

日本哲学会 web 論集

『哲学の門：大学院生研究論集』

第 5 号

目次

メルロ=ポンティのペシミズム論——現象学は人を救うか	鳥居千朗 4
被産性の三相	
一人間にとって〈生まれる〉とはどのようなことか—	仲井慧悟 19
アフロディシアスのアレクサンドロスにおける「善く生きること」	野村拓矢 34
審問する他者、贈与する主体	
レヴィナス『全体性と無限』における「贈与」概念について..	松村健太 49
計画表出主義と「であるべき」	水谷亮介 63
哲学的遊戯論における遊び手の主体性の問題	
—アンリオ、西村からガダマーの遊びの存在論へ—	宮崎勝正 75
なぜ哲学的人間学は「哲学的」であるのか	
——前・中期の視点からのシェーラー人間学の統一的把握に向けて——	山田太郎 87
死と誕生前の非存在は何が違うのか	
——対称性問題に対する J.マクマハンの応答を批判的に検討する——	石原諒太 102
虚実皮膜の狭間としての藝術	
—九鬼周造『文学概論』における無の問題—	上田瑞季 116
第二の自然と理性的動物	岡部幹伸 130
ヘーゲル『法哲学』における人格から主体への移行の論理	久保篤史 144
第一アンチノミー前史	
——カント『就職論文』の発展史的意義について——	鈴木元 157
J・S・ミル『論理学体系』における帰納の正当化と自然の斉一性	鈴木英仁 169
擬ディオニュシオス・アレオパギテース『神名論』における	

「神の名の解明」の内容と意義	寺島奈那 183
テロスとしての快樂	
——キュレネ派における快樂の規範的特権性をめぐって	長尾 柁輝 197
エディット・シュタインにおける経験的人の構成について	中川暖 211
アリストテレス『ニコマコス倫理学』におけるロゴス、魂の部分、性格の徳	山田雄介 224
Thought Experiments as Objects of Comparison	Kumpei YAMAMURO 238
マックス・シェーラーにおける「共同感情」の二重性について	渡辺朱音 254

採用論文
『哲学の門』優秀論文賞
(50音順)

メルロ=ポンティのペシミズム論——現象学は人を救うか

京都大学大学院 文学研究科 宗教学専修 鳥居 千朗

凡例

- ・ゴマ傍点は引用原文での強調を、丸傍点は引用者による強調を示す

はじめに

メルロ=ポンティ〔1908–1961〕の思想は通例、身体や知覚の現象学として理解されている。しかしそもそもなぜ彼は身体や知覚について語る必要があり、それも現象学を用いて語る必要があったのか、といった動機や背景については十分に明らかにされてこなかった。本稿は、その背景の一つとしてペシミズムという実存的問題圏が存在したと考える。実際、主著『知覚の現象学』（1945）の成果は「懐疑論とペシミズムに対する救済なのです」（Primat59=34 頁）とはメルロ=ポンティ自身の言葉である。この言葉の存在自体は研究者の間でもよく知られている¹が、メルロ=ポンティが主要な著作の中で直接「ペシミズム」にまとまった独自の記述を与えていないこともあり、その意味を解明する作業は未だ蓄積していない。しかし、本稿が注目する最初期の書評論文「キリスト教とルサンチマン」（1935）には、間接的にメルロ=ポンティのペシミズム観を捉える手掛かりがある。同論文でメルロ=ポンティはニーチェのペシミズム論に解釈を加えつつ、ペシミズムからの脱却についての独自の思考を展開しているのである。以下本稿が同論文を詳細に読解することによって、メルロ=ポンティが「ペシミズム」と言うときにどのようなものを想定しているのか、またその「ペシミズム」を脱却する上でなぜ彼の後年の哲学が重要であるのか、という問題に答える端緒が得られるだろう。特に今回は、同論文の議論に密着するため、この問題をメルロ=ポンティの現象学理解という観点から解明する。

最初に、「キリスト教とルサンチマン」に関する基本的な事実を確認しておこう。同論文は、シェーラーの「道德の構造におけるルサンチマン」（1915）に対する短い書評である。シェーラーは現象学の立場からニーチェの『道德の系譜』を批判し、キリスト教をルサンチマンの嫌疑から救い出した。メルロ=ポンティはそうした護教的な議論をフランスのクリスチャン・知識人層に紹介したのである。そうした周縁的な性格故か、これまで同論文がそれ以降のメルロ=ポンティの哲学思想を理解する上でも重要なものとして正面から扱われることはなかった²。しかし同論文は、単にシェーラーの議論の解説に終始するものではない。実際、全5節の内、シェーラーの議論をなぞっ

ているのは I、II、IV 節であり、残る III、V 節では、ニーチェ／シェーラーの議論を構成している方法と態度に対するメルロ＝ポンティ独自のメタ的で理論的な考察が展開されているのである。その内容を紐解くことで、本稿では以下のことが明らかになる。(1) メルロ＝ポンティにとって、特定の学問の方法には特定の実存的態度が対応しており、シェーラーのように現象学を採用することは、それ自体がルサンチマン・ペシミズムの克服を意味すること、(2) しかし同時にこの克服は一躍して完遂されるようなものではなく、むしろ現象学による克服とその克服以前との絡み合いこそが重要であると考えられていること。

以下では(第1節)まず前提となるシェーラーのルサンチマン論を要約する。(第2節)その後、メルロ＝ポンティがこの議論を学問の方法と態度の観点から読解していることを指摘し、《シェーラー／ニーチェ》の対が《現象学／現象学以前》の対に対応させられていること、(第3節)さらには《ペシミズムの克服／克服以前》の対にも対応させられていることを示す。(第4節)最後に、以上を踏まえたうえでメルロ＝ポンティがシェーラーにも批判を向けていることを指摘し、そこから《克服／克服以前》の兩岸の絡み合いという彼独自の思想を取り出す。

第1節 愛徳の解体と復権 (I, II, IV 節)

まずは、メルロ＝ポンティが最終的に批判的読解を加えることになるシェーラーの議論を確認しておこう。

ニーチェが『道徳の系譜』(1887)において、利他主義や節制、寛容といった、近現代の道徳的な善の由来を、貴族・戦士階級と僧侶階級の反目に置き、生物・心理学的に解体したことは有名である。即ち、僧侶階級の人間は肉体的に貧弱であり、強靱で澁刺とした戦士階級への直接的な対抗ができないため、戦士的な動物性の発露を悪へ、僧侶的な儉約を善へ転倒させるという、想像上の復讐を繰り返してきた。そうして深められた憎悪感情、ルサンチマンが、戦争や舞踏を楽しむような生の本来積極的な活動性を抑圧し、地上の世界を呪い、無為に倦怠していくペシμισティックな感覚を跋扈させていった。その結果が近現代道徳であり、キリスト教である、ということだ(GM1.1-17³)。

この主張に対し、シェーラーがキリスト教擁護の立場から批判と改訂を加えたのが「道徳の構造におけるルサンチマン」である。その中で彼は、キリスト教道徳をルサンチマンに由来するのではないものとして提示しなおし、しかもニーチェの称揚するような貴族・戦士的な道徳ともまた異なるものと

して位置づける。ペシミズムを脱しつつ、粗暴や放埒ともまた質を異にする自己愛の原理が描き出されるのである。以下、この内容を確認しよう。

まず、シェーラーはニーチェのルサンチマン記述自体は高く評価する。両者に言わせれば、ルサンチマンに飲まれた人間の特徴は、自他の価値をその他の者の価値との比較においてしか理解できないという点にある。これは、貴族・戦士階級が「勝ち誇った自己肯定」を直接感得しているのと対照的である（GM1.10, SGW3:37seq.=4:54 頁, CR11=26 頁）。それ故、貴族・戦士的な健康の価値に与れない弱者が価値を転倒させ、むしろ貧困や苦悩や死といったものを善とすることで自らの劣等感から逃れるとき、それは或る種の自己治癒とは言えるが、あくまで他者の価値を否定することを旨としたものであって、自らの内に積極的な価値を見出し肯定できているわけではない。従って、真にルサンチマン・ペシミズムから自由であるためには、自己の生や自己が生きる世界の内自体的な価値を見出し、それを他者との比較によらずに肯定できるような態度を獲得する必要がある（CR10seq.=24-26 頁）。

ニーチェからすれば、そのような自己肯定に満ちた態度とは、粗暴さや放埒さを享受する貴族・戦士的な態度にほかならなかった。しかしシェーラーはこうした二者択一を拒否し、ここでニーチェと袂を分かち。シェーラーはむしろ、ニーチェが批判したようなキリスト教道徳を独自の仕方で語り直すことで、他者への慈愛を含んだ新たな自己愛を描き出し、これをこそルサンチマンの彼岸と捉えるのである。

ルサンチマンを抱く者が真に治癒するために欠けているものは、勝ち誇った自己肯定ではなくて——これもまた一つの錯覚であろうから——、自分自身に耐えることであり、自分の内にある欠陥を引き受けることであり、侮辱された場合には本当に赦すことである。これらはまた、他の人々の価値を傷つけることなく、彼らがもっているすべての偉大な事柄にわれわれを快く参与させてくれる行為なのである。（CR11seq.=26 頁以下）

貴族・戦士的な放埒の自己肯定の裏には、自らが肉体的に衰えてその力を失うことへの不安が常に張り付いている。彼らは周囲の肉体的弱者を軽蔑しながら、自らがそちら側へ降下することへの恐れに目を塞ぐ欺瞞の内にあるのだ（SGW3:72=4:111 頁）。従って、こうした貴族・戦士的な自己肯定とは別種の自己肯定として、自らの欠陥を認め、他者へも手を差し伸べるような、

赦しと犠牲のキリスト教的自他愛を、しかも生の衰弱態ではないものとして肯定しなければならない。

キリスト教的な^{アガペー}愛は、健康な者や富める者など高みにある者が、病める者や貧しい者へと身を屈め自己を喪失することにおいて遂行されるような下降的な愛である（SGW3:71-73=4:108-111 頁）。しかしニーチェに抗してシェーラーが言うには、これは健康さや高貴さを憎み、その反動で病や苦しみといった生命力の低いものを倒錯的に愛好しているのではない。むしろ自己の生命力への深い信頼が過剰なまでに横溢しているからこそ、感性的な次元の生を喜んで捨て去ることもできるのである。

われわれは犠牲になるのを熱望する——〔……〕外的な生活手段（飲食物や衣類など）に対するこの種の無関心さは、イエスの場合、生とその価値に対する無関心さを示す徴表ではなく、生そのものの固有の力に対する根本的にしてひそかな信頼〔……〕を示す徴表である。
（SGW3:76=4:116 頁以下）

ニーチェは生を自己保存の体系と捉えたが故に、自己放棄を善しとする道徳はただ自己保存能力を欠いた者の慰めでしかない、ということになった。しかしシェーラーのように、他者のために喜んで自己を犠牲にしようとする衝動こそが生の本来の姿だと考えることもできる。そのときには、自らの生命活動の維持に汲々とする態度の方こそ退行現象であり、弱さだということになる。生が最大限に発揮された自己犠牲とは、自己よりも他者を優先すべきだという自傷的な利他主義の思想ではなく（CR28=48 頁以下）、むしろ自己の生と世界に対する深い信頼と愛があるからこそ、自然に他者へと身体や命を差し出すようなものなのだから、弱者のルサンチマンからは自由なのである。《利他／利己》と《愛／憎》が全く別のものである（SGW3:82=4:127 頁）ことを理解することで、自己愛と他者への愛が両立する地点を思考できるようになる。ルサンチマンに毒されたペシミズムを乗り越えながら、かといって単に自己充足と暴力を享受するだけの動物性に回帰するのではない第三の道が、シェーラーのキリスト教道徳の記述によって開かれたわけである（SGW3:76=4:118 頁, CR12=28 頁, 27=47 頁）。

以上、メルロ＝ポンティの要約に従いながら、シェーラーがニーチェのルサンチマン論からキリスト教道徳を奪還している様を確認した。さて、メルロ＝ポンティは以上の議論に対するメタ的な考察を通して、独自の方法的読

解を展開していく。次節からこの内実を見ていこう。

第2節 事象の多様性にかかれるための現象学（III節）

メルロ＝ポンティは以上の議論を紹介した上で、シェーラーが用いる現象学という方法こそが、《動物的な粗野か、さもなければルサンチマンか》という二者択一を逃れた自他愛を取り出す可能性を開いたのだと語る。それを示すために、まずシェーラーの議論に対して想定され得る疑問が代弁される。

〔ニーチェからすれば〕このような〔キリスト教道德の〕外見を信用しているのは、まさにルサンチマンの術策に陥るばかりだろうというのである。〔……〕人間の心理＝生理学を越える価値の肯定が、〔……〕実際に、生の付帯現象以外のものでありうるかどうか、すなわち、生の退化による異常な産物以外のものでありうるかどうか、まさにこれが問題なのである。〔……〕この問題に答えるためには、彼の現象学と認識論を思い起こす必要がある（CR17seq.=34頁以下）

ニーチェは、それまで善と見做されてきた諸価値を、実際には生物学的弱者による価値転倒とその習慣化の産物であるものとして暴く。そうである以上、もしもシェーラーによるキリスト教道德の記述が単にその見かけを詳細に表現しているだけなのだとしたら、シェーラーの議論は全くニーチェに対する反駁になっていないことになる。彼はただニーチェの生命観とは別の生命観を提示する水掛論を行なっただけであり、それどころかニーチェはそうした護教的な思考の由来を生物・心理学的な原因によって説明づけているのだから、ニーチェにこそ軍配が上がるのではないか。こうした疑問は出てきて然るべきものである。そしてこれを解決するものとして、メルロ＝ポンティは現象学の名を挙げているのである。このことの意味を以下で明らかにしよう。

現象学は周知のように20世紀初頭にフッサールが提唱し、シェーラーも自らの哲学の方法として受け継いだ認識論・方法論である。その中核にあるのは、外界の実在性についての判断を中止し括弧に入れる「現象学的還元」である。但しこれは、主観的意識が外的実在に触れられるか否かを不可知と見做し、表象の分析に徹する観念論を意味するものではない。むしろ現象学的還元とは、そのような《外的客観／内的主観》といった二分法の拒否である（CR18=36頁）。カントは主観の経験を超えた領域に物自体を想定したが、フッサールはそのような想定の特権性を告発する（HuaI §41）。というのも、

一切の先入見を棄てて認識の第一根拠を問うたならば、《即自的な実体／派生的な見かけ》という観念は全く自明でないからである。むしろあらゆる認識が必ず前提している第一根拠は、ものが現に現れ見えているということ、そしてその現れ、即ち現象であり、それをその明証のままに受け取っている我々の直観である（CR19=36頁以下）。いかなる認識・命題も、最初の根拠は必ず何かしらの《私にはそう思われた》という直観であり、この直観と現象の有様をありのままに記述するのが現象学の課題である。メルロ＝ポンティが当該箇所を参照している『イデー』Iの第19節ではこうした議論が提示されている（HuaIII/1:42=103頁以下）。

つまりメルロ＝ポンティはここで、前述の疑問が前提している《实在／仮象》という枠組み自体を拒否すべきだと言っているのである。ニーチェ的な懐疑は、道徳的価値を無反省に肯定することを拒み、これを生物・心理学的な要因へと還元することで、ラディカルな反省的態度をとろうとしたものである。しかし、そうした生物学的な概念も、或る種の道徳的価値も、いずれも特定の直観に由来するものであるのに、前者のみを「実際に」存在するものとして特権化し、後者にはそれを認めないというのは一つの恣意的な選択である（CR18=36頁）。むしろ徹底的に反省するならば、この選択を自明視する前に、問題となっているその道徳的諸価値が、まずどのような構造を持つのかを現れるがままに記述し理解することから出発しなければならない。その上で、本当にその価値を生物学的概念に還元すべきなのかを判断しなければならない。こうした権利上優先すべき作業を怠らないことが哲学の「基本的な義務」（CR33=56頁）だとメルロ＝ポンティは考えている。

このことが理解されるならば、最早キリスト教道徳の「見かけ」を注意深く記述することと、その「実際」の姿を明らかにすることとの区別は存在しない。或いは言い換えれば、ニーチェのように生を自己保存の体系としてのみ理解し、キリスト教道徳を生の異常形態として説明するのも、シェーラーのように生そのものが犠牲への衝動を持つことさえあることを理解することで、キリスト教道徳もそれ独自の価値を持つものとして認めて記述するのも、どちらも特定の直観に基づいた判断であるが、《どちらがより現実の多様性を理解できているか》という観点から見れば、むしろニーチェの方が包括性を欠いた視野狭窄ということになるのである（CR21seq.=40頁）。

かくしてメルロ＝ポンティは、シェーラーのニーチェ批判において現象学が果たしている役割を析出することで、シェーラーの議論の根拠を補強しているのである。シェーラーの現象学は単なる水掛論ではなく、学問的な観点からみても、ニーチェの前・現象学的な還元主義より一層徹底した立場にある

ということだ。次に、この両者の対比が今度はそれ自体が世界への愛と憎悪の対比、即ちペシミズムの彼岸と此岸の対比にも重ねられることを示す。

第3節 世界を肯定するための現象学（III節）

以上のようなニーチェとシェーラーの方法論上の対比を踏まえて、メルロ＝ポンティは各方法の根本に潜む実存的態度を暴き出す。彼によれば、ニーチェがここでとっている方法の本旨は、道徳的諸価値など、経験に与えられた事象の实在性を、まず否定することから出発し、他方でその否定を受け付けないものとして、様々な対照的な実験の結果抽出された、《自己保存の衝動》や《心理的機制の習慣化》といった生物・心理学的概念のみを承認することである（CR23=42頁, SGW3:58=4:86頁）。こうした還元主義的方法によってニーチェは、多様な現象を、可能な限り少ない前提と既知のものへと「切り下げ」（CR22=40頁）る。これに対してシェーラーの現象学的方法は、その都度明証的に得られた所与の事象を、他のものへ還元することなく各々それ自体で承認して詳らかに記述する態度（CR19=37頁）、一言で言えば事象の豊かな多様性に付き添う態度であった。

このようにニーチェとシェーラーの各々の方法がもつ態度を解明することで、メルロ＝ポンティは両者をルサンチマンとその克服に対応させる（CR21-23=40-42頁）。即ち、還元主義的態度自体が、本稿第1節でみたような、他の価値を否定しそれと比較することでしか自らを承認できないルサンチマンに相応する態度であり、他方の現象学的態度自体が、自らの価値と世界をそれ自体で積極的なものとして受け止めて肯定する愛徳の「豊穰 plénitude」（CR11=26頁）に相応する態度だとされるのである。

彼〔シェーラー〕の哲学的態度は、〔……〕ルサンチマンが意識から排除してしまっていた多様な志向性を取り戻させるための努力として定義される（CR22=40頁）

つまり、シェーラーは《ニーチェは基督教の内にルサンチマンしか見出せなかったが、本当はむしろルサンチマンを超えたものこそがあるのだ》と主張したが、メルロ＝ポンティはこれを一段階メタ的に観察し、《ニーチェがルサンチマンしか認識できなかったのは、彼自身がルサンチマンの内にある還元主義的態度をとっていたからであり、シェーラーがルサンチマンを超えたものを認識できたのは、彼自身がルサンチマンを超えた現象学的態度を

とっていたからこそである》と主張しているのだ⁴。彼に従えば、ニーチェとシェーラーの衝突は、単にキリスト教についての立場の相違ではなく、方法論上の認識根拠を巡る哲学的論争でもあり、さらに、ルサンチマンに絡めとられた「悲壮な」哲学（CR22=41頁⁵）と「直接に与えられているすべてのものへの深い信頼」（CR23=42頁）に基づく豊かな哲学との実存的な対決でもあるのだ。

以上の作業で、メルロ＝ポンティがシェーラーの解釈を通じて、《現象学の採用はペシミズムの克服を意味する》という発想を彫琢していることが明らかになった。これ自体が彼独自の思想として意義深いものではあるが、しかしこれが彼の最終的な結論というわけではない。「キリスト教とルサンチマン」の最終節では、こうしたシェーラーの用意した対立図式自体への批判が提示され、ペシミズムの克服と現象学の採用を巡るメルロ＝ポンティ自身の立場が示唆されるのである。以下でその内実を明らかにしよう。

第4節 兩岸の絡み合い（V節）

シェーラーの現象学は、生を肯定する態度で以て多様な価値を、しかも学問的な誠実さの元で扱うことができる。しかしメルロ＝ポンティは、このようなシェーラーの積極性を評価しつつも、そこに或る種の閉鎖性が回帰してくる可能性を警戒する。つまり、今度は現象学が前・現象学的方法から分断される形で正当化されたり、現象学の記述した愛の生という価値が、有機体の生死に拘泥する生物学的な次元から分断される形で肯定されたりするような事態が問題視されるのである。これが具体的に何を意味するのか、以下で明らかにしよう。

まず、シェーラーにおいて愛の生が有機体の生から分断される危険性とはどのようなものだろうか。本稿第1節で見たように、シェーラーは《愛／憎》を《利他／利己》とは全く別のものとすることによって、自己愛と他者のための犠牲を両立させた。人は自己や世界を愛しながら、自らの有機体の死を選ぶことができる。しかしメルロ＝ポンティが注意を向けるように、シェーラーはこの同じ根拠から、他者の有機体の死を選ぶこともまた、他者や世界への愛と両立し得ると結論する（SGW3:92=4:144頁）。これは当然の帰結である。シェーラーのキリスト教的愛は、自他の生命活動の保全が問題になるような利他主義ではない。従って、《より多くの人間のより長い生命活動》といった盲目的な量の原理に固執することでかえって自他や世界への憎悪がもたらされてしまうくらいならば、愛のために喜んで自己の生命を犠牲にできるのと同じように、自ら意志して相手を「騎士道的」に殺害することも要請さ

れ得るのだ（SGW3:100-102=4:156-158 頁，CR31=53 頁）。このような地点にまでシェーラーの議論が徹底されるとき、メルロ=ポンティは立ち止まる。確かにキリスト教的な愛は生命維持という次元を超越することでルサンチマン・ペシミズムから自由になった。しかしだからといって、精神的な次元に安住して感性的・身体的な殺人を容認するのではなく、そうした有機体の次元でも世界平和を志向できるような「キリスト教的平和主義」（ibid.）の可能性を探れないか。これがメルロ=ポンティの問題提起である。

やはりキリスト教の本義は、「精神的人格」が世間から離れて存在しているような時でさえ、それに影響を及ぼす行為があるということを認めること〔……〕、「精神的人格」と感性的意識との実質的共謀を認めることなのである。こうした意味でキリスト教は、その全き純粋さにおいて、貧者を悲惨な状態から救うために闘うように、殺人にも「反対する」。（CR31=53 頁）⁶

メルロ=ポンティが言うには、愛という精神的な高次の価値を実現するにしても、その次元は決して地上の身体的暴力の多寡という問題から切り離されて「無疵」（CR31=53 頁）な「形而上学的な救い」（ibid.）に落ち着いていることはできない。むしろそうした感性的次元での平和や生存といった問題がその土台として幅を利かせてくるのである。

メルロ=ポンティはこうした意味で、シェーラーの議論に潜む分断の契機を批判する。彼に言わせれば、現象学的に記述された積極的な価値は他の次元から切り離されるべきではなく⁷、むしろその現象学によって開かれた領野と、それ以前の領野との両者が分かち難く絡み合い、「実質的共謀」の関係にあるような事態こそが重要なのである。だがそれは具体的にはどのようなことを意味するのだろうか。以下、この批判を本稿のこれまでの議論と照らし合わせることで、ここに秘められたメルロ=ポンティ独自の的方法論とペシミズム論を読み取る。

シェーラーにおいて、道徳的価値を把握する人間の志向的な能力は、自己保存や感性的快を求める単なる感情的な傾向には還元できず、それ自体として現象学的に記述されなければならなかった（CR20seq.=39 頁）。それ故、本稿第 2 節で見られたメルロ=ポンティのメタ的な視点も踏まえるならば、シェーラーを批判してこの 2 つの価値次元の絡み合いを思考するということは、そのまま《自体的な価値の次元を開く現象学と、それ以前の盲目的な次

元に閉じている還元主義との絡み合い》という、哲学の方法論上の問題を考えることを意味していると言える。さきほど見た「キリスト教的平和主義」の議論は、一見、単に戦争と宗教という特殊な題材を巡る立場の問題に思われるが、しかし実際は、現象学的態度と前-現象学的態度の共謀という、より一般的な哲学的問題を示唆しているのである。

志向的なものと感情的なものとの関係が哲学的な問題を提起するのと同様に、「精神的人格」と感性的意識との具体的な関係は、明らかに宗教的次元の問題を提起するのである。(CR31=54 頁)

現象学がそれ自身の内に自足・安住せずに、絶えず前-現象学的な態度と共謀すること、それが具体的にどのような事態であるかは論文内で語られないが、実際、その後のメルロ=ポンティの思索がこの事態を語り出し、また自ら遂行する方向へ向かったことは確かである。『行動の構造』(1939)や『知覚の現象学』(1945)では生理学や心理学の成果が丹念に辿られ、その検討作業がそのまま現象学になると言われる(PhP72-77=I114-121)し、「哲学者とその影」(1959)ではまさに現象学と非-現象学との循環的媒介の解明が「最後の仕事」(PhOm225=II33 頁)だと言われる⁸。これが彼の終生変わらぬ問いであったことを考えれば、同じモチーフがこの時点で抱懐されていたとしても不思議はない。

最後に、本稿第3節で取り上げたメルロ=ポンティのペシミズム診断を踏まえれば、精神的救いと感性的生死の絡み合いとは、現象学と前-現象学との絡み合いでもあり、さらに、ペシミズムの克服と克服以前との絡み合いでもあると理解されうるものでなければならないだろう。彼自身が当該箇所ではペシミズム論を打ち出しているわけではないが、既に見てきたように、3つの問題系の対応関係は彼自身が明確に表現している(本稿第2・3節)。シェーラーのままではあたかも現象学への転向によって一躍「形而上学的な救い」に与ってしまう危険があった。言い換えれば、メルロ=ポンティはそのようなものを真の救いとは考えていなかった。ここまでの議論から伺われるのは、「むしろペシミズムを真に克服するためには、克服以後の領域に尚も克服以前の問題がまとわりついてくることを積極的に捉えなければならない」という発想である。実際、その後の『知覚の現象学』や「小説と形而上学」(1947)の主題が《人間が完全に救われてしまうことは無い》というものであった(PhP199=I282 頁, RoMet65seq.=65 頁)ことを考えれば、こうした議論の

萌芽がここにあると考えることも、十分に根拠のあることであろう。メルロ＝ポンティがシェーラーに宛てたささやかな疑念は、このような射程を有しているのである。

結論

以上、「キリスト教とルサンチマン」におけるメルロ＝ポンティのニーチェ・シェーラー批判を詳細に読解し、その射程を解明した。それにより、メルロ＝ポンティ思想の根幹において、現象学の問題とペシミズムの問題が連動していることが示された。同論文の中では、自らの生や世界にそれ自体としての価値を見出すことができずに、生の活力を失って倦怠してしまう悲観的な存在仕方としてのルサンチマン・ペシミズムが問題にされていた。その上で、高次の価値をそれ自体で承認する現象学によってルサンチマンを脱しつつ、同時にその克服が完成されてしまうのを妨げるような仕方で感性的な次元や前・現象学的な態度が回帰することを認めることが重要とされた。同論文はここで手短かに終わられており、以上の指摘が意味するところは十分に明らかにされない。しかし、ペシミズムの彼岸に固執することへの批判という理路は、その後の諸著作において、下部構造を遊離した上部構造への閉合、所謂「上空飛行」に対する批判として展開されていくことになる。我々の生を肯定するための論理であったものが、かえって生の現実から離れてしまうこと、こうした事態をメルロ＝ポンティは終生、注視していくのである。この様子を具体的に解明する作業が、今後の課題として残されている。

注釈

(1) この文言自体は実川や川崎も参照している。しかし、川崎はあくまで議論を愛と倫理という題材に限定しており（川崎[2022] 209–213）、実川は存在論的で抽象的な次元でこの文言を扱っている（実川[2000] 33）。本稿はメルロ＝ポンティのペシミズム論を方法論と結びつけることで、川崎ほど限定的でなく、実川ほど抽象的でない地点で捉える。メルロ＝ポンティの現象学が彼自身の実存主義的関心に淵源することについては、Geraets/MADISON1981: p.268–271 に詳しい。

(2) 多くの場合、同論文は20代のメルロ＝ポンティの信仰を伝えるものとして伝記的に言及される（Geraets[1971] 13–17, 木田[1984] 21–24）か、その後の思想との内的連関について大まかな指摘のみがなされる（Wening[1968], 加賀野井[1988] 143–145, Saint-Aubert[2005] 121）か、であった。唯一、佐藤[2008]はキリスト教論という観点から同論文を詳細に

扱っている（注 6 も参照）。また、シェーラーとの比較研究の観点から同論文に触れた横山[2019]に対しては、本稿が一つの応答になるとも言える。

（3）『道徳の系譜』第 1 論文第 1 節から第 17 節

（4）ニーチェの思想自身をルサンチマンと判定する解釈はシェーラーには見られず（cf. SGW3:58=4:86 頁以下）、方法論の次元と実存的態度の次元とを重ねるメルロ＝ポンティ独自の解釈として意義深いと思われる。

（5）加賀野井は「悲壮な *pathétique*」という表現がシェーラーの原文には見当たらない、としている（加賀野井[1988] 123）が、これは正確ではない。この語はシェーラーの「近代の人間愛のパトス *das Pathos*」（SGW3:98=4:152 頁）という文言を仏訳者が「近代の人道主義がもつ悲壮的なもの *le pathétique*」（Scheler[1958] 114）と訳し変えたものであり、これがそのまま引用されたのである。

（6）本稿はこの一節をシェーラー批判と解釈するが、メルロ＝ポンティはこれをどういった意図で書いたのかを明示しておらず、『キリスト教は殺人に反対する』という主張の論拠も不明である。この箇所がシェーラー批判である可能性に触れた先行研究は殆ど無いが、唯一、佐藤[2008]がその方向で解釈している。しかし佐藤はこの「キリスト教的平和主義」をシェーラーに帰しており（佐藤[2008] 123 以下）、本稿の解釈と異なる。だがこの箇所の直前で引かれている「人間性の名において、人々は少しずつ世界平和を称えるようになる」というシェーラーの文言は明らかに近現代道徳を揶揄するものであり（SGW3:100seq.=4:157 頁）、メルロ＝ポンティがシェーラーの立場として紹介しているということはある得ない。従って、「キリスト教的平和主義」とは、メルロ＝ポンティの持論であるか、さもなければシェーラーの文章の誤読から生まれたものであることになるが、メルロ＝ポンティ自身、シェーラーに倣って「人道主義 *humanitarisme*」の語を例外なく批判対象に帰していること（CR27=47）からも、後者は考えにくい。また 1935 年当時のメルロ＝ポンティは、社会的正義とキリスト教信仰を巡る迷いの最中であつた。1934 年、オーストリアのドルフス・キリスト教派政権がウィーン郊外に軍事展開していることに対し、フランスのカトリック修道士達は沈黙していた（Geraets[1971] 24–26, 木田[1984] 29 以下, FoiB305seq.=287 頁以下）。その態度に落胆した彼の警戒心が、シェーラーの掲げるキリスト教の理念にも向けられていると考えられないだろうか。佐藤はメルロ＝ポンティがキリスト教そのものに距離を取っていたと理解しているが、むしろ、シェーラーとの間で真のキリスト教を巡る争奪戦を繰り広げていたと理解する方が妥当ではないだろうか。

(7) もちろん、メルロ=ポンティ自身が認めるように、シェーラーは宗教的な救いを現世的なものから単純に切り離れたわけではない(CR25=44 頁以下)。しかし、終生メルロ=ポンティの批判対象は、その出発点において正当だった各々の直観が、自己を体系化するに伴って欺瞞と化していくことであった(PhP64-77=I103-121 頁)し、後年「人間の科学と現象学」講義(1950-1951)や1960年12月の研究ノートでは、この批判が改めて正面からシェーラーにぶつけられることになる(ScHoPh97seq.=59 頁以下, VInote324=400 頁)。

(8) また、シェーラーがヤスパースの記述的・現象学的方法を評価する(SGW3:35=4:49-51 頁)のに対し、メルロ=ポンティは「存在と所有」書評(EA43seq.=68 頁)や『知覚の現象学』(PhP13n=I40 頁)で彼を記述に偏ったものとして批判し、発生論的方法の重要性にも注意を促している。

文献表

G. G. Wening, 1968, "Christianity and Ressentiment", *Review of existential psychology and psychiatry*, vol. 9, no. 1, Association of Existential Psychology and Psychiatry. pp.1-22.

加賀野井秀一, 1988, 「訳注」「解題」(『知覚の本性 初期論文集』)

川崎唯史, 2022, 『メルロ=ポンティの倫理学』ナカニシヤ出版.

木田元, 1984, 『メルロ=ポンティの思想』岩波書店.

佐藤勇一, 2008, 「メルロ=ポンティにおける真のキリスト教と無神論」『倫理学研究』38, 関西倫理学会. 123-134 頁.

E. Saint-Aubert, 2005, *Le Scénario Cartésien – Recherches sur la Formation et la Cohérence de l'Intention Philosophique de Merleau-Ponty*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 6, Place de la Sorbonne, V.

(SGW) M. Scheler, *Gesammelte Werke*, Francke, Bern-München.

= 『シェーラー著作集』白水社.

——, 1958, *L'homme du ressentiment*, 6^e édition, Gallimard.

T. F. Geraets, 1971, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale: La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu' à la Phénoménologie de la perception*, Martinus Nijhoff.

T. F. Geraets/G. B. Madison, 1981, "Concerning Merleau-Ponty: Two Readings of His Work", G. B. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty: A Search for the Limits of Consciousness*, Ohio Univ. Press.

※同文献の内、ジェラーツによる部分を引用する際は「GERAETS/Madison1981」、マディソンによる部分を引用する際は「Geraets/MADISON1981」と表記する。

実川敏夫, 2000, 『メルロ=ポンティ 超越の根源相』創文社.

(GM) F. Nietzsche, 1887, *Zur Genealogie der Moral*, Verlag von C. G. Neumann, digital critical edition.

=1993, 『善悪の彼岸 道德の系譜』信太正三訳, 筑摩書房.

(HuaI) E. Husserl, 1950, *Cartesianische Meditationen*, hg. von S. Strasser, Haag, Martinus Nijhoff.

=2001 『デカルト的省察』浜渦辰二訳, 岩波書店.

(HuaIII/1) ———1976, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, hg. von K. Schuhmann, Haag, Martinus Nijhoff.

=1979, 1984, 『イデー』I-I, I-II, 渡邊二郎訳, みすず書房.

(CR, EA) M. Merleau-Ponty, 1997, *Parcours 1935–1951*, Edition Verdier.

=1988, 『知覚の本性 初期論文集』加賀野井秀一編訳, 法政大学出版局.

(PhP) ———, 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.

=1967, 1974, 『知覚の現象学』I, II, 竹内芳郎・小木貞孝訳, みすず書房.

(Primat) ———, 2014, *Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Editions Verdier.

=1981, 『メルロ=ポンティは語る——知覚の優位性とその哲学的帰結』菊川忠夫訳, 御茶の水書房.

(RoMet, FoiB) ———, 1966, *Sens et non-sens*, Les Editions Nagel.

=1970, 『意味と無意味』永戸多喜雄訳, 国文社.

(ScHoPh) ———, 2000, *Parcours deux: 1951–1961*, Editions Verdier.

=1966, 『眼と精神』滝浦静雄・木田元訳, みすず書房.

(PhOm) —, 1960, *Signes*, Editions Gallimard.

=1969, 1970, 『シーニュ』 I, II, 竹内芳郎ほか訳, みすず書房.

(VI) —, 1964, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard.

=1989, 『見えるものと見えないもの』滝浦静雄, 木田元訳, みすず書房.

横山陸, 2019, 「生態学的現象学の源泉としてのマッハ、ゲシュタルト心理学、シェーラー」『メルロ＝ポンティ研究』22, 日本メルロ＝ポンティ・サークル. 79-103 頁.

被産性の三相

一人間にとって〈生まれる〉とはどのようなことか—

京都大学大学院教育学研究科 仲井慧悟

はじめに

本稿の目的は、人間にとって〈生まれる〉とはどのような意味をもつことであるのかを哲学的に問う準備をすることである。

この問いにおいては、〈生まれる〉に少なくとも二つの限定が加えられている。一つは、それが人間にとっての〈生まれる〉であるということである。人間以外の動物、とりわけ、有袋類や卵生の動物など、人間とは著しく異なる生まれ方をする動物は考察の対象ではない。もう一つは、ある人にとっての〈その人自身が生まれること〉についての問いであるということである。いわば一人称の〈生まれる〉を扱うのであって、自分の子どもが生まれること（二人称の〈生まれる〉）やどこかの誰かが生まれること（三人称の〈生まれる〉）などは扱わない⁽¹⁾。

したがって、ここで問われるのは〈ある人間にとって自分が生まれることはどのような意味をもつのか〉という問いである。この問いを考えるために本稿で取り上げるのが、被産性^{ひさんせい}という概念である。この概念について議論することで、〈生まれる〉についてのさらなる哲学的考察への準備とする。

本稿は以下のように進む。まず、〈生まれる〉のもつ基本的性格を確認し、〈生まれる〉を表す言葉として「被産」を、〈生まれる〉にもとづく人間の性質を表す言葉として「被産性」を用いることを提案する（第1節）。次に、被産性概念の着想源でもあるハンナ・アーレントの出生性（natality）概念を、被産性の第三相〈第二の誕生〉に光を当てた概念として紹介する（第2節）。そして、アーレントの出生性概念への批判として提起されてきた議論をみることをとおして、被産性の第二相〈第一の誕生〉について述べる（第3節）。最後に、そうした先行研究でも十分に論じられてこなかった被産性の第一相〈誕生前の現れ〉について述べる（第4節）。

第1節 なぜ〈生まれる〉を被産と呼ぶのか

〈生まれる〉を考えるために、まず、吉野弘の詩「I was born」を手引きとしよう。次のような一節がある。

少年の思いは飛躍しやすい。その時 僕は〈生まれる〉ということが

まさしく〈受身〉である訳をふと諒解した。僕は興奮して父に話しかけた。

——やっぱり I was born なんだね——

父は怪訝そうに僕の顔をのぞきこんだ。僕は繰り返した。

——I was born さ。受身形だよ。正しく言うと人間は生まれさせられるんだ。自分の意志ではないんだね—— [吉野 1968: 29-30]

動詞「生まれる」は「誕生する」という意味の自動詞であるが、他動詞「生む」（産む）の未然形に助動詞「れる」がついた受身形とみることにもできる。このような受身形は、「雨に降られた」「子どもに泣かれる」「父に死なれた」などととともに被害の受け身、迷惑の受け身と呼ばれ、当該事象の客観的表現ではなく、影響を被った側の感情を表現するものであるとされる⁽²⁾。〈生まれる〉とはまず、受動的な事態なのである。

〈生まれる〉には他にどのような特徴があるだろうか。居永正宏 [2014; 2015; 2016] は〈生まれる〉ではなく〈産む〉についての哲学的考察をおこなっているが、その際、生殖・出生・誕生・出産などではなく、一貫して「産み」という言葉を用いている。そこには、「産み」のもつ三つの特性、すなわち①「身体と身体の生々しい関わりにおいて他者は「生まれる」という「身体性」、②「産まれたものは必ず何者かから産まれるのであり、産むものは必ず何者かを産む」という「二元性」、③「誕生の瞬間に集約されるものではなく時間的な幅を持っており」、また「人間的な関わりの中でなされるものである」という「営み」性」が含意されているという [居永 2014: 101]。〈生まれる〉にもそれら三つの特性は同様にあてはまるだろう。しかし、さきに述べたとおり、④自分の意志なく「生まれさせられる」という受身性をここに付加する必要がある⁽³⁾。

これらを踏まえると、〈生まれる〉を表すためには「出生」や「誕生」という言葉では不十分であることがわかる。「産み」にならって「生まれ」「産まれ」という言葉を用いることもできるが、本稿では「被産^{ひさん}」という言葉をつくり術語化する⁽⁴⁾。そして、被産という事態が人間にとってもつ意味やそれによって人間がもつ特性のことを「被産性」という語で表す。英語では、後で論ずる *nativity* と区別して、*bornness* と表記するものとする。

本稿の主題は、この被産性の諸相の解明である。本稿ではそれを〈生まれる〉のあり方に即して分けてみていく。それは、①胎内にいるままに周囲の人間の意識中に現れたり、お腹を蹴るなどして外界の人たちと交流したりす

るといふ〈誕生前の現れ〉、②胎内から外へ出るといふ〈第一の誕生〉、③人間世界で言葉と行為によって新しいことを始めるといふ〈第二の誕生〉の三つの相である。以下、③から①へと、時系列からすれば逆向きに論を進める。

第2節 被産性の第三相〈第二の誕生〉：アーレントの *natality* 概念

これまで〈生まれる〉を考えるとときに注目の的となってきたのは、ハンナ・アーレント (Hannah Arendt, 1906–1975) が提起した出生性 (*natality*) という概念である。

アーレントは『人間の条件』(1958; 以下、HC) において、①生命維持という人間の条件にもとづく「人間の肉体の生物学的過程に対応する活動力」である「労働」(*labor*)、②自然とは異なる人工的な世界をつくる「世界性」といふ人間の条件にもとづく「仕事」(*work*)、③「多数性」といふ人間の条件にもとづいて「直接的に人と人との間でおこなわれる唯一の活動力」である「活動」(*action*) という三つの行為のあり方を示している [HC 7]⁽⁵⁾。そのなかでも、出生性はとりわけ「活動」と密接な関係をもつ [HC 9]。それは、「出生 (*birth*) に固有の新しい始まりが世界のなかで感じられるのは、新参加者が何か新しいことを始める能力、すなわち活動する能力をもっているからにほかならない」からである [HC 9]。アーレントにおいては、多数性という条件こそ政治的生活の条件であり [HC 7]、その条件にもとづく活動こそが政治的な行為のあり方であって、出生性は「すぐれた意味で政治的活動力」と考えられる [HC 9]。それゆえに、「可死性 (*mortality*) ではなく出生性が、形而上学的思考とは区別された政治的思考の中心カテゴリー」だとアーレントは述べるのである [HC 9]。

以上からもうかがえるように、「始まり」としての活動は「出生性という人間の条件の現実化 (*actualization*)」である [HC 178]。この「現実化」は「応答する」(*respond*) ことであるともいわれる [HC 177]。すなわち、われわれがこの世界に生まれることにより与えられる出生性という人間の条件に応答し、それを現実化させることが、政治的行為としての活動なのである。

活動がこのような応答的な性格をもつがゆえに、アーレントはそれを「第二の誕生」(*second birth*) とも呼んでいる。

言葉と行為によってわれわれは自分自身を人間世界のなかに挿入する。そしてこの挿入は、第二の誕生に似ており、そこでわれわれは自分のオリジナルな肉体的現れ (*appearance*) の赤裸々な事実を確証し、それを

自分に引き受ける。[HC 176–177]

ここにみられるように、また、森一郎が簡潔に説明するように、アーレントの出生性概念は「生まれ出^(ママ)ずる者たちの始まりをはらんだ存在性格」である [アーレント 2015: 508]。詳しくいえばその考え方とは、「われわれ人間は、死すべき者どもであるばかりでなく、生まれ出づる者どもであり、各人が一個の「新しい始まり」である。それゆえ、人間誰しも「新しく始める」力能を有している」というものである [森 2008: 209; 強調原文]。

注目すべきは、力点が「新しく始める」という力能・能力におかれていることである。すなわち、アーレントの「出生性」概念は、アーレント自身が、「第二の誕生に似ており」と書いているように、〈第一の誕生〉たる母親からの誕生（すなわち分娩）の事実とは根本的に異なるものを指し示す概念なのである。

このことは、二つの方向から指摘されてきた。

一つには、アーレント研究における出生性概念の正しい読解をめぐる議論からの指摘である。たとえば、志水速雄訳の『人間の条件』において *natality* は「出生」と訳されている [アーレント 1994]。また、「新生」と訳されている例もある [井上 2019]。しかし、青木崇が指摘するように、「*natality* は語の形として〈natalであること〉という性格を指すはず」であり、さらに、『人間の条件』のドイツ語版『活動的生』には「誕生と出生性」(*Geburt und Gebürtlichkeit*) という表現がみられる [青木 2021: 26]。したがって、*birth* や *Geburt* と区別されない「出生」はもちろんのこと、なおも（性格・性質ではなく）出来事としての捉え方から脱していない「新生」も、*natality* の訳語としてはふさわしくない。こうして提起されているのが森一郎による「出生性」や「誕生性」という訳語である⁽⁶⁾。

さて、たしかに出生性は〈生まれる〉にもとづいて人間に与えられる特性ではあるけれど、言葉と行為による世界への自分自身の挿入という〈第二の誕生〉にもとづいたものであるかぎり、第1節で導入した被産性という概念と同じものではない。アーレントの出生性 (*natality*) 概念は、被産性 (*bornness*) のある一つの側面、〈第二の誕生〉に注目した場合の被産性概念であるといえよう。それは、狭義の被産性ではなく、広義の被産性である。

第3節 被産性の第二相〈第一の誕生〉：フェミニストのアーレント批判

アーレントの出生性概念に生物学的出生・誕生の含意がないことを指摘す

る二つ目の方向として、フェミニストによるアーレント批判がある。その思潮をレビューしたファニー・セーデルベックは、「アーレントが（政治的）出生性についての至上の思想家であるとすれば、そうであるがゆえに、彼女は真に（身体的）出生の思想家ではない」と述べる [Söderbäck 2019: 60]⁽⁷⁾。

セーデルベックが「（政治的）出生性」と呼ぶのは、さきほど紹介したアーレントの出生性概念である。そして、それに対置されているのが「（身体的）出生」である。「（身体的）出生」は第1節で述べた〈生まれる〉の特性を備えた生物学的被産の事態である。これを本稿では、アーレントにおいて語られていた〈第二の誕生〉に対して、〈第一の誕生〉と呼ぶ。

では、〈第一の誕生〉という相に注目した場合の狭義の被産性とはどのようなものであろうか。そのような被産性を考慮に入れることの必要性をはじめに指摘した人物として位置づけられるのは、アーレントおよびイリガライに多大な影響を受けたイタリアの政治思想家、アドリアーナ・カヴァレーロ (Adriana Cavarero, 1947-) である。カヴァレーロはイリガライの『検鏡』(1974) を模すかのようなプラトン解釈書『プラトンにもかかわらず』(Nonostante Platone, 1990) において、端的に次のような指摘をしている。

アーレントは出生概念を母親の子宮から出てくることとして強調してはいない。無から出てくることという、出生のギリシア的な意味を受け入れているのである。[Cavarero 1995: 6]⁽⁸⁾

これがカヴァレーロによるアーレント批判の一点目、母親からの出生という事実の忘却である。カヴァレーロの見立てによれば、アーレントの哲学は母親不在に陥っており、そのために、「深い非対称性と原初的な依存性によって特徴づけられる関係性という、何らか〔伝統的なものとは〕異なったものを主張する機会を提供したであろう出生性の現象学を犠牲にすることになる」のである [Cavarero 2016: 119]。

もう一つ、カヴァレーロがアーレントと異なって強調するのは、個々の人間が出生時に性的差異を与えられることである。

普遍的な「ひと」というものは、決して生まれず、決して生きていない。そうではなく、個別的人々が生まれ、男あるいは女として差異のうち

にジェンダー化されて生きている。[Cavarero 1995: 60]

このようなカヴァレーロの立場の背景にあるのは、イリガライの性的差異の哲学である。カヴァレーロは、1983年から1984年にかけてヴェローナで設立された「ディオティマ」というフェミニストグループの中心メンバーであった。「ディオティマ」はイリガライの「戦略的本質主義」に理論的基盤を求めている [Cavarero & Bertolino 2008]。つまり、「ディオティマ」のメンバーたちが立脚するのは、男女の平等を追求する平等主義的なフェミニズムではなく、いわゆる差異派のフェミニズムである⁽⁹⁾。このような背景があるために、カヴァレーロはアーレントの出生性概念を性的差異の立場から批判したのである。

しかし、本稿ではさしあたり、カヴァレーロによる第二の批判点、すなわち生まれてくる人間の性的差異については考察しないでおく。リサ・ギンターが述べるように、カヴァレーロの立場は「インターセックスの子どもについて完全な説明をすること、あるいは、生きられた経験のうちでのセックスとジェンダーとの複雑な絡み合いに論究することを困難にしている」 [Guenther 2008: 115 n14]。この論点はきわめて重要ではあるが、本稿で扱うのは困難であるため、さしあたり第一の批判点にのみ注目する⁽¹⁰⁾。

さて、カヴァレーロによる批判（第一の批判点）を踏まえてアーレントの提示した出生性概念を再考する比較的包括的な研究の一つに、アリソン・ストーン『ビーイング・ボーン』（2019）がある。ストーンは〈生まれる〉(to be born) を次のように定義している。

人間にとって、生まれるとは、(i) 時間上のある特定の点において存在しはじめることであり、それは (ii) ある特定の身体をもって／として、ある特定の場所において、一連の関係性において、社会・文化・歴史的立場において世界へと到来することによってであり、そのときそれは、(iii) 子宮のなかに身籠られ、孕まれ、そうして子宮から出てくるという仕方によってなされる。 [Stone 2019: 1]

ここに三つの観点が挙げられているが、ストーンはここから人間の出生にまつわる特性をいくつか導き出している。①依存性、②関係性、③ある状況のなかに置かれること、④社会的権力へと埋め込まれること、⑤根源的な偶然性、⑥傷つきやすさ^{ヴァルネラビリティ}、⑦出生不安である [Stone 2019: 2-6]。人間の出生のこのような特性は、上の引用の (i) (ii) (iii) のうち、とりわけ (iii) が産科的ジレンマ (obstetrical dilemma; 以下、OD) という人間特有の事情に

よって特徴づけられていることにもとづいている [Stone 2019: 8]。

人間は他の高等な哺乳類に比べて「未熟な」状態で生まれてくる。このような見方は、スイスの動物学者アドルフ・ポルトマンの「生理的早産」説として知られ、「子宮外胎児期」という言葉とともによく知られている [ポルトマン 1961]。このようなポルトマンの見解を支えるものとして考えられるのが OD 仮説である。

OD 仮説は 1960 年に S. L. ウォッシュバーンが提唱した仮説である [Washburn 1960]。人間の出産には、骨盤が十分に発達していない状態で妊娠した場合に胎児の頭と骨盤の不適合などの問題が生じ、閉塞性分娩と呼ばれる胎児にとっても母親にとっても危険な出産を経験することになるという困難が伴う。産道が広くなり胎児が小さくなればこのリスクは減ずるけれども、人類は逆に、直立二足歩行によって骨盤が狭くなり、したがって産道が狭くなり、脳の肥大化によって胎児は大きくなっていった。人類進化のなかの選択圧として、このようなトレードオフ関係が人類に困難をもたらしてきた。これが OD 仮説と呼ばれるものである [Haeusler et al. 2021] ⁽¹¹⁾。

OD 仮説に注目して人間の生まれ方の特徴を見定め、そこから依存性や関係性等を抽出するストーンの議論は、アーレントが提示した出生性とはまったく異なり、〈第一の誕生〉の意味での〈生まれる〉にもとづいた被産性概念を提示している。そのことは、「出生性と生まれることを同義語として用いる」という宣言からもわかる [Stone 2019: 1]。より直接的に、次のようにも述べられている。

アーレントにとって、「出生性」は変化的に次のことを含んでいる。(i) 生まれること、(ii) 出生により新たに到来すること、(iii) 生まれ出づるものとしてのわれわれ人間の条件、そして (ii) かつ／または (iii) のゆえに、(iv) 行為を主導することができること。私は (i) (ii) (iii) についてはアーレントに賛同するが、[……] (iv) については賛同しない。それゆえ、私は出生性を直接的に (i) から (iii) の意味と等置し、アーレントのような政治行為の含意はもたない。[Stone 2019: 20 n1]

このことから、〈生まれる〉と等置されたストーンの「出生性」(natality) 概念——依存性や関係性等、生物学的な出生、すなわち〈第一の誕生〉、あるいは子宮からの誕生に注目した際に引き出される人間の諸々の特性の束——を、本稿では〈第一の誕生〉の意味における〈生まれる〉にもとづいた狭義

の被産性概念の代表とみなす。

第4節 被産性の第一相〈誕生前の現れ〉

第3節でみた狭義の被産性に対して、第2節でみた派生的な意味における〈生まれる〉にもとづくアーレントの出生性のような広義の被産性概念も認められるとするならば、さらにもう一つ、派生的な被産性概念が浮上する。それは〈第一の誕生〉より前の〈生まれる〉である〈誕生前の現れ〉にもとづく被産性概念である。

ストーンは〈誕生前の現れ〉について、簡単ではあるが注意深く次のように指摘している。すなわち、「われわれはすでに、子宮内の生活のなかでも他者と関係をもち、世界内に存在しはじめている」[Stone 2019: 37]。このことは、たとえば、クリスティーナ・シュースが「アーレントは、ある人の存在(Sein)をその人の現れ(Erscheinen)と結びつける。そうすることによって、彼女は現象主義へと逆行している」[Schües 2016: 403]と述べていることに鑑みれば、アーレント批判でもあろう。〈第一の誕生〉への注目もアーレント批判であったが、〈誕生前の現れ〉への注目も、アーレントが「無」と考える誕生前をを「有」(すでに現れていること)と考えることによる批判となっているだろう。われわれはどこでもないところからやってきたのではなく、誰かの子宮からやってきた。そのことは〈第一の誕生〉への注目を促すもするが、〈誕生前の現れ〉への注目を促すのである。

とはいえ、先行研究ではこのような文脈における〈誕生前の現れ〉のもつ特性およびその意味が十分に論じられてはいない⁽¹²⁾。ここで簡単に考察を試みよう。沖田×華の漫画『透明なゆりかご』から例を引いて考える。

胎児の臓器の一部がないことが判明し中絶した過去をもつ女性が再び妊娠7ヶ月で××クリニックに来ている。クリニックの産婦人科医は女性のお腹のなかの赤ちゃんの心臓の音が気になった。〇〇総合病院で検査を受けさせると、赤ちゃんは重度の心臓病であることが明らかになる。延命の処置をおこなわなければ、1週間ほどの命だという。再度××クリニックにやってきた夫妻は中絶を決断した。夫は「先生がまた作れるって言ってたから あきらめずに頑張ろうよ」と妻に声をかける。妻は「あなたは分かってない」と言う。妻はお腹を触ると赤ちゃんからポコンッという反応が返ってくることから、赤ちゃんを「ポコ」と名付けていた。夫はそのポコンッという反応を受け取ることができていなかった。妻は言う。「分かってほしいのに……ずっと感じてるの 今も会話してるの ポコと」。最終的に夫妻は中絶せず産むことを決心する [沖田 2016: 6-17]⁽¹³⁾。

ここで表現されているのは、ストーンの指摘のとおり、胎児が生まれる前から外界の人間と交流しているということである。父親はその反応を受け取っていなかったが、母親は交流していた。名前をつけるほどに胎児の存在がたしかに感じ取られるということは、子宮から外界へと出ていないにもかかわらず、胎児はすでに何らかの意味で〈生まれている〉ということである。

〈第一の誕生〉は子宮から外の世界へと出ること、〈第二の誕生〉は人間同士のやりとりがおこなわれる公的な世界へと言葉と行為によって現れ出ることであった（第2節、第3節参照）。しかし、子ども（あるいは人間）が人前に現れ出るのはその二つの場合だけではないということになる。子宮から出る前でさえ、人前に現れ出ている。〈第一の誕生〉にもとづく被産性概念（ストーンらにおける「出生性」）、および〈第二の誕生〉にもとづく被産性概念（アーレントにおける「出生性」）をこれまでみてきたが、ここで、〈誕生前の現れ〉にもとづく被産性が考えられる可能性が浮上してくるのである。

〈誕生前の現れ〉〈第一の誕生〉〈第二の誕生〉が被産性概念のもつ三つの相である。それぞれ、出生前被産性、出生時被産性、出生後被産性と呼ぶことにしよう。なお、「出生時」といっても、単発的な出生の出来事における何らかの性質を指すのではなく、それにもとづいて与えられ、以後継続する性質のことを指していることに注意されたい。同様に、出生前被産性とは出生前から人間に与えられている性質のことであり、出生後被産性は出生後に人間に与えられる性質のことを指している。すなわち、出生前被産性から順に重層的に人間の条件をなすということになる。

〈誕生前の現れ〉にもとづく出生前被産性はどのようなものであろうか。〈第一の誕生〉（狭義の〈生まれる〉）や〈第二の誕生〉と比較したときに、〈誕生前の現れ〉には次のような特徴が考えられる。まず、胎児は外界に出ていないので、その〈現れ〉（〈生まれる〉）はどこまでも母体に媒介される [Stone 2019: 38]。そして、直接的交流に限れば、胎盤をとおした母親との交流以外にはない。このように、①母体との密接な関係性が挙げられる。そして、それゆえに、〈第一の誕生〉の場合と同じく、しかし一層深刻に母親に依存しているという②依存性がある。そのことによって導かれるのは、〈第一の誕生〉の場合とは対照的に、傷つきやすさではなく、③被護性^{ヴァルネラビリティ}であろう。胎児に傷つきやすさを認めがたいことは、胎児が死にうる存在ではないということも含意している。誕生後に傷つきやすさが顕著になるのは、人間は生まれたとたん死にうる存在であるからである。しかし胎児は生まれていない。死すべきものであるという可死性ではなく、生まれないかもしれないものであるという、いわば④未生可能性をもっている⁽¹⁴⁾。

おわりに

本稿で明らかにしたことを整理しよう。

人間にとって〈生まれる〉とはどのような意味をもつことなのか。それを探究するために、本稿では〈生まれる〉の意味を表す概念として被産性という概念を提起し、被産性の三つの相、すなわち〈誕生前の現れ〉〈第一の誕生〉〈第二の誕生〉をみてきた。そして、それぞれについて、出生前被産性、出生時被産性、出生後被産性という被産性をみてきた。

出生前被産性とは、周囲の人間の想像のなかに〈現れる〉という広義の〈生まれる〉にもとづく被産性であり、そこには、胎盤をとおして母体と直接的な交流をし（関係性）、また依存し（依存性）、守られ（被護性）、生まれないかもしれない（未生可能性）といった諸々の特性が含まれる。

出生時被産性とは、子宮から出てくるという狭義の〈生まれる〉にもとづく被産性であり、そこには、自らの意志なく・故なく生まれ（偶然性）、周囲の人間に依存的な関係をもち（依存性・関係性）、そうした依存的な関係なくしては即座に死んでしまうということ（ヴァルネラビリティ傷つきやすさ）が含まれていた。それは、とりわけ未熟な状態で生まれるという人間の生物学的な特性によるものであった。また、ある社会・文化・歴史的な状況のなかへと置かれることも重要な特性であった。

出生後被産性とは、言葉と行為によって人間世界へと〈現れる〉という広義の〈生まれる〉にもとづく被産性であり、そこには新しいことを始めるという新規性が主として含まれていた。

被産性のこれら三相は、それぞれが互いにバラバラに効果をもつのではなく、重層的に人間の生に影響をおよぼすであろう。出生前から出生、出生後へと人間が成長・発達するにつれ、出生前被産性、出生時被産性、出生後被産性が順に、重なり合うようにして効果をもつのである。しかし、出生後にも依存性や関係性は何らかの形でみられるはずであるがそれはどのようにしてか、出生後被産性はどのような発達段階から認められるといえるのか、出生後にまで出生前被産性は影響をおよぼすのかなど、本稿で明らかになっていないことは無数にある。被産性概念はいまだ粗雑なものであり、本稿はさらなる考察への準備をしたにすぎない。今後より一層の研究が必要である。

注

- (1) 「産み」の人称については居永正宏 [2016] が論じている。〈生まれる〉の人称についての丁寧な考察は今後の課題とする。

- (2) たとえば、鷺田清一 [2008] の考察などを参照のこと。
- (3) ここでは考察の対象を一人称の〈生まれる〉に限っているため、とりわけ受身性が重要な特性となる。しかし、二人称・三人称視点で〈生まれる〉を考える場合は、必ずしも受身性が問題となるわけではない。むしろ、誰かが〈生まれる〉あるいは〈生まれさせられる〉という受動的な側面とその誰かを別の誰かが〈生む〉という能動的な側面とが同時に発生していることが際立ってみられるであろう。
- (4) 産む・産まれるという対比では能産・所産という語があるが、所産には〈産まれた（つくられた）もの〉という意味がすでに定着しているので、本稿では〈産まれること〉を表すために被産という新たな語をつくる。〈産まれること〉（本文で用いている表現では〈生まれる〉）にまつわる性質が被産性であり、たとえば、〈産まれたもの〉は被産者ということもできる。なお、被産は^{ひさん}悲惨と同じ読みではあるが、〈産まれたことは被害であって悲惨である〉といった含意をもたせる意図はない。中立的に受身性を表すための語であって、被害性を際立たせる語ではない。
- (5) 以下、『人間の条件』[Arendt [1958] 2018] からの引用は [HC 頁] の形で示す。邦訳 [アレント 1994] を参照したが、改訳を施している。
- (6) 森一郎は『活動的生』の邦訳において、Natalität を「出生性」、Gebürtlichkeit を「誕生性」と訳し分けている [アーレント 2015]。
- (7) セーデルベックは、出生の哲学に関する研究をレビューしながら、「そうしたフェミニストの著作の多くがイギリスの学界から輩出されているのは興味深い」[Söderbäck 2019: 60] と述べているが、それはセーデルベックが英語圏の文献しか参照していないからである。実際には、本稿で参照しているクリスティーナ・シュースの『生まれてきたことの哲学』（初版 2008 年、増補版 2016 年）[Schües 2016] のほか、ペーター・トラヴニーがレビューしているようなすぐれたドイツ語文献も存在する [Trawny 2009]。また、フランス語、イタリア語等でも関連文献は存在する。したがって、セーデルベックのレビューは納得のいくものとはいいがたく、今後より包括的なレビューが望まれる。
- (8) イタリア語原書が手に入らなかったため英訳を参照せざるをえなかったことを断っておく。
- (9) イタリア・フェミニズムについて、特に「ディオティマ」について、日本語で読める文献として、潮屋郁也によるものがある [潮屋 2020]。
- (10) カヴァレーロによるアーレント批判については、リサ・ギンター [Guenther 2006: Chap. 2] やアリソン・ストーン [Stone 2019: 35–45]

の議論を参照のこと。また、カヴァレーロのアーレント批判を参照しながらその視点を議論全体の基底にすえているものに、クリスティーナ・シュースの『生まれてきたことの哲学』がある [Schües 2016]。しかし、ペーター・トラヴニーは次のようにシュースを批判している。シュースは「プラトンの「洞窟の比喩」を出産の行為 (Gebärrakt) として理解するリュス・イリガライとアドリアーナ・カヴァレーロによる解釈に無批判に従っている。それが実際には解釈にかかわることであって決して事実にかかわることではないということが、ただの一度も指摘されていない」 [Trawny 2009: 21]。このような難点を含んではいるものの、あくまで一つの解釈として、イリガライーカヴァレーロの立場に立ちながら、アーレントの出生性の哲学を含む古代から現代までの西洋哲学史における出生の扱いを振り返りつつ〈生まれてきたこと〉 (Geborensen) についての包括的な議論をおこなおうとするシュースの研究は貴重である。トラヴニーの指摘にしたがって、イリガライーカヴァレーロによるのとは異なる仕方で、すなわちフェミニズムとは異なる仕方で〈生まれる〉を考察することは、今後の課題である。

- (11) 現在では OD 仮説によって人間の新生児の無力さを説明することには異議が唱えられている。たとえば H. M. ダンスワースは、人間が未熟なままに生まれるのは母体の骨盤の大きさによるのではなく母体と胎児の代謝のバランスの変化によるのだとする EGG 仮説 (energetics of gestation and growth) を提唱している [Dunsworth et al. 2012; Dunsworth & Eccleston 2015; Dunsworth 2018]。それでもなお OD 仮説は一つの仮説でありつづけているため、ストーンはこれを人間の出生にまつわる依存性や関係性等の根拠として挙げている [Hauskeller & Stone 2022: 197 n8]。
- (12) ジェーン・ライマーの『身重の現象学』 [Lymer 2016] のように、胎児の法的身分をめぐる議論から出発して妊娠する身体について考察する先行研究はある。
- (13) 1991 年以降、母体保護法 (旧優生保護法) では妊娠 22 週を超えた時点での人工妊娠中絶は認められていない。したがって、この漫画『透明なゆりかご』に描かれた 1997 年当時の日本でも、妊娠 7 ヶ月を超えたこの夫妻が中絶を選択することは法的には許されない。なお、2018 年に放送されたテレビドラマ版 (脚本: 安達奈緒子、主演: 清原果耶) では、「今回は 諦めるっていう選択も できますよね」と問う夫・拓郎 (金井勇太) に産婦人科医の由比 (瀬戸康史) が「まだ 20 週ですから 灯里さ

んの心身の負担を考えれば できます」と中絶の選択肢を提示するシーンに書き換えられている [安達 2019: 48:36–48:58]。テレビドラマ版であれば法的には問題がない。

- (14) 〈生まれない〉への注目は、西平直 [2015] から示唆を得た。〈生まれない〉への注目を含め、胎児についてここでおこなっている議論は生命倫理・生命観の問題と深く関係する。丁寧な考察は今後の課題とする。

文献表

- 青木崇 (2021) 「赤子はどこへ生まれるか——可死性と出生性、ハイデガーとアーレント」『Arendt Platz』6: 23–34.
- 安達奈緒子 [脚本] (2019) 『透明なゆりかご④』 [DVD] (原作: 沖田×華『透明なゆりかご』) NHK エンタープライズ
- 居永正宏 (2014) 「「産み」の哲学に向けて (1) ——先行研究レビューと基本的な論点の素描」『現代生命哲学研究』3: 88–108.
- 居永正宏 (2015) 「フェミニスト現象学における「産み」をめぐる——男性的「産み」論の可能性」『女性学研究』22: 99–126.
- 居永正宏 (2016) 「産みの人称性と性的差異: 「誕生肯定」再論としての「産む男」試論——「産み」の哲学に向けて (3)」『現代生命哲学研究』5: 1–12.
- 井上達郎 (2019) 「子どもの「新生」を通じた「世界」の再生と持続——H・アーレント「保守的」教育論の思想的含意」『立命館産業社会論集』54 (4): 67–86.
- 沖田×華 (2016) 『透明なゆりかご③』講談社
- 潮屋郁也 (2020) 「イタリア・フェミニズムにおける「母」をめぐる思想と実践——チェーザレ・カザリーノ、アンドレア・リーギ編『もう一人の「母」: ディオティマとイタリア・フェミニズムにおける象徴秩序』を読んで」東京外国語大学海外事情研究所『Quadrante』22: 215–226.
- 西平直 (2015) 『誕生のインファンティア——生まれてきた不思議、死んでゆく不思議、生まれてこなかった不思議』みすず書房
- ポルトマン, A./高木正孝 [訳] (1961) 『人間はどこまで動物か——新しい人間像のために』岩波書店
- 森一郎 (2008) 『死と誕生——ハイデガー・九鬼周造・アーレント』東京大学出版会
- 吉野弘 (1968) 『現代詩文庫 12 吉野弘詩集』思潮社

- 鷺田清一（2008）『死なないでいる理由』KADOKAWA
- Arendt, H. ([1958] 2018). *The human condition*. 2nd. ed. Chicago & London: The University of Chicago Press. [=アレント, H./志水速雄 [訳] (1994)『人間の条件』筑摩書房]
- Arendt, H. ([1967] 2020). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, hrsg. von T. Meyer. Erweiterte Neuauflage. München: Piper. [=アーレント, H./森一郎 [訳] (2015)『活動的生』みすず書房]
- Cavarero, A. (1995). *In spite of Plato: A feminist rewriting of ancient philosophy*, trans. by S. Anderlini-D'Onofrio & Áine O'Healy. Cambridge: Polity. (Original work published 1990)
- Cavarero, A. (2016). *Inclinations: A critique of rectitude*, trans. by A. Minervini & A. Sitze. Stanford, CA: Stanford University Press. (Original work published 2014)
- Cavarero, A. & Bertolino, E. (2008). Beyond ontology and sexual difference: An interview with the Italian feminist philosopher Adriana Cavarero. *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 19 (1): 128–167.
- Dunsworth, H. M. (2018). There is no “obstetrical dilemma”: Towards a braver medicine with fewer childbirth interventions. *Perspectives in Biology and Medicine*, 61 (2): 249–263.
- Dunsworth, H. M. & Eccleston, L. (2015). The evolution of difficult childbirth and helpless hominin infants. *Animal Review of Anthropology*, 44: 55–69.
- Dunsworth, H. M., Warrener, A. G., Deacon, T., Ellison, P. T., & Pontzer, H. (2012). Metabolic hypothesis for human altriciality. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109 (38): 15212–15216.
- Guenther, L. (2006). *The gift of the other: Levinas and the politics of reproduction*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Guenther, L. (2008). Being-from-others: Reading Heidegger after Cavarero. *Hypatia*, 23 (1): 99–118.
- Haeusler, M., Grundtra, N. D. S., Martin, R. D., Krenn, V. A., Fornai, C., & Webb, N. M. (2021). The obstetrical dilemma hypothesis: There's life in the old dog yet. *Biological Reviews*, 96: 2031–2057.
- Hauskeller, M. & Stone, A. (2022). Birth. In M. Hauskeller (ed.), *The things that really matter: Philosophical conversations on the*

- cornerstones of life* (pp. 180–200). London: UCL Press. [=ハウスケラー, M.・ストーン, A./仲井慧悟 [訳] (2022)「出生について」『人文×社会』7: 155–183.]
- Lymer, J. (2016). *The phenomenology of gravidity: Reframing pregnancy and the maternal through Merleau-Ponty, Levinas and Derrida*. London/New York: Rowman & Littlefield.
- Schües, Ch. (2016). *Philosophie des Geborensseins*. Erweiterte Neuausgabe. Freiburg/München: Karl Alber.
- Söderbäck, F. (2019). Birth. In R. T. Goodman (ed.), *The Bloomsbury handbook of 21-st century feminist theory* (pp. 59–79). London/New York: Bloomsbury.
- Stone, A. (2019). *Being born: Birth and philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Trawny, P. (2009). Was heißt Geburt? *Philosophische Rundschau*, 56: 17–37.
- Washburn, S. L. (1960). Tools and human evolution. *Scientific American*, 203 (3): 63–75.

