's Revolution in Vision*, Cornell University Press.
- Berkeley (1948–1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. edited by Luce, A. A. and Jessop, T. E. Thomas Nelson and Sons.
- Coady (1973). *Testimony and Observation*, *American Philosophical Quarterly* 10,149–55.
- Fields,(2011). *Berkeley: Ideas, Immaterialism, and Objective Presence*. Lexington Books.
- Lackey(2008). *Learning from Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmitt(1987).*Justification, Sociality, and Autonomy*. *Synthese* 73,43-85.
- Shieber(2009). *Locke on testimony: A reexamination*. *History of Philosophy Quarterly* 26 (1). 21-41.
- O'Brien(2006). *Introduction to the Epistemology of Testimony*. *Philosophica* 78, 5-11
- Pritchard.(2004). *The Epistemology of Testimony*, *Philosophical Studies*, 14. 326–348.

¹ 例えば Coady(1973), p.151.や Lackey(2008), p.1.等を参照。

² Schmitt(1987), p.44.や及び O'Brien(2006), p.5.等を参照。しかし、これらの解釈は Shieber,(2009), pp.22-4.でも指摘されているようにロックの知識をもっとも厳密に採った場合に可能となる。

³ 例えば Pritchard(2004) p.328.を参照。

⁴ 昨今この「モリニュー状況の人」という表記は散見される。例えば Atherton(1990),,p.90.や Fields(2011).の「モリニュー状況の人」と題された第四章を参照。この表現はいわゆるモリニュー問題の登場人物に加えて『視覚新論』に登場するそのさまざまなヴァリアントを勘案している。

第 9 会場

思考の生成

ホワイトヘッドの哲学における命題概念を中心として

佐藤陽祐(中央大学)

A.N.ホワイトヘッド(1861-1947)の哲学は難解であると言われる。とりわけ、彼の名著である『過程と実在』には、「現実的実質」(actual entity)、「永遠的客体」(eternal object)、「抱握」(prehension)など、他の哲学書ではお目にかからない多数の新奇な用語が散りばめられており、圧倒的な近寄りがたさを感じさせる。そのうえ、具体例の少ないその記述を理解しようとするとは、格闘と言ってよいほどに骨が折れる。だが、それでもどうかして彼の哲学のなかに分け入って、その要諦を一言で言いあらわせと求められるならば、次のように言えるかもしれない。「生きるということは、何かとかかわり合うことである」。

大上段にかまえて述べたわりには、この言明はさほど特別なことを言っているようには見えない。というのも、われわれは、物を食べたり、花の匂いをかいだり、人と会話をしたりする。あるいは、音楽を聴いたり、犬をなでたり、映画を見たりする。何かを好きになり、誰かに恋をし、何かを願い、何かを祈る。つまり、何かをするときには、われわれはつねに必ず何かとかかわっている。ことさら声高に叫ばなくとも、われわれはごく日常的に何かとかかわり合っている。したがって、何かとかかわり合うことは、生きることについての特別な特徴ではないように思えてしまう。しかしながら、何かとかかわり合っていないければ、われわれは生きていくことができないことも事実だ。物を食べなければ死んでしまうだろう。光がなければ見ることはできないだろう。重力がなければ地に足をつけて歩くこともできない。だから、われわれは、あらゆるものとかわり合うことによって始めて生きることができるのである。こうして、生きるということは、何かとかかわり合うことなのである。

以上のように、ホワイトヘッドは何かとの関係性を重視する。彼の形而上学的体系が描きだす世界では、存在するものは、それ以外の他のあらゆるものと関係することによって存立している。どんなに些末なものであれ、何かが存在するためには、他の何かとの関係性がなければならない。それは、われわれが、光なしには見ることができないことと同様である。光との関係性がなければ、視覚は存在しえない。同じように、何かとの関係性がなければ、どんなものも存在することができない。だから、彼の体系において、独立自存する存在者というものはありえない。あるものが存在するためには他のなにかとの関係性が必ず必要になる。その結果、そのあいだに関係が見出される個別の項よりも、その関係性そのものが先行し、重要視されることになる。個別の項のあいだにいかなる関係が見出されるかではなく、もろもろの関係性からいかにして個別的なものが存在するようになるか、ということが問われるのである。

多数の蘊を集め、それらを強く束ねると、強度のある棒になる。同様に、もろもろの関係性を集めて、強く束ねると、存在になる。ホワイトヘッドはこのように考える。強く束ねるところか、さまざまな関係性を凝縮すると言ってもいいかもしれない。もろもろの関係性は、凝縮されて一つの塊とな

る。この塊が関係性からできた存在である。ただ、できあがったこの塊そのものには彼はさほど注目しない。つねに注目されるのは、生み出されたこの塊が、それ以外のものを持ちうる新たな関係性のほうだ。そこで、この新たに見出されたさまざまな関係性を再び集め、強く束ねる。するとまた塊ができる…。ホワイトヘッドによれば、こうした運動の繰り返しがこの世界のあり方だということになる。ここで、誰が関係性を束ねるのかとか、どうやって関係性を束ねるのかなどの疑問が浮かぶかもしれない。しかし、それらの疑問についてはひとまずおいておこう。ホワイトヘッドは、もろもろの関係性を集め、それらを束ね、強度のある塊(存在)を作りだすまでの一連の運動を「プロセス」(process)と呼ぶ。この運動は、先にできた存在との関係性から「生成」(becoming)する。多様な関係性を束ねるプロセスの生成によって、一つの「実在」(reality)が生まれる。『過程と実在』というタイトルが表現しているのはこのことだ。

論者は、以上のようなホワイトヘッドの形而上学的体系のなかで、知覚経験や意識的経験がどのように生じるのかについてこれまで吟味してきた。本発表は、これまでの考察を踏まえ、プロセスにおいて人間の思考というものがいかにして生じるのかという問題を扱う。知覚経験や意識経験については、プロセスのなかに登場する「命題」という概念にもとづいて整合的な説明を試みた。というのも、意識や知覚といった高次の経験には、「命題」が必ず関与しているからだ。今回も同様の方針を取り、ホワイトヘッドの「命題」概念を用いて思考の生成の機序を明らかにすることを試みたい。この試みにおいてまず課題となるのは、思考と知覚の差異を明らかにすることだ。われわれはさまざまな経験をしている。痛みなどの感覚経験、喜怒哀楽といったさまざまな感情の経験、昨日食べた夕食についてなどの記憶の想起という経験、空想上の生き物や図形等のイメージ経験、自分が自分の意識していることを知る自己知の経験などがある。こうしたさまざまな経験において、どれが知覚経験でどれが思考経験なのかをわれわれは知っている。しかし、その違いを生んでいるものは何なのか。この点を明らかにしなければ、プロセスにおける思考の生成を扱いえない。つづいて、思考と知覚の違いを明らかにしたうえで、思考と知覚の関係を吟味する。すなわち、思考が知覚にもとづくものであるということを主張する。このことは、ホワイトヘッドの言うプロセスの生成における「高次の経験の諸相」を詳細に検討することで明らかになるだろう。こうした手続きを踏まえ、プロセスにおいてわれわれの思考という経験がいかにして生じるのかを最終的に明らかにする。

関係項の同一性はいかにして保たれるのか

ジェイムズ哲学における「ミラー-ボードの反論」の位置づけ

大厩 諒（中央大学兼任講師）

本発表では、W・ジェイムズ(1842-1910)の晩年に書かれ、彼が多元的宇宙論を本格的に展開していく起点となった草稿「ミラー-ボードの反論(The Miller-Bode Objections)」の成立過程とその議論の内実を検討する。本発表の議論を通して、ジェイムズ後期形而上学的重要な側面が明らかになる。

ジェイムズは1904年から翌年にかけて、のちに『根本的経験論』としてまとめられることになる諸論考を発表し、自身の哲学体系を明確にしようと努力していた。そのころ、ジェイムズの学生であったD・S・ミラー(1868-1963)とB・H・ボード(1873-1953)から、ジェイムズの経験概念に対する批判が寄せられた。それによれば、ひとつの経験がみずからの同一性を保ちながら複数の関係に入ることは不可能である。経験がどのようなものであるかは、それがどのように経験されるかに依存しているのだから、ひとつの純粋経験が複数の系列と関係し、別様に振る舞うとき、その経験はもはや同一の経験ではない、というものである。

この批判はジェイムズ哲学にとって重要である。なぜなら、彼の哲学の中心概念である純粋経験の存否が、この批判を退けることにかかっているからである。ジェイムズは、心身の実体的二元論に代えて、物心の区別以前の純粋経験を自身の存在論の基礎に据えた。そして、物質的・精神的という区別を、同一の純粋経験が異なる関係に入ることで説明しようとした。ところが、ミラーとボードによる上記の批判は、同一の純粋経験が数的同一性を保ったまま複数の脈絡で異なる機能を果たすことを不可能にし、ジェイムズの純粋経験論を根底から覆す恐れがある。そこで本発表では、ミラーとボードの一次資料に当たり、彼らの批判の内実を示す。その際、この反論の背景にあるF・H・ブラッドリー(1846-1924)の関係概念批判を瞥見する。また、19世紀後半のアメリカにおける観念論の隆盛という当時の哲学的状況についても言及する。

「ミラー-ボードの反論」は、こうした批判に対する応答のために書かれた。この草稿の執筆時期は、『根本的経験論』に収められた諸論文と『多元的宇宙』とのあいだの時期(1905年の秋から1908年2月)に当たる。この時期に、ジェイムズの考えに重大な転換があり、この草稿にはその軌跡が克明に記されている。

この草稿のなかで、ジェイムズは、同一の項が複数の関係をもつことは不可能だとする上記の批判の妥当性を認めつつ、最終的に、批判が前提にしている「論理」そのものを否定し、実在はこの「論理」を超えたものであり、「論理」は実在を描写する手段として不適格であると主張する。

このとき否定された「論理」とは、論理一般ではなく、「心理学の公理」、あるいは「観念論の論理」と呼ばれるものである。この公理によれば、経験の存在と本質は、誰かによって経験されることと、どのように経験されるかに依存する。だから、ある項がひとつの関係に入るときと別の関係に入るときとで、その項そのものの経験のされ方が変わるので、その項の本質も変わってしまい、項の同一性が保てなくなるのである。

