日本哲学会 web 論集

『哲学の門：大学院生研究論集』
第 7 号

目次

フィクションの認知的価値考察
-Currieのシミュレーションとしての想像力を中心として- ..... 昆佐央理 3

ジャン・ピアジェの発生的認識論 ..... 長島慧治 13

弁証法という方法
――メルロ＝ポンティの「超弁証法」論について―― ..... 橋本颯太 24

ヘーゲル論理学における「物自体」概念の深化について ..... 安保広睦 34

自信の倫理学
ウィリアムズ、フリッカー、ウィトゲンシュタイン左派 ..... 安藤隆之 46

『悲劇の誕生』における形而上学と真理の問題 ..... 内田智之 56

能動的推論は〈拡張された心〉仮説の自然化に成功しているのか
..... 神崎祥輝 66

ニヒリズムとの対決
――ハンス・ヨナスにおける未来倫理の基礎づけをめぐって――
..... 久保健太 78

R.ローティと W.ホイットマンにおける「詩人」の概念をめぐって
..... 倉形一樹 89

概念分析は哲学的意義に欠けるのか
--H・コーンブリスの議論を批判する-- ..... 下道亮成 99

そもそも言語が規則に支配されているとはどういうことか
--後期 Wittgenstein 哲学における言語と規則の関係の解明に向けて--
..... 白木啓吾 109

言語哲学の「自然化」と生成文法
―チョムスキーとクワインの自然主義の比較を通して― ..... 鈴木陽登 120

グルーシーからカバニス、メーヌ・ド・ビランへ
―共感概念の変容とその意義を巡って― ..... 長坂祥悟 129

フロイト『機知』とジャック・ラカンにおける「隠喩」の機制
..... 花澤創一郎 138

超越の意味作用を問う
―レヴィナスにおける「痕跡」概念の展開― ..... 藤本崇史 147

プラトン『饗宴』における正しい少年愛と教育
――パウサニアス演説とソクラテス演説を中心に―― ..... 劉思敏 157

採用論文
『哲学の門』優秀論文賞
(50 音順)

フィクションの認知的価値考察
—Currie のシミュレーションとしての想像力を中心として—

北海道大学　昆佐央理

はじめに

チャールズ・ディケンズによる小説『クリスマス・キャロル』では、いわば教育文学とも捉えられるストーリーが描かれている。物語序盤、自らの利益のみを考える利己的な人物として描かれるスクルージに、精霊が彼の過去、現在、未来のイメージを見せる。これにより、彼は今までどのような価値観をもとに生きていて（過去）、自分の言動がいかに今に影響し（現在）、自らが人生を終えるときに周りがどう彼を評価するか(未来)について理解する。この価値観の振り返りと未来予測により、スクルージはこれまでの利己的な価値観をもとに生きることをやめ、利他的な人物として変化する姿が描写される。

現実においては、『クリスマス・キャロル』のような超常的な現象がきっかけとなり、生き方を変化させるとは考えにくい。しかしながら、現実に生きる私たちも大きなライフイベントをきっかけに自身の価値観を見つめ直し、言動を変化させるといったことは十分に起こりうるだろう。では、このように価値観を変化させるライフイベントが起こるまで、自らの生き方を見つめ直す機会は訪れないのだろうか。

本稿では、自らの価値観を見つめ直し、言動の変化を導く一つの方法として、フィクション鑑賞を提案する。とりわけ焦点を当てるのは、Currie が論ずる「シミュレーションとしての想像力」を発揮した鑑賞である。これにより、鑑賞者自らの過去と現在における価値観を客観的に理解し、将来（未来）を熟考する一助になると主張する。換言すれば、シミュレーションを通じ、「自分のこれまでの選好についての知識」を得ることは、「これから生きる上での選好についての知識」を獲得することにもつながる。本稿での議論を通じ、フィクションの認知的価値——知識に関する価値——の一面を示すことを目指す。芸術の価値を巡る議論では美的価値や倫理的価値などがあげられている。とりわけ筆者の興味は、虚構とされるフィクションから知識が得られるとすればどのような知識だろうか、という問いに応答し、フィクションの認知的価値、そしてその獲得のプロセスを示すことにある。

本稿の構成は以下の通りである。第一節では Currie の想像力についての議論：シミュレーションとしての想像力について検討する。続く第二節ではフィクション鑑賞を通じて得られうる二種類の知識について考察する。この二種類の知識は、前述した「自分のこれまでの選好についての知識」と「これから生きる上での選好についての知識」である。本稿では、前者を “knowledge of primary preference (K1P)”と呼び、後者を “knowledge of secondary preference (K2P)” と呼ぶこととする[1]。第三節では、フィクション鑑賞の際に想像力を用いてこれらの二種類の知識が獲得できることを示す。

１.Currie のシミュレーションとしての想像力

本節では Currie の想像力についての議論を紹介する。Currie(1995)によると、想像力を用いてフィクションを鑑賞することにより、鑑賞者の道徳的な知識を向上させることができる。本節では、まず彼による想像力の概念を明らかにする（1.1)。次に、シミュレーションの働きはフィクションへの関与に寄与することを示す（1.2)。

1.1 Currie による想像力概念

Currie(1995)によると、想像力には二種類あり、それぞれをセオリーとしての想像力(imagination as theory)、シミュレーションとしての想像力(imagination as simulation)としている。

セオリーとしての想像力は、推論を通じて自分が経験していない状況に置かれた際の他者の心的状態を理解するために用いられる。他者が置かれた状況という前提から推論を行い、その人物の心的状態や行為の理由といった結論を導き出す（Currie 1995)。例えば、お茶をするために友人を自宅に招いたとしよう。その友人は待ち合わせの時間よりも早めに到着することが多いのだが、その日は遅れたとする。あなたは温かいお茶を用意していたのだが、息を切らして到着した友人を見て、冷たい飲み物を差し出した。その友人が、今は温かい飲み物よりも冷たい飲み物を先に飲みたいだろう、と思ったからである。この例では、「友人が息を切らしている」という前提から「喉が渇いているのだろう」という結論を下す。このように、セオリーとしての想像力を使って、自分が実際に置かれていない他者の状況を理解するプロセスは、推論を行い、ある状況におけるその人物の可能な心的状態を予測した結果である。

対して、シミュレーションとしての想像力は推論をもとにしたセオリーとしての想像力とは異なる。Currie(1995)によると、この想像力は誰かの心的状態を一時的に自分のものとする働きをもつ。前述の例を再掲すると、友人が遅れて到着した理由は、あなたの家に向かう途中に車に轢かれた野良猫の死体を発見したからだという。その猫の風貌が、友人の同居人が飼っている猫によく似ていたため動揺したことを伝えられる。友人は同居人に電話をかけて、飼い猫が無事であることを確かめた。同時に、死体の処理を要請するため行政にも電話をかけた。友人の話を聞いたあなたは、友人が出くわした状況を想像する——発見した猫はどんな外見だったのか、そして死体を見つけたときどのように感じたのか。あなたは友人が経験した感情や行為を追体験、つまりシミュレーションすることによって実際には経験していない状況を理解する[2]。

Currie の興味は後者のシミュレーションとしての想像力である。Currie(1995)は、セオリーとしての想像力がフィクション鑑賞に用いられることもあるが、一般的な推論能力の適用に過ぎないとする。一方で、シミュレーションとしての想像力は、想像力一般について考える際に想定しているものに近く、状況への投影を通じて道徳的な学びを得ることができると主張する（Currie 1995)。本稿においても、以降「想像力」はシミュレーションとしての想像力を指し、この想像力概念について考察を行うものとする。

1.2 想像的投影とフィクションへの関与

Currie の議論によると、想像力はフィクション鑑賞を通じた道徳的な学びに貢献する[3]。Currie(1998)はシミュレーションによる投影を想像的投影(imaginative projection)と呼び、フィクションへの関与を助ける役割があるとする[4]。 Currie は、私たちが現実の人物に自分を投影するのも、フィクションの登場人物に投影するのも「他者からもっと学びたい」という同様の理由からであると主張する(Currie 1998:171)。

この投影は現実とフィクションでは少し異なった形で機能することがある。フィクションに特有の強みは、現実では遭遇や体験が難しいような状況や登場人物、より広い側面からのシミュレーションを促す点である。現実においても、前節であげたお茶のために友人を自宅に誘う例のように、友人になり

きることで他者の心的状態を理解する能力を伸ばすことはできるだろう。しかし、その能力を発揮できるのは限られた場面のみである。また、Currie(1998:170)が指摘するように、現実の人間へのシミュレーションの場合、「性格や習慣、経験の背景」などの全体像を把握するのは困難である。フィクションはそれをカバーすることが可能である。フィクションの登場人物をシミュレーションすることにより、より広い意味で彼らの経験にアクセスすることができるためである。フィクションはその点で、シミュレーションのスキルを向上させるための多くの機会を提供する。

この具体例として、シャーロット・ブロンテの『ジェーン・エア』について考えてみたい。この作品では、作品が生まれた当時の社会問題が提起され、物語の主人公であるジェーンの人間性の成長が描かれている。Currie(1998:172)が指摘するように、文化的、歴史的、時間的、生物学的にも異なる設定にも関わらず、読者は自らを物語の登場人物に投影させることができる。その投影を通して、読者はジェーンの幼少期から大人になるにかけて恵まれない環境においての心的状態、抑圧、苦悩やジレンマを理解することができる。Currie(1998:172)は、想像的投影はフィクションの登場人物が感じていることのみならず、別のことをも知ることにつながると述べる。シミュレーションによって、私たちはあたかもジェーンの状況や体験に入り込むことができ、彼女の抑圧感といった感情のみならず、価値反応、寛容さ、慎み深さなどを学ぶことができる。Currie(1998:172)は「想像的投影は、本来は自分自身のものではない反応を経験し、明らかにする新しい方法を通じて、私たちがそれらの反応を評価するのを助けることができる」と指摘する。想像的投影を通じて、読者はジェーンの追求する価値を見出すことができ、それが私たちの道徳的成長を促す。フィクションの登場人物の決断を評価し、高潔な生き方を選択したジェーンに共感し、もし自分がその状況にいたならどうなるかを考えることができる。これは、ジェーンのような高潔な生き方や、人間の価値について熟考することで、自分自身について考えることにつながるといえる。この例は、現実の人物に投影するよりも、フィクションに投影する方が、道徳性を高める場合の一例を示している。フィクションは想像力の行使を促し、それゆえ想像的投影は、登場人物のシミュレーションを通じてフィクションから道徳観や価値観を学ぶことを容易にし、私たちに影響を与えるのである。

以上、本節では Currie の想像力概念を確認した。シミュレーションによるフィクション作品への関与は、登場人物の状況を疑似体験することにより、自分自身を知ることにつながる。Currie(1995:257)が指摘するように、「私たちは自分自身について、また私たちが価値とみなすもの、あるいはみなすかもしれないものについて、何かを学ぶ」のである。シミュレーションの結果、私たちは他者が持っている価値観を学び、それが自分自身の価値観を振り返るきっかけとなり、結果として自身の変化につながる。

Currie(1998:164)は、「道徳的知識は、理論的な知識というよりも実践的な知識である部分がある」と述べる。この実践的な知識、というのは次節以降議論を進めていく価値観の洗練と密接に関係する点である。なぜなら、価値観の精査が自身の言動に変化を促すためである。しかし、Currie(1995:255)は想像することで自分の価値観やその価値観とのギャップについて変化をもたらすことが可能となる、という説明にとどめるなど、その知識の内実とその獲得プロセスについて十分に説明していない。次節では、フィクション鑑賞を通じて得られる知識について考察を行う。

２.二種類の知識

本節では、フィクションを通じた価値観の変化に重要となる二種類の知識“knowledge of primary preference (K1P)”と “knowledge of secondary preference (K2P)”について考察する。「はじめに」で述べたように、前者のK1Pは「自分のこれまでの選好についての知識」であり、後者のK2Pは「これから生きる上での選好についての知識」のことを指す。

これらの二種類の知識は人生の生き方についての探究と密接に関わる。冒頭にあげた『クリスマス・キャロル』におけるスクルージの変化について思い出してみよう。彼は精霊から見せられた自身の過去、現在、未来を通時的、客観的に把握することによって、自身の身に起きる出来事の原因と結果を学ぶことができた。これにより彼は過去と現在の自身の選好（一次的な選好）に気づき、もしその選好を維持したま人生を歩むことになるならば、未来に起こる望ましくない結果を理解した（K1P)。その結果を回避したいために、新たな選好（二次的な選好）を元に今後は生きていくことに決めたのであった（K2P)。

筆者は人生の探究にアプローチする方法の一つとして、これら二つの知識を高めることを提案する。知識とフィクション鑑賞との関係については次節で精査するが、本節では知識についての考察を目的とする。

2.1 自分のこれまでの選好についての知識：knowledge of primary preference (K1P)

自身の選好についての知識の重要性には、どのような自分になりたいのか、ということについての思索を通じ、意義ある人生を送ることの助けになる、という点があげられる。

「どのような価値観を持った人物になりたいのか」、という知識がK2Pだとすれば、K1Pはその知識を持つ上のその土台である。選好を調整するために、自分の道徳観、価値観や傾向を把握することで自分がどのような人間になるかを想像したり予測したりすることができる。そして、そのような人間であるために適切な選択をすることが可能となる。なぜなら、客観的にどのような選択肢があるのかを理解し、自分を形成している要因や、人生の道筋の検討につながるためである。

典型的な思考実験として、自分の人生が残り半年だと宣告された人物のことを想像してみよう（これは第三節で例としてあげる作品『生きる』にも関連する事例である)。この人物は残りの人生をどのように過ごすか、人生の終わりに向けてどう準備しようかということを慎重に考えるだろう。なぜなら、自身に残された時間の中で有意義な選択をしたいと考えるためである。自身がそのような状況にあるとき、過去について何を思いだすだろうか。幼少期からこれまでに親しい人々と過ごした時間や彼らとの離別、人生において困難だったことを思い出すかもしれない。自分の経験を振り返ることで、自分にとって価値あるものを見つけ、自分の価値観をより明確に認識することが可能となる。

K1Pはこの例のように余命数ヶ月の生を送る場合でなくても自身がどのような人生を歩みたいか考える上で重要である。自身が下した決断は、過去に自身が持っていた価値観に基づくものであり、過去を振り返った時点との価値観とは異なるかもしれない。しかし、自身が価値を置くもの、有意義な生について考えることは、その分析によって修正された自分の価値観を追求するために、残りの人生で行う人生の選択を動機づけるきっかけとなる。人

生の決断の修正は、人生で何を目指したいかに基づいており、K1P の欠如は、自身の視野を狭め、未来の可能性をも狭めることになりかねない。

2.2 これから生きる上での選好についての知識：knowledge of secondary preference (K2P)

「二次的な選好(secondary preference)」とは、元々の選好とは異なる選好であり、「一次的な選好(primary preference)」を検討することにより、究極的にどんな人間として人生を送りたいかという洞察を与え、適切な選択に導く役割がある（K2P)。

前節の余命が限られていることを告げられた人のケースを考えてみよう。自分の過去を思い起こすと、彼は自分の選好を発見する。そして、自分の人生を最後から振り返ったとき、過去の価値観と今自分が持つ価値観が異なるため、自分の選好を変えたいと願うかもしれない。ここで重要となるのは、この人物が自分の選好を変化させる方向性を把握しているかどうかである。元の選好を変えたいと思っても、その適切な過程と行動を知らなければ、新しい選好に基づいた結果を実現させることはできない。この人物が知る必要があるのは、自分がどうありたいかを表す目標である。この目標は、新しい選好、つまり二次的な選好に基づいている。元の選好から新しい選好に移行する方法についての考え方も重要である。したがって、K2P は、新しい選好を決定し、新しい選好に基づいてどのように行動すべきかを示してくれる。さもなければ、新しい選好に基づいて自身が望む結果を実現することはできない。K1P によって過去の出来事や経験を理解することが、K2P を高めることにもつながる。したがって、この一次的な選好と二次的な選好のギャップを把握することで、最終的に自分はどのような選好に基づいて生きたいかを理解できるようになる[5]。

ここで注意したいのは、筆者は、二種類の知識を高める特定の生き方が有意義であり、価値がある生であると主張したいわけではない。これらの二種類の知識を高度に向上させることなく有意義な人生を送る人もいるかもしれない。しかしながら、先に述べた二種類の知識を得ることは、やはり様々な形の人生と両立する。なぜなら、K1P と K2P は、私たちが現在持っている展望との比較を通じて、私たちの価値観や道徳観を再考することにつながるからである。私たちの行動や行為の結果を理解することは、道徳的な生活を送る上で重要であり、私たちが現在どのような立場にあり、どのようにして現在の立場に至ったのかを知る手がかりとなるだろう。また、このプロセスを繰り返すことによって、価値観を洗練させる能力の習熟につながると考えられる[6]。

『クリスマス・キャロル』や本節であげた思考実験の例にも共通するように、本稿において筆者は私たちの持つ時間は有限であり、人生の選択の連続にも限りがあることに着目する。人生は自身の人生を形作るのに何が最適かということから優先される。次節では、人生と選択の有限性を念頭に置いたフィクション作品を参照しながら、二つの知識との関係について検討する[7]。

3.想像力とフィクション鑑賞

前節までの議論を踏まえ、本節では想像力を用いてフィクションから二種類の知識 K1P と K2P が獲得できることを示す。第一節で説明したように、Currie の想像力を用いたフィクション鑑賞は、登場人物のシミュレーションを通じて自身の道徳観や価値観を見つめ直すことにより、道徳観の向上につ

ながることになるのだった。また、Currie の道徳観の向上は価値観も射程に含むため、筆者が主張する自身にとって望ましい選択をできるような価値観を良い方向に変化させる、という議論に応用できると考える。Currie の議論をもとにした、想像力を発揮した鑑賞が道徳観の向上につながるプロセスは以下の図に表せるだろう。

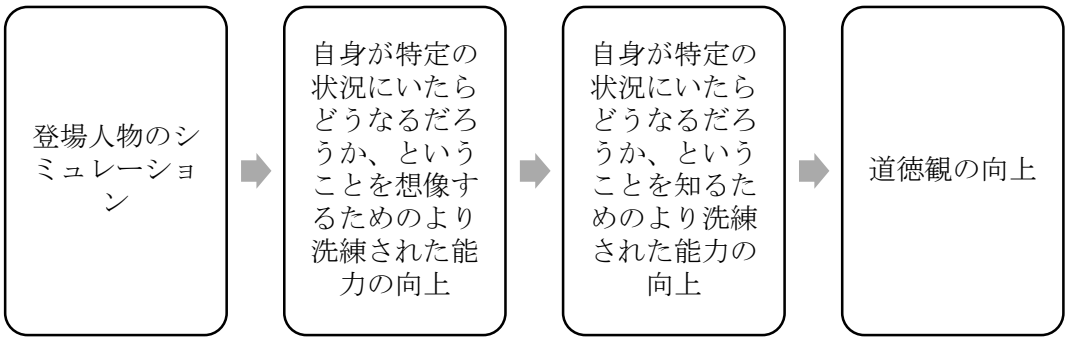

図 1 ：Currie による基本的な道徳観の向上プロセス

本節では、特に登場人物が自身の死と向き合い、自分を見つめ直すような要素が含まれるフィクション作品に焦点を当てることで、K1P と K2P の向上を導くことを考察する。本稿ではこのような作品のことを「完成された人生を描く作品（Complete Lives Fiction/CLF)」とし、作品の具体例として、黒澤明による映画『生きる』を用いながら検討を行う[8]。まず、CLF が二種類の知識を得る上で特に優れている理由を指摘する（3.1)。その上で、CLF の鑑賞を通じて二種類の知識を獲得するプロセスを示す（3.2)。

3.1 CLF 作品の鑑賞

CLF 作品においては死と向き合い、自身の人生の精査を行い、道徳的な変化を経験する人物が登場するという共通点がある。この種の作品の利点は、登場人物の人生に影響を与えた重要な経験が描写され、それらが彼らの価値観に与える影響を観察できること、そしてその一連の流れを「完成された人生」としてシミュレーションできることにある。

まず、CLF は、人生の出来事が登場人物に意味を与え、彼らが自分の人生全体を回想したときにどう感じるかという状況を疑似体験することができる。作品の鑑賞者は、登場人物が経験した状況に没入する。過去を回想し、人生の出来事のつながりを理解することができる。また、現実において、私たちは死を迎えるまで人生の終わりを経験することはできない。しかし、シミュレーションを通じて架空の状況に身を置くことで、私たちが持つ価値観の反省を促し、自身の人生を別の視点から考え直すことにつながる。

3.2 価値観の洗練：K1P と K2P

CLF に描かれる「完成された人生」をシミュレーションすることの利点を説明したところで、以下では、映画『生きる』を参照しながら、筆者が主張する K1P と K2P の獲得について示す。『生きる』では、胃がんに侵された主人公渡辺が余命半年であることを悟る。彼は市役所に勤め、官僚的な環境で 30 年近く来る日も来る日も同じ仕事を繰り返してきた。余命いくばくもない

ことで悲嘆に暮れ、人生で何をしたいのか考えたことがなかったことを悔やむなか、元部下の溌剌とした生き方に感銘を受ける。自身も残りの人生で意味のあることをできないか模索し、公園の建設を実現させる。結果、市民が議会に求めていた多くの問題を解決するに至った。彼の葬儀では同僚が集まり、彼の功績を称えた。

物語の冒頭では、彼は平凡な仕事を続ける人間として描かれていた。渡辺は医師の診察を受け、唯一の家族である息子・満男との思い出を回想した後、人生を振り返る。満男と妻との関係はそれほど親密ではない。一連のカットは、渡辺の光男との思い出——光男の手術、そして光男が出征するシーン——である。そして、カメラは彼の寝室の壁に貼られた、25 年間献身的に仕事をした証である賞状に移る。渡辺は泣き続ける。

このシーンに代表されるように、作品を鑑賞する者に自分自身を想像し、過去を振り返ることを促す。この場合、K1P の獲得による価値観の洗練につながるだろう。K1P の獲得プロセスは以下のように図示できる。

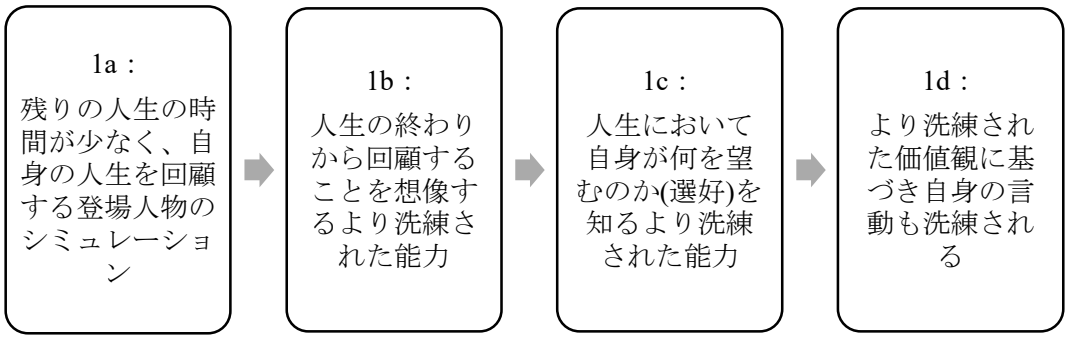

図 2 ：K1P を高めるプロセス

上の図について説明する。例えば、『生きる』の渡辺のように自分の余命が限られていることを認識する登場人物がいるとする。この登場人物へのシミュレーション（1a）が、K1P の獲得につながる場合を考える（1d)。当初渡辺は単純に仕事を続ける人間として描かれていた。余命宣告を受けて渡辺は自分の人生を回想し、「息子のために生きてきたつもりだったが、自分のために生きてこなかった」という選好を発見する。私たちは彼に共感し、もし自分がそのような人生を送っていたらどう感じるかをシミュレーションする。彼の状況を疑似体験することで、彼が自身の人生に向き合うまで、単調な人生を振り返ることがなかったという内面を知ることができる。私たちは自分の価値観について考えることを促される（1b)。何を好ましいと感じるか、彼との共通点を発見するかもしれないし、自分が持っている現在の価値を理解するようになるかもしれない（1c)。それは、その時点での自分の選好についての知識を深めることにつながり、その選好を変えたいと願うならば、変える理由があれば、行動を起こすことにつながる(1d)。その結果、一次的な選好の観点からは価値観の洗練に寄与する。

同様に、K2P の獲得に関しては、渡辺は、単調な生活を続けるという本来の選好を変えることの重要性を認識するようになった。選好を変化させる最初の試みは失敗した。残りの人生で自分が何をしたいのか、どう行動すればいいのかがわからなかった。彼は酒と遊びで楽しい時間を過ごそうとした。

しかし、それが息子と息子の妻の誤解を招き、彼らは渡辺の行動を軽蔑した。このシーンでは、渡辺の新たな選好が意味のないものであり、渡辺は新たな選好を正しい方法で選びたいと願っていることを描いている。彼はかつての部下として一緒に働いていたトヨとカフェで会い、半年しかない人生の不安を告白する。彼女は自分の職場で作っているおもちゃを見せ、何かを作ることを提案する。この出来事をきっかけに、彼はやる気を取り戻し、残りの時間は自分のために正しいことをしようと努力するようになる。彼は公園建設のプロジェクトを指揮し、公園は市民が議会に求めていた多くの問題を解決した。彼の葬儀には多くの知人が訪れ、彼の功績を称える。ここで以下の図3が当てはまる。

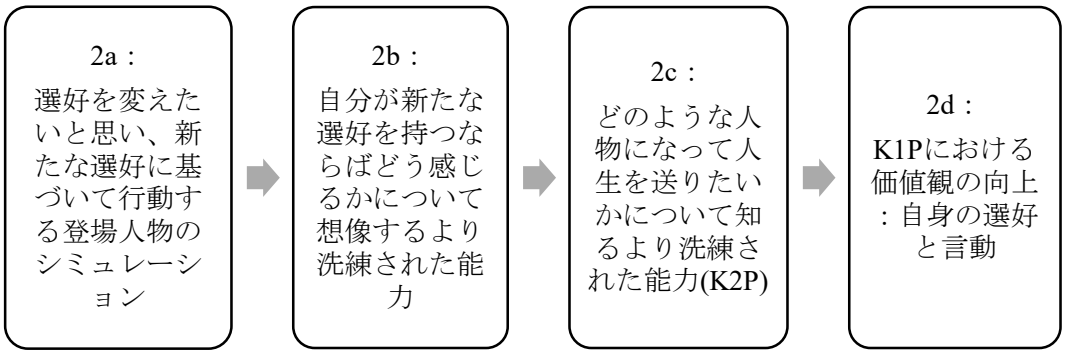

図３：K2P と自身の選好（K1P）を高めるプロセス

例えば、もともと持っていた選好を変えることにした登場人物がいるとする。私たちはその人物（2a）をシミュレーションする。『生きる』では渡辺は新しい選好、公園を建設するプロジェクトに邁進しようと行動する。私たちは、もし新しい選好のもとで生活していたら、新しい選好によってどのように感じ、どのような結果になるかを想像する能力を向上させることができる（2b）。この想像力を高める能力は、K2P を獲得することにつながる。例えば、単に仕事に集中し、いつも忙しくしているよりも、親しい人と過ごすことがいかに重要であるかに気づくかもしれない（2c）。その結果、親しい人と過ごす貴重な時間について考えるように心がけるなど、もともとの選好をより良い方向に調整するようになり、より洗練された選好を獲得し、修正された選好に照らして行動を起こすことにつながる（2d）。

おわりに

本稿では、Currie の想像力概念を用いてフィクション鑑賞を通じた価値観の洗練について議論した。筆者は、本稿で示したアプローチが唯一の方法であるとは主張しない。しかしながら、本稿の議論はフィクションを娯楽として楽しむ以上に、鑑賞者自身の人生や価値観を見つめ直し、言動の変化の一助となる役割を示した。本稿の主張は、フィクションの認知的価値の一面を提示するものとする。

注

(1)本稿で導入する概念 K1P、K2P と Frankfurt(1971)の「一階の欲求」と「二階の欲求」の相違点には次のようなものがあげられる。K1P と一階の

欲求は、「あることをすること（あるいはしないこと）への欲求」を観察したもの、という点で共通する。K2P と二階の欲求は、欲求が自身の選好を鑑みた結果に基づいているという点で共通する。他方、K1P と K2P は、自身のさまざまな経験の繋がりをより明確な形で鑑みた結果であり、Frankfurt のように必ずしも単一の事例についての欲求を指すものではない、という点で異なる。

(2)Currie(1995)は、この二種類の想像力を「対立する概念」と表現しているが、一方で、セオリーとしての想像力概念における前提は推論ではなく、私たちが「一時的に引き受ける」条件としてのシミュレーションでありうるという両者の関係も紹介している。これは、セオリーとしての想像力においての推論（他者の信念や欲望など）は、シミュレーションとしての想像力によって一時的に私たち自身が持ちうるものであることを示している。

(3) 現実とフィクションの区別がつかない場合など、フィクション鑑賞が道徳観の汚染につながる危険性については Currie も言及している。しかし、それはシミュレーション能力が低下している場合であり、その場合経験や反省からではなくフィクションや空想から生じた信念や欲望に支配されるだろうと説明する(Currie 1995)。

(4) なお、Currie は想像的投影には(i)他者の考えを理解すること、(ii)計画、(iii)フィクションへの関与の三つの役割があると主張するが、本稿では紙幅の都合上三つ目のフィクションへの関与に焦点を当てる。詳しくは Currie(1998)を参照。

(5) Arvan (2016)は、「自分の過去と未来に関心を持つことが、他者への接し方に適切な関心を持つことにつながる」と主張する。これは Currie や筆者の主張とはプロセスが逆とも捉えられるが、自分の過去や未来を見つめ直すことと他者を気にかけることの関係性が示唆される。

(6) Currie 自身は flourishing（開花繁栄）という表現を好んで使用しているが、これは厳密に定義された用語としてではなく、価値概念に中立的であることを意図するものとしている(Currie 1995:251)。ここでは「自分が本当に価値を置くものに価値を置く、望むものを望むようになる(Currie 1995:255)」までのプロセスを指しているため、この向上にまつわる一環のことを洗練としている。

(7) 選好についての議論には Harman(2009)の「やっておいてよかった推論(“I’ll Be Glad I Did It” Reasoning)」があげられる。本稿では、Harman の議論に一部同意するが、一つのライフイベントで人生全体が決まるとは限らない。ある経験がその後の人生に大きな影響を与え得ることは事実だが、人生の終わりから人生全体を精査することによって、それぞれの出来事や経験のつながりを広い視野で理解できると考える。

(8) 筆者が想定する他の CLF 作品として、レフ・トルストイによる小説『イヴァン・イリイッチの死』や是枝裕和監督による映画『ワンダフル・ライフ』などをあげたい。今回は紙幅の都合上、『生きる』のみを例に議論を進める。

謝辞

本稿の執筆にあたり、的確で丁寧なコメントをいただいたことに対して、James Andow 氏、宮園健吾氏、吉村佳樹氏、匿名の査読者二名に感謝する。

* 本論文は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2119 の支援を受けた研究成果の一部である。

参考文献

Arvan, Marcus, 'Morality, The Problem of Possible Future Selves, And Christmas Parables', The Philosophers' Cocoon, 2016 <https://philosopherscocoon.typepad.com/blog/2016/12/rightness-as-fairness-christmas-parables-and-world-events.html?sfns=mo> [Accessed 26 August 2024]

Currie, Gregory, 'The Moral Psychology of Fiction', Australasian Journal of Philosophy, 73.2 (1995), 250-259. https://doi.org/10.1080/00048409512346581

Currie, Gregory, 'Realism of character and the value of fiction. in *Aesthetics and Ethics: Essays at the Intersection'.* ed. by J. Levinson, Cambridge Studies in Philosophy and the Arts, pp.161-181. (Cambridge: Cambridge University Press. 1998). https://doi.org/10.1017/CBO9780511663888.006

Frankfurt, Harry, G., 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', The Journal of Philosophy, 68.1. (1971), 5-20.

