

日本哲学会 web 論集

『哲学の門：大学院生研究論集』

第 6 号

目次

ハイデガー『存在と時間』における「歴史性」と選択の問題 ――現象学的歴史論の存在論的な拡張に向けて――	倉科俊佑 3
色が色を見る、音が音を聞く ――西田幾多郎による「感覚」の超越論的基礎付けの試み―― ..	後藤祐次郎 20
メアリ・ウルストンクラフトの自由概念について	内藤正博 34
現前への信と「吐き出されるもの」: 「エコノミメーシス」における「音声＝ロゴス中心主義」と信の問題	中谷 碩岐 47
差延の二重のコスモス ――デリダにおける言語使用の秩序――.....	石原威 61
初期ニーチェにおける言語の発生論 ――グスタフ・ゲルバーからの影響に注目して――	内田智之 75
道徳的判断において、共感はどのような役割を果たすのか	太田泰幹 90
〈二つの差延〉の両立不可能な両立 ――ジャック・デリダ郵便論における二相構造の解明――	木村稜 103
セラーズ的概念主義の内実と根拠	久保田智也 119
指令主義における真理の理論:機能主義的観点からの再構成	駒田珠希 134
ヒュームの記憶論 -私たちはいかにして正しい記憶を識別しうるか-	高萩智也 147
功利主義と「生き方を巡る実践」 B・ウィリアムズによる功利主義批判の根底にあるもの	高原亮 161
危害なき差別は帰結主義的差別論の誤りを示すか	中村貴行 174
サルトル『道徳論ノート』における創造の意義	畑田晃佑 188

採用論文
『哲学の門』優秀論文賞
(50音順)

ハイデガー『存在と時間』における「歴史性」と選択の問題

——現象学的歴史論の存在論的な拡張に向けて——

東京大学大学院 倉科俊佑

はじめに

ハイデガーは『存在と時間』において、我々の存在とは時間的な「伸び広がり」——伝承されてきた存在理解を、将来の自らの在り方を形作る可能性として選び取り、その都度の私が引き受けること——であると主張する。「歴史性 (Geschichtlichkeit)」とは、我々の実存理解に属するこうした歴史的ダイナミズム(「生起 (Geschehen)»)の構造を析出したものだ (SZ, 20, 374f.)。注目すべきは、「現存在には事実にそれぞれ自らの「歴史」がある (haben) が、そうしたものがありうるのは、この存在者の存在が歴史性によって構成されているからである」とあるように、我々の実存構造に帰属する歴史性が、同時に、歴史を先立って可能にする条件とされていることだ (SZ, 382; Vgl. SZ, 19)。本稿ではこのテーゼで主張されている歴史性と歴史の関係を検討したい⁽¹⁾。

ハイデガーにとって第一に「歴史とは我々自身がそれであり、我々がそのもとにあるような一つの生起」 (GA80.1,152) であって、世界において出会う他の歴史的な存在者からなる「世界-歴史」とは明白に区別される (SZ, 381)。そうした歴史的な存在者の理解以前に、自らの歴史的状況によってとりうる在り方が規定されてしまっていたり、理解の枠組みを伝統から踏襲してしまっていたりといった仕方で、私の存在理解に際してその可能性の起源として歴史を負っている事こそが、ここでの「歴史」がある」ということだ。すると、「歴史がある」ことは我々の存在理解に先立つ起源としての歴史を前提としているわけだが、それを歴史の後に来るであろう我々の自己理解の構造にすぎない歴史性が可能にするという主張は、倒錯的で支持し難いものと思われる。

それゆえに、ハイデガー研究において『存在と時間』の歴史論は、歴史(存在史)の方が我々の歴史的な存在を可能にする後期の歴史論によって克服されるべき失敗として批判されてきた⁽²⁾。積極的評価を試みる諸研究も歴史性と歴史の関係を回避するような仕方で歴史性を論じるものが大半である⁽³⁾。

そもそも歴史論の文脈においても現象学は、歴史学が行うような歴史の対象化に先立つ我々と過去の相関性を記述することで我々の経験の方からの歴史記述を可能にできるという点では有益であるものの、そうしたパースペクティブへの徹底した内在ゆえに、その発生に先立って過去の側で生じていた

歴史については語り得ないという限界が繰り返し指摘されてきた (Foucault (1966), 336-338; Ricoeur(1985), 180; Grethlein(2019))。『存在と時間』の歴史論もまた、そうした限界を無視して歴史を我々のパースペクティブの関連項へと矮小化する構成的な歴史論とみなされ⁽⁴⁾、現象学的歴史論においてもあまり評価されてこなかった⁽⁵⁾。

しかし、後年のハイデガー自身は存在史を前提した上でなお「現存在が歴史性を経験すること」に意義を認めており (GA9, 336)、歴史性が歴史にとっての可能条件となることと、歴史が歴史性に先立つことは必ずしも両立不可能ではないように思われる。そこで本稿では〈歴史性が歴史を可能にする〉という主張を、そうした歴史的事実の先行性を寧ろ積極的に受容するものとして解釈し、現象学的歴史論の限界とみなされていたものを再考したい。そのために、まず生成史を参照することで歴史性概念が歴史に先立つものではありえないことを確認し (第1節)、次いで歴史性が持つ「選択の選択」という構造から、構成的な歴史論としてのハイデガー解釈を退ける (第2節)。最後に歴史性における実存様態である「運命」と歴史との関わりから、歴史性が歴史を可能にするというテーゼの内実を示す (第3節)。

1. 現象学の歴史化としての歴史性

ハイデガーは『存在と時間』の歴史性の議論に対して「デイルタイの諸研究の我有化」 (SZ, 377) と「今後遂行される哲学の歴史の史的解体という課題の解明の準備に資するもの」 (SZ, 392) という特異な位置づけを与えている。重要なのはこれが「歴史的意識」と「哲学」の間の「緊張関係」 (GA63, 42) という当時のドイツ哲学における歴史を巡る論争へのポジショニングであるということだ。歴史的意識はあらゆる対象を歴史的な生成変化の産物と捉えることで、哲学者の考える普遍的真理に懐疑を突きつける (Schnädelbach (1983), 54-69)。哲学を歴史学の経験的領域から厳密に区別したフッサールや、歴史認識をア・プリオリに基礎づける超越論的学問論として哲学を位置づけた新カント派の方法は、ハイデガーからすれば哲学をこの歴史的意識から擁護する試みであった (GA56/57, 129-176)。

これに対しハイデガーは「歴史的意識」を現象学の着手点と位置付け⁽⁶⁾、歴史的生の遂行的な自己理解をあらゆる理論に先立つ根源的な叙述と位置づけた⁽⁷⁾。これは哲学を歴史的意識に内在した生の「歴史的自己省察」 (GS. V, 7) と考えるデイルタイの継承であり、その克服を試みる同時代の哲学の批判へとハイデガーを向かわせた (GA63, 42; GA21, 91)。ヴィースが指摘する通り、こうした同時代の歴史論との関係を顧みることなしには、ハイデガーの

歴史論を実際の歴史から距離を置くものとして誤解することになる (Veith (2013), 306)。

最大の批判点は、哲学自体が一つの歴史的生によって遂行されているにもかかわらず、それを没歴史的な認識主体と客体的歴史とに分離することは、自らの哲学的営為が依拠する歴史的生を「脱・歴史化」(GA56/57, 89) し、歴史を「理論による理念化と抽象化の相関項、あらゆる具体的な現在を度外視した規定」(GA59, 71) に貶める自己倒錯である、というものだ⁽⁸⁾。レーヴイットに代表されるハイデガー歴史論の「超越論性」への古典的批判——『存在と時間』の歴史論は、特定の事実的条件によって初めて構成されるはずの歴史的事実を、「現存在の無条件的な歴史性」(Löwith (1984), 166f.) へと不当にすり替えるものではないか——は、他ならぬハイデガー自身が同時代の超越論哲学に向けていたものであったということだ。

なぜこのような行き違いが生じたのだろうか。歴史性の議論の発生が見られる 1923~1925 年頃のフッサール批判を見てみよう。フッサールは『厳密な学としての哲学』において、ディルタイによる歴史的生への定位は哲学が満たすべき客観的妥当性を懐疑へと陥らせる以上、哲学の原理となりえないと主張する (Hua. XV, 44)。ハイデガーはこれを歴史的意識の克服の典型とみなし、厳しく批判した (GA17, 88-100)。中心的な主張は、厳密学が扱う普遍妥当的な真理の領域と、事実学が扱う経験の領域を分割し、前者に根源的な「事象そのもの」を見出そうとするフッサールの現象学的態度自体が、デカルト以来の「全く陳腐化したプラトン主義」(GA17, 94) という歴史的産物ではないか、という点にある。「現象学は歴史に左右されないものとして歴史の外側に立っているわけではない」(GA80.1, 132) のだから、歴史的に形成されてきたはずの現象学的主体を歴史から切り離すことは、そこから自らの学的態度が生じているはずの「歴史的に在ること」という「事象そのもの」を覆い隠す「怠慢」(GA17, 300) であり、現象学的な自己省察の方法として正当性を欠く。「現象学的解体」はこの欠点を克服すべく以前から導入されていた方法であり、哲学的概念や理論の歴史的起源へと遡ることで、現象学自身が無自覚に隠蔽している歴史的前提を、その発生という根源的な「事象そのもの」の方から暴き立てる方法であった (GA59, 29; GA24, 30f.)。

注目したいのはフッサール批判の内実よりも——これは後年のフッサール自身によって克服されるだろう——批判の方法の不十分さである。そもそも両者の方法論的対立は、現象学に先立って歴史的に形成されていた経験的自我と、現象学によって没時間的に妥当する仕方を取り出された超越論的自我の、どちらを根源的とみなすかという前提の対立に発している。従って、現

象学的解体を十全に正当化するためには、それが前提する歴史的生の根源性を正当化すると同時に、現象学の「没歴史性と反歴史性」が由来する「既在のものは自分に関係のないものとして払いのけることができるし、自分自身から出発すれば事象に到達できる」（GA80.1, 155）という信念を反駁しなければならないはずだ。ところがハイデガーは、フッサールとデカルトの解釈学的な照合作業によって、両者の理論の事実的な一致を示すにとどまっていた。しかしこれでは、フッサールの厳密学は歴史的な状況を超えた普遍的な学的態度であるから、結果的にデカルト以来の伝統と一致したのだとも反論できてしまう。

従って、解体を現象学の方法として正当化するためには、我々が歴史的にあることを厳密な現象学には捨象されるような生の事実的側面として素朴に前提するだけでは不十分であり、あらゆる瞬間において必然的に措定される現象学的主体の本質構造として基礎づける必要をハイデガーは自覚していた（GA17, 321; GA80.1, 131）。歴史性は、まさに全体的かつ根源的なものとして歴史的事実を開示する条件であるという点でこの要請を満たしていた（Vgl. GA64, 85, Anm.1）。

〈現存在は歴史的である〉というテーゼは、人間は多かれ少なかれ世界史の営みにおける一つの現実的な「原子（Atom）」を演じており、状況や出来事に翻弄され続ける球であるといった、単なるオンティッシュな事実だけを意味するのではない。このテーゼが示しているのは、どのような点において、また、いかなる存在論的諸条件に基づいて、本質体制としての歴史性が「歴史的な」主体の主体性に属しているのか、という問題だ。（SZ, 382）

こうした歴史性への移行は、ディルタイに歴史的生の存在論的な基礎づけを求めるヨルクの批判を摂取することで生じたものでもあった（Dilthey & Yorck (1923), 191; Heidegger(1993), 207; GA80.1, 131; SZ, 399）。歴史性の議論がディルタイの批判的継承かつ現象学的解体の正当化とされたのはこうした事情からである。従って〈歴史性が歴史を可能にする〉というテーゼは、当時の超越論的認識論が排除ないし客体化しようとした歴史を、認識地平の担い手自体が常に歴史的に存在していることとして現象学に積極的に取り込む主張として解釈されなければならない。

しかし、こうした要請は明らかな危険を抱えてもいる。ガンダーが指摘す

るように、現存在の理解の構造である歴史性を歴史の可能性の条件とすることは、論証の仕方からして、歴史に内在するはずの生を超歴史的主観と客体的歴史へと分割する議論に後退しかねないからだ⁽⁹⁾。一方でハイデガー自身は、『存在と時間』においてもリッカートやジンメル認識論を歴史の客体化として批判し (SZ, 375)、「事実的な実存として現にあった可能性」としての歴史が「超時間的な範型という色あせたものに倒錯されてしまう」ような歴史理解を「非本来的」と退けている (SZ, 395)。この記述を好意的にとれば、『存在と時間』において本来的とされる歴史理解に基づく歴史性は、歴史を客体化する超歴史的な主観からは厳密に区別されるはずだ。こうした対立が歴史性においても確かに維持されていることを、まず決意性の分析から確認しよう。

2. 選択の選択としての歴史性

歴史性は我々がそれを通して自らの在り方を理解し選択していくような諸可能性を、常に既に歴史的に伝承されてきた解釈を被った可能性(被解釈性)として自覚的に理解する、そうした先駆的決意性の開示構造である (SZ, 383)。本節では、こうした歴史性が、没歴史的な現象学的主観の相関項へと歴史を貶めるものではないことを示したい。

まず決意性とは何を指すのかを簡単に確認しよう。我々は常に事実として特定の在り方に投げ込まれてしまっているが、それは自ら定立したものではないし、撤回して再定立できるものでもない。ハイデガーはこれを被投性の二重の「否定性」と特徴づけ、我々は本質的に「否定性という根拠を在る」という「負い目」を負っていると主張する (SZ, 283-285)。日常においては隠されたこの負い目を自覚し、被投性を通して自己を理解しようとするのが「決意性」と呼ばれるのである (SZ, 296f.)。従って決意性は、死への先駆によって事実的状况から一旦分離された自己存在に、特定の在り方への「負い目」という仕方で事実性を再び照射する役割を果たす (SZ, 383)。歴史性において重要なのは、「負い目を-負うことは過去を-在ることである」(GA80.1, 145)ということだ。ここでの「過去を-在る」は、私が既に具体的な解釈のもとで事実に定まっていたように在るしかないことを意味する。こうした被解釈性への事実的拘束は、被投性として一つの「負い目」である。それゆえ、歴史性において決意性は、先駆によっては形式的にしか開示されなかった実存諸可能性全体のそれぞれが、既に歴史的に形成された具体的内実を負わされていることを示すものになる。

ここで歴史性における決意性の開示構造として「選択の選択」(GA80.1,

145; SZ, 268, 383) という定式に注目したい⁽¹⁰⁾。「選択の選択」は、従来の歴史性解釈においては評価されなかったが、その一因は、なぜ歴史の実存の開示が選択的であるのかが適切に理解されていないことにある。問題は、自らの実存を被投的なものとして、つまり特定の歴史によって既に定められてしまっているものとして開示することと「選択」が両立しないように見えることだ⁽¹¹⁾。このことは、既に定まっている歴史を無理やり「選択」することは偏った歴史理解を恣意的に構成する「通常の」歴史理解に対する暴力性（Krockow (1958), 80）であるとの批判を招いてきた⁽¹²⁾。

そもそも歴史にとっての選択の必要性を主張したのはリッカートであった⁽¹³⁾。曰く、あらゆる過去が歴史となる訳ではない以上、歴史を構成するものは歴史として語られるに値する文化的「価値」が妥当すると判断されたような過去に限定される（Rickert (1926), 83f.）。ハイデガーはこれを超歴史的な価値理念の外挿によって歴史を選別の客体に転倒させるものであるとして歴史的生からの越権性を批判していた（GA59, 66-74）。歴史の「選択の選択」もそうした「選別」に対する批判的意図の元で考えられた定式であれば、歴史を恣意的に構成するような選択を寧ろ退けるものになる。

ハイデガーは、知られている限りの過去の出来事（*historia rerum gestarum*）が歴史であるとして、過去と歴史の区別には同意するため（GA80.1, 152; SZ, 379）、歴史が選択された過去であることは認める。その上で、それが事実から乖離した歴史の構成となることを回避するために「史学にとって可能的対象であるべきものは何かという「選別」は現存在の歴史性をもつ事実的で実存的な選択の中で既になされている」（SZ, 395）という事実性の視点から、選択の主体を逆転させる。

現存在はいわば自らが没頭したものによって選ばれてしまっている。

[...] 決意性はむしろ現存在に、自らが選ばなかったということにおいておのずと負い目を負わせる。先駆する現存在は負い目を負い、負い続けることにおいて自らの過去を存在する。（GA64, 59f.）

つまり、我々は被投的でさしあたりは世人的であるがゆえに、歴史の選択は自らに先立つものへと譲り渡されるのである。

しかし、これだけでは歴史性は歴史的决定に追随するものに過ぎず、歴史を可能にする機構にはなりえない。そこで、日常性に埋没した被選択性という負い目を開示する異なる位相の「選択」として決意性が導入される。この

「選択」が「選択の選択」であるとはどういうことだろうか。『存在と時間』において初めてこの定式が導入されるのは、「世人からの自己の選び直し」が「一つの選択を後から選択し直すこと (*Nachholen einer Wahl*)」であることの言い換えとしてである (SZ, 268)。つまり、自分自身が選択することに先立って日常的に与えられる、既に歴史的に選択されていた自らの事実的な在り方の理解を、改めて自己の方から把握することを選ぶという、既に与えられた選択に対する事後的な選択が「選択の選択」と呼ばれるのである (GA64, 54; GA80.1, 144)。ここでの二つの「選択」は、歴史による選択を通して狭められた幾つかの選択肢の中から私が更に一つの可能性を選ぶような選択ではなく、根本的に位相の異なる二つの選択である。つまり、前者はどのような存在者との関わり方や自己理解の仕方が歴史から与えられているかという〈歴史現象が予め持っている内実に関するオンティッシュな選択がされていること〉であり、後者はそれが、そこで私に現前している存在者という表層から開示されるのか、それとも、存在者と関わる私の実存という根本から開示されるのかという〈歴史現象が現れる仕方に関するオントローギッシュな選択をすること〉なのである (Vgl. SZ, 298)。

ここから我々は「決意性における選択的開示は歴史を恣意的に構成するものではないか」という批判に反駁することができる。「選択の選択」は既に選択された同じ一つの実存可能性の現象の仕方を変様するにすぎないから、私が事実にどう在るかは既に歴史的に与えられた日常的諸可能性から乖離しようがなく (SZ, 179)、そもそも特定の可能性を恣意的に選択できるようなものではない。「選択の選択」は、歴史をまさに私の在り方の内実を選択的に構成してしまっているものとして私の方から自覚的に捉え直す歴史の開示の作業であって、私のほうが歴史を構成するような選択にはなり得ない。

むしろ、「本来的な実存論的理解は伝えられてきた被解釈性からは決して逃れることができないため、この理解はその都度 [...] 選ばれてしまった可能性を決断において掴み取る」 (SZ, 383) という一節からもわかる通り、我々の実存は徹底して歴史的な被解釈性に内在するがゆえに、その内実を先駆的決意性によって先立つ歴史へと委ねることで根本的には「無力 (Ohnmacht)」 (SZ, 384) なものとなる。しかし、そうした「無力さ」を受け入れることは歴史が与える内実を通して自己を初めて具体的に理解することを可能にする「卓越した力 (Übermacht)」 (ebd.) となるのである。

3. 歴史の不可逆性としての「運命」

最後に「選択の選択」における我々の実存様態である「運命 (Schicksal)」

を検討したい。「運命」とは「自らの実存の根本において歴史的に在ること」であり、伝統的に形成・伝承されてきた「遺産」(SZ, 383)とでも言うべき先行解釈を、自らの在りようの事実的な内実として受容し、自らが取りうる在り方が歴史的でしかありえないことを自覚した実存の様態を指す(SZ, 385)。この「運命」概念は、過去に起源を持つはずの歴史的諸可能性をけっきょく私の「振る舞い」に還元することで、歴史的諸可能性から過去を捨象して「脱歴史化」するのではないかと批判されてきた(Figal(1988), 320)。こうした批判に応えることは、現象学的歴史論は自らが内在する地平の成立以前の歴史を語り得ないのではないかと、という先述の批判に対する回答にもなるだろう⁽¹⁴⁾。

運命は「選択の選択」における実存である以上、運命が引き受ける歴史的な諸可能性には、以下のような自己理解の変様が生じている。

現存在がいっそう本来的に決意するに依じて [...] 自らの実存可能性を選択的に見出すことはよりいっそう一義的で非偶然的になる。死への先駆だけがあらゆる偶然的で「暫定的」可能性を追放する。(SZ, 384. 下線部引用者)

批判者の多くは、こうした運命が死への先駆によって与えられる「単一性」(ebd.)を持つことから、その「非偶然的」性格を、あらゆる諸可能性の根源に端的な自己存在が一貫して前提されることの必然性と捉えてきた。この解釈は間違いではないが、その実存の開示が死への先駆だけによって担われるものではなく、決意性によって被投的なものとして開示されることを看過している。被投性とはまさに「自らが在り、また在らざるをえない」(SZ, 284)という意味で事実的な実存諸可能性に必然性を与えるものであり、そして何より「過去を在る」という起源への負い目を意味するものでもあった。そこで歴史的諸可能性に与えられている運命的な必然性を、既に見た被投性もつ二重の否定性から捉えることで、それが歴史と切り離されたものではありえないことを確認したい。

第一の否定性とされたのは、被投性は我々が既にそれを在ってしまっている実存諸可能性が「現存在自身に属するとはいえ現存在自身として自らに与えたわけではない」(SZ, 284)という所与性であった。こうした意味での必然性は、我々に既に与えられていた事実的な規定の起源として歴史を照らし出すものになる。

第二の否定性とされたのは、被投性において与えられた実存諸可能性は既に事実に成立しているものであるため、それを遡って撤回することはできないということであった (SZ, 284)。「被投的なものとして在りながら、現存在は自らの諸可能性に常に遅れを取っている」(ebd.)と言われるように、これは必然的な所与性に対する私の不可逆な遅延性でもある。そうである以上、被投性は、不可逆に与えられた「それがその都度既にそうあったような仕方」に立ち戻って「私が在ってきたように・在る」ことで予め将来的な存在を規定するものとして引き受けざるを得ない (SZ, 323)。それゆえ、被投的な実存の必然性は、過去に由来する所与性や現在の歴史的条件の不可逆性に留まらず、我々の実存を将来の方から一貫して拘束する「根源的な運命の伸び広がり」(SZ, 391)と呼ばれるのである。

そこにおいては、既に在った仕方を自身と切り離された過去として理解する事はできず、過去との一貫性を持った同じ一つの自己として自己を理解せざるをえない。「先駆において現存在は、自らの唯一の過ぎ去りの可能性において自らの唯一の運命がもつ唯一の今回限り性として可視化される」(GA64, 124)と述べられるように、私は如何なる瞬間においても私が取りうる唯一一つの運命として自らの歴史的諸可能性を引き受けるしかないのである。ブランドナーが指摘するように、こうした必然性は因果的な必然性とも論理的必然性とも区別された「別様でありうることの奪われとしての過ぎ去りの「不可逆性」という歴史的過去に特有の必然性と言えらる(15)。

従って、歴史的解釈によって既に規定された実存理解の内実は、事実的には偶然的な仕方と与えられたにすぎないものではあるが、先駆的決意性において運命的実存に移行した現存在はそれを、私がどう在ろうか選択しようとするよりも先に必ず与えられてしまっている既在の不可逆な被選択性として捉え、他ならぬ私の将来の可能性としてその都度の事実に迎へ入れることで、歴史を初めて他ならぬ自分のこととして開示する(16)。これは偶然的な歴史現象を必然的な可能性として受け容れるような、より強い受容性における実存である。

これが「より強い」受容と言えらるのは、運命は本来の歴史性における実存として、非本来の歴史性から厳密に区別されるためだ。ここで言う非本来の歴史性は、現在の歴史的状況は過去の出来事の結果である、といった因果的な出来事連関の次元からしか歴史を受容できず、過去を現在の状況の偶然的な原因として切り離し、現在の地平から理解するような歴史の不当な開示ないし隠蔽構造を指す (SZ, §75; GA64, 89-93)。こうした現在中心の歴史観は、過去を過ぎ去ったものとして振り払って歴史的拘束性にとらわれない将

来を見据える「歴史的意識」の克服を理論的に許容してしまうものであり、被投性における過去への負い目を受容しきれない。それに対して、運命的な実存は、死に至るまでのあらゆる事實的諸可能性の全体が、既に歴史によってその内実を抜き難く規定されているであろうことを我々に引き受けるよう迫ることで、より強い受容となりうるのである。

従って、運命における歴史諸可能性とは、その都度の振る舞いの選択肢として採用されたりされなかつたりするものではなく、わたしの在り方を必然的に決定してしまっている歴史的過去を含み込んだ私の在り方の規定であり、寧ろ「現在において自らの手中にあるような地平の中で過去を見る」非本来的歴史理解 (GA64, 90) を退けるものだ。これは運命を現在の私の地平に還元された「脱歴史化」とみなすハイデガー批判への反駁となると同時に、ハイデガー自身にとっては、「自分は新しく始まることができ、気楽に構えつつ、任意に過去の哲学者から刺激をもらうこともできると信じ」という過去の「おごなり、つまり受け止めなかつたという負い目がある」(GA19, 11) 同時代の哲学や現象学への根本的な批判を完成させるものであった。

詰まるところ、「運命」とはまさに歴史的実存が、自らが歴史的必然性のうちにあることを自覚し、それを積極的に引き受けるべく歴史へと開かれようとする在り方である。実際、歴史が我々に現象として迫ってくるのは、歴史学習のようなもはや我々の日常からは切り離された過去を見知るようなときではなく、既に与えられてしまっていた私が現に在る仕方がどうにも動かしがたいという拘束性や取り返しのつかなさを実感し、その起源としてどうしても過去が無視せざるをえないようなときではないだろうか⁽¹⁷⁾。翻って、歴史性が歴史の現れを可能にするのは、そこにおいて、私の実存が必然的な仕方その内実を過去に依存しており、かつそれを将来的な可能性として引き受けるという仕方ではしか実存できないという運命性が自覚され、歴史が初めて私に対して強烈な当事者性を帯びて迫ってくるからだと言えるだろう。〈歴史性は歴史を可能にする〉というテーゼは、まさにそうした切迫した当事者性のもとで現象するものとして歴史を位置づけるのである。

結びにかえて

まとめよう。歴史性において先駆的決意性が開示する「運命」的実存は、必然的所与として先立つ歴史に自己理解の具体的な内実の選択を全面的に依存している以上、予め自己を規定する起源として歴史がいかなる瞬間においても無視できなくなるような仕方で、常に先立つ歴史を積極的に受容するべく開かれている。歴史性はその自覚的な受容の選択へと我々を開くことで、

我々に歴史があるという事態が常に有意味な仕方で理解されるための条件となる。そうした意味で、歴史性は歴史を可能にしているのである。

また我々はこうした解釈が、歴史を構成するものでもなければ、自らの地平に先立つ歴史に対して閉じられたものでもないことを、決意性概念と運命概念を通して確認した。これは序論で述べたような現象学的歴史論の限界とされてきたものの拡張可能性を示唆するものだろう。ザハヴィが言うように現象学が自らの限界を拡張するために発生的起源へと遡行するのであれば (Zahavi(2017), 132-136)、我々は認識論的な反省の枠を超えて、そのような遡行をそもそも可能にしている、我々の歴史的な在り方と我々を巻き込み特定の在り方へと投げ入れる歴史との存在論的な関係を問わねばならない。そうした限界を超えるものとして「本来的歴史存在は [...] 開示されうるであろう過去と向きあいながら、それに突き動かされることに正しく備えてある状態へと自らをもたらす」(GA64, 94) ののであれば、我々にとっては未だ隠された状態にある「開示されうるであろう過去」との関わりについての記述として、『存在と時間』以後のハイデガーの歴史論を読むことができるだろう。

註釈

(1)本稿では『存在と時間』と同時期の講義、1924年の論文「時間の概念」と講演『時間の概念』(GA64)、1925年の講演『ヴィルヘルム・ディルタイの研究活動と史学的世界観を巡る現代の闘争』(GA80.1, 105-157)を適宜参照した。これらを『存在と時間』の歴史論の原型とみなす代表的な生成史研究として、Kisiel(1995), 315-361.

(2)代表的なものとして、Pöggeler(1983), 149; Figal(1988), 314; Figal(2020), 96f. なお、歴史性への批判にはハイデガー自身が語ったとされる歴史性とナチス参与の結びつきから解釈を方向づけるものもあるが、その是非については本稿では扱わない(Löwith(1986), 56f.; Trawny(2016), 74)。

(3)『存在と時間』の歴史論を自己一貫性や物語的自己同一性の議論と位置づける解釈者は、私から隔たった過去にまで遡るはずの歴史を私の個人史に縮小してしまっている(Heinz(1982), 138-163; Blust(1987), 313-328; 高井(2022), 183-204)。現存在の世界地平を構成する存在理解の変遷が存在論の歴史であることに『存在と時間』の歴史論の意義を見るような超越論的解釈者は、そうした歴史と歴史性がどう関わるのかに殆ど言及しない(Rombach(1980), 19-24; Crowell(2001), 210f.; 中西(2021))。

(4)もっとも、20世紀後半のいわゆるポスト現象学による批判以前から、ハ

イデガーが歴史解釈に現象学的方法を持ち込むことの強引さはディルタイ学派によって『存在と時間』の草稿期から既に批判されていた（Vgl. 的場（2001））。

(5) 代表的な論者であるカーは、ハイデガーを後期フッサールやフランス現象学の歴史論に道を開いた一つの契機としてしか見ておらず、その内実には踏み込まない（Carr(2014), 159-167）。

(6) GA56/57, 130; GA60, 33; GA61, 73f.; GA63, 35; GA80.1, 105. なお、ここでの「歴史的意識」は認識主観としての「意識」を含意しない。

(7) この方法は「事実性の解釈学」としてよく知られるが、その主題である「事実的生」は常に歴史的な生とされていた（GA58, 256; GA60, 9, 82; GA61, 159）。

(8) こうした批判はロツツェ、リッカート、ジンメル、シュペングラーらの議論の検討として展開されたものだが、その詳細は割愛する（GA56/57, 84-94; GA59, 66-74, GA60, 47f.）。

(9) Gander (2001), 356. これに対し初期思想の歴史論と『存在と時間』を連続的に捉える解釈としては伊藤（1996）や松本（2012）がある。

(10) 「選択の選択」は自由論の視点から専ら注目が集まってきた（Vgl. SZ, 384; Han-Pile (2013)）。

(11) ドレイファスとルビンは「現存在が全くもって選択しない」ことを「選択を選択する」と表現するのはミスリーディングであるとすら主張する（Dreyfus&Rubin (1991), 318）。

(12) 運命における選択の恣意性については景山がより洗練された批判を行っているが、歴史性については言及されていない（景山（2013）, 163-167）。

(13) この発想はリッカートに限らず歴史構成主義的論者によく見られるものである。両者の影響研究としては既に Bambach(1995) や Farin (2009) があるが、この論点は扱われていない。

(14) 現在の世界地平に歴史的な諸可能性が還元されてしまうことを前期ハイデガーの歴史論の限界として指摘したものとしては溝口（1997）がある。

(15) Brandner (1994), 137. ただし、ブランドナーはこの必然性を外挿的な原因や原理を必要としない点で現存在の実存に全く内在するものと捉えており、我々が第一の必然性として示した先立つものからの所与性を捉えきれていない。またブランドナーに限らず多くの解釈者が指摘しているように、この不可逆な過ぎ去りは現存在の本来的な時間性には還元しきれない過去の動性を示唆するものである。

(16) 過去の他者に由来するはずの歴史をまさに我が事として開示すること

は、ともすると、フィガールが批判するように私と起源的過去の間の「疎隔性」を看過した議論になりうる (Figal(1988), 322)。本稿から示唆できるのは、仮にそこで歴史的起源と私の同一化が生じているならば、それは私の実存の方を徹頭徹尾過去の受容として構成するものであって、少なくとも現在の私の実存を一方向的に過去に投影するものではない、ということである。しかし、それでも、私が受容可能であるという相関性にすら還元しえない歴史的過去という問題は残るだろう (Vgl. Derrida (2013), 216)。これについては「反復」概念や『存在と時間』以後の歴史論の詳しい検討を要するため、稿を改めて論じたい。

(17)歴史性を「人間的自由のディアレクティッシュな自己壊滅」と捉える辻村の解釈は、ヘーゲル的な歴史法則論へと接近しすぎてはいるが、こうした見方を最もラディカルに打ち出していた(辻村(1971), 215)。

参考文献

(1) ハイデガーの著作

ハイデガーの著作からの引用は『ハイデガー全集』(Heidegger, Martin. 1975-. *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M.)を参照し、略号 GA と巻数を付した。ただし『存在と時間』からの引用は、慣例に習って全集版ではなくニーマイヤー版を参照し、略号 SZ を付した。

GA9: *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), 1976.

GA17: *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), 2. Auflage, [1994]2006.

GA19: *Platon: Sophistes*, Ingeborg Schüßler (Hg.), 1992.

GA24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), 2. Auflage, [1975]1989.

GA56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Bernd Heimbüchel (Hg.). 2. Auflage, [1987]1999.

GA58: *Grundprobleme der Phänomenologie*, Hans-Helmuth Gander (Hg.). 1992.

GA59: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks: Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, Claudius Strube (Hg.), 1993,

GA60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Matthias Jung, Thomas Regehly & Claudius Strube (Hrsg.)

GA61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, Walter Bröcker & Käte Bröcker-

- Oltmanns (Hrsg.), 2. Auflage, [1985]1994.
- GA62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Käte Bröcker-Oltmanns (Hg.), 2005.
- GA63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Käte Bröcker-Oltmanns (Hg.), 1988.
- GA64: *Der Begriff der Zeit*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Hg.), 2004.
- GA80.1: *Vorträge Teil 1 :1915-1932*, Günther Neumann (Hg.), 2016.
- SZ : *Sein und Zeit*, 19. Auflage., Max Niemeyer, Tübingen, 19. Aufl., 2006.
- Heidegger, Martin. 1993. „Martin Heidegger und die Anfänge der »Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte«,“ Joachim W. Storck & Theodore Kisiel (Hrsg.), in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 8, 181-225.
- (2) ハイデガー以外の著作・文献
- 一部の古典的著作は慣例に従って括弧内の略号を用いた。
- Bambach, Charles R. 1995. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism: History and Metaphysics in Heidegger, Dilthey, and the Neo-Kantians*, Cornell University Press, Ithaca.
- Blust, Franz-karl. 1987. *Selbstheit und Zeitlichkeit: Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen & Neumann, Würzburg.HW
- Brandner, Rudolf. 1994. *Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken*, Passagen, Wien.
- Carr, David. 2014. *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford University Press, New York.
- Crowell, Steven Galt. 2001. *Husserl, Heidegger, and the space of meaning: paths toward transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.
- Derrida, Jacques. 2013. *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire : Cours de l'ENS-Ulm (1964-1965)*, Galilée, Paris.
- Dilthey, Wilhelm. & Yorck von Wartenburg, Paul, Graf. 1923. *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg*,

- 1877-1897, Erich Rothacker (Hg.), Niemeyer, Halle.
- Dilthey, Wilhelm. [1924]1964. *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens; Hälfte 1, Gesammelte Schriften* Bd. 5, 4. Auflage, B.G. Teubner, Leipzig. (=GS. V)
- Dreyfus, Hubert L. & Rubin, Jane. 1991. "Kierkegaard, Division II, and Later Heidegger," in *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, The MIT Press, Cambridge.
- Farin, Ingo. 2009. "Early Heidegger's Concept of History in Light of the Neo-Kantians," *Journal of the Philosophy of History*, 3(4), 355-384.
- Figal, Günter. 1988. *Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum, Frankfurt a.M..
- Figal, Günter. [1992]2020. *Martin Heidegger zur Einführung*. 8. ergänzte Auflage, Junius, Hamburg.
- Foucault, Michel, 1966. *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris.
- Gander, Hans-Helmuth. 2007. „Existenzialontologie und Geschichtlichkeit," in *Martin Heidegger Sein und Zeit*, Thomas Rentsch (Hg.), *Klassiker Auslegen* Bd. 25, 2. Auflage., Akademie Verlag, Berlin, 229-251.
- Grethlein, Jonas. 2019. "Experience and History: The Reach and Limits of Phenomenological Approaches to History," *History and Theory*, 58(2), 302–312.
- Han-Pile, Béatrice, 2013. "Freedom and the "Choice to Choose Oneself" in Being and Time," in *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*, Charles B. Guignon (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 291-319.
- Heinz, Marion. 1982. *Zeitlichkeit und Temporalität : die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers*, Rodopi / Königshausen & Neumann.
- Husserl, Edmund. 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*, *Husserliana* Bd. XXV., Thomas Nenon & Hans Rainer Sepp (Hrsg.), Nijhoff, Den Haag. (=Hua. XXV)
- Kisiel, Theodore. [1993]1995. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, [reprinted], University of California Press, Berkeley.
- Krockow, Christian Graf von. 1958. *Die Entscheidung: eine Untersuchung*

- über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Enke, Stuttgart.
- Löwith, Karl. [1953]1984. *Heidegger—Denker in dürftiger Zeit, Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Klaus Stichweh & Marc B. de Launay (Hrsg.), Metzler, Stuttgart.
- Löwith, Karl. 1986. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart.
- Pöggeler, Otto. 1983. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg.
- Rickert, Heinrich. [1899]1926. *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6.Auflage., J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Ricœur, Paul. 1985. *Temps et Récit Tome III*, Seuil, Paris.
- Rombach, Heinrich. 1980. „Das Phänomen Phänomen,“ in *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 9, Meiner, Hamburg, 7-32.
- Schnädelbach, Herbert. 1983. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Suhrkamp, Frankfurt a.M..
- Veith, Jerome. 2013. "Destruction and Repetition: Freedom and Historical Belonging in Heidegger," in *Heideggers Marburger Zeit: Themen, Argumente, Konstellationen*, Tobias Keiling (Hg.), Klostermann, Frankfurt a.M., 305-318.
- Zahavi, Dan. 2017. *Husserl's legacy: phenomenology, metaphysics, and transcendental philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Trawny, Peter. 2016. *Martin Heidegger: Eine kritische Einführung*. Klostermann, Frankfurt a.M.
- 伊藤徹. 1996. 「ハイデッガーと歴史性——初期フライブルク講義から見た『存在と時間』第二編第五章」, 『歴史の現象学』, 現象学・解釈学研究会編, 世界書院, 93-127.
- 景山洋平. 2015. 『出来事と自己変容』, 創文社.
- 高井ゆと里. 2022. 『極限の思想 ハイデッガー——世界内存在を生きる』, 講談社.
- 辻村公一. 1971. 『ハイデッガー論攷』, 創文社.
- 中西敦貴. 2021. 「『存在と時間』における歴史化された超越論的哲学」, 『論集』第40号, 東京大学哲学研究室編, 105-117.
- 松本啓二郎. 2012. 「歴史性概念の諸相」, 『ハイデッガー『存在と時間』を学ぶ人のために』, 宮原勇編, 世界思想社, 268-287.
- 的場哲朗. 2001. 「ゲオルク・ミッシュのハイデッガー批判——“世紀の論争”を

追跡する」, 『理想』, 666, 理想社, 96-108.

溝口宏平. 1997. 「歴史現象の存在論的解釈について——ハイデガーの「存在史」をわれわれはどのように評価すべきか——」, 『現象学年報』, 12, 日本現象学会編, 110-118.

色が色を見る、音が音を聞く

— 西田幾多郎による「感覚」の超越論的基礎付けの試み —

京都大学 後藤祐次郎

はじめに

本稿は西田幾多郎(1870～1945)の「自覚」、それも『自覚に於ける直観と反省』(1917、以下『自覚』)の内容に基づく初期の「自覚」を主題とし、そこにおける「感覚」のあり方について考察する。西田幾多郎の哲学はそのキャリアを通じて様々に変化しているが、特に前期から中期、つまり「純粹経験」から「自覚」を経由して「場所」に至るプロセスにおいては、自らの哲学の「論理化」について注目されることが多かった。その途中で考案された「自覚」についても例外ではない。これまでの先行研究において初期の「自覚」は、西田が「純粹経験」に依拠する立場から、心理主義批判をきっかけとして自らの哲学の論理化に踏み切るための端緒として考察されることが多かった。故に初期の「自覚」に関する研究では、フィヒテあるいは新カント派のような超越論哲学との関係や、『自覚』前半の論理学に関する議論が主に取り上げられてきた¹。

本稿も「自覚」が超越論哲学の考えを背景に成り立ったことを認めることには変わらない。しかし、他方で西田が同じ時期に「色を見る」というような直接的な感覚的経験に関する議論を並行して行なっていたことも、注目されるべきだと考える。例えば西田は「認識論における純論理派の主張について」(1917、以下「純論理派」)において次のように述べている。

具体的事実としての直接経験は我々の見る所の色、聞く所の音も皆意味をもっている、即ち一種の当為に基づいている…。…独り論理の要求のみが超越的ではない、すべての要求はそれぞれの意味において超越的である…。(1-231,232)

西田はここで「我々の見る所の色、聞く所の音」がそれぞれに「意味」を持っていることを示しつつ、同時にそれが論理的な意味に回収されない「超越性」を持っていることを主張している。このような主張の反映として、『自覚』の中で西田が感覚的経験の自律性・能動性を主張してきたことに関しては先行研究でも言及されてはきた²。しかし、その自律性・能動性が具体的にどのような意味のものなのか、そして「自覚」と如何に関係しているのかについては、必ずしも明らかにされて来なかったように思われる。

対して本稿では「自覚」において経験の「形式」ではなく「内容」が基礎付けられるという側面に着目し、感覚的経験が論理に回収されない要求を持つという事態の内実を、「自覚」の本質的な構造に即して明らかにする。そのために、『善の研究』から継承されている議論にも触れつつ、「自覚」の自己再帰的な構造の中に、経験構成の基礎となる一般-特殊関係が織り込まれていることを指摘する。これによって、「自覚」が如何にして感覚のような質的な経験をも基礎付け得るのが明らかになるだろう。

以下、第1節では「自覚」の基本的な構造を見ることで、カントやフィヒテなどの超越論哲学との共通点と相違を確かめる。第2節では「自覚」における超越論的な経験構成がどのようなものなのか、より具体的に考察する。ここでは『善の研究』から『自覚』へと引き継がれている議論に着目し、西田が経験の「形式」ではなく「内容」に関する基礎付けを試みていたことを明らかにする。第3節ではこれまで確かめてきた「自覚」の構造を前提として感覚の議論に踏み込み、「是は黒色である」という認識に関する西田の考えを考察する。この考察を通じて、西田が感覚それ自体に超越論的な基礎付けの機能を与えることによって、思惟に対する感覚の自律性を主張していることを明らかにする。最後に第4節では感覚に関するこれまでの西田の主張について、それを論じる立場の権利根拠が不明であるという問題点を指摘する。このことで我々は、後に続く『自覚』の議論が何を問題としていたのかについて、一定の目星をつけることができるだろう。

第1節 「先験的自覚」とその基本構造

本節では「自覚」の基本的な構造と超越論哲学としての側面を確かめる。

「自覚」は「自己が自己を反省する」、あるいは「自己が自己を写す」といった形で定式化される(2-16)。「自己が自己を反省する」と言えば我々は通常、今現在の自らの振る舞いやあり方を第三者視点で見直す、といったことを想定するだろう。しかし西田はこのような自覚を心理学的な自覚として、自らの考える「自覚」と区別する。

併し余の自覚というのは此の如き心理学の考え方よりも一層根本的な意識の事実である。...考えられる自己が、直に考える自己其者に同一であるというのである、自己の超越的同一を意識するのである。(2-17)

西田の「自覚」とは先に述べたような心理学的な自覚よりも根本的なもの、つまり心理学的な自覚を可能にするものだと言われる。それではここで言わ

れる「自己の超越的同一」とは何を意味するのであろうか。

ここではまず、西田が「知る」ということをどのような意味で理解していたかを確かめるのが重要だろう。西田は「知る」ということの意味について、模写主義を退けた上で、自らが構成主義的な考えを取ることを主張する(2-18)。つまり西田にとって「知る」ことは、アプリアリな形式に従って意識内容を組織・構成することである。ここにはカント以降の哲学、つまりドイツ観念論や新カント学派といった哲学者たちからの影響を見ることができる。西田はその中でもフィヒテの「事行」の考えに依拠し、「知る自己」を、経験を構成する働きそのものとして捉える。「知るということは働くということである。…我々の自己とはこの働きの外にないのである」(ibid)。つまり「自覚」とは単に心理学的な自己を反省することではなく、目の前の経験を構成している基盤である超越論的な自己を反省することに他ならない³。「余の自覚というのは心理学者の所謂自覚という如きものではない、先験的自我的自覚である」(2-3)。

これらの点を踏まえると西田の「自覚」は、心理主義的な要素も含まれていた「純粋経験」の思想よりも、超越論哲学へとより接近したものだと考えられるだろう。しかし西田は「自覚」における自己を、カント哲学における超越論的統覚とも区別する。カントの超越論的統覚は「客観的知識成立の根拠」(2-22)を成すものとして考えられるが、その身分はあくまで論理的な形式であり、現実には直観されることはない⁴。しかしそのような自己は「全く非実在的なもの」で、「我々の現実に於ける反省の事実」との関連性を失ってしまう。そこで西田はここでもフィヒテを参照する。つまり自己は「客観的知識成立の根拠」であると同時に、「現実の活動の根本」(2-23)として考えられる。西田はフィヒテの「知的直観」に依拠しつつ、「自覚」における自己が我々に直接に証示される経験的事実性を有することを述べる。こうして西田は超越論哲学の考えを摂取すると同時に、直接的な経験の事実には依拠するという『善の研究』以来の自らの哲学的態度も保持するのである。

さて「自己が自己を反省する」、つまり「先験的自我」を反省するとはどのような事態を意味するのだろうか。西田はこれを二つの仕方の特徴づける。まず「自覚」において自己は、最初から無条件に前提されるものではなく、フィヒテの「事行 Tathandlung」に準えられるように、自らが働くことで初めて措定されるものと考えられる(2-19)。

次に「自覚」は、一回きりの自己定立としてではなく、そこから開始される無限の基礎付け運動として説明される。

而してかく自己が自己を反省するという事、即ち自己が自己を写すという事は、単にそれまでの事ではなくして、此中に無限なる統一的発展の意義を蔵して居るのである。(2-16)

自己は超越論的な働きとして経験を構成する、つまり基礎付けると同時に、働きとしての自己を定立する。しかしそのままではこの働きそのものは独断的に定立されたものとして残ってしまう。ここに「反省」によってさらにこの働きそのものを基礎付ける働きを見出す、言わば「自覚」する必要性が生じる。しかしその都度働いている働きそのものは、原理上常に反省されないまま残るが故に、この更なる基礎付けの必要性は無限に生じることとなる。西田はこのように無限に続く反省を単なる堂々巡りとして捉えずに、無限の発展として捉える。

以上確認してきた「自覚」の基本構造をまとめると以下の三点となる。(1)「自覚」とは単なる心理学的な自己反省ではなく、経験を構成する超越論的な自己の反省である。(2)「自覚」における超越論的な自己とは単なる論理的な機能ではなく、現実的な活動である。(3)「自覚」は一回切りの静的な統一ではなく、無限の基礎付けの必要性から生じる動的な統一である。

第2節 「一般者の自己限定」と経験「内容」の基礎付け

本節では「自覚」における基礎付け関係の内実として、一般-特殊関係をベースとした経験の「内容」の基礎付けが想定されていることを明らかにする。

第1節では「自覚」を経験を構成する超越論的な自己の反省として考察したが、ここで考えられている超越論的な経験構成とはどのようにして行われるのだろうか。この点に関しては、『自覚』の記述だけではそこまで明確にならない。そこで本節では「自覚」が考案される前の著作である『善の研究』を参照する。これまで「自覚」について論じられる際、『善の研究』が参照されることは少なかった。だが筆者は、『善の研究』の中に「自覚」へと引き継がれている議論があると考えた。

西田は『善の研究』第二編第五章において、経験成立の条件として次のように述べている。

また性質ということも一の性質が成立するには必ず他に対して成立するのである。...而して一の性質が他の性質と比較し区別せらるるには、両性質はその根柢において同一でなければならぬ...。かくの如く凡て物は

対立に由って成立するというならば、その根柢には必ず統一的或者が潜んでいるのである。(1-68)

西田は以上のことを「色」を例に挙げて論じる。例えば、「赤色」は単にそれだけで成立するものではない。それは他の違う色との関係に置かれ、比較されることによって初めて「赤色」として経験されるのである。他方で性質が比較し区別されるためには、それらは根本において共通していなければならない。「徳」と「三角」というように何の共通点も持たないもの同士では、それらの性質を区別によって規定することはできない。「赤色」と他の色は同じ「色」という一般的な類の中にあることによって、性質が規定されるのである(1-68)。こうした性質同士の同一性を保証するものとして、西田は「統一的或者」あるいは「一般者」⁵といった高次の直観的な働きを想定する。つまり内容を持った経験は、「一般者」の働きを背景にして、特殊な諸要素が相互に性質を規定されることによって成り立つのである。

このような一般-特殊関係を基とした経験体系は、バラバラな要素が集められることによって、アポステオリに成立するわけではない。なぜなら何らかの内容を持った要素が成り立っている時点で、その背後には他の要素との比較と「一般者」による統一が予想されなければならないからである。つまり「一般者」は、特殊が内容を持つための「可能性の条件」を常に成していると言えよう。我々はこの事態を、「一般者」は特殊に対して超越論的に先行する、とすることもできる⁶。故に西田は経験の成立過程を、体系全体が潜在的に差別を含んだ状態で先に現れ、そこから特殊な内容が「分化発展」という形で説明している(1-63)。またこの事態は、「個体とは一般的なる者の限定せられた」ものである、という風にも言い換えられている(1-26)。

この考えは明確に「自覚」に引き継がれている。例えば西田は論理学の基となる「思惟体験」に関して次のように説明している。

「甲は甲である」ということは「甲」を「非甲」から区別することによって、その裏面には「非甲」を「甲」から区別する働きを含んで居る、...斯く見るということはこの二者の根底に更に統一的同一者があって、この二者はその分化と見做すことができるということを意味して居る、...同一者が自己の中に自己を写すのである。(2-69)

西田によれば「甲は甲である」という論理的自同律とは、「統一的同一者」の

下で「甲」と「非甲」とを区別することを意味している。ここには『善の研究』に見られた「一般者」を背景にした特殊的諸要素の相互規定という考えが引き継がれていることが伺える。

さらにここで注目すべきなのは、「自己の中に自己を写す」という表現を通じて、先の一般-特殊関係が、反省する自己-反省される自己の超越論的基礎付け関係に重ねられていることである。西田は「甲」を反省する」ということは、「一層深き実在たる統一的「甲」が顕現することだと述べている(2-63)。先ほど「反省する自己」として、「反省される自己」を基礎付けていた働きは、ここでは特殊に対するより包括的な一般者として理解されている。故に自己の「反省」は単なる再帰的な運動ではなくして、「更に大なる統一の直観」、より包括的な一般者への発展的な運動を意味している(ibid)。だとすると、「反省する自己と反省される自己と同一である」という「自覚」は、「同一が直に区別である」、つまり一般者の統一と特殊的諸要素の相互区別が同時に成り立つという、一般-特殊関係をも含意していることになる(2-69)。そしてこの関係こそが、経験内容の超越論的な構成にとって重要な契機となっているのだ。

重要なのは、ここで一般-特殊関係が可能にしている超越論的な基礎付けが、経験の「形式」ではなく、「内容」に関する基礎付けを想定していることである。つまり「一般者」の統一の下での相互規定によって定まるのは、経験を制約する「形式」ではなくして、経験の要素そのものがどのような「内容」を持つかということである。西田はヴィンデルバントの「反省的範疇」を念頭に置きながら、あくまで「我々の意識内容は此の如き外面的作用によって統一せられるのではなく、盡くそれ自身の内容によって統一せられる」(2-37)ことを主張する。この主張は単に経験の「形式」を基礎付けるカント哲学的な考え方に対して、西田が経験の「内容」それ自身にも基礎があることを強調している点で注目し値する。この相違は、後に「感覚」に関する議論に踏み込んだ際により明らかになるだろう。

以上本節では、「自覚」における超越論的な経験構成の内実について考察してきた。西田はこれを一般-特殊関係を基に考えており、経験内容は根底において一般者の統一によって同一性を保証されつつ、その下で特殊な諸要素が相互に比較されることによって規定される。この構造は経験が従う「形式」に関する基礎付けではなく、経験が持つ「内容」そのものに関する基礎付けを可能にするという点で注目し値する。

第3節 感覚それ自身の「自覚」

本節では上記で示してきた「自覚」の構造を基にして、感覚に関する西田の考えを具体的に明らかにする。

西田は「法則」(1912)において、「是は黒色である」という判断」(1-238)を例に挙げて自らの論を展開する。ここでまず注意しなければならないのが、西田はこれを「判断」と呼んでいるが、文脈を基に考えればこれは思惟によって構成された判断を指しているのではない。そうではなく、目の前の色を見てこれまでに見てきた黒色と同一のものと見なすという「認識」を指していると考えられる。なぜなら以下に示すように、「是は黒色である」という認識は思惟による媒介を必要としない、というのが西田の主張だからである⁷。

西田はまず一般的な考え方を例に挙げる。曰く、普通は目の前の単純な感覚そのものと、この感覚を以前見た色と比較して同じ「黒色」というカテゴリーに分ける働きが別物として考えられている。故に「是は黒色である」という認識は、前者だけでは成立せず、後者の思惟の働きを前提にして初めて成立すると見なされている、と(1-240)。ここでは明らかに、一方に「混沌にして統一なき与えられたる経験の内容」を、他方に「これを統一し構成する先天的範疇の作用」を想定し、後者の働きによって認識が成立すると考える「カント一派」の考え方が念頭に置かれている(1-312)。

しかし西田はこのような考えは誤りだと退け、次のように述べている。

併し性質の直覚の外に立つ判断の作用が如何にして性質の異同を判ずることが出来るのであろうか、現在の黒色の経験が過去の黒色と同一であるということは性質の意識即ち経験の内容其者の直接の統一の外、何物も之を決することは出来まいと思う。(1-240)

