

日本哲学会 web 論集

『哲学の門：大学院生研究論集』

第 3 号

目次

真理への問いとその忘却	
——1930年代ハイデガーのプラトン読解の変遷——	小林昌平 3
ドゥルーズ『差異と反復』におけるプラトン主義の転倒	
——追放された詩人の叛逆、《理念(イデア)》の再創造としての思考——	
.....	氏原賢人 17
イデアとアレーテア——ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈をめぐって	
.....	岡田悠汰 31
マイノングの事態論における可能性と存在.....	小関健太郎 44
道徳の起源についてフロイトは何を語ったか	
——超自我における欲動、対象、寄る辺なさ——	片岡一竹 56
西田幾多郎「世界の自己同一と連続」における「弁証法的世界」	
——行為における「非連続の連続」を手掛かりに——	真田航 70
「再現性の危機」に科学哲学は理論的基盤を与えられるか	
Popperの再現性概念の検討と拡張の可能性.....	山銅康弘 83
メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』における真理の解明と歴史の成立	
.....	野々村伊純 99
目的論的機能主義にとって「正常な説明」とは何か.....	濱本鴻志 112
神なき世界の語り	
——ミシェル・ド・セルトーと神秘家の政治的レトリック——	
.....	福井有人 126
カントの超越論哲学にとって〈形式－質料〉とは何か... 道下拓哉 140	
過去を表象するということ ——リクール『記憶・歴史・忘却』における	
「代理表出」概念——	山野弘樹 153
Primitive Words and Philosophical Confusions	
in Wittgenstein's Later Philosophy.....	Kumpei YAMAMURO 166
疎外された倫理：バーナード・ウィリアムズの道徳批判 . 渡辺一樹 180	

採用論文
『哲学の門』優秀論文賞
(50音順)

真理への問いとその忘却

——1930年代ハイデガーのプラトン読解の変遷——

早稲田大学 小林昌平

はじめに

本稿の目的は、マルティン・ハイデガー（1889-1976）の1930年代におけるプラトン読解の変遷とその意義を、「真理」と「イデア」を導きの糸として明らかにすることである。1940年執筆の論文「プラトンの真理の教説」は彼の主題的なプラトン論として生前唯一公になったものだが、そこで示された読解は多くの批判に晒された。しかし、1931/32年に行われた講義「真理の本質について」を紐解けば、決してハイデガーは上記論文のような「暴力的」な解釈を行なっていないことがわかる。ではなぜそのプラトン読解が「暴力的」なものへと変化したのか。結論から言えば、講義の読解の成果が40年の論文に結実する途上で、新たに出現したハイデガー自身の根本思想により、異なった枠組みへと移しいれられたからである。

その転換点を1936年から38年にかけて執筆された『哲学への寄与（エアアイグニスより）』に見定めたい。この著作で出現した30年代ハイデガーの根本思想「存在史的思索」の中で、1931/32年講義におけるプラトン読解が「真理の歴史」として、1940年論文でのそれが「プラトニズムの歴史」として、重なり合いながら併存しているのである。この二つのプラトン読解が『哲学への寄与』の議論の枠内でいかに関連しているかをも視野に収め、そこに示される30年代ハイデガーの根本思想から、プラトン読解の変遷を考えよう。

当該の問題に関する先行研究では、前後期を貫くハイデガーのプラトン読解を扱った Gonzalez（2009）や、『哲学への寄与』の議論を視野に入れつつプラトン読解を検討した Sallis（2006）、Baracchi（2006）が存在する。しかし『哲学への寄与』でのプラトンをめぐるふたつの議論を主題的に論じているものはない。

そこで本稿では、「プラトンの真理の教説」（以下「40年論文」と呼ぶ）を読み解き、ハイデガーのプラトン読解の独自な点と問題点をあらわにする

(1)。次に、上記の1931/32年冬学期講義におけるプラトン読解が、40年論文に示されるプラトン像に収まらないことを示す(2)。最後に、36年から38年にかけて執筆された『哲学への寄与（エアアイグニスより）』（以下『寄与』と呼ぶ）を検討し、論文と講義両方のプラトン理解の両立および関連性から、31/32年講義から40年論文までのプラトン読解の変遷が何を意味するのか

を示す (3)。

1. 論文「プラトンの真理の教説」における真理に対するアイデアの優位

この1940年執筆の論文は、42年に雑誌『精神的遺産』⁽¹⁾に寄稿された(vgl. GA9, 483)。内容は、前半(203-230)がプラトン『国家』の洞窟の比喩の対訳および解釈、後半(230-238)がテキストで述べられていないプラトンの「教説(Lehre)」、すなわち真理概念の歴史における変遷の議論で構成されている。

ハイデガーによれば、「洞窟の比喩」により語り出されているのは、第一にアイデア論であり、第二にそれを軸にした人間の存在者に対する関わりである。洞窟に監禁されていた囚人が解放され、洞窟から太陽の下に出て再び中に帰ってゆく物語は、存在者にしか目をむけていなかった人間が、それとのかかわりを可能にする存在了解を自覚するまでの経過を描いている。

まずアイデア論をハイデガーは次のように解釈してゆく。光に喩えられる「アイデア」「エイドス」は、存在者の「見た目(外貌 *Aussehen*)」(214, 221)を意味する。これは存在者の視覚的付帯性ではなく、存在者が現れをもって人間の前に存在しているという本質的な事態を意味する。それゆえこの「見た目」は存在者の「なんであるか(本質 *Was-sein*)」を表す。そのことは、人間が存在者と関わる際に、それがいかに存在しているかを既に理解している、ということを示している。こうしてアイデアによって存在者が存在者として明らかになっていることを、ハイデガーは「非秘蔵性(*Unverborgenheit*)」(218)と表現する。周知のように、ハイデガーはギリシャ語の「アレーテア(*ἀλήθεια*)」を、欠如の接頭辞「ἀ」と「隠れ(*λήθη*)」に分節し、存在者の「非秘蔵性(隠れなさ)」と理解して、これを「知性と事物の合致」としての命題の真理と区別する⁽²⁾。

ところで、「洞窟の比喩」はただのアイデア論の解説ではない。この物語は、仮象(影)と真実在(事物そのもの)という存在者の現れ方の区別だけでなく、そもそも、囚人として描かれる人間が、存在者との関係の中でいかに存在し、その関係性の点においていかに変容するかを語りだしている。この存在者に対する「態度(*Haltung*)」こそ人間の本質を決定するものに他ならない。存在者との関係を取り結ぶ中心として人間を主人公にする点で、プラトンは「「ヒューマニズム」の始まり」(236)⁽³⁾であることになる。

以上が「洞窟の比喩」の解釈である。しかし、論文で焦点が当たるのはこれだけではない。プラトンが「言わなかったこと」、すなわち「真理の本質の規定についての転回」という「教説」(203)が論じられてゆく。この真理概

念の転換の歴史が「形而上学」の歴史であり（237）、その端緒がプラトンにある、というのがこの「転回」の見通しである。

ハイデガーの解釈に問題点を認めざるを得ないのは、実はここからである。以下ではその議論を辿りながら、本稿が問題とするところを二点にわたって指摘してゆこう。

第一に「真理の本質の規定についての転回」そのものについてである。囚人が拘束を解かれるが、日光に眩み洞窟へいったん戻る段階でプラトンは、「しかしいまや、お前は以前よりも実物に近づいて、もっと実在性のあるもののほうへ向かっているのだから、前よりも正しく（ὀρθότερον）、ものを見ているのだ」（515d 3f.）と述べる。この点を手がかりに、存在と「正当さ（ὀρθότης）」が相互に関連しているとハイデガーは考える。この正当さとは「まなざすことの正しさ」であり、視線の「方向付け（Ausrichtung）」（230）である。影なら影に、事物なら事物に対して視線を向き変え、調節して関係を取り結ぶこの働きに「認識と事柄そのものの合致」（230f.）があり、これが後世で命題の「正当性」へとつながってゆく、と見る。

この真理の変化の機縁は、プラトンの「教説」に求められる。すなわち、「イデアのアレーテイアに対する優位」（230）である。元来存在者の「非秘蔵性」を意味するアレーテイアは、イデア論に基づきイデアと視線の「合致」と捉えられるようになる。ハイデガーはこれをイデアの「軛」（230）によるアレーテイアの支配と捉え、そこに真理概念の転回を見る。

こうしたハイデガーの議論は直ちには受け入れがたい。「イデア」と「真理」が区別され、一方の他方に対する優位が指摘されるからである。あたかも二つは異なる事柄であるかのようである。しかしプラトンのテクストに即せば、イデアは「真実在」と呼ばれることからわかる通り、そもそも存在者の存在と、それが認識されることそのものを意味する。それゆえイデアは決して真理と存在に対して外的に「軛」として付け加わるものではない⁽⁴⁾。

第二に、プラトンからニーチェへと至る哲学史から解釈されている点である。論文でニーチェの名があげられるのは三か所で、彼が形而上学の歴史の「完成」である、という洞察の上で（237）、「善」の概念（227）と「真理」の概念（233）の変遷の中に位置付けられている。そこでハイデガーの論じる両概念の歴史の変遷を見てみよう。

上述のように「合致」もしくは「正当性」として把握された真理概念は、アリストテレスにおいて「命題」の真理となり、トマス・アキナスにおいてこの合致を「神」が保障するものとなる。デカルトに至ると人間の主観が神に取って代わり、真理は人間に属するものとなる（vgl. 232f.）。最終的に

〈真理は人間という生物が生きるために必要な「一種の誤謬」(233)である〉とニーチェが宣言し、真理概念の転変は終了する。そこで真理は「生」のためのいわば有用物となり、客観的な妥当性を必要としない純粋に主観的なものとなる、というのである。

「善」の変化もこれと呼応する。『国家』第六巻の「太陽の比喩」(508e, 1ff.)に基づけば、太陽としての「善」のイデアは光たる諸イデアを見えるようにするもの、すなわち存在了解を可能にするものである。その際に「善」は、「或るものが、それがそれで在る通りに現れ、またそうして持続性において現前するために有用に（役立つように *tauglich*）する」(228) ことである。すなわち存在は善なるもの、人間に供するものである。時代が下ってニーチェにおいては、「善」は人間が用いる主観的な「価値」となる。その歴史的な可能性の条件を示すためにこうした表現が当てられていると思われる。

こうしたハイデガーの理解にも疑問点があげられる。ニーチェの視点を投影し、プラトンの「善」を「有用なもの」と人間本位に性格づけることは、テキスト解釈として飛躍があるのではないか。イデアは存在者の存在である。単に存在者が現れ出ること、人間の利害関心を読み込むことは一見問題含みに見える。また、この説明以降、「存在の向こう」であるはずの「善のイデア」と他の諸イデアを同列に扱い、あらゆるイデアを「有用」であるというのも、やや『国家』での議論を単純化しているきらいがある⁽⁵⁾。

以上の二つの問題点は、ハイデガーのプラトンの読解の不十分さに由来するのだろうか。それとも、他の要因に起因するのだろうか。それは後者によってなのである⁽⁶⁾。それがいかなるものかを明らかにするため、次節では、この論文の土台となる 1931/32 年の講義「真理の本質について」を検討しよう。

2. 講義「真理の本質について」におけるもう一つのプラトン解釈

『真理の本質について——プラトンの「洞窟の比喩」と『テアイテトス』』(GA34)は、1988年に公刊された、1931/32年冬学期講義の講義録である。『道標』では、40年論文がこの講義に基づくことが示唆されている⁽⁷⁾。同名の講義は33/34年冬学期にも——導入部で新たにヘラクレイトスの箴言の解釈が展開され、プラトン読解も細部に変更がみられるが——行われている(GA36/37)。講義は前半の『国家』「洞窟の比喩」解釈、後半の『テアイテトス』解釈によって構成されている。本稿では、31/32年の講義の前半、「洞窟の比喩」解釈を中心に分析する。

講義での「洞窟の比喩」解釈は、40年論文の前半にあたり、後半の「プラ

トンの「教説」の現代までに至る変遷は提示されていない。プラトンの「洞窟の比喻」が四段階に区分され、かつ各段階の移行が問題になっている点は、論文と同様である。本節では、ここでのイデア論解釈を見たのち、前節であげられた問題点について、40年論文と比較検討しよう。

講義の目的は、プラトン『国家』の読解を通して、今日「正当性」と考えられる「真理」の概念を今一度問題に付し、古代ギリシャの根本経験である「非秘蔵性」を明らかにした上で、プラトンを超え「真理の本質」を問うことである（vgl. GA34, 1-19）。同時に、プラトンの中に真理概念の「絡み合い」（17）を見出し、非秘蔵性から正当性への真理概念の変遷を明らかにしてゆく。

まずはイデア論の解釈から確認しよう。イデアは存在の「見た目」、「何であるか」であり、イデアの認識は存在者の存在了解と解釈される。ここまで40年論文と同様であるが、講義ではさらにイデアが「非秘蔵性を共に-出来（mit-entspringen）させる」（70）のものであると述べられる。この表現は、イデアと真理が互いに優劣を持たず、同時に生起することを意味している。イデアは存在了解を可能にする光として「隠れなき」透明なものだが、非秘蔵性それ自体について言えば、それは存在者のあり方である。それゆえ、前節で指摘した第一の点、すなわちイデアの真理に対する優位の議論はこの読解において登場しない。両者、すなわち存在者が見えるようにすることと、存在者が見えるようになることはいわば同時に生起する一つの事柄である。その一事の一側面である以上、イデアは真理に対して外的な「軛」と性格づけられることはない。

他方この講義で「軛」は40年論文と異なりイデア一般ではなく、他でもない「善」のイデアに相当する。これに関し前節の第二の点、すなわち「善」に関する議論についても40年論文とは異なることが分かる。というのも、ここでハイデガーは善のイデアが「ウーシア（存在）の向こう（ἐπέκεινα τῆς οὐσίας）」であるということを決して見落とさないからである。つまり、善のイデアがそれ自身イデア（存在）でありながらも存在を超越しているという両義性⁽⁸⁾を、ハイデガーははっきりと意識している。そこにおいて善のイデアは存在と真理の統一根拠であり、両者に可能性を、すなわち「見るもの」と「見られるもの」の双方にその能力を与える「軛」として性格づけられる。つまり善のイデアは存在論的・認識論的な点で「力能付与するもの（das Ermächtigende）」（99）である。この統一の次元こそが哲学する人間にとり謎めいた次元であり、哲学が問うべき次元である（vgl. 110）とされる。それゆえこの次元は、「有用な」ものといった人間本位の表現で性格づけられては

いない。

以上の議論をまとめよう。40年論文の第一の問題、すなわちアイデアの真理に対する優位は、講義において見られず、むしろ両者は一つの事象の異なる側面として切り出されている。第二の問題、「善」の性格付けと「善のアイデア」の単純化の問題も、講義は回避しているといえる。善のアイデアと他のアイデアは巧みに区別され、善のアイデアこそが「軛」と性格づけられ、「有用なもの」ではなく、「力能付与するもの」として、存在と真理の統一的可能根拠として考えられる。

つまり、講義での議論は、40年論文よりテキストに即し立ち入ったプラトン読解を提示している。ここから翻って問題になるのは次の二点である。第一に、31/32年講義では「アイデアの真理に対する優位」が言われぬ以上、真理が正当性になるようないかなる力動が働いているのかが指摘されていない。第二に、31/32年講義でのプラトンの読解が、ハイデガー自身によってなぜ40年論文では単純化されたのか、その理由を考察する必要がある。以上二点の問題点を総合し、ここで一つの仮説を提示することができる。すなわち、ハイデガーのプラトン理解は、31/32年講義と40年論文の間で、真理概念の転変を説明する新たな思想基盤を構築したために、変更を被ったのではないか。次節ではこの仮説を検証するために、1936-38年執筆の『哲学への寄与』でのプラトン理解を分析する。

3. 『哲学への寄与』における「二人のプラトン」

『哲学への寄与』が『存在と時間』からのハイデガー思想の重要な転換点の中心をなすことはよく知られている。その重要性をハイデガー自身と複数の著名な研究者が指摘していること⁽⁹⁾から、少なくとも30年代ハイデガーの思想の基盤を成す重要な資料と考えてよい。

『寄与』において構想されるのは、「存在 (Sein)」の概念を、「存在者の存在」ではなく存在者と全く手を切った「存在それ自体」である「存在 (Seyn)」(GA65, 7)として新たに考え出すこと、またそのことによって同時に「真理」「人間」「神」といった哲学の根本概念の定義を新たにすることである。

概括的に言って『寄与』の構想は以下のような諸側面を持つ。第一に、哲学の根本問題に関して、その本質に向けた問いがこれまでなされていなかったことを自覚すること。第二に、この問題意識から、哲学の根本問題の本質とは何か、またその本質がいかにして歴史の中で問われなくなったのかを問うこと。第三に、その本質を読み替え、従来とは全く異なった規定を行うことである。これらの作業全体が「存在史的思索 (das seynsgeschichtliche

Denken)」であり、またこの思索は同時に思索する者をも巻き込んだ西洋全体の歴史の動向、出来事であるため「エアアイグニス (Ereignis)」と呼ばれる。エアアイグニスとして、古代ギリシャ哲学に端を発して現代まで続く「形而上学」の歴史をハイデガーは「第一の原初」(175)と、彼自身による思索の転換によって開かれる将来的な歴史の次元を「もう一つの原初」(176f.)と性格づける。

以上のことを、本稿で問題となる「真理」に関して言えば以下のようになる。すなわち、今日まで自明視された真理を第一の原初における根本経験まで遡行し、その本質を問う。これは 31/32 年講義と共通する目的である。ただしプラトンにおいて存在者の真理が問題になったが、真理そのものの本質は問題になっていなかった。最終的にはこの本質を、第一の原初の「非秘蔵性」の読み替えによって「存在の真理 (Wahrheit des Seyns)」として考え出し、そこへと「飛躍」(76) することが目的である。

これまでのプラトン理解に関する議論が位置するのは、その準備段階となる第二の作業である。すなわち、第一の原初で存在と真理の本質への問いが問われていないことが明らかになる。その際プラトンは、「イデア」と「真理」両方の歴史的変遷に関わる。前者の議論は第二章「投げ渡し (Zuspiel)」での 109 節「イデア」から 114 節「ニーチェの形而上学的な根本的立場について」において、後者の議論は第五章「根拠定立 (Gründung)」において 204 節「真理の本質」から 237 節「信と真理」にわたって論じられる。このことからわかるように、40 年論文同様に『寄与』においてもイデアと真理そのものが区別されている。

以下では、両議論の分析を通して、「イデア」の議論が 40 年論文と連動し、「真理」の議論が 31/32 年講義と密接な関係にあることを示す。その上で両議論の『寄与』における関係を論じる。最終的に、前節の仮説を考察し、講義と論文の前提が異なること、さらに言えば両者の間にあるのは「変遷」ではなく、「存在史的思索」の上での位置づけの差異であることを示す。

(1) 第五章「根拠定立」――真理の歴史

「根拠定立」の「(c) 真理の本質」では、真理の本質を問うために、その第一の原初における根本経験と、その変遷が論じられている。その根本経験が存在者の「非秘蔵性 (Unverborgenheit)」すなわち「アレーティア (ἀλήθεια)」という真理に他ならない。ここで重要なのは、プラトンがいかに関験したかよりも、アレーティアがプラトンにおいていかに変化を被ったかを問題にしているということである。

そこにおいて、アレーテアはプラトンにおいて概して「存在者の非秘蔵性」(332, vgl. 334)として性格づけられている。その上で、ここでプラトンが真理を「軛」として性格づけたことが問題になる。それは以下の引用から明らかになる。

プラトンは、アレーテアを軛として捉える。ところが軛から真理はそれ以上支配的になることはない。むしろ逆のことが起こりえるのである。合致への歩みがなされてしまっている。軛をアレーテアとして解釈することは正当 (*richtig*) である。しかし知っておかねばならないのは、この事によってアレーテアそのものは特定の観点から解釈され、アレーテアを本来的に問うことはそれまでに断ち切られてしまっているということである。(335)

プラトン自身は、真理を軛として捉え、それにより「正当性」(合致)という「軛」の解釈を下準備した。ハイデガーによれば、ここにプラトンの功罪がある。プラトンは真理の根本経験を理解していた点で肯定的に評価できる。しかし他方、プラトンの性格づけによって、後世で軛が真理として捉えられるようになる。すなわち、真理は命題の「合致」としてのみとらえられ、「非秘蔵性」はもはや忘却されてしまったのである。

以上の議論が、31/32年講義の議論の成果を踏まえつつ、またそれを一歩進め、裏付ける役割を持つことが理解できる。つまり、講義で明らかになったプラトンにおける真理の両義性は、むしろ第一の原初における真理そのものの歴史的な変遷の中で捉え直されるのである。

さて、ここで真理の歴史が概観されるのは、忘れ去られた「非秘蔵性」を再び拾い上げ、真理の本質への問いの足掛かりとするためである。とはいえ、そもそも真理の本質を問うという試みは、なぜプラトンから現代に至るまで企てられず、忘却されてきたのか。それは、「イデア」としての真理の解釈によってである。

(2) 第二章「投げ渡し」——真理の忘却の歴史

この章では、「プラトニズム」、すなわち存在と真理の「イデア」という解釈がその後の歴史に及ぼす影響が問題になっている。プラトニズムの歴史が、西洋哲学の全歴史にわたって、真理の本質への問いを「抑圧」(208)している、というのである。

それはハイデガーによれば次のような事態である。プラトンにおいて、イ

デアは存在者の存在である。その「存在の向こう」に善を考えることは、アリストテレスにおいて人間の「幸福 (εὐδαιμονία)」との関係で考えられることとなる。すると人間の幸福に資する善は「有用なもの」と言われることとなる。ここで存在者は人間との関係の中でのみ考えられるようになり、人間に対立するもの、「対-象 (Gegen-stand)」となる (210)。以上のような「対象」に対しデカルトの「コギト」(211)において「主観」が確立し、存在は個別的な主観の所有するものとなる。翻って対象は、主観により「表象」されたものとして、主観が根拠づけることとなる。この主観性の優位によりプラトニズムは「観念論 (イデアリズム Idealismus)」(210)と称される。こうして主観の「表象」として存在者の存在を理解するプラトニズム＝観念論は、ニーチェにおいて顛倒される。すなわち観念論に対抗し「生」を全き現実性とする「生物学主義」(221)が現れ、後者の優位が宣言されることになる。ここにおいて主観性(生)による存在の所有が完成する。

プラトニズム＝観念論の歴史において、存在者の存在が「イデア」と性格づけられ、人間が他の存在者から「見るもの-見られるもの」関係により区別される。そのうえで対象面にあった存在が歴史の変遷の中で主観のうちへと置き移される。この存在の地位の移行において一貫して存続しているのは、中でもイデアとしての真理の本質が、もはや問われなくなることである (vgl. 207f.)。主観によって存在一般を担保するプラトニズムは、もはや「正当性」として固定化した真理概念を問いに付すための足がかりを失っているのである。

以上のように『寄与』において描かれたプラトニズムの歴史と 40 年論文における真理の歴史に共通するのは、両者とも真理に対するイデアの優位を問題にしている点、またそれにより善が主観の優位を予告する形で「有用なもの」と規定される点である。ただし 40 年論文が真理の主観化の歴史を概観しているのに対し、『寄与』は存在の主観化を中心におく。すなわち、プラトニズムの歴史と 40 年論文における真理概念の歴史は、「イデア」として性格づけられたことに端を発する真理の本質への問いの忘却を、「存在」と「真理」の側面からそれぞれ描いたものなのである。つまり、40 年論文で論じられているプラトンの真理の「教説」は、プラトンの自身の哲学ではなく、「プラトニズム」の思想であることになる⁽¹⁰⁾。

以上の議論から、『寄与』におけるプラトニズムの歴史と、真理の歴史の関係が明らかになった。そこでは、存在者の非秘蔵性としての真理、すなわち「アレーテイア」の本質を問うことが問題となっている。ところが真理を「イ

デア」として解釈することにより、この問いを問うための足掛かりとなる「非秘蔵性」という真理概念が、「プラトニズム」の歴史のうちで失われている。この問いの忘却の歴史が形而上学の歴史に他ならない⁽¹¹⁾、とするのである。

この『寄与』の議論を 31/32 年講義と 40 年論文の関係に投影すれば、次のことが明らかになる。すなわち、講義において企図された真理の本質の問いは、現代にいたるまで抑圧されてきた。その事態に直面し、40 年論文で語られている真理概念の変遷という「形而上学の歴史」と距離を取ることで、プラトンにおいて伏在している「非秘蔵性」を明らかにする。そこではじめて、その本質を主題的に問うことが可能となる。この本質こそが『哲学への寄与』の中心となる「存在の真理」に他ならない。こうした企図から見て、講義の言葉を用いれば「真に歴史に立ち返ることは、本来的な将来性の決定的な原初」(GA34, 10)なのである。

おわりに

本稿では、1 で 1940 年執筆の論文「プラトンの真理の教説」、2 で 1931/32 年講義「真理の本質について」を読解した。3 では、両者の議論を異なる文脈のうちに位置付け、かつ両者の蝶番となる 1936-38 年執筆『哲学への寄与』を読解し、講義から論文へのハイデガーのプラトン読解の変遷とその意義を明らかにした。

以上の議論で明らかになったのは、講義から論文に至るプラトン読解の変遷は、正確に言えば「変遷」ではなく、「存在史的思索」というハイデガーにとり根本的な出来事 of 思想が包摂する二側面であるということである。40 年論文はその「形而上学の歴史」という一側面を切り出したものに他ならない。講義と論文の企図はその一貫したコンテキストの中で立体的に関連させて初めて共に意義をもつのである。すなわち、講義で問題になる真理の本質への問いは、論文で問題になる「プラトニズム」の歴史におけるその問いの忘却の歴史を辿ってはじめて、その古層として掘り出されるのである。

本稿では、31/32 年講義の後半で論じられる真理のもう一つの側面、すなわち「非真理」の問題には言及していない。ハイデガーの「真理」概念をめぐる議論の特異性は、真理の本質を「非真理」と一体にして論ずる点にも存する。この統一性とプラトン読解の変遷の関係を考察することは、今後の課題となる。

注

- (1) その後この論文は「ヒューマニズム書簡」とともに 1947 年単行本と

して出版され、その後『道標』の単行本（1967年）に収録された。本稿で用いているのは、『道標』全集版（GA9）のテキストである。

（2）Szaifはプラトンに読み取れるこうした真理の側面を、存在者とその認識を可能にする「存在論的・認識論的真理」と呼ぶ。Vgl. Szaif（1996）, 15-17. とはいえ、「非秘蔵性」を古代ギリシャの「根本経験」と考えることを彼は文献学的に批判する。ホメロスにおいて既に真理は命題の「正当性」としても考えられており、両者の使い分けを明確にはできない。Vgl. 145f., 528. 同様の批判は既に Friedländer が行っており、「哲学の終わりと思案の課題」（1964）でハイデガーに、プラトンにおける真理概念の移行が見出せないと言わしめるに至った。Vgl. Friedländer（1954）, 236-242; GA14, 87. 本稿ではあくまで30年代に絞って議論を行う。

（3）、「ヒューマニズム」の文言は「ヒューマニズム書簡」と併せ出版された際に付け加えられたものではなく、既に『精神的遺産』のバージョンにみられる。Vgl. PL, 122.

（4）この点については、Cf. Gonzalez（2009）, 124f. また藤沢訳でこの箇所（507e6-508a1）の「ζύγρον」は「絆」と訳されている。

（5）この点については Dostal（1985）, 81-82、Sallis（2006）, 188ff., Gonzalez（2009）, 131 が指摘している。

（6）Dostal（1985）は、真理の転変をプラトン自身の議論ではないとハイデガーが考えていることを指摘している（81）。

（7）『ニーチェ』の序文では、論文が既に「30/31年に生まれた」（GA6. 1, XII）と述べられている。論文と講義の議論の違いから考えるに、実際は30-31年に論文の「着想が生まれ」、また31/32年が基になっている、ということだと考えられる。

（8）Herrmann、Szaifが指摘するように、『国家』でのアイデアの序列関係は一義的に決定できるものではない。それゆえこの両義性は必然的と言える。Cf. Herrmann（2007）, 225, Szaif（1996）, 137.

（9）例えば、vgl. GA9, 316, Anm. 1, Pöggeler（1963）, ガダマー（1988）, 24, von Herrmann（1994）, 29.

（10）これをニーチェに即して存在と真理両面から語り直したものが「ニヒリズム」の歴史に他ならない。Vgl. GA5, 243-246.

（11）山本（2009）は、むしろ「根拠定立」での真理概念の変遷と40年論文との近親性を指摘しているが（193）、本稿に従えば、この章の問題意識はすでに「投げ渡し」の章において準備されていたと言えるだろう。

参考文献

(1) ハイデガーの著作

(a) 全集からの引用（引用は『ハイデガー全集』（Heidegger, *Martin. Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Klostermann, 1975-）から行った。セミコロンの前は略称であり、全集の略号 GA とともにアラビア数字で巻数を表した。）

GA5: *Holzwege*, 1977.

GA6.1: *Nietzsche I*, 1996.

GA9: *Wegmarken*, 1976.

GA14: *Zur Sache des Denkens*, 2007.

GA34: *Vom Wesen der Wahrheit : zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, 1988

GA36/37: *Sein und Wahrheit*, 2001.

GA65: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989.

(b) 論文からの引用（セミコロンの前は略称である。）

PL: „Platons Lehre der Wahrheit“ in: *Geistige Überlieferung: Jahrbuch*, Küpper 1942, S. 96-124.

(2) プラトンの著作

Slings, *Platonis Rempublicam*, recognovit brevique adnotatione critica instruit S.R. Slings. Oxonii: Clarendoniano, 2003.

藤沢令夫訳『国家』上下巻、岩波書店、1979年。

(3) 二次文献

Dostal, Robert J., “Beyond Being: Heidegger’s Plato,” in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 23, No. 1, 1985, pp. 71-98.

Friedländer, Paul, *Platon*, 3. Afl. vol. 1, Gruyter, 1964.

Gonzalez, Francisco J., *Plato and Heidegger: a question of dialogue*, The Pennsylvania State University Press 2009.

Herrmann, Fritz-Gregor, “The Idea of The Good and the Other Forms in Plato’s Republic,” in: *Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato’s “Republic,”* Edinburgh University Press 2007, pp. 202-230.

Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays, Indiana University Press 2006.

Baracchi, Claudia, “Contributions to the Coming-to-Be of Greek Beginnings: Heidegger’s Inceptive Thinking,” pp. 23-42.

Sallis, John, "Plato's Other Beginning," pp. 177-190.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske 1963.

Szaif, Jan, *Platons Begriff der Wahrheit*, Verlag Karl Alber GmbH, 1996.

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis: zu Heideggers
"Beiträgen zur Philosophie,"* Frankfurt am Main: V. Klostermann
1994.

山本英輔『ハイデガー『哲学への寄与』研究』法政大学出版局、2009年。

ガダマー、ハンス・ゲオルグ「マルティン・ハイデッガーのただ一条の道」

『実存思想論集Ⅲ『存在への問い』』、1988年。

採用論文
(50音順)

ドゥルーズ『差異と反復』におけるプラトン主義の転倒
——追放された詩人の叛逆、《理念(イデア)》の再創造としての思考——

東京大学総合文化研究科 氏原賢人

はじめに

周知のとおり、現代フランスの哲学者ジル・ドゥルーズは、「転倒したプラトン主義 (umgekehrten Platonismus)」を標榜したニーチェの影響下で「プラトン主義の転倒 (renversement du platonisme)」をこそ現代哲学の使命として挙げ⁽¹⁾、自身もまたプラトンの著作を批判的に読み解くことをとおしてその思想を練り上げている。鈴木泉が説明するとおり、ドゥルーズは、プラトンに端を発する〈同一性〉の哲学に正面から対決を挑み⁽²⁾、いかなる同一性にも媒介されない純粋な〈差異〉の哲学を展開したのである。このようなドゥルーズ哲学については、近年活発な研究が行われている。しかし後に見るとおり、これらの研究によって、この思想の核心的な側面が十分に語られたとは言い難い。そこで本稿は、ドゥルーズの第一の主著『差異と反復』における「プラトン主義の転倒」に着目し、その中で展開されるドゥルーズ独自の思想にアプローチしたい。その際我々は、以下に述べる理由から、とりわけ「純粋思惟」と「イデア」の問題に焦点を絞り、ドゥルーズが提示した反プラトン主義的な《理念^{イデア}》と、それとの関連のなかで再発明される「思考」について議論を行うことになるだろう。

はじめに、本稿の主題に関連する主要な参考研究をいくつか挙げ、その成果を見ておこう。まず前期ドゥルーズ哲学における「プラトン主義の転倒」については、すでに活発な研究が進められている。そのなかでも鹿野祐嗣の研究は、この問題を前期ドゥルーズ哲学の核となる「永遠回帰の一貫性」に結びつけて論じており、その点でとりわけ重要である⁽³⁾。ただし鹿野は「シミュラクル」や《理念》といった概念に議論を絞っており、そのため本稿が扱うことになる『差異と反復』の「思考」概念についてはまったくふれていない（また、鹿野がのちに発表した『意味の論理学』に関する包括的な研究においても、それが『意味の論理学』を主要な対象としている以上、我々の取り組む作業が十分に行われているとは言い難い⁽⁴⁾）。そして鹿野に限らず多くの研究者は、「プラトン主義の転倒」について語る際、もっぱら「シミュラクル」と《理念》のみを主題として取り上げてきた⁽⁵⁾。そのせいで、《理念》を対象とする「思考」をプラトン主義的な「純粋思惟」の「転倒」として理解する試みは、ほとんど行われてこなかったのである。ここに、我々が

敢えて「思考」の問題に取り組む理由のひとつがある。

とはいえ、もちろん『差異と反復』における「思考」それ自体についても、これまでに多くの研究が行われてきた。アンヌ・ソヴァニャルグや鈴木泉が「超越論的経験論」という主題のなかでこの概念を取り上げているほか⁽⁶⁾、ダヴィド・ラブジャードがその著作のなかで詳細に論じている⁽⁷⁾。そのうえラブジャードは、『差異と反復』の核心をなす「脱根拠化 (effondement)」の概念を取り上げ、これを「プラトン主義の転倒」と結びつけてさえいる点で、本稿の重要な先行研究をなしていると言えよう⁽⁸⁾。しかしラブジャードは、『差異と反復』の「思考」がこの「脱根拠化」の契機に重なるという極めて重要な点を指摘していないばかりか、この「脱根拠化」がドゥルーズの哲学体系のなかでいかなる契機として提示されているのか——『差異と反復』の哲学体系が、ラブジャードの言う「常軌を逸脱する運動」をいかにして説明しようのか——について議論していない。ゆえに、我々が扱うべき「脱根拠化」としての「思考」の内実は、いまだに明らかになっていないのである⁽⁹⁾。これが、我々が「思考」の問題を扱うもうひとつの理由である。以上を踏まえて本稿は、「シミュラクル」や《理念》、さらには「脱根拠化」の概念をめぐっておこなわれてきたこれまでの研究を参照しつつ、(1) ドゥルーズがプラトンの「純粹思惟」を批判的に読み換え、これを自身の《^{イデア}理念》との関係のなかで「脱根拠化」の契機として再構築したということを示し、(2) この「脱根拠化」という契機が『差異と反復』の哲学体系のなかでいかなる内実を有しているのかを明らかにしたい⁽¹⁰⁾。

1. 強度との遭遇、あるいは思考と芸術の紐帯

まず本節では、思考の開始を司る契機について議論しよう。プラトンは『国家』第七巻において、思考の活動を促す契機として、ある種の感性的な体験を挙げている。「感性に与えられるもののうちで、あるものは感性だけで十分に判別できるために、それをよく調べるために知性の活動を助けに呼ぶ必要はない。しかし場合によっては、感性は何ひとつ信頼できるものを与えないために、それを調べるために全面的に知性の活動を命じ促すものもある⁽¹¹⁾」。このようにプラトンは、「感性だけで十分に判別できる」ものと「感性が何ひとつ信頼できるものを与えない」ものの区別について論じ、そのうえで後者こそが我々を「真実在 (οὐσία)」の探求へと駆り立てるとしている。このときプラトンは、感性に、探求の開始という特権を付与していると見てよいだろう。そしてソヴァニャルグの指摘するとおり、ドゥルーズは『差異と反復』

で、この二つの区別を「思考をしずませるもの」と「思考を強制するもの」の区別と言い換え、それらを出発点として独自の能力論を展開している⁽¹²⁾。まずドゥルーズによれば、思考は常にこの「思考を強制するもの」、すなわち「徴 (signe)」との感性的な遭遇から開始される⁽¹³⁾。さらにドゥルーズは遭遇の対象を「強度 (intensité)」とも呼んでおり、ここでいう「強度」とは同一的な量や質に還元されえない「純粋な差異」を意味している⁽¹⁴⁾。すなわちドゥルーズは、『国家』で論じられた感性の特権を参照しつつ、同一の事物として再認できない対象こそが我々を思考へと駆り立てると主張したのである。

このようにドゥルーズは、プラトン哲学から重要な示唆を受け取っている。しかし実際のところ、ドゥルーズはプラトン主義を踏襲する仕方で議論を進めたわけではない。というのも、当のプラトンは、思考を促す感性的な対象を「同時に反対の感覚」としてしか定義しておらず⁽¹⁵⁾、したがってそれをいかなる同一性も前提としない——それゆえに、同一的な二つの項を前提とする「対立」にも先行する——「純粋な差異」としての強度へと書き換えたドゥルーズは、まさしくプラトン主義の「転倒」を企てていたと言わなくてはならないのである。プラトンによれば、ある感性的な対象が思考を促すのは、それについて「感性が何ひとつ信頼できるものを与え」てくれないからである⁽¹⁶⁾。そうだとしたらプラトンは、そのような対象をあくまでも確定された二つの感覚の「対立」によって説明するのではなく、むしろいかなる同一的な感覚をも与えない「強度」として説明するべきだったのではないだろうか。このようにしてドゥルーズは、鹿野が指摘するとおり、プラトン主義の内部でプラトン主義を裏切り、いわば「転倒」させたのである⁽¹⁷⁾。

さて、ここでもう一度ドゥルーズの「思考を強制するもの」という表現に立ち返ろう。これは一見すると、『国家』で言われている「感性が何ひとつ信頼できるものを与えない」ものという表現の忠実な翻訳に見えるが、そこではすでにプラトン主義に対する叛逆が企てられていると言わなくてはならない。というのも、そこでドゥルーズが用いている「強制 (力) (force)」という語には、プラトン主義が打ち立て、さらに哲学史のなかで保持されてきた思考についての道徳的な先入見、すなわち「思考のイメージ」に対するラディカルな批判が込められているからである。ドゥルーズが指摘する通り、プラトン以来「哲学」という営みは「知への愛」を、言い換えれば思考への自発的な意志を前提としてきた⁽¹⁸⁾。すなわちプラトンは、思考における感性的な端緒としての「遭遇」を発見しつつも、最終的にはそれによってではなく、自ら思考へと向かう良き意志によって思考の開始を説明したのである。一方でドゥルーズは、ラブジャードの言葉を借りれば、思考と感性の「無媒介的

な関係 (*rapport immédiat*)」を主張して譲らない⁽¹⁹⁾。すなわちドゥルーズの思考は常に感性とともにあり、したがって感性的な遭遇の対象を必要とするのである。そうであるならこの思考は、感性を刺激し揺さぶる芸術との間に分かちがたい同盟を結ぶことにならないだろうか。ここで我々は、ドゥルーズ哲学と芸術の関係について、プラトンの詩人追放論を念頭に置きつつ考えてみたい。

『国家』のいくつかの箇所ではプラトンは、自身が建設する理想国家から詩人を追放することを宣言する。それはまずもって、画家が——イデア界にある椅子、そして職人が制作した椅子に次ぐ——第三の椅子、すなわち作品としての椅子を制作する者であるように、詩人があくまでも徳や神について知る第三の者にすぎないからであり、要するに詩人が（モデルたるイデアの）コピーをさらに複製するという悪しき風習を有しているからにほかならない⁽²⁰⁾。さて、ドゥルーズはこのようなプラトンの見立てに対してニーチェの思想を参照しつつ応答し、芸術を「偽なるものの最高度の力」として定義している⁽²¹⁾。すなわちドゥルーズは、イデアとそのコピーとの二項関係から逸脱するとしてプラトンが拒否した「コピーのコピー」たる芸術を、まさしくその理由においてむしろ高く評価し、プラトンが建設した道徳的な国家を揺るがすための叛逆者へと仕立て上げたのである⁽²²⁾。またドゥルーズは、ニーチェが芸術を「力の意志の刺激剤」として定義し、能動的な生における芸術の意義を強調していたことにも言及している⁽²³⁾。さらに『差異と反復』において「強度」が「力の意志」とも呼ばれ、さらに思考を促す「強度との遭遇」が別の箇所では二つの強度間で起こる「連繫 (*communication*)」として説明されている⁽²⁴⁾ことを考慮するならば、ドゥルーズがニーチェの影響下で、思考と芸術の深い紐帯を構想していたことが分かるだろう。かくしてドゥルーズは、まさしくプラトンが追放した詩人とともにプラトンの理想国家への叛逆を企て、プラトンが構想した思考をラディカルに批判したうえで、プラトンとは全く別の仕方でも新たに思考を描き直したのである。

また、このような思考者による詩人との連帯は、ドゥルーズ本人のものでさえある。というのもドゥルーズは、「思考のイメージ」への批判を準備するにあたって、実際にプルートやアルトーなどの「詩人」から多くの示唆を受け取っているのである。まず『プルートとシーニュ』では、抽象的な真理を求める「哲学のイメージ」が批判され、他方で徴との遭遇によって思考の開始を説明する「思考のイメージ」が高く評価される⁽²⁵⁾。そして『差異と反復』では、アルトーが抱える「思考に成功すること」への希求のなかに、すなわち自身の苦悩を思考へと昇華させる闘いのなかに、思考を人間的本性

とする「思考のイメージ」の破綻と、もはや人間のものではないような「《イメージ》なき思考 (pensée sans Image)」が到来する希望を見て取っている⁽²⁶⁾。こう言ってよければドゥルーズは、いわば感性の着火剤としての芸術や、自身が生きた体験の只中で言葉を紡ぎだす詩人たちとのせめぎ合いのなかでこそ、思考の再発明を成し遂げたのである。

2. プラトンの「イデア」とドゥルーズの〈^{イデア}理念〉

以下で我々は、『差異と反復』において提示される思考がいかなる契機であるのかを問うことになる。その際にも我々は、プラトン主義を横断しつつドゥルーズの思想へと赴くことになる。

周知の通りプラトンは、「純粹思惟 (νοῦς, νόησις)」を、真實在たる「イデア (ἰδέα)」の洞察として理解している。そしてそれ以来、このような思考とイデアとの結び付きは、イデアを「観念」と解したデカルトのコギトや「理念」に経験的な悟性認識を統制する役割を与えたカント、さらには「理念」を「思考の諸微分」として定義したマイモンに至るまで、哲学史のなかで長く維持されている。そしてドゥルーズはといえば、彼もまたこの系譜に属しており、まさしく《理念》との関わりのなかで思考を構想している⁽²⁷⁾。いわばドゥルーズは、プラトンに端を発するイデア＝理念の概念史を引き受けつつそれを「転倒」することによって、「思考」を独自の哲学概念として仕立て上げたのである。そこで我々は、プラトンのイデアについての議論を経由しつつ、まずはドゥルーズの《理念》について概観しよう。

周知の通り、プラトンのイデアとは「……とは何か? (qu'est-ce que?)」という、いわば事物の「本質」をめぐる問いに対応する概念である⁽²⁸⁾。まずプラトンは、当時「家」や「屋敷」を意味する日常語であった「ウーシア (οὐσία)」という語を、「存在」を意味する哲学概念へと仕立て上げた。次いで、フランス語では一般に essence と訳されるこの概念によってプラトンは、事物の「本質」をめぐる問いを開始したのである。そしてプラトンは、事物の〈形〉を規定する超自然的な原理としての「イデア」を構想し、ドゥルーズの言葉を借りれば、このイデアを「事象の (réelle) 同一性の形式」として定義する⁽²⁹⁾。これによってプラトンは、存在を「生成する (φύεσθαι)」ものと解していたソクラテス以前の哲学者たちと訣別することになるのである⁽³⁰⁾。

このように「本質」としてのイデアを説くプラトン主義を、ドゥルーズはまたしても「転倒」させる。すなわちドゥルーズは、プラトンの本質をめぐる問いが「いわゆる困難な対話、すなわちその問いの形式そのものによって

矛盾の中に投げ込まれ、ニヒリズムへと陥ってしまうような対話しか活気づけない⁽³¹⁾」として批判している。そして『差異と反復』において《理念》^{イデア}は、プラトンのイデアが有していた問題や問いとの関係を保ちつつ「問題」の審級として語られ——そこにはまた、「諸々の探求すなわち問いかけを方向付け包含する統一的なシステムの場合」としての「理念 (Idee)」の問題的性質を強調したカントへの参照も込められている⁽³²⁾——ながらも、むしろ「非本質的なもの (l'inessentiel)」の領域として定義され、「定理的な本質 (essence théorématique)」のそばを離れて、「諸々の出来事や変状、そして偶発事 (événements, affections, accidents)」の領域へと変化することとなる⁽³³⁾。だからこそドゥルーズの《理念》は、「……とは何か？」という問いにではなく、「どのくらい？ (combien ?)」、「どのように？ (comment?)」、「どのような場合に？ (dans quel cas ?)」といったいわば経験論的にして多元論的な問いにこそ対応するようになるのである⁽³⁴⁾。そして、のちに明らかになるとおり、このような問いによって《理念》は、これから起こる出来事、言い換えれば潜在的な出来事としての「理念的な出来事 (événements idéels)」^{イデアエール}を決定する⁽³⁵⁾。

さらにドゥルーズは、他との関係においてのみ言われる諸々の「美しいもの」ではなく「美」そのものを規定する、いわば絶対的な同一性としてのイデアを転倒させる。すなわちドゥルーズは《理念》^{イデア}を、いかなる同一性や〈一〉も前提としない「それ自体における差異」によって構成される〈多である限りでの多様体〉として構想したのである。以下でこの点について議論しよう。まず、鈴木が指摘するとおり⁽³⁶⁾、ドゥルーズは《理念》を構想するにあたって微分法^{イデアエール}の思想を活用し、《理念》を「相互的に規定可能な発生的要素間の、理想的な連結 (liaisons idéales)、すなわち差異的=微分的な関係 (rapports différentiels) のシステム⁽³⁷⁾」として定義する。すなわちドゥルーズの《理念》とは、(1) それ自体では未規定な——すなわち、いかなる同一的な項をも成さない—— dx と dy が、(2) 互いとの差異的=微分的な関係によってはじめて規定可能なもの—— dy/dx の相互規定——となり、(3) さらにこれらの関係に応じてそれぞれの項が完足的に規定されるようになる—— dy/dx の値が確定される——ことで構成されるのである。そしてこれらの項には、すでにふれた「理念的な出来事」の数々が対応している。すなわち、先の引用で《理念》を構成する諸要素が「発生的」とされているのは、《理念》が発生の原理によって現働化する潜在的な出来事たちの星座を成しているからにほかならない。要するにドゥルーズの《理念》とは、あらゆる同一性に先行する「それ自体における差異」によって構成され、「どのくらい？」や「どのよ

うに?」、そして「どのような場合に?」などの「非本質的なもの」をめぐる問いに応答する無数の出来事がひしめきあう、あらゆる意味で反プラトン主義的な審級なのである。

さて、このような《理念》が、いわば経験的な世界のありかたを条件づける超越論的な審級のひとつを成していることは、今や明らかであろう。アルノー・ブアニシュが指摘するとおり、『差異と反復』は経験的なこの世界の成立を担う条件を問う超越論哲学を展開している⁽³⁸⁾。とはいえドゥルーズが、自身の哲学によってあくまでもこの世界の外的な条件づけを行うにとどまったカントに抗し、「内的な発生」の条件づけをこそ目指したということを忘れてはならない⁽³⁹⁾。すなわち《理念》とは、あらゆる経験的な事物を内的に規定する審級であって、ゆえにドゥルーズ哲学は、「あらゆる事物は二重であり、しかもその二つの半身は似ていない。一方は潜在的〔理念的〕なイメージであり、他方は現働的〔経験的〕なイメージである。すなわち、不等で非対称な半身である⁽⁴⁰⁾」と主張することになるのである。

3. 思考、あるいは賽の一振り

前節では、ドゥルーズの思考がそれへと方向づけられている《理念》を概観することで、本稿の主題である「思考」を扱うための準備を整えた。よって本節ではついに思考の問題へと踏み入ることとなるが、その際にも我々は本稿の企図にしたがい、折に触れてプラトン主義を参照することになるだろう。

すでに述べたとおりドゥルーズは、『差異と反復』において、思考についての道徳的な先入見である「思考のイメージ」への批判のなかで来たるべき新たな思考を構想した。ここで我々は、この「イメージ」を成す諸公準のひとつである「再認というモデル」について見ていこう。ドゥルーズによれば、従来の哲学はつねに「再認」というモデルに従って思考を構想してきた。たしかに、蜜蠟の比喩によって認識について語るデカルトや、『純粹理性批判』第一版において三段階の綜合——構想力における把捉の綜合、構想力における再生の綜合、そして悟性による再認の綜合——を論じたカントのみならず、プラトンのイデア論もまた「再認」のモデルに則っていると言うことができるだろう。というのも、プラトンが語るウーシアの探求においては、不死なる魂が永遠不変なるイデアへと導かれ、そして魂がかつて目にしながらも忘却していた「イデア」を「想起」としており、そのためプラトンにおいては、ラブジャードが指摘するとおり時間是一種の「円環」をなし⁽⁴¹⁾、さ

らにアイデアの洞察は純粹思惟によるアイデアの再発見、魂によるかつていた場所への回帰にほかならないからである。このような魂の運動は、ドゥルーズが主体と対象の同一性を前提として定立されると主張する再認のモデルの範例を成していると見ることができる。

かくして再認のモデルは、プラトンのアイデア論以来長く哲学における「思考」のモデルを成してきた。そしてドゥルーズは、このような再認は単に対象に向けられるだけでなく、むしろ既成の諸価値に対してもなされてきたとしている⁽⁴²⁾。すなわち再認は、我々の日常的な経験を規定しているのみならず、教会や国家、そしてある時代において通用している諸々の価値にさえ向けられるというのである。そうだとしたら再認としての思考は、「あらゆる価値の価値転換」というニーチェ - ドゥルーズ的な企てをこの上なく深く裏切るものとなるだろう。だからこそドゥルーズは、この「再認」というモデルが深く刻み込まれている諸々の哲学に対して、苛烈な批判を行うことになるのである。

さて、以下で見るドゥルーズの思考は、このような再認のモデルと訣別し、このモデルが前提とする主体と対象の同一性を、さらには主体 - 対象という対立それ自体を棄却することとなる。まずドゥルーズは、『差異と反復』とほぼ同時期に書かれた「何をもって構造主義と認めるか」において、思考を「賽の一振りを放つこと」と定義している⁽⁴³⁾。そして『差異と反復』によれば、「賽の一振りとは、諸問題に関する計算を、そして差異的＝微分的な諸要素の規定を〔……〕を操作する⁽⁴⁴⁾」ことである。すなわち思考とは、諸々の問題すなわち《理念》を、あるいはそれを構成する差異的＝微分的な諸要素を「操作」する賽の一振りを放つことなのだ⁽⁴⁵⁾。そのとき思考は、《理念》の「〔差異的＝微分的な〕関係を変化させ、諸々の特異性を再配分する⁽⁴⁶⁾」ことによって根拠としての《理念》を崩壊させ、再創造することだろう。だからこそドゥルーズは、このような思考を「普遍的な脱根拠化」の運動として定義し⁽⁴⁷⁾、さらにこのような思考こそが《理念》の「根源的始点」をなすと主張するのである⁽⁴⁸⁾。また、ドゥルーズはこのような思考を「根拠としての〈コギト〉」に対立させつつ、「溶解したコギトの亀裂の入った〈私〉」に結びつけている⁽⁴⁹⁾。それはまさしく脱根拠化としての思考が、デカルトのコギトのように思考者たる〈私〉の同一性を確保する役目を果たすことを放棄し（「溶解したコギト (cogito dissous)」）、反対にこの同一性を排除する契機として覚醒したからにほかならない（「亀裂の入った〈私〉 (Je fêlé)」）。すなわちドゥルーズは、プラトンが不死なる魂による永遠不変のアイデアの「再発見」として提示した思考を、自我の同一性を排除しつつ《理念》の脱根拠化を企て

る反抗的にして創造的な契機へと書き換えたのである。そして、ドゥルーズにおいて《理念》がこの世界の内的な発生の条件を担う審級であることを思い起こせば、この《理念》を再創造する思考の運動が、局所的な仕方ではあれ、この世界を変革する運動として定義されうるということが分かる。例えば鹿野が指摘するとおり、社会的な領野における「賽の一振り」としての思考は、現実の社会革命のエレメントをなす契機にほかならないのだ⁽⁵⁰⁾。かくしてドゥルーズの思考は、西洋哲学の起源をなすプラトン主義を幾度となく転倒し、終わることのない「あらゆる価値の価値転換（*Versuch einer Umwertung aller Werte*）」を企てるのである。

注

(1) Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 82. 以下 *DR* と略す。なお、本研究で引用する外国語文献に関しては、邦訳のあるものはそれを参照しつつ筆者が訳出した。また、引用中の強調は、特に断っていない場合は原文に依拠している。

(2) 鈴木泉「ドゥルーズ」、『哲学の歴史』、第一二巻、鷲田清一編、二〇〇八年、六一四 - 六一五頁。

(3) 鹿野祐嗣「ドゥルーズによるプラトニズムの反時代的な転倒」、『表象・メディア研究（第3号）』、早稲田表象・メディア論学会、二〇一三年。さらに鹿野は、「詩人」と「芸術」の問題をめぐるドゥルーズの理論にも若干ではあるがふれている。このように、先行研究によってふれられながらもいまだに十分な議論がなされていない問題に取り組むこともまた、本稿の課題をなしている。

(4) 鹿野祐嗣『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究』、岩波書店、二〇二〇年。

(5) 上記を除いた関連する主な先行研究として、Jean-Claude Dumoncel, « Deleuze, Platon et les poètes », in *Poétique*, N° 59, septembre 1984, Gregory Flaxman, Daniel W. Smith, « Platonisme — The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonisme », in *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012, 田中敏彦「ドゥルーズと哲学史」、渡邊二郎監修・哲学史研究会編『西洋哲学史の再構築に向けて』、昭和堂、二〇〇〇年を挙げておく。

(6) Anne Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, 2010. 鈴木泉「現代フランスにおける超越論的経験（論）」、『現代の哲学：西

洋哲学史二六〇〇年の視野より』哲学史研究会編、昭和堂、二〇〇五年。

(7) David Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Minuit, 2014.

