

日本哲学会 web 論集

『哲学の門：大学院生研究論集』

第 4 号

## 目次

規範を定める審級としての規律	
－フーコーの権力論におけるカンギレムの影響について－	池田信虎 3
魂の自由と意志の自由	
--『ソリロクィア』におけるアウグスティヌスの自由論--	
.....	石川知輝 17
意識の表象理論における例化の問題	篠崎大河 33
西田哲学の方法としての「否定的自覚」とその諸相	竹内彩也花 47
根拠づけ構造と充足理由律の関係についての問題	中川和彦 60
自然としての文化的世界と歴史	
――メルロー＝ポンティによる初期マルクスの読解	野々村伊純 77
利用可能だが挙げられることのない理由は無限主義に必要なのか	
.....	阿部裕彦 92
J. マクマハンによる二重結果の原理の定式化を批判的に検討する	
.....	石原諒太 106
デカルトにおける観念の二義性の意義	
――観念の形相的実在性を中心には――	榮福真穂 121
ナンシー哲学における有限性の問題	小田鱗太郎 133
ヴィトゲンシュタイン後期思想における「言葉の絵」	木本蒼 146
人間の種類における相互作用性	杉本光衣 158
すでに起こってしまった「革命」への眼差し	
――ブランショ「文学と死への権利」における隠喩の解釈をめぐって	
.....	中田峻太郎 171
実践的知識の原因性	
<i>Intention</i> §48 の解釈	吉田廉 185

採用論文

『哲学の門』優秀論文賞

(50 音順)

規範を定める審級としての規律  
—フーコーの権力論におけるカンギレムの影響について—  
大阪大学大学院人間科学研究科 池田信虎

序論

ミシェル・フーコー(1926-1984)とジョルジュ・カンギレム(1904-1995)の思想的な関係については、カンギレムがフーコーの指導教員であった等、その関係の近さや互いの著作における幾度かの言及にも関わらず、特にフーコーが権力の問題に取り組んでいた 1970 年代、既存の研究においては中期フーコーと呼ばれる時期において、未だ十分な解明がなされたとは言えない<sup>(1)</sup>。

先行研究を見ると、その多くは病理や医学といった両者が取り扱った題材の共通性にのみ注意を払い、結果としてフーコーがそれらを主題としていた 1960 年代の『臨床医学の誕生』や『狂気の歴史』といった著作にのみ重点を置いている<sup>(2)</sup>。他方、中期フーコーに関するいくつかの研究は、カンギレムの影響を考慮に入れた上でフーコーの諸概念を検討している。特にエワルド・ルグランによる規範(norme)概念の分析は、カンギレムとフーコーの思想的関係を踏まえて行われ、前者は規範を福祉国家の本質だとする重要な解釈を行なっている<sup>(3)(4)</sup>。また、近藤はカンギレムの生命(vie)や規範といった諸概念をフーコー権力論に通底するものであると分析した<sup>(5)</sup>。しかし、中期フーコーに関するいずれの研究においても諸概念がカンギレムからフーコーにただ直線的に受け継がれたものとされ、フーコー独自の解釈や両者の相違点については積極的に論じられておらず、あるいは、フーコー権力論の解明が重視されるあまり、カンギレムへの参照、たとえば、カンギレムにおける規範が何を含意しているのかといった確認が不足している。

したがって、本稿では規範という概念に着目し、両者間で同概念がどのような解釈の変更を経た上で受け継がれ、フーコーにカンギレムがどのような影響を与えたのかについて、1970 年代の議論を中心に分析を行う。また、フーコーによって規範を成立させるための手段、ないし過程として定義された規律(discipline)が持つ概念的射程の拡張を同時に目的とする。既存のフーコー研究において、規律は人々を正常化する機能を持つ制度や技術として、主に権力論の内部でのみ議論されている。こうした解釈は 1969 年を境とするフーコーの思想変遷を根拠とした、認識論から権力論へ、という主題移行を暗に前提としている。しかし、本稿では認識か権力かといった分割を安易に用いることはない。カンギレムの議論を雛形とする規範と規律の関係を分

析することで、フーコーが規律について、個人の評価という認識の様式と権力の問題を同時に思考していることが明らかとなるだろう。

## 1. カンギレムにおける価値付与と修正の規範

第一節では、フーコーが影響を受けたと考えられるカンギレムの諸概念を参照する。しかし、紙面の都合によりカンギレムの思想全体および、その研究に深く踏み込むことは難しい<sup>(6)</sup>。したがって、本節では 1970 年代におけるフーコーのカンギレムに向けた言及をもとに確認を行う。

1975 年 1 月 15 日のコレージュ・ド・フランス講義において、フーコーはカンギレムの著作である『正常と病理』には、規範および、規範を用いた正常化 (normalisation)<sup>(7)</sup>に関連する主に三つの注目すべき発想がある、と語っている<sup>(8)</sup>。以下ではフーコーによる三つの着眼点及び、それに則したカンギレムの思想について確認を行う。

第一に、フーコーが指摘するのは、十八世紀以降、人々を正しく矯正するという傾向=正常化を目指す一連の仕組みが、社会的・政治的・技術的な形で一般に普及した、という発想である。

カンギレムは、正常化の一般化を示す証左として考えられる十九世紀のフランスやオーストリアの病院や学校における改革、たとえば、医療機器の統一規格化や教育方針の画一化は、経済的・政治的な理由から集団的に要請された合理化 (rationalisation) に従ったものであると分析を行った<sup>(9)</sup>。

次にフーコーが指摘るのは、規範は自然法則のような普遍の基準ではなく、「それが適応される諸領域に対して行使しうる要請や強制の役割によって規定される<sup>(10)</sup>」ものであるとされる。では、規範とはどのような基準なのだろうか。

カンギレムは、生理学において正常 (normal) をある種の平均値と見做す客観的な捉え方について批判する中で、規範と呼ばれる概念を規定している。量的な把握では、病い (pathologique) とは過不足のある正常、つまりは異常 (anormal) になってしまい、両者に本質的な差異がなくなる。しかし、多い少ない、とはそもそもどのように決定されるのだろうか。カンギレムは生理的現象において過不足を決めるのは、規範との比較に他ならないと述べる<sup>(11)</sup>。そして、この規範は価値に関わる質的な概念である。なぜなら、病理的状態か否かの判断は、病いによる不自由や有害さを主観的に感じる「個体 (individu) の感情<sup>(12)</sup>」に基づいているからである。換言すれば、カンギレムにおける規範とは生物の質的・主観的な評価、つまり、価値を見積もる尺

度なのだ。

最後に、フーコーは自身にとって重要である第三の発想として「規範は、自らのうちに、価値付与の原理と修正（correction）の原理とをともに備えている<sup>(13)</sup>」、と語っている。この内、規範が価値に関する基準であることは既に確認を行ったが、規範が修正の原理を携えている、とはどういうことであろうか。この修正という性質を理解するためには、規範に関するカンギレムの議論をさらに追う必要がある。

生物は環境の変化に合わせて、自身の状態を変化させることで適応する。こうした事実は我々も日常的に経験している。たとえば、食事と消化によって血液中のブドウ糖が増加すると、我々の身体は血中にインスリンを分泌し、血糖値を下げようとする。目に見える事例としては、暑い環境に滞在することで、身体は発汗を行い、汗の気化熱を利用することで体温を下げようとする。こうした一連の反応が起こっている際に、我々の血糖値は病理的な程に高くなるかもしれないし、体温は一時的に高熱と呼び得る状態になるかもしれない。生物は日常的に極端な状態へと変化している。カンギレムはこの生命の特性について、「生命の力動的な極性引力（polarité dynamique de la vie）<sup>(14)</sup>」と呼んでいる。しかし、極性引力による一時的な変化は、たとえそれが極端であっても即座に病いとなるわけではない。なぜなら、暑い環境に置かれた、という判断から人間の身体が発汗を行うように、生物は必要に応じて新たな規範を設定し、状況に応じた評価を用いて環境を認識することで、変化に対処するからだ。したがって、規範によって示される価値とは、生命それ自体にとっての価値である。ここまで議論を踏まえた上で、カンギレムは健康について、次のような概念規定を行っている。

健康を特徴づけるものは、一時的に正常と定義されている規範をはみ出る可能性であり、通常の規範に対する侵害を許容する可能性、または新しい場面で新しい規範を設ける可能性である。<sup>(15)</sup>

つまり、カンギレムにおける健康とは、数量的に判断されるような何らかの静的な状態ではなく、むしろ、能動的な形で状況に対処する変化の可能性を持つことを意味している。この新たな規範を形成する能力を有する状態について、カンギレムは *normatif* という言葉を用い、この語は規範創造的、規範形成的とも訳される。

上記のような新たな規範の発生は、生命が一つの振れ幅という規範の内部に留まっている状態、すなわち正常な状態から、最初の規範を超えた状態、つまりは異常な状態に変化することで生じている。この場合、一見すると異

常は *a-normal* という言葉の通り、最初の規範によって正常が定義された後でなければ生じないように思われる。しかし、新たな規範を生じさせる切掛けとなつたのは、前述の議論において、むしろ異常の方なのだ。そして、生命が健康である限り、つまり、新たな規範を設定し続ける能力を有している限りにおいて、異常こそが規範の生じる原因であり続け、規範によって生じる正常もまた異常によって生じている。重ねて、カンギレムは先の例で言えば最初の正常を定めた規範も異常を予見するものであると想定し、「未来の異常が歴史的に先行したことが、規範を設定する意向を引き起こした<sup>(16)</sup>」、という説明を行っている。換言すれば、将来的に生じる異常を正常との差異によって認識して対処すべく全ての規範は作られている。そして、この規範が設定された当初から前提としている異常への対処、つまりは異常に対応するための新たな規範を作り出すという作用について、カンギレムは同様の箇所において、修正(*correction*)という言葉を用いて示している。フーコーが着目したのは、この規範が新たな規範を設定し、一度は規範を超過したものを取り込み、新たな規範の内部に治める能力としての、修正の原理を有することなのだ。

フーコーは以上の特徴を有する規範概念について、どのような理論的発展を行ったのだろうか。次節では、フーコーが権力論に取り組んでいた 1970 年代におけるカンギレムの影響について論じる。

## 2. フーコーにおける循環する規律と規範

1970 年代におけるカンギレムの影響はこれまでのフーコー研究において積極的に論じられてはいないものの、前節で確認した講義での言及からも明白であるように思われる。また、他にもカンギレムの規範概念が影響を与えていると考えられるフーコーの権力理論が存在する。1973 年 11 月 21 日のコレージュ・ド・フランス講義において、フーコーは絶え間ない監視によって個々人の身体を完全に把握し、正常化することを目的とする規律権力 (*pouvoir disciplinaire*) と呼ばれる仮説を示した<sup>(17)</sup>。1975 年の『監獄の誕生』における刑務所への着目といった分析手法や、近代化に伴い社会に流布したとされる一定の技術的特徴である規律と呼ばれる概念へと広がるこの仮説は、第一節で確認したカンギレムによる具体的制度・技術における微細な変化への着目から繋がっていると言えるだろう。また、近現代における権力構造とされた規律権力下においては、残滓 (*résidu*) が存在するとされる。この残滓は、特定の規律的な制度、具体的には学校制度や軍隊が成立するこ

とによって、初めて生じる分類不可能なもの、先の例で言えば読み書きの出来ない者や脱走兵を指す。こうした特定の基準を外れた者たちを制度の内部に回収するために規律は更に発達していく、とされるのだが、この構図は異常という規範外の存在によって、新たな規範が要請されるというカンギレムにおける修正の議論と重なり得る。しかし、本稿ではカンギレムの発想ではなく、より具体的な一つの概念、すなわち規範という概念そのものがフーコーによってどのように論じられたのかについて着目したい。

これまでのフーコー研究において、内在的にも外在的にも規範は議論の対象となってきた。フーコーに内在的な研究を参照すると、ポット＝ボンヌヴィルは1960年代の著作を元にフーコーの規範について論じている<sup>(18)</sup>。しかし、彼は1970年代に展開されたフーコーの権力論と規範に関する議論を年代によって分断させているため、規範が権力とどのように関わるのかについて分析していない。また外在的な議論に目を向けると、フーコーの規範はいかなる形であれ、一つの社会実践によって生み出される相対的な評価の基準であることから、フーコー自身が依拠していると想定される規範の客觀性や妥当性について、ユルゲン・ハーバマスやナンシー・フレイザーから疑問の声が上がっている。関は以上のような批判を「あらゆる規範への批判的態度が彼自身の規範的主張を自己言及的に否定している」とまとめた上で、状況に応じてその都度、新たな倫理的な規範を立て続けるフーコーの姿勢を擁護している<sup>(19)</sup>。こうした議論はフーコー自身の理論的妥当性を検討する上で重要なと思われるものの、規範概念の射程があくまで権力論の内部で閉じてしまっている。このような先行研究の不足を踏まえ、本節では規範が認識と権力の両者と関わること、及びカンギレムとの相違点の二つに着目し、1970年代におけるフーコーの規範について確認する。

『監獄の誕生』においてフーコーは前述した規律権力を規範の権力(*pouvoir de norme*)とも呼び、より具体的には規律の用いる処罰が規範的だ、と指摘した。したがって、フーコーにおける規範概念を理解するためにには、近代以降の処罰に関する彼の理解を参照する必要がある<sup>(20)</sup>。

フーコーは近代的な孤児院、工場、学校といった規律によって機能している施設の規則を引きながら、これらの場所における制裁について分析を行っている。諸規則は第一に法的なものとは異なっている。なぜなら、法的なものは合法と違法、つまり許容と禁止を峻別し、違反したものを排除する分割的なものとして解される。他方で規律が用いる処罰は、前述したように個人(individu)<sup>(21)</sup>の身体を完全に把握する、という規律自身の目的に従い、何らかの違反ではない些細な行為、たとえば遅刻や欠勤、反抗的な態度、不適

切な言葉の使用についても全てを把握し、管理しようと試みる。処罰が対象とするのは何らかの基準や範疇に取り込まれていないもの、つまりは、逸脱 (*écart*) なのである。規律的な処罰は規則といった人為的な尺度にせよ、学習期間や訓練時間といった観察可能な自然の法則にせよ、何らかの範囲を逸脱したものを修正する。

重要なのは、「規律における処罰は賞与と制裁による二重のシステムの一要素でしかない<sup>(22)</sup>」、と定義されていることである。まず、賞与と制裁が一つのシステムとなって果たしている機能とはなんだろうか。規律は処罰だけではなく、褒賞を用いることで個人の全ての行為について、善と惡、肯定と否定といった二極の相反する価値に分類を行う。しかも、こうした評価は一時的なものではなく個人についての一定期間における評定の数量化をもたらした。処罰によって、個人は一つの行動だけではなく、個人そのものについて比較可能な評価が生じ、結果として個々人の間で序列が形成される。次に、この賞与と制裁による序列形成のシステムが二重である、ということはどういうことだろうか。端的に言えば、序列と賞与・制裁における二重性とは、両者が循環的な構図を示すことを意味する。フーコーは先に述べたように、賞与・制裁が序列を生み出すとする一方で、賞与と制裁それ自体が序列内における地位の昇格と降格によって行使されていることを指摘する。つまり、賞与と制裁は自らが生み出したとされる序列によって、自らの行使に根拠を与えていている。

規律が用いる処罰のメカニズムが明らかになったところで、改めて規範との関わりについて考えてみたい。上記の賞与と制裁による二重のシステムにおいて、規範はどのように生成され、どのように用いられているのだろうか。そもそも、処罰における規範とは何なのだろうか。第一節で確認したように、カンギレムとフーコーに共通する規範概念の特徴として、価値に基づく評価基準であるということがあげられる。では、規律は処罰を介して何の価値を測っているのだろうか。フーコーによれば、賞与と制裁による個人の序列化が真に行なっていること、それは序列と個人の比較によって差異という形で明らかになる個人の評価なのである<sup>(23)</sup>。この個人の性質や能力を測るための基準こそが処罰における規範である。興味深いことに、フーコーは続けて、規範によって価値の把握という形で行われる個人の認識を、認識の円環 (*cycle de connaissance*) という言葉で示している。この円環を理解するためには、再び賞与・制裁と序列の循環的な運動を、今度は規範を始点として考えねばならない。序列との比較によって生じる規範は、逸脱した個人を特定する。特定された個人は規範の要請に従い、処罰の対象となる。肯定的な極

と否定的な極への逸脱した個人の振り分けによって行われる処罰は序列を生じ、序列との比較によって再び規範が生じ、規範は逸脱した個人を発見し、再び処罰を要請する。したがって、規律的な処罰と序列の循環において、個人を評価する規範も絶えず生じ続けている。フーコーはこの規律における循環的かつ永続的な規範の生成について、「規律的なシステムは無規則の内部における絶え間ない規範に関わる働きとして特徴付けられる<sup>(24)</sup>」、と述べている。

規範を定める審級としての規律の登場、これこそがフーコー独自の規範解釈である。カンギレムにおける規範は唯一のものではなく複数的に存在し、修正可能性を含んだものであったとしても、規範それ自体は一義的、本源的な基準として想定されていた。他方で、フーコーにおける規範とは規律が行う処罰という一つの社会実践の過程で序列との比較によって生み出されたものである。言うなればフーコーは規範の誕生を規律によって示したのだ。更に誕生した規範は決して一義的なものになることはない。なぜなら、フーコーにおける規範は、処罰と序列のどちらが先かと断言出来ない循環的な発生の中で生じたものだからである。

フーコーの規律に関する先行研究において、しばしば規律が持つ自らの根拠を正当化する働きについての言及がなされてきた。たとえば、ルヴェルは規律的な社会において、病理的か否かの判断は人為的な基準が少なからず関係しているにも関わらず、自然の決定であることを装う傾向があることを指摘した<sup>(25)</sup>。同様に、テレルは規律社会に散見される自然を装う傾向について、人間諸科学が個人に関する認識として作り上げた人間を自然な指標とした(naturaliser)、近代的な法概念は理念として作り上げた権利を持つ主体に現実の人間を順応化(naturaliser)させるという二つの方向からの分析を行なっている<sup>(26)</sup>。以上のような規律が自らを本質的なものへと偽装する働きは、規律と規範の循環によって、両者が互いを基礎付ける相補的な関係を構築することで行われていると思われる。また、廣瀬はフーコーにおける知が、規範の産出と、生み出された規範それ自体を基礎付ける「説得」という複数の機能を持つと指摘した上で、この「説得」には更に権力による誘導性があることを指摘して、導きでもあると指摘している<sup>(27)</sup>。本稿の議論と照らし合わせて考えると、この規範を産出し、規範に説得性を与える知そのものが、同時に規律的処罰が規範を使用することによって生じている。つまり、規律が持つ自己正当化の働きは、規範を生み出す社会的実践と、規範によって生み出された個人に関する認識が循環的に発生し、互いを基礎付け合うことで生じている。

以上のように、フーコーはカンギレムの規範概念を念頭に置きつつ、それ自体が発生する審級へ着目することによって、規律が処罰という社会実践を通じて規範が生み出されるメカニズムを明らかにした。次節では両者の差異について、その理由に着目することで、フーコーの規律に関する理解を深める。

### 3. フーコーとカンギレムにおける差異としての個体/個人 (*individu*)

結論から述べると、フーコーとカンギレムにおける規範についての理解に差異が生じたのは、両者間において個体/個人 (*individu*) についての解釈が異なったからだと考えられる。

まずはカンギレムにおける *individu* が何を意味するのかについて確認したい。カンギレムにおける個体とは規範を発生させる主体である。確かに前節において、フーコーの規範に関する分析は、カンギレムには存在しなかった規範それ自体を定める過程として、規律の一例である処罰という社会実践を見出した、とは述べたものの、実際にはカンギレムにおいても、規範を発生させる審級は存在する。既に第一節で確認したように、規範による評価は生物の経験と感情を根拠とする<sup>(28)</sup>。言うなれば、規範とは生きた個体を起源として、生きた個体のために設けられる。

一方で、フーコーにおける *individu*、すなわち個人とは、近代以降の権力が用いた技術、つまり規律が作用することで生じたものだとされる。このことを彼は政治的な主体として機能する個人の歴史的な移り変わりによって説明している<sup>(29)</sup>。封建主義社会において、政治的な主体として機能するのは君主である。君主は自らを政治的主体にたる人間であることを示すために、祭事や儀式、王に関する物語や王によって下される命令といった様々な文書、豪華な記念碑やそれらにまつわる出費によって、特定の個人として自らを示す必要があった<sup>(30)</sup>。こうした封建主義社会に対して、十七世紀以降、市民という個々人を構成員として成立する社会が成立した。市民社会において、政治的な主体として機能する個人とは、法的に認められた個人であり、法的権利を持つものが君主から民衆へ移り変わったと言えよう。しかし、ここでフーコーが強調するのは、個人が抽象的な法的概念であったと同時に、「同じ時代において実際に個人をある権力とある知の相關的な構成要素として形成するある技術<sup>(31)</sup>」が存在したという点である。規律は処罰といった技術を用いて、規範との比較を行い、正常な成人、つまりは、「健康な、普通な、適法な成人<sup>(32)</sup>」を個人として正常化する。換言すれば、市民社会における政治活動

に出現した個人とは、規律によって正常化された結果の産物なのである。そして、フーコーは第二節冒頭で確認した講義においても、正常化する審級といったもの以前には個人が存在しないこと、政治において個人が出現するのは規律のメカニズムによるその形成が行われる限りであることを明言している<sup>(33)</sup>。

カンギレムにおいて、個体は規範を基礎付ける前提となっていたが、フーコーにおける個人は、規範と同様に規律という一つの社会実践を経ることによって成立する構成要素となっていた。なおかつ、前節で確認したように、規律もまた規範と循環的な生成を示す以上、何ものも絶対的な起源となることはない。したがって、両者の差異を生じさせた要因は、フーコーが持つ普遍的な始原に対する批判性にあったと言えよう<sup>(34)</sup>。

#### 4. フーコー権力論の生命的読解に向けて

ここまで規範概念を巡るフーコーとカンギレムの思想的差異を示したが、両者に決定的な思想の断絶があると見做すのは早計であろう。なぜなら、フーコーの規律に関する分析は根底において、カンギレムの生命と技術に関する発想を元にしていると考えられるからだ。本稿では最後にカンギレムによる技術（technique）に関する概念規定を参照することで、フーコー権力論に関する新たな読解の可能性を開きたい。

第一に、カンギレムは自然淘汰について、淘汰という概念が人間的、または技術的に見えるという理由から批判する意見に反論する中で、「生命があらゆる技術的活動の根元であるのは、生命が知ったり（information）、同化（assimilation）したりする活動だからである<sup>(35)</sup>」、と述べている。生物の活動が何らかの技術的なものに見えるとしても、それは技術こそが生命を源としているからである。つまりは、カンギレムにおいて人間的な技術は生命的な起源を持つことになる。実際、こうした技術理解こそが、『正常と病理』の第三章における社会を主題とした論考を可能にした<sup>(36)</sup>。

第二に、カンギレムは規範と正常化の語源にあたるラテン語の *norma* と *normalis* が、それぞれ直角定規と、垂直を意味することを示した上で、正常と規範について次のようにまとめている。

規範、すなわち定規は、まっすぐにしたり立てたり立て直したりするのに役立つものである。規範化すること（normer）、つまり正常にすること（normaliser）とは、ある存在や所与に、一つの要請を課することで

ある。<sup>(37)(38)</sup>

重要なのはカンギレムにおいて既に、ある基準は、その基準が用いられる実践を前提とする、という発想が示されていることである。この場合、直角という規範は、垂直にするという実践との関係を前提としている。上述の発想はフーコーにおいても、第二節で確認した処罰が実践される過程における規範という形で現れているのではないだろうか。

以上の二点を踏まえた上で、改めて生命、規範、個体/個人、規律といった諸概念と、フーコーとカンギレムの思想的関係について考えてみたい。まず、カンギレムにおいて規範は生命=生きた個体に由来していた。他方でフーコーにおける規範とは、規律による実践の過程において、個人を評価するための基準として用いられるものであった。同時に、近代以降の社会における個人とは、規律が作用した結果として生じたものである。だが、カンギレムにおける生命はフーコーの規律権力論に未だ影響を与えるものである。なぜなら、規律が用いた規範をもたらす賞与・制裁という一つの手段は、それが技術である以上、生命を基礎として考えることが出来るからである。カンギレムにおける生命の情報収集と同化という二つの活動は、規律的な処罰における規範による評価と、正常化による修正に重ねることが出来る。したがって、フーコーにおいても、規範を定める生命を想定することが可能である。ただし、この文脈における生命は、情報の取得と同化によって定義されていることに留意せねばならず、人間や社会的事象の前段階ではなく、今日の我々が目にしている情報の往来として捉えねばならない。

## 結論

本稿で示した通り、カンギレムの影響はフーコーの思想において 1960 年代に留まるものではなく、権力の問題に取り組んでいた時期まで続いている。また、近年の研究においてこの影響関係が主体の問題に挑んだフーコーの最晩年にまで及ぶとの見解が示されている以上、両者の思想的関係についてはより深く検討が必要である<sup>(39)</sup>。フーコー研究においてカンギレムの影響を考慮する重要性は次の二点にある。第一に、カンギレムの諸概念をフーコーがいかに変容させたかについて分析することで、権力への関心に代表されるフーコー思想の独自性を確認し、その意義について考えることが出来る。第二に、フーコーの諸概念とその思想について、カンギレムを含むフランス・エピステモロジーの系譜と関連付けることによって、生命や科学認識といった

より広い文脈でフーコーを読解することが可能となる。

## 注釈

- (1) 伝記的な事実についてはエリボン (1991)を参照されたい。
- (2) 1960 年代を中心としたフーコーにおけるカンギレムの影響と、経験 (*expérience*)に着目した両者の差異については、Macherey [1993]を参照されたい。
- (3) Ewald (1992). カンギレムとフーコーから着想を得ながらも独自に発展を遂げたエワルドの規範概念については西迫 (2013)も参照されたい。
- (4) Legrand (2007), p. 16. なお、ケリーはルグランの規範解釈を批判し、フーコーにおける規範とは、特定の領域において人間の行動を導く理想的なモデルであるという解釈を行なっている。Kelly (2019).
- (5) 近藤 (2011)。
- (6) カンギレム (およびフーコー) の思想史的な位置関係といった大きな枠組みに関しては、Braunstein (2016)を参照されたい。
- (7) 先行研究および、邦訳においては「規範化」、「規格化」という訳語も用いられているが、本稿では「正常化」に統一する。なお、本稿で用いた引用は翻訳を参照しつつ、著者の責任において一部改訳を行った。
- (8) AN, pp. 29-50. 邦訳 35-59 頁。特にカンギレムへの言及は pp. 45-46 邦訳 54-55 頁を参照されたい。
- (9) NP, pp. 226-227. 邦訳 220-221 頁。
- (10) AN, p. 46. 邦訳 54 頁。
- (11) NP, p. 87. 邦訳 90 頁。
- (12) NP, p. 156. 邦訳 160 頁。本稿では第三節での議論に向けて、カンギレムが用いた *individu* については、個体と訳す。
- (13) AN, p. 46. 邦訳 55 頁。
- (14) NP, p. 103. 邦訳 105 頁。
- (15) NP (1966), pp. 170-171. 邦訳 175-176 頁。
- (16) NP (1966), p. 232. 邦訳 226 頁。カンギレムは、「異常とは論理的には二番目のものであり、存在論的には第一のものである」とも述べている。
- (17) PP, pp. 41-94. 邦訳 51-78 頁。
- (18) Potte-Bonneville (2004), pp. 31-69.
- (19) 関 (2001)、85 頁。また、Mascaretti (2019)ではフレイザーのフーコー批判に対する反論を通じて、フーコーの分析における規範的な問題を論じ

ている。

(20) SP, pp. 180-186. 邦訳 181-187 頁。なお、この箇所における注 18においてカンギレムの『正常と病理』を参照せよ、との言及がある。SP, p. 186. 邦訳 197 頁。

(21) 第三節での議論に向けて、本稿ではフーコーが用いる *individu* については個人と訳す。

(22) SP, p. 182. 邦訳 183 頁。

(23) SP, p. 183. 邦訳 185 頁。

(24) PP, p. 56. 邦訳 70 頁。

(25) Revel (2010), p. 201-202.

(26) Terrel (2010), p. 21.

(27) 廣瀬 (2017)、328 頁。

(28) 『正常と病理』以外の著作においても、カンギレムは正常と病理の判断について、個体をその根拠として想定している。CV, pp. 194-212.

(29) SP, pp. 194-196 邦訳 195-196 頁。

(30) 君主の権力を示すための命令について、VS では生殺与奪を巡る観点から議論が行われている。VS, pp. 177-179. 邦訳 171-172 頁。

(31) SP, p. 195. 邦訳 196 頁。強調は筆者による。

(32) SP, p. 195. 邦訳 195 頁。

(33) PP, p. 58. 邦訳 72 頁。

(34) フーコーの起源に対する批判的な視点は、1973 年にブラジルで行われた講演「真理と裁判形態」においても、ニーチェから着想を得る形で言及されている。DE I , pp. 1406-1514. 邦訳 94-216 頁。

(35) NP, p. 106. 邦訳 108 頁。

(36) カンギレムの生命的な起源を持つ技術論については、次の金森の研究を参照されたい。金森(1994)、16-51 頁。

(37) NP, p. 227. 邦訳 221 頁。なお、同じ箇所については、エワルドも重要な箇所であると見做している。Ewald (1992), p. 201.

(38) なお、カンギレムはこの引用に続けて、規範と正常化が論争的 (*polemique*) な概念であると指摘しているが、フーコーは政治的 (*politique*) な概念でもあると重ねて述べている。AN, p. 46. 邦訳 54 頁。

(39) 坂本 (2021)。

## 文献表

### 一次文献

#### 略号表

〈Canguilhem, Georges〉

CV : *La connaissance de la vie*, Paris : Librairie Hachette, 1952.

NP : *Le normal et le pathologique*[1966], 12ème éd. Paris : PUF, 2013. (『正常と病理』(新装版)、滝沢 武久訳、法政大学出版、2017年。)

〈Foucault, Michel〉

DE I : *Dits et écrits tome 1, 1954-1975*, Defert, Daniel and Ewald,

François and Lagrange, Jacques(eds.) Paris : Gallimard, 2001. (『ミシェル・フーコー思考集成 V 1974-1975 権力 处罰』、蓮見 重彦・渡部 守章監修、小林康夫・石田 英敬・松浦 寿輝編、筑摩書房、2000年。)

SP : *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard, 1975. (『監獄の誕生』、田村 哲訳、新潮社、1977年。)

VS : *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 1976. (『性の歴史 I 知への意志』、渡部 守章訳、新潮社、1986年。)

AN : *Les anormaux : Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris : Gallimard, 1999. (『異常者たち』、慎改 康之訳、筑摩書房、2002年。)

PP : *Le pouvoir psychiatrique : Cours au Collège de France 1973-1974*, Paris : Gallimard, 2003. (『精神医学の権力』、慎改 康之訳、筑摩書房、2006年。)

### 二次文献

エリボン, ディディエ、『ミシェル・フーコー伝』、田村 哲訳、新潮社、1991年。

金森 修、『フランス科学認識論の系譜 カンギレム、ダゴニエ、フーコー』、勁草書房、1994年。

近藤 和敬、「生命と認識——エピステモロジーの観点から見る「生権力」の可能性」、檜垣 立哉編、『生権力の現在』、勁草書房、2011年、169-210頁。

坂本 尚志、「規範化される生から規範をつくる生へ——カンギレムと八十年代

- のフーコー」、佐藤 嘉幸・立木 康介編、『ミシェル・フーコー『コレージュ・ド・フランス講義』を読む』、水声社、2021年。
- 関 良徳、『フーコーの権力論と自由論』、勁草書房、2001年。
- 西迫 大裕、「法と事故-フランソワ・エワルドにおける予防原則とノルム-」、『明治大学社会科学研究所紀要』、51(2)、明治大学、2013年、125-139頁。
- 廣瀬 純、「規律権力論の射程」、市田 良彦・王寺 賢太編、『〈ポスト 68年〉と私たち』、平凡社、2017年、317-336頁。
- Braunstein, Jean-François, «Foucault, Canguilhem et l'histoire des sciences humaines», in *Archives de Philosophie*, Tome 79, Paris : Éditions Beauchesne, 2016, pp. 13-26.
- Ewald, François, «Michel Foucault et la norme» in Giard, Luce (ed.), *Michel Foucault : Lire l'œuvre*, Grenoble : Jérôme milion, 1992, pp. 201-221.
- Kelly, Mark, «What's in a norm? Foucault's conceptualisation and genealogy of the norm» in *Foucault studies*, Number 27, 2019, pp. 1-22 online, URL:<<https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5889/6559>>, accessed : 30 August 2021.
- Legrand, Stéphane, *Les normes chez Foucault*, Paris : PUF, 2007.
- Machrey, Pierre, «De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault[1993]», in *De Canguilhem à Foucault : la force des normes*, Paris : La fabrique éditions, 2009, pp. 98-109.
- Mascaretti, Giovanni, «Foucault, Normativity, and Freedom: A Reappraisal» in *Foucault studies*, Number 27, 2019, pp. 23-47 online, URL:<<https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/5890/6560>>, accessed : 30 August 2021.
- Potte-Bonnevielle, Mathieu, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*, Paris : PUF, 2004.
- Revel, Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris : Mille et une nuits, 2010.
- Terrel, Jean, *Politiques de Foucault*, Paris : PUF, 2010.

魂の自由と意志の自由  
--『ソリロクイア』におけるアウグスティヌスの自由論--  
東京大学大学院人文社会系研究科 石川知輝

はじめに

アウグスティヌスにおいて神の恩寵と人間の自由意志との関係が最重要問題の一つであることについては議論の余地がないだろう。そしてアウグスティヌスにおける自由を問題として取り上げるとき、ペラギウス派との論争によって特徴付けられる後期著作か、惡の起源としての自由意志という問題を初めて本格的に取り上げた<sup>1</sup>『自由意志論 *De Libero Arbitrio*』(388-395年頃) が参照されることが一般的である。本稿ではこのような傾向に反して、「アウグスティヌスの最初期の著作において自由とは何を意味していたか」を問う。すなわち、『自由意志論』以前の、「アウグスティヌスの自由論」とされてきた範囲からこぼれ落ちてきた著作における自由の意味が本稿の主題である。具体的に対象となるテクストは、アウグスティヌスがミラノ郊外のカシキアクムに滞在した際の著作『ソリロクイア *Soliloquia*』(386年) である<sup>2</sup>。また、必要に応じてカシキアクムで執筆された他の作品(『アカデミア派論駁 *Contra Academicos*』『至福の生 *De Beata Vita*』『秩序 *De Ordine*』)も参照する。

最初期の著作を考察の対象に選んだのは、アウグスティヌスの自由論解釈一般につきまとう一つの困難に対する問題意識があるからである。すなわち、その解釈の鍵となる自由概念そのものが、アウグスティヌス解釈をめぐる論争のなかで形成されてきたという歴史的事情<sup>3</sup>のゆえに、無反省なアウグスティヌス読解は「あるアウグスティヌス解釈に基づいたアウグスティヌス読解」という解釈上の循環に陥りかねないという問題意識である。『自由意志論』以前の最初期の著作を考察対象とすることで、この解釈上の循環に対して一つの抜け道を提示することを本稿は目論んでいる。そこで本稿は、我々の持つ自由概念よりもテクスト上の用法に対して可能な限り忠実であることを方針とする。

また、本稿の方針としてもう一つ述べておかなければならぬのは、後の時期の著作との関連性である。従来カシキアクム期の著作は回心直後の未熟

な思想を表明したものとみなされるか<sup>4</sup>、後期思想で展開される論点が既に見出されるという点で評価されるかのいずれかであった<sup>5</sup>。しかしむしろ本稿では、カシキアクム期のテクスト自体が持つ独自性を積極的に評価する方針を取る<sup>6</sup>。したがって、カシキアクム期以降の著作への言及は必要最低限にとどめた。中期・後期著作との関連性は本稿の範囲を逸脱する別の問い合わせ扱われるべきであろう。

本稿の構成は以下の通りである。

第1節では、『ソリロクィア』における自由に関する語の意味を一つ一つ分析・分類し、第2節以降で注目すべき三つのテクストを確定する。第2節では、そのうち二つのテクストを取り上げ、そこからカシキアクム期の哲学全体に通底する「魂の自由」を導く。第3節では、残る一つのテクストを取り上げ、「意志の自由」の内実と文脈を慎重に分析する。

### 第1節 テクストの分析—自由という語の意味について

『ソリロクィア』において「自由 libertas」とその同根語（形容詞：liber, liberalis、動詞：liberare）が登場するのは合計8回である。本節では各箇所のテクストの試訳を列挙し、それらの中で日常的な用法として処理できるものとそうでないものを区別することによって、第二節以降で扱うべきテクストを絞り込む。

(A) 宇宙の創造者である神よ、まず私があなたにうまく問い合わせられるように、次に私が自らを、あなたが自由にしてくださるのにふさわしいものとできるように deinde ut me agam dignum quem liberes、そして最後に、あなたが自由にしてくださるように postremo ut liberes してください。(1. 1. 2)

(B) あなたの法によって魂の意志は自由です cuius legibus arbitrium animae liberum est。そして報酬は善人に、罰は悪人に、万物の隅々まで定められた必然性によって割り当てられているのです。(1. 1. 4)

(C) R<sup>7</sup>. ではどうだろう。[…] 君の愛する人々が皆、君と一緒に

緒に仲良く自由な余暇を享受している *liberali otio frui* のを君が見たとして、それは君が喜びのあまり少なからず有頂天になってしまふはづのことではないだろうか。(1. 9. 16)

(D) A. というのも、[…] 何かの偶然によって富がもたらされたとしても、生活必需品とその自由な使用の他には *praeter necessarium victum liberalemque usum*、何も考えたことはありませんので。(1. 10. 17)

(E) A. そのため、私は「妻を欲するな、求めるな、結婚しようと思うな」と、私の魂の自由のために *pro libertate animae meae* 自分自身に命じましたが、これは十分で正しく、有益なことだったと私は信じています。(1. 10. 17)

(F) R. 我々が信頼してきた神は、疑いなく助けをさしのべ、この窮地から我々を自由にしてくださる *de his angustiis liberat nos*--我々が神を信じ、この上なく熱心に願いさえするならばね。

(2. 6. 9)

(G) R. そして、祖国を自由にするという理由のために *patriae liberandae causa* 女の服装を身につけて敵を欺くべきであるかどうか […] ということは大きな問題である。(2. 16. 30)

(H) R. 自由学芸をよく身につけた人々というのはこのような人々である *Tales sunt, qui bene disciplinis liberalibus eruditi.*

(2. 20. 35)

このうちのいくつかは、日常的な用法の域を出ず、局所的な文脈を覗むことで意味を確定できる。(C) は、古代末期の文化において哲学的な生活の一つの理想とされていた「自由な余暇 *otium liberale*」を示している<sup>8</sup>。この言葉が *Ord. 1. 2. 4* においてゼノビウスに宛てた献辞の体裁を取っている箇所でも見られることからは、この表現が当時一般的に普及していたことがわかるし、アウグスティヌス自身も「自由な余暇」を理想的生活とみなしていた<sup>9</sup>。また、(D) については続く箇所で「富は [...] もしも手に入ってしまったら、知恵を尽くし、最大限の注意をもって管理すること」と述べられて

いるのが手がかりとなる。この *liberalis* という語は「寛大な」「気前の良い」、あるいは「賢明な使い方を心得た」という意味であると考えられる<sup>10</sup>。

(F) については窮地を脱することのできるように「解放する」、また (G) については祖国を「解放する」という意味であることが文脈から明らかである。(H) については、カシキアクム期のアウグスティヌスが重視していた自由学芸のことを指しているので、*liberalis* という語を単独で取り出すよりは *disciplinae liberales* というひとまとまりの術語と理解するべきである<sup>11</sup>。

さて、日常的な用法によってその意味を明らかにすることはできないのは (A) (B) (E) である。これらについてはカシキアクム期アウグスティヌスの思想状況を踏まえる必要があるため、ここではそれぞれの内容と文脈を簡潔に確認するにとどめる。

(A) は、『ソリロクイア』冒頭の 1. 1. 2-6 にわたる長大な祈りの初めの一文である。思索と著述が妨げられないように「健康と助力」(*Soliloq. 1. 1. 1*) を願うこの祈りは、アウグスティヌスの神と神探求についての理解をよく示すものである。(A) は「最初に [ … ] 次に [ … ] 最後に *primum...deinde...postremo*」という仕方で順序づけられており、最後の「自由にしてくださいますように」という祈りはその中で単に「三つ目」にくるものというよりは、神の探求によって最終的に達成されるべきものを指示している<sup>12</sup>。また、二つ目の「あなたが自由にしてくださる者 *quem liberes*」という箇所については複数の写本で *liberes* ではなく *exaudias* という異読があるが、仮に CSEL のテキストに従って *liberes* と読んだとしてもそこで指示されているのは神探求の最終段階において自由にされることであるのは確かである。したがって以下では、「最後に *postremo*」以降の「あなたが自由にしてくれるよう *ut liberes*」をもっぱら検討の対象として扱うこととする。

(B) は、『自由意志論』以前の著作で「自由意志 *liberum arbitrium*」の語が見られる数少ない箇所の一つ<sup>13</sup>である。1. 1. 3 の類似した記述で「あなたの前では魂の功績 *meritum* は全くないと考えるような者たちの誤りを私は退けます」と言われているように、(B) はマニ教論駁を念頭に置いた記述であると考えるべきである<sup>14</sup>。すなわち、善行と悪行は光と闇の抗争の結果生じるのではなく自由意志によって生じるのであるとともに、その意志の自

由もまた神によって与えられたものであるという立場の表明である。

(E) は、理性による欲望 *cupiditas* の吟味の中での発言である。哲学的探求の助けとなるような女性像を理性が提示したのに対して、アウグスティヌスは女性を一切求めることはないという決意を饒舌に語る。この決意の動機が、(E) の記述によれば、「魂の自由」であったのである。

以上をまとめよう。日常的用法 (C, D, F, G, H) を除いた『ソリロクィア』における「自由」の意味には、(A) 神探求の最終段階で達成されるもの、(B) 行為の原因としての意志に関わるもの、(E) 欲望を退ける動機、という三つがあることが現段階でわかる。さて、ここで気付かされるのは、これらが「神探求の結果達成される自由」(A, E) と「探求とは無関係にすでに成立している自由」(B) とに大きく分かれるということである。このうち前者については第 2 節で、後者については第 3 節で扱い、それぞれがカシキアクム期の思想の中でどのような位置付けを持つ概念なのかを考察する。

## 第 2 節 魂の自由—カシキアクム期の哲学の基調

テクスト (A) (E) における自由が「未だ達成されていない何か」を意味しているのであれば、その内実の把握のためにまずは、哲学的探求に乗り出す以前の人間の状態についてアウグスティヌスがどのように考えているのかを見ることから始めたい。

『ソリロクィア』を含めたカシキアクム期の著作はそれ自体が哲学の遂行であると同時に、自らの哲学的探求の営みがどのようになされるべきかをメタ的に記述しているという点に特徴がある。特に『ソリロクィア』においては、探求の営みは一貫して光の比喩によって捉えられている。すなわち真理の光によって照らされている個々の事物から光源である真理の光そのものへと目を慣れし、訓練していく過程が探求の営みであると理解されている<sup>15</sup>。ここで注目すべきは、真理であり善である光を愛さず追求しないということが健全でない魂にはありうるという事実に、アウグスティヌスが払う関心である。人間の魂は、そもそも自らが病的であるということに気づけず、真理への到達に絶望し、あるいは真理の光を追求することを拒絶して「習慣 *consuetudo* によって今や好ましいものとなっている自らの闇」(*Soliloq.* 1.

6. 12) に満足してしまう、という危険性を常に孕んでいる。その故に、アウグスティヌスは信仰 *fides*、希望 *spes*、愛 *caritas* を探求に必要な条件として挙げるるのである<sup>16</sup>。

それでは、このような、探求を成立させること自体の困難に対する自覚に裏打ちされた人間観に基づいた時、(A) (E) で語られているような自由はどういう意味を持つだろうか。そこで、(E) を含む一連の欲望の吟味についての箇所を概観してみよう。アウグスティヌスは人間が真理の光ではなく地上の事物に対して抱く欲求のことを「欲望 *cupiditas*」と呼ぶ。欲望は地上の事物を「他のもののため *propter aliud*」のためではなく「それ自体のため *propter seipsum*」に求めることであると定義される<sup>17</sup>。しかし、アウグスティヌスの主眼は地上の事物を求めることが自体を拒絶することにはない。むしろ、理性との対話の中でアウグスティヌスは、欲望の対象となっていた事物を「それ自体のため」ではなく「知恵のため *propter sapientiam*」に求めるべきだと結論づける<sup>18</sup>。すなわち、欲求を向ける対象が何であるかではなく欲求のあり方が問題となっているのであり、知恵の探求を頂点とする目的連関の中で正しく秩序づけることによって欲求は正当化される、というのが『ソリオクティア』でのアウグスティヌスの見解である。

それでは、なぜ欲望は批判されるのだろうか。欲望は真理の光の対極としてしばしば闇に喩えられるが、すでに言及したように、人間の魂は真理の光に背いて闇の方へと戻って行こうとする強い傾向性を持っている。そして欲望はその「それ自体のために求める」という定義からして、対象となる事物それ自体において目的連関を完結させるので、ひとたび闇への傾向性に引きずられて欲望を抱くようになるとそこからの脱出は困難である。このような事態を指して、アウグスティヌスは真理への飛翔<sup>19</sup>を阻む「とりもちは *viscum*」あるいは「檻 *cavea*」(*Soliloq. 1. 14. 24*) と呼ぶ。したがって、アウグスティヌスが欲望を批判する時に念頭にあるのは、欲望が魂に対して持つ強い拘束力である。アウグスティヌスが地上の事物から「逃れる *fugere*」という表現を頻繁に用いている<sup>20</sup>のも、このような「拘束としての欲望」という理解を裏付けるものである。したがって、(E) において、女性への欲望を退けるときに「魂の自由のために」と述べた時、そこで意味されていたの

は欲望の拘束からの「解放」である。

このような自由の理解は（A）にも共通に当てはまる。すなわち、欲望の闇へと後退しようとする、自らの魂に深く根を下ろした悪しき本性から、「魂の解放者 liberator animarum」（*Beata Vita.* 4. 36）である神によって最終的に解放されることを願うのが、（A）の趣旨である。しかしここで（A）が神に対する祈りの一部であるということも、自由に関する理解において見逃せない点である。事柄として考えるならば、人間の魂の被っている不自由な状態は魂そのものの本性に属しているので、人間が自らの力のみによって自らを解放することは明らかに困難である。そこで、人間に探求を始めさせ、最終的に解放を実現させるものとして、神の働きかけが不可欠となるのである。一般にカシキアクム期のアウグスティヌスは自由学芸をはじめとした人間の主体的進歩による真理あるいは知恵への到達を志していたとされているが<sup>21</sup>、実際には神に至る探求そのものが神によって導かれ、神によって完成されるという理解はカシキアクム期の著作の各所に見ることができる<sup>22</sup>。

したがってこの意味での自由は、カシキアクム期のアウグスティヌスにおける哲学的探求の全体を貫くものであって、探求の結果実現される数々の善のうちの一つという以上の意味を持っている。事実、『アカデミア派論駁』においてアウグスティヌスが認める哲学の学派<sup>23</sup>としてペリパトス派とプラトン派に並んでキュニコス派を挙げる時、その理由はただ「生のある種の自由と拘束のなさ uitae quaedam libertas atque licentia」（*Acad.* 3. 19. 42）をキュニコス派が喜ぶということに求められている。自由という一事をもつてアウグスティヌスが哲学として認めているという事実<sup>24</sup>に、カシキアクム期の哲学にとっての自由の意義の大きさが窺えるだろう。

以上のように、（A）（E）において語られる自由は一つの一貫した意味を持っていることがわかる。すなわち、「欲望へと向かう傾向性という魂が陥っている拘束状態から、神によって導かれた探求を通して解放されること」がこれらの箇所での自由の内実である。この種の自由を（E）に因んで「魂の自由」と呼ぶことができるだろう。そしてこの意味での自由は、カシキアクム期の哲学的探求の過程の全体に通底する問題という位置付けを持っていたことが本節の議論から明らかになった。

### 第3節 意志の自由—カシキアクム期からの逸脱

第1節での分類のうち残されたテクスト、(B)における自由概念の検討に移ろう。カシキアクム期の著作全体を見渡しても意志が「自由である」という趣旨の記述は見当たらないため、(B)の解釈は一見して困難である。そのためもあって、従来の研究において(B)はわずかな注目しか集めてこなかつた<sup>25</sup>。しかし、だからと言って(B)と『自由意志論』を安易に接続して良いことにはならない。なぜなら『自由意志論』における自由意志は、アウグスティヌスが長年格闘した惡の起源という問題に対する一つの解答であるが<sup>26</sup>、もしカシキアクム期にアウグスティヌスがすでにそのような見解に到達していたのであれば、神の秩序と惡の存在という問題を扱った『秩序』において自由意志への言及があるはずだからである。したがって(B)は可能な限りカシキアクム期のテクストに根ざして解釈するべきである。本節では、(B)を詳細に分析することで意味と文脈の絞り込みを行うこととし、『自由意志論』との接続などの問題については別の機会に扱うこととする。

まずは、(B)のテクストそのものの分析から始めよう。(B)は実際には三つ続けてなされた祈りの最後の一つである。以下、三つの祈りを列挙することによってその構造を検討したい。

(I) あなたの法によって、天球は回転し、天体はその軌道を通過し、太陽は昼を管理し、月は夜を司る。そして世界全体は、[...]諸事物の大きいなる存続を、感覚的質料が許す限りで、時間の秩序と反復によって守っています。

(J) 神よ、永遠に存続するあなたの法によって、可変的な諸事物の不安定な運動は混乱に陥ることを許されません。そして、巡りゆく年月の拘束によって常に安定性の類似へと呼び戻されます。

(B) あなたの法によって魂の意志は自由です。そして報酬は善人に、罰は悪人に、万物の隅々まで定められた必然性によって fixis per omnia necessitatibus 割り当てられているのです。(Soliloq. 1. 1. 4)

(I) (J) (B) はそれぞれ、「あなたの法によって *cuius legibus*」と始まり、「そして-que」によって前半と後半に分割され、奪格によって何らかの原理（秩序と反復、拘束、必然性）を指示するという共通の構造を持っている。そして、(I) (J) ともに「そして-que」以前の部分は世界において実際に成立している事態、それも何らかの秩序や法則に従って成立している事態を記述している。このような構造上の対応関係を考慮した時、(B) に言われている意志の自由は、天体の回転や物体の運動と同様の、魂において実際に成立している事実の記述であることがわかる<sup>27</sup>。したがって、これが本稿第2節で見た、神探求の末に実現される解放としての「魂の自由」と整合しないことがまず明らかになる。

それではこの構造上の類似性は意志の自由について何を教えてくれるだろうか。(I) (J) (B) を並べてみると、他の事実も明らかになる。第一に、天球の回転や事物の運動、そして魂の意志は、なんらかの意味での「動き」を示しているということ。第二に、天球の回転も事物の運動も、そして魂の意志もそれぞれの後半で言われているように、ある法則に従うものであると理解されているということ。第三に、その動きの安定性という点で考えた時、(I) (J) (B) の順に安定性が低くなるように並べられているということ。この三つを踏まえると、「魂の意志が自由である」とは、「魂においてなんらかの、不安定ではあるけれども合法則的な動きが起こっている」という事実の記述であると解釈できる。

このような意志の自由の理解はもちろん十分なものではなく、更なる解釈のためには (B) の後半との関係を考えなければならない。(I) および (J)において「そして-que」前後の関係を考えると、前半で記述されたような運動が合法則的である原理が後半で提示されるという構造が共通していることがわかる。それでは、「万物の隅々まで定められた必然性」が「魂における不安定な動き」を合法則的なものとするとは何を意味するだろうか。

この問題を考えるために、(B) の後半で言及のある善と悪についてのアウグスティヌスの認識から考えてみよう。すでに述べたように、マニ教から離反したアウグスティヌスにとって、善は神に由来するものであるが、悪は神

に由来するものではない。しかし、経験的事実として、世界に何らかの意味で悪と呼ぶべきものがあることをアウグスティヌスは否定しない。『ソリロクィア』において悪について最も端的に述べた次のテクストを見てみよう。

神よ、あなたは最悪のものが生じないように、悪 *malum* を作らず、存在 *esse* を作られる。[...] 神よ、あなたによって宇宙は、邪悪な部分をもちながらも *etiam cum sinistra parte* 完全です。  
(*Soliloq. 1. 1. 2*)

このテクストが示すのは、「悪が存在しない」という真実は神の視点においてのみ成り立っており、局所的にみてみれば悪の存在を見出すことができるということである<sup>28</sup>。被造物は「互いに滅ぼし合う *se invicem perimit*」(*ibid.*) こともあるが、全体としてみた時には「より劣ったものはより善いものと調和する」(*ibid.*) ように創造されている。したがって(B) のテクストで「悪人」および「善人」と言われる時、それはあくまでも人間の不完全な視点に依存したものであり、神の創造の善、あるいは宇宙全体が保つ善とは区別されるのである。

このような善と悪の理解に立った時、「神の法」の働きはより明確になる。『秩序』の次のような記述を参照したい。

死刑執行人よりも恐ろしいものがあるだろうか。[...] しかし彼は法の中で必要な場所を占めており *necessarium locum tenet*、善く整えられた国家の秩序の中へ加えられている。そして彼は自分の心という点では罪人であるが、他方で別の秩序においては、罪人達への罰である。(Ord. 2. 4. 12)

この比喩では死刑執行人が神の秩序における悪に対応しており、法は彼が「必要な場所」を占めるようにさせることで全体としての善なる秩序を保っている。同様に、神が善人と悪人の「それぞれに相応しいものを割り当てる *sua cuique tribuit*」(Ord. 2. 7. 22) ことで秩序を保っているのであり、こ

のような秩序はとりわけ「神の正義 *iustitia dei*」(*ibid.*)と呼ばれる。ここでいう「相応しいもの *sua*」こそが、(B)のテクストにおいては「報酬 *praemia*」と「罰 *poenae*」と言わわれているものに当てはまる。また、(B)において「万物の隅々まで定められた必然性 *fixa per omnia necessitas*」と言わわれているのは、死刑執行人の法的地位が「必要な場所 *necessarius locus*」と言われるのと同じ意味で、神の正義という秩序を保つための必然性を意味していると考えることができる<sup>29</sup>。

このような神の法の理解に立った時、(B)の前半と後半は次のように接続される。すなわち、「自由意志」という魂の不安定な運動は、その不安定さゆえに局所的な善や悪を生み出しが、神の秩序に基づく必然性によって然るべき報いを受けることによって、神の法を逸脱することはない。この解釈は依然として「意志の自由とは何か」という問い合わせに対して十分な答えを与えるものではないが、それでも本節冒頭で提起した問題にある解決をもたらす。すなわち、なぜ彼が悪の原因に対する答えとして自由意志を提示しなかったのかという問題に対しては、(B)が悪の原因ではなく神の法と秩序の擁護という文脈にあったからであると答えられる。(B)における自由意志は、善をなしたり悪をなしたりする不安定さが神の秩序との対比で問題とされているのであって、悪の原因として主題化されているのではない<sup>30</sup>。カシキアクム期のアウグスティヌスは魂がなす悪の原因として欲望 *cupiditas* や愚かさ *stultitia*<sup>31</sup> の吟味に勤しんでおり、自由意志が文脈を超えて検討の対象となることはなかったのだと考えられるのである。

それでもなお、どうして(B)の「自由 *liber*」という語の意味はカシキアクム対話篇における他の用法とこれほど違うのか、といった問題は残り続ける。その意味で、第2節で検討した魂の自由がカシキアクム期の哲学的營為の全体に通底し、ある種の統一性を与えるものであるのに対し、本節で検討した意志の自由は、カシキアクム期の著作の中で異彩を放つ積極的逸脱である。本論文冒頭で述べたとおりカシキアクム期の著作群はある種の独自性を持っているが、その独自性は思想の完結性を意味せず、むしろ新たな思索の段階へと開かれたものであったということを「意志の自由」は示していると評価できるだろう。

## 結論と展望

以上見てきたように、『ソリロクィア』における「自由」の概念は、日常的用法と判断されるものを除けば、次の二つに大別される。

①魂の自由：魂の持つ、欲望へと向かう傾向性から、神によって導かれた探求を通して解放されること。カシキアクム期の哲学的営為全体に通底する。

②意志の自由：局所的に善や悪を生み出すものの神の法を逸脱することのない、魂の不安定な動き。神の法の善性の擁護という文脈のもとにあり、カシキアクム期の著作における用法から逸脱している。

「はじめに」で提起した問題意識に立ち戻ろう。カシキアクム期の著作においては、我々が『自由意志論』以降の著作の影響のもとに抱いている自由概念には収まりきらない用法が見出される。これによって以降の著作の再読の余地が生まれるとともに、「自由とは何か」という一般問題に対しても新たな視点が提示されるのではないかと期待される。その第一歩は、『自由意志論』とカシキアクム期の自由概念をどのように接続できるか、という問い合わせから始まるだろう。

## 注

(1) 自由意志の概念自体はアウグスティヌスが一から作り上げたものではない。ストア派などに自由意志に近い議論は見られるし、*Conf. 7. 3. 5*にある通り、罪の原因が自由意志であるという着想は直接にはアンブロシウスから得たものである (cf. O'Meara [1980], p. 120)。しかし、Sorabji の指摘するように、先行する思想家たちが個別に論じていた多様な要素を「自由意志 *liberum arbitrium*」という概念のもとにまとめ上げた点にアウグスティヌスの独自性の一端がある (Sorabji [2000], p. 335)。

(2) カシキアクム期の著作の中でも特に『ソリロクィア』を選んだのは、『ソリロクィア』が他の三著作を前提とし、あるいはそれらを補うという意味で、四著作中最後に読まれるべき立ち位置にあると考えられるからである (Foley [2020], pp. xxxiv-xxxv, p. 5)。

(3) 一例を挙げると、16世紀後半以降カトリックとプロテスタントの間の自由意志をめぐる論争に大きな影響を与えたトリエント公会議第六総会の内容はアウグスティヌスへの参照を多く含むものであった。しかも、カトリ

ックとプロテstantの間の論争は、両陣営がアウグスティヌスの権威によって自らを正当化するという奇妙な仕方でアウグスティヌスの多大な影響下にあったのである (cf. Chadwick [1986], p. 3, p. 126; 大西 [2014], p. 52)。

(4) アウグスティヌス自身の証言がこのような傾向を支えていることは否めない。『告白 *Confessiones*』ではカシキアクム著作群を振り返って「傲慢の学派を吐いていた」 (*Conf.* 9. 4. 7) と述べている。

(5) 一例を挙げると、Harrison [2006], pp. 55-67においては、『告白』をはじめとする後の著作との連続性を見出そうとする中で、初期著作に頻繁に見出されるわけではない恩寵や人間の罪深さといった論点が『ソリロクィア』のテクストに強く読み込まれている。

(6) このような指針は昨年発表された『ソリロクィア』の新しい英訳の序文でも示されている (Foley [2020], p. xxxv)。

(7) 『ソリロクィア』は理性 *Ratio* とアウグスティヌスの対話として描かれている。以下「R.」によって理性の発言を、「A.」によってアウグスティヌスの発言を指す。

(8) Brown [1967], p. 115.