性質の異同を判別するのは感覚内容の外から働きかける思惟ではなく、感覚内容そのものの直接の統一である。この点を先に示した「自覚」の構造に従って説明すれば以下ようになる。まず、ある特殊な黒色が感覚された時、背景に一般者——『自覚』では「一般的黒」(2-50)と呼ばれる——による統一と、その下における他の黒色との相互規定が前提されなければならない。重要なのはこれが思惟によるカテゴライズの以前に、つまり感覚の時点で前提されることである。なぜなら一般者の働きは、経験が内容を持つための超越論的な条件であり、この働きを抜きにしては感覚といえども全くの無内容になってしまうからである。

それでは目の前の黒色の感覚から「是は黒色である」という認識にはどの

ように進むのだろうか。西田は『自覚』において次のように述べる。

認識ということは時間を超越して意識の根底に行くことである…。或一つの感覚の性質を認識する場合にも、之を一層深き立場から統一するのである、或具体的一般者が己自身を限定したものとして見るのである。
(2-99)

認識とは先に述べられたように、何の繋がりもない過去の黒色と現在の黒色とを外から比較して、同一/非同一を判断することではない。そもそも過去の感覚と現在の感覚との間に比較が成立するということは、両者は潜在的に同一の「一般的黒」の働きによって成立していることを意味する。「後の意識を成立せしめるものは前の感覚を成立せしめたものである」(2-99)。そしてそれらを同一の「黒」として認識することは、両者が「或具体的一般者が己自身を限定したもの」であることを知ること、つまり両者が同一の基礎において成り立っていることを顕在的に意識することに他ならない。西田はこのような顕在化の働きを、感覚そのものの「事行 Tathandlung」(2-86)と表現する。これは感覚そのものの「自覚」とも言い換えられるだろう。我々は感覚する自己として、この「自覚」を直接に体験することによって種々の黒色の異同を認識することができるのである。

このような「認識」への進展において思惟の介在は必要がない。西田の言うように感覚の異同はその外から事後的に判別されるのではなく、それ自身を成立させていた「直接の統一」によって既に規定されているのである。「認識」とはそのような統一を、感覚する自己自身が明らかにする働きに過ぎない。

もちろんここで認識され対象化された「一般的黒」自体もまた、より一般的な色の統一の基で成り立つがために、この「自覚」は無限に進んでいく。その意味で「認識」とは、感覚自身が自らの基礎を無限に明らかにしていく、つまり無限に自らを基礎付けていく「自覚」の運動に外ならない。西田が感覚に能動性、あるいは自律性を見出すのはこの点である。

このように考えれば感覚とは、思惟による構成を待つ受動的な「雑多 Mannigfaltiges」(2-84)などではない。感覚は自らの内に同一性と差別性を成立させる基礎を有するという点で体系的であり、「自覚」の運動を通して無限に自らを基礎付けるという点で能動的である。この点を踏まえて西田は感覚がそれ自身独立した自覚的体系であることを主張する。

感官とは普通に全く受働的と考えられて居るのであるが、感官が物を感ずるというのも思惟の様に自発的のものではなかろうか、...直接経験上の感官的性質は生きた力である...。...或感覺的性質のアプリオリから感覺的知識の体系を構成することができる。(2-86,87)

もちろん同様のことは、「音を聴く」や「匂いを嗅ぐ」といった他の感覚にも敷衍することができるだろう。西田は「色や音の体験を基として色や音の体系という如きものが成立することができぬであろうか」(2-86)と問いかけている。感覚自身の「自覚」という考えは、「場所」の思想を媒介して、後に「色が色自身を見、音が音自身を聞く」(5-204)という洗練された表現へと結実していく。

感覚を単に受動的で混沌とした内容とみなすカント哲学と、感覚がそれ自身に基礎付けられていると考える西田の違いは、両者の基礎付けに関する考え方の違いに由来すると考えられる。つまり一方で、カント哲学において超越論的統覚が基礎付けるのは、経験が成立するための条件としての知識の「形式」であり、「内容」の出自は不可知の物自体に帰せられていた⁸。他方、第2節で強調したように西田の「自覚」において基礎付けられるのは経験の「内容」がどのようなものであった。それゆえに西田は、「色を見る」というような質的な経験に関しても、それ自身に超越論的な基礎を有していると主張することができたと考えられる⁹。

まとめよう。一方に混沌とした感覚の雑多を置き、他方にそれを統一する思惟の働きによって認識を成立させるカント哲学的な考え方に反して、西田は認識を感覚自身による「自覚」として捉える。感覚は思惟の働きが介在する以前から、それ自身において性質間の同一性-差別性に関する基礎を有している。そして時間的に離れた種々の感覚を同一のものとして認識する働きは、元々それらの基にあった超越論的基礎を顕在化させる「自覚」の働きとして理解される。故に感覚とは独立した自覚的体系の一種として、能動的かつ自律的である。

第4節 「感覚」は如何にして「思惟」され得るのか

本節では感覚の基礎付けに関する西田の考えにおける問題点を指摘し、それが『自覚』における後の議論に繋がっていくことを論じる。

ここまでの議論で、色や音の体験のような感覺的経験が、それ自体独立し

た自覚的体系として成立するという西田の主張の具体的内実を確かめてきた。西田は同様に、「論理的意識の体験」に対応して論理の体系、数理の体系といった、学問の基礎となる自覚的体系が成り立つことも指摘している(2-86)。そして同時に、感覚的経験に対応する自覚的体系が、このような論理、数理の体系に「相当する」ことを主張している(2-87)。このことは、感覚と思惟が、どちらかがどちらかに従属する関係ではなく、どちらも独立した体系として対等な関係に立っていることを意味しているだろう。ここには後に「種々の世界」として展開される多元的な哲学の萌芽を見ることができる¹⁰。

しかしこの主張には問題も含まれている。仮に感覚と思惟が互いに独立しているとすれば、思惟の立場から哲学的叙述を行う西田は、どのような権利根拠でもって感覚についての主張を成し得るのだろうか。板橋の指摘するように、「感覚の原初的な所与性と自立性をいたずらに主張するだけでは、思惟にとってそうした他なる感覚について、それを思惟がいかにして客観的に認識し得るかが根拠づけられない」¹¹ ままに終わってしまう。我々は先に経験の「形式」についてのみ論じるカント哲学と、経験の「内容」について論じる西田哲学の違いを指摘した。しかし仮に西田の考えに経験の「内容」を基礎付け得る機制が整っているとして、それについて論じる権利根拠が明確にされていなければ、単なる思惟の越権に過ぎないと指摘される危険性が残っている。この点を解決するためには思惟と感覚の立場の独立性を保証しつつ、両者を統一し、媒介するより高次的な立場が必要とされるだろう。

この問題については西田も自覚していたと考えられる。西田は「種々の立場」によって「色々の世界」が成立すると論じた後に、これらの世界がさらに「カントの所謂先験的主観」のようなものに基づけられていなければならないと論じる(2-150)。しかし、「此の如き主観とは如何なるものであるか」(ibid.)。ここから西田は、複数の自覚的体系を成立させる立場の在処を巡って思索を深めていくことになる。しかしそれが「悪戦苦闘」(2-11)とならざるを得なかったことは、後に彼自身が告白している通りである。

まとめよう。西田は感覚が一種の自覚的体系として、論理や数理の体系と対等な関係にあることを主張し、思惟に対する感覚の自律性を保証しようとした。しかしこのような感覚についての哲学的反省を行う立場が正当化されない限り、西田の主張は妥当性を持ち得ない。この点を自覚していた西田は、感覚と思惟を包括するより高次的な立場を巡って思索を深めていくことになる。

結び

本稿では『自覚』における「感覚」の位置付けについて考察してきた。感覚は、それ自身に超越論的な基礎を有し、かつ自らを無限に基礎付けていく能動性を備えるという点で、思惟に対して自律性を要求し得る。この主張は「自覚」が経験の「形式」ではなく、経験の「内容」の基礎付けを成し得るがために、可能なのであった。しかし以上の主張が妥当性を持つためには、感覚について論じる西田の立場そのものが正当化される必要がある。

西田は『自覚』の中で試行錯誤を重ねた後、最終的に自らの主張を権利付ける立場として「絶対自由の意志」を提示する。

向に種々の立場、種々のアプリアリに依って、種々の世界が出来ると言ったが、種々なる立場の統一、アプリアリのアプリアリとも言うべき絶対意志の立場に対する直接の対象界は、すべての物が一々独立の作用たる自由意志の世界である。(2-345)

ここでは「絶対意志」が種々の自覚的体系を統一しながらも、各体系の独立を保証する根源的な立場として提示されている。我々はここに、各経験がそれぞれ内容に応じた基礎を持つという、いわば多元的な超越論哲学の成立を見ることが出来るだろう。しかしなぜ「意志」が種々の自覚的体系を基礎付け得るのか。西田の思索は「意志」の立場でもって完結し得るのか(なぜしなかったのか)。これらの問題と共に後の西田哲学の展開を追うことが、筆者に残された課題となるだろう。

注釈

(1)前者については板橋(2004)、大橋(2006)、満原(2017,2023)、後者については石神(2001)が挙げられる。

(2)例えば板橋(2004,p.69)、田中(2020,p.104)。また、森野(2018)も『自覚』における「感覚」の位置付けを主題的に論じているが、著作の後半部の議論を対象とし、主にコーエンの「根源」に関する議論との関係に焦点を置いている。対して本稿は『自覚』前半部を対象とし、西田が考案した「自覚」そのものにおける「感覚」のあり方を解明する。

(3)カントは「純粹理性批判」の序論において、「対象にではなく、対象を認識する我々の認識の仕方に、この認識の仕方がアプリアリに可能なはずである限りにおいて、これに一般に関与する一切の認識」を「超越論的」とし、「このような概念の体系」を「超越論哲学」と名づけた(KrV[B25])。本稿ではこの二つの術語を用いる時は主にこのカントの定義に従う。西田も概ねカン

トの定義を踏襲していると考えられるが、そこから逸脱する部分も見られる。両者の違いについてはその都度指摘する。

(4) 門脇(1990)は、カントの「Selbstbewusstsein」の解釈について、「認識批判的な解釈」と「存在論的解釈」の二つがあることに言及している(pp.75-76)。ここで西田は超越論的統覚を、新カント派的な認識批判的解釈に基づいて、単に論理的・形式的な性格において理解していると考えられる。

(5)『善の研究』の時点では「一般的或者」という表現が用いられるが、『思索と体験』(1915)から『自覚』に至る過程で「一般者」という語に置き換わるため(1-236,254/2-48,etc.)、本稿では「一般者」という表現で統一する。

(6)ただしカントが経験が構成される直接の由来を「物自体」からの触発に求めたのに対して、西田の「一般者」は、「自己限定」によって自ら特殊を産出する。故に「一般者」は特殊が認識されるための超越論的な条件であるのみならず、特殊が産出される根源であるとも言える。

(7)西田は「感覚も認識も同一の根拠の上に立つものと考えることができる、感覚の根底に却って認識があるということができる」(2-100)と述べている。つまりいわゆる「認識」の意味とは裏腹に、西田にとって「認識」は、「思惟」を媒介とするものでなく、むしろ「感覚」そのものの根底に見出されるものであると言える。

(8)カントも経験の「内容」に関して、「質」の範疇、あるいは「知覚の予料」の原則において言及しているように見える。しかしカントは、あくまで感覚が(それがどんな内容であれ)内包量を持つこと一般を形式的に論じるに止まっている(KrV[A176/B218])。対して西田は感覚内容そのものが、しかもその種類(色や音など)に応じて、アプリアリな体系を構成するということろまで積極的に主張している。

(9)このことは逆に、カントの論じるような時間、空間、範疇といった、経験が成立するために不可欠の「形式」に関する考察が別個で必要になるということでもある。この点に関する議論は『自覚』の後半部で展開されているが、紙幅の都合上別稿に譲る。

(10)カントは「超越論的」という術語を特徴づける「アプリアリな認識」ということで、その認識の「普遍性」と「必然性」を含意している(KrV[A2/B3f.])。しかし西田の「先験的自覚」においては、経験内容が経験に先立って構成されるものの、その内容は種々に存在する「一般者」によって異なる。そしてそのようなアプリアリな機制が妥当する範囲は、特定の「一般者」が統一する範囲に絞られる(1-232)。故に「先験的自覚」が持つ「普遍性」と「必然性」は、あくまで限定された範囲内でのそれとならざるを得な

い。しかし逆に考えれば、この制限が多様な体系を成立させる余地となっているとも言える。

(11)板橋(2004,p.66)

文献表

〈一次文献〉

西田幾多郎

安部能成他編 旧版『西田幾多郎全集』岩波書店、1965-1966年

・全集からの引用に関しては、(巻号-頁数)の形で箇所を示す。なお引用における強調は全て筆者による。

カント

Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1991. (=KrV)

・訳出に際しては以下の文献を参考にした。

高峰一愚訳『世界の大思想 10 カント(上)』、河出書房新社、1970年

引用に際しては第一版の節を A、第二版の節を B として KrV[A1/B1]のように併記する。片方の版のみに収録されている場合、片方のみを記す。

〈二次文献〉

石神豊『西田幾多郎 -自覚の哲学-』、北樹出版、2001年

石原悠子「西田における「アприオリ」概念」、京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室『日本哲学史研究』第十一号、2014年、pp.220-244

板橋勇仁『西田哲学の論理と方法』、法政大学出版局、2004年

大橋容一郎「「自覚」の形式と諸契機 -カントおよび新カント派と西田の視点-」、西田哲学会『西田哲学会年報』第三号、2006年、pp.35-49

門脇卓爾「西田哲学とカント」、上田閑照編『西田哲学への問い』、岩波書店、1990年、pp.69-100

ジョン・C・マラルド(松丸壽雄訳)「自己写像と自覚 -デデキント、ロイス、そして西田-」、上田閑照編『西田哲学への問い』、岩波書店、1990年、pp.33-68

田中久文『西田幾多郎』、作品社、2020年

満原健「自覚の立場と絶対自由意志の立場の成立」、日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第十八号、昭和堂、2017年、pp.78-92

満原健「心理主義批判に対する西田の応答と心理主義からの離脱の試み」、西田哲学会『西田哲学会年報』第二十号、2023年、pp.58-70

森野雄介「感覚する現在－西田幾多郎『自覚における直観と反省』における
ヘルマン・コーヘン受容をめぐって－」、西田哲学会『西田哲学会年報』
第十五号、2018年、pp.126-141

メアリ・ウルストンクラフトの自由概念について

大阪大学大学院人文学研究科 内藤正博

序

本論文の目的は、メアリ・ウルストンクラフト(Mary Wollstonecraft, 1759-1797)の哲学における「自由」の意味内容を解明し、その現代的意義を取り出すことにある。

ウルストンクラフトは、フェミニズムを初めて体系化した人物として紹介されることの多い人物である^(注1)。彼女の主著である『女性の権利の擁護 (*A Vindication of the Rights of Woman*)』(1995 [=1792]、以下引用の際にはVRWと略記)は、女性が抑圧されている現状を分析し、ルソーを代表とする男性思想家らの女性観(特に『エミール (*Émile, ou De l'éducation*)』(1762)における男性中心主義的な教育構想)を批判しながら、女性教育のあり方などを提言するものであり、「フェミニズムの古典」(梅垣 [2011] 8頁)と呼ばれることもある。

フェミニズム史における重要人物であるにもかかわらず、ウルストンクラフトを扱った日本語圏の哲学的研究は、決して十分とは言えない。彼女の著作スタイルが、論文、パンフレット、小説、書簡体など多岐にわたるために、典型的な哲学研究的アプローチが困難であるという側面が、要因の一つとして考えられる。しかしまた別の重大な理由もあるようにも思われる。それは、20世紀以降の実践的なフェミニズム研究が多層化していく過程の初期から、彼女の主張がいわゆる「リベラル・フェミニズム」の悪しき代表として解釈され、様々な立場からの批判に晒されたということである。

「ラディカル・フェミニズム」は、ウルストンクラフトが「男性らしくなる」ことを女性にとっての目標であるかのように語った点を問題にし [...] 「社会主義フェミニズム」は、ウルストンクラフトの主張が「ブルジョワ的」な価値観にきつく縛られたものであることを指摘し [...] 「ポストモダン・フェミニズム」は、『女性の権利の擁護』を、「啓蒙的理性」という「男の言語」を用いたがゆえに「女性的なもの」を押し殺し、出口を見失った書物とみなし [...] ポストコロニアル批評が勢いをもつと、ウルストンクラフトは、他者の抑圧にたいして無自覚な「白人フェミニスト」や「西洋(帝國的)フェミニスト」として、批判的に検討されることになった。」(前掲書 48-49頁)

それゆえ、フェミニスト哲学としてのウルストンクラフトの思想が既に「乗り越えられた」ものとして考えられており、その現代的有効性が – 特に、フェミニズム理論が「輸入」されることの多かった日本においては – 認識されにくくなっているのではないか。本論文は、そのような批判や否定的認識からウルストンクラフトを擁護し、再評価しようとする試みでもある。

行論は以下のように進む。第1節では、ウルストンクラフトの政治哲学を共和主義的文脈に位置付ける解釈について検討する。第2節では、ウルストンクラフトの君主制批判を分析し、そこに政治哲学的側面と、自由を求めることによる規範的側面があることを示す。第3節では、専制権力から自由であるための条件としての「自立」に着目し、彼女の自由概念の射程を明らかにする。

第1節 共和主義的解釈の可能性

ウルストンクラフトの思想は、啓蒙主義、社会契約論、キリスト教神学、フランス革命などの様々な要素から構成されているが、政治哲学的アプローチから文献研究が推し進められているのは近年のことである。彼女の著作を「女性解放」という枠内においてのみ考察するのではなく、フェミニズムを基底に据えながら、より広い射程の下に解釈する試みであると言ってよい。体系的と見做すことの難しいウルストンクラフトの諸著作を、様々なキーワードおよび思想的系譜に結びつけて分析することによって、多様な（ともすれば相反する）解釈が現在進行形で提示され続けている。

ウルストンクラフトが「政治哲学者」として読まれてこなかったという事実は、ある意味で奇妙なことのようと思われる。というのも、『女性の権利の擁護』の指す「権利」には女性が政治に参加するという権利も当然含まれているからである。そして、本論文が問題にする「自由」についても、彼女は次のように述べている。「健全な政治が自由を拡大させれば、女性を含めた人類はより賢く有徳になるだろう [...]」(VRW p. 108)。女性が抑圧されている状況を是正するために、女性の自由が目標となっていると言えるわけだが、そのような自由は「健全な政治」によって拡大・実現される。そうであれば、ウルストンクラフトが論ずるのは「女性を含めた人類がより賢く有徳になる」条件を探求する啓蒙主義的「政治哲学」なのであって、例えば女性個人の徳を説くような道徳哲学なのではない、と主張してよいのではないだろうか。

以上を踏まえて、本論文が注目するのは、ウルストンクラフトを共和主義

的伝統に位置付ける解釈である。

共和主義，あるいはリベラリズムへの批判は，現代フェミニズムが提示してきた論点の一つである。これらの理論においては，公的領域と私的領域の分離が前提とされる。前者が政治的・市民的領域であり，後者が家庭的領域である。その際，男性が公的領域を担い，女性が私的領域を担うというジェンダー的不均衡が暗黙裡に覆い隠されてきた。共和主義は「女性を市民権（citizenship）から排除し，それにより自立の利益からも排除してきたという歴史」（Coffee [2014] p. 909）を背景に持っており，それゆえフェミニズムとは長らく緊張関係にあったのである。

一方，ウルストンクラフトの主張は，共和主義に立脚しながらも，そのような分離的前提に揺さぶりをかけるものであった。元々，彼女が『女性の権利の擁護』を著したのは，フランス革命および 1791 年憲法が掲げる政治的平等に女性が組み込まれていなかったことを批判するためである。『公教育についての報告（*Rapport sur l'instruction publique*）』（タレイラン報告とも呼ばれる，新憲法に基づく無償の公教育を実現するための提言を記した文書）を議会に提出したタレイランに対する献辞の中で，ウルストンクラフトは次のように述べている。

「しかし，女性が声を持たず，人類の自然権への参加から排除されるのならば，不正義と矛盾を回避するために，女性が理性を欠いているということを証明してください – そうでなければ，あなた方の新憲法におけるこの欠陥は，男性は何かしらの形で専制君主（tyrant）のように行為するものだということを示し続け，また，専制支配（tyranny）は，社会のどの部分においてその鉄面皮な顔を上げようとも，道徳を蝕み続ける，ということを示し続けるでしょう。」（VRW p. 69）

彼女の告発は，共和主義を標榜するにもかかわらず女性を排除するという男性中心主義的体制が，革命の打倒目標であったところの専制支配と，結局のところ変わらないのではないか，という問いを提起するものである。また，上の引用では，啓蒙主義が想定する「理性」が男性にのみ備わるとされていた事実が念頭に置かれていることにも注意しなければならない。彼女はいわば，共和主義者として共和主義を批判し，啓蒙主義者として啓蒙主義を批判したのである。

ここから見えてくるのは，共和主義とフェミニズムを繋ぐ架け橋としての

ウルストンクラフトである。彼女の思想に両理論の要素が内在しているとなれば、それを考察することによって、両者の軋轢を解決する道筋が明らかになる可能性がある。それゆえ、現代の共和主義者 – 「ネオ共和主義者」 – たちは、「フェミニズムと共和主義の間にある顕著な親和性を見出す」(Frazer [2020] p. 29) ために、ウルストンクラフトを捉え直そうとしているのである。

第 2 節 専制権力の根源としての君主制批判

本節では、ウルストンクラフトの自由概念に関わる「専制権力 (arbitrary power)」について、彼女の君主制批判を基軸に考察する。

第 1 章「人類の権利とそれに関わる義務の考察」の中で、ウルストンクラフトはルソーを批判しながら次のように述べる。「彼 [=ルソー] は、悪徳が美德を踏みにじり、善の偽物が現実にとって代わるのを見た。彼は、権力によって邪悪な目的へと曲げられる才能を見た。そして、この巨大な害悪を専制権力にまで辿ること [...] 身分的差異にまで辿ることについては全く考えなかった。」(VRW p. 83) そして、専制権力に対する「服従」もまた、その害悪を強化・生産するものである。そこから彼女は、君主制・軍隊・聖職者への批判を展開する。というのは、その 3 つのいずれについても、「著しい階級的服従がその権力を構成」するのであり、「道徳に対して非常に有害」(VRW p. 84) だからである。君主制はなぜ害悪の根源とされるのか。また、どのようにして君主制がその害悪を拡大させるのだろうか。

本節第 1 項では、ウルストンクラフトの君主制批判が 2 つの要素 – 自然状態と、それに起因する経済的不平等 – に基づいて展開されていることを確認する。第 2 項では、同時代の共和制理論との比較を通して、ウルストンクラフトによる君主制批判の特徴を考察する。

第 2 節第 1 項 自然状態、および独占的財産の不正

ウルストンクラフトは、諸害悪の要因を「専制権力」および「身分的差異」に見出すが、専制支配は自然状態に由来するものである。彼女によれば、「人間が野蛮からまさに脱出しようとしていた初期社会」(VRW p. 85) においては、貴族政をとる政治、および宗教が支配権を持っていた。しかし、「政治と宗教の対立する諸利害が均衡を失うことによって、君主制と教権支配 (hierarchy) が野心的な争いの中から生まれ、両者の基礎は封建的土地所有

制度によって保護される」(ibid.).「野蛮」な状態に由来する王権と法王権は、その権力を維持するために、「陰険な腐敗 (corruption)」(VRW p. 86)に頼ることになる。この見立てに基づき、ウルストンクラフトは、君主という地位の存在そのものを批判する。そして、「自然状態を賛美する彼 [=ルソー]の議論」(VRW p. 81)の誤りを指摘し、自然状態への回帰を否定的に捉える。

「有害な高位こそが、文明の進歩を呪いへと変え、悟性を歪める」(VRW p. 86)なのであって、文明そのものが悪なのではないと主張する彼女は、その点でルソーに反対している。

また、君主制は「封建的土地所有制度によって保護される」ことから、ウルストンクラフトは財産の独占を正当化する諸制度に対しても批判を加える。エドモンド・バークのフランス革命批判 (『フランス革命についての省察 (Reflections on the Revolution in France)』(1790)) に対する反論として書かれた書簡体パンフレットである『人間の権利の擁護 (A Vindication of Rights of Men)』(1995 [=1790], VRM と略記)の中で、彼女は生得権としての自由権と、所有権とを対比させている。

「閣下 [=バークに対する呼びかけ], あなたに人間の生得の権利という、論争の的になっている権利を簡潔に定義してさしあげましょう。個々人は社会契約とその継続によって他の個々人と結合しているのですが、生得の権利とは、このように結合している他のどの個人の自由とも共存できる範囲での、市民的 (civil) かつ宗教的な自由なのです。この単純で純粋な意味での自由は、財産 (property) という悪霊が手近に存在し、人間の神聖な権利を侵犯して、正義とは相容れない恐ろしく壮麗な法で身を固めてきたために、私達の美しい地球上にこれまで樹立されてきた様々な政府において、まだ一度も具現されたことのない公正な観念である、と私は認識しています。」(VRM p. 7 [訳書 8 頁])^(注 2)

ここで注目したいのは、第一に、財産が - ウルストンクラフトが批判しているのは「財産一般ではなく、貴族的な形態の財産」(Ferguson [1999] p. 432)であるが - 人間の自由権を「侵犯」していると主張されていること、そして第二に、<生得権としての自由>が、そのような「貴族的」財産を原因として、未だいかなる政治体制においても実現されていないと考えられている、ということである。つまり、ウルストンクラフトに従えば、<生得権としての自由>が実現されるためには、財産の集積による専制的権力を廃止

しなければならず、またそれ故に、その財産によって支えられている政治体制としての君主制は共和制へと移行しなければならないということになる。

『女性の権利の擁護』第9章「社会に存在する不自然な差異から生じる有害な影響について」においても、「世の害悪と悪徳の殆どが[...] 財産に対して払われる尊敬から生じる」(VRW p. 230)とされ、それらによって形成される「階級」そのものが批判される。そして、この階級こそが、章のタイトルにもある「不自然な差異」に他ならない。「一つの階級は別の階級を抑圧する。というのも、全ての人々は財産によって尊敬を獲得しようとしているからである。そして財産がひとたび得られれば、それにより、才能と徳によってのみ得られるはずの尊敬を獲得することになる」(ibid.)。ウルストンクラフトはここで、経済的分析対象の範囲を拡大している。つまり、財産の不均衡は、君主と臣民の関係においてのみ生じるのではない。経済力に規定された階級社会内では、人民の間 - 特に男性と女性の間 - においても分断が生じ、抑圧の関係へと陥ってしまうのである。

「階級という馬鹿げた区別は、文明を一つの呪いにしているものであり、好色な専制支配者と、狡猾で嫉妬深い依存者と共に世界を分けることによって、あらゆる階級の人々をほとんど同じ程度に墮落させている。」
(VRW p. 234)

第2節第2項 「君主のいる共和制」の不可能性

君主という地位の当否は、政治体制の問題に収まらない。その影響は、ウルストンクラフトが言うところの「道徳」に関わる。なぜなら、君主の地位こそは、女性を抑圧するものとしての専制権力の根源だからである。

ここで、なぜ法理論的な枠組みで、つまり純粋な体制論として、君主制を論じないのか、という疑問が提起されるかもしれない。確かに、政治体制を考究の対象とする際に、道徳（あるいはウルストンクラフトの場合、それと共に「理性」）に訴えるということは、議論の厳密性を欠くおそれがある。しかし、留意する必要があるのは、権利を持たない女性が考察対象となっている点であり、「女性の権利」を擁護することがウルストンクラフトの目的であるということである。法的権利を持たない人々について議論する際に、別の規範に依拠しながら君主制を批判することは、何ら不思議ではない。

ウルストンクラフトは、女性の抑圧が身分制に大きく起因すると考えてい

だが、男性もまた、支配者であれ被支配者であれ、墮落させられていると考えている。彼女の論法としては、女性が抑圧されている状況があるが、その抑圧には実は男性も含まれている場合があるということ、階級制があらゆる人々に有害であることを主張しようとしているのである。

「男性が奴隷的従属の中で教育され、贅沢と怠惰によって無気力になっているというのに、人間の権利を表立って申し立てる男性を、我々はどこで見つけるだろうか？ [...] 君主と大臣への隷従 (slavery) から世界が解放されるには長い時間がかかるだろうが、その君主と大臣の恐ろしい支配は人間精神の進歩を妨げる。そのような隷従はまだ廃止されていない。」 (VRW p. 117)

では、同時代の哲学者は、純粹体制論的に君主制をどのように捉えていたのだろうか。共和主義は、18世紀の時点で必ずしも君主制の廃止を意味するものではなかった。例えば、モンテスキューは君主政を専制政から区別し、前者の法的支配を認めており、ルソーは共和制が貴族政や君主政と両立しようと考えていた (斎藤 [2019] 220-223 頁)。また、よく知られているのはカントの共和制論である。カントは、政治の「支配形態 (forma imperii)」と「統治形態 (forma regiminis)」を区別する。「支配形態」は、「最高の国家権力を所有する人々の数の違いによって区分」(VIII 352) され、君主制・貴族制・民主制の3つが存在する。一方「統治形態」は、「国家がその絶対権力を行使する仕方に関するもの」(ebd.) であり、共和的もしくは専制的である。共和的統治形態では、立法権と執行権が分離されるが、専制的統治形態ではその2つが一致する^(注3)。そこから、「支配形態が君主制で、統治形態が共和的」であるという体制が理論上可能となる。カントは支配形態と統治形態を区別することによって、共和制と君主制を両立させたのである。

純粹に政治的なパースペクティブに限れば、上に見た哲学者らの共和制・君主制論は妥当性を持ちうる。一方、ウルストンクラフトの君主制に対する見解の独自性は、前節で確認したように、政治哲学的観点に加え、経済的分析に基づく規範的観点が採用されているところにある。つまり、文明（これには法的体制も含まれる）を否定する野蛮な自然状態の延長としての君主制批判と、財産を独占することによって階級を形成し、不平等な関係という抑圧を生み出すものとしての君主制批判とによって構成されているのである。

次節では、後者の批判を手がかりに、専制支配の無い状態がどういったものなのかを考察する。

第3節 自由と自立

ウルストンクラフトは、『女性の権利の擁護』の中で頻繁に女性を「奴隷 (slave)」になぞらえる^(注4)。しかし、専制的 (arbitrary, 恣意的) 権力に支配されているというのは、必ずしも「実際に」奴隷的扱いを受けていることを意味しないことに注意しなければならない。なぜならウルストンクラフトは、裕福な上流・中流階級の女性についてであっても、彼女らが男性の専制支配の下に置かれていると考えるからである。つまり、自由を奪われた「奴隷」であることは、専制権力に服従しているという状態を指す。彼女によれば、「女性の魂そのものを縛り、彼女を無知の状態に屈従させる、尤もらしい外見の奴隷制度 [...]」が「階級」である (VRW p. 234)。前節で見たように、君主制を含む階級の存在が専制支配を生み、同時に「奴隷」も生み出しているのである。

ここから、ウルストンクラフトの自由概念の輪郭を捉えることができるのではないか。自由が無いということが、専制権力に屈服しながら支配者の言いなりになる状態であるとすれば、反対に、自由であるということは、専制的な振る舞いをする者に対して「否」と対抗的に主張することが可能である状態であると言えよう。異議申し立てに対して、専制的行為者が実際に権力に訴えてその申し立てを撤回させたり、申し立てた者に何かしらの不利益を被らせたりするといったことがあれば、それは「実際に」専制権力が行使され、専制支配が引き起こされたわけであるから、自由は無かった事になる。このように把握される自由概念は、共和主義的自由^(注5)と親和性を持っている。共和主義的自由とは、「たとえ現に権利侵害が行われていないとしても、善良な権力者、あるいは社会の多数者の善意に依存しつつ生きることをも「不自由」であるとする」(岡野 [2004] 120 頁) ような自由である。ただし、これはリベラリズム的な、干渉行為 (「権利侵害」) の不在という「消極的自由」とは異なる。

そして、ウルストンクラフトの自由概念は、「専制的に支配されていない状態」という消極的規定にとどまらず、「自立 (independence)」という積極的な要素を含む^(注6)。それは、上で述べたような共和主義的自由が可能となるための条件である。

なぜ、「自立」が自由概念に必要なのだろうか。主観的に「好き勝手」に行

為できているとしても、例えばそれが慈愛に満ちた主人や君主の許可によって実現されている場合、それは真に「自由」とは言えないだろう。主人や君主の恣意によってその状況はいつでも覆されうるからである（覆される可能性が全く無いのであれば、「主人」や「君主」という地位・身分はもはや意味をなさなくなる）。つまり、「人が何を行為できるか・できないか、あるいは許可されているか・いないか、という明白な事実は、その人の自由を判断する根拠として不十分」（Halldenius [2016] p. 21）なのであり、「主人の注意の欠如によって、あるいは（ひょっとすると一時的な）親切心によって、実際的な自由を得ているとすれば、そもそも主人がいるという事実によって、彼女は不自由であり続ける」（*ibid.*）。ある人が自由か否かというのは、他者の恣意に従属していないかどうかによって明らかとなるのであり、それはすなわち自立しているか否かへと還元されるのである。

この自立は、女性の経済的自立にまで適用される。「彼女は、夫が生きている間に、自分の暮らしを夫の恵みに依存させてはならず、夫の死後にもその支え [= 遺産] に依存させてはならない」（VRW p. 236）。経済的な依存（dependence）が引き起こす事態を、ウルストンクラフトは次のように描写する。

「ここで、従順であるように教育されてきた女性が、分別ある男性を結婚するとしよう。その夫は、彼女に服従という奴隷状態を感じとらせることなく、妻の判断を管理し、この反射光 [= 夫の導き] によって彼女が理性を間接的に受け取ることで、適切に行動することができるようになる。しかし、彼女は自分の保護者の生命を保証することはできない；彼が死んで、彼女に大勢の家族を残すかもしれない。[...] しかし、悲しいかな！彼女は今まで自分で考えたこと（**think for herself**）がなかったどころか、自分で行動したことさえなかったのだ。」（VRW p. 120-121）

自立性を失っているために、依存できなくなる状況になると大変な困難に陥るといふ女性の例は、ウルストンクラフトによれば「誇張された描写ではなく、反対に全くあり得るケース」（VRW p. 121）であるという。それゆえに、彼女は自立とは全く相容れない「従順さ」を女性に求める（ルソー的）教育を批判するのである。彼女は、「女性を男性のように教育せよ、女性が男性に似れば似るほど、女性は男性に対して権力を持たなくなるだろう」という、フェミニズム的な言説に対し冷笑的態度をとるルソーの言葉を逆手に取り、

次のように述べる。「まさにこれが、私の目標とするところである。私は女性が男性に権力を振るうことを望まない。自分自身に対して権力を持つことを望むのである。」(VRW p. 138)

以上で考察してきた「自立」としての自由への希求は、『女性の権利の擁護』に貫かれているものとして解釈することができる。ウルストンクラフトは、専制権力が生む支配的關係について、それが支配者と被支配者の双方を墮落させると繰り返し語る。ルソーや J. S. ミルの思想にも見られる発想だが、被支配者はその隷属状態に慣れてしまい、抑圧を抑圧であると認識できなくなってしまう (Halldenus [2016] p. 25)。女性が置かれるそのような状況の根本的要因の一つとして、ウルストンクラフトは政治体制の問題を考えているのである。共和主義的な政治によって、専制権力が廃止されれば、女性を含めた市民全体が自由を享受する。これが、普遍主義的な視点に立つ彼女のフェミニズムが目指すところのものである。ウルストンクラフトが提供する共和主義的意味を含んだ「自立」概念は、フェミニズムのみならず、様々な政治的現象の分析に対する有用性をポテンシャルとして持っているのではないか。

結語

本論文では、ウルストンクラフトを「政治哲学者」として捉え、『女性の権利の擁護』において考えられている女性の自由について考察した。「専制権力」の根源としての君主制批判から、彼女の共和主義および啓蒙主義の諸要素を分析した。共和主義的解釈に基づく「自立」は、女性だけでなく、あらゆる抑圧の告発に有効である可能性も示した。「フェミニズムの古典」を解釈し直すことで、現代フェミニズムの自己理解に寄与する方途を見出しうることとも遂行的に示せたのではないか。

序でも述べたように、ウルストンクラフト研究は日本語圏においてごく僅かである。それゆえ、日本における「ウルストンクラフト像」は久しく更新されていないように思われる。例えば、日本のフェミニズム研究書でたびたび言及される「ウルストンクラフトのジレンマ」は、フェミニズムが直面するある種のジレンマとして広く知られている。このジレンマを名付けた Pateman [1989] は、ウルストンクラフトやリベラル・フェミニズムの陥った問題として、女性性と市民権の両立の困難を論じている (ibid. pp. 195-204)。日本におけるウルストンクラフト理解は、研究の不足の故に、この解釈に依って停止してしまっているのではないだろうか。Pateman の理解とは

異なるウルストンクラフト像が、近年の研究によって更新され続けている。フェミニズムという実践の「ジレンマ」は果たしてウルストンクラフトが陥ってしまったものなのか、という疑問も出てくる。この問題は本論文で扱うことができなかったが、今後の研究の課題としたい。

注

(1) 彼女以前にも、メアリ・アステル (Mary Astell, 1668-1731) やアフラ・ベーン (Aphra Behn, 1640-1689) など、(今で言う) フェミニズム的思想を表明した女性が存在したことは付言しておく必要がある。(竹村 [2000] 1-3 頁.)

(2) 『人間の権利の擁護』は、フランスの「人権宣言」における「人間の権利」を擁護するものであると考えられる(後藤・清水 [2020] 213-216 頁) ため、『擁護』でなされる主張がウルストンクラフト自身の権利概念、および自由概念を表しているか否かについては慎重にならなければならない。というのも、ここで語られる「自由」の内容は、「人権宣言」に沿ったものであり、彼女の主張する自由概念と同一視するにはさらなる議論が必要となるからである。しかし、少なくとも、＜自由と不平等な所有＞との関係についての見解は彼女独自のものである。「所有権を自由権と対立するものとして捉え、自由権の保障という正義のために所有権が制約されて然るべきだという見地は、彼女が独自に人権宣言に付け加えたものであり、これは彼女の急進性の証左と言ってよい点である」(ibid. 214 頁)。

(3) カントによれば、民主制においては立法権と執行権をどちらも人民が担うために、両権能が分離せず、民主制は「言葉の本来の意味において必然的に専制である」(VIII 352) とされる。しかし、カントは人民主権を否定しているわけではなく、代表制を支持する(、なぜなら「国家権力に携わる人員(支配者の数)が少なければ少ないほど、これに反して国家権力の代表者数が大きければ大きいほど、国家体制はそれだけ多く共和制の可能性に合致」(VIII 353) するからである)。

(4) 実際に奴隷として使役されていない、例えば上流階級の女性を「奴隷」として論ずることによって、植民地における奴隷制を矮小化しているのではないか、という重要な批判が、ポスト・コロニアル理論から提出されている(cf. Bannerji [1997])。

(5) このような枠組みからのウルストンクラフト解釈に対しては勿論批判も存在する。例えば、Hirschmann and Regier [2019] は「主体性(主観

性)の自由 (subjectivity freedom)」(ibid. pp. 494-496) という認識論的解釈を提示し、共和主義的解釈が不十分であるとしている。

(6) ただし、この「自立」は、個人主義的な意味合いのみを持つのではない。Coffee [2014]によれば、ウルストンクラフトは「自立 (independence)」と「相互依存 (interdependence)」に矛盾を見出さない (ibid. p. 911)。「私が自立していると言うことは、他者からのいかなる助けも必要としないということを示唆するものではなく、私が生活の中で必要不可欠なものに関して、誰かの恵みや好意に依存しないということである。例えば、身体的に非力な人々はフルタイムのケアを必要とするかもしれないが、もしこれが権利の問題として共同体から保障されるのであれば、その人たちは依存しているとみなされない。そのケアの必要に対する人の慈悲に晒されていないからである。」(ibid. pp. 910-911)

文献表

カントからの引用は、慣例に従いアカデミー版全集の巻数をローマ数字で記し、ページ番号をアラビア数字で表記する。また日本語訳は岩波書店版『カント全集』を参考にしたが、適宜引用者が変更を加えた。

Bannerji, Himani, Mary Wollstonecraft, *Feminism and Humanism*. A Spectrum of Reading, in: *Mary Wollstonecraft and 200 Years of Feminisms*, edited by Eileen Janes Yeo, Rivers Oram Press, London, 1997, pp. 222-242.

Coffee, Alan, M.S.J., Freedom as Independence: Mary Wollstonecraft and the Grand Blessing of Life, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol.29, no.4, 2014, pp. 908-924.

Ferguson, Susan, The Radical Ideas of Mary Wollstonecraft, *Canadian Journal of Political Science*, vol. 32, no.3, 1999, pp.427-450.

Frazer, Elizabeth, Mary Wollstonecraft's Political Theory, *The Review of Politics*, vol.82, no.1, 2020, pp.25-48.

Halldenius, Lena, *Mary Wollstonecraft and Feminist Republicanism: Independence, Rights and the Experience of Unfreedom*, 1st ed., Routledge, Oxford, 2016.

Hirschmann, Nancy J. and Regier, Emily F., Freedom, in: *The Wollstonecraftian Mind*, edited by Sandrine Bergès, Eileen Hunt Botting

and Alan Coffee, Routledge, Oxford, 2019.

Pateman, Carole, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*, 1st ed., Stanford University Press, Stanford, 1989.

Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Men with A Vindication of the Rights of Woman*, edited by Sylvana Tomaselli, Cambridge, 1995. (引用の際にはそれぞれ VRM, VRW と略記. VRM の日本語訳は次を参照：『人間の権利の擁護／娘達の教育について』, 清水和子・後藤浩子・梅垣千尋訳, 京都大学学術出版会, 2020 年.)

梅垣千尋『女性の権利を擁護する - メアリ・ウルストンクラフトの挑戦』, 白澤社, 2011 年.

岡野八代『シティズンシップの政治学 - 国民・国家主義批判』, 白澤社, 2004 年.

後藤浩子・清水和子「『人間の権利の擁護』訳者解説」, メアリ・ウルストンクラフト『人間の権利の擁護／娘達の教育について』, 京都大学学術出版会, 所収, 2020 年, 209-233 頁.

斎藤拓也『カントにおける倫理と政治——思考様式・市民社会・共和制——』, 晃洋書房, 2019 年.

竹村和子『フェミニズム』, 岩波書店, 2000 年.

現前への信と「吐き出されるもの」:

「エコノミメーシス」における「音声＝ロゴス中心主義」と信の問題

中谷 碩岐

ジャック・デリダ（1930 - 2004）の最も重要な仕事のひとつが「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」および「現前の形而上学」への批判であることは間違いない。よく知られているように、とりわけ『グラマトロジーについて』（1967）に代表される 1960 年代の仕事においてデリダは西洋の哲学全体がこれらの形而上学によって規定されていると主張し、その「脱構築」を自身の仕事としていた。本論は、デリダのこうした「形而上学批判」という仕事は 1970 年代半ば以降のデリダ思想においてどのように展開されていくのかについて、ひとつの道程を示すことを試みるものである。

その際本論が注目するのは、比較的知られていないデリダのカント論「エコノミメーシス」（1975）である。『判断力批判』読解を中心的な主題とするこのテキストにおいて、デリダはカントの純粹趣味判断の批判が「音声＝ロゴス中心主義的な体系」（EM87/82）として組織化されていると指摘していた。こうしたデリダの主張は 1960 年代の「音声＝ロゴス中心主義」批判との理論的關係を示唆するものである。しかしながら管見の限りでは、これまでその内実の解明はほとんどなされてこなかった⁽¹⁾。

それに対して本論は「エコノミメーシス」は単に優れた『判断力批判』読解であるというだけではなく、1960 年代から一貫して継続されてきたデリダの「音声＝ロゴス中心主義」批判という仕事のひとつの展開としても理解可能であると主張する。具体的には本論は、デリダが「エコノミメーシス」において『判断力批判』の中に見出す「信 *croyance*」と「吐き出されるもの *le vomit*」とを巡る問題系が『グラマトロジーについて』や『声と現象』（1967）といった著作における「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」という主題とそれに対する批判という問題系を継承していることを明らかにしたい。こうした作業を通じて本論が提示する新たな解釈枠組みは、1960 年代のデリダの「音声＝ロゴス中心主義」批判との連続性において「エコノミメーシス」を理解することを可能にするだろう。

議論の流れは以下の通りである。第一節では 1960 年代のデリダが提示する「音声＝ロゴス中心主義」に関する議論における「信」という主題に着目し、デリダがそこで我々の「現前への信」ともいうべき態度を言語との関係から主題化していたことを確認する。第二節では「エコノミメーシス」におけるデリダの『判断力批判』読解を「信」を巡る議論として解釈し、デリダ

がカントの中に見出した「音声＝ロゴス中心主義」と上記の「現前への信」との理論的關係を検討する。最後に第三節では「エコノミメーシス」の「音声＝ロゴス中心主義」批判の位相を前期デリダの議論との関係から検討した上で、デリダがカントにおける「吐き出されるもの」というモチーフを「現前への信」に回収されない、「音声＝ロゴス中心主義」の外部を思考する契機として積極的に評価していたことを確認する。

1. 前期デリダの形而上学批判と「現前への信」

最初に本節では、一般に「前期」と呼ばれる 1960 年代のデリダの著作において提示された「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」「現前の形而上学」に関する議論について、特に「信」という主題に注目して検討し、そこで我々の「現前への信」ともいべき態度が問題にされていたことを示したい⁽²⁾。

デリダは主著『グラマトロジーについて』において「現前の形而上学」、そして「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」がプラトン以来西洋の哲学全体を規定してきたと主張する⁽³⁾。この「形而上学」は真理を表現する媒体としての声（パロール）の特権視や「存在」の意味を「現前する存在者」に限定するといった点において特徴づけられるが、こうした立場はヘーゲルの絶対知において極限に達する。デリダによれば、ヘーゲルの絶対知の地平は「ロゴスにおけるエクリチュールの消失」（DG40）を帰結する。すなわちこの「形而上学」の立場においては、現前して存在する対象を覆い隠す不透明性を持つ文字（エクリチュール）は劣位に置かれ、反対に対象を透明かつ無媒介的に表現する媒体としての声（パロール）は、絶対的な「知」に到達するために適したものとして評価されるのである。論旨を明瞭にするため本論では立ち入らないが、簡潔に述べれば『グラマトロジーについて』や『声と現象』（1967）において、デリダはパロールを重視するこうした「形而上学」において排除されるエクリチュールが実際にはその可能性の条件であることを示すことで、こうした「形而上学」をいわば「脱構築」していた、と要約することができるだろう。

さて、本論にとって重要なのは、ある箇所ではデリダがこの「形而上学」の立場を「信」によって特徴づけているということである。引用しよう。

現前の形而上学の内部では[...]歴史の閉鎖としての絶対知を、我々はなんの躊躇いもなく信じている。我々は、文字通りそれを信じている。そ

して、そのような閉鎖が起こったということを信じているのである。

(VP115)

我々の欲望が信じずにはいられなくなっていることに反して、事象そのものは、つねに逃げ去るのである。(VP117)

既に確認したように、ヘーゲルの絶対知に象徴される「現前の形而上学」「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」とは、記号の不透明性を「声」の透明性によって解消することで、権利上対象そのものを直観することが可能であるとみなす立場であった。この箇所ではデリダはこの絶対知への我々の「信」が「事象そのもの」に即しておらず、それはある種の錯覚であると批判している。しかし本論が注目したいのは、そうした批判にもかかわらずデリダが同時にこの形而上学を「我々の欲望が信じずにはいられなくなっている」こと自体については認めているということである。

なぜ我々は「現前の形而上学」あるいは「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」を「信じずにはいられない」のだろうか。本論の考えでは、それは我々が使用する理性的な、有意味な言語が本質的にこの「形而上学」に規定されているからである。我々が使用する言語は意味を「表現」するものとして定義されているが、この時その語の意味は表現媒体から独立して「現前」するものとみなされる。こうした点においてデリダは、こうした有意味な言語を「音声＝ロゴス中心主義」や「現前の形而上学」に規定されたものであるとみなすのである⁽⁴⁾。そしてデリダは我々がこのように言語を「表現」として表象することをある種の「超越論的錯覚」(Po45)と呼び、その不可避性を強調していた。我々はこの「西洋の形而上学の言語」(Po29)をしか使用できないのであり、我々が言語を使用する以上、この「形而上学」と端的に縁を切ることには出来ないのである⁽⁵⁾。

ここまでの議論を整理しよう。1960年代のデリダは「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」「現前の形而上学」への我々の態度を「信」として提示していた。デリダによれば我々はこの形而上学に捕らわれているのだが、そこで我々が使用する理性的言語は、何らかの現前する対象や意味を二次的に表現する媒体として定義される。逆に言えば、我々がそうした言語をしか使用できないが故に、言語はこうした形而上学への「信」を惹起するのであり、その時我々は記号の背後に現前する対象そのものを想定せざるを得ない。本論では、「表現」として定義された言語を使用することによって対象そのものの現前を信じる我々の態度を「現前への信」と定式化しよう。言語が惹起するこの

「信」において「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」は保持されるのである。

では、こうした「音声＝ロゴス中心主義」を巡る議論は「エコノミメーシス」においてどのように展開されているのだろうか。既に確認したように「エコノミメーシス」においてデリダはカントの『判断力批判』における純粹趣味判断の批判が「音声＝ロゴス中心主義的な体系」として組織化されていると主張していた。そして本論の考えでは、そこでもまた「現前への信」が問題となっていたのである。

2. 「エコノミメーシス」における「音声＝ロゴス中心主義」と信の問題

本節では「エコノミメーシス」における『判断力批判』読解を検討し、デリダがカントの中に見出した「音声＝ロゴス中心主義」について、とりわけ「信」という主題に着目することで、その内実を明らかにしたい。結論から言えばデリダは、カントにおいて美的判断が成立する条件として我々の言語への「信」が存在すると解釈し、その「信」を可能にする詩の性質の中にカントの「音声＝ロゴス中心主義」を見出していた。

以下、その内実を確認しよう。よく知られているように、カントにおいて美的判断は「没関心的」、すなわち客観的な現実存在に対する「関心」から切り離されたものでなければならない。しかし同時にカントは『判断力批判』第 42 節において、美的判断はその没関心性にもかかわらず、自然に関するある種の関心を生じさせることを示唆していた。カントによれば、美的判断においては「自然こそがくだんの美を産みだした」とする考えが、直観と反省とにともなっていないなければならない(カント[2015]266)。カントに従えば人は「自然」の産出物をのみ美しいと感じるのであり、人間の手による芸術美もまた、自然の産出の模倣としてのみ美しいのである (cf. EM69/34)。

しかしこの美を産出する「自然」なるものは理念であり、それ故直観することも概念的に把握することもできない。実際のところそれは、美的な対象という「自然がその美しい諸形式をつうじて形象的なしかたで私たちに語りかけてくる暗号文字 *chiffreschrift*」(カント[2015]268)を通じて提示されるに過ぎないのである。とはいえ同時に他方で、こうした直接的に知ることの出来ない、美を産出する自然への関心は単なる錯覚なのではない。デリダは美しい色彩を見た我々が抱く自然への関心を「自然の言語」に対する「信」として定式化していた。引用しよう。

わたしたちは様々な色彩を一つの自然の言語として解釈する。そして、そうした解釈的な関心こそが重要なのである。問題なのは、自然が私たちに語るのかどうかを知ること、こう言おうとしているのか、ああ言おうとしているのか、を知ることではない。そうではなく、私たちが暗号化された言語の誠実さ、忠実さ、信憑性を信じている、ということである。たとえその客観的な統御が不可能なままにとどまるにせよ、そうなのである。(EM78-79/60)

ここでデリダが述べているのは、美的判断において提示される「暗号化された言語」の「誠実さ *sincérité*」「忠実さ *royauté*」を我々が「信じている」が故に、我々は美的対象が自然の産物であると考えるところである。

どういうことか。カントはある箇所、鳥の囀りや花の美しさを愛でる人はそれが自然の産物であると「信じている」が故にその美しさを愛でるのであり、それが声真似や造花であることを「知る」とその美しさは消滅すると述べていた (cf. カント[2015]266, 271)。この時、鳥や花を愛でる人はそれが自然の鳥であり花であることを「知っている」と考えていた筈である。しかし実際にはその人はそれを「信じていた」に過ぎない。何故なら、実際には鳥や花が作り物であるという事態、言い換えれば自然の産物ではないという事態があり得たのであるから。つまり、美的判断において我々は美しい対象を産出したものがほかならぬ自然であると「信じている」。そしてこの「信」こそが美的判断を成立させる条件であるとデリダは考えているのである。デリダはここに「第三批判における記号作用の固有の場」(EM77/55)を見出す。それはこの「信」と「知」の齟齬が、我々が「暗号文字」として美的な対象を認識し、その上でそれを他ならぬ自然の所産、「自然の言語」であると解釈することによって引き起こされるからである。

しかしそうだとすれば、なぜ人はこの「暗号」が自然によって語られたものであると「信じる」のだろうか。ここで人が「信じている」とされているのは、言語の「誠実さ」と「忠実さ」であった。デリダによれば、こうした言語の「誠実さ」と「忠実さ」はカントが芸術の最高の地位を与える「詩 *Poésie/Dichtkunst*」の性質において範例的に反復される (cf. EM79/60)。言い換えれば、詩の「誠実さ」「忠実さ」において、我々はそれが自然の所産であると「信じる」のである。そして本論の考えでは、デリダは美の条件であるこの信を惹起する詩の「誠実さ」「忠実さ」を「構想力の自由な戯れという形式の保持」と「美的理念の表現」という二つの点から説明し、その中でカ

ントの「音声＝ロゴス中心主義」を指摘していた。

順を追って確認しよう。カントにおいて詩とは「構想力の自由な戯れを悟性の仕事として遂行する技術」（カント[2015]301）であり、この時詩は具体的な言語表現や概念を超えた「思考の充溢 *une plénitude de pensée/Gedankenfülle*」（EM83/70）によって我々の意識を生氣付け、美的理念へと到達させることで美を産出する（cf. カント[2015]310）ものであった。

