

日本哲学会 web 論集

『哲学の門：大学院生研究論集』

第 1 号

目次

〈汝〉の逆説 ——西田幾多郎の他者論について	猪ノ原次郎 3
技術哲学の批判性 —フェルベークにおける 「技術に同行する倫理」をめぐる—.....	古賀高雄 15
バウムガルテンの実体論 —「実体的なもの (substantiale)」をめぐる—考察—.....	津田栞里 28
ミメーシスの創造性 ——リクール解釈学の視座から	山野弘樹 40
誤謬の学としての哲学 ——バシュラールの歴史的認識論について	上野隆弘 55
伝統と変革 —譚嗣同の倫理的平等とキリスト教的な霊魂論との関連性— . 胡婧	70
個別の実体としての人と two-level の人の同一性基準は如何にして両立不 可能なのか	後藤真理子 82
言語をもたない動物が信念をもつことはできるか?	中谷内悠 96
自然と正義 ———ポルピュリオス『肉食の忌避について』第 3 巻における動物に 対する不正の議論から	安田将 107
「規則」の延長としての「蝶番命題」 —『哲学探究』と『確実性の問題』の連続性について—..	吉川晴子 121
退屈、技術、故郷 ——なぜ退屈が根本気分として選ばれたのか	渡邊京一郎 135

採用論文
『哲学の門』優秀論文賞
(50音順)

〈汝〉の逆説——西田幾多郎の他者論について

猪ノ原次郎

序

西田幾多郎の他者論¹⁾に関して、根本的な疑問を二つ提起したい。一つは、そもそも〈汝〉の独特の有り方を語るこの他者論らしきものの眼目がどこにあり、いかなる問題地平における議論なのかということである。他我問題にせよ他者に関する倫理的問題にせよ、西田の論述には枝葉として登場するだけである。しかも西田はどうやら〈汝〉を必ずしも「他の人間」に限ってさえいないようであり、「物の人格化」について語り、ある箇所では山も川も汝の意味を有つとまで述べている。こうした箇所を読むと、我々は西田の言う〈汝〉の掴みどころのなさに戸惑い、途方に暮れてしまう。

疑問の第二は、西田の〈汝〉論の核心、つまり〈私と汝〉の関係をめぐる議論が、あまりにもあからさまなパラドクスをテーゼとしているように見えることである。西田はある講演では端的にこう述べている。「人格は互に絶対に独立であるが、それ故にかえって結びつく事ではなければならぬ」(十二・245)。もし西田他者論を神秘的境地とか近代リベラリズム輸入の哲学的余波として陳列するのでなく、我々自身の生きた思考と接合したいのならば、このそれ故にかえっての逆説に折り畳まれた意味を明示化し、そこに込められた洞察をすくい取らねばならないだろう。

二つの疑問ないし課題は、結局は一つの連続した考察によって答えられることになる。ひとまず我々は、久しくなじみ深いものとなった「他者論」的な枠組みを忘れてテクストに向き合い直し、西田において他の人格＝〈汝〉がいかなる脈絡と問題地平のもとに出現したのかを了解し直さねばならない。手掛かりとなるのは、〈汝〉が問題となるのは常に人格的自己＝〈私〉の条件を考察する場面においてであること、である。まずは人格的自己の規定を確認することから西田の思考に分け入っていき、〈汝〉の出現を見届けよう。その後〈私と汝〉の関係という西田他者論の中核的議論を検討し、〈汝〉の逆説の意味について一つの解釈を提示しよう。

一 人格の合理性——時間と表現

西田が「人格的自己」——〈私〉について論じる際、しばしば考察の糸口となるのは人格の二つの側面である。すなわち、過去-現在-未来に渡る時間的存在であることと、他の人格(汝)に相対する人格であることである。論文「私と汝」の冒頭では、私の過去-現在が内的直接的に結合する関係であるの

に対して、私と他者の相互理解は言語等の表現を介した外的間接的な関係である、という直観的な対比がなされている（五・267）²⁾。

しかしこれは議論への導入にすぎない。西田が把握しようとしているのはこの二つの関係——内的直接的時間関係と外的間接的表現関係——それ自体の交わり、あるいは相互陥入であり、二元的な区別はすぐに崩れ去る。「昨日の私と今日の私とは、私と汝との如く共に表現の世界に於てあるのである」（五・269）。一見すると間接的な表現関係と、一見すると直接的な内的時間的連続は、既にして重なっているというのである。つまり、西田の人格論の分析のためには二側面の直観的理解ではまったく十分でなく、時間関係と表現関係の絡み合いを解きほぐしていかなければならない。我々は考察を進めるにつれて、この交わりを幾度か捉え返すことになる。

そのためにもまずは、一般に「表現」およびその理解が属すると考えられる秩序、すなわち「合理性」という主題へ迂回しよう。合理性／非合理性は、表現と時間を接合すると共に、人格的自己の規定の一種を構成してもいるからである。西田によれば、人格的自己の規定を突きつめて考えていくと、合理性と非合理性が交錯する一点に行き着き、両者の要請が帰結することになる。まずは合理性である。

人格的なものは先ず合理的と考えられねばならない、合理的に自己自身を限定するものと考えられねばならない。単に非合理的なるものは物であって人ではない。（六・15）

物の非合理性とは、物質の運動は因果関係によって必然的に限定されており、合理性に従っているわけではないということである³⁾。対して人格は、因果関係によって（のみ）規定されるのではなく、合理性の秩序のもとにある。西田は合理性の本質規定を与えているわけではないが、典型的には他者と言語表現を通じて理解し合うような関係に、因果関係と区別される合理性の秩序を見て取ることができるだろう⁴⁾。また人格がしばしば「人格的統一」という表現で言及されるように、ある種の統一として観念されていることから、西田の言う合理性には、多を一へとまとめあげ統合する「統一」の意義も込められていることがわかる。つまりは理解し、思惟するものとしての合理性である。

かかる合理性は、まずは表現的關係の属する秩序であるが、人格の時間的存在としての側面にもやはり重なっている。この点、同時期の西田にとって、「自己」とは単なる「意識的自己」ではなく「行為的自己」、行為する主体と

しての自己を意味していたことが重要である。

行為的にして表現的であり、無の限定として点から点に移り行く非連続の連続と考えられるものは、人格という如きものでなければならない。人格の統一と考えられるものは之を意識内に求められるものでもなければ、況して之を生理的肉体に求むべきものでもない。唯それは所謂客観的精神という如きものと同様の意味に於て有と考うべきものである。昨日の我と今日の我と直に結合するのは所謂意識内に於て結合するのではない。然らばと云って脳の皮質がかかる役目を演ずるとも考えられない。それは歴史的世界における行為的表現の統一として考えられるのでなければならない。(五・211)

西田の記述はあまりにそっけないので、我々自身で議論を補足せねばなるまい。——いやしくも行為主体と見なされるためには、過去から未来に渡る時間上における言動の相当程度の統一性・合理性はほとんど不可欠の条件であろう。しかもその合理性とは、単なる内観的ないし物質的(因果的)な連続性ではなく、例えば一貫性をもって約束とか計画を成立させたり、過去の情報と未来の見通しのもとで一連の統御された行動によって欲求を実現したり、またそのような行動として他者から理解されるような、歴史的に統合された言動に見られるものでなければならない。つまり、行為を一種の表現と見た場合の、その表現する意味における統一でなければならない。人格の時間性は、外的物体に見て取られるような持続としてあるのではなく、過去から未来に渡る多数の時点間の表現的相互関係によって成り立つ統一なのである。

二 人格の独自性から「絶対の他」へ

しかし、「非連続の連続」に示唆されてもいるように、行為的表現の時間的統一というこの合理性は、人格の半面に過ぎない。人格は一面では合理性という一般的秩序に服するものであっても、それに尽きるのではない。というのも、西田にとって人格とは何より個物的なものであり、そこでは各々の個別性・独自性が根本的だからである。「単に合理的と考えられるならば、我々の個人的人格という如きものは失われなければならない」(六・15)。合理的主体というだけでは一般的理性の一特殊例にすぎず、西田の術語で言えば「一般者」の自己限定にすぎないのであって、「人格」の意味に届いていないのである。

ここから、西田の言う人格は法権利上あるいは習慣上妥当な対象に帰属される一般的性質の如きもの(としての「個人」とは異なることがわかる。つ

まり、一般的対象としての人格ではなく、具体的な主体（行為的自己）としての人格が問題なのである。また上述のように人格を時間的統一として見た時も、単なる過去-現在-未来の統一では、そこにはいわば合理的行動計画とも呼ぶべき一つの時間的連続があるだけであり、自己が有るこの〈現在〉の個別性・独自性が取りこぼされてしまっている。行為主体としての自己は、単に現在の瞬間に閉じ込められているわけではないが、時間的にいわば中立的なただの観察者でもない。〈私〉は〈現在〉からのみ、行為を通じて過去や未来と関わることができるのだ。西田はかかる自己や現在のリアリティを人格に不可欠なものを見なしているのである。

かくして一旦は「人格」から切り離されたかに見えた非合理性が要請されることになる。

我々は何処までも個人的でなければならない、我々の底には絶対に非合理的なるものがなければならない。而も非合理的なるものが合理的に自己自身を限定する所に、我々の人格的自己の自己限定と考えられるものがあるのである。（六・15）

合理性・一般性に回収され切らない非合理性、それが人格のもう半面である個別性・独自性のために必要なのである。しかも単に非合理性があればよいのではなく、「非合理的なるものの合理化」をこそ、西田は人格の核心として洞察している。重要なのは合理-非合理の対立ではなく、非合理的なものから合理性が生成する契機なのである。

西田がしばしば「非合理性」として挙げるのは、欲求や感覚、身体といったものであるから、まずは次のように理解できよう。すなわち、欲求や感覚といったそれ自体非合理的なものが行為へと合理化されること、それも時間を通じて統合された行為連関へと合理化されて表現されること、我々はそこに「人格」を見て取ることができるのである（西田においては知覚や判断も広義の行為である）。逆に言えば、その場その場で行き当たりばったりの欲求に突き動かされ、かえって何も満足に実現できずに自滅するような有り方など、時間的行為統一がほとんど見られないところには、西田的な意味での人格を認めることは難しい。

注意すべきは、この統一とは背後的な理性能力や統覚の如きものが非合理的なものを一方的に統一するのではないということである。あくまでも「非合理的なるものが合理的に自己自身を限定する」のでなければならない。も

し仮に人格を一般的理性能力に基礎づけようとするれば、自己はどこまでいっても一般的なものからの流出にすぎないことになり、人格の個別性・独自性は非本質的なものとして理論的に抑圧されることになる。さりとて人格は物質的因果関係による構成物でもないことは、これもすでに確認した通りである。

私が非合理的なるものの自己限定というのは、何か知ることのできない深い或物があって、それが自己自身を限定するというのではない、限定するものなくして自己自身を限定するということである。(五・158-159)

一つ前の引用にある「人格的自己の自己限定」とはこの意味で理解されねばならない。すなわち、人格の限定は(いわば上位の)一般的合理性の自己限定でもなければ、(いわば下位の)物質的因果関係の自己限定でもあり得ないのであって、何らかの意味でそうした自己同一性(連続性)から外れる個別性・独自性(非連続性)を有するのが人格であるからには、人格は自己自身を限定するとしか言えない、ということである。西田にとって、物質的因果や一般的理性はどこまでもいってもそれらの本性と連続するものしか生まないものであるから、個別的独自の人格の限定根拠となり得ないわけである。

我々の見るところ、西田の思考がここで折り返すことで、「絶対に他なるもの」が議論に出現する。つまり西田は、人格的自己が自己限定的存在であるためには、その根柢に、成立する自己の合理性と自己同一性から断絶した「絶対に非合理的なもの」「絶対に他なるもの」がなければならないと考えるのである。私が他でもない私であるために、物質でも一般的理性でもない絶対他性が「私の底」になければならない。

しかし、これはもはや当初前提されていた物質的な「非合理性」とは別物であって、「絶対に非合理的なものの意味を有すると共に、我々が之に於て生れ、之に於て生きるという意味を有つもの」(五・287)である。西田は「我々の行為的自己に対しては、非合理的なものの意味が変ぜられなければならない」と述べている(同頁)。人格について思考する時、非合理的なるものの理解そのものが革新されねばならないのである。この「非合理的なるもの」は、単に合理性に反していたり合理性と無関係であったりするのではなく、それ自身絶対に非合理的でありつつ合理性を生み出す場となるようなものでなければならない。――そして、かかる「私の存在条件」(六・212)こそは〈汝〉

であると言われるのである。

以上、人格的自己＝〈私〉の規定の考察を辿り直すことで、〈汝〉の出現する脈絡を見て取ることができた。要するに西田は、この考察を進める中で私の底になければならない「絶対に他なるもの」、しかも私を私たらしめる人格的自己の条件であるものを見出したのである。しかし、なお立ち止まって解明されるべきは、かかる絶対他性が〈汝〉——他の人格として把握されるそのいきさつである。我々は、あの〈それ故にかえって〉の逆説への問い——おそらくその答えを半ば現しつつある——を念頭に置きつつ、〈私と汝〉の関係という西田他者論の核心に踏みこんでいかねばならない。

三 私と汝

西田は「絶対の他」との関係について次のように言う。

自覚に於て自己の中に絶対の他を見、他が自己の意味を有つと云う時、我々に対し絶対の他と考えられるものは自己自身を表現するものの意味を有たなければならない、かかる関係の底には人と人との関係がなければならない。而して人と人との関係ということは話し合うと云うことでなければならない、互に応答すると云うことでなければならない。(五・306-307)

ここで「人と人の関係」と言っても、その〈人格〉の内実そのものが未だ問題的であるのだから、絶対の他をただちに「他人」と同一視することはできない。言われているのは単に、「絶対の他」との関係は、「話し合う」関係を範型として、つまり表現的關係として理解すべきであるということにすぎない。しかも「話し合う」関係は、単に各々が表現を通して対象を理解するというのでなく、「人格的行為の反響」「行為と行為の応答によって私と汝とが相知る」(五・306)とも言い換えられるような、それ自体相互的で実践的な関係であるという。それは「私の表現の類推」によって、自己の相似物として汝という人格を知ることではないし、「汝の表現に没入する」ような「感情移入」でもない(同頁)。〈汝〉とは私の存在の条件たる他性なのだから、初めから存在する確固たる〈私〉を土台に〈汝〉を理解することはできない。むしろ相互的な応答関係によって私と汝が「相知る」と共に、初めて私が私自身を知り汝が汝自身を知るのであり、かくて逆説的にも絶対他性との出会い「自覚」的なものとならざるを得ないのである。それゆえ、この表現的關係は単なる客観的な意味の了解ではなく、人格自身を限定する作用——「表

現的限定」である。

上の引用でさらに注目すべき箇所は、絶対の他が「自己自身を表現する」という点である⁹⁾。表現関係において、表現は普通、何らかの内容を表現する。つまり、他の何かを意味するのであり、これが「表現するもの（記号・言語など）」-「表現されるもの（意味）」という関係として通常我々が了解していることであろう。しかし、汝は自己自身を表現する。この点が、西田が明確に強調した〈汝〉の特殊性である。

而してその他が汝であるという時、私と汝と話し合うものは、単なる表現の内容という如きものではなくして、私が私の自己限定としての事実を、汝は汝の自己限定としての事実を話し合うといふことができる。

(五・316)

自己自身を表現することの特殊性は、前節で見た人格的自己の自己限定の特殊性にぴたりと重なっている。汝が自己自身を表現するということは、汝が自己自身を限定するものであること、ただ何らかの内容（世界の事実や主体の意図など）を表現するだけでなく、自己限定的なものとして有るといふ事実そのものを表現することを意味しているのである。

つまり、自己自身の表現とは、一般的理性や物質的因果関係から自己同一的（連続的）に流出する表現ではなく、自己限定的人格すなわち独自の時間的行為的統一（非合理的なるものの合理化）の表現なのである。汝の自己表現とは、言うなれば他の時間の表現である。「我々が自己自身の底に絶対の他を見ると考える時、無数なる時の流というものが考えられる、各人が各人の時を有つと考えられる」（五・314）。——「絶対の他」が他の人格＝〈汝〉である理由は、ここから遡って初めて理解されるだろう。すなわち、まさしく汝という人格自身の表現である人格的自己表現は、上位や下位のいかなる要素・一般的原理にも還元されたり基礎づけられたりされ得ず、それゆえ、かかる自己表現をその一般者の自己限定態として完全に規定し得るようないかなる一般者も存在しない。つまり、表現関係と言っても、私と汝との「あいだ」にあつて両者の理解を媒介するものとして表象され得るような、いかなる一般的媒介（言語の一義的意味、理性、感情移入、物質的因果……）もないのであり、西田流に言えば、私と汝が共に「於てある」いかなる共通の「一般者」もない。だからこそ汝は、私にとっていかなる相対的尺度も絶した「絶対の他」、既存の一般的意味として了解することのできない「絶対の非合理」なのである。まただからこそ汝は、私と汝が共有し得るいかなる場所にもな

く、「私の底」以外には有り得ないのである。この意味での無媒介性のゆえに、「かかる過程は絶対の他の中に私を見、他が他自身を限定することが私が私自身を限定することであると考えることができる」（五・305）

ちなみに、幾度か示唆してきた通り、そのような〈汝〉であり得るのは、言語的に疎通可能な他の人間だけとは限らない。自己表現は、合理的に理解されるべき何らかの内容の表現とは別のレベルで働くのだから、言語的なものにア priori に限定されることはない。実際西田は「情意において我々は物を内に見」て、「物を人格化する」ことがあると語っているし（五・304）、「絶対否定を隔てて相見の時、私に対するものは、山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つ」とさえ述べている（六・46）。だとすれば我々は、第二節で瞥見した感覚や欲求の非合理性を正確に位置づけるためにも、物の（固有の）時間について語らねばならないだろうが（それはもはや通常理解される物体ではなく、後期西田の言う〈個物〉である）、本稿ではそこに踏み込む余裕はない。いずれにせよ、〈汝〉とは存在者の固定的な性質ではなく、人格の自己限定という出来事と共に生成するものであることに留意しておこう。

さて、これが「人格の根拠は（他の）人格である」という単純な循環に尽きるのでないことは、時間関係と表現関係の交わりをこの地点から再度捉え返してみればわかる。西田は述べている。「今日の私は昨日の私を汝と見ることによって、昨日の私は今日の私を汝と見ることによって、私の個人的自己の自覚というものが成立するのである」（五・324）。私と汝の関係はそのまま私の現在と過去へ重ねられる。つまり、過去の私は自己表現的な絶対の他として〈汝〉であり、現在を表現的に限定するが、現在は現在の底にかかる絶対他性があるがゆえに自己限定的なものとしてある。〈現在〉の独自性という時間のリアリティは、過去を〈汝〉と見ることによって初めて捉えられるのである。また表現関係と時間関係がこのように絶対他性を織り込んで接合しているからこそ、時間は「非連続の連続」であると言われ得るわけである。

要するに、私-汝として相対する各々の人格的時間がまた、汝の如き絶対他者である過去との関係によって自己限定的に生成した〈現在〉の時間的統一なのだ。人格的秩序の循環は、単に循環しているのではなく、それ自身他性との関係を織り込んだ諸時間が交叉する、複合的な循環構造を成しているのである⁶⁾。

また、そのように人格的關係が縦横に生起し得るならば、過去の私、過去の行為（出来事）の表現作用も、原理上いつまでも確定されない多義性を潜在的にもつことになろう。過去が（汝として）現在の私を限定するというこ

とは、心的外傷のような極端なケースをもち出すまでもなく、ごく自然に理解できよう。しかしその過去も、現在の行為、あるいは現在における〈汝〉との出会いによって生成した新たな統合の中で、その意味（表現作用）を変え得るだろう。それゆえ〈私〉はそれ自身複数の可能的統一を含みもつのであり、だからこそ、我々は意想外の出来事や他者との出会いによっても、一撃ですべての合理性が崩壊したりせずに、試行錯誤的な実践により統一・合理性を立て直し得るのである（実際に合理性・統一の生成が成るか否かは事前にはわからないが）。そうした〈汝〉としての過去の自己表現は、厳密に言って、現在の私がコントロールできるものではない。なぜなら〈私〉そのものが、生まれ変わる過去との相対、また他者との相対によって、従って自己・現在の自己限定によって生成するからであり、〈私〉はかかる時間的統一の原因ではなく結果だからである。

四 〈汝〉の逆説のありか

かくて、人格的自己とは、自らの「底」の自己表現的〈汝〉を還元不可能な事実として認めつつ、己自身の統一を立ち上げるものであると要約できよう。その際〈汝〉は、既に〈私〉を表現的に限定している限り、他なるものでありながら単なる外的な客体として処理され得ず、また自己表現的である限り、単なる〈私〉の内的主観的自己同一性の部分に還元されることもできない。様々の逆説のヴァージョンがそこから生産されるだろう……「それ〔自覚的自己〕に於ては、非合理的なるものが合理的であり、外が内であると云うことができる」（五・321-322）。そして実に、かかる〈汝〉こそ〈私〉の存在条件である。それが絶対の他である限りにおいてのみ、現在の私自身、個別的独自の統一として、他でもない〈私〉なのである（人格的自己の自己限定）。

〈汝〉の逆説——あの〈それ故にかえって〉の真の意味は、今や明らかではないか？ つまり、西田他者論の逆説は、一見してそう見えるように、私と絶対に他なる汝とが奇跡的に結びつくということ、あるいは、非連続的な個が、にもかかわらず他者をありのままに受け入れる「愛」によって承認し合うということにあるのではない⁷⁾。それでは結局、西田がきっぱりと退けたはずの独我論的問題構成の内にとどまることになる⁸⁾。そうではなく、真の逆説は、個別的独自の〈私〉が成立するためには、既に「絶対に他なるもの」=〈汝〉と関わり合っているものでなければならない、という点にある。言いかえれば、自らの底に絶対の他との関係という非連続性を孕む意味

で非独立的な人格だけが、他者に対して非連続的な独立的人格であり得る。西田他者論の核心にあるのはこの逆説、私と汝のこの「弁証法的関係」(五・306)の洞察である。それは、私の存在がある独特の仕方で他者の存在を前提することを劇的に示した思考として、今なお固有の生命を保っているのではないか？

結語と展望

我々は、西田の議論において〈汝〉が〈私〉の存在条件として出現したという文脈を確認し、次いで西田他者論の核心的逆説に対して、かかる文脈に沿った一つの解釈を提示した。すなわち、その文脈の内実を構成する、(非)合理性・表現・時間といった諸主題の関係を描き出し、〈私と汝〉の問題をそこに位置づけて読み解くことで、かの逆説が一見した印象とは異なる仕方でまさにパラドキシカルな意味をもつことを明らかにした。

しかし、以上見てきたような〈汝〉との出会いは、具体的にいかなるものであり得るだろうか？ 残念ながら西田はほとんどそれを書いていない。

我々は、例えば他人と出会う度ごとにかかる〈汝〉との遭遇があると強いて考える必要はないだろう。むしろ〈汝〉との遭遇は、他者との関わりにおいて対立的状況が生じた時に際立つものであるだろう。西田に従えば、我々は他者の個別の言表や行為の意味内容を理解しているだけではない。我々は、一般的・社会的コード(一般者)によって理解され得る個々の行為的表現のみならず、そのような表現の時間的統一たる人格の自己表現とも関わり合っている。従って、ある場面では、言表内容自体は一見有意味であっても、まさにその人の発話としては合理化しがたいということがあり得るし、あるいは同様に、よく知っていると思っていた人の言動の連関が突如理解し難いものとなることもあり得るのである。

そして、かかる非合理性が現われるとき、それを一般的理性によって天下り式に処理することはできない。その時には、空気のように当たり前にそこにあって利用できるものであったはずの言葉(一般者)さえ不透明なものとして立ち現われ、私と汝の媒介を一般に保証するものではなくなるだろう。そこではもはや、改めて汝という個別独自のなものとの「応答」関係を創り出そうと試みる個別実践が可能であるだけである。西田が時に「愛」による結びつきを語るとしても(そして時に西田自身その表象に惹かれているようだとしても)、それは本来なかなか苛烈な愛であるに違いない。「故に私は汝と同感することによって汝を知るよりも、寧ろ汝と相争うことによって一

層よく汝を知ると云うことができる」(五・306)。翻ってそこでこそ〈私〉も、自ら個別独自の統一であることを自覚せざるを得ない。それは、〈私〉という堅い核が元からあってそれが自覚されるというのではなく、〈私〉そのものが寄せ集めにすぎないという事実の自覚であり、同じことだが、その根柢で決して同一化され切ることのない他性に関わり合ってしまったことの自覚である。それはいわば〈私〉の破断と再統合の契機であるが、しかしその自覚的自己限定の契機にしか(窮極的には)人格主体としての〈私〉はないとも言えるのであり、だからこそ「自己が自己に於て絶対の他を見ると考える時、我々の自己は死することによって生きるという意味を有」するとすら言われる(五・310)(これも「非連続の連続」の意義の一部である)。逆に言えば、抵抗にぶつかることなくスムーズに日常を過ごしている時には、我々は出会う他者を一般的汝(五・328)として処理し、絶対他性と見なすこともないだろう。その時には自己もまた一般的自己(五・322)あるいは一般的理性と区別する必要はないし、おそらくそんな区別は容易にはできないだろう。

西田他者論について、上のような素描以上に具体的に考えていくためには、彼の後期から晩年にかけての思索を参照することも不可欠であろう。そこで西田は表現と他者性の関係をより明確に構造化するため、ライブニッツから「パースペクティヴ」の観念を借りて思考を深めていくのである。かかる西田他者論の展開を追跡・検討することが、我々の将来の課題となろう。

注

1) 本稿では、西田他者論の代表作と見なされる論文「私と汝」(1932年)の前後の時期の諸論文(『無の自覚的限定』(1932年)、『哲学の根本問題』(1933年))や講演を扱う。

2) 新版『西田幾多郎全集』からの引用及び参照は、漢数字で巻数、アラビア数字で頁数を指示して本文中に埋め込んだ。なお仮名遣いは適宜改めた。

3) 以下も参照。「而して斯く無限の過去から非合理的必然を以て我々を限定するものを物質と呼ぶならば、我々はそこに物質に撞着するということができるであろう」。(五・286)

4) 以下も参照。「表現の内容というものは大まかにロゴスのと考えることができる」。(六・94)

5) 複数の研究がこの「自己自身を表現する」という記述に着目しているが、

我々のようにこれを人格の自己限定と重ねて理解しているものは見当たらなかった。以下を参照。喜多（2015）、60頁。熊谷（2005）、138頁。藤田（2011）、132頁。

6) 「時間についての彼の思索の特徴は、現在に対する過去、未来という非・即自的な時間のあり方に関わるものと、私と他者という、それぞれの人格とともにある時間に関わるものが、複合されるように入り混じっていることである」。清水（2017）、226頁。我々とはやや異なるアプローチではあるが、清水はこの点を詳細に論じている。同書 226-234頁を参照。

7) そのような解釈は、小林（1997）、194-198頁や、喜多前掲論文、60-62頁に典型的に見られる。確かに西田自身、単独ではそのように解したくなる「愛の統一」の記述をしている（例えば（五・172））。しかし我々は、かかる箇所も「真の愛とは絶対の他に於て私を見るということではなければならぬ」（五・328）といった記述と合わせて理解することで、先行研究とは異なるものの可能かつ一貫した西田像を提示することができると思う。

8) 「私と汝との関係について種々なる難問は、内界と外界とが対立し、各自が絶対的に自己自身に固有なる内界を有つと考えるから起るのであると云うことができる。我々が厳密なる意味に於て個人的自己の意識というものから出立するならば、遂に独我論に陥るの外ない」（五・272）。西田は、自己から見た他者の到達不可能性という問題構成自体を斥け、いわば他者の「謎」の位置を決定的にずらしているのである。

文献

西田幾多郎（2002-2009）、新版『西田幾多郎全集』、岩波書店

喜多源典（2015）「西田哲学における「他者」と「超越」」、『西田哲学年報 第12号』、西田哲学会、57-75頁

熊谷征一郎（2005）「西田他者論における転回——共感的一致から応答的結びつきへ」、『西田哲学年報 第2号』、西田哲学会、128-142頁

小林敏明（1997）『西田幾多郎——他性の文体』、太田出版

清水高志（2017）『実在への殺到』、水声社

藤田正勝（2011）『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、岩波書店

技術哲学の批判性

—フェルベークにおける「技術に同行する倫理」をめぐって—

古賀高雄

序

技術に対して批判的であるとはどういうことなのだろうか。

技術哲学の領域では、1980年代頃に「経験論的転回」と呼ばれる新しい動向が生じてきた（cf. Achterhuis, 2001; Kroes and Meijers 2000）。この動向は、技術を一枚岩的に全体化してとらえようとする古典的技術哲学に対する反動であると見ることができる。「古典的」と呼ばれる哲学者には、ハイデガー、ヤスパース、ヨーナス、アンダース、アーレント、エリュール、ホルクハイマー・アドルノといったフランクフルト学派に属する哲学者たちなどが含まれる。これほど多種多様な哲学者たちを一括してとらえることはほとんど不可能に近い。しかし、そのことは承知のうえで、その大まかな傾向を特徴づけるとすれば、その特徴は、啓蒙主義的な技術的進歩史観の楽観性に対する反動として、技術の本質的なあり方に対して悲観的な見方をとる点にある。というよりも、戦争の悲劇、大衆消費社会の出現、公害・環境問題など、20世紀の後半までに噴出してきたさまざまな問題を背景として、科学技術の本質とされてきた合理性に対する評価が、ポジティブからネガティブへと反転したのである。それに対して、経験論的転回は、技術を盲目的に追求するのでもなく、技術をただ排撃するのでもない、人間と技術とのより柔軟な関係性を模索しようとした。そのためには、科学技術の本質という観念そのものを切り崩す必要があった。そこで、ドン・アイディやアンドリュウ・フィーンバーグなど、この新しい動向を主導した論者たちは、科学技術社会論における経験的事例研究を参照するなどして、科学技術の本質としての合理性という前提に切り込んだのである。というのも、当時、技術の社会構成主義やアクター・ネットワーク理論の出現によって、次のことが明らかにされてきていたからである。すなわち、技術の発展が、それに内在する合理的な本質に従って必然的に生じているのではなく、技術と社会の相互作用の中で偶然的に生じてきているということである。

経験論的転回が示した方向性は、バランスのとれた妥当なものであると言ってよい。しかし、最近では問題点も指摘されてきている。その問題点の一つは、技術の規範的・倫理的な側面について、「経験論的転回」以後の技術哲学が、十分に批判的な見解を打ち出せずにきたことである。たとえば、ピーター＝ポール・フェルベークは、彼自身、経験論的転回の最も熱心な支持者の

一人であるにもかかわらず、次のような問題点を指摘している。フェルベークによれば、経験論的転回は「記述主義的」アプローチの隆盛をもたらしたが、まさにそのことによって「古典的」立場の背後にあった批判的精神、あるいは運動家的とすらいえる精神を前線から後退させた」（フェルベーク、2015; 275）。というのも、「一方で、当初は技術と社会との関係を経験的に研究することは、より広範な規範的問題に答えるための「経験的手段」だったはずなのに、経験的研究そのものが目的と化していった。他方で、技術と社会の相互浸透的性質を示せば示すほど、技術に対する批判的姿勢はとりになくなってしまった」（275）からである。こうした問題意識から、フェルベークは、「技術に同行する倫理」という観点を打ち出している。フェルベークによれば、「同行の倫理において重要な問題は、人間と技術の間のどこに境界線をひくべきかということではない。問題はこれまでも常に人間の実存の中心的条件であり続けてきた、人間と技術との相互関係性をどのように形成していくかということである」（279）。人間と技術の相互浸透的性質を踏まえたいえで、「人間と技術との相互関係性をどのようにして形成していくか」を考えていくべきだとするこの観点は、非常に魅力的なものである一方、ドRESTAJNが指摘するように、「技術の発展に関してあまりにも楽観的で無批判的であるという印象」を免れない（Drrestijn 2017; 319）。

こうした状況は、技術哲学の批判性の喪失として理解されるかもしれない。しかし、それは早計である。「経験論的転回」以後の技術哲学はむしろ、技術をただ排撃するのではないような、別の仕方での批判性を考えようとしてきたように思われるからである。それゆえ、技術哲学の批判性の喪失に見えるものはむしろ、「経験論的転回」以後の技術哲学が自らに課してきた問いそれ自体の困難さから来ると考えるべきであろう。そうだとすれば、問われるべきなのは、技術に対して批判的であるとはどういうことかということであるように思われる。三木清はかつて、「人間の活動はそのあらゆる方面において技術的である」（三木 1967; 256）と述べたが、まさにそのとおりであろう。何をするにも私たちの活動には技術が関わっているからである。しかも、再び三木の言葉を借りれば、技術は、私たちの「行為の形」を良くも悪くも変容させるのである。それだけではない。ほとんどあらゆる場面における私たちの技術使用は、私たちの「行為の形」どころか、「地球の形」さえも変えつつある。実際、人間の技術的・産業的活動の痕跡が、今や地質的にも現れつつあるので、完新世に続く新たな地質年代として「人新世」(anthropocene)を導入すべきかどうか真剣に議論されている(cf. Crutzen and Stoermer, 2000; 篠原, 2018)。こうした状況を考えれば、技術哲学の批判性の問題は、

考慮するに値する問題であるように思われる。

1. 技術的媒介

さて、今まで「技術哲学」という言葉を特に断りなく用いてきた。しかし、考察の解像度を高めるためには、もう少し範囲を限定した方がよいように思われる。そこで、以下では、いわゆるポスト現象学に焦点を当ててみたい。というのも、現象学というその出自とも相まって、その「経験論的」な性格が最も強く現れるからである。ポスト現象学は、アメリカの技術哲学者・ドン・アイディによって提唱され、最近では、先にも言及したオランダの技術哲学者・ピーター＝ポール・フェルベークによって精力的に展開されている。サルトルは、「ほらね、君が現象学者だったらこのカクテルについて語れるんだよ、そしてそれは哲学なんだ！」と教えられたとき、青ざめんばかりの感動に襲われたと言われる（ボーヴォワール 1963; 124-125）。ポスト現象学の面白さは、これによく似ているかもしれない。というのも、それが私たちに教えてくれるのは、抽象的な大文字の「技術」ではなく、技術的人工物の多様なあり方について具体的に語り得る哲学がありうるということだからである。

ポスト現象学は、人間が世界と関わる仕方が常に技術によって媒介されていることを重視する。ポスト現象学によれば、フッサール、ハイデガー、メルロ＝ポンティに代表される古典的な現象学は、人間が世界に関わる仕方としての志向性が、絶えず技術によって多様に媒介されていることを主題的には論じてこなかったとされる。このことから、技術的媒介の分析がポスト現象学の主領域となる。さらに、ポスト現象学の成り立ちは、アイディが「プラグマティズム＋現象学＝ポスト現象学」(Ihde 2012; 117) という等式で表現しているように、プラグマティズム—特にデューイのそれ—から強く影響されている。プラグマティズムからくみ取られたのは、反基礎づけ主義である。人間が世界と関わる仕方が、技術によって多様に媒介されているのだとすれば、あらゆるものがそこへと還元されるべき直接経験の領野を想定すべき理由はない。技術との相互作用の中で多様に構成される経験は、そのうちのどれかが本来的であるということではなく、相互に対等であるとみなされるべきなのである。加えて、先にも言及した「経験論的転回」の方法論との関連において、反本質主義に基づく経験的研究の重視という特徴をもっている。(cf. Ihde 2009; Rosenberger and Verbeek 2015)。

技術哲学に対するポスト現象学の貢献は、技術の媒介理論 (mediation theory of technology) であろう。アイディは、人間-技術-世界の相互媒介関

係を、身体化関係、解釈学的関係、他者関係、背景関係の四つに類型化している。身体化関係とは、眼鏡のように、人工物が身体化され、透明な媒体となって経験から隠退するような関係である。解釈学的関係とは、温度計のように、私たちが世界と関わるに際して人工物の解釈が必要であるような関係である（たとえば、物の温度を知るためには、私たちは温度計の目盛りを解釈しなければならない）。他者関係とは、人工知能のようなテクノロジーのように、人工物が、私たちが応答しなければならない（あるいは、そうしたくなる）ような疑似的他者として立ち現れてくるような関係である。また、背景関係とは、電力システムのように、人工物が、それとは気づかれなくても、私たちの生活を成り立たせている背景として機能しているような関係である。もちろん、このような諸関係が実際にどのような意味をもつかは、ある文化において一般化している使用の文脈による。「地」のあり方が変われば「図」の方も違った仕方で現れてくるように、文化的な文脈が変われば、人間と技術の関係のあり方も変容する。アイディは、このような文化的な文脈に応じた関係のあり方を複数安定性（multistability）と呼んだ。このように、アイディは、人間と技術の関係が決して画一的なものではなく、人間と技術が、文化的な文脈をも巻き込みながら、多様な仕方で関係していることを明らかにした（cf. Ihde 1993）。

アイディの議論は、知覚のあり方に特に焦点を当てるものである。これに対して、フェルベークは、知覚だけではなく、道徳的行為や判断、道徳的主体性の構成すら、技術によって媒介されていると主張する。たとえば、スピードバンプは、道路を少し隆起させることによって、自動車のドライバーに減速を促す。プラスチックのコーヒーカップは、繰り返しの洗浄に耐えられないので、使用者に使い捨てにすることを促す（フェルベーク 2015; 20-21）。さらに、フェルベークが取り上げているより興味深い事例は、出生前診断で用いられる超音波画像化技術である。この技術は、胎児の画像化をつうじて、胎児を一個の人格として提示する。さらに、胎児の先天異常を検知するという文脈からすれば、それは胎児を—場合によっては中絶も考慮しなければならない—潜在的な患者としても構成する。それゆえ、その両親は、胎児の生命に関する決定を行わなければならない道徳的主体として構成される。このような道徳的可能性は、以前にはありえなかったものである。こうした技術が現れる前には、子どもはあくまでも贈り物であり、生殺与奪に関する決定が必要であるような選択の対象ではなかったからである。このように、人工物は、その物質性によって私たちにある種の行為を促したり、新しい道徳的判断の可能性を構成したり、道徳的主体性の構成に介入したり

する(42-49)。

2. 技術に同行する倫理

以上のように、ポスト現象学は、知覚・行為・判断といったあらゆる次元が技術的媒介によって浸透されていると見なすまでに至った。フェルベークによれば、「技術との関係における我々の自律性は、言語や酸素や重力などとの関係における自律性と同じである。これらのものへの依存から逃れようと考えることは馬鹿げている」(フェルベーク 2015; 265)。そうである以上、技術の倫理は、そうした人間と技術の相互浸透的な媒介のあり方を考慮するものでなければならない。このことから、先にも言及した「技術に同行する倫理」が立ち現れてくる。この倫理は、二つの側面をもつ。一つは、主体性の倫理という側面である。この点から言えば、私たちは、技術との関わり合いの中で、自らの主体性をできる限り好ましいと思われる仕方で構成していくことを考える必要がある。つまり、技術を一方的に拒否するのではなく、技術とのよりよい付き合い方を模索する必要があるのである。もうひとつは、設計の倫理という側面である。つまり、私たちは、技術とのよりよい付き合い方を模索すると同時に、技術が私たちにとって好ましい—少なくとも害にならない—媒介をもつことができるように、技術的人工物を設計することを考えていく必要があるのである。