(8) Lapoujade, *op. cit.*, p. 48-49. なお「脱根拠化 (effondement)」とは、「崩壊 (effondrement)」と「根拠 (fondement)」から作られたドゥルーズによる造語である。

(9) ただし「脱根拠化」をエレメントとする「永遠回帰の一貫性」については、鹿野、前掲書のほか、飯野雅敏「ドゥルーズ『差異と反復』におけるライブニッツ哲学の活用」、『年報地域文化研究 (第 22 号)』、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、二〇一九年によって、近年徐々にその内実が明らかになってきている。本稿の議論は、これらの重要な先行研究の示唆に依っている。

(10) とはいえ本稿は、「芸術」についての議論を行うなかで「シミュラクル」の問題に接近することとなるだろう。

(11) Platon, *Politeia, Platonis opera*, Oxford Classical Texts, vol. 4, ed. J. Burnet, Oxford university press, 1902, 523A-B.

(12) *DR*, 181. Sauvagnargues, *op. cit.*, p. 77.

(13) *DR*, 182, 187.

(14) *DR*, 187. たしかにドゥルーズは、「強度」概念を「強度量 (quantité intensive)」と言い換えることもある。しかしモンテベロも指摘する通り、このような「強度 (量)」を伝統的な「内包量」概念や熱力学の「示強変数」と混同してはならない (Cf. Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, 2008, pp. 152-153)。というのも、強度は経験的な量や質を創造する超越論的な審級であり、当の強度は確定された量や質には還元されえないからである (Cf. *DR*, 288)。

(15) Cf. Platon, *Politeia*, 523B-C ; *DR*, 184.

(16) Platon, *Politeia*, 523B.

(17) 鹿野、前掲論文、五頁。

(18) *DR*, 170. ; Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, 1964, p. 24. 以下 *PS* と略す。

(19) Lapoujade, *op. cit.*, p. 96. また、山森裕毅は「感性」、「記憶」、「思考」という三つの能力を「超越論的经验論」の基本的な機制として挙げている (山森裕毅『ジル・ドゥルーズの哲学』、人文書院、二〇一三年、九頁、一六八 - 一七八頁)。しかし、ドゥルーズが (1) 未だ発見されていないものをも含むあらゆる能力が「超越的行使」へと高められうるとし、(2) そもそも

この議論の主眼は「諸能力に関する〔体系的な〕理論」を確立することではないとしている以上、この理論をいくつかの基本的な能力からなる体系として理解することは正確ではない（*DR*, 186-187. おそらく山森は、ドゥルーズがプラトンの真実在の探求を読み換えることで自身の思想を導入している箇所と、全面的に自身の思想を展開している箇所とを取り違えているのではないだろうか？）。要するに「超越論的経験論」の主眼の一つは、諸能力を新たに条件づけることで絶えずこの能力を（再）発明するような「（能力の）超越的行使」を提示することこそあり、既成の諸能力によって整合的な機制を構築することにはないのである。なお「諸能力の超越的行使」については、氏原賢人「ドゥルーズ『差異と反復』における思考の問題」、『*In-vention*（第8号）』、早稲田大学文学研究科表象・メディア論コース、二〇二〇年を参照。

(20) Platon, *Politeia*, 595a-607b.

(21) Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 117. 以下 *NP* と略す。

(22) また、このような「芸術」のあり方はドゥルーズにおける「シミュラクル」のそれを指し示している。鹿野、前掲論文が指摘するとおり、『*差異と反復*』における「芸術」は「プラトン主義の転倒」の核心をなす「シミュラクル」と深い紐帯を築いているのである（Cf, *DR*, 375）。

(23) *NP*, 116-117.

(24) Cf. *DR*, 155-156.

(25) *PS*, 24-25, 115.

(26) *DR*, 191, 258.

(27) ただし厳密に言えば、『*差異と反復*』において《理念》は思考という単一の能力に関わるのではなく、むしろ強度との遭遇をきっかけとしてあらゆる能力を駆け巡るとされている（*DR*, 249-250）。

(28) プラトンのイデア論については以下の文献を参照した。Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, 2nd edition, Rowman & Littlefield Pub, 2015.

(29) *DR*, 185.

(30) 例えばプラトンは、『*ソピステス*』248A や『*ティマイオス*』37C-38A で「生成（γένεσις）」と「存在（όν）」を対立させて論じている。「諸君は〈生成〉というものと、他方〈実在〉とを区別して、別々のものとして語っているはずだね〔……〕そして我々は身体により、感覚を通じて、〈生成〉と関わりをもち、他方、魂により、思惟を通じて、真の〈実在〉と関わりをもつのだ、と。その〈実在〉はつねに恒常不変のあり方を保つのであるが、他方〈生

成)は刻々と流転するものである、と。(Platon, *Sophistes, Platonis opera*, Oxford Classical Texts, vol. 1, ed. J. Burnet, Oxford university press, 1900, 248A)」

(31) *DR*, 243.

(32) *DR*, 219.

(33) *DR*, 242-243.

(34) *DR*, 243-244.

(35) *DR*, 212.

(36) 鈴木泉「潜在性の存在論」、『情況』第三期四卷三号、二〇〇三年、一九三頁。

(37) *DR*, 225.

(38) Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, La Découverte, 2017, p. 124.

(39) *DR*, 200.

(40) *DR*, 270-271.

(41) Lapoujade, *op. cit.*, p. 47.

(42) Cf. *DR*, 176-179.

(43) Cf. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme? », in *L'île déserte et autres textes*, Minuit, 2002, p. 245.

(44) *DR*, 256.

(45) このような「賽の一振り」をドゥルーズによるライブニッツの「可能世界論」の創造的な読みかえという文脈で扱った研究として、飯野、前掲論文を挙げておく。

(46) Cf. Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme? », in *op. cit.*, p. 269.

(47) *DR*, 251.

(48) *Ibid.*

(49) *Ibid.*

(50) Cf. 鹿野、前掲書、八九頁。また、この点を踏まえると、例えば國分功一郎が行ったように、ドゥルーズの思考を「行為」とは別の次元に位置づける読解は誤りであると言わなくてはならない (Cf. 國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』、岩波現代全書、二〇一三年、一〇六頁)。ドゥルーズの思考概念は、思弁と行為という (あるいは理論と実践という) 二項対立を突き崩すのだ (*DR*, 269)。なお、ここでの社会革命とは、社会学的な《理念》としての生産関係と所有関係を変化させることで現行の社会体制を変革するこ

とをいう (Cf. *DR*, 240)。

文献表

- Anthony Preus, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, 2nd edition, Rowman & Littlefield Pub, 2015.
- Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, La Découverte, 2017.
- David Lapoujade, *Deleuze. Les mouvements aberrants*, Minuit, 2014.
- François Zourabichvili, *Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.
- Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
- Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, PUF, 1964.
- Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968.
- Gilles Deleuze, « A quoi reconnaît-on le structuralisme? » in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, éd. préparé par David Lapoujade, Minuit, 2002.
- Gregory Flaxman, D. W Smith, « Platonisme — The Concept of the Simulacrum: Deleuze and the Overturning of Platonisme », in *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012.
- J-C Dumoncel, « Deleuze, Platon et les poètes », in *Poétique*, N° 59, septembre 1984.
- Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Vrin, 2008.
- Platon, *Politeia, Platonis opera*, Oxford Classical Texts, vol. 4, ed. J. Burnet, Oxford university press, 1902.
- Platon, *Sophistes, Platonis opera*, Oxford Classical Texts, vol. 1, ed. J. Burnet, Oxford university press, 1900.
- Platon, *Timaïos, Platonis opera*, Oxford Classical Texts, vol. 4, ed. J. Burnet, Oxford university press, 1902.
- 飯野雅敏「ドゥルーズ『差異と反復』におけるライブニッツ哲学の活用——〈理念〉・可能世界・副次的言説——」、『年報地域文化研究(第22号)』、東京大学大学院総合文化研究科地域文化研究専攻、二〇一九年。
- 氏原賢人「ドゥルーズ『差異と反復』における思考の問題——脱根拠化としての思考とそのプロセスについて——」、『In-vention(第8号)』、早稲田大学文学研究科表象・メディア論コース、二〇二〇年。
- 國分功一郎『ドゥルーズの哲学原理』、岩波現代全書、二〇一三年。
- 鹿野祐嗣「ドゥルーズによるプラトニズムの反時代的な転倒——シミュラーク

- ルの叛乱、出来事としての *Idée*——』、『表象・メディア研究（第3号）』、早稲田表象・メディア論学会、二〇一三年。
- 鹿野祐嗣『ドゥルーズ『意味の論理学』の注釈と研究：出来事、運命愛、そして永久革命』、岩波書店、二〇二〇年。
- 鈴木泉「潜在性の存在論——前期ドゥルーズ哲学の射程」、『情況（第三期四巻三号）』、二〇〇三年。
- 鈴木泉「現代フランスにおける超越論的経験（論）」、『現代の哲学：西洋哲学史二六〇〇年の視野より』哲学史研究会編、昭和堂、二〇〇五年。
- 鈴木泉「ドゥルーズ」、『哲学の歴史（）』、第一二巻、鷺田清一編、二〇〇八年。
- 田中敏彦「ドゥルーズと哲学史」、渡邊二郎監修・哲学史研究会編『西洋哲学史の再構築に向けて』、昭和堂、二〇〇〇年。
- 山森裕毅『ジル・ドゥルーズの哲学：超越論的経験論の生成と構造』、人文書院、二〇一三年。

アイデアとアレーテイア——ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈をめぐって

京都大学 岡田悠汰

序 問題の所在

本稿の目的は、ハイデガー（1889-1976）のアイデア論解釈から、彼の真性 *Wahrheit* の探求の進展を明らかにすることである。

ハイデガーにとってプラトンの哲学は、古荘がいうように「哲学すること」一般の範型をそこに見いだしていたと言いうる古典中の古典」（古荘[2011], 125）である。実際に彼の前期の主著『存在と時間』（1927、以下 *SZ*）がプラトンの『ソフィステス』からの引用で始まっていることから明らかなように、彼の思索の中心の一つにはプラトンの哲学があったといえる。細川も指摘するように、*SZ* における基礎存在論は、アイデア論を存在の意味への問いの中で捉え返すという射程をもっているのであって、存在の意味への問いはアイデア論を範型としている⁽¹⁾。しかしプラトンの哲学の核心ともいべきアイデア論は、周知のごとくハイデガーによって西洋哲学とりわけ形而上学の歴史を貫くものと解されるのであり、存在の意味への問いとして新たに始められる基礎存在論の試みによって、本来批判的に検討されるはずのものである。このアイデア論批判は、*SZ* 以後の中期の思索にあたる 1931/32 年冬学期講義『真性の本質について』（以下、『プラトン講義』）やこの講義をもとにした『真性にかんするプラトンの教説』（1940）において、より全面的に表れてくる。これが意味するのは、前期から中期への思索の展開に従って、ハイデガーのアイデア論に対する態度が変化しているということである。従って本稿の課題は、この態度の変化を彼の思索の展開の中に意義づけることである。

我々は、この課題に取り組む際に、ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈に注目する。というのも、これからみていくようにハイデガーは、*SZ* の時期では存在の意味への問いの道筋を「洞窟の比喩」にそくして表現している一方で、『プラトン講義』では「洞窟の比喩」にそくして真性の探求を論じるようになるからである。細川は、ハイデガーの前期から中期の思索の変遷を「存在の意味から存在の真理へ」（細川[1992], 7）と定式化するが、真性の探求がハイデガーの思索全体を突き動かす存在の探求に伴っていたというビーメル⁽²⁾の立場（Vgl. Biemel [1973], 35）に従えば、この変遷を同時に真性の探求の進展と捉える道も開かれている⁽²⁾。

本稿の議論は、以下の手続きをとる。第 1 節では、*SZ* にて提起された存在の意味への問いが、現存在の存在了解の可能性の条件への問いであり、ウーシアを越えて善のアイデアへと向かうプラトンのアイデア論の図式を引き継いで

いることを確認する。その上で、SZにおける真性の探求も同様に、「アイデア論の軌のもとにある」（細川[1992], 225）ことを明らかにする。第2節では、『プラトン講義』において「洞窟の比喩」が真性の生起する歴史として捉え返されていることを指摘する。さらにそこでは歴史的な真性から非歴史的な「正しさ」の真理へと変容する要因として、アイデアが批判されていることを示す。その上で我々は、SZの存在の意味への問い、そして実存の真性へと向かう真性の探求の道筋を歴史的に捉え返すものとして、『プラトン講義』をハイデガーの思索の中に位置づけ、「存在の意味から存在の真性へ」の主題の変化と「実存の真性から存在の真性へ」という真性の探求の深化がそこに表れていると主張する⁽³⁾。

第1節 洞窟から太陽へ——アイデア論の捉え返し

ハイデガーは、SZにおいて現存在の存在了解（存在者が「ある」ということにかんする漠然とした先行了解）を出発点にして、存在の「意味 Sinn」を問う基礎存在論を唱道した。このとき「存在」は、「存在者を存在者として規定し、存在者がどのように論究されようとも、そこへと向かって *woraufhin* 常にすでに了解されているところのもの」（SZ, 6）といわれる。この存在了解の向かう先である「そこへと向かって *woraufhin*」は、「企投のそこへと向かう先 *Woraufhin des Entwurfs*」（SZ, 151）というハイデガーの「意味」の規定へとつながる。従って、存在の意味への問いは、現存在の存在了解が向かう先にあるものを問うことであり、この「存在の意味」として「時間性 *Zeitlichkeit*」（SZ, 17）ないし「時節性 *Temporalität*」（SZ, 19）を提示することがSZの目標である。この問いは、1927年夏学期講義『現象学の根本諸問題』に従えば、「存在了解の可能性の条件」（GA 24, 397）の問いともいえる。本節では、SZ期の1926年夏学期講義『古代哲学の根本諸概念』と『現象学の根本諸問題』におけるハイデガーの「洞窟の比喩」解釈を通じて、存在了解の可能性の条件としての存在の意味への問いと、現存在の存在の「開示性 *Erschlossenheit*」（SZ, 38）としての真性の探求が、ともにプラトンのアイデア論の捉え返しであることを明らかにする。

『古代哲学の根本諸概念』では、「洞窟の比喩」における光の解釈から、現存在の存在了解とアイデアが明確に結びつけられて論じられている。

存在了解とは、存在者を存在者として照らす光を見ることができることである。プラトンが〔このことを〕比喩の中で語ったということは、偶然ではない。というのも存在了解は、確かにアイデアの問題とともに、そ

してそれを通して初めて解明されるべきだからである（GA 22, 104）。

存在了解で見る光（イデア）は、洞窟の比喩の中では太陽、すなわち善のイデアを光源としている。この善のイデアは、「ウーシアを越えている ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας」のであり、ハイデガーの解釈によれば「存在者と存在をさらに越えた彼方」（GA 22, 106）にある。すなわち、存在了解の可能性の条件である存在の意味は、存在者と存在を超越した善のイデアの捉え返しと解することができる。このことに鑑みれば、細川が指摘するように、「存在者－存在－存在の意味（時間性）」の図式が、プラトンの「影－イデア（ウーシア）－善のイデア」と対応している（Vgl. 細川[2000], 72）。

さらに『現象学の根本諸問題』でも同様に、「洞窟の比喩」を論じた上で、存在了解を可能にする光、そしてその光源としての太陽に注目し、存在の意味への問いをイデア論と接続させている。

存在者にかんする認識、および存在を理解することの根本条件は、〔善のイデアが〕照らしている光のうちに立つことである。比喩表現なしに言えば、了解するとき、了解されるべきものを我々が企投してしまっているその先にある、何かあるものである。了解することは、それ自身、企投する先にあるものを、露呈されたものとして何らかの仕方で見なければならぬ。全ての露呈することのための先行的な露呈という根本事実、とても基礎的なので、光の中で見ることができる、すなわち光の中で見るという可能性によってのみ、何かを現実的なものとして認識するという相応な可能性がそのつど保証されるのである（GA 24, 402）。

この箇所、明確に存在了解の根本条件が、我々が企投してしまっているその先にあるもの、すなわち存在の意味として、善のイデアと結びつけられている。従って細川が主張するように、現存在の存在了解を出発点として、その可能性の条件である存在の意味を問う SZ の基礎存在論は、洞窟の中の影（存在者）から光（存在、イデア、ウーシア）、そして光源である太陽（存在の意味、善のイデア）へと向かう洞窟の比喩によって表現することができる（Vgl. 細川 [1992], 222 ff.）。

以上で存在の意味への問いが、イデア論と接続されていることを確認した。次に基礎存在論における真性の探求にイデア論の捉え返しがどのように表れているかをみてみよう。まずは、『古代哲学の根本諸概念』の中の次の記述から出発したい。

存在了解は、根源的にはこの〔善の〕アイデアを見ることのうちにある。ここには、全ての真性を可能にする根本真性 *Grundwahrheit* 自体がある (GA 22, 106)。

「洞窟の比喩」によって表現される存在の意味への問い（善のアイデアへの道筋）は、同時に根源的な真性へと向かう道筋でもある。じじつこの講義では、洞窟の比喩によって段階的な真性が語られている (Vgl. GA 22, 102)。さて、SZ 第 44 節で論じられる真性の探求は、命題に表れる伝統的な真理対応説の存在論的な根拠を問うことから始まる (vgl. SZ, 214)。ハイデガーは、「知性と物との一致」という関係性に真性を還元するのではなく、そもそも「一致」という関係性を成立させる条件へと探求を進める。この中で、現存在によって存在者が「覆いをとって発見されていること *Entdecktheit*」 (SZ, 218)、そしてそもそも存在者が発見されるために、現存在の「世界内存在 *In-der-Welt-sein*」 (SZ, 53) という存在体制に基づいて、世界が開示されていることが条件として剔出される⁽⁴⁾。現存在が世界内存在として開示されるということは、現存在自身の存在の開示とともに世界が開示されるということである。

現存在によって存在者が発見されることは、SZ の道具分析にて具体的に論じられる。すなわち現存在は、世界内部にある存在者を目的に適った存在者として一次的に発見する。このとき存在者は、「道具 *Zeug*」 (SZ, 68) として目的論的連関をあらかじめ形成している (Vgl. SZ, 68)。この目的論的連関の最終的な目的は、現存在自身の存在の可能性、つまり実存である (Vgl. SZ, 84)。現存在の実存へと向かうこの連関は、「何のため *Worum-willen*」として先行的に開示されている (Vgl. SZ, 85)。すなわち、「道具」とのかかわりに際して、常にすでに現存在の存在の可能性への連関が開かれているのである。このときに世界は、現存在にとって「有意義な *bedeutsam*」ものとして現れてくる (Vgl. SZ, 86 ff.)。

さて、以上のような現存在と「道具」とのかかわりを、今一度真性とのかかわりから整理すれば、次のことが明らかになる。すなわち、存在者が「道具」として発見されること（存在者の開示）と、その発見に先だって先行的に世界が開示されていること（存在者の存在の開示）である。この二つの段階の真性は、本稿では便宜上、SZ 以後の『根拠の本質について』（1929）の用語を用いて、それぞれ「存在的真性」、「存在論的真性」と規定しよう (Vgl. GA 9, 130 f.)。手もとにある存在者を発見することによる存在的真性は、世

界内存在としての現存在の存在の開示による存在論的真性によって可能となっている⁽⁵⁾。

有意義な世界から世界内存在としての現存在自身の実存へと向かう連関は、「何のため」として先行的に開示されていた。SZ 刊行直後の 1928 年夏学期講義『論理学の形而上学的始原根拠』においては、この「何のため」が善のアイデアと重ね合わされている。

我々が善のアイデア $\text{i}\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ にそくしてみるようにならなければならないのは、プラトンそしてとりわけアリストテレスが〈何のために $\text{o}\ddot{\upsilon}\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$ 〉として徴づけていた性格、すなわち〈のために umwillen 〉であり、そのものために存在していたり、あるいは存在していなかったり、かくかくであったり、あるいは違ったりするものである。存在者や、アイデアの王国をさらに越え出ていく善のアイデアは、〈のために〉である。(GA 26, 237)。

このように、現存在の実存へと向けられた有意義性の目的論的連関が、善のアイデアと結びつけられている。目的論的連関が最終的に行き着く現存在の存在の可能性、すなわち実存は、すでに『古代哲学の根本諸概念』の中でも、最終目的として善のアイデアと重ね合わされている (Vgl. GA22, 140)。つまり、「洞窟の比喩」における善のアイデアは、全ての認識を可能にする究極的に真なるものであるがゆえに、全てのものが目指すべき最終目的である。ハイデガーは、この善のアイデアを、あらゆる存在了解が向かう最終目的である現存在の実存として捉え返しているのである。

従って、SZ の真性の探求において、「洞窟の比喩」の段階的な図式（「影－アイデア－善のアイデア」）は、存在的真性、世界の開示としての存在論的真性、そして現存在自身の存在の可能性の開示、すなわち実存にとっての「何のため」に表れている。このハイデガーの真性の探求は、本来的で最も根源的な真性、すなわち実存の真性へと向かう道筋なのである (Vgl. SZ, 221)。存在の意味が、存在の可能性の条件としての善のアイデアの側面を捉え返したものである一方で、実存の真性は、我々が実存へと向かうことで存在了解および自己理解が明確になり自己の固有な存在が開示される最終目的地として、善のアイデアを捉え返したものである。

第 2 節 洞窟への戻りゆき——アイデア論の歴史的な捉え返し

このように SZ 期の真性の探求は、「洞窟の比喩」にそくした段階的なもの

であることがわかった。この点では、基礎存在論における真性の探求もまた「イデア論の軌」のもとにあるといえる。さて 1931/32 年の『プラトン講義』では、再び「洞窟の比喩」が論じられる。ハイデガーは、この講義の中では根本的なアレーティア（隠れなさ）、すなわち「不覆蔵性 *Unverborgenheit*」の経験へと遡ろうとしている。彼によれば、命題や判断に表れる「正しさ *Richtigkeit*」としての真理と、「不覆蔵性」としての真性は異なる経験に由来しており（Vgl. GA 34, 11）、命題の真理が現存在の開示性に基づいていたと同様に、「正しさ」は「不覆蔵性」に基づいている（GA 34, 34）。しかし、実際に前面に出てきて自明視されているのは「正しさ」の真理であり、ハイデガーはこのように不覆蔵性が「正しさ」へと変容してしまい、取り違えられる現場へと遡ろうとしている（Vgl. GA 34, 17）。ハイデガーは、この正しさと不覆蔵性の取り違えの現場を、プラトンの「洞窟の比喩」に見出している。別言すれば、洞窟の比喩の中には不覆蔵性としての真性への道と正しさとしての真理への道の分岐点があるということである。従って、『プラトン講義』では、「洞窟の比喩」が単なる根源的な真性の道筋を表現するものではなく、不覆蔵性の経験が失われた現場として批判されるべきものになっている。このことは、ハイデガーの問いが存在の意味への問いから根源的な真性の問いへと変容したこともかかわるはずである。本節では、ハイデガーにおける「洞窟の比喩」の役割の変化に着目し、この変化のうちに真性の探求の深化を見出す。

存在の意味への問いは、存在者、そして存在者の存在を超越したものへの問いとして立てられていた。ハイデガーは、すでに『古代哲学の根本諸概念』において、超越した存在の意味への問いとして立てられた存在の問い自体が、変容することを示唆している。

存在への問いは、それ自身を超越している。存在論的な問題が、転換する *umschlagen!* メタ存在論的 *Metontologisch*、神学的 *θεολογική*、全体における存在者 *das Seiende im Ganzen*。善のイデアは、端的に全てに優先されるべきものであり、最前に一出てくるもの *das Vorzüglichste* [最も卓越したもの] である。存在一般と優先されるべきもの。それは存在者のなお彼方にあるものであり、存在の超越に属しており、存在の理念を本質的に規定するものである！最も根源的な可能性！全てを根源的に可能にするもの（GA 22, 106）。

ここで、善のイデアは、存在了解を可能にする存在の意味であるにとどまら

ず、存在の意味への問い自体を可能にするもの（全体における存在者）への問いの契機になっている。それが「存在論的な問題の転換」であり、この変容は、『論理学の形而上学的始原根拠』の中で、基礎存在論の徹底によるメタ存在論への転換として提示される（Vgl. GA 26, 199 ff.）。メタ存在論の問題は、それ自体難しい問題を含んでいるので、本稿では詳しく立ち入らない⁶⁾。さしあたり本稿にとって重要なことは、SZで準備された存在の意味への問いが、問いの超越性ゆえにその問い自体を可能にする存在者（全体における存在者）への問いに変容する可能性を含んでいるということである。そしてこの変容は、存在の意味への問いが立てられるための存在の不覆蔵性の経験へと歴史的に遡ることを要請するのである。ともすれば、根本的な不覆蔵性の経験へと遡ろうとする『プラトン講義』もこの要請によるものであるといえる。

囚人が洞窟の中から解放され太陽へと向かう段階までの『プラトン講義』における解釈は、今までの「洞窟の比喩」解釈と同様に解釈できる。すなわち太陽への歩みは、より不覆蔵なものへの歩みであり、その歩みには日常的に存在者を発見する存在的真性の段階、存在者の存在を理解する存在論的真性の段階、そしてそれら全てを可能にする善のアイデアの段階がある。アイデアは、「洞窟の比喩」の中では最も不覆蔵であり（Vgl. GA 34, 66）、とりわけ善のアイデアは存在者を不覆蔵なものにし、存在者の存在を理解させるアイデアの働きを最も本来的かつ根源的に担っている（Vgl. GA 34, 99）。善のアイデアは、ここでアイデアをアイデアたらしめ、存在者の存在や不覆蔵性を超越して力を発揮するものとされている（Vgl. ebd.）。この点に鑑みれば、『プラトン講義』において明確に「存在の意味」が主題になっていなくとも、すでに前節でみたのと同様に善のアイデアによって存在を超越した「存在の意味」が含意されているといえる。さらに最も不覆蔵なものへと向かう段階は、不覆蔵性が人間の実存を規定していく段階であることから（Vgl. GA 34, 75 ff.）、前節でみた SZにおける最も根源的な実存の真性への歩みがここでも表されているといえる。

しかし『プラトン講義』は、これまでの「洞窟の比喩」解釈とは異なり、解放された人間が再び洞窟に戻って囚人たちを解放しようとする段階にまで議論を進めている。そしてまさしくこの議論の中で、ハイデガーは、根源的な不覆蔵性の経験が失われ、「正しさ」が前面に現れる現場を暴き立てるのである。解放され最も不覆蔵な太陽を見た囚人は、いまや洞窟の中の影を影として認識できる。彼が囚人たちを解放する際に、示さなければならないことは、影が影として不覆蔵なものであるがゆえに、より不覆蔵なもの（光や太

陽)を覆蔵するものであるということである (Vgl. GA 34, 89)。ここにハイデガーは、覆蔵されているものと不覆蔵なものの対立と、不覆蔵性を同等に要求する存在者と仮象の対立を見て取る (Vgl. GA 34, 90)。この段階で初めて、不覆蔵性としての真性は覆蔵性を克服したものとして生起する一方で (Vgl. GA 34, 91)、偽なる仮象との対立としての「正しさ」の真理もまた生起している。従って不覆蔵性としての根源的な真性は、覆蔵性との「対—決 Auseinander-setzung」(GA 34, 92)として生起するのであり、「洞窟の比喻」で最後に表立つ存在者と仮象の対立は、根源的な真性ではないのである (Vgl. GA 34, 93)。すなわちプラトンは、覆蔵性と不覆蔵性の対立として捉えられるべき真性を、正しいものと仮象の対立として捉えてしまったのである。この点で「洞窟の比喻」は、根本的な不覆蔵性の経験が失われ、「正しさ」に取り違えられてしまった決定的な場面である。

なぜプラトンは、不覆蔵性を扱っていたにもかかわらず、それを根源的に捉えることができなかつたのか。それは、「洞窟の比喻」でアイデアを最も不覆蔵なものとしていたように、不覆蔵性をアイデアに従属させたからである。アイデアは、その光によって「見る—見られる」という関係を可能にする (Vgl. GA 34, 101 ff.)。アイデアは我々に見られるべきものであり、アイデアを可能にする善のアイデアもまた、かろうじて見られる最も不覆蔵なものとして、しかも最終到達点として君臨する。このように不覆蔵性は、存在者に帰属するものとして、それ自身もアイデアである善のアイデアに隷属させられる。この点にこそハイデガーのアイデア論批判の焦点がある。すなわちアイデアが不覆蔵性よりも優位に立つことにより、不覆蔵性は不覆蔵なものとして見られる存在者に帰属するものになり下がる。従って、洞窟の比喻の中では不覆蔵性それ自体、そして不覆蔵性が克服すべき覆蔵性は問われていないのである (Vgl. GA 34, 123 ff.)。

プラトンは、不覆蔵性をアイデアに従属させることにより、アイデア、そして善のアイデアを最終的に到達すべき真なるものとして設定する。すなわちアイデアは、永遠の真理として鎮座している。ハイデガーが、「アレーテアが、ただ何か歴史的なもの *etwas Historisches*にとどまり、我々にとって歴史 *Geschichte*にならないのは、我々と同じくプラトンのせいである」(GA 34, 120)というときには、我々が「正しさ」の真理を自明視し不覆蔵性へと目を向けていないことと同時に、プラトンがアイデアによって覆蔵性との対立として生起する不覆蔵性から単なる静的な「正しさ」への変容を決定づけてしまったことを批判しているのである。実際ハイデガーは、不覆蔵性の動的な「生起 *Geschehen*」を「歴史 *Geschichte*」と結びつけていた。

真性は、不動産 *ruhender Besitz* ではないし、それを享受して我々があ
る場所に腰を据えて、そこから教示するのではない。そうではなく、不
覆蔵性は絶え間ない解放の歴史の中でのみ生起するのである (GA 34,
91)。

従って、覆蔵性の克服としての不覆蔵性は、洞窟から外に出て再び洞窟の中
へ戻りゆく人間の歴史において生起する。その意味で不覆蔵性は歴史的である。
しかし不覆蔵性は、イデアに従属することで、「正しさ」の真理として非
歴史的で静的な所有物になってしまうのである。

このように「洞窟の比喩」は、存在の意味あるいは実存の真性への道筋から、
不覆蔵性が歴史的に生起する場であり、かつ「正しさ」が台頭する場にな
った。このことは、ハイデガーの思索の展開にとって、どういう意義がある
のか。今までみてきたように SZ 期の存在の意味への問い、および真性の
探求は「イデア論の軌」のもとで遂行されていた。してみれば、『プラトン講
義』は「洞窟の比喩」を不覆蔵性が生起する歴史として捉え返すことにより、
「存在者－存在－存在の意味」、「存在的真性－存在論的真性－実存の真性」
という図式もまた歴史的に捉え返している。この歴史的な捉え返しは、蓋し
洞窟の中へと戻ることによって遂行されているだろう。これが意味するのは、
存在の意味や実存の真性が善のイデアのような最終到達地としてではなく、
不覆蔵性の生起の歴史の中でそれら自身も歴史的に生起するものとして捉え
返されているということである⁽⁷⁾。従って、我々は『プラトン講義』のう
ちに「存在の意味から存在の真性へ」というハイデガーの問いの変容をすで
に事柄として見て取れるし、現存在の実存の真性から存在の真性へという仕
方で彼の真性の探求の深化を見出すことができるのである。

結語

我々は、ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈の変化を手がかりにして、『プラ
トン講義』のうちに「存在の意味から存在の真性へ」あるいは「実存の真性
から存在の真性へ」という思索の深化を見出した。この思索の深化は、存在
の意味へと向かう基礎存在論から、その問い自体を可能にする全体における
存在者を問題とするメタ存在論への変容の中で起こっているのであり、基礎
存在論とメタ存在論がいわゆる「存在－神論 *Onto-theologie*」として形而上
学の二重性に対応することに鑑みれば、ハイデガーの思索は形而上学の中
にとどまっている。細川は、後年のハイデガーの言及に依拠して、存在の真理

への問いがもはや形而上学的な問いではないことから、「存在の意味から存在の真性へ」の移行を 1936 年に見出している (Vgl. 細川 [1992], 430)。しかし 1931/32 年の『プラトン講義』が、形而上学にとどまりつつ存在の真性を問題としているのは明らかである。その点では、「存在の意味から存在の真性へ」の移行を 1930 年ごろに認めるペグラーの主張の方が、事柄としての射ている (Vgl. Pöggler [1974], 140)。1936 年までを「迷いの道」とするハイデガーの後年の言及 (Vgl. GA 15, 366) を信頼するならば、形而上学的に問われるべきではない存在の真性が形而上学的に問題とされているのは、このハイデガーの「迷い」を端的に表すものであろう。してみれば『プラトン講義』をもとにして書かれた『真性にかんするプラトンの教説』(1940) は、『プラトン講義』における「迷い」を脱したものであり、彼の思索の更なる展開として位置づけられるだろう。本稿ではこれを今後の課題としつつ、さしあたりは『プラトン講義』をハイデガーの思索の発展史の中に位置づけることで満足したい。

注

(1) 細川は、基礎存在論がプラトンのイデア論の捉え返しであるという解釈を提示しつつ、SZ がイデア論の軌のもとにあると主張する (Vgl. 細川 [1992], 222 ff. / 細川 [2000], 42 ff. / 72 ff.)。この点については第 1 節で詳論するが、古荘もこの細川の立場が、SZ におけるハイデガーのプラトン解釈の意義を考える上で、一定の共通了解になりうるという (Vgl. 古荘 [2011], 126)。本稿も基本的には細川の立場に賛同する。

(2) 細川によるハイデガーの思索の道の定式「意味－真理－場所」は、1969 年のゼミナールにおけるハイデガーの自己言及に基づいている (Vgl. 細川 [1992], 47)。周知の通り、ハイデガーの自己言及は多分に自己改釈を含んだものであり、慎重な扱いが要求される。この点からして、後年のハイデガーの自己言及に無批判に依拠する細川の図式は問題含みであり、本稿が明らかにするように事柄としてのハイデガーの思索の変遷を取り逃がしている。

(3) ハイデガーの「洞窟の比喩」解釈を扱う研究は、1940 年の『真性にかんするプラトンの教説』を中心に論じることが多く、その素材となった 1931/32 年の『プラトン講義』をハイデガーの思索の中に十分に位置づけているとは言い難い。現にハイデガーの真性の探求の展開を扱う研究や、ハイデガーとプラトンの関係を扱う研究の中で、『プラトン講義』はそれ自体として扱われていない (Vgl. 細川 [1992] / 相楽 [2014] / 小島 [2016] など)。

ラサルの研究は、管見の限り『プラトン講義』を単独で解釈している数少ない研究の一つであるが（Vgl. Wrathall [2010]）、ハイデガーとプラトンの距離感を明瞭にしている一方で、ハイデガーの思索の発展の中での位置づけにかんして十分に踏み込んだ議論をしていない。本稿の動機は、この『プラトン講義』をハイデガーの思索の発展史の中に十分に位置づけることである。

(4) 「覆いをとって発見する *entdecken*」は、古代ギリシア語で「真であること *Wahrsein*」を意味する「アレーテウエイン *ἀληθεύειν*」の訳語である。1925/26 冬学期講義『論理学』において、この「アレーテウエイン」という語が、「ア &」という否定辞と隠れを表す「レーテー *λήθη*」から構成されていることにハイデガーは注目し、何かが隠れている状態を取り去ること（「不覆蔵性 *Unverborgenheit*」）として真性を理解する（Vgl. GA 21, 131）。本稿第 2 節でこの「不覆蔵性」は、ハイデガーの真性の探求の重要語になる。

(5) SZ の真性をこのように整理するのは、岡田の研究による（Vgl. 岡田 [1999], 1）。

(6) メタ存在論にかんしては多くの先行研究があるが、例えば細川 [1992] や轟 [2007] を参照。

(7) SZ の第一編第二部第五章においても、すでに歴史性が主題となっており、現存在の生起が歴史性と結びつけられ解釈されている（Vgl. SZ, 375）。ここに『プラトン講義』の議論の萌芽を見て取ることはできるが、しかし重要なのは、SZ では現存在の歴史性が主題なのに対して、『プラトン講義』では不覆蔵性の歴史性が問題となっていることである。ハイデガーは、SZ で哲学史の背景にある存在了解を批判的に検討する「伝統的な存在論の歴史の解体 *Destruktion*」という課題を提示していた（Vgl. SZ, 19 ff.）が、実際の公刊部では遂行されることはなかった。この存在論の歴史の解体は、プラトンのイデア論を範型とした SZ の公刊部の議論自身に対しても遂行されるはずであり、須藤のいうように壮大な循環を孕んでいる（Vgl. 須藤 [2020], 90）。従って、まさしく『プラトン講義』において SZ で遂行されるはずだった存在論の解体が、イデア論の明確な批判という仕方で行われているといえる。

文献表

(一次文献)

ハイデガーの著作からの引用は、以下の略号を用い、括弧内に略号と頁数を併記して箇所を示す。ハイデガー全集 (Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975-) については、略号とともに巻数を併記する。たとえば、(SZ, 316) であれば、*Sein und Zeit* の 316 頁、(GA 26, 199) であれば、ハイデガー全集 26 巻の 199 頁を表す。

- SZ *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 19 Aufl., 2006
GA 15 *Seminare*
GA 21 *Logik* (Wintersemester 1925/26)
GA 22 *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926)
GA 24 *Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927)
GA 26 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (Sommersemester 1928)
GA 34 *Vom Wesen der Wahrheit* (Wintersemester 1931/32)

(二次文献)

- Biemel, Walter, *Martin Heidegger*, Hamburg: Rowohlt, 1973 [W. ビーメル
『ハイデガー』、茅野良男監訳、理想社、1986]
Pöggeler, Otto, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 2. um ein Nachwort
erweiterte Auflage, Freiburg/München: Karl Alber, 1974
Wrathall, Mark A, *Heidegger and Unconcealment Truth, Language, and
History*, Cambridge University Press, 2010
岡田紀子『ハイデガーの真理論』、法政大学出版局、1999年
小島和男「プラトン 豊かな暗闇」、秋富克哉ほか編『続・ハイデガー読本』
所収 (20-27頁)、法政大学出版局、2016年
相楽勉「真理概念の変容」、秋富克哉ほか編『ハイデガー読本』所収 (196-205
頁)、法政大学出版局、2014年
須藤訓任『『存在と時間』第2編評釈——本来性と時間性』、岩波書店、2020
年
轟孝夫『存在と共同 ハイデガー哲学の構造と展開』、法政大学出版局、2007
年
古荘真敬「形而上学の根源をめぐって——ハイデガーのプラトン解釈の一側
面——」、『理想』686号所収 (125-137頁)、理想社、2011年
細川亮一『意味・真理・場所』、創文社、1992年

—— 『ハイデガー哲学の射程』、創文社、2000年

マイノングの事態論における可能性と存在

慶應義塾大学 小関健太郎*

はじめに

どのような対象が世界の構成要素となるのかを解明することは形而上学や存在論のひとつの中心的な課題であるが、哲学者によって「発見」された重要な対象として、事態 (Sachverhalt, state of affairs) と呼ばれる対象が挙げられる。直観的には事態は、土星や三角形のような「もの」的対象に対して、〈土星が環を持つこと〉や〈三角形の内角の和が 180 度であること〉のような、その成立や不成立を問題にすることができるような「こと」的対象である¹。事態という対象を明確かつ積極的に評価する立場としてマイノングの事態論は先駆的業績のひとつであり、対象論 (Gegenstandstheorie) として知られるマイノング自身の形而上学的プログラムにおいても大きな位置を占めている。マイノングは彼の事態論を通じて様相の問題を扱うことに力を注いでおり、その議論は後期の著作である『可能性と蓋然性について』 (*Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit*, Meinong 1915) で詳しく展開されている。

マイノングによって「対象を制限なしに、特にその実在ということについての制限なしに扱う学」 (Meinong 1921, 13) として位置づけられた対象論は、現代形而上学においてもその理論のいくつかの特徴ある部分がマイノング主義 (Meinongianism) として再構成されている。対象論とマイノング主義が共有する代表的な特徴はその「対象」の無制限性、とりわけ非存在対象の認容であるが、非存在対象に分類される対象として、(1cm 背が高い私や、黄金でできた山のような) 可能的対象は有力な候補である。このためマイノング主義は、可能的対象の存在論的身分をめぐる論争を中心に現代の様相の形而上学にも大きく寄与してきた²。その一方で、同じ対象論的な枠組みにありながら、マイノング自身が提示している様相理論の全体像は現代のマイノング主義のものとは少なからず異なるものである。マイノングの様相理論は、様相の形而上学に対して、対象論的あるいはマイノング主義的な観点からさらに別の視点や立場をもたらさうものとして注目に値する。

本論文の目的は、マイノングの様相理論のうち特に可能性に関して、対象論的な事態論と可能性の概念がどのように結びついているかを明らかにし、様相の形而上学におけるその位置づけを示すことである。結論を先取りすれば、マイノングの可能性の理論は、事態を可能性という様相の基礎的な担い手とする一種の様相主義 (modalism) と呼ばれる立場を採るものとして分

類できるが、非存在対象の認容を含む存在論的な寛容性と結びつく形で、可能的な事態の存在論的身分に関する論点に新しい説明を与えることができる。

本論文の構成は以下の通りである。まず、マイノングの事態論の基本的な部分と、その対象論的な側面を整理する（1節）。次に、マイノングの事態論に基づく可能性理論を、可能的な事態の存在論的地位の問題を中心に素描する（2節）。最後に、この理論に現代的な観点から検討と評価を加える（3節）。

1. 事態論とその対象論的側面

事態が厳密にどのようなものとして理解されるかは理論によって細部で異なるが、広く事態に固有のものと考えられる事柄として、その成立（obtaining）と非成立（non-obtaining）が挙げられる：すなわち、事態は成り立っているか成り立っていないようなものである³。例えば現実世界において、〈東京タワーが存在すること〉や〈東京タワーが赤いこと〉という事態は成り立っているが、〈東京タワーが青いこと〉という事態は成り立っていない。これに対して、東京タワーという建築物はそれ自体で成り立つことや成り立たないことはないという点で事態から区別される。

マイノングを含むドイツ・オーストリア哲学の系譜における事態論は実際のところ、現代の事態論の重要な源流に他ならない。特に広義の布伦ターノ学派においては、マイノング以外にもシュトゥンプフ、マルティ、フッサーールらによって、事態やそれに類するものが積極的に論じられている⁴。今日最もよく知られている事態論のひとつである『論理哲学論考』におけるヴァイトゲンシュタインの事態論に関しても、その背景としてこれらの業績を無視することは困難である⁵。

シュトゥンプフに帰される事態（Sachverhalt）という用語が主に現象学者たちの間で用いられたのに対して、マイノングは事態に相当するものを、「もの」的对象としての客体（Objekt）と対比して客態（Objektiv）と呼んでいる（Meinong 1910, 44f., Meinong 1915, 26f.）⁶。事態と客態の差異はほとんど名目的なものであり、本論文ではこれらの区別は問題にならないため、以下では断りのない限り事態と客態を交換可能な仕方で用いる⁷。事態の成立あるいは非成立に相当するものとして、客態は事実に（tatsächlich）あるいは非事実に（untatsächlich）である。事実に客態は単に事実（Tatsache）とも呼ばれる。

客態の基本的な性格は、思考あるいは志向性との関係や言語との関係によって特徴づけることができる⁸。志向性との関係において、客態はマイノングが想定と判断と呼ぶもの、現代的な表現で言い換えれば、志向的あるいは

命題的態度に含まれるものの対象である (Meinong 1910, §20, §§15-19). 例えば、私が 8191 は素数であるということ信じたり想定している場合、信じたり想定されていることは〈8191 は素数であるということ〉という客態である。言語との関係において、客態は文や名詞節、動名詞の意味 (Bedeutung) である (Meinong 1910, §10). したがって、「8191 は素数である」という文や、「8191 は素数であるということ」という名詞節あるいは動名詞の意味は、〈8191 は素数であるということ〉という客態である。

こうした客態の基本的な性格は事態論一般にある程度共通するものである。しかしながら客態はいくつかの点で対象論の立場を前提する固有の性格を有する。

まず、対象論の基本的な立場を確認しよう。「対象を制限なしに」扱う学としての対象論の立場を支える中心的な原理は、その成立をマリ (E. Mally) に負うものであるが、「相在の存在からの独立性の原理」(das Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein, 独立性原理) と呼ばれる (Meinong 1904, §3, Meinong 1910, 78). 独立性原理によれば、対象が何らかの性質を持つこと (Sosein, 相在) は、その対象が存在すること (Sein, 存在) を必ずしも要求しない。したがってこの原理は、性質を持つが存在しない対象として、いわゆる非存在対象を認容する。

独立性原理に伴って、事態に関しても存在や非存在に関する事態と相在に関する事態を区別することが有用である。対象の存在と非存在を規定する事態はそれぞれ存在客態 (Seinsobjektiv) と非存在客態 (Nichtseinsobjektiv) と呼ばれ、これに対して肯定的あるいは否定的な相在を規定する事態は一般に相在客態 (Soseinsobjektiv) と呼ばれる (Meinong 1904, 489, 491f.). 典型的には、存在客態は「S が存在する」(S ist) のような表現に対応し、相在客態は「S は P である」(S ist P) のような表現に対応する。

対象論的な事態論は、事態の成立あるいは事実性と、事態の存在との間に単純な対応関係を与えることを可能にする。まず、ある客態が事実的であることは、その客態が (存立する (bestehen) という意味で) 存在することに対応する (Meinong 1904, 487). ここでさらに、非存在対象が許容されることで、非事実的な客態についても並行して対応関係が与えられる。すなわち、事実的な客態が存在者であるのに対して、非事実的な客態は非存在者である (Meinong 1915, 39). 事実的な客態にさまざまなものがあるように、非事実的な、非存在者としての客態も単なる無や欠如ではない。

マイノングは客態に関する客態、すなわち高階の客態も真正の事態として認めている。したがって、ある客態 O が事実的である場合には例えば以下の

ようなことが成り立っている。

(1.1) 客態 O が事実的である [=客態 O が存在する]

(1.2) 客態 O の存在が事実的である

(1.3) 客態 O の存在客態 O' が事実的である

一方でマイノングは客態の事実性（存在）や非事実性（非存在）を、高階の客態の事実性や非事実性に依存しない、基本的なものとみなしている（Meinong 1910, 69-71）⁹。マイノングの議論の要点は根拠の無限後退に関するもので、次のように整理することができるだろう。マイノングの主張とは反対に、客態の事実性が高階の客態に依存する、つまり (1.1) は (1.3) に依拠していると仮定するとしよう。しかしながらさらに仮定から、(1.3) における客態 O' の事実性を根拠づけるためには客態 O' の存在の事実性が、ひいてはさらに高階の存在客態 O'' の事実性が要請されるので、この繰り返しによって事実性や存在の根拠に関して無限後退に陥る。このような無限後退は、客態の事実性や存在が高階の客態の事実性や存在に根拠上先行する、すなわち (1.2) や (1.3) が (1.1) に依拠しているというマイノングの主張においては回避されている。

2. 可能性の理論と事態

このような対象論的な事態論から、マイノングは可能性の理論を展開している（Meinong 1910, §13, Meinong 1915）。本節の目標は、マイノングの可能性理論を素描することと、その中でも可能的なマイノング的事態、すなわち可能的な客態がどのような存在論的地位を持つかを明らかにすることである。

マイノングが可能性という様相概念を事態論という形而上学的枠組みで説明することを試みる背景として、彼の可能性理論が可能性（Möglichkeit）と確率（Wahrscheinlichkeit, 蓋然性）の理論という全体の一部であることは注目し得る。『可能性と蓋然性について』の序文で述べているように、マイノングはフォン・クリースの確率論の、「客観的可能性」（objektive Möglichkeit）の概念に基づく確率の客観的解釈を自身の研究の早い段階から肯定的に評価しており、これを対象論そのもののひとつの原動力とも振り返っている（Meinong 1915, XVI）¹⁰。マイノングの可能性概念はこの確率論的観点からの客観的可能性の概念の延長線上にあり、マイノングは客観確率にあたるものを可能性、主観確率にあたるものを（狭義の）確率という言葉

で整理し直している¹¹。

客観的かつ確率的なものとしての可能性の理論は、それぞれの側面で説明を要する。ひとつの問題は、可能性の存在論的問題である：もし可能性が客観的なものであるならば、それはどのように世界のうちに位置づけられるのだろうか？ もうひとつの問題は、量的なものとしての可能性の問題である。確率的なものとしての可能性という概念は必ずしも奇妙なものではない：例えば、〈私のサイコロの出目が偶数であること〉と、〈私のサイコロの出目が6であること〉はいずれも可能的であるが、両者は「同等に確からしい」わけではない。可能性は単に必然性や現実性と対置されるだけでなく、比較可能なものであるように思われる。もし可能性が客観確率に相当するものとみなすことができるようなものであるならば、前者の「可能性」は $1/2$ であり、後者の「可能性」は $1/6$ であると言うことができるだろう。この場合に可能性は量的なものとしても説明される必要がある。

