

日本哲学会 web 論集

『哲学の門：大学院生研究論集』

第 2 号

## 目次

|                                                                                    |          |
|------------------------------------------------------------------------------------|----------|
| カントの力学的崇高論における二つの自己保存概念 .....                                                      | 青井興太郎 4  |
| 意志の弱さをカントはいかに捉えたか? .....                                                           | 服部宜成 17  |
| 知覚的知識の帰属に関するウィルフリド・セラーズの見解から内在主義<br>的要素を取り除くことは妥当か<br>—ロバート・ブランダムの外在主義を擁護する— ..... | 松本将平 31  |
| カント宗教哲学における神の「降下」と道德性の実現 .....                                                     | 森良太 45   |
| 柳宗悦における神秘思想と美<br>—新プラトン主義との関係から— .....                                             | 足立恵理子 60 |
| カント自己認識論における自己触発<br>——注意作用に着目して—— .....                                            | 尾崎賛美 75  |
| クザーヌスの思索における「新しさ」の意味<br>——『観想の極致について』解釈から—— .....                                  | 川崎えり 90  |
| 生成変化はなぜ可能なのか：アリストテレス『自然学』1巻8章<br>.....                                             | 杉本英太 104 |
| ベネター反出生主義は決定的な害を示すことができるか<br>—— <i>The Human Predicament</i> における死の害の検討——<br>..... | 中川優一 120 |
| 対象の見出されないことが可能な空間—「超越論的感性論」§2第2論証<br>の検討 .....                                     | 福地信哉 134 |
| 媒介論としてのヘーゲル矛盾論—ヘーゲル『大論理学』矛盾節の解釈—<br>.....                                          | 堀永哲史 149 |
| 技術的人工物による「発話」の道德的身分について ——言語行為論の枠<br>組みを用いた検討 .....                                | 水上拓哉 162 |

読書行為の存在論

——リクール『時間と物語』における「フィクション」論をめぐって  
.....山野弘樹 176

採用論文  
『哲学の門』優秀論文賞  
(50 音順)

## カントの力学的崇高論における二つの自己保存概念

関西学院大学 青井興太郎

### 1. はじめに

本稿ではカントの『判断力批判』で論じられる「力学的に崇高なるものについて」（以下、「力学的崇高論」と呼ぶ）の議論を、とくに自己保存概念に着目して取り上げる。その上で、この議論が従来捉えられてきたような「自然支配の理論」とは無縁であることを示し、独自の開示機能を備えていることを明らかにする。

周知の通り、批判期のカント崇高論では、崇高が「数学的」と「力学的」に区別され、この感情の根拠が自然ではなく人間のあり方に求められた。つまり、数学的崇高論では、宇宙の広大さに当惑し限界に達した構想力を補完する理論理性の偉大さが、力学的崇高論では、強大な自然によって呼び醒まされた実践理性の卓越性が崇高と呼ばれたのだった。

ところで、崇高論と言えは 1980 年代に盛んに議論されたトピックである。代表的な論者の一人 C. プリースは当時の状況を—18 世紀ヨーロッパにおける崇高論の興隆を念頭に—「崇高のルネサンス」と表現した<sup>(1)</sup>。この時期は、ポストモダンの旗手リオタールのように、崇高のうちに弁証法的な構造を読み取ろうとする解釈が流行した<sup>(2)</sup>。こうした状況の中、カント崇高論も肯定的な評価を受けるばかりではなかった。なかでも H. ベーメの批判は極めてラディカルである。彼はベークマンによる 18 世紀崇高論の精神史的研究<sup>(3)</sup>に依拠し、カント崇高論の暴力性を告発する。ベーメが標的とするのは、とくに力学的崇高論である。この議論で問題となるのは、人間の生存を脅かす自然の力がその威力を失う契機である。通常、或る威力は別のより大きな威力によって克服され得る。カントの場合、その役目を担うのは超感性的な理性である。ベーメは自然が無力化される事態をこのように捉え、カント崇高論を「理性による自然支配の理論」と診断する。

ベーメによる告発は力学的崇高論の本質を覆い隠してしまう。そのため、彼の批判は克服されねばならない。そこでわれわれは以下の手順で考察を進める。第 2 節では、ベーメによるカントの崇高論批判を取り上げ、その問題点を指摘する。第 3 節では、ベーメの批判に対する相原博の反論を取り上げる。彼は「構想力の限界」を強調することでベーメ解釈の問題性を指摘するが、彼の反論が成功しているとは言い難い。本節ではこの点を確認し、ベーメの批判に適切に対処するための課題を提示する。第 4 節ではカントのテキストに立ち返り、力学的崇高の構造を分析する。ここで着目するのは、人間

の自己保存の二重性である。人間には、自己の生存や繁殖に方向づけられた「感性的自己保存」のほか、この自己保存に背くような仕方ですらの人間性へと関わる「非感性的自己保存」が可能である。こうした事実が歪められず堅持されることで、自然の無力化という事態が理性による自然征服などによっては成立し得ないことが明らかになる。最後に、第5節では「非感性的自己保存」の特徴づけを試みる。牧野英二は当該の概念を『人倫の形而上学』に登場する「道徳的自己保存」に重ね合わせる。われわれはこの解釈に異を唱え、非感性的自己保存が道徳的自己保存ではないこと、むしろ前者は後者の遂行可能性の必然的条件であることを明らかにする。

## 2. H. ベーメの崇高論批判

ベーメによると、カントにとっての崇高とは或る目的を達成するための一つの「着想」<sup>(4)</sup>であり「企て」<sup>(5)</sup>である。その目的とは「自然に対する不安の克服」である。「自然に対する不安」とはこの場合、人間による支配がまだ及んでいない、あるいは及び得ない領域が自然のうちに残存していることに由来する不安である。「そのような自然は不安を引き起こす。というのも、人間の支配権がそうした自然に屈服しているかのように思われるからである。」<sup>(6)</sup>それゆえ、「不安の克服」は「自然における人間の支配領域の拡大」を含意する<sup>(7)</sup>。要するにベーメは、カントの崇高論に「自然支配の理論」が伏在していると考えている。

ところで、自然支配を遂行する主体は何かと問われるならば、ベーメは「理性的主観」と答えるだろう。彼は快不快の感情の生起に注目し、崇高判断の成り立ちを説明する。彼の解釈は次の三つの契機に整理される。すなわち、(1)混沌たる自然が主観に出会われる契機、(2)主観が崩壊し分裂する契機、(3)分裂した主観が自然に対する自身の卓越性を自覚する契機。(2)の契機についてベーメは次のように述べる。「[...] 崇高なるものはカントにとって何よりもまず、強烈で情動的な不調和の、したがって、客観的かつ主観的な不均衡の経験であり、それゆえ危機の経験である。すなわち、混沌として知覚された自然は、主観内部の秩序の隙間に抵抗しがたく食い入り、これを破壊し得るだろう。」<sup>(8)</sup>けれども、こうしたことは崇高の消極面にすぎない。崇高の判定にあっては快が生み出される必要がある。その如何について、ベーメは次のように答える。

感性的な知覚装置を溢れ出る混沌は、意識のある作用によって距離を置かれ、消極的な刺激としてもたらされる。消極的刺激とは

ここでは次のことを意味する。すなわち、感性的＝身体的な自我の脆さや分散の経験が、英知的な理性＝主観として自己を意識する過程の始動装置（Anlasser）となるということである。質的、つまり知性的な距離が、自然によるいかなる破壊を被ろうとも超然としている自己についての意識（das Bewußtsein eines über alle Verwüstungen der Natur erhabenen Selbst）を生み出す。これが崇高なるもののもつ、快に満ちた側面なのである。<sup>(9)</sup>

このような解釈には、次の三つの問題点が含まれている。(1)ベームは自然の威力が無力化される契機を、「理性的主観」が混沌たる自然を凌駕する、換言すれば、圧倒する事態と捉えてしまっている。(2)彼は不快の生じる契機を、混沌たる自然が主観に出会われる場面においてしか見ていない。つまるところ、(3)彼は数学的崇高論と力学的崇高論の差異を十分識別していない。前者では「大きさ」が、後者では「力」がモチーフとなるが、両者の現象上の違いにもかかわらず、数学的崇高論の理論的枠組みが力学的崇高論にそのまま転用されてしまっているのだ。以上の問題点については第4節で再び扱うことになるだろう。

### 3. 相原博の反論とその問題点

カントの崇高論を「自然支配の理論」に仕立て上げるベームの解釈に対して正面から反論を試みるのが相原博である。彼によるとベームは、「崇高の『主観化』」（と相原が呼ぶ作用）によって自然の崇高さが「理性的主観」に還元されると考えている。これに対し相原自身は、「構想力の限界」という事象が崇高の判定の契機として含まれていると指摘し、「崇高な自然」を「理性的主観」に還元することは不可能だと主張する。

[...]というのは、「構想力の限界」が理性の存在を感じさせるかぎり、構想力の対象である「崇高な自然」は、理性的主観のうちに還元できないからである。言い換えれば、「崇高な自然」は、理性的主観を崇高と見なす場合にも、感性的主観に現前している必要があるからである。したがって、自然ではなく主観のうちに崇高の根拠を見出すことは、理性的主観が自然を従属させることを可能にするわけではない。<sup>(10)</sup>

けれども、相原がベームに対する反論に成功しているとは言い難い。その

理由は次の三つである。第一に、相原がベーメ批判の拠り所としている「構想力の限界」という契機が力学的崇高の判定構造に含まれるかどうか疑わしいからである。たしかに、カントは数学的崇高を論じた際に、同様の契機を問題としている。しかしながら、彼は力学的崇高を論じた際に「構想力の限界」に言及することはなかった。そのため、力学的崇高論のうちに「構想力の限界」を見て取ろうとするのであれば、それ相応の解釈を施す必要があるだろう<sup>11)</sup>。けれども、相原の解釈にはこの点に関する言及は見られない。つまり彼は、反論の冒頭で議論の的を力学的崇高論に限定するとしたにもかかわらず<sup>12)</sup>、肝心なところで数学的崇高論の論理を持ち込んでしまっている。このように理解してしまうと、力学的崇高論の固有性が見えなくなり、ベーメの誤解を解くことも益々困難になる。

第二に、相原は、力学的崇高論における「理性的主観」が「自然の支配」を企図していることを明確に否定しているわけではない。彼が述べるのは、「自然支配」が企図されているかどうかはともかく、「構想力の限界」が示されるのだから「崇高な自然」は「理性的主観」のうちへと還元されることはできない、ということにすぎない。つまり相原は、彼の意図にもかかわらず、ベーメ批判の根幹部分に対する反論をなおざりにしている。

これら力学的崇高の説明を考慮すれば、ベーメによる批判はたしかに妥当であるように思われる。[...]自然が崇高と呼ばれるのは、自然がこれらの能力や卓越性を感じさせる事例であるからに他ならない。すなわち崇高の根拠は、自然の力の「抵抗しがたさ」ではなく、人間の「独立性」を判定する能力と人間の「卓越性」にある。これはまさに崇高の「主観化」に他ならない。<sup>13)</sup>

けれども、「理性的主観」がそもそも「自然支配」など企図していないことを明らかにしなければ、力学的崇高論を「自然支配の理論」と捉えるベーメの解釈に対して本質的な反論を行うことはできないだろう。

第三に、相原は、「崇高の『主観化』」という表現で彼が言い表そうとする事柄の本質を見誤っている。この点は後で詳しく扱うが、上記の表現では、力学的崇高論の有する独自の開示機能がたちどころに覆い隠されてしまう。崇高が自然ではなく理性のあり方に帰属されるという事態のもとでカントが一体何を洞察したのか、このことが見極められる必要がある。

われわれは以上の理由で相原の反論に賛成できない。上記の問題点を克服し、なおかつベーメのラディカルな批判対しの的確な反論を行うため、今一



度カントのテキストに立ち返り、力学的崇高論の根本問題を掘り起こす必要がある。

#### 4. 力学的崇高の判断構造

カントは力学的崇高論の冒頭部分で次のように述べる。「力(Macht)とは、大きな障害に優る能力である。まさしくこの同じもの [= 力] が、次のような場合には威力(Gewalt)と呼ばれる。すなわち、力が、それ自身力を所有しているものの抵抗にすら優る場合である。情感的な(ästhetisch)判断において、われわれに対する威力をもたない力とみなされるならば、自然は力学的に崇高(dynamisch-erhaben)である。」(KU, 260)

まずは「力」と「威力」の関係について確認しよう。カントが述べる「力」の具体例として、われわれは病気を未然に防ぐことができる「免疫力」を挙げることができる。けれども、ウィルスや細菌の有する「力」が私の免疫力を上回る場合には、それらは私にとって「威力」として示されることだろう。

ところで、〈威力として示されるもの〉は、私の生存を脅かすような「恐怖の対象」でもある(vgl. ibid.)。しかし、崇高判断に際して、判定者自身の生命が実際に脅かされてはならない(vgl. ibid.)。なぜなら、判定者は〈威力として示されるもの〉によって脅かされるばかりで、崇高判断を適切に遂行できないからである。それゆえ、崇高判断の遂行には、判定者の身の安全が確保された上で、〈私の生存を脅かし得るようなもの〉が構想力によって〈恐るべきもの〉として想起される必要がある(vgl. 260f.)。

ところで、恐るべきものの全てが崇高判断の対象となるのではない。カントはこれを自然現象に限定している(vgl. KU, 261)。しかし、自然の力が威力として示されたままでは、われわれはやはりそれを崇高と判定することはできない。そこで問われるべきは、自然の力は一体いかにして「われわれに対する威力をもたない力」とみなされ得るのか、という問いである。この点に関して、カントは次のように述べる。

[...] 自然の抵抗しがたさはまた、[われわれが] 自然存在者とみなされるならば、たしかに自らの物理的な無力さをわれわれに認識させるのだが、それと同時に、われわれを自然に依存しないものとして判定する能力と自然に対する卓越性とを露わにする。この卓越性には、われわれの外の自然によって煩わされ危険に晒されるような自己保存とは全く別の種類の自己保存が基づいている。その際、人間はかの威力に屈しなければならないとしても、

われわれの人格の内の人間性は貶められないままなのである。このような仕方で、自然は情感的な判断において崇高と判定されるが、それは、自然が恐怖を引き起こす限りにおいてではなく、むしろ自然がわれわれの力（これは自然ではない）を呼び起こすからである [...]。（KU, 261f. 傍点引用者）

含蓄のある文章だが少しずつ繙いていこう。（構想力の想起において）威力として示されている自然の力は、その〈抵抗しがたさ〉ゆえに、自己の無力さを私自身に認識させる。しかし同時に、この〈抵抗しがたさ〉は次の二つのことを露わにする。(1)私自身を〈自然に依存しないもの〉として判定させる能力。(2)自然の力に優る私の卓越性。これらはともに実践理性の性格を表していると言える。しかし、これだけではまだ上記の問いが解決されたことにならない。そこでわれわれは、独立性と卓越性という二つの性格に基づくとされる「自己保存（Selbsterhaltung）」について考えることにしよう。

カントは上記の引用文中で二種類の自己保存に言及している。一つは「われわれの外の自然によって煩わされ危険に晒されうるような自己保存」、言わば「感性的自己保存」である。この自己保存のあり方は〈恐るべきもの〉の想起によって浮かび上がる。例えば、凄まじい暴風が迫りくる状況を考えてみよう。こうした状況下では、誰しも自分の家や財産、生命の無事を案じるはずである。ところで、この場合に案じられている事物は、感性的自己保存のために気遣われている諸対象である（vgl. KU, 262）。つまり感性的自己保存とは、「気遣い（Besorgen）」という仕方で身の回りの事物に関わる人間の一つの（しかしその大部を占める）日常的なあり方を意味する。

ところで、感性的自己保存は自然の力に完全に屈服している。そのため、私がこの自己保存に没頭している間は、自然の力からの独立性やそれに対する卓越性は覆い隠されたままである。それでは、威力として示される自然の力はいかにして「われわれに対する威力をもたない力」とみなされ得るのだろうか。それは例えば、自然の威力を私自身の力が圧倒することによってではない。なぜなら、そうした力を誇示したところで、私の感性的自己保存が安らぐことなどおそくあり得ないからである。

事の真相はむしろその逆である。自然の力が「われわれに対して威力をもたない力」とみなされるのは、自然の力に抗うことではなく、むしろ〈私が気遣う事物〉の一切を〈些細なもの〉、もっと言えば、〈無意味なもの〉として諦めることによってである（vgl. KU, 262）。というのも、そうすることでやはり〈自然の威力が脅かし得るもの〉が私にとって問題ではなくなるから

である。

しかし、この「諦め」によって、私自身の存在さえも消え去るのではない。むしろその反対である。カントは言う。「その際、人間はかの威力に屈しなければならいとしても、われわれの人格の内の人間性（die Menschheit in unserer Person）は貶められないままなのである。」（KU, 262）感性的自己保存のために気遣われている事物の一切が諦められることで、私自身の存在がより一層際立たせられる。そのことをカントは「（感性的自己保存とは）異なる種類の自己保存」、言うなれば「非感性的自己保存」と述べたのである。ここで、実践理性の独立性と卓越性とが露わになる。繰り返すと、非感性的自己保存は気遣いの対象の一切を無意味化することで際立たせられる。この「諦め」を可能にしているのは、他ならぬ実践理性である。つまり、この理性がそもそも自然の力の影響下に置かれていないがゆえに、感性的自己保存のために気遣うものを「手放す」ことが可能になるのだ。

ところで、力学的崇高の判断構造において不快の感情がいつ生起するのか、という点については注意を要する。ベーメのごとく、「混沌たる自然との直面」のみがそうした場合として考えられるかもしれない。たしかに自然の威力は不快を喚起する。けれども、この感情の生起は何もそのような場合だけではない。事柄に即して言えば、気遣いの対象が諦められるまさにその時においても不快が喚起される。つまり、当該の判断構造においては、不快の生起する契機が少なくとも二つあると言える。なお、力学的崇高論の固有性を認識するために、両者の差異を明確にしておく必要もあるだろう。前者の場合、「混沌たる自然との直面」それ自体は快を引き起こさない。他方、後者の場合、実践理性による諦めは不快だけでなく、自らの独立性と卓越性とを露わにするという点で快を引き起こす。こう捉えることで「構想力の限界」に訴えずとも、当該の判断構造における快不快の生起が説明可能となる。

さて、以上の考察により、力学的崇高の判断構造が明らかになる。当該の判断では、自然の脅威が問題となる。構想力により自然の力が〈恐るべきもの〉として想起される場合、この力は私に威力として示されると同時に、自己の無力さを認識させる。しかし、私は〈脅かされ得るもの〉、つまり、気遣いの対象の全てを〈無意味なもの〉として諦めることができる。このことは感性的自己保存の目的に反することから不快を喚起する。しかしそれにより、自然の威力が脅かすものはもはや失われ、この威力そのものも力を奪われる。ところで、自然の威力を無力化するこの「諦め」が可能になるのは、自然の力に対する実践理性の独立性と卓越性に由来することが露わになる。要するに、構想力の想起に始まる実践理性の諸性格の開示、つまり、構想力と実践

理性の合目的的關係が快として反省されることで、崇高判断が成立する。

## 5. 「非感性的自己保存」の特徴づけ

上述の考察により力学的崇高の判断構造が解明された。その際、力学的崇高論が開示する「非感性的自己保存」という興味深い事象が際立たせられたが、この概念についてはすでに牧野英二が主題的に取り上げている。本節では、彼の解釈を批判的に検討することで、非感性的自己保存の特徴づけを試みたい。

牧野は力学的崇高論で論じられる二種類の自己保存概念を、『判断力批判』の七年後の著作『人倫の形而上学』第二部・徳論で論じられる自己保存概念に対応させる。彼の狙いは、われわれが前節で呼び表した「非感性的自己保存」を、「道徳的自己保存」として積極的に捉え直すことにある。彼は次のように述べる。

カントの「自己保存」の理解にとって肝要なことは、この概念が基本的に二義性をもつことである。第一は、「道徳的自己保存 (moralische Selbsterhaltung)」(VI, 419)を意味する。第二は、「物理的自己保存 (physische Selbsterhaltung)」といってよい。『人倫の形而上学』第二部・徳論では、両者とも「人間の自己自身に対する義務」に属すると説明されており、それゆえともに「徳義務」として前者は、「人間の道徳的健全さ (moralische Gesundheit)」(VI, 419)に属し、後者は、自殺などの恣意による肉体の死を禁ずる「人間の動物的本性における (in seiner animalischen Natur) 自己保存」(VI, 421)の義務を意味する。『判断力批判』の崇高論の表現に即していえば、後者は、「外の自然によって脅かされ、危険にさらされることがありうる自己保存」(ibid.)である、と見てよいだろう。<sup>14)</sup>

彼の主張の要点は次の二つである。(1)カントにおける自己保存概念には、「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」の二種類がある。(2)この区別は力学的崇高論における二種類の自己保存にそのまま対応する。

けれども、われわれは上記の主張に対して次のように反論する。(1)について、徳論において二種類の自己保存概念があるとは断言できない。なぜなら、「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」は、義務の遂行が問題である限り、事柄としては区別され得ないからである。また(2)について、力学的崇高論に

における「非感性的自己保存」は「道徳的自己保存」ではない。前者はむしろ、後者が遂行可能であるための必然的条件である。したがって、「徳論」の自己保存概念は、力学的崇高論のそれを解釈するのに適していない。

まずは(1)の論点を検討しよう。たしかにカント自身の記述も錯綜しており、徳論に二種類の「自己保存」があると読めないこともない。けれども牧野の解釈には決定的な問題がある。それは、彼が「自殺の禁止」義務を物理的自己保存にのみ対応させていることである。

「自殺の禁止」は「自己自身に対する完全義務」のうち「動物的存在としての自己自身に対する人間の義務」として語り出される。けれども、カントが実際にここで問題としたのは、何も「恣意による肉体の死」だけではない。カントは次のように主張して憚らない。

人間は義務が問題である限り、したがって、かれが生きている限り、人格であることを放棄できない。[...] 自分自身の内なる人倫性の主体を絶滅させることは、人倫性そのものを [...] 世界から根絶させるに等しい。人倫性が目的自体そのものであるにもかかわらず。(MS, 422, 傍点引用者)

「自殺」は「恣意による肉体の死」のみならず、「自分自身の人格の内なる人倫性の主体の絶滅」をも意味する。さすれば、「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」とを区別し、前者にのみ「自殺の禁止」義務を帰することはできない。むしろ、当該の義務のもとで義務づけられているのは、「物理的であると同時に道徳的でもある自己」の保存である<sup>49</sup>。それゆえ、徳論における自己保存概念を「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」の二種類に区別することは、たとえ概念上は可能であったとしても、義務の遂行が問題である限り、事柄としては不可能なのである。

次に、(2)の論点を検討しよう。徳論の「自己保存」は、「人間の自己自身に対する消極的義務」として説明される。「自己自身に対する消極的義務」とは、「人間の本性の目的に関し、それに反して行為することを人間に禁じる」(MS, 419) ことを意味する。

しかし、非感性的自己保存は何も「人間の本性の目的に関し、それに反して行為すること」を自分自身に「禁じる」わけではない（むしろ、そのような行為を推奨するわけでもない）。そのため、当該の自己保存は義務ではない。それはむしろ、消極的義務としての「自己保存」の遂行可能性に関わるのである。その理由は次の二つである。

第一に、消極的義務が禁止する行為の可能性それ自体が非感性的自己保存に帰属するからである。一般に、或る行為が何らかの義務によって禁じられるには、その行為の可能性がそもそも行為者自身に与えられていなければならない。さもなければ、そもそも義務が当該の行為を禁止する必要がない。同様に、「自殺」が消極的義務によって禁じられるに先立ち、この行為の可能性があらかじめ与えられていなければならない。そして、この可能性を行為者に与えているのが、感性的自己保存に「背く」非感性的自己保存である。

第二に、「自殺の禁止」義務の要求に応じるにしても、「保存」されるべき「自己」に関する自覚が必要である。非感性的自己保存は、感性的自己保存に背くという仕方で「われわれの人格のうちの人間性」に注意を向けさせる。「私自身も人格を有した一人の人間である」という、自己の人間性を自覚することが無ければ、「自己保存」を道徳的義務として遂行しようなどということは到底あり得ない。力学的崇高論は自己の人間性に気付かせ、消極的義務遂行の可能性を確保するのである。

「非感性的自己保存」の特徴をまとめよう。(1)これは「われわれの外の自然によって煩わされ危険に晒されうるような自己保存」(感性的自己保存)とは全く別種の自己保存である。(2)感性的自己保存は「感性的自己」が生存し繁殖することへの気遣いであるのに対し、非感性的自己保存はこの「気遣い」に「背く」ことを意味する。とはいえ、(3)非感性的自己保存は道徳的自己保存を意味しない。なぜなら、後者は「自分自身に対する消極的義務」であるのに対し、前者はそもそも義務ではないからである。(4)非感性的自己保存はむしろ消極的義務としての「自己保存」が遂行可能であるための必然的条件である。

## 6. おわりに

カントの力学的崇高論を解釈する上で問題となるのは、自然の力がいかにして「われわれに対する威力をもたない力」とみなされ得るのか、という問いである。この問いの解決をめぐりカント崇高論の評価は二分される。例えばベーメは、「理性的主観」による自然の圧倒によって崇高判断が成立するとし、カント崇高論を「自然支配の理論」とみなした。

しかし本論で明らかにしたように、カントの力学的崇高論は「自然支配の理論」とは無縁である。なぜなら、自然の威力の無力化は、感性的自己保存のために気遣われている事物の一切が〈無意味なもの〉として諦められるところに成立するからである。

ところで、力学的崇高論は感性的自己保存とは全く別種の、非感性的自己

保存というあり方を開示する。ここに突き付けられるのは、われわれ人間がたんに感性的自己保存にのみ専心するような存在者ではなく、ときにそれに反するような仕方で存在し得るような人格的存在者でもある、という純然たる事実である。このことは、われわれの日常的な振る舞いの全てが何も自己の生存や繁殖にのみ方向づけられているのではないということを少しでも顧みれば理解可能であろう。

とはいえ、非感性的自己保存は道徳的自己保存と同一ではない。むしろ、前者は後者が遂行可能であるための必然的条件である。『人倫の形而上学』のカントが述べるごとく、人間にはその生涯において果たされるべき道徳的義務があるのかもしれない。しかし、どのような場合であれ、自分自身が人格をもつ一人の人間であることが自覚されない限り、そうした義務の遂行などあり得ない。力学的崇高論において崇高と呼ばれるのは、道徳的義務遂行の前提条件でもあるような、われわれ人間の日常的で基本的なあり方だったのである。

## 注

本稿ではカントの著作について以下の略号を用いる。『判断力批判』=KU, 『人倫の形而上学』=MS. 引用箇所は上記の略号にアカデミー版カント全集の頁数（アラビア数字で表記）を併記し丸括弧を用いて本文中に挿入する。なお、引用文中における（ ）内は原著者（カント）による挿入である。引用者による補足は〔 〕を用いて行う。

- (1) Pries, Christine (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größen-wahn*, Weinheim 1989, Einleitung S. 1f.
- (2) 1980年代における崇高論の解釈傾向については、次の文献の訳者による解説が参考になる。ドゥギー、ミシエル他『崇高とは何か』、梅木達郎訳、法政大学出版局、1995年、375-413頁、「訳者あとがき」参照。
- (3) Vgl. Begemann, Christian, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1987, S. 97ff.
- (4) Vgl. Böhme, Hartmut, *Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten“*, in: C. Pries (Hrsg.), *a.a.O.*, S.123.
- (5) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 126

- (6) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 123.
- (7) なおベーメによれば、カントの場合、「自然における人間の支配領域の拡大」は「技術」ではなく「想像作用」によって達成される。
- (8) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 120.
- (9) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 120.
- (10) 相原博『カントと啓蒙のプロジェクト：『判断力批判』における自然の解釈学』、法政大学出版局、2017年、119-120頁。
- (11) しかし事柄そのものを見れば、力学的崇高論において「構想力の限界」という事象は問題とならないどころか看取さえされない。この点については後述する。
- (12) 同上、112頁参照。
- (13) 同上、114頁、傍点引用者。
- (14) 牧野英二『崇高とは何か—情感豊かな理性の構築に向けて』、法政大学出版局、2007年、177頁。
- (15) カントは「自己自身に対する義務」に「客観的区別」と「主観的区別」を設ける。単純化して説明すると、「客観的区別」では当該の義務は「制限的義務」と「拡張的義務」とに区分される。前者には「道徳的自己保存」が、後者には「自己自身の完成」が対応する。他方、「主観的区別」で問題となるのは、義務の主体が自分自身をいかに見るかということである。これについてカントは、自分自身を「動物的（自然的）であると同時に道徳的でもある存在として見る」場合と、「たんに道徳的な存在としてのみ見る」場合とに区別する。当該の義務の具体的内容が語られる際には、以上のような区別が念頭に置かれていることが見過ごされてはならない。

## 参考文献

- Begemann, Christian, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1987.
- Böhme, Hartmut, Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten“, in: C. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Weinheim 1989. S. 119-141.
- Pries, Christine (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989.
- 相原博『カントと啓蒙のプロジェクト『判断力批判』における自然の解釈学』、



法政大学出版局、2017 年。

カント，イマヌエル『カント全集第 8 巻 判断力批判 上』、牧野英二訳、岩波書店、1999 年。

——，『カント全集第 11 巻 人倫の形而上学』、樽井正義、池尾恭一訳、岩波書店、2002 年。

ドゥギー，ミシェル他『崇高とは何か』、梅木達郎訳、法政大学出版局、1995 年。

牧野英二『崇高とは何か—情感豊かな理性の構築に向けて』、法政大学出版局、2007 年。

## 意志の弱さをカントはいかに捉えたか？

東京大学大学院総合文化研究科超域文化科学専攻 服部宜成

### 序文

意志することができないとか、なすべきことが分かっているのにできないといった経験は、日常的に馴染み深いものでありながら、行為論に難題を突き付ける。この問題は、西洋哲学の歴史では、意志の弱さ、アクラシア、自制を欠いた行為などと呼ばれ、議論されてきた。本稿は、イマヌエル・カントによる意志の弱さの議論を扱う。彼は『単なる理性の限界内での宗教』（以下、『宗教論』と略す）において、この問題を道徳的弱さの問題として捉える。より具体的には、なすべきことを命じる道徳的判断を行為者が受け入れ、それに従うことを欲してもいるのに、実行することができない問題として、意志の弱さは叙述される。

さて、カントの実践哲学を考える際に自由の形而上学的問題は避けられない。因果的決定論と自由を両立させようとする彼の取り組みの整合性はもちろん問題となる。しかし、本稿の関心はあくまで意志の弱い人間の行為を理解することにあり、それゆえ形而上学的問題を一度棚上げにする。意志の弱い行為は、恐らく自由で責任を問える行為の限界事例であるから、こうした限界事例の説明に必要となる自由の内実をまず考えてみることで、形而上学的な議論によって確保しなければならない自由の最低条件が分かるだろう。

第1節では、カントによる行為論的説明の大枠を示す。確かに、カントは人間の行為の仕組みについてまとまった叙述を展開していない。しかし、近年の優れた成果として McCarty(2009)や Frierson(2014)などが出版されており、カントの行為論を検討する素地が整ってきている。本稿は、『純粹理性批判』以降の公刊著作から『宗教論』の時期においてカントの考えが変わっていないと思われる叙述を取り上げる。第2節では、カントにおける意志の弱さの問題を提起し、先行研究を検討する。第3節では、第1節と第2節での検討を基に、カントにおける意志の弱さの問題の解釈を試みる。

### 第1節 人間の行為はいかにして産み出されるか？

そもそも、カントにおける意志の弱さの問題を、こういった観点から捉えるか。これに関して、McCarty (1995: 587)は正しくも次のことを指摘している。すなわち、カント解釈は、意志の弱さを動機付けの〔motivational〕問題と捉えるか、認識的な〔epistemic〕問題として捉えるかという点で大別さ

れる。この指摘を理解するために、本節では、人間の行為が産み出されるまでの過程を必要な限りで検討する。

人間の行為は実践的推論との関連で捉えられる。カントはこの関連性を二つの観点に分けて論じる。第一に、行為は推論の構成要素に対する心的態度を原因として生じる。この観点からは、心的原因によって因果的に決定されたものとしての行為を説明することが問題となる。第二に、行為は推論の論理的帰結との関連から捉えられる。この観点からは、行為の正当化・合理化が問題となる。推論の諸前提が論理的帰結を導き、行為は結論となる命題において言及される<sup>(1)</sup>。つまり、一つの行為について「実践的推論は論理的力を通じて諸行為を正当化し、心理的力を通じて諸行為を説明する」(McCarty 2009: 31)。こうした二つの観点に応じた行為の二つの側面を、それぞれ心理的側面と論理的側面と呼ぼう。

まずは心理的側面から検討しよう。行為の心理的側面を扱う学問分野を、カントは経験的心理学と呼ぶ。経験的心理学は、感性(もしくは内官)に属する現象を探究する。一切の現象の継起・変化は第二類推、今日で言うところの因果的決定論(時間的に先行する状態が後続する状態を決定するという考え)に服する(A189-211/B232-56, A347/B405-06, A848-49/B876-77)。したがって、人間の行為が因果的に捉えられる限り、心的原因は全て感性的なものである。こうした原因は、究極的に二つに区別され、一つは傾向性、もう一つは道徳法則への尊敬と呼ばれる。この両者は、実践的推論の大前提となる命題そのもの、またはその命題の主語になるものへの心的態度として、行為の原因の一部分を構成する。なお、実践的推論の小前提への心的態度については、カントの叙述が少ない上に、本稿の目的と直接には関わらないため、検討しないこととする。

まず、傾向性についてである。『実践理性批判』では、こういった傾向性を抱くかは主体によって、また同じ主体でもその時々で異なるとされる(V 28)。つまり、傾向性の特徴は、行為者や状況による相対性である。

一方、尊敬とは、行為者や状況に依存せずに人間が普遍的に抱く感情であると特徴づけられる。道徳法則は純粹実践理性を持つ限りでの全ての人間が意識しており(V 31)、道徳法則は感性に影響を及ぼし、意志に対する法則の影響を促進する(V 75)。こうした理性が引き起こす感情が尊敬である。

次に、論理的側面を考察する。行為をこの側面から描き出すための主な道具立ては命法〔der Imperativ〕と格律〔die Maxime〕である。『人倫の形而上学』では、次のように説明される(VI 225)。命法は、理性が主体に対して「いかに行為すべきか」を客観的に命令または禁止する。一方、格律は、主体が

「いかに行為したいか」に従って自らの規則となしたものである。

命法について確認しよう。命法が客観的命令だと言われるのは、主体がどのような意図的状态にあるか関係なしに行為が命じられるからだ。さらに、『人倫の形而上学基礎づけ』では命法は定言命法と仮言命法に区別される(IV 413-21)。定言命法は人間が表象する限りでの道徳法則であり<sup>(2)</sup>、それ自体として善い行為を命令する。仮言命法は何か別の目的や意図のための手段として良い行為を命じる。その中でも、傾向性の総計と規定される幸福(IV 399)を促進する命法は怜悯の命法と呼ばれる。要するに、万人の意識する道徳法則そのものを理性が命令するのが定言命法であり、状況に応じてその時々で変化する傾向性の充足条件についての熟慮を通じて命令するのが仮言命法(怜悯の命法)である。

一方、格律は主体の意図的状态を反映する。命法は主体の状態に関係なく命じるから、命じられる行為が実行に移されるためには、行為を産み出す主体の能力(選択意志)が命法の内容にコミットしていなければならない。このような主体の意欲を表現する規則が格律なのである。このような格律の基本的特徴はカント倫理学の動機主義と相まって、道徳的責任が格律の善悪に鑑みて決定されるという考えに繋がる。『宗教論』では、道徳的善悪は格律によって判定されるから、帰責も格律に即して行われるとされる(VI 21)。

多くの先行研究が指摘するように、当時の格律の一般的定義にカントは従っている(Allison 1990: 87, Kitcher 2003: 219, McCarty 2009: 5)。この定義では、格律は三段論法の大前提となる命題であり、何かについての良さを表象する。より詳しく言うと、行為のタイプが格律によって指定され、推論を通じてどの個別的行為(以下では行為のトークンとも呼ぶ)がそうしたタイプに属するかが決定される<sup>(3)</sup>。格律はあるタイプの行為一般への意欲を表現するのであり、個別的行為に対する意図の表現ではない。

以上、命法と格律の基本的特徴について確認した。次に、命法と格律の階数について考えよう。カントは言う。「定言命法は、[...]唯一つしかなく、しかもそれは次のようなものである：格律が一個の普遍的法則となることを、あなたがその格律を通じて同時に意欲することができるところの格律に従うのみ行為せよ」(IV 421)。ここで格律と呼ばれるのは一階の命題であろう。定言命法は、一階の格律を採用するための基準であり、その意味で二階の命題として働く実践的原理である。

カントは定言命法に対比される二階の原理として『実践理性批判』(V 22, 34-35)で幸福の原理を挙げる。幸福の原理は、尊敬と傾向性が促す行為が同時に実行できない場合に傾向性の充足を優先することを命じる。しかも、充

足される傾向性の総計の最大化をも命じる。それでは、この二階の原理によって正当化される一階の命題はどのようなものだろうか。もちろん、格律はこうした一階の命題に含まれる(V 36)。主体が比較的安定して強く感じ続ける傾向性があるなら、そうした傾向性の充足は格律によって命じられるだろう。例えば、酒への傾向性は主体がやや依存気味の場合、その例となる。幸福の原理は、酒に対する安定した強い傾向性を主体が持つ場合、飲酒するという行為のタイプを支持する格律を持つようその者に命じるだろう。

さらに幸福の原理の場合、あくまで格律を判定する定言命法と異なって、格律を介さず直接に個別的意図を正当化する場合もあると考える方が自然である。その理由を説明していく。

例えば、嘘をつくという行為によって金銭は手に入るが社会的信頼が失われるとしよう。既に述べたように、傾向性の特徴は、行為者や状況に相対的であることだ。したがって、行為者が金銭への傾向性をより強く感じるか、社会的信頼への傾向性をより強く感じるかについてはその時々で変わり得る。したがって、嘘をつくという行為のタイプ(H<sub>1</sub>)と嘘をつかないという行為のタイプ(H<sub>2</sub>)のいずれが傾向性の総計を最大化するかについては、その二つの傾向性が対立する状況に実際に主体が置かれるまで決定できない。幸福の原理は上のような例では、H<sub>1</sub>のトークンと H<sub>2</sub>のトークンをなした場合にいずれが傾向性を最大化するか、ある状況に実際に主体が置かれてから決定することを命じると考えざるを得ない。この場合、主体は行為のタイプを命じられているわけではない。より強く感じる傾向性が変化すれば、命じられる行為がどちらのタイプに属するかも変わり得るからだ。したがって、幸福の原理は、行為のタイプを支持する格律ではなく、行為のトークンへの個別的意図を持つことを命じる場合もある。

したがって、幸福の原理を定式化してみるならば、次のようになるだろう。  
「傾向性の総計を最大化する格律ないしは個別的意図に従ってのみ行為せよ。」

ここまで格律は、定言命法や幸福の原理といった二階の原理によって命じられる一階の命題として語られてきた。しかし、格律には二階の原理も含まれる。定言命法か幸福の原理のいずれかに従うことを受け入れ、それに基づいて一階の格律を採用するとしよう。このとき行為者は定言命法か幸福の原理のいずれかに対応する二階の原理にコミットするが、この二階の原理も格律なのである。こうした格律は特に心術〔die Gesinnung〕と呼ばれる<sup>(4)</sup>。心術については『宗教論』(VI 20-22)に詳しい叙述があり、本稿に関係する限りでは三つの特徴が挙げられる。①心術は「諸格律の採用の最初の主観的根

拠」(VI21)であるとともに、心術それ自身選択意志によって自由に採用された格律である。②心術はただ一つしかあり得ず、他の全ての格律の採用を根拠づける。③他人はおろか自分自身の心術さえ認識できない。観察可能な行為の善悪から、道徳的に善い格律を持っているか悪い格律を持っているか推測されるにすぎないのである。

## 第2節 意志の弱さはどのような問題か？

前節では、人間の行為の枠組みが示された。特に、行為の心理的側面と論理的側面が区別された。こうした枠組みに基づいて、本節では、カントにおける意志の弱さの問題を紹介し、いくつかの解決案を検討する。

意志の弱さについての議論は『宗教論』の一節で展開されている。そこでは、道徳法則を格律に取り込まない選択意志の無能さが悪い心情と呼ばれる。悪い心情は弱さ(脆さ)、不純さ、邪悪さの三つの段階を追って深化する(VI29-30)。この内「弱さ」が本稿の扱う問題である。

第一に、人間本性の脆さ(脆弱さ)は、ある使徒の嘆きに表現されている：私は確かに意欲したのに、成し遂げるのに失敗する。つまり、私は善(法則)を私の選択意志の格律に取り込んだのに、それでも、理念において客観的には(総論としては)凌駕されない動機であるところの善が、主観的には(各論としては)、格律が従われるべきであるときに、(傾向性と比較して)より弱い動機となるのだ。(VI29)

この引用によると、弱さの段階では、悪い心情は道徳的動機に従おうとする意欲を持つ。それと比べ、上の引用の後の説明によれば、不純さの段階に至ると、格律に道徳法則と道徳的でない動機の双方を取り込む。さらに、邪悪さの段階に達すると、道徳法則を道徳的でない動機よりも軽視するようになる。

McCarty(1995: 587-89)は、カントの論じる意志の弱さを認識的な問題とみなすか動機付けの問題とみなすかという点で解釈を分類している。いずれの解釈を取るにせよ、問題となるのは意志の弱さに起因する行為の責任をどこに求めるかという点だ。以下、それぞれどのような立場であるか、またそれぞれの立場において責任がどのように問題になるかを見ていく。

最初に、意志の弱さを認識的問題とみなす立場を考える。この立場からすると、意志の弱い行為者は、善い格律を採用していないのに採用していると

自らを誤解している。つまり、本当は意欲していないことをあたかも意欲しているかのように誤認しているということが問題となる。前節の議論に即して言えば、主体が自己に帰属している格律が、本当に有する格律ではないという齟齬が生じているのだ。この場合、実際に意欲したことを実行できないという問題は疑似問題に過ぎないことになる。

一方、問題を動機付けに関するものとみなす立場はどのようなものだろうか。この立場の論者は、実際に善い格律を採用した行為者がその格律に従う行為を実行に移せない点に問題を見出す。こうした実行の失敗は、尊敬の力が不十分であることに起因する。人間の行為は常に「因果的(動機付けの)諸力同士の先行するコンテスト」(McCarty, 1995: 512)の結果であり、意志の弱さは尊敬の動機付けの力が傾向性の力に負けることで生じる。

さて、認識的問題としてテキストを解釈したとしよう。この場合、道徳的責任に関して問題となるのは、本当に採用されている格律を行為者が自発的に採用したものと認められるかどうかということだ。行為者本人が自らの格律について誤認しているのに、格律を自由に採用したと言う余地はあるのだろうか。こうした解釈路線の代表的論者である Allison は次のように述べる。「自己欺瞞がまさに最初からこの〔弱さを説明する〕描像に入り込み、本当は自ら関与する自由な評価を、自らに責任のない『弱さ』として描いてしまう」(1990: 159、山括弧内は論者の補足)。つまり、自らの格律についての誤認は、さらに自己欺瞞に基づいている。言い換えれば、本当は悪い格律を採用しているという信念をもっているにもかかわらず、善い格律を採用していると自分自身を騙している<sup>(5)</sup>。こうした自分自身への嘘に責任があるからこそ、意志の弱さに責任が問えることになる。

しかし、認識的問題としてテキストを解釈する仕方は、別の批判にさらされて頓挫してしまう。Baron(1993: 434-35)の指摘によれば、Allison の見解は弱さが「脆弱さ」とも呼ばれて「不純さ」や「邪悪さ」と区別されるという事態を捉えられていない。不純さや邪悪さの段階まで進むと、格律に非道徳的動機が取り入れられている。一方、弱さの段階では、道徳法則のみを格律に取り入れているのに、実行の段階で脆弱性が露呈しているにすぎない。そうすると、格律が初めから道徳法則に反しているという見解は受け入れがたい。

それでは、意志の弱さを動機付けの問題として見る論者の場合、道徳的責任の問題はどうなるだろうか。この場合、傾向性と尊敬の「コンテスト」という心理的側面の用語で記述される出来事に対してどのように責任を問えるかということが問題となる。前節で述べたように、行為の帰責は行為者の格

律に即してなされる。格律は行為の論理的側面における概念だから、心理的側面と論理的側面の関係を考えねばならない。McCarty は動機付けの問題としてテキストを解釈する立場である。彼によれば、傾向性に負けないように道徳法則への尊敬を日頃から涵養すること自体責務であり、そうした責務を果たすための格律を持たないことによって責任が生じる(1995: 592)。つまり、意志の弱さの責任は、行為そのものでなく、尊敬をより強く感じるよう習慣づける責務への違反に見出される。しかし、こうした解釈はあまり説得的と思われぬ。悪い心情として第一段階の脆弱さしか持っていない人間を想定した場合、McCarty の説明方式を採用すると、習慣作りを行わないことを選択することそのものが何らかの弱さに基づいているはずである。議論は無限後退に陥ってしまう。

意志の弱い行為自体の選択に責任を問う解釈も存在する。Frierson(2014: 232-56)は、動機付けの問題としての意志の弱さを、決意を保てないこと〔irresoluteness〕や心変わりの問題として捉えた。人間本性が脆弱なのは、「自らの諸意図の中に善を取り込んだ人が、十分な根拠なしにこうした諸意図を改訂する」(2014: 240)場合である。前節で述べたように、推論の前提としての格律は行為のタイプを支持する一般的命題である。したがって、「比較的安定し、一貫している」<sup>(6)</sup>(2014: 243)行為者ならば個別的意図と格律が整合している。他方、意志の弱い行為者ならば個別的意図と格律が行為の時点で衝突している。すなわち、意志の弱さにおいては、一度格律に従う行為を意図したのに、実行するまでにその意図を格律と衝突するものに代えてしまう際の不一致が問題となる。

さて、傾向性が尊敬とのコンテストに勝利するという出来事は、行為の論理的側面では格律と意図の不一致として現れる。こうした不一致に責任を問えるのは、Frierson の解釈する道徳的責任の条件が以下のようなものであるからだ。道徳的に帰責できることの必要十分条件は、カント本来の枠組みだと主体が自由を有することである。しかし、自由についての形而上学的議論(A444-51/B472-79, A532-58/B560-86)では、例えばリンゴの落下のような出来事に自由を認めることが排除できない<sup>(7)</sup>(2014: 169)。したがって、人間の行為のみに自由を求めるための基準、カント用語で言うなら経験的徴表が必要である。この徴表によってまず道徳的に帰責できる範囲が確定され、確定された範囲でのみ自由が要請される(2014: 171-72)。こうした徴表の具体的内容は、行為者が上級認識能力とこれによって規定される上級欲求能力を持つことである<sup>(8)</sup>(2014: 175-76)。上級認識能力は命法や格律などの実践的原理一般を認識する能力であり(2014: 72)、こうした実践的原理に基づいて



実際に行為を産出する能力が上級欲求能力である。行為者の道徳的責任は、「上級認識を完全に妨げるか上級認識から上級欲求への経路を遮断するか」(2014: 176)した場合には問えなくなる。意志の弱さ(脆弱さ)に帰責できるのは、上級認識能力でも能力間の経路でもなく、上級欲求能力それ自身に問題があるからである(2014: 254)。

こうした上級欲求能力の問題の内実を **Frierson** はそれ以上具体化しない。ここで確認しておきたいのは、問題の内実を置いて形式面だけ考慮すれば、道徳的責任についての **Frierson** の議論は不整合に陥っているわけではないということだけだ。上級認識能力にも能力間の経路にも問題がなければ、行為者に十分な責任能力があると言える。その場合でも、上級欲求能力そのものに問題があれば、意図の変更が生じ得る。こうした変更に自由を想定することで、格律と意図との衝突する行為者に責任を問うことができる。

**Frierson** の指摘には一定の妥当性がある。まず、主体が確かに善なる格律を採用していることから **Baron** による **Allison** への批判は端から生じない。また、行為する習慣ではなく、行為そのものに責任を問うこともできる点で、**McCarty** の解釈よりも優れている。

本稿は、基本的に **Frierson** の取り組みを引き継ぐ。しかし、彼は「上級欲求能力の問題」を具体化していない。また、『宗教論』には彼の議論では解釈できない叙述がある。しかも、この叙述は一見今まで述べたことと矛盾する。次節では、こうした問題を検討しつつ、カントの意志の弱さの問題に対してより良い解釈を与える。

### 第3節 意志の弱さはどのようにして生じるか？

『宗教論』には矛盾の様相を呈する叙述がある。さしあたり簡単に言うと、意志の弱い行為者は道徳法則を格律に採用しており、かつ採用していないと読めてしまうのだ。

まず、前節の最初に引用した箇所(VI29)、善い法則を格律に採用したのに成し遂げることができないのが脆弱さだと述べられる。この叙述は、意志の弱い行為者が道徳法則を格律に採用していると述べているように思われる。

一方、前節でも確認したとおり、悪い心情はそもそも「道徳法則を格律に採用しない選択意志の無能さ」と定義されていた。弱さが悪い心情の段階の一つである以上、道徳法則は格律に取り込まれていないことが含意される。

また、選択意志の悪い心情は、さらに悪への性癖によって根拠づけられるとされるが、悪への性癖については悪い心情の段階に関わらず、一括して次のように述べられる。

行い一般という表現は、それを通じて(法則に適合したり反したりする)最上格律が選択意志へと取り込まれるところの自由の使用についても妥当し得るし、また、行為そのものが(質料に即して、すなわち選択意志の客体に関連して)かの最上格律に適合して実行される場合の自由の使用についても妥当し得る。悪への性癖は、最初の意味での行い(原罪)であると同時に二番目の意味で法則に反する行い全ての形式的根拠と解される。(VI31)

引用中の法則とは道徳法則のことである。ここでカントは、悪への性癖が最上格律として道徳法則に反するものを取り込む行いであると言っている。したがって、弱さといえども悪への性癖に根拠づけられる以上、最上格律は道徳法則に反していなければならない。

以上のような矛盾をどのように解決すれば良いのだろうか。第1節で格律の階数を区別したことを思い起こして欲しい。そこでは、二階の原理によって判定される一階の命題としての格律と、判定基準をなす二階の原理としての格律(心術)とが分けられた。ここで、意志の弱い行為者は、二階の命題としては幸福の原理に与しており、それゆえ悪い心術を持つが、一階の命題としては道徳法則に基づく格律を持つと捉えれば、矛盾は解決できる。言い換えれば、一階の格律については、定言命法によって普遍化可能性を保証されるものを持っているのに、二階の原理については、定言命法を受け入れていない。つまり、格律の階数に応じて道徳法則やそれに基づく義務を受容しているかどうかが変わる。本節冒頭で挙げた矛盾はこのようにして解消される。このとき、意志の弱さは次のように説明される。