私たちが技術の外側に立てない以上、技術との同行の仕方をこそ考えるべきだとするフェルベークの観点は、技術に対する責任ある批判のあり方を考えるうえで、非常に重要である。たとえば、エアコンの普及とその広範な使用は、都市部の気温上昇の要因の一つとなっている。エアコンは、室内の温度を下げる代わりに、室外に熱を排出するからである。しかし、だからといって、私たちは、エアコンを捨ててしまうべきだろうか。熱中症のリスクを考えれば、エアコンの不使用は、特に子どもや老人にとっては致命的ですらあるかもしれない。だとすれば、それとうまく同行する仕方を考えるべきだというのは、現実的な落としどころであるように思える。たとえば、その仕方には、エアコンを過剰に使いすぎないようにするといった使用者側の態度が含まれるだろう。また、エアコンの設計そのものをより省エネ化したり、大気中への排熱を極力抑えたりする工夫など、設計レベルでの関わり方も、そこには含まれる。何より重要なことは、このように主張することが、必ずしも批判性の喪失を意味するのではないということである。むしろ、それは、具体的なレベルでの考察をつうじて、人びとのライフスタイルや人工物の設

計についての責任ある批判を可能にするのである。

しかし、それでもなお、「技術に同行する倫理」というアイデアから、「技術の発展に関してあまりにも楽観的で無批判的であるという印象」を拭い去ることは難しい。たとえば、原子力発電所についてはどうだろうか。電力システムは、私たちの日常生活におけるほとんどすべての技術使用の背景的条件をなしている点で、私たちの生活のあり方を形作っている最も重要な技術的媒介の一つであると言ってよい。そして、原子力発電による安定した電力供給が、拡大し続けてきた日本の経済的・産業的活動を支えてきたという側面も確かにあるだろう。しかし、他方で、福島第一原子力発電所事故は、原子力発電所がひとたび事故を起こせば、時間的にも空間的にも甚大な影響を及ぼすことを私たちに改めて認識させた。そのため、原子力発電所を存続させるべきか、廃止するべきかが今もなお議論されているのである。このことが示すのは、技術との同行の仕方ではなく、技術に同行すべきか否かが問われるべき次元が存在するということである。もちろん、フェルベークの立場からすれば、原子力発電所を廃止して、再生可能エネルギーなどで代替するといったことも、技術への同行の仕方の一つだと主張することはできる。原発の廃止にも、廃炉に関わる技術や放射性廃棄物処理の技術が要請されようし、再生可能エネルギー技術も、技術であることには変わりはないからである。しかし、フェルベークは、個々の技術に関する限り、技術と同行しないという選択もありうることを明示的に論じてはいない。しかし、そのことが明示的に論じられない限り、「技術と同行する倫理」は、たとえば、「原子力の平和利用」を前提としたうえで、その利用の仕方を問題にするだけの論理にすり替わってしまう危険性もある

したがって、ポスト現象学がその批判性をさらに発揮し得るためには、技術に同行しない可能性がもっと明示的に論じられる必要がある。このことは、「技術に同行する倫理」というアイデアと必ずしも全面的に衝突するわけではない。フェルベークが「技術に同行する倫理」ということで示そうとしたのは、私たちが技術と関わって生きざるを得ない以上、技術とのよりよい関わり方が問題になるという、ある種の一般的指針であるにすぎない。したがって、個々の具体的な技術に即してその存廃を問題にすることを妨げるものではないのである。しかし、具体的なレベルに関する限り技術に同行しない選択もありうるということが明示的に論じられない限り、そのような一般的指針は、技術に関する単なるオプティミズムと受け取られうる。

3. 想像力の問題

このように、フェルベークの「技術に同行する倫理」は、それがさらなる批判性を発揮し得るためには、技術に同行しない可能性を取り込んでいく必要がある。そこで重要になるのは、想像力の働きであるように思われる。というのも、技術に同行しないということが、技術を全面的に廃棄することを意味しない以上、それは、今現にあるのとは別の仕方¹で技術の布置を考えるということでもあるからである。このことは、ポスト現象学における「経験論」的方法に反省を迫るものであるかもしれない。というのは、想像力が、「今現にあるのとは別の仕方」を考えることであるとするならば、それは、「経験論」的に考えることを超え出て行かなければならないことを意味するからである。特に、「経験論的」ということの意味が、「記述主義的」であることを意味する場合には特にそうである。というのは、それは、現状の技術社会を所与として、そこにおける技術のあり方について記述することを意味するだろうからである。

実際、ポスト現象学の「経験論的」性格に対する批判が少なからず提出されてきている。それらの批判は、かなり多くの場合、ポスト現象学のハイデガー批判の一面性に関わるものである。ハイデガーは、技術そのもの²のかわりに、「技術の本質」について考えた。ハイデガーによれば、技術の本質は、それ自体は技術ではないが、技術を可能にしている何かであり、前近代的な技術との比較において、近代的な技術の本質は、「集・立」(Ge-stell)にある。それは、自然だけではなく人間をも含めたあらゆるものを、用立ての対象として徴発するようなあり方である。いわば、近代技術の使用において、あらゆるものが何かの役に立つように強いられる。というよりも、そのような仕方³でしか「存在」のあり方が開示されてこないのである(ハイデッガー, 2013)。これに対して、「経験論的転回」の名づけ親の一人であるアハターハイスは、ハイデガーを典型とする「古典的技術哲学」が、「近代技術を可能にした歴史的・超越論的条件」、言い換えれば、近代技術の「可能性の条件」にもつばら焦点を当ててきたため、「技術が自らを現す多様な仕方」を十分に捉えていないと主張する(Achterhuis 2001; 3)。フェルベークも、アハターハイスの観点を引き受けながら、ハイデガーやヤスパースなどの古典的技術哲学が、技術成立の可能性の条件を問おうとする「超越論主義」(transcendentalism)に固執することによって、社会において技術が現にある多様なあり方を軽視しがちであることを批判している(Verbeek 2005; 7)。こうしたハイデガー批判に対する反批判は、「経験論的転回」の積極的な意義は認めつつ、現状に対する批判的可能性を担保するためには、何らかの仕方⁴で超越論的ないし存在論的な次元が取り戻されなければならないと論じる(cf. Scharff 2006;

2010; 2012; Smith 2015; Zwieter, Blok and Lemmens 2016)。

中でも示唆的なのは、ロバート・C・シャーフの議論である。シャーフは、アイディの反本質主義が、技術に関するあらゆる種類の一般化をはねつけかねないことを警戒しながら、次のように述べている。

私たちが彼のフィクションを受け入れることができるというまさにその事実によって示されるのは、科学技術的な生がどのようなものであるかを考えることができるということである。あれやこれやの科学技術的経験・対象・媒介過程に注意を向けることができるということだけではない。よく知られているように、彼自身はこのような仕方でのことを好まない。彼にとって、技術一般 (*Technology überhaupt*) について形而上学的な不満を述べ立てる時代は終わったのであり、辛辣な仕方ではハイデガーに言及しつつ彼が主張するところによれば、今や私たちは、「実際の諸技術」に対して、確固として具体的な焦点を当て続けていくべきなのである。しかし、私たちは彼に従う必要はない。(Sharff 2012; 158; 強調原著者)

ここで、シャーフが言及している「彼のフィクション」とは、アイディが、『技術と生活世界』(*Technology and the Lifeworld*) において、一つの想像的フィクションとして想定した、技術のない「エデン」の世界を生きる「アダムとイヴ」のことである (Ihde 1993; Chap.4)。シャーフは、ハイデガー(という「形而上学的フィクション」⁽¹⁾) のように、技術の本質を想定しておいて、それをあらゆる個々の技術にもたらすような仕方での一般化が行われることは好ましくないと考えている。しかし、その一方で、技術社会を現に生きるものとしての経験から立ち現れてくるような、経験的に意味のある一般化までをもはねつけるべきではないとも考える。この点を考慮すれば、シャーフがアイディの「フィクション」を引き合いに出すことと言わんとしているのは、次のようなことであると考えられる。「科学技術的な生がどのようなものであるか」は、技術社会を現に生きているものとしての経験を背景としつつ、科学技術的な生とは別の仕方での生の可能性を想像することによって、十分有意味な仕方での特徴づけられ得るということである。シャーフによれば、このような一般化をつうじて、「私たちは、科学技術的な生を生きることのこの特殊な形式—非常に支配的であるので、まるでそれが唯一の形式であるかのように感じられたり、経験されたりするような形式—を、見せかけ

の必然性の地位から、私たちにとって最もなじみ深い、覇権的な可能性へと格下げする力を持つことができるようになる」(Scharff 2012; 159)。

シャーフの議論の眼目は、科学技術の進歩に対する楽観主義によって特徴づけられるコント的な実証主義の思考様式が、いかに私たちのうちに—ひいては、ポスト現象学のうちに—それとなく浸透しているかを示すことであって、想像力の批判的機能について論じることではない。しかし、それにもかかわらず、上述のシャーフの議論は、ポスト現象学の批判性について考えるうえで、手がかりとなりうるように思われる。というのは、現状の技術社会のあり方を単なる所与として見るのではなく、ありうる可能性の一つとして見るためには、科学技術的な生とは別の仕方での生の可能性への想像力が必要であることを示唆しているからである。しかも、このことによって、シャーフは、単に超越論的ないし存在論的次元へ立ち戻ることとは別の可能性を示している。

しかし、さらに重要なことは、アイディの「フィクション」にシャーフが言及していることから示唆されるように、ポスト現象学のうちには、そうした想像力が組み込まれうる余地があるということである。実際、アイディによれば、ポスト現象学の核心的な方法の一つは、フッサールにヒントを得た「変更理論 (variational theory)」である (Ihde 2009; 12)。アイディは、ネッカーの立方体の例を挙げる。ネッカーの立方体が奥行きを反転させることはよく知られている。しかし、アイディは、それが見ようによっては、六角形の穴で足を拵げている虫のように見えたりもするという(14)。つまり、物は一義的にそのあり方が定まっているのではなく、場合によってさまざまなあり方をするのである。文化的な使用の文脈に応じて技術の意味が変わってくるとする「複数安定性」概念の根はここにある。また、フェルベークも、人工物の設計を論じるにあたって、設計しようとしている人工物がもちうるかもしれないさまざまな可能的媒介を予見し、評価する能力として、「道徳的想像力」⁽²⁾の重要性に言及している (フェルベーク 2015; 171)。こうした点からすれば、今現にあるのとは別の仕方での技術社会のあり方を考えることを可能にする批判的想像力は、ポスト現象学のうちに内在していると見てよい。そして、そのような批判的想像力の機能は、技術と同行しない可能性についてより明示的に考察することにおいて、より明確に発揮されうるように思われるのである。

結論

本稿では、フェルベークの「技術と同行する倫理」というアイデアに特に

焦点を当てつつ、技術哲学の批判性について考察してきた。以下では、本稿の議論をまとめたうえで、本稿の問題意識を改めて述べておきたい。ポスト現象学は、アイディからフェルベークへの展開において、私たちの知覚・行為・判断といったあらゆる次元が技術によって媒介されており、人間はそうした技術的媒介の外に立つことはできないと見なすに至った。そうした中で、フェルベークは、技術を本質的に危機的なものと見、それを人間の領域の外へ押し返そうとするよりも、私たちの生が技術によって浸透されていることを認めたいと、技術に上手に同行していく方法を考えるべきだと論じた。これが「技術に同行する倫理」と呼ばれるものである。この倫理は、技術との関係でより好ましい仕方での私たちの主体性を構成する方法を考える主体性の倫理という側面と、より好ましい技術的媒介を人工物に組み込むことを考える設計の倫理という側面をもっている。フェルベークのこうした考え方は、技術がもたらす諸問題に対処するにあたって、より現実的で具体的な技術のあり方に即するという点で、技術に対する責任ある批判を可能にする。他方で、その問題点は、少なくとも具体的な技術に即する限り技術に同行しないという選択もありうるということが明示的に論じられていないため、技術的發展や現状の技術社会のあり方に対して、楽観的で無批判的であるという印象を伴うという点にある。技術に同行しないとは、今現にあるのとは別の仕方での技術の布置を考えるということでもある。それゆえ、批判的想像力の機能が重要であるが、それは、経験論的次元から超越論的次元へ立ち帰ることとは別の可能性を示している。確かに、ポスト現象学は、そうした想像力への可能性を欠いているようにも見える。しかし、批判的想像力のための可能性は、ポスト現象学にも内在しており、それは、技術に同行しない可能性について考えることを通じて、より十分な仕方での発揮されるように思われるのである。

序において、「人新世」の問題に触れた。今や私たちは、私たち自身の「行為の形」だけではなく、「地球の形」をも変えてしまっている。もちろん、このことは、20世紀後半以降、多かれ少なかれ、意識され続けてきたことである。その延長上に、たとえば、2015年に採択されたパリ協定があると言ってよい。そのパリ協定を受けて、日本は、2050年までに温室効果ガス排出量を80%削減することを目標として設定している。このような目標が原子力発電所の拙速な再稼働を推し進めることにならないかを筆者は危惧するが、ここまで野心的な目標設定がなされなければならないほど、温暖化問題が逼迫していることも確かである。そうした中で、私たちは、技術との付き合い方を改めて反省しなければならないだろう。しかし、これほど野心的な目標

が、既存の技術の改良と改善だけで達成されるとは思えない。だとすれば、既存の技術のどれかを手放すという選択も今後問題になってくるだろう。その点を考慮するならば、技術に同行する仕方を考えるだけではなく、技術に同行しない可能性とその仕方について考えることも、技術哲学の一つの役割になってくるように思われるのである。

注

(1) シャーフは、ハイデガーの技術論を非常に高く評価しており、アイディやフェルベークのハイデガー解釈が妥当ではないと考えている。つまり、シャーフにとって、単なる「本質主義者」(アイディ)、「超越論主義者」(フェルベーク)としてのハイデガーは、ポスト現象学の自己規定のために作られた「形而上学的フィクション」に過ぎない (cf. Scharff 2010)。

(2) フェルベークは、「道徳的想像力」という概念をコエッケルバーグから借りてきている。そのコエッケルバーグの議論の背景には、1990年代頃からアメリカで展開されてきている、プラグマティズムに強く影響された道徳的想像力論の系譜がある (Coeckelbergh 2007)。この系譜の代表的論者としては、マーク・ジョンソン、スティーブン・フェスマイヤーなどが挙げられる (Johnson 1993; Fesmire 2003)。また、この系譜については、林(2016)が簡潔にまとめている。フェルベークがこの系譜から間接的に示唆を受けていることは、ポスト現象学がプラグマティズムから影響を受けていることを考えれば、ポスト現象学のうちに想像力という観点を位置づけるにあたって、重要であるように思われる。

参考文献

Achterhuis, Hans (ed). 2001. *American Philosophy of Technology The Empirical Turn*. Trans. Robert P. Crease. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

ボーヴォワール, シモーヌ・ド、1963、『女ざかり上』、紀伊國屋書店

Coeckelbergh, Mark. 2007. *Imagination and Principles An Essay on the Role of Imagination in Moral Reasoning*. New York: Palgrave Macmillan

Crutzen, Paul. J and Eugene F. Stoermer. 2000. "The "Anthropocene"." *Global News Letter*. No.41.17-18

Dorestjin, Steven. 2017. "The Care of Hybrid Selves: Ethics in Times of

- Technological Mediation." *Foundations of Science*, 22(2): 311-321
- Fesmire, Steven. 2003. *John Dewey and Moral Imagination Pragmatism in Ethics*. Bloomington: Indiana University Press.
- ハイデッガー, マルティン、2013、『技術への問い』、平凡社ライブラリー
- 林, 貴啓、2016、「道徳的想像力論が投げかけるもの—応用倫理からメタ倫理まで」、『いのちの未来』(1)、129-146
- Ihde, Don. 1993. *Technology and the Lifeworld From Garden to Earth*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- . 2009. *Postphenomenology and Technoscience The Peking University Lectures*. Albany, New York: State University of New York Press.
- .2012. *Experimental Phenomenology Multistabilities*, 2nd edition. Albany, New York: State University of New York Press.
- Johnson, Mark.1993. *Moral Imagination Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kroes, Pieter and Anthony Meijers (eds). 2000. *The Empirical Turn in the Philosophy of Technology*. Amsterdam: Elsevier Science.
- 三木, 清、1967, 『三木清全集第八巻』(『構想力の論理』)、岩波書店
- Rosenberger, Robert and Peter-Paul Verbeek. 2015. "A Field Guide to Postphenomenology." In: *Postphenomenological Investigations Essays on Human-Technology Relations*, ed. Rosenberger, Robert and Peter-Paul Verbeek. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books.
- Sharff, Robert. C. 2006. "Ihde's Albatross: Sticking to a "Phenomenology" of Technoscientific Experience." In: *Postphenomenology Critical Companion to Ihde*, ed. Evan Sellinger. Albany, New York: State University of New York Press.
- . 2010. "Technoscience Studies after Heidegger? Not Yet." *Philosophy Today*, 54/5: 106-114
- . 2012. "Empirical Technoscience Studies in a Comtean World: Too Much Concreteness?." *Philosophy and Technology*, 25: 153-177
- 篠原, 雅武、2018、『人新世の哲学 思弁的実在論以後の「人間の条件」』、人文書院
- Smith, Dominic. 2015. "Rewriting the Constitution: A Critique of 'Postphenomenology'." *Philosophy and Technology*, 28: 533-551.

Verbeek, Peter-Paul. 2005. *What Things Do Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*. Trans. Robert P. Crease. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press.

フェルベーク, ピーター＝ポール、2015、『技術の道德化 事物の道德性を理解し設計する』、鈴木俊洋訳、法政大学出版局 (Verbeek, Peter-Paul. 2011. *Moralizing Technology Understanding and Designing the Morality of Things*. Chicago and London: The University of Chicago Press)

Zwier, Johim, Vincent Blok, and Pieter Lemmens. 2016. "Phenomenology and the Empirical Turn: A Phenomenological Analysis of Postphenomenology." *Philosophy and Technology*, 29: 313-333

※本研究は、JSPS 科研費 JP17J01949 (日本学術振興会特別研究員奨励費) の助成を受けたものである。

バウムガルテンの実体論

—「実体的なもの (substantiale)」をめぐる一考察—

津田栞里

はじめに

「実体 (substantia)」とは何かという問いは、古代ギリシャから続く哲学の歴史のなかで何度も発せられてきた。ゆえに、実体の概念史は時代の思想潮流を探る際に一つの重大な手掛かりを私たちに提供してくれる。とりわけ、いわゆる主客の転倒が生じた近代において、その事象の再考には当時の実体論の解明が必須であろう。このような理解の下に、本稿ではカント (Immanuel Kant, 1724–1804) による近代的主体概念の成立の裏側で、その直前の思想家バウムガルテン (Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714–1762) によって準備された独自の实体定義の再考を試みる。

美学 (Aesthetica) の創始者として知られるバウムガルテンは、ライプニッツ＝ヴォルフ学派の正統な後継者、及びカント哲学の先駆者という理解の下で従来研究が進められてきた。実際に、カントが講義で使用したテキストの著者であることに着目した、カント哲学の形成史という観点からの先行研究は数多く確認される。さらに、バウムガルテン研究が最初期の段階からライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646–1716) とヴォルフ (Christian Wolff, 1679–1754) のあいだに位置づけるという方法によって進められてきたことも事実である (e. g. Casula [1979])。私たちが本稿で取り組む実体論も、バウムガルテン研究を牽引してきたカスラが「ライプニッツとヴォルフのあいだのバウムガルテン」のなかで、三者のモナドロジーと予定調和説を比較し、バウムガルテンをライプニッツとヴォルフの間に精確に位置づけるという目的の下に検討されている (cf. Casula [1979] pp. 564–565)。

その中でカスラは、アリストテレス主義的なヴォルフの実体定義に傾倒していた初版 (1739) に対して、第三版 (1750) では決定的にライプニッツ主義的な実体定義へと立場をかえた点、さらにこのことが物理影響説でも機会原因説でもなく予定調和説を採用する際の論証⁽¹⁾に活用されると主張した (cf. Casula [1979] p. 565)。この主張は、物理影響説へと進み行く時代のなかでバウムガルテンが予定調和説を一時的にであれ復興させたとする、代表的なカスラの見解と連続的なものである (cf. Casula [1975] S. 399–400, e.g. 増山 [2015] p. 19)⁽²⁾。

私たちがまた上記のカスラの見解に与するが、従来の先行研究がモナドロジーや予定調和説、充足理由律といったライプニッツ哲学を代表する理論を

用いてバウムガルテンを再構成していたのに対して、本稿では一次テキストに即すかたちで、彼の実体論がもつ意義を再考したい。その際に注目するのは、バウムガルテンの実体論の成立過程である。具体的には、カスラにも指摘された諸版の異同の問題であるが、私たちはとりわけ第二版序文を手掛かりに議論を進めたい。

本稿は以下の構成をとる。第一節において『形而上学』本文の検討からバウムガルテンの実体定義を紹介するとともに、第二版（1743）で行われた§. 196の書き換えを指摘する。ここから、彼が実体そのものと実体がもつ偶有性の内属の根拠を区別し、「実体化された現象（*phaenomena substantiata*）」を「実体的なもの（*substantiale*）」であるかぎり「実体」と認めたことが明らかになる。続く第二節では、彼の実体論がどのような思想に影響されて成立したのか、その成立背景を確認する。前節で書き換えを指摘した第二版における序文を検討することで、偶有性でありながらも自存するようみえるという事態が、彼の実体論の根幹に関わることがわかる。その現象的で経験に根差すかのような表現について、第三節では、「みえる」とは何か、「現象」とは何かを問おう。それによって、「実体」と「実体的なもの」という二つの視点をもつ実体論が従来とは異なる仕方で定式化可能となるはずである。

第一節 バウムガルテンの実体定義

「実体」は「偶有性（*accidens*）」の対概念であり、前者は「自存する（*subsistere*）」という仕方で、また後者は「内属する（*inhaerere*）」という仕方で、それぞれ現存する。その点で、バウムガルテンの実体論はアリストテレス以来の伝統的な理解によっている。それを裏付けるように、バウムガルテンは実体を定義する§. 191において、「実体」が「自存する存在（*ens per se subsistens*）」、「形相（*forma*）」、「完成態（*ἐντελέχεια*）」、「有性（*οὐσία*）」、「基体（*ὑπόστασις*）」、「現実態（*ἐνέργεια*）」と言い換え可能であるとしている⁽³⁾。これらの表現は、まさに哲学史上頻繁に用いられる術語であって、その点ではバウムガルテンの実体定義も伝統的なものに留まっているかのように思われる。しかし、定義そのものにはこれらの術語は用いられていない。それどころか、第二版序文からも明らかなように意識的に伝統的な術語の使用が避けられていたのである。以下では、実際のテキストの検討から彼の実体論がもつ独自性の解明を試みたい。

諸学の基礎を担う「存在論（*ontologia*）」は、存在するものについての一般的な述語を扱う学である（MT §. 4）。あらゆる述語は、「内的一般的述語（*praedicata interna universalia*）」（e.g. 「可能なもの（*possibile*）」、「存

在するもの(ens)」、「内的選言的述語 (*praedicata interna disiunctiva*) 」 (e.g. 「個と普遍」)、「関係的述語 (*praedicata relativa*) 」、以上の三種類に分類されるが、本稿で扱う「実体」は内的選言的述語に数え入れられる。また、内的選言的述語とは、二者のうち的一方のみが妥当するような対の述語 (e.g. 「明るい」と「暗い」) であり、「実体」に対しては「偶有性」が対となる。そこで、選言的述語の特性に即して、「実体」と「偶有性」の定義をともに確認することから始めよう。

§. 191⁽⁴⁾

存在するものとは、他のものの (他のもののうちで) 規定としてしか現存できないか、(そうでなくとも) 現存できるかのいずれかである (§. 10)。前者が《偶有性》であり (述語的なもの、すなわち物質的なもの、第 50 項参照、その存在するものは内在する、付帯性)、後者が《実体》(自存する存在するもの、形相、完成態、有性、基体、現実態) である。実体は、他のもののうちになくとも、他のものの規定でなくとも、現存することができる。

実体と偶有性を区別するメルクマールは、他のものの規定 (e. g. 徴標 (*nota*)、特性 (*character*)、述語 (*praedicatum*)) としてしか現存できないか否かという点にある (cf. MT[1743]S. 14)。換言すれば、実体は「自存する (*subsistere*) 」という仕方で現存し、偶有性は「内属する (*inhaerere*) 」という仕方で現存する (cf. MT §. 192)。しかしながら、この定義だけでは先に危惧したように伝統的な実体定義との明確な違いを見出すことができない。バウムガルテンの実体論の展開は、§. 193 以降に確認される。

彼は「偶有性が自存するもののようにみえる」場合があることを指摘すると、そのような偶有性を「実体化された現象」と呼んだ (cf. MT §. 193)。さらに彼は、偶有性が実体のうちでしか現存できないことを強調した上で (cf. MT §. 194–195)、偶有性を内属させるものに「実体的なもの」という名称を与えたのである。それは、偶有性を内属させることで自存するようにはみえるという、自存的現象の故である。

この耳慣れない概念の導入は、彼の実体論をどのように展開させたのであろうか。以下が、その術語を定義する §. 196 の引用である (但し下線筆者強調)。

§. 196 (第二版：1743)

実体のうちにある、偶有性が内属することのできるもの、すなわち実体は、偶有性が内属することのできる主語であるかぎりで (§. 344 参照)、《実体的なもの》と呼ばれ、偶有性は実体的なものそのとでは現存しない (§. 194)。

Id in substantia, cui inhaerere possunt accidentia, s. substantia, quatenus est subiectum (cf. §. 344) id, cui accidentia inhaerere possunt, SUBSTANTIALE vocatur, nec accidentia existunt extra substantiale (§. 194).

§. 196 (初版：1739)

実体のうちにある、偶有性が内属することのできるものは、《実体的なもの》と呼ばれ、それは偶有性の主語であり、偶有性は実体的なものそのとでは現存しない。

Id in substantia, cui inhaerere possunt, accidentia, SUBSTANTIALE vocatur, eorumquesubiectum est, nec accidentia existunt extra substantiale (§. 194) .

最初に指摘すべきは、初版と第二版以降とで上記のような書き換えが行われたという点であるが、両者の相違点に先立って共通する内容を確認したい。「実体的なもの」とは或る実体に偶有性が内属することを可能にしているまさに当のものであり、偶有性の主語、いわゆる基体と換言できる。しかしながら、単なる基体と同定しては再び伝統的な実体論へと立ち返りかねない。それを避けるように、彼は「実体」とは別に「実体的なもの」を提唱している。「実体的なもの」とは内属の根拠であり (cf. MT §. 197)、「実体」は偶有性を実体それ自体に内属することのできるかぎり「実体的なもの」となる (cf. MT §. 198)。したがって、彼は実体そのものと、実体がもつ偶有性の内属の根拠とを区別したことになる。その区別は、実体の存在と実体の機能を切り離すことで、例えば先に挙げた「実体化された現象」にも実体的なものを認めることを可能にした。

それでは、第二版の書き換え、つまり「すなわち実体は、偶有性が内属することのできる主語であるかぎりで (§. 344 参照)」という表現の挿入は何

を意味するのであろうか。当該箇所と比較から直ちに導き出されるのは、実体の存在と実体の機能をともに「実体」と呼ぶという彼の立場表明であろう。その上で、実体と見做すことが可能になるのは、「実体のうちにある、偶有性が内属することのできるもの」が「偶有性が内属することのできる主語であるかぎり」であるという条件を満たす場合であると、明示されたのである。ゆえに、この補足は彼の実体定義の補完であると見做すことが可能である。

第二節 バウムガルテン実体論の成立背景

バウムガルテンの実体定義そのものはたしかに目新しいものではないが、「実体的なもの」という概念、さらに前節で指摘した書き換えは注目に値する。というのも、その書き換えがなされた第二版の序文は次のような特色をもつからである。第二版序文は、『ライプツィヒ研究報告補遺 (*Supplementa ad acta eruditorum Lipsiensia*)』に寄稿された書評への応答として位置づけられる。その際の主要な論点の一つが、まさに「実体」の定義に他ならない。評者は、バウムガルテンの実体定義を「他のものの規定として現存しえない存在するもの (*ens illud, quod non existere potest, ut alterius determinatio*)」であると誤解していた。というのも、前節でも再三危惧されたように、彼の实体定義は伝統的な「自存するもの」という定義と容易に同一視されてしまうからである。バウムガルテンは書評に対して、実体定義の成立背景を部分的に記述することで評者の誤解を解くことを試みた。そして、これは同時に自身の実体論の詳解でもあった。

バウムガルテンの実体論は、存在としての「実体」と基体という機能としての「実体的なもの」を区別し、「実体化された現象」という事態を原理において保証した点にその特徴をもつ。その上で、先述した第二版での書き換えから確認されるように、彼は実体の存在もその機能もともに「実体」と呼ぶ。この点をすでに確認した私たちは、評者の誤解が重大な誤りであると気付くであろう。というのも、「他のものの規定として現存しえない存在するもの」のうちには、「実体的なもの」をもつ「実体化された現象」が含まれないからである。

では、このようなバウムガルテンの実体論は彼に独自の発想だったのか。答えは否である。彼は、同時代のアリストテレス研究者ソネルスを介して理解したアリストテレスの実体定義を、同時期の思想家アエピヌス (*Franz Albert Aepinus, 1673–1750*) を引用して批判していた。というのも、実体を「何らかの基体について語られるのでもなく、何らかの基体のうちに内在するのでもないもの⁽⁵⁾」、つまり「あらゆる述語の究極的な主語である」

(MT[1743]S. 15) とするアリストテレスの定義では、「あたかも従属させられたもののうちに内在するように、他のもののうちに内在する実体」を正当に否定することはできないからである (cf. MT[1743]S. 15)。その上でバウムガルテンは、アエピヌスの「それ自体によって現存する存在するもの (*ens per se existens*)」という実体定義を、「他のもののうちに存在するものでは決してないものであるか、あるいは、たしかに他のもののうちにあるが、他のものの部分または共有部分であるような仕方で、他のものから分離されても他のものなしに分離して現存することができるようなものであるか、いずれかである⁽⁶⁾」と読みかえた (MT[1743]S. 15)⁽⁷⁾。すなわち、彼はアエピヌスの実体定義を、アリストテレスに想定されていた究極的な主語の場合だけでなく、本来は自存することができるが、現実には他のものに内在している場合も許容する定義であると解釈したのである。したがって、バウムガルテンの実体論はアエピヌスによる従来の実体定義への指摘に着想を得たものであると結論できる。

とはいえ、アエピヌスによる古典的表現を用いた実体定義をバウムガルテンがそのまま受け容れたわけではない。その表現があまりにも伝統的なものである点を考慮して、彼は自身の実体定義について次の点を指摘した。すなわち、「〈*subiectum*〉という語 (*terminus*) が障害を引き起こさないようにその語を避け、その事物 [=実体] を他のものの規定でなくとも現存することができる存在するものと表現した」点である。従来、「それ自体によって自存する」ことは基体 (*subiectum*) の特徴に他ならなかった。上記の指摘から、過去の実体定義及び「それ自体によって自存する」という古典的表現の従来の用法との差異化が意図的であったことが十分に窺える。

以上から、バウムガルテンが「自存するもの」という伝統的な実体定義を意識的に読みかえ、従来の乗り越えを図ったことが明らかになった。「実体化された現象」、つまり実体として自存するように「みえる (*videntur*)」という現象を認める視点が導入されたことで、偶有性の内属の根拠 (=「力 (*vis*)」) 及びその根拠をもつものを指す「実体的なもの」という概念は成立したのである。換言すれば、バウムガルテンの実体論とは、「自存」という伝統的な哲学的視点⁽⁸⁾と、「内属の根拠」すなわち「力としての実体」というライプニッツ主義的視点、これら二つの視点から構成されたものである。このようなバウムガルテンに独自の实体論がもつ意義を明らかにするために、次節では「実体化された現象」という表現に着目したい。

第三節 「みえる」とは何か

そもそも「みえる」とは何か。存在論の基本原理を扱うなかで、バウムガルテンは「みえる」と「存在する (esse)」こととを対比し、ただみえるだけでなく存在するものは「真 (verum)」であり、ただみえるだけのものは「仮象的 (apparens)」であると述べる (MT §. 12)。さらに、「存在するもの (ens)」であるようにみえているだけのものは「虚構的に存在するもの (ens fictum)」であるという (MT §. 62)。以上だけでは、「みえる」とは存在するのではないこと、いわば真ではなく仮象的であるという否定的な意味しかもたない事態であるように思われる。

ここでもう一つのキーワードであった「現象 (phaenomena)」へと検討の対象を広げよう。現象はどのように定義されるのか。彼は「宇宙論 (cosmologia)」のなかで、感官を通じて (より渾然と) 認識することが可能であるもの、つまり「観察可能なもの (observabile)」を現象と換言している (MT §. 425)⁽⁹⁾。この定義は、現象が感官による経験的認識のうちに成立するものであること意味する。換言すれば、彼の実体論の一翼を担う「実体化された現象」は、存在論のなかで定義されていながらも、感官による経験的認識をモデルとした認識論的視点の下で生じたのである。このことは、バウムガルテンの実体論が論理学に基礎をもつ存在論的視点と経験的心理学に基礎をもつ認識論的視点から構成されていることを示す⁽¹⁰⁾。

以上の見解は、これまでの研究成果と相反するものではない。従来の研究は、バウムガルテンの実体論をモノドロジーとして再構成し、それによって彼がいかにライプニッツ主義的であるのかを示すものであった。世界におけるあらゆる実体の相互作用は、「観念的影響 (influxus idealis)」と「実在的影響 (influxus realis)」とに区別される。或る実体に別の実体が影響する場合に、前者は「受動作用が受動するそのもの [= 或る実体] の能動作用である」ような影響であり、後者は「受動作用が受動するそのもの [= 或る実体] の能動作用でない」ような影響である (MT §. 212)⁽¹¹⁾。例えば、物体間の相互作用は観念的であるし、神の世界創造という作用は実在的である。このとき予定調和説を「世界の諸実体の観念的影響と神の世界への実在的影響の両立可能性を支持する立場」(増山[2015]p. 44) とするならば、実体論に関するバウムガルテンの思想変化をそれら二つの影響を可能にする存在論的基礎づけとして、すなわち予定調和説の擁護への寄与として評価することができる⁽¹²⁾。まさにこれがカスラの見解に他ならなかった (cf. Casula [1979] p. 565)⁽¹³⁾。

従来の研究は、バウムガルテンの思想史的位置付けに際して、直接的影響関係が自明であったライプニッツ (及びヴォルフ) を軸としていたのに対し

て、本稿はバウムガルテンのテキストに立ち返り、彼自身の問題意識から実体論を内在的に再検討することで新たな評価基準を獲得することができた。それは、自存するように「みえる」という事態、つまり実体であるかのようにみえる「現象」への眼差しである。他のものの規定でなくとも現存できる存在であるというバウムガルテンの実体定義は、伝統的な実体定義の乗り越えを図ったものである。アエピヌスは批判の対象としてアリストテレスを挙げていたが、本稿では紙幅の都合で扱うことができなかつたものの、バウムガルテンにとっては、デカルト主義者の神のみに相応しい実体定義⁽¹⁴⁾も、さらにはヴォルフの被造物のみに相応しい定義⁽¹⁵⁾も批判の対象であったことを忘れてはならない (cf. MT[1743]S. 17)。

結びに代えて

本稿の目的は、モノドロジーを用いた実体論の再構成や、ライプニッツやヴォルフとの比較によって、バウムガルテンを既にある思想地図の上に位置付けることではなく、むしろバウムガルテン自身の哲学体系のなかでその特徴を検討するとともに、彼の目的を明らかにすることであった。「実体」に対して「実体的なもの」を導入した彼の实体論は、「現象」への眼差しという認識論的視点の導入なくしては成立しなかつたであろう。たしかにこの主張は、「認識 (cognitio)」とは何かを問うことによって改めて精査されねばならず、彼が独自の实体論を展開した直接的理由を十分に検討することはできなかつた。しかしながら、バウムガルテンの实体論の詳解という点では、先行研究を踏また上で第一節及び第二節において一定の成果を挙げることはできたであろう。以下では、現状の見通しと今後の課題を簡潔に示すことで本稿の結びとしたい。

私たちの見解はデカルトを軸とする大きな思想潮流のなかにバウムガルテンを位置付けることを可能にした。アーレントはデカルト的懐疑によって、存在と現象が分離したと理解する (cf. アーレント[1994]p. 440/[2015]p. 360)。両者の分離によって、世界と宇宙に対する人間の信頼は大きく揺らぎ、伝統的な感覚的真理 (感覚の真理) と合理的真理 (理性の真理) という対立図式は捨象された (cf. アーレント[1994]p. 437/[2015]p. 360)。このとき要求されたのが、神の存在証明を目的とする伝統的な弁神論とは異なる、人間と世界の問題とした弁神論である (cf. アーレント[1994]p. 446/[2015]p. 367)。以上のアーレントによるデカルト理解に寄せれば (cf. アーレント[1994]pp. 436-451/[2015]pp. 358-372)、アエピヌスという別の契機があつたとはいえ、バウムガルテンによって存在と現象の区別が実体論へ

と波及するという本稿の見解は、デカルト（及びライプニッツ）を（批判的に）継承した結果として一定の妥当性をもつであろう⁽¹⁶⁾。さらにここから、本稿の議論が弁神論、とりわけ創造以後の世界の持続という場面において神が被造物をどのように維持するのか、という問題へと連続していることも示唆される⁽¹⁷⁾。本稿をもとに、ヴォルフをハレ追放にまで追い込んだスピノザ主義との対決という当時のアクチュアルな問題を考察することが求められるであろう。それによって、バウムガルテンの実体論がもつ時代的な意義が解明され、彼の目的も鮮明化するはずである。

注釈

(1) これらの三説に対するバウムガルテンの評価に関しては増山[2015] pp. 41–49 を参照のこと。

(2) 当時の思想状況に関して、カスラの研究への言及はないものの、ワトキンスが同様の見解を示しており（Watkins[1995], Watkins[2015]pp. 23–100）、彼の見解もまた支持されている（e.g. 山本[2008]p. 235, 増山[2015]p. 19）。

(3) この点を鑑みるならば、『形而上学』初版に対する書評のなかでバウムガルテンの実体定義が十分に理解されていなかったことも想像に難くない。評者はバウムガルテンの実体定義を「他のものの規定として現存しえない存在（ens illud, quod non existere potest, ut alterius determinatio）」であると誤解して、彼の意図を汲み取り損ねていた。

(4) „Ensl vel non potest existere, nisi ut determinatio alterius (in alio), vel potest (§. 10). Prius ACCIDENS (praedicamentale s. physicum, cf. §. 50), cuius esse est inesse, συμβεβηκος), posterius est SUBSTANTIA (ens per se subsistens, forma, έντελεχεια, ούσια, ύπποστασις, ένεργεια), quod potest existere, licet non sit in alio, licet non sit determinatio alterius“.