マイノングは量的なものとしての可能性を表現するために、可能性最小と可能性最大を両端とするような、可能性直線 (Möglichkeitlinie) の概念を用いている (Meinong 1915, §16)。したがって2つの課題は、この可能性直線がどのように存在論的に、世界のうちに位置づけられるのかという課題に集約される。マイノングは、可能性直線の両端、すなわち可能性最小と可能性最大に相当する存在論的概念を、客態の非事実性と事実性であるとみなす (Meinong 1915, 94)¹²。マイノングの可能性理論において、客態の事実性や非事実性という規定性と可能性直線を統合する中心的なアイディアは、客態の事実性と非事実性の中間領域として可能性を位置づけることに他ならない。この中間領域は未事実性 (Untertatsächlichkeit) と呼ばれる¹³。逆に言えば、可能性直線において事実性と非事実性は広義の未事実性の特別な場合である。不可能なものは事実的ではありえないので、事実的なものは可能的でもあり、これに対して事実性未満の可能性は単なる可能性 (Nurmöglichkeit) と呼ばれる (Meinong 1915, 99f.)。

事実性や非事実性は客態の規定性であるので、客態の観点からあらためて整理しよう。これらの規定性と存在の関係として、対象が存在に関して事実的であることはその対象についての存在客態が事実的であることであり、非事実的であることは存在客態が非事実的であることであった。ここで問題になるのは、同様の事柄の可能性のケースである。対象が存在に関して可能的であることは、その対象についての存在客態のどのような規定性なのだろうか？ 同様の問題は非存在客態や相在客態についても成り立つが、以下では存在客態について論じる¹⁴。

この問題についてのひとつの見方は、可能性規定性を存在規定性と同一視し、存在そのものを量的なもの（存在強度（*Seinsstärke*）あるいは存在量（*Seinsbetrag*）（Meinong 1915, 110f.））とみなすことである。この立場はマリラによって検討された立場として挙げられているが、マイノングの評価は否定的である。彼の批判の要点は、存在がそれ自体で量的なものであれば、それがゼロであることは端的な欠如であって、量だけでなく規定性も欠如することになるという点である。例えば、〈私の（6面の）サイコロの出目が7であること〉という客態は非事実的であり、したがって〈〈私のサイコロの出目が7であること〉が存在すること〉は非事実的である。しかしながら、この存在客態が非事実的であることはそれが存在に関する規定であることを変えるものではなく、元の存在客態そのものが〈〈私のサイコロの出目が7であること〉が非存在であること〉という非存在客態に変化するわけでもない¹⁵。可能性ゼロの存在客態、すなわち非事実的な存在客態は、規定性のない客態でも非存在客態でもなく、依然として存在に関する規定性なのである。

マイノングの代案は、存在それ自体を量的なものとはみなすのではなく、存在についての量的規定として、存在高度（*Seinshöhe*）という新しい規定を客態に関して導入することである（Meinong 1915, 111f.）。この立場では、ある客態が対象の存在や非存在を規定するものであることは、あくまでカテゴリー的な規定性であるとみなされる。一方で存在や非存在は、存在高度という独立の規定を通じて量的に規定されると考える¹⁶。特別な場合として、客態の存在高度が最大（=可能性 1）であればその客態は事実的であり、最小（=可能性 0）であれば非事実的である¹⁷。

以上の再構成を踏まえて、本節のもう一つの目標であった、可能的な客態それ自体の存在の問題に移ろう。事実性が可能性の特別な場合であることも踏まえれば、事実的な客態の場合と類比的に、ある客態 O が可能的である場合には以下のことが成り立っていると考えることができる。

- (2.1) 客態 O が可能的である
- (2.2) 客態 O の存在が可能的である
- (2.3) 客態 O の存在客態 O' が可能的である

前節末における、客態における事実性や非事実性の基本性と同様の議論を可能性に関しても適用すれば、客態の可能性は高階の客態の事実性や非事実性、あるいは可能性に依拠しているのではなく、あくまで当の客態の可能性に高階の客態が依拠している。その上で (2.1) や (2.2) の解釈上の問題は、

事実性や非事実性の場合と異なり，可能的であることや存在が可能的であることは，端的な存在や非存在と置き換えることができないことである．この点を補って，存在高度の概念を通じて可能性と存在を結びつけることで，(2.3) は次のように言い換えることができる．

(2.4) 客態 O の存在客態 O'における，客態 O の存在についての存在高度が中間的である

客態 O の存在についての存在高度が中間的であることは，客態 O が端的に存在するのでも，端的に非存在であるのでもないことを帰結する．しかしながら，存在強度と存在高度の議論から明らかなように，このことは客態がいわば「薄く」存在することを意味するのではない．可能的な客態は，マイノングが存在に関して未確定 (seinsunbestimmt) な対象と呼ぶものとみなすことができるだろう (Meinong 1915, 179f., 210)¹⁸．

3. 可能性と存在

マイノングの事態論的な可能性理論は，現代的な観点からも検討する意義のあるものである．事態論における事態の役割に関して，Textor (Textor 2020, §2.2) は，事態を様相の基礎的な担い手とする立場として，Forbes (1989) と Forbes の同著でも言及されているライナツハの『否定判断の理論について』(Zur Theorie des negativen Urteils, Reinach 1911) の議論を挙げているが，マイノングの様相理論もこの分類に当てはまる：実際のところ，まさにこの点についてライナツハはマイノングとフッサールの議論を参照している (Reinach 1911, 84)．

現代の様相の形而上学の文脈で Forbes が事態論的な様相理論を論じる動機と意義として，様相主義 (modalism) と反様相主義 (anti-modalism) をめぐる論争への貢献がある．様相主義は，可能性や必然性といった様相概念を理論的にプリミティブなものとみなし，これらを何らかの対象への量化に還元しない立場である (Forbes 1989, 78, 131)¹⁹．反対に還元的な立場は反様相主義と呼ばれるが，様相主義に直接批判的でない立場も含めて，より一般的に非様相主義とも言うことができるだろう．非様相主義の代表例は可能世界論であり，可能世界論において可能性や必然性は世界への量化によって説明される．例えば，ある命題が可能的に真であるのは，ある可能世界でその命題が真である場合である．前節で論じたようにマイノングの様相理論は，少なくとも可能性に関して，様相を量化的な概念として説明せず，事態

のプリミティブな規定とみなすという点で様相主義に分類することができる。

Forbes の事態論的な様相理論の意味論的な側面と形而上学的な側面のうち、後者は比較的簡単な仕方で提示されるに留まっているが、事態の成立や不成立と存在の関係に関して 2 つの主張を見出すことができる。第一に、Forbes は事態の成立と存在を共外延的な概念とみなしている²⁰。したがって、真な言明の相関者は存在する事態である。第二に、否定的事態が事態とその成立の否定的様態の実体化 (hypostatization) として説明され、このことはその事態が欠如している場合にあたるとされる (Forbes 1989, 137)。Forbes は彼の全体的な立場としてマイノング主義に明示的に否定的であり、非存在対象を認めていない (Forbes 1989, 20ff.)。したがって、欠如している事態はマイノング主義的な非存在対象としては考えられていない。一方で、実在的 (real) な事態に直接的または間接的に依拠して (in virtue of) 成立する事態として仮想的 (virtual) な事態を認めることで、否定的事態は事態の欠如に依存する仮想的な事態として位置づけられている。

これらの 2 つの主張は、事態論それ自体としては擁護可能なものでありうる²¹。それにも関わらず私の見る限り、この立場には様相主義という文脈において特有の問題が存在する。具体的に、可能的な事態の例として、〈私のサイコロの出目が 6 である〉という事態を考えよう。Forbes によれば、事態が可能性の担い手であるということは、事態が可能であるという存在の様態 (mode of being) で成立しているということである (Forbes 1989, 139)。しかしながらここで問題になるのは、「可能的に存在する/成立している」とことと、単に「存在する/成立している」ことがどのように具体的に区別されるかという点である。存在しないものが様相の担い手になることはできないという非マイノング主義的な前提のもとでは、可能性の担い手としての事態は、存在するか、存在しないが「ある」かのいずれかである。しかしながら前者の場合には、ある命題が可能的に真であることが単に真であることを伴うことになり、後者の場合にはそのような「あり方」についての非マイノング主義的な説明が必要となる。

以上の問題は、可能的成立の問題と呼ぶことができるだろう。同様の議論が、可能的不成立に関しても成り立つ。まず、〈私のサイコロの出目が 6 である〉という事態に対応する形で、「私のサイコロの出目が 6 である」という命題 (A) を考える。この命題に関して、肯定的な可能性言明と否定的な可能性言明をそれぞれ考えることができる：

(P1) 私のサイコロの出目が 6 であることは可能である (◇A)

(P2) 私のサイコロの出目が 6 でないことは可能である (◇→A)

ここで困難を生じるのは P2 に対応する事態である。P2 で表現されている可能性の担い手は〈私のサイコロの出目が 6 でないこと〉という否定的事態であるが、前述の通り Forbes によれば、否定的事態は否定されている事態、すなわち〈私のサイコロの出目が 6 であること〉の欠如に依存する。しかしもしこの事態が欠如しているなら、〈私のサイコロの出目が 6 でないこと〉は可能的であるだけでなく、やはりすでに成立している。

これらの問題に対する、複雑でない解決策は 2 通りあるように思われる。ひとつは、事態の成立と存在の一致を否定し、存在する事態の異なる規定性として成立や可能性を説明することである²²。そしてもうひとつは、対象論的、あるいはマイノング主義的な様相主義を採用し、非存在者としての非事実的事態や、存在に関して未確定な対象としての可能的事態を認めることである。両者の間の選択は（マイノング主義への賛否を中心として）メタ形而上学的な選択と紐づいているが、マイノング主義的な様相の形而上学の新しい可能性としては、後者の選択肢は十分に検討に値するものだろう。

おわりに

本論文の課題は、現代マイノング主義と基本的な特徴を共有するマイノングの対象論について、対象論の枠組みにおけるマイノング自身の事態論と様相理論に注目し、特に可能性という様相に関してその位置づけを示すことであった。マイノングの事態論における可能性概念は、事態の非事実性と事実性の中間領域としての可能性あるいは未事実性によって説明される。特に存在を規定する事態に関して、非事実性、可能性（未事実性）、事実性という様相的規定の系列は、事態の存在や非存在とは区別される独立の規定であり、存在についての量的な規定として位置づけられる。この理論は、存在に関して未確定な対象としての可能的な事態を帰結する。現代的な観点からは、マイノングの様相理論は、事態を様相の基礎的な担い手とする一種の様相主義として分類することができる。同時にこの理論は、非存在対象としての事態や、存在に関して未確定な対象としての事態を認容する点で新しいタイプの様相主義であり、様相主義における可能的な事態の存在に関する論点に明確な説明を与えるひとつの選択肢である。

注

* 日本学術振興会特別研究員 DC. 本研究は JSPS 科研費 JP20J22514 の

助成を受けたものである。匿名の査読者から複数の有益な指摘をいただいたことに感謝する。

¹ 以下、事態を表す表現を適宜〈〉で強調する。

² Cf. Yagisawa (2020).

³ Cf. Textor (2020), 序文。

⁴ Cf. Smith (1992). 包括的な邦語文献として倉田 (2008), § § 2-3.

⁵ Cf. Smith (1978).

⁶ 「客態」の訳語は篠原 (1984) の提案に従う。

⁷ Cf. Meinong (1910), §14.

⁸ Cf. Chisholm (1973), 213f.

⁹ Cf. Findlay (1963), 75f.

¹⁰ Cf. Simons (1992), 205.

¹¹ Meinong (1915), § 4, § 6. Cf. Simons (2013), 127. 確率論的観点からの評価に関しては Kamlah (1987) を参照。

¹² Poser はこのような、可能性を非事実性と事実性の中間に位置づける立場は、伝統的には可能性に関するメガラ学派的な解釈であることを指摘している (Poser 1972, 191). Cf. Simons (1992), 208f.

¹³ マイノングは厳密な意味での可能性を未事実性の特別な場合 (inhäusive Untertatsächlichkeit) とみなしており、同様の理由で可能性直線から事実性直線が区別されている (Meinong 1915, § 22). この区別自体は意味のあるものであるが、未事実性と可能性は明示的に区別せず用いられる場合もあり (Meinong 1921, 16), 本論文でもこの区別は重要でないので、以下では未事実性と可能性を同義的に用いる。同様の理由で、様相契機 (Modalmoment) も考慮に含めない (存在高度と様相契機の関係については Findlay (1963), 203f. 及び Jorgensen (2004), 110ff. を参照)。

¹⁴ 以下の議論の関連箇所では、マイノングは「存在」を相在を含む広い意味での存在として用いるとしている (Meinong 1915, 106). Cf. Jorgensen (2004), 110f.

¹⁵ このことは、この非存在客態が事実的であることを排除しない。例外的な場合を除いて、存在客態と非存在客態に関して、一方の事実性は他方の非事実性を含意する。Cf. Meinong (1915), 95ff., 110.

¹⁶ 相在の場合も含まれる。非存在の場合については非存在高度 (Nichtseinshöhe) とともに表現されている (Meinong 1915, 292).

¹⁷ Meinong (1915), 292. ただしこの箇所では様相契機の有無も問題にされている。Cf. Findlay (1963), 203f.

¹⁸ このような対象は不完全対象 (unvollständiger Gegenstand) の一種である。また、(2.3) から (2.4) への書き換えと同じ議論は (2.1) についても成り立つ。マイノングは、可能性の最終的な根拠は不完全な客体にあると考えている (Meinong 1915, 167)。

¹⁹ 近年の展開を含む概説として Borghini (2016), Ch. 3.

²⁰ Forbes (1989), 50. 同箇所は事実 (fact) に関する議論であるが, Forbes (1989), 137 で事態論に継承されている。

²¹ 類似の路線の事態論の例として, Kukso (2006).

²² Cf. Reicher (2009), § 3.1.

文献表

- Borghini, Andrea. 2016. *A Critical Introduction to the Metaphysics of Modality*. Bloomsbury.
- Chisholm, Roderick M. 1973. "Homeless Objects." *Revue Internationale de Philosophie*, 27 (104/105 (2/3)): 207–23.
- Findlay, John N. 1963. *Meinong's Theory of Objects and Values*. Oxford University Press.
- Forbes, Graeme. 1989. *Languages of Possibility*. Basil Blackwell.
- Jorgensen, Andrew. 2004. "Meinong's Much Maligned Modal Moment." *Grazer Philosophische Studien*, 64 (1): 95–118.
- Kamlah, Andreas. 1987. "The Decline of the Laplacian Theory of Probability: A study of Stumpf, von Kries, and Meinong." In *The Probabilistic Revolution, Volume 1: Ideas in History*, edited by Lorenz Krüger, Lorraine J. Daston, and Michael Heidelberger, 91–116. MIT Press.
- Kukso, Boris. 2006. "The Reality of Absences." *Australasian Journal of Philosophy*, 84 (1): 21–37.
- Meinong, Alexius. 1904. "Über Gegenstandstheorie." In *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, II.
- . 1910. "Über Annahmen." 2. Aufl. In *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, IV.
- . 1915. "Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit." In *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, VI.
- . 1921. "Selbstdarstellung." In *Alexius Meinong Gesamtausgabe*, VII.

- . 1969–1978. *Alexius Meinong Gesamtausgabe*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Poser, Hans. 1972. “Der Möglichkeitsbegriff Meinongs.” In *Jenseits von Sein und Nichtsein. Beiträge zur Meinong-Forschung*, edited by Rudolf Haller, 187–204. Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Reicher, Maria E. 2009. “Introduction.” In *States of Affairs*, 7–37. ontos.
- Reinach, Adolf. 1911. “Zur Theorie des negativen Urteils.” In *Gesammelte Schriften*, 56–120. Max Niemeyer.
- . 1921. *Gesammelte Schriften*. Max Niemeyer.
- Simons, Peter M. 1992. “Łukasiewicz, Meinong, and Many-Valued Logic.” In *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski*, 193–225. Springer.
- . 2013. “And Now for Something Completely Different: Meinong’s Approach to Modality.” *Humana.Mente*, 25: 119–34.
- Smith, Barry. 1978. “Wittgenstein and the Background of Austrian Philosophy.” In *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought*, edited by E. Leinfellner. Hölder-Pichler-Tempsky.
- . 1992. “Sachverhalt.” In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, edited by J. Ritter and K. Gründer, 8:1102–13. Schwabe.
- Textor, Mark. 2020. “States of Affairs.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/states-of-affairs/>; Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Yagisawa, Takashi. 2020. “Possible Objects.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/possible-objects/>; Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- 倉田剛. 2008. 『オーストリア哲学における命題的对象・モメント・非存在者：現代オントロジーの観点から』。東京大学博士論文。
- 篠原隆. 1984. 「マイノンクの対象論について：対象の Außersein, Sosein, Nichtsein」. 『東洋大学大学院紀要』, 20: 57–69.

道徳の起源についてフロイトは何を語ったか
——超自我における欲動、対象、寄る辺なさ——

早稲田大学 片岡一竹

序論

本稿の目的は、ジークムント・フロイトの「超自我 (Über-Ich)」概念を「欲動 (Trieb)」「対象 (Objekt)」「寄る辺なさ (Hilflosigkeit)」という三つの観点から読み解くことで、(1) 超自我の道徳性と攻撃性の間の関係性を明らかにし、またその途上で (2) フロイト的な「道徳」が人間の心的装置において機能するようになる具体的な発生場面を明示することである。

改めて確認すれば、超自我は「自我」「エス」と共に「第二局所論」を構成する三つの心的領野の一つであり、自我が到達すべき理想 (自我理想) の役割を担い、良心ないしは道徳⁽¹⁾の審級として機能する。フロイトは超自我の厳格で無条件的な性格をカントの「定言命法」と同一視しており (GW13:263)、実際に Norman [1983:202sq./259sq.] や Williams [1985:45sq./100sq.] を初め、倫理学の分野においても超自我を中心としたフロイトの道徳論が扱われ、カントなど他の倫理的立場との関係が問われることがある。そうした研究が主題とするのは、当然ながら超自我の道徳性の問題である。だが道徳性は超自我の半面に過ぎない。精神分析の専門研究では、超自我はむしろメランコリー⁽²⁾や死の欲動⁽³⁾との関係において多く論じられ、そこでは死の欲動に根差した超自我の攻撃性が主題となる。このように超自我は道徳性と攻撃性という二つの側面とを兼ね合わせているが、両側面間の関係性を十分に明らかにする研究は未だなされていない。超自我において攻撃性と道徳性が結びつくのはなぜか、何が両者の結びつきを可能にしているのか——すなわち、なぜ超自我は他でもなく道徳的非難という形で自我を攻撃するのかという問いは、先行研究では十分に解明されていない。

本文で詳述するように、超自我の攻撃性と道徳性との結びつきを明らかにするためには、超自我が誕生する精確な契機^{モメメント}に立ち戻る必要がある。だが従来はこの発生場面が必ずしも具体的に明らかにされてこなかった。先行研究において、超自我は「エディプスコンプレクスの跡継ぎ」(GW13:277) としての面を強調され、父コンプレクスの問題へ送り返されてしまう傾向にある。さらに、フロイトの超自我は父性的な性格を備えており、それは後代のアーブラハムやクラインが母子関係における超自我を重視したこと対照的

であるといった指摘もしばしばなされる⁽⁴⁾。しかし従来の研究では十分に強調されてこなかったが、フロイトは超自我の起源に関してエディプスコムプレクスとは別の観点からも説明を加えている。それは「寄る辺なさ」である。まさにその観点に基づくことで、超自我の具体的な発生場面を明らかにし、その場面においていかに超自我の攻撃性と道徳性とが結びつくかを明示できると考えられる。そこで本稿では、初めに超自我を構成する諸々の要素を「欲動」と「対象」という二つの概念に基づいて分析し、更にそれらの概念との関連の中で「寄る辺なさ」という第三の構成要素を検討することによって、攻撃性と道徳性のアマルガムとしての超自我がいかにして誕生するかを具体的に明らかにする。

超自我はフロイトに始まる精神分析における道徳や倫理の問題全体の中核をなしている。そしてこの精神分析的な道徳論の問題は、とりわけ二十世紀の戦後フランス哲学を理解するのに欠かせない重要な役割を担っている。例えば哲学者のジャック・デリダは、『精神分析のとまどい』（2000年）において、フロイトの死の欲動理論がもたらした「精神分析革命」（Derrida [2000:20/18]）が倫理学や法や政治に与える影響関係を考察し、これらの三分野においては「精神分析的な知を考慮に入れているかどうか責任問題に帰着する」（Derrida [2000:77/100]）とまで述べている。後述の通り超自我がまさに死の欲動理論の最も重要な所産の一つであることを鑑みれば、本稿の議論は、デリダを含めた現代の哲学者や倫理学者たちがフロイトの道徳論の中に見出した革新的な独自性を明らかにすることにも寄与するであろう。

本文の構成を述べれば、まず第一節において、フロイト理論の中に超自我が登場するきっかけとなった（ α ）「欲動」および（ β ）「対象」に関する概念の変革を確認する。次に第二節においては（ α ）の側面から、第三節においては（ β ）の側面から、超自我概念の構成を検討する。そして最後に第四節において、人間の新生児の「寄る辺なさ」と「庇護者としての親」との関係論じ、この関係が善悪の概念の誕生の場面であることを明らかにする。

1. 対象と欲動の変革——超自我を準備したもの

道徳は精神分析の最初期から絶えず思考され続けてきた主題であった。そもそも道徳的見地に基づく性的満足 of 忌避は抑圧の主要な動機の一つであり、それが神経症的な症状形成の原因となる以上、道徳性が精神分析の枢要問題となることはある意味で当然と言える。すでにして 1908 年には、文化の禁欲的な性道徳が現代的な「神経質症 (Nervosität)」を生み出すこと (GW7:144)

を告発した論文「文化的」性道徳と現代の神経質症」が執筆されている。道徳性の審級としての超自我は明らかにこうした問題系を受け継ぐものである。しかしながら、この論文が執筆された 1908 年から、超自我概念が生まれた 1923 年に至る途上において、フロイト理論の中には極めて大きな変革が生じた。超自我について本格的に論じる前に、まずはこの変革を確認しておく必要がある。

変革の端緒となったのは、周知の通り、1910 年代における「ナルシズム (Narzißmus)」概念の発見である。自我そのものが愛の対象となりリビドーを備給されるというナルシズムの概念によって、対象に向けられる性欲動と自我に関わる自己保存欲動から成る従来の欲動二元論は混乱に陥った。そしてこの混乱は「自我と対象の対峙」という古典的な認識論的図式を揺らがすまでに至った。というのも、哲学者のポール・リクールが述べる通り、ナルシズム概念の導入によって、欲動それ自体が「主体 - 対象の現象的關係に先行する構造」(Ricoeur [1965:136/143]) であることが明らかにされたからである。哲学の立場から見れば、この発見は一つの思想史的な革新と言えるかもしれない。しかしフロイト自身にとってそれは、精神分析理論の中核部に深刻な矛盾が生じたことに他ならなかった。

かくしてフロイトは、混乱を解決するために精神分析理論の再定式化を余儀なくされた。こうした目的の下で 1915 年に企図されたのが『メタ心理学論集』の執筆である。その巻頭を飾る予定だった論文「欲動と欲動運命」(1915 年)においては、対象は自我の対象としてではなくあくまで欲動の対象として位置づけられ、さらにそれは欲動の満足を可能にするために欲動に結び付く可変的なものに過ぎないとされた (GW10:215)。一方、自我と対象との關係に関しては、「喪とメランコリー」(1915 年)において以下のような定式化がなされた。対象選択はナルシズム的な基盤の上で行われるため、愛する対象の喪失は「断念した対象への自我の同一化」(GW10:435)へと対象備給を退行させる。メランコリー患者の過剰な自己非難は実のところ断念した愛の対象への非難であり、対象喪失が内的葛藤へと転換されて、対象と同一化した自我が自我内の批判的審級(「良心」)により苛まれるようになることで、メランコリーが生じる。重要なのは、こうした同一化において自我が対象そのものの地位に置かれ、もはや自我と対象の截然たる区別が失効してしまうことである。先述の通り欲動が自我 - 対象關係へ先行するのであれば、自我と対象の区別が失効する可能性もまた生じるのである。

フロイト理論の変革はこれに止まらなかった。五年後に出版された『快原理の彼岸』(1920 年)においては、自己保存欲動と性欲動の二元論そのもの

が再考され、新たに生の欲動（エロス）と死の欲動の二元論が提示される。また『快原理の彼岸』の議論を引き継いで新たな心的局所論を提示した『自我とエス』（1923年）では、自我 - 対象関係にも新たな光が当てられた。「喪とメランコリー」で提示された「喪失された対象への自我の同一化」はメランコリーに限らず自我形成そのものに関わる過程として一般化され、「自我の性格は断念された対象備給の沈殿物であり、その中にはかかる対象選択の歴史が含まれている」（GW13:257）と論じられるに至った。対象はもはや相互独立的に自我と相対するものではなく、自我それ自体を形成するものにまでなったのである。そして同じ『自我とエス』において、遂に「超自我」という用語が初めて姿を見せる。

こうした理論史的背景から明らかなように、超自我はナルシズムの導入を端緒として生じた（ α ）欲動理論の改新と（ β ）対象概念の（あるいは自我 - 対象関係の）刷新という二つの理論的変革をその土台としている。そして後述するように、こうした変革をその出自にもつ超自我概念によって、精神分析の原初から存在していた道德に関する議論にも新たな展開がみられるようになるのである。

2. (α) 「欲動」から見る超自我——死の欲動に根差した道德的マゾヒズム

まず（ α ）の観点から、欲動との関係において超自我の機能を検討しよう。

自己保存欲動と性欲動が欲動の二元論を構成していた時期には、道德は抑圧の原動力の一つとして、専ら自己保存の領分に属するものだった⁽⁵⁾。だがそれに対して、超自我の道德性は死の欲動に根差したものであり、むしろ自己破壊に資する。このような逆説的とも言える議論はいかなる理論的背景に基づいて提示されているのか。それを明らかにするためには、「マゾヒズムの経済論的問題」（1924年）で論じられた死の欲動の発展行程に注目する必要がある。

死の欲動は生命体を死に導く危険なものであり、生命体はそれをいわば「飼い慣らす」必要がある。具体的には（a）エロスのエネルギーたるリビドーによって死の欲動を拘束し、両欲動を「混合（*Mischung*）」すること（GW13:269）、また（b）死の欲動の大部分を外界の諸対象に「投射（*Projektion*）」することが必要になる（GW13:377）。（a）の機制によって生命体内部に原初的なマゾヒズムが形成され、（b）によって破壊欲動およびサディズムが誕生する。

さらにフロイトは、外界に投射された死の欲動が「ある種の状況の下で」（*ibid.*）再び内部に取り込まれ、「二次マゾヒズム」が生じることを想定して

いる。この「ある種の状況」が何を指すかは第三節において詳述するが、ここで重要なのは、諸々の二次マゾヒズムの代表として「道徳的マゾヒズム (moralische Masochismus)」が提示されていることである (GW13:378)。外界から回帰した死の欲動は超自我によって受け入れられ、自我に対する超自我のサディズムを増大させるが、他方でそこでは自我の側のマゾヒズムも強化される。「超自我のサディズムと自我のマゾヒズムは互いを補い合い、合一して、同じ結果を生じさせる」(GW13:383)。道徳が死の欲動に関する議論に関わるのは「道徳的マゾヒズム」として、すなわち死の欲動の再内面化によって生じる (二次) マゾヒズムの一種としてである。

だが道徳的マゾヒズムは他の二次マゾヒズムと全く同じ身分にあるわけではない。というのも道徳的マゾヒズムは、マゾヒズムの名が冠されているにも拘らず、性的なものとの結びつきが極めて弱められたものだからである (GW13:378)。事実、通常私たちが道徳によって苦しめられるとき、それが何らかの性的満足を伴うマゾヒズムであるとは思われまいだろう。しかるに、性的な目標に向けられていた欲動が脱性化されて非性的な目標に向け直されるというこの機制は、『性理論三篇』(1905年)において導入された「昇華 (Sublimierung)」(GW5:55)に他ならない。だが重要なのは、欲動二元論の刷新によって、昇華という語の意味が大きく変化したことである。すなわち外界に投射されていた死の欲動が再び取り込まれた際には、混合していたエロスと死の欲動が「分離(脱混合 Entmischung)」されてしまい(GW13:269-270)、エロスの力によって拘束されていた死の欲動が野放しにされてしまう。「エロスの成分は、昇華の後になると、追加された破壊〔欲動〕全体を拘束する力をもはや持っておらず、破壊〔欲動〕は攻撃傾向および破壊傾向として自由になってしまう」(GW13:284-285)。昇華とは元来、空想 (Phantasie) を症状ではなく芸術的な創造へと置き換えるという、芸術的才能をもつ一部の人間にのみ可能な機制を指し (GW8:54)、欲動を昇華に導くことは精神分析の目標の一つとまでされていた (GW8:58)。だが死の欲動の導入以後、昇華はもはや一部の天才に限らず一般的にみられる機制となり、また死の欲動をエロスから分離する危険性を有するものとして捉えられるようになった⁽⁶⁾。したがって道徳的マゾヒズムとは、エロスの力が昇華によって限りなく弱まり、「死の欲動の純粹培養のようなもの」(GW13:283)が超自我において支配的になることで生じる危険な「満足」であると言える。

禁欲的道徳の危険性に対しフロイトが警鐘を鳴らし続けたことは広く知られている。しかしながら従来の研究で指摘されてこなかったのは、そこで論じられる「道徳の危険性」の位置づけが、死の欲動の導入を境にして、正反

対になってしまったことである⁽⁷⁾。上記の議論から明らかなように、前期の議論において自己保存のために性欲動を抑え込む動機とされていた道徳は、死の欲動の概念が導入されると、もはや自己保存とは正反対の、死へと向かう傾向性として捉えられるようになった。欲動理論の変革に伴って、性的なものは、自己保存に反するゆえに抑圧されるもの、あるいはそのエネルギーを昇華して非性的対象に向け直すことが目指されるものではなくなり、死の欲動を拘束することに役立つ、いわば生命体の防御装置の役割を担うようになった。それと連動して、性的なものの禁止を旨とする道徳は、エロスの防衛を阻害し、死の欲動を強化する危険をもたらすものになったのである。

3. (β)「対象」から見る超自我——喪失された対象への同一化

前述の通り、道徳的マゾヒズムを含む二次マゾヒズムは、外界に投射された死の欲動（サディズムおよび破壊欲動）の再内面化を契機として生じる。それではこの再内面化が生じる「ある種の状況」（GW13:377）とは何か。それを解明するためには、超自我を構成するもう一つの要素、すなわち第一節の末尾で挙げた(β)「対象」の問題が明らかにされなければならない。

「外界に向けられていた欲動のエネルギーが内界に回帰する」という機制がフロイトによって初めて語られたのは、前掲の「喪とメランコリー」においてである。先述の通り、愛情を備給していた対象が喪失されると、対象選択から対象への同一化へと退行が生じる。ここで「退行」の語が用いられているのは、この同一化においてリビドーが口唇期の「両価性(Ambivalenz)」へと発達段階を逆行してしまうからである。「欲動と欲動運命」において論じられたように、愛が未だナルシズム的な状態に止まっている口唇的段階において、愛とは、対象を貪り食い、その独立存在を破棄して自分の中へと体内化することと区別できない。これは対象への愛が同時に対象の破壊を意味してしまうという両価的な葛藤の状態である(GW10:231)。愛の対象の喪失はこうした愛のナルシズム的段階における両価性を表面化させるため、喪失された対象と同一化した自我にもサディスティックな(=愛と両価的な)憎しみが向けられることとなる(GW10:438)。

しかるに「喪失された愛の対象への同一化」というまさにこの機制こそ、死の欲動の再内面化をもたらす「ある種の状況」ではないだろうか。なるほど「喪とメランコリー」が執筆された1915年は死の欲動が導入される以前の時期であり、そこで論じられている「サディズム」の概念は、死の欲動を軸とする前述の概念とは異なっている。しかし第一節において前述した通り、

喪失された愛の対象への自我の同一化という機制は 1920 年代においても放棄されず、それどころかより一般化された。それゆえ 1920 年代における欲動理論（および昇華理論）の刷新を考慮に入れて、私たちは「喪とメランコリー」の議論を以下のように再定式化することができるだろう——対象喪失は、対象備給を同一化へと取り換える際、退行によってエロスと死の欲動の混合を分離し、死の欲動をエロスの拘束から解放してしまう。そして対象との関係が生命体内部の葛藤へと転ずることにより、超自我は純化された死の欲動の力を、喪失された対象と同一化した自我に対して発揮するのである。

さらに喪失された対象への自我の同一化は、超自我そのものの形成にも関与している。自我の性格が「二次的なもの、[失われた] 対象から奪取されたもの」（GW13:275）として成立することは前述したが、こうした同一化の機制は超自我に関しても適用される。すなわち同一化によって取り込まれた対象のうち、あるものは自我ではなく超自我を形成するのである。「自我の殆ど全ての部分はエスの放棄された備給を受け継いで生じる同一化を基にして形成される。そしてこれらの同一化のうちで最初のものが、通例、自我の中の特別な審級として振る舞い、超自我として自我に対立するようになる」（GW13:277）。

それでは超自我を形成する最初の同一化とは何か。またそこで取り込まれる対象は何か。注目すべきことに、フロイトはそれを二つの点から説明している。上記の引用の直後に、彼はこう記している——超自我が自我に対して特別な意味をもつ要因は以下の二点から考察される、すなわち、

第一に、超自我は自我がまだ脆弱だった頃に生じた最初の同一化であるという点、第二に、超自我はエディプスコンプレックスの跡継ぎであり、したがって自我の中に極めて重要な対象を引き入れたという点である（*ibid.*）。

序論で先述した通り、従来の研究ではこの第二の点、すなわちエディプスコンプレックスないし父コンプレックスの問題系から超自我の形成が考察されることが多かった。だが私たちは、上掲の引用文における第一の点に着目する。フロイトは超自我の形成に関して父コンプレックスとは別の視点からも説明を加えている。（ α ）欲動と（ β ）対象との関係の中で超自我の攻撃性と道徳性の繋がりを明らかにするためには、この第一の点に基づいて、超自我の具体的な発生場面を記述する必要がある。

4. 「寄る辺なさ」から見た超自我——親の愛の不安における善悪の起源

「超自我は自我がまだ脆弱だった頃に生じた最初の同一化であるという点」(ibid.)は、それ以前の箇所では「人間にあっては寄る辺なく依存的な子供時代が長期に亘っているという事実」(GW13:263)とされていた。ここで注目すべきは「寄る辺なさ」という概念である。この概念はとりわけ『制止、症状、不安』(1926年)の中で、「不安(Angst)」および「危険(Gefahr)」との関係性において定式化された(GW14:199-200)。寄る辺なさとは、人間の新生児が未成熟な状態で産み落とされざるを得ず、そのため長期に亘って養育者の全面的な庇護を必要とするという「生物学的な要因」(GW14:186)に由来する根源的な外傷的^{トラウマ}状況の謂いである。「不安」は外傷の中での寄る辺なさに対する根源的な反応を意味し、「危険」はこの寄る辺なさが認識、想起、予期される状況を指す。

超自我の成立に関するエディプスコンプレクスとは異なった角度からの説明——それはまさにこの「寄る辺なさ」に基づくものに他ならない。実際、『文化の中の居心地悪さ』(1930年)においては、この寄る辺ない状態と悪の起源との関係性に関して、次のような極めて鋭敏な論述がなされている。

〔悪事を避けようとする〕動機は、人間が非力で寄る辺なく他者に依存せざるをえないという点に容易に見いだされる。それは、愛の喪失に対する不安と呼ぶのが一番良いだろう。人間は自分が依存する他者の愛を失えば、様々な危険に対する庇護を失うことにもなり、とりわけ自分より強力なこの他者が懲罰という形で自身の優越性を示してくる危険に曝されることになる。だから、悪とは、元来、それを行えば愛を失いかねないもの^{こと}であり、愛の喪失に対する不安から、人は悪を避けなければならないのである(GW14:483-484. 強調引用者)。

善悪の起源は「ある種の対象」の愛を喪失する不安の中にある。この対象とは新生児が寄る辺なさゆえに依存せざるをえない対象——すなわち、庇護者としての親である。そしてこの「愛」は生存そのものの条件と緊密に結びついている。常に死の危険に晒された寄る辺ない新生児にとって、親の愛の喪失は親による庇護の喪失を意味し、死へと直結する。『制止、症状、不安』で論じられていた「危険」は親の世話の喪失による死の危険の認識に当たり、

「不安」は親の愛を喪失することの不安に相当する。そこから首尾よく親の愛を得て生存の可能性が確保できるという希望が「善」とされ、反対に親の愛と庇護を喪失して死の危険に直面する不安から「悪」が生まれる。善悪は、その起源において、決してそれ自体で存立するものではなく、常に親の庇護（それが子供には「愛」として解釈される）の獲得あるいは喪失と結びついたものでしかない。「善い」とは元来、親に愛されるに十分な「良い子」たりうることであり、反対に「悪い」とは元来、もはや親に愛される資格を失った「悪い子」になってしまうことなのである。

しかし注意しなければならないが、上述の場面は超自我の形成以前の場面であり、そこで生じる善悪の概念はまだ「良心」の名に値するものではない（GW14:484）。実際、親の愛と結びついた善悪の識別は生存に資するもの、すなわち自己保存に資するものとして機能しており、それだけでは超自我のサディズムや自我の道徳的マゾヒズムのような（ α ）死の欲動に根差した要素を説明することができない。超自我が誕生するためには、親の愛の喪失への不安に加わる新たな契機が必要となる。

しかるに死の欲動の再内面化のきっかけが（ β ）対象喪失にあったことを思い起こしてみるならば、この新たな契機が何かは自ずと明らかになる。すなわち子供が執心している親の愛を実際に喪失するという出来事こそが、超自我を誕生させるのである。親の愛の喪失によって浮き立った死の危険から我が身を防衛するために、子供は喪失された愛の対象としての親に同一化し、これを内界において復活させる。しかしその際に子供は、自分を見捨てた親への非難や、外界の対象としての親に投射していた死の欲動の攻撃性を一緒に内面に取り込んでしまう⁽⁸⁾。さらにそこでは昇華による欲動分離が生じ、エロスの拘束が弱体化することによって、自己保存を保証する親の愛の喪失と結びつけられていた善悪の概念が、一転して死の欲動へ奉仕するものになってしまう。子供が内界に復活させた「親」は、もはやかつてのように子供を死の危険から庇護してくれる親ではない。それは超自我であり、そこではいわば不純物としての愛^{エロス}を除去された善悪の概念が、罪責感という形で、死の欲動に根差した攻撃性を絶えず発揮し続ける。今や人は「外的な權威の愛を喪失したり懲罰を受けたりするという、外からやって来る不幸の代わりに、罪責感の緊張という絶えざる内的な不幸を背負い込んでしまったのである」（GW14:487）。

外的な親との関係においては、親の愛を実感するという具体的な出来事によって罪が「赦される」こともあるだろう。しかし内面化が生じると、超自我は峻厳を極めることを止めず、もはや自我を赦すことがほぼなくなってし

まう。子供は親の愛を内界に取り戻すことを無意識に切望するが、しかしそこで子供が手にできるのはもはや、超自我のサディズムを求める自我の道徳的マゾヒズムという絶望的な「満足」でしかない。そしてまさにその時以来、死の欲動に根差した超自我の攻撃性と道徳性とが、分離不能なコインの裏表として、奇妙な共存を始めることとなるのである。

結論

私たちは超自我の攻撃性と道徳性の関係に関する問いから出発した。超自我の具体的な発生場面を明らかにすることでこの問いを解明するために、まず超自我概念を準備した 1910 年代における (α) 「欲動」および (β) 「対象」の概念の変革について確認し、次に (α) 外界に投射された死の欲動の再内面化、(β) 喪失された対象への同一化という二つの側面から超自我の機能を明らかにした。そして死の危険に曝された寄る辺ない新生児と庇護者としての親との関係の中に超自我が発生する具体的な場面を見出した。

今や私たちは最初の問いに対して暫定的ながら解答を提示することができる。超自我の攻撃性が道徳性と結びつかざるを得ないのは、(1) 寄る辺ない新生児が親の愛の喪失に対して抱く不安から善悪の概念が誕生するからであり、また (2) 親の愛を喪失した後でこの喪失を埋め合わせるために誕生するのが超自我であり、そこでは欲動分離によって親の愛を求めるエロスの成分が弱体化し、死の欲動の成分がより純化された良心ないし罪責感が攻撃性として機能するからである。親の愛を取り戻すことの渴望の中で、人間に可能なのは、決して自分を愛してはくれない超自我のサディズムとの関係の中で道徳的マゾヒズムの満足を得続けることだけなのである。

冒頭で述べた通り、フロイトは超自我をカントの定言命法と同一視している。しかし今やこの同一視の正当性は問いにかけられなければならない。定言命法が感性的な原因性を捨象された「意志の自律」(Kant [1968:33]) に基づく理性の実践的法則であるのに対し、超自我は寄る辺なさにおける自我の依存性から発生するものであり、本質的に他律的な起源を刻み付けられている。この点を鑑みれば、両者の概念はむしろ対蹠的であると言える。しかし他方で、超自我の概念が定言命法の隠された——抑圧された——起源を明らかにするものであるとすれば、精神分析的な道徳性の探求によって、カントの義務論を新たな角度から再検討することが可能となる。攻撃性と本質的に結びついた道徳性というフロイトの超自我論を参照することで、カントを初めとした従来の倫理学をアップデートできるか——デリダを初めとした現代

の哲学者たちが「精神分析革命」という語の下で見出そうとした可能性もまたこの点にかかっているのではないだろうか。

註

(1) フロイトは「道徳」「道徳性」「良心」「倫理」などの語彙の間に明確な区別を設けていないため、本稿においてもこれらの語彙を特に区別せずに用いる。

(2) フロイトからクラインに至るメランコリーの概念史のなかで超自我を扱ったものとして藤井 [2019] がある。また Britton [2003] はクライン派の観点から超自我について注目に値する検討を加えている。

(3) フロイトの死の欲動に関する議論一般に関する研究として、立木 [2007:193-220] を参照のこと。ここでは超自我に関しても死の欲動の運命の一つとして文献学的に詳細な検討が加えられている（立木 [2007:211-218]）。

(4) 例えば藤井 [2019:76] はまさにこうした見解を採用している。

(5) 道徳が抑圧の原動力であるという議論は『自我とエス』でも回顧的に語られている（GW13:264）。

(6) この点については藤井 [2019:116] でも論じられている。また精神分析における昇華の概念に関する研究としては堀川 [2016] が優れている。

(7) ジャン・ラプランシュは、精神分析思想において対立組をなす二つの概念の系列が、1920年代の変革によって互いの地位を入れ替えるようになったという「奇妙な交差」(Laplanche [1970:188/233]) について論じているが、その議論の中でも道徳概念の変遷は指摘されていない。しかし私たちは、ラプランシュが指摘した「奇妙な交差」の中にこの「道徳の危険性」の転回を追加することができるだろう。

(8) 親に対する攻撃性が内面化されて超自我に取り込まれる例について、フロイトはエディプスコンプレックスの観点から以下のように述べている。子供は母への対象備給を断念させる父に対して厳しい攻撃性を抱き、それが超自我の攻撃性として代理される。それゆえ超自我は現実の親をはるかに凌ぐ攻撃性を有している（GW14:489）。ジャック・ラカンは『精神分析の倫理』

（1959-60年）のセミナーにおいてフロイトのこの議論を取り上げ、享樂を奪う想像的父に対する主体の攻撃性として超自我を定式化した（Lacan [1986:354-355/下 213-214]）。

文献表

外国語文献の引用は拙訳を用いたが、邦訳を参照したものは訳書の頁数も挙げた。ただし訳書の中で原典の頁番号が併記されているものは省略した。

ジークムント・フロイトの著作

フロイトからの引用はフィッシャー社版『フロイト全集』から行い、「GWa:b」（＝『フロイト全集』a巻b頁）の略号で巻数と頁数を本文中に記した。

- Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, in *Gesammelte Werke Band V*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, S. 27-145. (渡邊俊之訳『性理論のための三篇』、『フロイト全集』第六巻、東京：岩波書店、163-310頁)
- » Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität « in *Gesammelte Werke Band VII*, S. 143-167. (道籟泰三訳「文化的」性道徳と現代の神経質症』、『フロイト全集』第九巻、251-278頁)
- » Über Psychoanalyse: Fünf Vorlesungen, gehalten zur zwanzigjährigen Gründungsfeier der Clark University in Worcester, Mass., September 1909 «, in *Gesammelte Werke Band VIII*, S. 1-60. (福田覚訳「精神分析について——一九〇九年九月、マサチューセッツ州ウスターのクラーク大学創立二十周年記念式典のために行われた五つの講演』、『フロイト全集』第九巻、109-169頁)
- » Zur Einführung des Narzißmus « in *Gesammelte Werke Band X*, S. 137-170. (立木康介訳「ナルシシズムの導入にむけて」『フロイト全集』第十三巻、115-151頁)
- » Triebe und Triebchicksale « in *Gesammelte Werke Band X*, S. 210-232. (新宮一成訳「欲動と欲動運命」『フロイト全集』第十四巻、167-193頁)
- » Trauer und Melancholie « in *Gesammelte Werke Band X*, S. 427-446. (新宮一成訳「喪とメランコリー」『フロイト全集』第十四巻、273-293頁)
- *Das Ich und das Es* in *Gesammelte Werke Band XIII*, S. 235-289. (道籟泰三訳「自我とエス」、『フロイト全集』第十八巻、1-62頁)
- » Das ökonomische Problem des Masochismus « in *Gesammelte Werke Band XIII*, S. 371-383. (本間直樹訳「マゾヒズムの経済論的問題」、

『フロイト全集』第十八巻、287-300頁)

——— *Hemmung, Symptom und Angst in Gesammelte Werke Band XIV*, S. 111-205. (大宮勘一郎、加藤敏訳『制止、症状、不安』、『フロイト全集』第十九巻、9-101頁)

——— *Das Unbehagen in der Kultur in Gesammelte Werke Band XIV*, S. 419-506. (嶺秀樹、高田珠樹訳『文化の中の居心地悪さ』、『フロイト全集』第二十巻、65-162頁)

その他の著作

Britton, R., *Sex, Death, and the Superego: Experience in Psychoanalysis*, London: Karnac Books, 2003. (豊原利樹訳『性、死、超自我——精神分析における経験』東京：誠信書房、2012年)

Derrida, J., *États d'âme de la psychanalyse : L'impossible au-delà d'une souveraine cruauté*, Paris : Éditions Galilée, 2000 (西宮かおり訳『精神分析のとまどい——至高の残酷さの彼方の不可能なもの』東京：岩波書店、2016年)

Lacan, J., *Le séminaire Libre VII (1959-1960), L'éthique de la psychanalyse*, J.-A. Miller Ed., Paris : Éditions du Seuil, 1986. (小出浩之、鈴木國文、保科正章、菅原誠一訳『精神分析の倫理』上下巻、東京：岩波書店、2002年)

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke Akademie-Textausgabe Band V*, Berlin: de Gruyter, 1968. (熊野純彦訳『実践理性批判 倫理の形而上学の基礎付け』作品社、2013年)

Laplanche, J., *Vie et mort en psychanalyse*, Paris : Éditions Flammarion, 1970. (十川幸司、堀川聡司、佐藤朋子訳『精神分析における生と死』東京：金剛出版、2018年)

Norman, R., *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1983. (塚崎智、石崎嘉彦、樫則章訳『道德の哲学者たち——倫理学入門』京都：ナカニシヤ出版、2001年)

Ricœur, P., *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris : Éditions du Seuil, 1965. (久米博訳『フロイトを読む——解釈学試論』東京：新曜社、1982年)

Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1985. (森際康友、下川潔訳『生き方について哲学は何が言えるか』東京：筑摩書房(ちくま学芸文庫)、2020年)

立木康介『精神分析と現実界——フロイト／ラカンの根本問題』京都：人文

書院、2007年。

藤井あゆみ『メランコリーのゆくえ——フロイトの欲動論からクラインの対象関係論へ』東京：水声社、2019年。

堀川聡司『精神分析と昇華——天才論から喪の作業へ』東京：岩崎学術出版社、2016年。

本論文は、令和二年度科学研究費補助金（特別研究員奨励費、課題番号19J22207）による研究成果の一部である。

西田幾多郎「世界の自己同一と連続」における「弁証法的世界」
— 一行為における「非連続の連続」を手掛かりに —

大阪大学大学院人間科学研究科 眞田航

序

後期の西田幾多郎が取り組んだ主要な問題のひとつに「現実の世界とは如何なるものであるか。[...] かかる世界の論理的構造は如何なるものであろうか」(六, p.171) ⁽¹⁾ というものがある⁽²⁾。板橋(2008)が指摘するように、『哲学の根本問題続編』(1934)(以下『続編』)から『哲学論文集第二』(1937)まで、西田は「世界の論理的構造」として独自の弁証法論理を提示しようとして試みてきた。西田にとって「現実の世界」とは、弁証法的構造を有した「弁証法的世界」(七, p. 49 など)であったのである。

また、この「弁証法的世界」は「非連続の連続の世界」(七, p. 49 など)とも言い換えられている。したがって、後期西田が提示した「弁証法的世界」を理解するためには、「非連続の連続」というタームがひとつの鍵となっていると言える。本稿の関心は、この「非連続の連続」を手掛かりに、西田が探究した「現実の世界」すなわち「弁証法的世界」とはどのような世界像であるのかを明らかにすることにある。

西田が構築した世界像については先行研究でもしばしば議論されている。たとえば板橋は、西田がいかなる基体・実体をも否定することで、無基底的に自己自身を形成する世界という世界像を構築したことを指摘している(板橋, 2008, 第一章)。また新田(1998)も、西田哲学においては無基底的な世界が自己否定的に不断に運動するとされていることを指摘している。

しかし、これらの研究は、「非連続の連続」の論理構造がとりわけ明確に提示されている論文「世界の自己同一と連続」(『哲学論文集第一』(1935)所収(以下『第一』))を詳細に検討しなかった。そのため、後期西田が前景化した「特殊」概念の検討が不十分であった。それにともなって、「弁証法的世界」が暗に一つしか存在しないものと想定されており、その多数性が見逃されてしまった。

また、「世界の自己同一の連続」に焦点をあてた数少ない先行研究として清水(2008)が存在する。清水(2008)は、西田哲学における「連続性」概念あるいは「一般者」概念そのものをネットワークとして読み替え、個物がそのネットワークと調和することで、無数の個物が非連続でありながら連続する事態を理論づけようとした。しかし清水(2008)は、西田が「非連続の連

続」のうちに見ていた弁証法を論じなかったため、なぜ一般者（連続性）が個物（非連続性）を許容するのかが明らかになっていない。

そこで本稿の目的を、「世界の自己同一と連続」における「非連続の連続」の論理構造を解明することを通じて、「弁証法的世界」とはどのような世界像であるのかを明らかにすることに定める。

本稿は以下の構成をとる。第一節では、西田が「現実の世界」の探究を行為における「非連続の連続」という事態から出発したことを指摘する。第二節では、西田が個物と一般者とが否定的な相互要請関係にあると考えていたことを指摘する。第三節では、西田における「特殊」概念を個物 - 一般の二重体として解釈する。第四節では、第二節と第三節で提示した解釈を組み合わせることで、「世界の自己同一と連続」における「弁証法的世界」の内実を明らかにする。

1. 世界を把握するための出発点としての行為

冒頭の引用と同じ箇所、西田は「現実の世界とは如何なるものであるか。〔…〕我々が之に於て働く世界でなければならぬ、行動の世界でなければならぬ」（六、p. 171）と述べる。西田にとって「現実の世界」とは、まずもって「働く世界」であった。西田は「働く」・「行動」すなわち行為を出発点として、「現実の世界とは如何なるものであるか」という問題に取り組んでいたのである⁽³⁾。

西田が「働く」と言うとき、それは「互いに相独立する物と物とが相働く」（七、p. 11）ことを意味する。つまり行為とは、主体たる自己が客体たる外的対象に、一方向的に作用を及ぼすことではなく、相互に他なるものが双方向的に作用を及ぼすことである。