このとき第一に、天才の詩はその形式において美一般の条件である「構想力の自由な戯れ」を維持する限りにおいて「誠実」である。カントが詩に対置する「雄弁 *Éloquence/Bredsamkeit*」においては、我々は弁論家はその説得の技法によって我々を欺こうとしているのではないかと疑わざるを得ない。それに対して天才の詩はその形式において「構想力の自由な戯れ」を維持するが故に「あたかも単なる自然の産物であるかのように」（カント[2015]277）我々に感じさせるのであり、したがってこの天才の詩を聴いた人にそれが自然の所産であると「信じさせる」のである。

第二に詩は、それが美的理念を直接的に表現するものである限りにおいて「忠実」である。デリダは「美は理念の表現である」という命題がカントの「公理」（EM80/65、cf. カント[2015]300）であると強調していた。天才はこの理念を自然から受け取り、それを芸術という仕方で表現する（cf. EM74/48）のだが、この時詩が美の産出の範例であるのは、それが直接的に美的理念を表現するからである。例えば造形芸術が美的理念を感覚的な直観を介して表現しなければならないのに対して、詩の媒体である言語的音声においては「内部性が直接に表現される」（EM84/75）。したがって、詩はそれが正確に美的理念を表現する限りにおいて「自らの内に含まれた内容へと忠実に適合している」（EM83/70）のである。

そしてこの時、美的理念を透明に表現することが出来る理想的な媒体として、詩における「声」が特権視されている点において、デリダはカントの「音声＝ロゴス中心主義」を指摘する。第一節で確認した通り、「音声＝ロゴス中心主義」において声（パロール）は透明な表現媒体であるとみなされており、それ故表現されるものに最も近いとされていた（cf. DG22）。このように理念を忠実に表現することが可能な透明な媒体として「声」を理解しているからこそ、カントは詩の「声」を特権視し、詩を芸術の最高位に置くのである。

ここまでの議論を整理しよう。本節がここまで問題にしてきたのは、なぜ人は美的判断において美的な対象を「自然の言語」とであると「信じる」のか、ということであった。その理由は、美の産出の範例としての詩の「誠実さ」と「忠実さ」に見出すことが出来る。図式的に整理すれば、詩はその形式に

において「構想力の自由な戯れ」を維持する点において「誠実」なのであり、その「声」の透明性において美的理念を透明に表現する点において「忠実」なのである。詩のこうした性質が我々の「信」を可能にするのだが、とりわけこの「声」の特権視において、デリダはカントにおける「音声＝ロゴス中心主義」を指摘していたのであった。

美的判断におけるこうした我々の「信」を取り上げるデリダの議論は、本論が第一節で取り上げた「現前への信」へのデリダの注目を引き継ぐものとして理解できる。前期デリダにおいて「現前への信」は言語の外に現前する対象を意味として持つような言語によって惹起されるのであった。確かに美の産出の範例たる天才の詩は、意味を表現するような理性的言語や概念とは厳密に区別される。しかし本節で確認したように、カントにおいて天才による詩はそれが「あたかも自然の所産であるかのように」美を産出するために「美的理念の（忠実な）表現」として定義されている。そしてその「忠実さ」を可能にする媒体である声の特権視において、デリダはカントの「音声＝ロゴス中心主義」を指摘していた。この時、天才の詩は言語表現の背後に存在する「美的理念」を表現するものであり、その限りで第一節において定式化した「現前への信」を惹起する言語の性質に当てはまるといえるだろう。

つまり「エコノミーメーシス」においてデリダは、天才の詩を範例とする『判断力批判』の美に関する議論は詩の言語が「現前への信」を惹起するものとして規定されていることによって可能となっており、その点において「音声＝ロゴス中心主義的な体系」として組織化されていると主張するのである。

3. 「吐き出されるもの」：「現前への信」の外部へ

前節では「エコノミーメーシス」においてデリダがカントに見出していた「音声＝ロゴス中心主義」の内実を、デリダの『判断力批判』読解における「信」の主題の検討を通じて明らかにした。既に確認したように、このデリダの仕事は1960年代の「音声＝ロゴス中心主義」批判を継承するものであった。

とはいえこうした議論の継承は、単に同一の主題の機械的な反復ではない。「エコノミーメーシス」において『判断力批判』における純粹趣味判断を主題的に扱う時、デリダは『判断力批判』序論（cf. カント[2015]30）を引きつつ美的経験における「快」が単に「美的な」経験に特徴的なものではなく（『純粹理性批判』の対象であるような）認識の経験一般にも本質的に含まれているのだと主張していた（cf. EM65/24）。デリダは言う。「自然は—認識の対象である自然は—、ひとつのアートであっただろう」（EM68/33）。つまり「エ

「エコノミメーシス」においてデリダは第二節で論じてきたような『判断力批判』における美的経験の分析を、一般的な意味での美学的なものとしてというより、いわば「一次的なものとしての美的経験」(EM76/53)の分析として論じているのである。

第一節で確認したように、1960年代のデリダは「音声＝ロゴス中心主義」を主題とするに際して、「現前への信」を惹起する有意味な言語表現に着目していた。「エコノミメーシス」の議論は、この「現前への信」が前・言語的であると思われるような美的経験において既に機能しているとデリダが考えていたことを示している。したがって、たとえば「音声＝ロゴス中心主義」から脱するために有意味な言語を放棄したとしても、なお「音声＝ロゴス中心主義」は深層において温存されるのである。「音声＝ロゴス中心主義の形而上学」を分析するに際して、一見前・言語的であると思われるような美的経験における「現前への信」を主題化している点において、「エコノミメーシス」は1960年代の議論を更に深化させたものとみなすことが出来る⁽⁶⁾。

しかし同時に、デリダ自身の企図が「音声＝ロゴス中心主義」の批判であったことを想起する必要があるだろう。本論の考えでは、デリダは「エコノミメーシス」においてカントの「音声＝ロゴス中心主義」を取り上げるだけでなく、その可能性の条件たる「信」がもはや不可能となる地点をも思考しようとしていた。こうした観点から見た時「エコノミメーシス」後半部においてカントの『実用的見地における人間学』について議論する際に、デリダがカントにおける美的経験の領野から排除される残余を問題にしていたことは注目に値する。引用しよう。

口が良いとみなすもの、あるいは口が悪いとみなすものがあるのであって、これは感性に応じて、あるいは理念性に応じてそうみなされる。同様に、口に入る仕方や口から出る仕方もある。すなわち、その一方は表現的かつ発信的な仕方である（最良の場合には、詩人が詩を表現し、発信する仕方である）。そして他方は、むかつきや吐き気を催させ、嘔吐させるものである。（EM79-80/63）

ここで詩の対極に定位され、美的経験から絶対的に排除される「嘔吐させるもの」は「吐き出されるもの *le vomis*」(EM87/83)とも言い換えられるが、デリダはこうした「吐き出されるもの」の排除が『判断力批判』における趣味の体系にその形式を与えていると主張する（cf. EM87/91）。このデリダの

主張は極めて挑発的なものであり、カント解釈としての是非は改めて問われる必要があるだろう。しかし既に確認したように、デリダは『判断力批判』における趣味判断に関する議論を、自然への「信」を惹起する「詩」の持つ特権を保証するヒエラルキーとしての「音声＝ロゴス中心主義的な体系」として解釈していた。すなわち、ここでデリダは「吐き出されるもの」の排除こそが「音声＝ロゴス中心主義」の領域を画定すると主張しているのである。

では、この「吐き出されるもの」とはいったい何であるのか。「このような問いに答えはない」(EM87/82)とデリダは言う。こうしたデリダの主張は「吐き出されるもの」の独自の位相に起因する。何故ならこの「吐き出されるもの」は「一次的なものとしての美的経験」において、すなわち言語や概念による表象以前において排除されるが故に、原理上認識や表象の対象になることはないのであるから⁽⁷⁾。したがってそれは「表象しえない、名付け得ない、可知的でなく、可感的でもない、同化し得ない、猥雑なものである」(EM92/96)。この「吐き出されるもの」の排除は理性的な判断による排除ではなく、いわば条件反射的な嫌悪なのである。

本論の観点から見てここで重要なのは、こうした「吐き出されるもの」が主体の「信」と断絶し、それを不可能にするものとして提示されていることである (cf. EM88/84)。『判断力批判』の純粹趣味判断の体系においては、醜いものや恐ろしいものでさえそれが美を産出する自然の所産であると「信じる」ことができ、そしてそこに美しさを見出すことが出来る (cf. カント [2015]286)。それに対してこの「吐き出されるもの」は、それが否応なく条件反射な排除を引き起こすが故に、我々はそれが自然の所産であると「信じる」ことは出来ず、美は破壊される。すなわち、この「吐き出されるもの」はカントの純粹趣味判断の体系の中に存在するにもかかわらず、美的判断における「信」へと回収されない。そしてこの点においてデリダはこの「吐き出されるもの」を音声＝ロゴス中心主義の「体系の絶対的な他者」(EM90/88)として、すなわち形而上学への我々の「信」を不可能にするものとして取り上げるのである。

4. 結論

以上「信」という主題に着目して「エコノミメーシス」におけるデリダのカント読解を解釈し、それが1960年代のデリダの中心的主題である「音声＝ロゴス中心主義」批判とどのように関係しているのかを明らかにした。「音声＝ロゴス中心主義」によって規定された言語によって惹起される「現前へ

の信」は、一見前言語的なものであるような美的経験を扱う『判断力批判』においても回帰する。そして「エコノミメーシス」においてデリダは『判断力批判』における美的判断の中に存在する「信」の構造を分析し、それが排除する「吐き出されるもの」に注目することでカントの「音声＝ロゴス中心主義」を批判し、その外部を思考しようとしていたのであった。

こうしたデリダの身振りにある種の政治性を見て取ることもできるだろう。「エコノミメーシス」冒頭でデリダは『判断力批判』の中に「ひとつの政治学 *une politique*」(EM57/3)を見出していた。本論の考えでは、それは詩を頂点とし「吐き出されるもの」を排除するカントの「音声＝ロゴス中心主義」である。しかしカントの美の体系から「吐き出されるもの」に着目するデリダが「美とは、もっと別のかたちで練り上げられる形成の仕方も備えている」(EM64/22-23)と言う時、デリダは「吐き出されるもの」を軸としてカントの美の体系を揺り動かす可能性を示唆しているように思われる。その意味で「エコノミメーシス」は「信」という主題に着目することで従来の価値のヒエラルキーの転倒/脱構築の可能性を希求する政治的なテクストであり、前期デリダの「音声＝ロゴス中心主義」批判といわゆる「政治的・倫理的転回」以降の後期デリダの議論を架橋する可能性を宿している。

紙幅の都合上その具体的な解明には別稿を期さなければならない⁽⁸⁾。しかし「エコノミメーシス」を「音声＝ロゴス中心主義」における「信」への批判という前期から一貫した営みとして解釈する本論の試みは、前期と後期のデリダの仕事を接続する後続の研究のひとつの道標となり得るだろう。

注

(1) そもそも田島が指摘するように「エコノミメーシス」は従来「カント第三批判研究だけでなく、デリダ哲学研究においてもあまり本格的に研究されてこなかった」(田島[2019]182)。とはいえ全く先行研究が存在しないわけではなく、本邦の主要な先行研究として小森[2004]、宮崎[2009]、そして上記の田島[2019]を挙げることが出来る。とりわけ田島の研究はカントにおける「音声＝ロゴス中心主義」に注目している点で本論と視点を共有するが、田島は前期デリダの「音声＝ロゴス中心主義」批判について論じておらず、カントにおける「音声＝ロゴス中心主義」をデリダのカント『人間学』読解から説明している。詳細は第二節で論じるが、それに対して本論は「音声＝ロゴス中心主義」をむしろ言語の性質を巡るものとして解釈し、1960年代から継続する「現前への信」という主題が「エコノミメーシス」においても問題になっていることをむしろ『判断力批判』における美的判断に対するデリ

ダの解釈から示すことを試みる。管見の限りでは、海外においても Spivak[1993]や Gyenge[2020]などマルクスやカント、バタイユとの関係からこの著作を扱うことが多く、本論が注目する前期デリダの「音声=ロゴス中心主義」批判との関係や「信」の主題については十分に論じられてこなかったように思われる。

(2) 1960年代のデリダの形而上学批判に「信 *croyance*」という主題を見出すという本論第一節の議論は、長坂真澄の一連の仕事 (cf. 長坂[2012]、長坂[2015]) に大きな示唆を受けた。ただし長坂が『声と現象』に代表されるデリダの現象学研究という文脈を中心に「信」の問題を論じるのに対して、本論はこの主題を「音声=ロゴス中心主義」との関係において解釈し、その1970年代以降の展開を示すことを試みる。

(3) 『グラマトロジーについて』第一部において論じられるように「音声中心主義」「ロゴス中心主義」「現前の形而上学」は「合致」し「密接に関連する」(DG23)。本論ではこれらの様々な内的な差異には立ち入らない。

(4) 前期デリダにおいて「現前の形而上学」に規定された有意味な言語が普遍的であるとみなされているということについて、特に現象学研究という文脈において論じた先行研究として、中谷[2023]を参照。

(5) 亀井大輔は「形而上学を批判するに際して必然的に形而上学に属さなければならない」というこの前期デリダの立場を「歴史主義のアポリア」という仕方で論じている (cf. 亀井[2019]43-62)。

(6) 「エコノミーシス」におけるこうしたデリダの議論は、フッサール現象学における「前-言語的」な位相に絡み合う言語的な働きを論じた「形式と〈言わんとする作用〉」(1972)との議論の連続性を示唆するものであるが、紙幅の都合上その検討は別稿を期したい。

(7) ただし同時に、これが「吐き出されるもの」と名指されてしまった時点で、それは再び「ロゴス中心主義」の言説の中に「ロゴス中心主義の他者」という意味を持つものとして回収されてしまうことになる。実際「エコノミーシス」末尾でデリダは、哲学の内部で論じられるこの「語」自体が絶対的他者との遭遇の衝撃を和らげる「エリキシル剤 *élixir*」に過ぎないと指摘していた (cf. EM93/97)。その点で、注5で指摘したようなアポリアはなお解消されていない。

(8) たとえば『信と知』(1996)におけるデリダの「知とは何かを知っていると信じることである」(cf. FS49)という主張は、本論が検討してきた「エコノミーシス」の議論の延長線上において理解し得るものであるだろう。

文献表

Jacques Derrida の著作からの引用、参照の際は、対応する文献の末尾に記載した略号の後に原著頁数を記す(例: ED71)。ただし頻繁に参照を行う「エコノミメーシス (EM)」のみ、読解の補助となるよう原著頁数の後に邦訳の頁数を付した。また、引用中[...]は省略、[]内は筆者による補足を表す。引用に際しては基本的に既訳を尊重したが、適宜筆者の責任で訳文を変更した。

・ Jacques Derrida の著作

Jacques Derrida, 1967, *L'écriture et la différence*, Seuil. (ED)

Jacques Derrida, 1967, *De la Grammatologie*, Minuit. (DG)

Jacques Derrida, 1967, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF. (VP)

Jacques Derrida, 1972, *Positions*, Minuit. (Po)

Jacques Derrida, 1975, “Economimesis” in *Mimesis – des articulations*. Sylviane Agacinski et al, Aubier-Flammarion, 55-93./ジャック・デリダ, 2006, 『エコノミメーシス』湯浅博雄・小森謙一郎訳, 未来社. (EM)

Jacques Derrida, 2000, *Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon*, collection points, Seuil. (FS)

・ そのほかの文献

イマヌエル・カント, 2015, 『判断力批判』熊野純彦訳, 作品社.

亀井大輔, 2019, 『デリダ 歴史の思考』法政大学出版局.

小森謙一郎, 2004, 『デリダの政治経済学 一労働・家族・世界』御茶ノ水書房.

田島樹里奈, 2019, 『デリダのポリティカル・エコノミー: パレルゴン・自己免疫・暴力』北樹出版.

長坂真澄, 2012, 「不可能性の可能性——デリダのフッサール読解から浮かび上がる信の概念——」『フランス哲学・思想研究 第17号』日仏哲学会, 161-169.

長坂真澄, 2015, 「知の不可能性において語る声——ジャック・デリダ『声と現象』再読」『宗教哲学研究 第32号』宗教哲学会, 109-122.

中谷碩岐, 2023, 「前期デリダの現象学受容におけるフーコーの位置付け——『言葉と物』と『グラマトロジーについて』におけるエピステーメー概念に着目して——」『フランス哲学・思想研究 第28号』日仏哲学会, 246-257.

宮崎裕助, 2009, 『判断と崇高 カント美学のポリティクス』知泉書館.

Andrea Gyenge, 2020, “DIGESTION AND THE INFINITY OF LABOR.”, *Angelaki*, Volume 25, Issue 5, 118-136.

Gayatri Chakravorty Spivak, 1993, "Limits and Openings of Marx in Derrida," in *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, 107-133.

採用論文
(50音順)

差延の二重のコスモス
——デリダにおける言語使用の秩序——

東京大学 石原威

序

ジャック・デリダは、「差延」や「脱構築」など独自の読解格子で様々な哲学テキストの読解を行った。それは、言語の意味が純粹に存在することの不可能性、そして言語を通じて共有される様々な理念（正義、道徳、自由など）が純粹に存在することの不可能性を暴くものであったため、彼の理論はしばしば、あらゆる価値や理念を相対主義に解消しようとする破壊的なものとみなされ、批判されてきた。しかしデリダ自身の目的はむしろ、意味や理念の純粹性が初めから不可能であるという認識から出発して、なお我々がそれらについて考えることの意義を提示し直すことにあった。

我々が必要としているのは、理念性、意味作用、意味、指示物といった「諸効果」を、ある差異的なシステムに即して、別様に規定することです。(PO, p.90)

本論文ではこのデリダ自身の問題意識に照らして、我々が日常的に語を状況に応じて適切に使い分け、意味を認識しコミュニケーションを取る、というある程度安定的な言語使用を行っているという事実が、差延の働きを踏まえた上でいかに説明されるかという問いに取り組む。そしてそれが、**差延が機能するために必然的に内包しなければならない二重の安定化装置（コスモス）**によるものであることを示す。具体的には、まずデリダが用いた「差延」や「散種」などの概念相互の連関を図式的に整理した上で、差延における二つの「エコノミー」の構造を明確にする。その過程で差延の一段階目のコスモスが取り出される。しかしそれだけでは我々の日常的な言語使用のあり方の説明には不十分であることを確認した上で、彼のライブニッツ及びフロイト読解を参照し、差延に内在する二段階目のコスモスを取り出すという順で議論を進める。

1. 差延の構造

デリダは、マーク⁽¹⁾が自律的に存在する意味を伝達するための媒体であるという見方を批判する。彼のマークに関する議論を辿ろう。彼はソシュールの理論を参照しつつマークの働きについて説明する。ソシュールは『一般言語学講義』において、言語がシニフィアン（意味するもの、記号）とシニフ

イエ（意味されるもの、意味）との組み合わせからなるものであり、その組み合わせは恣意的であること、そしてそれらが実は他のシニフィアン・シニフィエとの差異によってのみ規定されうる、実体のないものであるということを描いた。結局ソシュール自身はシニフィエの根源のようなものとしての「超越論的シニフィエ」を想定し（宮崎, p.49）、意味の次元の再確保に走ってしまうのだが、デリダは次のように述べる。

一切の概念は権利上かつ本質上或る連鎖ないし或るシステムの中に書き込まれており、それらの内部において、諸差異のシステムティックな戯れによって、他なるものへ、他なる概念たちへ送り返す。
(MP, p.11)

マークの意味（概念）は、常に他のマークの意味に無際限に回付されてしまう。意味それ自体など存在せず、相互に異なるマーク同士の参照の連鎖による意味の確定の無限の先延ばし、差異づけの連鎖だけがある。この「差」異づけられながら遅「延」し続ける運動が、「差延 [différance]」と名指される。マークを記入するという事は、既存の意味をそれにより伝達することではないのだ。或る論文で、デリダは次のように述べている。

それはまた、書くことに対し意味を絶対的に先行させるのは不可能だということだ：そうして意味を引き下げ、同時に記入を高めるのである。(ED, p.21)

だがそうすると、我々は表現対象を持たない記号を闇雲に書きつける他ないということにならないか。一個一個の記号は物理的には異なるものなのだから、我々は記入のたび意味もなく新しく生み出される記号のカオスの中生きる他ないのだろうか。

デリダは次のように考える。マークは、それが用いられる様々なコンテキストにおいて「同じ」ものとして認識されうる限りにおいて、マークとして機能できる。「口調、声、等々、場合によってはある種のアクセントの経験的な多様性を貫いて、いわばシニフィアン形式の同一性を再認できるのでなければならない」(MP, p.378)。同一的な [identique] 意味を表現する媒体というマーク観を廃してなお、多様なコンテキストにおいて用いられるマークの間に見出される不安定な同一性を、デリダは「同じ性 [mêmeté]」(ibid, p.392) と名指している。或るコンテキストのこのマークが、他のコンテクス

トのあのマークと「同じ」だとされることに根拠はない。その点、記入は無根拠なものである。だがそれは新たなマークを野放図に生み出すというよりは、私が今から記入するこのマークがあのマークと「同じ」ものとして解釈できるのだと、一方的な宣誓によって決定し通用させることなのである。

このように、マークは現実のコンテクストにおいて他のマークと差異づけあい、意味の確定を無限に遅延されつつも、アドホックに「同じ」ものとして解釈される。差延のこの側面を、**現実的差延**と呼ぼう。現実的差延は現実化したあらゆるコンテクストの間で起こる差延である。同じものとみなされたかつての自身との間でもそれは起こる (ibid, p.18)。

さて、この同じものという発想は次のことも含意する。マークは、それが未来のコンテクストにおいて同じものとして記入されることで、その解釈を更新される可能性に常に開かれ続けているということだ。

現前性の舞台に現れる「present」と言われる各要素が、自身以外の他のものに関係し、自己の内に過去の要素のマークを保蔵し、未来の要素との関係のマークによって既に穿たれるに任せている、そのような場合にのみ意味作用の運動が可能になるよう仕向けるのが、差延である。(ibid, p.13)

マークは、未来において同じものとして通用する自身の可能性との間でも差異づけあっている。これもまたマークの意味の確定を無限に遅延させ、記入のたび差異化する差延の運動である。可能性の次元における差延のこの働きを、**可能的差延**と呼ぼう。差延とは、この二種類の差延が不可分に絡み合う運動のことなのである。或るマークが記入された瞬間、現実と可能性を横断する無限の回付運動が駆動し、その超高速擦過の中に我々は意味の蜃気楼を見るのだ⁽²⁾。

2. 反覆可能性と散種

デリダは、その意味の蜃気楼の正体についても考察している。マークがマークとして機能するための条件として、彼は「反覆可能性 [itérabilité]」という概念を導入する。

この反覆可能性 ([...] 反復を他性に結びつけるこのロジック [...]) は、それがいかなるタイプのエクリチュールであれ、エクリチュールのマークそのものを構造化している。[...] 受け手の死を超えて構

造的に読解可能——反覆可能——でないようなエクリチュールは、エクリチュールではないだろう。(ibid, p.375)

反覆可能性とは、自己同一の意味を持つマークの純粋な繰り返しとしての「反復 [répétition]」を「他性に結びつけ」る、すなわちそれが行われるたびマークを他化していくような「反覆 [itération]」の可能性である。マークはたとえ歴史上一度しか用いられずとも、他のコンテクストに記入され差異づけられる可能性に構造的に開かれていなければマークとして機能し得ない。すなわち、マークは無限の反覆可能性を持つのでなければ機能し得ない。

すべての記号は、所与のいかなるコンテクストとも手を切り、絶対に飽和不可能な仕方で、無限に新たなコンテクストを発生させることができる。[…]マークの[…]この反覆可能性[…]。(ibid, p.381)

記入とは、マークの解釈を無根拠に定立することであった。それは、そのマークを或る仕方で解釈可能にするコンテクストを生み出すということだと言える。ゆえに、マークが生み出し得る無限のコンテクストとは、そのマークの無限の反覆可能性に等しい⁽³⁾。前節の可能的差延はまさにこの事態を指している。そしてこの反覆可能性群こそ、マークの意味と認識されるものの正体なのである。ただしこの「無限」は、潜在的 가능성이「無限個ある」という実無限的な事態を単に意味するのではない。差延の無限は、無限の先送りという可能無限的な事態をも指示している。その無際限はマークの記入なしに駆動しない以上、マークの一回の有限な記入が無限を集約していることになる。「無限な差延は有限」(VP, p.120)である。すなわち、互いに差延し合う反覆可能性の無限は、回付の無際限性が有限な現れの中に凝縮された、実無限的可能無限とでも言うべき矛盾した無限なのである。

さて、このような反覆可能性は、そのものとしては一度も実現することはないということが極めて重要である。図1を見よう⁽⁴⁾。例えば、マークAがコンテクストBにおけるマークA'(Aと「同じ」もの)として反覆されるという反覆可能性を持っていると述べた瞬間、Aはすでにβに記入され、マークA'になってしまっている⁽⁵⁾。A'はβにおいて差異の規定を獲得し、新たな反覆可能性群に貫かれているので、「Aの反覆可能性としてのA'？」自体はもう存在しない。A'？は、潜在的なコンテクストβ？に留まる限りにおいてAの反覆可能性たりうる。A'？そのものについての認識は、AとA'の間の現実的差延によって妨げられてしまうということだ。つまり、マークが反覆さ

れ得る可能世界を無数に持っており、そのうちの 하나가選択・実現されるというわけではないのである。

では、反覆可能性とはいかなる可能性なのか。デリダは、フロイトが無意識の作用を説明する際に用いた「事後性 [Nachträglichkeit]」と差延の遅延化作用の親近性を念頭に、差延とは「事後」的にやって来る、「かつて現在であったためしのない、そして今後もし決して現在であることがないだろう、そうした「過去」」に関わるものだと述べている (MP, pp.21-22)。これを踏まえて次のように言えるだろう。**反覆可能性は、記入が事後的に生じさせる過去なのである。**すなわち反覆可能性とは、記入の瞬間生じる、そのマークを「他の仕方でも反覆し得た」という遅すぎた、喪われた可能性、定義上一度も現実化しない絶対的過去なのだ。マークが記入のたびこのような無限の反覆可能性に貫かれる作用を、デリダは「散種 [dissémination]」と名指している。

散種は非有限数の意味論的諸効果を産出するため、単一の始原的現在にも連れ戻されるままにならないし、単一の終末論的現前にも連れ戻されるままになりません。散種は或る還元不可能で、生産的な多数性をマークしているのです。(PO, p.62)

マークは無限の反覆可能性を散種する。そしてその過去は、同時に未来的でもある。**別様にも反覆し得たという可能性は同時に、今後それが別様に反覆され得るという未来の可能性でもあるがゆえにマークの機能を可能にする。**絶対的過去は、遅ればせに到来する「来るべき未来 [à venir]」の経験でもあるのだ (SM, p.16)。デリダは、未来と過去が奇妙にも通底するこの時間性を「錯時性 [anachronie]」(ibid, p.26) と呼ぶ。

言語の意味は、認識不可能な無限の反覆可能性に散種されている。これは非常に破壊的な議論に見えよう。ジャコブ・ロゴザンスキーが述べるように、差延・散種のこの「流動するカオス」においては「非定型で増殖する塊、堆積、いつも自らを分解しかけている不安定な集まり」しかあり得ず (Rogozinski, p.122)、言語を安定的に使用するなど到底不可能なのではないかと思える。しかしロゴザンスキーは、実はそうではないと言う。差延は、差延自身が可能であるためにも「存在しない「真理」」を必要とする (ibid, p.125)。差延は、それが破壊するはずの現前的「真理」、イデア的意味を、あたかもマークが持つかのような「ふりをする」ことなしに働き得ないというのだ。デリダが差延の二つの「エコノミー」と名指すものを確認し、この事

態の説明を試みよう。

3.二つのエコノミー

デリダは「差延」と題された論文で、差延が持つ「限定エコノミー [l'économie restreinte]」と「一般エコノミー [l'économie générale]」という二つの作用に言及している。

私は […] 留保なき消費、死、非意味への晒し等々に全く分け前を与えない限定エコノミーと、非-留保を計算し、こう言えるなら非-留保を留保するような一般エコノミーとの関係づけを試みた […]。採算の取れる差延と取れない差延の関係、絶対的損失・死の出資と混ざり合う、純粹で損失なき現前の出資。(MP, pp.20-21)

これらはいかなるものだろうか。前者には、特定の目的や理念に収束していくようにあらゆるものを意味づけする、ヘーゲル的な目的論が対応する(ED, pp.398-399)。マークの構造に照らして考えてみよう。現実的差延によりマークは新たな規定を獲得するのだった。マークは他のマークとの差異によってのみ規定されるのだとすれば、一層差異化することは逆説的にも、より多くの規定を獲得しマークを「イデア化」すること、つまりそのマークの意味を絞り、確定していくことでもあると言える。

シニフィアンは他のシニフィアンに、すなわち差異の戯れによってさらに価値を増した別の関係を、欠けた現前との間で維持するような他の種類のシニフィアンに入れ替わる。さらに価値を増すのは差異の戯れがイデア化の運動だからであり、シニフィアンがイデア的であればあるほどその現前の反復力を増大させ、一層意味を貯蔵し、留保し、資本化するからである。(VP, p.104)

マークは記入のたび現実的差延により新たな規定を獲得し、「意味の資本」を留保する。それは自己同一的で、無際限な反復が可能なイデア的意味を持つマークへと、「同じ」ものが漸近していく運動である。差延のこの目的論性が限定エコノミーと呼ばれる。

では一般エコノミーとは何か。デリダはバタイユを論じた論文において、彼が用いた「至高性」という語に注目し次のように言う。

諸概念は〔…〕ある点において至高性の契機に、自身らの意味の絶対的喪失に、留保なき消費に関係づけられる。(ED, p.393)

至高性とは「意味の絶対的喪失」のことである。それは、絶対的に意味を欠くため認識不可能である。ゆえに至高性の「効果」を描出しその次元を予感させてくれる、意味の喪失との「関係」としてのエクリチュールが問題となる。そのようなエクリチュールが一般エコノミーなのだ (ibid, p.397)。これは、非有限数の意味論的諸「効果」を産出するとされた散種と、全く同一の事態を指していると言えよう。マークは無限の反覆可能性へ自己の同一性をばら撒くことでしかマークとして機能し得ない。それらは一度も実現したことがないし、今後も実現しない潜在的可能性、すなわち現実化に失敗したある種の「喪失」としか考えられないものである。そのように喪失されたものは「非-知」、つまり認識不可能なものでしかないのだが、マークは一般エコノミーのはたらきにおいて、そのような非-知の次元の意味作用の効果を描き出す。マークの持つ同一性、すなわち限定エコノミーが留保する意味の資本が、喪失され認識できない匿名の反覆可能性たちへ留保なく支出されている事態が、一般エコノミーであり散種なのである。

さて、これら二つのエコノミーが相互依存関係にあるということに注目しよう。マークは意味の資本を貯蓄しておくことなしに支出するものを持たないゆえに、限定エコノミーは一般エコノミーの可能性の条件である。しかしマークが留保を行いマークとして機能することができるためには、そのマークはすでに無限の反覆可能性に開かれていなければならない。ゆえに、一般エコノミーもまた限定エコノミーの可能性の条件である。マークは、アイデア性へ向け意味の資本を留保すると同時に留保なく支出するという、矛盾した共存の上に構成されている。意味のアイデア性は可能になると同時に不可能になるのだ。

反覆可能性はアイデア化を——したがって、多様な事實的出来事から独立した一定の反復可能な同一性を——可能にするが、それが可能にするアイデア化そのものに制限を加えもする、つまりアイデア化を「開始しながら損なう [entame]」のである。(LI, pp.119-120)

アイデア的同一性を「同じ」ものの奥に透かし見ながら行われる無根拠な記入は、この限定エコノミーによって可能になるのだと言えよう。ロゴザンスキーはまさしく、差延におけるこのような限定エコノミーの不可欠性を指摘

していたのだ。デリダ自身、一般エコノミーがそれを直ちに制限するとしても、記入が意味を志向すること自体は「超越論的錯覚」の如き不可避の事態であると述べている（PO, p.45）。純粋な意味と同様、純粋に破壊的な差延もあり得ない。この限定エコノミーを**差延の一次コスモス**と呼ぼう。イデアの反復を志向する無根拠な記入が二つのエコノミーを一挙に駆動し、それらは相互に可能にし合い汚染し合いながら、一次コスモスという最低限の秩序を確保するのである。

4.意味作用の闘争と通道

しかし以上の議論は不十分なものに留まる。一次コスモスは確かに、マークにおける意味的なものの次元を担保し、差延が純粋に破壊的なものでないと示してくれた。しかしそれだけでは記入が無根拠なものであることに変わりはなく、我々の言語使用において「或るマークはこの意味で、他のマークはまさにあの意味で記入されやすい」という傾向性の差が存在する理由は説明されない。マークごとに記入されやすい意味の違いがあるというこの秩序、安定性が何に起因するのかについて、さらに分析を進めよう。

そこで、「力と意味作用」における次の記述に着目したい。

ところで、純粋なパロールは記入を要請するのではないだろうか。

ライブニッツの本質が存在を要求し、現勢態へ向かう潜勢態のごとく、世界へ向けて押し寄せていくのと、少し似た仕方で。(ED, p.18)

この記述を解釈するため、記入との類似性が示唆されているライブニッツの理論を確認しておこう。彼は、なぜ或るものが無いのでなくて在るのか、そしてなぜ世界はこのように存在するのであって他の仕方で存在するのではないのかという、世界の存在に関する充足理由の問題に取り組んだことで知られる。「事物の根本的起源」の中で彼は次のように述べている。

無でなしにむしろ何かがあるということからみて、可能的なものあるいは可能性、または本質そのもののうちに、何か実在への要求、[いわば] 実在への抱負がある [...] 可能的なものあるいは本質的なもの、または「可能的な実在性を表現しているもの」は、本質ないし実在性の量に応じて、またはそのふくむ完全性の度合に応じて、同じ権利で実在へ向かう。(ライブニッツ, p.206)

神は、無数の可能世界の中から最善の世界を選択し実現する（同上書、p.21）。最善の世界とは、実在性の度合に応じて存在を要求する諸可能性が最も多く実現されるような「可能的系列」である（同上書、p.206）。そして、或る世界において矛盾なく共存可能な諸々の存在が「共可能的[compossibilia]」と言われる（同上書、p.208）。ライプニッツは実現された各々の存在をモナドという一種の原子と考えていたことに鑑みれば、神が創造した最善の世界とは、共可能的なモナドの最密充填構造だと表現できよう。ところで、デリダは次のように書いていた。

可能な意味作用たちはある種の自律的な重層的-共可能性 [sur-compossibilité] において、予期できない仕方で、私の意に反するかのごとく、互いに邪魔し合いながらも呼び合い、また惹起し合う。その共可能性は純粋な多義性の潜勢力であり、この視点からすれば、古典的な<神>の創造性もいまだあまりに貧弱なもののように見える。（ED, p.18）

マークの意味の正体は無限の反覆可能性なのであってみれば、「意味作用」とは反覆可能性のことと考えられよう。反覆可能性たちは、自身をそのものとして実現できるコンテクストの創造を求め「邪魔し合」うが、互いが互いの差延でしかあり得ない以上、「呼び合い、また惹起し合」いもする。それらは無限の潜在的可能性、「多義性の潜勢力」であり、「実在性の量」に応じて現実化を求め世界へ、記入による現実化の方へ「押し寄せていく」。すなわちマークとは、互いに異なる実現可能性の度合いを持ち、それに応じて実現を求める無限の反覆可能性の闘争の場なのである。「ライプニッツ的本質」におけるのと似たこの闘争を記入が引き起こすのだ。

無論それは類似にすぎない以上、明確な相違もある。ライプニッツの神は、すでに見通された可能世界の中から最善のものを選択するだけである。しかし先述の通り、デリダは可能世界の先行性を認めない。先行するのは記入である。マークは、無限の矛盾をうちに孕み「重層的-共可能性」を持つ意味作用たち、差延し合う錯時的反覆可能性たちの闘争の中で読まれるのだ。それは、無矛盾で共可能的な最善の世界を統べるだけの「貧弱」なライプニッツの神には計算不可能なほど複雑である。

さて、反覆可能性の間には現実化を求める力の差異があることが分かった。続いてデリダのフロイト読解を参照し、その差異が構成されるプロセスを分析しよう。

デリダは、フロイトが初期に執筆した『科学的心理学草稿』に登場する「通道 [Bahnung]」という概念を分析している。人間の心のメカニズムを説明する際、フロイトは困難に直面していた。人間は常に新たな知覚を得つつ、記憶も同時に保持している。心の機能の説明は、一方で新しい知覚の受容に開かれていながら、他方でニューロンが受け取った知覚刺激の痕跡、つまり記憶を留めてもおけるという難題に直面するのである (ibid, p.298)。これに対し『草稿』のフロイトは ϕ ニューロンと ψ ニューロンの区別を導入し、前者が知覚を、後者が知覚刺激の「量」の通過の「痕跡」を保持することで記憶を担うのだと考えた。刺激を透過させる ϕ と異なり、 ψ は侵入してくる刺激に抵抗することで痕跡を残す。この刺激が跡付ける道が通道と呼ばれる。この通道の間には「選り好み」、つまり通りやすさの差異がある。

通道に対する抵抗がどれも等しい、あるいは通道のための力がどれも均衡している状況は、道順の選択における一切の選り好みを消してしまう。そうなれば記憶は麻痺するだろう。通道間の差異、これこそ記憶の、またそれゆえ心の真の起源である。この差異のみが「進路の選り好み」 (*Wegbevorzugung*) を解き放つのだ。(ibid, p.299)

痕跡は、通道の差異のみを保持している。通道とは内実のない「間隙 [diastème]」に仮に与えられる名前であり (ibid, p.305)、あるのはむしろ通道の差異だけだからだ。通道の差異の存在が、状況に応じて特定の記憶が呼び覚まされやすくすることを可能にし、記憶を機能させる。そしてそのような通道の差異は、刺激の量および反復の頻度によって規定される (ibid, p.300)。刺激の侵入が繰り返されるたび痕跡が更新され、新たな通道の差異の布置が生まれるのだ。そして次のように言われる。

痕跡の産出におけるこうした差異の全ては、差延の諸契機として再解釈され得る。[...] 脅威となる消費や現前は、通道あるいは反復の手を借りて延期されるのである。(ibid, p.300)

通道は刺激に対する抵抗という遅延作用であった。それゆえ通道の差異は差延の機関なのであり、反復がその布置を規定する。ところで我々は既に、差延が生む反覆可能性が無際限の遅延作用であること、またその各々が実現可能性の度合いの差異を持つことを見た。ここで次のように言えないだろうか。通道の差異とは、**反覆可能性たちの間の「反覆のされやすさ」の差異**を

意味すると。刺激の反復が痕跡として通道の差異を記憶に刻印するように、マークが経てきた（反復を志向する）記入の歴史が、反覆可能性の間の反覆のされやすさの差異を錯時的過去に刻印する。そして反覆可能性たちはその反覆のされやすさに応じて、「私を記入（実現）せよ」と呼びかけ、次なる記入を方向づけるのだ。反覆のされやすさの差異という、一般エコノミーに内在するこの偏り、傾向性こそ**差延の二次コスモス**と呼ぶべきものである。デリダは通道に **frayage** というフランス語をあてているが、例えば少し後の時期の著作では、その動詞形である **frayer** を用いて次のように述べている。

円柱は存在せず、散種の通路以外の何ものでもない。円柱は燃える空気のように透明で、テキストはそこに道を拓く [se fraye]。種子的なテキストによって拓かれた過程。(DS, p.427)

通道の差異とは、まさに散種に刻まれる通路の間の通りやすさの差異なのだ。この二段階目のコスモスが担保されることで、マークの記入の傾向性の差異という我々の言語使用の秩序が説明されるのである。

結論

我々は、差延が二重のコスモスを内在させることでのみ機能しうることを見てきた。マークが限定的な意味作用を持つことを可能にする限定エコノミー（一次コスモス）、そしてそのような意味を喪失させる一般エコノミーに内在する偏りの布置（二次コスモス）。この二重の安定化装置によって、差延はただ意味や理念を破壊するだけの作用ではあり得なくなるのである。

この議論は、デリダによるフッサール批判とも軌を一にしている。初期のデリダは、目的論的に志向される理念的意味の純粋な現前を前提し、そのような意味を引き受ける主体にとって志向は「能動的」に、すなわち完全に「自由」に行うことが可能なものである、と考えたフッサールを批判した（IOG, pp.100-101, pp.166-168）。デリダは次のように述べる。

それらは意味であるかぎり、あらゆる現在の意識のうちに構造的に含まれている過去の意識が、その固有な諸連鎖によって結びつけられているような事実的世界のある一定の秩序をマークされていないだろうか。(IOG, p.96)

目的論的に志向される意味は、常にすでに記入の歴史（「事実的世界のある

一定の秩序」)を刻み込まれている。すなわち、一次コスモスにおいてアイデア性を志向しつつ無根拠になされる記入は、記入の歴史の堆積によりその布置が決定される二次コスモスによって、常にすでに方向づけられてしまっている。このとき、記入の無根拠さ＝「自由」の純粹性は疑わしいものになる。

では、記入は完全に方向づけられているのだから自由をそこに見出すのは単なる誤りだと言えるか。そうではない。すでに我々は、マークの記入が生み出す反覆可能性群は事後的なものでしかないことを確認した。それらは、記入に先行しそれを方向づける単なる可能世界群ではない。もしそうでしかないなら、デリダのマークの理論は結局、確率論の域を出ないことになるだろう。確かに反覆可能性群はなんらかの仕方でマークの次なる記入に作用しているのだが、他方で新たに行われる記入はやはり、それをはみ出す過剰としての無根拠さをも持っている。記入は、二次コスモスに束縛されながら同時に全く自由でもある。

書かれた記号は、そのコンテクストと断絶する力、すなわち、その記入の瞬間を組織する諸現前の総体と断絶する力を含んでいる。この断絶力は偶然的な述辞ではなく、書かれたものの構造そのものである。(MP, p.377)

コンテクストからの「断絶力」、それはまさしく記入の無根拠さ＝自由であろう。2節の引用においてもすでに、「所与のいかなるコンテクストとも手を切」ることがマークの構造に属すると述べられていた。本論に照らして言えば、記入はもはや「諸現前の総体」のみならず、差延の働きの総体からすら断絶し逃れさっていく。というより、差延の働きの総体など観念しようがない(そう考えた瞬間我々はライブニッツの方へ逆戻りすることになる)ことに鑑みれば、そのような断絶の契機こそまさしく差延的なのであるとも言えよう。歴史的堆積による方向づけと、そこから逸脱し断絶する無根拠な跳躍。この矛盾した事態が共存するばかりでなく、相互に条件づけあい協働してさえいるという不可解さそのものが差延なのである⁽⁶⁾。

後年のデリダは、決断するという行為に関して次のように説明している。

なぜ狂気かという、このような決断は、行き過ぎなまでに積極的に行為することであると同時に、何もせずに受け入れることでもあるからだ。(FL, p.58)

マークの記入についても同じことが言えよう。過剰なまでの行為遂行性と、歴史性の全き引き受けとの協働が織り成す決断的自由の構造について、差延の二重のコスモスという読解格子を踏まえつつ、さらに詳細に分析することが今後の課題となるだろう。

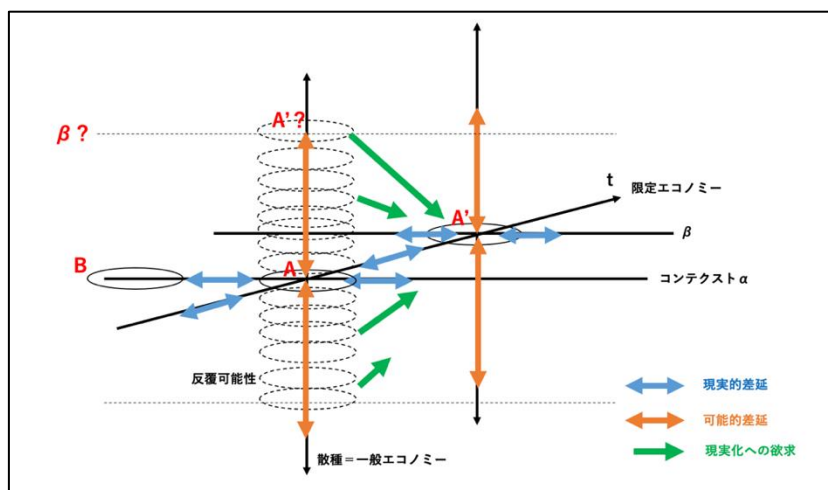
注

(1) **marque**。本論文では「記号」とほぼ同じ意味の語として用いる。

(2) 当然、現実と可能性の二項もまた差延しているので、截然と区別はできない。それでも両者が差延において何らか質的に区別される二極と見做されうる理由については、別途論証する必要がある。

(3) もっとも、他のマークとの影響関係を考慮すれば、或るマークが全く自由にコンテキストを創造できるということはない (LI, p.149)。

(4) 図 1



(5) 記入は必ずしも物理的な記入行為だけを意味しない。マークは他のマークと差異づけられただけで、そのマークとして記入されたことになる。マークが二度素早く読まれるその間でも記入は起こっている。

(6) 本論の説明は、図式的理解を標榜するあまり差延を何か同一的・統一的な働きとしてイメージさせてしまう恐れがある。「差延」という語で名指される同一の働きがマークの根底にあるのではない。差延自体が、「差延的代替の連鎖の中へ絶えず脱臼していく」(MP, p.28)。差延の中でそれ自体差延する差延は、それが起こるたび決定的に新しい働きなのである。

文献表

ジャック・デリダの著作については、以下の略号を用いて本文中で箇所の指示を行なった。IOG はフッサールの著作であるが、本論文ではデリダがそ

れに付した序文を扱っているので、デリダの著作と併記する。

Jacques Derrida

I OG: Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida (1962), Presses universitaires de France, 2010. (エドムント・フッサール、ジャック・デリダ序文『幾何学の起源』田島節夫・矢島忠夫・鈴木修一訳、青土社、1983年)

VP: *La voix et le phénomène* (1967), PUF, 2021. (『声と現象——フッサール現象学における記号の問題への序論』高橋允昭訳、理想社、2003年)

ED: *L'écriture et la différence* (1967), Seuil, 2014. (『エクリチュールと差異』谷口博史訳、法政大学出版局、2022年)

DS: *La dissémination* (1972), Seuil, 1993. (『散種』藤本一勇・立花史・郷原佳以訳、法政大学出版局、2021年)

MP: *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972. (『余白』(全二冊)、高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、2007-2008年)

PO: *Positions*, Minuit, 1972. (『ポジション』高橋允昭訳、青土社、1981年)

LI: *Limited inc.*, Galilée, 1990. (『有限責任会社』高橋哲哉・増田一夫・宮崎裕助訳、法政大学出版局、2020年)

SM: *Spectres de Marx*, Galilée, 1993. (『マルクスの亡霊たち』増田一夫訳、藤原書店、2007年)

FL: *Force de loi*, Galilée, 1994. (『法の力』豎田研一訳、法政大学出版局、1999年)

その他の著作は以下の通り。

外国語文献

Jacob Rogozinski, *Faire part: cryptes de Derrida*, Editions Lignes, 2005.