(5) アリストテレス『形而上学』1028b36 に該当すると言われている（MT[2011]S. 551）。訳語については出隆訳『形而上学』（『アリストテレス全集 12』所収、岩波書店、1968年）を参考にした。

(6) „substantiam dicit ens per se existens, i. e. quod vel plane non ens in alio, vel est quidem in alio, sed ita, ut sit eius pars, vel compars, utque ab eo separari, et separatim sine eo existere possit“

(7) アエピヌスからの引用には、実際の文章と若干の相違点があると、MT[2013]p. 84 及び MT[2011] S. 553 でそれぞれ指摘されている。本稿では両者の相違を検討することはしない。

(8) カスラは、前者にヴォルフのアリストテレス主義的側面を重ねた上で、「個体」に関わる箇所第三版での書き換えを論拠に挙げ、前者から後者へとバウムガルテンの思想変化を指摘した (cf. Casula [1979] p. 565)。

(9) 改めて強調する必要もないが、バウムガルテンが主に「観察する (observare)」という動詞を用いるのは「心理学 (psychologia)」においてであり、とりわけそれは感官や想像力といった下位認識能力を扱う経験的心理学においてである。

(10) この点はバウムガルテンによる形而上学の定義、すなわち「人間的認識の第一諸原理の学 (scientia primorum in humana cognitione principiorum)」という表現にも符合する (MT §. 1)。

(11) この点について、ヴォルフは次のような記述を残している。「実在的な作用関係に見える事態も形而上学的レベルから照射すれば実は観念的な作用でしかないのである (ヴォルフ『世界論』第四一、四二節)」(山本[2008]p. 234)。したがって、「実在的」と「観念的」という発想はヴォルフに由来している。

(12) 両者がバウムガルテンの予定調和説とどのように関わるのかについては、増山[2018]pp. 201–204も参照のこと。

(13) さらに増山は諸版の異同には言及していないものの、バウムガルテンの実体論をモナドロロジーの展開と解釈する。厳密には、実体と物体の対比をモナドと現象の対比として説明する (cf. 増山[2015]p. 173)。

(14) バウムガルテンは、デカルトの「第四答弁」(『省察』、A. T. VII, 226)を引用している。すなわち、実体は「他のいかなる実体の介助もなしに存在しうる」(デカルト[1993]p. 275)。

(15) 「持続的で可変的な *subiectum* は《実体》といわれる」(*Subiectum perdurabile et modificabile dicitur Substantia .*) (「持続的で可変的な *subjekt* は《実体》と呼ばれる」(*Subiectum perdurabile et modificabile dicitur Substantia.*)) (*Philosophia prima sive ontologia*. Reprint der 2. Aufl. Frankfurt, Leipzig 1736. Edidit et curavit Joannes École. Hildesheim 1962, § 768, S.574; H.i.O. [GW II,3]) .

(16) カントの第三類推論に関する先行研究に対しても、バウムガルテン研究の立場から、「現象的実体」という術語の成立過程を解明することに寄与するであろう。この点に関する先行研究の問題点については、増山[2015]p. 182–183を参照のこと。

(17) この点については、デカルト以来の連続創造説の受容と変容という観点を導入することが有効であろう。というのも、神が存在すること (端的

にあること)に関わるはたらきとして維持を捉えるデカルト及びライプニッツとは異なるバウムガルテンの立場に注目することができるからである (cf. MT §. 951)。

文献表

【凡例】

バウムガルテンのテキストについては、次のとおりである。原文には著者バウムガルテンによる参照指示がある。訳文では原文にない丸括弧に入れて、例えば (§. 1) のように表記した。原文では強調部分はスモール・キャピタルで綴られている。これは《 》に入れて表示した。翻訳上、補足や説明のために補訳する箇所は〔 〕で表記した。『形而上学』からの引用については、原則的に第四版を用い、その際には MT §. 1 のように表記した。他の版をもしいた場合には MT[1743] §. 1 のように表記した。

【一次文献】

- Baumgarten, Alexander Gottlieb, 1739. [MT] *Metaphysica*, editio I, Halle:Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/6859316> (accessed: 30. August 2018). (『形而上学』初版)
- , 1743. *Metaphysica*, editio II, Halle: Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/5233258> (accessed: 30. August 2018). (『形而上学』第二版)
- , 1750. *Metaphysica*, editio III, Halle: Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/5425896> (accessed: 30. August 2018). (『形而上学』第三版)
- , 1757. *Metaphysica*, editio IV, Halle: Hemmerde. URL: <http://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/titleinfo/5202099> (accessed: 30. August 2018). Reprint. Hildesheim: Olms, 1982. (Übers.: *Metaphysik: Historisch-kritische Ausgabe*. Günter Gawlick and Lothar Kreimendahl (übers. & hrsg.). Stuttgart-Bad: Frommann-Holzboog, 2011. Transl.: *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. Courtney D. Fugate and John

Hymers (tr. & ed.). London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury, 2013.) (『形而上学』第四版)

デカルト「反論と答弁」『デカルト著作集 第2巻 省察および反論と答弁』, 所雄章編, 広田昌義訳, 白水社, 1993年.

アーレント『人間の条件』志水速雄訳, 筑摩書房, 1994年.

——『活動的生』森一郎訳, みすず書房, 2015年.

【二次文献】

Casula, Mario, 1975. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie in ihrer Entwicklung von Leibniz bis A. G. Baumgarten, *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 17–22. Juli, 1972*, Bd. 3, Wiesbaden: Steiner Verlag, S. 397–415.

——, 1979. A. G. Baumgarten entre G. W. Leibniz et Chr. Wolff, *Archives de Philosophie*, 42, pp. 547–574.

Watkins, Eric, 1995. The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius, *The Review of Metaphysics*, 49, pp. 295–339.

——, 2005. *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge: Cambridge University Press.

増山浩人『カントの世界論 バウムガルテンとヒュームに対する応答』北海道大学出版会, 2015年.

——「カントのライプニッツ哲学受容の源泉としてのバウムガルテンの『形而上学』—前批判期カントの予定調和説批判—」, 『ライプニッツ研究』第5号, 日本ライプニッツ協会, 2018年.

山本道雄『カントとその時代—ドイツ啓蒙思想の一潮流—』晃洋書房, 2008年.

ミメーシスの創造性——リクール解釈学の視座から

山野弘樹

序

本論文の目的は、フランスの哲学者ポール・リクール（Paul Ricœur, 1913–2005）の著作『生きた隠喩（La métaphore vive）』（1975）および『時間と物語（Temps et Récit）』（1983–85）における「ミメーシス論」の理論的發展を考察することを通して、「三重のミメーシス論」、とりわけ「ミメーシス I」の位置づけに対する新たな解釈を提示しつつ、リクール解釈学における「ミメーシス」の創造性を再検討することである。

本論文においては、次のような順序で議論が進められる。まず、『生きた隠喩』における「ミメーシス論」の概略を論じる（1）。続けて、ガダマー『真理と方法』における「変容」論を手がかりとしつつ、リクールの「ミメーシス論」のさらなる明確化を図る（2）。さらに、『生きた隠喩』執筆期のリクールの議論の中に、すでに「三重のミメーシス論」が萌芽的な形で表現されていたことを論証しつつ（3）、リクール解釈学における「ミメーシス I」の重要な位置づけについて論じる（4）。

1. ミメーシスの逆説——「創造的模倣」として

これまでのリクール研究において、『生きた隠喩』を主題的に扱った論考は極端に少ない⁽¹⁾。その原因として、『生きた隠喩』におけるリクールの叙述自体が非常に簡素であることに加え、その断片的な傾向ゆえに、本書の独自性を見出しにくいという点が挙げられるだろう。しかしリクール自身が述べるように、『生きた隠喩』とは、『時間と物語』と「同時期に構想された双子の著作」（TRI, 9）なのであり、リクール解釈学の集大成である『時間と物語』を解釈するためには、まずは『生きた隠喩』における「隠喩」の哲学を緻密に読み解いていく必要があると言える。

議論に入る際に、導きの糸となるのは次の問いである。すなわち、『生きた隠喩』という「隠喩」を主題にした著作において、一体どのような文脈において「ミメーシス論」が展開されるのか、という問いである。

リクールは本書の議論を、アリストテレスの『詩学』を再解釈するところから始める。アリストテレスは『詩学』の第21章（*Poétique*, 1457 b 6-9）

において、「隠喩」を「ある事柄に対し、本来は別のものを指す名を転用すること」と定義した上で、その「転用」の様態を、(a) 類から種への転用、(b) 種から類への転用、(c) 種から種への転用、(d) 類比関係に基づく転用という四つに分類している⁽²⁾。この有名な「隠喩」の定義に対して、リクールは批判的な評価を下す。なぜならば、「隠喩」という文彩を「名」や「語」の置き換え操作に限定することは、「隠喩」が作動する力動的な現場を見誤ることに繋がるからだ。そうした隠喩の記号論的な理解が、リクールが本書において主要な論敵と見なす隠喩の「代置理論」である。

それでは、リクールは隠喩をいかなるものとして規定するのであろうか。リクールはアリストテレスの先の言明を再解釈し、そこには単なる「語」の置き換え操作にとどまらない、より豊かな隠喩論の可能性が秘められていることを指摘する。それが、隠喩を隠喩たらしめる「転用」という力動的な性格である。より重要なことは、「転用」の〈結果〉である「語」の代置ではなく、そうした「語」の代置そのものを成立させる「転用」の〈過程〉を洞察することなのである⁽³⁾。こうした隠喩の性格を、同じくアリストテレスの『詩学』から読み取るとは可能であるとリクールは述べる (MV, 33)。その際、リクールが引用するのは、アリストテレスによる次の洞察である。

巧みに隠喩を作ること〔逐語訳：巧みに隠喩化すること〕、それは巧みに類似を見出すことにほかならない。(Poétique, 1459 a 4-8)

しかし、それでは「類似を見出す」とはどういうことか。リクールにとってそれは、ある同質的な関係性を発見することに他ならない。『詩学』の中でも語られているように、「一日」と「人生」の類似性を洞察することができれば、「人生の夕暮れ」という隠喩を作り出すことができる。このように、「諸物の間における斬新な関係性を掴む」(MV, 104) 働き（すなわち「想像力」）こそが、隠喩の〈巧みさ〉へと繋がる⁽⁴⁾。それは単なる文飾ではなく、物事の解釈を根本的に変え、事態の「現われ」を変容する力をもっているのである。

リクールはここに、「隠喩」と「モデル」の同型性を見る。どちらにおいても、既知の事柄を通して未知の事柄を語ることによって、理性が見通すことができない仄暗い「奥底」を、理解の光のもとにもたらし出すことができるからである⁽⁵⁾。そしてリクールは、こうした隠喩とモデルの「発見的機能」が、アリストテレスが『詩学』の中で論じた「ミュトス」概念と同等の機能を有することを指摘する。

隠喩性 (métaphoricité) とはレクシスの特徴であるだけでなく、まさにミュトスそのものである。(MV, 308)

「隠喩性」とは、簡潔に述べるならば、「現実についての力動的ヴィジョン」(MV, 376) を変動させる言語現象のことを指す。滝浦静雄が指摘するように、『メタファー』は一般に『或る場所から他の場所への移動』を意味(89頁)するのであるが、〈運動〉や〈変化〉を意味する meta、および「運ぶ」・「移動する」を表す pherein という語源にまで遡れば、「隠喩」、「モデル」および「ミュトス」に秘められた力動的な性格を一語で表す概念を彫琢することができるだろう。かくして、『生きた隠喩』において隠喩の「隠喩性」が論じられることを通して、隠喩論の文脈にアリストテレスの「ミュトス」論、およびそれと不可分の関係性を有する「ミメーシス」論が接続されるに至るのである(6)。

それでは、リクールは「ミメーシス」の概念にいかなる創造性を見出すのであろうか。リクールは『生きた隠喩』の第1研究において、ミメーシスにまつわる次の「逆説」について指摘する。すなわち、「ミメーシス」とは「人間的なものの絵画」であると同時に「独創的な創造」であり、他方で、それは「復元」であると同時に「高貴なものへの移動」とされるのだ(MV, 57)。ミメーシスとは、ミュトスによって示される物語の世界を、まさに「絵画」のように自己指示するものである。しかし『詩学』の伝統を再賦活するリクールにとって、それは単なる「模倣」や「模写」ではない。まさに隠喩性としてのミュトスが創造的である限りにおいて、ミメーシスは既知の現実足場に置きつつ、未知の現実へ向けた指示作用を発揮することが可能となる。こうした観点から、リクールはミメーシスの逆説、すなわち「ミメーシスとはポイエーシスである」(MV, 56) という命題を言明し、同時に「ミメーシス」を「隠喩的指示作用」(MV, 308) として論ずることができたと言える。

2. ミメーシスの存在論

冒頭で述べたように、『生きた隠喩』における隠喩の議論は非常に簡素であり、特に『詩学』における「ミュトス」と「ミメーシス」を解釈する段になると、その傾向は顕著となる(7)。そのため、本節においては、ハンス＝ゲオルグ・ガダマー (Hans-Georg Gadamer, 1900–2002) による『真理と方法 (Wahrheit und Methode)』(1960) が『生きた隠喩』に与えた影響を精査

することを通して、『生きた隠喩』におけるミメーシス論の輪郭を明確化することを試みる。とりわけ、本節においては、『真理と方法』における第一部第二章「芸術作品の存在論およびその解釈学的意味」を中心に上げる。

ガダマーは「近代美学の主観主義的な考え方」に対抗するために、第一部第二章において「遊び (Spiel)」の概念を展開したと述べる (WM, 148)。その際ガダマーは、カント以降に主観主義化された「美的態度」とは、実際には「表現という存在過程の一部」であり「遊びとしての演技」にこそ本質的に内属するものであることを主張する (WM, 121, 122)。すなわち、「芸術作品そのものの存在様式」としての「表現」(WM, 121)を議論に組み込むことが『真理と方法』におけるガダマーの戦略なのであるが、ここで私たちの注意を引くのは、その際にガダマーが「ミメーシス」概念の議論を主軸に据えているという点である。

「遊び」概念の再検討から出発するガダマーは、「姿への変容 (Verwandlung ins Gebilde)」という表現を用いることによって、芸術作品の存在論を論じていく。それでは、「姿への変容」とはいかなる事態を表しているのか。まずガダマーは「変化 (Veränderung)」と「変容 (Verwandlung)」が異なる概念であるという点を指摘する (WM, 159)。「変化」とはあくまで連続的な事象に過ぎない。何か「変化」したというとき、それは本質からしてその中身が「変容」したのではなく、かえって同一性を保存したまま、内部の諸要素が変化を被るのである。それに対して「変容」とは、「あるものが突如として、しかもそれ全体として別のものになること」(Ibid.)である。そこには非連続性が存する。不規則な線や色がある秩序の下に取り集められたとき、それが何らかの「姿」を象ることがある。それはもはや単なる物質的な素材の寄せ集めではなく、原理的に反復可能な「理念性」を有した「真の存在の姿」(Ibid.)である。こうして、「真の存在への変容」が行われることを通して、芸術は現実を「真理」へと高めるのであり、「こうした表現において、それ以外の場合にはつねに隠蔽されており、われわれの手から逃れ出ていくものが、取り出され、明るみにもたらされる」(WM, 118)のである。

まさにここにおいて、ガダマーは芸術作品の存在論に通底する「ミメーシスの根源的關係」を見て取る。リクールと同様に、ガダマーにとっても「ミメーシス」とは単なる「模写」や「反復」の類ではない。

ミメーシスの根源的關係をわれわれは論じているわけであるが、したがってこの関係は、表現された事柄がそこに存在するということを含意するだけではない。むしろ表現された事柄がそれによってより本来的に現

に存在するに至るということをも含んでいるのである。(WM, 120)

こうしたミメシスにおける「変容」の力能は、まさにリクールが述べたように、人間の行為や現実を高めるところの「独創的な創造」(MV, 57)に他ならない⁽⁸⁾。だからこそ、リクールは次のように述べることができた。

創造性の真理、詩の存在論的発見の可能性、これこそが、私がアリストテレスのミメシスの中に見出すものである。(MV, 61)

こうしたリクールの着想は、さらに「距離」という観点から見ても、ガダマーの洞察と重なるものである。ガダマーは「ミメシスの根源的關係」について論じる文脈において、「止揚し難い存在の距離」(*Ibid.*)に関する議論を行っているが、これはミメシスによって示された存在者と、〈そのように〉示される以前の存在者との間に穿たれた「存在論的な距離」(*Ibid.*)を指す表現である。すなわち、ミメシスは自らの力能をもってして、芸術作品に固有な詩的「距離」を生み出すのである。こうした「隔たり」をリクールは「疎隔 (Verfremdung, distanciation)」として規定し⁽⁹⁾、その分析を、1975年の論文「疎隔の解釈学的機能 (La fonction herméneutique de la distanciation)」において遂行している。そこにおいては、「疎隔」の諸様態およびその意義に関する議論が行われているが、本論において最も重要なのは「世界の提起」としての「疎隔」である。リクールはそこで、フィクションによって開かれる指示作用の領域としての「テキスト世界」の概念を用いつつ、次のように述べる。

私たちが語っているテキスト世界とは、したがって日常言語の世界ではない。その意味で、テキスト世界は新しい疎隔をつくり出す。すなわち、現実と世界自身との疎隔である。それは、私たちの現実の理解にフィクションが導入する疎隔である (中略) フィクションによって、詩によって、世界内存在の新しい可能性が日常的現実の中に開かれるのである。(FD, 213)

詩やフィクションは、〈新たな存在〉を語り出す。そして詩やフィクションによって「可能的存在」が創出されるのは、言語が「媒介」としての役割を果たすからである。既知の「世界」からの「疎隔」、そして未知の「世界」への「疎隔」という二重性は、「言語」において実現される。すなわち、「事柄に

ついでに「了解が行われる中間」(WM, 387)として「言語」を規定したガダマーと共通する言語観をリクールが有していたからこそ、こうした疎隔の解釈学的分析が可能となるのである⁽¹⁰⁾。

3. ミメーシスの受容

『生きた隠喩』と『時間と物語』の間の相違を示す契機として、リクール自身が強調する論点がある。それは両著作を分かち「読書行為」という契機である。リクールは「読むことから切り離されてしまうと、テキスト世界は内在における超越のままにとどまる」(TRIII, 286)と主張し、『生きた隠喩』においては明示化されていない「読む」という行為が、「テキスト世界」の存在性格においても根本的であることを指摘する⁽¹¹⁾。しかし、『生きた隠喩』を中核とする70年代半ばのリクールの議論が、「読む」、すなわち「受容」という契機を全く等閑視していたかということ、そうではない。そのことは、『時間と物語』における「三重のミメーシス論」と前節までの議論を接ぎ木して解釈していくことで、明瞭となるであろう。

それでは、いかなるリクールの議論から〈受容〉の契機を取り出すことができるのであろうか。この問いに答えるためには、「三重のミメーシス論」がどのような文脈の中で練り上げられた議論であるのかを確認する必要がある。前節までの議論においては、ガダマーにおける「変容」論を手掛かりとしつつ、ミメーシスによる創造性の局面を浮き彫りにしてきた。言うなれば、ミメーシスによる「現実」の表現とは、一つの「世界の提示」に他ならないのである。しかし同時に、リクールは次のようにも言明する。「遊戯に従った世界の変貌は、同時に自我の遊戯的変貌でもある」(FD, 215)。ここでリクールがあえて「遊戯(jeu)」という語句を用いるのは、明確にガダマーによる「遊び(Spiel)」の分析を意図してのことであるが⁽¹²⁾、まさにこの点において、〈受容〉の契機が秘められているのである。どういうことか。

ここで私たちは、「疎隔」の概念と共に語られる「帰属(Zugehörigkeit, appartenance)」の概念について着目せねばならない。リクールによると、「帰属」とは「世界の提起」を「同化(Aneignung)」することである(FD, 214)。「帰属」に対するリクールの叙述は断片的なものであるが、私たちは1973年におけるリクールの講義を手掛かりとすることで、その内実を解釈することができる。リクールは次のような表現を用いて、「テキスト」を「了解」することについて述べる。

テキストを理解すること、それは、単なる環境(Umwelt)から世界(Welt)を形成するすべての意味作用を、私たちの周囲の状況の述語の中に書き込むことである。(IT, 37)

リクールは「意味作用」を「可能的で住むことのできる世界の投企」(MV, 119)と表現しているが、「テキストを理解する」とは、こうした「世界の投企」を周囲の環境に書き込んでいく営みに他ならない。その意味で、詩的な「疎隔」によって創造された「世界の提起」の中に〈住まう〉ためには、そうした「世界」の可能性を内に秘めるテキストを「了解」する必要があるのだ。

ここにおいて、「世界」の了解と「自己」の了解が重なる地平が存する点を見逃してはならない。存在論的効力をもってしてミメーシスが「可能的現実」を描く一方で、そのように表現された「世界」の中において、私たちは新たに「自己」を知る。「すなわち、われわれは文化の作品の中に登録されている人間の記号という大いなる迂路を通してしか、自己了解することはできない」(FD, 214)のである。リクールにとって、詩的言語によって創造されたテキスト世界を理解することは、有限な自己の地平を拡大させる人間的営みに他ならない。言い換えれば、人間が「環境」に繫縛されることなく、常に「世界」に対して開かれている存在であるのは、テキスト世界を理解することを通して、〈そこに住まう〉新たな自己を獲得するからである。

さて、こうした「疎隔」と「帰属」の弁証法は、テキストを「了解」することによって、すなわちテキストによって開かれた可能的現実を〈受容〉することによって遂行される。だからこそ、リクール自身によって次の様に言明されるのである。

読み手(lecteur)として、私は自己を喪失することによってのみ自己を見つけだす。読むこと(lecture)は私を、自我の想像的変化の中に導き入れるのである。(FD, 215)

詩的な「疎隔」に対する「帰属」は、まさに「読むこと」を媒介として行われる。こうした事態は、すでに『時間と物語』以前に、リクールが「三重のミメーシス論」における〈創造〉(すなわち「ミメーシス II」)および〈受容〉(すなわち「ミメーシス III」)の局面を想定していたことの証左となるのではないだろうか。その限りにおいて、『生きた隠喩』執筆期におけるリクール解釈学は、すでに「三重のミメーシス論」を萌芽的な形で内包していたと言

えるのである。

4. ミメーシスの循環——「ミメーシス I」の再解釈に向けて

しかし、ここで問題が残る。「三重のミメーシス論」において最初の段階をなす「ミメーシス I」は、いったいいかなる文脈において導入されるのであろうか。そこで本節においては、「ミメーシス I」の位置づけに対する新たな解釈を提示することを試みる。

リクールは「ミメーシス I」を「行為の世界の先行理解」(TRI, 108)であると規定する。しかし、「行為の世界の先行理解」が一体なぜ「ミメーシス」の問題と結びつけられるのであろうか。その点について、リクールの次の言を確認してみよう。

行為を模倣したり再現するということ、それは、何よりも人間的行為というものについての先行理解であり、より具体的に言えば、行為の意味論、象徴論、時間性についての先行理解である。(TRI, 125)

こうした「ミメーシス」の理解は、明らかに『生きた隠喩』においては見られなかったものである。確かに、ミメーシスの対象である行為の先行理解なくして、ミメーシスの創造性が発揮され得ないというのは自明である。その意味においては、「三重のミメーシス」の第一段階として「行為の世界の先行理解」が論じられるのは、一見形式的な手続きであるようにも思われる。例えば川口茂雄(2012)は「ミメーシス I」を「事実上、形式的に据えられているだけで、実質的論及対象ではない」(336頁)と論じているのだ。

しかし、「ミメーシス I」が論及対象としては形式的性格を免れないとしても、そうした段階が、いったいなぜ〈創造〉と〈受容〉をめぐる「ミメーシスの循環」(TRI, 137)に導入される必要があったのかという点については、立ち止まって検討する余地がある⁽¹³⁾。なぜならば、前節において確認したように、70年代におけるリクールの議論には、すでに「三重のミメーシス論」における〈創造〉および〈受容〉の局面が萌芽的に展開されていたからである。その意味においては、『生きた隠喩』と『時間と物語』の間の相違を決定づける特質とは、「ミメーシス III」というより、むしろ「ミメーシス I」であると言える。

それでは、「ミメーシス I」という着想が導入される以前であった『生きた

『隠喩』においては、いかなる問題が伏在していたのであろうか。この点を明らかにするために、次の一節を引用しよう。

悲劇は人間の生活を、ミュトスが提示する〈ように見る〉ことを教示する。言い換えれば、ミメーシスとは、ミュトスの〈外示的〉次元を構成するのである。(MV308)

ここにおいては、ミュトスが新たな可能的現実を創造する一方で、その指示作用的次元をミメーシスが形成することが語られている。しかし、70年代におけるリクールのミメーシス論の基本的着想を高度に凝縮したこの一節は、〈ミメーシスの主体〉をめぐる問題を内包している。それというのも、ミュトスを明示的な形象化へともたらずミメーシスの主体が、「詩」の〈内部〉の存在者を指しているのか、それとも「詩」の〈外部〉の存在者を指しているのか、判然としないからである⁽¹⁴⁾。『生きた隠喩』の議論の文脈上、まずその主体が〈内部〉に位置づけられるのは明白である。しかし、「詩」の〈外部〉においてミメーシスを行う主体は存在しないのだろうか。言い換えれば、〈ミュトスが提示する世界に応じてミメーシスを行う行為主体〉という実践的な側面は、想定されてないのだろうか。『生きた隠喩』期におけるリクールは、この問いに明確に答えることができない。なぜなら、リクールはミメーシスの〈創造〉に応じた〈受容〉の局面を想定していたにも関わらず、そうした〈受容〉の後に控えているはずの「可能的世界」の中で新たに行為するという局面、すなわち〈実践〉の側面に対して、未だ考察の光が当てられていないからである。

だからこそ、『生きた隠喩』において「最も隠された弁証法」(MV, 399)としての〈疎隔と帰属の弁証法〉が体系的に論じられた後に、リクールは〈実践〉の側面としての「ミメーシス I」を『時間と物語』において導入したのである。こうした観点から解釈するならば、「ミメーシス I」の意義とは、単なる形式的な位置づけを遥かに超えたものである。それはむしろ、リクールが述べるところの「ミメーシスの循環」(TRI, 137)を循環たらしめる契機なのである。なぜなら、世界の新たな在り方を〈受容〉することを通して、実際に〈生〉を遂行する現場（すなわち「行為の世界」）に対する「先行理解」が変容するならば、「ミメーシスの循環」は、「ミメーシス III」ではなく、それが再び「ミメーシス I」に発展する局面においてこそ、その循環の力動性を見出すことができるからである。こうした観点において、これまで他の局面と比べて軽視されがちであった「ミメーシス I」に関しては、リクール解釈学全

体の視座から見た再評価が迫られていると言えるだろう⁽¹⁵⁾。すなわち、「ミメーシス I」は形式的性格にとどまるどころか、むしろ「ミメーシスの循環」の実質を形成するという枢要な位置づけが与えられているのである。

結び

リクール解釈学における「ミメーシスの創造性」の核心はいかなる点に存するのであろうか。本発表を踏まえた上で簡潔に述べるならば、それは私たちの現実生活における〈実践〉を変容する力である。リクールにとって、ミメーシスの力能は「現実」を新たに描写することにとどまらない。より重要な点は、そうした芸術作品と出逢うことによって、私たちがそこで〈生〉を遂行する〈現実〉が〈実践〉の次元から変容していくという循環構造なのである。こうした観点から「三重のミメーシス論」を解釈する試みは、リクール解釈学のさらなる拡がりを見通すための端緒となるであろう。

注

- (注1) 例えば、国内においては杉村靖彦(1998)が『生きた隠喩』の「テキスト世界」論から『時間と物語』における「三重のミメーシス論」への理論的発展について論じているが、その際に『生きた隠喩』における「ミメーシス論」の議論が詳細になされているわけではない。山田智正(2005)と久米博(2012, 2016)による議論は、『生きた隠喩』の「想像力」論に比重が置かれている。国外においても、『生きた隠喩』の「ミメーシス」論を詳細に扱っている論文は、管見の限り Sunkenberg(2008)や Tétaz(2014)の論稿くらいである。
- (注2) アリストテレスの『詩学』を読解するにあたり、リクールが用いたテキストは Aristote, *Poétique*, trad. fr., Hardy(1932)である。したがって、訳出の際は Hardyの仏訳を基準としているが、それに加えて、本論においては朴一功訳も参照した。
- (注3) リクールは「過程は結果に勝る」(MV, 33)と宣言する。
- (注4) こうした「類似」を根拠とした隠喩の成立過程に対して、むしろ懐疑の眼差しを向けるのがジャック・デリダ(Jacques Derrida, 1930-2004)である。デリダは *La mythologie blanche*(1972)におい

て、「太陽とその光線のあいだには種蒔きと種子の関係と同じ関係があるということが、いったいどこで目撃されたのであろうか」(p. 290) と述べる。ここにおいて、リクールとデリダの隠喩論争における一つの係争点があるのであるが本稿においては詳細に論じることができない。

- (注5) リクールはマックス・ブラック (Max Black, 1909–1988) による *Models and Metaphors* (1962) を参照しつつ、隠喩とモデルの比較・検討を行っている。その際、ブラックが念頭に置いている例は、「人間は狼である」という隠喩 (p. 39) であり、「マクスウェルの電磁場モデル」(p. 226) である。どちらも馴染みの理解を「転用」することによって、未知の領域を理解可能なアスペクトへともたらず力を有している。ここに、両者に共通する「隠喩性」の特質が存する。
- (注6) この点について、北村清彦 (2003) は「隠喩性」の概念を取り挙げずに「隠喩」の議論を「詩」や「芸術一般」にまで拡大して論じている (82 頁)。しかし、「隠喩性」の概念が想定されない場合、「隠喩」は「ミュトス」ではなく、「レクシス」の一部にとどまるのである (MV, 53)。
- (注7) とりわけ、MV, 57, 61, 308, 387 に特徴的である。
- (注8) この事態を Clark (1990) は「隠喩的言表の究極的指示とは、それが証し示すところの変形の力である」と整理する (p. 150)。
- (注9) TH, 198, 199, 200.
- (注10) もちろん、リクールとガダマーの言語観の間には細かい相違点も多くみられる。この点については巻田 (1989) を参照。
- (注11) この点について杉村靖彦 (1998) も次のように述べる。「この時期 [=七〇年代] のリクールの議論は、テキストは世界を〈指示する〉というテーゼを強調するあまりに、テキスト世界は読者とは無関係に存立しているかのような印象を与え、テキストを〈読む〉作業の独自性を覆い隠していたのである」(101 頁)。しかし後ほど詳述するように、『時間と物語』以前のリクールが必ずしも〈読む〉(すなわち〈受容〉) という契機を閑却していたわけではない。
- (注12) 実際、リクールはガダマーの「遊び」のアナロジーについて言及しつつ、「遊戯は、現実のヴィジョンの中において、〈生真面目な〉精神 (l'esprit de «sérieux») によって囚われている新たな可能性を解放する」(HH, 227) と述べている。

- (注13) ガダマーとの比較をしつつ、『時間と物語』の「ミメーシス論」を丁寧に論じる Clark (1990) でさえ、「ミメーシス I」の位置づけは形式的なものにとどまっている (pp. 168-169)。
- (注14) 特に MV, 61 における「ミメーシス」の論じ方は、両義的な解釈が可能な箇所である。
- (注15) その意味で、英米圏のリクール研究に少なからぬ影響を与えた Valdés (1991) による「三重のミメーシス論」の紹介は、結果として「ミメーシス I」に対する理解を一面的に規定してしまった側面があると言える (pp. 20-21)。

文献表

一次文献

略号表

〈Ricœur, Paul〉

MV : *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

TH : La tâche de l'herméneutique, in *Exegesis : problèms de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1975.

FD : La fonction herméneutique de la distantiation, in *Exegesis : problèms de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1975.

HH : Herméneutique philosophique et herméneutique biblique, in *Exegesis : problèms de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1975.

IT : *Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, 1976.

TRI : *Temps et Récit, t.1 : L'intrigue et recit historique*, Paris, Seuil, 1983.

TRII : *Temps et Récit, t.2 : La configuration du temps dans récit de fiction*, Paris, Seuil [Point Essais], 1985.

TRIII : *Temps et Récit, t.3 : Le temps raconté*, Paris, Seuil [Point Essais], 1985.

〈Gadamer, Hans-Georg〉

WM : *Gesammelte Werke* Bd. 1 (*Wahrheit und Methode*), Tübingen, Mohr, 1990.

二次文献

Aristote, *Poétique*, trad. fr., Hardy, Paris, ed. Des Belles Lettres, 1932.
[邦訳：『アリストテレス全集 第18巻』、朴一功訳、岩波書店、2017年、469-579頁]

Black, Max, *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press, 1962.

Clark, S. H., *Paul Ricoeur*, London, Routledge, 1990.

Derrida, Jacques, *La mythologie blanche*, in *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

Mongin, Olivier, *Paul Ricœur*, Seuil, 1994.

Sunkenberg, Jenna, *Between Reality and Fiction : Paul Ricœur' La métaphore vive*, *SCRIPTA MEDITERRANEA*, Vol. XXIX, 2008, pp. 21-36.

Tétaz, Jean-Marc, *La métaphor entre sémantique et ontologie. La réception philosophie analytique du langage dans l'herméneutique de Paul Ricœur*, *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies*, Vol.5, No.1, 2014, pp. 67-81.

Valdés, M., (ed.), *Ricoeur Reader : Reflection and imagination*, Harvester Wheatsheaf, 1991.