Harman, Elizabeth, '"I'll Be Glad I Did It" Reasoning and the Significance of Future Desires', *Philosophical Perspectives*, 23 (2009), 177-199. https://doi.org/10.1111/j.1520-8583.2009.00166.x

ジャン・ピアジェの発生的認識論

東北大学　長島慧治

1.はじめに

本稿は、ジャン・ピアジェ(Jean Piaget, 1896~1980)が 1950 年代以降に提唱した「発生的認識論(épistémologie génétique)」について、その「認識論」としての立場を明らかにすることを目的とする。ピアジェに関しては膨大な文献が存在するが、その多くは初期の発達段階論についてのものであり、発生的認識論を提唱した後期ピアジェ理論に関する研究は比較的少ない。その中でピアジェの理論を「認識論」として研究するものはさらに少数であり、またピアジェの認識論を扱う研究であっても、ほとんどの場合、発達心理学上の一つの理論として扱うことに終始している(1)。しかし、ピアジェ自身は「発生的認識論は、心理学的分析を前提とするが、認識の理論の大きな諸問題を扱う認識論的研究へと必然的に至る」[PP, 31]と述べており、発生的認識論はひとつの「認識論」として、発達心理学そのものを超え出た部分を持っている。さらにいえば、ピアジェの発生的認識論は 20 世紀フランスのエピステモロジーからの強い影響のもとで成立したものである。しかし、ピアジェをエピステモロジーの系譜に位置づける研究はこれまでほとんど存在せず、わずかに今村(1993)や金森(1994)などによる言及が存在するのみである(2)。そしてこれらの研究も、ピアジェ研究を意図したものではないため簡潔な指摘にとどまり詳細な議論を展開するものではない。

以上のような背景から、我々はピアジェの発生的認識論の問題設定と論理の枠組みを見定め、その「認識論」としての基本的な位置づけを明らかにすることが必要であると考える。このために、まずピアジェが発生的認識論について詳述している全三巻の大著『発生的認識論序説』(1950)から、発生的認識論の「科学的認識論」としての位置づけを確認する。これは、ピアジェが発生的認識論の方法と対象を何に定め、どのように限定しているのかということを確認することによって行われる。続いて、ピアジェによるブランシュヴィックのエピステモロジーの評価を参照しつつ、ピアジェの発生的認識論による数学と物理学の認識論を確認する。最後に、ピアジェの発生的認識論の結論として、「諸科学の円環」としての認識論という考えを提示する。

2.科学的認識論としての発生的認識論

ピアジェは自身の発生的認識論を伝統的哲学的認識論とは異なるものであるとする。ピアジェによれば、発生的認識論は科学の内部に位置づけられた科学的認識論である。まずは、ピアジェによる哲学的認識論と科学的認識論の区別を確認しておきたい。

ピアジェによれば、哲学は実在の全体、つまり外的な実在、精神、それらの関係の全体を対象とするため、伝統的な哲学的認識論は認識一般ないし認識それ自体に関わる。

> 「精神と宇宙を同時に取り込むためには、これら二つの項の一方が他方の項にいかにして結びつけられるかをあらかじめ確定することが問題となるが、この問題は認識の理論の伝統的な対象を構成している。」[EG Ⅰ,11/8]

要するに、哲学的認識論は個別的・具体的な認識ではなく、「認識するもの」（精神）と「認識されるもの」（実在）という二つの抽象的・一般的なものの

関係のことを一挙に捉えようとするということだ。このため、哲学的認識論は個々の認識がどうなっているのか、という議論を行わないまま、認識一般について語ろうとする。しかしピアジェによれば、このような独断的な方法によっては異なる立場の論者同士の間で合意形成を図ることのできるような議論は行うことができない 。

これに対して､科学は限定された対象を自分に与える､とピアジェは言う。

> 「それ自身科学的であろうとする認識論は、それ故、認識とは何であるかを一挙に問わないように用心するであろうが、それは幾何学が空間とは何であるかを前もって決定することを避け、物理学が最初から物質とは何かを探求することを拒み、あるいはまた心理学が精神の本性について出発点における態度を決定することを放棄するのと同様である。」[EG Ⅰ,11/8]

すなわち科学的な認識論とは、科学における諸々の具体的な思考や認識を取り扱うものである。諸科学における認識は、多様な形態で存在しており、それらの諸々の形態が特殊的な諸問題を提起している。したがって、これらの諸々の認識に、それが何であるのかという一般的な回答を用意することはできない。それでは、科学的認識論は理論としての一般性をまったく持たず、一つのまとまった学問分野を形成することもない、単に個別的なものについての議論にすぎないのだろうか。そうでないとすれば、科学的認識論としての発生的認識論は、何を対象としどのような方法を用いて探求を行っているのだろうか。

2.2 発生的認識論の方法と対象

2.2.1 対象としての認識の発展

ピアジェは、個別の科学的認識の内容についての一般的理論は成立し得ないと考える。これに対して、ある場合に問題になっている科学的思考が、どのような科学的認識の発展によってもたらされたのか､と問うこともできる。すなわち、認識の内容ではなく、認識の発展のメカニズムを対象とした研究を行うことができるということだ。

> 「哲学的な問題は諸々の包括的な問いすべてに必然的に結びついているが故に、科学的認識一般の本性はなおも哲学的な一つの問題であるとしても、次のような多元的な形で言い表される具体的で特殊的な一連の問いの境界を確定することは、事態のただなかに身を置くことによって、確かに可能である：諸々の認識はいかにして発展するのか。」[EG Ⅰ, 12/9]

つまり、諸々の認識の発展についての探求は、一つのまとまった学問分野として成立し得るのであり、そのような分野こそが発生的認識論なのである。そして、このような探求は「事態のただなかに(in medias res)」、つまり諸々の認識の発展の具体的なプロセスを追跡することによって行われるのである。これこそが、発生的認識論の「対象」である。

このとき、この探求が結果として認識についての一般的過ぎる理論をなしたり、または単なる歴史主義的あるいは心理主義的記述となったりすることは避ける必要があるとピアジェは考える。すなわち、この理論は単に出来事の時系列的な記述ではないし、ある科学的思考を誰かの心に浮かんで来たも

のと捉え、心理作用に還元することでもない、ということだ。そうではなく、問われなければならないのはあくまで科学的認識に内在する、知性の発展のプロセスなのである。したがって、これを実行するための〈方法〉について検討する必要がある(3)。

2.2.2 歴史－批判的方法

以上のような理解は、あらゆる認識を時間的な発達として、そのプロセスにおいて捉えることである。ところで、科学的認識の発展について、我々は歴史的な発展および個人的な発達の二つのものを考えることができるが、これらはそれぞれ発生的認識論の方法と関係する。

発生的認識論に固有な方法のうちの第一のものを特徴づけるのは、ピアジェが〈歴史－批判的 historico-critique〉な方法と呼ぶものである。ピアジェはこの方法を使用して認識論上の大きな成果を達成している研究者として、A.コイレ、L.ブランシュヴィック、G.バシュラールなどを挙げているが、彼らはこの方法によって過去を現在と結びつけることで現在を照らし出し、現在を説明する。では、これは歴史的事実の単なる時系列的な羅列とどのように異なるのだろうか。これは、科学の歴史的な発展において現れる諸々の認識や思考の「系統」ないし「系譜」をたどることによってである。例えば数の発展について、最初は正の整数の観念しかなかったが、やがて正の分数という観念が現れた、と単に述べるのではなく、歴史－批判的方法は、正の整数という観念からいかにして正の分数という観念が生まれたのかを問う。このとき、正の整数を構成する「実在するものとの一対一対応」という操作から、「整数同士の類比」という操作が新たに発生したことによって分数がもたらされたということが明らかになるが、この点にこそ、科学的認識ないし科学的思考の発展が見出される。要するに、科学的認識の発展の結果として現れる観念や理論を羅列するのではなく、新しい科学的認識が、それ以前の科学的認識のどのような操作の拡張であり、どのような問いへの答えであるのか、といったことを探求するのが、歴史－批判的方法なのである(4)。

しかし、この方法だけでは認識の発展を十分に把握できない、とピアジェは言う。

> 「しかし問題となっているのは、常に、進展した思考が進展中の他の思考に及ぼす作用であり、認識の発生そのものでは未だない。」［EG Ⅰ, 16/14］

すなわち、歴史―批判的方法が問うことができるのはあくまで既に成立している科学的思考から新たな科学的思考を生み出すという事態であり、それ故そもそもそうした科学的な思考そのものが何に由来し、なぜ可能なのかといったことは探求の外に置かれることになる。したがって、例えば整数は論理的な基礎づけ以前に原初的な直観的において与えられるのか、因果性の観念はどこに由来するのかなどの、科学者が反省的に発見する以前に既に構成されている観念やカテゴリーの発生を明らかにすることはできないのである。

2.2.3 心理－発生的方法

こうして、歴史的な追跡とは別の、認識の進展を問う第二の方法が必要である。ピアジェはこれを〈心理－発生的 psycho-génétique〉な方法と呼ぶ。ピアジェによる発達心理学的な仕事はこの点にこそ位置づけられるのである。したがって、明らかに、ピアジェの発達心理学的な仕事は単に個人の心理学

的な発達を記述することを目的としているわけではない、ということがわかる。というのも、発生的認識論というプロジェクトにおいて彼が説明しようとしていたものは、科学的認識の発展であり、諸々の科学的思考を可能にする諸形式や諸操作の発展だからである。こうして、ピアジェはこの心理―発生的方法について次のように述べる。

> 「ところで、この方法は一般化することができるのであり、そして誕生から大人の年齢に至るまでの間の個人の知性の進展[évolution intellectuelle]の流れにおいて我々が描写しようと努めることのできる発生は、思考のあらゆる本質的な観念あるいはカテゴリーの構成である。」[EG I , 16-17/15]

言い換えれば、ピアジェの心理―発生的方法による探求、あるいは発達心理学的な探求は、科学的思考を可能にする根本的な観念や認識のカテゴリーの発生を把握するためのものであり、それは子どもにおけるそれらの発展を記述することを通して行われるのである。

このようにして、一方で歴史的・社会的な諸観念は先行する世代から継承され、そこに個人の認識を同化するものであるが、他方で個人の認識の発達において形成された諸観念や諸カテゴリーは、先行する諸観念をそこに同化する。したがって、ピアジェ自身の比喩を用いれば、「比較解剖学」としての歴史－批判的方法と、「発生学」としての心理－発生的方法とを統合することが、彼の発生的認識論の方法を構成している。

3. 操作と構造の分析

以上で述べたような発生的認識論の立場を取ることで、ピアジェは実際に科学的認識の発展についてどのような説明を与えているのか、またそれは個人の発達に対してどのような観点をもたらすのだろうか。こうした点について考えるために、ここではピアジェによる物理的認識と論理・数学的認識の発展についての説明を検討することにしたい。

まず、ピアジェ自身の議論の位置づけを明確に捉えるために、ピアジェのソルボンヌ大学留学時代の哲学教師でもあるレオン・ブランシュヴィックの議論を参照したい。ブランシュヴィックは『数理哲学の諸段階』(1912)において、空間の観念の形成における活動あるいは操作、つまり主体の能動的な働きかけの占める役割を強調するが[c.f. Brunschvicg 1912, 502]、ピアジェはこれについて次のように述べる。

> 「対象の輪郭の観念と形象一般とを生み出す線描きの実践、直線を決定する狙い付け、回転、平行運動、などのような具体的な諸操作に我々の師ブランシュヴィックが空間の発生において割り当てた基礎的な役割は、我々が子どもにおける空間的な諸表象の発達を主題に試みた体系的な研究に寄与するところが少ないなどということはなく、またこの点についての彼の見解は実験の諸結果と驚くほど符合していた。」[EG I , 258-259/320]

このようにピアジェにおいても、最終的には純粋に論理的に構成される幾何学的空間であっても、原初的には具体的な対象への働きかけによって、空間という観念は形成されるのである。言い換えれば、空間の観念は主体がアプリオリに兼ね備えているものではなく、また客観的対象としてそれ自体で存

在するのでもなく、主体が客体に働きかけることを通じて構成されるものなのである。このブランシュヴィックの議論は、歴史―批判的方法だけでなく、心理―発生的方法によって認識の発達を研究するための土台となるものであった(5)。こうして、ピアジェは空間の形成のみならず、あらゆる認識はその心理－発生的探求の端緒においては活動的なものであると考える。

3.1 二種類の〈経験〉

以上で見られたように、ピアジェは「主体の活動による認識の構成」というブランシュヴィックの議論を高く評価した。しかし同時に、ピアジェはブランシュヴィックの観念論哲学の問題点を指摘する。

> 「ただし、我々としては全面的に賛同するばかりであるこれらの定式は最終的に L.ブランシュヴィックによって物理的な経験への幾何学的な経験の完全な同化の意味に取られている。まさにこの点に我々の議論を向け、そして空間的な行動と空間的な経験との役割が、ブランシュヴィック的観念論としばしば呼ばれてきたものをこの実在論的な帰結にまで必然的に導くかどうか、と問うことが問題であるように思われる。」[EG Ⅰ, 259/321]

つまり、ブランシュヴィックの観念論的な説明では、あくまで主体の側に経験の原理が置かれ、主体の活動に空間の形成が完全に委ねられているため、物理学的な対象が位置づけられる空間の形成と幾何学的な対象が位置づけられる空間の形成が同一なのだとピアジェは考えている。しかし、それ自体としては知性の働きによって論理的･抽象的にのみ構築される幾何学的空間と、物理的実在に関わる物理的空間を端的に同一視してよいのだろうか。これに対してピアジェは、認識における「実在論」の側面、つまり物理的な対象から主体がフィードバックを受けるという場面を考えなければならないとする。

> 「すなわち、論理－数学的であれ物理的であれ、無限に多種多様な認識は、主体のなかの生得的な既成の構造や、諸対象からの単なる抽象から生まれるのでは決してなく、つねに、さまざまな程度において、主体と対象との相互作用を前提としており、それゆえにこそ、単に心理学的でなく認識論的な観点から、主体の活動を考察することが必要不可欠となるのである。」[PP, 43]

つまり、認識の研究においては、主体の精神的・心理的作用のみに焦点を当てるのではなく、認識の対象となる実在についての議論を含む必要があり、それ故、この研究は心理学にとどまらない「認識論」として遂行される必要があるのだ。このため、ピアジェの発生的認識論は、主体の活動ないし操作そのものの心理－発生的な分析によって、主体の活動と対象との相互作用を捉えることを目指すものである。

この相互作用を捉えるために、ピアジェはまず次の二種類の〈経験〉を区別する。

> 「さきに述べたように、一方には諸対象からの抽象による「物理的」経験があるが、しかしまた、われわれがこれから「論理－数学的」と呼ぶ第二の形の経験があり、その結果は（現実的または象徴的）諸対象に対する主体の活動からの抽象によって得られる。」[PP, 35]

すなわち、

①対象のもつ諸性質についての経験

②対象に働きかける活動自体についての経験

の二種類の経験を、ピアジェは区別している。ピアジェによれば、①の経験によってもたらされるものは対象についての物理的な特性と対象間の物理的な関係（因果性など）の認識であり、②によってもたらされるのは活動同士の間の論理的・数学的な性質や関係性の認識である。①の「物理的」経験は、主体の活動によって構成された経験の枠組みを前提とし、その枠組みを通して主体にとって知解可能なものとして現れた対象の性質や対象間の関係を抽出するものである。これに対して②の意味での経験についてピアジェは次のように述べる。

> 「したがって、経験とは観察から成っているものの、しかし、「いかなる」対象についても、並べる活動と組み合わせる活動の結果を観察するのであり、組み合わせの結果が順序と無関係であることを発見することが、経験なのである。そこには確かに発見があるが、それは、対象からではなく活動からの抽象によるのである。」[PP, 36]

要するに、こちらの経験は個別の対象に対して行われるのではなく、むしろ任意の対象に対して行われる活動についての経験なのであり、異なる対象に対して同じ仕方で働きかけることにより、活動一般について成立する性質を抽出するのである。したがって、「論理－数学的」経験の側面では、活動の順序、系列化、分類、対応付けなどといった、論理的なカテゴリーの観念が生じるのである。こうして、この二つの側面は対象に働きかける一連の活動において不可分に結びついているが、二つの異なる領域に属すものである。別の言い方をすれば、我々の対象についての経験、つまり物理的経験に対して、主体の活動がそのコンテクストを提供するのである。

3.2 経験と〈構造〉

ところで、活動は可逆性と合成性を獲得することで、「操作」と呼ばれるものになる。

> 「私たちは、内面化され、もはや物質的にではなく、内面的かつ象徴的に行われ、あらゆる方法で合成することのできる活動を〈操作 opération〉と呼ぶ。それは特に[…]逆にすることができ、可逆性がある活動である。」[PPG, 18]

可逆性とは、抽象的な思考においてであれ具体的な行動においてであれ、ある操作を打ち消す逆の操作を持っているということ、つまり来た道を戻るような操作が可能であるということである。また合成性とは、ある一つの操作を、それとは別の複数の操作の合成によって表すことができるということ、つまりある地点に到達するために遠回りをすることができるということだ。こうして、操作は全体性・自律性・変換性を持った一つの〈構造〉をなすことになる[LS, 53/68]。〈構造〉のもつこうした特性は、科学的思考において何かを理解したり説明したりすることを可能にするものである。つまり、例えばある観念を理解したり説明したりするということは、その観念を別のいくつかの観念によって置き換えることであるが、それらの観念の置き換えは科

学的思考の内部で諸々の観念の変換の体系を構成しているのである。こうして諸々の学問分野はいわば観念の変換体系をなしている、自律的な知性のシステムであるとみなすことができる。要するに発生的認識論とは、歴史的な発展の各段階において、また個人的な発達の各段階において形成される科学的知識のなかに、それがそのようなものとして成立し発展するための諸条件つまり構造を見出すことによって、人間の知性ないし科学的思考の発展の運動を捉えようとするものであるということができる。

物理的認識は、対象をこの構造に〈同化 assimilation〉すること、つまり対象の性質や対象間の関係を抽象し、説明の体系のなかに位置づけることによって成り立つ。同化においては、「すべての行為や習慣において、主体が対象物に吸収されるのではなく、対象物が主体の諸活動に関する限り、利用されかつ〈理解〉されるのである」[PPG, 74]。したがって、主体の活動を体系立て構造化したものである論理－数学的操作の構造は、物理的対象の経験と認識の枠組みをなしているということがわかる。実際ピアジェは次のように言う。

> 「あらゆる運動的、力学的または物理学的実験は、実際、論理－数学的な枠組みに関係づけられ、その枠組みの外では、実験の解読そのものが不可能である。」[PP, 39]

すなわち、主体が物理的対象に対してどのような働きかけを行うのか、どのような性質を認めるのか、どのように理解するのか、などの枠組みは、主体の活動そのものについての経験から抽出され体系化された論理－数学的構造によってもたらされているのである。

その一方で、論理－数学的構造は、元をたどれば主体の活動から抽象されるのであった。このとき、主体が働きかける対象の性質は、主体の活動の種類や性質を当然規定することになる。よって、主体が既に構成した活動や操作の体系に対象を同化しようとしても対象が抵抗として現れ、整合的に位置づけられないとき、対象は〈調整 accommodation〉、つまり構造の変形や分化をもたらすのである。

> 「したがって、知覚の水準からすでに、経験の把握は単なる「解読」とはまったく違った何ものかとして現れる。逆に、それは構造化であることが明らかになる。」[PP, 39]

すなわち、物理的対象の経験を把握することは主体による単なる外界の読み取りなのではなく、むしろその経験の対象に適した構造の中に位置づけられることを要求し、新たな構造化を引き起こすものである。別の言い方をすれば、主体の活動の対象となる物理的対象の性質や振る舞いによって、主体の活動についての経験から抽出される論理－数学的認識は新たに構成されるのであるのだ。したがって、

> 「このような協和は観念的あるいは理念的な系列と経験的あるいは物理的系列という二つの系列の間の一種の並行論に到達する。」[EGⅢ, 136/171]

つまり、論理－数学的な認識の系列と物理的な認識の系列は、相互に独自の領域を形成しながらも、相互に反映し合い、そのために例えば幾何学的な空

間と物理学的な空間の場合のような一致が可能となるのである。こうしてピアジェの発生的認識論は、ブランシュヴィックの観念論的なエピステモロジーを批判的に継承し、歴史－批判的方法と心理－発生的方法によって操作的構造の発展を分析することで、科学的思考の発達における、相互に照応しつつ自律的な二つの極を取り出すことになった(6)。そしてこの二つの極の自律性ゆえに、論理－数学的構造と物理的構造は同化されることはなく、一方では論理－数学的構造は（操作の結合や拡張、またある操作の一般化など）物理的対象についての経験に還元されない内的な必然性にしたがって発展するのであり、他方では物理的構造は、それを可能にする論理－数学的構造を新たに分化させることによって成り立つのである。

4.諸科学の円環

以上の議論から、我々はピアジェの発生的認識論が科学的認識の進展において二つの極を取り出しているところを確認した。最後に、ピアジェがこの事実の帰結として提出する、「諸科学の円環」としての認識論について述べたい。ピアジェによれば科学的思考はこの二つの極に方向づけられている。

> 「すなわち、ひとつは実在論的な方向で、これは低次なものへの高次なものの同化によって、そして対象に中心化された観念および実体と因果性の観念の優位によって特徴づけられる。もうひとつは観念論的な方向で、これは高次なものの還元不可能性という仮定によって、また演繹と意識的な含意の優位によって特徴づけられる。」[EGⅢ, 330/416]

「高次なもの」とは、「低次なもの」に比べてより高度に論理－数学的に構造化され、そのため低次なものには見られないような特色を示すもののことである。先に述べたように、数学と論理学は主体の操作をその源泉としており、物理学は数学を前提としつつも対象についての経験をその源泉としており、したがって相互に完全に同化されるということはない。したがって物理学は数学よりも実在論的であると言えるが、それでもなお高度に論理－数学的に構造化されている。ピアジェによればこうした構造化の度合いは生物学を経て、心理学や社会学へと低下していく。これはピアジェの用語法に従うならば、主体の操作に基づく論理－数学的構造に同化することが難しいことを、すなわち実在論的傾向を意味する。したがって、一方では科学的認識の発展は論理－数学的な方向に同化されていくものであるかに思われる。しかし、すでにみたように、数学についての認識論的探求は、心理－発生的方法による操作的な構造の分析を必要とするのだった。したがって、ピアジェは発生的認識論の研究について次のようにまとめる。

> 「いかなる認識も、その対象は主体の活動性への同化を通して初めて認識され、そしてその主体は反対に主体自身の諸活動の、言い換えれば対象への主体の調整という媒介のみによって主体は自己を認識する、主体と対象との間の分離不可能な紐帯からなるので、認識することという活動そのものに内在的なこの基礎的な円環が科学思想の全体的な体系が構成する諸認識の総体のなかにも見出されるとしても驚くべきことではない。」[EGⅢ, 278/352-353]

つまり、諸々の個別科学の認識は、その発生的な過程を対象として研究するならば、純粋に一つの科学的領域に還元される認識論は不可能であり、諸科

学の認識論は諸科学の認識論的な〈円環 cercle〉を形成する。この意味で、発生的認識論は一つの境界科学的、あるいは学際的な一つの学問分野を形成するものである。

結論

本稿で我々は、後期ピアジェの発生的認識論について、その方法と対象を明確にしつつ解明してきた。ひとことで言えば、ピアジェの発生的認識論とは、歴史―批判的方法と心理―発生的方法という二つの方法によって科学的認識の発展の過程を分析し、各々の科学的認識を成立させている構造を析出するものであった。特に、心理―発生的方法の導入は発生的認識論を観念論と実在論の二つの極の間に置くことを可能にし、諸々の科学的認識を主体の活動のコンテクストに由来するものであるとみなすことを導いた。こうした方法及び対象の限定によって、ピアジェは科学をその外部から限定しようとする独断的な哲学的認識論から距離を置き、科学に内在的な認識論の立場に立とうとする。ただし、この新しい認識論は（発達）心理学をはじめとする個別科学に直接還元されるものではなく、諸科学の相互の同化と分化によって形成される「諸科学の円環」として構想されるものであった。

ピアジェの発生的認識論の「認識論」としての研究がこれまでほとんど手つかずのまま放置されてきたために、本稿はその基本的な枠組みを提示するものであった。ゆえに、本稿は発生的認識論に対する（再）序説にすぎない。したがって、ピアジェの用いる諸概念についての込み入った研究や、ピアジェが提示する人間科学を含む諸科学のエピステモロジーについての踏み込んだ研究は今後の課題である。さらに、以上のように明らかにされた発生的認識論を他のエピステモロジーや現代の認識論の議論と比較し、その固有の現代的意義を明らかにすることも、今後必要な研究であるだろう(7)(8)。

注釈

(1)ピアジェに関する先行研究の状況及びその問題点については、バーマン(2021）が参考になる。

(2)特に金森は「エピステモロジーの外延の画定」としてピアジェに触れ、「彼を単なる児童心理学の研究者と把握することほど大きな間違いはなく、その発生的認識論は該博な自然科学的知識や実証的データに支えられた一種の実験哲学であるといってもいい」[金森 1994, 311]と評する。

(3)「互いの間に十分な関連のない歴史的で心理学的な一連の報告、あるいは認識の哲学それ自体への帰還、これらのものが、避けなければならない二つの危険であり、おそらくある厳密な方法のみがこれを防ぐことができる。」[EG I , 12/9]

(4)あるいは『論理学と科学的認識』(1965)では次のように定式化される。「要約すると、主体と対象との間、数学的演繹と物理的経験との間の関係について、またそれらの演繹ないし経験、発明ないし発見のプロセスの固有の本性についてなどといったあらゆる問題は、これらの観点の再構成された歴史的発展をまさにその現場で見出すことができるのであって、それゆえ、その議論の視点において歴史を用いるような認識論的分析の方法を、歴史―批判的方法と呼ぶことにする。」[LCS 106-107]

「科学の歴史はそれだけでは、発見についての継起の記録としては、認識論に直接かかわるものではない。反対に、（カント的な批判との類比の意味で）「批判的」分析の観点において、歴史的再構成を利用することができるとき、例えば、演繹と経験のそれぞれの部分を分離するために、保存の物理的原理

のような原理を設立するとき、歴史―批判的問題は取り組まれるのである。」[LCS 108]
(5)ピアジェとブランシュヴィックの関係については[Bennour and Vonèche 2009, 51]参照。
(6)「この相互作用から出発すると、最初は不可分であったが、認識は二つの反対の方向に向かう。一つは内在化の極であり、活動とそれらの相互作用の内的で必然的な協応、反省的分析によって論理－数学的構造を用意する協応によって構成される。もう一つは外在化の極であり、対象の追跡と経験的認識によって特徴づけられる。」[LCS 590-591]
(7)比較対象としては、「自然化された認識論」に属する議論が、特にピアジェにおいてはあまり重視されていない認識論の規範的側面との関係で重要である。また、活動のコンテクストを主体の認識の根源とみなすという点について、G.ベイトソンとの比較も興味深い。あるいはフランスのエピステモロジーの流れに属するものとして、発生的認識論の共同研究者であった G.G.グランジェと J.T.ドゥサンティとの比較研究も必要となるだろう。
(8)査読者の方々からのご指摘を受けて本稿は修正された。ここに記して感謝したい。

参考文献

（）内に邦訳を記した外国語文献は邦訳を参考にしつつ、執筆者の責任で訳出した。引用頁数は[原文頁数／邦訳頁数]の形で表記し、引用文中の[]内は執筆者による補足である。初出年と出版年の異なるものは、引用では初出年、参考文献表では出版年を記載する。また【】内は引用時の略号である。

［ピアジェによる文献］
【EGⅠ】Piaget, J. (1949)Introduction à l ‘épistémologie génétique：Tome Ⅰ. La pensée mathématique. Paris. Press Universitaires de France.
（田辺振太郎・島雄元訳(1975)『発生的認識論序説Ⅰ：数学思想』三省堂）
【EGⅡ】Piaget, J. (1950)Introduction à l ‘épistémologie génétique :Tome Ⅱ. La pensée mathématique. Paris. Press Universitaires de France.
（田辺振太郎・島雄元訳(1976)『発生的認識論序説Ⅱ：物理学思想』三省堂）
【EGⅢ】Piaget, J. (1950)Introduction à l ‘épistémologie génétique :Tome Ⅲ. La pensée mathématique. Paris. Press Universitaires de France.
（田辺振太郎・島雄元訳(1980)『発生的認識論序説Ⅲ：生物学思想、心理学思想、および社会学思想』三省堂）
【 LCS 】 Jean Piaget(1967) Logique et connaissance scientifique. （Encyclopédie de la Pléiade, 22）Gallimard, c1967.
【 LS 】Piaget, J. (1968)Le Structuralisme. Paris. Press Universitaires de France. 1968.
（滝沢武久・佐々木明訳(1970)『構造主義』白水社）
【 PP 】 Piaget, J. (1965) “ Psychology and philosophy ” . *Scientific psychology: Principles and approaches*. New York: Basic Books. pp. 28-43.
【 PPG 】Piaget, J. (1972)Problèmes de Psychologie Génétique. Paris. Denoël Gonthier.
[それ以外の文献]
Bennour, M. & Vonèche, J. (2009) “The Historical Context of Piaget’s Ideas”. *The Cambridge Companion to Piaget. Cambridge*. Cambridge University Press. pp. 45-63.

Brunschvicg, L. (1947)Les étapes de la philosophie mathématique. Paris. Presses Universitaires de France.
Burman, J. T. (2021) “The Genetic Epistemology of Jean Piaget”. *Oxford Research Encyclopedia of the History of Modern Psychology (The Oxford Research Encyclopedia of Psychology)*. Oxford University Press.
今村仁司(1993)『アルチュセールの思想』講談社。
金森修(1994)『フランス科学認識論の系譜：カンギレム、ダゴニェ、フーコー』勁草書房。

弁証法という方法
――メルロ＝ポンティの「超弁証法」論について――

早稲田大学　橋本颯太

はじめに

モーリス・メルロ＝ポンティはヘーゲルをどう読んだか。この問題は、主に歴史論と政治論の観点から分析されてきた。言いかえれば、その二人のあいだにはいつもアレクサンドル・コジェーヴの議論が読み込まれてきた。たしかにそれは正当な方針である。なぜなら『意味と無意味』、『ヒューマニズムとテロル』、『弁証法の冒険』といった 1950 年台中盤までのメルロ＝ポンティのテクストを見てみれば、そこでヘーゲルの名前や「弁証法」という言葉は、「階級闘争」や「革命」といったまさしくコジェーヴ的な問題系のなかで登場しているからだ。もちろん多くの論者が指摘しているように、メルロ＝ポンティはそこで徹底的に反コジェーヴ的な立場を取っている（1）。しかし、あるいはそれゆえに、彼は脱コジェーヴ的ではなかったとも言える。

しかし 1950 年代終盤から彼が死ぬ 1961 年までに書かれた遺稿群のヘーゲル像は、それとはやや異なっているように思われる。『見えるものと見えないもの』や「ヘーゲル以後の哲学と非-哲学」のヘーゲル論は、歴史や政治ではなく、むしろ「哲学」そのものを問題としているからだ。そしてその問題設定の変化に伴って、コジェーヴではないもう一人のヘーゲル解釈者への言及が増えていく。メルロ＝ポンティの友人にして『精神現象学』の最初の仏訳者、ジャン・イポリットである。そしてヘーゲルにおける哲学の言述（ディスクール）という問題は、まさにイポリットが『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』や『論理と実存』のなかで展開した問題に他ならない。

それゆえ、メルロ＝ポンティの遺稿におけるヘーゲル読解を読解しようとするならば、「哲学」という問題設定のもとで、イポリットとの関わりを見ながら、テクストを解釈しなければならないだろう。本稿が取り上げるのは、『見えるものと見えないもの』のなかでもとりわけ「弁証法」概念について詳しく論じている「問いかけと弁証法」章である。私たちの試みは、そのテクストをイポリットの『論理と実存』における議論と比較することで、そこに描かれている哲学的な方法論を明らかにすることである。まず 1 ではメルロ＝ポンティのテクストに登場する「超弁証法」という概念について、テクストを読解しつつ整理する。2 ではイポリットにおける哲学的言述とその外部の関係を検討しながら、メルロ＝ポンティの議論との接合点となる「直観主義、対、哲学」の構図を明らかにする。3 ではメルロ＝ポンティのテクストに戻り、その構図に関して彼の立場を明確にした上で、彼の弁証法論を哲学的方法論として読むことを試みる。

1. 言語の問題としての「超弁証法」

「超弁証法」は、「問いかけと弁証法」章の「知覚的信念と否定性」と題された部分の最後、五頁にわたる長い段落で論じられる概念である。その段落は、「二元論」と「否定性」をめぐる同章の議論を集約するものと言ってよいだろう。しかし「超弁証法」に対するメルロ＝ポンティの説明は非常に抽象的で難解であり、いまだに十分な解釈が得られたとは言いがたい。ここではまず段落全体を貫く一つの対比を手がかりとして、テクストの内容を見てみよう。つまり「良き弁証法」（＝「超弁証法」）と「悪しき弁証法」の対比で

ある。

哲学論議が往々にしてそうであるように、そこでは批判対象である「悪しき弁証法」に関する説明の方がわかりやすい。「悪しき弁証法」とは、生や歴史や思考の運動を「一つのベクトル」（VI., 126/132）として捉えたときの、そのベクトルの名としての「弁証法」のことである。つまりそれは、「先行する諸段階が獲得したものすべてを保持し、そこに何かより以上のものを機械的に付け加え、それらの弁証法的な諸段階を、より非現実的なものからより現実的なものへ、より非妥当なものからより妥当なものへ、という序列で並べることを可能にする」(VI., 128/133)ような、前進的かつ単線的なプロセスとして考えられた弁証法である。この弁証法はたんに誤り（非現実的）であるだけでなく「悪い」。なぜならこの弁証法は、あたかも歴史法則のように、「われわれの背後の狡猾な力」として実体化され、存在の諸領域に「外挿」されていくだろうからである。このような想定は、現実にある諸々の運動を真面目に観察することをやめさせ、逆にその運動を「歪める」ゆえに、悪い。

しかしこのような形の批判（ある種の「進歩史観」批判）じたいは、メルロ＝ポンティが 1950 年代の歴史論においてすでに提示していたものである（2）。ここで注目すべきはむしろ、あらゆる弁証法がこの悪しき弁証法に転落する危険を持っているという指摘だろう。ほんらい運動であるはずの弁証法がすぐに運動法則になろうとする、その危険である。彼いわく、その危険は「弁証法」という名とともに始まる。「弁証法は不安定であり、〔中略〕もしその精神を保持しようとするならば、おそらくそれに名前をつけないでおく必要すらあるのだ」（VI., 124/129）。なぜなら「弁証法」という名づけとともに、弁証法は存在の外的な「説明原理」となり、あたかも「悪霊 malin génie」や「何者か quelqu’un」であるかのように振る舞うからである（VI., 126/132）。言いかえれば、弁証法は名づけとともに擬人化されるからである。

だから「良き弁証法」は、ただ「実践」されることができるだけで、ほんらい名づけることができない。「超弁証法」とはおそらく、このようにして要請されるその仮の名である。さて、私たちは「悪しき弁証法」から転じてこちらの内実を明らかにしなければならないが、そのテクスト上の説明はひどく錯綜している。

これまでの解釈者たちがしばしば注目してきたのは、超弁証法が「自己による媒介」の弁証法だ、という説明である。

> 自己による媒介 *médiation par soi* という深い考え方、各辞項（テルム）が自らになるために自らであることをやめる運動、自らを現実化するために自らを砕き、開き、否定する運動という深い考え方があるとしよう。その考え方が純粋なままでありうるのは、媒介する辞項と媒介される辞項――それらは「同じ（メーム）」である――が、同一性（イダンティテ）という意味においては同じ（メーム）ではないという場合だけである。というのも、差異が一切ないならば、ひとは全き肯定性（ポジティヴィテ）に留まり、媒介も運動も変形もなくなるだろうし、たほう媒介するものが媒介されるものの単純ないし絶対的な否定である場合には、自己による媒介がないことになるだろうからだ。（VI., 124/130）

通常の理解では、弁証法的な媒介作用において、媒介する辞項と媒介される辞項は他なるものであるだろう。しかしここでメルロ＝ポンティは、それらが何らかの意味で「自己 soi」という「同じ」さを持っていなければなら

ないと主張している。その根拠は、媒介という事柄に内在する次のようなジレンマにある。一方において、二つの辞項が無差異的（＝同一的（イダンティック））なのだとすれば、媒介は用済みであり、不可能である。だから、それらは「同一性という意味において」同じであってはならない。他方、二つの辞項が絶対的に否定的な関係にあり、まったく隔たっているのであれば、今度は媒介の運動が始まることができず、やはり不可能である。だから、それらは何らかの意味で「同じ（メーム）」でなければならない。二つの辞項が全く同一であるときも、全く異なるときも、媒介はありえない。

このような説明はしかし、AでもBでもないという形の消極的規定になおとどまっている。この議論は積極的にはどのようなことを主張しているのだろうか。フランソワーズ・ダステュールはこの箇所に、ヘーゲル的な「同一性の論理」と異なる「差異」の思考を読み取っている（Dastur 2009, 43）。いわく「自己による媒介」というときの「自己」の「同じ」さとは、「そのうちに距離と差異を含んだ過程という意味での」同じさなのだ。

ふたたび「悪しき弁証法」を取り上げてみよう。メルロ＝ポンティによれば、「弁証法」を自称する思考は、絶対的に対立する二項に対して、それらを両立させる「両極性（アンビヴァランス）」という一つの場を与えるだけで満足しがちである。（ここで彼が主に想定しているのはサルトルの「即自－対自」論である（3）。）このような両極性による「総合（ジンテーゼ）」は、真に弁証法的な思考ではない。超弁証法は、ある辞項を取り上げなおすことによって、その意味に「距離と差異」を与えるような弁証法でなければならない。両極性において思考を停止させるのではなく、「総合なき弁証法」(VI., 127/133)として「同じ」辞項に新たな意味を与えることこそ、真に弁証法的な思考である。したがってメルロ＝ポンティが「自己による媒介」ということで説明しているのは、その弁証法が辞項と辞項の固着的な並存ではなく、辞項から辞項への際限なき差異化なのである。

ダステュールと同様に、例えばルノー・バルバラスも「自己による媒介」を言語的な差異化のプロセスとして解釈している（Barbaras 2001, 161-164）。それらの議論はメルロ＝ポンティの難解なテクストを整合的に読解することに成功しており、またそこにヘーゲル哲学の現代的な読み替えという意義を与えることにも成功している。しかし他方、「自己による媒介」に力点を置く解釈は、メルロ＝ポンティ自身のある記述を見逃してきたように思われる。

それは、超弁証法が「存在に接触した au contact de l'être」弁証法だという記述である。この規定は、媒介に関する議論や、「悪しき弁証法」に関する議論の合間に何度も挿入されている（4）。たしかに「接触」という性格づけは、存在から「遊離」した弁証法としての悪しき弁証法に対するアンチテーゼとしては理解可能である。しかしテクスト上からそれ以上の内実を読み取ることは難しい。そしておそらく、これまでの解釈者のように「辞項」という言語的なレベルで超弁証法論を読解する限り、解釈のレベルでもこの「接触」に内実ある説明を与えることは難しい。「接触」の問題は存在における非言語的領域と言語的領域の布置に関わるからである。この点を明確にするために、つぎはイポリットの弁証法論を見ることにしよう。

2. イポリットにおける「接触」と「沈黙」

ところで、「弁証法」という概念のもとで「存在との接触」を考えるという問題設定は、メルロ＝ポンティのオリジナルではない。私たちは同じ問題を

イポリットの『論理と実存』に見出すことができる。つまり、「言い表しえぬもの」と題されたその第一部第一章、ヘーゲルの『精神現象学』第Ⅰ章「感覚的確信」の議論が哲学という言述（ディスクール）にとって何をなしているのか、ということを問題とする箇所である。以下、その議論を再構成してみよう。

知と言語に限界はない。哲学はまずそのことを正当化しなければならない。なぜなら、哲学の外部に「言い表しえぬもの l'ineffable」を想定することは、「言述を断念すること、諸意識によって設定された共同性を断念すること」であり、それゆえ哲学という営みの断念だからである（LE., 7/14）。哲学が「概念と言述における存在の表現」である以上、その外部があってはならない。

しかし哲学者たちは、そのような言い表しえない哲学の外部をしばしば考えてきた。そのうちのひとつは個別的な感覚である。代表的なのはいわゆる直観主義、すなわち言語化できない感覚という「最初の沈黙へと、存在との直接的な接触へと戻る」ことを目指す思想である。「沈黙、言い表しえぬものは言葉（パロール）よりも高尚である」と考えるこの哲学は、普遍的言述を断念するがゆえに、「自己破壊」的である（LE., 10/18）。

したがって哲学の言述に外部はないということを主張するのであれば、まずこの直観主義を乗り越えなければならない。その乗り越えは、「感覚はそもそも言語の外部ではなく、むしろ感覚はつねにすでに言語的でもある」ということの弁証法的な論証によってなされる。イポリットは『精神現象学』「感覚的確信」章の議論を再構成することで、その論証を行っている。その概略はつぎのようなものである。①まず意識は、感性的で個別的な対象を「このもの ceci」と呼ぶ。その認識は最も疑いえないものであるから、「最も真理をそなえた」、「最も豊かな」認識であると、意識は思う。（感性的・個別的対象に最も豊かな実在性を認めるこの立場には、最も素朴な意識の立場と、直観主義の立場が重ね合わされている。）②しかしこの意識は「このもの」という規定がどのようなものにでも妥当することを発見する。つまり「このものは〜である」の「〜」にはいかなるものでも入りうるということを発見する。③このとき、このものという対象は「最も貧しい」認識に、つまり「規定の無」、「あらゆる規定の媒体」、「抽象的な普遍」に変化している。言いかえれば、その対象は「個別的なもの」から「普遍的なもの」へと生成変化しているのである（LE., 15-16/23-25）。