アフロディシアスのアレクサンドロスにおける「善く生きること」

北海道大学 野村拓矢

1. はじめに

アリストテレスは、動物の諸感覚を序列づけるに際して二つの基準を用いる。一つ目は、単に「生きること」、すなわち、生存にとっての重要性である。この基準に照らした場合、あらゆる動物が有している触覚と、ある種の触覚としての味覚が他の感覚よりも重要とされる¹。もう一つの基準は、「善く生きること」にとっての重要性である。このことは、『感覚と感覚されるものについて』の以下の一節に明瞭に表現されている。

また、外部の事物を通じての諸感覚、例えば嗅覚や聴覚や視覚は、諸々の動物のうちでは、歩行能力のあるものに属するのであるが、一方で、それら嗅覚・聴覚・視覚を有する全てのものにとっては、生きことを助けるために属する。……しかし、他方で、知（φρονήσεως）²をそなえるものにとっては、善く生きることのためにそれら嗅覚・聴覚・視覚は属する。（436b18-437a1）

ここでは、嗅覚・聴覚・視覚が、それを有する動物が単に「生きること」に寄与するのと同時に、知をそなえるものの場合、それらが「善く生きること」にも寄与するとされている³。

アリストテレスは、倫理的著作において人間にとっての「善く生きること」を「幸福」と等しいと述べている⁴。したがって、この箇所は、特定の感覚は（少なくとも人間については）幸福に寄与するという主張として解することができる⁵。アリストテレスが「善く生きること」、すなわち、「幸福」の内実として何を想定していたかは直後の記述から明らかになる。

事実、それらの感覚は多くの差異を伝達し、これら多くの差異から、思考されうるもの（νοητῶν）や実践されうるもの（πρακτῶν）の知が魂のうちに生じる。（437a1-2）

この箇所では、特定の感覚が人間の「善く生きること」に寄与するのは、魂のうちに「思考されうるもの」と「実践されうるもの」の知を生じさせるた

めであるとされている。つまり、特定の感覚が人間の「善く生きること」に役立つのは、観想や実践に寄与するためであるとされている。

「善く生きること」、「観想と実践」そして「感覚」を結びつけるこれらテキストには、いくつか不明瞭な点がある。まず、視覚や聴覚といった特定の感覚が、観想知と実践知という全く異なる知のそれぞれの獲得に具体的にいかなる仕方で寄与するのかは、続くテキストからも明らかではない。また、このテキストにおける「善く生きること」、すなわち、「幸福」には観想と実践の両方が含まれているように思われる。しかしながら、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』X巻において観想こそが「完全な幸福」であるとし、実践を「二次的な幸福」に位置付け、実践に対する観想の優越を明確に説いている⁶。したがって、「善く生きること」における観想と実践の関係がいかなるものであるのかもまた、このテキストからは明らかではない。

同様の疑問に、古代におけるアリストテレス著作の最大の注釈者であるアフロディシアスのアレクサンドロスも直面していたと考えられる。アレクサンドロスはアリストテレス著作の整合的読解を試みた人物であるため⁷、これら疑問に対しても、アリストテレスに則して答えを提出していることが期待される。以下において、アレクサンドロスが以上の疑問に対していかなる見解を有していたかを考察することで、アレクサンドロスによるアリストテレス著作の整合的読解がいかなるものであったか、そして、その試みにおいて、アレクサンドロスがアリストテレス哲学のいかなる点を重視していたかを検討する。

2. アレクサンドロスの見解

アレクサンドロスは、上で引用した『感覚と感覚されるものについて』の一節に対して、注釈を残している。

確かにあらゆる感覚は、動物にとっては生存のために存しているのだが、知（φρόνησις）を受け入れられるものにとっては、諸感覚の一部は知にも寄与するのである。したがって、それらは……善く生きることのためにも存している。……視覚や聴覚を通じた把握と、把握される諸対象の間の差異は、実践と観想の始原であることは明らかである。というのも、可視的事物の間の差異は、我々を明るさと暗さ、つまり、昼と夜の概念へと導いてくれるものであり、これら概念から始めて、我々は昼や夜を創り出すことができるもの [=天体] を探求するからである。このこと

から万有やそのうちの事物に対する観想が生じ、プラトンの言うように、夜と昼を創り出すことができるこれらのものが生じるのを見て、我々は数の概念を有するのである。……しかしながら、目に映る星々の動きや大きさの差異もまたある。……これら差異は、星々の動きにおける規則性や永遠性の概念、そして、真なる大きさの探求に関する概念へと我々を導いてくれる。そして、星々の観察は第一原因の探求へも我々を導いてくれるものである。(10.26-11.23)

この箇所、アレクサンドロスは視覚がいかにして人間の観想に寄与するかを具体的に説明している⁸。まず注目したいのは、アレクサンドロスが、視覚が観想にいかに役立つかを述べる際、プラトンを名指ししたうえで、『ティマイオス』の議論を大いに参考に行っている点である。アレクサンドロスが参照したのは、『ティマイオス』における次の議論であると考えられる⁹。

……視覚は、我々にとっての最大の利益の原因となっている。……昼と夜、月や年の循環、春分・秋分、夏至・冬至が見られたことによって、一方では数が考え出され、他方では時間の観念と、万有の本性についての探求が人間に与えられたのである。これらのものから、我々はあらゆる種類の哲学を手に入れたのである。……そして、神が我々のために視覚を創出し、与えた理由は以下である。すなわち、我々が天における知性の循環運動を観察し、この循環運動を、それとは同族であるものの、天の乱れなき循環運動に比しては乱れた状態にある我々の思考の回転運動のために役立て、そして、天の循環運動を十分に学ぶことで、自然本性に即した正しい推理計算の仕方を獲得し、全く彷徨することのない神の循環運動を模倣することで、我々のうちの彷徨している回転運動を秩序正しいものとするためである。(47A-C)

この箇所は神が人間に視覚を与えた目的を説明する箇所であり、人間は天体の観察を通じて神的な循環運動を模倣し、思考に秩序を取り戻すことによって「最も善い生」を全うするとされている¹⁰。アレクサンドロスのテキストにおいては、人間は視覚のおかげで天体運動の観察が可能となり、そこから数をはじめとした様々な概念を獲得し、最終的には第一原因を探求するとされている。この議論は、『ティマイオス』の議論と多少の相違点はあれど、同内容と言えよう。(ただし、後述するように魂の循環運動の正常化について言

及はされていない。)

さらにアレクサンドロスは続く箇所でも、視覚がいかにして実践に寄与するかも具体的に説明する。

そして、視覚は実践に関しても、我々をある仕方で教え導いてくれる。というのも、実践は個別的な事柄に関するものであり……、そして、個別的な事柄に関する経験に基づいて、知の大部分が生じるからである。すなわち、可感的事物のうちで生じるもの [= 差異] に基づいて、有益なものとは有害なものとはよく観察することによって、一方でこれこれは忌避すべき、有害なものであると述べて、他方でこれこれは選択すべき、有益なものであると述べて、我々はそのようなものに関する考えを普遍的な仕方では把握するのである。以上のことに由来して、我々に将来に関する思案が生じるのである。(11.23-12.1)

ここで注目に値するのは、視覚の観想への寄与に関する議論において、アレクサンドロスはプラトンを参照していたにもかかわらず、視覚の実践への寄与に関する議論においては、プラトンを全く参照していない点である。私はこの論じ方から、アレクサンドロスがアリストテレスの議論のいかなる点を重視したかが読み取れると考える。アレクサンドロスのテキストをさらに吟味する前に、アレクサンドロスの採る立場を明確にするため、以下でプロトレマイオスが行った同様の議論を確認する。

3. プロトレマイオスの見解

プロトレマイオスは様々な分野において後世に多大な影響を及ぼした、アレクサンドロスの同時代人である。以下で、プロトレマイオスが、特定の感覚が「善く生きること」にいかにか寄与するのか、そして「善く生きること」における観想と実践の関係をいかにか捉えていたのかを、アレクサンドロスとの対照軸として概観する。

プロトレマイオスも「生きること」と「善く生きること」の区別について論じている。『規準と主導的部分について』において、プロトレマイオスは魂における主導的部分とは何かを明確にするうえでこの区別を導入する。

我々は「主導的部分」の二つの意味を混同しているため、最も重要な意味に照らして理解することで、両者を明確に区別することが有用である

う。一方においては、それはまさに生きることの源として理解され、他方においては、善く生きることの源として理解される。さらに、一方においては、それは必要やむを得ないものに即して理解され、他方においては、それはより善いものに即して理解される。さて、単に生きることに関わる魂の最も重要な部分は、心臓周辺に位置するものであるのに対して、生きることと善く生きることの両方に関わる魂の最も重要な部分は、脳周辺に位置するものである。(La22.13-19) ¹¹

この箇所は全体としてプラトンの強い影響が伺える。「必要やむを得ないもの」と「より善いもの」を区別する議論は、『ティマイオス』で導入されている¹²。この両者を「生きること」と「善く生きること」のそれぞれに明示的に対応させる議論は『ティマイオス』には見当たらないが、植物的な生が単に「生きること」であるとされており¹³、かつ知的活動は明らかに称揚されていることから、このような対応関係が導入されたと考えられる¹⁴。さらに、「生きること」と「善く生きること」のそれぞれに対応する身体的部分が存在するという議論も『ティマイオス』に見られる¹⁵。

プトレマイオスは「生きること」と「善く生きること」の区別を導入した後、「善く生きること」と特定の感覚との関係について論じる。

もし、善く生きることという目的に向かう〔理性を除いた〕他の手段に二等賞が与えられなければならないならば、……諸感覚に対して与えられるだろうし、もし全ての感覚に対してでないならば、事柄を観想すること、そして、事柄を判断すること(κρίνειν)に最大限に寄与するものに対してのみ、すなわち、視覚と聴覚に対してのみ与えられるだろう。視覚と聴覚は、他の感覚よりも、それ自体頭部・脳の近くに位置しており、かつそれらの特別な関係のゆえに、善く生きることの主要かつ第一の源〔＝理性〕に隣接して位置している。(La23.8-17)

この箇所では、視覚と聴覚が他の感覚よりも「善く生きること」に寄与するとされ、それらが事柄の観想と判断のいずれにも役立つとされている。プトレマイオスが観想的学問と実践的学問を区別するに際して、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』の強い影響下にあったことを考慮すると¹⁶、この箇所で観想と並置される「判断」は、『ニコマコス倫理学』で術語的に用いられていた実践的な事柄に関わる「判断」を指す、あるいは、少なくとも包含す

るものであると予想される¹⁷。この予想は、プトレマイオスにおける観想と実践の関係を確認することで、確かなものとされる。

プトレマイオスは『アルマゲスト』の冒頭において、観想的学問と実践的学問の区別、そして神学、天文学に代表される数学、自然学というアリストテレス的な観想的学問の区分を引き合いに出したあと、次のように述べる。

天文学的探求はとりわけ、実践においても、性格においても、善美さに関して人々を目利きにし得る。すなわち、神的なものにおいて観想される同一性、秩序正しさ、均整、そして平穏さに基づいて、天文学的探求は一方で探求に従事する人々をこの神的な美を愛する者にし、他方で観想されるものと同様な魂の状態へと、その人々を慣れ親しませ、言わばその自然本性を形作るのである。(1.1, H7, 17-24)

プトレマイオスは、観想（天文学的探求）を通じて得られた知は、人間の実践にも範型を与えることで寄与するとしており、実践知が観想知に対して依存関係にあることを示している¹⁸。したがって、プトレマイオスの想定する「善く生きること」とは、単に観想に没頭するのみならず、実践をも伴うような生であると考えられる。プトレマイオスのこの見解は、古代における天文学と倫理学とを結びつける伝統の上に位置付けられる¹⁹。

以上より、プトレマイオスが特定の感覚が「善く生きること」に寄与することを認め、「善く生きること」のうちに観想と実践の両方が含まれると想定していること、そして、天体運動を観ることによって得られた知は実践における知の範型でもあるとし、観想知に対する実践知の依存関係を示すことで、「善く生きること」、「観想と実践」そして「感覚」の関係性を説明していることが明らかになった。

4. 実践の個別性の強調

以上のプトレマイオスの見解は、アレクサンドロスの見解とある点においては接近しており、またある点においては離反している。まず、特定の感覚が「善く生きること」に寄与し、その「善く生きること」のうちに観想と実践の両方が含まれるという点は共通している。さらに、いかにして特定の感覚、特に視覚が観想知の獲得に寄与するかについての見解も、両者『ティマイオス』を参照し、天文学的探求を想定している点で同じである。しかしながら、いかにして視覚が実践知の獲得に寄与するかについての見解において、

両者は全く異なる説明を行っている。

プトレマイオスは、視覚を通じた観想によって実践の範型もまた得られるという、実践知の観想知への依存関係を想定している。これに対して、アレクサンドロスは先の箇所、視覚の観想への寄与と実践への寄与を別々に語っており、そのような依存関係について語ってはいなかった。現代のプラトン研究において、プラトンが『ティマイオス』で観想と実践の両方を含む「最も善い生」を念頭に置いていたかについては立場がわかれるものの²⁰、アレクサンドロスが『ティマイオス』における観想を通じた魂の運動の正常化の議論に触れず、視覚と実践の関係を論じるうえでプラトンに言及しなかった理由は、まさにプトレマイオスが解釈したような仕方で、観想知と実践知を究極的には同一視し、観想を通じて得られた知が実践にとっての普遍的な範型も提供し得るという見解を退けるためであったと考えられる。

事実、アレクサンドロスが視覚と実践の関係を論じる際、「実践は個別的事柄に関するものであり……、そして、個別的事柄に関する経験に基づいて、知の大部分が生じる」と述べ、実践知が個別的事柄を通じて得られる点を強調している。このことは、アレクサンドロスのテキストを、彼が参照したと考えられるアリストテレスのテキストと比較することでさらに明確になる。

……若者が幾何学や数学を身につけ、そのような分野についての知者になることはあるが、思慮ある者になることはないと考えられている。その原因は以下である。すなわち、思慮は個別的事柄にも関わり、個別的事柄は経験より知られるようになるものであるのに、若者はそのような経験がないのである。というのも、経験には多くの時間がかかるからである。(1142a11-16)

実践されるあらゆる事柄は、個別的事柄、すなわち、最終的な事柄に属する。……そして、知性は両方向から最終的な事柄に属する。……知性は、論証の場面では不動の第一項に属し、実践の場面では他の仕方を許容する最終項、つまり、小前提に属する。すなわち、このような最終項は目的への始点なのである。というのも、[実践の場面では、] 普遍は個別的事柄から到達されるからである。したがって、我々は個別的事柄の感覚を有していなければならない、そのような感覚こそ知性なのである。(1143a32-1143b5)

実践的領域において個別的な事柄に関する経験を重視し、そこから普遍へと到達すると述べている点は、アレクサンドロスのテキストと共通している。ところで、これらテキストには解釈上の難点があることが知られている。まず、二つ目のテキストにおける「知性」の語法は、アリストテレスが術語として用いる「知性」よりも広く、例外的である。さらにこのことに関連して、アリストテレスが想定する「個別的な事柄についての感覚」とは、文字通りの感覚であるのか、比喩的な意味での感覚であり、知性、あるいは知性的なはたらきを指しているのかが議論の対象になっている²¹。しかし、アレクサンドロスの記述はアリストテレスのテキストにおける解釈上の難点が避けられ、単純化されている。すなわち、アレクサンドロスは知性のある種の感覚と重ねることはせず、「個別的な事柄についての感覚」を単に文字通りの感覚として捉えている。

この単純化は、アレクサンドロスが比喩的ではない、文字通りの感覚が個別的な事柄に関わる実践知の獲得に寄与することを説明するために必要な措置であったと考えられる。アリストテレスが術語として用いる「知性」は、普遍的な原理・原則を把握するはたらきであり、個別的な事柄を把握する感覚とは対置されるものである²²。アレクサンドロスが実践においてある種の感覚と重ねられる知性に触れなかったのは、本来的な知性が普遍的な事柄に関わるものであるがゆえに、個別的な事柄に関わる感覚と実践を論じるといふ彼の議論に混乱をもたらすと考えたからであろう²³。

以上より、アレクサンドロスは視覚と実践の関係を論じるに際して、視覚と観想の関係を論じる際には依拠していたプラトンを参照しないことで、実践知が観想知という普遍的な範型から得られるというプトレマイオスが採った見解を意識的に退けていること、そして、アレクサンドロスはプラトンに代わってアリストテレスのテキストを参照するものの、そのテキストを単純化することで、実践知が個別的な状況から獲得されるという点を重視して議論を展開していることが明らかになった²⁴。

5. 善く生きること

これまでの議論から、第1節でアリストテレスの『感覚と感覚されるものについて』に対して提起した二つの疑問のうち的一方——視覚や聴覚といった特定の感覚が、観想知と実践知という全く異なる種の知のそれぞれの獲得に具体的にいかなる仕方で寄与するのか——に対するアレクサンドロスの見解が明らかにされた。最後に、もう一方の疑問——「善く生きること」にお

ける観想と実践の関係はいかなるものか——に対するアレクサンドロスの見解を考察する。

上述したように、アレクサンドロスはアリストテレスの『感覚と感覚されるものについて』の一節を注釈する際、アリストテレス同様、特定の感覚は観想と実践の両方に役立つため、人間が「善く生きること」、言い換えれば、「幸福」に寄与するとしている。このとき、「善く生きること」のうちに観想と実践の両方が含まれていることは明らかである。しかしながら、アレクサンドロスは実践に対する観想の優越を各所で説いており²⁵、この両者を対等なものとして捉えているとは考えにくい。

アレクサンドロスが「善く生きること」における観想と実践の関係をいかに捉えていたかを考察するために、彼の『魂について』の一節を参照する。アレクサンドロスは、魂の理性的部分の力能が観想的・実践的という二重性を有していると述べた後、次のように述べる。

その力能は、これを有する者が単に生きること²⁶に寄与するのではなく、善く生きことに寄与するのである。……そして、実践的・臆見的知性は最初に生じる。なぜなら、この種の知性の活動は我々にとってより役に立ち、より慣習的に用いられるものであるためである。学知的・観想的知性はこれに続いて生じる。(81.15-21)

この箇所では、魂の理性的部分の観想と実践に関わる力能が「善く生きること」に寄与するとされたあと、実践を司る知性の方が、観想を司る知性よりも時間において先に我々に生じると述べられている。現代の注釈者たちは、アリストテレスはこのようなことを述べておらず、この一節をアレクサンドロスによる補足説明であると考えている²⁷。むしろ、アリストテレスの立場は前節で引用したテキストが示すように、人間は実践よりも先に観想に取り組むことが可能であるとするものである。

しかしながら、アレクサンドロスによるこの一見すると不必要な挿入は、「善く生きること」のうちに観想と実践の両方が含まれるとする『感覚と感覚されるものについて』の見解と、「善く生きること」としての「幸福」について、観想こそが「完全な幸福」であり、実践は「二次的な幸福」であるとする『ニコマコス倫理学』X巻の立場を調停するうえで必要になったと考えられる²⁸。

上記の補足を行う際、アレクサンドロスが参照したと考えられるのは、ア

リストテレスの初期著作である『プロトレプティコス』に見られる以下のような議論である²⁹。ここで重要なのは、『プロトレプティコス』における φρόνησις は、『感覚と感覚されるものについて』における φρόνησις と同様に、アリストテレスが『ニコマコス倫理学』で区別した観想知と実践知の両方を含むものであるということである³⁰。

そこで、もしあらゆるものにおいて、その目的が常により善いとすれば……、そしてもし、自然本性に則した目的が……自然本性に則して進んだ生成に従って最後に達成される目的とするならば、最初にその目的に達するのは身体的部分であり、その後には魂の部分が続き、とにかく、より善い部分の目的は常にその生成よりも後になる。したがって、魂は身体よりも後のものであり、φρόνησις は魂の中でも最後のものである。というのも、我々は φρόνησις がその自然本性上、最後に人間に生じることを知っているためであり、だからこそ、老人は善いもののうちでこれだけを主張するのである。[81.20-82.2]³¹

この一節は、『感覚と感覚されるものについて』と『ニコマコス倫理学』X巻の記述を整合的に読むための道具立てを与えてくれる。すなわち、人間のうちに時間的により後に生じるものこそが、人間にとってより善い目的であるという主張である。アレクサンドロスは、『「感覚と感覚されるものについて」注解』において、アリストテレスが φρόνησις の名の下に、観想知と実践知をまとめていることを認めていた。しかしながら、アレクサンドロスはアリストテレスが実践に対する観想の優越を説いていたことも認めているため、φρόνησις の名の下にまとめられた観想知と実践知の間に優越関係を設ける必要があった。そこで必要となる措置こそが、φρόνησις の内部にさらに完成の順序を設けて、名称において統一されている観想知と実践知を分断し、前者を司る知性が後者を司る知性よりも後に完成すると補足することなのである。このことによって、アレクサンドロスはより後に人間のうちに生じる観想こそが人間にとってのより善い目的、すなわち、よりすぐれた仕方ですく生きることであると主張することが可能となるのである。

ここまでの議論から、「善く生きること」における観想と実践の関係はいかなるものであるかという疑問に対する、アレクサンドロスの見解が明らかになった。アレクサンドロスは『「感覚と感覚されるものについて」注解』や『魂について』において、観想と実践の両方を「善く生きること」に含めつつも、

「観想を司る知性の方が実践を司る知性よりも時間的により後に人間のうちに生じる」というアリストテレスには帰されないテーゼを付け加えることによって、実践よりも観想の方がより人間の目的である「善く生きること」、すなわち、「幸福」に相応しいとする『ニコマコス倫理学』X巻におけるアリストテレスの見解を保持し得たのである。

以上より、第1節で提示した二つの疑問に対するアレクサンドロスの見解が明らかになった。アレクサンドロスは、アリストテレスにおける「善く生きること」に関する議論について、アリストテレスに即して整合的読解を試みていた。その試みは、単純化やアリストテレスには帰されないテーゼの付加を伴うものであったものの、その過程で提示された、実践知の個別性を重視するアレクサンドロスの読解は、現代的な観点からも妥当なアリストテレス解釈であると十分言えるだろう。

注

(1) *DA* 434b11-9.

(2) この箇所の *φρόνησις* は、術語としての「思慮」を指すものではなく、観想知と実践知の両方を含む広い知を指す (cf. Ross 1906, 130)。また、アリストテレスは時に人間以外の動物も知的能力を有していると述べているように思われるが (cf. *HA* 611a15-6)、この箇所で想定されているのは人間であろう (cf. Cosenza 2013, 109)。

(3) Cf. *DA* 434b24-5; 435b19-24.

(4) Cf. *EN* 1095a19-20; 1140a25-8.

(5) アリストテレスの『*デ・アニマ*』や生物学的著作における「善く生きること」と、倫理的著作における「幸福」としての「善く生きること」を結びつける議論として、Leunissen 2010, 57-63; 2015, 218-24 を参照。

(6) *EN* 1178a8.

(7) Cf. Sharples 1987, 1179-1181.

(8) 「善く生きること」に寄与する感覚としてアリストテレスが挙げているのは視覚・聴覚・嗅覚であるが、アレクサンドロスが特に視覚に着目して感覚の観想と実践への寄与を論じるため、以下聴覚と嗅覚については触れないこととする。

(9) Cf. Towey 2000, 162, n.162.

(10) *Tim.* 90D-E.

(11) 『規準と主導的部分について』のテキストは Liverpool-Manchester

Seminar on Ancient Greek Philosophy (ed.) 1988 を用いる。

(12) *Tim.* 75D-E.

(13) *Tim.* 77A-C.

(14) 「生きること」と「善く生きること」のそれぞれを、「必要やむを得ないもの」と「最善のもの」のそれぞれに対応させるという議論は、アリストテレスの『プロトレプティコス』には明示的に見られる (cf. *Prtr.* 40.1-11)。藤沢は、『プロトレプティコス』の議論全体に「善いもの」と「必要なもの」の対立を見て取っている (cf. 藤沢 2000 [1973])。

(15) *Tim.* 90A-D; 69E-70E.

(16) Taub 1993, 19-20.

(17) プトレマイオスにおける「見ること」の実践への寄与については、Feke 2018, 75-8 を参照。『ニコマコス倫理学』における κρινεῖν の語法については Fortenbaugh 1964 を参照せよ。さらに、『ニコマコス倫理学』において、有徳な人物の「判断」は事柄を正しく「見ること」と同一視されており (cf. 1113a29-33)、「見ること」と実践的な事柄に関わる判断を結びつける議論はアリストテレスに遡る。

(18) Cf. Feke 2018, 52-78.

(19) Cf. Taub 1993, 146-153.

(20) 『ティマイオス』における「最も善い生」とは純粋な観想のみを行う生であると解する立場としては Sedley 2017、観想と実践の両方を含む生であると解する立場としては Russell 2004; Armstrong 2004 が挙げられる。

(21) 前者の立場として Moss 2012; Rabinoff 2018 が、後者の立場として Morison 2020 が挙げられる。

(22) Cf. *EN* 1142a25.

(23) アリストテレスのテキストにおける「個別的な事柄についての感覚」を、アレクサンドロスが実際に文字通りの感覚として解していたかは明らかではない。アレクサンドロスに帰される『倫理学問題集』(cf. 161.14-29) では、感覚としての視覚と、実践における判断と選択を担う視覚とが区別されて論じられているが、後者が文字通りの視覚に対する言及であるのか、視覚に喩えられる知性的なはたらきに対する言及であるのかは定かではない。

(24) 実践知は観想知に依存するという見解をアリストテレスに帰することへの問題意識は、現代のアリストテレス研究にも通じる (cf. Whiting 2002; 中畑 2010)。

(25) Cf. esp. *in Metaph.* 2, 138.26-149.13.

(26) ここで「生きること／善く生きること」と訳したのは、εἶναι／εὖ εἶναι

である。Wisnovsky は、この区別自体はアリストテレスの著作に見出されず、アレクサンドロスが導入した区別であると指摘する (Wisnovsky 2003, 72-3, n.22. cf. Dooley 1993, 12, n.5)。しかしながら、『プロトレプティコス』には ζῆν と εἶναι を互換的に用いて、「生きること」にも程度があることを論じる箇所があり (cf. 57.23-58.14)、εἶναι / εὖ εἶναι という区別に ζῆν / εὖ ζῆν という区別と異なる含意があるとは考えられない。

(27) Cf. Donini 1996, 271; Bergeron & Dufour 2008, 335-6.

(28) アレクサンドロスの『魂について』は、アリストテレスの『デ・アニマ』のみならず、『ニコマコス倫理学』も参照してアリストテレスの魂論を論じる。特に、『デ・アニマ』には見出されない魂の理性的／非理性的部分という分割を論じる際には、『ニコマコス倫理学』が大いに参照される (cf. Bergeron & Dufour 2008, 49)。本文で引用した箇所もこの分割について論じる文脈に属しており、この箇所で観想と実践を含む「善く生きること」が論じられる際にも、『ニコマコス倫理学』における観想と実践の関係性が念頭に置かれていたと考えるのは自然だろう。

(29) 人間における観想知と実践知の完成の時間的順序について『プロトレプティコス』を参照する合理的な理由は、「人間は観想と実践のそれぞれを人生のどの段階で学ぶべきか」が『プロトレプティコス』における論点の一つであると考えられるためである。『プロトレプティコス』はイソクラテスによる『アンティドシス』のアカデメイア批判に應えるために書かれたと推定されており (cf. Hutchinson & Johnson 2010)、『アンティドシス』においてイソクラテスが、幾何学や天文学の知は若者の思考の訓練としての効果は認めるものの、あくまでもその後の実践のための準備に過ぎないと主張していたのに対し (cf. *Antid.* 266-8)、『プロトレプティコス』においてアリストテレスは、観想に必要な φρόνησις の完成は時間において後であり (cf. 81.20-82.2)、かつ φρόνησις が実践にも寄与すると主張することで (cf. 86.5-7)、イソクラテスの考えを退けている。

(30) Cf. Jaeger 1923, 241-57.

(31) 『プロトレプティコス』のテキストで、イアンブリコス『哲学のすすめ』に基づく部分は *Des Places* を用いる。

文献表

Armstrong, J. M., 'After the Ascent: Plato on Becoming like God', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 2004, 171-183.

- Bergeron, M. & Dufour, R., *Alexandre d'Aphrodise: De l'âme*, Paris, 2008.
- Cosenza, P., *Aristotele: Parva Naturalia Tomo II*, Napoli, 2013.
- Des Places, É., *Jamblique: Protreptique*, Paris, 1989.
- Donini, P., *Alessandro di Afrodisia: L'anima*, Bari, 1996.
- Dooley, W., *Alexander of Aphrodisias: On Aristotle's Metaphysics Book 1*, London, 1989.
- Feke, J., *Ptolemy's Philosophy: Mathematics as a Way of Life*, Oxford, 2018.
- Fortenbaugh, W. W., 'Aristotle's Conception of Moral Virtue and Its Perceptive Role', *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 1964, 77-87.
- Hutchinson, D. S. & Johnson, M. R., *The Antidosis of Isocrates and Aristotle's Protrepticus* (the version of 2010 February 20), 2010 [retrieved December 2022].
<http://www.protrepticus.info/antidosisprotrepticus.pdf>
- Jaeger, W. *Aristoteles Grundlegung Einer Geschichte Seiner Entwicklung*, Leipzig, 1923.
- Leunissen, M., *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge, 2010.
- Leunissen, M., 'Aristotle on knowing natural science for the sake of living well' in Henry, D. & Nielsen, K. M. (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, 2015, 214-231.
- Liverpool-Manchester Seminar on Ancient Greek Philosophy (ed.), 'Ptolemaeus: on the Kriterion and Hegemonikon', in Huby, P. & Neal, G. (eds.), *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd Together With A Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's on The Kriterion And Hegemonikon*, Liverpool, 1989, 179-230.
- Morison, B., 'Practical Nous in the Nicomachean Ethics', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 57, 2020, 219-48.
- Moss, J., *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*, Oxford, 2012.
- Rabinoff, E., *Perception in Aristotle's Ethics*, Evanston, 2018.
- Ross, G. R. T., *Aristotle: De Sensu and De Memoria*, Cambridge, 1906.
- Russell, D. C., 'Virtue as "Likeness to God" in Plato and Seneca', *Journal*

- of the History of Philosophy* 42, 2004, 241-260.
- Sedley, D., 'Becoming Godlike' in Bobonich, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics*, Cambridge, 2017, 319-337.
- Sharples, R. W., 'Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation', in W. Haase & H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.2: *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie*, Berlin, 1987, 1176-1243.
- Taub, L. C., *Ptolemy's Universe: The Natural Philosophical and Ethical Foundations of Ptolemy's Astronomy*, Chicago, 1993.
- Towey, A., *Alexander of Aphrodisias: on Aristotle's on Sense Perception*, London, 2000.
- Whiting, J., 'Strong Dialectic, Neurathian Reflection, and the Ascent of Desire: Irwin and McDowell on Aristotle's Methods of Ethics', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 17, 2001, 61-116.
- Wisnovsky, R., *Avicenna's Metaphysics in Context*, New York, 2013.
- 中畑正志「アリストテレスの言い分 倫理的な知のあり方をめぐって」
『Methodos 古代哲学研究』(42)、2010、1-30
- 藤澤令夫「観ること（テオーリアー）と為すこと（プラークシス） イソクラテス、プラトン、そしてアリストテレスの初期と後期」『藤澤令夫著作集 II』岩波書店、2000、223-252（『西洋古典学研究』(21)、1973、1-19）

審問する他者、贈与する主体

レヴィナス『全体性と無限』における「贈与」概念について

神戸大学大学院 松村健太

序

『全体性と無限 (Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité)』(1961)におけるエマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) の哲学的思索は、従来、倫理的な他者関係を中心に描かれる他者論として人口に膾炙してきた。主体としての自我あるいは〈同 (le Même)〉が他者を自らのものとして吸収し支配する暴力的な全体性の体制に、無限に他なるものである〈他者〉の「顔 (visage)」が対置され、主体のそうしたエゴイスティックな在り方を審問することで、主体が「顔」に応答する者として変容する倫理的関係が記述されているというのである。レヴィナスは『全体性と無限』の中で、こうした倫理的関係を「審問」と「贈与」という、他者と主体それぞれの行為の結び合わせとして記述している。しかし、これまでのレヴィナス研究において「贈与」は、倫理的関係のなかでもその起点となる「顔」に比して副次的なものとしてみなされてきた。そのため、現状、特に日本のレヴィナス研究においては、応答としての「贈与」を中心に考察した研究が数多く提出されているとはいいがたい (1)。しかし、この「贈与」という概念は、『全体性と無限』のみでなく、後期レヴィナスの主著と言われる『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence)』(1974)においても確認することができ (2)、また、どちらの著作においても共通して倫理的関係の中核的なモチーフとして持ち出されている。このことから、レヴィナスが「贈与」という営みに託した意味を明らかにすることで、中期思想から後期思想にかけて「身代わり (substitution)」として結実する他者論的な探究を、「贈与」という新たな観点から考察することが可能となるだろう。本稿は、そうした試みの一端として、『全体性と無限』の倫理的関係における主体の応答としての「贈与」の内実を考察する。

本稿の考察における導きの糸となるのが「言語」である。レヴィナスは倫理的関係を、「言語」によって可能となる「言説 (discours)」の関係として記述している (3)。そしてまた、このような「言説」のうちに「意味作用 (signification)」という出来事を見て取るのである。したがって、「言説」という言語をその基盤とする倫理的関係における「意味作用」の出来事の内実を明らかにするという仕方、「贈与」の意味を考察したい。具体的には、

以下のように進める。第一節では『全体性と無限』における倫理的関係を成す二つの側面である「審問」と「贈与」に関するレヴィナスの記述を辿り、その概略を示す。次に第二節で、主体の応答の起点となる「審問」を言語のはたらきから考察し、他者の「顔」という現れが、主体とは異なる事物の意味の原理であることを明らかにする。そして、前節を踏まえたうえで、第三節では応答としての「贈与」の意味と意義を考察する。ここでは「贈与」が、主体自らのもつ事物を意味原理としての「顔」へと位置づけ直す営みであることが明らかになるだろう。そしてまた、「贈与」は主体自身の明証性に由来する事物の両義性を解消し、その意味の一義性を回復するという意義を有することが理解されるだろう。最後に、これまでの議論をまとめ、結びとする。

1. 倫理的関係の二つの側面

レヴィナスの倫理的関係における「審問」と「贈与」を理解するために、まずは主体の存在様態である「享受 (jouissance)」から始めたい。享受とは、ある対象を別の対象の手段として扱うのではなく、その対象そのものを目的として関わることをいう。レヴィナスはこの営みを世界と関わりながら出来る主体の運動そのものとして理解している。

活力回復の手段としての糧は、「他なるもの」の〈同〉への変容であり、その糧は享受の本質のうちにある。つまり、「他なるもの」として認められる他のエネルギー、私たちがのちに見るように、このエネルギーのほうへと進む行為そのものを支えるエネルギーは、享受のうちで、私のエネルギー、私の力、私＝自我 (moi) になるのだ。(TI,113)

主体は世界にある事物を「享受」によって自らの「糧 (nourriture)」とするという仕方で自らを生成するのである。この意味で主体は、「他なるもの」の自己への吸収という同一化の運動をその本質とする、自我あるいは〈同〉と呼ばれる。こうしたエゴイスティックな在り方は、主体のもつ複数の生の相（享受、労働と所有、表象など）の基底に据えられているのだが、他者との関係という相においては、他者によってその同一化の運動に抵抗が加えられることになる。というのも、レヴィナスにおいて他者は、主体の同一化である認識や思考の枠組みから溢出する、「絶対的に他なるもの」としての〈他者 (l'Autre)〉だと考えられているからである。このような〈他者〉は、主体の

同一化に対して自らの無限性をもって抵抗する。そして、この抵抗は同時に、〈他者〉による主体のエゴイスティックな在り方への問いただしとして現れる。すなわち「〈他人 (Autrui)〉——絶対的に他なるもの——は、顔におけるその公現によって、他者が異議を申し立てる所有を麻痺させる (TI,185)」のである (4)。〈他者〉との関係は、その無限性による抵抗、すなわち主体の所有を麻痺させる異議として築かれる。この他者の抵抗、所有への異議において〈他者〉は「所有された世界を問いただす (TI,189)」者、すなわち「審問」する者なのである。

こうした「審問」に対して、主体は「贈与」をもって応答する。

〈他人〉との関係、超越は、〈他人〉に世界を語ることにある。だが、言語は本源的に共通であることを成就する——この共通化は所有にもとづき、そして家政を前提としている。事物を《いま・ここ (hic et nunc)》から引き剥がす語から、事物が受け取る普遍性 […]。《いま・ここ》それ自体は事物がつかまれるところの所有にさかのぼるが、他者に向かって事物を名指す言語は、本源的な脱所有 (une dépossession originelle) であり、第一の贈与である。(TI,p.189)

他者へと事物を差し出す「贈与」は、言語によってその事物を〈他者〉へと名指すこととして行われる。この名指しによって、事物は主体の所有から引き離され、他者へ共通化され、普遍的なものとなるのである。ここにおいて、これまでエゴイスティックであった主体が、他者のために事物を差し出すような在り方へと変容する。だからこそ、こうした〈他者〉の「審問」と主体の応答である「贈与」がなす関係は倫理的関係だと言われるのである。

2. 審問、言語、意味作用

本節では「顔」の他者による「審問」を「言語」という観点から考察する。そのために、まずは主体と〈他者〉が倫理的関係を結ぶ局面を、〈他者〉の「顔 (visage)」という現れ方をもとにして、そこで言語がどのような役割を演じているのかを確認しよう。

前節でも述べた通り、レヴィナスにおいて〈他者〉とは、主体の認識や思考の枠組みを絶えず溢れ出す「顔」という仕方によって現れる。こうした〈他者〉の「顔」という超越的な現れにおいて、言語はいかにして機能するのか。

レヴィナスは以下のように言う。

言語という関わりは、超越、徹底的な分離、対話者たちの異邦性、私に対する〈他者〉の顕示 (révélation) を前提としている。換言すれば、言語が語られるのは、関係をなす諸々の項の間に共同性を欠いているところ、共通の次元を欠き、ただ共通の次元が構築されなければならないところである。言語はこうした超越のうちに場を占めている。(TI,70-71)

レヴィナスにおいて、「言語」は本質的に主体と〈他者〉の共通の次元を構築する関わりそのものである。つまり、言語が主体と〈他者〉の関わりを可能にするというよりも、〈他者〉との関わりが言語として可能となるのだ。したがって、ここで言われている「言語」とは、何かを表すために用いられる音声や文字、意味内容ではない。レヴィナス自身が「言語の本質は〈他者〉との関係である (TI,227)」と言うように、「言語」はむしろ、それらを成立させる関わりそのものなのである。ただし、これは非常に限定された言語的関係であることに注意したい。レヴィナスは「顔は話す。顔の出現は、すでにして言説なのだ(TI,61)」と述べる。「話す」ことこそが「顔の出現」である以上、「顔」との言語的関係、すなわち「言説」は、話すこと、つまりは発話による直接的な対話に基づいた関係だと考えられる。そもそも、レヴィナスの「顔」は、「見る」を語源とするギリシア語やラテン語、ドイツ語、フランス語などに由来するのではなく、「～に向き返る」を意味する「パニム」というヘブライ語に由来することが先行研究において指摘されている(5)。したがって、レヴィナスにおける「言説」とは、〈他者〉自らが、主体の思考の枠組みを超越しつつ現れる「顔」という仕方で発話しつつ、主体へと「向き返る」ことを起点とした対面的な形式をとるのである。

こうした「言説」のうちに、レヴィナスは「意味作用 (signification)」という出来事を見出している。

対象の対象性 (objectivité) と対象の意味作用は、言語からやって来る。対象が差し出される主題として置かれるこの仕方は、意味する (signifier) という事実を包含している。だが、それはすなわち、対象を固定する思考する者を意味されたもの (signifié) へと (つまりは同一の体系に属するものへと) 差し向けるという事実ではなく、《意味

するもの (signifiant)》、すなわち記号を発する者を露わにするという事実なのである。《意味するもの》は、絶対的な他性であるにもかかわらず、思考する者に話しかけ、そのことによって主題化する、すなわち、世界を命題化する (proposer) のだ。(TI,97)

ここで言われる「対象を固定する思考する者」とは、他なるものの同一化を本質とする主体のことである。例えば、レヴィナスが記述する労働と所有という生の相において、手を用いた労働によって糧を所有可能な事物として構成することは、こうした対象の固定と考えることができるだろう。そして「意味する」ことは、主体における「同一の体系に属する」ような「意味されたもの」、すなわち上述した糧や所有された事物のように主体に同一化されたものではなく、「意味するもの」、言い換えれば「記号を発する者」の現れの事実なのである。加えて、ここでの「記号を発する者」が「絶対的な他性」として「話しかけ」、対象を「主題化する」と言われていることに鑑みれば、「意味作用」とは、「顔」において〈他者〉が発話することで、対象を記号として「命題化する (proposition)」出来事と言えよう (6)。

「意味作用」とは、「顔」との関係において、〈他者〉が自らの発話によって主体の方へと向き返りつつ、対象を記号として「命題化」する出来事である。それは、言い換えれば〈他者〉が、主体によって同一化されることのない仕方で対象を「前に一置くこと (pro-position)」とも言える。それゆえ〈他者〉によって記号として提示された対象の意味は、主体による同一化のうちに回収されえない。つまり、「顔」として〈他者〉が現れる「意味作用」の出来事において、対象は主体の同一化から引き離され、それ自身として意味をもつ記号として成立することになるのである。

しかし、なぜ「意味作用」において対象が主体による意味付けとは異なる意味を有することができるのだろうか。レヴィナスは以下のように言う。

意味作用は、世界が主題化され、同時に解釈される言葉 (verbe) から始まるのだが、そこで、記号を発する者は自らが発した記号から決して離れることなく、自分が表出するのとつねに同時に記号を取り戻している。(TI,98-99)

〈他者〉が対象を記号として命題化する際、そこで主体はつねに自らの言葉によってその記号を解釈し、同一化している。しかし、そこで〈他者〉が記

号から離れることなく居合わせることによって、それは主体の解釈に回収されることのない意味を有することができるのである。「言説」には、〈他者〉が居合わせる事が本質的に備わっているのであり、そして、この居合わせによって、主体の解釈から、すなわち同一化から記号は引き離され、居合わせる〈他者〉に基づいた意味が可能となるのである。したがって、「意味作用」において〈他者〉は、主体による同一化とは異なる意味を成立させる原理として現れていることになるだろう。「私が内包する以上のもの」として〈他者〉が現れるということは、〈他者〉が主体のうちに含まれることのないものとして現れることであるが、本節の議論を踏まえて言い換えるのであれば、そのような〈他者〉の表出とは、〈他者〉そのものが対象の意味を成立させる原理そのものとして現れることだと言えるだろう(7)。

〈他者〉による「審問」は、「顔が世界に導入する表出」が「何かを為しうる私の権能に挑んでくる(TI,p.215)」と言われるように、同一化という主体のエゴイスティックな在り方そのものの正当性を問いただすのであった。このような「審問」が、また同時に、言語論的側面において、上記のような内実を有する「意味作用」の出来事として記述されることで、〈他者〉の「顔」は主体とは異なる意味の原理として現れていることが示された。すなわち、「意味作用」の出来事において、〈他者〉の「顔」は「発話」によって対象を記号として命題化するのだが、命題化されたことで記号となった対象に〈他者〉が「居合わせること」で、主体の解釈から絶えず引き離され、「顔」という意味原理に基づく意味を可能にするのである。

3. 贈与の意味からその意義へ

これまで見てきたような「審問」に対して、主体は応答するのだが、この応答が「贈与」としてなされるのである。これは一章でも示した通りであるが、そこでの「贈与」は事物を語ることによって〈他者〉と共有化するという仕方でなされる。〈他者〉からの「審問」に対して、主体は自らの事物を〈他者〉に向かって名指すという仕方で応答するのである。レヴィナスは、この名指しにおける事物の共有を、「指示」としてより詳細に論じている。そのため、本章では、「贈与」としての「指示」のもつ内実を考察するところから始め、その意義についても考察することにしよう。

3-a. 指示と他人の視野

レヴィナスは、「贈与」における名指しによる事物の一般化・普遍化を「指示」として以下のように説明している。

事物を指し示しながら、私はその事物を他人へと指し示している。指し示すという行為は、享受と所有についての私の関係を変更し、他人の視野のうちに諸事物を位置づけるのである。記号を利用することは、それゆえ、事物との直接的な関係を間接的な関係に置き換えることに留まるのではなく、諸事物を贈呈可能なもの (offrable) とし、諸事物を私の使用から解き放ち、それらを放棄し、外的なものにすることを可能にするのだ。事物を指し示す語は、私と他者たちの間でそれらを共有していることを証しているのである。(TI,230)

何かしらの事物を言語でもって指し示すとき、それ自体が〈他者〉への応答であるがために、その指示された事物だけでなく、同時にその指示を受け入れる側の聞き手をも導き入れている。このようにして「指示」は、つねにそれに参与する他者との関係のうちで成り立っていると見えよう (8)。そのため、「指示」は事物を「他人の視野のうちに置くこと」なのである。このときに重要なのは、この「指示」によって享受の糧および労働と所有における事物と主体との関係が変容される、ということである。つねに「私のもの」として占有されてきた事物は、この他者の参与を求める「指示」としての「贈与」によって、その占有から切り離されることが可能となる。しかし、それだけではなく、事物は「贈与」によって〈他者〉へと差し出され、「他者のもの」へと変容するのである。享受に始まり、労働を経て、所有されるに至る事物は、〈他者〉への応答としての「贈与」である事物の「指示」によって、その被占有的な在り方から解かれるのである。

以上のような「贈与」としての「指示」を、前章で考察した「意味作用」の出来事との関係から改めて整理しよう。主体によって使用される事物は、その使用の圏内にある限り、主体によって同一化されることを免れえない。むしろ、同一化されるところに意義があると言うことができるだろう。レヴィナスはこれを「合理的な意義 (signification rationelle)」(TI,pp.229-230) と言う。これに対して、主体は「意味作用」という出来事において、その在り方を審問され、自らの所有する事物を〈他者〉へと贈与することになる。ここで事物は「合理的な意義」とは異なり「他者のもの」として新たな意味を得ることになる。だが、こうした新たな意味の獲得は、主体のみによって

はあり得ないだろう。主体は自我として、他なるものを自らに同一化するその運動を本質としているからだ。ここで、レヴィナスが「顔」との言語的關係、すなわち「言説」のうちに「意味作用」という出来事を見て取っていたことを思い出そう。「意味作用」において〈他者〉の「顔」は、主体によって同一化されることのない意味原理そのものであった。つまり、事物が新たに獲得する意味は、〈他者〉の「顔」という意味原理に基づけられることによって可能となっているのである。したがって「贈与」とは、主体が所有する事物を〈他者〉へと指示することで、その事物を「他者のもの」として変容させ、「顔」という意味原理のうちに位置づけることであると言えるだろう。「言説」のうちで「審問」と「贈与」が織りなす「意味作用」の出来事によって、事物は新たに意味付けられるのである。

3-b. 意味の一義性の回復

これまで見てきたように、「言説」における「顔」の「審問」と主体の「贈与」からなる「意味作用」によって事物は有意味化される。それでは、主体が〈他者〉との言語的關係にないとき、事物は無意味なものとなるのだろうか。そうではない。しかし、単に一義的な意味を有するのでもないのである。

だが、発話に基づいて私たちへとやって来るのではない絶対的に沈黙した世界は、[...] 無一始原的 (an-archique) で、原理を欠き、始まりを欠いているであろう。思考は、実体的なものとは何も衝突しないであろう。現象は、最初の接触で仮象に貶められる。この意味で、現象は両義性のうちに、悪霊の疑惑のうちに位置するだろう。悪い霊は自らの偽りを語るために現出するのではない。すなわち、悪い霊は本当に現出しているように見える諸事物の背後に、可能なものとして身を置いているのである。(TI,90)

私たちは先程、〈他者〉との関係、「審問」と「贈与」が織りなす言語的な關係のあり方について見てきた。それに対して、〈他者〉との言語的關係を介さない世界は、「顔」という仕方で現れる意味原理を有さない。レヴィナスはこの世界を「沈黙した世界」と言う。この世界のうちで現れる事物は、それが基づけられる原理を失っているため、「現象」から格下げされた「仮象」であり、したがって一義的ではなく、両義的なものとなる。こうした事態をレヴ

イナスは、デカルトの「悪い霊」になぞらえて説明する。デカルトの「悪い霊」とは、『省察』において、デカルトが真に明晰判明に実存するものは何かを探究するために持ち出す概念である(9)。例えば、「 $1+1=2$ 」といった命題は、一般的に私たちに確からしさを伴って現れているが、実はこの「 $1+1$ 」を「 2 」と思わせる悪霊がいるのではないかという想定を導入することによって、実は「 $1+1=3$ 」であるところを「 $1+1=2$ 」として誤認させている可能性があることを示唆するのである。同じようにして、レヴィナスは、主体が有するものはデカルトにおける「悪い霊」がそうするように、真偽不明で曖昧なものとなると言うのである。ただし、「悪い霊」は、「本当に現出しているように見える諸事物の背後に、可能なものとして身を置く」と言われているように、諸事物の意味を、誰かによって真偽が確認されうるような曖昧なものとしてではなく、その意味の真偽自体が不明瞭で確認できないという仕方で曖昧なものとしてしまう存在なのである。つまり、沈黙の世界において事物は、自らが身を置く意味原理を失っているがゆえに、真偽すら問うことのできないという仕方で、換言すれば事物のもつ意味の一義性が喪失されているために両義的なものとなるのである。

このような事態に際して主体は、事物をこの両義性から回復させることはできない。こうした主体そのものの意味もまた、確実なものではないからだ。レヴィナスはデカルトのコギトを援用しつつ以下のように言う。

実際には、コギトにおいて、諸々の明証性を否定する思考する主体は、この否定の働きの明証性へと至るのだが、それはその主体が否定したところの明証性とは異なる水準へと至るのである。しかし、とりわけ、その主体が至る明証性の肯定は、最終的あるいは原初的な肯定ではまったくない。というのも、今度は、その肯定が疑われうるからである。第二の否定の真理が肯定されるのは、まだなおより深い水準であるが、それは再び、否定を免れえないものとしてである。(TI,93)

デカルトにおいて、様々なものを疑うことで真に明証的なものを導出するための方法的懐疑は、その懐疑を繰り返す当の「思考する私」によって停止される。しかしこのとき、「思考する私」であるコギトがその懐疑を停止することができたのは、そもそもコギトの明証性自体が、すでにして「無限の観念」としての神の実存に依拠していたからであり、「否定の背後で肯定が回帰すること(TI, 94)」がすでにして推しはかられていたからだ。レヴィナスは指

摘する。そのため、レヴィナスはコギトを「それ自体としては正当化されえない恣意的な停止点 (TI,93)」と捉える。デカルトにおけるコギトの明証性は、神の実存なしでは第一に「疑うこと」という否定作用それ自体の明証性に基づいているのであって、この否定作用の明証性自体もまたその懐疑による否定を免れえないのである。懐疑という「目が眩むほどに引きずり込む深淵の運動のうちで、主体はその運動を停止することができない (TI,94)」のである。すなわち、主体は自らのみによっては、あらゆる事物の意味を有することができず、それどころか自らの明証性自体をも保証することができないのである。

そこで、この懐疑による絶えざる否定の運動を停止するのが、〈他者〉であるとレヴィナスは言う。

疑いによって現出する否定性のうちで、私は融即 (participation) を断つ。だが、私はコギトにおいて独力で停止点を見つけることはない。然りと言いうるのは私ではない——〈他者〉である。(TI,94)

これまで見てきたように、コギトとして自らに自らの根拠をもっていた主体は、自らの否定作用それ自体への否定から、すなわちその作用の明証性を下降的に探究する運動から逃れることができない。それに対して、この運動は〈他者〉の現れによって停止されるのだとレヴィナスは言うのである。そしてまた、このような主体と同様に両義的である事物は、その両義性から解放されることになる。

現れの両義性は〈表出〉、私への他人の現前、意味作用という本源的な出来事によって乗り越えられる。ひとつの意味を理解すること、それは、関係の一方の項から他方の項へと向かうことではなく、所与のただなかに様々な関係を見てとることでもない。所与を受けとること、それは所与を、すでにして教えとして——〈他人〉の表出として——受け取ることである。(TI,92)

事物は、本節で見られたように、一義的な意味を有しえないきわめて曖昧で両義的なものである。それは、主体がそもそも自らの否定作用の明証性に生じる下降運動を停止することができないからであった。これに対して、この

運動を停止することができるのが〈他者〉である。そして同時に、この〈他者〉の現れ、すなわち表出こそが、事物の両義性を克服するのだ。先の引用ではこの表出を「意味作用という本源的な出来事」だと述べていた。「意味作用」とは、先述したように、〈他者〉が「顔」という仕方で意味原理として現れ、その原理に主体が自らのものとしていた世界や所有物を「贈与」することで、その事物の両義性を解消し、一義的なものとして意味づけるという、言語を用いた他者と主体の双方向的な出来事であった。つまり、〈他者〉への応答としての「贈与」とは、事物を「顔」という意味原理によって意味付けることであり、また同時に主体の下降運動を停止させるとともに事物の両義性を解消し、その意味の一義性を回復させる「意味作用」という出来事を構成するために不可欠な一つの契機なのである。

おわりに

本稿は、従来、レヴィナス『全体性と無限』の倫理的関係において副次的なものに見做されてきた主体の応答であるところの「贈与」概念が果たす役割について、「意味作用」の出来事の詳細を分析するという仕方で考察してきた。一章では、『全体性と無限』における倫理的関係を成す二つの側面である「審問」と「贈与」を概観した。「審問」とは、本質的にエゴイスティックな仕方で存在する主体に対して〈他者〉が自らの無限性をもって抵抗し、異議を呈することであり、この応答として自らのもつ事物を〈他者〉のものとして共有化することが「贈与」であることを確認した。二章では、以上のような概略をもとに、倫理的関係が「意味作用」の出来事として語られている箇所に着目しつつ、〈他者〉の「顔」という現れの働きを考察した。そこでは、「顔」が主体とは異なる意味原理そのものであること、そしてそのような「顔」の「審問」によって主体の下にある対象が記号として命題化され、主体の意味付けから引き剥がされることが示された。対象が自らの一義的な意味を有するのは、他者の「顔」という意味原理に基づくからなのである。三章では、まず、前章の「顔」の議論に対する「贈与」の意味を考察した。意味原理としての「顔」によって命題化される記号としての対象は、そのことによって直ちに意味づけられるのではなく、「贈与」としての「指示」によって〈他者〉の視野のうちに位置づけられ、主体の解釈に回収されることのない意味を有することになるのである。次に、主体そのものによって支配された事物のあり方から、「贈与」の意義について考察した。主体が、他者との関係にない沈黙した世界において存在するとき、そこには「顔」のような意味原理が欠如

している。そのため、事物は自らの意味の真偽自体を確認できず、極めて曖昧なものにとどまってしまう。主体のみでは対象の意味の一義性を保証することができないのである。これはそもそも、主体の明証性のもつ否定性から生じる下降運動を、主体自身では停止することができないという事態に由来するのであった。これに対し、主体の明証性を肯定し、その下降運動を停止するのが〈他者〉との出会いであった。これは同時に、「意味作用」の出来事の端緒であり、この「顔」の現れによって事物の両義性は解消され、一義性が回復されるのである。

以上の事から、『全体性と無限』における「贈与」は、主体の変容という倫理的な観点からは「顔」に比して副次的であるように思われるが、言語論的な観点から考察したとき、それは「審問」と双方向的に結びあわされることで事物の意味の一義性の回復を可能とする「意味作用」の出来事そのものを構成するのであり、したがってこの出来事の重要な一契機であると言えるのである。

注

(1)例えば、国内におけるレヴィナスの『全体性と無限』における「贈与」概念を主題とした研究論文には豊田[2006]や西川[2018]がある。

(2) Cf.AE,p.32,p.113。

(3) Cf.TI,pp.28-29,p.61。

(4) 〈他者〉の具体的な在り方、すなわち主体との対面的な関係を結ぶ〈他者〉を〈他人〉と言う。「他なるもの」や〈他者〉などの分類については小手川[2015]が詳しい。

(5) Cf.Courtine-Denamy[2015]、渡名喜[2021]。

(6) 重松[2010]は、同様の箇所に着目しながら、「意味する」ことを、主体と他者どちらにも可能な行為と考えている。だが、後述するように、レヴィナスの考える主体における、主体の否定作用そのものの明証性自体が否定の下降運動を逃れることができないという事態を踏まえて、ここでは「意味する」ことを「顔」において現れる〈他者〉に固有のものとして考える。

(7)こうした意味原理としての「顔」は、「沈黙した世界」に関する議論においてもまた示されている。「世界は他人の語る言語のなかで差し出されており、様々な命題がこの世界を携えている。他人こそが現象の原理である(TI,p.92)」とレヴィナスは述べている。

(8)熊野[2003]は、こうした贈与の指示という側面に着目し、倫理的関係にお

ける贈与の意義について考察している。本稿第三節はこの観点を受け継ぎながら、「審問」に対して「贈与」が応答として位置づけられるということ、換言すれば、「贈与」が「言説」において展開される「意味作用」を構成する一契機であることを重要視し、贈与としての指示が応答としていかなる役割を果たしているのかを言語論的観点から考察するものである。

(9)Cf. 『省察』 p.31。

文献表

一次文献

以下に記載の主要一次文献からの引用には略号を用い、その後ろに原典頁数を記載した。訳に関しては、先学諸兄の訳業を参照しつつ、拙訳を採用している。

・ Emmanuel Levinas.

Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961; «Le livre de poche», 1990.(=TI)

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; «Le livre de poche», 1990.(=AE)

一、『全体性と無限』藤岡俊博訳、講談社、2020年。

一、『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社、1999年。

デカルト『省察・情念論』井上庄七訳ほか、中央公論新社、2002年。(=『省察』)

二次文献

Courtine-Denamy, Sylvie: «A l'écoute de invisible» in Andris Breitling, Chris Bremmers, Arthur Cools(eds.). Debating Levinas' Legacy, Brill, 2015.

熊野純彦『差異と隔たり 他なるものへの倫理』、岩波書店、2003年。

小手川正二郎『甦るレヴィナス 『全体性と無限』読解』、水声社、2015年。

重松健人「レヴィナスにおける signification と他性」所収:『宗教哲学研究』第27号、宗教哲学会、2010年。

渡名喜庸哲『レヴィナスの企て 『全体性と無限』と「人間」の多層性』、勁草書房、2021年。

豊田政和「レヴィナスにおける『贈与』概念の検討」所収:『千里山文学論集』

第 75 号、関西大学大学院文学研究科、2006 年。

西川健太「語り」と「語ること」から考察する他者への贈与——レヴィナスの他者論をめぐって——」所収：『立命館哲学』第 29 集、立命館大学哲学会、2018 年。

計画表出主義と「であるべき」

九州大学 水谷亮介

はじめに

本稿の目的は、「であるべき (ought to be)」の扱いが困難であるという計画表出主義の抱える難点を指摘すること、そしてその難点を克服するための方法を提案することにある。

メタ倫理的表出主義者の念願の一つは、「べき (ought)」や「よい (good)」などの規範語（ないし評価語）の意味を「心的状態の表出」という観点から説明することである。この念願を達成するためには少なくとも、規範語を用いたとき表出される心的状態はどのような心的状態かということと、意味の合成性はどのように説明されるかということとの二点を、説明しなければならない。だがこれを達成するのは容易ではない。実際、ヘア (Hare 1952) は合成性については未解明な部分を残したし、またブラックバーン (Blackburn 1988) は意味の合成性についての理論は提示しているものの、具体的な規範語の意味については十分に解明していない。

こうした現状において、ギバード (Gibbard 2003) は、「べき」の意味について考察し、上記二点をこれ以上ない仕方で明瞭に説明して見せた。第一点については、計画という心的状態であると特定することによって、第二点については、超計画という概念装置を作り出すことによって、説明して見せたのである。

「計画表出主義 (plan expressivism)」と名づけられるこのギバードの理論は、きわめて画期的かつ説得的なものだった。しかし、理論としての難点は残されている。その難点とは、「すべき (ought to do)」を扱うことは容易でも、「であるべき (ought to be)」を扱うことは非常に困難だというものである。すなわちギバードの理論では、「世界は平和であるべきだ」の類の、理想的な状況を述べる場合の「べき」の用法が説明困難である。ギバードの計画表出主義に対してはこれまでにさまざまな問題点がすでに指摘済みであり、それらに対するギバード自身の応答も為されている。ところが、そうした議論のなかで、「であるべき」を巡る問題についてはこれまでに表立って論じられることはなかったように思われる。しかし「であるべき」を巡る問題は、私見では、一見するよりも些末な問題ではなく、むしろきわめて深刻な問題である。

そこで本稿では、まず計画表出主義を概観する (第1節)。続いて、「であるべき」の扱いが困難だという計画表出主義の問題点 (およびそれに関連し

た諸問題点)を指摘し、そのうえで「であるべき」を扱うことは、「べき」という語を説明する際の要所であると論ずる(第2節)。それから、形式的道具立てを利用しながら、諸問題の解法を示す(第3節)。最後に、それまでの議論をまとめたうえで、議論の展望を述べる(結語)。

1. 計画表出主義の概要

ギバードによれば、一般に文「 ϕ 」の意味を説明するには、「 ϕ 」と発話したとき表出される心的状態を明らかにすれば十分である。そして文「 ϕ 」の発話によって表出される心的状態は、一般に、「 ϕ と考える(判断する)」というものである。したがって、文「Xすべきだ」の意味を説明するには、「Xすべきだと考える」という心的状態はどのような心的状態かを説明すれば十分だということになる。ギバードは、「Xすべきだと考える」とは、「Xする計画を持つ」という心的状態にほかならないと考える。それゆえ結局、文「Xすべきだ」を発話することで表出される心的状態は、 ϕ する計画だということになる。

計画とは実践的態度(行為を導くような態度)の一種であり、Gibbard(2003)においてはしばしば意思決定とおおよそ同一視されている。計画と意思決定との違いは、複数の行為選択肢がある場合、意思決定するためにはそのなかからただ一つの行為を選ぶのでなければならないが、計画するには複数の選択肢を選択可能なものとして残してよいという点である。たとえば、ある旅人が、AとBの二手に分かれている道に遭遇したとき、どちらの道を行っても同じ距離・同じ時間で目的地に着くという場合には、この旅人はどちらの道を行ってもよいと考えるだろう。この場合、この旅人は、「Aの道に行く」と「Bの道に行く」との両方の選択肢を自らに許可したことになる。あるいはまた、Aの道に行くほうが明らかに目的地への近道だという場合には、旅人は「Aの道に行く」という選択肢のみを許可し、「Bの道に行く」という選択肢は拒否したことだろう。これらいずれの場合においても、旅人はギバードの言う意味で「計画」したと言える。このように、計画するとは、選択可能な行為のなかから、どれを許可しどれを拒否するかを決定することにほかならない。「べき」が意思決定でなく計画に対応しているとギバードが考える理由の一つは、「Xすべきだ」の否定は「Xすべきだというわけではない」すなわち「Xしなくてよい」という許可を表す文だからである。意思決定という心的状態では、許可を表す文の意味が捉えられない。

意味の合成性に関しては、ギバードは「超計画(hyperplan)」という概念装置を考案することで対処している。超計画とは、任意の可能な状況におけ

る任意の行為について、それを許可するか拒否するかのいずれかを定めたものとして定義される。一つの超計画が与えられたとき、その超計画はたとえば「友達を匿っているところへ人殺しがやってきたとき、嘘をつく」という行為を許可するか拒否するかのいずれかであるし、「天正 10 年 6 月 2 日に本能寺に滞在しているとき、自害する」という行為を許可するか拒否するかのいずれかである。

ギバードは、可能世界 w と超計画 h との順序対 $\langle w, h \rangle$ が、可能世界意味論における可能世界と類比的な役割を演ずると考える。 $\langle w, h \rangle$ は、完全に意見を固めた人の心的状態を表している。つまり、すべての平叙文について、それが真か偽かを尋ねれば、必ず真か偽かで答え、「分からない」と答えることはないという心的状態を表している。これは、 w が信念について、 h が計画について、完全に意見を固めた状態を表すと解釈できるからである。このような、完全に意見を固めた人の心的状態を、「超状態 (hyperstate)」とギバードは名づける。

ギバードによれば、文の発話によって表出される心的状態は、超状態の観点から特徴づけることができる。たとえば記述文「地球は丸い」の発話によって表出される心的状態は、地球は丸いという信念であるが、この信念は、文「地球は丸い」にどの超状態が同意でき、どの超状態が同意できないかという観点から特徴づけることができる。つまり、地球は丸いという信念は、 $\{\langle w, h \rangle \mid \langle w, h \rangle \text{ は「地球は丸い」に同意しうる}\} (= \{\langle w, h \rangle \mid \text{可能世界 } w \text{ において「地球が丸い」が真}\})$ という集合として形式化しうるとギバードは考えるのである。これは、命題 p を $\{w \mid w \text{ において } p \text{ が真}\}$ という可能世界の集合と同一視しうるという可能世界意味論の考え方の応用であると言いうことができる。同様に、「荷造りすべきだ」という文の発話によって表出される心的状態、すなわち荷造りする計画という心的状態は、 $\{\langle w, h \rangle \mid \langle w, h \rangle \text{ は「荷造りすべきだ」に同意しうる}\} (= \{\langle w, h \rangle \mid h \text{ が許可するどの行為も荷造りすることを含意する}\})$ という集合として形式的に表しうる。複合文については、通常の可能世界意味論と同様、ブール演算によってその意味を定義しうる。文「 ϕ 」の発話によって表出される心的状態を「 $[\phi]$ 」と書くことにするとすれば、 $[\phi \wedge \psi] = [\phi] \cap [\psi]$ 、 $[\phi \vee \psi] = [\phi] \cup [\psi]$ 、といった具合である。

以上の議論においては、文の意味を特定するには、どの超状態がその文に同意できるかという同意条件が必要でありかつそれで十分である。つまり、ギバードの意味論は次のような同意条件意味論として記述できる。

- 「荷造りすべきだ」に $\langle w, h \rangle$ が同意しうる $\Leftrightarrow h$ が許可するどの行為も荷造りすることを含意する。

形式的には、この意味論は、 $\langle w, h \rangle$ を「事実計画世界 (fact-plan world)」という特殊な可能世界であると解釈すれば、一種の可能世界意味論であると解釈することもできる (Gibbard 2003: 57-58)。つまり、次のように真理条件意味論風に記述しても、左辺における「同意」が「真」に置き換わっただけにすぎないため、表現された内容は形式的にはほぼ同等と言ってよい。

- 「荷造りすべきだ」が $\langle w, h \rangle$ で真である \Leftrightarrow h が許可するどの行為も荷造りすることを含意する。

結局のところ、ギバードの意味論は、形式的な側面だけ見ると、旧来の真理条件意味論から何か大幅に逸脱しているというのではないことになる。むしろギバードの意味論というのは、真理条件意味論の形式的枠組みを表出主義的に解釈する方途を示したものであるとすることができる。ギバードは真理条件意味論を、文に対して指標 $\langle w, h \rangle$ に相対的な真理条件を記述するものではなく、文に対して超状態 $\langle w, h \rangle$ に相対的な同意条件を記述するものとして解釈することにより、表出主義的な意味論を得るのである。

2. 計画表出主義の意味論の問題点

こうしたギバードの計画表出主義とそれに基づく形式意味論には、いくつかの不十分な点が残っている。第一は、形式化が十分に為されておらず、そのため合成性が厳密には満たされていない点である。合成的な意味論を作るためには、「荷造りする」の意味論的値と「べき」の意味論的値とから「荷造りすべきだ」の意味論的値を導くというふうになっていなければならない。しかし上の意味論はそうになっていない。

第二は、上の議論では、「荷造りすべきだ」というように、主語のない単純な形式の文しか扱われておらず⁽¹⁾、「べき」の用法のうち多くのものが捨象されてしまっている点である。たとえば、「世界は平和であるべきだ」と言うとき表出される心的状態とはどのようなものか、上の議論だけからは理解できない。計画という心的状態は、行為に対する態度であって、命題に対する態度ではない。したがって、命題に対して「べき」が付された「……であるべきだ」の形の文は、どれもギバードの理論では扱えないことになる。三人称主語の文についても同様である。計画は、発話者自身を取りうる行為に対する態度であるから、「ホームズは荷造りすべきだ」のような三人称主語のベキ文⁽²⁾については扱いが困難なのである。

「であるべき」の問題についてはギバードは考察していないが、三人称主語のベキ文の問題については、ギバード自身がすでに解決に取り組んでいる。ギバードは、三人称主語のベキ文は、仮想的計画 (contingency plan) を表

出するのだと考えた。仮想的計画とは要するに条件付きの計画のことであり、「状況 C が成り立っているとき X する」のような形式を持つ。たとえば「天正 10 年 6 月 2 日に本能寺に滞在しているとき、自害する」というのは一つの仮想的計画である。三人称主語のベキ文はこうした仮想的計画によって分析できるというのがギバードの考えである。たとえば「ホームズは荷造りすべきだ」の発話によって表出される心的状態は、「もし自分がホームズであるなら荷造りする」という計画であるとギバードは分析する。確かにこれなら、三人称主語のベキ文の意味を、自分自身が持つ計画の表出として理解できる。

しかし、このギバードのアイディアには欠点がある。次の例を考えよう。「お前の物は俺の物、俺の物は俺の物」とつねづね考えているジャイアンという自己中心的な人物がいたとする。新品のプラモデルを手に入れたのび太という人物に対し、ジャイアンは「のび太はプラモデルをジャイアンに譲るべきだ」と主張した。このとき、ジャイアンの表出した計画は「もし自分がのび太なら、プラモデルをジャイアンに譲る」という計画だろうか。ジャイアンは本当にそのような計画を持っていたらだろうか。違いうだろう。ジャイアンは自己中心的な人物であるから、もし自らがのび太であっても、なお「俺の物は俺の物」だと考えたはずである。したがって、自らがのび太であるときにも、やはり他者にプラモデルは譲る必要はないし、むしろ他者であるジャイアンのほうこそそのび太（すなわち俺）にさまざまな物を譲って然るべきだとさえ考えたはずである。このように、「行為者 i は X すべきだ」の形の文に対応する心的状態を、「もし自分が i なら X する」という計画だと見做す考え方には無理がある。

ところで、「であるべき」の扱いが困難であるというギバード的表出主義の欠点は、一見するよりもはるかに深刻な問題である。言語学における標準理論であるクラッツァーの意味論では、「べき」には「であるべき」の用法しかないと考えられているからである (Kratzer 1981)。どういうことかというところ、クラッツァーによれば、「べき (ought)」は統語論的には繰り上げ動詞、すなわち意味論的には命題に対する一項演算子と解される。したがって「i は X すべきだ (i ought to X)」は「i が X するというふうであるべきだ (it ought to be that i Xs)」と同義だとして分析されるのである。形式的には、次のような仕方で「べき」の意味が分析される⁽³⁾。

$$\bullet \quad \llbracket O\varphi \rrbracket^{<w,f,g>} = 1 \Leftrightarrow \forall v \in \text{Best}(w,f,g): \llbracket \varphi \rrbracket^{<v,f,g>} = 1$$

f と g とは文脈から値が供給されるパラメータであり、これに基づいて最

善世界の集合「Best(w,f,g)」が決定される。この意味論は直観的には、どの最善世界においても「 ϕ 」が真であるとき（かつそのときに限り）、「 $O\phi$ 」は真であるという分析を提示している。

これは、計画表出主義にとっては不利な証拠である。計画は、行為に対する態度であって、命題に対する態度ではない。それにもかかわらず「べき」が一様に「であるべき」に還元されて分析されるのであれば、そもそも「べき」という語が計画を表出する語であるのか疑わしく思われてくる。「であるべき」の扱いが困難であるという問題が、計画表出主義にとって深刻であると言ったのはこのためである。

ここですぐ思いつく解決策の一つとして、「……であるべきだ」は「われわれは……をもたらすべきだ」と同義だと考えたらどうだろうか。この考え方だと確かに「であるべき」を「すべき」へと還元することができている。だがこの考え方はうまくいかない。「われわれは……をもたらすべきだ」の発話によって表出される心的状態が何であるかが、再び問題として浮上するからである。ギバードの三人称主語の取り扱いを流用するならば、その心的状態とは、「もし自分がわれわれならば、……をもたらす」という計画だということになる。しかし、「もし自分がわれわれならば」という条件が一体どのような条件なのか、理解することは難しいだろう。

3. 問題の解法

合成性の問題から着手することにしよう。形式的な意味論において、「すべき」を「であるべき」に還元せずに扱うにはどうすればよいか。ホーティは、「 i はXすべきだ」を「 i がXするというふうであるべきだ」に還元することはできないと考え、「すべき」に相当する二項演算子「 $O[_{stit}:]$ 」を導入した論理体系を提案している（Horty 1996）。この二項演算子は、行為者 i と命題 ϕ とを項として取って「 $O[i stit: \phi]$ 」という論理式を形成するものである。「 $O[i stit: \phi]$ 」の直観的な意味は、「 i が ϕ ということをもたらすべきだ」というものである。

われわれも「すべき」の論理形式として「 $O[i stit: \phi]$ 」を採用し、これに対して計画表出主義的に意味を与えることを試みたい。そのためにはギバードの理論のなかで中心的な概念装置であった「超計画 h 」というものをどのように形式化するかを考える必要がある。ギバードは超計画の形式化を十全には行っていないものの、ある程度は行なっている。ギバードは次のように述べる。

行為の機会——選択肢が開かれているような想像可能な状況——は、意思決定しなければならない行為者に「中心化」されている。一つの可能世界——物事がそうあったかもしれない一つの明確な仕方——は、多くの行為の機会を含みうる。というのも、可能世界は多くの行為者を含み、それぞれの行為者は何度も意思決定しなければならないからである。行為の機会は、順序三つ組 $\langle w, i, t \rangle$ によって与えられるものと見做してよいだろう。ただし、 w は可能世界、 i は行為者、 t は行為者 i が世界 w で意思決定すべきものをもっているような時点であるとする。(Gibbard 2003: 57)