心術は認識不可能であるから行為者本人も自分がどの原理を持つのか本当は知らない。しかし、実際には傾向性を優先する幸福の原理を心術の内に採用するものと想定しよう。その場合でも、その行為者が一階の格律のレベルで善い格律を有し得ないことにはならない。既に定式化した通り、幸福の原理は「傾向性の総計を最大化するような格律ないしは個別的意図に従ってのみ行為せよ」という内容であるから、傾向性の総計に影響しない限り、一階の格律に何を持っても矛盾は生じない。言い換えれば、善い格律の命じる行為と対立する行為への傾向性を有さない限り、二階の原理(幸福の原理)は一階の原理としてどういったものを持つのかについて何も決定しない。しかも、行為者は理性的である限り、道徳法則を意識し、尊敬を感じているのだから、

幸福の原理と矛盾しない場合には、善い一階の格律を採用する方により強い根拠がある。

しかし、一度意欲した一階の格律が遵守の際に守られないことがあり得る。格律を採用してから実行するまでの期間にその格律と衝突する行為を促す傾向性が生じた場合である。この場合、幸福の原理に従う一階の格律ないしは個別的意図が生じる。ここで個別的意図が一階の格律を介さずに導かれる場合が意志の弱さである。新たな格律が採用されていないため、一階の格律のレベルでは傾向性が生じる前に採用した善い格律が保持される。その結果、一階の格律と個別的意図が衝突してしまう。こうした衝突を意志の弱さと解する点で、本稿は **Frierson** に与する。

さらに、**Frierson** が上級欲求能力それ自身の問題と考えたものの内実も明らかとなる。それは、上級欲求能力としての選択意志が、尊敬よりも傾向性を優先する原理を心術としてしまっていることである。こうした心術はそれ自体、自由に採用されたものとみなされねばならない。つまり、帰責可能なものとカントは考えている。上級欲求能力の問題とは、悪い心術を採用してしまう選択意志の問題なのだ。

最後に補足しておこう。以上の解釈は、人間の心情における悪意と戦うには心術の根本的改善が必要だとする回心についての議論とも整合するように思われる(VI57, 66-78)。意志の弱さが露呈し、行為から心術を推測することによって、行為者は自らの心術が幸福の原理を受け入れていることが初めて気づき、それを改めようとするようになるからだ。

## 結論と展望

本稿はカントによる意志の弱さの問題についての解釈を提示した。意志の弱さとは、一階の原理としての格律が、二階の原理としての心術から導かれた個別的意図と衝突する出来事である。一階の格律を採用し、善を意欲した時点では生じていなかった傾向性が行為の時点までに生じ、一階の格律と心術との衝突が生じることによって、意図が改訂される。意志の弱さの責任は、心術を採用したことに対して問われる。本稿の基本的主張は以上の通りであった。

最後に、今後の展望を述べたい。それは主に二つの方向性に分かれる。まず、本稿が棚上げにした因果的決定論と自由の両立可能性の問題に取り組むことで、論証をより完全なものとするものである。本稿がこの問題を棚上げにしていたのは、意志の弱さという限界事例に認められる自由を先に考えることによって、形而上学的に確保すべき自由の内実を見極められるのではな

いかという見通しに基づくのであった。本稿の論証を通じて、一定の成果が得られたように思われる。意志の弱さにおいては、結局のところいかなる心術を採用するかという点が行為に対して最終決定権を持つ。こうした心術を採用するという行いはそれ自身自由なものとみなされる。こうした想定には、心術の採用にも行為者は責任を問われるという想定が働いているように思われる。したがって、問題点の一つは、因果的決定論を認める中で心術の採用という行いに自由を求められるかという点に引き渡される。

次に、カントの叙述と現代哲学における意志の弱さの問題を接続するという進展性がある。現代哲学において意志の弱さの問題を明確に定式化したのは Davidson(2001: 21-42, 2004: 167-230)である。カントと Davidson の比較については、既に Meerbote(1984)らの研究が存在するが、意志の弱さの問題に深く立ち入ったものは多くない。Davidson 自身の見解によると、自制を欠いた行為は最善の判断に従って行為できないことである。こうした Davidson への批判の文脈で、本稿で紹介した考えのいくつかに近いものが提起されている。例えば Elster(1999: 431-35)は、Davidson の言う意味での意志の弱さの存在に懐疑的であり、時間の経過に伴う選好逆転が見かけ上の不整合を産み出しているとする。選好逆転は Frierson の心変わりの考え方に通じる。また、懐疑論は McCarty が批判する限りでの Allison の立場、すなわち意志の弱さは疑似問題であるという考えに通じるところがある。

#### 【注】

(1) 実践的推論の最終的な結論は命題や判断であるか、それとも行為であるか。Audi(2006: 49-50)はカントを結論が判断であるとする立場に位置づける。

(2) 『人倫の形而上学基礎づけ』では、命法とは、理性的存在者の不完全性に対して法則が持つ「関係性を表現する定式」(IV 414)とされていた。命法が法則そのものであるということがよりはっきりと述べられる箇所は、例えば『人倫の形而上学』に存在する(VI 221)。

(3) さらに、Beck(1960: 118-19)や Allison(1990: 91-94)が指摘するように、格律は階層秩序をなす。格律は、人生訓のような高度に抽象的な命題から、返せないと分かっているのに金を借りようとするより具体的な命題にまで広がる。

(4) 『人倫の形而上学』では、明らかに心術が二階の原理へのコミットメントであることを示唆する叙述がある。それというのも「義務に基づいて、義務に適合した行為を為せ」(VI 391)や「自らの義務を充たすこと」(VI 410)が

心術の例として持ち出されているからだ。これは、心術が義務として表現される命題を判定する二階の原理であることを示唆する。

(5) そもそも一人の主体の心の中での欺瞞が可能なのかということも当然問題となろう。しかし、この問題は本稿の射程圏外である。そもそも自己欺瞞に基づく解釈は否定されるからだ。

(6) Frierson は同じ個所で、カントの「性格」の概念はこうした安定性・一貫性を表すものだと考えている。

(7) Beck(1987: 42)の批判するところでは、カントの論証では証明できることが一方では「あまりにも多く」、もう一方では「あまりにも少ない」。「あまりにも多い」というのは、自由を物自体の領域に位置づけると人間の行為に限らず全ての出来事が自由であり得るということで、汎自由主義の問題とも言えるだろう。また、「あまりにも少ない」というのは、そもそもカントの論証は自由の可能性の確保に失敗しているということだ。Frierson がここで取り上げている問題は「あまりにも多い」方の問題に対応する。

(8) 実際のところ、経験的徴表は道徳的責任のための必要条件でも十分条件でもない、と Frierson は述べる(2014: 177)。まず、十分条件でないこと理由は、自由を前提しない上級能力が可能であることである。神の恩寵や自然法則の決定に従って、実践的原理を認識・欲求することが可能であるからである(2014: 181)。必要条件でないこと理由は自由と徴表の正当化が循環論法に陥ってしまうことである(2014: 184)。しかし、Frierson が確保したいのは、帰責可能な範囲を確定する基準としての経験的徴表の必要十分性であるように思われる。

## 【文献表】

### ・一次文献

カントからの引用箇所を示すのには、アカデミー版カント全集の巻数と頁数を併記した。ただし『純粹理性批判』のみ第1版(A)と第2版(B)の頁数を併記した。引用内容は、いずれも哲学文庫版を使用している。以下、哲学文庫版の書誌情報を記す。また、『宗教論』からの直接引用に関しては既存の邦訳も参照したため、その情報も記載する。

Kant, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Philosophische Bibliothek Bd. 505. Hamburg: Felix Meiner Verlag.  
——. (2003). *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Philosophische Bibliothek Bd. 506. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

- . (2003). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von Bettina Stangneth. Philosophische Bibliothek Bd. 545. Hamburg: Felix Meiner Verlag. [カント, イマヌエル. (2000). 『たんなる理性の限界内の宗教』. 北岡武司訳. 岩波書店.]
- . (2016). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Philosophische Bibliothek Bd. 519. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . (2017). *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre: Metaphysik der Sitten: Zweiter Teil*. Hrsg. von Bernd Ludwig. Philosophische Bibliothek Bd. 430. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . (2018). *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre: Metaphysik der Sitten: Erster Teil*. Hrsg. von Bernd Ludwig. Philosophische Bibliothek Bd. 360. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

・ 二次文献

- Allison, H. E. (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press. [アリソン, ヘンリー, E. (2017). 『カントの自由論』. 城戸淳訳. 法政大学出版局.]
- Audi, R. (2006). *Practical Reasoning and Ethical Decision*. London and New York: Routledge.
- Baron, M. (1993). "Freedom, Frailty, and Impurity." in *Inquiry*. 36(4). pp. 431-41.
- Beck, L. W. (1960). *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press. [ベック, ルイス, W. (1985). 『カント『実践理性批判』の注解』. 藤田昇吾訳. 新地書房.]
- Beck, L. W. (1987). "Five Concepts of Freedom in Kant," in Srzednicki, J. T. J. ed. *Stephan Körner—Philosophical Analysis and Reconstruction: Contributions to Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers. pp. 35-51.
- Davidson, D. (2001). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press. 2nd ed. [デイヴィドソン, ドナルド. (1990). 『行為と出来事』. 服部裕幸, 柴田正良訳. 勁草書房.]
- . (2004). *Problems of Rationality*. Oxford: Oxford University Press. 2nd ed. [デイヴィドソン, ドナルド. (2007). 『合理性の諸問題』. 金杉武司, 塩野直之(他)訳. 春秋社.]

- Elster, J. (1999). “Davidson on Weakness of Will and Self-Deception.” in Hahn, L. E. ed. *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago: Open Court. pp. 425-42.
- Frierson, P. R. (2014). *Kant’s Empirical Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kitcher, P. (2003). “What Is a Maxim?.” in *Philosophical Topics*. 31(1). pp. 215-43.
- McCarty, R. (1995). “Moral Weakness as Self-Deception.” in Robinson, H. ed. *Proceedings of Eighth International Kant Congress*. 2(2). pp. 587-93.
- . (2009). *Kant’s Theory of Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Meerbote, R. (1984). “Kant on the Nondeterminate Character of Human Actions.” in Harper, W. A. and Meerbote, R. eds. *Kant on Causality, Freedom, and Objectivity*. Minneapolis: University of Minnesota Press. pp. 138-63.

## 知覚的知識の帰属に関するウィルフリド・セラーズの見解から

### 内在主義的要素を取り除くことは妥当か

#### ーロバート・ブランダムの外在主義を擁護するー

東京大学人文社会系研究科 松本将平

#### はじめに

知覚的知識はいかにして可能なのか。これは、認識論と知覚論の両方に跨る大問題である。知覚的知識は、伝統的な認識論的基礎づけ主義者によって経験的知識の全体を支える基礎的知識とみなされていたものであった（例えばモーリッツ・シュリック（1934/1959））。基礎的知識とは、他の諸知識から認識的に独立である（つまりその知識を持つことができるためにすでに他の知識を持っている必要はない）にもかかわらず認識的に有効である（つまり他の信念を正当化する際に適切に引き合いに出すことができる）ような知識だと特徴づけられる（deVries&Triplett 2000, xxvi）。しかし、ウィルフリド・セラーズは「経験論と心の哲学」（以下、EPM と略記）において、そのような基礎的知識の存在にコミットする立場（セラーズはそれを「所与の神話」と呼ぶ）に対して徹底的な批判を加えた。そこで彼が与えた所与の神話への批判は、ロバート・ブランダムやジョン・マクダウェルをはじめとする多くの哲学者に影響を与え、今なお認識論および知覚論における重要なトピックであり続けている（Brandom 2002; McDowell 2009）。

さて、もし所与の神話批判が成功しているならば、知覚的知識がいかにして可能なのかについて、所与の神話に陥らない説明を与えなければならない。そのような説明はセラーズ自身によって EPM 第 8 部において提示されている。しかし彼の見解は、「悪名高い強い内在主義」（Rosenberg 2007, 248）<sup>1</sup>であり、これまで多くの批判にさらされてきた<sup>2</sup>。ブランダムは、セラーズのアイデアを引き継ぎつつも、セラーズの課す条件から内在主義的要素を取り除いた外在主義的立場を採用することによりセラーズの見解が抱える問題を回避しようとする。一方で、このブランドムの見解に対しては、より保守的なセラーズ主義者であるジェイ・ローゼンバーグが批判を与えている。本稿の目的は、ローゼンバーグの批判に抗して、ブランドムの外在主義<sup>3</sup>には問題がないということを示すことである。本稿でなされる議論は以下の通りである。まず第 1 節にて、セラーズが与える知覚的知識の帰属条件を提示し、その立場に含まれる内在主義的要素が持つ利点と問題点を指摘する。次に第 2 節において、ブランドムの外在主義がどのような立場であるのかを概説し、



それがセラーズの課す「強い内在主義」の眼目をきちんと汲み取りつつ認識論的により適切なものになっていることを示す。その上で第 3 節にて、ローゼンバーグによるブランダム批判を提示する。最後に第 4 節において、ローゼンバーグの批判に対してブランドムの見解を擁護する。これにより、知覚的知識はいかにして可能なのかという問いに対して一定の解答の方向性を与えることが本稿の目的である。

## 1. セラーズの「強い内在主義」とその問題点

知覚的知識はいかにして可能なのかに関するセラーズの説を確認することから始めよう。セラーズは EPM §35 において、所与の神話に陥らないような、知覚的知識の帰属条件を与える。そこで示される彼の見解は次のように整理される。

### EPM §35 における、報告が知識の表現と見なされるための必要十分条件

ある主体  $S$  に  $\phi$  であるようなある対象が現前しているとする。この時、 $S$  の「これは  $\phi$  である」という報告が知覚的知識の表現であるのは次の条件がすべて満たされている時またその時に限る：

- (i) その報告が  $S$  の、〈その対象が標準的状況において現前している時その時に限り「これは  $\phi$  である」の顕在的ないし潜在的なトークンを生み出す〉という傾向性の表出であり、その傾向性は  $S$  によって獲得された因果的性質である
- (ii) その報告が「権威」を持っている（「第一のハードル」）
- (iii)  $S$  が、自らの報告が権威を持っていることを認識している。（「第二のハードル」）

まず、セラーズが「報告」をベースに認識論的議論を行なっていることについてコメントをしておきたい。セラーズは EPM において（明示的に述べているわけではないが）「言語行動主義」モデル（VB モデル）を採用していると考えられる。VB モデルとは、我々の心的な出来事や状態を問題にする際、それらの特徴を明らかにするために、それらを我々の言語的な振る舞いしないしその傾向性に近似して議論するというセラーズの戦略であり、他の諸論文（Sellars 1969, 1975 など）においては明示的に採用されている。VB モデルにおいて「 $p$  と考えること」は、一次的な意味としては「『 $p$ 』と述べること」と、二次的な意味としては「『 $p$ 』と述べる短期間の直前傾向性」とみ

なされる (Sellars 1975, II, §10)。ここにおいて「述べる」とは、「言語を知っている者として、正直に言葉を発話すること」であり、セラーズはこれを「声に出して考えること」と表現する (Sellars 1975, III, §27)。EPM における報告は、知覚に際して生じる「声に出して考えること」だと考えられる。そして、VB モデルにおいては、*p* という信念とは、上の意味における「*p* ということを声に出して考える」(短期間の直前) 傾向性に他ならない (Sellars 1969, 71) <sup>4</sup>。それゆえ、知覚に際して「*p* と考えること」の一次的意味が『*p*』と報告することであり、その二次的な意味が「*p* という知覚的信念を持っていること」である。以上を踏まえると、セラーズの報告ベースの議論は信念ベースの議論に読み替えても大きな問題はないと思われる (なお、ドフリース&トリプレット (2000) やブランダム (1997) をはじめとして多くの論者はセラーズの報告ベースの議論を信念ベースに読み替えている)。

そこで、上の諸条件を信念ベースの条件に読み直していこう。まず (i) は、知覚の標準的状況のもとで (例えば白色光のもとで) 真な知覚的信念を獲得する傾向性を持っている主体 *S* が、対象の現前の結果、知覚的信念を獲得・保持しているということだと読み替えることができる。すなわち、標準的状況において、*S* の知覚的信念は実際に真である見込みが高い (信頼可能である) ということである。次に、条件 (ii) の中身を確認する。条件 (ii)、すなわち「第一のハードル」は、その報告が「権威」—ある種の規範的な力—を持っているということである。どういうことか。例えば、標準的状況において、赤いものが目の前にある時その時に限り「コレハアカイ」という音声を発話するように訓練されたオウムがいるとしよう。この場合、標準的状況におけるこのオウムの「コレハアカイ」という発話 <sup>5</sup> は、そのオウムの目の前に実際に赤いものがあることの優れた指標となる。それゆえ我々は、オウムがそのように発話しているという事実から、実際にそのオウムの目の前に赤いものがあるということを推論することができる。この時、オウムの発話は「権威」を持っている。報告 (ないし発話) が権威を持っているとは、**上述の推論をその報告の聞き手がなすことができる**ということである。ゆえに (ii) は、信念ベースに読み替えると、信念主体が *p* という知覚的信念を持っているということから実際に *p* であると推論すること (これを、ブランダム (1994) に倣って「信頼性推論」と呼ぶことにする) が**適切だ**と知識帰属者にみなされているという条件である。最後に、(iii)、すなわち「第二のハードル」が要求することは、**報告者自身**がその報告の権威を認識しているということである。信念ベースに読み替えれば、これは**信念主体自身**が当該の信頼性推論をなして当該の信念を正当化することができるということである。

本稿で問題になるのは、この条件 (iii) である。本節の残りの箇所で、条件 (iii) を課す利点と、その問題点を確認しておく。

条件 (iii) を課すメリットは（セラーズ自身は明示的に述べていないものの）少なくとも二つあると思われる。一つ目は、測定した温度を文トークンで表現する温度計や訓練されたオウムなどを、知識主体から除外することができるということである。(i) と (ii) の条件だけでは、それらにも知覚的知識を帰属させることになってしまうが、それらは明らかに知識主体ではないであろう。ゆえにセラーズは条件 (iii) を要求するのである<sup>6</sup>。二つ目は、所与の神話に陥らないようにするためである。条件 (iii) によれば、非推論的に獲得された知覚的信念も、それが知識と認められるためには、主体が今おかれている状況に関する知識や標準的状況に関する知識、そして自分の信念の信頼可能性に関する知識などを主体がすでに持っていなければならない。よって、知覚的知識は、他の諸知識から決して**独立ではない**。それゆえに、セラーズの立場は、内在主義を取りながらも基礎づけ主義には陥らないものになっているのである。<sup>7</sup>

一方で、この第二のハードルには、これまでに批判が与えられてきた（Brandom 1997；Sosa 2009；笠木 2014 など）。本稿ではセラーズ自身の見解がそれらの批判を回避できるかどうか立ち入ることはしないが、いずれも根深い問題であり解決は容易でないということを指摘しておく。次節ではそのうちのブランダムによる批判を取り上げ、セラーズの説に対するブランダムの代替案を確認する。

## 2. ブランダムの外在主義

条件 (iii) は、報告の権威を報告者**自身**が認識していることを要求するものであった。ブランダムはこの条件について、「多分、この点でセラーズは言い過ぎている」（Brandom 1997, 157）と批判する。ブランダムは次のようなケースを内在主義に対する反例として提示する（以下、Brandom 2000, 98-9 参照）。陶片を見るだけでそれがトルテカ陶器かアステカ陶器かを弁別する能力を、長い年月をかけて身につけた専門家がいるとする（以下、この陶片鑑別師を、ローゼンバーグ（2007）にならって「メグ」と呼ぶことにする）。また、メグがその弁別を正当化するために引き合いに出すことができるような陶片の特徴は何もないとする。陶片を見る時、彼女は、あるものはトルテカ陶器、またあるものはアステカ陶器だと単にそう思うのである。さらに、彼女は、自分がトルテカおよびアステカの陶片に関する信頼可能な非推論的

報告者であるとは信じていないとする。彼女は、ある破片がトルテカ陶器とアステカ陶器のどちらであるかを同僚に報告したり、あるいは出版したりする時に、自分の観察報告をそのまま信用するのではなく、必ず顕微鏡による確認ないし化学的な分析を行うのである。しかし彼女の同僚たちは、何年にも渡り彼女と仕事をする中で、彼女が実際に陶器の弁別に関する信頼可能な報告者であるということに気づいている。この場合、メグは明らかに条件 (iii) を満たしていないため、セラーズの基準に従えば、メグには陶器に関する知覚的知識は帰属されない。しかしブランドムによれば、「彼女は信念を確証する証拠にこだわるものの、彼女は実際には当該の破片がトルテカ様式であることを顕微鏡や試薬を用いる以前からすでに知っていたのだ、と同僚たちが述べることは、彼女が正しいことが明らかになった場合には合理的であるように思われる」(Brandom 2000, 98-9)。

なぜ、第二のハードルを超えていないメグに、知覚的知識を帰属して良いとブランドムは述べるのであろうか。ここで考えるべきは、ある人に知識を帰属させるとはどういうことかについてである。それは第一に、真なる信念をその人に帰属させることである。しかし、これだけではまだ不十分である。我々は、単に**偶然真**であるにすぎないような信念を知識とはみなさない。というのも、もしその人の報告が、たとえ真だとしても偶然真であるに過ぎないようなものであれば、我々はその人の報告をあてにすることはできないためである (Brandom 2000, 101)。そのため、知識の帰属は、主体に単に真なる信念を帰属させることだけではなく、それに加えてその信念主体がそれを信じることに於いて正当化されているとみなすことを含む。この際、信念主体の信念が**正当化されている**ために、当人が自分の信念を**正当化**することができなければならないと想定する必要はない。というのも、たとえ当人が問題の報告ないし信念を正当化できなくとも、それが単に偶然真なわけではなく、それゆえにそれをあてにして良いとみなすことができるのであれば、その人の信念が正当化されているとみなすことに問題はないからである (Brandom 1994, 218)。ところが、条件 (iii) を課すことにおいて「セラーズは、信頼可能な観察者の主張が正当化されているためには、その観察者がそれを推論的に正当化する [...] ことができないとみなしている」(Brandom 1994, 217)。そのためブランドムは、第一のハードルを維持しつつも第二のハードルを知覚的知識の帰属条件から外し、次のように述べる：「知識主体がある信念に資格付与されているためにはその主体が（その信念のための理由としてその信頼可能性を引き合いに出すことができる必要はなく）信頼可能であることで十分なのであるが、知識の帰属者は理由として

まさにその信頼可能性を引き合いに出すことができないなければならない」(Brandom 1995, 906)。

以上のようなブランダムの見解は第二のハードルの眼目を保存していると思われる。このことを確かめておこう。第二のハードルを課すメリットは、先に見たように、それを課すことで①温度計やオウムを知識主体から除外する ②所与の神話に陥る立場にならないようにする の二点が満たされることであった。まず、①については、ブランダムは信念帰属の条件を課すことによって対処する。ブランダムは、信念を「本質的に、推論の前提および結論として働きうる」(Brandom 2000, 108)ものとみなす。つまり、彼にとって、ある命題に関する信念は、その命題から帰結する別の命題に関する信念や、その命題を導出する別の命題に関する信念と、基本的には切り離せないものなのである。それゆえ、温度計やオウムは知覚的知識を帰属されない。というのもそれらは、たとえある文を発する傾向にあるとしても、その文を推論における前提ないし結論として用いることが不可能だからである。また、信念帰属の条件ゆえに、ブランダムにおいては②もクリアされる。「他の状態と推論的關係に立たないような諸状態、すなわち他の状態の理由として働かないような諸状態は、決して信念とは認められない」(Brandom 2000, 108)ため、任意の知識は他の知識ないし信念の存在を前提する。よって、ブランダムの描像においても、「他の状態と推論的關係に立たないような」認識的に独立な基礎的知識は措定されないため、彼の見解は所与の神話には陥らないのである。ゆえに、ブランダムの見解において、第二のハードルを課す眼目は保存される。

### 3. ローゼンバーグによる反論

ローゼンバーグ(2007)は、メグに当該の知識は帰属できないと主張することで、ブランダムの外在主義を退けてセラーズの元々の見解を擁護しようとした。彼は、メグが適切な知識所有者でないことを示すために、次のようなケースを提示する。それは、「再帰的脳傷」という架空の脳傷の患者である(以下、ローゼンバーグにならってこの患者を「バーニー」と呼ぶこととする)。この脳傷の特徴は、患者がそれを患っている時その時に限り、たとえ関連する脳科学的・神経医学的知識ないし信念を**まったく持っていない**としても、「自分に再帰的脳傷が生じているという信念」(Rosenberg 2007, 252)を常に持つということである。ゆえに、自分に再帰的脳傷が生じているというバーニーの信念は常にもしくは概ね真である。一方で、彼は自分の信念が信

頼可能なものであるとは考えておらず、その信念を正当化することが全くできない。ゆえにバーニーは、メグと同様に、自分の報告を正当化できない信頼可能な信念所有者である。神経学者は信頼性推論によって、バーニーがそのような信念を持っていることから彼に実際に再帰的脳傷があると結論づけることができる。一方で、「その神経学者に相談する前の時点で自分が再帰的脳傷を患っているということをバーニー自身がすでに知っていた、と述べるのは間違いなく合理的ではない」(Rosenberg 2007, 252)。

メグとバーニーの事例は一見よく似ている。とはいえ、両者は次の点で異なる。それは、「メグは繰り返しの経験を通じて、陶器の破片の出所についての信頼可能な信念を持つ傾向を徐々に獲得してきた」のであり、「陶器の破片がアステカ様式ないしトルテカ様式であることが何を意味するか」や「どんな顕微鏡的および化学的な試験の結果が出れば彼女の自発的なクラス分け判断を確証ないし反証するか」を知っているに対し、バーニーはそれらの知識をほぼあるいはまったく持っておらず、「自身の脳が持つある特定の種類の損傷に関する信頼可能な信念を持つバーニーの傾向は、ひょっとすると損傷が生じた時に突如として生じたのかもしれない」、という点である(Rosenberg 2007, 253)。ゆえに、ローゼンバーグは次のように結論づける。

「もしメグの同僚が一人称的知識を帰属させる資格を付与されているならば、彼らにそれへの資格を付与するものは信頼性推論のみではなくはるかにそれ以上のものである。それは、アステカの破片をアステカのものととして、トルテカの破片をトルテカのものととして気づくことのできる位置にいるための訓練や経験や専門知をメグが持っているという付加的な情報をも同様に含む」(Rosenberg 2007, 253)。

以上のように事情を整理したことでメグの事例の異常さが明らかとなっているとローゼンバーグは考える。彼女はこれまでに何度となく陶器の破片の弁別を行っており、彼女の同僚たちが彼女の報告を信頼可能だとみなすようになるほどには弁別に成功しているはずである。そして弁別のたびに、自分の報告ないし信念の真偽を確認してきたはずである。それにもかかわらず、当該の報告の信頼可能性に関する把握において、メグはバーニーと同じ状態に陥っている。ゆえに「メグは、彼女の同僚とは違い、それらの判断の証明力に関する気づきの奇妙な欠落を表している」(Rosenberg 2007, 253)。

以上の考察のもと、ローゼンバーグはメグの同僚たちによる彼女への知識帰属に疑問を投げかける。というのも、メグは報告の際にまったく自信を持っておらずまたあまりにも慎重な態度をとるので、そもそも彼女が持っているのは信念ではなく信念を持つ傾向性でしかないかもしれないし、あるいは

もしそれが信念だとすると、「訓練や経験および専門知によるそのような確信への資格付与ならびに彼女自身の信頼可能性について彼女が感受性を欠いていることによって、それら〔メグの観察的諸信念〕から知識としての資格を奪うのに十分なだけの認識的逸脱が示されている」(Rosenberg 2007, 253-4) からである。ゆえに、メグ自身に当該の知識を帰属はできないとローゼンバーグは結論づける。

#### 4. ブランドムを擁護する

ローゼンバーグが指摘するように、確かにメグの事例には問題がある。メグは、陶器に関する知覚的信念を非推論的に獲得した後、実際に自分でその信念の真偽を顕微鏡や試薬によって確かめている。つまり彼女は、自身の当該の信念が真だということを繰り返し確かめているはずなのである。それにもかかわらず自身の信念の信頼性を全く信じようとしないのは非常に不合理な態度である。あるいは記憶力に問題があるのかもしれない。いずれにせよローゼンバーグの述べるように、彼女はまともな認識主体とは言えないであろう。すなわち、ブランドムの提示するメグの事例は確かに破綻している。

しかしこれは、ブランドムの立場が抱える本質的な問題ではないと思われる。次のように事例を修正しよう。長年の研究生活の中で、目の前の陶片がアステカ様式かトルテカ様式かを何となく区別することができるようになったメグは、遺物の整理の際、陶片が出るたびに、例えば「これはアステカ陶器だと思う。後で調べておいて頂戴」と言って同僚に手渡す。彼女自身は、自分の報告の内容を確信しているが、いちいちそれが真であるかどうかを確かめたりはしないし、そうする必要に迫られたこともこれまでなかったとしよう。そのため、彼女は自分の当該の信念が信頼可能かどうかを知らない。一方、いつも破片を手渡される同僚は、彼女の報告が驚くべき精度で当たっているということを知っている。このような状況を想定することは十分可能である。この場合のメグは、不合理さも記憶力の欠如もない、いたってまともな認識主体であろう。よって、ローゼンバーグの批判は回避可能である。

とはいえ、修正されたメグの事例も、現実にはこのような事態はほぼ起こりそうにないという点で奇妙な例だと思われるかもしれない。しかし、だからといって、メグに当該の知識を帰属すべきでないということにはならない。改めて、我々が人に知識を帰属させる目的を確認しておこう。それは、「[...]我々に情報を与えるために、他者の発言に頼ることができることを望むから」(Brandom 2000, 101) に他ならない。そして、我々が他者の報告に頼るこ

とができるのは、「その人が、つまらない幸運や全くの偶然などによってではなく、その人自身の能力や努力や行為によってものごとを正しく理解している」(Greco 2003, 111)とみなすためである。つまり、「その人がものごとを正しく理解していることを信用する」(Greco 2003, 111)がゆえに、我々はその人に知識を帰属させるのである。以上を鑑みれば、修正版のメグに知識を帰属させることはできないとすることにポイントはないと分かるであろう。

最後に、バーニーがブランダムの見解に対する反例になっていないことを確かめておきたい。バーニーは、そもそも「再帰的脳傷」という概念を保有しておらず、「自分にサイキテキノウショウが生じている」という**自分でも訳のわからない**文を発する（あるいはそういう考えが頭に浮かぶ）傾向性を身につけてしまっているに過ぎない。そのため、自身に再帰的脳傷があるという考えを他の信念との推論的關係の中で捉えることができない。ゆえに彼は、（少なくともブランダムの信念帰属の条件に照らせば）ローゼンバーグの元々の想定に反して、そもそも自分に再帰的脳傷が生じているという信念を持っているわけではない。そのため、ブランダムの見解においては、バーニーには当該の知識は帰属されないであろう。よってバーニーはブランダムの見解の反例にはならないのである。

ただし、バーニーの事例は次のように修正できる<sup>8</sup>。再帰的脳傷に、第3節にて挙げたものとは異なる症状A、B、Cが一定の確率で伴うとする。またバーニーは、脳科学や神経医学に詳しく、再帰的脳傷をという病気があるということも知っているとする。ただし彼は、再帰的脳傷にかかると症状A、B、Cが一定の確率で生じるということは知っているが、「自分に再帰的脳傷がある」という考えが常に生じるという症状もあることは知らない（聞いたことすらない）と仮定しよう。また、バーニーには偶然A、B、Cのいずれの症状も生じていないとしよう。この場合、修正版バーニーは十分背景的知識ないし信念を持っているため、彼に当該の信念を帰属させることに問題はないだろう<sup>9</sup>。ゆえに、ブランダムの基準のもとでは、神経学者は修正版バーニーに当該の知識を帰属して良いということになると思われる。ただし、元々のバーニーに当該の知識を帰属させることの不合理さは彼が関連する背景知識ないし信念を一切持たないにもかかわらず当該の報告あるいは思考をすることにあつたわけだが、修正版バーニーにおいてはその問題は生じていない。そのため、修正版バーニーに当該の知識を帰属させることは全く不合理ではない。それゆえに修正版バーニーはやはりブランダムの事例の反例にはなっていないと思われる。<sup>10</sup>



## おわりに

本稿でなされたことは以下の通りである。まず、知覚的知識の帰属条件に関するセラーズの説が整理され、そこで課される第二のハードルと呼ばれる条件の眼目と問題点が確認された。それに対する一つの改善策として、ブランダムの外在主義という立場が提示され、ブランダム立場ならばセラーズの第二のハードルの眼目を全て拾える上、我々が知識を帰属させることの目的に照らすとセラーズの元々の見解よりも妥当なものとなっていることが示された。そして、その上で、ブランダムの見解に対するローゼンバーグの批判が紹介され、その批判が失敗に終わっていることが示された。以上より本稿では、セラーズの見解はブランダムに従って外在主義的に読み替えられるべきだと結論づける。

本稿では、所与の神話批判を引き受けた時に知覚的知識の帰属条件はいかなるものであるべきかという問題に対し、ブランダムを擁護することで答えようと試みた。しかし、ブランダムを擁護するならば、考えなければならない問題はまだいくつも残っている。例えば、ブランダムにおける信念帰属の条件や、修正版バーニーに問題の知識を帰属して良いかどうかについては更なる考察の余地があるだろう（注 9 および 10 参照）。また、ブランダムの見解には、ローゼンバーグ以外の論者、例えばマクダウェル（2010）などによっても批判が与えられている。そのような批判を確認し、ブランダムの見解に認識論的問題がないか、またもしあるならばどう修正すべきかを調査することは、今後のさらなる課題である。

## 注

<sup>1</sup> 以下では、特に断りのない限り、引用文中の強調は全て原著者自身によるものである。

<sup>2</sup> 本稿では、知識の条件に関する「内在主義」は次のような立場を指す。すなわち、真なる信念が知識であるために満たすべき条件の中に、その条件が充足されているかどうかを主体が反省のみによって確かめることができるような条件が少なくとも一つ含まれるとみなす立場である。また、知識の条件に関する「外在主義」は、内在主義以外の任意の立場を指すものとする。

<sup>3</sup> 本稿では、ブランダムの見解を「**ブランダム**の外在主義」とあえて回りくどい言い方で表すこととする。というのも、知覚的知識の帰属条件をセラーズの (i) の条件（第 1 節参照）のみに限定する見解も外在主義であり、そ

のような見解とブランドムの見解を区別したいためである。ブランドムの立場の特徴は、条件 (i) に加え (ii) を受け入れ、さらに彼特有の信念帰属条件を課す点にある (第 2 節参照)。

<sup>4</sup> VB モデルにおいて、信念は、単にある文トークンを発話する傾向性であるわけではない。「p ということを声に出して考える」という特別な意味において、ある文トークンを発話する傾向性なのである。

<sup>5</sup> 本稿では、文トークンを生成することを「発話する」という語で表す。一方で「報告する」ないし「述べる」という語は「**言語を知っている者として、正直に言葉を発話すること**」(Sellars 1975, II, §27, 強調引用者) として用いられる。それゆえ、オウムのようにある文トークンの意味を理解せずにそれを生成することには、「報告」ではなく「発話」という語を用いることとする。

<sup>6</sup> 一方で、条件 (iii) は動物や幼児も知識主体から除外する。これは多くの人にとって直観に反するようと思われるかもしれない。セラーズを擁護するならばさらにこの点についても何らかの説明を与えなければならない。

<sup>7</sup> なお、ローゼンバーグは、第二のハードルを課すメリットとして次のことを挙げる。一般に、ある人の何かに権威が存在するためには、その権威が誰かによって認識されることが必要である (Kukla 2000, 166; Rosenberg 2007, 248)。それゆえに、報告が権威を持つためには、その報告の権威が誰かに認識されていなければならない。これは、条件 (iii) によって満たされる。というのも、第二のハードルが課す条件は、報告の権威を報告者自身が認識しているということだからである。それゆえにセラーズは第二のハードルを課すのだとローゼンバーグは考える (Rosenberg 2007, 248)。

しかし、このことを根拠に第二のハードルが**必要である**と主張することはできない。というのも、ある人の報告が権威を持っているのはその報告の権威を**誰か**が認識している時に限られるということから言えることは、第二のハードルは当該の報告が権威を持つための**十分条件**だということではかないからである。

<sup>8</sup> バーニーの事例をこのように修正することが可能だということは野上志学氏にご指摘いただいた。

<sup>9</sup> では、どのくらいの関連知識ないし信念を元々のバーニーに持たせると、彼に当該の信念を帰属させることができるようになるのだろうか。おそらく、そこに明確な線引きはできないと思われるが、本稿では信念の帰属条件についてこれ以上確定的なことを述べることはできない。

<sup>10</sup> なお、修正版バーニーと修正版メグの間には、ある状況において問題の

信念を形成するという傾向性を身につけるプロセスの点で相違がある。メグはそれを訓練や教育によって習得する一方で、バーニーは頭を打つなどした拍子にそれを突然身につける。それゆえ、もし仮に修正版バーニーに当該の知識を帰属させることに問題があるとしても、ブランダムの課す知識帰属の条件に〈ある状況において問題の信念を獲得するという傾向性を訓練や教育によって習得した〉という条件を加えれば、修正版メグには当該の知覚的知識を帰属できる一方で修正版バーニーには問題の知識を帰属せずにすむ。ただし、この条件が単にアドホックなものではないかどうかを確かめるためには、更なる考察が必要であるだろう。

## 参考文献

- Brandom, R., 1994, *Making it explicit: reasoning, representing, and discursive commitment*, Harvard University Press.
- , 1995, “Knowledge and the social articulation of the space of reasons”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 55, No. 4, 895–908, International Phenomenological Society.
- , 1997, “Study guide”, in *Wilfrid Sellars, Empiricism and the philosophy of mind, with an introduction by Richard Rorty and a study guide by Robert Brandom*, Harvard University Press.
- (References are to the section numbers in the text.)
- , 2000, *Articulating reasons: An introduction to inferentialism*, Harvard University Press.
- , 2002, “The centrality of Sellars’s two-ply account of observation to the arguments of ‘Empiricism and the philosophy of mind’”, *Tales of the mighty dead: Historical essays in the metaphysics of intentionality*, Harvard University Press.
- deVries, W. A. & Triplett, T., 2000, *Knowledge, mind, and the given: reading Wilfrid Sellars’s “Empiricism and the philosophy of mind” including the complete text of Sellars’s essay*, Hackett.
- Greco, J., 2003, “Knowledge as credit for true belief”, in DePaul, M. & Zagzebski, L. (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives From Ethics and Epistemology*. Clarendon Press. 111–134.
- 笠木雅史, 2014, 「セラーズの所与の神話批判はどの程度成功しているの

- か？」，第73回日本哲学会、北海道大学，6月29日。  
<https://www.yumpu.com/da/document/view/26656919/>，（最終閲覧日：2019/8/22）。
- Kukla, R., 2000, “Myth, memory and misrecognition in Sellars’ ‘Empiricism and the philosophy of mind’”, *Philosophical Studies*, 101(2-3), 161–211.
- Rosenberg, J. F., 2004, “Sellarsian seeing: In search of perceptual authority”, *Perception and reality*, Ralph Schumacher (ed.), Mentis Verlag, Reprinted in Rosenberg, 2007, *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford University Press. (References are to the reprinted edition.)
- McDowell, J., 2009, “Avoiding the myth of the given”, in Lindgaard, J., 2009, *John McDowell: experience, norm, and nature.*, 1–14. John Wiley & Sons.
- , 2010, “Brandom on observation”, in *Reading Brandom*, 139–154, Routledge.
- Schlick, M., 1934/1959, “The foundation of knowledge”, *Logical positivism*, 1959, Ayer, A.J.(ed.), 209–27. New York, The Free Press. (Original work published 1934.)
- Sellars, W., 1956, [EPM], “Empiricism and the philosophy of mind”, in Feigl and Scriven eds., *Minnesota studies in the philosophy of science*, vol. 1, University of Minnesota Press, Reprinted in Sellars, 1963, Brandom 1997, and in deVries and Triplet 2000. (References are to the section numbers in the text.)
- , 1963, *Science, perception and reality*, Humanities Press. Reprinted in 1991, Ridgeview.
- , 1969, “Language as thought and as communication”, *Philosophy and Phenomenological Research* 29 1969, 506–27; reprinted in Scharp, K. & Brandom, R. (eds.), 2007, *In the space of reasons: Selected essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 57–80. (References are to the reprinted edition.)
- , 1975, “The structure of knowledge”, The Matchette Foundation Lectures for 1971, in *Action, knowledge, and reality: Studies in honor of Wilfrid Sellars*, H-N. Castañeda (ed.), Indianapolis: Bobbs-Merrill: 295–347.

Sosa, E., 2009, “The mythology of the given”, in *Reflective knowledge: Apt belief and reflective knowledge*, Oxford University Press.

## カント宗教哲学における神の「降下」と道德性の実現

森 良太（上智大学）

### 序

カントにとっての神とはいかなる存在であろうか。『実践理性批判』（1788年）のなかでは、人間にとって神とは理念として、最高善の実現にむけて「要請」する存在である。しかしその後出版された『たんなる理性の限界内の宗教』（1793/1794年）（以下、『宗教論』と略す）では、かかる神の理念は此の世<sup>(1)</sup>へ、いわば「天から地へ降下する(herabkommen)」(VI,61)。その絶好の受け皿となるのが「神の子(Sohn Gottes)」の理念である。キリストが天から「降誕」した神であることを当然に意識しつつ、カントは神の子を、彼岸から「降下」した神の理念として意図している。

そしてかかる神の理念の「降下」への道具立てを整える為に、カントは両著作出版の間にいくつかの概念の内容変更をくわだてたようにみえる。そこで本稿では『実践理性批判』から『宗教論』に至る概念展開を、以下の三つの段階に分けて論じ、カントの思考の道すじを追跡してみたい。第一節では、カントが **Beispiel** という語のもつ二義性に依りつつ、「実例」という意味から「模範」という意味へ、テキスト内での使用法を変えていることを指摘する。その上で「降下」した神の理念が、「実例」としてではなく「模範」という道德徴表として道德的理念を表現していることを確認する。第二節では、こうした「実例」の「模範」化により善悪の判定様式が、「時間起源」の「経験的判定」から離れ、「理性起源」の「知性的判定」という価値判断へ特化していることを示す。そして「降下」した神の子の理念の「模範」に従う心構えこそが、神の理念から善として「知性的に判定」されることを見定める。第三節では、この「知性的判定」を此の世でうけることで、死後も続く彼岸への「無限の進行」という道德的求道は、此の世を主軸とした道に着地していることを論じる。これにより、彼岸で実現される定めにあった道德性が、神の理念と共に此の世に「降下」した道德性に変容していることを呈示する。

こうして本稿では、『実践理性批判』から『宗教論』に至る過程において、カントが神の理念の「降下」をもたらし、その宗教哲学の道德的意義が顕れる場を此の世に移行させていることを提起する。そして神の理念を「降下」させた意図の根底にある、カントが晩年に逢着した宗教思想の特性についても推しはかってみたい。

## 第一節 Beispiel 概念の変遷：神の子の「模範」という理念の成立

ドイツ語の Beispiel は「実例」という意味の他、「模範」という使い方もなされる。そしてカントにおけるこの Beispiel という語の二義性の示すニュアンスは、いわゆる三批判書の時期から『宗教論』にかけて変遷がみられる。

まず三批判書の時期に書かれた『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）（以下、『基礎づけ』と略す）では次のような形で Beispiel の二義性が登場する。

「実例(Beispiel)はただ励ましのために役立ち、[道徳]法則が命じることの  
実行可能性を疑いないものとし、実践的規則がもっと一般的な形で表  
現することを目にみえる(anschaulich)形にするが、しかし決して理性の  
内にあるその真の原型をなおざりにして、実例を模範とすることは許さ  
れない(Bispiele---koennen aber niemals berechtigen---sich nach  
Beispielen zu richten)<sup>(2)</sup>」（『基礎づけ』IV,409）

ここで最初に出てくる Beispiel は経験的世界での「行い」の「実例」という意味で使用される。この「実例」は実践上の「ただ励まし」として、「実行可能性」を「目にみえる」ようにさせるという経験的なものである。しかしかかる「実例」を、上記引用で後発的に出てくる Beispiel の「模範」という意味に解することは「許されない」。なぜならば「実例」は、「模範」のように「道徳性の概念を提供することはできない」(IV,408)からである。ここでカントは Beispiel というひとつの語の“もとに”(bei)“戯れ”(spielen)つつ、その二義的ニュアンスを強調している。

そして続く『実践理性批判』でも上記の Beispiel を「実例」と解する使用法は踏襲される。但しその二義的なニュアンスはそれほど強調されていない。むしろ「実例」は経験上の他者の「行い」を通して、その尊敬すべきふるまいという“経験的な「模範」”に同期化している。カントは次のように述べる。

「彼[の行い]という実例(Beispiel)が私に[道徳]法則をつきつけ--(中略)--  
-私はこの法則の遵守が、したがってこの法則の実行可能性が、行い  
(That)によって証明されていることを見出す」（『実践理性批判』V,77）

このように「実例」は、他者の経験的かつ「模範」的な「行い」によって事後的に道徳法則の「実行可能性」を「証明」するものである。具体的には

他者の尊敬すべき「行い」の「模範」的な「実例」を目の当たりにした者には、その他者への尊敬の感情が惹起される。この文脈における限りでは、**Beispiel** は「実例」と「模範」のふたつの意味は重なりあっているようにもみえる。但し「実例」に依る「模範」的なものはあくまでも経験的なものとどまり、最終的には「実例」そのものに回収されてしまう。なぜならばその **Beispiel** の性質は、道徳法則の「実行可能性」を「目にみえるように」(V,77) するものである限り、経験的な「実例」以外のものになることができないからである。逆にいえばそれは、「目にみえる」ことのできないような「客観的な道徳法則の根拠付けには役立たない」(V,76) ののである。

ところが上記二著作に対し、より後年の著作である『宗教論』では **Beispiel** の使用法が変化する。その変化をもたらすものは「神の子」という理念である。この「神の子」とは「道徳的完全性」(VI,60) という道徳的理念が、「原像 (Urbild)」(VI,61) として形象化されたものである。さらにこの理念はその「降下」の様相が、(前二著作とは逆に)「目にみえない仕方 (unsichtbarerweise) で降りてきた」(VI,82) と表現されている。つまりこれはあくまでも非感性的な徴表的主体なのである。そしてかかる神の子という徴表的主体の行為を、カントは (再び) **Beispiel** という形で説明する。

「[人は道徳的心構えを意識するならば]あくまでも[神の子の]原像に従うであろうし、忠実なまねびにより、あくまでも[神の子の]模範 (**Beispiel**) に相似であり続ける<sup>(3)</sup>」(『宗教論』VI,62)

この文意からも明らかなように、ここでの **Beispiel** は前述の単なる「実例」のような経験的なものではない。むしろそのもうひとつの用法である「模範」として、カントの文脈上で厳密に解されるべきである。なぜならばそれは、神の子の「道徳性の完全な規則に適ったふるまい (Verhaltens) という理念」(VI,64) であるからである。その「模範」の理念は決して経験的世界の「目にみえる」「実例」には顕れない。換言すれば、「模範」とは非感性的かつ理念的な神の子の「ふるまい」という道徳徴表であり、単に感性的で可視的な人間の「ふるまい」としての経験的「実例」ではないのである。

カントはさらに **Beispiel** が「実例」と「模範」に分かれた場合の二義性について、以下のように決定的に区別して説明する。

「[神の子の]理念を私たちの原型 (Vorbild) とするのに経験の実例 (**Beispiels der Erfahrung**) は必要なく、この理念は立派な原型として私



たちの理性に含まれている」(『宗教論』VI,62)

「人間は[神の子の]理念の模範 (Beispiel)を正しく述べるはずであり、  
[神の子の]原像はそのために常に理念の内にあり続ける」(『宗教論』  
VI,63)

このように Beispiel の二義性は『宗教論』においては、先の『基礎づけ』とは正反対の方向で言われる。ここでは、単なる経験上の Beispiel としての「目にみえる」「実例」は理念にとっては不要である一方で、神の子の Beispiel＝「模範」という理念は「目にみえない」「原型」として「理性に含まれている」のである。

こうして Beispiel の使用法を変化させたカントの意図が明らかになる。その意図は(『実践理性批判』では感性界での「ふるまい」であった)「実例」を、(『宗教論』では)「模範」に“格上げ”することにより、神の子の非感性的な「ふるまい」を道徳的理念として確保することである。そしてかかる「模範」は、道徳徴表として此の世で全ての人間に共有されることになる。なぜならば(「実例」としての Beispiel ではなく)、神の子の「ふるまい」たる「模範」としての Beispiel がそのまま人間の「理性の内に原型としてあり」、全ての人間はその「模範を正しく述べる」からである。

ではカントは「模範」と「実例」を対比させることで、いかなる宗教哲学上の価値を訴えているのであろうか。それを考察する為には、(「実例」ではなく)神の子の「模範」が呈示する善悪の価値を見極める必要がある。次節では、こうした点について「判定」という価値判断の概念を通して吟味する。

## 第二節 「判定」様式の特化：神による善の「知性的」確定

カントは『宗教論』のなかで、「根本悪」(Radikale Böse)という概念を登場させる。この根本悪とは「動機を格率に採用するに際して、動機の道徳的秩序を転倒する」(VI,36)という悪である。その転倒とは「自己愛の動機を、そしてその傾向性を、道徳法則遵守の為の制約にしてしまう」(VI,36)ことである。そしてかかる悪は「人間性の内に根を張っており」(VI,32)、「人間の力で根絶することはできない」(VI,37)。カントはそうした根本悪の起源については以下のように説明する。

「経験によっては、決して法則との関係においてみた自由な選択意志の

最上格率の内なる悪の根[根本悪]を暴けない。これは可想的行い(intelligibele That)であるので、一切の経験に先立っているのである」(『宗教論』VI,39n)

「この行いの時間起源(Zeitursprunge)は問えず、むしろ理性起源(Vernunftursprunge)を問わなくてはならない」(『宗教論』VI,41)