川口茂雄『表象とアルシーヴの解釈学——リクールと『記憶、歴史、忘却』』京都大学学術出版会、2012年。

北村清彦『藝術解釈学——ポール・リコールの主題による変奏』北海道大学図書刊行会、2003年。

久米博『隠喩論——思索と詩作のあいだ』思潮社、1992年。

久米博『テキスト世界の解釈学——ポール・リクールを読む』新曜社、2012年。

久米博『人間学としてのリクール哲学——ミュトス・ロゴス・プラクシス』せりか書房、2016年。

杉村靖彦『ポール・リコールの哲学——意味の探索』創文社、1998年。

滝浦静雄『メタファーの現象学』世界書院、1988年。

巻田悦郎『リコールのテキスト解釈学』晃洋書房、1997年。

巻田悦郎「ガダマーとリクール——伝統の連続性と解釈の歴史性」『哲学』日本哲学会、第39号、1989年、139-150頁。

山田智正「隠喩と想像力—ポール・リクール『生きた隠喩』をめぐって」上
智哲学誌、第 17 号、2005 年、97—106 頁。

採用論文
(50音順)

誤謬の学としての哲学——バシュラールの歴史的認識論について

上野隆弘

序論

エピステモロジーとは、主にフランスで展開されてきた科学哲学の総称である。この分野は、個別の科学史に依拠し、そこから哲学的な議論を抽出することを主な任務としてきた。その仕事は、哲学的な科学史あるいは科学史的な哲学と形容しうるものである。

エピステモロジーに属する哲学者の中でも、ガストン・バシュラール(1884-1962)の仕事は一風変わっている。彼が科学哲学者であると同時に、多くの詩論を残した人物であるというのが理由の一つであるが、それは表面的なものに過ぎない。バシュラールが、エピステモロジーにおいて独自の存在として位置している内的な理由、それは、科学史に対するアプローチの方法にある。

本稿では、バシュラールのエピステモロジーにおける特異性を導入とし、それを歴史的認識論として特徴付けることから議論を始める。そのうえで、バシュラールの歴史的認識論という立場が有するある問題、すなわち、哲学と科学の関係というそれを提起する。バシュラールのエピステモロジーのうちには、哲学を貶め、科学を評価する傾向を確認することができる。そのため、バシュラールは、科学主義的で反哲学的な人物とみなされてきた。しかし、こうした解釈は妥当なものなのであろうか。本論では、バシュラールが決して哲学という学問を低く見積もってはいないこと、それに固有の役割を認めていたということを主張する。その際、手がかりとなるのが、バシュラールにおける実証主義の受容である。本稿の結論において、われわれは、バシュラールの設定した哲学と科学の関係性が、哲学史上、提起されてきたものとは異なるものであり、独創的なものであることを明らかにする。

1. 歴史的認識論と認識論的歴史

はじめに、バシュラールの科学史に対するアプローチの独自性を特徴付ける。そのために、バシュラールと並び、エピステモロジーの代表者の一人と目されるジョルジュ・カンギレム(1904-1995)の仕事を確認することから始める。バシュラールの後任としてソルボンヌ大学の教授に就任したカンギレ

ムは、医学史や生物学史を主な議論対象とした。カンギレムは、博士論文である『反射概念の形成』において、17世紀および18世紀の医学史における「反射」概念の成立を記述する。

よく知られているように、反射とは、特定の刺激を受けた際に意識されることなく筋肉が反応する不随意運動のことを言う。一見すると、それは極めて機械論的な概念である。刺激を受けて自動的に反応する筋肉は、入力すれば出力が自動的に定まる機械と類似している。それゆえ、反射概念は、機械論的生理学の祖であるデカルトに由来すると長くみなされてきた。しかし、カンギレムによればそうした見方は間違っている。実際、反射概念が現在のように理解されるためには、求心性と遠心性、すなわち神経インパルスの二重性という着想が必要であった。デカルトの機械論的な反射概念では、中央部から末梢部への一方通行の運動しか考えられておらず、不随意運動を説明するには十分ではない。それでは、反射概念の形成には何が必要であったのか。カンギレムは、機械論ではなく、生氣論が重要な役割を果たしており、それが現在の神経インパルスの二重性という考えの基盤にあると指摘する。17世紀の生氣論者で臨床医であったトマス・ウィリスは、古くからある「動物精気」の考えを再定義し、それを火薬の爆発のようなものと考えた。これにより、ウィリスは、感覚器官を出発点とするエネルギーの伝播という視座を反射運動の記述に持ち込む。この発想こそ、末梢部から中央部へというデカルトに欠けていた視点を補うものであり、反射運動を説明するうえでなくてはならない考え方である¹⁾。こうして、カンギレムによって反射概念の祖はウィリスに帰せられることになる。

以上のように、カンギレムの中心的な課題は、個別の科学史における特定の概念に着目し、その歴史を描き出すことにある。概念史から哲学的問題を抽出するという作業は、カンギレム以外のエピステモロジーの哲学者にも広く認められる共通点であり、エピステモロジーという分野の最大の特徴と言える。しばしば、エピステモロジーは「概念の哲学²⁾」と形容されるが、そう呼ばれる理由もこの点に由来する。

それでは、バシュラールの仕事は、カンギレムを代表とする多くのエピステモロジーの論者の仕事と比較してどのように特徴付けられるのだろうか。その立場を理解するには、次のカンギレムの指摘が参考になる。

科学史に対するバシュラールの立場の独自性を把握する必要がある。ある意味で彼は一度も科学史をしなかった。別の意味では絶えず科学史をしてい

た。もし科学史が論文の諸版の異同を調べることならば、バシュラールは科学史家ではない。もし科学史が、知の建設が困難なものであり、反対されたり、力を盛り返したり、修正されたりするものであることを、はっきりさせ、同時に理解させることならば、バシュラールのエピステモロジーは科学史そのものである。そこから、彼は誤謬や恐れや混乱に、要するに歴史的認識論によって見逃された周辺の歴史的事実を表すものすべてに関心を寄せる³⁾。

カンギレムが述べているように、バシュラールは、ある意味で一度も科学史をしなかった。ある科学的事実が、いつ、誰によって発見されたのかということに彼の興味はない。バシュラールが関心を示すのは、今や誰も顧みることのない過去の文献を掘り起こすことで人間精神が不可避免的に陥る誤謬を明らかにすることであり、誤謬を抜け出す人間精神の力動性を示すことにある。ここで言われる誤謬とは、直接的な経験への安易な信頼や即時の一般化、イメージや類推の拡大などによってもたらされる誤った推論や暗黙の前提のことをいう。それは過去のアマチュア科学者の学説はもとより、発展した科学理論のうちにも見出される。バシュラールは、これらの誤謬が人間の心理的側面に由来すると考えており、それを「認識論的障害⁴⁾」と呼んだ。バシュラールにとって科学の歴史とは、人類による認識論的障害の克服の歴史のことを意味している。

ゆえに、バシュラールの狙いは、カンギレムがおこなったような科学史の概念分析にあるわけではない。概念史の記述というエピステモロジーの十八番をバシュラールはほとんどおこなっていない。バシュラールの関心は、あくまで人間の認識の形成、すなわち認識論にある。人間はどのような誤謬に陥ってしまうのか、それを克服するとき、いかなる思考の跳躍があるのか。バシュラールが科学史に依拠して示そうとしたのはこのようなことであり、その際、科学史を用いるのは、認識論の内実が、個別科学の具体的な実践を離れては把握できないと考えていたからである。

バシュラールとカンギレムの着眼点の差異を明確にしたのが、カンギレムのもとで学び、バシュラール研究者でもあったドミニック・ルクール(1944-)である。ルクールは、その著書においてバシュラールの仕事を「歴史的認識論⁵⁾」、カンギレムの仕事を「認識論的歴史⁶⁾」と呼び区別している。

一見すると、こうした整理は微妙で瑣末なものと考えられるかもしれない。バシュラールは認識論、カンギレムは概念に着目しているとはいえ、科学史の哲学という点で両者は一致するからだ。しかし、我々は、こうした分割を

おこなうことで、バシュラールにおける哲学と科学の関係性についての問題を提起することができる。

カンギレムをはじめとするエピステモロジーの論者の多くは、まず科学史家としての性格を有している。認識論的歴史としての概念史を記述する彼らは、個別科学の歴史を対象化し、それを分析する。そこでは、科学の対象と科学史の対象が明確に区別され、哲学者は科学史の対象である概念に着目する⁷⁾。このことが意味しているのは、科学史とそれを分析する哲学者の間に距離があるということである。カンギレムをはじめとするエピステモロジーの論者は、この距離によって理性の問題を科学史から抽出し、理性を語る資格を哲学者の持分に留めておく。それに対して、バシュラールには、科学史を分析する哲学者という視点が存在しない。たとえば、カンギレムは次のように述べている。

彼〔バシュラール〕にとって科学と理性の間に違いや距離はない。理性は神の誠実性あるいは悟性の規則の統一性への要求によって基礎付けられるのではない。この合理主義者は理性に対して、歴史における科学以外のいかなる発生論的資格もいかなる実行上の正当化も要求しない⁸⁾。

バシュラールは、歴史上の哲学者はもとより、多くのエピステモロジーの論者が保持する理性という主題を哲学者の専売特許とはしない。理性の歴史的運動を理解するには哲学者の解釈や分析は必要なく、ただ科学の歴史を参照すれば良い。その歴史的認識論のうちには、カンギレムに見られるような歴史家という特徴は見出せない。つまり、認識論をおこなうには哲学者としての立場を捨て科学史に還れ、というのがバシュラールの立場だと言えらるう。しかし、そうであるならばバシュラールにおいて哲学の役割は限りなく削減され、その存在意義は失われてしまうのではないだろうか。その主張に従うかぎり認識論や理性の問題において哲学者の出る幕はなくなってしまうように思われる。科学を評価し、哲学を不要のものとするこの姿勢については、先行研究でもたびたび問題にされてきた。たとえば、ルクールは、バシュラールのエピステモロジーのうちに哲学と科学の矛盾する関係を見てとっている。ルクールによれば、バシュラールのエピステモロジーは、科学哲学でありながらも、哲学は科学を裁決することができない⁹⁾。以下では、哲

学と科学の関係性というこの問題に対して、バシュラールはたしかに科学主義的態度に立脚しているものの、哲学にも固有の位置を認めていたとする解釈を提示する。

2. バシュラールにおける実証主義の受容

われわれは、哲学と科学の関係というこの問題を考えるに当たって、バシュラールにおける実証主義の受容に着目したい。オーギュスト・コント（1798-1857）を祖とする実証主義は、エピステモロジーの潮流に多大な影響を与えており、バシュラールもその例に漏れない。バシュラールがどのように実証主義を自らの哲学に取り込んでいるのかを知ることは、前節で提示した問題を考察するうえでヒントになるだろう。ただし、本稿ではバシュラールとコントの実証主義を綿密に比較することが目的ではないため、あくまでバシュラールの記述を中心に議論を進める。

コントの思想は、二つのテーゼ、すなわち「三段階の法則」と「分類の法則」によって知られている。三段階の法則とは、人間の思考が神学的段階、形而上学的段階、実証的段階というように段階的に進展していくとする思想である。神学的段階では、少数の観察事実が超自然的観念で結合され説明されるのに対して、実証的段階では、観察事実の説明に観察不可能な仮説は導入されない。分類の法則は、上記の実証的段階に到達するものがより早いものから諸学問が数学、天文学、物理学、化学、生物学、社会学の六つに階層的に分類されるという思想である¹⁰⁾。

コントにおいて二つの法則は結びついているが、バシュラールとの関係がより深いのは、三段階の法則である。すでに述べたように、バシュラールは、誤謬の克服としての人間精神を明らかにするために科学史を用いていた。その際、バシュラールは、コントに従いつつ独自の仕方科学史を三段階に切り分ける。第一期は、自然科学以前の段階であり、古典古代時代から十八世紀までに相当する。第二期は、自然科学の時代であり、十八世紀末から二十世紀初頭に該当する。第三期は、新科学的精神の時代である。これは1905年の相対性理論の提起から現代に至るまでの期間にバシュラールが与える名前である¹¹⁾。

このようにバシュラールは、コントに倣って科学史における人間精神の形成、すなわち、科学的精神の形成を語る。しかし、バシュラールは単にコントの実証主義をそのまま引き継いでいるのではなく、いくつかの点で異なる

主張を提示している。以下では、バシュラールが、実証主義と離別する点を四つにまとめ、そこでなされている実証主義の改訂を指摘する。

第一に、一般的な実証主義が、実在に対する判断を保留するのに対して、バシュラールは、積極的に存在論的な主張をおこなっている点で異なっている。初期の論文からバシュラールはカントに由来する「本体」という語を用いて現象の背後にある本体の存在を認めていた。科学は、直接的な現象の解明で満足するのではなく、合理的に組み立てられた実験によってその背後にある本体を追求していく。その点で、科学は「実証的な形而上学¹²⁾」と呼ばれている。

第二に、バシュラールの科学的精神の三段階はあくまで暫定的なものであり、その発展には終局が存在しないということが指摘できる。これは本体を認めることと関連している。コントの三段階の法則においては、実証的段階は到達点であり、それ以上、精神が進展することはない。しかし、バシュラールの場合、人間の理性は絶えず新たな本体を探求し、技術すなわち実験によってそれを模索する。この点で、本体が属する実在の次元は一面的なものではなく、階層的構造を有しているものとして考えられている¹³⁾。バシュラールにとって実在は、探求が目指す極のようなものではなく、絶えず構成されていくものとして規定されているといえよう。科学的精神は、新たな実在の探求に向けて終わりなき道を進む。このことから、科学的精神は「開かれた哲学¹⁴⁾」と名付けられている。

第三の相違点は、科学的精神の終わりなき探求がどのように進むかということに関わる。すなわち、精神の複雑化を認めるか否かに関わる。コントは現象の複雑性を区別し、それに応じて学問を分類したが、精神の複雑化は認めなかった¹⁵⁾。これに対して、バシュラールは、現象のみならず、精神の複雑化をも認める¹⁶⁾。バシュラールにとって開かれた哲学とは、精神の複雑化の歩みのことを指している。科学的思考は、既に構成された表象から出発するのでもなければ、無知から出発するわけでもない。それは、歴史において蓄積されてきた知を背景に複雑化していく精神の歩みなのである。バシュラールがしばしば教育の重要性を指摘するのもこの点と結びついている。

第四の相違点は、過去の歴史をどのように扱うかに関わる。三段階の法則において、われわれの思考が実証的段階に至ったのち、神学的段階が重要な意味を持つことはない。しかし、精神の複雑化を認めるバシュラールにおいて事情は異なる。精神の歩みは絶えず過去に立ち返ることによってかつての誤謬を回帰的に位置づけながら進む。この科学的精神の回帰性を示すために持ち出される具体例がユークリッド幾何学と非ユークリッド幾何学の関係、あるいは

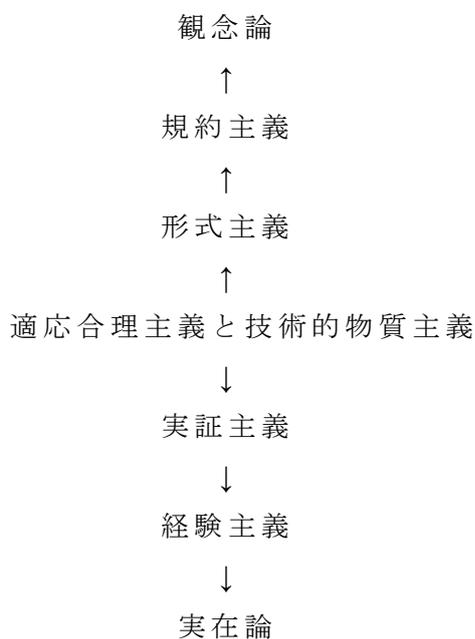
はニュートン力学と相対性理論の関係である。各分野における新旧の理論の間には、単なる理論的断絶があるのではない。それまで完璧な理論とみなされていた古い理論は、新しい理論の出現によってその特殊例として位置付け直される。新しい理論は、古い理論を自らのうちに位置付けるというその点において一般化する。ここには、古い理論と新しい理論が相互参照しつつ知の領域を拡大していくという歴史的運動がある¹⁷⁾。

以上、われわれは、バシュラールが実証主義から離別する点を本体論、開かれた哲学、精神の複雑化、回帰というキーワードを元に整理した。最後に確認した回帰こそ、われわれが最も注目するものである。過去への回帰という視点によって、われわれは、バシュラールの真理観、すなわち「最初の真理などはありませんが、あるものは最初の誤謬のみである¹⁸⁾」という主張を理解することができるからである。バシュラールにとって、真理は誤謬の排除として出現するものではなく、誤謬を土台として設立されるものと考えられている。真理は、誤謬を回帰的に把握することによって現れるのであり、それ自体で把握されるものではない。そのため、現行の科学理論も常にかつての誤謬に立ち戻り、それを参照することで自らの真理性を獲得していく。真理は、誤謬に準拠するのである。

ただし、その主張には補足が必要であるだろう。真理観をこのように設定するのであれば、たしかに誤謬は真理に先立つ。しかし、誤謬が誤謬として理解されるのは、それが乗り越えられた後からでしかありえない。そのため、正確に言えば真理と誤謬は相対的な関係にある。つまり、誤謬は真理によって把握される限りで誤謬であるし、真理は誤謬によって照らされる限りで真理なのである。この誤謬と真理の依存関係、その共出現という考えが、本稿の主題である科学と哲学の関係を考察するうえで手がかりとなる。

3. 哲学的トポロジー

われわれは、以上の検討を踏まえることで、バシュラールにおいて哲学と科学の関係がどのようなものとして捉えられているのか、新たな理解を得ることができる。まずは、後期の著作である『適応合理主義』において提示されている図を確認する。哲学的トポロジーと名付けられた以下の図によってバシュラールは哲学と科学の関係性を示している。



(図 19¹⁾)

中心に位置する適応合理主義と技術的物質主義は、科学における理論と実験の共同作業のことを指している。それは、現代科学の活動が、理論的な合理化と研究対象の技術的な具体化の相互作用において成立するということを表現している。中心に位置するこれらは、思考の努力、緊張を指し示すものであり、科学はその緊密な場で成立する。

周囲に位置する伝統的な哲学主義は、「思考の衰弱していくパースペクティブ²⁰⁾」として扱われている。实在から離れて、理性のみによって世界を理解しようとするならば、形式主義から規約主義へ、最終的には観念論へと至る。反対に、理性を軽視し、实在の方へ向かうならば、実証主義から経験主義へ、最終的には实在論へと至る。さしあたり、この図で示されているのは、真の認識は科学の実践において成立するのであり、伝統的な哲学的主義は認識論には不適切であるという科学主義的態度である。しかし、われわれは、これに加えてこの図に隠された主張を指摘することができる。以下でその解釈を提示する。

まず、指摘すべきは、バシュラールにおいて科学と哲学は連続的なものとして考えられているということである。前節で確認したように、バシュラールにとって、科学は新たな本体を追究し、終わりなき探求の道を進む点で開

かれた哲学と呼ばれていた。ここでバシュラールが科学的認識に哲学の名を冠していることは注目すべきである。科学的認識は一つの哲学であり、それは「必然的に目的論的で閉じた哲学²¹⁾」である伝統的な哲学主義と対立するものとは考えられていない。科学的認識と哲学的認識は全く異なる営みではなく、そこには緊密な思考である科学的認識と弛緩した思考である哲学的認識という対比があるだけだ。こうした考えに対しては、科学と哲学は本質的に異なる営みであるという反論が向けられるかもしれない。この問いには、科学史を参照することで応答することができる。バシュラールが、想定している数学や物理学、化学などの分野に限ってみても、理論の変革期において科学者は哲学的な思考に接近していた。それゆえ、正確に言えば、バシュラールにおいては科学と哲学の分割があるのではなく、真の哲学(科学的認識)と伝統的な哲学主義の分割があるといえるだろう²²⁾。上記の哲学的トポロジーが示しているのは、思考の緊張の具合に応じたグラデーションということになる。

科学と哲学を連続したものとみなすのであれば、バシュラールが認識論的障害を伝統的な哲学主義と同等のものとして扱っていることがわかる。認識論的障害とは、人間の心理的側面に起因する誤謬であり、科学的認識を阻害するものであった。バシュラールは、人間が陥ってしまう心理的誤謬は地域、時代に応じて、様々な現れ方をするが、いずれも伝統的な哲学主義によって特徴付けることができると考えている。たとえば、バシュラールは「質量」概念を例として提示する。質量概念は、前科学的精神の時代において、極めて素朴な仕方では考えられていた。それは大雑把な量的評価に対応するものであり、「塊」(*masse*)という語が喚起する大きさとして理解されていた。この時代、質量に対する人々の理解は実在論の範疇を超え出るものではない。しばらくすると、秤の使用によって質量概念は理解されるようになる。人々は、秤を使って様々な物体の計量をすることで、質量に対する素朴な実在論的理解を脱することになる。とはいえ、それは未だ合理化されておらず、経験論的概念に留まっている²³⁾。このように、バシュラールにおいて伝統的な哲学主義は、決して真の認識論とはなり得ないのであるが、過去の誤謬、すなわち認識論的障害を特徴付け、理解する際に役に立つ。

以上を押さえることで、前節の最後に確認した、真理と誤謬の依存関係、あるいは真理と誤謬の共出現という発想が重要な意味をもつことになる。われわれの理解では、バシュラールは、科学的認識と伝統的な哲学主義の関係にそれを読み込んでいる。つまり、一方には真理の学として科学的認識があり、他方で誤謬の学として伝統的な哲学主義がある。中心の科学的認識が真

理として成立するには、周縁に位置する哲学主義が土台として機能する必要がある。科学知の真理性とは、最先端の研究によってのみ理解されるのではなく、哲学の語彙によって、よく秩序づけられた誤謬の布置を背景として測られるべきものなのである。これこそ、哲学的トポロジーというこの図によって示されていることにほかならない。

ゴンセトが巧みに示した一つの人間的事実、それは、直線や公理という通常の数学的文脈の中で頻繁に使用されている概念にさえ、驚くほど様々な哲学的多元性が発現しているという事実である。哲学的教養のすべての過去がそこに姿を現しているとさえ言える。たしかにその過去は数々の異なる精神の元に散らばってはいる。だからわれわれは、十分な論証性を備えた哲学的教養が同じ一つの精神の中に様々な哲学を集めることができるように要請したい。存在しているあらゆる思考形態がただ一つの思考の中に現れるようにしたい²⁴⁾。

ここで挙げられているゴンセトとは、バシュラールと同時期に活躍したスイスの哲学者であるフェルディナン・ゴンセト(1890-1975)のことである。バシュラールがゴンセトの名を挙げながら主張するのは、どれほど正確に使用される科学的概念のうちにもある種の哲学主義が潜在的に存続するということである。ある理論や概念が正当なものとしても研究されていくときにも伝統的な哲学主義は、その背後で影響を及ぼし続けている。科学的思考の歴史に沈殿する伝統的な哲学主義は、抹消されるべきものではなく、むしろ、それらを取り集め、配置されなければならない。現在、研究中の科学的概念の有効性を見定めるには、当該概念が辿ってきた誤謬、すなわち認識論的障害を伝統的な哲学の語彙によって描き出し、その布置のなかに概念を位置付ける必要がある。バシュラールが伝統的な哲学主義に課す任務とはこのことであり、科学と哲学は、こうした空間的形象のもとで知的活動を遂行する。

以上の考察によって、われわれは、バシュラールが決して単純な科学主義的態度をとっていないことを理解する。バシュラールは、科学と伝統的な哲学主義の間に、協働関係を見て取っていた。その協働関係とは、ある哲学主義をオプションとして採用することで現行の科学の実践を記述したり、説明したりするようなものではない。それは、科学的問題を哲学的観点の導入に

よって解決しようとするものでもない。科学的思考の緊張を記述するには、伝統的な哲学主義は緩すぎる。

ある科学理論や概念が有効であると判断されるのは、よく秩序づけられた誤謬のもとでしかありえない。本質的に誤謬を含み込んだ形でしか真理はありえないこと、真理の探究と同程度に誤謬の身分を問うことに重要性があること、バシュラールのエピステモロジーの白眉はこの点を指摘したところにある。バシュラールが伝統的な哲学主義に残しておくのは誤謬を秩序づけるというこの役割にほかならない。

結論

バシュラールの歴史的認識論は、科学の外部に哲学を置くものではない。当然のことながら、その主張はデカルトからフッサールに至るまで主張されてきた諸学問を基礎づける第一哲学という理念を放棄している。哲学が科学に対して根本的な位置を占めることはない。科学と哲学を連続的な営みとして理解するという点において、バシュラールは、クワインに端を発する自然主義に接近する。しかし、結局のところ、バシュラールは、その極めて科学主義的主張にも関わらず、哲学に固有の場所を残しておく。

バシュラールにとって、哲学は過去の誤謬を特徴付け、そこに位置を与える。バシュラールは、この点で科学と哲学の関係に新しい視点を導入していると言えるだろう。科学は真理の学として邁進する。伝統的な哲学主義は、誤謬を位置付けそれによって科学の価値を照らし出す。

凡例

翻訳があるものに関しては、適宜参考にしたが、一部訳語を変更している。引用文中の〔〕は筆者による補足、引用文中の強調は全てバシュラールによる。

脚注

- 1) Georges Canguilhem *La forme du concept de réflexe aux X^{VII}^e et X^{VIII}^e siècles*, 2ème éd., revue et augmentée, Paris, J. Vrin, 1977, pp. 77-

78.

2) フーコーは以下の論文で、現代フランス哲学をサルトルやメルロ＝ポンティに代表される経験、意味、主体の哲学とカヴァイエス、バシュラール、カンギレムに代表される知、合理性、概念の哲学に分割している。ミシェル・フーコー「生命—経験と科学」『ミシェル・フーコー思考集成 X 倫理・道徳・啓蒙』廣瀬浩司訳、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、筑摩書房、2002年、290-291頁。

3) Georges Canguilhem, «L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard», *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, p. 178.

4) Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance* [1938], Paris, J. Vrin, 2011, p. 15.

5) Dominique Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard* [1969], Paris, J. Vrin, 2002. 6) Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie : Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Paris, François Maspero, 1974, pp. 64-97. この分割は現代のエピステモロジーの論者の内部で広く共有されている。例えば、以下の論考が本稿と同じく「歴史的認識論」と「認識論的歴史」の区別に言及している。Jean Gayon, «Bachelard et l'histoire des sciences», in Jean-Jacques Wunenburger (dir.) *Bachelard et l'épistémologie française*, Paris, PUF, 2003, p. 53. Vincent Bontems, *Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 33.

7) Georges Canguilhem, «Introduction : L'objet de l'histoire des sciences», *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, pp. 9-23.

8) Georges Canguilhem, «Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard», *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, p. 200.

9) Dominique Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Paris, Bernard Grasset, 1974, pp. 80-81.

10) 安孫子信「コント」『哲学の歴史 8』伊藤邦武編、中央公論新社、2007年、142-154頁。

11) Bachelard, op. cit., p. 9.

12) Gaston Bachelard, «Noumène et microphysique», in *Études* [1931-1932], Paris, J. Vrin, 2002, p. 22.

13) Michel-Elie Martin, *Les réalismes épistémologiques de Gaston*

Bachelard, Éditions Universitaires de Dijon, 2012, p. 13.

14) Gaston Bachelard, *La philosophie du non* [1940], Paris, PUF, 2008, p. 7.

15) そもそもコントにおいては、内観、すなわち、精神自身による精神の観察は認められていない。清水幾太郎『オーギュスト・コント』筑摩書房、2014年、96-97頁。

16) Didier Gil, *Autour de Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, pp. 200-201.

17) 「要約すると、今日の物理学とニュートンの科学の理論的關係を全体的に見るなら、古い学説から新しい学説へ向かっての展開があるのではなく、むしろ、古い学説の新しい学説による包摂があることがわかる。精神の諸世代は、次々に入れ子ができていくような仕方で生じている」。Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* [1934], Paris, PUF, 2012, p. 62.

18) Gaston Bachelard, «Idéalisme discursif», in *Études* [1970], Paris, J. Vrin, 2002, p. 79.

19) Gaston Bachelard, *La rationalisme appliqué* [1949], Paris, PUF, 2004, p. 5.

20) Ibid.

21) Gaston Bachelard, *La philosophie du non* [1940], Paris, PUF, 2008, p. 2.

22) Teresa Castelão, *Gaston Bachelard et les études critiques de la science*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 202.

23) Bachelard, op. cit., pp. 22-27.

24) Gaston Bachelard, *La rationalisme appliqué* [1949], Paris, PUF, 2004, p. 19.

参考文献

Didier Gil, *Autour de Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

Dominique Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard* [1969], Paris, J. Vrin, 2002.

—, *Pour une critique de l'épistémologie : Bachelard, Canguilhem, Foucault*, Paris, François Maspero, 1974.

- , *Bachelard ou le jour et la nuit*, Paris, Bernard Grasset, 1974.
- Gaston Bachelard, «Noumène et microphysique», in *Études* [1931-1932], Paris, J. Vrin, 2002, pp. 11-22. (「本体とミクロ物理学」『エチュード』及川馥訳、法政大学出版局、1989年、9-32頁。)
- , «Idéalisme discursif», in *Études* [1970], Paris, J. Vrin, 2002, pp. 77-85. (「論証的観念論」『エチュード』及川馥訳、法政大学出版局、1989年、135-153頁。)
- , *Le nouvel esprit scientifique* [1934], Paris, PUF, 2012. (『新しい科学的精神』関根克彦訳、筑摩書房、2002年。)
- , *La formation de l'esprit scientifique: contribution à une psychanalyse de la connaissance* [1938], Paris, J. Vrin, 2011. (『科学的精神の形成—対象認識の精神分析のために』及川馥訳、平凡社、2012年。)
- , *La philosophie du non* [1940], Paris, PUF, 2008. (『否定の哲学』中村雄二郎・遠山博雄訳、白水社、1998年。)
- , *La rationalisme appliqué* [1949], Paris, PUF, 2004. (『適応合理主義』金森修訳、国文社、1989年。)
- Georges Canguilhem, «Introduction : L'objet de l'histoire des sciences», in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, pp. 9-23. (「序論—科学史の対象」『科学史・科学哲学研究』金森修訳、法政大学出版局、1991年、3-20頁。)
- , «L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de Gaston Bachelard», in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, pp.173-186. (「ガストン・バシュラールのエピステモロジーにおける科学史」『科学史・科学哲学研究』金森修訳、法政大学出版局、1991年、204-218頁。)
- , «Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard», in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 3ème éd., Paris, J. Vrin, 1975, pp.196-207. (「ガストン・バシュラールにおける弁証法と否定の哲学」『科学史・科学哲学研究』金森修訳、法政大学出版局、1991年、229-240頁。)
- , *La forme du concept de réflexe aux X^{VII}^e et X^{VIII}^e siècles*, 2ème éd., revue et augmentée, Paris, J. Vrin, 1977. (『反射概念の形成—デカルト的生理学の淵源』金森修訳、法政大学出版局、1988年。)
- Jean Gayon, «Bachelard et l'histoire des sciences», in Jean-Jacques Wunenburger (dir.) *Bachelard et l'épistémologie française*, Paris,

PUF, 2003, pp. 51-113.

Michel-Elie Martin, *Les réalismes épistémologiques de Gaston Bachelard*,
Éditions Universitaires de Dijon, 2012.

Teresa Castelão, *Gaston Bachelard et les études critiques de la science*,
Paris, L'Harmattan, 2010.

Vincent Bontems, *Bachelard*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.

安孫子信「コント」『哲学の歴史 8』伊藤邦武編、中央公論新社、2007年、
111-166頁。

ガリー・ガッティング『理性の考古学—フーコーと科学思想史—』成定薫他
訳、産業図書、1992年。

金森修『バシュラール—科学と詩』、講談社、1996年。

ミシェル・フーコー「生命—経験と科学」『ミシェル・フーコー思考集成 X 倫
理・道徳・啓蒙』廣瀬浩司訳、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝編、筑摩
書房、2002年、289-305頁。

清水幾太郎『オーギュスト・コント』筑摩書房、2014。

伝統と変革—譚嗣同の倫理的平等とキリスト教的な靈魂論との関連性—

胡婧

序論

中国の近代思想の変革において核心となったのは、自由と平等の概念である。譚嗣同（1865－1898）のような代表的な平等主義者は、従来中国倫理の柱である「三綱五倫」を批判し、旧来の倫理思想から脱却する糸口を西洋倫理思想の中に模索した。譚嗣同の思想にとって重要な「仁」にも孔子以来さまざまな意味があるが、彼にとって最も重要なのは「道徳的価値」としての仁であった*1。

譚嗣同の「仁」は、倫理的な面では彼の平等理論に具現化されている。すなわち、平等な状態こそが宇宙の根源である「仁」のあるべき状態である。彼の倫理的平等に関する議論には、旧来の倫理体系への批判と新しい倫理体系の構築との両局面が見られる。そして興味深いことに、譚嗣同によるこのような倫理思想の改革の背景には、キリスト教思想からの影響が窺えるのである。

譚嗣同は『仁学界説（仁学の定義）』の中で、自身の仁学体系には「西学」が非常に重要であると述懐しており、また『仁学』の中でも、キリスト教が自分の仁学理論の根源の一つであると述べている。より具体的には、身体と靈魂を分別するキリスト教の考え方（以下「キリスト教的な靈魂論」と称する）、あるいは靈的平等に関する倫理思想が、譚嗣同の仁学の核心を理解する要のひとつになっている。しかしながら、従来の研究ではこの点は重視されず、もっぱら儒学と仏教の側面からの研究が盛んであり、キリスト教をはじめとする近代西洋の哲学、自然科学からの影響に焦点を当てた研究は少ないのが実情である。例えば島田（2005）は万物一体の仁の思想を手がかりとして、譚嗣同の「仁」概念を分析した。また、張瀬（2016）は譚嗣同の「生命的境遇」と「歴史的境遇」の二側面から彼の思想的転換を整理した。魏義霞（2017）は、儒学と仏教の側面から譚嗣同の思想を綿密に論じたが、キリスト教をはじめとする西洋思想からの影響に関しては十分に触れられていない。また、坂元（2009）や鄒振環（2008）は当時中国で紹介されたキリスト教関係の書物と『仁学』との関係性を論じているが、いずれもその思想の内的な関連を明らかにしていない。仁学体系におけるキリスト教的な靈魂論の位置づけを整理することは、譚嗣同の仁学体系および平等理論への理解を深めるだけでなく、近代中国の思想転換における西洋思想的観点からのアプローチするともなる。本稿は、キリスト教的な靈魂論および靈的平等の概念が、譚

嗣同の仁学体系の構築および従来の倫理体系への批判の過程にいかん作用したのかを、『仁学』に基づいて検討し、彼の仁学体系におけるキリスト教的な靈魂論の位置づけを明らかにしようとするものである。

一、仁学体系におけるキリスト教の影響

17世紀から18世紀のカトリック教会内では、中国の伝統文化とキリスト教との間のバランスをどのように取るかという問題を巡る典礼論争が生じた。その結果、教皇クレメンス11世 (Clemens XI, 1649-1721) の裁定により、中国へのキリスト教の展開は一時衰退する。しかし、イギリスのロンドン伝道教会の宣教師であるロバート・モリソン (Robert Morrison, 1782-1834) が1807年に中国へ渡ったことをきっかけとして、プロテスタント諸派が中国で影響を持ちはじめ、宣教活動のみならず、自然科学や哲学の紹介さらに教育や出版などにも手を染めるようになった。特にアヘン戦争後の1842年以降、諸不平等条約の締結下で、宣教師の活動は中国の一般民衆だけでなく上層知識人たちの間にも影響を拡大していった。

そうした宣教師たちの活動によって欧米の諸思想が中国に伝わり、中国社会内部における変革要素と結合することで変成されていった。西洋からの脅威に直面した中国の知識人たちにとっては、国内の社会に新しい秩序を見いだすことが焦眉の急務である。譚嗣同は1896年頃の「北游訪学」の際に西洋文化に触れ、後の『仁学』に影響を与えた烏特亨利 (Henry Wood, 1834-1909) 著・傅蘭雅 (John Fryer, 1839-1928) 漢訳『治心免病法』 (Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, 1893) という書物を手に入れた。

この『治心免病法』が出版された1893年のアメリカは、ニューソートという一種の異端的宗教・霊性運動が興隆した時期である。この運動は聖書の内容を従来とは異なる立場から解釈し、「人間の意識は宇宙と繋がっている」と考え、その根拠を聖書に求める。その中に、人間の心や思考の性向が健康や経済状態として現れる、即ち思いが現実になるという考え方があり、これが烏特亨利の『治心免病法』に反映された。譚嗣同もこの見方を受け継ぎ*2、それが後に彼の思想的転換のきっかけを提供したと考えられる。張灝 (2016) はこの思想的転換について詳しく論じているが、その指摘によると、譚嗣同は三十歳頃を期にして、「三綱五倫」の擁護者からその猛烈な反対者に転じた。この当時の伝統と変革との衝突の事情は、「三十之変」を経て完成した彼の『仁学』の中で明らかになっている。

さて『仁学』は、譚嗣同の倫理および社会政治体系の主著であり、とりわ

け平等概念を論じる著作である。彼は「平等」を単なる人間個人や階級間の問題ではなく、むしろひとつの宇宙状態として理解し、そうした「平等」の状態に達することこそが「仁*3」の実現であると考えた。すなわち、「仁」に対する解釈を土台にして平等理論を展開しているのである。

そこで以下ではまず、譚嗣同における「平等」と「仁」との関係を明らかにする。彼によれば「仁の第一義は通」（『全集』291, 『仁学』18）であり、「通が形にあらわれると、平等である」（同上）。「通」とは何の障壁もなく貫徹していることである。このように譚嗣同は「平等」を、あらゆるものが貫徹している状態として捉え、これを実現する媒介として「以太（エーテル）*4」という概念を導入した。万物を構成する最小単位である「以太」は、あらゆる存在に充満しているとされる（『全集』432-434）。これは明らかに19世紀欧米で流行っていたエーテル論そのものである。また、烏特亨利は「以太」を電波のように「思念」を伝達する媒介としている（『治心免病法』第三章）。このような物質と精神という両側面の特徴は、『治心免病法』を通して仁学体系に移された。『仁学』において、「以太」は物質（世界を構成する最小単位）と非物質（精神および万物を結合させる力）との両面を持っている（『全集』293-295）とされている。

また『仁学』では、「天地万物も人我も通じて一身である」（『全集』295, 『仁学』28）とされるが、究極において他者と自己を区別しない「無我」は、彼の「仁」や「平等」と密接に関係する。すなわち、「仁」は他者と自己を区別しない「無我」の平等を指す。譚嗣同によれば、「仁の元〔原初〕を身につけ、自在〔原文「神」〕に無に通じた者が三人いる。それは仏陀であり、孔子であり、イエスである」（『全集』289, 『仁学』11）。この記述は、仁学体系の構築においてキリスト教が重要な位置を占めていることを示している。

さて、「天地万物も人我も通じて一身である」（『全集』295, 『仁学』28）のは、譚嗣同によれば「以太（エーテル）」の故である。平等に達する媒介としての「以太」は、「通のあらわれるかたちの表示」（『全集』291, 『仁学』18）と説明された。これに関して、『仁学』の冒頭では次のように述べられている。

これ（以太）の用（はた）らきは、見えるようになる。そこを孔子は仁と呼び元と呼び性と呼んだ、墨子は兼愛と呼び、仏陀は性海〔真如法性〕と呼び慈悲と呼び、イエスは靈魂と呼び、「人を愛することと己のごとくせよ」「敵をみることを友のごとくせよ」と言い、格致家は愛力〔親和力〕、吸力〔引力〕と呼ぶが、みなこのものことである。（『全集』293-294, 『仁学』23）

この引用から、譚嗣同が、キリスト教的な靈魂の概念を、儒学の「元・性」と仏教の「性海」と同様だと考えていることが窺われる。さらに、以太を媒介にして「仁」と「平等」が通じ合い、「通のとき、靈魂が優位に立つ。平等のとき、肉体が靈魂になる」(『全集』291, 『仁学』19)とも述べられる。万物を貫通している「仁」の状態において、靈魂は身体に対して優位に立つことになっている。また、「平等」という状態の下では、身体と靈魂との区別がなくなり、いずれも同じ以太によって構成されたものとなる。「以太」の本質論はここでは措くとしても、キリスト教思想の身体に対する靈魂の優越性が受容されていることを見れば、キリスト教思想——とりわけその靈魂論——が譚嗣同の仁学体系へ大きな影響を与えたことは明らかだろう。実際に、譚嗣同は『仁学界説』の中で『新約聖書』を、儒学の経典や仏教の書物と同じように重要なものだと明言している*5。

二、キリスト教的な靈魂論に関する受容——「三綱」への批判

『仁学』の主旨は、不平等状態である諸々の「網羅」を突破することである。「靈魂」概念を正確に認識することによって、「死生」という網羅を突破することができる(『全集』308-310)。靈魂の構成物である以太は「不生不滅」である。譚嗣同は『界説』において、「不生不滅」とはひとつの同じ状態を指していると明確に指摘している(『全集』292)。しかし、我々の執着が「不生不滅」を「生」と「死」に分け、「好生悪死」から不平等が生み出される。それは靈魂のことを知らず、肉体に拘泥しているからである。従って、死生の網羅を突破して平等状態に達するために、身体に対する靈魂の優越性が要になるのである(『全集』308-310)。『仁学』での靈魂が、「以太」によって構成され、「不生不滅」という性質を持つことは、キリスト教思想からの影響もあると思われる。

また、譚嗣同のキリスト教思想の受容は主にその倫理理論の中に見いだされる。彼によれば、「数千年来の...きびしく残酷な三綱(君臣、父子、夫婦の秩序)、五倫(君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友の人間関係)のために、毒害が起こっている」(『全集』299, 『仁学』36)。「毒害」とは「不仁」、つまり貫通しない(塞)状態を指している。当時の中国社会における問題の多くは「不仁」から生じたものであり、「不仁」の状態を「仁」に戻す、すなわち「平等」の状態を実現することが重要だと考えられている。

さらに『仁学』では、荀子(および荀学者)が孔子の教えに違反することと、理学が不平等な三綱を作ることが批判される。その際に、「西洋人が、中国は君権が過大である、父権が過大であるということごとに言い、天をもち出し

て救いとせよと助言し、孔子教は半端で役に立たないとまで言っているわけだ」(『全集』337,『仁学』140)と述べられる。従来の儒学は倫理関係を構築する際に「天—人」という関係を想定し、人倫の正当性を担保する権威として「天」を立てた。譚嗣同の「三綱」批判も超越的な存在者である「天(神)」を想定している。彼は、「三綱五倫」を論駁する際にキリスト教の神の概念を受容し、これを「天」と称しつつ、中国思想における従来の「天」の概念とは区別して用いている(張曉林 2016)。この新しい「天」の概念は、彼の平等理論の超越的な理論根拠として、「三綱」批判、とりわけ「父子の綱」に対する批判の最も有力な根拠として提出された。

西洋人は、中国が三綱のため愚になっているのに同情して、中国に天の名の下に治世するようしきりに勧めてくれている。天の下に人を統べ、世間が平等であるならば、一人ひとりが自主の権を保持して、軽重の偏った三綱の弊害を取り除ける、というのだ。(『全集』351,『仁学』176)

西洋人(宣教師)が指摘した、君権と父権の過大が、社会を偏らせて、「通(仁)」であるべき社会を「不通(不仁)」にし、平等の状態をなくした元凶である。「天の名の下に治世する」ことによつてのみ、「世間は平等」になり、「軽重の偏った三綱の弊害を取り除ける」。つまり、「天」は三綱を破壊し、平等を実現する根拠になっている。張曉林(2016)が指摘したように、ここでの「天」は、「地」に対峙するものとして自然的な意味で使われているわけではなく、商周時期の人格的な天や、荀子の「天道自然*6」および「理学」の「義理化した天*7」でもない。譚嗣同自身が、「天をイエス教の独占物」(同上)であると指摘していることから見ても、ここでの「天」は中国思想の従来の概念ではなく、むしろキリスト教の「神」を指しているのが妥当である。「天の下に人を統べ」という言葉は、神の前にすべての人が平等の状態であることを意味しているのであり、それがここでの平等論の理論的根拠になっている。というのも、すべての人の靈魂は「以太」によって構成されている故に、神の前では本質的な区別が存在しないからである。「平等」というのは、本質的な差がないひとつの「同様」であることである。このことからしても、譚嗣同は神に通じるようなキリスト教思想の「天」の概念を借りて、「天の名の下に治世する」ことによつてのみ、「軽重の偏った三綱の弊害がとり除かれ」、「世間は平等」になり、すべての人の自主的権利が保たれる、と主張しているのだと考えられる。