(9) cf. *Conf.* 6. 14. 24

(10) Foley [2020], p. 291 (注 106)。同様の *liberalis* の用法は *Acad.* 1. 2 および *Ord.* 2. 5. 14において見られる。

(11) *disciplinae liberales* という表現は、自由学芸による探求の秩序を詳述した『秩序』において多く見られる (*Ord.* 1. 1. 3; 1. 8. 24; 1. 11. 31; 2. 9. 26; 2. 13. 38)。カシキアクム期アウグスティヌスの構想する自由学芸の課程には、中世に *artes liberales* として制度化される学科がほぼ全て含まれている (Marrou [1983], p. 189)。

(12) 山田 [1989], p. 10.

(13) 他には *Quant.* 36. 80 があるのみである。

(14) Foley [2020], p. 285 (注 43) および BA5, p. 401 (Notes complémentaires 2)。

(15) 特に *Soliloq.* 1. 13. 23 参照。

(16) *Soliloq.* 1. 6. 12.

(17) *Soliloq.* 1. 11. 18.

(18) *Soliloq.* 1. 12. 20.

(19) カシキアクム対話篇でアウグスティヌスはしばしば探求を鳥の飛翔に例える (*Acad.* 1. 1. 1; 2. 3. 8)。鳥が飛び立つ先は「大空 *aurae*」と言われるが、この語は天上の世界を含意するとともに (Foley [2020], p. 294)、

「自由の大空へ *in auras libertatis*」 (*Acad.* 1. 1. 1) と言われるよう自由との関連性も高い語である。

(20) *Soliloq.* 1. 1. 2; 1. 1. 3; 1. 10. 17; 1. 12. 20; 1. 14. 24.

(21) Stock [2010], p. 11; Brown [1967], p. 146f.

(22) Harrison [2006], p. 54. また、(F) のテクストも間接的にはこの文脈に属している。

(23) アウグスティヌスはプラトンを極めて高く評価しており (*Acad.* 3. 17. 37)、そしてアリストテレスはプラトンと一致していると言われている。その一致点にあるのは、知的世界についての「一つの最も真なる哲学の教え *una uerissimae philosophiae disciplina*」 (*Acad.* 3. 19. 42) であるというのがアウグスティヌスの見解である。この両者の系譜に並ぶものとして、ストア派やアカデミア派を退けてキュニコス派が挙げられるとき、それは単に同時代に存続していた学派であるというのみでなく、アウグスティヌスが哲学の名にふさわしいものと認めた学派であるということを意味している（岡野 [1999], p. 158, n. 150; p. 289, n. 93）。

(24) 同様の記述は *Ord.* 1. 11. 31 にも見られる。

(25) 例えば、O'Connell は新プラトン主義との出会いから『自由意志論』執筆に至るまでの思想段階の過渡期に (B) を位置付けている (O'Connell [1970], p. 53)。また、Harrison はこの箇所を、「のちにアウグスティヌスが意志的摂理と名づけることになるもの」 (Harrison [2006], p. 84) と関連づけて解釈している。他方で例えば、詳細な註解を付した『ソリロクィア』の近年の英訳 (Foley [2020]) においては (B) についての言及は見られなかった。

(26) 実際、*Lib. Arb.* 1. 11. 21. において、精神 *mens* を自らよりも劣るものである欲情 *libido* に服従させるのは「固有の意志と自由意志 *propria uoluntas et liberum arbitrium*」であると言われ、それ以降の議論は意志の吟味に集中している。

(27) Du Roy も *cuius legibus* の反復について、魂を持たない被造物と人間の自由とのそれぞれに対する神の支配が平行関係にあることを示していると指摘している (Du Roy [1966], p. 204, n. 6)。

(28) 山田 [1993], p. 7.

(29) したがって、ここでの「必然性 *necessitas*」や神の秩序は、しばしば人間の自由と対立するものとして想定されるような、因果的な決定性を含意するものではない。

(30) この事情は *Quant.* 36. 80 でも同様である。Madec は *Quant.* 36. 80

について「『自由意志論』全体の計画を既に素描していた」(BA6, p. 174) ことを示唆すると主張するが、本稿はその立場に反対である。

(31) cf. *Ord.* 2. 3. 8.

### 参考文献および略号

【一次文献】(引用箇所は慣習に従って略号・巻・章・節によって示した)

《校訂版の略号》

BA: *Oeuvres de Saint Augustin, Bibliothèque Augustinienne.* Paris, Desclée, de Brouwer et Cie. (1949-).

CCSL: *Corpus Christianorum, Series Latina.* Turnhout: Brepols. (1953-).

CSEL: *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Vienna: Hoelder Pichler-Tempsky. (1866-).

《著作の略号および底本として使用した校訂版》

*Acad.* : *Contra Academicos*, CCSL 29.

*Beata Vita.* : *De Beata Vita*, CCSL 29.

*Conf.* : *Confessiones*, CCSL 27.

*Lib. Arb.* : *De Libero Arbitrio*, CCSL 29.

*Ord.* : *De Ordine*, CCSL 29.

*Quant.* : *De Quantitate Animae*, CSEL 89.

*Soliloq.* : *Soliloquia*, CSEL 89.

### 【二次文献】

大西克智 (2014) 『意志と自由——一つの系譜学』, 知泉書館.

岡部由紀子 (1999) 『アウグスティヌスの懷疑論批判』, 創文社.

山田晶 (1989) 「『ソリロクィア』の祈り postremo ut liberes. --*Soliloq.* I, c.1, n.2--」, 京大中世哲学研究会『中世哲学研究』8, pp. 1-11.

山田晶 (1993) 「神と惡 Deus qui malum non facis, et facis esse, --*Soliloq.* I, c. 1, n.2--」, 京大中世哲学研究会『中世哲学研究』12, pp. 1-10.

Brown, P. (1967). *Augustine of Hippo: a Biography.* Berkley and Los Angeles: University of California Press.

- Chadwick, H. (1986). *Augustine: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Du Roy, O. (1966). *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin : Genèse de sa théologie trinitaire jusq'en 391*. Paris: Études Augustiniennes.
- Foley, M. P. (translation, annotation, and commentary). (2020). *Soliloquies: St. Augustine's Cassiciacum Dialogues, Volume 4*. New Haven: Yale University Press.
- Harrison, C. (2006). *Rethinking Augustine's Early Theology: An Argument for Continuity*. Oxford: Oxford University Press.
- Marrou, H. (1983). *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. 4<sup>ème</sup> éd. Paris : éd. E. de Boccard.
- O'Connell, R. J. (1970). "De Libero Arbitrio I: Stoicism Revisited", *Augustinian Studies*, 1, pp. 49-68.
- O'Meara, J. (1980). *The Young Augustine*. New York: Longman (first published in 1954).
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and Peace of Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Stock, B. (2010). *Augustine's Inner Dialogue: The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

## 意識の表象理論における例化の問題

慶應義塾大学 篠崎大河

### はじめに

物理主義は、世界を統一的に理解するための有望な立場でありながら、乗り越えるべき障害も多い。物理主義にとって最大の障害だと思われるには、経験において現れる質感、クオリアの存在である。物理主義を擁護するために、クオリアの物理主義的還元を試みる理論がいくつか提出されているが、中でも有望なものとして、「意識の表象理論」がある。

意識の表象理論にはバリエーションがある一方で、ある基本的な方針を共有している。すなわち、クオリアを経験が表象する対象の性質として説明することである。この説明は主としてクオリアの物理主義的還元に利用されるため、意識の表象理論は還元主義の一つとして提案されることが多い。このような意識の物理主義的還元は一見成功しているように思われ、多くの論者がこのアプローチを採用している。

しかし、意識の表象理論は、「例化の問題」という重大な難点を抱えている。例化の問題とは、経験によって表象される性質は、錯覚や幻覚の場合、実際には例化されていないため、そのようなとき意識に現れている性質を実在していると考えることができないというものである。この問題を解決できないとすると、意識の表象理論は、意識の実在性をある意味で認めることができず、その還元主義としての立場を諦めざるをえないことになる。ただ、このことは物理主義の行き詰まりを意味しない。意識の表象理論は、クオリアを物理主義的に還元できないなら、消去主義的説明として捉え直され、その物理主義的立場を貫徹することができるからである。本論の目的は、意識の表象理論が抱える例化の問題とは何かを明らかにし、それがクオリアの消去主義の可能性を示唆していることを示すことである。

そのためにはまず、第1節では、クオリアの定義を確認した後、意識の表象理論がいかにしてクオリアの物理主義的還元を試みるのか、その戦略を見る。第2節では、一見、物理主義的還元に成功したかに見える表象理論が直面する、例化の問題について説明する。第3節では、例化の問題に対する表象理論からの応答を見、それらが問題点を持つことを明らかにする。最後に第4節では、例化の問題が、クオリアの消去主義が真剣な検討に値することを示唆していることを示す。

## 1. 意識の表象理論の説明戦略

クオリアとは、ある経験を持つとは〈どのようなことか(what it is like)〉によって経験を分類しうるような、経験の内在的性質である(cf. Nagel 1974; Chalmers 2010)。例えば、紫色のアサガオを見る経験を持つときに感じられる紫色の質感などは、その質感を経験するとはこのようのことである、というような何かがあり、それによって、その経験を例えれば緑色のものを見る経験から区別することができるようと思われる。そのため、そのような質感はクオリアであるとされる。この意味でのクオリアを物理主義的に理解することは困難である。というのも、経験に内在的であるようなクオリアが、原則的に関係的・機能的であるような物理的性質によって説明されるように思われないからである(cf. Chalmers 2010)。

一方、意識の表象理論の目的は、典型的には、クオリアに物理主義的な説明を与えることである(e.g. Dretske 1995; 信原 2002; 山口 2012; 鈴木 2015; Lycan 2019)<sup>1)</sup>。では、それはいかにして達成されるのか。結論から述べると、意識の表象理論はクオリア概念に修正を加えることでその物理主義的還元を試みる。この戦略は二つの段階に分けることができる。第一段階は、従来のクオリア概念の問題を指摘し、クオリアに対する新しい説明を動機づけること、第二段階は、新しいクオリア概念が物理主義的に還元可能なものであることを示すことである。順に見ていこう。

まず、クオリアを物理主義的に還元する戦略の第一段階として、表象理論は従来のクオリア概念の問題点を指摘する。

従来のクオリア概念は、ある経験を持つとは〈どのようなことか〉によって経験を分類しうるような、経験の内在的性質であった。ここで重要なのは、それが、経験そのものが持つ内在的性質であるということである。意識の表象理論が指摘する従来のクオリア概念の問題点とは、まさにその条件に当てはまるようなものはそもそも存在するように思われない、ということである。表象理論の擁護者は「経験の透明性」に基づいてこの批判を展開する(e.g. Harman 1990, Tye 2014, 鈴木 2015)。経験の透明性とは、我々が意識経験を持つとき、そこで主観的に気づくことができるのは経験している対象が持つ性質であり、経験そのものが持つ性質に気づくことはできない、すなわち、経験そのものは透明であるということである。例えば、アサガオの花を見るときに我々が気づく性質は、紫色であるとか、直径が約6cmであるとか、手の届く距離にあるとかさまざまであるが、それは経験の対象であるアサガオの性質であって、経験の性質ではない。

つまり、従来のクオリア概念は経験の内在的性質であるが、そのような性

質を我々が主観的に見出すことはない、ということである。このことが正しければ、従来の意味でのクオリアは存在しないことになる<sup>2)</sup>。

次に、クオリアを物理主義的に還元する戦略の第二段階として、意識の表象理論はクオリアに対して新しい説明を用意する。すなわち、表象理論は、クオリアを経験が表象する対象の性質として説明する(cf. Dretske 1995, p. 65)。

ここにおいてクオリア概念は、従来のものから重要な変更が加えられている。すなわち、クオリアは、経験そのものが持つ性質ではなく、経験の対象が持つものとして、経験が表象する性質というように捉えなおされる<sup>3)</sup>。すなわち、タイの言うように、表象理論における「外的性質は、クオリア実在論的な見方におけるクオリアの対応者となる」(Tye 2014, p. 48)。このような外的性質は外界の対象に物理的に例化されている性質であるので、もしクオリアが外的性質だとすれば還元が成功したことになり、クオリアは確かに自然界に存在する性質であると言える<sup>4)</sup>。

意識の表象理論による以上の説明が正しければ、クオリアは物理主義的に問題のないものであったことになる。しかし、このような説明は本当にうまくいっているのだろうか。

## 2. 例化の問題

前節では意識の表象理論がクオリアを物理主義的に還元する戦略について見た。そこにおいて還元は成功したかのように思われたが、ここで意識の表象理論はある問題に直面する。それは、主題的に論じられることは少なかつたものの、以下で示すようにいく人かの哲学者によって言及されてきた、いわゆる「例化の問題」である。

意識の表象理論は、クオリアを経験の対象が持つと表象される性質として説明する。たしかに、この説明によると、真正な知覚経験の場合、意識に現れる性質は外界の対象が例化する性質であるため、クオリアを物理的世界に位置付けることができる。しかし、この説明にはうまくいかない場合がある。錯覚あるいは幻覚の場合である。というのも、錯覚や幻覚の場合、経験に現れる性質は実際に例化されている外的性質ではないからである<sup>5)</sup>。これについて信原は次のように述べる。

クオリアが経験の志向的特徴だとすれば、クオリアは例化された性質ではありえない。表象の志向的特徴は、表象〔媒体〕によって表象される

特徴である。たんに表象されるにすぎない特徴が、例化された特徴であることはありえない。(信原 2002, p. 122)

ここで重要なのは、ある表象媒体が表象される性質  $F$  を表象することと、 $F$  が実際に例化されていることは、別の事態であるということである。すなわち、ある表象媒体が  $F$  を表象しているとしても、そこから  $F$  が実際に例化されているということは導けない。例えばハーマンは、このことについて次のように述べる。

ユニコーンの絵は何かについての絵である。すなわちそれは特定の内容を持つ。しかしその内容は何か現実のものと対応するわけではない。というのも、その絵が表象するものは存在しないからである。(Harman 1990, p. 34)

ユニコーンの絵はユニコーン性を表象しているが、だからと言ってユニコーン性そのものが世界のどこかで例化されている（ユニコーンが存在する）と考える必要はない。同様に、表象媒体である脳が、ある感覚的性質を表象するとしても、それは、その感覚的性質が例化されていることを意味しない。そして、まさに幻覚と錯覚の場合が、表象媒体である脳がある感覚的性質を表象しているのにも関わらず、その感覚的性質が例化されていないという事態の実例なのである。同様の論点を鈴木は次のように述べている。

この問題〔例化の問題〕は、誤った経験において先鋭化する。眼前に赤いものがないにもかかわらず、赤いものの視覚経験が生じているとき、われわれには、経験される世界にはたしかに何か赤いものが現れており、存在しているように思われる。しかし、表象主義によれば、そのときに生じているのは、赤さを表象する機能を持つ脳状態が生じるということでしかなく、私の脳のなかにも、私の周囲にも、赤いものは一切存在しないことになる。このことは、きわめて反直観的であるようと思われる。

(鈴木 2007, p. 252)

以上のことことが正しいならば、少なくとも幻覚や錯覚の場合、クオリアは外界の対象に物理的に例化されている性質であるとは言えず、したがって物理

主義的な還元ができないことになる。このような例化の問題を抱えるがゆえに表象理論によるクオリアの物理主義的還元は不十分であると考えられる。

### 3. 例化の問題への応答

前節では、意識の表象理論が例化の問題を抱えるがゆえにクオリアの物理主義的還元を達成していないように思われることを見た。しかし表象理論の擁護者が皆、この帰結を受け入れるわけではない。本節では、表象理論の擁護者による例化の問題へのいくつかの応答を見る。そして、それらが問題点を持つことを示し、例化の問題が還元主義の枠組みにおいては解決困難であると論じる。

#### 3.1 「みんなの問題」

W. ライカンは、「存在しないものがある(There are things that do not exist)」ということを認めることで例化の問題に応答する(Lycan 2019, sect. 4.1)。前節で確認したように、例化の問題が先鋭化するのは幻覚の場合である。というのも、幻覚の場合、クオリアが例化されるべき経験の対象は存在しないからである。しかし、存在しないながらも、なんらかの意味でクオリアを例化する対象がある、と言うことができれば、例化の問題は解決したことになるかもしれない。

この応答の問題点は、存在しないものがあるということは、一見して矛盾であるように思われることである。これに対してライカンは、「存在しないものの形而上学はみんなの問題(everyone's problem)であり、表象主義者に特有の問題ではない」(ibid.)と述べ、例化の問題について表象理論に説明責任がないことを主張している。

たしかに、志向的対象や架空物など、存在しないが、ある意味で「ある」と言えるものについての存在論的身分がいかなるものなのかは、哲学全体にとっての難問であり、表象理論がこれに答えられなくても、そのことは表象理論の欠点を示すのではなく、単に哲学全体に未解決問題があることを示すだけである。

しかしそうだとすると、以上のような応答は、例化の問題を解決するものではなく、むしろ例化の問題の解決困難性を示していると考えられる。というのも、以上の主張が正しければ、例化の問題は哲学全体に関わる難問であるということになるからである。

一方、みんなの問題として先送りせずに、クオリアが例化される対象が何かについて論じる表象主義者もいる。例えば山口(2012)は、可能的個物を用

いてクオリアの実在性を説明しようとする。可能的個物は現実世界には存在しないが、可能世界に存在するという意味で「ある」と言えるものであるので、「存在しないものがある」とはどういうことかを矛盾なく説明している。そして、クオリアはそのような可能的個物が持つ物理的性質として捉えることができる(山口 2012, p. 252)。

しかし可能的個物は、可能世界における実在性を持つだけであり、現実世界における実在性を持たない。すなわち、可能的個物は現実世界に物理的に存在する対象ではない。したがって、クオリアが可能的個物の性質だとすると、クオリアを物理主義的に還元したとは言えないようと思われる<sup>6)</sup>。

### 3.2 自然主義的観念論

以上のように、例化の問題をみんなの問題として捉えると、その解決は困難であるように思われる。したがって、みんなの問題を回避するような仕方での応答が望まれる。

そのような応答として示唆に富むのは、鈴木(2015)が提示した自然主義的観念論である。これは表象理論の一種であるが、例化の問題の解決にあたって、物理主義的な還元とは異なる仕方でクオリアの物理主義的説明を試みる。自然主義的観念論の戦略は、簡単に言えば、クオリアを「経験される性質」として特徴づけた上で、それがいかにして事物に例化されるかを物理主義的に説明することによって、みんなの問題を回避しつつ、例化の問題を解決するというものである。

経験される性質とは、「経験主体の表象システムのあり方に相対的な、外界の事物の性質」であり、それは物理的な関係的性質でも内在的性質でもないため、「物理的性質には還元できない」性質だとされる(鈴木 2015, p. 172)。物理主義的に還元できないものの存在を認めるということは、物理主義の擁護を断念したかのように思われるが、鈴木によるとそうではない。というのも、「意識の自然化における物理主義者の眞の課題とは、意識経験を他のものに還元することではなく、意識経験に物理的世界における独自の身分を与えること」(*ibid.*, p. 179)であり、そして実際に、次のようにして「独自の身分を与えること」は可能であるからである。

経験される性質は、なんらかの物理的性質に還元されることによって、物理的世界に位置付けられるのではない[…]。物理的性質を持つ事物からなる環境の中に本来の表象を持つ生物が存在するという、それ自体と

しては物理主義的に理解可能な事態が成立することによって、物理的性質に還元不可能な性質が、物理的世界の新たな構成要素となるのだ。このような考え方を、自然主義的観念論と呼んでもよいだろう。(ibid., p. 178)

「本来的表象」とは他の表象による媒介なしに、あるシステムに利用されるような表象のことである(ibid., p. 130)。例えば、生物の知覚状態は、媒介となる表象なしにその生物の行動システムに利用されるため、本来的表象であるが、文字や絵などはそれを読んだり見たりする認知・知覚状態を媒介して行動システムに利用されるため、本来的表象ではない。ある生物が本来的表象を持つことは、その生物が外界の性質を行動に利用可能な仕方で分節化して表象することであり(ibid., p. 142)、そのような仕方で分節化された性質が経験される性質である。以上のように、自然主義的観念論による経験される性質の説明自体は、物理的なものだけが用いられている。

経験される性質の存在を認めることができれば、クオリアを物理的世界に位置付けたことになる。このことから鈴木は「意識経験の実在性をめぐる物理主義者の〔消去主義を受け入れるか物理主義を断念するかという〕ジレンマは、〔物理主義的説明とは物理主義的に還元することであるという〕誤った前提にもとづくものだったのだ」と結論づける (ibid., p. 182)。このような自然主義的観念論の主張の趣旨は、次のように表現することができる。すなわち、クオリアの存在の物理主義的説明に物理主義的還元は不要である、ということである。

以上のような鈴木の応答は、ライカンの言う「みんなの問題」をうまく回避している。というのも、経験される性質は、それ自体は物理的でないにせよ、それを例化するものは外界に存在する事物であるため、「存在しないが、ある意味で「ある」と言えるもの」を用いずにクオリアを説明しているからである。

しかし、自然主義的観念論のアプローチにも問題点がある。というのも、説明の要となっている経験される性質がいかなる性質なのかが明らかではないからである。それは外的事物の性質でありながら、外的事物の内在的性質でも関係的性質でもない(ibid., p. 172)というが、そうだとしたらいかなる性質なのか疑問が残る。もし経験される性質がこのようなネガティヴな特徴づけしかできない性質だとすると、それが物理主義的に本当に許容できる性質かどうかに疑問の余地があり、その説明は不十分であることになる。しかし

これは逆に言えば、経験される性質にポジティブな特徴づけができるとすれば、十分な説明になりうるということでもある。以下ではその可能性を探ってみよう。

物理主義としての自然主義的観念論を守るために、経験される性質のポジティブな特徴づけが物理主義的に無害なものでなければならない。そのような特徴づけの候補として考えられるのは、それを外界の事物が持つ傾向的性質（傾向性）として特徴づけることである。傾向的性質とは、ある一定の条件下で一定の特徴を発現するという性質のことである。標準的には、それは次のように定式化される(柏端 2017, p. 168)。

個物  $x$  は傾向的性質を持つ $\leftrightarrow_{df}$  もし適切な状況  $C$  のもとで出来事  $T$  が生起したならば、 $x$  に出来事  $M$  が生起する

さて、経験される性質として例えば赤さを挙げるなら、ある外界の事物が経験される性質である赤さを持つ（赤い）ことは、次のように傾向的性質として定式化できる(cf. 小草 2018)。

外界の事物  $x$  は赤さを持つ $\leftrightarrow_{df}$  もし適切な状況  $C$  のもとで経験主体  $S$  が  $x$  を見たならば、 $x$  は  $S$  の表象システムに赤いものとして表象される

この定式化は、定義項に経験主体  $S$  の表象システムが入っており、かつ赤さを外界の事物に帰属させているので、「経験主体の表象システムのあり方に相対的な、外界の事物の性質」という経験される性質の定義に合致している。また、この定式化において、適切でない状況では、赤さを表象する表象状態を生じさせるべき対象が別の表象状態を生じさせることになりうるが、この説明は、鈴木による「生物の知覚システムにおいては、標準的でない状況では、ある表象状態を生じさせるべき対象が別の表象状態を生じさせることになる」(鈴木 2015, p. 180)という幻覚についての記述と合致する。このように、経験される性質を傾向的性質と考えることは、自然主義的観念論の立場から見てももっともらしいはずである。

以上のように、経験される性質を傾向的性質としてポジティブに特徴づけることによって自然主義的観念論の問題は解決されただろうか。残念ながらそうではないように思われる。なぜなら、以下のように説明に難点が現れる

からである。

経験される性質が傾向的性質だとすると、それが物理的性質に還元される必要がないという鈴木の主張には困難がある<sup>7)</sup>。というのも、外的な事物の傾向的性質は、その事物が持つ因果的基盤によって実現されているため、その事物の内在的性質だからである(柏端 2017, pp. 170-1)<sup>8)</sup>。例えば、導電性は傾向的性質であるが、銅が導電性を持つことは、銅が持つ〈自由電子が多い〉という因果的基盤によって実現されている。それゆえ導電性は銅の内在的性質である。

鈴木は、「外的事物の性質には、(10cm であるや 1kg であるといった) 内在的性質と(x よりも大きいや y の右にあるといった) 関係的性質があるが、経験される性質はそのどちらでもない」(鈴木 2015, p. 172)ことを前提として、経験される性質は物理的性質に還元される必要がないと論じるが、上の議論が正しければそもそもその前提には問題があることになる。というのも、経験される性質は外界の事物の傾向的性質であり、それゆえ内在的性質であると考えられるからである<sup>9)</sup>。そして、そうである以上、物理主義的に還元される必要がある。例えば、傾向性としての色の因果的基盤は、物体の表面反射特性へ還元される必要があるだろう。

そうだとすると、自然主義的観念論はやはり例化の問題を免れ得ない。経験される性質が外界の対象に例化される内在的性質であるとすると、それが物理的世界に位置付けられるためには、物理的性質に還元されねばならないからである。すなわち、クオリアの存在の物理主義的な説明に物理主義的還元は不要であるという鈴木の見立てに反して、やはり還元が必要だったのである。しかし還元することはできない。なぜなら、経験の対象が物理的に存在しない幻覚の場合、経験された性質の因果的基盤である内在的性質を例化する物理的対象は存在しないからである。例えば、見ていると思われる物体が存在しない幻覚経験において、色性質の因果的基盤である表面反射特性を例化する物体は存在しない。したがって、経験された性質を物理的世界に位置付けることはできず、自然主義的観念論も、クオリアの物理主義的説明において未だ困難を抱えているように思われる。

ただしもちろん、自然主義的観念論が有望な理論であることは依然として確かである。それは例化の問題を抱えているとは言え、それ以外の点では物理主義的立場としてもっともらしい。また、経験される性質に対する異なるポジティブな特徴づけによって、自然主義的観念論がクオリアの存在を物理主義的にうまく説明する可能性もある。しかし、本論では、それ以外のアプローチとして消去主義があることを強調したい。

#### 4. 例化の問題が示唆すること

前節では、例化の問題への表象理論からの応答が課題を残していることを示し、この問題が解決困難であることを明らかにした。これは意識の哲学に対して何を示唆するのだろうか。

意識の表象理論は、意識経験の物理主義的説明として最も有力なものである。しかし、それは例化の問題を抱えており、表象理論を受け入れるならば、物理主義者は次のどちらかの道を選ばなければならない。一つは、還元主義の立場を保持し、例化の問題の解決法を模索する道、もう一つは、還元主義を放棄し、消去主義の立場をとる道である。私には、後者の道、すなわち消去主義の方が有望であるように思われる。というのも、消去主義の立場をとれば、以下で見るよう、例化の問題の解決法を模索する必要がなくなり、意識の表象理論の説明力を十全に引き出すことができるようになるからである。

まず、ライカンが主張するように、還元主義としての表象理論が抱えている例化の問題の本質が「みんなの問題」であるとしよう。「みんなの問題」は、「存在しないものがあるとはいかなることか」という問い合わせであった。「存在しないものがある」というのは一見して矛盾であり、その説明は困難に思われる。一方、消去主義の立場をとれば、幻覚や錯覚の場合、そもそもクオリアを例化する対象などない。したがって、説明責任の免除を訴えるまでもなく、みんなの問題に関わる必要はなくなる。

もちろんここで、みんなの問題の代わりに、「存在しないものがあるかのように思われるものはいかなることか」という問い合わせが生じる。この問い合わせは「イリュージョン・プロブレム」と呼ばれるものである(Frankish 2016)<sup>10)</sup>。しかし、「存在しないものがあるかのように思われる」というのは矛盾ではなく、その説明は比較的容易であると思われる。消去主義をとることで、困難なみんなの問題が、取り組みやすいイリュージョン・プロブレムに置き換えられたのである。

そして、イリュージョン・プロブレムへのアプローチとして、物理主義者は意識の表象理論を用いることができる。すなわち、存在しないものがあるかのように思われるものは、我々が存在しないものを表象することができるからである。ここで、例化の問題、すなわち表象されたものの性質が、幻覚や錯覚の場合、実際に例化されている性質と考えることができないということは、もはや表象理論の欠点ではなく、我々の経験のあり方を正しく捉えていくことになる。というのも、消去主義によると、少なくとも幻覚や錯覚の場

合、クオリアは例化されていないという主張が正しいからだ。

また、クオリアを（可能的に）例化する対象の可能的個物としての説明や、クオリアの経験される性質（傾向性）としての特徴づけは、イリュージョン・プロブレムの解決を後押しするだろう。それらはいずれも、クオリアの実在性の理解に困難を抱えていたが、消去主義においてそのことはもはや問題ではない。それらの説明は、クオリアを実在しないものと正しく特徴づける有望な物理主義的理論として、消去主義的な意識の理解を前進させるものである。すなわち、消去主義においてこそ、意識の表象理論の説明力は十全に引き出されるのである。

ここで、消去主義としての表象理論が意識の問題に対してその説明力をいかに發揮するのかを簡単に見てみよう。消去主義における意識の問題は、上述のように、「みんなの問題」でもハード・プロブレムでもなく）イリュージョン・プロブレムである。それは、幻覚や錯覚の場合、実際に例化されていないクオリアが、なぜ例化されているかのように思われるのか、という問いとして表現することができる。意識の表象理論、特に自然主義的観念論は、この問い合わせてもっともらしい解答を有している。曰く、クオリアが例化されているかのように思われるのは、本来的表象を持つ生物が存在し、それが経験される性質を表象するからである。経験される性質は傾向性として物理主義的に無害な形で理解することができ、そしてそれは幻覚や錯覚の場合、例化されていない。例化されていない性質が例化されているかのように思われるという事態は、自然主義的観念論の言葉を借りれば、「生物の知覚システムにおいては、標準的でない状況では、ある表象状態を生じさせるべき対象が別の表象状態を生じさせることになる」（鈴木 2015, p. 180）という事態である。このように、自然主義的観念論のアプローチはイリュージョン・プロブレム解決の可能性を秘めている。

以上のように、意識の表象理論は還元主義として問題を抱えているものの、消去主義として有望な理論であると言える。例化の問題の存在は、意識の表象理論が消去主義として真価を発揮する可能性を示唆しているのではないだろうか。

## 注

- 1) 本論では意識の問題への物理主義的アプローチとしての表象理論について論じるが、表象理論は必ずしも物理主義の擁護に用いられるわけではない。
- 2) もちろん、以上のような経験の透明性による議論には疑問の余地がある

ことが指摘されている(cf. Kind 2003)。しかし、この議論が成功しているかを検討することは本論の目的から外れるので、本論においてはこれを前提とする。

3) 対象の性質であるようなものをクオリアと呼ぶには抵抗がある向きもあるかもしれない。たしかに、現行の議論ではクオリアは特に経験の性質を指す語として用いられ、意識の主観的側面を広く指す語としては「現象的性格」が用いられる。しかし、現象的性格であることは対象の性質であることを含意するわけではないので、経験の性質と対象の性質の対比を、クオリアと現象的性格の対比として表現するのは不自然である。また、クオリアは C. I. ルイスによる最初の用法において経験の（直接の）対象の性質であったし (Lewis 1929, cf. Crane 2000)、本論で示したように、ドレツキも対象の性質としての捉え直しが可能だと考えている。以上のような理由から、本論では意識の主観的側面を説明するために指定される性質を一貫してクオリアと呼ぶ。

4) このような立場は、現象的外在主義(phenomenal externalism)と呼ばれる(cf. Dretske 1995, chap. 5)。

5) レヴィайнの報告によると、ドレツキも例化の問題に自覚的であったようである。「彼〔ドレツキ〕は実際、クオリアを我々の心的状態の性質ではなく対象の性質としたいように見える。一方で、議論において彼はその見解〔表象理論〕のこのバージョンを幻覚のような現象と調和させることができないことを認めていた」 (Levine 2003, p. 59n)。

6) ただし、山口は自身の見解が消去主義と呼ばれうることを認めている (山口 2012, 8.7 節)。しかしそれは本論の指摘する理由とは異なる理由からであり、例化の問題とは異なる文脈における議論である。

7) ここで、物理主義的に還元されないという特徴を経験される性質の定義的特徴と考えると、経験される性質と傾向性は定義上同一視できないということになるため、経験される性質と傾向性が同一視できるという前提を置くと例化の問題を免れないという続く本論の議論は、前提が偽であることが示されたのだから余計であるように思われるかもしれないが、そうではない。というのも、鈴木が表象主義者であるという背景を踏まえると、経験される性質の定義的特徴はあくまで「経験主体の表象システムのあり方に相対的な、外界の事物の性質」という部分であり、物理主義的に還元されないという特徴は定義的ではないと考えられるからである。

8) 因果的基盤である事物の内在的性質と同一視するのとは異なる仕方で傾向性を理解する説（例えば力能説）はあるが、そのような説のほとんどは

物理主義と折り合いが悪い。

9) 分かりやすさを優先し、傾向性とその因果的基盤である事物の物理的内在的性質は同一であると説明しているが、ここでの論証を成立させるためだけなら、より弱い主張——内在的性質の例化は傾向性の例化の必要条件であるという主張——をするだけで十分である。

10) イリュージョン・プロブレムという命名はフランキッシュによるが、その発想はデネットに由来する(Dennett 1991)。また、同じくデネットの発想を受け継ぐ篠原(2008)もイリュージョン・プロブレムと思われる問題について論じている。注記しておくと、本論では用語としての普及の度合いを考慮して「消去主義」という名称を用いたが、フランキッシュが指摘するように、このような立場は意識のハード・プロブレムの存在を単に否定するではなく、イリュージョン・プロブレムに置き換えるという立場であるので、消去という語はミスリーディングであり、「錯誤主義(illusionism)」という呼び名がふさわしい(Frankish 2016)。

## 文献表

- Chalmers, D. (2010) *The Character of Consciousness*. Oxford University Press. (『意識の諸相』上・下、太田紘史、源河亨、佐金武ほか訳、春秋社、2016年。)
- Crane, T. (2000) “The Origins of Qualia” *The History of the Mind-Body Problem*. Tim Crane & Sarah Patterson (eds.), London: Routledge, pp. 169-194.
- Dennett, D. (1991) *Consciousness Explained*. Little, Brown. (『解説される意識』 山口泰司訳、青土社、1998年。)
- Dretske, F. (1995) *Naturalizing the Mind*. MIT Press. (『心を自然化する』 鈴木貴之訳、勁草書房、2007年。)
- Fish, W. (2010) *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*. Routledge. (『知覚の哲学入門』 源河亨ほか訳、勁草書房、2014年。)
- Frankish, K. (2016) “Illusionism as a Theory of Consciousness” *Journal of Consciousness Studies*, 23 (11-12), pp. 11-39.
- Harman, G. (1990) “The Intrinsic Quality of Experience” *Philosophical Perspectives 4: Action Theory and the Philosophy of Mind*, Atascadero, J.E. Tomberlin (ed.), Calif.: Ridgeview, pp. 31-52.
- Kind, A. (2003) “What’s so transparent about transparency?” *Philosophical Studies*, 115, pp. 225-244.

- Levine, J. (2003) “Experience and Representation” *Consciousness: New Philosophical Perspectives*. Smith, Q., and A. Jokic (eds.), Oxford University Press.
- Lewis, C.I. (1929) *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Dover Publications, Inc.
- Lycan, W. (2019) “Representational Theories of Consciousness” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.), <<https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-representational/>>
- Nagel, T. (1974) “What is it like to be a bat?” *The Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4, pp. 435-450
- Tye, M. (2014) “Transparency, qualia realism and representationalism” *Philosophical Studies*, 170, pp. 39-57.

- 小草泰 (2018) 「色の傾向性理論を擁護する——色の現象学と存在論」『科学基礎論研究』 第45巻、1-21頁。
- 柏端達也 (2017) 『現代形而上学入門』 勁草書房。
- 鈴木貴之 (2007) 「訳者解説」 F. ドレツキ 『心を自然化する』 鈴木貴之訳 勁草書房。
- (2015) 『僕らが原子の集まりなら、なぜ痛みや悲しみを感じるのだろう——意識のハード・プロブレムに挑む』 勁草書房。
- 篠原成彦 (2008) 「クオリアとクオリア実感」 長滝祥司・柴田正良・美濃正編 『感情とクオリアの謎』 昭和堂、198-217頁。
- 信原幸弘 (2002) 『意識の哲学——クオリア序説』 岩波書店。
- 山口尚 (2012) 『クオリアの哲学と知識論証——メアリーが知ったこと』 春秋社。

西田哲学の方法としての「否定的自覚」とその諸相

京都大学 竹内彩也花

序. 「実在の探究」とその方法

西田幾多郎は、自身の哲学の最重要課題が「実在の探究」にあることを、折に触れて表明している。この志向は、最初の著作『善の研究』(1911) の第二編「実在」第一章「考究の出立点」では次のように表明される。

我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先づ天地人生の真相は如何なる者であるか、眞の実在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ。(1:39)<sup>1</sup>

また最晩年の論文「デカルト哲学について」(1944、以下「デカルト」論文)でもこの態度は継続されている。

私は古来の伝統の如く、哲学は真実在の学と考へるものである。それはオントース・オンの学、オントロギーである。そこに哲学の本質があるのである。(10:119)

ここで言われる（眞）実在とは、現実を超脱した実在界や、唯一不変の真理世界ではない。西田が「真実在を知る」という言葉で目指しているのは、この現実世界をありのままに把握し、そこに生きること以外の何ものでもない。我々が真実在に出会われる出来事は、究極的には絶対者の到来において自己が絶対の否定に撞着し、かえってそこで生かせしめられるような宗教的体験でもあるが、そうした大きな到来を待つまでもなく、日常の生におけるより微細な出会いをも含んでいる。たとえば、楽器のうちに音を見出したり、人のことがどうしようもなく気に懸かり走り回ったあとで、そこに立つことでまた私が生きていることを知ったりするような、諸々の経験である。

では、我々はどのようにして真実在を知ることができるのだろうか。哲学は真実在の「学」たる限り、偶然的な契機において真実在を把握するのみならず、それを知る方法と根拠、またそこから明らかになる真実在のありようを反省し、論理的に記述することが求められる。だが、西田が真実在を知る哲学の「方法」を省みて、主題的に論じた著作は多くない。しかも、本稿で

も確認するように、西田の「哲学的方法」はそのまま、実在のありようを説明する仕方へと転換するために、実在の原理と渾然一体となった記述から「哲学的方法」をより分けて分析することはかなり困難な作業となる。

真実在を知る西田哲学の「方法」を探る手がかりの一つとなるのは、西田がデカルトの「方法的懷疑」に引きつけて自身の哲学的方法に言及する箇所である。この比較は、さきに挙げた『善の研究』と「デカルト」論文に共通して見られるが、これまで専ら『善の研究』の「純粹経験」の立場とかかわりが注目されてきた。本論文では「デカルト」論文をテキストとして、西田哲学の方法の根幹をなす「自覚」を主題に検討を行う。西洋の主要な哲学者の方法と比較しつつ自身の方法を示したこの論文で、西田はデカルトの「懷疑的自覚」の方法を高く評価したうえで、自身の「否定的自覚」の方法がそれを継承するとの見方を示す<sup>2</sup>。本稿では、両者の連続性から西田哲学の方法としての「否定的自覚」の意義を明らかにすることで、次の二つのことをを目指す。

まず、「自覚」にこれまで読み込まれて来なかつた、我々の先入見への「懷疑」の側面を捉えたい。「自覚」は中期までの「純粹経験」・「自覚」・「場所」の連関から考察されることが多い<sup>3</sup>。だが、そこでは専ら直接経験や自己、「場所」、事実それ自体と密接に関わる「自覚」が前景化し、我々の持つ認識に対する反省的懷疑という切り口から見た「自覚」の性格は見逃されやすい。

「否定的自覚」は何も宗教的体験のような特異な場面に限定された経験ではなく、日常の疑問から出発し、そこで遂行することが可能な方法であるということを、本稿では主張したい。

次に、西田哲学における「方法」という問題そのものの特異な展開について明らかにすることである。さきにも示唆したように、西田哲学の「方法」としての「否定的自覚」は、ある地点からもはや、我々の思惟が意図的に遂行できるような「方法」から、実在の存在様態と言うべきものへ変貌する。この転換はちょうど、西田がデカルトの「懷疑的自覚」を批判するさいに懸案となる箇所と一致する。本稿では、西田の「懷疑的自覚」批判の検討を通じて、「否定的自覚」がなにゆえに実在のありようを語る「表現」の問題へと転回するのか、また「表現」とはいかなる事態であるのかを明らかにする。

「表現」の語は、その余りにも広い用法のために、中・後期の西田哲学を理解するための根本概念の一つであるにもかかわらず、現行の研究においてもその意義について統一的な見解が示されていない。本稿では「否定的自覚」と表裏一体に成り立つ「表現」の事態と、その立場を成立させる条件とを考察することで、広大な「表現」の問題に立ち入る足掛かりとしたい。

以下第一節では、西田哲学における「自覚」の基本的な意義を、中期までの「純粹経験」・「自覚」・「場所」という連関から確認する。第二節では、「デカルト」論文から、「懷疑的自覚」の徹底として成り立つ「否定的自覚」の意義を明らかにする。第三節では「否定的自覚」の裏面に成り立つ「表現」とそれを語る視座を考察しつつ、思惟の遂行と真実在の表現という二重の事態として成り立つ「否定的自覚」の力点をどこに見るべきか検討する。

### 一. 「純粹経験」・「自覚」・「場所」——中期における「自覚」

さて、「デカルト」論文の「否定的自覚」の検討に立ち入るまえに、それが前提とする中期までの「自覚」、とりわけ絶対否定を介した「否定的」な「自覚」の成り立ちを簡略に確認しておく<sup>4</sup>。西田哲学が「自覚」の哲学として一つの完成を見たのは、いわゆる「純粹経験」の立場から、その自己反省の方法としての「自覚」の立場を経て、絶対に自己ならざる「絶対無の場所」に映されることとして「自覚」が捉えかえされるに至った、「場所の論理」の立場においてである。

まず「実在の探究」は、主客未分の原的経験である「純粹経験」から出発した。「純粹経験」が実在を論じる出立点となったのは、それが「疑いうるだけ疑って、凡ての人工的仮定を去り、疑うにももはや疑い様のない、直接の知識」(1:40)、すなわちそれ以上懷疑しえない、我々と実在とが直に接する地点とみなされたからである。『善の研究』では、こうしてつかまれた「実在の真景」＝「純粹経験」それ自身の発展活動としてすべてを論じることで、実在から離れることなく哲学を構築することが目指された。しかしながら、直接的経験から反省が生じる仕方、そしてその仕方についてさらに反省的に記述する西田哲学自身の方法論は、不明瞭なままに残されてしまった。

この課題に答えるべく、直接的経験の進行のうちに立ちつつ、そこからその経験自身を反省する仕方を説明するべく提起されてきたのが「自覚」である。西田は、「反省」を直接的経験＝「直観」と別個の契機として取り出したとしても、その反省の働きがただちに直観と一であることが示せればよいと考え、そのような直観と反省との「内面的関係」を明らかにするものとして「自覚」を提起した。自覚とは端的に「自己が自己を見る」ことであるが、ここにおいては「見つつある自己」として現在進行形の「直観」の意識であると同時に、「自己を振り返る自己」として「反省」の意識もある。直観と反省は、「自己に於いてある」という点でただちに一致し、統一されている。とはいへふつう、自己を見つつある働き（見る自己）と、反省され写された自己（見られた自己）とは、絶えず分離していくように思われる。西田はこ

の分離の契機を、絶えず新たに自己が写されてゆく無限の自己表象的展開として一方では積極的に保持しつつ、より根本的な統一を「自覚」のうちに探る。

西田はまず、フィヒテの「事行」に近い立場から統一の説明を試み、働きが自己自身を見る働きにおいて自己自身の存在を定立する、自己定立的活動として「自覚」を考える。自己還帰的知として働く・見ることにおいてのみ、見られた働きの、働きとしての自己定立が成り立つこの局面においては、見る自己と見られた自己の両者はただちに一と言えるのである。

このような、あらゆる実体化に先立つ、自己還帰する「働き」を「自覚」の中心に据え、その統一の原理とする方向性はその後も維持されることになるが、ここには一つの問題が付きまとう。それは、働きそれ自身はどこまでも働くものとして、反省から逃れ去らなければならないが、その働きを語るときには必ず反省態、「見られた自己」に翻ってしまうという、無限背進の問題である。それは西田哲学の方法である「自覚」を支える原理としての「働き」が、つねに哲学的思惟による把握を超えててしまうという問題でもあつた。

いまや「自覚」の立場を哲学の方法として維持するには、「自覚」の立場全体を「自覚」する立場、つまり「働くもの」をその根底で「見る」直観の立場が求められる。それが見出されたのは、「自覚」の核となっていた「自己に於いて」の「於いてある場所」性が前面に出て、「自己が自己に於て自己を見る」ことが「自己が場所に映される」ことへ転回するところであった。「自己」を映す「場所」は、我々自身の見る働きが徹底的に否定されることで開ける、それ自身は絶対的に見られることのない「無」なる「場所」である。つまり、「自覚」はむしろその「自己」性が否定し尽くされ、端的に「場所」に「映される」ことに突破されることにおいて、「見るものなくして見る」逆説的な直観の事態としてはじめて成立した。

以上、「場所」への徹底によって見出された中期の「自覚」について、その基本的形式を明らかにした。まず実在それ自身の姿としての「純粹経験」の自己・内・反省であった。だがその活動の全体を把握するには、「無」なる「場所」に映されるという転換が条件となる。このような否定性の媒介においてのみ成り立つ「自覚」という意味で、それは「否定的自覚」と呼ぶべきものである。

## 二. デカルト的「懷疑的自覚」の徹底としての「否定的自覚」

本節では「デカルト」論文に検討の場を移し、「懷疑的自覚」との比較から

明らかになる「否定的自覚」の意義を見る。まず「否定的自覚」の基本的な定式を確認したのち、それが「否定的分析」として「懷疑」の延長にあること、そして「自覚」に関するデカルトと西田の立場の違いから、西田哲学の「方法」としての「否定的自覚」の独自の展開を明らかにする。

「デカルト」論文における西田の「自覚」理解は以下の通りである。

自覚に於ては、知るものと知られるものとが一であるのである。而して有ると云ふことが知ると云ふことであり、知ると云ふことが有ると云ふことである。(10:118-119)

我々の自己の自覚を離れて、单なる物の知識、单なる物の存在と云ふものもあるではないかと云はれるかも知れない。併しそれ等の基礎附けも、(… ) 自覚からでなければならない。(10:119)

ここで、ふつう対象的認識においては分離して考えられる「知るもの」と「知られるもの」とが、「自己が自己自身を見る自覚」においては一致すること、そして「知る」活動がただちに「有る」ことの定立である「自覚」は、ほかのあらゆる知識や存在の言明を基礎づけることが確認される。これはフィヒテの「事行」を参照して「自覚」を提起したときからの理解を引き継いでいる。

さらに西田における「自覚」は、絶対否定性に媒介される「否定的」な「自覚」、定式化すれば「自己が自己を見る」ことが「見るものなくして見る立場」(10:123)となつたものであった。「デカルト」論文においても「自覚」は、あくまでこの「否定的自覚」である。

では、なぜ「否定的自覚」が哲学の方法として相応しいのか。ここでも西田は「哲学の問題は自己自身によつて有り、自己自身を限定する真実在(10:125)」であるという態度を保持するため、その方法としての相応しさは真実在それ自体を知ることを可能にできるかにかかっている。それはどのような方法となるのか。

先の引用で見た通り、真実在はただそれ自身においてのみあるものである。それを正しく把握するには「何等の意味に於ても対象的なるもの、否、基体的なるものがあつてはならない。推論によつて求められるものがあつてはならない(10:123)」。すなわち、我々は真実在の外に立つて真実在を「見られ

た」対象にしてはならないし、真実在のうちに基体的なものを設けてもならない。また、真実在について、他の何かからの推論によって知ることも許されない。

むしろ哲学は「真に自己自身を限定する根本的実在の自己表現の過程として（10:123）」、その対象となる真実在それ自身が己を示してくるままに即す必要がある。こうした事態を西田は、真実在が「自己自身を自証する」（10:123）ことと称し、それにしたがう哲学は「対象なき対象の学、自証の学でなければならない」（10:123）と規定する。

このような要請を踏まえれば、「否定的自覚」はまさに真実在が己を自証してくることを可能にする方法でなくてはならない。そこには二つの契機の協働を見て取れる。一つは、真実在以外に対象化・基体化されたものを絶えず否定し取り除くことであり、もう一つは真実在それ自身を見せるという形で、我々に真実在を知る基礎を与えることである。

ここで、デカルトの「懷疑的自覚」が注目される意義がわかる。というのも「懷疑的自覚」は、「分析」の方法による「懷疑」を経て「われ思う、ゆえにわれあり」が明証的事実として確かめられ、それが知の基礎とされるために、少なくともある地点までは西田の求める「哲学の方法」の条件を満たしているからである。西田はデカルトの「懷疑」を次のように分析する。

形而上学的问题に於ては、最始の根本概念を明晰に判明に把握することが困難なのである。（…）我々が感官から得た、幼時から馴された、種々なる先入見と一致せないかに見えるものから非常に注意深く、精神をできるだけ感官から引離さうと努力する人によつてのみ理解せられるのである。（…）徹底的な懷疑的自覚、何処までも否定的分析と云ふことは、哲学そのものに固有な、哲学と云ふ學問そのもの的方法でなければならぬ。（10:121）