ここで「時間起源」とはあくまでも経験の時間的先行性の内にのみある発生源であり、他方で「理性起源」とはそうした先行性には依らずに突如として理性により開始される序開である。そして前節の文脈を引き継いでいえば、根本悪とは感性的な「行い」に関わる先行的「実例」としての「時間起源」の悪ではない。たしかに個々の悪い「行い」は経験内の「実例」となり得るが、しかしそれを惹き起こす「悪の根」たる根本悪の起源は経験的先行性の内にはない。それはむしろ「可想的行い」として「一切の経験に先立ち」、時間上の先行性に支配されない「自由な選択意志」に依る「理性起源」の悪なのである<sup>(4)</sup>。それゆえに根本悪は経験上の感性的な作用に関わりながらも、その「時間起源は問えない」。つまりそれは経験的「実例」とはならない。

また他方では、(根本悪とは正反対の極をなす)道徳的理念もまた「一切の経験に先立つ」「可想的」なものである。そしてそれは「可想的」である一方で、同時に(根本悪とは異なり)「模範」にもなり得る。但し「可想的」である限りにおいての道徳的理念の身分は根本悪と同等であり、以下のように同じ「知性的判定」に属するといわれる。

「人間の純粋な知性的判定(intellektuelle Beurtheilung)には、善・悪の中間者排除の原則が根底になくてはならない」(『宗教論』VI,39n)

「知性的」とは、カント哲学の文脈に則れば、非感性的認識のあり方である。これに対し、(根本悪について)「可想的」といわれたのは非感性的対象のあり方である<sup>(5)</sup>。ここでのカントの意図は、「(知性的判定)」という認識の対象となる「可想的」対象は、「(時間起源)の」「中間者を排除」し、「(理性起源)の」「善・悪」の両極的二者に限定する点にある。その二者をさらに特定すれば、(非感性的な)道徳的理念と根本悪である。かかる対象の限定によって善悪という「可想的」対象の価値判断が、「(経験的判定)から区別された」「知性的判定」に特化されるようになる。

但しこの「善・悪」の両極以外の「中間者」に関しては次のように説明される。

「可感的行い(sensibler That) (現実のなすこと・なさざること) に基づく経験的判定(empirische Beurtheilung)の場合には[善・悪の]両極の中間者が存在する」(『宗教論』VI,39n)

このように「中間者」とは、「可感的」(かつ経験的)な「行い」であり、「実行可能性」を示す「目にみえる」「実例」にもなり得るものである。そして、かかる「中間者」の「行い」を判定するあり方が「経験的判定」である。この判定はしかし、「現象における人間の道徳性の判定に過ぎない」(VI,39n)といわれる。換言すればこの「経験的判定」は、「(「時間起源」の)経験上の「実例」として間接的に「現象における道徳性」に関わることはできようが、「目にみえない」(「理性起源」の)「善・悪の両極」を直接的に(かつ「知性的」に)判定することはできないのである。

そして『宗教論』では、こうした知性と経験の両判定のコントラストを、「漸次的改革」と「心構えの革命」の対比として次のように描いている。

「道徳的に善い(神に気に入られる)人間になることは--(中略)--漸次的改革(allmaehlige Reform)によっては引き起こされないのであって、むしろ人間における心構えの革命(Revolution in der Gesinnung) (心構えの聖性という格率への移行)によって引き起こされなくてはならず、その人が新たな人間となれるのは、新たな創造によるかのような一種の再生(Wiedergeburt)と心情の変化とによってなのである」(『宗教論』VI,47)

「漸次的改革」とは経験上の「実例」の「行い」としての改善を積み重ねていくことである。しかしそれだけではまだ「道徳的善」として「神に気に入られる」ことはできない。「行い」のなかで経験的「実例」をいくら積み重ねても、心構えが「再生」される見込みが無い為である。こうした「中間者」は、「(「知性的判定」としてではなく)「現象における」「時間起源」の「経験的判定」として処理されるに過ぎない。

そこでカントは、「(「時間起源」の経験世界における「漸次的改革」だけではなく)「理性起源」の「心構えの革命」を導入する。それは、「心構え」において道徳的理念が(共に「理性起源」の「可想的」存在者として「両極」である)根本悪との闘いに勝利することを指す。この事態が「革命」と呼ばれる根拠は、人間が神の子の「模範」に従い、その心構えの方向を根本悪か

ら道徳的理念に逆転（革命）させることにある。そしてかかる「革命」の結果、人間の「道徳的善」が神による「知性的判定」を通じて確定される。またこれをうけ、「革命」を成し遂げた人間は「新たな人間」として「再生」し、「神に気に入られる」ようになるのである。

もっともこうした思想は一見、悪しき「厳格主義」に陥るものであるとして、カントに対する批判の扉を開くようにもみえる。「厳格主義」では道徳法則の（“べき”という）「形式」に適った、義務に基づくことのみが善の（知性的）判定の対象として特定される。その限りではたしかに“厳格”である。しかしカントへの批判的観点からは、「実質」たる感性的要素が混入するもの（「中間者」）は、たとえ他者への慈愛のようなものであっても、義務の前では完全に引き下がざるをえないと強調される。そして批判者たちはこうした悪しき完全な「厳格主義」においては、義務（「形式」）が慈愛（「実質」）を完全に排除する結果にもなりかねないとカントを難詰する<sup>(6)</sup>。ところがカントはかかる（想定的な）烙印を巧みに回避する。彼は「心構えの革命」は「漸次的改革」という永続的努力にもなり得るとし、最終的には後者にも肯定的な評価を与えている（VI,48）。なぜならば義務の“厳格な”「形式」に依り「革命」を起こした人間は、同時に感性的領域で生きる者でもあり、「革命」後でも「実質」的な慈愛行為を要求されるからである。ここでカントは（慈愛を完全に排除するという）完全な「厳格主義」の悪しきレッテルを（結果的に）退けつつ、「知性的判定」の本来の“厳格な”「形式」的あり方も確保している。但しその確保の為に、「心構えの革命」が本質的に先行し、「漸次的改革」はあくまでもそれに後続するという構造が堅守されなければならない<sup>(7)</sup>。

こうした『宗教論』での一連の論述から、神による「知性的判定」こそが（神の子の「模範」を媒介にした）人間の善の価値を確定させることが明らかになる。ではカントはかかる価値判定のあり方により、どのような宗教哲学上の意義を訴求しようとしたのであろうか。次節では「無限の進行」という道徳的求道概念について『実践理性批判』と『宗教論』それぞれにおける位置づけを比較することで、カントの真意を探っていく。

### 第三節 「進行」の道の着地：神と共に「降下」した道徳性

カントの宗教哲学の根底にあるものは、「理性信仰」(Vernunftglaube)と呼ばれるあり方である。カントは『実践理性批判』のなかで「理性信仰」とは、神の現存を道徳法則の対象である最高善の可能性として、人間理性の内に「想

定」するものと定義する。しかし、このような理性信仰を実践する道のりは険しい。ここでカントが「理性信仰」を「想定」と表現する意図は、此の世界ではその求道は完結しないとみているからである。それ故その有り様は『実践理性批判』においては、以下のように「無限の進行」と言われる。

「心構えが道徳法則に完全に適合することが最高善の最上の条件である。  
--(中略)--この適合はかの完全な適合への無限に進む進行の内にのみ見出される」(『実践理性批判』V,122)

この「道徳法則への適合」を目指す心構えの「無限の進行」は、「この生を超えてどこまでも続いていくことを希望する」(V,126)こととされる。それは此の世の個体の死によって終息せず、来世にまで継続するものである。つまり此の世では道徳性は完結しないのである。そして神と不死を「要請」することにより、道徳性の完結を来世に委ねることが『実践理性批判』における「理性信仰」の前提とされている。

他方でカントは『宗教論』においては、これとはやや様相の異なる見解を示す。心構えの「無限の進行」は、途上で根本悪により必ず挫折するというのである。カントは『宗教論』のなかでこれを「行い」に関連づけて次のように強調する。

「私たちが自らの内に実現すべき善と、離脱しなければならない[根本]悪との隔たりは無限であり、その限りで行いに関しては、すなわち生き方が[道徳]法則の聖性に適合していることに関しては、この隔たりには時間のなかでは追いつけない」(『宗教論』VI,66)

ここでの「行い」は「時間起源」の経験的なものに過ぎない。またそれは常に根本悪につきまといわれる。ゆえに我々は「生き方」を改善しようとしても、そうした「行い」の積み重ねである「漸次的改革」だけでは根本悪から「離脱」できず、「道徳法則の聖性の適合には時間のなかでは追いつけない」。こうした人間の様子をカントは「どこまでいっても欠陥のあるものととどまる」(VI,67)とも表現する。その限りでは、その「道徳法則への適合」を目指す「無限の進行」は不毛なようにもみえる。

ところが全く驚くべきことに、同じ『宗教論』のなかでカントはさらに態度を180度転回させる。カントは、「欠陥」があり頓挫する「無限の進行」の新たな容貌を以下のように描き出し、別の可能性を呈示する。

「人間はたえず欠陥があるにも関わらず、現存在がどの時点で中断されることになるろうとも、おおむね神に気に入られると期待できる」(『宗教論』VI,67)

これは「無限の進行」が根本悪に陥り、「欠陥」を抱えたまま此の世の途上で「中断」しても、神には「おおむね気に入られる」というかなり楽観的な見方である。そしてこれは『実践理性批判』での道德法則への適合を此の世では諦め来世に託するあり方とは、明らかに異なる。

はたしてこの言明は整合的であり得るのであろうか。実はカントはその成立の根拠は、心構えの「超感性」性にあるという。

「[無限の]進行は、超感性的心構えから導き出されるので、この心構えに関して聖なる[道德]法則への適合性を目指す無限への前進は、人の心を知る神により、その純粋な知性的直観(intellectuelle Anschauung)において、行いの点でも、ひとつの完成した全体(ein vollendetes Ganze)として判定される」(『宗教論』VI,67)

「無限の進行」が(「欠陥」があるにも関わらず)「完成した全体として判定される」というその根拠は、心構えの「超感性」性にある。人間の心構えは「超感性」的であるからこそ、「模範」という「理性起源」の「超感性的」で「目にみえない」理念とつながることができる。人間の心構えは、その「模範」に「心構えの革命」を以て応答する。かかる応答に対して「人の心を知る神」がさらに人間に与える判定のあり方こそ、「知性的直観」を通した「知性的判定」である。そしてその判定結果が善である限りは、たとえ「時間起源」では未完であっても、「理性起源」では「可想的」な「ひとつの完成した全体」となるのである。

たしかに人間は半面では、感性的存在者でもある限りにおいて、「時間起源」の経験的「実例」の「行い」のもつ感性的「欠陥」を免れることはできない。しかし他方では「理性起源」の「超感性的」存在者として、神の子の「模範」に従い(感性的なものを優先させる)根本悪に打ち克ち、「心構えの革命」を起こすことができる。その道德的心構えが、「道德的善」という「ひとつの完成した全体」として神から「知性的に判定」され、「気に入られる」。そしてそのことにより、「行い」の「欠陥」もまた補われるのである。

またその「欠陥」の補われ方に関しては、「系列」の「総体性」との関係に

において説明される。カントは次のようにいう。

「[道徳的]心構えは無限へと継続的に接近していくこの系列の総体性 (Totalität dieser Reihe) を代表するものである」(『宗教論』VI,67n)

ここでの「系列」とは、道徳法則との適合への「無限の進行」の道であり、「時間起源」の「行い」である。そして「理性起源」の道徳的心構えが、その「系列の総体性」を「代表する」(vertreten)。なぜならばその心構えは、神から「理性起源」の「ひとつの完成した全体」として瞬時に「知性的に直観/判定」される限り、「時間起源」の「系列」の途上での「欠陥」を瞬時に補うからである。すなわち、たとえ「行い」が「系列」の全道程を経験的に踏破しなくても、道徳的心構えは「系列の総体性」をいまここで(瞬時に)理性的に「代表」するのである。

さらにこれは『実践理性批判』で描かれるような、無限の「系列」としての来世での道徳法則への「適合」という「想定」ではない。逆にこの事態は「系列」の途上という、此の世での出来事であり、かつ、そうでなくてはならない。なぜならばここでのカントの狙いは、あえて人間に(「系列」の途上である)此の世において「欠陥」をもたせることにあるからである。此の世においてのみ、カントは人間に(此の世に「降下」した)神の子のもとに「心構えの革命」を起こさせ、「系列の総体性」を「代表」させることを可能にする。さらにその上で彼は、神をして「代表」の結果を「知性的に判定」させ、此の世での善の価値を確定させるのである<sup>(8)</sup>。

本稿では上述のような神の子の「模範」を通じた此の世での善の価値実現こそが、カントが意図的に『宗教論』に持ち込んだ(『実践理性批判』とは異なった)「理性信仰」のあり方であると考ええる。ここで『実践理性批判』と『宗教論』の宗教哲学上の意義の差異が鮮明になる。両者ともに、経験的行いという「漸次的改革」的な「進行」に関し、道徳性の実現の余地がないことで一致する。しかしそこから「進行」の道がふたつに分かれる。第一の『実践理性批判』の道は、此の世での道徳法則との適合を断念し、神を「要請」して、来世での適合を期待して続行する「進行」である。これに対して第二の『宗教論』の道は、「降下」した神の子と「心構えの革命」を導入することで、此の世における限りでの道徳性の実現を企図する「進行」である。こうしてカントにおける『実践理性批判』から『宗教論』への思想の移りゆきは、来世から此の世の理念への神の理念の「降下」による理性信仰の形態の移行として説明され得る。すなわちカントの理性信仰の意義は、『実践理性批判』

においては来世に向けた道德性の実現であったが、『宗教論』では神の子の理念と共に此の世に「降下」した道德性の獲得に移行しているのである。

## 結語

以上のようにカントにおける宗教的「進行」のメインストリームは、来世から此の世へ「降下」している。ここでこれまでの流れを遡行することで、カント晩年の宗教思想の特質を考察してみたい。

まず、こうした「降下」の意義を確保するには、「道德的善」という価値の実現が此の世で認められなくてはならない。その価値判定は、「経験的判定」ではなく「知性的判定」に特化されなくてはならない。しかし『実践理性批判』では、道德法則との最終的な「適合」は「要請」として来世に持ち越され、此の世で「知性的に判定」されることはない。そこでカントは『宗教論』において「心構えの革命」というモデルを構想し、此の世での根本悪からの回復の契機を発生させる。そして神の子の「模範」は根本悪に陥った人間の此の世で「再生」を支え、また神は「知性的判定」により「再生」を「新たな人間」の「道德的善」として認めるのである。

さらにその善の判定基準の設定に際しては、神の子の理念が道德徴表として人間に共有される必要がある。その徴表は人間にとって「模範」的な善の「ふるまい」でなくてはならない。同時にまた、それは『実践理性批判』でみられたような経験的「実例」としての感性的な「ふるまい」であってはならない。「実例」では「心構えの革命」は起こらないからである。そこでカントは *Beispiel* の二義性に着目する。彼は『宗教論』において「実例」としての *Beispiel* を、「模範」としての *Beispiel* に意図的に“格上げ”させることにより、神の子の理念という道德徴表の確保に成功する。そしてかかる徴表により、「心構えの革命」を通じて此の世における善の判定基準を呈示したのである。

このような『実践理性批判』から『宗教論』に至る概念装置の組み立て（組み換え）に際しては、まず人間が「理性起源」の根本悪（の克服）を通して（こそ）理性的に神に歩み寄るという契機がみてとられよう。そしてカントがこれに施した措置とは、上記のような概念上の“格上げ”を行い、人間を神の子において神に近づけることであった。そしてこれは逆に、神が神の子として人間に接近する契機をも与える。これらの概念設定によりはじめて、神の「降下」への準備が整えられたといえることができる。



こうして本稿では神の理念の「降下」の意義は、此の世の人間から神への歩み寄りに対し、此の世で神から人間への応答を与えることにありと考える。その応答の内容は、根本悪による挫折をテコにすることでのみ与えられる「再生」の機会である。そしてここでのカントには、挫折からの「再生」という人間の上昇面を強調することで、神から人間に対する下降的反応を何とか引き出したいという強い意欲がうかがえる。その意味ではカントは、神を彼岸から人間の住む此の世に理念として「降下」させたというよりもむしろ、“ひきずり降ろした”といえよう。こうした点を鑑みるとカント晩年の宗教思想には、この世界においてこそ神との近しい関わりをもつという人間のあり方を認めることができるのではないだろうか。

### 【凡例】

カントのテキストからの引用はアカデミー版により、その該当巻はローマ数字若しくはアルファベットで示した。引用の該当頁は巻の表記と併せてアラビア数字にて( )内で示した。引用内の[ ]は筆者による補いであり、また傍点は筆者による付与である。さらにテキスト引用に際し、筆者が省略した部分は--(中略)--と表記した。翻訳は理想社全集版、岩波書店全集版、以文社版ほかを参照した。

### 【註】

- (1) 本稿では「此の世」という語をいわゆる現象界ではなく、可想界として、但し理念が（死後ではなく）いま人間と共に存在する世界という意味に特定して用いる。
- (2) この箇所につき『基礎づけ』の邦訳の大半（岩波文庫版(1976)、中公バックス版(1979)、以文社版(1989)、岩波書店版カント全集(2000)）がふたつの *Beispiel* を「実例を範とすることは許されない」といったニュアンスで訳し分けている。本稿の引用でもこれらを参考にした。
- (3) 『宗教論』の邦訳では、理想社版カント全集第9巻(1974)は *Beispiel* を一貫して「実例」と訳している。他方、岩波書店版カント全集第10巻(2000)では文脈に応じて「模範」と「実例」を（神の子に関わる場合を「模範」、関わらない場合を「実例」として）訳し分ける。本稿では本論にて述べる理由により、岩波書店版の解釈による訳語を採用する。
- (4) Beck(1960)は「自由意志が、その自発性の行使において、道徳法則と相容

れない格率に基づいて行為する場合、それは道徳的悪を行っている」と述べる(p.205)。根本悪が「自由な選択意志の内にある理性起源」である根拠はこうした点にあると思われる。

(5) 『純粋理性批判』では「知性的(intellektuell)であるとか感覚的(sensitive)であるとかは、認識だけのこと」であるのに対し「客観だけが可想的(intelligibel)ないし可感的(sensibel)と呼ばれなければならない」(B,312f)とされ、知性的なものは認識に関わり、可想的なものは対象に関わるという区別がみられる。

(6) Paton(1947)はかかる「厳格主義」というカントへの批判には、道徳的格率の適用に際して「活動の余地」(play-room)を認めることにより(本稿とはやや異なった観点から)カント倫理学枠内での対応が可能であると考えている(p.194)。

(7) Palmquist(2015)は「心構えの革命」と「漸次的改革」は同一の徳のふたつの見方にすぎないという見解を示す(p.130)。また Allison(1990)は「革命」は「程度問題」(a matter of degree)にすぎず、理想に接近しようとする永続的努力(「改革」)の方が大切であるとする(p.170)。しかしこれらの説は本稿の立場とは異なる。

(8) Wood(1970)は(無限の進行の途上でも)道徳的完全性と「等価」(equivalent)な心構えの神聖性が実現されるが、それは神の「恩寵」(grace)に基づくと述べる(p.242)。そしてこの見解は『宗教論』全体の流れとも合致する。但し「恩寵」が「代表」とどのような連関を持つのかという論点については、カントの「贖罪」概念への接続可能性をも睨みつつ、筆者の今後の研究課題としたい。

## 【文献表】

(一次文献)

*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Koeniglich Preusslischen Akademie der Wissenschaften.

(二次文献)

Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Pratical Reason*, The University of Chicago, 1960.

Palmquist, Stephen R., *Comprehensive Commentary on Kant's Religion*

*Within the Bounds of Bare Reason*, Wiley-Blackwell, 2015.

Paton, H.J., *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London, 1947.

Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970.

採用論文  
(50 音順)

## 柳宗悦における神秘思想と美 —新プラトン主義との関係から—

京都大学 足立 恵理子

### はじめに

柳宗悦(1889-1961)は、民芸運動や国際関係の点から注目されることが多いが、その民芸運動の前後には宗教哲学期と仏教美学の形成期という二つの思想的活動時期を有している。本論考では、哲学者・美学者としての柳に焦点を当て、民芸以前<sup>1</sup>における神秘思想<sup>2</sup>と美との関係をテーマとする。その際、新プラトン主義の柳宗悦の思想への流入・影響を鍵として検討する。柳に関しては一元論もしくは汎神論的傾向からその思想活動全般に対する体系性が指摘されているが<sup>3</sup>、傾向の指摘に留まり、柳の体系性の具体的な描写には至っていないように思われる。また、神田[2001]が指摘したように、哲学者および美学者としての柳の活動に関しては、研究の焦点としてしばしば上がりつつも、柳の神秘思想という理論面と民芸運動という実践面との連続性についての具体相の確認は積極的には進んでいない。こうした点で、改めて体系性について再考を行い、柳の理論と実践における共通項を見出す作業は肝要であるように思われる<sup>4</sup>。加えて、その検討のためのアプローチとして西洋哲学思想との比較検討があまり用いられてきていないことも顕著である。概して、柳の日本性や実践へと焦点が向きがちであるが、柳自身「東西の普遍」といったものを意識し、また後年において仏教思想を取り入れる段階となっても、初期に向き合ってきた西洋思想群の影響は無視できるものではなく、同時代の日本の思想家と同じく柳もまた、「西」という外に比較対象を持つことで思想形成が可能となった面も有する点は見逃すべきではないだろう。この点に関しては同時代の思想動向のみならず、鈴木大拙(1870-1966)や西田幾多郎(1870-1945)の影響<sup>5</sup>も無視できないことも付け加えられる。

本稿ではまず、先述の一元論的・汎神論的傾向などの言葉で表されるその思想体系としての一貫性を、主に1910年代(特に1914年の『キリアム・ブレイク』以前)の初期論考を中心に検討し、この傾向が新プラトン主義受容の土台になりつつも、この時点で既に汎神論的傾向の内に新プラトン主義的傾向が見出せる点を明らかにする。柳と新プラトン主義という両者の繋がりへの言及は一般的ではないが、柳の論考や著作の追跡からは、それが従来「汎神論」や「一元論」などと代替的に呼称されながらも一貫性の軸となり、柳

思想全体に体系性を付与していた点が見えてくる<sup>6</sup>。ここでは新プラトン主義の代表的な思想家ともいえるプロティノス(Plotinus, 205/-270)を取り上げ<sup>7</sup>、まずは民芸以前期の柳との一次テクストを中心にした比較を試みる段階まで進む。それに伴い、柳とプロティノスとの比較の妥当性についての確認がなされる。そして最後には、そうした比較から柳思想の神秘思想と美との関係から成り立つ根底的な構造の立ち現れが期待され、それ以後の展開の方向性が簡潔に示されるが、それはまた次の研究課題の表明を兼ねている。

## 1. 柳の神秘思想の原形

岡崎[2004]によれば「新プラトン主義は近代日本において仏教の側に立つ一群の哲学者達の関心をも惹きつけてきた」とされているが、柳は日本の近代において鈴木大拙や西田幾多郎の影響を受けてその思想を形成し、また晩年には「仏教美学」の建設も図っている。この点で、この岡崎が示した「一群の哲学者」という枠内に柳も組み込まれる可能性は高いといえよう。新プラトン主義を神秘主義と見るかどうかの決議には立ち入らないが、鶴岡[2012]の中でも指摘されているように、柳については日本における神秘主義受容史の中で、姉崎正治(1873-1949)と西谷啓治(1900-1990)の中間に位置づけられ、井筒俊彦(1914-1993)などにも影響を与えたとされている<sup>8</sup>。その柳、特に民芸以前の柳からは、その神秘思想的傾向について二つの大きな源泉が見出せるのではないかと考えられる。一つは宗教哲学研究を盛んに行う時期に中心的対象となるキリスト教神秘主義—特にディオニシオス・アレオパギタやエックハルト、エリウゲナを中心に傾倒していた—に加えて、他方はそれに先行するウィリアム・ブレイク(William Blake, 1757-1827)研究であり、そのブレイク研究(集大成は『ウィリアム・ブレイク』, 1914)は主要先行研究において、柳自身の神秘的傾向の出発点として同意されているといえよう(cf. 水尾[1992]、中見[2003]、大沢[2018]など)。そうした先行研究の内、神田[2001]では、ブレイク研究開始以前の論考である「近世に於ける基督教神学の特色」(1910)に、柳のブレイク理解を可能にしたところの「宗教哲学的萌芽」として柳の汎神論的傾向が見出されている[I-174,176]<sup>9</sup>。この点は以下の引用から確認できる。

…「自然は内在せる神が出現の啓示である」と云ったロッジの言葉には深き真理がある、此世界とは要するに宇宙の靈的意志の表現に外ならぬ、此処に於て自分には萬有神論(Pantheism)が最も深き意義を有して

居る様に思われる…。[I-175,176]

上記に示されるような汎神論(柳によれば「万有神論」)の傾向はまた、『科学と人生』(1911)にも見いだすことが可能であると同時に、そこでは新プラトン主義思想の受容を読み取ることも可能な語句が散見される[I-62]。例えば「心霊と物質とは其根源を一にせる」、「かゝる実体の一部たる吾等が心霊」、「宇宙が心霊の影像」など、プロティノスにおける知性や宇宙靈魂、そして発出の過程を思わせるような、「実体」を根源とした「物質」と「心霊」との二元的世界観がこの処女作にて表現されている。柳自身により、この傾向への進展が示されるのは「生命の問題」(1913)においてであり、ここで「二元的一元論(Dualistic Monism)」[I-291]が提唱される。そこでは、一元論の根拠、原理としての「実在」が立てられ、その一元を背景として成立している「自然(現象界)」における二元的原理が設定される。その二元的原理である「次序(Orders)」の一つは「生命」とされ、また他方は「物質」とされる<sup>10</sup> [I-299]。

二元と一元と両者は明らかに矛盾する言葉のように響く。然しここに二元とは現象界に流れる原理を指示し、一元とはその背景を形造る意味の世界即ち自分の認める実在の世界を表示するのである。両者は決してここに矛盾の過ちを犯してはいないのである。[I-291]

ここで、世界がある種の層もしくは入れ子構造をもって柳において捕らえられていることは重要なのではないと思われる。こうした層もしくは入れ子状の世界観において、二元と一元の同時存在は矛盾しないとされているが、その点についてはこの「実在の世界<sup>11</sup>」にかかっている「自分の認める」という箇所の理解が肝要なのではないだろうか。そのために以下を参照したい。

所謂物象の世界は仮の世界である、真の世界ではない、そは只一つのシンボルである、そを美と觀じ醜と觀ずるは吾等自身の心の裡にある、…吾等は自己の信念に基きて此世を造り変ず可き力を付与せられてある…所謂物象界は吾等が心あつて始めて認識せられるのである、…此世を美と觀じ此世を完全にすべき力を与えられたるものは吾等である…。[I-61]

柳は主観的認識による「実在」の世界つまり「価値世界」の構成をここでは含意しており、この「観じ」、価値を付与するという我々の認識能力に基づく形で「一元」に言及している。となれば、二元はその主観が認識能力を用いるための場と解される可能性が見えてくる。柳には主観的な認識による世界形成の思想がこのように 1910 年の時点で見られた。そしてこれは今回の検討の範囲からは外れるものの、晩年の仏教美学の中でも「見方」という形容に変わって継承されることから明らかとなる。共通するのは、主体の認識によって美の価値は決定され、美自体が相対的となる点である。これに伴い柳は「美の標準」(同名の論考あり:[VIII-482])という語も頻繁に用いるようになり、相対性の中で人々に与えられるべき美を定めようと試み、その結果、規範的性格が付随する美を唱えることとなったとの理解が可能となるのである。こうした認識に基づく事物への価値付与、ある種の美化に関して、比較対象であるプロティノスとの共鳴を確認することは可能なのだろうか。柳も「心」を媒介にした美の成立を上述の引用内で説いていたが、プロティノスにおいては以下のように、事物は「魂」に接触することで美しくなるとされている。

魂は知性により美しい。しかし、行為における美も、習慣における美も、魂の形付ける美による美しさなのである。それで、美しいと言われる肉体もまた、魂が美しくしているのである。というのも、それは神的なもの、また美の分有だからであり、実際それが接触し強化できるならば、それ自身関与しうる限りで、それらを美しくする<sup>12</sup>。[I-6, 6]

両者において、「心」/「魂」から美は裏付けられているが、そのことは、主体に内在する要因から、いずれの美も導き出されるという点の確認を可能とし、美の原理について両者は親近性を有しているとの見解が下せるのではないだろうか。

ここで、本論の目的に沿って概括するに、柳には汎神論的傾向が当初からあり、それは二元的一元論として改編されてゆく。その当初および過程において、新プラトン主義的性格の神秘思想も同時に表れ、価値(特にここでは美)についての理解および位置付けが示されてくる。プロクロスがプロティノスをプラトンの認識論的体系化として評価した(『ティマイオス註解』)点も、上



述した柳の価値経験の描写に通ずる面を持つように思われる。この点に関する検討は次節にも引き継がれる。

## 2. 新プラトン主義を介した神秘思想と美の結節

以上のように、新プラトン主義からの影響を基盤とした神秘思想の萌芽は初期原稿にも見出すことが可能であり、先行的にプロティノスとの比較にも立ち入ってしまったが、新プラトン主義との直接的な繋がりはまだ見出せていなかった。その直接的な現れはブレイク研究を待たねばならない。外在的には、佐藤[2015]で示されたように T・テイラー(Thomas Taylor, 1758-1835)を経由したブレイクへの新プラトン主義の影響関係が指摘できるであろう<sup>13</sup>。加えて述べれば、ブレイクと新プラトン主義との関係性については長い研究史がある<sup>14</sup>。しかし、実際にはそのような迂回はせずとも、接点の確認だけであるならば、柳は大著『キリアム・ブレイク』(1914)の中で、ブレイクの源流つまりその溯源として、新プラトン主義およびプロティノスについて言及している。少し長いが、柳のプロティノス理解が現れている初期的箇所でもあるので、そのまま引用する。

…吾々は又その思想の祖先である新プラトーン派 Neo-Platonism の哲学に帰らねばならない。その精華は美神に酔うプロティヌス Plotinus の思想に注がれている。…彼は此神が何等の意識をすらなく最も自然に一切の事物に偏在する事を説いている。…所謂「流出論」' Theory of Emanation' はプロティヌスの哲学の枢軸である。…神に帰る心は自然の自らな本能である。此世界は神の流出と神への流入とからなる美しい循環である。全宇宙は一個の有機体を示している。凡てのものはその正しい位置について吾々はその何れに触れても神へ帰る流れを感じる事が出来る。…彼は更に此神に帰る心が美の直観によって充たされる事を説いている。直観とは主客の融合である。それ自身の実体に自己を没入する事である。自己寂滅は彼の思想の終局であった。[IV-362]

ここでは、「一」への帰還が美の直観に基づいて語られている。この直観はここにおいてまた「主客の融合<sup>15</sup>」として解されると共に、他箇所では宗教的经验と同義的に扱われ、その極致は「神秘道」に至るとされるものでもある[VIII-540]。こうした直観による経験は価値的经验の中で他の経験を包括

し、また最上のものであると柳は捉えるのである[VI-321]。ここで語られた経験が美の直観と同義的であると柳の内では解されていることは注視すべきであろう。まさしく神秘経験と美的経験とが、プロティノスの理解を下敷きに、一体化されて理解されているためである。この本文<sup>16</sup>に対して柳は注を付しているが、以上のようなプロティノスの思想がプラトンに由来することの重要性を解き(特には『パイドロス』を挙げている)、プロティノスの思想を「希臘思想の最も美しい宗教的発現である」と述べている[IV-482]。

一方で、上記の引用において柳は「自己寂滅」という仏教に由来する用語も組み込んでいることが分かる。「主客の融合」にも現れているように、西田や鈴木等を介して、仏教、特に民芸以前には禅への傾倒のある柳であるが、仏教思想と神秘思想との重ね合わせの明確な表れは、この1914年の『キリアム・ブレイク』の注が初期的なものとされている。そしてこの時点では禅的思想に依拠しながら「肯定の思想」とも呼べる、自然事物(個物)への肯定感情、美の賛嘆を基礎とした神秘思想を柳は説くのであるが、そこには先に示した新プラトン主義的発想が交錯しているようにみえる。実際に柳は神秘経験において全宗教および宗教的思想を斉一的に捉えているため[VIII-540]、両者を掛け合わせることで自体に抵抗は無いと思われる。柳自身はこの肯定性を神秘思想における「象徴主義」として特に「肯定道」と称している<sup>17</sup>[XXI上-203]。

存在の肯定は存在の歓喜である。…吾々が呼吸し歩み食し眠り笑い苦しむ。かかる日常事すら生存の偉大な表現である。花が咲き虫が戯れ、日が照り水が流れる。かかる微細事もすべて生存の驚愕を示している。肯定とはその価値の是認であり認許である。[IV-339]

存在の肯定者は又存在の讃美者である。彼の眼には凡てが生命の喜びに生きていた。一つとして神意を現していないものはなく、一つとして祝福を示していないものはなかった。[ibid.]

以上は禅について書かれたものであるが、感性界(自然)の事物に価値を自ずから見出し、「美と観」ずるもしくは「美の直観」を得る経験はプロティノスに対しても述べられていたことでもある。また、ここに見られる自然肯定の背景として、柳は「二元」つまり地上でありプロティノスにおいては感性

界とされる、我々のこの世界の凡ての事物(個物)の背後に、「一」や「実在」といった一元的な超越原理を読み込んでいく。そしてその「一」を反映する象徴である個物は主に日常生活の中で自然の景物として現れ、その「肯定」は眼を介した「美」の経験によって成立するとされる。こうした世界や感性界への肯定感情を獲得する美の経験を内包するものが柳における「肯定道」としての神秘思想と言えよう。そして、このような経験の獲得の条件については、柳は以下のように言及している。

美しくプロティヌスが譬えた様に、太陽の光を持たずしては太陽を見る事は出来ぬ(Enneades I vi, 9)。「神及び美を見んと志す者は、先ず自らを神の如く又美しきものになさねばならぬ」(Ditto)と彼は書き添えた。…神を見得るのは神の眼である。[III-414] (1923)

ここでは、鶴岡[2012]が唱えるところの「古代的認識論」、本当に何かを「知る」ためにはその対象へと「なる」ことを必要とする認識形式が求められており、これは先述したところの柳が多用する「直観」や「実在経験」において説明された「主客の融合」とも重なるものでもある。柳においてもまた「なる」ことによる認識の成立は要求され、それは神秘的合一すなわち「一」との合一経験を指し示しつつ、美的経験と分かち難く結びついているものでもある。これは特には後年の思想によく示されることとなるが、「分別」という「理知」に頼らずに「一」に至る方法として柳は感性的な直観、言語を媒介しない、故に対象と合一経験を果たす、かつ、そのことによる理解、いわば体得とも呼べる形態の認識論を価値経験の成立条件として設定する。それは、上記の引用の自然讃美から導き出されたように、生きている我々自身の生活世界、つまり感性界から出発することも要となり(そこでは感性界の肯定性も重要な契機となり、経験が重視される)、このような一連の美と直観との思想が形成されたと理解できる。

以上のように、こうした感性界の肯定性を含む美という価値に大きく依拠して「実在」への合一的経験を特に感性面から図る神秘経験は柳において最上の価値経験とされているが、この点に、柳における、主にはプロティヌスから詳らかにされる神秘と美との結びつきが顕わになっていると言えるのではないだろうか。

### 3. プロティノスの美と柳の地上性

一方プロティノスにおいて感性界となるところの自然は「魂の影」として描写され、一者・知性・魂からなる階層性の中に位置付けられている。発出過程での「自然」は上昇の動きを見せるようでもなく [III-8, 4]、柳の自然肯定とはあまり親和性を見せないようである。他方しかしながら、合一化を目指し上昇してゆく過程である「観照(テオリア)の説」では以下のように語られ、美の認識について、引用内でも確認された柳の思想との共振を見せているように思われる。

観照は自然から魂へ、そしてそこからまた知性へと段階を上昇させ、常に観照は観照者に対して親密なもの、そして合一化した観照となり、そして主体は客体となる。それは知性の方へと促されているからである<sup>18</sup>。[III-8, 8]

というのも見るものが見られるものと同類か似ているように作られることが、神的なものへの上昇には必要なのである。眼が太陽のようにならずして、太陽を見ることはなく、また魂が美しくなることなくして、美を見ることがもないのである<sup>19</sup>。[I-6, 9]

経験が「一」へと向かう方向性において、またその過程における美の経験の描写に関して両者からは親和性を見出しうるのではないだろうか。柳においてはこの「一」は時に「美」と同一的であり、また「美」が「一」の経験可能性、肯定表現でもあった。だが無論、両者には時代的にも大きな隔たりが存する。ここで、実際プロティノスにおいて、美とはどのようなものであったかを確認しておきたい。

知性を超えたものを我々は善なるものと呼び、その手前には美が置かれているのである。それゆえ、厳密ではないものの、善を第一の美だと言える。しかし、知性を善から区別するのであれば、形相の場が知性的な美となり、そして善はそれを超えたものであり、美の源泉であり根源なのである…ともかくも、美は知性界にあるのである<sup>20</sup>。[I-6, 9]

この世界は確かにあらゆる箇所で原型を模倣している。というのもそれが生命を持ち、模倣であるところの实在を有し、かの所に由来する美であるためである<sup>21</sup>。[V-8, 12]

ここで美はおおまかには善と同一視が可能であるが、厳密に言えば異なるものであり、かつ最初の一文からは、美は善つまり一と知性との間に存するようにも窺われる。二つ目の引用からは、由来を善にもつことによる連続性は否定されていない。しかし、同時に「美は知性界にある」とも言及されている。田中[2007]の注釈「美は知性界にあり、知性もしくは<知性的なもの>と同一視されている」はこれに依拠しているといえよう。一方水地[2014]は、事物から観照によってまず知性へと向かい、そこで諸々のアイデアをみて、それこそが美そのものであり、万有の美であることに気づくのだが、その先の「善」は、美をその「前庭」としてその前に置いている、としている。他に、左近司[2005]は、A. H. Armstrong およびそれを継承した J. Laurent の訳注に従い、美を「善の前に置かれたスクリーン」として解している。これらからは、美が善と知性とそのどちらにより近く位置付けられるかが判然とはせず、問題となると思われるが、これに関する限り柳は、プロティノスに思想形成の過程で大きく依拠しながらも、内在的超越とも言えるような、自然、この地上性から離脱した点に实在を立てず、またその实在も美の直観から接触可能なものとしていた。この点において主観に内在的であると捉えるならばその限りで、柳についてはある種「美は知性界にある」と言い得るかもしれない。Armstrong[1975]も「知性界は実際のところ、何か“外なる”世界というよりも“内なる”世界である<sup>22</sup>」と述べているが、こうした理解の方向性において柳とプロティノスは呼応するのではないだろうか。プラトンから中世キリスト教神秘主義までを通覧し、見解を付すにあたって熊田[1996]は以下のように述べている。

プラトニズムは究極的には単なる学ではなく、体験である。体系ばかりでなく、審美的運動でもある。我々のうちに働くエロースによって美を追求し、そして美の指し示す善を求めつつ、これを如何なる知性の認識も及ばぬ超越的な原理として理解する。我々はこの善を認識することはできなくとも、自己を認識することに依って可能な限りこれと合一することはできるのであり、この善ゆえにこの世界はすべて善いもの・美しいものである。

ることを悟るのである。(p.294)

ここではプラトニズムとして言及されているものの、こうした概観には本論にてプロティノスとの比較を通じて論じられてきた柳における美とその直観による経験の在り方がよく符合するように思われる。更に熊田は「地上における浄福」をプラトニズムおよびキリスト教についての共通項として挙げているが、柳もプロティノスとの対比から見えてきたその地上性への肯定感情を保ち続け、そのみならず、知性より更に降って「一」の感性性を強めてさえいるのではないだろうか。そして、その傾向は民芸運動開始へと繋がる過程の中で、はっきりと自然物以外の個物における「一」の反映としての「美」の直観を得る契機の内にも見て取れるのであるが、それもまたプロティノスに紐づけられて柳において解されるのである。

私は其の美[陶磁器の美]がいつも『一』としての世界を示しているが故であろうと思う。『一』とはあの温かい思索者であったプロティヌスも解したように、美の相ではないか。私は宋窯に於て裂かれた二元の対峙を観る場合がない。([]内筆者)[XII-17] (1921)

こうして柳は感性界における、地上的超越性として「一」の獲得を更に社会と関連した形で見出し行くべく、民芸へと向かってゆくのであり、美の経験についての言及も深化してゆく。その過程で、一はほとんど美とすり替わられてゆき、その獲得形態に関しても感性性がまた増してゆくと思われるのであるが、これは更に次の課題である。

## おわりに

本論では、柳思想の体系性の軸の確認として新プラトン主義からの影響を提案し、その代表としてプロティノスを取り上げ、柳との比較から、柳思想において要とされながらもその連関の具体相が言明されてこなかった「美」と「神秘思想」についての理解の達成を目標に展開してきた。そこで、従来の体系性の軸としての汎神論の再検討、柳におけるプロティノスへの言及に基づく比較妥当性の獲得、そして実際に両者の比較という過程が経られた。そこでは、先行研究内では示されてこなかった柳の一貫性の基盤としての新プラトン主義思想が示され、柳への“西”の影響もよく見出されると共に、

プロティノスに沿う形で確認された神秘経験と美的経験の重ね合わせ、そして特には感性界への肯定性を強調した形での柳における神秘思想と美との結びつきも確認できたのではないかと思われる。そして、それが民芸へと連続する点も本稿から示されたのではないだろうか。一方、本文中において「魂」・「知性」・「認識」・「経験」の差異に関して先鋭さを欠いたことは反省点としたい。展望としては、柳の民芸以前思想(神秘思想)を、民芸運動の端緒(「陶磁器の美」)へと新プラトン主義思想を媒介にして繋ぎ得た点から、民芸以後、つまり実践の盛りである民芸運動および仏教美学に関しても、新プラトン主義を媒介・基盤にしつつ、柳が生活という次元に沿って美学思想の展開を試みた点の描写が試みられることで、思想と実践という両者の間での、柳の美学の本来的意義の立ち現れへの期待を述べておく。

## 注

1. ここでは 1925 年の「民衆的工芸」略して「民芸」の造語以前とする。
2. 柳は「主義(-ism)」という語に対して否定的であり、「神秘道」という語も用いていた。ここでは柳に掛かる場合には中立的に「神秘思想」としておいたが、他箇所では「神秘主義」を用いた。
3. 中見[2010]においては、「自然」という原理とそれへの帰一。大沢[2018]では多くの言葉を柳のテキストから抜き出しつつ、特には「理法」という言葉を柳の真善美の一元的根拠、「形而上学的根拠・摂理」(p.144)を指す言葉として示している。また尾久[2012]では、「汎神論的」という言葉に置き換えられつつ、柳の初期論考「科学と人生」(1910)においてすでにその傾向が窺えるとの指摘がある。同様の指摘は鶴見[1976]においてもなされている。
4. 柳の思想の体系性に関して、伊藤[2003]は、柳の改訂の繰り返しに伴う「物」への評価付けの言及の変化から疑問を呈している。こうした疑問へも、本検討を通じて、単に言表上の変化ではなくその思想基盤に触れた応答ができるのではないかと考える。
5. 両者は学習院時代の教師であり、また柳は 1924 年から一時京都に居を構えていた。「妙好人」の思想での繋がりのほか、鈴木は松ヶ岡文庫を将来柳に任せたいと考えるほどに親密であった。西田からは特に『善の研究』(1911)を通して柳は影響を受け、妻兼子への書簡にもその一端が窺える。両者の比較論文に浅倉[2006]などがある。西田とプロティノスの比較に関しては岡野[2009]や日下部[2002]。
6. 本田[2006]では、結びの最後の文にて端的に、柳とプロティノスとの

比較の必要性を述べている。

7. ここでは「美について」[V-6]、「自然・観照・一者について」[III-8]、「英知的な美について」[V-8]、「善なるもの一なるもの」[VI-9]を主に参照し、引用はポルピュリオスによる編纂番号を付したのち、フィチーノによる章番号を示しており、拙訳による。

8. 井筒と柳の影響関係については、若松[2014]。また、姉崎に関しては妻兼子への推薦図書の項目にも挙げられており、早くからその受容が認められるとともに、高山樗牛-姉崎正治-柳宗悦という流れで、「美と生活」というテーマが一貫して見出せる。更に、後二者については神秘思想、E.カーペンター、個人と社会というアスペクトを介した美と生活への検討、という点で多く共有しているものがある。しかしながら、この点に関する検討はまたの機会とする。

9. 特に記載のない限り、柳の文献に関しては筑摩書房の全集に依拠し、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を表す。また引用文においては旧字・仮名遣いに関しては適宜読み易いように改めた。

10. こうした主張の背後には、当時の理化学的機械論(Psycho-chemical Mechanism)もしくは物質的一元論に対して、精神の重要性を説くという意図も存在していた。

11. 柳により端的に説明されている箇所としては「実在の世界は意味 Sinn, Meaning の世界であり、価値 Wert, Value の世界である」[II-254]がある。また、柳は美学を「価値学」として捉えている[XVIII-591]。

12. ψυχὴ δὲ νῶ καλόν· τὰ δὲ ἄλλα ἤδη παρὰ ψυχῆς μορφώσεως καλὰ, τὰ τε ἐν ταῖς πράξεσι τὰ τε ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι. Καὶ δὴ καὶ τὰ σώματα, ὅσα οὕτω λέγεται, ψυχὴ ἤδη ποιεῖ· ἅτε γὰρ θεῖον οὐσα καὶ οἶον μοῖρα τοῦ καλοῦ, ὧν ἂν ἐφάπηται καὶ κρατῇ, καλὰ ταῦτα, ὥς δ υ ν α τ ὀν αὐτοῖς μεταλαβεῖν, ποιεῖ. [Loeb].

13. 佐藤[2015]、特に第Ⅳ部第十二章二節「ブレイクと新プラトン主義一時宜を得ぬ出会い」を参照。そこでは、T・テイラー訳を介しての、ブレイクにおける新プラトン主義受容および当時の「東洋学者」たちの東方神話理解のための枠組みとしての新プラトン主義思想の援用について確認できる。また、ブレイクと新プラトン主義の関係を述べる先行研究としては、P.F.フィッシャー[1816]、F.E.ピアース[1928]、G.E.ブラウン[1951]、G.M.ハーパー[1961]、また、三宅[2010]などがある。直接プロティノスとの関連性を検討した論文としては三宅[1998]。

14. 佐藤[2015]参照。ハーパーは、ブレイクにはプロクロスが唱える「一」



の概念の影響があると述べている。George Miles Harper, *The Neo Platonism of William Blake* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1961).

15. 初期の例では「革命の画家」(1912)における「实在経験とは物象が吾において活き、吾を物象の裡に感じ、両者主客を没したる知情意合一の意識状態である」など。この「实在経験」には小田部[2007]や浅倉[2006]も示すように、西田の影響を見て取ることができる。また、「直観」についてはブレイクに関する論考および、「見る」ことがより主題化されてくる民芸以後の論考に柳の理解がよく表れている。

16. こうしたブレイクに連なる思想家および思想として柳はウパニシャッドから初め、プロティノスを挟み、J.ベーメ(1575-1624)、E.スウェーデンボルグ(1688-1772)、F.ニーチェ(1844-1900)そして W.ジェイムス(1842-1910)へと繋げてゆくのだが、特にベーメには対立の相対的原理を見出し、ジェイムスには「近世の哲学」が生命のために打ち破らんとした「理知の力」、その勝利の帰結としての「直観」を見出している[IV-360-367]。

17. ここでは紙幅の都合上詳細は論ぜられないが、柳はこの後民芸へと直線的にこの肯定道を維持してゆくわけではない。否定神学と重なる否定道へと傾倒しつつも、その経験を重視する態度から再び肯定の道へと帰ってくる。

「しかし真の肯定は否定を経由する事無くしては現れてこない。そうしてかゝる否定は、より高き肯定へと私達を進ませてくれる。しかし私達はかゝる最後の肯定を、もはや「世の智慧」をもて語る事は出来ない。…私は神秘神学に深い意義を見出している。」[III-174, 5] (1923)

18. Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειοτέρων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἐνουμένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, [Loeb].

19. Τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θεᾷ. Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὲς μὴ γεγεννημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη. [Loeb].

20. Τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσιν. Ὡστε ὁλοσχερεῖ μὲν λόγῳ τὸ πρῶτον καλόν· διαιρῶν δὲ τὰ νοητὰ τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φήσει τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. ...πλὴν ἐκεῖ τὸ καλόν. [Loeb].

21. μιμεῖται δὴ τὸ ἀρχέτυπον πανταχῇ· καὶ γὰρ ζῶν ἔχει καὶ τὸ τῆς

οὐσίας, ὡς μίμημα, καὶ τὸ καλλος εἶναι, ὡς ἐκεῖθεν· [Loeb]

22. “The world of Intellect is really an ‘inner’ rather than an ‘other’ world.” Armstrong[1975, 159]

## 文献表

### < 一次資料 >

『柳宗悦全集』、筑摩書房、1980 年

『柳宗悦宗教思想集成：「一」の探求』、書肆心水、2015 年

斎藤忍随・左近司祥子『プロティノス 「美について」』、講談社学術文庫、2009 年

田中美知太郎他『エネアデス抄 I・II』、中央公論社、2007 年

A. H. Armstrong, *Ennead, Plotinus*; with an English translation by A.H. Armstrong, Harvard University Press, (The Loeb classical library; 442), 1980.

### < 柳宗悦 >

阿満利麿、鶴見俊輔『柳宗悦：美の菩薩』、リブロポート、1987 年

大沢啓徳『柳宗悦と民藝の哲学』、ミネルヴァ書房、2018 年

佐藤光『柳宗悦とウィリアム・ブレイク 還流する「肯定の思想」』、東京大学、2015 年

鶴見俊輔『柳宗悦』、平凡社、1976 年

中見真理『柳宗悦 時代と思想』、東京大学出版会、2003 年

水尾比呂志『評伝柳宗悦』、筑摩書房、1992 年

Yuko Kikuchi *Japanese Modernisation and Mingei Theory: Cultural Nationalism and Oriental Orientalism*, New York, Routledge, 2004

浅倉祐一郎「柳宗悦の美学と西田幾多郎の「純粹経験」--初期論文を中心に」、場所 (5)、2006 年

尾久彰三「初期論文にみる後年の柳宗悦」『柳宗悦と民藝運動』、思文閣出版、2005 年

小田部胤久「著作権思想から見た「民芸」運動--柳宗悦の著作を中心に」、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部美学芸術学研究室『美学芸術学研究』(26)、2007 年

中見真理「解説 『正しさ』『自然さ』と神の意志」『柳宗悦コレクション I

ひと』、筑摩学芸文庫、2010 年

武田清子「民芸美の発見と柳宗悦-新しい文化創造のエネルギー」『正統と異端の”あいだ”』、東京大学出版会、1973 年

鶴岡賀雄「第 3 章」『キリスト教と日本の深層』、『キリスト教をめぐる近代日本の諸相 一響鳴と反撥』、オリエンズ宗教研究所、2008 年

本多亮「柳宗悦の仏教美学、」仏教文化学会紀要 (16)、2008 年

＜新プラトン主義およびプロティノス＞

熊田陽一郎『美と光 西洋思想史における光の考察』、国文社、1986 年

『プラトニズムの水脈』、世界書院、1996 年

水地宗明他編『新プラトン主義を学ぶために』、世界思想社、2014 年

『ネオプラトニカ I・II』、昭和堂、1998 年、2000 年

若松英輔『井筒俊彦：叡智の哲学』、慶應義塾大学出版会、2014 年

George Mills Harper, The neoplatonism of William Blake, 1961.