このように、譚嗣同の新しい倫理関係(天と人との関係)の構築は、まず三綱への批判から始まる。「仁がわからなくなるのは名のためである」(『全集』

299, 『仁学』35)。つまり、「不仁」になった原因は「名教*8」にある。言い換えれば、「名教」をなくせば、「仁」の状態に戻ることができて、「平等」になるのだが、従来の倫理枠の内には、反論が難しいものもある。とくに最も反論しにくいのは「父子の名（名分）」であるが、譚嗣同は、「父子之名（親子関係）」の正当性は「天命」という絶対的な権威から由来すると考える。

君臣の名は人為の結合だから破れもしようが、父子の名だと、これは天命の命じたもうたところだというので、舌が縮んで文句も言えない。しかし天命というのは肉体に拘泥したはなしで、靈魂がわかっていない。子も天の子であり、父も天の子である。父とは人の世界に取りこむことのできないものだ。平等なのである。（『全集』348, 『仁学』168）

例えば、君臣の関係は「義」の上に成り立った「人為の結合」（同上）である。従って、君臣の関係は「義」によって測ることができ、矯正することもできる。しかし、父子の関係は人為的なものではなく、自然に由来し、血縁によって結ばれるものである。つまり、それは「人為の結合」ではなく「天命」である。この関係の正当性を揺るがすことは簡単ではない。だが、譚嗣同はキリスト教思想における「天—人」関係を基にして、「天命」は「肉体に拘泥したはなし」（同上）であると断言した。「靈魂（以太）」の視点からみると、「天地万物も人我也通して」、ひとつになっている。それらの存在の本質は「同様」であって、血縁や人間関係の親しさによって区分されることはない（『全集』312）。神の前ではすべての靈魂は本質が同様（平等）であるため、父子の名の倫理も正当に批判することができる。「子も天の子であり、父も天の子である」（同上）ゆえに、父子の靈魂は天（神）の前に実質的な区別がない「同様」な状態（平等）として存在する。このように、譚嗣同は、キリスト教思想における神の概念を取り入れながら、新しい「天（神）—人」関係を基にして、「三綱」を批判したのである。

三、靈的平等概念の応用—朋友の人倫の優位

前節で論じたように、譚嗣同の思想におけるキリスト教思想からの影響は、新しい「天—人」関係を築く基盤になったのみならず、新しい人倫の構築にまで影響を及ぼした。キリスト教思想の靈的平等概念を従来の倫理における「朋友」の人倫と結合させ、新しい倫理の構築のための理論的根拠としたのである。

譚嗣同は、五倫の中では朋友の人倫が最も優れた平等関係を表していると考えた。なぜならば、朋友の人倫だけが自主、自由、そして平等の権利を内

包しているからである*9。最も朋友に近い兄弟の関係でさえも、「長幼の序」という肉体に拘泥した規範性が存在する。人と人の靈魂（靈性）の関係においてのみ成り立つ朋友の人倫は、平等の精神を現す唯一の人間関係である。しかしながら、この「朋友の人倫」は従来、五倫の中ではさほど重視されてこなかった。というのも、「世間は肉体に拘泥し、血の縁が遠いとか近いとかと無意味な差別に陥り、朋友をないがしろにしている」（『全集』350, 『仁学』174）からである。これに対して、譚嗣同の朋友重視の考えは、内在する靈魂（靈性）に目を向けており、すべての靈魂は「以太」によって構成されていることから由来する。また、このような個々の靈魂が「天（神）」の前では本質が同様であるため、その関係性も「平等（同様）」に神に向いているともされる。

このように、彼は朋友の人倫を五倫の首位に置き、朋友の人倫が表す平等の精神を、人間関係における唯一の規準であるとさえ考えた（『全集』350－351, 『仁学』174）のだが、それだけでなく、さらに一歩進んで、朋友の人倫をもって他の人倫に代え、倫理的な平等を実現しようとした*10。譚嗣同はこの主張の正当性を証明するために、孔子の教えやキリスト教の隣人愛を例としてあげる（同上）。その際、「靈魂」を「愛人如己（人を愛すること己のごとくせよ）」（『全集』293－294, 『仁学』23）と同様に考えていることの裏には、儒学の「差等之愛（親しさにとって分け隔る愛）」への反論が含まれている。彼は、靈魂の本質が「同様」であること、および身体に対する優越性をもつことが、儒学倫理の論理根拠である血縁の親しさによる「差等之愛」を突破できると考えたのである。従来の聖書解釈と相違するにもかかわらず、靈魂の同等性に理論根拠を置くことで、譚嗣同は隣人愛を「差等之愛」と区別する愛の形式としたのである。

君臣、父子、夫婦および兄弟の人倫、つまり非対称的人間関係の倫理を朋友の人倫に代えれば、「大同*11」という理想を実現する倫理基盤が整う。「つまり四倫にわたって朋友となって…国というものがなくなって〔天下は〕一国と同然、家というものがなくなって一家と同然、身〔個人〕というものがなくなって一身と同然なのだ」（『全集』351, 『仁学』175）。このように、国・家・個人がすべて互に通じあって「一」になる「無我」の状態は、まさに譚嗣同が求める「仁」そのものである。宇宙と一体化するこのような調和状態は「致一」なのである。彼のこうした考え方の底には、宋明儒学の「万物一体」説と「天人合一」説から継承したもの（島田 2005）が潜んでいることも否めないが、「天地万物も人我也通じて一身」（『全集』295, 『仁学』28）の「仁」を実現する倫理的な基盤の中には、キリスト教の思想が含まれている

と言えるだろう。

朋友の人倫を優位に置く譚嗣同のこうした考えの中には、明代以来の中国におけるキリスト教思想への理解との、思想史的な類似性や影響が見いだされる。明清の時代に来中した宣教師たちは、倫理を論じる際に、中国伝統の兄弟関係と朋友関係の道德性をキリスト教の視点から解釈した。例えば、マテオ・リッチ (Matteo Ricci, 1552-1610) は『交友論 (De Amicitia)』で、善において兄弟は朋友になる*12と述べている。キリスト教における人間関係は神と神の子との、兄弟姉妹あるいは朋友との霊的關係である。そこでは「兄弟」と「朋友」は異なる名詞だが、どちらも霊的平等を表しており、実質的な区別は存在しない。しかし、中国従来 of 倫理関係において、「兄弟」と「朋友」とは異なる人倫であって、異なった内容と関係を持つ。兄弟の人倫には長幼の序という規範が存在する。五倫の中に置かれる朋友の人倫も、三綱に基づく社会秩序から逸脱して、平等という規範に基づくようなことはありえない。従って、宣教師たちが提唱したキリスト教 (16世紀当時は特にカトリック的な解釈を指す) の倫理は、本来なら当時の中国社会にとって転覆的な意味を持っていた。馮応京 (1555-1606) や張安茂などは、朋友の人倫を五倫の筆頭と考え、また、明末の何心隱 (1517-1579) や李卓吾 (1527-1602) もキリスト教の霊的平等の概念を吸収し、朋友の人倫に基づいて従来 of 倫理を批判し、「平等」概念を提唱した。明清時代のキリスト教の霊的平等概念は、後の譚嗣同のみならず、中国の倫理の中に啓蒙的な思想を生み出していたのである。

このように、明清の時代に宣教師たちが提唱した霊的平等とキリスト教の倫理が同一の線上にあることは明らかである。譚嗣同は明清の宣教師たちのキリスト教倫理思想を継承し、「天 (神)」の前ではすべての人間が霊的に平等であるという側面から、朋友の人倫がやがて旧来の五倫を代替し、最終的に平等を実現するという、新たな倫理的方向性を示したのである。

結論

上述してきたように、譚嗣同のキリスト教理解には不十分な面や曲解があるにもかかわらず、キリスト教の思想による天人関係の再構築および「仁」の核心についての解釈は、彼の倫理体系を構築するのに必要不可欠な土台となった*13。ただし、彼が自ら『仁学』の思想の根源を述べる際、キリスト教の書物として挙げたのは『新約聖書』のみ (『全集』293, 『仁学』22) であり、ニューソートを背景にした『治心免病法』との出会い、および清の末期

のプロテスタント宣教師の活躍(土肥 2017)から考えると、譚嗣同が言う「キリスト教思想」は 16 世紀当時とは異なり、プロテスタント諸派の思想を指していると考えられる。

譚嗣同は「仁」の概念の形成のみならず、従来の倫理を批判する際にキリスト教の思想に基づいて重要な根拠を提示した。『仁学』で、「東西古今の教説...共通な公理が...慈悲と靈魂である」(『全集』309、『仁学』63)と述べられているように、キリスト教的な靈魂論および靈的平等の思想を欠いては、血縁関係から構築された社会倫理体系の突破は困難であり、譚嗣同の旧来の倫理への批判と新しい倫理の構築も不可能だったろう。こうした旧来の倫理思想の改革は、清の末期において、中国における東西倫理概念が融合しあう現場そのものであり、キリスト教をはじめとする西洋の学問が、自然科学のみでなく、近代中国の倫理、文化および政治へも大きな衝撃を与えたことは見過ごすことができないものである。その中で、洋務運動の「中体西用」論とは反対に、譚嗣同はキリスト教的な靈魂論を「仁」の理論的根拠に置き、さらに硬直化した倫理に対する批判と新しい理論の構築を、キリスト教思想の理論的枠組みの中において行ったのである。

凡例

譚嗣同のテキストは以下のものを使用した。蔡尚思・方行編『譚嗣同全集(増訂本)』中華書局、1981年(『全集』と略記)。『仁学』の日本語訳は西順蔵・坂元ひろ子訳『仁学：清末の社会変革論』岩波書店、1989年(『仁学』と略記)に準拠しつつも、適宜変更を加えた。

注：

*1 張瀨 2016: 67。

*2 坂元(2009)が指摘するように、傅蘭雅は原典の魂(soul)や神(God)などの概念を「天人合一」説の中に置こうとするため、譚嗣同が触れたキリスト教の思想には、従来の儒学的な部分も混入している。

*3 仁は清代中葉以降、自他の相互間の倫理関係という側面を持つようになるが、譚嗣同はさらに平等の観点を導入した。すなわち、「仁はまことに一である。对待の詞(対峙の関係)はみなうち破られるべきである。...对待がなく、はじめて平等...、平等とは一に究極するということ。一ならば通、通ならば仁である」(『全集』292、『仁学』20)。彼は、宇宙間には以太(エーテル)が充満しており、それが障害物を突破してすべての存在を平等につな

ぎあわせる、人間社会でいえば例えば君臣の上下関係を突破して人と人を平等に交流させる、そのエーテルが「仁」の第一義であるところの通を実現させると考えた。(溝口雄三・丸山松幸・池田知久『中国思想文化事典』東京大学出版会、2001年、101頁)

*4「エーテル」は、この頃西学を通じて中国に紹介された新しい概念で、よく使われていた。今日の物理学ではすでに否定されている理論であるが、当時は非常に影響があったようである。譚嗣同のエーテル論には、単純な自然的な原理というより、超越的な部分も含まれている点で、キリスト教思想との類似性が見いだされる。

*5『仁学』を学ぶものは、仏書では『華嚴経』および心宗、相宗の書に通暁しなければならない。西洋の書では『新約(聖書)』と算学、格致、社会学の書に通暁しなければならない。中国のものでは、『易』『春秋公羊伝』『論語』『礼記』『孟子』『荘子』『墨子』『史記』および陶淵明、周濂溪、張横渠、陸子静、王陽明、王船山、黄梨洲の書に通暁しなければならない。』(『全集』293,『仁学』22)

*6 荀子は道家の「天道自然」思想を受け継ぎ、「天行有常、不為堯存、不為桀亡(天行常有り、堯の為に存せず、桀の為に亡びず)」(『荀子』天論)と主張する。すなわち、「天道」は人格的な神の主宰を受けず、人の善悪・好悪の影響も受けず、宇宙万物が自然に生成し、法則を有するのである。

*7「理」によって貫かれた規範と意味の根拠としての天のこと。

*8 世界が正しい「名」によって秩序づけられるという儒学的な教えのこと。

*9「人生において、五倫のうち朋友こそが、最も無害有益、苦はすこしもなく、水のごとく淡々たる楽しさがある。ただ交友はえらばなければならない。さてそのわけは、一には平等、二には自由、三には、制限するも発展させるも意のままであること。まとめて言えば、自主の権を保持できることなのだ。兄弟の道は朋友に近く、二番目といえよう。その他はどれも三綱の網がかぶさった地獄である。」(『全集』349-350,『仁学』172)

*10「しかし朋友は他の四倫より高いだけでなく、四倫の主軸である。朋友の道が四倫を貫徹しているのだから四倫は廃棄してよいのだ。いい加減なことを言っているのではない。孔子教では「ああ臣下よ、ああ隣人よ」といい、「国人と交わる」とあって、君臣は朋友なのだ。「己れの父だけを父とせず、己れの子だけを子とみない」といって、父子は朋友なのである。夫婦はというと、兄弟よりもゆるく、一緒にもなれ別れもできて、孔子の家も離縁を避けていないように、夫婦は朋友なのである。兄弟が友好関係であることはい

うまでもない。キリスト教では「敵をみること友のごとくせよ」と考えを明示している。」(『全集』350-351, 『仁学』174-175)

*11 絶対の平等・自由のことを指す。近代の大同思想は、「天下を公のものとする」(『礼記』礼運) 大同の世を理想として、平等な社会の実現を目指すユートピア思想である。

*12「友於昆倫爾 故友相呼謂兄 而善於兄弟為友。」(Matteo Ricci, 2009: 104)

*13 伝統儒学の中にも、「四端」説のような平等的要素が含まれている理論がある。譚嗣同があえてキリスト教思想を選ぶ理由は、単なる社会環境への応答なのか、それとも思想的な深い理由があるのか。この問題に答えるためには、伝統儒学と譚嗣同の儒学解釈とを比較考量することが必要だが、今後の課題として、本論では扱わない。

参考文献：

(一次文献)

蔡尚思・方行(編)『譚嗣同全集(増訂本)』中華書局、1981年。

烏特亨利(著) 傅蘭雅(訳)『治心免病法』上海格致書房、1896年。

(中国語)

魏義霞『譚嗣同哲学思想研究』中国人民大学出版社、2017年。

張灝『烈士精神与批判意識：譚嗣同思想分析』中央編訳出版社、2016年。

張曉林「譚嗣同对儒家“天道—人倫”秩序的重塑——基督教对譚嗣同《仁学》“天”概念的建構意義」、『甘肅社会科学』、2016年第4期、59-64頁

王夏剛『譚嗣同与晚清社会』中国社会科学出版社、2015年。

Matteo Ricci(著) 梅謙立(Meynard, Thierry)(注)『天主實義今注』商務印書館、2015年。

Jacques Gernet(謝和耐)『中国与基督教：中西文化的首次撞擊』商務印書館、2013年。

賈維『譚嗣同研究著作述要』湖南大学出版社、2010年。

梁啓超『中国近三百年學術史』商務印書館、2011年。

梁啓超『清代學術概論』中華書局、2011年。

梁漱溟『中国文化要義』上海人民出版社、2011年。

高瑞泉「自西徂東：平等觀念史的西來脈絡」、『中山大學學報：社会科学版』、2009年第6期、127-136頁。

沈善洪・王鳳賢『中国倫理思想史』人民出版社、2005年。

李澤厚『李澤厚集』生活・読書・新知三聯書店、2008年。

李志軍『西学東漸与明清実学』巴蜀出版社、2004年。

熊月之『西学東漸与晚清社会』上海人民出版社、1994年。

麻天祥『晚清佛学與近代社会思潮』文津出版社、1993年。

(日本語)

坂元ひろ子『連鎖する中国近代の「知」』研文出版社、2009年。

島田虔次『中国思想史の研究 [改装版]』京都大学学術出版社、2005年。

陳継東『清末仏教の研究：楊文会を中心として』山喜房佛書林、2003年。

竹村牧男『唯識三性説の研究』春秋社、1995年。

西順蔵・坂元ひろ子(訳注)『仁学：清末の社会変革論』岩波文庫、1989年。

有田和夫『清末意識構造の研究』汲古書院、1984年。

小野川秀美『清末政治思想研究』みすず書房、1969年。

(欧文)

Matteo Ricci, *On Friendship: one hundred maxims for a Chinese prince*,
translated by Timothy Billings, Columbia University Press, 2009

Henry Wood, *Ideal Suggestion Through Mental Photography*, Kessinger
Publishing, LLC, 2003

個別の実体としての人と two-level の人の同一性基準は如何にして両立不可能なのか

後藤真理子

はじめに

本論文の目的は、人（person）の同一性に関して、E.J.ロウに向けられたS.シューメイカーによる反論への更なる返答を提出することにある。

通時的な人の同一性の議論については、「単純説」と「複合説」という二つの立場がある。一言で言うならば、単純説とはインフォーマティブな人の同一性基準がないとする立場であり、対して複合説はインフォーマティブな人の同一性基準があると主張する立場である。ここで、インフォーマティブとは世界のあり方についての情報を与えるという意味で用いられる。例えば、インフォーマティブな人の同一性基準がないと言う場合、人の同一性基準についてそれ以上の何らかの情報を与えるような仕方で記述できないということになる。

さて、D.パーフィットによって単純説と複合説という区別が提唱されて以来、この2つの立場は対立してきた。本論文で取り上げるロウは単純説の支持者であり、彼は少なくとも1989年から一貫してインフォーマティブな人の同一性基準は存在しないと主張している。対してシューメイカーは複合説の支持者であり、彼らは論文集 *PERSONAL IDENTITY* (Gasser, G, Stefan, M(eds.), 2012) 内で議論を行っている。その中で、ロウはシューメイカーへの批判を行っており、それを受けたシューメイカーはロウへの再反論として「two-level の人の同一性基準と個別の実体としての人が両立しないと考える理由がない」という論点を提出している。この主張への更なる反論をロウは行っておらず、またロウが該当論文内で行っている two-level の人の同一性基準への批判も我々の常識や日常的な言語使用に訴えるにとどまり、*PERSONAL IDENTITY* の一連の議論だけを見ると、ロウの議論はいささか弱いものであるように思われる。

本稿では、ロウの2010年の論文である”Substance Dualism: A Non-Cartesian Approach”を取り上げ、2012年の論文”The probable simplicity of personal identity”内の two-level の人の同一性基準への批判を補完した上で、シューメイカーの再反論が成立しない可能性を示したい。論文の構成は以下の通りである。まず第1節で、パーフィットの『理由と人格』を参照しつつ、単純説と複合説がどのように異なるのかという点について概括する。次に第2節で、ロウによる同一性基準一般の説明を確認した後、ロウがいか

にして単純説を擁護しているのかを具体的に見る。第3節では、第2節で示されたロウの議論についてのシューメイカーの反論とロウの応答を確認し、その上でシューメイカーの再反論も確認する。そして、第4節でロウが個別の実体としての人をどのように擁護しているのかを見た後、シューメイカーの再反論が成立していない可能性について述べる。

1. 単純説と複合説

人の同一性に関しては、大きく分けて単純説と複合説という二つの立場がある。この区別に関しては、『理由と人格』第3部において、パーフィットが「非還元主義」と「還元主義」という語を用いて説明している。本節では、パーフィットの『理由と人格』を援用しつつ、単純説と複合説について概略的に説明する。

パーフィットは、人の同一性についての還元主義的な主張として、物理的基準と心理的基準の二つを挙げている¹。パーフィットは、以下の二つの主張により、物理的基準と心理的基準が還元主義的であると説明する²。

(1)時間を通じた人の同一性は、より個別的な事実が妥当するという事実にだけ存している。

(2)これらの事実は、人の同一性を前提したり、あるいは人の経験がこの人によって持たれると明示的に主張したり、あるいはこの人が存在すると明示的に主張したりすることなしに記述できる。つまり、これらの事実は非人格的な (*impersonal*) 仕方で記述できる。

まず、物理的基準を採用する場合、人の同一性は我々の身体や脳の物理的な継続性に訴えることで説明される。この点で、物理的基準は人の同一性を他の「より個別的な事実」(すなわち身体や脳)に訴えることで説明しているのであり、またそれにより人の同一性に関する説明を行う際に人を前提とする必要はない。次に、心理的基準は人の同一性について説明を行う際、心理的な継続性という観点を導入する。心理的な継続性とは、経験記憶の継続のことである。例えば或る人 x が或る人 y と同定されるのは、 x が y の持つ10年前の経験記憶を思い出せる時かつその時に限ると考えるならば、その時 x と

y の間には直接的な記憶の繋がりがあることになるだろう。この直接的な記憶の繋がりに訴えるのが心理的基準である。このとき、記憶の繋がりという「より個別的な事実」によって人の同一性を説明するため、心理的基準は人を前提せずに人の同一性について説明していると言える。このように、還元主義的な見解は、通時的な身体あるいは心的状態の間の関係へと人を還元する。この人の同一性についての還元主義的見方こそが複合説と呼ばれる立場である。複合説は、人の同一性について考える際に、身体の継続性や人の記憶の繋がりのような他の更なる事実にも人の同一性が存している点で複合的だと考えられる。

では、人の同一性についての非還元主義的な見解とはどのようなものなのか。非還元主義的な見解によれば、通時的な人の同一性は、物理的継続性や心理的継続性に存しているのではなく、別個の更なる事実であるとされる。非還元主義的な見解は、他のより単純な関係へと人を還元することなく、人という概念そのものを持ち込むことで人の同一性を説明する。単純説の支持者によれば、人の同一性は非常に根本的でベーシックなものであり、より基礎的な関係によって説明されることができないものである。何かの説明を行う際には、何らかの概念をプリミティブあるいは何ものによっても基礎付けられないものとして導入しなくてはならない。単純説を採る場合、人の同一性はそのようなプリミティブな概念として導入される。

以上のことを前提としたうえで、L.R.ベーカーは単純説と複合説を以下のように表現している³。まず、或る時点における人が他の時点における人と同一であるためのインフォーマティブな必要十分条件を与えないのが単純説である。対して、或る時点における人が他の時点における人と同一であるためのインフォーマティブな必要十分条件を与えるのが複合説である。以上のことから、単純説と複合説の一番の違いは、人の同一性についてインフォーマティブな説明を与えられるか否かという点にあると分かるだろう。単純説を採る場合、人の同一性はそれ以上分析不可能な事実であり、人の同一性についてそれ以上に情報のある形で説明することはできない。対して複合説を採る時、物理的継続性や心理的継続性に訴えることで、人の同一性について更なる情報がある形で説明を行うことができる。

さて、単純説の論証には直観に訴える論証、経験論的論証、存在論的論証の三種類がある⁴。本稿で取り上げるロウは最後の存在論的論証の立場から単純説を擁護しようとする。存在論的論証は、人が部分を持たない単純な個別の実体であると示すことで、単純説を擁護する論証である。次節では、ロウの議論を具体的に参照することで、ロウがどのように単純説を擁護するの

かを見ていきたい。

2. 単純説をいかに擁護するか

前説では単純説と複合説についての概略を述べた。本節では、まずロウの同一性基準一般についての主張を確認し、ロウが単純説をどのように擁護したのかを簡潔に見ていきたい。

そもそもロウは同一性基準をどのようなものであると考えるのか。ロウによれば、同一性基準とは与えられた種 K に属する対象の同一性について、実質的な仕方 (*substantial way*) で論理的な必要十分条件を述べる原理であるとしている。ここでの「実質的な仕方」という語は、トリヴィアルな原理やインフォーマティブではない原理、循環的な原理を除外する仕方という意味合いで用いられている。

このような同一性基準は、ロウ(1989,2012)の述べるところの *one-level* の同一性基準か *two-level* の同一性基準かどちらか一方の形式をとる。この二つの形式は以下のように表現される。

one-level の同一性基準： $(\forall x)(\forall y) ((Kx \& Ky) \rightarrow (x=y \leftrightarrow R_{kxy}))$

two-level の同一性基準： $(\forall x)(\forall y) (f_k(x)=f_k(y) \leftrightarrow R_{kxy})$

R_k は種 K に属する対象の基準的關係 (*critierical relation*) を意味する。この基準的關係は、反射的かつ対称的かつ推移的な関係であるという意味で同値関係だとロウは述べる。なぜなら、同一性それ自身が同値関係であり、 R_k は種 K に属する対象が同定される場合にのみ K の間で持たれる必要があるからである。また、*two-level* の同一性基準で用いられている f_k は K 関数と呼ばれるものを表している。 K 関数については、フレーゲの方向についての同一性基準を例に挙げると理解しやすくなるだろう。フレーゲの方向の同一性基準は、線 x と線 y が並行である時かつその時に限り、線 x は線 y と同定されるという形をとる。この時、 K 関数は「 \sim の方向 (*direction of*)」関数であり、また方向の基準的關係は線の間での平行ということになる。*one-level* の同一性基準は、同一性に関して種 K に属するものの中で持たれる関係から種 K に属するものの同一性条件を述べているが、対して *two-level* の同一性基準は他の種のものの中で持たれている同値関係から種 K に属するものの同一性条件を述べる (フレーゲの挙げた例を用いるならば、線の間

で持たれている同値関係から方向の同一性基準を述べているということになるだろう) という差異がある。

この上で、ロウは人の同一性基準に関しては、**one-level**の同一性基準の形も**two-level**の同一性基準の形も取ることができないという理由で複合説を斥けようとする。ロウはまず、**one-level**の同一性基準の形式をとる立場として、ロック主義的な基準をあげている。ロウは、ジョン・ロックが『人間知性論』第2巻27章9節において(無論ロック研究者の間で解釈上の問題が生じていることを述べた上で)、歴史上の記録のような事実の記憶ではなく、個人的な経験的記憶をベースとした人の同一性基準を表現していると述べる。ロックの述べた基準を**one-level**の同一性基準の形で定式化すると以下のようになる⁵。

$$(\forall x)(\forall y)((x \text{ は人である} \& y \text{ は人である}) \rightarrow (x=y \leftrightarrow (\forall t_1)(\forall t_2)(\forall e)((x \text{ は } t_1 \text{ において } e \text{ を持つ} \rightarrow y \text{ は } t_2 \text{ において } e \text{ を覚えている}) \& (y \text{ は } t_1 \text{ において } e \text{ を持つ} \rightarrow x \text{ は } t_2 \text{ において } e \text{ を覚えている}))))))$$

ここでの t_1 と t_2 は x と y が存在している任意のふたつの時点(t_1 は t_2 よりも前の時点である)であり、 e は個別的な意識経験の変項である。この基準は人が常に今までに持った意識経験を覚えていなくてはならないことを含意している⁶。ここでは、 t_1 において人 P によって持たれた経験 e が、人 P が t_2 で覚えているまさに同じ経験であるということが重要となる。このことから分かるのは、ロック主義的な基準が経験の同一性基準を前提としていることである。ここでの経験という語の解釈のひとつとしては心的状態が考えられるが、ロウは心的状態の同一性基準が両者とも循環していると述べる。心的状態についての同一性基準について、ロウは以下のような定式化を行う⁷。

$$(\forall x)(\forall y)(x \text{ は個人的な経験である} \& y \text{ は個人的な経験である}) \rightarrow (x=y \leftrightarrow (x \text{ と } y \text{ は質的に区別できない} \& (\exists P_1)(\exists P_2)(\exists t_1)(\exists t_2)(P_1 \text{ は } t_1 \text{ において } x \text{ を持つ} \& P_2 \text{ は } t_2 \text{ において } y \text{ を持つ} \& P_1=P_2 \& t_1=t_2))))))$$

この定式化の基準的關係が同値關係である点、またそれが人の同じさ(sameness)を前提としている点は明らかである。この人の経験についての同一性基準は結局人の同一性を前提とすることから、ロック的な基準は結局循環に陥る。ゆえに、ロック主義的な人の同一性基準は斥けられる。

次にロウは、**two-level**の人の同一性基準について考察する。**two-level**の

同一性基準の1つの見解として、人の身体（あるいは人の脳のような身体の特別な一部）が機能的役割を果たす対象だと考えるものがある。人であるということが脳の機能的役割であると考えるとき、人の同一性基準は以下のような two-level の同一性基準として定式化される（なお、量化の変項は脳であり、 R_P は脳の間で持たれる同値関係を表す）⁸。

$(\forall x)(\forall y)(x \text{ が有する人 (person) } = y \text{ が有する人} \leftrightarrow x \text{ と } y \text{ が } R_P \text{ 関係に立つ})$

ロウはこの定式化自体には循環性がないと述べているが、上記の定式化について以下のような疑問を挙げる。このアプローチにおいて、もし「人」という語を或る種の役割を示すものではなく個別的な実体として捉えるならば、それは明らかに不適當である。なぜならば、我々は「私」を思考や感覚から区別されている或るものであると感じており、そのような「私」の存在が単に私の脳のような或る他のものが持つ性質や特徴であるとは感じておらず、また我々の常識と通常の言語は個別の実体を示しているからである。以上のことから、ロウは人の同一性基準について、one-level の同一性基準の形でも two-level の同一性基準の形でも定式化できないと結論付けるのである。

3. シューメイカーとロウによる議論

前節で、人の同一性基準については定式化できないというロウの主張を確認した。人がもし我々の存在論的体系において基礎的であるならば、人の同一性基準の定式化の際に他の種の存在者に訴えることができると考えるべきではない。人の同一性は原始的であり他の何ものにも基礎付けられない。人の同一性は「単純」なのであり、我々は人の同一性についてインフォーマティヴなことを言えないのである。

さて、シューメイカー(2012a)はロウとの一連の議論の中で、ロウへの反論を行っている。シューメイカーは、まず、ロウの述べる循環は人に限らないあらゆる種の存続するものについての同一性に関する説明でも生じると主張する。ロウは以下のように述べる⁹。「どのような十分な同一性基準も要求されないという意味で、(ロック主義的な人の同一性基準は)インフォーマティヴだと考えられることができない。というのも、意識状態はそれら自身…(中略)…それらの状態を持つ人（あるいは意識の主体）の同一性を前提する観

点を除いては個別化あるいは同定されることができないからだ。」この点について、シューメイカーは人の連続する意識状態が必然的にその人の持つ状態であることは認めた上で、どのような状態も必然的にそれが主体に属しており、主体の同一性からその同一性を得ていると述べる。したがって、もしこの種の関係が人の同一性についての説明を循環させるならば、あらゆる種の存続するものについての同一性の説明も循環することになる。もしこの主張が正しいならば、人の同一性に関してのみ単純説を採ろうとするロウの意図と反して、人の同一性に限らないあらゆる種の複合説への反論となってしまう。第二に、シューメイカーはロウが人の同一性の議論の中で、本当に問題となっていることを誤解しているという点を挙げる¹⁰。シューメイカーは、ここで問題とされるべきなのは共時的であれ通時的であれある状態が同一の人に属するということが何であるのかという点であり、ロウは問題を取り違えていると述べる。

さて、ロウはシューメイカーの反論にどのように答えているのか。まず、第一の点に関しては、ロウはあらゆる存続するものについての同一性基準が循環するということを否定している。ロウは連続する状態間の関係を用いたあらゆる種の存続するものの同一性についての説明は循環することを認めつつも、連続している意識状態から形作られていない非循環的で「構成的な」同一性基準はありうると述べる。ここで、ロウはロックの主張である「 x と y が同じ「原子」によって構成されている時かつその時に限り、もし x と y が事柄の集まりあるいは一群であるならば、 x は y と同定される」という基準を持ち出す¹¹。この基準において原子は単純であると考えられ、それゆえにロウは非循環的で構成的な同一性基準はあることができると述べる。

シューメイカーの第二の反論について、ロウはシューメイカーが **two-level** の同一性基準の形をとる同一性基準（量化の変項は人の状態 (**person-state**) である）を探していると暗に示唆していると述べる。シューメイカーは反論の中で、人の状態が必然的に人に属している場合、問題となるのはある状態が属している同一の人とは何であるのかということだと述べている。しかし、ある状態 x を持つ人がある状態 y を持つ人と同定されるちょうどその場合、ある状態 x とある状態 y は同じ人に属する状態であるということをシューメイカーは想定しているように見える。この時、シューメイカーは明らかに **two-level** の同一性基準を支持している。だが、第 2 節で見たように、ロウは人を個別の実体であると見なしている。**two-level** の同一性基準は人を個別の実体であるとき不適當であるため、シューメイカーがここで **two-level** の同一性基準を想定しているのならば、シューメイカーの反論はロウ

にとって反論とならないことになるのである。

以上のようにロウはシューメイカーへの反論に返答している。このロウの返答への再反論として、シューメイカー(2012b)は two-level の人の同一性基準の支持と人が実体であると主張することが両立しないと考えるよい理由がないと述べている。確かに、ロウの two-level の人の同一性基準への反論は、我々の常識や言語使用、直観に訴えるにとどまり、またそもそもなぜ人を個別の実体であると考えべきなのかについて述べていないため、ここでのロウの主張を見るだけではいささか説得力に欠けるように思われる。ゆえに、次節では、なぜロウが人を個別の実体として捉えるべきだと考えているのかを確認し、その上で個別の実体としての人と two-level の同一性基準が両立しないことを示し、シューメイカーの再反論に返答したい。

4. シューメイカーの再反論への更なる応答

さて、第 3 節で述べた通り、ロウは人を個別の実体であると考えており、それゆえ two-level の人の同一性基準を斥けた。本節では、ロウの 2010 年の論文である”Substance Dualism: A Non-Cartesian Approach”を参照し、ロウがどのように個別の実体としての人を擁護したのか概括したい。

ロウは論文内で人を身体へと還元して考える複合説を論敵とし、以下のような前提を置き議論を進める¹²。

- (8) 私は自分の身体とも、またその部分とも同定されない¹³。
- (9) もし私が部分によって構成されているなら、全ての部分は私の身体の部分でなければならない。
- (10) 私の身体の部分によって全体が構成されているものは、それ自体私の身体の部分でなければならないか、身体全体と同定されるかのどちらか一方でなくてはならない。
- (11) それゆえ、私は単純な存在者であり、いかなる部分からも構成されていない。

ロウはこれら一連の前提について、前提(8)が最も重要であると述べている。この前提について考えるために、ロウは以下の前提を置く¹⁴。

(12) 私の同一性条件は、私の身体あるいはその部分の同一性条件とは異なる。

このことを示すために、ロウは以下のような置き換え論証を行う。人の身体の全ての部分が人工物と交換されると考えるのは原理的に可能である。この場合、人の生身の身体もその一部も残存しておらず、また存在もしていないということになるだろう。しかしながら、身体が全て人工的なものに置き換えられた場合でも、人は存続可能である。このように考える時、これは人の存続条件が身体やその一部とは異なることを示しており、それゆえ人は身体と同一ではなく、またそのいずれの部分とも同定されないという結論に至る。このことかた、前提(8)は正しいということが明らかとなる。

次に、ロウは前提(9)については実体二元論者も物理主義者も受け入れることができるものとしている¹⁵。しかし、前提(10)に関しては、ロウは一部の実体二元論者は拒否すると述べる。この種の実体二元論者は、私と私の身体の関係、青銅像と青銅の塊の関係に類似したものだと見なす。この見解によると、私は私の身体で構成されているものの、私と私の身体は同定されないということになる。青銅像が「全体が青銅の塊の部分から構成されている」という主張を、「我々は青銅像を全て青銅の塊の一部へと分解できる」という主張であると理解する時、この主張は正しい。だが上記の主張を「像の全ての部分が青銅の塊の部分である」と解釈する時、真だと言えなくなる。というのも、問題となっている青銅像が人の像であるとき、その像の頭部は像の一部ではあるものの、青銅の塊の部分ではないということになるからである。この時、青銅像は単純に青銅の塊で構成されているだけでなく、なにか「付加的な」部分を有することになる。

しかし、ロウはこの二元論者の主張に疑問を呈している。もし仮に青銅像が青銅の塊の一部ではない部分を持っているのならば、青銅像は青銅の塊の部分で構成されているが、それとは同定されない頭部のような部分を有することになる。同様に、もし私が自分の身体の一部ではない部分を持ちうるのならば、私の身体の部分によって構成されているがそれとは同定されない部分がある必要がある。この時、私は全体として私の身体によって構成されているのだが、私にそのような部分はない。自己あるいは経験の主体としての私は、私の部分としてのより小さい自己あるいは主体を持っていないのである。ゆえに、ロウは前提(10)を受け入れた上で、前提(11)、つまり「私は単純

な存在者であり、いかなる部分からも構成されていない」へと至る。人は己の身体とは異なる存続条件を持ち、また人は己の身体の部分から構成されていない。それゆえに、単純な個別の実体であると考えざるを得ないのである。

第2節でも触れた通り、ロウは個別の実体としての人と two-level の人の同一性基準が両立しないと主張している。この点について、ロウは2012年の論文中では我々の常識や言語実践に鑑みる時に強く示唆されると述べるに留めているが、本節で確認した内容を加味する時、ロウの考えはより具体的な主張として理解されうるだろう。ロウは、人はその身体あるいは身体の一部と同定されえないという前提の証明から出発し、脳-同一性基準のような複合説の立場を最終的には否定している。つまり、two-level の同一性基準の形式をとる脳-同一性基準は、我々の言語実践や常識への訴えだけではなく、そもそも人が身体と同定されえないという観点からも否定されるのである。

このようにロウの主張を理解する時、シューメイカーによるロウへの再反論は成立しうるのか。前節で確認した通り、シューメイカーは、個別の実体としての人と two-level の同一性基準が両立しないということは説得力に欠けるという再反論を行っている。しかしながら、ロウの個別の実体の説明を参照する時、シューメイカーの再反論は成立しないことが明らかになるように思われる。

まず、第2節で挙げた two-level の同一性基準は、以下の形をとるのであった。

$$(\forall x)(\forall y) (f_k(x)=f_k(y)\leftrightarrow R_kxy)$$

ここで、人を身体へと還元して説明する複合説の立場を採り、人であることが脳の関数的役割であると考える時、two-level での人の同一性基準は以下の形となる（ここでの量化の変項は脳であり、 R_P は脳の間で持たれる同値関係を表している）。

$$(\forall x)(\forall y)(x \text{ が有する人 (person) } = y \text{ が有する人} \leftrightarrow x \text{ と } y \text{ が } R_P \text{ 関係に立つ})$$

この定式化は「全ての x と全ての y について、 x と y が R_P 関係に立つ時かつその時に限り、 x が有する人が y が有する人と同定される」と日本語では表現される。つまり、 x と y の脳が同じである時、 x が有する人は y が有する人と同定される。この脳の同一性の関係から人の同一性を定義する基準は、

人の同一性が脳の同一性に追従していることを示しているため、このアプローチは人の同一性を人の脳によって説明していることになる。だが、本節で見たように、ロウは「私は自分の身体とも、またその部分とも同定されない」という前提が正しいものであり、それゆえに人が単純な個別の実体であると論じている。この時、この脳-同一性基準は単純に間違いだということになるだろう。また、シューメイカーの挙げた量化の変項を人の状態とする two-level の同一性基準を考えたとしても、同様の結論を導くことができるだろう。two-level の同一性基準は、K 関数と基準的關係を措定する時点で、人をより基礎的な存在者へと還元することを定めている。しかし、人は自分の身体ともその部分とも同定されない単純な個別の実体であると考えた場合、人をより基礎的な存在者へと還元することは完全に不可能である。したがって、どのような two-level の同一性基準を考えたとしても、個別の実体である人と two-level の人の同一性基準は両立不可能であり、この時 two-level の人の同一性基準と個別の実体としての人が両立しうるのではないかというシューメイカーの懐疑は否定されるのである。

おわりに

本稿では、ロウの個別の実体としての人の議論を参照し、*PERSONAL IDENTITY* 内で行われたシューメイカーの再反論が否定されることを見た。また、個別の実体としての人についての議論を援用しロウの議論を整理することで、単純説を支持するロウの立場がより説得的になる可能性を示せたように思う。

だが問題は残っているように思われる。ロウの挙げる実体概念の条件は、加地(2008)によれば以下のようなものである。すなわち、実体の条件とは、個体が属する種の本質がその個体の同一性基準を与えとした上で、その本質が他の個体に依存しないことである。この条件に則るならば、人という種は存在しなくてはならない。また、ロウの提唱した存在論的体系である 4 カテゴリー存在論によると、種は対象と必ず例化關係を持たなくてはならない。このことに鑑みるならば、人という種が存在する時、人という対象もまた存在しなくてはならない。この場合、生物種であるヒト種を例化するヒトという対象と、*person* としての人という対象はどのような關係にあるのか。そもそも対象というカテゴリーに属する人は、具体的にはどのような存在者としてこの世界にあるのか。また、個別の実体という基礎的な存在者を、他の対

象と同列に扱うべきなのか。以上のような疑問は、ロウの提出した4カテゴリー存在論という体系の中で、いかに整合的に解釈されるべきなのか。これらの問いに回答するための方法として、ロウの実体概念についての主張をより詳細に分析し統一的に理解することが挙げられる。これによって、ロウの主張する単純説を更に強固な説として擁護することが可能となるように思われる。

注

1. パーフィットによれば、最も単純な物理的基準は「通時的な私の同一性の基準」を「通時的な私の脳と身体の物理的継続性」とするものである。この立場を採る場合、人の同一性とは特定のある脳と身体とが物理的に連続しているということ、すなわち時点 t_1 における人 1 が時点 t_2 における人 2 と同定されるということは、人 1 と人 2 が同じ身体を持つということから説明が可能になる。対して、心理的基準では、人の同一性を心理的な継続性から説明する。この主張によれば、人の同一性は特定の直接的な心理的連結が強く重なり合った鎖があるという点から説明される。
2. Parfit(1984), p.210.
3. Baker (2012), p.180.
4. ロウは存在論的論証を行っているため、直観に訴える論証と経験論的論証に関しては本稿では取り上げない。非常に簡潔に説明を加えると、直観に訴える論証とは、複合説の持つ反直観的な諸問題（具体的には分裂の問題などが挙げられる）を指摘することによって、単純説の持つ直観的な力に訴える論証である。また、経験論的論証は、一人称パースペクティブという観点から問題を提起する。我々が身体的かつ心理的性質とそれらの関係について全てを知っているということは、人の同一性についての問題を残したままにしている。例えば、私が 17 世紀のフランスに生まれ異なる記憶や意図を持っていたという形而上学的可能性を考える時、それにもかかわらず、私の一人称パースペクティブから、その人生を生きているのは私であると考えることは可能である。このように、異なる可能世界の私を考える時、心理的性質や物理的性質、またそれらの継続がなくとも、一人称パースペクティブからは私という人の同一性は担保されうる。このように、経験論的論証は心理的關係や物理的關係が不在でも人の同一性はありうるという主張を行う。(Gasser,Stefan(2012), pp.15-16.)
5. Lowe (2012), p.147.