これに対してジェイムズは、この公理自体を捨てることによって、関係項の存在と本質を経験されることから切り離す。上記の公理に基づけば別々の存在者になってしまうものも、現実には

同一のままでありうる。「論理」の放棄によって、諸経験が相互浸透しつつそれぞれの同一性も保つ多元的世界が可能になる。

以上のような「ミラー-ボードの反論」における思索の延長線上に、『多元的宇宙』で示されたジェイムズの世界観がある。ジェイムズは、この著作において、『心理学原理』から「ミラー-ボード」に至るみずからの思索を回顧的に総括したうえで、みずからの相互浸透的実在観を打ち出している。

ジェイムズ哲学のこうした展開が意味することは、「観念論の論理」を捨てることによって、同一の純粋経験が複数の関係に入ることが可能になり、ジェイムズの多元的宇宙論も成立しうることになったということである。すなわち、複数の経験主体からなる「多宇宙(multiverse)」が依然として同じ「ひとつの宇宙(universe)」として連結することが可能となるためには、この「論理」が捨てられなければならない。ブラッドリーのようにひとつの全体の内に位置づけられて初めて部分が成立するのではなく、個々の経験項がそれ自身の同一性を保ちつつ、同じ世界のなかで関係しあう。これは『根本的経験論』の第二章「純粋経験の世界」(1904)において説かれた「モザイク哲学」にほかならない。

このように、『根本的経験論』と『多元的宇宙』は同じ世界像を提示しており、その世界像を可能にしているものが、「ミラー-ボード」における「観念論の論理」の否定である。それゆえ、この草稿にこそ、ジェイムズ宇宙論の重要な契機が見出されるのである。

習慣的意味仮説説による概念プラグマティズム擁護の試み

加藤隆文（日本学術振興会特別研究員 PD 名古屋大学）

発表者は、チャールズ・サンダース・パースのプラグマティズムを現代の心の哲学の諸議論と接続し、その上でパースの思想を再評価するという研究を遂行中であり、本発表はそうした研究の一環として行われる。本発表では特に、ジェリー・フォーダーによる概念プラグマティズム批判を検討し、パースのプラグマティズムはフォーダーの批判をかわすことのできる選択肢のひとつになりうると論じる。

一般的に、概念プラグマティズムとは、命題を構成する概念はそれぞれ、その概念の所有条件 (possession condition) によって個別化されるという考えである (Peacocke, 1992)。この考えは、ある概念が何であるかは当該の概念の推論的役割や因果的役割によって決まるという主張に結びつく。フォーダー (Fodor, 1994; 1998) は、概念プラグマティズムは心の哲学や認知科学において標準的な考え方となっているが実は根本的な問題をはらんでいるのだとして、自身では採用しない。フォーダーの概念プラグマティズム批判の要点は次の通りである (Fodor, 1994)。まず、概念の推論的役割を分析的に明らかにできれば、概念プラグマティズムは維持可能に思える。例えば、概念「BACHELOR」を概念「UNMARRIED MALE」と同一視できるなら、概念「UNMARRIED」と概念「MALE」の推論的役割から概念「BACHELOR」を十分に説明できる。しかし実際には、例えば概念「GREEN APPLE」は、概念「GREEN」と概念「APPLE」から合成的に得られることのない情報を持つ（「火を通した方が美味しい」など）。よって概念の分析的定義から概念の意味を明らかにする路線（定義説）は不十分だ。それでは、推論的役割を分析的に説明するのではなく、統計的に信頼性の高い推論的役割を明らかにして、それによって概念を説明してはどうか。つまり、いわゆるプロトタイプ説を採って概念プラグマティズムを維持する路線がありうる。しかしフォーダーの主張によると、この説は概念の分析性を手放してしまうがために、概念の合成性や生産性や体系性を説明できなくなるので、擁護できない。こうして彼は、概念プラグマティズムの代わりに概念原子論を採用すべきだとする。

また、概念原子論は、クワイン (Quine, 1953) の指摘した「経験主義の2つのドグマ」に対するフォーダーなりの返答でもある。というのもフォーダーは、分析的なものと総合的なものを明確に峻別することは不可能であるというクワインの議論を実質的に受け入れつつ、しかしそうすると意味の全体論は立ちいかない、ゆえに残る選択肢は概念原子論なのだ、と考えているからだ (Fodor and Lepore, 1992)。ただし、もとのクワインの議論においては、全体論の内実が必ずしも明快ではない。クワインの全体論を意味の全体論として受け取ることが妥当かどうかも別途検討されるべきである。ともあれ、概念についてのプラグマティストは、こうしたフォーダーの議論に応答する必要がある、またその際には、クワインの全体論をどのようなものとして引き受けるのか、あるいは完全に却下してしまうのかを、述べるべきである。

以上のようなフォーダー説への応答は様々であるが (Peacocke, 2000; 2004; Prinz, 2002; Prinz and Clark, 2004 など)、

本発表ではリーヴス (Rives, 2009) の議論に注目する。リーヴスは概念プラグマティズムには少なくとも2つの生き残りの道があると述べ、「意味仮説プラグマティズム (Meaning-Postulate Pragmatism)」と呼ばれる立場を提案している。発表者は、アブダクション (仮説形成推論) を発端として習慣を形成して記号過程 (semiosis) を進化させてゆくというパースの思想が、この「意味仮説プラグマティズム」を具体化し、説得力を増すものと考えている。こうして本発表は、パース思想を参照することで「習慣的意味仮説説」を提案し、フォーダーのプラグマティズム批判に応答するという内容になる。

ただし発表者は、リーヴスの「分析的推論は内的に構造化された (internally-structured) 語概念を必要とするという主張を放棄することによって、意味仮説プラグマティズムは概念原子論と分析／総合の区別の両方を受け入れる方法を提供する」 (Rives, 2009 拙訳) という結論は不用意であると考える。

「内的に構造化された語概念」を放棄した上で主張される分析性とは、むしろもはや分析／総合の区別を放棄した上でそれでも追求される全体論的理論における新しい意味での分析性と捉えるべきである。つまり、クワインが『ことばと対象』の中で論じた「分析仮説 (Analytical Hypotheses)」のような (Quine, 1960)、可謬的だが修正を重ねて洗練されてゆく理論 (パースの言葉で言えば記号過程) を念頭においた方が適切である。この意味でも、概念プラグマティズムをめぐる議論をパース思想に接続することには意義がある。

References

- Fodor, J., and Lepore, E. (1992). *Holism: A Shopper's Guide*. Oxford: Blackwell.
- Fodor, J. (1994). Concepts: a pot boiler. *Cognition*, Vol. 50, pp.95-113.
- Fodor, J. (1998). *Concepts: Where cognitive science went wrong*. New York, NY: Oxford University Press.
- Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Peacocke, C. (2000). Fodor on Concepts: Philosophical Aspects. *Mind & Language*, Vol. 15 No. 2 and 3, pp. 327-40.
- Peacocke, C. (2004). Interrelations: Concepts, Knowledge, Reference and Structure. *Mind & Language*, Vol. 19 No. 1, pp. 85-98.
- Prinz, J. (2002). *Furnishing the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Prinz, J., and Clark, A. (2004). Putting Concepts to Work: Some Thoughts for the Twentyfirst Century. *Mind & Language*, Vol. 19 No. 1, pp. 57-69.
- Quine, W.V.O. (1953). Two Dogmas of Empiricism. *From a Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp.20-46.
- Quine, W.V.O. (1960). *Word and Object*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Rives, B. (2009). The Empirical Case Against Analyticity: Two Options for Concept Pragmatists. *Minds & Machines*, Vol. 19, pp.199-227.

本発表のテーマは、一般に我々が心と呼ぶもの、および、それに付随する哲学的諸問題について、ウィトゲンシュタインの議論を吟味しながら構造的に解明することであり、また、その狙いとしては、後期ウィトゲンシュタインにおけるさまざまな考察が、我々の有意義な言語ゲームのもとで理解される心的概念にとって十分な妥当性を持ち、かつ、我々がさらに心の問題を語りうるための余地を論理的に限界づけていることを示すことである。そしてそれは同時にまた、いわゆる一連の心の哲学の系譜が、その論理的限界を超えた試みであることを示すことでもある。

そもそも心の哲学の諸議論における結論の不確実さ、および、それらに対する不断の反駁は、当の問いの対象自体の曖昧さに要因があると思われる。というのも、第一に、一般に心と呼ばれる事柄には二つの側面、すなわち、一方では、自我ないし主体として想定される何らかの恒常不変の同一性を持つ実体、他方では、自己意識やクオリアなどとして想定される心的状態ないし内的過程という、存在論的に意味の異なる側面が内包されているからである。それゆえ、人が心について何かを語る際には（そのとき人は、その有無いずれを主張するにせよ、ともかく何らかの事柄を想定しているのであるが）、多くの場合、(a) 対象物として想定された心、と、(b) 意識内容として想定された心、とを不明瞭に混在させているのである。

たとえば、デカルトの *Cogito ergo sum* は (a) と (b) を含むが、G. ライルがこれを行動主義的に批判したとき、一般的には、(b) が否定されるのは不可解であると思われたのは当然であっただろう。なぜなら、心の実在の否定は、意識などの心的状態があるという常識的感覚と一致しないからである。つまり、(a) と (b) の同一視は、内的過程の対象化を意味し、S. オーヴァーガードによれば、これはデカルト主義者たちと行動主義者たちとの間の一つの重要な同意、かつ、共通の誤りである。そしてこの視点が、以後の心の哲学史において、なお心は実在するという結論へと導くさまざまな別の考えが提出される大きな動機になっていたことは確かであろう。ここには、(b) が否定されることはありえないのだから、必然的に (a) は認められなければならないという一見不可避的な前提がある。しかし、そもそも (a) と (b) は別の事柄ではないだろうか。