さて、感覚的確信におけるこの弁証法的過程は、意識の経験の一部として考えられる限りは、それほど際立った契機ではない。つまりそれは、感覚的確信から知覚へ、知覚から悟性へと意識の形態が複雑化・高度化していく流れ（5）のなかの、一つのステップでしかない。しかし同じ過程が哲学の言述の運動として考えられるとき、それは「決定的」な過程である（LE., 17/27）。なぜならその論証によって、直観主義が想定するような「存在論的沈黙」など実はどこにも「ない」ということが、したがって外部なき全体性において「意味（サンス）の前進的獲得」としての「弁証法的言述」が限界なく展開できるということが、保証されるからである（LE., 25/36）。哲学の言述は「ある意味から他の意味へと進むのであり、無意味から意味へとは進まない」（LE., 14/23）。言いかえれば、哲学は言語的な意味から言語的な意味へと生成変化していくのであって、その手前に「接触」を回復すべき「沈黙」の領域などない。その手前はすべて無意味である。

イポリット（が解釈するヘーゲル）の哲学とは、弁証法と「沈黙」と「接触」をこのように布置する哲学である。彼にとって弁証法とは、言述の領域

の全体性を確保しようとし、その過程で「接触」と「沈黙」の契機を徹底的に排除するものなのである。だとすれば、話をもとに戻すならば、メルロ＝ポンティのいう「存在と接触した弁証法」も、すでにイポリットによって排除されてしまっているのではないだろうか。弁証法は存在に接触しているどころか、存在に接触しようとするあらゆる思考を論駁するのではないだろうか。

3. 接触と沈黙の問題としての「超弁証法」

だがメルロ＝ポンティは次のように書いてもいる。「問いかけと弁証法」の次に置かれた章、「問いかけと直観」のなかの文章である。「ここでわれわれが提案しているのは〔中略〕直接的なものへの還帰、実在するものとの合致や事実的な融合ではない〔中略〕。そのような探求であれば、それはわれわれの問いを無効にしてしまうだろう」、と（VI., 160/169）。ではメルロ＝ポンティは、イポリットが退けたのと異なるどのような仕方で、存在との「接触」を語っているのだろうか。そしてその接触において「弁証法」を捉えることは、彼の議論のなかでどのような意味を持っているのだろうか。

3.1. 存在と接触した弁証法

まずは先の引用に続く「問いかけと直観」章の文章を読解することで、「沈黙」と「接触」をめぐるメルロ＝ポンティの立場を明確にしよう。主にベルクソンの「直観」概念を念頭に置きながら、直観主義批判を展開する箇所である。その批判の理路はかなりイポリットと似ている。

> 〔ベルクソン的な直観主義によれば〕哲学者は言葉を語るが、そのことは哲学者における弱さ、しかも説明不可能な弱さである。哲学者は黙るべきであり、沈黙したまま〔存在と〕合致し、そして〈存在〉のうちで、そこですでに出来上がっている哲学に戻るべきなのだ。しかし反対に、あたかも哲学者は、自らの聞いている自らの内のある種の沈黙を、さまざまな言葉（モ）に置きなおそうとしているかのように事態は進む。哲学者の「仕事」の全体が、この不条理な努力なのだ。（VI., 164/173）

ある地点までは、メルロ＝ポンティとイポリットは同じ理路をたどっている。つまり「哲学はあくまで言語的な営みであり、それゆえ言葉を廃棄して原初的な存在へ還帰しようとする哲学は誤っている」というところまでは。イポリットにおいてと同様、メルロ＝ポンティにとっても直観主義は無意味への移行に過ぎず、たほう哲学は意味から意味への移行であるべきなのだ。

しかしここからが決定的に違う。つまり「意味から意味への移行」というときの「意味」の意味が違うのである。メルロ＝ポンティはその意味の領域に「沈黙」すなわち非言語的な部分を認めている。つまり彼にとって哲学は、沈黙を言語によって消去することを目指すものではなく、沈黙の意味を言語的に表現すること（「さまざまな言葉に置きなおす」こと）を目指すものなのだ。ここに二人の決定的な相違がある。イポリットにとって、感性的・個別的な領域は非言語的かつ無意味だった。対してメルロ＝ポンティは、感性的・個別的な領域を非言語的かつ有意味と捉えている（6）。

「沈黙」の用語法と連動して、「接触」もまた、メルロ＝ポンティにおいて

は異なる意味を持つことになる。彼にとっては、沈黙の意味を言葉で表現することが、同時に「〈存在〉との接触を語るため」の努力でもあるのだ（VI., 164/173）。

> 哲学者は誰よりもよく知っている。体験とは語られた体験であり、その奥行きのなかで生まれた言語は、〈存在〉にかぶせられた仮面なのではなく、もし言語をその根や葉のすべてとともに捉えなおす術を知っていれば、〈存在〉の最も有力な証人になるということを。言語は、言語がなければ完全なはずの直接性を断ち切るものではないし、視覚や思考そのものも、よく言われてきたように「言語のように構造化」されており、まだそう呼ばれる以前の分節である〔中略〕ということを。（VI., 165/174）

感性的・非言語的な「意味」が、ここでは存在における「分節」と言いかえられている。その感性的領域の分節は、言語的な分節との関係において存在している（7）。つまり「無言の風景の分節と言葉（パロール）の分節とのあいだ」には「いくつもの交流」があるために（VI., 166/175）、つねに「体験とは語られた体験」でもあるのだ。そして哲学者が行うのは、私たちが視覚その他の感覚によって触れている沈黙の「分節」を、言葉に「置きなおす」ことで「捉えなおす」という仕事である。ここには、メルロ＝ポンティにおける哲学的言語のひとつのモデルが示されている。それはもはや存在を覆い隠す「仮面」ではなく、むしろ存在との接触を再構成し明らかにするような言葉である。

さて、私たちのもともとの問題は、超弁証法が「存在に接触している」ということの内実だった。ここまでの議論を踏まえれば、その規定によって弁証法もまた今見たような哲学的言語のモデルのなかに位置づけられることは明らかだろう。じっさい彼は超弁証法を、「前述定的な文脈から切り離された」悪しき弁証法に対置して、「私たちが接触している存在を解読する」弁証法として説明している（VI., 124-125/130-131）。超弁証法とはまさしく、沈黙の意味を言葉で表現するという事柄の名前であり、すなわち哲学の営みそのものの名前に他ならない。

沈黙の意味の表現がつねに体験を語ることとして、言葉の新しい使用としてなされる以上、たしかにその弁証法は「自己による媒介」すなわち辞項から辞項への移行であると言ってよい。しかし、それを単に言語的な運動としてのみ解するならば、「前述定的な文脈から切り離された」超弁証法を考えるという誤謬に陥るだろう。超弁証法における運動性は、言葉を再使用することによって、感性的・非言語的な意味を再構成するものでなければならない。言いかえれば、超弁証法とは、「辞項から辞項への移行」が、つねに同時に「沈黙から辞項への移行」でもあるような、二重の運動性でなければならない。それはいったいどのようにして可能なのだろうか。言いかえれば、その方法とは何だろうか。

3.2. 沈黙の意味の語り方としての超弁証法

しかしいま見た議論を「沈黙から辞項への移行」は具体的には「辞項から辞項への移行」としてなされる、というふうに捉えなおせば、それはすでに哲学的な方法論になっているのではないだろうか。その議論に入る前に、メルロ＝ポンティの遺稿から哲学の方法論を考えることの難点について確認しておこう。

つまり、先にみたような哲学的言語のモデルに対して、メルロ＝ポンティは具体的な方法論をほとんど明示していないのである。彼はフッサールの「重要なのは、いまだ黙した経験をその固有な意味の純粋な表現にもたらすことである」（VI., 169/178）という言葉をスローガン的に繰り返しはするが、そのために何をすべきかは甚だ不明瞭なのだ。

沈黙の意味を表現することの例としてより具体的に説明されているのは、むしろ画家の実践だろう。『見えるものと見えないもの』と並行して書かれた「眼と精神」は、画家が存在における「見えないもの」の次元をどのように表現しているかという問題を、集中的に論じたテクストである。いわく、画家は「見えるものをわれわれに見えるようにさせているのはどのようにしてか」を世界のなかの物に問いかける（OE., 29/91）。そしてその問いかけを通して、例えばレンブラントは、「両立不可能だがやはり一体をなしている二つの視野の交差」という「見えないもの」の次元を、「手の影」によって表現するのだ。要するにメルロ＝ポンティによれば、画家が沈黙の意味を表現する方法とは、見える世界における見えないものの働きを観察し、それを「線、光、色、起伏（レリーフ）、量塊（マッス）」において表現することなのである（OE., 71/161）。しかし、哲学の方法論についてこれと同じくらい具体的に語っている箇所はない。

ここで改めて超弁証法論を取り上げてみよう。「辞項から辞項への移行」によって「沈黙から辞項への移行」を実現する弁証法があるのだとすれば、それは哲学の方法にひとつの示唆を与えることになるのではないだろうか。まず超弁証法論から明らかになるのは、画家が絵の具を用いて沈黙の意味を表現するように、哲学者は辞項すなわち言葉を用いて沈黙の意味を表現する、という事柄である。とうぜん次に問題となるのは、その言葉の用い方だろう。なぜなら、感性的領域の意味を表現しようとするとき、たんに過去の概念を再利用しさえすればよいというわけはないからである。その取り上げなおし方の具体的な指示は、これまでの「超弁証法」解釈がほとんど触れてこなかった次の一節から読み取ることができる。

> 〔超〕弁証法が参照する種類の存在は〔中略〕肯定的に指示することができない。そのような存在は感性的世界のうちに豊富にあるのだが、それは諸存在論が感性的世界に付加してきたものをすべて剥ぎ取るという条件つきのことである。（VI., 124/130）

超弁証法的な言語使用とは、感性的世界を「参照」しながら、そこに加えられた概念的な付加物を「剥ぎ取る」ことだという。もちろん、ここで「剥ぎ取る」ということを直観主義的な「還帰」の方向性で理解してはならない。哲学者は、経験から「切り離された」既存の哲学的辞項を批判的に相対化することなしには経験を語ることができず、それゆえそれらの付加物を「剥ぎ取る」のだ。と同時に、哲学者は既存の辞項をもう一度用いることなしにも、経験を語ることができない。ただしそのとき、哲学者は経験の沈黙の領域を「参照」し、その辞項が存在のよりよい表現となるように語りなおす。この「剝ぎ取り」と「参照」による「語りなおし」が、言葉を再使用すると同時に感性的意味を再構成するような超弁証法的な言語使用の具体的なあり方なのだ。言いかえるならば超弁証法論とは、「既存の言葉を経験と見比べ、その言葉に新しい意味を持たせながら経験を語りなおす」というある意味でシンプルな哲学の方法を語った議論なのである。

ここから「悪しき弁証法」批判の方法論的意義も見えてくる。つまり、それは超弁証法的な哲学を可能にするための格率を提供するものである。というのも、経験記述としての超弁証法が可能であるためには、つねに既存の言述に対する批判・改訂の可能性が保証されていなければならないからだ。そしてその可能性を担保するための方法とは、その可能性を閉ざしてしまう「悪しき弁証法」を警戒することに他ならない。超弁証法が「自らが存在の経験から切り離された意味の一つとなる限りにおいて自らを批判する」（VI., 124/130）弁証法だというメルロ＝ポンティの一文は、私たちが「総合なき弁証法」としての哲学を実践するための注意書きでもあったはずである。

おわりに

本稿は、イポリットとメルロ＝ポンティの比較を通して、メルロ＝ポンティの「超弁証法」が、存在の沈黙の意味を表現するための、哲学の具体的な方法論であることを示した。

メルロ＝ポンティの哲学は、イポリットの構図から言えば、沈黙から言語へという「決定的な」第一歩を何度もやり直す哲学であることになる。この際限のないやり直しの場所を考えるときに、おそらく哲学という制度の問題が浮上する。それはメルロ＝ポンティの遺稿のなかのもう一つの大きなヘーゲル論、「ヘーゲル以後の哲学と非-哲学」の問題である。メルロ＝ポンティはその死の直前、一方では非-哲学を思考することによって、もう一方では絵画や文学と哲学を限りなく接近させることによって、哲学という制度をほとんど解体しかけていたように思われる。それでもなおメルロ＝ポンティが哲学者を自認し続けたのだとすれば、彼にとって哲学とは、最終的にどのようなものであったのだろうか。弁証法という哲学の方法の問題は、哲学の制度の問題につながっている。

（1）Cf. Vuillerod 2018. 常深 2023.
（2）例えば『弁証法の冒険』（1956 年）では、コジェーヴの「歴史の終焉」論が批判されている（AD., 285/285）。
（3）メルロ＝ポンティは同章の全体を通して「即自－対自」という固定的な二元論を批判している。彼の要点は、サルトル的な二元論から出発する存在論が「見るもの－見られるもの」の可逆的関係を表現することができないということにある。メルロ＝ポンティにとって弁証法的に考えることとは、「即自」と「対自」という二つの辞項を存在の両極として並立させることではなく、むしろその二者の相互浸透を表現することなのである。
（4）「弁証法は〈存在〉のなかで〈存在〉に接触しながら働いている思考である」（VI., 123/129）、「弁証法は存在に接触した思考である」（VI., 124/130）、「弁証法はわれわれの接触している存在を解読する一つの仕方である」（VI., 125/131）と、飛び飛びに同様の規定がなされている。
（5）『精神現象学』の章立ては「感覚的確信」、「知覚」、「悟性」、「自己意識」、「理性」と進む。そのそれぞれが意識のひとつの形態を表しており、当該の形態における意識の挫折が、そのつどより高度で複雑な形態への移行を指示するという仕方で、意識の経験の弁証法は展開される。
（6）このことは当該の文章のなかで論証されている主張というよりも、『知覚の現象学』以来メルロ＝ポンティに通底している基本的な立場である。この主張の根拠は端的に言えば、ゲシュタルトのような知覚的意味が言語的意味に先立っているという事実性にある。この問題を特にイポリットとの関連

で分析しているのは Apostolopoulos 2018, 94-97 である。
（7）このこともやはり、そこで論証されているというよりは彼の一貫した立場の表明である。
（8）「〔レンブラントの〕「夜警」のなかで、われわれに向かって突き出された腕が真にそこにあるのは、首領の身体にうつる手の影が、同時にその手の横面としてもあらわれるときである。首領の空間性と、両立不可能だがやはり一体をなしている二つの視野の交差は、互いに支え合っているのだ。」（OE., 29/91）
（9）「問題は、非-哲学であることによって哲学であろうとする哲学である」（NC., 275/337）。

文献

メルロ＝ポンティ及びイポリットの著作は以下の略号で表記し、スラッシュの前後に原書と邦訳の頁数を記した。外国語文献からの引用は、適宜邦訳を参照しつつ筆者が訳したものである。

【メルロ＝ポンティ】
AD: *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 2000[1956].（『弁証法の冒険』滝浦静雄、木田元、田島節夫、市川浩訳、みすず書房、1972 年。）
OE: *L'Œil et l'esprit*, Gallimard, 1985[1964].（『メルロ＝ポンティ『眼と精神』を読む』富松保文訳、武蔵野美術大学出版局、2015 年。）
VI: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1979[1964].（『見えるものと見えないもの』滝浦静雄・木田元訳、みすず書房、1989 年。）
NC: *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, 1996.（『コレージュ・ド・フランス講義草稿』松葉祥一・廣瀬浩司・加國尚志訳、みすず書房、2019 年。）

【イポリット】
LE: *Logique et existence*, Presses Universitaires de France, 1953.（『論理と実存』渡辺義雄訳、朝日出版社、1975 年。）

【その他】
Apostolopoulos, Dimitris. (2018), "Sense, Language, and Ontology in Merleau-Ponty and Hyppolite", *Research in Phenomenology vol. 48*, Brill, pp. 92-118.
Barbaras, Renaud. (2001), *De l'être du phénoméne*, Jérôme Millon.
Dastur, Françoise. (2009), « Merleau-Ponty et Hegel : Ontologie et dialectique », *Chiasmi International no. 11*, Vrin, pp. 33-48.
Vuillerod, Jean-Baptiste. (2018), « Merleau-Ponty hégélien ? », Chiasmi International no. 19, Vrin, pp. 101-114.
常深新平 (2023)「メルロ＝ポンティによって改訂されたヘーゲル主義」『メルロ＝ポンティ研究』第 27 号、59-74 頁。

採用論文
（50 音順）

ヘーゲル論理学における「物自体」概念の深化について

北海道大学　安保広睦

はじめに

ヘーゲルは『大論理学』のなかで、「論理学は、物自体とは実のところなんであるか、ほんとうに自体的にあるのはなにか、ということについての叙述である」（W5, 130）と書いており、ヘーゲル論理学全体の目的が、まさしく「物自体」に象徴される自体的なものの解明に当てられていることはけっして看過されてはならない事実であろうと考える。「物自体 Ding an sich」とは、「われわれはそれを認識することができない」という前提とともにカント哲学が残した問題含みの概念であって、また同時に、それは経験の内部にある「現象 Erscheinung」と明確に区別されることによって、「経験の限界を画定する」というカントの理性批判の試みにおける最大の目的を充実させるのに必要不可欠な概念であった。本稿では、ヘーゲル論理学がこの「物自体」の問題に対していかに応答しているか、ということについて検討したい。

現在、英語圏のヘーゲル論理学研究においては、大きくふたつの解釈が対立している(1)。ヘーゲル論理学の基本的性格とはなんであるかをめぐる、Stern に代表される形而上学・存在論的解釈と、Pippin に代表される非形而上学・認識論的解釈である。私見によれば、ヘーゲル論理学研究におけるこのふたつの解釈の対立は、すべて解釈者自身によるカントの超越論的観念論に対する理解の相違にもとづいている。あえて換言すれば、ヘーゲル研究上の対立は、「心と世界との関係」という伝統的な哲学の議論がヘーゲル解釈の内部で反響しているにすぎないものと思われる。これをカントに引きつけて考えるなら、われわれは有名な「現象と物自体との区別」の問題に行き着くことになる。物自体を認識することができないという事態は、そのまま心がいかにして世界に到達するかという問題に関わってくるものだからである。

このヘーゲル論理学研究上の対立を足掛かりにして、ヘーゲル自身が「物自体」をいかにして理解していたかということを検討していきたい。まずは上にあげたヘーゲル研究上の対立の具体的様相を確認し、その対立の原因に、確かに「物自体」概念が見いだせるということを示そう。その後、ヘーゲル自身の「物自体」理解を『大論理学』等にある記述をもとにして検討し、ふたつの解釈の対立を解消することをめざす。

１．　ヘーゲル論理学解釈におけるふたつの道

現在の、特に英語圏におけるヘーゲル論理学解釈にはふたつの道がある。

ひとつは Terry Pinkard や Robert Pippin に代表される非形而上学的解釈であり、とくに Pippin はヘーゲルをカントの正統な後継者として位置づける。「彼［ヘーゲル］の概念に関する理論、そして実際、概念と実在との関係、あるいは彼の哲学全体の基本的な立場は、きわめて重要なカント的主題である「統覚の超越論的統一」をもとにした直接的なバリエーションであると理解されるべきだ」（Pippin 1989, 6）という主張が物語るのは、ヘーゲルはカント以後にあって、カントの重大な発見である「超越論的統覚」を受けいれ、そのような自己意識にもとづいて、ヘーゲル自身の論理学を展開しているということである。

この解釈には、Stephen Houlgate や Robert Stern などの形而上学的解釈が対立する。それによると、Pippin などによる非形而上学的解釈は、ヘーゲル論理学を「半分しか語って」おらず、それというのも、「ヘーゲル論理学において探究されたカテゴリーは、思惟の必然的な概念と、存在それ自体の本質的な規定のいずれも」（Houlgate 2008, 118）であって、彼の論理学は論理学であると同時に「形而上学あるいは存在論」でもあるからである。Pippin らの解釈ではヘーゲルのテクストにみられる「非超越論的」な側面を見落とすことになるが、しかしヘーゲルはむしろ「「存在それ自体」ではなく、自己意識の条件をもとにした方法へのいかなる形而上学のカント的制限をも拒絶している」（Stern 2008, 141）ように思われるため、「存在論」的側面の見落としは致命的であるというのである。

もちろん、カント哲学を正確に読み解けば、Stern らの指摘に反して、Pippin の解釈が十分に「存在論」的でもありうることは明らかである。たしかに物自体は認識されえないのだが、認識されうる現象はまったく客観的であり、その客観的実在については、カテゴリーの超越論的演繹によってカテゴリーの客観的妥当性が担保されることに伴い、完全に保証されている。その意味で、カントにとって「存在論という高慢な名前」は「たんなる純粋悟性の分析論という謙虚な名前に席を譲らねばならない」（A247/B303）のであって、彼の「超越論的論理学」に含まれる「超越論的分析論」こそまさに「存在論」の謂いである(2)。かのカテゴリーの超越論的演繹において、中心的な役割を果たすのが「私は考える」という純粋統覚による「自己意識の超越論的統一」（B132）なのであり、その根源的統一の機能にもとづいて客観的実在が保証されているのだから、Pippin が主張するように、ヘーゲルがカントの「超越論的統覚」を完全に受容しているとすれば、ヘーゲル論理学が「存在論」でもあるということは疑いえないはずである。

その点について、形而上学的解釈の立場をとるSternは、たしかにPippinは「正確にもカント的な視点から、[自己意識と存在それ自体という]区別はないというのが完全な見解であり、その見解ゆえにヘーゲルは彼の形而上学を、超越論的なしかたで、自己意識の必然的な諸条件から主張することによって導いていくということに満足しえたのだと応答するかもしれない」（Stern 2008, 141）と述べ、当該の問題意識を共有している。その上で、「根本的な心と世界の二分法がほんとうに意味のないものであるなら」、そうであればなおさら、「なぜカテゴリーに関する探究を、自己意識の条件に関する探究とみなすのか、そしてまたなぜ研究の「基礎」として（「存在」ではなく）「わたし」を扱うのか」（ibid.）と問い、ヘーゲルのテクストすべてを超越論的なしかたで、すなわち自己意識からの基礎づけというしかたで論じることに疑義を呈している。

このようにPippinはヘーゲルの存在論的な議論を無視していると批判され、逆にSternらはヘーゲルの認識論的な議論を無視していると批判されるので、「この論争は結局は、ヘーゲルの文言をどう捉えるかという水掛け論になってしまう」（川瀬 2021, 57）のである。結局のところ、ヘーゲルのテクストは存在論的－認識論的解釈のいずれをも許容する表現をとっているのであり、ゆえにここで問題となるべき射程は、すでにヘーゲル解釈における表層的対立にとどまらず、むしろヘーゲルをめぐるこれらふたつの解釈をそもそも可能にしているところの、より深奥の哲学的課題へと続いているように思われる。

２．　なぜ「物自体」が問題となるのか

問題を整理してみよう。ふたつの解釈は、少なくともヘーゲルがカントの「超越論的統覚」を受けいれ、それがために「自己意識と存在それ自体という区別」がすでに存在していないということを認めているように思われる。前述のとおり、Sternはカントの超越論的な批判によって「根本的な心と世界の二分法がほんとうに意味のないもの」となっていることを受けいれた上で、みずからの疑念を提示しており、またヘーゲルが「ポスト・カント主義者であることについては同意」（Stern 2008, 141）しているからである(3)。

そうであるならば、真にSternらが受けいれられないものはなんであろうか。思うに、ヘーゲルが受容したはずのカントの「超越論的観念論」では、形而上学的解釈の立場をとるSternやHoulgateは、これを「存在論」として満足できないのである。そのわけは、以下のStern自身の言葉をみれば理解に易い。

Pippinによれば、ヘーゲルはカント的な批判的転回に従っており、そう

して統一された自己意識（カントでいうところの「統覚」）の条件にもとづいて、概念体系のために必要なカテゴリーを規定しようとする。しかしながら、カントはわれわれの概念的枠組みの外側にありうる「物自体」の実在論的概念の余地を許すことによって、みずからの主張を弱めているのであって、Pippin はそのような可能性を閉ざすような、より徹底した反実在論を発展させたものとして、ヘーゲルのプロジェクトをとらえている。（Stern 2008, 138）

Stern の解釈によると、たとえ Pippin の言うようにヘーゲルがカントの「統覚」を受けいれていることを認めたとしても、その体系にカントの残した「物自体」という「実在論的概念」がある以上、自己意識とその外側という隔絶が必ず生まれるのであり、その結果、一度受けいれたはずの「自己意識と存在それ自体という区別がすでに存在していない」ということを、ここに至ってふたたび棄却せざるを得ない。このとき、Stern はカントの物自体概念を「実在論的」にとらえており、それにわれわれが到達しえないという点をとって、カントの超越論的観念論は「存在論」として不十分であるとする。そしてヘーゲル論理学をそこからむしろ「より徹底した反実在論」のほうへと引き寄せて規定する Pippin の解釈を断固として拒絶するのである。

しかしカントにおける「物自体」という概念自体があまりにも多義的であり、それに関する解釈も一定せず、いまだにその本義が見定められていない以上、ここでの Stern による「実在論的概念」としての物自体という規定もまた、おそらく自明ではない。実際、Pippin がそのような理解をもっていたかどうかには疑問の余地が残る。Pippin は「物自体」を「超越論的－懐疑論的残余」（Pippin 1989, 93）と呼び、カント－フィヒテが陥ったとされる「人間的知覚と神的知覚との基本的な、永遠の相違を強調し、後者に唯一の真正な、物自体の絶対知を帰属させる」という「超越論的懐疑論」をいかに回避するかということがヘーゲルの課題であったと主張する（ibid.）。そして「ヘーゲルがカントの「物自体」理論を攻撃する文脈において明らかだが、ヘーゲルはわれわれがたんに超越論的条件から独立している世界それ自体を知ることができると主張しているのではなく、それ自体についての主観の知識は最終的に、正確に理解すれば、カントが逆説的に否定した物自体の知識として考えられるということを主張している」（ibid., 98）のであって、「存在それ自体」についての「実在論的前提」を「無効化しようとする」こと（ibid.）がヘーゲルの目指すところであり、その意味で、「ヘーゲルは、直接に実在論的方法において、たんに精神の自己規定と存在それ自体との同一性を打ちた

てようとしたのではない」（ibid., 97）と考える。つまり Pippin は、Stern が言うように、「物自体」が「実在論的概念」であるため、これを徹底的に排除することによって、カントーヘーゲル理論を「反実在論」的に規定しようとしたのではない。そうではなく、「カントがわれわれは物自体を知りえないということの虜になった」（ibid.）という事実をあくまで「実在論的」に乗り越えようとするいかなる試みをも無効化しようとしたのである。「物自体を知りえない」という事実から、われわれの認識を超えた「なにか」がたしかに実在していると考えるのではなく、少なくともわれわれの認識に対してたしかに設けられた「制限」（ibid., 91）が存在していると考えるのが、Pippin による「物自体」理解の核心であったように思われる。

ここにきて、次のことが明らかになるだろう。すなわち、カントの残した「物自体」概念があることによって、ここで、カントの理論的枠組みの後継者としてヘーゲルを解釈しようとする者の眼前には、大きくふたつの道がひらけているはずである。ひとつには、「物自体」をみずから「実在論的概念」ととらえるために、われわれのカテゴリーによっては到達しえない「物自体」というものが実在論的にあると考え、しかしカントの超越論的観念論によってはどうしてもこれをとらえることができないので、ゆえにその体系は「存在論」としては不十分であり、これを受けいれながらさらに克服していくものとしてヘーゲル論理学を解釈することは、主観的な「わたし」から始めて、客観的な「物自体」をどうにか「主観」の側に取りこむことで乗り越えようとする「反実在論」であるかぎりにおいて、これを認めることができない。ヘーゲルが「超越論的統覚」を受けいれていたことは一旦認めるが、この成果を受けいれることは必然的に、統覚とはどこまでも異質な、しかし体系において不可欠である「物自体」を受けいれることを意味するかぎり、ヘーゲル論理学をその主観的な「自己意識」から始めることに同意しないのである。それに対してみずからはなにかしらの「実在論」をヘーゲルに帰し、たとえば自己意識からの基礎づけではなく、「存在それ自体」から始めるというしかたによって「存在論的」にこれを解釈しようとするのが Stern らのとった道である。

その一方、「物自体」をわれわれの「概念＝世界」に対するたんなる「制限」ととらえるために、これをあくまで「実在論的」にとらえ乗り越えようとして、とうとう直接に「物自体」について語ってしまうようなあらゆる存在論的試みに対して、それらが措定する「実在論的前提」をことごとく無効化し、われわれのどこか彼岸に認識すべきなにものかが実在していることを否定す

るような、Pippin のいく道がある。いわく、「超越論的条件から独立している世界それ自体」などありえず、それらは「概念［＝世界］自身の不完全さの帰結としてあるにすぎない」（Pippin 1989, 98）というわけである。彼はおよそいかなる「実在論的概念」をも前提しておらず、それゆえこれを乗り越えようとするかぎりでの「反実在論」には与しない。彼が「超越論的－懐疑論的残余」(ibid., 93) として「物自体」を消極的に規定するばかりで、Stern がやったように、これを積極的に「実在論的概念［残余］」とは規定しなかったということが、上のことを端的に証明している。それはわれわれの認知機構になにかしらの「制限」を設けるということを意味こそすれ、われわれの外になにかしらの実在があるということを必ずしも含意しない。彼にとって実在論的に「外的に存在している」というような意味でのいかなる主観と客観との対立も問題にはならなかったのであり、そのような対立は、「統覚（概念＝世界）」自身の不徹底さ、不完全さによるところのものであるから、統覚の「制限」とは、なにか彼岸に実在しているものへと届かない制限ではなく、たんに届かないと言われるだけでそれ以上なにも考察されえないという有限な思惟の制限なのである。

ここにおいて、ふたつの解釈における分水嶺は、カントの残した「物自体」概念に関する理解の相違にあるということが、少なくともわれわれに了解されることになる。ヘーゲル論理学が認識論的にも存在論的にも読めるという多彩な性格を帯びている以上、解釈の対立の根源に座する「物自体」の正確な理解こそ、われわれがこれを総合的に解釈するための必要条件であるにちがいない。

３．　ヘーゲル論理学における「物自体」とはなんであったか

「物自体」の問題は、カント研究においてさえ解釈がわかれる難物である。本稿では、カントの「物自体」が実際どのような性格を有していたのかなどについて深入りすることはやめて、あくまでもヘーゲル解釈の内部で問題になっているということを顧慮し、ヘーゲルのテクストから読みとれる「物自体」についての理解を明らかにすることに専ら励みたい。

ヘーゲルによれば、「普遍的で必然的なもの」としてのカントの思惟がその客観性を失い、ふたたび主観的なものに陥ってしまうのは、「物自体であるものから、乗り越えられない深淵によって区別されているかぎり」(W8, 116) においてである。そのとき、「思惟の真なる客観性とは、思考はたんにわれわれの思考であるばかりでなく、同時に物や対象的なものの一般のそれ自体としてあること Ansich であるという客観性である」(ibid.) と言われ、カント哲学

はその意味での客観性を喪失するとされているため、「物自体は認識されえない」という批判によってカントの思惟が陥るのは、Pippinの解釈(4)にもあった、なにか彼岸に実在しているものへと届かないという一般的な意味での主観性ではなく、たんに届かないといわれるだけで、それ以上なにも考察されえないという有限な思惟の主観性であると考えられる。というのも、カントの理性批判は「泳ぎ方を習ってしまわないうちは、水のなかに入ろうとしない」有限な批判であって、「なるほど思惟の諸形式は吟味されずに使用されるべきではないが、しかしこの吟味はそれ自体すでに一個の認識活動なのである。したがって思惟諸形式のはたらきとその批判とは、その認識活動のうちでひとつにまとめられているはずである。それら思惟諸形式は即かつ対自的に考察されなければならない」(ibid., 114) からである。これが意味するところは、カント哲学における「物自体は認識されえない」という批判それ自体もまたすでに「一個の認識活動」の所産であって、こうして「物自体は認識されえない」というしかたで、カントにおいてそれがある意味ではすでに認識されてしまっている以上、カント自身はそれ以上考察することはなかったが、しかしそもそも彼がそのように物自体について語ることができるための条件までもが徹底的に吟味される「批判」こそ、思惟の諸形式のはたらきとその批判とがまさに一体となった、「即かつ対自的」な批判であるということであろう。そのとき、「それら［思惟諸形式］は対象であるとともに、対象そのもののはたらきである。それらはそれ自身でみずからを吟味するのであり、それら自身にあってみずからの限界を規定し、みずからの欠陥をはっきり示してみせるはずである。そして、これが弁証法としてまもなく特別に考察されることになるだろう思惟のはたらきなのである」(ibid.) とされる。

カントに即して言えば、超越論的統覚のもとに統一的に与えられた直観とカテゴリーが、アプリオリなものとして、つまり普遍的、必然的なものとしてありうるのは、その適用範囲が経験のうちに限られている場合のみである。つまり、カテゴリーの客観的妥当性は悟性がそれに関して「経験的使用のほかは為しえず、けっして超越論的使用を為しえない」(A238/B297) ときはじめて担保されるということ、すなわち、ひとたびカテゴリーの超越論的使用が為されたなら、カテゴリーはすぐさまその客観的妥当性を失わねばならないということである。ヘーゲルによるカント批判の核心は、思惟が真なる「客観性」を得るためには、たとえカテゴリーが超越論的に使用されたときであっても、その客観的妥当性が確保されていなければならないのではないか、ということである。それはけっしてカテゴリーが経験の外にある「物自体」

へと超越的に適用されるべきことを意味するわけではなく、むしろ現にカント自身が「物自体は認識されえない」というしかたで（「たとえ認識できなくても、少なくとも考えることはできなければならない」（BXXVI）というしかたで）、それに対してすでに思惟の諸規定であるカテゴリーを適用させているようにみえる以上、カテゴリーの超越論的使用に際してもその客観的妥当性が担保されていなければ、ここで「物自体」を想定することの妥当性、ひいては、それと「現象」との明確な区別にもとづいて経験の限界を画定しようとする、カントの理性批判の試み全体がそもそも客観的に成立しえないのではないか、という至極真っ当な批判哲学におけるヘーゲルの問題意識を表現しているのである。このとき、すでに「物自体」を無自覚的に認識してしまっているにもかかわらず、「物自体は認識されえない」という一言のもとにその研究を打ち止めにしてしまった、カントの批判哲学全体の存亡にも関わる有限な思惟の「主観性」が問題となっている。

ゆえに、ヘーゲルにしてみれば、カントにおいて「物自体が認識されえない」ということそれ自体が問題なのではなかった。たんに認識できないと言われるだけで、それ以上なんら媒介されず、考察されないことが不十分であったのだ。つまりヘーゲルが志向したのは、「認識できない物自体」を認識しようということではない。そうではなく、物自体が認識できないというしかたで、事実ある意味では認識されている（考えられている）という、この状態を論理的に解明したいということなのである。こうして、ヘーゲル自身の「客観的論理学」は、思惟の諸規定（カテゴリー）が「カントの表現によれば、物自体の規定でありうるかどうか、あるいはむしろ理性的なものの規定でありうるかどうか、またいかにしてそうでありうるか」ということを研究する「ほんとうの批判」である（W5, 61-2）ということになる。このとき、ヘーゲル論理学にあっては、Stern らが主張する「実在論的な存在者」や Pippin が問題にする「自己意識による客観的な認識」それ自体が念頭にあるのではなく、そもそもそれらが可能となるための「条件」が、彼独自の「媒介論(5)」にもとづいてあくまで論理的に考察されているのであって、「論理的条件」（Pippin 1989, 20）にしかすぎない「統覚」や、論理的要請にもとづく「物自体」についてのヘーゲルの言明が、「存在論的解釈」や「認識論的解釈」の、まったくそれ以前にあることは、ほとんど疑いえないようにすら思われる。