ここで西田はデカルトの「懷疑」の性格を、「否定的分析」として取り出している。それは、我々の認識にすでに含まれている「種々なる先入見」を疑い、独断と偏見を棄却する作業である。哲学が真実在それ自身を扱うためには、それ以外のあらゆる先入見が取り去られる必要があり、それゆえに「否定的分析」は哲学の方法として重要なのである。西田哲学は『善の研究』の端緒から、実在に対し何らかの対象化・基体化の操作を一一実在を見る「自己」ないし「主觀」の側にせよ、それらを捨象して自存する「客觀的実在界」、

「物自体」の側にせよ——ほどこし、それを無批判に哲学的基礎に据えることに強い反感を示していた。それは特に対象認識や主語的論理との格闘という形をとつて西田哲学のうちで絶えず遂行されていたが、ここで西田は「否定的分析」という概念によって、それを改めて形式的な手続きとして提示しているとも言えよう。

しかし、「否定的分析」の行き着く先に関して、西田とデカルトの立場は分かれてくる。デカルトの「否定的分析」は最終的に、その疑う「自己」が疑いなく明証に確かめられる「自覚」に至って打ち止めとなつた。そのことについて西田は、「コーギトー・エルゴー・スムと云つて、外に基体的なるものを考へた時、彼は既に否定的自覚の途を踏み外した」(10:125)と評価する。つまり、「懷疑」の末に自己自身が直に自証されるところまでは同意できるものの、それが疑いようのない事実として反省され「自己」が基体化された立場においては、我々は真実在の直接性を離れ、その「外」に移つてゐる。その点に西田は「真実在の学」の方法としての不徹底を見る<sup>5</sup>。

西田はデカルトにおいては懷疑の終着点となつた「自覚」をさらに「否定的分析」遂行の場とする。だがそれはもちろん、不可知論や懷疑論に与することではない。「懷疑的自覚」が、「疑う自己」をも否定する「単なる否定ではなくして絶対の否定即肯定」(10:128、傍点引用者)にまで徹底されるとき、かえつてその否定の場に「映される」限りで、自己・実在がそれ自身の姿において自身を「表現」するようになる。

我々の自己が、自己自身によつて自己自身を限定するものの自己表現の過程として、真実在の自己表現の一立脚地となる (10:122)

ここで「否定的自覚」は、絶対否定性の媒介によつて己をただ「映す場」となし、そこを真実在の自己表現の場とするという仕方で、真実在が「自証」することを可能にする方法となる。換言すれば、「否定的自覚」が遂行されている限りにおいて、言わば「知るものなくして」という境位にある限りにおいて、我々はいかなる独断や基体化も加えることなく真実在を知ることの基礎を得る。それゆえに「真実在の自証の学」としての哲学の方法に適當となる。

さらに方法的懷疑との比較で留意すべきは、「否定的自覚」の無限の未完遂性である。西田は、「否定的自覚と云ふのも無限の過程である（…）懷疑的自覚は幾度も繰返されなければならない」(10:124)、「私の直観と云ふのは、終

が始に含まれてゐる過程である。故に一々の過程が終と始を含んでいる」（10:122）とし、その無限の未完遂性・過程性を強調する。つまり「否定的自覚」は、一度限りの真実在発見の手続きではなく、絶えず新たな「否定的分析」の遂行、つまり絶対否定性に媒介されることがその都度求められる方法である。これは「否定的自覚」を通じて見られた自己や真実在であっても、安住すべき基礎として固定されてしまうと、再び基体化・実体化を招くことを考えれば、当然要請される性格だろう。

以上、西田がデカルトの「懷疑的自覚」との比較から示した「否定的自覚」の意義を確認した。「否定的自覚」はまず、懷疑と似て、独断的な対象化・基体化を疑い棄却する「否定的分析」としての意義を持っていた。その意味で、「否定的自覚」はあくまでも我々の素朴な経験への反省的懷疑から出立しうるものであり、「自覚」は最後の疑いの場としての「自己」すら否定にさらされる「否定的分析」の最も徹底した形態である。さらに、単に「見るものなくして見る」こととなった「自覚」は、真実在を映し出し、真実在が自己自身を表現する「自証」の場へと転換する。そこで「否定的分析」は、単に真実在以外の仮構を取り除く方法であるどころか、その否定性によってかえつて真実在を知る場を開くという、より積極的な意義を獲得する。このような「否定的自覚」が方法として絶えず遂行されている限りにおいて、西田哲学は真実在それ自身が自己自身を示す場面に即し続ける「真実在の自証の学」たりうるのであった。

### 三. 「否定的自覚」から「表現」へ

前節において、「否定的自覚」は、絶対否定性に媒介されるところで、真実在ないし事実の自己表現として捉え返されることを確認した。そこには事柄を記述する視点の転換がある。すなわち、否定的分析を遂行する我々の視点に立った記述から、真実在や世界、あるいは絶対否定性という事態からの記述への開けである。そこでは「否定的自覚」の我々の思惟によって遂行される「方法」という性格は抜け落ちて、実在の活動としての性格が際立ってくる。そして「否定的自覚」からの転換において見出される実在理解は、西田が実在世界の存在構造をたとえれば「(絶対) 矛盾的自己同一」として把握していく際の重要な前提となる。

本節では、「否定的自覚」の裏面に成立する事態としての真実在の「表現」がいかなるものかを明らかにする。なお本稿では「自己限定」と「表現」の差異を明らかにすることは今後の課題とし、「表現」に検討対象を絞る。

さて、「表現」とはさしあたり事柄が己自身をあらわしてくることであった

が、この事態の成立の条件として、「否定的自覚」と同様、絶対否定性の媒介を挙げることができよう。「表現」は我々の自己が絶対的に否定され、真実在・世界を映す場となるところではじめて可能となる。その否定性の「無」を敢えて強調するならば、「表現」はそれ自身は現出しない絶対に無なるものによる事柄の現出という逆説的な構造において成立する。

また「否定的自覚」の重要な性格として、否定がその都度新たに繰り返されなければならない、という「無限の未完遂性」があった。「表現」という事態はむろん、限定の主体や表現の本体が先立って存在し、それが連続的に展開してくることではない。「否定的分析」は絶えず繰り返され、基体化された主体や本体を抜き去っていく。それに従ってその都度新たに働き出るような事態としてのみ「表現」は語りうる。

それを敢えて「表現するもの」の側において記述すれば、次のような矛盾した存在構造が浮かび上がる。

真にそれ自身によつて有るものは、自己自身に於て他を含むもの、自己否定を含むものでなければならない。(…)  
自己自身によつて動くもの、即ち自ら働くものは、自己自身の中に絶対の自己否定を包むものでなければならない。(…)  
表現するものが表現せられるものであり、自己表現的に働く、即ち知つて働くものが、真に自己自身の中に無限の否定を含み、自ら働くもの、自ら働くものと云ふことができる。(10:120)

ここで西田は、「表現するもの」である真実在の存在構造について明らかにしているが、真実在の規定であり、また本来実体の定義でもある「真にそれ自身によつて有る」ことは、かえって自己自身の内に否定を含んで働く=「表現」することによってのみ成り立つことを明らかにしている。すなわち、「否定的自覚」=「表現」において成り立つ我々の自己や真実在は、自身の根底に絶対の自己否定を含む、まさにそのことによつて自己自身であり得る「自己矛盾的存在」(10:128)である。あるいは定式化された表現に従うならば、実在するものの存在形式は「矛盾的自己同一」である。

ここで、実在の世界とその矛盾的構造を語る視座が、「否定的自覚」ないし「表現」と不可分に連関していることに注目すべきだろう。すなわち、西田哲学の検討対象となっている実在の世界は、「否定的自覚」を介して取り出される「表現」する限りでの実在とその構造ということである。以下のようないい記述からしても、西田哲学における「真実在」・「歴史的世界」の概念とその

構造、ないしそれを語る論理とは、「否定的自覚」＝「表現」を前提とすることがわかる。

我々の自己が何処までも徹底的に否定的自覚の立場に立つ時、そこに内在即超越、超越即内在の絶対矛盾的自己同一の原理に撞着せなければならない（10:132）

西田がデカルトの「懷疑的自覚」から出てこなければならなかつたと語る「新なる論理と新なる実在の概念」（10:131）とはまさにこうした事態を指す。

さてここまで、「否定的自覚」は、我々の思惟によって遂行される「方法」としての側面と、「表現」という実在の存在様態としての側面との、二通りの相において捉えられることを見てきた。ただし、そのどちらの側から出発すべきか、あるいは認識と存在、思惟と実在のいずれに先行性を認めるべきかということは本質的な問題ではない。なぜならば、「否定的自覚」は思惟即実在、すなわち「知るものなくして知る」ことがただちに「表現するものなくして表現する」こととして成立するところに本義を持つからである。「否定的自覚」の成立は、それ以上邇行不可能な原事実というべきものであって、「否定的自覚」が端的にいま起こっているその事実から初めて、懷疑をはじめる「自己」も、真実在やその原理も基礎づけられる<sup>6</sup>。言い換えれば、あらゆる記述の立場は、「否定的自覚」が遂行されてあるその現場、事実それ自身の生起という出来事に我々が居合わせるその限りにおいてその妥当性を担保されるのであり、その逆はありえない<sup>7</sup>。したがって、「自覚は自覚によつて基礎附けられねばならない」（10:133）。

以上本節では、「否定的自覚」の裏面に成り立つ「表現」について、絶対否定性のその都度の媒介を条件とする現出であることを確認し、また西田哲学が真実在の存在構造を記述する立場が、つねに「否定的自覚」＝「表現」を前提とすることを明らかにした。さらに、「否定的自覚」＝「表現」という思惟即実在の事態は、それが原事実としてまさに成立するところに本義を持つことを示した。

### 結び

本稿でははじめに、「真実在の自証の学」を企図する西田哲学の方法となる「否定的自覚」を考察した。それはまず真実在以外の仮構を排除する「否定的分析」の遂行である。そこに、我々がたとえ「真実在の探究」など念頭に

なかったとしても行き得るような、素朴な認識への懷疑との連続性を見ることができた。さらに、「否定的分析」を疑う自己自身の否定にまで推し進めることでかえって我々の自己を真実在の表現点となし、そこに真実在を自証させることで「真実在の知」を可能にする方法が「否定的自覚」である。だが「否定的自覚」は本来「方法」を遂行する我々の思惟の範疇には収まらない。思惟と実在がただちに一となる原事実としての「否定的自覚」からは、むしろ己を「表現」する実在の活動としてことを記述する立場も開けてくる。「表現」とは、絶えず否定性を媒介として、その都度事柄が生起してくるその仕方であり、西田哲学の明らかにする真実在とその矛盾的構造とは、つねにそれを前提として成り立っていた。

だが今回検討できたのは、「自覚」＝「表現」の問題のごく原理的な部分に過ぎない。冒頭に述べたように、「真実在を知る」ことは本来より具体的、日常的な経験をも含みこんでいるのだから、今回示した原理がそうした領域においていかに働くのかを——「自覚」と個々の判断・推論との関係、「自覚」と「行為的直観」との関係、またより具体的な歴史的世界の形成作用として展開された「表現」を精査し——追跡する必要がある。

また我々が実体化・対象化された見方を棄却していくこと、よりくだけた言い方をすれば偏見や先入見を絶えず取り去っていくことは簡単なことではない。しかもその完遂が、「絶対否定性の媒介」という宗教的体験にも通じる地点においてなされるのであればいっそ、「否定的自覚」を我々が追体験する「可能性」に疑問が生じてくる。「否定的自覚」に徹することが鍵となる真実在の知と西田哲学とを理解するにはしたがって、我々の根底で「否定的自覚」を駆動し続ける「要求」や「否定的自覚」の「不可能性」の諸相も併せて主題化されなければならない。

## 注釈

(1) 西田の著作からの引用は岩波書店『西田幾多郎全集 新版』より行い、巻数と頁数を記した。

(2) 「デカルト」論文の執筆意図は精確な比較研究ではないため、本稿でも西田のデカルト理解に対する評価は行わなかった。なお、本文中にも言及がある通り、西田のデカルト受容には弟子野田又夫のデカルト研究の影響がある。

(3) 「純粹経験」・「自覚」・「場所」という連関を重視した読解としては、小坂（1991）、上田（2002）等。

(4) なお本稿では中期と後期の「否定的自覚」の差異に関して主題的に扱わなかったが、その間の展開・変容も当然存している。たとえば本稿でも扱った「否定的自覚」の「過程性」は、もともと「自覚」に無限の発展性が見出されていたことを踏まえても、「場所」論文以降の田辺元らの批判の影響下で改めて強調されていった経緯を見逃すべきではない。

(5) ただし不徹底という評価は、デカルト哲学の企図に照らしたものではなく、あくまでも「真実在の学」を目指す西田の立場からの評価であることに注意が必要だろう。『善の研究』のデカルトへの言及を扱った上田(2002)は、西田とデカルトとの間に、そもそも問題や規準のずれがあることを指摘している。「西田の場合は『真の実在を明らかにする』ことが根本問題でありそのため確実な知識が問題となってきたのに対して、デカルトの場合ははじめから『真理の探究』、しかも知識ないし認識の真理性という意味での真理が問題であり、したがって確実な知識の基礎となる明証的な第一原理が求められてゆきます」(p. 163)、「デカルトの場合は(...)明晰判明ということが規準であるのに対して、西田では(...)直接性ということが規準になっています」(p. 164)。

(6)「矛盾的自己同一として、表現と云ふことには、色々の意味があるが、自己表現と云ふことを離れて世界の実在性はない、世界とは自己に於て自己を表現するものと云つてよい。故に場所的有に於ては、現象即実在である、仮即真、真即仮である。我々が考へると云ふことは、我々の自己が個物的に世界を表現すると共に、世界の個物的自己表現となることである。かかる矛盾的自己同一的形式に於て、デカルトの如く自己が自己自身を考へると云ふことができる。而してそれは我々の思惟の根本的形式なるが故に、疑ふことのできない真理であり、それは実在の根本的形式なる故に、疑ふことのできない実在である。」(9:468)

(7) 同様の指摘としては、板橋(2008)。「自覚とは、疑うことも離れることもできない根本事実であり、疑いえないその真実性を、無基底的な〈こと=事〉の顕現それ自身において証示するような事態である」(p. 223)

## 文献表

〈一次文献〉

-西田幾多郎

『西田幾多郎全集 第一巻』岩波書店, 2003年.

『西田幾多郎全集 第二巻』岩波書店, 2004年.

『西田幾多郎全集 第三巻』岩波書店, 2003年.

『西田幾多郎全集 第九卷』岩波書店, 2004 年.

『西田幾多郎全集 第十卷』岩波書店, 2004 年.

-デカルト

野田又夫ほか訳『方法序説ほか』中央公論新社, 2001 年.

野田又夫ほか訳『省察 情念論』中央公論新社, 2002 年.

〈二次文献〉

石神豊『西田幾多郎-自覚の哲学-』北樹出版, 2001 年.

板橋勇仁『西田哲学の論理と方法』法政大学出版局, 2004 年.

板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学』法政大学出版局, 2008 年.

上田閑照『上田閑照集 第二卷』岩波書店, 2002 年.

氣多雅子『西田幾多郎 生成する論理』慶應義塾大学出版会, 2020 年.

小坂国継『西田哲学の研究-場所の論理の生成と構造』ミネルヴァ書房, 1991 年.

小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社, 1994 年.

白井雅人「自覚の事実とその展開」, 東洋大学国際哲学研究センター『国際哲学研究』2, 2013 年, pp. 105-112.

丹木博一「『表現』の否定的構造について」, 西田哲学会『西田哲学会年報』12, 2015 年, pp. 76-95.

野田又夫『デカルト』弘文堂書房, 1937 年.

## 根拠づけ構造と充足理由律の関係についての問題

東京大学 中川和彦

### はじめに

根拠づけ (grounding) 関係とは近年分析形而上学で話題になっている、ある種の順序関係、先行関係である<sup>(1)</sup>。それは因果関係や演繹関係と関連がありつつも、それらとは異なるものと通常みなされている。例えば以下のような文における「～だから (because)」や「～によって (in virtue of)」において、この根拠づけ関係が表されているとされる。

雪が白いということが真であるのは、雪が白いからである。

(That snow is white is true because snow is white.)

{ソクラテス} が存在するのはソクラテスが存在することによってである。

({Socrates} exists in virtue of Socrates' existing.)

分析形而上学者の中には、この根拠づけ関係によって実在が構造化されている (structurized) と主張する者がいる。この主張を前提とした上で、どのように構造化されているかに関していくつかの対立する立場が存在するが、その内の一つである形而上学的無限主義 (metaphysical infinitism) は（根拠づけ関係に関わる形而上学的）充足理由律を自らの立場の根拠として挙げている。

このような背景のもと本稿ではその根拠づけ構造とその充足理由律との関係を問題にする。本稿の目的を具体的に言えば、根拠づけの理論を前提とした上で、形而上学的充足理由律を素朴に採用することは困難であって形而上学的無限主義の擁護のために素朴にこの充足理由律を持ち出すことは困難である、ということを示すことである。以下第一節で議論の前提と背景を明示し、第二節で上の問題を提起する。第三節では第二節で提起した問題をいくつかの場合に分けて検討することで、この充足理由律を素朴に採用することは困難であるということを結論する。最後にそれ以前の節をまとめた後に、この問題への可能な対処の仕方について軽く触れる。

### 1. 議論の前提と背景

本節では以下の議論の前提と背景を具体的に示す<sup>(2)</sup>。

本稿では命題、事実概念を所与のものとみなす。A を命題とすると、それに対応する事実を[A]と表記することにする。次に、演繹関係を記号「 $\vdash$ 」によって導入する。「 $A, B \vdash C$ 」によって「A と B を前提すると C が演繹される」ということを表す。かつこの否定である「 $A, B \vdash C$  でない」を「 $A, B \nvdash C$ 」と表すことにする。この時、命題とそれに対応する事実に関して次のような演繹関係が成り立つ。

$$A \vdash \exists f (f = [A])$$

すなわち A を前提とすると、A ということの事実[A]がある、という主張である。

加えて、「全面的根拠づけ (full grounding)」という概念を原初的とみなす。この全面的根拠づけ関係を事実間の関係とし、「<」の記号によって表す。すなわち x を単一の事実、 $\Gamma$  を少なくとも一つの命題、そして  $[\Gamma]$  をその命題に対応する少なくとも一つの事実として<sup>(3)</sup>、

$$[\Gamma] < x$$

によって「 $\Gamma$  は x を全面的に根拠づける」ということを表すとする。ここで根拠づける事実は複数でありうるが、根拠づけられている事実は一つである。更に「部分的根拠づけ (partial grounding)」関係を記号「 $\prec$ 」によって表し、以下のように定める。

#### 部分的根拠づけ

$y \prec x$  ( $y$  は  $x$  を根拠づける) =<sub>def</sub>  $y$  がその内にあるところの  $[\Gamma]$  が存在し、 $[\Gamma] < x$ .

以上の定義から全面的根拠づけと部分的根拠づけの関係について、

$$y < x \text{ ならば } y \prec x$$

ということが成り立つ。

全面的根拠づけ関係、部分的根拠づけ関係のいずれとも狭義半順序 (strict partial order) 関係である。すなわち両者とも非反射性 (irreflexivity)、非対称性 (asymmetry)、推移性 (transitivity) を持つ。これは任意の事実 x、

y、zについて、

非反射性  $\sim(x < x)$   
 $\sim(x \prec x)$

非対称性  $x < y$  ならば、 $\sim(y < x)$   
 $x \prec y$  ならば、 $\sim(y \prec x)$

推移性  $x < y, y < z$  ならば、 $x < z$   
 $x \prec y, y \prec z$  ならば、 $x \prec z$

が成り立つということである。

また全面的、部分的根拠づけ関係と演繹関係に関して、以下の関係が成り立つ<sup>(5)</sup>。

$[\Gamma] < [A]$  ならば、 $\Gamma \vdash A$   
 $[A] \prec [B]$  ならば、 $A, \Delta \vdash B$ 。

ここで $\Delta$ は、[A]以外の[B]と部分的根拠づけ関係にある全ての事実 $[\Delta]$ に対応する全ての命題である。

加えて、全面的、部分的根拠づけ関係に関して、以下が成り立つ<sup>(4)</sup>。

$[\Gamma] < [A] \vdash \Gamma, A$   
 $[A] \prec [B] \vdash A, B$ 。

これが成り立つの根拠づけ関係が事実間の関係だからである。

この根拠づけ関係によって「根拠づけ構造 (grounding structure)」、「根拠づけ連鎖 (grounding chain)」というものが定まる。

### 根拠づけ構造

$[\Gamma]$ が根拠づけ構造を形成する =<sub>def</sub>  $[\Gamma]$ の内に  $x \prec y$  となる  $x$  と  $y$  が存在する。

### 根拠づけ連鎖

$[\Gamma]$ が根拠づけ連鎖を形成する =<sub>def</sub> (i)  $[\Gamma]$ が根拠づけ構造を形成す

る、かつ（ii） $[\Gamma]$ の内にある全ての  $x, y$  について、 $x = y$  か  $x \prec y$  か  $y \prec x$  のどれかが成り立つ。

更にこれらの定義から、特殊な根拠づけ連鎖として「無限後退する根拠づけ連鎖（infinitely descending grounding chain）」が定まる。

### 無限後退する根拠づけ連鎖

$[\Gamma]$ が無限後退する根拠づけ連鎖を形成する  $\equiv_{\text{def}}$  (i)  $[\Gamma]$ が根拠づけ連鎖を形成する、かつ(ii)  $[\Gamma]$ の内にある全ての  $x$  について、ある $[\Gamma]$ の内にある  $y$  が存在し、 $y \prec x$ 。

以上を踏まえた上で、本稿の議論の背景となる、根拠づけによってどのように実在が構造化されているかについての二つの主要な立場を提示する。それらは形而上学的基礎づけ主義（metaphysical foundationalism）と形而上学的無限主義（metaphysical infinitism）と呼ばれる<sup>(6)</sup>。大雑把に言って、前者は実在の構造において究極的には他の事実（存在者）を根拠づける基礎的な（fundamental）事実（存在者）があるという立場であり、後者はそのような基礎的な事実（存在者）はなく、根拠づけによる実在の構造は無限に後退していくという立場である。あるいは前者はしばしば、根拠づけ関係が整礎（well-founded）であるとみなす立場であるとも言われる。ここで言われている「整礎である」がどういうことかについては研究がなされており、少なくとも数学（集合論）における「整礎（well-foundedness）」とは意味が異なることが指摘されている<sup>(7)</sup>。本稿では Dixon(2020)に倣い、両立場を「基礎的である」という用語を用いて以下のように定める。

### 基礎性

事実  $x$  が基礎的である  $\equiv_{\text{def}} y \prec x$  となる事実  $y$  が存在しない。

### 形而上学的基礎づけ主義

全ての基礎的でない事実  $x$  に対し、 $[\Gamma] \prec x$  となる基礎的な（諸）事実  $[\Gamma]$  が存在する。（根拠づけ関係が整礎である。）

### （最小の）形而上学的無限主義

少なくとも一つの無限後退する根拠づけ連鎖が存在し、かつその連鎖の内で少なくとも一つの事実がいかなる基礎的な（諸）事実によっても全

面的に根拠づけられていない。

この二つの立場の内前者を支持する議論は多々ある。他方後者を支持する議論に関しては、別の立場から無限主義を擁護する議論や無限主義が可能であることを示す議論は少なからず存在するが、実際に無限主義が正しいことを示す積極的な議論、根拠は少ない<sup>(8)</sup>。その積極的な根拠の中で主要なものとして考えられるのが形而上学的充足理由律（metaphysical principle of sufficient reason）と呼ばれるものである<sup>(9)</sup>。これは、全ての事実には形而上学的な説明があるという主張である。ここで言う形而上学的な説明とは何かについて、本稿では根拠づけと同一視するという立場を取ることにする<sup>(10)</sup>。すなわち  $x$  が  $y$  を形而上学的に説明することは、 $x$  が  $y$  を根拠づけるということである、とみなす。従って、形而上学的充足理由律は全面的、部分的根拠づけに関してそれぞれ以下のように定式化される。

#### 形而上学的充足理由律（以下 MPSR と呼ぶ）

全ての事実  $x$  に対し、ある事実  $[\Gamma]$  が存在し、 $[\Gamma] < x$

全ての事実  $x$  に対し、ある事実  $y$  が存在し、 $y < x$ 。

MPSR を採用すると、基礎的な事実というものはないので、整合的な仕方で基礎づけ主義を受け入れられないのは明らかである。しかしこの無限主義、あるいはそもそもその根拠づけ理論と上の充足理由律とを素朴に採用した結果がどうなるかということの研究は（自分が知る限り）なされていない。そこで以降で私はこれを試み、結果として、無限主義の積極的な根拠であるこの MPSR を素朴に採用することはできないということを示す。

## 2. 問題提起

本節では前節の前提を踏まえて、根拠づけ構造と MPSR の関係の問題を具体的に提示する<sup>(11)</sup>。

この世界において真であるある特定の命題  $A_0$  に対応する事実  $[A_0]$  を考える。MPSR より、 $[A_0]$  には、それを部分的に根拠づける事実が存在する。そのような事実を  $[A_1]$  とおく。更に  $[A_1]$  には  $[A_2] < [A_1]$  となる  $[A_2]$  が、 $[A_2]$  には  $[A_3]$ 、 $[A_3]$  には  $[A_4]$  が、という具合に無限に後退する。

$$\cdots < [A_4] < [A_3] < [A_2] < [A_1] < [A_0]$$

従って、 $[A_0]$ 、 $[A_1]$ 、 $[A_2]$ と続くような無限後退する根拠づけ連鎖が存在することになる。ここでこの部分的根拠づけの連鎖の命題を  $A$  とおく。すなわち「 $A$ 」は「 $\dots \prec [A_4] \prec [A_3] \prec [A_2] \prec [A_1] \prec [A_0]$ 」の略記である。(ただしここで簡略化のため「 $\dots \wedge ([A_4] \prec [A_3]) \wedge ([A_3] \prec [A_2]) \wedge ([A_2] \prec [A_1]) \wedge ([A_1] \prec [A_0])$ 」を「 $\dots \prec [A_4] \prec [A_3] \prec [A_2] \prec [A_1] \prec [A_0]$ 」と表記している。以降でもこのようにする。) すると  $A \vdash \exists f (f = [A])$  が成り立つので  $[A]$  が存在する。よって MPSR より  $[A]$  に対して、 $[B_0] \prec [A]$  となるような  $[B_0]$  があることになる<sup>(12)</sup>。更には  $[A_0]$  の場合と同様、 $[B_0]$  に対しても  $[B_1]$ 、 $[B_2]$ 、 $[B_3]$  と続く無限後退する根拠づけ連鎖が存在する。

$$\dots \prec [B_3] \prec [B_2] \prec [B_1] \prec [B_0] \prec [A]$$

ここでこの部分的根拠づけの連鎖の命題を  $B$  とおく。すなわち「 $B$ 」は「 $\dots \prec [B_3] \prec [B_2] \prec [B_1] \prec [B_0] \prec [A]$ 」の略記である。すると  $B \vdash \exists f (f = [B])$  が成り立つので  $[B]$  が存在する。よって MPSR より  $[B]$  に対して、 $[C_0] \prec [B]$  となるような  $[C_0]$  があることになる。以下同様である<sup>(13)</sup>。

このように真である命題  $A_0$  と MPSR を含む第一節の諸前提から、無限後退する根拠づけ連鎖についての事実をいわば無限に含む根拠づけ構造が導出される。すなわち諸事実  $[A_0] \dots [B_0] \dots [C_0] \dots$  はそのような根拠づけ構造を形成する。この構造が根拠づけ連鎖であるかどうか、すなわちこの構造における任意の事実  $x$ 、 $y$  について、 $x = y$  か  $x \prec y$  か  $y \prec x$  のどれかが成り立つかどうかは議論の余地がある。これが成り立つかどうかは、例えば  $[A]$  と  $[A]$  における任意の事実、例えば  $[A_0]$  との間に根拠づけ関係が成立するかどうかに依拠していよう。というのももしも  $[A] \prec [A_0]$  であるのならば、推移性により  $[A]$  を根拠づける全ての事実と  $[A_0]$  との間に根拠づけ関係が成立し、更に例えば  $[B]$  と  $[B_0]$  も同様であるとしていけば、この根拠づけ構造における任意の事実  $x$ 、 $y$  について、 $x = y$  か  $x \prec y$  か  $y \prec x$  のどれかが成り立つからである。しかし（第三節で再び触れるが）根拠づけ連鎖が成立するかどうかについての判断はここでは控え、少なくとも根拠づけ構造をなしているとだけにとどめる。

本稿で私が問題とするのはこの根拠づけ構造と MPSR すなわち形而上学的充足理由律に対応する事実 [MPSR] との関係である。具体的にはこうである。この根拠づけ構造の命題を、命題  $A$  や命題  $B$  の場合と同様に  $N$  とおく。すなわち「 $N$ 」は「 $\dots \prec [\dots \prec [C_1] \prec [C_0] \prec [\dots \prec [B_1] \prec [B_0] \prec [\dots \prec [A_1] \prec [A_0]]]$ 」の略記である。すると  $N \vdash \exists f (f = [N])$  が成り立つので  $[N]$  が存在

する。他方、 $MPSR \vdash \exists f (f = [MPSR])$ より  $MPSR$  に対応する事実  $[MPSR]$  がある。それでは  $[N]$  と  $[MPSR]$  の間にはどのような関係が成り立つか。以後ではこの問い合わせについて考察を与える。

### 3. $[N]$ と $[MPSR]$ の関係についての考察

本節では前節で提起した問題をいくつかの場合に分けて検討し、それによって形而上学的充足理由律を素朴に採用することは困難であるということを結論する。

根拠づけ関係は非反射的なので、 $[N]$  と  $[MPSR]$  間の関係は少なくとも以下のように分類される。すなわち両者の間で（1）同一関係が成立するか（2）同一関係が成立しないかのどちらかであり、そして同一関係が成立しないとしたら（2-1）部分的根拠づけ関係が成立するか（2-2）部分的根拠づけ関係が成立しないかのどちらかであり、更に部分的根拠づけ関係が成立するとしたら（2-1-1） $[N] \prec [MPSR]$  か（2-1-2） $[MPSR] \prec [N]$  のどちらかである。以降では（1）、（2-1-1）、（2-1-2）、（2-2）のそれぞれの場合について、それが正しいか、あるいは正しいとしたらどのような帰結が生じるかを検討する。

第一に（1）は正しくないであろう。というのも  $MPSR$  は全ての事実についての命題である一方で、 $N$  は全ての事実についての命題ではないからである。つまり例えば、 $MPSR$  とは異なり、 $N$  は  $[N]$  を根拠づける事実については何も主張していないからである。

第二に（2-2）は正しくないように思われる。これを示すために、根拠づけ関係と演繹関係間の関係について、第一節で既に言及した原理に加えて以下の想定をしたい。A と B をそれぞれ単一の命題、 $\Gamma$  を少なくとも一つの命題として、かつ A、B、 $\Gamma$  に否定命題や矛盾が含まれないならば、

$A, \Gamma \vdash B$ 、かつ  $\Gamma \not\vdash B$  ならば、 $[A] = [B]$  か  $[A] \prec [B]$  か  $[B] \prec [A]$  のどちらが成り立つ。

すなわち、A と  $\Gamma$  を前提すると B が帰結する、かつ  $\Gamma$  のみからは B が帰結しないならば、 $[A]$  と  $[B]$  は同一であるか、 $[A]$  が  $[B]$  を部分的に根拠づけているか、 $[B]$  が  $[A]$  を部分的に根拠づけているかのいずれかであると想定する。

例えば、 $A = \text{ソクラテスが存在する}$ 、 $B = \{\text{ソクラテス}\}$  が存在する、 $\Gamma = \text{アリストテレスが存在する}$ 、とする。このとき上の想定の前件が成り立つので、上の想定よれば  $[A] = [B]$  か  $[A] \prec [B]$  か  $[B] \prec [A]$  が成り立つことになる。そして実際、 $[\text{ソクラテスが存在する}] \prec [\{\text{ソクラテス}\} \text{ が存在する}]$  は

正しいと通常認められている。そしてこの想定は  $A = \{\text{ソクラテス}\}$  が存在する、 $B = \text{ソクラテス} \in A$  が存在する、 $\Gamma = \text{アリストテレス} \in A$  が存在する、と  $A$  と  $B$  を入れ替えた場合も成り立つ。(この場合に  $[B] \prec [A]$ )。上のように想定することによって、演繹のために不可欠な前提とその帰結間に同一あるいは根拠づけ関係があることを示せ、そしてこの  $A, B$  のような相互演繹関係にある命題間の根拠づけ関係を上手く捉えられているように思われる<sup>(14)</sup>。

以上を想定した上で問題の事例を考える。我々は真である特定の命題  $A_0$  と MPSR から  $N$  を導き出したのだった。よって、

$$\text{MPSR}, A_0 \vdash N, \text{かつ } A_0 \not\vdash N$$

であるので、

$$[\text{MPSR}] = [N] \text{か } [\text{MPSR}] \prec [N] \text{か } [N] \prec [\text{MPSR}] \text{のどれかが成り立つ。}$$

そしてすでに (1) の可能性は排除されているので、 $[\text{MPSR}] \prec [N]$  か  $[N] \prec [\text{MPSR}]$  のどちらかが成り立つことになる。従って、いずれにせよ両者の内には部分的根拠づけ関係が成立するので、それが成立しない場合である (2-2) は正しくないことが帰結する。

以上から、(2-1-1)、(2-1-2) の二つの可能性が残る。私は以降でこの二つの可能性が明らかに誤っていることを示すということはせずに、これらの可能性が正しいとは言いにくい、あるいは正しいとすると奇妙な帰結が生じるということを示す。

まず (2-1-1)  $[N] \prec [\text{MPSR}]$  が正しいとする。そうであるとすると、第一節の部分的根拠づけ関係と演繹関係についての原理から、

$$N, \Delta \vdash \text{MPSR}$$

が成り立つ。ここで  $\Delta$  とは  $[N]$  以外の  $[\text{MPSR}]$  と部分的根拠づけ関係にある全ての事実  $[\Delta]$  に対応する全ての命題であり、 $\Delta$  において、 $N$  がそれについて根拠づけ関係があると主張する諸事実以外の全ての事実についてそれらが根拠づけ関係にある旨が少なくとも主張されている。今仮に  $\Delta$  を有限の数の命題として、 $N_1, N_2, N_3$  とおく。そうすると  $[N], [N_1], [N_2], [N_3]$  の四つは  $[\text{MPSR}]$  と部分的根拠づけ関係にある全ての事実であることになるので、それらは全体として、 $[\text{MPSR}]$  を全面的に根拠づけることになる。すなわち、

[N], [N1], [N2], [N3] < [MPSR]

が成り立つ。ここで注意すべきは[N]、[N1]、[N2]、[N3]の各々が[MPSR]を全面的に根拠づけているわけではなく、それらが合わさって[MPSR]を全面的に根拠づけているということである。

この時 N1、N2、N3 は N がそれについて根拠づけ関係があると主張する諸事実以外の全ての事実についてそれらが根拠づけ関係にある旨を主張しているので、それらの内の少なくとも一つには[MPSR]について、それをある事実が根拠づけているという主張を含意している。ところで第一節で確認したように、ある事実[A]がある事実[B]を根拠づけているという命題は、それらに対応する命題 A と B が真であることを含意する。すなわち

[A] < [B] ⊢ A, B

が成り立つ。よって、N1、N2、N3 のどれかは、例えば N1 は[MPSR]について、それをある事実[X<sub>0</sub>]が根拠づけているという主張を含意しているので、具体的に言い換えれば、N1 は[X<sub>0</sub>] < [MPSR]を含意しているので、

[X<sub>0</sub>] < [MPSR] ⊢ MPSR

より、N1 は MPSR を含意していることになる。しかし部分的にのみ[MPSR]を根拠づけており、それ単体で全面的に[MPSR]を根拠づけていない[N1]に対応する命題 N1 が MPSR を含意するのは考えにくい。それは例えば A が全面的にではなく部分的に A ∧ B を根拠づけているのにもかかわらず A が A ∧ B を含意している、ということが考えにくいのと同様である。そしてこれは他の N2、N3 に関しても同様である。従って、[N], [N1], [N2], [N3] < [MPSR]であるとは考えにくい。そしてこの議論は Δ が N1、N2、N3 よりも多いかあるいは少ない、いかなる場合でも当てはまる。

以上から、(2-1-1) [N] < [MPSR]が正しいとすると、正しいとは考えにくい帰結が生じるので、(2-1-1) を正しいと認めるのは明らかに誤りでないとしても困難である<sup>(15)</sup>。

最後に (2-1-2) [MPSR] < [N]が正しいとする。この時 MPSR より、[MPSR]それ自体に対しても、[X<sub>0</sub>] < [MPSR]となる事実[X<sub>0</sub>]が存在する。更には、[X<sub>0</sub>]に対しても、[X<sub>1</sub>] < [X<sub>0</sub>]となるような[X<sub>1</sub>]が、という具合に進む。よって [N]、

[MPSR]、[X<sub>0</sub>]と続く以下のような無限に後退する連鎖が存在することになる。

$$\cdots \prec [X_1] \prec [X_0] \prec [MPSR] \prec [N]$$

この連鎖についての命題を X<sub>1</sub> とおく。つまり「X<sub>1</sub>」は「 $\cdots \prec [X_1] \prec [X_0] \prec [MPSR] \prec [N]$ 」の略記である。すると  $X_1 \vdash \exists f (f = [X_1])$  が成り立つので [X<sub>1</sub>] が存在する。よって MPSR より [X<sub>1</sub>] に対して、[X<sub>10</sub>]  $\prec$  [X<sub>1</sub>] となるような [X<sub>10</sub>] があることになる。つまり、

$$\cdots \prec [X_{11}] \prec [X_{10}] \prec [\cdots \prec [X_1] \prec [X_0] \prec [MPSR] \prec [N]]$$

このような根拠づけ構造が生じることになる。以下同様である。

従って、[MPSR]は N がそれについて述べたところの「無限後退する根拠づけ連鎖についての事実をいわば無限に含む根拠づけ構造」と同種あるいはそれを拡張した根拠づけ構造に組み込まれることになる。このような根拠づけ構造についての事実を [N-MPSR] と呼ぶことにする。

すると上で [N] と [MPSR] の関係を問題としたように、ここで [N-MPSR] と [MPSR] の関係が問題となる。ここでまた A,  $\Gamma \vdash B$ 、かつ  $\Gamma \not\vdash B$  ならば、 $[A] = [B]$  か  $[A] \prec [B]$  か  $[B] \prec [A]$  のどれかが成り立つという想定を利用できるならば、すなわち

$$MPSR, [MPSR] \prec [N] \vdash N\text{-MPSR}, \text{かつ} [MPSR] \prec [N] \not\vdash N\text{-MPSR}$$

ということが成り立つならば、 $[MPSR] = [N\text{-MPSR}]$  か  $[MPSR] \prec [N\text{-MPSR}]$  か  $[N\text{-MPSR}] \prec [MPSR]$  のどれかが成り立つということになる。しかしこの前件は偽である。というのも前件の右の連言肢は偽だからである。つまり  $[MPSR] \prec [N] \vdash MPSR$  なので、 $[MPSR] \prec [N]$  のみから N-MPSR は演繹されるようと思われる。よってこの想定は利用できない。

そこで、この想定に以下のようないくつかの修正を施し [N-MPSR] と [MPSR] の関係の考察に利用できるようにする。

A,  $\Gamma \vdash B$ 、かつ  $(\Gamma \not\vdash B, \text{あるいは } (\Gamma \vdash A, \Delta, \text{かつ } \Delta \not\vdash B))$  ならば、 $[A] = [B]$  か  $[A] \prec [B]$  か  $[B] \prec [A]$  のどれかが成り立つ。

ここで  $\Delta$  は  $\Gamma$  から演繹可能でかつ A を含意しない全ての命題とする。

例えば、 $A = \exists f(f = [X])$ 、 $\Gamma = X \wedge Y$ 、 $B = (X \wedge Y) \wedge \exists f(f = [X])$ とすると、明らかに  $\exists f(f = [X]) \prec (X \wedge Y) \wedge \exists f(f = [X])$  は正しい。しかし修正前の想定の場合、 $X \wedge Y \vdash (X \wedge Y) \wedge \exists f(f = [X])$  であり前件が偽であるので、この例に適用できない。しかし上記の修正によって、 $\Gamma \vdash \exists f(f = [X])$ 、 $Y$ 、かつ  $Y \not\vdash (X \wedge Y) \wedge \exists f(f = [X])$  であるので前件は真でありこの例に適用できる。

この修正版の想定を認めた上で、 $A = \text{MPSR}$ 、 $\Gamma = [\text{MPSR}] \prec [N]$ 、 $B = N \cdot \text{MPSR}$  とすると、

$\text{MPSR}, [\text{MPSR}] \prec [N] \vdash N \cdot \text{MPSR}$ 、かつ  $([\text{MPSR}] \prec [N] \vdash \text{MPSR}, N, \text{かつ } N \not\vdash N \cdot \text{MPSR})$

ならば、

$[\text{MPSR}] = [N \cdot \text{MPSR}]$  か  $[\text{MPSR}] \prec [N \cdot \text{MPSR}]$  か  $[N \cdot \text{MPSR}] \prec [\text{MPSR}]$  のどちらかが成り立つ。

よって前件は成り立つので、 $[\text{MPSR}] = [N \cdot \text{MPSR}]$  か  $[\text{MPSR}] \prec [N \cdot \text{MPSR}]$  か  $[N \cdot \text{MPSR}] \prec [\text{MPSR}]$  のどちらかが成り立つ。そして明らかに  $[\text{MPSR}] = [N \cdot \text{MPSR}]$  ではないので、 $[\text{MPSR}] \prec [N \cdot \text{MPSR}]$  か  $[N \cdot \text{MPSR}] \prec [\text{MPSR}]$  のどちらかである。

この二つの内でまず後者  $[N \cdot \text{MPSR}] \prec [\text{MPSR}]$  の場合について考察する。この時以下の部分的根拠づけ構造が成り立つ。

$$[\cdots [\cdots \prec [X_{11}] \prec [X_{10}] \prec [\cdots \prec [X_1] \prec [X_0] \prec [\text{MPSR}] \prec [N]]] \cdots] \prec [\text{MPSR}]$$

ここにおいて、 $[\text{MPSR}]$  が根拠づけ構造の内で根拠づけられているという事実が  $[\text{MPSR}]$  自体を部分的に根拠づけているという入れ子構造が確認できる。このような入れ子構造は奇妙であり、それが可能であるのかは少なくともはつきりしない。しかし問題は更にややこしい。 $\text{MPSR}$  より、 $[N \cdot \text{MPSR}]$  に対しても  $[Y_0] \prec [N \cdot \text{MPSR}]$  となる  $[Y_0]$  が存在し、更に  $[Y_0]$  に対しても  $[Y_1]$  が、 $[Y_1]$  に対しても ... 、という具合に進んで、無限後退する根拠づけ連鎖を形成する。それについての事実を  $[Y]$  とおく。今度はそのような  $[Y]$  と  $[\text{MPSR}]$  との関係を考えると、上の修正した想定が適用できるので  $[Y]$  と  $[\text{MPSR}]$  とに部分的根拠づけがある。そして  $[N \cdot \text{MPSR}] \prec [\text{MPSR}]$  であると仮定しているので、一貫してここでも  $[Y]$  が  $[\text{MPSR}]$  を根拠づけていると考えるとする。その時更に  $[Y]$  に対してもそれを根拠づける  $[Z_0]$  が、更に  $[Z_0]$  に対しても ... と、上の場合と同様に進む。よって最終的には、

…[…[…< [Y<sub>1</sub>] < [Y<sub>0</sub>] < [N-MPSR] < [MPSR]] < [MPSR]] < [MPSR]…

このような[MPSR]を無数に含む入れ子構造が生じるというより奇妙な事態が帰結する。そのため[N-MPSR] < [MPSR]とは考えにくい。

次に他方の[MPSR] < [N-MPSR]の場合について考察する。この考察が[N-MPSR] < [MPSR]の場合と酷似していることはあらかじめ指摘しておく。[MPSR] < [N-MPSR]であるならば以下の部分的根拠づけ構造が成り立つ。

[MPSR] < […[…< [X<sub>11</sub>] < [X<sub>10</sub>] < […< [X<sub>1</sub>] < [X<sub>0</sub>] < [MPSR] < [N]]]…]

ここにおいて、[MPSR]が根拠づけ構造の内で根拠づけられているという事実を[MPSR]自体が部分的に根拠づけているという入れ子構造が確認できる。このような入れ子構造は奇妙であり、それが可能であるのかは少なくともはつきりしない。しかし問題は更にややこしい。MPSRより、この構造を根拠づけの構造を根拠づける[MPSR]に対しても、[Y<sub>0</sub>] < [MPSR]となる[Y<sub>0</sub>]が存在し、更に[Y<sub>0</sub>]に対しても…、という具合に進むことになる。よって、上の[N-MPSR] < [MPSR]の場合と同様に、最終的には、

…[…< […< [MPSR] < […< […< [MPSR] < […< […< [MPSR] < [N]]]]]]…

このような[MPSR]を無数に含む入れ子構造が生じるというより奇妙な事態が帰結する。そのため[MPSR] < [N-MPSR]が成り立つとも考えにくい。また第二節で触れた「無限後退する根拠づけ連鎖についての事実をいわば無限に含む根拠づけ構造」が根拠づけ連鎖であるのかということに関して、もし根拠づけ連鎖である、すなわち例えば第二節の[A]と[A<sub>0</sub>]とが根拠づけ関係にあるのならば、同様にして上の入れ子構造も根拠づけ連鎖であって、[MPSR] < [MPSR]であることになってしまう。しかし根拠づけ関係は非反射的である（と通常みなされている）ので、[MPSR] < [N-MPSR]は明らかに誤りになる。

従って（2-1-2） [MPSR] < [N]が正しいとすると、明らかに誤りであるかあるいは少なくとも奇妙な帰結が生じるので、（2-1-2）を正しいと認めるのは明らかに誤りでないとしても困難である。

以上[N]と[MPSR]間の関係について（1）、（2-1-1）、（2-1-2）、（2-2）の各々の場合を見てきたが、いずれの場合も明らかに誤りであるか、あるいは正しいとは考えにくい。従って、根拠づけの理論を前提とした上で、MPSR を素

朴に採用することは困難である、また、形而上学的無限主義の擁護のために素朴に MPSR を持ち出すことは困難である。

### おわりに

以上 [N] と [MPSR] 間の関係についていずれの場合も明らかに誤りか、正しいとは考えにくいと結論し、そこから本稿で目標としていた、「根拠づけの理論を前提とした上で、MPSR を素朴に採用することは困難である、また、形而上学的無限主義の擁護のために素朴に MPSR を持ち出すことは困難である」という主張をなした。無限主義者はこの問題に何らかの対処を迫られるであろう。

それではこの問題への考え方の仕方は何か。一つは、MPSR に制限を加えることである。その制限の仕方としては例えば以下が考えうる。すなわち通常の事実と、事実についての事実を区別し、MPSR を通常の事実にのみ制限するという仕方である<sup>(16)</sup>。その時 N がそれについての命題であるところの「無限後退する根拠づけ連鎖についての事実をいわば無限に含む根拠づけ構造」なるものは帰結しなくなる。つまり ... < [A<sub>4</sub>] < [A<sub>3</sub>] < [A<sub>2</sub>] < [A<sub>1</sub>] < [A<sub>0</sub>] といった単純な根拠づけ連鎖の存在のみが帰結する。ところでこの連鎖に関する事実 [A] と制限付き MPSR に対応する事実 [MPSR] は、MPSR, A<sub>0</sub> ⊢ A、かつ A<sub>0</sub> ≠ A であるのでかつ [A] = [MPSR] ではないので、[A] < [MPSR] であるか [MPSR] < [A] であることになる。そしてこの時もしも [MPSR] < [A] が成り立ち、かつ [A] における任意の事実を [MPSR] が根拠づけ、かつ [MPSR] を根拠づける事実が存在しないならば、[MPSR] を基礎的な事実とした、形而上学的基礎づけ主義が帰結する（そのため無限主義はこれらの仮定のどれかを否定しなければならない）。考え方の別の対処の仕方は、(2-1-2)において生じた入れ子構造が正当であることを示すことである。それにはこの構造が矛盾していないことを示すことやこの構造がどのような事態であるのかを説明する必要がある。これらについての詳細な考察は今後の課題したい。

### 注

- (1) 根拠づけ関係一般については、Correia (2012) を参照。
- (2) 本節の前提は主に Dixon (2020) に倣っている。
- (3) 例えば  $\Gamma$  を A, B, C とすると、 $[\Gamma]$  は [A], [B], [C] となる。
- (4) Fine (2010, p. 4) を参照。
- (5) 二つの関係の内、全面的根拠づけの方は Tatzel (2002, p. 8)、Bliss and Trogdon (2014, 5 節) を参照。

- (6) 例えば形而上学的基礎づけ主義については Bliss (2020)、形而上学的無限主義については Dixon (2020) の他に、Morganti (2014) を参照。
- (7) これについては Dixon (2016)、Rabin (2016) を参照。
- (8) Dixon (2020, p. 253) を参照。
- (9) 例えば Bohn (2018, pp.177-179) を参照。充足理由律と根拠づけ関係との関わりについては Amijee (2020) を参照。
- (10) 形而上学的説明については秋葉 (2014, pp. 77-107) を、(形而上学的) 説明と根拠づけとの関わりについては Correia (2012, p. 22)、Amijee (2020, p. 64) を参照。
- (11) 本節の議論の着想は少なからずライプニッツの『事物の根源的起源について』(Leibniz (1890)) と『理性に基づく自然と恩寵の原理』(Leibniz (1885)) から得ている。これらの趣旨を事実間の根拠づけの議論に合わせた形で言い表しうるとすると、世界を構成している諸事実の連鎖をいくら遡行しても諸事実の十分な根拠は得られない、それはその連鎖の外にあって、その連鎖の根拠となるような根拠（すなわち神の存在）でなければならぬ、となる。
- (12) もしも連言を部分的に根拠づけるのが連言肢のみであるならば、例えば  $[B_0]$  は  $[A_1] \prec [A_0]$ 、 $[A_2] \prec [A_1]$ 、 $[A_3] \prec [A_2]$  … の内のどれか一つになるであろう。しかし直前の注にあるライプニッツの議論のように、神が存在するという事実が A の連鎖の根拠にあるという考え方も可能であるということを考慮すれば、連言を部分的に根拠づけるのが連言肢のみであるとは言い切れないのではないだろうか。
- (13) このような根拠づけ構造は、しばしばなされるメタ根拠づけテーゼの議論において帰結する根拠づけ構造と類似している。このテーゼは、全ての根拠づけについての事実には根拠がある、というテーゼであり、その議論は以下のようなものである。第一にある特定の事実  $[A]$  と  $[B]$  について、 $[A] \prec [B]$  であることを前提とする。すると  $[[A] \prec [B]]$  に対して、上のテーゼより  $[C] \prec [[A] \prec [B]]$  となる  $[C]$  が、更に  $[[C] \prec [[A] \prec [B]]]$  に対しても … という具合に無限に進む。よって最終的に、

$\cdots [F] \prec [[E] \prec [[D] \prec [[C] \prec [[A] \prec [B]]]]] \cdots$

このような根拠づけ構造が帰結する。そしてこの構造が根拠づけ関

係が整礎であるという形而上学的基礎づけ主義に反するように見えるので、メタ根拠づけテーゼを認めるべきではない。以上のような議論である。類似しているこの構造と第二節の構造との主だった違いは、前者が形而上学的基礎づけ主義に反するように見えるにもかかわらず実際は反さない場合も考えられるのに対し、後者はそのような場合は考えられない、ということである。なぜなら前者の場合の内で例えば、 $A = C = D = E = F \dots$ であり、かつ  $A$  が基礎的あるいは  $A$  を根拠づけている事実の連鎖が整礎である場合は形而上学的基礎づけ主義に反することにはならないが、後者はいかなる場合であっても MPSR を認めている時点で形而上学的基礎づけ主義に反するからである。このメタ根拠づけテーゼの議論については、Bennett (2011)、Dixon (2016)、Rabin (2016) を参照。

- (14) この想定に対し、事実の同一性条件がどのようなものであるか次第で、反例になりうる例が存在する。それは  $A = a$  は  $b$  よりも大きい、 $B = b$  は  $a$  よりも小さい、 $\Gamma =$  全ての  $x, y$  について、 $x$  が  $y$  より大きいならば  $y$  は  $x$  より小さい、といった例である。この時想定の前件は成り立つが、 $[A] < [B]$  でも  $[B] < [A]$  でもないように思われる所以、 $[A] = [B]$  であるか否かで反例になるか否かが決まることになる。そして事実とは事態の内で成り立っているものであるということを前提し、事態（事実）の同一性条件を秋葉（2014, p. 294）にあるように以下とするならば、今度はより大きい、より小さいという二つの関係が問題になる。

$$[F, a] \text{ と } [G, b] \text{ が同一である} \Leftrightarrow F = G \text{ かつ } a = b.$$

ここで  $[F, a]$  は「 $a$  は  $F$  であるという事態（事態）」を表す。これに従えば  $F$  と  $G$  に対応する、より小さい、より大きいが同一の関係でなければ、 $[A] = [B]$  でなくなる。より小さい、より大きいといった二つの関係は逆関係にあると言われるが、これが同一の関係であるとみなされなければ上の同一性基準からでは  $[A] = [B]$  でなくなる。他方 Macbride (2020, 4 節) にある以下の規則を認め、かつ状態 (state) が事実に言い換え可能であるならば、この問題は解消される。

関係  $R$  が成立することから生じるいかなる状態（事実）もそ

の逆関係  $R^*$  が成立することから生じる状態（事実）と同一である。

この規則を採用するか、あるいはもとの想定を適宜修正するなどして想定は維持されうると思われる。

- (15) 量化命題を根拠づけているのはその実例であるとみなされている。  
(Fine (2012), p.59) 例えば、 $B(a) < \exists x B(x)$ 、 $B(a) < \forall x B(x)$  のようにである。しかしこの反例となりうるもののが挙げられている (Amijee (2020) p. 71)。MPSR は（全称）量化命題の一つであり、N はその実例であるとみなしうるので、 $[N] < [MPSR]$  であるとすると考えにくいことを述べた本箇所の議論も、もし議論が正しければその反例の一つになりうる。
- (16) ただし通常の事実とは何かについては必ずしも明らかでない。それには命題についての事実は含まれるのか、文についての事実は含まれるのかなどの疑問が生じる。