日本語文献

宮崎裕助『ジャック・デリダ——死後の生を与える』岩波書店、2020年

G・W・ライプニッツ『モナドロジー 形而上学叙説』清水富雄・竹田篤司・飯塚勝久訳、中央公論新社、2009年

初期ニーチェにおける言語の発生論
--グスタフ・ゲルバーからの影響に注目して--

東京大学 内田智之

はじめに

1873年に書かれたニーチェの論考「道德外の意味における真理と虚偽について Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne」（以下「道德外」と略記する）は、ニーチェが言語論や認識論という自らの思想の理論的側面を、まとまった形で論じた数少ないテキストである。このテキストや1872・73年の冬学期に行われたとされるバーゼル大学での講義「古典修辞学の叙述 Darstellung der antiken Rhetorik」（以下「修辞学講義」と略記する）^[1]、ならびに同時期の遺稿で、ニーチェは言語の発生を「メタファー」などの修辞学用語で記述する試みを行っている。

先行研究において「道德外」は、後期思想の萌芽がみられるものとして評価されることもあれば（コフマン(1986); Zavatta(2018)）、論述の整合性を巡る議論が行われるなど、様々な方面から注目されてきた^[2]。他方、「道德外」は同時代の生理学や言語学からの影響のもとで成立したことが明らかになっている。とりわけ、グスタフ・ゲルバーという言語学者の著書『芸術としての言語』からの影響は、きわめて大きなものと見なされており詳細な出典研究も行われている（Meijers (1988); Meijers & Stingelin(1988); Most & Fries(1994)）。

こうした研究状況を受けての本稿の狙いは、ニーチェはゲルバーから得た着想をどのように継承・発展させているのかを明らかにすることである。この目標を達成するための方法として、本稿ではゲルバーからの影響とその変奏が最も顕著にみられるものとして、「メトニミー」という概念についての所論を取り上げ、ニーチェがどのようにゲルバーのメトニミー論を解釈し、どのように言語の発生という問題に適用しているのかを明らかにする。これによって、ニーチェとゲルバーの差異から、初期ニーチェの認識論的立場が判明になる。なお、分析対象となるテキストは「道德外」と「修辞学講義」に加えて、1872年夏から1873年初頭の遺稿である。

本稿の論述は以下のように展開する。まず、ニーチェの言語論の発想の源に、ゲルバーからの影響があるという事実を確認する(1)。そして、ニーチェの言語発生論を「転移」という概念に注目して概観し(2)、「メトニミー」という現象について記述している箇所を注目して、ゲルバーとの差異を確認する(3)。それからここまでの考察で判明したゲルバーとの差異が、ニーチェの認識論にいかなる視座を与えているのかを明らかにする(4)。

1. ニーチェの初期言語論のコンテキスト

ニーチェの言語論的考察は言語の発生という問題と深く結びついている^[3]。そして、この問題意識は、「道徳外」や「修辞学講義」といったテキストにおいて展開されていく。両テキストの共通点としては、どちらのテキストにおいても、言語の発生基盤が「レトリック」に求められていることが挙げられる。例えば「修辞学講義」には以下のようにある。

言語そのものは専らレトリック的な技術、すなわちアリストテレスがレトリックと名づけた、各事物に関して効力があって印象的なものを発見し、妥当させる能力の所産にほかならない(KGW II/4, p. 425)。

また、同テキストには「言語はレトリックである」(KGW II/4, p. 426)という記述もある。もっとも、「修辞学講義」はレトリックを解説する大学の講義であるためか、様々な修辞的技巧についての解説は見られるものの、言語の起源についての立ち入った記述はない。しかし、上掲の独立引用で示された視座は堅持され、「道徳外」において言語のレトリック起源説が展開される。言うなれば、「修辞学講義」において示されているのは、ニーチェが言語論を展開するにあたって利用している基本的な道具立てであり、それを実際に使用し自説を展開したものが「道徳外」だといえる。「道徳外」の言語論についての詳細な説明は後に譲るとして、注目すべきは、ニーチェの言語論において、レトリックは言語の装飾的な補足物ではなく、言語の発生にかかわる本質的な要素として捉えられていることである。

そうした発想の源泉は、グスタフ・ゲルバーという 19 世紀の言語学者であることが指摘されている。ニーチェとゲルバーの関係についての詳細な研究として Meijers(1988)が挙げられる。Meijers(1988)によれば、ニーチェが主として参照したゲルバーのテキストは『芸術としての言語』であり、そこには言語が人間の「芸術的」と形容しうるような想像力の産物であって、言語が言語外的な実在に貼り付けられるラベルのようなものではない、という主張が確認できる(Meijers 1988, pp. 376-380)。実際、ゲルバーは「あらゆる言葉は音声的象徴(Lautbilder)であり、その意味に関してはそれ自体として元来、比喩である。言葉の起源が芸術的であるように、その意味もまた芸術的直観によって変化してきた」(Gerber 1871, p. 333)と記している。また、Meijers(1988)によれば、ニーチェが言語とレトリックの関係について述べている「修辞学講義」の第三章は、『芸術としての言語』からの引用やパラフレーズが大半を占めている(Meijers 1988, p. 381)。

自らの講義の資料として『芸術としての言語』から多数の引用・パラフレーズを行うだけでなく、そこに自らの主張を混ぜ込んでいるという点から、ニーチェはゲルバーの主張をほとんど全面的に受容しているかのように見える。ニーチェとゲルバーの差異という問題に対してこれまで様々な応答が試みられてきた。

Meijers(1988)は、ゲルバーが「物自体→神経刺激→感覚→音→表象→語根→言葉→概念」というモデルで言語の成立を捉えるのに対して、ニーチェは「物自体→像（あるいは直観のメタファー）→音（あるいは言葉）→概念」というモデルで捉えているという違いを指摘している(Meijers 1988, p. 386)。また、Borsche(1994)によれば、ニーチェはゲルバーとは異なり、①言語の起源についての論述を学問的記述ではなく一種の哲学的神話として考えているほか、②同時代の神経生理学の知見を用いている(Borsche 1994, pp. 127-130)。Emden(2004)も Borsche(1994)とほぼ同じく、「ニーチェは言語とレトリックについての考察に神経生理学の知見を接続することで、レトリック的な心のモデル(rhetorical model of mind)を構築した」(Emden 2004, pp. 91-92)と述べる。しかし、以上の研究による指摘は文献上の事実の確認が主であり、ニーチェがゲルバーの言語論をどのように継承・発展させたのか、という問題には応答できていないように思われる。実際、Crawford(1988)のように、ニーチェの言語論の大部分はゲルバー受容以前に、カントやショーペンハウアー、ランゲなどの影響のもとで形成されていたとして、ゲルバーからの影響の重要性を低く見る研究もある(Crawford 1998, p. x)。

しかし、両者の論述を検討してみると、ニーチェはゲルバーの言語論を換骨奪胎することで自らの思索の糧としたことがわかる。特に、本稿では両者の言語論において、「メトニミー」という修辭的技巧に与えられた役割の差異に注目する。なぜなら、以下で論証していくように、ニーチェが展開するメトニミー論は初期ニーチェの言語論の理論的支柱と言いうる地位を占めているからである。

2. 言語論におけるメトニミーの位置

以下ではメトニミーについての記述を中心に扱うことになるが、メトニミーについての記述は、言語論の全体と切り離すことができない。そのため、以下ではまず、「道徳外」で展開される言語起源論の全体像を素描しておく。

初期ニーチェの言語論は、神経刺激の受容から知覚表象の形成を経て概念の形成に至るプロセスとして、言語の発生を描き出している。このプロセス

において、神経刺激→知覚表象と知覚表象→概念形成という仕方で、異質な領域間の移行が果たされているとニーチェは考え、異なる領域間を媒介する運動を「転移(Übertragung)」と呼んでいる(KSA 1, WL, pp. 879-880)。そのため転移には大別して、知覚の発生に関わる側面(神経刺激から知覚表象の形成)と概念的理解を構成する側面(知覚表象から概念形成への移行)の二つの側面があると言える^[4]。後者の側面にゲルバーからの影響が色濃くみられるため、本稿では後者の側面のみを取り上げる。

後者の側面において、転移という現象はさらに三つの修辞技法によって分析されている。それは、シネクドキ(提喩)、メタファー(隠喩)、そしてメトニミー(換喩)である。Meijers(1988)によれば、数ある修辞的技巧のなかで、これら三つを特権化する手法はゲルバーに見られるものであり、ニーチェはそれを引き継いでいると考えられる(Meijers 1988, p. 381)^[5]。ニーチェはこれら三つの修辞技法を、人間の認知過程の構造と類比的なものに見なし、知覚の成立から概念的な内容をもつ言語の成立に至る過程を、これらの修辞学的概念によって分析している(Zavattta 2018, p. 201-205)。以下では順に各技巧と認知構造の類似性を確認していく。

「修辞学講義」でシネクドキは、部分によって全体を指示する技法と定義される(KGW II /4, p. 426)。これ認識論的には、際立った性質を通じて、ある対象の全体について一定の理解を生み出すことであるとされる。「道徳外」では、そうした操作が「蛇」の命名に関係するものとして語られている。ニーチェは「蛇(Schlange)」が「巻きつく(schlingen)」から派生した語であるとして、以下のように述べている。

私たちは蛇について語るが、名指しは身を振ることにしか関係していないため、ミミズにもそれは当てはめることが出来よう。なんと恣意的な限定、なんと事物のかくかく云々の性質の片面的なえこひいきか！(KSA 1, WL, pp. 878-879)

ここではシネクドキという言葉は用いられていないが、『芸術としての言語』のシネクドキに関する箇所はこの箇所とほぼ同様の記述が見いだされる^[6]。

二つ目に、メタファーは「ある点において類似していると見なした何かを、同一のものとして取り扱うことである」(KSA7, 19[249])とされる。つまり、メタファーは類似性を介して、二つの異なるものを同一化する技巧である。「道徳外」において、メタファーは葉の概念を形成するために、複数の個物がもつ「個別的な差異を恣意的に看過する」ことで個物を同一化する段階に

相当すると考えられる (KSA 1, WL, p. 880; Cf. KSA 7, 19[236]; 19[242])。

最後に、メトニミーは修辭的技法としては、原因と結果との交換、すなわち「汗」で「労働」を表現するように、結果であるものによって、原因であるものを指示する技法と定義される (KGW II /4, p. 427; KSA7, 19[204])^[7]。ニーチェがメトニミー的な転移に認めているのは、事物を本質という観点から理解する思考法である。一見すると、「道徳外」で概念形成のプロセスが論じられている箇所には、メトニミーについての記述は見られない^[8]。しかし、「道徳外」では概念形成過程における異なるものの同一化 (メタファー) についての記述のあとに、「「葉」そのものである何か、つまり根源的形式のようなものが存在するかのようなイメージ」 (KSA1, WL, p. 880) が発生する段階が想定されている。

この段階こそがメトニミーに対応するものであると考えられる。なぜなら、ここでは以下のような仕方で因果関係の逆転が生じているからだ。すなわち、認識の順序としては、まずメタファーによる同一化があり、それに続いてイデア的な「根源的形式」が想定される。しかし、こうした認識プロセスは無意識的なものであり、「根源的形式」はそれに即して「すべての葉がくみ上げられ、描写され、測定され、色づけられ、襲をつけられ、色を塗られている」ものとして理解されるがゆえに、「葉」という概念的理解が生じたのは「根源的形式」のゆえであると解釈される。つまりニーチェにおけるメトニミーとは、概念的理解から本質を想定するという方向でなされた信念形成の順序を、本質による概念的理解の発生という順序に逆転して解釈することなのである。

以上のようなニーチェにおけるメトニミーの役割は、ゲルバーの所論におけるそれに比して、言語の発生においてより重要なものになっている。

確かにゲルバーにおいてもメトニミーは取り上げられている。しかし、ゲルバーが自然言語にメトニミー的な要素がみられる例として挙げているのは、もっぱら抽象名詞というローカルな言語的カテゴリーを論じる場面である。ゲルバーによれば、「いわゆる抽象名詞」には「自立性という形式」が含まれており、それゆえに抽象名詞においては、当該の形式が個別のものにおいて現象する性質の基礎として描写される (Gerber 1871, p. 383.)。それゆえゲルバーは「抽象概念が感性的領域において作用する力として、すなわち自立した威力として現れてくる」 (Ibid.)、と述べ、「それゆえ、私たちの内外の特性はその担い手から切り離され、自存する本質として定立される」と続ける (Ibid.)。すなわち、ゲルバーは抽象名詞が名指されるものがあたかも実在していると理解される、という仕方で言語におけるメトニミー的契機を説明する。ゲルバーにおいては、メトニミーは抽象名詞についての素朴な理解を説

明するために用いられる。

以上のように、ゲルバーとは異なり、ニーチェにおけるメトニミーは抽象名詞についての了解に限られるものではなく、言語一般の発生構造を記述するものであった。実際、ニーチェは概念形成についての所論のなかでメトニミー的な構造を見いだしているし、ニーチェが挙げている例には「葉」の概念が含まれている。したがって、以下のようにニーチェとゲルバーの相違を整理することができる。ゲルバーの場合、言語のなかの抽象名詞というローカルな事例に関するものとして、メトニミーが位置づけられている。これに対してニーチェが行おうとしているのは、言語の創設的な場面の記述である。そこでニーチェは、メトニミーを概念形成の一般的構造のなかに位置づけている。つまり、ゲルバーにとってメトニミーは言語の限定された領域に見られるものだが、ニーチェにとっては一般に言語が成立する場面に見られるのである。

3. メトニミーと規範としての言語

以上より、ニーチェはゲルバーのメトニミー論を拡張し、言語一般の発生構造として理解したことが明らかになった。しかし、これだけではなぜ言語の発生についての記述に、メトニミー的な契機があると考えられたのかが依然として不明である。この問題に関して、「道徳外」を論じたいくつかの先行研究はメトニミーについての記述を、言語の発生に随伴する単なる錯覚についての述べたものとして理解している^[9]。これに対して、本稿はメトニミーを言語の発生に関わる不可欠の要素として位置づける。なぜなら、メトニミーには言語を規範的なものとして創設するという独特の役割が担わされているからである。

「道徳外」において想定されている言語にとって、複数の個物に妥当する一般性とならんで、規範性が重要なメルクマールとなっている。言語の規範性というのは、言語にはそれを使用するための規則があり、それに逸脱することは規範に背くことと見なされて、とりわけ原始的な社会においては制裁を蒙るということである。「道徳外」には以下のようにある。

虚言者は妥当な描写、すなわち言葉を用いて、真実ならざるものを真実であるものとして見せかけようとする。虚言者は例えば、私は裕福であると述べるが、他方、この状態では「貧しい」が正しい描写なのである。虚言者は偽造あるいはまったく名辞を反対の意味で用いることによって、確固たる慣習を濫用する。虚言者がこうしたことを利己的で何より損害

をもたらすような仕方でおこなうとすれば、共同体は最早彼のことを信頼せず、それによって彼を共同体から排除してしまう。(KSA1, WL, pp. 877-878.)

また、遺稿では、「政治的共同体では確固たる意見の一致が必要」であり、「どんな言葉も多数者が用いるのと同じように使用することは、政治的慣習であり、道徳であるとされている」(KSA7, 19[229])とされている。

規範性が要請されるのは、言語の道具的な側面に関係している。ニーチェによれば、言語を合意形成の必要に迫られて形成されてきた生存のための道具である。曰く、「人間は平和維持の取り決めを必要とし、それに応じて野蛮極まる万人の万人に対する闘争を地上から消し去ろうとつとめる」(KSA 1, WL, p. 877)。かくして、人々の間で合意の形成を可能にするものとして言語が登場する。

今や、何がこれから「真理」であるべきかが確定される。つまり、事物についての等しく妥当し拘束力のある描写が発明され、言語の立法が真理の第一の法則をも設定するのだ。(Ibid.)

言語によって、何をどのように呼び、どのように規定すべきかについての共通理解が生み出される。言語は合意形成という実践的な目的に奉仕している。以上よりニーチェは、言語には規範的拘束力をもつ側面があることを強調していると言える。したがって、ニーチェの言語起源論にも言語の規範性が生じる場面が設定されていると考えられる。では、いかにして言語のもつ規範的拘束力の発生は説明されるだろうか。

ニーチェ自身は明言していないが、シネクドキやメタファーによっては不可能であると考えられる。なぜなら、これら二つの操作にできるのは、対象についての知覚的な情報から対象の際立った特徴を取り出してくることにとどまるからだ。言い換えれば、シネクドキやメタファーは対象がどのようなものであるかについての情報を与えるが、対象が何であるかについて語ってはくれない。

他方、メトニミーであればそれが可能である。なぜなら、メトニミーのみが言語を客観的に存在するものについての語りにするからだ。

ニーチェが意見の一致を作り出すための規範性を、言語に必要なものと考えていたことはすでに確認したが、この規範性は存在論的な次元にその基礎をもつとされる。

政治的共同体においては確固たる意見の一致が必要であり、そうした一致はメタファーの慣例的使用にもとづいている。[……]真であるということは、事物の慣例的な意味から外れていないということである。真であるのは存在者であり、非存在の反対である。第一の規約は何が「存在する」とみなされるべきであるか、についてのものである。(KSA7, 19[229])

ここでニーチェは言語が持つ存在論的な要請について語っている。すなわち、言語が真と偽の区別をもつものとして機能するためには、名指される存在者が存在するとみなすことが必要であるということ、いわゆる存在論的コミットメントの不可欠性について語っていると考えられる。存在論的コミットメントとは、例えば、「葉」という語彙をもつ言語は「葉」を存在者として認めていることになる等々を意味する。存在論的コミットメントは、言語の規範性と切り離すことができない。というのも、対象についての何らかの概念的規定が合意を要請するものとしてなされるとすれば、それが客観的なものによって正当化されていると想定されていなければならないからである。例えば、「葉」の例でいえば、主観的にそう思われるだけであるという事態を超えて、客観的に「葉」として同定されるべきものが存在するからこそ、「葉」という語彙を備えた言語が成立する。

こうした言語の存在論的コミットメントの発生はメトニミーによって以下のような仕方で説明されると考えられる。メトニミーは概念形成において、概念 A（例えば葉の概念）が形成された原因を概念形成に先立つ事物の本質 A（葉の本質）を設定する。これによって、A として理解された対象は、客観的に A として理解されるべき存在者（葉のトークンである存在者）だということになり、A が存在するものとして認められる。つまり、言語の規範的拘束力は、ある種の存在者が存在するものとして認められることから生じており、この存在者の設定にメトニミーが働いている。メトニミーは概念形成の因果的順序を逆転させて、概念的規定があたかも対象のそれ自体としての在り方に対応しているかのように信じ込むことを可能にしている。これによって、言語の規範的要請が世界の客観的な記述だと理解される。

以上の考察をまとめれば次のようになる。対象の概念的規定はシネクドキ・メタファー・メトニミーのような、人間の恣意的な世界理解の産物である。しかし、メトニミーによってそれが客観的な事物によって正当化されているかのような信念が生じ、恣意的な概念的規定であっても事物それ自体の在り方に対応するものとして受け入れるべきものと考えられる。これならば、ニ

ニーチェが概念形成の過程にメトニミーを位置づけた理由もわかり、ニーチェの趣旨に合っているとと言える。また、以下の遺稿はニーチェが上述したような考えをもっていたことの証左であると考えられる。

抽象化はメトニミー、すなわち原因と結果の交換である。さてしかし、あらゆる概念はメトニミーであり、概念において認識作用が生じる。「真理」は、私たちがそれを抽象として剥離させてはじめて、力となるのである。(KSA7, 19[204])

一・二文目では、概念形成にメトニミーが不可欠である旨が述べられている。三文目は一見すると前文との連関が不明瞭だが、本稿が提示した読解であれば整合的に読み解くことができる。すなわち、言語と存在者の結びつきの確立によって、言語と事物の一致として「真理」が成立するのだが、それが「力」として拘束力のあるものになるのは、メトニミーによって主観の単なる現れから剥離して、存在者によって基礎づけた場合なのである。

4. ニーチェ認識論における人間知性の基本特徴

以上で見てきたように、ニーチェの言語論は言語の規範的構造さえも、客観世界に由来するものではなく、主観的な領域において生じる転移現象によって発生論的に説明しようとするものであった。そして、こうしたニーチェの試みは、人間知性の本性を真理の認識ではなく、発見する能力と自らの見解を妥当させる能力によって特徴づけようとするものであると理解することができる。

本稿第一節で指摘したように、ニーチェは「修辞学講義」において、言語の発生基盤となる能力について次のように述べている。

言語そのものは専らレトリック的な技術、すなわちアリストテレスがレトリックと名づけた、各事物に関して効力があって印象的なものを発見し、妥当させる能力の所産にほかならない。(KGW II/4, p. 425)

ここに見られる発見能力と妥当させる能力という区別は、「道徳外」においては、メタファー（ないしシネクドキ）による対象の諸側面の発見という操作と、メトニミーによる規範化に対応すると考えられる。つまり、人間知性は恣意的な発見を必然的なものとして解釈しなすことで、他者に対して主張可能なものとして、自らの世界理解を構成するものだと考えられているので

ある。ここで重要なのは、認識における発見的な契機の先行性である。すなわち、ニーチェにおいて認識という活動は、真理をめぐって行われるのではなく、あらかじめ見出されていた特定の見解を真なるものとして解釈しなおす活動、いわば信念を真理化する活動として特徴づけられているのである。メタファーなどによる発見的操作は、世界の客観的構造を模写するものではない。確かに、メタファーには知覚的情報という素材が必要だが、この知覚さえも外界の対象のあり方を反映したのではなく、神経刺激の転移によって生み出されたものであるとされている(KSA1, WL, pp. 879-880)。

さらに、ニーチェの考えでは、真理の発見という営為は、メタファーやメトニミーといった修辞学的な操作の結果として得られた基準を用いてはじめておこなわれるものであるため、人間知性の活動としては副次的なものにすぎない。ニーチェは次のように述べる。

誰かがある事物を藪の中に隠して、その事物をふたたびそこに探し求めて発見するならば、こうした探究と発見はさほど讃嘆に値するものではない。ところが、理性の圏域の内部における「真理」の探究と発見は、これと同じことなのだ。私が哺乳類を定義し、ラクダを見た後でこのように説明したとしよう。見なさい、哺乳類だ、と。これによってある真理が明らかになったわけだが、この真理には限られた価値しかない。(KSA1, WL, p. 883)

このように、真理の探究・確証という反省的な知的活動を人間知性の本質に位置づける知性観^[10]に対して、ニーチェは発見と信念の真理化の先行性を主張する。したがって、ニーチェにおいて知性とはあらかじめ世界の側にある真理を明らかにするものではなく、自らの見解を事後的に正当化する能力であると言えるだろう。知性による発見という契機には、認識者の利害関心や創造性などの要因が関係してくると考えられるが、「道徳外」のニーチェは発見を可能にする要因について多くを語っていない。それについての詳細な論述は、中後期思想におけるいわゆる「パースペクティヴィズム」の発展を待たなければならないと考えられる(Cf. KSA5, GM, pp. 364-365)。

結論

以上の考察で明らかになったように、ゲルバーがニーチェに与えた有意な影響の一つにメトニミーについての考えがある。ニーチェはゲルバーのメトニミー論をいわば普遍化して、言語の発生構造と関係づけることによって、

言語的規範性の発生を概念形成から指示対象の存在措定に至る過程として記述している。ニーチェによれば、何を存在者として認めるかについての決定によってはじめて、正しい言語使用と誤った言語使用の区別がなされるが、この決定自体は概念形成の結果であるものを概念形成の原因として解釈するメトニミーによってなされている。ニーチェはゲルバーの言語論を換骨奪胎することによって、メトニミーというプロセスを言語的な規範の源泉として位置づけているのである。そうすることでニーチェは、人間知性を発見能力と妥当させる能力という二つの側面を主たるものとして捉える認識観を打ち出している。

本稿で行った考察は、ニーチェとゲルバーの影響関係の解明のみならず、ニーチェの認識論を支える人間知性についての基本的な視座を明らかにするものでもあった。その点を踏まえて、初期ニーチェ、とりわけ『悲劇の誕生』における主知主義批判や、中後期における認識論の展開を明らかにする研究が求められるだろう。

注

1) 「修辞学講義」は正確な成立時期に関して文献学的な議論がある。本稿は Behler(1988)や Meijers(1988)、山口(2011)に基づいて、1872年に執筆されたという説を採用する。

2) Miller(1981)や Clark(1990)は「道徳外」の議論に不整合があるという立場をとっている。Miller(1981)や Clark(1990)によれば、「道徳外」でニーチェは「あらゆる言明は偽である」という自己論駁的な主張を行っている(Miller 1981, p. 50; Clark 1990, p. 83)。他方、Andresen(2010)や Rayman(2007)は Clark(1990)を批判して、「道徳外」の議論はあくまでも整合的に読み解くことができるという立場をとる。詳論することはできないが、本稿も Andresen(2010)や Rayman(2007)と同じく、「道徳外」の議論は自己論駁的ではないという立場をとる。

3) もっとも、ニーチェが言語の発生を概念の形成と同一視しているため、言語の発生についての十分に包括的な議論が展開されているとは言い難い。こうした事態が生じた原因については須藤(2011)の 284 頁-285 頁を参照。

4) 転移の概念については、「道徳外」を取り扱う研究の多くが取り上げている。転移の概念の成立に関わる各方面からの影響を整理したものとしては、Emden(2004)が有用である。また、須藤(2011)は神経刺激からの転移の産物として、一切のものを構成しようとする初期ニーチェの立場を、「感覚一元論」と呼んでいる(須藤 2011, p. 277)。転移の概念についての概観的な説明は、

Zavatta(2018)を参照。紙幅の関係上、すべての研究を紹介することはできないが、以上のほかにも Meijers(1988)、Schrift(1989)、Gray(2007)などが挙げられる。

5) ただし、各種レトリックに見られるゲルバーからの影響の程度はまちまちである。シネクドキに関しては、ニーチェは『芸術としての言語』の論述をそのまま用いている (KSA1, WL, pp. 878-879; Gerber 1871, p. 366; Meijers&Stingeln 1988, p. 367)。メタファーについては、Gray(2007)によれば、『悲劇の誕生』以来の「象徴」の概念をもとに成立しており、ゲルバーからの影響というよりもニーチェの独創と考えられる (Gray 2007, pp. 46-47)。そして、以下で見ていくようにメトニミーについての記述に、ゲルバーの受容・展開が最も顕著にみられる。

6) この点については本稿注 5 を参照。なお、シネクドキには、全体によって部分を指示する場合もあるとされる。例えば、「お花見」という表現では「花」というカテゴリーの一部である「桜」を指している(谷口 2003, p. 132)。しかし、本稿ではあくまでもニーチェの記述にしたがった用語法を用いる。

7) ニーチェはこのように定義しているが、伝統的にはメトニミーとは「近接性に基づく比喩」と定義される(谷口 2003, p. 119)。例えば、「ウォール街はパニックに陥っている」のように、場所でそこにある機関を意味する場合などもメトニミーに含まれる(Ibid.)。

8) もっとも、「道徳外」でも真理とは「メタファー、メトニミー、擬人法の機動的な集合体」(KSA1, WL, p. 880)であるとされる。

9) 先行研究では主として、メトニミーは誤謬を生み出すものというネガティブな特徴づけが、主として後期思想との関連のもとでなされてきた。メトニミーのネガティブな側面を強調する研究の代表としては、De Man(1979)が挙げられる。De Man(1979)はメトニミーについての記述を、諸々の概念は実在そのものに根拠を持つのではないということを指摘する、ニーチェの「脱構築」にとって中心的なものとみなし、「内的世界の現象論」と題された後期の遺稿(KSA13, 15[90])との連続性を指摘している(De Man 1979, p. 111)。De Man 以外の論者も、メトニミーと後期の遺稿や『偶像の黄昏』で論じられる「原因と結果の取り違えの誤謬」とのつながりを強調する(Zavatta 2018, p. 208; 山口 2011, pp. 105-107)。これらの先行研究は後期思想におけるメトニミー論の展開を指摘しているものの、「道徳外」で論じられている概念形成過程におけるメトニミーの不可欠性は取り上げていない。他方 Schrift(1989)は総合判断とメトニミーの関係を論じるという点で本稿とは異なる手法をとるものの、メトニミーが概念形成に不可欠であると指摘して

いる(Schrift 1989, pp. 380-381)。

10) 本稿では詳述できないが、ニーチェは『悲劇の誕生』において、このような知性観を「ソクラテス主義」と呼んでいる(Cf. KSA1, GT, p. 100-101)。

参考文献

1. ニーチェのテキスト

ニーチェのテキストからの引用は既訳を参考にしつつ自ら訳出したものであり、適宜原語を括弧()で記載した。また、訳文の傍点は原文中のゲシュペルトに対応する。

「道徳外の意味における真理と虚偽について Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne」、『悲劇の誕生 Die Geburt der Tragödie』、『道徳の系譜学 Zur Genealogie der Moral』、そして遺稿からの引用は以下の文献による。

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Hrsg. von G. Coli und M. Montinari. München. De Gruyter. 1980.

「道徳外の意味における真理と虚偽について」(略号: WL)、『悲劇の誕生』(略号: GT)、『道徳の系譜学』(略号: GM)を参照指示する場合、KSA・巻数・略号・頁数の順で記載する。遺稿からの引用の場合、KSA・巻数・整理番号の順で記載する。

「古典修辞学の叙述 Darstellung der antiken Rhetorik」からの引用は以下の文献による。

Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe. De Gruyter. Hrsg. von G. Coli und M. Montinari. 1967ff.

引用の際には、KGW・部数(ローマ数字)・巻数(アラビア数字)・頁数の順で記載する。

2. 二次文献(欧語)

Behler, Ernst. 1988. Nietzsches Studium der Griechischen Rhetorik nach der KGW. *Nietzsche-Studien* 27. De Gruyter: 1-12.

Borsche, Tilman. 1994. Natur-Sprache *Herder-Humboldt-Nietzsche.* in Tilman Borsche and Aldo Venturelli(Hrsg.), *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche,* De Gruyter: 99-112

Crawford, Claudia. 1988. *The Beginnings of Nietzsche's Theory of*

Language. De Gruyter.

Clark, Maudemarie. 1990. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge University Press.

De Man, Paul. 1979. *Allegories of reading: figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press.(2012. 『読むことのアレゴリー――ルソー、ニーチェ、リルケ、プルーストにおける比喩的言語』, 土田知則訳. 岩波書店.)

Emden, Christian. J. 2004. Metaphor, Perception, and Consciousness: Nietzsche on Rhetoric and Neurophysiology. in G. Moor and Th. H. Brobjer (eds.), *Nietzsche and Science*. Ashgate: 91-110.

Gray, Richard. T. 2007. »Die Metamorphose der Welt in den Menschen«: Übertragung, Metapher und Anthropomorphism beim frühen Nietzsche. in Klaus Vieweg und Richard. T. Gray (Hrsg.): *Hegel und Nietzsche. Eine literarisch-philosophische Begegnung*, Bauhaus-Universität: 42-69.

Gerber, Gustav. 1871. *Die Sprache als Kunst*. 1st ed. Mittler.

Meijers, Anthonie. 1988. Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche *Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche*. in *Nietzsche-Studien* 17: 369-390.

Meijers, Anthonie, and Martin Stingelin. 1988. Konkordanz zu den wortliche Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaen aus Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst*(Bronberg 1871). in *Nietzsche Studien* 17: 350-368.

Miller, J. Hillis. 1981. Dismembering and Disremembering in Nietzsche's "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense. in *Boundary* 2 9. 3: 41-54.

Most, Glenn and Thomas Fries. 1994. Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung. in Tilman Borsche and Aldo Venturelli(Hrsg.), *Centauren-Geburten: Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*: 17-46.

Rayman, Joshua. 2007. Nietzsche, Truth and Reference. in *Nietzsche-Studien* 36: 168-181.

Scheibenberger, Sarah. 2016. *Kommentar zu Nietzsches Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, De Gruyter.

Schrift, Alan. D. 1989. Language, Metaphor, Rhetoric: Nietzsche's Deconstruction of Epistemology. *Journal of the History of Philosophy* 23.

3: 371-395.

Zavatta, Benedetta. 2018. Nietzsche on Tropes as Embodied Schemata. in Manuel Dries(ed.), *Nietzsche on consciousness and the embodied mind*. De Gruyter: 195-214.

3. 二次文献（邦語）

コフマン, サラ. 1986. 『ニーチェとメタファー』. 宇田川博訳. 朝日出版社.

須藤訓任. 2011. 『ニーチェの歴史思想』, 大阪大学出版会.

谷ロー美. 2003. 『認知意味論の新展開 メタファーとメトニミー』. 研究社.

山口誠一. 2011. 『ニーチェ『古代レトリック講義』訳解』. 知泉書館.

道徳的判断において、共感はどのような役割を果たすのか

一橋大学 太田泰幹

はじめに

ルカによる福音書の第 10 章にある、善いサマリア人の喩えについて考えてみたい。ユダヤ人の旅人が、強盗に身ぐるみを剥がされ道に横たわっていた。その道を通りかかった祭司とレビ人はユダヤ人を避けて行ったが、憐れに思ったサマリア人はユダヤ人を介抱したという¹。

ユダヤ人を助けたサマリア人は、意識的にであれ無意識的にであれ、そのユダヤ人を助けることは道徳的に善いと評価したと考えられる。このような道徳的内容をもつ評価を道徳的判断とよぶ²。本稿の関心は、この道徳的判断のメカニズムにある。どのようにしてサマリア人は、そのユダヤ人を助けることは道徳的に善いという判断を下すことができたのだろうか。

道徳的判断のメカニズムを説明する理論として、本稿は感情主義 (sentimentalism) とよばれる立場に注目する。感情主義とは、道徳的判断において感情が決定的な役割を果たすと考える立場である³。とくに、Hume などの伝統的な感情主義者は共感 (empathy) に基づいた感情が果たす役割を強調した⁴。たしかに、サマリア人の事例は伝統的な感情主義によって説明できるように思われる。サマリア人の道徳的判断においては憐れみという感情が決定的な役割を果たしているように思われるし、憐れみは共感に基づいた感情であるように思われるからだ。

しかし、すべての感情主義者が共感の必要性を認めるわけではない。反共感派の論者によれば、共感に基づいた評価は気まぐれや臆盾のようなものである、真正の道徳的判断とはよべないという。2010 年代以降、親共感派と反共感派の論点が整理され、共感の道徳的な重要性を巡って様々な議論が提出されてきた (Slote 2010; Prinz 2011a, b; Masto 2015; Bloom 2016; Kauppinen 2017; Shoemaker 2017; Kidder 2019; Read 2019)。しかし、〈共感〉という語には統一的な定義が存在しないため、それぞれの論者がそれぞれの定義に基づいて自説を展開しており、状況は錯綜している。

本稿は、道徳的判断において共感が果たす役割を明らかにすることをめざす。そのために、まずは混乱がみられる〈共感〉の定義を整理する (第 1 節)。次に、現代における伝統的感情主義の代表的な論者である Slote の議論をみる (第 2 節)。続いて、反共感的な感情主義の代表として Prinz を取り上げよう (第 3 節)。最後に、Bennett (1974) が提示したハックルベリー・フィンの事例を検討することで、Prinz が見落としている共感の役割を指摘する (第

4節)。本稿の主張は以下の通りである。共感は道徳的判断に必要とはいえないが、既存の道徳的判断と対立し、その修正を促すという役割をもつ。すなわち、共感は道徳的判断の形成には必要ないが、道徳的判断の修正に必要なのだ。

1 共感とは何か

道徳的判断における共感の必要性について論じるためには、そもそも共感とは何かを明確にしておく必要がある。そうしなければ、親共感派と反共感派がそれぞれ異なる現象について主張しあうことになりかねないからだ。しかし、現状〈共感〉という語は多義的に使われており、統一的な定義は存在しない。概念的な混乱の一因として、〈共感〉という語が心理学・心の哲学・倫理学・美学といった多様な分野で使われているという事情が挙げられるだろう。たとえば、心理学者はサイコパスや自閉症といった障害を理解するために〈共感〉という語を使う場合があるのに対し、美学者は自然や音楽などの鑑賞について論じるために〈共感〉という概念を持ち出す場合がある⁵。このように、同じ語が目的も歴史的背景も異なる中で使われている以上、〈共感〉の統一的な定義を得ることは難しい。その上、本稿のように共感の道徳的側面に焦点化した場合であっても、やはりその用法は多義的である(Read 2019)。

そこで、本節では〈共感〉の統一的な定義を求めるのではなく、親共感派と反共感派とが議論の基盤として互いに受け入れられる共感の特徴を特定化する。具体的には、親共感派の代表として Slote を、反共感派の代表として Prinz を取り上げ、両者が合意できる共感の特徴づけを探る。

まず、親共感派の代表である Slote の共感論を確認しよう。Slote は Hoffman (2000) の発達心理学的議論に依拠して自説を展開している。Hoffman によれば、共感とは自分の状況よりも他者の状況に適合的な感情をもたらす心理学的過程である(Hoffman 2000: 30)。たとえば、大切にしていた鞆が壊れて悲しんでいる友人を見て、あなたも悲しくなったとする。このとき、悲しむべきことが起こったのはあなたではなく友人なので、あなたの悲しみはあなたの状況よりも友人の状況に適合的であり、したがって共感的な悲しみだといえる。

このように共感を定義した上で、Hoffman は主体の発達段階に応じて共感を成熟した共感とそうでない共感(以下、未熟な共感とよぶ)に分ける。Hoffman は、未熟な共感と成熟した共感を区別するいくつかの特徴に言及しているが、本節では Slote や Prinz も含めた後続の論者に大きな影響を与え

た条件づけ (conditioning) と視点取得 (perspective-taking) という特徴に焦点化して Hoffman の議論を整理する⁶。

まず、Hoffman によれば未熟な共感とは条件づけによって特徴づけられる。条件づけとは、特定の刺激に対する反応を学習させることだ。Hoffman が挙げているのは、親の不安を感じ取る赤ちゃんの例である。赤ちゃんを抱いている親が不安を感じると、親の体の強張りを通じて赤ちゃんも不安を感じる。このとき、親の不安は体の強張りだけでなく、表情や声の緊張にも表れる。そのため、繰り返し親の不安を感じることで、やがて赤ちゃんは親に抱えられていなくても、その表情や声だけで親の不安を感じられるようになる。これが条件づけによる共感だ。

次に、Hoffman によれば成熟した共感とは視点取得によって特徴づけられる。視点取得とは、他者の立場になることで情動が引き起こされる過程である。たとえば、友人の家族が事故に遭ったと伝え聞いたとしよう。このとき、たとえ友人の姿を目にしていなくても、私は友人の立場になることで悲しみを覚えることができる。これが視点取得による共感だ。視点取得は条件づけに比べて高度に認知的な能力を必要とするため、より後期の発達段階において可能となる。そして、第 2 節でみるように、Slote はこの成熟した共感こそが道徳的判断において決定的な役割を果たすと主張した。

続いて、反共感派の代表である Prinz の共感論を確認しよう。Prinz によれば、共感とは他者が感じているであろう感情を代理的に (vicariously) 感じることである (Prinz 2011a: 212)。この定義は、多様な仕方で生じる共感的感情を広く〈共感〉として捉えようとする点で Hoffman の定義と似ている。すなわち、親の表情を見て親が感じているであろう不安を感じる赤ちゃんの不安であれ、家族が事故に遭った友人の立場になって友人が感じているであろう悲しみを覚える場合の悲しみであれ、Prinz の定義に従えばこれらは共感的感情だということができる。そして、第 3 節でみるように、このように定義される共感には道徳的判断に必要ないと Prinz は主張する。

ここまでの議論を整理しておこう。まず、Hoffman と Prinz はどちらも、共感を自分の状況よりも他者の状況に適合的な感情をもたらす心理学的過程として捉えていると考えられる。これに対し、Slote は Hoffman が整理した共感のメカニズムに基づいて、(視点取得によって特徴づけられる) 成熟した共感こそが道徳的判断には必要だと主張している。それでは、結局どのように共感を特徴づければいだろうか。本稿は、Prinz のように共感を広く特徴づけるべきではないと考える。理由は以下の通りだ。Slote を親共感派の代表としてみるならば、親共感派が道徳的判断における共感の必要性を主張す

るときに擁護したいのは、成熟した共感の必要性である。そのため、共感の必要性の検討において争点となるのは、視点取得によって特徴づけられる共感の果たす役割であって、そうでない共感の役割ではない。しかし、Prinzのように両者を含む仕方で共感を特徴づけてしまうと、反共感派の批判が前者に向けられているのか後者に向けられているのかが曖昧になってしまう。そのため、親共感派と反共感派が何について争っているのかを明確化するには、共感的感情一般を捉える特徴づけではなく、そこから成熟した共感を区別できる特徴づけを採用すべきだ。以上の理由から、本稿では以下の通り共感的感情を特徴づける。

共感的感情

感情 E が共感的感情であるための十分条件は、E が自分の状況よりも他者の状況に適合的であり、かつ、視点取得による感情であることだ。

この特徴づけについて、2点明確にしておく。第一に、これは条件づけによる共感的感情の存在を否定しているわけではない。しかし、そのような共感的感情も〈共感〉とよんでしまうと、上で述べた理由から議論の混乱を招くため、本稿ではそうよばないというだけである。第二に、視点取得を制御的・意識的な過程に限って理解する必要はない。たとえば、サマリア人の憐れみは視点取得による、ユダヤ人の立場になっての感情である一方で、自動的・無意識的に生じたと考えられる。そのため、本稿は〈視点取得〉という表現を、その過程が自動的・無意識的か制御的・意識的かに中立的に使う。以上で共感の特徴づけについては満足することにして、論を進めよう。

2 共感基底説

はじめに述べたように、Hume などの伝統的な感情主義者は道徳的判断における共感の役割を強調した。現代では、Slote が伝統的な感情主義を Hoffman などによる心理学的知見と接続することでアップデートしている。本節では、その Slote の議論を確認しよう。

まず、Slote によれば成熟した共感とは道徳的な行為を動機づける。あらためて、善いサマリア人の喩えについて考えてみよう。Slote に従えば、サマリア人は憐れみという成熟した共感に基づいた感情によって、ユダヤ人を助けるという道徳的な行為を動機づけられたといえる。逆にいえば、ユダヤ人を助けなかった祭司とレビ人は、道徳的な行為を動機づける成熟した共感を欠いていたと考えられる。

次に、Slote によれば成熟した共感は行為者だけでなくその観察者にも違いをもたらす。すなわち、成熟した共感を備えた観察者は、同じく成熟した共感に動機づけられた行為に対しては温かい感じ (warm feeling) を抱き、成熟した共感を欠いた行為に対しては冷たい感じ (cold feeling) を抱くという。つまり、温かい／冷たい感じとは行為者の共感に向けられた共感 (empathy with empathy) である (Slote 2010: 34-5)。そして、成熟した共感を欠いた観察者は、温かい／冷たい感じのどちらももつことができないと Slote はいう。

その上で、Slote はこのような温かい／冷たい感じこそが Hume のいう是認 (approval) / 否認 (disapproval) であると主張する。Slote の理解するところによれば、是認／否認とは行為者の動機に向けられた肯定的／否定的な感じであり、かつその行為が善い／悪いという道徳的判断を構成する。たしかに、温かい／冷たい感じはそのようなものに思われる。まず、温かい感じは行為者の成熟した共感に、冷たい感じはその欠如に向けられるので、これらは行為者の動機に向けられた肯定的／否定的な感じだといえる。そして、このような温かい／冷たい感じは、その行為が善い／悪いという道徳的判断を前提としない、より基礎的な心的状態だろう⁷。そうだとすれば、成熟した共感に基づいた温かい／冷たい感じこそが Hume のいう是認／否認である、という Slote の見立てはもっともらしい。

是認／否認が感情の一種だとして、Hume の感情主義は〈是認／否認という感情が、道徳的判断を構成するという仕方で、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉というテーゼとして理解できる。Slote はこの Hume のテーゼを受け入れつつ、是認／否認のメカニズムを Hoffman などの心理学的知見によって説明することで、伝統的な感情主義を現代的にアップデートした。Slote によれば、行為者の共感に向けられた共感が是認を構成し、是認がその行為は善いという道徳的判断を構成する。また、行為者の共感の欠如に向けられた共感が否認を構成し、否認がその行為は悪いという道徳的判断を構成する。〈共感が、是認／否認の構成を通じて道徳的判断を構成するという仕方で、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉という Slote の見解を、以下では共感基底説とよぼう。

3 心情基底説

共感基底説は、Hume のテーゼを心理学的知見によって現代的にアップデートした見解なので、Hume の伝統を受け継ぐ感情主義者であればこれを否定する理由はないように思われる。しかし、Prinz は Hume のテーゼを受け

入れた上で、共感が是認／否認を構成するという見解はもっともらしくない
とあって、共感基底説を批判する。本節では、Prinz の反共感的な感情主義
を確認しよう。

まず、Prinz は共感基底説が否認の説明に困難を抱えていると批判する。
共感基底説によれば、否認は行為者の共感の欠如に向けられた共感によって
構成されているのであった。しかし、Prinz によればそのような説明は不自然
である。たとえば、私たちはユダヤ人を助けずに避けて行った祭司とレビ
人に何かしら否認の感じをもつだろうが、その感じは祭司とレビ人の立場に
なつての感情ではないように思われる。Prinz によれば、そのような否認の
感じは、むしろ怒り・嫌悪感・軽蔑などの共感的ではない感情として理解し
た方がもっともらしい (Prinz 2011b: 219)。そうだとすれば、少なくとも否
認は共感によって構成されているわけではないことになる。

次に、Prinz によれば、共感が道徳的判断を構成するという見解は少なく
とも二つの点でもっともらしくない。第一に、道徳的判断は道徳的行為を動
機づけると考えられるので、その構成要素も動機づけの力をもつと考えられ
るが、共感はそのような力をもたないと Prinz は指摘する。Prinz によれば、
共感によって他者の苦痛を感じたとき、私たちは他者を助けるのではなく、
むしろ他者から距離を取る場合がある。そうだとすれば、共感が道徳的行為
を動機づけるかは偶然的であることになるので、共感は道徳的判断の構成要
素としてもっともらしくない。

第二に、道徳的判断は認識的に信頼できる (i.e., 善い行為によって是認が、
悪い行為によって否認が引き起こされる確率が高い) と考えられるので、そ
の構成要素も認識的に信頼できると考えられるが、Prinz によれば共感
は認識的に信頼できない。Prinz は、Slote も依拠している Hoffman を引
いて、共感が親近性バイアス (familiarity bias) や今ここバイアス (here-and-now
bias) を抱えていると指摘する。親近性バイアスとは、何かしらの点で自分
と異なる対象よりも似ている対象に強く共感が働くというバイアスであり、
今ここバイアスとは、そのときその場にはいない対象よりもいる対象に強く
共感が働くというバイアスである。そうだとすれば、共感の働きは行為の善
悪とは無関係な情報に左右されることになるため、共感は認識的に信頼でき
ない。したがって、この点でも共感
は道徳的判断の構成要素としてもっともら
しくないと Prinz は批判する。

以上 2 点より、たとえ道徳的判断において共感が動機づけ的・認識的役割
を果たしているように思われたとしても、Prinz によればそれは偶然である
(Prinz 2011b: 222-4)。そうだとすれば、共感
は気まぐれや臆震のようなも

のに過ぎないことになるだろう。気まぐれや臆慮によって行為する人は、気分や相手によって道徳的な行為を動機づけられたり動機づけられなかったりするし、そのような人の判断が認識的に信頼できるとは思われないからだ。そのようなものが道徳的判断を構成するという見解はもっともらしくないため、Prinzに従えば共感基底説は間違っている。

ここまでみてきたように、Prinzによれば〈是認／否認という感情が、道徳的判断を構成するという仕方、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉というHumeのテーゼを認めたとしても、共感が是認／否認を構成すると考えることはできない。そこで、Prinzは以下のようなオルタナティブを提案する(Prinz 2011a: 215)。Prinzによれば、是認／否認は称賛／非難の心情(sentiment)によって構成されている。称賛／非難の心情とは、称賛／非難の感情(i.e., 道徳的感情)をもつ傾向性である。たとえば、私が強盗に襲われて、あなたが私を助けてくれたとしよう。このとき、私が自分への援助行為に対して感謝など称賛の感情をもつ傾向性を備えていれば、私は是認の感じを抱き、あなたの行為は善いという道徳的判断を下す。また、私が自分への危害行為に対して怒りなど非難の感情をもつ傾向性を備えていれば、私は否認の感じを抱き、強盗の行為は悪いという道徳的判断を下すことになる。〈称賛／非難の心情が、是認／否認の構成を通じて道徳的判断を構成するという仕方、道徳的判断において決定的な役割を果たす〉というPrinzの見解を、以下では心情基底説とよぼう。

本節を終えるにあたり、共感基底説に対する心情基底説の優位性を確認しておく。まず、共感基底説は否認を行為者の共感の欠如に向けられた共感として説明する点でもっともらしくないのであった。心情基底説は、否認を怒り・嫌悪感・軽蔑といった非難の感情をもつ傾向性によって説明するため、そのような困難を抱えない。次に、共感動機づけの力が弱く、認識的にも信頼できない点で道徳的判断の構成要素としてもっともらしくないのであった。しかし、道徳的感情は共感よりも動機づけの力が強いだけでなく(Prinz 2011a: 218-21)、認識的にも信頼できるとPrinzは主張する。Prinzによれば、私たちは条件づけによって称賛／非難の感情を備える(Prinz 2011a: 229)。たとえば、自分への援助行為に対して感謝を、自分による危害行為に対して罪悪感を条件づけられることで、私たちは特定の行為タイプ(action-types)に対応した道徳的感情をもつことができるようになるという⁸。そうだとすれば、善い行為によって称賛の感情が、悪い行為によって非難の感情が引き起こされる確率が高いので、たしかに道徳的感情は認識的に信頼できる。したがって、Prinzによれば道徳的感情は共感よりも道徳的判断の構成

要素としてもっともらしい。以上より、たしかに心情基底説は共感基底説のオルタナティブになっている。

4 対立事例

はじめに述べたように、Slote と Prinz が親共感派と反共感派の論点を整理して以降、共感の道徳的な重要性を巡って様々な議論が提出されてきた。しかし、それぞれの論者はそれぞれの共感の定義に基づいて自説を展開しているため、状況は錯綜している。そこで、本稿は第 1 節において親共感派と反共感派とが議論の基盤として互いに受け入れられる共感の特徴を特定化した。以下では、まず、本稿の特徴づけに従えば、同情 (sympathy)、心配 (concern)、憐れみ (pity)、思いやり (compassion) など、広く仲間意識 (fellow-feeling) とよばれる感情を共感的感情としてみなせることを確認する。次に、ハックルベリー・フィンの事例における主人公の同情について検討することで、Prinz が見落としている共感の役割を指摘しよう。

仲間意識の感情の例として、あらためてサマリア人の憐れみについて考えてみたい。憐れむべきことが起こったのはサマリア人ではなくユダヤ人なので、サマリア人の憐れみはサマリア人の状況よりもユダヤ人の状況に適合的である。そして、第 1 節で述べたように、サマリア人の憐れみは視点取得による感情だと考えられる。このように、憐れみなど仲間意識の感情は共感的感情としてみることができる。

続いて、仲間意識の感情である同情を共感的感情とみた上で、Prinz が見落としている共感の役割が存在することを指摘しよう。具体的には、道徳的判断において共感がいかなる役割も果たさないとすれば、心情基底説は Kumar (2016) が対立事例 (conflict cases) とよぶ事例を説明できないことを示す。対立事例とは、主体がまるで反対の道徳的判断をもっているかのように推論・行為する事例である。そのような事例の典型として、Kumar は Bennett が提示したハックルベリー・フィンの事例を挙げているので、まずはその内容を確認しよう。

小説『ハックルベリー・フィンの冒険』(以下、『冒険』とよぶ)は、主人公のハックルベリー(以下、ハックとよぶ)が逃亡奴隷のジムと共に筏で旅をする物語である。『冒険』第 16 章で、ハックは逃亡奴隷を探す男たちと出会い、筏に逃亡奴隷は乗っていないかと尋ねられる。逃亡奴隷を匿うことは道徳的に悪いと信じていたハックはジムを通報しようとしたが、どうしても同情してしまい、結局嘘を吐いてジムを助けた。

この事例において、たしかにハックは逃亡奴隷であるジムを助けることは

悪いという道徳的判断と、そのジムを助けることは善いという反対の道徳的判断を同時にもっているように思われる。これは小説の事例だが、現実私たちがこのような葛藤を抱えることはあるだろう。そのため、道徳的判断のメカニズムについての理論は、このような対立事例について何かしらの説明を与えられなければならない。

心情基底説はハックの事例をどのように説明するだろうか。まず、Prinzは同情を道徳的感情として認めていないので、同情に基づいた評価は真正の道徳的判断とはいえないことになる⁹。そのため、他に道徳的判断を構成する道徳的感情が働いていなかったとすれば、〈ジムを助けることは悪い〉という評価と〈ジムを助けることは善い〉という評価はどちらも真正の道徳的判断とはいえない。つまり、心情基底説によればハックは気まぐれや臍膺によってジムを助けたのと変わらないことになる。

それでは、どのような場合にハックは真正の道徳的判断に基づいてジムを助けたといえるだろうか。心情基底説は、条件づけによる称賛／非難の感情が道徳的判断を構成すると考えるのであった。そのため、もしハックが自分による危害行為に対する罪悪感を十分に条件づけられていたならば、ハックはその罪悪感に基づいた真正の道徳的判断に従ってジムを助けたと断言できる。このように、心情基底説に従えば、ハックの事例は条件づけが不十分な子どもが、共感によって偶然他者を助けただけの事例であることになる。

しかし、このような説明はハックの事例、ひいては対立事例における葛藤の核心を捉え損ねているように思われる。なぜなら、本当に苦しい葛藤は真正の道徳的判断に対して生じるように思われるからだ。実際、『冒険』を読み進めれば、ハックの事例はそのような対立事例として解釈可能である。

『冒険』第31章で、とうとうジムが捕まってしまう、ハックは再びジムを助けるべきか苦悩する。やがて、旅の道中でジムがどれほど良い友人だったかと思ひ至り、「いや、おいら、地獄に行く」と決意して、ハックはジムを助けに向かった。

この第31章は、すでにハックが罪悪感を十分に条件づけられていたことを示している。ただし、この罪悪感が向けられているのはジムに対する危害ではなく、ジムの〈持ち主〉に対する危害である。したがって、ハックは危害行為に対する否認の心情を備え、それによって構成された〈ジムを助けることは悪い〉という真正の道徳的判断をもっていたにもかかわらず、ジムを助けたことになる。やはり、このような葛藤は現実にも可能だろう。しかし、心情基底説に従えば、「地獄に行く」ほどの決意を導いたハックの同情さえ気まぐれや臍膺のようなものであり、むしろ〈ジムを助けることは悪い〉とい

う道徳的判断に基づいた行為を妨げただけであることになってしまう。これは受け入れ難い帰結だろう。

このように、共感が気まぐれや臆負のようなものに過ぎないとすれば、心情基底説は対立事例を説明できなくなってしまう。そのため、心情基底説は共感が道徳的判断において次のような役割を果たすと認めるべきだろう。すなわち、共感はいずれの道徳的判断と対立し、その正しさを主体に疑わせるという役割をもつのである (Bennett 1974) ¹⁰。そうだとすれば、ハックは〈ジムを助けることは悪い〉という道徳的判断を下したものの、ジムへの共感によってその正しさに疑いを抱き、葛藤しながらもジムを助けたと説明することができる ¹¹。

おわりに

Slote の共感基底説は、共感が道徳的判断に必要だと考えた点で間違っている。Prinz が指摘したように、共感を伴わない道徳的判断は可能であり、また、Slote の想定よりも共感の動機づけの力が弱く、認知的にも信頼できない。ただし、Prinz は共感が道徳的判断の修正を促す役割をもつことを見落としている。対立事例は、共感が既存の道徳的判断と対立し、その正しさを主体に疑わせる力をもつことを認めなければ説明できない。以上より、共感はいずれの道徳的判断の形成に必要とはいえないが、既存の道徳的判断を修正するために必要だと本稿は結論する。

最後に、今後の展望を2点述べる。まず、道徳的判断が共感と対立するのであれば、その対立を通じて道徳的判断は変化していくと考えられる。したがって、第一に、感情主義は道徳的判断の形成だけでなく、その変化のメカニズムにも目を向けるべきである。関連して、共感が道徳的判断の正しさを主体に疑わせるのであれば、道徳的判断の通時的なメカニズムを説明するためには、まず道徳的判断の〈正しさ〉とは何かを明らかにしなければならない。これはメタ倫理的な問いだ。したがって、第二に、本稿の道徳心理学的な議論はメタ倫理的な議論に接続されるべきである。

謝辞

本稿の執筆にあたっては、井頭昌彦氏、吉沢文武氏、および匿名の査読者2名から大変丁寧なコメントを頂戴した。ここに記して謝意を表す。

注

(1) 善いサマリア人の喩えと共感の関係については、次のエントリーを参

考にした。Agosta, L., “Empathy and Sympathy in Ethics,” *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <https://iep.utm.edu/empathy-sympathy-in-ethics/>, August 6, 2023.