前-後期ウィトゲンシュタインの論点を踏まえる限り、これらは明らかに区別されている。まず、『草稿 1914-1916』や『論理哲学論考』での、「自我」、「心」、「主体」といったものの非対象化ないし否定は、(a) の否定を意味するが、注意すべきことは、これらが世界の限界としての「哲学的自我」(5.641)ともまた区別されることである。「哲学的自我」は語りえず、主張されるべき「自我」こそが否定され、そしてこれこそが、『青色本』では、デカルト的自我として「幻想」扱いされているのである (BB, 69)。さらに、『哲学探究』では、もはや「自我」や「主体」といった語はなく、むしろ心的過程や心的出来事についての考察が見出されることになる。これらの議論の推移は、まさに (a) と (b) が無関係な事柄として捉

えられ、かつ、(a) が非対象化されていることを示している。それでもなお、(a) と (b) は同じものを指している（つまり、同じものの二つの側面であると）人は言いたくなるかもしれないが、ここでの論点は、この二つは別の概念規定であるということであり、また、この別の概念規定についての記述から、それらが同一のものを指示しているということを推論することはできないということである。

さらに、心の一般概念には、第二の混同が内包されていることを指摘したい。というのも、人は心というものを、おそらく自分の心と他人の心という二つの考察材料に基づいて推理するであろうが、この二つはそもそも別の事柄であり、この各々についての問いとは、別の事柄を分析する試みであるからである。つまり、一方で、自分の心を見ると言われる場合は、心的過程としての心を想定することであり、他方で、他人の心を見ると言われる場合は、我々は他人の振舞いを見ているのである。そしてこの場合、前者の想定は否定されなければならない。なぜなら、自分の思考が自分の思考を思考するのはそもそも論理的に不可能であり（思考したことを対象化するのではない限り）、また、『探求』での、子供が怪我をして泣く事例は、痛み（という対象）が先にあって、それを「痛い！」という語表現が（その痛みの意味として）表示するのではなく、むしろ「痛い！」は泣き声を代行しており、（何らかの心的過程が）「痛みの表現と痛みとの間に入りこむことなど望みえない」(PI, 245) ということを示しているからである。したがって、(b) もまた否定される。

しかし、これらの帰結が意味することは、単に一意的な心の否定ではない。むしろ言語ゲームにおいて無意味な（指示対象の欠けた）「心」が否定されたということにすぎない。というのも、実際ウィトゲンシュタインは、『青色本』において、『心』という語は意味を持っている。すなわち、それは我々の言語において、ある使用を持っている」(BB, 69-70) と言い、『探求』では、「感覚は何かではないが、しかしまた無でもない！ 結論はただ、無が、それについては何も言い表せないところの何かと同等の働きをするであろうということにすぎない」(PI, 304) と述べているからである。では、我々は、いかなる場合に心の有意義性を捉えているのであろうか。

本発表では、この心の有意義性を、『探求』での、「生きている人間、および、生きている人間に似ている（似た振舞いをする）もの」(PI, 281) という観点に基づき、生の在り方の表明として特定づけたい。我々は、単に他人の振舞いを見ているのではなく、生きている人間を見るのであり、また、自らその生を表現しているのである。後期ウィトゲンシュタインが考察しているように、たとえば、まなざしや微笑みは、その外的様相ではないところの事柄、すなわち、その人の（喜びなどの）在り方を、我々に示している。それらの振舞いやその振舞いの内側が心なのではなく、現にそのような振舞いしているその在り方こそが、我々が実際に「心」と呼ぶものの根拠なのである。そしてもしそれが我々に記述しうるすべてであるなら、心という語の意義とは、生きている人間を承認すること以外の何ものでもなく、それ以上の何かを存在させる必要はもはやないであろう。

第 10 会場

ハイデガー『ソピステース』講義におけるプラトン解釈と存在への問い

上田圭委子（首都大学東京）

「・・・というのは、君たちが、《存在する》という言葉を使うとき、いった君たちは何を意味するつもりなのか・・・私たちは、以前にはそれをわかっていると信じていたのに、いまでは困惑に陥っているのだ。」(Plato, *Sophistes*, 244a.)

ハイデガーの主著『存在と時間』(1927)は、プラトンの後期対話篇のひとつである『ソピステース』篇の引用でもって開始されている。『ソピステース』篇においては、中期の『ポリテア(国家)』篇において登場した「善」のアイデアは扱われない。『ソピステース』篇では、「ソフィスト」とは何であるのかを定義することを目指して対話が進んでゆくのだが、そのなかで、もしソフィストの技術を「見かけだけを作る技術」と呼ぶならば、そのときひとは、「見かけ」すなわち在るように見えて実際にはあらぬもの(非存在)が何らかの仕方で「ある」と前提としていることになることが指摘され、非存在とはなにか、という問いが生じる。そこから、更に進んで、上記引用のごとく、《あるもの(存在)》とはそもそも何であるのかをめぐる問いが、問題化される。すなわち、真の実在とは、思惟によって捉えられる非物体的なある種の《形相》であり、他方で物体は実在ではなく動きつつある生成の過程にすぎず、真にあるものといえないのか、それとも、静止しているものも、運動する生成の過程にあるものも、ともに「あるもの(存在)」と見なすことができるのか、といった問いが問題となるのである。これに端を発して存在と非存在、動と静、同と異、真と偽、といった概念の関係と、それに関わる魂における思考、判断、言表とは何であるのか、対話(弁証術)を通して探究されるのがこの対話篇なのであった。ハイデガーは、1924・25年冬学期講義の後半部分で、アリストテレス解釈から遡る形で、このプラトン『ソピステース』篇の現象学的解釈を遂行していた。したがって主著の冒頭での『ソピステース』の引用は、自らの開陳する「存在の意味への問い」が、何らかの意味において、こうしたプラトンの問いの流れを汲むものであることを、示そうとしたものと考えられる。

本発表では、ハイデガーの『ソピステース』解釈(ハイデガー全集第19巻所収、以下GA 19と略記)を主たるテキストとして扱い、『存在と時間』成立前のプラトンの現象学的解釈において「存在への問い」がどのように扱われていたのかを明らかにする。同時に、1926年夏学期講義『古代哲学の根本諸概念』をも参照しつつ、ハイデガーがこの時期、プラトンの諸著作のなかで『ソピステース』篇をどのように位置づけていたのかについても、確認する。そしてそれを通して、最終的には、『存在と時間』において成立を見たと考えられる存在の真理の基本構造が、ハイデガーのこの時期のプラトン解釈のなかでは、現前性としての存在(ウーシア)と、存在が露わになるという意味でのアレーテア(非秘匿性)としての真理、存在が現においてロゴスを通じて露わになるところの現存在(プシュケー)といった三つのもののあいだの関係において、見て取られていたことを、特に存在における運動(キネーシス)概念に注目しつつ明らかにしたい。

ハイデガーの『ソピステース』解釈は大きくは二部に分かれている。序論のあとの第一部第一章では、魚釣り師の定義の箇所(219a-221c)が扱われ、第二章では、ソフィストの定義の1-5まで(221c-226a)が扱われ、第三章では、ロゴスおよび弁証術に対するプラトンの立場がどのようなものかを明らかにするために『パイドロス』後半部の議論が扱われ、第四章で再びソフィストの定義の6-7(226a-236c)が扱われる。続いて第二部では、存在と非存在との存在論的解明(236e-264b)の箇所が扱われる。まず序論のあと、第一章で非存在という概念の持つ困難が考察される箇所(237a-242b)が扱われ、第二章で存在という概念の持つ困難が考察される箇所(242b-250e)が扱われるが、この章は、更に三つに分かれている。第一に存在についての古い教説についての議論の箇所(242c-245c)が扱われ、第二に存在についてのプラトンと同時代の教説についての議論の箇所すなわち『存在と時間』でも言及される *γυγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* (246a-250e)の箇所が扱われる。そして第三には、存在(ὄν)についてのテーゼをまとめる議論の箇所(249b-251a)が扱われる。最後の第三章では、諸々の類のうちの共通性による問題の積極的な解決の箇所(251a-264c)が扱われて、講義は終わる。

私たちは、このうち特に第二部第二章以下の「存在への問い」に注目してその内容を明らかにすると共に、その問いの遂行の方法としての弁論術とロゴスに関わる、『パイドロス』への言及の箇所にも注意を払う。

『パイドロス』への言及の箇所では、ハイデガーはロゴスを *Rede* (語り) と訳し、この箇所におけるソクラテス(=プラトン)は、「事象を見えるようにさせる」という「ロゴスの働きに関して、二つの条件が要求されると言っている」(GA19,S.330)として、ソクラテスが総合と分割という手続きに言及する箇所を解釈していた。ハイデガーは、先ず「ロゴスと、ロゴスでもって語るものは《多様にちらばっているものどもを一つの見方、ただ一つの見られたものへと、導き、秩序付ける》(265d3)ことができなくてはならない」と考えられていることを指摘し、これが総合(*συναγωγή*)と呼ばれるものであるとする(GA19,S.330-332)。次に、ハイデガーは、「弁証術の第二の構成要素」としての「分割(*διαίρεσις*)」とは、「《さまざまな種類に分割することが出来るということ》(265e1)、今、一つの見方へとまとめて見られているもの、アイデアへの持続的な観点によって導かれて第一に探し求められたものが、《二つに切断される》」ということであるとし、このような切断によって、事象全体を「媒介しているものが見えるようになる」こと、つまり「諸事象の規定性のそのつどの素性の連関が見えるようになり、それによって有機体を媒介しているものの連関において有機体全体を露わにすること(*Freilegung*)において、同時に目の前に存在しているものの存在の由来の全体が見えるようになる」(GA19,S.332-333)のだと解釈している。

『ソピステース』解釈の中でハイデガーは、「魂(*ψυχή*)」を、「世界と自分自身に対する人間の実存の存在」と言い換えつつ、存在への問いを、存在へと関わる魂の運動として捉えている。存在とかかわり、存在とは何かを露わにしようとする魂の運動が、ハイデガーがプラトンの弁証術のうちに見たものであり、それは自身の存在への問いの模範でもあった。

初期ハイデガーにおける真理論の端緒

田村未希（東京大学大学院人文社会系研究科）

周知の通り、ハイデガーはその生涯を通じて「存在の問い」を問うことを課題としていた哲学者であるが、その問いは「存在」と「真理」の絡み合いの歴史への問いと表裏を為している。筆者の研究はハイデガーの哲学を知のあり方への問いという観点から描き出すことを目指すものであるが、本発表ではとくにハイデガーの最初期のテキストに依拠し、ハイデガーの独特の真理論が生じてきた端緒を明らかにしたい。