## 文献表

- Amijee, F, 2020, “Principle of Sufficient Reason,” in M. Raven (eds.), *The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, Routledge, 63-75.
- Bennet, K, 2011, “By Our Bootstraps,” *Philosophical Perspectives* 25, 27-41.
- Bliss, R and Trogdon, K, 2014, “Metaphysical Grounding,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<https://plato.stanford.edu/entries/grounding/>
- . 2020, “Fundamentality,” in M. Raven (eds.), *The Routledge Handbook of Metaphysical Grounding*, Routledge, 63-75.
- Bohn, E. D, 2018, “Infinitely Descending Ground,” in R. Billis and Priest (eds.), *Reality and Its Structure: Essays in Fundamentality*, Oxford University Press, 167-181.
- Correia. F and Schnieder. B (eds.), 2012, *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge University Press.
- Dixon, T. S, 2016, “What Is the Well-Foundedness of Grounding?,” *Mind* 125, 439-468.
- . 2020, “Infinite Descent” in M. Raven (eds.), *The Routledge*

- Handbook of Metaphysical Grounding*, Routledge, 244-258.
- Fine, K, 2010, “Some puzzles of Ground,” *Notre Dame Journal of Formal Logic* 51, 97-118.
- . 2012, “Guide to Ground,” in F. Correia and B. Schnieder (eds.), *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, Cambridge University Press, 37-80.
- Leibniz, G. W, 1885, *Principes de la Nature et de la Grace, fondes en raison*, in *Die philosophischen schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. Gerhardt, VI.
- . 1890, *De rerum originatione radicali* , in *Die philosophischen schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. Gerhardt, VII.
- Macbride. F, 2020, “Relations,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<https://plato.stanford.edu/entries/relations/>
- Morganti, M, 2014, “Metaphysical Infinitism and the Regress of Being” *Metaphilosophy* 45, 232-244.
- Rabin, G. O. and B. Rabern, 2016, ”Well-Founding Grounding Grounding,” *Journal of Philosophical Logic* 45, 349-379.
- Tatzel, A, 2002, “Bolzano’s Theory of Ground and Consequence,” *Notre Dame Journal of Symbolic Logic* 43, 1–25.
- 秋葉剛史, 2014, 『真理から存在へ—〈真にするもの〉の形而上学—』, 春秋社。

自然としての文化的世界と歴史  
——メルロ＝ポンティによる初期マルクスの読解

東京大学 野々村伊純

はじめに

20世紀を代表する現象学者のひとりモーリス・メルロ＝ポンティは、共産党に入党することはなかったものの、40年代半ばからマルクス主義の視角でもって政治的論考を発表している。同じく現象学者でありマルクス主義者として有名なJ.-P.サルトルが、「私は読み、教えられ、しまいには夢中になって読んだ」(Sartre 1964: 215/181)と『ヒューマニズムとテロル』について回想しているように、メルロ＝ポンティのマルクス主義論は影響力をもっていた。

そのような背景もあって、これまでの研究では、メルロ＝ポンティの政治や歴史にかんする洞察にマルクス主義を結びつけ、彼の現象学の主題と距離を取ったかたちで論じられる傾向がある。たとえばB.スイシェルは、メルロ＝ポンティにとって「哲学的発言と政治的発言ははっきり分割され」ており、「知覚の現象学という企てのなかに方向性として含まれていない特殊な方向性をマルクスの思想が明らかに打ち出していた」と解釈する(Sichère 1982: 112/120)。あるいは木田元は、メルロ＝ポンティにおいてマルクス主義が実存哲学と等置されていることを指摘しているものの、この等置が「「実存」という概念を軸とする当時の彼〔メルロ＝ポンティ〕の歴史の読み方であった」と捉え(木田 1984: 284)、マルクス主義はあくまで歴史について論究するための参照点であったと見ている。

しかしこういった立場とは異なり、マルクス主義の思想が『行動の構造』や『知覚の現象学』の主題と強い影響関係があることを見いだす研究もある(e.g. Low 1987; Smyth 2014)。したがってメルロ＝ポンティにおけるマルクス主義との思想的関係は、彼の哲学的プロジェクトを捉える上でなお検討する必要のある課題である。そのなかで注目に値するのは、メルロ＝ポンティが1946年に発表した初期のマルクスを主題とする論考「マルクス主義と哲学」である。この論考では、マルクス主義の歴史や政治について論じるというより、自然と人間による文化との関係について考察され、それによって歴史へと論究が発展している。すなわち、メルロ＝ポンティは歴史と政治にかんする自身の思想とマルクス主義との親和性を見いだす手前で、自然と人間とのより根本的な交流に着目しているのである。しかしメルロ＝ポンティ

における自然と人間の歴史との関係について、とりわけ初期マルクス哲学を視角とした考察が、先行研究で十分に行われているわけではない<sup>1</sup>。

そこで本稿では、初期マルクスの著作にかんする論考から自然と歴史の関係について考察する。それによって明らかにしようと試みるのは、第一にメルロ＝ポンティが初期マルクスの思想を政治哲学に限定しないかたちで受容していること、つまりメルロ＝ポンティは自然と歴史の関係について、マルクスの哲学的立場を自身と共通のものとして理解していることを捉えることである。そして第二に、40年代半ばのメルロ＝ポンティにおける自然と文化および歴史との関係について明らかにする。

まずメルロ＝ポンティによる実存哲学としてのマルクス解釈をみる（第一節）。そしてメルロ＝ポンティが着目するマルクスの「類的存在」と「人間的自然」の概念を取り上げることで、自然としての文化的世界というメルロ＝ポンティの捉え方を明らかにし、この文化的世界がもつ、歴史との不可分な関係を論じる（第二節）。

## 第一節 実存哲学者としてのマルクス

論集『意味と無意味』に所収の「マルクス主義と哲学」では、初期マルクスの思想が表明されている『経済学・哲学草稿』（以下『経哲草稿』）と『ドイツ・イデオロギー』がおもに取り上げられている。そして「マルクスが思弁的哲学と区別するために批判的と呼んだこうした具体的思考こそ、他の人々とが実存哲学という名のもとに提唱しているものにほかならない」（SNS: 237/196）とし、マルクスの思想が実存哲学であると主張されている。

本節ではどのような点でメルロ＝ポンティがマルクス主義を実存哲学として捉えているのかを検討する。先に述べておくと、メルロ＝ポンティにおいて「マルクス」と「マルクス主義」の区別は曖昧である。しかしそれは当時の文献学的制約によるものであり、「マルクス主義と哲学」ではマルクスの単著『経哲草稿』が最も多く引用され、マルクスとエンゲルスを区別している箇所も見られる（SNS: 224/185）ことから、メルロ＝ポンティはマルクス自身の思想を取り出そうと試みていると本稿では解釈し、「マルクス主義」と言及されているとしても初期マルクスの思想を検討していると考える。

さて、メルロ＝ポンティはこの論考の後半において「実存哲学」を次のように特徴づけている。

実存哲学は、たんにまつたき自律性のうちで内在的で透明な諸対象を定立する活動と考えられている認識や意識を主題とするところにあるのではなく、実存、つまり一定の自然的歴史的状況のうちでおのれ自身に与えられ、この状況に還元されることもこの状況から引き離されることはできない活動を主題にするところにある。(SNS: 237/196)

主体としての人間を、たんに認識論的な主觀ではなく、「自然的歴史的状況」に住み込むとともに、その状況を反省することによって新たに変容させていく実践的な主体として明らかにしてきたことが、実存哲学の成果であるとメルロ＝ポンティは考えている。すなわち、われわれは反省に先立って常にすでに自然と歴史のうちで実存している。このことを強く意識していたのは、現象学的還元の可能性を探究し続けたフッサールである。なぜなら「彼〔フッサール〕は、われわれの状況についての完全な明晰さを手に入れるまさしくそのために、ついには現象学者にその第一の課題として、デカルト的区別のまだおこなわれていない生きられた世界 (Lebenswelt) の記述を課すことになった」(SNS: 239/198) からである。かくして「実存哲学」は、主に後期フッサールの現象学を指しているが、その現象学はまさにメルロ＝ポンティが解釈するそれにほかならない。つまり「実存哲学」はメルロ＝ポンティの知覚の哲学である。その哲学の要点を繰りかえせば、「あらゆる思考の地平である自然的歴史的世界のうちに投じられた主体を記述する」(SNS: 239/198) ことである。

そしてマルクス主義が向き合わなければならなかつた哲学とは、メルロ＝ポンティいわく実存哲学が問題にしていた古典的哲学なのであった。

哲学が虚偽であるのは、それが抽象的でありつづけ、概念や理性の諸存在のうちに閉じこもり、実際の人間関係を覆い隠す場合だけである。そうした場合でさえ哲学はこうした関係を覆い隠すことによってそれを表現しているのであるから、マルクス主義が望んでいるのは哲学に背を向けることではなく、それを読解し、それを翻訳し、それを現実化しようすることなのである。(SNS: 235/194)

メルロ＝ポンティによれば、従来の哲学が抽象的な表象によって取り逃してしまった具体的な人間関係を捉えることが、マルクス主義にとっての課題である (cf. Dodeman 2015: 119f.)。『ヒューマニズムとテロル』にしたがつ

て換言すれば、マルクス主義は伝統的な哲学を乗り越えて、「人間的共存の問題を徹底的な仕方で解くこと」を企てている（HT: 111/151）。それではどのようにマルクスはその課題と向き合ったのだろうか。それはメルロ＝ポンティがこの論考のエピグラフとして引き、また『ヒューマニズムとテロル』でも言及する（HT: 109/149）、有名なマルクスの主張に表れていると考えられるだろう。すなわち、「根本的であること、それはものごとをその根において捉えることである。ところで、人間にとつての根とは人間自身である」（MEGA I-2: 177/85）。マルクスの眼目は、人間を物理的対象に還元することでもなければ、悟性的本質に還元することでもなく、そして社会や歴史の問題を経済的諸問題に還元することでもない。そうではなくて、人間をその根本から取り上げることによって、「経済の機能と人間の実現は不可分な仕方で問題になっている」（HT: 109/149）ということを明らかにすることなのである。

この探究の内実を明らかにするための糸口となるのは、「他人とのわれわれの諸関係は自然とのわれわれの諸関係のなかに読み取られ、自然とのわれわれの諸関係は他人とのわれわれの諸関係のなかに読み取られる」（HT: 110/149）という考え方である。つまり自然と社会は相互に表現し合っていることに注目しなければならない。そして時間的に捉えられた社会的営みが歴史であるため、後述のように社会と歴史の関係性を論じる必要があるにしても、さしあたりわれわれが自然と社会の歴史のうちに織り込まれていることも同時に明らかになる。したがってメルロ＝ポンティの考えでは、マルクス主義の唯物論とは「この社会が自然とのその基本的な関係を打ち立ててきたやり方」にかんする、つまり「実践、あるいは歴史の具体的場としての社会的実存にかんする理論」（SNS: 231/191, 234/193）なのであって、自然的歴史的状況のうちに投げ込まれている人間を捉えることを試みるものなのである。

以上のことから、メルロ＝ポンティが実存哲学とマルクス主義を並べる理由が明らかとなるだろう。両者の共通点は双方の企ての目標であり、すなわちどちらもこれまでの主流の哲学において見落とされていた「自然的歴史的」に位置づけられた主体を明らかにするという目標である。そのためマルクス主義と実存哲学の目標がどちらも達成された場合、両者の成果は同じ事柄の別の表現なのである。

## 第二節 自然としての文化的世界と自然史

自然的歴史的に位置づけられた主体を明らかにする両者の企ては、自然と

歴史との関係について問われることになるだろう。ある立場によれば、歴史は一回限りの人間の活動によって生起する出来事の意味であって、普遍的な法則によって事象を説明する自然科学の領域とは異なる人間精神独自の領域であるが、別の立場によれば、歴史は科学的にその発展を捉えることのできるものである。メルロ＝ポンティはこういった自然と歴史の関係の問題を明白に認識している。というのも、上で指摘したように「マルクス主義と哲学」の前半部分は、まさにマルクス主義における自然と歴史を論じているからである。

この論考でメルロ＝ポンティがまず取り上げるのは、マルクス主義を自然科学的に解釈する立場である。言及されている何人かのうち P. ナヴィルが典型的であろう。彼は、自然科学が物理的自然の法則を明らかにしようと試みるのと同様に、経済学は自然科学の手法を用いて「社会的自然」の法則を明らかにしなければならないと主張する (cf. SNS: 221/183)。つまり人間や人間の活動は科学の対象なのである。しかしメルロ＝ポンティの考えでは、マルクス主義はこういった科学主義の立場とは異なる。「人間社会、特に経済社会についてのマルクス主義の考え方では、この社会を古典物理学の諸法則のような不变の諸法則に従わせることはできない」 (SNS: 222/184) からである。むしろ科学主義的な立場は、メルロ＝ポンティが G. ルカーチの指摘を参照しながら主張するように、人間を物理学的対象と同じように実証主義的に扱い、それによって生きられた人間関係を奪う「疎外ないし客体化 (Verdinglichung) の一特殊例」である (SNS: 223/184)。ここからメルロ＝ポンティは疎外と客体化を区別せず、これらを『知覚の現象学』において問題化された、実存を忘却する「客観的思考」の一つとして解釈していると見出すことができる。

では、メルロ＝ポンティや彼のマルクス主義の立場からすれば、人間にとて自然と社会の関係はいかなるものなのであろうか。その考えを端的に表しているのは、自然が弁証法的であるのはなぜなのかという問い合わせに対するメルロ＝ポンティの答えである。

この状況の論理が発動され、展開され、そして成就されるのは、人間的生産力によってであり、この生産力がなければ、与えられた自然的諸条件の活動が経済ましてや経済史を出現させたりはしないだろう。(SNS: 229/189)

「状況の論理」とは、人間が自然的歴史的世界のうちに投げ込まれながらも、そういった世界に決定づけられていないという実存の弁証法のことを指す。そして「人間的生産力（productivité humaine）」が、自然的歴史的世界を生起させるための動力となっていると主張されている。周知の通り「生産力」は、マルクス主義の史的唯物論における根本概念であるが、ここでの人間的生産力をスターリン主義的な生産手段や労働力に限定して解してはならない。なぜなら、ここでの人間的生産力について注目すべき点は、状況の論理を発動し、展開し、成就することを可能にする動因的性格にあるからである。「人間的生産力」は、すでにある状況のなかでの産出と新たな状況の産出として二重化される。さらにこの引用の直後には、この生産力によって人間と動物とを区別するマルクスの考えが取り上げられる。したがって「人間的生産力」は状況に対する人間の力動性として捉えられており、人間とそれ以外の動物とを区別する人間の特徴なのである。このような人間的生産力の内実について、メルロ＝ポンティは初期マルクスが論じる「類的存在」と「人間的自然」からより詳細に明らかにしようとしている。

### (1) 類的存在 (l'être générique; Gattungswesen)

『経哲草稿』において中心的な議論となっているのは疎外論である。マルクスは対象化としての労働に注目することによって、労働を通じた生産主体としての人間の自己実現と自己確証を見定め、私的所有を通じて人間本来の対象化としての労働が妨げられていると捉える。つまり疎外論は人間本来のあり方としての「本質」からの疎外を問題としている。労働を通じて実現する人間の本來的あり方は、ヘーゲルの類と個体についての議論に影響を受けながら、直接的には L. フォイエルバッハと M. ヘスに倣って導入された「類的存在」として捉えられている。(cf. クヴァンテ 2019: 54-58)

人間とそれ以外の動物は類的存在か否かで区別される。マルクスによれば、動物は食べたり飲んだりする「生命活動（Lebenstätigkeit）」(MEGA I-2: 240/95) にほかならない。メルロ＝ポンティも言及するように、動物は自然的所与に応答するだけで、たとえ牛や豚といった家畜が人間の経済構造に組み込まれているとしても、あくまでも人間の活動の所産でしかなく人間社会に参加しているわけではない。他方人間の場合、身体的欲求に基づいた生命活動を行うだけでなく、各個人は自身の類としての普遍的特性を認識し、その本來的なあり方を実現しようとする。つまり人間は自分とは異なるものを対象とするだけでなく、自分自身をも対象としている。人間は「自分自身に

対してある存在」であるがゆえに、類的存在なのである（MEGA I-2: 297/208; cf. SNS 228/188）。

メルロ＝ポンティは、このような「自分自身に対してある存在」としての類的存在を自己意識として捉えることを批判する。なぜなら、人間を自己意識に限定して定義してしまうと、主知主義と同様に自分自身の実存から切り離されてしまうからである。むしろ「社会そのものが人間を人間として生産するのと同じように、社会は人間によって生産されている」ため、「社会的存在」として人間を捉えなければならない（MEGA I-2: 264f./134; cf. SNS: 227f./188）。マルクスは次のように述べる。

自然の人間的 existence は、社会的人間にとてはじめてある。なぜなら、ここではじめて自然は、人間にとて、人間との紐帶として、他の人間にたいする彼の現存〔Dasein〕として、また彼に対する他の人間の現存としてそこにあるからであり、ここではじめて、人間的現実の生活基盤としてあるのと同様に、自然は人間自身の人間的あり方の基礎としてそこにあるからである。（MEGA I-2: 264/133）

人間は他の動物のように欲求に従って自然に対するだけでなく、他の人間との交流によって自然の一部として自身の人間的現実を実現する。メルロ＝ポンティの言葉を借りれば、人間は「自然をわがものにする一定の様式——他人との関係の様式もそこに描きこまれている——に組み込まれている」（SNS: 228/189）。すなわち各人は他者によってつくり出されもすれば逆に他者をつくり出す相互関係にあり、その「継時的かつ同時的な共同体」（SNS: 228/189）の基礎として自然が存在しているのである。

しかし、自然が人間の共同体の基礎としてあるならば、それは結局のところ人間とは切り離されて即ち的に存在することを意味しているのだろうか。マルクスの引用箇所における「ここではじめて（erst hier）」に、現実性の獲得について対象を所与とせずに捉えようとする『1844年パリ草稿』の「特有の論理」（秋元 2018）を見出すこともできるだろう。しかし本稿では、メルロ＝ポンティが注目する「人間的自然」というマルクスの概念を取り上げて、詳しく見ていくことにしたい。

## (2) 人間的自然 (nature humaine; menschliche Natur)<sup>2</sup>

メルロ＝ポンティは、マルクスが『経哲草稿』において自然な人間関係について男女の関係をもとに論じている箇所から、男女の関係の議論と結びつかないよう周到に省略するかたちで「人間的自然」を引用する。

〔人間は〕文化的世界を構成し、そこにおいては「人間の自然的ふるまいが人間的になり……、人間的存在 [l'être humain] が人間の自然的存在になり、その人間的自然がその自然となってしまっている」  
(SNS: 230/190; cf. MEGA I-2: 262/129)<sup>3</sup>

「人間的自然」という概念は、マルクスにおける自然と人間の二元論を克服する脱近代的でエコロジカルな思想として、とりわけ 21 世紀のマルクス研究において注目されている。自然を人間的なものにする「人間的自然」は、人間による自然の支配であると見なされる恐れがあるが、マルクスが強調するのは、人間的自然が「人間に作用し人間の感性を人間的なものにさせていく」(尾関 2019: 311) という側面である。

というのも、たんに五感だけではなく、いわゆる精神的諸感覚、実践的諸感覚（意志、愛など）、一言でいえば、人間的感覚、諸感覚の人間性は、感覚の対象の現存によって、人間化された自然 [vermenschlichte Natur] によって、はじめて生成するからである。(MEGA I-2: 270/140)

人間は自然に対して働きかけることによって自然を人間化する。この働きかけは対象化としての労働にはかならない。すでに確認したように、人間にとて労働は類的存在としての自己を実現し、同時に自分自身を確証することであるため、人間は人間的自然との交流によって人間的な感覚を獲得し、より人間として進展していく。したがってマルクスの議論では、「人間と自然の「共進化」的な事態が語られている」(尾関 2019: 312) のである。

同様の議論は、『知覚の現象学』において具体的に論じている箇所を見出すことができる。そこではまず人間の感情における文化的側面が指摘される。

ある人間が自分の身体をどう使用するかということは、たんなる生物学的存在としてのこの身体を超越した事柄である。怒ったときに叫び、愛情を感じて接吻をすることは、テーブルのことをテーブルと呼ぶ以上に自然的なことでもなければ、より少なく慣習的なことでもない。感情と情動的なふるまいは言葉と同様に発明される。父子関係の情のように、人間の身体のなかに刻み込まれているようにみえる感情でさえも、本當は制度である。(PP: 220f./1. 310)

メルロ＝ポンティは、人間の怒りや愛情のふるまいが生物的自然ではなく、むしろ言葉と同じように慣習的であることを指摘し、さらに B. マリノフスキが報告するトロブリアンド諸島で見られる母系社会の事例を取り上げ、父子関係という一見したところ非文化的で自然的なものと思われるものでさえも社会的に形成された文化的なもの一つであると主張する<sup>4</sup>。その上で次に主張されるのは、「人間においてはすべてが加工されたものであり、かつすべてが自然的である」(PP: 221/1. 310) という点である。つまり人間が創造し与えた意味であっても、文化的世界においてはそれが同時に人間的な自然となっている。なぜなら、動物が自然環境のうちで生きているのと同様に、人間は社会に拠って立って生を営んでおり、文化的世界に住み込むことなく人間として生きていくことはできないからである。したがって、文化的世界をたんなる社会的構築物とするのは事態の不十分な認識であって、「人間の世界は、自然的世界や動物の世界とどれほど異なっていようとも、いわば人間にとつては自然的である」(SNS: 208f./174) という点を捉えなければならない。人間の生にとって必要不可欠なこのような世界は、自然としての文化的世界と呼べるだろう。

メルロ＝ポンティによれば、古典哲学はこのような人間が住み込んでいる自然としての文化的世界を解体してしまった。「道路や畑や家などは、それら〔古典的哲学〕にとっては、あらゆる点で自然の諸対象と比べうるさまざま色の複合体であり、ただそれが二次的な判断によって人間的意味をまとわされたということにすぎなかった」(SNS: 232/192)。ここで言及されている「色の複合体」とは、『知覚の現象学』で詳しく論じられているように、対象を感官にしたがって分解し、その諸性質の総合として理解されたもののことである。そのような考え方のものでは、たとえば道路の舗石は人間が材料を加工し、それを敷くことで整備されたものであって、もともとの材料は非人間的な自然物であるのだから、結局のところ自然物の複合体であり、舗道は

二次的な解釈でしかない。

しかしマルクスが導入し、現象学も展開させている「人間的対象（objets humains）」は、事態がまったくもって異なることを示す。「マルクスは、人間的対象について語ることによって、われわれの経験にあらわれるがままの対象にこの〔人間的〕意味が付着してしまっていることを言おうとしているのである」(SNS: 232/192)。つまり、われわれはまず人間的な意味でもってあらゆるものと経験のうちで出会うのであり、科学的な即自然こそ、むしろ二次的な理解なのである。言い換えば、科学は客觀化された事象を無時間的な法則によって理念的に捉えようとするため、科学それ自体は文化的世界の一部であっても、技術へと応用されないかぎり人間によって住み込まれた人間的自然を形成することはない。それどころか生きられた関係を疎外してしまう。メルロ＝ポンティの考えでは、マルクスにおける人間の自己実現としての労働によって、身体を介した自然との文化的な交流としての弁証法をわれわれは捉えるべきなのである<sup>5</sup>。

もっとも、メルロ＝ポンティは人間の活動の総体が自然の全体であると考えているわけではないことに留意する必要があるだろう。「自然的世界はすべての地平の地平であり、すべての様式の様式」(PP: 381/2.186)なのであって、人間の生を越え出している。ただし、そのような汲み尽くすことのできない自然は、文化的なものからいわば「透けてみえてくる」(PP: 339/2.133)ものであり、「人間がみずから生活に形態をあたえてきた自発的な働きが、外部に沈殿し、そこで事物としての匿名の存在を生じさせる」(PP: 400/2.210)ことを見失わないことが重要である。自然は人間を越えたものでありながらも、人間は自然の一部にはかならならず、自然と生きた交流を行っている。このような自然は「科学の自然ではなく、知覚が私に示してくれる自然」(PP: 494/2.339)である。つまり、自然において人間の意味と人間からの超出が結びついているのであって、たんなる観念論とも唯物論とも異なる「自然主義と人間主義の統一」が見出されている。

こうしてメルロ＝ポンティにとって自然としての文化的世界は、人間と切り離されて存在する科学が対象とするような即自然ではなく、人間を越えていながらも人間的意味が浸透し、それを利用しながら人間が生活している社会的な生としての「人間的自然」である。人間と自然の関係は、人間が自然を超越した立場から自然を観察する「超自然的（surnaturel）」関係ではなく、人間が住み込み、そこでの産出物を利用しながら生活し、新たな人間的自然を生み出していく「変革自然的（transnaturel）」関係と言えよう(SNS: 230/190)。ここに『知覚の現象学』において論じられた実存における

「超越」の運動が見て取れる (cf. Dastur 2001: 45)。

以上のような変革自然的な場面こそ歴史であるとメルロ＝ポンティは主張し、マルクスの「歴史は人間の眞の自然史である」(MEGA I-2: 297/208) という記述を引用する。自然としての文化的世界が明らかになつたいま、この主張を理解することは難しくない。人間は労働によって自然に働きかけ人間的自然を生成するが、人間の生が営まれている人間的自然の内部に住み込みながら、そこで産出されたものを利用し、新たな自然を創り出す。したがって、この住み込んでいる自然に対する働きかけは、社会において受け継がれ、積み重なっている。

[…] そこ〔歴史〕においては、どの段階にあってもひとつの物質的な成果、生産諸力の総和、歴史的につくりだされた自然に対する関係と諸個人相互の関係が存在し、そしてこれらのものを各世代はまえの世代から受け継ぎ、生産諸力と資本と環境の総体は、確かに一方では新しい世代によって変えられるが、他方ではその世代に固有の生活諸条件を定めるものでもあって、その世代に一定の展開、ある特殊な性格をあたえる […]。(MEGA I-5: 46/78f.)

この引用では産業的な生産手段だけが受け継がれているようにも思えるが、すでに確認した自然に対する人間同士の社会的な交流を重視するマルクスの姿勢は、エンゲルスによる草稿に「歴史的につくりだされた自然に対する関係と諸個人相互の関係」をマルクスが書き加えていることにも表れている (cf. MEGA I-5: 887)。実際、すでに引用した箇所では、意志や愛といった「精神的諸感覚、実践的諸感覚」が人間的自然として生成されたと言及され、その後には「五感の形成は今までの全世界史の一つの労作である」(MEGA I-2: 270/140) と指摘されている。メルロ＝ポンティも社会の中で受け継がれていく父子関係について、自然としての文化的世界に属していると指摘する。すなわち、彼らにとって自然としての文化的世界は縦時的で同時的な交流の総体なのであり、したがって歴史にほかならないのである。「いわゆる世界史全体は、人間の労働による人間の産出 [Erzeugung des Menschen]、人間にとての自然の生成 [Werden der Natur] 以外の何ものでもない」(MEGA I-2: 274/147; cf. SNS: 229/189)。彼らにとって主観的意味でも客観的帰結でもなく、人間的自然の継起こそ歴史なのである。

## おわりに

本稿では、マルクスの思想は自然的歴史的に位置づけられた主体を記述する企てであるとメルロ＝ポンティが捉えていることを明らかにし、彼が注目する二つのマルクスの概念「類的存在」と「人間的自然」から自然と歴史の関係についての彼の捉え方を考察した。メルロ＝ポンティがマルクスを通じて見出す自然は、科学的な即自然ではなく、人間から超出しながら人間的意味が浸透する、人びとと自然が相互に作用しあうことができる自然としての文化的世界である。自然に対する働きかけとしての労働は、文化的世界に住み込みながら新たな自然を創り上げていくこと、つまり人間的自然を受け継ぎながら進展させることであるがゆえに、自然としての文化的世界は歴史的なのである。

メルロ＝ポンティはマルクスの思想を、たんに歴史や政治を論じる上での参照点として利用したのではなく、むしろ自然と人間との関係、自然と歴史との関係という根本的な点で自身の思想と深い共通点を見出した。人間と自然との関係、歴史と自然との関係についてのマルクスの主張は、メルロ＝ポンティの哲学的立場と強く共鳴しているのである。

## 注

- 1 たとえば Dodeman (2015) は、メルロ＝ポンティにおけるマルクスの思想と自然との関係について、主に 50 年代のテキストに依りながら注目すべき検討を行っているが、40 年代のテキストにおけるマルクスの思想とかかわる自然と歴史の関係を問題にしていない。また中 (2008) は、自然と文化の関係についてカッシーラーと比較しているが、マルクスと関連付けてはいない。
- 2 哲学の伝統的文脈においてこの語は「人間本性」と訳される意味で用いられているが、本論で示すようにここでの意味は、人間化された自然を指しているため「人間的自然」と訳す。
- 3 メルロ＝ポンティの引用とマルクスの原文で強調されている語が異なっている。ここではメルロ＝ポンティの強調にしたがう。
- 4 この事例はソルボンヌ講義でも取り上げられる (cf. 酒井 2019)。
- 5 「人間的労働は第三の弁証法を開始する。というのも、それは人間と物理 - 化学的刺激とのあいだに、「使用対象」(Gebrauchsobjekte) —— 衣

服、机、庭——や「文化的対象」——本、楽器、言語——など、人間固有の環境を構成して行動の新しいサイクルを出現させるものを投射するからである」(SC: 245f./241)。

## 文献表

### メルロ＝ポンティの著作

メルロ＝ポンティのテキストを引用するにあたっては、以下の略号を用いて原著の頁数と訳出の際に参照した邦訳の頁数を表記する。なお引用中の強調は原著者によるものであり、[]と[…]はそれぞれ引用者による補足と省略を示す（以下同じ）。

HT: *Humanisme et terreur : Essai sur le problème communiste*, Gallimard, 1947. 『ヒューマニズムとテロル——共産主義の問題に関する試論』合田正人訳、みすず書房、2002年。

PP: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. 『知覚の現象学 1』竹内芳郎・小木貞孝訳、みすず書房、1967年；『知覚の現象学 2』竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みすず書房、1974年。

SC: *La Structure du comportement*, 2013 [1943]. 『行動の構造』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1964年。

SNS: *Sens et non-sens*, Nagel, 1966 [1948]. 『意味と無意味』滝浦静雄・栗津則雄・木田元・海老坂武訳、みすず書房、1983年。

### マルクスの著作

マルクスのテキストを引用するにあたっては、新 MEGA 版 *Marx/Engels-Gesamtausgabe* を用いる。略号 MEGA に続いてローマ数字で部門を、アラビア数字で巻号を記し、該当の頁数と訳出の際に参照した以下の邦訳の頁数を表記する。

マルクス『ユダヤ人問題によせて ヘーゲル法哲学批判序説』城塚登訳、岩波書店（岩波文庫）、1974年。

マルクス『経済学・哲学草稿』城塚登・田中吉六訳、岩波書店（岩波文庫）、1964年。

マルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』渋谷正編・訳、新日本出版社、1998年。

### その他の文献

- Dastur, Françoise (2001) *Chair et langage: essais sur merleau-ponty*, Encre Marine.
- Dodeman, Claire (2015) « Marx et l'élaboration du concept de nature dans la philosophie de Merleau-Ponty », *Actuel Marx* (58), pp. 118-129.
- Low, Douglas B. (1987) *The Existential Dialectic of Marx and Merleau-Ponty*, Peter Lang Publishing.
- Sartre, Jean-Paul (1964) « Merleau-Ponty », dans *Situations, IV : Portraits*, Gallimard. 「メルロー・ポンチ」平井啓之訳、『シチュアシオン IV——肖像集』サルトル全集第三十巻、人文書院、1964年、158 - 244 頁。
- Sichère, Bernard (1982) *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*, Grasset & Fasquellee. 『メルロー=ポンティあるいは哲学の身体』大崎博訳、サイエンティスト社、2003年。
- Smyth, Bryan A. (2014) *Merleau-Ponty's Existential Phenomenology and the Realization of Philosophy*, Bloomsbury.
- 秋元由裕 (2018) 「初期マルクスの本質概念——その反本質主義的実質について」、日本哲学会編『哲学』(69)、140 - 154 頁。
- 尾関周二 (2019) 「マルクスの脱近代思想とエコロジー的潜勢力——エコロジーをめぐる連帶の拡大へ向けて」、伊藤誠・大藪龍介・田畠稔編『21世紀のマルクス——マルクス研究の到達点』新泉社、302 - 333 頁。
- 木田元 (1984) 『メルロー=ポンティの思想』岩波書店。
- クヴァンテ, ミヒヤエル (2019) 『カール・マルクスの哲学』大河内泰樹・瀬川真吾・明石英人・菊池賢訳、リベルタス出版。
- 酒井麻依子 (2019) 『メルロー=ポンティ現れる他者／消える他者——「子どもの心理学・教育学」講義から』晃洋書房。
- 中敬夫 (2008) 『歴史と文化の根底へ——《自然の現象学》第二編——』世界思想社。

採用論文

(50 音順)

## 利用可能だが挙げられることのない理由は無限主義に必要なのか

慶應義塾大学 阿部裕彦

### はじめに

直観的に考えて、ある人 S に対する P という知識の帰属は、S の挙げる理由の正当さに疑いを向け続けることによって、できなくなってしまうようと思われる。これが遡行問題と呼ばれる認識論の問題であり（第 1 節）、この問題に対して基礎づけ主義と整合主義という二つの立場が対立している（第 2 節）。本論文では、さらに、遡行問題への第三的回答として無限主義を紹介する（第 3 節）。無限主義は、知識における正当化に命題的正当化と信念論的正当化という区別を導入し、前者の条件として理由の無限の連鎖の存在を要求する（第 4 節）。しかし理由の連鎖がわれわれの気づきと独立に、しかし利用可能な仕方で無限に続くという無限主義の主張には受け入れがたい点もある（第 5 節）。そこで本論文は、無限主義において正当化に関する文脈相対性を指摘したうえで（第 6 節）、理由の連鎖が無限には不要であることを論じ、無限主義の改訂を試みる（第 7 節）。この改訂により、知識帰属における文脈の役割が一層明らかにされる。

### 1. 認識的正当化の無限遡行問題

まず、本論文の前提を三つ確認しておこう。まず、本論文で扱う知識は、命題で表されるものとする。技能知（knowing-how）や対象知は扱わない。次に、何かしらの推論を経るような反省的な知識のみを考察の対象とする<sup>1</sup>。最後に、本論文では、ある信念が認識的に正当化されるのは、認識的に正当な他の命題を信じているときだけであるという前提を受け入れる（Klein 2005, p.157）。つまり、ある信念が認識的に正当化されるのは、その理由となる信念によってである。反対に、例えば視力のよさや記憶力のよさなどは信念を正当化しないものとする。以上の前提を踏まえて、次に遡行問題を見てみよう。

ある信念 P が認識的に正当化されるのは別の信念 R<sub>1</sub> によってである。P と R<sub>1</sub> の間には、理由関係がある。しかし、R<sub>1</sub> も別の信念 R<sub>2</sub> によって正当化されていなければいけない。このように考えると、無限に R<sub>n</sub> が必要になるようと思われる。では P はどのようにして認識的正当さを獲得できるのか。これが認識的正当化の遡行問題（regress problem）と呼ばれる問題である（Klein 2005, pp.160-1; Klein 2007, pp.1-3; Klein 2008, pp.485-6; Klein 2010, pp.246-8; Klein 2013, pp.274-5; Klein 2014b, pp.101-2; Klein & Turri 2021,

3.; Oakley 2019, pp.3869-70; Podlaskowski & Smith 2011, p.517; Turri 2009a, p.158; Bonjour & Sosa 2003, pp.9-11; 戸田山 2002, pp.27-30) <sup>2</sup>。

## 2. 基礎づけ主義と整合主義

正当化の遡行問題に答えるために、それ自体正当化されている基盤的信念の存在を認める立場が基礎づけ主義である。基礎づけ主義では、基盤的信念から認識的正当さが伝達されると捉えられる。すなわち、認識的正当さの源泉となる基盤的信念を引き合いに出すことによってこそ、それぞれの信念は認識的正当さを得る。もし基盤的信念が挙げられないならば、あらゆる信念は認識的正当さを持たないことになる。基礎づけ主義においては、もうそれ以上理由を問うことができないような基盤的信念が存在し、それが  $R_1, R_2, \dots$  と続く理由の連鎖を終わらせるだけでなく、基盤的信念から  $R_1, R_2, \dots$  を通じて  $P$  まで認識的正当さが伝達される。

基盤的信念は、信念以外の何かによって正当化されるか、自らが自らを正当化するかによって認識的正当さを得ることになる。

一方、整合主義<sup>3</sup>は基盤的信念の存在を認めず、あらゆる信念は平等で理由によって支持される必要があると捉える。整合主義では、相互に支えあう一連の信念全体から認識的正当さが発生すると考えられる。基盤的信念が存在しなくとも、信念のネットワーク 자체が認識的正当さの源泉となる。整合主義は、 $P$  や一連の  $R_1, R_2, \dots$  を含む信念ネットワークに循環を認める。この整合的な信念ネットワークに連なっていることが、個々の信念の認識的正当さを発生させ、個々の信念は認識的正当さを直接獲得する (Bonjour & Sosa 2003; Klein 2005, pp.160-1; Klein 2007, pp.8-10; Klein 2008; Oakley 2019, p.3870; 上枝 2020, p.127) <sup>4</sup>。

## 3. 無限主義と認識的正当さの源泉

P.D.クラインの説明をもとに、無限主義の基本精神を確認しよう。無限主義の基本的な方針は次の二つである。

恣意性回避の原則：あらゆる  $x$  に対して、ある人  $S$  が  $x$  に対する正当化を持っているならば、 $S$  にとって利用可能な  $x$  の何らかの理由  $r_1$  が存在し、かつ、 $S$  にとって利用可能な  $r_1$  の何らかの理由  $r_2$  が存在する…… [etc.]。 (Klein 1999, p.299)

循環回避の原則：あらゆる  $x$  に対して、ある人  $S$  が  $x$  に対する正当化を持っているならば、あらゆる  $y$  に対して、次のことが成り立つ。すなわち、 $y$  が  $S$  にとって  $x$  より証拠的に先行するものであるならば、 $x$  が  $S$  にとって  $y$  より証拠的に先行しない。（Klein 1999, p.298）

まず、恣意性回避の原則によって無限主義は基礎づけ主義と異なる。クラインは、基礎づけ主義で想定される基盤的信念の決定は恣意的に過ぎず、基盤的信念がどのように認識的正当さを獲得するかも明らかではないと考えている（Klein 1999, p.297, p.303; Klein 2004; Klein 2005, p.165; Klein 2007, pp.14-5; Klein 2008, pp.497-8; Klein 2010, pp.257-52; Klein 2013, pp.275-8; Klein & Turri 2021）。

また、循環回避の原則によって、無限主義は、理由の一つひとつに序列があることを認める。これにより、自らが自らの理由となることで認識的正当さを獲得する基盤的信念の存在を認めない。また、この原則により、無限主義は、すべての信念が平等だとする整合主義とも異なる。理由の連鎖に循環を認めると、理由を挙げても認識的正当さが増大しないことになってしまう（Klein 1999, p.297; Klein 2008, pp.497-8; Klein 2013, pp.275-8; Klein 2010, pp.250-1; Klein & Turri 2021, 3.; Turri 2009a, p.159; 上枝 2020, p.133）。

以上二つの原則から、無限主義は、理由の無限逆行を認める。

認識的正当さの源泉をどこに置くかという観点からも無限主義を特徴づけておこう。無限主義によれば、認識的正当さは伝達される信念の性質ではない。むしろ、認識的正当さは、信念の集合、理由の連鎖によって生み出される。この点は基礎づけ主義と異なり、整合主義と共通する（Klein 1999, pp.298-9; Klein 2007, p.16; Klein 2010; 上枝 2020, pp.133-4）。基礎づけ主義にしたがうと、基盤的信念より手前の理由となる信念をいくら挙げても、基盤的信念が挙げられない限り、信念は正当化されない。さらには、基盤的信念から遠い信念ほど、認識的正当さは弱まると考えられるので、理由を多く挙げれば挙げるほど、認識的正当さが弱まることになってしまう（上枝 2020, p.134）。

#### 4. 命題的正当化と信念論的正当化

さて、ここまで無限主義が基礎づけ主義と整合主義とどう異なるか見てきた。本節では、無限主義が逆行問題への回答としてどのような説得力を持つ

ているのか確認しよう。

クラインによれば、「信念」は、「信念の命題的内容」<sup>5</sup>を指示する場合と「信念状態それ自体」を指示する場合とがある。さらにクラインによれば、この区別に応じて二種類の正当化が区別できる。それは「命題的正当化 (propositional justification)」と「信念論的正当化 (doxastic justification)」である。命題的正当化では信念の命題的内容が、信念論的正当化では信念を抱いている主体が、それぞれ正当化される (Klein 2005, p.156; Klein 2007, p.6; Klein 2014b, p.96)<sup>6</sup>。

命題的正当化は、主体の気づきに関わりなく、ある命題に対してその理由となる命題があるということである。他方、信念論的正当化の条件とは、証拠に対する根拠づけの要求である (上枝 2020, p.108)。

以上二種類の正当化は、無限主義においてはそれぞれ次のように定式化される。まず、無限主義では命題的正当化は次のように考えられる。

無限主義が、 $p$  に対する命題的正当化が発生すると見なすのは、 $p$  から始まり、次の命題がその前の命題の適切な認識的基盤を与える終わりのない循環しない命題の集合があるとき、そしてそのときに限る。(Klein 2007, p.8)

すなわち、 $p$  の理由となるような命題が無限に連なっているとき、信念  $p$  は認識的正当さを獲得し、命題的に正当化される。

無限主義では信念論的正当化は次のように考えられる<sup>7</sup>。

無限主義が、信念  $p$  が  $S$  にとって信念論的に正当化されていると見なすのは、 $S$  が終わりのない理由の道に沿って「十分な」理由を与えることに従事している場合だけである。(Klein 2007, p.10)

すなわち、命題的正当化で要求される理由の無限の連鎖に沿って  $S$  が理由を実際に挙げているとき、 $S$  は信念論的に正当化される。人間には有限の知力しかない以上、 $S$  は無限の理由すべてに気づくことはできないし<sup>8</sup>、その必要もない。しかしこれらの理由は利用可能 (available) でなければならぬとされる。ある信念が  $S$  にとって利用可能であるのは、必要になったときにそれを引き合いに出すことができるときである (Klein 1999, pp.299-300;

Klein 2005, pp.171-2; Klein 2007, p.10, pp.12-3; Klein 2013, p.281; Klein 2014b, p.111; Klein & Turri 2021, 4.a)。S が理由をどれだけ多く挙げるかに応じて認識的正当さの程度を表すこともできる (Klein 2005, p.163)。

クラインは、知識には正当化条件として命題的正当化も信念論的正当化も必要であり、信念論的正当化は命題的正当化に寄生すると考えている (Klein 2007, p.8)。

以上の区別を踏まえ、無限主義が遡行問題にどのように回答しているか確認しよう。まず、無限主義は、認識的正当さは伝達されるものではなく発生するものとして捉えるのだった。認識的正当さの源泉となるような基盤的信念がなくても、命題的正当化が求める利用可能な理由の無限の連鎖自体が認識的正当さを生み出していると考えることができる。すなわち、ある信念 P に対する理由  $R_1, R_2, \dots$  の連鎖に終わりはないが、その連鎖に P が連なっていること自体が P の認識的正当さを生み出している。そして、信念論的正当化において、無限に続く理由のすべてに実際に主体が気づいている必要はない。十分と思われるだけ主体が理由を挙げており、それ以外の理由も必要になったときに引き合いに出せるのであれば、正当化条件は満たされうる。すなわち、実際に主体が引き合いに出さなければいけない  $R_k$  の k の値は有限の数であります。

## 5. 挙げられることはないが利用可能な理由の存在

無限主義の主張にしたがうと、理由の無限の連鎖には連なっているものの主体の挙げることのない理由が常に存在することになる。こうした理由は、主体にとって利用可能でなければならないとされるのだった。つまり、もし必要になったら、その時点で挙げていた理由よりもさらに深い理由を主体は引き合いに出せなければいけない。そのような理由は一体どのように存在しているのだろうか。

クラインによれば、利用可能性は傾向性または二階の傾向性である。実際にそのように考えていいなくても、特定の状況が訪れればそのように考えるようになる傾向性持つか、そのような傾向性を形成する傾向性を持っていればよい。(Klein 1999, pp.308-9; Klein 2007, pp.12-3; Klein 2013, p.279; Podlaskowski & Smith 2011, p.520; Turri 2013, p.793)。別の言い方をすると次のようになる。

無限主義は次のように考えることができるだろう。ある命題 p が S にと

って利用可能であるのは、S のいまの [current] 認識的実践があれば S が p と信じるようになる認識的に信用できる方法があるときに限る。

(Klein 2007, p.13)

かくかくと思うようになるようにする認識的実践は、二階の傾向性だと言えるだろう。これを可能にする認識的実践があれば、実際に S に気づかれていなくても利用可能な理由が存在することになる。

しかし、日常的に明らかに知識と見なされているにもかかわらず、こうした利用可能な理由を可能にする認識的実践がないと言わざるを得なくなるような場合もあると思われる。例えば、「室温は摂氏 25 度である」という信念の理由は「温度計が摂氏 25 度を指している」という命題かもしだれない。しかしさらに踏み込んで、「温度計が摂氏 25 度を指している」という信念がなぜ認識的に正当なのかの理由は、少なくとも子どもにとっては利用可能でないかもしだれない。

問題なのは、挙げられることがないにもかかわらず利用可能である理由の存在に関わる身分である。無限主義では、こうした理由は、理由を挙げる実践と独立に存在するとされ、主体はこれらの理由の連鎖に沿って理由を挙げなければいけないとされた。

本論文では、こうした理由の存在を措定することなく無限主義の主張を保持する道を探る。本論文が保持する無限主義の主張は、第 3 節で紹介した恣意性回避の原則と循環回避の原則という二つの基本方針である。しかし本論文は、無限主義がこの二つの原則から導いた結論、すなわち命題的正当化で措定される理由の無限の連鎖の存在を、ある意味で斥ける。

利用可能だが挙げられることのない理由の存在は、無限主義においてなぜ要求されるのだろうか。その役割は、主体の挙げた理由が理由として妥当であるという判定にこそ見出されるだろう。主体はある信念に対していくつもの「理由」を挙げることだろう。例えば、「室温が摂氏 25 度である」という信念に対して、ある人は「私は昨日より涼しい気がする」という信念を挙げるかもしれないが、これは正当化に寄与していないかもしだれない。適切な理由とそうでない「理由もどき」との振り分けの役割が必要なのである。理由として適切な命題の連鎖のみが認識的正当さの源泉となるのであり、その保証を命題的正当化が与えているとされているのである。

では、もし理由の無限の連鎖を措定しないとしたら、一体何がこの役割を果たすのか。その候補を次節以降検討する。

## 6. 無限主義における命題的正当化と信念論的正当化の文脈相対性

本節では、信念論的正当化の文脈相対性を指摘する<sup>9</sup>。クラインは信念論的正当化で求める理由の「十分」さが文脈に相対的に決まると考えている（Klein 2005, pp.170-1; Klein 2007, p.10, p.11, p.13; Klein 2010, pp.252-3; Klein 2014, p.98; Turri 2009b, p.210）。クラインは次のように述べる。

無限主義者は、自らが自分の信念を正当化するプロセスを終えていないと認める。われわれが止まった探求の進展の到達点に不満ならば、取られるべきさらなる段階が常に存在する。（Klein 2007, p.10）

実際に主体が挙げなければいけない理由の数は有限である。このとき、どれだけの理由を主体が挙げればよいかは、「われわれが止まった探求の進展の到達点に不満」か否かに応じて決まる。知識帰属の文脈が変われば、さらに理由を挙げられなければいけなくなるかもしれない。いわば、信念論的正当化の実践は決して完成されないのである。この点はわれわれの直観に即しているだろう。例えば、「室温が摂氏 25 度である」という信念は、自宅でエアコンの温度調整を考えるときには、目に入った温度計の目盛りを確認すれば十分正当化されるだろうが、繊細な果物を栽培するビニールハウスの室温の管理のためならば、温度計がいかに正確であるかに関わるさらなる正当化が求められるだろう。このような正当化の文脈相対性を、本論文では、信念論的正当化の文脈相対性と呼ぶことにする<sup>10</sup>。

ところで、ある信念が別の信念の理由であるとは具体的にどのような場合なのだろうか。クライン自身の言葉では、次の箇所で、理由にあたるか場合を例挙している<sup>11</sup>。

1.  $p$  が確からしいならば  $q$  は確からしく、 $p$  が確からしくないならば  $q$  は確からしくない。
2. 長い目で見れば、適切な認識的共同体によって  $p$  は  $q$  の理由として受け入れられるだろう。
3. 認識的に徳のある個人によって  $p$  は  $q$  の理由として提示されるだろう。
4.  $p$  に基づいて  $q$  を信じることが、その人のもっとも基礎的な認識的コ

ミットメントに合致している。

5. もしかりに  $p$  が真なら  $q$  も真だろうし、もしかりに  $p$  が真でないなら  $q$  も真でないだろう。（Klein 2007, p.12）

ここで引用したクラインの分類のうち、2番と3番と4番からは、「理由」が何らかの認識主体の心的なものに依存すると解釈できる。というのも、ある信念  $q$  が他の信念  $p$  の理由であるか否かは、例えば 2番の規定によれば「適切な認識的共同体」の判断によって、3番の規定によれば「認識的な徳のある個人」の判断によって、4番の規定によれば「その人のもっとも基礎的な認識的コミットメント」との合致によって決まるからである。ある見方からは理由関係が成り立っていないと言えたとしても、2番では「適切な認識的共同体」が  $p$  と  $q$  の間に理由関係が成り立っていると判断すれば、3番では「認識的に徳のある個人」が  $p$  と  $q$  の間に理由関係が成り立っていると判断すれば、4番では  $p$  に基づいて  $q$  と信じることがその人のもっとも基礎的な認識的コミットメントに合致していれば、それぞれ  $p$  は  $q$  の理由であることになる。以上のクラインの説明から、次のように言えるだろう。確かに命題は何らかの認識主体の心的な働きと独立に存在するかもしれない。しかし、命題的正当化で想定されている理由の連鎖の中の個々の命題は、理由としては、それ自体で存在しているのではなく、何らかの認識主体に依存して存在している場合がある。つまり、命題間の理由関係は、少なくとも部分的には、何らかの認識主体の心的な働きに依存していると考えられるのである。この点で、ある命題が他のある命題の理由であるか否かは、何らかの認識主体の文脈ごとに異なりうるのであり、理由関係によって連なる命題の連鎖もその文脈に依存していると言うことができるだろう。

以上、クラインの議論を検討することで、二つの点で無限主義に文脈主義的な含意があることが明らかになった。一つ目は、どれだけの理由を挙げられなければいけないかという信念論的正当化に関する文脈相対性であり、二つ目は、そもそもどのような信念が他のある信念の理由であるかという命題的正当化に関する文脈相対性である。

これらの二つの文脈は同じメカニズムで決定されると考えることができる（Klein 2007, p.10; Klein 2010, pp.252-3）。本論文では、信念論的正当化で役割を果たしている文脈によって、理由がそれ自体で無限に存在すると想定することなく、命題的正当化を説明する道を提示する<sup>12</sup>。

## 7. 無限主義の改訂

命題的正当化の文脈相対性を踏まえると、第5節で指摘した、挙げられることはないが利用可能な理由の果たす役割、つまり、挙げられた理由の適切さに関わる役割を、信念論的正当化と同じ文脈が果すと考えることも可能だろう。つまり、知識帰属の文脈が、どれだけの理由が挙げられなければいけないかだけでなく、挙げられた「理由」が理由として適切か否かも決定する。すると、命題的正当化を次のように定式化できる。

信念  $P$  が命題的に正当化されるのは、主体  $S$  が  $P$  の理由として挙げる命題  $R$  について、一連の  $R$  が、その文脈において  $P$  の理由として適切であると決まるときであり、かつそのときに限る。

この命題的正当化において、主体によって挙げられていない理由の存在は要求されていない。ここで定式化した命題的正当化は、主体が挙げる限りの理由について、それらが理由として適切であるという条件である。無限主義では認識的正当さが伝達されるものではなく発生するものとして捉えられる以上、命題的正当化のこのような定式化も可能だろう。

命題的正当化の以上の改訂に合わせて信念論的正当化も改訂する必要がある。改訂版命題的正当化では、理由の無限の連鎖が指定されておらず、あくまで主体の挙げる限りでの理由についての適切さが判定されるだけである。言い換えれば、命題的正当化の理由関係の連鎖は、信念論的正当化の実践に依存する形で存在している。したがって、改訂版命題的正当化が信念論的正当化に先行するとはもはや言えず、「 $S$  が終わりのない理由の道に沿って「十分な」理由を与えることに従事している」という表現は許されない<sup>13</sup>。改訂版信念論的正当化を次のように定式化することにする。

主体  $S$  が信念  $P$  と信じることにおいて信念論的に正当化されるのは、 $S$  が  $P$  に対して理由を挙げる実践に従事しており、 $S$  が  $P$  に対する理由として挙げる一連の命題  $R$  が、その文脈において十分だと決まるときであり、かつそのときに限る。

以上で、命題的正当化と信念論的正当化それぞれの改訂を完了した。改訂版命題的正当化と改訂版信念論的正当化によって正当化条件を定式化する無

限主義を、本論文では「改訂版無限主義」と呼ぶことにする。

この改訂版無限主義が無限遡行問題にどのように回答するか確認しよう。ある信念  $P$  の認識的正当さは無限に問えるかもしれない。しかし知識帰属にあたっては、認識的正当化の文脈が、どの程度まで主体が理由を挙げられなければいけないか決定している。主体が挙げた理由の妥当性も文脈によって決定される。すなわち、信念論的正当化の打ち止めも、命題的正当化における各信念の理由としての妥当性も、文脈が取り決めるところで保証される。 $P$  に対して主体  $S$  が挙げた有限の理由  $R_1, R_2, \dots, R_k$  が、特定の知識帰属の文脈において、 $P$  に対する理由の連鎖として適切であり、かつ十分長ければ、 $S$  は  $P$  と知っていると言えるのである。このとき、 $P$  の認識的正当さは  $R_k$  から理由の連鎖を介して伝達されるのではなく、適切で十分長い理由関係の鎖に  $P$  が連なっていることから直接獲得される。