岡野利津子「前期西田哲学のプロティノスへの接近」、『新プラトン主義研究』、9 号、2009 年

岡崎文明「序文 新プラトン主義研究の基本的観点」、新プラトン主義研究 (1)、2002 年

神田健次「初期柳宗悦の宗教論と民芸論」、基督教論集 (44)、2001 年

左近司祥子「哲学の中の美 プロティノスの場合」、人文 (4)、2005 年

「プロティノス 哲学における美の役割」、学習院大学研究年報 41、1994 年

「プロティノス の独自性の問題としての美」、『ギリシャ哲学セミナー論集』II、2005 年

鶴岡賀雄「『日本人とキリスト教』の問題系に向けて 一柳宗悦の宗教観」『キリスト教をめぐる近代日本の諸相 一響鳴と反撥』、オリエンズ宗教研究所、2008 年

西村洋平「知性界と感性界の境界としての魂--プロティノスの発出論に即して」、西洋古典研究会論集 (18)、2009 年

「プロティノス 魂論の構造と諸問題」(博士論文)、2014 年

三宅浩史「トマス・テイラーにおけるプロティノス受容に関する一考察」、『中部哲学会年報』(34)、2001 年

A. H. Armstrong, “Beauty and Discover of Dignity in the Thougt of Plotinus”, Kephalaion: Studies in Ancient Greek Philosophy Offered to C.J. de Vogel, J. Mansfeld et L. de Rijk(eds.), 1975.

## カント自己認識論における自己触発

### ——注意作用に着目して——

早稲田大学 尾崎賛美

#### はじめに

我々は普段、移ろいゆく出来事の中に身を置きつつ、他方で自らは変わらざるものとして、様々なかたちで自己を経験的に規定するように思われる。本稿はこうした一見自明にも思われる意識的な事柄の内実を、カントの理論哲学に即して明らかにする<sup>(1)</sup>。

もっとも通常であれば“自己意識”的な事柄として理解されるであろう、こうした事態は主に『純粋理性批判』において（理論的・経験的）「自己認識 *Selbsterkenntnis*」の問題として論じられる<sup>(2)</sup>。自己認識は、カントが *KrV* を通じて「統覚 *Apperzeption*」との連関で主題的に取り上げる「自己意識 *Selbstbewußtsein*」から明確に区別される。

自己認識と自己意識とがいかに峻別されるかは後述するとして、カントの論じる自己認識は次のように示される。自己認識とは、内的感官において現象する自己を経験的に認識することである（vgl. B156; B158）<sup>(3)</sup>。とは言えここで自己認識を、いわば“鏡像”のごとく対象化された自己の認識として想定することはできない<sup>(4)</sup>。

たとえば *KrV* の改訂に際し加えられた「観念論論駁」章では、自己認識は「内的経験」として論じられ、その内実は「我々自身の現実存在の時間における規定 *Bestimmung derselben [unserer eignen Existenz] in der Zeit*」（B277）とされる<sup>(5)</sup>。この際この私（主観）の現実存在とは、「私は存在する *Ich bin* という表象」によって表現される「意識」である（ebd., vgl. B157）。

ではこの「私は存在する」という意識を、経験的に「私はしかじかのよう<sup>1</sup>に存在する（存在した）」として規定すればそれで済むように思われるかもしれないが（そして事実その通りなのだが）、カントの語る自己認識は見かけ以上に錯綜した構造をもつ。

上の「私は存在する」は「私は考える *Ich denke*」と表象される自己意識（vgl. B132）と連関する。しかしカントにおいて「私（自我 *das Ich*）」とは「内容のまったく空虚な表象」（A346/ B404）とされる。つまりカントにおける自我（私＝主観）とは（我々の日常的な感覚に反し）、何らかそのみで内容を持ち認識され得るような対象ではない。むしろそれは、経験が誰かの経験として成立すべく、論理上要請される「論理的主観 *logisches Subjekt*」

(A350)として位置づけられる。ではこの対象ならざる自我を認識すること、あるいはここにおいて認識対象とされる自己はいかに解釈されるべきか。

こうした問題点は次の困難さに起因する。外界の諸事物を認識する場合、(ごく単純化すると)「何かを認識する」際の“何か”(認識対象)は、まず我々の感性を介して直観として与えられ、悟性の働きを通じて「それが何であるのか」という判断が下されることで規定される。しかしカントに従えば、自己認識に際して規定されるはずの私の存在意識は、外的事物のようにそれとして既に与えられているのではなく、この意識を経験的に規定する働きそのものを通じて与えられなければならない(この働きについては後述する)。規定されるはずものが規定する働きの中で与えられる(あるいはこの働きとして与えられる)。こうした同時的な事態はいかにして解釈されるのか。この点が本稿の取り組む主要な問題点となる。

そこで鍵を握るのが「自己触発 *Selbstaffektion*」の議論である。この議論そのものも難解であるが、Allisonも指摘する通り「自己触発は自己認識に関するカントの論説の中心に位置づけられる」<sup>(6)</sup> ゆえ、避けては通れない。

ところで、*KrV*でカントが自己触発を論じる箇所は主に二箇所ある。ひとつは「超越論的感性論のための一般的注解」(以下、「一般的注解」と略記)においてB版で新たに加えられた一節であり(B66-69)、いまひとつはこれまたB版の「純粹悟性概念の演繹」(以下、B版「演繹論」と略記)において「構想力の超越論的総合」が論じられる箇所(B150-157)である。結論から言えば筆者は他の論者と共に、両テキストで論じられる自己触発を異なった事態を指すものと解釈する<sup>(7)</sup>。

ただし本稿ではこれらの自己触発を一連の「注意作用 *Actus der Aufmerksamkeit*」(B156 Anm.)のバリエーションとして論じる<sup>(8)</sup>。注意作用とはカントがB版「演繹論」で自己触発を論じるにあたり例示した概念である。ここで本稿における注意作用の位置づけを簡潔に示しておく。カントが自己触発を説明するに際し、ごく一般的な事例として注意作用を挙げた点、ならびに、たとえばKuhneが注意作用を「経験主観の随意的な作用」<sup>(9)</sup>と、Bondeliが「[何かを]意識する能力 *Vermögen des Bewusstwerdens*」<sup>(10)</sup>として解釈している点を踏まえ、本稿でも注意作用を(ごく一般的な意味で)、主観が何らかの任意の事柄へと自らの意識を向ける(すなわち何かを意識化する)働きとしておさえる。また注意作用と自己触発との関係については以下で詳述していくが、本稿では自己触発を、こうした注意作用的な働きの在り方から、その個々の内実について分析していく。加えて先に示した自

己認識の構造における問題の解決に向け、カント自身は明示的に語らなかったもう一つの注意作用の可能性を吟味する。以上より本稿では、注意作用を議論展開の主軸とし、最終的には自己認識の内実を一連の注意作用的な動的構造として究明する。

## 第1節 カントにおける自己意識—自己認識との相違と問題の所在—

自己意識のみを通じては自らに関する具体的な知（認識）は得られない。少なからず当惑を与える言明であるが、カントに即して自己意識の内実には迫れば、この帰結は避けて通れない。では自己意識とはいったい何か。ここでは本稿の主旨と連関する限りでの非常に限定的な説明しか与えられないが<sup>(11)</sup>、煎じ詰めればそれは、経験を経験として可能にし得る「超越論的条件」（vgl. A106f.）である。こうした自己意識は「私は考える」として表される純粹かつ根源的な「統覚」として別言され（vgl. B131f.）、その働きは「統覚の総合的な根源的統一」（B157）とされる。

ところで、カントにおいて我々の経験的認識の「唯一の対象」は「現象」である（vgl. A109）。そして経験的認識においては、こうした感性的諸表象<sup>(12)</sup>とりわけ「外的感官の諸表象が […] 本来の素材 *Stoff* をなす」（B67, vgl. B XXXIX）。我々は感性（ここでは外的直観）が外界の諸対象により触発されることでこうした諸表象を得るが、諸表象と連関する諸々の経験的意識（vgl. A117Anm.）だけでは統一された経験を形成しない（vgl. B133）。

これら諸表象は統覚の総合的統一の働きを通じ、主観の自己意識のもとへと帰属せしめられなければならない。この過程を通じ、外界より受容した諸表象には当該主観との意識的な連関が付与され、「私の諸表象」（B132）として経験的認識を構築する諸要素となる。

カントはこの「統覚の総合的で根源的な統一において、私〔経験主観〕は私自身を […] もっぱら私は存在する *Ich bin* と意識する」（B157）と語る<sup>(13)</sup>。ただし、ここで示される「私」が、そもそも論理的な主観に過ぎなかった点を顧慮すれば、「私は存在する」という自己（の存在）意識においても、この「私」が個別具体的な主観として対象化されているわけではない。むしろこの意識は、いわば非人称的な「存在する」という、『プロレゴメナ』の有名な言葉を借りれば）「現存在の感情 *Gefühl eines Daseins*」（Ak. IV: 334 Anm.）に過ぎない。

さらにまた直後の記述において「自己自身を意識するということは、未だとうてい自己自身を認識することではない」（B158）とされる。では自らを

認識するには何が必要か。

私が私自身を認識するためには、意識、あるいは私が自らについて考えるということのほか、それをつうじてこうした思惟〔私自身についての意識〕を規定するところの、私の内における多様なものの直観を必要とする。(B158)

この箇所で示唆されるのは次の通りである。すなわち、いかに自らについて思考を巡らせたとしても、その思惟に具体的な内容を与える直観を欠いては、自らに関する経験的な知は得られない。ではこの直観の多様はどのようにして得られるか。関連する箇所を確認しよう。

私は考える、ということは私の現存在 *Dasein* を規定する作用を表現する。それゆえ私の現存在はこのこと〔私は考える〕を通じて既に与えられているが、私がこの現存在を規定すべき様式 *Art*、すなわちこの現存在に帰属する多様を私の内において措定 *setzen* すべき様式は、このことを通じては未だ与えられていない。そのためには自己直観 *Selbstanschauung* が必要である […] (B157 Anm.)。

ポイントは二つある。まず私の現存在を具体的に規定するところの規定項（多様）は自己直観を通じてもたらされるという点である。第二に、そしてこれが冒頭で指摘した主要な問題点であるが、当の規定されるべき私の現存在は、まさにこの現存在を規定するところの働きを通じて与えられるという点である。もっともカントの自己認識論を巡ってはしばしば別の困難さが指摘される<sup>(14)</sup>。しかし筆者としては、自己認識におけるこの同時的構造にこそ決して看過されるべきでない問題点が存すると考える。

## 第2節 自己触発という事態

先述の通り、*KrV* において自己触発が論じられる箇所は主に二つ（「一般の注解」と B 版「演繹論」）ある。まずはそれぞれの記述を確認しよう。

自己自身を意識しようとする能力 *das Vermögen sich bewußt zu werden* が、心の内に存するものを探し求めようとする（把握する *apprehendieren*）ならば、そうした能力は心を触発しなければならず、

こうした仕方においてのみ自己自身の直観を産出し得る。[…] というのもかの能力が自己自身を直観するのは […] 心が内的に触発されるような、したがってそれが在るがままにでなく、自らに対し現象するような仕方に適ってであるからである。(B68f.)

構想力の超越論的総合の名のもとにおいて悟性が、その能力に他ならないところの受動的な主観へと行使する働きとは […] それによって内的感官が触発されるような働きである。[…] 内的感官は […] いかなる規定された直観をも含んでおらず、この規定された直観は […] 構想力の超越論的総合の働き（悟性が内的感官へ及ぼす総合的影響）によるところの、内的感官の規定された意識を通じてのみ可能となる。(B153f.)

(15)

まず前半の「一般的注解」の箇所では、第一に心が自らを触発する事態が「把握する」こととして言明される。第二にこの把握は、自己自身を意識しようとする能力を契機として生じ、その結果として自己自身の直観が産出される。こうした事態こそ、前節の最後に引用した箇所 (B157 Anm.) で示された、(私の現存在を規定すべく) 自らの内に多様を措定するということの内実である。第三に、この自己直観の仕方（すなわち触発のなされ方）が、自己が自己に対し「現象するような仕方」とされる。

しかし後半の B 版「演繹論」では、「一般的注解」とは異なる触発の事態が示唆される。ここでは触発の内実に関し、「内的感官における多様の、悟性による規定」として議論が具体化される。この点は、内的感官における、相互には何ら脈略をもたない諸直観を「結合し秩序づける」(B145) のは（内的感官自身ではなく）悟性であるという直前の議論を受けている。

留意すべきは「一般的注解」で示される自己触発の事態が、B 版「演繹論」で語られる自己触発の役割までもを包摂しているかという点である。「一般的注解」で語られた自己触発の結果産出されるのは、現象としての自己自身に関する直観であった。カントが現象を「経験的直観の規定されていない対象」(A20/ B34) とみなす点、また件の自己触発の働きに関し、たんに「把握する」という働きのみが言及されていた点は看過されるべきでない。こうした観点より本稿は、これらの自己触発の役割における相違を念頭に置きつつ、個々の自己触発の内実に向き合う。それに際しては、冒頭で触れた注意作用との連関において考察を行う。



### 第3節 (1) 自己直観の産出に際する自己触発（注意作用 var. 1）

まずは「一般的注解」で言及された自己触発について検討しよう（以下では便宜上、自己直観の産出の契機としての自己触発を注意作用 var. (variation)<sup>1</sup>と表記する）。

「一般的注解」の記述によれば、注意作用 var. 1 は「把握すること」と語られていた<sup>(16)</sup>。この働きを通じて、私の現存在を規定するところの多様が心の内に措定（意識化）され、自己直観が産出される。この局面を具体的に考えるうえで、外的認識に際する外界の諸事物からの触発を一瞥する。

我々が外界の事物に関する直観を得るとは、感性を通じて「客観の直接的表象」(B41)を得ることである(vgl. A19/ B33; A51/B75)。それは外なる対象が我々の心を触発することで生じ、このことは主観の側からみれば「心の変様 Modifikation des Gemüts」(A99)が生じる事態である。つまり、我々が外界の事物についてその直観を得るということは、外界からの触発により心の内に変化が生じるということである。

では注意作用 var. 1 における事情はどうか。Allison はこの意味での自己触発において「心は自らの〔内における〕諸表象に注意を向け、それらを表象された諸対象と成す」と語る<sup>(17)</sup>。つまり自己触発において主観は、何らかの事柄へと選択的に注意を向けることで、任意の諸表象を把握する<sup>(18)</sup>。たしかに、何かに注意を向ける前と後とでは心に変様が生じるであろう。

注意作用 var. 1 を通じて我々は任意の対象を心の内に措定する（意識化する）。この事態が、「一般的注解」のテキストで示唆されていた自己直観の様式であり、自己が現象するあり方である。しかし、自らが体験した出来事に関する、様々な諸表象を脈絡なく意識するだけでは、自己の認識には至らない。

そもそも内的感官において措定された自己直観は、時間という内的感官の形式をその根底にもつ(vgl. B157 Anm.)。この「時間とは、我々の内的状態における諸表象の関係を規定する」(A33/ B50)ものである。そして自己認識が「我々自身の現実存在の時間における規定」として語られる以上、何らかのかたちで時間規定が要請されねばならない。ここで機能するのが「構想力の超越論的総合」としての自己触発である。

### 第3節 (2) 自己認識に際する自己触発（注意作用 var. 2）

自己認識もつまるところ経験的な認識の一形態である。それゆえ注意作

用 var. 1 を通じて内的に措定された諸表象に対し、カテゴリーが適用されなければならない。それは我々が任意に捉え出した諸表象に対し、秩序を与えることである。この役割を担うのが「構想力の超越論的総合」としての自己触発(以下、注意作用 var. 2 と表記)である。ここにおける自己触発を Klemme は「我々が自らを悟性の働きによって規定すること、すなわち内的感官における所与の諸表象に対し、特定の秩序を与えること」<sup>(19)</sup>と指摘する。

そもそも「我々が現象の多様を把握するのは、いつでも継起的であり、それゆえ常に転変する」(A182/B225)。それゆえ「たんなる知覚を通じては、相互に継起する諸表象の客観的關係はあくまで規定されないまま」(B233f.)である。それに対し「時間秩序 *Zeitordnung*」(A145/B185)は、「諸現象の継起的系列における因果化關係の原則」(B247)に基づく(關係カテゴリーの具体相としての)「把握の総合」(B246)により規定される。

「把握の総合自身、すなわち経験的総合は超越論的総合に、したがってカテゴリーに依存する」(B164)とされる通り、そこに件の注意作用 var. 2 が介入することで、つまり自らが把握した諸表象を総合し脈略づける働きとしての自己触発に基づき、(注意作用 var. 1 を通じて得られた)諸表象に時間秩序が付与される。

ただし(自己認識を含む)経験的認識一般の構造として、この一連の過程には統一的な意識作用が、換言すれば「統覚の超越論的統一」(B139)がその根底に存さなければならない。というのも「認識は、所与の諸表象と一つの客観との規定された連関にある」(B137)が、当の客観へと諸表象を合一する際には「諸表象の総合における意識の統一を必要とする」(ebd.)からである。「意識の統一のみが、諸表象のある対象への連関を、すなわちその諸表象の客観的妥当性を、したがって諸表象が認識となることを決定づける *ausmachen*」(ebd.)。この点を加味すれば、自己認識も上の二つの自己触発を契機としつつ、ひとつの意識へと帰属し統一された内的経験として構成されなければならない。

ここで本稿の主要問題に立ち返ろう。カントに従えば、こうした内的経験の構成において、内的経験の主観の現存在が規定されるわけであった。しかし規定されるべき当の現存在の意識は、上述した一連の内的経験を統一する統覚の作用の内得られる。

では、内的経験を形成することは一体いかにして、この一連の過程を通じて意識されるところの主観の現存在を規定することとして解釈されるのか。なぜ内的経験を構成することが、自己の認識となるのか(たとえば、自らの過去について考えることと、その内容に基づき自らを規定することとは、は

たして即同一の事態なのか)。こうした疑問を念頭に置きつつ最後に、カント自身は明示的に語らなかったもう一つの注意作用 (var. 0) の可能性を吟味しながら、カントにおける自己認識の内実に迫ろう。

### 第3節 (3) 自己意識としての注意作用 (var. 0)

*Kant-Lexikon* の「注意作用」の項目を見ると、その解説のひとつに「カントは自己意識を自己自身への注意作用として示している […]」という記述がある<sup>(20)</sup>。この解説はいささか困惑を与える。というのも先述の通り、カントにおいて自己意識 (「私は考える *Ich denke*」) の「私」とは論理的な主観に過ぎない。それゆえ“自己自身へ”という表現においても、この意識の向かうところの自我が、既にそれ自体で存するような対象として想定されるわけではない。とは言え、この解説が「自己自身へと注意すること *Das Aufmerken (attentio) auf sich selbst*」(Ak. VII: 132) というカント自身の記述に依拠していることから、少なからず一考の余地はある。

また、たとえ実体のごとき自我が前提され得なくとも、自己自身について考えることを、すなわちこのいわば“自己内還帰”的な意識作用そのものを容認することは可能であろう<sup>(21)</sup>。そこでこの意味での自己意識作用を注意作用 var. 0 と位置づけ、カントの語る自己認識の構造解明へと向かう。

まず確認すべきは、自らへと注意を向ける作用としての自己意識が、自己認識の契機として言及される点にある。既に見た箇所であるが、いま一度確認しよう。

自己自身を意識しようとする能力が、心の内に存するものを探し求めようとする (把握する) ならば […] (B68、下線は引用者)

私は自己自身を認識するためには意識、あるいは私が私自身について考えるということのほか、[…] (B158、下線は引用者)

こうした記述から、自己認識を遂行する際に要請される注意作用 var. 1、var. 2 の働きに先立ち、自己意識が自らへと注意を向ける契機として作用することがうかがえる。

既に指摘した通り、経験的認識を構成し得る諸表象は「私は考える (私は存在する)」という自己意識に帰属することで主観との固有な関係性が付与される<sup>(22)</sup>。しかし、外的にせよ内的にせよ当の対象に注意が向けられる

限りは、主観自身に関する意識が必ずしも顕在的である必要はない。むしろ事柄に則せばこの場合、我々の注意がその対象へと向けられる一方、自己自身に関する意識は、その後景へと退く。この際「存在する」という自己（の存在）意識は、もっぱら「私の $\dot{\cdot}$ 」という非明示的な性質として諸表象に付随し、「私の経験」を構成する（そして、広い意味では現在も含め、自らの過去について考えるということは、こちらのケースに当てはまるだろう）。

他方、自己認識においては、「私の現存在の規定」が問題となる以上、そのあり方は自らに向けられた意識（注意作用 var. 0）を契機として遂行され、（「私とはどのような在り方をしてきたのか、またしているのか」といったように）当の主観の現存在に注意が向けられる反面、経験的所与の方が後景に退く。ただしこの経験的所与が主観との意識的連関を付与された「私の $\dot{\cdot}$ 諸表象」であるからこそ、外界から得られた情報は翻って、自己認識の遂行の中で、「存在する」という主観の意識を（「私はしかじかのように存在する」として）経験的に規定し得る<sup>(2 3)</sup>。その際、意識において主題化されるのは“私自身”であり、今度は私が経験した内容の方が、この無色透明な（非人称的な）存在意識をその後景から照らし、個別具体的な存在者として私を規定する。

ここまでの論点を整理すると、カントにおける自己認識は次のような構造として示せよう。まず、主観は自己自身について意識を向ける（注意作用 var. 0）。ところがこうした思惟のみを通じては非人称的な「存在する」という意識が感受されるに過ぎず、この存在が具体的に肉付けされたかたちでの経験的な知は得られない。ここからさらに自らに関する知を得るべく、内的感官の内で見出される任意の諸表象を把握する（注意作用 var. 1）。とは言え諸表象を把握するだけでは脈略のある自己認識の成立とはならない。そこには自らの内に意識化した諸表象に対し秩序が、時間規定としてもたらされなければならない（注意作用 var. 2）。

しかしながら、経験的認識一般の構造からみれば、注意作用 var. 0 は自己認識の遂行に際するたんなる契機には留まらない。というのも自己意識の統一作用が、自己認識の遂行そのものの根底に存さなければ客観的に統一された内的経験は構成されないからである。それゆえ自己認識の一連の過程において、自らに注意を向けるという（注意作用 var. 0 としての）自己意識は、その契機であるとともに自己認識そのものを可能にする意識作用でもある。

おわりに

以上の議論を踏まえて本稿の掲げた主要問題への答えを提示しよう。カントにおける自己認識とは、当の認識主観の現存在を、時間において経験的に規定することであった。これに対し本稿は、規定されるべき現存在の意識が、自己認識の遂行を通じて与えられるという同時的事態はいかにして解釈されるかという論点を端緒に議論を展開した。

自己内還帰的な作用としての自己意識（注意作用 var. 0）は、自己認識の契機でありながらも同時に、経験的認識一般の可能性の条件としての自己意識であり、この自己意識の働きに基づき内的経験も構築される。つまり注意作用 var. 0 としての自己意識は、その作用のあり方から見れば、自己自身へと注意を向けるかたちで自己認識の契機となるが、それと同時に自己認識を構成する意識構造そのものでもある。こうした自己意識が、自己自身にベクトルを向けて内的経験を構成するとき、その最中で得られる「存在する」という意識は、内的経験を構成する経験的所与によって具体的に肉付けされ、自己認識となる。

このように自己認識の構造を、注意作用 var. 0 から var. 2 までの一連の事態として解釈することで、私の現存在を既にその内に含む「私は考える」という自己意識は同時に当の現存在を規定していく作用でもあり、この一連の構造そのものが自己認識であるという論点が導出される。

ここから示唆されるのは、カントにおける自己認識とは、この認識の遂行の結果としてスタティックに得られるものではなく、主観自身のあり方を経験的に規定していくという働きの内で、この働きそのものとして成立する動的な事態であると言えよう。それゆえ自己を認識することは、自己自身へとベクトルを向けつつ内的経験を構成するという事態そのものであり、したがって自己とは内的経験である。ここに自己認識を構成する作用と、それを通じて得られる内的経験としての自己との表裏一体な関係が看取される。これこそが本稿が念頭に置いた自己認識における同時的事態の内実である。

\*本稿は、平成 31 年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費、課題番号：19J10697）による成果の一部である。

#### 脚注

（１）カントの著作および先行研究からの引用や参照は、【凡例】の通りである。なお、本文中では便宜上（初出時以降）『純粹理性批判』を *KrV* と表記する。

（２）もっともカント自身ほとんどの場合「自己認識」という術語をその

まま用いるわけではなく（稀なケースとしてたとえば B294 を参照）、概して「自己自身の認識 Erkenntnis seiner selbst」（B158）といった表現をする（ただし *KrV*において「自己認識」という表現が、別の文脈において使用されることはある。vgl. A XI.）。しかし本稿では表現の煩雑さを避けるために、（経験的、理論的）「自己認識」として名詞形で示す。なお本稿の文脈で「認識」という表現を使用する際には「経験的認識 empirische Erkenntnis」を意図しており、カントはこれを「経験 Erfahrung」と換言する（vgl. B147; A177/B218）。

（３）*Kant-Lexikon* による「経験的自己認識」に関する規定を参照。Vgl. *Kant-Lexikon*, Bd. 3, S. 2075.

（４）ちなみに、我々自身の身体も、自己認識の対象から除外される。なぜなら、カントにおいて身体は外的感官の対象とされ、したがって外的認識の対象ではあっても自己認識の対象とはされないからである（vgl. B415）。加えて我々の認識とはならないとされる「快と不快の感情、および意志」もこの際、自己認識の対象から除外される（vgl. B66）。

（５）カントは、認識主観の現存在が規定されること（すなわち理論的自己認識）を「私の現存在の経験的意識」あるいは「内的経験」として別言する（vgl. BXXXIX Anm.）。したがって本稿ではこれらの術語を総じて理論的自己認識を意味する表現として扱う。こうした解釈は概ねの研究者が一致するところである。Vgl. Becker, S. 254, vgl. B157f.; B274-294.

（６）Allison, p. 282.

（７）こうした立場を採る代表的な論者として、古くは Adickes（vgl. S. 249ff.）から Allison ならびに Zöller らが挙げられる。Allison は、構想力による超越論的な総合としての自己触発を「いっさいの経験の超越論的条件」として押さえつつ、「一般的注解」で論じられる自己触発を「内的経験の直観において要請される特殊な自己触発」とみなす（Allison, p. 283f.）。加えて Zöller は後者の自己触発を通じて、「意識の経験的内容は反省的あるいは自覚的 self-awareness なレベルへと高められ」（Zöller, p. 267）、主観は「自らの意識における経験的な内容へと選択的に注意を向ける」（Zöller, p. 270）と論じる。

（８）自己触発の実例として「注意作用」を持ち出す際、カントは以下のように語る。「内的感官が我々自身によって触発されるということについて、なぜこうも難しいのか私〔カント〕は分からない。この点に関しては、あらゆる注意作用が我々に実例を与え得る」（B156 Anm.）。ちなみに *Kant-Lexikon* で「注意作用」は次のように定義される。「認識において注意作用に

認められる役割とは、自らを諸表象へと向けることであり、その際に諸直観の認識を可能にさせる。」Vgl. *Kant-Lexikon*, Bd. 1, S. 190.

( 9 ) Kuhne, S. 68.

( 1 0 ) Bondeli, S. 54, [ ] による補足は引用者。

( 1 1 ) カントにおける自己意識（統覚）の議論および自我との関係については、既に別の機会に論じているため、次の拙論を参照されたい。尾崎（2017）。

( 1 2 ) 「諸現象そのものは感性的表象以外の何ものでもない」（A104）と語られる。

( 1 3 ) 訳出に際し表現に若干の変更を加えた。

( 1 4 ) 本論の趣旨から反れるため、ここで詳述はしないが、件の問題点について簡単に触れておく。カント自身も認める自己認識の議論の「困難さ Schwierigkeit」とは、認識主観である私自身がいかにして、「同一の主観」でありながら、なおかつ客観（現象）として認識され得るのか（vgl. B155）という問題である。この点については Klemme (vgl. S. 221f.) が簡潔に指摘しているためそちらも参照されたい。

( 1 5 ) 訳出に際し表現に若干の修正を加えた。なおこの箇所では構想力の超越論的総合が「図示的総合 figürliche Synthesis」として論じられるが、論点を明確にするため、本稿では取り上げない。

( 1 6 ) この点は「カントは明らかに〔諸表象の〕措定をまず自己触発と、次いで把捉と同一視する」とする Allison の指摘通りである (Allison, p.282, [ ] による補足は引用者)。

( 1 7 ) Allison, p. 284, [ ] による補足は引用者。

( 1 8 ) 注意と把捉との関係を押さえるうえで、『実用的見地における人間学』（以下、『人間学』と略記）の記述が参考になる。そこでは認識能力としての悟性の役割のひとつとして「所与の諸表象を把捉する能力（*attentio*）」（Ak. VII: 138）が言及される。この“*attentio*”という表現は別の箇所で「自らの諸表象を意識しようと努めることは、注意すること（*attentio*）[…]

（Ak. VII: 131）と使用される。無論『人間学』と *KrV* とでは文脈が異なる点は考慮されるべきである。しかし自己認識にまつわる問題は、それが主題化される B 版「演繹論」では詳細に論じられないため、Klemme も指摘する通り「このテーマに関するカントの、〔B 版「演繹論」とは〕別の、刊行されたあるいは未刊行の言及に助けを求めることは必然的である」だろう（Klemme, S. 217, [ ] による補足は引用者）。

( 1 9 ) Klemme, S. 221.

(20) *Kant-Lexikon*, Bd.1, S. 191.

(21) この点について Klemme も「自己意識と自己認識とはある反省的な構造 reflexive Struktur を示す」(Klemme, S. 375) と指摘する。もっとも筆者としては自己意識の作用のあり方にのみ反省的な構造は認めるが、その結果生じる「存在する」という意識そのものは Frank が適確にも示す通り、(経験的な意味において)「前反省的な知 vorreflexive Kenntnis」(S. 192) に過ぎない。

(22) こうした事態は、「私は考えるということは、私のいっさいの諸表象に伴い得なければならない」(B131) という B 版「演繹論」の有名な箇所です。語られる事柄と呼応する。ちなみに、ここにおける「私は考える」が「私は存在する」と読み替えられ得る根拠は、「観念論論駁」章の記述、「私は存在するという表象は、いっさいの思考に伴い得る意識を表現し、主観の現実存在を直接的にそれ自身の内に含んでいるものであるが […]」(B277) による。その他この解釈を示唆する箇所として B 版「序論」の註(B XXXIX Anm.) を参照。

(23) これに関しては「[私の現存在の] 経験的意識は […] 私の外部に存するものとの連関を通じてのみ規定され得る」(BXXXIX Anm.) とするカントの記述とも整合する。また Valaris はこのような外界由来の経験的与件を(主観)「自らの位置[を定める]情報 self-locating information」と称す(Valaris, p. 9, [ ] による補足は引用者)。

## 文献表

### 【凡例】

カントの著作からの引用や参照は、アカデミー版カント全集に依拠する。引用や参照に際しては、アカデミー版の巻数(略記号 Ak.+ローマ数字)に頁数(算用数字)を添えて示す。ただし『純粋理性批判』からの引用については、慣例に従い「第一版」(1781)を A、「第二版」(1787)を B と表記しその後に頁数(算用数字)を添える。引用文への傍点はカント自身による強調であり、地の文への傍点は筆者による強調である。また特に断りがない限り、引用文における [ ] による挿入と [ ] による中略とは引用者によるものである。なお、訳出に際しては理想社版『カント全集』を適宜参考にした。先行研究からの引用に関しては、著者名と当該ページを記載する。

### 【一次文献】

Kant, Immanuel (1900ff.), *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der



Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.

原佑訳『純粹理性批判』、高坂正顕・金子武蔵監修『カント全集』第4～6巻、理想社、1966-1973年。

山下太郎訳『実用的見地における人間学』、高坂正顕・金子武蔵監修『カント全集』第14巻、理想社、1966年。

### 【二次文献】

Adickes, Erich (1920), *Kants Opus postumum: dargestellt und beurteilt*, Reuther & Reichard.

Allison, Henry (2004), *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense; Revised and Enlarged Edition*, Yale University Press.

Becker, Wolfgang (1984), *Selbstbewußtsein und Erfahrung : Zu Kants transzendentaler Deduktion und ihrer argumentativen Rekonstruktion*, Verlag Karl Alber GmbH.

Bondeli, Martin (2018), *Kant über Selbstaffektion*, Colmena Verlag Basel.

Frank, Manfred (2007), „Kant über Selbstbewusstsein“, *Auswege aus dem deutschen Idealismus*, Suhrkamp Verlag, S. 183-193.

Klemme, Heiner (1996), *Kants Philosophie des Subjekts: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Felix Meiner Verlag GmbH.

Kuhne, Frank (2007), *Selbstbewußtsein und Erfahrung bei Kant und Fichte: Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner Verlag.

Valaris, Markos (2008), “Inner Sense, Self-Affection, & Temporal Consciousness in Kant's Critique of Pure Reason”, *Philosophers' Imprint*, vol. 8 (4), <http://hdl.handle.net/2027/spo.3521354.0008.004>, pp. 1-18 (accessed 2019-08-21) .

Willaschek, Marcus et al. (hrsg.) (2015), *Kant-Lexikon*, Bde. 1-3, Walter de Gruyter.

Zöllner, Günter (1989), “Making Sense Out of Inner Sense: The Kantian Doctrine as Illuminated by the Leningrad Reflexion”, *International Philosophical Quarterly*, vol. 29 (13), Fordham University, pp. 263-270.

尾崎賛美 (2017)、「カントにおける自己意識の問題——統覚の作用からの考察——」、『WASEDA RILAS JOURNAL』、No.5、早稲田大学総合人文科学

研究センター、97-107 頁。

## クザーヌスの思索における「新しさ」の意味

### ——『観想の極致について』解釈から——

上智大学大学院文学研究科博士後期課程 川崎えり

#### 序．問題設定

ニコラウス・クザーヌス(1401-1464)は、最晩年に『観想の極致について』(*De apice theoriae*, 1464, 以下『極致』)を著した。『極致』は、彼の死まで14年にわたり仕えた実在の人物エアクレンツのペトルスとクザーヌスである枢機卿との対話と続く12の節から成る「覚書」から構成されている。

擬ディオニシウス・アレオパギタから強く影響を受け、否定神学の伝統下にあるクザーヌスは、前期から一貫して神を名付けられえないものとしながらも、後期では神に〈可能現実存在〉*possest* や〈非他なるもの〉*non-aliud* という名称を与えそれぞれ論じた著作を残した。また、『極致』の前年に、自身の思弁の集大成として『知恵の狩猟について』(*De venatione sapientiae*, 1463)を著している。そのような中で、死の4カ月前、なお瞑想のうちに新たに訪れたものを「観想の極致」として提出する。

この対話篇は、ペトルスがこの枢機卿に向かって、「何か大きなものを見つけて喜んでいる様子だ」(*De apice theoriae*, 〈=AT〉1.8)と言い、「熟考からこの復活節の瞑想のうちにもたらされた新しいもの *novum* は何であるか」(AT2.2)と尋ねる場面から始まる。ここで言われる「大きなもの」「新しいもの」とは、この書で初めて詳述された神の名称〈可能そのもの〉*posse ipsum*(注1)である。しかし、対話の終盤でペトルスは、ここで語られたことが本当に新しいことなのかと不満を露わにし、次のように言う。「以前よりもいっそう明らかにしたいと望んでいるかどうかを言って欲しい。というのも、もちろん言われうるすべてではないが、あなたはたびたび十分に多くのことを言ったのだから」(AT14.1)。これを受けて、枢機卿は「私が奥義 *secretissimus* だと思っている、以前には公表しなかった次の容易なことをあなたに開示しよう」(AT14.5)と応答し、「〔〈奥義〉の観点から眺めれば〕すべての〔思弁の〕差異が一致に変わる」(AT15.24)と主張するに至る。従って、クザーヌスの考える『極致』において提出される「新しいもの」とは、神の名称〈可能そのもの〉とこの〈奥義〉(注2)の二点である(注3)。

ところが、対話の末尾において、枢機卿は自身の前期の著作である『光の父の贈りものについて』(*De dato patris luminum*, 1446, 以下『光の父』)に立ち返るようペトルスを促す。『光の父』は「十分に理解するならば、(『極致』と)同じものを含んでいる」(AT16.1)というのである。つまり、『極致』

は一方でそれまでの自身の著作にはなかった新しい洞察を述べる体裁をとりながらも、他方で前期から一貫して変わらない事柄を述べているとも言われているということになる。

では、『極致』は如何なる意味で新しいと主張されているのであろうか。『極致』には新しい部分と、そうではない部分があるのだろうか。本論文は、この問題に取り組む。1章では、『極致』がどのような著作であるのかを概観し、2章では『極致』の持つ「新しいもの」に着目する。3章では、『光の父』と『極致』が如何なる点で「同じものを含んでいる」のか検討したうえで、問題を再提出する。結論部でこの問いに答える。

## 1 章 『極致』の要旨

本章では、『極致』の要点を明らかにする。『極致』において、クザーヌスは、「何」の何性 *quidditas* の探究から出発し、万物に通底する〈可能そのもの〉を見出す。次いで、我々が捉えるあらゆる可能は〈可能そのもの〉の〈現われ〉であり、〈可能そのもの〉はそれ自体把握不能なものとして端的に直観されるものだとして主張する。

### 1.1 先行研究について

先行研究では、〈可能そのもの〉という新たに提出された神の名称に注目し、他の神の名称と比較しつつ、存在概念から可能概念へとクザーヌスの視座が移る過程に着目することが主流である。(A. Brüntrup(1973)、佐藤直子(1993)、酒井紀幸(2002)、F. Cranz (2000)、岩田圭一(2001)、J.Hopkins (2010)等)

しかし、『極致』の忠実なテキスト解釈を行った L.H.Bond(2002)が「神を〈可能自体〉と呼ぶことの何がそれほど目覚ましいことであるのかという問いは、未解決なそれとして留まる」(翻訳 329 頁)と自身の論を締めくくるように、対話の中でクザーヌスの描いたペトルスが、洞察の新しさに疑問を投げかけているままに、『極致』の新しさの内実に関しては、定見がないのが現状である。

### 1.2 〈何〉から可能そのものへ

本節では、『極致』が〈可能そのもの〉を獲得する過程を確認する。冒頭で、ペトルスに「あなたは何を探究しているのか」と尋ねられた枢機卿は、探究する者は誰でも〈何〉 *quid* を探究しているとし、「何そのもの、あるいは何性が何であるか」(AT2.11)を探究していると答える。〈何〉の何性とは、「すべての認識能力を超え、あらゆる多様性と対立以前に探究されなければなら

ない」(AT4.1)のものであり、「あらゆる存在者に同一の基体 *hypostasis*」(AT4.8)(注 4)であるという。

解釈を加える。我々が何かを問うときには、必ず「それは〈何〉か」という仕方で問う。そうすることによって初めて我々は、問われた当のものを規定することができる。従って、そのつどそこで認められ、規定される或る何ものかである様々な事象の手前に〈何〉そのものは存する。このような〈何〉の何性は、そのつどの探究において必然的に登場しながらも、常に何ものかであることを逃れ、一なる〈何〉そのもので在り続ける。このような内実によって、〈何〉の何性は「あらゆる存在者に同一の基体」と言われている。

次いで、この〈何〉の何性が〈可能そのもの〉であると結論される。何性が〈可能そのもの〉であるのは、「可能そのものは、それなしには何も可能でないところのものであり、それよりも基底的に在りうるものはない」(AT5.8)からである。つまり、「あらゆる存在者に同一の基体」という洞察から、「それなしには何も可能でないところのもの」という基底的性格を持つ〈可能そのもの〉が見出されるのである。

### 1.3 〈可能そのもの〉とその〈現われ〉

では、この〈可能そのもの〉はどのような内実を持つのだろうか。「覚書」において充実した形で簡潔にまとめられている。

〈可能そのもの〉は「すべての可能の可能」*posse omnis posse*(AT17.5)と言い換えられ、これ以外のあらゆる可能は「何かが加えられた可能」*posse cum addito*(AT17.8)として区別される。〈可能そのもの〉は、「あらゆる存在者の同一の基体」を担う普遍的な一なるものでなければならないため、或る個別的な可能ではありえない。存在することの可能、生存することの可能、知解することの可能等々は、いずれも或る特定の可能であり、純然たる〈可能そのもの〉ではない。

〈可能そのもの〉が「すべての存在者に同一の基体」であり、あらゆる事象が「すべての可能の可能」としての〈可能そのもの〉から各々の可能であることを得て成立しているのであれば、一切が〈可能そのもの〉に由来することになる。そのため「可能そのものを欠いているものは、存在することも、善くあることも、何ものかであることもできない」(AT6.21)と言われる。「一体可能なしに何が可能か」(AT17.1)という言葉に集約されるように、あらゆる事象において〈可能そのもの〉に先行できるもの、それを前提としないものは無い。

〈可能そのもの〉から可能であることを得て生じたあらゆる事象は、〈可能

そのもの〉の多様な像 *imago*(AT20.1)であり〈現われ〉 *apparitio*(AT20.7)と見做される。例えば、或る存在者は、存在することが可能であるということによって、〈可能そのもの〉の〈現われ〉として〈可能そのもの〉を体現している。このようにして、一なる〈可能そのもの〉と多様なその〈現われ〉としての世界という構図が打ち立てられる。あとに見るように、この世界像は〈奥義〉の視点として用いられる。

このように、クザーヌスは世界を〈現われ〉と捉えたうえで、その源である〈可能そのもの〉を現象しないが万物に内在する力として洞察する。〈可能そのもの〉は、あらゆる可能なことを包含し、それを展開するものである。しかし、我々が捉える可能は、必ず「何かが加えられた可能」つまり、或る特定の事柄に関する可能であり〈可能そのもの〉ではない。他方で、「鋭い観察者は、可能そのもの以外何も観ない」(AT18.6)と言われる。我々は、個別的な可能である諸々の〈現われ〉を通して決して現われることのない〈可能そのもの〉を直観するということが促されているのである。

## 2 章『極致』における「新しいもの」

本章では、『極致』の持つ新しさについて検討する。結論を先取りすれば、〈可能そのもの〉という神の名称の提示に加え、〈可能そのもの〉を導き出す過程もまた新しい。他方、〈奥義〉それ自体の新しさには疑問符が付き、この点については結論で再考する。

### 2.1 〈可能そのもの〉は「新しいもの」か

〈可能そのもの〉という神の名称それ自体は確かに新しい。「可能そのもの」という言葉自体は、『可能現実存在』(*Trialogus de possest*, 1460)や『極致』とほぼ同時期に書かれたとされる『神学綱要』(*Compendium*, 1464)にも見られる。しかし、神の名称としてこれが明確に打ち立てられたのは、『極致』が初めてである。

『可能現実存在』では、神を現実態と可能態の卓越的一致として、万物を包含し展開する〈可能現実存在〉と名付けた。『非他なるもの』(*Directio speculantis seu de non aliud*, 1462)では、「*x*が*x*であるのは、それが*x*に他ならないからである」として、その他ならなさ、つまり〈非他なるもの〉を神の名とした。神を、知りえないもの、把握不能なものとするのは、『学識ある無知について』(*De docta ignorantia* (=DI), 1440)より彼の一貫した態度表明であり、万物に通底する把握不能なものを認めることによって、そこに神を観ようとするのが彼の手法である。しかし、その洞察の内実は著作ご

とに異なっている。

『極致』では、万物に通底するものとして新たに〈可能そのもの〉を観た。あらゆる事象はそれが可能であるということから成立しているとし、そこに一切を総じて可能せしめている〈可能そのもの〉をそれ自体把握不能なものとして直観する。「把握不能なものを把握不能なままに抱擁する」(DI 263.7)という彼の手法における新しい道をここに切り開いたのである。

## 2.2 〈可能そのもの〉導出プロセスは特に「新しいもの」か

しかし、〈可能そのもの〉という名称はそれほど新しく、「極致」というほど目覚ましいのか。先述の L.H.Bond 及び対話内のペトルスが疑問を呈する点でもある。本節では、クザーヌスが直接は明示しなかったこの新しい道の新しさについて、言及する。

注目すべきは、〈何〉の何性から出発して〈可能そのもの〉を見出し、それは把握されるのではなく直観されるものであると結論する、という過程に「神」*deus* の語が一度も登場しない点である。『極致』は、クザーヌスの他の著作に比べ「神」の語の使用頻度が極端に少ないという特徴がある。その記載箇所(注 5)はいずれも論の根幹部分ではない。〈可能そのもの〉は、『極致』末尾の「覚書」の最後の節(AT11.17)において、ようやくそれによって「神」が表示される *significari* として直接結びつけられる。〈可能そのもの〉が神の名称であることは、途中何度も示唆されながらも、論としては最後に明らかになる、という構造を取っているのである。

この思想が復活祭の瞑想の中で得られたものとされていることや三位一体的な考察がなされていることなどから、これが神探究の一環であることは明らかである。彼が「神」という語を用いないことは、神の名称は神へと我々を導く表示にすぎないが、その名称に依らずしては瞑想も神の探究も不可能である、とする否定神学的伝統に立脚しながらも、「神」という語や諸々の教義を前提として用いずに簡素な論を展開することでひとつの新しい語り方を示そうとする彼の自覚的な意図が見られるのである。

この点は、「精神的な願望の目的」*finis mentalis desiderii*(AT12.13)に関する記述で顕著となる。『極致』において、〈可能そのもの〉は「精神的な願望の目的」だと言われるが、それは予め神がそのようなものであると教えられているからではない。そうではなく、〈可能そのもの〉が〈何〉として探究されているということを根拠にして(AT11.17)、唯一の「精神的な願望の目的」とであると結論づけるのである。

従って、〈可能そのもの〉という神の名称の真の新しさは、それを獲得する

プロセスにこそ見られるべきである。〈可能そのもの〉という神の名称は、「神」と言わずそれを前提としない簡素な思弁の過程を経て展開されたという点で、この容易さ *simplicity*、簡潔さにおいて他の名称に比して彼においていっそう「新しいもの」となるのである。しかし、本論の課題は、「新しいもの」の分析にあるのではなく、「新しいもの」を提出しつつもそれが過去の著作と「同じものを含む」と言われ、新しさが解消される問題を解明することにある。従って、この点についてはこれ以上詳述せず、論を進める。

### 2.3 〈奥義〉は「新しいもの」か？

『極致』の最後に「新しいもの」として提示されるのは、〈奥義〉である。本節は〈奥義〉の内実を見て、その新しさを検討する。ペトルスによる新規性への疑念を受けて枢機卿は、これまで語らなかったこと、すなわち新しい事柄として、〈奥義〉を開示し、「すべての精妙な思弁は、可能そのものとその現われにのみ基づかねばならず、また、正しく観たすべての人々はこのことを表現しようと試みていたと考えなさい」(AT14.1)と述べる。あらゆる思弁は一見したところ互いに異なり、時に対立しているように見えるが、〈可能そのもの〉と多様なその〈現われ〉という観点に基づき分析すれば、「全体が容易になり、すべての差異が一致に変わる(AT15.24)」と主張するのである。

この内実に関しては、クザーヌスは次の例証から説明する。「何も滅びえないと言う人々」と「事物は滅びると考える人々」は、確かに対立している(AT15.12)。しかし、前者は不動の〈可能そのもの〉に目を向けた人々であり、後者は〈可能そのもの〉から可能を得て成立した様々に変転するその〈現われ〉の在り方に目を向けた人々であるという。つまり、〈可能そのもの〉は滅びえないがその〈現われ〉は滅びる、という〈可能そのもの〉とその〈現われ〉の構図によって捉えなおすことで、両者の見解の対立を解消することができる」と主張する。両者が目を向けたものは初めから異なっていたのであって、そこに対立は生じていない。むしろ、両者の見解を総合することで、〈可能そのもの〉とその〈現われ〉の在り方の違いが判然となるという。〈奥義〉とは、このような仕方で多様な思弁を〈可能そのもの〉についてか、その〈現われ〉についてか、あるいはその両者についてなのかを振り分け、対立する思弁を超えてそこに一致を見ようとする態度である。

では、この〈奥義〉は、「新しいもの」か。把握不能な現象しない一なる神とその展開として多様に現象する被造物という世界像は、彼の思想に通底するものであり、〈可能そのもの〉とその〈現われ〉という構図自体は彼において斬新なものではない。加えて、「すべての差異が一致に変わる」という結論



も、前期における主要概念であった〈反対対立の一致〉 *coincidentia oppositorum* のひとつの姿であり、彼が一貫して持ち続けた信念である。そのため、この主張自体は「新しいもの」とは言えない。

他方、先述した二つの新しさ、すなわち〈可能そのもの〉を神ないし第一原理の名称としたことの新しさ、さらにそれを導き出す手法の新しさによって、この構造自体が〈可能そのもの〉とその〈現われ〉として、極めて容易に解かりやすいものとなっている点では新しいとは言える。だがこのような仕方で〈奥義〉を「新しいもの」とするのであれば、それは彼の「思弁の完成」(AT2.3)として、改めて纏められ強く主張されたという程度の内容しか持たないことになる。これはそれほど目覚ましいことなのか。この点については、結論部で再考する。

### 3 章 〈奥義〉の内実の検討

本章では、『光の父』との比較を行い、〈奥義〉を再考する手がかりとする。『極致』において『光の父』が登場するのは、対話が終わる直前の以下の文脈である。

私の愛するペトルスよ、それゆえ、精神の鋭い注視によってこの秘儀へと目を向けること、この分析でもって我々の著作やあなたがたが読んだ他のものに取り組むこと、我々の小著や対話、特に『光の贈りもの』において最大限に訓練することをあなたに望む。『光の贈りもの』は、前述した事柄に従って十分に理解するならば、この小著と同じものを含んでいる。(AT16.1)