状況 s とは $\langle w, i, t \rangle$ にほかならない。ただし w は可能世界、 i は w におけるある行為者、 t は w における i が何をするかを選択するある時点であるとする。各々の状況 s に対して、選択肢の集合 $a(s)$ が存在する。これら選択肢は、世界 w における時点 t での行為者 i にとって開かれている、極大に具体的な行為である。超計画 h は、各々の状況 s に対して選択肢の集合 $a(s)$ の空でない部分集合 $h(s)$ を割り当てる。⁽⁴⁾ (Gibbard 2003: 100)

つまりギバードによれば、超計画 h は、状況 $\langle w, i, t \rangle$ を与えると選択肢（極大に具体的な行為）の空でない集合を返す写像として形式的に表現することができる。

残る問題は、選択肢というものをどう形式化するかであるが、ギバードはこれに関しては特に言及していない。そこでここでは、選択肢 o は状況 $\langle w, i, t \rangle$ の集合として形式化することにしよう。一般に、命題 p の内容は p が真である世界の集合と同一視しうるが、これと同様に、選択肢 o の内容は o が選ばれる状況の集合と同一視しうる、と考えるのである⁽⁵⁾。

以下、簡単化のため時間 t については考慮に入れないこととし(すなわち、各行為者は各世界においてただ一度きり行為選択を行なうものとし)、状況 s は可能世界 w と行為者 i との順序対 $\langle w, i \rangle$ と同一視することにする。すべての可能世界の集合を W 、すべての行為者の集合を I とする。超計画 h は、 $W \times I \rightarrow 2^{W \times I}$ なる写像と定義する。直観的には、 $h(w, i)$ は、 h が $\langle w, i \rangle$ において許可する選択肢の集合を表す。また、写像 Choice も $W \times I \rightarrow 2^{W \times I}$ なる写像とする(ただし、つねに $\langle w, i \rangle \in \text{Choice}(w, i)$ を満たすものとする)。 $\text{Choice}(w, i)$ は、直観的には、 w において i が実際に選択する選択肢を表す。以上の道具立てを用いれば、次のように意味を記述することができるだろう⁽⁶⁾。

- $\llbracket O[i \text{ stit: } \varphi] \rrbracket^{\langle w, h \rangle} = 1 \Leftrightarrow \forall o \in h(w, i): \forall v \in W: \langle v, i \rangle \in o \text{ ならば } \llbracket [i \text{ stit: } \varphi] \rrbracket^{\langle v, h \rangle} = 1$

(「 i が ϕ ということをもたらしべきだ」に $\langle w, h \rangle$ が同意しうる $\Leftrightarrow h$ によって許可されたどの選択肢についても、その選択肢が選択されたことを信じるどの超状態 $\langle v, h \rangle$ も「 i が ϕ をもたらす」に同意しうる。)

- $[[i \text{ stit: } \phi]]^{\langle w, h \rangle} = 1 \Leftrightarrow \forall v \in W: \langle v, i \rangle \in \text{Choice}(w, i) \text{ ならば } [[\phi]]^{\langle v, h \rangle} = 1$
(「 i が ϕ をもたらす」に $\langle w, h \rangle$ が同意しうる $\Leftrightarrow w$ における i の選択によって「 ϕ 」に $\langle w, h \rangle$ が同意しうるものが必然的となった。)

以上で、合成性の問題については一応の解決を見たことになる。上の意味論では「 $O[i \text{ stit: } \phi]$ 」の意味論的値を、その要素の意味論的値を用いて導出しえているからである。

では、三人称主語のベキ文の問題と、「であるべき」の問題は、どのように解決されうるだろうか。前者から考えよう。上で提示したモデルにおいて、超計画 h によって許可される選択肢（すなわち $h(w, i)$ に属する要素）は、行為者 i が持つ選択肢である。三人称主語のベキ文を意味解釈する際には、 $h(w, i)$ に属する選択肢は、どれも発話者自身の持つ選択肢ではなく、第三者の持つ選択肢であることになる。このことを直観的に理解するならば、三人称主語のベキ文の発話によって表出される心的状態は、やはり仮想的計画であることになろう。ただしそれは、「もし自分が i だったら」という仮想なのではなく、むしろ「もし自分が i の行為選択肢を i に代わって選択できるのならば」という仮想であると理解すべきだろう。なぜならば、 $h(w, i)$ におけるパラメータ i の変動は、単に選択肢の集合を変化させるにすぎず、計画を持つ発話者自身がどうであるかは無関係だからである。この考え方で行くと、具体的にはたとえば、文「政府はオリンピックを中止にすべきだ」の発話によって表出される心的状態は、「もし自分が政府に代わって政府の持つ行為選択肢を選択できるならば、オリンピックを中止にする」という計画であることになる。

この考え方は、上述のジャイアン事例という反例を回避することができる点で、ギバードの元の考え方よりも優れている。ジャイアンの発言「のび太はプラモデルをジャイアンに譲るべきだ」によって表出される心的状態は、「もしのび太の行為選択肢をのび太に代わって選択できるならば、プラモデルをジャイアンに譲る」という計画である。この計画を自己中心的人物が持つことは不合理ではない。この場合、自分がのび太である仮想的状況を想定しているわけではないので、ジャイアン事例は反例とならないのである⁽⁷⁾。

「であるべき」についてはどう考えればよいか。私の考えでは、「 ϕ であるべきだ」の発話によって表出される心的状態は、「もし現実世界がどの可能世

界なのかを選択できるのならば、 ϕ をもたらず選択を取る」という計画である。この考えは、直観に適うだけでなく、形式的な側面を見ても説得力があるように思われる。

いま、 $h(w,i)$ に属する選択肢がすべて $\{<w,i>\}$ の形の単集合であったとし、また $\text{Choice}(w,i)=\{<w,i>\}$ であったとする。このとき、「 $O[i \text{ stit}: \phi]$ 」の同意条件は次のようになる。

$$\bullet \quad \llbracket O[i \text{ stit}: \phi] \rrbracket^{<w,h>} = 1 \Leftrightarrow \forall \{<v,i>\} \in h(w,i): \llbracket \phi \rrbracket^{<v,h>} = 1$$

この同意条件は、以下に再掲するクラッツァー意味論の「 $O\phi$ 」の真理条件と、ほぼ同じ形式をしている。つまり、可能世界の集合に対する全称量化を表すという点で構造が同じである。

$$\bullet \quad \llbracket O\phi \rrbracket^{<w,f,g>} = 1 \Leftrightarrow \forall v \in \text{Best}(w,f,g): \llbracket \phi \rrbracket^{<v,f,g>} = 1$$

$h(w,i)$ に属する選択肢がすべて $\{<w,i>\}$ の形の単集合であり、また $\text{Choice}(w,i)=\{<w,i>\}$ であるような場合とは、要するに、行為者 i は現実をどの可能世界にするかを直接選択できるような行為者だということである。そのような行為者 i は、いわば神のような存在であると言ってもよいかもしれない。以上の考察から、「 ϕ であるべきだ」の発話によって表出される心的状態は、「もし自分が神の持つ選択肢を神に代わって選択できるのならば、 ϕ をもたらず選択を取る」という計画、言い換えれば「もし現実世界がどの可能世界なのかを選択できるのならば、 ϕ をもたらず選択を取る」という計画であると考えることができる。

結語

本稿は、「であるべき」の扱いが困難だという計画表出主義の問題点を中心に議論してきた。本稿におけるこの問題の解決策は、「であるべき」を特殊な仮想的計画を表出する語として解釈するというものだった。本稿ではこのことを、形式的道具立てを利用しながら論じた。

以上の議論は、単に計画表出主義の欠点を克服するだけにとどまらない射程を持っている。すなわち、この議論は、規範の哲学にとっての基礎となりうるのである。

シュローダーは、「すべき」を「であるべき」に還元するクラッツァー的な発想を批判し、「すべき」には「であるべき」に還元できない独自の意味・用

法があると主張している⁽⁸⁾ (Schroeder 2011)。シュローダーによれば、ベキ文はしばしば「であるべき」と「すべき」という二種類の解釈を許す。シュローダー自身の挙げる例文は「ラリーが宝くじを当てるべきだ (Larry ought to win the lottery)」という文である。この文は二種類の仕方で読める。一つの読みは、ラリーに対して「宝くじを当てよ」と助言するような読み（「すべき」の読み）であり、もう一つの読みは、「ラリーが宝くじを当てる、というふうであるべきだ」という、理想的状況を記述する読み（「であるべき」の読み）である。これら二つの読みが異なる意味を持つことは、次のように考えれば分かる。前者の読みでは、偶然に委ねられるはずの宝くじについて「当てなさい」と助言する文だということになるので、真か偽かと言えばおそらくは偽であると判断することになる。後者の読みでは、状況次第では（たとえば、ラリーは何をやってもうまくいかず不運続きで落ち込んでおり、お金にも困っているが、あいにくの不況で無職である、といった状況下では）、真であると判断できる。二つの読みでは真理条件が異なり、したがってその意味するところも異なることになる。このように、「であるべき」と「すべき」とでは、一般にはその意味が異なっていると考えられる。

シュローダーによれば、「すべき」は「であるべき」とは違って、次の諸性質を持つ。

1. 「すべき」は助言に直接的に関係している。
2. 「すべき」は熟慮 (deliberation) を終わらせるのにふさわしい語だ。
3. 誰かが何かを為すべきであるとき、その者がそれを為さなかったならば、その責任はその者にある。
4. 「すべき」は「できる」を含意する。ただしこの「できる」は、形而上学的可能性ではなく、能力を意味する「できる」である。
5. 「すべき」は、「であるべき」に比べて、義務という概念とより緊密に関連している。

なぜ「すべき」は、「であるべき」と違ってこれらの特徴を持っているのだろうか。その理由は計画表出主義の観点から明らかにできるように思われる。「すべき」は発話者自身や他者や集団の現実の行為選択に関する計画を表出する語であるのに対し、「であるべき」は「もし現実世界がどの可能世界なのかを選択できるのならば」という現実には限りなく実行不可能に近い仮想的計画を表出する語である。この違いが、「すべき」と「であるべき」を異なるものにしている。「であるべき」は実行不可能に近いという点できわめて特殊

な仮想的計画を表出する語であるため、助言や熟慮、義務、責任、行為の実行可能性といった事柄とは無縁なのである。

以上は予備的な考察にすぎず、「すべき」の特質についてや、義務・責任などの倫理的諸概念と「すべき」との関係について、未解明な部分はなお多い。しかしいずれにせよ、本稿の議論は、単にギバード的表出主義の細部の改良であるにとどまらず、規範の哲学にとっての基礎的考察となりうることは、確認しえたのではないかと思われる。

注

(1) むろんギバードは「荷造りすべきだ」という日本語文について考察したのではない。正確な事情を書くならば、ギバードは議論の単純化のために、「べき (ought)」の意味について直接考察するのではなく、「唯一のすることだ (the thing to do)」という人工的な述語を導入し、まずこれについて考察するという方法を取っている。すなわちギバードは、「I ought to pack」の代わりに、「Packing is the thing to do」という文を考察の取り掛かりとしている。ギバードもまた、本稿で述べたように、行為の動作主が明示的でない文についてまず最初に考察しているのであり、やはりその議論は「べき」の用法のうち多くのものを捨象したうえでの議論になっている。

(2) 以下、「べき (ought)」を含む文を「べき文 (ought sentence)」と呼ぶことにする。

(3) 「 $O\phi$ 」は、文「It ought to be that ϕ 」の論理形式を表すものとする。また \square は付値関数とする。なお、本文中に掲げる「 $O\phi$ 」の真理条件は、Carr (2017) に倣い、やや簡略的に記述している。

(4) 引用文中の記法は適宜、本稿の記法に合わせて修正している。

(5) 同様の発想は、Horty (1996)、Yalcin (2022) でも見られる。

(6) 形式化の仕方は Horty (1996) に多くを負っている。

(7) シュローダーの用語では、「すべき」／「であるべき」ではなく、「熟慮的べき (deliberative ought)」／「評価的べき (evaluative ought)」である。この用語の違いについては、本稿の議論にはそれほど影響しないと思われるため、本稿では詳述しないでおく。

文献表

Blackburn, Simon, 1988, “Attitudes and Contents”, *Ethics* 98 (3), 501-517.
Carr, Jennifer, 2017, “Deontic Modals”, in Tristram McPherson & David Plunkett (eds.), *The Routledge Handbook of Metaethics*, Routledge, 194-

210.

Chrisman, Matthew, 2016, “Metanormative Theory and the Meaning of Deontic Modals”, in Nate Charlow & Matthew Chrisman (eds.), *Deontic Modality*, New York: Oxford University Press, 395-424.

Gibbard, Allan, 2003, *Thinking How to Live*. Harvard University Press.

Hare, Richard Mervyn, 1952, *The Language of Morals*, Oxford, England: Oxford University Press.

Horty, John F., 1996, “Agency and Obligation”, *Synthese* 108 (2), 269-307.

Schroeder, Mark, 2011, “Ought, Agents, and Actions”, *Philosophical Review* 120 (1), 1-41.

Kratzer, Angelika, 1981, “The Notional Category of Modality”, *Words, Worlds, and Contexts: New Approaches in World Semantics*, Berlin: de Gruyter, 38-74.

Yalcin, Seth, 2022, “Modeling with Hyperplans”, in B. Dunaway and D. Plunkett (eds.), *Meaning, Decision, and Norms: Themes from the Work of Allan Gibbard*, Maize Books, 271-303.

哲学的遊戯論における遊び手の主体性の問題
—アンリオ、西村からガダマーの遊びの存在論へ—

北海道大学 宮崎勝正

はじめに

「遊び」は私たちに自然と知られた身近な現象である。かつて友人と公園で駆け回り笑った記憶や、余暇に音楽鑑賞を楽しむときの感覚を、私たちは経験のうちに持っている。そういった遊びの体験は、日々いたるところで見つけることができ、それだけにまた、私たちの生活を形作る重要な一部分であるように見える。しかし、遊びの本質を学問的に捉えようという試みは、十分に達成されてきたわけではない。そこで、遊びの解明へ向かうために、さしあたり哲学において主要と思われる遊戯論を比較、検討してみることが有益であろう。本稿では、遊び手の主体性という話題に絞って論じる¹。

本稿が扱うのは、アンリオ(1981)、西村(1989)、ガダマー(1990)である。まず、アンリオの遊戯論が、遊びの存在における遊び手の主体性の絶対的優位を主張していることを見る(第1節)。次に、アンリオの議論に対して西村が提示する、主客未分の存在様態としての遊びという見方において、遊び手の主体性が置かれた立場を明確にする(第2節)。それらを踏まえて、ガダマーが示した遊びの存在論という観点が、遊びにおける遊び手の主体性を適切に位置づけるための端緒となりうることを明らかにする(第3節)。

1. アンリオの「遊び」と主体的意味作用

アンリオは自身の遊戯論において、遊びの存在を遊び手の経験から捉えるという目標を掲げる。アンリオが考究の基礎に置くのは、「遊び(余白)」という概念である。それに基づいて遊びを説明するなかで、アンリオは遊びの実在性の唯一の根拠として、活動の構造や行為から切り離された、純粋な遊びの意味作用を遊び手の意識内部に見出すことになる。この節では、そのようなアンリオの議論の展開を整理し、遊び手の主体性に与えられた特権的立場を明らかにする。

アンリオは「遊び(余白)」という概念を用いて、様々な遊びの状況に通底して見られる根本的な特徴を指し示している。アンリオの言葉では、「遊びは何よりもまず、遊び手とその遊びとのあいだに存在する遊びによって成立する(Le jeu tient d'abord au jeu qu'il y a entre le joueur et son jeu)」(p.108/p.66)²。この、遊び手と遊びとのあいだにある「遊び(余白)」とは、遊びを行なっている者が事物に対して向ける、ある特有の態度のことを指し

ていると考えられる。

アンリオの挙げる明瞭な例として、偶然の遊びにおける「遊び(余白)」の説明がある。スロットや富くじで遊ぶとき、それが遊びであるための条件とは、遊び手と偶然とのあいだにある間隔が維持されることである。アンリオによれば、偶然の遊びは二つの両極において消滅する。一方は、遊び手が運命の前に屈し自己を完全に放棄する場合であり、他方は、技術によって偶然を排除し勝利を確実にする場合である。偶然の遊びは、偶然による予測不可能性の余地を残しつつ、遊び手がそれに対して能動的な関わりを結んだときに成り立つ。すなわち、偶然〈で= avec〉遊ぶこととは、偶然〈に対して= contre〉遊ぶことを意味するのであるという(p.112/p.69)。そこでは、偶然と遊び手とをその遊びの関係項として切り分けておくための、ある余白の存在が要請されるのである。このように、ある活動が遊びであるためには、遊び手とそこで用いられる対象としての遊びとが、ある余裕の幅を挟んで一致しない必要がある。こうしてアンリオは、遊びのなかで遊び手が事物〈に対して〉ある距離を維持するような関係性、すなわち「遊び(余白)」の存在に、遊びの本質的な特性を見るのである。

ここで、アンリオによって一貫して保持されている見解は、遊びの本質が規則や行為にあるのではなく、遊ぶという遊び手の意識のみにあるということである。アンリオにとって、遊びであるかどうかの差異は、「ただ、人がその行為に与える意味にのみかかっている」(p.82)のであり、「遊びが存在するとすれば、その遊びは、自身の行為に対する行為者当人の態度のなかにしかないはずだ」(p.118)と考えられている。遊びの実在性の根拠は、ある行為をしつつそれに「遊び」という意味を付与する、行為者の主体的な態度の外には決して存在し得ないとされる。したがって、偶然の遊びの例に見られたような、遊び手と事物とのあいだの「遊び(余白)」という図式自体が、遊び手の意識内部に本来的に備わっている必要があるのである。

そこでアンリオは、そもそも人が遊ぶということを可能にしているような、人間存在の内部に穿たれた根源的な余白、すなわち「実存の遊び」にたどり着くことになる。それは、人間の意識の持つ、主体が自己自身に対してある《立場》をとることを可能にするような主体内の働き(jeu)という特徴によって理解されるという(pp.151-152/p.92)。意識する存在である人間の自我は、主体の行為を表現し意味づけている主語の機能としての《わたし Je》と、現にあるがままの私という存在の客観的内容を表している《自分 Moi》との二重性を持つ。この二重性によって、主体は自己を対象として捉え、自己反省を行うことができるのだとされる。よって遊ぶ主体は、まさにある具体的な

行為に従事している《自分》に対して、彼はただ遊んでいるのだという弁明を与えている《わたし》という、自我の二重性によってはじめて遊ぶことができるのである。遊ぶとはただ、主体が自身や自身の行為に対してそういう意味を付与しつつ行為するという事態にほかならないのである。

このようにして、アンリオは遊ぶ主体の意識内部に、何ものにも還元不可能であるような根源的な遊びの意味作用を見出す。「遊びである」とは人間に備わるア・プリアリな意味にほかならず、遊びは意識における《わたし》と《自分》の関係性の一形式として、主体の意識の内部へと囲い込まれるのである。したがって、遊びを根源的に基礎づけるものは、遊び手が事物や行為〈に対して〉与える主体的な意味作用である、ということになる。ここでは、遊ぶ者の主体性こそ、ある活動が「遊びである」という事実を規定する唯一のものである。

なるほど、遊びの存在が規則や行為自体ではなく、遊び手の主体的な態度に依拠しているという考え方は、遊びの重要な側面を鋭く捉えたものだと考えられる。例えば、ある二人がチェスを行う場合を考える。そのとき、二人がチェスのルールに従っているという事実のみに基づいて、ただちにその者たちが単に遊びでそうしているのだと断定することはできない。チェスを純粋な楽しみで行う者も、職業として取り組む者も、採用している規則自体は同じであると見なすことができるからである。行為に関しても同様で、盤上の動きに目を光らせ慎重に駒を進めるといったふるまいが、外見上ほとんど同種のものであるように見えるにもかかわらず、ある者は確かに遊んでおり、またある者は生活の資金を得るために必死であるという事態が、形式上は想定可能なのである。

とはいえ、遊びは主体的な意味作用以上のものではないのだろうか。例えば、ある者がキャッチボールに夢中になっているとき、彼は自ら熱中しようとして、いっそう強く態度をとろうと努めているというのではおそくないだろう。そこでは、恰もボールの動きがその面白さでもって遊び手をすっかり魅了し、彼をその遊びのなかに留まらせているかのようである。より日常的な見方で、よって遊び手の体験に即して見るならば、遊びとはただ主観的な意識状態のことをいうのではなく、遊び手が現にそれに巻き込まれて行為しているところの、ある状況全体を指しているように見えるのである。

2. 西村における「遊び」の根源性と遊び手の被担性

ここまでアンリオの議論を追ってきた。そこで示されていたのは、遊びの存在における遊び手の主体性の絶対的な優位である。主観的な態度変更によ

って、ある活動は遊びとしての意味を付与されるのである。さて、このような主体性の意義を強調する見方について批判的に論及し、遊びという現象のより具体的で豊かな描写を遂行しているのが、西村（1989）である。この節では、西村が人間の根源的な関係様態の一つとして捉えた遊びの活動における、主体性の位置づけを示す。そこでは、遊びがそもそも人間の実存的な在り方とは根本から異なる存在様態であるために、日常生活における実存の態度に特徴的な主体性という要素は、遊びの状況のなかには原理的に見出され得ないのだと考えられているようである。

西村による遊びの分析の出発点は、「軽快に動揺し、ゆきつ戻りつ徘徊する、あてどなく自在な往還運動」(p.23)という遊びのモチーフにある³。私たちは、風に吹かれて揺れ動く草木や、川面に立つ細波、またそれに反射する陽光のきらめきを見て、そこに「遊びがある」と表現することがある。そのような意味での「遊び」とは、西村によれば、「一方で、そこで遊びが生じる余地と、他方でこの余地の内部であてどなくゆれ動く、往還の反復の振り、すなわち、現象ないし行動がとる遊びという様態とが存在することである」(pp.24-25)という。ある隙間の内部での反復的なゆれ動きという現象様態は、西村に従えば、現に遊んでいる遊び手の経験のなかにも共通して見出されるものである。

西村は、私たちの遊びに見られる「遊び」、つまり自由の余幅を、遊び手と事物とのあいだに生じる主客分かちがたい同調の関係として特徴づける⁴。例えば、鬼ごっこにおいて、子は鬼を上手く翻弄して完全に逃げ切ろうとするのではない。むしろ、鬼が子を捕らえるという期待された結末までの猶予において、挑発してははぐらかし追われては追い返すという、反復と同調の動きに身を委ねるのである。そういった「宙づりの相互期待と同調という共有の関係の枠組みこそ、われわれがさがしている遊びの構造の、もっとも単純な骨組みにちがいない」(p.38)という。このように、西村のいう遊びとは、主客分かちがたい同調的な往還という運動様態が生じるような、遊び手と事物や他者とのあいだの独特の関係性のことであると理解できる。したがって、遊びとは特定の活動を指すのではないし、また遊び手が意図的に物事に付与するような意味であるのでもない。遊びとは、遊び手と遊び相手の相互的な同調関係のなかに巻き込まれ、そこでさまざまに生起する気分や状況に身を委ねるような事態を指すのである。

このような独特の関係性として描写された遊びは、他者や事物を対象的に意味づけ、働きかけるような、人間の主体的な在り方とは最初から異なった、一つの根源的な存在様態であるとされる。それは、赤ん坊が母親と交わすよ

うな原初的な視線の關係に由来している。そこでは、私が一方的に他者を見るとか、鋭く監視されるとかいった仕方で視線が行き交うのではなく、一方が他方のその都度の呼びかけにその都度応答を返し、他方もまた同様に都度応じ返すという、同調した視線の戯れの關係が結ばれている。西村によれば、この、常に見つつ見られ、反転して見られつつ見るような、主客分かちがたいふれあいという経験様態こそは、他者や世界との原初的な關係の仕方である。こうして西村は、主客未分化な原初の他者経験と繋ぎ合わせることで、遊びが人間存在の根本様態の一つであることを確認するのである。

さて、西村によるこのような特徴づけは、実のところ、遊びの特性を人間の実存的な在り方と同様の原理から説明したアンリオの遊戯論への批判から、それとはほとんど正反対の仕方で遊びを説明することへ向かうものであるように見える。アンリオは、自己を未来の可能性へと投企する存在であるための条件である、現に置かれた状況に巻き込まれつつも同時にそこから身を引いて自己を意識しているという自我の二重性、すなわち「実存の遊び」から遊び手の在り方を捉えていた。これと対照的に、西村にとって遊びは、実存とは根本から別種の存在様態として理解されるべきだと考えられている。そのため、遊びはときに、自己投企と対置するという仕方で特徴づけられているように見受けられるのである。そこで遊びが対置される実存の特性とは、決断の自由、未来性、可能性などである。

「遊びの意識とは、他者のまなざしに投げだされてあるという、被投性の事実と対向の構造のもとで、遊びの可能性を未来に意志し、企て、決断する自由な主体の意識ではなく、すでに自分が、そのような波のシーソーの運動の現在にひきわたされ、になわれてあるという、存在の「被担性 (Getragenheit)」と同調の意識である」(p.112)。

したがって遊びは、実存のあり方とはまるで異なるために、可能性や未来性への主体的な意志や、その実現のために何かを決断する自由などとは無縁なのである。遊びの状況性と主体的な企てが不整合である以上、遊び手は自ら望んで遊びはじめたり、好き勝手に遊びをやめたりする自由を持ちあわせていないという。西村の遊戯論において、「遊びの存在は、ねらわれるべき目的ではなく、わたしに偶然おとずれるひとつの僥倖である」(p.111)。遊びは常にただ、偶然によってはじまり倦怠によって終わるのである。よって、遊びという独特の存在様態に身を置く者には、その開始と展開、結末に関して、自らの自由な意志や選択、特定の顛末への企図といった主体的な機能を發揮する、いかなる余地も与えられていないように見える。なぜなら、それらは

もっぱら実存のカテゴリーに属するものだと考えられているからである。

こうして、西村の遊戯論において、自己実現を意志する実存のあり方との根源的な区別によって特徴づけられた遊びは、私たちが日常的な文脈において行使しているような選択の自由や自らの望みを実現せんとする企図などとは最初から相容れない活動なのである。なるほど、西村の説明もまた、遊びの本質的な側面を巧みに描き出している。遊びが「遊ぼう」という遊び手の勝手気ままな意図のみによって生じると考えるのは、確かに不自然であるだろう。実際、私たちは、意識的に遊ぼうと望んだわけではないのにもかかわらず、知らず知らずのうちに遊びの楽しみに魅了され、夢中になっているということがある。子どもなどは特に、遊びへふらふらと呑み込まれていくようである。

しかし他方で、遊びのなかにある遊び手は、いかなる主体的な働きかけも許されていないというならば、実際の遊びの記述としては必ずしも十全でないように思われる。遊びが私たちの意図以上のものであるとしても、私たちはやはり、自ら進んで遊ぼうとするのである。私たちは友人を遊びに誘うのであり、その遊びをひとしきり楽しんだ後には、次に遊ぶ約束をするものである。そのような遊びへの志向が、現実には遊びが生じるという事態との本質的な関連性をまるで欠いているのだとは、ただちには考えられない。同様に、私たちは、遊びのなかで遊びの規則や展開に身を任せるのであるが、しかしまた、自ら何らかの選択を行い、望ましい展開と結末へ向けて努力するのである。つまり、私たちはゲームに勝とうとするのであり、上手く演じようとするのである。遊びの顛末が常に自身の予測を上回るものであるにせよ、私たちは思い通りにしようと試みるのである。

このように考えてくると、アンリオが強調した遊び手の主体性と、西村が比重を置いた遊び手の被担性とは、本当に相容れないものなのかという問いが生じる。むしろ、遊びという活動にあっては、遊び手が主体性を働かせつつ遊ぶということと、遊びが遊び手の主体性を遥かに超え出た存在であるということは、いわば表裏一体の事実であるように見えるのである。

3. ガダマーの遊戯概念と遊びの存在論

前節で見たように、西村の遊戯論では、遊びにあって遊び手の主体性は発揮され得ないものだと考えられた。ここでは、ガダマーの遊び概念の分析に依拠して、遊びと遊び手の主体性の、より適切な位置関係を探る。そこでガダマーの遊戯論が、主体の意識に還元されることのない遊びの存在論的優位を表すものであるにもよらず、そのことによって、かえって遊び手の主体性

を適切に評価するための見通しを提供するものであることを示す。ガダマーの遊び概念に依拠することで、遊び手の経験を捉えようとする哲学的遊戯論の目標が、必然的に遊びの存在論を要請するということが分かるのである。

ガダマーは、西村と共通した遊びの比喩的用法を出発点に定める。それは、光や波の戯れ、玉軸受の部品の遊びといった言い回しに表れている、「行きつ戻りつの運動（**das Hin und Her einer Bewegung**）」という意味である。この目的の定まらない低徊の運動といった意味合いは、ガダマーによれば、遊びの本質規定にとって中心的なものである。「遊びの運動そのものは、いわば基体を欠いている。演じられ、あるいは起こる遊びがあるのであり、そこでは、遊んでいる主体がはっきりと定められた仕方ではない」(S.109)。よって、遊びの比喩的な表現からみて、「遊びの本来の主体は明らかに、他の活動の下でもまた遊ぶような者の主体性ではなく、遊びそれ自体である」(S.109-110)。

こうした言語上の意味の分析によって、ガダマーは、遊びや芸術を主体性や主体のとり態度に基づいて把握しようとする見方を批判するのである。そこから引き出される主張とは、以下のものである。

「すべて遊ぶこととは遊ばれることである。遊びの魅力、遊びが振るう魅惑はちょうど、遊びが遊ぶ者を支配下に置くということにある。……遊びの本来の主体（このことはとりわけ遊ぶ者がただ一人しかいないような経験がはっきりと示しているのだが）は遊ぶ者ではなくて、遊びそれ自体である。」(S.112)⁵

この有名なテーゼによって、ガダマーの遊びの概念は一見すると、遊び手に対する遊び自体の優位を強く説くものとして、遊び手の主体的なふるまいとの関連性を欠いているように見えるかもしれない⁶。

しかしながら、ガダマーの遊戯概念は明らかに、遊び手の主体的な参与との結びつきを捨象してしまっただけでは理解のできないものである。そればかりか、遊びそれ自体が、遊ぶ者の主体性をその存在の契機として含み持っているように見えるのである。遊びの運動はそれを遊ぶ者のふるまいを通じて、その具体的な規定性のなかに自己を呈示する機会を得るのであり、また裏を返せば、遊ぶ者は、遊びが彼自身のねらいや意図を超越した存在であることによってのみ遊ぶことができるのである。この遊びという存在の持つ表裏のそれぞれの面について、具体例を加えつつ分析しよう。

ガダマーの論じる遊びは、「自己呈示（**Selbstdarstellung**）」という性格において本来的に把握されている。自己呈示としての遊びについて、遊び手に

優位を持つ遊びそれ自体という側面から見たとき、それはなによりも「行きつ戻りつ遊びの運動がそのなかで恰も自ら生じるところの、ある秩序を呈示する」(S.110) ものである。あるルールや秩序が、その遊びの空間を満たすもの、よってその遊びに参加する者を従わせるものとして規定されており、その遊びの本質を形作っているというのである。

このこと具体例を考えてみよう。例えば、ままごとの遊びにおいて、遊び手たちは父親や母親、子どもなどといった配役に応じたふるまいをする。母親役の者が持つ棒切れは包丁であり、その棒で叩かれた石ころは食材である。そのとき、石ころを遠くへ放り投げたり、父親役の者が威厳なく幼稚な話し方をしたりしては興ざめである。そういったことは、ままごとの遊びを台無しにしてしまう。このように、遊び手たちがままごとを楽しむということは、その者たちがままごとの秩序によって許容されたやり方に沿って行為することを要求するのである。そこで遊んでいる遊び手のふるまいは、恰もままごとが規定する秩序の範囲内を、そこから逸脱しないようにしつつふらふらと彷徨い進むようである。こうした事例には、ガダマーの示す遊びの優位性が分かりやすく表れていると思われる。ままごとを遊ぶ者は、ままごとの秩序に拘束された者である。

それでは、この場合、遊びが自己を呈示するとはいかなることを指すのか。遊びは遊び手に対して、その秩序に服することを命じるのであるが、遊びの秩序そのものがそれ自体で一つの出来事をなし、私たちに直接捉えられているというのではない。その秩序がただの形式に留まり続ける限り、遊びの存在とはただの抽象に過ぎない。そうではなくて、遊びの秩序は一連の具体的な動きのその度ごとの確定性としてのみ、個別的で一回的なこの顛末やあの顛末としてのみ、自己をそのような存在として指し示すのである。

したがって、例えば、鬼ごっこは実際に、ある遊び手がじゃんけんを負けて鬼になり、他の者たちをしかじかの経路で追い回し、誰それを公園の隅に追い詰め、ついにはその者にタッチして一時決着するという、この一つの出来事としての具象性においてのみ、その存在が現実的なものとして明らかになるということであるだろう。このことは、その規則が仔細に整備されている遊びにも同様に考えることができる。チェスの遊びは、しかじかの駒のやり取りの末に、この駒の配置で、この者が勝利したところの、この一連の出来事としてはじめて、それがどういったものなのかははっきりと分かるのである。ガダマーの議論をこのように理解するならば、チェスの遊びは規則そのものを指すのではなく、規則が具体的なやり取りとして繰り返し自らを顕在化するという、呈示の動的な反復のなかに存しているのだということになる

だろう⁷。

さて、遊び手の主体性というもう一方の面から遊びを見たときにもまた、遊びの存在と遊び手の不可分性が示されることになる。ガダマーによれば、「遊びを遂行する遊び手に対する遊びの優位はいまや、遊ぶ態度をとる人間の主体性が問題となる場合にもまた、遊ぶ者自身によって特別な仕方を経験される」(S.111)。そこで遊びの優位性は、遊び手の経験のなかに、自由(Freiheit)とリスク(Risiko)として現われるのである。

遊びのなかで、遊び手は選択の自由を与えられている。例えば、トランプの大富豪を遊ぶとき、私たちは一体どの札を場に出そうかと思案し、諸々の可能性のなかからある一手を選択するのである。しかし他方で、そうした遊びの自由性は、遊び手をリスクのある賭けに出させるものでもある。大富豪の例でいえば、しかじかのカードを場に出すという遊び手の選択は、それが最終的な勝利に帰結するにしろそうでないにしろ、ひとたび決定してしまえばもう取り消すことができないということである。このような選択の自由と取り返しのつかないリスクこそ、ガダマーによれば、遊び手を夢中にさせる魅力なのである。したがって、人がある可能性に賭けることによって遊ぶこととは、「諸々の本気の可能性が、人の裏をかき、自らを押し通すことができる程度にまで、人がそれらの可能性に掛かり合う」(S.111-112)ということの意味するのである。

こうして、ガダマーの議論は次のように理解することができると思われる。すなわち、遊び手は本気で望んでいる可能性へ向けて都度選択を行う。しかし、遊びの展開や結末は、遊び手の意図や望みによって思い通りに決定されるのではない。むしろ、遊びは、遊び手が意図したことを超えた、ある確定された予想外の結果に帰着するのである。そして、遊びがそのように、遊び手の主体性を超え出たものであることによつてのみ、私たちはそれを遊ぶことができるのである。というのも、ある決断に賭けるという要素こそ、遊びの魅力だからである。

このような議論を踏まえると、「すべて遊ぶことは遊ばれることである」という遊び一般の説明にもよらず、人間の遊びの特徴が「何かを遊ぶこと(Etwas-Spielen)」にあるというガダマーの議論が理解可能になる。「すべての遊ぶことが何かを遊ぶことであるということは、秩序づけられた行きつ戻りつの遊びの運動が一つの態度として規定され、他の種類の態度から区別される、その場合にはじめて妥当するのである」(S.113)。遊び手はその者を支配する遊びのなかにあつて、なおある態度をとつて遊んでもいるのである。そのことは、遊びが遊び手に対してある課題を与えることによる。遊び手は、

日常生活における諸々の真面目な行為の目的を、遊びにおける単なる課題にすり替えてしまうことによるのみ、何かを遊ぶことの自由を得るのだという。それは例えば、仕事をこなして生活資金を得るという目的を、ボールをゴールに蹴り入れる、トランプのカードを整然と積み上げるといった課題に置き換え、その達成を目指して行為することによって、私たちは遊びの軽快な楽しみへと解放されるということだろう。しかしまた、それらが遊びの課題として機能するのは、「遊びの本当の目的がこの課題の解決であるのではなく、遊びの運動それ自体の秩序づけと具体化にあるからである」(S.113)という。

したがって、この箇所でのガダマーの論点は以下のように理解できると思われる。つまり、遊びが遊び手をその秩序の下に従わせるとき、なお遊び手は確かにある主体的な態度をとっているのである。それは、日常的な目的から解放されて、遊ぶための課題を採用しその解決を目指すという態度である。とはいえ、そういった態度は遊びを存在させる根拠ではない。むしろ、遊びが自らを具体的に規定し形作っていく運動に含みこまれることが、遊び手の態度としても生じるのである。

こうして、ガダマーの遊び概念の分析に基づくと、遊びは決して、遊び手の主体性に還元されうるものではなく、また遊び手の主体性を捨象しうるものでもないと考えることができる。むしろ、遊び手を凌駕する遊びの存在と、そのなかで遊ぶ遊び手とは、決して分離して考えることのできない、一つの存在の表裏をなすものであると思われたのである。遊びは、遊び手をその秩序に従わせ、またその者の狙いや望みを超えた出来事として自己の可能性を確定し呈示するという点で、遊び手に対する優位性を持っている。とはいえ遊びがそのような存在として顕になるのは、遊び手の参与によって具体的に規定された一回的な出来事として、その秩序が呈示へともたらされることによるのである。そのとき遊び手は、選択の自由の下で、自らの望む結果を勝ち取ろうと狙い、ある可能性に賭けるといって、主体的な遊びの態度をとっている。それは遊び手の奔放な態度変更ではなく、遊びの秩序づけと具体化の動きが遊び手の態度にも反映されることで生じると考えられたのである。

本稿では遊び手の主体性という観点から、3つの遊戯論を見てきた。アンリオと西村の議論を経たとき、ガダマーの遊戯論において示唆されていると思われるのは、次のことである。すなわち、主体性という、ともすれば遊び手の主観的な要素として局所的だと見なされうるような問題でさえ、遊び手の存在を超えたより広範な「遊びそれ自体」という観点を考慮せずには、適切に取り扱うことができないということである。よって、遊び手の経験を解

明せんとする遊戯論の目標は、遊び手の意識や、遊び手の存在様態を考究するという試みによっては、必ずしも十分に達成されるのではないという可能性が示唆されたのである。私たちによって「遊び」として自ずと知られ馴染まれているもの、遊びの存在として理解されているものは、私たちが実際に遊ぶという経験と不可分に結びついている。そうであるならば、遊び手の経験は、そういった全体性のなかに位置づけることによって、いっそう判明に記述されうると思われる。こうして、遊び手の経験を明らかにするという哲学の目標自体が、遊びの存在論を要請していると考えられるのである。

おわりに

本稿では、遊び手の主体性という話題に焦点を絞って、アンリオ、西村、ガダマーの遊戯論を整理し検討した。そこで、遊び手の主体性は、それだけに基づいて遊びが生じるような根拠としても、また反対に、遊びの状況にあつてその働きを許されない場違いな態度としても、十全に理解できるものではないと考えられた。そうではなくて、遊び手の在り方は、その者が巻き込まれ服しているところの、出来事の全体性としての遊び自体と不離一体であるという見方から、より正確に写述しうると思われる。したがって遊びの哲学的考究は、必然的に遊びの存在論へ向けられているということが予想される。このことが、ガダマーの遊び概念の分析によって示唆されたのである。

注

1. 本稿は各論者による遊びの説明一般を詳細に取り扱うことを意図していない。
2. 内容を分かりやすくするために適宜原語を補った箇所がある。その際には、スラッシュの前にアンリオ(1981)、スラッシュの後ろに Henriot(1969)のページ数を示した。
3. ボイテンディク (Buytendijk, 1958) が示したモチーフ。ガダマーも同様の表現に依拠し、「行きつ戻りつの運動(die Bewegung des Hin und Her)」を分析の出発点にしている。
4. ここで西村はガダマーによる遊びの説明を念頭に置いている。ガダマーは遊びの「中動態的な意味 (der mediale Sinn)」を強調するのであるが、西村はこれを「主客分かちがたい同調」という自らの見解へと発展させるのである。
5. ガダマーの引用にあたっては、原文イタリックの箇所を傍点で示した。
6. 例えば、遊びのレトリック研究で知られるサットン＝スミス (Sutton-

Smith, 2001) は、ガダマーが「遊びは外部に存在し、我々の主観的な選択や関与には依存しない」と述べていることに依拠し、遊びが私たちの外部にある独立した存在であることにガダマーの強調点があると考えているようである。(pp.182-184)

7. ウォーンキー (Warnke, 1987) は、遊びの遊び手に対する規範的権威と、遊びの自己呈示における遊び手の関与の不可欠さという、遊びの存在の相補的關係性を平明に解説している。

文献表

Buytendijk, F.J.J. (1958). *Das Menschliche: Wege zu seinem Verständnis*. K.F. Koehler. Stuttgart.

Henriot, J. (1969). *Le Jeu*. Presses Universitaires de France. [アンリオ, ジャック (1989). 『遊びー遊ぶ主体の現象学』佐藤信夫訳, 白水社.]

Gadamer, H.G. (1990). *Hermeneutik: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*. Bd.1). J.C.B.Mohr. Tübingen.

西村清和 (1989). 『遊びの現象学』勁草書房.

Sutton-Smith, B. (2001). *The Ambiguity of Play*. Harvard University Press.

Warnke, G. (1987). *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason*. Polity Press.

謝辞

本研究は JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2119 の支援を受けたものである。

なぜ哲学的人間学は「哲学的」であるのか

——前・中期の視点からのシェーラー人間学の統一的把握に向けて——

新潟大学現代社会文化研究科 山田太朗

はじめに

人間の本質は様々な学問によって常に問われてきた。その一つとして哲学も挙げられる。20世紀初頭、人間学を哲学の視点から改めて問い直したのが、マックス・シェーラー（1874-1928年）である。彼は『宇宙における人間の地位』（1928年、以下『人間の地位』と略記）において「哲学的人間学（Philosophische Anthropologie）」を提唱した。この試みは彼の急死によって完成を見なかったが、彼の思想の主要問題の一つと考えられている⁽¹⁾。

シェーラーは哲学的人間学の他にも、主著『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』（1913/1916年、以下『形式主義』と略記）で展開した人格主義的倫理学など幅広い領域にわたって多くの成果を残している。その一方で、彼の思想を統一的に把握することには困難があるとされる。なぜなら、1922年頃に見られるカトリック教会からの離反に伴う宗教的な転向や、彼の研究テーマの幅広さに伴うテキスト間の関連性が見出しにくい事情があるからである⁽²⁾。特に前者の転向についてはシェーラー自身も重大な出来事であったことを認めている⁽³⁾。こうしたことを踏まえて、シェーラーの思想は前・中・後期の三つの時期に分けられ、中期と後期との間に思想的な断絶があると考えられている⁽⁴⁾。それゆえ、従来のシェーラー研究の手法としては、各時期の代表的著作に着目し、人間理論や形而上学を中心とする後期思想、現象学や倫理学を扱う中期思想、という一定の区分を想定した考察方法がとられている⁽⁵⁾。

こうした従来のシェーラー研究の方法に対して、本稿の試みは、哲学的人間学の内実を、単に後期思想の到達点としてのみ捉えるのではなく、前・中期思想から連続して練られてきた企図のもとで明らかにすることである。各時期に応じて関心の変遷が見られる一方、フリングスによれば「人間」という主題はシェーラーの全思想が究極的に集中する点でもある⁽⁶⁾。また、シェーラー自身も『人間の地位』において、前・中期の「人間の理念に寄せて」（1915年、『価値の転倒』（1919年）所収、以下「人間の理念」と略記）に自らの問題意識の発端があり、後期思想とある程度の連続性を保っていることを認めている（vgl. GW. IX, 9）⁽⁷⁾。ただし、「人間の理念」の時点ではまだ人間学に関して「哲学的」という形容は用いられていなかった。それゆえ、シェーラーが初期から一貫して人間の探究に取り組んできたことが確かだと

しても、その連続性を考察していく中で、彼の人間学がどのようにして「哲学的人間学」として問題化されるに至ったのかという点を明らかにする必要がある。

本稿は次のような手順で進む。第1節では、シェーラー人間学の初期構想である「人間の理念」を取り上げる。このテキストの読解を通して、伝統的な人間理論との関わりにおけるシェーラーの問題意識の所在を明らかにし、彼が打ち建てた独自の人間観を素描する。続く第2節では、『人間における永遠なるもの』（1922年）に収められている「哲学の本質と哲学的認識の道徳的制約とについて」（1917年、以下「本質論文」）という論考を取り上げ、シェーラーが独自の人間観をもとに展開した哲学の本質をめぐる議論について考察する。彼が後期に強調したのは、あくまでも「哲学的」人間学である。それゆえ、「哲学」ということで彼が何を意味しているのかを把握することなしには、哲学的人間学というプロジェクトの核心の把握は成されない。第3節では、後期の哲学的人間学の企図に焦点を当て、そこには前・中期の哲学観が引き継がれていることを示す。この考察を通じて、哲学的人間学が人間についての経験諸科学へ基礎を与えるために企図された点、そして経験諸科学で扱うことができない人間の本質概念の探究を担うという点の二点をもって「哲学的」であることを示す。

1. 「人間の理念に寄せて」で示される人間理論の基本図式

シェーラーは前・中期の「人間の理念」の冒頭で次のように述べる。

ある意味では、哲学のすべての中心問題は、人間とは何であるか、人間は存在の全体と世界と神の内部で、どのような形而上学的位置と状況を占めているか、という問いに帰せられうる。正当にも従来の思想家たちは「全体における人間の地位」をあらゆる哲学的な問題設定の出発点にすることが常であった。すなわち、「人間」という存在者とその実存の形而上学的な位置を定めることをである。(GW. III, 173)

この箇所から、すでにシェーラーは人間への問いを哲学の中心的問題と捉えていたことが分かる。また、その問題に取り組んできた思想家（特にパスカルの名が挙げられている）の存在も念頭に置かれている。「人間の理念」においてシェーラーは、これまでの思想史における人間の規定への批判を通じて、自身の哲学の出発点に据えるべき人間観を打ち出していく。

「人間の理念」では、西洋における伝統的な二つの立場が挙げられている。一つ目の立場は、理性を持つことによって人間を規定する立場である。この規定はアリストテレス以来流布してきたものであり、その後キリスト教哲学へと流入した。この立場では、人間は理性を持つことで神から区別されると考えられており、神の特別さを認めた上で人間は自己の救済に向かうとされる。しかし、神との区別が強調される一方で、その他の存在者との区別が困難になることをシェーラーは指摘する。すなわち、理性を持つことで人間が人間たりうるならば、理性を持ちながらも神とは区別される天使や、理性的にふるまう動物との区別が難しくなってしまうのである（vgl. GW. III, 176）。それゆえ、理性を人間固有の本質概念と見なすことができなくなる恐れがある。

二つ目は、道具や言葉によって合理的に生命を促進してきた点に人間の本質を求める立場である。その代表として実証主義者やプラグマティストが挙げられる。彼らによれば、動物も道具などを使用するので、人間が用いる道具や言葉の中に動物と人間を区別する連続的な移行が見られる（vgl. GW. III, 177）。確かにシェーラーもまた、人間が「永遠に動物であり続けるであろう」（GW. III, 191）ことを認めている。しかし、先の立場が人間の合理的な側面を生命の促進のための道具へと従属させるという考え方であるのに対して、シェーラーは生命の器官的な欠如から道具が生まれるものであると捉える点で相違がある（vgl. GW. III, 183ff.）。すなわち、人間が他の動物よりも複雑な道具を製作することによって、生命を豊かにするのではなく、生命を保つために身体の足りない面を補うことを意味すると彼は捉えたのであった。

以上の二つの伝統的な人間規定の問題点を指摘した上で、シェーラーは自身の見解を示す。彼によれば、「人間は非常に幅広く、多彩で、多様なものなので、定義はすべて多かれ少なかれ舌たらずにならざるをえない」（GW. III, 175）。すなわち、従来の立場が人間の本質として想定したものは一つの側面からの定義に過ぎないのに対して、シェーラーは人間の本質が一面的に定義できるほど単純なものではないことを強調する。彼はこの考えを次のように説明する。

人間についてのこれまでの教説の誤りは、「生命」と「神」の間に、本質として定義可能であるもの、すなわち「人間」という一つの確固とした段階をなお割り込ませようとした点にある。しかしこのような段階は存在しなく、むしろ定義不可能性こそが人間の本質に属するので

ある。人間は、生の流れの中では、一つの「間」、一つの「限界」、一つの「移行」、一つの「神の現れ」にすぎなく、生が永遠に自己自身を「超えていくこと」にすぎないのだ。(GW.III, 186)

シェーラーが捉える伝統的なアプローチの問題点は、一つの側面のみから人間の本質を固定的に捉えたことにあった。そうではなく、人間は、生命が持つ身体という有限的な側面を神の方向へと超えていく動的な存在者なのである。

この乗り越えを可能にするものとして、シェーラーは「愛 (Liebe)」を想定する。愛は「作用の究極的本質として、もっぱら直観されうるのみであり、定義することはできない」(GW. VII, 155)。なぜなら、愛は、より高い価値への志向を持つ動的な側面が認められていることで、固定的な把握が成り立つものではないからである (vgl. GW. VII, 155)。すなわち、人間は、自身の根幹にある愛によって、より高い価値の方向へと接近し続けることができるゆえに、固定的な規定を受け入れない存在者たりうるのである。愛については前・中期で度々言及されているが、「人間の理念」においては特に、人間より上位の存在者としての神への愛が強調される。人間の本質には、神を目標として愛を持ち続けることで人間の生命の有限的な側面を不断に超えていく可能性が備わっているとされる (vgl. GW. III, 195)。それゆえ、人間は生命と神の間で不断に運動し続け、自己の立場を変容させていくことができる。

以上見てきたように、「人間の理念」からシェーラーの次のような人間理解の原型が明らかになる。すなわち、自身より上位な存在である神を愛することによって、自身の生命の有限的側面を不断に乗り越えることができる動物、それが人間である。それゆえ、人間は進化の特定の段階や理性的存在者の階層構造の一角など、固定的な規定を受け入れる存在者ではないのである。

2. 哲学をする者から始まる哲学——「哲学の本質と哲学的認識の道德的制約とについて」から

「人間の理念」において人間の動的側面による定義不可能性が強調された。前・中期ではこの人間理解にもとづいて、哲学の規定が成される。本節では、後にシェーラーが自身の人間学を「哲学的」と形容する上で欠かせない、彼自身による哲学そのものの規定を明らかにするため、「本質論文」に焦点を当てる。

シェーラーは哲学の自律性を重視する。当時は実証主義によって諸学問が

神学や形而上学などの大きな枠組みから解放された時代であった⁽⁸⁾。その中で彼は、哲学が経験諸科学の成果を整理する役割や、前提と方法の厳密さを判別する役割のみを担うこと、すなわち哲学が他律的になっていることを問題視した (vgl. GW. V, 73)。それゆえ、シェーラーは哲学の自律性を強調し、哲学の地位を定め直すことを試みたのである。

シェーラーは、哲学と経験諸科学との関係について、各学問を規定する対象、すなわち何を対象とする学問かという観点から捉え直す。この観点によると、経験諸科学は哲学によって明らかになった概念を対象とする。例えば、心理学は「心」や「意識」など哲学の基礎概念を探究の対象としている。こうして、哲学は学問の対象となる概念を与える役割を果たしていることが分かる。対して、哲学そのものは、経験諸科学と同じように対象を外部に求めると、結局のところ哲学の基礎概念を対象に据えることとなり、循環が起きてしまう。こうしたことから、シェーラーは、哲学という学問のあり方として、前提をできるだけ排した認識であることを強調する (vgl. GW. V, 63f.)。すなわち、哲学は対象を自己規定できる自律的な学問でなければならないのである。したがって、シェーラーによれば、哲学は、他の学問に従属する他律的なものではなく、自律的な基礎として、経験諸科学へと概念を提供する立場になければならないのである。

こうしてシェーラーは、哲学の外的な規定を排し、それ自身による規定へと進む。その際、彼が着目したのは、哲学にとって不可欠な要素である哲学者の態度である。

経験的に区別可能であり、最も近い類と種によって定義可能な、哲学の固有な「対象」を形づくる対象群と対象の性質はありえない。むしろ、可能な内観をあの〔哲学者の〕態度とそれに内在する認識作用が本質的に結び付けられているような諸対象の全体のみがあるのだ。
(GW. V, 66)

学問分野としての哲学の対象は、経験的な学問のように外部から規定されていくものではない。むしろ、哲学をする人間の認識態度の中に現れてくるものである。

さて、哲学をする者の態度とはどのようなものなのだろうか。シェーラーはフィロソフィアとしての哲学の原義へと立ち戻る。彼によれば、哲学の根底には「有限な人間人格 (Menschenperson) がありとあらゆる事物の本質実

在に[・]関[・]与[・]す[・]る[・]と[・]い[・]う[・]愛[・]に[・]規[・]定[・]さ[・]れ[・]た[・]作[・]用[・]」(GW. V, 68) が存する⁽⁹⁾。すなわち、哲学をすることは、哲学者が、[・]経[・]験[・]的[・]に[・]定[・]義[・]さ[・]れ[・]る[・]人[・]間[・]の[・]有[・]限[・]な[・]側[・]面[・]か[・]ら[・]、[・]対[・]象[・]と[・]な[・]る[・]本[・]質[・]的[・]な[・]も[・]の[・]へ[・]と[・]愛[・]に[・]よ[・]っ[・]て[・]関[・]与[・]す[・]る[・]こ[・]と[・]で[・]あ[・]る[・]。先[・]に[・]見[・]た[・]通[・]り[・]、[・]こ[・]の[・]関[・]与[・]は[・]認[・]識[・]と[・]い[・]う[・]か[・]た[・]ち[・]で[・]成[・]さ[・]れ[・]る[・]。し[・]た[・]が[・]っ[・]て[・]、[・]シェーラー[・]が[・]『[・]愛[・]好[・]家[・]([・]Liebhaber[・])[・]』[・]は[・]『[・]有[・]識[・]者[・]([・]Kenner[・])[・]』[・]に[・]先[・]行[・]す[・]る[・]」(GW. V, 81) と言[・]い[・]表[・]す[・]よ[・]う[・]に[・]、[・]愛[・]が[・]先[・]行[・]し[・]て[・]、[・]あ[・]ら[・]ゆ[・]る[・]経[・]験[・]的[・]な[・]も[・]の[・]を[・]超[・]え[・]る[・]本[・]質[・]的[・]な[・]も[・]の[・]へ[・]の[・]認[・]識[・]を[・]成[・]り[・]立[・]た[・]せ[・]、[・]そ[・]れ[・]に[・]関[・]す[・]る[・]知[・]を[・]得[・]る[・]こ[・]と[・]が[・]哲[・]学[・]の[・]根[・]底[・]に[・]あ[・]る[・]の[・]だ[・]。

この態度をシェーラーは「飛躍 (Aufschwung)」と呼び、より詳細な説明を加える。「[・]人[・]間[・]全[・]体[・]が[・]自[・]己[・]の[・]最[・]高[・]の[・]精[・]神[・]的[・]力[・]を[・]統[・]合[・]し[・]、[・]完[・]全[・]な[・]活[・]動[・]状[・]態[・]に[・]あ[・]る[・]こ[・]と[・]は[・]、[・]一[・]つ[・]の[・]特[・]定[・]の[・]哲[・]学[・]の[・]特[・]徴[・]と[・]い[・]う[・]わ[・]け[・]で[・]は[・]な[・]く[・]、[・]む[・]し[・]ろ[・]哲[・]学[・]そ[・]の[・]も[・]の[・]の[・]本[・]質[・]で[・]あ[・]る[・]」(GW. V, 84)。すなわち、前節で触れたように、身体という有限性に縛られた動物的な側面を持ち、かつそこに縛られることなく神を求めることができる人間が、自己の精神の力を用いて活動的になることによつて飛躍は成される。そして飛躍の目標こそが、本質的なものと同一であること、すなわち自身を神化することである (vgl. GW. V, 86)⁽¹⁰⁾。したがって、哲学の本質としての飛躍とは、動物である人間がより上位の存在者である神へと、言い換えると、有限な人間が有限性に縛られない領域へと、自己の有限性の脱却を求めて運動していくものと捉えることができる。

こういった飛躍を成り立たせるために、シェーラーは次のような道徳的な条件を提示する。

- 1 絶[・]對[・]的[・]価[・]値[・]と[・]存[・]在[・]に[・]對[・]す[・]る[・]精[・]神[・]的[・]な[・]人[・]格[・]全[・]体[・]の[・]愛[・]。
- 2 自[・]然[・]的[・]な[・]自[・]我[・]や[・]自[・]己[・]を[・]卑[・]下[・]す[・]る[・]こ[・]と[・]。
- 3 克[・]己[・]、[・]そ[・]し[・]て[・]自[・]然[・]的[・]・[・]感[・]覚[・]的[・]知[・]覚[・]を[・]絶[・]え[・]ず[・]必[・]然[・]的[・]に[・]と[・]も[・]に[・]制[・]約[・]づ[・]け[・]る[・]本[・]能[・]衝[・]動[・]、[・]す[・]な[・]わ[・]ち[・]「[・]身[・]体[・]的[・]」[・]な[・]も[・]の[・]と[・]し[・]て[・]与[・]え[・]ら[・]れ[・]、[・]身[・]体[・]的[・]に[・]基[・]礎[・]づ[・]け[・]ら[・]れ[・]た[・]も[・]の[・]と[・]し[・]て[・]体[・]験[・]さ[・]れ[・]る[・]生[・]命[・]の[・]本[・]能[・]衝[・]動[・]の[・]克[・]己[・]に[・]よ[・]っ[・]て[・]初[・]め[・]て[・]可[・]能[・]で[・]あ[・]る[・]対[・]象[・]化[・]。(GW. V, 89)

これらの条件の詳細を順に見ていこう。1の愛は積極的な作用である。前節で見た通り、愛はより高い価値への運動としての側面を持つ。それゆえ、愛によつて飛躍の方向が確定される。ここで言われる「精神的な人格全体」とは、有限な人間が飛躍の主体として自己の精神的な力を人格において統合す

ることを指し示す。次に、2の条件は「謙虚」と言い換えることができる。人間は生命的側面を持つゆえに有限的な存在者である。『形式主義』では、こうした生命の中心であり、自然と関係を結ぶものとして、自我が据えられている (vgl. GW. II, 381)。すなわち、本質的なものの価値に関与する中で、生命的な自我という有限な側面を持つ自己の無力さを知ることが謙虚である。最後の3の作用は克己である。謙虚によって有限な自己の無力さを知るが、そこに留まらず、自己の有限性を克服しようとすることで、哲学特有の対象を得ることができる。これら3つの条件を経ることで、前節で見た乗り越えを成す人間の中で、哲学的な認識が可能となる。

哲学の対象とそれに関与する人間についての洞察から得た見解をもとにして、シェーラーは哲学をさしあたり次のように定義する。

哲学は本質上厳密に明証的で、帰納によって増加することも絶滅することもできず、あらゆる偶然的な現存在に対して「アプリアリに」妥当する洞察である。その洞察は、私たちが実例によって到達可能であるような、存在するもののあらゆる本質と本質連関へと向けられており、より詳しく言えば、この本質と本質連関が絶対的に存在するものとその本質への関係の中にあるという、秩序と位階領域に向けられているのだ。(GW. V, 98)

シェーラーによれば、経験諸科学は偶然的な存在から帰納的な客観的法則の確立を目標とする。対して、哲学は偶然性を越えた本質的なものを対象とする。この本質的なものへと関与しようとする人間の認識的な主観的態度のみ、哲学の対象は現れる。これがシェーラーの考える、哲学する者から始まる哲学である。

3. 後期シェーラーにおける「哲学的」人間学の企図と前・中期との連続性

前節まで見てきた通り、前・中期のシェーラーは自身の間人理論をもとに哲学論を展開していた。そこで得られた成果が後期の哲学的人間学の企図に密接に関わることになる。このことを確認するため、本節では哲学的人間学を主に展開した『人間の地位』とその前に書かれた「人間と歴史」(1926年、『哲学的世界観』(1929年)所収)を中心に、シェーラーが「哲学的」人間学を打ち建てることに至った思考のプロセスを跡付け、前・中期思想との連続性を見出していく。

まずシェーラーの人間理解の内にある時代診断について確認しておこう。彼は「人間と歴史」において次のように述べる。

人間の[・]本[・]質[・]と[・]起[・]源[・]について[・]の[・]見[・]解[・]が[・]、[・]私[・]た[・]ち[・]の[・]時[・]代[・]ほ[・]ど[・]あ[・]や[・]ふ[・]や[・]で[・]無[・]規[・]定[・]で[・]多[・]様[・]で[・]あ[・]っ[・]た[・]時[・]代[・]は[・]無[・]か[・]っ[・]た[・]。……私[・]た[・]ち[・]は[・]お[・]よ[・]そ[・]1[・]万[・]年[・]の[・]歴[・]史[・]中[・]で[・]、[・]人[・]間[・]に[・]と[・]つ[・]て[・]自[・]身[・]が[・]徹[・]頭[・]徹[・]尾[・]「[・]問[・]題[・]的[・]」[・]に[・]な[・]っ[・]た[・]最[・]初[・]の[・]時[・]代[・]に[・]生[・]き[・]て[・]い[・]る[・]。す[・]な[・]わ[・]ち[・]、[・]人[・]間[・]は[・]も[・]は[・]や[・]人[・]間[・]が[・]何[・]で[・]あ[・]る[・]か[・]を[・]知[・]ら[・]ず[・]、[・]し[・]か[・]し[・]同[・]時[・]に[・]人[・]間[・]を[・]知[・]ら[・]な[・]い[・]と[・]い[・]う[・]こ[・]と[・]を[・]知[・]っ[・]て[・]い[・]る[・]時[・]代[・]を[・]生[・]き[・]て[・]い[・]る[・]の[・]で[・]あ[・]る[・]。(GW. IX, 120)

人間は自身を知らないということを知ってしまった。それゆえ、知らない自己への関心が高まり、様々な学問が新たな理論を打ち建てていった。しかし、どれも決定的な人間規定を成すことができず、煩雑さを極めていた。このようにシェーラーは彼が生きていた 20 世紀初頭の状況を評する。特に自然科学を代表とする経験諸科学の分野での人間規定にはめざましい発展があり、その中には自身の研究を *Anthropologie* すなわち「人間学」と称する学派も現れていた⁽¹¹⁾。

このような当時の状況下で、シェーラーが求めたのは、人間の統一的な理念である。彼は『人間の地位』を、煩雑化していた人間理論の整理から始める。特に彼は、人々の教養にもなっている伝統的な人間学として、自然科学的人間学、哲学的人間学、神学的人間学の三つを挙げている (vgl. GW. IX, 11) ⁽¹²⁾。これらはそれぞれ関わり合うが、すべてを包括する統一的な人間理論が構想されたことはなく、また個々の理論で決定的な規定を与えることもできていなかったのだという。これらの結びつきを一度解き、改めて関係づけ直すことで、人間の統一的な把握をすることこそ、シェーラーが求めたものであった (vgl. GW. IX, 10)。

こうした歴史的視野を持った問題意識にもとづき、「哲学的人間学」の構想が差し迫ったものであるとシェーラーは語る (vgl. GW. IX, 120) ⁽¹³⁾。しかし、そもそも哲学的人間学は伝統的な理論としても存在していたことを彼は示していたはずである。伝統的な意味での哲学的人間学と、新たにシェーラーが企図した哲学的人間学との違いは何であるか。彼が自身の試みをあえて「哲学的」と形容した理由は、二つ考えられる。一つ目は、先に述べた通り、経験科学が「人間学」と名乗ったことで、それとの区別を強いられたことである。二つ目は前・中期の思想を踏まえて、「もっとも幅広い基礎の上に哲学

的人間学の新しい試みを広げようと企てた」(GW. IX, 11)と『人間の地位』で語られるように、前・中期で提示された自律的な哲学という構想が人間学に組み込まれたからである。すなわち、哲学は自律的な基礎として他の諸学問へと概念を与えている、という前提が込められている。これらの理由からシェーラーは自身の試みを「哲学的」と形容したことが分かる。

さて、以上のような企図により、シェーラーが展開した「哲学的」人間学はどのような取り組みとして構想されたのであろうか。彼が『人間の地位』で取り上げたことは、「植物と動物に対する関係における人間の本質、加えて人間の形而上学的地位」(GW. IX, 11)という二つの連続した課題である⁽¹⁴⁾。前者において、経験諸科学との関係における人間像を定め、後者において、純粹に哲学のみで扱うことができる人間の地位が探究されることになる。二つの課題の関係性を詳しく見ていこう。

動植物との関係における人間の本質に関する問いは、人間の本質構造をめぐる問い、すなわち人間はどのように動物と区別されるのかという問いと捉えることができる。人間は動物である。この観点が前・中期思想において重要な意味を担っているのは本稿で確認してきた通りである。しかし他方で、人間の本質が動物との連続性の内にあることは否定されてきた。この境界について厳密な線引きは成されていない。それゆえ、人間概念の探究において、経験諸科学に対する哲学の領分が曖昧になってしまう恐れがある。こうしたことを避けるため、経験諸科学の知見を取り入れつつ、哲学のみで扱うことができる領域を画定していく必要があった。したがって、人間と動物の区別の問いは、人間における動物性の厳密な線引きという前・中期の残された課題から発せられ、経験諸科学の知見を秩序づけ、哲学の領分を画定していくためのものと捉えることができる。

こうして哲学の領分が定まったところで、人間の形而上学的地位への問いへと移る。この問いにおいて論じられる人間の概念は、経験諸科学が主に扱う、動物の一部門としての人間概念ではなく、それと対立させられるものであり、人間の本質概念と呼ばれている(vgl. GW. IX, 12)。このように経験諸科学で扱うことができない人間の側面が想定され、それを人間の本質概念と呼ぶ点で、前・中期の思想とのつながりが見られる。前・中期では経験を越えた本質を対象とする学問は哲学とされていた。シェーラーが『人間の地位』で展開する人間学の「哲学的」性格は、この意味において理解する必要がある。すなわち、経験的な人間規定を超えた人間の本質概念の探究を行うという点で、哲学的人間学は「哲学的」と言えるのである。

したがって、人間学の新しい試みとして構想されるシェーラーの哲学的人

人間学は、前・中期思想の前提を踏まえ、企図と取り組みという二つの観点から「哲学的」であることが分かる。『人間の地位』で企図されたのは、当時の人間観の煩雑さを受けて、人間の探究へと共通の地盤を提供することである。そのため、哲学がその自律的な性格によって、経験諸科学へと基礎を与えることができるので、哲学的な探究方法が採用された。そして取り組みとしては、経験諸科学に回収されない人間の本質概念の探究がある。経験諸科学で扱われる人間概念とは区別された、本質概念を扱うという点で、「哲学的」であった。これらの前提を踏まえ、シェーラーは新たな哲学的人間学を打ち出していったのである。

おわりに

本稿では、シェーラーの哲学的人間学がなぜ「哲学的」であるのかを、前・中期思想から引き継がれてきた観点を踏まえることで考えてきた。『人間の地位』が書かれた当時は、経験諸科学にもとづく人間学が活況を呈していた。そうした時代状況に対する批判的な観点から、シェーラーは自身の「哲学的」人間学の独自の位置を構築していったのである。

こうした哲学的人間学の試みは、人間による未知の自己への哲学的な探究であると言えることができる。哲学は本質への関与である。すなわち、哲学的な人間学は、哲学を行う主体としての人間が、同時に自己の本質をも探究の対象として扱う思考の営みである。この哲学的人間学の出発点は、シェーラー以降にも受け継がれている。彼の門下生であったランツベルクによれば、「哲学的人間学とは、人間性の特定の段階での自己の見解から人間についての考えを概念的に展開することであり、かつその規定のさらなる道を示す試みである」⁽¹⁵⁾。このように哲学的人間学は、哲学をする主体が自己認識を推し進めていく過程で、さらなる自己規定の可能性を探究する試みであると言える。本稿では、シェーラーが哲学的人間学を展開していった過程を辿り、軸足がどこにあるのかを示したにすぎない。こうした過程の上に、今日新たな意味が見出されつつある、彼が提出した宗教学や倫理学、形而上学などの研究成果がどのように位置づけられるのか⁽¹⁶⁾。こうした問いはさらなる研究課題としたい。

注

- (1)例えば、Spiegelberg(1994),273を参照されたい。
- (2)シェーラーの思想の一貫性のなさについては度々言及されている。これは彼自身の多感的な性格と大雑把な仕事のスタイルによるものであると遺

稿の编者であるマリア・シェーラーは見ている。詳しくは、Scheler, Maria(1948)を参照。

- (3)「キリスト教と社会」(1923年、『社会学および世界観学論集』に所収)の序文において、シェーラーは転向前の自身の思想がカトリック教会に近いものであったこと、またそこから離反したことを示している(vgl. GW. VI, 224f.)。
- (4)フリングスが示す区分によれば、前期は1912年に一人目の妻アメリーと離婚するまでの時期であり、カントやディルタイの研究に従事していた。中期は、1913年に主著『形式主義』の第一部を著した後の最も多産な時期であり、1922年に二人目の妻メリットとの離婚によりカトリック教会から離反し、宗教的な転向を遂げた時点にまで続く。後期は、1922年以降であり、『知識形態と社会』(1926年)や『人間の地位』を著した時期である。詳しくはFrings(1965), 27f.を参照。
- (5)この区別された研究方法は、Hammer(1972)で批判されている。この著作では、前・中期思想の根底にあるカトリック的な思想背景に着目し、それが後期に至るまでシェーラーの思想に表れていることを指摘し、前・中期思想と後期思想との間に連続性を見出すことが試みられている。
- (6)Vgl. Frings(1965), 22. 一方、人間の問いがシェーラーの到達点であるという見解に懐疑的な研究者もいる。ヘンクマンは、後期の哲学的人間学と前・中期思想の共通点は確かにあるが、哲学的人間学の主題は前・中期において中心的に論じられたものではないことを示している。Vgl. Henckmann(1998), 191.
- (7)当該箇所においてシェーラーは自身の著作のいくつかを取り上げ、思索の痕跡を示している。しかし、そこには宗教論の著作が抜け落ちている。それゆえ、コリンズに従うと、当該箇所は転向後のシェーラーが全思想を後期の視点から改めて再構成したものとなっており、彼にとっての転向の重要性が見て取れる。Collins(1962), 123を参照のこと。
- (8)Vgl. Landmann(1982), 37.
- (9)前・中期のシェーラーは、人間が持つ人格は不完全で比喩的なものに過ぎなく、完全で唯一の人格は神にのみ認められるとしている(vgl. GW. III, 190)。ここに転向前のカトリック的な人格神の前提が見られる。
- (10)ここで述べられる神は、宗教的な神とは異なる神、いわゆる形而上学の神である。シェーラーは宗教の神と形而上学の神とを区別する。彼によれば、志向する対象としてはどちらも自己自身による存在者(ens a se)と言えるが、宗教的神は自己の救済、形而上学的神は世界を創り出す根拠を意味

し、探究の目標が異なる。フリングスによれば、この区別を意識しているからこそ、シェーラーは宗教の神を合理的に証明する立場（スコラ哲学）を受け入れないのである。詳しくは、『人間における永遠なるもの』に収められている「宗教の諸問題」の第一章「宗教と哲学」、Frings(1965), 138を参照のこと。

(11)Vgl. Landmann(1982), 5f. 経験諸科学の手法によって人間観を打ち建ててきた学は、「人類学」と呼ばれる。人類学も人間学も欧米圏では *Anthropologie* / *Anthropology* であり、日本語上は訳し分けることもできるが、区別のために「哲学的」と形容するという見解もある。しかし、和辻哲郎によれば、シェーラーの人間学は類としての人間のみを取り扱っており、「哲学的人類学」と訳されるべきである。詳しくは、藤田(1970)、7頁や和辻『人格と人類性』を参照のこと。

(12)一方「人間と歴史」においては五つの人間像が挙げられている。宗教的人間、理性的人間、技術的人間、生命的人間、人格的人間である。前三つはそれぞれ『人間の地位』で語られる人間学に対応する。しかし、後の二つは比較的新しいものであり、共通の理解が無いものとされる(vgl. GW. IX, 123)。それゆえ、伝統的な立場を列挙する『人間の地位』の冒頭ではあえて後の二つには触れられていない。ただし、『人間の地位』で哲学的人間学の内実が展開されていくにつれて、生命的人間と人格的人間への論及も見られる。

(13)ラントマンがシェーラーの説明により詳細な分析を与えている。ラントマンによると、20世紀初頭は人間学が希求された時代でもある。その理由として、形而上学的、先験的、存在論的、精神科学的、世界観的、の五つの動機が挙げられている。詳しくは、Landmann(1982), 37ff.を参照。

(14)ただし、シェーラーがこの二点だけを哲学的人間学の問題として捉えていたわけではないことに注意しておきたい。例えば「人間と歴史」においては、これらの問いに加え、人間を動かす力や権力、人間の成長について等が挙げられている(vgl. GW. IX, 120)。また遺稿には、『哲学的人間学』は歴史の因果的な教義への基礎である」(GW. XIII, 155)と記載されており、人間が紡いできた歴史に関しても問題意識が広がっていたことが分かる。シェーラーは哲学的人間学について広範な問いを秘めていたが、志半ばでこの世を去ったことが窺える。

(15)Vgl. Landsberg(1960), 9.