ハイデガーの真理論としてよく知られている『存在と時間』第44節の議論は、トマス・アクィナスの命題論における「真理とは知性と物との合致（相等化）である（*Veritas est adaequatio intellectus et rei.*）」という真理の定義を引き合いに出し、真理の場を判断とする伝統的な真理概念を解体してその根源へと遡行しようとするものである。そして結論としては判断以前に何らかの存在者が開示されている事態を表す「開示性（*Erschlossenheit*）」ないしはギリシャ語の「アレーティア」をドイツ語訳した「非覆蔵性（*Unverborgenheit*）」という概念を根源的な真理概念として提示する。よく知られるように、このようなハイデガーによる真理概念の再定義はとりわけ英米圏の哲学者からは非常に評判が悪く、典型的にはTugendhatからの批判に見られるような、「真理の二値性の欠落問題」が度々議論されてきた。つまり、「存在者の現れそのもの」が真理だとするならば、目の前にある椅子や机も真理であるということになり、何かが「真である」ということ自体がナンセンスになってしまうのではないか、という問題である。筆者が明らかにしたいのは、ハイデガーがそのような一見不合理な真理論を展開するに至った動機と、その眼目である。本発表では、ハイデガーが自らの哲学を形成していく中で、どのような仕方ですら独自の真理論を形成して行ったのかを明らかにすることを目指す。

近年国内でも最初期のハイデガーの哲学の端緒を巡る研究が数多く出版され、カトリック神学の背景、アリストテレス＝スコラ哲学へのコミットメント、新カント派的認識論の道具立てを用いた中世哲学の再解釈の試みといったハイデガーの最初期の哲学形成にまつわる事情がかなり明確になってきた。ハイデガーが『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』に付した「履歴書」において「私の哲学上の根本的確信は、アリストテレス＝スコラ哲学のそれであった。時が経つに連れ、その内に蓄えられた思想的遺産は、はるかに実り豊かな仕方ですら評価され、活用されなければならないし、その必要があるように思われた」と述べている（GA16, S. 38）。アリストテレス＝スコラ哲学的実在論に対する高い評価は1912年の「現代哲学における実在性の問題」等でも確認することができる。とりわけハイデガーは1909—11年に在籍していたフライブルク大学神学部教授のカール・ブライク（Carl Braig）の影響を受け、トマス・アクィナスなどの盛期スコラ学ではなく、ドゥンス・スコトゥスやスアレズといった後期スコラ哲学へと接近していく。さらにハイデガーが1922年に執筆した「略歴」では、ブライクを通じてフッサールとロッツェを学んだことが述べられている（GA16, S. 41）。こうしてハイデガーの中で、初期フッサールの現象学、新カント派の妥当論理学、アリストテレス＝スコラ学的実在論という要素が接合されていく。

その成果は1915年の教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』に結実する。そこにおいてハイデガーは新カント派と初期フッサール現象学の発想を手がかりにドゥンス・スコトゥスを解釈して、存在者の一般構造たるカテゴリーそして理論的判断の意味論的身分を確定し、理論的判断が實在に妥当するということ正当化しようと試みる。すなわち、まずハイデガーは、対象が対象として認識される（規定される）限り、主観による規定作用の相関者として存立するという事態に着目する。換言すれば、判断によって規定可能な対象は、与えられた時にはすでに、認識主観による判断の意味妥当に適合しうるように「形成（*Formung*）」されているということだから、すべての認識可能な対象の世界は論理的意味が支配しているのだと主張しようと彼は考えた。この時点でハイデガーの論述を規定しているのは言うまでもなくリッカートらの価値哲学であり、また、論理学の法則を心の働きに還元しようとする心理学主義の立場に対抗する反心理学主義という当時の議論の動向に服している。論理学の諸法則、判断の意味は、判断を行うという実在的な作用の経験的蓋然性からは決して導出できない理念的なものであり、また他方で「その本の表紙は赤い」というような判断の意味は実在する赤さとは違い、永遠的なものでありやはり理念的なものである。判断の真理は理念的なものであり、實在に妥当する判断が真であるとされる。そうして理念的な意味の領域が探求されるべきものであるとされる。

しかしながら、周知の通り、『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』の「結語」において、論理的意味の妥当を根拠づけるとされる「当為」よりもさらに根源的な「生ける精神」の概念が提示されていることが既に萌芽として現れているように、その後この立場は放棄されていく。この立場の変更は、理論的判断とその相関者としての対象の領域は、それ自体が生における或一つの限定された領域であり、生全体を包括するものではないという洞察に基づいている。初期フライブルク期の講義群では、反心理学主義の立場のような理論的判断の意味の理念性から出発する探求とは別の、理論的判断を包摂するような生の領域へと探求を進めていこうとする様子を確認することができる。そのような方向転換の動機となっているのは、簡潔に述べるならば、「理念的なもの」と「実在的なもの」の区別をそれ以上探求することのできない自明なものとして探求の出発点に据えるため、かえってそれらがどのように関係するのかということが説明できなくなってしまう、という問題意識であると考えられる。この問題に関する議論はその後マールブルク期の講義「論理学」などでまとまった形で展開されることになるが、それは初期フライブルク期講義の中で徐々に形成されてきたものである。本発表では、「理念的なもの」と「実在的なもの」をめぐる問題を軸としながら、主としてハイデガーの初期フライブルク期の講義群を手掛かりに、ハイデガーがそれまでの自らの立場について見出した問題を詳細に剔抉することで、彼の独特の真理論の構築の動機と眼目をより先鋭に描き出すことを目指す。

ハイデガーにおける死と共同存在

「死へと関わる存在」から「死すべき者たち」へ

廣田 智子(山口県立大学)

死すべき定めにあるわれわれが能く死ぬとは、いかなる事態であろうか。人は誰もが死ぬ。「他ならぬこの私が死ぬ」という事実は他者によって代替されることはできず、その意味で死は各人を自ら固有のあり方に直面させるものである。だが、ひとりの人間が死ぬということは公共的なものを否定して私的実存に帰還することによって成り立つのではなく、各々が能く死ぬということは他者たちとともに住まう場の広がりにおいてこそ、はじめて論じることができるのではないだろうか。

本発表では、ハイデガーの「死」の概念の解釈、『存在と時間』(1927)における「死への存在 (Sein zum Tode)」と後期の「死すべき者たち (die Sterblichen)」の概念の解釈を通じて、われわれの「死と共同」の経験を現象学的に解明することを試みる。ハイデガーの思索において死は、『存在と時間』では「死への存在」として、決意した現存在(個人)の生の全体性を論じる文脈で取り扱われ死の各自性が強調される。後期に至っては、人間は「死すべき者たち」として規定され、死が複数形で語られ、われわれが住まう歴史的空間のなかで論じられる。

死をめぐるハイデガーのこうした洞察に関して、様々な論が展開されている。例えば、死は人間にとっての共同の出来事であるとして共同性のなかで死を論じようとする解釈がある。また、『存在と時間』における死の各自性に政治的な次元を接続して読み込む可能性を示唆しつつも積極的な共生の次元は死からは生まれないとして、死ではなく誕生のうちに共同の次元への足がかりを見出そうとする議論もある。

しかしながら、ハイデガーの「死」の概念は先行研究において、共同存在の広がりにおいて捉えるべきであるということとは指摘されて様々に解釈が試みられてはいるが、なぜ死を複数形において語らざるをえないのかという、死と共同との関係はまだ十分に明らかではないように思われる。この点を明らかにするために、本発表では、次の三点を検討する。

第一に、「死すべき者たち」概念の解釈を通じて、われわれ人間が「死すべき者たち」であるとは如何なることかを明らかにする。死すべき者とは「死を死として経験しうる者」であり、われわれに呼びかけてくる存在と、死と言葉とは密接な関係にあることから、死と言葉とのあいだには本質的な関係があると示唆される (GA12, 203)。人間は死すべき者であるとはいえ、われわれはまだ死を能くすることをなしえていないと言われる。あるものを能く成しうるというのは、「そのものをその本質をうちに守ること、そのものをその在り処のうちに保留すること」(GA9, 317)である。そこで、「死を死として能くなしうる」ということの内実を明らかにするために、「死すべき者たち」という人間の本質を言語との関係で明らかにする。「言葉は存在の住処であり、そのうちに住みつつ人間は、存在の真理を守り存在の真理に属することによって、実存している。」(GA9, 333)、と言われる。人間が実存する次元を拓くのが「言葉」であり、この言葉を介して死すべき者たちが住まうことが可能となるので、言葉を介してわれわれ

が住まう空間が開かれるというその構造を明らかにする。

第二に、ハイデガーにおいて「死へと関わる存在」から「死すべき者たち」へと、人間の本質に対する死の規定が変化していく道のりを、哲学において従来「主観」と捉えられてきた人間存在に関するハイデガーの把握の変化と重ねて考察する。『存在と時間』においては、後にハイデガー自身が述べるように、人間を「現存在 (Dasein)」と規定し、存在が開示されている場から捉えようとしつつも、なお能動的な「投企」の側面を強調することで主観性の残滓が拭いきれていない。これは、基礎的存在論の構想のなかで現存在の存在の全体性を確保して提示しようと、個人の死への先駆的決意をもとに現存在の全体性を構成しようとすることに起因する。現存在の存在は元来、贈られて与えられるという受動的な契機が深く浸透しているものであり、その全体を見通せるようなものではない。現存在が「現-存在 (Da-sein)」(GA9, 327)と捉えられるようになるに至って、われわれが存在のうちへ投げられたものであるという受動的な「被投性」の意味付けが変容し、われわれへの存在の与えられ方の構造が変化してくる。ハイデガーによる人間把握の変化と重ねて、死の洞察の変容を検討する。

第三に、これらのことから、「死を死として能くすること」とは如何なることかを明らかにした上で、それがわれわれ人間の振る舞いとどのように連関するのかを考察する。後期のハイデガーにあって、「言葉」を介して存在は自らを与えてくるものであり、人間はそれを見守る者とされる。そうであるとする、各々の人間がいかにあるかという態度は、存在の在りように何ら影響力をもたないのか。それとも、われわれにとってはわれわれがいかにあるかという態度によって、存在の与えられ方は意味のある差異をもちうるのか。この点を検討して、死すべき者たちとしての人間がいか振舞うことによって死を死として能くすることができるのかについて、明らかにするよう試みる。そして、死と共同存在との関係について解明したい。

参照

Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Niemeyer.

Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, Klostermann.

Bd. 9 *Wegmarken*, 1976.

Bd. 12 *Unterwegs zur Sprache*, 1985.

齋藤元紀 (2005)「脱自的共同存在—ハイデガーの「根源的倫理学」をめぐる」『現象学年報』(21: 119-126)。

森一郎 (2008)『死と誕生：ハイデガー・九鬼周造・アーレント』、東京大学出版会。

マックス・シェーラーの現象学における感情の共同志向性について

横山陸(一橋大学)

本発表の目的は、マックス・シェーラーの共感概念を共同志向性(collective intentionality)として再評価することである。『共感の本質と諸形式』(1913/23年)において展開されたシェーラーの感情の間主観性理論は、ゴルディによって現代の英米圏哲学に紹介されて以来(Goldie: 2000)、近年盛んに取り上げられている。シェーラーの他者知覚・感情移入の議論が、心の哲学の文脈においてギャラガーやザハヴィによって再評価されているのに対して(Gellagher: 2008; Zahavi: 2009)、彼の共感論における「相互感情(Miteinanderfühlen)」は共同志向性の議論のなかで注目されている。共同志向性の議論は、もともと心の哲学の文脈においてトゥオメラとミラーによって開始され(Tuomela&Miller: 1988)、ギルバートやサルによってさらに展開された(Gilbert: 1989; Searle: 1990)。こうした共同志向性の議論を、シュミットは現象学の伝統と結びつけて、フッサールやハイデガーの現象学の再解釈を試み(Schmid: 2000; 2005)、さらに共同行為論としての「信念の共同志向性」から、「感情の共同志向性」へと議論を拡張するなかで、シェーラーにおける「相互感情(Miteinanderfühlen)」に注目する(Schmid: 2009)。

シェーラーによれば、狭義の共感には「共感情(Mitfühlen)」と「相互感情」の二種類があり、前者が「Aに対してBが共感する」という私たちに馴染み深い形式であるのに対して、後者は「AとBがCに対して同じ感情を共有する」という形を意味する。シェーラーが挙げる具体例は、亡くなった我が子の前に立つ両親の感情である。ここで父親と母親は亡くなった我が子に対して同じ悲しみを共有しているのであって、父親の悲しみに対して母親が共感(同情)しているのでも、その逆でもない。すなわち、父親と母親は我が子に対する同じ志向性を共有している。ここに存在するのは存在論的には父親と母親という互いに独立した二つの主体であるが、現象学的には共同志向性の「主語」としての「我々」という唯一の主体である。こうした「共同志向性」としてのシェーラーの「相互感情」の特徴は、共同性においても個々人の個性が失われない点にある。父親と母親は「彼」自身、「彼女」自身であり続けながら、「我々」へと統合される。これに対して、個々人の個性がそのなかで融解してしまうような感情の共同志向性を、シェーラーは「一体感(Einsfühlung)」と呼ぶ。この「共同志向性」としての「相互感情」を、クレプスは現代の「愛の哲学」の文脈において高く評価する(Krebs: 2015)。クレプスによれば、持続性を欠いた「性愛」や依存関係である「ケア」をモデルとした愛とは異なり、個人の個性や自律を前提とする「相互感情」としての愛は、リベラリズムの原理と衝突しない。そのため、社会哲学において愛という現象を積極的に位置づけることが可能となる。

ところで、シェーラー自身も『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』(1913/16年)において、自らの社会哲学を展開している。彼は、行為と感情の両方を含めた「相互体験(Miteinandererleben)」の作用領域として、「群衆」、「生命共同体」、「社会」、「人格共同体」という四つの「社会的統一(soziale Einheit)」の形式を導入する。共同体と社会というテンニエスの図式を踏まえた上で、シェーラーは共同体が優先される「生命共同体」と個人が優先される「社会」とが総合された、より高次の共同

体として「人格共同体」を構想している。シェーラーによれば、この段階において、はじめて個人の個人として側面である「個人人格」と、共同体の成員としての側面である「総合人格(Gesamtperson)」が両立するという。こうしたシェーラーの社会哲学の構想をめぐっては、くだんの「相互感情」の作用領域が、この「人格共同体」に対応するするのか、それとも「生命共同体」に対応するののかということが問題となっている。どちらであるかをシェーラー自身は明示的に述べていないが、個々人の個性が失われないという「相互感情」の特徴を考慮すれば、クレプスの考えるように(Krebs: 2015)、この感情に対応するのは「人格共同体」であると考えるのが穏当だろう。しかし、シュロスベルガーは「生命共同体」だという(Schlossberger: 2016)。さらに、問題なのは、シェーラー自身は「人格共同体」における「相互体験」の例として「愛」と「返愛」との関係のような共同志向性を挙げている点である。「AがBを愛し、同時にBがAを愛する」という対話的關係は、「AとBがCに対して同じ感情を共有する」という「相互感情」とは明らかに違う図式である。

本発表は、「相互感情」はやはり「人格共同体」に対応すると考えた上で、シェーラーにおいて、この「相互感情」と「相愛」という二つの共同志向性が、どのような関係にあるのかを明らかにすることを目指す。第一に、本発表は個人の個性が融解した共同志向性である「一体感(Einsfühlung)」との対比において、個性が統合された共同志向性である「相互感情」を輪郭づける。そのために、リップスの感情移入(Einfühlung)論の批判として書かれた『共感の本質と諸形式』第一版(1913年)と、エディット・シュタインの感情移入論を受容した上で大幅に加筆された第二版(1923年)とを比較する。第二に、シュタイン同様、シェーラーも自らの「相互感情」の理論によって、第一次世界大戦とドイツ・ナショナリズムを熱狂的に支持したわけだが、この事実を示唆されるように、共同志向性には何らかの規範性が必要となる。本発表は、「相互感情」が価値評価や規範性を獲得するためには、「相愛」の対話的關係に媒介されなければならないことを示す。その際、シェーラーが「人格共同体」における「人格価値」と相互「責任」の概念とを「相愛」の対話的關係において結びつけていることが明らかになるだろう。最後に、「相互感情」は対話的關係に媒介されることによって、はじめて、シェーラーが言うところの社会的「連帯」として機能するような「拡がり」と「強さ」を獲得しうることを示す。

Gallagher, Shaun. 2008. Direct perception in the intersubjective context. *Consciousness and Cognition* 17: 535-543.

Goldie, Peter. 2000. *The Emotion*. Oxford: Clarendon.

Gilbert, Margaret. 1989. *On Social Facts*. Princeton: Princeton Uni Press.

Krebs, Angelika. 2015. *Zwischen Ich und Du*, Berlin.

Schmid, Hans Bernhard. 2000. *Subjekt, System. Diskurs*. London: Kluwer.

Schmid, Hans Bernhard. 2005. *Wir-Intentionalität*. Freiburg: Karl Alber.

Schmid, Hans Bernhard. 2009. *Plural Action*. Netherlands: Springer.

Schloßberger, Matthias. 2016. The Varieties of Togetherness. in: Alessandro Salice (ed.). *The Phenomenological Approach to Social Reality*. Switzerland: Springer. 173-195.

Searle, John. 1990. Collective Intentions and Actions, in: Philip R. Cohen (ed.). *Intentions in Communication*. Cambridge: MIT. 401-415.

Tuomela, Raimo&Miller, Kaarlo. 1988. We-Intentions. *Philosophical Studies*. 53(3). 367-389.

公募ワークショップ

タイトル:クワイン以後のメタ存在論

倉田 剛(九州大学)
秋葉剛史(千葉大学)
小山 虎(大阪大学)
藤川直也(首都大学東京)

近年の分析形而上学における存在論研究は、しだいにメタレベルの考察にシフトしつつある (1*)。このことは、20 世紀後半に再興を果たしたとされる「現代存在論」が、ある成熟期に達したことを示していると言えよう。だが、存在論の方法をめぐる近年の議論は、多種多様な立場が相まみえ混沌の相を呈している。本ワークショップは、こうした「メタ存在論研究」の現状を整理するとともに、それを各提題者の視点から批判的に検討することを目的とする。

われわれは、主に「クワインの標準的メタ存在論 vs. 非クワイン的メタ存在論」および「存在論的实在論 vs. デフレ主義」という二つの対立軸を用いて昨今のメタ存在論的議論を整理し、それらについての検討を行うつもりである。

一つ目の対立軸は、クワインの方法と、それに懐疑的な諸立場（虚構主義、マイノング主義など）との論争によって形成される (2*)。「クワインの方法」とは、存在論的コミットメントの基準（「存在するとは変項の値であることである」）を核とする方法であり、それは次のような手続きとして理解される。

(i) われわれの承認する理論を構成している文を標準的な論理式に翻訳せよ。

(ii) その翻訳から存在論的コミットメントを取り出せ。

(iii) その存在論的コミットメントを額面通りに受け入れよ。

手続き (i) に現れる「翻訳」とは、量化構造を明示した式への書き換えを意味する。典型的には、“ $\exists x(\dots x.)$ ”というかたちの式への書き換えを指すと考えてよい。(ii) の手続きは、量化構造をもつ式の変項の値を特定することを指す。(iii) は、そうして特定されたものが存在することを文字通りに受け入れよと述べる。これまで (i) に関する困難はしばしば指摘されてきた。なぜなら、素朴な翻訳は「望まれない存在論的コミットメント」を含意することがあるからだ。よく知られているように、クワイン主義者は「適切なパラフレーズ」を考案することで、こうした困難を回避しようとしてきた。（パラフレーズという手法自体は、クワインの標準的方法の一部である。）しかしながら、非クワイン的メタ存在論は上記の一連の手続き自体に異議を唱える。虚構主義者は、(i) および (ii) から (ii) へのステップを認めない。つまり虚構主義者は、われわれの承認する理論が対象 X にコミットすることを認めたとしても、X の存在を文字通りに信じる必要はないと説く。他方、マイノング主義者は、そもそも、(i) から (ii) へのステップを否定する。すなわちマイノング主義者によれば、量化と存在論的コミットメントとは「別物」だということになる。