この改訂の意義を述べておこう。本論文は、クラインがそれ自体で存在すると想定していた利用可能な理由の無限の連鎖を、知識帰属の文脈に依存的なものと捉え直した。これにより、クラインの無限主義で存在の身分が曖昧だった挙げられることはないものの利用可能な理由を措定せずに済む。

## 8. 無限主義の改訂と基礎づけ主義と整合主義

改訂版無限主義はいかなる意味において「無限」主義なのだろうか。改訂版無限主義は、確かに、文脈ごとに理由の連鎖が有限であると主張する。しかし、どの文脈も絶対的なものではない。一定の理由を挙げることによってそれぞれの文脈で一応の認識的正当さが獲得されるに過ぎず、付加謬な認識的正当さが得られるわけではない。もし文脈が変われば、より深い理由を挙げることが必要になりうるのであり、より深い理由が存在することになる。文脈を超えた視点からは、理由を挙げる実践が無限に続きうるのである。また、その限りにおいて理由の連鎖も無限に続きうる。この点で、改訂版無限主義は「無限」主義の名に値する。

さらに、改訂版無限主義は、クラインのオリジナルの無限主義の二つの精神を引き継いでいる。まず、理由のネットワークに循環を認めないと、循環回避の原則を満たしている。そして、改訂版無限主義は恣意性回避の原則も満たしている。というのも、確かに改訂版無限主義は、理由を挙げる実践の終わりが文脈ごとに与えられ、もうそれ以上理由を問われない理由が存在すると主張しているが、こうした信念はまったく恣意的に決まっているのではなく、文脈によって説明されうるからである。例えば、「室温が摂氏 25 度である」という信念の理由が、「エアコンの設定温度が摂氏 25 だったと 2 時

間前に見た」で十分であって、「エアコンが正常に機能している」、「エアコンのスイッチが入っている」、「エアコンの設定温度が2時間前から変わらない」などの理由が不要であるのは、とにかく快適に過ごせていればよく、実際に室内に熱いと感じていたり寒いと感じていたりする人がいないという文脈によって説明されうる。

では、改訂版無限主義は基礎づけ主義とどのように異なるのだろうか。一見すると、改訂版無限主義は、文脈主義を取り入れた基礎づけ主義のように思われるかもしれない。つまり、基盤的信念が文脈ごとに決まると主張していると思われるかもしれない。しかし、改訂版無限主義は、基盤的信念の取り決めが文脈によって決まると主張しているのではない。改訂版無限主義が文脈によって決定されていると考えるのは、もうそれ以上深い理由を問わなくなるような信念である。この信念は基盤的信念とは異なる。というのも、基盤的信念は認識的正当さの源泉であり、それを引き合いに出さないとどの信念も認識的正当さを獲得できないようなものだが、改訂版無限主義はこうした基盤的信念を要求していないからである。また、改訂版無限主義において理由を挙げる遡行の最後に来る命題として想定されているものは、命題以外の何かから認識的正当さを獲得するわけでも、自らが自らを正当化するわけでもなく、理由の連鎖に連なっているということから直接的に認識的正当さを獲得する。改訂版無限主義は、無限主義や整合主義と同様、ある信念の認識的正当さは、基盤的信念から伝達されるものではなく、その信念が信念ネットワークに属していることによって発生していると考えている。

改訂版無限主義は整合主義とはどの点で異なるのか。改訂版無限主義が整合主義と異なるのは、クラインの無限主義と整合主義との違いと同じく、信念ネットワークに循環を認めない点である。循環する信念ネットワークは、どれほど大きくなってしまっても、認識的正当さを増大させないと考えられるのである。改訂版無限主義では、クラインの無限主義と同様、理由の連鎖に連なる理由同士は平等なのではなく、挙げていく順番があり、循環しない。

### おわりに

本論文では、認識的正当化に関する無限遡行問題を紹介し、その問題に対する回答として基礎づけ主義と整合主義を見たうえで、新たな回答を与える立場として無限主義を紹介した。これら三つの立場の相違点を、主に認識的正当さの源泉をどこに見出すかという点から明らかにした。無限主義は知識に求められる正当化を命題的正当化と信念論的正当化とに区別したのだった。また、どのような命題が理由に値するか、どれほどの理由を挙げられなけれ

ばいけないかという点が文脈に応じて変わりうるという正当化の文脈相対性が無限主義に見出された。本論文は、利用可能ではあるものの挙げられるとのない理由の存在を指定する必要はないという考え方のもと、無限主義の改訂を試みた。最後に、本論文の立場である改訂版無限主義がどの点において「無限」主義のバリエーションであるのか、そして基礎づけ主義や整合主義とはどの点で異なるのかについて論じた。

## 注

1. このような知識を、クラインは、「単に検知に過ぎない知識」と区別して「大人の人間の知識」と呼んでいる。この区別は、E.ソウザによる「動物的知識」と「反省的知識」との区別と重なる（Klein 1999, pp.302-3; Klein 2007, pp.4-5; Klein 2014b, p.99; Sosa 2007, p.24; 上枝 2020, pp.198-9）。
2. 認識的正当化の遡行問題は「アグリッパのトリレンマ（Agrippa's trilemma）」と呼ばれることがある（Klein 2008; Pritchard 2018, p.32）。
3. 厳密には、クラインは整合主義を二種類に分けて論じている。一つは認識的正当さを伝達するものと捉える整合主義で、もうひとつは認識的正当さが発生すると考える整合主義である。（Klein 2007, p.8; Klein 2010, pp.250-1; Klein 2014a, pp.275-8; Turri 2009a, pp.158-9）。
4. 理由の無限の連鎖からどのように認識的正当さが発生するのかについて本論文では詳しく論じることができないが、その説明を試みたものとしてPeijnenburg & Atkinson 2013がある。また、認識的正当さを発生するものと考える整合主義は、問題となる信念が整合的な信念ネットワークに属していることを基盤的信念とみなす一段階の基礎づけ主義だと批判されることもある（Klein 2007, pp.15-16）。
5. 「信念の命題的内容」は、主体に実際に抱かれている信念の命題的内容、実際には抱かれていらない命題のどちらも指すことができる。本論文では、後者の場合に「命題」という表現を使い、前者の場合と特に区別しない場合には「信念」という表現を使うことにする。
6. こうした区別はクラインに固有なわけではない。例えばハークは、信念状態を S-beliefs、信念の命題的内容を C-beliefs と呼び、それぞれに応じて C-evidence と S-evidence という二種類の証拠概念を提示している（Haak 1993）。また、命題的正当化と信念論的正当化の区別は上枝 2020, p.108 や戸田山 2002, pp.49-51 でも紹介されている。
7. 無限主義の信念論的正当化をさらに厳しくしようという提案もある（Turri 2009b）。

8. 無限主義へのこうした批判は「有限の知力の反論（finite mind objection）」と呼ばれる（Klein 1999, pp.206-10; Klein 2007, pp.12-3; Klein 2008, p.498; Klein 2010, p.253; Klein 2014a, p.281; Klein 2014b, pp.110-1; Klein & Turri 2021, 4.a; Podlaskowski & Smith 2011; Turri 2013, p.793）。

9. 本論文では「文脈」という表現を言語哲学の術語としてではなく、主体の置かれた状況、主体に知識を帰属させる者（帰属者）、知識帰属を評価する者（査定者）のいずれかに制限せずに用いる。

10. 信念論的正当化の文脈は主体の置かれた状況によって決まると考えられることがある（Turri 2013, p.792; 上枝 2020, p.138）。なお文脈主義論争については上枝 2020, pp.147-88 を参照。

11. もっとも、クラインはこの分類が網羅的だとは考えていない。クラインは理由として挙げる際、別のものを含めることもある（Klein 1999, p.299; Klein 2014a, p.280）。

12. 命題的正当化と信念論的正当化の文脈が独立に存在すると考えることもできるだろう。しかし、クラインは、命題的正当化の文脈と信念論的正当化の文脈が同じ仕組みで決まると見なしていると思われ、本論文もその方向で改訂版無限主義を提案する（Klein 2007, p.10; Klein 2010, pp.252-3）。

13. 命題的正当化が信念論的正当化に先行するというクラインの主張には批判もある。トゥリーは、信念論的正当化を命題的正当化と根拠づけに分析する標準的な見方に対して、根拠づけの条件の曖昧性を指摘し、信念論的正当化によって命題的正当化を分析する見方を提案する（Turri 2010）。

## 文献表

- Bonjour, L. and Sosa, E, 2003, *Epistemic Justification: Internalism vs. Externalism, Foundations vs. Virtues*, Blackwell. [上枝美典訳, 2006, 『認識的正当一内在主義 対 外在主義一』, 産業図書.]
- Haak, S, 1993, *Evidence and Inquiry: Towards reconstruction in Epistemology*, Blackwell.
- Klein, P. D, 1999, “Human Knowledge and the Infinite Regress of Reasons.”, *Philosophical Perspectives* 13, pp.297-325.
- , 2003, “When Infinite Regresses Are Not Vicious.”, *Philosophy and Phenomenological Research* LXVI(3), pp.718-29.
- , 2005, “Infinitism’s Take on Justification, Knowledge, Certainty and Skepticism.”, *Porto Alegre* 50(4), pp.153-72.
- , 2007, “Human Knowledge and the Infinite Progress of Reasoning.”,

- Philosophical Studies* 134, pp.1-17.
- , 2008, “Contemporary Responses to Agrippa's Trilemma.”, in Greco, J. (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism*, Oxford University Press.
- , 2010, “Infinitism.”, in Bernecker, S. and Pritchard, D. (eds.), *The Routledge Companion to Epistemology*, Routledge, pp. 245-56.
- , 2014a, “Infinitism Is the Solution to Regress problem.”, in Steup, M, Turri, J, and Sosa, E. (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, Second edition, Taylor and Francis.
- , 2014b, “No Final End in Sight.”, in Neta, R. (ed.), *Current Controversies in Epistemology*, Routledge, pp.95-115.
- Klein, P. D. and Turri, J, 2021, “Infinitism in Epistemology.”, in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL=<https://iep.utm.edu/inf-epis/> (Last visited August 28th, 2021).
- Oakley, T, 2019, “The reductio argument against epistemic infinitism.”, *Synthese* 196, pp.3869–3887.
- Peijnenburg, P. and Atkinson, D, 2013, “The Emergence of Justification.”, *The Philosophical Quarterly* 63(252), pp.546-564.
- Podlaskowski, A. C. and Smith, J. A, 2011, “Infinitism and epistemic normativity.”, *Synthese* 178, pp.515–527.
- Pritchard, D, 2018, *What Is This Thing Called Knowledge?*, fourth edition, Routledge.
- Sosa, E, 2007, *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge I*, Clarendon Press.
- Turri, J, 2009a, “On the Regress Argument for Infinitism.”, *Synthese* 166(1), pp.157-163.
- , 2009b, “An Infinitist Account of Doxastic Justification.”, *Dialectica* 63(2), pp. 209–218.
- , 2010, “On the Relationship between Propositional and Doxastic Justification.”, *Philosophy and Phenomenological Research* 80(2), pp. 312-26.
- , 2013, “Infinitism, finitude and normativity.”, *Philosophical Studies* 163(3), pp.791-5.
- 上枝美典, 2020, 『現代認識論入門 ゲティア問題から徳認識論まで』, 効草書房.
- 戸田山和久, 2002, 『知識の哲学』, 産業図書.

## J. マクマハンによる二重結果の原理の定式化を批判的に検討する

京都大学 石原諒太

### はじめに

「二重結果の原理（The Doctrine of Double Effect、以下「DDE」）」は広義には、行為者の意図は行為の道徳的許容可能性にとって重要であるという発想を指し、この基本的な発想は先行研究において三つの仕方で定式化されてきた。そのうちの一つは狭義の二重結果の原理<sup>(1)</sup>であり（以下、この定式化を「DDE-T」<sup>(2)</sup>と呼ぶ）、この定式化は害の意図と単なる予見とを区別し、前者を禁止する。少なくとも一見したところでは DDE-T にはいくつかの利点があるように見えるが<sup>(3)</sup>、もし多くの行為から害の意図を取り去ってしまうほど厳密な意図の解釈が正しいのであれば、DDE-T は従来 DDE-T によって禁止されるとされてきたほとんどの行為を許容してしまうことになる。第 2 の定式化は、仮にこの十分厳密な意図の解釈が正しいとしてもこのような含意をもたないような定式化として、W.S. クインが提案したもの（以下、「DDE-Q」と呼ぶ）である。ところが、J. マクマハンによれば DDE-Q にはいくつかの難点がある。そこで彼はそれらの難点を回避しつつも依然として DDE-Q の利点を保持するような定式化としてある定式化（以下、「DDE-M」と呼ぶ）を提示したが、これが第 3 の定式化である。

これら三つの定式化のうち前二者、つまり DDE-T と DDE-Q についてはすでに先行研究によって正しい定式化としての見込みが低いということが示されている<sup>(4)</sup>。ところが管見の限りでは、DDE-M が正しいのかは先行研究において明らかにされていない<sup>(5)</sup>。そこで本稿ではこの問い合わせに取り組もうと思う。

本稿の構成は以下のとおりである。まず私は第 1 節および第 2 節において、DDE-Q と DDE-M の内容を説明するとともに、これら二つの定式化の比較を通して DDE-M を扱うことの意義を示す。次に第 3 節において、DDE-M は実は DDE-Q のある難点を引き継いでしまうということを示し、そこから DDE-M は見込みの低いものであると結論づける。最後に第 4 節では、私の議論に対するありうる反論を批判的に検討する。

### 1. W.S. クインの定式化とその利点および難点

本節では、DDE-Q の内容を説明し、その DDE-T に対する利点およびその難点を示す。このためにまず第 1 項では DDE-T の内容とその難点を述べる。そして次に第 2 項では DDE-Q の内容を説明し、最後に第 3 項では DDE-Q の DDE-T に対する利点とその難点を示す。

### 1-1. 従来の定式化とその難点

まず、DDE-T の内容を説明する。これは次のような主張である（Connell 1967, pp.1020-1; Mangan 1949, p.43）。

ある行為 A の主体は、A の結果として良い結果と悪い結果という二種類の結果が起こることを予見しているとする。このとき、次の 4 つの条件が同時に満たされているならば、またその場合に限り、A は道徳的に許容可能である。

- (i) A そのものは道徳的に悪くない。
- (ii) 悪い結果は意図されていない。
- (iii) 良い結果は悪い結果によってもたらされていない。
- (iv) 良い結果は悪い結果の容認を埋め合わせるほど望ましい<sup>(6)</sup>。

この定式化によれば、予見された良い結果と悪い結果を伴う行為について、悪い結果の意図を含む行為はすべて道徳的に許容不可能であるが、悪い結果の予見しか含まない行為は必ずしも道徳的に許容不可能であるわけではない。

さて DDE-T には、一見したところは害の意図を含んでいるように見えるが実際にはそうではない、多くの道徳的に許容不可能な行為を許容してしまうという難点がある。例えば、R.マーティンの提示する次のような事例を考えてみよう（Martin 2001, p.282）。

「臓器移植の事例」：ある三人の患者 A、B、C にはそれぞれ、機能が失われつつある相異なる臓器があり、臓器移植が行われなければ死ぬ。ある罪のない患者 D は健康診断のために病院に来ており、診断の結果完全に健康だと判明する。だが、医者は看護師に D に全身麻酔を打つよう命じ、D が意識を失っている間に医者は D から A、B、C に必要な三つの健康な臓器を取り除き、A、B、C に移植する。この手術の予見された結果として、A、B、C は死なずに済むが D は死ぬ。D は、自分の臓器を移植されることに同意していない。また医者は、D は三つの臓器を失うならその結果として死ぬだろうと予見している<sup>(7)</sup>。

この事例の医者の行為は道徳的に許容不可能であるように思われる。だが、DDE-T はこの行為を許容してしまう。というのも、この行為は DDE-T の 4 条件をすべて満たすからである<sup>(8)</sup>。例えば、医者が意図していることは健康

な患者 D から三つの臓器を取り除くといったことにすぎず、医者は患者 D を死なせようとしているのではない<sup>(9)(10)</sup>。そしてこのように DDE-T は、一見したところは害の意図を含んでいるように見える多くの道徳的に許容不可能な行為を許容してしまうように思われる<sup>(11)</sup>。

### 1-2. クインの定式化とはどのような定式化か

次に、DDE-Q の内容を説明しよう。DDE-Q は「有害な直接的働き (harmful direct agency)」と「有害な間接的働き (harmful indirect agency)」という二種類の行為（以下、それぞれ「有害な直接的行為」と「有害な間接的行為」と呼ぶ）を区別する（Quinn 1989, p.343）。そこでまずはこれらの行為の説明から始めよう。

まず、「有害な直接的行為」は次のように定義される（Quinn 1989, p.343）。

#### 「有害な直接的行為」

：ある行為 A は、次のとき、かつそのときに限り、有害な直接的行為である。

- ある人（々）S と、S についてのある事態 F について、
- (1) A の結果として F が引き起こされ、
  - (2) F の結果として、S は害を被り、
  - (3) A の主体は、A の結果として S は害を被る、ということを予見しており、しかも
  - (4) A の主体は、何らかの目的のための手段として、F の実現を意図している。

例えば「臓器移植の事例」では害そのものは意図されていなかったが、患者 D が三つの臓器を失うという、害の一歩手前の事態は意図されていた。そしてこのような、害の一歩手前の事態の意図に焦点を当てるのが、有害な直接的行為である。

そして、有害な間接的行為とは、ある人（々）に対して有害ではあるものの、その人（々）について（1）から（4）を同時に満たさないような行為のことである（Quinn 1989, p.343）。

すでに述べたように、DDE-Q はこれら二種類の行為を区別する。しかしそれ明確には DDE-Q はどのように理解すべきだろうか。クインの記述を踏まえるなら、この点については次のように推測することができる。

先取りして言えば、DDE-Q にはある二つの要素がある。第一の要素は、

(Quinn 1989, Section III) で提示される例外を除き原則的には DDE-Q は有害な直接的行為を総じて非難するというものである。(Quinn 1989, Section II) で提示された新しい定式化に対していくつかの「例外」(Quinn 1989, p.345) を導入する文脈で、クインは次のように言う。「特別な権利は、私たちが直接的な働き (direct agency) によって [……] ある人の諸利益を害するのを許すことがある」(Quinn 1989, pp.344-5)。ここでのポイントは、このことが例外として導入されていることである。ここからは、(Quinn 1989, Section III) で例外が導入される以前の段階では、DDE-Q は有害な直接的行為を総じて非難し、このようにして行為者に特別な権利がある場合でさえ有害な直接的行為を非難すると推測できる。そしてそうであれば、DDE-Q は原則的には有害な直接的行為を総じて非難すると言えるだろう。このようにして DDE-Q は、「各人に、その人を犠牲にして世界をより良い場所にしようというある種の企てに対する拒否権を与える」(Quinn 1989, p.351) のである。

しかしクインによると、「独立の消極的ないし積極的な権利が一切存在しない場合にも DDE は働く」(Quinn 1989, p.346) わけではない (Quinn 1989, p.346)。つまりそのような場合には、DDE-Q は「有害な直接的働きを冷遇する (discriminates against)」(Quinn 1989, p.345) ことはないのであり、これらの行為は許容されることになる。そしてこれが第二の要素である。

まとめよう。DDE-Q によれば、有害な直接的行為は原則的には道徳的に許容不可能である。ただし、害を被る人 (々) の消極的ないし積極的な権利が一切侵害されていない場合には、有害な直接的行為は道徳的に許容可能である<sup>(12)</sup>。

### 1-3. クインの定式化の利点と難点

さて、DDE-Q であれば先に指摘した DDE-T の難点をうまく回避できるようと思われる。例えば、DDE-Q は「臓器移植の事例」における医者の行為を非難できる<sup>(13)</sup>。というのも、医者の行為は有害な直接的行為であり<sup>(14)</sup>、さらに患者 D の殺されない権利を侵害しているからである。

ところが、DDE-Q には難点もある。例えば、J.マクマハンの提示する次のような事例を考えてみよう (McMahan 1994, p.206)。

「事故の被害者」: ある通行人が事故の場面に偶然出会う。この通行人は、5 分以内に応急手当が行われない限り事故の被害者は 24 時間以内に確実に死ぬだろうということを知るが、被害者がドナーカードを携帯していることに気づいて助けを与えないことに決める。というのも、この通

行人には臓器移植が必要な 2 人の友人が病院におり、この通行人は、もし自分が応急手当を行わないでその代わりに救急車を呼びに行くなら、被害者の臓器を友人たちへの移植のために用いるのが可能なほど被害者は生き延びるだろう——だが、それほどのあいだしか生き延びないだろう——と判断するからである。

この事例の通行人の行為は道徳的に許容不可能であるように思われる。だがマクマハンが主張するように (McMahan 1994, p.207)、DDE-Q はこの行為を許容してしまう。というのも、この行為は有害な直接的行為ではあるものの、消極的な権利も積極的な権利も侵害しないからである<sup>(15)</sup>。したがって、DDE-Q にも難点があるようと思われる。

## 2. J.マクマハンの定式化とその利点

本節では、DDE-M に焦点を当てる。まず第 1 項では DDE-M の内容を説明し、次に第 2 項ではこの定式化の利点を指摘する。

### 2-1. マクマハンの定式化とはどのような定式化か

まず、DDE-M の内容を説明しよう。この定式化は、「潜在的に有害な直接的働き (potentially harmful direct agency)」と「潜在的に有害な間接的働き (potentially harmful indirect agency)」という二種類の行為（以下、それぞれ「PHDA」と「PHIA」と呼ぶ）を区別する (McMahan 1994, p.210)。そこでまずはこれらの行為の説明から始めよう。

まず、PHDA は次のように定義できる (McMahan 1994, pp.209-11) <sup>(16)</sup>。

#### 「PHDA」

：ある行為 A は、次のとき、かつそのときに限り、PHDA である。

ある予見された結果 E について、また、ある人（々）P について、

（1）A の主体は E の実現を意図しており、

（2）E は、P についての結果であり、しかも

（3）次の（a）から（d）のうち少なくともひとつが真である。

（a）E は、P にとってそれ自体で悪い。

（b）E は、P にとってそれ自体で悪いある結果と同一であると、A の主体によって信じられている。

（c）E は、P にとってそれ自体でかなり悪い事態が生じるのに当の状況においては因果的に十分であると、A の主体

によって信じられている。

- (d) E は、P にとってそれ自身でかなり悪い事態が起こることの高い蓋然性が生じるのに当の状況においては因果的に十分であると、A の主体によって信じられている。

そして PHIA とは、ある人（々）とある予見された結果について上記の（1）と（3）を同時に満たすという意味で潜在的に有害であるが、その人（々）については、いかなる予見された結果についても（1）から（3）を同時に満たすことはないような行為である。言い換えれば、ある人（々）にに対して潜在的に有害であるが、その人（々）に対して PHDA ではないとき、当の行為は PHIA である。

次に DDE-M の内容に移ろう。先取りして言えば、DDE-M にはある二つの要素がある。第一の要素は、PHDA を非難するというものである。このことは例えば、「それ〔例外が導入される前の DDE-M〕は、裕福なおじ 2 [という事例]における行為者の行為を、直接的な働きとして非難する」(McMahan 1994, p.210, [] 内と強調は引用者) という箇所から示唆されている。

そして第二の要素は、この非難には例外があるというものである。つまり、「意図が通常はもっている重要性を無効にする」(McMahan 1994, p.211) 要素、すなわち「無効化因子 (nullifier)」(McMahan 1994, p.211) が存在している場合には、DDE-M は PHDA を許容するのである (McMahan 1994, p.211)。マクマハンは無効化因子として三つの要素を挙げており、これらは道徳的な義務の意図、同意、そして道徳的に潔白でないことという要素である (McMahan 1994, p.211)。言い換えれば、ある行為 A は PHDA であり、しかも次の 3 つの条件 (α)、(β)、(γ) のうち少なくともひとつを満たすとき、DDE-M は行為 A を許容する。

- (α) A の主体は、A の結果として害を被る人（々）に、その人（々）の道徳的な義務であることを行わせることを意図している。  
(β) A の結果として害を被る人（々）は、A の主体が A を行うことに対し同意している。  
(γ) A の結果として害を被る人（々）は、道徳的に罪を犯している。

まとめると、DDE-M によれば、三つの無効化因子のうちどれか一つでも存在している場合には PHDA は道徳的に許容可能である。だがその他の場合には、PHDA は道徳的に許容不可能である。

## 2-2. マクマハンの定式化にはどのような利点があるのか

さて、DDE-M は、DDE-T に対する DDE-Q の利点を引き継いでいる一方で、DDE-Q の難点も回避できる。以下ではこのことを示そう。

まず、DDE-M もまた、1-1 節で指摘した DDE-T の難点をうまく回避できるように思われる。例えば、DDE-M は「臓器移植の事例」における医者の行為を非難できる<sup>(17)</sup>。というのも、医者の行為は PHDA であり<sup>(18)</sup>、しかも三つの無効化因子は欠けているからである。

次に、DDE-M であれば「事故の被害者」における通行人の行為を許容せずに済む。というのも、通行人の行為は PHDA であり、さらに三つの無効化因子は欠けているからである<sup>(19)</sup>。

以上より、DDE-M は DDE-T に対する DDE-Q の利点を引き継ぎつつ、DDE-Q の難点を回避できるように思われる。さらに、DDE-M は多くの場合にもっともらしい含意を有している<sup>(20)</sup>。そうであれば、少なくともこの段階では DDE-M は正しい定式化としての見込みの高い定式化であると言えるだろう。だが、実は DDE-M は DDE-Q が抱えているある難点を引き継いでしまう。次節ではこのことを示し、それにより DDE-M は見込みの低いものであるということを示そう。

## 3. マクマハンの定式化の批判的検討

本節ではまず、DDE-Q はすでに指摘した難点のほかにもある別の難点を抱えているということを示す（第 1 項）。そして次に、DDE-M はこの難点を引き継いでしまうということを示し、そしてここから、DDE-M は正しい定式化としての見込みの低いものであると結論づける（第 2 項）。

### 3-1. クインの定式化が抱えるある別の難点

本項では、DDE-Q が抱えているある別の難点を示す。例えば次のような事例を考えてみよう。

「タライスイッチの事例」：サトルという罪のない人、タケシという凶悪犯罪者、アスカという通りすがりの人の三人がいる。サトルの頭上にはタライがぶら下がっており、あるスイッチを押すことで、サトルの頭上にタライを落とすことができる。タケシはサトルのことを嫌っており、100 万人の人を人質にとりアスカに次のように言う。「もしサトルが 5 分以内に何らかの苦痛を被らなければ、私は 100 万人の人質を全員殺す。

だが、彼が 5 分以内に何らかの苦痛を被るなら 100 万人の人質は全員解放する」。アスカは 100 万人の人の命を救おうと決心する。そして彼女は、もし自分がタライのスイッチを押せば、その結果としてサトルの頭上にタライが落ち、さらにその結果としてサトルが極めて小さな苦痛を被り、さらにその結果としてサトルはそれにふさわしい反応をとり、さらにその結果としてタケシはサトルが何らかの苦痛を被ったと判断し、さらにその結果として 100 万人の人は解放され死なないで済むだろう、と判断し、タライのスイッチを押す。サトルは、自分の頭上にタライを落とされることに同意してはいない。またアスカは、タライのスイッチを押す以外には 100 万人の人の命を救う方法はないだろうと合理的に判断している。

スイッチを押すというアスカの行為は、道徳的に許容可能であるように思われる。だが、DDE-Q はこの行為を非難してしまう。というのも、この行為は消極的ないし積極的な道徳的権利を侵害している有害な直接的行為だからである。

第一に、アスカの行為は有害な直接的行為である。まず、アスカの行為の結果として、サトルの頭上にタライが落ちる。次に、アスカは 100 万人の人の命を救うためにサトルの頭上にタライを落とそうとしている。そして最後に、タライが落ちることの予見された結果として、サトルは極めて小さな苦痛を被る。したがって、アスカの行為は有害な直接的行為であると考えられる。

第二に、アスカの行為は消極的ないし積極的な道徳的権利を侵害している。というのも、アスカの行為によって、同意なしに危害を加えられないサトルの権利が侵害されているからである。

したがって、DDE-Q はアスカの行為を非難してしまうように思われる。

### 3-2. 前項で指摘されたクインの定式化の難点をマクマハンの定式化は回避しうるか

前項で論じたように、DDE-Q はアスカの行為を非難してしまう。本項では、DDE-M はこの DDE-Q の難点を引き継いでしまうのかを考察しよう。

結論から言えば、DDE-M はこの難点を引き継いでしまう。なぜなら、アスカの行為は PHDA であり、しかも三つの無効化因子は存在しないからである。

第一に、アスカの行為は PHDA である。まず、アスカはサトルが極めて小

さな苦痛を被るという予見された結果の実現を意図している。次に、この結果はサトルについてのものであり、さらにサトルにとってそれ自体で悪い。したがって、当の行為は PHDA であると考えられる。

第二に、三つの無効化因子はどれも欠けている。順に確認しよう。まず、道徳的な義務の意図という要素は存在していないように思われる。なぜなら、仮にその要素が存在しているならアスカはサトルに何らかの行為を行わせようとしていることになるが、そうではないからである。さらに事例の設定より、同意という要素も道徳的に潔白でないという要素も存在していない。したがって、三つの無効化因子はどれも欠けているように思われる。

したがって、DDE-M は前項で示した DDE-Q の難点を引き継いでしまうようと思われる。それゆえ、DDE-M は正しい定式化としての見込みの低いものであるように思われる。

#### 4. ありうる反論への応答

だが、以上の議論に対しては次のような反論がありうるかもしれない。DDE-M は実際にはいわゆる「比較の原理」(Fischer et al. 2001, p.199) であり、具体的には、「他の事情が等しければ、PHDA は PHIA よりも正当化が難しい」という原理である。したがって、DDE-M は行為の道徳的許容可能性については何も含意しておらず、それゆえアスカの行為を非難することはない。

この反論に対しては次の二つの応答が可能である。第一に、そもそも DDE-M は比較の原理としては解釈できない。確かに、「このバージョン [=DDE-M] の中心的な主張は、潜在的に有害な間接的働きに反対する道徳的な論拠 (presumption) よりも、[……] 潜在的に有害な直接的働きに反対するより強い道徳的な論拠がある、という主張である」とマクマハンは述べており (McMahan 1994, p.210、[] 内は引用者)、この点を鑑みるなら、DDE-M は比較の原理であるように見える。しかし、もし DDE-M が比較の原理だとすると、DDE-M は行為の道徳的許容可能性については何も含意しないことになるだろう。だが、2-1 節で DDE-M の第一の要素との関連で引用した箇所 (McMahan 1994, p.210) を踏まえるなら、DDE-M は行為の道徳的許容可能性について何らかの含意を有しているように思われる。そうであれば、比較の原理として DDE-M を解釈することはもっともらしくないように思われる。

第二に、仮に上の反論がうまくいっているとしてもそれは本稿の結論には何の影響も与えないようと思われる。議論のために DDE-M は比較の原理で

あるとしてみよう。いま直面している課題は、他の事情は等しいが、〈前者は後者よりも正当化が難しい〉という命題が偽となるような、PHDA と PHIA のペアを見つけることである。

そこで次のような状況を考えてみよう。「タライスイッチの事例」の場合と同様にサトルの頭上にはタライがぶら下がっており、あるスイッチを押すことでサトルの頭上にタライを落とすことができる。だが今度はサトルはかなり重度の血友病患者であり、サトルの頭上にタライが落ちればサトルは大量出血により死ぬ（そしてアスカはこのことを知っている）<sup>(21)</sup>。

このとき次の二つのケースを考えてみよう。第一のケースではタケシはアスカに次のように言う。「もし 5 分以内にタライが落ちなければ私は 100 万人の人質を全員殺す。だが 5 分以内にタライが落ちれば彼らは全員解放する」。アスカは、スイッチを押したらタライが落ち、100 万人の命は救われるだろうと考え、スイッチを押す。

第二のケースでは、タケシはアスカに次のように言う。「もし 5 分以内にサトルの頭上にタライが落ちなければ私は 100 万人の人質を全員殺す。だが 5 分以内にサトルの頭上にタライが落ちれば彼らは全員解放する」。アスカは、スイッチを押したらサトルの頭上にタライが落ち、100 万人の命は救われるだろうと考え、スイッチを押す。

さて、第一のケースのアスカの行為は（単なる）PHIA である。というのも、この行為においてはサトルについては何も意図されていないからである。他方、第二のケースのアスカの行為は PHDA である。というのも、アスカはサトルの頭上にタライを落とそうとしているが、アスカはこの結果としてサトルが死ぬだろうと予見しているからである。2-1 節で提示した PHDA の定義に照らして言えば、第二のケースでは、「予見された結果 E」には〈サトルの頭上にタライが落ちる〉という結果が入り、この結果とサトルとについて、PHDA の条件（1）、（2）、そして（3）の（c）が満たされている。他方で第一のケースでは、この結果については条件（1）が満たされておらず、また、〈タライが落ちる〉という結果はサトルについてのものではないため、このケースでのアスカの行為は PHDA ではなく（単なる）PHIA ということになる。

しかし、これらの行為の正当化の困難さは同程度であるように思われる。もし正当化の困難さの程度に違いがあるなら、その違いを正当化するさらなる違いがあるはずである。だがこのようなさらなる違いはないように思われる。というのもこれらの行為の相違点は、タライを落とそうとしているか、それともサトルの頭上にタライを落とそうとしているかということにすぎない。

いからである。それゆえ、これらの行為の正当化の困難さは同程度であるようと思われる。

したがって、仮に上の反論が有効であるとしても、DDE-M は正しい定式化としての見込みの低いものであるという結論は変わらないように思われる。

もちろんこの第二の応答に対しては、上のアスカの行為ペアは「他の事情が等しければ」という条件を満たさないのではないかという反論が予想される。というのも、このペアに属する二つの行為の間では、例えば行為の状況は異なるだろうからである。しかし、この反論はうまくいっていないと私は考える。というのも、この反論は「他の事情が等しければ」という条件の狭い理解を前提としているが、このような理解は適切ではないからである。

上の反論がうまくいくためには、「他の事情が等しければ」という条件は、上のアスカの行為ペアがこの条件を満たさなくなるほど狭く理解される必要がある。このような狭い理解としては例えば、意図以外のあらゆる事情の等しさとしての理解や、意図以外の心的状態の等しさとしての理解、そして行為の状況の等しさとしての理解が挙げられるだろう。しかもしも当の条件がこのように狭く理解されるなら、DDE-M はマクマハンがこの定式化に帰す利点の一つを失うことになる。

彼によると、DDE-M には「クインの説明がもつ利点を保持する」(McMahan 1994, p.201) という利点がある。これは具体的には、「従来の DDE が描くために用いられてきた道徳的区別を描き続けつつも、何が意図された手段とみなされるかについての非常にきめ細かな考えを我々が受け入れられるようにする」(McMahan 1994, p.204) という DDE-Q の利点を保持するという利点である。「従来の DDE が描くために用いられてきた道徳的区別」とは例えば、テロ爆撃手 (Terror Bomber) と戦略的爆撃手 (Strategic Bomber) との区別や、頭蓋骨粉碎手術 (Craniotomy) と子宮摘出手術 (Hysterectomy) との区別であり<sup>(22)</sup>、DDE-Q はそもそもこのような区別を描くために提案されている (Quinn 1989, pp.334-44)。

しかし、頭蓋骨粉碎手術と子宮摘出手術とのペアが示すように、これらの行為ペアは意図以外の心的状態や行為の状況について必ずしも等しいわけではない。それゆえ、先に挙げた三つの狭い理解では、DDE-M はこうした利点を失うことになるだろう。そしてこのように、もし「他の事情が等しければ」という条件が狭く理解されるなら、DDE-M はマクマハンがこの定式化に帰す利点の一つを失うことになる<sup>(23)</sup>。

したがって、「他の事情が等しければ」という条件は狭く理解されるべきではなく、それゆえ先の反論はうまくいっていないと言える。むしろこの条件

は、例えば結果の等しさとして広く理解すべきだろう。

### おわりに

DDE-M は正しいのか。この問い合わせに答えるために、まず私は DDE-M は DDE-Q のある難点を引き継いでしまうということを示した。具体的に言えば、DDE-M は DDE-Q と同様に、「タライスイッチの事例」におけるアスカの行為を非難してしまうのである。そしてここから、私は DDE-M は正しい定式化としての見込みの低いものであると結論づけた。

以上の議論、とりわけ第 3 節での議論から示唆されるのは、意図の重要性は害そのものの大きさにも左右されるという考え方である。この考えを踏まえれば DDE は適切に定式化されうると私は考えているが、この点については別稿に委ねたい。

### 注

(1) この原理の起源は通常、トマス・アクィナス『神学大全』第二一二部第六十四問題第七項の自己防衛における殺人についての議論まで遡って求められる（トマス 1985, pp.179-183）。詳細については（Cavanaugh 2006, pp.1-37; Mangan 1949, pp.43-52）を参照。

(2) 「DDE-T」の「T」は、この定式化の提唱者とされるトマス・アクィナスにちなんでいる。また、以下の「DDE-Q」の「Q」は W.S. クインに、「DDE-M」の「M」は J.マクマハンにちなんでいる。

(3) 例え（McIntyre 2018, Section 2; Quinn 1989, p.336）を参照。

(4) DDE-T については例え（Foot 2001, p.152; Martin 2001, pp.281-4）を、DDE-Q については例え（FitzPatrick 2006, pp.612-3; Kamm 1992, pp.377-81; McMahan 1994, pp.206-8）を参照。

(5) 私の知る限りでは、DDE-M を扱っているのは DDE-M は二重結果の原理の一バージョンではないと論じた（Mapel 2001）のみである。だが、一つには DDE 支持者の直観は必ずしも信頼できるものではないため、この論文は DDE-M が正しいのかを明らかにしてはいないように思われる。

(6) 本稿では便宜上、DDE-T における「悪い結果」を〈ある人にとってそれ自体で悪い結果〉と理解している。これは一つには、この「悪い結果」を悪い結果一般と理解すると、DDE-T は戦略的爆撃手（Strategic Bomber）の爆撃や子宮摘出手術（Hysterectomy）といった一般に DDE-T が許容するとみなされている行為を禁止することになるからである。したがって、本稿 1-1 節で問題となる定式化は、正確には DDE-T の一バージョンである。

(7) 患者 D の同意の不在と罪のなさの想定、および医者の予見についての想定は本稿 2・2 節での議論のために筆者が補った。

(8) 詳細については (Martin 2001, p.282) を参照。

(9) 「意図の厳密な定義 (The strict definition of intention)」によると、患者 D の死は意図されていないということになる。この定義の内容と擁護については (Masek 2010, pp.569-75) を参照。以下の意図に関する私の主張は、すべてこの定義（と本稿の事例の設定）に基づいている。

(10) この議論に対しては、臓器の喪失は悪い結果ではないのかという反論が予想される。確かに臓器の喪失は何らかの意味では悪い結果かもしれないが、〈ある人にとってそれ自体で悪い結果〉という本稿の意味ではそうではないだろう。注(6)も参照。

(11) この難点を示す他の事例には、(Quinn 1989, p.336) で提示される「モルモットの事例」や (Foot 2001, p.145) で提示される洞窟探検家の事例などがある。

(12) 正確に言えばクインは消極的ないし積極的な権利が一切侵害されていない場合以外にもいくつか例外を導入しているが (Quinn 1989, pp.344-7)、ここでは煩雑さを避けるためこれらの例外はすべて無視している。だが、これらの例外を踏まえたとしても依然として本稿の議論は成立すると私は考えている。

(13) 注(11)で言及した「モルモットの事例」などについても同様のことが言える。(Quinn 1989, pp.341-3)などを参照。

(14) この場合、有害な直接的行為の「事態 F」に当たるのは、患者 D が三つの臓器を失うという事態であり、その結果として D の身体は機能不全を起こし D は死ぬ。

(15) 詳細な議論については (McMahan 1994, pp.206-8) を参照。

(16)もちろん、(McMahan 1994, pp.209-10) で提示される条件は十分条件である。しかし、マクマハンはこの条件を「定義 (definition)」と呼んでおり (McMahan 1994, pp.210-1)、そのため彼はこの条件を必要十分条件とみなしているように思われる。

(17) 注(11)で言及した「モルモットの事例」などについても同様のことが言える。

(18) この場合 PHDA の「予見された結果 E」に相当するのは、患者 D が三つの臓器を失うという D についての結果であり、この結果について PHDA の定義の条件 (c) が満たされている。

(19) 詳細な議論については (McMahan 1994, p.210) を参照。

(20) 例えば (McMahan 1994, pp.210-1) を参照。

(21) このようにサトルが被る害を極めて小さな苦痛から死に変更したのは、以前のようにサトルが被る害が極めて小さな苦痛だとすると、以下の第二のケースでのアスカの行為は PHDA の定義の条件 (c) を満たさなくなり、その結果 PHDA ではなくなるからである。というのも、極めて小さな苦痛はサトルにとってそれ自体でかなり悪い事態ではないからである。

(22) これらの区別については (Quinn 1989, p.336) を参照。

(23) もしこの前提に対して反例、すなわち上述した DDE-M の利点を損なわないような狭い理解を挙げることができないなら、この前提は受け入れざるを得ないだろう。

## 文献表

- トマス・アクィナス（稻垣良典訳）(1985)『神学大全』、第18冊、創文社.
- Cavanaugh, T.A., 2006, *Double-Effect Reasoning*, Oxford University Press.
- Connell, F.J., 1967, “Double Effect, Principle of”, pp.1020-2 in *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 4, edited by The Catholic University of America. McGraw-Hill.
- Fischer, John Martin, Ravizza, Mark, and Copp, David, 2001, “Quinn on Double Effect: The Problem of ‘Closeness’”, pp. 189-210 in *The Doctrine of Double Effect*, edited by P.A.Woodward. University of Notre Dame Press.
- FitzPatrick, W.J., 2006, “The Intend/Foresee Distinction and the Problem of ‘Closeness’”, *Philosophical Studies* 128, 585-617.
- Foot, Philippa, 2001, “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect”, pp.143-55 in *The Doctrine of Double Effect*, edited by P.A.Woodward. University of Notre Dame Press.
- Kamm, F.M., 1992, “Non-Consequentialism, the Person as an End-in-Itself, and the Significance of Status”, *Philosophy & Public Affairs* 21, 354-89.
- Mangan, Joseph T., 1949, “An Historical Analysis of the Principle of Double Effect”, *Theological Studies* 10, 41-61.
- Mapel, David R., 2001, “Revising the Doctrine of Double Effect”, *Journal of Applied Philosophy* 18, 257-72.
- Martin, Robert M., 2001, “Suicide and Self-sacrifice”, pp.270-88 in *The Doctrine of Double Effect*, edited by P.A.Woodward. University of

Notre Dame Press.

Masek, L., 2010, "Intentions, Motives and the Doctrine of Double Effect",  
*The Philosophical Quarterly* 60, 567-85.

McIntyre, Alison, 2018, December 24, "Doctrine of Double Effect", in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), edited by Edward N. Zalta. The Metaphysics Research Lab, Stanford University.  
<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/double-effect/>  
(accessed 23 August 2020).

McMahan, J., 1994, "Revising the Doctrine of Double Effect", *Journal of Applied Philosophy* 11, 201-12.

Quinn, Warren S., 1989, "Action, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy and Public Affairs* 18, 334-51.

デカルトにおける観念の二義性の意義  
——観念の形相的実在性を中心について——

京都大学 榎福真穂

序

デカルトの「観念」概念の重要性は十分周知されている反面、その内実を理解することは思いのほか困難だ。その一因は、デカルトにおける観念が二通りのあり方——本稿では、デカルト自身の言い方に従って「二義性 *aequivocatio*」と呼ぶ——を持っていることにある。その詳しい内容については後述するが、簡潔に言っておくとすれば、二義性の一方は「外的事物を表象する」あり方を、他方は「(表象内容に関係なく) 観念それ自体が存在する何かである」あり方を表す。さて、後者は、観念の規定としては一見奇妙に思われる。さらに、前者（のちに詳述する「表象的実在性」）は『省察』における重要な論証において何度も繰り返し用いられるのに対し、後者（「形相的実在性」）は筆者のみるかぎり『省察』の反論と答弁を除く本文に一度しか登場しないという不均衡がある。先行研究においても、前者すなわち「表象的実在性」の『省察』における役割や重要性はしばしば指摘されるのに対し、後者すなわち「形相的実在性」の役割についてはほとんど問題にされてこなかった<sup>1</sup>。しかし、『省察』「読者への序文」において「「観念」という語のうちに二義性が潜んでいる」(AT. VII, 8)と明言されており、デカルト自身がこの二義性に自覚的であったことは明らかなので、デカルトがまったく無意味な区別を与えていると解さない限りは、観念の二義性は何らかの必然性をもって設定されたものであると考えるべきだろう。

本稿はこの「形相的実在性」を中心に観念の二義性の意義を明らかにするため、以下の手順で議論を進める。まず1節では、『省察』において観念が二義的に語られるさまざまな表現を整理し、それらの間に共通する徵標を析出することで、『省察』における観念の二義性がどのようなものであるか確認する。次に2節では、『省察』におけるそれらの概念の意義を明らかにする。まず、観念の「表象的実在性」が、第三省察の神の実在の証明において重要な役割を果たしていることを手短に示す(2.1)。そのうえで、観念の「形相的実在性」に焦点を当て、必ずしも明示的でないその役割について、神の実在の証明の厳密性との関わりと『省察』の体系全体との関わりという二つの異なる観点から考察する(2.2)。本稿は以上の議論を通じ、デカルトにおける観念の二義性の意義を包括的に明らかにすることを目指す。

## 1. 『省察』における観念の二義性のさまざまな表出

『省察』において、観念の二義性は多様な仕方で語られており、デカルト自身が言う「二義性」の実態そのものがそもそも自明でない。本稿は、まずその多様な語りの整理を行うところから出発しよう。『省察』では、観念の二義性が少なくとも次の四つの仕方で表れている。

- ① 「質料的に」捉えられた観念／「表象的に」捉えられた観念
- ② 「知性の作用」／「それ（知性の作用）によって表象されたもの」
- ③ 「思惟の様態」／「事物の像」
- ④ 「観念の形相的実在性」／「観念の表象的実在性」

これらを順に見ていく。観念の二義性は、まず「読者への前書き」において、「質料的に materialiter」、「表象的に objective」という対概念を用いて提示される（①）。さらにその内実は次のように、すなわち、観念は質料的に捉えられるなら「知性の作用」であり、表象的に捉えられるなら「それによって表象されたもの」であると言われる（②）。これら2組の二義性は、デカルト自身によって「対」であることが明示されている。

次に、③「思惟の様態」と「事物の像」について見ていく。『省察』においては「観念は——私の思惟の様態(modus cogitandi)であって——私の思惟から借りてこられる形相的実在性のほかにはなんらの形相的実在性をも、自分から要求することはない」(AT, VII, 41)と言われる一方で、「私の意識のうちにあるものは、いわば事物の像(imagines)であって、本来これにのみ、観念という名は当てはまる」(AT, VII, 37)とも言われる。後者における「事物の像」とは、私たちが頭の中に描く像、まさしく「イメージ」のようなものと考えてよいだろう。デカルトは以下のように言う。「たしかに、それら観念がたんに何らかの思惟の諸様態であるかぎり、私はそれら観念の間になんの不等性も認めない。[……]しかし、ある観念はあるものを表象し、他の観念はまた他のものを表象しているかぎり、それぞれの観念が互いに非常に異なっていることは明らかである」(AT, VII, 40)。ここから、「あるものを表象し」ているあり方、すなわち「表象像」と、「思惟の様態」とが、明確に異なるあり方であることが見て取れる。

最後に、④「観念の形相的実在性」と「観念の表象的実在性」との対比は、③の議論の延長線上に現れる。とりわけ、後者の「観念の表象的実在性」が『省察』において初めて用いられるのは、「表象像」と「思惟の様態」との対比が示された先の引用の直後である。「私に実体を表示する観念は、ただ様態すなわち偶有性のみを表現する観念よりも、[……]より多くの表象的実在性をそれ自身のうちに含んでいる」(AT.VII, 40)。ここでは、思惟様態とみな

されるかぎり観念同士の間に差異はないが、その表象対象に着目するならば観念は相互に差異を持つ、という先述の議論を展開する形で、実体の観念と様態の観念との間には「表象的実在性」の差異があると述べられている。他方で、上に引用したように、観念は「私の思惟の或る様態」であり、「私の思惟」からのみ形相的実在性を借りて来ると言われる（Cf.AT, VII, 41）。すなわち、「観念の形相的実在性」は「思惟の様態」として、等しく「私の思惟」に由来するものであり、そこには「観念の表象的実在性」において見られるような表象対象に相關した大きさの違いは生じない。

以上の③, ④の分析を通じて明らかになってくるのは、一方のあり方（思惟の様態や形相的実在性）と他方のあり方（表象像や表象的実在性）が単に異なるだけでなく、前者の画一性と後者の多様性との間に対比を見出すことができる、ということである。同様の対比は、①, ②が示される箇所においても表明されている。「この語 [=idea]は、一方では質料的に、知性の作用と解することができ、この意味においては私よりも完全であるとは言えないが、しかし他方では表象的に、そういう作用によって表象されたものと解することができるのであって、この場合には[……]私よりも完全でありうる」(AT. VII, 8)。つまり前者はどれも等しく私の知性の「作用」でしかないが、後者は表象対象によって「私よりも完全」であったりそうでなかつたりする、という多様性を持つのである<sup>2</sup>。

以上より、①～④の二義性に通底する、〈表象対象とは無関係に／表象対象に依存して〉、〈画一な／多様な〉という共通の徴標を析出することができる。前者の「表象対象と無関係に」あるあり方を観念に認めることは一見考え難いことかもしれないが、その意味内容については「実在性」という語と関係付けつつ次節であらためて検討しよう。少なくともここに、デカルトにおける観念の二義性の最も基本的な意味が析出された。個々の二義性の記述は、上記の大枠のもとに捉えられるものだと言えよう<sup>3</sup>。

本節でわれわれは、『省察』において観念が二義的に語られる多様な表現を整理し、それらに共通する対立軸を確認した。これらの表現の中でも、この二義性の意義を問う私たちは、「観念の形相的実在性」と「観念の表象的実在性」に焦点をあてる。この対概念のうち特に「観念の表象的実在性」は、『省察』の実際の論証において果たす役割が明確に読み取れるからである。次節では、『省察』において両概念がいかなる役割を果たしているかを見ていく。

## 2. 『省察』における「観念の形相的実在性／表象的実在性」の役割

本節の議論に入る前に、「実在性 realitas」の意味について触れておく必要

があるだろう。というのも、この「実在性」は今日一般に用いられるものとは内実を異にするからだ。檜垣[2015]や Courtine[1992]が適切に整理しているように、近世哲学における実在性すなわち *realitas* の用法には「何であるか」「実際にあるか」の二つの流れがあり、今日言われている意味で「実在性」と言われるうるのは後者であるが、デカルトの用法は前者であると考えられる<sup>4</sup>。ここから、『省察』における観念の「形相的実在性」と「表象的実在性」の、とりわけ「表象対象と無関係に」あるあり方だと前節で特徴づけられた前者の意味するところもよりよく理解することができる。つまり、観念の形相的実在性すなわち「観念が表象対象と無関係に何であるか」を問うならば、前述のように「思惟の様態」となり、それ以上に具体的・個別的な「何であるか」は与えられえず、それゆえ思惟の様態としての観念同士の間には「なんの不等性も認めない」と言っていたのである。他方、観念の表象的実在性とは「何を表象するか」という観点を含む「何であるか」であるので、表象する対象に応じてさまざまに異なりうる<sup>5</sup>。

それでは、こうした観念の「表象的実在性」・「形相的実在性」は、『省察』においていかなる役割を果たしているだろうか。

## 2.1. 第三省察「神の実在証明」における「観念の表象的実在性」

まずは「観念の表象的実在性」について見ていく。この概念が重要な役割を果たしている箇所が、『省察』の第三省察における「神の実在のアポステリオリな証明」である。この論証は以下の手続きでなされる。

まず、この論証の出発点は、私たちが生得観念として持っているとされる「神を理解するところの観念」にある。この観念を観察すると、それが「有限な実体を表示するところの観念よりも、明らかにいっそう多くの表象的実在性(*realitas objectiva*)をそれ自身のうちに含んでいる」(AT, VII, 40) ことが得られる。この明らかに傑出した「表象的実在性」を結果として生み出しうるような、傑出した「形相的実在性」を含む原因が存在するはずだ、と推論は進む。しかし、有限なものである私の中にそのような形相的な(=現実に存在する事物としての)実在性は見出されない(AT, VII, 42)。したがって、その原因となる何かは、私の外に実在する何かでなければならない。このように、結果である「観念内容としての神の大きさ」<sup>6</sup>から原因である「神そのもの」の実在へと到達することが、「神の実在のアポステリオリな証明」の骨子である。ここで注意しておかねばならないのは、この論証における「形相的実在性」は基本的に「観念対象となる事物そのもの」の形相的実在性であって、本稿が問題とする二義性の一端を担う「観念の形相的実在性」ではないということだ。当該の論証は観念の内部で、あるいは思惟の内部で表象

的実在性から形相的実在性へと遡っているのではなく、あくまで私の内にある観念から私の外の存在へと遡ることで、神の文字通りの実在を証明するものである。

この論証において「表象的実在性」が果たす役割の重要性については、前述のようにすでに多くの研究によって論じられ広く共有されているので、簡単な記述にとどめる。すなわち、この論証においては、観念の持つ表象的実在性の大きさの差異を生じさせる原因が、その観念の原因（＝観念対象）が持つ形相的実在性の大きさの差異にのみ求められうるということが論証の軸としてはたらいている。さらに、当該の論証は、『省察』全体の行論から見ても重要な位置を占める。デカルトは第一省察での方法的懐疑ののち、第二省察においてコギトの実在という疑いえない事実にたどり着き、そして第三省察において神の実在を証明する。第三省察における神の実在の証明は、『省察』において初めて、「考える私」の外にある事物の実在が証明される場面なのである。つまり、コギトの実在のみが確証された独我的観念論の領域から飛び出し、「考える私」以外の実在も確証された領域へと至るための転換を果たすのが「神の実在のアポステリオリな証明」であり、ひいては「観念の表象的実在性」という概念装置こそがこの転換を可能にしていると言える<sup>7</sup>。