(16)今日的な研究書として、Max Scheler in Dialogueが挙げられる。本書はシェーラーの研究成果が一貫性を欠くことを受け入れ、彼のそれぞれの研

究主題を今日的な議論と結びつけるというコンセプトの論集となっている。

文献表

【凡例】

シェーラーからの引用は、**Francke** から出版されている『シェーラー全集』を用い、**GW** の略号とともに巻数をローマ数字で頁数をアラビア数字で記した。なお引用文中の傍点は、原文中のイタリックにあたる部分である。また、〔 〕は引用者による補足説明、……は、引用者による省略を示す。

【シェーラーの文献】

- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die Material Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler, Bd. 2, Bern und München: Francke, 1966. (シェーラー『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』吉沢伝三郎ほか訳、『シェーラー著作集』1-3巻、白水社、1976年)
- , *Vom Umsturz der Werte*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler und Manfred S. Frings, Bd. 3, Bern und München: Francke, 1972. (シェーラー『価値の転倒』林田新二・新畑耕作訳、『シェーラー著作集』4-5巻、白水社、1977年)
- , *Vom Ewingen im Menschen*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler, Bd. 5, Bern und München: Francke, 1954. (シェーラー『人間における永遠なるもの』小倉貞秀ほか訳、『シェーラー著作集』6-7巻、白水社、1977-8年)
- , *Wesen und Formen der Symoathie*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 7, Bern und München: Francke, 1973. (シェーラー『同情の本質と諸形式』青木茂・小林茂訳、『シェーラー著作集』8巻、白水社、1977年)
- , *Schriften zur Soziologie und Weltanschauunglehre*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Maria Scheler, Bd. 6, Bern und München, 1963. (シェーラー『社会学および世界観学論集』飯島宗享・小倉志祥・吉沢伝三郎編、『シェーラー著作集』9-10巻、白水社、1977-1978年)
- , *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 9, Bern und München: Francke, 1976, S. 7-71. (シェーラー『宇宙における人間の地位』亀井裕・山本達訳、『シェーラー著作集』13巻、白水社、1977年、9-110頁)

- , *Philosophische Weltanschauung*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 9, Bern und München: Francke, 1976, S. 73-182. (シェーラー『哲学的世界観』亀井裕・山本達訳、『シェーラー著作集』13巻、白水社、1977年、111-263頁)
- , *Schriften aus dem Nachlass*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Manfred S. Frings, Bd. 13, Bohn: Bouvier, 1990.

【その他の使用文献】

- Collins, J., *Crossroads in Philosophy: Existentialism, Naturalism, Theistic Realism*, Chicago: Henry Regnery, 1962.
- Frings, S. M., *Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965. (フリングス『マックス・シェーラーの倫理思想』深谷昭三・高見保則訳、以文社、1988年)
- Gottlöber, S., Introduction: Reviving the Dialogue with Max Scheler, in: *Max Scheler in Dialogue*, hrsg. v. Susan Gottlöber, Switzerland: Springer, 2022, S. 1-13.
- Hammer, F., *Theonome Anthropologie?: Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972.
- Landmann, M., *Philosophische Anthropologie: Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1982. (ラントマン『哲学的人間学』第三版、谷口茂訳、新思索社、1995年)
- Landsberg, P., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1960.
- Scheler, Maria, Bericht über die Arbeit am philosophischen Nachlaß Max Schelers, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 2, H. 4, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1948, S. 598-602.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 3 ed., Dordrecht and Boston and London: Kluwer Academic Publishers 1994. (H・スピーゲルバーク『現象学運動』立松弘考監訳、世界書院、2005年)
- 藤田健治『哲学的人間学』紀伊国屋書店、1970年
- 和辻哲郎『人格と人類性』『和辻哲郎全集』9巻、岩波書店、1938年、317-479頁

採用論文
(50音順)

死と誕生前の非存在は何が違うのか

——対称性問題に対する J.マクマハンの応答を批判的に検討する——

京都大学 石原諒太

はじめに

なぜ死は死ぬ当人にとって悪いのか。この問いに対する一つの有力な答えは、死が死ぬ当人から、死ななければ享受していたであろう善を剥奪するからだ、というものである。この主張は「剥奪説 (deprivation account)」と呼ばれ、多くの論者によって支持されてきた (e.g., Nagel 1970; Brueckner & Fischer 1986; Feldman 1991; Feit 2002; Bradley 2009)。

しかし誕生前の非存在 (prenatal nonexistence) について考えるとき、剥奪説はある問題に直面する。すなわち、剥奪説が死の悪さに対して与える説明は、誕生前の非存在についても同様に当てはまってしまっているのではないかと、という問題である。このいわゆる「対称性問題 (symmetry problem)」に回答する一つの路線は、死と誕生前の非存在との間の重要な違いを示すことであり、この路線は多くの論者によって試みられてきた¹⁾。これらの中でも、実際の人生に含まれる様々な個物への愛着に着目した、J.マクマハンによる応答は、一見したところ説得的に見える。本稿の目的は、彼の応答を批判的に検討することである。

本稿の構成は以下のとおりである。まず、剥奪説と対称性問題の内実を確認し (第一節)、この問題に対するマクマハンの応答の内実と利点を確認する (第二節)。次に、彼の応答に対する H.イーの反論を検討し、この反論が説得的ではないことを示す (第三節)。最後に、マクマハンの応答に対する私自身の反論を提示する (第四節)。

1. 剥奪説と対称性問題

マクマハンの応答を検討するためには、剥奪説と対称性問題の内実を確認しておく必要がある。そこで本節では、それぞれ順に確認しておこう。

剥奪説によると、ある人 S の死が S にとって悪いのは、死が S から死ななければ享受していたであろう善を剥奪するからである。この主張はある二つの人生、すなわち、(1) S が死ぬ実際の人生と、(2) もし S が死ななければ S が送っていたであろう人生との比較にかかわる。つまり剥奪説が主張しているのは、死が S にとって悪いのは、(1) の人生よりも (2) の人生の方が全体として S にとって内在的により良い——すなわち、死ななければ S は全体としてより幸せな人生を送っていたであろう——からだ、ということである。

ある (cf. Feldman 1991, p.206; Bradley 2015a, p.410; Timmerman 2018, p.89; see also Johansson 2008, p.471)。

しかし、実際に存在し始めるよりも前には存在しなかったという誕生前の非存在について考えるとき、剥奪説は「対称性問題」と呼ばれる問題に直面する。対称性問題には、誕生前の非存在の無害さに訴えるバージョン (cf. Johansson 2008; 2013) と、誕生前の非存在を残念に思わないという我々の態度の合理性に訴えるバージョン (cf. Brueckner & Fischer 1986; 1998; Yi 2021) がある。マクマハンの応答はこのうち後者に対する応答と見做すことができるため、以下では後者のバージョンの内実を確認しよう。

剥奪説によると、死が死ぬ当人にとって悪いのは、死ぬのがより遅ければ享受していたであろう様々な善が死によって剥奪されるからである。しかしこれと同じ説明は誕生前の非存在にも当てはまるように見える。なぜなら、もし実際よりも早く存在し始めていたなら、実際に存在し始めるよりも前のあいだに、我々はより多くの善を享受していただろうからである。言い換えると、実際に死ぬときに死ぬことによって、死ななければ享受していたであろう様々な善が剥奪されるのと同様に、実際に存在し始める以前には存在しなかったことによって、より早く存在し始めていたら享受していたであろう様々な善が剥奪されるのである。したがって剥奪説は、死と同様に誕生前の非存在も、善の剥奪という同じ理由で悪いということを含意しているように見える (ここでは、死ぬのが実際よりも遅い場合を考えるときには誕生の時点は一定と見做されるのと同じように、実際よりも早く存在し始める場合を考えるときには死の時点を一定と見做している)。

しかし直観的には、死と誕生前の非存在に対しては非対称的な態度をとるのが合理的に見える。言い換えると、死を残念に思う (regret) のは合理的に見える一方で、誕生前の非存在を残念に思うのは合理的でないように見える。もちろん、誕生前の非存在を残念に思うのが合理的であるケースもあるかもしれない。例えば、当時は若すぎたためにトリノオリンピックには出場できなかった、フィギュアスケーターの浅田真央のことを考えてみよう。もし実際よりも早く存在し始めていればトリノオリンピックに出場できる年齢になっていたとすると、彼女が実際よりも早く存在し始めなかったことを残念に思うのは、もしかしたら合理的かもしれない。しかし少なくとも通常のケースでは、誕生前の非存在を残念に思うのは直観的には合理的でないように見える。

そしてもし、誕生前の非存在は死と同様に我々にとって悪いとすると、(死は残念に思う一方で、誕生前の非存在は残念に思わないという) 非対称的な

態度が合理的だと主張するのは難しくなる。なぜなら、もし死と誕生前の非存在がどちらも我々にとって悪く、しかも善の剥奪という同じ理由のために悪いのなら、死と誕生前の非存在に対しては対称的な態度をとる、つまりどちらも残念に思うのが合理的に見えるからである。したがって、剥奪説は誤っている。

以上のようにして剥奪説に異議を唱えるのが対称性問題であり、これは以下の論証として再構成できる。Pは前提を、Cは結論を表す。

P1：剥奪説によると、死と誕生前の非存在は、どちらも善の剥奪という同じ理由のために我々にとって悪い。

P2：もし死と誕生前の非存在がどちらも善の剥奪のために我々にとって悪いのなら、死と誕生前の非存在に対しては対称的な態度をとるのが合理的である。

C1：したがって、剥奪説によると、死と誕生前の非存在に対しては対称的な態度をとるのが合理的である（P1、P2より）。

P3：ところで、少なくとも通常のケースでは、死と誕生前の非存在に対して非対称的な態度をとるのは合理的である。

C2：したがって、剥奪説は偽である（C1、P3より）。

対称性問題について、一点補足しておきたい。「合理的 (rational)」という表現が意味しているのは、ある態度をとった方がより幸せになるということや、ある態度をとるのは非難に値しないということではなく、むしろ、ある態度はとるのに適切 (appropriate) ないしふさわしい (fitting) ということである²⁾。したがって P3 が主張しているのは、死は残念に思うのにふさわしいことである一方で、誕生前の非存在はそうでないということである。

さて、マクマハンの応答は P2 を否定する。次節では、彼の応答の内実と利点を確認しよう。

2. マクマハンの応答とその利点

P2 を否定する一つのやり方は、たとえ死と誕生前の非存在がどちらも善の剥奪のために悪いとしても、それでも死と誕生前の非存在に対して非対称的な態度をとるのは合理的である、ということを示すことである。マクマハンの応答がとるのはこの道であり、私たちが実際の人生において大切に思っている (care about) 様々な個物 (particulars) に焦点を当てることによって、彼はこのことを示そうとしている³⁾。

私たちは実際の人生において、様々な個物を大切に思っている。例えば、私は恋人や友人、ペットの猫などを大切に思っているし、人生において大きな業績を残した人であれば、それらの業績のことを大切に思っているのかもしれない。

しかしもし私たちが実際よりも早く存在し始めていたなら、私たちの人生にはこれらの個物は含まれていなかったであろう (cf. McMahan 2006, pp.222-4)。例えば、私は実際よりも 10 年前に存在し始めたとしよう。このとき、私は今付き合っている恋人とは出会わなかっただろうし、友人関係もまったく異なっていただろう。マクマハンもまた、同様の趣旨で次のように述べている。

というのも、〔私が実際よりも 15 年早く存在し始めた〕別の人生は、私が大切に思っている諸々の個物を含まなかっただろうからである。その人生においては例えば、私の実際の妻は私が結婚するには若すぎただろうし、ともかくも私たちは決して出会わなかっただろう。だから私は決して自分の実際の子供をもうけなかっただろう (McMahan 2006, p.221, 〔〕内は引用者、強調は省略)。

したがって、私たちには「より早く存在し始めなかったこと (not to have had it) の方を好むべき良い理由がある」(McMahan 2006, p.224)。というのも、実際の人生にのみ、私たちが大切に思っている個物が含まれているからである。それゆえ、「実際よりも早く存在し始めなかったことを人々が残念に思わないのは合理的である」(McMahan 2006, p.224)。

これに対して、実際の人生と実際よりも遅く死ぬ人生は連続的であるため、同じことは死については言えない。したがって、死と誕生前の非存在に対して非対称的な態度をとるのは合理的である。

以上がマクマハンの応答であり、これは以下のように再構成できる。Q は前提を、D は結論を表す。

Q1: 実際の人生において、私たちは諸々の個物 P_s を大切に思っている。

Q2: もし私たちが実際よりも早く存在し始めていたなら、私たちの人生には P_s は含まれていなかっただろう。

D1: したがって、実際よりも早く存在し始めた人生よりも実際の人生の方を私たちが好むのは合理的である (Q1、Q2 より)。

D2: したがって、実際よりも早く存在し始めなかったことを私たちが残念

に思わないのは合理的である (D1 より)。

Q3：実際よりも遅く死ぬ人生には、Ps は含まれている。

D3：したがって、死と誕生前の非存在に対して非対称的な態度をとるのは合理的である (D2、Q3 より) ⁴⁾。

マクマハンの応答は、少なくとも一見したところは説得的に見える。というのも、大切に思っている個物が含まれていない人生よりもそうした個物が含まれている人生の方を好むべきであると考えるのは、もっともらしいように見えるからである。さらにこの応答は、対称性問題に対する T.ネーゲルと F.カウフマンによる応答、すなわち実際よりも早く存在し始めることの不可能性に訴える応答に対して利点を有している。というのも、T.ティンマーマンの「ビッグバン論証 (Big Bang Argument)」が説得的に示しているように (cf. Timmerman 2018, pp.93-6)、不可能性に訴える応答には、実際よりも早く存在し始めることは可能であるという問題があるからである。これに対してマクマハンの応答は、実際よりも早く存在し始めることの可能性を許容しているため、この問題を抱えていない。

しかし、マクマハンの応答は本当に対称性問題に対する説得的な解決になっているのだろうか。本稿の残りでは、そうではないことを示したい。

3. なぜイーの反論は説得的ではないのか

マクマハンの応答に対してはすでにイーによる反論がある。本節の目標は、彼の反論が説得的ではないことを示すことである。このためにまず私は、彼の反論の問題点を指摘し (第一項)、次に第一項での議論に対するありうる反論を批判的に検討する (第二項)。

3-1. イーの反論とその問題点

イーが異議を唱えるのは、マクマハンの応答の D1 である。そしてこのために彼が試みるのは、「実際の人生がより早く始まる人生よりも合理的に好ましいようには見えない状況をいくつか提示する」(Yi 2021, p.819) ことである。

例えば、「もし苦しんでいる性的暴行の被害者 (rape survivors) に、性的暴行を受けない [実際とは] 異なる人生を送りたいと思うかと私たちが尋ねるなら、[……] 彼らのうちには肯定的に答える人もいるかもしれない」(Yi 2021, p.827、[] 内は引用者)。ここでのポイントは、たとえ性的暴行の被害者が、実際よりも早く存在し始め、結果として性的暴行を受けない人生を望

むとしても、この選好は合理的でありうるということである。一般化して言えば、「人間関係のせいで私は生きる価値のない、あるいは耐え難いほどの苦痛を伴う人生を送っており、また、もし実際よりも早く存在し始めたなら、私は生きる価値のある、あるいは実際よりも相当苦痛の少ない人生を送っていたであろう場合には、より早く始まる別の人生の方を私が好むのは合理的でありうる」(Yi 2021, p.827) ⁵⁾。したがって、「自分の実際の人生は、より早く始まり、異なる個物を伴う別の人生よりも合理的に好ましいわけでは必ずしもない」(Yi 2021, p.828)。それゆえ、マクマハンの応答は対称性問題を解決できていない。

この反論はうまくいっているのだろうか。私はそうでないと考えている。なぜなら、たんに D1 の反例を提示することは、D1 に対する有効な反論にはならないからである。

このことを示すために、マクマハンが実際に用いている表現に着目してみよう。

実際よりも早く始まる人生には私たちが大切に思っているものの多くが欠けているであろうという事実は、より早い始まりという考えに対する一般的な態度を正当化する〔……〕傾向がある (tend) (McMahan 2006, p.223、下線は引用者)。

そのため大半のケースでは (in most cases)、〔……〕実際よりも早く存在し始めなかったことの方を好むべき良い理由がある。それゆえ一般に (In general)、人々が実際よりも早く存在し始めなかったことを残念に思わないのは合理的である (McMahan 2006, p.224、下線は引用者)。

以上の引用から明らかなように、マクマハン は D1 を大半のケースで真であるものと見做している。したがって、D1 は正確には次のような主張である。

D1 α : 大半のケースでは、実際よりも早く存在し始めた人生よりも実際の人生の方を私たちが好むのは合理的である。

もし以上の解釈が正しいなら、たんに D1 に対して反例を挙げることは D1 に対する有効な反論にはならない。したがって、イーの反論は説得的ではない。

3-2. ありうる反論の批判的検討

もちろん以上の議論に対しては、次のような反論がありうる。たしかにイーの反論を D1 に対する反論と見做せば、彼の反論は説得的ではないかもしれない。しかし彼は自分の議論を要約する際に、「選好説 [=マクマハンの応答] は、なぜ一般に、後者 [=より早く始まる人生] は前者 [=実際の人生] よりも好ましくはないのか[という問い]に答えることができない」(Yi 2021, p.830、〔〕内は引用者)と述べている。そしてここでの彼の趣旨は、D1 を導き出す過程に問題があるということだったのかもしれない。もしそうだとすると、イーが否定していたのは本当に D1 だったのだろうか。むしろ彼が否定していたのは、Q1 と Q2 から D1 への推論が依拠していた暗黙の前提、つまり「もし実際よりも早く存在し始めた人生に我々が大切に思っている個物が含まれていないなら、この別の人生よりも実際の人生の方が合理的に好ましい」という条件文（以下「CN1」と呼ぶ）だったのかもしれない。

この点を確認するために、イーの記述を具体的に見てみよう。例えば彼は次のように述べている。

選好説 [=マクマハンの応答] は、私たちにはより早く始まる人生よりも実際の人生の方を好むべき理由があるということ、どのように私たちはそれぞれの人生の特定の内容を合理的に評価するのかに基づいて主張する。しかしながら上述したように、この評価に影響を及ぼす様々な偶然的要因が存在している。これらの要因は、〔1〕私たちの人生を十分有意味にする、ほかの個人や対象に対する愛着を私たちがすでに形成しているのか、〔2〕私たちの人生にはひどく悲惨な経験が含まれているのか、〔3〕どれほど私たちは自分の長年にわたる業績 (achievements) を誇りに思っているのか、そして、〔4〕私たちの継続的なコミットメントは私たちの現在の年齢によってどれほど影響を受けるのか、といった要因である (Yi 2021, pp.829-30、〔〕内は引用者)。

イーがこれ以前に論じていたことを踏まえると (cf. Yi 2021, pp.825-9)、ここでの彼の趣旨はおそらく以下の通りである。すなわち、(1) 私たちの人生を十分有意味にする、ほかの個人や対象に対する愛着を私たちはまだ形成していないか、(2) 私たちの人生にはひどく悲惨な経験が含まれているか、(3) 私たちは自分の長年にわたる業績に失望しているか、(4) 私たちの継続的なコミットメントは私たちの現在の年齢によって大きく影響を受ける—

一すなわち、現在の年齢が実際よりも高いことは、私たちが継続的に迫及している目標を達成するのに非常に有益である——ため、私たちは現在の年齢が実際よりも高いことを望んでいる場合（あるいはこういった場合）には、実際よりも早く存在し始めた人生の方を実際の人生よりも好むのが合理的でありうる。

そしてもしかするとイーが主張しようとしていたのは、(1) から (4) の場合には、たとえ Q1 と Q2 が成り立っているとしても、実際よりも早く存在し始めた人生の方を好むのが合理的でありうるということかもしれない。以下ではこの主張を「テーゼ Y」と呼ぼう。もしそうだとすると、イーはテーゼ Y に基づいて CN1 を否定していたのかもしれない。

しかしたとえそうだとすると、イーの反論は説得的ではない。たしかに、テーゼ Y は CN1 を否定するには十分かもしれない。しかしマクマハンの応答は、CN1 に依拠するものと見做される必要はない。

すでに述べたように、D1 は正確には $D1\alpha$ 、つまり大半のケースについての主張である。さらに、イーの挙げる (1) から (4) の状況は例外的な状況である。例えば、大半のケースでは、我々はすでに諸々の個物への愛着を形成しているし、生きるに値しない人生も耐え難いほどの苦痛を伴う人生も送っていない。また大半のケースでは、我々は自分の長期的な業績に失望してはいないだろうし、現在の年齢が実際よりも高いことを望んでいるわけでもないだろう。

そしてこれら二つの点を踏まえるなら、Q1 と Q2 から D1 への推論の背後にある暗黙の前提は、以下の条件文 CN2 としても理解することができる。実際、マクマハンの記述はこの理解と矛盾しないだろう。

CN2：通常の場合（大半のケースではこうした状況が成り立っている）を仮定したときには、CN1 は真である。

なお、ここで言う「通常の場合」とは、(1) から (4) の例外的な状況が成り立っていない状況のことである。

しかしテーゼ Y は、CN2 が偽であることを示すには十分でない。というのも、イーの挙げる (1) から (4) のケースでは通常の場合が成り立っていないからである。それゆえこれらのケースは CN2 の前件を満たしていないため、CN2 に対する反例にはならない。したがって、テーゼ Y は CN2 に対する有効な反論にはなっていない。

まとめると、マクマハンの応答の背後にある前提は CN2 としても理解で

きるが、テーゼ Y は CN2 に対する有効な反論にはならない。したがって、たとえイーが否定していたのがマクマハンの応答の背後にある（とイーが想定していたかもしれない）暗黙の前提、つまり CN1 であったとしても、彼の反論は説得力を欠いている。

4. マクマハンの応答の批判的検討

それでは、マクマハンの応答はうまくいっているのだろうか。結論から言えば、その可能性は低いと私は考えている。以下では、Q1 と Q2 から D1 への推論に着目しつつ、このことを示そう。

まず、Q1 と Q2 から D1 への推論は、そのままでは明らかに論理的に妥当ではない。というのも、Q1 と Q2 がどちらも真であるが、D1 が偽であるような状況には少なくとも論理的な矛盾はないからである。だとすると、マクマハンが実際に念頭に置いていた推論は、何らかのさらなる暗黙の前提を含んでいた可能性が高い。すなわち、その前提を補うことで Q1 と Q2 から D1 への推論が論理的に妥当になるような、そうした暗黙の前提である。私が示したいのは、どのようにこの暗黙の前提を埋めれば Q1 と Q2 から D1 への推論が説得的になるのかは明らかではない、ということである。このために以下では、暗黙の前提を埋める三つの候補を検討したい。

まずは第一の候補から始めよう。Q1 と Q2 によると、私たちは実際の人生において諸々の個物 Ps を大切に思っており、もし私たちが実際よりも早く存在し始めたなら、私たちの人生には Ps は含まれていなかったであろう。これに対して、実際の人生には Ps は含まれている。第一の候補は、「一般に（つまりいかなる場合でも）Ps が含まれていない人生よりも Ps が含まれている人生の方を好むのが合理的であり、実際の人生には Ps は含まれている」という前提である。

たしかに、この前提は一見するともっともらしいように見える。しかしこの前提は、実際にはそれほど自明ではないと私は考えている。このことを示すために、ある選好が合理的であるための必要十分条件についての以下の原理を考えてみよう。

「選好原理」: 任意の事態 P、Q について、P が Q よりも自身の福利 (well-being) の観点から見てより良い場合、またその場合に限り、Q よりも P の方を好むのが合理的である (cf. Bradley 2015b, p.6) ⁶⁾。

選好原理は少なくとも一見したところをもっともらしいように見える。例

えば、私は恋人と結婚するか悩んでいるとしよう。このとき、もし恋人と結婚しない方がより幸せな人生を送ることができるのであれば（例えば恋人にはDV癖があるとしよう）、私は恋人と結婚しないことの方を好むのが合理的であるように見える。また、もし恋人と結婚した方が幸せになれるにもかかわらず、結婚しないことの方を好むのであれば、この選好は合理的でないように見える。これらは選好原理がもたらす帰結であり、このように選好原理は、多くの場合に直観的にもっともらしい帰結をもたらすことができる（他の例に関しては Bradley 2015b, p.6 を参照）。

さらに、選好原理に対する反例は少なくとも明らかではない。例えば、ある二つの人生 A、B があり、どちらの人生も同じくらい幸せな人生であるが、A は B よりもはるかに道徳的により善いとしよう。このとき、もし A が B よりも好むのにふさわしい人生であるなら、このケースは選好原理に対する反例になるだろう。しかし、たんに道徳的により善いというだけで、A の方を好むべきであるということになるのだろうか。想定より A と B は同じくらい幸せな人生であるため、A の人生には、B よりも A が幸せになるほどの道徳的関心は含まれていないのでなければならない。ひとたびこの点を明確にするならば、A の方を好むのが合理的であるということは、それほど明らかではないように思われる。だとすると、選好原理に対する反例は少なくとも明らかではない。

このように、選好原理は一見するともっともらしいように見える。しかし、選好原理と第一の候補は両立しない。なぜなら、Ps を含む人生よりもそうでない人生の方がより良いことはありうるからである。そうであれば、第一の候補はそれほど自明な前提ではなく、少なくともさらなる正当化を必要とするように思われる。

もちろん、選好原理における選好の合理性の必要十分条件は、「選好の主体には、P が Q よりも良いと信じるべき良い理由がある」という条件によって補う、または置き換えることもできる⁷⁾。そして、一見したところもっともらしいように見えるのは選好原理の方ではなく、むしろこのように修正された選好原理（以下「選好原理 α 」と呼ぶ）の方であると考えられる人もいられるかもしれない。しかしたとえそうだとすると、選好原理 α もまた第一の候補とは両立しないだろう。なぜなら、マクマハン自身が指摘しているように、「もしある人が実際よりも早く存在し始めたならその人の人生はどのようなものだったのだろうかということは、通常は私たちにはまったく分かりえない」（McMahan 2006, p.224）からである^{8) 9)}。

もしかするとここで、第一の候補を大半のケースについての主張へと修正

するという提案がなされるかもしれない。しかし大半のケースでは P_s を含む人生の方がそうでない人生よりも良いと想定すべき理由はないように思われる。だとすると、たとえこのように修正したとしても第一の候補は選好原理とは両立しないだろう。

次に第二の候補に移ろう。 P_s が含まれていない人生については、その人生がどのような人生かを合理的に推測することができない一方で、実際の人生についてはそのような推測が可能である、と考えることもできるかもしれない。第二の候補は、「どうなるか分からない人生よりも、どうなるかを合理的に推測できる人生の方を好むべきである」という前提である。

しかし第二の候補もまた、第一の候補と同様に選好原理と両立しない。というのも、どうなるか分からない人生の方が、合理的な推測が可能な人生よりも実際にはより良いことはありうるからである。こうしたケースでは、どうなるか分からない人生の方が実際にはより良いため、選好原理によれば、この人生は合理的な推測が可能な人生よりも好むのにふさわしい。さらに、選好原理とは独立に考えたとしても、第二の候補はそれほど自明ではない。なぜなら、どうなるか分からない人生は、悪い方向のみならず良い方向に転ぶこともあるかもしれないからである。そうであれば、第二の候補もまたそれほど自明ではない。

最後に第三の候補を検討しよう。 P_s は我々が現実世界で大切に思っている個物であるため、 P_s が含まれていない人生は実際の人生とはかなり異なるはずである。しかし一般に我々には、ものごとが実際の通りであって欲しいと思ったり、ものごとが実際はどうなっているのかを知りたいと思ったりするという心の傾向、すなわち「現実へのコミットメント (commitment to reality)」(Belshaw 1993, p.114) がある。そしてもしこのコミットメントが合理的だとすると、実際の人生とはかなり異なる人生よりも実際の人生の方を好むのは合理的かもしれない。第三の候補は、「 P_s が含まれていない人生は実際の人生とはかなり異なるが、そうした人生よりも実際の人生の方を好むのが合理的である」という前提である。

しかし現実へのコミットメントは、たしかにこの態度をとった方がより幸せになる、あるいは生存確率が高まるといった意味では合理的かもしれないが、態度の適切さという意味では必ずしも合理的であるわけではない。例えば、受験に失敗しなければよかったのと思うのはこの意味では合理的だろう。だとすれば、いかにして第三の候補を正当化できるのかは明らかではないように思われる。

以上より、暗黙の前提を埋める三つの候補は、 Q_1 と Q_2 から D_1 への推論

を説得的なものにはしないと考えられる。というのも、どの候補もそれほど自明ではないからである。しかしもしそうだとすると、どのように暗黙の前提を埋めれば Q1 と Q2 から D1 への推論が説得的になるのかは明らかではない。それゆえ、マクマハンの応答が対称性問題に対する説得的な解決となっている可能性は低いと結論づけることができる。

おわりに

誕生前の非存在について考えるとき、剥奪説は対称性問題に直面する。本稿で私が示そうと試みたのは、この問題に対するマクマハンの応答は説得的な解決にはなっていないということである。なぜなら、Q1 と Q2 から D1 への推論を説得的にするような暗黙の前提がどのようなものかが明らかではないからである。

しかしそうであれば、対称性問題はいかにして解決できるのだろうか。現時点での見通しとしては、「もしある人が実際よりも早く存在し始めたならその人の人生はどのようなものだったのだろうか」ということは、通常は私たちにはまったく分かりえない」(McMahan 2006, p.224) という事実が、この問題を解決する糸口になると私は考えている。しかしこの点については今後の課題としたい。

注

1) 代表的な試みは、実際よりも早く存在し始めることの不可能性に訴える応答 (cf. Nagel 1970; Kaufman 1996; see also Belshaw 1993) と、未来へのバイアスに訴える応答 (cf. Parfit 1984, pp.165-86/ pp.233-64, esp. p.175/ pp.247-9; Brueckner & Fischer 1986) である。これらの応答への批判については、Rosenbaum 1989, pp.360-8; Johansson 2008; 鶴田 2009, pp.36-8; 一ノ瀬 2019, p.113 などを参照。

2) 態度や感情を評価するためのこれら三つの観点の区別については、Bradley 2015a, p.410; 2015b, pp.1-2 を参照。

3) 厳密に言えば、マクマハンの応答が直接向けられているのは、対称性問題というよりはむしろ、ルクレティウスの論証の一バージョンである (cf. McMahan 2006, p.213)。しかしマクマハンの応答は、実際には対称性問題、とりわけ P2 に対する応答にもなっているため、本稿では彼の応答を対称性問題に対する応答の一つとして扱いたい。ただし、マクマハンが支持しているのは剥奪説ではなく、死の悪さについての時間相対的利害関係説 (Time-Relative Interest Account) である (cf. McMahan 2002, pp.165-85)。

4) マクマハンは論文の終わり近くで「ほとんどすべての実際のケースでは、実際よりも早い始まりはより長い、あるいはより良い人生に至ったであろうと想定するいかなる理由も私たちはもたない」(McMahan 2006, p.224) と補足しており、厳密には上の D1 を導き出す過程にはこの前提も含まれている。議論を簡潔にするために私はこの前提を省いて彼の議論を再構成しているが、この前提を踏まえても以下の議論は成立すると私は考えている。

5) 業績 (achievement) といった観点からもイーは似たような主張をしている (cf. Yi 2021, pp.826-30)。

6) 「P が Q よりも良い場合、またその場合に限り、Q よりも P の方を好むのが合理的である」(Bradley 2015b, p.6) と述べるときにブラッドリーが念頭に置いているのは、事態の端的な良さではなく、選好主体にとっての良さである。実際、彼は「死よりもある特定の未来の方を好むのが正しい [= 合理的である] のは、その未来を与えられるならあなたは死ぬ場合よりもより幸せ (better off) であろう場合、またその場合に限り」(Bradley 2015b, p.7, [] 内は引用者) と述べている。

7) この条件については Bradley 2015b, pp.6-7 を参照。

8) 3.2 節で言及した CN2 についても同様の議論が可能である。

9) 第一の候補はそれほど自明な前提ではないと私が考えるもう一つの理由は、この候補がいかにして正当化できるのかは明らかではないという点にある。実際、第一の候補は選好原理とも選好原理 α とも両立しないため、これらの原理によっては正当化できないだろう。しかしもしそうだとすると、第一の候補がいかにして正当化できるのかは少なくとも明らかではないように思われる。

文献表

- Belshaw, C. 1993. Asymmetry and Non-Existence. *Philosophical Studies* 70: 103-116.
- Bradley, B. 2009. *Well-being and Death*. Oxford University Press.
- Bradley, B. 2015a. Existential Terror. *The Journal of Ethics* 19: 409-418.
- Bradley, B. 2015b. How Should We Feel about Death? *Philosophical Papers* 44: 1-14.
- Brueckner, A. L., & Fischer, J. M. 1986. Why Is Death Bad? *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 50: 213-221.
- Brueckner, A. L., & Fischer, J. M. 1998. Being Born Earlier. *Australasian*

- Journal of Philosophy* 76: 110-114.
- Feit, N. 2002. The Time of Death's Misfortune. *Noûs* 36: 359-383.
- Feldman, F. 1991. Some Puzzles about the Evil of Death. *The Philosophical Review* 100: 205-227.
- Johansson, J. 2008. Kaufman's Response to Lucretius. *Pacific Philosophical Quarterly* 89: 470-485.
- Johansson, J. 2013. Past and Future Non-Existence. *The Journal of Ethics* 17: 51-64.
- Kaufman, F. 1996. Death and Deprivation; or, Why Lucretius' Symmetry Argument Fails. *Australasian Journal of Philosophy* 74: 305-312.
- Nagel, T. 1970. Death. *Noûs* 4: 73-80. Reprinted in his *Mortal Questions*, 1-10, Cambridge University Press, 1979 [『コウモリであるとはどのようなことか』、永井均(訳)、勁草書房、1989年], and in *The Metaphysics of Death*, ed. J. M. Fischer, 59-70, Stanford University Press, 1993.
- McMahan, J. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford University Press.
- McMahan, J. 2006. The Lucretian Argument. In *The Good, the Right, Life and Death*, eds. K. McDaniel, J. R. Raibley, R. Feldman, & M. J. Zimmerman, 213-226, Routledge.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford University Press. [『理由と人格—非人格性の倫理へ』、森村進(訳)、勁草書房、1998年]
- Rosenbaum, S. 1989. The Symmetry Argument: Lucretius against the Fear of Death. *Philosophy and Phenomenological Research* 50: 353-373.
- Timmerman, T. 2018. Avoiding the Asymmetry Problem. *Ratio* 31: 88-102.
- Yi, H. 2021. Lucretian Symmetry and the Content-Based Approach. *Philosophia* 50: 815-831.
- 一ノ瀬正樹 2019、「死の害についての「対称性議論」をめぐって：因果概念に照らしつつ」、『The Basis：武蔵野大学教養教育リサーチセンター紀要』、第9号、105-125.
- 鶴田尚美 2009、「誕生以前と死後の非存在の非対称性」、『哲学研究』、第587号、23-43.

虚実皮膜の狭間としての藝術
— 九鬼周造『文学概論』における無の問題 —

法政大学 上田瑞季

序

本稿の目的は、九鬼周造の講義録『文学概論』（1933）における三種の無、すなわち「欠性的無（*nihil privativum*）」「積極的無（*nihil positivum*）」「消極的無（*nihil negativum*）」を分析することを通じて、九鬼が、これら無の概念を用いて、如何に藝術⁽¹⁾を特徴づけたかを明らかにすることである⁽²⁾。というのも、筆者の考えでは、とりわけ「積極的無」「消極的無」の概念が、九鬼にとって、古今東西の藝術作品を同列に並べることを可能にするだけでなく、藝術を藝術たらしめているからである。

これまでの九鬼哲学研究においても、『文学概論』（以下、『概論』と略記）のテキストとしての重要性は指摘されてきた⁽³⁾。にもかかわらず、『概論』を主題的に扱った論考は、ほとんど見られない⁽⁴⁾。しかし筆者としては、九鬼が、藝術との関係から、無を含む形而上学の問題を手厚く考察している点を見過ごすことができない。

そこで本稿では、次のように議論を進める。第一節では、『概論』のもつ存在論的性格や、九鬼にとっての文学の定義を確認する。第二節では、存在と無をめぐる議論を検討する。第三節では、哲学と藝術との関係から、三種の無を読み解くとともに、九鬼が、カントの「無の表」やディルタイの「詩的想像力論」と対決し、それらを乗り越えようとしていたことを指摘する。以上から、本稿の結論として、筆者の見解では、九鬼が「積極的無」「消極的無」の概念を導入することで、藝術を虚実皮膜の狭間にあるものとして特徴づけていることを確認する⁽⁵⁾。

1. 『概論』の存在論的性格

九鬼は、『概論』冒頭で、「文学とは何であることを明かにしなければならぬ」（XI, 5）と書き起こしている。九鬼によれば、文学には二つの意味がある。①広義の文学は、「文字によって残されているか、またはその他の方法で伝えられている言語的な〔言語で表現された〕種々の作品の全体」（XI, 5）を意味しており、それらは「文献」と呼ばれる。それに対して、②狭義の文学は、

「全く他の目的に支配されずにただ存在が言語によって表現〔直観〕されること〔言語を通して直観されること〕をその究極の成立根拠とするところの作品」(XI, 6)を意味している。それは「文藝⁽⁶⁾」または「言語藝術(Wortkunst)」と呼ばれる。九鬼によれば、①文学＝文献と解すれば、学問としての文学＝「文献学(Philologie)」であり、②文学＝文藝と解すれば、学問としての文学＝「文藝学(Literaturwissenschaft)」となる。九鬼にとって、「文学概論」が講ずる文学とは、文藝または文藝学に他ならない⁽⁷⁾。というのも、地方的民族的な文献学に陥らないために、「文学概論」でなされるべきなのが、文学の包括的な掴み方だからである(cf. XI, 5-12)。

こうした九鬼の見解が、『概論』を極めて特異なものにしているといえよう。実際『概論』には、通常の「文学概論」で扱われる文学史や文学理論などがなく、また拠り所となる作品も作者もない⁽⁸⁾。古今東西の多数の作品が同列に並べられ、歴史や地域性、文化的差異が度外視されている。これは九鬼が、あらゆる文学作品、つまり文藝を「存在が言語によって表現〔直観〕されることそれ自身」(XI, 13)として、同列に扱い得ると考えていたからだといってよい。そこには、藝術とは「存在の表現それ自身」(XI, 23)という九鬼の藝術に対する基本的な考え方が色濃く反映されている。それゆえ、坂部恵もいうように、『概論』は、畢竟「形而上学的ないし存在論的な性格を顕著にもつ⁽⁹⁾」ことになる。

もちろん九鬼にとって、存在を問題とするのは哲学の本領であり、存在それ自身を闡明することが「存在学(Ontologie)」の課題である(cf. XI, 23)。しかしその一方で、次のようにも記している。

哲学は認識という立場から存在と一次的な〔primary〕交渉を有ち、藝術は表現という立場から存在と一次的な交渉を有っている。存在ということは哲学にとってのみならず藝術にとってもその根底をなすものである(XI, 23)。

九鬼がいうように、哲学と藝術は、存在概念に対して同列にあるものとして位置づけられる。存在概念は最上位概念として、哲学と藝術をも包摂しているのである。九鬼のいう藝術には、絵画や彫刻などと並んで、文藝が下位分類として含まれる。したがって、哲学であれ文藝を含む藝術であれ、その本質を明らかにしようと掘り下げるならば、私たちは、結局はすべてを包摂す

る存在概念に辿り着かざるを得ない (cf. XI, 13)。このように、九鬼が藝術を存在概念からアプローチする点に、『概論』の存在論的性格が見られる。

2. 九鬼哲学における存在と無

それでは九鬼は、哲学と藝術の根底をなす存在概念を、どのように考えていたのだろうか。九鬼は、「存在という概念は一番普遍的な一番単純な概念である」(XI, 14)と述べ、そのうえで「存在の定義をすることは絶対に不可能である」(XI, 16)と記している。その理由として、次の三点が考えられている。第一に、存在が最も普遍的な概念であることから、それより上位の類概念を使って説明できないこと。第二に、定義を下すために「存在とは何々である」という形をとった場合の「何々」とは「或るもの」＝「有るもの」＝「存在するもの」を指すことから、最終的に同語反復的命題となってしまうこと。第三に、「存在とは何々である」という命題における「何々である」の「ある」もまた、すでに何らかの意味（述語や繫辞）として存在を表していることの以上三点である (cf. XI, 14-16)。

しかし筆者の見解では、九鬼の説明はやや曖昧である。というのも、九鬼のいう存在概念には、①繫辞としての存在、また後述するように、②可能的存在・現実的存在を含む存在の二つの意味が含まれており、両者が必ずしも明確に区別されていないからである。ただし付言しておきたいのは、九鬼の存在と無をめぐる本質的な議論は、どこまでも可能的存在・現実的存在を含む「存在 (ens)」に向けられている点である。

いずれにせよ、九鬼は、存在を積極的に規定できないなら、消極的に規定できないかと模索する。すなわち、非存在または無の概念から、存在を明らかにしようとする。しかし九鬼によれば、非存在または無のうちには、すでに存在が前提されており、結局は存在の概念が明らかでない以上、非存在または無の概念も明らかにすることはできない (cf. XI, 16-18) ⁽¹⁰⁾。

ただし九鬼は、存在を積極的に消極的にも定義づけできなくとも、存在を二つの様態に区別できるという。先述のとおり、広義における「存在 (ens)」には、「可能的存在」＝「本質 (essentia)」と、「現実的存在」＝「狭義の存在 (existentia)」の二つがある。九鬼は、存在の二つの様態を受けて、非存在すなわち無も同様に、区別することができるという。その際、九鬼は、シュテックルの『哲学の手引き』を参照し、無を「欠性的無」「積極的無」「消極的無」の三種に分けている (cf. XI, 24-27) ⁽¹¹⁾。しかも「実存哲学」にお

いては、これら三種の無に関して、カントの『純粹理性批判』超越論的分析論の末尾にある、いわゆる「無の表」を用いて説明している（cf. III, 62-66）⁽¹²⁾。

ここで重要なのは、カントが無を四つに区分したのに対し、九鬼は三つに区分し直している点である。カントは、量・質・関係・様相の各カテゴリーの順序に対応させて、無を第一に「対象なしの空虚な概念としての思考物（ens rationis）」、第二に「概念の空虚な対象としての欠如無（nihil privativum）」、第三に「対象なしの空虚な直観としての空想物（ens imaginarium）」、第四に「概念なしの空虚な対象としての否定無（nihil negativum）」の四つに分けている。それに対して、筆者の見解では、九鬼は存在論的な立場から、カントの無の区分を改変し、無を「欠性的無」「積極的無」「消極的無」の三つに区分し直している。

カントと九鬼を比較するならば、第二の「欠如無」には「欠性的無」が、第一の「思考物」と第三の「空想物」には「積極的無」が、第四の「否定無」には「消極的無」が対応する。こうした九鬼による「無の表」の書き換えには、カント哲学研究者から異論がある。例えば、牧野英二は、夢の世界・狂人⁽¹³⁾の世界・藝術の世界を「積極的無」に入れることは多くの示唆を与える興味深いものと評価しながらも、それは曖昧であり、カントの分類としての第一の「思考物」と第三の「空想物」を「積極的無」に包括させることに異議を唱えている⁽¹⁴⁾。

確かに、カント哲学の理解としては、牧野の指摘は傾聴に値する。カントは、どこまでも認識論的な観点から、無の問題、論理的な無、現象としての存在の問題に傾注している。しかし九鬼は、論理的可能性、また非現実的なものも含めて、存在論的な観点から無の問題を考察している。筆者の見解では、ここに両者の決定的な違いが見られる。それゆえ九鬼は、カントの「無の表」を換骨奪胎し、「積極的無」を導入することで、夢・狂・藝術作品について哲学的に語り得る場を創り上げたといつてよい。

3. 虚と実の狭間 — 藝術と無の諸相

九鬼は、『概論』において、三章分の紙幅を割いて無の諸相について詳細に分析している。本節では、九鬼の立場に即して「欠性的無」「積極的無」「消極的無」の概念を検討する。

3-1. マイナスの存在としての欠性的無

九鬼によれば、「欠性的無」は実物に対する影のようなものであり、抽象的な領域以外では現実的存在として存在している。それゆえ、結局は無とはいえない。九鬼は、存在と無の関係を、^{プラス}＋と^{マイナス}－や^{ゼロ}0を使って表現する。実物が^{プラス}＋として存在するとすれば、影とは論理的には実物の否定として^{ゼロ}0である。しかし、現実的には^{マイナス}－のようなものといってよい。というのも、九鬼によれば、「＋とその論理的否定の0」というような関係だけでは現実には理解ができぬ。現実の事象は＋と－というような関係を有っている」(XI, 29)からである。さらに九鬼は、論理的には Thesis〔定立〕－Antithesis〔反立〕の関係にあっても、現実では Thesis〔定立〕－Heterothesis〔他立〕の関係にあると考える (cf. XI, 28-31, 54)。

以上のように九鬼は、否定や対立関係を「論理的否定」と「現実的反対」とに分けて説明する。その具体例として、九鬼は、ニュートンとゲーテの色彩論を取り上げる。ニュートンは、色彩を光だけから説明し、暗や黒は光が全て吸収されてしまったときに生ずると考える。それゆえ、ニュートンにとって光と暗との関係は「論理的否定」の関係、つまり^{プラス}＋と^{ゼロ}0の関係にあり、暗は光の否定という消極的意味しかもたない。これに対してゲーテは、色彩は光だけから生ずるのではなく、暗が寄り添って初めて生じると考える。それゆえ、暗は色彩を生むという積極的意味をもつ。九鬼によれば、ゲーテにとっての光と暗は「現実的反対」の関係、つまり^{プラス}＋と^{マイナス}－との関係である (cf. XI, 31-44)。かくして九鬼は、ゲーテの色彩論が、「欠性的無」を現実的有として力説していると考えており、それを高く評価する (cf. XI, 126)。

九鬼にとって重要なのは、「現実的反対」の対立とは、^{プラス}＋と^{マイナス}－というベクトルの向きの違いだけであって、両者はともに絶対量としては存在していることだ。この意味で、九鬼は「欠性的無」は有であるという⁽¹⁵⁾。したがって、当初は三種に想定されていた無は、実際には「積極的無」「消極的無」の二種しかないことになる (cf. XI, 44)。

3-2. 夢・狂・藝術的製作としての積極的無

次に九鬼は、「積極的無」は可能的存在ではあるが現実的存在ではないという。筆者の理解では、「積極的無」は、現実的には存在しないという消極的な面と、ただ可能的には存在するという積極的な面を持っている。

「積極的無」を説明するにあたって、九鬼が取り上げた例が、狂人の世界、夢の世界、藝術が造り出した世界である。筆者は、この例にこそ、九鬼があえてカントやシュテックルにおける無の概念に手を加えた意味があると考え

る。しかも、これらの例が、ディルタイの講演『詩的想像力と狂気』（1886）から採られている点は注目に値する。ディルタイは、この講演で、想像力の性質と、それに隣接する狂気との共通性と差異を明らかにしている。その際、ディルタイが分析対象にしていたのが、まさしく「夢を見ている者、催眠状態にある者、狂人、芸術家あるいは詩人⁽¹⁶⁾」であった。

それでは、九鬼にとって、夢と狂気と芸術には、どのような共通点があるのだろうか。九鬼のディルタイ解釈によれば、通常は何らかの形で現実的な制約があり、その制約が種々の表象を統制して、現実と一定の関係を保っている。そこでは、「精神生活の既得の関連（＝「心的生の獲得連関⁽¹⁷⁾」 *erworbener Zusammenhang des Seelenlebens*）」が働いているからだ。九鬼によれば、それは印象や表象や感情を現実にも適合させて行く統制の機械のようなものである。しかし、夢・狂気・芸術作品の場合は、現実の制約から離れて独立することで、心像が自由に形成されることになる（cf. XI, 45-46）。

ただし、ここで強調しておきたいのは、ディルタイと九鬼とでは、重点や思想的背景が異なっている点である。ディルタイは、天才とその並外れた想像力が「病的な想像力」と解される当時の傾向に対して、「病的な想像力」と「詩（文学）的想像力」を区別すべきであると考えていた。それゆえ、ディルタイにとって天才は、決して病理学的な現象ではなく、むしろ健康で完全な人間であった⁽¹⁸⁾⁽¹⁹⁾。つまり詩人の想像力は、「心的生の獲得連関」が効果的に働いていると考えられていた。その一方で、ディルタイは、夢や狂気ではこの連関が脱落し、自我の統制がとれないために、「イメージは恣意的に戯れながら展開」し、「互いに結合し⁽²⁰⁾」合うことを否定的に捉えていた。

それに対して、九鬼は、ディルタイのように「想像力」を二つに区別していない⁽²¹⁾。むしろ九鬼が強調するのは、夢や狂気、芸術の全てにおいて、統制装置である「精神生活の既得の関連」や現実の制約から離れたときに、心像（イメージ）が自由に形成される点である。その意味で、九鬼は、狂人の「妄想」や睡眠状態にある人の「夢」が、現実から遊離していることを積極的に評価する。また九鬼は、天才は本当の狂人になり得る可能性があると考えている。九鬼によれば、芸術家が内界・外界から受ける印象は、通常の人受けるよりも非常に強烈で深刻である。それゆえ印象と感情が強烈な場合、「精神生活の既得の関連」の統御機能が十分働かなくなり、大脳皮質が過労しやすくなる。その結果、九鬼は、組織が極度に過敏になったり麻痺したりするとき、天才は本当の狂人になり得ると考えている（cf. XI, 73）。

以上を踏まえるならば、九鬼は、ディルタイの「詩的想像力論」に基づきながらも、現実的には存在しない可能的な心像（イメージ）の世界に、いわ

ば自発的に「積極的無」を見出したとあってよいだろう。こうした前提のもとで、九鬼は、夢・狂・藝術的製作を「積極的無」として明らかにしていくのである。

まず夢に関して、九鬼は次のように述べている。夢の第一条件は、「精神生活の既得の関連」がもつ、個々の与えられた意識状態を統制する機能が十分に働かなくなることである。その結果、「関心喪失」と「感覚閉鎖」が生じる。ただ「感覚閉鎖」は完全ではないため、第二条件として、ある種の印象が、閉じた門（「夢の関わり」）をくぐって入ってくる。かくして九鬼は、第一条件のもとに第二条件が備わったときに、与えられた感覚から夢の像が自由に展開されるという。つまり、夢では「精神生活の既得関連」の統制機能が作用しなくなるため、過去の経験の束縛を脱して、諸々の心像が自由に結合されるのである。ここから九鬼は、視覚、聴覚、触覚、嗅覚の感覚から生ずる夢について、古今東西の文藝作品を取り上げて分析している（cf. XI, 46-53, 56-62）⁽²²⁾。

次に九鬼は、狂人の例を取り上げる。九鬼によれば、夢と現との境が立たなくなった状態がいつまでも続く、すなわち錯覚や幻覚の世界に絶えず住んでいる人が狂人である。九鬼によると、精神病者は「精神生活の既得の関連」が現在意識している表象に対して利用できなくなるため、表象を形成する際に、現実の万人に共通の標準がなくなってしまう（cf. XI, 63-64）。

最後に九鬼は、藝術的製作の世界では、「積極的無」の積極的な面と消極的な面とがともに目立ってくるという。九鬼によれば、藝術は、心像および心像相互の結合が、現実の制約を離れて自由に形成される。ただし、その自由さには、科学的精神に基づく「新即物主義（Neue Sachlichkeit）」から「超現実派（surréalisme）」に至るまで種々の程度の差がある。

しかし九鬼は、如何に作品が現実的に見えたとしても、藝術である以上は、作者の主観が入り込む余地があることを指摘する。その例として、映画におけるモニタージュや、プルーストの小説『失われた時を求めて』における現実味のある登場人物や場所などを取り上げている。筆者の理解では、作品がどれほど現実に類似していようとも、それは現実そのものではなく、虚と実にもたがる虚構⁽²³⁾なのである。つまり、現実にある断片と断片とを組み合わせることで、新たな虚構が生み出されるのだ。ここから九鬼は、さらに夢と藝術、狂と藝術、三者の異同に関しても比較検討している（cf. XI, 64-73）。

3-3. ありそうな不可能事としての消極的無

無の議論の最後に、九鬼は「消極的無」に触れている。九鬼によれば、「消

極的無」は可能的存在でも現実的存在でもあり得ない。具体例として「二辺より成る直線的図形」や「円い四角」などがある。これらは自己矛盾を含むため、不可能なものとして可能的存在すらもっていない。

しかし九鬼にとって、「消極的無」は、たとえ概念のない空虚なものであったとしても、厳密に言えば、対象たる性質を欠いてはいない。九鬼自身が、「実存哲学」の中で、マイノングの対象論を例に挙げているように、あるものが意味として空虚なものだとしても、私たちはそれを思惟の対象にすることができる (cf. III, 65)。その意味で、「消極的無」も存在しているといえる (cf. XI, 74-75)。

九鬼によれば、「消極的無」は、とりわけ藝術の中では有として生きてくる。なぜなら、藝術にとっては、何らかの対象であるということが本質的だからである。九鬼にとって、藝術は「ない」事柄をつくるのみならず、「有り得ない」事柄までもつくり出すのである。例えば、ルーベンス絵画の虚構性（二つの方向から来ている自然に反する光の描写）や、シェークスピア劇『マクベス』の台詞の矛盾（「清潔は不潔である。不潔は清潔である」）などを取り上げながら、藝術における虚^{うそ}や矛盾、偽り、不可能なものなどを「消極的無」として説明している (cf. XI, 76-82)。

その根拠として、九鬼は、まずアリストテレス『詩学』に言及している。アリストテレス曰く、「不可能なことが述べられたならばそれは誤っている。しかしもしもそれ自身（詩自身）の目的が達せられるならばそれは正しい」 (XI, 76)。このようなアリストテレスの見解から、九鬼は、ありそうな不可能な出来事を、詩または藝術の中に許している (cf. XI, 76)。

さらに九鬼は、近松門左衛門の藝術論としての虚実皮膜論にも触れている。近松曰く、「藝というものは実^{じつ}と虚^{うそ}との皮膜の間にあるもの」であり、また「虚^{うそ}にして虚^{うそ}にあらず、実^{じつ}にして実^{じつ}にあらず、此間に慰^{なぐさ}が有ったものなり」 (XI, 80)。筆者の理解では、近松は、藝を虚と実の微妙な境にあるものとして捉え、虚は単なる虚ではなく、実も単なる実ではなく、この微妙な境に観客の「慰^{なぐさ}み（感動）」があると考えている。

以上のように、九鬼が、アリストテレス『詩学』と近松藝術論を同列に並べて語ることができたのも、「消極的無」を用いて藝術について語り得るのも、無の諸相を哲学的・存在論的に分析していたからに他ならない。

これまでの「積極的無」や「消極的無」に関する議論に基づいて、九鬼は、藝術について、次のように結論づけている。

藝術は積極的無の世界から消極的無の世界へまで領域をおし進めている。単に現実的存在でないという無の領域から可能的存在でもあり得ないという無の領域へまでも藝術は行っている（XI, 81）。

九鬼にとって、文藝を含む藝術は、存在の全範囲にわたって動くことが可能である（cf. XI, 126）。この存在には、「積極的無」「消極的無」も含まれている（cf. XI, 82）。だからこそ、九鬼にとっての藝術は、現実に根差しながら、非現実の領域をも征服することができるのである（cf. XI, 126、強調は筆者による）。九鬼は、「積極的無」の議論で、藝術が現実

に根差し得ることを指摘し、「消極的無」の議論では、ありそうな不可能なものを藝術の中で許していた。以上を踏まえるならば、筆者の理解では、九鬼のいう藝術は、単なる自然や事物の模倣ではなく、むしろ現実と非現実の狭間にあるもの、つまり虚実皮膜のあわいにあるものである。

結

本稿では、『概論』における無を分析することを通じて、主に以下の三点を明らかにした。第一に、九鬼は、「欠性的無」を実物に対する影のようなものとして捉え、現実には有であるとしたこと。第二に、九鬼は、カントの「無の表」を改変し、ディルタイ哲学を独自に解釈することで、「積極的無」を肯定的に評価したこと。第三に、九鬼は、「消極的無」は現実的にも可能的にもあり得ないものでありながら、藝術の中では許されていると考えていることの以上三点である。

本稿の結論として、筆者は、九鬼が藝術作品を分析する際に、「積極的無」「消極的無」という概念を導入して考察するところに、『概論』の独自性があると考えた。これらの概念は、藝術作品を同列に並べて検討することを可能にした。その結果として、筆者の見解では、九鬼は、藝術を現実

に根差しながら非現実をも征服する、虚実皮膜の狭間にあるものとして特徴づけている。こうした九鬼の藝術観が際立っているのは、徹底して無の諸相を哲学的に考察していたからである。

本稿では、『概論』における無の問題について、主として偶然論や時間論の文脈から、「欠性的無」に焦点を当てる研究状況に対して、哲学と文藝を含む藝術との関係から、「積極的無」と「消極的無」を肯定的に評価した。それは、

九鬼の藝術観にとって、無の概念がいかに重要であったかを意味している。

今後の課題は、本稿の成果である無の分析を手掛かりにして、九鬼の形而上学的な問題を再考することである。なぜなら、九鬼自身が『概論』において、「偶然」や「時間」の問題を考察する際に、三種の無を視野に入れているからである（cf. XI, 125）。従来の九鬼哲学研究では、『概論』における無の概念をあまり重視せずに、解釈がなされてきたように思われる。それゆえ筆者は、無の概念を踏まえて考察することは、九鬼哲学の解釈に新たな可能性を拓くと考える。

注

- (1) 今道[1973]によると、「藝」は元来「ものを植える」を意味するのに対し、「芸」は「草を刈りとること」を意味する。本稿では、「藝」のもつ意味を尊重し、意図的に旧漢字を使用する。
- (2) 本稿では、『文学概論』に先がけて刊行された「実存哲学」（1933）にも言及する。『文学概論』では文藝や藝術の観点から、「実存哲学」では哲学の観点から、無の諸相が論じられている。それゆえ筆者は、両テキストが相補的な関係にあると考えている。
- (3) 『概論』に対して、坂部[1990]は「集大成をなすものとして、周造の代表作のむしろ筆頭に数えられるべきものである」（p. 187）と述べ、小浜[2006]は「『全集』中とりわけ重要なものである。（中略）九鬼の最高傑作となっていた可能性さえある」（p. 47）と語っている。また、宮野[2017]は「九鬼哲学の全体像を捉えるための結節点であると同時に、彼の問題意識を凝縮したもの」（p. 235）と記している。
- (4) 例えば、坂部[1990]は『概論』の目次に即して全体像を紹介し、木岡[1996, 2002]、小浜[2002, 2006]、西原[2021]は三種の無に言及しているが、詳細な議論や解釈はなされていない。田中[1992]、宮野[2017, 2019]は「欠性的無（ニュートンとゲーテの色彩論）」に比重が置かれている。それに対し、磯谷[1980b]は、九鬼の原稿をもとに、『概論』のおよそ全章をまとめている。また、九鬼周造の著作の英訳者 Marra[2004]も参照されたい。
- (5) なお本稿では、『概論』における「偶然」と「時間」については触れなかった。それは、九鬼の主著『偶然性の問題』（1935）や、「文学の形而上学」（1940）、ならびにフランスのポンティニー講演（1928）との

関係が密接であるため、それらとともに考察すべきと考えるからである。

- (6) 九鬼が「言語によって表現されている藝術そのものは文藝というのが一番適当である」(XI, 12)と述べていることから、狭義の「文学」を意味するときは、本稿では「文藝」と表記する。
- (7) 九鬼の文学に関する考え方は、師ケーベルの影響が見られる。ただし、和辻哲郎によれば、ケーベルは、**Philosophie** (哲学) から得られるものはあまりなかったが、**Philologie** (文献学) からは多くのものを学ぶことができたという趣旨を述べている。九鬼は、こうしたケーベルに対して距離を取ろうとしていたと考えられる (cf. 和辻[1962], p. 43)。
- (8) Cf. 小山[2006], p. 149.
- (9) 坂部[1990], p. 172.
- (10) 非存在や無の議論の延長線上として、九鬼は「厳密な意味の絶対無というものは考えることさえもできない」(XI, 19)と述べている。九鬼の絶対無に関する主張は、西田幾多郎や田辺元の「絶対無の哲学」に対する反論の意が込められていたと推測できる。しかし詳細な議論は、別の機会に譲りたい。
- (11) 筆者が調べた限りでは、シュテックルは無の概念を出版年や版によって少しずつ変更している(1868、1876年版)。ただ、九鬼が参照するシュテックルの著作は出版年が不明なため、確認できなかった。しかしシュテックルは、無の概念を「思考物」「欠如無」「否定無」の三つに区分するだけで、九鬼のいう「積極的無」は見出せない (Stöckl[1868], S. 412. / Stöckl[1876], S. 5.)。またカントの「無の表」にも「積極的無」は見当たらないことから、筆者は、九鬼が「積極的無」を考案した可能性も考えている。
- (12) Cf. Kant [1781], A 290-292. / Kant [1787], B 346-349. (カント[2001], pp. 386-388)。なお『純粹理性批判』からの引用は慣例に従い、1781年の第一版をA、1787年の第二版をBで表記し、その後に頁を表示する。
- (13) 本文で用いる「狂人」という表現は、九鬼の原文ママである。
- (14) Cf. 牧野[1989], pp. 281-282. 後述するように、牧野が挙げる三例は、ディルタイに基づく。
- (15) Marra[2004]によれば、九鬼の考え方には、ベルクソン『意識に直接与えられているものについての試論』(1889)における色彩論の影響

が見られる。

- (16) Dilthey [1958], p. 93. (邦訳, p. 153)。
- (17) 九鬼は、この概念を「精神生活の既得の関連」と訳し、またディルタイの「イメージ」は「心像」と訳している。
- (18) Cf. Dilthey [1958], p. 94. (邦訳, pp. 153-154)。
- (19) Cf. 牧野[2022], pp. 420-421.
- (20) Dilthey [1958], p. 94. (邦訳, p. 153)。
- (21) 九鬼の「想像力 (Einbildungskraft, Phantasie)」については、「文学概論研究」を参照のこと。筆者の見解では、九鬼は、「想像力」によって、夢・狂・藝術における心像 (image, Bild) および心像相互の結合が自由に形成されると考えている (cf. 別巻, 187-191 (88-92))。
- (22) 紙幅の関係上、詳細に検討できなかったが、九鬼の夢の理論と解釈には、フロイトの精神分析学の影響が見られる (cf. XI, 59-62, 69-71)。
- (23) 清塚[2017]によれば、虚構概念は、①嘘や偽り、②それに見合う対象が存在しない、③文学ないし物語的文学の三つに整理できる。本稿で用いる虚構とは、以上の三つを包含している。

文献表

九鬼周造の著作

九鬼周造の著作は、『九鬼周造全集』（岩波書店・1980）から引用・参照し、本文中に（巻号・ページ数）の形で示した。なお引用に際しては、原則として旧漢字・旧仮名遣いを新字・新仮名遣いに改めた。また九鬼が強調した下線に関しては、必要に応じて削除した。

九鬼周造, 1980, 『九鬼周造全集』, 岩波書店.

Kuki Shuzo, 2004, *Kuki Shuzo: A Philosopher's Poetry and Poetics*, translated and edited by Michael F. Marra, University of Hawaii Press.

その他の文献

Bergson, H, 1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, P.U.F., « Quadrige », 2013. (竹内信夫訳『新訳ベルクソン全集 1』、白水社、2010年)。

- Dilthey, W, 1958, „Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn“, *Die Geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, in: Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften, VI Band., B. G. Teubner Verlagsgesellschaft m. b. H., Stuttgart., S. 90-102. (和泉雅人・前田富士夫・伊藤直樹編『デイルタイ全集』第5巻「詩学・美学論集」第1分冊・第2分冊、法政大学出版局、2015年)。
- Kant, I, 1781, 1787, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants gesammelte Schriften. Hrsg. Von Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin. (有福孝岳訳『カント全集』第4巻「純粋理性批判 上」、法政大学出版局、2001年)。
- Stöckl, A, 1868, *Lehrbuch der Philosophie*, Verlag von Franz Kirchheim, Mainz.
- Stöckl, A, 1876, *Lehrbuch der Philosophie II, Zweite Abtheilung*, Verlag von Franz Kirchheim, Mainz.
- 青木孝夫, 1989, 「近松の〈詩学〉について：『難波土産』冒頭のテクスト読解に即して」, 広島芸術学研究会『藝術研究』第2号, pp. 37-51.
- 磯谷孝, 1980a, 「言語としての九鬼周造（上）——ヨーロッパ言語思想の受容と超克——」, 『思想』第668号, 岩波書店, pp. 106-140.
- 磯谷孝, 1980b, 「言語としての九鬼周造（下）——存在論から記号論への架橋——」, 『思想』第669号, 岩波書店, pp. 104-134.
- 伊藤直樹, 1998, 「デイルタイにおける生の美学の構成——体験の場としての感情と想像力の論理——」, 日本デイルタイ協会『デイルタイ研究』第10号, pp. 16-29.
- 今道友信, 1973, 『美について』, 講談社現代新書.
- 上原麻有子, 2009, 「九鬼周造の「偶然」と「名」——哲学から文芸論へ」, 明星大学青梅校『明星大学研究紀要【日本文化学部・言語文化学科】』第17号, pp. 117-132.
- 上原麻有子, 2022, 「九鬼周造 偶然—必然の戯れとしての芸術と実存」, 廖欽彬他編著『東アジアにおける哲学の生成と発展 間文化の視点から』所収, 法政大学出版局, pp. 57-69.
- 大野篤一郎, 1980, 「デイルタイの記述的分析的心理学における生の構造」, 大阪大学文学部哲学哲学史第二講座『哲学論叢』第7号, pp. 1-19.
- 小浜善信, 2002, 「時間と永遠—永遠の現在」, 坂部恵・藤田正勝・鷺田清一編著『九鬼周造の世界』所収, ミネルヴァ書房, pp. 43-77.
- 小浜善信, 2006, 『九鬼周造の哲学』, 昭和堂.

- 木岡伸夫, 1996, 「九鬼周造とベルクソン：出会いの意義」, 大阪府立大学人文学会『人文学論集』第 14 号, pp. 119-137.
- 木岡伸夫, 2002, 「テキストとしての偶然性」, 坂部恵・藤田正勝・鷺田清一編著『九鬼周造の世界』所収, ミネルヴァ書房, pp. 220-244.
- 清塚邦彦, 2017, 『フィクションの哲学〔改訂版〕』, 勁草書房.
- 小山俊輔, 2006, 「九鬼周造の押韻論とフランス文学」, 宇佐美斉編著『日仏交感の近代—文学・芸術・音楽』所収, 京都大学学術出版会, pp. 139-157.
- 坂部恵, 1990, 『不在の歌—九鬼周造の世界』, TBS ブリタニカ.
- 坂部恵・藤田正勝・鷺田清一編, 2002, 『九鬼周造の世界』, ミネルヴァ書房.
- 下店栄一, 1980, 「九鬼哲学と偶然性の問題」, 『思想』第 669 号, 岩波書店, pp. 76-103.
- 田中久文, 1992, 『九鬼周造—偶然と自然』, ペリカン社.
- 田中久文, 2015, 『日本の哲学をよむ—「無」の思想の系譜』, 筑摩書房.
- 西原信彦, 2021, 「九鬼周造における美と道德」, 関西学院大学, 博士論文.
- 藤田正勝, 2016, 『九鬼周造 理知と情熱のはざまに立つ〈ことば〉の哲学』, 講談社.
- 古川雄嗣, 2015, 『偶然と運命—九鬼周造の倫理学』, ナカニシヤ出版.
- 牧野英二, 1989, 『カント純粹理性批判の研究』, 法政大学出版局.
- 牧野英二, 2022, 「ディルタイ哲学と京都学派 西田幾多郎のディルタイ評価を手掛かりにして」, 廖欽彬他編著『東アジアにおける哲学の生成と発展 間文化の視点から』所収, 法政大学出版局, pp. 416-433.
- 宮野真生子, 2017, 「『文学概論』『現代思想』臨時増刊「総特集：九鬼周造—偶然・いき・時間」」, 青土社, pp. 234-235.
- 宮野真生子, 2019, 『出逢いのあわい 九鬼周造における存在論理学と邂逅の倫理』, 堀之内出版.
- 祐田善雄, 1954a, 「近松と藝の世界(上)」, 天理大学出版部『天理大学学報』第 3 号, pp. 33-47.
- 祐田善雄, 1954b, 「近松と藝の世界(下)」, 天理大学出版部『天理大学学報』第 4 号, pp. 39-49.
- 和辻哲郎, 1962, 『和辻哲郎全集』第 6 集, 岩波書店.
- 『現代思想』臨時増刊「総特集：九鬼周造—偶然・いき・時間」, 2017 年, 青土社.