このような行為の場面を捉えるためには、カントやヘーゲルといった従来の哲学を乗り越えると同時に、それまでの西田自身の哲学をも乗り越える必要があると西田は考えていた。カントやヘーゲルなどの従来の哲学は「主観主義」に陥っており、「働く個物」を正しく把握できないと批判するとともに（七、p. 32 など）⁽⁴⁾、それまでの自身の哲学を「個人的自己の立場から世界を見るといふ立場を脱してゐない」（六、p. 164）と批判している。

これらの哲学は、「我々の個人的自己を模型として世界を考へる」（七、p. 36）立場であり、世界を主観・個人的自己の「内在的世界」（七、p. 36）と考へる立場であると西田は考えていた。つまり、これらの哲学は、主観・個人

的自己の外部の他なるものを考えることができないのである。それゆえ、相互に他なるものが双方向的に作用を及ぼす行為の場面を捉えるためには、主観・個人的自己に定位することを止めなければならないのだ。

このような「主観主義」批判から、後期西田哲学は個人に先立つ全体性を措定し、個人の個々独立性をその全体性のうちに回収する全体論的な哲学であると誤解されることがある。

たとえば森野は、後期西田が「個物の関係の唯一の媒介者である（唯一の現実）」を措定することによって、「それぞれの個物の経験の自律性」を「消去」したと批判している（森野，2019，p. 209）。また小坂は、西田の立場を「個体と普遍の二元的対立において普遍を優先させようとする立場ではなく、個体と、個体を含んだ普遍との関係において、後者の側から世界を見ていこうとする立場」であり、「いわゆる自己というものが消失した立場から物を見ていこうとする立場」であると解釈している（小坂，2011，p. 121）。小坂は個人の個々独立性を全体性に解消するモデルとして後期西田哲学を解釈することを拒否しているものの、「自己というものが消失した立場」を暗に特権視し、個体に対して「個体を含んだ普遍」を優先している（小坂，2011，p. 121）。それゆえ、その「個体を含んだ普遍」は、実質的には森野（2019）の言うような「唯一の媒介者」、つまり個人の個々独立性を回収する全体性に他ならないだろう。

しかし、西田はこのような全体論的な哲学を展開したわけではない。このような誤解は、西田が行為の場面に読み込んだ「非連続の連続」という事態を正しく理解しなかったことに起因する。ここで、西田が捉えようとした行為の場面、すなわち相互に他なるものが双方向的に「相働く」場面を分析し、「非連続の連続」がどのような事態なのかを見ていこう。

あるものとあるものとが相働くとき、両者が単に非連続であると言うことはできない。もし両者が単に非連続であるだけなら、換言すると完全に無関係であるなら、両者が相互作用を及ぼすということすら考えられないからである。両者が単に非連続である場合、両者が相働くために不可能な跳躍を求めるほかない。それゆえ「単に無媒介とか非連続的とか考へるならば、相働くといふことはない」（七，p. 18）のである。

かといって、あるものとあるものとが単に連続するだけなら、換言すると完全に同一のものであるなら、相働くといってもそれはものともものが相互に作用を及ぼすということではなく、同一者の内的な推移にすぎない。したがって、このとき両者は「唯一つのものであって、他に対して働くといふこともない」（七，p. 11）。

以上のように、相働くという場面から出発すると、あるものとあるものとは非連続でありながらも連続であり、連続でありながらも非連続であるという事態に行き当たることになる。このように非連続と連続とが重なり合う事態を指して西田は「非連続の連続」と言っているのである。

また、西田はこの「非連続の連続」を「弁証法的統一」(七, p. 10)とも言い換えている。したがって、西田にとって弁証法とは、非連続と連続とが重なり合う二重性を帯びた構造そのものを指しているのである。つまり、非連続性を回収する高次の連続性を見出していくといういわゆる正 - 反 - 合の論理なのではなく、非連続と連続とが相反すると同時に不可分であるという構造そのものなのである。

したがって、西田は単にすべてを全体性のもとに回収する全体論的な哲学を展開したわけではないし、個物と個物とが何のかかわりももたない離散的な状態を措定したわけでもない。西田は行為の場面に見出される「非連続の連続」という事態を出発点として「現実の世界」の「論理的構造」(六, p.171)を探究したのである。そして、このような探究のなかで「弁証法的世界」という世界像が構築されていったのだ。

2. 個物と一般者の否定的な相互要請関係

第一節では、「非連続の連続」が、非連続と連続とが重なり合う二重構造を指していることをみた。しかし、非連続と連続とが重なり合うといっても、非連続と連続とが未分化の統一状態にあるというわけではない。もしそうなら「非連続の連続」の連続性の側面を強く読むことになり、「非連続の連続」が「単にバラバラなものが同一化していく」という素朴な連続性を意味することになってしまう。

重要なのは、非連続と連続とが否定性に貫かれていることによって相互に重なり合う、ということだ。つまり西田は、非連続と連続が矛盾し、相互に相互を否定するがゆえに、かえって両者が重なり合うという弁証法的構造を提示しているのである。

では、非連続と連続とが否定性に貫かれていることによって重なり合うとはどういうことか？このことを明らかにするために、個物と一般者の関係をめぐる西田の議論を分析する。それによって、個物と一般者が否定的な相互要請的な関係にあることが示され、それと関連して非連続と連続とが相互否定的な二重構造をなしていることが明らかになる。

まずは一般者について考える。西田にとって一般者は複数の個物の個々独立性を否定するものである。つまり一般者とは、複数の個物からそれぞれの個々独立性を否定することで、それらのある同一性のもとにまとめあげるものである。したがって、一般者は個物と個物との非連続性を否定して両者を連続させる媒介者であると言える。「真の一般者は個物を限定する、少くも個物と個物との媒介者といふ意味を有つたものでなければならない。そういう意味に於ては、それは個物を否定する意味を有つたものでなければならない」（七、p. 7）。そして、そのように非連続性を否定することによって、一般者は個物のあり方を規定してしまうのである。

そのような一般者の例として、社会を挙げることができる。たとえば、「社会の風俗習慣制度法律」といった社会的コードは、私たちそれぞれの個々独立性を否定し、「客観的として我々を限定する」ものである（七、p. 64）。社会は「我々に運命的意義を有つたもの」（七、p. 54）として、私たちのあり方を規定してしまう。しかし、私たちは社会的に規定されることによって、コミュニケーションをとるなど相互に連続することが可能になるのである。

しかし、一般者が個物を否定することは一般者自身の否定に帰結する。「併しかかる一般者の意義に徹底する時、個物といふものはなくならねばならない。而して個物といふものがなくなる時、一般といふものも亦なくなるの外ない」（七、p. 7）。そもそも一般者は個物と個物との非連続性を否定することでそれらを連続させるものであった。それゆえ、一般者は個物を否定するかぎりにおいて存在可能であると言える。したがって、一般者が存在するためには個物の存在が必然的に要請されるのである。換言すると、個物と個物の非連続性を前提するかぎりにおいて、一般者という連続性が成立可能であるのだ。さきほどの例にあてはめると、「社会的・歴史的事実の根柢に我と汝といふものが考へられねばならない」（六、p. 200）とあるように、社会が存在するためには、個物としての私と汝の存在が要請される、ということになる。

また逆に、個物が存在するためには一般者が要請される。

ある個物は、他の個物と区別されるかぎりにおいて、すなわち他の個物と非連続であるかぎりにおいて、個々独立な個物である。つまり、ある個物が個物であるということは、他の個物ではないということによって基礎づけられているのである。ある個物は他の個物と否定的な関係を取り結ぶことによってこそ個物として存在できるのである。西田が何度も繰り返す「個物は個物に対することによって個物である」（七、p. 23 など）あるいは「物と物とが相働くといふことなくして一つの物といふものもない」（七、p. 12）という主張はこのことを意味している。

かといって、ある個物と他の個物が単に非連続であるならば、両者が非連続であると言うことすらできない。両者が単に無関係であるならば、両者は「区別される」という否定的な関係を取り結ぶことすらありえないからだ。したがって、一面において両者が連続でなければ、両者が非連続であると言うこともできない。個物と個物とが単に非連続であるだけなら、かえって個物は存在不可能なのだ。「個物と個物とが非連続的となるといふこと、無関係的となるといふことは、個物といふものがなくなると云ふこと」(七, p. 34)なのである。非連続はつねにすでに連続を前提としているのである。

上述のとおり、個物と個物とを連続させるものは一般者であった。したがって個物は、自己自身の個々独立性を否定し、一般者のもとで他の個物と連続することによって、かえって個々独立なものとなるのである。つまり、個物が個々独立な個物として存在するということは、個物の個々独立性を否定する一般者を要請することに帰結するのである。「個物は自己自身を否定することによって個物となる。個物が一般化することによって個物となる」(六, p. 202)。

その具体例として、私たちは社会的コードのなかで自己の個々独立性が否定されることによって、かえって個物としての「この私」を感じることができる、という事態が考えられる。もしも私が社会的コードを全く身につけておらず、他者との連続性を全くもたないなら、私は私ではないもの、すなわち私と非連続なものを見出すことすらできない。このとき、私はひとつの個物として生きている「この私」を感じることができないだろう。なぜなら個物としての「この私」は、「あの人」でも「その人」でもないというような、他者との否定的関係のなかでしかありえないからだ。つまり、私が「この私」であるためには社会的コードを身につけ、自己の個々独立性を否定することが必要であるという逆説が成立するのである。個物は自己の個々独立性を否定する一般者に包摂されることによって、かえって個物であることが可能なのである。

以上から、個物と一般者は相互に否定すると同時に相互に要請していることがわかる。また同時に、この否定的な相互要請関係のなかで、非連続と連続とが否定性を媒介として重なり合っていることが見て取れる。つまり、非連続は自分を否定する連続を前提とするかぎりにおいて成立可能なのであり、連続は自分を否定する非連続を前提とするかぎりにおいて成立可能なのである。非連続と連続は、相反するものであるがゆえに、かえって切り離しえないものなのである。このような非連続と連続の相互否定的な二重構造こそが、西田の言う「非連続の連続」なのであり、行為の場面に見出される「弁証法」

なのである。

3. 個物 - 一般の二重体としての特殊

第二節では、行為における「非連続の連続」が非連続と連続の相互否定的な二重構造であるということを示した。また、第一節で見たように、西田はこの「非連続の連続」を出発点として自身の哲学体系を構築し、「弁証法的世界」のあり様を探究したのだった。

その構築の過程で、『続編』以降、「特殊」概念が前景化されるようになるとともに、「特殊」概念に独自の意味が与えられるようになる。そして西田は、ふつう固定的なステータスであるかのように思われている個物と一般者を流動化させ、個物 - 特殊（種） - 一般（普遍・類）の三幅対を大胆に組み換える。その結果、個物 - 一般の二重体としての特殊こそが、純粋に個物的なものや純粋に一般的なものに先立つ「具体的実在」であるという論理が構築される。以下で詳しくみていこう。

ふつう特殊というと個物と一般者をつなぐ中間的なものとして扱われる。しかし、「普通の論理に於ての様に、個物と一般との中間に考へられる特殊といふものは、何等の独自性を有たないものである」(七, p. 61)とあるように、西田は特殊を個物と一般者の中間に置くことを拒否している。

では西田は特殊の概念をどのようなものと考えていたのか。『続編』の「序」における「特殊者」についての議論を分析してみよう。

現実の世界に於てあるものは一面に何処までも主観的である共に一面に何処までも客観的であり、一般的なると共に個物的、個物的なると共に一般的にして、自己自身の中に矛盾を含み、何処までも弁証法的に動いて行く。かかる意味に於て現実の世界に於てあるものはすべて自己自身を限定する特殊者と云ふことができる。(六, p. 160)

この引用から、西田にとって特殊とは「一般的なると共に個物的、個物的なると共に一般的」なものであるということが読み取れる。つまり、ここでの特異は、一面においては一般者として複数の個物の個々独立性を否定することでひとつにとりまとめる連続体であると同時に、他面においてはひとつの個物として個々独立なものである。特殊はこの意味で「自己自身の中に矛

盾を含」むのである。西田的な意味での特殊とは単に一般者でも個物でもないが、しかし一般者でも個物でもあるような、いわば個物 - 一般の二重体とも言えるものなのである。

加えて西田は、現実の世界においてあるものはすべて特殊であると論じている。裏返せば、単なる個物も単なる一般者も存在せず、特殊のみが存在するということだ。いかなるものも単なる個物ではなく、単なる一般者でもない。あらゆるものが個物 - 一般の二重体としての特殊なのだ。

一見すると、特殊が個物 - 一般の二重体であるという発想は理解しがたいものかもしれない。たしかに、個物と一般者を固定的なステータスであると前提するならば、この発想は理解できないだろう。換言すると、ある個物（一般者）はいかなる場合においても絶対に個物（一般者）として存在するのであり、それが一般者（個物）となることなどありえない、ということだ。

しかし実際のところ、個物と一般者は否定性を媒介とすることによって相互に反転しうる。西田の言葉を用いるなら、「個物が一般であり一般が個物である」（七, p. 9）ことがありうるのである。

まずは、否定性を媒介とすることによって個物が一般者へと反転しうることをみていこう。たとえば西田自身が挙げる例のひとつに「意識」がある（七, p. 24）。ふつう意識は個物として捉えられているだろう。しかし、意識内部の多様で非連続的な意識経験に目を向けるとき、意識は個物としてのバラバラの意識経験をまとめあげる一般者として存在すると言える。つまり、個物としての意識は、自己がはらむ否定性を媒介とすることによって、一般者へと反転するのである。

逆に一般者は個物へと反転しうる。第二節でみたように、一般者は複数の個物の個々独立性を否定し、連続させるものであった。しかし他面においては、その一般者がひとつの個物として他の個物と対するということもありうる。つまり、複数の個物をひとつに連続させる一般者として存在していたものが、その連続性の外部にあるものと出会うとき、ひとつの個物へと反転することがありうるのである。「何処までも自己によつて他を媒介し、他を否定することによつて自己自身に連続な個物的世界と世界とが対立する」（七, p. 71）とあるように、自己に対して非連続なもの（「他」）を否定し包摂することによって自己の連続性を保つ一般者同士は、ひとつの個物として互いに対するのである。たとえば、意識はバラバラの意識経験をまとめる一般者だが、他者の意識と出会うときにはひとつの個物として経験されるのである。

以上のように否定性を媒介とすることによって、個物と一般者は反転しうるのである。このような意味で、あらゆるものが特殊 = 個物 - 一般の二重体

であると言える。

この「特殊」の例として、さきほどの「意識」に加えて、第二節でみた社会が挙げられるだろう。社会は「運命」として個人たちのあり方を規定する一般者であった。しかし、その社会が他の社会に対するとき、両者はそれぞれ個々独立性をもった個物として相対していると言える。両者は「自己自身に連続な個物的世界と世界」として相働くのである。このように社会は、一面においては一般者であり、他面においては個物であるというような二重性を有しているのである。西田の言うように、「社会的・歴史的実在といふのは単に一般的なるものではなくして、個物的なると共に一般的なるもの」(六, p. 183)なのであり、まさに社会は個物 - 一般の二重体としての特殊であると言える。

ただし、本稿では意識や社会を例に挙げて個物 - 一般の二重体としての特殊を説明したが、上述のとおり西田の哲学体系においては、あらゆるものが特殊 = 個物 - 一般の二重体であることに注意しておきたい。意識や社会だけが特権的に特殊であるのではなく、あらゆる個物は裏面において一般者なのであり、あらゆる一般者は裏面において個物なのだ。

このように考えると、この意味での特殊を個物と一般者のあいだの中間的なものと考えすることはできない。なぜなら西田の哲学体系においては単なる個物も単なる一般者も存在しないため、その中間も当然存在しないからである。

むしろ西田は、特殊 = 個物 - 一般の二重体こそが具体的に実在するものであり、個物や一般者はその特殊の一側面を抽象したものにすぎないと考えていた。西田の言葉で言うと、「具体的実在は此の論文〔「世界の自己同一と連続」〕の始に云った如く個物的なるものが一般的、一般的なるものが個物的、即ち相反するものの自己同一として、弁証法的構造を有つたものでなければならぬ」(七, p. 76)ということになる。つまり、特殊こそが「具体的実在」であり、純粹に個的なものや純粹に一般的なものは特殊から遡行的に見出されるにすぎないのである。

4. 無限に更新される弁証法的世界

第二節では個物と一般者が否定的な相互要請関係にあるということ、第三節ではあらゆるものが特殊 = 個物 - 一般の二重体であるということが明らかになった。筆者の考えでは、この二つの帰結を組み合わせることで「世界の

自己同一と連続」における「弁証法的世界」という世界像がいかなるものであるかを理解することが可能となる。それでは、いよいよこの世界像の内実に迫っていこう。

「個物と個物とが相働く」という行為の場面から出発しよう。個物と個物とが相働くとき、両者を連続させる一般者が要請されるのであった。また、あらゆるものは特殊＝個物－一般の二重体であったため、その一般者は裏面においては個物として存在するということになる。そして、その一般者が個物として存在するということは、それが他の個物と相働くということが要請され、さらに新たな一般者が要請される。このようにして無限に新たな一般者が定立されていくのである。

このことは、たとえば〈世界全体〉のような、すべてを包摂する一般者を措定することが不可能であることを意味している。どれだけ大きな一般者を措定したとしても、それは一面においては個物であるため、それと相働く外的な個物が要請されてしまうのである。それゆえ、どのような一般者も決して〈世界全体〉ではないのである。したがって「弁証法的世界」は、「唯一つの媒介者」という閉鎖的な全体性となることなく、つねに多数化する世界なのである。

この点に関して、森野（2019）と小坂（2011）は西田哲学を全体論的に解釈していたが、西田はむしろ全体性の措定が不可能であると考えていたことがわかる。また、板橋（2008）や新田（1998）は、暗黙のうちに「弁証法的世界」を唯一つの世界であると想定していたが、実は「弁証法的世界」は無数に存在しうるのである。

反対に、個物は複数の個物を連続させる一般者でもある。そして、その個物たちもそれぞれ複数の個物を連続させる一般者なのである。したがって西田の哲学体系においては、究極の最小単位としてのアトムのようなものは存在せず、あらゆる個物は一般者としてそのうち無限に分裂を含むのである。

ただし西田は、単にミクロ方向に無限に個物が分裂する、あるいは単にマクロ方向に無限に一般者が定立されると考えたわけではない。より小さな個物あるいはより大きな一般者を定立していく単線的な無限の過程だけを想定したわけではないのである。西田の論理はより複雑な関係性を可能にしているのだ。

社会の具体例で考えてみよう。第三節で見たように、社会は個人のユニークさを否定し、「運命」として個人を規定するものであった。しかし、個人はそのような「運命を変じ得る」（七, p. 54）。つまり、「私に対するものは私の運命といふものであり、そこに個物と個物とが相対する意味があるのである」

(七, p. 54) とあるように、個人を包摂する一般者であったはずの社会が個物へと反転し、その社会と個人とが、個物同士として否定的な相互関係をもつようになるのである。さらには、第一節で触れた「主観主義」の立場に立つとき、ひとつの個物であるはずの主観的自己が、一般者であるはずの世界を、自己に内在するものとして包摂する一般者となる、という場面も成り立ちうる。西田はこのように無限に多様な相互関係を可能にする論理を構築することで、自身が批判する「主観主義」の立場でさえ、そのうちのありうるひとつの相互関係として基礎づけることができたのだ。

より一般的に説明するならば、ある状況下では個物 A が一般者 B に包摂されていたとしても、別の状況下では、その一般者 B が個物としてその個物 A と相働きうるのであり、さらに別の状況下では、個物 A が一般者 B を媒介する一般者でありうる、ということになる。このように西田の論理のもとでは、あらゆるものが個物として他のあらゆるものと相働きうるのであり、あらゆるものが一般者として他のあらゆるものを媒介しうるのである。より端的に言うなら、あらゆるもののあいだに相互に働き合う関係と相互媒介関係が成り立ちうるのである。

したがって、西田が提示する「弁証法的世界」は世界自身をも含めたあらゆるものが相働き、無限に多様な相互関係が取り結ばれる世界であると言える。つまり「弁証法的世界」は、非連続と連続の相互否定的な二重構造を有しているがゆえに、世界自身をも含めたあらゆるものが無限に多様な仕方でも連続性を作り上げると同時に、非連続を生み出していく世界であるのだ。「弁証法的世界」とは無限に多様な相互関係のなかで無限に新たなものへと絶えず更新されていく世界なのである。

結語と展望

本稿の議論をまとめると以下のようなことになる。西田は行為における「非連続の連続」、すなわち非連続と連続の相互否定的な二重構造を出発点として自身の哲学体系を構築しようとした。それによって、個物と一般者とが否定的な相互要請関係にあること、また、あらゆるものが個物 - 一般の二重体としての特殊であることが導き出された。そして、これらの帰結を組み合わせることで、西田が構築した「弁証法的世界」が、それ自身が無限に多様な相互関係のなかに巻き込まれることで絶えず更新されていく世界像であることが明らかになった。

以上のように、本稿は「非連続の連続」の構造的理解を軸として「弁証法的世界」の内実を明らかにした。ところで、この「非連続の連続」というタームは、中期において時間論の文脈で導入されたタームであり、後期でもひきつづき時間論と歴史論の文脈で使用されている。それゆえ、本稿の「非連続の連続」解釈は、後期西田の時間論・歴史論を適切に理解するための足がかりとなるだろう。具体的には、非連続と連続の相互否定的な二重構造をふまえることで、世界がどのようにして歴史的に自己形成するのか、すなわち、世界の歴史的な動態性が可能となる機序を明らかにすることができるのである。それゆえ、後期西田の時間論・歴史論を本稿の成果にもとづいて探究することが、今後の課題である。

注

(1)『西田幾多郎全集』からの引用及び参照は、()内に漢数字で巻数、アラビア数字で頁数を示す。引用中の[]内はすべて引用者による補足である。

(2)本稿では板橋(2008)を参考に『哲学の根本問題続編』(1934)以降を後期とした。

(3)板橋(2008)や檜垣(2011)も西田が行為の立場から世界を把握しようとしたことを指摘している。

(4)ここでのカントやヘーゲル等の批判の当否については、紙幅の都合上本稿では措く。

文献表

西田幾多郎『西田幾多郎全集』岩波書店、2002-2009年。

檜垣立哉『西田幾多郎の生命哲学』講談社、2011年。

板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学 絶対的論理主義とは何か』法政大学出版局、2008年。

小坂国継『西田哲学の基層—宗教的自覚の論理』講談社、2011年。

森野雄介「西田幾多郎の衝動概念—異邦の経験をめぐって」、大阪大学大学院人間科学研究科博士論文、2019年。

新田義弘『現代の問いとしての西田哲学』岩波書店、1998年。

清水高志「西田哲学における連続性 C・S・パースとの比較において」『西田哲学会年報』西田哲学会、第5巻、2008年、147-159頁。

「再現性の危機」に科学哲学は理論的基盤を与えられるか

Popper の再現性概念の検討と拡張の可能性

東京大学大学院学際情報学府 山銅康弘

序

再現性は科学を科学たらしめる要素の一つであると考えている科学者は多い。しかし近年、統計学を用いた科学の現場において「再現性の危機」(1)と呼ばれる問題が生じている。元の研究で得られた結果を再び得ることができない、そのような再現性のない研究が多く存在することが生物医学や心理学といった分野を中心に明らかになった(Open Science Collaboration, 2015; Begley & Ellis, 2012)。「再現性の危機」は、研究方法論的、統計学的、制度的な要因の相互作用の結果だと考えられている。具体的に述べると、統計的に有意な結果のみが公表され、有意でないものは研究室の引き出しにしまわれてしまうという「ファイル・ドロワー問題[file drawer problem]」(Rosenthal 1979)。統計的有意差を出そうと分析を繰り返し行い都合の良い結果を求める「問題のある研究実践(QRPs: Questionable Research Practices)」(John et al., 2012)。有意かそうでないかという2値判断を行う帰無仮説検定そのものに対する批判(Trafimow, 2014)、ひいてはそれらの統計手法の総称である頻度主義統計自体の批判(言い換えればベイズ主義統計の活用の奨励)(Wagenmakers et al., 2011)。以上のような統計的有意性、より一般的には発見を重視し、確認を軽視するという科学研究のインセンティブ構造(Romero, 2017)など、限りなく記述することができる。

このように問題が多層化している理由として、「再現性」という用語の多性が挙げられる。先ほど再現性を「元の研究で得られた結果を再び得ること」と表現したが、これは最大公約数的なものである。再び得るとはどのようにしてか(既に収集されたデータを再解析するのか、新たに実験を行ってデータをとるのかなど)。また、実験方法や分析方法は元の研究のものと全く同一か、部分的な改変は容認されるか等、繰り返すのは誰なのか(元の研究を行った研究者か、別の研究者か、研究者以外の非専門家か等)、といった詳細については一切触れていない。

概念が曖昧であるならば、再現性のある研究を行うという目標自体が方向性を失ってしまう。ただ多くの科学者たちが再現性に関する研究を行う際、たびたび参照されるのは科学哲学者である Karl Popper の議論である(例えば Casadevall & Fang, 2010; Open Science Collaboration, 2012)。しかし実際試しにいくつかの論文を取り上げてみると、科学者は Popper をある種の

おまじないとして、というのも再現性について議論を行う際には、そもそも再現性が重要であることを明示する必要があるため、文脈を考慮せずに Popper を参照するきらいがある。実際 Derksen(2019)は、過去に生化学者達を対象に科学の現場における Popper の議論の参照のされ方を社会学的に分析した Mulkay & Gilbert(1981)を念頭に置きながら、現代の「再現性の危機」における Popper の議論の参照のされ方についてブログの記事などを用いて分析したところ、一部の研究者を除いてほとんどが、Popper の『科学的発見の論理』(Popper, 1968)において展開された反証主義や確率論といった中心的な議論を全面的に受け入れているわけではないことを明らかにしている。

そこで本稿は、果たして Popper の再現性概念が現代の「再現性の危機」においても適用可能なのか、また単純な適用ができないのだとしたらどのような哲学的課題を「再現性の危機」に直面する科学者達が抱えていることになるのか、という点を明らかにする。

具体的に第 1 節では主に国里(2020)を元にして「再現性の危機」で求められている再現性概念を整理し、第 2 節では Popper の議論を具体的に引用しながら再現性概念を再構成し、比較検討する。第 3 節では Popper が何故そのような再現性概念を採用したのかについて、反証主義の立場から明らかにし、第 4 節では Lakatos の議論を用いて Popper の再現性概念の拡張を試みる。

1. 「再現性の危機」で求められている再現性概念

再現性の概念にはいくつかのバリエーションが存在する。用語法についてのコンセンサスは国内外含めてなく、分野外だけでなく分野内においても用語の不統一による混乱が存在するが、ここでは心理学における国里(2020)のまとめ方を踏襲する。理由としては、「再現性の危機」を受けとめ、具体的な改善が議論され、実際に試みられている心理学は取り上げる価値があり、国里(2020)は概念の混乱に自覚的で、複数の研究を参照しながら再現性概念の整理、翻訳案を提出しており、科学者の立場からの整理として信頼できると考えられるからである。

再現性を英訳した場合、reproducibility や replicability といった候補がある。国里は両者を別の概念として峻別し、reproducibility を「再解析による再生可能性」と呼び、replicability を「追試による再現可能性」と呼び表す。なお本稿では「再解析による再生可能性」と、「追試による再現可能性」を含めた概念を表す言葉として、単に「再現性」を用いる。再解析による再生可能性とは、追試対象となる研究において既に収集されたデータを用いて、元

の研究と同じ分析を行った際に、元の研究と同じ結果が得られることをいう。対して追試による再現可能性とは、新たにデータを収集し分析を行った時に、元の研究と同じ結果が得られることをいう。その際、データの取得方法や分析方法について、元の研究と同じにするのか変更を加えるのかによって異なる追試と見なし、元の研究と同じ方法に従うことを「直接的追試 [direct replication]」、方法について何らかの変更を加えることを「概念的追試 [conceptual replication]」と呼ぶ(2)。従って追試による再現可能性は、「直接的追試による再現可能性」と「概念的追試による再現可能性」という二つの下位分類があるといえる(3)。

なお本稿では再解析による再生可能性については議論の対象外とする。再解析による再生可能性は確かに「再現性の危機」において重要な問題の一つだと考えられているものの、この問題はどのように研究者コミュニティに対して、発表された研究結果を導くために必要なデータや統計解析を行うのに必要なソースコードを共有すれば良いかという多分に制度的、技術的な問題であり、考慮すべきは金銭的なコストとのトレードオフといった観点であるため、本稿で考えるような科学哲学的な問題関心とは異なるように思われるからである。

直接的追試と概念的追試についてさらなる記述を加えておくと、「再現性の危機」において特に問題となっているのは直接的追試による再現可能性である。「再現性の危機」の背景には、そもそも直接的追試がほとんど行われてこなかったという実情がある。それゆえ直接的追試が行われることを念頭に置いた研究が行われておらず、追試を行うのに不十分な実験報告や、上述したような実験結果を統計的有意に見せるための問題のある研究実践が行われてきたため、実際に直接的追試を行うと再現に失敗するのだと考えられている(Makel et al., 2012)。他方概念的追試自体は「再現性の危機」以前から行われていたと考えられている。異なるデータ収集方法や分析方法を用いることは、元の研究において提出された理論を検証ないし反証するという機能を持ち(4)、そのような概念的追試を通じた理論の検証と反証を繰り返して心理学(ひいては科学)は進歩してきた、と考えられている(Stroebe & Strack, 2014)。

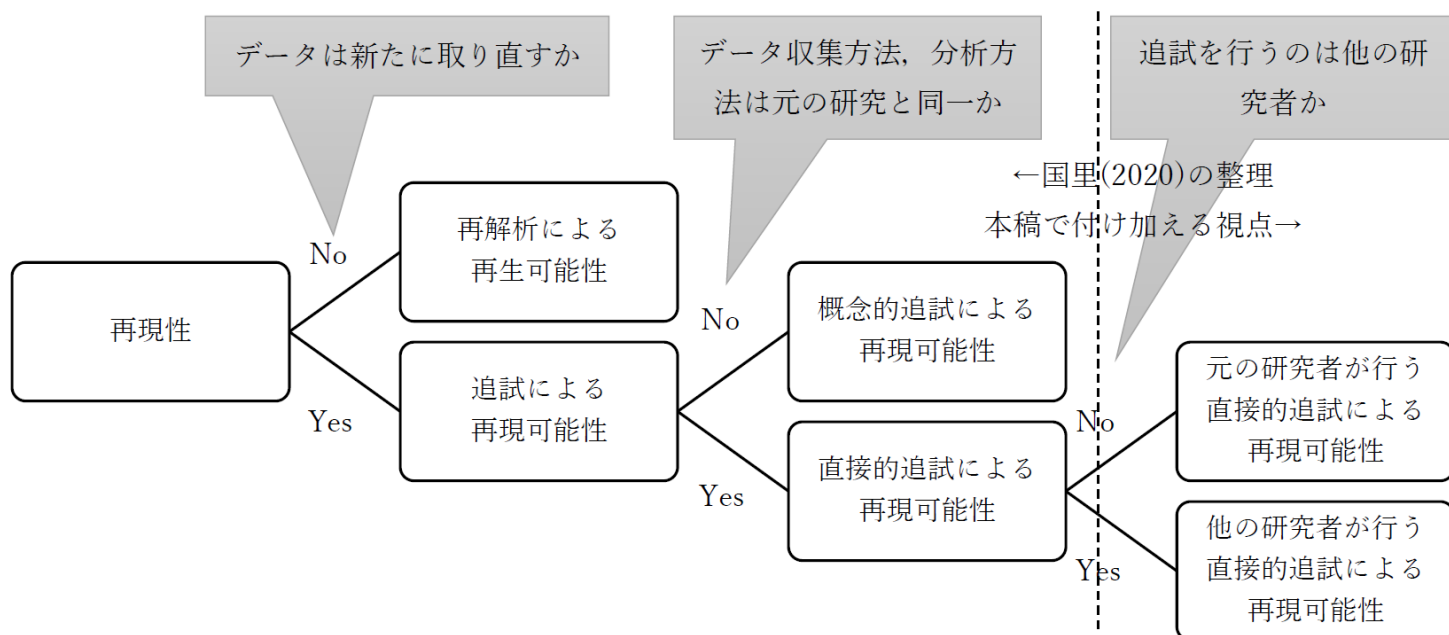
以上は、追試実験を「どのように」行うかという観点から再現性を分類したものだといえることができる。次に、追試実験を「誰が」行うかという別の点からの分類についても着目しておく。「再現性の危機」においては明確に用語で分けられることはないものの、この観点は重要である。なぜならある研究結果の再現性があるか否かという論争が生じた際に、研究者自身が所属す

る研究室では再現ができるのだから，他の研究室で再現できないのは実験技術が足りていないからだと主張されるケースがあるからである(5)。

これは、「再現性の危機」において追試対象の実験を行った研究者（以下「元の研究者」）が再現できないということだけが問題になっているのではなく，他の研究者によっても再現できないことが問題になっている，ということを示している。現に、「再現性の危機」の問題から立ち上げられることとなった大規模追試プロジェクトの一つに“Many Labs”プロジェクト(Klein et al., 2013)というものがあり，名前からも分かる通り複数の研究室において追試実験を行うということが念頭に置かれていることが分かるであろう。

他にも，研究者が行うのか素人が行うのかで再現性を分類するという提案(Radder, 1992)や，新規な発見を行う探索的研究を行う研究者と追試研究を行うことで確証的研究を行う研究者というように研究者を再構成すべきだという議論(Romero, 2018)も存在するが，これらは主要な論点として共有されているといえるほど議論が蓄積されているわけではないため，本稿では割愛する。

本節のまとめとして，再現性といっても複数の下位分類が存在するということが明らかになった。各概念の分類関係について，図1に示した(6)。要約すると，「再現性の危機」において要請されている再現性とは，他の研究者が，実際に実験を繰り返すことで新たなデータを集め，データ収集方法や分析方法は変えない直接的追試による再現可能性のことである。次節では果たしてPopperが同様なものとして再現性について議論し，その重要性を指摘してい



るのかについて検討する。

2. Popper の再現性概念との比較

Popper(1968)の中でも、おそらく「再現性の危機」に直面する科学者が最も引用していると思われる部分(例えば Crandall & Sherman, 2016; Earp & Trafimow, 2015; Schmidt, 2009)を本稿でもまず引用する。

ある出来事が規則または定規性にしたがって再発ないし再現できる——反復して行える実験でのような——場合にだけ、われわれ自身の行った観察は、誰によっても——原則上——テストされうる。われわれは自分自身の観察でさえも、それが反復的な観察によってテストされるまでは、本当にまじめにとりあげたり、科学的観察として受容れたりはしない。そのような反復によってのみわれわれは、たんなる一時の偶然的な「併発」を取り扱っているのではなくて、その規則性と再現可能性のゆえに、原則的に相互主観的にテスト可能な出来事をつかっているのだと確信できるのである。(Popper, 1968 大内 & 森訳, 1971, p.55)

上の記述から分かるのは、再現性とは元の研究者だけではなく他の研究者によっても再現できる場合に満たされる性質だということである。「再現性の危機」に直面する科学者達と同様、元の研究者による再現と、他の研究者による再現を区別していることは、他の部分を見ても分かる。

すべての実験物理学者は、自分の実験室でしばらくのうちは再現できさえするものの、ついには跡形もなく消え去ってしまうような驚くべき、そして説明のつかないはっきりした「結果」を知っている。もちろん、このような場合、どの物理学者も自分が科学的発見をしたとはいうまい(そのような結果を再現可能にさせるために自分の実験を再調整しようと努めるではあろうが)。実に科学的に有意義な物理的結果とは、指定された仕方で適切な実験をする誰によっても規則正しく再現できるもの、と定義されよう。まじめな学者なら誰でも、自分の指示によって再現させえないような、かかる「奇妙な結果」(と私がよぼうと思うもの)を、科学的発見として公表しようとはしまい。そのような「発見」なるものは、それをテストしようと試みても否定的な結果になるというただこの一事によって、すぐに馬鹿げた妄想的なものとして拒否されるだけであらう。(同, pp.55-56)

Popper はこれらの記述をひとまとまりの議論だと捉えているようであるが、前節で見てきたような観点からは、大きく3つのブロックに分けることができる。第一に、元の研究者自身によって再現できるかどうかという論点であり、実際に再現できるものについて、それが「科学的発見」だということができるという議論。第二に、「科学的に有意義な結果」とは誰によっても再現できるものだという議論。最後に、研究者自身では再現できるが、研究者自身による「指示[instruction]」があるにも関わらず他の研究者によって再現できないものは「奇妙な結果」であり、公表するようなものではないという議論がなされていることが分かる。

ここで、「再現性の危機」においては必ずしも注目されていない再現性の側面が語られている。Popper は元の研究者が結果を実際に再現できていることについては要求するものの、他の研究者によって実際に追試実験が行われている必要はなく、再現するための指示さえ十分に書かれていれば科学的に意味がある、ということ述べている。

実際に再現が行われる必要がない場合があるという点については、以下で明瞭に書かれている。

ある結果が「再現可能な結果」（あるいは「発見」）であるためには、どれほどしばしば実際に再現されるべきなのか、と。答は、ある場合には一度だって再生されない、である。もし私がニューヨーク動物園には白いカラスがいると主張すれば、私は原理上テストできるある事を主張しているのである。もし誰かがそれをテストしようとし、現場に行って、白いカラスの一群は死んだとか、そんなものは聞いたこともないとかいう情報を得るならば、私の反証基礎言明を受容れる、あるいは拒否することは彼にまかされる。通常、彼は目撃者や記録などを調べることによって、つまり他の相互主観的にテスト可能な・再現できる諸事実に訴えて、判定をください手段をもつであろう。（同、p.106）

ここで新たな情報が付け加わる。再現の方法は一つではない。元の研究者は何らかの方法を用いてある主張——ここでは「ニューヨーク動物園には白いカラスがいる」——に達し、それを公表する。何故公表する価値があるのかと問われれば、どのようにこの主張をテストすることが可能かは明らかで、潜在的に再現が可能であるから、と答えることができる。ただしテストの方法については目撃者に聞くのか、記録を探すのか複数の選択肢が存在し、一

意的には決まらない。

以上、Popperの再現性概念を再構成した結果についても図示を試みる(図2)。Popperは再現性概念の下位分類を示してはいない。従ってここでは、図1と同様のものを書き、言及されている箇所については「○」、言及されていない箇所については「—」と書く。また図1に書かれている分類基準に加えて、「実際に追試が行われている必要があるか」という新たな分類基準が示されていることに注意されたい。

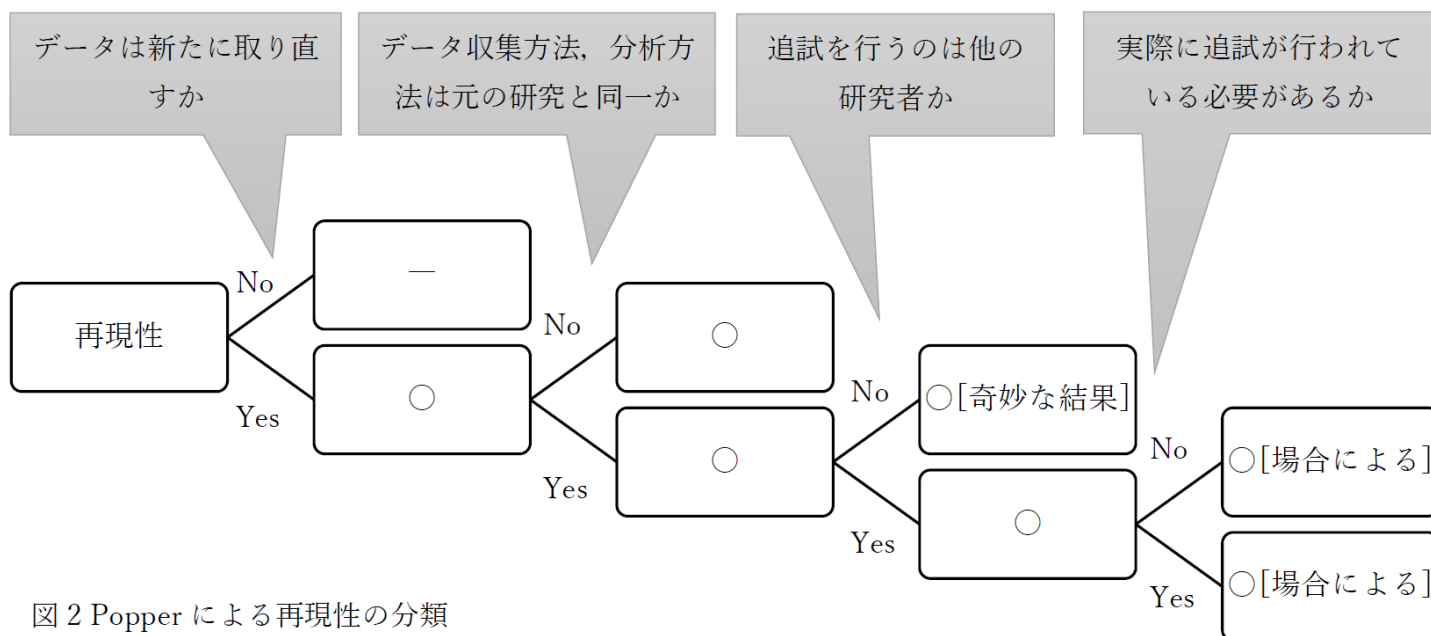


図2 Popperによる再現性の分類

「再現性の危機」で要請されている再現性概念と比較することで何が見えてくるだろうか。まず、Popperは同じデータを用いる再解析による再生可能性ではなく、新たに実験や観察を行うことでデータを収集する追試による再現可能性について論じており、本稿で扱う再現性の範囲と一致している。さらに、他の研究者によっても再現できるかということの問題としている点については、Popperは元の研究者だけが再現できる結果を「奇妙な結果」と呼んで重要視していないものの、両者を区別している点では「再現性の危機」に直面する科学者達の考えと一致している。

ただし、「再現性の危機」における再現性概念は実際に再現を行うことを念頭に置いているのに対し、Popperは再現を実際に行う必要はなく、誰でも再現を試みようとするれば実行可能であるような、十分な「指示」がありさえすれば公表すべき科学的発見と呼ぶに値する、というものであった。しかしこの相違点はあまり重要ではないと考えられる。なぜなら、Popperはあくまで「公表」に注目して論じている点に着目すると、本質的には「再現性の危機」での論点と変わりはないからである。「再現性の危機」に直面する科学者達は、

なにも他の研究室においても再現が成功したときにはじめて元の研究が公表されるべきだとは考えていない。そこで構想されているのは、まず一つの研究室で何らかの実験結果が得られ公表に至り、その後追試実験が系統的に行われるような制度設計、研究慣行の定着である(例えば Munafò et al., 2017)。元の研究が公表される際に求められる要件は何か、それは Popper が述べているように、後の追試実験が可能になる十分な「指示」を記載していること、と解釈することができるであろう。

しかしながら、上記の論点については対処できたとしても、Popper の再現性概念と「再現性の危機」における再現性概念の間には、重大な相違点の一つ存在することが明らかになった。Popper は再現の方法については限定しておらず、概念的追試による再現可能性も許容しているのに対して、「再現性の危機」においては直接的追試による再現可能性を明確に区別して必要としているのであった。Popper が真に概念的追試と直接的追試を区別していないのであれば、「再現性の危機」に直面する科学者達が理論的基盤として Popper を使用することは不適切ということになる。

ところで、そもそも『科学的発見の論理』において再現性に関する議論は断片的に論じられるのみで中心的なテーマとはいえず、あくまで反証主義についての議論を展開するに差し当たり必要とされている再現性について言及しているのに過ぎない。次節ではこれを踏まえた上でさらなる比較を行うために、反証主義と再現性についての関係を検討した上で比較を行うことで、Popper が何故図 2 で示したような再現性概念を考えたのかを明らかにしていく。

3. 再現性概念に対する機能的アプローチ

図 1 及び図 2 において記述した分類基準を取り上げることで、詳しい検討を加えていく。具体的には「データ収集方法、分析方法は元の研究と同一か」という点が、「再現性の危機」における再現性と Popper の再現性の相違点であった(7)。検討の際、Popper の反証主義と再現性の関係について見ていくわけだが、これは前節までが再現を「どのように」、「誰が」行うのかという記述的アプローチからの再現性概念の整理・比較であったといえるのに対し、本節ではそのような再現性が満たされることが何を意味するのか、という機能的アプローチからの再現性概念の整理・比較ということができる。

比較のためにもまず、「再現性の危機」における概念である直接的追試による再現可能性と概念的追試による再現可能性の機能について述べておこう。国里(2020)では両者の機能については述べられていない。もともと直接的追

試、概念的追試という用語は Schmidt(2009)に由来するものと考えられ (Fidler & Wilcox, 2018), Schmidt によれば直接的追試にはサンプリングエラーを制御することで、現象を確認するという機能があるのに対し、概念的追試は理論の適用範囲を調べる、ないし理論を拡張するという機能があるとしている。ただし、それでは概念的追試には現象を確認するという機能が全くないかと言うとそうではない。実験が成功した場合には現象が確認できたと言っても、失敗した場合にはその理由が、現象が存在しないことを意味しているのか、理論が間違っているのかを決定できず、現象を確認する、という目的の上では概念的追試は直接的追試よりも弱い、ということが出来る (Freese & Peterson 2017)。これは、記述的アプローチによる分類と機能的アプローチによる分類は完全に一致するわけではなく、記述的アプローチでは直接的追試と概念的追試が明確に区別できるのに対し、機能的アプローチでは両者を明確に区別することができないことを意味している。このことから、直接的追試と概念的追試を明確に区別しようとする「再現性の危機」に直面する科学者達は、機能的アプローチよりも記述的アプローチによる分類を重視している、と捉えることができるであろう。

それでは Popper は「現象を確認する」や「理論の適用範囲を調べる、ないし理論を拡張する」といったことに関して、どのように捉えていたと考えられるのか。ここでは Popper の理論と観測に対する態度に注目する。『推測と反駁』(Popper, 1965)から次の文章を引用する。

つまり、わたくしが科学的知識の成長について語るとき心に描いているのは、観察結果の蓄積のことではなくて、科学理論を次々とくつがえし、よりよい、より満足できる理論で置き換えることなのだ、ということである。(Popper, 1965 藤本他訳, 2002, pp.362-363)

Popper は科学において観察結果が蓄積されていくという事態を重要視していない。観察を知識の究極的根源だと考える立場を「観察主義」と呼び、批判する。概略を述べると、観察による基礎づけは、ある観察を根拠づけるためにはさらなる別の観察を必要とし、さらにはその観察を根拠づけるために新たな観察を必要としていくため、無限後退に陥る、というのが Popper による批判である。

Popper の反証主義において重要なのは、理論が反証によって置き換わっていくというプロセスであり、観察は理論の反証を目的として行われる。従ってここでは、何を観察するかは常に理論から導出されるという前後関係があ

り、理論と無関係な観察は議論の対象ではない、ということになる。

ここで話題を再現性に戻すと、「再現性の危機」で求められる直接的追試の機能とは主に現象を確認することであった。従って直接的追試は理論とは独立に行うことができるものと捉えられており、Popper の用いる再現性概念では直接的追試による再現可能性を救いとることができない、ということになる。

前節において Popper の再現性概念が、複数の再現性の下位分類を区別しておらず奇妙に思われるのは、「再現性の危機」に直面する科学者達が重視するような記述的アプローチによる分類から見てしまうことに起因しており、機能的アプローチによる分類から見れば、重要なのは実験が理論の反証を目的として行われているかどうかという観点であり、データの収集方法や分析方法が同一か否かという観点はさしあたって重要ではない、ということが分かるであろう。

Popper のテキストから読み取ることができる素朴な帰結としては、もし「再現性の危機」に直面する科学者達が Popper のように機能的アプローチによる分類に力点を置いた再現性概念を採用するのであれば、Popper の反証主義も同時に受け入れる必要があり、その場合データの収集方法や分析方法が同一か否かという論点を強調することには意味がなく、「再現性の危機」という問題をとらえ損ねているといえる。

次節では、少なくともテキストからは Popper の再現性議論が「再現性の危機」で求めるような区別が無いとはいえ、果たして反証主義において直接的追試による再現可能性を認めることができないとまで言えるのか、という点について議論する。

4. Popper の再現性概念の拡充

反証主義の下では、理論の反証としての観察というものを考え、理論と観察が矛盾するとき、理論が反証されたとみなされる。ただし一回限りの観察によって理論が反証されるとまで Popper は言っておらず、複数の観察を通じて、「現象を確認」という機能を有する再現性概念、すなわち機能的アプローチからみた直接的追試による再現可能性を、Popper の反証主義の下でも認めることができそうである。ここで直接的追試による再現可能性が得られないことを、反証という言葉を用いて表現するならば、元の実験結果と直接的追試の結果が矛盾するとき、元の実験結果が反証される、ということができる。

しかしその場合、ある観察の反証に十分な観察とはいかなる観察なのであ

ろうか。理論の反証については、「再現可能な観察」だけが理論を反証することができるということによって観察の性質を記述し、その性質についての分析をいったん括弧に入れることで論じることができたわけだが、ある観察の反証に必要な観察の性質として「再現可能な観察」を当てはめてしまえば、論点先取になってしまう。ここで問題になっているのは、どのようなときにある観察が元の観察の反証事例となり、ある時には反証事例とならない（無視される）のか、ということである。

この問題意識の持ち方は、Lakatos が理論の反証としての観察に対して抱いた疑問と同じ構造を有している。Lakatos は、Popper の反証主義的な科学が実際の科学においては見られず、理論と矛盾する観察が即座に理論を棄却することにはならないという事実を踏まえて、「研究プログラム」という新たな概念を創出した。理論と矛盾する観察結果が提出されたときに、理論の修正を行い、結果として新たな予測を生み出すのであれば、そのような変則事例は反証事例として受容られ、「前進的プログラム」と表現される。それに対して単なるアドホックな修正にとどまる場合には「退行的プログラム」と呼ばれるが、それでも説明が難しい場合には一時的に無視という判断を取る (Lakatos, 1978 村上他訳, 1986, pp.6-9)。

Lakatos はあくまでこの考えを理論と観察の関係に留めたが、これをある観察と別の観察の関係にも適用することができるであろう。ただしその場合、Lakatos の「科学哲学は科学者にとってよりも科学史家にとっての指針である」(同, p.223)という記述を真剣に受け止める必要が出てくる。というのも、研究プログラムの枠組みを採用した場合、あるプログラムが前進的か、退行的かを判断しなければならなくなるわけだが、それではどのようなタイミングで決定を下せばよいのか。Lakatos は長い時間がかかるというだけで、明確な基準は示せていない。Lakatos はそれゆえに科学に対する規範ではなく、長い時間がたった後に研究が開始される科学史に対する規範を論じるという問題移動をしているが故にこのように述べたのである。

そうすると、決定実験との類比が想起される。以下を引用しよう。

ポパーのいう意味での「決定実験」は存在しない。これはたかだか、事件の後だいたい経ってから、つまりある研究プログラムが別のプログラムによって打倒されてしまったときに、ある変則事例に贈られる敬称にすぎないのである。ポパーにとって、決定実験は、ある理論と不斉合な基礎言明の受容を意味する。私としては、いかなる受容された基礎言明もそれだけでは理論を棄却する権利をわれわれに与えてくれないと主張し

たい．(同, p.218)

ある理論と矛盾するような実験で、その実験によって理論が棄却されるとき、その実験を「決定実験」と呼ぶ。Popper においてはまさに今行われた反証実験を「決定実験」と呼ぶことができるが、Lakatos の議論から帰結することは、「決定実験」は長い時間を経て、後知恵的に認定されるものであり、科学史的な概念として用いられるということになる。

再現性も同様であろう。ある元の研究について矛盾する直接的追試の実験結果が得られたからといって、すぐさま現象が確認できず、再現性がない、ということが決定づけられるわけではない。ある研究結果が再現できたか否かは、科学史によって明らかになるのであり、再現性の有無は科学者が日常的に判断することはできない、ということが帰結する。