ヘーゲルによれば、問題の「物自体（その物のうちには精神、神も含まれる）」は「まったくの抽象物、完全に空虚なもの、わずかに彼岸としてのみ規

定されるものであり、表象、感情、規定された思惟等々の否定物である」（W8, 120-1）とされる。それは真に客観的な思惟の抽象物なのであって、「存在、さもなくば無であるという以外のすべての規定と内実を欠いた」「端的な直接性」としての「純粋存在」（W5, 68）と同定されるべきものである。この「物自体」の次元において、はじめて「存在」が「無」になり、「無」が「存在」になるという、学の始まりにあるべき弁証法的運動が実現されることになる。まさにその次元は、「ある」ということや、「ない」ということが、「ある」や「ない」のまったくそれ以前にあって、それらが互いに融けあっているところの淵源である。これをいかに表現するかということが、ヘーゲル論理学全般にわたる問いであった。ヘーゲルは「存在一般」（ibid.）以外のなにものでもない「論理的始元」（ibid., 66）に関して、「天上、あるいは自然、あるいは精神、あるいはどこであっても、直接性と同様、媒介を含まないものはない」（ibid.）という確信にもとづき、これら無規定的なものに規定と内実を与え、それがなんであるのかを確かめようとしているのである。たとえ「物自体」であっても、「現象」がつねに他のものに条件づけられているように、これもまた「媒介」されているのであり、その性質を足掛かりに「論理学は、物自体とは実のところなんであるか、ほんとうに自体的にあるのはなにか、ということについての叙述である」（ibid., 130）と言われるように、ヘーゲル論理学全体の目的であるところの「物自体」の解明が目指されている。

そして真に客観的な思惟の抽象物としての「物自体」が特定の媒介関係にもとづいて、論理学の体系内に適切な位置を与えられることにより、カントにおいて「物自体」が想定されることの妥当性が担保され、カテゴリーの超越論的使用に際しての客観的妥当性が保証されることになる。『大論理学』「本質論」第二部現象、第一章実存において為される研究にその詳細がみえるが、これを詳述することは紙幅が許さない。簡単に述べると、カントによって「カテゴリーは物自体の規定ではない」とされ、「カテゴリー」と「物自体」という互いに外的であったものが、「物自体」と「外在的反省［カテゴリー］」の相互依存的な媒介関係によって、それらが互いに互いを規定しあうというしかたで、カテゴリーは「物自体の規定」であるということが明らかにされる。そしてそれは同時に「物自体自身のなかの契機」であって、そのようにして思惟の形式は同時に存在の形式でもあるとされることにより、おそらくここにおいて「経験一般を可能にする条件は、同時に経験の対象を可能にする条件であり、それゆえにアプリオリな総合判断において客観的妥当性をもつ」（A158/B197）というカント的観念論の教義が完成される。これによってカントが「物自体は認識されえない」と語ることが可能であるための条件が確かめられるのである。「物自体がなんであるか知られえないのはもっともである。というのも、なんであるかという問いは諸規定があげられることをもとめるからである。しかしそれについて規定をあげることをもとめら

れる物が同時に物自体なのであって、ちょうど規定のないことを意味しており、ゆえに、問いにおいて無思慮にも解答の不可能性が置かれているか、ひとはただ不合理な解答をするだけである」（W5, 130）というわけである。ヘーゲルはこの瞬間、「物自体」を含めたあらゆる事物の存在の根拠が究極的には、「真なるものは全体である」（W3, 24）という根本命題のもと、「普遍的な神的理念において」（W8, 123）あり、その意味で、「このような事物の把握も同様に観念論と呼ばれるべきであるが、しかし批判哲学のあの主観的観念論と区別して、絶対的観念論と呼ばれなければならない」（ibid.）と宣言する。

結語

ヘーゲルにとって「物自体」はそれ自体でなにか高尚なものなのではなくて、論理学、あるいは思考の要請した、たんなる学のはじまりにあるべき始元であって、論理学全般がその叙述をめざすところの終局であり、その全体である。それは感性的直観によっても知的直観によっても把握されるべきものではなく、そもそもなにかしら実在する「物」のようなものですらない。「物自体」が認識されえないのは、われわれの「視力」が弱いからではなく、はじめから見るべきものが「なにもない」からである。「物自体そのものは一切の規定性を度外視した空虚な抽象物」（W6, 135）なのであり、このような空虚な概念になんらかの規定と内実を与えることこそが、ヘーゲル論理学の使命だったのである。

このような「物自体」を Pippin のように強いて「自己意識」の相のもとに論じようとしたり、Stern らのようにその知られざる「実在」を前提したりするところに、ヘーゲル論理学における非形而上学的解釈と形而上学的解釈とのふたつの道がひらかれる萌芽があるように思われる。ヘーゲル自身はそのような解釈がそもそも可能になるための、より根源的な「条件」を研究していたのであり、ふたつの解釈の対立は、まったくヘーゲル自身の「物自体」理解を曲解するところに拠っていると言うべきである。

ヘーゲル論理学における「物自体」の位置づけを明らかにし、その解釈をめぐるヘーゲル研究上の対立を解消するという本稿の目的が、以上によって充実されたと考える。

注釈

（1）これら英語圏でのヘーゲル研究の動向は、川瀬(2021)、川瀬(2018)、川瀬(2016)、飯沼(2019)などに詳しい。
（2）久保(2012)、49 頁も参照。
（3）川瀬(2016)、193-4 頁も参照。
（4）Pippin は「統覚」のまったき「自発性」にもとづいて、「思惟の、純粋な直観の多様なものとの関係についての言表から、思惟の「自己規定」へと転換する」（Pippin 1989, 31）というヘーゲル像を思い描いている。そのため統覚とはどこまでも異質な「受容性」の権化である「物自体」を解消する

必要があり、ゆえに彼は感性と悟性との区別をはっきり否定し、すべてを悟性それ自体としての統覚の自発性へと回収したのである。思うに Pippin の解釈は、彼が「物自体」をわれわれの理解に対して設けられた「制限」であると理解している分にはまったく正当であった。しかし彼がカント的な感性と悟性との明確な区別を否定し、極度にヘーゲルを認識論へと接近させるとき、すでに彼は「物自体」を、その知られざる作用によって「統覚」になにかしら積極的な影響を及ぼすものとして理解してしまっているのである。このとき、Pippin の「物自体」は彼自身による「超越論的－懐疑論的残余」という消極的規定を超えて、むしろ彼の論敵である Stern の「実在論的概念」としての「物自体」へと急接近している。

（5）ヘーゲルの「媒介論」については、大田(2018)に詳しい。

文献

○引用文中の［ ］は特別な断りのないかぎり、本稿筆者による補足、言い換えである。

○引用文中の強調は、すべて原文のものである。

○『純粋理性批判（*Kritik der reinen Vernunft*)』からの引用に関して、慣例にならい、第一版（1781 年）を A、第二版（1787 年）を B と略記して頁数を示す。訳は筆者による。適宜、石川訳を参照した。

○『エンチュクロペディー（第三版）小論理学（*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*）』(W8 と略記）からの引用に関して、Suhrkamp 版ヘーゲル全集における原書頁数を示す。訳は筆者による。適宜、真下・宮本訳を参照した。

○『大論理学（*Wissenschaft der Logik*)』(W5, 6 と略記）からの引用に関して、Suhrkamp 版ヘーゲル全集における頁数を示す。訳は筆者による。適宜、山口訳を参照した。

○『精神現象学（*Phänomenologie des Geistes*)』(W3 と略記）からの引用に関して、Suhrkamp 版ヘーゲル全集における頁数を示す。訳は筆者による。

［外国語文献］

Hegel, G. W. F. (1969), *Wissenschaft der Logik I ,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Hegel, G. W. F. (1969), *Wissenschaft der Logik II ,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Hegel, G. W. F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I ,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Hegel, G. W. F. (1970), *Phänomenologie des Geistes,* Suhrkamp Verlag,

Frankfurt am Main.

Houlgate, Stephen (2008), Hegel's Logic, in: *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, F.C.Beiser, pp.111-134

Kant, Immanuel (1956), *Kritik der reinen Vernunft,* Felix Meiner, Hamburg.

Pinkard, Terry P. (2002), *German philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press.

Pippin, Robert B. (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press.

Stern, Robert (2008), Hegel's Idealism, in: *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*, F.C.Beiser, pp.135-173

［日本語文献］

飯沼佑介（2019），「復活するヘーゲル形而上学」、『思想』、2019 年 1 月号、岩波書店、43-52 頁

石川文康訳（2014），『純粋理性批判　上・下』 筑摩書房

大田孝太郎（2018），『ヘーゲルの媒介思想』 溪水社

川瀬和也（2016），「ヘーゲル・ルネサンス――現代英語圏におけるヘーゲル解釈の展開」、『情況』、2016 年 6・7 月号、情況出版、178-196 頁

川瀬和也（2018），「ヘーゲルと英語圏の現代哲学」、『理想』、第 700 号、理想社、121-133 頁

川瀬和也（2021），『全体論と一元論――ヘーゲル哲学体系の核心――』 晃洋書房

久保陽一（2012），『ドイツ観念論とは何か　カント、フィヒテ、ヘルダーリンを中心として』 筑摩書房

真下信一，宮本十蔵訳（1996），『ヘーゲル　小論理学』 岩波書店

山口祐弘訳（2012），『ヘーゲル論理の学　第一巻　存在論』 作品社

山口祐弘訳（2013），『ヘーゲル論理の学　第二巻　本質論』 作品社

自信の倫理学
ウィリアムズ、フリッカー、ウィトゲンシュタイン左派

東京大学　安藤隆之

はじめに

私たちは、さまざまな倫理的確信を抱きながらこの世界に生きている。生き方や生きがいに深く関わりうるこうした確信は、しかし、異なる時代や文化に遭遇した際に懐疑に晒され、これまで確信をもっていた生き方が本当は幻想なのではないか、はたして今の生き方を続けてよいのだろうかと私たちはしばしば思い悩む。そうした懐疑的意識により、生活の背後にある偶然性と恣意性は暴かれ、確信をもった私たちの生き方は揺らいでしまうように思われる。それでは、私たちはいかにして懐疑的意識をもちつつも自らの生き方に確信をもって生き抜いていけばよいのだろうか。

本稿の目的は、この問いに取り組むことである。そこで筆者は、バーナード・ウィリアムズが提示した「自信（confidence）」（Williams 1985）という概念を手がかりにすることが、私たちの倫理的確信やコミットメントを養うことを可能にする有力な戦略であると主張する[1]。そのために本稿では、自信の内実や、自信に基づく倫理学の方法を明らかにしていく。

第一節では、私たちの確信を自信の観点から捉えるというウィリアムズの議論を確認する。第二節では、ミランダ・フリッカーの論考を参照しつつ、自信と反省の関係および自信の定義を明らかにする。第三節では、懐疑的影響を受けつつも自信をもった実践や生活を行なっていくための方法である「ウィトゲンシュタイン左派（Left Wittgensteinianism）」（Williams 1992a: 37）の立場を取り上げる。

第一節　「自信」の提示――ウィリアムズの議論

ウィリアムズは『生き方について哲学は何が言えるか』において、私たちの倫理的確信をどのように理解すればよいかという問題に取り組んでいる（ibid.）。彼はまず、倫理的確信についての既存のモデルを二つ紹介し、それらを批判している。それらはそれぞれ、「確実性モデル」と「決断モデル」と呼ばれる（ibid.: 188）。

確実性モデルによれば、倫理的確信は哲学的思考を経て得られた知識に由来する確実性によってもたらされる。伝統的な哲学は揺るぎない普遍的真理を探究するための学であり、それゆえ哲学的思考を経て得られた知識はその思考の合理性や厳密さから、その確実性が保証されているとされる。このように、確実性モデルは倫理的確信の源泉を知識の確実性だと見なす。しかし、このモデルには問題があるとウィリアムズは言う。

> 確実性モデルに肩入れする人々は、次の明らかな事実を見落としている。つまり、もし私たちが何について確信をもつべきか同意できなければ、認知的確実性をどれだけ信頼していても、それは倫理的確信をもたらすことができないという事実である（ibid.: 188）。

たとえば、「ペットを飼うことは不正である」という命題が確実な知識として提示されたとしよう。そこで、このモデルは、私たちがその知識に基づいて「ペットを飼うべきではない」という確信を構成することができると考える。しかし、このモデルは私たちがそうした仕方で確信をもつことに同意すべき理由について、何も語っていない。つまり、以上の議論を認めただけでは、

そうした確実な知識から確信を構成することに合意しなければならないということは必ずしも導出されないのだ。究極的には、何に基づいて自らの確信をもつのかはその当人次第である。こうした理由から、確実性モデルは確信についての十全な捉え方を提供しているとは言えない。

他方で、決断モデルによれば、生き方や倫理の問題に確実な知識など存在せず、すべては実存する人間の行為や投企といった決断の問題であるとされる。しかし、こうした捉え方も確信のモデルとしては不適切である。このモデルによれば、倫理的確信の源泉は、特定の倫理的原則を採用するという決断や、ある一定の生き方をするという決断にある。しかし、このモデルが主張するように、「もし倫理が決断の問題であり、かつ私たちが不確実であるならば、私たちは何を決断すべきかについて不確実であることになる」(ibid.)。そこで、もし倫理的確信を構成する決断が不確実なものであれどんな決断でもよいとされてしまえば、私たちは当てずっぽうや破れかぶれに下された決断でも確信を形成できることになってしまう。しかし、それはもはや生き方についての「確信」と呼ぶことはできない代物である。ゆえに、決断モデルもまた倫理的確信の理解に向けた適切な枠組みを提供できていない。

いまや私たちには、この二つのモデルのどちらにも与さないような「第三の捉え方が必要であり、それを表す最良の言葉は自信である」(ibid.: 189)とウィリアムズは語る。彼によれば、自信は制度や養育、公共の会話によって促進される「基本的に社会的な現象」(ibid.)である。また、社会的説明によって記述される自信は議論や反省とも関わりをもつ(ibid.)。というのも、もし自信が合理的議論や反省から隔たった位置にいるとすれば、自信は他の諸善を犠牲にしかねない無反省で頑固な心理的状態となってしまうだろうからだ。それゆえ、自信は単なる偏屈さや無反省とは区別される状態である。またもちろん、自信モデルは確信の源泉を確実性とも決断とも見なさないがゆえに、先に説明した二つのモデルの欠点を回避している。このように、ウィリアムズは倫理的確信についての極端な主知主義モデルと主意主義モデルの両方の限界を見据え、新たな可能性を提示している。

第二節　「自信」の反省的条件――フリッカーの議論

しかし、ウィリアムズの以上の議論には、いまだ説明されねばならない論点が残っている。そのうちのひとつは、自信と反省の関係についてである。彼は、自信を偏屈さや頑固さから区別するために反省が必要であると語っている(ibid.: 189-190)が、自信と反省は一見すると相反するように思われる。なぜなら、現行の実践に反省が差し挟まれることによって、私たちはそれに自信をもって生きていくことを妨げられてしまうように思われるからだ。それゆえ、反省がいかにして自信を可能にするのか、自信が必要としている反省はどのような種類のものなのかを明らかにする必要がある。そこで、本節ではフリッカーの議論を参照しつつ、自信と反省の関係および自信の定義について建設的な解釈を試みる。本節では最終的に、〈自信とは、特徴的な反省的条件を備えた規範的な認識的状態として記述される構えである〉と主張されることになるだろう。

フリッカーによれば、自信が反省を必要とするのは、それが規範的な概念だからである（Fricker 2000: 9)。もし、自信が単なる社会現象や個人の心理状態という特徴づけのみで同定されるとすれば、私たちはどんな対象に対しても自信をもつことが可能になってしまい、偏見への盲目的な固執といった悪しき保守主義と区別できなくなってしまう。ゆえに、自信がひとつの倫理的理想であるためには、抑圧や排除を助長する悪しき保守主義から距離をと

り、それを意識的に批判する規範的状態として理解される必要がある。

しかし、先に述べたように、極端な反省は自信をもつことを妨げてしまう可能性をもっている。それゆえ、自信がひとつの倫理的理想として機能するためには、自信は「悪しき保守主義と過度に神経質で誇張された自問自答の類いとのあいだに位置するものでなければならない」（ibid.）。ここで、自信が適切な規範的状態であるために必要な反省とは何か、すなわち自信を可能にするために必要な「自信の反省的条件」（ibid.: 6）とは何かが問われなければならない。

自信を可能にする反省は第一に、能動的にはたらくものでなければならない（ibid.: 9）。というのも、もし反省が何らかの不満や害がはっきりと顕在化した後になってはじめて開始されるという受動的なものであれば、現在の私たちの倫理的生活に蔓延る偏見に満ちた概念を内在的に批判することが困難になってしまうからだ。それゆえ、反省は自分たちの概念に対する内在的批判を可能にする能動的なものでなければならない。

第二に、自信を可能にする反省は集団主義的なものでなければならない（ibid.）。すなわち、必要な批判的反省は単に個人によって行なわれるものではなく、集団や共同体によって、あるいは集団や共同体に属する個人によって行なわれるものとして理解することが必要である。というのも、偏見やステレオタイプへの盲目的な固執に陥らないためには、適切な信念に至るための反省が個人ひとりのみによるものではなく、人々のあいだでの相互確認や支持を経た集団的な実践である必要があるからだ。たとえば、水中に入った棒が曲がって見えるという錯覚を私が真実として認識しないためには、その現象を別の角度から見た者や、まっすぐな棒の姿を見た者によって私の認識が錯覚であるという指摘を受けることが重要な役割を果たす。このように、経験科学を含むほとんどの領域と同様に、認識的な自信を深めるためには反省的活動を分業し相互に確認し合うという集団的実践が必要となる[2]。

第三に、自信を可能にする反省は社会的アイデンティティへの「再帰的な批判的意識」（Fricker 2007: 91）に満ちたものでなければならない。私たちが偏見やステレオタイプといった悪しき保守主義から距離を保ち続けるためには、偏見に力を与えている特定の社会的アイデンティティへの批判的意識が必要になる。また、その意識は、私たちの社会的世界には偏見を助長する社会的アイデンティティが存在し、それに盲目的な人々で溢れているという外在的な意識だけであってはならない。というのも、偏見に基づいた認識的不正をはたらく人々は概して、たとえば自分が男性・白人・富裕層であるということが自らの知覚や判断に対してどのような違いをもたらすのかということを考慮し損ねているからだ（ibid.: 91-92）。それゆえ、反保守主義的反省に必要な意識とはむしろ、自分自身にもそうしたアイデンティティが与えられているという内在的で再帰的な意識である。同様に、偏見や頑固な信念にとどまらない健全な自信を得るためには、自らの社会的アイデンティティに再帰的に反応する批判的反省が必要となる。

また、以上の分析により、これらの反省はどれも、偏見の影響を中和することにより、私たちが誤った信念をもつことがないように信念の部分的修正を繰り返すことで、信頼性の高い整合的な認識的状態へと私たちの信念体系を収斂させていくという全体論的な目標をもっている。なぜなら、社会のなかで偏見が絶えず変化し、おのずと更新されていくという偏見の本性を考慮すれば、私たちが実際に望むことができるのはせいぜい批判的反省という繰り返しの努力を通じて社会的再帰性を達成することぐらいだろうからだ（ibid.: 97）。こうした反省の特性を鑑みれば、自信を可能にする反省は私た

ちの自信や確信の対象となっている信念を全面的にキャンセルしてしまうような破壊的な反省とは区別されるべきである。以上の説明を通して私たちは、自信は反省を必要としているとするウィリアムズの主張の理解に近づくことができる。

最後に、私たちは次の点に注意するべきである。すなわち、自信は、上記の特殊な諸反省を経て最終的に到達される能力として理解されるべきではないというものだ。自信は倫理的に望ましい状態ではあっても、賢人だけが最後に得られるような境地ではない。むしろ、自信は反省と共にある日々の実践や営為に身をおくなかで次第に獲得される「構え（*stance*）」（Fricker 2000: 10）であり、反省の目的としてではなくその副産物として理解されるべきである。

以上の注意を踏まえた上で、本節の主張である〈自信とは、特徴的な反省的条件を備えた規範的な認識的状態として記述される、一種の構えである〉という定義の意味が明らかとなる。自信を身につけるためには、偏見などの悪しき保守主義を能動的に批判できるような反省が必要であり、そのような反省は社会的アイデンティティへの再帰的な意識に根付いた集団的な概念批判や修正を前提としている。こうした反省への従事を通じて、私たちは規範性を併せ持つ自信を身につけることができる。こうして、私たちは自信の実質的定義に到達したと見なすことができるだろう。

第三節　「自信」の方法論――ウィトゲンシュタイン左派

本節では、前節までの考察で得られた自信の理解を下敷きに、自信を育むことが私たちの倫理的生活に向けられた懐疑に対する戦略となりうるのかという当初の問題設定に立ち戻る。こうした懐疑に対する戦略として、本節ではウィリアムズが「ウィトゲンシュタイン左派」と特徴づける方法を取り上げる。

本題に入る前に、左派と同様にウィトゲンシュタインの反基礎づけ主義的哲学から出発してそこから保守的な結論を導出する立場のひとつを検討しよう[3]。

さて、現代の哲学者たちは、実体や理性に基づいて示される普遍的真理を探究する近代哲学の試みを反省し、しばしば反基礎づけ主義的なアプローチに訴えてきた。なかでも、後期ウィトゲンシュタイン哲学はそのようなアプローチをとる人々によってさまざまに利用されてきた（Williams 1992a; Vinten 2014）。そうしたアプローチは「ウィトゲンシュタイン右派」（Queloz & Cueni 2021）と呼ばれうる。

ウィトゲンシュタインによれば、私たちの言語実践や生活形式はある特定の哲学的基礎のうえに成立しているのではなく、むしろさまざまな信念や命題のネットワークによって相互に支え合いながら存立している（Wittgenstein 1969: §141, §410）。この全体論的理解に基づき、右派は私たちの実践や文化を「精巧に調和のとれた機能的全体」（Queloz & Cueni 2021: 760）と見なす。そして右派によれば、そこに概念や実践、ニーズ同士の緊張はなく、私たちの生活は変化の少ない静的で時代に関わらないものだとされる（ibid.）。

こうした理解を下敷きに、右派は私たちの実践の安定した継続について次のように考える。第一に、この立場は「哲学はすべてをあるがままにしておく」（Wittgenstein 1953: §124）という考えに基づき、哲学に実質的な批判的役割を認めない。なぜなら、私たちの生活に関する全体論的理解により、哲学すらも私たちの現行の実践の一部として取り込まれてしまうからだ。第

二に、この立場は「私たち」という言葉を、包括的で境界のない「私たち」と捉えることにより、知的に会話可能なすべての人々を「私たち」に内包する（Williams 1992a: 36）。裏返せば、「私たち」の実践の外にあるものはすべて理解不可能な実践であると見なされることになる。こうして右派は、懐疑の不安定な影響に抗して、私たちの実践や文化的習慣がこれまであったように安定して継続されていくと考える。

しかし、右派の方法には問題がある。まず、この立場は哲学に実質的な批判的役割を認めずに現行の実践を重視するために、それらが単なるひとつの選択肢でしかないと見なすことを可能にする批判的視点を持ち合わせることに困難が伴う（Queloz & Cueni 2021: 761）。それゆえ、右派には私たちの実践や慣習が偏見に根付いているという可能性を再帰的に検討する余地が用意されていない。また、右派は「私たち」の内部に理解可能なすべての実践を含むことによっても、それらのオルタナティヴが存在する可能性を理解不可能なものと見なす傾向を生じさせてしまう。それゆえ、右派は実践の偶然性や恣意性を暴いてしまう懐疑的影響を十分に認めることができていない。

また、オルタナティヴや批判の可能性を認めないということは、前節で論じた自信の反省的条件に反する。自信とは、自分たちの倫理的実践や倫理的価値への適切で十分な反省に根ざしたものであり、それゆえオルタナティヴの可能性にも開かれている。しかし、右派によって考えられる自信は、他の種類の実践や価値観に遭遇した際にそうした批判的能力を発揮できず、そのとき揺らいでしまう。つまり、右派の方法によって獲得できる自信はせいぜい、偏屈さと区別できない単なる自信（mere confidence）にすぎないものとなってしまうのだ（ibid.: 759）。したがって、偶然性への意識に基づきつつ自らの実践を健全に継続させていくためには、適切な自己批判と反省を経た合理的自信（reasonable confidence）が必要となる（Williams 1992b: 203）。

そのような合理的自信を獲得することで懐疑と対峙する方法が、ウィリアムズが提示したウィトゲンシュタイン左派である。

> 基礎づけ主義を否定した場合、私たちに残されるのは、既存の倫理的観念をあるがままに受け入れなければならないという不活性な保守主義や機能主義的な保守主義ではない。それとは対照的に、ひとたび基礎づけ主義を排除した結果として生じる倫理的思考の描像が歴史的・社会的にリアリスティックなものとなれば……、その描像は、既存の制度や捉え方、偏見、権力を批判するために、何が倫理的に重要なのかについて再解釈する可能性をもたらす。……こうした批判に限って言えば、ウィトゲンシュタイン哲学が示唆するような形で特徴づけられる反基礎づけ主義の政治思想がラディカルな方向に向かうべきではないとする理由はどこにもないように思われる。これをウィトゲンシュタイン左派と呼ぶことができるだろう（Williams 1992a: 37）。

このように、ウィリアムズによれば、後期ウィトゲンシュタイン哲学がしばしば保守的に解釈されてきたからといって、よりラディカルな解釈の可能性がないと考えるべき理由は必ずしもない。

この立場は、少なくとも以下の二つの命題によって特徴付けられるとされる（Queloz & Cueni 2021: 764）。

⑴ 私たちの概念実践は、調和のとれた機能的全体ではなく緊張に満ちたその場しのぎの寄せ集めであるという想定の下ではたらいている。

⑵　私たちの概念実践についてのポイントベースの説明と呼ぶものを用いて、私たちのニーズからそのポイントを明らかにする。

これらの命題に基づき、左派は右派と対照的な特徴をもつとされる。まず⑴より、私たちの実践を偶然的に寄せ集められた多数のニーズの歴史的産物であると考える。それゆえ、ニーズ同士は調和のとれた機能的全体を必ずしも構成せず、むしろしばしば競合する緊張に満ちた雑多な構造を構成する。また、左派は私たちの概念実践を偶然の歴史的産物であると理解するため、それを時代と共に変化する動的な構造を有するものとして捉える。左派によれば、こうした理解により、懐疑的影響の威力に十分に目を向けるリアリスティックな見方を備えることができる。

次に⑵より、左派は私たちの概念実践やそのオルタナティヴがいかにして理解可能であり、それがどのような合理的動機に基づくかを説明する。右派において、私たちの外側にある生活形式は、理解不可能な狂人の生活と見なされるのだった。それに対して左派は、私たちの思想や行為を正当化するために、それらが基づいている概念がどのような具体的なニーズや歴史に基づいているのか、そしてそれが理解可能で合理的かどうかを証明することで当の実践を正当化する。ここで用いられるのが系譜学（genealogy）の手法である。ウィリアムズにおいて系譜学とは、「文化的現象がどのように生起したのか、どのように生起しうるのか、どのように生起すると想像されうるのかを記述することで、それを説明しようとするナラティブ」（Williams 2002: 20）である。系譜学は、正当化の対象となる概念や実践の実際の歴史の記述だけでなく、フィクションの歴史の記述も含む。なぜなら、原初的な社会共同体というフィクションを想像することによって、社会に生きる私たち人間の基本的なニーズを実際の歴史よりも明瞭かつ簡潔に示すことができるからだ。フィクションを用いて私たちの概念実践の根拠に光を当てるこの方法は、「自然状態論（State of Nature story）」（ibid.: 21）と呼ばれる（cf. Fricker 2007; 渡辺　2024）。

そこで、ウィリアムズの実際の議論をもとに、この手法が概念実践を正当化する過程を見ていこう。ウィリアムズは先の自然状態論を用いて、真理の価値に忠実であることを示す徳である「信実（truthfulness）」（Williams 2002: 1）という概念の正当化を試みている。信実の徳は、自然状態論の想定に基づいて次のように正当化される。最小限の社会の成員は、まず生存のために必要な真なる情報へのニーズやそれを共有するニーズをもつようになる。そして最終的には、それらのニーズに基づいて、情報交換を行う他者との信頼関係を安定させようとすることに対するニーズが生じるようになる。以上のニーズを満たすのが、情報を偽りなく他者に伝達する「誠実さ（sincerity）」と、真なる情報を追求する「正確さ（accuracy）」という徳である（ibid.: 87）。これら二つの徳の正当化から、両者によって構成される信実の徳とそれに裏付けられた概念実践が正当化されると考えることができる。このように、歴史的探究によって対象となる概念実践の正当化根拠を哲学的結論として引き出すという系譜学的手法を利用することにより、私たちはそうした実践に対する自信を育むことができる（Hall 2014: 555）。こうした一連の正当化方法こそが、確信と懐疑のあいだで自信をもって生き抜いていくための左派の戦略である。

そして、こうした説明がポイント（Witz）[4]をおさえたものになっていることも重要である。私たちがもつ概念の実際の歴史やフィクションを辿ることによってそのニーズを抽出する際、そのニーズが対象の概念の合理的な正当

化を果たすという点でまったく検討はずれなものであってはならない。たとえば、「親切」という概念を考える際、「わざと親切に振る舞うことで相手を困らせることができるから」という行為の理由を親切という概念のニーズとして挙げることはポイントを外している。このように、対象となる概念の正当化説明にとって重要なのは、その説明が当の概念実践のポイントをおさえたものとなっている、という点である。

以上のような説明によって、対象となる概念実践が合理的なニーズに基づいているということが明らかとなる。つまり、対象となる概念実践の根拠を明らかにする方法を備えるにより、その概念がたとえ私たちの文化や慣習の外部のものだとしても、私たちはそれを理解することができるようになる。したがって、右派とは異なり、左派は自らの実践の偶然性と理解可能なオルタナティヴの可能性の両方に反省的意識を向け続けることができる。こうして私たちは、現行の実践や価値観の偶然性やオルタナティヴの可能性に意識的でありながらもそれを正当化しながらコミットメントを保ち続けるという左派の方法に基づいて、合理的自信を身につけることができるのである。

ただし、左派の方法には次のような疑いが投じられるかもしれない。すなわち、信頼していた倫理的実践が時代の変化と共に変容し失われてしまうという懐疑的意識は不断に差し挟まれるにもかかわらず、それに対してただ自信を育むという戦略だけで懐疑の影響を克服することができるとするウィリアムズの見解は、懐疑の影響を低く見積もった単なるオプティミズムではないのか。

しかし、こうした疑いはウィリアムズの姿勢を誤解している。というのも、自信はオプティミズムではなく、むしろ「ニーチェが強さのペシミズム（pessimism of strength）と呼んだものに基づきうる」（Williams 1985: 190）からだ。ウィリアムズによる私たちの倫理的生活の背景にある世界の捉え方は根本的に、オプティミズムではなくむしろペシミズムに基づいている（cf. Williams 1996）。強さのペシミズムとは、真理を愛しそれに到達することによって揺らぎない幸福へと至ることができると想定するソクラテス的オプティミズムでもなければ、世界の価値や真理を否定しながらデカダンスへと降下し文字通りロマンとして真理を懐古するほかない受動的なロマン主義的ペシミズムでもない。そのような世界の価値や真理の実在に関する悲観的な見方をとりつつも、そのような世界を祝福し、強く肯定する「デュオニュソス的ペシミズム」（Nietzsche 1967: §370）である。そして、ウィリアムズが求めた自信も、価値や真理に対する懐疑によって開かれた、捉えどころのない確実性と隅々まで行き渡る偶然性とのあいだのギャップを埋めるためのものである（Jenkins 2012: 322）。このように、彼の洞察は客観的で確実な基礎の不在を十分に自覚したペシミスティックな意識の中で行なわれていると言える。

以上の議論が正しければ、合理的な客観的基礎を置くことで懐疑を排除しようとする独断的な基礎づけ主義や、現行の生活形式を保守的に解釈することによって懐疑に対抗しようとする右派の方が、むしろオプティミスティックに事態を捉えていると言える。他方、左派の方法を携えた自信をもった生き方は、懐疑を否定することによって獲得される独断的・保守的な姿勢なのではなく、偶然性や恣意性、歴史性を受け入れつつも自らの生き方に確信をもって生きるというリアリスティックな世界観に基づいた力強い姿勢である。したがって、自信に基づいて行われる倫理学は、懐疑を克服できるとするオプティミズムではなくむしろ懐疑と共に生きる道を選ぶペシミズムである。

おわりに

最後に、本稿の議論を振り返る。第一節では、ウィリアムズの議論を紹介することで、私たちの倫理的確信を適切に理解するためには自信という観点が必要だということを明らかにした。第二節では、自信と反省の関係およびその反省の条件を明らかにすることにより、自信が悪しき保守主義にも過剰な自己批判にも陥らないようにするための特定の諸反省を必要とすると論じた。また、こうした反省的条件の分析を通じて、自信の仮説的定義を提示した。第三節では、懐疑的意識の下で自信をもち続けるための戦略として、ウィトゲンシュタイン左派の方法を再構成した。それによれば、左派は実践や生活形式の偶然性や歴史性への意識を踏まえつつ、系譜学の手法に準ずる個別具体的な正当化によって生活に合理的自信を得ようとするのだった。

本稿は、自信をもった生き方の条件や方法を探究しそれを推奨する、いわば〈自信の倫理学〉の予備学である。この倫理学は、普遍的原理や客観的基盤に頼る安全で確実な道を選ばず、ある意味では不確実で危険な脇道へと逸れていく。しかし、道の途中で行進を断念するのではなく、そこで幾度も来た道を再帰し、他者との合理的議論を経て反省を試み続けることこそが、ウィリアムズの求めた構えである。楽観的な基礎づけ主義でも粗雑な反基礎づけ主義でもない、それらに抗してあるがままの現実を見据える姿勢がここで求められている。

参考文献

Altham, J., 1995, “Reflection and Confidence,” Altham, J. & Harrison, R. (eds.) *World, Mind, and Ethics: Essay on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press: 156-169.

Fricker, M., 2000, “Confidence and Irony,” Harcourt, E. (ed.) *Morality, Reflection, and Ideology*, Oxford University Press: 87-112, URL = 《 https://www.mirandafricker.com/uploads/1/3/6/2/136236203/confidence_and_irony.pdf》 (accessed 2024-12-5): 1-19.

Fricker, M., 2007, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press. （ミランダ・フリッカー [2023]『認識的不正義：権力は知ることの倫理にどのようにかかわるのか』佐藤邦政（監訳）・飯塚理恵（訳），勁草書房.）

Hall, E., 2014, “Contingency, Confidence, and Liberalism in the Political Thought of Bernard Williams,” *Social Theory and Practice*, Vol. 40, No. 4, Florida State University Department of Philosophy: 545-569.

Jenkins, M., 2012, “Williams, Nietzsche, and Pessimism,” *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 43, No. 2, Penn State University Press: 316-325.

Lukomska, A., 2022, “Confidence: On the Possibility of Ethical Knowledge,” Szigeti, A. & Talbert, M. (eds.) *Morality and Agency: Themes from Bernard Williams*, Oxford University Press: 110-131.

Nietzsche, F. 1967, *The Birth of Tragedy*, in Basic Writings of Nietzsche, Kaufmann, W. (trans.) New York Modern Library. （ニーチェ [1993]『ニーチェ全集 2：悲劇の誕生』塩屋竹男（訳），ちくま学芸文庫.）

Queloz, M. & Cueni, D., 2021, “Left Wittgensteinianism,” *European Journal of Philosophy*, Vol. 29, Issue 4: 758-777.

Williams, B., 1985[2011], *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge. （バーナド・ウィリアムズ [2020]『生き方について哲学は何が言えるか』森際康友・下川潔（訳），ちくま学芸文庫.）

Williams, B., 1992a, “Pluralism, Community and Left Wittgensteinianism,” Hawthorn, G. (ed.) *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* [2005] Princeton University Press: 29-39.
Williams, B., 1992b, “Who Needs Ethical Knowledge?” in his *Making Sense of Humanity: and Other Philosophical Papers 1982-1993* [1995] Cambridge University Press: 203-212.
Williams, B., 1996, “*The Women of Trachis*: Fictions, Pessimism, Ethics,” Burnyeat, M. (ed.) *The Sense of the Past: Essays in the History of Philosophy* [2006] Preinceton University Press: 49-59.
Williams, B., 2002, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press.
Wittgenstein, L., 1953[2009], *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*, Anscombe, E. & Hacker, M. & Schulte, J. (eds.) Hacker, M. & Schulte, J. (trans.) Chichester, U. K. Wiley-Blackwell.（ウィトゲンシュタイン [2020]『哲学探究』鬼界彰夫（訳），講談社.）
Wittgenstein, L. 1969[1975], *Uber Gewisshait = On Certainty*, Anscombe, E. & Wright, G. (eds.) Anscombe, E. & Paul, D. (trans.) Basil Blackwell, Oxford.（ウィトゲンシュタイン [1975]『ウィトゲンシュタイン全集 9：確実性の問題・断片』黒田亘（訳），大修館書店.）
Wittgenstein, L. 1989, *Wittgenstein’s Lectures on the Foundations of Mathematics, Cambridge 1939*, Diamond, C. (ed.) University of Chicago Press.（コーラ・ダイアモンド編 [2015]『ウィトゲンシュタインの講義：数学の基礎篇　ケンブリッジ 1939 年』大谷弘・古田徹也（訳）講談社学術文庫.）
Vinten, R., 2014, “Was Wittgenstein a Conservative Philosopher?” in his *Wittgenstein and the Social Sciences: Action, Ideology and Justice* [2020] Anthem Press: 69-86.
渡辺一樹, 2024,『バーナード・ウィリアムズの哲学：反道徳の倫理学』青土社.