第二の自然と理性的動物

慶應義塾大学 岡部幹伸

はじめに

セラーズおよびセラーズを受け継いだマクダウェルによれば、正当化が行われ、規範的な関係が結ばれる理由の空間と、自然科学による探究の領域であるような法則の領界は、互いに全く異なるものである。そうすると、理由の空間において機能する人間の概念能力や合理性、理性といったものが自然のうちには場所を持たないように思われてくる。ここでは、現代哲学の前提となっている科学主義と、人間に特有のものであるように思われる思考や行為をそのようなものとして理解することとの両立が危ぶまれている。一方の極には「露骨な自然主義」があり、還元主義的なモチベーションから、人間の合理性も法則の領界にあるものだけから再構成できると主張する。もう一方の極には「居丈高なプラトニズム」(McDowell 1996a, 77. 邦訳、135)があり、理由の空間の独自性を強調することを、理性の要求を自然化することの拒否だと解釈する。

マクダウェルはこの両者の間を取り、人間の合理性を科学主義ではない仕方自然化しようとする⁽¹⁾。人間の合理性は「第二の自然」であり、他の動物と同じような第一の自然として生まれた人間は、潜在能力として第二の自然を持ち、成長の過程でそれを現実化する。しかしながら、第二の自然がどのようにして現実化するのかに関してマクダウェルはあまり詳細に語っていない。そのため、解釈者たちは第一の自然と第二の自然という考え方には不整合があるのではないかと指摘したり、あるいは逆にマクダウェルを補完しようとして特に「陶冶 (Bildung)」の概念を解釈したりしてきた。

本稿ではマクダウェルが提示する第二の自然という考え方を擁護することを目指す。陶冶や共同体における伝統の継承という『心と世界』でマクダウェルが持ち出す概念を通じてそれを行うわけではない。マクダウェルは最近の論文で、第一の自然についての自らの考えの変更を表明している (McDowell 2022)。私はそれを有効な立場の変更と理解しているため、その方向を徹底化することで第二の自然という考え方を擁護する。人間は幼児においても単なる動物とは異なるのである。

ここで一つ注意を促しておきたい。第二の自然という考え方の是非を問う本稿の問題設定は、マクダウェル解釈にすぎない比較的小さな問題を問うているように思われるかもしれない。だがそれは間違っている。我々は自由な存在として自らを理解するが、その生が諸法則に支配されていることもまた

理解している。思考や行為の独自性と自然科学的探究の緊張関係がここで問題になっており、それは現代哲学ならび分析系ドイツ観念論の最重要課題である。たとえば、コナントとケルンは「シリーズ分析系ドイツ観念論」の狙いが「心と自然の統一」をめぐる問いが真正の問いであることを理解させることだと言っている（Conant and Kern 2017, 7）。第二の自然はこのような問いに答えるものであるため、きわめて探究する価値のある概念なのである。

本稿の構成について述べておく。第1節では陶冶や共同体における伝統の継承によって、第二の自然を獲得するという解釈を検討するが、陶冶や教育のジレンマに逢着するために挫折するというところを見る。第2節では人間の理性がある意味で第一の自然であるという解釈を検討し、擁護する。

1 陶冶による接続問題の解決案

マクダウェルはアリストテレスの倫理学を解説することによって、科学主義的なものとは異なる自然的なありかたに目を開かせようとする（McDowell 1996a, Lecture IV section 7）。マクダウェルが解釈するアリストテレスは、バーナード・ウィリアムズやマッキンタイアが読むアリストテレスとは違って、「倫理の要求を人間の自然本性についての独立の事実から構成しよう」（McDowell 1996a, 79. 邦訳、138）とはしない⁽²⁾。このような立場は倫理に対して自然主義的基礎づけを行おうとするものだが、その背後にはアリストテレスにとっては無縁の不安が存在している。「すでに倫理的であるような考え方の外部からのその正当化」（McDowell 1996a, 84. 邦訳、144）が必要だと感じてられてしまうのだが、それは近代の自然観に特有の不安に由来する。アリストテレスにとっては倫理の要求と自然的であることはそのまま調和している。

倫理的な性格は実践的知性に属する諸傾向を含むものである以上、性格形成の過程の一部として、実践的知性は一定の決まったかたちを獲得する。それゆえ、実践的思慮はその所有者にとって第二の自然なのである。

（McDowell 1996a, 84. 邦訳 144）

倫理的育成によって、人間は理由の空間のなかの倫理的領域に導き入れられる。思考と行為の習慣は第二の自然として、人間の生の一部となる。さらにこの論点は倫理を越えて一般化される。倫理的な性格の形成は、概念能力への導入という一般的現象の個別事例なのである。そして、概念能力への導入の過程が「陶冶（Bildung）」と呼ばれる。

アリストテレスが倫理的性格の成型を考える仕方を一般化することで手にできるのは、第二の自然の獲得によって自分の眼を理由一般へと開かせるという観念である。これにふさわしい簡潔な英語表現が私には思いつかないが、それはドイツ哲学において「陶冶」(Bildung)として登場するものに相当するだろう。(McDowell 1996a, 84. 邦訳、145)

「陶冶」においてもっとも重要な契機だとされるのが、言語の獲得である(McDowell 1996a, 125. 邦訳、207)。ある言語の獲得によって人間はひとつの文化に招き入れられる。言語を獲得することによって人間は理由の空間の住人となり、それは第二の自然を獲得することである(McDowell 2000a, 247. 邦訳、183)。

以上の描写に従えば、陶冶によって第一の自然と第二の自然が接続されるように思われるだろう。第一の自然を持って生まれた人間が、陶冶すなわち教育によって、特に言語の獲得によって第二の自然を獲得する⁽³⁾。

そうすると今度は陶冶の身分が問われることになる。陶冶はどのようなものなのだろうか。陶冶それ自体も自然的であるのだろうか。たとえば、ブーブナーは第二の自然の獲得は一度きりで完結するものではなく、陶冶という日々の行為によって、先行する世代から受け継いだものを確認することの連続だというし、マクダウエルもそれを否定しない(Bubner 2002, 215; McDowell 2002, 296)。あるいはホネットも、他者との不一致が生じた場合に反省によって第二の自然を修正できる余地を残せるよう、陶冶はヘーゲル的な学習過程であると理解しなければならないとする(ホネット 2015)。しかしそのように陶冶の概念を膨らませることにどれほどの意味があるのだろうか。そもそも陶冶は第一の自然と第二の自然を接続することができるのか。核心部分を突いた次のような指摘を見よう。ハルビツヒは、陶冶が法則の領界にあるもの(第一の自然)を第二の自然へと変形させると主張している。

マクダウエルは以下のように考えているようである。法則の領界としての第一の自然を第二の自然へと統合することは、法則の領界の一部をなす潜在能力の集合によって保証されるが、そのような潜在能力はそのためマクダウエルが陶冶(Bildung)という概念を利用するようなプロセスによって、第二の自然へと変容(transform)させられるのである、と。(Halbig 2008, 78)

ここで、ウィトゲンシュタイン＝ローティ的な静寂主義の立場から、マクダウェル自身はそもそも第一の自然と第二の自然はどのように結びつくのかという問いそのものの有効性を認めない(McDowell 2008, 221. cf. McDowell 1996a, 178. 邦訳、288)。マクダウェルからしてみれば、そこに説明を求めてしまうのが近代哲学の病理であり、科学主義的な偏見に毒されているということになるのである。マクダウェルはあくまでそのようなものではない自然観を提示するだけに留まろうとし、それだけで哲学的な治療にとっては問題ないと考えている。とはいえ、マクダウェルが積極的に語りたがらない素振りをして、彼自身実際にはあちこちで様々なことを言っているし、触発された他の哲学者によってこの問題は大きな展開を見せているため、問題そのものは有効だろう。以下では、陶冶によって第一の自然と第二の自然を橋渡しすることはできないと論じる。

問題は第一の自然というものをマクダウェルが二つの意味で使っていることにある(Rödl 2013b, 129)。一つはトンプソンの言う「生命形態(life form)」(cf. Thompson 2008)、すなわち「動物的生命体の存在を構成する活動の原理」(Rödl 2013b, 129)である。人間で言えばたとえば、何らかの言語を話す能力は第一の自然であるが、何らかの特定の言語(たとえば英語)を話す能力は第二の自然である(McDowell 2022, 405-406)。もう一つは法則の領界の名前としてのものである。マクダウェルは法則の領界に属する潜在能力の実現という考え方によって、人間の理性が「法則の領界のうちに足場(foothold)」(McDowell 1996a, 84. 邦訳、145)を与えられると言うが、「第一の自然」という語の曖昧さのゆえに一見したところ議論が成功しているように思われているだけなのかもしれない⁽⁴⁾。

いったい、人間の第一の自然が概念能力を獲得する潜在能力を含んでいるという主張をどう理解すればいいのだろうか⁽⁵⁾。人間の第一の自然を動物との連続性において捉える限りでは、第一の自然は法則の領界にのみ属するようなものである。マクダウェル自身もそのように考えている。潜在能力がたとえば歩く能力だとしたら、そのようなものが法則の領界に位置づけられ、科学的探究の対象になるとしても問題はないだろう。しかしここで問題になっている理性や概念能力はそのようなものではない。法則に支配されているものが、いかにしてもはや法則に支配されなくなるのかは謎のままである。

第一の自然は一部しか法則に支配されていないと考えるのはどうだろうか。この理解においては、第一の自然でありながら、潜在能力は法則の領界の外側に位置することになる。このことには端的に矛盾があるわけではないが、潜在能力の形而上学的身分が問題になるだろう。マクダウェルが意図した、

人間の理性に法則の領界のうちに足場を与えるという目的は達成されなくなるのである。それゆえ、マクダウェル自身はそのように考えない。「『心と世界』において、第二の自然に対立するものとしての第一の自然という観念に対する注釈のために私が提供する唯一の素材は、法則の領界という観念である」(McDowell 2000b, 97-98)。このように、マクダウェルが第一の自然と法則の領界を重ね合わせているのは明らかである。

このジレンマは陶冶という概念にも当てはまるだろう。陶冶のプロセスが完全に法則の領界に位置するものだとしたら、そのようなものがいかにして法則に支配されている潜在能力を法則に支配されないようにすることができるのか。あるいはそうではなく、陶冶のプロセスは一部が法則に支配されており、一部は支配されていないと考えるのはどうだろうか。その場合、「陶冶のプロセスにおいて、概念能力を形づくることは明らかに主体が既に獲得したそのような能力の行使と密接に関連している」(Gubeljc *et al.* 2000, 47)。しかしそのようなとき、陶冶において法則に支配されているものとされていないものをどのようにして区別できるだろうか。

ここでは教育におけるジレンマが問題になっている。「教育は理性的な (rational) 活動なのだろうか？そうであるなら、合理性は教育の結果ではありえない。そうでないなら、何が教育の結果であるにせよ、合理性はそれらの一部ではありえない」(Kern 2020, 275. cf. Haase 2017, 409-411) (6)。マクダウェルにもこのジレンマは当てはまる。そこでは、理性的であることと人間であることは区別して理解可能なものである。理性的でない状態で生まれた子供が、陶冶ないし教育によって、理性的になる。教育が理性的でないことと理性的であること（法則に支配されていることと法則に支配されていないこと）を媒介できると考えることにジレンマの原因がある。我々は陶冶ないし教育を既に理性的な活動とみなすか、理性的な活動とみなさないでどのようにそれらが理性的にするのか説明できずに途方に暮れるしかないように思われる。説明できなければ、教育による理性の獲得は、生まれつき理性を持って生まれるという理性主義者の説明と神秘的であることの程度は変わらないのである (Kern 2020, 276)。

2 人間が理性的動物であるということ

解決の道は、人間の第一の自然が既に何らかの仕方で理性的であり、動物とは区別されるということにしかないと思われる。マクダウェルはそこまで至っていないが、『心と世界』の時期から第一の自然に関して以下のように立場を変えている。変更前と変更後の引用を並べ

る。

ところで、生まれつき理由の空間に住み着いている生き物が存在するという想定は、理解可能なものであるかどうかさえ明らかではない。いずれにせよ人間はそうした生き物ではない。人間は単なる動物として生まれ、成熟してゆく過程で思考者にして意図的行為者へと変容してゆくのである。(McDowell 1996a, 125. 邦訳 207. 強調は筆者)

『心と世界』125頁において、私は以下のように想定する間違いを犯していた。成熟した人間を特徴づける第二の自然は第一の自然からの発達の時間的順序において二番目に来る。すなわち、人間はそれにふさわしい第一の自然をもった単なる動物として生まれ、育成を通じて精神的 (geistig) になるのであり、そのような育成によって人間は第二の自然を獲得するのである、と。私は第二の自然を獲得する潜在能力の重要性を適切に認めていなかった。人間が単なる動物として生まれると想定したことは間違いであった。(McDowell 2022, 403-404, n9. 圏点による強調はマクダウェル、下線による強調は筆者)

このようにマクダウェルは人間が単なる動物として生まれると当初想定していたが、その主張を取り下げている。第二の自然は第一の自然からの発達において時間的順序において二番目に来るのというよりは、むしろ何よりもまず概念的順序において二番目に来るのである。

トンプソンはマクダウェルの第一の自然の理解が狭隘なものだと批判する (Thompson 2013)。理性能力が第一の自然に属する可能性にマクダウェルは気づいていないというのである。トンプソンは第一の自然と第二の自然の区別以上に、第一の自然内部での区別があるとして、それを重視する。

トンプソンが否定的に評価するのは、人間であることと理性能力を持っていることを切り離して理解できるとする考え方である。たとえばカントは地球上の人間だけでなく、理性能力を備えてさえいれば火星にも当てはまるような倫理学を構想したが、このことは人間であることと理性能力の間に溝を想定することで可能となっている (Thompson 2013, 704. cf. Rödl 2013b)。しかしながら、先ほどのジレンマはこのような考え方のせいなのである。人間を理性が例化されうる存在者のなかの一つの類だと考えたせいで、理性は人間においていかにして例化されるかということが問

題になる。この考え方においては教育や陶冶の居場所も見出しにくくなる。ここでは理性という概念は人間の教育の概念を含んでいないからである。それゆえに先ほどのジレンマに逢着する。解決の道は、理性能力を現実化させる教育は人間と理性的存在者にあるとされた溝をどうにかして架橋するのではなく、そもそもそのような溝などないと考えることである。教育は理性的存在者の発達していく過程の一部に過ぎない。

マクダウェルはこれに対して以下のように応答している。

トンプソンの意味での第一の自然は、倫理的な性格についてのアリストテレスの構想によって私が導入した一種のアリストテレス的な意味での第二の自然であるか、第二の自然のための潜在能力である。私は人間にとって第二の自然であるような能力を、人間が人間という種 (the human kind) の生物であるとはどのようなことであるかに外的な構成の一要素によって人間が持つような能力と見なしているわけではない。(McDowell 2022, 405)

すなわち、マクダウェルは理性能力が人間であることと切り離して理解できないという点でトンプソンに同意するのである。しかしながら、「第一の自然」と「第二の自然」の使い方に関してはトンプソンのものよりも自らの用法を推す。そして、トンプソンとマクダウェルの間にあるような立場の違いは実際にはないと主張する。

トンプソンが考える意味での第一の自然とはその生物種に普遍的なものであるが、それはその種の全ての個体が第一の自然を備えているからではなく、規範的な意味で、もしある個体がその第一の自然を備えていなかったら特別な説明が要求されるからである (McDowell 2022, 405. cf. Thompson 2008, 81)。すなわち、第一の自然を備えていないということは普通にありうることではある。たとえば、たいていのカゲロウは産卵をしないで死ぬが、「カゲロウは産卵をする」というのはカゲロウの第一の自然に属するだろう (Thompson 2008, 68)。そして、「多くの動物はそれらの第一の自然を構成するあらゆる能力 (power) をもって生まれてくるわけではない。(中略) 動物がある特定の能力を持って生まれてこないことは、その能力がその動物の第一の自然の一部ではないことを示すわけではないのである」(Rödl 2013b, 124)。たとえば、その種特有の歌を歌う鳥がいるとして、その鳥が生まれたときに歌を歌えないとしても、歌を歌う能力は第一の自然に属さないわけではない。

ここで以下の表を使って見てみるのがわかりやすいだろう。

表 1(7)

現実性	潜在性	(例)	マクダウェル	トンプソン
第二の 現実性		見る/歌う 作用	第二の自然	第一の自然
第一の 現実性	第二の 潜在性	見る/歌う 能力	第二の自然	第一の自然
	第一の 潜在性	見る/歌う 能力の欠 如	第一の自然	第一の自然

第一の現実性と第二の潜在性は同じ次元であり、これが普通の意味での能力である。第一の潜在性から第一の現実性＝第二の潜在性への移行は第二の現実性の作用を繰り返すことによってなされる。たとえば、鳥は繰り返し歌うことによって歌う能力を獲得するだろう。第一の潜在性は欠如として現れる。歌うことができなかつた鳥は第一の潜在性にとどまっているのである。

トンプソンは第一の潜在性と第二の潜在性（＝第一の現実性）をまとめて第一の自然と呼んでいる。第二の潜在性がない個体とは、その種に本質的な能力が欠如しているような個体のことである。たとえば、歌を歌うことがその種の本質であるような鳥が、歌うことができない場合である。しかしそのような鳥でさえ、その種に属している以上、第一の潜在性はあると言える。その鳥がその種に特有の歌を歌えないのは、他の種に特有の歌を歌えないのとは全く異なる意味をもつからである。他方、生まれたばかりでまだ歌を歌えない鳥は、それとは異なる。そのような鳥は、先ほどの鳥と異なり、第一の潜在性を、きちんと第二の潜在性へと移行させる可能性としてもつだろう。おそらく機能的に問題がなければ、その鳥は成長して歌うようになる。

人間において理能力が第一の潜在性や第二の潜在性としてどのように実現されているのか、マクダウェルの叙述からはいまだ明確になっていない。言語獲得の比喩を語るにとどまっている。そのため、我々がする必要があるのであるのは、人間と理能力に適用された場合どうなるかをもう少し詳しく説明することである。それは次のようになるだろう。幼児は第一の潜在性をもっている。しかしいまだ第二の潜在性の意味ではもっていない。

そして健全な幼児に限らず一般に次のことが言える。人間である以上、理性能力に関して第一の潜在性をもっていることは保証されているのであるから、人間は必然的に理性的動物である。

ここで、「生まれつき理由の空間に住み着いている生き物が存在しうるといふ想定は、理解可能なものであるかどうかさえ明らかではない」(McDowell 1996a, 125. 邦訳、207)という『心と世界』の発言を考えよう。これが今では間違っていることが分かる。人間は理性的存在者であるため、ある意味で生まれつき理由の空間に住み着いているのである。「完全な人間が例化する種は、幼児が例化する種と形而上学的に同じ種である」(Kern 2020, 278)。とはいえ、これは生まれつき幼児が理性能力を働かせることができるということではない(それでは第二の現実性を働かせることによってのみ獲得可能な第二の潜在性をすでにもっているということになってしまう)。マクダウエル言うとおりに、第二の自然を獲得する潜在能力を第一の自然として持っているということにすぎない。しかしながら、人間であることと理性能力は切り離して理解することができないため、理性能力が人間の場合においては(他の可能な理性的存在者とはちがって)どのように現実化されるかということがそもそも問題にならないのである。

これはある意味で問題の拒否ではある。ジレンマの片方は、第一の自然が法則の領界にのみ属するようなものだとしたら、いかにして法則に支配されたものがもはや法則に支配されないようなものを生み出せるのか理解できないというものだった。法則に支配されているものからもはや支配されていないものへの変容(transformation)が問題になっている。そのような変容を起こすものそのものが法則に支配されているのなら、どのようにして変容が起こるのかわからないのである。しかし、ここには変容に関する問題はなかったことがわかる。人間は理性的存在者であり、人間であることと理性能力は切り離して考えることのできないものであるため、理性能力を発揮していなくても人間はすでに法則に支配されていない理由の空間の住人として生まれると考えることができるのである。

そしてこのように理解することによってのみ、陶冶および教育のジレンマは解消される。しかしながら、人間の理性に法則の領界のうちに足場を与えるというマクダウエルの当初の目的が達成されなくなってしまうのではないかという懸念があるかもしれない。特に、このことが我々の第一の自然を理性的な能力であると見なすことならそういうことになる(cf. Haase 2017, 410)。マクダウエルは、理性能力は第二の自然であり、第一

の自然は法則の領界に支配されているものであるという描像を提示することによって、理性を自然のうちに位置づけようとしていたからである。しかし人間の第一の自然が理性的であるといっても、我々がここでマクダウエルに譲歩してもらうのは、あくまでも潜在能力において人間の第一の自然は理性的であるということだけである。そのことは立場変更前のマクダウエルもある程度認めていたが、その解釈がここでは変わっているのである。そして、ある意味で生まれつき人間は理由の空間の住人であると考えることによって、マクダウエルの以下の言葉も完全なものとなり、問題は本当になくなる。

人間の幼児は単なる動物であり、ただその潜在能力の点で特有なだけなのであって、人間がふつうに育成される過程でなにか不可思議なことが起こるわけではない。(McDowell 1996a, 123. 邦訳、205)

自発性の行使はわれわれの生の様態の一環である。そして、われわれの生の様態は、われわれが動物として自らを現実化する仕方にはほかならない。それゆえ、この考えは次のように言い換えることができる。すなわち、自発性の行使はわれわれが自らを動物として現実化する仕方の一環なのである、と。(McDowell 1996a, 78. 邦訳、136)

ここで訂正されるのは人間の幼児は単なる動物であるという部分である。人間の幼児は単なる動物ではなく、すでに理性的存在者である。単なる動物が理性的存在者に変容するという不可思議なことが起こるわけではなく、理性的存在者がその潜在的な理性能力を発揮させていく過程があるというにすぎないのである。第二の自然はそのように発揮された理性能力であり、マクダウエルの当初の立場からの修正後も、依然として効力を持ち続ける概念なのである。

3 まとめ

本稿ではマクダウエルのいう第二の自然がどのように獲得されるのかという問題を扱った。第1節では、人間が最初は法則に支配された領域にしか関われないと考えると、第二の自然を実現する陶冶や教育が、法則の領界のみ住むものとして生まれた幼児を、理由の空間という全く異質なものにどのように住ませることができるのか理解しがたいということを見た。第2節では、人間は単なる動物として生まれるわけではないというマクダウエルの

立場変更後の方向を徹底化し、人間は第一の潜在性として生まれつき理性的であると主張した。

注

(1) マクダウェル自身はこの 3 つの立場の違いを現代に特有のものとして描いているが、おそらくは近代哲学にも同様の対立は見出せる (Haase 2017)。それは理性と習慣の関係についての 3 つの立場の違いに対応する。

(a) 理性は単に習慣である。この立場はヒュームに帰される。ヒュームは理性を動物の習慣と変わらないものだとみなす。人間と動物の違いは人間同士の間での理性能力を発揮している程度の違いと同じことになる。両者の違いは量的に異なるだけなのである。(b) 理性は全く習慣ではない。この立場はカントに帰される。理性は自然的でも動物的でもない。人間と動物は質的に全く異なる。(c) 理性は特別な習慣である。習慣をいくつか区別し、そのなかでも理性は独特な (*sui generis*) な習慣とされる。人間の陶冶 (*Bildung*) をという概念を中心的な主題とする。シラーやヘルダーに帰され、分析系の伝統においてはライルも該当するという (実際、『心の概念』において習慣が「第二の自然」であるという話が出てくる (Ryle 2009, 30-31))。マクダウェルもこの立場である。

(2) このような解釈者にはフィリッパ・フットおよびマイケル・トンプソンも含まれるだろう。(cf. McDowell 1996b)

(3) ここで陶冶および第二の自然という概念がヘーゲルに由来するかという問題を検討しておきたい。『心と世界』においては (および基本的にそれ以降においても)、川瀬和也の指摘通り、ヘーゲルはカント的認識論を徹底したものとしてしか名前が出てこない (川瀬 2018, 43-44)。しかし、解釈者たちが第二の自然をヘーゲルと結びつけても、マクダウェルはそれを端的に否定するわけではない (McDowell 2000b, 97)。とはいえ、マルクスにさえ参照指示があるのだから、第二の自然についてヘーゲルから着想を得ていたならば、たとえば『法の哲学』151 節や『エンチクロペディー』410 節に言及があってもおかしくないはずである。おそらくヘーゲル自身がアリストテレスから影響を受けていることがこのややこしい事態の原因となっている。まとめると、マクダウェルは第二の自然を直接ヘーゲルから受け継いだわけではなく、むしろアリストテレス解釈によってそれを得たが、ヘーゲル自身がアリストテレスに影響を受けているため、結果としてヘーゲルとマクダウェルは、相違があるにしても同じ概念に行きつき、その違いを解釈者たちは些

細なものとして無視するものもいれば注目するものもいるということになっていると思われる。

レードルは、マクダウェルとヘーゲルの違いを以下のように特徴づける。「マクダウェルは第二の自然という概念を自発性がいかにして自然的実在であるのかを示すために用いるが、ヘーゲルはその概念は人間がいかにして精神的実在でありうるのか説明するために必要なものであると思っている」(Rödl 2013a, 652)。すなわち、精神的なものと自然的なものとのどちらから説明するのかという順序において、マクダウェルとヘーゲルは逆だということである。

(4) レードルは、マクダウェルの「第一の自然」の曖昧な使用は、自然を超越したものとしての理性という観念の原因というよりその表明であると考えている (Rödl 2013b, 130)。

(5) 以下の論述では Gubeljic *et al.* (2000, 46-47) を参考にしているが、そのままではない。

(6) もちろんこのジレンマは『哲学探究』に由来する。

(7) Haase (2017, 412) を参考にしている。ハーゼはアリストテレス用語で解説しているが、わかりやすさのために言い換えたものを用いる。

文献表

- Bubner, R. (2002) "Bildung and Second Nature", in N.H. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, Routledge, pp.209-216.
- Conant, J and Kern, A. (2017) "Analytischer Deutscher Idealismus. Vorwort zur Buchreihe," in *Selbstbewusstes Leben*, hrsg. von Andrea Kern und Christian Kietzmann, Suhrkamp, S.7-10.
- Gubeljic, M., Link, S., Müller, M., Osburg, G. (2000) "Nature and Second Nature in McDowell's Mind and World", in Marcus Willaschek (ed.), *John McDowell, Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*, LIT Verlag, pp.41-50.
- Haase, M. (2017) "Geist und Gewohnheit." in *Selbstbewusstes Leben*, hrsg. von Andrea Kern und Christian Kietzmann, Suhrkamp, S.389-426.
- Halbig, C. (2008) "Varieties on Nature in Hegel and McDowell," in Jakob Lindgaard (ed.), *John McDowell, Experience, Norm, and Nature*, Brackwell, pp.72-91
- Kern, A. (2020) "Human Life, Rationality and Education." *Journal of Philosophy of Education*, 54, no. 2 (Spring 2020), pp.268-89.

- McDowell, J. (1996a) *Mind and World: with a new introduction*, Harvard University Press. (『心と世界』、神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏・村井忠康訳、勁草書房、2012年)
- (1996b) “Two Sorts of Naturalism,” reprinted in his *Mind, Value, and Reality*, Harvard University Press, 1998, pp.167-197. (「二種類の自然主義」、佐々木拓訳、『徳と理性』、大庭健編・監訳、勁草書房、2016年)
- (2000a) “Experiencing the World” , reprinted in his *The Engaged Intellect*, Harvard University Press, 2009, pp.243-256. (「世界を経験する」、荒畑靖宏訳、『現代思想』32-8、2004年)
- (2000b) “Responses,” in Marcus Willaschek (ed.), *John McDowell, Reason and Nature: Lecture and Colloquium in Münster 1999*, LIT Verlag, pp.91-114.
- (2002) “Responses,” in N.H. Smith (ed.), *Reading McDowell: On Mind and World*, Routledge, pp.269-305.
- (2008) “Responses,” in Jakob Lindgaard (ed.), *John McDowell: Experience, Norm, and Nature*, Blackwell, pp.200-267.
- (2022) “Second Nature and Geist”, in *Zweite Natur : Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, edited by Julia Christ, and Axel Honneth, Vittorio Klostermann, pp.397-408.
- Rödl, S. (2013a) “Introduction,” in *Freiheit : Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, edited by Gunnar Hindrichs, and Axel Honneth, Vittorio Klostermann, pp.651-655.
- (2013b) “Reason and Nature, First and Second”, in *Freiheit : Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, edited by Gunnar Hindrichs, and Axel Honneth, Vittorio Klostermann, pp.119-130.
- Ryle, G. (2009) *The Concept of Mind 60th anniversary edition*, Routledge.
- Thompson, M. (2008) *Life and Action: Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press.
- (2013) “Forms of nature: „first“, „second“, „living“, „rational“ and „phronetic“”, in *Freiheit : Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, edited by Gunnar Hindrichs, and Axel Honneth, Vittorio Klostermann, pp.701-735.
- 川瀬和也(2018)「自然的かつ「独特」な概念能力——マクダウエルの「第二の自然」の批判的検討」『宮崎公立大学人文学部紀要』、25巻1号、pp.37-

49。

ホネット、アクセル(2015)「解釈学とヘーゲリアニズムのあいだ——ジョン・マクダウェルと道徳的実在論の挑戦」、『見えないこと——相互主体性理論の諸段階について』、宮本真也・日暮雅夫・水上英徳訳、法政大学出版局、pp.153-198。

ヘーゲル『法哲学』における人格から主体への移行の論理

京都大学 久保篤史

序

ヘーゲルの『法哲学』は出版から 200 年を経た今でもなお、新たな読みに対して開かれた書物である。とはいえ、いかなる読みでも許容されていいわけではない。哲学はもちろん、政治学や法学といった領域においても有益な洞察を引き出すためにはまず、『法哲学』の論理構成を最低限は踏まえようとする姿勢が前提されるべきであろう。然るに、本稿が取り上げる『法哲学』「第一部 抽象法」末尾に位置する不法章の「C. 強制と犯罪」は、その必要条件が満たされては来なかったように思われる。

『法哲学』においてこの箇所は、「第一部 抽象法 *das abstrakte Recht*」から「第二部 道徳性 *Die Moralität*」への移行、すなわち、人格 *Person* から主体 *Subjekt* への意志形態の移行を扱っており、刑法論を中心にしばしば論じられてきた¹。L. ジープや M. クヴァンテといった著名なヘーゲル研究者を始めとして多くの者は、刑罰の行使がこの場面で起こり、それによって主体という意志形態の要請が満たされて移行が生じると解釈する²。だが、この解釈は『法哲学』の論理構成上無理がある。本稿はまずテキスト解釈によって、この場面で刑罰の行使は起きていないことを確認し、主体の要請が単なる要請から実際の移行へと向かうのは復讐の無限連鎖においてであることを示す。そのうえで、復讐の無限連鎖で人格から主体への移行が生じる背景には、ヘーゲル自身の明言はないものの、『大論理学』「存在論」の質論における無限性の議論が援用されていることを明らかにする。本稿の目的は、今後の『法哲学』研究のため、これまで適切に読まれてきたとは言い難いこの箇所の新しい解釈を提案することにある。

本稿は以下のように進行する。第一章では抽象法と道徳性の概略を示す。それぞれの法・権利形態で主題になるのは人格と主体という意志形態であり、両者の違いが素描される。第二章では人格から主体への移行が生じる第一部の末尾を読み解く。三つの不法のうち犯罪という不法だけが「強制 *Zwang*」であるために復讐の無限連鎖が起き、主体という次の意志形態が、単なる要請を超えていわば内在的に生じて来ることが明らかになる。第三章では、前章で得られた解釈を『大論理学』質論での悪無限から真無限への移行の論理によって裏付ける。質論では、無限者がおのれを格下げ *herabsetzen* して有限者になることから悪無限が始まり、やがてそこに潜んでいた真無限が頭わになる。この論理は、当初正当と思われた報復が、抽象法においては犯罪と区別のつかぬ復讐に落ち込み、その復讐の連鎖のなかで主体という意志が現

れることを説明してくれるだろう。

第一章 人格と主体の差異

法・権利 *Recht* の出発点は、自由を実現しようと意欲する存在者としての意志である (§ 4)。このような意志が自由を実現していく場が、抽象法、道徳性、人倫という三つの法・権利として現れる。本稿で問題になる人格と主体は、このうちの前二者に対応する意志形態である。したがって、抽象法から道徳性への移行は、人格から主体への移行だと言い換えてよい。人格と主体はともに自由の偶然的な実現を行う意志形態という点で共通する (cf. § 104 注解)。だが、ヘーゲルが人格から主体への移行において、意志は「単に無自覚に *an sich* 自由な意志であるだけでなく、自覚的に *für sich selbst* 自由な意志である」 (§ 104) と言うように、その偶然性に無自覚的か自覚的か、つまり、直接的か媒介的か、さらに言えば、無反省的か反省的かで両者は異なる。本章はこのことを簡潔に示す。

『法哲学』序論の § 5-7 では、意志が三段階に分けられる。本稿で重要なのは第一段階と第二段階であり、人格と主体は後者に相当する。第一段階の意志は、身体や衝動などあらゆる特殊性を捨象して抽象的に普遍であるだけの意志であり (§ 5)、人格の前提にある意志形態である。所有にすら至っていない前人格的な意志とも言える第一段階の意志はあらゆる規定をもたないのだから、「太郎の人格」と「次郎の人格」といった区別もできない。あらゆる人格は等しく、数的な区別すらできない (§ 49 注解)。このような空虚な意志が特殊性を身につけると、人格と主体が属する第二段階の意志になる (§ 6)。人格は外的事物において、主体は行為において、ヘーゲル的な意味での「自由」、すなわち、おのれと異なるものにおいておのれのもとに留まり続けること³を実現する。

まず人格は、その対象となる外的事物が意志を欠いて直接的に存在するために (§ 42)、障害を受けることなく欲望や衝動といった特殊な意志に沿う形で (直接的に) 外的事物を所有して自らの自由を実現でき、このことがそのまま法・権利でもある。しかし、抽象法での所有は、人倫における普遍的意志とのつながりを欠くため、意志の自由が欲望や衝動に沿って実現されて得られる内容があれでもこれでもありえることになり (cf. § 14)、この自由の実現自体が偶然性というあり方であることは前提になる。この意味で、人格ないし抽象法は直接的な偶然性である。

では、「特殊な主観的意志として、普遍的なものそのものを意欲する意志」 (§ 103) と言われる主体はどのようなものか。主体の対象は、意志の特殊な

目的が外化されたものとしての行為である。行為は、他者との関わりを生み出して他者との肯定的な関係を必然的に含む点に特徴がある（§ 112, 113）。たしかに人格も契約という形で他の人格との関係を取り結ぶが（§ 73）、この契約は特定の事物に関する意志同士的一致に過ぎず（§ 74）、「他者の意志との肯定的な関係」（§ 113 注解）ではない。主体が人格と違うのは、自らの自由を実現するにあたって他者との関係を考慮しなければならない点である。ヘーゲルは、実現されるべき普遍性が他者との関係を本質的に内包すると考えるから（cf. § 71）、おのれの行為が他者との関係のなかで当初の目的を貫徹できないかもしれないことを自覚した行為する主体は、他者とは異なる自らの特殊性を自覚しながらも（自由を実現する場としての）法・権利を成立させて普遍性を目指すという意味で媒介的であり、反省を含んでいる（cf. § 106 注解）。とはいえ人倫なしには、人格同様、主体もまた偶然的なものに留まる。それゆえここでは特殊な意志が普遍的な意志に必然的に一致することはなく、この必然的一致は実現されるべき要請に留まる⁴。この意味で主体ないし道徳性は媒介的な偶然性である。

このように人格と主体は、おのれの偶然性を繰り返すうちに自覚が蓄積され、おのれの偶然性への自覚があるかないかで区別される（cf. § 104 注解）。この反省ないし自覚が生じて人格が主体に移行するのが、本稿が主題とする「第一部 抽象法」末尾にある「第三節 不法」、その中の特に「C. 強制と犯罪」である。ヘーゲルが挙げる悪意なき不法、詐欺、犯罪という三つの不法ではいずれにおいても、おのれの特殊な利害を脇において人倫の規範に沿った公正な判断を下す裁判官が要請される（§ 86, 89, 103）。この要請を一挙に満たすことはできないため、この要請を満たすための必要条件として、おのれの偶然性を自覚した主体という意志形態が要請されることになる。この主体の要請は、強制という特徴を持つ犯罪でだけ成就へと向かうことになる。

第二章 人格から主体への移行

「不法」とは、「即自的な法・権利 [= 普遍的意志] と特殊な意志の対立」である（§ 82）。前章で述べたように、特殊な意志をうちに含み込む人倫という普遍的意志のもとにはない人格は、抽象的な普遍的意志（抽象法）に直接的に一致するだけであり、不法はこの直接性ないし無自覚性を暴露する役割を果たす。不法は、「悪意なき不法」、「詐欺」、「犯罪」の三つに分かれるが（§ 83）、本稿で問題になるのは最後の犯罪である。

犯罪はさしあたり、ある人格が別の人格の所有物を奪い取ることなどと思

ってよい。犯罪という不法の特徴が強制である点に求められることは、ヘーゲルが不法章を「A. 悪意なき不法」「B. 詐欺」「C. 強制と犯罪」の三つに分けながらも、最後の C を単に「犯罪」とせず、しかも C の冒頭五節を犯罪の語に触れることすらなく強制の説明に費やしていることにも表れている。本章では、この特徴ゆえに犯罪でこそ、復讐の無限連鎖が生じて主体への移行が生じることをテキスト解釈として示す。

a. 強制としての犯罪

犯罪は強制の一種であり、強制とは一般に、ある意志が何かを得るため、別の意志を犠牲に供するような暴力である (cf. § 90)。ヘーゲルによれば、強制を行う意志も意志であるからには自らの自由を実現しようとするのだが、強制は「その概念の内部でそのままおのれ自身を破壊している」 (§ 92)。これはどういうことか。まさに抽象的である抽象法は元来、特殊性というものを捨象しており、特殊性を身につける所有に至る前の段階で人格を考えるならば、人格同士の区別すらできない (第一章)。したがって、強制する意志が他の意志に危害を加えると言うとき、それは無人称の意志が無人称の意志に強制を加えるとも表現するほかなく、この抽象法本来の水準で考えれば、強制は「その概念の内部でそのままおのれ自身を破壊している」ことなるのである⁵。この側面に注目するとき、強制は「不正・不法 *unrechtlich*」である (ibid.)。だが、強制が概念上おのれを破壊することは、必然的に強制の強制による廃棄 (否定) という実際の現れを伴い、法・権利を維持する機能を果たすこの強制の強制、すなわち、すでに起こってしまった強制を廃棄する第二の強制の方は「正当・合法 *rechtlich*」である (§ 93)。抽象法では強制による侵害は強制によって解消するしかないことをヘーゲルは、「抽象法は、強制による法・権利 *Zwangsrecht* である」 (§ 94) と表現する。強制が強制を廃棄することで、特殊な意志は普遍的な意志のもとにいわば屈服して包摂されることになり、不法状態における普遍的な意志と特殊な意志の対立は解消されるのである。

b. 犯罪という強制

以上で強制一般の特徴が明らかにされた。ヘーゲルの明言はないものの、抽象法での人格による強制が特に「犯罪」と呼ばれる (cf. § 95)。そして、犯罪という第一の強制を廃棄する第二の強制は特に「報復」と呼ばれる (§ 101)。抽象法の場面での報復は「復讐」である (§ 102)。復讐はいわば私的な報復であり、公的な報復である「刑罰」とは区別される。ここで注意した

いのは、「犯罪の廃棄」（報復）については多くが語られる抽象法の場面で「刑罰」への言及は皆無に近く、犯罪の廃棄は刑罰と同一視されていないことである⁶。『法哲学』は多くの節で本文に加えて注解が付されているが、一般の用語法ではなくヘーゲル自身の用語法に沿って本筋の論理が展開される本文に限ってみれば、「刑罰」という語が現れるのは第一部の最終盤にあたる § 103 の一ヶ所だけだ。犯罪の廃棄は国家では刑罰という形式をとるが、他の形式もあり得る（§ 100 注解）とも言われている。

さて、第二の強制としての報復が正当であるのは、「一つの定在する意志としてのこの犯罪者の特殊な意志を侵害することは、そうでなかつたら妥当することになるであろう犯罪を廃棄することであり、法・権利を回復することである」からである（§ 99）。報復は、法・権利に反する行いを否定せずに放置すればそれが妥当することになってしまうというある種の論理的な理由から正当化される⁷。この正当性を担保するためには、当然、報復という「一つの定在する意志としてのこの犯罪者の特殊な意志を侵害すること」が、犯罪者と同じ水準にある特殊な意志によって担われてはいけないだろう。だが、まさに抽象法の場面では裁判所の不在ゆえ（cf. § 219）、報復はつねに復讐へと成り下がる。

犯罪の廃棄は、最初、直接性のこの領域 [= 抽象法] においては復讐である。復讐は報復である限り内容の上で合法・正当である。だが、復讐は形式の上で、ある主観的な [= 特殊な] 意志の行為である [に過ぎない]。この主観的な意志は生じた侵害のそれぞれにおのれの無限性を置き入れることができ、それゆえ、この主観的な意志の正義 *Gerechtigkeit* はそもそも偶然的である。これはちょうど、この主観的な意志がまた他の意志に対しては単に特殊な意志であると同様である。復讐はある特殊な意志の肯定的な行為であるがゆえに、一つの新たな侵害になる。つまり、復讐はこのような矛盾として無限の過程に落ち込み、世代を超えて際限なく続いていく。（§ 102）

犯罪を廃棄する報復は、直接性の領域としての抽象法では、犯罪と同じ水準の特殊な意志によって担われるほかない。たしかに復讐は第二の強制として法・権利を保とうとするから、その為すこと自体は合法・正当である。だが、復讐する意志の行為は結局おのれ自身の自由を実現するだけであり、犯罪者の特殊な意志から見れば、復讐する意志は普遍的な意志ではなく単なる特殊な意志でしかない。それゆえ、復讐は偶然的な正義であらざるを得ず、

それは犯罪と変わらぬ侵害行為だと言わねばならない。不正・不法な強制は新たな強制を生み出すために、復讐が犯罪を廃棄したと思いきや、今度はこの復讐を廃棄する別の強制が生じることになってしまう。すなわち、抽象法において、犯罪は復讐の無限連鎖を必然的に呼び起こす。だが、一見すれば単なる悪無限にしか映らないこの状況でこそ人格から主体への移行が生じるのである。

c. 復讐の無限連鎖における主体への移行

復讐について述べた § 102 に続く § 103 は次のように展開される。

こうした〔復讐における内容と形式の〕矛盾は（矛盾は他の不法でも見られた； § 86, 89）ここでは不法を廃棄する仕方に則って存在している。この矛盾が解消されるべきだという要請は、主観的な関心と形態や威力の偶然性から解放され、それゆえに復讐するのではなく刑罰を行うような正義の要請である。このことのうちにはさしあたり、特殊な主観的意志として普遍的なものそれ自体を意欲するような一つの意志の要請がある。しかし、道徳性というこの概念は要請されたものであるだけでなく、こうした運動自体のなかで現れ出てきているのである。（§ 103、下線引用者）

『法哲学』「第一部 抽象法」の本文で「刑罰」の語が現れるのは一ヶ所だけだが、それがこの箇所である。ここでは「刑罰する正義」が要請されるだけでその行使が何らかの役割を果たすとは書かれていない。ヘーゲルは刑罰の要請を記してすぐに、「さしあたり」と断ってその要請を構成する要素のうち、人倫がないこの段階で実現できる事柄へと視点を移している。その実現可能な要素とは、特殊な意志でありながら普遍的な意志との一致を意欲するような意志（主体）の要請のことである。そのような意志のあり方は道徳性と言い換えられ、それが単に要請されるに留まらず、「こうした運動」のなかですでに現れ出てきているとヘーゲルは言う。つまり、特殊性から普遍性への接近を目指す道徳性としてのあり方をとる意志（主体）が、これまでの経過のなかで生じてきている。それはどこでか。上で全文引用した § 103 のなかに「こうした運動」の明確な指示対象は文法上見出せない。しかし、§ 102 とのつながりを考えるなら、§ 103 の引用冒頭の「こうした矛盾」の実質的に指示する復讐の無限連鎖がその指示対象になっていると考えるのが妥当であろう。つまり、人格から主体への移行は、復讐の無限連鎖においてこ

そ当為に過ぎない単なる要請を超え、いわば内在的に生起することになるとヘーゲルはこの § 103 で述べているのである。主体への移行を果たした意志は、他者との関係のなかでおのれのあり方（特殊性）を否定しておのれへと立ち戻り、特殊性と普遍性の直接的一致に潜む対立を自覚した、「特殊な主観的意志として普遍的なものそのものを意欲する意志」（§ 103）になっている。このテキスト解釈は、講義録で「犯罪と復讐する正義は、意志がおのれのうちに還帰した個別性 [= 主体] を表す」と明言されていることから裏付けられる⁸。

だが、疑問に思われるのは、このように直接性の段階を脱して他者の存在を繰り返す、おのれに還帰した媒介的な意志形態が、なぜ復讐の無限連鎖という悪無限において成立すると言えるのかということである。言い換えれば、直接的に区別されるに過ぎない自己と他者が際限なく否定し合うだけの強制の悪無限のなかから、どのような論理で他者を繰り返した反省的な自己という真無限が生じると言えるのだろうか。人格から主体への移行が刑罰の行使によってなされると解釈してきたために問われることすらなかったこの問いに答えるにあたって、『大論理学』「存在論」の質論を参照する必要がある⁹。

第三章 悪無限から真無限へ

『大論理学』存在論の質論は、「存在 Sein」、「定在 Das Dasein」、「対自存在 Das Fürsichsein」の三つに分かれる¹⁰。簡潔にまとめれば、質論は、区別なき無規定性としての「存在」が、直接的な他者との区別において規定性を持つだけの「定在」となり、さらに、定在における直接的な自他関係からおのれに還帰して（真）無限性を獲得した「対自存在」へと移行する構成をとっている¹¹。精神哲学に属する『法哲学』に論理学をそのまま持ち込むことはできないとはいえ、質論の構成は、あらゆる規定性を捨象した前人格的な意志、所有に至った人格、他者関係を伴う行為に関わる主体という流れに対応させられる。そして、定在の末尾で悪無限が真無限に移行することにより対自存在が成立する展開が、復讐の無限連鎖における主体の生成に重なる。この対応付けが可能であることを以下では論証していく。

a. 悪無限

まず有限者が無限者に移る最初の段階を確認する。質を持つ定在（或るもの Etwas）は、その質という限界 Grenze によって限定されている。この定在が有限者と呼ばれ、その場合の有限性は、限界のような非存在がおのれの本性ないし即自存在を構成しているために、おのれの外へと超え出ようとす

ることを意味する (GW21, 116)。「定在はおのれの即自存在のうちでおのれを有限者として規定する」(ibid., 125) と言われるように、有限者にとっての限定は最終的には無限者と呼ばれるようになる。有限者は、おのれの他者であり即自存在であるこの無限者との関係においてはじめて存立し得、無限者に接近しようとする。「有限者は、自らおのれの本性に従って無限性になっていくものに他ならない。無限性は有限者の肯定的な規定であり、有限者が真に即自的であるところのものなのである」(ibid.)。こうして有限者は無限者のうちで消失してしまうことになり、もはや「存在するのはただ無限者だけである」(ibid.)。

ところが次の段階では、有限性を脱したかに思われた無限者は非有限者という意味で有限者なしにはありえないために、有限性の水準に落ち込むとされる。このような無限者は「それ自身有限な無限性」でしかない (ibid. 127)。有限者と無限者はいまや、一方が此岸、他方が彼岸と表象されて切り離されつつも (cf. ibid., 127)、互いが互いを必要とする関係にある。これをヘーゲルは「有限者と無限者の交互規定」と呼び、その有様を「無限への進行」「永遠の当為」「この有限者と無限者の同一で退屈な交代」とも表現する (ibid., 129)。これが「悪無限」である。この悪無限は無限者と有限者を切り離して固定的に区別しようとする悟性の産物であるゆえ、「理性の無限性」である真無限とは異なる「悟性の無限性」だとも言える (ibid., 124)。

ここでいったん『法哲学』に戻ろう。第二章 a で述べたように、強制は「その概念の内部でそのままおのれ自身を破壊している」 (§ 92) のだった。つまり、強制はおのれのうちにおのれの非存在を含むという意味で有限だということである。そして、不正・不法な第一の強制が、おのれを廃棄する公正・合法的な第二の強制を必然的に呼び起こすということは、第二の強制というものが、第一の強制がおのれを超え出て行く先にある、おのれの即自存在としての無限者だということである。さらに、どの行いも不正・不法になってしまった復讐の無限連鎖が、有限者と無限者の永遠の交互規定としての悪無限に対応している。すなわち、最初正当・合法と思われた第二の強制は、抽象法の場面においては有限な無限者でしかなく、したがって、有限性の水準で有限者と無限者が交互規定するように、復讐は犯罪と同水準の行いとしてさらなる復讐（強制）を呼び出し続けるのである。

b. 真無限

一見して袋小路に映る悪無限はしかし、ヘーゲルによれば、そのうちにすでに真無限を潜在させている。

[こうして]示された有限者と無限者が行ったり来たりする交互規定のうちに、両者の真理が即自的にはすでに存する *vorhanden*。必要なのは、現にあるものを捉えることだけである。[言い換えれば、]この行ったり来たりが概念 [=真無限] の外的な実現を表しており、この実現のうちでは、ただ外的に、離れ離れになるように、概念が含むものが定立されている。必要なのは、この異なる規定 [=有限者と無限者] を比較することだけであり、この比較のうちで、概念それ自体を与える統一が生じるのである。(ibid., 130-131)

悪無限は真無限の不適切な表現形態と言うべきであって、真無限をそのうちに含んでいる。真無限を悪無限の外にあるものと表象して有限者と無限者の統一を考えようとすれば、「おのれ自身と有限性をおのれのうちに含む無限者でそれ自身あるような統一」、すなわち、交互規定する有限者と無限者のいわば超越的な位置に設けられるような「悪名高き」統一にしかならないだろう (ibid., 132)。それでは悪無限が自ら真無限へと移行することはできない。では、どのような「比較」によって悪無限のうちに潜む真無限は現れるのか。ここで先に述べた悟性の立場を捉え直す必要がある。

悪無限においては、有限者と無限者が交互に規定し合っていた。この事態を有限者を出発点にして捉えると、実は次のような形で有限者はおのれを否定することでおのれに還帰していたことが判明する。

まず、有限者がある。次いで、この有限者は超え出て行かれ、有限者のこの否定的なものないし彼岸が無限者である。第三に、この否定は再び超え出て行かれ、新しい限界が生じ、再び有限者となる。——これは、おのれ自身を結び付ける完全な運動であり、この運動は、始まりを成したもののもとに到達している。始められたところのものと同じものが生じているのである。(ibid., 134)

無限者を出発点にしても同じような還帰が見られる。このことをもって、切り離された両者の双方から異なる二つの帰結が生じたと見てはならず、有限者も無限者も共に「自らの否定を通じておのれに帰っていく運動」(ibid., 135) になっていると見なければならぬ。これが先に言われた「比較」の内実である。真無限とは、このように過程 *Proceß* あるいは生成 *Werden* としてあるこの運動のことである (cf. ibid., 135-136)。真無限においては、有限

者と無限者が超越的な位置で統一されるのではなく、「それぞれが、おのれ自身においてこの統一なのであり、この統一であるのはおのれ自身の廃棄としてだけである」(ibid., 133)。直接的で固定的な区別は廃棄され、(有限な無限者を含めた)有限者はおのれにおいて媒介を具えた統一として真無限になっているのである。

無論、「その[悪無限の]うちで実際に現にあるものは、我々による単純な反省によってのみ見られうる」(ibid., 134)と言われるように、結局は悟性自身の力だけで悪無限が真無限に移行するわけではない。しかし、ここで注意を向けるべきはむしろ、固定的な区別に固執して悪無限を生じさせたかに思われた悟性が実際には自ら「理性の無限性」としての真無限を把握しかけていたということである。松岡健一郎の言葉を借りれば、「悟性の自己言及的運動ないし自己還帰運動が至る帰結というのは、実際にも悟性自身が自らの運動の端緒を確認するものである。(…)ここに存するのは自己を他なるものに関係付けて一層豊かになって自己自身のもとへ帰巢するはたらきであり、肯定的で生産的に自己へと還帰する運動である」¹²。こうして悪無限は真無限に至り、定在が対自存在へと移行することになる。

さて、復讐の無限連鎖における移行を考えるうえで重要なのは、真無限という「過程」のうちでは「無限者がおのれを格下げする」(ibid., 135)という事態が不可欠な契機として含まれている点である¹³。本章 a で説明したように、有限者の即自存在としてあった無限者は非有限者という意味で有限者と不可分にあるゆえ、有限な無限者となってしまう。これが無限者によるおのれの格下げである。もしこの格下げがなかったなら、両者の交互規定は起こらず、したがって悪無限も真無限もありえなかっただろう。すなわち、無限者が格下げられて有限者と同じ水準に落ち込むことなしに、(有限な無限者を含めた)有限者がおのれのうちに還帰して媒介的な運動を獲得する真無限は生じえないのである。抽象法においてこの格下げは、正当・合法的なものだった第二の強制が、犯罪という第一の強制と同水準にある復讐になってしまうことに対応している。そうして生じてくる復讐の無限連鎖は、特殊な意志(有限者)に他者関係(交互規定)のなかでおのれの特殊性を自覚させ、さらに、その特殊な意志が、それ自身特殊な意志でありつつも同時に、他者関係を内包する普遍的な意志(無限者)でもあるような統一的なあり方を志向する主体という真無限的な意志形態を生み出す。こうして『大論理学』を参照することにより、まさに復讐の無限連鎖においてこそ人格から主体への移行が起きなければならないその論理が明らかになった。

結語

本稿の目的は、『法哲学』第一部と第二部の結節点にある人格から主体への移行に関して新しい解釈を提案することにあつた。本稿第一章及び第二章では、問題の移行は刑罰の行使によってではなく復讐の無限連鎖において生じていることがテキスト読解によって示され、第三章では、この読解が単に文面上正当であるだけでなくヘーゲル論理学の裏付けを持っていることも明らかになった。

ところで、本稿が行なった解明により新しい問いも浮上するだろう。例えば、『法哲学』第三部で初めて役割を演じる刑罰がヘーゲル論理学のどの箇所に対応するのかは本稿では検討できていない。特殊な意志と普遍的な意志の一致が達成されている人倫 (cf. § 141) は本稿で扱った箇所とは議論の土俵が異なり、別の考察が必要になる。しかし、本稿は所期の目的を達成したことをもって満足したい。

注

1. 近年のヘーゲル刑法論の動向は中村[2021]に詳しい。
2. 例えば、Siep[1989], p. 98; Quante [1993], pp. 35-37; Mohr [2005], p. 121. W. シルドと大橋基は復讐する意志に移行を正しく見ている点で例外だが、いずれも移行の論理を正確に提示してはいない (Schild [1979], pp. 208-209; 大橋[2005], p. 124.)。
3. 『法哲学』には自由を明確に定義する記述がないが、ヘーゲルは「意志の活動性」を「主観性 *Subjektivität* と客観性 *Objektivität* の矛盾を廃棄して、おのれの目的を前者の規定から後者へと移し換えると同時に客観性のうちでおのれのもとに留まり続けること」だと言う (§ 28)。これを自由の説明と見てもよかろう。
4. M. ギュスティは道徳性の立場が第一義的には、「個別性 [=特殊性] と普遍性の最も極端な対立、したがって、両者の融和の理論的な不可能性」だとする (Giusti[1987], p. 59)。
5. 今村健一郎も同様の解釈を採っている (今村[2017], p. 52)。
6. 講義録では明確に抽象法で刑罰が生じないことが述べられている (GW26.2, 860; GW26.3, 1180)。
7. クーパー[1981], pp. 56-62. なお、ヘーゲル刑法論で著名な K. ゼールマンは、この § 99 での犯罪の廃棄 (彼の言葉では刑罰) の正当化は不十分だと詳しい説明なしに判断している。そのうえで彼はイェーナ期の著作を持ち出して、「承認関係の回復」という「暗黙の基礎づけ」を読み込む (ゼー

ルマン[2011], p. 101)。だが、承認という外在的な要素なしに解釈できる場面で承認を持ち出すのは不必要かつ不適切である。

8. GW26.1, 274. なお、この講義録での発言に『法哲学』で対応するのは「[抽象]法から道徳性への移行」と題された § 104 であり、この節もまた「犯罪と復讐する正義」という主語で始まっている。
9. K. フィーベックは犯罪が「否定的無限判断」 (§ 95) とされていることを手掛かりに、人格から主体への移行を『大論理学』「概念論」における定の判断から反省の判断への移行に対応させている (Vieweg[2012], pp. 141-147)。彼が復讐の無限連鎖において移行が生じていると踏まえていないことは脇に置くとして、本稿とは異なるこの対応づけの仕方も選択肢としては考慮されるべきかもしれない。この判断論の箇所は、本稿が参照する質論の箇所に何らかの関係があると考えられるが (cf. 山口[1988], pp. 151-158)、そこまで問うことは本稿の課題を超える。本稿はあくまで『法哲学』の叙述に潜む論理をもっとも直截に表現している箇所として質論を取り上げる。
10. 本稿では、いかにして人格が復讐の無限連鎖においていわば内在的に主体へと移行するかをよりよく明らかにするため、『大論理学』の第二版の方を参照する。松岡健一郎によれば、第一版と第二版の悪無限が真無限に移行する論理の大枠は同じであるが、ときに冗長と評価される第二版の方が、悪無限を生み出す悟性の立場にできるだけ寄り添う形で真無限をつかみ出そうとしている。この点で第二版の方が本稿の目的に適うと判断した。Cf. 松岡[2012], pp. 116, 121-124.
11. この要約にあたっては『ヘーゲル事典』の項目「存在 (有)」、「定在」、「対自」を参照した (執筆者は順に四日谷敬子、小坂田英之、杉田正樹)。
12. 松岡[2012], p. 123.
13. 松岡[2012], p. 120.

参考文献

<一次文献>

ヘーゲルの著作はすべて全集版による。『法哲学』から引用する際は、参照の便宜を図るため § だけを記した。それ以外の引用は慣例に従って略号 GW のあとに巻数と項数を記した。強調の傍点は原文に従っている。引用文中の [] は引用者による補足を表す。

G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, ed. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag.

<二次文献>

- 今村健一郎 [2017], 「ヘーゲルの刑罰論」『愛知教育大学研究報告・人文・社会科学編』第 66 号、pp. 49-61.
- 大橋基 [2005], 「ヘーゲルの「刑罰」論における復讐心の問題」『ヘーゲル哲学研究』第 11 号、pp. 118-130.
- 加藤尚武ほか編 [2014], 『縮刷版 ヘーゲル事典』、弘文堂
- クーパー、D. [1981], 「ヘーゲルの刑罰論」『ヘーゲルの政治哲学（下）』Z. A. ペルチンスキー編、藤原保信ほか訳、御茶の水書房、pp. 31-70.
- ゼールマン、K. [2011], 「ヘーゲル『法哲学要綱』における刑罰論」『関西大学法学論集』第 62 卷第 3 号、飯島暢・川口浩一監訳、中村悠人訳、pp. 89-115.
- 中村悠人 [2021], 「ヘーゲルの刑法学への影響」『ヘーゲル哲学研究』第 27 号、pp. 24-40.
- 松岡健一郎 [2012], 「『大論理学』第二版における「真無限」の概念」『ヘーゲル哲学研究』第 18 号、pp. 115-127.
- 山口裕弘 [1988], 『近代知の反照』、学陽書房
- Giusti, M. [1987], Zu Hegels Begriff der Handlung, in: *Hegel-Studien* 22, pp. 51-71.
- Quante, M. [1993], *Hegels Begriff der Handlung*, Friedrich Frommann Verlag.
- Mohr, G. [2005], Unrecht und Strafe, in: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. L. Siep, Akademikar Verlag, pp. 95-123.
- Schild, W. [1979], Die Aktualität des Hegelischen Strafbegriffs, in: *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, ed. E. Heintel, Oldenbourg Verlag, pp. 199-233.
- Siep, L. [1989], Person and Law in Kant and Hegel, in: *The Public Realm*, ed. R. Schürmann, State University of New York Press, pp. 82-104.
- Vieweg, K. [2012], *Das Denken der Freiheit*, Wilhelm Fink Verlag.

第一アンチノミー前史

——カント『就職論文』の発展史的意義について——

東京大学 鈴木元

はじめに

1798年9月21日付C・ガルヴェ宛書簡において、カントは、諸々のアンチノミーの問いとの取り組みが「独断論のまどろみ」から目覚める契機であったと述べている（XII 257f.）¹。この書簡が象徴的に示す通り、『純粹理性批判』の「純粹理性のアンチノミー」（以下、それぞれ『批判』、アンチノミー論と略す）が、批判哲学の認識論を構成するきわめて重要な部門であるということは論を俟たない。それゆえ、アンチノミー論の発展史を再構成することは、カントの認識論を理解する上で必要不可欠である。

アンチノミー論の発展史について堅実な研究を行なったN・ヒンスケの見解とそれに対する反論を概観することで研究状況を整理する。アンチノミーという語は前批判期には登場せず、『批判』で初めて用いられるのだが、前批判期には既にアンチノミー論の萌芽となる議論が存在する。ヒンスケは、前批判期の萌芽的な議論と批判期のアンチノミー論を合わせて「アンチノミー問題 [Antinomienproblematik]」と呼んだ上で²、「アンチノミー問題」の形成史を以下の三段階に分類している。第一段階は1755年から1756年の諸著作に見出され、そこでは二つの主張の対立という意味でのアンチノミー概念の雛形が確認される³。第二段階は1770年に執筆された教授職就任論文『感性界と叡智界の形式と原理について』（以下、『就職論文』と略す）に見出され、この論文において看取される「知性⁴の諸法則」と「感性の諸法則」の対立（II 392）は、諸法則の対立という意味でのアンチノミー概念の原型として認められる。さらに、『就職論文』には、数学的アンチノミーの解決方法に影響を与えた議論が含まれている⁵。そして第三段階は『批判』のアンチノミー論であり、この段階に至って理性諸法則の対立という意味でのアンチノミー概念が確立する⁶。

L・クライメンダールは、このヒンスケの整理に抗して、アディッケスによって1769年に書かれたと推定される諸々の覚書に基づき⁷、「アンチノミー問題」は、第二段階に位置する『就職論文』が書き上げられた1770年以前には完成していたと主張する。クライメンダールによれば、1769年には理性諸法則の対立としてのアンチノミー概念が成立しており、「アンチノミー問題」の解決策として、『就職論文』で展開される時空の主観性の教説が発見される。この教説の発見が、1769年の「大いなる光」（*Refl.* 5037, XVIII 69）の正体に他ならないというわけである⁸。

このように、「アンチノミー問題」の形成史については、三段階説を取るのか、それとも二段階説を取るのかをめぐって解釈が分かれている。1772年2月21日付M・ヘルツ宛書簡(X 130f.)が端的に示す通り、『就職論文』における知性の「《実在的使用》」(II 393)が懐疑に晒され、純粹悟性概念の演繹の問題が生成したこと、また、それに伴い、批判期に至って知性が悟性と理性に分化したこと⁹を踏まえるのならば、『批判』のアンチノミー論を、理性諸法則の対立としての第三段階に位置づけて、三段階説を取るのが穏当であろう¹⁰。しかし他方で、第二段階の『就職論文』における感性の法則と知性の法則の対立、別言すれば、感性界と叡智界の二世界論が、『批判』のアンチノミー論の形成に決定的な影響を与えたこともまた疑いを容れない。したがって、三段階説をとるにせよ、『批判』のアンチノミー論の形成過程を描くためには、「アンチノミー問題」の第二段階と第三段階のそれぞれの役割を明確にしなくてはならない。本論文の目的は、第二段階の『就職論文』が有する発展史上の意義を明確にすることである¹¹。上述の通り、『就職論文』には数学的アンチノミーの原型となる議論が認められる。本論文はその議論を、世界の空間的・時間的な量が無限か否かという『批判』において第一アンチノミーとして定式化される問題に即して読み解く。そうすることで最終的に、『就職論文』がどのような仕方で『批判』のアンチノミー論の形成に貢献したのかを明らかにする。

本論文は以上の目的を達成するために、第一節では『就職論文』の議論の前提事項であるヴォルフ学派の世界概念とカントによるその継受のあり方を考察し、ついで第二節では、世界の時間的・空間的な量という第一アンチノミー的な主題に即して『就職論文』の議論を跡付け、最後に第三節では、アンチノミー論の発展史における『就職論文』の意義を論究する。

第一節 バウムガルテンの世界概念とカントによるその受容

『就職論文』で論じられるカントの世界概念は、ヴォルフ学派の哲学者バウムガルテンの『形而上学』第四版における世界概念の定義を踏まえている。そこでまずは、バウムガルテンの世界概念の定義を確認する。

バウムガルテンは『形而上学』において、「《世界》(cf. 91項、403項、434項、宇宙、万有)とは、有限で現実的なものどもから成る系列(集合、全体)であり、この系列は他の系列の部分ではない」(M. §. 354)と述べている¹²。この世界概念の定義には次に挙げる三つの特徴が含まれている。第一に、世界は系列として、すなわち、諸事物の時空的連結として捉えられている(Vgl. M. §. 374)。第二に、世界は「有限で現実的なものども」から成り立つ系列

である。つまり、無限な存在者である神はこの系列の構成要素とはならず、世界は有限な被造物のみから成るのである。第三に、世界は「他の系列の部分ではない」系列である。第三の特徴を具体例で説明しよう。家と町は諸事物が連結してできる系列とみなせるが、家が町の部分である限りで、町は家に対して全体である。だが、町は地球という系列に対してはその部分にすぎない。他方、世界は、町のように他の系列（家）に対して相対的に全体となるのではなく、他のどの系列に対しても絶対的に全体となる。これが第三の特徴の内実である¹³。

カントは『就職論文』の冒頭部で、「《世界》」を「部分ではない全体」と述べており、その点に鑑みると上記のバウムガルテンの世界概念を継承していると言えるが、知性と感性という世界概念の「二重の起源[*duplex genesis*]」に着目する点ではバウムガルテンと異なる立場をとっている（II 387）。バウムガルテンの『形而上学』において、認識能力は「曖昧かつ混濁とした仕方、つまり、非判明な仕方では何かを認識する能力」としての「《下級認識能力》」と、「判明に認識する能力」としての「《上級認識能力》」に分類される（M. §. 520, §. 624）。『就職論文』では、感性的認識と知性的認識をそれぞれ混濁とした認識、判明な認識とみなすヴォルフ学派の立場が批判される。というのも、幾何学的認識のように感性的であるが判明な認識が存在し、判明な認識は知性のみならず感性からも生じるからである（II 394f.）。こうした感性的認識と知性的認識の区別が世界概念にもあてはめられ、世界概念は以下のように二つの心的起源によって分類されることになる。

というのも、諸部分が与えられた場合に、知性の抽象概念によって全体の複合を理解することと、この一般的概念をいわば理性の課題として感性的な認識能力によって実行すること、すなわち、それを判明な直観によって具体的に呈示することとは別のことだからである。（II 387）

上記の引用文では、世界が部分から構成された複合体であることを認識する方法が、感性によるものと知性によるものに区分される。一方で、知性の「抽象概念」によって「全体の複合」を理解するというのは、叡智界としての世界を「《質料》」、「《形式》」、「《包括性》」の三つの要素によって捉えることである。「質料」とは世界の構成部分としての諸実体である。「形式」とは諸実体間の「同位的秩序」であり、これは、部分としての諸実体が「互いに

補完しながら全体を構成する要素のように相互に関係しあう」ことで成り立つ秩序である。最後に、「包括性」とは「相補的な諸部分の絶対的・一切性 [omnitudo]」であり、これは、「他の系列の部分ではない」という先に確認したバウムガルテンの世界概念の第三の特徴を指す (II 389ff.)。まとめると、世界を複合体として知性によって認識するというのは、有限諸実体を構成部分とする絶対的全体として世界を捉えることであると言える。

他方で、世界概念を「判明な直観によって具体的に呈示する」というのは、その概念を「部分に部分を継起的に加えることによって産出」すること、すなわち、単位としての部分を累積的に付加することで世界全体の量を測ることであり、全体へと向けて単位を継起的に付加する操作は「《総合》」と呼ばれる。量の測定は、この操作が有限時間内に完結する場合にのみ可能となるため、「総合」によって産出される世界概念は時間という「直観の諸法則」に従うとされる (II 387)。

単位としての部分を全体に向かって加えていくという操作は、部分と全体という対概念によって量を捉えるという発想に基づいており、この発想はヴォルフ学派に由来する。バウムガルテンによれば、「《量》」とは「他のものを想定することなしに（共存在 [compraesentia] なしに）」判明に理解することができない諸事物の相違であり、逆にそうすることなしに判明に理解することができる諸事物の相違は「《質》」である (M. §. 69)。例えば、三角形と四角形は、空間中に並べられなくとも、その定義やそこから導かれる諸性質によって区別されうる。だが、二つの相似な三角形は定義や性質によっては区別されえない。もしそれらが区別されうるとすれば、それは、当該の二つの相似な三角形が空間中に横に並べられて、両者の大きさが異なると理解されるべきである。別言すれば、量とは同質的な諸事物の間に見出される相違なのである。こうした量の捉え方に基づいて、「その部分が全体に等しいものは [その全体] 《より大きく》、その全体が部分に等しいものは [その部分] 《より小さい》」 (M. §. 160) といった具合に、大小が部分と全体の対概念によって定義される。そして、ある事物の量の判明な認識とは、その事物の量を、単位としての同質的な部分を積み上げてできる全体として理解すること、すなわち、同質的な部分に対する比によって、つまり数によって表すことなのである¹⁴。

カントは、こうした量の捉え方に関わるヴォルフ学派の思想を継承しているが¹⁵、感性について判明な認識を認めないヴォルフ学派とは異なり、量に関する判明な認識を感性の管轄に据え、感性による判明な認識が可能であると考えている。感性による量の判明な認識が、知性的認識から区別されるの

に対応して、世界概念についても、感性によってその量を認識することと、知性によって世界を諸実体から構成される絶対的全体として認識することが区別される。カントが知性と感性という世界概念の「二重の起源」に注目するのはこのような事情による、次節では、こうした感性的認識と知性的認識の区別が、世界の量が無限か否かという『批判』において第一アンチノミーとして定式化される問題との取り組みと密接に連動していることを示す。

第二節 世界の無限性と取り違えの誤謬

『就職論文』では、世界の延長や持続が「無限量 [*quantum infinitum*】」であることが前提とされ、その上で、世界の無限な延長と持続が、単位の累積的な付加によって有限時間内に計測しえないという事態が取り上げられる (II 388)。そもそも、世界の空間的・時間的な量が無限であるという想定自体が、自明な事柄ではない。だが、哲学史的に見れば、デカルトが神の「無限 [*infinitum*】」と空間の「無際限 [*indefinitum*】」を区別したように¹⁶、17・18世紀の西洋哲学においては、無限な空間と時間は哲学的思考を大いに触発するテーマであった¹⁷。そのことを踏まえると、カントが空間と時間を無限なものとして前提することも理解されうる (Vgl. II 405)¹⁸。

カントによれば、世界が量的に無限であるという主張は、知性によって認識された世界 (叡智界) に妥当するものではない。ここに、『批判』の第一アンチノミーにつながる問題設定が存在する。第一節で確認した通り、知性によって認識された世界とは、諸実体から構成される絶対的全体としての世界である。この絶対的全体としての世界について、その量を感性によって認識しようするとき、以下のような矛盾が生じる。

この絶対的全体性 [*totalitas*] は身近で容易に手に入りやすい概念のように見える。定義におけるように否定的に言明される場合には特にそうである。しかしより立ち入って考察されるならば、それは哲学者に十字架を負わせると思われる。というのも、永遠へと互いに継起する宇宙の諸状態から成る決して完結されえない系列が、どのようにしてありとあらゆる転変を包括する全体へともたらされうるのかが、容易には理解されえないからである。(II 391)

上記に見た通り、「絶対的全体性」は世界概念の定義に含まれ、他の系列の部分ではないことを意味し、その限りで否定的な仕方で説明される。また、世

界が他のどの系列の部分ではないというのは、量の観点からみれば、世界が他のどの系列よりも大きいということである。それゆえ、世界の絶対的全体性は、その時間的・空間的な量が無限であることを含意する。しかし、無限量は単位の継起的付加によって有限時間内に測りえないものであるため、感性を通じて世界全体の量を認識することは不可能である。それゆえ、世界が諸実体から構成される完結した絶対的全体であることと、それが無限量を有し完結しえないこととの間に矛盾が生じるのである。

カントは、無限な全体としての世界が感性によって認識不可能であることから、絶対的全体としての世界が認識不可能であると判定することを誤謬とみなす。というのも、絶対的全体としての世界は、その無限な延長や持続が測定不可能である点で、「直観的認識の諸法則」には「従っていない」が、だからといって「知性と理性の諸法則」に「反する」わけではなく、知性による世界の認識可能性は否定されないからである（II 389）。絶対的全体としての世界は「知性と理性の諸法則」に従えば認識可能である。にもかかわらず、「直観的認識の諸法則」に従った量的認識を基準として、絶対的全体としての世界が完全に認識不可能だと判定する誤謬は、「取り違えの形而上学的誤謬」と呼ばれる（II 412）¹⁹。カントによれば、取り違えの誤謬を防止するためには、「感性的認識の固有の諸原理がその諸限界を超えて、知性的なものどもに触れないように注意しなければならない」という規則を採用すればよい（II 411）。つまり、知性の認識対象としての世界が完結性を有するか否かを、その量が有限時間内に計測可能かどうかを基準にして判定することを防止すればよいのである。

だが、これによって、無限な全体という感性起源の世界概念と、諸実体から成る絶対的全体という知性起源の世界概念の間の矛盾が解消されるとしても、起源を異にする二つの世界概念がどのような仕方に関係するのかという点については、まだ説明が与えられていない。他方、ある箇所では、世界全体の無限な量が、「尺度を継的にあてがうことなく数量を一目で判明に識別する」神的知性によって認識されることが示唆されている（II 388 Anm. II）。この神的知性が認識する世界とは叡智界であるが、そのように記述される叡智界とはどのようなものなのか。次節ではこれらの二つの問いに取り組むことで、最終的に二つの世界概念の峻別そのものが、『批判』のアンチノミー論の発展史における『就職論文』の重要な意義であることを示す。

第三節 二つの世界概念の関係と『就職論文』の発展史的意義

二つの問いに答える手がかりとなるのは、『就職論文』第五章の以下のテキ

ストである。

純粹知性の諸法則に従うならば、原因づけられたものどもから成る任意の系列はその原理を有する。つまり、原因づけられたものどもから成る系列における背進が終項なしに与えられることはない。他方で、感性的諸法則に従うなら、同位的に秩序づけられたものから成る任意の系列はその指定可能な始まりを有する。これらの諸命題は、そのうちの後者が系列の測定可能性、前者が全体への依存性を含意するのだが、誤って同一のものとみなされる。(II 415)

このテキストには、世界の認識をめぐる知性の法則と感性の法則の対立が看取される。まずは知性の法則に従った世界の認識について考察しよう。バウムガルテンの『形而上学』において、「他方のものの根拠を含むもの」は「原理」、「原理」に依存するものは「原理づけられたもの」と名付けられる。特に「現実存在の原理」は「原因」、それによって原理づけられたものは「原因づけられたもの」と呼ばれる (M. §. 307)。この用語法を踏まえると、引用文の前半部分で述べられているのは、世界を構成する有限諸実体が神によって「原因づけられたものども」であり、系列において原因を遡る背進は神という終項において完結するということであると言える。

原因系列としての世界が神を終項として有することは、『就職論文』第四章においてより詳細に説明されている。第四章の主題は叡智界の形式の原理、すなわち、世界を構成する有限な諸実体の間の「普遍的連結の根拠」(II 398)である。カントは諸実体の「普遍的相互性 [commercium]」を物理影響説によって説明する。物理影響説によれば、諸実体は物理影響を通じて相互に作用しあうことで叡智界という「実在的全体」を構成する。また、こうした諸実体の「相互性」を可能にする原理が神だとされる (II 409)²⁰。それゆえ、知性の認識対象としての世界は、物理影響を通じて相互に作用しあう諸実体から成る全体であり、この全体は神を「原理」として可能となるものであると整理することができる。これにより、知性によって認識された世界がどのようなものかという問いに答えることができた。

次に引用文の後半部分に移ろう。「感性的諸法則」に従って世界を認識するというのは、単位となる部分を世界全体に至るまで積み重ねてその量を測定することである。もし感性が世界全体を認識しうるとすれば、それはこの計

測が有限時間内に終了する場合、つまり、世界が「指定可能な始まり」を有する場合である。しかし、第二節で示した通り、感性によって認識される世界は無限量を有するため、その量を測定する操作は有限時間内に完結しえない。したがって、世界は「指定可能な始まり」を持たない。

カントの眼目は、世界の量が測定不可能で始まりを持たないことを理由にして、知性による世界の認識可能性をも排除する誤謬を防止することである。この誤謬の原因は、叡智界を構成する諸実体の相互性が神を原因（原理）とすること、すなわち、諸実体の「全体への依存性」と、感性界の量が有限時間内に終わること、すなわち、その「測定可能性」とを同一視する点にある。逆にいえば、知性的認識と感性的認識、ないしは叡智界と感性界を峻別し、後者の感性的認識に依拠して、前者の叡智界が可能か否かを判定することを回避すれば、上記の誤謬は防がれる。

問題はこの二つの世界概念がどのように関係するのかわかり、これが残されたもう一つの問いであった。この問いに十分に答えることはできないが、本論文では、『就職論文』の二世界論が次の点で『批判』のアンチノミー論の形成に寄与したことを示す。すなわち、『就職論文』における二つの世界概念が、『批判』のアンチノミー論における「数学的全体」と「動力的全体」の区別（A418f./B446）の萌芽となったという解釈を提示する²¹。

『就職論文』の感性界は、単位の継起的付加という「総合」（II 387）によって認識される世界を指すが、それが『批判』の「数学的全体」に相当することは比較的容易に見て取れる²²。他方で、『就職論文』の叡智界が『批判』の「動力的全体」に対応することは、次の二つの理由に基づいて支持される。第一に、『就職論文』において、叡智界の認識は知性の「《実在的使用》」（II 393）によって行なわれるが、そこで用いられる知性的概念として列挙されている「可能性、現実存在、必然性、実体、原因」（II 395）は、いずれも『批判』において動力的カテゴリーに分類されるものである。それゆえ、叡智界の認識が動力学に関わっていることが読み取れる。第二に、上記に見た通り、叡智界は、物理影響を通じた諸実体間の相互性によって成り立つ全体であるが、この諸実体間の相互性が動力的な因果関係であると考えられる。これらの二つの理由から、『就職論文』の叡智界が、『批判』の「動力的全体」につながると考えることができる。以上に鑑みると、『就職論文』の二世界論が、「数学的全体」と「動力的全体」の区別、つまり、「数学的アンチノミー」と「動力的アンチノミー」の区別（A529f./B557f.）を用意したと解釈することができるのである。

おわりに

本論文は、世界の量が無限か否かという第一アンチノミーの問題に即して『就職論文』を読解することで、世界に関する感性的認識と知性的認識の峻別、ないしは感性界と叡智界の二世界論が、「数学的アンチノミー」と「動力学的アンチノミー」という『批判』のアンチノミー論における基軸的な区分の形成に寄与していることを明らかにした。そして、これこそが、「アンチノミー問題」の第二段階に位置づけられる『就職論文』が有する重要な発展史的意義に他ならないのである²³。

注釈

(1) カントの著作を参照する場合は、アカデミー版カント全集の巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記して典拠を示す。ただし、『純粹理性批判』を参照する際には、J・ティーマーマン校訂の哲学文庫版を用い、慣例に従い、第一版と第二版（それぞれ A、B と表記）の頁数を記す。覚書（レフレクシオン）を参照する場合は、E・アディッケスによる整理番号を略号 *Refl.* の後に示す。原文のスモールキャピタルは《》で括り、イタリックとゲシュペルトは圏点で表現する。引用部分内の括弧 [] は引用者が挿入したものであり、[…] は中略を表す。

(2) Norbert Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart et al. 1970, S. 108. なお、本論文では、アンチノミー論という用語を、『純粹理性批判』の「純粹理性のアンチノミー」という一つの章を指す語として使っており、ヒンスケが用いる「アンチノミー問題」から区別する。

(3) Ebenda, S. 108f. 二つの主張の対立という意味でのアンチノミー概念は、『批判』におけるアンチノミーの複数形の用法に対応する (Ebenda, S. 103.)。

(4) 本論文において、「知性」は『就職論文』における *intellectus* ないし *intelligentia* の訳語として用い、『批判』における *Verstand* の訳語である「悟性」から区別する。

(5) Ebenda, S. 109f. 諸法則の対立という意味でのアンチノミー概念は、『批判』におけるアンチノミーの単数形の用法に対応する (Ebenda, S. 100ff.)。

(6) Ebenda, S. 110. 第三段階において、「純粹理性の諸法則の […] 抗争」(A407/B434) としてのアンチノミー概念が成立する (Ebenda, S. 106f.)。

(7) アディッケスは、κ 段階に分類される一群の覚書を 1769 年に書かれ

たものと推定している。その理由についてはカント全集 XIV 巻の序論を参照のこと (XIV XXXVIII)。

(8) Lothar Kreimendahl, *Kant – Der Durchbruch von 1769*, Köln 1990, S. 156ff. また、J・シュムッカーも、1765年から1771年に書かれた覚書を読み解くことで、理性諸法則の対立としての第三段階の「アンチノミー問題」は、1769年の大いなる光よりも前に完成していたという見解を取っている (Josef Schmucker, *Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770*, in: G. Funke & J. Kopper (Hrsg.), *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil 1, 1974, S. 269-274.)。

(9) 『批判』では、悟性は「規則の能力」、理性は「原理の能力」(A126, A299/B356)と定められ、アンチノミーは悟性と理性の対立として描かれている (A422/B450, A486/B514, A529/B557; vgl. Hinske, ebenda, S. 107.)。

(10) ヒンスケはクライメンダールの批判に対して、もし理性諸法則の対立という意味でのアンチノミー概念が1769年には成立していたとするならば、理性諸法則の対立が『就職論文』に登場しないのがなぜかが説明できなくなると反論している (Norbert Hinske, *Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens Erwiderung auf Lothar Kreimendahl*, in: R. Thesis & C. Weber (Hrsg.), *De Christian Wolff à Louis Lavelle, Métaphysique et histoire de la philosophie*, Hildesheim et al. 1995, S.111.)。

(11) κ 段階 (1769年) の覚書の検討は別の機会に譲る。また、理性諸法則の対立という意味での「アンチノミー問題」の形成過程については、城戸淳『理性の深淵 カント超越論的弁証論の研究』(知泉書館、2014年) 56-62頁を参照のこと。

(12) バウムガルテンの『形而上学』第四版を参照する際には、項番号を略号 M の後に表記する。

(13) バウムガルテンの世界概念の第二・第三の特徴については、増山浩人『カントの世界論 バウムガルテンとヒュームに対する応答』(北海道大学出版会、2015年) 28-29頁を参照のこと。

(14) 大小比較を部分と全体という対概念によって捉える考え方の源泉は、ライプニッツとヴォルフに求められる。この点については、Matteo Favaretti Camposampiero, *Mereology and mathematics: Christian Wolff's foundational programme*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 27(2019), S. 1151-1172.を参照のこと。

(15) 1764年の『自然神学と道徳の諸原則の判明性に関する研究』で、数

において「単位に対する量の比 [Verhältniß] が規定される」(II 278) と述べられていることが、一つの傍証となる。

(16) René Descartes, *Œuvres complètes*, C. Adam & P. Tannery(ed.), Bd. VIII, Paris 1996, §. XXVII, p. 15.