6. ロウは、このロックの one-level の同一性基準を改定して用いる人々を新ロック主義者と呼んでいる。ロックの同一性基準への反論として、有名なトマス・リードの「勇敢な士官」の例がある。この反論からロック的な基準を擁護するためのひとつの方法として、新ロック主義者たちはロックの基準的關係と論理的に推移關係にあることを保証する祖先 (ancestral) 關係を取り換えることを提案している。しかしながら、ロウは祖先關係が推移的關係である事実が、反射的で対称的であることを含意しないと、それが同値關係であることを保証しないと批判している。また、新ロック主義者は人が経験と記憶の祖先關係に立つことができないけれども、経験と準記憶 (quasi-memory) との關係に立ちうると述べることもある (Garvey(2011), p.215.)。だが、そもそも準記憶についての議論はそもそも意味をなすのかという疑いがかけられており、問題のある再反論であるとも考えられる。
7. Lowe (2012), p.150.
8. Ibid, p.151.
9. Lowe (2009), p.134.
10. Shoemaker (2012a), p.133.
11. ロックの訳出に関しては、1976 年の大槻春彦による訳を参照した。
12. Lowe (2010), p.444.
13. ロウはここで「私」という語を用いているが、ここでの「私」という語は、「人」という語と同じ意味で用いられている。
14. Ibid, p.446.
15. ここでロウは私が身体と魂の複合体であるという説を例として挙げている。これは、実体としてのそれらの複合体は個別的対象あるいは性質の担い手であるとしながらも、私はその身体と他の何か、すなわち私の魂を部分として含んでいるという主張である。実体二元論の提唱者であるデカルトはこの見解を支持しているように述べることはあるとロウは言うが、ロウ自身はこの立場を信じることはできないとして斥ける。

文献表

- BAKER, L. R, 2012, "PERSONAL IDENTITY: A NOT-SO-SIMPLE SIMPLE VIEW". IN GASSER, G, STEFAN, M(EDS.), 179-191.
- GASSER, G, STEFAN, M. 2012, "INTRODUCTION". IN GASSER, G, STEFAN, M(EDS.), 1-18.
- GARVEY, J, 2011, THE *CONTINUUM COMPANION TO PHILOSOPHY OF MIND*

- (*CONTINUUM COMPANIONS*). BLOOMSBURY USA ACADEMIC.
- GASSER, G, STEFAN, M(EDS.), 2012, *PERSONAL IDENTITY :COMPLEX OR SIMPLE?*. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- 加地大介 ,2008.「現代の実体主義の諸相――実体の独立性をめぐる」。『哲学の探究 39』, 37-49.
- KOONS, R.C, BEALER, G(EDS.), 2010, *THE WANING OF MATERIALISM*. OXFORD UNIVERSITY PRESS.
- ロック、大槻春彦（訳）.1976.『人間知性論』. 東京, 岩波書店
- LOWE, E.J, 1989, “WHAT IS A CRITERION OF IDENTITY?”. THE PHILOSOPHICAL QUARTERLY39, 1-21.
- LOWE, E.J, 2009, *MORE KINDS OF BEING: A FURTHER STUDY OF INDIVIDUATION, IDENTITY, AND THE LOGIC OF SORTAL TERMS*. WILEY BLACKWELL
- LOWE, E.J. 2010, “SUBSTANCE DUALISM: A NON-CARTESIAN APPROACH”. IN KOONS, R.C, BEALER, G(EDS.), 439-461.
- LOWE, E.J, 2012, “THE PROBABLE SIMPLICITY OF PERSONAL IDENTITY”. IN GASSER, G, STEFAN, M(EDS.), 137-155.
- PERFIT, D, 1986, *REASONS AND PERSONS*. OXFORD UNIV PRESS. (デレク・パーフィット、森村進（訳）.1998.『理由と人格 非人格性の倫理へ』. 東京, 勁草書房)
- SHOEMAKER, S, 2012A, “AGAINST SIMPLICITY”. IN GASSER, G, STEFAN, M(EDS.),123-136.
- SHOEMAKER, S, 2012B, “REPLY TO E.J.LOWE”. IN GASSER, G, STEFAN, M(EDS.),156.

言語をもたない動物が信念をもつことはできるか？

中谷内悠

序論

本稿では、言語をもたない動物が信念をもつことができるかという問題に取り組む。まず、ある信念をもつためには、その信念に含まれる概念をもつことが必要であると考えられるだろう。例えば「カエデの木の上には猫がいる」と信じていることができるひとは、「カエデ」や「猫」などの、信念の内容に含まれる概念を理解しているように思われる。それゆえ、言語をもたない動物が信念をもつことができるかという問題には、言語をもたない動物が概念をもつことができるかという問題に行き着く。デイヴィドソンのような言語主義者は、言語使用者だけが概念をもつことができると考える。それゆえ言語をもたない動物が信念をもつことを否定する。一方、非言語主義者のグロックは、類人猿についての行動学的な知見をもとに、非言語主義を支持する。本稿ではこれらの議論を整理した後に、グロックの主張の妥当性について検討し、彼の考えの中から、非言語主義を擁護するために重要な考えを抽出することを目的とする。

まずは1節で、言語をもたない動物は信念をもつことができないというデイヴィドソンの主張が、言語をもたない動物は概念をもつことができないという考えに依拠しているということを明らかにする。2節では、概念をもつためには、分類の能力が必要だという考えを整理する。その考えをもとにデイヴィドソンは言語使用者だけが分類することができることを主張する。グロックは、概念をもつために分類の能力が必要であるという点ではデイヴィドソンに同意するが、しかし言語使用者だけに分類する能力を認めるというデイヴィドソンの主張には反対する。彼は、デイヴィドソンが出した論証を否定するだけでなく、言語を使用しない動物が分類する能力をもつことを積極的に示そうとする。3節では、グロックのこれらの考えをみる。そして最後に4節で、グロックの主張の妥当性について検討する。私の考えでは、グロックは言語主義者であるデイヴィドソンの論証を否定することには成功している。その点で彼の議論は、非言語主義を擁護するために重要なものといえる。ただし、言語を使用しない動物が分類する能力をもつということを示そうとする議論に関しては、あまりうまくいっていないように思われる。結果として、言語をもたない動物は、概念をもたず、それゆえ信念をもたないというデイヴィドソンの主張に、グロックは適切な批判を加えたことになるが、しかし言語をもたない動物が信念をもつことができるという主張を、積極的に

支持するような論拠を示すことには失敗したということになる。これらのことを明らかにする。

1 節 言語をもたない動物は信念をもつことができないという考え

まずは、言語をもたない動物は信念をもつことができないということを支持するデイヴィドソンの議論をみていく(Davidson,1982,p.96-98)。彼の議論は、言語をもたない動物は概念をもつことができないという考えに依拠していることを確認する。

さて、私たちは日常的に、犬や猫などの動物が信念をもっているかのような語り方をしている。例えば、マルコムは次のようなエピソードをあげる。

われわれの犬が近所の猫を追いかけしているとす。猫はオークの木まで全速力で走り、最後の瞬間に突然向きを変え、近くのカエデの木の上へと姿を消した。犬はこの離れ業を見ておらず、オークの木までやってくると、まるで木によじ登ろうとしているかのように、後ろ足で立ち、前足で木の幹をたたいた。そして、興奮して上の茂みの方に向かって吠えた。この全エピソードを窓越しに観察しているわれわれは「この犬は猫がオークの木の上に登ったと考えている」と言う。(Malcolm 1973,p.13)

私たちは犬についてこのように語る時に、人間の信念について語る時と全く同じことを意味しているのだろうか。また、この語りは比喩ではなくて、私たちは本当に犬に信念を帰属しているのだろうか。デイヴィドソンは、犬の信念についての語りは、たんに比喩でしかなく、動物に信念を帰属することは間違っていると考える。

まずデイヴィドソンは、信念文が意味論的不透明性を示すことに注意を向けるなら、動物に信念を帰属することに疑問が生じることになるという。一般的に、信念文は意味論的不透明性を示すと考えられる。つまり、信念文は、信念内容に含まれる語を、等しい外延をもつ語で置き換えた時に、真理値が変わりうるものでなければならない。例えば、マルコムの犬を見た私が、「この犬はこのオークの木に向かって吠えている」と信じているとする。またこのオークの木は、その周辺で一番古い木であり、そのことを私は知らないとしよう。このとき、信念内容に含まれる「このオークの木」という語を、外延が等しい「その周辺で一番古い木」という語で置き換えるなら、信念文「私

はこの犬がその周辺で一番古い木に向かって吠えていると信じている」は偽となる。このように信念文は意味論的不透明性を示す。「この犬はこのオークの木に向かって吠えている」と「この犬がその周辺で一番古い木に向かって吠えている」は、異なる信念内容を表すものとして区別されるのである。

それでは、マルコムは犬はどういったことを信じているといえるだろうか。マルコムは犬についてどのような信念文が成立するといえるか。例えば、「猫がオークの木の上に登った」と信じているのだろうか、それとも「猫がその周辺で一番古い木に登った」と信じているのだろうか、それとも同じ外延をもつまた別の語によって表現される内容を信じているのだろうか。しかし、そもそもこれらの問いは有意味なものではないように思われる。そして、これらの問いが有意味なものではないということは、マルコムは犬の信念について語っているようにみえる文は、意味論的不透明性を示さないものだとということになる。そして、信念文は意味論的不透明性を示すのだから、マルコムは犬の信念について語っているようにみえる文は、信念文ではないということになる。つまり、犬が信念をもっているかのように私たちが語るとしても、そのように語ることによって、犬に信念を帰属しているのかどうかは疑わしいとデイヴィドソンは考えるのである。

これに対しては、次のような応答が可能であるように思われる。「猫がオークの木の上に登ったと犬は信じている」という言表的な信念文が意味論的不透明性を示すということは確かに認められる。しかしながら、信念文には言表的なものだけではなく、「その犬は、あのオークの木に関して、猫はそれに登ったと信じている」といった事象的なものも存在する。そして、事象的な信念文は意味論的不透明性を示さない。それゆえ、犬についての事象的な信念文が成り立つと考えることには問題がなく、犬に信念を帰属することができるかと応答されるかもしれない。

しかしながら、デイヴィドソンは犬に関する言表的な信念文だけでなく、事象的な信念文が成り立つことも否定する。たしかに、事象的な信念文の場合、問題としている対象に関してどのような記述が適切なのか、つまり、信念主体が受け入れるような対象の記述はどういったものなのか、ということとは問題とならない。しかし、事象的な信念文が成り立つことは、信念主体が受け入れるような記述が存在するということを含意している。というのも、ある主体に信念を帰属することができるなら、その主体は何らかの記述のもとで、その対象を選び出していなければならないから。つまり、もしマルコムは犬がそのような信念をもつことができるのなら、私たちが「オークの木」と呼ぶその対象を、マルコムは犬が何らかの記述のもとで認識しているので

なければならないのである。しかし、犬の信念について語ろうとするときに、どのような記述が適切なのかと問うことはそもそも有意味なことではない。つまり、信念主体が受け入れるような記述が存在するということが疑わしく、ゆえに、事象的な信念文が成り立つことも疑わしいということになる。それゆえ、やはり犬に信念を帰属することはできないとデイヴィドソンは考える。

さて、犬の信念について語ろうとするときに、どのような記述が適切なのかと問うことが有意味ではないのはなぜだろうか。デイヴィドソンによれば、それは、犬が概念をもつことができないためである。ある対象を、例えばオークの木という記述のもとで認識するということは、ある対象をオークの木として認識するということであり、それはつまり、ある対象をオークの木という概念のもとに理解するということである。つまり、オークの木として認識するときには、信念主体はオークの木という概念をもつ。それゆえ、もし犬の信念に関してある記述が適切であるとしたら、犬はその記述に対応する概念をもつことができるのでなければならないということになる。そして、デイヴィドソンによれば、言語使用者のみが概念をもつことができ、言語を使用しない動物が概念をもつことはできない。それゆえ、言語を使用しない動物である犬は概念をもつことができないので、どのような記述が適切なのかと問うことが有意味ではないということになる。以上のように、言語をもたない動物は信念をもつことができないというデイヴィドソンの主張は、言語をもたない動物は概念をもつことができないという考えに依拠している。

2 節 言語をもたない動物は概念をもつことができないという考え

一方グロックは、言語をもたない動物は概念をもつことができないというデイヴィドソンの考えに反対する。ただし、グロックの反論をみる前に、言語をもたない動物は概念をもつことができないという考えを支持するためのデイヴィドソンの議論を、まず本節で整理する。また、ある生物が概念をもっているといえるためには、言語能力が必要となるかどうかという点でデイヴィドソンとグロックは考えが異なる。しかし、概念をもつためには、たんにある識別行動をとるような傾向性をもつのではなく、分類する能力をもつこと、そして規範的にふるまうことができるのでなければならないと考える点で、グロックは自身がデイヴィドソンと考えを共有するという。本節ではこの点も確認する。

さて、概念をもつとはどういうことか。ひとつの考えによれば、概念は識別の原理であり、概念をもつことは異なる種類のものを識別する能力をもつことであるというものである(Price,1953, p.355)。概念をもつことに関する

この考えによれば、動物が概念をもつということは明らかであるように思う。というのも、動物が異なる色、味、音、形、材質、異なる種類の生き物などを区別するような識別行動をとることができるからだ。つまり、概念をもつことに関するこの考えにおいては、概念をもつために言語使用は必要とされない。

しかしながら、デイヴィドソンは、たんに識別行動を示すだけでは、概念をもっているとはいえないと考える(Davidson,1997,p.24-25)。例えば、植物は二酸化炭素が多い場合に光合成を行い、二酸化炭素が少ない場合には、光合成を行わない。つまり、二酸化炭素の多い場合と少ない場合を区別するような識別行動を示しているといえる。しかし、植物がこれらを区別するような概念をもつとは考えないだろう。また、蝶も同じように赤と緑を区別するような識別行動を示すが、それでも私たちは、蝶が何らかの概念をもつとは考えないだろう。つまり、たんに識別行動の傾向性をもっているにすぎない生物が、概念をもっているとは私たちは考えない。

むしろ、「概念をもつということは、物体や性質や出来事や状況を分類することである。分類済みのものがじつは割り当てられた当のクラスに属していないということがありうるという点を理解しつつ、それらを分類していくことなのである」(Davidson,1997,p.25)。つまり、たんに特定の対象(や状況)に対して、特定の行動を起こすような傾向性をもつことは、概念をもつことではない。その対象を、例えば「赤」というクラスに分類し、なおかつそのときに、じつはその対象が「赤」というクラスには属していないということがありうる場合と理解している場合に、その生物は赤という概念をもつ。蝶は、識別行動を示すが、分類することはない。だから赤の概念をもっていないといえる。

ここで、分類の誤りについてももう少し具体的にみしてみる。例えば、暗闇に動く物体を見てそれが猫だと思っていたが、近づいてみると実際にはそれが狸だったと私が理解するとき、私は分類の誤りを犯していたわけではない。私はたんに見間違いをしていただけだ。一方、「猫」という言葉を最近使いはじめた子供が、近づいてよく見た後も、それでもこれを「猫」と呼ぶような場合、この子供はそもそも猫のクラスにどのような対象が入るかということに正しく理解していなかったといえる。これが分類の誤りにあたる。概念をもつためには、このような意味での誤りの認識が必要とされる。概念をもつことは、このような規範的な側面をもつ。

グロックは概念をもつことに関する以上のデイヴィドソンの考えに同意する(Glock,2000,p.45-47)。彼も分類できることは、分類の誤りを理解すること

ができることを含むと考える。グロックはこの点について、ウィトゲンシュタイン主義の考えをもとに次のように説明する。ある概念 F をもつことは、 F と F でないものを区別するような規則にたんに一致するようにふるまう傾向性をもつことではない。概念 F をもつとは、 F と F でないものを区別するような規則に従うことができることである。そして、規則に従うことができるためには、その人が規則を適用することに失敗しうるものでなければならない。そして規則を適用することに失敗しているといわれうるのは、自身がその規則を違反したということ、原理的には認識することができる場合に限られる。そのような可能性を前提としてのみ、その人は自身が従おうとしていた規則からそれたといわれうる。さもなければ、ある生物は、たんに予測や統計的な規則からそれたにすぎない。

概念をもっているといえるためには、分類することができなければならない。そして分類することができるためには、誤りを認識することができるのでなければならない。この点でグロックはデイヴィドソンに同意するという。しかし、デイヴィドソンはそこからさらに、誤りを認識する能力が、言語使用者にだけ認められると主張する点で、自身の考えとは異なるとグロックはいう。デイヴィドソンは教えることと、矯正することの区別に注意を向ける。

われわれは、自分たちの見地から、砂や塩を撒き道路の性能を向上させる。またわれわれは、自分たちの見地から、喜びや痛みを引き起こして子供たちを向上させる。どちらの場合でも、その過程は、それだけで、正しい行動と間違っただ行動の区別を道路や子供に教えたりはしない。行動を矯正することは、それ自体、その行動が間違いであるということ、を教えることではない(Davidson,1997,p.25)。

そしてグロックによれば、デイヴィドソンの考えは次のように理解される。私たちは、ある生物が、正しい行動や間違っただ行動の区別を理解できると考えているときに、その区別を教えて、行動を直してもらおうだろう。一方で、その区別を理解できないと考えているときには、教えるのではなく、たんに条件づけることで行動傾向を矯正する。例えば、畑の野菜を食べるイノシシに対して、私たちは、その野菜が彼らの食べものでないことを教えれば、行動を直してくれるとは考えない。私たちは、電気ショックを与えることで、野菜を食べにこないように矯正するだけだろう。そもそも、ある生物がある

行動を直すことができる場合には、その生物は、その行動をとることもできるし控えることもできるという意味で、意図的に行動できるのでなければならない。前言語的な子供や、イノシシのような言語をもたない生物（や道路のような無生物）が意図的に行為できるとは考えない。それゆえ、言語をもたない生物は、正しい行動や間違っただ行動の区別を理解できない。それゆえ、分類することができず、したがって概念をもつことができない。

さて、グロックによるデイヴィドソン理解は次のように整理できる。

1. ある生物が、正しい行動や間違っただ行動の区別を理解できるならば、私たちはその生物に、その区別を教えて、行動を直してもらうことができる。
2. ある生物が自身の行動を直すことができるならば、その生物はその行動をとることもできるし控えることもできるという意味で、意図的に行動できる。
3. 言語をもたない生物は、意図的に行動することができない。
4. ゆえに、言語をもたない生物は、正しい行動や間違っただ行動の区別を理解できない。

そして、概念をもつことは、分類することを必要とし、分類することは誤りの認識（すなわち、正しい行動や間違っただ行動の区別の理解）を必要とするので、言語をもたない動物は概念をもたないということになる。

3節 グロックによる反論

グロックは、言語をもたない動物は概念をもつことができないというデイヴィドソンの考えに反対する(Glock,2000,p.44-49;Glock,2010,p27-29)。ただし、ひとつ注意として、グロックは、動物が私たちと全く同じ概念をもつと考えているわけではない(Glock,2000,p.44-45)。動物がもつ概念は、私たちの言語的な分類とは、外延的に、または内包的に一致しないかもしれない。例えば、犬は猫とハムスターをひとつのグループにするかもしれない。また黒い猫を他の猫から識別するかもしれない。そして、たとえすべての猫だけをひとつのグループにしたとしても、犬は視覚的にではなく、臭いによってそれを認識しているかもしれない。しかし、このこと自体は、私たちのものとは異なる概念を帰属することの障害とはならないとグロックは想定する。

さて、前節でみたようにデイヴィドソンは、言語をもたない動物が概念をもたないということをサポートする論証を提示した。これに対しグロックは、論

証のステップ3（「言語をもたない生物は、意図的に行動することができない」）を否定するような証拠があることを理由に、デイヴィドソンの論証が失敗すると考える。また、グロックはデイヴィドソンの論証を非難するだけでなく、動物が概念をもつという考えを積極的に支持するような議論を行う。

まずは、グロックによるデイヴィドソンの論証への非難について述べる。グロックは、少なくとも前言語的な子供や類人猿が、実際に意図的に行動することができるというよと考える。というのも、彼らは、異なる方法で目的を追求することによって、またはその目的を捨ててしまうことによって、特定の行動を控えることができるからだ(Byrne,1995,ch. 8-9.)。例えばオマキザルは、チューブの中のピーナッツを取り出すという課題を与えたとき、ピーナッツを押し出すために、さまざまな長さや太さの棒を試行錯誤して使う。また、使うことができる棒の中に、適切な棒がなかった場合には、最終的にピーナッツを取ることをあきらめてしまう。これらの行動はまさに意図的な行動であるといえる。それゆえ、デイヴィドソンの論証のステップ3が否定され、概念をもつためには言語使用が必要だという言語主義の考えは否定される。

そして次にグロックは、動物が概念をもつという考えを支持するような議論を与える。彼は、言語をもたない動物が分類することができるというよような事実が、実際にあると考える。その事実を説明する前に、グロックはまず、分類することがたんなる傾向性をもつことではないという点について、さらなる説明を加える。彼は、能力をもつことと、傾向性をもつことの区別に注意を向ける。ある生物がたんにある物理運動の傾向性だけをもつ場合、特定の条件がそろったときに自動的にその物理運動が行われる。一方で、ある生物が能力をもつ場合、特定の状況に直面したときに、その能力が自動的に発揮されるわけではない。その生物は、能力を意図的に発揮したり、発揮することを控えることができる。この点で傾向性をもつことと、能力をもつことは異なる。ある生物が分類の能力をもつならば、その生物は意図的にその能力を発揮したり、しなかったりすることができなければならない。分類の能力が必要とするのは、このような意図的な行動である。

そして言語をもたない動物も、分類の能力を意図的に発揮したり、しなかったりすることができる。チンパンジーは、ある状況では異なる種類の対象を意図的に区別し、しかし他の状況では差異を無視することがありうる。例えば、チンパンジーは植物を用いて道具をつくるのだが、あるときは茎についている葉をすべて取り除いて、それをシロアリの巣に指し込むために使う。そしてあるときには、同じ植物を葉のついたままに用いる(Byrne,1995,p.150,

187-9, 225, ch.7)。つまり、チンパンジーは、葉と茎を区別する場合もあれば、その区別を無視する場合もある。これが、チンパンジーが分類する能力をもつと考えるのに十分な証拠だとグロックは考える。それゆえ、言語をもたない生物も分類することができ、つまりは概念をもつことができるということが、この事実から明らかであるとグロックは考える。そして、言語をもたない動物は分類する能力をもつので、概念をもつことができ、それゆえ、言語をもたない動物が信念をもつことができるという考えに問題はないということになる。

4節 グロックの考えは正しいか？

さて、グロックの主張は正しいだろうか。まず、グロックはデイヴィドソンの論証を否定する議論を行っているが、その議論に問題はなく、この点で非言語主義の擁護に成功しているように思われる。しかしながら、動物が概念をもつという考えを積極的に支持するような議論はあまりうまくいっていないように見える。というのも、分類に関するグロックの説明には不整合があるからだ。最後にこの点を明らかにする。

先に見たように、彼は分類についてデイヴィドソンと考えを共有している。ここで言及されている分類とは、ある概念をもっているといえるために必要だといわれるようなものである。ある対象を、例えば「赤」というクラスに分類し、なおかつそのときに、じつはその対象が「赤」というクラスには属していないということがありうると理解している場合に、その生物は赤という概念をもつといわれるのである。また、「分類」に関するデイヴィドソンの考えを、規則に従うことと規則に一致したふるまいの区別のもとで理解する点で、確かに二人の分類に関する理解は同じもののように見える。

一方で、グロックはまた別の部分で、「分類の能力の意図的な発揮」について説明する。あるものが A する能力をもつとき、彼は意図的に A することも、意図的に A することを控えることもできる。そしてチンパンジーは意図的に分類することも、意図的に分類することを控えることもできるので、分類する能力をもっているといえるとグロックはいう。しかしながら、分類する能力に関するこの考えをもちながら、同時に、分類についてのデイヴィドソンと共有する考えをもつことはできないように思われる。というのも、デイヴィドソンと共有する考えに基づくなら、分類の能力は、意図的に発揮したり、発揮することを控えたりするようなものではないからである。グロックが取り上げている事例に即していうと、ある植物の葉っぱをすべて取り除いて使ったり、葉っぱをつけたまま使うことは、意図的に分類の能力を発揮

したり、意図的に分類の能力を発揮することを控えたりすることではない。葉っぱを取り除いて使う場合も、葉っぱをつけたまま使う場合でも、どちらの場合でも私は葉っぱと茎を分類しており、それらを分類する能力をもつのである。分類とは、どのような対象が、葉っぱ（または茎）のクラスに入るのかということを理解することなのである。だから、それは意図的に行われたり控えたりするようなものではない。以上のように、分類に関するグロックの説明には問題があるように思われる。それゆえ、言語をもたない動物が概念をもつという考えを積極的に支持する議論はうまくいっていないように思われる。

グロックの議論は失敗しているが、しかし彼の考えは、言語をもたない動物が概念をもつという考えを正当化する試みのための、ひとつの示唆を与えているように思われる。先ほど述べたように、葉っぱと茎に関わる意図的な識別行動自体は、意図的に分類することではないだろう。しかしながら、仮にチンパンジーの行動を、意図的な識別行動だと解釈することができるなら、そのとき私たちは同時に、そのチンパンジーは葉っぱや茎を分類することができるものとみなしたくなるように思われる。つまり、意図的な識別行動をすることができる主体は、分類することもできると自然に考えたいくなるように思われる。もしこの点について説得的な議論が与えられるならば、グロックが取り上げたチンパンジーの事例と合わせることで、言語をもたない動物が概念をもつという考えを正当化することができる。そして、それによって言語をもたない動物が信念をもつことができるという非言語主義の考えを擁護することができるだろう。

結論

言語をもたない動物が信念をもつことができるのかという問題にとって、言語をもたない動物が概念をもつことができるのかという問題が重要なものとなっている。言語をもたない動物が概念をもつことができるのかという問題に対し、言語主義のデイヴィドソンは否定的に答える。グロックは、類人猿が意図的に行動できるという事実をもとに、デイヴィドソンの論証を否定することに成功したように思われる。さらに、類人猿に関する事実は、彼らが分類する能力をもち、そして概念をもつことができるということを示すとグロックは考えたが、この主張は説得力をもつものではなかった。概念に関する議論は、そのまま、動物は信念をもつことができるのかという問題につながる。言語をもたない動物は、概念をもたず、それゆえ信念をもたないというデイヴィドソンの主張に、グロックは適切な批判を加えることで非言語

主義をうまく擁護している。しかしながら、言語をもたない動物が、信念をもつことができるという非言語主義の主張を積極的に支持するような論拠を示すことには失敗していた。

文献表

- Byrne, R, 1995, *The Thinking Ape*, Oxford University Press: Oxford.
- Davidson, D, 1982, "Rational Animals", *Dialectica* 36, 317-27, reprinted in Davidson 2001, 95-105.
- Davidson, D, 1997, "Seeing Through Language", in J. Preston (ed.), *Thought and Language*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Davidson, D, 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University press.
- Glock, H. J, 2000, "Animals, Thought and Concepts", *Synthese* 123, 35-64,
- Glock, H. J, 2010, "Can Animals Judge?", *Dialectica* 64, 11-33.
- Malcolm, N, 1973, "Thoughtless Brutes", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Society* 46, 5-20
- Price, H. H, 1953, *Thinking and Experience*, Hutchinson, London.

自然と正義———ポルピュリオス『肉食の忌避について』第3巻における 動物に対する不正の議論から

安田将

0 序

古代後期のプラトン主義者ポルピュリオス『肉食の忌避について (*De abstinentia*)』第3巻では、動物に対する不正が論じられている。ここでは、動物の肉を食べることはよいことか（魂や身体にとって健康なことか）という問いや、動物を殺して神への供儀とするのはふさわしいことかという問い（第4巻と第2巻で主に考察される問い）¹の場合とはちがって、動物を食することや殺害することに限らず、厳しい使役などによって苦めることなどを通じて動物を害すること全般が取りあげられている。

第3巻のほとんどは、動物に対する加害や不正はありえないと主張する哲学者たち（特にストア派）を批判して、ストア派が正義の成立基準とする考えに則っても動物への加害や不正が帰結すると論じるアド・ホミネムな議論だが、巻末近くになって、ストア派の正義説を原理的に否定し、魂の内的状態としての正義説が（プラトン説として）提示される²。この正義説の基本的特徴は、人が正しくあることはいかなる他者に対していかなる行為をなすかとは本質的に無関係であり、魂の理性的部分が非理性的部分を支配していることが「正義の本質」だという考えである。本稿は、第3巻でこれが提示される文脈を詳しく見て、魂の内的状態としての正義説によってポルピュリオスが述べようとした二つの考えを明らかにする。

まず、第3巻の巻末近くで魂の内的状態としての正義が提示されるに至る議論に含まれる二つの議論のうち第一の議論（正義の範囲にかんする議論）の論理構成を整理し、ポルピュリオスが上記の正義説を提示しなければならない理由は第一の議論からは見いだされえないことを指摘する（1節）。ついで、第二の議論（正義の実現可能性にかんする議論）におけるポルピュリオスにとっての先行見解として、自然世界における正義の実現可能性を確保するプルタルコスPlutarchusの議論を整理する（2節）。これを踏まえて、魂の内的状態としての正義説が、正義の実現可能性についてのプルタルコスのある種の折衷案に対抗して持ちだされており、人が正しくあることを不可能にする要素が「自然本性の弱さ」として人間のうちに存在することの根拠となっていると論じる（3.1-2節）。ついで、正しくあることが不可能でありながらも正しくあろうとすべきであることの根拠として、可死的な自然本性と区別される「真の自己」という考えが用いられていると論じる（3.3節）。最後に、人間が人

間として生きる限り正しくはありえないという考えと、それにもかかわらず正しくあろうとすべきであるという二つの考えを、ポルピュリオスは魂の内的状態としての正義説によって述べようとしたと結論する（4節）。

1 正義の範囲

まず、第一の議論から見ていこう。ポルピュリオスはプルタルコスらから多くの引用を行いつつ³、人間とその他の動物の間に正義は成立しないというストア派の考えを批判する。次のようなストア派の考えが論駁される。

[われわれに]反対する論者たちは、正義は似たものだけにひろがる[似たものだけを範囲とする]べきだと言っており、それゆえ、動物のうち非理性的なもの[人間以外の動物]を[正義の範囲から]排除する。(Porph. *De abst.* 3.1.4)⁴

ここでは、正義は似たもの（あるいは親和的な[οἰκεῖτος]もの）との間にだけ成立するという原則が論敵に帰されている（以下、ストア派の正義の原則と呼ぶ）。主たる論敵であるストア派の主張を整理すると次のようになる。

- ① 似たもの（あるいは親和的なもの）との間に（のみ）正義が成立する
- ② 似ている（あるいは親和的である）か否かは理性的であるか否かを基準とする
- ③ 人間は理性的であるのに対して、（その他の）動物は非理性的である⁵
- ④ したがって、人間と動物の間には正義が成立しない
- ⑤ したがって、人間が動物を害することはありえない

これをポルピュリオスは次のように論駁する。たとえストア派の正義の成立条件①・②を認めても、動物も感覚すること、ならびに感覚するためには理性的能力が必要であることにもとづいて動物の魂も（人間と似て）理性的であると論証することで、両者の魂の相違は自然本性上のものではないと示すことができれば⁶（③の否定）、ストア派は、人間と（その他の）動物との間に正義が成立する（すなわち、人間が動物を厳しく使役したり生命を奪うとき、人間は動物を害している）と結論せざるをえない（④・⑤の否定）。

このように、（ストア派の正義の原則に則ったままなされる）ストア派へのアド・ホミネムな議論によって、「正義が魂あるもの（ἔμψυχα）[(植物を除いた)動物⁷]の限界まで延長する」(3.26.9) こと（すなわちあらゆる動物に対して不正や加害がなされうることを）を結論するには十分である。そのた

め、もしポルピュリオスの狙いが、動物に対する不正が成立すると論証することであったとすれば、ストア派の正義の原則を破棄する必要はない。

以上より、ポルピュリオスが第3巻末でストア派の正義の原則を破棄して、魂の内的状態としての正義説を提示する際、動物に対する不正を主張することとは別の狙いをもっていたことがわかる。この点について、先行研究は、魂の各部分がそれぞれにふさわしい働きをなしていることが人の正しさを説明するという考えがプラトン『国家』(441D11-E5)に見られることを挙げるにとどまっており⁸、魂の内的状態としての正義説を(以下で見る)特定の文脈のなかで用いることによってポルピュリオスが述べようとしたことは明らかにされていない。本稿は次節以降で(2節・3節)、魂の内的状態としての正義説が、(本節で見た正義の範囲にかんする議論とは別の)正義の実現可能性にかんする議論のなかでいかなる見解を否定する考えとして提示されたかを示す。これを通じて、ポルピュリオスがプラトンの上記の典拠を用いる積極的な理由が(また、その典拠を用いていかなることを述べようとしたのか)明らかになるだろう。

2 生活と正義———プルタルコス of 応答———

2.1 正義の実現可能性にかんする想定反論

第3巻の議論に含まれる第二の議論は、正義の実現可能性にかんする議論である。その前半では、正義の範囲にかんする議論の結論(人間と動物の間に正義が成立すること)に対するストア派からの想定反論が紹介され、後半で応答が行われる。前半でのみ、ポルピュリオスはプルタルコス「動物の賢さについて (*De sollertia animalium*)」を引用しており、後半ではプルタルコスを引用せず、根本的に異質な見解を提示する。

ストア派からの想定反論はこうである。

一方で、われわれが動物に配慮をしなければ、必然的に不正をなしていることになり、他方で、われわれが動物を利用しなければ、生きることは不可能になり、困窮する。獣からの便益をわれわれが放棄すれば、われわれはある意味で獣の生活を送ることになるだろう。(Plu. *De soll. anim.* 6, 964a = Porph. *De abst.* 1.4.4)⁹

ここでは、人間と動物の間に正義が成立すると考えるときに生じる実践可能性の問題が取り上げられている¹⁰。生活のためにやむをえず動物を使役す

るなどして苦しめることによって害する場合は不正を犯すことになり、他方、それを避ける場合、人間の生は困窮し¹¹、穏やかで人道的に（*ἡμέρως καὶ φιλανθρώπως*）生きることはできず、獣なみの生活に陥る。すなわち、人間と動物の間に正義が成立するという考えは、「生活か正義のいずれかを奪うアポリア」をもたらすのである¹²（*Plu. De soll. anim. 6, 964a-b = Porph. De abst. 1.5.2-3*）。このアポリアへのプルタルコスへの応答を見てみよう。

2.2 プルタルコスの応答

プルタルコスは、生活と正義の両方が救われると応答する。「すべての動物（理性的でわれわれと同族的なもの）に、それらにふさわしい仕方で、害をなすことなく、配慮的に接する」ことを要請するアポリアには、行き詰まりを打開する「別の道」がある。この道によって、あらゆる動物を範囲として成立する正義は（生活を犠牲にすることなく）救われるのであり、その道は「プラトンの導きのもとに」示されているのである（*De soll. anim. 6, 964a-d*）。

プルタルコスは、動物を利用する人間が不正を犯しているという考えをエンペドクレスに帰する¹³。「自然は必然であり争いであり、混じりけなしの純粋な部分をもたず、おびただしく不正な苦しみを通じて実現して」おり、「生成そのものも、不死なるものが可死的なものと一緒にあって、不正から生じる」のである¹⁴。こうして、不正は自然的だと考えるエンペドクレスは、問題のアポリアについて、生活のために必要な食料や労働を得るために人間は正義を諦めざるをえないと考えるのである（そのようにプルタルコスは理解している¹⁵）。プルタルコスはエンペドクレスのこの自然観を退ける。