「秘儀」を〈奥義〉、「この分析でもって」を〈可能そのもの〉とその〈現われ〉という構図と読み替えることができる。この構図を体得するには『光の父』の再読がとりわけ適しているという。本章は、これを受けて『光の父』が『極致』とどのように「同じものを含んでいる」のかを明らかにすることを課題とする。次いで、〈奥義〉の「新しいもの」を巡る問題を再提出する。

#### 3.1 〈光の源泉〉と〈光〉

『光の父』は、「ヤコブの手紙」(1.17)の「あらゆる最善な贈りものとあらゆる完全な賜物は、上方から、光の父から来る」(*De dato patris luminum*, 〈=DPL〉91.5)という一文の解釈として展開される。クザーヌスは、この文を個々の単語に分けたうえで、それらに註釈を加えつつ神と世界の関係につ

いて論じる。本稿では、『極致』との関連性に焦点を当てるため、「光の父」とその「贈りもの」*datum*「賜物」*donum*について考察する。

『光の父』において神を表現する「光の父」ないし〈光の源泉〉*fons luminum*に立ち入る前に、〈光〉が如何なるものであるかを明らかにする。〈光〉が複数形になっていることは邦訳には馴染まず、また直接の言及はないものの、同書の意図に適っている。〈光〉は数多であるが、同書ではとりわけ神からの〈贈りもの〉と〈賜物〉とに大別される。〈贈りもの〉が被造物の存在や性質を指す(DPL.98.7)のに対し、〈賜物〉は「英知」*sapientia*と言われ、例えば種子から木に成る際に必要な「照明」*illuminatio*、畑を耕し食物を得る際に必要な「知性」、知性が真理を把握する際に必要な「信仰」等が該当する(DPL94.15)。

纏めれば、〈贈りもの〉は諸々の被造物がまさにそのようなものとして現に存在しているということを意味し、〈賜物〉はそのような諸々の被造物が己れの性質や能力に従って何かを成す、あるいは何かに成る際に与えられる力能を意味していると言えよう。つまり、〈贈りもの〉とは、あらゆる被造物が世界への登場に際しそのものに与えられるところの当の存在や付帯的な個別的性質の贈与を指す。当然、これらに対して被造物は必然的に受動的なものである。一方、〈賜物〉は、そのような〈贈りもの〉としての被造物が能動的に何かを成し、何かに成る際に与えられる贈与を指し、これもまたより高次の受動的な側面を有している。しかし、いずれも〈光の源泉〉から贈られた〈光〉であり、被造物は二つの段階、つまりその存在と力能面で贈与を受けてことになる。このような〈贈りもの〉と〈賜物〉という区別によって、世界が〈光の源泉〉から贈られた〈光〉に満ちていることが示されるのが『光の父』である。

他方、〈光の源泉〉は〈贈りもの〉と〈賜物〉という〈光〉の贈り手という位置づけがなされるに留まる。存在者のその存在も、その成長も能力も〈光の源泉〉から贈られた〈光〉であり、『光の父』における源泉とはその贈り主という仕方でしか語られえない。

### 3.2 『光の父の贈りものについて』への〈奥義〉の適用

『極致』〈奥義〉では、〈可能そのもの〉とその〈現われ〉という構図が要であり、これに従い『光の父』を読むよう促された。この構図は、『光の父』でも見出される。

我々は、我々の気づきへと到達するものが在ることを肯定する。一方、

どんな仕方でも我々に現われないものが在ることを我々は把握しない。それゆえ、すべては現われるもの、あるいは何らかの光である。しかし、“一”*unum* は光の父であり光の源泉なので、すべては一なる神の現われである。その神は、“一”であるのだが、多様性においてしか現われることができない。(DPL108.5)

『光の父』において〈光〉は〈贈りもの〉であれ〈賜物〉であれ、すべて現象するが、その源泉であるところの神は現象しない。我々の認識に訪れる一切は、〈贈りもの〉か〈賜物〉という〈光〉であり、神はそれらの贈り主として贈られたものから推し量られるにすぎない。この意味で神は〈光の源泉〉と言われており、〈光の源泉〉は文字通り〈光〉という〈現われ〉の源泉を意味する。従って、ここに〈可能そのもの〉とその〈現われ〉という構造と同じもの、すなわち神である〈光の源泉〉とその〈現われ〉である〈光〉という構図が看取される。『光の父』は、同じ構図が見出されるという点で、確かに『極致』と「同じものを含んでいる」のである。加えて、〈奥義〉が存在のみならず当該のものの力能面をも神的一性の贈与とする『光の父』は、「可能」を神の名に入れる思想を拓き、端的な仕方でも〈可能そのもの〉として導出する『極致』における〈奥義〉の洞察に基盤を与えるものとなっている。

### 3.3 〈奥義〉は「新しいもの」を否定しているのか？

〈奥義〉とは、〈可能そのもの〉とその〈現われ〉という構図によって「すべての差異が一致に変わる」様を見ることであった。前節で、『極致』と『光の父』が「同じものを含んでいる」ことを確認し、〈可能そのもの〉と〈光の源泉〉の一致を見たが、では両著作の差異はどこにあるか。

『光の父』では、「ヤコブの手紙」の一文の解釈が論の起点に置かれ、当然神が前提とされる。他方、『極致』は、〈何〉の何性を起点とし、神は末尾に添えられていた。同様に、「光の父」という神の名称が「ヤコブの手紙」によって既に与えられているのに対し、〈可能そのもの〉は『極致』の思惟によって初めて獲得されたものである。両者には、このような構造の差異があり、この差異は『極致』の新しさ、すなわち神の名の導出プロセスにそのまま重なるのである。

しかし、我々は〈奥義〉によってこれらの差異を超えて一致を見るように促された。従って、『極致』の「新しいもの」である〈可能そのもの〉という神の名称とそれを獲得する道程は、同様に「新しいもの」とされた〈奥義〉に従って、乗り越えられ、一致へと回収されなければならない。〈奥義〉によ

って、「新しいもの」は打ち消されるのである。

そもそも、〈可能そのもの〉とその〈現われ〉という〈奥義〉の核心部に一致するものが明確な仕方で『光の父』に見られるのであれば、〈奥義〉自体の新規性はやはり疑わしいことが改めて確認されたことになる。『極致』の先の引用から、『光の父』は〈奥義〉の観点から諸々の思想に一致を見る実践と〈奥義〉への理解を深めるために挙げられたことは疑いえない。しかし、同時にこの比較を通じて『極致』が実のところ新しくはないことが明らかとなるのである。『極致』は〈可能そのもの〉と〈奥義〉を「新しいもの」として提出しながらも、後者の「新しいもの」である〈奥義〉によって『極致』の新しさを自ら否定している。

### 結．〈奥義〉において「新しいもの」の否定も肯定も受容される

しかし、クザーヌスは〈可能そのもの〉が「瞑想のうちにもたらされた新しいもの」とペトルスに言わせ、「何か大きなものを見つけて喜んでいる様子」であった。「新しいもの」が「新しいもの」自身である〈奥義〉によって否定されるのであれば、それを「新しいもの」として喜びのうちに語るという矛盾した事態は如何にして生じたのか。

この点を考察するヒントに〈奥義〉のひとつの事例がある。

新しいものは何も生じえないと言った人々は、すべての在りうること、あるいは生じうることの可能そのものに目を向けていた。他方、世界と事物の新しさを主張する人々は、可能そのものの現われへと精神を向けていた。(AT14.12)

2.3 で見たように、〈奥義〉において両者はいずれかが棄却されるのではなく、共に肯定される。「可能そのものに目を向けて」いる場合「新しいものは生じえない」という主張になるが、「可能そのものの現われへと精神を向けて」いる場合は「世界と事物の新しさを主張する」ことになる。『極致』は「可能そのものに目を向けて」いることは明らかであるから、「新しいもの」が否定されるのは当然である。しかし、彼は同時に「新しいもの」を主張してもいる。このパラドキシカルな事態は、何故生じるのか。

蓋し、ここで問うべきは、〈可能そのもの〉もまた〈現われ〉ではないか、ということである。〈可能そのもの〉は現象するものの贈り手であるが、徹頭徹尾現象しない。彼は、そのような現われえないものに対する表現として〈可能そのもの〉という名称を与えた。しかし、この〈可能そのもの〉は、それ

がそのように表現された名称である以上は〈現われ〉のひとつにすぎないのではないか。だからこそ、把握不能で現象しえない当のものへの名称は、〈可能そのもの〉や〈光の源泉〉あるいは〈可能現実存在〉、〈非他なるもの〉と多様になり、それらは一致すると言われるのである。これらは多様な〈現われ〉だが、そこで目指されているものは一貫して同じである。従って、〈可能そのもの〉をひとつの〈現われ〉として見た場合、その表現は「新しいもの」として主張しうる。「新しいもの」もまた同時に肯定されなければならない。このゆえに、彼は瞑想のうちに訪れたものを新しい〈現われ〉として喜ぶのである。

『極致』は、「可能そのものに目を向け」る、すなわち把握不能な現象しえない当のものへの洞察であるという点から、クザーヌスは諸前提、論の展開、用語の相違を超えて多様な思弁の中に一致を見て、「新しいものは生じえない」とする。他方、〈可能そのもの〉という名称が現象しえないものを表示する現象すなわち〈現われ〉とする視点から、彼はそれを「新しいもの」だと主張してもいる。『極致』は新しく、同時に新しくない。このパラドキシカルな内実こそが〈奥義〉が提示した事柄である。

『極致』は如何なる意味で新しいと主張されているのかという問いには、次のように答えることができる。把握不能な現象しえない一なるものへの探究という観点において『極致』は新しくない。しかし、その当のものへの洞察として現れた〈可能そのもの〉という名称とその洞察の過程は、それが現れたものであるという視点から「新しいもの」である。

提出された神の名称とそれに至る過程の容易さが新しく、同時に新しくないという一見パラドキシカルな事態を示すことで、「すべての差異が一致に変わる」ことを明示しえた例は、彼の他の著作には見られない。この具体的局面の提示こそが、〈奥義〉の新しさである。『極致』は、自身の新しさとその否定のいずれをも受容する。これは、彼の洞察に現れた「極致」としての「新しもの」であり、これによって彼は「思弁の完成」とした。

#### 【注】

- (1) *posse* を「可能」と名詞化して訳出することには問題が残るが、一般的な邦訳に準じる。
- (2) *secretissimus* は直訳すれば「最も隠されたもの」となるが、本論の要となる用語であることから〈奥義〉と訳出した。
- (3) 「新しいもの」とはクザーヌス自身の思索活動における新しい洞察を意味

する、として論を進める。とはいえ、直接には読み取れないものの、アリストテレスの受容後、トマスの神名称「存在そのもの」*esse ipsum* や「純粹現実態」*actus purus* に顕著であるように、存在者 *ens*、現実態・活動 *actus* が第一義的概念とされる状況下で、〈可能そのもの〉を神の名としたことに思想上の新規性があると彼が自負していた可能性は残る。

(4)佐藤訳、坂本訳に準じる。

(5)「神」の語の登場箇所は以下である。著作の表題(AT16.7)、〈奥義〉の適用事例に二ヶ所(AT15.6, 15.16)、対話の冒頭「あなた〔ペトルス〕は神の恩寵と私の尽力によって神的に最も神聖な神官の地位を手に入れた」(AT1.15)、末尾「あなた〔ペトルス〕が神の考察者として認められること(...)を期待している」(AT16.11)。

#### 【凡例】

——*De apice theoriae* については以下を使用した。

*Nicolai de Cusa Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol. XII, ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, Hamburgi in aedibus Felicis Meiner, 1982

——翻訳として以下を参照したが、本稿の引用箇所は拙訳である。

(tr.) Hans Gerhard Senger, Die höchste Stufe der Betrachtung, *Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Werke Latin-Deutsch* Band4, Felix Meiner, 1998

(tr.) Jasper Hopkins, Concerning the Loftiest Level of Contemplative Reflection, *Nicholas of Cusa Metaphysical Speculations Six Latin Texts Translated into English*, A. J. Banning Press, 1998

佐藤直子訳「テオリアの最高段階について」、『中世思想原典集成 17』平凡社、1992

坂本堯訳「観想の極致について」、『キリスト教神秘主義著作集 10 クザーヌス』教文館、2000

——*De dato patris luminum* については以下を使用した。

*Nicolai de Cusa Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol. IV (Opsucula I), edidit Paulus Wilpert, Hamburgi in Aedibus Felicis Meiner, 1959

——翻訳として、以下を参照したが、本稿の引用箇所は拙訳である。

(tr.) Jasper Hopkins, *The Gift of The Father of Lights, Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, A. J. Banning Press, 1983

大出哲、高岡尚訳『光の父の贈りもの』国文社、1993

——その他、クザーヌスの著作に関しては翻訳を含め、以下を参照した。

(tr.) Paul Wilpert, Hans Gerhard Senger, *Die belehrte Unwissensheit, Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Werke Lateinisch-Deutsch Band I*, Hamburg, Felix Meiner, 1998

岩崎允胤、大出哲訳『知ある無知』創文社、1966

*De trialogus de possest*, edidit Renata Steiger,  
*Compendium*, edidit Bruno Decker cuius post mortem curavit Carolus Bormann, *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol XI, Hamburgi in aedibus Felicis Meiner, 1964

大出哲、八巻和彦訳『可能現実存在』国文社、1987

大出哲、野澤建彦訳『神学綱要』国文社、2002

(tr.) Dietlind und Wilhelm Dupré, *Das Nicht-Andere, Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften Band II*, Herder, 1966

松山康國訳「観察者の指針、すなわち非他なるものについて」、『非他なるもの』創文社、1992

## 【文献表】

Bond, H. Lawrence, *The Changing Face of Posse, Nicholas of Cusa A Medieval Thinker for the Modern Age*, edited by Kazuhiko Yamaki, Curzon, 2002(翻訳：H・ローレンス・ボンド「《可能》の変化する相貌 クザーヌス『観想の頂点』(1464年)に対するもう一つの見方」八巻和彦訳、八巻和彦・矢内義顕編『境界に立つクザーヌス』知泉書館、2002)

Brüntrup, Alfons, *Können und Sein Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, Anton Pustet, 1973

Cranz, F. Edward, *Development in Cusanus?, Nicholas of Cusa and the Renaissance*, Aldershot, 2000

Flasch, Kurt, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1998, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit Ein Essay*, Reclam, 2004(翻訳：K・フラッシュ『ニコラウス・クザー

ヌスとその時代』矢内義顕訳、知泉書館、2014)

Hopkins, Jasper, Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?, *Renaissance and Early Modern Philosophy* volume X X VI, Blackwell, 2002, Cusanus und die sieben Paradoxa von posse, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 32 Nikolaus von Kues: *De venatione sapientiae*, Paulinus, 2010

佐藤直子「クザーヌスにおける〈可能自体〉の概念」、『中世思想研究』35号、中世哲学会、1993、「ニコラウス・クザーヌス『テオリアの最高段階について』における神概念」、『人間研究』28号、日本女子大学、1993  
今道友信「超越と命題—ニコラウス・クザーヌスの場合—」、『中世思想研究』42号、中世哲学会、2000

岩田圭一「クザーヌス『知恵の狩猟について』における「生成可能」の概念」、『中世思想研究』43号、中世哲学会、2001

酒井紀幸「クザーヌスにおける posse 概念の一位相」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』19号第一分冊、早稲田大学文学研究科、2003

\*本研究は、住友生命「未来を強くする子育てプロジェクト」第12回女性研究者奨励賞の助成による成果の一部である。



## 生成変化はなぜ可能なのか：アリストテレス『自然学』1巻8章

東京大学 杉本英太

アリストテレスは『自然学』1巻において、二度、エレア派批判を行う。彼は第一に「あるもの（τὸ ὄν）は一つである」という主張を論駁し（2-3章）、第二に「生成は不可能である」という逆説を解消する（8章）。

これら二つの議論は、「自然的事物の原理」の数と本性との探究に捧げられる中核的論述の区域を画するように位置する。アリストテレスによれば、「あるものが一つであり不動であるかどうかの探究は、自然について論じることではない」（184b25-185a1）<sup>(1)</sup>。しかしエレア派は「自然に関する困難」を語っており、「そのことの考察は哲学的である」以上、この主題もまた論じるに値する、と語られる（185a17-20）。自然学は、動植物から諸元素に至る多様な諸事物の運動変化を伴う諸相を扱う学問である。万物の多数性と生成変化の可能性を拒否するエレア派の議論は、この学問の存立を根底から脅かすゆえに、予め明確に批判される必要があった。かくして、エレア派批判の第一の論証は原理の数を問う哲学史的論述の冒頭に配置され、第二の論証は7章で生成変化の分析枠組みを確立した後に行われる。

本稿の目標は、特に第二の論証、すなわち8章における生成変化の可能性の擁護について、その論証構造と同巻中の位置づけ、および議論の性格を解明することである。実のところ、8章の論証の解釈は研究者の間で未だ定まっていない。論証本体のみならず、最初に定式化されるエレア派（就中パルメニデス）の問題提起の解釈さえ争われている。そして本稿の見るところ、現行の主要諸解釈はいずれも議論の構成をよく捉えていない。その原因は、8章の論証がそれ以前の議論を前提する仕方が、十分に注意されてこなかった点にある。本稿は特に3章・7章との関連に着目し、両章が生成変化の可能性を開く必要十分な諸前提を与えていると論じる。

以上諸点の解明を通じて、8章の議論のもつ性格も自ずと明らかになる。本稿では、同章の論証が、自然学の全くの枠外からその「論理的」基礎を固めるものである——すなわち、所謂『オルガノン』に属する抽象的な道具立てのみを用いて構築された、言語の形式の観察に基づく、予備的・主題中立的な議論である——と主張する<sup>(2)</sup>。

### 1. 諸問題

8章冒頭の検討から始めよう。

次に、古の人々のアポリアもただ一通りにこの仕方では解決されると、我々は論じよう。というのも、哲学に関して最初である人々は、あるものの真理と本性とを探究していたとき、いわば経験不足ゆえに或る別の道へと押しやられ、脇に逸れたのだ。そして彼らが主張するには、「必然的に、生成するものはあるものないしあらぬものから生じる一方、それらのどちらからも不可能であるため、あるものどもは何一つ生成も消滅もしない。というのも、あるものは生じないし（既にあるから）、あらぬものからは何も生じない（何かが基礎に置かれるべきだから）」そして、まさにこうして直ちに帰結することを誇張して、「多なるものはありはせず、あるもの自体のみがある」と彼らは主張する。（191a24-33）

初めに三点注記する。まず「古の人々のアポリア（ἡ τῶν ἀρχαίων ἀπορία）」とはパルメニデスによる生成消滅否定の逆説である<sup>(3)</sup>。次に「ただ一通りにこの仕方では（μοναχῶς οὕτω）」という指示表現は直前の7章を指示する。つまり同章の生成分析が唯一の解決策を与えるとされる。第三に、この逆説を「誇張して」導かれる所謂一元論は、既に2-3章で批判されている。それより弱い生成否定論の論駁を本章は企図する。

まず、論争の余地のない範囲で、議論の概要を示そう。パルメニデスの逆説は、ここでジレンマの形に定式化されている。

1. 何かが生じるなら、(i) あるものから (ἐξ ὄντος) 生じるか、(ii) あらぬものから (ἐκ μὴ ὄντος) 生じるかのいずれかである。
2. あるものは生じない ((i) の否定)。なぜなら、既にあるから (εἶναι γὰρ ἤδη)。
3. あらぬものからは生じない ((ii) の否定)。なぜなら、何かが基礎に置かれるべきだから (ὑποκεῖσθαι γὰρ τι δεῖν)。
4. 1-3 より、何ものも生じえない。

これに対するアリストテレスの応答は、「あるものからの生成」「あらぬものからの生成」は両義的だ、というものだ（191b13ff.）。すなわち両者の各々に「端的に（ἀπλῶς）生じる」「付帶的に（κατὰ συμβεβηκός）生じる」の二義がある。

彼は具体例を用いてアイデアを説明する（191a34ff.）。すなわち、「医者が

家を建てること」と「医者が医術をなすこと」は性質を異にする。医者は「医者として (ἡ ἰατρός)」医術をなすが、「医者として」家を建てるのではない。同様に、「医者として」医者ではなくなるのだが、「医者として」色白くなるのではない。むしろ「色黒である限りで (ἡ μέλας)」色白くなるのだ。「X から端的に生じる」とは「X としての X から生じる」を意味する。そうでない生成は付帶的である。

そして、アリストテレス曰く、あるもの・あらぬものからの端的な生成があり得ない限りでパルメニデスは正しい。しかし付帶的な生成は可能である。ゆえに逆説は成立しない。

大略以上の通りであるが、内実の理解にはなお敷衍を要する。そして敷衍の仕方に争いがある。解釈上の第一の問題は、「生じる」「ある」と訳した動詞 γίγνεσθαι, εἶναι の統語論的多義性から生じる。具体的には、補語を取らず「S が生じる」「S がある」となるか（以下、完全用法と呼ぶ）、補語を取り「S が P になる」「S は P である」を意味しうる（不完全用法）。ジレンマ内の語句をどちらで取るかが問題になる。

「ある」の優勢解釈は前者であり、この場合多くは「実在する (exist)」と同義とされる。現在の代表的論者は Clarke (2015) である<sup>(4)</sup>。他方、不完全用法を採る論者としては Kelsey (2006), Anagnostopoulos (2013) が挙げられる<sup>(5)</sup>。Kelsey は「ある」を「実体である」の意味に解し、Anagnostopoulos は「(属性) P である」の意味に解する。「生じる」の理解もこれと連動しており、Clarke が完全用法で解するのに対し、Kelsey および Anagnostopoulos は不完全用法を前提する<sup>(6)</sup>。

また第二に、「端的・付帶的」がジレンマに関して結局いかなる区別であるかが、これと連動して問われる。Kelsey (2006: 341-7) は、実体の生成の始点すなわち「実体素材」(substance-material) が、実体・非実体である限りで (insofar as) 実体・非実体であるのか否かの区別だと考える。Anagnostopoulos (2013: 249) は、P であること・ないことが生成において明確な因果的役割 (distinct causal roles) を果たすか否かの区別とみなす。Clarke (2015: 141-4) は、生成の起点にあるものの実在・非実在によって (by virtue of) 何かが生じているか否かの区別だとする。

以上が主要な争点であり、これらへの回答を本稿は目指す。しかし加えてなお二点解明すべきことがある。すなわち第三に、「何かが基礎に置かれるべきだ」ということが何を意味するのか。これはしばしば、生成変化を通じて存続する基体・質料の要請と解釈されてきた<sup>(7)</sup>。だが、そうした自然学理論の負荷の掛かった概念がパルメニデスの議論の定式化に用いられてよいのか、

懸念を残す。第四に、本章の問題解決は具体的に 7 章の議論の何をどう応用しているのか。注意すべきは、幾人かの論者の示唆にも拘らず<sup>(8)</sup>、「何かが基礎に置かれるべき」ことは、問題の解決ではなく、まずは問題そのものであることだ。解決には別の論拠が必要である。

本稿は、最後の点の考察を糸口として、第一から第三の問題の全てに一義的解決を与えうると論じる。したがって、まずは 7 章のテキストを検討したい。

## 2. 二つのテーゼ

### 2.1. 生成一般の構造分析

『自然学』1 巻 7 章はアリストテレスが自らの原理論を確立する箇所である。大きく二部に分かれ、前半部 (189b30-190b17) は日常言語の分析を通じて生成一般の構造を析出し、後半部 (190b17-191a22) はそれを踏まえて自然的事物の原理の数と本性について結論を下している。このうち 8 章に第一義的に関連するのは前半部の議論であると思われる。問題は自然的事物のみならず、事物全般の生成変化の可能性だからだ。

では、その前半部は何を語っているのか。結論から言えば、本稿は Kelsey (2008) に従い、前半部の議論は次の二つのテーゼに集約され则认为る。

(T1) 生成するものは、基礎に置かれるもの ( $\tau\acute{o}\ \acute{\upsilon}\rho\acute{o}\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ) である。

(T2) 基礎に置かれるものは形相の点で ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\epsilon\iota$ ) 一つではない。

ここで「基礎に置かれるもの」とは、Kelsey (2008: 202) によれば、「述定の究極的主項」を意味する。つまり、S には P が述定されるが、S はそれ以上何にも述定されないような、その S を指す。この規定にはカテゴリー論的な実体の含意はありうるにせよ、「存続する基体」の含意はない。(この解釈はしかし論争的ではあり、後者の意味を読み込む解釈がなお大勢を占める<sup>(9)</sup>。)

他方「形相の点で」(191a16) という表現は、一見して質料形相論的な言葉遣いに見える。しかしこれは直ちに「説明規定の点で ( $\lambda\acute{o}\gamma\omega$ )」(ibid.) ——すなわち、事物のあり方を示す述語に関して——と言い換えられ、言語的な水準の特徴づけに還元される。例えば教養ある人間は「説明規定の点で」二つだとされる(「教養ある」「人間である」)。

もっとも、前半部の論点が以上二点に尽きることの検証は、本稿の手に余

る．また 8 章の論証の前提を探究する上で必要な作業でもない．むしろ，より少ない前提をもとに 8 章の議論を再構築できれば，それはより効果的な議論となるだろう．必要なのは，我々が述べる意味で二つのテーゼが現に確立されていると示すことだ．Kelsey はこれを主として 5-6 章との関連から論証するが，以下では専ら 7 章の読解に基づき我々の解釈を擁護したい．

生成の構造分析は，生成を語る我々の言語実践の分析から始まる．アリストテレスは，無教養な人が教養を身につける生成変化を例に取り，以下の諸観察を行う（189b32-190a13）．

1. 生成事象には二つの表現形式がありうる：「X が Y になる (X Y γιγνεσθαι)」 「X から Y になる (ἐκ X Y γιγνεσθαι)」．（以下，各々を「ガ形式」「カラ形式」と呼ぶ．）
2. X, Y は単純か複合的かのいずれかである．例えば「人」「教養なきもの」は単純であり，「教養なき人」は複合的である．
3. カラ形式の用法は限られる．例えば「人から教養あるものになる」とは言わない．
4. 生成するものには留まるものと留まらないものとがある．「人」は留まるが，「無教養なもの」「無教養な人」は留まらない．（「留まるもの」は後に「対立しないもの」とも言い換えられる．）

ここから，生成全般について (T1)「つねに何らかのもの，つまり生成するものが基礎に置かれている必要があること」，および (T2)「それは数の点では一つであるとしても，少なくとも形相の点では一つではないこと」が結論される（190a14-16）．

結論に至る思考の道筋は次のように辿りうる<sup>(10)</sup>．(観察 1) ガ形式とカラ形式の区別は，「X なる主体が何かに変化する」「対立する X と Y の間で変化する」という生成変化の二側面に対応する．(観察 3) 実際 X と Y が論理的に両立する場合にはカラ形式は使えない．また後にはカラ形式が「留まらないものについて一層よく語られる」とされる（190a21-23）．他方，ガ形式の始点 X と終端 Y への制約が示されていないことは，ガ形式の汎用性を示唆する<sup>(11)</sup>．始点 X はまずは生成主体なのだ．ただし X が「無教養」のような属性であっても，生成主体「教養なきもの」は人という或る実体（＝述定 X の究極的主項）である（観察 2 から示唆される）．これが T1 の意味である．

そして「基礎に置かれる」人が教養なき人である以上，一個同一のこの人も，「対立しない・留まる」（つまり生成の終端と両立し，その限りで存続す

る) 側面と、そうでない側面とをもつ。ゆえに基礎に置かれるものは形相・説明規定の点では一つではない。これが T2 である。

まとめると、(T1) 生成の始点は実体である生成主体であり、(T2) その主体は数的には同一だが、生成結果との両立可能性により区別される複数の説明規定をもつ。

なおアリストテレスによれば、実体が「端的に生じる」場合も（これは 7 章の文脈では補語なしに「S が生じる」と言われる場合を指す）、同様に「基礎に置かれるもの R から生じる」と分析できる (190a31-b10)。この主張は二段階の形式変換に基づくと思われる。すなわち第一に「S が端的に生じる」場合も「R から S が生じる」と補え、第二にこの形式は先ほどの議論から「R が S になる」に還元できる<sup>(12)</sup>。この意味で、端的な生成であれ、結局その始点に基礎に置かれるものがある (T1)。

繰り返しになるが、かく理解された二つのテーゼは、実在のありようにコミットしているという広い意味においては形而上学的であるにせよ、なお冒頭で述べられた意味で「論理的」水準にある（すなわち、言語構造の考察に基づき抽象的次元で提出されている）ことに留意すべきである。この点で Bostock (1982: 182-183) が、この議論は自然学的探究というよりは生成変化の説明が有すべき一般形式のメタ探究 (meta-investigation) である、と評したのにも一理ある(13)。

## 2.2 二つのテーゼの応用

そして、まさに上記のテーゼが 8 章で応用される、と本稿は主張する。まずは同章のジレンマを再確認しよう。

1. あるものからあるものは生じない。既にあるから。
2. あらぬものからあるものは生じない。何かは基礎に置かれるべきだから。

今や我々はこの意味をより良く理解できる。テーゼ T1 が成立するのは、まずはカラ形式をガ形式に変換しうるためであった。「あらぬものからは生じない」理由は、「あらぬものが X になる」ことの不可能性にある。それは何も生成主体でないということに等しい。このようにして、パルメニデスは T1 を受け入れている。（加えて、カラ形式が対立をマークすることを念頭に置けば、あるもの側の角もより容易に了解されよう。）

この解釈の利点は、「基礎に置かれる」に「存続する基体・質料」を読み込

む解釈に比べ、アリストテレス的前提がパルメニデスに不当に帰されていると憂慮せずに済むことである(14)。手短な言語分析に基づく T1 の措定は、ほんの小さな前提にすぎない(15)。

しかしこの措定は、アリストテレスにとっては重要な一手である。テーゼ T2 適用の布石となるからである(16)。すなわち、およそ基礎に置かれるものの説明規定は複数ありえ、あるもの・あらぬものも例外ではない。

かの人々 [=古の人々] は区別しなかったために道を外れたのであり、この無知ゆえに、同時に次のことにも無知であった。すなわち、他のものどもは何一つ生じるともあるとも考えず、むしろ全ての生成を破棄するほどだったのだ。(191b10-13)

したがって、あるものやあらぬものを説明規定の点で区別しうるものが、生成変化一般の可能性を開く鍵となるのだ。

だが、と問われるかもしれない。そのような事実にいかなる意義があるのか。存在者に複数の説明規定が属することは、自明の事柄ではないか。この常識的な問いに答えるには、再び議論を、今度は 2-3 章へと遡る必要がある。

### 3. あるものの説明規定一元論

既に見たように、アリストテレスは、原理論の展開に先立ってエレア派の一元論を予備的に検討している。彼は 2 章で一元論の「一」の意味を三分類する。すなわち「(a) 連続的なもの、(b) 分割不可能なもの、(c) それらに同一の説明規定、つまりそれらの本質の説明規定があるもの、が一つだと語られる」(185b7-9)。このうち 8 章の論旨に関わるのは (c) 単一の説明規定を有するという意味の「一つ」である。この意味でのあるものの単一性の主張を「説明規定一元論」と呼ぼう(17)。それに対する彼の反論を、3 章から引用する。

パルメニデスに対しても、他の論法は固有であるにせよ、同じ論法が成り立つ。そして論駁は、一方で「前提が」虚偽である、他方で「帰結が」結論されえない、という仕方でなされる。虚偽であるのは、あるものが一通りに語られると（「本当は」多様に語られるのに）前提する限りにおいてであり、結論されえないのは、白いものどものみが前提され、「白い

もの」が一つを意味表示するとしても、やはり多くの白いものがあり、それらは一つではないからだ。というのも、連続性の点でも、説明規定の点でも、白いものは一つではないだろうから。というのも、白いものにとってのあることと、〔白さを〕受容しているものにとってのあることは異なるだろうから。そして、白いものの他には何も離在しないだろう。というのも、離在する限りで、ではなく、むしろあることの点で、白いものとそれが属するものとは異なるのだから。だがこのことを、パルメニデスはまだ理解していなかった。(186a22-32)

ここでもアリストテレスは具体物との類比を用いる。「白いもの」が一つを意味表示する (σημαίνοντος ἐν τοῦ λευκοῦ) の解釈は分かれるが、本稿は「白いもの」は数的に一つのことを指すの意味に理解する(18)。例えば色白い人は色白くもあり人でもあるが、しかしあくまで単一個体である。「白いものの他に何も離在しない (οὐθὲν χωριστόν) だろう」という一文は、数的同一性と説明規定の多数性が両立することを端的に示す。また白いものの単一性は、それが数ある白いものどもの一つであることも排除しない。仮に世界に白いものしかなくとも、それらは依然他の種々の述定(人、雲、石灰……)を容れうる。あるものも全く同様に、仮に数的に一つであっても、同時に他の述定を容れうる。したがって、説明規定一元論は帰結しない。

すると、パルメニデスの議論は誤謬推論に過ぎないのか。そうではない、とアリストテレスは診断する。むしろ隠れた前提がある。パルメニデスは、「あるものが一つを意味表示し、それに〔「ある」が〕述定されうると捉えていたのみならず、あるものがまゝにあるもの・まゝに一つのことを意味表示するとも捉えていたに違いない」(186a32-34)。この「まゝにあるもの」(ὅπερ ὅν) とは、あるということのみをその本質とするもののことだと考えられる(19)。これが冒頭の「あるものが一通りに語られる (ἀπλῶς τὸ ὄν λέγεσθαι)」という前提の意味である。

これに対するアリストテレスの応答は、そうしたまゝにあるものは述語とも述定対象ともなりえない、というものだ。一方で、まゝにあるものは他のもの S の述語となりえない。S はまゝにあるものとは異なる以上、あるものではない。仮定より、あるものとは、まゝにあるものだからだ。だが「全くあらぬものがまゝにあるものである」と言うことは不可能である(186a32-b4)。他方、まゝにあるものに他の述語 P を述定することもできない。同じ理由で P も全くあらぬものだからだ(186b4-14)。



したがって、パルメニデスの主張のもつ帰結は「奇妙 (ἄτοπον)」(187a8)である。「というのも、まさにあるものが何かであるとするのでなければ、あるもの自体を誰が学びうるだろうか」(187a8-9) (20)。ここに至って彼の教説は、その根本的な了解不可能性の点で批判される。事物を理解するには、それを主述関係のうちに置く必要がある。これは殆ど思考可能な最小限の要請だろう。しかしこれさえ認めれば、あるものが複数の説明規定を有することを妨げる事情はもはやない。

#### 4. 8 章の論証構造と論証の性格

得られた材料を整理しよう。本稿は 7 章の二つの主要テーゼ, すなわち (T1) 基礎に置かれるものの措定と (T2) 説明規定におけるその多数性とは、8 章の論証の鍵だと論じた。T1 をパルメニデスが受け入れることで、争点は「基礎に置かれる」あるもの・あらぬものの性質如何という一点に絞られる。これらにテーゼ T2 が妥当するかどうか。まさにこの点でアリストテレスとパルメニデスは最も鋭く対立する。パルメニデスがあるものを「分割しなかった」のは、白い、人であるなどと語りえないまさにあるものを想定したからだ。他方アリストテレスによれば、あるものは、白い、人である、要するにつねに「何かである」。そしてこれは事物の認識可能性に関わるミニマルな要請の帰結である。

さて、1 節で挙げた 8 章解釈に関する諸問題のうち、最初の二つが論じ残されている。第一に「生じる」「ある」、第二に「端的」「付带的」をどう理解すべきか。

まず「生じる」については、7 章前半の統語論的分析をもって解答としてよいだろう。他方「ある」については、二人の間で見方が異なるはずである。パルメニデスのあるもの・あらぬものは、まさにあるもの・全くあらぬものである。完全用法でしか言明しえない「ある」を彼は語っている。他方、アリストテレスのあるものは、完全用法の端的な「ある」を述定しうると同時に、不完全用法の、付带的な何かであるものでもある。

一方で、アリストテレスの端的な「ある」と付带的な「ある」の区別は、いわば観点ないし強調点の違いにすぎない。例えば或る人間を「あるものとしてのあるもの」の一例とみなすこともできるが、その時その人は、図式的に言えば、人であるものである。他方この人を、単にあるものとしてではなく、人であるものとして見ることもできる。統語論的に区別される二種類の「ある」は、意味においては連続している (21)。したがって、端的にあるもの

さえ、パルメニデスの「 $\dot{\alpha}\dot{\nu}\alpha\dot{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$ にあるもの」と類同的ではない。

他方、「あらぬ」については、やや事情が異なる。人であらぬものは端的にあらぬものではないからだ。それはやはり何かであるもの、例えば馬である。この限りで、アリストテレスの端的にあらぬものは、パルメニデスのそれと合致する。「 $\dot{\alpha}\dot{\nu}\alpha\dot{\iota}\sigma\tau\alpha\iota$ あらぬものから生成する」も「あらぬ限りで」を意味表示することは明らかである」(191b9-10, cf. 191b25-6) という一文は、この合致を述べていると考えられる。実際アリストテレスは、「あるものから」が「ある限りで」を意味表示するとは語らない。両者の非対称性は適切に留意されていると言える。

以上の解釈は、近年提出された諸解釈とは異なる<sup>(22)</sup>。冒頭で見た Kelsey (2006), Anagnostopoulos (2013), Clarke (2015) の解釈は、いずれもジレンマとその解決における「ある」の同義性を前提するからだ。文脈上この前提は疑わしい。また特に Anagnostopoulos の述定解釈は、およそ『自然学』のパルメニデスに帰し難い「ある」理解をジレンマに帰しているように見える。

以下では、本稿の解釈が実際に 8 章のテキストに即していることを、他解釈の批判とともに示したい。ジレンマを具体的に解決する箇所 (191b13-27) を順に見てゆくことにしよう。

他方の我々自身も、何ものも端的にあらぬものからは生じないと主張するが、しかし或る仕方では、つまり付带的には、あらぬものから生じると主張する。(というのも、[さもないければ] それ自体としてあらぬ欠如から、欠如が内属せずに、何かが生じるから。これは驚きであり、このようにあらぬものから何かが生じることは不可能に思われる。)(191b13-17)

まず、あらぬものからの生成が検討される。最初の一文は、「全くあらぬものからは生じないが、X であらぬものからは生じる」という意味である。括弧内の議論は一種の反実仮想として理解できる<sup>(23)</sup>。アリストテレスの枠組みでは、欠如は「付带的にあらぬ」ものである。仮に欠如が「それ自体として」端的にあらぬものなら、それはおよそ基礎に置かれるものではなく、他の基礎に置かれるものにも内属しない。ゆえにテーゼ T1 に違反する。

この箇所は Clarke らの実在解釈に不利である。実在解釈によれば、あらぬものからの生成は、付带的な場合にも、無からの生成となる。だがそうすると、生成が付带的であることが問題解決に寄与しうるか、疑わしい。「基礎

に置かれるもの」が存続するとしても、欠如を独立の非存在者とみなす限り、問題は残るだろう(24)。

Kelsey の実体解釈にも同様の困難がある。実体解釈に基づけば、ここでは実体であらぬものからの付帯的生成が許されることになるが、非実体から実体が生成することは不可能だからだ。そこで Kelsey (2006: 340ff.) は、付帯的生成を、「特定の種類の実体であらぬものから」の場合として理解する。だが、「あらぬものから」というだけの文言にこのような意味を読み込みうるテキスト上の根拠は乏しい。要するに、両解釈とも、いわば「ある」に固定的な実質を与えた結果、あらぬものに関する解決の理解に行き詰まっているように思われる。

続いてアリストテレスは、あるものからの生成を検討する。

同様にして、付帯的にでなければ、あるものから生じることも、あるものが生じることもないと我々は主張する。そのように〔付帯的に〕あるものも生じるのは、ちょうど、動物から動物が、また或る動物から或る動物が、生じるのと同じ仕方である。例えば犬が馬から生じるとすれば〔そうであるように〕。というのも、犬は或る動物からのみならず動物からも生じる一方、動物として生じるのではないだろうから。というのも、動物は既に〔馬に〕属しているから。

もし何かが付帯的でない仕方では動物になるだろうとすれば、動物からありはしないだろうし、何かが〔付帯的でない仕方では〕あるもの〔になるだろうとすれば〕、あるものからあることはないだろうから。そしてあらぬものからあるのでもない。というのも、「あらぬものから」は「あらぬ限りで」を意味表示すると我々は述べたから。さらに、全てがあるかあらぬかであることも、我々は棄却しない。(191b17-27)

「ある」という観点から見られたあるものが始点・終端に置かれることはありえないが、PであるものからQであるものが生じることには問題がない。かくしてあるもの側の困難も解消される。「馬から犬が生じる」事例は奇妙ではあるが、上記の理路とは整合する。犬も馬も動物であるように、PであるものもQであるものもあるものである。だが生成を語るには犬や馬、PやQへの分節を要する。

以上見た通り、本稿の読みに基づけば、ジレンマの解決は無理なく理解できる。それにも拘らずこの読みが採られてこなかったのは、一つには恐らく、

あるものに複数の説明規定が属しうることの見かけ上の自明性ゆえに、哲学的興味の乏しい解釈だと考えられてきたからではないか、と推測される。だが、パルメニデスとアリストテレスの対立点が一旦把握されれば、この自明性の見かけが偽りであり、むしろ「ある」の意味にこそ全てが懸かっていたのだと了解されよう。

最後に、8章の論証のもつ性格について考察したい。論証構成に必要な素材は、テーゼ T2 の措定、および T2 のあるものへの適用可能性を示す予備論証、および T2 を準備する T1 の措定であり、かつこれらで充分であった。注目すべきは、これらがいずれも言語形式の観察から導かれる抽象的・非時間的なテーゼであり、したがって自然学の全く枠外に位置することである。8章における生成変化の可能性の論証は、この意味で専ら「論理的」である<sup>(25)</sup>。

そして我々はこれを正当な方法であったと評価できる。現象を否定するパルメニデスに抗して自然学の存立可能性を弁証するには、自然学的前提を予め置くことなしに、いわばその下層の論理的基礎を固める必要があるのだ。冒頭に引用したごとく「自然について論じることではない」この探究は、しかし我々が自然について論じる権利そのものを確保する試みである。そしてそれは疑いなく「哲学的である」探究であった。

## 注

- (1) 訳文は拙訳である。訳出にあたり内山 (2017) ほか先行諸訳を参考にした。テキストは Ross (1936) を用い、引用個所は Bekker 版の頁行数で示す。〔 〕内は本稿の補いである。
- (2) アリストテレスの一部の議論に対する「論理的 (logical)」という特徴づけに関して、本稿は Burnyeat (2001) に依拠する。また cf. 千葉 (2002)。
- (3) 「古の人々」は広義にはエレア派やその追随者たちを指すだろうが、パルメニデスその人の議論が第一に念頭に置かれていることは内容・語法上明らかである。(対立見解として cf. 金子 (2004: 139n16).)
- (4) その他 Charlton (1970), 千葉 (1982), Loux (1992)。また特に Leunissen (2019) は明示的に Clarke に従う。
- (5) その他 Ross (1936)。Bodnár (2018: 220-1) は折衷的な立場を示す。Kelsey (2006) も「実体である」と完全用法の「ある」との連絡を示唆してはいる。
- (6) ただし Loux (1992) は  $\gamma\iota\gamma\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$  を不完全用法で読む。
- (7) Cf. Ross (1936: 346), Charlton (1970: 80), 金子 (2004), 渡辺

- (2012: 161ff.), Clarke (2015), Bodnár (2018), Leunissen (2019).
- (8) Cf. Charlton (1970: 80), Bodnár (2018: 211n7). 他方 Kelsey (2008: 201) はこれを明示的に批判する.
- (9) Jones (1974), Henry (2015) は Kelsey と同様の解釈を擁護する.
- (10) Charles (2018: 181f.) が特に明確にするように, この箇所が用いるのは一種の発見的手続きであり, 必ずしも帰納的・演繹的推論ではない.
- (11) この解釈のネックとなりうるのは, 「我々は青銅から鑄像が生成する」と言い, 青銅が鑄像になるとは言わない」(190a25-6)という一文である. 「青銅が鑄像になる」という表現自体は自然に見えるため, この一節は解釈者たちを悩ませてきた. だが, Morison (2019: 250) に従い, 「時には (ἐνίοτε)」(190a24) 我々はカウ形式を選択するというだけの意味に取るなら, ガ形式の変則的な禁止を読み取る必要はなくなるだろう.
- (12) Cf. 今井 (2001:34-7).
- (13) ただし 1 巻後半部の議論全体をメタ探究とする Bostock の見解には必ずしも賛同できない. 7 章後半部を含め, 専ら自然的事物の生成変化を論じる箇所は, 本稿の扱う箇所とはやや水準が異なる.
- (14) Cf. Loux (1992: 285), Horstschäfer (1998: 393).
- (15) むろん「基礎に置かれるもの」は依然アリストテレス的語法ではあるが, 「述定の究極的主項」という規定自体は彼の理論をさほど深く前提しない. いずれにせよ, 本解釈は相対的により穏健である.
- (16) なお既に Horstschäfer (1998: 382) が T2 の関連性を指摘している.
- (17) 文脈はやや異なるが, Clarke (2018) の造語 'essence monism' から着想を得た.
- (18) Cf. Quarantotto (2019: 97). 別解釈として Ross (2019: 473), Castelli (2019: 87-91).
- (19) Cf. Castelli (2018: 93). 別解釈として Charlton (1970: 60), Quarantotto (2019: 109).
- (20) これはパルメニデスの歌う女神からの学びへの引喩とも読める. Cf. DK28B1.28-32. 事実, 女神の説得さえ, 結局はあるものへの(不生・不滅といった)述定の形を取る他ない.
- (21) 換言すれば, 端的な「ある」も述定用法と隔絶した「実在」を意味しない (Cf. Kahn (1976), Brown (2003), Burnyeat (2003)). 類比項の「医者」が一義的である以上「ある」も両義的ではあり得ない,

という Anagnostopoulos (2013: 262) の議論は、それゆえ本稿には的中しない。

(22) ただし Wieland (1962: 137f.) が同様の解釈方針を粗描している。

(23) 一般的な解釈と異なり、括弧内の ‘γάρ’ (191b15) に「さもなければ」(始点が端的にあらぬとすれば) の意味を読み込む。Cf. Denniston (1950: 62f.). もっとも、通常の解釈を採用しても、解釈の大筋には差し支えない。

(24) Cf. Waterlow (1982: 20f.).

(25) 末尾における「可能態・現実態」概念を用いた論証方式への言及は (191b27-29), あくまで補足的文言にすぎないと思われる。(対立見解として cf. 渡辺 (2012: 168ff.).)

## 文献表

Anagnostopoulos, A., 2013, “Aristotle’s Parmenidean Dilemma”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 95, 245-274.

Bostock, D., 1982, “Aristotle on the Principles of Change in *Physics* I” in M. Schofield, M. Nussbaum (eds.) *Language and Logos*, Cambridge University Press, 179-196.

Bodnár, I., 2018, “*Physics* I.8” in Quarantotto (ed.) (2018), 206-225.

Brown, L., 2003, “The Verb “to be” in Greek Philosophy: Some Remarks” in *Companions to Ancient Thought 3: Language*, Cambridge University Press, 212-36.

Burnyeat, M., 2001, *A Map of Metaphysics Zeta*, Mathesis Publications.

———, 2003, “Apology 30B 2-4: Socrates, Money, and the Grammar of ΓΙΓΝΕΣΘΑΙ”, *The Journal of Hellenic Studies* 123, 1-25.

Castelli, L., 2018, “*Physics* I.3” in Quarantotto (ed.) (2018), 82-105.

Charles, D., 2018, “*Physics* I.7” in Quarantotto (ed.) (2018), 178-205.

Charlton, W., 1970, *Aristotle's Physics I and II*, Clarendon Press.

千葉恵, 1982, 「『自然学』A巻における生成の問題：質料概念の形成をめぐる」, 三田哲学会編『哲学』第75集。

———, 2002, 『アリストテレスと形而上学の可能性：弁証術と自然哲学の相補的展開』, 勁草書房。

Clarke, T., 2015, “Aristotle and the Ancient Puzzle about Coming to Be”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 49, 129-150.

- , 2018, “*Physics* I.2” in Quarantotto (ed.) (2018), 60-81.
- Denniston, J. D., 1950, *The Greek Particles*, Clarendon Press.
- Diels, H., Kranz, W., 1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, Weidmannsche.
- Henry, D., 2015, “Substantial Generation in *Physics* I.5-7” in M. Leunissen (ed.) *Aristotle’s Physics: A Critical Guide*, Cambridge University Press.
- Horstschäfer, T. M., 1998, *‘Über Prinzipien’: Eine Untersuchung zur methodischen und inhaltlichen Geschlossenheit des ersten Buches der Physik des Aristoteles*, De Gruyter.
- Ierodiakonou, K., Kalligas, P., Karasmanis, V. (eds.) (2019) *Aristotle’s Physics Alpha: Symposium Aristotelicum*, Oxford University Press.
- 今井知正, 2001, 「自然学第一巻」『哲学雑誌』788号, 23-40.
- 金子善彦, 2004, 「生成の形而上学：パルメニデスとアリストテレスの対話」『思想』966号, 117-141.
- Jones, B., 1974, “Aristotle’s Introduction of Matter”, *Philosophical Review* 83, 474-500.
- Kahn, C., 1976, “Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, 323-34.
- Kelsey, S., 2006, “Aristotle *Physics* I 8”, *Phronesis* 51, 330-361.
- , 2008, “The Place of I 7 in the Argument of *Physics* I”, *Phronesis* 53, 180-208.
- Leunissen, M., 2019, “*Physics* I 8: The Route to Solving the Eleatic Puzzle” in Ierodiakonou et al. (eds.) (2019), 286-301.
- Loux, M. J., 1992, “Aristotle and Parmenides: An Interpretation of *Physics* A8”, *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy* 8, 281-319.
- Morison, B., 2019, “*Physics* I 7, Part 1: The Complexity of the Subject in a Change” in Ierodiakonou et al. (eds.) (2019), 229-261.
- Quarantotto, D. (ed.), 2018, *Aristotle’s Physics Book I: A Systematic Exploration*, Cambridge University Press.
- Quarantotto, D., 2019, “*Physics* I 3: Towards the Principles——Resolving the Eleatics’ Arguments for Absolute Monism” in Ierodiakonou et al. (eds.) (2019), 88-123.
- Ross, W. D., 1936, *Aristotle’s Physics*, Clarendon Press.

内山勝利（訳），2017，『アリストテレス全集 4 自然学』，岩波書店．

渡辺邦夫，2012，『アリストテレス哲学における人間理解の研究』，東海大学出版会．

Waterlow, S., 1982, *Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics: A Philosophical Study*, Clarendon Press.