以上、Lakatos の議論からの拡張を行うことで、「現象を確認する」という機能を持った再現性を反証主義のもとでも認めることができることが明らかになったが、同時に科学者達は、ある追試実験の結果から即座に再現性の有無を判断できるわけではない、ということが示された。

結

まとめよう。「再現性の危機」において Popper の再現性概念が理論的後盾として採用されてきた。しかし検討の結果、Popper の再現性概念は「再現性の危機」がもとめるような概念とは異なり、単純な援用は不適切であるといえる。そこで、Popper の議論を洗練させたとされる Lakatos の議論を踏まえると、再現性概念が科学史的な概念となってしまう、「再現性の危機」における一部の科学者達が考えるような、ある実験結果の再現性の有無に関する単純な判断は認められない、ということが明らかになった。

注

- (1) 「再現性の危機[replication crisis, reproducibility crisis, replicability crisis]」という言葉が一般的なのは、Perspectives on Psychological Science 誌で再現性特集が組まれた際に用いられていた(例えば Pashler & Harris, 2012)ということと、Nature 誌で再現性の危機があるかどうかアンケート調査を行った Baker(2016)などから定着したのだと考えられる。他の用語としては「統計的危機[statistical crisis]」(Gelman & Loken, 2014)、「科学の危機[science's crisis]」(Saltelli & Funtowicz, 2017)、「信頼性革命[credibility revolution]」(Vazire, 2018)などが存在す

- る.
- (2) 本稿では「再現」と「追試」を全く同一のものとして捉えており，慣例によって使い分けている．実際両者を異なる概念として用いている例は見当たらない．
 - (3) 国里(2020)はこの後別の分類として，Goodman et al.(2016)を参照し，「方法の再現可能性」，「結果の再現可能性」，「推論の再現可能性」という3つの概念を紹介しているが，この分類が現時点では広まっているとは思われないため，本稿では割愛した．
 - (4) 再現性の機能については後述．第3節を参照．
 - (5) 実例としては Schnall et al.(2008)の研究を巡る論争がある．Bohannon(2014)や Derksen(2019)を参照．
 - (6) 注意点として，例えば「再解析による再生可能性」についても「分析方法を元の研究と同一にするか否か」という視点から新たな下位概念を創出することが可能だが，ここでは本稿で言及している概念のみを図に書き表している．
 - (7) 他の相違点として，「再現性の危機」では再解析による再生可能性を一つの再現性の下位概念として明確に区別している，という点を挙げるができるが，これは本稿 p.3 における記述と同様 Popper も科学哲学的な関心に限定し，議論の対象としなかったのだと考えられる．

参考文献

- Baker, M. (2016). "1,500 scientists lift the lid on reproducibility". *Nature*, 533(7604), 452-454.
- Begley, C. G., & Ellis, L. M. (2012). "Raise standards for preclinical cancer research". *Nature*, 483(7391), 531-533.
- Bohannon, J. (2014). "Replication effort provokes praise—and 'bullying' charges". *Science*, 344(6186), 788.
- Casadevall, A., & Fang, F. C. (2010). "Reproducible science". *Infection and Immunity*, 78(12), 4972-4975.
- Crandall, C. S., & Sherman, J. W. (2016). "On the scientific superiority of conceptual replications for scientific progress". *Journal of Experimental Social Psychology*, 66, 93-99.
- Derksen, M. (2019). "Putting Popper to work". *Theory & Psychology*, 29(4), 449-465.
- Earp, B., & Trafimow, D. (2015). "Replication, falsification, and the crisis of confidence in social psychology". *Frontiers in Psychology*, 6, 1-11.
- Freese, J., & Peterson, D. (2017). "Replication in social science". *Annual Review of Sociology*, 43(1), 147-165.
- Fidler, F., & Wilcox, J. (2018). "Reproducibility of scientific results". In Edward N. Zalta (Ed.), *The stanford encyclopedia of philosophy (Winter 2018 ed.,)* Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Gelman, A., & Loken, E. (2014). "The statistical crisis in science". *American Scientist*, 102, 460.
- Goodman, S. N., Fanelli, D., & Ioannidis, J. P. A. (2016). "What does research reproducibility mean?". *Science Translational Medicine*, 8(341), 341ps12.
- John, L., Loewenstein, G., & Prelec, D. (2012). "Measuring the prevalence of questionable research practices with incentives for truth telling". *Psychological Science*, 23, 524-32.
- Klein, R., Ratliff, K., Vianello, M., Jr, R., Bahník, Š, Bernstein, M., et al. (2013). "Investigating variation in replicability A "many labs" replication project". *Social Psychology*, 45.
- Lakatos, I. (1978). *The methodology of scientific research programmes*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press. (村上, 陽一郎, 井山, 弘幸, 小林, 傳司, & 横山, 輝雄訳. (1986). 『方法の擁護 : 科学的研

- 究プログラムの方法論』．東京：新曜社.)
- Makel, M., Plucker, J., & Hegarty, B. (2012). “Replications in psychology research how often do they really occur?”. *Perspectives on Psychological Science*, 7, 537-542.
- Mulkay, M., & Gilbert, G. N. (1981). “Putting philosophy to work: Karl popper's influence on scientific practice”. *Philosophy of the Social Sciences*, 11(3), 389-407.
- Munafò, M. R., Nosek, B. A., Bishop, D. V. M., Button, K. S., Chambers, C. D., Percie du Sert, N., et al. (2017). “A manifesto for reproducible science”. *Nature Human Behaviour*, 1(1), 0021.
- Open Science Collaboration. (2012). “An open, large-scale, collaborative effort to estimate the reproducibility of psychological science”. *Perspectives on Psychological Science*, 7(6), 657-660.
- Open Science Collaboration, (2015). “Estimating the reproducibility of psychological science”. *Science*, 349(6251), aac4716.
- Pashler, H., & Harris, C. (2012). “Is the replicability crisis overblown? three arguments examined”. *Perspectives on Psychological Science*, 7, 531-536.
- Popper, K. R. (1965). *Conjectures and refutations : The growth of scientific knowledge (2nd ed.)*. London: Routledge & Kegan Paul. (藤本, 隆, 石垣, 壽, & 森, 博訳. (2009). 『推測と反駁:科学的知識の発展』．東京：法政大学出版局.)
- Popper, K. R. (1968). *The logic of scientific discovery Third edition (revised)*. London : Hutchinson, (1968). (大内, 義一 & 森, 博訳. 1971. 『科学的発見の論理』．東京：恒星社厚生閣.)
- Radder, H. (1992). “Experimental reproducibility and the experimenters' regress”. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1992, 63-73.
- Romero, F. (2017). “Novelty versus replicability: Virtues and vices in the reward system of science”. *Philosophy of Science*, 84(5), 1031-1043.
- Romero, F. (2018). “Who should do replication labor?”. *Advances in Methods and Practices in Psychological Science*, 1(4), 516-537.
- Rosenthal, R. (1979). “The file drawer problem and tolerance for null results”. *Psychological Bulletin*, 86(3), 638-641.
- Saltelli, A., & Funtowicz, S. (2017). “What is science’s crisis really

- about?”. *Futures*, 91, 5-11.
- Schmidt, S. (2009). “Shall we really do it again? the powerful concept of replication is neglected in the social sciences”. *Review of General Psychology*, 13, 90-100.
- Schnall, S., Benton, J., & Harvey, S. (2008). “With a clean conscience: Cleanliness reduces the severity of moral judgments. *Psychological Science*, 19(12), 1219-1222.
- Stroebe, W., & Strack, F. (2014). “The alleged crisis and the illusion of exact replication”. *Perspectives on Psychological Science*, 9, 59-71.
- Trafimow, D. (2014). “Editorial”. *Basic and Applied Social Psychology*, 36(1), 1-2.
- Vazire, S. (2018). “Implications of the credibility revolution for productivity, creativity, and progress”. *Perspectives on Psychological Science*, 13(4), 411-417.
- Wagenmakers, E., Wetzels, R., Borsboom, D., & van der Maas, Han L. J. (2011). “Why psychologists must change the way they analyze their data: The case of psi: Comment on bem (2011)”. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100(3), 426-432.
- 国里, 愛彦. (2020). 「再現可能な心理学研究入門」. 『専修人間科学論集.心理学篇』, 10, 21-33.

メルロ＝ポンティ『知覚の現象学』における真理の解明と歴史の成立

東京大学 野々村伊純

はじめに

メルロ＝ポンティの主著『知覚の現象学』では、真理を集中的に論じている第三部「コギト」の章だけでなく、真理という語がこの著作の至るところで登場する。序文においてメルロ＝ポンティは、「われわれは真理の中にいるのであり、その明証性は「真理の経験」である」（PP 17/I 17）と明言する。真理は『知覚の現象学』全体で主題となっていると言え、この著作には伝統的な真理の理解を脱却して、世界との交流にもとづく真理の真相を明らかにするという目的が通底している。メルロ＝ポンティにとって真理は、たとえば数学における理念的なものとしての真理に限定されず、生きられた世界との関りを伴う豊かな内実を持つものである。本稿では、メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』における真理を取り上げ、歴史の成立との関係からその射程の広さを明らかにすることを試みる。

本稿は次のように進む。まず、伝統的な真理を取り上げ、メルロ＝ポンティの批判を確認する（第1節）。次に、生きられた世界から成立し、言語の考察を通じて解明される真理の真相を論じる（第2節）。そしてメルロ＝ポンティの時間論を取り上げることで、真理の時間的性格の基底が、主観における時間性であることを示す（第3節）。最後に、生きられた世界に働きかけ、そして生きられる歴史の成立の真相について、メルロ＝ポンティは、時間的性格をもつ真理の理解を踏まえていることを究明する（第4節）。

1. 伝統的な真理の理解

メルロ＝ポンティが伝統的な真理として想定しているのは、さしあたり三つに分類することが可能である。コギトの真理、幾何学的理念の真理、宗教的な真理がそれである。

(1) コギトの真理

コギトの真理とは、デカルトからはじまる思惟する自己の明証性やカントに代表される世界を構成する条件としての超越論的主観性に関するものである。周知のようにデカルトは、方法的懐疑を通じて感覚に基づいて認識する

事物や数学的理念の正しさを疑ったが、その疑う自己の存在は明晰判明であるという真理に到達する。このことは逆に徹底化された懐疑論を招き、物体や自己の不確実性があらわとなるが、カントによって経験を構成する超越論的統覚の不可欠性が主張される。この考えは、フランスの一部の新カント派によって、意識が世界のあらゆる出来事を構成しているという主張へと展開されることになる。メルロ＝ポンティが経験主義者と対置し、主知主義者として批判したのは、レオン・ブランシュヴィックやラシエーズ＝レイといった当時のフランスにおけるこのような新カント派であった。

新カント派の主張をメルロ＝ポンティは透明な主観と考え、世界と自己との関係を正確に捉えていないと考える。もし経験が自己によって構成されたとするならば、世界は私の一部となり、自己の明証性と同じように世界の明証性が得られ、超越論的観念論は絶対的实在論と一致する（PP 434/II 252）。したがって、コギトを重視する主知主義の立場は、あらゆるものを自然的物物の物理化学的諸過程に還元してしまう経験主義と変わらない。その場合、自分と完全に断絶したものについて知ることがどうして可能なのかという経験主義が直面する探究のアポリアに主知主義も陥る（cf. Olkowski 2010, 526）。こうして、コギトの真理は、世界や自己について十分に捉えていないとメルロ＝ポンティは主張する。

（2）幾何学的理念の真理

一般的に幾何学的理念も永遠の真理であると考えられている。たとえば三角形の内角の和が二直角であることの証明は、経験的世界を超越した永遠の幾何学的理念を示し、証明が正しいのは分析的必然であると考えられている。しかしメルロ＝ポンティは、証明に必要な「の上に」「を通過して」や「頂点」（つまり頂上という意味もある仏語の *sommet*）といった言葉で表現されていることが、そもそも身体的経験に依拠していることを指摘し、幾何学的理念を証明するというのは、定義や条件にすでに含まれている真理について演繹的に明らかにすることではなく、実際に補助線などを引くことを通じて、幾何学的構造を表出することであると主張する（PP 444-5/II267-8）。したがって、メルロ＝ポンティにとって幾何学的理念における真理は、理性によって捉えられる世界を超越して存在する理念ではなく、身体的運動を通じて知覚世界から借り入れられたものである（PP 447/II 271）。証明は何度でも同じことを繰り返すことが可能であることから、証明された理念が安定した構造物であると私たちは確信しているのであって、前提されたものと結論との

間に必然的な連関を私たち自身が認めているだけなのである。

(3) 宗教的な真理

宗教的な真理は、ブランシュヴィックの記述から読み取れる真理観である。

ブランシュヴィックは語っている——「人間精神の創造力について反省をめぐらすとき、経験のまったき確かさにおいて、つぎのような感情がわき上がってくる——証明することができたある一定の真理のなかに、ひとつの真理の魂のようなものがあって、それがその真理を優越しており、その真理から自由であり、その魂はその真理の特殊な表現形態から離れることによってより包括的でより深い表現へと赴くことができるが、しかし、こうした前進をもってしてもついに真なるものの永遠性に触れることはできない、といった感情が」、と。(PP 455/II 281)

ここでメルロ＝ポンティは宗教について直接述べているわけではないが、ブランシュヴィックの『西洋哲学の意識の進歩』における「宗教的意識」の章から引用している。章題からも明らかなように、キリスト教における〈一者〉としての神と関連する真理である。ブランシュヴィックの記述から読み取れるその真理の特徴は、次のようにまとめられる。真理は、証明可能であるものを乗り越えた先にあり、特殊な表現を越えたより包括的でより深い表現をどんなに試みてたとしても、達することのできない永遠性を有するものである。

それに対してメルロ＝ポンティは次のように問いかける。

だが、何人も手に入れることのできぬこの真なる永遠性とは何であるか。あらゆる表現の彼方にあるこの表現されたものとは何であるか。そうしたものを措定する権利がわれわれにあるとすれば、なぜわれわれの不断の関心がより正確な表現を獲得することにあるのか。人間の精神や真理はあらかじめ設定されたどんな目標にも向かわぬと主張しておきながら、あたかもそれらがそれに向かっていくかのようにそれらをしてその周りをめぐらせているあの〈一者〉とは、一体何であるのか。(PP 455/II 281-2)

このような素朴ともいえる問いが生じているのは、「神を措定することなぞ、われわれの生の解明には何ら寄与するところがないことはたしかである」(PP 455/II 282)と考えていたからである。ブランシュヴィックが主張する

〈一者〉とは人間の精神に対置される精神のことであり、万人にとって同一の普遍的理性としての原理である（cf. P2 251/96）。つまるところ、古代ギリシア哲学やイスラーム哲学を受容したキリスト教神学において確立していった絶対的な神である。このような神は人間の生を超越しているため、身体における世界との内属を重視するメルロ＝ポンティにとって満足できるものではなかった。

2. 伝統的真理理解の成立と真理の真相

以上の伝統的真理に共通している特徴は、それが不変的で永遠なものということである。このような真理の理解に対してメルロ＝ポンティは次のように批判的に応答する。

われわれのもっている経験は、真なる永遠性のそれでもなければ、〈一者〉への参与のそれでもない。むしろ、時間の偶然のさなかでわれわれがわれわれ自身および他者とのあいだに関係をとりむすぶためによりかえす具体的な諸行為の経験、一言で言えば、世界への参与（*participation au monde*）の経験なのであって、〈真理 - 内 - 存在（*être-à-la-vérité*）〉とは、世界内存在と区別のつかぬものである。（PP 455/II 282）

ここでは、世界内存在が真理内存在と変わらないことが指摘されている。「真理内存在」という言い方は、ハイデガーが『存在と時間』で、「現存在は真理の内存在している」（SZ 221/二 502）と述べ、非隠匿性としての真理（アレーティア）と現存在の根本構造である世界内存在を結びつけることを彷彿とさせる。ハイデガーはそこで、言明と対象の一致という伝統的な真理理解が現存在の開示性としての真理からの派生的な変様であることを主張する。メルロ＝ポンティは、不変的で永遠な真理理解が派生的なものとは考えていないが、それを基礎づけているものを見逃していることについて批判している（PP 454/II 281）。

メルロ＝ポンティが真理において重視するのは、「時間的な偶然のさなかの」身体を通じた世界との関係である。身体を通じた世界との交流についての現象学的記述を行うことで、不変的で永遠なものを認める立場を批判し、世界の内存在する実存の究明によって、メルロ＝ポンティは世界の偶然性に依拠した真理を解明する。

身体を通じた世界との交流を明らかにすることによってメルロ＝ポンティは、自己から超越し客観的であると見なされる世界の手前にある「生きられ

た世界 (*monde vécu*)」(PP 495/II 339) を指摘する。そのためメルロ＝ポンティは、新たな真理理解の出発点に知覚を見いだす。ここでの知覚は、単なる諸感覚の集合ではなく、世界と身体の応答によって形態化されたゲシュタルトである。メルロ＝ポンティにとって身体は、主観性によって構成された「道具」(ラシエーズ＝レイ cf. PP 447/II 270) でも、肉や骨が集まった一つのメカニズムでもなく、世界の事物と応答し、経験を成立させる当のものであって、その限りでは客観的対象ではない。私の身体は、世界に対する私の足場であり、パースペクティブの中心なのである。したがって、身体こそが個人的な生を支えているのであり、意識にとって思考するよりも「私はできる」という運動能力が基礎的であることが明らかとなる。そのため、身体を通じて生きられた世界での経験が、真理として見なされてきたものの始原なのであり、生きられた世界から断絶する真理は不可能である。メルロ＝ポンティは、科学や数学といったものも生きられた世界と不可分であり、これまでの文化が破壊され、跡形もなくなってしまったならば、そのような真理と考えられてきたものも残らないと主張する。

メルロ＝ポンティが主張するように生きられた世界が真理の始原なのだとしたら、不変的で永遠的な伝統的真理の理解はどのようにして成立したのだろうか。メルロ＝ポンティは、言語がその成立に不可分に関わっていると考える。そのため、メルロ＝ポンティは言語について論じることで伝統的真理理解の成立を明らかにするが、同時にその言語の考察を通じて、伝統的真理理解からは見過ごされてきた真理の真相を明らかにする。メルロ＝ポンティの言語についての主張を正しく捉えるためには、思考内容は言語という道具を用いることで伝達されるという伝統的な言語理解からの脱却が求められる。言語を生理学的な因果的現象へと還元してしまう経験主義と思考の単なる外皮としてしか捉えない主知主義に対して、メルロ＝ポンティは「語は意味をもつ (*le mot a un sens*)」(PP 216/I 291) と主張することで両者を批判する。

私たちは、わかっていながら言葉にできないことにいら立ちを覚えることがある。あるいは、それぞれの文章を構成する各語はそれまで知っている意味を想起するにもかかわらず、書物を通じて自身が考えてもみななかった思考に達することがある。これらの現象は、経験的あるいは心的メカニズムとして言語を解釈してしまう伝統的な二つの立場では説明することができない。このような事例はむしろ、思考は言語によって完成し、私たち自身を超過 (*excès*) していることを示す。メルロ＝ポンティは、このような思考を完成し、自身の思考を超過することができる言葉を真正のないし原初的な言葉と

呼び、人々によって繰り返し語られているだけの二次的な言葉あるいは語られた言葉と区別する（PP 217-8 n./I 295 n.; 321/I 238）。

このような言語理解は、語られた言葉を生気が失われたものとして否定しているようにも見える。しかし、メルロ＝ポンティは「あらゆる表現的な活動のなかで、言葉だけが沈殿作用をおこして間主観的な獲得物を構成することができる」（PP 231/I 311）と述べ、言語には絵画や音楽と大きく異なった沈殿によって意味が保存される特徴を見出す⁽¹⁾。意味が沈殿し保存されることによって、語られた言葉は反復可能性を獲得し、誰もが同じように使用できる公共性が成り立つのである。こうして、言語は文化性を有することとなり、「言葉は自然的存在に対するわれわれの実存の超過である」（PP 239/I 322）とメルロ＝ポンティは主張する。

しかしながら同時に、この特徴によって、ダステュールも明確に指摘しているように、「その際限なき反復可能性（*sa possibilité de réitération indéfinie*）こそがまさに、ことばについて語ることを可能にもすれば、原初的な表現の経験の「地盤」を離れる危険を冒すことを可能にもする」（Dastur 1998, 356/478）。すなわち、意味の沈殿は、すでに使い古された語を用いて過去の遺産と難なく接合させ、それによって未来においても同様にそれを用いることができることを保証するが、他方でこのことが原初的な意味が生成されていたことを忘却させてしまうのである。現在の言語的な意味は過去から未来へと開かれた全時間的なものとなり、それによって、言語的な意味は無時間的なものつまり永遠なものとなされるのである（PP 453/II 278）。

メルロ＝ポンティは、「言葉とはまさしく、思惟が真理にまで自己を永遠化してゆく行動である」（PP 448/II 272）と述べ、ここに伝統的真理解の成立の原因を見出す。すなわち、言語は意味を沈殿させ、何度も繰り返されることが可能となった全時間的なものとして真理を成立させるが、それが無時間的つまり不変的で永遠なものと見なされるようになったことで伝統的な理解が成立するのである。そのため、不変的で永遠な真理はある種の錯覚なのであり、真理は決してそのようなものではない。

言語の沈殿化作用には、意味の保存とは別のことが含意されており、ここに真理の真相をメルロ＝ポンティは見いだしている。言語における反復可能性は、その反復から逸することも可能にしており、言語には意味を沈殿させつつも常に新たな意味へと開かれていている。なぜなら、言語が繰り返されるといふ特徴は、言語が使用されるたびごとに表現されていることを意味し、そのたびごとに言語と世界と人間との関係は結び直され、自分自身を越え思考を完成させる原初的な言葉へと促す契機を含むからである。そのため、生

きられた世界から意味が沈殿することで成立する真理は、時間のうちで偶然的に変化していくことが可能なのである。

メルロ＝ポンティが捉えた言語の特徴は、自己に対する超過、自然に対する超過、反復可能性に対する超過、これら多重の超過であり、言語は身体を通じた知覚の経験に支えられ、また常に捉え直される契機を含んでいる。生きられた世界を始原にして言語によって成立する真理には、新たな意味を獲得する可能性が含まれており、これまで見逃されていたこのような真理の特徴をメルロ＝ポンティは強調するのである。

以上の考察から、メルロ＝ポンティの真理の理解には次の特徴がある。第一に、生きられた世界は真理にとって始原であり不可分なものである。第二に、言語の意味の沈殿化作用が真理を全時間的なものにさせ、不変的で永遠的なものという伝統的理解を成立させる。第三に、言語における意味の創造性は真理における保持されながらも変化していく時間的な性格を示す。これらの特徴には、主観における時間性が深く関係しており、その解明が歴史の真相へと展開されている。そこで次節では、メルロ＝ポンティの時間性についての主張を簡単に確認し、それがメルロ＝ポンティの真理の基底となっていることを明らかにする。

3. メルロ＝ポンティの時間性理解

メルロ＝ポンティは、主観は内的必然性によって時間的であると時間について主張する (cf. PP 471/II 305)。これは、事物のなかに時間があり観察者を不在にする経験主義的見方と、意識が時間を構成すると考える主知主義的見方の二つの立場と対立する。これらの見方は、科学が想定していような時間を計算可能なものとして扱うことを可能にする特徴がある (cf. Olkowski 2010, 529)。しかし、メルロ＝ポンティは、主観における時間性を主張することによって、計算可能な時間理解を否定しているわけではない。むしろメルロ＝ポンティの主張は、このような客観的な時間が主観における時間性から成立していると考える。同様に、真理に見いだされた特徴もこの時間性に起因している。

メルロ＝ポンティが主観における時間性として重視していることのひとつが、たとえば机の傷は自分の過去の生活の跡を保持し、私が知覚のうちに存在しない過去の出来事を見出しているということである。これは、私が単に現在の対象を知覚しているのではなく、私とその過去を生きること、これまでの周囲との関係を考慮に入れて知覚していることを意味する。メルロ＝ポン

ティは、このような視座を主にフッサールとハイデガーの時間論から多く取り込んでいる。

フッサールは、『内的時間意識の現象学』において時間意識の解明を試みている。メロディーは各音によって構成されているが、個々の現在の音を聞いているだけであるとする、音が連関して聞こえるという経験を説明することができない。仮に記憶によって説明するならば、その音は過ぎ去った音という新たな契機を伴った音と理解されるが、その音の記憶は現在のものであって、なぜそれが過ぎ去ったものと同じのものであるとわかるのだろうか。フッサールは提起する（Hua X, 17-8/79-81）。フッサールは、ある時点における知覚（原印象）は恒常不斷に新たな今が登場することによって過ぎ去っていくが、意識の統握作用によってまとめられ、原印象は喪失することなく次の時点において沈殿することで把持されていると主張する（Hua X, S.7-13）。つまり、過ぎ去った原印象への志向は現在においても失われてはいない。こうして現在のうちに過去が過去把持として沈殿していることによって、過ぎ去った知覚と原印象とを同一にすることが可能となる。その理解を反転させたものが未来予持である。つまり、過去を把持した現在から次の時点がすでに予期されている。いうならば現在は「未来に喰い込んでいる」（PP 478/II 315）。したがって主観は現在を、過去となったものの未来として、これから到来する未来の過去としてもつのである。

他方で、ハイデガーは、現存在に特有の時間的な構造として時間性を見だし、それが通時的な時間の理解を成立させると主張する。「時間性とは、根源的な「じぶんの外にあること」それ自体そのものである」（SZ 329/三 469）とし、将来・既在性・現在という三つの脱自態である。未来に優位性を見いだすハイデガーとは異なり、メルロ＝ポンティは現在に中心を見いだしつつも（cf. PP 490/II 332）、時間の脱自的性格を受容することで「現在に到来しつつ過去に向かう未来」として時間が時熟するというハイデガーの記述を引用し、「現在は自己自身のうちに閉じ込められているものではなく、未来や過去に向かって自己を超越する」と述べる（PP 482-3/II 320-1）。

こうしたフッサールとハイデガーの時間に関する議論を通じて、メルロ＝ポンティは時間性における過去把持と未来予持およびその脱自的性格を捉え、「もし私が現在をなお生き生きとした姿で、それを含蓄するすべてと共に捉えなおすなら、その現在の〈なか〉には、未来と過去とへ向かう脱自があり、これが時間の諸次元を、敵対的なものとしてではなく、不可分なものとして出現せしめる」（PP 485/II 324）と述べる。主体は、過去を把持している現在において、そこから投企される未来に向けて行為するとともに、現在に限

定されない過去の捉えなおしと未来への新たな投企によって、世界へと参与することが可能なのである。

以上のことが意味するのは、主体は決定論的に決まっているのでもなければ、絶対的な自由があるわけでもないということである。オルコウスキが明確にしているように（Olkowski 2010, 542-3）、沈殿した過去の意味が現在に影響を与え、そこから新たな未来を投企することによってこそ、メルロ＝ポンティは「ほかのことを始める能力」としての主体の自由があると考え（PP 516/II 369）。ここから、いわゆる「状況づけられた自由」の内実がより一層明らかになる。すなわち、これはある時間における物理的な状態や人間の身体能力といった条件が課せられた中でも、行為の自由があると単に主張しているのではなく、沈殿していったこれまでの状況や意味が現在に保持され、それから逃れることはたとえかなわなくとも、それを捉え直し投企し直された未来の展望に従って、現在行為することができることを意味する。メルロ＝ポンティが論じた時間性は、過去から影響を受け、未来を投企するというあり方として時間に厚みを取り戻した自由の在り方を明らかにするのである。

以上のあり方は真理についての基底でもある。言語における沈殿作用と反復可能性は主観の過去把持と未来予持に由来しており、生きられた世界から言語によって成立する偶然的な真理は、主観における時間の脱自的性格によってなされる捉え上げ直しと新たな投企による世界への参与に基づいている。こうしてメルロ＝ポンティにとって真理は、時間性と不可分な特徴を示すのである。

4. 真理の成立としての歴史の成立

前節において確認した時間論は、私が生きている現在には私が生きていない多くの時間が開かれているという考えを導き、私を取り上げ直し引き受ける範囲での集団的な歴史まで拡張されるとメルロ＝ポンティは主張する。しかし、この主張は前節で確認した時間理解だけから十分導けるのだろうか。メルロ＝ポンティは次のような問いを自ら提起している。

われわれの定まらない思考や、われわれの生活上の出来事や、集団の歴史における出来事が、少なくとも一定の時期が来ると共通のひとつの意味、ひとつの方向をもつようになり、ひとつの理念のもとに把握できるようになるのはなぜであるか。（PP 470/II 304）

歴史は、私が直接経験したものを意味付けることによって成立する人生とは

異なり、直接会ったことのない他者と関係するものである。歴史が主観の実際に生きた時間を越えて成立するためには、私が生まれるずっと以前から世界が存在し、人々が生活を営んでいなければならず、反対に、自分が死んで世界のうちに存在することが出来なくなったとしても、世界はそのまま存在し続けなければならない。このような世界の自己超越性つまり客観性の獲得に加え、歴史が成立するためには過去の人々の生活を了解し、個人の生を越えた未来の展望が獲得されなければならない。過去の出来事の単なる列挙や現在に限定された行為は歴史とは言えないのである。

メルロ＝ポンティは、身体における主知主義と経験主義の二つの極端な立場を拒んだように、極端な二つの立場のいずれかから歴史を理解できるという考えを拒否する。その二つの立場の歴史理解とは、歴史は世界を超越した理念性や世界の経済的・社会的条件に従って必然的に展開されるという歴史理解と、歴史は個人の自由な自発性にもとづいてなされた行為によって成立する完全に偶然的なものであるという歴史理解である。これら二つの立場が社会的な位置づけを——メルロ＝ポンティが挙げる社会階級を例にして——考えると、次のようになる。前者は、労働者がプロレタリアとして労働運動を起こすのは、ブルジョワが労働者を搾取するという経済的、社会的な条件による必然的な帰結であると考え。後者は、労働者が搾取される現状に対して革命を欲し、未来への自由な投企を決意することによってプロレタリアになると考える。どちらの場合も社会と主体を過度に抽象化してしまい、社会に位置付けられて生きている主体のあり方を正しく捉えていないとメルロ＝ポンティは批判する。(cf. PP 506-7/II 355-6)

人々にはそれぞれ日々の生活の仕方があり、その生活の仕方は社会のなかで共通している点があることを他者の所作を通じて、意識的に比較することなく人々は感じ、そのような日常的な生活を通じて自身の社会的な位置づけを自覚するようになる。自身の社会的な状況を引き受けることで人々の行為が動機づけられると、人々の間で共有される意味(＝方向)が、人々が共存する生きられた世界において、その世界へ参与することによって次第に成立し、それがさらなる個人の決意を促す。したがって、社会的な出来事は客観的な条件によって成立するものでもなければ、個人の自由な決意によって成り立つものでもなく、社会に位置付けられた日々の生活を通じて、つまり生きられた世界からそれらは成立する。

この生きられた世界における出来事は、語られることによって各主観を超過する。それによって語られた出来事は、失われ存在しなくなるものではなく、反復可能な意味として沈殿する。言い換えると、自己が生まれる以

前の経験されることのない出来事が、現在において意味を有することが可能となる。したがって、言語によって出来事が表現されることで、自己の生を超越した歴史が可能となり、歴史は人間の生きられた世界を成立させる「共存の基盤」となるのである。

以上のように社会的出来事について明らかにすることで、メルロ＝ポンティは、歴史は様々な出来事を生み出すような観念でもなければ、過去の出来事を並べ集めたものでもなく、「あらゆる個人的な決意に先立って社会的共存と〈ひと(l'On)〉のなかで仕上げられる未来の具体的投企」(PP 513/II 365)であると述べる。このように成立する歴史は、永遠的なものとして見なされた伝統的な真理と同様に、歴史学者などによって現在を超越したものとして理解されることができる。しかしながら、真理が不変的なものではないことが明らかになったように、歴史も不変的なものでも、あるいは何かひとつの地点に進んでいくものでもない。歴史の真相には、人々が共存する生きられた世界で人々の間で共有される意味(=方向)が個人の決意を促すとともに、沈殿した歴史を取り上げ直すことによって新たな未来の方向(=意味)が見出されるようになる点がある。生きられた世界からの歴史の成立は、歴史のダイナミックな両義性、すなわち自己を超越し共存の基盤となる一方で、それによって新たな未来が生成されることを示している。かくして、「一般化された実存と個人的実存のあいだに交換があって、そのそれぞれが受取りもすればあたえもする」(PP 514/II 365)とメルロ＝ポンティは述べるのである。メルロ＝ポンティにとって歴史とは、過去の物語を越えた、未来へと向かう過去を把持する偶然的な現在の生の営みなのである。

以上のことは、メルロ＝ポンティが歴史について、言語において解明された真理の理解を反映させていることを示している。メルロ＝ポンティは、生きられた世界から言語によって成立する真理の解明を通じて、単なる過去の出来事の物語に限られない、生きられた世界に働きかけ、そして人々によって生きられる歴史の真相を見るのである。したがって、メルロ＝ポンティにとって、歴史の意味はひとつの「歴史的真理」(PP 512/II 364)であり、歴史の成立は真理の成立に他ならないのである。

「われわれは隅から隅まで真(vrai)であり、われわれは、物のように単に世界のなかに(dans le monde)存在するのではなく、世界内存在しているという、ただその一事だけで、われわれと共に、われわれがのり越えねばならぬすべてのものをもっているのである」(PP 520/II 375)とメルロ＝ポンティは述べる。メルロ＝ポンティにとって、世界の内に生を有することは、まさしく永遠化されえない真理の内に生を営むことと同義なのである。

注

(1) 意味の沈殿化については、次節において時間性一般から簡単に検討するが、メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』出版後にソシユール言語学を受容し (cf. Hass 2008, 183)、『幾何学の起源』のさらなる読解を通じて、真理論を大きく展開している (cf. Andén 2018)。ソシユールの言語学を受容したことによる真理の理解の緻密化については、稿を改めて論じる必要がある。

文献表

以下の著作については、略号を用いて、原著の頁数、その後に参照した邦訳の頁数を表記した。引用の際には、基本的に邦訳を用いているが、一部原文にあたり筆者が改訳した。引用中の強調はすべて原文による。

Hua X: Husserl, Edmund, 1966, *Husserliana Band X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff. (部分訳) 谷徹訳, 2016, 『内的時間意識の現象学』, 筑摩書房.

P2: Merleau-Ponty, Maurice, 2000, « La philosophie de l'existence », *Parcours deux 1951-1961*, édition établie par Jacques Prunair, Lagrasse, Éditions Verdier, collection « Philosophie ». 加賀野井秀一訳, 1988, 「実存の哲学」『知覚の本性——初期論文集』, 法政大学出版局, 所収.

PP: Merleau-Ponty, Maurice, 2004 [1945], *La phénoménologie de la Perception*, Gallimard, collection « Tel ». 竹内芳郎・小木貞孝訳, 1967, 『知覚の現象学 1』, みすず書房: 竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳, 1974, 『知覚の現象学 2』, みすず書房.

SZ: Heidegger, Martin, 2001 [1927], *Sein und Zeit*, 18. Aufl. Max Niemeyer. 熊野純彦訳, 2013, 『存在と時間 (一) ~ (四)』, 岩波書店.

その他の文献

邦訳のあるものについては、原著の頁数の次に邦訳の頁数を表記した。引用中の強調はすべて原文による。

Andén, Lovisa, 2018, “Language and Tradition in Merleau-Ponty's Reading of Husserl and Saussure”, *Studia Phænomenologica XVIII*, pp.183-205.

- Dastur, Françoise, 1998, « Le corps de la parole », *Merleau-Ponty Notes de cours sur L'Origine de la géométrie de Husserl suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*, Presses Universitaires de France, pp.349-368. 本郷均訳, 2002, 「ことばの身体」, 加賀野井秀一・伊藤泰雄・本郷均訳, 『フッサール『幾何学の起源』講義 付・メルロ＝ポンティ現象学の現在』, 法政大学出版局, 所収.
- Hass, Lawrence, 2008, *Merleau-Ponty's Philosophy*, Indiana University Press.
- Olkowski, Dorothea, 2010, “In search of lost time, Merleau-Ponty, Bergson, and the time of objects”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 43. No.4, pp.525-544.

目的論的機能主義にとって「正常な説明」とは何か

一橋大学 濱本鴻志

0. はじめに

「今日は雨である」という主張や、今日は雨であるという信念は、その日に雨が降っているときに正しく、そうでないときには誤っている。主張や信念といった表象は、その正誤に関して評価されるという意味で規範性を持つと言われ、その正誤が世界の状態に応じて評価されるという意味で志向性を持つと言われる。かつて、自然主義は規範性の説明に困難を抱えているということから、志向性の自然化のプログラムは上手くいかないと考えられていたこともあった。しかし、1980年代以降、ミリカンとドレッキが、目的論的機能主義と現在呼ばれる立場をそれぞれ提案し、志向性の自然主義的な説明の道が切り開かれた。目的論的機能主義を打ち立てるにあたり、一般に、ミリカンは機能の概念を、ドレッキは情報の概念を精緻化することでそれを成したと言われる。しかし、目的論的機能主義者がミリカンの著作から入手可能な概念リソースは、洗練された機能概念だけではない。ミリカンが提示した「固有機能の理論」では、「正常な説明」の概念が重要な役割を果たす可能性を秘めているように思われる。本稿では、この「正常な説明」が目的論的機能主義者にとってどのような意義を持つのかを示すことを試みる。具体的には、ミリカンのような消費者ベースの理論にとってだけでなく、ドレッキのような生産者ベースの理論にとっても、「正常な説明」は有益な概念となることを、ドレッキの表示意味論をモデルに、生産者ベースの理論が抱える非決定性問題の解決を通じて示す。

まず、第1節では、それら二つの目的論的機能主義の概要について、その共通点と相違点に即して論じる。目的論的機能主義は、表象内容を、表象の原因の観点から決定しようとする生産者ベースの理論と、表象の結果の観点から決定しようとする消費者ベースの理論に大別される。第2節では、表示意味論を導入したうえで、それら生産者ベースの理論が非決定性問題を抱える仕方について論じる。第3節では、ミリカンの「正常な説明」を表示意味論に取り入れることで、それら非決定性問題を解決可能であるということを示す。

1. 目的論的機能主義とは何か

目的論的機能主義的な諸理論は、しばしば、生産者ベースの理論と消費者ベースの理論という二つの立場に区別される。本節では、これら二つの立場について、両者の共通点と相違点を確認することで、目的論的機能主義を概

観する。¹

1.1 目的論的機能主義の概要と共通点

さて、目的論的機能主義には生産者ベースの理論と消費者ベースの理論の違いがあると言った。両者の共通点は、表象の説明において、目的論的機能の概念を用いるということだ。そして、目的論的機能の概念を精緻化した代表的研究が、Millikan 1984 で提案された「固有機能」の概念である。そこで、1.1 では、目的論的機能主義の概要を掴むため、「固有機能」、「生産者」、「消費者」、「表象」といった用語法を導入する。

ミリカンの「固有機能」は、起源論的機能の一種である。起源論的機能とは、アイテムの選択の歴史から派生するタイプの機能であり、例えば、自然選択の歴史から派生する生物学的機能は起源論的機能の典型例である。起源論的機能は、過去の選択の歴史を参照して決定されるという点で、アイテムの現在の因果的振る舞いの観点から決定されるような機能概念（因果役割機能、あるいは単に因果的機能と呼ばれる）とは異なる機能概念である。あるアイテムの起源論的機能とは、そのアイテムが選択されてきた理由である。つまり、あるアイテムの起源論的機能が V することであるのは、祖先のアイテムが V することによって生存に有利であったことから、現在のそのアイテムの存続が説明されるときである。例えば、進化によって獲得された形質や学習された行動は起源論的機能を持つアイテムの典型である。ミリカンの固有機能の概念は、進化や学習の産物だけでなく、特定の挨拶の作法や文の特定の統語形式といったミームの説明にまで適用可能であることを意図されている。ここでは、固有機能の概念の概要を把握するために、進化によって獲得された形質の典型的な例としてキリンの首を見てみよう。

キリンの長い首は、高いところにある植物の葉を食べることを可能にするために存在するという仮説が正しいとしよう。この「ために」が起源論的機能を帰属させるものである場合、それはすなわち、キリンの祖先はその長い首ゆえに高いところにある植物の葉を食べることができたということが原因の一部となって、現在のキリンの首が長いことを説明するような、自然選択の歴史が存在するということを意味する。

以上のようなキリンの例を、ミリカンの用語法を用いると、「固有機能」と「正の相関」という概念を用いて次のように説明することができる。「固有機能」とは、そのアイテムが選択されてきた理由である。そして、「正の相関」は次のように定義される。A と B が正の相関を持つとは、A でないときに B が成り立つ割合よりも A であるときに B が成り立つ割合の方が高いという

ことである (Millikan 1984, 26)。キリンの持つ長い首の固有機能は、高いところにある植物の葉を食べることを可能にすることであるが、このように言うことができるのは次のような説明が可能なときである。キリンの祖先にとって、長い首を持つことと、高いところにある植物の葉を食べられることの間には正の相関があり、それによって、長い首を持つキリンの祖先の個体は、そうでない個体よりも多くの子孫を残すことができた。現在のキリンの首が長いのは、以上のような過程が繰り返されたことの結果である。こうした説明において、首が長いという形質が生存に有利であったこと理由は、それが高いところにある植物の葉を食べることを可能にしてきたからである。したがって、キリンの長い首の固有機能は、高いところにある植物の葉を食べることを可能にすることである。

固有機能の概念を、表象に関わるシステムに応用することで表象の規範性を説明しようというのが、目的論的機能主義のアイデアである。以上で見えてきたように、あるアイテムが固有機能を持つかどうかは過去の選択の歴史によって決定される。そのため、そのアイテムが現にその固有機能を果たしているかどうかと、そのアイテムが固有機能を持つかどうかは独立に決定される。そして、固有機能を持つことと固有機能を果たすこととを切り離すことによって、機能不全、つまり機能の遂行の失敗の余地を作ることができる。つまり、その固有機能に反して、キリンの首が病気などのせいで高いところの葉を食べることを可能にしていけないのだとすれば、その首は機能不全ないし機能の遂行に失敗しているということになる。このように、固有機能の概念を用いることによって、生物ないし生物を構成する部分が行っていることに対して、固有に機能することと機能不全、あるいは簡単に、成功と失敗という評価を与えることが可能になる。以上のように、固有機能の概念によって生物の行動に成功と失敗という評価を与えることが可能となるということが、固有機能によって表象の規範性を説明できると考える理由である。

では、表象に関わる固有機能に話題を移そう。生物の行動の中には、明らかにその成否に外的世界の状態が関わっているものが存在する。例えば、カエルの捕食行動は、舌をはじき出してハエなどの食料を捕らえるというものであるが、このときカエルはハエに関する外的世界の状態を探知するために、視覚系を用いている。外的世界の状態に関心を持つことがその成功にとって重要であるような行動は捕食行動だけでなく、例えば捕食者からの逃走行動や鳥の渡りなどもそうである。このように、生物の行動の中には、その成否が外的世界の状態に依存するようなものが存在する。したがって、そういった行動を成功させるために外的世界の状態に応じて自身の状態を変化させ、

他の行動のトリガーとして機能するようなシステムが存在する必要があるだろう。そこで、ミリカンは、自身の行動のトリガーとして他のシステムの状態や他のシステムの生産物を利用するようなシステムは「消費者」ないし「消費デバイス」と呼び、消費者が行動のトリガーとして利用するものを「表象」、表象を生産するシステムを「生産者」ないし「生産デバイス」と呼ぶ。表象の生産者の機能は、「外的世界の状態を表示することによって、消費者の機能遂行に寄与することである」という仕方、‘によって’関係として特徴づけられる。

以上が、「固有機能」「生産者」「消費者」「表象」といった語に関する用語法の概要である。

1.2 相違点：表象内容、上から見るか下から見るか

次に、目的論的機能主義における、生産者ベースの理論と消費者ベースの理論の間の相違点に目を向けてみよう。生産者ベースの理論と消費者ベースの理論の相違点は、表象内容の決定のために参照するメカニズムの違いにある。すなわち、生産者ベースの理論は、表象内容の決定のために、表象を生産するメカニズムの機能を参照し、逆に、消費者ベースの理論は、表象内容の決定のために、表象を消費するメカニズムの機能を参照する。生産者ベースの理論の代表例はドレッツキの理論であり、しばしば表示意味論(indicator semantics)と呼ばれ、消費者ベースの理論の代表例はミリカンの理論であり、こちらは生物意味論(biosemanitics)と呼ばれる。こうした生産者ベースの理論と消費者ベースの理論の区別は、最近では入力指向アプローチと出力指向アプローチと呼ばれることもある。Schulte 2017によれば、

記述的表象状態 R を考えよう。入力指向的なアプローチによれば、 R の意味論的内容を特定するために、我々は、 R を生成するメカニズムの機能の「上流」に、すなわち、世界における原因ないし条件に対する R の機能的関係に目を向けなければならない。入力指向的な説明の例の一つは、「雑な目的論的理論」(p. 180)である。それによれば、 R の意味論的内容は、 R が運ぶと想定されている情報と等しい(Dretske, 1988)。一方、出力指向アプローチによれば、 R の内容は、第一に、「下流の要因」によって決定される。下流の要因とは例えば、 R に反応するメカニズムの生物学的機能や、行動に対する R の機能的関係である。(Schulte 2017, 191)

したがって、目的論的機能主義には、表象内容を、表象の生産者（入力あるいは原因）となるメカニズムの観点から決定する生産者ベースの理論（e.g. ドレツキ）と、表象の消費者（出力あるいは結果）となるメカニズムの観点から決定する消費者ベースの理論（e.g. ミリカン）の二つの立場が存在する。

こうした生産者ベースと消費者ベースの違いを、再びカエルの表象を具体例に考えてみよう。消費者ベースの理論であるミリカンの生物意味論によれば、表象内容は、表象の消費者の固有機能の観点から決定される。カエルの場合、カエルの表象の消費者は、その表象を利用して捕食行動を行う消化系であり、その機能は栄養補給であると考えられる。そして、消化系の固有機能が栄養補給であることから、カエルに捕食行動を引き起こす表象の表象内容は、カエルの目の前にある対象がカエルの食料であるということが結論づけられる（Millikan 1989）。一方で、生産者ベースの理論によれば、カエルに捕食行動を引き起こす表象の表象内容は、その表象を生産するメカニズムによって、すなわちカエルのケースでは、カエルの視覚系の機能によって決定される。ドレツキの表示意味論の場合、カエルの視覚系の機能は、カエルの目の前の対象が食料であるという情報を運ぶことであると考えられる。したがって、この場合、カエルに捕食行動を引き起こす表象の表象内容は、カエルの目の前の対象が食料であると、その表象の生産者であるカエルの視覚系の表示機能の観点から論じられる（Dretske 1988, 68f.）。なお、以上の例から明らかのように、生産者と消費者は異なる有機体であるとは限らない。カエルの例の場合、生産者と消費者はどちらもあるカエル個体の部分となっている。以上のように、生産者ベースの理論と消費者ベースの理論の相違点は、表象の内容決定においてどのメカニズムの機能に訴えるかという点にある。

2. 表示意味論と非決定性問題

目的論的機能主義は、非決定性を抱えているという批判が様々な仕方でこれまでなされてきた（Neander 2018）。そのような非決定性問題の中には、遠位的内容（distal content）の非決定性問題、機能の非決定性問題、内容の非決定性問題、複雑な因果役割の非決定性問題などが含まれている。ところで、こうした非決定性に関する諸問題のうち、複雑な因果役割の非決定性問題以外の三つについては、ミリカンなどの消費者ベースの理論の場合には、解決の方策があるということが分かっている。²しかし、生産者ベースの理論では、複雑な因果役割の非決定性問題以外の3つの非決定性問題についても、いまだ解決の目途が立っているとは必ずしも言えない。

本節では、まず、2.1 において、生産者ベースの理論の代表例として、ドレッキの表示意味論を取り上げる。次に、2.2 において、表示意味論によって、機能の非決定性問題、内容の非決定性問題、遠位的内容の非決定性問題の三つの非決定性問題がいかにして生じるのかについて論じる。

2.1 ドレッキの表示意味論

ドレッキは、表象を「表示」と機能の概念から特徴づけようと試みる。最初に、ドレッキの表示意味論に定式化を与えておこう。表示意味論の基本的なアイデアは、次のように定式化することができる(Dretske 1988, Dretske 1995) :

あるタイプの内的状態 R が P という内容を持つ表象であるのは、 R が P を表示する機能を持つときであり、かつそのときに限る。

以上の定式化は多少簡略化されたものであるが、表象を表示と機能の概念から説明するという、表示意味論の要点は十分に押さえられている。機能の概念については、すでに 1.1 でも述べたため、ここでは「表示」の概念についてその概要を述べておこう。ドレッキは表示(indication)という概念を、出来事タイプ間の関係として特徴づける。すなわち、環境 E において、タイプ R の出来事がタイプ C を表示するとは、 E における R のもとでの C の条件付き確率が 1 であるということである。³ さて、表示という概念を理解するためには、具体例を見るのが最も容易な道である。例えば、温帯において、木の年輪は、その木の樹齢を表示している。すなわち、温帯においては、木の断面の同心円状の模様の本数は、その木の樹齢にそのまま対応している。このような年輪と樹齢の関係は、温帯の環境において、木の断面の模様の濃淡が、一年ごとの周期的な気候変動に応じて生じることによって成立している。こうした局所的な規則的因果関係によって、温帯における、木の年輪の数とその木の樹齢との間の 1 対 1 の対応関係が支持されている。逆に、熱帯地域においては、温帯地域のような局所的な因果的規則が存在しないため、木の同心円状の模様はその木の樹齢を表示しない。そして、ドレッキは、以上のような表示の概念に機能を組み合わせることで、表象概念を定義する。つまり、木の年輪は、木の樹齢を表示してはいるが、それは年輪の機能ではないため、年輪は樹齢を表象してはいない、ということになる。一方、例えばサメは、ロレンチニ器官と呼ばれる、海中の微弱な電流に反応する器官を

備えているが、ロレンチニ器官のある状態は、サメの鼻先に食料となる魚がいるということを表示している。なぜなら、ロレンチニ器官が近くに魚がいるということを表示しているということが、サメの進化の歴史において生存に有利にはたらいてきたからである。以上が、生産者ベースの理論の代表的な理論である、ドレッキの表示意味論の概要である。

2.2 非決定性についての諸問題

まず、機能の非決定性問題から論じよう。⁴機能の非決定性問題とは、自然選択が外延的にはたらくことに起因する問題である。すなわち、ある生物 C にとって、環境条件 E のもとで、行動 B を行うことが適応的であったとしよう。もし、その生物の環境において、E は別の環境条件 F と信頼可能な仕方で共外延的であるならば、C にとって、F のもとで B することも同様に適応的である。例えば、祖先カエルが生息していた地域において、黒くて小さくて動くものとハエが共外延的であった。そして、その地域において、黒くて小さくて動くものとハエとは、信頼可能な仕方で共外延的であるとしよう。このとき、黒くて小さくて動くものに反応して捕食行動を起動することも、ハエに反応して捕食行動を起動することも、どちらもカエルにとって適応的な行動として記述することができる。したがって、この場合、カエルの当の表象は、ハエを食べることに関わっているのか、黒くて小さくて動くものを食べることに関わっているのかは、自然選択のみからは決定できない。これが機能の非決定性問題である。

この問題に対しては、選択における因果的役割に訴えることで対処することができる。それはすなわち、共外延的な環境条件の全てが、問題の形質の選択において因果的に寄与しているわけではないという事実を引き合いに出すということだ。カエルの例で言えば、その対象が黒くて小さくて動いているという性質を持っていたことは、カエルの当の表象の選択において因果的な効力を特に発揮してはいない。カエルの表象の選択の歴史において、ある対象が一定の因果的寄与を果たすということは、それを食べることによってカエルが栄養補給に成功するということであり、この場合、それがハエであるということだ。このように、選択における因果的な寄与という観点をを用いることで、共外延的な環境条件のなかでも、余計な条件を排除することができる。