(17) アレクサンドル・コイレ『コスモスの崩壊 閉ざされた世界から無限の宇宙へ』(野沢協訳、白水社、1974年)、及びA・W・ムーア『無限 その哲学と数学』(石村多門訳、東京電機大学出版局、1996年) 109-141頁を参照のこと。

(18) カントの無限概念については、城戸、前掲書、188-197頁を参照のこと。

(19) 取り違え [subreptio] の概念史的背景、また、『就職論文』においてその語が果たす役割については、城戸、前掲書、15-21頁を参照のこと。

(20) カントの物理影響説については、Eric Watkins, *Kant's Theory of Physical Influx*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 77(1995), S. 285-324.を参照のこと。また、『就職論文』における実体間の相互性の議論については、増山、前掲書、166-171頁を参照のこと。

(21) 「数学的全体」と「動力的全体」を区別するカントの発想の由来は、バウムガルテンにおける数学的物体と物理的物体の区別に求めることができると思われる (M. §. 289, §. 296.)。後者の数学的物体と物理的物体の区別については、増山、前掲書、52頁を参照のこと。

(22) もっとも、『就職論文』は、「総合」が感性の仕事とされる点で、それが悟性 [Verstand] の作用とみなされる『批判』(Vgl. B129f.) とは異なっている。

(23) 有益なコメントをくださった二名の査読者に感謝申し上げる。

一次文献

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, Halle 4. Aufl. 1757. (Metaphysica/Metaphysik. Historisch-kritische Ausgabe, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von G. Gawlick & L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011./ Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials, C. D. Fugate & J. Hymers(trans.), London et al. 2013.)

Descartes, René, *Œuvres complètes*, C. Adam & P. Tannery(ed.), Bd. VIII, Paris 1996.

Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich

Preußischen Akademie der Wissenschaften et al., Bd. I-XXIX, Berlin 1900ff.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. v. J. Timmermann, Hamburg 1998.

邦訳

カント、イマヌエル『可感界と可想界の形式と原理』（山本道雄訳）（『カント全集 3 前批判期論集 3』（岩波書店、2001年）、327-386頁。

デカルト、ルネ『哲学原理』（三輪正・本多英太郎訳）『デカルト著作集 第3巻』（白水社 1973年）、9-162頁。

その他の文献表

Camposampiero, Matteo Favaretti, Mereology and mathematics: Christian Wolff's foundational programme, in: British Journal for the History of Philosophy 27(2019), S. 1151-1172.

Hinske, Norbert, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant, Stuttgart et al. 1970.

———, Prolegomena zu einer Entwicklungsgeschichte des Kantschen Denkens Erwiderung auf Lothar Kreimendahl, in: R. Thesis & C. Weber (Hrsg.), De Christian Wolff à Louis Lavelle, Métaphysique et histoire de la philosophie, Hildesheim et al. 1995, S. 102-121.

城戸淳『理性の深淵 カント超越論的弁証論の研究』（知泉書館、2014年）。

コイレ、アレクサンドル『コスモスの崩壊 閉ざされた世界から無限の宇宙へ』（野沢協訳、白水社、1974年）。

Kreimendahl, Lothar, Kant – Der Durchbruch von 1769, Köln 1990.

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

ムーア、A・W『無限 その哲学と数学』（石村多門訳、東京電機大学出版局、1996年）。

Schmucker, Josef, Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770, in: G. Funke & J. Kopper (Hrsg.), Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Teil 1, Berlin 1974, S. 263-282.

Watkins, Eric, Kant's Theory of Physical Influx, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 77(1995), S. 285-324.

J・S・ミル『論理学体系』における帰納の正当化と自然の斉一性

京都大学大学院文学研究科 鈴木英仁

はじめに

『論理学体系』第3巻第3章「帰納の根拠」において、ミルは次のように述べる。

帰納とはなにかという言明それ自体のうちに含意されている原理がある。……一度起きたことは、十分な程度同様の状況のもとでは、もう一度、いや一度のみならず、同じ状況が生起するだけ起きる。わたしが思うに、これはあらゆる帰納の事例に伴う想定である。そして、我々が自然の実際の経過を調べたならば、この想定が正当化されるとわかるのである。宇宙は、我々が知る限りにおいて、なんであれ一つの事例について真であることは、特定の記述に当てはまるすべての事例で真であるように構成されている。(CW. VII, p. 306)

あらゆる帰納は、自然の経過は斉一であるという「自然の斉一性の公理」(CW. VII, p. 311)を前提としている。他方、この原理自体は、自然の経過を調べることによって、つまり観察に基づく帰納的探求によって正当化されるとミルは言う。

一見して、ここには明らかな循環が認められる。自然の斉一性が帰納を正当化すると同時に、帰納が自然の斉一性を正当化するからである。ここから、ミルの議論は、帰納を帰納的に正当化するという、ヒュームが批判した悪しき循環論法に陥ったものとみなされてきた。

他方、こうした解釈に異を唱える者もいる。スカールによれば、ミルはヒュームの「帰納の問題」を理解しておらず⁽¹⁾、ミルが取り組んだのは、帰納そのものの正当化ではなく、妥当な帰納と妥当でない帰納を区別するプラグマティックな仕事であるという(Scarre 1989, p. 81)。スコラプスキもまた、ミルの目的は、「帰納の懐疑主義的問題に解決を提示すること」ではなく自然主義的な帰納の「内的正当化」(Skorupski 1989, p. 170)にあるとする。

こうした解釈は示唆的であり、わたしもとりわけスコラプスキに概ね同意する。しかし、先行研究では、あらゆる帰納に伴うとされる自然の斉一性そのもの、そしてこの原理と帰納との関係が十分に明らかにされていない。ミル自身、「自然の経過が斉一であるという命題」が「哲学的言語に求められる正確さ」(CW. VII, p. 311)を欠いていると評しているのだから、この点は問題であろう。先に引用した箇所単純な議論の見かけに反して、『論理学体系』第3巻全体で提示される帰納の正当化の議論は込み入ったものである。後に

論じるとおり、ミルは、自然の斉一性が単一の原理としてあらゆる帰納を一律に正当化すると考えていたわけではないし、帰納についても、その段階的な発展を視野に入れ、個々の段階の帰納と斉一性との間に複雑な関係を想定しているからである。

そこで以下では、『論理学体系』のテキストに基づいて、帰納と斉一性についてのミルの考えを明らかにし、ミルの帰納の正当化の議論を再構成することを目指す。はじめに、ミルの議論の一見した循環とヒュームの指摘を確認する（1節）。続いて、自然の斉一性についてのミルの議論を検討し、ミルが考える自然の斉一性と帰納との関係が、ヒュームの指摘した循環とは異なる構造を持つことを明らかにする（2節）。そののち、ミルが帰納の正当化のために自然発生的帰納に訴えかけていることを確認し、ミルの帰納の発展史の説明を検討する（3節）。最後に、この描像から明らかになるミルの帰納の正当化のプロジェクトの眼目を素描する（4節）。

1. ミルの帰納の正当化とヒュームの循環

冒頭で引用した箇所続く一節で、ミルは同じ趣旨を詳しく説明している。

自然の経過は斉一であるというこの命題は、帰納の基本原則、あるいは一般公理である。だが、この巨大な一般化をなんらかの帰納のプロセスの説明として提示するならば、それは大きな誤りである。反対に、わたしは、これ自体が帰納の事例であり、そして最も明瞭でない類の帰納の事例であると考えている。これは、我々がはじめになす帰納であるどころか、最後に厳密な哲学的精密性を獲得する帰納の一つである。……正しくは、この一般化それ自体が先行する一般化に基づいているのである。

(CW. VII, p. 307)

まず確認しておくとして、ミルにおいて帰納は、個別事例の観察に基づいて「一般命題を発見・証明する操作」(CW. VII, p. 284)と定義される。典型的な形態は単純枚挙による帰納(*induction per enumerationem simplicem*)である。すなわち、AはBであるという観察を集め、すべてのAはBであると結論する推論である。

ミルによれば、自然の斉一性の公理は帰納の「基本原則」である。冒頭で引用した箇所と併せて考えれば、あらゆる帰納が自然の斉一性を前提するということを意味しているとさしあたり解釈してよいであろう。しかし、基本原則であるはずの自然の斉一性は、それ自体一般化、つまり帰納によって知られるという。すると、ミルはここで、次の二つのことを同時に主張してい

るように思われる(cf. Skorupsuki 1989, p. 171)。

- (1) あらゆる帰納の事例において自然の斉一性が想定されている。
- (2) 自然の斉一性は帰納に基づいてのみ知られる。

このミルの議論は、ヒュームが批判した循環論法であるとみなされてきた⁽²⁾。ヒュームが『人間本性論』で提示した議論の一般的な解釈によれば(Hume 2000, pp. 61-65; cf. Henderson 2022, sec. 1)、自然の斉一性の原理を帰納によって正当化しようとする試みは循環に陥る。たとえば、次のように自然の斉一性を正当化しようとしたらどうなるだろうか。我々はこれまで多くの帰納を成功させてきた。太陽が東から昇ることなど、様々な一般的事実を我々は知っている。これらの事例で帰納が成功してきたのは、世界が帰納を成功させるような仕方です——つまり斉一にできているからである。したがって、自然の斉一性は正当化される、と。しかし、ヒュームによれば、こうした議論は成功しない。というのも、この推論もまた帰納の事例であり、したがって自然の斉一性を前提としている以上、「同じ一つの原理が他のもの〔帰納〕の原因であると同時に結果であることは不可能」(Hume 2000, p. 63)であり、循環論法に陥るからである。

ミルの議論は、まさしくヒュームが指摘した循環論法に思える。しかし、わたしの信じるところでは、これは見かけだけの問題である。結論から先に言えば、ミルにおいて帰納は必ずしも自然の斉一性を前提としていないからである。以下このことを論じよう。

2. 斉一性と諸斉一性

まず、帰納が自然の斉一性を前提とするとはいかなる事態か、ミルの説明をみよう(CW. VII, pp. 307-311)。ミルは、演繹はすべて三段論法の形式で表現可能であると考えていたが、帰納もまた、隠れた大前提を補うことで三段論法として表現できると考えていた。そして、ここで補われる大前提こそが自然の斉一性の公理である。たとえば、「ジョンは死ぬ、ピーターは死ぬ、その他の人間は死ぬ、したがってすべての人間は死ぬ」という帰納は、次のように表すことができる。

- 大前提 自然は斉一である。
小前提 ジョンは死ぬ、ピーターは死ぬ、そのほかの人間は死ぬ。
結論 すべての人間は死ぬ。

しかし、ここでミルは重要な補足を行う。自然の斉一性の公理は、この帰納の究極的大前提であるかもしれないが、直接の大前提ではない、とミルは

言う(CW. VII, p. 309)。というのも、この帰納が実際に行われる際に補われる前提は、より具体的なものだからである。つまり、次のような三段論法になる。

大前提 ジョンやピーターやそのほかの人間について真であることはすべての人間について真である。

小前提 ジョンは死ぬ、ピーターは死ぬ、そのほかの人間は死ぬ。

結論 すべての人間は死ぬ。

この推論の大前提は、宇宙全体が斉一であると述べるものではなく、ジョンとピーターとそのほかの人間たちが持っている性質は人間すべてが持っているであろう、というタイプとしての人間に関する個別的な斉一性を述べている。考えてみれば、人間に関する帰納が妥当であるために、宇宙全体についての斉一性を前提とする必要はない。上の例が示すように、人間についての部分的斉一性だけで十分である。このことは次の註で明確に述べられる。

とはいえ、自然の経過のうちに斉一性が存在することは、あらゆる帰納の妥当性の条件であるけれども、その斉一性が自然全体を覆うものであることは必要条件ではない。その帰納が関係するところの特定の現象のクラスを覆っていれば十分である。天文学の現象や磁石の現象が一般法則の支配下にあると想定されていれば、風や天気は偶然の産物であると我々が想定しても、惑星の動きや磁石の性質に関する帰納が損なわれることはないだろう。(CW. VII, p. 310)

加えて、この引用で風や天気について述べられるとおり、自然は一定斉一であると同時に「無限に多様」(CW. VII, p. 311)であるという事実も見逃してはならない。ミルの挙げる例から天気について考えよう。今週の月曜日から金曜日までは晴れ、土曜日と日曜日は雨だったとしよう。この観察から、来週も同様に平日は晴れ、週末は雨が降ると推論する者はいないだろうし、その通りになったとすればむしろ珍しがらざるはずである。我々はたしかに世界のある事柄については斉一性を想定するけれども、あらゆる現象についてそうするわけではない。

これらの考察から、ミルは次のように結論する。一般的な自然の斉一性——宇宙全体の斉一性——は、単数形の斉一性(the uniformity)ではなく、複数形の諸斉一性(the uniformities)として考えなければならない。宇宙全体の規則性は、部分的な規則性が集まった共存の結果であり、自然の経過一般が一定なのは、自然を構成する多種多様な現象のそれぞれの経過が一定だからなの

である(CW. VII, p. 315)。

以上のミルの洞察は——ミル自身が意図したかはともかく——ヒュームの議論に対する一つの批判になっている⁽³⁾。ヒュームは、あらゆる帰納が、自然の斉一性の原理という単一の想定を持つと考えたのだった。それゆえ、自然の斉一性を証明しようとする推論もまた当の原理を前提とするため、循環が生じた。しかし、ミルの議論が正しければ、個別の帰納は宇宙全体についての想定ではなく、その推論にかかわるだけの個別的な斉一性を前提としているのだから、想定される斉一性はそれぞれ異なる。だとすれば、帰納と(単一の原理として想定された)一般的な自然の斉一性との間に単純な循環の関係が生じるとは言えないだろう。

とはいえ、問題はここでは終わらない。個別の帰納の事例は、妥当性のために、部分的斉一性を前提としているのだった。「その帰納が関係するところの特定の現象」に関する斉一性の存在は、「帰納の妥当性の条件」(CW. VII, p. 310)である。だとすれば、ある帰納が行われるに際して、その帰納に関係するだけの部分的斉一性が知られていなければならぬだろう。この斉一性はどのようにして知られるのか。ミルの答えは次の一節に見られる。

ジョンとピーターとそのほかの人間とについて真であることはなんであれすべての人間について真であるということの真正の証明は、これと異なる想定をしたならば、自然の経過のうちに存在すると我々が知っている斉一性と食い違う(inconsistent)だろうということにほかならない。

(CW. VII, p. 310)

ミルによれば、個々の帰納において部分的斉一性を想定することの妥当性は、既に知っている斉一性に基づいて、それと「食い違う」かどうかで判断されるという。この記述がなにを意味しているか理解するため、ミルが挙げる二つの枚挙的帰納の事例を比較しよう(CW. VII, p. 310)。第一の例は、白鳥についての帰納である。ヨーロッパ人は、これまで観察した白鳥がすべて白かったという根拠から、長きにわたってすべての白鳥は白いと信じてきた。しかし、17世紀に黒い白鳥が発見され、この結論は誤りだと明らかになった。第二の例は、人体の構造についての帰納である。我々は、これまで観察してきた人間はすべて肩より上に頭があったという根拠から、すべての人間は肩より上に頭があるという結論を導き、その妥当性を確信している。

これら二つの帰納の事例は、それぞれ次のように表すことができる。

前提：これまで観察された白鳥はみな白かった。

結論：すべての白鳥は白い。

前提：これまで観察された人間はみな肩より上に頭があった。

結論：すべての人間は肩より上に頭がある。

明白なことだが、二つの帰納を形式的に区別することはできない。形式的には同じ推論であるのに、なぜ我々は後者により高い妥当性を帰属するのだろうか。ミルの答えは次の通りである。

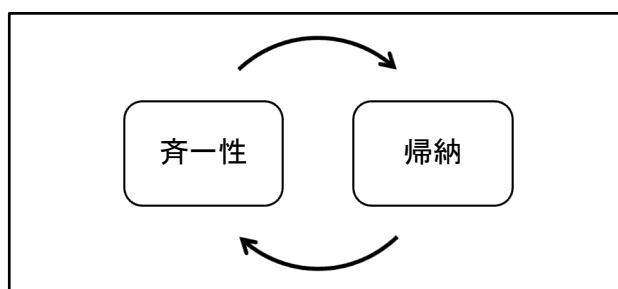
明らかに、それは、動物の生体組織の一般構造よりも、その色のほうが恒常性が小さいからである。しかし、我々はいかにしてこのことを知るのでろうか。疑いようもなく経験からである。したがって、次のことは明らかである。我々は、いかなる程度で、いかなる事例で、あるいはいかなる種類の事例で経験を信頼してよいのか、経験に教わる必要がある。

(CW. VII, p. 319)

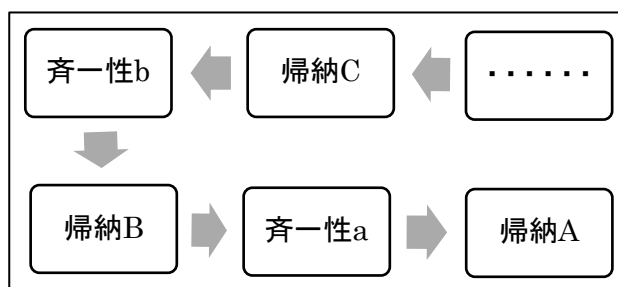
白鳥の色についての帰納よりも、人体の一般的構造についての帰納のほうが妥当であることは、経験によって知られるとミルは言う。詳細な記述はないが、ミルが意味しているのは次のようなことだと推測できる。我々は、この二つの帰納をなす前に、様々な自然界についての知識を持っている。その中には、次のようなものが含まれるだろう。たとえば、ニワトリには白いものと茶色いものがあることや、ヤギにも様々な毛色のものがあることを我々は知っている。これらの知識からして、たとえ我々が白い白鳥しか見たことがなかったとしても、そこに斉一性を想定してよいかは相対的に明らかでない。他方、我々は、たとえば6本足のヤギや、頭から翼が生えているニワトリはまったく見たことがなく、これらの動物について、体の一般的な構造の共通性が見出されることを知っている。仮に人体の一般構造に斉一性がみられないとすれば、動物の体の一般構造に関する、既に知られた多数の斉一性と食い違ふだろう。したがって、人体に関する部分的斉一性——これまで観察してきた人間の体の一般構造に当てはまることはすべての人間に当てはまる——は相対的に確からしいはずである。このように、我々は、帰納が想定する斉一性の確からしさを、これまでの経験から判断するのである。

しかし、いまだ疑問は残る。個々の帰納は、既に知られた部分的斉一性、そしていうなれば経験的な背景知識に基づく。人体の帰納の例ならば、その妥当性は、動物に関する既知の斉一性に依存している。それでは、この背景知識はどのように知られたのだろうか。言うまでもなく、別の帰納の事例からであろう。個別的な帰納の事例は、その帰納に必要な範囲での部分的斉一性を前提とする。しかし、ここで前提とされる部分的斉一性もまた、帰納によって導出されたはずである。そうであるとすれば、この部分的斉一性を導

出した帰納もまた、その帰納に必要な限りでの部分的斉一性を前提としている……。ここで起きているのは、ヒュームが指摘した循環ではないだろう。個々の帰納が前提としているのは個別の部分的斉一性であるが、この部分的斉一性は別の帰納に基づくのだから、循環は起きていない。生じているのは、個別の帰納とその妥当性を支える部分的斉一性、そしてその部分的斉一性を導出する個別の帰納、それが前提とする部分的斉一性……という、正当化の連鎖の遡行である。図式化すると次の通りである（図 1、図 2）。



(図 1)ヒュームの循環



(図 2) ミルの遡行

3. 自然発生的帰納から科学的帰納へ

前節の最後に残ったのは、帰納と部分的斉一性の正当化の連鎖が遡行するという問題であった。この連鎖が無限に遡行するとすれば、循環が遡行に置き換わったとしても、帰納の正当化についての懐疑は残り続けるだろう。この問題にたいするミルの解答は、『論理学体系』第 3 巻第 4 章と第 21 章に見出すことができる(4)。

ミルの応答が端的に表れているのは次の一節である。

信頼に値する帰納がいくらかなされてきたという仮説なしには、いかなる帰納の科学的方法も、帰納の正確さの基準も形成することはできない。

(CW. VII, p. 319)

我々が少なくともいくつかの信頼のおける帰納をなしてきたという「仮説」が要請されるとミルは言う。前節までの検討からして、この点については多言を要さないだろう。枚举的帰納はその帰納にかかわる限りでの部分的斉一性を前提としているが、その部分的斉一性を前提とすることの妥当性は、既に知られた斉一性をもとに決まるのであった。だとすると、無限遡行を回避するためには、それ自体で一定正当化されている斉一性が少なくともいくつか手に入っていると——「自然の中に存在する斉一性の広く行き渡った性格についての一般的知識を我々が保有している」(CW. VII, p. 319)と——考えるほかない。しかし、この主張を詳しく検討する前に、やや回り道的ではあるが、先の引用箇所でいわれる「科学的帰納(scientific induction)」(CW. VII, p. 318)と、それに先立つ「前科学的帰納(prescientific induction)」(Macleod 2014, p. 153)がいかなるものか、そしてどのように前科学的帰納が科学的帰納へ発展するのか、確認しよう。

まず、前科学的な帰納とは、これまで検討してきた枚举的帰納のことである。その中でも、ミルが帰納の最初期段階に位置づける「自然発生的帰納(spontaneous induction)」(CW. VII, p. 318)については次の説明がわかりやすい。

現象間に存在する斉一性の多くは、何度も繰り返され、したがって頻繁な観察に開かれているので、無意識的に認知されることになる。いくらかの事実は、絶え間なく、密接にほかの事実に随伴して生じるので、人類はまるで子どものように、一方を見出すところでは他方を予期するようになる。(CW. VII, p. 318)

ここに示されているのは、粗野な枚举的帰納の連合心理学的分析である。連合心理学とは、「あらゆる精神現象を連合の法則によって結びついた感覚の観念に分解する理論」(CW. IV, p. 312)であるが、ここでミルは、推論を精神現象として捉え、心理学的に分析している。りんごを食べると甘い味がするという現象の継起を例にとるならば、りんごの観念と甘味の観念が密接に連合し、りんごの観念を思い出すと甘味の観念が自然に思い出されるようになる、ということである。注意すべきは、この自然発生的帰納は、単なる観念の連合の所産であるために、理性的な反省がなされていないことである。実際ミルは、こうした原初的帰納は動物にも可能だと述べている(CW. VIII, p. 664)。

他方、科学的帰納は、枚举的帰納が発展した形態であり、「消去法(methods of elimination)」(CW. VII, p. 392)と呼ばれる。消去法は、現象の原因候補

を集め、候補を消去していくプロセスであるために消去法と呼ばれる。有名な「ミルの方法」はミルが提示した消去法のリストである。重要なのは、あらゆる科学的帰納の「妥当性は、すべての出来事、あるいはすべての現象の始まりはなんらかの原因を持っているに違いないという想定」(CW. VII, p. 563)、つまり「普遍的因果性の法則」に依存していることである。そして、この普遍的因果性の法則こそ、「最後に厳密な哲学的精密性を獲得する」(CW. VII, p. 307)とされた一般的斉一性である。一般的斉一性は、前科学的な枚挙的帰納によって得られた個別的斉一性を一般化することによって知られる。普遍的因果性の法則は「それ自体帰納の事例」であり、「より一般性の低い多数の法則からの一般化」(CW. VII, p. 567)なのである。ここまで示された帰納の分類をまとめると次のようになる(表1)。

帰納の種類	想定する斉一性
前科学的帰納(枚挙的帰納)	部分的斉一性
科学的帰納(消去法)	普遍的因果性の法則

(表 1)

したがって、ミルの考える帰納のプロセスの発展は次のようになる。第一に、自然発生的な帰納がなければならない。我々は、ある現象の継起を何度も経験することで、現象間の結びつきを無反省的に認識するようになり、それによっていくらかの部分的斉一性が得られる。第二に、やや洗練された枚挙的帰納があらわれるだろう。この段階では、無反省的な帰納によって知られた部分的斉一性を手掛かりに、個々の枚挙的帰納の信頼性が判断されつつ、様々な部分的斉一性が知られることになるだろう。そして、これに伴って原因と結果の観念が生まれ、部分的な因果的斉一性を獲得していくなかで、原因と結果の結びつきが一般的に存在するという普遍的因果性の法則が知られる。こうして因果性の存在が確立されたあとで、消去法という科学的帰納が立ち現れる。

4. 帰納の帰納的自己改善

以上、自然発生的帰納から科学的帰納へといたる、ミルによる帰納の発展史的説明をみてきた。ここまでで明らかなおり、ミル的な帰納の発展は、出発地点にあたる自然発生的な帰納の確からしさに依存している。しかし、我々はなぜ粗野な帰納を信頼してよいのだろうか。自然発生的な帰納がそもそも誤ったプロセスであったとしたら、それに続く発展的な帰納も系統的に誤っていることにならないだろうか。

この疑念にたいするミルの応答は、次の一節に見られる。

たしかに、もし単純枚挙による帰納が妥当でないプロセスであるとしたら、このプロセスに基づくいかなるプロセスも妥当ではありえないだろう。それは、もし我々の目が信用できないとしたら、望遠鏡になんの信頼もおくことができないのとまったく同じである。しかし、妥当なプロセスは、妥当であるとしても可謬的な(*fallible*)ものであり、まったく異なる程度において可謬的である。それゆえ、我々が、より可謬的な形態のプロセスをより可謬的でない形態のプロセスで置き換えられたとしたら、我々は実質的な改善をなしたことになるだろう。そして、これこそ科学的帰納が実際にしてきたことなのである。(CW. VII, p. 568)〔強調追加〕

ミルはここで三つのことを主張している。(1)帰納が可謬的な、つまり誤る可能性のあるプロセスであるということ⁽⁶⁾、(2)帰納は可謬的であるが、その形態によって誤りやすさの度合いに程度があること、そして(3)科学的帰納が行うのは、可謬的なプロセスをより誤りづらいプロセスに置き換えることだ、という主張である。

しかし、可謬性に程度があるという主張は、そもそも、自然発生的帰納、つまり単純な枚挙的帰納が少なくとも一定の妥当性を有することを前提しているように思われる。ここで、ミルが自然発生的帰納への信頼を「仮説」と呼んでいたことに注意しよう。つまりミルは、自然発生的な帰納の妥当性が皆無であるかもしれないと主張する純粋な懐疑論にたいしては、反論するすべを持っていないし、その必要も認めていないのである⁽⁵⁾。「食べ物が栄養を与えること」の一般化が「信頼に値しないというのは馬鹿げている」(CW. VII, p. 568)。単純枚挙による帰納は「実践的に証明に相当する」(CW. VII, p. 312)のであり、「通常の行動の指導にとって十分な保証を提供してくれる」(CW. VII, p. 568)。我々は、実践上の、生活上の必要から、世界の経験的探求を取りやめることはできない。この意味で、自然発生的な帰納への信頼は、不可欠であると同時に究極的な根拠づけを欠いている。つまり、自然発生的な帰納は、信頼すべきというよりも、信頼せざるをえないものなのである⁽⁷⁾。

ミルは、自身のこうした方法論を、デカルト的なそれと対比させて次のように述べる。

最も科学的な手順でさえ、人間知性がプリミティブに、科学に導かれることなく進めてきた手続きを改善した形態でしかありえない。より厳密で確かな……方法にしたがって現象を研究しようという考えを人類が最

初に形成したとき、彼らは、これまでなにも確かめられてこなかったという想定から出発せよ、という志は素晴らしいが実行不可能なデカルトの指令にしたがってそうしたのではなかった。(CW. VII, p. 318)

このミルの主張は、アприオリな知の基礎づけを目指さないというミルの経験論と地続きである(8)。このことは、『論理学体系』第6巻冒頭で最も明示的に示されている。

証拠の原理と方法の理論は、アприオリに構成されるのではない。我々の理性能力の法則は、ほかのあらゆる自然の作動因の法則と同様に、それが実際にはたらくところを観察することによってのみ知ることができる。黎明期の科学の成果は、いかなる「科学的方法」をも意識せず、遵守せず生み出された。そして、我々は、事前に多くの真理を確かめていなかったならば、どのようなプロセスによって真理を確かめられるのか知らなかったに違いない。(CW. VIII, p. 833)

我々は、前科学的で無反省的な帰納を信頼して科学的な帰納の方法を形作ることを試みる。それは、究極的には、我々が自然的な存在者だからである。つまり、我々がどのように世界について探求してきたかという事実も、そしてそのプロセスが成功するものであるかどうかも、経験によってしか知ることができない事実なのである。この意味で、帰納についての研究は、帰納についての帰納、ないし一般化についての一般化という方法によってではかありえない。そして、我々に可能なのは、この可謬的なプロセスを、経験に基づいて、時間をかけ漸次的に、絶対ではないけれどもより誤りづらいプロセスに発展させていくということではかしかない。我々がこれまで行ってきたプロセスを観察によって明らかにし、それをさしあたり信頼したうえで、そのプロセス自体を修正する。これがミルの擁護する——そして我々に唯一可能な——帰納の帰納的自己改善という構想である。

おわりに

これまでの議論をまとめよう。第一に、ミルによれば、個別的な帰納は、ヒュームの言うように宇宙全体を覆う斉一性ではなく、個別的な斉一性を前提としている。この主張によって、帰納の正当化の問題は、循環ではなく遡行の問題に移し替えられた。第二に、この正当化の遡行を止めるため、ミルは自然発生的な帰納に訴えかけていた。ミルは、自然発生的な帰納を、探求の出発点として信頼せざるをえないものとして描き出す。この点で、ミルの帰納の正当化は、ヒュームの懐疑を正面から論難するものではない。そして

第三に、こうしたミルの帰納の正当化の方法を、自然的存在としての我々人間が無意識的に行ってきた推論を観察し、その方法と成果を可謬的なものとしてさしあたり信頼したうえで、帰納を帰納自体によって漸次的に改善していく、帰納の帰納的自己改善の構想として素描した。

今後の課題としては以下が挙げられる。第一に、ミル解釈上の問題としては、本稿で素描したミルの可謬主義的認識論を、『論理学体系』第2巻の演繹論や『自由論』の社会認識論と接続することが求められる。第二に、ミルの議論を、ヒュームの懐疑論的解決やスコットランド常識学派の議論と比較することが必要だろう。これらの諸点については稿を改めて論じたい。

註

- (1) ミルが様々な著作でヒュームに言及することからすると、スカールの見解は奇妙に思われるかもしれない。しかし彼によれば、ヒュームの帰納論が破壊的な懐疑論として解釈されるようになったのはトマス・グリーン以降のことであったという(Scarre 1989, pp. 100f.)。この点に関して意見の一致はないが(cf. Jacobs 1991, p. 70; Millgram 2009, pp. 184f.; 伊勢田 2018, pp. 70f.)、この思想史の問題には踏み込まない。
- (2) たとえばフマートンは、ミルは「単に帰納の帰納的正当化を提示して満足している」(Fumerton 2017, p. 196)と言う。また伊勢田は、ミルの議論を「ヒュームがやり玉に挙げた考え方を、100年以上もあとに芸もなくそのまま提示している」(伊勢田 2018, p. 71)と評する。
- (3) 個々の帰納が依拠するのは単一の原理ではなく個別的な経験的想定だというミルの洞察は、ノートンやオカーシャの議論の先取りとみなせる(Norton 2003, pp. 649-653; Okasya 2005, pp. 250-253)。
- (4) 以下注目する自然発生的帰納については、既にマクロードやスコラプスキが言及している(Macleod 2014, pp. 152ff.; Skorupski 1989, pp. 194f.)。ただし、マクロードは帰納の正当化の全体構造について論じておらず、スコラプスキはミルの帰納の正当化の議論を循環と特徴づけている(Skorupski 1989, p. 195)。自然発生的帰納への信頼が要請される背景を新たに明示した点に本稿の貢献がある。
- (5) この点で、ミルが懐疑論の論駁を意図していないというスカールの解釈は正しい。しかし、ミルは「帰納推論の基本的な妥当性」を「まったく疑問に付していなかった」(Scarre 1989, p. 82)のではない。一旦自然発生的帰納が探求の出発点として措定されたなら、それを足場にして、そのプロセス自体の妥当性を吟味しなければならないからである。実際ミ

- ルは、地球外の惑星において帰納がまったく信頼のおけないものとなる可能性を認める(CW. VII, p. 574)。帰納が成功するかは経験的な問題であり、一方の可能性をアプリアリに排除することはできないのである。
- (6) 帰納が可謬的である、つまり誤りうるとは、たとえば「すべての白鳥は白い」という斉一性を帰納によって導出したにもかかわらず、反例（黒い白鳥）が発見されうるということである。ミルにおける帰納の改善は、第一義的には、枚挙的帰納というこの意味で誤りやすいプロセスが、科学的帰納という誤りづらいプロセスに漸次的に置き換わることを意味する。加えて、晩年の著作である『ウィリアム・ハミルトン卿の哲学の検討』では、個別的な斉一性と一般的な斉一性が相互に支え合い、帰納のプロセス全体の確実性が増していくというホーリズム的な描像が提示されている(CW. IX, p. 452)。この論点については匿名の査読者の方から有益な示唆をいただいたが、紙幅の都合上詳細に論じられないことをお断りする。
- (7) 註 8 でも記すように、スコラプスキはミルと 20 世紀の自然主義的プラグマティストとの共通性を強調するが、自然発生的帰納への信頼が実践上要請されるという論点には触れていない。
- (8) スコラプスキはここに、個別科学に先立ちそれを基礎づける第一哲学の拒否を見出し、ミルの議論をクワイン的な自然化された認識論の先駆けとみるが(Skorupski 1998, pp. 192–195)、山本が指摘しているように(山本 2010, p. 7)、こうした解釈には慎重さが必要である。ミルは、事実を述べる「サイエンス」からは区別される、規範を述べる「アート」に言及しており、少なくとも、認識論が心理学の一章になるとする前期クワインの立場とミルのそれを同一視することはできないからである。

文献表

ミルの著作の引用・参照はすべて『トロント大学版ジョン・スチュアート・ミル著作集』(*Collected Works of John Stuart Mill*, J. M. Robson ed., University of Toronto Press, 1963–1991)から行い、著作集の巻数・頁数を記している。

Fumerton, Richard (2017) “Mill’s Epistemology,” in Macleod, Christopher and Dale E. Miller eds., *A Companion to Mill*, Wiley Blackwell, pp. 192–206.

Henderson, Leah (2022) “The Problem of Induction,” *The Stanford En*

cyclopedia of Philosophy (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman eds., URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/induction-problem/>>.

Hume, David (2000) *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, Oxford University Press. [木曾好能訳『人間本性論 第1巻 知性について』法政大学出版局, 1995年.]

Jacobs, Struan (1991) “John Stuart Mill on Induction and Hypotheses,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 29, No. 1, pp. 69–83.

Macleod, Christopher (2014) “Mill on the Epistemology of Reasons: A Comparison with Kant,” in Loizides, Antis ed. *Mill’s A System of Logic*, Routledge, pp. 151–169.

Millgram, Elijah (2009) “John Stuart Mill, Determinism, and the Problem of Induction,” *Australasian Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 2, pp. 183–199.

Norton, John D. (2003) “A Material Theory of Induction,” *Philosophy of Science*, Vol. 70, No. 4, pp. 647–670.

Okasha, Samir (2005) “Does Hume’s Argument Against Induction Rest on a Quantifier-Shift Fallacy?” *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 105, No. 2, pp. 253–271.

Scarre, Geoffrey (1989) *Logic and Reality in the Philosophy of John Stuart Mill*, Kluwer Academic Publishers.

Skorupski, John (1989) *John Stuart Mill*, Routledge.

——— (1998) “Introduction,” in Skorupski, John ed. *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge University Press, pp. 1–34.

伊勢田哲治 (2018) 『科学哲学の源流を辿る—研究伝統の百年史—』, ミネルヴァ書房.

山本圭一郎 (2010) 「J・S・ミルの実践哲学：実践の論理と倫理」, 博士論文, 京都大学文学研究科.

擬ディオニュシオス・アレオパギテース『神名論』における
「神の名の解明」の内容と意義

早稲田大学文学研究科 寺島奈那

序論

6世紀にキリスト教世界に出現した『ディオニュシオス文書』の作者とされる擬ディオニュシオス・アレオパギテース（以下ディオニュシオス）は、「神はAでない」という仕方で神を表す「否定神学」を論じた思想家として知られている。しかし、否定神学は彼の議論の目的ではなく、手段の一つである。彼の思索の目的は、神への上昇であり、神との合一である。その達成のために、否定神学と共にもう一つ欠かせないものとして、「神はAである」と語る「肯定神学」がある。そしてこの肯定神学の方法を詳しく述べる著作が『神名論』であり、肯定の具体的方法として提示されるのが、「善」「存在」「知恵」や「一」などを神の名として論じる「神の名の解明（ἡ τῶν θεῶν ὀνομάτων ἀνάπτυξις）」である。

そこで本稿では、ディオニュシオスが「神の名の解明」の手段として、『神名論』の中で繰り返し用いる「讚美すること ὑμνεῖν」⁽¹⁾に注目することで、ディオニュシオスの合一を目的とした思想体系における「神の名の解明」の意義を明らかにする。これまでの研究で、「讚美」が肯定神学と否定神学との連関において必要とされると指摘され⁽²⁾、また「神の名」についても、神を名づけることが神化への契機となるものであることが指摘された⁽³⁾。しかし、「神の名の解明」の具体的な内容とその手法が「讚美」であることの意義についての考察はなされてこなかった。そのため本稿では、神の名の解明が否定と相補的である理由を、神の名の讚美の内容と構造に注目し明らかにする。

本稿では、まず第1節でディオニュシオスの記述に従って、肯定神学と否定神学の内容、および「神の名の解明」の内容を確認し、肯定と否定の両方において讚美が必要とされていることを確認する。第2節では、分有論による神の名の分類を確認する。第3節では、前節で明らかになった分類をふまえ、神の名の「讚美」の段階性について検討し、その特徴を明示する。

1. 否定神学と肯定神学の関係と神の名の解明

本節では、ディオニュシオスのテキストに即して、否定神学と肯定神学の内容と両者の関係を確認し、そこで「神の名の解明」が担う立場を確認する。

まず、ディオニュシオスが目的とする、神との合一についての記述を確認する。

あなた〔ティモテオス〕が神秘的観照について真剣な努力を払い、感覚と知性的活動の一切から離れ去るように私は祈ろう。そして感覚が感じ知性が悟った一切のもの、在るものと在らざるもののすべてを捨ててしまいなさい。そして可能な限り、存在と知識をすべて超えたものとの合一に向かって知を捨てた不知の形で高められるように。(MT, 997B)

つまり、知性と存在を越えた神との合一においては、知的活動の完全な放棄、すなわち認識論的な上昇と、自己の超脱、すなわち存在論的な上昇が求められている。肯定と否定は、第一に認識論的な上昇に関わるものである。「神はすべての欠如を越える原因として、すべての否定と肯定を越えてはるかにこれに先行するものである」(MT, 1000B)と述べられているように、神は根本的に否定的言明や肯定的言明を越えている。そのため、否定や肯定を行うだけでは神と合一することは出来ず、これらを否定し、越えていかなければならない⁽⁴⁾。このような否定の道の最後には、すべての感覚と知性とその主体である自己の存在は無用なものとなり、人は「完全な無言と不知」(MT, 1033B)の状態に至る⁽⁵⁾。しかし、知的活動の完全な放棄の前提として、十全に知性を働かせることが必要である。それが肯定神学と否定神学である。

まず、肯定神学と否定神学についてディオニュシオスが述べている箇所を確認する。

我々は神を万物の原因とみる場合には、存在者についてなされるすべての主張を、神についても定立し肯定しなければならない。しかし万物を越えるものとして神をみる場合には、むしろ神についてこれらすべての命題を否定しなければならない。(MT, 1000B)

肯定は、万物の原因である神に、その結果である被造物の名を、神の名として述語づけることを意味している。例えば被造物を「知性あるもの」と呼ぶ場合、その知性の原因である神も「知性あるもの」であり、そのように呼ぶことができる。対して否定は、万物の原因として結果を越えていることを示すために、肯定した名を否定するものである。被造物の知性の原因である神は、被造物より優れた知性をもつものであり、我々と同じ度合いで知性をも

つものではない。そのため、翻って「知性なきもの」と呼ぶことしかできない。これらの肯定と否定は、上昇と下降の動きでもって示される。

〔肯定とは〕反対の仕方で否定を讃美しなければならないと私は考える。なぜなら肯定の場合には第一のものから始めて中間のものを通り、最低のものにまで降りながら肯定し定立していったのに対して、否定の場合には最低のものから出発して最高のものへと上昇しながら、すべてを否定していくからである。(MT, 1025B)

神に最も適した肯定から、神に不適切と思われる肯定へと段階を下降していくのが肯定神学であり、それと反対に、不適切なものの否定から、最も適したものの否定へと段階を上昇していくのが否定神学である⁽⁶⁾。そして、この肯定神学の具体的な内容が、存在者に述語付けられるすべての名前を神についても用いるというものである。これが「神の名の解明」であり、この方法を詳しく述べている著作が『神名論』である。

次に『神名論』のテキストに即して、神の名の解明として意図されていることを簡単に整理する。神の名の解明について、ディオニュシオスは「聖なる書⁽⁷⁾において我々に神にふさわしく開示されたこと以外には、敢えて語ったり考えたりしてはならない」としたうえで、「それぞれの知性に適した仕方で、神聖なるものは開示され観照される」(DN, 588A)と述べている。これは第一に、聖なる書に書かれた名前、つまり神から啓示された名前を、人間知性に可能な限りで理解し、神に適切に述語づけることを意味している。「神の超越性」については、人間知性の及ばなさを把握するのみであったが、「神の原因性」は人間自らに可能な限りで知性を用いて探求することができ、またそうしなければならない。この原因としての神の名について、ディオニュシオスは以下のように述べている。

聖なる書を記した人々のすべての讃美の言葉は、神性原理の善によって働く発出に即して、これを頭わし讃美しながら、神の名をつくり整えていく。(DN, 589D)

ここで、「神の名の解明」の二つの特徴が確認される。第一の特徴は、神の名は発出に即して述べられるということである。つまり、「原因としての神の名」は、神の発出の結果である被造世界の階層構造に従って体系化されたものである。先に見た肯定神学の下降の動きは、発出のヒエラルキーを下降するこ

とを意味している⁽⁸⁾。第二の特徴は、神の名は「讚美」されるものだけということである。聖書における「神の名の解明」は神の名の神聖視と讚美を伴うものであり、人間が神に関わるためのものである⁽⁹⁾。そして実際、聖書のなかに表れる神の名は人間に把握可能な仕方で神が人間に啓示したものであり⁽¹⁰⁾、人間からの応答として、讚美が求められるものである。

しかし、ディオニュシオスにおいて、神は名によって讚美されるだけではない。否定神学の方法について述べる中で、彼は「万物の否定によって、超越的なものを超越的に讚える」(*MT*, 1025A-B)ことで、合一へと向かうことができるとしている。つまり、神に対して存在者を否定することで、神が存在者を越えているというその超越性を讚美することができる⁽¹¹⁾。また、*De Andia* は、プロクロスからの影響を論じながら、否定と肯定を越えた、知性と存在を放棄した最終的な沈黙も、語り得ない神に対する讚美であると指摘している⁽¹²⁾。しかし、すべてを放棄して行う沈黙による讚美と、神の名を呼ぶことで行う讚美は、同じ内容をもっていると言えるだろうか。この点について、「神の名」の分類を検討することで、神の名の讚美の内容を明らかにする。

2. 分有論による神の名の分類

『神名論』の冒頭3章は、「神の名の解明」の方法論に充てられており、実際に神名について議論されるのは第4章以降である。本節では、『神名論』第2章で論じられる「統一された名前 τὰ ἡνωμένα ὀνόματα」と「区分された名前 τὰ διακεκριμένα ὀνόματα」に注目し、次節で讚美の仕方の段階を論じるための前提を示す。ディオニュシオスは、「聖なる書は或ることを統一的に、或ることを区分して伝えて」おり、「統一されたものを分割することも、区分されたものを混同することも許されない」と述べている(*DN*, 640A)。この記述は第一に、一なる神に関して三位一体を論じることへの批判に対する予防線となっている。しかし、むしろここで統一と区分ということを用いてディオニュシオスが表そうとしているのは、「分有」に由来する名前の分類である⁽¹³⁾。

その際、神の「統一された名前」は①「すべての剥奪によって超越を示すような名前」と②「原因を示すすべての名前」という二種類の仕方で述べられる(*DN*, 640B)。これは、あらゆる分有関係の第一義的な原因でありながら(②)、それ自体は分有関係を越えている(①)ということを示している。対して「区分された名前」は「神性原理のめぐみふかい発出と顕現」であり

(DN, 640D)、発出の結果として産出された被造物が神の名となることを表している⁽¹⁴⁾。そして発出を通じて我々に開示される名前は、「ただ分有によってのみ知られる」(DN, 645A)と述べられる。このように、統一と区分という分類は、発出の原因と結果の関係性に由来するものであり、これらは発出の仕組みを示す分有によって明らかにされる。

ここで、ディオニュシオスの分有論を理解するために、プロクロスの分有論を簡単に確認する⁽¹⁵⁾。プロクロスの発出論における、下位のものの善性の分有は、「分有されないもの」「分有されるもの」「分有するもの」の三分を用いて述べられる。そして「分有されるもの」として、一者の顕れであるヘナデス *ἐνάδες* を置き、これを神々と呼んだ⁽¹⁶⁾。プロクロスは一者の超越性を強調するために、一者を「分有されないもの」として発出の結果と直接関わらないものとし、代わりにヘナデスを、下位者に対して一性や善性を与え、かつ下位者から原因として把握されうるものとして措定した⁽¹⁷⁾。

ディオニュシオスは、プロクロスのギリシア的多神教を退けるために修正を加えながら、ヘナデスを廃し、その特徴を神の名に取り込んだと考えられている。まず、発出はヘナデスと言う媒介項を含まず、神にのみ由来するものであると修正した。そのため、プロクロスにおいて区別された一者すなわち「分有されないもの」と、ヘナデスすなわち「分有されるもの」は、ディオニュシオスにおいてどちらも神に対して述べられる⁽¹⁸⁾。つまり、ディオニュシオスにおいて第一原因である神は「分有されないもの」であり「分有されるもの」である^(図1)。ディオニュシオスは、統一／区分と分有の関係について以下のように述べている。

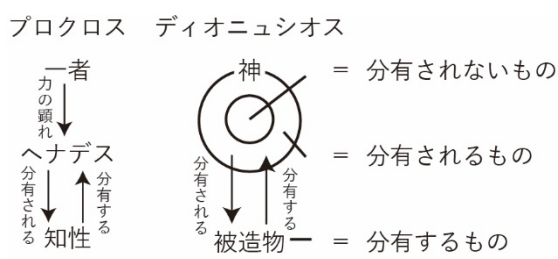


図1 プロクロスとディオニュシオス

の分有論

一方、神の区分に従って、無限に豊かなめぐみの分配が統一されている。(中略) このめぐみに従って、分有 (*ἡ μετοχή*) と分有するものども (*τὰ μετέχοντα*) とを通して、分有されぬ仕方 (*ἀμεθέκτως*) 分有されるものども (*τὰ μετεχόμενα*) が讃えられるのである。そして分有されるものどもとは、神の全体に共通であり一であり統一されたものである。(中略) しかし他方、万物の原因である神の分有されなさ (*ἀμεθεξία*) は、万物を越えている。(DN, 644A-B)

ここで、「統一された名前」に関する二種類の言及がなされている。すなわち、「分有されるもの」の統一と、「分有されない」超越的な統一である。前者は、神のめぐみふかい発出が、原因において統一されていることを表している。「分有されるもの」は、それが下位のものに分有されても、欠けたり減少したりすることなく、神において統一されている。これは、先に見た「統一された名前」の説明の一つである②「原因を示すすべての名前」を指していると考えられる。対して後者は①「すべての剥奪によって超越を示すような名前」という特徴を示している。「分有するものに関しては、いかなる仕方でも〔分有されないものと〕混合し交わることができない」(DN, 644C) のであり、「分有されるもの」を「分有するもの」が分有する場合でも、「分有されないもの」は完全に超越している。

このように、「統一された名前」は、「分有されるもの」と「分有されないもの」との関係において把握される名前である。すなわち、これは「分有されるもの」の統一であり、かつその統一の原因として分有関係を完全に超越した「一」という神の特徴を示すものである⁽¹⁹⁾。実際、ディオニュシオスは統一された名前について「万物の肯定であり否定であるもの、すべての肯定と否定を越えたもの」(DN, 641A)であると述べている。Louth が指摘するように、神について何かを肯定することにおいて、肯定神学が肯定神学たり得るならば、我々の肯定が、把握可能なものを越えたところに我々を導くという意味において、まさに肯定神学は否定神学的である⁽²⁰⁾。つまり、神の名についての議論の領域は、原因について論じる肯定神学だけを含むものではなく、超越について取り扱う否定神学の周縁にまで及ぶものであると考えられる。

対して、「区分された名前」に当たるものは「存在をつくる力、生命をつくる力、知恵をつくる力など、万物の原因である善が与えるすべてのめぐみ」(DN, 644A)であり、これは個々の「分有」という働き、すなわち「分有されるもの」の分有される働きである。つまり、「区分された名前」は多数の「分有するもの」と「分有されるもの」と

の関係において把握される名前である。「分有するもの」が、「分有されるもの」の力によって「分有されるもの」を分有し、存在者、生命のあるもの、知恵のあるものと成るがゆえに、我々は神を存在、生命、知恵と名付け、神がそのようなものであると類比的

ディオニュシオス

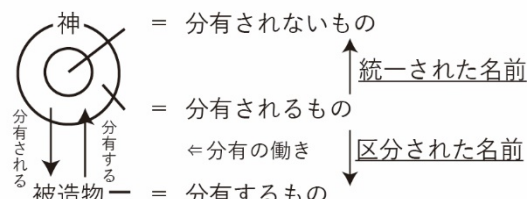


図 2 分有と統一／区分された名前の

関係

に知ることができる。実際、プロクロスは「すべて神的なものは（中略）〈分有するもの〉の側からは、〈語ることのできるもの〉であり、〈知ることのできるもの〉である」と述べており⁽²¹⁾、分有関係は、神についての人間の知の前提となっている。^(図2)

このように、「統一された名前」と「区分された名前」は、神・神の働き・被造物の分有関係に関連し、神の超越性と原因性とをそれぞれ固有な仕方で示すものである。これらは、図2の分有に関わる上下関係と同様「統一された名前」の肯定の次に「区分された名前」の肯定が行われる。すなわち、ディオニュシオスは肯定の順序について「すべての肯定を越えたものを肯定するには、神により類似したものから始めて、そこに肯定の基礎を置かねばならなかった」(MT, 1033C)と述べているところから、より神に適した「統一された名前」を踏まえて、より被造物に近い「区分された名前」の解明に進むことが想定されていると考えられる。

3. 神の名の讃美の構造

本節では、第2節で示された神の名の種類に関して、それぞれをどのような仕方で扱うのが適切か、どのような人間の状態が求められているのかを検討する。そのなかで、先の「区分された名前」と「統一された名前」のそれぞれがアプローチの手段として讃美を要求していることを示す。

第1節で確認したように、神の名は神と人間の関わりのために神によって示されたものである。そのため、神の名の讃美という人間の行為のためには、神からの働きかけとそれに対する人間の何らかの応答という、双方向の関わりが必要となっている。この二つの力の割合は、讃美の段階によって変わってくると考えられる。つまり、①神に対する人間知性の及ばなさを知る段階、②神の導きによって神を讃美する段階、③人間知性に為しうる限りで神の名前を秩序的に把握し讃美する段階である。この三段階は以下の記述に表れている。

知性と存在を越えた神性原理の秘密を、探究を停止した知性の聖なる畏敬において敬い、言われ得ないものを慎み深い沈黙において敬うとき、我々は聖なる書の中に〔ある〕我々を照らす光に向かって高められる。そしてそれらの光によって我々は、神性原理の讃美に向かって光によって導かれる。それらの光によって我々は世界を越えた仕方で照明され、聖なる讃美の言葉へと形成される。すなわち、それらの光

から我々にふさわしく与えられる光を見るように、すべての聖なる顕現の、善を与える原理を讃えるように。(DN, 589A-B)

「知性と存在を越えた神性原理の秘密を沈黙において敬う」のが①、「神性原理の讃美に向かって光によって導かれる」のが②、原理を讃える「聖なる讃美の言葉へと形成される」のが③である。①は、否定の道の到達点における「沈黙による讃美」と同様に、「知性」と「存在」を越えた神に対して、人間の知性と存在を停止することで敬意を表すものである。すなわち、客体として神を見ることなく、人間が主体として神に呼びかけるのでもなく、暗闇の中、沈黙において⁽²²⁾神を敬う必要がある。神の超越性とその否定性は、肯定の道の前提にもなっているため、一番初めに知性探求や解明を遂行しない状態で神の超越の不可知性を認めなければならない⁽²³⁾。この状態に至ってはじめて聖なる書を正しく解明できる状態になったといえる⁽²⁴⁾。つまり、神が人間自身の知性と存在を遥かに超えていることを自覚したうえで、②神の讃美へと導かれ、高められることができるのである。この段階は、肯定的に神性原理を讃美する段階である。つまり、神性原理はそもそも超越的であり、人間知性には知り得ないものであるが、神の光に導かれることによって讃美することが可能になる。そのため、①の段階から引き続き人間知性は停止したままであるが、讃美歌を歌い神に呼びかける主体、すなわち神に対峙する存在が必要になっていると考えられる。そのうえで③善を与える原理を讃えることができる。もちろんこの讃美も、神が万物の原因であるからこそ可能になるものであり、人間自身の働きが端緒になって行うものではない。しかし、人間知性は神の光が知性を照明する度合いに応じて、神を観照することができる⁽²⁵⁾。この神からの照明に応答して「我々はできる限りの力をつくして」(DN, 585B)、すなわち人間の全知性と全存在をかけて、神の名の解明に取り組まなければならないのである。

この讃美までの段階と、前章で確認した「統一された名前」と「区分された名前」の分類を合わせると以下のことが考えられる。まず、「統一された名前」は、②の段階で讃美されるものである。神の統一は人間知性によっては知り得ないものであり、我々はただ讃美できるのみである。プロクロスにおいて、人間は分有されざる一者ないし神々について知性によって知ることはできず、神働術によって近づくことしかできない⁽²⁶⁾。ディオニュシオスにおいても、分有される神の働きと分有されない神の間で開示される「統一された名前」は、その超越性ゆえに讃美という行為を必然的に要求する。というのも「統一された名前」の讃美自体は、知性的な神の名の理解によるもので

はなく、知り得ない神に対して、聖なる書に表された名を通して行われるからである。これは、神の名の解明の端緒として必要なものである。第2節で確認したように、神に対する肯定は神に最も適したものから始めなければならない。神によって明かされた、知り得ない超越的な「統一された名前」を讃美すること、すなわち知性を放棄して讃美を捧げることが神の名の解明の第一段階となる。

その上で③の段階へと進むことができ、ここで讃美されるのが「区分された名前」である。すなわち、「区分された名前」として明示化される、神の発出と創造の働きを、我々は人間に可能な限りで知性的能力を用いて解明することができる。「区分された名前」を知ることができるのは、「分有されるもの」としての神の働きを我々が分有しているからであり、その意味で知の根本的な原因は神にある。そして、もちろん我々が存在するのは、神が原因となって我々に存在を与えたからである。このような認識と存在の原因となる神の働きに対しては、人間の側の応答として、単にその原因性を理解するだけではなく知性と存在をもって讃美することが必要である。またプロクロスにおいて、神性を何らかの度合いで分有するものはなんでも、それぞれの仕方では讃美を示すと理解されており、そのゆえに動植物を神働術に用いることができる⁽²⁷⁾。ディオニュシオスにおいても同様に、神からのものを何らかの仕方では分有するものは、ある種の神の働きの表れであり、その存在自体が神の働きを讃えるものである。そのため我々はこれらを「区分された名前」として用いることで、被造世界すべてに行き渡る神の力を解明するだけではなく、神をその名で呼び讃えることができる。

このように、本稿第2節で確認した「統一された名前」と「区分された名前」は、讃美という取り扱いを必要とする理由は異なっているものの、どちらも讃美を要求するものである。

結論

本稿では「神の名の解明」について、新プラトン主義的な影響から神の名の分類を明らかにした。その中で示された「統一された名前」と「区分された名前」は、段階的に讃美されるものである。これらの讃美に通底するのは、神が万物の原因であり、かつ万物を超越するものである、という神の超越性と原因性の緊張関係である。この緊張は、否定神学にも共通しており、そのため我々は否定的言明によっても神を讃えなければならない。神に対する肯定と否定をすべて経たあと、讃美の前提として必要であった沈黙による神の

超越性への敬いは、より明確化され、沈黙による讃美となる。すなわち、可能な限り神の名について考察した上での神の超越性への意識は、初めの漠然とした神の超越性についての理解よりも神に近いものとなっている。そのうえで知性と存在を超脱し、沈黙のうちに神を讃美しながら、神と合一することができるのである。

このように、神の名が讃美されるものであることは、神の名の解明という行為自体に否定の契機が含まれており、かつまた否定を前提としていることを示している。同時に、否定による知性の放棄と沈黙による存在の放棄だけでは神に到達できないことをも含意している。沈黙による讃美は、声による讃美があつて初めて可能になるのである。

今回、神の名の讃美の必然性について、思弁的に検討しうる構造的な側面から検討したが、そもそも讃美は宗教性の強い実践的な行為である。そのため、本稿の中でもキリスト教的な概念、すなわち神の創造や神の恩寵的な導きが見受けられた。ディオニュシオスにおいて哲学的思弁と宗教的实践は相補的なものであり、一方のみでは「神の名の解明」が神との合一のための方策となることはなかつたであろう。このように、哲学的思弁と宗教的实践を一つの独自の体系として構築し、神への合一への道を開いたディオニュシオスの思想は、彼の源泉である新プラトン主義とキリスト教思想の新たな総合である。これはどちらかの伝統においてのみ意義をもつものではなく、それぞれの思想伝統における新たな展開と呼ぶことができるだろう。

注釈

- (1) 動詞形 ὑμνέω は『神名論』の中で 67 回用いられている。そのほか、『天上位階論』に 7 回、『教会位階論』に 25 回、『神秘神学』に 4 回、第 9 書簡に 3 回の用例がある。「讃美」それ自体の実践的側面は、教会での典礼において見られるものである。そのため、本稿では「讃美」の実践に至るまでの方法論を『神名論』において明らかにするものとする。
- (2) De Andia は、沈黙と賛歌、すなわち否定神学と肯定神学の二つの循環において、神の名を讃美しなければならないと述べている。De Andia, (2016), pp. 54-55、および De Andia, (1996), p.394 参照のこと。
- (3) 袴田, p. 140.

- (4) ディオニュシオスは、神に対する否定と、否定的言明と肯定的言明自体の否定を違う語で表している。Williams, (1999), pp. 167-169 参照のこと。
- (5) *MT*, 1033C 「逆に低い所から高みに座し給う者に向かって登ってゆくと、登高の度合いに従って言葉は収縮する。そして上り詰めた後で言葉は全く響きを失い、語り得ぬものと完全に合体してしまうだろう。」
- (6) *MT*, 1033C-D 参照。
- (7) ディオニュシオスの用いる「聖なる書 τὰ ἁγία λόγια」や λόγια、θεολόγια について、この書が『聖書』を意味しているのか『カルデア神託』を意味しているのか、という問題がある。本稿では、「聖なる書」と訳し、どちらかに確定させない形で扱うものとする。De Andia, (2016), pp. 66-70; p. 312, n. 2; p. 313, n. 5 参照のこと。
- (8) 『神名論』の議論の順番もこれに倣って、第7章まで発出の階層の上から順に並んでいる。『神名論』の各章の構成に関する議論については、Schäfer, (2006), p. 23-52 を参照のこと。
- (9) De Andia, (2016), pp. 47-49.
- (10) 『出エジプト記』 3, 14。ディオニュシオスが影響を受けたとされるシリアのエフライムは、讚美歌の解釈の中で多くの名を介した人間と神の関わりを論じている。そこでは、神の名について神が人間から借りた「譬喩的な名前」と、本来的に神に適しており、人間に転用して用いられる「完全な名前」があるとしている。この人間と神の相互的な「名の貸し借り」によって、名前を通じた神と人間の関わりが可能になっていると考えられる。Brock, (1992), p. 60 および Louth, (1989), pp. 79-81 参照のこと。
- (11) De Andia, (1996), p. 382.
- (12) De Andia, (1996), p. 395.
- (13) ディオニュシオスは三位一体論に関して、同一本質を示す名前は「統一された名前」であり、父、子、聖霊と表す際には「区分された名前」が用いられるとして、この二つの名前の区分を導入する。その後、分有論との関係で統一／区分を述べている。つまり、彼は二種類の統一／区別の関係を論じているが、ここで中心に取り扱おうとしているのは、発出と分有に関わる統一／区分である。De Andia, (1996), pp. 65-69 参照。『神名論』は三位一体論を論じることには主眼を置いておらず、第2章以降中心的に三位一体論が論じら

- れることはない。三位一体については、『神学概論』で詳述したとディオニュシオスは述べているが、『神学概論』も『象徴神学』と同様現存せず、架空の書であるとされている。*MT*, 1033Aを参照のこと。
- (14) デイオニュシオスにおいて、発出が創造の意味をもつことについては、*Roem*, (1993), pp. 138-139 および *O'Rourke*, (2005), pp. 215-224 参照のこと。
- (15) デイオニュシオスの分有論および三つ組み構造の、プロクロスへの依拠については、*Dillon*, (2014), pp.111-121 を参照のこと。
- (16) ヘナデス *ἐνάδες* とは *ἐνάς* の複数形であり、単一者などと訳される。プロクロスはヘナデスを神々とも呼んでおり、ギリシア神話の多数の神々をこの段階に充てている。一者を万物の起源とする一神教的な構造と、ギリシア宗教的な多神教の伝統との整合性を図るものであると考えられる。*Dodds*, (1963), pp.257-260 を参照のこと。
- (17) *ET*, prop. 6, 23, 24, 116, 123.
- (18) *Louth*, (1989), pp. 84-87.
- (19) 「一」という神名については、『神名論』第13章において詳しく述べられる。特に *DN*, 977C-980A を参照のこと。
- (20) *Louth*, (1981), p. 166.
- (21) *ET*, prop. 123.
- (22) *MT*, 997B を参照のこと。
- (23) *Louth*, (1981), p. 167.
- (24) デイオニュシオスは、自らの知識で神を知ることができると思いついでいる人や偶像崇拝を行う人に、神の啓示を聞かれてはならないとしている。*MT*, 1000A-B を参照のこと。
- (25) *DN*, 588A 「神性原理の言葉の光が自らを豊かに与えれば与えるほど、我々はそれに応じて上方を仰ぎ見ることができる」。
- (26) *ET*, prop. 123 および *Chlup*, p. 56, 60.
- (27) *Chlup*, pp. 127-131。万物が神を讃美することについては *De sacr*, pp. 148-149 参照。

参考文献一覧

【一次文献】

(1) ディオニュシオス

・慣例に則り、略記号、Migne版 (Migne, *Patrologia Graeca Tomus III*, Paris, 1857) の頁・行番号を記した。

・引用箇所は諸訳を参照し適宜表現を変更した。[]は執筆者の補足である。

《著作の略記号》

DN: De Divinis Nominibus

CH: De Coelesti Hierarchia

EH: De Ecclesiastica Hierarchia

MT: De Mystica Theologia

Ep: Epistulae

《校訂版》

Suchla, B. R. *Corpus Dionysiacum I* (DN), Berlin: De Gruyter, 1990.