[1] 自信についての研究は決して盛んではないが、たとえば、自信を濃い（thick）倫理的概念と関係づけつつウィリアムズを批判したものとして Altham 1995、自信を一種の性向と見なす解釈を展開している Lukomska 2022 等がある。しかし本稿は、ウィリアムズの自信論を擁護するという点、そして自信を性向の一種とは見なさない点（本稿第二節参照）で、これらの先行研究とは異なる。
[2] ただしこれは、自信をもつことができる主体は集団に限られるという話ではない。もちろん、個人も自信をもつことができるし、ある意味では人格的主体であるそれぞれの個人しか自信をもつことはできない。要点はむしろ、個人が自信をもつことができるのは、その個人が属する集団が自信をもっている場合に限られるという条件である。
[3] 倫理的懐疑論に対する戦略には、私たちの倫理的実践が哲学的思推によって導出される普遍的概念に基礎づけられていることを示すことで懐疑的影響を無効化する基礎づけ主義や、私たちの倫理的実践を合理的に基礎づける包括的議論は一切存在しないと考えることで、懐疑に抵抗するという野心そのものを放棄するアイロニズム等が存在する。しかし、前者は懐疑の影響を一切受けない普遍的基礎を示すという戦略であり、後者は私たちの生活や言葉を正当化するという試み自体を放棄していることから、両者とも、懐疑的影

響が私たちの実践にもたらす危機という観念にあまり関心を寄せない。ゆえに、これらの立場は本稿と問題設定を共有していない。

[4] ポイントとは、要点・眼目・目的等を意味するウィトゲンシュタインの用語である（Wittgenstein 1989）。たとえば、ある人物がボードゲームの勝利条件や道具の使い方を含むすべてのルールを理解したものの、そのゲームの醍醐味や本質が分かっていないという場合、その人物はそのゲームのポイントを外している。

『悲劇の誕生』における形而上学と真理の問題

東京大学　内田智之

はじめに

芸術と真理の関係に関する古典的議論において[1]、ニーチェは芸術と真理を対立させる思想家として位置づけられることがある[2]。しかし、少なくとも初期の『悲劇の誕生』(以下『誕生』と略記)では、芸術と真理の関係は複雑な様相を呈している。

ニーチェは『誕生』において、ギリシア悲劇において形而上学的な世界観が示されているという見解を提示しているが[3]、ニーチェが当該の形而上学に対して取っている態度は様々に解釈されてきた。一方で、ニーチェはギリシア悲劇において示される形而上学を、実在そのものの姿を露にする真理であると考えていた、とする解釈がある(Fink 1960, 16; 信太 1969, 187-188; 湯浅 1994, 123)。しかし、近年では生成史的な事実や『誕生』の記述に立脚し、ニーチェはあくまでも有用な神話ないし虚構として形而上学について語っている、とする解釈が有力になっている(Porter 2000, 36-47; Hill 2003, 102-103; Langbehn 2005, 50-52; 竹内 2011, 17)。

後者の解釈には一定の説得力があるが、この解釈は『誕生』の背景にあるニーチェの企図と整合的だろうか。初期ニーチェは、リヒャルト・ヴァーグナーの楽劇によってギリシア悲劇が再生し、ひいては形而上学的世界観が人々に受容されることによって、ドイツ文化が刷新されると考えていた[4]。しかし、竹内(2009)も指摘するように、悲劇が示す形而上学が虚構なのだとして、虚構が文化の基礎として受容されることなどそもそも可能であるか疑わしい（竹内 2009, 22)[5]。この問題への応答に寄与すべく、本稿は『誕生』において、形而上学に虚構と真理という二つの身分が与えられている理由を問題にする[6]。

本稿の構成は以下の通りである。まず、ニーチェが形而上学に「幻想」と「真理」という一見相反する規定を与えていることを確認する（1)。次に、ニーチェにおいて形而上学は真理であると思われるがゆえに、真理であると規定されていることを指摘する（2)。最後に、ニーチェが悲劇の鑑賞者自身の一人称的な視点に立脚して、そうした観点においては真理が事象の見方を変えるように迫る力として現れる様子を捉える、という現象学的な真理の分析を行っていることを明らかにする（3)。

1. 真理／幻想としての形而上学

『誕生』においてニーチェは、造形芸術や叙事詩を虚構的なものとして特徴づける一方で、悲劇には真理を露にする力を認めていた[7]。例えば、古代ギリシアにおける誕生の瞬間を、ニーチェは次のように記述している。

> ディオニュソス的真理は自らの認識の象徴法として神話の全領域を引き受け、この認識をあるときは悲劇という公的祭礼において、またあるときは劇的な密儀祝祭という隠された進行のなかで、とはいってもいつも古い神話的な覆いのもとで語りだす。（KSA1 GT 10, 73）

また、別の箇所では、「神話」との連関においてギリシア悲劇と真理の関係が次のように記されている。

> 神話は無限なるものを凝視する一般性と真理の唯一の範例として、直観的に感覚されんとする。真にディオニュソス的な音楽は、世界意志の普遍的な鏡として私たちに迫ってくる。この鏡において屈折するあの直観

> 的な出来事は、私たちの感情にとって永遠の真理の写像へと拡大される。（KSA 1 GT 17, 112）

ここでニーチェは、「真理」が「神話」によって象徴されると整理している。「神話」は別の箇所では、「悲劇神話」とも言い換えられ、「闘争する英雄への賛美を伴う叙事詩的出来事」（KSA 1 GT 24, 151）と規定されている[8]。すなわち、悲劇神話とは悲劇の上演において舞台上で繰り広げられる出来事を意味する。以上より、悲劇が真理を開示する構造は、舞台上の出来事による真理の象徴的開示、としてまとめることができるだろう。では、悲劇神話によって象徴される真理とは何か。

ニーチェは悲劇が開示するものについて、カタルシス--劇中の凄惨な出来事に対して覚える快楽--を「形而上学的慰め」として解釈する独自の理論によって説明する文脈において、次のように述べている。

> その意味において、悲劇神話こそまさに私たちに対して、醜く不調和なものさえも芸術的遊戯であり、意志はおのれの快楽に永遠に満たされて、自らとともにこの遊戯を行う、ということを確信させるのでなければならない。（KSA 1 GT 24, 152）

ここで言われている「意志」とは、ショーペンハウアーから借りてこられた用語であり、充足理由律によって秩序づけられる現象の世界を超えて、その世界を産出している現象の彼岸の実在を意味しており（KSA 1 GT 4, 39）、「あらゆる現象の彼岸にある永遠の生」（KSA 1 GT 16, 108）とも規定される。そして、「醜く不調和なもの」とは、現象の世界のことを意味していると考えられる。というのも、「醜く不調和なもの」は「意志」が行う「遊戯」とされていることから、意志による現象世界の産出が「遊戯」のメタファーで形象化されていると考えられるだけでなく、『誕生』では、現象の世界を秩序づける充足理由律は「個体化の原理」とも言われ（KSA 1 GT 4, 39）、万物に生成消滅を運命づけているがゆえに、個体化は「あらゆる苦悩の源泉」（KSA 1 GT 10, 72）とされているからである。したがって、悲劇神話によって開示される真理とは、あらゆるものが時間的な生成消滅を余儀なくされる現象の世界は、現象を超えて永遠に存在する意志が戯れに創り出す仮象の世界であるという形而上学的な世界観なのである[9]。ニーチェはこれを「芸術の形而上学」と呼んでいる(KSA 1 GT 24, 152)。このように、ニーチェは悲劇を通じて、こうした世界観が開示されることこそが、カタルシスの源泉であると説明している。すると、ニーチェは上述のような世界観を悲劇によって開示される真理であると記していることになる[10]。

鑑賞の対象である舞台上の出来事や俳優の身振りが記号となって、そうした世界観を開示するという事象を象徴という概念によって捉えることは、「記号のなかでも特に、その記号自体が主題化し、様々な意味を誘発するもの」（佐々木 1995, 138）という象徴の一般的な定義からそれほど隔たってはいない。しかし、ニーチェにおいて当該の形而上学が、客観的に成立している事実を表すものとして「真理」と言われているとは考えにくい。

まず、このことは生成史的な観点から確証される。重要なのはニーチェがフリードリヒ・アルベルト・ランゲから受けた影響である。ニーチェは 1866 年にランゲの『唯物論史』を読み、その思想を受容していた（Langbehn 2005, 50-52; 西尾 1979, 2, 16-22; cf. KSB 2, Brief an Carl von Gersdorff, Ende August 1866, 517）。ランゲは、現象と物自体というカント的な区別に基づいて、人間主観に認識できるのは現象の世界であり、物自体は不可知であると

いう立場に立つ。そして、ランゲは物自体について言明しようとする形而上学的言説を、学問的記述ではなく、認識不可能な世界についての虚構的言説、「概念詩」であるという立場に立つ（Lange [1866]1974, 982）。

さらに、ニーチェは、1868 年時点で、『誕生』の形而上学の源であるショーペンハウアーの形而上学に対して批判を行っている。ニーチェによれば、ショーペンハウアーは現象世界についての規定--時間的である・数多的な個体が並存する・充足理由律に支配されている--の否定を介して、物自体である意志を永遠・単一・自由と規定しているが、不可知である物自体には、現象界の否定を介してでも述語を与えることはできない（KGW Ⅰ/4, Herbst 1867 bis Frühjahr 1868, 57[52]; 57[55]; cf. Porter 2000, 60）。

以上のようなランゲからの影響とショーペンハウアーへの批判から、ニーチェは物自体をあくまでも不可知とする立場に立って、それについての確実に正しい記述を不可能であるとしていたことがわかる。したがって、Porter(2000)や Hill(2003)が指摘しているように、経験の世界を「意志」が生み出す現象として説明する『誕生』の形而上学もニーチェにとって、そのまま現実の正確な記述だったとは考えにくい(Porter 2000, 60-62; Hill 2003, 102-103)。また、『誕生』でも、「現象の変転の背後には永遠の生が絶え間なく流れ続けているという形而上学的な慰め」が「幻想」であると言われている（KSA 1 GT 18, 115; cf. 竹内 2009, 22-23）。それゆえ、ニーチェにとって形而上学は有用な虚構であったとする解釈には一定の妥当性がある。しかし、すでにみたように、ニーチェが形而上学のことを真理と規定していることも事実である。では、ニーチェはいかなる意味において、形而上学のことを真理であると考えているのだろうか。本稿はこの問題に、形而上学が悲劇を通じてどのように開示されるか、という観点からアプローチする。

2. 真理らしさとしての象徴から真理としての象徴へ

先述のように、ニーチェは悲劇と真理の関係を「象徴」の概念によって説明している。真理は「悲劇神話」を媒体として、象徴的に表現されるのだった。では、ニーチェは象徴ということで、どのような働きを考えているのだろうか。それが明瞭に見て取られるのは、『誕生』(1872 年)の草稿「ディオニュソス的世界観」(1871 年；以下「世界観」と略記)において、悲劇の作用を説明する次のような記述である。

> したがって観客のもとでは、ディオニュソス的な要求が行われている。すなわち、観客にとって一切が魔法にかけられたように表象され、観客はますます多くのものを象徴として鑑賞し、舞台とオーケストラの可視的世界の全体が奇跡の領域となるのである。では、観客に奇跡を信じるような気分にさせ、一切を魔法にかけられたように鑑賞させる力はどこにあるのだろうか。何が仮象の力に勝利をおさめ、仮象を象徴へと弱めるのだろうか。（KSA 1 DW 3, 571）

ここでは、舞台上の出来事が音楽の作用によって象徴へと変容するという事態が、単なる仮象から区別される仕方で語られている。確かに、悲劇もオイディプスやプロメテウスの物語という虚構を語っている以上、仮象を用いてはいるのだが、それは虚構的に語られる事柄とは区別されるもの(形而上学)を示している。そのため、象徴の働きが達成されることは虚構を語る「仮象の力」への勝利と言われる。

注目すべきは、象徴は二つの働きが一体になったものとして捉えられてい

ることである。一つ目に、舞台（「可視的世界の全体」）が「奇跡」を示すという記述からは、象徴が何かを見せるものだという規定が見て取られる。さらに重要な点は、象徴が「観客に奇跡を信じるような気分にさせる」と言われている点である。ニーチェは象徴作用に何かを見せる働きを認めるだけでなく、観客に象徴されるものを信じさせる働きとしても捉えている。ニーチェは象徴作用を見せる働きと確信を形成するはたらきが一体になったものとして捉えているのである[11]。

以上は草稿に見られる記述だが、『誕生』においても同様の規定を認めることができる。例えば、ニーチェは「悲劇神話」が形而上学を「確信させる」という言い方をしている（KSA 1 GT 24, 153）。また、次のような記述もある。

> 神話は私たちを音楽から保護するのだが、他方、神話によってはじめて音楽に最高の自由が与えられる。その代わり音楽は、悲劇神話に迫真の（eindringriche）、説得力ある（überzeugende）形而上学的意義を返礼として与える。そして、言葉や像はこの唯一の助けなしには、この意義に到達することは決してできない。(KSA 1 GT 21, 134)

ここには「象徴」という言葉こそ現れていないが、これまで確認してきた象徴の働きについての説明と同様に、「音楽」と「神話」の関係から悲劇の開示機能が説明されている。象徴とは、音楽の作用によって舞台上の出来事が、何か別の者を示す記号的なものへと変容することで成立するのだった。そのため、この記述は実質的に象徴の働きについての説明と解釈できる。そして、音楽が悲劇神話を象徴へと変容させることによって、悲劇神話に与えられる「形而上学的意義」を、「迫真」かつ「説得力のあるもの」としている点で、象徴に信じさせる働きを認める立場は変化していないと判断できる。したがって、ニーチェは悲劇における象徴のはたらきを、単に虚構の形而上学的世界観を私たちに描き出して見せるだけでなく、それを確信させるような提示の仕方だと考えているといえる。悲劇において形而上学は真理であると思われるのである。

すると、ニーチェは真理であると思われるがゆえに、形而上学を真理であると記述していることになる。そうだとすれば、ニーチェは「観客への説得力ないし迫真性」を「真実らしさ」という概念によって捉えてきた、アリストテレス以来の伝統(小田部 2009, 18-26)を無視しているように見えるかもしれない[12]。しかし、生成史的な観点に立つと、ニーチェは悲劇が開示するものを「真実らしさ」の概念によって捉えることを意図的に拒否していることがわかる。「世界観」の段階では、ニーチェは悲劇が象徴するものを、「真理らしさ(Wahrscheinlichkeit)」という概念によって捉えようとしている。例えば、「世界観」では悲劇における俳優の身振りは次のように記述されている。

> 彼〔＝俳優〕は美しい仮象を求めるのではないのだが、やはり仮象を求めているのであり、真理を求めているのではないが、真理らしさ（真理の象徴ないし真理の徴表）をもとめているのである。(KSA 1 DW 2, 567)

俳優の身振りは「真理」ではなく、「真理らしさ」を表そうとすると言われている。さらに、別の箇所では、「真理らしさ」は「仮象がもはや仮象として享受されず、象徴として、真理の徴表として享受される」(KAS 1 DW 2, 571)、と説明されている。すると、悲劇が象徴表現によって形而上学を信じさせるがゆえに、悲劇が示すものが「真理らしさ」と規定されていると考えられる。ところが、『誕生』では悲劇によって開示されるものを捉える概念としての

「真理らしさ」の概念は姿を消しており、悲劇はもっぱら真理を語るものであると言われている。また、先述のように「ディオニュソス的世界観」でも『誕生』でも、象徴概念の内容は同一である。したがって、『誕生』では、悲劇が開示するものを真理らしさではなく、真理と捉えるようになったと言える

したがって、ニーチェは意識的に、真理であることと真理であると思われることを結びつけている。そのため、問われるべきは、両者が結び付けられる理由である。この問題に応答するためには、『誕生』が全体として何を狙っているのかを踏まえる必要がある。

3. ニーチェのカタルシス論における真理の現象学的分析

『誕生』の狙いの一つとして、カタルシス現象の説明が挙げられる。先に述べたように、ニーチェはカタルシスの発生を形而上学の開示によって説明するのだが、その概略は次のようなものである。ニーチェの考えでは、形而上学が開示されることによって、悲劇の観客は自らの生についての新たな意味を見いだすことになる(KSA 1 GT 16, 108)。形而上学は観客に、自らの生が意志の生み出す仮象にすぎないことを教えると同時に、経験的には個体化の原理によって分かたれている個体も、すべて意志の現象として一なる意志に帰属していることを教える。かくして、人々は個体としての自らの生を意志の現象として把握すると同時に、自らが意志という一なるものに帰属していることを理解する。いわば、一方で生成する個体としての生の苦悩を実感しつつ、他方で自らの生を仮象として喜ぶという仕方で、悲劇を観ることにおいて「私たちは恐れと共苦にも関わらず、喜ばしく生きるものである」(KSA 1 GT 17, 109)。このように、形而上学の開示がもたらす、苦悩に満ちた生に対する肯定的な態度が、カタルシスの源泉として位置づけられている。

こうしたニーチェの立場には、カタルシスを悲劇に固有の快として分析することで、カタルシスを道徳的な浄化や感情の放出として説明する先行理論への批判的姿勢が見て取られるが(KSA 1 GT 22, 142)、一層重要なのは、ニーチェがカタルシスを美しいものの快から区別している点である。「一般的にはもっぱら仮象と美というカテゴリーによって把握されるような芸術の本質からでは、本当の意味で悲劇的なものを導き出すことはできない」(KSA 1 GT 16, 108)、とニーチェは述べている。続く箇所でニーチェは悲劇と「造形家の芸術」を対比していることから、「もっぱら仮象と美というカテゴリーによって把握される芸術」とは、『誕生』でアポロン的と形容される芸術ジャンルのことであると考えられる。ニーチェによれば、アポロン的な芸術とは造形芸術や叙事詩を意味しており、それが仮象であるとわかっていることこそが、アポロン的な芸術を快く享受する条件となっている(KSA 1, GT 1, 26-28)[13]。つまり、ニーチェは芸術作品の美を仮象の仮象性への洞察と享受に見出しているのであるここで重要なのは、美が作品の性質に還元されるのではなく、作品が鑑賞者に取らせる態度、すなわち「～は仮象である」という意識によって説明されている点である。

他方、「形而上学的慰め」としてのカタルシスは、仮象の快としての美しいものの快とは重要な点で異なっている。確かに、梅田（2021）も指摘しているように、「形而上学的慰め」は、自らの生を仮象として享受することに基づいており、それゆえに美的仮象が産出する快と同様に、仮象の快という側面を持つ（梅田 2021, 55）。しかし、それは形而上学を通じてはじめて可能になるのだった。そして、形而上学は象徴を通じて、真理として現れるのだっ

た。したがって、「形而上学的慰め」においては、形而上学が暫定的な仮説や、有用な虚構として受け入れられるのではない。むしろ、象徴についての所論を踏まえれば、悲劇を通じて形而上学が真理として押し迫ってくるがゆえに、観客は自らの生を解釈するための枠組みとして形而上学を用いざるを得なくなるのである。

すると、ニーチェが造形芸術を「美が生に固有の苦悩に勝利をおさめ、苦痛がいわば自然の相貌から欺瞞的に消し去られる」と規定したうえで、それに対比させて悲劇において「まさにその自然が自らの真なる偽りのない声で私たちに語りかけてくる」と述べる理由も明らかになる(KSA 1 GT 16, 108)。「自然」は、「永遠に創造的で永遠に生存へと強制し、こうした現象の変転に永遠に満足する原初の母」(KSA 1 GT 16, 108)とも呼ばれていることを踏まえれば、「自然」は「意志」のことを意味し、悲劇を通じて形而上学が開示されることが「自然」からの「真なる」呼びかけとして比喩的に語られていると解釈できる。してみれば、美しいものが提供する美的体験は「～は仮象である」という意識に基礎づけられている一方で、悲劇によってもたらされる美的体験には「～は真理である」という意識が見いだされるということになるだろう。つまり、美しいものの快が仮象を仮象として享受することに基づいているのに対して、カタルシスは真理に直面することで、生についての新たな意味が与えられる経験に基づいている。したがって、悲劇によってもたらされる体験とは、形而上学が真理であるという要求をことさらに有するものとして現れてきて、それを受けて観客が自らの生を解釈しなおす経験なのである。

すると、ニーチェはそうした経験に内在する仕方で、悲劇を対象とする美的体験を捉えようとしているということになる。言い換えれば、カタルシス現象の分析においてニーチェが採用している観点は、実際に悲劇を観る鑑賞者の一人称的な視点なのである。ニーチェの「真理」という言葉の使用法はそのような視点を前提として、はじめて理解可能になる。先述したように、悲劇を観ている鑑賞者本人にとっては、形而上学は真理として現れるのであり、形而上学が幻想であると見破るためには、美的体験の意識とは異なる視点に立って形而上学の理論的身分を問題にする必要がある。そのため、美的体験を享受する一人称的な視点に立脚する限り、「真理である」と思われるものを「真理」と記述することになる。方法論的な観点から見れば、カタルシス現象に対するニーチェの分析は、一人称的な視点に立脚して、意識の内容を記述しているという意味で、「現象学的」と形容することができるだろう[14]。そして、ニーチェによるカタルシス現象の現象学において注目すべきは、悲劇の効果が「～は真理である」という意識がもつ特有の効果から説明されていることである。すなわち、何かが真理であると感じられると、それは不可避的に私たちのものの見方を変更するように迫ってくることにニーチェの分析の視線が向けられているのである。してみればニーチェは、真理が現れるという事態を、新たな確信の形成として現象学的に記述しているということになる[15]。形而上学は悲劇を通じて、真理として示されることによって、私たちに確信を生じさせ、自己の生についての異なる視点を獲得することを可能にする力を持つ。一人称的な視点において、真理として現れるものは、事象についての私たちの理解を変化させる力となるのである。

結論

以上より、ニーチェが形而上学を真理と呼ぶのは、現象学的な観点に立っ

ているからだということが明らかになった。確かに、形而上学は不可知の物自体についての言及を含むため、認識論的に見れば、現実世界との対応関係に基づかない「幻想」である。しかし、悲劇を通じての開示というコンテクストのなかで捉えられるのであれば、形而上学は私たちに生の解釈を変更させる真理としての力をもつ[16]。しかし、悲劇が私たちに自己の生についての解釈の変更を迫るものだとしても、悲劇はいかにしてそれを可能にするのか、という問題が残されている。ニーチェの悲劇論の包括的理解のためには、この問題への応答が不可欠だが、それについては機会を改めて論じたい。

参考文献

・一次文献

ニーチェのテクストからの引用は、1869 年以降に書かれたものについては *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden.* 1980. ed. G. Coli and M. Montinari. De Gruyter.（＝KSA）、それ以前の文献については *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. 1967ff. ed. G. Coli and M. Montinari. De Gruyter.（＝KGW）、書簡については *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe in 8 Bänden.* 1986. ed. G. Coli and M. Montinari. De Gruyter.（＝KSB）を参照した。

著作からの引用の場合、KSA・巻数・略号・節番号・頁数を記す。遺稿からの引用の場合は、KSA(KGW)・巻数・執筆時期・整理番号を記す。書簡からの引用は KGB・巻数・宛先・執筆時期・整理番号を記す。略号は以下の通りである。

DW: Die dionysische Weltanschauung.（＝「ディオニュソス的世界観」）
GT: Die Grburt der Tragödie.（＝『悲劇の誕生』）

・二次文献

Fink, Eugen. 1960. *Nietzsches Philosophie*. Kohlhammer.

Gardner, Sebastian. 2013. Nietzsche's Philosophical Aestheticism. In *The Oxford Handbook of Nietzsche*, ed. Ken Gemes *and* John Richardson, 599-628. Oxford University Press.

Hamburger, Käte. 1979. *Wahrheit und Ästhetische Wahrheit*. Klett-Cotta.

Han-Pile, Béatrice. 2006. Nietzsche's Metaphysics *in the Birth of Tragedy*. *European Journal of Philosophy*. Vol. 14. No. 3: 373-403.

Heidegger, Martin. 1996. *Nietzsche*. In *Gesamtausgabe*. Vol. 6.1. Ed. Brigitte Schillbach.Vittorio Klostermann.

Hill, Kevin. 2003. *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of his Thought*. Oxford University Press.

Janaway, Christopher. 2011. Die Schönheit ist falsch, die Wahrheti hässlich: Nietzsche über die Kunst und das Leben. In *Die Philosophie des Tragischen: Schopenhauer-Schelling-Nietzsche*, ed. Lore Hühn *and* Philipp Schwab, 531-552. De Gruyter.

Langbehn, Claus. 2005. *Metaphysik der Erfahrung*. Königshausen& Neuman.

Lange, Friedrich Albert. 1974 *Geschichte des Materialismus*. Vol. 2. Surkamp.(Orig. pub. 1866)

Poellner, Peter. 1998. Myth, Art and Illusion in Nietzsche. In *Myth and the Making of Modernity: The Problem of Grounding in Early Twentieth-Century Literature*, ed. Michael Bell *and* Peter Poellner, 61-80. Rodopi.

Porter, James . 2000. *The Invention of Dionysos*. Stanford University Press.
Recki, Birgit. 2016. Tragik des Lebens und Lebenskunst. Nietzsches Gedanke vom Ursprung der Kultur in der Bewältigung des Todes. In *Nietzsche und die Lebenskunst: Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, ed. Günter Gödde, Nikolaos Loukidelis, *and* Jörg Zirfas, 265-273. J. B. Metzler.
植村玄輝, 八重樫徹, 吉川孝編著 ; 富山豊, 森功次著. 2017. 『現代現象学 : 経験から始める哲学入門』. 新曜社.
梅田孝太. 2021. 『ニーチェ--外なき内を生きる思想』. 法政大学出版局.
小田部胤久. 2009. 『西洋美学史』. 東京大学出版会.
五郎丸仁美. 2023. 「『悲劇の誕生』における二つの形而上学--根源＝一者の夢と意志の芸術的遊戯」. 『ショーペンハウアー研究』. 第 28 号: 56-62.
--. 2004. 『遊戯の誕生：カント、シラー美学から初期ニーチェへ』. 国際基督教大学比較文化研究会.
佐々木健一. 1986. 「虚構と真」. 『新岩波講座哲学 3　記号・論理・メタファー』. 岩波書店: 203-230
--. 1995. 「象徴」. 『美学辞典』. 東京大学出版会: 138-147.
信太正三. 1969. 『永遠回帰と遊戯の哲学--ニーチェにおける無限革命の論理』. 勁草書房.
竹内綱史. 2009. 「アポロンとソクラテス :『悲劇の誕生』の歴史哲学再考」. 『メタフュシカ』. 第 40 号: 13-26.
--. 2011. 「『悲劇の誕生』の形而上学再考」. 『龍谷哲学論集』. 第 25 号: 1-32.
西尾幹二. 1979. 『ニーチェ』. 第 2 部. 中央公論社.
湯浅弘. 1994. 「ディオニュソス的なものの解釈学--ニーチェの文化批判再考のために--」. 『実存思想論集』. 第 9 号: 23-42.

[1] 古代以来の議論の概観については小田部(2009)の特に 2 章を、ドイツ哲学における展開については Hanburger(1979)を参照。

[2] 例えばハイデガーの解釈では、ニーチェは固定化したものの見方である真理に、生の活動性を表現する芸術を対置していると理解されている(Heidegger 1996, 213-224)。

[3] ニーチェは、自身が用いる「形而上学」という言葉に明確な定義は行っていないが、後述するように(本稿 2-3 頁)それが人間主観の外部に実在する「物自体」を取り扱うものであることは明らかであるため、本稿ではさしあたり、人間主観とは独立に存在する超越的な存在についての言説をニーチェの言う「形而上学」と理解しておく。

[4] 初期ニーチェの「文化」概念については Recki(2016)を参照。

[5] もっとも、竹内(2009)は形而上学という「幻想」に希望を託した点に、初期ニーチェ哲学の不十分さを見ている（竹内 2009, 22)。

[6] 悲劇において「真理」が示されるという記述を主題するものとしては、Janaway(2011)がある。しかし、Janaway(2011)は形而上学に関する問題は

取り扱っていない。他方、Han-Pile(2006)は本稿と同様の問題を論じ、象徴の概念に注目する点も本稿と共通するが、本稿注 11 で詳述するように、象徴概念の重要な側面を看過しているために、ニーチェの意図を十分に汲んだ解釈を提示できているとは言い難い。

[7] ニーチェが「悲劇」として念頭に置いているのは、アイスキュロスの『プロメテウス』やソフォクレスの『コロノスのオイディプス』などである(KSA 1 GT 9, 64-71)。

[8] 『誕生』における「神話(Mythus)」の概念は、古代ギリシアにおける神話的伝承を意味する場合(KSA 1 GT 3, 34-35)もあるため、文脈に応じて解釈する必要がある。

[9] 先行研究には「シレノスの知恵」と呼ばれる知識--「生きることは苦しい」という現実理解--を「真理」と解釈するものがある(梅田 2021, 60-62; Janaway 2011, 535)。これはテクスト上裏付けられるが(KSA 1 GT 4, 41)、本稿の見解では、「シレノスの知恵」は形而上学から帰結するものであるがゆえに「真理」と言われている。五郎丸(2004)や Recki(2016)も指摘するように、シレノスの知恵において語られる生の苦悩は、個体化の苦悩という根源的苦悩、すなわち生成消滅を余儀なくされる生を営まざるを得ないことへの苦しみである(五郎丸 2004, 194-195; Recki 2016, 265-267)。してみれば、生は苦悩であるという認識は、個体の生を意志の遊戯として語る形而上学から帰結するものであるし、『誕生』において形而上学の開示が「悲劇神話は現象の世界を限界へと導き、この限界において現象の世界は自らを否定して、ふたたび真なる唯一の実在の懐へと帰っていこうとする」(KSA 1 GT 22, 141)と言われていることを踏まえると、悲劇は形而上学という真理を語っているがゆえにシレノスの知恵という真理を語っている、というのがニーチェの意図だと考えられる。

[10] 先行研究ではしばしば、『誕生』の 24 節で用いられる「意志」概念と、4 節に見られる「根源一者」の異同、ならびに両節における形而上学の異同が論じられることがある(cf. 五郎丸 2024)。本稿は悲劇によって開示される形而上学的世界観の実質よりも、その身分を問題とするものであるため、こうした問題に立ち入ることはできない。本稿では両節の形而上学が、生成する現象の世界とそれを産出する根源(「根源一者」あるいは「意志」)という図式を共有していることを確認しておくにとどめる。

[11] 先行研究においては象徴が見せる働きを持つ点に注目が集まり、信念形成に関わる点が看過されてきた(cf. 竹内 2011, 11)。こうした傾向から生じる問題は Han-Pile(2006)において見て取られる。Han-Pile(2006)は、幻想であるがゆえに、形而上学は生の肯定をもたらしえないという Poellner(1998)の解釈に応答すべく、ニーチェは形而上学をあくまでも生きるために有益なも

のとして受け入れるよう勧めていた、と結論している(Han-Pile 2006, 396)。しかし、幻想であるということが生の肯定を困難にするのは、幻想であるとわかっている世界観を信じることが難しいからであって、幻想を信じることが正当化されないからではないだろう。Poellner(1998)によって提起されるのは信じることの問題であるのだが、Han-Pile(2006)は信念に関する問題を、信念の正当化の問題と取り違えてしまっている。

12 ここでは小田部の表現に従い「真実らしさ」という言葉を用いるが、以下で言及するドイツ語の Wahrscheinlichkeit は「真理らしさ」と訳す。

13 「病的な作用を及ぼさないために空想の像が超えてはならない、あの精妙な境界もまたアポロンの形象に欠けてはならない。さもないと、仮象が不格好な現実として私たちを欺いてしまうだろう。」(KSA 1 GT 1, 28)

14 本稿が依拠する現象学の定義は、「現象学は、一人称観点から私たちの経験を探求する」(植村ほか 2017, 6)というものである。

15 ニーチェ研究からは離れるが、本稿の主張を明確化するにあたって、明証性としての真理を文学的虚構に見出そうとする佐々木(1986)から示唆を得た。

16 Gardner(2013)や湯浅(1994)もまた、形而上学に悲劇による媒介が不可欠であるという理由を説明しようとしているが、Gardner(2013)は悲劇を形而上学の「伝達可能性の条件」と位置づけ(Gardner 2013, 605)、象徴の見せる働きだけを捉えている点で、湯浅(1994)は「悲劇芸術において、「芸術家形而上学」にまつわるパトスの伝達が最も高度に達成される」という曖昧な言い方にとどまっている点で不十分である(湯浅 1994, 36)。本稿は湯浅(1994)が述べようとしたことを、真理がもつ力として捉え直した。

能動的推論は〈拡張された心〉仮説の自然化に成功しているのか

一橋大学 神崎祥輝

はじめに

環境との相互作用において心を捉えようとする認知科学の一派は、〈4E 認知科学〉として括られてきた[1]。その中でも、Andy Clark と David Chalmers が提唱する〈拡張された心〉仮説 Theory of Extended Mind（TXM）は、〈心は頭蓋骨を飛び越え世界へと拡張する〉という、ラディカルなテーゼを打ち立てている。

TXM をめぐる議論は、擁護者と批判者の両陣営に二分されている（cf: Adams and Aizawa 2001, 2010; Clark and Chalmers 1998; Clark 2008, 2010; Sterelny 2004, 2010; Menary et al. 2010）。TXM の批判者の中には、Fred Adams と Kenneth Aizawa のように全面的に TXM を棄却しようとする論者もいる一方で、Kim Sterelny のように部分的には TXM の妥当性を認める論者も存在し、TXM が直ちに退けられる荒唐無稽な仮説ではないことを示唆している（cf: Adams and Aizawa 2001, 2010; Sterelny 2010, 480）。しかし、TXM の全面的ないし部分的妥当性をめぐる議論の主要な論点は、〈拡張〉とはいかなるプロセスで、心の〈拡張〉となる環境はどのような条件を満たしていなければならないか、という点に集中し、そもそも〈拡張〉される〈心〉とはいかなるものか、という点が十分に検討されてきたとは言えない。なぜなら、（1.3 で見るように）TXM は心がもつ機能の観点から様々な心的状態や認知プロセスを捉えてはいるが、そもそもそれらの心的状態や認知プロセスがいかなるメカニズムの下でその機能を実現しているのかという点は十分に検討されてこなかったからである（Clark 2022, 6）。しかし、〈拡張〉される対象である心のメカニズムについて明らかにしない限りは、心がどのような機能を担っているのかも不明瞭なままであり、それゆえに心の（機能の）拡張可能性を論ずることは難しいと言えるだろう。

そのような中で近年、心をベイズ主義的な推論機械として捉える能動的推論のフレームワーク Active Inference Framework（AIF）が、〈拡張〉対象である心の様々な働きを物理的かつ統一的に説明可能なものとして、多くの心理学者や認知科学者の注目を集め、感情心理学や記号創発システム論などの幅広い分野にも応用されている（cf: Barrett 2017; 谷口 et al. 2024）。また、AIF に依拠した心理学や認知科学の理論が次々と生まれていることに加えて、能動的推論が実際に行われている脳領域の特定も神経科学研究において進められている（Parr et al. 2022=2022, 93-111; Gordon et al. 2017）。AIF をめぐる以上のような状況の中、TXM の提唱者の Clark も、AIF の（主要な）擁護者の 1 人であり、AIF による TXM の再構成を試みている[2]（Clark 2015, 2022, 2023; White et al. 2024）。ブラックボックスだった心の働きを AIF が物理的に解明する、すなわち心を自然化することで、TXM において何が〈拡張〉されるのかも明確になる。〈自然化〉についての詳細は第 2 節で取り扱うが、本稿において〈心の自然化〉は、神経科学や物理学が探究するような自然法則によって、〈心〉が説明可能となることを意味する（植原 2017, 11-2）。AIF による心の自然化を通じて、拡張対象である〈心〉の研究が自然科学に接続されることに加えて、AIF による TXM の自然化が可能と判明すれば、（第 1 節で説明する）〈拡張〉プロセスや〈拡張〉条件の妥当性を自然科学の知見に照らして検証可能となることも期待できる。

以上のような状況を踏まえた上で、本稿の目的は、AIF による TXM の自然化の射程を明らかにすることである。すなわち本稿では第一に、AIF が妥

当性の高い理論的フレームワークであることを前提とした上で、TXM の妥当性を経験的に判断するための第一歩として、AIF に依拠した TXM の主張の再構成を試みる。その上で、AIF によって TXM の主張を再構成可能な点で、TXM は AIF に基づいて自然化可能であり、TXM の妥当性は今後の AIF やその周辺分野の研究動向も考慮しつつ、経験科学の知見も加味して総合的に判断されるべきであることを提案する。