しかし、たとえ選択のプロセスにおける因果的役割への言及によって、機能の非決定性問題が解決されたとしても、内容の非決定性の問題が残る。というのも、表示意味論においては、表象は表示と機能の概念から特徴づけら

れるので、例えば、カエルの例の場合、黒くて小さくて動いているという性質が、選択のプロセスには因果的に関与していないのだとしても、表示における情報伝達のプロセスにおいては関与している可能性があるからである。すなわち、カエルの生息地域においては、ある対象が黒くて小さくて動いているということが、それがハエであることを表示しており、カエルがハエを感知する際に、黒くて小さくて動いているという性質をハエの感知のためのプロキシとして用いているということは、十分に考えられるからである。この場合、カエルの問題の表象が持っている機能は、ハエを表示することだろうか、それとも、黒くて小さくて動いているものを表示することだろうか。表示意味論のみでは、これを決定することはできない。

そして、以上の問題は、ただちに、遠位的内容についての非決定性をもたらす。遠位的内容の問題とは、よりローカルな（近位的な）条件からよりグローバルな（遠位的な）条件まで、複数の条件が表示されてしまうことで、どの程度グローバルな条件を表象内容とすべきかが決定されないという問題である。体内に磁力片（マグネトソーム）を持つ嫌気性バクテリアを考えてみよう。マグネトソームは方位磁針の針のように、バクテリアの体の向きを地球の磁力線に平行に揃える。地球の磁力線は、北半球においては、下方向に向かっているので、このバクテリアはマグネトソームが示す向きに従って泳ぐことで、近くに磁石のようなものがない限り、より深く酸素の少ない海底の堆積物の方へ向かっていくことができる。さて、このバクテリアが生存に成功するとき、それは往々にして、マグネトソームが示す向きが、局所的な磁北と一致しており、局所的な磁北が地球上の磁北と一致しており、地球上の磁北が酸素の少ない海底がある方向と一致しているからである。いま、この嫌気性バクテリアのマグネトソームが表示する機能を持っていると考えられる候補は 3 つある、すなわち、それは局所的な磁北（最も近位的）か、地球上の磁北（最も遠位的）か、酸素の少ない海底（両者の中間にあたる）のどれかである。しかし、南半球においては、マグネトソームは、局所的な磁北を指し、それによって地球の磁北の反対を指し、結果として酸素の濃い海面を指してしまう。そうすると、マグネトソームの機能が局所的な磁北を表示することだとすると、このバクテリアは南半球に置かれたとしても誤った向きを指しているということにならない。したがって、表象内容は、少なくとも地球上の磁北か酸素の少ない海底のどちらかでなければならない。そして、表示意味論が要請する条件付き確率 1 は、機能を獲得するときの要請なので、現在南半球で地球上の磁北や酸素の少ない海底を指すことができなくても、問題は生じない。表示意味論だけでは、それ以上の表象内容の

特定はさしあたり不可能であり、地球上の磁北か酸素の少ない海底かという問いに答えを与えることはできない。

3. 「正常な説明」込みの表示意味論

さて、表示意味論が抱える非決定性問題について、表示意味論や類似の情報論的な理論の擁護者たちは、様々な仕方で対処法を探ってきた。その方法の多くは、表示や機能の概念を修正することであったり（ドレツキ）、因果性をより強調するといった仕方で応答することだったりした（ネアンダー）。そういった取り組みの評価はさておき、本稿では、新たな提案として、ミリカンの「正常な説明」の導入を検討したい。「正常な説明」に注目する理由は、ミリカンの理論は「正常な説明」によって、過度に表象内容を特定していると指摘されるからである（Hall 1990, Neander 2018, 次田 2015）。つまり、「正常な説明」を理論に取り込むことの効果・効能として、表象内容の特定化があると考えられるので、これを表示意味論に取り入れることで、表示意味論が抱える非決定性問題の解決が期待される。

ミリカンの「正常な説明」について、簡単な概要の確認をしておこう。「正常な説明」とは、説明項として、機能を持つシステムの構造、「正常な条件」、自然法則を持ち、被説明項として、歴史的に典型的なそのシステムの機能の遂行の仕方を持つ、演繹的な説明である（Millikan 1984, 33）。例えば、カエルの消化系の栄養補給についての正常な説明を考えよう。カエルの消化系の機能は栄養補給である。まず、カエルの消化系の構造を記述する必要がある。カエルの消化系は、舌や胃や腸を持つ。舌は脳とつながっており、脳状態に反応して捕食のために舌を伸ばし、触れた物体を飲み込む。物体は胃に送られ、胃は特定のタイプの物質が入ってきたら酸を出す。酸はタンパク質を細かく分解する。腸は分解されたタンパク質をさらに分解し吸収する。こうして吸収されたタンパク質は血管を通じて貯蔵・分配される。以上の構造を持つ消化系が栄養補給に成功するためには、どのような「正常な条件」が必要だろうか。ミリカンは、「正常な条件」に、次の2つの要件を課しているように思える。すなわち、正常な条件として言及される条件は、歴史的に典型的なケースで成立していたような条件でなければならない（歴史要件）、さらに、その条件は、演繹において一定の役割を果たさなければならない（言及要件）。歴史要件は現実の進化史を参照するという要求に等しい。さて、以上の要件を満たす条件とは、捕食のために舌を伸ばした先に存在する物体が、カエルにとって消化可能な物体、つまり、特定のタイプのタンパク質でなければならないということだ。もしこれがカエルの消化系の進化史上、典型的な条件

であるならば、カエルの消化系の栄養補給のための正常な条件とは、舌を伸ばした先に存在した物体が特定のタンパク質であるということである。なお、〈舌を伸ばした先に存在した物体が特定のタンパク質である〉という条件さえあれば栄養補給という消費者の固有機能の遂行はそこから演繹できるので、〈舌を伸ばした先に存在した物体が小さくて黒くて動くものである〉といったその他の条件（候補）は言及条件によって排除される。

では、ドレツキの表示意味論に「正常な説明」を組み込んでみよう：

あるタイプの内的状態 R が P という内容を持つ表象であるのは、 R が P を表示することが、 R の生産者がその機能を果たすための正常な条件であるときであり、かつそのときに限る。⁵

カエルの例を考えよう。カエルに捕食行動を引き起こす表象の生産者としての視覚系の機能は、一定の外的世界の状態を表示することによって、カエルに捕食行動を引き起こし、消化系による栄養補給を成功させることである。さて、まずはカエルの視覚系の構造を記述しよう。カエルの視覚系は、眼と、眼から網膜へとつながる視神経を持つ。眼は眼球に進入した光の刺激のパターンに応じて視神経を一定の仕方で発火させる。視神経の発火はそのまま脳へと伝達され、脳から脊髄を通じて運動神経系へと伝達され、筋肉が収縮し、身体運動が生まれる。カエルの捕食行動の場合、問題の光の刺激のパターンとは、黒くて小さくて動いているものからの光の反射による刺激であり、身体運動とは、口を開き舌を射出するという運動である。では、この舌の射出によって、消化系の栄養補給を成功させるためには、どのような正常な条件が必要とされるだろうか。視神経の発火さえ起きてしまえば、カエルの捕食行動は生じるので、消化系による栄養補給の成功を導くような条件であり、かつ歴史的に典型的なケースで成立していたような条件を加えればよい。すなわち、カエルの生息環境において、あるものが黒くて小さくて動いているということが、それがカエルの食料であることを表示しているということである。よって、問題の表象の表象内容は、目の前にある対象がカエルの食料であるということである。したがって、表示意味論に「正常な説明」を組み込むことによって、表示意味論の場合でも、表象内容を十分に特定することができる。

嫌気性バクテリアの例においても、「正常な説明」を組み込んだ表示意味論は表象内容を十分に特定することができ、よって、遠位的内容を決定するこ

とができる。この嫌気性バクテリアの場合、表象の生産者はマグネトソームという磁力片である。このマグネトソームの機能は、方位磁針の針のように、局所的な磁北に合わせてこの嫌気性バクテリアの体の向きを変えることで、運動器官に体を酸素の少ない海底の方へと運ばせることである。この機能の遂行を説明するには、つまり、運動器官が体を運ぶ先が酸素の少ない海底であるためには、どのような正常な条件が必要となるだろうか。それは、マグネトソームが局所的な磁北の向きを表示し、局所的な磁北の向きが地球上の磁北の向きを表示し、地球上の磁北の向きが酸素の少ない海底の向きを表示していることである。以上の表示関係は、すべて地球の北半球上で成り立っている。環境が等しい場合、表示関係には推移性が成り立つので、北半球において、マグネトソームは酸素の少ない海底の方向を表示していることになる。よって、マグネトソームは、それが酸素の少ない海底の方向を表象している。したがって、内容の非決定問題と同じく、表示意味論に「正常な説明」を取り込むことで、遠位的内容の非決定問題を解決することができる。

4. 結論と展望

本稿で論じたことをおさらいしておこう。まず、第1節では、目的論的機能主義の概要について、その共通点と相違点に即して論じた。共通点は、表象を目的論的機能によって説明することであり、相違点は、表象内容を、表象の原因・入力観点から決定しようとするか（生産者ベースの理論）、表象の結果・出力観点から決定しようとするか（消費者ベースの理論）であった。第2節では、表示意味論とその問題点である非決定性問題について論じた。表示意味論は、表示と機能の観点から表象を特徴づけているのだった。また、表示意味論など、生産者ベースの理論が様々な非決定性問題を抱えていることを述べた。第3節では、それら非決定性問題が、ミリカンの「正常な説明」を表示意味論に取り入れることで解決可能であるということを示した。

以上のことから直ちに言えることは、ミリカンの「正常な説明」の概念が、生産者ベースの理論にとって有用だということにすぎない。ただし、「正常な説明」のような、代表的な消費者ベースの理論であるミリカンの理論で用いられる概念が、生産者ベースの理論にとっても有用だということは、目的論的機能主義に属す諸理論が用いる概念リソースが、一般にそう思われているよりも豊かである可能性を示唆している。また、「正常な説明」によって、ミリカンとドレッキの両者の理論が、表象内容に関して同じ帰結を持つということから、生産者ベース／消費者ベースの区別があまり意味をなさなくな

る可能性もあるように思われる。いずれにせよ、次の課題は、2000年代以降に登場した、目的論的機能主義の生産者ベース・消費者ベースの「良いとこどり」を狙う混合型の理論（mixed theories）と、ミリカン・ドレッツキの理論との間の優劣ということになるだろう。

謝辞

本稿の草稿にコメントしていただいた葛谷潤氏、富山豊氏、川瀬和也氏に感謝する。

注

（1）本稿では、目的論的機能の概念に関する、個々の理論間の細かな異同については問わない。

（2）なお、複雑な因果役割の非決定性問題に関しても、Millikan1984の「焦点化固有機能(focused proper function)」(34f.)の概念を導入することで、容易に解決可能であるように思われる。また、そもそも何ら問題含みではないと退けることもできるだろう。

（3）これは Dretske1981における情報内容の定義を簡単にしたものである。条件付き確率 1 の要請は厳しすぎるという批判はすでになされている(e.g. Millikan2004)。この論点については本稿では扱わない。

（4）この問題の指摘は Fodor1990に端を発しているが、その後、再反論(e.g. Sterelny1990, Millikan1991)とさらなる再々反論(e.g. Griffiths & Goode1995, Neander1995)という風に議論の応酬があった。以下の整理は、Neander2018の記述に依拠している。

（5）この定式化に関して、正常な条件としては「 R が P を表示すること」ではなく、「 P であること」でも構わないのではないかと疑問に思われるかもしれない。注意すべきことは、生産者の機能と表象の機能は異なるということである。生産者の機能は、何らかの関連するその内部状態 $R_1 \dots R_n$ （への遷移）が一定の外的世界の状態 $P_1 \dots P_n$ を表示することによって、消費者に寄与することである。その限りで、例えば、表象 R_k の機能は P_k を表示することだと言える。この違いは、指標詞の場合と類比的にとらえることができる。「私」という語の機能は発話者を指示することだと考えられるが、例えば、ヒロによって発話された「私」の機能はヒロを指示することである。生産者の機能と表象の機能との関係は、「私」という語の機能と実際に発話された「私」の機能との関係によく似ている。

参考文献

- Dretske, Fred (1981). *Knowledge and the Flow of Information*. MIT Press.
- Dretske, Fred (1988). *Explaining Behavior*. MIT Press. [水本正晴訳『行動を説明する—因果の世界における理由』、2005年、勁草書房。]
- Dretske, Fred (1995). *Naturalizing the Mind*. MIT Press. [鈴木貴之訳『心を自然化する』、2007年、勁草書房。]
- Fodor, Jerry (1990). “A Theory of Content”, in *A Theory of Content and Other Essays*. MIT Press.
- Griffiths, P. & Goode, P. E. (1995). “The Misuse of Sober's Selection for/Selection of Distinction”, in *Biology and Philosophy*, 10: 99–107.
- Hall, Richard (1990). “Does Representational Content Arise from Biological Function?” *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1990: 193–199. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/192703>
- Millikan, Ruth (1984). *Language, Thought, and Other Biological Categories*. MIT Press.
- Millikan, Ruth (1989). “Biosemantics,” *Journal of Philosophy* 86 (6): 281–297. [前田高広訳「バイオセマンティクス」、信原幸弘編『シリーズ心の哲学Ⅲ 翻訳篇』所収、2004年、勁草書房。]
- Millikan, Ruth (1991). “Speaking Up for Darwin” in Loewer, Barry. & Rey, Georges. (eds.) (1991) *Meaning in Mind: Fodor and His Critics*, Blackwell, 151–165.
- Millikan, Ruth (2004). *Varieties of Meaning: The 2002 Jean Nicod Lectures*. MIT Press. [信原幸弘訳『意味と目的の世界：生物学の哲学から』、2007年、勁草書房。]
- Neander, Karen (1995). “Malfunctioning and Misrepresenting”, in *Philosophical Studies*, 79: 109–141.
- Neander, Karen (2018). “Teleological Theories of Mental Content”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/content-teleological/>](https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/content-teleological/).
- Schulte, Peter (2017). “A Guide to Naturalizing Semantics: Postscript.” In B. Hale, A. Miller, & C. Wright (Eds.), *A Companion to the Philosophy of Language*. Second Edition. Wiley-Blackwell, pp. 190–

196.

Sterelny, Kim (1990). *The Representational Theory of Mind: An Introduction*. Blackwell.

次田瞬「目的意味論について」『科学哲学』48(1)、2015年、pp.17-33.

神なき世界の語り

—ミシェル・ド・セルトーと神秘家の政治的レトリック—

東京大学大学院 福井有人

はじめに

感性的にも知性的にも把握できない絶対者を讃える祈りや、一切の被造物からの「離脱」を経て無限者との合一にいたる過程を言述する証言は、キリスト教靈性史と神秘主義思想史において枚挙に遑がない。とはいえ西欧近世においては、オリゲネス以来の「雅歌」解釈の伝統、ジャン・ジェルソンらによる中世神秘神学、並びに異端審問制度の発達や宗教改革以後のカトリック内部における改革運動がそれぞれ作用しあうことで、ひとつの特異な潮流が形成された。彼ら彼女らは神との親密な交わりを物語り、まるで神への恋慕を謡うかのような詩と散文とを書き綴った。靈性史家でありイエズス会司祭でもあったミシェル・ド・セルトーは、このような潮流を「神秘主義」(la mystique)と呼ぶ。本稿の目的は、セルトーによる神秘主義論の具体的な様相を解明することにある。

歴史家としてキャリアをスタートさせながらも、精神分析、歴史叙述、日常性分析、民族学など、セルトーが様々な分野へ関心を寄せた「領域横断的」な人物であったことは知られている。しかしながら、そうした多様な顔の全てに目配せした上で、セルトーがどのような思想を展開し、いかなる問いが彼を突き動かしていたのかを明示する研究の例は数少ない¹。セルトーのテクストのなかには「雑多な」思想しか見当たらず、そこに哲学的思想史的にとり上げる価値のある主題を見いだすことなどできないのではないか——こうした疑問に、本稿は否と応える。セルトー自身が必ずしも強調している点ではないが、彼は次のような問いを自らに課した著述家たちに目を向けていた。すなわち、所属する体制と手を切ることなく、革命的であることはできるか。言い換えれば、既存の制度や枠組みを維持しつつも、それに対するラディカルな批判を生み出す戦略的なポリティクスとは、いかなるものか。本稿は、神秘主義と日常行為、そしてフロイトの歴史叙述というそれぞれかけ離れた領域に、セルトーがいわば政治的急進性と保守性とを両立させる思想的戦略を見出していると考えられる。とはいえ紙幅の都合上、それらをすべて併せて検討することは叶わない。したがって本稿は、神秘主義論にフォーカスを絞り、神秘家の信仰と語りとをめぐって、具体的な検討をおこなうことにしたい。

本稿の構成は以下の通りである。まず第一節において、セルトーが述べる「神秘主義」とは何か、そこで貫かれている根本モチーフとはいかなるものかを理解するための見取り図を提出する。第二節では、晩年の大著であり主著でもある『神秘のものがたり』(*La fable mystique, I, 1982*)を参照しながら²、セルトーの述べる神秘家の状況設定を具体的に掘む。次に第三節では、特定の神秘家の文献を採り上げ、神秘主義論の核心をテキスト読解の側面から浮き彫りにする。以上の作業を通じて、最後に、セルトーのいう神秘主義が有する政治性の内実を明らかにする。

第一節 神秘主義の歴史性と特殊性

『神秘のものがたり』がセルトー神秘主義論の集大成的な性格を色濃くしていることについては、容易く同意を得られよう。それだけに、この著作にはそれまでの諸論考を踏まえた要約的な記述や暗黙裡に前提されている議論が多く含まれている。そのため本節では、論考「ミステイク」(*«Mystique», 1971*)を補助線としながら、『神秘のものがたり』において論じられる主題を理解するための前提条件を共有しておきたい。

「ミステイク」は『ユニヴェルサリス百科事典』(第一二巻)の一項目として執筆されたもので、『歴史のエクリチュール』をはじめとする彼の代表的な著作が出版されるよりも以前の論考である。わたしたちが注目するのは、この論考において既に、『神秘のものがたり』で展開されるような神秘主義論の基本的な枠組みが準備されているという点である。その枠組みとはすなわち、神秘主義は、時代的領域的に限定されたものであり、特有の文脈と歴史性を持っている、ということである。この点を詳しく追跡しよう。

端的に述べるなら、神秘主義とはひとつの学である。セルトーはこのことの証左として、一七世紀において、*la mystique* というように、*mystique* という形容詞が「実詞化」し境界画定されたという事実を挙げている³。この学知は「伝統的な神学や教会の諸制度から次第に切り離されていった、経験に根差す認識〔une connaissance expérimentale〕」のことであり、「自我が神と一体化する、心を満たす受動性への意識〔…〕によって特徴づけられる」(*LA, 325*)⁴。社会の世俗化が進行するとともに、科学的な世界観が浸透し始めた時代、つまり中世と近代の狭間において日の目を見た限定的な領域のことをセルトーは「神秘主義」と呼んでいるわけだが、そのメルクマールはあまり詳らかにはされていない。記述を踏まえると、それは一六 - 一七世紀⁵のスペインやフランスにおいて形成されたものであると思われる。いずれ

にせよ確かなことは、思弁神学と区別される、神にかんするもうひとつの学知の基盤となっているのが、「経験」であるという点だ。セルトーがとり上げる神秘家、アピラのテレサや十字架のヨハネ、ジャン＝ジョゼフ・スランらは、自身の「神秘的な経験」をベースに叙述をおこなったキリスト者であることはよく知られている⁶。とはいえ注意しなければならない。超自然的な認識や知的直観、幻視などを含んだ「経験」は、神秘主義が成立するための必要条件ではあるが、その本質ではない（またこの学は特定の社会的集団や信仰対象にも還元されない）⁷。「ミスティック」と同時期の論考「歴史と神秘」（« Histoire et Mystique », 1972）によるなら、この「経験」をどのようにして証言するかということ、要するに、神秘家の用いる多彩な比喻、イメージ、モダリティ、詩、リズム、言いよどみ、引用によってこそ、神秘主義は特徴づけられるとされる（*LA*, 51-52）。したがって神秘主義の解明には、神秘家のテキストの読解が必要不可欠であるということになる。はじめに述べた神秘家のポリティクスもまた、この語り口という側面から検討される必要がある。

ここまでが、論考「ミスティック」並びに「歴史と神秘」から引き出し敷衍することのできる基本的な事柄である。先に述べたように、これらの論考はおよそ十年後の『神秘のものがたり』の議論の枠組みを先取りしている。以上を踏まえてわたしたちは、『神秘のものがたり』で登場する新しい論点とは何かを明らかにすることにしたい。その作業を通して、セルトーのいう神秘家が直面していた状況を詳述することができよう。

第二節 唯一者との「別れ」

『神秘のものがたり』の冒頭のページにおいてすでに、「ミスティック」では見られなかった論点が登場している。以下、該当箇所を引用する。

そこにあつたはずのものはなくなってしまった。物音ひとつ無く、苦しみさえほとんど無いまま、この状況は生じた。それは、何処かもよくわからない場所に辿りつく。あたかも、その場所に気づくよりも前に、別れ〔séparation〕そのものによって震えおののかされたかのようなのだ。この状況が口にされるとき、それを語る言葉はなおもキリスト教のいにしへの祈りでありうる——「どうかあなたから切り離されてしまわぬように」。あなたなしにはない。Nicht ohne. (*FM*, 9)

信仰の世界から何ものかが消え去ってしまったということ、それは信仰の台座そのもの——祈願文において呼びかけられるところの「あなた」——であったということ、そしてそれ以後、失われたものへの郷愁に苛まれるほかはなくなくなったということ。セルトーは以上の点を示唆することで、近世の神秘主義の特徴づけを図っている。ここでとりわけ目を引くのは、次の二点である。第一に、「～なしにはない [pas sans]」という語がドイツ語で反復され強調されていることから分かる通り、これはセルトー自身の言葉ではない。セルトーはこの表現をハイデガーから引いてきている。ハイデガーは『根拠律』において、「いかなるものも根拠なしにはない [Nihil est sine ratione]」という根拠律の命題を採り上げ、この命題のうちに二つの否定語が含まれていることに注目している⁸。ハイデガーの思索は、この根拠律の命題がそれ自身に対しては妥当せず（少なくとも、妥当するとしたらなぜそうなのかを説明することができない）、根拠律そのものは根拠を有していないという方向へ進もうとするわけだが、それに対してセルトーは、ハイデガーの思考を次のように読み替える。つまり、神なき世界で、わたしたちは息をすることができない。恩寵の働きと救済への道を語ってくれる、受肉した御言葉が地上から去ってしまったいま、わたしたちにとっては愛も希望も信仰も不可能なのではないか、と⁹。引用文全体を考慮すれば分かるように、ここでの二重否定には、「神はわたしたちから去ってしまった」という近世の神秘家たちの痛切な認識が込められているのであって、「神がいないとしたら」という単純な仮定を意味しているのではない。

引用文から引き出せる第二の論点は、「あなた [toi]」という語に込められている親密さである。この語の使用が特異というわけではない。とはいえ、一六 - 一七世紀の神秘主義には魂と神の直接的交流というモーメントが含まれていることを考慮するなら¹⁰、ここでの「あなた」とは、その交流相手にほかならない。こうしたモチーフの代表例としては、十字架のヨハネの『霊の賛歌』(*Cántico espiritual*) が挙げられる。『霊の賛歌』は詩とそれを注釈する散文とからなっている。それは、乙女と若者の対話からなる「雅歌」をベースにしながら、それを花婿と花嫁の間で交わされる愛の交わりとして解釈する古代教父以来の伝統に則っており、御言葉たるキリストと魂との「霊的婚姻」へ至る道筋を叙述するものである。注目すべきは、ヨハネのこのテクストの冒頭で、「あなた」との「分離（離別）」が告げられているという点である。花嫁は以下のように詩を紡ぐ。

どこへ隠れてしまったの／愛しいおかた／嘆きの内にわたしを沈ませた

まま？¹¹

花婿（御言葉）は恋する花嫁（魂）のもとから去ってしまい、ここで花嫁は打ちひしがれている。確かに、やがて両者は再会し、恩寵の働きに導かれ、「靈的婚約」を経て「靈的婚姻」（神との直接的合一に近いが、この世において完全なる合一は不可能であると述べられる¹²）へいたる。それでも、この神秘家のテキストが神との「別離」から出発していることは看過されてはならない。ヨハネのこの一節——愛するあのひとは、もうここにはいないということ——は、セルトーのいう神秘家たちの時代認識のパラダイムとなっているのである。

それでは、このような状況に対して、神秘家はどのように応答するのか。次節ではいささか解像度を上げて、セルトーによる神秘家のテキスト読解を検討し、第一節で確認した神秘主義を特徴づける「経験」の語り口や修辞学と、神秘家の政治性とがどのように絡み合っているのか、という問いに回答することを試みたい。

第三節 ダイヤモンド、水晶、城——アビラのテレサ

わたしたちが前節でセルトーの記述から引き出したのは、近世の神秘主義においては神不在の認識が決定的な要素をなしている、ということであった。セルトーはこのことを、「もはや世界が神によって語られているとは感じ取られない」時代であると述べている（*FM*, 257）¹³。聖書を通して唯一者が世界に浸透していた過去と、そのような認識が崩れた現在との間の分離は、ある鋭利な問いを引き寄せる。すなわち、現在の制度や言語活動は、唯一者への信を語るためには不適切なのではないか、という問いがそれだ（*FM*, 42）。もちろんこうした疑念や世界理解は、プロテスタント諸勢力がローマ・カトリック教会のうちに捉えた腐敗と並行している。とはいえセルトーが光を当てるのは、既存の枠組みに対する内部からの批判をいかにして実現するかという、きわめて政治的な問題であり、並びに、それに応答したカトリック内部の神秘家たちである。以下見ていくように、この問題は、神との直接的交流と教会への所属との両立をめぐる問題として言い換えることもできよう。本節では、その政治性を明らかにすることを試みる。

『神秘のものがたり』第三部は神秘家のテキストの読解に充てられており、前半部ではそのディスクールの作動原理や前提条件について考察され、後半部ではスュラン、テレサらの文献が具体的に分析される。そこでセルトーは、

彼あるいは彼女らの著作の序文（ないしは実質的に序文に相当する部分）に分析のフォーカスを絞っている。というのも序文とは、テキストの出発点でありながら、テキスト全体の骨格を先取りの提示する場所だからである。序文の分析を通して、いかにしてテキストが立ち上げられるのかを浮き彫りにすることができるというわけだ。「もはや世界が神によって語られているとは感じ取られない」とき、神秘家は、聖書や教会の権威に拠らず——異端の烙印を押されることを巧妙に回避しつつ——いかにして批判的なテキストを書くのか。先取りの述べておこなうならば、それは、神秘的かつ詩的な対話空間を打ち建てることによってである。

セルトーによるスュラン『経験の学知』序文とアビラのテレサ『魂の城』冒頭の読解に目を通すならば、神秘主義文献は「経験」の証言から始まることが理解される。スュランにしるテレサにしる、テキストの序文は神秘家の「経験」に言及している¹⁴。紙幅の都合上、両者を併せて検討することは叶わないため、わたしたちは『魂の城』の読解のみを採り上げることにしたい。だがまずわたしたちは、セルトーの手つきを見る前に、『魂の城』にかんする基本的な事柄を確認しておこう。

『魂の城』(*Moradas del Castillo interior*)はテレサの晩年の著作であり、健康状態が優れないなかで執筆されたことがその叙述から窺える。テレサは、聴罪司祭であるベラスケス博士、助言者であるグラシアン神父から修道会の姉妹たちに向けて自身の体験¹⁵について書くよう要請され、それに従い、『魂の城』を書きあげたとされる¹⁶。それゆえ、『魂の城』の執筆は、その形式上、あくまで「男性的な」権威に基づいている。とはいえこのテキストの実質的な出発点は、そうした「男たち」による承認にはなく、冒頭部分において提示されている、ある特異な¹比喩にある。何を書けばよいか分からずにいるとき、比喩を用いて語るという着想が（神から）与えられたとテレサは述べている。その比喩とは次のようなものだ。

わたくしは魂を、ダイヤモンドと清澄透明な水晶からなる、ひとつの城として思い描くことにいたします。そしてこの城には、天国に多くの住まいがあるのと同じように、たくさんの住まいがあります。¹⁷

この比喩が特異であると言える理由はふたつある。第一に、比喩がテキストそれ自体の構造に投影されているということ。じっさいテキストは、城のなかに七つの住まいがあることを反映して、七部構成を取っている。城の奥の住まいへ進んでゆくにつれて魂は次第に浄化されてゆき、最後の第七の住

まいにおいて、城主たる神との霊的婚姻にいたる（「このとき主は、一瞬の間に、実に偉大なる秘密をお伝えくださり、いと高き寵愛を与えてくださいます。魂が感ずる喜びはこの上なく甘美なため、それを何に喩えてよいかも何と表したらよいかも分かりません」¹⁸）。第二に、城全体が魂であると言われているにもかかわらず、その城のなかを歩み浄化されてゆく主体もまた魂であるとされていること。すなわち、〈魂＝城〉というイメージにおいては、ディスクールの構造と、そのなかを動き回る主要なアクターとに、魂が機能的に分裂してしまっているのである。この目まぐるしいイメージを、セルトーは次のように要約的に述べる。

初めにフィクションがある。それは夢に似ている。他の多くの場合と同様、テレサにおいては、観念でもあり象徴でもあるこの「無」が、彼女に書くことを可能にする。（*FM*, 268）

テレサの述べる魂のイメージはあくまで思い描かれる観念でしかなく、現実には基盤を持たない。イメージはフィクションであり、無である。けれどもこのことは、翻って、仮構的に思い描かれたイメージが、信仰者（「姉妹たち」）の内面の空間として既存の「男性的な」権威から独立し¹⁹、率直で快活な語りをもたらししてくれることをも意味している²⁰。ここで「無」とは、現実には存在しないものを意味する。だがそれゆえにこそ、現実とは別種のコミュニケーション空間を創出する力を持つ。

圧縮された記述ではあるが、次のパッセージはセルトーのロジックを余すところなく語り尽くしている。

美しいものとは、存在が権威を与えないものだ。美しいものは現実から信用を与えられずとも価値をもつ。[...]いかなる現実もそれを支えてはいない。「存在を破壊するもの、美」²¹。ここにおいて、美的な身振りと倫理的な身振りは一致する。つまり、それらは事実の持つ権威を拒むのである。両者は事実根拠を持たない。「現実」が法であるようにと望む社会の「慣習」を、二つの身振りは侵犯する。それらは無を、すなわち場所を持たず、革命的で「詩的な」無を現実に対立させる。（*FM*, 269）

²²

一方には美、詩的なもの、すなわちフィクションが、他方には現実、事実が配置されており、対立構造をなしている。セルトーの見るところ、テレサ

はただ前者によってのみ、テキストの基礎づけをおこなう。それはなぜか。現に存在するものはなにもテキストを基礎づけてはくれないからである。それゆえ、既存の制度や言説や力関係に拘束されない要素を用いることになる。これが純粋なイメージ、〈魂＝城〉である（「この内なる天上の楼閣」²³）。それでは、引用文中に現れる別のカップリング、美的／倫理的身振りとは何を意味するのか。美的な身振りとは、水晶とダイヤモンドといった感性に強く訴えかけるイメージを用いることを指すと思われる。これに対して倫理的な身振りは、対話の場として現実ではなくフィクションを選択することに相当する²⁴。これは、不在の神とのコミュニケーションを文学的な方途をもって回復させることに等しいといえる。テレサのテキストがスコラ的な学知や制度に対して革命的であるといえらば、それはまさにこうした点においてであろう。テレサが用いる純粋なフィクションを、セルトーは「夢」のようだと述べていた。「夢」のように想像的な空間——フロイトの言うように夢が日中残滓を素材としている限り、このようなアナロジーは不完全であるにせよ——が与えられることで初めて、魂は水を得た魚のように動き回り、神と親しく交わる「楽しみ」を味わうことができるのだ（「神との合一からもたらされるものは、この世のあらゆる喜び、あらゆる悦楽、あらゆる満足をも超えるものです」²⁵）。

本稿は次の問いに応えることによって、信仰と語りとをめぐるセルトーの神秘主義論の核心を簡潔に提出する。世界において神が語っているとはもう感じられないとき、そうした絶対者との関係は、言語的にはいかにして組織されるのか。テレサに限るなら、簡潔にこう応えられよう——神との対話は（現実的にはではなく）文学的に回復され、想像的なテキスト空間において、信じる者は神と出会い直す。信仰者のパロールは、その出会い直しを語るものになる、と。同時にこの出会い直しは、きわめて政治的な含意を持つ。というのも、想像的に、つまり一時的に制度空間から離れることは、教会の知や真理とは別様のそれを語ることを可能にするからである。この点においてテレサの戦略が巧みであるのは、テキストの口実と基盤、すなわち男性聖職者による命令と、著述の実質的な開始点となる「比喩」とを峻別しているからだ。この区別が神秘家のポリティクスを可能にしているといえよう。テレサが実際に述べているように、神秘なる知——魂のなかで、魂自身と神とが戯れ合う喜び——は、それを経験しない「男たち」には分かりようがないのである²⁶。

結論

最後に、以上を受けて、セルトーの神秘主義論において哲学的思想史的な

意味で重要であると思われる主題、並びに、今後の研究課題となるものを明示することで、結論とする。

まず、そもそも近世神秘主義には「言葉を絶する」合一体験や観想を特権視する傾向があるという点、またかつてフーコーが強調したように、個人あるいは集団が体制によるインターセプトを受けることなく神性と合流しようとする点が認められるなら、神秘家は既存の語彙や制度との絶えざる軋轢のなかに置かれざるをえないといえる。繰り返すように、セルトーの眼目は、超自然的なものの観想や神との合一そのものの考察にはなく²⁷、それらを支配的な体制との絶えざる折衝のなかで語るための、独特な「語りかた」(*FM*, 156)の創出を分析することにある。それゆえ、セルトーによる霊性の議論は、歴史よりも心理性を、あるいは思想や解釈よりも社会的文化的枠組みを重視するといった二者択一を採らずに、その両者の絡み合いを解きほぐし、テキストのもつ潜在的な政治性を明るみに出すことを主眼としているといえよう。

本稿は、以上で述べた政治性(革命的であることと保守であることの両立)を、セルトーが神秘主義以外の領域においても見出していると想定しているが、この点については稿を改めて論じる必要がある。ひとりの歴史家が超常的なもの(*l'extraordinaire*)にもありふれた日常行為(*l'ordinaire*)にも等しく目を向けた理由の所在が明らかになるとすれば、それはそのひとりの思想、ひいては哲学的な関心事が理解されたときであろう。本稿が示した視座から発してはじめて、セルトーの著作を「体系的」に理解する試みは提示されるものとなる。

註

(1) 論じられる対象の多様さとスケールの大きさを反映して、セルトーにかんする従来の研究は個別領域に絞られる場合が多く、彼の思想の根本的なモチーフや動機を明らかにしてはいない。Ahearne (1995)は数少ないセルトーのモノグラフのひとつであり、神秘主義や歴史叙述など多分野への彼の基本的な関心事や思想的な方向性を手際よく整理している。しかし、それら複数分野どうしがいかなる問題関心によって貫かれているかを十分説得的に明示できているとは言いがたい。また、セルトーの歴史叙述論の要諦を認識論的観点から明らかにしている論文(Ferreira (2018))、神秘主義論を著作の生成的観点から切り込む研究(Freijomil, (2017))がすでになされており、これらはセルトーの著作を体系的に理解するために参照されるべき優れた研究である。また、セルトーを一人のキリスト者ないしは「神学者」として見る視点から彼の著作群を総合的に読み解く論文としては、以下を参照。渡辺

(2018)。

(2) 「ものがたり」(fable) の解釈、並びに『神秘のものがたり』全体の展望に関しては、鶴岡賀雄・渡辺優両氏からの教示に多くを負っている。

(3) Cf. *LA*, 326 ; *FM*, 138-139. 本来は「神秘学」ないし「神秘論」とでも訳すべき« la mystique »というタームは、セルトーの発明物ではない。つまり、この定式自体にセルトーの独自性があるわけではない。セルトーの独自性は、後述するように、この学の規定の仕方にある。

(4) 例えば、十字架のヨハネ『暗夜』の第二部第十九章などが典型的である。

(5) セルトーはこの時代を、「ヨーロッパ文化がもはやキリスト教的であるとは自己規定されなくなり」(*LA*, 325)、神の声が聞こえなくなってゆく時期であると述べている。

(6) 十字架のヨハネにかんして言えば、幻視などの個人的な「神秘体験」が語られることはないが、その叙述は明らかに彼自身に生じた超常的な出来事に基づいていると考えられる。この点については以下を参照。Cognet (1966), 112.

(7) 仮に「経験」を核として神秘主義を考えるならば、その「経験」は心理学的・病理学的な要素に落としこめられて、その要素を共有する多くの人物や運動は「神秘主義的」とであるとみなされることになり、一六 - 一七世紀の「神秘主義」のもつ特殊性や歴史性は見落とされてしまうことになるだろう。セルトーが« le mysticisme »ではなく« la mystique »という語を使用するのは、このような問題を踏まえているからでもある。以上の点については、渡辺優氏の教示による。並びに *LA*, 327-329 を参照。

(8) Heidegger (1997), S. 7-8.

(9) 本稿はセルトーの文言をこのように解釈するが、この解釈の妥当性は、セルトーのいう *séparation* において、復活後にイエスの身体が墓から消えたということ（「歴史的な身体」と、イエスの死後残された者たちとの分離）と、近世の神秘家における神不在の認識とが、時代を超えて重ねられていることからしても裏づけられる。Cf. *FM*, 109-110. 興味深いことに、このような状況は現代のキリスト教の状況でもあるとセルトーは述べている。*FM*, 43 並びに *FC*, 7-10 を参照のこと。

(10) 『安全・領土・人口』と題されたコレージュ・ド・フランス講義の第八回目において、ミシェル・フーコーは、司牧権力への抵抗勢力を「反操行 (contre-conduites)」として規定したうえで、そのうちのひとつに「神秘主義 (la mystique)」を挙げている (Foucault (2004), 216-217)。そこでフー

コーが挙げる観点は次の通りである。(1) 魂は魂自身を神のうちに見る(牧者による指導と告白という仕組みから逃れる)。(2) 真理は直接与えられる(牧者を介さない)。(3) 認識は無知から知へという順路に沿わない(無知と知、不在と現前とが絶えず交替する)。以上の三点は、セルトーの問題設定と大きく重なっている。

(11) *CS*, 696-697. なお、セルトーは第一の歌を次のように翻訳している。「Où t'es-tu caché / mon Aimé, / Où m'as-tu laissée / à pleurer ?」(「どこへ隠れてしまったの / 愛しいひと / どこへわたしを放っておくの / 涙に濡れるわたしを」), *FM*, 224.

(12) 十字架のヨハネのテキストにおける「婚姻神秘主義」の諸様相については、鶴岡(2000)ならびに鶴岡(2018)を参照。

(13) Cf. *IQ*, 202-203.

(14) ここで「経験」と言われるものは、シュランにおいてはルーダンの悪魔憑きの事件とそれ続く一連の超常的な体験に相当していると考えられる。この点については、*PL* 第一三章を参照。

(15) ベルニーニの彫刻を通じてよく知られるように、テレサは霊的体験に恵まれた稀有な人物であったとされる。燃える矢で心臓を貫かれる幻視については *LV*, 195 を参照。

(16) それゆえ、他の著作にも散見される、遜るようなテレサの表現には、聴罪師をはじめとする男性聖職者たちの視線や異端審問による検閲を意識した独自のテキスト戦略を読み取るべきだと思われる。この点については杉浦(2009)、一四 - 一六、三四 - 三六頁を参照。

(17) *CI*, 521.

(18) *Ibid.*, 669.

(19) この「内面」もあくまで一種の比喩であることに注意されたい。それは経験的な自我から独立した超越論的な自我であるとは言えない。Cf. 柄谷(2008)、二四 - 二八、四二 - 四七頁。

(20) 「それは甘美なる死であり、魂が肉体のうちにある間おこなわれうるすべての作用から、魂をもぎ離すのです。それが心地よい死であるのは、いっそう神のうち身を保持するために、魂は本当に肉体から離れているかのように見えるからです。そのとき、呼吸するだけの生命がまだ身体に残っているかどうか、わたしには分からないほどです(いまわたしはそれについて考えてみましたが、どうも残っていないような気がいたします[...])」(5, 1, 4) *Ibid.*, 574-575.

(21) セルトーはこの文言を Bonnefoy (1964), 32 へ送り返している。

(22) このパッセージは次の箇所でも似た文言で現れている。*HP*, 141-142.

(23) *CI*, 528.

(24) Cf. Duyck (2018). 美と重ねられる「倫理的な身振り」についてはラカンのアンティゴネー論が念頭に置かれていると思われる。Lacan (1986), 397-467 を参照。

(25) *CI*, 576.

(26) *Ibid.*, 525.

(27) セルトーはこの点で、ベルクソンやアンリ・ブレモンなど、形而上学的な本質の次元を可変的な制度の次元に優越させる論者とは立場を異にする。cf. Bergson (1963), 1152-1201 ; *LA*, 59-88.

参考文献

Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in : *Œuvres*, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, Paris, PUF, 1963.

Yves Bonnefoy, *Hier régnant désert*, Paris, Mercure de France, 1964.

Louis Cognet, *La spiritualité moderne : I. L'essor : 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966.

Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, texte traduit, présenté et annoté par Claude Allaigre, in : *Œuvres*, Édition publiée sous la direction de Jean Canavaggio, avec la collaboration de Claude Allaigre, Jacques Ancet et Joseph Pérez, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2012.
略号 : *LV*

Thérèse d'Avila, *Le château intérieur ou les demeures de l'âme*, texte traduit, présenté et annoté par Jean Canavaggio, in : *Œuvres*, op. cit.
略号 : *CI*

Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, « Éspirit », 1987. 略号 : *FC*

Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, présentation de Luce Giard, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1987. 略号 : *HP*

Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, 1. Art de faire*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1990. 略号 : *IQ*

Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002. 略号 : *EH*

- Michel de Certeau, *La fable mystique I, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, « Tel », 2003. 略号 : *FM*
- Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, éd. Luce Giard, Paris, Desclée de Brouwer, « Point Essais », 2005. 略号 : *EUD*
- Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, éd. Luce Giard, Paris, Seuil & Gallimard, 2005. 略号 : *LA*
- Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Archives », 2005. 略号 : *PL*
- Jean de la Croix, *Cantique spirituel suivi de l'explication des chansons*, texte présenté et annoté par Jean Canavaggio, traduit par Jacques Ancet pour le « Cantique », et par Jacques Ancet et Jean Canavaggio pour l'« Explication », in : *Œuvres, op. cit.* 略号 : *CS*
- Clément Duyck, « Le faire poétique chez Michel de Certeau », *Les Dossiers du Grihl*, n°2, 2018. <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6825> (最終アクセス日 : 2020年8月27日)
- Fénelon, « De la parole intérieure » [vers 1690], in : *Œuvres*, édition établie par Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol., 1983-1997, t. 11.
- Daniel Wanderson Ferreira, « Michel de Certeau et l'écriture poétique de l'histoire », *Les Dossiers du Grihl*, n°2, 2018. <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6947> (最終アクセス日 : 2020年8月27日)
- Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-78)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard & Seuil, 2004.
- Andrés G. Freijomil, « Pratiques du réemploi et historicité des titres dans *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle I* », Luce Giard (dir.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Facultés Jésuites de Paris, 2017.
- Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Bd. 10, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997.
- Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-60)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, « Points essais », 1986.
- 柄谷行人『定本 日本近代文学の起源』岩波書店、二〇〇八年。
- 杉浦勉『霊と女たち』インスクリプト、二〇〇九年。

鶴岡賀雄『十字架のヨハネ研究』創文社、二〇〇〇年。

鶴岡賀雄「現前と不在：ミシェル・ド・セルトーの神秘主義研究」『宗教哲学研究』第一九号、二〇〇二年、一三 - 二八頁。

鶴岡賀雄「スペイン神秘主義における神化思想——アビラのテレサと十字架のヨハネ——」田島照久・阿部善彦編『テオーシス：東方・西方教会における人間神化思想の伝統』教友社、二〇一八年。

渡辺優「「パロール」とそのゆくえ：ミシェル・ド・セルトーの宗教言語論の輪郭」『天理大学学報』七〇巻一号、二〇一八年、一 - 二八頁。

カントの超越論哲学にとって〈形式－質料〉とは何か

早稲田大学 道下拓哉

はじめに

アリストテレス以来、数多の西洋哲学者が〈形相－質料〉という対概念を自らの哲学体系の中心概念として用いてきた。18世紀プロイセンの哲学者、イマヌエル・カント（1724-1804）もその一人である。それではなぜカントは〈形式－質料〉¹を超越論哲学の中心概念として用いるのか。小論の目的は、この理由を超越論哲学に内在する論理だけに即して説明し、それによって、哲学するという営みと〈形相－質料〉との不可分な関係の一端を解き明かすことである。以下では、この目標を果たすためのアプローチとその背景とを説明しよう。

まずは小論の大前提、〈形式－質料〉が超越論哲学の中心概念であること、の確認から始めたい。例えば『純粋理性批判』「演繹論」における次の発言は、そうした位置づけを明らかにするものである。

演繹とは純粋悟性概念 […] を経験の可能性の原理として提示するものであるが、しかしこれは純粋悟性概念を空間と時間における諸現象一般の規定作用（Bestimmung）として提示したものである－畢竟するに、純粋悟性概念を、感性の根源的な諸形式である空間と時間に関わる悟性の形式（Form）として、統覚の根源的で総合的な統一の原理に基づいて提示したものである。（B168f.）²

ここで「演繹」は、「純粋悟性概念」を「諸現象一般の規定作用」あるいは「形式」として提示したものだ、とされる。カントにおいて「質料（Materie）」は「規定可能なもの一般」を、「形式（Form）」は「[質料の] 規定作用」を意味する（vgl. A266/B322）から、「演繹」という手続きは「純粋悟性概念」と「諸現象」とを〈形式－質料〉の関係に置くことで遂行されたものと理解できる。「経験の可能性の原理」を探求し「アприオリな総合判断はいかにして可能か」を説明することが超越論哲学の課題であれば（vgl. XXVIII576）、この課題を果たすに際し、いわばその枠組みとして用いられる〈形式－質料〉は紛れもなく、超越論哲学の中心概念である³。

しかしカントはなぜ、この課題のために〈形式－質料〉を中心概念として用いるのか。先行研究はこれについて主に〈「経験の可能性の原理」を論じるに際し、〈形式－質料〉を用いる効用は何か〉という観点から検討し、一定の

成果をあげてきた⁴。しかしこのようなアプローチでは、カントが他ならぬ〈形式－質料〉を用いて「経験の可能性の原理」を論じる決定的理由（すなわち、同じく効用を持ち得そうな他の概念⁵を排除するような理由）までは解明できないだろう。したがって、冒頭の問いへ満足に回答するには新たなアプローチが必要となる。そこで小論は、カントが〈形式－質料〉を「反省概念（Reflexionsbegriff）」と特徴づけることに着目して検討してみたい⁶。つまり〈なぜカントは「反省概念」としての〈形式－質料〉を用いて「経験の可能性の原理」を論じるのか〉と問い直し、冒頭の問題に回答することを試みるのである。

小論はまず**第一節**で、あることを〈形式－質料〉という枠組みで把握することが、カント哲学では「反省」という働きに基づくことを確認する。また、「反省」の内実を整理したうえで「反省概念」としての〈形式－質料〉とはいかなる概念かを確認する。次に**第二節**で、『純粹理性批判』「反省概念の多義性について」章（以下「多義性」章）におけるライプニッツに対する批判の理路を検討し、カントの〈「経験の可能性の原理」の提示は「超越論的反省」を介してのみ可能である〉という主張を取り出す。最後に**第三節**で、カントの〈〈形式－質料〉は他の「反省概念」でなされる反省の「根拠（Grund）」である〉という主張（vgl. A266/B322）を検討する。「経験の可能性の原理」の提示という営みでの「超越論的反省」の不可欠性と、「反省概念」としての〈形式－質料〉の根底性、両者を勘案するなら、カントが〈形式－質料〉を用いて「経験の可能性の原理」を論じる理由も、筋を通して理解し得るはずである。

第一節 「反省概念」としての〈形式－質料〉

我々があることを〈形式－質料〉という枠組みで把握するとは、いかなる働きに基づくのか。結論から言おう。カントによれば、それは「反省（Überlegung/reflexio）」⁷という働きに基づく。本節ではこれを示すべく、カントにおける「反省」の内実を整理し、また「反省概念」としての〈形式－質料〉とはいかなる概念か、確認しよう。

「反省」について、カントは次のように言う。

反省（reflexio）とは、対象について概念を得るために対象そのものに関わるものではなく、我々が概念に至ることのできる主観的諸条件を発見するべく、我々が第一に用意する心の状態である。（A260/B316）

この引用文の要点は、「反省」は理論的な「認識」とは異なるものである、ということだ。「分析論」が明らかにしたように、我々はカテゴリーを介し、感性的直観の多様に統一をもたらすことで「対象について概念を得る」。これが理論的な「認識」である。他方「反省」とは、この「認識」を可能にする「主観的諸条件」へ意識を向ける働きである。理論的な「認識」を可能にする条件への意識が、それ自身これまた同じ「認識」であることはあり得ないから、「反省」は理論的な「認識」から区別して考えられねばならない⁸。

カントは理論的な「認識」から「反省」を区別し、さらにこれを「超越論的反省」と「論理的反省」とに分ける。前者は次のように説明される。

私が超越論的反省と呼ぶ働きは、それによって、私が表象一般の比較と、比較がなされるところの認識力とを対照し、また表象が純粹悟性に所属するものとして相互に比較されるのか、それとも感性的直観に所属するものとして相互に比較されるのか、ということを知別する働きである。
(A261/B317)

もし我々がこれらの概念でもって対象に関わろうとするなら、何よりもまず、これらがどちらの認識力の対象であるべきか、純粹悟性の対象であるべきか、それとも感性の対象であるべきか、の超越論的反省が不可欠である。(A269/B325)

引用文より「超越論的反省」とは、我々の持つ「表象」と「認識力」との関係に意識を向け、「表象」が所属すべき「認識力」を知別する働きである⁹。このことから、我々が「表象」を「感性の対象」と「純粹悟性の対象」とに区別可能なのは、「超越論的反省」の働きに基づくことが分かる。何となれば、もし「表象」と「認識力」との関係を意識することで、「認識力」を「感性」と「純粹悟性」とに区別するという契機がなければ、その所属する「認識力」に応じて、「表象」を区別することは不可能だからである。

他方「論理的反省」は、本来的には「反省」ではなく「単なる比較」(A262/B318)だと言われる¹⁰。「超越論的反省」と異なり、この反省では「与えられた表象の所属する認識力が一切捨象され」ている (ebd.)。それゆえこの場合、「与えられた表象」はシンプルに「心の内にある」ものとされ、その所属する「認識力」に応じて区別されず、必然的に「同種的なもの」として扱われる (ebd.)¹¹。

以上がカントにおける「反省」の内実である。では「反省概念」としての

〈形式－質料〉とはいかなる概念か。あるいは〈形式－質料〉という概念は、反省することとどのように関係するものと理解すればよいか。

まず「反省」という働きを概念的に把握すれば、これはカテゴリーの四つの契機（量・質・関係・様相）に応じて分節化され得る（vgl. IV325）。すると、この働きは「カテゴリーという〔疑い得ない〕手引きに従った」（IV326）四つの対概念（これをカントは「反省概念」（A270/B326, IV326）と呼ぶ）のもとでされる諸反省の形で表すことができる。「反省概念」とは具体的には、「一様性と差異性」「一致と対立」「内的なものと外的なもの」「質料と形式」である（A261/B317）。よって、我々があることを〈形式－質料〉という枠組みで把握するとは、「表象」が所属する「認識力」を識別する働きの「様相」的な契機のことだと言えよう¹²。カント哲学において〈形式－質料〉概念とは、我々が対象を理論的に認識する際に用いるものでなく、その認識を可能にする主観的条件を意識する際に用いる概念だというこの理解は、以下小論の基礎となる。

第二節 「経験の可能性の原理」の提示と「反省」

はじめにで確認したように、「純粹悟性概念」を「経験の可能性の原理」として提示する「演繹」は、「純粹悟性概念」と「諸現象」とを〈形式－質料〉の関係に置くことを介して果たされる。また**第一節**で確認したように、あることを〈形式－質料〉という枠組みで把握するのは「反省」の働きに基づく。すると「経験の可能性の原理」の提示は「反省」を介して果たされていることになるが、それはなぜか。本節ではこの問題に取り組もう。

従来、「反省」を論じる「多義性」章は、「超越論的反省」が客観的な判断を下す際に必要であることを示して「分析論」を補完し、また悟性独自の誤謬を顕わにしつつ「弁証論」へと接続する箇所として理解されてきた¹³。しかし小論がこれから論じるように、これらの理解によっても、未だこの章の議論は汲みつくされていない。以下では「超越論的反省」と「論理的反省」との区別に依拠し、これらの「反省」と「経験の可能性の原理」を提示することとの関係を検討する。この検討により〈「経験の可能性の原理」の提示は「超越論的反省」介してのみ可能である〉というカントの主張が、新たに見出されるはずである。

「論理的反省」の場合から検討しよう。**第一節**で見たように、この「反省」では「表象」の所属する「認識力」が全く捨象され、シンプルに「心の内にある」ものとしてみなされる。つまりこの「反省」では、「表象」の所属する「認識力」が区別されることなく、いわば一元的なものとして考えられる。

ではそうした「反省」のもとで我々の対象認識について考えるとどういったことが帰結するか。カントはゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツをそう考えた者の一人として挙げ、次のように言う。

〔論理的反省に依拠する〕ライプニッツは全ての対象を悟性だけをもって、また悟性の思考の分離された形式的概念だけをもって比較することで、事物の内的性質を認識すると信じた。〔…〕彼は直観独自の区別を伴う感性的直観の諸条件を、根源的とはみなさなかつた。何となれば彼にとって感性とは、単に混乱した表象様式でしかなく、諸表象の特別な源泉ではなかつたからである。(A270/B326)

「論理的反省」に依拠するライプニッツは「悟性だけでもって〔…〕事物の内的性質を認識すると信じた」とカントは言う。それはライプニッツが、まさに「論理的反省」に依拠していたがゆえに、「感性」を「悟性」とは全く異なる「諸現象の特別な源泉」としては考えられず¹⁴、ましてや「感性」が我々の対象認識のために必要なものだとも考えられなかつたからである¹⁵。

このように「論理的反省」に依拠する場合、我々が対象認識する際の認識源泉は一元的なものとして考えられる。これを突き詰めれば〈「論理的反省」に依拠する限り、「経験の可能性の原理」の提示は不可能であること〉が帰結する。なぜなら、「認識力」を一元的とみなす「論理的反省」に依拠する限り、「〔全く異なる源泉である〕感性と悟性との結合によって、諸事物について客観的に妥当する判断を下す」(A271/B327)という可能性は考えられないからである。Pippin (1982) が正確に論じるように、カントの「超越論的演繹」という論証は、我々の対象認識が感性と悟性との協働によって可能なことを示すと同時に、その他のあらゆる認識様式の可能性を排除する性格を持つ(vgl. pp. 153-154)。したがって「論理的反省」では、二つの認識源泉のどちらか一方が脱落するがゆえに、「経験の可能性の原理」の提示は不可能なのである。

他方で「超越論的反省」は、「感性」と「悟性」とを全く異なる認識源泉として区別する。この区別によって、我々は、我々が対象と関係するときにあり得る二つの可能性を考えることが可能となる¹⁶。すなわち、一つは〈感性ないし悟性が単独で経験を可能にする〉という可能性であり、いま一つは「感性と悟性との結合によって諸事物について客観的に妥当する判断を下す」という可能性である。カントが「演繹論」で示すように、我々の対象認識は感性と悟性の協働によってだけ可能なのであるから、後者の可能性を視野に収

め得る「超越論的反省」に依拠する場合にだけ、「経験の可能性の原理」は提示可能なのである。

以上を踏まえ、本節冒頭の問いに答えよう。「経験の可能性の原理」の提示が「反省」を、厳密に言えば「超越論的反省」を介して果たされる理由とは、この「反省」に介する場合にだけ、この原理の提示は可能だからなのである。これを裏返して言えば、我々が「経験の可能性の原理」を論じるということは、「超越論的反省」が頭わにする問題圏（感性あるいは悟性が単独で経験を可能にするのか、感性と悟性が協働して経験を可能にするのか）の中でなされるのである。要するにカントは「多義性」章において、それまでに自身の行った「経験の可能性の原理」の提示という営みの、いわば可能性の条件を説明しているのである。カントは「感性論」と「分析論」の冒頭で、「感性」と「悟性」（ないし「直観」と「概念」）とが全く異質であることを何の根拠づけもなく宣言し(vgl. A19/B33, A50ff./B74ff.)、議論の前提としてきた¹⁷。これらの区別の可能性を、「超越論的反省」は根拠づけるのである。

第三節 「経験の可能性の原理」の提示と〈形式－質料〉

本節は小論が冒頭で立てた問いに対し、最終的な回答を与える。第二節の検討を経た我々にとって、「超越論的反省」をカテゴリーに分類して表したものである「反省概念」が、「経験の可能性の原理」の提示のために重要な役割を担うことは、全く奇妙なことではないはずだ。とはいえ、四対ある「反省概念」の中で、なぜ「質料と形式」だけが取り立てて重視されるのだろうか。これを明らかにせずには、小論の問いへの十分な回答とはならないだろう。よって本節では、まず「質料と形式」と他の「反省概念」との相違を見定め、次に「質料と形式」が他の反省概念と異なるものとされる理由を検討し、最後にそれまでの検討を踏まえ小論の問いに回答することとしたい。

カントは「反省概念」としての「質料と形式」を次のように特徴づけて、「質料と形式」と他の「反省概念」との相違点を明らかにする。

質料と形式。これらは他の全ての反省の根拠である二つの概念であり、それほどこれらの概念は悟性の全使用と不可分に結ばれている。

(A266/B322)

ここで「質料と形式」は「他の全ての反省の根拠である」とされている¹⁸。それでは、なぜ「質料と形式」が他の「反省概念」のもとでされる「反省」の「根拠」という位置にあるのか。これを理解するためには「質料と形式」

が「悟性の全使用と不可分に結ばれている」という発言を、理解する必要がある。そこで、まずは「悟性の全使用」の内実を確認しておく。カントによれば、悟性使用には経験的なものと超越論的なものの二つがある。「経験的使用」は「純粹悟性概念」が「諸現象、すなわち可能的経験の諸対象に関係づけられる場合の使用」(A238f./B298)であり、「超越論的使用」は「純粹悟性概念」が「物一般、および物それ自体に関係づけられる使用」(A239/B297f.)である。

以上の二つの悟性使用を踏まえるなら、「質料と形式」が「悟性の全使用と不可分に結ばれている」とは一体どう理解すればよいか。結論から言えば、これらが不可分に結ばれているとは、悟性使用のあり方と、「質料」と「形式」との先行関係とが、対応関係にあるということである。「多義性」章におけるカントの次の発言をもとに、これを跡づけよう。

純粹悟性の概念 (Begriffe des reinen Verstandes) において質料は形式に先行する。ライプニッツはこのために、まず物 (モナド) と内的にはその表象力を想定し、その後でそれらの外的関係 [空間] とそれらの状態 [...] の相互性 [時間] をその上に根拠づけたのだ。[...] もし純粹悟性が直接に対象へ関係でき、空間と時間が物それ自体の規定作用であれば、事実その通りに違いない。(A267/B322f.)