しかしここで、デカルトに以下のような疑義が向けられるかもしれない。すなわち、「神の実在のアポステリオリな証明」においては外的事物の実在を証明するために「観念の表象的実在性」が用いられるはずなのに、「観念の表象的実在性」を導入した時点で外的事物の実在を前提してしまっているのではないか、という疑義である。たしかに、観念の表象的実在性は表象対象に依存することによってのみ相互に差異を持つものなので、外的事物の実在をすでに含意しているように見えるかもしれないが、後述するように、デカルトの擁護は可能であるように思われる。しかしそれには、「観念の形相的実在性」の議論も踏まえる必要がある。それゆえ、ここでは差し当たり、諸観念を観察することだからそれらの間に表象的実在性の差異があることは発見されうる、とのみ注記しておくにとどめよう。

「神の実在のアポステリオリな証明」の概要および「表象的実在性」の役割は以上に示した通りだが、ここで一点、のちの議論のために注意しておきたい事柄がある。それは、「結果から原因へ」の遡及的な論証が成立するためには不可欠な、原因が持つより大きな実在性を結果が持つことはありえないという公理についてである（AT, VII, 40）。この因果律が〈観念の表象的実在性 - 観念対象の形相的実在性〉間にも適用されることにより、神の観念から出発して神そのものの実在へ到達することが可能となっている。キャローの言う

ように、従来のスコラにおいて「存在する」ものと見なされていなかった表象的実在性としての観念にも因果律を適用したことは、デカルトの観念説の持つインパクトの一つである(Cf. Carraud[2002], p.205)。ここからさらに、因果律の観念への適用を可能にしているのは、そもそも観念を「存在するもの(l'existant)」と見なすこと、すなわち「実在性」を認めることであると言えよう。しかし、観念に実在性が付与されることが「結果から原因へ」の神の実在証明の前提条件として必要であったとして、なぜその実在性は一種類でなく二種類でなくてはなかったのだろうか。前述のように、そこでは観念の表象的実在性と観念対象の形相的実在性とが因果関係で結ばれていたが、このように観念には表象的実在性を、その対象となる外的事物には形相的な(現実に存在するものとしての)実在性を割り当てるだけではなぜ十分ではないのか。

## 2.2. 観念の「形相的実在性」の意義

こうして私たちは、なぜ観念に表象的実在性だけでなく、形相的実在性を付与する必要があったのか、という問い合わせに至り着く。観念の形相的実在性(観念対象の形相的実在性ではなく)は、『省察』の反論と答弁を除く本文においては以下の箇所で一度しか言及されない。

(a)この原因 [=観念の原因としての外的事物]は、私の観念のうちに、なんら自己の現実的すなわち形相的実在性を送り込みはしない[……]。むしろ、観念は——私の思惟(cogitatio)の或る様態であって——私の思惟から借りてこられる形相的実在性のほかにはなんらの形相的実在性をも、自分から要求することはない。(AT, VII, 41)

観念の形相的実在性に言及するこの記述は、第三省察の「神の実在のアポステリオリな証明」の途中に位置している。まずは、引用(a)に着目し、この箇所が当該の論証に対して直接的に寄与するところを検討しよう。

### 2.2.1. 神の存在証明の厳密性との関わり

引用(a)では、その前半においてまず、観念対象である外的事物と観念の形相的実在性との間の因果関係が否定される。形相的側面から捉えられたかぎりの観念は、外的事物を原因として持つことはない。続く後半では、観念の形相的実在性は「むしろ」、私の思惟のみから「借りてこられる」と言われる。したがって、後半部で示されているのは観念の形相的実在性の原因の正しい所在であると考えるのが妥当である。こうして私たちは引用(a)から、「私の思惟」と観念の形相的実在性との間の因果関係を読み取ることができる。

それでは、「私の思惟」と観念の形相的実在性との間の因果関係を提示しておくことが、「神の実在のアポステリオリな証明」においてどのような意義を持つのだろうか。まず、当該の証明においては、観念の表象的実在性を結果としてその原因である神へと遡るという仕方で、いわば「結果から原因へ」の推論によって神の実在が論証されていた。このように観念の表象的実在性の原因が外的事物に求められるのに対して、観念の形相的実在性の原因是思惟そのものに求められる。つまり、観念の二側面のうち、外的事物と因果関係を取り結ぶことができる的是表象的実在性だけなのである。このことを強調しておくことで、デカルトは「結果としての観念から原因としての外的事物へ」の論証を補強することに成功している。というのも、それによって、観念の表象的実在性の無限な大きさの原因を外的事物ではなく「私の思惟」のうちへと求める、というもう一つの探究の方向性を排除することができるからである。

デカルトにおいて観念はつねに「結果」でしかないが、その「原因」は私の外（外的事物）と私の内（私の思惟）との二方向において考えられねばならない。たしかにある仕方では「私の思惟」も観念の原因になりうる。しかし「私の思惟」は、観念同士の間に実在性の度合いを生じさせるような仕方では、「原因」になることはできない。かくして、「有限な実体の観念よりも明らかにいっそう多くの表象的実在性」の原因の探究から「私の思惟」が除外され、外的事物こそがその原因だと結論づけられるのである。

このように、ありうる原因探究のもう一つの方向性を議論の俎上に載せた上で排斥することは、当該の論証をより厳密なものにすることに寄与していると言えよう。しかし、このことは当該の論証にとってもあくまで補助的な役割でしかなく、観念の形相的実在性の積極的な意義と呼べるものではない。これを論じるには、テクスト分析を越え、デカルト自身は明示的に語っていないことをその体系に鑑みつつ再構成する必要がある。

### 2.2.2. 『省察』の体系全体における意義——「私の思惟」への内在

観念の形相的実在性は、「私の思惟の様態」である（引用(a)より）。このことの意味をもう一度よく考えてみよう。「様態」とはそもそも、実体-様態という形而上学的な関係を背後に持つ語である。この関係を上の引用箇所に当てはめると、「私の思惟」を実体、観念をその様態として理解できる。こうした図式での理解は、デカルトによる「実体」および「様態」の規定に鑑みれば、不当ではないことが確認できよう。たとえば『哲学原理』において実体は、第一義的には「存在するのに他の何も必要としないで存在するもの」(AT, VIII, 24) であり、厳密には神だけが実体であると言われる。しかし、「存在

するために神の協力だけしか必要としない」 ものも副次的には実体と呼ばれる (AT, VIII, 24)。この意味で「精神」 および「物体」 も実体なのであり、実体としての精神の主たる属性が「思惟 *cogitatio*」 である (AT, VIII, 24-25)。さらに、「精神のうちに見出される一切のことは、さまざまな思惟の様態にすぎない」 (*ibid.*) と言われる。したがって、〈精神-思惟-思惟の様態〉 の間に〈実体-属性-様態〉 関係が成り立つと理解してよいだろう。同様の関係が、〈私-私の思惟-私の思惟の様態〉 の間にも成り立つと考えられる。『省察』 における「私」 すなわちコギトの実在は、それ自体だけから、あるいは少なくともそれ自体と神だけから確証されるという意味で「実体」と呼ばれるからである<sup>8</sup>。したがって、観念の形相的実在性すなわち「思惟の様態」 は、「実体」 である私の精神ないし思惟に依存・内在しているのである。

この「観念の形相的実在性の精神への内在」という事態において、観念が形相的実在性を持つことの積極的意義が生じる。その意義とは、感覚的なものを斥けて「私の思惟」だけを直接的源泉に神および外界の実在を証明する、という『省察』 全体を貫く企図を成立させることである。デカルトにとって身体的・感覚的要素は精神を欺く主たる元凶であり（のちに第六省察において成立する思惟と延長との実体的区别もこのために重要である）、私たちは感覚的なものの排除というこの動機を『省察』 の随所に見て取ることができる。こうした道行は、観念が形相的実在性も持っていることによって、言い換えれば、観念が「(その表象内容が何であるかではなく) それ自体として何であるか」 を問うならば「私の精神ないし思惟へ徹底的に内在するもの」 である、ということによって、初めて可能なものとなる。

いまや、先に触れておいたデカルトへの疑義——「観念の表象的実在性」 を導入した時点で外的事物の実在を前提してしまっているのではないか、という疑義——に対して擁護を試みることができる。まず、上述のように、観念の形相的実在性が「私の思惟」 にのみ由来する純粹に思惟的なものであることは『省察』 の体系にとって必要であるが、その限りでは諸観念は等しく「私の思惟の様態」 であることしかできない。このように観念それ自体が「何であるか」 が明らかになった上でなお諸観念を観察すれば、それらの間には内容上すなわち表象的実在性において明らかに差が見られる。そして、以上のことは私の内にある諸観念を観察することだから導出できる。それゆえ、観念の表象的実在性を指定することは、外的事物の実在を指定することを含意しない。デカルト自身、この論点先取を犯さぬよう、外界の実在を前提とせず観念だけから出発することに注意を払っており、たとえば第三省察冒頭では「たとえ私が感覚したり想像したりするものが私の外においてはおそら

く無であるにしても、私が感覚および想像と名づけるあの思惟様態は、たんにそれらがある種の思惟様態であるかぎり私のうちにあると私は確信しているからである」(AT, VII, 34) と言われている。また、第三省察の時点では「私の外」に何らかの存在が保証されても、それが「延長的事物」であると明らかにされているわけではないので、第六省察で初めて成立するはずの思惟と延長との実体的区別を第三省察に不当に持ち込んでいるのではないか、という疑義も斥けられよう。私の観念の「私の思惟への徹底的な内在」ないし純粹思惟性を知ることは、延長実体を措定することを含意しない<sup>9</sup>。第三省察までにおいて明らかになるのは、「私」が思惟実体であり、観念それ自体はその「私の思惟」の「内」にあるが内容の上では「外」に由来する、ということであって、その外なるものが延長的であるかどうか、といったことは問題にならない事柄なのである。

### 結び

以上で本稿は、観念の二義性は非対称性も持つものの、どちらも一一一方は重要な論証において明示的に、他方は暗示的ではあるが体系全体のいわば可能性の条件として——『省察』において意義を持つことを示した。一方で観念に精神の領域と外的事物との媒介の役割を果たさせつつ、他方で観念の純粹思惟性の確保によって身体性の介入による欺きの可能性を排除し、論証の確実性を獲得すること。これらの両立はたしかに一見不可能にも見えるが、デカルトは針の穴に糸を通すような慎重さでもってこれを成立させようとしている。『省察』において二義的に規定された観念説の「慎重さ」<sup>10</sup>ないし「煮え切らなさ」は、こうした異なる二方向への要請を背景に理解すべきものである。以上より、感覚的なものを斥けて「私の思惟」だけを材料に神や外界の実在を証明する、という『省察』全体のプロジェクトの成否の少なくとも一部が、観念の二義性に懸けられていると私たちは結論づける。

最後に、本稿がとりわけ着目した観念の形相的実在性が持つ思想史的意義に触れておきたい。観念が形相的実在性を持つということは、観念に「現実に存在する何か」としてのステータスを認めるということである。デカルトにおいて萌芽的に示唆されたこのあり方は、のちにスピノザにおいてその帰結を十全に引き出され、彼独特の観念説を成立させることになる。他方でロックにおいては「表象的」側面が引き継がれるが、その後の哲学史における「観念」概念の主流をなすことになるのはこちらの側面となった。しかし、観念を「思惟の様態」として、ある意味では「延長の様態」すなわち物体と同等に「現実に存在する何か」とみなす側面こそ、観念を単に認識論的にの

みならず形而上学的にも捉えようとした、17世紀観念説の一つの特異性を示しているのではないか。こうした哲学史的文脈において論じることは本稿では叶わなかったが、稿を改めて取り組みたい論点である。

### 注

(1) デカルトにおける観念の表象的実在性の重要性については、古くはマルブランシュをはじめとして、多くの論者によって指摘されてきた。古典的な研究としては Cronin[1987](repr:1966)が、より近年のものとしては Buzon&Kambouchner[2011]、Smith[2017]などが挙げられる。主な考察対象はデカルトより前の時代だが、まさしくこの概念の来歴を主題とする Marrone[2020]も近年上梓された。また、観念の二義性が争点の一つとなつた歴史上有名な論争としてアルノー・マルブランシュ論争がある。この論争については Bréhier[1968], Nadler[1989]に詳しい。

(2) 山田をはじめとする多くの解釈者において、この重ね合わせはほとんど無条件に認められている。Cf.山田[1994], p.197.

(3) こうした整理の仕方については、もちろん議論の余地はあるだろう。デカルトはこの二義性に自覺的ではあったが、十分に整理された仕方で提示しなかつたため、そこに曖昧さが残るのは必定である。また、本稿が「第四答弁」において現れる観念の「質料／形相」の対概念(AT, VII, 232)を二義性の記述から捨象していることを断っておかねばならない。当該箇所では「質料／形相」の二義性のうち「形相」に表象的な側面が割り当てられており、本稿 1.1 における二分法と齟齬をきたすように思われる。ここで、デカルトにおける「形相的」という語が少なくとも三つの意味を持つものであることに注意する必要がある。「現実に存在する事物として」、「形どられたかぎりで」、「ぴったり同じ」の三つである(それぞれ「表象的 *objectivus*」「質料的 *materialis*」「優越的に *eminenter*」と対をなす)。本稿は、この「形相的」の多義性によって議論が煩雑になることを避け、後者二つの意味における用例を捨象した。なお、「形相的」の多義性については武藤[1992]も指摘している。

(4) 檜垣によれば、*realitas* の二つの流れのうち一つは *res/ens* の対比を基礎としている。ひとつの同じものが、「それがある」ことが顧慮される場合には *ens* と呼ばれ、「それが何かである」ことが顧慮される場合には *res* と呼ばれる。この *res* の意味に準じ、*realitas* も「何性 *quiditas*」に近い意味を持つものとなる。もう一つの流れは、*res/ratio* の対比を基礎とするものである。ここでは、ただ概念においてあるものが *rationis* なものであり、「単に

そう考えられるだけでなく、実際にそうである」ものが *realis* なものと言われる（Cf. 檜垣[2015], pp.1-14. Courtine[1992], pp.178-185 にも詳しい）。

(5) 本文で詳述する余裕はないが、「形相的／表象的」という対概念は少なくとも近世スコラに直接的源泉を求めるができるものである(Cf. Ariew&Greene[1995]; 村上[2004], pp.143-152)。スアレスは「知性がそれによって何らかのもの[……]を概念把握するような作用そのもの」を「形相的概念 *conceptus*」と呼び、「形相的概念によって個別にあるいは直接的に認識され表象された事物やことがら」を「表象的概念」と呼ぶ(Suarez[1965], pp.64-65.)。またゴクレニウスも『哲学用語集』の「概念」の項目において、「概念把握するあるいは認識する作用」(形相的概念)と「認識する作用によって概念把握された事物」(表象的概念)との区別を提示している(Goclenius[1613], p.428)。ただし、スアレスやゴクレニウスが「概念」にかんして設けていた区別を、デカルトは「観念」において使用しているという相違がある。この相違が意味するところは改めて論じられるべきである。

(6) Gueroult は「観念の表象的実在性」を「観念の内容」と適切に言い換えている。Gueroult[1970], p.73.

(7) こうした理解はいくつかの先行研究に見ることができる。たとえば Cronin によれば、第三省察において「彼[デカルト]は、独我論から逃れる唯一の方法は観念の表象的実在性を用いることだと主張」(Cronin[1987], p.1) しており、また「思惟する実体以外の存在者が現に実在することは、観念の表象的実在性から出発することによってのみ証明されうる」(Ibid., p.2)のだと言う。

(8) 「コギト」がこの意味で実体であることは、多くの先行研究において認められていることである。Cf. ドヴィレール[2018], p.81.

(9) 山田の言うように、第三省察において外的対象と観念とは「*res extra me existens* と *idea quae in me est* という仕方で明確に区別されている」が、「それらは二つの独立した実在として二元論的に立てられているわけではない」。なぜなら、「観念はコギトの中から取り出されるゆえに確実な知ではあっても、外界の事物の存在や本質はこの段階ではまだ知られていない」からである。山田[1994], p.187.

(10) ビュゾンとカンブシュネルの表現を借りて。Cf. Buzon&Kambouchner[2011], p.56.

## 文献表

Ariew, R. and Greene, M., "Ideas, in and before Descartes.", *Journal of the*

- History of Ideas*, Vol. 56, No. 1, pp. 87-106, 1995.
- Bréhier, E., *History of Philosophy: The Seventeenth Century*, translated by Baskin, W., University of Chicago Press, 1968.
- Buzon, F., et Kambouchner, D., *Le vocabulaire de Descartes*, ellipses, 2011.
- Carraud, V., *Causa sive ratio: La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, PUF, 2002.
- Courtine, J.-F., „Realitas“, in Ritter, J., Gründer, K., Gabriel, G.(ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 8, Schwabe, 1992, pp.178-185.
- Cronin, T., J., *Objective being in Descartes and in Suarez*, Garland Publishing, 1987, repr: 1966.
- Devillairs, L., *René Descartes*, PUF, 2013. (邦訳：ロランス・ドヴィレール『デカルト』，津崎良典訳，白水社，2018)
- Goclenius, R., *Lexicon Philosophicum*, 1613, in: <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12bsb11220964-9>, 最終アクセス日 2021/8/30.
- Gueroult, M., *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*, George Olms, 1970.
- Marrone, F., *Realitas objectiva. Elaborazione e genesi di un concetto*, Edizioni di Pagina, 2018.
- Nadler, S., *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*, Manchester University Press, 1989.
- Smith, K., “Descartes’ Theory of Ideas”, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017, in: <https://plato.stanford.edu/entries/descartes-ideas/>, 最終アクセス日 2021/8/20.
- Suarez, F., *Disputationes Metaphysicae*, Georg Olms, 1965, repr: Paris, 1866 (repr: 1597).
- 檜垣良成「Realität の二義性：中世から近世へと至る哲学史の一断面」，『近世哲学研究』19号, pp.1-39, 2015.
- 松枝啓至『デカルトの方法』，京都大学学術出版会，2011.
- 武藤整司「デカルトにおける「質料的虚偽」概念の検討」，『高知大学学術研究報告 人文科学』41号, pp.253-264, 1992.
- 村上勝三『観念と存在』，知泉書館，2004.
- 山田弘明『デカルト「省察」の研究』，創文社，1994.

## ナンシー哲学における有限性の問題

京都大学 小田鱗太郎

### はじめに

ジャン＝リュック・ナンシーの哲学の特徴の一つとして「有限性」というテーマが挙げられる。彼の主著の一つである『有限な思考』(1990)という著作のタイトルも示唆しているように、私たちの思考が有限なものであるということがナンシー哲学における重要なテーゼの一つであることは疑い得ない。『コルпус』(1992)というテキストにおける次のような一節は、こうした思考の有限性に定位して考察を行おうとするナンシーの態度を表したものと言える。「身体については、それが意味を為す秩序に対して先立つ[antérieur]とも、後続するとも、外部であるとも、内部であるとも言ってはならない—それは限界においてあるのだ」(C, 24[21])。とりわけ1990年頃のナンシーのテキストにおいて、身体が思考に対する他なるものとされていることを踏まえるならば<sup>(1)</sup>、この主張はこうした他なる身体を語ることに対するある種の無力を表明したものとして理解できるだろう。ここでナンシーは他なる身体に対する思考の語りに限界を認め、こうした限界においてのみ身体を語るという態度を表明しているのである。

しかし、このように思考が自らの限界を自覚し、語り得るものとの範囲を自ら制約するかのような態度は、ナンシーのテキストにおいて必ずしも厳格に守られているわけではない。ここでは『自由の経験』(1988)における次のような一節を確認しよう。「自由は思考に先立っている〔précéder〕。というのも、自由から思考は生じる、あるいは自由が思考を与えるからである」(EL, 73[94])。『自由の経験』においては、こうした思考に先立つ「物の力としての自由」(EL, 132[176])が、絶対的な自由として考察されている<sup>(2)</sup>。しかし、物（ここでナンシーは身体 corps と物 chose を区別していない）が思考に対して他なるものであるならば、こうした「物の力としての自由」の絶対性を如何にして語ることができるというのだろうか。思考が自らの有限性に定位するのであれば、こうした他なるものに関する絶対的な言明など不可能であるように思われる。

このようにナンシーの議論の内には、思考が自らの有限性に定位して語り得ぬものを語り得ぬものとして認めるような態度がある一方で、こうした思考に対する他なるものを身体や物として主題化し、それに対する絶対的言明を許容するような態度も見られるのである。私たちはここで、一方の側面を有限性への定位として、もう一方の側面を実在論として特徴付けることとし

たい。こうした二つの性格はそのどちらか一方にのみ着目するならば、先行研究においても既に指摘されている。即ち、ナンシーの哲学はマルティン・ハイデガーの基礎存在論の試み（存在者の存在を了解する現存在の有限性に定位した思索）を批判的に引き受けるものであるとされつつ、一方で近年の思弁的実在論の議論とも親和的な実在論的な性格を有するものであるともされているのである<sup>(3)</sup>。しかし、思弁的実在論の代表的な論客であるカンタン・メイヤースーがハイデガー哲学における有限性への定位を乗り越える意図で自身の議論を展開しているという事実も踏まえるならば、私たちはナンシーの議論におけるこうした二つの側面を単に並置するのではなく緊張関係にあるものとして捉え、その内実を明らかにする必要があるだろう。

本稿では以下、ナンシーの哲学を有限性への定位と実在論という二つの側面に着目して検討する。その際、先ずは 1. 『有限性の後で』(2006) におけるメイヤースーの議論を参照し、有限性への定位と実在論という二つの立場が如何なる対立関係を有するものであるのかを明らかにする。そして、2. ナンシーの議論を特にハイデガーに対する批判という観点から検討することで、ナンシー哲学において有限性への定位と実在論という両義的な立場がいかなる形で展開されているのかを確認しつつ、3. ハイデガー批判という局面においては実在論的な側面が重要な役割を果たしているということを明らかにする。最後に、4. ナンシー哲学において尚も有限性への定位という立場が保持されていることの理由の一つを、他なる身体に対する倫理的態度の表れとして解釈する。本稿では、メイヤースーの議論をいわば外的な図式として援用することで、今後ナンシーの議論を統一的に解釈して行く上で前提となる問題点を明らかにすることを試みたい。

## 1. 有限性への定位と実在論

『有限性の後で』において、メイヤースーは独自な観点から哲学史を描き出している。そこでは、思考が自らの有限性へと定位することの必要性が、形而上学的絶対者に対する批判という形で指摘される。形而上学的絶対者とは、思考によってその存在が必然的なものとして捉えられる存在者、つまりはそれが存在することの必然的な理由が認められる存在者である。理由律を原理としてこのような絶対者を主張する形而上学的思考に対して、思考の有限性に立脚する批判的立場（思考が必然的な存在者を認識することなどできないのだとする立場）が、カントによる超越論哲学以降優勢になったのだとメイヤースーは指摘する。そして、思考の有限性へと厳格に定位することで、つまりは思考が自らの無能力を積極的に認めることで、如何なる絶対的必然性の

主張をも退けんとするような立場の極致を、メイヤースーは「強い相関主義」と呼称し、その問題点を次のように指摘する<sup>(4)</sup>。

相関主義の強いモデルの視野においては、実に、宗教的信仰は全く正当に、愛のわざによって世界は無から作られた、あるいは、神はその息子との全き同一性とそれとの差異という明らかな矛盾を真実と成すだけの全能性を有しているのだ、といったことを主張し得るのだ。(…)  
相関主義は自らによつては、非理性的、宗教的、あるいは詩的ないかなる立場も主張しない。それは絶対者についてのいかなる積極的言説も発することなく、言語にとつてはその一方の縁しか掴めない境界であるような、思考の諸限界を思考することで満足するのだ。(AF, 68[74])

即ち、「強い相関主義」は絶対的に必然的な存在者の存在を思考によって捉えることの不可能性を主張するものであるが、こうした不可能性の主張は飽く迄も思考の無能力に基づくものであり、思考を超越した次元において絶対的に必然的な存在者が存在している、もしくは絶対的な必然性が作用しているということを、信仰によって主張する可能性を斥け得るものではないのである。メイヤースーの見立てによると、ここでは「思考が独断論に対して武装すればするほど、思考は一層狂信に対しては弱くなる」(AF, 79[86])というパラドックスが働いている。思考は自らの有限性へと厳格に定位することで、思考を超越した次元を放任することとなり、如何なる狂信的な絶対的必然性に対する信仰をも退けられなくなるというのである。

如何なる絶対的必然性をも斥けることを目的とするのであれば、こうした「強い相関主義」とは異なった立場が必要である。メイヤースーはこうした立場として思弁哲学を提起している。メイヤースーは「一般に、絶対的なものに到達できると主張するあらゆる思考を思弁的と呼ぼう」(AF, 59[63])と言い、思考との関りを超越した実在領域を尚も思弁によって論じることを試みるのであるから、一般的な呼称をも踏まえて、本稿では彼の提起する哲学的立場を思弁的実在論と呼ぶことにしたい。メイヤースーはこうした自身の立場を次のように説明している。

〔必然性を有さない單なる所与である〕事実性こそ絶対者の知であること  
が明らかになるだろう、なぜなら私たちは最終的に、思考の不可能性として誤って捉えられていたものを事物のなかに位置づけ直すことになるからだ。言い換えるなら、あらゆる物に備わっている理由の不在を、究極の理

由を探究する思考が突き当たる限界と成す代わりに、そうした理由の不在が存在者の究極の特性であり、そうである他ないと理解せねばならないのだ。（AF, 84-5[93-4]）

即ち、メイヤースーはここで、思考が自らの所与を単なる事実性として、つまりは必然性を有さない偶然的なものとしてしか理解できないという、「強い相関主義」の立場を思考の無能力に帰するのではなく、あらゆる存在者がそれ自身として偶然的に存在するという存在者それ自身の「実在的特性」（AF, 85[94]）に帰するという立場を取っているのである。あらゆる存在者が絶対的に偶然的であり、なおかつ思考はそのことを理解出来るとするこうした立場は、形而上学的絶対者の主張をも、信仰による絶対的必然性の主張をも同時に斥けるものである。ここで思弁的実在論の立場は、唯一の必然性として、あらゆる存在者が偶然に存在するという「偶然性の必然性」（AF, 120[135]）を主張している。

メイヤースーはこうした自身の哲学的立場を主張するに当たって様々な論敵を想定しつつ自らの正当性を吟味しているのであるが、本稿では紙幅の関係もあり、その論証の正当性を具に検討するということは行わない<sup>(5)</sup>。ここでは、有限性への定位と実在論との対立関係を明らかにするという本節の目的に沿って、次の点を確認することで満足したい。思考が自らの有限性へと厳格に定位するならば、それは思考を超越した次元における絶対的必然性を斥け得ない。それに対して、如何なる絶対的必然性をも斥けるのであれば、思考は自らの有限性を部分的に侵犯することで、逆説的にも、必然性が無いという偶然性を絶対的な真理として主張するほかない。あらゆる存在者が偶然に存在するというこうした思弁的実在論の立場においては、厳密には「偶然性の必然性」という唯一の必然性が主張されるものの、必然的な存在者が存在する可能性はいかなる形でも斥けられるのである。

## 2. ナンシー哲学における有限性への定位と実在論

冒頭で確認したように、ナンシー哲学の内には有限性への定位と実在論という両義的な立場が見て取られる。私たちは前節で、こうした二つの立場が対立関係にあるということを明らかにした。本節では、ナンシーが形而上学的絶対者に対する批判を伴いつつ有限性へと定位する立場を取っている一方で、ハイデガーを批判する局面においては思弁的実在論と親和的な立場をも取っているという形で、こうしたナンシー哲学の両義性を確認したい。

ナンシー哲学が形而上学的絶対者に対する批判をその内に含んでいると

いうことに関しては疑うべくもない。『自由の経験』においては、「私たちが（至ったのではなく）到来した、そして到来しつつある哲学の限界においては、（…）実存の自由な散種があるのみだ」（EL, 16[17]）と述べられ、無根拠としての自由をもって、自己原因であるような神の概念が退けられている<sup>(6)</sup>。それでは、ナンシー哲学において思考の有限性はどのように論じられているのか。『有限な思考』所収の同名の論考を参考することとしたい。

多くの他の著作におけると同様、ナンシーは本論考においてもハイデガーに対する批判的な言及を伴いつつ自身の議論を展開している。ナンシーは本論考において、一方では私たちが先に確認した思弁的実在論的立場を退けつつ、思考の有限性へと定位する形で有限性という主題を論じているように思われる。

有限性の思考はそれ自体が一つの有限な思考である。何故なら、この思考が思考することにそれはアクセスせず、このことを思考したところでやはりアクセスしないからだ。意味の経験についての、「思弁的」もしくは「精神的」な、特権的秩序などないのである。（PF, 36[35]）

ここでは、有限性という主題を扱う思考そのものの有限性が説かれている。しかし一方で、ナンシーはこれと類似したハイデガーの主張に対しては一定の留保を示してもいる。ナンシーは「有限性の最も内的な本質の練成は、それ自体常に、原則的な仕方で、有限でなければならない」（GA3, 236[229]、PF, 13[6]）という『カントと形而上学の問題』の一節を肯定的に引きつつも、次のように注釈を述べている。

そこでハイデガーは、「有限な思考」の結局のところ相対主義的な考えに囚われているように思える。こうした考えは、有限性の「真理それ自体」を知っているのだと主張することができず、数々の可能性の中の「ひとつ可能性」に常に留まるのだろう。（…）私たちは有限性「それ自体」を知らないが、それは遠近法主義の効果のせいではない。それは有限性「それ自体」など存在しないからなのだ。このことが問題なのであり、ハイデガーが囚われたままでいる、思考の慎ましさについてのレトリックが問題なのではない。（PF, 13-4[7]）

ここでは、ハイデガーに対する批判をもって、有限性という主題を巡る思考がそれ自身の有限性ゆえに絶対的な主張をなし得ないということが問題視

されているのである。ナンシーはこうした「相対主義的な考え方」に抗して、有限な思考を「絶対的有限性の思考」(PF, 48[50])として捉え返さんとしている。即ち、ナンシーはハイデガーを批判する局面において、有限な思考が絶対的な主張をなし得るということを説いているのである。

ナンシーはこうした自らの思考を「彼岸の無制約性を含意した制限の思考ではなく、その上で、無限な仕方で有限に、実存が自らを脱ぎ去り、それに對して自らを曝露するところの、限界の思考なのである」(PF, 48[50])としている。一見すると、ここでナンシーは「特権化された「思弁的」立場をも、有限性への厳格な定位をも斥けつつ、第三の道を拓いているようにも見受けられる。しかし、「限界の思考」が如何にして絶対的有限性を主張し得るのかという点に関して、本書で明確な説明は与えられていない。ここで、「絶対的なものに到達できると主張するあらゆる思考を思弁的と呼ぶ」(AF, 59[63])のであれば、ナンシーがハイデガー批判という局面において、絶対的有限性という、思弁的実在論の立場と親和的な主張を行っているということは否定し得ないのであろう。一方でまた、そこでは思考が自らの有限性へと定位するような立場も捨て去られてはいないのである。

### 3. 絶対的無根拠としての自由

前節においては、ナンシーがハイデガー批判において思弁的実在論と親和的な立場を取るに至っているということ、そこでは尚も有限性への定位という立場が保持されてもいるということを確認した。以下では、彼の哲学において、両立場が如何なる積極的な意義を有するものであるのかを検討したい。

本節では特に、ハイデガーの存在の歴史的思索に対するナンシーの批判点を検討することで、先ずはナンシー哲学に見られる実在論的な立場が如何なる意義を有するものであるのかを、より詳細に明らかにすることとしたい。そもそも、メイヤースーも「強い相関主義」の代表格としてウィトゲンシュタインと共にハイデガーの名を挙げつつ、ハイデガーに関しては、思考が自らの置かれた有限な状況に拘束されているとするその存在の歴史的思索を問題含みなものとして指摘しているのである<sup>(7)</sup>。

ハイデガーの存在の歴史的思索においては、「存在 Seyn」が性起する、即ち存在が人間に対して自らを明らかにする（そして同時に隠蔽する）歴史として存在の歴史が描かれている。そこでは存在を理解する人間の側は受動的な立場に置かれざるを得ない<sup>(8)</sup>。存在それ自体の十全な理解に対して閉ざされた有限なる存在者としての人間というモチーフがここで働いているのだと言えよう。存在が人間に対して如何に明らかになるのかということは、そ

うした有限な人間との関りにおいて「彷徨 Irre」という様相を呈するのだとされる<sup>(9)</sup>。

『ハイデガーの凡庸さ』(2015)という著作（反ユダヤ主義的主張を含むとして物議を醸したハイデガーの「黒ノート」へと応答したもの）において、ナンシーは、こうした彷徨としての存在の性起は、それがデリダによって「宛先彷徨 destinerrance」という形で解釈される限りで、根拠を有しない「不意の到来 survenir」という性格を有するものであると、積極的に評価している<sup>(10)</sup>。しかし一方で、ナンシーは「歴史は何であれそれ自身の原理を含むのみであり、その原理は歴史を完成へと、つまりは歴史の不在へと回収されるべく運命づけるのか、それとも不意の到来があらゆる原理の原理、デリダの語である宛先彷徨の無 - 始元 [an-archie] のだろうか」(BH, 64)と問いつつ、存在の歴史的思索においては、無根拠なる性起が、「始元 Anfang」というモチーフによって、結局のところ始元から終末に至るまでの一貫した運命としての歴史の内に回収されてしまう傾向も認められるのだと指摘している<sup>(11)</sup>。

ハイデガーの存在の歴史的思索はその一面において、存在を理解する人間の有限性を説くものであると言える。こうした思索を行うハイデガー自身、有限性を逃れられない者であることは言うまでもない。ところがここでは、こうした思索においても、ハイデガーが存在それ自体やその始元なるものを語ってしまっているという問題が生ずる。安部[2002]が指摘しているように、存在の歴史的思索は「かつて（或いは何時の日にか）存在が全く隠れなく自己を示した（或いは示すであろう）」(安部[2002], 108)ということを前提としているのである。思考の有限性を超越した次元において存在それ自体なるものが作用しているのか否かといったことは、思考が自らの有限性に厳格に定位するのであれば決定不可能なことであるが故に、存在それ自体やその始元といったモチーフも有限性への定位という立場においては決定的に論駁不可能なものに留まる。こうした問題においては、「思考が独断論に対して武装すればするほど、思考は一層狂信に対しては弱くなる」(AF, 79[86])というパラドックスが働いていると言えよう。ハイデガーの思索においては、こうしたパラドックスの許容する限りにおいて、不可知なる「始元」というモチーフが前提とされているのだ。

『ハイデガーの凡庸さ』においては、こうした 1930 年から 40 年頃にかけての存在の歴史的思索において「始元」というモチーフが前提とされていることが、当時のヨーロッパにおいて凡庸であった反ユダヤ主義というモチーフをもその主張の内に導き入れてしまった原因なのではないかと疑われてい

る。本書においてナンシーは、ハイデガーが問うことのなかった反ユダヤ主義それ自体の由来を問うことでハイデガーの思索に対する批判を試みているのであるが、同様の問題がそれ以前の著作『自由の経験』においては、「物の力としての自由」(EL, 132[176]) という形で、あらゆる存在者がその存在の根拠を有しないという主張をもって批判されている<sup>(1,2)</sup>。

ナンシーは『自由の経験』において、時間を出来事の一貫した流れとして実体化するような傾向を西洋の「強迫観念」であるとし、ハイデガーの思索が一方ではそうした「強迫観念」から自由でありつつも、一方では依然としてそれに捕らわれたままであるということを、短く次のように指摘している。

それ〔時間という問題を巡る西洋思想の伝統〕はハイデガーの分析へと至らねばならなかつたが（歴史）、同時にそこにおいて自らの流れに対して自由なのである（出来事）。（EL, 144[190]）

非常に簡素な記述であるが、ここでは既に、後に「始元指向性 *archéotropie*」(BH, 51) としてあからさまに批判されるような、存在の歴史的思索の問題点が看取されているのだと言えよう。というのも、『ハイデガーの凡庸さ』において歴史の彷徨的性格と運命的性格との間の対立関係として指摘されると同様の対立関係が、『自由の経験』においても、「出来事の流れ」としての時間における、出来事の無根拠性と流れの一貫性との間の対立関係として既に指摘されているのである<sup>(1,3)</sup>。

『自由の経験』においてナンシーは、このように歴史乃至は時間に対して一貫した性格を認める、つまりは必然的な性格を認める西洋思想の傾向を退けるために、あらゆる存在者がその存在の根拠を有しないということを「物の力としての自由」という形で主張している。小田[2021]が指摘しているように、ここでのナンシーの主張は、思考が物の因果性を究極的には把握し得ないということを示すのみでなく、あらゆる物がそれ自体として無根拠であるということをも示すものであると言える<sup>(1,4)</sup>。というのも、ナンシーはこうした自由の理念を絶対として主張しているからである。

絶対でないような自由などありえない。（…）この絶対性の思考が自由についてのあらゆる思考の、そしておそらくは一般にあらゆる思考の定言命法なのである。（EL, 138[183]）

ナンシーはこのように存在者が無根拠であることを絶対として主張するこ

とによって、ハイデガーの存在の歴史的思索におけるように思考を超越した次元において必然性が前提とされてしまうことを退けているのだ。こうしたナンシーの議論の実在論的側面は、単にハイデガーの議論に対する留保を示すのみではなく、その議論の内に実際に含まれている問題含みなモチーフを退けるという役割を果たすものなのだと見える。ナンシー哲学においてハイデガーに対する批判が重要な意義を有しているのであれば、私たちはこうした彼の哲学の実在論的側面を無視するわけにはいかないであろう。

#### 4. 他なる身体に対する倫理的関係

前節までにおいて、私たちはナンシーの議論における実在論的側面がハイデガー批判という局面において重要な意義を有していることを明らかにした。それでは、ナンシー哲学の意義は畢竟その実在論的な立場に尽きるものなのであろうか。本節において、私たちはナンシー哲学における有限性への定位という側面について改めて検討することとしたい。

既に確認したように、私たちは思考の他なる身体というテーマに有限性への定位という側面を見て取ることができる。『自由の経験』においては、こうした思考と身体の関係において「悪」が問題とされている。ナンシーは次のように述べている。

悪、それは再我有化された不意の - 到来、本質のうちに捉え直された実存、同一化された特異性、大衆〔masse〕のうちに捉えられた関係、一そして死体置き場の塊〔masse〕なのだ。(EL, 167[221])

ここで「不意の - 到来」や「実存」などの語で語られているものは全て「自由」の特徴を言い表すものである<sup>(15)</sup>。即ち、ナンシーはこうした「自由」の否定を悪として指摘しているのだと言える。そして、このような悪をなすのは思考に他ならない。というのも、「自由の理念（無条件な因果性）とは結局のところ因果性なき物の理念（これこそまさしく、もはや理念ではなく事実である）である」(EL, 131[175]) のに対して、「因果性の中で表象され連なっている力の秩序の中に入れ込むことなしには、私たちはこうした物質性を表象することができない」(EL, 133[177]) とされているからである。小田[2021]の指摘するように、ここでは思考とその他なる身体との間の倫理的関係が問題とされているのだ<sup>(16)</sup>。こうした点を踏まえるならば、私たちはナンシー哲学における有限性への定位という側面に、その倫理的主張との一貫性を認めることができるだろう。即ち、他なる身体を語ることに対する思考

の無力を表明することは、こうした身体を思考によって我有化せずその他性を認めんとする倫理的態度を表わしているのだと解釈することができる。

以上までの考察を踏まえるならば、私たちはナンシー哲学の内に、有限性への定位と実在論という対立的な側面をその各々の意義と共に認めることができる。こうした両側面を共に引き受けるような解釈の可能性に関しては本稿では慎重に留保するとしても、私たちはナンシー哲学の内に単なる矛盾のみを認めるのではなく、積極的な新たな問題提起の可能性を認めることができるだろう。

### おわりに

本稿では、メイヤースーの議論を援用することで、先行研究では未だ十分明らかになっていなかった、ナンシー哲学における二側面の緊張関係を指摘した。メイヤースーのように「思弁的」観点を持ち出すことなく、あくまでも有限性への定位を保ちながら、ナンシーはどのような論理において絶対的言明を行い得ている（あるいはいない）のだろうか。ナンシーが「限界の思考」と呼ぶもの内にこうした二側面を共に引き受ける立場を認めることができるのかどうか、彼自身のテキストをより詳細に検討することで明らかにする必要があるだろう。今後の課題としたい。

### 注釈

- (1) C, 29[25]など参照。
- (2) EL, 125-41[166-88]参照。

(3) ハイデガーの思索における「有限性」というテーマを批判的に引き受けたものとしてナンシー哲学を特徴づける研究として James[2015]が挙げられる。James は「有限性」というテーマを巡るナンシーの議論を、「人間の知識が制限づけられてであること」についてのカントの議論に続くハイデガー やサルトルの「有限性」を巡る議論に部分的に連なるものであるとしつつ、加えてバタイユやブランショ、レヴィナスらによる「外の思考」の系譜にも連なるものであるとすることで、それを「限界を超えること」についての議論として特徴付けている。James[2015], 91 参照。同様の解釈を行うものとして、Manchev[2017]や横田[2020]が挙げられる。しかし、ナンシー哲学のこうした側面がその実在論的側面と緊張関係を描くものであるということを問題視するものは無い（「限界を超えること」も、それが絶対的な言明へと行き着くのではない限り、本稿における有限性への定位という立場に含まれるものだと言えよう）。また、ナンシー哲学を思弁的実在論との親近性にお

いて解釈する研究としては Gratton[2012] や 柿並[2015] が挙げられる。Gratton は、ナンシーが実在論的立場を取りつつも、メイヤースーが考慮したことのなかった、思考とその対象との関係性に収まることのない存在者相互の関係性を検討しているのだと論じるが、ナンシー哲学においては、そうした実在論的側面と対立するような有限性への定位という側面も見られるのだという点を検討してはいない（諸物が「絶対の自由」（本稿 3 節にて詳述）を有することから、何らかの存在者としての私たちが「無限な仕方で有限」であることが導かれるという点は指摘されているものの、そのような私たちが何故「絶対の自由」を知ることが出来るのかという点が問題にされてはいない）。Gratton[2012], 115-22 参照。また、柿並はナンシーが「身体への困難な接近を「狂気」という語で形容し、さらには身体そのものを手の付けがない狂気とも呼んでいる」（柿並[2015], 94）という点に留保を示しつつ、所謂「思弁的実在論」の重要な論客の一人であるグレアム・ハーマンによるナンシー論を批判的に検討し、両者の思想が邂逅する可能性を示唆しているが、ナンシーの議論において見られる絶対的言明の意義に関する検討を行ってはいない。例外的に両側面の緊張関係を指摘するものとしては、Derrida[2000] が挙げられる。Derrida は両側面を共に引き受けるような立場をナンシー哲学における「触覚」というモチーフの内に探っているが、そもそも両側面がナンシー哲学の内でどのような緊張関係を描くものであるのかを明確にしてはいない。Derrida[2000], 60[93-4] 参照。

(4) AF, 51-68[53-74] 参照。

(5)もちろんメイヤースーの主張に素直に従うのであれば「強い相関主義」の立場は誤りで、思弁的実在論の立場のみが唯一正当だということになる。本稿では飽く迄も「第二章 形而上学、信仰主義、思弁」で明らかにされた対立関係にのみ依拠するが、メイヤースーによる論証の正当性に関しては別途慎重に検討する必要がある。

(6) 「散種」という語に関しては Derrida[1972] を参照。

(7) AF, 71[77] 参照。

(8) 安部[2002], 91-101, 細川[1992], 460-70 参照。

(9) GA5, 337-8[375-6], GA9, 196-8[239-42], GA95, 34 参照。

(10) BH, 58, 64 参照。

(11) BH, 50-1, 65 参照。また、「始元」というハイデガーのモチーフに関しては、安部[2002], 101-8, 細川[1992], 460-70 参照。

(12) BH, 49-58, EL, 125-55[166-206] 参照。

(13) EL, 143-4[189-90] 参照。

- (14) 小田[2021], 159 参照。  
(15) EL, 13[11・2], 91[117], 147・8[195・6]など参照。  
(16) 小田[2021], 160・62 参照。

## 文献表

### 【凡例】

原文で斜体により強調されている箇所は翻訳の際、傍点により強調した。引用文中の〔〕内は筆者による補足。引用文の省略は（…）で表わした。邦訳の有るものは〔〕内にその頁数を併記した。引用文の訳は全て筆者による。

### 【一次文献】

〈Heidegger Martin〉

- GA3: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 1965.  
(邦訳:『カントと形而上学の問題』、門脇卓爾他訳、創文社、2003.)  
GA5: *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1977. (邦訳:『袖径』、茅野良男他  
訳、創文社、1988.)  
GA9: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1976. (邦訳:『道標』、辻村公一  
訳、創文社、1985.)  
GA95: *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, Vittorio  
Klostermann, 2014.

〈Meillassoux Quentin〉

- AF: *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, 2006.  
(邦訳:『有限性の後で—偶然性の必然性についての試論』、千葉雅也他  
訳、人文書院、2016.)

〈Nancy Jean-Luc〉

BH: *Banalité de Heidegger*, Galilée, 2015.

C: *Corpus*, Métailié, 2006[1992]. (邦訳:『共同 - 体 (コルпус)』、大西雅一  
郎訳、松籟社、1996.)

EL: *L'expérience de la liberté*, Galilée, 1988. (邦訳:『自由の経験』、澤田  
直訳、未來社、2000.)

ESP: *Être singulier pluriel*, Galilée, 2013[1996]. (邦訳:『複数にして単数  
の存在』、加藤恵介訳、松籟社、2005.)

PF: *Une pensée finie*, Galilée, 1990. (邦訳:『限りある思考』、合田正人訳、  
法政大学出版局、2011.)

【二次文献】

Derrida Jacques, *La dissémination*, Seuil, 1972. (邦訳：『散種』、藤本一勇他訳、法政大学出版、2013.)

Derrida Jacques, *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, Galilee, 2000. (邦訳：『触覚、—ジャン＝リュック・ナンシーに触れる』、松葉祥一他訳、青土社、2006.)

Gratton Peter, « The Speculative Challenge and Nancy's Post-Deconstructive Realism », in *Jean-Luc Nancy and Plural Thinking. Expositions of World, Ontology, Politics, and Sense*, State University of New York Press, 2012, pp.109-25.

James Ian, « Finitude », in *The Nancy Dictionary*, Edinburgh University Press, 2015, pp.91-3.

Manchev Boyan, « Le Désir du monde. Jean-Luc Nancy et l'Éros ontologique », dans *Les Cahier philosophiques de Strasbourg*, 2017, pp.85-99. (邦訳：「世界の欲望—ジャン＝リュック・ナンシーと存在論的エロス」、横田祐美子訳、『人文学報 フランス文学』、首都大学東京人文科学研究所、第 513 卷 15 号、2017、pp203-25.)

安部浩『「現」／そのロゴスとエートス—ハイデガーへの応答』、晃洋書房、2002.

小田麟太郎「ナンシー自由論の解明—「物の力としての自由」の存在論的射程について」、『実存思想論集』、知泉書館、第 36 号、2021、pp.151-66.

柿並良佑「ジャン＝リュック・ナンシーの身体論—『コルプス』読解を中心 に」、『言語文化研究』、立命館大学国際言語文化研究、第 26 卷 3 号、2015、pp.91-105.

細川亮一『意味・真理・場所—ハイデガーの思惟の道』、創文社、1992.

横田祐美子「終わりなき有限性—ジャン＝リュック・ナンシーにおける「外記」としてのエクリチュール」、『日本フランス語フランス文学会関東支 部論集』、日本フランス語フランス文学会関東支部、第 29 号、2020、127- 39.