Heil, G. and Ritter, A. M. *Corpus Dionysiacum II* (CH, EH, MT, Ep), Berlin: De Gruyter, 1991.

《諸訳》

英訳 : Luibheid, C. and Rorem, P. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, London: Society for the Promotion of Christian Knowledge, 1987.

仏訳 : De Andia, Y. *Les Noms divins. Chapitres I-IV*, paris : Cerf, 2016.

De Andia, Y. *Les Noms divins. Chapitres V-XIII. La Théologie mystique*, paris : Cerf, 2016.

邦訳 : 熊田陽一郎訳「神名論」「神秘神学」『キリスト教神秘主義著作集』第1巻, 教文館, 1992.

(2) プロクロス

De sacr : De sacrificio

Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, ed. Joseph Bidez et al., tome VI, Bruxelles: Lamertin, 1928, pp, 148-51.

ET: Elementatio theologica

Dodds, E. R. *The Elements of Theology*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

邦訳：田之頭安彦訳「神学綱要」田中美知太郎編『世界の名著 15
プロティノス ポルピュリオス プロクロス』，中央公論社，
1980.

【二次文献】

- Brock, S. *The Luminous Eye. The Spiritual World Vision of Saint Ephrem the Syrian*, Michigan: Cistercian Publications Kalamazoo, 1992.
- Chlup, R. *Proclus: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012
- De Andia, Y. *Henosis : L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden : Brill, 1996.
- Dillon, J. M. “Dionysius the Areopagite,” . *Interpreting Proclus*, ed. Stephen Gersh, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, pp.111–124.
- Louth, A. *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, Oxford: Oxford University Press, 1981. (水落健治訳『キリスト教神秘主義の源流：プラトンからディオニュシオスまで』，教文館，1988.)
- , *Denys the Areopagite*, London: Continuum, 1989.
- O'Rourke, F. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Paris: University of Notre Dame Press, 2005.
- Perl, E. D. *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, New York: SUNY Press, 2007.
- Rorem, P. *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Schäfer, C. *Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise On the Divine Names*, Leiden: Brill, 2006.
- 袴田 渉「『名づけ』と神化——ディオニュシオス『神名論』をめぐって」
中世哲学会『中世思想研究』58, 2016, pp.130-140.

テロスとしての快樂

—キュレネ派における快樂の規範的特権性をめぐって

東京大学 長尾 柁輝

第一節 快樂の規範的特権性

いわゆるキュレネ派（＝C.）は、エピクロス派に先立つ西洋哲学史上最初（Lampe, 2015: 2）の快樂主義学派である。彼らの思想はしばしば、「快樂[1]＝テロス／最高善」というシンプルな定式（＝T 定式）を通じて理解されてきた（SSRIVA172, 175, 176, 177, 178, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 201, 212, 213, G3）。とはいえ、図式それ自体の簡明さとは裏腹に、その実態は極めて捉えがたいものとなっている。こうした捉えがたさに拍車をかけてきたのが、以下に挙げるような複数の解釈問題である。（A）「テロス」という用語や狭義の倫理的快樂主義を歴史上のC.に帰すのは哲学史的に妥当なのか[2]。（B）T 定式は哲学理論として妥当なのか。（C）資料中には「快い生＝テロス」という定式も頻出する（SSRIVA172, 173, 174, 198, B5）が、両定式間の相違をどのように捉えればよいのか[3]。

本稿は以上の問いのいずれにも取り組まない。本稿が取り組むのはむしろ、次のような問いである。すなわち、C.が快樂に高度な規範的地位を認めた背景には、いかなる快樂観・快樂理解が根ざしていたのか。言い換えるならば、本稿が試みるのは、C.が快樂に帰した規範的特権性の基盤を突き止める作業にほかならない。このとき我々は、上述した問題（A）・（B）を回避することができる。なぜなら、本稿の主題はあくまでも、T 定式そのものではなく、T 定式において顕著に表現されているような快樂の特権的規範性、およびその源泉をめぐるものだからである。加えて本稿は、上述の問題（C）、すなわち、C.の内部に見て取れるテロス観の断絶—主流派のメトロディダクトスは「快い生」をテロスと見なし、分派のアンニケリスは「部分的快樂（ἡ μερικὴ ἡδονή）」（*Diog. Lart.*, 2.87-8=SSRIVA172）をテロスと見なした—をいかに調停すべきか（あるいはしないべきか）という問いにも踏み込まず、両者を一体のC.として考察する。こうした方法論が正当化される根拠は以下のとおりである。

1. 一方で、メトロディダクトスのテロス観について。「快い生」の規範的地位が、日々直接に感覚される「快樂（経験）」そのものの理解に依存しない形で認められるという状況は考えづらい。精緻化された哲学理論のもとでは「快い生」が個々の快樂経験よりもいっそうテロスの（τελειότερον）であると見なされるのだとしても、そうした哲学理論が立ち上がってきた現場では、

何よりもまず、個々の快樂経験の特性が強く意識されていたと見なすのが自然であろう[4]。「快い生」が最もテロスの(τελειότατον)だという学説は、個々の「快樂(経験)」が高度にテロスのだという主張と矛盾するものではなく、むしろそれを前提しているのだと考えられる[5]。

2. 他方で、アンニケリスのテロス観について。「部分的快樂」を最高のテロスだと見なすことは、「快い生」という集合的概念(cf. σύστημα: *Diog. Laert.*, 2.87=SSRIVA172)に一切のテロス性を認めないことと同義ではない。「快い生」は、複数の「部分的快樂」を内包するかぎり高度にテロスの(端的なテロス、τελειότατονではないにしても)である(cf. O'Keefe, 2002: 401-4)。

3. それゆえ、アンニケリスとメトロディダクトスとの相違は、約めて言えば、全体と部分のどちらをより規範的だと見なすかの相違にすぎない。そして、本稿の問題設定は、かかる対立図式が拠って立つ共通の地盤——快樂そのものの規範的特権性——に注目するものである以上、両者の相違をひとまずは無視することが許される。

以上の確認事項を踏まえたうえで、本稿は、C.における快樂の規範的特権性がどのような快樂観・快樂理解を通じて醸成・確保されたものであったのかを探究する。そのさい、議論を整理するための有益な補助線として、アリストテレスのテロス論を参照することとしたい。

T. 1) Aristot., *E.N.* 1.2.1094a18-22 : そこでもし、為すべきことどものテロス——(I) 我々はそれをそのもの自体のゆえに望むが、(II) 他のもはそのもののゆえに望む。また、すべてのものを[それとは]別のもののために選ぶことはない。というのもその場合、とにかく無限進行に陥ることで、欲求が空しく虚ろなものとなってしまふから——、そのようなものが何かあるとすれば、それは明らかに「善」、それも、「最高の[善]」だということになるであろう。

T. 2) *ibid.*, 1.7.1097a30-b8 : (I) 我々は、自体的に追求されるべきものを、他のもとのゆえに[追求されるべきもの]よりも一層テロスの(τελειότερον)だと述べる。また、自体的に、かつそれ自身のゆえに選ばれるべきもののうち、決して他のもとのゆえに選ばれるわけではないようなものも、[一層テロスのだと述べる]。そして、他のもとのゆえには断じてなく、いつも自体的に選ばれるべきものを、端的にテロスの

(ἀπλῶς ... τέλειον) [だと述べる]。[...] ところで、(III) 自足性からも同じことが帰結するように見える。なぜなら、テロスの善は自足的だと思われるから。

ここでは、「テロス」が満たすべき三つの要件が示されている (cf. Annas, 1993: 39-41; Lampe, 2015: 85-6)。(I) 第一に、それは終極的・自己目的的でなければならない。テロスは何か別のものために目指されるのではなく、自体的に選ぶべきものとして、手段・目的連関の終点に位置する。(II) 第二に、それは統括的でなければならない。他のものが望まれるのは、テロスのためにである。テロスは従属する諸目的が奉仕する最高次の目的としてそれらを統括し、手段・目的連関のヒエラルキーを組織だてる。(III) 第三に、それは自足的でなければならない。テロスがありさえすれば、それ以外に何か別のものが要求されることはない。

以下の三節では、C.の快樂観を如上の三要件に沿って再構成する。ただしこれは、先述のとおり、T 定式の理論的妥当性や歴史的正確性を掘り下げるための議論ではなく、そうした定式（より正確には、そうした定式において表現される快樂の規範的特権性）を基礎づけるに至った背景的な快樂観を明らかにするための議論である。T 定式は、快樂が有する規範的特権性の意識に基づき、後から生じてきたものでしかない。快樂は、その規範的特権性ゆえにテロスと呼ばれる。テロスであるから特権的だという理解は顛倒している。それゆえ、本稿がアリストテレスのテロス論を参照するのも、単にそれが考察の補助線として一定の有効性を持つと思われるからにすぎない。C.的な快樂は、アリストテレスのテロス論から採られた三要件を厳密には満たさないかもしれないし、満たさなくてよいのである。そしてまた、もうひとつの重要なポイントとして、本稿の議論は C.快樂論の擁護ないし正当化を試みるものではない。というのも、本稿の主題が関わるのは、あくまでも C.が快樂をどのようなものとして解釈していたのかという問いであり、あの解釈が理論的に正しいものであるかという問いではないからである。

なお、以上の方法論は、「C.の快樂論」という主題を、正当な資格のもとで統一的に検討することを可能にする。従来 of 先行研究は、C.の快樂主義を支える背景的な快樂観をはっきりとは論じないまま、比較的上部の込み入った哲学理論ばかりを考察してきた。とはいえ、そうした高次の哲学理論は C.の内部に限っても極めて多様であり、構成員ごとの個人差が大きい（上述したアンニケリスとメトロディダクトスとの相違がその一例である）。他方でそ

れにもかかわらず、C.に関する証言は、個人名を省略した「共有財」(Laks, 1993: 18)として提示されることが多い。このような状況にあってまず何よりも要求されるのは、C.を統一的なひとつの思潮として把握しうるような共通の水源地にまで遡ることで、高次の哲学理論を検討するための基礎ないし参照点を確保することであろう。本稿は、そうした要求を満たすための第一歩となることを目指すものである。

第二節 終極性

以下の論述では、前節の内容を銘記したうえで、快樂の規範的特権性を根拠づけ補強するC.の快樂理解を、「終極性」・「統括性」・「自足性」という三つの補助線に沿いながら再構成していきたい。本節ではまず、C.の快樂理解を「終極性」という観点から考察する。

そもそも日常的な会話において、快樂についての記述は、行為の最終的ないし究極的説明を提供するものである。快樂への言及はしばしば、行為の理由や動機に関する説明要求を切り上げるために用いられる。「なぜあなたはそれをしたのか」という問いに対する最終的な答えは、「それが楽しいから」、「それを望むから」、「それが好きだから」などであり、それらは結局、「私がそこから快樂を得られるから」という説明に帰着しうるのである(Manser, 1960: 227) [6]。

快樂が自体的かつ終極的な目的でありうるという考えは古代ギリシアにおいても広く共有されていた。たとえばエウドクソスには以下のごとき主張が帰される。

T. 3) Aristot., *E.N.* 10.2.1172b19-23 : 苦痛はすべてのものにとってそれ自体「避けるべきもの」であり、同様に、それと反対のものが「選ぶべきもの」である。そして、最大限に選ぶべきものとは、別のもののゆえに選ばれるものでもなければ、別のもののために選ばれるものでもない。以上のようなものとは、巷間同意されているとおり、「快樂」にはほかならない。というのも、快樂が自体的に選ぶべきものである以上、自分が何のために快を感じているのかと問う者は誰一人としていないからである。

ここでは快樂の終極性が明確に表現されている。エウドクソスの考えによれば、快樂が別の目的の手段となることはありえない。快樂は他の何物のゆえ

でもなく、それ自体として「選ぶべきもの」である。そして、快樂を「選ぶべきもの」と見なす立場は、同時に、快樂が行為選択の本源的理由となりうることを示唆している。この場合、「快樂」をそれに基づく「選択」から完全に切り離すことはできない。快樂は常にそれと対応した選択や選好を（仮に潜在的にであれ）惹起するのであって、両者の結びつきは密接不可分なものである。

エウドクソスと非常に似通った定式は、問題の C.においても看取される。

T. 4) Diog. Laert., 2.88, 90=SSRIVA172 : また、部分的快樂はそれ自身のゆえに選ぶべきものである、と。[...] また、ヒッポボトスが『諸学派について』で述べているところによれば、最も醜悪な振舞いから生じたものであっても、快樂は善きものである、と。なぜなら、その行いが場違いであろうと、しかしとにかく、快樂は自身のゆえに選ばれ、また、善きものであるのだから。[...] 快樂は自体的に選ぶべきものであるのだが、いくつかの快樂を作り出すものは、しばしば反対に、煩わしくもある。

以上の証言によると、快樂が「自体的に選ぶべきもの」であるという認識は、C.においても確かに共有されていた。快樂が選ばれるのは、それ自身が「選ぶべきもの」だからにほかならない。しかもまた C.は、「最も醜悪な振舞いから生じた」快樂でさえも、快樂である以上は「自体的に選ぶべきもの」なのだと明言している[7]。このかぎりでは C.的な快樂は、原因の貴賤を問わず、手段・目的連鎖の遡行を断ち切る働きを持った終極的な目的だということになるであろう。

ただし他方で、以上の証言は、アリストテレス的な語法と似通りすぎているという点に問題が残る。というのもこの場合、アリストテレスの枠組みに影響を受けた後世の学説誌家が、その語法を C.に逆投影したという可能性が極めて高いからである。

とはいえ、T. 4 が C.自身の用語を反映していないからといって、彼らが快樂の終極性を実際には想定していなかったと考えるのは行き過ぎである。C.と同時代の証言者クセノフォンは、C.の祖と目されるアリスティッポス (= A.) に、次のような台詞を帰している。

T. 5) Xen. Mem., 2.1, 9=SSRIVA163 : 「私 [=A.] は少なくとも私自身

を、最大限安楽でかつ快い生を望む人々のうちに置き入れます」。

A.のいう「最大限安楽でかつ快い生」は、艱難に耐えながら克己精励の日々を送る「為政者の生」と対比されたものである。ここでは明らかに、ポリス的な徳や名誉が度外視され、快樂が最終的な人生目標として持ち出されている。それゆえ C.は、少なくとも事実上、快樂の終極性を認めていたと考えるのが自然だと思われる。

第三節 統括性

次に本節では、C.の快樂理解を「統括性」という観点から考察する。

多くの証言は、C.が快樂の「統括性」を少なくとも見かけ上は認めていたらしいことを示唆する。C.によれば、諸々の「善きもの」は、快樂という高階の善に奉仕するかぎり第二義的に志向されるにすぎない。主要な証言を三つ挙げてみよう。

T. 6) *Diog. Laert.*, 2.88-92=SSRIVA172: 他方、幸福はそれ自身のゆえに^レあらず、部分部分の快樂のゆえに^レ [選ばれる] のだ、と。[...] 思慮は善きものであるが、それ自身のゆえに^レ 選ばれるのではなく、そこから結果するもののゆえに^レ [選ばれるの] だと、彼ら [=C.] は言っている。
[また、] 友人も必要のために^レ [選ばれる]。[...] ところで、富は快樂を作り出すものであり、かつ、それ自身のゆえに^レ 選ばれるのではない、と。

T. 7) *Cic., Off.* 3.33.116=SSRIVA189: しかるに、C.やアンニケリス派と名付けられた A.以来の哲学者たちは、すべての善を快樂のうちに置き、美德が賞賛されるべきであるのは快樂を作り出すからだと考えた。

T. 8) *Clem., Str.* 2.21.128=SSRIVA199: それゆえ、エピクロスと C.は、第一の固有のものは快樂であると主張する。というのも彼ら曰く、徳は、快樂のために過ぎ去ることで、快樂を作り成すものなのだから。

ここでは、幸福・思慮・友人・富・徳といった諸々の善きものが、快樂という共通目的のもとに統括されている。それらが「選ぶべき」であるのは、そ

れらに付随する快樂のゆえである。言い換えれば、それら諸善の善性は快樂の自体的善性に依存する。とりわけ「幸福」までもが快樂のために選ばれるのだという T. 6 の一節は、一般的な学説誌の図式を大きく逸脱しており、前節で述べた「アリストテレス的枠組みの逆流」という観点からは説明し尽くすことのできない C. に固有な立場を反映している。

とはいえ、こうした C. の見解は、どこまで徹底したものでありうるのか。人によっては、プラトン (=Pl.) が『ゴルギアス』のなかで提示したような「悪しき快樂」の存在を直ちに想起するであろう [8]。『ゴルギアス』のソクラテス (=Soc.) 曰く、快樂のなかには、「善き快樂」と「悪しき快樂」との別がある (495a) [9]。それゆえ、前者の善性が、快樂そのものの自体的善性に由来するということはあるにない。快苦と善悪は、互いに独立の尺度である (497a)。—以上のような論法は、快樂の統括性に対する最も基本的な反論として、真剣に考慮されるべきものであろう。

そもそも A. 自身、快樂追求全般を無条件に肯定していたわけではない。いくつかの逸話は、彼が「悪しき快樂」という発想をある程度保持していたのではないかと疑わせる。

T. 9) *Diog. Laert.*, 2.69=SSRIVA87 : あるとき、娼家に入ってゆくさい、彼と共にいた青年たちのうちの一人が赤面していたので、彼は言った。「入ることが有害なのではない。出ることのできないことが [有害なのだ]」。

T. 10) *id.*, 2.74-5=SSRIVA96 : [娼婦のライスと交際していたことを] 難詰してきた者に対し、彼は応えた。「私がライスを所有しているのであって、されているのではない。快樂を征服し、かつ、これに負かされないのが至上なのであり、[そもそも快樂を] 経験しないことがそうなのではないからね」。

快樂に「負かされる」ことは、A. にとっても不正である。快樂は、それを征服・所有してはじめて真に有益なものとなる。この点に関連して、A. はしばしば自由人的な徳性 (SSRIVA5, 30, 163) や節制 (SSRIVA31, 66, 73, 160, 226) への選好を示しもする。これは一見したところ、快樂から独立した徳／善が、快樂を高位から規制しているような印象を与える傾向だと言えよう。

ともすれば A.的快樂は、そうした徳目に適うかぎり、第二義的に「善い」と見なされているにすぎないのではないか。テロスのな統括性を認められているのは、むしろそうした徳目の側なのではないか。

そうは速断できない。そもそも「悪しき快樂」と言われたとき、その悪性は何に由来するのであろうか。目先の快いものが将来的により大なる苦をもたらすのだとしても、当の快は何も「悪く」ない。「悪い」のは、快を生み出したのち苦を招来した「もの」のほうである (cf. T. 4)。また、或る人が快樂に溺れた結果苦しむ羽目になったのだとしても、快そのものは何も「悪く」ない。「悪い」のは、快に溺れ苦境に陥った「ひと」のほうである[10]。以上いずれの場合を見ても、快樂そのものの自体的善性は依然として無傷のまま残りつづける。「悪しき快樂」という概念を持ち出した当の Pl.でさえ、こうした論法の妥当性を少なくとも表面的には[11]認めていた。反快樂主義を代弁するプロタゴラスに対し、Soc.は次のように語る。

T. 11) Plat., Prot. 351b-c:「してみると、快く生きるのは善きこと、不快に生きるのは悪しきことなのです」。「とにかく、立派な事柄に快樂を感じながら生きるのならばね」、と彼 [=プロタゴラス] は応えた。「何ですって、プロタゴラス？ まさかあなたまでもが、多くの人々と同様に、ある種の快さは悪しきものであり、ある種の苦しきは善きものであると呼ぶのではないでしょうね。実のところ、私が主張しているのは次のことなのです。すなわち、快いものは、それが快いものであるというかぎりでは善きものなのではないか——そこから何か他のものが帰結してくるかどうかは別問題と致しましてね。[...]」

ここで Soc.は、快樂の自体的善性を擁護している。いわゆる「悪しき快樂」について見ても、それに付帯する諸々の帰結を差し引いた快樂それ自体は、依然として「善い」。それゆえ、快樂の統括性をめぐる C.の見解は、「悪しき快樂」の想定を是認したとしても、なお有効なものでありうる。

とはいえその場合、T. 9, 10に見えるような自律への選好を、どのように捉えればよいか。ここで参照に値すると思われるのは、C.快樂論の根底に流れる「魂の能動性」というモチーフである。魂の自律的な働きには、本来快樂をもたらすとは考えられないような事物・状況から巧みに快樂を取り出したり (SSRIVA31, 36, 51, 57, 107, 120)、外的な刺激に依らぬ純粹に内面的な快樂 (および苦痛) を生み出したり (SSRIVA172) する力がある。別の言

い方をするならば、我々の魂の持ちようが、快樂経験のありようを大きく左右するということがありうるのだ[12]。このとき快樂主義者は、より多くの快樂を出力できるような状態へと魂を「調整 (οικονομία)」(*Diog. Laert.*, 2.90=SSRIVA172) することに強い関心を抱く運びとなる。そして、そうした調整のために必要となるものこそが自律や節制の徳であったと想定するのは、十分自然な読み筋であろう。

思うに、それらの徳は、快樂を受容する主体（すなわち人間）の付帯的な有限性のゆえに志向される。無制約な快樂に晒されてもなお正気を保てるようであればそれでよいのだが、人間の精神はいにく脆弱なので、思慮に基づいた多少の上限設定が必要となる。一伝によると C.の人々は、性交のさいに灯りを落とし、視覚的な快樂を取って低減させることで、「欲望が燃え上がる」のを防いでいたのだという (*Plut., Suav.* 4.1089a=SSRIV207)。このような実践は、人間の自制心の弱さを痛感しないかぎり行われるはずがなかったものであろう。快樂の奴隷と化した魂は、快樂を最大化するための繊細な調整を行うことができない。そのため、奴隷化を帰結するほど強烈な快樂は、あくまでも快樂主義的な理由によって敬遠される。加えて、人間が一度に受容しうる快樂には、そもそも量的な限界がある。いわゆる限界効用逓減の法則は、経験的な事実として、快樂にも妥当する。そのため、度を越した熱狂的な快樂追求は、現実問題として有効性を欠く。この点に関してプルタルコスは、「既に多くを所有しておきながら常により多くを要求する」人々への批判を A.に帰している (*Cupid.* 3.524a-b=SSRIVA73)。結局のところ、「過剰な快」はそれが「悪しきもの」であるから避けられるのではない。ただ、そうした過剰さに対応できない人間の有限性ゆえに避けられるのである。したがって、快樂の統括性は、ここでも権利上、無傷のまま残りつづける。

そもそも、徳の善性が快樂のそれに由来するというのは、同時代において、C.に特有の奇矯な発想ではなかった。Pl.やクセノフォンにおける Soc.は、時に明確な快樂功利主義的外見を示す (*Gosling & Taylor*, 1982: 2.2.2-3, 3.2.3ff; *Annas*, 1993: 227-8; *Lampe*, 2015: 31-2)。一個の注目すべき例は、『思い出』2.1における Soc.と A.との対話である (SSRIVA163)。この対話のなかで Soc.は、A.の脱ポリス的思想を論駁するため、ある種の快樂主義に依拠している (*O'Connor*, 1994: 160-1; *Tsouana-McKirahan*, 1994: 380ff)。彼の最終的な結論は、「美德を通じた道」が「悪徳を通じた道」よりもいっそう快いのだというものであり、快樂の善性そのものは反駁されないまま終わる。それどころかむしろ、美德が望まれるのは、それが悪徳よりも大きな快樂を帰結するからにほかならない (こうした Soc.の快樂主義的傾向は、Pl.

『プロタゴラス』において特に極端な形態を示す)。それゆえ、T. 6-8 で示されたような快樂の統括性テーゼは、少なくとも当時の Soc.サークルにおいて、特段怪しむべき主張ではなかったと見なせるのである。

ただし、本節の議論は、テキスト上の決定的な証拠を欠いた仮説的水準にとどまっている。本節で示されたのは、あくまでも C.が快樂の統括性を主張しえたという点のみであり、それ以上の明言は慎まねばならない。とはいえ最低限、C.が快樂の統括性を自覚的に主張する間際にまで迫っていたという見込みは、十分高いものであると言ってよいだろう。

第四節 自足性

最後に、C.の快樂理解を「自足性」という観点から考察したい。この点を検討するうえで最も示唆に富むと思われるのは、キケロによる次のような思考実験である。

T. 12) Cic., Fin. 2.34, 114=SSRIVA186 : しかるにもし、君たち [=エピクロス派] の言うとおりに最高善が快樂のうちにあるのだとすれば、一切の中断を挟まず、昼も夜も最大の快樂に身を浸し、あらゆる快さによってあらゆる感覚がいわば満たされ動かされる、そのような状態が望ましいのだということになります。他方、かかる種類の快樂に一日中包まれることを欲する者で、「人間」の名に値する者が誰かいるでしょうか。C.は決して拒みません (*quidem non recusant*)。君たちはその点ではいっそう慎み深く、彼らの方がおそらくいっそう決然としています。

ここでキケロは、C.が快樂の自足性を認めていたのだと断言する（「決して拒みません」）。快樂が与えられてさえいれば、それ以上何も要求されない。ひたすら快樂に満たされただけの生は、そうでない生よりも望ましい。

こうした見立ては一見、前節で述べた節制への志向と矛盾するように見える。C.は節制の徳を重視しており、過剰な快樂は敬遠すべきだと主張していた。とはいえ、そうした節制への志向は、あくまでも快樂主義的な理由に基づくものであったと思われる点に注意しなければならない。過剰な快樂は、それが我々の魂を奴隷化し、長期的な快樂を損なうことになるからという理由で敬遠される。裏を返すと、もし万一、魂による繊細な調整を必要としないほど多量の快樂が長期間確実に保証されているのであれば、節制を気にかげようという後ろ向きな動機が生じることはないのである。前節の議論が正

しいとしたら、C.にとっての節制は、人間の有限性に起因する付帯的な徳目でしかない。それゆえ、キケロの提示した仮定条件がもし仮に永続的なものであるのだとすれば[13]、C.がそれを忌避しないであろうという彼の想定は十分正当である。他方、仮定条件が高々一日を通じて持続するものにすぎないのだとすれば[14]、キケロの見立てはやや不正確なものであったと言わざるをえない。いずれにしたところで、快樂が自足的な目的であるというC.の見解は無傷のまま残りつづける[15]。

C.が快樂の自足性を確信していたことを示すいっそう直接的な証拠は、次の証言である。

T. 13) Diog. Laert., 2.88=SSRIVA172 : さて、テロスが快樂であることの証しは、[...] ひとたびそれを射当てたならば、それ以上何も求めることがなく、苦痛—快樂の反対—を避けるような仕方では、何も避けることがないという事実なのだ、と。

以上の証言は、キケロの思考実験と併せて、C.的な快樂が自足性という要件を満たすものとして構想されていたことを示す有力な証拠となりうるであろう。

結び

以上の議論から、快樂の規範的特権性を基礎づけるC.の快樂理解の内実が明らかになった。言うまでもなく、終極性その他の三要件はアリストテレスから借用された外来の概念装置にすぎないが、それでも、C.的「快樂」に備わる規範性の源泉は、本稿の論述を通じて十分に汲み上げることができたと思われる。C.は快樂を少なくとも終極的で自足的な目的だと考えていた見込みが高い。そして、第三節の仮説が正しければ、彼らはそれを統括的な目的だとも見なしていた。

学派としてのC.は紀元前三世紀半ばに痕跡を絶つが、彼らの見出した快樂の規範的特権性自体は、快樂現象そのものに関わる時代超越的な事柄として、以後も連綿と意識され続けることになる。我々は、快樂主義の妖しい魅力を古今にわたって支えてきた普遍的基盤を、C.の快樂理解のうちに早くも見て取ることができるのではないか。

注釈

[1] C.の「快樂」規定一般については、Tsouna, 1998: part 1; Lampe, 2015: ch. 2などを参照のこと。C.は快樂を「滑らかな運動 (λεία κινήσις)」と規定し、エピクロス派が想定したような静的快樂（苦痛の不在）の存在を認めなかった (cf. SSRIVA172, 175, 212, B5)。

[2] たとえば Tsouna, 2020: 380ff が取り上げる問い。

[3] たとえば Lampe, 2015: 85-91 が取り上げる問い。

[4] Cf. Aristoc. ap. Eus., *P.E.* 14.18, 31, 764A=SSRIVA173 「彼 [= C.の祖アリスティッポス]は、テロスについて明白には講じない一方、事実上は、幸福の基礎が快樂のうちに存すると語っていた。というのも、彼はいつも快樂についての言説をものしていたのであり、そのことが、彼のもとに来た人々を次のような疑いへと導いたのであるから。すなわち彼は、〈快く生きること〉がテロスであると語っていたのではないか、と」。

[5] ここで参照したギリシア語表現は Aristot., *E. N.* 1.7 に基づく。

[6] ただし Manser 自身は、こうした快樂の働きを必ずしも重視しない。彼によると、「すべての欲望は快樂を求める (all desire is for pleasure)」という学説は、一個のトートロジーでしかない (1960: 229-31)。とはいえ、本稿の主題は快樂主義の理論的妥当性をめぐるものではないため、Manser の所論に応答する必要は特にないであろう。C.の主張は確かに Manser の言うとおり、空疎な同語反復に行き着かざるをえないのかもしれないが、その事実が本稿の議論に影響を与えることはない。

[7] いわゆる「悪しき快樂」についての踏み込んだ考察は次節で行う。

[8] 「快樂は悪しきものだ」という直感は、「快樂は善きものだ」という直感に勝るとも劣らない根深さを有する。ギリシアの大衆道徳において、「快く生きること」はしばしば倫理的糾弾の対象とさえなりえた (Dover, 1974: 163)。そのため、快樂主義が生成する背景には、単に「快樂は善い」という積極的な信念だけでなく、「快樂は悪くない」という消極的な信念がともなっていたのだと考える必要があるかもしれない。

[9] 同様の主張は *Phil.* 12c-d にも見える。

[10] 「快」そのものではなく「快いもの」についてはあるが、アリストテレスがこれと同様の指摘（快を経験する人への帰責）を行っている。*E.N.* 3.1.1110b13-5: 「外的事物に責任を帰しておきながら、そうした外的事物にたやすく捕らえられてしまう自らの有りさまに責任を帰さないのは滑稽である。また、美しいことの [責任] は自分自身に帰し、醜いことの [責任] は快いものに帰すというのも滑稽である」。

[11] 『プロタゴラス』における Soc.の快樂論が本心からのものであったか

どうかをめぐっては、研究者間での合意が取れていない。Cf. Gosling & Taylor, 1982: 3.2.2-9; Mann & Harven, 2018: 111, n. 1.

[12] とりわけ *διάνοια* が快樂経験に果たす役割の大きさについて、以下の資料および先行研究を参照のこと。 *Diog. Laert.*, 2.90=SSRIVA172; *Plut., QConv.* 674a-b=SSRIVA206; Laks, 1993: 38-9; Warren, 2013.

[13] T. 12直後の 2.35, 118では、これと類似の仮定条件が、「全生涯(omnem aetatem)」にわたるものとして提示される。

[14] T. 12における「一日中(unum diem totum)」という表現は、それが24時間持続するものでしかないということを示唆しているように見える。とはいえ、ここでの「一日中」は「常に」と同義であり、本旨としては「全生涯」と近い意味を有しているのだと解釈することも可能であろう。

[15] ノージックのいわゆる「経験機械」への拒否感は、必ずしも普遍的ではないと思われる。経験機械に繋がれ不断の快樂を味わいつづける人生が万人にとって忌避されるべきものだという想定は、一種の独善であろう。

文献表

- ・外国語文献からの引用はすべて拙訳であるが、現代語訳が存在するものに関しては文献表に挙げた既訳を一部参照している。個別の校訂本を挙げていない一次資料については Giannantoni, 1990 を底本とした。
- ・訳文中の四角括弧 [] は引用者による補いなし言い換えを指す。
- ・傍点は特に断りがなかり引用者によるものである。
- ・古典テキストの略称は原則として F. Montanari (ed.), 2018, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 2nd ed., Brill に倣う。なお、同名著者を区別するために Montanari が付している添え字は煩瑣を避けるため省略する。

【テキスト・訳註類】

J. Burnet (ed.), 1903, *Platonis Opera*, vol. 3, Oxford University Press.

T. Dorandi (ed.), 2013, *Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge University Press.

G. Giannantoni (ed.), 1990, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 vols, Bibliopolis.

藤沢令夫(訳)、1988年、『プラトン：プロタゴラス』、岩波文庫。

加来彰俊(訳)、1984-1994年、『ディオゲネス・ラエルティオス：ギリシア哲学者列伝』、全3巻、岩波文庫。

神崎繁（訳）、2014年、『アリストテレス全集 15：ニコマコス倫理学』、岩波書店。

岡道男ほか（編）、1999-2002年、『キケロー選集』、全16巻、岩波書店。

F. Susemihl (ed.), 1880, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Teubner.

【二次文献】

J. Annas, 1993, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press.

K. J. Dover, 1974, *Greek Popular Morality: In the time of Plato and Aristotle*, Blackwell.

J. C. B. Gosling & C. C. W. Taylor, 1982, *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press.

A. Laks, 1993, 'Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques,' in J. Brunschwig, M. C. Nussbaum (eds.), *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, pp. 18-49.

K. Lampe, 2015, *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*, Princeton University Press.

W.-R. Mann & V. de Harven, 2018, 'Pleasure, Pain, and the Unity of the Soul in Plato's Protagoras,' in W. V. Harris (ed.), *Pain and Pleasure in Classical Times*, Brill, pp. 111-38.

A. R. Manser, 1960, 'Pleasure,' in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, pp. 223-38.

D. K. O'Connor, 1994, 'The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's Memorabilia,' in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, pp. 151-80.

T. O'Keefe, 2002, 'The Cyrenaics on Pleasure, Happiness, and Future-Concern,' in *Phronesis*, 47, pp. 395-416.

V. Tsouna, 2020, 'Aristippus of Cyrene,' in D. C. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethiks*, Oxford University Press, pp. 380-411.

V. Tsouna-McKirahan, 1994, 'The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics,' in P. A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, pp. 367-391.

J. Warren, 2013, 'Epicureans and Cyrenaics on Pleasure as a Pathos,' in S. Marchand, F. Verde (eds.), *Épicurisme et Scepticisme*, Sapienza Università Editrice, pp. 127-44.

エディット・シュタインにおける経験的人の構成について

上智大学 中川暖

はじめに

本論文では、エディット・シュタイン(Edith Stein, 1891-1942)における「経験的人の構成⁽¹⁾」に着目する。およそ「経験的人(empirische Person)⁽²⁾」とは、身体を具えた感覚し、思考し、感じ、意志する「自我(Ich)」を有する現実に生きている「人(Person)」を意味し、経験的領野に属する「人間(Mensch)」を示している。しかし、シュタインは、経験的人の分析を初期現象学期(1916-1922)の様々な著作の中で考察しつつ、それに伴って経験的人を様々な術語で示しているために、経験的人に関するシュタインの考察は明瞭であるとは言えないであろう。シュタインの博士論文『感情移入の問題について』(ESGA5: 1916-1917)の第三章では、経験的人を「心理物理的個体(psychophysisches Individuum)」において主題的に考察している。更に、1920年のブレスラウでの講義を基に編纂された『哲学入門』(ESGA8: 1920)では、経験的人を「自我生命(Ichleben)」という術語において取り挙げている。そこで問題となるのは、シュタインが両著作間の移行において、経験的人における「感覚身体」と「純粹自我」の関係性を僅かに変更しているように考えられる点である。

そして、シュタインが経験的人を「構成(Konstitution)」の分析において考察していることは、初期現象学期のひとつの特徴であると考えられる。先行研究では、シュタインにおける構成概念は、基本的にフッサールの「現象学的構成(phänomenologische Konstitution)」を継承したものとして考えられてきた。しかし、シュタインの考察は、必ずしもフッサールの超越論的現象学の構成論と一致しているとは言えないように思われる。本論文では、シュタインの現象学的方法論において中心となる現象学的構成に着目しつつ、経験的人の在り方を再検討することを目的とする。

本論文では、以下のように議論を展開する。第一に、現象学的構成論に関するシュタインの立場を吟味しつつ、経験的人の分析で試みられる構成問題を提示する(1.)。第二に、『感情移入の問題について』における心理物理的個体の分析から、感覚身体と純粹自我の関わりに着目し、心理物理的個体の位置づけを再検討する(2.)。第三に、『哲学入門』における自我生命の分析から、感覚身体と二つの位相を有した純粹自我の関わりに着目し、自我生命の位置づけを再検討する(3.)。

1. 現象学的構成論に関するシュタインの立場を巡る問題

本節では、シュタインにおける現象学的構成の立場について吟味することで、経験的人の構成分析がどのような観点で行われているのかを問題提起する。フッサールは現象学的構成の問題を「いかなる対象領域もみな、意識と相即して、構成される」(Ⅲ/I: 344)という仕方、「原始的に体験する意識の枠内における事物構成の様々な段階と層によって、本質的に規定される」(Ⅲ/I: 352)と述べる。すなわち、フッサールの構成問題は、超越論的意識に即して様々な対象領域が、いずれの段階や層において或る固有の統一によって存立しているという超越論的現象学の試みによって見出される。そこで着目したいのは、『イデーⅡ』において特徴づけられるような「有心的自然の構成」、すなわち「心は身体の実在と結合しないしは組み合わせられた実在として構成されている」(Ⅳ: 93)という分析である。それは実在的因果性に支配される心と身体を具えた「自我-人間⁽³⁾」がいかにして意識によって構成されているのかという分析である。しかし、フッサール現象学の構成概念がこれまで様々な解釈の方向性を孕んできたことは周知されている。現象学的構成の立場に関するザハヴィの指摘を参照すれば、構成分析は「観念論」と「実在論」の解釈において対立していることが窺える(ザハヴィ, 2017: 109-110)。このような解釈状況の中で、シュタインが構成分析に関してどのような立場を取っていたのかを吟味することは必要であろう。

先行研究では、シュタインにおける現象学的構成は、フッサールの「超越論的観念論」との関係性において解釈される傾向にあった(Hecker, 1995: 20-32)。確かに、シュタインは、現象学の目標が「純粹意識の内在的所与の中で超越論的对象の構成が達成されること」(ESGA5: 53-54)という超越論的観念論における構成分析に言及している。つまり、現象学は、対象が構成される純粹意識の在り方を解明することに向けられているということである。このような探求が可能になるのは、「現象学が扱う純粹な体験は、心理的状态ではなく、人間的な個人の状態でもない。人間と動物、そしてすべての精神的状態、身体的状態は、実在(real)世界に属しているが、《現象学的還元》によってそれらは遮断される」(ESGA8: 20)からである。もちろん、シュタインはこのような現象学的還元の態度を通して、自然的態度において一般的に定立された実在的なものが遮断されるというフッサールの構成分析に関する超越論的な観点を踏まえている。しかし、シュタインは、構成の問題が解釈上、観念論と実在論の対立を有していることを分析している。

〔1〕我々は、ここでフッサールの『イデーン』における観念論的立場を正当化するのに役立つ議論を取り上げることができる。すべての存在には、必然的な方法として経験可能な存在ないしは認識可能な存在がなければならない。すなわち、いずれの存在には、それが構成される(sich konstituieren)ための意識が観念的に対応している。観念的とは、すなわち、まさに相応しい認識や経験に対して実在化する顕在的意識が現に存在しなければならないと言うわけではない。一般的にはそのような意識が眼前に存在する可能性があれば十分である。数学の公理が成り立つためにそれが実際に洞察される必要はないが、それは洞察可能でなければならない。しかし、実在的な世界の存在については公理の場合とは話が異なる。〔2〕しかし、一考察はこのように進む一実在的世界に関しては事情が異なっている。もし想像において世界が思い浮かべられた場合には、経験的意識は、観念的な可能性として「可能的」世界に属するものである。しかし、私たちの現実的世界は可能的世界とは区別される。そして、このような現実性の性格の本質をなすものは何であろうか。どうやら現実性は経験するものであり、確かに可能性ではなく、顕在的な経験世界にある。しかしその時に、実在性は、顕在的に経験する意識を示す。その場合に、もし我々の意識を取り除くならば、我々は世界を取り除けるであろう。(ESGA8: 75 〔1〕〔2〕は筆者によるもの)

ここで重要なことは、上記の引用の〔1〕前半部と〔2〕後半部では、シュタインがフッサールの観念論的立場を再解釈している点である。フッサールの観念論的立場とは、自然主義のような「実在の外部世界を存在の自立性に見做す実在論」(ESGA8: 75)と対比されて用いられている。その場合の「観念(Ideal)」とは「時間＝空間的な因果関係」という意味での「実在/実在性(real/Realität)」とは対比されて使用される。〔1〕前半部で指摘される観念論的立場とは、対象や世界は意識によって構成されたものとして見做されている。すなわち、認識や経験に対して意識が実在している必要性がないという主張である。それに続いて、〔2〕後半部で指摘される観念論的立場では、実在世界の中に見出される対象は意識の志向性によって構成されたものであるかどうかを吟味することになる。およそフッサールが実在世界における対象の現出を意識に依拠させることは周知されている。シュタインが強調するのは、フッサールの観念論的立場では、世界や対象を実際の経験的な事柄である「現実/現実性(Wirklichkeit)」において捉えたとしても、世界や対象が意

識によって構成されているという主張である。

しかし、シュタインが上述の〔1〕〔2〕におけるフッサールの観念論的立場に反対する仕方で「感覚」の問題を取り上げている点に着目したい。シュタインは意識に依存しない感覚と感覚与件の研究を重要視している。ただし、感覚一元論を支持する感覚主義を退けている。というのも、こうした感覚主義は「感覚を唯一の実在性として考察し、すべての対象を感覚の複合体として説明する」(ESGA8: 76)からであり、その場合には世界や対象は一元化されることになるからである。ところが、シュタインは「感覚与件は経験の構築において基本的に重要であり、実在性の性質を理解したい場合には感覚与件を無視してはならない」(ESGA8: 76)と指摘する。

ただし、シュタインの分析する感覚とは一様に理解できるものではない。とりわけ、シュタインが着目しているのは、「身体的で局所的な感覚」である。

この到達不可能な領域である意識の実的な成素に関して、感覚は最上位のカテゴリーである「体験」の特別な機能として見出される。ここでは「身体的で局所的な感覚」とそれ以外の感覚を区別しなければならない。(ESGA5: 58)

身体的で局所的な感覚とは、圧力、痛み、冷たさのような身体の或る一部分の感覚を意味している。『感情移入の問題について』では、感覚は「意識の実的な成素」と見做される。他方で、『哲学入門』では、「物体世界の因果的出来事への依存は、《感覚》の存立だけではなく、非物体的で局所化された感覚に存在する」(ESGA8: 104)と述べられる。その場合に感覚は「実在の因果連関」に依存する。このような立場の違いから経験的人の構成はどのように捉えられるであろうか。

2. 心理物理的個体の構成分析における「感覚身体」と「純粹自我」の位置づけ

本節では、『感情移入の問題について』における「心理物理的個体」の分析に着目する。シュタインは心理物理的個体を「物理的物体(Körper)」や事物と同様に経験領野に属しつつも、特有の「身体(Leib)」を具えているという点を強調している。そこで心理物理的個体に関する「感覚身体」と「純粹自我」の関係性に焦点を当てることにする。シュタインの主張には、およそ二つの論点が考えられる。第一に、心理物理的個体は、物理的物体ではなく、「自我

に帰属した感覚する身体」、すなわち「感覚する、思考する、感じる、意志する自我」(ESGA5: 13)として与えられている点である。その際に、「経験的自我」と「純粹自我」の区別が問題となる。第二に、「身体は現象的世界の方向定位の中心として、現象的世界に向き合い、私と相互に交流している」(ESGA5: 13)という点である。ここでは物理的物体とは区別される身体の特有な空間性が問題となる。上記の二点から心理物理的個体の位置づけを再検討しよう。

経験的自我と純粹自我はどのように関係するのか。およそシュタインは両者の関わりを以下の三点で考えているように思われる(4)。

第一に、経験の領野に属する経験的自我と現象学の領野に属する純粹自我は区別される。「われわれの周囲にある世界、物理的世界、物体、人間の心、動物の心(探究者それ自身の心理物理的人を含めて)は遮断あるいは還元される」(ESGA5: 11)。現象学的態度の採用によって経験の領野に属する心理物理的個体は、遮断ないしは還元されることになる。というのも、自然的態度である限りで「諸特性を具えた諸々の名前と立場を有する自我ないしは経験的自我が存在するということは不可疑的ではない」(ESGA5: 11)からである。つまり、経験的自我の存立は、懐疑的な事態として捉えられており、その限りで現象学の領野の外に置かれている。他方で、「世界と人を現象(Phänomen)としている体験そのものの主観としての《自我》ないしは《私》は、厳密な意味で疑うことができない」(ESGA5: 12)。ここでの「体験そのものの主観」としての「私」や「自我」が純粹自我を意味する(中村, 2019: 85)。この場合には、現象学の領野における純粹自我はそれ自体で存立しつつ、心理物理的個体から切り離されているといえる。

第二に、経験的自我の「個性(Individualität)」と純粹自我の「自己性(Selbstheit)」は区別されつつも、自己性は意識流の統一によって構成されている点である。純粹自我は「質がない経験主観」(ESGA5: 54)や「性質を欠く」(ESGA5: 54)自己性であり、「《私のもの》であるすべてのものの基盤」(ESGA5: 54)として位置づけられる。その際に、「自我はそれに対して他のものが直面したことによって個性化を経験するのではなく、その個性性、我々がより好む言い方であれば(…)その自己性は他者の他者性に対して際立っている」(ESGA5: 54)。ここで問題となるのは、個性性の次元と自己性の次元が形式的に異なっている点である(Hecker, 1995: 299; 中村, 2019: 88)。「私」が「汝」や「他者」と区別されるのは、私が他の個性性との出会いによって個性化を経験するのではなく、既に他者の他者性よりも私の自己性が際立っているからである(中村, 2019: 88)。つまり、私の経験的自我と他者の経験的

自我が区別されることによって、私の自己性は成立しているわけではない。というのも、自己性と他者性は与えられ方によって既に際立った仕方で存立しているからである(ESGA5: 54)。私の自己性と他者の他者性はそれぞれの純粹自我の次元において既に個体化されており、その限りで経験的自我の次元での個体化とは区別される(中村, 2019: 89)。

しかし、上記の区別化の根拠となるのは、現象学の反省によって見出される意識流の働きである。こうした反省の遂行によって「同一の意識流は、更に《他の》意識流、すなわち《私》と《汝》、《彼》の意識流に直面する。その自己性と他者性は、《他なるもの》であるだけではなく、それぞれに特有な体験流の内容を持っているために、《様々なもの》でもある」(ESGA5: 55)。すなわち、様々な意識流は体験内容により区別されているということであり、その限りで私の意識流は「それ自体であり他なるものではないもの」(ESGA5: 55)として私の体験を性格づけていると考えられる。更に、シュタインは体験流の内容が「心(Seele)」の構造に相互依存していることを指摘する。「実質的な心」や「実体的要素」(ESGA5: 56)である心は、意識流の統一を担うものとして存立しており、体験流の特有の体験内容のうちで「私」の体験を根拠づける(ESGA5: 56)。そして、「個々の心的体験に告知される実体的統一体としての心は(…)身体に基礎を置き、それと共に、心理物理的個体を形成する」(ESGA5: 56)。このような心が身体に依存することによって、実在化された心理物理的個体が構成される。

第三に、私の身体は感覚を通して、純粹自我とは区別されつつ相互に交流している。

圧力、痛み、冷たさの感覚は判断、意志、知覚の体験等々と同様に、絶対的な所与である。しかし、あらゆる作用(Akt)との関係において、感覚は独特の仕方で特徴づけられる。感覚はあらゆる作用のように、純粹自我から湧き出ることではなく、自我は対象に向けられるコギトの形式を取ることは決してない。私は決して—そこへと反省するものとして—対象の中に自我を見出すことができない。むしろ感覚は、常に「どこか」にあり、空間的に局所化されて、自我から遠く、もしかしたら自我に非常に近いかもしれない。しかし、自我の中には決してない。そして、このような「どこか」は決して空間の空虚な場所ではなく、空間を充たすものである。そして、私の感覚が生じるこのようなすべてのものは、統一へ向けて結合し、すなわち私の身体の統一として結合し、それ自体が身

体の位置である。(ESGA5: 58)

まず着目したいのは、身体の位置づけである。ここでは、身体を「現象的世界の方向定位の中心」と見做したシュタインの意図を読み取ることができるであろう。「現象的世界の方向定位の中心」とは、私の身体が様々な感覚の経験を通して、現象的世界の中心である「今ここ」の担い手として位置付けられることであり、その際に、空間化された対象が、身体へと向けられた仕方
で定位されて現出してくることを意味している。更に、シュタインは「私の身体」を「方向定位の零点」(ESGA5: 58)と言い換える。この方向定位の零点は、「幾何学的に正確に私の身体の場所にあるのではなく、すべての与件として同じであるわけではなく、視覚与件では頭に、触覚与件では身体の中心に配置されている」(ESGA5: 58)。すなわち、感覚与件は、方向定位の中心としての私の身体から「遠さ」や「近さ」という仕方での「距離」(ESGA5: 58)において位置づけられる。たとえば、「私が手に持っている石が手そのものと同じように零点から遠いあるいは、《ほんの少し遠い》ということはありません」(ESGA5: 59)。つまり、私が手に持っている石と私の手そのものの近さや遠さは、私の身体から同じ距離ではない。方向定位の中心である私の身体は、物理的物体としての私の一部分(=四肢)や物理的事物からは空間化された距離において区別されていると考えられる。

次に着目したいのは、純粹自我の位置づけである。シュタインは「自我は零点から距離を持たない」(ESGA5: 58)や「自我のない身体は全くの不可能性」(ESGA5: 64)であると指摘する。そして、私の身体は純粹自我の束縛性において物理的物体から区別される。

自我に見捨てられた私の身体を想像することは、もはや私の身体ではなく、次第にそれに類似している物理的物体や私の死体を想像することを意味する。(私は私の身体から離れることによって、身体は私にとっては他なるものと同じ物体になる。そして、もし身体から私を遠ざける仕方
で考察するならば、(…)このような遠さは「自己移動」ではなく、純粹な物体運動である)。(ESGA5: 64)

ここで重要なことは、私の身体が純粹自我に束縛されている点である。もし私の身体に純粹自我が帰属していなければ、物理的物体や死体でしかない。この点において、純粹自我に帰属する感覚身体が、物理的物体ではなく、身

体として与えられていることの根拠となっている。

最後に着目したいのは、感覚の位置づけである。先述の引用では、感覚は純粹自我に由来していないということが読み取れる。その場合には、感覚は意識の実的な構成要素ではなく、自我に帰属していない限りで物体にのみ関わるはずである。しかし、別の箇所では「身体は本質的に感覚によって構成されており、感覚は意識の実的な成素であり、このような身体は自我に帰属している」(ESGA5: 64)と述べられている。その場合に、意識の実的な成素である感覚によって純粹自我に帰属した身体が構成されている。シュタインは前者を「外部知覚」と後者を「身体知覚」と見做している。ただし、「私の身体は感覚(身体知覚)身体と外界を外部的に知覚する物体という二重の意味で構成されている」(ESGA5: 59)。私の身体にはこの二重の感覚の構成要素が不可欠である。というのは、私の身体は零点と空間化された対象の位置によって形成されるからである。

更に、シュタインによれば、自我と身体を結び付けている「心理物理的因果関係は、心理物理的個体を実在化するために使用された表現である」(ESGA5: 71)。しかし、シュタインは、自然的実在の因果連関が心理物理的個体を構成するだけでなく、他方で、心理物理的個体を客観構成しているのは「精神(Geist)」であると指摘する。

意識は我々に因果的条件の生起としてだけではなく、同時に、客観構成するものとして示され、それによって、意識は自然の連関から自然に対して歩み出る。客観世界の相関者としての意識は自然ではなく、精神である⁽⁵⁾。(ESGA5: 108)

この精神とは、心理物理的個体を客観構成するものであり、客観世界の相関者としての意識である。精神の領域とは、精神科学の問題に由来する歴史、文化、価値の世界を意味しており、その限りで心理物理的個体は、因果性とは異なった「意味法則」によって客観構成されている。つまり、自然と精神の領域の間で「経験的人が《自然》としては因果法則に従属し、《精神》としては意味法則に従属する」(ESGA5: 129)。それゆえ、心理物理的個体は、自然と精神によって二重の仕方で規定される経験的人として位置づけられているといえる。

3. 自我生命の構成分析における「感覚身体」と「純粹自我」の位置づけ

本節では、『哲学入門』における「自我生命」の分析に着目する。シュタインは、自我生命を「対象世界に相関する主観あるいは意識」(ESGA8: 101)もしくは「絶対的個性」と言い換える。そして、自我生命の多義的な性格の中で「際立った性格(ausgeprägter Charakter)」(ESGA8: 103, 132)を個性の本質として捉えている。シュタインは、このような自我生命を実在世界に属する「身体と心の統一体として《合成された実在性》(zusammengesetzte Realität)」(ESGA8: 102)と捉える。そこで着目したいのは、自我生命の感覚的特性、すなわち外面的な身体の特長である。『哲学入門』では、身体は外部環境の影響下にある「身体物体(Leibskörper)」という物的側面、とりわけ「感覚身体」が重要となる。身体物体とは「人と空間世界の間の《媒介者》の役割」(ESGA8: 102)を意味する。シュタインは、身体物体の媒介性ないしは二重の能力を強調する。第一に、身体はその感覚器官を通して他の感覚器官に外部刺激を伝える。第二に、物体としての感覚器官は空間世界からの刺激に対する効果を発揮する。ただし、「我々は身体物体が主観や個体の意識へ束縛された状態で、(…)それを身体として特徴づけている」(ESGA8: 115)のために、意識の形式である純粹自我との関わりにおいて捉えられなければならない。しかし、『哲学入門』では、純粹自我が二つの位相において位置づけられているように考えられる⁽⁵⁾。

第一に、実在世界とは対立する純粹意識の形式としての純粹自我である。

遮断や還元の実行後に残余している自我は、体験の主観に他ならず、何の属性も有していない、実在的条件にも従わない。それは体験が自我から放射されて、自我の中に生きること以外には何も言えないものである。我々はそれを純粹自我と名付ける。純粹自我は心理状態のような実在世界の一部ではなく、世界に対立している。(ESGA8: 21)

ここで指摘されるのは、現象学的還元を遂行した後に残り続ける自我の構造である。このような自我は実在世界に対置されるゆえに実在的条件に従っていない。このような実在の個体や心理状態を具えていない限りで、上述の純粹自我は、経験的領野に属している自我生命とは言えないように思われる。

第二に、実在世界に帰属した自我生命の構成要素としての純粹自我である。ここでの純粹自我は「絶対的個体」としての意識の形式を有する。。

我々が人を自我生命の主観として考察するならば、純粹自我からは区別

されない。純粹自我は体験の源泉であり、この体験の目標点である対象に向かって放射する出発点である。我々は純粹自我を特有の意識の形式と呼ぶ。(ESGA8: 104)。

すなわち、純粹自我が実在世界に帰属する身体物体を有した自我生命とは切り離されていない点である。シュタインは、第二の意味での純粹自我は変動する意識のもつ二つの「極」の間における質が同じではないと指摘する。ここでの純粹自我は「覚醒している意識」や「朦朧としている意識」もしくは「鈍い意識」が絶え間なく流れる意識の統一性でありつつ、自我の形式を保持していることを意味する。こうした純粹自我によって自我生命を捉えるならば、純粹自我は、それ自体として独立しているわけではなく、身体物体から切り離されているわけではない。

第三に、シュタインは、純粹自我の意識の働きに基づかない感覚身体において「身体的で局所的な感覚」の二重の側面を実在的自然との認識関係で捉える。第一に、感覚は「実在の因果連関」(ESGA8: 116)に従っている。たとえば、「 u を物体世界における出来事、それによって v が身体物体の状態性の結果となる場合には u と v は、同様に常に、物的出来事を意味している」(ESGA8: 116)。身体物体の状態は外部刺激のような物体世界の出来事に影響されるゆえに身体物体と物体世界には因果連関が成立している。第二に、「他の物体の圧力によって私の手が増える場合には、私の身体の部分に圧力感覚や痛覚が生じる」(ESGA8: 116)。その場合に、身体は、身体的で局所的な感覚によって生じてくる感覚の刺激を感じる。それゆえ、外部環境からの影響によって受ける刺激と同時に、身体の局所的な感覚に生じる刺激を感じるという二重の感覚が生じていると考えられる。

おわりに

本論文では、シュタインにおける経験的人の構成分析を『感情移入の問題について』と『哲学入門』における「感覚身体」と「純粹自我」の関係性から再検討するものであった。とりわけ、フッサールとシュタインの構成概念に関して言及した。フッサールの構成分析では、「因果性」が意識によって構成されているという構成理念の下で経験的人は意義付けられる。しかし、シュタインの構成分析では、経験的人が広範囲に渡って因果性によって構成されつつも、客観的世界の相関者である精神によって客観構成されている点は重要である。この点において、両者の構成分析には異なった点が見られるで

あろう。そして、シュタインの構成概念が意味しているのは、およそ多義的であるように思われる。(1)超越論的意識によって対象が構成される。(2)意識によって対象が構成させると同時に、意識を客観化しつつ構成する。(3)認識主観と認識対象の認識過程を説明する構成である。上記の三点はシュタインにおける「感覚身体」と「純粹自我」の関係性から読み取れるであろう。『感情移入の問題について』では、(1)現象学的還元を通して、自然的態度において一般的に定立される実在的なものが遮断される過程が指摘される。そして、(2)感覚身体は「現象的世界の方向定位の中心」と見做され、実在的自然や対象を空間化し、意識の実的な成素である感覚を通して、身体に純粹自我が束縛されるという仕方での自己構成が指摘される。他方で、『哲学入門』では、(1)の点は『感情移入の問題について』と同様な視座を有している。しかし、(3)感覚身体は、身体的で局所的な感覚によって自我生命の物的側面として意義付けられる。そして、感覚身体と実在的自然の関係は、純粹自我とは結びつかずに実在の因果連関のうちに意義付けられることは重要である。両著作の間の移行において、『感情移入の問題について』では、感覚は意識の実的な成素であるが、『哲学入門』では、感覚は実在の因果連関に基づくものである。その限りでシュタインの思惟は、実在論的方向性へと推し進められていると解釈することができるであろう。

しかし、本論文では、経験的人の構成要素としての心や精神に関して些か不十分な指摘に留まった。経験的人の構成分析をさらに明瞭にするためには、「心的生命」や「精神的人格」との関わりについて言及しなければならないであろう。

注

(1)これまでの経験的人の分析に着目したシュタイン研究では、『感情移入の問題について』における「心理物理的個体」の分析を中心に議論されてきた。シュルツ(2008)は、人間の個性性を構成する純粹自我、意識流、心、身体の四つの側面があることを指摘している(Schulz, 2008: 165)。中村(2019)は、心理物理的個体が因果性の支配を超えた精神の領域に差し向けられたものであると示唆する(中村, 2019: 87-95)。

(2)経験的人は、心理物理的個体、経験的自我、自我生命、人間的人とも言い換えられる。個体的人の本質分析に関しては以下を参照せよ。Moran, 2017:43-44.

(3)『イデーニ II』における「自我-人間」の概念は以下を参照せよ。IV: 93-

97.

(4)ベースハート(2010)の研究は、経験的自我と純粹自我の区別化の分析を行っている(Baseheart, 2010: 32)。ヘッカー(1995)や中村(2019)は、経験的自我の個性と純粹自我の自己性の区別化に言及している(Hecker, 1995: 299-300; 中村, 2019: 87-89)。

(5)中村(2019)の翻訳を参照した(中村, 2019: 95)。

(6)ヘッカー(1995)の研究では、『哲学入門』の純粹自我の位置づけが実在世界に属していることは言及されている(Hecker, 1995: 299)。しかし、その根拠は指摘されていない。

凡例

第一次文献:シュタインの著作に関しては、エディット・シュタイン全集(Edith Stein Gesamtausgabe)からの引用は ESGA と略号を使用し、巻数と頁数を記載した。フッサールの著作に関しては、フッサール全集(Husserliana)略号を使用し、巻数と頁数を記載した。それぞれ引用・参照は()、引用文の補足は引用文の中に〔〕において補足した。それぞれ翻訳のある著作は適宜参照した。特に、シュタインの博士論文『感情移入の問題について』の訳出に関しては、中村(2019)を参考にした。

第二次文献:著者名、出版年、頁数の順番で記載した。

参考文献

第一次文献

Husserl, Edmund(エドムント・フッサール):

〔Ⅲ/I〕: Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie, hrsg.v. W.Beiemel, (1979).(エドムント・フッサール(1979)『イデーニ I - I』(渡辺二郎訳)みすず書房. エドムント・フッサール(1984)『イデーニ I - II』(渡辺二郎訳)みすず書房).

〔IV〕: Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch, hrsg.v. W.Beiemel, (1952). (エドムント・フッサール(2001)『イデーニ II - I』(立松弘孝・別所良美訳)みすず書房、エドムント・フッサール(2009)『イデーニ II - II』(立松弘孝・榊原哲也訳)みすず書房).

Stein, Edith(エディット・シュタイン):

〔ESGA5〕: Zum Problem der Einfühlung (2. Aufl. 2010).

〔ESGA8〕: Einführung in die Philosophie (2. Aufl. 2010).

第二次文献

- Baseheart, Mary Catherine(2010), “Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein” (Contributions to Phenomenology 27), Springer.
- Hecker, Herbert(1995), „Phänomenologie des Christlichen bei Edith Stein: Studien zur systematischen und spirituellen Theologie“, Würzburg.
- Moran, Dermot(2017), “Edith Stein’s Encounter with Edmund Husserl and Her Phenomenology of the Person, Empathy, Sociality, and Personhood: Essays on Edith Stein’s Phenomenological Investigations”, Springer, pp.31-47.
- Schulz, Peter J(2008),(trans. Christina M. Gschwandtner), “Toward the Subjectivity of the Human Person; Edith Stein’s Contribution to the Theory of Identity”, American Catholic Philosophical Quarterly 82, pp.161-176.
- ダン・ザハヴィ(2017),『フッサールの現象学』,(工藤和男・中村拓也訳), 晃洋書房.
- 中村拓也(2019),「深みな自我:『感情移入の問題について』におけるエディット・シュタインの自我論」,『文化學年報』,同志社大学文化学会第 68 号, 79-100 頁.