二つ目の対立軸は、存在論的な論争が、有意味であり、かつ世界の構造に関する論争であると主張する立場と、それらの多くはトリヴィアルな仕方であることができる、あるいは

はたんに言葉づかいに関する論争にすぎないと主張する立場との対立を指す。前者は「存在論的实在論者」(T. サイダーなど)、後者は「デフレ主義者」または「新カルナップ主義者」(E. ハーシュなど) などと称されることが多い (3*)。メレオロジストと反メレオロジストとの論争を例にして、これを考えてみよう。

(M) ミノルの鼻とエッフェル塔から成るものが存在する。
($\exists x(x$ はミノルの鼻から成る $\& x$ はエッフェル塔から成る))

(A) ミノルの鼻とエッフェル塔から成るものは存在しない。
($\neg \exists x(x$ はミノルの鼻から成る $\& x$ はエッフェル塔から成る))

メレオロジストは、どんな二つの対象についてもそれらから成る複合的对象が存在すると考えるので、(M) は真だと主張する。ところが反メレオロジストは、二つの対象が一つの複合的对象を形成するためには、それらのあいだに何らかの実質的な関係が成立している必要があると考えるので、(A) が真だと主張する。デフレ主義者（新カルナップ主義者）によれば、この論争は世界の構造に関するものではなく、「存在する」という言葉の意味に関する論争である。つまり、メレオロジストが用いる M 言語における存在量子と反メレオロジストが用いる A 言語における存在量子の意味が異なるがゆえに生じる論争だとされる（「量子変動」）。これに対し、存在論的实在論者は、存在論的論争が「真面目」なものであり、かつ世界の実在に関する論争であると反論する。むしろ实在論者といえども、「存在」は一義的ではなく多義的であることを容認することはできるが、彼らは世界の構造を忠実に記述するための最も基礎的な言語があると考え。ところが、デフレ主義者はそうした特権的言語の存在を認めない。

これらの他にも、存在論の中心的課題は「何かが存在するのか」ではなく、「何が基礎的な存在者であるのか」を問うことだと主張する grounding 理論と、従来の標準的メタ存在論との対立軸などを挙げるができる。

本ワークショップでは、オーガナイザーである倉田がこの主題のもつ意義および錯綜した理論的状況を短く解説した後、藤川がメタ存在論としてのマイノング主義（非存在主義）を、次いで小山が存在論的实在論とそのライバル理論を論じ、最後に秋葉が grounding 理論に関する最新的话题を提供する予定である。

(1*) メタ存在論（メタ形而上学の一分野）に関する初の本格的な論文集は、D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (eds.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Clarendon Press, 2009 である。また最近では、概説書・入門書のレベルにおいてもメタ存在論を主題とする著作が相次いで出版されている。F. Berto & M. Plebani, *Ontology and Metaontology: A Contemporary Guide*, Bloomsbury, 2015; T. E. Tahko, *An Introduction to Metametaphysics*, Cambridge University Press, 2015.

(2*) M. Kalderon (ed.), *Fictionalism in Metaphysics*, Oxford University Press, 2005; G. プリースト『存在しないものに向かって ― 志向性の論理と形而上学』、久木田水生・藤川直也訳、勁草書房、2011 年。

(3*) T. Sider, *Writing the Book of the World*, Oxford University Press, 2011; E. Hirsch, *Quantifier Variance and Realism*, Oxford University Press, 2011.

戦後再考

加藤典洋『戦後入門』を手がかりに

オーガナイザー・司会：森 一郎（東北大学）
提題者：加藤典洋（早稲田大学）
提題者：寺田俊郎（上智大学）
提題者：石川 求（首都大学東京）

【企画趣旨】

2016 年日本哲学会大会シンポジウムでは、「哲学の政治責任——ハイデガーと京都学派」をテーマとして議論が交わされた。提題者の一人、品川哲彦は、「今、日本に生きていて哲学に携わる者の政治責任に目を向ける契機」としようと訴えた。やはり提題者であった森一郎は、「原爆を二発も投下されるという最悪の経験を積み、その後も軍備放棄憲法と抱き合わせで米軍にえんえんと駐留され続けて文句も言えず、過酷事故後も原発をやめられないでいる国で暮らすわれわれは」、「政治の根本問題に対する応答可能性」をむしろ豊かにもっているとし、「この応答可能性の帰趨を見定めるべく、アメリカによる日本への原爆投下をどう考えたらよいか、という問題」に触れた。ただ、この問題を深く掘り下げて議論するだけの余裕はなかった。

「戦後 70 年」の 2015 年に出た幾つかの力作の一つ、加藤典洋『戦後入門』（ちくま新書）は、まさにそうした、いつまでも「戦後」を終わらせられないできたわが国のあり方に、深く斬り込む意欲に満ちた書である。哲学研究の只中から、加藤の試みに呼応する議論が立ち上げられてよい。とりわけ、つとにエリザベス・アンスコムがアメリカ原爆投下に投げかけた根本的批判を、加藤が正面から取り上げている点は、注目に値する。

アンスコムの原爆投下批判に関しては、日本では、加藤尚武や石黒ひでによる紹介はあったものの、アンスコムの行為論に親しんできた哲学研究者においてすら、黙殺に近い冷遇を受けてきた。だがその一方で、加藤典洋は『戦後入門』の中で、日本哲学会会員である寺田俊郎がアンスコムの議論を検討しつつ展開している平和論を、大いに参照している。日本哲学会の大会で、加藤と寺田が議論を交わすワークショップを開催する、というアイデアが浮上してきた所以である。原爆と原発、アメリカの日本支配と昭和天皇の戦後責任、そこに置き去りにされてきた米軍基地と日米地位協定といった「公共の事柄」を、哲学研究の現場で徹底的に議論することは、「政治的なものに対する哲学する者たちの応答可能性」の有望な試みと言えるであろう。

本ワークショップでは、加藤典洋と寺田俊郎のほか、「戦後」という言い方にひそむ陥穽にこだわり続けている石川求を提題者に迎えて、戦争と平和、暴力と言論、赦しと約束、といった根本問題を、遠慮会釈なく討議するフォーラムとしたい。

【概要】

まず、加藤典洋は、『戦後入門』で寺田俊郎の問題提起に応え、エリザベス・アンスコムの「トルーマン氏の学位」（1956 年）を扱い、論理的にはきわめて厳密なその論が、日本の戦争体験に裏打ちされた原爆投下批判の論理とのあいだに齟齬を来す「論点」がどのようなものかを問題にした。その後、日本ヤスパース協会第三二回大会で発表した際（2015 年 12 月 5 日）、ヤスパースが原爆投下について論じた『現代の政治意識 原爆と人間の将来』（1958 年）にも、日本の平和思想との間に同様の「齟齬」のあるこ

とに気づいた。アンスコムの論理では、単なる殺害（killing）と謀殺（murder）の差異を基礎に、原爆投下者トルーマンの有罪性を結論するが、謀殺が「不正（の戦争）」をもたらす以上、そこには「正しい戦争」もありうる、となる。ヤスパースの論理では、人類の平和にとって最悪の脅威である全体主義の打破のためには原爆投下も「可」となりうる場合がある、となる。それはいずれも、「正しい戦争」はありえず、いかなる理由からも「原爆投下」を正当化しないとする日本の戦争体験にねざす平和思想と違背する。この点を日本の哲学の専門家はどのように考えるのか。この問題について、ジョン・ロールズなど 1995 年以降の論考も参考に、専門的な検討がなされることを提案する。

次に、寺田俊郎は、原子爆弾の投下の道徳的責任を問うたアンスコムやロールズの論考を切り口として、終わらない「戦後」を生きる市民の、そして哲学研究者の政治に対する責任＝応答可能性を論じる。原子爆弾の投下という明白で重大な戦争犯罪の責任が公式に問われたことはなく、被害者からもその周辺からもその責任を問う声はあったものの、それが影響力をもつことはなかった。アンスコムやロールズの批判的論考は、それが戦争犯罪であることを哲学的に論証し、その責任を問おうとした稀な事例である。しかし、当事者の合州国大統領存命中にそれを試みたアンスコムはともかく、ロールズがそれをなしたのはようやく 20 世紀も終わりのことである。核兵器というものの存在が責任の概念を根本的に変えたのだという見解（アンダース）もあるが、それは議論の次元を異にする見解であろう。われわれは、原子爆弾投下の責任を問うことができるし、問うべきである。にもかかわらず、その責任が不問にされ続けてきた歴史的・政治的な背景に関して、加藤典洋は説得力のある説明を提示している。明白で重大な責任が、何らかの政治的な意図によって、容易に隠され、歪められ、忘れられる。それは、原子爆弾投下に限ったことではない。沖縄の米軍駐留然り、従軍慰安婦問題然り、福島原子力発電所事故然りである。そうした政治的状況に、われわれは市民として、哲学研究者として、どのように向かい合うべきだろうか。

さらに、石川求は、「戦後」という概念が、「遠近法」（高榮蘭『「戦後」というイデオロギー』、2010 年）に支配されていることを問題にする。致命的に遠ざけてしまうもの、その代表例は、明治期以来の日本の植民地主義であろう。ただし、この支配者意識（あるいは無意識）は、台湾出兵（征台の役）や日清・日露の対外的戦争とともに醸成されたのではなく、それ以前の北海道の「開拓」から始まっている。先住民を「旧土人」として処遇することは、本国政府が無防備の住民にたいして戦いを挑むことと同じである。暴力的弾圧というこの内なる戦争の現場を、私たちは明治初年から 150 年もの歳月を経て、今なお沖縄で目の当たりにしている。どこに「戦後」があるのだろうか。日本がサンフランシスコ講和条約を締結し——同時に沖縄を切り捨て——た 1951 年、すぐ隣の——かつての植民地——朝鮮半島では同じ民族が敵味方に分かれて凄絶この上ない戦争を戦っていた。この戦争は休戦のまま今なお継続している。一衣帯水の東アジアが戦争状態にあるとき、しかも、その戦争当事国と軍事同盟の関係を結び、その軍隊を、沖縄をはじめ各地に（望むだけ）駐留させているのに、なぜ日本だけが 70 余年も「戦後」なのだろうか。以上の疑問を背景に、「戦後」という言葉がこの国ではなぜそれほどに好まれてきたのかを、自戒とともに考えてみたい。