本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2110 の支援 を受けたものです。

## ヴィトゲンシュタイン後期思想における「言葉の絵」

京都大学 木本蒼

### はじめに

本稿の目的はヴィトゲンシュタインの後期思想に見られる「言葉の絵 Bild des Worts」<sup>(1)</sup>を概念として取り出し明確化することで、それを通じて彼の言語論における両義性を描き出すことである。

彼の後期思想には、言葉に対するイメージの感覚が有する重要性を肯定したり否定したりするという両義性が看取され、その点で、心理主義的にも行動主義的にも映る。一方で、言葉の意味を規定するものとして語感を絶対視する場合、心理主義の立場となる。他方で、「感覚」という「心的なもの」(PU I-427) の存在を否定し、言葉の個々の「使用」のみを認めると、心的なものを「行動」という外的なものの傾向性に還元する行動主義の立場となる。本稿で論じるように、実際にヴィトゲンシュタイン後期哲学における記述は行動主義的な解釈と高い親和性を有しているようにも見え<sup>(2)</sup>、言葉の「イメージ Bild」は往々にして、疑似哲学的な問題を引き起こす原因であると解釈される<sup>(3)</sup>。それに対して、「Bild」をこのように専ら否定的に理解するのではなく、むしろ当該概念に対する否定と肯定というヴィトゲンシュタインの両義的な態度に光を当てた解釈が可能であるというのが本稿の立場である。

本稿の構造は以下の通りである。まず第1節では言葉の「絵」とは何かについて規定を与え、第2節で心理主義と行動主義という対立軸から、「絵」に対するヴィトゲンシュタインの両義的態度を浮き彫りにし、そして第3節で彼の哲学における「絵」の存在の扱われ方について規定を与える。その際、第1節では肯定的な規定（「絵」とは何であるか）が行われるのに対して、第3節では否定的な規定（「絵」の存在はどのようにないか）のみが与えられるが、これは本稿の考察の不十分さを示すものではなく、むしろここで扱っている問題がさらなる発展の可能性を秘めたものであることを示唆している。

### 第1節 「絵」の言語論：いくつかの肯定的規定

第1節では「言葉の絵」という概念についての肯定的な規定を与えたい。まず「Bild」概念を分類し、次に PU や BPP の節から「絵」の具体的な特徴づけを行い、最後に当該概念に対するヴィトゲンシュタインの態度に見られる両義性を指摘して第2節の考察に接続する。

#### 1.1 「言葉の絵」と「Bild」の分類

本稿の中心に位置する「言葉の絵」という表現は、まずもって次の節に依拠している。

しかし文 Satz が言葉の油絵 Wortgemälde のように思われ、そして文のなかの個々の言葉 Wort が絵 Bild のように思われるなら、分離されて目的なく発せられた言葉も特定の意味 Bedeutung をそれ自身のうちに有しているように見えても、もはやさほど不思議なことではない。(PU II-xi(\*267))

この節の直前では「感情を込めて」、「表現力豊かに ausdrucksvoil」読まれた言葉は「意味で満たされている」という感覚や体験が論じられており(\*264~5)、このような文脈に位置していることから、上の節の「言葉の絵」も言語使用者が感知するものであると推察される。イーガンは「Bild」概念の多様な用法を、①「文字通りの像 literal pictures」、②「心的像 mental pictures」、そして③「概念的な像 conceptual pictures」に分類する(Egan 2011: pp.56~7)。①はウサギ=アヒルの頭の像(PU II-xi(\*118))のように描かれた図形のことであり、②は特に BPP 第二部前半で頻繁に看取される「視覚印象 Gesichtseindruck」のことであり(BPP II-111 等<sup>(4)</sup>)、いずれもここで問題となっている言葉の「意味」に関連する「Bild」とは異なるため、「言葉の絵」とは③「概念的な像」に該当する<sup>(5)</sup>。この意味での「Bild」の例としては、193~4 節における「[特定の]働き方の象徴」として用いられる「機械のイメージ」についての議論で登場する「Bild」が挙げられるだろう。

イメージとして与えられる「言葉の絵」は、後に論じる箇所にあるように「我々の目の前に浮かび」、「精神のなかで雰囲気を持つ」(PU II-vi(\*35))ものであり、語に対するある種の感覚として理解される。ところでヴィトゲンシュタインは、言葉の意味はその使用であって(PU I-43)、体験において与えられたものではないと考えており、それゆえ、もし「言葉の絵」が通常の語感と同義であるとするなら、これは彼の哲学において批判対象とされるものであり、上記の引用箇所も皮肉として言われているに過ぎないことになる。これに対して本稿では、「絵」は私秘的な体験にすぎない通常の語感とは異なり、それゆえヴィトゲンシュタインの言語観から排除されていないことを示したい。

## 1.2 肯定的規定

以降「言葉の絵」が「顔 Gesicht」や「相貌 Physiognomie」と言い換えられ、言葉の意味 Bedeutung を構成し、一定の統一性 Einheitlichkeit を有することを示したい。BPP 第 I 部においてヴィトゲンシュタインは次のように述べる。

どの言葉 Wort も——と言いたくなるのだが——確かに様々な文脈において様々な性格を持つのだが、しかしそれはやはり常に一つの性格 einen Charakter を持つ。——つまり一つの顔 Gesicht を。…実際に、どの言葉も小さな顔である…と想定することができる。そしてさらに、文全体がある種の絵のグループ〔集合写真〕 Gruppenbild であり、複数の顔の視線がそれらのあいだの関係をもたらし、全体においてそうして一つの有意義な sinnvoll グループが与えられると想定できる。(BPP I-322, 強調原文, [ ] 内引用者, 以下同様)

これは BPP の一節であり（前半部分は PU II-vi(\*38)と重複する）、先ほど「言葉の絵」の典拠として引用した PU の節から位置的に離れているが、内容は類似している。つまりこの節では一つの言葉が「顔」で一つの文が「集合写真」であると言われ、前の節では一つの言葉が「絵」で一つの文が「言葉の油絵」であると言われており、「顔」と「絵」のどちらも我々が言葉に対して抱く特別な感覚を表現している。そして「絵」においてと同様「顔」も、次の引用文で言われるように、言葉の意味 Bedeutung に関係する。

言葉の見慣れた顔 Gesicht、言葉は謂わばその意味のイメージ Bild seiner Bedeutung であるという感覚 Empfindung、その意味を謂わば自身のうちに取り込んでしまった〔という感覚〕——これらすべてがないような言語が存在するかもしれない。…(BPP I-6)

この文の最後の箇所は、翻って、我々の言語における、言葉の絵がその意味を表すという感覚の存在をヴィトゲンシュタインが認めていることを示唆する。その際、言葉の「意味」とは、辞書で列挙されるようなバラバラのものではなく、先ほどの「一つの性格」という表現や次の節から明らかなように、ある統一性を有している。また彼は次のようにも述べる。(この節は上記二つからは離れた位置にあるが、言葉が「顔」を有するというポイントが一

貫していることから、同じ論点に関する節として理解できる。)

そして君は、これらすべての語の使用 *Wortverwendungen*においてやっぱり一つの顔 *ein Gesicht*、一つの統一的な、本当の概念 *einen einheitlichen, echten Begriff* を見ている、と言いたくはならないのか？  
…(BPP II-221)

言葉の「絵」・「顔」は、第一に「統一的 *einheitlich*」であり、第二に言葉の「意味 *Bedeutung*」を表すという特徴を有する。次に引用する二つ節において登場する「相貌 *Physiognomie*」という別の用語は、以上の二つの特徴を共有するため、同じく「絵」の言い換えであると推察される。

ここで、〔言語使用の〕技術 *Technik* が我々にとって一つの相貌 *Physiognomie* を有するということは、もちろん重要である。我々がたとえば統一的 *einheitlich* な使用や、統一的でない使用について話すことができるということは〔重要である〕。(BPP II-299)

英語の „this“， „that“， „these“， „those“， „will“， „shall“ などの使用を例にとってほしい。これらの言葉 *Wörter* の使用の規則を与えることは困難だ。だがその使用を理解することは可能であり、そうすると君は次のように言いたくなる。「一度、これらの言葉の意味 *Sinn* に対する正しい感覚 *das richtige Gefühl* を有したなら、これらを使うことができる」。つまり、そうしてこれらの言葉に、英語における独特な意味を帰することができるのだ。その使用は謂わば一つの相貌 *eine Physiognomie* として感じられる。(BPP I-654)

たとえば我々は指示詞コ・ソ・ア（「これ」「それ」「あれ」など）を指示対象との距離に応じて（ドイツ語の指示詞には見られない仕方で）使い分けているが、それらの使用規則を一義的な仕方で与えることは困難である。しかし、日本語に習熟した者はそれぞれの指示詞に対して「[一つの]正しい感覚」を有しており、その感覚によってこれらの言葉を正しく使用する。「相貌」あるいは「言葉の絵」は一方で言語使用者によって感じ取られる点で私秘的だが、それが統一的な仕方で意味を表す点で公共的であり、体験内容のみに関

わるたんなる語感とは異なる。

ヴィトゲンシュタインは同音異義語の「*habe*」（動詞「持つ *haben*」の一人称単数形）と「*Habe*」（「所有物」を意味する名詞）がそれぞれ異なる「顔」を持つと議論するが(BPP I-328)、その際彼はこれらの単語を別々の仕方で感じるという言語使用者の「まったく自明な表明 *Äußerung*」は、一方では「語の理解 *Verstehen der Worte*」という一般的な（あるいは公共的な）事柄に関連するが、他方ここではそれが「純粹に個人的な表明の光の下で」（つまりは私秘的な仕方で）現れていると述べる。彼は「私秘性」「公共性」という術語こそ用いていないが、言語におけるこの二つの奇妙な共存を意識していたものと推察される。

### 1.3 両義的態度

以上をまとめると次のように言えるだろう。一方では、周知のとおり言葉の「イメージ」は、疑似哲学的な問題の原因として批判の対象となり、BPP I-526 では常に顔を感じているという感覚が疑問に付されるなど、しばしば「絵」に対する否定的な態度が看取されるが、他方では、この「*Bild*」は完全な幻想として扱われているわけではなく、むしろ我々の言語におけるこの感覚の存在を前提とする肯定的な態度も見られる(BPP I-6)。彼の態度にはこのような両義性が看守されるのである。

本稿は「言葉の絵」に対するヴィトゲンシュタインの態度の両義性の背後に、彼の哲学における心理主義の否定と行動主義の否定という二つの動きがあると考える。第 2 節では彼の哲学における心理主義と行動主義の扱われ方について考察したい。

## 第 2 節 心理主義と行動主義

以降では、まずヴィトゲンシュタイン哲学のなかに心理主義に対する批判と行動主義の否定という両義的な態度が見られることを「絵」を通じて明らかにし、次にこの両義性をウィリアム・ジェイムズに対する評価と批判という観点から掘り起こしたい。

### 2.1 心理主義の否定・行動主義の否定

言葉が「絵」を持つという考え方に対してヴィトゲンシュタインが距離を取る理由は、一つには、「感覚が存在しないところで、感覚を実体化したがる」(PU I-598) という我々の傾向性から、我々が「絵」や「顔」の存在を常に体験していると誤って思い込む危険があるからであり(BPP I-526)、もう一つ

には、言葉の絵の強調によって実際の多様な用法が度外視されるからである。

ある一つの絵が呼びだされる。一義的に意味を定めているように思える絵だ。だが、その絵の実際の使い方は、その絵が予め指示する使い方と比較すると、不純になってしまったもの *etwas Verunreinigtes* であるよう見える。… (PU I-426)

純粹で統一的な「絵」を前にするとき、「一般性への渴望」(BB p.17) に突き動かされて我々は、多様性を忘却した安易な本質主義に陥ってしまう。使用場面から分離した形で「感覚」を実体化し、それによって言葉の「意味」を定義づけるような心理主義 *Psychologismus* の考え方に対して、ヴィトゲンシュタインは批判的な態度を取っており、そのため彼は言葉の「絵」の存在に対する無条件な肯定からは距離を取る。

他方で、ヴィトゲンシュタインは、心理主義の正反対である行動主義を支持しているわけではない。ジョリーはヴィトゲンシュタインにおける「心理主義 *psychologism*」の問題について、「心理学化〔心を心理主義的に扱うこと〕の拒否によって…ヴィトゲンシュタインは疑わしくも行動主義者であるかのように見える—あたかも内的領域の存在 *existence of the inner realm* をもろとも否定しているかのように」(Jolley 2010: p.113~4)と述べており、ヴィトゲンシュタインの議論における心理主義の否定が行動主義の肯定と高い親和性を持つと考える。彼を行動主義者として解釈することは、ラックハートが指摘するように (Luckhardt 1983: p.319)、ヴィトゲンシュタイン解釈においてともすれば陥り易い考え方であり、またローティは、多くのヴィトゲンシュタイン主義者たちが心的／物的の存在論的区別の批判によって、「伝統的な行動主義との好ましからざる同盟 *an uneasy alliance*」を結ぶに至ったと述べる(Rorty 1977: p.169)。以上の論者が指摘するような、ヴィトゲンシュタインのテキスト内に看取される傾向性を考慮に入れるなら、「絵」の実体化・固定化という心理主義に対する彼の批判は、心的なものを外的なものへと還元する行動主義に与していると解釈を誘うものであるという本稿の想定は謂われなきものではないだろう。

「絵」に対するヴィトゲンシュタインの態度の両義性の背後には、心理主義の否定と行動主義の否定という彼の哲学における両義性が見え隠れしている。「心理主義」が感覚という内的なものを重視する「絵」の無条件の肯定であるのに対して、逆に「行動主義」とは、言語を用いた個々の「行動」の存

在のみを認め、言葉の「絵」は言語使用者の幻想だとする「絵」の全き否定である。心理主義が絵の神格化（偶像崇拜）であるならば、行動主義は絵の消去主義（無神論）とも呼べるだろう。本節の残りでは、彼が心理主義を否定する動機を参照することで、絵の神格化にも消去主義にも与しない解釈の可能性を見出したい。

## 2.2 ウィリアム・ジェイムズ批判

ジョリーはヴィトゲンシュタインの心理主義批判をフレーゲによる影響という観点から考察しているが(Jolley 2010: p.110)、本稿では別の思想的背景、つまりウィリアム・ジェイムズによる影響を考察したい。本稿第1節において言葉が絵を持つとする BPP I-6 を引用したが、グッドマンによれば、絵のない言語を表すこの節の後半の「魂 Seele の不在の言語」という表現は、ジェイムズの『心理学の諸原則』から借用された用語である(Goodman 2002: p.134; 邦訳二三六頁)。また、PU II-vi(\*39~46)で展開される「もしもの感覚」(その直前には本稿第1節で引用した BPP I-322 と内容面において重複する PU II-vi(\*38)が位置する)についての議論の典拠は同様にジェイムズにある(Goodman 2002: pp.75~; 邦訳一三二～四頁)。

ここから絵に対するヴィトゲンシュタインの態度の一側面（否定的側面）の背後には、ジェイムズの記述に見え隠れする「[言葉の] 意味とは、ある微妙な過程であり、私たちが経験する何かである」（同上, p.130; 邦訳二二八頁）という考え方に対する批判があるのではないかという推測が生じる。我々は、ヴィトゲンシュタインが直接的に言葉の絵の存在を否定していると解釈するのでも、またその存在を無条件に肯定していると解釈するのでもなく、絵の存在をジェイムズ的な仕方で肯定することを否定していると考えるべきである。つまり「内省」という方法を用いる経験論的な立場(同上, pp.68~9; 邦訳一二一頁)から、私秘的な体験に限定されたものとして絵を扱うことを否定しているのである。

そこでヴィトゲンシュタインの絵の扱い方を、以上とは区別された仕方で特徴づけるという課題が生じる。グッドマンは「経験と文法」という区分を援用しており(同上, pp.70~; 邦訳一二四～頁)、またジョリーも基本的に「文法」という概念によってさしあたりの特徴づけを行っている (Jolley 2010: p.144)。それに対して本稿では、「文法」という手ごろな用語による肯定的な規定ではなく、まずは否定的な規定を行うことで既存の考察方法との差異化を図りたい。

### 第3節 「絵」の存在論：いくつかの否定的規定

これまで本稿では、絵の肯定的規定から出発し（第1節）、この概念に対するヴィトゲンシュタインの態度の両義性の背景に、彼の哲学上の態度における両義性があることを指摘した（第2節）。そこで第3節では、絵の存在について、彼の哲学全体という文脈からどのような規定が可能かを考察したい。以降、まず絵の起源（絵は「どこから」生じるのか）について、次に、絵の存在領域（絵は「どこに」存在するのか）について否定的な規定を与え、最後にそこから肯定的な規定を与える可能ないくつかの道のりを示す。

#### 3.1 絵の起源

さて、言葉の絵の起源、つまりそれは如何にして生じたかという観点から考察するとき、ヴィトゲンシュタインの哲学はどのような道のりを示しているか。この問い合わせが有益であるのは、それによって彼とジェイムズとの相違が歴然となるからである。終始、両者の類縁性を証明しようと試みているグッドマンは、感情が生理学的な考察方法と並んで「歴史 history」の観点から究明されるべきであるとする『心理学の諸原則』の議論を引用したうえで、「ここでジェイムズは、生活形式の歴史的文化的な構成要素を認めているのだが、… [この承認は] またヴィトゲンシュタインも『探究』においてすることとなる」(Goodman 2002: p.111 邦訳一九五～六頁)と述べており、言語と「自然誌 Naturgeschichte」——自然な「必要性 Bedürfnis」の下に成立する人間の社会的・生物学的な生活のあり方 (PU I-25) ——との連関を示唆する。グッドマンのこのような立場からすれば、絵の起源の問題に対して肯定的な回答——つまり、「絵」は人間の社会的・生物学的な進化の過程における自然な「必要性」から発生したという説明——が可能であるということになり、この場合、その起源は科学的な探究によって明かされることだろう。

だが、ヴィトゲンシュタインは自身の探究が因果関係に基づく現象を扱う自然科学的な探究とは異なることを明言しており (PU I-109)、また次のように述べている。

概念の形成が自然の事実から説明できるのなら、我々が興味を持つべきなのは文法ではなく、自然において文法の基礎となっているものではないだろうか？ …しかし我々の興味は、概念をつくりそうな原因に戻つたりはしない。我々は自然科学をやっているわけではない。自然誌をやっているわけでもない。… (PU II-xii (\*365))

この自然科学的な言語論とヴィトゲンシュタインの言語論はしばしば混同され、言語の議論は自然誌の議論に還元されてしまう。(実際、認知言語学の主要なテーゼの一つである「プロトタイプ理論」は、ヴィトゲンシュタインの家族的類似性という考え方(PU I-67)に着想を得て構築されたものであり(Croft & Cruse 2004: p.77)、「絵」の概念に非常に類似している<sup>(6)</sup>。) だが、自然科学的な考察が「絵」を固定的に捉える一方で、ヴィトゲンシュタインは「絵」を生み出したとされる特定の自然誌に固執することもなく、「絵」と自然誌との因果的な関係づけを行うこともない。上述のように言葉の絵に対する彼の批判的な態度の理由は、絵に対する通常の語感のような経験論的な探究、つまりジェイムズの自然科学的な考察態度(Goodman 2002: pp.64~; 邦訳一一三~頁)に対する反発を背景としている。以上のこと考慮に入れるなら、上記の問い合わせに対する回答は、「絵」の起源を自然的事実に求めてはならないという否定的なものに留めるべきである。

### 3.2 絵の存在領域

次に、「絵」がどのような領域に存在するかという問い合わせはどうだろうか。PUでは、概念の存在はどのように扱われているか。たとえば著作の冒頭に目を向けると、そこでは「赤いリンゴ 5 個」というメモに基づいておつかいをするという言語使用が描かれており、その際、メモを渡された店主は「カラーサンプリング」を使って「赤」を見つけ、「1、2、3…と 5 まで数える」ことで「5」個の商品を渡す(PU I-1)。ここでのポイントは、「赤」や「5」という言葉の概念的なイメージ、つまりその「絵」は、この日常的な言語使用において捉えられ、そこでは「赤とは何か」「5とは何か」という問い合わせが問題とならないということである。

…「ところで、どこでどうやって『赤』という言葉を調べたらいいのか、また『5』という言葉でなにするべきなのかということが、どうやって店の人にわかるのですか？」。——まあ、私としては店の人がいま述べたように行動する、と想定しているのである。説明はどこかで終わるものだ。——ところで「5」という言葉の意味は何か?——そんなことは、ここではまったく問題ではなかった。… (PU I-1)

「5」とはたんなる数詞か、それともイデア的な存在か、「色」とは光の波

長か、それともそれに尽きないものか——これは哲学的な問い合わせである。だが、リンゴを5個買うという「言語ゲーム」(PU I-6)では「リンゴ」や「5」、「赤」といった言葉は店主と買い手とのやりとりに「織り込まれて」いるため（同上）、心的事象／物的事象という区分に基づく疑似哲学的問い合わせは、この実践上の「必要」(PU I-108)とは無関連であり、問い合わせそのものが拒絶される。

言葉の「絵」は言語ゲームにおいて使われ、その言語ゲームは心的／物的の区分の上に成立しているわけではない。「絵」は客観的な存在か、主観的な産物か、という二者択一を要求する問い合わせは正面から答えてはならない誘導尋問であり、どちらの回答も退けるという否定的な応答に留めるべきである。

### 3.3 肯定的規定のいくつかの可能性

以上、本節では「絵」の起源と存在領域について性急に肯定的規定を提示することを避け、否定的な形での規定を与えた。では肯定的な回答はどのような道のりであれば可能なのか。

一つには、「絵」と「言語」の関係に着目して考察を進める方法が考えられるだろう。起源についての議論では、言葉の「絵」と経験的事実との因果的な関係づけを避けたが、「絵」は言語ゲームと関係しており、その言語ゲームは他の言語ゲームと関係している（BPP I-433 参照）。この関係は因果Kausalitätの関係から区別して「連結 Zusammenhang」と呼ぶことができる（同上）。このように「絵」とその他の言語ゲーム、ひいては「言語」全体との「連結」を考察する道がある。

またもう一つの方法としては、存在領域についての議論における否定的規定から、「言葉の絵は、日常生活の言語使用で絵が機能する程度に存在している」という仕方で、肯定的規定へと進むことができる。このとき「日常生活」の意味内容の明確化、つまりは「日常性 Alltäglichkeit」(PU I-129) 概念の解明を模索する道を辿ることになるだろう。

### むすび

本稿では、ヴィトゲンシュタインの後期思想における言葉の「絵」を概念として取り出し、言葉の意味を表す「絵」は私秘的でありながら公共的であると特徴づけ（第1節）、この概念に対する彼の態度の両義性を、彼の哲学全体における両義性という広い文脈に位置付け（第2節）、絵の存在のあり方についての規定を試みた（第3節）。本稿後半では否定的な規定しか与えられなかつたが、それは翻って本稿で描き出した彼の思想が、既存とは異なる新しい哲学的な図式を必要とするることを示唆しているとも言えよう。

## 注釈

- (1)「言葉の絵」という術語は後述するように PU II-xi (\*267)を典拠とするが、ヴィトゲンシュタイン自身が意識して使っているわけではない。
- (2)カベルはヴィトゲンシュタインの哲学には彼を「行動主義者」として誤解させる趣があると指摘する(カベル 1998)。
- (3)たとえば Fischer(2006)を参照されたい。
- (4)BPP 第 II 部の前半では、想像において思い浮かべられたイメージも、現実に知覚された対象のイメージも、どちらも「内的像 das innere Bild」(BPP II-111)である点で本質的に同じであるという哲学上の考え方が批判され、「表象は像 Bild ではないし、視覚印象 Gesichtseindruck も像ではない」(同上)と主張される。
- (5)とりわけ③に含まれる「イラスト化された言い回し Illustrated turns of speech」と「着想 Conceptions」が、本稿で扱う「言葉の絵」に対応する。だが、前者は主張の像、後者は物の考え方の像であり、PU II-xi(\*267)で述べられるような言葉の「Bild」に厳密に対応するものではない。
- (6)西村, 野矢 2013: 六四～九五頁も参照されたい。

## 文献表

- Croft and Cruse, 2004, *Cognitive Linguistics*, Cambridge University Press  
Egan, David, 2011, "Pictures in Wittgenstein's Later Philosophy",  
*Philosophical Investigations* 34-1, pp.55-76  
Fischer, Eugen, 2006, "Philosophical Pictures", *Synthese* 148-2, pp.469-501  
Goodman, Russell B., 2002, *Wittgenstein and William James*, Cambridge University Press (邦訳『ヴィトゲンシュタインとウィリアム・ジェイムズ プラグマティズムの水脈』嘉指信雄・岡本由起子・大庭諒・乘立雄輝・訳, 岩波書店, 2017)  
Jolley, Kelly Dean, 2010, "Psychologism and Philosophical Investigations", In Kelly Dean Jolley (ed.), *Wittgenstein: Key Concepts*, pp.109-115  
Luckhardt, C. Grant, 1983, "Wittgenstein and Behaviorism", *Synthese* 56, pp.319-338  
Rorty, Richard, 1977, "Wittgensteinian Philosophy and Empirical Psychology", *Philosophical Studies* 31, pp.151-172

- Scotto, C., 2019, ""Meaning is a Physiognomy" Wittgenstein on Seeing Words and Faces", *Nordic Wittgenstein Review* 8-1, pp.115-150
- Wittgenstein, Ludwig, 1991, *The Blue and Brown Books*, Wiley-Blackwell,  
〈邦訳〉大森莊蔵訳(2010)『青色本』, 筑摩書房, 本文中略記号 BB
- , 1984, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 〈邦訳〉丘沢静也訳(2013)『哲学探究』, 岩波書店,  
本文中略記 PU
- , 1984, *Bemerkungen über Philosophie der Psychologie*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 本文中略記 BPP
- S.カベル, 斎藤直子聞き手・訳, 1998, 「日常性への回帰 アメリカの声・私の声」, 『現代思想 vol. 26-1』, 青土社, pp.50-59
- 西村義樹, 野矢茂樹, 2013, 『言語学の教室』, 中公新書
- 古田徹也, 2018, 『言葉の魂の哲学』, 講談社

## 人間の種類における相互作用性

東京大学大学院総合文化研究科 杉本光衣

### はじめに

科学哲学者のイアン・ハッキング (Ian Hacking) が提唱する相互作用的な「人間の種類 (a kind of people)」は、人間の種概念に関する哲学理論の一種である。人間の種類とは人々の種概念であり、多くは相互作用性をもつ種類として考えられる。初期のハッキングが人間の種類を自然種との対比として提唱したこともあり、人間の種類は自然種の一部であるか否かが主たる論点となってきた。これまでの議論は人間の種類と自然種の線引きについて重要な論点を提供している一方で、人間の種類の理論的中核であるループ効果や相互作用性がどのような性質をもっているのかについては明らかにしてこなかった。

本稿では相互作用性に注目することで、相互作用的な種 (interactive kind) のより正確な理解を目指す。まずは、人間の種類についての一般的な議論を振り返り、ループ効果や相互作用性を線引き基準として人間の種類を自然種から区別しようとする試みが失敗していることを述べる。その上で、相互作用性を種概念の性質の一つとみなし、相互作用性が中心的な役割をはたす相互作用的な種の理解を試みる。自然種か否かという議論から離れ、一つの種においてループ効果や相互作用が起こりやすい部分があるという主張や、社会的制度と結びついた相互作用的な種という主張の理解を試みる。

### 1. 人間の種類に関する議論

人間の種類は、ハッキングによって「人々を作り上げる (Making up People)」プロジェクト内で提唱された種概念であり (1986, 1995a, 1995b, 1998, 1999, 2006, 2007a)、ハッキングの研究の核の一つである (Rodríguez, 2021)。プロジェクトの初期には、ハッキングは自然種 (natural kind) の対比として「人間種 (human kind)」という語を採用していたが (e.g. Hacking, 1986)、プロジェクトの途中から「人間の種類」や「相互作用的な種」という語を採用するようになっている (e.g. Hacking, 1999)。自然種という哲学的道具立ては多義的で無関係な問題の集まりになってしまっているため適切でなく (Hacking, 2007b)、自然種という語の対比である人間種という語も不適格であると考えるようになったためである。本稿では、文脈に応じて人間の種類と相互作用的な種を使い分ける。人間の種類は、人間にに関する種概念に注目する際に使用する。なかでも、分類的や相互作用的という特徴をもつ

人間の種類が議論の対象となる。相互作用的な種は相互作用をもつ種概念に注目する際に使用する。相互作用的な種という語は、人間以外の種でも相互作用を持つものには当てはまるかもしれないが、本稿では、議論の簡略化のため、主には人間についての種概念を想定する。

「人々を作り上げる」プロジェクトを貫く主な関心は、「人々の分類と、それらが分類された人々にどのように影響を与えるのか、そして次に人々への影響が分類をどのように変えるのか」(Hacking, 2007a, p. 285) ということにある。プロジェクトに関して、ハッキング自身がこれまでの約 30 年にわたる研究を振り返り二つのスローガンをあげている (Hacking, 2007a)。スローガンの一つ目は、「人々を作り上げる」であり、科学が人間を分類することで新しい人間の種類が作り上げられることを意味している。特定の社会的状況において、科学的研究などの対象となるグループに対して、そのグループを分類し表現する観念や分類（以降は「分類概念」と表記）が生起し、新しい人間の種類が作り上げられる。それぞれの人間の種類は人々の経験のあり方に影響を与える。二つ目は、「ループ効果 (looping effect)」であり、対象となるグループに紐づけられる分類概念と、分類概念に当てはまるとして分類された人々のあいだに相互作用が働くことで、分類概念や分類された人々は異なるあり方へと変容してしまう。本稿では、分類概念と分類された対象がお互いに影響し合う現象をループ効果、ループ効果を引き起こす互いへのフィードバック作用を相互作用として記述する (1)。なお、ループ効果は「ラベル」とは区別される。ラベリングはラベルを貼る人から貼られる人への一方向的な作用であり、ループ効果は分類された人が知識へと作用し返すという相互性を有している。

人間の種類とはこのような構造のなかに位置し、(主に科学的な営みによって分類され) 作り上げられた人々の種概念であり、多くは相互作用性をもつ種類として考えられる。ハッキングは自閉症・女性難民・子どものテレビ視聴者などの多種多様な概念を人間の種類として挙げている。人間の種類は特定の社会のなかで提唱され、提唱されることによって人々の行動や経験が変容し、さらに人々からのフィードバックを受けて種概念は変化していくのである。

ハッキングは人間の種類に関するループ効果に付随して、いくつかの重要な論点を明らかにする。第一に、人間の種類は人間の経験の仕方に影響を与えている。私たちが経験する方法は、私たちが何者であるかに負っており、つまりはどのような人間の種類であるのかに影響されているのである。

第二に、人間の種類は「相互作用的な種」である。すでに確認してきた通り、分類概念が特定の人間を分類すると、分類された人は分類されたことを自覚することで自らの行動を変容させ、科学的概念に作用しかえす。このようなフィードバック効果をもつものが相互作用的な種である。これに対置されるのは「無反応な種 (*indifferent kind*)」である。相互作用的な種は分類にされたことによって変化するが、無反応な種は分類されたことに反応し分類概念と相互作用することはない。無反応な種の例としては、クオークやブルトニウムなどが挙げられる (Hacking, 1999)。

第三に、以上のような性質から、人間の種類は自然種とは区別される。人間の種類に該当する人々は分類されたことを自覚することで自らの振る舞いを変化させるため、分類されることによって対象となる人々は以前の人とは違ったあり方へと変容していく (*moving target*)。自覚によって対象が変化することは自然種には起こりえず、人間の種類に特有であることを初期のハッキングは主張した。ここから、自然科学と人間科学（特に社会科学）の研究における方法論的差異を対象の違いによって説明できると期待された（2）。

人間の種類に関する批判の多くは第三の点に集中している。批判者の多くは、ループ効果が起こることによって人間の種類を自然種と区別することはできないと考えている。ループ効果は典型的な自然種においても起こるからである。

ボーゲン (1988) は、ハッキングが指摘するようなフィードバック・メカニズムは社会的概念に特有なわけではないと指摘する。マリファナを違法薬物に指定することによって、私たちの意識が変わり、マリファナの生育環境などが変わることになる。「これらの変化は植物に影響を与え、それらの影響への注意は私たちの考えを変化させる」 (Bogen, 1988, p. 66) のである。ボーゲンは対象と観念のフィードバック・メカニズムに注目することで、対象の自覚がなくても相互作用が起こることを主張したといえるだろう。さらに、ボーゲンによれば、このようなフィードバックが起こる場合にも自然種としての性質は保持される。社会学の知識も同じであって、相互作用が起こることによって自然科学と人間科学の違いを説明するためには、ハッキングは更なる説明をする必要がある。

また、Ershefsky (2004) は、生物種と人間種の違いはこれまでに思われてきたよりも小さいと述べる。ハッキングの議論は生物種と人間種を区別する議論であるが、生物学的性質と社会的性質を成立させる原因は複雑に絡み合っており簡単には切り離せないことや、人間以外の種においても社会性が

認められていることなどから、この区別はうまくいかない。社会的性質のいくつかは生物学的な性質がなければ成立せず、生物学的性質のいくつかは社会的な性質がなければ成立しない。Ershefskyによれば、ハッキングの議論は社会種と非社会種の区別と、生物種と人間種の区別を混同しており、この二つはピッタリ重ならないのである。

以上の批判点をまとめると、①ループ効果が発生することのみを線引き基準として、人間の種類を自然種から区別することは難しいことや、②特定の種における生物学的性質と社会的性質を単純に線引きすることもできないことがわかる（3）。

他方で、これらの批判点はループ効果自体を否定するものではなく、ループ効果を種概念の性質の一つとして採用することは可能である。そのためには、ループ効果や相互作用性がどのようなものであるのかが明瞭である必要があるだろう。ハッキングはループ効果や相互作用性が起こるための統一的なモデルや理論を提示しなかったが、これらは全く無秩序に起こるものとは考えられない。種概念の理解を深めるために、先行研究を参照しながら相互作用性がどのようなものであるのかについて考えていくたい。

## 2. 相互作用性

相互作用性や相互作用的な種について理解するために、明らかにしておくべき点が二つ存在している。第一に、相互作用が起こりうる範囲は決められるのか。人間の種類のみに相互作用があるという初期のハッキングの主張が誤りであることはすでに述べてきたとおりである。それでは、どのような基準を用いて相互作用性の範囲を考えられるだろうか。また、これらはどのような条件下でならば起こり得るのだろうか。第二に、相互作用はどのようなメカニズムを有しているのだろうか。ハッキングは知識に関する社会現象を発見したが、動的唯名論に基づいた歴史的分析と記述を主とし、相互作用性についての具体的な理論を提供しなかった。以上の2点を明らかにすることで、種概念における相互作用性についてよりよい記述が可能となるだろう。

### 2.1 相互作用性の適用範囲

「相互作用」は自然科学・社会科学などの広い分野で使用されてきた概念である。ここまででも確認してきた通り、ハッキングが提示した相互作用性は、主には分類された人と分類概念のループ効果を可能にする作用として提唱された。

相互作用が起こりうる範囲をどのように考えるべきだろうか。まずは、ハ

ッキングや批判者たちの論点に従って、相互作用が起こる種と起こらない種の二つに分類することが可能であるのかを検討する。仮に、A. 相互作用性の有無と、B. 人間にに関する種か否かの組み合わせによって、4種類の種概念を分類してみよう。このとき、人間の相互作用的な種 (*human interactive kind*)、人間の非相互作用的な種 (*human indifferent kind*)、人間以外の相互作用的な種 (*non-human interactive kind*)、人間以外の非相互作用的な種 (*non-human indifferent kind*) の4つの種類が想定される。この分類を使用してこれまでの議論を簡略化して整理すると、ハッキングは人間の相互作用的な種と人間以外の非相互作用的な種はループ効果や相互作用によって区別されると主張している。一方、ハッキングの批判者らは、この2つの種が同一の種概念であると主張することになる。

この4つの種がそれぞれ異なる種であるという主張が説得的であるためには、A. 相互作用性の有無と、B. 人間にに関する種か否かが、はっきりと区別できなくてはならない。しかし、先にも確認したように、このように相互作用があるか否かで種を分類することは成功していない。まず、A. 相互作用性の有無について、ハッキングの批判者らは、種ごとの線引きを提供することは難しいと主張している。また、B. 人間にに関する種かどうかについては、何を人間にに関する種概念と定義するかについて合意が得られていない。したがって、相互作用的な種と非相互作用的な種の違いを説明するためには、相互作用が起こる種と起こらない種への分類を試みるアプローチではなく、異なるアプローチが必要とされている。

その一つが、相互作用が起こる種と起こらない種があるのではなく、一つの種において相互作用しやすい部分としづらい部分を認めるアプローチである。このアプローチを検討することで、一つの種のなかで相互作用する範囲を定めることは可能だろうか。

ハッキング自身は、何が相互作用するのかについてのはっきりとした答えを与えていない。ただし、社会的に構成されたといわれる事柄について、対象・観念・エレベーター語を区別する必要性を述べており (Hacking, 1999)、これをヒントにすることができる。ある種に属している対象 (e.g. 行動や習慣)、対象についての観念 (種・概念・信念などのさまざまなもの) を含む)、クワインの言う「意味論的上昇」によって生じるエレベーター語 (e.g. 「真理」や「事実」。エレベーターが乗客を上のフロアに運ぶように、哲学の議論において議論の意味論的レベルをあげる役割をはたす) は、社会構成主義の議論においては別のものとして区別されなくてはならない (ただし、ハッキ

ングは対象や観念という言葉を哲学的に厳密な意味では使用していない）。このとき、社会的に構成されているのはもちろん観念であり、対象そのものが構成されるわけではない。対象としての私たちは観念が発明される以前にもそのままの形で存在していたが、観念という特定の記述のもとで自らの行動を変化させる。

相互作用するのは、作り上げられた観念と、その観念の対象である。このように理解すると、一般的に社会構成的であると考えられている種は、対象とされる私たちの行動と観念の作用性が強いために、より相互作用しやすいと理解できる。また、より生物学的な説明が必要とされている種類は、対象と観念の作用性が弱いために、比較的相互作用しづらいと理解できる。

人間の相互作用的な種を支持するレイマン（2020）の種概念は、上記のような考え方をよりよく説明できる。レイマンによれば、相互作用的な種はハイブリッドな種であり、カテゴリーを定義する性質によって構築される「基礎的な種（base kind）」と、特定のカテゴリーのメンバーとして認識され扱われることを通じて獲得される社会的地位から構築される「社会的地位の種（social status kind）」からなる。つまり、ある性質によって定義される種概念に分類されると、私たちはその社会的地位に合わせて振る舞いを変えていくのである。たとえば、「女性」という種について考えてみよう。女性という種には、女性を定義する性質によって構築される基礎的な種（e.g. セックス）と、女性として扱われることによる社会的地位の種（e.g. ジェンダー）の両方が存在する。レイマンは、ハッキングが提示したループ効果は基礎的な種と社会的地位の種のあいだで起こると考えている。ある人が基礎的な種によって定義されるカテゴリーに分類されることで、そのカテゴリーに紐づいた社会的地位を獲得し、再び基礎的な種に影響を与えていくのである。

レイマンの考え方をより理解するために、ハッキングによる精神疾患の例を検討しておきたい。ハッキングによれば「多くの種類の精神疾患が相互作用する種類であるけれども、しかし同時に無反応な種類もある」（Hacking, 1999: 邦訳 p. 262）。言い換えると、精神疾患には特定の病因 P があるため無反応な種であると同時に、精神疾患患者と相互作用していく相互作用的な種であるということが、同時に成り立つことがある。レイマンの考え方を援用すると、この例は無理なく理解できるように思われる。精神疾患という種において、性質によって構築される基礎的な種は無反応になりやすく、社会的地位の種は相互作用しやすいのである。

ハッキングの相互作用的な種における対象や観念というアイデアや、レイ

マンの基礎的な種と社会的地位の種というアイデアは当然ながら同一のものではないが、種概念のうちにより動的な部分とそうではない部分を腑分けしようとする試みとしては共通項を見出すことができる。一つの種概念の内部において、対象や基本的な種のようなより安定的であると考えられる領域と、社会において揺れ動く領域が存在していると考えられているのだ。重要なのは、セックスとジェンダーのように、これまで異なる種概念として考えられていたものが、一つの種概念として理解されるという点である。

ただし、これらは対象や基本的な種が、観念や社会的地位の種よりも優れた説明を提供すると主張するものではない。むしろ、この異なる領域は違った因果的メカニズムを有しており、異なる現象を説明すると考える方が妥当であるかもしれない。たとえば倉田（2020）は、社会種の実在性を検討する際に、社会現象や社会的事実の説明で触れられる因果的メカニズムは、自然現象を説明する因果的メカニズムとは異なる構成要素を持つことに言及している。本節で主張してきたのは一つの種のなかに異なる説明を要する部分が存在しているということであり、どちらかの優越性を論じたものではない。

## 2.2 相互作用性のメカニズム

ここまでで、一つの種概念の内部においてより相互作用しやすい部分が存在するという考え方について、一定の説得力があることを述べてきた。他方で、種における相互作用性はどのようなメカニズムを持っているのかについては十分な理解が得られていない。ハッキングは「自覚」のみをループ効果の要件にしており、統一的なストーリーは想定できないと述べているが、それぞれのメカニズムについて検討しておくことで新たな存在論的意義が明らかになるだろう。これらは人間の種類と自然種を対立させるのではなく、相互作用性のメカニズムを明らかにすることで種概念を改善しようとする試みである（c.f. Kuorikoski & Pöyhönen, 2012）。

グアラ（2016）は、社会科学の哲学の観点から相互作用性を再帰性（reflectivity）とみなし、相互作用的な種は制度的な種であると主張している。グアラにとって制度とは「人々がそれに従うよう動機付けされているルール」（Guala, 2016: 邦訳 p. 12）である。インセンティブと期待の体系に支えられて、ルールは大規模集団の行動に影響力を持ちうるのである。このインセンティブや期待の体系は、ゲーム理論における均衡として考えられる。種概念は多く提唱されており、例えば恒常的な性質を有するもの（Boyd, 1991）などが挙げられているが、グアラはなかでも種の社会的役割に注目し

たといえる。

グアラは、相互作用的な種のメカニズムを、制度における複数均衡のコーディネーションを用いて説明する。どのような制度も必然的ではなく状況依存的であり、「現在実現している均衡とは別の均衡への調整が存在」(Guala, 2016: 邦訳 p. 196) している。そして、現在の均衡から別の均衡への移動は起こりうるものと考えられる。相互作用的な種における変化はこのような均衡間の移動であり、相互作用性やループ効果は均衡を下支えする再帰性なのである。以下で詳細に検討していこう。

まずは、複数の均衡がある状態から、ある一つの均衡が安定的な制度となるのはなぜなのかということに注目してみたい。グアラによれば、これを説明するための一つの要因が再帰性である。再帰性は「私たちが X を Y として表象し、その結果として、X はタイプ Y の存在物のように振る舞い始める」

(Guala, 2016: 邦訳 p. 174) という単純な構造を有している (4)。私たちは複数の均衡が存在する状態から、振る舞いによって制度を安定させていくのである。グアラはハッキングのループ効果や相互作用性を、再帰性議論の延長に位置するものであるとみなしている (5)。人間の種類や相互作用的な種では、人々は分類されたことを自覚することによって、自分の行動を変化させていくという因果的な説明がなされていたことを思い出したい。このような分類概念と人々の信念・行動の相互作用性は、均衡を安定させる役割を果たす再帰性なのである。

さらに、ハッキングによる相互作用的な種の説明では、分類概念や人々が当初想定されていたあり方とは変容していくことが述べられていたことを指摘しておかなくてはならない。グアラはこのような変化のメカニズムを均衡間の移行として記述する。制度の存在によって私たちは安定した行動パターンを獲得し、日常生活を混乱なく過ごすことができている。だが、さまざまなかきっかけにより現在の制度、つまり現在の均衡から別の均衡へと移ることが起こりえる。例としてグアラは、同性愛で「カミングアウト」を行わないという均衡  $e_1$  から、「カミングアウト」を行うという均衡  $e_2$  への移行を検討している。

以上のようなメカニズムは、なぜ社会的カテゴリや社会的制度が状況依存的（その均衡は生じうる均衡のうちの一つだから）であるのと同時に、安定的（それは均衡だから）でもあるのかを説明している (Guala, 2016: 邦訳 p. 199)。制度はゲーム理論における複数均衡のコーディネーションゲームの結果として獲得されるため、現在実現している制度が必然的であることを意味しない。それぞれの制度がなぜ現在のような形であるのかについて歴史的・

社会学的な説明を与えられたとしても、それらの制度が必然的であるとはいえない。つまり、「必然性のないままに、均衡においては、ラベルとそれが記述する行動が極端に安定しているかもしれない」(Guala, 2016:邦訳 p. 198)のである。

グアラのアプローチを用いることで、ハッキングが指摘した、主に科学によって人々が作り上げられる現象をより深く理解することができる。ハッキングが人間の種類の存在論的理論として考えている動的唯名論(6)では、(a) カテゴリーは自然の内に起源をもち、(b) カテゴリーは動的であることが主張される (Hacking, 1986)。(a) は対象実在論などを考慮する必要があるのでここでは触れないでおくが、(b) についてはそのメカニズムが明らかになったといえるだろう。すなわち、私たちが特定の存在物のように振る舞うことによって、安定的な観念が誕生する。「われわれの分類と、そのように分類される人間たちは、手に手を取り合って共に出現するのであり、互いにその誕生を促しあう」(Hacking, 1986: 邦訳 p. 222) のである。

安定的な観念が誕生することにはどのような機能があるのだろうか。最初の均衡点として分類概念が提示されること、すなわち科学が人々を作り上げることによって、制度が構築され、ある程度の不確実性や認知的リソースの増大を防ぐことが期待される。制度の安定性に関するこのような考えについて、ノースは制度が「人間の相互作用性に含まれる不確実性を減少させるために存在する」(North, 1990: 邦訳 p. 33) と述べている。「その結果生ずる制度的枠組みは、人間の相互作用を構造化することによって、行為者の選択集合を制限する」(North, 1990) のである。

しかしながら、科学者らによって提示された均衡は、複数均衡のうちの一つであるかもしれない。複数の均衡が存在している状態において、はじめに安定的な記述を提供するのは科学者などであると思われるが、均衡とそれに伴う記述がどのように変化していくのか（もしくはしないのか）ということは社会的状況に依存しており、統一的な説明が可能であるとは思われない。一度安定した均衡が別の均衡へと移ること、そしてそれがまさに私たち自身の自覚によって起こることが、ハッキングが人間の種類や相互作用的な種の議論を通じて描き出そうとした重要な点であるように思われる。

社会的制度が動的なメカニズムを有していることにより、社会的制度が変わりうるという点は政治的・倫理的にも重要である。社会的制度は固定のものではなく、時代や地域といった文脈に応じて変更されうる。なかでも、特定の種概念へと分類された当事者に不利益が生じている場合には、新しい社

会的制度や均衡点が求められるかもしれない。フェミニスト科学哲学などが明らかにしたように、自然科学の知識ですら社会的状況と無関係ではない(c.f. Harding, 2006)。自然科学の説明のみが人間を説明する方法ではなく、特定の人間の種類にはいつでも改善の余地があり、ループがあることで社会の変化の可能性が開かれるのである。ループには創造的で創発的な力があるかもしれません、新しい種類や新しい現象を生み出すかもしれない。

種概念が社会的な均衡であることを認めることで、いくつかの種概念についての生物学的説明が不可能になるのではないかという反論が予想されるが、このような均衡は種概念のなかで生物学的な説明が果たす役割を否定しない。レイマンが主張するように、基本的な種と社会的地位は別のものである。そのため、基礎的な種を説明するためには生物学的な説明が必要とされる場合はがあるだろう。ただし、生物学的説明が不当に社会的地位を正当化していないかは、慎重に検討される必要がある。不当な正当化の例として、女性は男性よりも身長が低い傾向にあるため家庭で育児を担当すべき、という主張が考えられるかもしれない。これは、一見生物学的な説明が、社会的地位を正当化しようとしている例と考えられる。ある人間の種類において生物学的説明は可能であるし、それらが一定の社会的地位や制度と結びつくであろうことは説明してきた通りである。だが、生物学的な説明といった基本的な種と社会的地位の結びつきが適切であるかは慎重に議論されるべきであるし、もしも誤りであるならば、ループ効果などの力を借りながら変化していくと考えられる。

### おわりに

以上、イアン・ハッキングの人間の種類を手がかりに、相互作用的な種についての検討を行なった。新しい解釈では、相互作用性によって人間の種類と自然種が区別されるのではなく、一つの種類のなかに相互作用しやすい部分としづらい部分を認める議論へと移行しつつある。また、グアラの提示した相互作用的な種のメカニズムは、相互作用が果たす役割について説明することを可能としている。以上のように相互作用性を理解することによって、人間の種類や相互作用的な種をより深く理解することができる。

最後に、ハッキングの研究の背景には、ミシェル・フーコーへの共感、特に『言葉と物』からの強い影響があることを指摘しておかなくてはならない(Hacking, 1986)。ハッキングは自身を分析哲学の伝統において教育された哲学者に位置付けながらも、フーコーから影響を受けたことを公言しており、哲学の意義は概念の変化を明らかにし、概念の可能性の条件を探すことであ

ると述べている。このフーコーへの共感はハッキングが行う徹底した事例分析と歴史研究という研究手法のなかにも見出され（c.f. Hacking, 1995a; 1998）、人間の種類を理解するための重要なポイントとなる。つまり、このような人間の種類にまつわる研究は、概念の可能性の条件を探り、人間がどのように作られているのかを理解するための試みなのである。

### 注釈

(1) ハッキングは人間の種類において「分類」を重視したが、本稿では相互作用性に注目するため、分類を伴う概念のみを対象としていない。

(2) ただし、既に述べてきたように、ハッキングは自然種という語は適切ではないとして、無反応な種という語を好んで使用するようになっている。ハッキングが無反応な種と自然種の関係をどのように考えていたのかは引き続き検討する必要があるが、少なくともハッキング（1999）は、哲学者が使用する自然種には、無反応性が前提されていることを指摘している）。

(3) そもそも、このような離散的な種概念を想定してしまうのは、人間の認識的傾向性によるものだとする心理学的本質主義の指摘や経済行動学からの知見も重要である（c.f. Atran, 1998, Gelman, 2003, Kahneman, 2011）。

(4) グアラのモデルでは、人間の種類の制度的な部分がどのように揺れ動くのかを説明している一方で、それが私たちの経験のあり方などを記述するものではない点に注意が必要である。人間の種類はそのマトリックスから生じる私たちの経験にも重点を置いているのである。

(5) グアラによれば、再帰性は社会学における重要概念であり、「予言の自己成就」を唱えたマートン（1948）のように「再帰性」という言葉が現れる前からすでに出現していた。そして、アンソニー・ギデンズ（c.f. Beck, Giddens, & Lash, 1994）などにおいて重要な概念とみなされた。ハッキングのループ効果や相互作用性は、再帰性の新しい形とみなされる。

(6) 「私の考えでは、多くのカテゴリーは人間の精神ではなく、自然のうちにその起源を持つ。そしてわれわれのカテゴリーは、静的なものではない。私はある意味で実在論者である。」（Hacking, 1986: 邦訳 p. 222）と述べられるように、動的唯名論は実在論的傾向を有している。

### 文献表

- Atran, S. (1998). Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars. *Behavioral and Brain Sciences*, 21,

547-609.

- Beck, U., Giddens, A., & Lash, S. (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press. (U・ベック、A・ギデンズ、S・ラッシュ『再帰的近代化 近現代における政治、伝統、美的原理』、松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳、而立書房、1997年)
- Bogen, J. (1988). Comments on "The Sociology of Knowledge about Child Abuse". *Noûs*, 22, 65-66.
- Boyd, R. (1991). Realism, anti-foundationalism and the enthusiasm for natural kinds. *Philosophical studies*, 61(1), 127-148.
- Cooper, R. (2007). *Psychiatry and Philosophy of Science*. McGill-Queen's University Press. (R・クーパー『精神医学の科学哲学』、伊勢田哲治・村井俊哉 監訳、名古屋大学出版、2015年)
- Ereshefsky, M. (2004). Bridging the Gap between Human Kinds and Biological Kinds. *Philosophy of Science*, 71, 912-921.
- Gelman, S. A. (2003). *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*. Oxford University Press.
- Guala, F. (2016). *Understanding Institutions*. Princeton University Press. (F・グアラ『制度とは何か 社会科学のための制度論』、瀧澤弘和監訳、慶應義塾大学出版会、2018年)
- Hacking, I. (1986). Making up people. In Heller, T., Sosna, M., & Wellbery (Eds.), *Reconstructing Individualism*. (I・ハッキング「人々を作り上げる」、『知の歴史学』、出口康夫・大西琢磨・渡辺一弘訳、岩波書店、2012年)
- Hacking, I. (1995a). *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Science of Memory*. Princeton University Press. (I・ハッキング『記憶を書きかえる 多重人格と心のメカニズム』、北沢格訳、早川書房、1998年)
- Hacking, I. (1995b). The looping effects of human kinds. In Sperber, D., Premack, D. & Premack, A. (Eds.), *Causal Cognition: An Interdisciplinary Approach* (pp. 351-83). Oxford University Press.
- Hacking, I. (1998). *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illnesses*. University of Virginia Press. (I・ハッキング『マッド・トラベーベラーズ——ある精神疾患の誕生と消滅』、江口重幸 他訳、岩波書店、2017年)
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Harvard University Press. (I・ハッキング『何が社会的に構成されるのか』、出口康夫・久米暁訳、岩波書店、2006年)

- Hacking, I. (2006). Genetics, biosocial groups & the future of identity. *Dædalus*, Fall, 81-9.
- Hacking, I. (2007a). Kinds of People: Moving targets. *Proceedings of British Academy*, 151, 285-318.
- Hacking, I. (2007b). Natural Kinds: Rosy Dawn, Scholastic Twilight. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 61, 203-239.
- Harding, S. (2006). *Science and Social Inequality: Feminist and Postcolonial Issues*. University of Illinois Press. (S・ハーディング『科学と社会的不平等 フェミニズム、ポストコロニアリズムからの科学批判』、森永康子訳、北大路書房、2009年)
- Kahneman, D. (2011). *Thinking, fast and slow*. Macmillan.
- Kuorikoski, J., & Pöyhönen, S. (2012). Looping Kinds and Social Mechanisms. *Sociological Theory*, 30, 187-205.
- Laimann, J. (2020). Capricious Kinds. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 71, 1043-1068.
- Merton, R. K. (1948). The self-fulfilling prophecy. *The antioch review*, 8(2), 193-210.
- North, D. C. (1990). *Institutions, Institutional change and Economic Performance*. Cambridge University Press. (D・C・ノース『制度 制度変化 経済成果』、竹下公視訳、昇洋書房、1994年)
- Rodríguez, M. L. M. (2021). *Texture in the Work of Ian Hacking: Michel Foucault as the Guiding Thread of Hacking's Thinking* (Vol. 435). Springer Nature.
- 倉田剛（2020）。「いかにして社会種の実在性は擁護されうるのか—「実在論的」社会構築主義についての試論」, 『哲學』, 71, 49-68.