第 1 節では、TXM の問題関心の背景としての認識的行為や、TXM の主張の各構成要素といった、TXM にまつわる諸概念の全般的な整理を行う。第 2 節では、AIF およびそれを基礎づける自由エネルギー原理 Free Energy Principle（FEP）について概観する。第 3 節では、AIF に基づき TXM を再構成することで、TXM の自然化の成功可否を判断する。最終的に本稿では、TXM を構成する〈拡張〉プロセス、〈拡張〉対象、〈拡張〉条件のすべてが、AIF による自然化可能性に開かれていると結論づける。

1. 〈拡張された心〉とは

TXM は、Clark と Chalmers が 1998 年に提唱して以来、TXM の批判者に対する幾度の応答や自己批判による深化を経て、様々なバージョンに分岐した（cf: Clark and Chalmers 1998; Clark 2008; Menary et al. 2010）。本節ではそれらを統一的に把握するために、TXM の基本的な主張内容と関連する重要概念を整理する。ところで TXM は、認識的行為と呼ばれる、特異なタイプの行為が関与する状況を説明するための仮説として導入された。そのためまずは、TXM が取り扱う背景状況としての、認識的行為について概観する。その上で、TXM の実質的な主張内容を、拡張プロセス、拡張対象、拡張条件の三つの要素に分解する [3]。

1.1 認識的行為

人間が行う認知処理の多くは、脳のみではなく、外的環境をも巻き込む。たとえば、ビデオゲームのテトリスをプレイする際には、脳内で想像上の図形を回転させてパズルを解くだけではなく、コントローラを操作して実際の画面上の図形を回転させパズルを解くという形で、環境が巻き込まれている。ここでは、〈図形を回転させてパズルを解く〉という認知負荷が、脳内からコントローラや画面を含む一連の外的環境へと肩代わりされている。それにより、〈脳内で二つのピース同士の一致を判断する〉という困難な認識的課題が、〈画面上で二つのピース同士の一致を判断する〉という比較的容易な認識的課題へと変化する。なぜなら、実際にピースを視覚的に知覚した上で回転操作することで、脳内処理の場合に比べて、個々のピースの形状やピース同士の一致可能性についての、手持ちの情報量が増えるからである。手持ちの情報量が増えるほど、認識的課題の不確実性は低減し、課題の難易度も下がる。このピースの回転操作のような、それ自体は（パズルを解くという）目的に直接的には資さないが、情報を増やす形で間接的に目的に資する行為を、認識的行為と呼ぶ [4]（Kirsh and Maglio 1994, 38）。以上のように、人間の心は、認識的行為を媒介に環境と結合する。

1.2 拡張のプロセス

認識的行為を通じて、認知負荷を脳内から外的環境へと肩代わりさせることができることを確認した。この〈拡張〉プロセスにおいては、脳が担う機能（の一部）が、外的環境へと委託されている。TXM を擁護する John Sutton によれば、その委託のされ方によって、〈拡張〉プロセスを、二つのバージョ

ンに大別できる（Sutton 2010, 193-4）。

一つ目は、機能等価的な〈拡張〉である。機能等価的な〈拡張〉とは、脳の機能が、それと等価な機能を果たす環境によって代替されることである。たとえば、主体が脳内に保持する信念を書き写したノートは、その主体の脳内にある信念と等価な機能を果たすことで脳内の信念を代替しており、〈拡張〉された信念である。Clark と Chalmers が挙げる例では、〈ニューヨーク近代美術館は 53 番街にある〉という脳内の信念も、〈ニューヨーク近代美術館は 53 番街にある〉というノート上のメモも、美術館の住所を主体に知らせる機能を等しくもつので、ノートはその所有者にとって〈拡張〉された心となる（Clark and Chalmers 1998, 13; Sutton 2010, 194-6）。

二つ目は、機能補完的な〈拡張〉である。機能補完的な〈拡張〉とは、脳の機能が、脳と完全に等価ではない機能を果たす環境によって補強されることである（Clark 2003=2015, Chap. 3; Sutton 2010, 204-8）。たとえば、スマートフォンのもつ情報検索機能や情報貯蔵機能は、われわれの脳が本来もつ機能と完全に等価ではないので、脳の機能を代替しているとはいえないが、思考や記憶といった脳が本来もつ機能と結びつき、脳の機能を補強している。この意味で、スマートフォンをはじめとする種々の道具もまた、〈拡張〉された心となりうる [5]。

1.3 拡張の対象

認識的行為を導く心的状態や認知プロセスは知覚や信念、学習や記憶など多岐に渡るため、〈拡張〉対象となる心的状態や認知プロセスもまた多岐に渡る。認識的行為を最初に明示的に概念化した David Kirsh と Paul Maglio は、テトリスのパズルを解くという高次の認知処理を取り扱っていたが、認識的行為はそうした高次の認知処理としての心的状態やプロセスのみに関わるわけではない（Kirsh and Maglio 1994）。〈拡張された心〉仮説においては、知覚、信念、意思決定、感情といったあらゆる心的状態や認知プロセスが〈拡張〉の対象となりうる（Clark and Chalmers 1998, 12）。1.2 で取り上げた Sutton の整理において、外的環境による心の機能の代替あるいは補完プロセスが心の〈拡張〉とされていたように、〈拡張された心〉仮説は心がもつ機能の観点から、心の〈拡張〉可能性を擁護する。それゆえ、機能を有すると一般に解されるすべての心的状態や認知プロセス、すなわち意識を除く心的状態や認知プロセスはすべて〈拡張〉の対象となる。

1.4 拡張の条件

以上では、認識的行為を通じて、環境が〈拡張〉された心となりうることを確認した。しかし、認識的行為の操作対象となるすべての環境が、〈拡張〉された心となるわけではない。Clark や Chalmers を含む TXM 支持者らによる〈拡張〉条件をめぐる論争状況を筆者が整理したところ、環境が〈拡張〉された心とみなされるためには、当該の環境は（以下で順に説明するように）認識的信頼性と現象学的透明性という二つの条件を満たす必要がある [6]（Clark and Chalmers 1998; Clark 2008; Sterelny 2010; White et al. 2024）。

一つ目が、その環境が主体に認識的に信頼されていることである。つまり、認識的行為の遂行に利用される環境が、主体による意識的な検閲や懐疑にさらされないということである（Clark 2008, 79; Sterelny 2010, 473-5; White et al. 2024, 10-1; cf: Clark and Chalmers 1998, 17）。たとえば、ノートの頁上のメモ内容がわれわれ自ら記したものであれば、通常はその内容の真偽を追加で検討することなく、記憶の想起や意思決定において利用できる。こ

れはその情報が、主体によって無批判的に利用されることを意味し、認識的信頼性を獲得しているといえる。

二つ目は、その環境が主体にとって、もはや心と独立の環境ではなく、自身の心的状態や認知プロセスの一部として経験されていることである（Clark 2008, 79; White et al. 2024, 12-3; cf: Clark and Chalmers 1998, 17; Sterelny 2010, 475-7）。これを、現象学的透明性と呼ぶ。認識的行為における現象学的透明性は、非認識的行為、すなわち実践的行為における、身体拡張の条件としての現象学的透明性と同様に理解することができる。

身体拡張としての現象学的透明性はたとえば、目の見えない人が白杖をつく場合などにおいて認められる（Sterelny 2010, 475-7; White et al. 2024, 12-3; cf: Gallagher and Zahavi 2008; Head 1920）。目の見えない人が杖を使い始めた当初は、杖の利用習熟度は低く、杖が床に接地する度に、手に衝撃を伝える外的な対象として経験される。しかしだんだんと杖の利用に習熟するにつれて、杖は身体から独立な外的対象ではなく、腕の延長として身体と連続的に経験されるようになる。つまり、杖が〈拡張〉された腕として行為主体に経験される際、杖はもはや道具としては意識されてはいない。これが、身体拡張における現象学的透明性である。

以上は、実践的行為を遂行する際に、身体が環境へと〈拡張〉するケースである。それと同様の構図で、認識的行為を遂行する際に、心は環境へと〈拡張〉する。すなわち、認知主体がノートやコントローラのような道具の利用に習熟するにつれて、道具は心的状態やプロセスから独立な外的対象ではなく、心的状態や認知プロセスを構成する要素の一つとして経験される。つまり、もはや道具としては意識されず、現象学的に透明なものとして経験されるのである。

2. 能動的推論のフレームワークによる心の自然化

前節では、TXM を拡張プロセス、拡張対象、拡張条件の三つの要素に分解した。本節では、Clark が近年支持している、心についての統一的な物理学的フレームワークとしての AIF を取り上げる。AIF は、心のメカニズムの物理的な記述を試みている点で、心の自然化プログラムの一種であると言える。〈自然化〉の内実については様々な立場が存在するが、本稿でいう〈自然化〉は、植原亮による定式化に則り、当該の哲学的学説や理論およびそこでの探究対象が、自然の秩序のうちに捉えられる自然現象の一種であるとみなされることを意味する（植原 2017, 11-2）。植原によれば、とりわけ〈心の自然化〉は、心が備える性質に物理主義的な説明を与えることを通常は意味する（植原 2017, 12）。ここで、〈物理主義的な説明を与える〉ということは、自然法則の支配する物理的基盤の上に説明対象を定位することを指す（植原 2017, 12）。まとめると、〈心の自然化〉とは、神経科学や物理学が探究するような自然法則によって、〈心〉が説明可能となることを意味する。以上を踏まえ、本節では心の自然化プログラムとしての AIF の骨子を確認する。その上で第 3 節では、AIF による TXM の自然化の成功可否を判断する。

Clark が依拠する AIF は、心をベイズ主義的な予測処理の機械として捉える。つまり AIF によれば、心とは、世界の状態について予測すなわち事前に〈推論〉した結果と、予測に沿った行動を通じて得られたデータを加味し事後的に〈推論〉し直した結果との、予測誤差を最小化する確率処理である（Clark 2015, 2022, 2023; White et al. 2024）。

ここで Clark がいう〈推論〉が、〈推論〉についてのわれわれの素朴な理解とはやや異なる点に注意が必要である。つまり、AIF における〈推論〉は、

三段論法のような演繹的な推論ではなく、世界についての確率モデル（ないし仮説）を生成することを指す。また、モデル生成としての推論は、意識的に行われる三段論法とは対照的に、無意識的な認知処理である（Clark 2015, 2）。以下では AIF の文脈に則り、〈確率モデルの無意識的な生成〉という意味で、〈推論〉という語を用いる。

このモデル生成を通じた予測誤差の最小化プロセスは、〈自由エネルギー原理 Free Energy Principle（FEP）〉というさらに一般的な、自由エネルギー（FE）の最小化プロセスに基づいて物理的に記述可能であることが、Thomas Parr らによって示されている[7]（Parr et al. 2022=2022）。FE 最小化が予測誤差最小化よりも一般的なプロセスだといえるのは、すぐ後にみるように、FE 最小化の一手段に予測誤差最小化が含まれるからである。

ここで FE とは、熱力学における物理量であり、以下のように定義される[8]（乾・阪口 2020, 付録, 1）。

（FE）＝（内部エネルギー）−（温度）×（エントロピー）

そして、FEP を提唱する Friston らによれば、人間の心のメカニズムも、FE の方程式で表現することができる。ただし、元の FE が熱力学的な物理量であったのに対し、Parr らの FEP では、情報学的な物理量としての〈変分 FE〉を取り扱う。変分 FE は、以下のように定義される（乾・阪口 2020, 付録, 8）。

（変分 FE）＝（エネルギー）−（エントロピー）

以上の FE の定義式と変分 FE の定義式を見比べれば明らかなように、情報量としての変分 FE には温度という変数が関与しないことを除けば、両者は同様の構造を成している。つまりここから、FEP によれば、心が（変分）FE というある種の物理量の最小化を目的としているならば、心とは物理的なアルゴリズムにすぎないことが示唆される。

そして、以上の変分 FE の定義式に適切な変形を施すことで、Clark が心の根本的な機能として捉える予測誤差最小化も、その上位目的である FE 最小化の一手段であることが判明する。Parr らによれば、変分 FE は定義式からの変形によって、以下のようにも表現できる（Parr et al. 2022=2022, 29; 乾・阪口 2020, 付録, 9）。

（変分 FE）＝（ダイバージェンス）＋（シャノンサプライズ）

上記の式の右辺の各項が意味するところを簡潔に説明する。まず、第 1 項の〈ダイバージェンス〉とは、認識確率と真の事後確率の差分である（Parr et al. 2022=2022, 31; 乾・阪口 2020, 21）。つまりダイバージェンスは、実際の生成モデルの精度に応じて生じる予測誤差を意味する。右辺の第 2 項の〈シャノンサプライズ（SS）〉は、感覚信号 s が生じる確率 p(s)のマイナスの自然対数である。つまり、感覚信号 s がめったに生じない感覚信号であるほど、SS の値は大きくなる。

右辺において変数は、以上で説明した二つしか存在しないので、左辺の変分 FE を最小化する手段も、予測誤差の最小化と SS の最小化の二つしか存在しない。予測誤差の最小化とは、予測の精度を上げることである。SS は感覚信号の生起確率の負の対数を取ったものなので、FE 最小化のもうひとつ

の手段は、感覚信号の生起確率を上げること、すなわち予測された感覚信号を、自ら能動的に証拠として観察することである。これは〈予測の自己成就〉と呼ばれ、運動行為を通じて達成される（Parr et al. 2022=2022, 32）。以上をまとめると、FE の最小化手段には、正確な知覚を通じて予測精度を上げる方略と、予測に適合的な行為を通じて予測を自己成就させる方略の二つが存在する。

本節の最後に、ここまでの内容をまとめた上で、知覚から行為に至るまでのあらゆる心的状態やプロセスを、ある種の〈推論〉として解釈できることを示す。ここでいう〈推論〉とは、世界の状態についての予測と、その予測に基づいた行動を通じて得られた感覚データとを照合することで、予測をアップデートしていくプロセスであった。AIF は、FE の最小化メカニズムであり、その最小化手段には予測誤差の最小化と予測の自己成就の二つが存在する。

第一に、予測誤差の最小化からは、知覚が推論として示される。つまり知覚とは、従来の認知科学で理解されていたように、受動的に得られた外的環境についての感覚データを脳内の神経発火パターンとしてボトムアップに集積させたものではない。知覚は実際には、以下のような推論プロセスである。まず知覚主体は、これから入手が予測される感覚データと、その予測上の感覚データを引き起こすものとして推論された原因のペアからなる因果的パターンを脳内のモデルとして事前に生成する。この脳内で生成された因果モデルを、〈生成モデル〉と呼ぶ（Parr et al. 2022=2022, 8）。続いて知覚主体は、対象を知覚することで得られた実際の感覚データを、事前に予測された感覚データと照合させる。最終的に、予測データと感覚データに誤差があった場合は、生成モデルが更新される（Parr et al. 2022=2022, 16; 乾・阪口 2020, 16-7）。このように知覚は、事前に生成された脳内モデルに依拠した、トップダウンの処理過程である。

そして知覚のみならず、信念、学習、記憶といった、知覚に関連するさまざまな心的状態やプロセスも、AIF を介した予測誤差最小化により統一的に説明できる [9]（Parr et al. 2022=2022, Chap. 10）。すなわち AIF では、知覚的側面をもつ様々な心的状態や認知プロセスの機能を、事前に予測された感覚データに、実際に得られた感覚データの誤差を反映して、生成モデルの精度を向上させる機能として、統一的に説明することができる。

第二に、SS を最小化するための予測の自己成就から、行為もまた推論として示される。生成モデルの正しさを確証するために、モデルと適合的な感覚データを能動的に取得することが、行為なのである。つまり AIF では、行為および行為に関連する、欲求、感情、意思決定などのさまざまな心的状態やプロセスの機能も、SS の最小化として統一的に説明できる [10]。

そして最後に、予測誤差の最小化も SS の最小化も、ともに FE 最小化の手段である。以上のように AIF では、あらゆる心的状態やプロセスの機能が、FEP で統一的に説明される。

3. 能動的推論のフレームワークによる〈拡張された心〉仮説の自然化

AIF に基づけば、FE を最小化する物理的な機械として心を捉えることができる。AIF は TXM にいかなる含意をもたらすのだろうか。第 1 節では TXM を〈拡張〉プロセス、〈拡張〉対象、〈拡張〉条件という三つの要素に分解した。以下では、AIF が各要素の自然化に成功しているのか否かを検討する。本稿の結論としては、これら三つの要素をすべて AIF は自然化可能である。

第一に、〈拡張〉対象としての〈心〉の自然化である。AIF に基づけば、多

様な心的状態や認知プロセスを、予測誤差を最小化するベイズ統計的処理、あるいは予測を自己成就させる運動行為系列のいずれかとして物理的に説明できる。TXM は認識的行為、すなわち〈手元の情報量を増やすことで間接的に目的達成に貢献する行為〉を導く一連の心的状態を説明対象としているのであった。すなわち AIF に基づけば、認識的行為は〈予測誤差あるいは SS を最小化することで間接的に FE 最小化に貢献する行為〉と理解し直すことができる。つまり、AIF の上に立脚した TXM では、拡張対象である〈心〉を、FE を最小化するベイズ統計的処理として、自然科学の範疇に収める自然化に成功しているといえる。

第二に、〈拡張〉プロセスの自然化である。AIF の観点からは、TXM における心の〈拡張〉を、心の根本機能である FE 最小化プロセスの、外的環境への委託として理解できる。委託の仕方には、機能等価的な仕方と機能補完的な仕方の二種類が存在した。以下では、FE 最小化機能が、どちらにおいても委託可能であることを示す。

まずは FE 最小化機能が、機能等価的な〈拡張〉として環境に委託されると想定する。これは言い換えれば、心がもつ FE 最小化機能（の一部）が、それと等価な機能をもつ環境に代替されるということである。AIF において、FE の最小化は、(1)予測精度の向上を通じた予測誤差の最小化あるいは(2)予測の自己成就的な行為を通じた SS の最小化のいずれかによってなされた。

第一に、脳が果たす予測誤差最小化の機能（の一部）が環境に代替されるケースを考える [11]。Clark と Chalmers が挙げていた〈拡張〉された信念の事例は、まさにこのケースに当てはまる。なぜなら、美術館の住所についての脳内信念の代わりにノート上のメモを認知主体が参照することで、予測精度が向上し、最終的に〈美術館に辿り着く〉という予測が実現する可能性が高くなる、すなわち予測誤差が最小化されるからである。つまりこのケースでは、脳内信念が果たしていた予測誤差最小化の機能が、ノートのメモによって代替されている。

また、予測誤差最小化機能の代替と同様に、SS 最小化機能の代替についても考えることができる。たとえば、〈朝 8 時に起きて家を出れば大学の講義に間に合う〉という予測をしている認知主体が朝 8 時に目覚ましをかけるケースを考える。このとき、予測の精度自体は変わらないが、目覚まし時計を使うことで、予測に適合的な行為を取りやすくなっている。すなわち、SS が最小化されている。

続いて、FE 最小化機能の、機能補完的な〈拡張〉について考える。機能補完的な〈拡張〉とは、脳の機能が、脳と完全に等価ではない機能を果たす環境によって補強されることであった。つまり機能補完的な〈拡張〉においては、脳が果たす FE 最小化機能が、脳がもたない機能をもつ環境のサポートによって補強される。たとえば Clark が挙げていた、携帯電話を用いて自身の心拍数をモニタリングするケースが、環境による FE 最小化機能の機能補完的な〈拡張〉に当たるだろう（cf: Clark 2003=2015, 40-1）。なぜなら、われわれ人間の脳は心拍数を(視覚的に)モニタリングする機能をもたないが、そうした機能をもつ携帯電話のような環境のサポートを受けることで、自らの健康状態についての予測精度を向上させることができるほか、〈自分は健康である〉という予測に適合的な行為（たとえば、睡眠時間を増やすなど）を取りやすくなるからである [12]。以上のように、どのバージョンの〈拡張〉プロセスについても、FE の最小化機能が環境に委託されているので、AIF による〈拡張〉プロセスの自然化が成功していると言える。

第三に、〈拡張〉条件の自然化である。〈拡張〉の条件は、認識的信頼性と

現象学的透明性の二つであった。AIF がこれら二つの条件の自然化に成功しているか否かは、両条件を AIF に基づいて物理的に記述可能か否かにかかっている。そして、〈拡張〉条件の自然化こそが、TXM の自然化の要である。というのも、Clark をはじめに TXM 支持者は、〈拡張〉プロセスや〈拡張〉対象については AIF による再構成を試みているものの、〈拡張〉条件については従来の TXM における条件をそのまま適用し、AIF による再構成はなされていないからである（White et al. 2024, 15; Constant et al. 2022, 388; cf: Clark 2022, 5）。しかし、White や Constant らも認めるように、〈拡張〉条件も AIF によって説明される必要がある（White et al. 2024, 15; Constant et al. 2022, 388）。本稿では、これら二つの条件がともに、AIF による説明可能性に開かれていることを示す。

まず、認識的信頼性は、FEP を用いて物理的に記述することが可能である。認識的信頼性とは、認識的行為の遂行に利用される環境が、主体による意識的な検閲や懐疑にさらされないことであった。AIF に基づけば、利用対象となる環境が意識の検閲や懐疑にさらされないのは、その環境を利用することで得られると認知主体が予測した感覚データと、その結果実際に獲得された感覚データが一致し、予測誤差最小化が達成されているからであると考えられる。つまり、TXM の〈拡張〉条件の一つである認識的信頼性は、AIF に基づいて説明することができると考えられる。

現象学的透明性もまた、AIF による自然化可能性が見込まれる。現象学的透明性とは、当該環境が主体にとって、心と独立の外的環境ではなく、自身の心的状態や認知プロセスの一部として経験されていることであった。第 1 節で言及した通り、現象学的透明性は心の〈拡張〉だけでなく、身体の〈拡張〉においても認められる。身体〈拡張〉においては、当該の外的環境は行為主体にとって、身体と独立の外的環境ではなく、自身の身体の一部として経験される。この状態は、FEP の下では、SS の最小化として理解可能ではないだろうか。SS の最小化は、予測の自己成就、つまり認知主体が事前に立てた予測に適合的な運動行為の遂行によって達成されるのであった。すなわち、身体〈拡張〉においては、環境を利用する場合であっても、環境を利用しない場合（純粋に自らの身体のみを行使する場合）と同様の予測モデルが適用できるように、運動行為が微調整されている可能性がある [13]。

身体〈拡張〉において SS の最小化がなされているとすれば、同様に、心の〈拡張〉においても SS の最小化がなされていると考えられる。身体の〈拡張〉が実践的行為を伴うのに対し、心の〈拡張〉は認識的行為を伴う。つまり、認識的行為も行為である以上は、ボタン操作やノートの頁をめくるといった、しかるべき身体行為を伴う。したがって、心の〈拡張〉においては、環境を利用する場合であっても、環境を利用しない場合（純粋に

脳状態や脳内プロセスのみにアクセスする場合）と同等の予測モデルが適用できるように、身体行為が微調整されている可能性がある [14]。

以上のように、二つの〈拡張〉の条件も、AIF による自然化可能性に開かれていることが示唆された。本節の議論を踏まえると、TXM を構成する三つの要素である、〈拡張〉の対象、〈拡張〉のプロセス、〈拡張〉の条件はすべて、〈FE の最小化〉という観点から心の機能を捉える AIF によって自然化することができると言えるだろう。

おわりに

本稿では、TXM の自然化の手立てとして AIF を位置づけた上で、AIF による TXM の自然化の成功可否を明らかにすることを目的とした。上記の目

的を達成するために、以下の手順を取った。第 1 節では、そもそも TXM において何が自然化されなければならないのかを明らかにするために、問題関心の背景としての認識的行為や、TXM の各構成要素について概観的なアプローチを採用した。第 2 節では、AIF およびそれを基礎づける FEP が、いかにして〈心の自然化〉プログラムといえるのかを検討した。第 3 節では、AIF に基づき TXM を再構成し、AIF による TXM の自然化の成功可否を判断した。最終的に、TXM を構成する各要素は AIF の射程に収まり、自然化が可能であると結論づけた。

しかし、本稿の到達点には限界もある。第一の点は、数理モデルや実証データを用いた具体性の不足である。本稿では TXM の各構成要素の、AIF に基づく自然化可能性を概観する形で検討したため、あくまでも自然化の〈スケッチ〉に留まり、各構成要素の自然化の具体的な仕方までは説明できていない。TXM の各構成要素を AIF に基づいて数理モデルとして記述できた際に、TXM の自然化がさらに進んだと言える。第二の限界は、AIF そのものが抱える課題に由来する。すなわち本稿では、TXM が依拠する素朴な（常識心理学的な）機能を、AIF に基づく FE 最小化機能として再構成することを試みたが、FE 最小化機能が実現されている物理的基盤（脳神経系など）については言及できていない。これらの点が今後の研究課題として残っており、AIF の今後の発展とともに取り組まれていくべきである。

参考文献

Adams, F. and Aizawa, K. (2001) “The Bounds of Cognition”, *Philosophical Psychology*, 14-1, 43-64.

———. (2010) “Defending the Bounds of Cognition”, In Menary, R et al. *The Extended Mind*, MIT Press.

Barrett, L. F. (2017) *How Emotions are Made: The Secret Life of the Brain*, Houghton Mifflin Harcourt.

Chalmers, D. (2022) *Reality +: Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, W W Norton & Co Inc. (高橋則明訳 (2023)『リアリティ＋（下）：バーチャル世界をめぐる哲学の挑戦』, NHK 出版.)

Clark, A. and Chalmers, D. (1998) “The Extended Mind”, *Analysis*, 58-1, 7-19.

Clark, A. (2003) *Natural-Born Cyborgs: Minds, Technologies and the Future of Human Intelligence*, Oxford University Press.（呉羽真・久木田水生・西尾佳苗訳（2015)『生まれながらのサイボーグ：心・道具・知能の未来』, 春秋社.）

———. (2008) *Supersizing the Mind: Embodiment. Action. And Cognitive Extension*, Oxford University Press.

———. (2010) “Memento’s Revenge”, In Menary, R et al. *The Extended Mind*, MIT Press.

———.(2015) *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind*, Oxford University Press.

———. (2022) “Extending the Predictive Mind”. *Australasian Journal of Philosophy*, 102(1), 119–130.

———. (2023) *The Experience Machine: How Our Minds Predict and Shape Reality*, Penguin Books.

Constant, A, Clark, A, Kirchhoff, M, Friston, K. (2022) “Extended Active Inference: Constructing Predictive Cognition beyond Skulls”, *Mind & Language*, 37(3), 373-394.

Friston, K. (2009) “The free-energy principle: a rough guide to the brain?”, *Trends in Cognitive Science*, 13-7, 293-301.
Gallagher, S. and Zahavi, D. (2008) *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge.（石原孝二・宮原克典・池田喬・朴嵩哲訳（2011）『現象学的な心：心の哲学と認知科学入門』，勁草書房.）
Gordon, N, Koenig-Robert, R, Tsuchiya, N, van Boxtel, JJ, Hohwy, J. (2017) Neural markers of predictive coding under perceptual uncertainty revealed with Hierarchical Frequency Tagging. *eLife*, 6: e22749.
Head, H. (1920) *Studies in Neurology*, Volume 2. Oxford University Press.
Iriki, A., Tanaka, M. and Iwamura, Y. (1996) Coding of Modified Body Schema during Tool Use by Macaque Postcentral Neurons, *NeuroReport*, 7, 2325-2330.
Kirsh, D. and P. Maglio. (1994) On Distinguishing Epistemic from Pragmatic Action. *Cognitive Science* 18: 513-59.
Menary, R. (ed.) (2010) *The Extended Mind*, MIT Press.
Parr, T., Pezzulo, G., Friston, K. (2022) *Active Inference: The Free Energy Principle in Mind, Brain, and Behavior*, MIT Press.（乾敏朗訳（2022）『能動的推論：心、脳、行動の自由エネルギー原理』，ミネルヴァ書房.）
Sterelny, K. (2004) “Externalism, Epistemic Artefacts and the Extended Mind”, In Richard Schantz et al., *The Externalist Challenge*, De Gruyter. pp. 239-254.
———. (2010) “Minds: extended or scaffolded?”, *Phenom Cogn Sci* 9, 465-481.
Sutton, J. (2010) “Exograms and Interdisciplinarity: Historythe Extended Mind, and the Civilizing Process”, In Menary, R et al. *The Extended Mind*, MIT Press.
植原亮（2017）『自然主義入門：知識・道徳・人間本性をめぐる現代哲学ツアー』，勁草書房.
谷口忠大編（2024）『記号創発システム論：来るべき AI 共生社会の「意味」理解に向けて』，新曜社.
乾敏朗，阪口豊（2020）『脳の大統一理論：自由エネルギー原理とはなにか』，岩波書店.

[1] 〈環境〉という概念は非常に多義的であり、脳と対置した場合の脳外環境としての〈外的環境〉は、身体、自然環境、道具、社会制度、文化などを幅広く含みうる。TXM における拡張先としての〈環境〉もまた、論者によってこれらを幅広く含みうる（Clark and Chalmers 1998; Clark 2008; Sutton 2010）。本稿では、Clark と Chalmers の 1998 年の議論に則り、〈環境〉を〈道具〉として限定的に定義する。

[2] ただし、本稿以降で触れる通り、Clark が進める AIF による TXM の再構成プロジェクトには不十分な点もいくつか存在する。本稿の目的はそうした点を指摘し、代替案ないし改善案を示すことにある。

[3] 本論で TXM の主張内容を三つの要素に分類した理由は、（1）TXM をめぐる既存の議論への依拠という外在的理由と、（2）本論の第 3 章で AIF による TXM の自然化の射程を図るための準備作業という内在的理由の二つに分けられる。以下でそれぞれについて簡潔に説明する。（1）Clark and Chalmers（1998）、Clark（2008）、Sterelny（2010）、Sutton（2010）な

どの TXM の先行研究においてすでに、〈拡張のプロセス〉、〈拡張の対象〉、〈拡張の条件〉に（必ずしも明示的ではないが）分解して TXM の主張内容が検討されているため、その形式を踏襲した。(2) 拡張のプロセス、拡張の対象、拡張の条件という三つの構成要素に TXM の主張を分解することで、それらすべてを AIF に基づいて再構成可能か否かが判別可能となる。たとえば、Clark（2022）では本稿と同様に AIF による TXM の再構成が試みられているが、拡張の条件については〈信頼性〉と〈容易なアクセス可能性〉という従来の TXM における条件が再利用されており、環境がこれら二条件を満たすことが AIF ではどのように説明されるのかが不明瞭なままになっている（cf: Clark 2022）。拡張の対象についても Clark（2022）では同様の課題が残っている。本稿ではこうした課題を検討するために、以上の三要素に TXM を分解した。

[4] 目的に直接資する行為のことを、実践的行為と呼ぶ（Clark 2022, 3）。実践的行為の例としては、(林檎を食べたいという目的に資する）林檎を掴む、という行為などが挙げられる。

[5] 本稿では機能補完的な〈拡張〉の例としてスマートフォンを挙げたが、Clark や Chalmers が〈拡張〉のケースとして挙げている、スマートゴーグルによる知覚の〈拡張〉や、BMI（Brain Machine Interface）による思考の〈拡張〉なども、機能補完的な〈拡張〉に含まれるだろう（Clark 2003=2015; Chalmers 2022=2023）。

[6] TXM が初めて提唱された Clark and Chalmers (1998)、およびその注釈書的な扱いである Clark (2008)においては、信頼性、容易なアクセス可能性、自動的承認、過去の意識的承認の四つが〈拡張の条件〉として提示されている（Clark and Chalmers 1998, 17; Clark 2008, 79）。これら各条件の是非を問うことは本稿の射程を超えるが、〈拡張の条件〉をめぐるその後の論争や Clark らの最新見解を踏まえると、Clark や Sterelny をはじめとする TXM 支持者の多くが認める〈拡張の条件〉はそれら四つのうち、信頼性と透明性の二つになると思われる（cf: Sterelny 2010; White et al. 2024）。

[7] FEP を初めて提唱したのは Karl Friston であるが、本稿では FEP および AIF の主要文献と広くみなされている Parr et al.（2022）を主に参照している。なお、Friston もこの文献の共著者の一人である。Friston がはじめて AIF について総説した著作としては、Friston（2009）を参照。

[8] FEP の物理学的な定式化と数学的変形については、Parr et al.（2022）の第 2 章および乾・阪口（2020）の付録を参照。

[9] ここで挙げた様々な心的状態やプロセスが AIF によってどのように説明されるのかは、Parr et al.（2022）の第 10 章および乾・阪口（2020）を参照。

[10] 行為に関連する心的状態やプロセスの AIF による説明可能性についても、Parr et al.（2022）の第 10 章および乾・阪口（2020）を参照。

[11] 予測誤差最小化機能の機能等価的な〈拡張〉のケースを AIF に基づいて再構成する試みは、Clark や Constant らも論じている（Clark 2022, 6; Constant et al. 2022, 387-90）。この点に関する本稿の見解も、Clark や Constant らと概ね共通する。ただし、Clark や Constant らが予測誤差最小化機能の機能等価的な〈拡張〉プロセスの AIF に基づく再構成に留まるのに対し、本稿では SS 最小化機能の機能等価的な〈拡張〉プロセスや、機能補完的な〈拡張〉プロセスの AIF に基づく再構成も試みている。

[12] 心拍数の視覚的なモニタリングは脳のもつ機能ではないが、心拍数のモニタリング自体は脳（延髄）の機能であるため、本稿の例は機能補完的な

〈拡張〉に該当しない、という反論が予想される。その場合は、完全記憶能力やエコロケーションなど、スマートフォンのような環境が果たすことができるが、人間の脳が（通常は）果たせないような、より極端なケースに置き換えて論ずることができるだろう。

[13] 本稿では環境の利用時と非利用時における SS の値が等価になりうることを FEP の数理モデルを用いて物理的に示すことはできないが、その傍証となる神経科学の実験を挙げることはできる。入來篤史らによれば、飼育実験環境下のニホンザルを、熊手を用いて手の届かない距離にある餌を取るように訓練した結果、身体表象機能を司る大脳皮質頭頂葉の神経細胞の活動パターンが、熊手を腕の一部として同化させるように変化したという（Iriki et al., 1996）。

[14] 本稿では、現象学的透明性の AIF に基づく再構成について、環境の非利用時の予測モデルをデフォルトに、環境利用時にも同様の予測モデルを認知主体が使っていると想定した。しかし、それとは逆転的な構図で SS の最小化を考えることもできる。すなわち、環境の非利用時であっても、環境の利用時と同様の予測が利用できるように、環境を利用する場合と同様の身体行為があえて動員されている可能性である。たとえば、そろばん習熟者は実際にそろばんを使わずとも、そろばんを弾くように指を動かすことで、複雑な暗算を実行できる。これは、そろばんを利用せずとも、そろばん利用時と同様の予測を立てることで、SS が最小化されているケースとして想定できる。

ニヒリズムとの対決
――ハンス・ヨナスにおける未来倫理の基礎づけをめぐって――

京都大学　久保健太

はじめに

本論文の目的は、現代ドイツの哲学者ハンス・ヨナス（Hans Jonas, 1903-1993）の思想、とりわけ彼の「未来倫理」の基礎づけの試みを、ニヒリズムとの対決という観点から検討することにある。

ヨナスは『責任という原理』において、従来の倫理理論の限界を指摘し、それを補いうる「未来倫理」の構想を提示した。彼の企図を一言で述べるなら、「現代の技術がもたらす未曽有の状況に即応できるような新しい倫理理論を構築すること」である。ここで「未曽有の状況」とは、急速に発展を遂げた科学技術が、人間の自然本性を脅かしているという事態を指す。ヨナスによれば、従来の倫理理論ではこのような状況に対処できない。そこで彼は、このような新たな局面に「即応できるような新しい倫理理論」として、彼の「未来倫理」を構想したわけである。

本稿では、当該の「未来倫理」の内容ではなく、むしろその「基礎づけ」に焦点を当てるが、これは先行研究の次のような状況によるものである。すなわち、ヨナス哲学を応用しようとする解釈者たちが、未来倫理の「存在論的基礎づけを捨象する傾向にある」という事情である（cf. 品川[2007], 121-127）。『責任という原理』の反響にもかかわらず、その基礎づけ部分が注目を浴びなかったことについては、ヨナス自身が遺憾の意を表明していた（vgl. EG, 326-327）。ヨナスの意を汲むなら、「未来倫理」の内容を検討するに先立って、彼がどのような問題意識からその基礎づけを試みるに至ったのか、その背景を検討することこそ重要なのではないか(1)。そこで本稿では、まず従来の倫理理論の限界を指摘し、新しい倫理理論が要請される局面を「現代のニヒリズム」として提示する（**第１節**）。そして次に、「現代のニヒリズム」の超克を目指したヨナスの歩みを、彼の未来倫理の基礎づけに即して追跡する（**第２～３節**）。