(2) 何を道徳的判断とよぶかを巡っては、認知主義と非認知主義の対立がある。認知主義によれば道徳的信念こそが、非認知主義によれば道徳的感情こそが道徳的判断だとされる。本稿は Kriegel (2022) の多元主義に従い、どちらも道徳的判断だと考えることにする。

(3) 感情主義と対立しうる立場としては、道徳的判断における理性の役割を強調する理性主義 (rationalism) が挙げられる。両者の対立については永守 (2016) を参照のこと。

(4) Hume 自身は sympathy という語を使っていた。しかし、これは当時 empathy という語がなかったためであり、意味としては empathy だったとされている (Stueber 2019)。

(5) 心理学における〈共感〉の用法については Cuff et al. (2016) を、美学を含めた哲学全般における〈共感〉の用法については Fagiano (2016) を参照のこと。

(6) Hoffman (2000) では役割取得 (role-taking) とよばれているが、Hoffman (2014) では視点取得と改められている。〈視点取得〉は共感の特徴として広く使われている用語なので、本稿ではそちらに表現を統一する。

(7) 道徳的判断が道徳的信念だとすれば、温かい／冷たい感じは因果的に道徳的信念を構成するように思われるし、道徳的感情だとすれば、温かい／冷たい感じそのものが道徳的感情であることになるだろう。いずれにせよ、温かい／冷たい感じは道徳的判断を前提としないように思われる。

(8) 第 1 節で整理したように、条件づけによる感情が共感的であることは可能だ。しかし、Prinz のいう道徳的感情は他者が感じているであろう感情ではない。たとえば、自分を襲った強盗に対する怒りは、(たとえ強盗が自分に対し何か恨みがあって怒っていたとしても) 強盗が感じているであろう感情とは異なる。そのため、Prinz による特徴づけであれ本稿の特徴づけであれ、道徳的感情は共感的感情ではない。

(9) Prinz (2009) によれば、同情は動機づけの力をもつが、バイアスの影響を受ける (Prinz 2009: 532-4)。したがって、同情は他の共感的感情と同じく、認識的に信頼できないことになる。

(10) Bennett によれば、私たちは「自らの道徳性を、同情を含む、何であれ〔道徳性の修正を迫る〕正当な圧力に曝しておくことで、それを修正の可能性に開いておくよう努めなければならない」(〔〕内筆者、Bennett 1974:

133)。本稿の議論は、反共感派の議論をふまえてもなお、この Bennett の指摘が有効であることを示すものだ。

(11) ただし、ハックは依然として逃亡奴隷を助けることは悪いと信じていたと考えられる。なぜなら、『冒険』第 40 章で「おいら、ジムは中身は白人だってわかってた」と発言しているため、ハックはまだ奴隷制を容認していると考えられるからだ。そのため、ハックの事例は道徳的信念同士ではなく、道徳的信念と道徳的感情が対立した事例だと考えられる (Döring 2013; Kumar 2016)。

文献表

- Bennett, J., 1974, “The Conscience of Huckleberry Finn,” *Philosophy*, 49(188): 123-34.
- Bloom, P., 2016, *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, Ecco. (高橋洋訳、2018、『反共感論——社会はいかに判断を誤るか』白揚社)
- Cuff, B., Brown, S., Taylor, L. & Howat, D., 2016, “Empathy: A Review of the Concept,” *Emotion Review*, 8(2): 144–53.
- Döring, S.A., 2013, “Emotion, Autonomy, and Weakness of Will,” Kühler, M. & Jelinek, N. eds., *Autonomy and the Self*, Springer, 173-90.
- Fagiano, M., 2016, “Pluralistic Conceptualizations of Empathy,” *The Journal of Speculative Philosophy*, 30(1): 27–44.
- Hoffman, M., 2000, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge University Press. (菊池章夫・二宮克美訳、2001、『共感と道徳性の発達心理学——思いやりと正義とのかかわりで』川島書店)
- , 2014, “Empathy, Justice, and Social Change,” Maibom, H. ed., *Empathy and Morality*, Oxford University Press, 71-96.
- Kauppinen, A., 2017, “Empathy and Moral Judgment,” Maibom, H. ed., *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, 215-26.
- Kidder, W., 2019, “Resisting Empathy Bias with Pragmatist Ethics,” *Contemporary Pragmatism*, 16(1): 65-83.
- Kriegel, U., 2022, “Moral Judgment and the Content-Attitude Distinction,” *Philosophical Studies*, 179: 1135-52.
- Kumar, V., 2016, “The Empirical Identity of Moral Judgment,” *The*

- Philosophical Quarterly*, 66(265): 783–804.
- Masto, M., 2015, “Empathy and Its Role in Morality,” *Southern Journal of Philosophy*, 53(1): 74-96.
- Prinz, J., 2009, “The Moral Emotions,” Goldie, P. ed., *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*, Oxford University Press, 519-38.
- , 2011a, “Is Empathy Necessary for Morality?,” Coplan, A. & Goldie, P. eds., *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, Oxford University Press, 211-29.
- , 2011b, “Against Empathy,” *Southern Journal of Philosophy*, 49(s1): 214-33.
- Read, H., 2019, “A Typology of Empathy and Its Many Moral Forms,” *Philosophy Compass*, 14: 1-12.
- Shoemaker, D., 2017, “Empathy and Moral Responsibility,” Maibom, H. ed., *The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy*, Routledge, 242-52.
- Slote, M., 2010, *Moral Sentimentalism*, Oxford University Press.
- Stueber, K., 2019, “Empathy,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/empathy/>>.
- 永守伸年、2016、「感情主義と理性主義」、太田紘史編『モラル・サイコロジ
——心と行動から探る倫理学』春秋社、187-218

〈二つの差延〉の両立不可能な両立
——ジャック・デリダ郵便論における二相構造の解明——

木村稔（東京大学）

はじめに

人間理性は、完結したシステムを構築しその内部に安住しようとする本性的な傾向をもつ。だが理性がこの要求を満たしうるのは、それ自身無根拠な究極の根拠としての神ないし神の代理——デリダの術語でいえば「超越論的シニフィエ」（→第一節）——に対する独断的信仰によってのみである。超越論的シニフィエによる基礎づけの体系としての形而上学は、信仰秩序に従わぬ他者を外部へと排斥し、内部の純粋性の神話を言祝いでしまう。「脱構築」の思想家デリダが目指したのは、こうした内部の自閉的完結に抗して、外部＝他者と積極的な関係をとるもつことであった。

よく知られているように、デリダ思想はいわば二つの相貌をもつ。形而上学的テクストを読解し、それらを自壊へと導く「前期」と、正義や民主主義といった実践的テーマを論じる「後期」である。80–90年代のいわゆる「政治–倫理的転回」に隔てられたこれら二側面を対比ないし接続する研究は種々企てられてきたものの、（特に）前期に強調された純粋な外部への脱出不可能性と、（特に）後期に主題化された他者への絶対的な開放性という二つの論点の内在的連関（一貫性）は、十分に解明されてきたとはいえない¹。

だが、本論で確認するとおり、こうした外部＝他者をめぐると一見矛盾した二つの契機を同時に思考することこそが、脱構築の根本問題にほかならない。それゆえ、二相の異質性を保持しながらも、両者を分断することなく一貫した論理のもとでとらえ返すための道ゆきが模索されなければならない。こうした観点から本稿が注目するのは、脱構築の主要な駆動装置である「差延 *différance*」が二つの異なるモードをもつ点である。

différance は、「差異」と「遅延」という *différer* の二義性を反映すべく、*différence*（差異）の *e* を *a* に書き換えてつくられたデリダの造語であり、内部と外部の二項対立に先立つ（非一）起源よりすでに、内部の核心部を外部が侵犯することによって、内部が絶えず自らのうちに差異を抱えこみ、完結した主体としての自己現前を遅延され続けるという差異化の運動を表す。

デリダは「差延」と題された前期の論考のなかで、「エコノミー的迂回」と「まったく他者への関係」という差延の二面性を論じている。以下、本稿では前者の面を「**第一の差延**」、後者の面を「**第二の差延**」と仮称することにした。前者は（前期的な）形而上学への内在性に、後者は（後期的な）

絶対的外部への関係に対応し²、両者は互いを排除しあうため、この二面性は一般論理では思考不可能である。しかしデリダは差延の一元化を拒み、「一緒に思考しえない」はずの両者を「いかにして同時に思考するか」という重大な問いを提起している（M20）。

そこで本稿では、(1)この問いを前期から後期までデリダ思想に通底する主題として取りだしたうえで（第一節・第二節）、(2)前期と後期に挟まれた中期（80年代前半）に、「郵便」をめぐる一連の隠喩系を用いて記述されたマークの構造（郵便システム）において、この〈両立不可能な両立〉がどのように表現されているかを明らかにしたい（第三節）³。

1. 二つの差延

第一の差延とは、「延期された現前性 [...] の取り戻しをつねに目指すエコノミー的迂回」（M20）である。現前性ないし「充足的現前性」（M11）は、あるシステムが自己同一性をもつ完結した内部として、点的現在において自己を確立する（自己現前する）さまを表す（M17）。現前性は、任意のシステムが志向するテロス（目的・終極）であるが、第一の差延においてその実現は無際限に「延期」される。デリダは、あるインタビューで次のように述べている。

一方で差延は、絶えず延期される起源への、[...] 終末への欲望、運動、傾向によって駆動されている。（Weber 1996, 98）

第一の差延は、内部の完結という到達不可能なテロス——起源において失われた現前性——の「取り戻し」を「つねに目指し」ながらも、絶えずそれを取り逃し続ける「『終わりなき』目的論」（AD54）である。それはバタイユの「限定エコノミー」に類比される（M20）ような、最終目的を基点として有用性（意味）の連関を構築し、利益の増大（テロスへの漸近）を求めて他者を我有化しゆく経済的機構である。

記号体系における「回送＝参照指示 *renvoi*」の運動は、第一の差延の一例として理解できる。デリダによれば、記号連鎖の外部にあって記号の意味を確定する事物や観念そのものなど存在しない。ある記号を意味づけるものはそれ自身記号であって、諸記号は絶えず他なる記号へと回送され、差異の織物^{テクスト}のうちに位置を占めることで意味をもつ。

あらゆる概念は [...] ある連鎖ないしシステムのうちに書き込まれてお

り、それらの内部において、諸差異の体系的な戯れによって、他なるものへ、他の諸概念へと回送する。(M11)

他の記号を参照せず自らの意味を自己充足し、かつ他の諸記号の参照先となることによって、回送連鎖を打ち切り内部を完結させる「超越論的シニフィエ」は存在せず、「すべてのシニフィエはまたシニフィアンの態勢にもある」(P30)。それゆえ、諸記号は不可避免的に他なる記号(他者)へと関係し、意味づけの連鎖を構成することで意味の確定(テロス)を目指しゆくが、この連鎖は終端をもちえず、テロスの成就是無際限に先送りされる。

第一の差延は、迂回なき現前としての純然たる形而上学に比して外部＝他者に開かれているが、とはいえそれは目的論的地平の内部で展開する「同じものの有限なエコノミーにおける差延」(ED366)にすぎず、そこで出会われる他者は意味づけ可能な同質的他者でしかない。こうした同質性に還元不可能な絶対的他者への開けとして思考されるのが「第二の差延」である。デリダはかかる「まったく他者への関係」を「出来事」の名のもとに主題化し、その倫理的な価値づけを試みている。

出来事とは、絶対的に予測不可能な仕方で到来する他者との一回的な出会いの経験である。出来事としての外部は、内部のエコノミーに奉仕する同質的な外部ではなく、目的論的地平の外部から到来し、地平に裂け目を穿つ「絶対的異質性」(N363)である。

出来事の特徴の一つは、それが予見不可能なもの、歴史の通常の流れを切り裂きにくるものとして到来するのみならず、絶対的に特異なものでもあるということだ。(PI89)

差延は、次節で論じるように「自らのうちに、避けようもなく『同時に』[...] 反対の運動 [= 第一の差延] を含む」(ET18) といえ、第一義的には出来事への関わりにほかならない。

差延は、来るものあるいは来りつつあるもの、すなわち出来事の切迫性に赴こうとする思考である [...]。他者の予見不可能な到来がなければ差延もないだろう。(ET18f.)

出来事はすぐれて倫理的な主題であり、「正義」の問題系と直結している。すなわちデリダ的正義は、閉域に開けをもたらすまったく他者の到来(出来

事) に対して無条件の歓待を与えることを命じる。正義は「絶対的他性の経験」(FL61)として計算不可能なものである点において、計算可能性の閉域としての「法」から区別され、法指定の過程で疎外された法外の他者を内部へと招き入れるための、法による基礎づけを欠いた「決断不可能性における決断」を要求する(FL38, 50f.)。こうしたいわば他者への〈開門〉としての決断は、他者の排斥により内部を完結させる〈閉門〉としての独断的決断からは峻別される。

この「決断」という契機は、無際限の先送りとしての第一の差延にはない「切迫性」を要請する。「正義は [...] 待たない」(FL57) のであり、正義としての「差延は [...] 出来事の切迫性に赴こうとする思考である」(ET18)。第二の差延は、〈今ここ〉における絶対的他者への一回的な応答(歓待)としてしかありえない。かくして第二の差延とは、内部が絶対的外部による先取り不可能な侵入に身を委ね、ラディカルに自己同一性を引き裂かれ続ける運動である。外部を歓待するための決断は延期不可能だが、決断にともなう他性の侵入により、内部の完結はもはや取り戻しが目指されえない仕方で延期される(差延の「延」)。

2. 両立不可能な両立

以上を踏まえ、我々はいまや「差延」論文の次の一節で指摘されていた差延の二面性を判明に理解することができるだろう。

延期された現前性 [...] の取り戻しをつねに目指すエコノミー的迂回としての差延 [= 第一の差延] と、他方では [...] 見たところすべてのエコノミーを中断するまったく他者への関係としての差延 [= 第二の差延] とを、いかにして同時に思考するか。(M20)

二つの差延はいずれも外部による内部の侵犯運動であるが、この外部＝他者には、目的論的進行の途上に現れて内部へと同化される先取り可能な他者と、目的論的地平の外部より到来し、意味の秩序(エコノミー)を脱臼させる先取り不可能な他者という二つの次元が存在する。第一の差延は、「神の代理」としてのテロスによる一元的支配の体制を温存する点で形而上学的な閉鎖性を有しているが、第二の差延は形而上学の絶対的外部へと関係する。計算可能な差延と計算不可能な差延というこの二面性を通じて、デリダは内部の自閉に対する二段階の抵抗(形而上学→第一の差延→第二の差延)を組織していたといえるだろう。

では、これら二つの差延のあいだにはいかなる関係が存するのか。第二の差延によって外部への開けを実現できるのなら、第一の差延は不要ではないか。事はそう単純ではない。デリダは西洋形而上学の閉域からの「脱出」を企てつつも、脱出の完遂不可能性に絶えず直面してきた。というのも、絶対的他者への関係は、それとして思考＝志向される（名指される）ときにはすでにその純粹さを喪失しており、我有化のエコノミー（第一の差延）へと不可避免的に「制限」(G271) されてしまっている。こうした「墮落可能性」は、第二の差延の核心部に書き込まれており (DH119)、形而上学の有意味な諸概念を借用することなしには思考を展開しえない我々にとって、出来事（非一意味）は経験不可能にとどまる。他方、第一の差延の側からみれば、それは第二の差延が制限されることではじめて可能になる「効果」であるが、同時にその完結（テロスの成就）を起源において不可能にされてもいる (cf. DG206)。まったく他者は内部と単に対立する外部ではなく、内部の核心部に侵入しつつその一貫性を決定的に破綻させる。

二つの差延は、互いの純粹性を汚染するような仕方で「相互に含意し *impliquer* あうと同時に排除しあう」(DH75)。テロスの再我有化を目指すエコノミーと、目的論的体制を壊乱する出来事への開け、利益計算に基づく自己維持・発展の努力と、自己破壊的なまでの留保なき開放性といった相反するはずの二つの運動が、互いなしには存在しえないという相互依存的関係を構成するのである。この〈両立不可能な両立〉こそが、差延の「謎そのもの」(M20) であり、その眼目でもある。

エコノミー的迂回としての差延と、[...] まったき他者への関係としての差延とをいかにして同時に思考するか。エコノミー的なものと非エコノミー的なもの [...] を一緒に思考しえないということは明白である [...]。差延がそうした思考不可能なものであってみれば [...] 差延を明証性へともたらずことを急いではなるまい。(ibid.)

以上の事態を見誤り、二面のうち一方のみを顧慮する実践的態度は、不正義を招来する。一方で、相互包摂のプロセスをもつば第一の差延に還元する討議倫理（ハーバーマス）^{ディスクール}のような立場は、地平（＝討議的理性）外部の他者を排除する (cf. AC54ff.) が、他方で、第一の差延的なシステムの契機を完全に放棄し、他者を神格化するレヴィナス的挙措はかえって「最悪の暴力」へと転落する⁴ (cf. ED226)。実際、前期に「差延」論文やバタイユ論で「エコノミーと非エコノミーの関係づけ」として論じられた〈両立不可能な

両立)という主題は、文脈を変えて反覆されつつ⁵、後期正義論に至っていっそう前景化する。一方で、決断なき法の機械的適用は法外の他者を取り逃すが、反対に法なき決断、「いかなる法、いかなる規則にも準拠しない」で一切を賭けに委ねる態度もまた「純粹に正義にかなっている [...] とは言わない」(FL51)。デリダ的正義が要求するのは、「規制されつつ同時に規則なしにある」(ibid.) こと、つまり「理想的な法秩序」をテロスとして法の漸進的改良を進めつつ(第一の差延)、同時に法外の他者に対する切迫した応答として「[漸進的]改良のプロセスを中断する革命的契機への参照」(MS58)をも絶やさぬ(第二の差延)ことである。我々は「無条件の歓待」と「条件付きの歓待」とを同時に進行させなければならない。

だが、同時進行のモデルは〈両立〉を十全に表現しているとはいえない。他者を無条件に歓待するためにはそもそも法が存在してはならないし、無条件の歓待は目的論的体制の一貫性を破壊する。両契機は、一個のシステムに共存するかぎり互いの純粹性を毀損しあうのであり、両立どころか、その純粹性においては両者ともどつり逃されてしまう。後期正義論や歓待論は、この「アポリア」を抽象的な仕方で提示するにとどまっている。ところが我々の考えでは、こうした問題とは見かけ上無縁な中期郵便論のうちに、このアポリアに対する特異な応答を見いだすことができる。次節では、〈両立〉のモデル化という観点から郵便システムの分析に取り組むことにしたい。

3. 郵便システム

デリダは中期の著作において、第一節で見た記号あるいは「マーク⁶」の送り返しの運動を、郵便物が無数の郵便局のあいだを配達・中継されるさまに喩えて記述している(郵便論)。郵便論において強調されるのは、すべてのマークが「共通にもつ」性質、すなわち「非意味性」(Psy367)である。非意味性は、各マークの回送先=宛先の決定プロセスに避けがたく侵入する予測不可能性の謂いである。

この際立った非意味性は [...] それら [= 諸要素] を宛先の戯れのなかに入れ、そこに偏倚の可能な逸らしを刻みこむ。私がここで非意味性と呼ぶのは、一個のマークがそれ自体では、たとえ回送という形式であれ、一個の意味ないし事物に必ずしも結びつけられないようにする、そのような構造である。(ibid./下線は引用者)

エピクロス原子論における原子の運動の直線軌道からの逸れ(偏倚)にも

準えられるこの「宛先の逸らし」を、デリダは「宛先彷徨 *destinerrance*」あるいは「郵便的差延」(CP194 et al.)と呼ぶ。マークの回送の一回一回にはそのつど宛先彷徨がともなうのであり、このことは郵便の隠喩に照らして、「手紙は宛先に届かないことがつねにありうる」(CP472)という「誤配可能性」(東 1998)として表現される。

では、いったい何がこの宛先の逸らしをもたらすのか。郵便論研究の世界的先駆である東 1998 は、精神分析における「転移」の理論を参照しつつ高度に入り組んだ郵便解釈を展開しているが、本稿では次に引く「私のチャンス」(『プシュケー』所収)の一節に注目したい。そこでは誤配の原理がごく端的に語られている。

つまり、この**反覆可能性**は一個のマークを一度ならず妥当するようになるものなのだ。一個のマークは一つならずある。それは内部において多数化し、**分割**される。このことがマークの運動そのものに方向転換の力を刷りこむ。それは宛先(定め *Bestimmung*)において、不確定性の、チャンスの、偶然の、**宛先彷徨**の原理である。確実な宛先はない。(Psy369/強調は引用者)

「確実な宛先はない」という「宛先彷徨」は、「反覆可能性」にともなう「分割」の効果である。掘り下げて分析しよう。

起点となるのは、「反復 *répétition*」と「反覆 *itération*」の区別である。マークがマークとして機能するためには、それが同じマークとして繰り返し同定されうるのでなければならない。しかしこのプロセスは同一物の機械的複写(*répétition*)ではなく、**差異**を孕んだ繰り返し(*itération*)である(LI234)。マークは、使用者自身の^{フロワール・ディール}意図による統制下を離れて、読まれる(反覆される)たびに異なるコンテキストに置かれ、そのつど特異な意味を受けとる。

あらゆるマークの構造を形成する理念的反覆可能性 *itérabilité*、それはおそらくマークに、あるコンテキストから自らを差し引くこと [...], 他の場所で別の役を [...] 演じるべく移住することを可能にするものである。(Psy368)

反覆可能性は、マークにコンテキスト間の移動可能性を刻みこむ。裏を返せば、マークとは、無数のコンテキストにおける多様な意味の可能性を貫いて保持される**差異**を孕んだ**特殊な一貫性**の名称である(LI105)。こうした無

数の意味可能性による一個のマークの分有が「分割」と呼ばれる。分割は空間的な断片化というより、いわば諸コンテキストへの潜在的な分身（散種）として理解すべきである⁷。

ではこの分割がいかにして宛先彷徨をもたらすのか。ここで注目すべきは、分割の境位をなす「コンテキスト」と、第一節で見た回送システムの関わりである。

あるマークの同一性はまたその差異でもあり、他の諸マークのネットワークとのあいだの、コンテキストに応じてそのつど異なる関係でもある。
(Psy368)

「諸マークのネットワーク」とは回送システムにほかならない。デリダが「差延」論文などで記号の回送を語るとき、彼は暗にある特定のコンテキストに定位し、その内部での戯れを問題にしていた。そこではマークの運動がいわば平面化され、コンテキストの多数性は捨象されており、コンテキスト間を彷徨する私生児としてのマークの一面は後景に退いている。いまや我々は、回送連鎖の平面的な次元と交差するもう一つの次元、いわば垂直的な次元を導入しなければならない。事実、デリダは目的論的な「地平＝水平面 horizon」と出来事の「垂直性」を繰り返し対置している。

出来事のための [...] 地平など存在せず、ただ予見不可能性があり、しかも垂直にあるのだ。他者の他性という我々の地平のエコノミーに還元されないものは、つねに高みから我々に到来する [...]。(Psy358)

「非意味性」としての宛先彷徨は回送の地平を超過する。実際、デリダは誤配の成因を郵便配達人が「転ぶ *tomber*」という事態に喩えている (CP12) が、*tomber* は上方からの出来事の落下を語る際にデリダが頻用する語でもある。またデリダは、エピクロスにおける原子の落下運動や、*chance* の語源が *cadere* (落ちる) であるという事実などに言及し、宛先彷徨の垂直性を強調している (Psy357ff.)。

こうした垂直性を踏まえ、「私のチャンス」の記述に即して、回送システムに反覆可能性の論理を織り込んでみよう。各マークは、諸マークの回送連鎖ないし「ネットワーク」(Psy368) の平面において特定の位置を占めることによって意味をもつ。ところで、マークは「反覆可能性」により「分割」されているから、ある別のマークへと回送＝参照指示され、特定の意味を受

けとりかけたその瞬間に、ある平面から別の平面へ、つまり別のコンテクストへと垂直方向に移動ないし「移住」(ibid.)する可能性がある。デリダが用いた郵便配達の隠喩で言いかえれば、あるマーク A の意味は、ある郵便網 X (コンテクスト) においてマーク B へと配達される過程で、配達人の転倒により別の郵便網 X' へと出来事的に落下する可能性がある。X' において、A は X とは異なるネットワークに身を置き——「コンテクストに応じてそのつど異なる関係」(ibid.)——、B とは異なるマーク C へと回送され、X におけるのとは異なる意味を受けとる、つまり「別の役を演じる」(ibid.) ことがありうる。こうした一連の事態を X に定位して記述すれば、「B に届くはずだった A の意味が C に届いた」ことになる(誤配⁸)。この B から C への宛先の逸らし、すなわち二項関係「A→B」の「A→C」へのつなぎかえ(cf. 東 2023)が「宛先彷徨」である。宛先彷徨は、先取り不可能なコンテクスト間の移動という出来事によって、マークの意味の確定性が毀損される「第二の差延」の運動である。

整理しよう。郵便システムにおいては、水平的かつコンテクスト内部的な第一の差延(回送)と、垂直的かつ間コンテクスト的な第二の差延(宛先彷徨)、言いかえれば目的論的な地平の進行と、出来事的な落下にともなう逸らしの運動とが一個のシステムのうちで共存し、〈両立不可能な両立〉を構成している。そこでは意味の確定(テロス)を目指して他なるマークを迂回するエコノミー的運動の一回一回に、非エコノミー的な迂回経路の逸らしが侵入し、二種類の他者関係が交錯する。郵便システムにおける意味と非意味とのこうした共存——「チャンスと必然性のキアスム」(Johnson 1993, 136)——について、デリダは次のように述べている。

言語は、次のような奇妙な傾向を特性としてもつマークの諸システムの一つにすぎない。すなわち、偶運的な不確定性の蓄えと、コード化 [...] の力とを同時に増大させる傾向である。(Psy354)

一方で、誤配は回送システムがなければ生起しえず、出来事としての誤配が純粋な仕方で現前することはない。他方で、回送システムは誤配可能性により意味の秩序を毀損される。両相は互いに互いの純粋性を汚染しあい、ぎこちなくシステム内に同居する。郵便論における〈両立〉は、弁証法的な高次の統一性への還元(和解)ではなく、意味への欲望と非意味性への開けとのあいだの葛藤を宿し続ける。『郵便葉書』などの奇怪な著述スタイルを要請したのは、両立不可能なものを両立させるための葛藤ないし負荷にほかな

らない。

それゆえ、郵便システムは〈両立不可能な両立〉のアポリアを解決するものではないが、アポリアのアポリア性を引き受けつつ「出口なき肯定」(CP90)を営むための特異かつ具体的な枠組みを提示している。それは第一の差延の各過程（回送）の内部に第二の差延を刻みこむことによって、水平的な関係のネットワークの存在措定においてシステムの契機を、コンテクスト間の移動にともなう関係のつなぎかえの可能性において絶対的他性の場を、それぞれ確保する（つなぎつつつなぎかえられる）という応用可能性に富んだモデルを構成している。郵便論において〈両立不可能な両立〉は、回送連鎖の連続性を保持しつつ無限後退させる第一の差延（単体）とも、一切のシステムを欠いた第二の差延（単体）とも異なる、細部に無数の断裂線が走るシステムとして結実した。多数の郵便局のあいだを郵便物がつぎつぎに中継され、なおかつ中継の各過程に錯誤のリスクが存在する「郵便」の隠喩は、こうした思考に格好の場を提供したといえる。

最後に、東 1998 による解釈との対比から二点補足しておきたい。

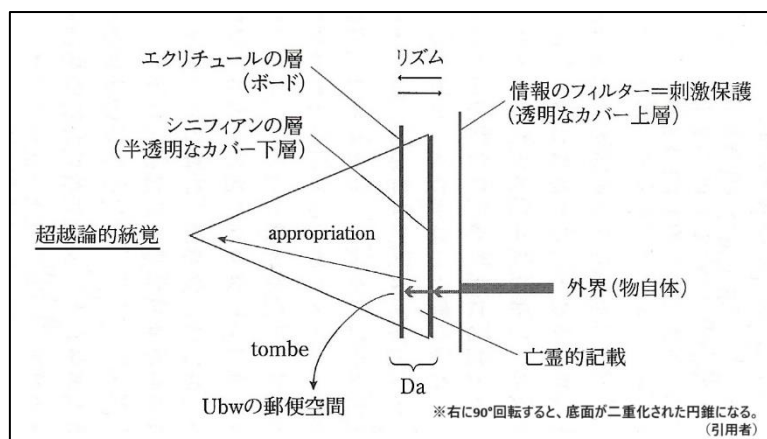
第一に、宛先彷徨の不可測性は確率的偶然性ではありえない。確率的に予期可能なものは出来事の名に値しない(ET21)。確率は計算可能であり、「1」という全体（地平）によって統制されるため、計算不可能な宛先彷徨を表現する装置としては不適切である。

送付の宛先彷徨は、その偶運^{アレア}と計算不可能性とが還元不可能なある構造に結びついている。(Psy413)

記号は、それが受けとられる瞬間ごとに、使用者の意図を裏切って、まったく想定外のコンテクストに置かれ、想定外の記号へと送り返す可能性がある。デリダが語る回送の不確定性はきわめてラディカルなものであり、このラディカルさは正義論へと通じる倫理的関心に裏打ちされている⁹。それゆえ、東 1998 のように「確率」概念によって誤配を記述することには、出来事の予見不可能性を縮減し、程度問題へと帰着させてしまう危険がある。開放性と閉鎖性は量的に折衷されてはならず、両相の質的差異が尊重されなければならない。

第二に、とはいえデリダは不可測性の面だけを強調しているわけではない。郵便システムは単なる断片の寄せ集めではなく、「コード化」の機能をもつ「システム」である(Psy354)。東 1998 は、郵便システムにおいては「システムの全体にたとえ否定的にでも言及する必要がない」(東 1998, 118/傍

点略)と述べ、形而上学からの隔絶を強調しているが、東が最終的に郵便システムのモデルとして提示したマジック・メモモデル(下図/東 1998, 322)のうちに、「超越論的統覚」を導入したその身ぶりにおいて表れているように、システムが成立するうえで「神の代理」的な審級は不可欠である。「他者の絶対性」と「形而上学への内在性」という二つの面は、どちらも捨象されてはならない。



結語

本稿では、デリダ思想の異質な二側面に一貫した論理を与える枠組みとして「差延の二面性」に注目し、「転回」の前後を問わず、彼の思考がそれらの〈両立不可能な両立〉という根本問題に導かれていたことを示したうえで、〈両立〉のユニークな描像として中期郵便論を読解し、独自の解釈を提示した。

デリダはある会合で、〈両立不可能な両立〉の営みを「神の記憶をもったラディカルな無神論」(PV23)と形容している。それは非十全な無神論(第一の差延)を超過する「ラディカルな」他性への開け(第二の差延)を核心にもつが、しかし「神の記憶」、すなわち形而上学性の残滓をも拭いきれず保持している。構造的に閉域に囚われざるを得ない我々が、それでもなお先取り不可能な他者を歓待しようとする、半身身を乗りだすかのごとき困難な努力をこそ脱構築は肯定するのである。

『郵便葉書』第一部「送付」における「僕」と「君」の関係性をめぐる記述は、郵便論のうちに〈両立不可能な両立〉を見てとる本稿の解釈を裏づけつつ、ある種の実践的指針を含意しているように思われる。「送付」は「僕」(≡デリダ)が恋人ないし配偶者と思しき「君」に送り宛てたおびただしい数の擬似書簡が267頁にわたって陳列される異様なテキストである。郵便的な断裂性を基調とするこのテキストにおいて異彩を放つのは、「僕」が「君」

に対して示す信仰にも似た執着心である。我々の考えでは、こうした「君」の神格化は、郵便システムに残存する形而上学性の契機、すなわち第一の差延の到達不可能なテロスに対応している。実際、「僕」は「君」を「生きたパロール」や「現前性」に喩え、「形而上学」と名指してすらいる。

君はいつも、「僕の」形而上学、僕の人生の形而上学 [...] だった（僕の欲望、パロール、現前性、近接性、法、[...]）。（CP212）

だが、宛先彷徨の効果により「君」への愛と弁明のメッセージは絶えず逸らされ、「君」のもとに純粋な状態で届くことはない。

僕は君に、君のところまでたどり着きたい、僕の唯一の運命よ、それで僕は走る、走る、そしていつも転んで *tomber* しまう。（CP28）

「僕」はこのことに苛立ちつつも、同時に郵便システムの不可測性を肯定的にとらえてもいる。

手紙は決して宛先に届かないことがつねにありうる [...]。それは否定的なことではない、それはよいことだ、まさに何か起きるための [...] 条件だ。（CP133）

かくして、君への形而上学的欲望と出来事への歓待とのあいだに衝突が生じる。「真の手紙は唯一、君にだけ取り置かれたものだ」、だがこの閉鎖性は「僕の郵便葉書への崇拝と矛盾する」（CP89）。この「矛盾」は、二つの差延の両立不可能性と構造的に等しい。「君」の我有化を欲望する目的論的な「僕」と、宛先彷徨がもたらす予想外のズレや事故を楽しみつつ郵便葉書を愛する「僕」——これら二つの顔をあわせもち、飽くことなく郵便葉書を投函しては何かを起し続ける「僕」の生きざまは、コスモスへの欲望とカオスへの開けとの両立不可能性がもたらす負荷を引き受けつつ、かかる「アポリア」を「チャンス」に変えて（DE63）営まれるデリダ的な生の模範といえよう。我々は、こうしたいわば「郵便的人間」の実存様式をモデルに、正義や歓待といった実践的文脈における〈両立不可能な両立〉のあり方を再構築することができようが、そうした課題には機を改めて取り組みたい。

注釈

- (1) 象徴的な例を挙げれば、Gasché 1986 は「下部構造」における非エコノミーの契機を語り落とした一方、高橋 1998 は逆に、デリダ思想を「まったく他者への関係」という観点から一元化している。
- (2) 実際には、前期にも第二の差延的な契機は存在し、後期にも第一の差延的な契機は存在する（第二節）。重点の置かれ方が変化したとはいえ、〈両立〉という主題そのものは前期から後期まで一貫している。
- (3) 先行研究では、亀井 2019 が差延の二面性に言及しているが、〈両立〉の具体的なあり方にまで踏み込んで論じてはいないほか、同書を含め、差延の二面性と郵便論の関わりを論じた研究は小見のかぎりでは存在しない。
- (4) 「暴力と形而上学」で企図されたのは、第二の差延そのものの否定ではなく、第二の差延を単体で措定しようとするレヴィナスに対して第一の差延の不可欠性を指摘し、第二の差延を〈両立〉へとズラす操作であった。
- (5) 以下に、二つの差延に対応する契機としてデリダが論及した概念対のうち主要なものを掲げておく。

第一の差延	第二の差延
目的論	出来事
(限定) エコノミー	非エコノミー
統制的理念	正義の理念*
メシアニズム	メシアニズムなきメシア的なもの
条件付きの歓待（寛容）	無条件の歓待
交換	純粹贈与
生の欲動（免疫）	死の欲動（自己免疫）
取り込み introjection	体内化 incorporation
回送**	宛先彷徨

* 第二節後半で確認したとおり、正確には〈両立不可能な両立〉に対応する。

** 差延と同様、回送にもエコノミー的なものと非エコノミー的なものがある（cf. V62f.）が、本稿で論じたマークの回送運動は、前者の意味での回送にあたる。一方宛先彷徨は、後者の非エコノミー的な回送に対応するといってもよい。

- (6) 「マーク」は、記号をはじめ、経験的事物、感覚、時間・空間など、システムを構成する「要素」一般を表す「最大の一般性」をもつ概念である（Psy369）。本稿では言語を例にとって郵便システムを記述するが、前者は後者の一例にすぎない。
- (7) ラカンの目的論的なポー読解に対する批判の論拠とされた手紙の分割可

能性も、こうした意味で解されるべきである。

(8) 個々の記号が想定外の記号へ送り返すということは、複数の記号からなる言明もまた想定外の意味に解されることを意味する(メッセージの誤配)。

(9) Miller 2009 は、正当にも宛先彷徨の計算不可能性を正義と関連づけて論じている。

参考文献

一. ジャック・デリダのテクストからの引用に際しては、以下の略号により書名を示したうえで原書の頁数を併記する。

AC: *L'autre cap — suivi de La démocratie ajournée*. Paris : Minuit, 1991.

(高橋哲哉・鶴飼哲訳、國分功一郎解説『他の岬——ヨーロッパと民主主義』みすず書房、2016年)

AD: *Arguing with Derrida*. Glendinning, Simon (ed.). Oxford: Blackwell, 2001.

CP: *La carte postale : de Socrate à Freud et au-delà*. Paris : Flammarion,

1980. (若森栄樹・大西雅一郎訳『絵葉書——ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方 (I・II)』水声社、2007-2022年)

DE: *Deconstruction Engaged: The Sydney Seminars*. Patton, Paul. &

Smith, Terry (eds.). Sydney: Power, 2001. (谷徹・亀井大輔訳『デリダ、脱構築を語る——シドニー・セミナーの記録』岩波書店、2005年)

DG: *De la grammatologie*. Paris : Minuit, 1967. (足立和浩訳『根源の彼方

に——グラマトロジーについて (上・下)』現代思潮新社、1972年)

DH: *De l'hospitalité*. Avec Dufourmantelle, Anne. Paris : Calmann-Lévy,

1997. (廣瀬浩司訳『歓待について——パリ講義の記録』筑摩書房、2018年)

ED: *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967. (谷口博史訳『エクリ

チュールと差異 (改訳版)』法政大学出版局、2022年)

ET: *Échographies de la télévision : Entretiens filmés*. Paris : Galilée, 1996.

(原宏之訳『テレビのエコーグラフィ—デリダ (哲学) を語る』NTT出版、2005年)

FL: *Force de loi : Le « Fondement mystique de l'autorité »*. Paris : Galilée,

1994. (堅田研一訳『法の力』法政大学出版局、1999年)

G: *Glas*. Paris : Galilée, 1974.

- LI: *Limited Inc.* Paris : Galilée, 1990. (高橋哲哉・増田一夫・宮崎裕助訳『有限責任会社』法政大学出版局、2002年)
- M: *Marges – de la philosophie.* Paris : Minuit, 1972. (高橋允昭・藤本一勇訳(上)、藤本一勇訳(下)『哲学の余白』法政大学出版局、2007–2008年)
- MS: *Marx & Sons.* Paris : PUF / Galilée, 2002. (國分功一郎訳『マルクスと息子たち』岩波書店、2004年)
- N: *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001.* Rottenberg, Elizabeth (ed. & tr.). Stanford: Stanford University Press, 2002.
- P: *Positions.* Paris : Minuit, 1972. (高橋允昭訳『ポジション』青土社、1981年)
- PI: Une certaine possibilité impossible de dire l'événement. In : Derrida, Jacques., Soussana, Gad., & Nouss, Alexis. *Dire l'événement, est-ce possible ? : Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida.* Paris : L'Harmattan, 2001, pp. 79–112. (西山雄二・亀井大輔訳「出来事を語ることのある種の不可能な可能性」、齋藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編『終わりなきデリダ——ハイデガー、サルトル、レヴィナスとの対話』法政大学出版局、2016年、9–41頁)
- Psy: *Psyché : Invention de l'autre.* Tome I. Paris : Galilée, 1998. (藤本一勇訳『プシュケー——他なるものの発明 I』岩波書店、2014年)
- PV: Penser ce qui vient. In : *Pour les temps à venir.* Major, René (dir.). Paris : Stock, 2007.
- V: *Voyous : Deux essais sur la raison.* Paris : Galilée, 2003. (鶴飼哲・高橋哲哉訳『ならず者たち』みすず書房、2009年)

一. その他の参考文献は以下のとおりである。

Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

Johnson, Christopher. *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida.* Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Miller, J. Hillis. *For Derrida.* New York: Fordham University Press, 2009.

Weber, Elisabeth. *Questions au judaïsme.* Paris : Desclée de Brouwer, 1996.

東浩紀『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』新潮社、1998年。

東浩紀『観光客の哲学 増補版』ゲンロン、2023年。

亀井大輔『デリダ——歴史の思考』法政大学出版局、2019年。

高橋哲哉『デリダ——脱構築』講談社、1998年。

テネフ, ダリン「デリダにおける贈与と交換 (Derridative)」(横田祐美子・松田智裕・亀井大輔訳)『人文学報・フランス文学』第511号、2015年、163-187頁。

宮崎裕助「反覆可能性の法——デリダ『有限責任会社』と行為遂行性の問題」『哲学・科学史論叢』第3号、2001年、71-93頁。

一．外国語文献の引用にあたっては、上表記載の邦訳書を参照のうえ、引用者の責任において訳出した。

一．引用中の[˘]は、特に断りがないかぎり原文著者による強調を表す。また、〔〕内は引用者による補足である。

セラーズ的概念主義の内実と根拠

東京大学 久保田智也

はじめに

セラーズによれば、私たちが何かを知覚することの内には、概念的思考の遂行が不可分な契機として組み込まれている。こうした主張のゆえにセラーズは、近年の概念主義論争、つまり知覚の内容はどれほど概念化されている（されうる）のか、知性に（どのように）依存するのかといった問題をめぐる議論状況において、「概念主義者」として引き合いに出されることがある（cf. McDowell 2009）。

しかしながら問題は、今なおセラーズ当人の「概念主義」的主張が明確に理解されているとは言い難いということである。セラーズ知覚論は他にも多くの興味深い論点を含んでおり、そちらに着目する先行研究は数多くある¹。しかしながら管見の限り、知覚経験に概念的思考が組み込まれているという論点について、セラーズの立場を全体として読み解いてみせる研究はない²。

実際のところ、さまざまな著作、論文、講義録における毛色の異なる説明が一つの統合的な理論を成しうるのかは差し当たり定かでない。なぜなら後述のように、セラーズの説明には一見して不整合な点や根拠がはっきりしない点があるからである。他方で、ある時期に立場を変更したという旨の発言もテキスト中には見つからない。こうした事情のゆえに、セラーズの「概念主義」には今日なお未解明なところがある。

この状況にあって本稿の目的は、知覚には概念的思考が組み込まれている（以下では、同じことを「知覚経験が概念的である」や「知覚において思考が生じる」などとも表現する）というセラーズの主張の内実と根拠を明らかにすることである。

第1節ではその内実を明確化するため、セラーズが与える二つの説明、すなわち複合直示句モデルによる説明と、不随意的信念形成による説明に着目する。これらの説明は一見して矛盾したものであるにもかかわらず、先行研究上はその点は等閑視されてきた。しかし、敢えて統一的な理解を試みるなら、セラーズの見解は次のようにまとめられる。知覚に概念的思考が組み込まれているとは、知覚のさいに命題的な信念が不随意的に形成されるということである。複合直示句を主語とする文の発話は、不随意的な信念形成があったことの指標となる。

第2節では、セラーズによる主張の根拠を再構成する。その根拠は、セラーズ哲学のいくつかの局面に見出すことができるが、本稿では、先行研究に

においてほとんど扱われてこなかった側面に着目する。具体的には、セラーズのカント解釈や「信頼可能性推論」(Brandom 1997)をめぐる議論をもとに、知覚に概念的思考が組み込まれているという主張の根拠が再構成される。

なお、本稿の主目的はセラーズの主張や論証の再構成にあり、それらの妥当性の検討にあるのではないということを注意しておく。

第1節 セラーズ的概念主義の内実

冒頭に掲げたセラーズの「概念主義」的主張は、彼のカント解釈のなかに出現する。例えば『科学と形而上学』では次のように述べている（なお、セラーズは同一の知覚経験をカント解釈の文脈では「直観 intuition」や「直観表象 intuitive representation」と呼び、それ以外の文脈では「として見る seeing as」、「知覚的受け取り perceptual taking」などと呼ぶ）。

彼 [カント] が「直観」として語っているものは、少なくともある文脈では、広義でありながら正当な意味において概念的であるとしても無理はない。[...]すると、直観は個体の概念的表象であるということになるだろう。(SM3 cf. KTE271ff.)

教科書的理解によるとカントは感性と悟性の二元論を採用し、感性は知覚(直観)の能力、悟性は概念を用いて思考する能力である(cf. A19/B33, A50/B74)。しかしセラーズはこの理解に反対し、カントにおいて対象を「直観する」ことは、すでにして概念的思考の遂行を伴うものであるとする。この見方はセラーズ自身の知覚論にも積極的に取り込まれてゆく。

予告の通り本節では、セラーズがカントから取り出したこの主張の内実を理解したい。すなわち、知覚に概念的思考が組み込まれているとはどのようなことか。この点についてセラーズは、SM 等でのカント解釈から後年の知覚論に至るまで、一貫して「複合直示句モデル」(SRPC434)による説明を行っている。本節では、まずその説明を紹介した上で、もう一つの不随意的信念形成による説明との整合性を考慮に入れつつ、統一的な理解を目指す。

(a) 複合直示句モデルによる説明

複合直示句モデルによる説明の典型例は次の箇所に見られる。

知覚的受け取りは、通常、命題的形式を持つと考えられている。これは猫であると見なす。あのマットの上に猫がいると見なす。[しかし、]私の考えでは、受け取られているものは、例えば「このマットの上のこの猫」といった指示表現によって最もよく表現される。私たちは知覚的見なしを、すでに完全な命題的形式を持つものというよりも、命題的思考のための主語を用意するものと考えべきである。(KTI408, cf. KTE272; SM4-5; IKTE420)

この一節を以下のように敷衍することは自然に思われるかもしれない。第一に、知覚において生じる思考の内容は「この A は B である」のような命題によってではなく、むしろ「この A」のような複合直示句によって表現される。つまり、知覚に組み込まれている（つまり、対象を知覚するときいつでも一緒に生じる）思考というのは、「これは A である」のような信念や判断ではなく、対象を「この A」として考えるといった独特の種類のものである。

第二に、この思考の内容によって、その後生じる判断や信念の主語表現が確定する。例えば知覚のさいに対象を「この机」として考えたならば、その後形成される判断や信念の内容は、例えば「この机は頑丈だ」のような命題によって表現される。

(b) 誤読の批判

しかし、これは実際のところ誤解である。このような読解はセラーズの他の論述と折り合いがつかない。

まず、上の読解における第一の点について。セラーズは、厳密に言えば、知覚に際する概念的思考の内容が命題的に表現できないとは主張していない。思考の内容が「この A」をモデルとして理解されるべきであるということと、「これは A である」という文によって表現できるということは、実のところ両立可能である。

それ[この立方体という直観表象]は、「これは立方体である」という判断と同じ形式と内容を含んでいる。[...] /したがって、カントにとって

直観は、非明示的な文法的（またそれゆえカテゴリー的な）形式を持つ複合直示的な思考である。（IKTE408, cf. KTI408）

「直観」ないし「複合直示的な思考」の内容は、実のところ命題的な思考と「同じ結合と同じ内容」（SM5）を有している³。つまり、知覚において生じる思考は、「この A」という複合直示句によって「最もよく表現される」（KTI408）ものではあるが、内容上は「これは A である」という思考と変わりない。したがって、対象の知覚に組み込まれた思考とは、対象を「この A」として考えるといった、その内容を命題的には表現できないような独特のものではない。のちに見るように、セラーズが知覚に組み込まれた複合直示句をモデルとする思考とそれ以外の思考を区別するとき、その強調点はむしろ思考の内容が命題的に表現できるか否かとは異なる部分にある⁴。

次に、第二の点について。実際には、知覚における全ての思考の内容がいつでも後続する思考の主語に反映されるわけではない。というのも、セラーズは知覚における思考の具体例として「私たちは冷たい赤りんごを、こちらの面において赤いものとして、反対の面において赤いものとして、そして冷たく白いりんご果肉を蓄えるものとして見る」（IKTE422）や「私たちは砂糖の塊を白いものとして、また可溶的なものとして見る」（*ibid.*）といったものを挙げる。だが私たちが自らの信念を「この可溶的なものは…」や「このこちらの面において赤いものは…」という主語から語り始めることはほとんどないだろう。それゆえ、知覚に組み込まれた全ての思考がいつでも後続する思考の（表現の）主語を確定するとは言えない。知覚経験における概念的思考と、その他の思考を表現する文の主語表現との結びつきは、もっと緩やかなものとして受け取られるべきである。

（c）知覚における思考の不随意的形成

では、私たちは複合直示句モデルによる説明をどのように解するべきなのか。誤読を批判するなかで明らかになったのは、知覚に組み込まれた思考とそれ以外は、内容において区別されるわけではないということだ。ここでは、複合直示句モデルによる説明を正しく理解するために、二つの思考は実際にはいかなる点で区別されるのかを確認しよう。1975年の認識論・形而上学講義録（ME）における不随意的信念形成による説明を参照すれば、区別のポイントは思考の形成様式にあるとわかる。

その講義にセラーズは、他の場所でもそうしているように、知覚において生じる思考は「とても特別な種類の信念形成 believing」(ME28)であるということを強調する。ただしその特別さを、複合直示句と命題という対比とは異なる観点からも説明している。

私たちが知覚と呼ぶものの大部分は信念形成である。しかるに、[...] 信念形成には様々な種類がある。[...] 自分が通りを歩いているのを想像してほしい。[...] 通りを歩いている、向こうを見ると、[あなたは思う、] おお、スミスだ！ あなたは挨拶する。そして本当はロバートだったことに気づく。[...] これは一種の性急な信念形成である。[...] そこでは問うこと抜きで思考が働いている。「あれはスミスか？」という問いには考えも及ばない。[...] /この種の性急な信念形成は知覚に特徴的である。
(ibid.)

知覚における思考には二つの特徴がある。一方で、それは対象を知覚することで反射的に生じる。この点において、「これは云々か？」と疑問を抱き、対象を注意深く観察したり他人に尋ねたりすることの結果として生じる、自発的な信念形成から区別される。「知覚とは、受動的に信念を獲得するための習得された能力である」(ME98)。他方で、それは、推論を経て生じるものでもない。つまり、知覚において反射的に推論が生じ、その結果として信念が得られることもあるかもしれないが、知覚に組み込まれた思考はそのような仕方では生じないということだ (ibid.)。

結局のところ、知覚経験における思考は、反射的かつ非推論的に生じるという点でその他の思考から区別される。この固有性のゆえに、セラーズはその種の思考を「不随意的な信念」(ibid.) と呼ぶ。

ところで、知覚において思考が不随意的に生成するというこの主張は、先行研究においても時折言及されてきた (cf. McDowell 2009, 5; 三谷 2011, 49-51)。しかしながら、管見の限り、この論点と複合直示句モデルによる説明との連関に光が当てられることはなかった⁵。だからといってこの連関を論じる必要や意義がないわけではない。というのも両者は知覚経験に思考が組み込まれているという同一の事柄に対する説明であり、しかも、一方の説明によればその事実は命題的信念の不随意的な形成に存するとされ、他方に

よれば、形成されるのは命題的な信念ではないとされているように思われる（本節（b）で述べたようにこれは誤認であるのだが）。この状況にあって、二つの説明はそもそも整合的なのか、整合的であるとしたら総体としてどのような像を結ぶのかという問いに答えることが解釈上不可欠である。この要請に応えられていない限りで従来の研究は不十分なレベルに留まっている。以下では、二つの説明の統一的な理解を示そう。

(d) 複合直示句はいかなる意味で知覚における思考のモデルとなるのか

セラーズは知覚経験における思考のモデルとして、複合直示句「この A」を選出する。他方で、複合直示句がモデルとなるからといって、知覚における思考が複合直示句によってしか表現されない独特の内容を持つとか、その思考の内容がいつでも命題的信念の主語部分に反映されるとか、セラーズはそういったことを主張しているのではない。これらの事情は上述の通りである。

複合直示句モデルによる説明に対し、ここでは次のような解釈を提案したい。この説明においてセラーズは、複合直示句の使用が信念の非随意的形成の指標となると言っている。セラーズの書きぶりは些かミスリーディングだが、複合直示句モデルによる説明はそれ以上のことを意味しない。

その説明は次の二段階をなすものとして再構成できる。第一に、セラーズは主体が思考を言い表すときの文の主語表現に注目することを提案する。反射的に形成された信念の内容は、文の主語部分に反映されることが多い。

対象を何として見ているかは、主語名辞に詰め込まれている。それは問われているものではない——それはいわば、その後の問いに答えるための基礎である。（ME131, cf. 134）

とりわけ、対象を知覚してすぐさま「この本は…」や「スミスが…」と語り出すとき、主体が「これは本である」や「あれはスミスである」という不随意的信念を形成している見込みは高い。

第二に、とりわけ、複合直示句を主語とする文に着目することが推奨される。というのも、不随意的信念は、知覚において形成される。それゆえ、第一段階での指摘を踏まえるなら、不随意的信念形成の事例を見つけるには、

対象を知覚しているさいに主体が発話する文に着目すべきである。しかるに、固有名や確定記述句を主語とする文がそれらの指示対象を知覚していないときにも発話されるのに対し、「このしかじか」という複合記述句を主語とする文は、ほとんどの場合は指示対象を知覚しているときのみ発話される。したがって、不随意的信念が形成されたことの指標としての的確なのは、固有名や確定記述句などよりも、複合直示句を主語とする文の発話である。カント的直観のモデルとしては確定記述句よりも直示句の方が適しているというセラーズの指摘（cf. SM3, KTE272）の正しさはこの観点から認められる。

しかし、セラーズはいかなる動機のもとに不随意的信念形成の目印を提供したのか。それは、それが実際に生じている事例を読者が見つけやすくするためである。

というのは、不随意的信念形成の事例を見つけ出すには、反射的かつ推論的な信念形成や、自発的かつ非推論的な信念形成と見分けをつける必要がある。だが、その見極めが難しい。例えば誰かが、目の前にいる犬について「これは犬である」という信念を有しているとしよう。この信念は反射的かつ非推論的に形成されたのか、あるいは身体的特徴に基づく推論を反射的に行うことで形成されたのか、あるいはそれが犬であることを確かめようとする意図をもって対象を見て「うん、これは犬だ」と思うことで初めて形成された（それ以前に暗黙のうちに形成されていたということはない）のか。この判別を行うための観察可能な手がかりは何か。もし手がかりがなければ、不随意的信念形成の事例を見つけ出すことは難しい。それは、まさに不随意的に生じるという理由で、信念の主体本人にとってさえ、どのようなプロセスで生じたのか判別がつかないからである。しかし、具体例の発見が困難であると、不随意的な信念形成など本当にあるのだろうかという疑問が読者のなかで生じてしまうだろう。だからセラーズは、不随意的信念形成の事例を発見するための目印を与える必要があった。

さて、本節の考察を総括しよう。本節の主題は、セラーズ的概念主義の内実を明らかにすることであった。考察の成果として次の二点が明らかになった。知覚における概念的思考をその他の思考から区別する特徴は、それが不随意的に生成するという点にある。そして複合直示句が知覚における思考のモデルであるというのは、複合直示句の文の主語における使用が不随意的信念形成の指標になるということの意味する。

第2節 セラーズ的概念主義の根拠

前節の成果を前提として本節では、セラーズ的の概念主義的主張、すなわ

ち知覚において信念が不随意的に形成されるという主張がいかなる根拠をもつのかを明らかにする。

セラーズは、自らの概念主義的主張に対し大別して三つの根拠を提示している。そのうち二つは従来の研究においてしばしば論題とされてきたので、本節では残りの一つについて考察する。以下に見るように、その三つめの根拠に関してセラーズの論述には説明不足のきらいがある。本節ではその点を補うため、セラーズ哲学を資源として、彼が本来与えられたはずの論証を作り上げよう。

(a) 知覚の概念性に対する三つの根拠

第一の根拠は、言語や概念の習得に関わる。私たちは、言語や概念を習得するために、信頼可能な観察報告（つまり、その報告がなされたことが、報告者以外の人にとって報告内容を信じるための証拠となるような報告）を行えるようになる必要がある。そしてそれを行えるようになることは、一定の知覚に応じて一定の不随意的信念を形成するようになることでもある。したがって、言語を操り、ものを考えられる私たちは、概念的な知覚経験の主体でもある（cf. SK; ME97; KTE281-2）。

第二の根拠は、信念の知覚による検証に関わる。信念の正当化は推論によって行われる。しかるに、推論の前提に置かれるものは、命題でなければならない。したがって、知覚を通じて信念が正当化されうるためには、知覚に際して信念が形成されていなければならない（cf. EPM 13-25）。この主張はいわゆる「所与の神話」批判の一つの論点としてよく知られている（cf. deVries and Triplett 2000, XXX-XXXII）。

さて、本稿が着目する第三の根拠は、カントから引き出されている。

直観表象が、それに含まれる経験的概念の観点からして——子供の場合のように——どれほど内容の薄いものであったとしても、その表象は、私[直観表象の主体]を含むシステムのなかで他の対象と相互作用する、今その物理的対象という概念を胚として含んでいる（『純粋理性批判』の] A127-8 について熟考せよ）。(IKTE429, cf. 424; KTE277) ⁶

カントによれば、私たちは知覚において少なくとも、その対象が「今」とい

う時点、「そこ」という場所に存在し、私を含む他の諸物と相互作用する物体であるという信念を不随意的に獲得している。それゆえ、私たちの知覚経験は概念的である。また、前後の文章を考慮に入れるなら、セラーズはこのカント的見解に同意していると思わせる。

しかしながら、私たちが知覚に際して対象の位置や主体との相互作用に関する思考が働いているという主張は、何に基づいているのか。上述した二つの根拠づけの場合とは対照的に、ここでセラーズは断定的に主張を開陳しているにすぎない。

本節ではこの疑問に答えることで、第三の根拠を再構成する。結論を先取りすると、この主張はセラーズの知識に関する一般的前提から論証される。まずは、その一般的前提を確認しよう。