しかし、彼らの考えは過度に厳しく辛らつだと思われるのであって、それとは別の穏健な方策があり、こちらは動物から理性を取り去ることなく、動物を適切な仕方で利用する者の正しさを救う方策なのだ。古い賢者たちがこの方策を導入した際には、大食に奢侈が結びついて、追放され、廃絶されてしまったのだが、ピュタゴラスはこの方策を再び採用し、不正をなすことなく利益を得ることを教えたのである。すなわち、あまりにも社交性がなく、きわめて有害な動物に罰を与え、殺害する人は不正をなしておらず、また穏やかで人間に友好的な[*ἡμερα καὶ φιλάνθρωπα*]動物を家畜にして、それぞれの動物が自然本性的に適している使役の共同作業員とする人も不正をなしていないのである。（*Plu. De soll. anim. 7, 964e-f*）

この「別の穏健な方策」によれば、対象となる動物のあり方によっては、それを殺害することも、苦しめることも、使役することも不正でなく、それゆえ人間は「不正を犯すことなく利益を得る」ことができる。こうした正義を教えているのが、ピュタゴラスとプラトン（ならびに彼らに従うプルタルコス自身）である¹⁶。

ここでプルタルコスは（本稿 1 節でみた）正義の範囲にかんする議論におけるストア派に対するアド・ホミネムな反論のときと同様、正義は似たものに対して成立するというストア派の正義の原則に則り続けている¹⁷。すなわち、人間と他の動物がともに理性的であり（魂の理性的部分をもっており）、それゆえ動物と人間の間には正義が成立するからこそ、（ふさわしい仕事を共同で行ったり、罰を与えたり、殺害したりすることを含む）各々の動物にとってふさわしい取り扱いが正当化される。犬や山羊・羊の利用が不正でない（965a）こと理由は、（ストア派のように）それらの動物と人間の間には正義が成立しないからではなく、また（エンペドクレスのように）自然は不正を通じて実現しているのだから、生活のために動物を利用することは不正であるけれども許容される———「仕方がない」———からでもない。むしろ、人間にとって人間以外の動物が親和的であり、したがって正義が成立する（それゆえふさわしい報いを受けさせるのが正しい）からこそ、動物を適切に利用すること（そしてそれによって「穏やかで人道的な」生活を維持すること）は正しいのである。人間社会で（生命を奪うことを含む）処罰や使役が正しく行われるのとまったく同じ論理で、動物に対する（殺害を含む）処罰や使役は正当化されるのである¹⁸。

3 生活と正義———ポルピュリオスの応答———

3.1 魂の内的状態としての正義

他方、正義の実現可能性についての想定反論（*De abst.* 3.26.5）に対するポルピュリオスの応答（26-27 章）は、プルタルコスとはちがって、動物を使役したり食したりして営まれる生活や、そうした生活のなかで実現する正義を救うことはない。ポルピュリオスは、24.5 までの正義の範囲にかんする議論でプルタルコス（*De soll. anim.* 2-5 章）をそのまま引用したあと、26.5 で正義の実現可能性にかんするストア派からの想定反論に言及し（*De soll. anim.* 6 章に対応する箇所）、26.5 以下巻末までの想定反論に応答する箇所（7 章に対応する箇所）、（プルタルコスが引用したエンペドクレスの考えに言及しつつ）プルタルコスとは反対の意見を提示する。

こうした正義の実現可能性にかんする議論のなかで、魂の内的状態としての正義説が持ちだされる。

正義の本質^{ウーシア}は、理性的部分が非理性的部分を支配し、非理性的部分が従属することにある。というのも、理性的部分が支配し、非理性的部分が従属していれば、人間は、どんなものであれすべてのものに対して無害で[ἀβλαβῆ]あることがまったく必然であるから。なぜなら、パトスが鎮静され[συνεσταλμένων]、欲望や怒りがかき消され[μεμαρασμένων]、理性的部分が自らにふさわしい支配をなしているときには、より善きものに似ることがただちに帰結するから。(Porph. *De abst.* 3.26.10)

ここでは、「すべてに対して無害である」ことが、「正義の本質」である)魂の理性的部分が非理性的部分を支配していること(という魂の内的状態)の表れだと述べられている。

24章まででプルタルコスらを引用して行われた議論の段階では、人が正しくあることを考える上で、対象(動物や植物)がいかなる能力をもつかが問題となった。動物は(植物とはちがって)感覚能力をもち、そのことが動物が理性的な魂をもつことを示すがゆえに、動物に対する加害や不正が成立するとされていた(Porph. *De abst.* 3.19.2-3 = Plu. fr. 193 part)。この考えに従えば、当然、感覚能力をもたない対象(植物)の生命を奪うことは不正でない。それに対して、26・27章では、ある人が正しいことは、その人の魂が正しい状態にあり、それゆえ「すべてに対して無害で」あることを意味する(「無害である(ἀβλαβῆς)」こととしてポルピュリオスが想定しているのは、生命の奪取などの危害を加え(βλάπτειν)ないことである)。そのため、感覚能力をもたないがゆえにそれに対する加害や不正が(24章までの基準に従えば)ありえないはずの植物についても、その生命を奪うことの正・不正が(すなわちそれに対して加害をなしうるか否かが)問われ、「必要物を獲得することが植物を害することにならないのは、植物が落下させたものを獲得する場合であり、果実を害することにならないのは、死んだ植物の果実を利用する場合である」と言われることになる(3.26.12¹⁹)。すなわち、すでに生命を失っている対象に限って、それに対する加害は成立しない(それゆえまた、それを食することは不正でない)。こうして、「可死的であるがゆえに、必要物を欠く存在」である人間は(3.26.11)、正しくあることで「身体の点ではいわず自身を衰弱させるが、自身に対して不正をなしてはいない」と述べられることになる(3.26.13)。すなわち、生きるために何か(「必要物」)を食さ

なければならない存在である人間は、正しく生きるために食物を（生命を奪うことなく獲得できるものだけに）制限することで、身体を衰弱させなければならないのである。

3.2 自然本性の弱さ

以上の 26 章の記述からは、ポルピュリオスは、「必要物の獲得」を（最小限に制限しつつも）認めることによって（すなわち、生活をきわめて不自由なものにすることによって）、正義が実現すると考えているように見える。つまり、「生活と正義のアポリア」に対するポルピュリオスの回答は、プルタルコスが確保した「穏やかで人道的な」生活を捨てることで、「すべてに対する無害さ」をもたらすような魂の内的状態としての正義を実現させるものであるように見える。

しかし、続く 27 章（巻末の章）から、ポルピュリオスの回答がそのようなものではないことがわかる。次の箇所、ポルピュリオスは「すべてに対する無害さ」は人間が生きる限り実現しないと述べているのである。

理性に導かれる者は〔自分の家族だけでなく同じ国の〕市民に対しても無害さをたもち、さらに外国人やあらゆる人間に対しても無害さをたもつ。この人は〔魂の〕非理性的部分を従属させており、他の人々よりも理性的であり、それゆえより神的でもある。人間だけに無害であるだけにとどまらず、他の動物たちにも無害さを広げる者はいっそう神に似ている。そして、仮に植物の限界にまで無害さを広げることが可能であるなら、〔神の〕^{モイコン} 影像〔としての知性〕をいっそう救うことになる。そうでないならば、ここにこそ、われわれの自然本性の弱さ〔ἐλάττωμα〕があるのであって、古の人々が嘆き悲しんだこと———「こうした争いといさかいから、われわれは生まれる」〔エンペドクレス B124 DK〕———はこれによるのである。つまり、われわれは、神的なものを、純粋なまま、あらゆるものについて無害なまま、救うのは不可能だということだ。というのも、われわれはあらゆるものについて欠くことがないというわけにはいかないから。^{ゲネシス} 生誕、つまりわれわれが「^{ボロス}手立て」を奪われ「^{ベニア}欠乏」のうちに生まれたことが、その原因なのである。（Porph. *De abst.* 3.27.2-4）

ここでは、「あらゆるものについて欠くことがないというわけにはいかない」という自足の不可能性（人間の「自然本性の弱さ」）を理由として、人間がすべてのものに対して無害でありえないことが述べられている。すでに見たよ

うに、「すべてのものに対する無害さ」は「パトスが鎮静され、欲望や怒りがかき消され、理性的部分が自らにふさわしい支配をなしている」という魂の状態の表れであるから、すべてのものに対しての無害さが実現不可能だという 27 章の上記の箇所では明かされたのは、「理性的部分の支配」あるいは「非理性的部分の従属」が完全に実現することが不可能であることである（同時に、正しい魂の状態においてパトスや欲望が「鎮静され」・「かき消され」ていることが、パトスの中庸や制御（μετριοπάθεια）ではなくパトスがいないこと（ἀπάθεια）を意味していたことも分かる²⁰）。死んだ果実を食して（最小限の）欲望を満たしつつ正しく生きることができる（正義が実現可能である）ことを示唆するように見えた 26 章の考えは、ポルピュリオスの最終見解ではないだろう（第 3 巻のポルピュリオスの論述は、首尾一貫的なものというよりは漸進的な特徴をもっている）。

正義の実現可能性にかんして、正義と生活の双方を救うプルタルコスのある種の折衷案にポルピュリオスは反対するが、ポルピュリオスは生活を犠牲にすることで正義が実現すると述べているわけではない。「不死なるものが可死的なものと一緒にあって、不正から生じる」こととして人間の生成を捉えるエンペドクレスを過度に辛らつだとして退けるプルタルコスとは反対に、ポルピュリオスは、プラトンの著作中のミュートス（『饗宴』203B-E）と合致するものとしてエンペドクレスを捉えて、人間の自然本性には正しくあることを妨げる要素が含まれていると述べる。人間の魂の非理性的部分が理性的部分に従属したときにはじめてその人は正しい人となるという「魂の内的状態としての正義説」を用いてポルピュリオスが述べているのは、人間の魂の非理性的部分が完全に従属することは不可能であるがゆえに、人間が正しい人であることも不可能だということなのである。

3.3 真の自己

以上のように、正しくあることを不可能にする「自然本性の弱さ」が人間につきまとうとポルピュリオスは考える。では、人間の欲望がかき消され、正しくあることは不可能だと明言したポルピュリオスは、それにもかかわらず人間が正しくあろうとしなければならない理由を提示することができるのだろうか。プルタルコスがエンペドクレスの自然観を退けた理由のひとつには、エンペドクレスのように考えると「自然について嘆き、自然を非難する」ことだけに終始し、自然から生じる不正を避けようとする理由がなくなってしまうという理由があっただろう。正義の実現可能性を否定することは、ある種の諦めへとつながりうるのである。

そこでポルピュリオスが持ち出すのが、可死的な自然本性とは区別されるものとしての「真の自己」という考えである（3.27.4-11）。

人が始原から切り離されている限り、すべては無意味であり [λήρος]、その人の「手立て」の方へ目を向けられない限り、すべてを欠いている。そして真の自己 [τὸν ὄντως ἑαυτὸν] を知らない限り、自身の可死的な自然本性に服従している。（Porph. *De abst.* 3.27.6）

ここでは、正しく生きられないような（可死的存在としての）生の「無意味さ」とともに、そうした生のなかで正しくあろうとしない限りならない理由が述べられている。可死的な自然本性は真の自己ではないこと（可死的自然本性と区別されるようなものとして真の自己が存在すること）がその理由である。可死的自然本性とは区別される真の自己が存在し、それを人は「取り戻さ（ἀπολαμβάνειν）」なければならず（3.27.11）、それによって「真の利益 [πλοῦτον τὸν ἀληθινόν]」が「ただちに」もたらされる（3.27.5）。真の自己という考えを用いてポルピュリオスは、（前節でみたように）人間は魂の非理性的部分を完全に従属させることはできないにもかかわらず、それに従属することから逃れるべきであるという考えを提示しているのである。すなわち、生きている人間が（何かを食するためにそれに危害を加える必要のある）不正な存在であることは（その自然本性上）避けられないが、それは許容される——「仕方がない」——ことではなく、あくまでも避けようとしなければならない。その理由となっているのが、食物やそれを摂取することで満たされるパトスは「外部から」くるものであり、「自己に固有の」ものでない（すなわち真の自己は「可死的な自然本性」をもたない）という考えなのである（3.27.11）²¹。

4 結論

本稿は、ポルピュリオス『肉食の忌避について』第3巻の正義の実現可能性にかんする議論（第3巻が含む二つの議論のうち第二の議論）のなかで魂の内的状態としての正義説が提示されていることに注目し、この正義説によってポルピュリオスが何を述べようとしているのかを論じた。魂の理性的部分が非理性的部分を支配することが「正義の本質」であるという考えによってポルピュリオスが述べようとしているのは、正義が実現できないものでありつつ（人が正しくあることはその「自然本性の弱さ」により不可能であり

つつ)、同時に正しくあろうとすべきである(可死的自然本性に従属しない正しい人だけが「真の自己」を取り戻している)という考えである。可死的自然本性から区別される真の自己という考えは、「強力かつ多くの点で危険な理念」²²だと言われることがある。しかし、本稿で見てきたように、それは正義についてのある種「現実的」と呼べる洞察を———プルタルコスには(またストア派を含むヘレニズム期の他の学派²³やおそらくアリストテレスにも²⁴)見えなかった現実的な洞察を———支えるものであった。すなわち、われわれ人間は(自然本性上)不正を犯しながら生きざるをえないこと、すなわち自然世界の必要にもとづく不正が存在せざるをえないことである。古代の倫理学や政治学において、不正なしに人(や国家)が存続しえないことは、正義説に対する批判者の側(ソフィストや懐疑主義者)からは指摘されたが、なんらかの正義説を積極的に提示する側からは、否定されるべき命題としてしか取り上げられなかったように思われる。その理由の一つに、人が不正なしに生きることが不可能だと認めつつ、同時に正しく生きべきだと論じることがきわめて難しいことがあるだろう。真の自己という「危険な理念」はそれを論じることが可能にする「強力な」道具だったのである。

注

1. Cf. Dombrowski 1987:782-86, Tsekourakis 1987:370-79, Clark 2000:8-15, Zambon 2002:81-82, Osborne 2007:229-30
2. Cf. *Sent.* 32.28-9 cf. Edwards 2016:270-71
3. 具体的には次のようになっている (cf. Zambon 2002:82, Patillon (in Bouffartigue & Patillon 1979) 138-51)。
 - 2.1-18.2: 新アカデメイア派の人々がストア派を批判して行った議論だと推定される議論
 - 18.3-20.6: Plu. fr. 193 Sandbach
 - 20.7-24.5: Plu. *De soll. anim.* 959e-963f
4. テキストは Bouffartigue & Patillon 1977, 1979 を用いる。
5. 動物が非理性的であるというストア派が述べるときに意味されているのは、人間(成人)の場合は同意を与えたり差し控えたりする対象である印象が命題的内容をもっているのに対して、動物の場合はそうでないということである。ポルピュリオスやプルタルコスによる批判はこの点を無視するため、正当な批判ではないが、本稿はこの点に踏み込まない (cf. Clark 2000:10)。
6. Cf. *De abst.* 3.8.8

なお、これと魂の転生説は直接の関係がない。ポルピュリオスは（プルタルコスも）、魂の転生説を重要視していない（cf. Porph. *De abst.* 4.16, Plu. *De esu carn.* 3, 997e; Tsekourakis 1987:380, Clark 2000:9-10, Zambon 2002:82）。なお、魂の転生説は、動物の殺害を勧めるための論拠として用いられることもあった（cf. Porph. *De abst.* 1.19.2）。

7. ポルピュリオスにおいて ἐμψυχα から植物は除外される（cf. *Sent.* 12, Sorabji 1993:97 n.5; 99 n.24, Clark 2000:8, Brisson 2005:II.405）。

8. Edwards 2016:270 n.57

9. ポルピュリオスはプルタルコスからほぼそのまま引用している。日本語訳はプルタルコスのテキストによる。テキストは Bouffartigue 2012 を用い、日本語訳として中村（2018）を参考にする（以下同様）。

10. 必要性和正義の衝突という問題は、古代の奴隷制を考える際にも重要である。ウィリアムズは次のように述べている。

ギリシア人たちの奴隷制に対する標準的な見方は、奴隷制は正しい制度だという見方ではなく、とはいえ不正な制度だという見方でもなかった。後者の見方をとっていれば、何か別の物によって奴隷制は代替されるべきだという考えが促進されたかもしれないが、ギリシア人たちは奴隷制に代替するものを何ももっていなかった。彼らの見方はむしろ、奴隷制は必要であり、奴隷状態にある人々にとって奴隷制は悪運であるという見方であった。この意味で、奴隷制は正義の熟慮の埒外に置かれていた。（Williams 1993[2006]:73）

11. アリストテレス『政治学』では、自然によって支配する者と支配される者がペアになるのは「生活の保全のため」であることを論じる文脈のなかで、家畜に言及される（*Pol.* 1.2, 1252a30-52b14）。また、植物は動物のために存在し、人間以外の動物は人間のために存在するという事も、「生活に必要な財の獲得」が自然的なことであることを論じる文脈で述べられる（1.8, 1256b7-23）。

12. この反論がストア派によって実際になされたか否かは不明である。キケロ『国家について』3.18-19からは、カルネアデスからストア派の自然的正義説に対して同趣旨の批判が行われていたと推定される。テキストの欠落のため確かなことはわからないが、次のような批判がなされたと推定される。ストア派に従って「各々に値するものを配分すること」が自然的正義であるとすると、しかるべき配分の対象となる「各々」の範囲が動物まで広がることを防ぐことができず、もし正義の範囲が動物まで広がると生活が困難になってしまうため、正義が実現しなくなってしまう（cf. Büchner 1984:298）。な

お、新アカデメイア派によるストア派批判の議論は（文脈を変えて）ポルピュリオスやプルタルコスがストア派批判のなかで用いられている（cf. Tsekourakis 1987:385 et n.76 本稿注3参照）。

13. Plu. *De soll. anim.* 7, 964d, cf. Empedocles B135 DK

14. Plu. *De soll. anim.* 7, 964d-e

前者については、Empedocles B 8; 115; 116, Heraclitus B 51; 53; 80 (DK)を参照。後者については、Empedocles B 115を参照。

15. プルタルコスのエンペドクレス理解については、Bouffartigue 2012:79-80の解釈に従う。

16. ピュタゴラスは有害な動物の殺害を許したと伝えられる（Porph. *V. Pyth.* 39, cf. Des Places & Segonds 1982:155, Bouffartigue 2012:81 n.87）。

プラトンについては、著作集中のどの箇所を指しているのかは分からない（Helmbold (in Cherniss & Helmbold 1957) 351 n.cは『法律』782cを指示しているが、内容上合致しないように思われる）。

17. Plu. *De soll. anim.* 7, 965a-b, (cf. 3, 960d-f; 4, 962a-b; chs.10-36), *De esu carn.* II 4, 998a-c

18. 動物に対して人間がふさわしい扱いをしているかどうかを、動物が苦しんでいるか楽しんでいるかの点からプルタルコスが判断しているのは特徴的である（cf. *De soll. anim.* 7, 965a-b）。cf. Singer 1986:219-226, Newmeyer 2014:225, 中村 2018:346-55

使役する人間と使役される動物がともに楽しんでいる場合に、両者に共有される利益が、後者にとってはたんに間接的な（付帯的な）ものであるか否かは問題である。これは、アリストテレスにおける自然的奴隷の受ける利益について生じる問題と並行的だと思われる（*Pol.* 1.2, 1252a34-5; 1255b4-15と3.6, 1278b32-7の対比を参照。cf. Miller 1995:242）。

19. ここでの植物の扱いは本書において特異である。たとえば第2巻では、人間が採取しようとするまいといずれ果実は落ちることを理由として、果実の採取が正当化される（2.13.1）。

20. Cf. *Sent.* 32.6-33

ただしここではパトスが消滅することではなく、パトスから切り離されていることが意味されているだろう（cf. Brisson & Flamand (in Brisson 2005) II.635）。

21. ここでポルピュリオスは自殺を（少なくとも明示的には）勧めていないが、それを勧めない理由が提示されているわけではない。「真の自己」へ向かうことが（少なくとも段階的に）食物を断つことを求めると論じる以上、自

殺を勧めないためには別の根拠を提示することが必要だと思われるが、ポルピュリオスはそれを提示していないように見える。この点は別稿に譲る。

22. Annas 1999:58

23. 先行する諸哲学派に対する批判者であるばかりでなく、ポルピュリオスはキリスト教に対する批判者でもあった。本稿に関連する問題としては、市民的生活から区別されるものとして哲学者の生を構想するポルピュリオスの立場は（1.27.1, 1.36.2-37.4 (cf. 1.27.2-1.35.2), cf. Bouffartigue & Patillon 1977:liii-lx）、知性的魂には身体的な影響がまったく及ばないという考えにもとづいて市民的生活において何をしていようと問題なく観想することができる考えたグノーシス主義の立場に対抗するという側面ももっている（そのため、グノーシス主義の立場からは食肉忌避の必要は否定されたようである。cf. 1.42, Bouffartigue & Patillon 1977:xxiii, Smith 1987:762-63, Clark 2000:11）。キリスト教と従来ギリシア哲学の双方を批判してプラトン説を定立するポルピュリオスが思想史上に占める特異な位置をここにみるができるかもしれないが、準備がないため別稿に譲らざるをえない。

24. アリストテレスは、奴隷の死が主従関係を破壊することを根拠として、自然的奴隷にとっての利益が「付帯的な（間接的な）」ものにすぎないと述べる箇所さえ（*Pol.* 3.6, 1278b32-7）、（自然的支配の定義にもとづいて）自然的に支配される者が利益を享受していること自体は否定しない（cf. *Cic. De rep.* 3.36, 37b, 37a Ziegler）。

参考文献

- Annas, J., 1999, *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca/London.
- Bouffartigue, J., 2012, *Plutarque, Œuvres morales XIV, 1, Traité 63. L'Intelligence des animaux*, Paris.
- Bouffartigue, J. & M. Patillon, 1977, *Porphyre, De l'abstinence, tome I, livre I*, Paris.
- Bouffartigue, J. & M. Patillon, 1979, *Porphyre, De l'abstinence, tome II, livres II et III*, Paris.
- Brisson, J. dir., 2005, *Porphyre, Sentences, tome I, II*, Paris.
- Büchner, K., 1984, *M. Tullius Cicero, De re publica*, Heidelberg.
- Cherniss, H. & W. Helmbold, 1957, *Plutarch's Moralia XII*, Cambridge Mass.
- Clark, G., 2000, *Porphyry, On Abstinence from Killing Animals*, London.

- Des Places, E. & A. Segonds, 1982, *Porphyre, Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, Paris.
- Dombrowski, D., 1987, 'Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.2, 774-91.
- Edwards, G. F., 2016, 'The Purpose of Porphyry's Rational Animals: A Dialectical Attack on the Stoics in On Abstinence from Animal Food', in R. Sorabji ed. *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London/New York, 263-89.
- Miller, F., 1997, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford.
- 三浦要・中村健・和田利博（訳），2018，『プルタルコス モラリア 12』，京都大学学術出版会。
- Newmeyer, S., 2014, 'Animals in Plutarch', in M. Beck ed. *A Companion to Plutarch*, Malden, MA; Oxford; Chichester, 223-34.
- Osborne, C., 2007, *Dumb Beasts and Dead Philosophers. Humanity and the Humane in Ancient Philosophy and Literature*, Oxford.
- Singer, P., 1986, 'All Animals are Equal', in id. ed. *Applied Ethics*, Oxford, 215-28.
- Smith, A., 1987, 'Porphyrian Studies since 1913', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.2, 717-73.
- Sorabji, R., 1993, *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*, Ithaca/New York.
- Tsekourakis, D., 1987, 'Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36.1, 366-93.
- Williams, B., 1993, 'Pagan Justice and Christian Love', in T. Irwin & M. Nussbaum eds. *Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos*, in *Apeiron* 26, 195-207., repr. in B. Williams (M. Burnyeat ed.), *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy*, Princeton/Oxford, 71-82.
- Zambon, M., 2002, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris.

「規則」の延長としての「蝶番命題」
—『哲学探究』と『確実性の問題』の連続性について—

吉川晴子

§0 序

本論文では、後期ウィトゲンシュタインと最晩年のウィトゲンシュタインの思索の連続性・非連続性について取り扱う。これまで、ウィトゲンシュタインの前期思想（『論理哲学論考』に代表される1920年以前の思想（註1））と後期思想（『哲学探究』（註2）をはじめとする1930年半ば以降に執筆された文書群）の連続性と断絶については多くの議論が重ねられてきた。しかし、『探究』以降のウィトゲンシュタインの思索がどのように変化していったのかについては、管見によると、それほど注目を集めてこなかったようである。実際、『確実性』の研究にかんする文献は、『論考』や『探究』に比べればまだまだ少ないように思われる。さらに、ウィトゲンシュタインと懐疑主義との関係を取り扱った文献はときどきみられる（例えば、Prichard(2011)）が、『探究』から『確実性』への連続性・非連続性について扱っているものは、部分的ではあるが、山田（2009）だけである（註3）。

最晩年の思索が書き留められているといわれる『確実性の問題』（註4）は、一見すると『探究』とは、まったく異なる問題意識のもとで書かれたような印象を受けるからかもしれない。この第一印象は正しいのだろうか。正しくないというのが、筆者の結論である。ウィトゲンシュタインは最晩年まで、それまでのものと連続的な問題と格闘していた、ということを示すのが本稿の狙いである。

本論文では『探究』にみられた議論が、ウィトゲンシュタイン最晩年の著作とされる『確実性』ではどのように扱われているのかについて探究を行いたい。具体的には『探究』に登場する「生活形式（Lebensform）」という概念を媒介として、同書§143-242でなされた規則にかんする議論（言葉が意味を持つための条件についての議論）と『確実性』に現れる蝶番命題(hinge propositions)との関連性について解明していきたい（註5）。もっと言うと、『探究』において言語ゲームを成立させる前提としての規則について、その形式的な側面が語られていた（規則とは、私たちの思考や行為とは無関係に存在し、私たちによって解釈されるものなのではなく、私たちの実践によって生み出される、といった私たちの言語ゲームの規則がどのような働きをしているのかについて記述されていた）のに対して、『確実性』においては「規則」という概念が「蝶番命題」へと変化を遂げることで、それまで単に「規

則」と呼ばれていたものに内容が与えられたということを示したい。「地球は私の身体が生まれる何年も前から存在している（『確実性』§84）、「私は月へ行ったことがないことを知っている（『確実性』§101）」といった経験的な内容を持つようになったのだ、ということを示したい。これらの作業を通して、『論考』執筆時からウィトゲンシュタインを悩ましてきた言葉の意味にかんする議論が、『探究』の規則にかんする議論を経て、最晩年における懐疑主義論駁へと昇華されてゆく過程を描き出す。

§1 『哲学探究』 §143-242

『探究』において「生活形式」という言葉は、いわゆる「規則にかんする議論」とかなり強い関連性を持っている（註 6）。そのため、「生活形式」という概念そのものの説明に移る前に、「規則にかんする議論」とは一体何なのかということを示すだけ整理しておきたい。当の議論は、慣例的な区分けに従うと、『探究』§143-242で展開されている。この箇所はS.クリプキによる解釈によって注目を集めたことはよく知られているだろう（註 7）。S.クリプキによると、ウィトゲンシュタインは「懐疑論の新しい形を発明した（註 8）」と言われている。このクリプキ解釈の妥当性についてここで検討するつもりはないが、言葉が意味を持つための条件についてのウィトゲンシュタインの見解を正確に把握するためには、ウィトゲンシュタインがここでどのような問題と格闘していたのかを確認しておく必要がある。

ウィトゲンシュタインは、言葉の意味は対象との対応関係によって成立するのではなく、その「使用」によって成立するということを『探究』において示そうとした（註 9）。彼が槍玉に挙げているのはおそらく『論考』で提示された自らの写像理論である（註 10）。『論考』でウィトゲンシュタインは、言葉は現実世界を写し取ることによって意味を持つと考えていた（註 11）。言葉は現実世界の像であるということだ（註 12）。さらに、言葉を用いて行われる思考も像の一種であるといわれている（註 13）。そして、言葉と対象の対応関係をみんなが同じように知っているから、適格な話者は何の支障もなく意志を伝達できると考えている。しかし、私たちは他者の心の中を覗くことができるわけでもないのに、どうしてみんなが言葉と対象の対応関係を同じように知っていて、同じように遣っているといえるだろうか。同じ言葉を用いているとき、私たちは同じ像を心に抱いているとどうして言えるのだろうか。もしくは、同じ像を心に抱きながらまったく異なる言葉をその像に結び付けている人がいるかもしれないという可能性を私たちはどのようにし

て排除するのだろうか。

写像理論に依拠するとこのような答えのない不必要な問いを立ててしまう。写像理論そのものが「哲学的病」の温床となっているからだ。ここで言葉の意味にかんしてウィトゲンシュタインは大きな転換をした。言葉とは別に存在する何物か（例えば、イデア的な実在）が、言葉に意味を与える（写像理論（註 14））ではなく、言葉は人々がそれを使用する仕方が一致することによって意味を持つのだとしたのだ。

もしウィトゲンシュタインが言うように言葉の意味はその使用によって得られるのだとするならば、次のような反論を抱く人々もいるだろう。つまり、言葉の使用が人々の間で一致するという事は、人々は何らか一定の規則に従っていると考えられる。けれども、その規則をみんなが同じように解釈するとは限らない。解釈の仕方は幾通りも考えられるからだ。ここでもまた、規則という像の解釈の問題が浮上する。このことについては、『探究』§201 で述べられている。以下、§201 からの引用である。

これが我々のパラドックスである。つまり、行動の仕方は規則によって決定されうることはない。というのも行動の仕方はどれも、その規則に合致させることができるからだ。そして、規則に反するようになることもできるのだ。だから、ここにおいて一致や不一致というものは存在しないだろう。

ここに誤解があるということは以下のような単なる事実によって示される。つまり、この推論の連鎖において私たちは次々と解釈を羅列する。まるで新たな解釈を思いつくまでの少しの間だけ、ある解釈は私たちを満足させてくれるかのように。というのも、これによって私たちが示すものは、解釈ではない規則の把握の仕方があるのであり、個々の適用において、所謂「規則に従うこと」とか「それに反すること」が提示されるような規則の把握の仕方があるということである（註 15）。

言葉の意味を使用に求めることによって、使用規則を如何に解釈するのかという問題が浮上してきた。それについてウィトゲンシュタインは、「実践」という言葉でもって応答している。以下、「実践」というキーワードをもとにウィトゲンシュタインが規則を解釈するという問題にどのように答えたかを見てゆく。

「実践」という言葉は、さきほど引用した箇所のおすぐ後の節に登場する。

ここでは、議論の流れを考慮して、§201 の最後の段落から§202 全文を引用する。

このことから以下のように言う傾向があるのだ。すなわち、規則に従った行為はすべて解釈である。しかし、規則についての一つの解釈が別のものに置き換えられるときのみ、解釈について語るべきである(註 16)。

こういうわけで「規則に従うこと」は、実践なのである。規則に従っていると〔自分で〕「思うこと」は、規則に従っていることではない。こういうわけで「私的」に規則に従うことは不可能なのだ。そうでなければ、規則に従っていると〔自分で〕思うことと、〔実際に〕規則に従っていることが同じことになってしまう(註 17)。(〔〕内引用者補足)

規則とは、明文化されてどこかに存在しているものなのではない。規則とは別にそれを解釈する指針のようなものが存在すると考えることは、結局写像理論のように言葉とは別の実在を想定する考えから脱却できていない証拠である。私たちは、提示された解釈の妥当性について延々と議論を行うような事態に陥ることはない。私たちは規則について解釈する必要などないのだ。というのも、解釈という作業を挟まなくても、規則は、私たちが行為をするまさにその現場において現れているものなのである。私たちは行為をすることによって規則を体現しているということだ。これが、規則に従うこととは「実践」であるということの内実である。そして、ある規則はある言語ゲームにおける有意味な語りの条件になる。その規則によって私たちがどの言葉で何を意味するかということが規定されるからだ。そのため、「2 を足せ」という言語ゲームにおいて「10 に 2 を足す」という操作を行って「4」という答えを出すのは、規則に従っていないとみなされナンセンスな語りとなる。こうして、ある規則に従ってある言語ゲームが開始され、終わってゆく。そして、その規則はそのゲームの内になされる語りが有意味であることを保証する。

上で見てきたように、規則は言語ゲームにおいて私たちが有意味に語るための条件となっていた。しかし、規則は私たちの振る舞いによって形成されるものであり、その意味で恣意的なのである。つまり、私たちは規則を拒絶することもできるのだ(もちろん、規則を拒絶した場合、他者との有意味

な対話が成り立たなくなってしまうわけだが)。けれども、私たちが現に行っているように言葉を使っているということ、つまり、規則に従って言葉を用いることを私たちは拒絶することができない。このことが私たちの言語使用の前提となっており、これを私たちは受け入れざるを得ない。このような所与の前提をウィトゲンシュタインは「生活形式」と呼んだ。

この「生活形式」という言葉は、後期ウィトゲンシュタインにおいて決定的な立ち位置にあるが、ウィトゲンシュタイン自身によってほとんど語られていない。事実、彼はこの言葉を『探究』において3度しか用いていない（註18）。それが以下の3節である。

戦いが行われているときに命令と報告だけで成り立っている言語を想像することはたやすい。質問と「はい」「いいえ」で答えるだけの言語など多数の言語を簡単に想像できる。言語を想像することは生活形式を想像することなのだ（註19）。

ここにおいて言語ゲームという言葉は、言葉を話すことは活動の一部であること、つまり、生活形式であるということを実際立たせようとしている（註20）。

人間が言うことは、正しいか正しくないかである。彼らは、彼らが使用する言語において一致している。これは意見の一致なのではなくて、生活形式の一致なのである（註21）。

§23 と §241 からの引用を読めば明白であろうが、『探究』において「生活形式」は、私たちが言語ゲームを行うにあたって、疑いを差し挟むことなく受け入れている前提として考えられている。「生活形式」は私たちがこのように言葉を用いているという変えようもない事実を言い表しているのに対して、「規則」は、この言語ゲームを支える足場となっている。

ここまで『探究』において、言語ゲームにおける規則がどのように扱われていたのかを概観してきた。それによると、おのこの言語ゲームにおける規則は私たちが行為をするまさにその場面で生み出される。そして、ある規則はある言語ゲームにおける有意味な語りの条件になるということであった。

そして、私たちが言葉を遣う存在であるということは私たちの「生活形式」に属する事柄であり、受け入れるべき所与であることが説明された。次節では、『探究』で取り上げられた有意味な語りの前提にある「規則」が、『確実性』においては「蝶番命題」という形をとって現れること、そして「蝶番命題」を支えているものが「生活形式」であるということを示す。

§3 蝶番命題（註 22）

『確実性』は、G.E.ムーアの「常識の擁護」と「外界の存在証明」への反応として書かれたことはよく知られているであろう。この議論の過程で蝶番命題（ウィトゲンシュタイン自身はこの用語を用いていない。後の解釈者たちによる命名である。）という、命題のなかでもある特定の役割を果たす命題の存在が提示される。ムーアがどのような議論を行っていたのかということにかんする詳細は、本論文の主旨から外れるため割愛する。しかし、実際のところ、上述のようにムーアの議論をもとにウィトゲンシュタインは、自らの議論を進めているため、『確実性』の読解にあたってムーアの議論を切り離すことは難しい。ここでは、蝶番命題とは何なのか、『確実性』における議論でどのような役割を果たしているのかということについて簡単に触れておく。

『確実性』でウィトゲンシュタインは、私たちの持つ知識を正当化している根拠は結局のところ存在しないと考えるタイプの哲学的懐疑主義に対して、正当化には終わりがあるということを示そうとしている。そして、これ以上疑いえないものとして蝶番命題があるのだ。以下でその内実について触れることとする。

『確実性』において蝶番の比喻が登場するのは§341においてである。以下、そこからの引用である。

つまり、私たちが提起する疑問と私たちの疑いは、疑いを免れている命題がある、という事実に基づいている。いわばそれらを軸にして回る蝶番のような命題があるのだ（註 23）。

そして、

・・・疑われることのないものが本当に存在するという事は、私たちの科学的探究の論理に属しているのだ（註 24）。

ウィトゲンシュタインは、「私はここにいる（『確実性』§10）」、「地球は私の身体が生まれる何年も前から存在している（『確実性』§84）」、「私は月へ行ったことがないことを知っている（『確実性』§101）」などの日常的信念にかんする命題を私たちの懐疑の対象とならないものとして挙げている。それらが無根拠に受け入れるからこそ私たちは言語ゲームを滞りなく遂行できるのだ。つまり、これらの日常的信念にかんする命題、言い換えると蝶番命題は、私たちが何かを探究するための足場になっているのだ。ドアが上手に開け閉めされるために、蝶番が存在するように、これらの命題も私たちがある言語ゲームの中で探究を進めていくために不可欠なものとして存在している。その言語ゲームが遂行されているあいだは、これらの命題が疑われることはない。もし、それを疑いたいならば私たちは別の言語ゲームを始める必要がある。

この蝶番命題は、愚鈍さや轻信によって盲目的に受け入れられているわけではない（註 25）。というのも、

さて私はこの確実性を軽率さや軽薄さに似たものとしてではなく、生活形式とみなしたい（註 26）。

しかし、これは次のことを意味する。すなわち、私はそれ〔生活形式〕を正当化や非正当化を超えたところに存在する何かであると考えたいのだ（註 27）。（〔〕内引用者補足）

私たちがある言語ゲームにおいて何らかの蝶番命題を受け入れて探究を行っているということ、これは私たちの「生活形式」なのだといふウィトゲンシュタインは言う。蝶番命題は、それが真であればなぜ真であるのか、それが偽であるならばなぜ偽であるのか、といった真偽の根拠を必要とするものではない。ゲームの規則と同じように、それを疑ってしまえばゲームを開始することができなくなってしまうのだ。そういう意味で蝶番命題は、疑いを免れているのであり、私たちが言語ゲームを展開するうえで受け入れるべきものである。そして、私たちがこのような確実性をもって言語ゲームを行っているという現実をウィトゲンシュタインは、「生活形式」なのだといふ。

かつて受け入れられていた蝶番命題の中には、蝶番として機能しなくなっ

たために除外されたり、逆に新たな蝶番として導入されるものがあるとされている（註 28）。ウィトゲンシュタインは「私は自分が月へ行ったことがないことを知っている」を蝶番命題として例示していたが（註 29）、これが蝶番命題でありえるのは、ウィトゲンシュタインがこの言明を書き留めた時点では、人類の中で誰も月へ行ったことがなかったからこそ、蝶番として機能していたのである。しかし、人間が月へ行ったことがあるということが事実になってしまった今では、この言明は蝶番としての機能を果たせなくなってしまったために、蝶番から除外される（註 30）。このように、蝶番命題は普遍的に確固として存在しているわけではなく、言ってしまえばある意味で恣意的に取り決められているといえる。

第 1 節で、私たちが盲目的に規則に従って言葉を用いているという事実は、私たちの「生活形式」であるということが確認された。そして、本節では、私たちの疑いを免れているものとして蝶番命題があり、しかもその確実性を受け入れて私たちが生きているという事実もまた私たちの生活形式なのだと述べられた。このことから『探究』における「規則」と『確実性』における「蝶番命題」には関連性があることが読み取れる。両者ともに恣意的で、ある言語ゲームで有意味な語りを行うにあたって受け入れなければならない前提である。次節では、この両者の関連性を掘り下げることにより『確実性』における「蝶番命題」は、『探究』における「規則」の延長にあるということを示す。