第１節　倫理学の新たな局面と現代のニヒリズム

ヨナスによれば、従来の倫理理論の特徴は４つある。すなわち、①人間の活動の人間以外の対象への影響は倫理的に重要な領域を形成しておらず、②人間どうしの直接的な交際に限定されており、③この領野の行為にとって「人間」の状態は本質的に不変のものであって技術（techne）の対象にはならず、④行為の関心は直接手の届く範囲にあり、行為の目標は時間的にも空間的にも近いものであった（vgl. PV, 22-23）。ところが、「現代の技術」すなわち「まったく新種の対象や結果を伴う、まったく新しい規模の行為」の台頭によって、このような局面が一変する。従来の行為の影響が「近接領域」に限定されていたのに対し、「集団的行為」である「現代の技術」は広範囲に影響を及ぼす力をもつに至った（vgl. PV, 26）。だがヨナスによれば、われわれはこのような「集団的行為」を規制する規範を持ち合わせていない。なぜなら、「自然科学という形態をとった近代の知の運動」が、「規範が導き出されうる基礎を流し去り、たんなる規範の理念それ自体をも破壊してしまった」からである（PV, 57）。ヨナスはこの局面を「倫理的な真空状態」（ebd.）と表現した。だが逆に言えば、「自然科学」の登場以前には、われわれはまだ「規範が導き出されうる基礎」をもっていたことになる。そこで、「規範が導き出されうる基礎」を再び獲得するために、まずは「倫理的な真空状態」の由来を

確認しておく必要があるだろう。

『生命という原理』(2)において、ヨナスはすでに「真空」「真空状態」という表現を用いていた。この表現が登場する文脈において、ヨナスはグノーシス主義と実存主義を議論の俎上に載せ、比較検討を試みている(3)。彼によれば、グノーシス主義と実存主義は、ともに人間 - 世界という二元論的な立場として理解できる。というのも、グノーシス主義を支配していたのは「人間と世界（人間がその中においてみずからを発見する場所）とのあいだに絶対的な裂け目があるという感情」(PL, 354) であり(4)、「実存主義の本質は［…］親和的なコスモスという理念の喪失にともなう人間と世界の疎外関係にある」（PL, 351）からである。そしてヨナスによれば、ここに二元論として表れた「人間と存在全体のあいだの断絶」こそ、「倫理的な真空状態」としての「ニヒリズム」の根底に横たわっているものにほかならない（PL, 372）。だが、人間 - 世界の二元論が、なぜニヒリズム的状況を生むのか。それは、人間が世界と隔絶していることによって、世界の中に価値の基準や方向づけを見出すことが困難だからである。たとえば F. W. ニーチェは遺稿の中で、ニヒリズムの意味は「最高の諸価値が無価値になるということ」(Nietzsche[1999b], 350) だと述べている。グノーシス主義と実存主義は、二元論的立場をとるがゆえに、ともにニヒリズム的状況を生み出していたのである。

さらにヨナスによれば、「現代のニヒリズム」（＝実存主義のニヒリズム）は「グノーシス主義的ニヒリズム」より「はるかに徹底的で絶望的」であるために「より深刻である」(PL, 371)。なぜなら、グノーシス主義における人間に「敵対的」な自然は「現存在に方向を与えてくれる」のに対して、「近代科学の中立的な自然」は人間に対して「無関心」であるがゆえに、われわれは「まったく何の方向づけも手に入れられない」からである（ebd.）。

この事態を、「神の死」という観点から捉え直してみよう(5)。グノーシス主義では、「本来の人間は至高の神の一部である」と考える（本稿注 3 を参照）。肉体と魂（＝本来の自己）に分裂した人間は、この世界の中に居場所がないことに気づくのだが、本来の人間が神であるという信念ゆえに、魂がこの世界を無限に超越する価値をもつと信じることができる（cf. 大貫[2014], 29）。これに対して、「実存主義の出発点」は「もし神が存在しないなら」と考えることであり、「神が存在しないとすれば、われわれは自分の行いを正当化する価値や命令を眼前に見出すことはできない」（サルトル[1996], 50）。「現代のニヒリズム」はそれゆえ、「価値相対主義という真空状態」(PV, 7) でもある。この、「グノーシス主義的なニヒリズム」に比べて「徹底的で絶望的」な「現代のニヒリズム」を克服し、規範が導き出されうる基礎を新たに獲得するためには、神を介することなく、「価値」の根をもう一度取り戻さなければなら

ない。

第２節　価値相対主義の克服①――「目的」概念の再検討

近代科学が提示する「中立的」で「無関心」な自然観のもとでは、「価値はもはや客観的存在を直観することにおいて見て取られるのではなく、価値評価という行為として設定され」（PL, 350）、「当為（Sollen）のようなものは、ただ人間の自我からのみ生じうる」（PL, 402）という主張がなされることになる。だがヨナスは、「存在から当為は導出できない」というこの主張(6)は「われわれの時代における最も確固たるドグマ」の一つであると述べ、次のように反論する。

> このドグマは［…］存在についてのある特定の概念にしか当てはまらない。そのような存在概念、すなわちすでに相応の中立化において（「価値中立的な（wertfrei）」ものとして）考案されているような存在概念にとって、当為の導出不可能性は同語反復的な帰結である。［…］それゆえ、まさにそのような存在概念を採用していることによって、存在と当為の分離は、すでにある特定の形而上学を反映している（PV, 92）。

もしそうであるとすれば、存在 - 当為ドグマは「形而上学的（metaphysisch）真理は存在しない」というもう一つのドグマ（ebd.）にも抵触することになる。そしてヨナスによれば、これもまた「同語反復的な推論」にすぎない。なぜなら、「『科学的』真理は形而上学的対象については獲得できない」が、これは「科学がまさに物理的（physisch）対象を相手にしているから」なのである（PV, 93）。

以上のように、ヨナスは現代の強固な二つのドグマに反論を加えることによって、存在 - 当為ドグマの妥当性を疑問に付し、形而上学の可能性を救い出そうとする。そしてこの立脚点から、彼は「倫理学の基礎としての存在論」（PL, 402）の構想へと向かう。

> 「客観的な（objektiv）」領域と「主観的な（subjektiv）」領域の分離であるところの両者〔存在論と倫理学〕の分離は、近代の宿命である。両者の再結合は、もしそれが可能なら、「客観的な」側からによってのみ、すなわち自然という理念の修正（Revision）によってのみ、成し遂げられるだろう（ebd.）。

「自然という理念の修正」のためにヨナスがまず取り組んだのは、近代科学の自然観の前提にある形而上学を吟味することであった。

近代科学の黎明期を特徴づける大きな転換の一つは、「目的因」の排除である(7)。たとえばF. ベーコンは、目的因を「全く宇宙の本性よりも、むしろ人間の性質に由来するもの」（ベーコン[1978], 90）だと考えた。ヨナスはこの主張に次のような注釈を加える。

> 目的因は人間の本性に属しているのであって宇宙の本性に属しているのではない、ということが含意しているのは、人間の本性から宇宙の本性を推論してはならないということである。他方でこれはまた、両者のあいだに存在の根本的差異を想定することでもある。これは、近代科学それ自身の根本的な想定であるというより、むしろ近代科学に奉仕している近代形而上学の根本的な想定なのである（PL, 67）。

ヨナスによれば、この想定を大成したのが R. デカルトであった。周知のように、デカルトはその形而上学において思惟実体と延長実体を実在的に区別した(8)。ヨナスの理解では、この区別が「近代自然科学の無際限な機械論的唯物論のための形而上学的な正当化」（PL, 96-97）の役割を果たしたのである。近代自然科学は、デカルトが区分した二実体のうち、延長実体すなわち「生命の痕跡を剝ぎ取られた純粋な物質」（PL, 28）の方を対象とする一元論的理想のもとに発展してきた。そしてこの唯物論的一元論は、「ダーウィニズムという姿で勝利の凱歌をあげる」（PL, 95）ことになる。だがヨナスは、まさにこのダーウィニズムの成功を「根本的に弁証法的な出来事」（PL, 101）と見る。なぜなら、「目的因」の排除によって発展してきた近代科学の嫡流であるダーウィニズムは、生命原理を徹底して「目的なき合目的性」（シュペーマン／レーヴ[1987], 189）によって説明しようとするために、われわれを次のような選択の前に立たせるからである。すなわち、人間における目的志向的な内面性を自然界においてより一般的なものとして受け止めるか、あるいは近代科学の把握に倣って目的論を人間からも追放してしまうか、という「二つの一元論的な選択肢」である（vgl. PL, 71）。

ここで、「現代のニヒリズム」の根源であるところの価値中立的な自然に「価値」の根を取り戻す、というヨナスの企図を思い出せば、ヨナスが上述の「二つの一元論的な選択肢」のうちどちらを選び取るかは、もはや明らかであろう。ヨナスは次のように宣言する。近代科学に出自をもつダーウィニズムが「人間と動物を結びつける系統の連続性（Kontinuität）」（PL, 99）を主張したことで、「人間自身の明白な特徴を、人間が属している自然界を解釈するために、もう一度自由に使うことができるようになった」（PL, 100）。なぜなら、「人間の精神と人間以前の生命の歴史とが非連続であると見なすことがもはやできないとすれば、遠近さまざまの祖先において、そして同時に動物の何らかの段階においても、その段階に応じた程度で精神が存在するという考えを拒む根拠はもはや存在しない」（UV, 16-17）からである。

ただし、ヨナスのこのようなダーウィニズム解釈は、ヨナス自身が「これは周辺部ではなく、事柄の核心の修正である」（PV, 136）と述べているように、近代自然科学の理論としてのダーウィニズムとは一線を画すものである。近代科学の方法は、最も単純なものを説明原理として最も複雑なものを解明することであり、これはいわば上昇の道として特徴づけられる(9)。たとえば、物質の相互作用によって脳の仕組みを説明する、というように。これに対して、ヨナスは逆の行き方をとる。すなわち彼は、人間という「最高のものから、存在論的な減少を通じて、たんなる基本物質という最小限にいたるまで」

（PL, 45）の、いわば下降の道を歩むのである。このようなダーウィニズム解釈に対しては、近代自然科学の側から厳しい反論が投げかけられることにもなろう。とはいえ、ヨナスが「生物学のテキストの、一つの新しい哲学的読解」（UV, 11）を標榜している以上、彼が意図的にこのような行き方を選んだことは明らかである。ヨナスの選択を評価するためには、彼の道がどこに通じているかを確認しておく必要があるだろう。

いずれにせよ、ヨナスの理解にしたがえば、人間を自然と連続的に捉えるダーウィニズムの登場によって、精神と物体の区別が霧消した。「『目的』はあらゆる意識を、動物や人間のそれをも超えて、物理的世界の中へと、物理的世界に固有の根源的な原理として拡張されたのである」（PV, 144-145）。これは同時に、「ニヒリズムの根底」にあった「人間と存在全体のあいだの断絶」が再び繋ぎ合わされ、「死の存在論」に代わる新たな存在論の可能性が確保されたことを意味する。

これまでの歩みを踏まえて、われわれはヨナスとともに次のように言うことができるだろう。すなわち、「精神は有機体と連続し、有機体は自然と連続しているがゆえに、倫理学は自然哲学の一部となる」（PL, 401）と。だが、近代科学が提示する「中立的な自然」に「目的」を取り戻しただけでは、当初の目的にとってまだ不十分である。「価値相対主義という真空状態」を克服するためには、ここからさらに何らかの客観的な規範を獲得しなければならない。そこで次に問題となるのは、「目的」が「価値」とどのように関係するか、さらにその「価値」がどのようにして「当為」に結びつくか、といった主題である。

第３節　価値相対主義の克服②――存在から当為へ

前節の議論によって、われわれは次の諸前提を確保することができた。すなわち、「存在、あるいは自然は、ひとつである」（PV, 136）という前提と、その存在＝自然が「主観的ではない形ですでに目的を、あるいはその類同物（Analogon）をその内に隠している」（PV, 139）という前提である。だが、存在＝自然のもつ「目的」が「価値」と結びつき、規範としての拘束力を獲得するためには、さらなる考究が必要となる。

ヨナスはまず、「目的」と「価値」の関係から議論を始める。彼によれば、存在＝自然が「目的」を備えていると仮定すると、「自然は価値をも措定することになる。というのも、与えられ方はどうであれ現に追求されている目的については、そのつど達成するのはよいこと（Gut）であり、挫折するのは悪いこと（Übel）だからである」（PV, 153）。しかしながら、この場合「価値」は「目的」に対して相対的なものにとどまっているために、すなわち当該の「目的」そのものの良し悪しについては語っていないために、われわれに対して拘束力をもっているとまでは言えない。そこで、ヨナスは次に「善」という概念を検討する。

> 善（Gut）という概念は、価値の客観的身分と主観的身分の違い（短く言えば、価値それ自体と何者かによる価値評価との違い）を特徴づける。価値論は、まさに善と存在（Sein）との関係を解明することによって、価値がもちうる拘束性（Verbindlichkeit）を根拠づけることに希望をもつことができるが、それはまさしく善を存在の中に基礎づけることとしてなのだ（PV, 149）。

なぜ「善」という概念によって「価値」は拘束力をもつようになるのだろうか。それは、ヨナスが「善、あるいは有益なもの（Wertvolle）とは［…］まさにその概念からして、その可能性が実現への要求を含んでいるところのものであり、その要求を聴いて（vernehmen）行為に移すことができる意志がその場に存在するとき、一つの当為（Sollen）となるところのものである」（PV, 153）と考えているからである。だからこそ、彼は次のように言うことができる。すなわち、「『善』あるいは『価値』を存在の中に基礎づけることは、存在と当為のあいだにあるとされる裂け目に架橋することを意味する」（ebd.）と。では、ヨナスはどのようにして「善」を存在＝自然の中に基礎づけたのだろうか。

ヨナスによれば、「そもそも目的をもつ能力（Zweckhaftigkeit）のうちに、われわれは善それ自体（Gut-an-sich）を見ることができ、その目的をもつ能力に関して直観的に確かなのは、それが存在のあらゆる無目的性（Zwecklosigkeit）より果てしなく優越しているということである」（PV, 154）。彼にとってこの命題は「自己明証性（Selbstevidenz）を備えており、その背後にはまったく遡ることができない」（ebd.）。ゆえに、この命題は「存在論的公理」（PV, 155）として仮定されることになる(10)。ここで「存在論的」と言われるのは、「目的をもつ能力」が「存在の存在論的性格」として把握されているからである（PV, 154）。そして、「目標を目指すというあり方（Zielstrebigkeit）そのもののうちに［…］われわれは、存在が非存在に対してより良いものとして絶対的に措定する、ある根本的な存在の自己肯定（Selbstbejahung）を見ることができる。いかなる目的においても、存在はみずから自身に対して、そして無に対して、みずからを表明している」(11)（PV, 155）。この存在の自己肯定に対しては、いかなる対立宣告もありえない。なぜなら、存在を否認することさえ、すでに何らかの利害関心や目的を表明しているからである。「存在がみずから自身に対して無関心でないということ、この単純な事実が、存在の非存在からの差異を、あらゆる価値の根本価値、最高の然り一般となすのである」（ebd.）。

これまでの論述によって、「善」とは何かが明らかになった。すなわち、目指されるべき「善」とは「目的をもつ能力」にほかならず、この「目的をもつ」という「存在論的性格」を維持するために、存在＝自然は絶えず「存在への要求」を発しているのである(12)。最後に残された課題は、この「善」がどのようにしてわれわれの「当為」と結びつくのかを明らかにすることである。

存在の非存在との対決であるところの「存在の自己肯定」は、自然界において「有機体の自己保存」として強調されたものとなる。「有機体は活動し続けなければならない。なぜなら、みずからが消失する可能性のうちで活動状態にあること（Im-Gang-Sein）が、まさに有機体の存在（Existenz）自体を

形づくっているからである」（PL, 219）。ここで「活動」とは、「物質代謝（Stoffwechsel）」すなわち「周囲の環境との物質の交換」のことを指している（PL, 145）。

有機体において、物質代謝は盲目的に遂行される。それゆえ、この自己保存の活動に対して「為すべし」とわざわざ言う必要はない。だが人間は、この自己保存をみずからの目的とする以外に、「私にとって価値がある何か」をも、みずからの目的として設定することができる。この「選び取られた目的という人間的な領域」においては、「たんに意欲（Wollen）が与えられた目的の産物なのではなく、ある意味で目的が――私の目的として――意欲の産物なのである」（PV, 398[Kap.4, Anm. 3]）。ここでヨナスは、「価値」と「善」の違いに注意を促す。すでに見たように、「善」とは「価値それ自体」すなわち「客観的価値」であるのに対し、ある主体によって設定される「価値」とは「主観的価値」であった（vgl. PV, 149）。人間の特異性とは、後者の「主観的価値」だけでなく、前者の「客観的価値」すなわち「善」をも、みずからの目的として設定しうることにある。「人間の意志が自分の命にかかわるような目的を超え出る目的にも応答できるということ［…］このことが、人間を道徳的な存在者にするのである」（PV, 398[Kap. 4, Anm. 4]）。したがって、ヨナスおいて人間の「当為」は次のようなものとなる。

> 「ほんとうに」私の骨折りに値するものは、私の気持ちの傾き方とは無関係に、骨折りの対象が善いということを意味していなければならない。まさにこのことが、骨折りの対象を当為の源泉にするのであり、それとともに当為の対象は、この善の現実化または維持が、この主体を通じて具体的に問題となる状況において、主体に呼びかけるのである（PV, 161）。

ここで、「『ほんとうに』私の骨折りに値するもの（»wirklich« der-Mühe-wert）」が「善それ自体」を指していることは明らかであろう。この場合、「当為の対象」は「私の力が及ぶ範囲にあり、私の力を必要としていたり、私の力に脅かされていたりする。［…］このようにして力に委ねられたものに対して、力は客観的に責任を伴うようになり、さらに責任の感情が加わることによって、力は情動的に責任を行使するようになる。義務を負わせるもの〔＝当為の対象〕は、この〔責任の〕感情において主体の意志との結びつきを見いだすのである」（PV, 175）。それゆえ、ヨナスの倫理理論においては、客体の「存在当為（Seinsollen）」が最初にあり、その客体の保護を託された主体の「行為当為（Tunsollen）」がそれに続くことになる（ebd.）。このように、「客観的に」認識された「善」を存在の中に見出し、それを「当為」の源泉とするこ

とによって、ヨナスは「価値相対主義」という「現代のニヒリズム」を克服しようとしたのである。

おわりに

本稿では、「ニヒリズムとの対決」を軸として、ヨナスにおける未来倫理の存在論的基礎づけを概観してきた。ヨナスは「現代のニヒリズム」を「倫理的な真空状態」と見て、その由来が「人間と存在全体のあいだの断絶」にあると考えた。近代科学の初期において自然が「目的」を剥奪され中立化されると同時に、われわれは「規範が導き出されうる基礎」を失ってしまった。ところがダーウィニズムの成功によって、「人間と存在全体のあいだの断絶」を埋める可能性が拓けた。ヨナスはダーウィニズムを独自に解釈することによって、「目的」のもつ権威を存在の中に取り戻そうとする。彼の企図は、「死の存在論」が支配する現代において、その前提にある形而上学を問い直し、価値中立的な「存在」概念を刷新することで、「当為」の源泉としての「善」を存在＝自然の中に基礎づけることにあったと言ってよい（cf. 盛永[1998], 61）。

だが、ヨナスは晩年、自身の思索を振り返りつつ次のように述べている。

> われわれの議論は証明ではない。なぜなら、それは証明不可能な公理的前提に結びついているからである。[…] 結局、私の論証も一つの選択肢を理性的に根拠づけるにとどまり、それに内在する説得力によって、思慮深い人々に選んでもらうしかない。残念ながら、私はこれ以上のものを提供することができない。ひょっとすると、ある将来の形而上学がそれを為しうるかもしれない（UV, 139-140）。

とはいえ、集団的行為を規制する規範の確立が喫緊の課題である現代社会にとって、ヨナスが従来の倫理学の不十分さの指摘や近代科学の問題点の剔抉にとどまらず、「一つの選択肢」までをも与えてくれたことは、非常に大きな遺産だろう。そして、ヨナスが言うように、自然を中立化してしまう従来の形而上学からは現代の環境危機に対応するための規範を導出できない以上、人間と自然との新たな関係を模索する形而上学が必要である。ヨナスが待望した「ある将来の形而上学」は、今やわれわれの手に委ねられている。「現代のニヒリズム」に対するわれわれの挑戦は、まだ始まったばかりなのである。

注

(1) ヨナスにおける存在論的基礎づけを重視する解釈は、たとえば尾形敬次や盛永審一郎にも見られる（cf. 尾形[1999], 11-12; 盛永[2010], 504）。他方で、「そのような重い（weighty）形而上学が果たして必要なのか」（Vogel[1995], 38）と疑問を呈する論者や、ヨナスの存在論がカントの言う「独断的形而上学」にとどまっていると批判する論者もいる（vgl. Apel[1994], 389）。これらの立場に対して、品川[2007]はヨナスの基礎づけに一定の距離を取りつつ、その意義を分析した研究である。

(2) この著作は 1973 年に『有機体と自由――哲学的生物学への端緒』（*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophschen Biologie*）という表題で刊行されたが、ヨナスの死後『生命という原理』（*Das Prinzip Leben*）に改題された（副題は同じ）。なお、ドイツ語版に先立って英語版『生命の現象――哲学的生物学へ向けて』（*The Phenomenon of*

Life: Toward a Philosophical Biology）が刊行されているが、ドイツ語版への加筆修正は多数に上り、収録された論文にも異同がある。このあたりの事情については、細見[2014], 493-494 頁を参照のこと。

(3) ただし、ヨナスによる「グノーシス主義」と「実存主義」それぞれの分析は、あくまで彼独自の視点からなされたものであることに注意が必要である。たとえば、ヨナスにおけるグノーシス主義の特徴づけについて、大貫隆は次のように評価している。「ヨナスのグノーシス概念は、『流出論』との等値において拡大され、バシリデース派の神話が本格的な考察の外に置かれる点で、矮小化を示している」（大貫[2023], 309）。もっとも、この点にはヨナスも自覚的であって、グノーシス研究の著作では「グノーシス的な領域の範囲は、利用する基準次第で広くも狭くもなりうる」（GR, 32）と断っている。また、実存主義について言えば、ヨナスが念頭に置いていたのは J.-P. サルトルのような無神論的実存主義であるように思われる。たとえば鈴木祐丞は、サルトルにおける「実存主義」を「キェルケゴールから実存の概念を譲り受けつつも、そこからキリスト教的な概念を取り除いた人間像を出発点にする立場」として捉え、M. ハイデガーや K. ヤスパースらの立場と区別している（cf. 鈴木[2022], 32-34）。以上の点についてご指摘を賜った安部浩氏に、この場を借りて感謝申し上げる。

(4) 大貫によれば、グノーシス主義とは「本来の人間は至高の神の一部である」が、「現実の人間はその居場所を間違っている」ため、「自分の本質を認識（ギリシア語で「グノーシス」Gnosis）して、本来の場所へ立ち返らねばならない」とする思想である（大貫[2014], 16）。

(5) 周知のように、ニーチェは『愉しい学問』において「神は死んだ」と宣言した（vgl. Nietzsche[1999a], 467; 481）。

(6) このような主張は D. ヒュームや G. E. ムーアに帰せられることが多いが（vgl. Schwenzer[2021], 333）、彼らが「存在から当為は導出できない」と主張していたわけではない。たとえばヒュームは、「べき」（ought）に関連する命題は、繋辞の「である」（is）を用いた命題に「ある新しい関係」を付け加えるものであるから、「注意され説明される必要がある」と述べているだけであり（cf. Hume[1992], 245-246）、ムーアの「自然主義的誤謬（natralistic fallacy）」という主張も、「善」を「何らかの自然的対象と混同する」誤りを指しているにすぎない（cf. Moore[1993], 62-66）。このような主張がのちに様々に解釈された結果（cf. Frankena[1939], 466）、「存在から当為は導出できない」という主張に収斂したと考えられる。本稿では以下、この主張を「存在 - 当為ドグマ」と呼ぶことにする。

(7) 「新たな科学の理想である『客観性』とは、本質的に、認識から目的論のカテゴリーを排除することを意味する」（ブルーメンベルク[2023], 119）。

(8) たとえば『省察』第六省察（デカルト[2006], 109-134）および「第二答弁」に付された「諸根拠」定理Ⅳ（ibid., 150-151）などを参照。

(9) このような方法的立場は「還元主義（reductionism）」と呼ばれることもある。よく知られているように、デカルトは『方法序説』の中で四つの規則を立てた。その「第三の規則」で彼は「もっとも単純でもっとも認識しやすいものから始めて、少しずつ、階段を昇るようにして、もっとも複雑なものの認識にまで昇って」ゆくことを指示しているが（デカルト[1997], 29）、この規則は「もろもろの学問の体系的構成にも適用されるものである」（小林[2007], 174）。

(10) ただし、ヨナスは次のようにも言っている。「この優越性を公理として

認めることは［…］それ以上証明することができない、ある究極の形而上的選択にかかわる問題なのかもしれない」（PV, 155）。

(11) ここでは「目標（Ziel）」と「目的（Zweck）」という異なる表現が登場しているが、たとえばヨナスが「自然は目的を備えている、あるいは目標をもっている」（PV, 153）と述べていることから、これらの表現はほぼ同じ意味で用いられていると見て差し支えないだろう。

(12)「目的をもつ能力それ自体が第一の善であり、そしてそのようなものとして、抽象的に言えば、現実（Wirklichkeit）への『要求権（Anspruch）』をもっている」（PV, 158）。

参考文献

（１）ヨナスの著作

ヨナスの著作からの引用は、以下の略号に頁数を付して示した。

EG: *Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander*, Christian Wiese (Hg.), Suhrkamp, 2. Auflage, 2023. 邦訳『ハンス・ヨナス「回想記」』盛永審一郎・木下喬・馬渕浩二・山本達訳、東信堂、2010 年

GR: *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*, 3rd ed., Beacon Press, 2001. 邦訳『グノーシスの宗教――異端の神の福音とキリスト教の端緒』増補版、秋山さと子・入江良平訳、人文書院、2020 年

PL: *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, 2, Auflage, 2011. 邦訳『生命の哲学――有機体と自由』新装版、細見和之・吉本陵訳、法政大学出版局、2014 年

PV: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 8. Auflage, 2020. 邦訳『責任という原理――科学技術文明のための倫理学の試み』加藤尚武監訳、東信堂、2000 年

UV: *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, 1992.

（２）その他の文献

Apel, Karl-Otto, „Die ökologische Krise als Herausforderung für die Diskursethik“, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Dietrich Böhler (Hg.), C. H. Beck, 1994, S. 369-404

Frankena, W. K., “The Naturalistic Fallacy”, *Mind*, Vol. 48, No., 192, 1939, pp. 464-477

Hume, David, *A Treatise of Human Nature and Dialogues Concerning Natural Religion*, Book III: Of Morals, in David Hume, *The Philosophical Works*, Vol. 2, T. H. Green and T. H. Grose (ed.), Scientia Verlag Aalen, 1992, pp. 229-374. 邦訳『道徳について――人間本性論３』神野慧一郎・林誓雄訳、京都大学学術出版会、2019 年

Moore, G. E., *Principia Ethica*, revised edition, Thomas Baldwin (ed.), Cambridge University Press, 1993. 邦訳『倫理学原理　付録：内在的価値の概念／自由意志』泉谷周三郎・寺中平治・星野勉訳、三和書籍、2010 年

Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritsche Studienausgabe*, Band 3, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), Walter de Gruyter, Neuausgabe, 1999, S. 343-651. 邦訳『愉しい学問』森一郎訳、講談社学術文庫、2017 年（＝

Nietzsche[1999a])
――, *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, in Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienanugabe*, Band 12, Georgio Colli und Mazzino Montinari (Hg.), Walter de Gruyter, Neuausgabe, 1999（＝Nietzsche[1999b])
Schwenzer, Reinhold, „Sein/Sollen“, in *Hans Jonas—Handbuch. Leben—Werk—Wirkung*, Michael Bongardt, u. a. (Hg.), J. B. Metzler Verlag, 2021, S. 333-334
Vogel, Lawrence, “Does Environmental Ethics Need a Metaphysical Grounding?”, *The Hasting Center Report*, Vol. 25, No. 7, 1995, pp. 30-39
大貫隆『グノーシスの神話』、講談社学術文庫、2014 年
――『グノーシス研究拾遺――ナグ・ハマディ文書からヨナスまで』、ヨベル、2023 年
尾形敬次「存在から当為へ――ハンス・ヨナスの未来倫理」、『哲学年報』第 46 号、1999 年、1-13 頁
小林道夫「デカルト」、小林道夫責任編集『哲学の歴史』第 5 巻、中央公論新社、2007 年、155-266 頁
サルトル、J‐P「実存主義はヒューマニズムである」伊吹武彦訳、J‐P・サルトル『実存主義とは何か』増補新装版、伊吹武彦・海老坂武・石崎晴己訳、人文書院、1996 年、33-81 頁
品川哲彦『正義と境を接するもの――責任という原理とケアの倫理』ナカニシヤ出版、2007 年
シュペーマン、ローベルト／レーヴ、ラインハルト『進化論の基盤を問う――目的論の歴史と復権』山脇直司・大橋容一郎・朝広謙次郎訳、東海大学出版会、1987 年
鈴木祐丞『〈実存哲学〉の系譜――キェルケゴールをつなぐ者たち』、講談社選書メチエ、2022 年
デカルト『方法序説』谷川多佳子訳、岩波文庫、1997 年
――『省察』山田弘明訳、ちくま学芸文庫、2006 年
ブルーメンベルク、ハンス『真理のメタファーとしての光／コペルニクス的転回と宇宙における人間の位置づけ』村井則夫編訳、平凡社ライブラリー、2023 年
ベーコン『ノヴム・オルガヌム』桂寿一訳、岩波文庫、1978 年
細見和之「訳者あとがき」、ハンス・ヨーナス『生命の哲学――有機体と自由』新装版、細見和之・吉本陵訳、法政大学出版局、2014 年、493-497 頁
盛永審一郎「当為の存在論的基礎づけ――ヨナスの哲学的生命論――」、『思索』第 31 号、1998 年、45-63 頁
――「あとがき」、ハンス・ヨナス『ハンス・ヨナス「回想記」』盛永審一郎・木下喬・馬渕浩二・山本達訳、東信堂、2010 年、503-506 頁

R.ローティと W.ホイットマンにおける「詩人」の概念をめぐって

立正大学　倉形一樹

序

私たちの多くは、今日よりも明日が、そして想像もしえないほどさらに遠くの日々が、いずれにしてもよりよいものになることを願っている。ほとんど祈りにも近いこの願いは、たしかに私たちの無力さを示唆するものなのかもしれない。けれども、人類はこれまで途方も無い時間をかけて数多の進歩を遂げてきた。その進歩は、私たち人間の努力によって成し遂げられてきたものである。未来は完全に予測できるものではないが、それは、私たちの努力によって創りあげていくことができるものである。

リチャード・ローティ（1931-2007）は、人間の歴史をメタファーの歴史としてみなし、彼の言う「詩人」こそが人類の進歩に多大な貢献をしてきたと主張している。彼における「詩人」の定義は、「事柄を一新する人」（CIS,12-13/三一）である。一方で、ウォルト・ホイットマン（1819-1892）は、民主主義の幕開けこそが人類の進歩の輝かしい一歩目であるとみなしていた。彼は、アメリカ合衆国を「最大の詩編」として捉え、民主主義を活性化させるのは「詩人」だと考えていた。彼によれば、「詩人」は「強固な結束と道徳的な一体性をもたらす」（DV,9）人物である。両者の思想に共通する点は、まさに「詩人」の創造する「言語」が「進歩」を引き起こすとみなしている点にあり、この点にこそ、人類の進歩をめぐる新たな切り口が提示されていると言えよう。

したがって、本論文の目的は、第一に、ローティがホイットマンに対して記述した「詩の闘争」の意味内容を明らかにすることで、彼らにおける「詩人」の概念の内的な連関を詳述し、人類の進歩をめぐる彼らの思想の意義を示すことである(1)。先行研究では、ローティの政治的見解に関する基本的な注意が払われているのみであり、彼らをめぐる内的な連関については十分に解明されていない。第二に、彼らの思想に共通する視点において「私たち」という視点が取り残されてしまっていることを指摘し、人類の進歩を引き起こす人物としての「私たち」を恢復することをその目的とする。

本論文の流れは、次のとおりである。第一節では、ローティにおけるメタファー論を論じることによって「詩人」の役割とその意義を明らかにする。第二節では、ローティの依拠したデイヴィッド・レイノルズ（1952-）によるホイットマンの「詩人」の概念を明らかにし、「詩の闘争」の意味内容を解明する。第三節では、人類の進歩に寄与する「詩人」のイメージに「私たち」が不在であることを指摘し、「私たち」を恢復することを試みる。

第一節．〈人類という種の前衛〉としての「詩人」

本節では、ローティにおける「詩人(poet)」の概念を明らかにするにあたり、「メタファー（metaphor)」について論じる。なぜなら、「詩人」はそれらを生みだす人物として描かれているためである。

ローティは、「信念と願望の織物が織り直さざるをえなくなる場合、その新たな信念を加えるものに、三つのものがある」（EHP,12）と言う。それは、「知覚、推論、メタファーである」(ibid.)。しかし、「知覚」と「推論」には、「言語」を変える働きがない。彼によれば、「それらは文の真理値を変更するが、私たちの文のレパートリーを変更するものではない」(ibid.)からである。もし私たちの信念と関わっているものが「知覚」と「推論」しかありえないと仮定するならば、それは、「私たちが今話している言語は言わば存在する言

語のすべてであり、私たちに必要な言語のすべてであると決めてかかること」（ibid.）になる。しかしながら、

> メタファーを信念の第三の源泉と見、それゆえ私たちの信念と願望の網目を織り直す第三の動機と見ることは、言語や論理空間、可能性の領野を、変更可能なものと見ることである。それは、思考の目的は神の目からの眺めを得ることであるという考えを、放棄することである。(ibid.)