(b) 信頼性推論と標準的条件

セラーズは、知覚による知識を有するための要件を次のように述べる⁷。

[観察報告が] 知識の表現であるためには、報告は權威をもつだけではなく、その權威が当の報告者によってある意味で認識されていなければならない。[...] もし「これは緑である」という報告の權威が、そのような報告が生じたことから、知覚者に適切な形で関係している緑色をしたものの存在が推論される [つまり、報告が信頼可能である] という事実
に存するならば、この推論をなすことができる、したがって緑の概念だけでなく「これは緑である」と発話することの概念——まさに、知覚のためのある種の条件、すなわち正しく「標準的条件」と呼ばれるような条件の概念——をももっている人だけが「これは緑である」というトークンをその權威を認識しつつ生み出すことができる。(EPM73-5)

パラフレーズしよう。知覚によって対象を知るためには、自らの観察報告ないし不随意的信念の信頼可能性を自覚していなければならない。それはすなわち、自らの信念を特殊な推論で正当化できるということである（この要件は、知識の古典的定義「正当化された真なる信念」の「正当化された」のセラーズ内在主義的なヴァリエーションである）。その推論は「信頼可能性推論」(Brandom 1997) と呼ばれ、次のような形式を持つ：どんな主体、対象、環

境であれ、それらが条件 C を満たすならば、主体の信念 B は信頼可能である。(私、目の前の対象、目下の状況が条件 C を満たすならば、私の信念 B は信頼可能である。)私、目の前の対象、目下の状況は条件 C を満たす。したがって、私の信念 B は信頼可能である (cf. SK)。

主体がこの形式の推論を行うためには、その「しかじかの条件」、つまり、おおよその人間がおおよそ信頼可能な報告を与えることのできるのどのような状況かを知っていなければならない。この状況は「標準的条件」と呼ばれる。標準的条件にどのようなものが含まれるかは、セラーズ自身によって明確化されているわけではない(具体例はあげられるものの)しかし、実際のところ、その内容はあるモダリティの知覚が正常に遂行されるための条件であると言える。例えば、触覚において形成された信念「この服はガザガサしている」と視覚において形成された信念「この服は緑色である」とでは標準的条件が異なる。前者の標準的条件は正常な触覚が成立する条件(手が麻痺していない、など)から成り、後者は視覚のそれ(遮蔽物がない、など)から成る (cf. SK; EPM43-4)。このように言えるのは、対象を知覚していない、もしくは錯覚しているときに形成された不随意的信念は信頼可能ではなく、反対に、成熟した主体が対象を正常に知覚しながら信念を不随意的に獲得したならば、その信念は概して信頼可能だからである。

主体は、信念の標準的条件が一般にどのようなものかを知っているだけでなく、目下の状況でその条件が充足されていることをも知っている必要がある。それを知らなければ、推論において「私のしかじかの信念は、しかじかの条件下で形成された」という前提を用いることができないからである。

以上が、セラーズが知覚における知識の獲得のために課した要件(の一部)である。そして、セラーズ的概念主義の根拠を明らかにするという目的のために、以下の二つのことを確認しておこう。

第一に、標準的条件の充足を知ることは、知覚の対象がその時点でどこに存在するのかわかることを伴う。というのも上で見たように、知覚において形成される不随意的信念の標準的条件には、信念形成の時点で主体と対象が正常な知覚が可能であるような位置関係にあるという条件が含まれる。そしてこの条件の充足を知るためには、対象がその時点でどの位置にあるかわかるなければならない。つまり、「今、そこにしかじかのものがある」という形式の知識を持っていないなければならない。

第二に、信頼性可能性推論を行える主体は、信念が形成された場面で対象と主体と環境が一定の相互関係を取り結んでいると知っていなければならない。なぜなら、その推論によって信念の信頼可能性を示すためには、一般に

対象や環境と主体の信念の信頼可能性がどのように連関するかの知識が、目下の主体（自分自身）、対象、環境にも妥当することを前提する必要があるからである。「この服は緑である」という信念を例にとろう。これを信頼性推論によって正当化するためには、まず、「太陽光のもとで見られた物体の色についての報告は信頼できる」という一般的規則を知っている必要がある。そして、それだけでなく、この一般的規則が今の状況にも当てはまるということも知っていなければならない。それを知っていなければ（例えば、今回に限っては悪霊が私を欺いているかもしれないなどと疑う人は）、「私は太陽光のもとでその服を見た」ということに基づいて信念を正当化することはできない。

さて、これら二つの点から本節（a）で見たセラーズのカント的主張、つまり、私たちは知覚において対象の時空間上の位置や主体、環境などとの相互関係についての信念を不随意的に獲得するという主張を正当化することができる。それはすなわち、知覚に思考が組み込まれているという主張の正当化でもある。

（c）知覚に思考が組み込まれているということの論証

ある人がある対象を知覚する場面を考える。まず、その人が知覚を通じてその対象について何事かを知っていることは前提する（不随意的にか否かは問わない）。セラーズによると、『純粹理性批判』の認識論は、私たちが時空間的な対象について知識を持っているという仮定のもとに、その必要条件を分析するものである（cf. KTE282）。（a）で見たカント的主張の論証もやはり、主体が知覚の対象について知識をもっているという仮定のもとに組み立てられる。

知覚の対象についての知識を持っているならば、私たちはその知識を信頼可能性推論によって正当化できる。しかるに、その正当化を行える主体は、標準的条件の充足を確認できる。そして、これらのことから、主体は次の二つのことを知っていなければならないと言える。第一に、対象がいつどこに存在するのか。第二に、対象や環境が主体の信念の信頼可能性とどのように連関するのか。

では、これらについての信念はいかにして獲得されるのだろうか。それは、知覚において不随意的に、である。というのも一方で、知覚の対象が今そこにあるという信念は、もし形成されるならば、不随意的に形成される。実際のところ、この種の信念が何らかの熟慮や推論の末にようやく形成されるということは考えにくい。というのは、対象が自分の何センチ前方にあるかと

か、何月何日にあるのかといったことを知るためには、たしかに調査や推論が必要になることもあるだろうが、「今、そこにある」ということを信じるためにそうしたことが必要であるとは思われない。

他方で、目下の場面で主体、対象、環境がどのように相関するかについての信念も不随意的に獲得される。というのも、主体は、一般に主体、対象、環境の状態と、知覚において得られた信念の信頼可能性が取り結ぶ連関についての信念（しかじかの条件のもとでしかじかの信念は信頼可能である、という形式の）を持っている。それゆえ、目下の状況でそうした連関が成り立つということもまた、いかなる熟慮や推論もなしに、反射的に信じてしまう（錯視の驚きはこの信念が裏切られることに由来すると言える）。

以上から、私たちは、知覚の対象について知識を有しているならば、「対象は今そこにあり、目下の環境や私の信念の信頼可能性と一定の仕方で相関する」という形式の不随意的信念をも有している。それゆえもちろん、知覚経験は概念的である。

セラーズの「概念主義」的主張の第三の根拠づけは、彼の哲学を資源として上記のように再構成できる。もちろん、この論証の背後にあるセラーズ的内在主義の問題点を無視するわけにはいかないが、さしあたりセラーズ解釈としての一定の成果は挙げられたとして本節の考察を終えよう。

おわりに

本稿の目的は、知覚経験には思考が組み込まれているというセラーズの「概念主義」的主張の内実と根拠を明らかにすることであった。その内実は、知覚において不随意的な信念形成が行われるということであった。その根拠は、知識の主体は信頼可能性推論を行うことができ、そのためには対象の位置や、対象、環境、主体の相互関係についての不随意的信念が知覚において生じていなければならないということであった。

ところでセラーズは、知覚における対象の現前様式が、知覚の主体が有する概念的思考によって変化するという現象学的考察を展開してもいる（cf. KTI, IKTE, SPRC）。したがって、知覚によって思考が引き起こされるといふ本稿で見たのとは反対に思考が知覚の在り方を規定するというのである。知覚と思考の関係をめぐるセラーズの思想を十全に理解したければこちらの論点を検討することも欠かせない⁸。これを今後の課題の一つとする。

注

- (1) 特にセラーズによるセンスデータの扱いについての研究は盛んであ

る。cf. Levine 2016; McDowell 2009, Ch. 2; O’Shea 2010; Redding 2012; Rosenberg 2007, Ch. 13; 過能 2019。

(2) 特に、後に見る複合直示句モデルによる説明を丹念に吟味するものは少ない。ただし例外として村井 2012 がある。

(3) セラーズはこの点に基づいて純粹悟性概念が感性的直観に対して妥当するというカントの主張を理解している。cf. KTE272.

(4) それゆえランドの見解に反してセラーズはカントを非命題的概念主義者として解釈してはいない。cf. Land 2015, 479-80n.

(5) この連関は ME において明瞭に説明されているが SM においてすでに仄めかされていた。cf. SM4.

(6) 複合直示句モデルによる説明が知覚における思考の内容に関わると誤解するなら、セラーズのこのような記述はほとんど理解不可能である。

(7) この点をめぐりセラーズは過度な内在主義者として批判されることがある。cf. Brandom 1997; 松本 2020.

(8) この点の先行研究には以下がある。cf. Natsoulas 2002, Sicha 2002, 村井 2012.

文献表

凡例

セラーズの著作は以下の略号で表記し、項数を付した。『経験論と心の哲学』からの引用は、浜野研三訳（2006、岩波書店）を参照した。また、カント『純粹理性批判』からの引用は、第一、二版をそれぞれ A、B とし、各版の項番号を記した。また、引用文中の括弧 [] 内は引用者による補いであるが、[...] は省略を意味する。

EPM Sellars, W., 1997, *Empiricism and the Philosophy of Mind, With an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom*, Harvard University Press.

SM —, 1968, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Routledge and Kegan Paul Ltd.

SK —, 1975, “The Structure of Knowledge”, in *Action, Knowledge, and Reality: Studies in Honor of Wilfrid Sellars*, H-N. Castañeda (ed.), Bobbs-Merrill, 295-347.

ME —, 1989, *The Metaphysics of Epistemology: Lectures by Wilfrid Sellars*, ed. by Amaral, Pedro V., Ridgeview Publishing Co.

KTE —, “Some Remarks on Kant’s Theory of Experience”, in Sicha

2002, 269-82.

KTI —, “Kant’s Transcendental Idealism”, in Sicha 2002, 403-19.

IKTE —, “The Role of Imagination in Kant’s Theory of Experience”, in Sicha 2002, 419-31.

SRPC —, “Some Reflections on Perceptual Consciousness”, in Sicha 2002, 431-43.

その他の文献

Brandom, Robert, 1997 “Study Guide”, in Sellars 1997[EPM].

deVries, William A. and Triplett, Timm, 2000, *Knowledge, Mind, and the Given: Reading Wilfrid Sellars’ “Empiricism and the Philosophy of Mind”, including the complete ext of Sellars’ essay*, Hackett Publishing Co. Inc.

Kant, Immanuel, 1998, *Kritik der reinen Vernunft*, Velix Meiner Verlag.

Land, Thomas, 2015, “No Other Use than in Judgment? Kant on Concepts and Sensible Synthesis”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 53, Johns Hopkins University Press, 461-84.

Levine, Steven, 2016, “Sellars and Nonconceptual Content”, in *European Journal of Philosophy*, vol. 24, no.4, John Wiley and Sons Ltd., 855-878.

McDowell, John, 2009, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press.

Natsoulas, Thomas, 2002, “The Experiential Presence of Objects to Perceptual Consciousness: Wilfrid Sellars, Sense Impressions, and Perceptual Takings”, in *The Journal of Mind and Behavior*, vol. 23, no. 3, Institute of Mind and Behavior, Inc., 293-316.

O’Shea, James R., 2010, “Having a Sensible World in View: McDowell and Sellars on Perceptual Experience”, in *Philosophical Books*, vol. 51, no. 2, Wiley, 63-82.

Redding, Paul, 2012, “Wilfrid Sellars’s Disambiguation of Kant’s “Intuition” and its Relevance for the Analysis of Perceptual Content”, in *Paradigmi*, vol. 30 no. 1, il Mulino, 127-140.

Rosenberg, Jay F., 2007, *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford University Press

Sicha, Jeffrey F. (ed.), 2002, *Kant’s Transcendental Metaphysics: Sellars’*

Cassirer Lectures Notes and Other Essays, Ridgeview Publishing Co.

Siegel, Susanna. 2021, "The Contents of Perception", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/entries/perception-contents/>)

過能洋平、2019、「W.セラーズにおける感覚印象概念の変化について」、千葉大学大学院人文公共学府プロジェクト報告書第342集『知覚・推論・発話をめぐるアスペクト形成』所収、5-15。

松本将平、2020、「知覚的知識に関するセラーズ的内在主義を擁護する」、『哲学の探求』第47号所収、221-40。

三谷尚澄、2011、「経験論の再生と二つの超越論哲学：セラーズとマクダウエルによるカント的直観の受容/変奏をめぐって」、『哲学論叢』第38号所収、45-60。

村井忠康、2012、「知覚と概念：セラーズ・マクダウエル・「描写」」、『科学哲学』第45号第2巻所収、99-114。

指令主義における真理の理論：機能主義的観点からの再構成

北海道大学 駒田珠希

1. はじめに

本稿は、R.M. Hare (1961, 1997)の指令主義における道徳的言明の真理を理論的に説明するために、M. Lynch (2001, 2009)による真理の機能主義の議論を援用しつつ、指令主義を再構成することを目的としている。

指令主義は、道徳的言明が記述的要素の他に指令的要素を持つことを主張する。この立場は、道徳文は感情の表出であるため真偽を問えるものではないとする A.J. Ayer (1951)の情動主義から発展した。このような歴史的背景のため、指令主義もまた道徳的言明の真理適合性を否定する非認知主義として一括りにされることが一般的である(佐藤, 2012b)。しかし、以降で見るように、実際には、Hare (1997)は道徳的言明の真理適合性を明示的に認めている。では、指令主義における道徳的言明の真理は、どのような真理の理論(対応説、整合説など)によって説明されるだろうか。この点について、Hare は明確な議論を提出していない。本稿の目的は、この問いに答えること、すなわち指令主義における道徳的言明の真理を最もよく説明することができる真理の理論がどのようなものであるかを明確にすることである。

Hare によれば、道徳的言明は記述的意味と評価的意味の二つの意味を持ち、真理を担っているのは記述的意味である。さらに、第二節で述べるが、記述的意味は判定基準的側面と記述的側面の二つの側面をもつ。そこで、それぞれの側面から道徳的言明の真理がどのようなものであるかを検討すると、記述的側面に関する真理は対応説的に考えることができる一方、判定基準的側面に関する真理を対応説的に捉えることは困難だということが明らかになる。この場合、一つの道徳的言明に種類の異なる真理を指定すること、すなわち真理の多元性を許容することは可能かという問題が生じる。そこで、本稿では、Lynch の機能主義の理論を援用する。機能主義とは、真理の性質の統一性を認めながら、その真理の性質を実現する性質は言説の種類ごとに異なると主張する立場である。機能主義を用いて指令主義を再構成することで、判定基準的側面と記述的側面のそれぞれが異なる性質を持つことを受け入れたうえで、その言明の真理を統一的に説明することができる。以上を通して、指令主義における道徳的言明の真理を最もよく説明する真理の理論は機能主義であると結論づける。

本稿の独自性は以下の二点にある。一点目は、これまで指令主義における真理の理論について本格的に検討した研究が少なかったのに対し、本稿は指

令主義における真理の理論について本格的に検討している点である。二点目は、道徳的真理を形式的なものとするデフレ主義を採るのではなく、実質的な真理の理論を提示する点である。非認知主義と相性のよい真理の理論にデフレ主義がある。デフレ主義者によれば、「Sは真である」はSを主張することと同じである。この立場を採ると、真理述語をあくまで形式的なものとして捉えることになるため、道徳的真理にあたる実質的な性質が何であるかの問いに答える必要はなくなる。しかし、本稿では、デフレ主義を採るのではなく、あくまで指令主義の枠内で道徳的言明の真理をよく説明することができるような実質的な真理の理論を提示する。

本稿の構成は次の通りである。第二節では、指令主義における道徳的言明の意味と真理適合性について説明する。第三節では、機能主義による道徳的言明の真理に関する議論を説明する。第四節では、機能主義による議論を援用して、指令主義における真理の理論を再構成する。結論として、指令主義はLynchの議論を用いることで道徳的言明の真理をうまく説明できることを示す。

2. 指令主義

2.1 指令主義理論と真理適合性

本節では、指令主義における道徳的言明の意味と真理適合性について説明する。まず、指令主義における道徳的言明の意味について説明する。指令主義において、道徳的言明は記述的意味と評価的意味の二つの意味を持つ。記述的意味は事実に関する記述的な情報を伝え、評価的意味は記述された事実や性質についての指令という言語行為を遂行するものである。例えば、ある人が、優しくて寛容でトランプでずるをしない人物に対して「彼はよい人だ」と判断したとする。このときの記述的意味は「優しくて寛容でトランプでずるをしない」という記述的情報を示しており、評価的意味はこの記述的意味によって記述されている性質を指令していることになる。

さらに、この記述的意味は二つの側面に分けて考えることができる。一つ目は、判定基準的側面であり、二つ目は記述的側面である。判定基準的側面とは、ある人がある対象を「よい」と判断する際に、その人が何を「よい」と見なしているのか、換言すれば、その人は何を以て「よい」と判断しているのかという、その人がもっている「よさ」の基準を示すものである。記述的側面とは、判断者が「よい」と判断する際に、その対象が実際にもっている事実や性質の記述である。一般化していえば、ある性質 p をもつ x についての「 x はよい」の記述的意味は、「 p はよさの判定基準であり、かつ、実際

に x は p をもっている」というものになる。このときの、前者が判定基準的側面、後者が記述的側面である。

「判定基準的側面」や「記述的側面」という用語を Hare 自身が用いているわけではないが、この区別は『道徳の言語』(1961, pp.112-4= 2003, pp.149-51)における次の説明から読み取ることができる。すなわち、Hare によれば、ある自動車 M について「 M はよい自動車である」という発話は、一方で「純粹に事実的ないし記述的性格をもつ情報を伝える (Hare, 1961, p.112= 2003, p.149)」、つまり、聞き手が実際に M を見たことがない場合でも「どんな種類の自動車を私たちが「よい」と呼び慣れているかを知っている (自動車の受け入れられているよさの基準が何であるかを知っている) なら、彼は、明らかに私の発言からそれがどんな種類の自動車かについての情報を受け取っている (ibid, pp.112-3= p.149)」というものである。

他方で、以上の発話は、「 M がもっているいくつかの特性が、人びとにまた少なくとも私に一それをよい自動車と呼ばせる特性であること (ibid, p.113= p.150)」を教える、つまり、「自動車のよさの基準を説明したり伝えたり設立する (ibid, p.114= p.151)」ものでもであると述べている。

以上の記述から、前者が記述的側面であり、後者が判定基準的側面であるといえる。先の例を用いるならば、ある人が優しくて寛容でトランプでずるをしない人物について「彼はよい人だ」と判断する際、その判断は、実際に「彼」によって指されている人物は優しくて寛容でトランプでずるをしないという事実の報告 (記述的側面) に加え、その判断者は「優しくて寛容でトランプでずるをしない」ことをよいことであると考えている、つまり、その判断者は「よさ」の基準として「優しくて寛容でトランプでずるをしない」をもっているということを伝えている (判定基準的側面) のである。

次に、指令主義における道徳的言明の真理適合性について説明する。指令主義は、道徳的言明において記述的要素の他に指令的要素をも認めることから、道徳的言明の真理適合性を認めない非認知主義の立場に位置づけられることが一般的である。しかし、Hare は、自身の理論が道徳的言明の真理適合性を認めるものであると述べている (Hare, 1997, pp.47-52)。道徳的言明の真理適合性に関する彼の主張は次の通りである。彼は、言明の意味が真理条件のみによって決定されると考える立場を記述主義、言明の意味は真理条件のみによっては決定されないと考える立場を非記述主義として区別する。非記述主義は文の意味が部分的に真理条件によって決まることを否定するわけではないため、記述主義と同様に (1)道徳的言明に真偽が問えること、(2)私たちが言明の真偽を知ることができること、(3)道徳的性質や道徳的事実があるこ

との三点を認めることができる (ibid, 1997, p.51)。この区別に従えば、非記述主義に分類される指令主義は、道徳言明の意味が真理条件のみによって決まることを否定するだけであり、意味の一部に真理条件が含まれていることは否定しない。よって、指令主義もまた上の(1)から(3)を認めることができる。

以上のように、指令主義における道徳的言明が真理適合性をもち、道徳的言明の意味の一部が真理条件によって決まるのだとすれば、この場合の真理条件とはどのようなものだろうか。Hareによれば、指令主義における真理条件は道徳的言明が持つ記述的意味と同様である (ibid, 1997, p.52)。先述の例を用いれば、「彼はよい人だ」という言明の記述的意味が「優しくて寛容でトランプでずるをしない」である場合、「彼はよい人だ」が真であるのは、「彼」によって指されている人物が「優しくて寛容でトランプでずるをしない」という条件を満たしている場合となる。

Hareは指令主義における道徳的言明の真理適合性を認めるものの、他方で、その真理の性質を明確に説明する理論は提出していない。そのため、指令主義は道徳的言明の真理を対応説的に理解すべきか、整合説的に理解すべきか、あるいは、また別の仕方で理解すべきかは明らかではない。さらに、記述的意味を真理条件と見なし、記述的意味によって記述されている事実が存在する場合に真であるとする彼の主張は、記述的意味が持つ二つの側面のうち、記述的側面に関する真理しか説明していない。「彼はよい人だ」の記述的意味は、「〈優しくて寛容でトランプでずるをしない〉はよさの判定基準であり、かつ、実際に『彼』によって指されている人物は優しくて寛容でトランプでずるをしない」であるにもかかわらず、彼の説明では、この記述的側面、すなわち、『彼』によって指されている人物は実際に、優しくて寛容でトランプでずるをしない」が真となる際の説明として事実との対応関係を提示するにとどまっている。この説明のみでは、判定基準的側面、すなわち「(判断者は)『よさ』の判定基準として〈優しくて寛容でトランプでずるをしない〉を考えている」については説明されない。

そのため、道徳的言明の真理に関して Hare が提示した説明では不十分である。そこで、以下では、指令主義における道徳的言明の真理の性質がどのようなものであるかについて、記述的側面と判定基準的側面を区別したうえで、それぞれに応じて検討する。

2.2 指令主義における真理の性質

前節で述べた通り、指令主義において道徳的言明の真理は二つの側面をも

つ記述的意味が担っている。そこで、道徳的言明の真理の性質がどのようなものかについて、それぞれの側面に応じて検討していく。本節では、まず記述的側面における真理について検討し、次に判定基準的側面における真理について検討する。

結論から述べると、記述的側面における真理は心的独立な事実との対応によって説明することができる。このことは、先に述べたように Hare が記述的意味（の記述的側面）を真理条件と同様なものとして捉えていることから見て取れる。先述の例では、「彼はよい人だ」の記述的側面は、『彼』によって指されている人物は、優しくて寛容でトランプでずるをしない」という事実の記述に言い換えられる。これが真であるのは、「彼」によって指されている人物は実際に「優しくて寛容でトランプでずるをしない」という事実が存在するときである。このように、記述的側面の真理については心的独立な事実との対応関係によって説明することができる。

他方、判定基準的側面における真理については、記述的側面とは異なる説明が必要となる。というのも、判定基準的側面が示しているのは単なる事実の記述ではなく、ある人が道徳判断を下す際に用いているその判定基準が何であるかに関するものだからである。先述の例では、判定基準的側面は『よい』と判断する際の基準は〈優しくて寛容でトランプでずるをしない〉ことである」という判定基準に関する記述に言い換えられた。これが真であるためには、判断者が用いている判定基準が客観的な事実として存在する「道徳原理(moral principle)」と一致していることが必要となる。道徳原理とは、Hare によって提唱された概念であり、私たちが道徳判断を下す際に参照するものである。また、彼によれば、この原理は私たちによって作られたものであり、修正と継承を重ねることで洗練される。さらに、これは歴史的、文化的に確固たる地盤をもつという意味での客観性を有している。ただし、道徳原理がこの意味で客観性を有するものであるとはいえ、それが私たちによる構築物であることを考慮すれば、道徳原理との一致が心的独立な事実との対応関係ではなく、心に依存した事実との関係であることになる。

古典的対応説は、心的独立な事実との対応を真理の性質として考える¹。例えば、“This cat is wet.”のように世界の在り方を記述した文は、実際に“this cat”によって指されている猫が濡れているという事実がある場合、すなわち文と事実の間に対応関係があることによって真となる。この理論では、道徳に関する文の真理について語るのは困難である。なぜなら、「善さ」や「悪さ」を純粹に記述的な事実に戻元することは議論の余地があるうえ、道徳的事実という特殊な事実を認めるとしても、それらが心的独立であるとは考え難い

ためである。以上より、古典的対応説を用いて道德原理との一致を説明することは困難であるため、判定基準的側面における真理の性質は対応説によって説明されがたい。この場合、一つの言明が二つの側面それぞれに応じて異なる種類の真理を担うことになる。そのため、指令主義における真理を説明するためには、異なる種類の真理を同時に説明できるような理論、つまり多元性を許すような理論が必要となる。

そこで、第三節では真理の多元性を許容する理論として Lynch の機能主義について説明し、第四節ではその理論を援用しつつ指令主義を再構成する。それに先立って、指令主義を再構成するために他の理論ではなく機能主義を援用する理由を三つ手短に述べておきたい²。第一の理由は、非認知主義と相性がよいと考えられるデフレ主義を採用しないことに関するものであり、第二の理由は対応説や整合説などの一元論的な理論を採用しない理由である。第三の理由は、真理の多元性を認める C. Wright の多元主義ではなく機能主義を採用する理由である。

第一の理由は、次の通りである。Hare は記述的意味（の記述的側面）を真理条件と見なし、記述的意味によって記述されている事実が実際に存在する場合にその言明は真であると述べていた。つまり、彼によれば、記述的意味（の記述的側面）と事実の対応関係によって真偽が決まるため、道德的言明の真理に関して対応説的な説明が可能となる。この点を踏まえると、指令主義における真理は、デフレ主義が主張するような形式的性質以上のものである。従って、指令主義における真理を説明するのにデフレ主義を採らない理由は、真理をあくまで形式的な性質として捉えるデフレ主義では、指令主義における道德的言明の真理の特徴を十分にとらえることが困難だからである。

第二の理由は次の通りである。指令主義は、道德的言明が真であるための条件として心的独立な事実との対応と心に依存した事実である道德原理との一致という、異なる二種類の真理の両方を必要とする。しかし、対応説や整合説のような一元論的な理論では、これら両方の真理を同時に説明することは困難である。これは「スコープ問題」と呼ばれ、どんなものであれ一つの性質のみで真理の本性を説明する理論では、説明できる言説の種類に限界があるという問題である。心的独立な事実との対応によって真理を説明する古典的対応説では、“This cat is wet.”のように心的独立な事実に関する記述的な文の真理を説明することはできるが、“This cat is funny.”のように発話者の心的状態に依存する文の真理を説明することはできない。二種類の真理を必要とする指令主義もまた、この問題を回避できるような、多元性を許容する理論が必要となる。

第三の理由は、真理の多元性を認める理論の中でも、Wrightの多元主義ではなく機能主義を採用する理由である。確かに、Hareは*Sorting Out Ethics* (1997)の中で、ミニマルな真理適合性に関してはWrightの主張を受け入れている(Hare, 1997, p.58)。しかし、Hareが影響を受けているところのWrightの主張は、あくまで、言明が真理適合的か否か、つまり、問題となっている言明が真偽の問える種類のものかどうかに関する主張である。Hareは、道徳的言明の真理がどのような性質であるかに関する真理の理論においてはWrightの多元主義を採ることを明言していない。指令主義における道徳的言明の真理の性質を説明する理論としては、Wrightの多元主義よりもLynchの機能主義の方がよりよい説明ができると考えられる。なぜなら、多元主義に対して指摘される以下の問題を機能主義は回避できるからである。多元主義は、真理についての「決まり文句 platitude」を満たす限りは異なる種類の言説それぞれに異なる種類の真理を認める。この場合、スコープ問題を回避することはできるが、新たに混合複合文³に関する問題を抱えることになる。これは、異なる種類の真理をもつ文によって構成された連言文の真理をどのように説明できるのかという問題である。例えば、“This cat is wet and funny.”という連言文については、前半の“This cat is wet.”の真理は対応、後半“This cat is funny.”の真理は整合性によって説明されるかもしれない。このとき、この文全体、すなわち、異なる種類の真理をもつ二つの文の連言の真理はどのような性質によって説明されるのか、という問題が生じる。

多元主義はこの混合複合文の問題を抱えることになるが、機能主義はこれを回避する。というのも、機能主義の場合、真理の性質自体の統一性を認めつつ、その真理を実現する性質の多元性を主張するからである。例えば、“This cat is wet.”は対応という性質によって真理を実現し、後半“This cat is funny.”は整合性という性質によって真理を実現していることになる。両者における真理の実現の仕方が異なっても、実現されている真理自体は同一である。そのため、機能主義を採った場合にはこの文全体の真理がどのようなものかは問題にならず、多元主義に対して挙げられた混合複合文の問題は生じない。

指令主義においても、道徳的言明の記述的意味には二つの側面があることは既に述べた通りであり、一方の側面は心的独立な事実、他方は心に依存した事実に関連している。そのため、多元主義を用いて指令主義を再構成した場合には、指令主義における道徳的言明もまた混合複合文の問題が生じることになる。多元主義ではなく機能主義を採用する理由は、機能主義を用いて指令主義を再構成することで、この問題を回避することができるためであ

る。

以上に挙げた三つの理由から、本稿では、指令主義における真理の理論を再構成するにあたって、機能主義を援用する。次節では、機能主義における道徳的言明の真理に関する議論を概観する。

3. Lynch の機能主義における道徳的言説の真理

機能主義は、真理の性質の統一性を認めつつ、その真理の実現者において多元性を許容する。本節では、機能主義における道徳的言説の真理がどのように説明されるかを整理する。

結論から述べれば、Lynch の機能主義における道徳的言説の真理は「調和 (concordance)」という性質で説明される。調和とは、超整合性と対応を合わせたものである。超整合性とは、「道徳的枠組み (moral frameworks)」という、道徳判断とそれに関連する非道徳的判断（例えば、事実判断）を含む整合的な枠組みに新たな情報が加わっても、その判断は引き続き整合性を保つという性質である。例えば、「女性は男性と同等の権利を持つ」という道徳判断に関する道徳的枠組みには、それに関連する事実判断として「女性と男性は同等の知能を持つ」などが含まれる。しかし、超整合性だけでは誤った判断を真としてしまう可能性が残る。例えば、ミソジニー社会において「女性は男性よりも知能が低い」という事実判断が共有されているとする (Lynch, 2009, 173)。この時、「女性の権利を剥奪すべきだ」という道徳判断は、このミソジニー社会の道徳的枠組み内では超整合的であるかもしれない。しかし、私たちはこの道徳判断を真とは考えない。このような誤った判断を真としないためには、道徳判断に関連する事実判断が真である必要がある。先の道徳判断が偽であるのは、「女性は男性よりも知能が低い」という事実判断が偽であるためである。従って、道徳判断が真であるためには、その道徳判断が道徳的枠組み内で超整合的なだけでなく、その道徳判断と関連する事実判断が真であることも必要となる。Lynch は、以上の議論を踏まえて道徳的言説の真理の条件を以下のように定式化する。

道徳判断：

p が真であるのは、p が調和するとき、かつその時に限る。

そして、

p が調和するのは、(a) p が道徳的枠組みにおいて超整合性であり、
(b) p がその道徳的枠組み内にある道徳的に関連する非道徳的判断が真であるとき、かつその時に限る。 (ibid, 176)

以上の議論をまとめると、機能主義において道徳的言説の真理は調和という性質によって実現される。さらに道徳的言説が調和するのは、(a)道徳的枠組みにどれほど情報が加わったとしても、その道徳判断を含む枠組みの整合性は保たれている、つまり超整合的であること、(b)道徳判断と関連する事実判断が真であることが必要となる。

次節では、以上の議論を援用して、指令主義における真理の理論を再構成する。

4. 機能主義を援用した指令主義の再構成

本節では、機能主義における道徳的言説の真理の議論を援用して、指令主義における真理の理論を再構成する。第二節で述べたように、指令主義において道徳的言明の記述的意味は判定基準的側面と記述的側面の二つの側面をもつ。そのため、道徳的言明の真理の理論を再構成するには、これら両側面から真理の性質を検討する必要がある。結論から述べると、指令主義における道徳的言明の真理は以下のように定式化される⁴。

指令主義における道徳的言明の真理：

「x はよい」が真であるのは、(a) その判断者が用いている判定基準が道徳原理と超整合的であり、かつ、(b) その記述的意味の記述的側面が事実に対応しているとき、かつそのときに限る。

まず、記述的側面における真理について検討することで (b)の条件を説明し、次に判定基準的側面における真理について検討することで (a)の条件を説明する。

まず、記述的側面における真理について検討する。第二節で述べたように、記述的側面に関する道徳的言明の真理は心的独立な事実との対応で説明できる。第二節で挙げた例を用いると、この言明の記述的側面である「『彼』によって指されている人物は、優しくて寛容でトランプでずるをしない」の真理は、「彼」によって指されている人物が実際に優しくて寛容でトランプでずるをしないという事実との対応である。この記述的側面の真理の条件は以下のように定式化される。

記述的側面：

「x はよい」が真であるのは、その記述的意味の記述的側面が事実

対応しているときである。

以上より、上で定式化した道徳的言明の真理における(b)の条件が示された。

次に、判定基準的側面における真理について検討する。判定基準的側面に
関する道徳的言明の真理は、心に依存した事実である道徳原理との関係によ
って説明される。判定基準的側面と道徳原理との間のこの関係は超整合性で
ある。第二節で挙げた例を用いると、この言明の判定基準的側面、すなわち
「『よい』と判断する際の基準は〈優しくて寛容でトランプでずるをしない〉
ことである」が真であるには、この判断者が用いている判定基準〈優しくて
寛容でトランプでずるをしない〉が客観的な道徳原理に含まれている、つま
りこの基準が、実際に「よさ」に関する基準として成り立っている必要があ
るのである。しかし、道徳原理は私たちが作り上げたものであるため、心的
独立な事実との対応関係のみを扱う古典的対応説で説明することは不可能で
ある。この場合、判定基準的側面における真理は、判断者が用いている判定
基準が客観的な道徳原理と整合的であることが必要となる。しかし、単なる
整合性だけでは不十分である。なぜなら、単なる整合性だけでは、後に偽で
あることが明らかになるが、その時点では整合的であるような誤った判定基
準に基づく道徳判断をも真であると認めるケースが生じてしまうからである。
例えば、「動物は理性をもたない」という事実判断が共有されているような時
点 t_1 においては、「動物を道徳的に配慮しないこと」はその時点での道徳原
理、例えば「理性をもつものに対しては道徳的に配慮すべき」のような原理
と整合的であるかもしれない。この場合、単なる整合性のみによって真理が
説明されるならば、「動物を道徳的に配慮する必要はない」という道徳判断は
真であることになってしまう。しかし、Hare は、道徳判断の真理を一時的な
整合性とは考えない。このことは、彼が「行動というものは、まだ発話され
たことのない『べき』原理の違反となる可能性がある」と述べていることか
らも見取れる(Hare, 1961, p.190= 2003, p.251)。先の例を用いると、動物
も快苦を感じるようになった時点 t_2 では、理性によって道徳的配
慮の対象を決定するような原理、すなわち「理性をもつものに対しては道徳
的に配慮すべき」という原理は「快苦を感じる能力をもつものに対して道徳
的に配慮すべき」という原理に修正されるかもしれない。このように原理が
修正された後では、時点 t_1 で下された「動物を道徳的に配慮する必要はない」という道徳判断と、「快苦を感じる能力をもつものに対して道徳的に配慮
すべき」という道徳原理との整合性は失われるため、この道徳判断は誤りと
なる。

以上のように、指令主義の枠組み内では、過去の一時点における整合性のみで真偽を問うことはできない。道徳的言明が真であるためには、事実に関する新たな信念が追加されたり、もともと持っていた信念が修正されたりすることによって道徳原理が修正された後でも、なおその原理と当該の道徳的言明が持つ判定基準が整合的であり続けることが必要である。このように、時点を越えた持続的な整合性は、機能主義における超整合性として解釈することができる。以上を踏まえて判定基準的側面における真理の条件を定式化すると以下のようなになる。

判定基準的側面：

「A はよい」が真であるのは、その判断者が用いている判定基準が、道徳原理に新たな情報が加わり修正された後でもなお整合的である、つまり超整合的であるときである。

以上より、最初に定式化した道徳的言明の真理における(a)の条件が示された。

ここまで、最初に定式化した道徳的言明の真理に関する(a)と(b)の条件を示した。以上をまとめると、指令主義における道徳的言明の真理はその言明の記述的意味が持つ二つの側面それぞれに応じて説明される。記述的側面において真理は対応として説明され、判定基準的側面において真理は超整合性として説明される。

5. 結論

本稿では、指令主義における道徳的言明の真理の理論を、機能主義を援用することで再構成した。指令主義において真理を担う記述的意味は、記述的側面と判定基準的側面の二つの側面を持つ。これらの二つの側面に応じて真理を検討すると、記述的側面における真理は対応であり、判定基準的側面における真理は超整合性であると結論づけられる。

機能主義によれば、真理の実現者は言説の種類によって異なるが、真理の性質はどの種類の言説においても同一である。指令主義においても同様に、記述的側面における真理の実現者は対応であり、判定基準的側面における実現者は超整合性であるということが出来る。機能主義を援用して指令主義の真理の理論を再構成することによって、それぞれの側面における性質の違いを認めつつ、真理の統一性を保持することができる。

注

- (1) 最近では、心的独立な事実だけではなく、心に依存した事実との対応関係も認める理論として、Sher(2015)による対応多元主義もあるが、ここでは古典的対応説を問題とする。
- (2) 非認知主義とデフレ主義、機能主義の相性については、秋葉[2018]に詳しい。
- (3) 多元主義は他にも混合推論の問題も抱えている。この問題についてはChase [2015]を参照のこと。
- (4) 本稿の主張は、指令主義における真理の条件を調和の条件(a)、(b)に対応させて再解釈することができるというものである。指令主義における道徳的言明の真理をすぐさま調和であると主張することができるかどうかは議論の余地を残す。

文献表

Ayer, A.J , 1951, *Language, Truth, and Logic*, London Victor Gollancz ltd (吉田夏彦訳, 2022, 『言語・真理・論理』, 筑摩書房).

Chase Wrenn, 2015, *TRUTH*, Polity Press Ltd., Cambridge (野上志学訳, 一ノ瀬正樹解説, 2019, 『現代哲学のキーコンセプト 真理』, 岩波書店).

Gila Sher, Truth as Composite Correspondence. *Unifying the Philosophy of Truth*. Eds. H. Galinon, D. Achourioti, K. Fujimoto, J. Martinez. Springer. 2015. pp. 191-210.

Hare, R.M, 1961, *The Language of Morals*, Oxford University Press (小泉仰・大久保正健訳, 2003, 『道徳の言語』, 勁草書房) .

———1997, *Sorting Out Ethics*, Clarendon Press・Oxford University Press.

Lynch, Michael P, 2001, A Functionalist Theory of Truth, In *The Nature of Truth*, Ed. Michael P. Lynch, Cambridge, MA:MIT Press.

———, 2009, *Truth as One and Many*, Oxford University Press.

Wright, C, 1992, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press.

秋葉剛史, 2018, 「道徳的真理・ミニマリズム・非認知主義」, 日本倫理学会発行, 『倫理学年報 67 巻』, 261-275.

佐藤岳詩, 2012a, 『R.M.ヘアの道徳哲学』, 勁草書房.

——, 2012b, 「メタ倫理学における「非認知主義」の展開」, 京都倫理学会
発行, 『実践哲学研究 35 号』, 41-74

——, 2019a, 『メタ倫理学入門』, 勁草書房.

——, 2019b, 「第 8 章 非認知主義についての論争」: 『メタ倫理学の最前線』,
蝶名林亮編, 勁草書房, 219-246.

ヒュームの記憶論

—私たちはいかにして正しい記憶を識別しうるか—

慶應義塾大学 高萩智也

はじめに

本論文は、デイヴィッド・ヒューム（1711-1776）の『人間本性論』（以下『本性論』）における「記憶（memory）」をめぐる哲学的議論、すなわち記憶論を扱う。記憶はヒュームの哲学体系において重要な位置をしめている。例えば私たちの事実判断がもとづいている因果推論は、過去の対象や出来事の恒常的接続の記憶から生じる（cf. T 1.3.6.2）。また人格の同一性も、記憶と因果推論から生じる信念である（cf. T 1.4.6.20）。したがって、ヒュームにおける記憶という能力の本性を明らかにし、それと知識との関係を示すことで、彼の記憶に関する心理学的知見や知識論の内実がより明らかとなることが見込まれる。

しかしヒュームの記憶論は伝統的に厳しく批判されてきた（cf. MacNabb 1951; Passmore 1952; Noxon 1976; Pears 1990）。それによれば、ヒュームの体系では記憶していることと想像していることを区別できないばかりか、正しい記憶を誤った記憶から識別することもできない。もしこの批判が正しいければ、記憶論のみならず、それと関連する因果推論や人格の同一性をめぐる議論が、ひいてはヒュームの知識論全体が欠陥を抱えることになる。

近年の記憶論の解釈者たちは、こうした伝統的な解釈の批判からヒュームの記憶論を擁護しようと試みている（cf. McDonough 2002; Traiger 2008; Cruz 2019）¹。しかし、彼らは伝統的な解釈の批判を捉え損ねており、したがってそれに十分に応答できていない。そこで本論文はあらためて伝統的な解釈によるヒュームの記憶論への批判を詳らかにした後で、これに答える。

あらかじめ本論文の結論を示しておく。伝統的な解釈は、記憶とは何かという記憶の本性に関するヒュームの見解だけでなく、どのようにして正しい記憶を識別するかという認識論的な問題に対するそれをも批判している。そして後者は、知覚の整合性という基準を導入することで初めて解決される。

本論文の構成を述べておく。第一節ではヒューム哲学の基本的な道具立てを説明したのち、彼の記憶論を概観する。次に第二節でヒュームの記憶論を批判する伝統的な解釈の代表としてノクソンの解釈をとりあげ、その批判の内容を紹介する。その後第三節でノクソンの解釈の批判からヒュームの記憶論を擁護しようと試みている近年の解釈をとりあげて検討し、それらがノク

ソンの批判に答えきれていないことを示す。最後に第四節で、知覚の整合性に訴えることでノクソンの批判に答える。

1. ヒュームの記憶論

1.1 ヒューム哲学の基本的な道具立て

ヒュームの記憶論の理解には、彼の哲学体系の主要概念を抑えておくことが必要だ。そこで、まずはそれらについて説明する。

ヒュームは感覚や感情、思考など、人間の心に存在する一切のものを「知覚(perception)」と呼ぶ。あらゆる知覚が「勢いと活気(force and vivacity)」という一種の現象的性質を伴っていて、これが強い知覚ほど、その内容は主体にとって明証で確実なものになる。この勢いと活気は、知覚が最初に心に入ってきたとき、つまり感官によって対象が感じられたときに最も強くなる。その知覚がのちに思考に現れるときには、勢いと活気はいくらか失せる。前者が「印象(impression)」、後者が「観念(idea)」と呼ばれる(T 1.1.1.1)。印象と観念は類似関係、因果関係(印象が観念を生み出す)、そして表象関係(観念が印象を表象する)という3つの関係に立つ(cf. T 1.1.1.2-8)。

また印象と観念の区別とは横断的に、知覚のうちには「単純(simple)」と「複雑(complex)」の区別がある。単純知覚とは、それ以上部分に分割できない知覚のことで、複雑知覚とは逆に、部分に分割できる知覚である(cf. T 1.1.1.2)。

ヒュームによれば、単純印象とそれを表象する単純観念の任意のセットの間には、正確な類似関係が存在する。例えば、パイナップルの味の単純観念は、正確にパイナップルの味の単純印象と類似していて、それを表象している(コピー原理)。しかし複雑な知覚に関しては、正確に類似する複雑印象を持たない複雑観念がある。実際に見たものを正確に再現し損なっている場合や、持ち合わせの単純印象を恣意的に組み合わせ、対応する複雑印象を持たない複雑観念(例えば全てが金でできた街)を想像する場合がこれにあたる。

以上のように整理すると、私たちは観念を通して印象を表象し、思考すると説明される。ヒュームの枠組みにおいて「記憶(memory)」は、第一義的には、この観念を生み出して印象を表象する表象作用(能力)のことである(T 1.1.3.1)²。

1.2 二つの記憶論

ヒュームの記憶論³は主に『本性論』第一巻第一部第三節「記憶と想像の観念について」と、第三部第五節「感覚と記憶の印象について」の二箇所で開催される。本論文では前者を「第一の記憶論」、後者を「第二の記憶論」と呼び、本節で二つの記憶論を順に整理する。

(1) 第一の記憶論

既に述べたとおりヒュームにとって「記憶 (memory)」は第一義的には印象を表象する能力であるから、第一の記憶論は表象能力としての記憶作用⁴の分析から始まる。

私たちは任意の印象が心に現れて、それが心に観念として再び現れる場合に、次の二つの異なった方法があることを経験から知る。すなわち、新しく現れるときに最初の活気を非常に多く保っていて、印象と観念のいくらか中間であるような場合と、活気を完全に失っていて、完全に観念であるような場合だ。最初の方法で印象を反復する作用は「記憶」と呼ばれ、もう一方は「想像力」と呼ばれる (T 1.1.3.1)

ここでヒュームは記憶を「想像力 (imagination)」という別の表象作用と対比させて論じている。印象の勢いと活気を保持したまま表象する作用が記憶、勢いと活気を失わせる作用が想像力というわけである。

ヒュームは別の特徴によっても、記憶作用と想像力を対比している。

想像力がもとの印象と同じ秩序と形態に縛られないのに対して、記憶はこの点においていわば束縛されていて、変更する力を持たない (T 1.1.3.2)

ここで、想像力は印象として経験していないことをも表象できるのに対して、記憶は経験したことのみに表象する能力として特徴づけられている。

ところで、この特徴に関連する重要な点を指摘しておく。ここでヒュームは記憶作用がもとの印象の秩序と配列 (以下では単に「秩序」) を「変更する力を持たない」と述べている。ここから、もとの印象の秩序を変更された観念はすべて想像力によって表象された観念である、と思われるかもしれない。しかしそうではない。「私たちが何かを思い出す際にそこ [対象が提示されたもとの形態] からそれる場合には常に、そのことは記憶の欠陥や不完全さから生じているのは明らかだ」 (T 1.1.3.3) と述べて、記憶が正常に作用し損ねることをヒュームは認めるからである。

以上が第一の記憶論である。そこでは記憶が、①もとの印象の秩序を保持しているという点と勢いと活気が強いという点で想像力と対比され、特徴づ

けられている。要するに記憶とは、もとの印象の秩序を保持し、勢いと活気の強い観念を生み出す表象作用である。

また以上から、印象を表象する観念は「真な記憶の観念」、「偽な記憶の観念」、「想像の観念」の3種類に分類されることになる。任意の観念は、まず、記憶によって生み出された「記憶の観念」と想像力によって生み出された「想像の観念」に分類され、その上で、記憶作用には失敗がありうるので、記憶の観念が、印象の秩序を保った「真な記憶の観念」と、印象の秩序を保っていない「偽な記憶の観念」に分類されるからである（これに加えて、偶然にも「もとの印象の秩序を保持した想像の観念」もあるだろう。しかしもとの印象の秩序を保持しているか否かは想像力を特徴づける性質ではないため、ここであえてそれを設けることはしない）^{5,6}。

任意の観念がどの作用によって生み出されたかということと、その観念が印象の秩序を保持しているかということは独立の事柄であるために、観念は以上の3種類に分かれることになる。それは、工場で一般に優良品を生産するレーンAと時々不良品を生産するレーンBがあるとき、ある商品が優良であるということと、その部品がしかじかのレーンから生産されたものであるということが独立であるのと同様である。

(2) 第二の記憶論

第二の記憶論では、私たちはどのような基準で任意の観念を記憶の観念とみなすか、という観念の識別の問題が論じられる⁷。ヒュームはこれに関して次のように述べている。

記憶と想像はその複雑観念の配列によっても[単純観念によって区別されないのと]ほとんど同じくらい区別されない。観念のもとの秩序と位置を保存することが記憶の固有の機能であって、想像力は好きなようにそれを移し替えたり変更したりするけれども、その相違は作用の点でそれらを区別し、一方を他方から区別するのには十分ではないからだ。なぜなら、過去の印象を現在の観念と比べて、それらの配列が正確に類似しているかどうかをみるために、過去の印象を思い出すことは不可能だからである。(中略)それゆえ、記憶と想像力の相違は記憶の優れた勢いと活気にあるということが帰結する (T 1.3.5.3; 下線部強調は引用者)

ヒュームはここで、もとの印象の秩序を確かめることは原理的に不可能であるという理由から、記憶作用と想像力を分ける基準であった印象の秩序に関する基準は、観念の識別基準にはならないと論じている。また第二の記憶論

他の箇所でも彼は「想像力は記憶が提示するのと全く同じ観念を表象することができるので、これらの能力はそれらが提示する観念の違った感じによってただ区別されるのみ」と、同様のことを述べている (T 1.3.5.4)。このことから、記憶の観念と想像の観念の識別はもっぱら観念の勢いと活気の度合いによって行われるということがわかる。

しかし以上のテキストを含め第二の記憶論からは、真な記憶の観念を偽な記憶の観念からいかにして識別すべきか、という問題に対するヒュームの答えが明らかではない。ここに解釈の余地が生じる。

2. ノクソンによる批判

以上のようなヒュームの記憶論は伝統的に厳しく批判されてきた。解釈者によって批判の方法や力点は異なっているものの、それらは概ね次のようにまとめることができる。すなわち、ヒュームの記憶論は①記憶の観念と想像の観念の識別に関しても、②真な記憶の観念と偽な記憶の観念の識別に関しても、問題含みな基準を提示している、と。本論文ではこのような批判を含む解釈の代表として Noxon (1976)を紹介し、批判の内容と射程を明らかにする⁸。

まずノクソンによれば、印象の秩序に関する基準と、勢いと活気に関する基準は、どちらも記憶の観念と想像の観念を識別するためのものである (cf. Noxon 1976, 271, 275)。その上で彼は、これらの基準が「論理的に独立」(276)であることを見落としているとヒュームを批判する。ノクソンが指摘するように、印象の秩序を保持していても勢いと活気が失われている観念や、逆に勢いと活気を保っていても印象とは秩序が異なっている観念は存在しうる。問題は、ノクソンの解釈するヒュームによればそうした観念が「記憶の観念でありかつ記憶の観念でない」ことになるという点にある。これはパラドキシカルな観念であり、この解釈が正しければ確かにヒュームは記憶の観念と想像の観念を識別するための適切な基準を提出できていないことになる。

さらにノクソンは、別な観点からもヒュームの記憶論を批判する。彼によれば、ヒュームは一方で記憶の観念を歴史記述において用いられるもの、他方で想像の観念を詩などのフィクショナルな記述において用いられるものだと考えている。しかしそれでは、「覚えていることと真な歴史的判断を下すこととの間の論理的な独立性」を認識し損なっているとノクソンは指摘する。その際彼は、ヒュームが「カエサルは 3 月 15 日に元老院で殺された」という歴史的事実の根拠を記憶だと言いながら、歴史家の書いた本に求めている

ことを批判する (cf. Noxon 1976, 278; T 1.3.4.2)。というのも、本が記憶として根拠になるならば、つくり話が記された本も記憶になりうるからである。また私たちが「カエサルは 3 月 15 日に元老院で殺された」という知識を歴史書よりもむしろシェイクスピアの本つまり物語から得る場合があるとノクソンは考えるからである。要するにノクソンの指摘は、記憶の観念ならば真な歴史的判断になるというわけでも、真な歴史的判断ならば記憶の観念であるというわけでもないということだ。ノクソンによれば、ヒュームはこれを見損なって「一方から他方が推理されうる」(1967, 279) と考えたせいで、真な記憶の観念を偽な記憶の観念から識別する基準を正しく提示できていない。

ここで二つの批判がヒュームの記憶論のどのような側面に対するものであるかを示しておきたい。第一の批判は、記憶の観念を想像の観念から識別するための基準を正しく提示できていない (内的不整合を抱えている) というのだから、「記憶とは何か」という記憶作用の本性に関するヒュームの説明に対するものである。他方で二つ目の批判は、ヒュームの記憶論では真な記憶の観念を偽な記憶の観念から識別できないというものであり、記憶作用の本性に関するヒュームの説明を批判しているだけでなく、記憶と知識との関係に関するヒュームの立場を、すなわち彼の知識論までをも批判している。したがってノクソンの批判に答えるためには、ヒュームが単に記憶作用の本性について適切な説明を与えていることを示すだけではなく、記憶と知識との関係に関してヒュームが適切な説明を与えているということを明らかにする必要がある。

以下では節を改めて、ヒュームの記憶論を擁護しようと試みている近年の解釈を紹介し、それらがノクソンによる批判からヒュームの記憶論を擁護できているかを吟味検討する。

3. 近年の諸解釈とその検討

3.1 マクドノーの解釈

McDonough (2002)は、ノクソンをはじめとした伝統的な解釈の批判からヒュームの記憶論を擁護し、それにもとづいてヒュームの人格の同一性に関する見解に関して新しい解釈を示している。その中でマクドノーは、ヒュームにおける観念を本論文と同じ3つのカテゴリーに分類した上で、この3種類の観念は一般に次の二つの仕方で区別できると論じた。

(1) [正確な記憶と不正確な記憶] vs. [単なる想像]

(2) [正確な記憶] vs. [不正確な記憶と単なる想像] (McDonough 2002, 80)