しかし空間と時間が感性的直観に過ぎず、我々は全ての対象を単に現象として規定するとなれば、(感性の主観的性質としての) 直観形式は全ての質料 (感覚) に先行する。(ebd.)

第一の引用においては、悟性の「超越論的使用」では、必然的に「質料が形式に先行する」ことが言われる¹⁹。ライプニッツのように「純粹悟性が直接に対象へ関係でき」と考えるなら、最初に悟性自身によって「質料」としての「物 (モナド)」が与えられ、その後で、諸モナド (あるいは「物それ自体」) の「規定作用」(あるいは「形式」) としての「空間と時間」が考えられる。これは悟性が「物一般、および物それ自体」に関係するものだから、悟性の「超越論的使用」である。

第二の引用においては、悟性の「経験的使用」では、必然的に「形式が質料に先行する」ことが言われる。カントが「感性論」で明らかにしたように、「感性的直観は、全ての知覚をアプリアリに根拠づけ、その形式は根源的であるような、全く特別な主観的条件であるから、形式はそれだけとしてのみ

与えられている」(A268/B323f.)。このとき、「形式」としての「空間と時間」は「質料」に全く依存しないで与えられ、また「質料」を根拠づけている。

なお注意すべきは、カントはここで「直観」における「形式」の先行性だけを問題とするものの、「思考」においても事情は同様だということである。何となれば、カントが B 版演繹論で「総合によって（悟性が感性を規定することで）空間と時間が初めて直観として与えられる」（B161, vgl. VIII240）と言うように、悟性が感性を「規定」することは「直観」に全く依存せよとなされるからである。したがって悟性が「現象」に関係するとき「直観」と「思考」の両方において「形式は全ての質料に先行する」。これは悟性が「現象」に関係するものだから、悟性の「経験的使用」である。

以上のように、悟性使用のあり方と、「質料」と「形式」との先行関係とは対応関係にあるから、何らかの「表象」について「質料と形式」の概念のもとで反省すること（質料が先行するか、形式が先行するか）は、その「表象」に関する悟性使用のあり方を意識することでもある。他の「反省」は、こうした〈形式－質料〉の先行関係（あるいは悟性使用のあり方）が確定して初めて、可能となる。「一様性と差異性」の「反省」を例にとろう。ある人が全く同じ量と質を持つ「二つの水滴」(A263/B319)を表象しているとする。このとき、「二つの水滴」が一様か否かは、これらがいかなる悟性使用のもとで表象されているかに依存する。これらが「現象」として「感性」に所属するならば、それらは異なる「空間」を占めるという理由で区別される（差異を持つ）(vgl. A264f./B319f.)。他方、これらが「物それ自体」として「悟性」に所属するならば、これらは「空間」的差異を根拠に区別することができないから「一様」とみなされる (vgl. ebd.)。このように「質料と形式」以外の「反省概念」のもとでなされる「反省」は、悟性使用のあり方が確定して初めて、正しく行うことが可能となる。それゆえ「質料と形式」は他の「反省」の「根拠」と呼ばれるのである²⁰。

以上の検討を踏まえ、小論の問い（なぜカントは我々の「経験の可能性の原理」を論じる際に「反省概念」としての〈形式－質料〉を用いたのか）に回答しよう。まず、**第二節**で論じたように、我々が「経験の可能性の原理」を論じることは、「超越論的反省」の頭わにする問題圏（感性あるいは悟性が単独で経験を可能にするのか、感性と悟性が協働して経験を可能にするのか）の中でなされる。次に、本節で論じたように、「超越論的反省」という働きをカテゴリーアールに分節化するとそこには根拠づけ関係があり、「質料と形式」は他の「反省」の「根拠」に位置づく。要するに、この働きの根底には、我々の「表象」について〈質料が先行するか、形式が先行するか〉という二つの

可能性を意識させる「反省」がある。

これらを踏まえると、小論の問いは次のように回答できる。すなわち〈我々が「経験の可能性の原理」を論じるときには「超越論的反省」の顕わにする問題圏の中で行う。「超越論的反省」を分節化すると、その根底には〈質料が先行するか、形式が先行するか〉という「反省」がある。要するに、これが「超越論的反省」の顕わにする最も根本的な問題である。それゆえカントは、他ならぬ「反省概念」としての〈形式－質料〉を用い、「経験の可能性の原理」を論じたのである〉、と。

おわりに

古来、〈形相－質料〉という対概念は、哲学することと共にあった。仮にそれらが分かちがたいものだとするなら、哲学することによって〈形相－質料〉とは何であるのか。小論はこれを、イマヌエル・カントの思想に依拠して検討したものであったと言えよう。カントの超越論哲学によって〈形式－質料〉とは、我々が経験の可能な所以を単なる概念に基づいて原理的に探求するとき、それに依拠せずにはこの探求が不可能であるような、探求の枠組みに他ならない。以下には、小論の議論がカント哲学における他の問題とどのように関わるかを提示し、結びとする。

小論では、主に「分析論」と結びつけて「超越論的反省」の意義を論じたが、「弁証論」に関してもこれを指摘し得る。例えば、我々が「アンチノミー」を「我々に可能な経験の全ての対象は〔物それ自体ではなく〕現象に他ならない」(A490/B518)という「超越論的観念論」(A491/B520, vgl. A369)によって解決することは、「超越論的反省」なしには不可能である。何となれば、この学説は「対象」を「感性の対象」と「純粹悟性の対象」とに区別する働きなしには不可能だからである。

また小論が取り出した議論は、『実践理性批判』や『判断力批判』において、〈形式－質料〉という対概念が議論の中心に置かれる理由を検討する際の、手がかりとなるはずである。しかし、これらの著作では「超越論的反省」は全く論じられない²¹。そのため、これら著作に「超越論的反省」という働きを正確に位置づけることが今後の課題である。これらが満足に果たされれば、我々の「表象」を〈形式－質料〉で分節化し、さらに「形式」の「質料」に対する優位を説くことでアプリオリな総合判断の可能性を論じるという、一般に「形式主義 (Formalismus)」の名で呼ばれるような、カントの批判哲学を貫くダイナミズムを切り出すことが可能となるはずである。

注釈

¹ 日本のカント研究では通例、批判期のカントが用いる»Form«は「形相」ではなく「形式」と訳す。以下小論もこれに倣う。

² カントの著作からの引用に際しては、いわゆるアカデミー版全集に依拠し、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。なお『純粋理性批判』からの引用に際しては、慣例に従い、第一版を A、第二版を B で、原著頁をアラビア数字で示す。また、引用文中における〔 〕による補足、および傍点による強調は、全て引用者による。

³ カントは晩年の公刊著作『哲学における最近の尊大な口調』(1796)の中で、自身の哲学を振り返りつつ「一切のアプリオリな総合的認識の可能性は、我々がこれを持つことの決して否認され得ない〔直観および思考の〕形式に基づく」(VIII404)と言う。この一文からは、批判期のカントが「直観」と「概念」の双方について、〈形式－質料〉をもとに検討していたことが見てとれる。

⁴ 『純粋理性批判』の前半部を「形式」という観点から精緻に分析した Pippin (1982) は、カントが「人間の経験における普遍的構造の可能な提示の形式的側面」(p. 152) に依拠して論じた理由を、我々の経験の構造を懐疑論者や独断論者らによって否定され得ない仕方で提示するには、普遍的で必然的な仕方で論じる必要があったからだ、と解する (vgl. ebd.)。要するに Pippin (1982) は、「形式」(「質料」と対をなすところの) に依拠して我々の経験を論じることには、議論に普遍性と必然性 (立場の異なる論者でも首肯せざるを得ないような) を付与するという効用が期待されるものと解するのである。

⁵ 例えば〈アプリオリ－アポステリオリ〉は有力な代替案の一つであろう。この他にも、例えば福谷 (2012) が、B 版演繹論の詳細な分析によって、これを〈一者－多〉という対概念で理解する道を示している。

⁶ 先行研究はカントの〈形式－質料〉(あるいは「形式」概念) を検討する際に、これが「反省概念」であることを見落としてきた(例えば Pippin(1982))。あるいは、たといこれが「反省概念」であることを指摘したとしても、このことが〈形式－質料〉の重要性を理解するために決定的な役割を果たすという理路を見出さなかった (Graubner (1972)、久保 (1989)、Pollok (2017))。

⁷ 小論は、先行研究と同様、»Überlegung«と»reflexio«とについて、意味において異同なしとみなし「反省」という訳語で統一する。

⁸ 「反省」を理論的な「認識」と同一視することはできないが、必ずしも「認識」と呼び得ない訳でない。「超越論的認識」と「超越論的反省」とを関係づけて論じたものに、Prauss (1971)、大橋 (1982)、牧野 (1989) がある。この理解の当否は小論の本旨から外れるため詳述は省く。

9 「多義性」章では「認識力 (Erkenntniskraft)」「認識能力 (-vermögen)」「認識源泉 (-quelle)」「認識様式 (-art)」という類似した表現が用いられる。Nerurkar (2012) が正しく指摘するように、これらが意味するのはいずれも「感性」と「悟性」であり、これらの表現は強調点に応じて使い分けられている (vgl. S. 136-140)。

10 「多義性」章冒頭での「反省」の定義からすれば、「論理的反省」(ないし「単なる比較」)は「反省」ではない。それでもこれがあえて「反省」の名で呼ばれるのは、ドイツ講壇哲学での「反省」という術語を踏まえてのことであろう。カント以前の「反省」という術語の内実については Liedtke (1966) と佐藤 (2006) を参照のこと。

11 本来区別される二種類の表象を「同種的なもの」として扱うことは、カントから見れば「混同 (Verwechselung)」(A270/B326) である。佐藤 (2006) は、この「混同」のメカニズムを「抽象」と「捨象」の混同によって説明する (89-93 頁)。

12 「反省概念」の四対がカテゴリーの四契機から具体的にはどのような過程を経て導出されるのか、という解釈上の問題については、稿を改めて論じることとしたい。

13 「多義性」章を「分析論」との関係から論じたものとしては Malter (1982) と Willaschek (1998) が、「弁証論」との関係から論じたものとしては Graubner (1972) と Heinrichs (2004)、浜野 (2006) が挙げられる。

14 〈ライプニッツは感性と悟性 (ないし直観と概念) とを単に論理的な区別とみなし、判明性の程度の差として捉えた〉というのが、カントの基本的なライプニッツ理解である (vgl. A44f./B61f., XX278)。なおこの理解の当否については小論の範囲を超えるため詳述を省く。

15 「論理的反省」に依拠するなら、「感性」で対象を認識すると信じる場合も、やはり「表象」の「源泉」は一元的である。カントはその一例としてジョン・ロックを挙げる (vgl. A271/B317)。

16 「超越論的反省」によって対象認識の二つの可能性が思考可能であることと、その二つの可能性が認識様式として実際に可能であることとは別の事柄である。何となれば、「超越論的反省」とは単に「感性」と「悟性」という全く異なる認識源泉が我々にあることを識らせる働きに過ぎず、これをもとに〈感性あるいは悟性が単独で経験を可能にするのか、感性と悟性の協働が経験を可能にするのか〉と問いを立て回答することは、全く別の手続き (すなわち「演繹」) を必要とするからである。

17 小論とは別の仕方ではあるが、すでに Prauss (1971) が「感性」と「悟性」

との区別の根拠に「超越論的反省」を据える解釈を示している。

18 佐藤（2006）は「質料と形式」が「根拠」であることの意味を「形式が先行する場合にのみ、さきにあげた三つの、現象における対象相互の関係 […] が確保されることである。逆に質料が先行する秩序では、これら現象に固有な関係はそもそも問題にならない」（85頁）と端的にまとめている。

19 カントが「質料が形式に先行する」と言うときの先行性とは、時間的な先行性ではなく、論理的な先行性である。これは「形式が質料に先行する」と言う場合でも同様である。

20 「質料と形式」が他の「反省概念」と異なり「悟性の全使用と不可分に結びられている」という性格を持つのは、これが「反省」という働きの「様相」的な契機だからであろう（**第一節**参照）。判断の「様相」は他の判断とは異なり「判断の内容を形成するもの」でなく、「思考一般に関する繫辞の価値だけに」（A74/B100）、つまり、ある命題と悟性との「結びつき」の程度だけに、関わるからである（*ebd.* A75f./B101）。

21 カントは『道徳形而上学』（1797）の中に「道徳的反省概念の多義性」という章を設けている。そこでは「超越論的反省」という言葉こそ現れないが、『純粹理性批判』と殆ど同じ構造で、実践哲学における「反省概念の多義性」が論じられている。したがって、理論哲学の外部において「超越論的反省」を論じるテクスト的な根拠が全くないわけではない。

参考文献一覧

- Graubner, Hans, 1972: *Form und Wesen: ein Beitrag zur Deutung des Formbegriffs in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Heinrichs, Johannes, 2004: *Das Geheimnis der Kategorien: die Einschlüsselung von Kants zentralem Lehrstück*, Berlin: MAAS Verlag.
- Liedtke, Max, 1966: „Der Begriff der Reflexion bei Kant“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, S. 207-216.
- Malter, Rudolf, 1982: „Reflexionsbegriffe: Gedanken zu einer schwierigen Begriffsgattung und zu einem unausgeführten Lehrstück der Kritik der reinen Vernunft“, in: *Philosophia Naturalis*, 19, S. 125-150.
- Nerurkar, Michael, 2012: *Amphibolie der Reflexionsbegriffe und transzendente Reflexion: das Amphibolie Kapitel in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Pippin, B. Robert, 1982: *Kant's Theory of Form: an Essay on Critique of Pure Reason*, New Haven: Yale University Press.
- Pollok, Konstantin, 2017: *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Prauss, Gerold, 1971: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Verunft“*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Willaschek, Marcus, 1998: „Phaenomena/Noumena und Amphibolie“, in: *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft* ed. by Marcus Willaschek, Berlin: Walter de Gruyter.
- 大橋容一郎、1982：「カントの超越論的反省の理論」、『哲学科紀要』、8号、上智大学哲学科、37-68頁。
- 久保元彦、1987：『カント研究』、東京：創文社。
- 佐藤慶太、2006：「超越論的反省とは何か：「反省概念の二義性」の三段構造とその意味」、『近世哲学研究 = Studies in modern philosophy』、12号、京大・西洋近世哲学史懇話会、75-98頁。
- 浜野喬士、2006：「「反省概念の多義性」節の位置と意義」、『日本カント研究』、7号、日本カント協会、121-135頁。
- 福谷茂、2012：「ヘノロジカル・カント」、『日本カント研究』、13号、日本カント協会、2-24頁。
- 牧野英二、1989：『カント純粹理性批判の研究』、東京：法政大学出版局。

過去を表象するということ

——リクール『記憶・歴史・忘却』における「代理表出」概念——

東京大学 山野弘樹

はじめに

歴史はいかに物語られるのか。この問題は、20世紀に巻き起こった暴力の歴史を語り継ぐという責任について考える際に取り組むことになる根本問題の一つである。この問題に対して、例えばカルロ・ギンズブルクやテッサ・モーリス・スズキ、さらにはヘイドン・ホワイトといった歴史家たちが一連の論考を提出し、多くの論争を巻き起こしてきた⁽¹⁾。フランスの哲学者ポール・リクールもまた、自らの著作の中で歴史家の責務（すなわち歴史記述の営み）をめぐる哲学的考察を行なった人物の一人である。例えば、歴史記述とフィクションの相関関係について論じた『時間と物語』（1983-85年）や、記憶と歴史の問題系を論じた『記憶・歴史・忘却』（2000年）などはその代表例である。歴史記述に伏在する認識論上の難問に肉薄したリクールの著作は、戦争の記憶が薄れつつある今日においてこそ読まれる価値があると言えるだろう。

しかし、実際のところ、リクールが歴史記述の特質をいかなるものとして捉えていたのかという点を理解することは容易ではない。その主な原因の一つは、リクールが歴史記述論を展開するときに用いる「代理表出（représentance）」という語の理解が困難であることに由来する。リクールは『時間と物語』の中で、代理表出こそが「痕跡による認識 [= 歴史的認識] に特有の間接的指示」（TR III, 204）を特徴づけると述べているが、一体「間接的」であるとはどういうことなのだろうか。さらにリクールは『記憶・歴史・忘却』第二部第三章第四節「代理表出」の中で、モデル（過去）に対するコピー（歴史記述）という図式を否定している（cf. MHO, 365）のであるが、それでは、歴史記述と過去との関係性を、私たちはいかなるものとして理解すればよいのか。代理表出という語が指し示す事態を明らかにしない限り、私たちはリクールの歴史記述論を具体的な仕方で理解することはできないであろう。

管見の限り、これまでのリクール研究においても、リクールの代理表出の内実に踏み込んだ議論は十分になされてこなかったように思われる。例えばヨハン・ミシェルは「代理表出」の難問」と題された2013年の論文の中で、『時間と物語』から『記憶・歴史・忘却』へと至る歴史記述論の変遷（とり

わけ実在論的志向への変化)を論じているが、『記憶・歴史・忘却』と『時間と物語』の間の連続性を確固たるものにする概念⁽²⁾としての代理表出の内実を詳らかにできているとは言えない。また、佐藤啓介は代理表出を「歴史叙述の対象指示性のアポリアを解決するために導入された概念」⁽³⁾と説明し、川口茂雄は「過去を表象＝代理すること」⁽⁴⁾と説明しているのであるが、両者の議論は、共に(芸術作品論において展開される)「存在の増加」というリクルールの議論と代理表出概念が関連しているという点を示唆するに留まっ
てしまっている。こうした先行研究の状況を踏まえつつ、本稿においては、リクルールの代理表出概念を検討することを通して、『時間と物語』から『記憶、歴史、忘却』へと至る歴史記述論の発展の諸相を明らかにすることを旨とする。

本稿の構成は以下の通りである。まず第一節において、『時間と物語』における代理表出の概念を明らかにするべく、『時間と物語』の歴史記述論を三つの論点に整理した上で分析する。次に第二節においては、「ミメシスの循環」の視座を導入することを通して、『記憶・歴史・忘却』における「対象-表象」の概念を検討する。最後に第三節においては、対象-表象と対をなす「操作-表象」の概念を検討することを通して、『記憶・歴史・忘却』における代理表出の議論を明らかにする。これら一連の議論を通して、本稿はリクルールの歴史記述論の理論的発展の内実を明らかにすることを旨とする。

1. 『時間と物語』における「代理表出」概念

まずは、『時間と物語』における代理表出概念の規定を確認するところから議論を始めたい。

[代理表出の]機能は、痕跡による認識 [= 歴史的認識] に特有の間接的指示を特徴づけ、歴史が過去を指示する仕方を、他のあらゆる指示から区別する。(TR III, 204)

この引用において、代理表出の機能こそが(過去を指示するという)歴史記述の独自性を構成すると言われている。しかし、〈歴史記述が過去を代理表出する〉というリクルールの着想は、当然のことながら、『時間と物語』において論じられる歴史記述論全体の文脈の中で理解されなければならない。そのため、私たちは先行研究の分析を手がかりとしつつ⁽⁵⁾、『時間と物語』における歴史記述論の核となる三つの論点を検討していくことにしよう。

一点目。リクルールが自らの歴史記述論において退けるのは、次の二つの立場である。一つは、史料の中に過去の事実が眠っており、歴史家はそれを発

見しさえすればよいという極端な実証主義の立場である。そしてもう一つは、歴史とは文学的な構築物に他ならず、歴史家は小説家と同じ想像力を用いながら過去を構築していると主張する反実証主義の立場である。歴史記述と過去の間の同一性を強調する前者の立場も、両者の間の差異性を強調する後者の立場も、リクールにとっては一面的である（cf. TR I, 124）。

二点目。こうした二つの立場を退けるリクールが提示するのは、歴史記述がある種の文学的な構築物であることを認めつつも、それによって過去が間接的に表現されるということを肯定する立場である。こうした立場をリクールが提出せざるを得ない背景には、過去の存在論的身分をめぐる次のような考察がある。過去とは、もはや存在しないが、かつては存在したという意味で、存在と非存在の両義的な性質を持つ対象である。確かに、過去がもはや存在しない以上、私たちは歴史記述と実際の過去を見比べるという仕方、その模写の忠実性を判定するということはできない。しかしリクールは、過去がかつて存在したという事実がある以上、何らかの仕方、過去を記述する必要があると主張する。それが、歴史学的な史料の制約の中で、過去が実際に起こったかのように表現するという立場である（cf. TR III, 225）。こうしたリクールの立場は、「のように」（類似）という留保を常に想定しながら過去を語ることを通じて、過去の両義的な性質を両義的なままに捉えようとするものである⁽⁶⁾。

三点目。さらに、こうしたリクールの歴史記述論が有する倫理的含意を見逃すことはできない。リクールは過去を「表現する（rendre）」という言葉に、「返すべきものを取り戻させる（rendre son dû）」（TR III, 220）という意味合いを含み込ませている。リクールにとって歴史記述とは、歴史の犠牲者となってしまった過去の他者たちに対して、その失われた声や姿を取り戻させるという責任を有するものである。すなわち、現在まで生き延びている歴史家たちは、すでに存在しない他者たちに代わって過去を表現し、その失われた声や姿を取り戻させるという責務を有している——少なくともリクールはそのように考えているのだ。確かに、過去の当事者ではない以上、後世を生きる歴史家たちは、〈あくまで実際に起こったかのように〉という留保の中で過去を表現するほかはない。だが、その後の時代を生き延びているからこそ、歴史家たちが過去の「代理（lieutenance）」（TR III, 149）としての歴史記述を生み出すことができるということもまた事実であろう⁽⁷⁾。

そして、これまで論じてきた『時間と物語』の歴史記述論の要諦を踏まえることで、私たちは『時間と物語』における代理表出概念の内実を明らかにすることができる。まず、歴史学的認識が有する「間接的指示」とは、残さ

れた史料の制約に従いつつ、「おそらくその事態は、以下に述べる〔歴史記述の〕物語の中で語られるように（*comme*）生じたのであろう」（TR III, 224）という留保を付すことで、（存在と非存在という）両義的な性質を持つ過去を表現せんとする代理表出の機能を表すものである。そしてそうした機能を有する歴史記述がその他の言述（例えば『失われた時を求めて』や『魔の山』といった詩的・フィクション的な言述）から区別されるのは、歴史記述のみが、過去の他者たちに代わって、その失われた姿を取り戻させるという責務を有するからである。こうした歴史記述の特質を、リクールは『時間と物語』において代理表出という概念のもとに表していたのであった。

しかし、ここで私たちは、『時間と物語』におけるリクールの歴史記述論には不徹底な点があることを指摘しなければならない。それは、（かつて存在したがもはや存在しないという）過去の両義性を慎重に捉えなければならないと主張したリクール自身が、『時間と物語』においては、もはや存在しない（すなわち決定的に過ぎ去ってしまった）という過去の非存在の側面を強調しているように思われるという点である。実際、『時間と物語』の歴史記述論においては、過去を表象する主体は専ら歴史家に留まっており、〈過去の主体がいかに世界を認識していたのか〉という点に対する分析はほとんどなされていない（cf. TR I, 289）。そうした『時間と物語』の傾向性は、過去の主体による証言よりも、その決定的な過ぎ去りを示す痕跡の方に議論の力点が置かれている点からも見出すことができるだろう（cf. TR III, 177）。しかし、両義的な性質を持つ過去を代理表出するためには、〈過去を生きた他者たち自身は、どのように現実を認識していたのか？〉という点を具体的に分析しなければならないはずである。そして、こうした理論的な問題に応答するという役割を、『記憶・歴史・忘却』の歴史記述論は担っているのである。次節からは、その点について見ていきたい。

2. 『記憶・歴史・忘却』における「対象 - 表象」の契機

本節および次節において、私たちは『記憶・歴史・忘却』における代理表出の議論を検討していきたい。まずは、歴史記述の営みについて論究されている次の引用から議論を始めていくことにしよう。

歴史学をする者としての歴史家は、歴史を学問的なディスカールの水準に引き上げながら、解釈的な身振りを創造的な仕方においてミメシスするのではないだろうか？ すなわち、歴史を作る男女たちが、それによって自分自身や自分たちの世界を理解しようと試みるための解釈的な身

振りを、である。[…] 歴史学をする契機としての操作 - 表象 (représentation-opération) と、歴史を作る契機としての対象 - 表象 (représentation-objet) との間には、ミメシス的な関係がある。(MHO, 295)

この引用箇所においては、「対象 - 表象」と「操作 - 表象」という新たな概念を見出すことができる。これらの概念は、過去を表象せんとする代理表出の営みと密接な連関を有する概念である。そのため、本節においては対象 - 表象の概念を、そして次節においては操作 - 表象の概念を検討することを通して、『記憶・歴史・忘却』における代理表出の議論を明らかにすることを試みる。

対象 - 表象とは「社会的な行為主体の表象的实践」(MHO, 343) を指す言葉であり、川口の表現を借りれば、「過去の社会的行為者たちが表象する表象」⁽⁸⁾ のことである。ここで着目したいのは、かつて存在した行為主体という観点に焦点が当てられていることである。対象 - 表象の概念において問題となるのは、まさに行為主体としての過去の他者たちの振る舞いである。こうした振る舞いを分析する為に、リクールはアナル学派の歴史家たち（主にロジェ・シャルティエ、ベルナル・ルプティ、ジャック・ルベル）、さらにはルイ・マランからいくつかの概念群を取り入れている。本節においては、対象 - 表象の内実をより具体的に分析する為にも、その中から次の二つの概念を取り上げたい。すなわち、「我有化 (appropriation)」および「イニシアティブ」の二つである。

我有化とは、テキストにおいて展開される世界を読解し、そこにおいて提示される諸価値を実現せんとする作用のことを指す (cf. TR I, 83; TR III, 261)。そしてテキストを我有化する主体は、『時間と物語』においては限定されておらず、その適用範囲は理論的に開かれていた。しかし、『記憶・歴史・忘却』においては、明確に過去の主体が発揮する力能として我有化の概念が割り当てられている。リクールはルベルの議論を引き合いに出しつつ、過去の人々が（テキストにおいて明示される）価値や規範といった社会的な諸要素を取り込み、それらを作り替えていく事態を指摘している (MHO, 283)。また、シャルティエと共にリクールも、過去の人々による読書の営み（すなわち我有化）が、単なる受容ではなく、一つの創造的な表象的实践に他ならないと主張している (MHO, 295)。ここにおいて見出されるのは、『記憶・歴史・忘却』においては、我有化の概念がかつて存在した行為主体を分析するための視座として用いられているという点である。

これと同様の事態を、イニシアティブの概念についても見出すことができる。簡潔に述べるならば、出来事の流れに新しい始まりをもたらすという能力がイニシアティブである。この時点においてイニシアティブの概念は、とりわけ他者に対する約束や責任という倫理的・政治的な側面が強調されていた（TR III, 335, 338; TA, 300, 301）。言い換えると、『時間と物語』においてイニシアティブの力を発揮できる主体として想定されていたのは、主として現在生きている主体であったのである。しかし、『記憶・歴史・忘却』においては、かつて存在した他者たちに対してイニシアティブの概念が割り当てられている（cf. MHO, 291-292）。すなわち、イニシアティブ概念に関してもまた——その倫理的・政治的な含意が後景に退く仕方——かつて存在した行為主体の在り様を分析するための視座として用いられているのである。

こうした視座は、『記憶・歴史・忘却』の歴史記述論において新規に付け加えられた要素である。前述したように、『時間と物語』において過去の主体の能動性はほとんど吟味されず、歴史を表象する主体は専ら歴史家に限定されていた。しかし『記憶・歴史・忘却』においては、もはや存在しない過去の不在者の認識に肉薄するための理論的展開が試みられているのである。すなわち、ある出来事の解釈や、価値・規範などを創造する過去の人々の表象（すなわち歴史記述の対象）こそが、対象 - 表象であると言えるだろう。

それでは、一体いかにしてリクールは、対象 - 表象の概念を導き出す視座を獲得したのだろうか。こうした視座の獲得は、『記憶・歴史・忘却』において突然なされたわけではない。その理論的な萌芽は、『時間と物語』における「三重のミメーシス論」の中に見出すことができる。非常に簡潔に述べるならば、三重のミメーシス論とは、行為を實踐する「ミメーシス 1」、物語を構成する「ミメーシス 2」、物語を受容する「ミメーシス 3」という三つの局面から構成される循環関係に関する議論である。続けて、〈歴史記述論へのミメーシスの循環の導入〉という事態を検討していきたい⁽⁹⁾。

ここでポイントになるのはミメーシス 3 の議論である。ミメーシス 3 とは、テキストを読解することを通して自己を理解するという局面である。例えば人は、フィクション作品を受容することを通して、これまでの自分の経験を遡及的な仕方で理解しなおしたり、これからの人生の在り方について思いを巡らせたりする。このように、読書を通して自己に対する反省が引き起こされるという意味で、読書は新たな自己理解を人にもたらすものである。そして、新たな自己理解が生じることによってこそ、人はそれまでとは別様の行動を實踐することができる。だからこそ、テキストを読解するミメーシス 3 の営みは、実践の領域（すなわちミメーシス 1）に向かって循環すると言わ

れるのである⁽¹⁰⁾。

さて、こうした三重のミメーシス論が『記憶・歴史・忘却』へと導入されることを通して、かつて存在した過去の不在者へアプローチする方途が見出されることとなる。前述したように『記憶・歴史・忘却』においては、我有化やイニシアティブの概念がかつて存在した他者を分析するための視座として用いられていた。そして、〈出版物などのテクストを読解した上で、それを日常生活の実践へと繋げる〉という循環関係は、まさに〈ミメーシス3からミメーシス1へ〉という三重のミメーシスの循環と軌を一にするものである。かくして、読書を通じた自己変容を行う過去の他者たちの解釈的な身振りを、シャルティエはリクールから影響を受けつつ「読書の歴史」において描き出したのであり⁽¹¹⁾、そして、そのようにして生み出されたシャルティエの歴史学的成果を、今度はリクールが『記憶・歴史・忘却』において再輸入したのである(MHO, 295)。繰り返しになるが、『時間と物語』においては、過去の他者たちはあくまで過ぎ去ってしまった不在者に他ならず、〈もはや存在しない〉という消極的な性格ばかりが強調される傾向にあった。しかし、過去の他者たちを〈ミメーシスの循環を生きる主体〉として理解することを通してこそ、もはや存在しない過去の不在者へアプローチし、〈かつて存在した〉というその積極的な性格を代理表出するための出発点が切り開かれるのである⁽¹²⁾。

3. 『記憶・歴史・忘却』における「操作 - 表象」の契機

さて、前節においては対象 - 表象の契機に関する検討を行った。本節においては、それと対になる「操作 - 表象」概念の検討を行うことを通して、『記憶・歴史・忘却』における代理表出の議論の解釈を試みる。

まずは、操作 - 表象の概念に対してリクールがどのような規定を与えていたのかを確認するところから議論を始めたい。操作 - 表象とは、「社会的行為者の表象を自らに表象する歴史家のディスクール」(MHO, 343)であると述べられている。こうした規定は、一見、歴史記述に関する常識的な理解を反映しているだけのようにも見える。しかし、過去の「表象(représentation)」とは同時に過去の「再 - 現前(re-présentation)」でもあるということ想起するならば、こうした操作 - 表象に関する説明自体が、むしろ解釈されるべき対象であると言わねばならないだろう。なぜなら、過去を再現前化と言われる歴史記述の機能それ自体が明らかにされねばならないからである。それでは、いかにして操作 - 表象の内実を解釈することができるのか。

ここで再び、私たちは第二節において引用した文章に立ち返ろう。そこに

においては、操作 - 表象と対象 - 表象との間に「ミメーシス的な関係」があると述べられていた。リクールがアリストテレスの『詩学』から着想を得て、『生きた隠喩』（1975年）の時期から幾度となく中心概念として用いてきた「ミメーシス」の概念が、ここでも登場するのである。そのため私たちは、ここでリクールが述べているミメーシス概念の内実を解釈することを通して、操作 - 表象の概念に迫ることにしたい。

第二節において、私たちは三重のミメーシス論に関する検討を行ったが、ここにおいてポイントになるのは、その中におけるミメーシス 2（すなわち物語の創作）の局面である。もともとリクールは『生きた隠喩』において、隠喩に代表される詩的テキストが現実を再記述する力を有している（例えば「時は金なり」という隠喩表現は、時間を金として捉えることで、私たちの日常的な現実理解を刷新する力を持つ）という議論を展開していた（cf. MV, 308）。それこそが、隠喩による現実の創造的なミメーシス（再現・表象）である⁽¹³⁾。そして、こうした隠喩に関する考察を物語にまで拡張したのが『時間と物語』であり、そこにおいてリクールは、フィクション作品を代表とする物語が現実を再構成する力を有していると主張する（cf. TR I, 121）。すなわちフィクション作品は、現実からは切り離された異質な世界を展開することを通して、人間の生の可能性を探究するものとされるのである。このとき、可能的な現実を表現するフィクション作品（ミメーシスするもの）と、それによって表現される可能的な現実（ミメーシスされるもの）との間には、まさにミメーシス的な関係があると言えるだろう。

現実を再構成するこうしたミメーシスの効力は、フィクション作品において認められるものである。だが、ここで私たちは、リクール自身が歴史記述とフィクション作品を峻別していたことを指摘しなければならない（cf. TR III, 203, 225）。すなわち、フィクション作品によるミメーシスと、歴史記述によるミメーシスとは、互いに異なるものとして整理されねばならないのである。それでは、歴史記述は一体いかにして、過去を創造的に再現する（すなわちミメーシスする）と言われるのであろうか。

ここで大きな手掛かりとなるのが、リクールが代理表出概念に対して詳述した長大な注（MHO, 368）である。そこにおいてリクールは、「モデル」（再現されるもの）と「イメージ」（再現するもの）の関係性について述べている。すなわち、イメージはモデルに依存（*dépendance*）を示す一方で、モデルはイメージによって補償される（*est compensée*）とリクールは主張するのだ（*ibid.*）。そしてリクールは、こうしたモデルとイメージの関係性を、過去と歴史記述の関係性にも当てはめる。つまり、「対象 - 表象」（歴史記述におい

て再現されるもの)がモデルの側に、そして「操作 - 表象」(歴史記述において再現するもの)がイメージの側に位置づけられるのである。このようにリクールの議論を図式的に整理することで得られる『記憶・歴史・忘却』の歴史記述論とは、次のようなものである。すなわち、〈歴史記述の実践としての操作 - 表象〉は、〈過去の人々の表象としての対象 - 表象〉に依存を示すと同時に、またその補償を遂行するのである。

もちろん、「依存」と「補償」という二つの側面に関して、私たちはさらに敷衍する必要があるだろう。操作 - 表象が対象 - 表象に依存するとは、歴史的な証拠の制約の中で過去の物語を語り継ぐという事態を示している (cf. TR III, 204)。リクールが『時間と物語』の頃から一貫して主張しているように、歴史記述とフィクション作品の間の境界線は、史料的立証という外的拘束に縛られているか否かという点に存するのである。それに対して、対象 - 表象が操作 - 表象によって補償されるとは、かつて存在した過去の人々の表象を歴史家が表象することによって、もはや存在しない不在者の姿を取り戻させることを意味している。言い換えれば、リクールにとって歴史家の責務とは、〈歴史上の暴力に晒された過去の他者たちに対する補償〉という内実を含むものなのであり、それを遂行する役割を担うのが操作 - 表象なのである。

ところで、なぜ過去の人々による表象(すなわち対象 - 表象)を表象することが、もはや存在しない不在者の姿を表現することに繋がるのであろうか。それは、解釈的な身振りを伴いつつ発露する過去の人々の表象が、世界の在り様についての表象のみならず、自らの存在の仕方を理解する自己表象をも含むものだからである。すなわちリクールは、他者による自己表象を理解するという迂回路(アナール学派による「表象史」の道)を経ることを通して、そうした表象を有した他者の姿を取り戻させるための可能性を提示しているのだ。そして、こうした過去の姿の取り戻しを、リクールは代理表出による過去の「存在の増加 (surcroît)」(MHO, 369)と形容しているのである。

さて、本節において検討してきた内容を、改めて代理表出の議論として整理してみたい。『時間と物語』において初めて登場した代理表出の概念は、『記憶・歴史・忘却』において明確に、(再現するものである)操作 - 表象と(再現されるものである)対象 - 表象の二つに分節された。中でも、歴史記述の対象としての対象 - 表象という着想は、『時間と物語』においては見られないものであった。なぜなら、『時間と物語』においては、かつて存在した過去の他者自身による表象に肉薄するためのアプローチが検討されることはなかったからである。だが、〈過去の主体はいかに世界を認識していたのか〉という視点が欠けている限り、不在者の姿を表現するという代理表出に具体性が伴

うことはないであろう。だからこそリクールは、こうした『時間と物語』における理論的な空白地帯を、アナール学派の歴史学的成果を吸収することによって補填することを試みた。すなわち、『記憶・歴史・忘却』における歴史記述論は、代理表出の概念を彫琢することを通して、『時間と物語』において論じられた歴史家の責務（すなわち代理表出の営み）をより実質的な仕方で遂行するための道を切り開く論考であったのである⁽¹⁴⁾。

結論

本稿においては、主に次の二つの点を明らかにすることができた。一つは、『時間と物語』において展開されたミメシスの循環という視座が『記憶・歴史・忘却』へと導入されることを通して、かつて存在した過去の不在者へのアプローチ（とりわけ対象 - 表象の定式化）が可能となったという点である。そしてもう一つが、対象 - 表象と操作 - 表象をめぐる一連の議論が導入されることを通して、『時間と物語』において提出された代理表出の概念が彫琢されることになったという点である。こうした議論を通して、私たちは、『記憶・歴史・忘却』の歴史記述論が、過去の不在者の表現を試みるという『時間と物語』の議論をより実質的な仕方で遂行するための道を提示するものであったと結論づけることができよう。

本稿は、リクールにおける代理表出概念を検討することを通して、（『時間と物語』から『記憶・歴史・忘却』へと至る）歴史記述論の理論的進展の内実を明らかにすることを試みるものであった。こうした作業は、これまで先行研究が捉えることのできなかつたリクールの歴史哲学の輪郭を描き出すことに貢献するはずである。

注

- (1) 歴史学的認識をめぐる論争に関して、例えばフリードランダー [1992] やモーリス - スズキ [2005]、さらには遅塚 [2010] や川口 [2012] を参照されたい。
- (2) ミシェル [2013, p. 289]。
- (3) 佐藤 [2008, p. 36]。
- (4) 川口 [2012, p. 328]。なお、川口は “représentance” を「代表象化」と訳しつつ、その分析を行っている (pp. 326-331)。
- (5) 山野 [2020a]、とりわけ pp. 245-248 を参照されたい。

- (6) この点について、より詳しくは山野[2020a, pp. 248-250]を参照されたい。
- (7) こうした後世の歴史家の役割を重要視するリクールと対をなすのが、証人不在の欠席裁判を断行するものとして歴史記述を批判するエマニュエル・レヴィナスである。詳しくはレヴィナス[1990, p. 48]を参照されたい。
- (8) 川口[2012, p. 326]。
- (9) ジャン・グレーシュも、ミメーシス 3 の契機である「読書」の理論が、『記憶・歴史・忘却』における歴史記述論の中に導入されていることを正しく指摘している[2001, p. 184]。なお、「ミメーシスの循環」に関して、詳しくは北村[2003, pp. 125-133]を参照されたい。
- (10) こうしたリクールの読書論に関して、より詳しくは山野[2020b]（とりわけ p. 183）を参照されたい。
- (11) この点について、詳しくは R・シャルチュエ著、福井憲彦訳『読書の文化史』新曜社、1992 年、p. 11 を参照されたい。なお、読者だけでなく、テキストの朗読を聞く聴衆も、こうしたミメーシスの循環の中で変容する主体として念頭に置かれている。
- (12) こうしたリクールの歴史記述論は、「主体の復権」という史学史の展開（長谷川[2016, p. 107]）と重なるものである。そうした意味で、リクールの歴史記述論は言語論的転回以降の歴史学の動向を先取りするものであったと言える。
- (13) リクールは 1980 年に出版されたアリストテレスの『詩学』の仏訳（ローズリーヌ・デュポン＝ロックとジャン・ラロによるもの）に従い、「ミメーシス」を“*représentation*”と訳出している。したがってリクールが用いるミメーシス（“*représentation*”）とは、文脈に応じて「再現」ないし「表象」とパラフレーズ可能な述語である。
- (14) 本稿において辿ってきたように、リクールの歴史記述論を理解する際には、『時間と物語』と『記憶・歴史・忘却』の間の相違点と共通点の双方を検討する必要がある。したがって、グレーシュ[2001, p. 184, 217]のように両者の著作の連続性を指摘するだけではなく、また、ミシェル[2006, p. 200 / 2013, p. 286]のように両者の著作の相違点を強調するだけでもないところに、本稿独自の視座があると言えるだろう。

引用文献略記号

MV Paul Ricœur, 1975, *La métaphore vive*, Paris: Seuil.

TR I ———, 1983, *Temps et récit, t.I: L'intrigue et le récit historique*, Paris: Seuil.

TR III ———, 1985, *Temps et récit, t.III: Le temps raconté*, Paris: Seuil.

TA ———, 1986, *Du texte à l'action : Essais d'herméneutique II*, Paris : Seuil, 1986; « Point Essais » 1998.

MHO ———, 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil.

※既訳のあるものは適宜参照したが、訳文はすべて拙訳である。また、[] 内において訳者による補足を示した。

文献表

Chartier, Roger, 1987, *Lectures et Lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, Paris: Seuil.

Clark, Steven, 1990, *Paul Ricoeur*, London: Routledge.

Dowling, William, 2011, *Ricoeur on Time and Narrative: An Introduction to Temps et récit*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Friedlander, Saul (ed.), 1992, *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press.

Greisch, Jean, 2001, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble: éd. J. Million, coll « Krisis ».

Grondin, Jean, 2013, *Paul Ricœur*, Paris: Presses Universitaires de France.

Lévinas, Emmanuel, 1990, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: M. Nijhoff, 1961, coll. « Le Livre de poche ».

Michel, Johann, 2006, *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain (Passages)*, Paris: Cerf.

———, 2013, « L'énigme de la « représentation » », dans *Paul Ricœur: penser la mémoire*, François Dosse et Catherine Goldenstein (dir.), Paris: Seuil, 277-290.

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

Revel, Jacques, 1996, (dirigé par) *Jeux d'échelles. La microanalyse à*

- l'expérience*, Paris: EHESS-Gallimard-Seuil.
- Simms, Karl, 2003, Paul Ricoeur, London: Routledge.
- Morris-Suzuki, Tessa, 2005, *The Past within Us: Media, Memory, History*, London and New York: Verso.
- Vanhoozer, K. J., 1990, *Biblical narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, David (ed.), 1991, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, London: Routledge.
- 川口茂雄, 2012, 『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.
- 北村清彦, 2003, 『藝術解釈学——ポール・リコールの主題による変奏』北海道大学図書刊行会.
- 越門勝彦, 2007, 『省みることの哲学——ジャン・ナベール研究』東信堂.
- 佐藤啓介, 2008, 「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, 29-38.
- 杉村靖彦, 1998, 『ポール・リコールの思想——意味の探索』創文社.
- 遅塚忠躬, 2010, 『史学概論』東京大学出版会.
- 長谷川貴彦, 2016, 『現代歴史学への展望——言語論的転回を超えて』岩波書店.
- 山野弘樹, 2020a, 「リクール『時間と物語』における「比喩論的アプローチ」——「歴史記述」のフィクション性をめぐって」『哲学』日本哲学会, 第71号, 243-253.
- , 2020b, 「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」『哲学の門：大学院生研究論集』日本哲学会, 第2号, 176-188.
- R・シャルチエ著, 福井憲彦訳, 1992, 『読書の文化史——テキスト・書物・読解』新曜社.

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。

Primitive Words and Philosophical Confusions

in Wittgenstein' s Later Philosophy

Graduate School of Humanities and Sociology, The University of Tokyo

Kumpei YAMAMURO

1. Introduction

As is well known, Wittgenstein conceives philosophical problems as just a byproduct of misunderstanding of language. According to him, philosophical problems are “not empirical problems; but they are solved through an insight into the workings of our language” (PI §109). A philosophical problem is “a muddle felt as a problem” (BB 6), resulting from “the mystifying use of our language” (ibid.). This is why Wittgenstein says we have to investigate the workings of our language in order to dissolve philosophical problems. In the *Philosophical Investigations*, Wittgenstein calls this kind of investigation “a grammatical one” (PI §90).