Wieland, W., 1962, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht.



## ベネター反出生主義は決定的な害を示すことができるか

### ——*The Human Predicament*における死の害の検討——

東京大学大学院総合文化研究科 中川 優一

#### はじめに

私たちは皆生まれてこなければよかったのだろうか。そして、生まれてこない方がよかったのなら、新たに子どもを産まない方がよいのだろうか。こうした問いは私たちの人生と生殖の関係に改めて光を当てる。

本論文は *Better Never to Have Been* (以下 *BNHB*) における害と利益の非対称性及び「人生の悲惨さ」論<sup>(1)</sup>を批判的に検討し、1.「存在は非存在よりも悪い」という結論から「生まれてくることは常に害悪である」という主張へと移行する際にベネターは決定的な害を示す必要に迫られること、2.その最も有力な候補である死の害はベネターの主張に貢献しないこと、3.ベネターの主張する死の害は、反出生主義的結論と対立する存在者自体が持つ内在的価値を導く可能性が高いことを論じる。これら三点の批判が正しければ、「生まれてくることは常に害悪である」という主張は棄却できることになる。

議論は以下のように進む。第一節ではベネターの議論の骨子である害と利益の非対称性を批判する。「存在は非存在よりも悪い」という相対的な悪さは存在することの絶対的悪さを示せていないため、存在者も含めた上で「生まれてくることは常に害悪である」と結論付けるためには決定的な害を示す必要があると主張する。第二節では「人生の悲惨さ」論を確認しつつ、決定的な害が成立する二つの条件を提示する。第一に普遍性条件（全ての存在者が経験する害かどうか）、第二に決定性条件（ある害が出生を否定するほどの害かどうか）である。このとき、第二の決定性条件において、ベネターと批判者の対立点が見出されること、そして、全ての出生を否定する場合、ベネターはこの決定性条件を満たす必要に迫られることを論じる。第三節では、ベネターが採用する剥奪説 *Deprivation Account* と消滅説 *Annihilation Account* によって説明される死の害が出生否定の根拠となるかどうかを検討する。本論文の議論が正しければ、1.消滅説は決定性条件を充足せよという要求を避けられないだけでなく、死が確実な害であることも示せていない。2.消滅説が有効であるためには、反出生主義的結論と対立する存在者自体の内在的価値を認める必要が生じる。以上から「生まれてくることは常に害悪である」という主張は棄却されるべきであるという結論を導く。それでは、害と利益の非対称性から検討を始めることにしよう。

## 1. 害と利益の非対称性

ベネターは害と利益の関係について苦痛と快楽を例に次のように論じる<sup>(2)</sup>。

- (1) 苦痛の存在は悪い
- (2) 快楽の存在はよい
- (3) 苦痛の不在はよい、そのよさが誰にも享受されなかったとしても
- (4) 快楽の不在は悪くない、その不在が剥奪となる誰かがいない限り

以上四つのテーゼのうち(1)と(2)の組み合わせは対称的であり、私たちの日常的な理解とも符合するとベネターは主張する。一方、不在に視点を向けた場合には苦痛と快楽の非対称性が見出されるという ((3)と(4)の組み合わせ)。

なお、この議論だけから「生まれてくることは常に害悪である」という結論を導けるわけではない。先の結論を導くにあたって、ベネターは二つのシナリオの比較検討を導入している。すなわち、ある存在者 X が存在するシナリオ A と存在しないシナリオ B である。四つのテーゼと二つのシナリオを組み合わせたものを図示すると、以下のようになる<sup>(3)</sup>。

| シナリオA<br>(Xが存在する)    |   | シナリオB<br>(Xが存在しない)     |  |
|----------------------|---|------------------------|--|
| (1)<br>苦痛の存在<br>(悪い) | ↔ | (3)<br>苦痛の不在<br>(よい)   |  |
| (2)<br>快楽の存在<br>(よい) | ↔ | (4)<br>快楽の不在<br>(悪くない) |  |

図 1

図 1 は一見、縦軸の総和の比較と読むことができる。しかし、そうした単純な計算によって結論を導くのは誤りであるとベネターはいう。なぜなら(2)の快楽の総量が(1)の二倍以上であった場合、シナリオ A の方がよりよいという結論が導かれうるからである<sup>(4)</sup>。

それでは苦痛と快楽の非対称性はどのように理解すればよいのだろうか。存在と非存在の比較のアナロジーとしてベネターが挙げるのは、シナリオ A:

病人（Sick：以下 S とする）とシナリオ B：健康な人（Healthy：以下 H とする）の比較である。それぞれ条件を確認しよう<sup>(5)</sup>。(1)S は病気にかかってしまう。しかし、幸運なことに(2)S はすぐに病気から回復する能力を持つ<sup>(6)</sup>。一方(4)H は残念ながら病気からすぐに回復する能力を持たない。しかし(3)H は絶対に病気にかかることがない。

先の図と重ねて見ていこう。(3)H は絶対に病気にかかることがない。したがって、H は(1)病気にかかってしまう S と比べてよいと言える（S は H と比べて悪い）。続いて(2) S のすぐに病気から回復する能力は確かによいものである。しかし、だからといって(4)H が病気からすぐに回復する能力を持たないということが悪いということにはならない。なぜなら、H はそもそも病気になることがないからである。

以上より、どれだけ優れた回復力を S が持っていたとしても、初めから病気にならない H の方がよりよいことは明らかだとベネターは主張するのである。そして、このアナロジーが妥当であると認めるならば、ある X が存在する場合と存在しない場合の比較においても、存在しない方がよい、すなわち生まれてこない方がよいという論証も認めることができるはずだという。

以上の議論で示されているのは図 1 を横軸で比較する場合である。つまり、ベネターが論証を試みているのは(3)が常に(1)よりもよいこと、そして(4)は(2)と比較して悪いとは言えないということなのである<sup>(7)</sup>。この結論から「何らかの害をシナリオ A が被る時点でシナリオ B の方がよく、それでいてシナリオ B の快樂の不在は悪いとは言えない。それゆえ、何らかの害がシナリオ A に認められる限り、シナリオ B の方がよい」という主張をベネターは導いていると考えてよいだろう。ベネターは自身の立場を次のように述べている。「よさに満たされ、極小の悪さしかない人生——針で突いたような痛みしか混入していない至福の人生——は人生がないことよりも悪い<sup>(8)</sup>」。

では、先のアナロジーは実際にこの結論を引き出せるのだろうか。S と H の比較例はいずれも（可能的）存在者を用いているため、X が存在する場合と存在しない場合の比較のアナロジーとして成立しているのか疑問が残る<sup>(9)</sup>。また、仮にアナロジーが成立していることを認めたとしても、この比較が主張するのは H の方が S よりも相対的によい（あるいは S は H よりも相対的に悪い）ということであり、S として存在すること、すなわちシナリオ A が絶対的に悪いということにはならないだろう<sup>(10)</sup>。以上の指摘が正しく、かつベネターが「X が生まれてくること」だけでなく「X が生まれてきたこと」も否定するのであれば、存在すること、すなわちシナリオ A が絶対的に悪い場合も合わせて示さなくてはならないように思われる。

## 2. 人生の悲惨さと決定性条件

それでは、ベネターの「人生の悲惨さ」論は先の疑問に答えることができるだろうか。*BNHB*において、ベネターは三つの戦略を採用している<sup>(11)</sup>。第一に、ポリアンナ効果<sup>(12)</sup>といった心理バイアスを指摘し、私たちの主観的評価は信頼に値しないと論じる方針である。第二に、快樂説、欲求充足説、客観的リスト説のいずれも人生における悪さを排除するわけではないと論じる方針である。第三に、現実世界で起こっている悲惨な出来事を論じる方針である。以上の議論で目指されているのは、私たちの人生において悪いと認めざるを得ないものが存在すると示すこと、そして後述する決定性条件を求める私たちの態度が信頼に値しないと示すことであろう。これらを踏まえた上で、改めて本論文が取り上げた問題を確認していこう。

ベネターの立場上、針で突かれる痛みに準ずるような害があることを示せば十分なのであった。しかし、すでに生まれてきた存在者にとってこの判断は必ずしも正しく思われるものではない。実際、多くの人々にとって針で刺される程度の痛みは生まれてきたことを否定するほどの害ではないだろう。こうした点から、存在すること、あるいは私たちの人生は絶対的に悪いのかという問いが生じることになる。もちろん、私たちはホロコーストのように当事者が生まれてきたことを否定してもおかしくないほど悲惨な出来事を想像することができる。しかし、こうした害は二つの点で不十分である。第一に、全ての人間がそうした害を経験するわけではないという点である。つまり、普遍性が確保できていない。(以下、普遍性条件)。第二に、そうした害を経験した全ての人間が出生を必ず否定するわけではない。つまり、決定的な害であること(以下、害の決定性)に関して差異が見出されるのである。このとき、害の決定性は二つのレベルで想定できる。第一に、ある出来事がそもそも害であるかどうかというレベルである。第二に、ある害が出生を否定するほどの害かどうかというレベルである。本論文では以下、争点となる第二レベルの決定性に関して決定性条件と呼ぶことにしたい。

なお、普遍性条件は必ずしも単一の害が満たす必要はない。なぜなら、決定性条件を満たす害が複数あり、いずれかが妥当し、結果として全ての存在者がそれぞれ何らかの決定性条件を満たす害を認める可能性があるからである。一方で、決定性条件の充足を示すのは大変難しい。なぜなら、誰にとって、どの観点からみて決定的なのかという問いが避けられないからである。言い換えれば、どれだけ客観的にひどい状態にあっても、当人が満足していればその害はその存在者にとって決定的な害ではないと言えるのである<sup>(13)</sup>。

この点にベネターと反論者の対立点が見出される。すなわち、ベネターの議論は害と利益の非対称性から普遍性条件と第一レベルの害の決定性を満たすことで結論を導いているが、反論者は決定性条件を持ち出すことでベネターに反論しているのである。この地点において、私たちはベネターが心理バイアスを持ち出した理由を理解することができる。すなわち、ベネターは、私たちの主観的評価は心理バイアスにかかっているために信頼に値しない、すなわち、決定性条件は問題にならないと主張しているのである。しかし、すでに述べたように、仮に心理バイアスに私たちの理解が歪められていたとしても、それを込みで私たちの人生は成立しているのだから、やはりベネターは決定性条件を満たすべきだと反論できる。

なお、決定性条件を検討できるのは存在者のみだと言ってよいだろう。非存在者自身が、自身にとってのよさや悪さを問うことはできないからである。しかし、だからこそ生殖倫理は難しい問題となる。人生において何らかの害を被ることはほとんど疑いようのない事実である一方で、可能的子どもは未だ存在していないために、どのような悪さが当人の決定性条件を満たす害なのかは生まれてくる当人にすらわからないからである。この点を認めるならば、ある可能的子どもにとってのよさや悪さは、私たちが代わりに考えることしかできないと言ってよいだろう。このとき、ある個人が当人の人生に決定性条件を満たす害を見出す可能性を認め、かつ、そうした深刻な害をもたらすリスクのある行為は控えるべきだという考えを認めるならば、決定性条件を用いた批判が有効だったとしても一律に子どもを産んでよいことにはならないように思われる。なぜなら、両親が「生まれてきてよかった」と思えるような環境を用意できたとしても、生まれてきた子どもが「生まれてこなければよかった」と感じる可能性は開かれているからである。

決定性条件を巡る議論を踏まえると、私たちは「存在の方が非存在よりも悪い」という主張と「生まれてくることは常に害悪である」という主張は必ずしも等値だとは言えないという結論を引き出すことができる。なぜなら、存在することで何らかの害を被るということと、被った害が当人の決定性条件を満たす害かどうかは異なる位相にあるからである。この点を認めるならば、前者を理由に全ての出生を例外なく否定することはできない。少なくとも、私たちは納得できない理由で出生を否定される必要などないのである。

一方で、ある存在者が自らの人生に決定性条件を満たす害を認める可能性があることもまた確かであろう。この点に配慮した結果、可能的子どもを産むことは悪いという結論に至る可能性は否定できない。しかし、害と同様に出生を肯定するに足るよさを得る可能性にも開かれているのだから、産まな

いことは悪いという結論に到達する可能性もある。この不可知性を鑑みると、世界の側に存するよし悪しを根拠に全ての出生あるいは生殖を一律に肯定ないしは否定することはほとんど不可能であるように思われる。したがって、ベネターが反出生主義をより説得的に展開しようと試みるならば、少なくとも出生と生殖の問題を切り離した上で、害を根拠とするのではなく、生殖行為自体の問題性に注目した方がよいだろう<sup>(14)</sup>。

では、以上の議論でベネターに対する応答が全て完了したと言えるだろうか。おそらく、一点問い残している問いがある。それは、ベネターが確実な悪さとして提示する主体の死という問題である。現状、私たちは決して死を避けることはできないし、実際に死を怖れる人々も多く存在する。何より、死の害を経験したことのある存在者は存在し得ないために、ベネターは決定性条件を考慮しなくてよい可能性がある。これらを鑑みれば、死の問題は確かに決定的な害の有力な候補だと言えるだろう。そこで以下、ベネターが新たに提示する消滅説を検討していくことにしたい。

### 3. ベネター反出生主義における死の害の問題

2017年に出版された *The Human Predicament* (以下 *THP*) に注目しよう。ベネターは死について、次のような見解を示している。

私たちは数えきれないほど悲惨な運命に晒されている。それぞれの運命が私たち一人ひとりに降りかかるわけではないにしても、まさに存在こそがこうした帰結を被るリスクに私たちを追いやるし、私たち一人ひとりに恐ろしい出来事が起こる累積リスクは端的に莫大である。もし私たちが死を含めるならば、次章〔筆者注：第五章「死」〕で私が論じるように、リスクは事実上、確実なものとなる<sup>(15)</sup>。

しかし、死が確実なリスクであるということは、必ずしも死が全員の決定性条件を満たす害であることを意味しない。それゆえ、私たち全員が死を避けられないからといって、その事実のみを根拠に全ての出生を否定するのは早計である。ベネターの立場を受け入れる前に、死がもたらす害の中身についてベネターの主張を確認しておく必要があるだろう。

なお、本論文は *THP* の議論を中心に参照するため、死に関して *BNHB* との共通項や違いについて事前に共有しておきたい。共通点は「人生は生まれてくるに値しないが、続けるには値しうる」という立場を維持していることである<sup>(16)</sup>。それゆえ、自殺推奨主義 *Pro-Mortalism* は採用していない<sup>(17)</sup>。

相違点は *THP* において新たに消滅説が付け加わったことである。*BNHB* における「死は時に害であり、時に利益である」という解釈に加えて、主体が消滅する契機である死自体は常に悪いという立場へと変更が見られる<sup>(18)</sup>。

ベネターの論証は次のように進む。ベネターは基本的に剥奪説の正しさを認める。しかし、剥奪説は剥奪されるもののよさに依存するために、老衰や安楽死など、一般に奪われるよさが人生に残っていないような場合には死の害を説明できるとは限らないという反論があることも認める。しかし、この状況でも死が悪くないとは主張しない。なぜなら、主体の心理的連続性 *psychological continuity* が消滅するという害（以下、主体が消滅すると略記する）があるからである<sup>(19)</sup>。この見解を支持する論証が消滅説である。以上より、私たちは余すことなく死の害を被ることになるとベネターは主張する。一見すると消滅説だけで議論が完結しているように思われるが、ベネターの消滅説は剥奪説に多くを依拠していること、また両者を比較することで問題点がより明確になることを鑑みて、剥奪説から順に検討することにしよう。

### 3.1. 剥奪説

剥奪説について、ネーゲルの議論を確認することから始めよう。ネーゲルは次のように述べる。「死が間違いなく悪であるならば、それは死の積極的な性質によってではなく、死が私たちから剥奪するものによってである<sup>(20)</sup>」。

では、ここで言われる死は厳密には何を指しているのだろうか。ネーゲルは死を不幸な状態とは見なさないと述べている。したがって、剥奪説において想定される死の害は、死んでいる状態における害ではない。また、死それ自体によって剥奪が起こるのだから、死にいく過程における害でもあり得ない。それゆえ、剥奪説は死の瞬間に発生する害を論じているというしかない。

しかし、死の瞬間と措定したとき、私たちは死の瞬間とは一体どういう瞬間なのかという問いに直面する。順当に考えれば、死の瞬間とは、主体の生命活動が停止した瞬間と言いうるだろう。ならば、このとき死の害は一体誰にとっての害なのだろうか。ある時点で害を被るためにはその時点で主体が存在している必要がある（以下、存在要請テーゼ）と考えるのは不自然なことではないように思われる。

ネーゲルも当然、この問いには気がついている。しかし、ネーゲルは関係的な害と非関係的な害という区分を持ち込むことによって死の害について説明を与える。すなわち、剥奪による死の害は特定の時間において主体に帰せられるものではなく、通常通りある時間及び空間に位置づけられる主体と、

時間及び空間において主体と一致しない場合がありうる状況との関係において見出される害だということのである<sup>(21)</sup>。だとすると、死の害は、ある主体と、主体が死ななければ何らかのよさを享受できていた状況との関係に位置づけられる害だということになるだろう<sup>(22)</sup>。この議論の眼目は、害を被る主体が存在していなくとも、いつ害を被るのか特定できなくとも、死の害を説明することは可能だという点にある。したがって、ネーゲルが正しければ、死の害を説明する際に存在要請テーゼを気に掛ける必要はないのである。

以上のネーゲルの議論は、死がどのような害をもたらすかという問いに対して私たちの実感に近い回答を与えているように思われる。しかし、死の害がいつ私たちに帰せられる害なのかという問いに答えられていない以上、ベネターの議論を支えるには不十分であろう<sup>(23)</sup>。通常なら害が発生するのは原因となる出来事の後である。死の害も同様に主体の死後に発生すると考える方が自然であろう。しかし、死後に害を経験する主体は存在しない。ならば、私の死を原因として剥奪説で説明された死の害が発生したとしても、死んだ当の私はその害を経験するとは言えないはずである。それゆえ、確かに剥奪説は私たちが死を恐れる際に想定する害の説明としては十分だと言えるかもしれないが、全ての存在者が経験的に被る害であることを示せなければ、第一の害の決定性すら満たすことができないのである。

なお、仮にベネターがネーゲルの剥奪説を受け入れていた場合、死が奪うよさに関して存在者自体が持つ内在的価値を巡る問題が発生することになる。例えば、一ノ瀬は剥奪説に対し、長寿の人々の死や安楽死を望むほどの病苦に苦しむ人の死は彼らからどのようなよさを奪ったのかという問いを投げかけている<sup>(24)</sup>。これは剥奪の機能に注目すれば当然の疑問であろう。存在しないよさは奪うことができないからである。しかし、おそらくネーゲルは次のように答えるはずである。「それでもなお死は彼らにとって悪い。なぜなら彼らの存在自体のよさを奪ったからである」と。興味深いことに、ネーゲルは多くの悪さに溢れ、それらを上回るほどのよさがない場合であっても人生は生きるに値すると考えている<sup>(25)</sup>。加えて、生まれてきたことは幸運であるとも述べている<sup>(26)</sup>。つまり、ネーゲルは死の害を認めつつも、生まれてくることはよいと考えるのである。これはベネターの主張と対立する以上、ネーゲルの剥奪説を採用しているとは考えない方がよいだろう。

それでは、ベネターの議論における剥奪説は何に依拠しているのだろうか。明言はされていないが、ベネターが採用する立場はブラッドリーによって定式化された DMP (Difference-Making Principle) に近いように思われる<sup>(27)</sup>。反事実条件的比較説とも呼ばれるこの立場は<sup>(28)</sup>、簡略化して言えば、ある出



来事が起こった現実世界とその出来事が起こらなかった最近傍可能世界を比較して結論を出すものである。それゆえ、死がある人からよさを奪う場合は悪いし、死がある人を悪い人生から開放する場合はよいということになる。しかし、すでに明らかなように、この枠組みでは常に死が害であるという説明を与えることは困難である。この点を鑑みれば、ベネターの議論において剥奪説は積極的な効力を発揮できていないように思われる。

### 3.2. 死の恐怖

消滅説の検討に入る前に一点想定される反論を確認しておこう。すなわち、そもそもベネターは死の害を示す必要はないという反論である。なぜなら、ベネターは人生において何らかの害があることを示せば十分なのだから、死の害自体を説明できなくとも剥奪説において示唆された死に対する恐怖さえあれば十分議論が成立すると言っているからである。確かに、この反論はベネターの非対称性議論が完全であれば妥当だと言っているかもしれない。しかし、すでに論じたように、ベネターの非対称性議論は様々な問題を抱えている。これらを鑑みたとき、死の恐怖が強力な根拠となるとは思われない。なぜなら、死の恐怖もまた全員が経験するとは言いきれないため、普遍性及び決定性条件を満たす際に必ず困難が生じるからである。当然、死の恐怖は出生や生殖を否定するのに十分であると認める集団を想定することは可能である。しかし、彼らが死の恐怖は決定性条件を満たすと考えているからといって、少なくとも全ての存在者の出生を否定するべきではないように思われる<sup>(29)</sup>。

### 3.3. 消滅説

それでは、ベネターの消滅説を確認していくことにしよう。すでに確認したように、消滅説における死の害は主体が消滅することであった。このときベネターは、消滅説が説明する死の害は剥奪説とは独立した害だと主張している<sup>(30)</sup>。それゆえ、ベネターの主張が正しければ、剥奪説が採用できなくとも、消滅説だけで十分死の害を説明できることになる。

単純な疑問から始めよう。なぜ主体が消滅することは当人にとって悪いと言えるのだろうか。ベネターは、可能的な未来に奪われるよさが何もなく、全てを考慮したときに死んだことが悪いとは言えなくても、死は死んだ当人にとって悪いと考えている<sup>(31)</sup>。一見すると、この主張は先に確認したネーゲルの態度と重なるものである。しかし、剥奪説の正しさは留保するとしても、

ネーゲルは存在者自体が持つ内在的価値が奪われるから死は悪いと応答できるのに対し、ベネターはそう応答することができないはずである<sup>(32)</sup>。したがって、ベネターは主体が失われることの悪さを、存在者自体が持つ内在的価値にも可能的な未来のよさにも依拠せず示さなくてはならないことになる。おそらく、ベネターもこの困難には気がついている。だからこそベネターは消極的に消滅説が正しいことを論証しようと試みるのである。

第一に、ベネターは私たちが生き続けたいという強い欲望や、本能的な自己保存の欲求があることを指摘する<sup>(33)</sup>。前者は生き続けたくない場合もあるので容易に反論が可能であろう。では後者はどうだろうか。仮に主体の本能的な自己保存の欲求が妨げられることを死が害である理由としよう。この理由もやはり不十分であろう。なぜなら、第一に、この議論は自然主義的誤謬に陥っている可能性があるからである。第二に、自然主義的誤謬自体が否定される、あるいは誤謬に陥っていない場合には自己保存の本能的欲求を持続させることよりも自然淘汰は死を選んだと言えるからである。これはある個人にとって死が害である可能性を排除しない。しかし、このレベルに落とし込んでしまうと、決定性条件を回避することができなくなってしまう。

第二に、ベネターは当人にとって死が解放となる状況において、周りの人間が本当にそうだと思っているならば嘆くのではなく祝うべきだが、実際はそうっていないと主張する。つまり、解放の場面でもやはり何かは失われており、私たちはその喪失、すなわち主体の消滅を悲しんでいるという<sup>(34)</sup>。これは確かに強力な議論である。誰も自らの死を避けられないように、身近な人間の死を一度も経験しない人生は限りなく想定し難いからである。しかし、他者の死がもたらす嘆きを死が害である根拠とするならば、ベネターは存在者自体が持つ内在的価値を認めるしかないように思われる。ただ存在しているだけで内在的価値があるからこそ主体にとっては解放と呼びうる死でも常に悪い、すなわち嘆くべきだということになるはずだからである。しかし、存在者自体が持つ内在的価値を認めた場合、存在することの絶対的な悪さどころかそのよさが際立つために、「生まれてくることは常に害悪である」という主張を維持することはできないように思われる<sup>(35)</sup>。

以上の議論が正しければ、ベネターが提示する消滅説は死が害であることを示しつつ決定性条件を解消するという解決を得られないだけでなく、より根本的な問題を含む可能性が高い。なお、本論文は死の害に対して積極的な批判を行ったわけではない。実際に死を決定的な害と考える人々は存在するだろうし、彼らの主張は否定できない。ただし、ベネターの提示する死の害では全ての存在者の出生を否定できないと主張しているのである。

## 結論

「存在の方が非存在よりも悪い」という結論から「生まれてくることは常に害悪である」という主張へと移行するとき、ベネターは害の普遍性及び決定性条件を満たす必要に迫られる。このとき、死の害であれば決定性条件を充足せよという要求を避けられる可能性があったが、検討の結果、この方針は見込みが薄いこと、加えて、死が害であることを示そうとすると、逆接的に反出生主義と対立する存在者自体の内在的価値を認める必要が生じることを示した。以上より、「生まれてくることは常に害悪である」という主張は棄却されるべきであると考ええる。なお、新たに産むという側面については、ベネターに対して示唆した生殖行為自体の問題性は生殖の肯定を阻むのかという問いと合わせて今後の課題としたい。

## 注

- (1) Benatar (2006). 後者の「人生の悲惨さ」論という名称は内容をより明確にするために *BNHB* 第三章のタイトルを参考にしつつ考案した。このほか「人生の質(QOL)」論などとも呼ばれる。詳しくはベネター(2019) [Benatar (2012)の邦訳] を参照。
- (2) Benatar (2006), p.30. 筆者訳。
- (3) Ibid., p.38.
- (4) スマッツはこのように読みうることは確かなのだから、ベネターは誤った結論を引き出していると批判している Smuts (2014)。
- (5) Benatar (2006), pp.42, 47.
- (6) これが快樂の適切なアナロジーになっているかは疑わしい。
- (7) Ibid., pp.47-9.
- (8) Ibid., p.48.
- (9) 存在と非存在の比較可能性についても多くの議論が存在する。中でも簡潔かつ明晰に問題点を整理した論者にマグヌソンがいる (Magnusson 2019: pp.677-8)。
- (10) Brill (2012)はこのアナロジーから引き出せるのは H が S よりも悪くないということまでだと論じている。メッツも同様に非存在が存在よりも望ましいという結論を得るためにはよさや悪さの大きさ *magnitudes* を知られる必要があると指摘している (Metz 2011: p.246)。
- (11) Benatar (2006), pp.64-92.

- (12) ベネターはポリアンナ効果を「楽天主義への傾向性」と定義している (Benatar 2006, pp.64-5)。
- (13) Weinberg (2016)は、ベネターの主張する悪さもまたバイアスにかかっているとし、真の客観性は確定できないことを理由にベネターの議論を退けている。路線は異なるが、小島(2019)も生の価値への不可知論を提唱している。両者の共通点は、ベネターの主張はほとんど正しいと認めながらも、より現実的な問いを考えるべきだと主張している点である。
- (14) 例えば、通常分娩時における男女間のリスクの不均衡など。その他、同意が取れないという問題や親となる存在者が可能的子どもを操作する点に問題があるという立場も存在する。詳しくは Shiffrin (1999), Cabrera (2014)を参照。
- (15) Benatar (2017), p.73. 筆者訳。
- (16) Benatar (2006), p.24, Benatar (2017), pp.188-9.
- (17) ベネターが自殺推奨主義を採用しない理由の解釈については Metz (2011: p.236)を参照。
- (18) Benatar (2006), pp.218-9.
- (19) Benatar (2017), p.105.
- (20) Nagel (1979), p.1.
- (21) Ibid., p.6.
- (22) 死の害の場合、前者に位置付けられる主体はすでに死んでいるように思われるが、死んだ私を置くのも、私の死体を置くのも不自然である。
- (23) いつ、誰が死の害を被るのかという問題に対し、吉沢(2012)や鈴木(2011)など、形而上学的枠組みを整備する試みがある。
- (24) 一ノ瀬(2019), p.365.
- (25) Nagel (1979), p.2.
- (26) Ibid., p.7.
- (27) Bradley (2009), p.50. 定式は以下。翻訳は谷川(2018)を参考にした。  
世界  $w$  における主体  $S$  にとっての類似性関係  $R$  に相対的な出来事  $E$  の価値は、 $w$  がもつ  $S$  にとっての内在的価値から、 $E$  が起こらず、 $w$  に対して  $R$ -最類似世界がもつ  $S$  にとっての内在的価値を引いたものである。
- (28) 吉沢(2015)や谷川(2018)の例を習った。
- (29) 生殖の是非に関しては現時点では回答が出せない。今後の課題としたい。
- (30) Benatar (2017), p.104.
- (31) Ibid., p.107. 全てを考慮すると死は悪くないにもかかわらず、死んだ当人にとっては悪いとは一体どういうことなのだろうか。全てを考慮し

て死が悪くないのであれば、死は結局悪くないのではないだろうか。

(32) なお、ベネターはある存在者自体が内在的価値を持つからといって、産んだ方がよいという結論には至らないと主張している (Benatar 2017: p.233, fn.13)。この見解はベネターに反論する立場の論者にとっても受け入れられるものであろう。批判者が確保したい余地は「産むべきである」ではなく、「産んでもよい」だと思われるからである。

(33) Ibid., p.104.

(34) Ibid., p.108.

(35) 厳密には、生まれてくるという生成プロセス自体の善悪は問えていない。筆者の要点は、「生まれてきたことは常に害悪である」と言えないなら、「生まれてくることは常に害悪である」とも言えないという点にある。

## 参考文献

- Benatar, D, 2006, *Better Never to Have Been*, New York: Oxford University Press. [『生まれてこないほうが良かった：存在してしまうことの害悪』, 小島和男, 田村宜義訳, すずざわ書店, 2017 年]
- , 2012, “Every Conceivable Harm: A Further Defense of Anti-Natalism,” *South African Journal of Philosophy*, Vol.31, No.1, pp.128-164. [「考え得るすべての害悪：反出生主義への更なる擁護」小島和男訳, 『現代思想 11 月号、特集反出生主義を考える「生まれてこないほうが良かった」という思想』, 青土社, pp.40-83, 2019 年]
- , 2013, “Still Better Never to Have Been: A Reply to (More of) My Critics,” *The Journal of Ethics*, Vol.17, No.1/2, Special Issue, pp.121-151.
- , 2017, *The Human Predicament*, New York: Oxford University Press.
- Bradley, B, 2009, *Well-Being and Death*, New York: Oxford University Press.
- Brill, S, 2012, “Sick and Healthy: Benatar on the Logic of Value,” *South African Journal of Philosophy*, Vol.31, No.1, pp.38-54.
- Cabrera, J, 2014, *A Critique of Affirmative Morality: A Reflection on Death, Birth and the Value of Life*, trans. by Ygor Buslik, Brasília.
- Magnusson, E, 2019, “How to reject Benatar’s asymmetry argument,” *Bioethics*, Vol.33, Issue 6, Special Issue: Ethics of Embryo Donation, pp.674-683.

- Metz, T, 2011, “Are Lives Worth Creating?” *Philosophical Papers*, Vol.40, No.2, pp.233-255.
- Nagel, T, 1979, “Death,” in *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press, pp.1-10. [『コウモリであるとはどのようなことか』, 永井均訳, 勁草書房, 1989 年]
- Shiffrin, S. V, 1999, “Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm,” *Legal Theory*, Vol.5, Issue 2, pp.117-148.
- Smuts, A, 2014, “To Be or Never to Have Been: Anti-Natalism and a Life Worth Living,” *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol.17, No.4, pp.711-729.
- Weinberg, R, 2016, *The Risk of a Lifetime: How, When, and Why Procreation May Be Permissible*, New York: Oxford University Press.
- 一ノ瀬正樹, 2019, 『死の所有 [増強新装版]』, 東京大学出版会.
- 小島和男, 2019, 「反一出生奨励主義と生の価値への不可知論」, 『現代思想 11 月号、特集反出生主義を考える「生まれてこない方が良かった」という思想』, 青土社, pp.84-93.
- 鈴木生郎, 2011, 「死の害の形而上学」, 『科学基礎論研究』, 39 巻, 第 1 号, pp.13-24.
- 谷川卓, 2018, 「剥奪説の再検討のためのノート」, 『言語と規範性に関する諸問題の再検討』(高橋久一郎(編), 千葉大学大学院人文公共学府プロジェクト研究報告書), pp.42-58.
- 吉沢文武, 2009, 「死によって誰が害を被るのか—剥奪説を批判する—」, 『哲学の探究』, 第 36 号, pp.129-144.
- , 2015, 「死と生の形而上学——存在と非存在をめぐる二つの直観について——」, 千葉大学大学院人文社会研究科, 博士論文.

## 対象の見出されないことが可能な空間—「超越論的感性論」 §2 第2 論証 の検討

東京大学 福地信哉

### 序

本稿は、カント『純粹理性批判』(以下『批判』)「超越論的感性論 §2 空間概念の形而上学的究明」(以下「究明」)に含まれている第2 論証の解釈を目的とする。この箇所は『批判』の一連の論証の発端であるにもかかわらず、解釈史上冷遇されがちであったと言ってよい。典型例として、Strawson(1966, 59)は「このように説得力の乏しい論証をあれこれ考えるだけでは、ほとんど得るところがないことは明らかである」と断じている。しかし後に見る通り、この論証には空間が主観的形式であるという超越論的観念論の主要テーゼの内実が示されており、これを無視することはできない。当の主要テーゼを以下では主観性テーゼと呼ぼう。「究明」の第2 論証から主観性テーゼの内実を理解可能な仕方に取り出し、空間についてのカントの見解を明らかにすること、これが本稿の目標である。

本稿が具体的に第2 論証から取り出す主張は、空間内に対象が見出されないことが可能であると理解する能力に、空間が依存しているというものである。行論は次の通りである。第1 節では本稿で解かれるべき問いを正確に立てる。そのためにまず、「究明」全体の問いを確認し、第2 論証のなかでとりわけ論争的な部分を剔抉して、本稿が採用する解釈上の立場を明示する。それによれば、第2 論証で考察されているのは、認識者を含む一切の存在者を欠いても存立する空間ではなく、私たちの認識実践における空間である。その上で次の3 つの問題が立てられる。(i) カントが述べている、対象が見出されない空間とはいかなるものか、(ii) 空間が私たちに特有の主観的形式であるとはどういうことか、そして(iii) カントの支持する超越論的観念論と、彼が拒否しようとしている超越論的実在論はいかなる関係に立つのか、これである。

第2 節では次のようにしてこれらの問題に回答する。(i) 対象が見出されない空間ということで念頭に置かれているのは、実際は粒子などが存在するにもかかわらず、私たちの感覚の有限性のゆえに対象の知覚がなされない状況である。(ii) こうした対象なき状況が可能であるという了解を含む空間理解こそがカントの取り出そうとしたものである。この理解の下での空間とは、感覚の有限性やある種の知的能力に依存するという意味で主観的である。(iii) 超越論的観念論とは、空間という語の指示をこの意味に限定する立場

であり、対して超越論的実在論の一種たる絶対空間説は、与えられた状況を対象なき状況として捉える私たちの主観的な仕方を、実際に世界において成立している事態と取り違える立場と解されることになる。

## 1 問題の設定

### 1.1 「究明」の問いと第 2 論証

「究明」の冒頭でカントは、次のように問いを立てる。

[...]空間および時間とは何か？ これらは現実的存在者なのか？ これらはなるほど物の規定あるいはまた関係に過ぎないが、とはいえやはり [...]物それ自体にも帰属するようなものなのか、あるいはそれらは直観の形式にだけ、それゆえ私たちの心の主観的性状にのみ貼り付いており、この性状なしにはこれらの「空間および時間という」述語は決していかなる物にも付加されえないのだろうか？（A23/B37–38）

一般的な整理に従ってまとめよう<sup>(1)</sup>。ここでは空間の存在論的な身分について、少なくとも 3 つの選択肢が挙げられている。第 1 は私たちの認識様式から独立の存在者である（いわゆる絶対空間説）。第 2 はそうした存在者の間の関係である（いわゆる関係説）。第 3 は主観的形式である。感性論全体でのカントの目標は、このうち第 3 を、本稿の呼称では主観性テーゼを支持することである。

さて、「究明」の第 1 および第 2 論証は、空間が主観的な形式であり<sup>(2)</sup>、そうしたものとして外的経験に先立つ、すなわちアプリアリであると主張する。第 1 論証は空間の関係説（上掲の第 2 の選択肢）に抗して、第 2 論証は後に見るようにいわゆる絶対空間説（第 1 の選択肢）との緊張関係において、この主張を行っている。2 つの論証は論理的に独立であり、別々に検討することが許される<sup>(3)</sup>。ここでは本稿が考察する第 2 論証のみを掲げておこう。

2) 空間とはあらゆる外的直観の根底に存しているアプリアリな必然的表象である。ひとは、空間が存在しないということを表象することが決してできないのであって、いかなる対象も空間の内に見出されないということは全く十分に考えられるにもかかわらずそうなのである。空間は、したがって現象の可能性の条件とみなされ、現象に依存する規定とはみなされず、そして外的現象の根底に必然的な仕方で存しているアプリア



りな表象なのである。(A24/B38–39)

論証は3文から成る。第1文では結論が先に示されている。空間のアプリオリ性がそれである。

第2文は論証の前提として、空間と対象の間のある種の非対称性を述べている。一方に、空間の不在は表象できないという前提がある。他方で、空間内での対象の不在は十分に考えられるという前提がある。この2つの前提の真偽については4通りの可能性があるが、カントの目的のためにはいずれの前提も真である必要があることを確認しておこう。前者が真で後者が偽であれば、空間の不在も対象の不在も考えられないことになる。前者が偽で後者が真であれば、空間の不在と対象の不在の双方が考えられることになる。そのいずれの場合でも空間と対象の間には特段非対称性は認められない。また、前者が偽で後者も偽であれば、空間の不在が考えられ、対象の不在は考えられないことから、空間に対して対象が優位に立つことになり、プライオリティが逆転してしまうのである。したがって、前者が真、つまり空間の不在は表象できず、かつ後者も真、つまり対象の不在は考えられるという必要がある。

続けて第3文では、第2文の両前提から結論が引き出される。空間は外的現象を可能にしている条件であり、逆に外的現象に依存しているということはない。この意味で空間はアプリオリである、と。

## 1.2 第2文の2つの解釈問題と、本稿の方針と課題

この論証の中で大きな反発を呼んできたのは「いかなる対象も空間の内に見出されないということは全く十分に考えられる」という第2文後半の前提であった。これに関連する主だった2つの問題を取り上げ、それへの態度の取り方によって本稿の解釈の方位を定めることにしよう。そして本節最後で、その方針の下で解かれるべき課題を設定する。

1つ目の問題を述べよう。空間内に対象が見出されないとはいかなる状況なのか。大きく分けて2つの解釈が考えられる。1つ目は、空間が認識者を含めていかなる存在者も含まずして存立している状況である<sup>(4)</sup>。以降ではこの状況を実在的空虚と呼ぶことにしよう。2つ目は、存在者の實際上の有無にかかわらず、私たちが対象を見出すことができないという状況である。これを認知的空虚と呼ぼう。カントが問題にしていたのは実在的空虚なのか、あるいは認知的空虚なのだろうか。

実在的空虚であるとする読みには複数の問題がある。第 1 に、つとに Riehl (1879, 101) が指摘していたように、このような空間を考えることが「全く十分に」できるということは非常に疑わしい<sup>(5)</sup>。

第 2 に、認識者を含まない、認識実践から切り離された空虚な空間についての考察から、それが「あらゆる外的直観の根底に存している」として、それが認識実践における基礎を成しているという結論に至るとすれば、カントはここで飛躍をしていることになってしまう。

これらの困難に際してもなお、あらかじめ認識実践の場面に定位して空間を考察するよりもむしろそうしない方が議論の進行として適しているのだ、と思われるかもしれない。カントの目論見は、空間の存在論的身分についての複数のオプションからそのうち 1 つを選択することであった。そうである以上、議論はこれらの選択肢に対して中立的にスタートし、どの立場も認めざるをえない空間のアプリオリ性を確認し、それを満たす唯一可能な選択肢として主観性テーゼを採用する、というように進むべきではあるまいか。しかし、感性論 §7 の文言を見よう。カント曰く、「空間と時間の絶対的実在性を主張する人々が、それらを実体として自存するものとみなす」(A39/B56) 場合、

彼らは二つの永遠で無限なそれだけで存立する不可解な物[Undinge] (空間と時間)を想定せざるをえない。それらは、(何らか現実的なものであることなしに)ただ、全ての現実的なものを自分のうちに包括するためにのみ存在するのである。(ibid.)

ここでは、認識者を含めて存在者を一切欠いても実在する実在的空虚としての空間が「不可解な物」と呼ばれている。後にはこの想定が「不合理[Unvereinbarkeit]」(B70)と糾弾される。この意味での空間を第 2 論証第 2 文に読み込むことは、そこで空間内に対象が見出されないことが「十分に考えられる」と明言されていることと衝突するのである。これがこの読みの第 3 の困難である<sup>(6)</sup>。こうして、第 2 文に実在的空虚としての空間を読み込む解釈には、複数の回避しがたい難点がある。また、カントの立場からして、実在的空虚としての絶対空間という考えがどのような誤謬と診断されるのかということについても、後の 2.3 節で明らかにすることにしたい。

これに対して、この箇所では私たちが具体的に外的経験をする際に出会われる認知的空虚が問題になっているのだとする解釈を打ち出したのが久保

(1987, 38–60) である。本稿はこの線に沿って議論を進めることにしたい<sup>(7)</sup>。

だが先に進む前に、2 つ目の関連する解釈問題を扱っておこう。第 2 文を再掲する。

ひとは、空間が存在しないということを表象することが決してできないのであって、いかなる対象も空間の内に見出されないということは全く十分に考えられるにもかかわらずそうなのである。(A24/B38–39)

一方で空間の不在は表象する (*Vorstellung machen*) ことができないと言われ、他方で対象の不在を考える (*sich denken*) ことはできるとされている。ここで、空間と対象の非対称性を主張するためには、その比較の基準が揃っている必要がある。極端な例を挙げれば、空間の不在を感覚することはできないが、対象の不在を崇拝することはできるということから、空間が対象に先立っていると結論することはできないだろう。しかしカントはここで比較の基準を極めて曖昧にしているため、解釈の必要が生じる。非対称性を扱うためには、カントがここで双方の命題に対してどのような態度をとっていると理解すべきだろうか。一方で、表象するという態度はあまりにも多義的であるため、理解を進展させることは難しい<sup>(8)</sup>。他方で、カント的語用法によれば私たちは非空間的な物自体についても思考できるので (Bxxvi–Bxxvii)、態度をこれに揃えると、空間の不在を表象できない (= 思考できない) と主張する前半部と齟齬をきたす<sup>(9)</sup>。

Falkenstein (1995, 198) の提案に従って、本稿は、当該の態度が、しかじかを経験可能な事態として考える、というものであると読むことにしたい。第 2 文でのカントの主張は、空間がないことを経験可能な事態として表象することができない一方、空間内に対象が見出されないことを経験可能な事態として考えることができる、というものである。この前半部が意味しているのは、この世界において空間が存在しない状況が経験可能であるということを経験可能な事態として考えるということである。これはもっともらしい主張であろう。

依然としてこの解釈方針の下で課題となるのは、第 2 文後半部で言われている、空間内に対象が見出されないことを経験可能な事態として考えるとはどういうことか、というものである。先ほど本稿は、第 2 文が私たちの外的経験の場面を念頭に置いているとする久保 (1987, 38–60) の線を採用と方針

決定した。彼の説明を聞くことにしよう<sup>(10)</sup>。

私の前方の、遠近や方向・方位などにおいてそれぞれ異なる場所に、如何なる対象も見出されないという場合を考えるのは非常にたやすい—。[...]第二文章が全体として言おうとしているのは、私の前方の奥行きのなかに偶如何なる対象も見出されないという場合をも含めて、形式としてのこの空間は常に変わりなく、そこに登場してくる事物に外的経験の対象と呼ばれる資格を初めて付与する、そういう地平を形成しているということなのである。(久保 1987, 55)

久保によればカントが扱っているのは、認識者が前方に対象を見出すことができないという場面である。これは、経験に定位した極めて明快な解釈だろう。しかしながら (i)「如何なる対象も見出されない」とはどういうことか、彼が立ち入った説明を加えているわけではない<sup>(11)</sup>。また、(ii)「私の前方」に広がる「地平」としての空間が私たちに特有の主観的形式であるとはどういうことか。空間が私たちの能力に依存するといっても、それが依存する能力とは具体的にどのようなものなのだろうか。これについてもさらなる検討が必要だろう。さらに、認識者や物が全く存在しなくても実在する絶対空間を支持する超越論的実在論の一種を、カントが「不合理」と断じているのを上で見たが、(iii) この立場とカントの立場との関係、超越論的実在論がどのような事情で生じた誤りなのか、これもまだ明らかでない。しかし、それなしにはカントが自身の設定した課題を遂行しているとは言いがたい<sup>(12)</sup>。上で見たように、彼は空間の存在論的身分についての複数の選択肢の中から、主観性テーゼを選ぶことを課題としていた。そうである以上、その他の選択肢の誤りについての診断がカントには期待されるのである。さもないとカントは第2文で直観の形式としての空間を独断的に支持しているにすぎないと言われてもおかしくはないだろう。

以下ではこれらの課題に取り組むことにしよう。

## 2. 認知的空虚が可能な空間

(i) 対象が見出されない空間とは何か、(ii) 空間が私たちに特有の主観的形式であるとはどういうことか、そして (iii) 超越論的観念論と超越論的実在論はいかなる関係に立つのか、これらが以降の課題である。順に検討してゆこう。それによって、空間内に対象が見出されないことが可能であると理

解する能力に、空間が依存しているという、本稿が主観性テーゼの内実として特定する事柄が明らかにされるだろう。

## 2.1 認知的空虚

空間内に対象が見出されないとはどういうことか。これは目の前の空間が一切の存在者を欠いていること、それが空虚な空間であることを意味しているのだろうか。そうではないと考えるべき理由がある。例えば、暗闇に宙づりにされている場面を考えよう。辺りは見渡す限り闇に包まれており、音は聞こえず、手足を掻いても確たる感触がない。しかし、目や耳や手足で感知することはできなくとも、空気中には無数の分子が存在しており、そこは空虚な空間とは言えない。あるいは、より洗練された状況として、絶対零度の真空内を遊泳していることが考えられるとしよう。しかし、真空中にも多数の粒子が存在し、生成消滅を繰り返していることが知られている<sup>(13)</sup>。一切の存在者を欠いた、文字通り空虚な空間に直面している状況を考えるのは、極めて困難なのである。

代案を出そう。ここで言われているのは、実際にはある種の存在者があるものの、私たちの側の事情でそこに対象を見出せていない認知的空虚である。次のような事情が考えられる。暗闇の中、私たちの触覚の精度がそこまで高くないために、分子が感触されない。バクテリアの微弱な活動音を聴覚で拾いとることができない。また、視覚の範囲が限定されているために、ガンマ線や赤外線や電波の反射を見ることができない、等々。感覚の肌理の粗さや範囲の限定性のゆえに、対象を見出せない状況が考えられるのである。

ここで、次のような反論を予期しなければならないだろう。第3文をカントは以下のように結んでいたが、この解釈ではこの結論が不当になるように思われるのである。

空間は、したがって現象の可能性の条件とみなされ、現象に依存する規定とはみなされず、そして外的現象の根底に必然的な仕方で存しているアプリアリな表象なのである。(A24/B38–39)

暗闇の例で対象が見出されないとされていた空間は、実際にはその内部に存在する分子に依存する規定であるかもしれない。また、より洗練された可能性として、空間は実際には真空内の粒子に依存した規定なのかもしれない。そして、私たちが外的対象と出会う事例、および出会うことができず空虚な

空間を見とめる事例の全てに共通する空間内の存在者がもしあるのならば、むしろ空間は当の存在者に依存していると結論することはもっともらしいだろう。言い換えれば、第3文でアプリアリな表象として引き出されるべきは、空間およびそれが依存している当の存在者であるかもしれない。なぜカントはこうした懸念を無視し、空間が現象から独立していると主張できるのだろうか。

## 2.2 空間の主観性テーゼ

それはまさに第2文でカントが空間概念の捉え直しを行っているからなのである。彼はここで、たんに私たちの感覚の性状のために対象が見出されない状況を対象なき状況とみなすような、私たちの為すある種の理想化を、空間把握の要件として発見し、またそれを読者に発見させているのである。

暗闇に宙づりにされた場合において、私たちは日々それに携わって生活しているテーブルや手拭きや米粒などの中間サイズの対象が存在しないことを認知する。そして暗闇しか見えず、耳を澄ましても何も聞こえず、手足を動かしても何にも触れることができず、無臭である当の空間について、日常的な語りにおいて私たちは、そこに対象が存在しないと述べる。暗闇が空気中の無数の分子を含んでおり、また超音波が振動しているかもしれない…にもかかわらずそうなのである。こうした、感覚にとっての限界状況において、私たちは、周囲に空間があるという考えを保持しつつも、その中に対象がないと考えるのである。ここで私たちはある種の理想化を行っていると言うことができる。すなわち、ミクロのレベルでは何か対象が存在するのかもしれないが、あくまでも感覚されているものに限るなら対象が存在しないことを踏まえて、日常的な語りにおいてある種の誇張を行うのである。感覚にとっての限界状況において、私たちは存在する空間と存在しない対象という対比を用いる。実情はそこまで截然としていないにもかかわらず、そのように捉えるのである。カントが空間概念を分析する中で辿り着いたのは、感覚の限定された私たちに特有のこうした理想化の仕方に他ならない<sup>(14)</sup>。

この理想化はどのような意味で私たちに特有なのか。第一に、仮にミクロなレベルまで感覚の行き届く生命体や、あるいは何らか別種の認識者が存在する場合、彼らはこのような把握を行わなかったであろう。感覚の限定性のゆえに対象が見出されない、という状況がそもそもないだろうからである。第二に、存在する空間と存在しない対象という截然とした区別を行う能力のない主体もまた、この把握に至ることはできない。なるほど一部の動物や乳児であっても奥行きを知覚する<sup>(15)</sup>。しかし彼らの少なくとも一部が、暗闇に

投げ込まれても、存在する空間と存在しない対象へと与えられた状況を分節しないということは自然に思われる。こうして、当の理想化は、感覚の肌理が粗かったり範囲が限定されていたりすること、そして存在する空間と存在しない対象を区分するある種の知的な能力を、それぞれ必要とする<sup>(16)</sup>。