マクドノーの「正確な記憶」は本論文で言うところの「真な記憶の観念」、「不正確な記憶」は「偽な観念」である。(1)の区別では、観念が記憶と想像力のどちらによって生み出されたかによって分けられる。彼によれば勢いと活気の強さがこの基準であり、私たちはこれによって記憶の観念を想像の観念から識別する。勢いと活気は経験されるある種の現象的性質であるから、マクドノーはこれを「現象的基準」と呼ぶ。他方で(2)の区別では、観念がもとの印象を正しく表象しているか否かという基準によって分けられる。彼によれば印象の秩序を保持しているか否かがこの基準であり、これは記憶作用を存在論的に特徴づけるものだ。よってマクドノーはこれを「構成的基準」と呼ぶ (cf. 2002, 83)。マクドノーによれば、ヒュームは3種類の観念の分類に二つの方法を導入することで、それらに「二つの異なった直観的な区別」(2022, 83)があることを表現しようとしていた (ibid.)。

マクドノーのこうした解釈はノクソンの批判に答えられているだろうか。まず彼の解釈は、勢いと活気の基準と印象の秩序の保持に関する基準が、それぞれ観念の分類と識別という異なる目的のための区別基準であることを示している。そのため、ある観念が記憶の観念でありかつ同時に記憶の観念でないといったパラドキシカルな事態は生じない。マクドノーの解釈によれば、記憶作用をまさにそれたらしめている特徴は印象の秩序を保持した観念を生み出すという傾向性である。このことは、「観念のもとの秩序と位置を保存することが記憶の固有の機能」(T 1.3.5.3)であるというヒュームの第二の記憶論における主張とも整合する。

またマクドノーの解釈では、印象の秩序を保持しているという基準が真な記憶の観念を偽な記憶の観念と想像の観念から区別する構成的基準であると主張されており、これによって、「覚えていることと真な歴史的判断を下すこととの間の論理的な独立性」を認識し損なっているというノクソンの批判がヒュームの記憶論にはあたらないことが示されている。というのも記憶の観念には、偽な記憶の観念という真な歴史的判断にならない種類の観念があることが含意されているからである。

しかし他方でマクドノーの解釈は、では私たちはいかにして真な記憶の観念をその他の観念から識別するのかという問いに対して適切に答えていない。「私たちが合理的に想定できるのは、ヒュームが(雑に)(1)から(2)の区

別へと移行するにあたって、彼はもはや非内観的な基準の必要性を見いださなかったということだ」(2002, 83)と述べるにとどまっている。

マクドノーは内観的基準として勢いと活気の強さに言及しているが、それが真な記憶の観念を偽な記憶の観念と想像の観念から区別する基準だと主張することには困難が伴う。ヒュームは「教育 (education)」が理性に反する事柄を教え込む様子を、嘘を重ねることによって想像の観念を記憶の観念と取り違える様子と重ねて描写する。彼によれば、教育は何度も同じ事柄を教え込むことで、その勢いと活気が増大し、人々はそれを信じるようになる (cf. T 1.3.9.19)。またヒュームは、出来事の経験や想起が最近であればあるほどその記憶内容にはより強い勢いと活気が伴うが、それにもとづく判断は非哲学的すなわち非合理だと論じている (cf. T 1.3.13.1,2)。要するに、ある観念が真な記憶の観念であるか否かを判断するために、単にその観念に伴っている勢いと活気の度合いに頼るならば、私たちは過去の出来事についてしばしば誤った判断を下してしまうことになる。

したがってマクドノーの解釈は、少なくともノクソンの批判が誤りであることを示してはいるが、真な記憶の観念をその他の観念から識別するための適切な基準を提示できていない点で不十分である。

3.2 クルツの解釈

より最近では Cruz (2019)が、やはりノクソンらの伝統的な解釈による批判からヒュームの記憶論を擁護しようと試みている。クルツは、マクドノーの解釈が提示した(1) [正確な記憶と不正確な記憶] vs. [単なる想像]と(2) [正確な記憶] vs. [不正確な記憶と単なる想像] (McDonough 2002, 80) という三種類の観念についての二種類の分類方法の枠組みを受け継ぎつつ、ヒュームにおける記憶を次のように定義した。

「記憶」は、特定の心理的反応を典型的に生み出す対象の集合と、その反応を実際に伴う対象の集合との両方からなるベクトルとして定義される。ヒュームにとっては、(1)が後者の集合を規定し、(2)が前者の集合を規定する (2019, 353; 下線部強調は原文イタリック。引用者が原文の括弧記号を変更)

クルツがここで「ベクトル」と言うのは、このような定義の方法をパトナムが「意味」の意味で展開した自然種名についての理論から借りてきていることによる (Cruz 2019, 348-352; cf. Putnam 1975)。彼によれば、「パトナムが言葉の外延とステレオタイプから名辞の意味を理解した代わりに、[ヒュー

ーム]の定義はそれぞれの名辞に対する生産的集合と反応的集合を記述している」(ibid.)。パトナムの理論とヒュームの理論がクルツの論じた通りこのような仕方アナロジカルに理解できるとすれば、直前のブロック引用箇所は、次のようなことを述べていることになる。すなわち、「記憶の観念」の外延は実際には「もとの印象の秩序を保持している観念」である一方で、私たちはもとの印象の秩序を保持していない観念に対しても、その観念が「記憶の観念」が典型的に伴っているところの強い勢いと活気と同様のそれを伴っているという理由から「記憶の観念」と呼んでいる、と。これは、クルツの解釈が記憶の観念の定義としては印象の秩序を保持しているという基準をとりつつ、(真あるいは偽な)記憶の観念と想像の観念との識別方法としては勢いと活気の度合いの基準をとっていることを意味する。したがって記憶の本性に関しては、クルツの解釈もマクドノーのそれと同様に、ノクソンの批判からヒュームの記憶論を擁護することに成功していると言える。またクルツの解釈は生産的集合と反応的集合とのベクトルとして記憶を定義することで、私たちが勢いと活気の強い観念を記憶の観念だと思ってしまう心の傾向性を説明している。この点でマクドノーの解釈よりも洗練されたものになっている¹⁰。

しかし真な記憶の観念を偽なそれと想像の観念から識別する基準に関しては、マクドノーと同様にクルツも勢いと活気の度合いを採用している。なぜなら、もしクルツの自然種的な解釈が正しいのだとしたら、水が H₂O でないことがありえないのと同様に、記憶はもとの印象の秩序を保持していないことがありえない。そして「透明で無味無臭で飲むことに適しており…」というステレオタイプ的な記述を当てはめることで、ある液体が水であるかどうかを知るように、私たちは反応的集合である勢いと活気の強さを手がかりにしてある観念が記憶であると知るからである。すでにマクドノーの解釈を検討した際に述べたように、ある観念のもつ勢いと活気の度合いによってそれが真な記憶の観念であるか否かを判断するという解釈には困難が伴う。したがって、クルツの解釈もマクドノーのそれと同様に、真な記憶の観念を偽な記憶の観念や想像の観念からいかに識別するかという問題には適切に答えられていない。

4. 「真な記憶の観念」を識別する基準

では、ある観念を想像の観念でも偽な記憶の観念でもなく、真な記憶の観念であると識別するために必要な基準とは何か。第二の記憶論の次の一文が

これを示唆している。

私たちは知覚の整合性から、知覚が真であるか偽であるか、つまりは知覚が自然を正しく表象しているか、それとも感覚の単なる幻想であるのかを推論することができる (T 1.3.5.2)

ヒュームは『本性論』において、真理とは外的世界と思考内容である観念との一致であるという、いわゆる真理の対応説的な見解をとっている (cf. T 2.3.10.2; T 3.1.1.9)。そして彼はここで、その対応が知覚の整合性 (coherence) によって判断されると主張している。したがってある観念が正しく過去の出来事を表象した真な記憶の観念であるか否かは、その観念と他の知覚との整合性によって判断される¹¹。この整合性は、その観念に伴っている勢いと活気を内観することだけからは知られず、その観念と関連する複数の観念や印象と比較することで初めて知られる事柄である。これは例えば、昨夜私が酔って皿を割ったかもしれないという曖昧な記憶は、床に割れた皿の破片が見つかったり、食器棚に皿が一枚足りなかったりすれば正しい記憶と認識されるということである。

ただし一般に知覚の整合性といっても、例えば私の昨夜の記憶が今読んでいる小説の内容と整合的である必要はない。実在とみなされる知覚と整合的であることが求められる。ヒュームは因果論のなかで、実在とみなされる知覚の体系として、感覚と記憶によって獲得された知覚の体系に加えて、因果推論によって獲得された知覚の体系をあげている (cf. T 1.3.9.3,4)。したがって、ある観念が真な記憶の観念であるか否かは、その観念とこれら二つの体系に属する知覚との整合性から判断されることになる¹²。

マクドノーやクルツの解釈では、観念の真偽を判断するためには他の知覚との整合性をチェックする必要がある、という点が見落とされていた。彼らの解釈には、記憶という観念 *a* が印象 *a'* を表象するという心の作用の本性を説明すれば、真な記憶の観念を想像の観念だけでなく偽な記憶の観念からも識別できるという誤った前提が置かれていると考えられる。それは、昨夜私が酔って実際に皿を割ったかどうかは、この出来事の観念を考察すれば判断できるということを意味する。しかし知覚の整合性によって真偽を判断するというヒュームの説明によれば、これは受け入れられない。

以上をふまえて本論文はヒュームの記憶論における観念の識別の問題を次のように解釈する。すなわち、マクドノーやクルツが解釈する通り、ある観念が (真にせよ偽にせよ) 記憶の観念であるということは勢いと活気の度合いによって識別され、他方で、ある観念が真な記憶の観念であるということ

は知覚の整合性によって識別される、と。この解釈によって、ヒュームは「覚えていることと真な歴史的判断を下すこととの間の論理的な独立性」を認識し損ねたというノクソンの批判に答えた上で、真な記憶の観念の積極的な識別基準を提示したことになる。

おわりに

本論文は、ヒュームの記憶論に対するノクソンの批判が認識論的な問題提起を行っていることを指摘した上で、ヒュームの記憶論を擁護しようと試みているマクドノーやクルツの解釈はこの問題に十分に答えられていないことを明らかにした。そして、ある観念を真な記憶の観念だと判断する、つまり過去の実際の出来事を表象しているとみなすためには、その観念の勢いと活気の度合いではなく知覚の整合性に訴える必要があるという解釈を提示した。

しかし知覚の整合性という概念の内実が、記憶論を超えて、ヒュームの信念論や懐疑論などを踏まえてより明らかにされるべきである。ただしこれを論じることは本論文の問題設定を大きく超えるため、別の機会に譲ることとする。

*本論文は、JST次世代研究者挑戦的研究プログラムJPMJSP2123による研究成果の一部である。的確な指摘をくださった二名の匿名の査読者と、執筆過程でとりわけ重要なコメントをくださった鶴殿憩氏、滝沢正之氏（五十音順）に感謝する。

注

(1) ヒュームの記憶論をめぐる解釈上の問題は、本論文がとりあげる記憶の観念の識別・分類の問題に限られない。例えば Azeri (2013) はヒュームの記憶論が個人主義的に解釈されてきたと批判し、その社会的な側面を取り上げている。また Costelloe (2012) はヒュームの様々な著作における歴史の概念を論じながら、それと記憶との関連にも言及している。さらに思想史的な観点から言えば、ヒュームと同時代の哲学者や思想家たちのなかには、記憶という精神の作用の本性を明らかにしようとしたものがあり、そうした文脈の中にヒュームの記憶論の位置づけることも重要である。これについては例えば Wolff (1998) が、幼少期 (childhood) と記憶の関係についてロックやコンディヤックの記憶論にも言及しつつ、ヒュームの記憶論をルソーのそれと比較している。

(2) ただしヒュームの「表象 (representation)」は現代哲学における表

象とは異なった意味であることに注意されたい。ヒュームにとって表象は、少なくとも第一義的には、印象を観念として心のうちに再現前(re-present)させる能力のことである。

(3) ヒュームの記憶論において典型とされる記憶は、「私は昨日東京駅にいた」のような自分の経験についての記憶である (cf. McDonough 2002, 73; Cruz 2019, 337-338)。

(4) 以下本論文のうちでは必要に応じて、表象作用としての「記憶」を「記憶作用」と表記する。「表象」の意味については注 2 を参照されたい。

(5) このように観念を三つのカテゴリーに分けるという解釈は、他にもマクドノーが提示している (cf. McDonough 2002)。なお、マクドノーの解釈は本論文第二節で検討する。

(6) 見間違えたものを思い出している場合などにおいて、もとの印象の秩序を正確に保持しているけれども真ではない記憶の観念を持つことがありうるだろう。ただしそれは感官の働きの不正確さに起因するものであり、記憶論を主題とした本論文ではそうした事象をひとまず脇においておくことにして、記憶作用の成否に応じて「真な記憶の観念」、「偽な記憶の観念」と呼ぶことにする。

(7) 第二の記憶論においてヒュームは議論の文脈上、「記憶の観念」ではなく「記憶の印象」と呼ぶ。これは記憶論の解釈にとって問題となるが、別の機会に論じることとする。

(8) ヒュームの記憶論を批判する伝統的な解釈には Noxon (1976) の他に、MacNabb (1951)、Passmore (1952)、Pears (1990) がある。

(9) ただし「勢いと活気」という概念と信念の正当化や知識との関連については、近年さまざまな研究が行われている。例えばローブは勢いと活気についてヒュームが「強い」や「生き生きとしている」といったことに加えて「確固とした (firm)」や「安定した (steady)」という特徴を与えていることに着目した上で、ヒュームの信念を「安定した傾向性」(Loeb 2002, 65) と捉えている。

(10) クルツ自身は、マクドノーの解釈では勢いと活気の基準による記憶の観念と印象の秩序の基準による記憶の観念が共通の外延を持つことになる、と批判し、その点でマクドノーの解釈と自身の解釈を差別化している (cf. Cruz 2019, 355)。

(11) 確かにヒュームはこの引用箇所、観念と印象の秩序の一致ではなく知覚と自然すなわち外的世界との一致を論じている。しかし彼自身が『本性論』第四部第二節「感官に関する懐疑論について」で論じるように、「大衆

は知覚と対象を混同」(T 1.4.2.14) する上、哲学者すら日常生活では大衆の意見に従う (cf. T 1.4.2.53)。引用箇所は懐疑論の文脈ではないため、印象を対象とみなしてよいと考えられる。

(12) 知覚の整合性によって真な記憶の観念を識別するという本論文の解釈は、「感官に関する懐疑論について」におけるヒュームの主張とも深く関連する。そこでヒュームは物体の連続存在に関する信念が知覚の恒常性だけでなく知覚の整合性から因果推論によって生じるという議論を展開している。整合性から抱かれたある物体の連続存在の信念は、その物体を過去に観察したという記憶と相互に確証しあうと考えられる。

参考文献

ヒュームの著作（引用に際しては角括弧内の略号を用いる）

[T] Hume, D., [1739-40]2007, *A Treatise of Human Nature*, 2 vols., D.F. Norton and M.J. Norton (ed), Oxford: Oxford University Press.

[E] ———, [1748]1999, *An Enquiry concerning Human Understanding*, T.L. Beauchamp (ed), Oxford: Oxford University Press.

その他の文献

Azeri, S., 2013, “Hume’s Social Theory of Memory,” *The Journal of Scottish Philosophy* 11.1, 53-68.

Cruz, M., 2019, “Hume’s Dual Criteria for Memory,” *Pacific Philosophical Quarterly* 100.2, 336-358.

Costelloe, T. M. 2012, “Hume on History,” in *The Bloomsbury Companion to Hume*, A. Bailey and D. O’Brien (ed.), London: Bloomsbury, 364-376.

Loeb, L., 2002, *Stability and Justification in Hume’s Treatise*. New York: Oxford University Press.

MacNabb, D. G. C., 1951, *David Hume: his theory of knowledge and morality*. London: Hutchinson’s University Library.

McDonough, J. K., 2002, “Hume’s Account of Memory,” *British Journal for the History of Philosophy* 10. 1, 71-87.

Noxon, J., 1976, “Remembering and Imagining the Past,” *Hume: A Re-evaluation*, D. W. Livingston, and J.T. King (ed.), New York: Fordham University Press, 270-295.

Passmore, J. A., 1952, *Hume’s Intentions*. Cambridge: Cambridge

University Press.

Pears, D., 1990, *Hume's system: an examination of the first book of his Treatise*. Oxford: Oxford University Press.

Putnam, H., 1975, "The meaning of meaning," *Philosophical Papers*, 2. Cambridge: Cambridge University Press, 215-271.

Traiger, S. 2008, "Hume on Memory and Imagination," *A Companion to Hume*, E. S. Radcliffe (ed.), Malden: Blackwell, 58-71.

Wolff, L. 1998, "When I Imagine a Child: The Idea of Childhood and the Philosophy of Memory in the Enlightenment," *Eighteenth-Century Studies*, 31. 4, 377-401.

功利主義と「生き方を巡る実践」

B・ウィリアムズによる功利主義批判の根底にあるもの

慶應義塾大学文学研究科 高原亮

はじめに

20世紀後半の英米倫理学において、功利主義は主に4つの立場から批判された。ロールズ等による正義論、ノージック等による権利論、フットやハーストハウス等の徳倫理、そして本稿で取り扱うB・ウィリアムズの行為者中心倫理学である(ノーマン(2001): 307-343)。

ウィリアムズは複数の点から功利主義を批判しており、「功利主義の名をものはや聞かなくなる日は遠くないだろう」(UFA:150)とまで述べている。彼の功利主義批判の中で最も有名なものは「インテグリティ批判(Integrity Objection)」と呼ばれている。本稿第1節ではこのインテグリティ批判を概観する。この批判において、ウィリアムズは、功利主義が行為者を単なる「充足の体系の代行人(agent of the satisfaction system)」(UFA:115)とみなし、それによって「インテグリティへの攻撃」(UFA:117)を為すことを問題視する。インテグリティ批判の影響力は大きく、功利主義者の反論やそれらに対する再反論の応酬によって多くの派生的な議論が行われてきた¹。

しかし、ウィリアムズの著作の難解さのためか、インテグリティ批判において「功利主義のどのような点が問題になっているのか」については複数の解釈があり、未だ統一的な見解は存在していない。そこで、本稿の第一の目標は、これら複数の解釈を整理することである。本稿第2節で行う整理に従うと、従来の研究において、インテグリティ批判に与えられてきた解釈は大きく3種類に分かれる。「人間や行為者性(agency)の理解の不十分さ」に問題があるとする行為者性説、「外的視点と内的視点の対立」に重点を置く視点説、「動機付けの不可能性」を根拠にする動機説である。

これらを整理したうえで、本稿は従来解釈ではインテグリティ批判が提起している基礎的な論点が未だ網羅されていないと考える。そこで本稿の第二の目標は、ウィリアムズの功利主義批判を再考し、従来解釈では十分に扱われてこなかった論点を浮き彫りにすることである。より具体的には、インテグリティ批判において、ウィリアムズは「義務を巡る実践」ではなく「生き方を巡る実践」について考察しており、「義務を巡る実践」を主として追求する功利主義の問題を、「生き方を巡る実践」の領域から指摘していると解釈する。

1. ウィリアムズのインテグリティ批判

ここでは、ウィリアムズのインテグリティ批判について「それがどのような形態の功利主義を批判しているのか」、「それがどのような批判であるのか」、「インテグリティとは何か」の3点を確認する。

1.1 インテグリティ批判の対象

第一に、インテグリティ批判がどのような形態の功利主義を攻撃していたのか明らかにする。

まず、それは個人道徳(personal morality)に関する功利主義であり、社会的・政治的決定(social and political decision)に関する功利主義ではない(UFA:77)。たしかにウィリアムズは後者の功利主義についても論じている(UFA:135-150)が、インテグリティ批判の主たる対象は前者の功利主義である。

さらに、ウィリアムズの批判の対象は「直接功利主義(direct utilitarianism)」である(Jenkins(2006):29)。これは、一般的に「行為功利主義」と呼ばれる功利主義と同じものを指している(UFA:81)。これに対置される「間接功利主義(indirect utilitarianism)」に関しては、インテグリティ批判とは別の箇所です否定的に論じられている(see, M:93-94、UFA:118-134)。

1.2 ウィリアムズの功利主義批判の内容

ウィリアムズは、インテグリティ批判において、2つの思考実験を提示する(化学者ジョージの事例・探検者ジムの事例)。どちらの場合にも、思考実験の主人公は「自身が忌避する行為 X(化学兵器の開発・1人の殺害)を選択しなければ、他者が代わりに別の行為(化学兵器の急速な開発・20人の殺害)を行い、その結果としてより多くの人々が不幸になる」という状況にいる(UFA:97-99)。(ジョージの事例では、彼とその家族が困窮しており、化学兵器の開発に従事しない場合、家族がさらに困窮するという状況も設定されている。)

この時、功利主義に従うと、主人公が X を選択することによって生じる不幸は、X を選択しないことによって生じる不幸よりも小さい可能性が高く、よって各行為者は X を選択するべきだと結論される。

ウィリアムズは、功利主義がこの結論を導出する過程を問題視する。つまり、彼の議論の目的は「X を選択する」という功利主義者の結論に対して問題を投げかけることではなく、その結論に至るまでの過程に関して批判をすることにある。(実際にウィリアムズは、特にジムの事例に関しては、結論と

して「Xを選択する」可能性を否定していない(UFA:99)。

筆者の見立てでは、ここには以下で見る3つの主張がある²。

第一に、功利主義が採用している帰結主義の問題として、「消極的責任(negative responsibility)」の問題が指摘される。帰結主義にとって、内在的価値を持つものは結果としての事態(state of affairs)のみである(UFA:83)。帰結主義的な考慮において重要なのは、「世界がどのような事態を含んでいるか」(UFA:95)であり、誰が行為者であるかは問題にならない。そのため、帰結主義においては、消極的責任と呼ばれる責任が生じ得る。ウィリアムズは、消極的責任を次のように定式化している。

私が「もしXしたらO1が帰結として生じること、もしXしなければO2が帰結として生じること、そしてO2がO1よりも悪いこと」を知っている時に、私が自発的にXすることを避けるとしたら、私はO2に対する責任を負う。(UFA:108)

このように、帰結主義においては「自分がXした場合」のみならず、「自分がXしない場合」にも責任が生じることになり、後者の責任が「消極的責任」と呼ばれる。しかし、消極的責任の概念は、「誰が行為するかによって(…)大きな違いが生まれるという我々の信念に反する」(Jenkins(2006):31)。

第二に、Xを選択した際に生じる行為者の心理的影響が問題になる。Xを選択した場合、行為者は兵器開発や殺人によってネガティブな感情(例えば罪悪感)を抱くだろう。しかし、功利主義の観点からは、このような感情は不合理なものであり、合理的な人物なら感じないはずのものとみなされてしまう(UFA:101)。

しかし、罪悪感のような感情は道徳的な感情と言える。ウィリアムズは「全ての道徳的感情を単に功利的価値の対象として捉えることはできない」(UFA:103)と主張し、功利主義が一部の道徳的感情を上手く扱えないことを問題視する。それにもかかわらず、功利主義に従って一部の道徳的感情を不合理とみなすならば、功利主義は「行為者を感情から疎外し、インテグリティを毀損する」(Jenkins(2006):35-40)ことになる。

最後に、行為者を単なる「充足の体系の代行人」とみなす功利主義が、「インテグリティへの攻撃」を行うことが問題視される。まず、消極的責任で見たように、功利主義(帰結主義)のもとでは「誰が行為するか」は問題にならな

い。そのため、我々は偶然その状況に居合わせ、より功利を増大させる因果を発生させる「因果のレバー(causal lever)」(UFA:110)を動かす存在になる。つまり、功利主義に従う場合、我々は「充足の体系の代行人」になる。ウィリアムズは、このことが「インテグリティへの攻撃」に繋がると主張する。

1.3 インテグリティとは何か

それでは、功利主義によって「攻撃」されるというインテグリティとは何か。まず、インテグリティは我々のプロジェクトや、プロジェクトへのコミットメントに関わる。ここでのプロジェクトは特殊な用法に基づいており、日常生活において生活必需品を買うといった小さなものから、「他人に優しくする」といった道徳的価値観を持つこと、「シオニズムに賛同する」といった政治的信念を持つこと、さらには人生をかけて創造的活動に従事することなどが含まれる(UFA:110-111, ノーマン(2001))。プロジェクトの中でも、各人が人生において重要だと考えており、そこから生きがいを感じているようなものは「基盤的プロジェクト」と呼ばれる(ML:12-14)。

インテグリティとは「ある人物が倫理的に必要なまたは価値があるとみなすものに執着すること」(Williams(1995b):213)³であり、言い換えると、各人の人生に関わるプロジェクト(さらにはそこから生じる目標や欲求など)の繋がりを保持すること(成田(1994):44)である⁴。

このように、我々はインテグリティを保持することによって、人生において生きがいを得ることができる。一方で、功利主義はインテグリティを考慮せず、我々に「充足の体系の代行人」になることを要請し、「インテグリティへの攻撃」(UFA:117)を行う⁵。

以上がウィリアムズのインテグリティ批判における主張である。このうち、消極的責任については、上述したように、我々の信念に反するという点や、我々に対して過剰要求的(too demanding)である点が問題になっていると理解できる(see, Scarre(2016):22)。

しかし、「感情からの疎外」や「インテグリティへの攻撃」を巡る論点については、ウィリアムズが具体的に「功利主義のどのような点を問題にしているのか」が、彼の著作を読む限り判然としない。そのため、インテグリティ批判のこれらの論点については、より明瞭な説明を施すために、複数の解釈が施されてきた。次節では、インテグリティ批判の主要な解釈を3つの観点から分類する。

2. インテグリティ批判の解釈

まず、インテグリティ批判のポイントは、しばしば功利主義に向けられる「快樂計算の不可能性」ではない。つまり、インテグリティ批判は「功利主義はインテグリティを充足・欠損させた場合に生じる快苦の変化を計算に入れることはできない」という批判ではない。たしかに、ウィリアムズはこの論点について多少論じてはいる(UFA:101-102)が、それはインテグリティ批判の本題ではない。

では、インテグリティ批判のポイントとは何であるのか。この点に関して、従来の解釈者は大きく分けて3種類の解釈を提示してきた。それぞれ「人間や行為者性の理解」「視点」「動機付け」に論点があると解釈している⁶。

なお、これらの解釈は互いに排他的なものではなく、それぞれが重なり合いつつも異なる観点からインテグリティ批判の解釈をしているものと捉えるべきである。(同様に、後に本稿が提示する解釈も他の解釈と排他的なものではない。)

行為者性解釈

行為者性解釈は、ウィリアムズが問題にしているのは「人間や行為者性に関する理解」であると捉える。この解釈によると、インテグリティ批判は、功利主義の人間・行為者性理解が不十分である(成田(1994):47)ことや、そのために功利主義が「行為者性を弱める」(Jenkins(2006):34)ことを問題にする。

例えば、行為者性への理解の貧しさは、人間が持つプロジェクトや、そこから生じるインテグリティの価値を見逃すことに繋がる。このようなプロジェクトやインテグリティに対する理解の浅さによって、功利主義は人々のプロジェクトを毀損する理論となる(Ashford(2000)、Conly(1983))。

このように、行為者性解釈では、功利主義の人間理解や行為者性理解が貧弱であることがインテグリティ批判の論点だと解釈される。さらに、そこから派生する帰結として、行為者の持つ感情やプロジェクトが軽視されることも問題となる。

視点解釈

視点解釈では、まず行為者が立つ内的視点と、功利主義が立つ外的視点が区別される。ウィリアムズ自身も2つの視点の区別しており、前者は「内的視点」のほかに「個人的視点(personal view of point)」、後者は「外的視点」のほかに(シジウィックを引き合いに出しつつ)「宇宙的視点」とも呼ばれている(MSH:169)。ウィリアムズは、それぞれの視点から生まれる要請を同時

に実現することはできないと考えており(ML:51-52)、その意味でこれら2つの視点は両立不可能なものである。

視点解釈においては、功利主義が個人的視点やそれが持つ道徳的意義を排除してしまうこと(Brink(1986):418-419)や、外的視点に従うことでインテグリティの形成や保持が疎外されることが問題とされる(成田(1994))。インテグリティやその構成要素の価値は内的視点において初めて理解されるものであり、そのため内的視点には重要な道徳的意義があるように思われる。しかし、内的視点と両立できない外的視点に立つ功利主義に従う場合、行為者が内的に持つインテグリティの形成や保持を阻害することに繋がる(成田(1994):45-47)。このように、視点解釈は、インテグリティ批判の論点を内的視点と外的視点の対立に置き、功利主義が内的視点とその道徳的意義を排除し、さらにそのことによってインテグリティの発現を不可能にする点を問題にする。

動機解釈

動機解釈は、視点解釈で導入した2つの視点を区別しつつ、「外的視点の内には動機づけが存在しない」(佐藤(2015):94)ことを問題視する。この場合、行為者にとって外的な功利主義的視点は、私たちに動機づけを与えない。

道徳理論は実践的なものでなければならず、そのために人々を動機づけることができなければならないとすると、動機づけの力を持たない功利主義は道徳理論として不適格となる(成田(1994):47)。このように、動機解釈では、外的視点に立つ功利主義が動機づけを生まない点が問題視される。

なお、この解釈は、ウィリアムズの「行為の理由に関する内在主義」とも関連すると言われる⁷。ウィリアムズは、「Aには ϕ する理由がある」という理由言明が真であるためには、Aに ϕ することによって充足されるか、促進される動機がなければならないと述べ、内在主義を採る(ML:101-104)。もし功利主義が我々にとって外的なものであり、私たちの持つ動機群の中に存在しないのであれば、我々は功利主義に従って行為する理由を持たないことになる。

以上の3つの解釈はウィリアムズがインテグリティ批判で「何を問題にしているのか」を明確に説明しており、それぞれ「人間や行為者性の理解の不十分さ」、「内的視点と外的視点の対立」、「功利主義の動機づけの不可能性」にインテグリティ批判の論点があると解釈している。

筆者は、これら3つの解釈はインテグリティ批判の解釈として適当なもの

だと考えている⁸が、同時に、これら3つの解釈だけではインテグリティ批判の基礎にある論点が網羅されておらず、そのためにインテグリティ批判を十分に理解することが未だできないと考える。さらに、行為者性解釈と視点解釈は、功利主義からの再反論に対して脆弱であると考えられる。例えば、視点説に対しては、道徳理論においては外的視点こそが重視されるべきであり、内的視点は外的視点に従わなければならない(see, Brink(1986)、渡辺(2021b))という反論が可能である。行為者性解釈に対しては、道徳理論にとっては普遍性や公平性が重要なのであるから、そのような道徳理論が各人によって異なる感情やプロジェクトへと目を向ける必要はなく、従って行為者性を理解する必要もないという反論が可能である。

次節では、従来解釈とは異なる観点からインテグリティ批判の論点を抽出するとともに、このような功利主義者の再反論に対してインテグリティ批判がどのように応答可能であるのかを示す。

3. インテグリティ批判と倫理的考慮

本稿は、インテグリティ批判において、ウィリアムズは道徳哲学が探求すべき対象を「義務を巡る実践」から「生き方を巡る実践」へとシフトさせており、後者の領域から功利主義を再考し、批判していると解釈する。

本稿が着目するのは、UFAの序章においてウィリアムズ自身が立てている目標である。ウィリアムズは「それら(功利主義)の考えと共に生きる(living with)こと」(UFA:78、括弧内は筆者が補足)がどのような帰結を導くのかを示すことが、本論で提示される思考実験や議論の目標だと述べる(UFA:78)。つまり、ウィリアムズの焦点は**道徳的義務を導出するための理論**としての功利主義ではなく、我々が人生において**共に生きるもの**としての功利主義にある。

一見すると、ここにはさしたる含意がないようにも思えるかもしれないが、ウィリアムズがインテグリティ批判以降に展開した議論も考慮すると、実際には、ここには重要な含意があると考えられる。ウィリアムズは、後の著作において、道徳的義務を中心に議論を行う従来の道徳哲学に異を唱え、「生き方」を巡る問いを道徳哲学の出発点に置くべきだと主張している。

以下では、「道徳哲学の出発点」を巡るウィリアムズの主張をまとめた上で、インテグリティ批判に関する本稿の解釈を提示し、功利主義者からの再反論に応答する。

3.1 「狭義の道徳」と「広義の倫理」：道徳的義務と生き方

道徳哲学は「実践哲学」とも呼ばれるように、我々の実践について語る学

だが、ウィリアムズは「道德哲学の最良の出発点」(ELP:4)を考察する過程で、**道德哲学が考えるべき実践の範囲**について論じている。

まず、ウィリアムズの分析によれば、近現代の西洋における道德哲学は「狭義の道德」に関わる実践を対象としていた。「狭義の道德」とは、道德的義務の観念をその中心に置く領域であり(ELP:7)、そこでは義務と無関係な実践は排除される。従来の道德哲学は、このような「狭義の道德」を中心におき、その帰結として自律性を重視し、知識を基礎に置き、反省的であり、一般的・合理的な論証を重視する傾向にあった(see, Geuss(2012))。

この「狭義の道德」に対して、ウィリアムズは「広義の倫理」の領域を提唱する。これは「人はいかに生きるべきか」(ソクラテスの問い)という問いに関連するより広い領域である(ELP:1,7)。この区別から、ウィリアムズは「狭義の道德」が重視する義務の観念は「多様にある倫理的考慮の一つにすぎないもの」(ELP:202)であると述べる。つまり、ウィリアムズの整理によれば、我々の生き方に関わるより広い実践が「広義の倫理」に属し、その中の一部を占めるものとして「狭義の道德」がある。このようにして、ウィリアムズは「広義の倫理」のもとで「狭義の道德」の領域を相対化する。(以下、「道德」「倫理」という言葉は、それぞれウィリアムズの用語法に従って用いる。)

このように実践の問題を「義務を巡る実践」と「生き方を巡る実践」に区別したうえで、ウィリアムズは道德の体系を批判する。彼によると、道德とは「現代の西洋文化において特に重要な意味をもつ、倫理的なものの特殊な発展形態」(ELP:7)である。それは私たちが「特別な懐疑心をもって接すべきもの」(ELP:7)であり、また「多くの哲学的な誤りが含まれている」(ELP:218)と述べられている⁹。渡辺(2021a)の整理に従うと、具体的には「合理性・公平性・特別権威」を要求することが道德の特殊な特徴とされており、ウィリアムズによって批判されている。

3.2 インテグリティ批判と倫理的实践

ウィリアムズが道德と倫理の区別や、道德批判について語ったのは主として ML や ELP などにおいてであり、インテグリティ批判を扱った UFA よりも後のことである。しかし、既に見たように、インテグリティ批判の目的は、道德理論としての功利主義の批判ではなく、**功利主義と共に生きること**の問題を指摘することであった。このことから、インテグリティ批判は道德や義務に関する領域ではなく、倫理あるいは「生き方」を巡る領域において展開されている。ウィリアムズは、インテグリティ批判において道德的義務ではなく倫理的实践に焦点を当て、倫理の領域において発見される功利主義の問

題を批判したのである。

まとめると、ウィリアムズの功利主義批判は、行為者性の理解や、内的・外的視点の問題、さらにはそこから生じる動機づけの問題以前に、「道德哲学が考えるべき実践とは何か」という道德哲学の根幹に関わる問いを基礎に置いている。ウィリアムズによれば、従来の道德哲学が問題にしてきた道德的義務を巡る実践は、本来の倫理実践の一部にすぎないものであった。功利主義の考える実践もやはり「狭義の道德」に関わるものであり、批判の対象となる。

このような理解によって、インテグリティ批判の幾つかの論点がより明確に整理できるようになるだろう。例として、インテグリティを構成するプロジェクトの地位を挙げる。第1節で見たように、プロジェクトとは大小様々な目標や信念、価値観などを指す。プロジェクトは我々の生き方に密接に関わり、「広義の倫理」に関わる実践の基盤になるものとなる。一方、功利主義において、プロジェクトは「その遂行や達成が快樂や充足を生むもの」としてしか理解されない。プロジェクトのこのような理解にもとづき、功利主義は、行為者が功利の増大・減少に関わる状況に置かれたとき、行為者が持つプロジェクトからではなく、功利の増大のために行為することを要求する。このようにして、功利主義は我々のプロジェクトに基づいた倫理実践を不可能にする¹⁰。

最後に、従来の解釈(行為者性説・視点説)に向けられた再反論に応答する。行為者性解釈に向けられた反論とは、道德理論においては行為者性を理解する必要がないというものであり、視点解釈に向けられた反論とは、道德においてはむしろ内的視点が外的視点に従うべきだというものであった。これらの再反論に対して、本稿は次のように応答する。行為者性の排除や外的視点の優位性は、道德的義務が特殊な要求として持つ「公平性・合理性・特別権威性」があってはじめて認められるものであると考えられる。しかし、インテグリティ批判は「狭義の道德」ではなく「広義の倫理」の領域の中で論じられていたのである。これらの再反論は、インテグリティ批判を「狭義の道德」に該当するものとして受け止め、その領域が持つ特殊な前提からインテグリティ批判に応答している。そのため、インテグリティ批判の基礎にあるウィリアムズの考察を十分に理解するならば、これらの批判は失当であると考えられる¹¹。

おわりに

本稿では、ウィリアムズのインテグリティ批判を扱った。インテグリティ

ィ批判においては、功利主義が消極的責任を生じさせ、行為者を感情から疎外し、行為者を単なる「充足のシステムの代行人」とみなすことでインテグリティを攻撃する点を問題視する。インテグリティ批判には様々な解釈が与えられており、本稿ではそれらを行為者性の理解・視点・動機づけの3点から整理した。

さらに、本稿はこれらの解釈では汲みとれていないと考えられるインテグリティ批判の論点を取り上げた。その解釈とは、インテグリティ批判の目的が「功利主義と共に生きること」の帰結を考察することにあつたという点を強調するものであつた。ウィリアムズは「狭義の道德」の領域ではなく、「広義の倫理」の領域からインテグリティ批判を論じており、そのため、我々の生き方の基軸にあるプロジェクトや、プロジェクトを保持することによって顕わになるインテグリティの価値が重視される。

このような批判に対して、功利主義はどのように応答することができるだろうか。ウィリアムズの批判に対して直接的に反論することもできるかもしれないが、別の方法として、功利主義を倫理的実践の領域から論じることは依然として可能だと主張することもできるかもしれない。例えば、J・S・ミルの功利主義論は、道德と倫理の双方にまたがるものとして功利主義を捉えていると考えられる（ミル(1960, 2010)）が、このことについては稿を改めて論じたい。

注

(1)インテグリティ批判への再反論を試みた論考については、Harris(1974)、Brink(1986)、成田(1994)などを、このような再反論への応答を試みた論考については、都築(2008)、渡辺(2021b)などを参照。

(2)ただし、3つの論点の内、いずれの論点を「インテグリティ批判」と呼ぶかについては論者によって差異がある。Harris(1974)は第一の論点をインテグリティ批判の要点とみなしているが、都築(2008)は Harris の理解には反対している。また、Jenkins(2006)は第二・第三の論点をインテグリティ批判の要点と見なしている。

(3)引用内の「倫理的」という言葉は特殊な用法に基づいていると考えられる。(本稿第3節を見よ。)

(4)また、ウィリアムズによるとインテグリティは徳ではない。まず、寛大さのような徳と異なり、インテグリティは動機づけに関与しない。また、勇氣のような徳と異なり、インテグリティは望ましい動機を得るために必要というわけでもない(ML: 49)。徳は行為を生み出したり、正しい方向へと向か

わせたりするものであるのに対して、インテグリティは自分のプロジェクトに従って行為することではじめて頭わになるものである。

(5)インテグリティを重視するために功利主義に従わない人がいた場合、その人は「自分の手が汚れることを嫌うあまりに、道徳的に要請されている行為を忌避する態度(道徳的に自己耽溺的な(moral self-indulgence)態度)」を持っていると考えられるかもしれない。しかし、ウィリアムズはこのような反論は失当であると主張している。(詳しくは、UFA:102-103, ML:40-53 を参照。)

(6) なお、本稿の整理によっては網羅できなかった解釈も存在する。例えば、Conly(1983)は「個人の基盤的プロジェクトが他の行為者の影響をうける」ことをインテグリティ批判の論点の一つとして挙げている。ただし、このような論点は、3つの解釈から生じる派生的な問題であると考えられる。

(7) 両者の関連性は Chappell(2007)や、伊勢田(『道徳的な運』(MLの邦訳)「解説・各章解題」)にて指摘されている。

(8)ただし、動機説の妥当性については疑問が残る。ウィリアムズは、ジムが最終的に「20人を助けるために1人を殺害する」という功利主義的な結論を採用する可能性を認めており(UFA:99)、この場合、ジムは功利主義によって動機づけられていると言える可能性がある。

(9)「狭義の道徳」に対するウィリアムズの批判については Jenkins(2006):53-86、Thomas(2007):105-133、渡辺(2021a)に詳しい。

(10) この点に関しては、Stocker(1981)が指摘している起源的な行為の記述(「～から行為する(acting out of)」)と、目的論的な行為の記述(「～のために行為する(acting for the sake of)」)の対比も示唆的である。Stockerは、これら2つの行為記述を分類した上で、目的論的記述の持つ説明能力は限定的であり、全ての行為を目的論的に記述することはできないと述べる。具体的には、友情的行為は目的論的記述によって説明できず、そのような行為を記述するためには起源的記述が必要になると述べている。さて、行為者が自身にとって内的なプロジェクトから行為する場合、行為者は「プロジェクトから行為する」ことがありうるだろう。これに対して、行為者にとって外的な功利主義に従う場合、行為者は常に「功利を増大させるために行為する」こととなる。

(11)ここから、本稿の解釈が従来解釈とどのような関係を持つのかに関して、特に行為者性解釈と視点解釈との関係については、それらの解釈の根底にあるものを明らかにし、さらに両解釈の妥当性を支えるものとして整理できると考えられる。

一次文献・略記号

- M Williams, B. (1993) *Morality: an introduction to ethics*. Canto edition., Cambridge, Cambridge University Press.
- UFA Smart, J. J. C., Williams, B. (1973) *Utilitarianism for and against*, Cambridge University Press.
- ML Williams, B. (1981) *Moral luck: philosophical papers, 1973-1980*, Cambridge University Press. (B・ウィリアムズ, (伊勢田哲治監訳)(2019), 『道徳的な運: 哲学論集 1973-1980』, 勁草書房.)
- ELP Williams, Bernard. (【2011】) *Ethics and limits of the philosophy*, Routledge Classics. (B・ウィリアムズ(森際康友・下川潔訳) (2020), 『生き方について哲学は何が言えるか』, 筑摩書房.)
- MSH Williams, B. (1995a) *Making sense of humanity: and other philosophical papers, 1982-1993*. Cambridge, Cambridge University Press.

Williams, B (1995b) “Replies”. In Altham & Harrison(1995)

二次文献

- Altham, J. E. J., Harrison, Ross. (1995) *World, mind, and ethics: essays on the ethical philosophy of Bernard Williams*. Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- Ashford, E. (2000) “Utilitarianism, Integrity, and Partiality”. *The Journal of philosophy*. vol. 97, no.8, p.421–439.
- Brink, D. O. (1986) “Utilitarian Morality and the Personal Point of View”. *The Journal of philosophy*. vol.83, no.8, p.417–438.
- Chappell, T. (2007) “Integrity and Demandingness”. *Ethical Theory and Moral Practice*. vol.10, no.3, p.255–265.
- Conly, S. (1983) “Utilitarianism and Integrity”. *The Monist*. vol.66, no.2, p.298–311.
- Guess, R. (2012) “Did Williams Do Ethics?” *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*. vol.19, no.3, p.141–162.
- Harris, J. (1974) “Williams on Negative Responsibility and Integrity”. *The Philosophical quarterly*. vol.24, no.96, p.265–273.
- Jenkins, Mark P. (2006) *Bernard Williams*. London ;, Routledge.
- Scarre, G. (2016) *Utilitarianism*. Abingdon, Oxon ;, Routledge, Taylor &

Francis Group.

Stocker, M.(1981) “Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship”. *The Journal of philosophy*. vol.78, no.12, p.747–765.

Thomas, A. (2007) *Bernard Williams*. New York, Cambridge University Press.

J・S・ミル (朱牟田夏雄訳) (1960) 『ミル自伝』, 岩波書店.

J・S・ミル (川名雄一郎, 山本圭一郎訳) (2010) 『功利主義論集』, 京都大学学術出版会.

R・ノーマン (塚崎智監訳) (2001) 『道德の哲学者たち 一倫理学入門一』 (第二版), ナカニシヤ出版.

佐藤岳詩 (2015) 「倫理学における内的視点と外的視点：「全一性に基づく反論」と間接功利主義」, 『西日本哲学年報』 (23), p.91–108.

都築貴博 (2008) 「ウィリアムズにおける全一性と道德的行為者性」, 『哲学』 (44), p.101-118.

成田和信 (1994) 「功利主義倫理学とパーソナル・インテグリティ」, 『哲學』 (97), 三田哲学会, pp.41-63.

渡辺一樹 (2021a) 「疎外された倫理：バーナード・ウィリアムズの道德批判」, 『哲学の門：大学院生研究論集』 (3), 日本哲学会.

渡辺一樹 (2021b) 「バーナード・ウィリアムズの功利主義批判再考」, 『新進研究者 Research Notes』 (4), 日本科学哲学会.

危害なき差別は帰結主義的差別論の誤りを示すか

京都大学大学院文学研究科 中村貴行

はじめに

差別は何によって道徳的に不正になるのか。この問いは差別の倫理学において最も中心的な問いの一つであり、様々な立場が答えとして提示されている(cf. Alexander 1992, p. 151; Hellman 2008, p. 2; Lippert-Rasmussen 2013, p. 3; Eidelson 2015, p. 1)。この問いに帰結主義の観点から答える立場として、危害説と呼ばれる立場が主に提唱されてきた。危害説によれば、差別を不正にするものは、それによって危害が発生するという悪い帰結である(後述するように、本稿では「差別」はそれが不正であることを含意しない語である)。危害説に従えば、危害を伴わない限り不正な差別は存在しないことになる。

危害説に対する主要な批判の一つは、危害を伴わない不正な差別の事例が存在するというものだ¹(Slavny and Parr 2015, pp. 104-112)。この批判が危害説の誤りを正しく指摘しているのであれば、差別について帰結主義的に考えること自体の妥当性に疑いの目が向けられる。というのも、差別についての帰結主義的な考え方でこの批判の対象とならないものは現時点で存在しないからだ。

危害説を擁護する論者は、危害なき差別は不正ではなく単に悪い心的状態が表れているのだ、としばしば主張してきたが(cf. Arneson 2018, pp. 156-157)、そうした立場が帰結主義の枠内で可能なのかは明確にされてこなかった。差別という個別の問題について帰結主義がうまく説明を与えられないのであれば、帰結主義の規範理論としての立場は脅かされる。

私の狙いは、危害説に対するこの批判が決定的なものでないと示した上で、危害なき差別の道徳的問題を行為の不正さとは別個の悪徳として、帰結主義の観点から説明できると示すことだ。それにより、危害なき差別が帰結主義的差別論の誤りを示すものではないと私は主張する。第一節では危害説を概説する。第二節ではスラヴニーとパーによる危害なき差別に着目した危害説への批判を紹介し、それに応答する。第三節では悪徳を悪い帰結をもたらす心的な傾向性として、帰結主義の観点から定義する。第四節では、危害なき差別の道徳的問題が帰結主義的に定義された悪徳から説明できると論じ、ありうる反論を検討する。

第一節 危害説とは何か

「差別」という語はしばしば、道徳的に問題があるという含みを持った語として用いられる。しかしながら、差別の倫理学では、「差別」を道徳的に中立的な語として扱うのが主流だ(Alexander 1992, p. 151; see also Hellman 2008, pp. 2-3, p. 13; Lippert-Rasmussen 2013, pp. 15-16, p. 46; Eidelson 2015, p. 14)。日常的な意味での「差別の不正さは何に由来するのか」、という問いは、「中立的な意味での差別がどのような条件を満たせば不正な差別となるか」という問いとして取り組まれてきた(cf. Hellman 2008, p. 4; see also Lippert-Rasmussen 2013, p. 16; Eidelson 2015, p. 73)。本稿でも、中立的に定義された差別が不正な差別となる必要十分条件を探求するという枠組みを踏襲して危害説を特徴づける²。

本稿では先行研究を参考にして(Lippert-Rasmussen 2013, p. 15、石田 2019, pp. 73-74)、中立的な差別の定義として以下のものを採用する。

< (中立的な) 差別の定義 >

任意の行為主体 X, Y, Z について、X が行為 ϕ により、Y を Z に比べて差別しているのは、以下の諸条件が満たされるときであり、またそのときに限る。

- (1) Y が持ち、Z が持たない性質 P が存在する³。または、X はそう信じている。
- (2) X は ϕ により、Y に Z と比べて相対的な不利益を何らかの側面で与える。
- (3) X が ϕ するのは、Y が性質 P を持ち Z が性質 P を持たないためである。または、X がそう信じているためである。

紙幅の制約により定義の問題は詳しく論じないが、本稿の議論に関わる重要な点を二点指摘する。第一に、Z は仮想上の存在でも良い。X が Y を差別している、と言えるためには、Y ではなく Z を相手にしている仮想的な場合と比べて Y を不利に扱っていけば良いということだ。第二に、差別が成立するためには Y が何らかの仕方で不利に扱われていけばよく、Y が全体として不利益を被っている必要はない。従って、差別によってある側面で Y が被る不利益が Y の得る利益に相殺される事例も差別に含まれる⁴。

危害説は、中立的な差別がこれらに加えて以下の条件を満たすときに、そしてそのときに限り不正な差別となるという主張として理解できる。

- (4) Y が差別されることによって生じる危害は、差別によって生じる利益

を凌駕する程度に大きい。

ここでの危害は単に不利益を意味する。リバト＝ラスムセンは、数ある危害説の立場を以下のように包括的に特徴づけている。

ある差別の事例が不正であるとき、それが不正であるのは、それによって人々の境遇が悪化するからだ。すなわち、問題となる差別の事例が存在しないような他の適切な状況と比べて、差別が存在している状況では人々の境遇がより悪いからである。(Lippert-Rasmussen 2013, pp. 154-155)

境遇の内容をどう考えるかと、その悪化をどう考えるかについては様々な立場がありうる。境遇を何らかの財の量とみなす立場もありうるし、快い心的状態や選好充足、客観的な価値に同定される福利の水準とみなす立場もありうる(ibid., pp. 161-162)。もしくは、権利やリスペクト、自由、機会の平等などが損なわれることを危害とすることもできよう。悪化の捉え方にも様々な立場が考えられる。境遇の悪化をどの状況との比較で定義するか(ibid, pp. 157-160)、境遇の悪化を経済的な状況などの部分的な側面での悪化と、全ての側面を含めた全体としての悪化のどちらで定義するか、などの点で立場を分けることができる(ibid, p. 161)。帰結主義的差別論一般の擁護という目的に鑑み、本稿では議論に必要な限りでのみ立場を限定する。ここでは、問題となる差別が起きていない状況と比べて何らかの意味で人々の境遇が悪化していることを危害とみなす立場を想定する⁵。

帰結主義的に考えるのであれば、差別が不正であるかは危害と利益の比較衡量によって決まると考えるのが自然だろう⁶。危害が少しでも存在すれば直ちに不正であると考えたと、あまりにも多くの事例が不正な差別に該当する恐れがある。例えば、福利水準の悪化を危害に含むならば、アフターマーケットアクションが直ちに不正な差別に含まれる(Slavny and Parr 2015, p. 103)。危害の悪さはプロ・タントの(利益などによって凌駕されうる)悪さとして理解されると言える。

危害が利益に凌駕される可能性を認めることは一見して問題だと思われるかもしれないが、それ自体にはさほど問題のある含意がないことに注意せよ。まず、実際に危害が利益に凌駕される事例が多いと考える必要はない(Lippert-Rasmussen 2013, pp. 174-175)。少なくとも、一般に不正だと認められている差別は危害説のもとでも不正と言えるだろう。加えて、(中立的な)差別が危害を伴うにもかかわらず道徳的に許容される可能性を我々は認めている。例えば、自動車の運転免許を認める際にナルコレプシーの症状

が現れていないことを求めることは、薬で症状をコントロールできない重篤なナルコレプシー患者に運転の機会という利益を与えないことによって患者を差別している。この場合、そうした症状を持つが車を運転したい者は、その欲求が満たされないという意味で危害を被っていると言えるだろう。しかし、我々はそれだけの理由で、運転免許を認めるにあたってナルコレプシーの症状を持っていないという条件を課すことを不正だとはみなさない。我々がこの差別を道徳的に許容可能だとみなすのは、患者がこの差別から受ける危害が、交通事故のリスクが減少するという公共の利益によって凌駕されるからだと思われる。

第二節 危害説に対する批判の検討

危害説に対する主な批判は、危害を伴わないが不正な差別が存在するというものだ。そうした事例はさまざまな形で検討されてきたが、その中でも周到に構成されているものはスラヴニーとパーによる以下の例である⁷。

<ケンブリッジ事例>

ヘレンはケンブリッジ大学の入試担当者である。人種差別的な偏見のために、彼女は褐色の肌の学生と一緒に過ごすことを嫌悪している。彼女は褐色の肌の受験生を人種を理由に不合格にするが、受験生に対して危害を加えるのは道徳的に悪いと考えているため、コネを使ってオックスフォード大学に受験生が確実に入学できる枠を用意する。ただしこのとき、この学籍は追加のものであり、オックスフォードの受験生は誰も危害を被っていない。また、受験生はオックスフォードとケンブリッジのどちらでもよいと思っている。さらに、受験生はヘレンの介入がなければオックスフォードには合格しなかった。(Slavny and Parr 2015, pp. 105-106)

この事例を危害という悪い帰結から不正とみなすことは困難だ。この事例では受験生は二つの大学のどちらでもよいと思っているため、より低く評価する進路を強制されるという明白な危害を受けているわけではない。また、ヘレンは受験生が確実に入学できるようにするため、運が悪ければ生じるような蓋然的な危害の存在(石田 2019, pp. 80-81)に訴えることもできない。さらに、ヘレンが誰にも気づかれぬように差別するという想定を加えれば、スティグマの付与(ibid., pp. 79-80)や差別構造の温存、差別に対する心理的抵抗の低下などを通して差別を直接受ける者以外が危害を被るとも言えない⁸(Slavny and Parr 2015, p. 106)。スラヴニーとパーは他にも、尊厳の冒涇