§3 規則から蝶番命題へ

前節まで『探究』における「規則」と『確実性』における「蝶番命題」の関連性について検討を加えてきた。本節では、両者の関連性をさらに追及してゆく。このことが最も顕著に表れているのは、両者ともに正当化が尽きるところに存在しているものであるということだ。ウィトゲンシュタインは両方の議論において次のようなことを言う。それは、正当化が尽されたあとには「行為」が残るということである。つまり、蝶番命題も規則と同様に私たちが行為をしているまさにその現場において体現されているということだ。以下、『探究』と『確実性』からの引用である。

「私はどのようにして規則に従うのだろうか」この問いが〔規則に従うことの〕原因にかんする問いでないのならば、私が規則に則ってこの

ように行為することへの正当化についての問いである。

正当化が尽きたならば、岩盤に突き当たってしまう。私の鍬は跳ね返されてしまう。そこで私は以下のように言いがちである。「私は単にこのようにするのだ」と（註 31）。（〔〕内引用者補足）

私が規則に従うとき、私は選択をしない。

私は盲目的に規則に従うのだ（註 32）。

ここまでは『探究』からの引用であった。ウィトゲンシュタインは『確実性』においても同じように私たちがある仕方で行っているということに重きを置いている。

これが意味しているのは次のことではないか。つまり、私は無条件にこの信念に従うのであり、何にも惑わされることがないということだ（註 33）。

このことによって私はもちろん、人々がこのように振舞うべきだと言いたいのではない。ただ彼らはこのように振舞っているとだけ言いたいだけなのだ（註 34）。

私たちは規則に盲目的に従う。規則はそれが正しいのか正しくないのかという正当化を超えたところに存在している。これはちょうど、蝶番命題が如何なる正当化をも超えたところにあることと同じである。このことは第 2 節の『確実性』§359 からの引用でも確認している。

規則が明文化されていなかったのに対して、蝶番命題は「私はここにいる」、「地球は私の身体が生まれる何年も前から存在している」、「私は月へ行ったことがないことを知っている」などのように明文化されているということを目指する人もいるであろう。しかし、その必要はない。なぜなら、私たちが一定の仕方で行っているという現実が先にあって、それを言葉にまとめたものが蝶番命題だからだ。このことは、正当化が尽くされたあとには行為が残るという記述からも明らかである。

私たちが規則に従っているからこそ、言語ゲームが成立しているということであった。私たちが参加する言語ゲームにはそれぞれ規則が存在し、私たちは盲目的に規則に従うことでゲームに参加している。『探究』では、このように言語ゲームと規則にかんする形式が語られていた。

これに対して『確實性』においては、『探究』において単に「規則」という言葉だけで言い表されていたものに具体的な形が与えられたと考えることができる。すなわち、私たちは各言語ゲームの蝶番命題（これは何度も出てきているが、「私はここにいる」、「地球は私の身体が生まれる何年も前から存在している」、「私は月へ行ったことがないことを知っている」のような経験的な側面が付与された）に従ってそのゲームにおいて何が探究されるべき課題であって、何がゲームを進めるうえで前提とされなくてはいけないかという規則に従ってゲームを進めているということだ。蝶番命題の例によって、規則にはどのようなものがあるのかということが具体的に示された。例えば、化学の実験をしている際には、実験器具が存在しているということはこの探究を進めるうえで前提として受け入れなくてはならない。

もう一つ例を挙げると、足し算をするとき私たちは、数とは実在なのか、などということ問うたりはしない。自然数列においては、3の次には4が来るということを受け入れているのであって、3の次には4が来ないかもしれないなどと懐疑的な疑念を抱いたりもしない。つまり、足し算のゲームで私たちは「数とは実在なのか」もしくは「3次には4が来ないかもしれない」ということは問うたりしないという規則に従ってプレイするのだ。これらの疑念は、単に「足し算をする」という言語ゲームにおいて不必要であるからだ。

さらに、規則と蝶番命題は両者ともに恣意的なものである。このことは前節までですでに指摘されている。私たちが言葉を使っているという事実は、私たちの「活動の一部」であって生活形式に属することであるのだが、個々の言葉の使用の現場における使用規則自体は私たちの行為において決定される。そのために恣意的であるといわれえる。そして蝶番命題についても、ある命題が蝶番命題として機能できるかどうかということは時代・文化・言語ゲームに参加する個人などの要因によって可變的であるということであった。このことから、両者の関連性を読み取ることができる。

このように、『探究』において「規則」という言葉で語られていたものが、『確實性』においては「蝶番命題」という形をとって、具体的に個々の言語ゲームでの探究の方向性を決定する役割を果たしていることがわかる。

§4 結

私たちはここまで、『探究』で明示的に語られた「規則」の概念が、どのように『確実性』へと受け継がれていったかを見てきた。その中で両者には以下の3つの特徴が共通しているということが指摘された。第一に、規則も蝶番命題も私たちがある言語ゲームを展開するうえで受け入れなくてはならないものであり、私たちが言語ゲーム内で行う活動の足場を形成しているということ。第二に、規則と蝶番命題は両者ともに恣意的なものであり、ゲーム可變的であること。最後に、規則も蝶番命題も正当化が尽くされたところに存在しており、私たちが行為をするということに体现されているということ。以上の三点である。けれども、蝶番命題は以下の点において規則の発展形であるといえる。つまり、『探究』において単に言語ゲームの「規則」という言葉で言い表されていたものには、「私はここにいる」、「地球は私の身体が生まれる何年も前から存在している」、「私は月へ行ったことがないことを知っている」のような具体性を帯びた命題が含まれており、個々のゲームごとに異なる規則が存在しており私たちはそれに従ってゲームを行っているということが明確に打ち出された。以上のことから『確実性』における「蝶番命題」は『探究』における「規則」が発展した形であるということが示された。

なお、本論文においては、経験的内容を持つ蝶番命題がなぜ、本来ならば真偽が問われることのない、言語ゲームの「規則」として機能することができるのか、ということについて詳しく検討することができなかった。これについては、『確実性』§15、§166、§205、§309、§319などを根拠に経験命題の様相を帯びているにもかかわらず、その真偽が問われることのないものが蝶番命題である、ということを示すことができる、と筆者は考えている。しかし、紙幅の関係で本稿では、それにかんして『確実性』を引用しつつ論証することができなかった。そのため、このことにかんしては場を改めて取り組みたいと考えている。

註釈

(註1) 以下『論考』とする。

(註2) 以下『探究』とする。

(註3) 山田(2009)、91-102頁を参照せよ。

(註4) 以下『確実性』とする。

(註5) 両者の関連性についてはすでに山田(2009)においてなされていたが、主題ではなかったため軽く触れられるのみであった。それを本論では

主題として追求したい。

(註 6) 規則にかんする議論を行う上で「生活形式」という概念は不可欠のものとなっているといえるかもしれない。Kripke(1982)、McGinn(1984)などを参照せよ。

(註 7) Kripke (1982)

(註 8) Kripke(1982) 117

(註 9) 『探究』 §43

(註 10) 『探究』全体でウィトゲンシュタインが、『論考』を念頭に置いていたのは『探究』の序文からも明らかである。そこで彼は次のように書いている。「私は昔の考えと新しい考えを一緒に合わせて出版すべきだろう。今の考えは、昔のおかしな考え方と比較することによって正しく理解されうるだろうから。」(『探究』序文)

(註 11) 『論考』 2.1-2.225 を参照せよ。

(註 12) Ibid.

(註 13) 『論考』 3-3.05 を参照せよ。

(註 14) このような言葉以外の実在によって言葉の意味が与えられるという考え方はウィトゲンシュタインの写像理論に限らず、古くから存在していた。

(註 15) 『探究』 §201

(註 16) 『探究』 §201

(註 17) 『探究』 §202

(註 18) 本論文で『探究』というとき、基本的に『探究』第一部と呼ばれていた部分を指している。すなわち、§1-693 までのことである。

(註 19) 『探究』 §19

(註 20) 『探究』 §23

(註 21) 『探究』 §241

(註 22) 『確実性』における蝶番命題にかんしては、平田 (2016) で詳細に考察が行われている。そちらを適宜参照した。

(註 23) 『確実性』 §341

(註 24) 『確実性』 §342

(註 25) 『確実性』 §235

(註 26) 『確実性』 §358

(註 27) 『確実性』 §359

(註 28) 『確実性』 §97、99 の川床の比喩によって語られている。

(註 29) 『確実性』 §111

(註 30) モイヤル-シャーロックは、ウィトゲンシュタインの記述をもとに蝶番命題をそれらの特徴によって四つのグループに分類した。(Moyal-Sharrock 2007) 彼女は同時に、何が蝶番命題として機能するかということは、時代・文化・言語ゲームに参加する個人によって変化するということを指摘していた。

(註 31) 『探究』 §217

(註 32) 『探究』 §219

(註 33) 『確実性』 §251

(註 34) 『確実性』 §284

(註 35) 『探究』 §23

引用・参考文献

平田仁胤、2016、「ウィトゲンシュタインの『確実性の問題』における蝶番命題に関する予備的考察」『岡山大学大学院教育学研究科研究集録』第 162 号 (2016)、11-17 頁。

中村昇、2003、『いかにしてわたしは哲学にのめりこんだのか』春秋社。

山田圭一、2009、『ウィトゲンシュタイン最後の思考：確実性と偶然性の邂逅』勁草書房。

———、2005、「間違いの可能性と懐疑論：最晩年のウィトゲンシュタインの知識をめぐる考察」『第 54 回〔東北哲学会〕大会研究発表論文』15-29 頁。

Prichard, Duncan, *Wittgenstein on Skepticism*, in Marie McGinn & Oskari Kuusela (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford University Press (2011)

McGinn, Colin, *Wittgenstein on Meaning* (Basil Blackwell), Oxford, 1984 (コリン・マッギン『ウィトゲンシュタインの言語論：クリプキに抗して』植木哲也、塚原典央、野矢茂樹訳、東京、勁草書房、1990)

Moyal-Sharrock, D., 2007, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, London: Palgrave Macmillan

Wittgenstein, L., 1972, Anscombe, G. E. M. and von Wright, G. H. eds., *On Certainty*, New York: Harper Torchbooks.

Ludwig Wittgenstein, C. K. Ogden, tr., *Tractatus-Logico Philosophicus* (Routledge), New York 2005⁹ (L.ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』、野矢茂樹訳、岩波書店、2017)

Ludwig Wittgenstein, G. E. M. Anscombe, tr., *Philosophical*

Investigations (Wiley-Blackwell), Oxford, 1953, 1974

退屈、技術、故郷——なぜ退屈が根本気分として選ばれたのか

渡邊京一郎

はじめに

20世紀を代表する哲学者マルティン・ハイデガーは、生涯にわたって存在の問いを探究したことで知られている。ハイデガーは多様な観点から、存在の問いへと接近していく。主著『存在と時間』においては、「私たち自身がそのつどそれであり、とりわけ問うという存在可能性を有する」¹ 現存在が探究の出発点となる。私たち現存在は、日常的にさまざまな気分さらされておられ、その中でも「不安」という気分によって、存在の問いへと引き戻されるという。このように際立たせられた不安には、「根本気分」ないしは「根本情態性」という表現が用いられることとなる。

根本気分は不安だけなのだろうか。そんなことはない。『存在と時間』の二年後に行われた講演「形而上学とは何か」においては、「退屈」という気分が姿を現わす。そこでわずかに見え隠れしたにすぎない退屈は、同年に行われた講義『形而上学の根本諸概念』（以下、『根本諸概念』と表記する）において、不安の位置に完全に取って代わる。退屈もまた、私たちを存在の問いへと誘う根本気分なのである。

本論稿で扱いたい問いは、なぜ退屈が根本気分として選ばれたのか、というものである。退屈と言われると、私たちの多くは否定的な印象を抱くに違いない。それゆえ、退屈が私たちの根本気分、くだいて言えば私たちにとってもっとも重要な気分であるとは、にわかには信じがたい。こうした考えを払拭し、ハイデガーがこの気分を選んだ根拠を示すこと、そのうえで退屈にポジティブな可能性を与えることはできないだろうか。

本論稿は以下の手順で進む。第一節では、ハイデガーの関心が不安から退屈へと転回した、その事実を辿っていく。上に記したように、『存在と時間』執筆から二年の後に、ハイデガーの関心は退屈に移っていく。私たちを存在の問いへと連れ戻す不安は、退屈とどのような関係にあるのだろうか。

第二節では、『根本諸概念』の中で、退屈の選ばれた理由を探ってみたい。そこでは技術と郷愁という、二つの要素が取り出される。例えば『根本諸概念』の冒頭では、次のようなノヴァーリスの一文が引かれている。すなわち「哲学とはほんらい郷愁であり、いたるところで家にいたいと思う一つの衝動である」²。國分によれば、ハイデガーはこの定義が選ばれた理由を論じておらず、「その意味ではハイデッガーの議論の仕方は恣意的である」（『暇と退屈の倫理学【増補新版】』207頁）。しかしながら、まさにここで言われた「郷

愁」が退屈と深く関わるのではないか、ということが、本節で主張を試みる点である。

第三節では、第二節の点を踏まえつつ、ハイデガーにおける退屈の位置を見定めたい。その際、『根本諸概念』から 30 年以上も経って行われた講演、「メスキルヒ 700 年」に当たってみよう。というのも、本講演においては、退屈、技術、故郷という三つの要素が相互に絡み合っている、ということが主張されるからだ。ここにおいて冒頭に挙げた問い、なぜ退屈が根本気分として選ばれたのか、に一つの応答を試みることとなるだろう。

1. 不安から退屈への転回

そもそも、ハイデガーにとって気分、ないし情態性は次のように定義づけられる。

私たちが存在論的に情態性という名称で暗示するものは、存在的にはもつともよく知られた日常的なものである。すなわち、気分とか、気分づけられていることなのである。(SZ, S. 134)

「情態性 (Befindlichkeit)」という言葉を用いつつ、ハイデガーが着目するのは、私たちにとって極めて日常的な出来事である。つまり、私たちがつねに何らかの気分にとさらされている、ということなのだ。例えば、受験をかくぐって第一志望に合格したとき、私たちは喜ぶ。一人暮らしで家族のことを思い出すとき、私たちは悲しむ。友達が傷つけられたとき、私たちは怒る。このように考えてみると、たしかに、気分は私たちにとつとも身近な現象の一つであると言えるだろう。

一口に気分と言っても、上で挙げたように、その種類はさまざまである。『存在と時間』においてハイデガーが選び出す気分は、「恐れ」と「不安」である。その中でも不安は、「根本気分」や「根本情態性」という肩書きが与えられる。不安は、喜びや悲しみや怒りといった他の気分と、どのような点で異なるというのだろうか³。

議論を辿りやすくするために、私たちが不安を感じる日常的な場面を考えてみよう。次のような例はどうだろうか。コンサートの演奏順が迫った舞台袖で、上手く演奏できるか考えたとき、私たちは不安である。

こうした不安の例において、ハイデガーは次のように応答する。私たちが「脅かしつつあるものはどこにもない」(SZ, S. 186) のだ、と。つまり、不

不安の対象は、世界のこことかあそこに位置づけられるような存在者ではない。先に挙げたコンサートの例では、まさにこのコンサートという出来事が、私たちを脅かしつつある。コンサート本番が近づくにつれて、私たちは上手く演奏できるかどうか、そうしたことを気にしてしまう。しかしながら、ハイデガーによれば、ここで生じているのは不安ではなく、恐れである。恐れにおいて私たちが恐れる対象は、「そのときどきに世界内部的に出会われるもの」(SZ, S. 140)であり、コンサートの例のように具体的なものである。恐れと不安はかくも混同されやすい。

ここから次のように言えるだろう。すなわち、不安の具体的な例を挙げようと試みることで、逆に、私たちは不安という気分から遠ざかって行ってしまうのだ、と。というのも、不安の対象は「どこにもない」のだから。たしかにことは、私たちは不安が去った後に、「もともとは何でもなかった(es war eigentlich nichts)」(SZ, S. 187)と表現する、という事実である。不安の対象は「どこにもない」が、それでも不安が「何でもなかった」ことは分かっている。こうしてハイデガーは、「不安の何を前にとしたの無(Nichts)」(ebd.)が不安の対象である、と結論づける。不安においては、ある種の「無」が際立つこととなる。

では、こうした不安は私たちの何を脅かしてくるのだろうか。ハイデガーにとってそれは、存在である。しかも、道具や動物のそれではなく、私たちの存在なのである。このことは、私たちが自らの存在を問うことのできる現存在であり、「この存在者にとっては、自らの存在においてこの存在それ自身が気がかりとなる」(SZ, S. 12)ことに由来する。したがって、「不安によって不安にさせられる気がかりなものとは、世界内存在それ自身なのである」(SZ, S. 187)。世界内存在とは、私たち現存在が有している、世界と関わって存在しているという事実にはほかならない。

このようにして、不安は『存在と時間』において「根本気分」の位置を担うこととなる。それは、不安が示す「無」と、私たちの「存在」を脅かすこととによる。このことを踏まえつつ、退屈が初めて取り出された講演、「形而上学とは何か」の一節を見てみよう⁴。

私たちが諸々の物や私たち自身とことさら関わっていない場合、この「全体において」が私たちを襲う。それは例えば、本来的な退屈において襲うのである。単にこの本だとかあの芝居だとか、あの仕事だとかこの無為だとかが私たちを退屈させるだけなら、本来的な退屈はなおも遠くに

ある。この退屈が裂け出るのは、「それが誰となしに退屈である」というときなのである。深い退屈は、現存在の深淵で息を潜める霧のようにあちこちへ棚引きつつ、あらゆるものや人間やそれらと共にひと自身をも、ある奇妙な無関心さへと一挙に押しやる。この退屈は、存在者を全体において開示するのだ。⁵

本講演において退屈が現われたのは、この一箇所のみである。それにもかかわらず、この一節にはさまざまな論点が埋め込まれている。

第一に、不安と同様に退屈にも「無」が存している、ということである。ここで挙げられている深い退屈においては、私たちの身の回りのあらゆるものが「無関心」になる。こうしたものは、まさに「何でもない」ものと化すのである。そして第二に、ここでもまた「存在」が話題となっている。世界の中に存在しているもの、すなわち存在者を退屈は明らかとする。しかもそれは、「全体において開示する」のだ。こうしたことは何を意味しているのだろうか——残念ながら、ハイデガーは本講演においてそのことを詳細に論じておらず、その回答は同年の講義『根本諸概念』まで延期されることとなる。

とはいえ、私たちがここから気づくのは、不安で問題となった「無」や「存在」という観点が退屈においても垣間見える、ということである。ここから次のように結論づけたいことになることだろう。すなわち、退屈が根本気分として選ばれたのは、つまるところ、それが不安という根本気分と似ていたからにすぎないのだ、と。そしてこの結論に対する筆者の応答は、そうではない、である。

たしかに、退屈と不安には相似点も多い。そしてハイデガー自身、先の引用の後に、無が生じるということとは「ただ不安という根本気分の中での瞬間にとってのみ可能であり、現実的なものとなる」(WM, S. 111)と、再び不安の議論を持ち出すのもまた事実である。にもかかわらず、同年の講義『根本諸概念』において、ハイデガーは退屈の議論に紙幅のおよそ三分の一を費やすのである。退屈には不安と異なる何か、あるいはこう言って良ければ、不安を超える何かがあるのではないだろうか。

いずれにせよ、こうしたことに結論を下すには、本講演のみでは情報が少なすぎる。次節では『根本諸概念』へと歩を進め、退屈が選ばれたその根拠を探っていくこととしよう。

2. 技術と郷愁

退屈は『根本諸概念』の冒頭部でいきなり話題にされたわけではない。この気分は予備考察も終わりに差しかかったころ、議論への準備が円熟してきたころになって、ようやくその姿を現わす。その出現は「形而上学とは何か」と同様に、いささか唐突なものである。ハイデガーは講義が行われた当時の状況を話題にし、私たちに対して「あらゆる物からある無関心さがあくびを吹きかける」という奇妙な一文を示しつつ、次のように続ける。

世界交通や技術や経済が、人間を無理やり自らのもとへと引き込み動かすとき、……それにもかかわらず、私たちは自らのためにある役割を探している。……私たちは私たち自身を、私たち自身のために、まず再び興味のあるものとしなければならないのだろうか？ なぜ私たちはそんなことをしなければならないのだろうか？ ひょっとすると、私たち自身が私たちに対して、すなわち私たち自身に対して、退屈になってしまったからだろうか？ (GM, S. 115)

今日の私たちにとって、世界交通や技術は魅力的なものとして映る。それにもかからず、そうしたものは「どうでもよい (gleichgültig)」のである。宙づりにされた私たちは、ある役割を探さずにはいられない。では、なぜ私たちは、そもそもそんなことをしなければならないのだろうか。ハイデガーはここであの気分を持ち出す。すなわち、私たちは私たち自身に退屈しているのかもしれない、と。彼は続ける。「むしろ、このいかがわしげな深い退屈が、呼び覚ますことが重要となるような、求められた根本気分であるべきだということだろうか」(GM, S. 116)。

『根本諸概念』における退屈の概念は、「形而上学とは何か」で言われたものと一貫している。そのうえで注目すべきなのは、退屈がある種の無関心さと、言い換えればどうでもよさと関わりを有している、ということである。加えて、この無関心さは技術が発展している時代においても襲ってくる、ということもまた興味深い点であろう。

ハイデガーの発言から推測するに、1929年当時においても、世界交通などの技術はめざましい発展を遂げている。たいていの場合、こうした技術の発展に私たちは興味を示すものである。例えば現代では、充分すぎる機能をもったスマートフォンでさえ、一年ごとにモデルチェンジが試みられたり、移動時間の短縮のために、より速い乗り物が開発されたりしている。実際のところ、私たちはそうした発展を待ち望み、利用したいと思っている。このよ

うな状況にもかかわらず、退屈にあっては、あらゆるものが無関心になるという。あたかも、こうした技術それ自体が私たちに退屈させる、とでも言わんばかりに。退屈は技術と関係しているのだろうか。

ひとまず、ハイデガーの論に戻ろう。先で引用された部分においてハイデガーは、退屈が「求められた根本気分」であるかもしれない、という点に注意を払っている。では、なぜ根本気分は求められているのだろうか。このことを明らかにするためには、『根本諸概念』の冒頭へと立ち戻る必要がある。

そもそも『根本諸概念』は、次のような問いで幕を開ける。すなわち、「けれども、哲学がそもそも根本からして学ではないとしたら、哲学は何であるというのだろうか」(GM, S. 3)。この途方もない問いに挑むために、ハイデガーはとある詩人の言葉を引用する。それが、ノヴァーリスによる哲学の定義なのである。

ノヴァーリスは言う。「哲学とはほんらい郷愁であり、いたるところで家にいたいと思う一つの衝動である」(GM, S. 7)。哲学が郷愁とは、いったい何を意味しているのだろうか。その内容は差し置き、ハイデガーはこの一文を次のように読み取っていく。

けれども、あらゆる感動はある気分からやって来て、その内でとどまっている。把握することや哲学することが……人間的な現存在の根底において生じる限り、諸々の気分は……必然的につねに現存在の根本気分である。……哲学が生じるのは、そのつどある根本気分においてである。哲学的に把握することは捕らえられることに根ざしており、それはある根本気分根ざしている。ノヴァーリスが哲学を郷愁と名づけるとき、彼は結局のところ、このようなことを意味しているのではないだろうか？(GM, S. 9-10)

ハイデガーが主張するのは、哲学がある気分から、それもある根本気分から生じる、ということである。このことこそ、ノヴァーリスが非常にロマン的な定義によって伝えたかったことなのだ。したがって、哲学と気分は密接に結びついており、『根本諸概念』冒頭の「哲学は何であるというのだろうか」という問いに答えるためには、気分の探究が不可欠なものとなる。これが、根本気分が「求められている」ゆえんである。

その一方で、退屈が選ばれた理由は未だに不明瞭である。そしてそもそも、なぜノヴァーリスなのか。國分からは、「ハイデッガー自身はそのことを説明

していない。その意味ではハイデッガーの議論の仕方は恣意的である。自分に都合のよい定義だけを議論の出発点に置いているのだから」（『暇と退屈の倫理学【増補新版】』207頁）という批判がなされている。事実、ハイデッガーはノヴァーリスを引いた根拠を明確にはしていない。

では、ノヴァーリスは議論に入りやすくするための、都合のよい手段にすぎないのだろうか。そんなことはない。筆者が主張したいのは、むしろこのノヴァーリスの定義にこそ、退屈が選ばれた理由が隠されている、ということである。『根本諸概念』の中ほど、退屈の分析に入る手前の一節を見てみよう。

退屈（die Langeweile）、すなわち長い時間（lange Zeit）が、——とりわけアレマン地方の慣用においては——「郷愁を抱く」と同様に「長い時間をもつ」ということを意味するのは、偶然ではない。誰かが何かに長い時間をもつ＝誰かが何かに郷愁を抱く。これは偶然だろうか？（GM, S. 120）

ハイデッガーは退屈という語の成り立ちや、そこから派生した慣用表現を引くことで、退屈と郷愁という二つの気分を結びつけようとしている。私たちが日常的に経験する退屈は、例えば、駅で列車を待っている際に訪れる。列車の到着を待ちわびるあまり、私たちは何か気晴らしとなるようなことを行ったり、何度も何度も時計を見返してしまう。この例においては、列車を待っている今から、列車が来るまでの間時間が長くなるのだ⁶。

こうした事実を、ドイツ語の Langeweile は的確に表現している。すなわち退屈とは、長い（lange）間（Weile）なのである。ハイデッガーはこの退屈（長い間）が長い（lange）時間（Zeit）でもある、と主張する。そしてこの「長い時間をもつ（lange Zeit haben）」という表現は、「郷愁を抱く（Heimweh haben）」という表現をも意味するというのだ。事実、辞書的な意味では、「Langezeit」は郷愁、すなわち「ホームシック」を指す。こうした語源的な要素を取り入れるならば、退屈と郷愁の結びつきは度外視できないものとなるのではないだろうか。したがって、ノヴァーリスが援用されたのは、恣意的ではない。

私たちは、なぜ退屈が根本気分として選ばれたのか、という問いを問うている。そして本節では、この問いへアプローチするための二つの要素が取り出された。すなわち、技術と郷愁がそれである。とはいえ、この二つの概念

が退屈と深く関わっていることを明らかにするためには、『根本諸概念』だけではいささか心許ない。そこで第三節では、本節の内容を引き継ぎつつ、『根本諸概念』から30年以上も経った後に行われた講演、「メスキルヒ 700年」に当たってみよう。そこにおいて、退屈、技術、郷愁（故郷）の三つの概念は、確固とした結びつきを得ることになるだろう。

3. 退屈、技術、故郷

本節で取り上げる「メスキルヒ 700年」は、1961年7月22日に、メスキルヒ市の誕生700年を祝う祭りの中で行われた講演である。そしてこのメスキルヒという都市は、ハイデガーにとっての故郷でもある。彼は本公演の冒頭で、「「故郷」というテーマが退屈になってしまった」⁷という現状に反するかたちで、故郷についての熟慮を促す。私たちは早々に、あの根本気分と出会うこととなる。

私たちはなぜ、故郷について退屈になってしまっているのだろうか。それは、私たちが故郷から別の地域へと、しかも私たちを「引きついたり興奮させるような」地域へと引っ越していってしまう、という事実の内に存している。

むしろ、この地域は絶え間なく、新しいものからもっとも新しいものへと変化しているのです。こうした全てのことにくぎづけにされて引っ越していくように、人はいわば出て行ってしまいます。人は故郷のものから故郷ではないものへと引っ越すのです。かつて故郷と呼ばれたものが溶けて荒廃してしまう、そのような危機が迫っています。(GA16, S. 575-576)

新しいもの——それはもっとも新しいものである——に引きつけられることで、私たちはその場所へと引っ越すこととなる。引っ越すということは、私たちが今まで過ごしてきた故郷を捨て去る、ということである。こうした状況を、ハイデガーは故郷のものがなくなってしまう「危機」である、と表すのだ。

私たちが故郷を捨て去ってしまう原因——それは次の一節に集約されるだろう。すなわち、私たちは「故郷と呼ばれているものをもはや知らないし必要ともしない」ために、「そうしたものがなくても困らないから」(GA16, S. 576)という点である。そしてこの状況をもたらすものこそ、第二節で浮かび上がった技術、とりわけ現代技術にほかならない。現代技術は地球全土を支

配し、昨日言われたことが一夜のうちに時代遅れとなるように、絶えず目まぐるしい変化をもたらしている。ハイデガーが次のような問いを引き出すのは、必然的であろう。「現代技術の支配下でそれによって引き起こされた世界変化に際して、なおも何らかの仕方で故郷はありうるのかどうか」(GA16, S. 578) と。

この問いに対して、私たちは次のように応えることができる。故郷はある、というのも、私たちは「故郷への欲求 (Zug)」という意味での郷愁を有しているのだし、現に「郷愁を抱く」という表現を用いるのではないか、と。ハイデガー自身こうした考えに与するのだが、そこで彼は郷愁に対して鋭い洞察を行う。すなわち、郷愁が生じるのは、私たちがまさに故郷ではないものの中にいるときなのだ。

郷愁が生き続けるのは、人がつねに故郷ではないものへと逃避しているときですが、この故郷ではないものは人を楽しませ、魅惑し、その人の時間を満たし、その人の時間を短くするよう求められています。というのも、時間はその人にとって絶えず長すぎるものとなっているからです。(GA16, 579)

私たちが故郷を思い出すのは、故郷ではないところにいるまさにそのときである。東京に在住する筆者が故郷の新潟を思い出すのは、まさに筆者が東京にいるからこそ、なのである。このような故郷ではないものは、私たちにとって魅惑的なものであり、私たちの時間を満たしつつ短くする。故郷ではないものとは、いわば「時間つぶし (Kurzweil)」なのである。私たちは「時間つぶしによって時間を短くすることで、長い時間を追いつまわなければなりません。この時間つぶしは退屈を取り除くべきでしょうし、少なくとも、退屈を覆い隠して忘れさせるべきです」(ebd.)。ハイデガーは故郷（正確には故郷ではないもの）と、例の気分を結びつけようと試みている。

私たちが取り除くべき退屈とは、つまらない本や駅での待ち時間によって引き起こされるような類いのものではない。それはむしろ、「形而上学とは何か」や『根本諸概念』においても姿を見せた、「それが誰となしに退屈である」と称されるような、あの深い退屈なのである。この退屈においては、やはり「あらゆるものが退屈となり、あらゆるものが同じようにどうでもよくなる」(ebd.) のだ。

私たちは、なぜ退屈が根本気分として選ばれたのか、という問いを問うて

いる。その根拠として筆者が取り上げたのが、技術と故郷であった。退屈、技術、故郷——今やこの三つの概念は、次に示す部分において必然的な連関をなすこととなる。

故郷はなおもあり、私たちに関係していますが、それは求められたものとしてなのです。というのも、求められたものとはおそらく、深い退屈というほとんど注意を払われていない根本気分だからです。この退屈は、私たちに一風変わったもの、興奮させるもの、魅惑するものを日々故郷ではないものとして提供し、あらゆる気晴らしに私たちを巻き込むのです。さらに言えば、おそらくこの深い退屈が、……不可避的な故郷への欲求、つまり人里離れた郷愁なのです。(GA16, 579-580) 8

技術が支配する現代において、私たちは深い退屈を求めている。というのも、私たちは故郷を探しているからである。にもかかわらず、この退屈は故郷ではないものを提供する。しかしながら、故郷ではないものへと誘われるというまさにこの状況によって、逆説的ながらも、私たちは故郷を思い浮かべる。退屈はあたかも、現代において私たちに再び故郷を思い出させるかのように、その姿を現わすのだ。

本講演が終盤に差し掛かったところに、ハイデガーは次のように述べている。「おそらく、技術世界の故郷ではないものと、求められた故郷への人里離れた欲求としての深い退屈は、一体を成しています」(GA16, S. 580) と。実際、現代はそのような状況となっているのであり、ここから私たちは次のように言えないだろうか。すなわち、現代技術において現われた退屈とは故郷への欲求なのだ、と。

ここにおいて、私たちは退屈、技術、故郷という三つの概念が、必然的に結び合わさるさまを見出すこととなる。こうした点を考慮するならば、私たちが退屈に抱く否定的な印象は、いくらかポジティブなものへと転じることになるのではないだろうか。

おわりに

本論稿は、なぜ退屈が根本気分として選ばれたのか、という問いを問うてきた。まず第一節では、ハイデガーの根本気分への関心が、同じく根本気分として選ばれた不安から、退屈へと転回するさまを概観した。そこで明らかとなったのは、二つの気分には「無」と「存在」という共通点が備わってい

る、ということであった。しかしながら、この点のみに退屈が選ばれた理由を帰せるのは、不十分であるように思える。

そこで第二節では、退屈が詳細に分析されたテキスト『根本諸概念』に当たることで、技術と郷愁という二つの要素を取り出した。それは第一に、一見すると魅力的に映る技術世界において、それでもなお私たちは一つの役割を探している、という事実によるものである。そして第二に、ハイデガーがノヴァーリスのあの定義、すなわち「哲学は郷愁である」という奇妙な定義から、『根本諸概念』を始めているということに由来したのだった。

第三節では、第二節で得られた二つの要素と退屈が必然的に連関し合っていることを、後年の講演「メスキルヒ 700 年」において考察した。退屈——とりわけ、深い退屈——は、故郷が失われつつある技術世界において、ある種の警鐘の役割を担っている。それは、私たちが故郷ではないものへと誘うことで、むしろ故郷を際立たせるという仕方によるのである。ここにおいて、退屈と技術、そして故郷の連関は不可避的なものとなり、退屈が選ばれた理由が明らかとなった。

一方で、本論稿では扱いきれなかった話題も多岐にわたる。例えば、ハイデガーの技術論との関わりである。「ブレーメン講演」では「総駆り立て体制 (Ge-Stell)」という独特な概念が問題となるが、この技術の本質を成す概念と、退屈、そして故郷はどのように関わるだろうか。また「メスキルヒ 700 年」においては、退屈、技術、故郷の連関が、深い退屈「それが誰となしに退屈である」に限定されていた。『根本諸概念』において、退屈は三つの形式に分類されることとなる。そのうちの第一形式と第二形式、つまりいわば深くない退屈は、それでもなお故郷や技術と関わるのだろうか。こうした問いは、今後の課題としたい。

いずれにせよ、退屈が根本気分として選ばれたのは、現代技術において故郷が失われつつある、という危機的な状況に由来する。その中で退屈は、消えゆく故郷を指し示すという意味で、まさに根本気分としての地位を担うこととなる。ここではもはや、私たちが通俗的に思い抱く退屈は、まったく異なる姿をして現われてくることだろう。

退屈、技術、故郷——この三つの概念は連関し合っている。その事実を示す印象的な一文を示すことで、本論稿を締めくくることとしよう。「深い退屈、すなわち長い時間、そして郷愁は、故郷への欲求を、つまり破壊できない故郷に属していることを、絶えず静かに証言しているのです」(GA16, S, 580)。

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen 2006, S. 7. (ハイデガー『存在と時間(一)』熊野純彦訳、岩波文庫、2013年、94頁) 本論稿における訳文は、原則として筆者によるものだが、既訳のあるものは最大限活用させていただいた。以下、本書からの引用は、(SZ, ページ数) と表記する。

2 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, S. 7. (マルティン・ハイデガー『形而上学の根本諸概念』川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、創文社、1998年、12頁) 以下、本書からの引用は、(GM, ページ数) と表記する。

3 とはいえ、ハイデガーはこうした気分に対しても、いわゆる「根本気分」の地位を与えている。例えば『ヘルダーリンの賛歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』においては、「根本気分は聖なる悲しみである」(Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980, S. 87 [マルティン・ハイデガー『ヘルダーリンの賛歌『ゲルマーニエン』と『ライン』』木下康光、ハインリヒ・トレチアック訳、創文社、1986年、99頁])。

4 1924年に行われた講演「時間の概念」においては、次のような一節が見られる。「現存在は〈何か〉のなかでうんざりする。……この現存在にとって、時間は突然長くなる。現存在は〈いかに多く〉への問いにおいて時間を前もって長くしてしまっているため、時間は空虚になるが、その一方で、過ぎ去りへの先駆における不断の還帰はけっして退屈となることがない」(マルティン・ハイデガー「時間の概念」田中純夫、阿部ふく子訳、『知のトポス Nr. 8』所収、新潟大学大学院現代社会文化研究科、2013年、236頁)。

本講演の英訳者も注で示しているように、「形而上学とは何か」の五年も前に、ハイデガーはすでに退屈に触れていた。したがって、「退屈が初めて取り出された」という表現は、必ずしも正確というわけではない。

5 Martin Heidegger, »Was ist Metaphysik«, in *Wegmarken*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, S. 110. (マルティン・ハイデガー「形而上学とは何か」辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、『道標』所収、創文社、1985年、131頁) 以下、本書からの引用は、(WM, ページ数) と表記する。

6 『根本諸概念』においては、退屈は三つの形式に分類されることとなる。すなわち、「あるものによって退屈させられる（das Gelangweiltwerden von etwas）」第一形式、「あることに際して退屈する（das Sichlangweilen bei etwas）」第二形式、そして「それが誰となしに退屈である（es ist einem langweilig）」第三形式である。ハイデガーはそれぞれの形式に対して、独特な例を与えている。ここで用いた例は第一形式のものである。GM, S. 140 を参照されたい。

7 Martin Heidegger, “700 Jahre Messkirch”, in *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, S. 574. 以下、本書からの引用は、(GA16, ページ数) と表記する。

8 『根本諸概念』においても同様に、「それが誰となしに退屈である」という退屈の第三形式が分析される。しかしながら、『根本諸概念』と「メスキルヒ 700 年」では、この同じ退屈に多少のズレがあるのも事実であろう。例えば『根本諸概念』では、「私たちはこの退屈において、気晴らしをもはやまったく許さない」(GM, S. 209)。一方「メスキルヒ 700 年」では、当該引用部から明らかのように、私たちはあらゆる気晴らしに巻き込まれている。

文献表

- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen 2006
(ハイデガー『存在と時間 (一)』熊野純彦訳、岩波文庫、2013 年)
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Hermann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983 (マルティン・ハイデガー『形而上学の根本諸概念』川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳、創文社、1998 年)
- , »Was ist Metaphysik«, in *Wegmarken*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976 (マルティン・ハイデガー「形而上学とは何か」辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、『道標』所収、創文社、1985 年)
- , *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1980 (マルティン・ハイデガー『ヘルダーリンの賛歌 『ゲルマーニエン』と『ライン』』木下康光、ハイン

リヒ・トレチアック訳、創文社、1986年)

—, “700 Jahre Messkirch”, in *Reden und Andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Herausgegeben von Friedrich - Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000

マルティン・ハイデガー「時間の概念」田中純夫、阿部ふく子訳、『知のトポ
ス Nr. 8』所収、新潟大学大学院現代社会文化研究科、2013年

國分功一郎『暇と退屈の倫理学【増補新版】』太田出版、2013年