そして、このように空間が認知的空虚でありうるという理解を含む空間把握こそ、カントが取り出そうとしたものである。さらに、この把握をするためには、たんに対象の与えられている状況において奥行きを知覚するだけでは十分でない。その中に対象が見出されないことも可能な領域として空間を理解することが加えて必要なのである。例えば、「私は今テーブルと皿とハンバーグを目の前にしているが、宇宙遊泳に行けば周囲には何も見当たらないだろうし、またこの部屋から出ないにしても、明かりを消して宙ぶりにされた場合には、テーブルも皿もハンバーグも…見出されなくなるだろう」というように。空間は、感覚の有限性、存在／非存在の知的区別、そして対象が見出されないある種の反事実的な状況の理解といった、私たちに特有な性状に依存するという点で主観的なのである。そして、そうであればこそ、私たちの能力に依存して把握される限りの空間が、その内部に配置される対象に対して先立っている、すなわちアプリアリであると結論することができるようになるのである。

まとめよう。空間はいかなる意味で主観的なのか。空間は私たちのどのような能力に依存しているのか。これが本節の問いであった。回答しよう。認知的空虚でありうる理解される限りでの空間は、第1に、感覚の有限性を、第2に存在／非存在の知的区別を、第3にたんに対象が与えられた状況に対処するだけでなく、当の領域に対象が見出されないことが可能であるという理解を、それぞれ必要とするのである。空間はこれら少なくとも3つの私たちに特有の性状に依存しており、これを取り出すことがカントの目論見であった。このようにして主観性テーゼを支持してこそ、空間がその内部に配置される対象に対して先立っていると主張することが可能になったのである。

### 2.3 超越論的観念論からの飛躍としての超越論的實在論

さて、認識者や物を一切欠いても存在する絶対空間の想定を、カントは「不合理」として退けたのであった。しかしこの想定がどのような事情で生じた誤りなのか、これについてはこれまで述べてこなかった。今やそれを見取ることができる。それによってまた、第2文でいきなり直観の形式としての空間に言及することが不当でない所以が明らかになる。

絶対空間説は、空間を認識者の性状に依存しない存在者とみなしている。

絶対空間は、認識者を欠いても存在するとされているからである。しかしそうした空間の想定は直観の形式としての空間からの飛躍に他ならない。これがカントの洞察である。第2文で発見されるように、私たちの感覚の有限性のゆえに対象が見出されない状況を、対象が存在しない状況とみなすという、私たちに特有の理想化がある。絶対空間説は、この理想化する把握が、感覚の有限性や、存在と非存在を区別する知的能力に依存するという点を見落とす。そして、私たちと無関係に実際に理想的な、いかなる存在者も欠いた状況でも存在する存在者という考えに移行する。それは、認識者の構えと一切関係がなく、かつ「(何らか現実的なものであることなしに)ただ、全ての現実的なものを自分のうちに包括するためにのみ存在する」(A39/B56)ものとして要請されることになる。その結果、空間の身分は不可解なものになってしまう。対象が見出されなくても、認識者の構えに依存するものとして厳然と存在していた空間が、いまや認識者から切り離されることによって、対象から区別されるがゆえに空虚でもなお存在する、「現実的なものであることなし」の存在者と化してしまう。一言でいえば、絶対空間説は認知的空虚から実在的空虚へと移行することによって不透明な考えに陥るのである。この飛躍を断ること、これこそが感性論のテクストに伏在しているカントの思考である。当の飛躍の手前に立ち止まり、以降で空間という語の指示を、認知的空虚が可能であると理解する私たちの能力に依存した空間に限定するという宣言が超越論的観念論に他ならない<sup>(17)</sup>。次の批判期の遺稿はこの線の理解と調和するものである。

観念論のように見える私の立場は、感性的直観を単なる経験へと制限するものであり、私たちが感性的直観によって経験の限界を超えて物自体そのものへと逸脱しないよう防止するものである。この立場は単に、ひとが表象を事象とする、超越論的な取り違えの誤謬(vitii subreptionis)を防止するものにすぎない。かつて私はこの理説を超越論的観念論と名付けたが、それはこのような理説のための「適切な」名前をひとが「他に」有していないからである。(R5642, XVIII 279, 1780–1783 頃<sup>(18)</sup>)

直観の形式としての空間を発見すること、そしてその発見によって超越論的実在論が飛躍であることを了解させ、その手前に立ち止まることを宣言すること、これが感性論の第2論証に関連する部分で採られている手続きである。超越論的実在論は、超越論的観念論からの飛躍として拒否されている。カン



トは決して第2文で独断的に直観の形式としての空間を前提しているのではない。むしろ、絶対空間という考えの根をそこに突き止めているのである。この極度に圧縮された論証からは、カントの立場の積極的提示と対抗見解の誤謬の診断を共に読み取ることができるのである。

## 結論

改めて本稿の成果をまとめよう。本稿が第2論証から取り出したのは、認知的空虚が可能であると理解する能力に、空間が依存しているという主張であった。具体的に議論は次のように進められた。第1節では、第2論証で考察されているのが私たちの認識実践の場面における空間であるとして本稿の解釈方針を決定した。その上で立てられた本稿の問題は、(i) 対象が見出されない空間とは何か、(ii) それが私たちに特有の主観的形式であるとはどういうことか、そして (iii) 超越論的観念論と超越論的実在論はいかなる関係に立つのか、これであった。

第2節では以上の問題に回答を与え、それによって、認知的空虚が可能であると理解する能力に、空間が依存しているという考えをある程度明らかにした。(i) 対象が見出されない空間ということで念頭に置かれているのは、実際は粒子などが存在しうるにもかかわらず、私たちの感覚の有限性のゆえに対象の知覚がなされない認知的空虚である。(ii) そうした状況は私たちによって対象なき状況として理想化されるが、こうした認知的空虚が可能であるという理解を含む空間把握こそがカントの取り出そうとしたものである。認知的空虚の可能な空間は、感覚の有限性、存在／非存在の知的区別、対象が見出されないある種の反事実的な状況の理解といった、私たちに特有な性状に依存するという点で主観的である。(iii) 超越論的観念論とは、この意味での空間に、空間という語の指示を限定する立場である。超越論的実在論の一種たる絶対空間説は、認知的空虚から現に世界で成立している実在的空虚へと飛躍する立場なのである。もとより問われるべき事柄は残っているものの、一定の前進を果たしたとしてここで本稿を閉じることにはしたい。

## 注

1. 例えば Falkenstein (1995, 147) を参照。
2. 「形而上学的究明」は空間のアプリオリ性のみを扱っており、主観性テーゼは感性論の後続部分を俟って初めて導入されるという見方がある。近年では例えば Allison (2004, 118)、Shabel (2004, 206–207) を参照。他方、Brandt (1998, 90)、久保 (1987) は「形而上学的究明」で

すでに主観性テーゼが提示されていると見ている。本稿は後者に与する。ただし、主観性テーゼの十全な正当化が「形而上学的究明」のみでなされているとまで主張するつもりは毛頭ない。それには感性論の後続部分やアンチノミーの検討を要する。本稿のポイントはあくまでも、主観性テーゼの内実を「究明」からの的確に読み出すことにある。

3. **Vaihinger** (1881, 197) を参照。
4. **Riehl** (1876, 347–348)、**Ströker** (1987, 165)、**Vaihinger** (1881, 186) を参照。
5. 久保 (1987, 49–50) も参照。**Kemp Smith** (2003, 104–105) はより強く、これが偽であると端的に断じている。
6. これは久保 (1987, 52) がすでに指摘している。
7. 簡短のため本文では検討しなかったが、これらの選択肢とはさしあたって別に、対象を捨象して空間だけを残すことができると読む向きがある。これには細かなヴァリエーションがありうる。第一に、色や匂いや固さなどを物体から捨象して、その拡がりや形のみを残す、とする読みがある (**Allison** 2004, 108)。この場合、まさしく物体の拡がりや形が残されているにもかかわらず、それがテキストでは対象の見出されない空間と表現されていることになるが、それは若干不自然である。第二に、物体の拡がりや形を残さず、それらが未規定の空間だけを残すことができるとする読みがある。**Paton** (1936, 112–114) はこの解釈を採っていると思われる。彼はこれによって残される空間を、実在的空虚と考えているのかもしれない。この線は上で述べた理由から採れない。あるいは彼は後述する本稿に近い見解を持っていたのかもしれない。いずれにせよ彼以上に立ち入った説明は求められるだろう。
8. **A320/B377** を参照。
9. **Falkenstein** (1995, 187)、**Kemp Smith** (2003, 104)、**Parsons** (1992, 68) を参照。
10. 両命題に対する態度を何と読むか、久保が明言しているわけではないが、本稿の解釈と少なくとも両立可能だと思われるため、ここで久保に訴えることに問題はないだろう。
11. この点について **Falkenstein** (1995, 212–213) は、感覚の度を 0 に近似するということに着目しつつ説明しようとしているが、その内実は明らかでない。
12. 例えば **Falkenstein** (1995, 147) は、カントが彼自身の設定した課題に取り組むことができていないとする。しかし以下の解釈が正しけれ

ば、それは早急であったことになる。

13. 山田（2013, 10–19）を参照。

14. これでは私たちの理想化の仕方としての空間は、微小な存在者の占めている空間とは別物であるという不可解なことになってしまう、と思われるかもしれない。そうではない。微小な存在者であっても、器具を用いた観測や、それが物体に与える影響などを介して感覚と結び付けられることによって、当の理想化された空間の中に配置されるのである。A225–226/B273 を参照。

15. 鶴原（2011）、Uexküll（1973, 31）を参照。

16. 空間把握が可能であるためには悟性が必要であるというのは演繹論で提示される見解である。B160–161 を参照。この点については福地（forthcoming）にて検討を試みた。

17. この立場ではそれゆえ、物自体が空間的であると語ることはカテゴリーミステイクになる。これが物自体の「非空間性」の意味するところである。

18. これは 1782 年のゲッティンゲン書評に触発されて書かれたと推測される遺稿である。城戸（2014, 32）を参照。

## 文献表

『純粋理性批判』からの引用にあたっては、慣例に倣い、第一版を A、第二版を B として、その後に頁数を本文中に付す。翻訳の底本には、Philosophische Bibliothek 版（Kant 1998）を用いた。アカデミー版カント全集第 III 部「手書きの遺稿（Handschriftlicher Nachlaß）」に収められている断片（いわゆる Reflexionen）については、R の略号・アカデミー版の通し番号、巻数・ページ数、アディッケスによる推定年代の順に記す。引用文中の傍点は、原文の隔字体に対応する。丸括弧（）は原著者によるものである。補足のために角括弧〔〕を、意味上の区切りを見やすくするために山括弧〈〉を、それぞれ引用者が挿入した。

Allison, Henry E., 2004, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. Yale University Press.

Brandt, Reinhard, 1998, "Kants Transzendente Aesthetik, §§1–3", in Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, Eds. G. Mohr/M. Willaschek, Berlin, 81–106.

Falkenstein, Lorne, 1995, *Kant's Intuitionism: A Commentary on the*

- Transcendental Aesthetic*. University of Toronto Press, 1995.
- Kant, Immanuel, 1928, *Kant's gesammelte Schriften*, Hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 18.
- , 1998, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.
- Kemp Smith, Norman, 2003, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason': with a New Introduction by Sebastian Gardner*, Palgrave Macmillan.
- Messina, James, 2015, "Conceptual Analysis and the Essence of Space: Kant's Metaphysical Exposition Revisited". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 97, (4), 416–457.
- Parsons, Charles, 1992, "The Transcendental Aesthetic", in *The Cambridge Companion to Kant*, Ed. Paul Guyer, Cambridge University Press, 62–100.
- Paton, Herbert J., 1936, *Kant's Metaphysic of Experience*, Macmillan, Vol. 1.
- Riehl, Alois, 1876, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Bd. 1: *Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus*, Verlag von Wilhelm Engelmann.
- , 1879, *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, Bd. 2, Teil 2: *Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis*, Verlag von Wilhelm Engelmann.
- Shabel, Lisa, 2004, "Kant's "argument from geometry"", *Journal of the History of Philosophy*, 42, (2), 195–215.
- Strawson, Peter F., 1966, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, Routledge Taylor & Francis Group.
- Ströker, Elisabeth, 1987, *Investigations in Philosophy of Space*, Trans. Algis Mickunas, Ohio University Press.
- Uexküll, Jakob von, 1973, 『生物から見た世界』, 日高敏隆・野田保之訳, 思索社, 1973 年.
- Vaihinger, Hans, 1881, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 2. Aufl, Bd. 2.
- 城戸淳, 2014, 『理性の深淵 カント超越論的弁証論の研究』, 知泉書館.
- 久保元彦, 1987, 「形式としての空間—「超越論的感性論」第二節、第一および第二論証の検討」, 『カント研究』, 創文社, 5–69 頁.
- 鶴原亜紀, 2011, 「空間知覚の成立」, 『心理学研究法』, 4, 山口真美・金沢創

編著，大山正監修，誠信書房，93-110 頁．

福地信哉，forthcoming，『『純粹理性批判』第二版演繹論における量カテゴリーの客観的妥当性』，『哲学の探求』，第 47 号，哲学若手研究者フォーラム．

山田克哉，2013，『真空のからくり 質量を生み出した空間の謎』，講談社．

## 媒介論としてのヘーゲル矛盾論—ヘーゲル『大論理学』矛盾節の解釈—

京都大学 堀永哲史

### 序

本稿はヘーゲル『大論理学』本質論、反省諸規定章の「矛盾」を主題にする。一般に矛盾は回避すべきだとされる。しかしヘーゲルの矛盾論は無矛盾律に抵触するように見えるため、形式論理学（古典論理学）の立場から非難されてきた<sup>1)</sup>。

ヘーゲル研究のなかではヘーゲルの矛盾を「疑似矛盾」だとする見解（Wieland 1973, 398）がある一方で、矛盾を認める見解もある（以降特に断わりがない限り「矛盾」はヘーゲルの矛盾を指す）。ただし後者にも矛盾の位置づけをめぐって様々な解釈がある。それらの解釈をエンゲルハルトは三つに分けるが（Engelhard 2012, 224）、ここでは簡潔に二つに分ける。第一の解釈は矛盾を最大限に尊重し、ヘーゲルにとって「真の矛盾は存在する」と理解する。この解釈は例えば「あらゆる事物は自己自身において矛盾するものである」（GW11, 286）という矛盾節の注の記述からしてもテキストに忠実である。ただしこの解釈はそのままでは一般には受け入れがたい。他方で第二・第三の解釈は共通して、否定される下位の思考形態のもとにのみ矛盾が生じて、ヘーゲルの最終的な立場では矛盾が解消することを強調することで、無矛盾律との折り合いをつけようとする。

たしかに第二・第三の解釈が主張するとおり「矛盾は自らを解消する」（GW11, 280）とされる<sup>2)</sup>。しかしだからといって無矛盾律に抵触しないことにはならない。というのは矛盾が解消するにせよ、イーバーが言うように、ヘーゲルは体系のなかに「矛盾を積極的に取り入れている」（Iber 1990, 449）からである。仮に無矛盾律に抵触しない体系を作るのであれば、矛盾を体系の「本質的な契機」（GW12, 246）にすることはしないだろう。

本稿は敢えて言えば第一の解釈をとる。ただし、ヘーゲルはあらゆる矛盾を許容するわけではないと限定し、ヘーゲルの矛盾の特有性をとりだす。この特有性は次の二点に答えることで明らかになる。つまり（一）ヘーゲルの矛盾はどのような条件で成立するのか、（二）その矛盾は何についての矛盾なのか、である。本稿の課題はこれらに答える仕方で、矛盾が成立する場面を画定してヘーゲル矛盾論を理解可能なものにすること、さらにその積極的な役割を示すことである。

ところでヘーゲルは至る所で直接性や所与性を批判し媒介を徹底しようとする（例えば W8 §66）。この点は近年、セラーズらの「所与の神話」批判と

関連づけて語られることも多い（例えば大河内 2016）。大河内が言うように、ヘーゲル論理学の関心事の一つは「全面的な媒介の論理を提供する」（大河内 2016, 258）ことである。先取りすれば、本稿はこの「媒介」を規定一般にかかわる媒介として理解したうえで、ヘーゲルの媒介論にとって矛盾論が積極的な役割をもつと結論づける。

本稿は以下の順序で進む。まずは「矛盾」の議論の文脈をおさえるために、第一節で「対立」以前の反省諸規定を関係項の規定関係として再構成し、その次に第二節で対立節を扱う。対立は三つに区別されるが、とくに「矛盾」の解釈に影響を与える第三の対立に重点をおく。そして第三節で矛盾節を扱う。ここでヘーゲル矛盾論の特有性を取りだす。結論ではこの矛盾論の積極的な役割を示す。

## 一 同一性と差異性

反省諸規定章は「A. 同一性」、「B. 区別」、「C. 矛盾」から成り、区別がさらに「1. 絶対的区別」、「2. 差異性」、「3. 対立」に下位区分される。これらそれぞれが「反省規定」と呼ばれる。『大論理学』本論での反省規定の内在的な導出過程を追う余裕はないため、本節では反省規定を規定にかかわる関係様式とする観点から、本文に付された注や『エンツィクロペディ』の記述も用いながら同一性と差異性を再構成する。

ヘーゲルは反省諸規定を「それ自体において関係である諸規定性」（GW11, 259）と呼ぶ。反省規定が「関係」であるのは、例えば同一性が自己関係を意味するように、反省規定は何らかの関係様式だからである。しかも反省規定は或るものがそれ自身として規定されている場合にとる関係様式である。例えば＜或るものは或るものである＞という「自己同等性」（GW11, 260）は、或るものがそれ自身として規定されていることを表す関係様式である。

しかし或るものの規定性のためには同一性だけでは不十分である。例えば「植物は植物である」という言明は何も言っていない（GW11, 264）。植物が規定されるためには、植物は自分とは異なるものとの「区別」を必要とする。ヘーゲルの媒介主義の発想からすれば、＜或るものは他のものとの関係のなかではじめて、それ自身として規定される＞はずである。この他のものとの関係が出てくるのが「差異性」である<sup>3)</sup>。

差異性では、独立に存立する「互いに無関係に異なるもの」が、「外的反省」ないし「比較」の観点から、「同等性」や「不等性」という規定のもとで外的に関係づけられる（GW11, 268）。つまり、まず関係に先立ってすでに特定の

何かであるもの（例えば牛と馬）があつて、そのあとに比較によってそれらの互いへの関係（例えば不等性）が外的に付加される。

しかし規定関係としては、差異性には二つの欠点が指摘されうる。第一に、差異性は関係項にとって外在的な関係であるので、関係項は自らの規定性のために必要な内在的な関係を欠いており、それゆえ空虚なもの（「否定を欠いた自己関係つまり抽象的な自己同一性」（GW11, 270））でしかない。第二に、差異性の項は外的反省しだいであらゆる他のものと関係づけられるので、規定性をもたらさない関係（例えば＜上は甘さでない＞）までも許容される<sup>4)</sup>。

関係項がそれ自身として規定されているためには両項が内在的な規定関係のうちになければならない。つまり形式的に表すと、A（例えば上）の否定がB（例えば下）でありBの否定がAであるような関係のように、他方への否定的な関係が一方を規定するような関係である。この際、各々の他方は、「他のもの全般」ではなく「固有の他のもの」である（W8, §119）<sup>5)</sup>。こうした固有の他のものとの否定的な関係が「対立」と呼ばれる。

## 二 対立

以上では「同一性」から始まり、関係項の内在的な規定関係としての「対立」が成立するまでの過程を概観した。実際、ヘーゲルは、対立では「[...] 各々〔対立項〕が存在するのはただ、各々の非存在が存在するかぎりである」（GW11, 273）と言う。つまり対立とは、＜或るものは、固有の他のもの（各々の非存在）でないことによってはじめて、それ自身として規定される＞という関係のことである。

ヘーゲルは対立に固有の二つの規定を「肯定的なもの（das Positive）と否定的なもの（das Negative）」（GW11, 273）と呼ぶ（以下では引用を除いて前者を「P」、後者を「N」と呼ぶ）。ところで対立は三つ（対立①、対立②、対立③と呼ぶ）に区分される。しかも、ここで詳述する余裕はないが、それらは関係様式の面からすると順に「同一性」、「差異性」そして「対立」の過程を再度繰り返す（vgl. Iber 1990, 406 Anm.）。それゆえPとNそのものの対立は対立③のみである。そこで本節では対立①と②については要点をとりだすだけにし、対立③の解釈に移る。

### （1）対立①と②

上述のように、対立項は他方との関係があつてはじめて存在する。この関係は「一つの媒介」（GW11, 274）と呼ばれ、対立関係が成り立つ同一の土台である。対立①はこの一つの媒介に依存した対立項の関係である。例えば「東



への一時間の道のりを進み同じだけ西へと戻ると、はじめに進まれた道のりは廃棄される」(GW11, 276) という場合である。つまり、同じ一時間の道のり(同一の土台)においてのみ、東への道のり(以下、E)と西への道のり(以下、W)が相対する。もしEとWが同じ一本の道のりを共有していなかったら、両者はたんに異なるだけの道のりであって対立関係にはない。

これに対して対立②の両項は、他方への関係なしにそれ自身であるものとして自己のうちに閉じて(「自己内反省」(GW11, 274) して) いるので、互いに無関係な「たんに異なる〔項〕」(GW11, 274) である。それゆえ両項が他方との関係のなかでPやNとして規定されるのは、それら自身においてではなく「外的反省」(GW11, 274) によってである。例えばEとWは、「それ自体で肯定的な道のり」であるのでも「否定的な道のり」であるのでもなく、「これらの外に属する第三の観点」(外的反省) によっていずれかに規定される(GW11, 276)。つまり東へ向かう人にとっては、EがPで、WがNとなる。しかし西へ向かう人にとってはその反対になる。

## (2) 対立③

以上で、対立①の対立項が互いに共有する同一の関係に依存して成立するのに対して、対立②の対立項は互いに無関係に前提される、ということを示した。対立③はこれら両側面を統一するかたちで成立する。

まずは対立②から対立③への移行を問題にする。この移行の解釈は、対立①から③までを同じ水準の対立として捉える解釈と別の水準で捉える解釈とに大別できる。例えば前者の立場をとる牧野は三つの対立とそれにつづく矛盾をすべて「上と下」の例で説明する(牧野 2016, 119-121, 123)。しかし第三節、(2) で見るように、この解釈はテキストからも内容面からも理解できない。そこで本稿は後者のように対立①・②と対立③とを別の水準の対立として理解する<sup>6)</sup>。まずはヘーゲルが対立③への展開を示した箇所を見る。

肯定的なものと否定的なものは第三に、ただ措定されたものにすぎないのでもたんに無関係なものにすぎないのでもない。むしろ肯定的なもの自身でも否定的なもの自身でもない一つの統一における両者の措定された存在ないし他のものへの関係は、各々へと取り戻されている。(GW11, 274)

引用を解釈する前に対立②を振り返ると、その対立項は内在的な関係を欠いていた。しかし対立②の対立項（例えば E と W）は、各々がそれ自身として規定されているかぎり、他方への関係を内在化していなければならない。かりに E が W への関係を内在化していないとすれば、それはたんなる道のり一般でしかないだろう。というのは E は W の否定として E 自身であって、W についても同様だからである。したがって対立項は外的反省によってではなく、各々自身において他方と対立する。

引用では、このことが対立①・②との対比のなかで語られている。つまり対立③の対立項は、一つの媒介に依存するだけの「措定されたもの」（対立①の対立項）でも、たんに「無関係なもの」（対立②の対立項）でもない。いまや対立項は、一方で「他のものへの関係」（一つの媒介）を取り戻しているという点で無関係な項でなく、他方でそれを「各々」が取り戻しているという点で一つの媒介に依存した項でもない。つまり、対立項は他方への関係を各々自身において内在化している。こうしてようやくヘーゲルの本来的な意味での「対立」が成立する。

ただし対立③の対立項のもとで念頭に置かれるのは、E や W も含む相関規定全般ではなく、これらの規定が内在的な規定関係において他方に対してとる二つの在り方そのものである。この二つの在り方とは、規定関係における前提を表す「肯定的なもの」と、この前提への依存性を表す「否定的なもの」である。実際、ヘーゲルは対立③ではじめて「肯定的なものと否定的なものはそれ自体で独立した反省規定である」（GW11, 274）と言い、P と N そのものを主題にする。例えば＜E は W でないことによってそれ自身である＞という規定関係を考えるならば、この場合、W が E にとって前提（P）となり、E が W への関係に依存したもの（N）となる（この反対も成り立つ）。そして対立③の対立項は、E と W ではなく、E と W が他方に対してとる二つの在り方（P と N）そのものである。ここに対立①・②と対立③との水準の違いがある。以上の議論を踏まえて、以下では P と N の特徴を確認する。そこではそれぞれの第一義的な意味だけでなく他方の側面も指摘される。

一方で「肯定的なものは、対立していないもの、つまり止揚された対立であるが、ただし対立自身の項としてである」（GW11, 274）とされる。P は対立に先んじて前提されるものという意味で「対立していないもの」である。それゆえ P は第一義的には＜対立なしにそれ自身である＞という自立性や「自己同等性」（GW11, 273）を表す。しかし P は、N と対立してはじめて P 自身であるという意味では、すでに「対立自身の項」でもある。

他方で「否定的なものは肯定的なものに対して自分だけで存立する対立したものである」(GW11, 275) とされる。ここでは N の二面性がひと言で言われているので分解して理解する。まず N は第一義的には、P に対して＜でない＞という「不等性」(GW11, 273) を表し、それゆえ P に対して「対立したもの」である。この意味で N は＜対立によってはじめてそれ自身である＞という非自立性も表す。しかし N は「自分だけで存立する」とも言われる。というのは N は P への否定的関係を内在化してそれ自身であるものとして、たんなる P の欠如ではなく、P に対抗する一つの実質的な規定だからである。

まとめると、第一義的には P は自立性を、N は非自立性を表すが、他方で両者は各々の反対の側面ももつ。そうすると各々は他方への関係を内在化する(「自分の他方の契機への関係を自分自身のもとにもつ」)ことになるので、各々は「独立に無関係な自立性」をもつ (GW11, 279) <sup>7)</sup>。こうして対立③ではあくまで P と N の区別が強調される。

### 三 矛盾

#### (1) P と N の矛盾

前節では対立③で P と N そのものが主題になること、また P は自己同一性 (自己同等性) や自立性として、N は非同一性 (不等性) や非自立性として、両者の区別が固持されることを示した。以下では、この区別が解消され、P と N が他方を含むだけでなく、他方そのものでもあるという「矛盾」に至るまでの論証過程を追う。

まず P の矛盾について次のように言われる。

ここにある矛盾は、肯定的なものが、否定的なものを排斥することによって自己同一性を措定することとして、自己自身を、否定的なものの否定的なものにする [...] ということである (GW11, 280)

P は第一義的には、関係に先立ってそれ自身であるものとして「自己同一性」を表す。しかしまた P がそのようなものであるのは、P が N でなく (排斥)、P 自身である (自己同一性) というようにしてである。N への排斥の関係を含んでいないものは、P とは言えない。そうすると、P は、N でないという排斥をとおして、それ自身、N に対する N (「否定的なものの否定的なもの」) でもあることになる。こうして P は、自分を自分たらしめる排斥作用のなかで、ともに N でもあるという「矛盾」である <sup>8)</sup>。

次に N の矛盾は以下に見られる。

否定的なものは同一性に対して自己同一的であることであり、したがって自分の排斥的な反省によって自己自身を自己から排斥することである。  
(GW11, 280)

N は第一義的には、P への否定的関係に依存した「対立したもの」として「不等性」を表す。しかし N は P に対する実質的な規定でもある。そもそも N が実質的な規定であるからこそ、P は N から区別されて P 自身であることができる。というのは或るものがそれから区別されるところの他のものは、それ自身何かであるものでなければならないからである。こうして N は、P（「同一性」）でなく（排斥）、N 自身である（「自己同一的」）という点で、不等性としての N 自身でなくなる（「自己自身を自己から排斥する」）。したがって N もまた、自分を自分たらしめる排斥作用のなかで、ともに P でもあるという矛盾である。

以上のように矛盾とは、P と N が各々自身でありながら、その内在的な自己否定をとおして、各々自身の反対でもあることである。これを以下では＜反転＞と呼ぶ。この反転の論理に飛躍が認められないかぎり、ヘーゲルの矛盾は不条理でない。

## （2）日常的な相関諸規定における矛盾

上では矛盾節の本論における P と N そのものの矛盾を説明した。ところで、ヘーゲルは矛盾節の注で「上と下、右と左、父と子」といった日常的な「相関諸規定」に「矛盾」が示されるとも言う（GW11, 288）。例えば牧野は、P/N と日常的な相関諸規定との水準の違いを見ないため、前者と同じように後者にも他方への反転を見出して、「上が上であることを否定して下になり、下が下であることを否定して上になる」（牧野 2016, 123）と言う。しかし P と N の場合と違って、上と下には他方への反転を引き起こす内在的な自己否定の論理はない。それゆえ牧野が示す例は不条理な矛盾である。

本稿は対立③を自立性（P）と非自立性（N）そのものの対立と理解し、矛盾も P と N の矛盾と理解した。それゆえ日常的な相関諸規定のもとで示される矛盾も、P と N の水準での矛盾だと理解する。このことは以下のヘーゲルの記述にも見てとれる。

上は下でないものである。上は下でないこととしてのみ規定されており、ただ下が存在するかぎりでのみ存在する。その逆もまたしかりである。一方の規定のなかにはその規定の反対のものがある。[...] 同様に、上と下や右と左は自己内反省した〔規定〕でもあり、関係の外にある或るものでもあるが、しかし〔この場合〕たんに場所一般にすぎない。――対立したもののどもが、同じ観点で、否定的に互いに関係しあったり相互に止揚しあうものであるとともに、互いに無関係なものであるかぎりで、対立したもののどもは矛盾を含む。(GW11, 288)

二文目から相関諸規定の規定関係を背景にして矛盾が語られていることがわかるだろう。以下で上の引用を解釈する。

一面では、上と下は他方の規定が「存在するかぎりでのみ存在する」。この場合、上と下は他方の規定に対して非自立的なもの(N)である。しかし上と下がNでしかないとすれば、各々は<でない>という不等性でしかなく、それ自身であるものとして存立しないことになる。他面では、上と下は、他方の規定を内在化してそれ自身であることによって自己に閉じた(「自己内反省した」)規定であり、そのかぎりでは互いへの「関係の外」で自立的なもの(P)である。しかし上と下が他方への関係を欠くと、各々は自分の規定性を失ってたんなる「場所一般」になる。したがって上と下は、それ自身として規定されているためには、各々がPかつNでなければならない。

上と下の各々がPかつNであることを論理的に支えるのは、本節(1)のPとNそのものの矛盾の論理である。例えば上が前提され、その否定として下が規定されとする(この反対でもよい)。この場合、上はNとしての下に対してPであるが、しかしPがPであるためにはNに対して否定的に関係しなければならず、そうしてPはNに対するNとなる。そうするとPとしての上はNとしてもあることになる。Nとしての下についても同様である。このPとNの反転の必然性からしても、上と下は各々自身においてPかつNである。

したがって「矛盾」とは、「上は下である」や「下は上である」という事態ではなく、「同じ観点」において、上と下が、「否定的に互いに関係しあ[うもの]」(N)でありかつ、各々が「互いに無関係なもの」(P)であるということである。この「同じ観点」は、上と下の内在的な相互規定関係における論理的な同時性のことを意味する。実際、上と下が論理的に同時にPかつNであるからこそ、上と下の内在的な相互規定関係が成り立つ。

以上の議論からヘーゲル矛盾論の特徴を二つとりだす。

①【ヘーゲルの矛盾は固有の他のものとの規定関係のもとで成立する】

第一節で概略したように、規定関係としての反省規定は反省諸規定章が進むにしたがって、単純な同一性から外的な他のもの全般との関係（差異性）を経て、固有の他のもの同士の規定関係（対立）に至る。この対立が矛盾に展開するのだから、矛盾は固有の他のもの同士の規定関係のもとで成立する。

②【ヘーゲルの矛盾は自立性と非自立性についての矛盾である】

しかも矛盾し他方へ反転するのは、対立項の他方に対する在り方すなわち自立性（P）と非自立性（N）である。ただしヘーゲルの議論には、PとN以外の相関規定でもそれ自身が他方へ反転する場合がある。それはその相関規定の意味にとってPとNが本質的である場合、つまりその相関規定が元から従属的な規定関係を成す場合である。例えば＜実体と偶有性＞や＜原因と結果＞などである。これに対して、規定関係においてどちらがPでもNでも構わない相関規定の場合、この相関規定自身は反転しない。これは例えば＜EとW＞や＜上と下＞などである。

以上の二点から、序で掲げた（一）ヘーゲルの矛盾の条件は何か、また（二）何についての矛盾なのか、という問題に答える。（一）矛盾が成立するのは、二つの項が固有の他のものとの規定関係にある場合である（①）。（二）矛盾はその両項の互いに対する二つの在り方についての矛盾である（②）<sup>9)</sup>。

したがって規定性にとって本質的な排斥の働きのなかに、ヘーゲルによる無矛盾律の徹底を見出すブランドム（Brandt 2002, 179）と違って、本稿はまさに同じ場面に無矛盾律の否定を認める<sup>10)</sup>。とは言え形式論理的な矛盾が $(A \wedge \neg A)$ という形式に該当するあらゆる言明を包含するのに対して、ヘーゲルの矛盾は上記の二点が問題になる場合にのみ成り立つ。それゆえヘーゲルはあらゆる矛盾を許容するわけではない。上記の二点を問題にしない場合はヘーゲルの矛盾にわずらわされることはないだろう。

## 結論

最後にヘーゲルの特有な矛盾論がヘーゲルの媒介論にとって重要な役割をもつことを指摘して本稿をとじる<sup>11)</sup>。

ヘーゲルのPとNの矛盾から帰結するのは、規定関係において対立項の一方が関係に先行する所与のもの（P）であり他方が関係に依存するもの（N）

であるという従属関係が維持できず、対立項の各々はその関係のなかで P かつ N でなければならないということである。この従属関係があるかぎり、所与性は残る。しかしヘーゲルは矛盾論によって、所与性を前提しない相互媒介の成立を抽象的な次元で示したのである。そして以上のことからすれば、「あらゆる事物は自己自身において矛盾するものである」(GW11, 286) というヘーゲルの主張は、<あらゆる事物は他のものと媒介的に規定されているかぎりで、他のものに対して P かつ N であるという矛盾である>という事物についての媒介的な見方として理解できる。

## 注

- 1) Hösle 1988, 156-157 ではポパーらによる代表的な批判が主に二つ挙げられている。①矛盾を許容する理論は「論証論的矛盾律」(Hösle 1988, 158) にも抵触するので別の理論の矛盾を批判できない点、②無矛盾律の否定からはあらゆる任意の命題が導き出される点（いわゆる「爆発」）である。①の批判に対しては、本稿はヘースレに賛同して、ヘーゲルが論証論的矛盾律を否定しないと理解する (Hösle 1988, 161; Schick 2010, 301 も参照)。本稿はヘーゲルの矛盾がまさに論証可能であることを示す (第三節、(1))。次に②の批判に対しては以下。爆発が生じるきっかけは選言導入と選言三段論法にある (爆発の論理については Engelhard 2012, 221 Anm. を参照)。選言導入の際に問題になるのは選言の真理条件と選言肢の真理値であって、選言肢相互の内容的な関係ではない。それゆえ例えば『雪は白い』 $\vee$ 『三角形は二辺からなる』という内容的に無関係な選言が可能になる。内容にかかわらない選言が可能だからこそ、爆発の論理はあらゆる任意の命題を導出できる。これに対して、ヘーゲルの対立や矛盾は内容的に規定しあう諸規定の間に成り立つ。また判断論の選言判断でも選言肢は「主語の普遍的領域全体」(GW12, 80) のもとで内容的に関係する。ここで問題なのは排斥的選言か非排斥的選言かではなく、選言肢の関係が内容を考慮するのか真理値のみを考慮するのかということである。爆発を引き起こすには内容を度外視した選言導入が可能でなければならないが、ヘーゲル論理学では内容が考慮されるため爆発がおこらない。もちろんある論理学の体系から論理的に正しい規則を排除するには、そのための正当な理由が必要だろう。その理由としては、ヘーゲル論理学は形式的な論理的妥当性ではなく、形式的な諸規定そのものの内容やそれを規定する関係も問題にするという点をさしあたり挙げることができる。
- 2) また W8, §119 Z. 2 と Hösle 1988, 164 も参照。

3) 本節は内在的な解釈を目的にしておらず、また紙幅の都合もあり「絶対的区別」節を省略する。

4) <上は甘さでない>のような判断はヘーゲルの術語では「否定的無限判断」(GW12, 69-70)に当たる。山口によれば、無限判断の要点は「主語と述語の決定的乖離、主語についての述定の拒否」(山口 1988, 151)である。例えば、「上」と「甘さ」は、類が異なっており同一の土台のもとにないという点で乖離している。さらに「上」は「甘さ」でないことによって規定されるわけでもない。規定性を確定しないようなこうした関係は規定関係として不十分である。実際ヘーゲルは対立節の注で、無限判断に該当する例(「精神は甘いか甘くないかである」等)を「くだらないもの」として「対立」から退ける(GW11, 285)。

5) 「固有の」という訳は『小論理学(下)』松村一人訳、岩波書店、1996年、一一九節を参考にした。

6) M・ヴォルフに端を発する解釈も、対立①・②と対立③とを別水準の対立として捉える(M. Wolff 1981, 124-125; Iber 1990, 411; 山田 2011, 172, 173, 177の注22)。しかし本稿はどの点にその水準の違いを見てとるかにに関して、この解釈と異なる。M・ヴォルフの解釈によれば、対立②で無関係な項として前提されたもの(EとW)と、外的反省に属していた諸規定(PとN)とが、それぞれPとNとして対立するのが対立③だとされる。しかしこの解釈を矛盾節の注3の議論に援用すると、矛盾する両項は「上／下」と「P／N」だということになり、テキストとの整合性がとれなくなる。

7) <他方への関係を内在化しているがゆえに自立的である>という構造はモナドの無窓性と似ている。モナドは「宇宙を絶え間なく映す生きた鏡」(Leibniz 2014, 133)として他のものへの関係を内在化している。そのためにモナドは、それ自身であるために他のモナドを必要とせず、それゆえ「モナドに窓はない」(ebd. 113)。ただし、モナドが内在化するのは宇宙すなわち他のもの全般への関係であるのに対して、ヘーゲルの対立項が内在化するのは固有の他のものへの関係である。

8) Pの矛盾は、 $\neg(A \wedge \neg A)$ という形式論理的な無矛盾律に抵触する厳密な矛盾である。というのは、Nは非Pであるため、「PはPでありかつNである」は、「PはPでありかつPでない」を意味するからである。Nの矛盾も同様の理由から厳密な矛盾である。

9) 本稿と異なる矛盾の解釈でよく見られるのは、ヘーゲルの矛盾を、「命題が主張すること」と「命題そのもの、または命題が何がしかを主張することによってなすこと」との間の不一致(Wieland 1973, 398; Bubner 1980,



27; Hösle 1988, 199; Schick 2010, 328ff.) だとする解釈である。しかしこの解釈は矛盾が現れる仕方を表現するだけで、矛盾が成立する条件を解明していない。

10) 正確に言えばブランドムはヘーゲルの矛盾の所在を見逃している。たしかに、上と下との規定的な排斥関係のもとではそれら自身が他方へ反転するわけではないので無矛盾律には抵触しない。しかしそれらの他方への在り方という水準に着目すれば、上と下は各々に対して P かつ N であり、矛盾がある。

11) 本稿とは違って、無矛盾律などの思考の根本原則を公理として前提する立場への批判に、ヘーゲル矛盾論（と反省諸規定章全体）の積極的な意義を認める解釈もある（Iber 1990, 255-256; Schick 2010）。シックによれば、思考の根本原則を基礎づけようとする際にはつねにすでにその原則を前提していなければならないという「循環」の問題があり、これに関して現代論理学も含む形式論理学は「循環」を度外視するのに対して、ヘーゲル（とフィヒテ）は「循環」に積極的な役割を与える、とされる（Schick 2010, 18ff.）。本稿はこの解釈を認めつつも、思考の根本原則に限定せず、＜規定一般にかかわる媒介＞というより広い視点のもとで矛盾論を解釈した。

## 文献表

### 【凡例】

『大論理学』からの引用は G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Hamburg*, 1968f. に依拠し、略号 GW のあとにその巻数と頁数を表記する。『エンツィクロペディ』からの引用は G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main*, 1986. に依拠し、略号 W のあとにその巻数と節番号を表記する。

### 【二次文献（外国語）】

Brandom, R. B., 2002, *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard.

Bubner, Rüdiger, 1980, *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart. (『ことばと弁証法』伊坂青司・鹿島徹訳、晃洋書房、1993 年。)

Engelhard, Kristina, 2012, Das Problem des Widerspruchs in Hegels System, in: *Logik und Realität*, Christoph Jamme und Yohichi Kubo (Hrsg.), München, S. 207-233.

- Hösle, Vittorio, 1988, *Hegels System*, Bd. 1, Hamburg.
- Iber, Christian, 1990, *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin.
- Leibniz, G. W., 2014, *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, hrsg. u. übers. v. Ulrich Johannes Schneider, Hamburg. (『モナドロジー 他二篇』谷川多佳子・岡部英男訳、岩波書店、2019年。)
- Schick, Stefan, 2010, *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hamburg.
- Wieland, Wolfgang, 1973, Bemerkungen zum Anfang von Hegels Logik, in: *Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Helmut Fahrenbach (Hrsg.), Pfullingen, S. 395–414.
- Wolff, Michael, 1981, *Der Begriff des Widerspruchs : eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Hain. (『矛盾の概念』山口祐弘・山田忠彰・河本英夫訳、学陽書房、1984年。)

【二次文献（日本語）】

- 大河内泰樹、2016、「認識批判と経験科学：ヘーゲル『大論理学』、概念論、「認識の理念」章の読解を通じて」、『情況二〇一六年 六・七月』、情況出版株式会社、254-272頁。
- 牧野広義、2016、『ヘーゲル論理学と矛盾・主体・自由』ミネルヴァ書房。
- 山口祐弘、1988、『近代知の返照』学陽書房。
- 山田有希子、2011、「ヘーゲル論理学における『矛盾』の概念とカントのアンチノミー論批判」『ヘーゲル哲学研究』第十七号、こぶし書房、163-177頁。

## 技術的人工物による「発話」の道德的身分について ——言語行為論の枠組みを用いた検討

東京大学・日本学術振興会・理化学研究所 AIP 水上拓哉

### 論文の概要

本論文の目的は、対話システムのような技術的人工物の「発話」の道德的身分を言語行為論の枠組みから考察することにより、従来のロボット倫理学が焦点を当ててきた「道德的行為者性 (moral agency)」概念に頼ることなく技術的人工物の発話のもつ道德的重要性を説明する可能性を提示することにある。

近年の機械学習の理論的進展を背景に、自然言語によってユーザと対話する技術的人工物<sup>(1)</sup>の「発話」の質も向上している。たとえば、“sequence to sequence (seq2seq)” という技術を用いた Neural Conversational Model (Vinyals and Le 2015) は、従来のルールベース型のシステムでは実現不可能だった柔軟な発話生成の可能性を示唆している。このような技術的進展を背景に、対話システムやコミュニケーションロボットといった「発話」する技術的人工物は教育や介護、エンターテインメントといった分野での活躍が期待される。

しかしながら、最近ではこういった技術的人工物の発話がもつ社会的・道德的影響力にも注目が集まっている。たとえば 2016 年に Microsoft が Twitter 上で運用したチャットボット “Tay” は、ユーザからの学習により攻撃的・差別的な内容のツイートしたとして話題となった<sup>(2)</sup>。この問題を受けて国内においても対話システムが不適切な発話をしないように開発者が留意する必要性が指摘されている (東中 2016)。“Tay” のような技術的人工物は人間と同等の言語能力や心的状態をもっているとは言い難いにもかかわらず、ユーザや社会に対して無視できない道德的影響力をもっている。このような技術的人工物の発話がもつ道德的重要性について、倫理学においてはいかなる説明が可能なのだろうか。

倫理学側においては「ロボット倫理学 (robot ethics)」の名の下、ロボットや (いわゆる) 人工知能の倫理について哲学的検討がなされてきた<sup>(3)</sup>。後述するように、ロボット倫理学においてはしばしば、ロボットを道德的議論の領域に入れるためにそれが「道德的行為者 (moral agency)」であるか否かが問われてきた (Coeckelbergh 2009a; Gunkel 2012)。しかしその一方で、技術的人工物の道德的重要性 (moral significance) を行為者性概念なしで説

明しようとする立場も多数存在する（たとえば Johnson 2006; Coeckelbergh 2009b など）。道徳的行為者性概念とその他の道徳的諸概念（道徳的重要性、責任、価値、非難など）の関係性についてはロボット倫理学において取り組まなければならないメタ的問いの一つである。

本論文では、考察の対象を技術的人工物の発話に限定する。その上で、少なくともその道徳的重要性を説明するのに必ずしも道徳的行為者性概念が要請されるとは限らないことを、言語行為論の枠組みを用いることによって指摘する。なぜならば、言語行為論における発話内行為および発話媒介行為という分類を用いることは、従来の道徳的行為者性概念をめぐる混乱に踏み込むことなく技術的人工物の発話の道徳的重要性を分析する道筋を与えるからである。具体的にはまず、言語行為論における言語行為の分類、すなわち発話内行為と発話媒介行為の分類を確認した上で、そのうち発話内行為がもつ道徳的重要性について検討する。次に、発話内行為の適切性条件に着目し、技術的人工物の発話内行為の可能性についての議論がロボット倫理学においてなされてきた道徳的行為者性をめぐる議論と対応関係にあることを指摘する。最後に、オースティンやバトラーなどを参照してヘイトスピーチのような攻撃的発話の発話媒介的な性質を示唆し、それを技術的人工物の文脈で再考する。

### 発話内行為がもつ道徳的規範

オースティンから始まりサールが体系化した言語行為論は現在、分析哲学における当時のモチベーションに留まらず、言語学や社会学、情報工学においても知見を提供している。実際、本論文で対象としている「対話システム」においても、ユーザから受け取った発話を理解するためにその発話がどのような発話内行為かを分類するような仕組みが実装されることが多い<sup>(4)</sup>。本節ではまず、この言語行為論の枠組みを用いて発話内行為とそれが伴う規範の関係に着目し、その道徳的重要性を確認する。

言語行為論の開拓者ともいえるオースティンは『言語と行為』のなかで発話という行為の内実を以下のように分類した（Austin 1962）。

- ・発話行為：一定の意味と言語対象を伴って一定の文を発すること
- ・発話内行為：情報伝達・命令・警告など、慣習的な発言の力をもつ行為
- ・発話媒介行為：説得のように何かを言うことによって引き起こされる行為

これらのうち、発話行為と発話内行為の区別についてはサール（1969）のよ

うにその区別を認めずにまとめて「発話内行為」とする立場もある。本論文においても基本的には発話行為を含んだ形で発話内行為という表現を用いることにする。しかし、発話内行為と発話媒介行為についてはサールも区別しており、本論文でもこれらは区別して議論することにする。発話内行為は、その発話をすることで (in saying) 行為遂行となっており、一方で発話媒介行為のほうはその発話によって (by saying) 行為が達成される。つまり、発話内行為は私たちが行う行為そのものであり、発話媒介行為はそれがもたらす結果のことを指す。後に述べるように、この区別は発話の道徳的性質を考える上で重要な区別である。ひとまず以下では上記の分類のうち「発話内行為 (illocutionary act)」に焦点を当て、その道徳的性質について確認していく。

オースティンによれば「約束」、「言明」、「脅迫」、「感謝」などといった発話は発話内行為であるが、それらがもつ機能は実に多様である。オースティンは発話内行為の「型」について、判定宣告型、権限行使型、行為拘束型、態度表明型、言明解説型の 5 つに分類した。もちろんこれは、彼が反駁しようとしていた立場、すなわち真・偽の二分法と価値・事実の二分法の境界線を混乱させるために作られたもので、彼自身その分類には納得していない。一方サールはこの分類において分類の基準がないと批判した上で、断言型、指令型、行為拘束型、表現型、宣言型という分類を提案した (Searle 1979)。これは、発話内目標、適合方向、誠実性条件という 3 つの基準に基づいた分類である。

さて、発話することが何かをすることであるのならば、言語行為は（他の行為と同様に）その道徳的性質を問うことができるのだろうか。仮にできるのだとすれば、その性質は、たとえば物を盗んだり人を殺害したりといった行為とはどのように異なるのだろうか。紙幅の都合でこの問題について網羅的に議論することはできないが、本論文の目的のために、ここでは発話内行為と（道徳的）規範の関係性について検討することにする。

オースティンの言語行為論のビジョンを体系化させたサール (1969; 1979) は、言語行為の道徳的性質を中心的に言及してはいないものの、事実と当為の関係について「自然主義的誤謬の誤謬」という、今日メタ倫理学でよく知られている議論を提出している。サールは以下の推論を取り上げ、記述的な陳述が実は評価的な陳述を帰結することを示唆する (Searle 1969, pp.315-316) <sup>(5)</sup>。

1. 「スミスさん、あなたに 5 ドル払うことを私はこの言葉において約束しま

す」という言葉をジョーンズが発した

2. ジョーンズは、スミスに対して 5 ドル払うことを約束した
3. ジョーンズは、スミスに 5 ドル払う義務を自分に課した（引き受けた）
4. ジョーンズは、スミスに 5 ドル払う義務がある
5. ジョーンズは、スミスに 5 ドル払うべきである

上の推論では、「約束」の発話内行為を取り上げ、ジョーンズが発話したという事実からジョーンズがスミスに対してお金を払うべきだという当為を導くことの可能性を示唆している。サールはこれらの推論が論理的帰結（*entailment*）という必然的関係だとまでは主張していないが、それでも偶然的関係だけだともいえないと主張している。

なお、これは「約束」という言語行為について「約束は守らなければならない」という外在的規範が存在しているからこそ成立する、という話ではない。仮に「約束は破られるべきである」という規範が存在することを仮定してこの規範性を批判しようとしても、それは「約束」という発話内行為に関する外在的な批判であり、「約束」における内在的な言語制度——つまり義務を負うことそのもの——は保たれる。このように、発話内行為が遂行される時、そこには内在的な言語制度があり、その制度によって私たちは規範的な価値を背負うことになるのである。

サール自身はこの議論を倫理学の領域で積極的に検討しようとはしていないが、最近ではクーネオが道徳的实在論の立場を取る際に言語行為論の枠組みを利用し、発話における規範的側面を道徳的性質につなげようとしている（Cuneo 2014, p.77）。クーネオによれば、言語行為は規範的現象でありかつ道徳的現象でもある。彼の言語行為の規範理論においては、言語行為は発話者が発話者としての道徳的な権利や責任、義務を有しているという事実によって発話内行為とみなされる（Cuneo 2014, p.29）。つまりクーネオの立場では、道徳的価値は発話内行為の遂行における付随的な事実ではなく本質的な事実なのである。発話内行為と道徳的規範の関係性のあり方についてはさらなる議論が必要だが、少なくとも発話者が適切に発話内行為を遂行した事実を道徳的に価値中立的な事実だとみなすのは難しいと思われる。