や等しい道徳的価値の否定という危害⁹が存在するという可能な反論を取り上げるが、それらを回避する形で事例を修正することができるため、それらが成功しないと論じている (ibid., p. 107)。また、そのような危害の拡張による応答は危害説と他の非帰結主義的な理論との区別を曖昧にするため、それが成功しても帰結主義的差別論を擁護したことになるのかが不明だ (ibid., pp. 108-109)。

スラヴニーとパーの批判の眼目は、危害はなくとも、人種を根拠とした敵意などの問題ある心的状態に基づいて行為することそれ自体によって不正となる差別が存在するということだ。スラヴニーとパーは危害に加えて、差別する者を動機づける理由が悪いことも不正さを構成するとみなす理論が有望だと述べる (ibid., pp. 113-114)。

しかしながら、適切な想定を置いたケンブリッジ事例のような、あらゆる危害が存在しないように構成された「本当に危害のない差別」は、明らかに不正な差別というよりは論争的な境界事例であるように思われる。というのも、行為が人種や国籍を根拠とした敵意に基づいていたというだけで不正となるかは明らかではないからだ。例えば、イタリア人に対する敵意の表出としてパスタを食べることをやめるのは不正だろうか (Arneson 2018, p. 157)。もしくは、アジア人への蔑視から部屋着として黄色い服を着ないようにするのは不正だろうか。パスタの売上が落ちたり、家を訪れたアジア人が傷ついたりするなどの危害が生じないならば、どちらも少なくとも明らかな不正ではないだろう。我々がケンブリッジ事例を一見して不正だと考えるとしても、それは危害を伴う差別との表面的な類似性によって判断を誤っているだけかもしれない¹⁰。

パーは後の論文で、意図の悪さは、行為が対象に影響を及ぼす可能性があるときにのみ差別を不正にしようと述べている (Parr 2019, p. 1537)。確かにこの精緻化を施せば、上で挙げた例を不正とみなす必要はなくなるだろう。だが、単に影響を問題ある心的状態に基づいて与えるというだけで行為が不正になるという立場にも疑問の余地がある。例えば、人種を根拠とした敵意の表出としてパスタを食べないことが何らかの仕方であるイタリア人の歩き方に影響を及ぼしうるとしても、それによってパスタを食べないことが不正になるかは不明だ。少なくとも不正さの説明として適切な仕方での影響の内容を制限しない限り、この立場は説得的ではないだろう。

以上を踏まえると、ここで論じたような本当に危害なき差別を不正でないとみなすこと自体は、危害説の誤りを示している訳ではないと言える。言い換えると、危害説が誤りだというスラヴニーとパーの批判は決定的ではな

い。

とはいえ、人種を根拠とした敵意に基づいたヘレンの行為に道徳的問題があることは明らかであり、それを説明できない立場はこの差別行為の道徳的問題を説明し尽くしていないという批判が可能だろう。危害説を擁護する論者はこの問題に対して、危害なき差別の道徳的問題は行為の不正さではなく行為者の性格特性の悪さだと主張する議論を試みてきた。すなわち、危害なき差別は不正ではないが性格特性の悪さが表れているのだ。例えばアーネソンやトムセンは、差別が危害をもたらさない場合でも、差別行為を行う行為者の性格には道徳的に問題があり、それゆえ非難に値すると主張する (Arneson 2018, pp. 156-157: see also Thomsen 2023, p. 441)。また、リバト＝ラスムセンも同様の方向性を示唆する (Lippert-Rasmussen 2013, p. 160)。

本稿でも、危害なき差別の道徳的問題は性格特性の悪さから説明できるという立場を取る。本稿で目指すのは、そうした性格特性の悪さを帰結主義の観点から定義し、危害なき差別の問題を帰結主義の観点から説明できると示すことだ。

第三節 帰結主義による性格特性の評価

本節では、性格特性が帰結主義によってどのように定義されるかを論じる。そのためにまず、性格特性と帰結主義についての前提を述べる。第一に、性格特性とはそれを持つ者が特定の行為に傾くような心的な傾向性を指す。例えば、怒りっぽいという性格特性はそれを持つものが怒りやすくなるような傾向性のことである。個人が持つ性格特性は、その個人が持つ他の性格特性に影響されて行為を導く。例えば、私が怒りやすい傾向性を持っていたとしても、私が同時に感情を抑える傾向性を持つ場合や、他人の行為を善意によるものだと考える傾向性を持つ場合は、私が怒る頻度は実際には低くなるかもしれない。第二に、ここでは帰結主義を、道徳的性質をそれがもたらず帰結という事態によって評価するという考え方として広く取る (Sinnott-Armstrong 2022, p. 5)。これを性格特性の評価に用いると、性格特性の善さは、行為者がそれを持つことによって善い帰結がもたらされるかによって評価される。性格特性の悪さについても同様である。本稿では帰結の善さの内容には立ち入らず、危害説の定義で用いたように、人々の境遇が良いこととする。また、帰結の善さを、ありうる帰結に対して数値化された量として存在するものと前提する。

善い性格特性、すなわち徳を帰結主義的に定義する現代の主な論者にドラ

イヴァーが挙げられる。ドライヴァーの定義は以下のようなものだ。

徳とは、現実の世界において、どちらかといえば善を多く系統的に生み出すような性格特性のことである¹¹ (Driver 2001, p. 82)。

ここで重要なのは以下の三点である。第一に、ある性格特性が徳であるかどうかは、それが現実の世界において実際に善い帰結をもたらしているかどうかによって決まる。第二に、ある性格特性が善い帰結をもたらすとは、その性格特性の生み出す善の総量と悪の総量を比較したときに善の総量の方が多くなっていることを指す (ibid., p. 122 fn13)。例えば、善意は現実の世界で人々の境遇を改善するという意味での善い効果と、それを悪くするという意味での悪い効果の両方をもたらす。だが、両者を比較すると善い効果の方が大きいと、徳であることになる。一方で、もしも世界の誰もが善意が不必要なほどに満ち足りているならば、善意は善い効果をもたらさないで、その世界では善意は徳ではないことになる (ibid., p. 75)。第三に、善を系統的に生み出すとは、単なる偶然ではなく善い帰結をもたらすということである。従って、ある性格特性が善くない帰結を偶然もたらしたとしても、その性格特性が徳でないということは直ちに帰結しない (ibid., p. 82)。ドライヴァーはその場合でも、それが善い帰結をもたらす傾向性であるという証拠があれば、その性格特性を徳と見なす。例えば、ある人が足を怪我して泣く子供を助けられなかったとしても、その人の普段の行動などから勇敢な行動を取る傾向性があることがわかっているならば、その人の勇敢さは徳と見なされる (ibid., p. 77)。

ブラッドリーが指摘しているように、この定義は3点にわたって修正する必要がある。第一に、ドライヴァーの定義では、どの主体がそれを持つときに善い帰結をもたらす性格特性として徳が定義されているのかが不明確である (Bradley 2005, p. 288)。人類全員が持てば善い帰結をもたらす性格特性は、特定の個人が持てば悪い帰結をもたらすことがある。例えば、勇気は人類全体が持てば良い帰結をもたらすが、特定の悪人が持てば悪い帰結をもたらすだろう¹² (ibid., pp. 289-290)。ブラッドリーは特定個人にとっての徳と人類にとっての徳を分けて定義している。特定個人にとっての徳とはその個人が持つと善い帰結をもたらす性格特性であり、人類全体にとっての徳とは人類全体が持つと善い帰結をもたらす性格特性である (ibid., p. 295)。本稿ではこのどちらも念頭において議論を進める。

第二に、ドライヴァーの定義では、帰結の善さを下げる性格特性を悪徳と

みなすことができない場合がある (ibid., pp. 284-285)。ダウンナーという悪意ある人物が人々の幸福度を下げる様々な活動を行うという例を考えよう。悪意とは他人の幸福を損なおうとする傾向性である。例えば、彼は普及している食事よりも少し不味い食事を人々に食べさせる。彼は人々を不幸にするわけではないが、彼が何もしなかったならばとても幸福だったはずの人々は、少し幸福であるだけになってしまう (ibid., pp. 284-285)。ダウンナーの悪意が現実にもたらした帰結は、善さの程度が低いだけの善い帰結である。従って、ドライバーの定義ではダウンナーの悪意は徳になってしまう (ibid., p. 285)。だが、ダウンナーの悪意は悪徳だと考えるのが自然だ。この問題を回避するために、評価の対象となる性格特性が存在しない場合の仮想的な帰結と現実の帰結を比較し、現実の帰結の善さの方が高い (低い) 場合にそれを徳 (悪徳) とみなす立場を取ることができるだろう¹³。これに従えば、ダウンナーの悪意はそれが存在しない場合よりも帰結を悪くしているため悪徳となる。

第三に、性格特性の評価にそれが現実にも与えている影響だけを用いると、性格特性の評価が運に影響されてしまう (ibid., p. 292)。例えば、悪意によって人を害するこれまでの企てが、突風などの全くの偶然により全て失敗してきたとしよう。この場合、悪意はいかなる意味においても現実にも悪い帰結を系統的にもたらしてはいない。また、現実の帰結を見る限り、悪意が悪い帰結をもたらすという証拠も存在しない。ドライバーの定義だとこの場合悪意は悪徳ではないということになるが、これは非直観的である (ibid., p. 292)。この問題を回避するために、性格特性が現実にもたらしている帰結ではなく、蓋然的にもたらす帰結を参照して性格特性を評価するという立場を取ることができるだろう。すなわち、人類 (もしくは特定個人) が評価の対象となる性格を持っている際に生じうる全ての帰結に対して、帰結の善さとその生起確率を考え、それらの積を足し合わせたもの (期待値) を、蓋然的な帰結の善さとみなす。例えば、悪意が存在するときの蓋然的な帰結の善さは、悪意の試みが偶然全て失敗しているような帰結、少しだけ成功しているような帰結、などの全てのありうる帰結に対して帰結の善さとその成功確率を考え、その積を足し合わせたものとなる。

以上の考察を踏まえて、本稿では徳と悪徳を以下のように定義する。性格特性 V が人類全体にとっての徳 (悪徳) であるのは、以下の場合であり、その場合に限る。すなわち、

性格特性 V を人類全員が持っている場合の帰結の善さの期待値が、人類全員がそれを持っていない場合の帰結の善さの期待値よりも高い (低

い)。

この定義について三点補足する。第一に、この定義は人類全体にとっての徳と悪徳の定義だが、性格特性を持つ主体を人類全体ではなく特定個人に替えば、特定個人にとっての徳と悪徳の定義にすることができる。第二に、この定義はドライバーの定義の問題を回避するものである。例えばダウナーの悪意は、悪い帰結をかなり高い確率でもたらし、少しでも善い帰結をもたらす確率は低いだろう。従って、ダウナーが悪意を持つ場合の帰結の善さの期待値は悪意を持たない場合の帰結の善さの期待値よりも低くなり、悪意はダウナーにとっての悪徳となる。また、同様に考えると悪意は人類全体にとっての悪徳とも言える。第三に、我々が善い性格特性や徳という語で通常意味しているものに近いのは人類全体にとっての徳であり、個人にとっての徳はあくまで拡張的な用法における徳だと理解すべきだ。というのも、我々が徳という語で意味するものは、それが誰の性格であるかに関わらず徳である性格特性だと思われるからだ。

第四節 危害なき差別の問題を悪徳から考える

前節では、徳（善い性格特性）が帰結主義の立場からどのように定義されるかを確認した。本節では、危害なき差別の問題をそのような悪徳の表れとして、帰結主義の観点から説明できると論じる。続いて、ありうる反論のうち重要なものに応答する。

帰結主義による行為の不正さの評価に加えて、それとは独立に行行為者の性格特性の評価を考えるのであれば、帰結主義が直観に反して許容するとされる行為の多くを、悪徳の表れである点で問題なのだと言える。マクロスキーによる以下の古典的な例を考えよう。ある区域で犯罪が起き、それに反発して暴動が起きようとしている。暴動は、犯人がすぐに逮捕されたら市民が確信すれば起きない。保安官は一人の無辜の市民に濡れ衣を着せることでこの暴動を防ぎ、暴動によって失われる多くの人命を救うことができる

(McCloskey 1978, pp. 248-249)。無辜の市民に濡れ衣を着せるか何もしないかという選択しかできず、前者がより善い帰結をもたらすのであれば、確かに帰結主義は濡れ衣を着せるという行為をここでは不正でないのみならず。だが、それと同時に濡れ衣を着せることのできる保安官の性格に問題があると言うことはできる(Driver 2001, p. 72; see also Greaves 2020, p. 438)。皆が他人に濡れ衣を着せることのできる性格であれば、多くの場合で悪い帰結をもたらされるだろうからである。

これと同じことが危害なき差別にも言える。危害なき差別は危害をもたら

していないので不正でないが、それは悪い帰結をもたらす傾向性であるところの悪徳の表れであるという点で道徳的に問題なのだ。以下ではケンブリッジ事例におけるヘレンの行為について論じるが、問題があると考えられる危害なき差別一般について同じ議論が可能だろう。ヘレンは、人種を根拠とした敵意から褐色の肌の候補者たちがケンブリッジ大学に入学しないように取り計らうのだった。ヘレンの持つ褐色の肌の人々を避けるという傾向性は、前節で定義したところの人類全体にとっての悪徳であると思われる。というのも、そうした傾向性を皆が持つ世界では、実際に危害を伴う差別が多く発生することが予想されるからだ。例えば、ケンブリッジ事例と同じ状況に置かれた他の大学の入試担当者は、ヘレンほど注意深くないため、褐色の肌の候補者を志望度の低い大学に進学させることになるかもしれない。また、関わりを避けられた褐色の肌の人々は個人的な文脈でも様々な不利益を被るかもしれない。嫌悪から特定人種を避ける傾向性が遍在している場合の帰結の善さの期待値は、そうでない場合の帰結の善さの期待値よりも低いと考えられる。ヘレンの危害なき差別の問題は、行為の不正さではなくヘレンという行為者の悪徳なのである。このようにして、危害なき差別の問題は帰結主義の観点から説明できる。

最後に、この議論に対してありうる反論のうち重要なものに応答する。第一に、多くの行為は悪徳の表れであると同時に徳の表れでもあるため、性格の評価は恣意的なものではないという反論が考えられる。例えば、ヘレンの行為はレイシズムの表れであると同時に、他人に危害を加えないように配慮するという徳の表れでもあるだろう。そうであれば、ヘレンの性格の評価は一つに定まらず、それが悪徳に基づくというのは恣意的である、と考えられるかもしれない。この反論に対しては、性格の評価は多面的なものであり、行為が徳に基づくことと悪徳に基づくことは両立する、と応答できる。ヘレンの行為は徳の表れでもあるが、それが悪徳の表れであることには変わらない。ヘレンの行為が一つの側面で悪徳の表れであることは恣意的に決められているわけではないため、ヘレンの性格に問題があるという主張が恣意的になされた記述に基づくわけではない。

第二に、危害説に不正さとは独立の性格の評価を付け加えるのは、アドホックな修正にすぎないという反論が考えられる。この反論に対して可能な応答の一つは、行為の正不正に加えて性格の善悪もそれがもたらす帰結で評価するという試みは、危害なき差別の議論に限らないというものだ。そうした試みは、古くはベンサムなどから現代まで、帰結主義の文脈で広くなされてきた(Bentham 1907, pp. 102-103; see also Bradley 2017)。加えて、帰結

主義的な性格の評価を導入することは、直観に反する反例が存在するという批判への応答として用いられているだけではない。それは、帰結主義が性格の評価についての基準を提示できない不完全な規範理論だという批判への応答にもなる(Greaves 2020, p. 436)。

結論

本稿では、差別を帰結主義の観点から評価する考え方を擁護した。議論の要点は以下のようになる。差別の不正さの基準をそれがもたらす危害とする危害説には、危害を伴わない不正な差別が存在するという批判が存在する。しかし、そうした批判は決定的でないし、性格を帰結主義の観点から評価することで、危害なき差別の問題を帰結主義の枠内で説明できる。

危害なき差別に関しては、社会的意味により危害なき差別が不正となるという主張(Hellman 2008, pp. 25-27)など、扱うべき論点が他にも多くある。そうした問題については今後の課題としたい。

注

1 本稿では差別者の心的状態の悪さにより不正となると主張される差別を危害なき差別と呼ぶ。従って、堀田(2016, p. 285)が挙げるような社会的意味に関する例は、必ずしも議論の射程には含まれない。

2 この定義は日本語における差別という語の日常的な用法と一見して乖離しており、差別を道徳的に許容不可能なものとして定義すべきであるという反論があるかもしれない。これを道徳的定義と呼ぶことにしよう。

本稿では道徳的定義を採用しない。その主な理由は、主な先行研究と語法を整合的にして議論を容易にするためだ。また、我々が不正でない差別が存在する可能性を認めているように思われることも理由である。例えば、「あらゆる差別は不正か？」という問いを考えよう (Lippert-Rasmussen 2013, p. 25: see also Eidelson 2015, p. 14)。差別が定義上不正なのであれば、この問いの答えは「あらゆる独身者は結婚していないか？」という問いと同じように、論理的にそうでしかあり得ないというものになる。だが、この結論には少なくとも議論の余地がある。

ただし、道徳的定義を採用して議論を進めることは可能だろうし、本稿ではその可能性を否定しない。そうしたいのであれば、本稿の「差別」を「区別」や「準差別」として、「不正な差別」を「差別」と読み替えればよい (cf. 石田 2019, p. 74)。

3 差別の根拠となりうる性質は人種や性別など社会的に意味のある性質に

限定されることがあるが、本稿ではそのような限定を行わない。関連する議論として Eidelson(2015, pp. 26-30)を参照せよ。

4 この定義には、互いに差別した結果不利益が相殺されるような循環的差別も含まれる(cf. Ishida 2021, p. 491: see also Segall 2012, pp. 94-95)。

5 議論の明確化のため、ここでは危害の判定に反事実的条件を用いるものに議論を限定している。反事実的条件による危害の判定に関わる問題はより広範な議論を要するため本稿では扱わないが、関連する議論として

Bradley(2012, pp. 396-398), Lippert-Rasmussen(2013, p. 157) を、こうした問題への応答として石田(2019, p. 80), Berndt-Rasmussen(2019, pp. 882-884) を参照せよ。

6 ただし、この点について明示的でない危害説の論者もいることに注意せよ(ex. Segall 2012)。

7 類似の議論として、堀田・池田(2021, pp. 136-138) を参照せよ。

8 ケンブリッジ事例は、人種の分離を通じた危害や、差別を受けないことに対する選好の不充足による危害を伴うため不正であると論じられるかもしれない(Thomsen 2023, p. 440: see also Ishida 2021, p. 495)。だが、議論のため本稿ではこれらの危害が存在しないと想定する。

9 このように危害を拡張する議論としては、Berndt-Rasmussen(2019, pp. 887-888) のものが挙げられる。

10 本稿では意図の悪さが差別の不正さだけでなく、行為一般の不正さに影響しないという立場を想定している。スラヴニーとパーはこの立場が非直観的な帰結を持つと主張する(Slavny and Parr 2015, pp. 110-111)。この立場の擁護はより広範な議論を要するため本稿では行わないが、関連する議論として Thomson(1991)を、この立場に批判的な議論として McMahan(2009)を参照せよ。

11 ドライヴァーは明言していないが、悪徳の場合も同様に、現実の世界でどちらかといえば悪を多く系統的に生み出す性格特性として定義していると考えられる(cf. Driver 2001, p. 74)。

12 関連する議論として、フットの議論を参照せよ (Foot 1978, p. 15)。

13 ブラッドリーはこの立場が問題含みだと考えている。ブラッドリーによれば、評価の対象となる性格特性が存在しない場合の性格は一つに定まらず、その中から一つを選ぶのは恣意的だからだ。例えば、ある程度の誠実さという性格特性が存在しない場合の性格には、とても誠実な性格や、とても不誠実な性格など、無数の候補が存在する (Bradley 2005, p. 286)。

だが、評価の対象となる性格特性が存在しない場合の性格として、我々は

そうした場合に暗黙の合意として想定される「普通の性格」を用いることができるだろう。それは文化に規定されるという意味で、恣意的に選ばれたものではない。例えば、ある誠実な人物が誠実でない場合を仮想的に考える際、我々は誠実という語が適用されなくなり不誠実という語が適用され始めるような「普通の性格」を想定している。

文献表

- Alexander, L. (1992). What makes Wrongful Discrimination Wrong? Biases, Preference, Stereotypes, and Proxies. *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 141. No.1. pp. 149-219.
- Arneson, R. (2018). Discrimination and Harm. In Lippert-Rasmussen, (Ed.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*: (pp. 151-163). Routledge.
- Bentham, J. (1907). *An Introduction To The Principles Of Morals And Legislation*. Clarendon Press. (Reprinted from Bentham, J. (1789). *An Introduction To The Principles Of Morals And Legislation*.)
- Berndt-Rasmussen, K. (2019). Harm and Discrimination. *Ethical Theory and Moral Practice*, 22, pp. 873-891.
- Bradley, B. (2005). Virtue Consequentialism. *Utilitas*, Vol. 17, Issue 3, pp. 282-298.
- Bradley, B. (2012). Doing Away with Harm. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 85, Issue 2, pp. 390-412.
- Bradley, B. (2017). Contemporary Consequentialist Theories of Virtue. In Nancy, S. (Ed.), *The Oxford Handbook of Virtue*: (pp. 398-412). Oxford University Press.
- Driver, J. (2001). *Uneasy Virtue*. Cambridge University Press.
- Eidelson, B. (2015). *Discrimination and Disrespect*. Oxford University Press.
- Foot, P (1978). *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Greaves, H. (2020). 'Global Consequentialism', in Douglas W. Portmore (ed.), *The Oxford Handbook of Consequentialism* (2020; online edn, Oxford Academic, 8 Oct. 2020), accessed 18 Aug. 2023.
- Hellman, D. (2008). *When Is Discrimination Wrong?*. Harvard University Press. (池田喬・堀田義太郎訳. 2018. 『差別はいつ悪質になるのか』.)

法政大学出版社)

- Ishida, S. (2021). What Makes Discrimination Morally Wrong? A Harm-based View Reconsidered. *THEORIA, Vol. 87, Issue 2, pp. 483-499.*
- McCloskey, H. (1978). A non-utilitarian approach to punishment. In Bayles, M. (Eds.), *Contemporary Utilitarianism*. Peter Smith Publisher. (Reprinted from McCloskey, H. (1965). A non-utilitarian approach to punishment. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 8, pp. 249-263.*)
- McMahan, J. (2009). Intention, Permissibility, Terrorism, and War. *Philosophical Perspectives, 23, pp. 345-372.*
- Lippert-Rasmussen, K. (2013). *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry Into the Nature of Discrimination*. Oxford University Press.
- Segall, S. (2012). What's so Bad about Discrimination?. *Utilitas, 24(1), 82-100.*
- Sinnott-Armstrong, W. (2022). Consequentialism. In Zalta, E(Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy(Winter 2022 Edition)*.
URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/consequentialism/>> , accessed 18 Aug. 2023.
- Slavny, A and Parr, T. (2015). Harmless Discrimination. *Legal Theory, 21, pp. 100-114.*
- Thomsen, F. (2023). No Disrespect—But That Account Does Not Explain What Is Morally Bad About Discrimination. *Journal of Ethics and Social Philosophy, Vol. 23, No. 3, pp. 420-447.*
- Thomson, J. (1991). Self-Defense. *Philosophy & Public Affairs, Vol. 20, No. 4, pp. 283-310.*
- Parr, T. (2019). Revisiting Harmless Discrimination. *Philosophia, 47, pp.1535-1538.*
- 石田 柊、(2019)、「差別と危害—帰結主義的差別論の擁護—」、『社会と倫理 第34号』 pp. 73-84
- 堀田義太郎、(2016)、「何が差別を悪くするのか：不利益説の批判的検討」、『倫理学年報 65』、 pp. 279-292
- 堀田義太郎・池田喬、(2021)、『差別の哲学入門』、アルパカ

サルトル『道徳論ノート』における創造の意義
—無からの創造に対する批判と存在に基づく創造の提起をめぐって—

筑波大学大学院 畑田晃佑

はじめに

ジャン＝ポール・サルトルは、哲学、文学、政治などの多方面にわたって思索を展開した人物として知られるが、彼には生涯を通して関心を抱き続けていた問題があった。それは、道徳（倫理）に関する問題である。実際、彼は倫理学の構想に三度ほど着手しており、その関心の高さは、晩年の彼自身による「私は道徳哲学者であることをやめたことはない」という発言からも明らかである⁽¹⁾。

遺稿『道徳論ノート』（1983）は、『存在と無』（1943）の結論部で予告された倫理学のための草稿である。その遺稿において構想された倫理学は、「自由な実存者」として規定される人間存在に対して、「本来性」を要請する⁽²⁾。では、具体的に何が要請されるのか。『道徳論ノート』によれば、「本来性は、唯一妥当な企てがつくる＝為す企て（在る企てではなく）であることを見出す」（CM491）とされる。つまりその要請とは、「創造（*création*）」の行為に価値を置くことなのである。このことは、以下の箇所により明確に述べられている。

本来性は、われわれが創造の刑に処せられていることを、われわれにあらわにするだろう。と同時に本来性は、われわれが刑に処せられているその創造であらねばならないことを、われわれにあらわにするだろう。自由の構造そのものは、われわれに創造を強いる。[……]われわれはその創造であらねばならず、創造が意味を持つことは自明なのだから、これから創造の意義とは何かをあらわにしなければならない。（CM530）

このように本来性の倫理学においては、創造の問題が一つのテーマとして浮かび上がる。サルトルが言うところの倫理的地平における自由とは、「選択の自律性」としての自由である。人間は本来的に自由であり、自由の構造そのものが人間を創造へと差し向ける。その意味で、「人間は創造者である」（CM524）。ゆえに人間の創造行為は、自らが本来的に自由であること、つまり本来的自由の発現に他ならないのである。

本稿は、『道徳論ノート』における創造論を概観し、サルトルその人が提起した「創造の意義とは何か」という問いの解明を目指す。まず第一節では、『道徳論ノート』における神による創造の議論に着目する。そこにおいて彼は、無からの創造が矛盾に陥るという見解を示すことで、創造の前提条件が無からの出発ではなく、存在への依拠であると主張する。この点を第一節で明らかにする。と同時に神による創造の議論が、非本来的人間の在り方をあらわにするための基盤になっていることも明らかにする。次いで第二節では、存在に基づくという創造の条件が、本来的人間による創造に関する記述のうちに表れていることを確認し、その創造の特徴を素描する。そして第三節では、『道徳論ノート』の創造論が、技師と芸術家という具体的創造のタイプへと最終的に展開されている点に着目する。それらのタイプを考察することで、創造に伴う《意味生成の契機》と《想像力の契機》において、その意義が垣間見える可能性を提示する。

第一節 神による創造

サルトルは、創造の問題を分析するにあたって、以下の課題を提示する。

1. 我有化または同一化の諸活動のもとで創造をあらわにすること。
2. 〈創造〉の形而上学的神話と存在論的構造としての創造を区別すること。
3. 後者の創造の意義をあらわにするための導きの糸として、前者の創造を捉えること。(CM530-531)

第一の課題については後ほど触れることとし、本稿は第二の課題を議論の出発点としたい。「〈創造〉の形而上学的神話」とは、神による「無からの創造 (*création ex nihilo*)」を指し、「存在論的構造としての創造」とは、人間による創造行為を指す。さしあたり前者に関する検討から始めるが、そこに見出されるのは、無からの創造に対するサルトルの批判的見解である。

I. 無からの創造に対する批判

サルトルの批判は、自己創造と世界創造という二つの地平で展開される⁽³⁾。

まずは自己創造に対する批判を見てみよう。彼によれば神は、それ自体で存在が充実している即自的性格と、自己を認識しうる意識の対自的性格が総

合された、「即かつ対自」として規定される。このような神が自己を無から創造するという事態は、自己原因の概念をもってして論じられる。つまり神にとって、自己の存在およびその認識の根拠は、自らに帰せられるのである。そのため、自己原因の構造においては、「結果が原因であり、原因が結果である」という、「原因と結果の[……]相互関係」が見出されるのである(CM533)。

しかし、彼によれば、「その関係が合理的であったとしても、原因と結果の区別が、〈自己原因〉のそれら二つの側面の間に後退(recul)の契機[……]を導入する」(CM533)と言う。このことは、自己を根拠づけるために、「自己に関する後退」が必要であることを意味する。換言すれば、自らの構造のうちに「無(néant)」ないし「かすかな裂け目(fissure légère)」が必要なのである。この無は存在に支えられ、存在の懐に与えられる⁽⁴⁾。つまり無が存在の否定である以上、それは存在を前提にする(無に対する存在の先行性)のだから、自己における無の分泌(無化作用)は、存在を背景にして遂行されなければならないのである。だとすれば、神による自己創造であれ、それは存在に基づく必要があるということになる。彼が言うところの存在とは、その出現が根拠づけられずにただ在るという事態を指す。この意味において存在の特徴は、偶然性である。以上の点から、「神が自らを引き出すのは、〈無(Néant)〉⁽⁵⁾からではなく、偶然性からである」(CM535)と結論づけられるのである⁽⁶⁾。

次いで世界創造に対する批判を見てみよう。彼は以下のような見解を示している。

1) 創造された存在は、全く新たな出現である。それゆえ、ここでは神に対して新しいのである。

2) 出現だけでは十分でなく、創造は意図から生じる必要がある。さもなければ、創造は創造者に対して無差別の純粋な外面性になるだろう。

3) しかしながら、この意図は、創造それ自体であることもできず(さもなければ、われわれは主観性のうちにとどまるだろう)、語の通常の意味における因果性であることもできない。なぜなら、結果はその原因以上のものを何も持たないからである。もし被造物がその原因以外の別のものを何も持たないならば、それは新しくない。もし被造物が別のものであれば、それは原因と結果の純粋な関係に帰着しえない。(CM539)⁽⁷⁾

無からの世界創造において、被造物は新たな出現であり、それは創造者の意図から生じる。では、この事態はどのように説明できるのだろうか。結果は原因以上のものを何も持たない—デカルトによる神の存在論的証明において用いられる公理を念頭に置いて換言すれば、原因のうちには結果と同等以上の実在性ないし完全性が含まれている—という因果性に依拠して、被造物の新しさは証明できない。なぜならその場合、結果（被造物の存在）は、原因（創造者の意図）のうちに包含されていたものが世界に反映されただけにすぎないからである。実際、サルトルは、「神がまさに存在全体であり、世界が反映としての現実存在を神の意志から引き出すならば、〈創造〉以前よりも以後の方がより存在するということはない」（CM537）と言う。要するに世界創造が創造者の主観性のうちにとどまるがゆえに、新たな出現についての説明ができないのである。だとすれば、因果性を放棄することで、無からの世界創造を説明できるだろうか。答えは否である。なぜならその場合、被造物は創造者の意図以外のところから出現したこととなり、創造は意図から生じるという条件に背いてしまうからである。つまり「結果が原因以上のものを持つならば、その結果は無根拠の出現であり、創造ではなくなる」（CM157）のである。このように新たな出現と因果性の問題をめぐって、「事実、そこに創造という考えの本質的困難がある」（CM539）と言える。

以上見てきたように、無からの創造は、一方で存在を背景とせずに自己を根拠づけようとする矛盾、他方で被造物の新しさを証明できない困難を抱えている。この事態は、創造が無から出発しえないことを意味する。だとすれば、創造の出発点はどのように考えるべきなのだろうか。サルトルは、無からの創造の不可能性を指摘することで、「創造を支えるのは〈存在〉である」（CM536）というテーゼを導出する。つまり創造の出発点は、存在への依拠なのである。この点は次節以降の検討においてより明確になるだろう。

II. 神と非本来的人間

ところでサルトルは、神による創造に対する批判に徹しているように思われる⁽⁸⁾。しかし、「この議論によって、われわれにとっての問題は、絶対的創造の神話を反駁することではなく、創造の考えについてのわれわれにとっての意味の観点から、この奇妙な帰結をただ提示することである」（CM533）と述べられている点に留意すべきである。「奇妙な帰結」とは、神による自己および世界の創造が矛盾や困難を孕むことを指す。では、神による創造の分析に着手した彼の真の狙いはどこにあるのだろうか。それは、本節冒頭（本稿2頁）で引用した課題（CM530-531）の三つ目を想起することで明らかとな

る。つまりその狙いは、人間による創造を解明することであり、その解明に資する分析として神に関する創造論が展開されていたのである⁽⁹⁾。例えば、その狙いの一端は以下の箇所に見出される。

神は自らを根拠づける虚しい務めに投げ出され、すでに存在しているがゆえに自らを創造できない非本来的人間である。自らによる自己の絶対的創造は、考えることさえできない夢である。(CM536)

ここでは自己を創造しえない神が非本来的人間になぞらえられている⁽¹⁰⁾。自己につきまとう存在の偶然性は拭い去ることができないため、自己の出現を必然的なものとして根拠づけようとする行為（自己原因者であろうとする企て、即かつ対自の追求）は、実現不可能であり、挫折の運命にある。本来性の倫理学では、このような行為が非本来的な企てとして位置づけられる。この点に鑑みれば、神による創造の分析は、非本来的人間の在り方をあらわにするための理論的基盤になっていると言えるのである。

ただしここで留意すべきは、「まず創造は〈即かつ対自〉の虚しい追求である」(CM156)と言われるように、非本来的な企てであっても、それは存在論的構造としての創造の一種に他ならないという点である。そのため、人間による創造には、非本来的次元と本来的次元のものがあ⁽¹¹⁾り、本来的人間に要請されるのは、前者の次元における創造ではないということをおさえておこう。

第二節 本来的人間による創造

『道徳論ノート』における創造概念を整理するならば、それは神による無からの創造と人間による行為としての創造に区別され、さらに後者には二つの次元があるということになる。創造の意義を考察する上で鍵となるのは、まさに本来的人間による創造である。その創造に関しては、神による創造の分析後に以下のように述べられている。

そこからわれわれは、道徳にとってより直接的に興味深く新しい帰結を引き出しうる。

1. 〈存在〉は、創造以前も以後もいたるところに無限に在り、全ての

創造を存在で支えるので、人間は、自己自身の存在の無である限りにおいてのみ創造できるのであり（想像力）、全ての人間の創造は、〈存在〉を介して〈存在〉に支えられている。

2.それゆえ人間は、意味あるいは存在様態だけを創造する。

3.しかし、これらの意味あるいは存在様態は、意味として一つの存在をそれ自体で有している。また、それゆえ人間は、存在の創造者でもある。

4.これらの意味は、〈他者〉によって客観的に認められる限りにおいてのみ人間的世界のうちに現れうる。

5.しかし、人間的な世界は、意識の絶対性のうちで自己自身を自ら引き受ける絶対的な諸意識からなる一つの世界なので、人間の創造は、絶対的なものである。[……]

6.人間は創造することで自らを創造する。[……] (CM543)

存在への依拠という条件は、本来的人間による創造の特徴として如実に示されている。真の創造とは、存在に基づき、存在のもとに種々の「変容」をもたらすものである⁽¹²⁾。いわばそれは、「存在から存在への伝達」(CM157)であるとされる。この変容ないし伝達が、人間的な世界に新しい意味や存在様態を出現させる。「新しいもの」が出現しうるのは、創造以前の存在の關係に対して、以後の關係が変化したからである。この点において人間は、存在自体を創造するのではなく、意味あるいは存在様態だけを創造するのである。

とはいえ、「意味は〈存在〉のうちで現実化された觀念である」(CM559)のだから、意味を存在 (l'Être) から派生した「一つの存在 (un être)」として位置づけることもできる⁽¹³⁾。この点から見れば、人間はある種の「存在の創造者」である。また意味は、恣意的に生成されるものではなく、他者によって客観的に認められる限りで現れる。創造における他者の必要性は、『文学とは何か』(1948)のうちで具体的に提示されている (QL58-59)。そこでは、「呼びかけ」を通じた作家と読者の相互承認關係が、文学的創造を可能にするとされている⁽¹⁴⁾。

さらに人間的な世界は、自己自身を自ら引き受けるような複数の絶対的意識が種々の意味をもたらすことで成立しうるという点に鑑みれば、人間による創造は、「絶対的なもの」であり、その創造を通じて人間は自らの創造へと向

かうのである。むしろ人間は、存在自体を創造しえないので、自らの創造とは、自らの存在様態に関する創造として解釈すべきであろう。

以上が本来的人間による創造の特徴である。とりわけ本稿は、その創造が存在に基づくという特徴と、意味生成や想像力に関わるという特徴の考察に傾注する。『道徳論ノート』における創造論は、具体的創造の二つのタイプに関する分析へと最終的に展開される。そのタイプとは、技師（建築家）と芸術家（画家）である⁽¹⁵⁾。実を言えば、本稿が傾注する特徴は、まさにこれらの創造のタイプのうちに表れるのである。

第三節 技師と芸術家による創造

I. 技師による創造

技師の創造は、現実的対象を生み出す。例えば、家や橋の建築がそれにあたる。家や橋は、技師が存在のもとに種々の変容をもたらすことで出現するのである。

「存在の観点」からその創造を見れば、創造以前と以後で存在自体は増減していないので、事実上、何も起きていないとされる。創造後もただ存在が在るにすぎないのである。しかし、「人間の観点」からその創造を見れば、「〈存在〉が一つの投企にその存在を貸し与えた」（CM558）という事態（「存在の貸与（prêt d'être）」）を通じて、家や橋が新たな存在様態として世界に出現するのである。この点に関して、サルトルは以下のように言う。

人間的世界のうちには新しいものがある。新しいものは、〈自然〉に対して絶対的にそれ自体で新しいのである。何が新しいのか？意味である。では、意味とは何か？客観化された観念である。人は皆の前で創造者に面して観念を出現させる限りで、観念を客観化する。（CM459）

技師の創造においては、創造された存在様態に伴う意味が、自然（存在）との関係で新しいのである⁽¹⁶⁾。一つの観念は、はじめは主観的なものとして生じるが、それが他者および創造者自身の面前にさらされ、そこで他者の承認によって現実化されるとき、その観念は客観性を帯びた意味として開示されるのである。

このような技師の創造の根源には、「必要＝欲求（besoin）」がある（CM552）。例えば、家は生活を安定化させる居所として必要であるがために建築される。

必要＝欲求は欠如者としての人間においてのみ生じるものであり⁽¹⁷⁾、人間は必要の充足を目指す。それゆえ技師の創造においては、必要を満たすために行為を通じて世界を変容させること、換言すれば、「道具的領野」の構築こそが関心事となるのである⁽¹⁸⁾。

しかし、技師の創造が世界を変容させる努力として際限なく遂行されるならば、どのような事態がそこで生じるだろうか。その努力によって目指されるのは、「世界を純粋な道具的存在に、つまり世界を私の存在の意図的保存に必須の手段に変える」(CM554) ことである。この目標に向けて推し進められた創造行為は、世界を我がものにする企てとなる。この意味において、第一節の冒頭（本稿 2 頁）で引用した課題（CM530-531）の一つ目で示されているように、創造が「我有化」のもとであらわになるのである。だとすれば、ここにおいて創造は、もはや本来的自由の発現として価値づけられるものではなく、「道具的存在」を生み出す手段へと転倒していると言えよう。このように技師の創造は、本来人間による創造と相容れない方向へと展開しうるのである。

また、技師の創造は、「存在の貸与」を通じて遂行されるが、サルトルが言うところの存在とは、それ自体で充実し、いわば「かたまり的 (massif)」なものである。このような存在が観念に惰性を与えるのである。客観化された観念 (意味) は、時とともに即自的なものへ変貌し、「人々が技術化を望む世界」(CM561) における観念同士の諸関係は、惰性が基盤となる。さらに彼によれば、技師が創造する対象は、人間的世界において、「純粋な無機物と生物との中間物」として現れ、いわばそれは、機械的なものと精神的なもの、客観的なものと主観的なものなどの間の「存在のちらつき (papillotement d'être)」であるとされる (CM460, 562)。実はこの不安定な混合物が、創造者に対して受動性を与える転倒を生み出し、人間は疎外に陥るのである⁽¹⁹⁾。

以上の点に鑑みて、技師の創造について整理しよう。新たな意味を出現させるという契機に限れば、その創造は、本来人間による創造の特徴を有している。意味生成を可能にする本来的自由の行為としての意義がここに認められると言えよう。しかし、技師の創造が必要の充足として際限なく遂行されると、その創造は、道具的存在をもたらす手段として位置づけられるようになる。また、新たな意味が生成されても、それは技術的世界において即自的なものへ変貌し、さらに創造された対象は、人間を疎外に陥れる要因となる。このように技師の創造のうちには、本来性と非本来性という異なる次元に関する特徴が見出されるのであり、とりわけサルトルの記述は、後者の次元に集中している。「総かり立て体制」として技術に対する危機を示したハイ

デガールの分析 (FT26-29) とまではいかないが、サルトルの分析のうちには、技術に対する危機が、その創造に関する消極的側面として見え隠れしていると言えよう。

II. 芸術家による創造

サルトルは、芸術家の創造の具体例として、絵画や彫刻の制作を取りあげている。それらの制作には、「大理石の形態は彫刻家が大理石に対して技術的に課すある輪郭である」(CM568)、「キャンバスは技術的作用の対象ではない」(CM569)と言われるように、技師的要素が含まれている。芸術家も技師と同様に、存在のもとに種々の変容をもたらすことで、人間的世界において新たな存在様態（例えば、大理石やキャンバスに刻まれた何らかの形態）を出現させるのである。

しかし、技師と芸術家の創造には相違もある。技師は現実的对象に付随する意味生成だけに関わるのに対して、芸術家は現実的对象を通じて、人々を「想像的なもの」へと誘うことに関わる。つまり絵画は、意識が不在ないし非実在の対象を志向する契機となる「アナログン」として生成されるのである⁽²⁰⁾。また、技師の創造の根源には「必要」があり、その充足のために世界の我有化が目指されていた。それに対して芸術家の創造においては、「欲望」が鍵となる。しかし、そこでは欲望の充足が主たる関心事ではない。「芸術は欲望を満たす手段よりも、欲望の創造力に関心を持つ」(CM566)のである。技師においては、創造が手段へと転倒する方向に展開されたが、芸術家においては、創造それ自体に価値が置かれる。なぜなら芸術においては、むしろ欲望をかき立てることで、その欲望に備わっている「創造力」を芸術的創造の原動力にすることが重視されるからである。

したがって、芸術家の創造には、技師的要素が含まれるとはいえ、技師のような意味生成の契機が伴うわけではないのである。技師の創造がもたらす客観的観念は、時とともに即自的なものへ変貌する。そこに見出されるのは、現実的世界で惰性化した観念、いわば死せる観念である。それに対して芸術家の創造は、人々を想像的なものへと導き、欲望を原動力としてさらなる芸術的創造へとかき立てる。その創造がもたらすのは、想像的世界で生成過程のただなかにある観念、いわば生きられた観念なのである。

ところで芸術は、欲望によって、想像的对象が「望ましいものの形態 (*forme d'un désirable*)」で提示されるような「欲望の世界」を産出するとされる⁽²¹⁾。この点に関してサルトルは、「芸術は自らを欺く」(CM568)と言う。欲望の世界は、ある価値観や目的に沿った世界であり、その世界の出現には、想像

主体による秩序づけが不可欠である。このような意味で、その世界は想像主体にとって必然的性格を持つ。そして想像主体は、欲望の世界を産出するために、出現の根拠が自らの埒外にある世界、つまり存在の偶然性に基づく現実世界を無化するのである。だとすれば、芸術家の創造は、現実世界の偶然性から逃れ、想像的領域において必然性を見出すためのある種の「まやかし」として位置づけられるという解釈も可能になる。実際、芸術家の創造は両義的なものであり、未完の遺稿におけるその創造の位置づけを完全に確定することは困難であるように思われる⁽²²⁾。

しかし、このような位置づけの困難性が芸術家の創造の意義を覆い隠すわけではない。その創造の可能性は、以下の箇所に表れている。

事実、存在論的構造における想像力は、技術的創出からそれほど離れてはいない。というのも、想像力が捉える不在の存在は、すでに現実存在している一つの存在⁽²³⁾（アナログン）に基づくからである。ただし技術的創出は、その存在と世界との関係の配置に耽っている。反対に想像力は、回復と主体性の契機である。[……] 想像力の契機は、主体性の契機である。それは欲望が自己回復する契機でもあり、ゆえに欲望が最も意識され、最も実存する契機でもある。要するにそれが問題となる契機である。(CM565)

「想像力の契機」は、技師が作業を遂行するために自分が何を望んでいるかを意識する際にも訪れるが、その場合それは、副次的要素として現実世界の関係構築という全体のうちに吸収される。それに対して、芸術家の創造に伴う「想像力の契機」は、主体性が発揮される自由の契機であり、またそれは、創造の原動力となる欲望が自己回復する契機でもあるため、さらなる芸術的創造へと向かう契機にもなりうる⁽²⁴⁾。

芸術家による創造の意義の本筋は、芸術的対象の創造者として在ることではない。また創造された対象は、アナログンにすぎないのであるから、対象そのものに何かしらの意義が認められるわけでもない。その意義は、創造に伴う想像力の契機において、本来的自由が発現する点に見出されるのである。

おわりに

サルトルは、無からの創造に対する批判的見解を示すことで、創造が存在

に基づくものであると提起する。存在への依拠は、まさに本来的人間による創造の構成要素の一つである。そして本稿では、技師と芸術家の創造に関する分析に着目し、それぞれの創造の内実を明らかにしつつ、創造に伴う契機において本来的自由の発現が見出されることを示した。その契機とは、技師の創造において、新たな意味が生成される契機であり、芸術家の創造において、人々のうちに生じる想像力の契機である。創造に関する意義の解明を目指すなかで、種々の創造概念を整理できた点と、その意義が《意味生成の契機》と《想像力の契機》において垣間見える可能性を提示できた点は、本稿の成果である。

しかし、本論だけで創造に関する意義の解明が完遂されたわけではなく、未解決の課題も残った。本稿では、創造に伴う二つの契機について、詳細に論じるまでには至らなかった。本稿の試みを基礎的作業として位置づけ、そこにサルトルの別の著作との比較検討を加えることによって、議論の彫琢および具体的展開に着手することが今後求められる。

注釈

- (1) シカールによるサルトルへのインタビューを参照 (Sicard 1989: 344)。
- (2) 本来性の倫理学については、Anderson 1993: 43-86、Münster 2007: 13-41、水野 2004: 11-67 などが詳しい。
- (3) 本項の議論については、根木 2019: 167-170 を参照。
- (4) EN56-58, 64 も参照。
- (5) ここにおいて「無」は、大文字（無からの創造と言う場合の「無」）と小文字（自らの構造において生じる「無」）で意味が区別されている。
- (6) 自己原因としての神に対する批判については、EN138-139、CM158 も参照。
- (7) CM157 には本引用と類似の記述が見出される。
- (8) この点に着目する Clavier (2012; 2015) は、サルトルが神による創造の放棄を目指していると言う (pp. 494-495; pp. 73-74)。
- (9) Royle (2005) によれば、サルトルは、哲学界に流布する創造概念の不可能性を、自らの創造概念の利益となるように証明していると言う (p. 75)。
- (10) 根木 (2019) は、サルトル哲学における神概念の特徴の一つとして、神が人間のイマージであると言う (174 頁)。
- (11) 谷口 2000: 71-72 を参照。
- (12) 「真の創造は、〈存在〉のもとで遂行された変容によって現れ、実現さ

- れる。」(CM167)
- (13) 『道徳論ノート』における「存在」の概念は多義的であるが、しばしば大文字と小文字で意味が区別される。大文字の場合は、個別化以前の「存在」を指し、小文字の場合は、個別化以後の「存在」を指していると解釈できる。
- (14) この点については、澤田 2002: 73-104 が詳しい。
- (15) 『道徳論ノート』において、創造が二つの具体的なタイプに基づいて分析されている箇所は、主に二箇所ある。一箇所目 (CM457-463) では、建築家による現実の家の創造と、画家による絵画上の家の創造に分けられている。二箇所目 (CM552-570) では、技師と芸術家の創造に分けられている。両者の箇所には重なる議論がしばしば見出せるため、本稿では、建築家を技師のうちに、画家を芸術家のうちに含めて解釈する。
- (16) 『道徳論ノート』において大文字の「存在」は、大文字の「自然」や「即自」といった概念に言い換えられることがある。
- (17) サルトルは、『存在と無』のなかで私が示したように、必要はそれ自身の欠如である一つの存在においてのみ生じうる」(CM552) と言う。しかし、『存在と無』では、欠如者として人間が記述される際に「欲望 (désir)」という語が使用されている。そこに表記の揺れがあることは否めないが、彼の言に従い、『存在と無』の「欲望」は、『道徳論ノート』の「必要」に該当するものと見なす。ちなみに、『道徳論ノート』の「欲望」は、芸術家の創造における鍵概念である。
- (18) サルトルは、「道具的領野」や「道具的存在」という術語をしばしば用いるが、これは、存在者の存在様相を道具的存在性としてカテゴリー的に規定したハイデガー (SZ71) からの影響であろう。
- (19) 以上のような技師の創造は、アーレントが言うところの人間の根本的活動力の一つである、「仕事 (work)」を彷彿とさせる (HC136-159)。例えば、仕事によって産出される物が客観性を持つ点、仕事の過程で全ての物が手段に墮して価値を喪失する点は、技師の創造に重なると言える。サルトルの創造論とアーレントの分析との比較検討は、別の機会を試みたい。
- (20) Imr41-42, 46, 363-364 も参照。
- (21) この点について森 (2015) は、「望ましい」という語が使用されているからといって、提示される世界が人々にとっての幸福な世界である必要はなく、重要な点はその世界が一つの価値観を惹き起こすことで

あると指摘する（166頁）。

(22) Simont 1992: 188、谷口 2000: 74-75 を参照。

(23) ここでの「一つの存在」とは、存在それ自体というよりも、アナログンとして機能する存在者ほどの意味であると解釈できる。

(24) さらに付言すれば、想像力の契機は、芸術家自身のみならず、芸術作品を観る者のうちにも生じるのである。

文献表

本稿において略号の後の数字は、原著の頁数を示している。『道徳論ノート』からの引用は、筆者の拙訳である。

※訳出について

- ・原著においてイタリック体で示されている箇所は、傍点を付している。
- ・原著において大文字で始まる語は、〈 〉を用いている。ただし、一般的に大文字で始まる語（例えば、神（Dieu）など）は除く。

【一次文献】

I. サルトルの著作

CM Sartre, Jean-Paul., *Cahiers pour une morale* (Paris : Gallimard, 1983). 未訳。

※『道徳論ノート』には英訳版が存在する。訳出の際に英訳版を参照した箇所もある。 *Notebooks for an Ethics*, translated by David Pellauer (Chicago & London : The University of Chicago Press, 1992).

EN Sartre, Jean-Paul., *L'Être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique* (Paris : Gallimard, édition corrigée avec index par Arlette Elkaïm-Sartre, Collection Tel, 2016). 『存在と無——現象学的存在論の試み』松浪信三郎訳（I・II・III、筑摩書房、2007a年・2007b年・2008年）。

Imr Sartre, Jean-Paul., *L'Imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination* (Paris : Gallimard, édition revue par Arlette Elkaïm-Sartre, Collection folio/essais, 1994). 『イマジネール——想像力の現象学的心理学』澤田直・水野浩二訳（講談社、2020年）。

QL Sartre, Jean-Paul., *Qu'est-ce que la littérature?* (Paris : Gallimard, Collection idées, 1972). 『文学とは何か』加藤周一・白井健三郎・海

老坂武訳（人文書院、改訳新装版、2015年）。

II. アーレントの著作

HC Arendt, Hannah., *The Human Condition* (Chicago & London : The University of Chicago Press, second edition, 2018). 『人間の条件』志水速雄訳（筑摩書房、1994年）。（独語版からの邦訳書である、『活動的生』森一郎訳（みすず書房、2015年）も参照した。）

III. ハイデガーの著作

FT Heidegger, Martin., “Die Frage nach der Technik”, in *Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe*, Band 7 (Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2000), pp. 5-36. 「技術とは何だろうか」、『技術とは何だろうか——三つの講演』森一郎編訳（講談社、2019年）所収、95-156頁。

SZ Heidegger, Martin., *Sein und Zeit* (Tübingen : Max Niemeyer, 13 Aufl., 1976). 『存在と時間』細谷貞雄訳（上・下、筑摩書房、1994a・1994b年）。

【二次文献】

Anderson, Thomas C., *Sartre's Two Ethics: from Authenticity to Integral Humanity* (Chicago & La Salle : Open Court, 1993).

Clavier, Paul., “Le jeune Sartre et le vieux Sertillanges : le chassé-croisé de la création”, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome 96 (mars. 2012), pp. 493-511.

Clavier, Paul., “Sartre and Sertillanges on creation”, in *The Review of Metaphysics*, vol. 69, no. 1 (Sep. 2015), pp. 73-92.

Münster, Arno., *Sartre et la morale* (Paris : L'Harmattan, 2007).

Royle, Peter., *L'Homme et le néant chez Jean-Paul Sartre* (Québec : Les Presses de l'Université Laval, 2005).

Sicard, Michel., *Essais sur Sartre* (Paris : Galilée, 1989).

Simont, Juliette., “Sartrean Ethics”, in *The Cambridge Companion to Sartre*, edited by Christina Howells (Cambridge : Cambridge University Press, 1992), pp. 178-210.

澤田直『〈呼びかけ〉の経験——サルトルのモラル論』（人文書院、2002年）。

谷口佳津宏「『道徳論ノート』における創造の問題」（理想社『理想』第665

号（特集サルトル・今）、2000年8月）、67-75頁。

根木昭英「二つの「自己原因」——サルトルにおける神の問題」（日仏哲学会『フランス哲学・思想研究』第24号、2019年9月）、167-178頁。

ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』（昭和堂、2021年）。

水野浩二『サルトルの倫理思想——本来の人間から全体的人間へ』（法政大学出版局、2004年）。

森功次「前期サルトルの芸術哲学——想像力・独自性・道徳」（東京大学大学院人文社会系研究科、博士論文、2015年3月）。