すでに起こってしまった「革命」への眼差し  
——プランショ「文学と死への権利」における隠喻の解釈をめぐって——  
東京大学 中田嶽太郎

はじめに

本稿の目的は、モーリス・プランショ（1907-2003）の「文学と死への権利」（1947-1948）における「革命（恐怖政治）」の隠喻を解釈すること、それによって、1930年代から40年代という活動の初期段階におけるプランショの「革命」の思考の展開を描くとともに、彼の文学言語の探求が始まる契機のひとつを明らかにすることである。

「文学と死への権利」は、プランショの作品の中で最も多く参照されるもののひとつである。それは、戦後間もない時期に発表されたこのテクストが、「プランショの後のあらゆる文学論に通底する言語観を示した決定的な論文」（1）であるからだ。しかしこのテクストにおいて読解の対象となるのは多くの場合、命名行為をめぐる論文後半の記述であった。さらに論文前半に位置する革命の隠喻（革命とのアナロジーによる文学の定義）の箇所は、これまでプランショの文学論に関する文脈では軽視されてきた。そして、この箇所はこれまで「政治的読解」にさらされてきた。

周知のようにプランショは1930年代、非順応主義的な右派の論客として活動しており、その言説は「革命」さらには「テロリズム」を主張するほど激烈なものであった（2）。そのようなプランショの政治的過去を前提に、プランショの文学的著作を彼の政治的過去に還元しようとする「政治的読解」の実践者のひとりにフィリップ・メナールがいる。「起こることのなかった革命、たとえば「1934年2月」がその挫折を示しているような革命の理念を、プランショが再興しようとするのを妨げるものなど何もない。作品の空間において始まるのは、〔…〕30年代に政治的には実現しなかったものの劇的な反復である」（3）。つまりメナールにおいて「文学と死への権利」における革命の隠喻は、プランショの政治的過去の回帰として処理されてしまう。

クリストフ・ビダンは「文学と死への権利」における革命の一節に重要性を認めていない。それは次の限りにおいては正当なことであるように思われる。すなわち、革命という隠喻の中に「彼の政治的過去の厳密な再現を読もうとした」、（メナールをはじめとする政治的読解の実践者も含まれるであろう）「プランショの誹謗者たち」（4）に対して否を突きつける限りにおいてである。ビダンは、この隠喻が含まれる一節について次のように論じる。「その一節を、その本来の位置へと差し戻さなければならない。すなわち、それは

「文学と死への権利」の4ページにも満たない部分であり、たしかに調子は激しく決定的な部分であるが、結論を述べている部分では決してないのである（5）。ビダンの指摘は正しい。「文学と死への権利」は評論集『火の部分』（1949）の巻末論文であり、その文量は約40ページに及ぶが、当該の一節は中盤の4ページほどを占めているにすぎない。しかし、これがその一節の「本来の位置」であると果たして言い切れるのだろうか。というのも、評論集に収録された「文学と死への権利」という論文は、雑誌に掲載された二つの論文（「精神の動物界」（1947年11月）と「文学と死への権利」（1948年1月））を繋げる形で構成されており、革命の隠喻の一節は前者の論文の最終部分で現れるからである（6）。もちろん、評論集に所収されている版には雑誌版に対する優越がある。しかし雑誌版の存在を考慮すると、革命の隠喻がこれまでの研究とは異なる仕方で現れ始めるのも事実である（7）。つまり、ブランショの文学論の文脈では軽視され、もっぱら「政治的読解」にさらされてきたこの隠喻が、単なる挿話、論文の枝葉末節ではなく、初期ブランショの文学的探求の展開における重要な契機のひとつとして現れるのである。

本稿では、まず「文学と死への権利」の前半部分、つまり論文「精神の動物界」において革命の隠喻が導き出される理路を確認し、次に30年代のブランショの革命観を分析する。その上でこの隠喻がもつ文学的含意を解釈していく。

### 1. 文学という「問題＝問い合わせ（question）」

まず、「文学と死への権利」において革命の隠喻が占めている位置を見ていく。つまりこの文学論において、この隠喻はそもそもどのような論理によって、またそれ自体がどのようなものとして要請されているのかを読み解いていく。

「文学と死への権利」には小さな謎が隠されている。しかしそれはこれまで見過ごされてきた。その謎が含まれるのは、「革命」の隠喻の直後、つまり論文「精神の動物界」においては文章の最終的な結論にあたる箇所である。

文学は革命のうちに自らの姿を認め、そこで文学は根拠づけられる。そして文学を「恐怖政治」と呼んだのは、文学がまさに「生が死を担い、死そのもののうちに保持される」この歴史的瞬間を理想とし、言葉の可能性と真理を死から得ようとするからである。これこそが、文学において実現されることを求め、文学の存在そのものであるところの「問題＝問い合わせ（question）」なのだ。（PF, p. 311, 強調引用者。）

引用の前半部分、つまり革命（恐怖政治）による文学の定義は、それまで約4ページにわたり展開されてきた隠喩のまとめである。ここで注目したいのは最後の一文である（雑誌版では最後の一文は改行され、それまでの文とは独立した段落を成している）。なぜ「question」には引用符«»が付いているのか。実際、革命の記述の後に突如として現れるこの引用符つきの「問題＝問い合わせ」は奇妙である。たしかにプランショはここで何らかの「問題＝問い合わせ」、文学の存在そのものであるところの「問題＝問い合わせ」に対する「答え」あるいは「結論」を出しているように思われる（ただし、「問題＝問い合わせ」に答えるという意味ではなく、「問題＝問い合わせ」自体を明確に定めるという意味であるが）。しかし、そもそもその「問題＝問い合わせ」とは何か。それはどこで提起されていたのか。

評論集に掲載された最終的な形で「文学と死への権利」を読む限り、この謎を解くのは難しい。評論集版において先の引用部分は段落の途中に位置し、すぐに「文学は言語と結びついている」という一文（つまり雑誌版の「文学と死への権利」の冒頭の一文）が続くため、「結論」としての性質が見えにくい。そして、そもそも「結論」以前に、それに対応する「問題＝問い合わせ」自体が明確ではない。実際、評論集版ではそれまでの箇所で引用符つきの「問題＝問い合わせ（question）」は一度も現れないのだ（8）。

雑誌版と評論集版の間には異同はほとんどないが、ここではその数少ない異同が謎を解く鍵となる。というのも、論文の冒頭2段落目の一文（PF, p. 293）に現れる question に、雑誌版においては引用符が付いているからだ。つまりプランショが上記で「結論」を与えていた「問題＝問い合わせ」は、実は論文の冒頭において提起されていたのである。冒頭の問題提起に対して最終の結論部で答えるというこの文章構造は、革命の隠喩までの「文学と死への権利」前半部分（つまり論文「精神の動物界」）がひとつの完結したテクストであるとの証左でもあるだろう。では冒頭に提示された「問題＝問い合わせ」はいかなるものか。ここでは雑誌版を引用する。

文学は、文学が「問題＝問い合わせ」になる瞬間に始まることを認めよう。[...] ひとたびページが書かれるや、そのページには、作家が書き続ける限り彼に尋問することをやめない問題＝問い合わせが、おそらく作家の知らないうちに存在しているのだ。そして今や作品の中心に、[...] 書きそして読む人間の背後で、文学となった言語から言語に向けられた同じ尋問が、静かに横たわっているのである。（RA, p. 387, 強調引用者。）

整理しよう。まず「問題＝問い合わせ」は、ページが書かれた瞬間に、それを書い

た作家にも気づかれぬままに存在し始める。さらにその「問題＝問い合わせ」は、作品つまり「文学となった言語」から発せられ、言語とそれを用いる作家に向かっている。ここで強調されるべきなのは、文学の存在そのものであるところの「問題＝問い合わせ」が始まるのは、すでに書かれたページからであるということだ。

プランショはさらにこの「問題＝問い合わせ」を限定していく。それは「文学の価値や権利」に関わるものではなく、「芸術に対する批判、芸術の力や目的に対する批判」でもない（PF, p. 294.）。プランショの眼差しは作品の内部に隠されたある「作用（travail）」に向かっている。

文学は自らの廃墟の上に築かれる、という逆説は我々にとってありふれたものだ。しかしこれを追求しなければならないだろう。つまり、そのように芸術を問題にするときに前提となっているのは〔…〕ある種の力から、作品の秘密のうちにあり白日のもとに現れるのを嫌う作用（travail）への移行や置き換えではないのかということである〔…〕。

（PF, p. 294, 強調引用者）

「文学は自らの廃墟の上に築かれる」という言明は、文学の批判においてもその擁護においても常套句である。プランショが注意を促すのは、そのようなありふれた文学観において暗黙裡に、あるいは人に気づかれぬままに前提とされているものである。つまりプランショが提示する「問題＝問い合わせ」は作品のうちに隠されたある「作用」をめぐるものである。そしてこの「作用」は最終的に「革命」の隠喩によって語られることになるだろう。

ただ、論文冒頭においてもプランショはこの「作用」の実質を示そうとしている。その際の参照先は2つある。それは第一にシュールレアリスムであり、それが暴いた文学の「無（nullité）」である（9）。プランショは自動書記（écriture automatique）のような実践を、文学一般のモデルにまで拡張しようとする。つまり文学の「無」、その「空虚な内部（dedans vide）」からあらゆる作品は生まれるという。

文学はある瞬間においては無（rien）でありながら、即座に＝直接的に（immédiatement）すべて（tout）と化し、すべてが存在し始める。これは大いなる驚異だ。（PF, p. 294.）

このように「無（rien）」と「すべて（tout）」が無媒介に通じ合う「反転」の運動こそが作品に隠された「作用」であり、プランショは文学をそのような「作用」をはらんだものとして認識している。さらにこの認識は第二の参照

先であるカフカの経験にも通じている。

カフカが何気なく（au hasard）「彼は窓から眺めていた」という文を書いたとき、この文はすでに完璧であるという一種の靈感の中に自分はいた、と彼は語っている。（PF, p. 297, 強調引用者。）

このカフカの経験は文学という営みにおける最小でありかつ純粋な出来事を示しているだろう。ブランショはこれを以下のように解釈する。

書かれるものは、上手く書かれたものでも下手に書かれたものでもなく、重要でも空疎でもなく、記憶すべきものでも忘却にふさわしいものでもない。それは完璧な運動である。その運動によって、内部では何ものでもなかつたものが、必然的に真である何ものかとして、また必然的に忠実な翻訳として、厳然たる外部の現実に到来したのである。というのも、翻訳されるものは、翻訳によってのみ、そして翻訳の中にのみ存在するからである。（PF, p.297, 強調引用者。）

「彼は窓から眺めていた」という文が完璧なのは、この文を書くという行為が「完璧な運動」であるからだ。その運動は、必然的に真である翻訳、原作のない翻訳、つまり「無」からその「すべて」が生じる翻訳である。

上述の「問題＝問い合わせ」は、このような文学の「作用」をめぐって提起されている。もちろんこれはブランショの探求の端緒であり、帰結ではない。ただしこのような「問題＝問い合わせ」の設定は結論部である革命の隠喻に至っても変わることはない。「無」から「すべて」への運動としての文学は、以下のように革命とのアナロジーに置かれる。

革命的行動はあらゆる点で文学が具現する行動に類似している。つまり、無からすべてへの移行（passage du rien à tout）、出来事としての絶対の肯定、絶対としての個々の出来事の肯定である。（PF, p. 309.）

## 2. 不可能性への固執—1930年代における革命論の中心

かつてブランショが革命を中心とする急進的な政治言説を生産していたことを知る者にとって、ブランショが文学論において「革命」という言葉を用いたとき、そこに彼の政治的過去の残響を聞くように仕向ける誘惑は確かに避けがたいものだ。しかし、はたして30年代における政治的革命の思想と「文学と死への権利」における革命の隠喻の間にはどれほどの親和性が認められるのか。両者の同一性と差異を厳密に検討しなければ、その誘惑に基づく読解は単なる類推の域を出ないだろう。この章では、30年代におけるブラン

ンショの革命の思想を確認し、次章での分析の準備作業を行う。

30年代におけるブランショの思想的マニフェストのひとつに「革命に抗するマルクス主義」(1933)がある。表題からも分かるように、このテクストにおいてブランショは、マルクス主義は革命の理想を裏切っていると批判するのだが、それと同時に批判を通して自身の革命論を構築してもいる。彼のマルクス主義批判についてここで詳述することはできないが、安原伸一朗の表現を借りれば、その批判の核心には、「マルクス主義はすでに民主主義という現行の政治システムの中に組み込まれており、その理論にはもはや体制を転覆させるに足りるほどの革命的影響力はない」(10)という認識がある。それゆえ、ブランショが共産主義革命を「物質主義＝唯物論 (*matérialisme*) が産み出す偽りの革命」(CP, p. 88.)として批判するのは、「その革命が、それが反対しなければならないはずのあらゆるもの運動から厳密に導き出される」からであり、あるいは「資本主義経済を転覆するはずのその最終行為 [= 革命] が、ほとんど機械的な必然性によって依存しているのが、その資本主義経済の実現を可能にする諸行為を長きにわたって受け入れ、承認し続けることである」からだ (CP, p. 108.)。ブランショにとって、マルクス主義革命の歴史的必然性は革命の理想に対する背理そのものであった。

レスリー・ヒルが言うように「ブランショにとって革命の目的の全ては、政治と歴史に暴力的な断絶をもたらすことであった」(11)。断絶の力に革命の本質を見るブランショは、マルクス主義革命の必然性に対立するようにして、革命の不可能性を選び取る。ブランショの結論は次のようになる。「革命が成功しない限り、革命は不可能である。(Tant qu'une révolution n'a pas réussi, elle est impossible.)」この奇妙な結論を、ブランショはさらに突き詰める。

困惑させられる結論だ。ただ、最も驚かされるのは、この結論が実のところあらゆる革命運動の正確な定義を含んでいるということだ。というのも革命は、ばかりでいて信じがたい余分な存在であるものを増大させるのだから。つまり、革命が、依然として無傷であるように思われる社会を転覆させるはずのものである限り、革命はわけのわからないもの (*incompréhensible*) であり続ける。革命は、世界を廃絶するという事実においてその全体を現出させる。ということは、この世界が存在し続けている限り、革命を思い描くのは困難であり、革命を現実として見なすことはほとんど不可能である。[...] 革命の実現を信じるためにには、革命の実在を半ば信じなければならないのだ。(Pour croire à la

*révolution, il faut presque croire en elle.) (CP, pp. 106-107.)*

現行の世界における歴史を完全に断絶する革命は、この世界の秩序と論理から導かれてはならない。そのような革命を求めるブランショの議論は、以上のように限りなく同語反復に近いものになっている。

しかしまた、革命の成功だけが埋め合わせる、革命のこの不可能性は、革命が決して必然ではないということに由来する。[…] 革命は、外部からの介入、いくつかの出来事の無償の創造、そして歴史的慣習の突然の殲滅を必要とする。[…] 革命はその偶然の起源から、最終的には瞠目すべき極限的な実在性を引き出し、革命を否定する者たちに対して、革命は不可能から必然への突然の移行 (*le passage brusque de l'impossible au nécessaire*) であるということを絶えず示すのである。(CP, pp. 107-108.)

ブランショにとって、歴史の断絶としての革命は不可能なもの、つまり断絶されるべき現行の世界では思い描くことすら不可能なものとして要請される。革命が革命たり得るのは、それが不可能である限りである。つまり革命の不可能性は、ここでは革命の「可能性の条件」となっている。ところでブランショは、革命を「不可能から必然への突然の移行」として描いているが、明らかに彼はこの「必然」については議論を避けようとしている。というのも、「革命は必然である」と言ってしまえば、それはたちどころにマルクス主義革命の論理に回収されてしまうからであり、ブランショはあくまでも「不可能」の側に留まらなければならなかつたからだ。実際、結果的に革命が「必然」になることについての、つまり革命が成功した後の新たな歴史的地平において、革命が「必然」と見なされるほどの実在性を獲得することについての議論を、ブランショは展開しようとしている。

ブランショはその後、革命を遂行する主体的行為として「拒絶 (refus)」という概念を練り上げていくが、ここでそれを論じることはできない。しかし 30 年代におけるブランショの革命論の中心は以上の分析で明らかになつたはずだ。つまり、ブランショは徹頭徹尾、革命の不可能性に固執するのである (12)。

### 3. すでに起こってしまった「革命」への眼差し

1 章の最後の引用文において、文学は「無からすべてへの移行 (*passage du rien à tout*)」として定義されていた。そして 2 章においてこれに類似する表現が出てきた。つまり革命の定式「不可能から必然への突然の移行 (*le*

passage brusque de l' impossible au nécessaire)」である。この類似を指摘したのはローラン・ジェニーである。「革命を構成する「不可能から必然への移行」は、文学が具現する「無からすべてへの移行」のなかにそのモデルを有している。」(13) たしかに両者は表面的には類似しているように見える。しかしこれを以って、ブランショはかつて政治革命を思考したのと同じやり方で文学を論じている、あるいはメナールのように、政治の次元では挫折した革命の理想を文学において再度やり直そうとしていると断定することは適切だろうか。本稿ではそのような見方に異論を投げかけたい。つまりそれらは表面的な類似にも関わらず、内実においては確固とした隔たりがある。その隔たりは、革命という隠喩を読み解く以下の議論を通して明らかになるだろう。

1章において、書かれたページの中には文学の「問題＝問い合わせ」が存在し、ブランショはそれを革命という隠喩によって語るのだと述べた。ではそれは結局のところ、何の隠喩なのか。それは、書かれたページつまり文学においてすでに起こってしまったことの隠喩である。その「起こってしまったこと」は、現在形において明示的にそれとは名指すことのできない出来事である。

さて、シュールレアリズムとカフカを参照してブランショは、文学とは「無」と「すべて」の間で起こる無媒介の運動であると論じていた。そしてそれはそのまま革命の運動へと接続された。

書くという行為そのものによって「私は革命である。自由だけが私をして書かせるのだ」と思うに至らない作家は、実のところ書いてなどいないのである。(PF, p. 311.)

これがブランショの結論だ。焦点になるのは「自由 (liberté)」である。というのも、それは作家の書くという行為を構成する唯一の要素であるからだ。そして「自由」とは革命の産物に他ならない。では革命が産み出す「自由」とは何か。それは2つに分けられる。

まず、革命とはいかななる歴史的瞬間か (14)。ブランショによれば、それは「歴史は今や空虚、実現された空虚であり、歴史は出来事となった絶対的な自由である」(PF, p. 309, 強調原文。) と言いうるような瞬間である。革命の本質を歴史の「断絶」に見る30年代の革命観と通じるところもあるが、ここでブランショが強調するのは、歴史の「空虚 (vide)」でありその「絶対的な自由」である。「この瞬間、自由は、すべてが可能ですがなされ得る、という直接的な形で実現されることを要求する。」(PF, p. 309, 強調原文。) つまり革命の「自由」とは、「すべてが可能ですがなされ得る (tout est

possible, tout peut se faire)」というものである。というのも、歴史の「空虚」ではあらゆる所与の制約が撤廃されており、自由には際限がないからだ。そしてブランショが語る「革命」の隠喩、あるいは寓話の特異な点は、「自由」が何らかの目的に仕える手段ではなくそれ自体が目的、それも究極的な目的となっている点にある。この革命が抱く確信は次のようになる。「革命的行動が行うことのすべてには絶対的な価値があり、それは何らかの望ましい、優れた目的にかかる行為ではなく、最終目的であり、「最終的行為＝終幕 (Dernier Acte)」である。」(PF, p. 309.) つまり革命の自由とは、その実現が「最終的行為」となるような自由であり、その実現の妨げになる者は容赦なく抹殺されてしまうほど(「自由か死か」)絶対的な価値がある自由なのだ。では、「最終的行為」がなされた後はどうなるのか。ブランショによれば「恐怖政治 (Terreur)」が出現するという。そこでは何が起こるのか。

それぞれの人間は決まった務めに従事する個人であることをやめ、今ここでのみ行動する。つまり人間は、ほかの場所も明日も知らず、仕事も作品も知らない普遍的な自由である。このような瞬間においては、もはや誰もなすべきことを持たない。というのも、すべてはなされた (tout est fait) のだから。誰ももはや私生活を持たず、すべてが公共的である。

[…] そして結局、人は誰も自らの生への権利を持たず、現実的に他者と分離された、異なる肉体としての自己の存在への権利を持たない。これが恐怖政治の意味だ。言うなれば、市民ひとりひとりは死への権利を持っている。(PF, p. 309, 強調引用者。)

「すべてはなされた」、言い換えれば、「最終目的」である革命の絶対的な自由 (つまり「すべてが可能ですべてがなされ得る」という自由) は実現された。この瞬間、歴史は終点に到達し動きを止める。「すべてはなされた」というこの非歴史的な空間においては、実現された自由はもはや死と見分けがつかない。それゆえ、「恐怖政治の死」は、「自由な人間たちに作用する自由の働きそのもの」となる (PF, p. 310.)。

2つの自由がある。「すべてが可能ですべてがなされ得る (tout est possible, tout peut se faire)」という自由、そして「すべてはなされた (tout est fait)」「もはや誰もなすべきことを持たない」という自由。両者は革命という歴史の瞬間において表裏一体の関係にあり、同時に生起する。つまり「すべてが可能である」という自由＝空虚の実現こそ革命であるが、その実現そのものにおいて開かれるのは「すべてはすでになされたため、なすべきことは何もない」という自由＝死の空間である。

さて、当該の一節を再度検討しよう。「書くという行為そのものによって「私は革命である。自由だけが私をして書かせるのだ」と思うに至らない作家は、実のところ書いてなどいないのである。」まず作家は書く行為をしている。そしてその行為を通じて、自分は革命であり、自分が書くことができるのはただ革命の「自由」によってのみなのだと確信するに至る。

冒頭でブランショが立てた枠組みで事態を捉え直そう。つまりページはすでに書かれている。そしてそこには、作家に向けられたある「問題＝問い合わせ」が、作品の内部に隠された「作用」をめぐる「問題＝問い合わせ」が宿っている。そうであれば上記の作家の確信とはつまり、この「問題＝問い合わせ」に対する応答になっているだろう。つまりそれは、書くという行為、無からすべてへと反転するその「作用」を可能にしていたのは「自由」なのだという作家の回顧的な確信である。

では、「自由だけが私をして書かせるのだ」という作家の確信のうちにある「自由」とはいかなるものなのか。それは上述の二つの自由、つまり「すべてが可能ですべてがなされ得る」という革命の自由＝空虚と「すべてはなされた」という恐怖政治の自由＝死が表裏一体になった「自由」であるはずだ。言い換えれば、作家をして書かせる「自由」とは、白紙のページとしての自由＝空虚と、それと同時に（いわばその裏面として）生起する自由＝死である。この限りにおいて、文学は恐怖政治の自由＝死から「言葉の可能性と真理」を得ていると言われるのである（15）。

ただ、ブランショはこれをページがすでに書かれた時点から語っている。作家の「自由」は事後的にしか見出されない。つまり「私は革命である。自由だけが私をして書かせるのだ」とは、書くことによって革命的行為を成し遂げようとする作家の「私は自由であるのだ」という宣言ではなく、書く行為の根源には革命＝恐怖政治の「自由」が存在していた、「私は自由であったのだ」という作家の遡及的な認識である。文学は革命であるが、その革命は、すでに起こってしまったことへの作家の眼差しを通してのみ浮かび上がるのである。

### おわりに

以上の議論をまとめよう。端緒において、文学は無であった。これは「すべてが可能である」という革命の空虚に等しい。革命の自由＝空虚が実現するとき、同時に恐怖政治の「すべてはなされた」という自由＝死が現れる。作家の自由はこの死に基づいている。作家が自由に書くことができるのはこの死から言葉を得ているからである。しかし重要なのは、これらは書かれた

ページの「問題＝問い合わせ」（端的に言えば、「なぜ書くことができたのか」という「問題＝問い合わせ」）を向けられ、それに応答しようとする作家が事後的に垣間見ることしかできないものである、ということである。文学はそれが「問題＝問い合わせ」になるときに始まり、文学の存在そのものが「問題＝問い合わせ」であると言われることから明らかのように、ブランショは文学を、自分自身において何が起こったのかを問う営みとして提示する。

以上の議論によって、「革命」の隠喻が 30 年代の革命論とは全く異なるものであることもわかるだろう。ブランショはその隠喻によって文学の営みにおいてすでに起こってしまったこと、必然的に先立って起こったことを遡及的に捉えようとしており、それは 30 年代における不可能なもの、いまだ来るざるものとしての革命とは正反対のものなのである（ただし、革命の本質を歴史の絶対的な断絶に見る点に関しては共通しているとも言える）。

革命の隠喻を用いることでブランショは、文学において起こっていることへと肉薄しようとした。そこで見出されたのは、革命の自由＝空虚と恐怖政治の自由＝死である。作家の言葉は死から得られるというこの帰結は、ブランショを言語の問い合わせへと導いた（16）。それはまさに、言語をめぐる以降のブランショの探求の契機だったのである。

## 注

- (1) 郷原 [2011 年、註 27 頁]
- (2) 歴史家ジャニーヌ・ヴェルデス＝ルルーは 30 年代のブランショを「過激な革命家」と形容している。 Verdès-Leroux [1996, p. 80.] また、ブランショは 1931 年頃から 37 年までほぼ一貫して革命の必要性を主張するが、テロリズム (terrorisme) という語彙が用いられるのは 36 年 7 月、ブルム内閣に対する非難においてのみである。 Cf. « Le terrorisme, méthode de salut public », CP, pp. 376-380.
- (3) Mesnard [1996, p. 109.]
- (4) Bident [1998, p. 253./215 頁]
- (5) *Ibid.*
- (6) RA, pp. 402-405.
- (7) 「精神の動物界」が発表された時にはその続編は予告されておらず、それは完結したひとつのテキストとして提示されていた。以下は推測の域を出ないが、「精神の動物界」を書いたブランショが、それに導かれるようにして続編の必要性を感じた可能性も十分に考えられるだろう。
- (8) « Qu'est-ce que la littérature? » という表現が読まれることからも明

らかなように（PF, p. 294.）、「question」という語の選択にあたっては明らかにサルトルの影響が認められるが、そのコンテクストについてはここでは描く。また、ヘーゲル＝コジェーヴというもうひとつの重要な参照項についてもここでは割愛せざるを得ない。

(9) Cf. « Réflexions sur le surréalisme », PF, pp. 90-102.

(10) Yasuhara [2006, p. 75.]

(11) Hill [1997, p. 31.]

(12) 明らかにブランショの思い描く革命は「理念上の虚構」として存在している。Cf. 安原 [2001, 19 頁]

(13) Jenny [2008, p. 129.]

(14) 予め断っておけば、ここでブランショの語る「革命」は現実的な出来事ではない。たしかにフランス革命における「恐怖政治 (Terreur)」が参考されるが、そこにはブランショの解釈が多分に加わっており、「革命（恐怖政治）」は一種の寓話となっている。また、ここでの「革命（恐怖政治）」の解釈（特に「死への権利」をめぐる解釈）は、50 年代以降の彼の「不服従 (insoumission)」の思想に受け継がれていくとする見方もある。Cf. Balibar [2011]

(15) この言葉と死の共犯関係こそブランショが論文後半部において徹底的に論じる点であるが、本稿で扱うことはできない。

(16) 「文学と死への権利」での前半部分（革命の隠喩）と後半部分（文学言語の探求）のつながりに関しては、門間 [2006] が詳細な検討を行っている。

### 参考文献表

※訳出にあたっては、既訳がある場合には参考にさせていただいたが、すべて拙訳である。

#### ブランショの著作

RA : « Le règne animal de l'esprit », *Critique*, n°18, novembre 1947, pp. 387-405.

PF : *La Part du feu*, Gallimard, 1949. 『完訳 焰の文学』重信常喜・橋本守人訳、紀伊國屋書店、1997 年。

CP : *Chroniques politiques des années trente 1931-1940*, David Uhrig (éd), Gallimard, «NRF», 2017.

二次文献

- BALIBAR, Étienne, « Blanchot l'insoumis. (à propos de l'écriture du *Manifeste des 121*) », *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, PUF, 2011.
- BIDENT Christophe, *Maurice Blanchot-partenaire invisible*, Champ Vallon, 1998. (『モーリス・ブランショ 不可視のパートナー』上田和彦訳、水声社、2014年)
- DERRIDA Jacques, *Parages*, Galliée, 2003. (『境域』若森栄樹訳、書肆心水、2010年。)
- HILL Leslie, *Blanchot extreme contemporary*, Routledge, 1997.
- HOLLAND Mike et ROUSSEAU Patrick, « Topographie-parcours d'une (contre) révolution », in *Gramma*, n°5, 1976.
- JENNY Laurent, « La révolution selon Blanchot », in *Je suis la révolution*, Belin, 2008.
- LOUBET DEL BAYLE Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30*, Seuil, 1969.
- MEHLMAN Jeffrey, *Legacies of anti-semitism in France*, Minnesota U.P., 1983. (『巨匠たちの聖痕 フランスにおける反ユダヤ主義の遺産』内田樹訳、国文社、1987年。)
- MESNARD Philippe, *Maurice Blanchot. Le sujet de l'engagement*, L'Harmattan, 1996.
- NANCY Jean-Luc, *Maurice Blanchot : passion politique*, Galilée, 2011. (『ジャン＝リュック・ナンシー『モーリス・ブランショ 政治的パッション』安原伸一朗訳、水声社、2020年。)
- SURYA Michel, *L'autre Blanchot L'écriture de jour, l'écriture de nuit*, Gallimard, coll. «tel», 2015.
- UHRIG David, «Blanchot, du « non-conformisme» au maréchalisme », *Lignes*, n°43, 2014.
- UNGER Steven, *Scandal & Aftereffect: Blanchot and France since 1930*, University of Minnesota Press, 1995.
- VERDÈS-LUROUX Jeannine, *Refus et violences: politique et littéraire à l'extrême droite des années trente aux retombées de la Libération*, Gallimard, 1996.
- YASUHARA Shinichiro, *Maurice Blanchot dans les années 30-la dissidence politiques et la perfection littéraire*, thèse de doctorat, juillet

2006, université de Paris 8.

上田和彦 「「1930 年の精神」とブランショ（一）」『外国語・外国文化研究』15 号、2010 年 7 月、関西学院大学法学部外国語研究室。

同 「「1930 年の精神」とブランショ（二）」『言語と文化』15 号、2012 年 3 月、関西学院大学言語教育研究センター。

同 「バリバールとともにブランショの不服従を考える—侵犯と抵抗の方法としての非応答の権利」市田良彦+王寺賢太編『〈ポスト 68 年〉と私たち 「現代思想と政治の現在」』平凡社、2017 年。

郷原佳以『文学のミニマルイメージ モーリス・ブランショ論』左右社、2011 年。

西谷修『離脱と移動—バタイユ・ブランショ・デュラス』、せりか書房、1997 年。

西山雄二『異議申し立てとしての文学 モーリス・ブランショにおける孤独、友愛、共同性』、御茶の水書房、2007 年。

門間広明「不死の運命、死の権利—モーリス・ブランショ「文学と死への権利」再読」『フランス文学語学研究』25 号、2006 年 2 月、早稲田大学大学院「フランス文学語学研究」刊行会。

安原伸一朗「1930 年代から 1940 年代におけるモーリス・ブランショの「拒否」の意志」『言語情報科学研究』3 号、東京大学言語情報科学研究所、1999 年。

同「どこにもない革命—1930 年代におけるモーリス・ブランショの政治時評について」『言語態』2 号、2001 年、言語態研究会。

同「「死」で文学を語ること—「文学と死への権利」の可能性」『思想』999 号、岩波書店、2007 年 7 月。

実践的知識の原因性

*Intention* §48 の解釈

東京大学 吉田廉

序

私は知覚や聴覚によって世界のありさまを知るが、世界についての知識を得る方法は認知的機能に限られてはいない。行為し、世界のありさまを変えることによっても、私は世界についての知識を得ることができる。世界に関する受容的な知識とは対比される、行為に関する自己知を「実践的知識」(practical knowledge) の名のもとに取り上げ、現代に復活させたのは G・E・M・Anscombe である。行為者が実践的知識を有しているということ、すなわち自分が何をしているのか理解しているということは、合理性、自律、自由と並ぶ行為者性の基本要件である。本論文は彼女の著作 *Intention* の解釈を通じて、実践的知識とは何であり、何を手掛かりにそれが明らかになるのかを論じる。

議論は次の順序で進む。まず、*Intention* における「実践的知識」に関する考察の概略を論じる（第一節）。続けて、実践的知識の原因性は〈作用因ではなく形相因である〉と主張する主流の解釈（形相因解釈）を検討する（第二節）。形相因解釈を批判し、実践的知識の原因性は〈作用因でありかつ形相因である〉と主張する Schwenkler の解釈を検討する（第三節）。そして、Schwenkler による四原因説を補助線とする解釈を補足・改良した上で、その問題点を指摘する（第四節）。最後に、質料形相論を補助線とすることで、Aristotle の魂と Anscombe の実践的知識の同型性を指摘する（第五節）。

1. 実践的知識の原因性

実践的知識とは、行為に関する自己知である。*Intention*において、この概念はやや唐突な仕方で登場する。§32 で、古代や中世の哲学者が「実践的知識」と呼んだものを、近代の哲学は完全に誤解してしまった、ということが語られる。誤解の結果生まれた、知識とはそれに先行する実在を後から写し取るだけのものにすぎない、という近代的な理解が、われわれが哲学的な隘路に陥る原因であると Anscombe は診断を下す。この隘路から抜け出すためには実践的知識を正しく理解せねばならない。そのためにはまず実践的推論を理解せねばならないと彼女は宣言し、続く §33 から §44 まで実践的推論

を論じる。そして、§ 45 から本の終わりにかけて、これまでの考察をまとめ形で実践的知識を論じる。

§ 48 で Anscombe は *Intention* の議論を要約する形で、Aquinas の『神学大全』の一節（第 2-1 部第 3 問題第 5 項異論 1）を引用する。以下のテキストを T1 と呼ぶことにする。

[T1] これらの考察をまとめると、(a) 出来事の記述が、形式的には遂行された意図の記述であるようなタイプのものであり、(b) 出来事が（件の基準により）実際に意図の遂行である場合、実践的知識の本性について Aquinas が与えた説明が成り立つ。すなわち、「静観的」知識が「知られる対象から得られる」のとは異なり、実践的知識は「それが理解するものの原因」である。（§48）

ここで彼女は二つの条件 (a) と (b) を提示しており、条件が二つとも満たされた場合には、実践的知識に関する Aquinas の説明が妥当すると述べている。「それが理解するものの原因」といった難解な表現を中心に、T1 は様々な解釈を生み出してきた。以下では、T1 の前後の文脈を補いながら、可能な限り中立的な解釈を与えることを試みる。まずは。(a) と (b) の条件について解釈する。

(a) の「形式的には遂行された意図の記述であるようなタイプ」の出来事の記述とは、§ 47 に登場する「生命的記述」のことである。Anscombe はそこで生命的記述を「自発的、ないし意図的でのみあり得る記述」と説明している。たとえば、私が知り合いに向かって軽く頭を下げるとき、そうした行為は「私は知り合いに挨拶をしている」と記述できる。そして、私の身体運動をそのように記述するときには、挨拶という行為を私自身がしており、その行為が挨拶の一種であると私が知っていることが前提されている。つまり、「S が  $\phi$  している」という記述が「S は自分が  $\phi$  していると知っている」を含意するとき、 $\phi$  は生命的記述である（S は人物、 $\phi$  は行為動詞）。（a）の条件は、出来事の記述が生命的記述のクラスに属することを述べるものである。

次に、(b) の条件は、出来事が実際に行為者の意図の遂行であること、すなわち、意図的行為であることを述べるものである。「件の基準 (our criteria)」とは § 16 で要約されている意図的行為の基準である。詳細は省略するが、Anscombe の基準では、生命的記述が妥当する出来事は必ず意図的行為である。しかし、意図的行為には必ずそれに妥当する生命的記述が存在するわけではない（たとえば、蹴ることは意図的行為であり得るが、「蹴る」

は非意図的行為も記述するので、「蹴る」は生命的記述ではない)。

二つの条件を併せて理解しよう。(a) と (b) の条件は、出来事の記述が生命的記述のクラスに属し、生命的記述が実際に意図的行為を記述するものであることを述べるものである。次に、「実践的知識の本性について Aquinas が与えた説明」について確認する。

*Intention* の記述のみを読む限り、Aquinas の引用が意味しているのは、行為者の静観的知識は、知識とは独立に存在するものが原因であるのに対し、実践的知識は、実践的知識の対象たる意図的行為の原因であるということだ。たとえば、窓の外を見ることで得た「雨が降っている」という静観的知識の原因、すなわち降雨は、私がそれについて知識を有するかどうかに関わらず存在するものである。しかし、私が挨拶をするとき、その原因是「私は挨拶をしている」という実践的知識であり、当該の行為は実践的知識がなければ存在することも、意図的行為として記述することもできない。

ここで実践的知識の説明には、(a) と (b) の条件が課されていたことを思い出そう。実践的知識が、実践的知識の対象の原因であるのは、知識の対象となる出来事に生命的記述が実際に妥当する場合である。このことを現代的な哲学用語で言い換えるなら、自己知が構成的条件であるタイプの意図的行為の原因是、当の自己知である、となるであろう。

Anscombe は T1 の主張に関して、続く個所で二つの特徴付けを与えている(それぞれ T2, T3 と呼ぶことにする)。

[T2] このことは、多様な結果を生み出す必要条件として実践的知識を見るということ、あるいは、云々のことを云々の仕方でするという観念(idea)がそうした〔必要〕条件だということ以上のことを意味する。

[T3] それが意味するのは、それ〔実践的知識〕なしには、われわれがその諸特徴を探求してきたところの一意図の遂行という一記述に、起きたことは当てはまらないということである。

T2 は T1 に対する否定的な特徴付けである。実践的知識は意図的行為たる出来事が起きるための必要条件であるという以上のことと主張している。一方、T3 は積極的な特徴付けである。行為者が実践的知識を有しない場合には、出来事は意図的行為として記述されない。

以上の読み解から、実践的知識の対象である意図的行為に生命的記述が妥当する場合には、意図的行為の原因是実践的知識であると Anscombe が主張していることがわかった。次節では、この主張が何を意味すると解釈されてきたのかを確認する。

## 2. 作用因ではなく形相因である——形相因解釈

実践的知識の対象の原因は実践的知識それ自体であるという T1 での Anscombe の主張は、知識の理解として特異なものであるだけでなく、原因の理解としても特異なものである。現代において X の構成的条件を X の原因と呼ぶのは特殊な用語法であろう。解釈者は実践的知識の原因性が特異なものであることを強調するために、実践的知識の原因性は〈作用因ではなく形相因である〉という補助線を § 48 に引いてきた。この補助線を妥当なものとみなす解釈を「形相因解釈」と呼ぶことにする。本節では、形相因解釈の様々なバリエーションを紹介し、その問題点を指摘する。

形相因解釈を探る確認できる限りもっとも古い解釈者は、Hursthouse である。彼女は T1 において Anscombe が静観的知識に与えた「知られる対象から得られる」という特徴付けの「得られる」と、実践的知識に与えた「それが理解するものの原因である」の「原因である」の両方について、因果説的な解釈を退け、「形式的な優先性や一致の責任 (a formal priority or onus of match)」を意味していると解釈する<sup>1</sup>。そして、彼女はこうした原因性を「形相因」と言い換えている。

さて、ここ [T1] でいう「得られる」とは、単に「因果的に得られる」という意味ではない（もっとも、静観的知識の多くは、知られている対象から因果的に由来しているに違いないが）。それはむしろ形式的な優先性や一致の責任を示しているのである。知識と想定されているものが〔実際に〕知識であるためには、知識はその対象と一致しなければならない。例えば、私が意図的に壁を黄色に塗っていて、あなたは私がそうしているという観察的な信念を有しているとしよう。すると、あなたの信念は、私がそうしているがゆえに知識であり、古い用語で言えば、私がそうしていることがあなたの知識の（形相）因である、ということになる。

(Hursthouse 2000, 102f. [] 内は引用者の補足)

彼女の解釈では、静観的知識の形相因は観察される当のものである。そして、実践的知識の場合では事態は逆転し、実践的知識は意図的行為の形相因である (Hursthouse 2000, 103)。あるものが知識の形相因であるとは、その当のものおかげで (in virtue of) それが知識になるという意味である。しかし、その意味は曖昧であり、一致の責任というアナロジーとどのように両立するのかは明らかではない。後の論者と異なり、彼女は静観的知識の説明にも形

相因という語彙を用いており、作用因と形相因の対立は、静観的知識と実践的知識の対立に重ねられてはいない。

実践的知識の原因性に観察的な知識のあり方に類同化できない特異なものを見出した点において Hursthouse の解釈は優れていた。以後、実践的知識の解釈には〈作用因ではなく形相因である〉という補助線が多用されることになる<sup>2</sup>。しかし、以下に見るように、どの解釈も Hursthouse とは異なる意味で「形相因」を用いており、解釈の強調点も様々である。

ここで、形相因解釈を探る Hursthouse 以降の論者の解釈を概覧しておこう<sup>3</sup>。Moran は T1 を意図は行為の因果的先行条件ではなく、出来事の記述を決定するものだという主張と解釈し、実践的知識の原因性は、〈作用因ではなく形相因である〉と主張する (Moran 2005, 54)。Newstead は形相因解釈にコミットした上で、実践的知識の原因性が作用因でないことは Anscombe が Aquinas に言及していることからも「明らか (obvious)」であると述べている (Newstead 2006, 193)。Stoutland は Anscombe の実践的知識論が誤読されてきた理由を、T1 の「それが理解するものの原因」が形相因であるという「Anscombe の主張」を見落としているからだと指摘している (Stoutland 2011, 14)。Setiya は Anscombe を信頼性主義的に解釈する Velleman を批判し、形相因解釈を提示している (Setiya 2016, 78)。彼は Anscombe の「行為の原因」 (Anscombe, 1983) という論文を参照し、意図と行為の関係は因果関係ではないという解釈を裏付けている。Campbell は形相因解釈を支持し、実践的知識の原因性が形相因であることを「ある行為者が ϕ しているという実践的知識をもつだけで、その人が ϕ していることは、その人の ϕ する意図の遂行とみなされ、彼女が意図的に行うこととみなされる」と言い換えてい (Campbell 2018, 18)。

形相因解釈を探る論者は〈作用因ではなく形相因である〉という言い回しを共有し、実践的知識の原因性が〈形相因である〉ことを説明を要しない自明の事柄とみなしているが、解釈上の共通点がどこにあるのか見出すことは難しい。ここに形相因解釈の問題点がある。実践的知識の原因性に特異なものを見出したという点で形相因解釈は優れていたが、形相因という語彙は意味の上でブラックボックスと化してしまっている。それは解釈にとっては余分な要素であり、私が第一節で「形相因」という語を用いずに解釈した以上の内容を、〈作用因ではなく形相因である〉という補助線は与えていない。

本節では、形相因解釈を概覧し、それが解釈の補助線として機能していない点を批判した。次節では、形相因解釈を批判する Schwenkler の解釈を検討する。

### 3. 作用因でありかつ形相因である——Schwenkler の解釈

§ 48 の解釈が困難を極めるのは、実践的知識という概念自体の難解さに起因する面もあるが、T1 が Aquinas の引用という形態をとっていることが大きく影響していると思われる。これまで扱ってきた解釈者は、Anscombe の主張が Aquinas との連関において理解すべきものであることを匂わせながら、Aquinas のどのような主張との連関において理解すべきかを明確化してこなかった。Aquinas のテクストに立ち返り、Anscombe の実践的知識論の属する哲学史的なコンテクストをはじめて明確化したのが Schwenkler である。彼は Anscombe の実践的知識論を、キリスト教・ユダヤ教・イスラム教の学者たちが論じてきた神の実践的知識論の系譜に置き直そうとする(Schwenkler 2019, 156)。彼曰く、中世の学者たちは、創造された世界に関する神の知識を説明するために、実践的知識の概念に訴えてきた。神はすでに存在していた世界について知識を得たのではない。創造された世界は、神がそれについて知識を有するが故に、存在するのである。こうした知識のあり方を認める伝統に、Anscombe が引用する Aquinas も属する。

彼は Anscombe が引用している『神学大全』の個所は、*Intention* の読解には有益ではないとして、Aquinas の実践的知識論全体を参照する。彼が Aquinas から取り出すのは、神はある対象を、単にそこにあるものを心に映し出すだけでなく、自分の知識によってその対象を存在させる者となることで、知ることができるという考え方である。Aquinas による神の実践的知識のこうした理解が、§ 48 で Aquinas を引用した際に Anscombe の念頭にあったと彼は主張する。また彼は、Aquinas 的な神の実践的知識論に、Aristotle の形相因を重ねて理解しようとする。

ここで、われわれが検討していた Aquinas 的な〔実践的知識の〕定式化に立ち返ろう。自らの行為についての行為者の知識は、それが「理解するものの原因」である限り、実践的知識である。彼女〔Anscombe〕の解釈者の何人かが指摘しているように、自分の行為に関する行為者の自己知が行為自体の構成原理であるという Anscombe のテーゼは、Aristotle の形相因の概念を喚起することを意図していると思われる。Aristotle にとって形相因とは、特定のものがそれに当てはまる定義を説明する「形相または原型」である。(Schwenkler 2019, 172. 引用参照は省略した。)

彼は『自然学』第2巻第3章を参照して、実践的知識の原因性を四原因の一つである形相因と同一視する。そして、行為に関する自己知を行為者が有していることで、その行為が「出来事の記述形式」に当てはまることを、「形相因」の語でパラフレーズしている。

Schwenkler の解釈は形相因解釈と二つの点で異なる。第一は、彼が形相因の意味を Aristotle の用法に直接紐付けている点である。彼の解釈では「形相因」という語は余分なブラックボックスにはなっていない。第二は、彼は、実践的知識の原因性が〈作用因ではない〉ことを否定する点である。彼は T2 を根拠に作用因であることは否定されていないと論じる。

——なぜなら、彼女のテーゼは、実践的知識が「様々な結果を生み出す必要条件」であること以上のことを意味しているという Anscombe の注意は、少なくとも、その意味〔作用因〕をもつこととも両立するからである。(Schwenkler 2019, 173)

実践的知識は意図的行為が生じる必要条件以上のこととを意味しているという主張は、実践的知識が必要条件であるという主張とも両立する。彼は、Aristotle 自身も、技術や know-how を、それによって生み出されるものの作用因として扱っており、Aquinas も神の知識を被造物の作用因として扱っていることに注意を向ける。こうして、彼は Anscombe における実践的知識の原因性もまた〈作用因でありかつ形相因である〉と結論付ける。

以上で Schwenkler の解釈の要約は終えて、問題点の検討に移ろう。彼は Aquinas による神の実践的知識論を Anscombe の行為者の実践的知識に重ねている。しかし、神の創造に関するモデルが、人間の意図的行為に関するモデルとなり得るだろうか。万能の存在である神にとって創造は可謬的な行為ではあり得ないが、人間の行為はつねに失敗の可能性を抱えている。仮に、神の創造を人間の意図的行為のモデルとみなす理由があつたとして、それが *Intention* の読解として妥当であるかは疑問である。Schwenkler は、神の実践的知識の対象である人間、人間の実践的知識の対象である意図的行為という同型性を Anscombe の念頭にあったものと想定しているが、そうした前提を彼女が受け容れていたとみなす十分な根拠は提示されていない。それどころか Anscombe の他のテクストを参照すれば、Schwenkler の解釈に反する記述は見出される。たとえば、Anscombe は *Intention* と同時期に執筆した論文「現代道徳哲学」において、道徳の根拠を神が道徳的存在であることに求める Sidgwick に対して、Aristotle の「称賛は俗悪である」という言葉を引用して反論している

(Anscombe 1958, 34)。ここで彼女が指摘しているのは、神 (Aristotleにおいては神々) をわれわれと同じく道徳的行為の主体であるとみなすことの不適切さである。欲求や、それを有するがゆえの葛藤をもたない神の行為を、道徳的行為として称賛するのは的を外している。それゆえに、道徳的主体として捉えられた限りの神を、人間の実践のモデルとすることはできない。*Intention* が、神なしの行為者性の理論（心理学の哲学）を構想していると考えるなら、神に関する Aquinas の議論の援用は危険な補助線であると思われる。

本節では、形相因解釈を批判する Schwenkler の解釈を要約し、Aquinas の議論を Anscombe の議論にそのまま重ねている点を批判した。次節では、Aristotle の四原因説そのものに立ち返ることで、Schwenkler の議論を補足・改良することを試みる。

#### 4. 四原因説

Schwenkler の提示する〈作用因でありかつ形相因である〉という原因性の理解はキマイラ的であるようにも思われるが、彼が参照する Aristotle 自身が『自然学』の第 2 卷第 7 章で、作用因・形相因・目的因は大抵の場合は一致すると述べている。作用因と形相因の一致について、Ackrill は次のように説明している。

作用因と形相因がある意味で同一であるという考えは、以前の議論においても予感されるものであった。パイを作るのはパイ作り、あるいはもっとおし進めれば、その「変化の始原」〔作用因〕は、パイ作りの心のうちにあるパイの観念〔thought〕である。こうして、人工品の場合には、これこれのものを生み出すのは、これこれのもの（の観念）である。生物の場合には、これこれのものを生み出すのは現実のこれこれのものである。(Ackrill 1981, 40)

行為を人工物の一種とみなすことができるのであれば、Aristotle の主張は、行為の原因は行為者（の思考）であるという T1 と同型の主張である。このように作用因と形相因の一致という論点を Aristotle に立ち返って理解するなら、T2 の解釈も Aristotle の四原因の理解をもとに、改良できるようと思われる。なぜなら、Aristotle において自然物が生じるための必然的条件とみなされているのは、Schwenkler が解釈するのとは異なり、質料因だからだ。四原因説を補助線とする限り、T2 は実践的知識の原因性が一

一作用因以上のものではなく——質料因以上のものであることを述べるものと解釈するのが妥当だろう。こうして、実践的知識の原因性を作用因と形相因の一致によって説明する方途が見出されたのだろうか。しかし、Anscombe が Aristotle の主張をそのまま受け容れていると考えるのは早計である。

Ackrill は四原因説についてあり得る誤解を避けるために次のように補足をしている。少し長いが引用する。

これは四つの「ゆえに」の説とでも呼んだほうがよいかもしれない。Aristotle は「なぜ」とか「何のゆえに」とかいった間にあたえることができる答の相異なる種類を区別しようとしているのである。それらのうちで、われわれが普通に使う「原因」の用法に近いと言えるのはただ一つ、彼が「変化の始原」と呼ぶもの——伝統的には「作用因」と呼ばれているもの——だけしかない。アリストテレスのこの説に向けられる多くの不当な批判は、「原因」という言葉を訳語として用いなかつたら避けられたであろうが、この訳語は伝統的になってしまっており、一語でもっとよく言い表せる訳語は他にない。それゆえ、以下のことを読むにあたっては、四つのいわゆる「原因」とは、説明となる要因のタイプのことだということを心にとめておいていただきたい。(Ackrill 1981, 36)

「なぜ」の問い合わせに対する答えのタイプは四種類ある、これが四原因説だと Ackrill は解釈する。論文「行為の因果性」(Anscombe 1983) に見られるように、Anscombe もこの Aristotle 解釈を共有している。彼女は論文「行為の因果性」において、「なぜ扇は閉じたのか?」という問い合わせを例に、様々なタイプの答えを列挙してみせ、次のように述べている。

こうして、原因の本性に関する一般的な探求は、要因の本性に関する一般的な探求に似ていることがわかる。私たちは Aristotle の四原因を思い出すかもしれない。しかし、四つでは十分ではない。たとえば、〔扇が自らの重みで閉まったときの〕扇の重さは Aristotle のどの項目にも当てはまらない。「唯一の原因(the cause)」という表現を使ってはならないというしばしば繰り返される警告を覚えておく必要があることは確かである。(Anscombe 1983, 91)

「なぜ」の問い合わせに対する答えのタイプは四種類以上ある、Anscombe は Aristotle から離反してこう主張する。Anscombe も形相因を原因性の一つとして認めてはいるが、四原因説を拒絶して、原因の多様性を説く彼女を、四

原因の枠内で解釈するのは困難ではないだろうか。もちろん、後年に書かれた論文の内容を、*Intention* の解釈に持ち込むことには慎重になるべきである。しかし、そもそも作用因・形相因という対自体が、*Intention* には存在しない持ち込まれた概念である。彼女と Aristotle との連續性に着目することは、たしかに Anscombe の思想を解釈する手がかりとなる。しかし、それと同時に、われわれは Aristotle と Anscombe の不連續性にも着目すべきだろう。

本節では、Aristotle 自身の四原因説に立ち返ることで、Schwenkler の解釈の補足・改良を試みた。その上で、*Intention* の議論に四原因説をそのまま持ち込むことの問題点を指摘した。次節では、質料形相論を補助線として、Aristotle の魂に関する学説と実践的知識論の同型性を論じる。

## 5. 質料形相論

本節では「原因」という観点から一度離れて、実践的知識と意図的行為の関係そのものについて論じる。その補助線となるのは、質料形相論である<sup>4</sup>。前節では、T2 が質料因に言及している可能性に触れ、質料因とそれ以外という対比を提示した。より確かな内容上の同型性を持つのは、質料・形相という対比であると思われる。契約行為を例に、Aristotle 自身の彫像の例との対応をみてみよう。たとえばハチ公の彫像は、銅という質料と、ハチ公の姿という形相から構成されている。これと同様に、契約するという私の行為は、「私は契約をしている」という実践的知識（形相）と意図的行為（質料）から構成されている。形相はそれが何であるかを説明すると同時に、それを当のそれとして記述可能にする。形相と質料のこうした関係は第一節で解釈した T3 の内容に一致する。

しかし、実践的知識と意図的行為の関係には、質料形相論に収まらない部分もある。ハチ公の彫像を構成する同じ質料たる銅は、溶かされてヘルメットの姿をとることがあり得る。また、同じハチ公の姿形が大理石を質料として彫像となることもある。しかし、意図的行為と実践的知識の関係の場合にはこうした偶然性はない。実践的知識はつねに意図的行為の形相であり、形相を欠いた意図的行為はもはや意図的行為ではない。たとえば、私がそれを契約だと知らずにした契約は、契約ではない。それは、無効な契約である。この意味で、実践的知識と意図的行為の関係は必然的な関係である。

そして、Aristotle の哲学においても、必然的な関係にある形相と質料が存在する。それは、魂と身体である。Aristotle は魂と身体を形相と質料の語で

説明しているが、両者の関係を必然的なものとして扱っている。彼によれば、魂という形相が失われた身体、すなわち死んだ身体は、もはや身体ではない。これは Anscombe が意図的でしかありえない行為を記述するタイプの記述を「生命的記述」と呼んでいたことを連想させる。Aristotle の魂・身体と Anscombe の実践的知識・意図的行為の関係が同型であることは、*Intention* が「適切な心理学の哲学」(Anscombe 1958, 27) であると読む一般的な解釈を裏付ける<sup>5</sup>。「心理学の哲学」で意味されているのは現代的な心の哲学のことではなく、人間が生きているということと本質的に結びついた、魂の能力の学のことである。

以上で明らかになったように、Aristotle の魂に関する学説と同様、Anscombe の実践的知識論も四原因説や質料形相論には収まらない側面を持つ。実践的知識の原因性を Aristotle の哲学を手がかりとして解釈するのであれば、着目すべきは形相と質料の必然的関係であると思われる。

## 6. 結論

本稿でなされたことは以下の通りである。実践的知識の原因性を〈作用因ではなく形相因である〉と解釈する形相因解釈、これを批判し四原因説を補助線として〈作用因でありかつ形相因である〉と解釈する Schwenkler の解釈を確認した。前者に対しては、解釈として前進していないことを指摘し、後者に対しては、四原因説を補助線とする問題点を指摘した。形相因の代わりに質料形相論を補助線とし、Aristotle の魂に関する学説と Anscombe の実践的知識論の同型性を指摘した。実践的知識の原因性は、実践的知識と意図的行為の必然的関係を中心に据えて解明されるべきであるということを明らかにした。

### 凡例

Anscombe 1963 からの引用は節番号で行う。引用文のうち、文献表に邦訳の記載のあるものはこれを参考にしたが、基本的に引用者が訳した。ページ数は原典のページ数である。引用文中の傍点は原文のイタリックに対応している。[] 内は引用者の補足である。

### 注

<sup>1</sup> こうした原因の理解は突飛なものに思われるが、「原因」と訳される古典ギリシア語の τὸ αἴτιον が「責任の帰するところ」という意味を有すること

を念頭においてのことであろう。

<sup>2</sup> Paul は「新 Anscombe 主義者」たちとして、Michael Thompson、Sebastian Rödl、Candace Vogler、Richard Moran、Martin Stone、Matthew Boyle、Douglas Lavin、Kieran Setiya、J. David Velleman を挙げている。新 Anscombe 主義者の特徴として挙げられているのは、行為を意図的にする、行為と行為者の心的状態の間の適切な因果関係とは作用因であって、形相因ではないというテーゼを支持することである (Paul 2001, 5)。しかし、Ford が指摘するように、この指摘は妥当とは言い難い (Ford 2015, 141)。たとえば彼女が新 Anscombe 主義者として挙げる Thompson は形相に関する独自の理論を展開しているが、形相因解釈を採用していない。彼は実践的知識が「それが理解するものの原因である」とは「行為者の行為に関する自己知は、それによって知られるものについて産出的であり、反省的ではない」ことであると、自己知のあり方に引き寄せて解釈している (Thompson 2008, 96)。

<sup>3</sup> 作用因であることを明示的に否定はせず、〈形相因である〉ことのみを認める論者には Gjelsvik がいる。彼は実践的知識の原因是「Aristotle 的な〈形相因〉の概念」とみなされねばならないと、Schwenkler と同じく Aquinas ではなく Aristotle に言及している。さらに彼は、形相因とは「それが何であるかの説明によって示される形相」であると説明する (Gjelsvik 2017, 4)。

<sup>4</sup> 本節の質料形相因の問題点の整理と理解は Ackrill 1981 および中畠 2001 を参考にしている。

<sup>5</sup> 以下を参照のこと。古田 2021, 290f.

## 文献表

Ackrill, J., *Aristotle the Philosopher*, Oxford: Oxford University Press, 1981. [邦訳：山口義久 [訳]，ジョン・L・アクリル『哲学者 Aristotle』，紀伊國屋書店，1985.]

Anscombe, G. E. M., 1958, 'Modern Moral Philosophy,' reprinted in *Ethics, Religion and Politics (The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, Volume 3)*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1981, pp. 26–42. [邦訳：生野剛志 [訳]，G・E・M・アンスコム「現代道德哲学」，大庭健 [編]『現代倫理学基本論文集 III』，勁草書房，2021, pp. 141–181]

- , 1963, *Intention*, second edition, Oxford: Blackwell.
- , 1983, ‘The Causation of Action,’ reprinted in *Human Life, Action, and Ethics*, M. Geach and L. Gormally (eds.), Exeter: Imprint Academic, 2005, pp. 89–108.
- Campbell, L., 2018, ‘Two Notions of Intentional Action? Solving a Puzzle in Anscombe’s *Intention*,’ *British Journal for the History of Philosophy*, 26: pp. 578–602.
- Gjelsvik, O., 2017, ‘Anscombe and Davidson on Practical Knowledge: A Reply to Hunter,’ *Journal for the History of Analytical Philosophy*, vol 5, no. 6, pp. 1–11.
- Ford, A., 2015, ‘The Arithmetic of *Intention*,’ *American Philosophical Quarterly*, 52: pp. 129–143.
- Hursthouse, R., 2000, ‘Intention,’ in *Logic, Cause and Action*, R. Teichmann (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 83–105.
- Newstead, A., 2006, ‘Knowledge by Intention? On the Possibility of Agent’s Knowledge,’ in *Aspects of Knowing: Epistemological Essays*, S. Hetherington (ed.), Amsterdam: Elsevier, pp. 183–202.
- Moran, R., 2004, ‘Anscombe on “Practical Knowledge,”’ in *Agency and Action*, J. Hyman and H. Steward (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43–68.
- Paul, S., 2011, ‘Deviant Formal Causation,’ *Journal of Ethics and Social Philosophy*, 5: pp. 1–23.
- Schwenkler, B., 2019, *Anscombe’s Intention: A Guide*, Oxford: Oxford University Press.
- Setiya, K., 2016a, ‘Anscombe on Practical Knowledge,’ in *Practical*

*Knowledge: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press, pp. 156–168.

Stoutland, F., 2011, ‘Introduction,’ in *Essays on Anscombe’s Intention*, A. Ford, J. Hornsby, and F. Stoutland (eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 1–22.

Thompson, M., 2008, *Life and Action*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

中畠正志, 2001, 「解説」, 中畠正志〔訳〕, アリストテレス『魂について』, 西洋古典叢書, pp. 214–281.

古田徹也, 2021, 「監訳者解説」, 大庭健〔編〕『現代倫理学基本論文集 III』, 効草書房, pp. 261–323.