## 技術的人工物の発話内行為の可能性

前節で確認したように、発話内行為を遂行する行為者はそれがいかなるタイプの発話内行為であれ、何らかの道徳的規範を伴うことがわかった。しかし、クーネオのような強い主張をするにせよ、そこまで踏み込まないにせよ、少なくとも発話内行為が適切に遂行されなければ道徳的価値は伴わないことになる。たとえば、人間の会話参加者が発話を言い間違えたり聞き間違えたりした場合や、動物の鳴き声が特定の発話内行為のように聞こえた場合においては上記の議論は関係がないことになるだろう。では技術的人工物がしかるべき計算（**computation**）によって「発話」した場合、それは発話内行為といえるのだろうか。この問題について、ここでは発話内行為における「慣習（**convention**）」および適切性条件に焦点を当てて検討したい。

オースティンが発話内行為の遂行において重視しているのが「慣習」の存在である。発話内行為にはそれぞれ当該行為を成立させるための慣習が存在し、それに沿った形で発話されなければ不発に終わる。たとえば「命名」であれば命名する権限をもっていることが要請されるし、「解雇」であれば解雇できる立場に立っていることが要請される。

では、発話する技術的人工物はこの慣習に関わることができるのだろうか。これに関しては可能だと思われる。まず、慣習というものは人間にとっての言語的・社会的慣習のことである。たとえば、教会で挙げられた結婚式において司祭が二人の婚約の成立を宣言することができるのは、結婚にまつわる社会的慣習が存在するからこそである。ここで、人間が、人間的慣習と関わりのない存在者の世界に人間的慣習をもちこんだとしても、発話内行為が遂行されたとはいえない。オースティンに従えば、たとえば、司祭が自室に飾ってある一对の人形に対して結婚を宣言することはできない。人形は人間の形をしているが、社会的存在とはいえず、人間の結婚に関する慣習を有していないからである。

しかしながら、人間以外の存在が人間同士の慣習に入っていくことは必ずしも不可能ではない。「約束」、「宣言」、「感謝」といった発話内行為に関する言語的・社会的慣習が現に存在しており、それに沿って技術的人工物が振る舞うことは可能だからだ。たとえば、銀行の **ATM** は取引終了後に「ご利用ありがとうございます」と「発話」するが、これは「感謝」に関する人間の慣習に沿った形で技術的人工物が行動する例だといえる。実際ここでは銀行側の（つまり人間の）感謝の気持ちを **ATM** に代弁させているわけだが、来客に取引してもらったことに対する感謝という点において、ここでの感謝はきちんと人間の言語的・社会的慣習に則っているといえるだろう。

以上のように、慣習の存在を理由に技術的人工物の発話内行為が原理的に不可能だと主張することはできない。とはいえ、慣習は発話内行為の遂行において重要な前提の一つではあるが、そのすべてではない。発話内行為の遂行におけるもう一つの重要な条件として、「適切性条件(felicity conditions)」がある。サール(1969)は発話内行為が適切に遂行されるための条件(適切性条件)を以下のように列挙している<sup>(6)</sup>。

- ・ 正常入出力条件：言語行為の遂行に必要な基本的条件
- ・ 命題内容条件：それぞれの言語行為の命題内容に関する条件
- ・ 事前条件：言語行為の本質ではないが、言語行為の成立に必要な条件
- ・ 誠実性条件：言語行為の誠実な遂行のために必要な条件
- ・ 本質条件：言語行為を成立させるために本質的な条件

たとえば「助言(advice)」において、上記の条件は次のようになる(S: 話し手、H: 聞き手、A: 助言)(Searle 1969, p.126)。

- ・ 命題内容条件：Hの未来の行為A
- ・ 事前条件1：SはAがHに対して利益を与えることを信じる理由をもつ
- ・ 事前条件2：HがAを行うのはSとHにとって自明ではない
- ・ 誠実性条件：SはAがHに対して利益を与えると信じている
- ・ 本質条件：AがHの最大の利益になるという趣旨を引き受けることとしてみなされる

では、技術的人工物はこれらの諸条件を満たすことができるだろうか。まず、命題内容条件はその名のとおり発話の中の命題の内容に関わる条件のため、適切なプログラムを組むことで満たすことはできるだろう。

本質条件についても基本的には満たすことができると思われる。本質条件を満たすためには、発話者が特定の発話をし、それが当該の条件を満たしているとみなされる必要がある。その意味で、技術的人工物は一見すると本質条件をクリアできないように思われる。しかし、この「みなされる」という表現がポイントで、本質条件を満たすかどうかは客観的な判断というよりはむしろ、聞き手による主観的・相対的なものである。そしてこの考えにしたがえば、技術的人工物は特定の本質条件を満たす可能性も否定できないと思われる。たとえば、携帯電話ショップでコミュニケーションロボット“Pepper”が来客を礼儀正しい「挨拶」で出迎えたとき、それは挨拶の本質条件を満た



しているだろうか。ここで問われている条件はあくまで「話し手が聞き手を礼儀正しく認知したこととしてみなされる」かどうかである。つまり、来客が“Pepper”の姿を見て、自分のことを礼儀正しく認知しているのだと感じたのならば、本質条件は満たされている可能性がある。よく知られているように、私たちにはコンピュータを社会的存在とみなしてしまう心理的傾向があるため (cf. Reeves and Nass 1996)、事前条件（この場合であれば「挨拶」が正しいタイミングでなされていること）が満たされている場合、本質条件も満たされていると考えることもできるのである。

しかし、それ以外の条件については、技術的人工物が文字通りに満たすことができるかと主張するのは難しい。というのも、正常入出力条件においては発話者の発話内行為に必要な言語能力が求められており、誠実性条件と（一部の）事前条件においては発話者の特定の心的状態が求められているからである。たとえば、「感謝 (thank)」においては、発話者が感謝の遂行に必要な言語能力を有していること（正常入出力条件）、感謝の対象が発話者に対して利益があることを発話者が「信じている」こと（事前条件）、発話者は実際に対象に感謝していること（誠実性条件）ことが求められるのである (Searle 1969, p.125)。

技術的人工物がこれらの条件を（文字通りに）満たすかどうかを考えることは、技術的人工物が（少なくとも特定の）言語能力および心的能力を有することができるかどうかという古典的な難問に向き合うことにつながる。ここではこれらの問いに取り組むことはしない。というのも、発話内行為の遂行者になるための条件として言語的・心的能力という関係性は、ロボット倫理学における道徳的行為者になるための条件としてしばしば心的能力が要請されることと同じ関係性だからである。この点を見逃して議論を進めることは、ロボット倫理学における近年の議論の蓄積を蔑ろにして既になされた論争と同じことを繰り返す「車輪の再発明」になってしまうだろう。したがって、ここではロボット倫理学における道徳的行為者性に関する議論と、本節においてこれまで行ってきた議論との対応関係の示唆に考察を留めることにする。

これまでのロボット倫理学においてはロボットの道徳性を論じるにあたって、ロボットが道徳的行為者 (moral agency) か否かが中心に議論されてきた。この論点について具体的にどのような立場があるかについてはガンケル (2012) がまとめているためここでは省略するが、このようなロボット倫理学の傾向はそもそもこれまでの倫理学が行為者性指向的であることが起因していると考えられる (Floridi 1999; Gunkel 2012, p.88)。この考えのもとで

は、ロボットの道徳的重要性を主張する際にはそれが道徳的行為者であると主張しなければならなくなる。

道徳的行為者性の要件としてこういった概念を含めるかは統一的な見解はないが、自由（意志）と特定の心的能力（自律性、意識、志向性など）が含まれる点においては概ね共通している。たとえば、自然に呼吸をすることと文字をタイピングすることの違いは、その背後の「意図（intention）」の有無の違いとして理解される。そして後者のような行為を遂行できる存在が、道徳的行為者だといえるのだ（cf. Himma 2009）。したがって、ロボットが道徳的行為者か否かという問いは、ロボットが（哲学的な意味で）自律的に行動を起こせるのか、自分自身の行動の道徳的な善悪を理解しているかといった心の哲学でおなじみともいえる議論に帰着することになる。

しかし、上記のような基準においてロボットが文字通りの道徳的行為者であるか否かを議論することには多くの困難が伴う。道徳的行為者性に求められる条件に含まれる概念は往々にして曖昧なものであり（Gunkel 2012）、また仮にそれらの概念が曖昧ではない形で定義できたとしてもその条件が満たしているかどうかは原理的に知ることができないといういわゆる「他者の心」の問題が立ちだかっている（Coeckelbergh 2009a）。直観的には現在のロボットは人間と同等の心的状態をもたないと思われるが、決定論的システムを本物の道徳的行為者と考えられるのかどうかという問題は、人間が本当に自由意志をもつのかどうかという問題と同様に答えが出ないものなのだ（Wallach and Allen 2008, p.84）。

一方で、この問題について、自由や自律性、志向性といったような概念を拡張し、ロボット（や他の技術的人工物）が何らかの意味において道徳的行為者だとみなせる、と主張する立場も多数存在する。フーコーを援用し自由概念を拡張しつつ技術的志向性の概念を持ち出すフェルベークの媒介理論（Verbeek 2011）や、適切な「抽象化のレベル（level of abstraction）」を設定することによって行為者であることのハードルを下げるフロリディとサンダース（Floridi and Sanders 2004）などはその代表例といえる<sup>(7)</sup>。

これらの「拡張」のアプローチの詳細な比較検討についてはガンケル（2012）が行っている。しかし、これらのアプローチのほとんどは、実際に意識や自由であることとそのように見えることとの関係性についての論争に行き着いてしまう。そしてこの論争を技術的人工物の発話の文脈でしようとするれば、「中国語の部屋」（Searle 1980）の論争の焼き直しになってしまうだろう。

一方で、ジョンソン（2006）のように道徳的行為者性の概念を拡張することなく技術的人工物の道徳的重要性を説明しようとする立場もある。彼女は

コンピュータについて、それが道徳的行為者にはなりえないが道徳的存在（moral entities）ではあると主張する。岡本（2012）が指摘するように、もし道徳的行為者性概念を使わずにその道徳的重要性が説明できるならば、オッカムの存在論的節約という意味でも望ましい。本論文では、少なくとも“Tay”のような技術的人工物の発話の道徳的影響力を説明する上では、以上で紹介したような道徳的行為者性概念に頼る必要がない、という立場を次節で展開する。

### 発話の媒介的性質とその道徳的重要性

これまでは言語行為の行為の分類の中でも発話内行為に着目し、発話内行為には道徳的規範が伴うことを確認した。また、発話内行為の適切性条件においてはしばしば発話者の言語能力や心的能力が問われるため、それを技術的人工物が遂行できるかを問うことは「技術的人工物は道徳的行為者たりえるか」というロボット倫理学やコンピュータ倫理学において長く続く論争に行き着いてしまうことを指摘した。

前節の最後で私は、技術的人工物が文字通りの道徳的行為者とはいえないからといって、道徳的行為者性概念を拡張する必要は必ずしもなく、道徳的行為者であることと道徳的重要性（影響力）があることを独立的に考える立場を紹介した。ロボット一般、コンピュータ一般におけるこの立場の妥当性はともかく、少なくとも対話システムのような技術的人工物の発話においてはこのような立場を取ることが望ましいと思われる。最後に本節ではこの点について、発話媒介行為のほうに焦点を当てることで検討する。

サルやクレーネオの考察に従えば、発話内行為は道徳的規範を伴うものであった。しかし、だからといって、発話の道徳的性質は発話内行為のみによってもたらされるわけではない。発話内行為がどのような形で遂行されるにせよ、その発話によってもたらされる行為、すなわち発話媒介行為（perlocutionary act）が聞き手の倫理的感受性に影響を与えることもある。

たとえば、ヘイトスピーチのように発話によって聞き手に屈辱を与えることについて考えよう。オースティンは発話媒介行為を説明する際に「屈辱を与える」という行為について言及している（Austin 1962, p.196）。ここで重要なのは、屈辱を与えるという行為には発話内行為のための定形表現が存在しないということだ。約束や命名といった発話内行為の場合、「私は（ここに）Aする」という発話の形式を取ることができる。つまり、発話内行為には顕在的な行為遂行形式が存在する。しかし、「屈辱を与える」という行為の場合、「私は（ここに）あなたに屈辱を与える」という発話形式を取ることができ

ない。オースティンは「屈辱を与える」、「仰天させる」、「驚かせる」といった行為については目的よりもむしろ後続事件をもつ発話媒介行為として分析しているのだ<sup>(8)</sup>。したがって、発話内行為だけではなく、発話媒介行為とそれに伴う後続事件も同様に道徳的に価値中立なものではないのである。

一方、発話が聞き手に与える心理的効果だけではなく、その発話が聞き手以外の第三者の耳に入ることや、その発話がより広い言説空間に影響を与えるということも無視はできない。言葉の暴力を構成する感受とは、当事者のうちに生じうる過酷で鋭利な痛みばかりではなく、第三者や傍観者であっても感じ取らざるをえない怒りや居心地の悪さを含むより広く漠然としたものでもある（飯野 2016）。またバトラーが『触発する言葉』において指摘したように、発話にはそれが発話者に留まらずに「再演」されるという側面がある（Butler 1997）。いかなる発話においても発話者だけがその起源なのではなく、その発話者の前後に意味作用の繋がりが広がっており、発話の反復と再意味付けがその発話者を超えて行われているのだ（Salih 2002）。したがって、発話の道徳的重要性を考察することにおいては、発話内行為に伴う道徳的規範の問題だけでなく、発話〈によって〉なされる行為や影響にまで分析の射程を広げなければならないのである。

そして、以上のような発話媒介行為の道徳的側面に関する議論を技術的人工物に応用することは十分に可能であるように思われる。なぜなら、発話媒介行為は発話内行為と同じく「行為」という名前が付いているが、実際その性格はかなり異なるからだ。発話内行為の遂行可能性については（すでに見たように）慣習と適切性条件が重要だが、発話媒介行為においてはこれらの要素が必ずしも関わってくるとは限らない。

「慣習」については、オースティンも指摘しているように、発話媒介行為の遂行においては、発話内行為のそれに相当する慣習は存在しない。たとえば、「驚かす」という発話媒介行為が行われるためには「後ろにクマがいる！」と警告してもいいし、単に「危ない！」と叫んでもよい。つまり、驚かすという発話媒介行為の本質は聞き手が驚くという心的状態をもつことにあるため、そこに至る道は無数に存在するというわけだ。また、同じ発話内行為が異なる文脈で全く異なる発話媒介行為を引き起こすこともある。個別の発話内行為が慣習に縛られた形で遂行されるのに対して発話媒介行為は慣習と必然的には繋がっていないのである。

同様に、「適切性条件」についても発話内行為のような厳しい条件は存在しない。技術的人工物の発話内行為について議論する際には言語能力が問われる正常入出力条件や、心的能力が問われる（一部の）事前条件や誠実性条件

が問題となった。発話内行為は現代的な行為論や倫理学で議論される「行為」の一種だからである。一方、発話媒介行為においてはこれらの条件は必ずしも必要ではない。たとえば、ネコは人間に匹敵する言語能力はもたないが、その発声によって聞き手の私たちが癒やされるということは十分ありえる。同じように、「後ろにクマがいる！」という発話によって「驚かす」という発話媒介行為が遂行されたとき、話し手は驚かす意図があってもなくても構わないのである。発話媒介行為は「行為」という名前とは裏腹に、その内実は、話し手から聞き手に伝えられた心理的「効果」のことを指しているのだ。

以上で検討してきたように、発話媒介行為を遂行する「行為者」はロボット倫理学において通常想定されている道徳的行為者とは異なる内実をもつ。そして、発話の道徳的重要性は発話内行為にもあるが、その発話によって行われる行為（すなわち発話媒介行為）にも存在する。また、発話のもつ力はそれが「再演」されることで増幅するという側面もある。したがって、たとえば技術的人工物が発話内行為を遂行する行為者として不適格だとしても、それによってただちに技術的人工物の発話の価値中立性が帰結されるわけではなく、その人工物の発話がユーザや社会に与える媒介効果およびその発話の「再演」にも分析の焦点を当てなければならないのだ。

## 結論

本論文では、対話システムやコミュニケーションロボットのような技術的人工物の発話の道徳的重要性について、言語行為論の観点から分析した。従来のロボット倫理学においては技術的人工物の道徳的重要性と道徳的行為者が密接に繋がっていたため、技術的人工物が道徳的行為者か否かが重要な問いとして扱われてきた。一方で、ジョンソンのようにその重要性を行為者性から分離して議論しようとする立場もあり、少なくとも技術的人工物の発話においてはこの立場は妥当であるように思われる。技術的人工物の発話は、発話内行為、発話媒介行為、そしてそれが当事者以外の存在に与える影響という異なる観点から分析することが可能であり、これらのすべての要素がそれぞれ道徳的重要性をもつ。技術的人工物の行為者性を問う従来の議論はこれらのうち、技術的人工物の発話内行為の可能性を問うものであった。したがって、仮にこの議論が答えの出ないものだとしても、私たちは技術的人工物の発話について、それがもつ発話媒介的な効果およびそれが「再演」されるという観点からその道徳的重要性を説明することが可能なのである。

## 注

- (1) 本論文ではハードウェアをもたないプログラムについても「技術的人工物」の中に含めることにする。
- (2) この事例の詳細についてはネフとナギ (Neff and Nagy 2016) を参照。
- (3) ロボット倫理学の代表的な論文集としてはリンら (2011; 2017) がある。
- (4) 言語行為論の枠組みが対話システム開発においてどのように応用されているかについては中野ら (2016) および石崎と伝 (2001) を参照。
- (5) 本論文では文献のページ数を記載する際、邦訳が存在する場合にはその邦訳を文献欄に明記した上で邦訳版のページ数を記載することにする。
- (6) 適切性条件の各条件の要約は片桐 (1995) を参考にした。
- (7) ただし、これらの研究において、道徳的行為者の概念を拡張することによってなにを目的としているのかについては必ずしも一致していない。たとえばフロリディとサンダースの立場においては道徳的行為者性と責任概念が独立して語られている。技術的人工物の発話における道徳的行為者性概念や責任概念、その他道徳的価値の関係性については別のところで論じる。
- (8) ただし、発話内形式の不在からただちにそれが発話内行為ではないと帰結するわけではない。たとえば飯野 (2016) は侮辱のような特定の言葉の暴力が発話そのものと切り離せない関係にあることを指摘した上で、「侮辱する」は「ほのめかす」といった行為と同様に特殊なタイプの発話内行為ではないかと示唆している。

## 文献

- Austin, J. 1962. *How to do things with words*, Oxford University Press.  
(= 坂本百大訳 (1978)『言語と行為』, 大修館書店) .
- Butler, J. 1997. *Excitable speech: a politics of the performative*, Psychology Press. (= 竹村和子訳 (2004)『触発する言葉』, 岩波書店) .
- Coeckelbergh, M. 2009a. “Virtual moral agency, virtual moral responsibility: on the moral significance of the appearance, perception, and performance of artificial agents,” *AI & Society*, 24.2, pp.181-189.
- Coeckelbergh, M. 2009b. “Personal robots, appearance, and human good: a methodological reflection on roboethics,” *International Journal of*

- Social Robotics*, 1.3, pp.217-221.
- Cuneo, T. 2014. *Speech and morality: on the metaethical implications of speaking*, Oxford University Press.
- Floridi, L. 1999. "Information ethics: on the philosophical foundation of computer ethics," *Ethics and Information Technology*, 1.1, pp.33-52.
- Floridi, L. and Sanders, J. 2004. "On the morality of artificial agents," *Minds and machines*, 14.3, pp.349-379.
- Gunkel, D. 2012. *The machine question: critical perspectives on AI, robots, and ethics*, MIT Press.
- Himma, K. 2009. "Artificial agency, consciousness, and the criteria for moral agency: what properties must an artificial agent have to be a moral agent?" *Ethics and Information Technology*, 11.1, pp.19-29.
- Johnson, D. 2006. "Computer systems: moral entities but not moral agents," *Ethics and Information Technology*, 8.4, pp.195-204.
- Lin, P., Abney, K. and Bekey, G. (eds.) 2011. *Robot ethics: the ethical and social implications of robotics*, MIT Press.
- Lin, P., Abney, K. and Jenkins, R. (eds.) 2017. *Robot ethics 2.0: from autonomous cars to artificial intelligence*, Oxford University Press.
- Neff, G. and Nagy, P. 2016. "Talking to bots: symbiotic agency and the case of Tay", *International Journal of Communication*, 10, pp.4915-4931.
- Reeves, B. and Nass, C. 1996. *The media equation: how people treat computers, television, and new media like real people and places*, Cambridge University Press. (= 細馬宏通訳 (2001) 『人はなぜコンピュータを人間として扱うか:「メディアの等式」の心理学』, 翔泳社).
- Salih, S. 2002. *Judith Butler*, Routledge. (= 竹村和子訳 (2005) 『ジュディス・バトラー』, 青土社).
- Searle, J. 1969. *Speech acts: An essay in the philosophy of language*, Cambridge University Press. (= 坂本百大, 土屋俊訳 (1995) 『言語行為: 言語哲学への試論』, 勁草書房).
- Searle, J. 1979. *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press. (= 山田友幸訳 (2006) 『表現と意味』, 誠信書房).
- Searle, J. 1980. "Minds, brains, and programs," *Behavioral and Brain Sciences*, 3.3, pp.417-424.

- Verbeek, P. 2011. *Moralizing technology: understanding and designing the morality of things*, University of Chicago Press. (= 鈴木俊洋訳 (2012) 『技術の道德化：事物の道德性を理解し設計する』, 法政大学出版局).
- Vinyals, O. and Q. Le. 2015. “A Neural Conversational Model,” arXiv preprint, arXiv:1506.05869.
- Wallach, W. and Allen, C. 2008. *Moral machines: teaching robots right from wrong*, Oxford University Press. (= 岡本慎平, 久木田水生訳 (2019) 『ロボットに倫理を教える：モラル・マシーン』, 名古屋大学出版会).
- 飯野勝己. 2016. 「侮辱と傷つけることー「発語内の暴力」序説ー」, 『国際関係・比較文化研究』, 14.2, pp.1-22.
- 石崎雅人, 伝康晴. 2001. 『談話と対話』, 東京大学出版会.
- 岡本慎平. 2012. 「人工的道德的行為者への近年のアプローチの検討」, 『HABITUS』, 16, 西日本応用倫理学会, pp.53-73.
- 片桐恭弘. 1995. 「エージェントのメンタルモデル」, 『人工知能学会誌』, 10.5, pp.668-676.
- 中野幹生, 奥村学, 駒谷和範, 船越孝太郎, 中野有紀子. 2015. 『対話システム』, コロナ社.
- 東中竜一郎. 2016. 「対話システムと倫理」, 『人工知能学会誌』, 31.5, pp.626-627.

※本研究は、JSPS 科研費 JP18J23409（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。



## 読書行為の存在論

——リクール『時間と物語』における「フィクション」論をめぐって

山野弘樹

### 序

本稿の目的は、リクール『時間と物語』における「テキスト世界と読者の世界」（第四部第二篇第四章）の議論を、「自己の解釈学」に連なる議論として再解釈することを通して、第四章における自己同一性の弁証法の諸相を検討するとともに、「フィクション」が「歴史」へ合流すると言われる際の「歴史」概念の意味内実を明らかにすることである。

『時間と物語』（一九八三 - 八五年）という著作は、「時間と物語の媒介」という縦糸と、「歴史とフィクションの交叉」という横糸が幾重にも重なった上で構成された、諸テキストの複合的な建築物である。ここで、前者の「時間と物語の媒介」という主題に関してはさておくとしても、「歴史とフィクションの交叉」と呼ばれる一連の議論の中には、特異な位置づけを有している章が存在していることを指摘しなければならない。それは、『時間と物語』における「テキスト世界と読者の世界」の章（以下、「第四章」と略記）である。なぜその位置づけが特異なのか。その理由は、端的に述べるならば、次のようなものである。すなわち、当該の議論（『時間と物語』第四部第二篇第一章から第五章）においては、歴史記述とフィクションの双方が互いに合流・交叉するという事柄が描き出されると宣言され、またその通りに論述の流れが構成されているにも関わらず、第四章においては、そもそも歴史記述に関する直接的な言及をほとんど見出すことができないからである。しかし、それでは、第四章において想定されている（フィクションが合流するところの）

「歴史 *histoire*」とは——それが「歴史記述 *historiographie*」を意味するものでないならば——具体的にどのような事柄を言い表しているのだろうか。リクールはこの点について、十分な説明を与えていない。さらには、これまでの先行研究においてさえも、管見の限り、こうした問題提起自体がほとんどなされて来なかったように思われる<sup>(1)</sup>。そこで本稿は、『時間と物語』における「テキスト世界と読者の世界」の章を、『生きた隠喩』（一九七五年）から『他としての自己自身』（一九九〇年）までの著作を貫く枢要な結節点として捉え直し、そのことを通じて、上述の問題に回答を与えることを試みる<sup>(2)</sup>。

本稿においては、以下の構成で議論が進められることになる。まず第一節において、「テキスト世界と読者の世界」の章の議論構成を確認しつつ、その

思想的前提として、『生きた隠喩』における問題系（すなわち「潜在的な世界」に対する「潜在的な生」）が含意されていることを確認する。次に第二節において、リクールが「含意された作者」および「含意された読者」という文学理論の概念を用いながら、〈テキストの呼びかけに応答する読者〉というモチーフを存在論的に展開していることを示す。最後に第三節において、それまでの議論を『他としての自己自身』（とりわけ第六研究）の議論と接続することで、第四章における自己同一性の弁証法の諸相を明示する。これら一連の議論を辿ることによって、第四章において「フィクション」が「歴史」へと合流すると言われるときの「歴史」概念の意味内実が、テキストの受容を契機として自己同一性の革新を遂げてゆく人間存在の「歴史性」であるということが明らかになるであろう。

## 1. 可能性の存在論に向けて——潜在的な世界

まずは、「テキスト世界と読者の世界」の章に関するテキスト上の事実を確認するところから議論を始めよう。第四章の議論は、その章のタイトルが示しているように、テキスト世界において展開される事柄が、読書行為を通じて読者の世界へと交叉する過程として構成されている。それぞれ、作者による読者への戦略（第一節）、テキストへの戦略の記入（第二節）、テキストへの読者の応答（第三節）が、リクールによって論じられる「三つの契機」（TR III, 231）である。また、これまでの『時間と物語』の論調とはやや異なり、『生きた隠喩』との相違点が強調されていることも重要な論点である。「読書の媒介に訴えることが、現在の作業と『生きた隠喩』の間の最も顕著な違いを特徴づける」（TR III, 230）とリクールは述べている<sup>(3)</sup>。そこでまずは、『生きた隠喩』におけるフィクション論の要点を確認しつつ、「テキスト世界と読者の世界」の議論の射程を明らかにすることを試みる。

同時代の哲学者たちと比べても実に多様な諸側面を見せるリクールの解釈学ではあるが、そもそもリクールにとって、「隠喩」とはどのような存在であったのだろうか。それは、単に日常言語における多義性を増大させるという基本的な隠喩理解に還元されるものではない。そうではなく、リクールにとって隠喩とは、「存在の剰余（*surcroît*）」を顕す詩的言語の一範例であった。こうした点に関して、リクール研究者の Vanhoozer [1990] の記述は大きな手掛かりとなる。「人間存在は「将来へと方向づけられて」おり、絶えず自己自身の前で、自己自身を可能な存在様式へと投企する存在である。（中略）リクールの哲学的人間学における最も重要な主張の一つは、人間存在に対しては

存在の剰余があるということ、そして、この存在の剰余こそ可能性に他ならないということである」<sup>(4)</sup>。言い換えれば、リクールの解釈学は、〈別様に存在すること〉へ向けて、すなわち可能性の存在論に向けて企図されていたのであり、こうした企図を可能とする詩的言語の範例として、リクールは隠喩の哲学的探究へと舵を切ったのである。

リクールは、言語によって私たちに開示される世界を「テキスト世界」と呼ぶ。そして、フィクションによって提起されたテキスト世界とは、別様の存在可能性をその内に秘めた潜在的な世界である。言うなれば、詩人や作者の創造性は、読者に供されるテキスト世界を展開することを通して、世界の可読性を書き換え続けていくところに存するのだ。

こうして構想されるテキストの世界は、日常的な仕方における生の連関の中では決して出逢うことのない新しき存在をもたらす。その動性を、リクールは「疎隔(distanciation)」と呼ぶ。フィクションにおけるテキスト世界は、これまで開かれていた現実の諸アスペクトに対して距離を置くことによって、現実をめぐる新たなヴィジョンを提示する。このように、新たな存在可能性を発見し、「存在の剰余」を増大せしめる「疎隔」の力能こそは、フィクションが行使する存在論的効力に他ならない。こうした点について、リクールはすでに『生きた隠喩』の時点で次のように述べていた。

詩的仮説とは、想像的、虚構的な様態における世界の提起である。(中略)  
しかし、潜在的な生とは何か？ そこに住まうことができるような潜在的な世界なくして、潜在的な生とは存在するのであるか？ 別の世界——すなわち、別の実存可能性に対応するような、あるいは、最も固有な私たちの可能性に対応するような別の世界を出現させることこそが、詩の機能ではないだろうか。(MV, 288)

フィクションを創造するということは、日常に対する疎隔をもたらし、そこに住みうるような潜在的な世界を創造することである。さらに言えば、可能性としての人間が、テキストによってもたらされる可能な存在へと自らを投企することを通して、自己自身を変容する——そのような素地を、フィクションは生み出すのである。

『生きた隠喩』におけるフィクション論とは、このような企図のもとに構想されたものであった。続けて私たちは、節を改めつつ、住みうる世界の変容と相即した自己の変容という議論がいかにして『時間と物語』において継承されてゆくのか、という点を検討しなければならない。

## 2. テクストの呼びかけと応答する読者——潜在的な生

前節においては、『生きた隠喩』におけるテキスト世界の創造論に議論の焦点を当て、『時間と物語』におけるフィクション論への最初の一步を踏み出した。だが、そのようにして創造されたテキスト世界は、そのままでは、内在における超越に留まるとリクールは述べる (cf. TR III, 230)。実際、埃をかぶった書庫のテキストは、自らの潜在的な世界に対して沈黙したままであろう。それが再び活性化し、私たちの意識に世界を——さらに言えば、潜在的な生を——提示するようになるのは、私たちが読書行為を遂行するときである。第四章の構造を貫いているのは、こうした「読書行為」の弁証法、ないし「再形象化 (refiguration)」の弁証法であり (cf. TR III, 229, 238, 246, 259)、そこでとりわけ中心的に主題化されているのが、「読む主体」(TR III, 231)における「〈同〉と〈異〉の間の変動」(TR III, 261)である。そこで本節においては、紙幅の関係上、こうした第四章の議論の中核となるリクールの分析(第四章第三節)を重点的に取り上げることを通して、「自己の解釈学」に連なる議論として第四章を解釈するための道筋を提示することを試みたい。まず、導きの糸となるのは、リクールによる次の一節である。

コミュニケーションは作者から出発し、作品を経由し、読者に到着点を見出す。実際、説得が発するのは作者からであり、説得は読者を標的にする。読者がその統合形象化 (configuration) に同行し、かつ、そうしたテキスト世界の提起を自己同化する (s'appropriant) ことによって応答するのは、まさにこの説得の戦略に対してなのである。(TR III, 231)

リクールは引用文の中で、作品の制作を实践する「作者」の側と、読書を实践する「読者」の側との対話的關係性について述べている。ここで、〈「統合形象化」に「同行」する〉、あるいは、〈「テキスト世界の提起」を「同化」する〉というリクールの表現に注意しよう。まず、読者による「統合形象化」とは、文化的なテキストを受容する段階、すなわち「再形象化」である。再形象化とは、テキストに対して単に受動的な態度を示すということでは全くない。むしろ「テキストの受容」は、「読むという行為そのもの」として積極的に理解されている (cf. TR III, 243) <sup>(5)</sup>。ここで言われている能動性とは、端的に述べるならば、あるテキストを読む際に、その解釈の射程を見定めるために (読者によって) 補われるコンテキストの布置に応じて、その当該テ

クストの意味作用の範囲が変容する、という事態を意味するものである。

そして、こうした生産的な理解という文脈においてこそ、「読者による応答」という主題が導入される。リクールはヴォルフガング・イーザーおよび H. R. ヤウスの議論を引き合いに出しつつ、自らの「読書の現象学」を構成していくのだが、その中でリクールは、「読者による応答」という契機を主軸としながら、次のように述べる。

この応答＝効果理論の利点は明白である。テキストによって供給される標識と、読書の総合的活動との間に、均衡が探し求められるのだ。私は次のように言いたい。すなわち、この均衡はこうした力動性の不安定な効果であり、それによって、構造の観点からのテキストの統合形象化は、経験の観点からの読者による再形象化と同等になるのである、と。(TR III, 248)

ここで明示される〈テキストの構造〉と〈読者の経験〉の弁証法は、その直後に、フィクションの修辞学の議論を援用することを通して、「含意された作者 (l'auteur impliqué)」と「含意された読者 (le lecteur impliqué)」の相互性の次元へと移し替えられる<sup>(6)</sup>。「含意された作者」とは文学理論の概念であり、実際の作者と同一視されることのない、読者によって想定される仮説的な作者のことである。だが、こうした仮説化のベクトルは、読者から作者への方向に尽きてしまうことはない。読者の応答を喚起するテキスト世界には、「含意された読者」の存在する余地が生まれるのである。

そしてリクールは、文学理論から援用した「含意された作者」と「含意された読者」という着想を導入することで、次のような決定的洞察を述べる。

テキスト内で構成されるものとして、両者は互いに、現実存在のフィクション化された相関物である。つまり、含意された作者は作品の個別的文体と同一視され、含意された読者は、作品の送り手が呼びかける受け手と同一化されるのである。(中略) 語り手と関連して、含意された読者は現実化 (actualisé) されない限り、潜在的 (virtuel) なままである。このように、現実の作者は含意された作者の中に消えるのに対し、含意された読者は、現実の読者のうちに具現化する。(TR III, 249)

ここでリクールは、現実の作者が含意された作者の中で姿を消すのに対して、含意された読者は、まさに現実の読者の中でその潜在性を現実化させると述

べている。こうした着想は、潜在性をめぐる『生きた隠喩』の議論を、文学理論の観点から発展させたものである。現実の読者は、テキストの問いかけに応答することによって、本来は他者的な経験であった潜在的読者の経験を、自らのものとする。簡明に述べるならば、「読書の間に、経験自体が変化する」のである。リクールはまさにこうした事態を、「テキスト世界の提起」を「同化」するという表現において語り出していた。そして、第四章の議論そのものを貫く形でリクールが「地平融合」ないし「〈同〉と〈異〉の間の変動」というモチーフを設定したのは、こうした「変動」が、まさに「読む主体」によって、そして「読む主体」においてこそ生じるからに他ならない。また、読書行為によって解放されるテキストの潜在性とは、別様の世界に関する潜在性であると同時に、そうした世界に住まう自己の在りように関する潜在性でもある。すなわち、こうした事態を示している第四章の議論は、「読書行為」という現象に力点を置くことを通して『生きた隠喩』との相違点を明示しつつも、両著作の間で共通する「生」ないし「自己」の変動という事柄に焦点を当てた議論として理解されることができよう。

かくして、私たちは『生きた隠喩』の議論を接続することによって、第四章において展開されていた「読む主体」、および〈テキストの呼びかけに応答する読者〉という議論の輪郭を明らかにすることができた。しかし、「テキスト世界と読者の世界」の章を「自己の解釈学」に連なる議論として再解釈するためには、こうした考察が、（まさに「自己の解釈学」を展開する）後年の主著『他としての自己自身』においても密接に関係しているということを示さなければならない。そのため私たちは、節を改めつつ、『他としての自己自身』の議論を導入することを通して、第四章における「〈同〉と〈異〉の間の変動」という表現の内実をより明確な仕方で分析することにしたい。

### 3. 〈他者〉との対話——読書行為と現勢化

まず私たちは、前節において展開された議論が、『他としての自己自身』（とりわけ第六研究「自己と物語的自己同一性」）といかなる点において接続されるのかを確認するところから議論を始めたい。その有力な手掛かりとなるのが、リクールが『時間と物語』「結論」第一節の末尾において、自らの「読書行為」論（第四章）とエマニュエル・レヴィナスの著作とを結びつける形で、「自己」ないし「自己同一性」の議論に倫理的な次元を付与しているという点である。この箇所は、「物語的自己同一性（*identité narrative*）」概念が妥当する範囲に自ら制限を加えているというだけでなく、さらにそこに「倫理

的責任」(TR III, 359) という要因を与えることで、『他としての自己自身』の議論を言わば予告する内容にもなっている。したがって私たちも、「物語的自己同一性の観念がその限界に遭遇し、行動する主体を形成する非物語的要素へと合流する」(ibid.) とされる際の議論の要点を検討することにしよう。

まず、リクールは『他としての自己自身』第六研究において、「同一性 (mêmeté) と自己性 (ipséité) の間を揺れ動く物語的自己同一性と、自らの行為に責任のある個人を要求する倫理的自己同一性 (identité éthique) とを対決させる」(SA, 179) と述べる。ここで言われている「倫理的自己同一性」とは、「物語的自己同一性」とは異なり、他者との対面の場面において、他者からの呼び声に応答する「自己性」を指す概念である<sup>(8)</sup>。誰かを必要としている他者が「どこにいるの？ (Où es-tu?)」と尋ねるとき、「私はここにいます (Me voici!)」と応答する「私 (me)」は、それまで安定した「同一性」として機能していた「私 (je)」と同一のものではない (cf. SA, 195)。「誰かが私を信頼する (compte sur) が故に、私は他者の前で、自分の行為に対して責任がある (comptable)」(SA, 195) とリクールは述べる。すなわち、「自分自身をある義務のもとに置き、同時に他者に対する責任を負うようになる」<sup>(9)</sup>という仕方で、同一性としての自己同一性に対立する、他なるものを前にした自己性——それこそが、「倫理的自己同一性」である<sup>(10)</sup>。

さて、こうした「自己」論への展開は、『他としての自己自身』という著作の中で突然生じてきたものなのであろうか。この点について考えてみる必要がある。

確かに、『時間と物語』においては、〈私〉自らが〈私〉の人生物語を語り出し、それを通じて自らの自己同一性を獲得するのだ、というテーゼに力点が置かれているようにも見える<sup>(11)</sup>。だが、それと同時に、リクールが「結論」第一節の末尾において「物語的自己同一性」の概念に関する二つの限界について述べていたことを指摘する必要があるだろう。(cf. TR III, 358)。それぞれ、(1)「物語的自己同一性」は首尾一貫した「自己同一性」ではない、という点と、(2)「物語的自己同一性」は主体の「自己性」の問題を汲み尽くしてしまうものではない、という点である。こうした二つの論点は、〈他者からの呼びかけに応答する主体の力動的変動〉という主題と連関して提出されたものである。そしてこうした主題は、まさに私たちが本稿において検討してきた第四章の議論と軌を一にするものである。なぜならば、リクールは第四章において、〈テクストとの対話的關係に入ることを通じて、現実の読者が自らの内で潜在的な読者を現勢化させる〉という議論を展開していたからだ。

こうした現勢化の過程こそは、全き主観性の中に自閉した主格としての「私 (je)」から脱却し、「作品の送り手が呼びかける受け手」としての——すなわち、テキストの呼びかけに応答する「対格」(accusatif)としての「私 (me)」を、読者が自らのものとする絶えざる運動の過程に他ならない。したがって、『他としての自己自身』において展開される「自己」論は、本稿において検討されてきた第四章の議論において、すでに萌芽的な形で展開されていたと見ることができるだろう<sup>(12)</sup>。

だからこそ、こうした現勢化の運動をめぐって、リクールは第四章の末尾で次のように述べていたのである。「読者がそこへと移住するフィクション世界の非現実性に応じて、読者は自己自身を非現実化する」(TR III, 262)。ここで「非現実化する」と言われる事柄とは、これまで自らの自己同一性として再認してきた同一性を喪失しつつ、「最も固有な私たちの可能性に対応するような別の世界」(MV, 288)へと自らの存在を投企することを通して、別の自己性を獲得するということである。それは、読書行為ないし再形象化の弁証法を展開する第四章を貫く枢要な解釈学的洞察であった。それだけではない。リクールは、こうした「自己肯定と自己消失の弁証法」(SA, 198)という着想を、すでに1975年の論文「疎隔の解釈学的機能」において、「私は読者として、自己を喪失することによってのみ自己を見つけだす」(FD, 215)という表現のもとに語り出していた。こうした点を確認するならば、『生きた隠喩』期から『他としての自己自身』にまで至る思考の道程の中で、リクールが段階的に「自己の解釈学」の体系を構築していったことはもはや明白であろう。すなわち、リクールの力点は、他なるもの——すなわち、作者によって提起された「異質な世界」(TR III, 358)——との「対話」の関係性に入ることを通して、自らの物語的自己同一性が、絶えず作られたり壊されたりし続けるという自己喪失・獲得の過程を、克明に描き出そうとするところに存するのである。

まとめよう。リクールは第四章を、単に読者がテキストを受容するという議論として提示していたのではなかった。それは、読書行為を通じた自己同一性の弁証法の運動を描き出す、言わば読書行為の存在論として展開されていたのだ。私たちはテキストの提起に応じて、別様の存在可能性へと自らを投企し、実践的に自らの行為および存在を変容する。それは、潜勢力(*dynamis*, *puissance*)を有したテキストを読むという行為(*acte*)——さらには、テキストの教えに倣うことで可能となる一連の諸行為——を通して、潜勢力を現勢力(*energeia*, *acte*)たらしめることによって行われるのである<sup>(13)</sup>。未だ現勢化されぬ他者を自己同化することを通して、他者としての自己を顕わす



すということ——それこそが、リクールによって洞察された自己喪失 - 獲得の運動であり、そしてここにこそ、「テキスト世界と読者の世界」の議論を、「自己の解釈学」として解釈するポテンシャルを見出すことができるのだ<sup>(14)</sup>。

さらに、ここで私たちは、こうしたテキストによる「革新」と読者による「受容」の往還関係を、リクールが「歴史性 (historicité)」(TR III, 253) として捉えていることに注意する必要がある。それは、世代間を通じた作品受容の「歴史的な次元」(TR III, 262) でもあり、さらには、人間の地平を拡大してきた読書による「歴史的媒介」(TR III, 251) でもあるだろう。実際、リクールはこうした事柄を、第一部第三章の時点において、次のように表現していたのである。

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、私たちの状況の諸述語の中に書き込む (interpoler) ことである。実際、私たちが実存の地平を拡大させることができるのは、その大部分を、フィクションの諸作品に負っているからである。(TR I, 121)

この示唆に富む引用の中で、リクールは、私たちの実存の地平の拡大は、フィクションを受容する読書行為の歴史性に即応する仕方であると述べている。すなわち、読書行為に供されるフィクション作品は、実践的活動と密接に結びついた人間の歴史性へと沈殿してゆくのである。

ここまで確認することによって、私たちは冒頭で掲げた問い、すなわち、第四章においてフィクションが合流すると言われる「歴史」の内実について、明確な回答を与えることができる。それは、歴史家によって書かれる「歴史記述」の類ではない。そうではなく、それは読書行為を主軸とした革新と受容の「歴史性」であり、こうした歴史性に則りつつ、自らの実存の地平を拡大させてきた人間存在の「歴史性」を指し示す概念なのである。もちろん、〈テキストによる革新と読者による受容の往還関係〉から歴史記述が排除される、というわけではない。リクール自身も第五章の冒頭で述べているように、「私たちは小説の読者であるのに劣らず、歴史の読者でもある」(TR III, 265) からだ。しかし、第四章の議論が合流することになる「歴史」の概念が、少なくともこれまでリクールが『時間と物語』の中で主題的に扱ってきた「歴史記述」とは異なる概念を意味していることは理解されなければならない。だからこそ、「歴史記述」に関する直接的な言及が、第四章においてはほとんどなされなかったのである。かくして私たちは、「テキスト世界と読者の世界」

の章を「自己の解釈学」に連なる議論として再解釈することを通して、第四章における自己同一性の弁証法の諸相、および（「フィクション」が「歴史」へ合流すると言われるときの）「歴史」概念の意味内実を解明することができたと言えるだろう。

## 結論

本稿は、『時間と物語』における「テキスト世界と読者の世界」の章を「自己の解釈学」に連なる議論として再解釈することを通して、次の二つの結論を得ることができた。一つは、第四章において展開される「読書理論」には、自己同一性の弁証法の諸相をめぐる議論が含意されていたということである。そしてもう一つは、上述の議論を通して、「フィクション」が「歴史」へ合流すると言われるときの「歴史」概念の意味内実を、革新と受容の「歴史性」、および人間存在の「歴史性」として解釈する筋道を提示したということである。本稿は、「歴史」と「フィクション」の間の「平行関係」をめぐる積極的な解釈を提示することができなかった従来の『時間と物語』の研究状況に対して、一石を投じる試みであった。

今後の課題は、本稿の成果を踏まえつつ、『時間と物語』第四部第二篇第五章「歴史とフィクションの交叉」を整合的に解釈することである。そして、「歴史とフィクションの交叉」をめぐる一連の議論を体系的に解釈することができた暁には、『時間と物語』という著作に込められた歴史的・存在論の地平をより明瞭に描き出すことができるであろう。

## 注

(1) 例えば、Vanhoozer [1990]、Mongin [1994]、Grondin [2013]などの著名なリクール研究者たちは、「歴史」と「フィクション」が交叉するというリクールの所見を紹介するのみで、その内実に踏み込んだ解釈をほとんどしていない。こうした事情は、例えば聖書の物語 *Joseph et ses freres* を引き合いに出しつつリクールの「フィクション」論を分析する Greisch [2001] (cf. p. 215) や、『時間と物語』におけるリクールの「自己同一性」論を批判的に整理する Michel [2006] (cf. p. 80) においても同様である。

(2) そのため、本稿においては、紙幅の関係上、『時間と物語』第三部、および第四部第二篇第二章、第五章第二節に関する詳細な考察を包含すること

ができなかった。これらの議論に関しては、今後別の機会に詳述することとしたい。

(3) ただし、リクールが 70 年代半ばの『生きた隠喩』期において、「読む」という契機を全く等閑視していたというわけではない。この点については、拙論 [2019]を参照されたい。

(4) Vanhoozer [1990], p. 7.

(5) 「生産的な受容」という主題に関しては、Jauß [1970] 第 1 章を参照。

(6) Booth [1983], p. 71, 302 を参照。

(7) Iser [1994], p. 215.

(8) リクールは自らの「自己同一性」論において、「同一であること (même-té, idem)」と、「自分自身であること (ipséité, ipse)」という二つの契機を区別している。この点について、詳しくは北村清彦 [1998] pp.4-7 を参照。

(9) Ibid., p.11.

(10) ただし、「物語的自己同一性」と「倫理的自己同一性」が、単純に対立する関係にあるわけではないことに注意されたい。

(11) 実際、耐え難い断片的な話を一つの首尾一貫した物語に変形することで、被分析者が自らの自己性を認めるという精神分析の事例を引き合いに出しつつ、リクールは次のように述べる。「主体は、その人が自分について自ら自己語りする物語の中で、自己を認識する」(TR III, 357)。

(12) あくまでも「萌芽的」という表現に留まるのは、『他としての自己自身』と『時間と物語』においては、対話的關係に入るところの「他者」の意味内実には差異が見られるからである。前者において、それは〈対面する他者〉であり、後者において、それは〈目の前に広げられたテキスト〉である。だが、〈自らの実存の地平の外部から到来する「他者」に対して主体が応答する〉という議論の構造は、「自己の解釈学」における基本的な議論の図式として、両著作の間に共通して確認することができると言えよう。

(13) リクールは自らの存在論の中で、アリストテレスの“*energeia*”の仏語訳である“*acte*”と、人間の「行為」の意味での“*acte*”の重なりを意識的に用いている。この点について、詳しくは杉村靖彦 [1998]、第 4 章を参照。

(14) なお、こうした議論は明らかにレヴィナスの「身代わり (substitution)」論と密接な関連を持つものだが、リクールとレヴィナスの間の思想的連関というトピックは、別稿にて詳細に展開することにしたい。

## 引用文献略記号

- MV Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Paris: Seuil, 1975.
- FD Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation », dans *Exegesis: problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux & Niestlé: Neuchâtel, 1975.
- TR I Paul Ricœur, *Temps et récit, t.I: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil, 1983.
- TR II Temps et récit, t.II: La configuration du temps dans le récit de fiction, Paris: Seuil, 1984.
- TR III Paul Ricœur, *Temps et récit, t.III: Le temps raconté*, Paris: Seuil, 1985.
- SA Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.

#### 参考文献

- Booth, C. W., *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, University of Chicago Press, 1961, 1983
- Greisch, Jean, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble: éd. J. Million, coll « Krisis », 2001, 2015.
- Grondin, Jean, *Paul Ricœur*, Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Iser, Wolfgang, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung*, München: Wilhelm Fink, 1976, 1994.
- Jauß, H. R., *Literaturegeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.
- Michel, Johann, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain (Passages)*, Paris: Cerf, 2006.
- Mongin, Olivier, *Paul Ricœur*, Paris: Seuil, 1994
- Vanhoozer, K. J., *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricœur: A study in hermeneutics and theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- 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「繰り返される自己の物語：ポール・リコールの自己論」北海道大学文学部紀要、第47号、1998年、1-27頁。

——『藝術解釈学——ポール・リクールの主題による変奏』北海道大学  
図書刊行会、2003 年。

佐藤啓介「物語の後で——『時間と物語』から見た『記憶・歴史・忘却』」『フ  
ランス哲学・思想研究』、日仏哲学会、第 13 号、2008 年、29-38 頁

杉村靖彦『ポール・リクールの哲学——意味の探索』創文社、1998 年。

長門裕介「ミメシスはなぜ要請されるのか：イーザーからリクールへ」『エ  
ティカ』慶應義塾大学倫理学研究会、第 4 号、2010 年、135-158 頁。

藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年。

巻田悦郎『リクールのテキスト解釈学』晃洋書房、1997 年。

山野弘樹「ミメシスの創造性——リクール解釈学の視座から」『哲学の門』  
日本哲学会、第 1 号、2019 年、40-53 頁。

※本論文は、令和元年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費、課題番号  
19J20389）による研究成果の一部である。