During the course of his considerations in the *Investigations*, he describes the grammar of a variety of kinds of words such as “name”, “meaning”, “understanding”, “pain”, and so on, all of which seem more or less primitive. What I mean by “primitive” will be made clearer in section 3, but for the moment, we can understand this term in a rough sense: primitive words are ones of which even children can master the use. As a matter of fact, Wittgenstein often appeals to the situations where children learn words or concepts¹. Is it just a coincidence that these words seem primitive in this sense? My contention of this paper is that there is a legitimate reason for the selection of some of the words whose grammar he describes in the *Investigations*. In my interpretation, Wittgenstein thinks it is, above all, the primitive words that throw us into philosophical confusions, and therefore he focuses his grammatical investigations on describing the grammar of those words.

This paper is organized as follows. First of all, I am going to

briefly discuss what Wittgenstein's grammatical enquiry is like (section 2). Then, I will clarify what I mean by "primitive words" in this paper. I will argue that Wittgenstein selectively picks out such words because they are the kind of words that are likely to cause philosophical confusions (section 3). Subsequently, we will be looking with a specific example at how philosophical muddles typically arise (section 4).

2. Grammatical Investigations

As is mentioned in the previous section, Wittgenstein regards philosophical problems as muddles felt as problems. According to him, philosophy is "a struggle against the bewitchment of our understanding by the resources of our language" (PI §109). As Marie McGinn states, however, for Wittgenstein, language is "both the source of philosophical problems and the means to overcome them" (1997, p. 12). In this section, we have a brief look at how Wittgenstein unfolds his unique method of grammatical investigations to dissolve the philosophical problems.

In PI §122, Wittgenstein remarks:

A main source of our failure to understand is that we don't have *an overview* of the use of our words. — Our grammar is deficient in surveyability [*Übersichtlichkeit*].

Among other things², Wittgenstein attributes a main source of our confusions to the deficiency of surveyability. Although Wittgenstein himself does not explicitly state what exactly he means when he says that our grammar lacks surveyability, Peter Hacker (1996, 107), referring to the distinction between "surface grammar" and "deep grammars" (PI §664), provides the following summary:

The grammar of our language is lacking in surveyability, inasmuch as expressions with very different uses have similar

surface grammars. ‘I meant’ has a similar surface grammar to ‘I pointed’; ‘I have a pain’ looks like ‘I have a pin’; ‘He is thinking’ resembles ‘He is talking’; ‘to have a mind’ has the same grammatical form as ‘to have a brain’, and so forth (cf. PI §664).

These superficial similarities, for example, beguile us into conceiving “of meaning something as a mental act or activity whereby we attach words to the world” (ibid.). In this way, the lack of surveyability of our grammar prevents us from surveying the diversity of the purposes and functions of our words. Therefore, Wittgenstein argues that “one must always ask oneself: is the word ever actually used in this way in the language in which it is at home?” (PI §116) In order to extricate ourselves from the philosophical quandaries, we have to conjure up how we actually operate with our words under mundane circumstances. Thus, Wittgenstein’s grammatical investigations consist in describing how our language is actually used (PI §124).

Certain words have such complicated grammars that we cannot overview their whole use. But not all of our words have such complicated grammars. When it comes to such words, the uses are quite straightforward and specific, and therefore we can overview the whole use of them. In the next section, I will argue about this distinction.

3. Primitive Words

We have seen that Wittgenstein identifies one of the sources of our confusions with the lack of surveyability of the grammar of our words. Because some of the words in our language have such complicated grammars that we cannot survey their entire use, we have to describe the actual uses of those words in order to see properly the diversity of our linguistic practices (cf. PI §11). Otherwise, we would be tempted to conflate the uses of exteriorly similar words, so that we end up in philosophical confusions. As I

noted earlier, however, not all of our words mystify us in this manner. That is, we may say that certain words whose grammar is surveyable are, *ceteris paribus*³, unlikely to lead us to the philosophical confusion. In this section, I explain about this distinction.

We might say that we have two types of words: primitive and non-primitive. We call some words primitive if they are deeply connected to and penetrate into every corner of our lives. We acquire primitive words under various practices as we learn to speak. Unlike more sophisticated ones such as “the symbolism of chemistry and the notation of the infinitesimal calculus” (PI §18), we learn primitive words hands-on. They are acquired through such daily practices, and therefore, they are inseparable from the contexts in which they are actually used. Every day, we play language-games with such words as “tomorrow” and “pain”. We promise to go out with a friend tomorrow or make a to-do list for tomorrow before we go to bed. We go to hospital and tell the doctor where we feel pain. If we could no longer play these language-games, our lives would be transformed into completely different ones. On the other hand, there are many people in the world who live their whole lives without knowing the infinitesimal calculus. In fact, before Newton and Leibniz, people lived their whole lives without knowing it. Of course, it is a matter of degree whether a given concept is primitive or not, and hence, it is impossible to draw a clear boundary between them. But no one would deny that “tomorrow” and “pain” are more primitive in this sense than “the differential calculus”. To use the metaphor in the *Investigations*, which compares language to an “ancient city”, “tomorrow” and “pain” are located at the heart of an “ancient city”, while “the notation of the infinitesimal calculus” belongs to “a multitude of new suburbs” that surround it (PI §18). Wittgenstein states:

As children we learn concepts and what one does with them simultaneously.

Sometimes it happens that we later introduce a new concept

that is more practical for us. — But that will only happen in very definite and small areas, and it presupposes that most concepts remain unaltered. (LW2 43)

We learn primitive words when we learn to talk (cf. PI §384). The important thing is that we learn those primitive words through training, not through definitions. When we learn a primitive concept, we also learn what people do with it. Therefore, unlike concepts that are explained and acquired through definitions, primitive concepts are inextricably entrenched in our linguistic practices. They permeate the whole of our lives. And the concepts that we make up afterwards to suit certain purposes are, as it were, the new suburbs, and do not affect the central structure of the ancient city. We construct new buildings on the periphery of the ancient city⁴.

Now, we can understand why Wittgenstein deals with those concepts or words that can be said to be primitive. As we have observed so far, the aim of Wittgenstein's grammatical inquiry is the elimination of philosophical confusions. And since a main source of them is our lack of overview on the grammar of our words, his target is naturally limited to ones with complex grammars. However, it does not immediately follow from the fact that primitive words have complex grammars that we are unable to survey the whole of their use. If it were the case, Wittgenstein's grammatical investigations would be of no use at all. Some philosophical confusions arise because we are not aware of the complexity of the grammar of our words.

Note also that it is true that Wittgenstein admits that misunderstandings “may arise out of words not ordinary and everyday—technical mathematical terms” (LFM 14), but, at the same time, he proclaims that he is not interested in those misunderstandings, for “[t]hey are not so tenacious, or difficult to get rid of” (LFM 15). It would be necessary to discuss in future work whether the same is true for other non-primitive terms as well as for “technical mathematical terms”. Namely, without

further consideration, it is impossible to dismiss the possibility of “tenacious” confusions emerging out of non-primitive concepts in general. At any rate, the contention of this paper is that one of the main causes of philosophical confusions is primitive words⁵.

Up to this point we have proceeded somewhat abstractly in our discussion. In the next section, we will look at an example of how primitive concepts create philosophical confusions. We also argue that philosophical problems do not arise in the same way in the case of concepts that are not primitive.

4. The Augustinian Picture of Language and “What is X?”

The *Investigations* begins with a quote from Augustine’s *Confessions*. In that quote, Augustine presents a certain fascinating picture of language, according to which, every word refers to an object, and the object referred to by a word is the meaning of the word. We should not underestimate the significance of this quotation as it appears at the very beginning of the *Investigations*. In the preface to the *Investigations*, Wittgenstein states as follows:

Four years ago, I had occasion to reread my first book (the *Tractatus Logico-Philosophicus*) and to explain its ideas. Then it suddenly seemed to me that I should publish those old ideas and the new ones together: that the latter could be seen in the right light only by contrast with and against the background of my older way of thinking.

As Wittgenstein himself admits (PG 56), it is this book, the *Tractatus*, that was written in the Augustinian spirit in the main⁶. We must therefore appreciate the importance of this Augustinian picture, which dominated Wittgenstein at the time of the writing of the *Tractatus*, in order to see the grammatical inquiry carried out in the *Investigations* “in the right light”.

According to Wittgenstein, when Augustine presents such a picture of language, what he primarily has in mind is nouns⁷.

Augustine does not mention any difference between kinds of word. Someone who describes the learning of language in this way is, I believe, thinking primarily of nouns like “table”, “chair”, “bread”, and of people’s names, and only secondarily of the names of certain actions and properties; and of the remaining kinds of word as something that will take care of itself. (PI §1)

In other words, the picture Augustine presents is an “over-simple” one that applies only to a part of our language, not to the whole of our language (PI §§3, 4). Now we shall see one consequence of it. When asked about something around us that corresponds to a typical noun, such as “chair”, we can point to an object and say in reply that “That is a chair”. In this way, this conception of language “takes the form of explanation “That is ...” as fundamental” (BT 25; see also Baker & Hacker 2005b, pp. 53, 54). Captured by the Augustinian picture, however, we blindly assume that this form of explanation can be applied to the entire domain of our language. As we are obsessed with the idea which is associated with the Augustinian conception of language that the meaning of a word is the object for which the word stands, therefore, in order to know whatever is unknown to us in some way, we are prone to ask the question “What is X?”, without fully considering whether it is really a valid question. Given the ubiquity of such a form of questions in philosophy, we can see how deeply rooted the Augustinian picture of language is in our philosophical inquiries⁸. Of course, such a form of questions is not in itself detrimental. The problem arises when we forget that questions of that form are valid only in some areas of our language and give in to the temptation to substitute any word we like for “X”. Philosophers have been asking over and over again “What is good?”, “What is beauty?”, and “What is truth?”, and the list could

go on and on. They have regarded these questions as answerable and tried to give answers to them. But we must now pause to consider whether those questions actually make sense, for it is one thing for a question to be statable and another for that question to be answerable⁹. It is true that we can answer the question “What is a chair?”, but it doesn’t mean that we can answer any question of the form “What is X?”.

We have proceeded on the premise that the question about what a chair is makes sense, but a qualification must be added in this regard. For some might argue that they are asking what the essence or definition of a chair is, not what belongs to the concept of chair. This distinction corresponds to the one between the question of what beauty is and what is beautiful, or between the question of what truth is and what is true. The former kind of question asks for a definition or essence, while the latter kind of question asks what belongs to a concept. It is plain to see that it is the former that is philosophically problematic, for, faced with such a question, we would be at a loss for an answer.

But not all questions that ask for definitions or essences lead us to be perplexed in this way. For example, the question “What is hydrogen?” apparently asks for a definition, but we do not feel baffled with the question unless we have never heard of it. We could say in reply to it that it is such and such an element. If someone cannot answer that question, it is because they just don’t know. What, then, is the difference between questions that cause philosophical puzzlement and those that do not? The difference lies in whether what goes into “X” is a primitive concept or not. As we have seen in the previous section, primitive concepts are acquired through training and are therefore deeply connected to our lives and practices. When we are at a loss for an answer to a question about the definition or essence, it is not because the question is so esoteric that it cannot be answered easily, but because we have not learned the primitive concepts through definitions in the first place (cf. PI §69).

The questions “What is length?”, “What is meaning?”, “What is the number one?”, etc., produce in us a mental cramp. We feel that we can’t point to anything in reply to them and yet ought to point to something. (BB 1)

Just as we can point to something beautiful, but cannot point to the beauty itself, so we can point to an object with a certain length, but cannot point to the length itself. The concept of length is mastered in the context of, for example, the practice of measuring length, and therefore it is not something that can be pointed to, nor is it something that can be given a definition. The same can be said about the question of beauty: We have learned to say that something is beautiful under certain circumstances. “The word “beauty” is used for a thousand different things. Beauty of a face is different from that of flowers and animals” (AWL 35f.).

The question “What is X?” takes the words that go into “X” away from their original contexts. Regarding which, Wittgenstein says:

What is the everyday use of this expression in ordinary language? For you learned it from this use. If you now use it contrary to its original use, and think you are still playing the old game with it, that is as if you were to play draughts with chess-pieces and imagine that your game had kept something of the spirit of chess. (Z §448)

I want to say: the question “What is ...” doesn’t refer to a particular — practical — case, but we ask it sitting at our desks. (PO 173)

The question “What is X?” removes a word from its home, and in doing so leads us astray. Thus, “a philosophical problem has the form: “I don’t know my way about”” (PI §123). As for non-primitive words, on the other hand, the question “What is X?”, we may say, is their home. For we are initiated into those concepts

through definitions, which can be regarded as straightforward answers to the question “What is X?”. The purposes and uses of the concepts thus introduced are quite lucid, and we can overview the grammar of those words. That is to say, we know our way about there.

It should be noted, however, that not all primitive words cause philosophical confusions. For example, “daddy” and “mommy” would be among the most primitive words, but it is unlikely that they would raise philosophical questions¹⁰. One possible reason would be that those words are babbling. Babbling is used by young children, who do not yet have good command of language, and, therefore, its uses and functions are quite restrictive and specific. It is also fairly easy to envisage these words in use and hence we are unlikely to be enticed to pull them out of such situations. We may therefore say that for the primitive words to cause philosophical perplexity in us, they must be such that they are used on a wide range of occasions. In other words, a primitive word would have to be general to produce confusion in us, as with the beauty and the truth. Here we may see the relation between philosophical confusion and “our craving for generality” (BB 17ff.), but to examine it would require another study.

5. Concluding Remarks

In this paper, I have shown that some words that plunge us into philosophical confusions are primitive in the sense that we acquire them through training when we are children. Unlike, for instance, scientific terminologies, which are expected to retain the same meaning across various contexts, primitive words have a variety of meanings under various contexts. The primitive words have their original contexts as they are acquired through training rather than through definition. We are deceived by certain pictures of language and certain analogies in language into ripping the primitive words out of their original contexts.

The paper may make some contribution to solving the

methodological difficulties of Wittgenstein's later philosophy. That is, it needs to be proved that there is no inconsistency between Wittgenstein's grammatical investigations that aims to clarify the grammar of certain natural languages and the universality of philosophical problems. If one can connect the primitivity of philosophically problematic words/concepts with the universality of philosophical problems, this seeming friction can be partially alleviated. The task of examining this possible connection is reserved for future work.

Lastly, it has to be noted that the conclusion of this paper reveals only one aspect of the issue. As I noted earlier, Wittgenstein points out other sources of philosophical confusions, which are not discussed here for want of space. Therefore, there might be room left for philosophical problems about other concepts that can hardly be described as primitive, as I mentioned in section 3. Moreover, philosophical problems might not necessarily arise with respect to individual words or expressions. To sum up, the interplay of those other sources remains to be examined in future work.

Notes

1. The significance of a child's learning in the *Philosophical Investigations* is pointed out most notably by Meredith Williams (1994). See also Winch (2018).

2. The other roots of philosophical confusion are composed of our "craving for generality" (BB 18), overstretched analogies, misleading pictures, and so on, all of which, of course, overlap one another and hence cannot be demarcated (cf. Glock 1996 "overview").

3. As I mentioned earlier, there are other sources of philosophical confusions that need investigating, so this qualification is required.

4. Of course, it might seem that philosophical problems about the infinitesimal can arise, but they would actually be

about “infinity” or “magnitude” and not about the differential calculus in itself. cf. LFM 255.

5. The fact that mathematics is full of newly invented words/concepts, combined with the fact that Wittgenstein devoted himself to the philosophy of mathematics even in the later period, might seem at odds with the interpretation presented in this paper. However, this is not true, for Wittgenstein explicitly maintains that he “will only deal with puzzles which arise from the words of our ordinary everyday language, such as “proof”, “number”, “series”, “order”, etc.” (LFM 14). Even though mathematics is full of sophisticated words/concepts, he does not deal with them.

6. For the details, see Baker & Hacker (2005a) ch. 1.

7. Note that this is, at least, “Wittgenstein’s picture of his Augustine’s picture of language”. See Burnyeat (1987).

8. I only mention it here for want of space, but the fact that philosophy has typically dealt with such questions seems to me to indicate the following: that philosophical questions can only arise in that way. We play language-games every day with primitive words. As long as such practices are carried out without delay, they do not trouble us. But as soon as we begin to reflect on the words we use and pose those questions, they bewilder us. “For philosophical problems arise when language *goes on holiday*” (PI §38).

9. In my view, the famous discussions about “family resemblance” have to be understood against the backdrop of the persistent appeal of this form of questions (cf. PI §§65–67 and *passim*). Hence, the questions of the form “What is X?” can be considered at least of equal significance in Wittgenstein’s later philosophy to “family resemblance”.

10. Natural kind terms need to be considered in this connection as well, but they cannot be treated in this paper.

References

- Baker, G. P. and P. M. S. Hacker. (2005a). *Wittgenstein: Understanding and Meaning Part I : Essays*, 2nd, extensively revised edition by P. M. S. Hacker, Blackwell.
- . (2005b). *Wittgenstein: Understanding and Meaning Part II : Exegesis §§1–184*, 2nd, extensively revised edition by P. M. S. Hacker, Blackwell.
- Burnyeat, M. F. (1987). Wittgenstein and Augustine *De Magistro*. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 61, 1–24.
- Glock, H. J. (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Blackwell.
- Hacker, P. M.S. (1996). *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*. Blackwell.
- McGinn, M. (1997). *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. Routledge.
- Williams, M. (1994). The Significance of Learning in Wittgenstein's Later Philosophy. *Canadian Journal of Philosophy*, 24 (2), 173–203.
- Winch, C. (2018). Wittgenstein on training: Comment on Norm Friesen's 'Training and Abrichtung': Wittgenstein as a tragic philosopher of education? *Educational Philosophy and Theory*, 51 (1), 63–69.
- Wittgenstein, L. (1969). *Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations", Generally Known as the Blue and Brown Books*. 2nd edition, Blackwell. (BB)
- . (1970). *Zettel*. edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright, translated by G. E. M. Anscombe, University of California Press. (Z)
- . (1974). *Philosophical Grammar*. edited by Rush Rhees, translated by A. J. P. Kenny, Blackwell. (PG)
- . (1989). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics Cambridge, 1939 from the Notes of R. G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies*. edited by Cora Diamond, The University of Chicago Press. (LFM)
- . (1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*.

- Volume 2, edited by G. H. von Wright and H. Nyman, translated by C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue, Blackwell. (LW2)
- . (1993). *Philosophical Occasions 1912–1951*. edited by James C. Klagge and Alfred Nordman, Hackett. (PO)
- . (2001). *Wittgenstein's Lectures, Cambridge, 1932–1935: From the Notes of Alice Ambrose and Margaret Macdonald*. Prometheus Books. (AWL)
- . (2009). *Philosophical Investigations*. translated by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, 4th edition, Wiley-Blackwell. (PI)
- . (2013). *The Big Typescript TS 213*. German-English Scholars' Edition, edited and translated by C. Grant Luckhardt and Maximilian A. E. Aue, Wiley-Blackwell. (BT)

疎外された倫理：バーナード・ウィリアムズの道德批判

東京大学人文社会系研究科 渡辺一樹

序

道德はつうじょう、自明に価値を持つとされ、それに反する行為は非難される。とはいえ、道德の価値は不可侵なのか。カントをはじめ多くの哲学者が道德の価値を哲学的に基礎づけようとする一方、道德を批判する哲学の伝統もある。その代表はニーチェであり、マルクスもこれに含まれる。彼らにおいて道德は、墮落やイデオロギーの装置に過ぎない。道德の批判には、しかし、固有の問題があるように思われる。というのも、道德の批判者は、何らかの規範に依拠して道德を批判する必要があるが、一般には道德こそ中心的な規範とされているからである。つまり、道德の批判は、道德よりも本来的な規範を示した上で、かかる規範と批判対象の道德を分離する必要がある。

本稿は、道德批判の系譜のうち、バーナード・ウィリアムズのそれを扱う。彼は、現代哲学における最大の道德批判者として、(道德を奴隷制度に擬えつつ)「道德はない方がよい(better off without it)」と主張した(ELP:193)。本稿の目的は、第一に、その広範な道德批判を分析することである。そのうえで、第二に、ウィリアムズの道德批判が、道德批判固有の問題を乗り越えることを示すことである。彼の議論に対して繰り返されてきたのは、それが(我々の道德とは異なる)特異な「道德」を措定したうえで、その藁人形を批判しているに過ぎないという反論であった。本稿はこれに応答する。

本稿の構成は以下の通りである。第一節でまず、ウィリアムズの批判対象である道德システムの特徴を分析する⁽¹⁾。第二節では、ウィリアムズの道德批判とそれへの反論を整理する。最後に第三節で、疎外論解釈を示し、ウィリアムズの道德批判を擁護する。

1. 道德システムとは何か？：義務・意志・非難

道德(morality)として我々が思い浮かべるのは、自らと他者との関係について、行為の指針となる規範だろう。とはいえ、道德はかかる規範全体を指すものではない。例えば、ヤクザの仁義や騎士道精神はある種の人にとっては規範でも、道德とは呼べない。ここで、人間関係の中で「いかに生きるべきか」の問いに答える広い規範の方を「倫理(ethics)」と呼ぼう。すると、道德とは、倫理のうちの狭い規範だと言うことになる(ELP:7)。

ウィリアムズによれば、道德とは、特殊な「義務(obligation)」の概念を用

いて、それを重視する規範（「他者に対していかなる義務を負うか」）である（ELP:193）。例えば、我々が池で溺れている子供を見たとするれば、その子を助ける義務が生じる。その子を助けない人は義務違反者として、道徳的に悪い人間だと非難される。たほう、たとえ助けられなくても、義務に従って行為した人は道徳的に善い人間だとされる。彼は義務に従おうと意志したからである。

以上で素描されるように、ウィリアムズが考える道徳（「道徳システム(the morality system)」）とは、倫理的規範の一種であり⁽²⁾、とりわけ、(特別な)義務を中核的概念とする規範である。また、上の例から示唆されるように、道徳の順守は道徳的意志に関わり、その違反は道徳的非難を招く。以下ではウィリアムズが考察する道徳の特徴を、義務と意志と非難の三項に分けて、日常的な道徳意識から析出する⁽³⁾。

①道徳的義務

道徳の中核には、その特別な義務、つまり道徳的義務の概念がある。道徳的義務はいかなる特徴を持つか。

まずウィリアムズが挙げるのは、「実行可能性」である(ELP:194)。道徳的義務は実行可能でなければならない。つまり、「べしはできるを含意する」(ELP:194)。この自然な前提(実行可能性)から、「非衝突性」が出てくる(ELP:195)。すなわち、義務は衝突しない。同時に衝突する二つの義務があるとすると、片方の義務が実行不可能になるからである。この「非衝突性」は、一見した義務の衝突状況で鮮明になる(ELP:195-6)。例えば、一般に我々には約束を守る道徳的義務があり、かくしてAはBの家に行く約束を果たす義務がある。しかし、Aは道すがら、倒れている老女を見つけたとする。そのときAは、約束の義務をもちや免除されて、老女を助ける義務を果たすべきだと我々は考えるだろう。

とはいえ道徳的義務は、より一般的な義務によってしかキャンセルできない。Bへの約束という特殊な義務は、老女を助けるという、より一般的な義務によってキャンセルされた。しかし、Aがもし、義務でない考慮(e.g.眠くなった)によって約束をキャンセルすれば、Bへの道徳的義務に違反したことになる。このような、一般的義務によってのみ義務が乗り越えられる構造を、ウィリアムズは「義務出し・義務入れ原理(the obligation-out, obligation-in principle)」と呼ぶ(ELP:201)。この原理は「道徳的義務は逃れられない」という「不可避性」として整理できるだろう。というのも、道徳的義務をキャンセルできるのが(より一般的な)道徳的義務だけであるとすれば、ひと

たび道徳的義務を課されれば、道徳的義務それ自体から逃がれることはできないからである(ELP:196-7)。

また、道徳的義務(φすべき)は、理由や合理性(理性的である限りφする理由がある⁽⁴⁾)と関わることも重要である(ML:122)。すなわち、「φすべき義務」があるとき、合理的熟慮者は、彼女の(偶然的)動機に関わらず「φする理由」がある⁽⁵⁾。だとすれば、道徳的義務はさらに、合理的である限り各人の欲求(動機)や立場と関係なく課され、道徳を気にかけない人にも課されることになる。つまり、道徳的義務は、立場や欲求に依存した仮言的義務(e.g. 船長としての義務)とは根本的に異なり、(合理的である限り)公平に課される定言的義務である(ELP:198)。

以上の分析から、道徳的義務は不可避で定言的なもので、理由(合理性)と関わるのがわかった。定言性は、義務を偶然的動機に依らず公平に課すもので、道徳を公平なものにする要求に沿う。本稿ではそれを「公平性要求」と呼ぶ(「不偏性要求」とも呼びうる)。義務と理由・合理性が関わる点は、道徳と合理性を結びつける「合理性要求」に応える。そして、道徳的義務の不可避性は、道徳に特別な権威を与える「特別権威要求」に応える。すると、道徳的義務は、この三要求に応えていることがわかる⁽⁶⁾。

②道徳的意志

他者を道徳的に評価するとき、我々は基本的にその意志(動機)⁽⁷⁾を評価している、子供を助けようとして失敗しても、我々は子供を助けようとして意志した彼を、(その意志ゆえに)道徳的に善い人だと評価する。このような道徳的意志にはいくつかの特徴がある。

第一に、道徳的意志は、合理的な熟慮者が持つものである。ある種の精神疾患や動物は、合理的な(理性を持つ)熟慮者ではないために、道徳的意志の主体ではないとされる。たほう、合理的熟慮者であるなら、常に道徳的意志を持ちうる。合理的熟慮者は、義務を行う理由(合理的ならばφする理由がある)に応答可能だからである⁽⁸⁾。つまり、理性さえあれば、性格や能力に依らず(無条件的に)、道徳的意志を持ちうるとされる(ML:20-1, ELP:210)⁽⁹⁾。

第二に、道徳的意志は、普遍化可能な、他者からの是認を受ける不偏的(impartial)な意志として価値を持つ(ML:2)。だから、利己的な意志や、どこまでも個人的な意志は道徳的意志とは呼べない。例えば、池で溺れる子供を助けた人の意志・動機が、「子供を助けることで報奨金を得たい」というものだったとしよう。我々はこのような利己的な意志を、道徳的意志だとは考え

ない。ひたすら不偏的意志によって道徳的義務が果たされてはじめて意志は価値を持つのである。また、かかる不偏的意志の価値は人間の評価において最も基礎的なものである(ML:21)。行為者を「善い人」と決定する評価は、基本的にその人の道徳的意志に依るからである⁽¹⁰⁾。

以上をまとめよう。道徳的意志とは、合理的熟慮者が、その性格や能力に関わらず持つ意志である。また、それは不偏的な意志である限り特別な価値を持つ。性格に依らない点は公平性要求に従っており(PS:228)、合理的熟慮者の持つ意志であるという点は、合理性要求に従っている。そして、基礎的な価値を持つという点は、やはり、特別権威要求に従っている。

③道徳的非難

さて、道徳的義務や道徳的意志の特別な権威は、ひとつには、その順守に従わない時に、非難を受ける事実由来する(ELP:197)。例えば、我々は、道徳的義務に従わなかった人に対して、「義務を果たすべきだった」とか「義務を果たす理由があった」と非難する。このように道徳的非難は道徳にとって中核的である(MSH:15)。その特徴をみよう。

まず、道徳的非難は、意志について加えられる。悪事を犯した人間は、その悪事という結果ではなく、それを意図的に引き起こした悪意(意志)によって非難される(ELP:214)。だから、善意で行為しながら結果的に悪事を引き起こしてしまった人間は道徳的非難の対象ではない。非難される意志は、さらに、自由な意志でなければならない。そうでないことも可能なのに自由に悪意を持った者が非難に値するのであって、投薬など強制によって悪意を持った者は道徳的な非難の対象とはならない。道徳的非難とは、それゆえ第一に、非道徳的な自由意志について加えられるものである(MSH:72)。

第二に、道徳的義務が理由(合理的ならばある理由がある)と関わると平行に、そのような道徳的理由に応答しなかった意志が、不合理なものとして非難の対象となる(ELP:214-5)。例えば、妻への態度が酷い夫に対して「妻にもっとよくする理由がある(ゆえにお前は不合理だ)」という形で非難がなされる(MSH:39)。そこで彼が「そんな理由はない」と言うのであれば、彼は不合理な(理由応答的でない)のであり、道徳的非難に値する。

第三に、非難は運への免疫を持つ。行為者の意志が理由応答的であるかどうかは、行為以前の事前的要素である。そのような事前の合理性によって非難が決まるとすれば、行為の結果など運に左右される事後的要素は非難とは関わらない。例えば、運転に何の瑕疵もないが飛び出してきた子供を轢いてしまったトラック運転手は道徳的非難に値しない。たほう、殺人で憂さ晴ら

しをしようとしたタクシー運転手は、結果的に少女売春グループのマフィアを壊滅させたとしても、やはり道徳的非難に値する。このように、道徳的非難は、事前の合理性 (ex ante rationality) に集中することで、事後的な運に対する免疫を持つ(MSH:245-6)。

最後に、このような道徳的非難はやはり、特別な力を持つ。というのも、道徳的義務への違反で道徳的非難を受ける行為者は、義務の理由に応答していない点で「不合理」だと判定されるからである(ML:110-1)。彼は、理性をはたらかせれば必然的に従うべき意志・理由に従わなかったのである。

かくして、道徳的非難とは、非道徳的な自由意志 (理由応答的な意志) を対象に、不合理であるとの非難を加えるものである。非難が自由意志を対象とするのは、「自らの力のうちにあるものについてのみ非難されるべき」という公平性要求に従っている(MSH:72)⁽¹¹⁾。また、(事前の) 合理性 (理由応答性) によって非難に値するかが決まる点は合理性要求に従っており、不合理性の烙印を与える力を持つ点は特別権威要求に従っている。

④ 道徳システム：まとめ

ここまで、道徳にとって特別な三つの概念をつうじて道徳システムの特徴を分析してきた。道徳は、特殊な義務・意志・非難を中核とし、その特別な性質は、本稿が注目する合理性要求・公平性要求・特別権威要求に従って生じている。分析をまとめると以下ようになる。

図表 1：道徳システムの特徴

	道徳的義務	道徳的意志	道徳的非難
合理性要求	理由の命法	合理的熟慮者の意志	理由応答性
公平性要求	定言性	無条件性	自由意志
特別権威要求	不可避性	不偏性の価値	不合理性の烙印

2. ウィリアムズの道徳システム批判と反論

前節で分析した道徳システムを、ウィリアムズはいかに批判するのか。ウィリアムズの批判は二段階になっているものと思われる。すなわち、第一に、道徳システムは過剰要求的な倫理に過ぎないことを示し(ELP:202)、そのうえで、第二に、かく特異な道徳システムに従うことで我々が疎外されることを示すのである。

①道徳システムの特異性

ウィリアムズは、倫理的にミニマムな（日常的）義務・意志・非難の概念を説明することで、道徳が過剰要求的で、様々なフィクションを前提することを示そうとする。

最初に、義務について考える。（道徳的義務以前の）義務とは本来いかなるものか⁽¹²⁾。ウィリアムズによれば、義務は本来、人びとがある程度信頼し合って生きていくために創られた（ELP:205）。我々がふつうに生きていくためには、殺し合わないとか、緊急時は助け合うとか、約束を守るということについて、互いを信頼する必要がある。だから、その信頼性を確保するために、他人の基本的権利を害さない（消極的義務）とか、緊急時には積極的に助ける（積極的義務）とか、約束を一般的に守るといった倫理的な重要性を持つ考慮が、各人の熟慮において優先権を持つ必要がある。そこで、倫理的に重要な考慮に、熟慮上の優先権を与える役割を果たすのが、本来の倫理的義務なのである(ELP:205-8)⁽¹³⁾。倫理的義務があることで我々は、人びとが一般に、義務状況では倫理的に振る舞う（熟慮において倫理的に重要な考慮を優先する）と予測でき、信頼し合って生きていくことができる。

かくして本来の義務とは、倫理的に重要なことがらを、その重要性ゆえに、熟慮の優先権と結びつけるものである。そうだとすれば、しかし、義務は本来、それより重要な倫理的考慮によって乗り越えられうることになる。というのも、重要性こそ基礎的な尺度だとすれば、（倫理的主体にとって）義務よりさらに重要な考慮がありうるからである(ELP:208)。じっさい、倫理においては、より重要な考慮（非義務）が義務を乗り越えるのは健全なことでありうる。約束していた友人の家に向かう途中で、どうしても無視できない政治的抗議活動を見かけた主体が、悩みつつも約束を破り、（義務はないのに）それに参加することは倫理的に健全でありうる。

このように、一般的義務でなくとも義務を乗り越える考慮が様々ある。主体にとってある考慮が、最重要で熟慮上最優先される時、それは主体にとつ

て「しなければならない」という実践的必然性(**practical necessity**)を持つ(**ELP:208-9**)。このような実践的必然性は、しかし、道徳や義務に局限されないものである。抗議への連帯や自己防衛など、倫理的・思慮的に必然的な考慮もある。

義務が本来このようであれば、道徳的義務の諸特徴は非本来的であり、過剰である⁽¹⁴⁾。本来の義務は、義務以外の考慮(e.g.政治・思慮)によって乗り越えられうるし、その乗り越えは倫理的に健全でもありうる。また実践的必然性が各人の重要性・熟慮に依存する以上、道徳的義務だけが誰にとっても不可避(必然的)だとはならない(**ELP:204**)。

意志についても義務と同様の分析が可能である。倫理的な意志は、本来、合理的熟慮者の意志でなくてもよい。理性とかけ離れた深い衝動に従う意志(**M:79**)など、合理的(道徳的理由に応答的)とは言い難い意志も、倫理的でありうる。また、倫理的意志は、性格や感情にさまざま依存しており、無条件的ではない(**ML:21**)。例えば、父に顔向けできないという恥によって自殺したアイアスの倫理的意志は、すぐれた意味で彼の性格・感情に依存している(**ML:130-1, SN:84-5**)。倫理的意志が欲求・性格に依存するとすれば、合理的である限り無条件的にアクセスできる道徳的意志・(φすべき)理由はフィクションであろう⁽¹⁵⁾。倫理的意志は、さらに、不偏的でなくとも価値を持つ(正当である)。溺れる複数人のうちで自分の妻を救うことは、それ自体正当なことであって、余計な普遍化(cf. **one thought too many**)を必要としないのである(**ML:18, M:71**)。

最後に、道徳的非難も非本来的で、過剰である。まず、倫理的非難は、非難対象について「(理性的に考えれば)φすべき理由があった」という理由応答性を前提しなくてよい。妻に酷い態度をとる夫に対して「お前には優しくする理由がある」と言わなくても、「お前はセクシストだ」とか「お前は残酷だ」などと様々に非難でき、これらは、「理性的で不偏的な理由」ではなく、むしろ「相手の特殊な動機のあり方」に言及する非難である(**MSH:39**)。このように、倫理的な非難は理由応答性(合理性)に局限されないので、不運なトラック運転手のような、事後的運による自己非難・行為者後悔(**agent-regret**)(**ML:27**)も、それを不合理とする道徳とは異なり、倫理は扱うことができる(**ELP:196**)。そして、倫理的責任にとって自由意志は必ずしも必要でない。倫理は、(アイアスの自殺のような)性格的に必然的な(他行為可能性がない)行為でも、行為者の責任を問いうるし(**MSH:19**)、周囲の状況に決定されて何をするにも悪をなす悲劇的状況での責任を認める(**PS:173**)。道徳が要請する(自己原因としての)自由意志⁽¹⁶⁾という困難な概念は、たんに道徳の

虚構であり、我々はそれなしで倫理的に責任を問えるのである(MSH:19-20)。

② 道徳システムによる疎外

道徳は本来の倫理を離れた特異形態であり、それに内在する過剰な三要求に応えるために、無条件的意志・理由や自由意志などの虚構を必要とする。しかし、これだけでは、「道徳はない方がよい」とまでは言えない。それを言うために、ウィリアムズは道徳による倫理的行為者の疎外を描いていると本稿は整理する。なお、本稿では「疎外」を「本来的あり方の喪失・剥奪」という意味で用いる。例えば、近代の労働は疎外された（非本来的な）労働であり、それは、労働者（の本来のあり方）を疎外する（マルクス[1964]「疎外された労働」）などと言う時の「疎外」である。

第一に、道徳的義務だけが不可避だとする思考は、行為者の倫理や実践的必然性を疎外する。アイアスは、父や神に対して顔向けできないという恥を理由に自殺し、『人形の家』のノーラは、生き方を考えなおすために家族を捨てて家出する。彼らの倫理にとって不可避な自殺・家出を、「道徳的義務に反する」と否定することは彼らを疎外するだろう。義務の不可避性は、また、行為者の非倫理的プロジェクトも疎外する。自らの芸術的才能を開花させるために、悩みながらも家族を捨ててタヒチに行こうとするゴーギャン(ML:22-3)は、道徳的義務に従えば疎外されるだろう。アイアスの自殺も、ノーラの家出も、ゴーギャンのタヒチ行きも、道徳と対立するものでありながら、彼らにとって必然的なのである(ELP:209-210)。

第二に、道徳的非難は、我々の倫理的反応を疎外する。まずそれは、義務違反者の不合理性を強調する点で、我々と他者との関係を疎外する。というのも、典型的には説得のように、我々は非倫理的な他者に対して、非難とは別様に反応できるからである。例えば、(合理的だが)倫理的に振る舞う動機のないアマラリストに対して、我々はむしろ説得によって反応すべきかもしれない(PS:259,cf.PHD:115-8)。また、非難の合理性への局限は、我々の後悔・自己非難を疎外する。必然的な運命による罪を後悔するオイディプス、瑕疵のない運転で子供を轢いて苦悩するトラック運転手、人生を賭した恋に失敗し命を絶とうとするアンナ・カレーニナ、彼らの後悔・自己非難は、合理性にもとづく道徳的非難では捉えきれないが倫理的な感情である。かかる後悔・自己非難を不合理だとすることは、彼らを疎外する。本来的に倫理的な感情を自らの領域から排除する道徳は、やはり非本来的な倫理である。

③ ウィリアムズへの反論

ここまでウィリアムズの道德システム批判をみてきた。道德システムとその過剰な三要求は倫理の非本来的形態であり、フィクションを前提し、我々を疎外する。だから（倫理は必要だが）道德は必要ない。これに対して、ウィリアムズの道德批判プロジェクトそのものを疑う反論が繰り返されてきた。その反論とは、要約すれば、ウィリアムズが攻撃する道德システムとは藁人形のようなもので、道德（カント道德・道德理論・道德文化）はウィリアムズが指摘するほど厳格ではないというものである。反論者によれば、ウィリアムズは極端な理論を「道德」と呼んで批判しているだけで、その批判は結局、何を道德と呼ぶかの「ことば上の問題（verbal matter）」（Clark [2015] p.56）に帰着し、道德への実質的批判とはならない。本稿ではこの反論を扱う。

最もローカルなレベルでは、ウィリアムズの批判は、カント道德批判ですらないと反論される（Louden [2007] pp.114-6, Allison [1990] p.197）。カント道德理論は、ウィリアムズが描くほど厳格ではない。それは不完全義務というかたちでウィリアムズの描く倫理的義務を扱えるし、私的な愛着を極端に抑圧するわけではないし、他者への非難をそこまで重視しない。

次に、ウィリアムズの批判は、まともな道德理論への批判にならないと反論される。過激なモラリストでない限り、道德的義務はウィリアムズが批判するほど厳格なものではない（Darwall [1987] p.79）。というのも、より一般的な義務がなくとも、約束などの一見自明な（prima facie）義務はキャンセルできるからである（Ibid. pp.79-80⁽¹⁷⁾）。義務が過剰要求的にならないようにするのは道德理論にとっても重要なのであり、ほとんどの道德理論において義務は、ウィリアムズが描くほど不可避的でない（Ibid., p.80）。

最後に、ウィリアムズの批判は、畢竟カント理論や道德理論の批判ではありえても、道德的常識には当てはまらないという反論がある。（一部の理論家や宗教家を除いて）道德的常識を持つ人は、義務出し・義務入れ原理を受け入れて私生活を脅かすことはしない（Ibid., p.81, Leiter [2020] pp.6-7）。常識的な道德人は、カント理論や道德システムほどに義務感を感じずに生きながら、しかし、道德的義務・意志・非難を大切に生きていくのである（Clark [2015] pp.55-6）。

3. 反論への応答：疎外された倫理としての道德

反論者たちによれば、ウィリアムズは、過激な道德を道德と呼んで批判しているだけである。ここで、批判対象の過激な道德を「道德」と呼ぶとしよう。すると、「道德」を倫理によって批判しても、（反論者が言うように）実際の道德がその倫理であるならば問題はないのである。道德批判者に必要なの

は、道徳が「道徳」であり倫理は「道徳」でないことの説明であり、道徳批判者にとっての問題は、道徳が「道徳」でなく倫理でもありうる事実である。これに答えずに「道徳」を批判しても、それはことば上の問題に過ぎない。

これに答えるために本稿では、疎外論というアイデアを提示する。それによれば、道徳は「道徳」へと進み続ける傾向性を内在させるのに対して、倫理はそうではない。本来の倫理にはない「道徳」への傾向性が我々の倫理(道徳)に植え付けられた(疎外された)ためにそれが起きた。かくして、道徳にとって「道徳」は、(過激なモラリストが奉ずる)偶然的な形態ではなく必然的な完成態である。倫理は「道徳」と無縁だが、道徳は(倫理でありながら)「道徳」との内在的関係を持つのである。以上をまとめる。

ウィリアムズの疎外論解釈：道徳は疎外された倫理である

道徳は(元来は倫理の一種でありながら)倫理が持たない傾向性を持ち、その傾向性ゆえに道徳システムへと完成する⁽¹⁸⁾。

疎外論解釈によって反論に応答するには、しかし、なおふたつの説明が必要である。第一に、道徳が持つ、「道徳」へと至る傾向性の説明であり、第二に、そもそも倫理が疎外された経緯の説明である。反論者が言うように、「道徳」は道徳の偶然的な特異形態かもしれない。また、倫理にとって非本来的な傾向性がいかにして植え付けられるのかも不明である。

とはいえ我々は、第一の説明については、すでに得ている。すなわち、道徳が「道徳」へと至るのは、合理性要求・公平性要求・特別権威要求を内在させているからである。つまり、三要求を内在させる道徳は、それらを満たす最良の「道徳」へと進む⁽¹⁹⁾。

第二の説明については、どうか。なぜそもそも倫理に、三つの要求が植え付けられたのか。これについても、ウィリアムズは答えを有する。彼によれば、三つの要求の根源にあるのは、「人間が運を超えて究極的に正しくありうる」という理想である(ML:21,ELP:217)。つまり、生まれや育ち(構成的運)、自分の行為が何を引き起こすか(認識的運)に関わらず、ひとが道徳的に生きる限り、その生は正当化される、という理想(究極の正義として魅力的だが果たされない慰め(ML:21))である。三つの要求によって道徳が創られることで、この理想が守られる。すなわち、道徳的価値を合理的・公平的な範囲に局限し、その価値に最高の権威を与えることで、ひとには誰でも、合理的である限り、究極的に正当化された生に与ることができるのである。

かくして、ウィリアムズの道徳批判は、道徳が道徳システムへと必然的に

至る傾向性（三要求）と、その原因を説明している。それによって、道徳とは疎外された倫理であり、三要求を内在させる限り、我々を疎外する道徳システムへと進み続けることが示される。ここにおいて、道徳批判は（ことば上の問題ではなく）実質的なものであり、道徳システムと道徳が異なることを指摘するだけでは、ウィリアムズへの決定的な反論とはならないのである。

このような疎外論解釈による擁護を経てなお残る課題を指摘して本稿を閉じる。まず、ウィリアムズは、本来の倫理と道徳（疎外された倫理）との決定的な差異を歴史的にも示す必要がある。彼は古代ギリシアに倫理の原型を見出した。しかし、古代の倫理と近代の道徳のあいだに決定的な差異をみる態度には、なお歴史的批判がある（例えば Annas [1992]）。また、あらゆる道徳は本当に三つの要求を内在させるのか、ウィリアムズの批判を実質的なものとしたうえで検討を要する。例えば功利主義は、(理論上) 義務・意志・非難に特別な価値を認めないこともできる⁽²⁰⁾。最後に、批判を受け入れるとして、道徳とどう向き合うか、いかなる倫理を構想すべきか。これは、批判の賛同者が引き受ける課題となる。

結論

本稿では、ウィリアムズの道徳批判を分析し、反論から擁護した。第一節では、ウィリアムズが批判する道徳システムの特徴を、その中核的概念である道徳的義務・意志・非難の三項について、彼がそこに見出す合理性要求・公平性要求・特別権威要求に即して分析した。ついで第二節で、それに対するウィリアムズの批判を、倫理からみた道徳の特異性と、道徳による倫理的行為者の疎外という二項にわけて検討した。とはいえ、かかる道徳批判に対しては、何を道徳と呼ぶかについての「ことば上の問題」に過ぎないという反論があった。第三節では、それゆえ、疎外論解釈によって批判の実質性を擁護した。それによれば道徳は、三つの過剰な要求によって疎外された倫理として、道徳システムへと進む傾向性を持っている。ウィリアムズの道徳批判は、かくして実質的なものであり、反論者のように道徳と道徳システムを区別するだけではそれを退けられない。この応答を経て見えてきた課題とは、三要求が本当に道徳に内在するかという道徳の批判的分析や、道徳に代わる倫理の構想である。これらは真剣に検討されるべき哲学的課題ではないか。

注

- (1) ウィリアムズ道徳批判の先行研究(Chappell & Smith[2016], Jenkins[2006], Loudon[2007])では、ウィリアムズの論法・叙述

の整理に留まり、道徳システムそのものの特徴の分析が不十分であると筆者は考える。

- (2) ウィリアムズによる倫理と道徳の区別は日常的用法と一致する訳ではないが(Griffin [2015]p.94)、道徳哲学に重大な影響力を持ち、道徳を批判するために重要な区別である(Clark [2015]pp.44-5)。
- (3) 道徳の純粋な表現はカント道徳だが、それは我々ほとんどのものである(ELP:194)。
- (4) 本稿では合理性をこのように個人の主観的動機に依存しない意味(外的合理性)で捉える。これはウィリアムズがフィクションとして批判する合理性(本稿注 15)であり、彼自身は主観的動機に依存する合理性(内的合理性)を構想した(ML:106-113)。
- (5) ウィリアムズは、これをカントの定言命法のポイントであると指摘する(ML:123)。
- (6) 本稿が注目する道徳の三要求はウィリアムズ自身が示唆するものである(ML:21, MSH:246)。
- (7) ここでは、行為を説明する理由・動機・意図のような項を広く意志と総称する。
- (8) この性質は、自由論では理由応答性(reason-responsiveness)と呼ばれる(McKenna[2016]p.27)(詳しい定式化は Fischer & Ravizza [1998] pp.69-85 を参照)。カントも定言命法に従う意志こそ自由な意志であると主張することで、理由応答性の議論にコミットするように思われる(カント[1989] § 126-7:pp.174-5, McKenna[2016]p.29)。
- (9) 善意志は、無条件的な意図として理性に常に宿る(カント[1989] § 21-2: pp.33-5)。
- (10) 道徳的意志は「われわれの行為の全価値を評価する際につねに上位にあり、他のすべての価値の条件をなしている」(カント[1989] § 22: p.35)。
- (11) ウィリアムズはこれを正義の要請(requirement of justice)や公平の概念(notions of fairness)によるものと指摘する(MSH:72,75)。
- (12) 義務はそもそも一つの倫理的考慮に過ぎない。超義務(英雄的行為など)もあれば、義務以下の倫理的考慮(些細な心遣いなど)もある(ELP:198)。

- (13) 契約論は、本来の義務が人間の基本的な利害関心から生まれることをよく捉える (ELP:207)。
- (14) 道徳的義務の「非衝突性」も、キャンセルされた義務を軽視する点で倫理的に問題があるが(PS:173-5)、本稿では、後悔の問題を示唆するに留める。
- (15) 合理的だが倫理的でないアマモラリストも存在する(PS:253, 265)。また、動機と関係なく応答すべき外的理由は存在しない(ML:106-111,122-3)(本稿注 4)。
- (16) Strawson [1994]など。この道徳的虚構を前提しなければ、責任と決定論は両立する(MSH:17-9)。
- (17) 例えば、義務(約束)は超義務によってキャンセルできる(Kamm [1985] pp.119-120)。
- (18) 以下のウィリアムズの微妙な言葉遣いは、疎外論・傾向性解釈を支持するように思われる。道徳は「倫理の一種」だが、それは「特異体質 (idiosyncrasies)」を持つ (MSH:242)。「(道徳システム内の) 圧力 (pressure within the morality system)」(ELP:194.201,216)、「道徳は助長する(encourages)(ELP:200)」、「道徳の純粋性(purity)が強調する(ELP:216)」、「道徳の哲学的誤謬は生の誤解の表現」(ELP:218)。道徳システムの特徴はこの特異体質・圧力・純粋性・誤解の結果なのである。
- (19) 道徳において、強い自由意志や運への免疫を自然に考えること(cf. Strawson [1994] p.8)は、(道徳システムへの)現実の進行を示すのではないか。
- (20) 功利主義者の多くはしかし、道徳的概念に特別な価値を認める(ELP:198, 204)。

一次引用文献略記号

M Williams, B. [1972]. *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge U.P.

PS Williams, B. [1973]. *Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972*, Cambridge U.P.

ML Williams, B. [1982]. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge U.P. [ウィリアムズ, B. (伊勢田哲治監訳)[2019]『道徳的な運 哲学論集一九七三～一九八〇』勁草書房]

ELP Williams, B. [1985/2011]. *Ethics and the Limits of Philosophy*,

- Routledge Classics, Routledge. [ウィリアムズ, B. (森脇・下川訳) [1993] 『生き方について哲学は何が言えるか』 産業図書]
- SN** Williams, B. [1992]. *Shame and Necessity*, University of California Press.
- MSH** Williams, B. [1995]. *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge U.P.
- PHD** Williams, B. [2006]. *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton U. P.

引用文献（二次）

- Allison, H. [1990]. *Kant's Theory of Freedom.*, Cambridge U.P.
- Annas, J. [1992]. 'Ancient ethics and modern morality.' in *Philosophical Perspectives* 6:119-136.
- Chappell, S.G & Smith, N. [2016]. 'Bernard Williams', in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/williams-bernard/>>. (最終閲覧日: 2020年8月19日) .
- Clark, M. [2015]. *Nietzsche on Ethics and Politics*. Oup Usa
- Darwall, S. [1987]. 'Abolishing morality.' in *Synthese*, 72 (1):71 - 89.
- Fischer, J. M. & Ravizza, M. [1998]. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*. Cambridge University Press.
- Griffin, J. [2015]. *What can philosophy contribute to ethics?*. Oxford U.P.
- Jenkins, M. [2006]. *Bernard Williams*. Routledge.
- Kamm, F. [1985]. 'Supererogation and Obligation.' in *The Journal of Philosophy*, 82(3), 118-138.
- Leiter, B. [2019]. 'Bernard Williams's Debt to Nietzsche: Real or Illusory?.' Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3424391> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3424391> (最終閲覧日: 2020年8月10日) .
- Louden, R. [2007]. 'The Critique of the Morality System.' in Thomas, A. (Ed.), *Bernard Williams* (Contemporary Philosophy in Focus, pp. 104-134). Cambridge U.P.
- McKenna, M. [2016]. 'Reasons-Responsive Theories of Freedom.' in Timpe, K., Griffith, M. and Levy, N. (eds.), *The Routledge Companion*

to Free Will, Routledge

Strawson, G. [1994]. 'The impossibility of moral responsibility.' in
Philosophical Studies 75 (1-2):5-24.

カント, I. (宇都宮芳明訳注)[1989]. 『道徳形而上学の基礎づけ』以文社

マルクス, K. (城塚・田中訳)[1964]. 『経済学・哲学草稿』岩波文庫