政治哲学と人文主義の伝統

初期近代における〈歴史哲学〉再考

オーガナイザー・提題者：上野大樹（一橋大）

提題者：木村俊道（九州大）、小谷英生（群馬大）

歴史哲学の話は、従来もっぱらヘーゲルの名とともに語られてきた。とりわけコジェーブら 20 世紀のヘーゲル主義者によって、終末論的ニヒリズムの色彩の濃い文明論的な語りの枠組みが確立され、世紀末に提示された F.フクヤマの『歴史の終わり』論は、闘争的で弁証法的な世界史の展開の終着点に、アメリカ極支配にもとづくポスト冷戦期の国際秩序を位置づけ大きな反響を呼んだ。終局目的への完成プロセスとして世界史を理解するこうした普遍主義的な歴史哲学にたいしては、もちろん多くの批判がよせられてきた。アメリカでは、フクヤマもその一員であったネオコンのひとつの思想的起源とも目される L.シュトラウスやその学派が、ヘーゲル流の歴史哲学を必然的に価値相対主義にいきつくものとして批判した。ただそこには、政治にたいする哲学の優位をあらためてとり戻そうとする形而上学的な試みも認められ、『自然権と歴史』、ハイデガー以降の形而上学批判に立つ R.ローティらポストモダン派からの厳しい批判にさらされている。他方ヨーロッパに目を転じれば、技術文明としてのアメリカの普遍主義的志向を啓蒙思想の鬼子ととらえて、より大地に根ざした歴史的伝統を擁護する保守的自由主義ともいべき動向が見出される。シュトラウスと論争関係にあった C.シュミットは、アメリカ型の歴史イデオロギーが敵の殲滅をめざして妥協なき全面戦争の遂行へといった事態を危惧し、主権国家間の相互尊重を可能にする多元的な国際秩序を模索した（『大地のノモス』）。英国でも、バーリンや J.グレイといった保守的自由主義者は、諸価値の根源的な共約不可能性を前提に多元的価値の抗争と暫定協定を歴史の常態と見定め、その最終的解決を欲望する啓蒙主義的ユートピアを脱構築しようとする。歴史主義が哲学的歴史の一種の極限形態であるヘーゲル主義の批判から出発し、実証主義が近代史学の覇権を握ったのはたしかだが、歴史主義の裏面にヘーゲル＝マルクス主義や近代化論が厳然と存在してきたのは、ポスト冷戦期の論争が明瞭に物語るところである。

本ワークショップでは、以上に概観した現代の歴史哲学をめぐる（ポスト・ヘーゲル的と形容してよいであろう）論争状況を念頭におきつつ、近年の思想史の成果を参照することで、〈歴史哲学〉というフレームを通じてすぐれて現代的に構成されたこうした議論を「再歴史化」することをめざす。というのも、今日的なアクチュアリティのもとに〈歴史哲学〉として名指されてきた問題群は、実際には、ルネサンス以降の人文主義的な歴史叙述の潮流のなかで形成されてきた伝統とあきらかに内在的な結びつきを有すると思われるからである。それにもかかわらず、フランス革命（および啓蒙のラディカリズム）を画期として近世（初期近代）と 19 世紀以降とを分断する思考様式になお囚われていることの結果として、初期近代の歴史と政治をめぐる一群の思考は、同様の関心に発する現代哲学の視界に入っているとはとても言えないというのが現状であろう。そこで本セッションが企図するのは、近世人文主義の思潮に見出される哲学的歴史と哲学的政治学を詳細に検討することを通じて、現代の政治哲学・社会哲学・歴史哲学にあらためて歴史的な厚みを取り戻すことである。同時に、人文主義的教養の蓄積の頂点に立ちながら、啓蒙と革命に体现される歴史的な転換と切断を完成させたともみなされるヘーゲル哲学を、現

代のヘーゲル主義の側からではなく、あくまで初期近代の側からとらえ返すことも試みる。

初期近代ヨーロッパを理解するうえでは、当時の社会構造の複層性に注目することは必須である。すなわち、①汎ヨーロッパという拡がり、②国民という単位、そして③両インド貿易と英仏蘭のヘゲモニー争いを通じてのグローバルな歴史の展開、という三つの水準である。たとえば、領域国家の統一とそれに対応したネーション意識の前期的形成という点では、長い 18 世紀には、革命に先だってナショナルな歴史意識の発展②がみられたといつてよいだろう。フランスでは封建貴族と王権（ないし都市第三身分）とのあいだの闘争が、英国ではコートかカントリかといった貴族間もふくめた抗争が、ナショナルな歴史をどのように描きだすかという論点と深く連動して展開された。一国内の諸勢力の権力闘争は、自国の歴史をみずからの立場に有利になるように叙述するという一種の文化のポリティクスを大規模に作動させたのである。フランスではロマネスト（王のテーゼ）対ゲルマニスト（貴族のテーゼ）という対立軸が、英国では古来の国制 vs 封建法という軸が中心となった。ここでの国内的対立こそが、一見逆説的にも自己同一的なネーション意識を徐々に浮き彫りにしていったのであり、革命期におけるシエイエス『第三身分とはなにか』の国民概念にも大きな影を落としている。

その一方で、ローマの伝統を人文主義的に、さらには共和主義的に再解釈していく動向がルネサンス以来広がっていくが、この思潮を念頭におくならその汎ヨーロッパ的な性格①にも注意を払わなければなるまい。やがて英国では、共和主義思想の土着化・国民化がネオ・ハリントニアン以降の課題となっていくが、フランスではそれは歴史叙述のナショナルな構築ではなく、「ラディカルな啓蒙」として展開したという解釈もある。これらは領域国家以前の汎ヨーロッパの特徴を帯びた思想伝播と、その国民化（の成否）として把握できよう。他方、ナショナルな歴史叙述の政治力学が働いた長い 18 世紀は、名譽革命によるオランダとイギリスの同君連合の成立以降、いわゆる英仏第二次百年戦争によって覆われた。とりわけ七年戦争時にみられる英仏両国のナショナリズムの高揚は、国内の歴史認識をめぐる正統性争いと複雑に絡み合って生じており、国民形成②とヨーロッパ国際関係③の連動性が確認できる。ただまず求められるのは、プロト国民国家の汎ヨーロッパ性①と諸国民のヨーロッパという単位②のあいだの連関を掘り下げていくことである。というのも、Q.スキナーらによる大規模な共同研究『共和主義』の副題として提起された「ヨーロッパの共通遺産」という把握の含意がなお十分に認識されていないと思われるからである。この際、18 世紀後半の国民国家形成の最大の要因であったインターナショナルな抗争という水準③から、初期近代の汎ヨーロッパという水準①を概念的に峻別することが大きな鍵となる。初期近代の性格を、ネーションを前提とした国際関係やグローバル競争の時代と混同してきた点に、従来の研究の躓きの石があった。

以上のような近世人文主義の汎ヨーロッパ的な性格と、そこからのナショナルな言説空間の形成という趨勢をふまえるならば、この時代の政治哲学と歴史意識の探究に際しては「比較」と「ヨーロッパ」という視点を欠くことはできない。人文主義的伝統からの連続性（と差異）の観点から把握されたドイツ観念論にくわえて、近世イギリスとフランスにおける「ヨーロッパの共通遺産」たる政治的人文主義のあり様とそのナショナルな展開とを比較検討することが、本ワークショップの主たる課題となるだろう。

社会脳と他者の心問題

オーガナイザー・司会: 田中見太郎 (作新学院大学)

提題者: 諸富隆 (北海道大学)・日高茂暢 (作新学院大学)

①研究グループ

本研究グループは、哲学(田中)、脳神経科学(諸富)、発達障害研究(日高)のコラボレーションにより、社会認知を主たるテーマに 2012 年以来科研費研究(基盤研究 C:2012~2014 年度、2015~2017 年度;課題番号 24531259、課題番号 15K04570;研究代表者、田中)を継続してきた。研究は、理論研究と実験研究の両面に渡っており、理論研究では、主にヒトの「心の理論」(メンタライジング)能力に関わる問題を、哲学、心理学(脳神経科学)の両学問領域で取り扱い、その成果を『心理学評論』、日本哲学会機関誌『哲学』等で発表した(査読付き論文)。実験研究では、脳波 Mu リズムを指標に、ヒトのミラー・システムが他者理解にいかに関わるかを自閉症スペクトラム障害と関連付けながら探求してきた。この成果は、日本生理心理学会大会、国際心理生理学会議、日本臨床神経生理学会大会等で計 5 回に渡り発表した。また『発達障害支援システム研究』に査読付き論文を発表した。

②企画内容

上記の研究活動に基づいて、「社会脳(社会認知)」に関わる近年の知見が、「心の哲学」の主要な問題の一つである「他者の心問題」にどのような光を投じるかについて、脳神経科学、発達障害研究、哲学の3視点から問題を提起する。

(i)「問題の概要」(司会: 田中)

他者の心問題は、もともと現象学及びその周辺領域の問題だったが、「心の理論」論争をきっかけに心理学、哲学の両分野で広い注目を浴びるようになった。チンパンジーが「心の理論」を持つという Premack らの研究結果に対して Dennett が、「心の理論」を確証するには誤信念理解が可能であることを実証しなくてはならないと指摘した。時を経ずして誤信念課題が開発され、一方で TD 児に適用され、他方で高機能自閉症者に適用された。その結果、TD 児は 4 歳以降にならないと、また ASD は、たとえ高機能であってもその大半が、誤信念理解に失敗することが分かった。これらの実験結果を巡って、二つの心理・哲学的な立場(理論説 TT とシミュレーション説 ST)が生じた。TT は 3 歳児や ASD が誤信念理解に失敗するのは理論(素朴心理学)の欠如のためであるとし、ST は想像力(他者の立場をシミュレートする能力)の未発達のためであるとした。事態を更に進展させたのは、Rizzolatti らによるミラーニューロン MNs の発見だった。MNs は、運動系に属しながら他者認知にも関与する。MNs は、他者の行為の意味を—推論や推測(メンタライジング)によらず—身体化された知識によって直接把握することを可能にすると推定される。こうして、他者理解の基礎としてメンタライジングを想定する TT や ST とは別に、身体化された他者理解(ミラーリング)を提唱する第三の立場が生じた。また同時に、ASD の原因仮説についても、ミラー・システムの機能不全にその原因を求める新しい仮説(壊れた鏡仮説)が提唱されることとなった。そこで、本ワークショップでは、初めに社会脳研究—特にメンタライジングとミラーリング研究—の近年の知見を紹介し、それに基づいた提題を行う(ヒトの脳はどのようにして他者理解を行うか)。次に発達障害研究の同様の知見を紹介し、それに基づいた提題を行う(他者理解に障害を持つとはどのようなことか)。最後に哲学的見地から二つの提題のまとめを行う。