アリストテレス『ニコマコス倫理学』における
ロゴス、魂の部分、性格の徳

京都大学 山田雄介

序論

アリストテレスの倫理学に関して、性格の徳(ἠθικὴ ἀρετὴ)が非理性的であるか、あるいは理性的であるか、という解釈上の問題は活発な議論を呼んできた。この問題の背景には、アリストテレスのテキストにヒューム流の非理性的情念と理性の主従関係を読み込むことの是非を問う、大きな問題が潜んでいる。これまで多くの研究が、「性格の徳＝非理性的情念」と「思慮(行為に関わる思考の徳、φρόνησις)＝理性」という図式をとるヒューム的解釈⁽¹⁾を退けるための戦略の一つとして、性格の徳はある意味で理性的である、という見解を提示してきた⁽²⁾。しかし比較的最近の研究状況を顧みれば、性格の徳は非理性的であるという主張も支持されてきており⁽³⁾、いまだにこの問題に関する議論の火種は消えそうにない。本稿は、性格の徳は非理性的であるのか、あるいは理性的であるのかという問題を主題として取り上げ、性格の徳は理性的であるという方向での解釈を提示することを目論んでいる。

従来の研究において、性格の徳と思慮の関係が集中的に論じられてきたことに異論はないと思われる。性格の徳と思慮の関係が、性格の徳解釈の核心に位置する重要問題であることは間違いない。他方で、私見では、理性的か非理性的かという問題の鍵を握るはずの「ロゴス」⁽⁴⁾概念と性格の徳との関係については明示的に論じられてこなかった。そこで本稿は、「性格の徳」やそれを構成する諸概念と「ロゴス」との関係に焦点を当てながら、『ニコマコス倫理学』の関連する議論を検討するという方針をとる。

本稿第一節ではまず、諸徳の帰属先である魂の「非ロゴス的部分」と「ロゴスを持つ部分」⁽⁵⁾を分析し、それらの部分とロゴスとがどのように関わっているのかを明らかにする。そして、性格の徳がロゴスとの必然的関係の上に成り立つ徳であることを指摘する。第二節では、性格の徳を形成する「習慣づけ」における魂の部分の具体的な働きを考察し、習慣づけには魂の「非ロゴス的部分」だけでなく「ロゴスを持つ部分」も関わることを示す。第三節では、適切に習慣づけられた人に関するアリストテレスの主張を手がかりにして、習慣づけに「ロゴスを持つ部分」が関わっていることの含意をより具体的に明らかにする。そして、適切に習慣づけられた人は、習慣づけを通じて獲得される「美しい」や「醜い」といった概念を、行為を動機づける理由とみなして行為できるということを論じる。

第1節 性格の徳とロゴスとの関係について

性格の徳とロゴスとの関係を考察するにあたり、本節では諸徳の帰属先である魂の部分とロゴスとの関係から確認する。その後、性格の徳が「ロゴスに耳を傾け従う」という機能を通じて、魂の「本来的にロゴスを持つ部分」と必然的關係を持つことを示したい。まず、性格の徳が魂の非ロゴス的部分に属することを次の文章から確認しよう。

しかるに、徳もまた、この相違にしたがって区別されるのである。なぜなら、徳には思考に関するものと、性格に関するものとがあり、「知恵」、「理解力」、「思慮」をわれわれは思考の徳と言ひ、それに対して「気前のよさ」や「節制」を性格の徳と言っているからである。(EN I .13.1103a3-7)⁽⁶⁾

文脈上、下線部が「魂の非ロゴス的部分とロゴスを持つ部分の相違にしたがって区別される」ことを意味することから、性格の徳と思考の徳の区別は、それぞれ魂の非ロゴス的部分とロゴスを持つ部分の区別に対応していることが導かれる。したがって、性格の徳は魂の非ロゴス的部分に属する徳であることになる。

しかし厳密に考えれば、性格の徳が魂の非ロゴス的部分の徳であるということは誤解の余地を残している。精確な理解のために、非ロゴス的部分の低位区分を確認しよう。

アリストテレスは非ロゴス的部分を「植物的部分」(τὸ φυτικόν)と「欲求的部分」(τὸ ὀρεκτικόν)に分けている。前者の植物的部分は「栄養と成長の原因となるもの」(EN I .13.1102a33)で、「ロゴスに決して与りはしない」(EN I .13.1102b29-30)部分である。後者の欲求的部分は「ロゴスに耳を傾け従うかぎり、ある意味でロゴスを分けもっている」(μετέχει πως, ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν)部分である(EN I .13.1102b30-31)。この2つの部分のうち性格の徳に関係するのは後者の「ロゴスに耳を傾け従う」部分である、ということに異論はないと思われる。というのは、生物全般に共通して見られる植物的部分とその能力に関して人間的な徳は存在しない、とアリストテレスは述べているからである(Cf. EN I .13.1102b2-12)。アリストテレスの議論において、人間的な徳とはそれに基づいて人間に固有の機能がよく成し遂げられるものであり、その上で、人間に固有の機能とはロゴスに即した魂の活動であるか、あるいはロゴスを不可欠とするところの魂の活動である、と

ということが示されている(Cf. *ENI* .7.1098a7-18)。したがって、人間的なものであることが明らかな性格の徳は、「ロゴスに耳を傾けて従う」という機能を果たす欲求的部分に属している。このことは、性格の徳を備えた人がどのような状態にあるのかを述べた次の文章からも明らかである。

その部分〔欲求的部分〕もまた、われわれが述べたように、ロゴスを分け持っているように見えるのである。ともかく、抑制的な人のその部分はロゴスに従うからである——またおそらく、節制があり勇気がある人の場合には、さらにいっそうよく従うであろう。というのは、節制ある人、勇気ある人のその部分は、あらゆる面でロゴスに同意するからである。(*ENI* .13.1102b25-28)

節制ある人、勇気ある人、すなわち一般的に言えば性格の徳を備えた人の「欲求的部分」においては、「ロゴスに耳を傾け従う」という機能がよく発揮され、その部分はロゴスに全面的に同意する。以上を踏まえれば、性格の徳が魂の非ロゴス的部分のうちの欲求的部分に属し、その部分の「ロゴスに耳を傾けて従う」という機能をよく発揮させるものである、ということは明らかであろう（以下、「非ロゴス的部分」は「欲求的部分」の意味で用いる）。

さて、ここまでの議論によって性格の徳についての一定の理解が得られた。以上の理解について研究者たちの意見は一致していると考えられる(7)。しかし以上の基本的理解と、性格の徳は非理性的か、あるいは理性的かという問題とは別の論点である。その問題に取り組むためにはアプローチの仕方が幾通りか存在するが、以下では本稿の方針に照らして最も重要だと思われる次の点、すなわち「ロゴスに耳を傾け従う」ということがいかなる意味を持つのか、を考察することにした。

まず確認しておくべきは、「ロゴスに耳を傾けて従う」機能はそれ単体では自らの機能を発揮することができない、ということである。つまりその機能は、「ロゴスを示す」や「ロゴスを命じる」等の機能なしには存在しえないのである。それでは、ロゴスを示したり命じたりする機能は何によって果たされるのだろうか。

この問いの答えに、アリストテレスの魂の区分のもう一方、すなわち魂の「ロゴスを持つ部分」が関係する。この部分は、厳密に言えば(8)「自らロゴスを持ち思考する部分」(*ENI* .7.1098a4-5)、ないし「本来の意味で、自分自身のうちにロゴスを持つ部分」(*ENI* .13.1103a2)である(以下ではこの部分を

「本来的にロゴスを持つ部分」と呼ぶ)。アリストテレスによれば、この部分は人を「正しく、最善の事柄の方へと促す」(ENI .13.1102b15-16)ものである。また、この部分の徳である「思慮」は「指令を発するもの」(ἐπιτακτική)であると述べられている(ENVI.10.1143a8)。したがって、欲求的部分に対して従うべきロゴスを示したり命令したりする機能は、「本来的にロゴスを持つ部分」によって果たされると考えられる。

以上より、「ロゴスに耳を傾け従う」ことの含意は、魂の「本来的にロゴスを持つ部分」からの命令や指示が「非ロゴス的部分」によって受けとられる、ということであると理解できよう。この理解に基づけば、非ロゴス的部分はその機能の十全な発揮のために「本来的にロゴスを持つ部分」を前提にしているということが導かれる。このことは性格の徳が理性的であると主張するための一つの論拠となるであろう。性格の徳が「ロゴスに耳を傾け従う」機能をよく発揮させるとき、そこには本来的にロゴスを持つ部分の介入がある。性格の徳はこの介入によって初めて働くことができるのであり、性格の徳の働きは「非ロゴス的部分」の存在だけでなく「本来的にロゴスを持つ部分」の存在も前提としているのである。したがって、たしかに性格の徳は魂の非ロゴス的部分の徳であるけれども、「非ロゴス的部分」が「ロゴスに耳を傾け従う」という機能を通じて「本来的にロゴスを持つ部分」との必然的な関係の上に成り立っている以上、性格の徳はある意味で理性的である、と主張することは可能だと考えられる。

第2節 習慣づけにおけるロゴスについて

前節では、性格の徳が魂の非ロゴス的部分の「ロゴスに耳を傾けて従う」という機能に関わり、「本来的にロゴスを持つ部分」との関係性を前提として成立する徳であることが示された。本節では、「ロゴスに耳を傾けて従う」機能が具体的にどのように働くのかについて、性格の徳を形成する「習慣づけ」(9)の分析を通じて解明することにしたい。議論を先取りすれば、習慣づけにおいて「法」が魂の「ロゴスに耳を傾けて従う」機能に関わること、そして魂の非ロゴス的部分だけでなく、本来的にロゴスを持つ部分も習慣づけに関わっていることが論じられる。

手始めに、徳の形成に関するアリストテレスの公式見解を確認しておこう。よく知られているように、一方で性格の徳は習慣づけによって形成され、他方で思考の徳は教示によって形成されるとアリストテレスは考えている(Cf. ENII .1.1103a14-18)。それでは、教示と対比される習慣づけとは、どのようなプロセスなのだろうか。性格の徳は何故、教示によってではなく習慣づけ

によって形成されるのだろうか。次の文章が鍵を握っている。

一方、言葉(λόγος)と教示はおそらく、あらゆる人々において力を発揮するのではなくて、そのためには聴講者の魂が習慣づけによってあらかじめ、美しい仕方でよろこび、かつ嫌うように準備されていなければならないだろう、ちょうど種子を養うべき土のように。なぜなら、情念にしたがって生きるような人は、彼を向け変える言葉には耳を貸さないだろうし、またそのような言葉を聞いても理解するはずもないだろうからである。いったい、そうした状態にある者の考えを、どのようにして説得によって変えることができようか。そして一般に、情念は言葉に服するのではなくて、強制に服するのである。それゆえ、性格というのは、何らかの仕方で、あらかじめ徳にふさわしいものとして人にそなわっていて、美しいものを愛し、醜いものを厭うようなものになっていなければならない。(ENX.9.1179b23-31)

つまり、適切に習慣づけられていない人に対して言葉と教示は効力を持たない。裏を返せば、適切に習慣づけられていることによって、説得のための言葉と教示が人の考えを変えることができる。このことを前節の議論と関連させて考察しよう。前節の議論によれば、性格の徳とは「ロゴスに耳を傾け従う」という機能をよく発揮させる徳である。したがって、適切に習慣づけられた人が言葉(ロゴス)による説得を受けることができるのは、その人が性格の徳を獲得し、魂の「ロゴスに耳を傾け従う」機能をよく発揮することができる状態にあるからだと考えられる。

それでは、そのような状態を生み出す習慣づけそのものはどのようなプロセスだろうか。上の引用文によれば、習慣づけにおいて重要なのは言葉による説得ではなく、強制による情念の統制であると考えられている。情念(πάθος)とは、「欲望、怒り、恐れ、自信、妬み、喜び、愛、憎しみ、憧れ、対抗心、憐れみなど、一般に快樂もしくは苦痛を伴うもののこと」(EN II.5.1105b21-23)であり、それに従って生きる人々は「自分たちに固有の快樂およびその快樂の元になるものを追求し、それとは反対の苦痛を避けるが、美しいものや真に快いものを味わったことがないので、考えすら及ばない」(ENX.9.1179b13-16)。そういった人々を、美しいものを愛し醜いものを嫌うように変えるのは、言葉ではなく強制なのである。

このことから、習慣づけとは言葉の介在しない「非理性的」プロセスであ

る、と予想されるかもしれない。以下ではこの予想に反して、習慣づけには言葉（ロゴス）が介入していることを明らかにした上で、それが徳の形成においてどのような役割を果たすかを論じることとする⁽¹⁰⁾。

まず、習慣づけに関わるかぎりでの「強制」という言葉の意味を問おう。アリストテレスによれば、それは「法」（νόμος）による強制を意味している。

しかしながら、若い頃から徳のために正しい訓練を受けることは、正しい法のもとで育てられていなければ困難である。なぜなら、節度をもって、忍耐強く生きることは多くの人々にとって、とりわけ若者たちにとっては快いことではないからである。それゆえ、さまざまな法によって、養育と種々の営みが定められていなければならない。定められたものは実際、慣れれば苦痛ではなくなるであろう。けれどもおそらく、若い頃に正しい養育と配慮を受けるだけでは十分ではなくて、大人になってからも、定められたことを実行し、かつ習慣づけなければならない以上、こうした点に関してもわれわれは法を必要とするであろうし、また一般に、人生の全体に関してもわれわれは法を必要とするのである。事実、多くの人々は言葉よりもむしろ強制に服し、美しいものよりも罰に服するのである。（*ENX.9.1179b31-1180a5*）

つまり法は、人々の行為を強制的に導く力を持っている。適切な習慣づけのためには正しい法が必要不可欠である。そのことは、人々を徳へと向かわせるためには立法者が養育や公共的なさまざまな営みに配慮することが重要である、というアリストテレスの度重なる主張からも裏付けられる。さらに法について彼はこう述べている。「法は強制する力を持っており、それはある種の思慮と知性に由来する言葉（λόγος）⁽¹¹⁾なのである」（*ENX.9.1180a21-22*）。ここで法が「言葉」と述べられていることに注目したい。

法としての言葉が教示に伴う「説得のための言葉」と異なる意味合いを持つことは明らかである。法の言葉は説得のための言葉以上に、人々が従うように強制する効力を持っている。『ニコマコス倫理学』第5巻の関連する論述から考えると⁽¹²⁾、その法の言葉はかなり具体的に、徳ある人ならすべき行為を命令したり、あるいは劣った行為を禁じたりするものであることが分かる。習慣づけられる人々は、勇気ある人や節制ある人の行為を特定している法の規範に合致するように繰り返し行為する。そのときに、彼らの魂のロゴスに耳を傾け従う機能が働いている、と想定することは可能であろう。「然々

の行為をせよ」等を命じる法の言葉(ロゴス)は、魂の非ロゴス的部分の「ロゴスに耳を傾け従う」機能に対して、いわば強制的に働きかけるのである⁽¹³⁾。

以上を踏まえると、習慣づけには「ロゴスに耳を傾け従う」非ロゴス的部分が関わっていることになるが、さらに「本来的にロゴスを持つ部分」も関わっていることを示すことができる。このことの手がかりは、既に引用された、法は「ある種の思慮と知性に由来する言葉なのである」(*ENX*.9.1180a21-22)という文章にある。第6巻で詳しく論じられるように、「思慮と知性」はどちらも魂の「本来的にロゴスを持つ部分」に属する徳あるいは能力である。したがって、非ロゴス的部分に強制的に働きかける法が「本来的にロゴスを持つ部分」の徳ないし能力にその由来を負っているという意味で、法を通じた習慣づけに魂の「本来的にロゴスを持つ部分」が関わっていると考えられる(ただし、この場合の「本来的にロゴスを持つ部分」はあくまで立法者の魂のものであろう)。

上述の「思慮と知性」は立法者に帰属するものであるが、習慣づけには、習慣づけられている行為者当人の魂の「本来的にロゴスを持つ部分」も関わっていると考えられる。その論拠は、アリストテレスが徳に基づく行為の認定条件として、行為者がなすべき行為を知りながら、行為それ自体のために選択し、しかも行為者自身が確固とした揺るぎない状態で行為しなければならない、と述べていることにある(Cf. *ENII*.4.1105a28-33)。これらの条件は、行為者が法に従うことだけでなく、自らの思考に基づいて行為することで初めて充たされる。習慣づけによって性格の徳が形成されるというアリストテレスの見解によれば、適切に習慣づけられた人は既にそれらの条件を充たすことができる人であろう。したがって習慣づけにおいては、魂の「ロゴスに耳を傾け従う」機能をよく発揮させる性格の徳の形成と同時に、「本来的にロゴスを持つ部分」の機能をよく発揮させる「思慮」も形成されると考えられるのである。そして、後者の機能が発揮されるということは、法の言葉に従うだけの段階から、自らの思考に基づいて行なうべき事柄を命令し実行するという段階へ行為者が成長したことを意味している。アリストテレスはある箇所、適切に習慣づけられた人々のことを「ロゴスにしたがって欲求し行為する者たち」(*ENI*.3.1095a10)と述べているが、その発言の含意は、彼らは魂の「本来的にロゴスを持つ部分」の徳である思慮の命令にしたがって——思慮とは「指令を発するもの」である(*ENVI*.10.1143a8)——自ら行為する者たちである、ということだと考えられる。

以上の考察に対して、この見解は思慮が教示によって形成されることと矛盾するのではないか、という反論が考えられる。この反論に対して本稿は、

いわゆる「道徳的個別主義」(moral particularism)の立場をとる研究者たちの見解にしたがって答えを提示しておきたい⁽¹⁴⁾。すなわち、習慣づけによって性格の徳と同時に形成される思慮はあくまで「原初的」なものであって、完全な思慮は、習慣づけによって身についたものの見方に対する反省的な思考を、教示が促すことを通じて形成されると考えられる。

以上より、習慣づけにおいて法が魂の非ロゴス的部分の「ロゴスに耳を傾け従う」機能に対して強制的に働きかけること、そして習慣づけには魂の非ロゴス的部分だけでなく、本来的にロゴスを持つ部分も関わっていることが明らかになった。

第3節 適切に習慣づけられた人はどのような人か

前節では、適切に習慣づけられた人は自らの思考に基づいて行為するということが示された。それでは、自らの思考に基づいて行為する、ということはいかなる具体的などのような事態を意味するのだろうか。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第1巻第4章と第7章で、適切に習慣づけられた人は「然々であること」(τὸ ὄντι)を見て取れると述べている (Cf. *EN* I .4.1095b2-13; *EN* I .7.1098b2-4)。本節では、その言葉の検討を通じて「自らの思考に基づいて行為する」ことの内実を明らかにしたい。

まず「然々であること」について、その解釈にはいくつかの方向性があるが、ここではよく知られた Burnyeat の解釈を採用する⁽¹⁵⁾。すなわち、その含意は「然々の行為が美しいと分かる」ということだと考える。この解釈に従えば、行為者が自らの思考に基づいて行為するということは、法による習慣づけを通じて身についた特定のものの見方に基づいて、行為者が自ら判断して行為するという意味であることが明らかになる。

前節で言及されたように、法は一方で勇気や節制、その他様々な徳に応じた具体的な行為を命令し、他方でそれらの徳の対極にある悪徳に応じた具体的な行為を禁止する。しかし、法はあくまで普遍的な仕方では語り出すことができないので、個別の状況において法の筋書きに含まれない事態が起こることは十分に想定できる。そのような状況で、適切に習慣づけられた人はどのように行為するのだろうか。

「然々の行為をせよ」「然々の行為はしてはならない」と命じる法の根底にあるのは「然々の行為は美しい」「然々の行為は醜い」という特定のものの見方である。法に頼ることのできない状況で、適切に習慣づけられた人がなすべき行為を導き出す際に基準として用いるのは、この特定のものの見方であると考えられる。ここから指摘できることが二点ある。一点目は、習慣づけ

の過程において法の命じる通りに行為することを繰り返すことは、同時に、行為者が法の根底にある、特定の評価的なものの見方を身につけることを伴っている、ということである。具体的には、法の命令に合致している行為に賞賛と報酬が与えられ、法に背く行為に非難と罰が与えられるというプロセスが繰り返されることで、行為者はそのような評価的反応が依拠するものの見方を体得する、と考えられる⁽¹⁶⁾。二点目は、ものの見方の獲得は「美しい」や「醜い」といった概念の獲得を含み、その概念が徳ある行為への動機付けの役割を果たす、ということである。この点を、本来的な勇氣の徳に基づく行為と勇氣もどきによる行為を比較することで明らかにしよう。

アリストテレスによれば、勇氣ある人が危険に耐えて勇氣ある行為をする理由は「その行為が美しく、そうしないことが醜いから」である（Cf. *EN* III.7.1115b21-24;1116a11-12）。他方で、勇氣もどきである「市民の勇氣」や「兵士の勇氣」の場合、彼らが危険に耐える理由は「法による罰や非難を受けたり、あるいは名誉を与えられたりするため」（*EN* III.8.1116a18-19）、または「指揮官が強制しているから」（*EN* III.8.1116a32-33）である。これらの行為は、その表層だけに着目すれば、どれも「危険に耐える」という点で一致している。詳しく言えば、どの人も共通して「危険に耐えるということを行なわなければならない」という認識を持っている。しかしそれとは異なるレベルで、本来的な勇氣と勇氣もどきの間に線引きがなされる。その基準は、彼らがどのような理由に基づいて行為したかにある。一方で勇氣もどきに分類される人々は、法や指揮官の命令、それらに従えば得られる名誉を理由に行為している。他方で本来の意味で勇氣ある人の場合は、自分の行為が「美しい」や「醜い」といった価値を表示する概念によって特徴づけられることを認識し、それらが行為を動機づける理由になっているのである。

以上より、性格の徳が完成するためには、行為の適切な理由づけが必要となることが分かる。そして行為の適切な理由づけが、習慣づけによって獲得した概念を応用することで行なうべき行為を特定する手続きである以上、そこには行為者の自発的な思考、つまり魂の「本来的にロゴスを持つ部分」の働きが関与している。このように、習慣づけには概念の受容と応用が含まれており、そのプロセスに魂の非ロゴス的部分だけでなく本来的にロゴスを持つ部分も全面的に関わっているのである。このことを踏まえれば、適切な習慣づけを通じて性格の徳だけでなく原初的な思慮も形成される、という第二節で示された主張を擁護することも充分可能であると考えられる。

結論

本稿は、性格の徳は非理性的であるか、あるいは理性的であるかという問題について、後者の解釈を示すことを目指して、「ロゴス」概念を中心に『ニコマコス倫理学』を検討してきた。論拠として示されたのは、性格の徳が「ロゴスに耳を傾け従う」という機能に関わり、魂の「本来的にロゴスを持つ部分」との関係性を前提として成立する徳であること(第一節)、習慣づけは「法」を通じて魂の「ロゴスに耳を傾け従う」機能に強制的に働きかけること、さらに、習慣づけには魂の非ロゴス的部分だけでなく、本来的にロゴスを持つ部分も関わっていること(第二節)、性格の徳が完成するためには行為の適切な理由づけが必要であり、そのために概念の受容と応用を担う「本来的にロゴスを持つ部分」が介入していること(第三節)、である。以上を踏まえてなお、性格の徳は非理性的である、と主張する余地はあまり残されていない。しかし、本稿の考察はあくまで『ニコマコス倫理学』だけに依拠したものであるため、より包括的な理解のためには『エウデモス倫理学』も踏まえて論じることが課題として残されている⁽¹⁷⁾。

本稿では、ロゴスが魂の部分や性格の徳に対して持つ関係を考えるという方法で、性格の徳は非理性的か理性的かという問題に取り組んだ。「非理性/理性」という枠組みでは捉えきれない概念的つながりを明らかにした本稿の考察は、ヒュームの解釈をめぐる問題を論じるために一定の有用性を持っていると考えられる。

注

(1) ヒュームの解釈の由縁となるのは、*A Treatise of Human Nature*『人間本性論』の次の一文である。“Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them.” (Hume 1739-40, 2.3.3.4 *巻.部.節.段落番号)

(2) 例えば、Irwin (1975)や Lorenz (2009)を参照。

(3) Moss (2012, 163-174)は、注(2)で挙げた Irwin や Lorenz など(彼女によれば“Intellectualists”)の解釈に対して、性格の徳もそれを形成するプロセスも非理性的であるという反論を提示している。本稿で彼女の解釈を詳しく検討することはできないが、本稿の議論は実質的に“Intellectualists”を擁護する試みである。

(4) 周知の通り、「ロゴス」(λόγος)は「理性」「言葉」「規則」「道理」等の多様な意味を持ち、アリストテレスも文脈に応じて異なる意味で用いている。本稿は、λόγος を基本的に「ロゴス」と表記し、アリストテレスの用法が明

らかな場合には訳出する方針を採るが、概念同士の関係を強調したいときに(λόγος)、ないし(ロゴス)と補う。

(5) 本稿は魂の τὸ ἄλογον と τὸ λόγον ἔχον を「非ロゴスの部分」「ロゴスを持つ部分」と訳出する。その理由は、それらの部分が λόγος に対してもつ概念的なつながりを確保するためである。アリストテレスが多様な意味で用いる λόγος とそれらの部分との概念的つながりは、「非理性的部分」「理性的部分」という従来の訳語によって見えにくくなるおそれがある。

(6) 本稿の日本語訳は全て筆者によるものだが、訳出に際し、朴(2002)、神崎(2014)を参考にした。テキストは Oxford Classical Texts の Bywater 版を用いた。アリストテレスからの引用は慣例に従い、(著作名,巻,章,段落番号)の順に記す。著作名の略記は Liddle-Scott-Jones. *A Greek-English Lexicon* の表記に従う。

(7) 性格の徳の基本的論点については、Cooper (1999, 251)を参照。

(8) アリストテレスはロゴスを持つ部分にも下位区分を設け、一方を「本来的にロゴスを持つ部分」、他方を「ロゴスに従うという意味でロゴスを持つ部分」としている(Cf. *ENI* .7.1098a4-5; *ENI* .13.1103a1-3)。後者の機能が非ロゴスの部分と共通していることは、両部分の関係性について示唆的である。

(9) 本稿はギリシア語の ἔθος に「習慣づけ」という訳語を当てる。「彼は毎晩飲酒する習慣がある」というときの「習慣」は ἔθος というよりも ἔξις(性向、disposition)に対応している。他方で、ἔθος とは、「筋トレを習慣にして体力を維持する」というときのように、ある状態を獲得するための手段の意味を含む言葉であり、日本語でそれを意味するためには「習慣づけ」のほうが誤解の余地が少ないと思われる。ἔθος, ἥθος, ἔξις の概念の詳細については Lockwood (2013)が参考になる。

(10) 習慣づけを “non-rational” なプロセスと見做す解釈に、Moss(2012, 163-179)がある。他方で、“non-rational” “mechanical” “mindless” と形容される動物の訓練に似たプロセスとして理解することに対して、反論も提示されている。Cf. Hardie (1980, 104); Hursthouse (1988, 211); Frede (2013, 22) 等。

(11) ここで「言葉」と訳された λόγος は、他に「規則」「道理」「宣言」「理り」の訳語もありうる(Cf. 朴 2002, 489; 神崎 2014, 434)。文脈的に、父親の「言葉」が子供に対してもつ効力が法の λόγος の効力と類比的に語られていること、法が具体的な何かを「命じる」場面に焦点が当てられていること、そして成文法であれ不文法であれ、一般に法は言葉で言い表すことのできる

内容を持つことを踏まえると、「言葉」という訳語は妥当と考えられる。

(12) 「そして法は、たとえば戦列を離れたり、逃げたり、武器を投げ捨てたりしないといった、勇気ある人の行為を命じ、また姦通をしたり、乱暴をはたいたりしないような、節制ある人の行為を命じ、また殴ったり、暴言を吐いたりしないような、温厚な人の行為を命じ、同様にして他のさまざまな徳と邪悪に応じて、一方の行為を命令し、他方の行為を禁じるのであるが、誤りなく定められた法はこうしたことを誤りなく行ない、いい加減に定められた法は拙劣に行なうのである。」(ENV .1.1129b19-25)

(13) ただし、習慣づけにおいては、習慣づけられる人が法の条文を直接読んだり聞いたりして説得されるというよりも、法を理解した大人たちによって教育されることを通じて法から間接的な働きかけを受ける、というほうが実情に即しているかもしれない。

(14) McDowell (1996, 28; 31-32)や Vasiliou (1996, 778-781; 793)を参照。

(15) 「然々であること」の解釈には、Burnyeat の解釈の他に、「幸福の定義は然々であること」(Burnet 1990, 17; Moss 2012, 178, n58)、「然々の道徳規則、然々の徳の定義」(Hardie 1980, 34)などがある。ここで詳細に検討することはできないが、これらの解釈は、「然々であること」の獲得が適切な習慣づけにかかっていることの意味を取り逃がしてしまうと思われる。「然々の行為が美しいこと、正しいこと」(Burnyeat 1980, 71-72)と同じ解釈をとるのは、例えば Aspasius (1899, 10); Stewart (1973, 54-56); McDowell (1996, 23)等。

(16) この点については Burnyeat (1980, 72); Frede (2013, 31); McDowell (1998, 39); 中畑 (2010, 23)等を参照。

(17) 性格の徳を研究する上で避けられない問題の一つは、『ニコマコス倫理学』と『エウデモス倫理学』において微妙に異なる「性格の徳」の記述から、アリストテレスの側での思考の変化を読み取るか、それとも同じ思考に基づいた記述であるとみなすか、の判断を迫られることにある。さらに、両著作のうちどちらがアリストテレスの成熟した立場を示しているかという問題もある。これらの問題については別稿に譲ることとする。

文献表

Aspasius. 1889. *Aspasi in Ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*. In *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Vol.19, edited by G. Heylbut., 1-186. Berlin: Reimer.

Burnet, J. 1900. *The Ethics of Aristotle*. London: Methuen.

- Burnyeat, M. F. 1980. "Aristotle on Learning to be Good." In *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by Amélie Oksenberg Rorty, 69-92. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. [邦訳：神崎繁. 1986. 「アリストテレスと善き人への学び」 『ギリシア哲学の最前線』 井上 忠 山本 巍編, pp.86-132. 東京大学出版会.]
- Cooper, J. M. 1999. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Frede, D. 2013. "The Political Character of Aristotle's Ethics." In *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, edited by Marguerite Deslauriers and Pierre Destrée, 14-37. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardie, W. F. R. 1980. *Aristotle's Ethical Theory 2nd. ed.* Oxford: Clarendon Press.
- Hume, D. 1739-40. *A Treatise of Human Nature*, edited by David Fate Norton, Mary J. Norton, Oxford: Clarendon Press, 2000.
- Hursthouse, R. 1988. "Moral Habituation." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6: 201-219.
- Irwin, T. H. 1975. "Aristotle on Reason, Desire, and Virtue." *Journal of Philosophy* 72: 567-578.
- Lockwood, T. 2013. "Habituation, Habit, and Character in Aristotle's Ethics." In *A History of Habit: From Aristotle to Bourdieu*, edited by Tom Sparrow and Adam Hutchinson, 19-36. Lanham: Lexington Books.
- Lorenz, H. 2009. "Virtue of Character in Aristotle's *Nicomachean Ethics*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37: 177-212.
- Moss, J. 2012. *Aristotle on the Apparent Good: Perception, Phantasia, Thought, and Desire*. Oxford: Oxford University Press.
- McDowell, J. 1996. "Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics." In *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, 19-35. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1998. "Some Issues in Aristotle's Moral Psychology." In *Mind, Value, and Reality*, 23-49. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Stewart, J. A. 1973. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. New York: Arno Press.
- Vasilioiu, I. 1996. "The Role of Good Upbringing in Aristotle's Ethics."

Philosophy and Phenomenological Research 56: 771-797.

神崎繁. 2014.『アリストテレス全集 15 ニコマコス倫理学』東京：岩波書店.

中畑正志. 2010.「アリストテレスの言い分－倫理的な知のあり方をめぐって」

古代哲学会編,『古代哲学研究』42: 1-30.

朴一功. 2002.『ニコマコス倫理学』京都：京都大学学術出版会.

Thought Experiments as Objects of Comparison¹

The University of Tokyo, Kumpei YAMAMURO

1. Introduction

As Timothy Williamson points out (Williamson 2022, 181), the method of thought experiments is the most conspicuous in analytic philosophy. However, varied views exist on thought experiments, and no consensus has been reached regarding what thought experiments are and how they serve philosophical inquiries. For example, James Robert Brown (1986, 1992, 2004, 2011) claims that some thought experiments are Platonic², and John Norton (1991, 1996, 2004) contends that thought experiments can always be reconstructed as arguments; therefore, they are arguments in disguise.

Moreover, with the emergence of experimental philosophy, the importance of clarifying the nature and function of thought experiments cannot be overemphasized. Experimental philosophers have conducted empirical surveys to show that people's intuitions are significantly affected by apparently irrelevant factors, such as the subjects' cultural background, the order in which imaginary cases are presented, the environment in which the subjects' intuitions are elicited, and so on (see, e.g., Stich and Tobia 2017). Thus, experimental philosophy, albeit controversially, has provided much evidence to doubt the reliability of philosophers' intuitions. The plausibility and relevance of the challenges posed by experimental philosophy, however, depend on the answer to the question: What is a thought experiment? Suppose thought experiments are arguments in disguise, as Norton argues. In that case, the fact that people's intuitions are biased in many ways does not pose any hurdle to the plausibility of the method of thought experiments, just as the existence of the belief bias is irrelevant to the validity of an argument. However, if thought experiments are like real experiments, with the only difference being that they are

conducted in the brain, then the challenges posed by experimental philosophy can be critical because intuitions are then understood in an analogous way to data in real experiments.

Against the backdrop of such metaphilosophical concerns, I conceive of thought experiments as objects of comparison by arguing that Ludwig Wittgenstein's language games are a revised version of thought experiments. Wittgenstein's later philosophy contains many ingenious fictitious cases. However, the functions of those imaginary scenarios are not well understood, leading people to assume that Wittgenstein's language games are thought experiments despite his explicit denial. Nenad Mišćević, for example, asserts that Wittgenstein's imaginary scenarios count as thought experiments because they satisfy a standard definition of thought experiments. I begin by eliminating such a misunderstanding, delineating Wittgenstein's thoughts on language games and thought experiments.

This paper is organized as follows. Section 2 examines Mišćević's claim that Wittgenstein's imaginary scenarios are thought experiments. Section 3 presents Wittgenstein's thoughts on the concept of a thought experiment. Finally, Section 4 argues that Wittgenstein's method of language games is a revised version of thought experiments. Before concluding the paper, I suggest the advantage of the conception of thought experiments as objects of comparison over the prevalent one.

2. Mišćević on Wittgenstein's Scenarios

At the beginning of his paper, Mišćević quotes Wittgenstein on thought experiments:

What Mach calls a thought experiment is of course not an experiment at all. At bottom it is a grammatical investigation. (PR §1)

Then, Mišćević presents a standard definition of thought

experiments and asserts that Wittgenstein's scenarios are indeed thought experiments because they satisfy the definition, despite Wittgenstein's denial. Mišćević says:

Consider the definition of TE [= thought experiment] in Stanford Encyclopedia (due to J.R. Brown and Y. Fehige): "Thought experiments are devices of the imagination used to investigate the nature of things. Thought experimenting often takes place when the method of variation is employed in entertaining imaginative suppositions." The Builders scenario fits well; it is a device of the imagination used to investigate the nature of linguistic practices and to introduce the central idea of a language game. (Mišćević 2017)

What he calls the "Builders scenario" here is a language game Wittgenstein discusses in the beginning of *Philosophical Investigations*. Mišćević claims that the Builders scenario counts as a thought experiment because it satisfies the definition.

There are at least two problems with this claim. First, Wittgenstein's scenarios do not fit the definition. Second, Mišćević fails to grasp the point of Wittgenstein's assertion that thought experiments are not experiments; Wittgenstein is not saying that his scenarios should not be called "thought experiments" but that it is wrong to assume that thought experiments are pretty much like real experiments, with the only difference being that the former are conducted in the brain or the laboratory of the mind. In the remainder of this section, I deal with the first point; that is, I argue how Wittgenstein's imaginary scenarios do not satisfy the definition that Mišćević quotes. To this end, let us have a look at Wittgenstein's thoughts on philosophy and language games.

Wittgenstein states that "[p]hilosophy just puts everything before us, and neither explains nor deduces anything" (PI §126); we can, therefore, conclude that Wittgenstein would not employ language games to "investigate the nature of things."

Nevertheless, in the quote above, Mišćević equates “the nature of linguistic practices” with “the nature of things” so that the definition of thought experiments will resemble his understanding of *Philosophical Investigations*. Even then, Wittgenstein’s scenarios fail to fit the definition because he does not attempt to investigate “the nature of linguistic practices” in the first place. Wittgenstein maintains:

We want to establish an order in our knowledge of the use of language: an order for a particular purpose, one out of many possible orders, not *the* order. For this purpose we shall again and again *emphasize* distinctions which our ordinary forms of language easily make us overlook. (PI §132)

Wittgenstein does not try to establish *the* order to clarify the nature of linguistic practices. Instead, his language games are meant to illuminate our language *for a specific purpose*. In this sense, the orders he tries to establish are in no way absolute; they are relative to specific purposes. So what is the purpose for which an order is established? Wittgenstein says:

All explanation must disappear, and description alone must take its place. And this description gets its light — that is to say, its purpose — from the philosophical problems. (PI §109)

The purpose is to solve (or dissolve) philosophical problems. It is only insofar as it serves to solve philosophical problems that he tries to establish an order by means of language games. It is mistaken to assume that he tries to discover the nature of linguistic practices. Thus, Wittgenstein’s scenarios do not fit the definition.

One might argue that Wittgenstein’s fictitious cases can be regarded as thought experiments if we adopt a less restrictive

definition of the term. However, this line of response would trivialize Wittgenstein's criticism. We need to understand the rationale for his rejection.

3. Wittgenstein on Thought Experiments

Previously, I argued that Wittgenstein's scenarios do not satisfy the definition of a thought experiment that Mišćević refers to. Mišćević seems to assume that terming Wittgenstein's scenarios "thought experiments" or otherwise is a simple verbal matter. That may be why he gives few arguments to endorse the claim that Wittgenstein's scenarios are thought experiments. However, this is not true, as I claim below.

First of all, let us look at what Wittgenstein says about thought experiments.

What Mach calls a thought experiment is of course not an experiment at all. At bottom it is a grammatical investigation. (PR §1)

(Seemingly, I am performing 'thought-experiments'. Well, they're simply not experiments. Calculations would be much closer.) (LW I §519)

What is shown in these quotes is that Wittgenstein repudiates the idea of thought experiments because he thinks they are not experiments, and what we call thought experiments are much closer to "calculations" than to experiments. In other words, Wittgenstein is not so much opposed to what we call thought experiments being called "thought experiments" as he is opposed to them being considered experiments. Therefore, it is misguided to bring up a definition of thought experiments and argue that Wittgenstein's scenarios can be called "thought experiments" simply because they conform to it.

But what does he mean when he says that thought

experiments are not experiments but much closer to calculations? To answer this question, we need to examine Wittgenstein's discussions on the distinction between experiments and calculations.

According to Wittgenstein, normativity is key to differentiating calculations and experiments. Suppose that we make a calculation, say, 25×25 , and get 625 one day and 624 the next day. We would naturally suspect that we made a mistake, at least in one of these calculations, which shows that we think that there must be right and wrong answers when it comes to calculations. In other words, normativity is intrinsic to calculations. At the same time, when we conduct experiments, we are concerned with what results we will obtain, not what the right results are³. So if the conditions of an experiment are fulfilled, "then we must accept whatever comes, as the result" (RFM 336). Obviously, this is not how we use calculations. Thus, treating calculations as experiments leads to a bizarre consequence:

[I]f a calculation is an experiment then the proposition that it yields such and such a result is after all the proposition that under such conditions this kind of sign makes its appearance. And if under these conditions one result appears at one time and another at another, we have no right to say "there's something wrong here" or "both calculations cannot be all right", but we should have to say: this calculation does not always yield the same result (*why* need not be known). (ibid.)

In most cases⁴, when making calculations we do not want to know how the subject will behave or what number a specific individual will arrive at in such and such conditions, which is where Wittgenstein thinks the distinction between experiments and calculations lies. If a calculation is an experiment, and the conditions are fulfilled, we have no right to say that the result is right or wrong. As Wittgenstein says: "The conditions of the

experiment don't include the result" (LFM 97).

However, when it comes to thought experiments, people freely say certain results or intuitive judgments are wrong or unreliable. For example, some proponents of experimental philosophy criticize the use of thought experiments and intuitions therein, and some philosophers who defend the method claim that laypeople's intuitions are unreliable because they lack expertise (see, e.g., Williamson 2022). Meanwhile, experimental philosophers have offered empirical evidence that even professional philosophers are not immune to various cognitive biases (see, e.g., Schwitzgebel and Cushman 2012) and argue that philosophers do not possess the kind of expertise they claim. In summary, people seem to be arguing about the right and wrong results of thought experiments. If thought experiments are experiments, then how can they be made sense of?

One way to make sense of them is to assume that philosophers are discussing the conditions of experiments when they seem to be arguing about the right and wrong results. Those who say some results are wrong and others are right must be taken as saying that certain conditions are not fulfilled.

But what are the conditions? They may be, for instance, such that the intuitions must be elicited from professional philosophers, or every detail of the thought experiment must be fully understood. If thought experiments include such conditions, people may be able to contend that some results are unreliable because the conditions are not fulfilled. For instance, those who say that experimental philosophers' challenges are irrelevant because they carried out surveys on the wrong subjects can be understood as complaining about the inadequacy with which experimental philosophers conducted the experiment.

Here, the problems are that (1) philosophers do not admit the divergence of intuitions even if the conditions are fulfilled, and (2) the meaning of the condition that every detail of the thought experiment must be fully understood is not clear. I discuss each of these below.

First, I have suggested above that the conditions of thought experiments may include one that the subjects should be philosophers. However, a homogeneous group of philosophers can also report divergence in intuitive judgments (e.g., Stich and Tobia 2017). In other words, even if the condition that the subjects should be philosophers is fulfilled, they would not cease talking about the right and wrong results, which shows that thought experiments are not treated as experiments. Philosophers think thought experiments allow for right and wrong results.

Second, some people might stipulate that subjects of thought experiments should understand the scenario *well* so that the results converge. In this case, however, normativity is built into the conditions of the experiment. As normativity is what differentiates experiments and calculations, this response must fail. Since the conditions of the experiment don't include the result, the criterion for understanding well should not be included in the conditions.

Therefore, it is unlikely that philosophers treat thought experiments as experiments. Philosophers discuss right and wrong results, but as we have seen above, it is difficult to interpret them as addressing the conditions of the experiment. Even if we call them "thought experiments," we do not treat them as such; we assume that the results are included in the conditions. What we call "thought experiments" are not experiments.

Then, how are we to understand Wittgenstein's imaginary cases? In the next section, I will argue that Wittgenstein's language games are a revised version of thought experiments, that is, thought experiments used not as experiments but as objects of comparison.

4. Thought Experiments as Objects of Comparison

Earlier, I illustrated Wittgenstein's claim that thought experiments are not experiments but closer to calculations. This

section deals with the positive characterization of what we call “thought experiments.” I first present Wittgenstein’s conception of language games as objects of comparison. Then, I argue that thought experiments should be taken as objects of comparison. Finally, I outline a possible significance of the revised conception of thought experiments.

Imaginary scenarios are ubiquitous in Wittgenstein’s later writings, and some people call them “thought experiments” just because they are fictitious. However, as we saw in the previous section, he is against the idea of thought *experiments*. What are the fictitious language games in his writings, if not thought experiments? How are they supposed to function? Wittgenstein explains the method of language games as follows:

Our clear and simple language-games are not preliminary studies for a future regimentation of language—as it were, first approximations, ignoring friction and air resistance. Rather, the language-games stand there as *objects of comparison* which, through similarities and dissimilarities, are meant to throw light on features of our language. (PI §130)

Although Wittgenstein criticizes the conception of imaginary scenarios as thought experiments, he recognizes the importance of constructing fiction in philosophy (cf. CV 74e). In this quote, he offers a positive characterization of language games as objects of comparison⁵. Wittgenstein’s language games are a revised version of thought experiments. That is, not only does he reject the conception of imaginary scenarios as thought experiments, but he proposes a viable way of using fictitious cases in philosophy. The fact that he refers to what is called a thought experiment as a grammatical investigation seems to endorse this claim (cf. PR §1), for “grammatical investigation” is another name for Wittgenstein’s later philosophy.

How does the conception of thought experiments as objects

of comparison connect with the claim that thought experiments are much closer to calculations? To answer this question, let us look at Wittgenstein's remarks about calculations.

If it is a calculation, we *adopt* it as a calculation—that is, we make a *rule* of it. We make the description of it the description of a *norm*—we say, “This is what we are going to compare things with.” (LFM 98)

Wittgenstein straightforwardly connects calculations with objects of comparison or standards of comparison.

Additionally, a mundane example can easily be offered because we always use calculations as objects of comparison in everyday life⁶. If you put two things in a bag and then add three but find only four items in the bag, you would suspect that you miscounted them or failed to put a thing into the bag. Here, the calculation “ $2 + 3 = 5$ ” serves as an object of comparison or a paradigm. You compare it with reality and assume you made a mistake. Note, however, that calculations do not apply to all experiences. If you add two drops to three drops of water, you will get one instead of five. So, it is crucial to remember that they are, after all, objects of comparison. Calculations or objects of comparison are not, as it were, responsible for reality; they are not preconceptions “to which reality *must* correspond” (PI §131).

Therefore, it is consistent to think Wittgenstein's language games are a revised version of thought experiments with his claim that thought experiments are more like calculations than experiments. As I argued above, calculations can also serve as objects of comparison. Additionally, what Wittgenstein says about the method of language games applies to calculations. He says a language game is not a preconception to which reality must correspond. Similarly, we can say that a calculation is not a preconception to which reality must correspond (recall the example of drops of water). Both language games and calculations are adopted because they are useful for some purposes.

What is wrong with the conception of thought experiments as experiments? Wittgenstein says that “we can avoid unfairness or vacuity in our assertions only by presenting the model as what it is, as an object of comparison” (PI §131), but he doesn’t provide further clarifications. So, I offer a possible consequence of taking fictitious scenarios as experiments, although the paper does not allow for a detailed discussion.

One obvious drawback is shown in the current metaphilosophical debates on the reliability of philosophical intuitions. My contention is that it is the conception of thought experiments as experiments that gives rise to the challenges of negative experimental philosophy. An easy way to see the point is to consider the fact that we do not cast doubt on the reliability of intuitions when we calculate, say, $2 + 3 = 5$ ⁷. It is irrelevant to the validity of calculations that we are prone to various biases or that calculations don’t hold for some sorts of objects. Likewise, we don’t take someone’s answering “ $2 + 3 = 6$ ” as a counterexample for a mathematical theory. If we make it perspicuous that thought experiments are not experiments, such doubts should evaporate.

One might argue that thought experiments are very much unlike calculations in that we have a variety of “intuitions” about an imaginary case while we have *the* answer to a given calculation; hence, it must be wrong to understand thought experiments as something close to calculations. My claim is that it is because we mistakenly take thought experiments as experiments that it seems we cannot discern “reliable intuitions.” In philosophical thought experiments, people’s intuitions count as evidence for or against philosophical claims. We think our intuitions need to be reliable enough to count as evidence, which in turn leads to experimental philosophical endeavors⁸. Thus, at the root of current philosophical debates about the reliability of intuitions lies the conception of thought experiments as experiments.

Note that I am not saying that experimental philosophy is entirely futile. Studies on the Knobe effect demonstrate the

significance of experimental philosophy (see, e.g., Knobe 2003; 2010). My claim is that by construing so-called thought experiments as objects of comparison, one can avoid the challenge posed by experimental philosophy as it stems from the conception of thought experiments as experiments⁹. However, this is just an outline. To delve deeper, we have to look at Wittgenstein's philosophy of mathematics, especially his view on the status of mathematical propositions. Due to the lack of space, the task should be tackled in future work.

5. Concluding Remarks

Wittgenstein denies that thought experiments are experiments, accentuating the distinction between experiments and calculations. According to him, what we call thought experiments are not experiments at all, but closer to calculations. Therefore, Wittgenstein's language games should not be considered thought experiments. They are objects of comparison that "throw light on features of our language" (PI §130).

I suggested a connection between experimental philosophy and the conception of thought experiments as experiments. However, due to the lack of space, I could only touch upon a possible connection. Future work is needed to show that the alternative conception of thought experiments as objects of comparison avoids the challenge of experimental philosophy, and that the conception continues to serve philosophical inquiries.

Notes

1. This paper is sponsored by Japan Society for the Promotion of Science (22J20062).

2. “A *Platonic thought experiment* is a single thought experiment which destroys an old or existing theory and simultaneously generates a new one; it is *a priori* in that it is not based on new empirical evidence, nor is it merely logically derived from old data; and it is an advance in that the resulting theory is better than the predecessor theory.” (Brown 2011: 99)

3. There might be cases where we are inclined to say that certain results of an experiment are wrong (e.g., results that seem to indicate that neutrinos travel faster than light). However, even in such cases, it is not the results that we say are wrong but the conditions of the experiment.

4. Wittgenstein says that the act of calculating can function as an experiment in some cases. For example, if the purpose is to see whether a student has mastered multiplication or whether chalk will stand the strain, the act of calculating can count as an experiment (cf. RFM: 380; LFM: 93).

5. For the elucidation of how language games such as the Builders scenario are used as objects of comparison, see Kuusela 2019: Section 5.2.

6. It is obvious that calculations are not, in most cases, “meant to throw light on features of our language” (PI §130), but it does not follow that calculations are not objects of comparison. It is just that they are not the objects of comparison with our language.

7. I do not mean that we cannot cast doubt on the validity. Of course, this point is related to the so-called rule-following considerations, but I cannot deal with the connection here.

8. “If intuitions generated in response to thought-

experiments are supposed to be able to be used as reasons to accept or reject some philosophical claim, then we should be interested in studying the nature of the relevant intuitions. Experimental philosophy takes up this challenge, applying the methods of experimental psychology to the study of the nature of intuitions generated in response to thought-experiments.” (Alexander and Weinberg 2007).

9. If thought experiments could be interpreted as arguments as Norton tries to do, the problem of the reliability of intuition might be avoided. However, several problems exist with this claim. See, for example, Häggqvist 2009.

(3,795 words)

References

Alexander, J. and Weinberg, J. (2007). Analytic Epistemology and Experimental Philosophy. *Philosophy Compass*, 2(1), 56–80.

Brown, J. R. (1986). Thought Experiments since the Scientific Revolution. *International Studies in the Philosophy of Science*, 1(1), 1–15.

———. (1992). Why Empiricism Won't Work. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 271–279.

———. (2004). Why Thought Experiments Transcend Empiricism. in *Contemporary Debates in the Philosophy of Science*. edited by Christopher Hitchcock, Blackwell, 23–43.

———. (2011). *The Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences*. 2nd edition. Routledge.

Häggqvist, S. (2009). A Model for Thought Experiments. *Canadian Journal of Philosophy*, 39(1), 55–76.

Knobe, J. (2003). Intentional Action and Side Effects in Ordinary Language. *Analysis*, 63(3), 190–194.

———. (2010). Person as Scientist, Person as Moralizer. *Behavioral and Brain Sciences*, 33(4), 315–329.

Kuusela, O. (2019). *Wittgenstein on Logic as the Method of Philosophy: Re-Examining the Roots and Development of Analytic Philosophy*. Oxford University Press.

Miščević, N. (2017). Wittgenstein's Thought-Experiments. *Conceptus*, 42(101–102), 20–40.

Norton, J. (1991). Thought Experiments in Einstein's Work. in *Thought Experiments in Science and Philosophy*. edited by Tamara Horowitz and Gerald Massey, Rowman & Littlefield, 129–148.

———. (1996). Are Thought Experiments Just What You Thought? *Canadian Journal of Philosophy*, 26(3), 333–366.

———. (2004). On Thought Experiments: Is There More to the Argument? *Philosophy of Science*, 71(5), 1139–1151.

Stich, S. and Tobia, K. (2017). Intuition and its Critics. in *The Routledge Companion to Thought Experiments*. edited by Michael T. Stuart, Yiftach Fehige, and James Robert Brown, Routledge, 369–384.

Schwitzgebel, E. and Cushman, F. (2012). Expertise in Moral Reasoning? Order Effects on Moral Judgment in Professional Philosophers and Non-Philosophers. *Mind and Language*, 27(2), 135–153.

Williamson, T. (2022). *The Philosophy of Philosophy*. 2nd edition. Wiley-Blackwell.

Wittgenstein, L. (1975). *Philosophical Remarks*. edited from his posthumous writings by Rush Rhees, translated by Raymond Hargreaves and Roger White. Basil Blackwell. (PR)

———. (1978). *Remarks on the Foundations of*

Mathematics. 3rd edition, edited by G. H. von Wright, R. Rhees, and G. E. M. Anscombe, translated by G. E. M. Anscombe, Basil Blackwell. (RFM)

———. (1980). *Culture and Value*. edited by G. H. von Wright in collaboration with Heikki Nyman, translated by Peter Winch, The University of Chicago Press. (CV)

———. (1982). *Last Writings on the Philosophy of Psychology, volume 1*. edited by G. H. von Wright and Heikki Nyman, translated by C. G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue, Basil Blackwell. (LW I)

———. (1989). *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics Cambridge, 1939 from the Notes of R. G. Bosanquet, Norman Malcolm, Rush Rhees, and Yorick Smythies*. edited by Cora Diamond, The University of Chicago Press. (LFM)

———. (2009). *Philosophical Investigations*. translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, revised 4th edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Wiley-Blackwell. (PI)

マックス・シェーラーにおける「共同感情」の二重性について

筑波大学 渡辺朱音

序

現象学者、倫理学者であるマックス・シェーラー（1874-1928）は、主著のひとつである『同情の本質と諸形式』⁽¹⁾（以下、『同情』）において、*Sympathie*⁽²⁾と呼ばれる情緒的体験を現象学的に記述してその形式を4つに区別し、さらに、愛や憎しみのような他の情緒的体験との相違を分析した。本稿ではこのジンパティーのひとつである「共同感情 *Mitgefühl*」が情緒的体験全体のなかで独自の地位を占めることを示すとともに、その二重の意義を明確にしていきたい。

シェーラーは、彼が区別したジンパティーの諸形式のなかでも特に「共同感情」、「一体感 *Einsfühlung*」を主題的に論じる。『同情』についての先行研究の多くは、共同感情を感得や認識の「機能」であり、「作用」としての愛から区別されたものとして捉えている⁽³⁾。本論において後述するが、作用は決して対象化されない人間の人格に関わることのできる運動や行為であるが、機能は対象化可能な生命や自我の領域における受動的な反応であると考えられている。晩年に哲学的人間学を創始したことでも知られるシェーラーの哲学の根幹には、「人間とは何か、存在のうちに占める人間の地位はどのようなものか」（GW9/9, 13）という人間学の問題意識があり、最終的には彼にとって人格こそが人間の特殊な地位を支えるものである。そのためこれまでのシェーラー研究では、単なる機能としての共同感情よりも、作用である愛に焦点が当てられることが多い。

実際に、シェーラーは共同感情を機能であり、感得した他者の体験や感情に対する反応や反射であるという。しかし、『同情』には共同感情を作用として記述する箇所も存在する。シェーラーの共同感情についての論究は、生命や自我にかかわる反応としての機能と、人格にかかわる運動としての作用の二重性を含んでいると思われる。

本稿の構成は以下のとおりである。(1)：共同感情と他のジンパティーの諸形式との区別および、共同感情の諸性質を検討する。(2)：機能と作用という二重性に特徴をもつ共同感情を、人格と自我とのかかわりから検討する。(3)：共同感情と他の情緒的な体験との関係を検討する。(4)：これまでの検討から、二重性をもつものとしての共同感情の内実についての考察を行う（結論）。

1. ジンパティエの4区分と共同感情の諸性質

本章では、シェーラーが4つに区別したジンパティエの諸形式について整理し、他のジンパティエの形式との相違の検討を通じて本稿の主題となる共同感情の性質を明らかにする。

『同情』においてシェーラーは、共同感情の現象の輪郭を明確にするために、ジンパティエの形式を、「(1)「あるひととの」、たとえば同一の苦しみを、直接的に共感すること（相互感得 *Miteinanderfühlen*）、(2)「あることへの」共同感情、つまり、あるひとの喜び「への」共歓、痛み「との」共苦、(3)単純な感情伝播 *Gefühlsansteckung*、(4)真の一体感」（GW7/23, 41）の4つに区別する。

相互感得について、シェーラーは子供を亡くした父母の例を挙げる。このとき父と母は完全に同一の痛みを感じており、他者の感情が志向の対象になることはない。相互感得は、ある人と同一の情緒的活動を感得し、体験するという意味で、同一の感情を共にしている。私の痛みと他者の痛みは同一の事実なのである。

それに対して共同感情は、他者の痛みや喜びを感得⁽⁴⁾する志向性を含んでいる。たとえば、子供を亡くした父と母のそばに友人がいたとする。両親の痛みがひとつの事実であったのに対し、両親の痛みと友人の共苦は「現象学的に二つの異なった事実」（GW7/24, 43）である。共同感情は、他者の痛みという体験や感情を志向し共に苦しむことであって、相互感得のように他者と同じ感情を感得することではない。

共同感情は、「われわれにとって他なる存在者の体験が直接「理解」されるようにみえ、しかもわれわれがそれに「参与する」（思い遣る）ような」（GW7/17, 29）過程であり、共同感情においては他者の体験の理解と、他者の体験への参与（思い遣り）のふたつが異なった現象として、しかし同時に発生している。シェーラーは共同感情について、「他なる存在者たちの体験、さらにかれらの感情の諸状態を体験することをもふくめて、これを単に把握し、理解し、場合によっては追隨的に生きる（「追感得する」）ことのみ用いられるような一切の態度から切りはなされなければならない」（GW7/19, 33）という。シェーラーにとって共同感情は「つねに、あらかじめ理解され把握された他人経験に付加されるもの」（GW7/19, 34）であり、共同感情によって原初的な他者体験が可能になるわけではない。むしろ、他者の体験や感情状態の理解や追感得は、共同感情の成立にとって必要な前提とされる。しかし、「追感得と追体験とは他者体験へのいかなる「思

い遣り」をもふくまない」(GW7/20, 35) ため、共同感情の成立には、他者の苦しみを追隨的に受容する(追感得する)、追感得した体験や感情を他者の苦しみとして把握したうえで、それを共に苦しむ(共感得する)という二重の志向的關係が必要とされる。

第三に「感情伝播」は、つられ笑いやもらい泣きのように、誰かの感情や空間の雰囲気感染し、その感情のなかに「一緒に引きずりこまれる」(GW7/26, 46) ことを指す。感情伝播においては、他者の感情や体験への志向的關係も思い遣りも成立しておらず、感情の対象や原因に対する認識もない。

第四に「一体感」は、感情伝播が推し進められた結果、他者の感情だけでなく他我と自我までもが同一視される状態である。シェーラーは、一体感の現象を「特発性型」と「異発性型」(GW7/29, 51)、「相関的融合現象」

(GW7/36, 61) の3つに分類する。特発性型一体感の状態では、他者の生がもはや私の生であるとみなされるほどに、他者と感情を共にしている。反対に異発性型一体感の状態では、私の生が他者の生のうちに取り込まれる。特発性型と異発性型は、自我もしくは他我のどちらかに優位性が認められ、片方がもう片方によって置き換えられるような状態である。相関的融合現象は、シェーラーによれば「真の一体感」(GW7/36, 61) であり、この基本的形式は愛に満たされた性的交渉や、未組織集団(群衆や世論など)の心的生活にあらわれる。この場合、自我と他我のどちらかに優位性がのこることとはなく、どちらもひとつの生の流れのなかに失われる。

以上で整理したジンパティエーの4区分のなかで、『同情』で論究される現象はおもに共同感情と一体感である。以下では共同感情と一体感の相違を通じて、共同感情が他者との距離を前提にすることを検討する。

シェーラーは、共苦とは「この他人としての他人の苦しみを苦しむこと」(GW7/48, 80) であるという。他者の感情を自分の感情と同一視して感得したり、他者と自分の同一視によって他者の感情を共感得したりすることは、共同感情とはいえない。「もしもわが身に同じようなことが降りかかったならば、それは一体どのようなことだろうか？」この種の思案が生活のなかでどんな位置を占めるにせよ、それは真の共同感情とはまったく無縁である」(GW7/50, 84) という記述は、他人事を自分事として考えるようとする態度への明確な批判である。そのような態度の場合、他者の感情は自分自身の感情へとすり替わってしまい、「単にわれわれの苦しみやわれわれの喜びにむけられた態度のみが、すなわち利己的態度のみが、与えられるにすぎない」(GW7/51, 85) ののである。また、自己と他者の同一視においては、自分

がすでに体験した体験や感情に関してしか他者に共感することができないが、われわれは自分の体験したことの無い他者の体験に対しても共同感情を持つことができる。共同感情は、自己と他者の体験や環境、状況の一致や類似に制限されることはない。

シェーラーは「真の共同感情のための前提となる人間の自己意識、自己感情、いわば自己自身の生が、そしてそれらとともに体験された他人との「距離」(GW7/55, 92)が、自己と他者を同一視する生においては破壊されてしまうという。共同感情は、自己と他者の体験や感情の区別を前提に成り立つ。共同感情は「人格の本質的同一性を示しているわけではなく、むしろ反対に、真の共同感情こそ純粋な本質的差異性を、(これがまた人格の実在的現存在の差異性を示す究極的根源でもある)、あらかじめ前提している」

(GW7/76, 128)と論じられることから、ここでの自己と他者の距離とは物理心理的な距離ではなく、人格の差異性に基づく人格的距離であると考えられる。人格的距離は、「他人との最大限の「接近」にさいしても、かれが本質必然的にそこにいるという事実、ならびにあらゆる可能的な共同体験にもかかわらず、絶対的に閉ざされたままであるという事実」(GW7/77, 129)としてわれわれにアプリアリに把握されているという。他者との人格的距離は、他者の絶対的な個性と言い換えることができる。われわれは、他者とどれほど親しくなったとしても、他者の絶対的に内奥な人格の個性を暴くことはできないのである。

共同感情の成立において、他者の感情や体験を他者のものとして、すなわち自分自身との異質性として把握したうえで積極的に参与し思い遣ることが必要である。追感得と共感得という異なるふたつの現象から成り立つという点、自他を同一視する態度とは鋭く区別され、他者との人格的距離を前提とするという点が、共同感情の独自の性質であると考えられる。

2. 共同感情の機能と作用

他者との絶対的な距離を前提とした共同感情において、われわれは他者の人格そのものにかかわることはできないのだろうか。本章では、共同感情が機能であり作用でもありうるという二重性を指摘するとともに、人格的距離がある他者の人格に関与し共感することがいかにして可能なのか、その契機のひとつとなる純粋な共同感情について検討する。

機能とは、見ることや聞くこと、何かを感じる事など、なんらかの内容を受容するはたらきであり、価値や状態の感得も機能のひとつである。一方で、作用は認識作用、愛憎の作用、意志作用などの行為や運動であり、なに

かを為す自発的なはたらきである。「すべての機能は第一に自我機能であり、けっして人格領域に所属するものではない。機能は心理的であり、作用は非心理的である」(GW2/386, 40) という記述から、作用は人格に、機能は心的自我にかかわるはたらきであるといえる。自我は内部知覚に与えられた心的体験の統一体であり、知覚や理解や感得の対象になる。人格は「相違せる本質の諸作用の具体的なそれみずからの本質的な存在統一」(GW2/382, 33) であり、諸作用は人格に所属することで具体的に遂行可能になる。遂行された作用は知覚や感得のような仕方で対象化して把握することはできず、作用の具体的な遂行の中心である人格についても同様である⁽⁵⁾。われわれがある人間を対象化しようとするれば、彼の人格は「われわれの手から滑り落ち、ただその抜け殻がのこるだけ」(GW7/169, 280) なのであり、人格はつねに作用遂行によって直接的に体験するという仕方でのみ与えられる。人格とは、自我のように対象化できる心的現象の総体としてではなく、すべての作用や運動の主体としての生きたその人自身であるといえる。他者の人格にかかわるためには、他者という人間を対象化しようとする態度から脱却し、他者が遂行する作用を共に遂行することが必要である。

シェーラーは「真の共同感得はあくまで単なる一つの機能」(GW7/52, 87) であり、「追感得にもとづく共同感情は、本質的に一つの「受苦」であって自発的作用ではない。さらに反作用であって、作用ではない」

(GW7/78, 130) という。共同感情の機能は追感得した他者の体験や感情に対する受容的な反応あるいは反射であり、他者の心的自我の領域にのみかかわると考えられる。しかしシェーラーは、「純粋な共同感情が人間精神の本質に帰属するものとするれば、かくして共同感情は、「他者の価値一般」というアプリアリな質料をとまなうアプリアリな作用としても示される」

(GW7/71, 120) とも述べ、共同感情が機能と作用の二重性をもつものであることを示唆する。この二重性において共同感情は、他者との作用の共同遂行として他者の人格に関与する可能性を持ちうる。純粋な共同感情という契機によって、共同感情は作用になりうる可能性を獲得するのだ。純粋な共同感情は、「人間を人間として（ないし生けるものとして）、等価値のものとしてとらえるという」(GW7/70, 118) 把握を可能にする。ここでシェーラーが問題にする自己と他者の等価値性の把握とは、他者の実在性を自己の実在性と等しく意識することと言い換えられる。シェーラーは、われわれは自然状態においては他者の実在性を自己の実在性と同等には意識していないとし、このような独我論的態度は共同感情によって克服できると論じる。ただし、このような他者の等価値性の把握に至るには、単に個別的な他者を対象

とすることや、偶然的な他者との出会いによって共同感情が生起することだけでは不十分である。

いまや他者の苦しみの本質がそもそも「形相化して」とらえられ、共感の「純粹」機能が持続的・構成的態度として、この最初の「誘因」をはるかに越えて、一切の他者の存在と他者の価値にむかって自由にひらかれひろげられてゆくのである。(GW7/71, 118-119)

個別的・偶然的な他者との出会いを出発点に、その感情や体験の本質を志向することであらゆる他者の存在に向かって共同感情がひらかれていくと、個別的な共同感情の機能は純粹な共同感情の機能へと発展する。シェーラーは、仏陀の出家の契機にこの発展を認めている。そこではひとりの病人やひとりの死者との出会いがあらゆる他者の病や死の苦しみの例証としてとらえられることで、あらゆる他者の存在を等価値のものとして把握するに至るのである。

人格的距離のある他者とのかかわりにおいて、われわれはつねにその距離を克服することはできないが、距離があったとしても他者の人格に関与するという仕方に関係を結ぶことはできる。その際に必要な契機が純粹な共同感情であり、眼前の他者の個別性・偶然性を越えた感情や体験の本質への志向である。純粹な共同感情において、一切の他者の実在性が自己の実在性と等しく把握される。純粹な共同感情は共同感情が作用としてのはたらきを獲得するためのひとつの契機として位置づけられる。しかしこの時点ではまだ、共同感情は作用であるとはいえない。次章では、共同感情が作用としてのはたらきを得るためにはさらに何が必要なのかについて検討する。

3. 共同感情と他の情緒的体験との関係

シェーラーは、一体感、追感得、共同感情、人間愛、人格と神に対する無宇宙的な愛のあいだに「基底づけ Fundierung」(GW7/105, 174) という本質的關係があるとする。諸情緒的体験のそれぞれの基底づけ関係は以下のとおりである。

- a 一体感は追感得を基底づける
- b 追感得は共同感情を基底づける
- c 共同感情は人間愛（フマニタス）を基底づける
- d 人間愛は人格および神に対する無宇宙的な愛を基底づける

本章では基底づけ関係を整理し、共同感情が基底づけるとされる愛との関係を詳細に検討することで、愛が共同感情の作用の成立におけるもうひとつの契機であることを明らかにする。

1で、共同感情は自分自身の体験に限定されないと述べたが、このことは共同感情の基底となる追感得についても同様である。シェーラーはその理由を、「追感得された状態の質を、いつか一度は、わたしが追感得した（直接に、あるいは、たとえば以前にこの類との一体感をもった第三者との一体感をとおして間接的に）この主体の属する類との一体感をとおして保持」

（GW7/105, 175）しているからであるとする。一体感は実際の自分の体験を越えた、豊かなジンパティーを可能にするのだ。追感得が共同感情を基底づけるという関係については、1で述べたとおりであるため省略する。端的に繰り返せば、共同感情は追感得のうえに共感得（参与・思い遣り）が成り立つことによって可能になる。

前章で論じたように、共同感情によって他者と自分との等しい実在性の把握が与えられるが、共同感情は「われわれが共感している当の主体が現に振るまう態度とむすびついている」（GW7/107, 178）のであり、共同感情の対象は虚構やイメージとしての他者ではなく、行為や言葉、表情など、振る舞いの主体として実在する他者に限られる。純粋な共同感情によって、自分がつくりだした虚構やイメージを投影した他者像を現実と誤認する態度が克服される。他者を自己と等しく現実的実在として把握することが人間愛を基底づける。人格および神に対する無宇宙的愛は、キリスト教の神における隣人愛をモデルとした、すべての生命的実在＝宇宙⁽⁶⁾という制約の取り払われた精神的な人格に対する愛である。人格および神への愛は、実在性としての人間への愛（人間愛）を越えて、他者をひとつの人格として愛する。

ある人格自身の生命自我にひとしい他人の生命自我ないしその基底のとる実在的態度が、共同感情をとおしてあらかじめ遂行されていて、この共同感情にもとづいた自発的人間愛をたえずその深層へとおしひろげ、人間における人格存在がはじまるいわば出発点にまで突きすすむ場合、まさにこうした場合にのみ当の主体（その純粋なノエシス的作用とその作用意味）がある他人に（純粋に精神的な意味了解をとおして）与えられるようになる。（GW7/108, 182）

共同感情あるいは人間愛の向けられる対象としての他者は、自己と同等の

実在性をもつ自我としての他者であり、人格の領域には至っていない。人間愛は「それぞれの人を類としての「人間」のたんなる「例証」として愛しつとらえる」(GW7/110, 183) はたらきを担い、人格への愛とは明確に区別されている。しかし、人格への愛は人間愛に基底づけられることによって実現されるため、人格への愛が可能でありうる場所や範囲は、人間愛によって定められる。人間愛は他者の人格にかかわることなく可能であるが、他者の人格そのものを愛する人格への愛に発展するための枠組みを提供するという仕方で基底になっている。人格への愛においては、「他者を愛し了解する自発的作用にのみ依存しているのではなく、愛すべきあるいは精神的に了解すべき相手の人格のくさず自由なる裁量にも依存するという」(GW7/110, 183) 新しい法則があらわれる。人格への愛は、他者の側からの自発的な開示というはたらきかけに応答するという双方向的作用によって可能になる。

共同感情が人間愛を基底づけ、人間愛が人格への愛を基底づけることから、共同感情は他者への愛一般を基底づける現象であるといえる。以下では、愛の諸性質と共同感情との相違を整理し、共同感情と愛の関係をより詳細に検討することで、愛と共同感情の基底づけ関係の双方向性を明らかにする。

シェーラーは、愛は「価値を創造する運動」(GW7/121, 201) であり、「作用の究極的本質として、もっぱら直観されうるにすぎない」(GW7/155, 256) という。愛は単なる感情状態や事実の複合に還元したり感情状態や諸事実によって変えたりすることのできない人格の作用であり、感情の源泉となる。愛される対象に対する「このようにあるべき」という教育的態度は愛といえず、愛は愛される対象をあるがままの姿において愛する。愛はより低い価値からより高い価値存在に向かう運動であり、「この運動においてはじめて、対象もしくは人格のより高い価値が突如としてきらめきでてくる」(GW7/155, 257)。共同感情とは違い、愛はつねに作用であって機能ではない。共同感情はある対象の価値や状態の感得という受容機能を基盤とするが、愛は本来的に対象化されない人格に結びつく作用であるから、感得機能とは無関係に生じる。また、共同感情のはたらきが基本的に受容的な反応であるのに対し、愛は自発的な応答である。

以上で示されたように、共同感情と愛とは異なる現象であるが、先に示されたように、共同感情は愛の発生のための基盤となる。しかしさらに注目すべきは、シェーラーが「あらゆる共感のはたらき一般がある種の愛に基底づけられており、一切の愛を欠くときには共感もまた消滅する」(GW7/147, 243) とも述べていることである。愛は共同感情が向かう対象を指示し、共同感情は愛によって方向付けられる。ひとは愛していない相手に共感するこ

とができて、愛している相手に共感しないことはできないのである。また、シェーラーは、共感の対象を愛していない場合、「われわれの共同感情はただちに終焉し、人格中枢にせまることは決してない」(GW7/147, 243)という。共同感情が与える他者の実在性は愛を基底づけるが、愛は共同感情に方向性と持続性、発展性を与えることで共同感情は他者の人格にかかわる作用になりうる。他者への愛こそが、共同感情が単なる機能を越えて作用としてのはたらきを獲得するためのもうひとつの契機であり、この地点で共同感情は作用になりうるのだと考えられる。

4. 結論 —共同感情の二重性の内実—

本稿の目的は、共同感情の二重性の内実を明らかにすることで、共同感情を情緒的体験全体のなかで独自の地位を占めることを示すことであった。これまでの検討により、共同感情のもつ機能と作用の二重性、すなわち他者の心的自我にかかわる側面と人格にかかわる側面との二重性の内実についての考察が可能になるだろう。

共同感情は、他者の感情や体験を追隨的に感得する追感得の機能に基底づけられ、追感得は一体感という自我と他我を同一視する現象によって基底づけられる。共同感情が間接的に一体感に支えられることで、ひとは自分自身の経験したことがある感情や体験以外にも共感できる。

共同感情によってわれわれは他者の感情や体験に個別的に共感できるが、自己と他者のあいだにはつねに絶対的な人格的距離がある。他者の個体的な人格に関与するには、個別的で偶然的に出会う他者の感情や体験だけではなくその本質を志向することで、共同感情の機能が純粋な共同感情に発展することが必要である。純粋な共同感情は、人間愛を基底づける自己と他者との等価値な実在性の把握を可能にする契機である。この時点での共同感情あるいは人間愛は、他者の人格にまでせまることはない。しかし、ある他者をあらゆる人間のひとりだと捉えて愛する人間愛を基底とすることで、個別的な人格への愛が可能になる。純粋な共同感情は愛を基底づけるが、愛が共同感情を基底づけるという双方向性がある。愛は作用として、他者の人格にかかわりうる。シェーラーは、一切の愛を欠くときには共感もまた消滅し、愛のない共同感情は他者の人格にせまることがないとする。他者への愛こそが純粋な共同感情を共同感情の作用に発展させると考えられる。

本稿において明らかにした共同感情の二重性の内実を整理しよう。共同感情の機能は自我と他我の同一視としての一体感に間接的に支えられる。一体感に基底づけられた追感得に他者への積極的参与としての共感得が加わるこ

とで、自他の人格的距離の把握を前提とする共同感情が可能になる。現実的な他者への偶発的・個別的な共同感情の機能が、その偶発性・個別性を超えてあらゆる他者にひらかれることによって、共同感情はあらゆる他者の等価値性の把握を可能にする純粋な共同感情となる。純粋な共同感情は人間愛を基底づけ、人間愛は人格愛を基底づける。ここではまだ、共同感情は作用ではない。共同感情が愛を基底づけると同時に、愛も共同感情を基底づける。他者の人格への愛に基底づけられることによって、共同感情は単なる受容的機能としての偶発的・個別的で不安定なはたらきから、他者の人格にかかわるという共同感情の自発的作用へと発展する。

本稿において共同感情は、純粋な共同感情という他者との等価値性の把握をひとつの契機、そして他者への愛をもうひとつの契機として、機能から作用へと発展する可能性をもつ、すなわち心理的現象という対象としての他者への共感からひとりの生きた人格としての他者への共感にひらかれていく可能性をもつ現象であると位置づけられる。共同感情が自他の距離を前提とすることは何度も繰り返した通りだが、それが自我と他我の同一視である一体感に支えられる点、距離がありながらも他者の人格に関与しうる発展可能性をもつ点が、共同感情という情緒的体験の独自性であると考えられる。

注

(1)本稿におけるシェーラーの引用の邦訳は、『シェーラー著作集』（白水社、1976－1980年）を使用させていただいた。参照指示の後に、文献の表題の邦訳のページ数を記す。

(2)シェーラー研究において、*Sympathie* (*sympathy*) は「同情」が定訳であり、感情移入と訳される *Einfühlung* (*empathy*) とは明確に区別される。しかし、シェーラーのいう *Sympathie* とは、人間を含む生物間で引き起こされる広汎な相互感応現象であるため、同情と呼ぶには不適切であるとも言われる（『同情』訳者解説、白水社、1977年、444頁）。紙幅の都合上、本稿では *Sympathy* と *Empathy*、および同情と共感の思想史的区別については立ち入らないが、上記のような混乱を避けるため、*Sympathie* について言及する際にはカタカナで「ジンパティエ」と表記し、ジンパティエを抱くことについて「共感する」という語を用いる。

(3)金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』、創文社、1995年、斎藤伸「共同感情と間主観性理論：マックス・シェーラーにおける他我知覚の四区分」、『聖学院大学総合研究所紀要』52、2012年、240-261頁、McGill,

V. J. "Scheler's Theory of Sympathy and Love", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2, 1942.

(4) シェーラーは、感情状態と感得機能の区別を強調する。感情状態は、感得のあり方や様態をひとつに規定するものではなく、感情の内容や現出に属するものである。それに対して感得は、感情状態をうけとる機能であり、受容された質は変異しうるものであるとされる。シェーラーは、この区別を苦痛に焦点を当てて論じることが多い。ある苦痛という感情状態に対してわれわれは、「それに「耐える」、それを「許容する」、時にはそれを「楽しみ」さえもする」というように、多様な受容の仕方をとることができる (GW2 261, 162)。

(5) 「作用が対象でないことが確かであるならば、作用の遂行のうちに生きている人格がけっして対象でないことは当然である。」 (GW2/ 386, 39)

(6) シェーラーは、宇宙を「生きとし生けるすべてのもの、したがってまたそれ自身のために存在する動物や植物をもふくめた、否、究極的には全世界の現実的存在一般」として規定している (GW7/89, 149)。

(10693 字)

参考文献

【一次文献】

略号表

〈Scheler, Max〉

GW2 : *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, in: *Gesammelte Werke Bd. II*. Francke Bern, 1954. (『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』、『マックス・シェーラー著作集 1』吉沢伝三郎訳、1976年；『マックス・シェーラー著作集 2』吉沢伝三郎・岡田紀子訳、1976年；『マックス・シェーラー著作集 3』小倉志祥訳、1980年)。

GW3-a : *Die Idole des Selbsterkenntnis*, in: *Gesammelte Werke Bd. III*, Francke Bern, 1955. (「自己認識の偶像」、『マックス・シェーラー著作集 5』大谷愛人ほか訳、1977年)。

GW3-b : *Das Ressentiment im Aufbau der Morale*, in: *Gesammelte Werke Bd. III*, Francke Bern, 1955. (「道徳の構造におけるルサンチマン」、『マックス・シェーラー著作集 4』林田新二訳、1977年)。

GW7 : *Wesen und Formen der Sympathie*, in: *Gesammelte Werke Bd. VII*. Francke Bern, 1973. (『同情の本質と諸形式』、『マックス・シェーラー著

作集 8』青木茂・小林茂 訳、白水社、1977年)。

GW9 : Die Stellung des Menschen im Kosmos, in : Gesammelte Werke Bd.IX. Francke Bern, 1979. (「宇宙における人間の地位」、『マックス・シェーラー著作集 13』飯島宗享・亀井裕 訳、1977年)。

【二次文献】

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

Hartmann, Wilfried, *Max Scheler : Bibliographie*, F. Frommann, 1963.

Luther, A. R., *Persons in love : A study of Max Scheler's Wesen und Formen der Sympathie*, The Hague , Nijhoff, 1972.

McGill, V. J., "Scheler's Theory of Sympathy and Love", *Philosophy and Phenomenologica Research*, 2, 1942.

Ratcliffe, Matthew, "Phenomenology as a Form of Empathy", *Inquiry*, 55(5), 2012.

Zahavi, Dan, "Simulation, projection and empathy", *Consciousness and Cognition* 17, 2008, 514-522.

——— Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz, *Inquiry* 53(3), 2010, 285-306.

フリングス, マンフレート, S『マックス・シェーラーの倫理思想』、深谷昭三・高見保則 訳、以文社、1988年。

金子晴勇『マックス・シェーラーの人間学』、創文社、1995年。

熊谷正憲「M. シェーラーの共感論の批判的考察」、『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』、5、1998年、1-19頁。

———「M.シェーラーの共感論について」、『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』、4、1997年、47-66頁。

斎藤伸「共同感情と間主観性理論：マックス・シェーラーにおける他我知覚の四区分」、『聖学院大学総合研究所紀要』52、2012年、240-261頁。