(ii)「ヒトの脳はどのようにして他者理解を行っているか」(諸富)

「社会脳」は、1990 年に Brothers が提案した概念であり、当初は扁桃核(情動認知)、眼窩前頭野(意思決定)、側頭葉(相貌認知)が当該部位として想定されていたが、その後 fMRI を代表とする脳イメージング研究を通して、前頭前野内側部~後部帯状回~楔前部に至る皮質中心線構造が、特に「心の理論」(メンタライジング)に関わる領域(メンタライジング・システム MLS)として注目を集めるようになった。本提題では、メンタライジングを扱った脳イメージング研究の代表的なものを紹介し、MLS、特に前頭前野内側部がどのような課題条件で活性化するかを検討する。社会認知に関わる脳領域として皮質中心線構造よりもさらに強い注目を集めているのはミラー・システム MS である。MS は、Rizzolatti らによって最初サル運動前野に単一細胞(ミラーニューロン)の形で発見されたが、後に脳イメージング研究を通じてヒトの脳(下前頭回、下頭頂小葉、後部上側頭溝等)にもその存在が確かめられた。MS の特徴は、自己が運動する際に活性化すると同時に、他者の同じ運動を観察するときにも活性化する点である。Rizzolatti らは、MS は身体化された社会認知に関わる(即ち自己自身の運動表象を他者へと投影することにより他者の意図理解を可能にする)と想定する。また、ヒトの MS は情動共感にも関わり、この場合は島前部、前部帯状回といった自己の情動処理に関わる脳領域が動員される。こうして、MS は MLS とは別の脳領域を形成することになる。本提題では、MLS と MS の機能を比較・対照すると同時に、これら 2 領域を含む脳全体がどのようにして他者理解に関与するかを総合的に考察する。

(ii)「他者理解に障害を持つとはどのようなことか」(日高)

自閉症スペクトラム障害 ASD は、多様な症状からなる先天的脳機能障害とみなされる。例えば ASD 児・者は、常同的な行動及び話し方を反復的に繰り返したり、環境や行動の同一性に強く固執したりする。また ASD 児・者は、ある種の感覚刺激に過敏に反応すると同時に他の種の刺激には極めて鈍感であったりする。しかし ASD で最も顕著な症状は、社会性の障害である。そして、この障害の背後に他者理解能力の欠損が存在することを明らかにしたのが、Baron-Cohen らの研究(1985)だった。この研究では、IQ で明確に劣るダウン症児の全員が誤信念課題に正答したのに対して、高機能自閉症者は 25%しか正答できなかった。ここから、ASD の原因をメンタライジング能力の不全に求める「心の理論」仮説が提唱されることとなった。これに対し、Oberman ら(2005)は ASD 児を対象に脳波 Mu リズムを指標にした実験を行い、ASD 児の MS が他者行為の観察時に不活動であるという結果を得た。そして ASD の原因を MS の機能不全に求める「壊れた鏡」仮説を提唱した。本提題では、上の二つの仮説のほか他に他の仮説(注意障害仮説等)も紹介しながら、それぞれの仮説の妥当性について検討する。

(iv)「提題のまとめ」(田中)

諸富と日高の提題を基に、TT、ST、身体化説のそれぞれがどのような知見によってどの程度に支持され得るかを検討する。

③時間配分

00~15 分:「問題の概要」(司会)

15~55 分:「ヒトの脳はどのようにして他者理解を行っているか」

55~65 分:質疑応答

65~105 分:「他者理解に障害を持つとはどのようなことか」

105~115 分:質疑応答

115~135 分:「提題のまとめ」(司会)

135~150 分:全体討議

信頼関係はいかにして構築されるか？

経営学、医療、政治学を中心とした学際的探究の試み

オーガナイザー：稲岡大志(神戸大学)

提題者：菅原裕輝(国立循環器病研究センター／大阪大学)

提題者：杉本俊介(大阪経済大学)

提題者：西山真司(金城学院大学)

1.企画趣旨

人と人との信頼関係 (trust) は人間の社会生活、倫理の基盤であり、哲学の一分野として研究されているだけでなく、心理学や経済学といった多様な人文・社会科学分野でも研究されている。また、人と情報メディア・人と機械との信頼関係は、デジタル化が進む現代社会では重要な要素となるため、情報科学やロボット工学のような理工学系分野で近年注目を集めている。しかし、従来の研究は多様な信頼関係のある一面だけに注目したものがほとんどであり、他分野の研究が参照されることも極めて少ない。そのため、それぞれの分野の研究を包括的に活用する体制を整えることが急務となっている。

信頼研究のこうした状況を改善し、学際的信頼研究を推進するために、オーガナイザーを含む他分野との連携に意欲と実績を有する哲学者たちは、「安心信頼技術研究会」を 2014 年に立ち上げ、信頼概念に関わる様々な分野の研究者が集まる研究会・ワークショップを定期的に開催 (2014 年 2 月から 2016 年 9 月までに計 17 回開催) し、学際的な信頼研究のためのプラットフォームの構築を進めてきた。

また、学際化に必要な共通の理論的基盤を整備することを目的として、哲学・倫理学、社会学、障害学、高等教育、社会心理学といった個別の分野における信頼研究の現状のサーベイや分野ごとに様々な差異が見られる信頼概念の定義の分析を実施し、2016 年に開催された第八回応用哲学会でのワークショップにおいて、この分析に基づく信頼概念のモデルを公表した。こうした研究により、特に人文社会系の諸分野における信頼研究に関しては、その歴史を遡り、「何が社会秩序を可能にするのか」という問題 (いわゆる「ホップズ問題」) を出発点とする信頼研究が、いかに多様化していったかを跡付ける見通しが得られた (これらの成果をまとめた『信頼研究の学際化 (仮)』が勁草書房より 2017 年度に出版予定)。

本ワークショップでは、以上の研究成果を踏まえた上で、「信頼関係はいかにして構築されるか？」という主題のもと、経営学、医療、政治学の各分野での「信頼関係の構築」に焦点をあて、既に整備された信頼概念のモデルと総合させることを試みる。これにより、今後、情報科学やロボット工学といった理工学系分野での信頼研究とも接続できる、より汎用性の高いモデルの構築につなげたい。

2.ワークショップの概要

まずオーガナイザーの稲岡が、本ワークショップの背景である信頼概念の学際研究の現状と課題、および、安心信頼技術研究会の活動成果を簡潔に報告した上で、「信頼関係の構築」という本ワークショップの問題設定の位置付けを行う。

菅原は、医療における信頼に関する先行研究の概観を基礎にしつつ、(1) 医師と患者の間の信頼関係 (トラスト) や、

ナースと患者の間の信頼関係 (ラポール) が、医療現場の中でどのような過程で実際に構築されているかを記述したうえで、(2) George Engel (1977) の有名な医学モデルである「生物・心理・社会モデル」と対応する形で医療従事者と患者の間の信頼が多層的に形成されていることや、(3) 医療においては患者という弱者を対象とするために医療における信頼も受容的に形成されて行くことを指摘する。

杉本は、Roderick M. Kramer (2006) など経営学における組織間信頼と組織内信頼に関する先行研究に基づいて、(1) ビジネスにおけるさまざまなタイプの信頼を類型化し、(2) どのタイプの信頼がビジネス・パフォーマンスの向上や改善につながるかを示す。たとえば、酒向真理 (1998) では、日本の自動車産業や電子機器産業の発注企業は、サプライヤーとのコミュニケーションを頻繁に行うことで善意に基づく信頼 (goodwill trust) を築き、取引効率を高めてきたことが示されている。杉本の報告では、こうした知見を整理し、(3) 企業や経営者はそのステークホルダーである顧客、従業員、サプライヤー等とのあいだでいかにして信頼関係を構築すべきかを明らかにする。

西山は、政治学における信頼論の基本的な構図について概説したうえで、(1) 政治システムや国家に対する人々の信頼 (コンフィデンス) と諸個人の間での信頼関係 (トラスト) とのあいだの関係性についてのモデルを整理し、(2) そのなかでもっとも洗練されたモデルである Bo Rothstein (2005) の信頼論の応用可能性を検討する。西山の報告では、(3) これらの知見を総合することで、社会における人々の信頼関係が、政治との日常的な接触の場面において醸成されるロジックを明らかにする。このロジックによれば、諸個人間での信頼関係は、政治に対する一般的な信頼を基礎として成り立っているが、そうした政治に対する信頼は、今度は政治的な場面における対人的な信頼関係によって確証されるものであるということになる。

以上三名の提題者による報告を踏まえた議論をフロアと行うことで、総合的な信頼研究における理論的基盤の構築を目指したい。

文献表

Engel, G. (1977). The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine, *Science*, Vol. 196, No. 4286, pp. 129-136.

Kramer, R. M. (ed.) (2006). *Organizational Trust: A Reader*, Oxford University Press.

Rothstein, B. (2005). *Social Traps and the Problem of Trust*, Cambridge University Press.

小山虎編 (2017). 『信頼研究の学際化 (仮)』、勁草書房。

酒向真理 (1998) 「日本のサプライヤー関係における信頼の役割」、藤本隆宏・西口敏宏・伊藤秀史『リーディングス サプライヤー・システム：新しい企業間関係を創る』、有斐閣、第4章、91-118 頁。

参考

安心信頼技術研究会

URL: <https://sites.google.com/site/philoftrust/>