すなわち、「メタファー」は、私たちの信念と願望の網目を織り直すだけでなく、私たちの「言語」や「論理空間」、「可能性の領野」を変更させるものである。「メタファー」は、「新たなわけのわからない言葉」（EHP,19）であり、「言わば、論理空間の外からの声である。それは、〔...〕自分の言語や生活を変えよという要請である」（EHP,12）。「メタファー」が「自分の言語や生活を変え」る可能性をうちに含む理由は、それが私たちに驚きを与え、私たちは「その驚きを処理するのに役立つ可能性のある[すでに手にしている]理論の修正」（ORT,167）を試みることで、それを解釈するためである。それは、たとえば「背筋を震わせる詩の断片」であり、「無限に反響し、自己や行動パターンを変える」役割を持っている（ORT,163）(2)。「メタファー」が人びとに受け入れられるとは、それが「死んだメタファー」（EHP,17）として、言い換えれば、「馴染みのある言葉」（CIS,18/四一）として私たちの社会的実践のうちで使用されるようになったということである。

したがって、「スリリングなほど生き生きとしたメタファーに対するしかるべき敬意の払い方とは、できるだけ早く死んだメタファーになるように手助けし、それらの地位を社会の進歩の道具という地位に早急に引き下げることである」（EHP,17）。すなわち、私たちの「言語」や「論理空間」、「可能性の領野」が変更される可能性は、「メタファー」を「馴染みのある言葉」にしていくことによって達成される。それゆえ、彼は「メタファー」を「社会の進歩の道具」としてみなすのである。

ローティは、『偶然性・アイロニー・連帯（Contingency ,Irony, and Solidarity)』において、こうした「メタファー」を創造する言語使用者を「詩人」として定義した。彼らは「事柄を一新する人（one who makes things new)」（CIS,12-13/三一）である。ローティ自身はここで「ガリレオ、イェイツまたはヘーゲルといった人」(ibid.）として定義しているが、バーンスタインによれば、ローティにおける広義の意味の「詩人」は、プルースト、ナボコフ、ニュートン、ダーウィン、ヘーゲル、ハイデッガーが挙げられるという（Bernstein 1990,44）。ローティによれば、彼ら「詩人」は新たなパラダイムを形成した人物であり、「想像力豊かな天才」(PCP,84/一〇九,114)である。たとえば、ヘーゲルは「精神」や「弁証法」を持ち込むことで、カント的な二元論に関する問題を解消した。ガリレオは、力学の基礎を築きあげることで、アリストテレスの自然学に関する問題を解消した。彼らは、「古い二つの語彙がどのようにすれば互いにうまく適合するのか」という「旧来の語彙の中で定式化された前提」ではなく、「新しい第三の語彙」を使用した、すなわち「メタファー」を使用した人物である（CIS,12/三〇）。そして、ローティは人間の歴史をこうした「メタファー」による再記述の歴史になぞらえることで、「詩人」を次のように定義する。

> 次から次へと取って代わられるメタファーの歴史として人間の歴史を考

> えてみるならば、私たちは詩人を、新しい言葉をつくる人、新しい言語を形成する人の総称という意味で、人類という種の前衛（the vanguard of the species）だとみなすことができるのである。（CIS,20/四五）

第二節.〈来たるべき詩人〉としての「詩人」

本節では、ホイットマンにおける「詩人」の概念および「詩の闘争」の意味内容を明らかにする。ローティはレイノルズの議論を踏まえてホイットマンを「詩の闘争」を求めた人物として記述しており、彼からホイットマンの「詩人」の概念を理解している。以下では、先ずローティによるホイットマンへの記述を扱い、その後にレイノルズの見解を論じていく。

ホイットマンによれば、「アメリカ合衆国そのものが、本質的には最大の詩編（greatest poem）」（LG,5/七=AOC,22/二三）なのであるが、ここでローティは、ホイットマンを次のような人物としてみなしている。「ホイットマンは、人間の生活のオルタナティヴな形式間の競合と議論を求めた――それは、相克する耳ざわりな不協和音が、以前には聴いたこともない新たな和音において解消されるような詩の闘争（poetic agon）である」（AOC,24/二六）。ここで重要なのは、その直後にヘーゲルについて記述している点である。

> その「進歩的進化（progressive evolution）」というヘーゲル的な考えは、19 世紀の政治的および社会的思考へ大きな貢献をなしたが、そうした考えは、すべての人が他のすべての人と互いに対立させられるというものである。〔...〕ヘーゲル的な希望は、そのような闘争の結果として新しい文化が生まれることであり、この新しい文化は、それが統合したどの文化よりも優れている。この新しい文化は、統一の中により多くの多様性を含むために優れているのである。（AOC,25/二六-二七［強調点筆者］）

ローティは、こうしたヘーゲル解釈と彼自身のメタファー論を混ぜ合わせ、ホイットマンを「詩の闘争」を求めた人物として記述している。こうしたヘーゲル解釈について、ローティはレイノルズの見解に依拠しており（AOC,143/一五九）、ホイットマンにおける「進歩」をめぐる概念として理解しているのである(3)。そのため、以下でレイノルズによるホイットマンの「詩人」の概念を詳述する。

レイノルズによれば、ホイットマンは『民主主義の展望（Democratic Vistas）』の最終版となるエッセイを改訂しているなか、当時の政権の腐敗を思い、ほとんど窒息しそうであったという（Reynolds 1996,480）。「戦争がアメリカの生活を浄化するという、想定された役割を果たさなかったことを理解し」、それら二つの事柄に引き裂かれたホイットマンは、「希望を未来に向けた」（ibid.）。彼は「シニシズムに向かう圧力にも関わらず、戦後、新たなオプティミズムの源を得た。それは「進歩的進化」と呼ばれるもので、ポスト・ダーウィンの思想と、ヘーゲル主義の理想主義との結合であった」（ibid.）。すなわち、ローティの用いた「進歩的進化」というレイノルズによる造語は、ヘーゲル主義が「進歩的（progressive）」として、ポスト・ダーウィン(4)の思想が「進化（evolution）」として表現されたものである。

ホイットマンの共感を呼び、慰めをもたらしたヘーゲルの弁証法の定式（1.テーゼ、2.アンチテーゼ、3.ジンテーゼ）(5)は、『民主主義の展望』において二つの理論として適用された（ibid.）。ホイットマンの一つ目の理論は、1.「民

主主義」(大衆社会)、2.「個人主義」(個人)、3.「球状の文学(orbic literature)」（未来のすべてを解決する文学作品）である。二つ目に、1.民主主義の政治プログラムの腐敗と矛盾、2.貪欲と物質主義に汚されている現代アメリカの物質的富、繁栄、および労働節約のための機械、3.「過去のそれらのものから上昇し、それらすべてを輝かしいものにする、来たるべき独創的な作家と詩人の表現精神」である（Reynolds 1996,481)。このジンテーゼに相当するものとして、実際にホイットマンは次のように述べている。

> 第三段階は、過去のそれらのものから上昇し、それらすべてを輝かしいものにするために生まれるものである。それは、自己完結し、他とは異なり、より広範で、より豊かで自由なこれらの州のために、精神と知性を通じて形成される独自の表現精神である。それは、来たるべき独創的な作家や詩人、男性も女性も含む、多くのアメリカの個性によって実現される。(DV,56)

ホイットマンは、ヘーゲルの定式を取り入れることで、最終的に訪れるのが〈来たるべき詩人〉であると主張した。彼は、〈来たるべき詩人〉こそが「すべてを輝かしいものにする」(6)と考えていたのである。

これまでの議論から、「詩の闘争」という記述は以下のように解明される。全文をふたたび引用したい。「ホイットマンは、人間の生活のオルタナティヴな形式間の競合と議論を求めた――それは、相克する耳ざわりな不協和音が、以前には聞いたこともない新たな和音において解消されるような詩の闘争である」(AOC,24/二六［強調点筆者］)。すなわち、ローティは、「相克する不協和音」(テーゼとアンチテーゼ）を「以前には聴いたこともない新たな和音において解消される」(ジンテーゼ）ものであるところの「闘争」として捉えることで、そのホイットマン＝ヘーゲルの進歩的な精神を表現しようとした。そして、第一節のローティのメタファー論に「詩の闘争」を照らし合わせると、「相克する不協和音」とは、「馴染みのある言葉」や「死んだメタファー」であり、それに対し、「以前には聴いたこともない新たな和音」とは、これまで存在していなかった「新たなメタファー」のことを示していたと解釈できる。したがって、「メタファー」の創造によって古い言葉、つまり「言語」が更新され、そして、それが際限なく繰り返されることで人類の進歩が作り上げられていくということを、ローティは「闘争」という言葉で暗に示していたのである。

第三節.〈英雄的－救世主的な詩人〉から「未来」を創造する「私たち」へ

これまで、「詩の闘争」の意味内容を明らかにするためにローティとホイットマンにおける「詩人」の概念を詳述してきた。彼らにとって「詩人」は、「メタファー」を創造することや「独創的な表現精神」を創造することによって、人類の進歩を促進する重要な役割を持った人物である。彼らの思想は、「詩人」による「言語」の創造が人類の進歩を引き起こすという点、すなわち、「相克する不協和音」が「新たな和音」によって解消されるという進歩観を示した点に意義を持つのである。しかしながら、本節では、彼らの「詩人」の概念がある共通の問題点を孕んでいることを指摘したい。ローティは、人類の進歩が「人類という種の前衛」である「詩人」によって引き起こされると考えており、一方で、ホイットマンは、それが〈来たるべき詩人〉によって引き起こされるとして考えている。彼らはいずれも、「メタファー」を創造

することで人間のよりよい未来を切りひらく人物としての、〈英雄的－救世主的な詩人〉のイメージに信頼を寄せている(7)。問題なのは、その視点に分け入っていくと、そこに私たちが存在していないという点である。すなわち、私たちの手元にある選択肢は、〈英雄的－救世主的な詩人〉による「メタファー」を受け入れるか、もしくはそうしないか、ということのみである。

さらに、これらの議論によってプラグマティズムにとって不都合が生じるのは、コリン・コープマン（1978-）が、プラグマティズムに一貫する改良主義的な信念の定義を表した「よりよい未来は私たちの努力によって現実になる」（Koopman 2006,107［強調点筆者］）というスローガンが、その力を失ってしまうということにある。すなわち、これまで描写してきたローティとホイットマンの議論では、よりよい未来を創造する私たちが立ち現れてこないのである。ローティは、「詩人」が創造する「メタファー」によって人類の進歩が引き起こされると考え、ホイットマンは、「詩人」による「独創的な表現精神」の創造こそが人類の進歩を、すなわち民主主義の完成を実現するものであった。両者にとって、「詩人」による創造性こそ「進歩」に不可欠なものである。しかし、人類の進歩は、〈英雄的－救世主的な詩人〉だけが切りひらいてきたのではない。彼らも含めた私たちがよりよい未来を創造してきたし、なおも創造していくと言えなければならない。

ローティとホイットマンは、ヘーゲルやガリレオにみられるようなラディカルなメタファーの創造に重きを置いていた。ヘーゲルやガリレオなどによる再記述としての「メタファー」は、古い問題――「馴染みのある言葉」が対立している状況――を解消し、人類の進歩に寄与したのである。しかしながら、私たちの「言語」と「論理空間」、そして「可能性の領野」は、そうしたラディカルなメタファーによってのみ変ずるというものではない。たとえば、私たちは他者とのふとしたコミュニケーションにおいてでさえも多大な影響をうけることがある。他者の言葉が「私」という存在を造り変えることに十分な理由を与えるのは、それらがたんに喜びや悲しみの感情を引き起こす言葉であるというだけにとどまらず、当人の信念に深く関わる重大な事柄をも含むためである。このことは、言い換えれば、私たちは日々の言語的実践のうちに「言語」や「論理空間」、「可能性の領野」が変更されるという可能性に期待を寄せているということである。

では、私たちの日常的な言語的実践にどのような可能性を見いだせるのだろうか。以下では、ホイットマンの「スラング」に関する議論を起点とし、日常的な言語的実践に焦点を当てることで、切り離されてしまった「私たち」を恢復することを試みたい。

ホイットマンは「スラング（slang）」という言葉に注目し、独自の言語観を築いた。「スラング」は「深く考えると、すべての言葉や文章の背後にある無法な胚芽的要素であり、すべての詩の背後にあるもの」（PP,1165）である。「無法な胚芽的要素」とは、従来の言語の文法や規範に囚われていないということを示唆し、さらに、「すべての詩の背後にあるもの」とは、「スラング」が詩的な表現を支える言語であるということを示唆している。そして、「言葉の形成過程において、多くの言葉が新しい意味を獲得し、価値のあるもの、不可欠なもの、永遠に生き続けるものとなる」（ibid.）と述べられるように、言葉は常に形成過程の内に曝されている。「スラング」は、こうした言葉の形成過程における「健全な発酵や噴出」である（PP,1166）。

さらに、ホイットマンによれば、「スラング」は「直接的な表現からの逃避の試みであり」、「過度の文字通りの意味からの脱却である」（ibid.）。その試

みは、「制限のない自己表現を可能にし、最高のレベルでは詩人や詩を生みだ」（ibid.）すのである。では、「スラング」はどのような特徴を持つのだろうか。以下に、その定義をまとめよう。

(a): 従来の言語の文法や規範に囚われていない
(b): 詩的な表現を支える
(c): 直接的な表現からの逃避の試み
(d): 過度の文字通りの意味からの脱却
(e): 制限のない自己表現を可能にする

これらの定義は、(d)を除いて、ローティによる「メタファー」の定義ときわめて類似している。しかしながら、「メタファー」の定義に重ね合わすことができず「スラング」の定義に独特であるのは、(d): 過度の文字通りの意味からの脱却、これである。たとえば、cool という語は元来「冷たい」「涼しい」を意味していたが、「スラング」として用いられるようになると、「かっこいい」や「イケてる」を意味するようになった。dope や sick などの語も同様であるが、これらの語は文脈や背景によって意味が変ずるものである。他にも、woke という語は、たんに wake の過去形であったものが、人種的な偏見や差別に対する人びとの意識を表明するものとして用いられるようになった「スラング」である。これらは「過度の文字通りの意味からの脱却」の例である。

ローティは『偶然性・アイロニー・連帯』ののちに、「メタファー」をより広義な意味での「新しい言語」として強調した。それは、ラディカルなメタファーの枠組みから離れ、言語の「新たな使い方」にまで「メタファー」の意味を拡張したことを示唆している。「新しい言語」とは、「単に新しい言葉だけでなく、言語の創造的な誤用も含む。すなわち、[それは、] 最初は奇妙な響きをもつ、馴染みのある言葉の新たな使い方である」（FP,6）。先の例に加えて、たとえば、「クィア（Queer）」という言葉は、元来「奇妙な」「普通ではない」という否定的な意味を持っていたが、1980 年代以降、当事者のコミュニティ内で再定義され、現在ではポジティブなアイデンティティを表わす言葉として広く使われている。「クィア」は「馴染みのある言葉の新たな使い方」であり、それは「過度の文字通りの意味」から脱却しているために、「最初は奇妙な響きをもつ」だろう。これらの言葉は、私たちが創造した言語である。ローティの「新しい言語」は、この意味でホイットマンによる「スラング」の定義と重ね合わすことができる。私たちは「新しい言語」を手にしたとき、言語的実践においてそれを使用する。その言語が有用な道具としてさらに多くの人びとに受け入れられていくと、「クィア」の例に見るように、それは一つの文化や連帯の形成を可能にする。このように、私たちの「言語」が変化することは、私たちの生のあり方が変化することに等しい。「新しい言語」は、受け渡し、受け渡されることによって、私たちの「論理空間」を広げ、「可能性の領野」を切り開き、人類の進歩を促進するものとなる。

「言語」のこうした側面に立つとき、ホイットマンにとって重要であったのは、フランクが述べるように、「問題は詩そのものではなく、つまり、問題は詩の背後にある主体性」（Flank 2007,420）である。すなわち、ホイットマンにおける「スラング」への注目は、人びとの「主体性」と「創造性」に対する信頼を表していると言えるだろう。ホイットマンにとって「進歩」は、人間の精神としての「内部生命と芸術」によって達成される（DV,56-57）。「内部生命」は人びとの「主体性」であり、「芸術」は人びとの詩的な「創造性」

である。ホイットマンは、人びとの「主体性」と「創造性」の発展こそが「進歩」を促進すると考えていた。

最後に、これまでの議論を経たことで、私たちは、晩年のローティが以下のように言ったことを、よりよい未来を現実にするために私たちが努力することのできるものとして、受けとめることができるだろう。

> 文化政治を進める方法の一つは、言葉の使い方を変えることを提案し、新しい言葉を広めることである。そうすることで、行き詰まりを打破し、会話をもっと実りの多いものにすることである。〔...〕私たちの概念が成熟すること、そして概念のレパートリーがますます豊かになっていくことこそが、文化的進歩を作り上げるのである。(PCP,124［強調点筆者］)

ホイットマンは、人びとの「主体性」と「創造性」の発展によって人類の進歩が引き起こされると考えていた。ローティによれば、人類の進歩は、私たち自身がどのような言葉を使用するのか、すなわち再記述することができるのか、ということによって創りあげることのできるものである。それは、ラディカルなメタファーを発明する天才による再記述だけでなく、個人や文化、社会などに対して、私たち自身の手で創造する言語的実践によって、私たちは私たち自身の未来を創りあげることができるということである。

結語

本論文では、ローティとホイットマンにおける「詩人」の概念について論じた。ローティは、ホイットマンを「詩の闘争」を求めた人物として記述した。その記述は、ホイットマンのヘーゲル受容を示唆し、ローティ自身のメタファー論を投影したものであった。本論文では、彼らの「詩人」をめぐる思想が、人類の進歩にとって意義を持つものとして明らかにしてきた。しかし、両者における「進歩」の概念が主として〈英雄的－救世主的な詩人〉による創造性に依拠していたことを踏まえて、本論文では、ホイットマンの「スラング」の見解を中心的に検討し、また、後年のローティの「メタファー」の概念の推移を論じることによって、取り残されていた「私たち」の視点を恢復しようと試みた。

ローティとホイットマンが考えたように、たしかに、人類の進歩は〈英雄的－救世主的な詩人〉の「創造性」にその多くが担われている。私たちは、彼らの「言語」が切り開く道を歩むことができる。しかし、私たちもまた、自ら「言語」を創造することができる。すなわち、私たちの言語的実践、ローティの謂を借りれば、「会話をもっと実りの多いものにすること」や「新しい言葉を広めること」における、私たちの「主体性」と「創造性」もまた、人類の進歩についての重大な役割を担っているのである。そして、私たちがどのような進歩を遂げることができるのか、言い換えれば、私たちがどのような未来を創造することができるのかということは、私たち自身がどのような再記述をすることができるのかということに関わっている。そうした再記述の努力、すなわち、世界にこだまする不協和音を新たな和音へと転調させようとする私たちの努力が、よりよい未来(8)を創造する。私たちの奏でる和音が現在に響みて、その反響の先々にまた新たな和音が奏でられ、そして、幾重にも織りなされる残響の彼方こそが、私たちの創造する未来の彼方なのである。

「よりよい未来は私たちの努力によって現実になる」というコープマンに

よる改良主義のスローガンは、プラグマティズムを実践的な哲学として扱うことの表明である。この改良主義の信念が主としてローティにおいてどのように見いだされ、またどのように活用されうるのかは、ローティ思想の基調低音としての「希望」の概念との関わりにおいて検討したい。人類の進歩、すなわち、「今日よりも明日が、そして想像もしえないほどさらに遠くの日々がよりよいものになること」こそが「希望」である。しかし、こうした課題には機を改めて取り組みたい。

注

(1) ローティは、『哲学と社会的希望（Philosophy and Social Hope)』（1999年）において、ホイットマンの「人間の未来」という概念を再解釈するかたちで踏襲しているため、それ以降のホイットマンによる思想的な影響を指摘することができる。一方で、ローティがホイットマンについて最初に論じた文献は、1988 年の論文“Unger, Castoriadis, and the romance of a national future”においてであるが、本論文第一章が主に依拠する 1989 年に刊行された『偶然性・アイロニー・連帯』の提示する「詩人」の概念にホイットマンは援用されていないため、ローティが彼による影響をうけていたかどうかは断言することはできない。しかし、本論文では、両者の思想の親和性を精査することによって、彼らの内的な連関として描きだすことを試みる。

(2) ローティとデイヴィドソンの議論における「メタファー」のさらなる諸特徴については Arribas 2007 が詳しい。また、『偶然性・アイロニー・連帯』を中心とする「メタファー」の役割に関して Leypoldt 2008 も参照。

(3) なお、Malachuk 1999 は、ローティの進歩観がホイットマンに依存していると述べている（Malachuk 1999,66）が、それ以上の言及はない。しかし、注 1 で触れたように、『哲学と社会的希望』以降の著作においては、ホイットマンの影響を認めることができる。

(4) 「ポスト・ダーウィン」とは「新ダーウィン主義」を指すのではなく、ダーウィン以後の思想という意味である。

(5) ホイットマン研究において、ホイットマンがヘーゲルの「弁証法」に影響を受けていたことは比較的受け入れられているが、一方で、ホイットマンが「弁証法」をそのまま導入しているわけではないと否定する見解もある（Parsons 1943）。

(6) このホイットマンの表現は、実は最初期から構想されているものである。「かれ［＝詩人］は、かれが手を握る――たしかにしっかりと手を結ぶ人々を、以前には到達されなかった生き生きとした領域へと連れていく。〔…〕／かれらは、その［生き生きとした］空間と語りえない輝きが、古びた場所と古びた光を力を失った空虚に変えるのを見るのである」（LG,25/三三）。また、

こうした「詩人」が民主主義的な宇宙を無限で開かれたもののアナロジーとして用られていること、一方で、その宇宙が一元的な世界観へと収束されているように見えることが指摘されている（Mack 2002,136）。

(7) レイノルズの描いた字義通りのホイットマン解釈への批判的な見解については Frank 2007 を参照。

(8) 筆者の用いる「よりよい未来」という言葉が志向しているものは、ローティにおける「社会的希望」の概念に相当している。それは、「グローバルでコスモポリタン的な、民主主義的・平等主義的な、階級も身分もない社会への希望」（PSH,xii/一）である。しかし、とりわけ政治的問題をめぐるこうした「希望」をどのように検討するのかは、別の機会に論じたい。

文献表

一次文献からの引用は、対応する文献の末尾に記した略号の後に頁数を記す（例：FP,6）。訳出に関しては既訳を参照したうえ筆者の責任により訳文を変更している。その場合には、原著頁数の後に邦訳頁数を記す（例：CIS,18/四一）。また、引用文〔…〕は省略、［］内は筆者による補足を表す。

〈一次文献〉

□リチャード・ローティ

［CIS］：Richard Rorty, 1989, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press.（『偶然性・アイロニー・連帯』齋藤純一ら訳、岩波書店、2000 年）

［FP］：――, 1990, *“Feminism and Pragmatism”*, The Tanner Lectures on Human Values.

［EHP］：――, 1991, *Essays on Heidegger and others: Philosophical Papers vol.2*, Cambridge University Press.

［ORT］：――, 1991, *Objectivity Relativism and Truth*, *Philosophical Papers vol.*, Cambridge University Press.

［AOC］：――, 1998, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-century America*, Harvard University Press.（『アメリカ未完のプロジェクト――20 世紀アメリカにおける左翼思想』小澤照彦訳、晃洋書房、2000 年）

［PSH］：――, 1999, *Philosophy and Social Hope*, Penguin.（『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任ら訳、岩波書店、2002 年）

［PCP］：――, 2007, *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers*

Vol.4, Cambridge University Press.（『文化政治としての哲学』冨田恭彦ら訳、岩波書店、2011 年）

□ウォルト・ホイットマン

［LG］: Walt Whitman, 2005[1855], *Leaves Of Grass The First(1855) Edition.by Halord Bloom*, Penguin Classics Deluxe Edition.(『草の葉　初版』富山英俊訳、みすず書房、2013 年)

［DV］: ——, 2010[1871], *Democratic Vistas*, Edited By Ed Folsom, University of Iowa Press.

［PP］: ——, 1982, *Walt Whitman: Poetry and Prose, Literary of America*.

〈二次文献〉

Olieve Wrenchel Parsons, 1943, "*Whitman The Non-Hegelian"*, Cambridge University Press, PMLA Vol.58 No.4, 1073-1093.

Richard Bernstein, 1990, "*Rorty's Liberal Utopia"*, Social Research Vol.57 No.1.

David Reynolds, 1996, *Walts Whitman's America: A Cultural Biography*, Random House.

Daniel Malachuk, 1999, "*Walt Whitman and the Culture of Pragmatism"*, Walt Whitman Quarterly Review Vol.17 No.1.

Stephen John Mack, 2002, *The Pragmatic Whitman: Reimagining American Democracy*, University of Iowa Press.

Colin Koopman, 2006, "*Pragmatism as a Philosophy of Hope: Emerson, James, Dewey, Rorty*.", The Journal of Speculative Philosophy, New Series, Vol.20, No.2.

Jason Frank, 2007, "*Aesthetic Democracy: Walt Whitman and the Poetry of the People"*, The Review of Politics 69,402-430.

Sonia Arribas, 2007, "*The Call of Metaphor: Richard Rorty's Politics of Language, LOGOS"*. Anales del Seminario de Metafisica Vol.40.305-328.

Günter Leypoldt, 2008, "*Uses of Metaphor: Richard Rorty's Literary Criticism and the Poetics of World-Making"*, New Literary History, 39: 145-163.

概念分析は哲学的意義に欠けるのか
――H・コーンブリスの議論を批判する――

一橋大学大学院社会学研究科　下道亮成

はじめに

概念分析（conceptual analysis）は、20 世紀中葉に始まる現代認識論、なかでも知識の哲学的分析において広く使われてきた手法である。大まかに述べるならば、この手法は我々の直観に訴えることで探究の対象の一般的特徴づけ・定義を行おうとするものである。

この概念分析を用いた認識論の議論で最も有名なのは、エドムント・ゲティア（Gettier 1963）によって提出されたものだろう。〈知識とは正当化された真なる信念である〉というよく知られた分析（JTB 分析）の誤りを示すため、ゲティアは架空の事例を持ち出す。この事例の主人公は、正当化されているものの偽である信念 P が論理的に含意する、真なる信念 Q を保持している。このとき、信念 Q は JTB 分析の挙げる知識の必要十分条件を満たしているが、我々はその信念を知識だとは見なさない。したがって、JTB 分析は不十分だ――。既存の定義や原理が反直観的であることを示すこの論証は、概念分析の典型例であると言ってよい。そしてこの手法は、ゲティア以降の認識論者にも受け継がれている。

しかし、本論で取り上げるヒラリー・コーンブリスはこの概念分析を批判する。自然主義認識論者である彼は、概念分析とは認識論の適切な対象である知識それ自体ではなく、それについての概念という認識論にとって些細なものしか捉えられない営みであると述べる。そして彼は、この批判を認識論だけでなく哲学全体にも一般化する。したがって、もし彼の主張が正しいならば、認識論者を含む哲学者たちは窮地に陥ることになる。というのも、彼の理論に従えば、多くの哲学者は重要度の低い対象を探究している点でそもそも出発点から誤っていることになるからだ。

本論では、彼の懸念、すなわち〈概念分析は概念を対象とするが故に意義に欠ける〉という主張の内実と妥当性を検討する。筆者の見立てでは、この主張は我々の哲学的実践についての誤った描像に基づいており、この誤解を取り払うならばもはや当該の懸念は生じない。したがって、概念分析は決して意義に欠ける営みではない。むしろ、概念分析はコーンブリスの支持する自然主義的な立場とも両立しうるのである。

本論の構成は以下の通りである。まず第一節でコーンブリスの提示する懸念とその根拠になっていると思われる概念分析の描像を導入したのち、第二節でそれに対置される自然主義的手法に要求される二つの条件を検討する。そして第三節、第四節では、概念分析がこの二つの条件を満たしうるものであると主張する。最後に、これまでの議論を踏まえ、概念分析に対するコーンブリスの懸念が誤りであると結論する。

1. コーンブリスの概念分析批判

本節では、コーンブリスの概念分析への懸念の内実を確認する。具体的には、彼が用いる現象と概念の二分法を精査することで、なぜ概念分析が重要でないとされるかを明らかにする。

まずコーンブリスは、概念分析を「事例についての我々の直観に訴える手法」として理解する（Kornblith 2002: 4）。前節で述べた概念分析に対する懸念が明確に登場するのは、彼の以下の記述においてである。

> 私の意見は、知識や正当化についての我々の概念は認識論的には興味深いものではないというものである。認識論の理論構築の適切な対象は知識それ自体であり、それらについての我々の概念（concepts）ではない。化学が自然世界の特定の諸性質の研究でありそれらについての我々の概念の研究ではないように、私の見立てでは、認識論は世界の特定の実在的諸性質、すなわち知識と正当化についての研究なのである。（Kornblith 2006: 12）

この引用箇所からは、知識や正当化自体といった〈対象それ自体〉――しばしば〈現象 phenomena〉とも呼ばれる――と、それについて我々が持っている〈概念〉の対比が見て取れる。そしてコーンブリスによれば、概念分析に取り組んでいる哲学者は後者しか捉えられていないのである。

しかし、概念分析が概念だけを対象としているものだとして、それがどうして問題含みとなるのだろうか。「概念」や「現象」という語の意味は曖昧であり、このままではコーンブリスの主張を明晰に理解することは困難である。実際、哲学方法論やメタ哲学の研究者はこれらの語を異なった仕方で用いてきた。たとえばアルヴィン・ゴールドマンとジョエル・プスト（Goldman & Pust 1998: 81）は「概念」を「認知主体が自然言語の述語を用いるのを支える心理学的構造もしくは状態」と特徴づけているが、他方でティモシー・ウィリアムソン（Williamson 2007: 13）は、自身の論敵の立場を定式化する際に「概念」という語を「思想の構成要素 constituents of thought」と定義している。このようにゴールドマンとプストの二人とウィリアムソンはそれぞれ微妙に異なった言葉遣いで概念を特徴づけているが、この違いは決してうわべだけのものではなく、実質的なものである。というのも、ウィリアムソンがここで想定している「思想」とは心理学によって探究されうる「思考 thinking」というプロセスとは区別されなければならないものだからだ（cf. Dummett 1978: 458）。したがって、ウィリアムソンの用語法に従うならば、このように抽象的な思想の構成要素たる概念は、ゴールドマンとプストが述べるような「心理学的構造もしくは状態」ではあり得ないのである。このことは、ゴールドマンとプストの二人とウィリアムソンの間で「概念」という語の用法が大きく異なっていることの証左だと言えよう。この主張が正しいならば、本論で扱うコーンブリスの主張内容を一意に特定するために、彼の用語法が何を念頭に置いたものなのかをテクストに即して確かめる必要があるはずだ。

そこで手掛かりになるのが、先の引用で登場した化学とのアナロジーである。「化学が自然世界の特定の諸性質の研究でありそれらについての我々の概念の研究ではないように」というコーンブリスの言葉から、我々は彼の用語法を推測することができる。まず、化学は言うまでもなく自然科学に属するものであり、経験的な営みだ。そして化学者が興味を持っているのは、有機物のような化学的対象が持つ性質や構造であって、それらについての我々の理解のあり方ではない。そしてコーンブリスはこれと同じことが哲学にも言えると考えているのだから、彼にとって現象とは経験的探究の対象であり、それに対置される概念の側にはその対象についての我々の日常的理解があてがわれていると推測できる。

以上の解釈は、コーンブリスが自身の論敵、すなわち熱心な概念分析支持者として複数回にわたって引用するゴールドマンやフランク・ジャクソンの主張を参照することで補強できる。たとえば、ゴールドマンは認識論の探究は「認知的習わし epistemic folkways」、すなわち知識と正当化についての

「我々の常識的概念・規範」を解明する試みである概念分析から始まらなければならないと主張している（Goldman 1993: 272-27, cf. Kornblith 2002: 19）。そしてゴールドマン曰く、ここでの「常識的概念」が持つ内容とは、対象についての我々の理解のあり方と同一視されるものである（Goldman 2000: 4）。したがって、彼にとって概念分析とは、対象についての我々の日常的理解のあり方を浮き彫りにする手法なのである。このような見解は、ゴールドマンだけでなくジャクソンにも共有されている。ジャクソンは「概念分析に極めて固有である、可能な事例についての直観の役割は、我々の陰伏的な素朴理論を明示化することである」と述べるが（Jackson 1998: 38, cf. Kornblith. 2002: 11）、この「素朴理論」とは知識や自由などの哲学的対象についての「我々の日常的理解 our ordinary conceptions」に他ならない（Jackson 1998: 31）。コーンブリスがこの二人の理解を引き継いでいる限りで、彼にとって現象とは科学的対象であり、概念とは対象についての日常的理解なのである。

また、ゴールドマンやジャクソンの主張にはもう一点見逃せない点がある。それは、二人にとって概念分析とは改訂的ではなく記述的な営みであるということだ。前段落での引用箇所において、彼らは概念分析とは概念を「解明 elucidate」するもの、あるいは「明示化 explicate」するものであると位置づけている。この表現は、概念分析がその対象である概念の改良や修正を企図するものではなく、我々の概念のあり方を明らかにし、それを記述する手法であることを示唆するものである。そしてコーンブリスもまた、二人のこの理解を引き継ぎ、概念分析は概念を記述するものであると考えている。実際、彼は概念分析とは概念の「輪郭 contours」を浮き彫りにする探究だと複数の箇所で述べている（Kornblith 2002: 141; 2005: 428; 2006: 11）。言葉を換えれば、ゴールドマンやジャクソン、そしてコーンブリスにとって、概念分析とは我々の概念をありのままに記述し、明示化する手法なのだ。

以上の点を踏まえるならば、〈概念分析は概念を対象とするがゆえに意義が欠けている〉というコーンブリスの懸念はよく理解できるものになるだろう。彼が「現象」（「対象それ自体」）や「概念」という言葉を用いる際には、それぞれの語は科学的探究の対象、そしてそれについての我々の日常的理解を指している。また概念分析とは、概念をありのままに記述する営みである。したがって、コーンブリスにとって概念分析とは科学的探究の対象に対置される、我々の日常的理解をありのままに記述する営みということになる。そして概念分析が哲学的意義に欠けるとされるのは、まさにこのためだ。というのも、哲学的探究の目的は知識や正当化の本性を探究することであるはずで、それについて我々がどう考えているかは問題にはならないはずだからである。

この概念分析への懸念は、コーンブリスが支持する哲学方法論のあり方を示唆するものでもある。彼は対象についての概念を記述するだけのアームチェア的手法に反対し、現象を直接探究するよう哲学者に訴える。これは言い換えれば、科学者が探究している対象とまさに同じものを哲学者も調べるべきだということである。次節では、コーンブリスのテクストに基づき、彼が推進するこの自然主義的方法論の詳細を検討することとする。

2. コーンブリスの自然主義的手法

前節では、コーンブリスが日常的理解の記述に固執する概念分析を批判し、哲学者は科学的探究の対象を直接探究すべきだと主張しているのを確認した。本節では、コーンブリスの理想とする自然主義的手法は二つの条件の充足が

要求されると論じる。その条件とは、（１）我々の常識的信念や判断の改訂可能性と（２）科学的インプットの許容である。

まず前節で見たように、コーンブリスは概念分析を我々の日常的理解の記述にすぎないとして批判する。この批判から推察される通り、彼の理想とする手法は我々の常識的信念や判断の修正や放棄を許す改訂的なものでなければならない。このことを示す彼の文章を引用しよう。

> 少なくとも、適切な認識論は【中略】我々が持つ多くの信念が実質的な改訂を必要とする可能性を残しておくべきである。しかし、もし我々の知識の基準が、単に我々が前理論的にそうであると信じているもの全てに「知識」というあだ名（epithet）をつけられるように企図されているのだとすれば、認識論のこの潜在的に改訂的な役割はそれによって揺るがされるだろう。（Kornblith 1998: 160）

コーンブリスはこの引用箇所で、概念分析への警鐘を鳴らすとともに、あるべき認識論、ひいては哲学一般の方法論を説いている。彼によると、哲学における理論構築の適切な手法は我々が持つ素朴な常識の誤りを指摘しうるものでなければならない。知識の理論は、〈人々が「知識」と呼ぶもの全てを知識の実例とする〉という前提から出発すべきではないのである[1]。

そして、彼によれば理想の哲学的手法が満たすべき条件はもう一つある。それは、常識に対置されるような科学的インプットを許容することだ。

> 科学の進歩が何らかの現象についての我々の前科学的理解を追いやりはじめたときには、我々はその［科学的な］理解が我々の常識的見方に取って代わってきた有様を単に無視することはできない。しかし、我々にアームチェアからこれらの現象を研究させる哲学方法論は、まさにこれをしようとするだろう。ここで学べる重要な教訓は、我々の哲学の理論構築は、利用可能なうちで最良の科学理論から情報を与えられうるものでないといけないということである。(Kornblith 2018: 145; 角括弧は引用者。)

この引用箇所でコーンブリスが強調しているのは、哲学者が対象を理解する際にはこれまで科学が積み重ねてきた知識の利用が欠かせないということである。つまり〈前科学的な常識だけを材料とする概念分析とは違って、理想的な哲学の手法は科学的知見によるインプットを許容するものでなければならない〉という方法論的立場にコーンブリスは与しているのだ（cf. Kornblith 2002: 176）。

前節で見たように、コーンブリスは認識論者を含む哲学者たちに科学的探究と同じ対象を調べるよう求めてきた。ここまで見てきた通り、そんな自然主義的手法が満たすべき条件は二つある。第一に、それは常識的信念や判断を修正・放棄できるものでなければならない。理論構築に先立って我々が持っていた信念の改訂を許さない哲学の手法は、この要件を満たさない。第二に、それは科学的知見によるインプットを許容するものでなければならない。知識や正当化といった哲学的探究の主題をよりよく理解するためには、関連する自然科学分野、社会科学分野の先行研究を踏まえることが不可欠なのだ。

そしてコーンブリスは概念分析という手法はこの二つの条件を満たさないものだと考えてきた。しかし、以下に論じるように、彼のこの想定は誤っている。概念分析は日常的理解の記述に固執するものではないし、また科学的知見を全く無視するようなものでもない。

3. 概念分析は常識の記述に留まらない

第一節では、概念分析は科学と同じ対象を探究しているのではなく我々の日常的理解を記述しているに過ぎないというコーンブリスの主張を見た。本節と続く次節ではこの主張を批判し、実際にはその手法は日常的理解だけを対象とする記述的な営みというわけではないし（本節）、科学理論を活用しうるものであると論じる（次節）。概念分析は前節で論じられたような自然主義的方法論の二つの条件を満たしうるのであり、したがってコーンブリスの立場と両立可能なのである。

本節では、概念分析が常識の記述に留まらないということを示す根拠を二つ提示する。これらは、それぞれ概念分析の過程と結果に着目するものである。第一に、概念分析の過程のうちで我々の日常的信念、あるいは当初の判断は放棄、改訂されうる。たとえば、基礎的な現代認識論を扱う講義の初回を想定してみよう。ゲティア事例を提示される前の段階において、おそらく学生たちは講師から提示された知識の JTB 分析を問題のないものとして受け取るはずだ。つまり、JTB 分析は知識についての我々の日常的信念や判断とおおむね適合するモデルなのである[2]。しかし、彼らの信念や判断はゲティア事例が提示されたのちすぐさま棄却あるいは修正されるだろうし、またその後も同様の手続きを経て彼らの信念や判断は洗練されていくだろう。そしてこれは教室の外でも、つまり概念分析を行う哲学者らに一般的に当てはまる話である。概念分析という手法を用いるなかで、我々は自分たちの常識的信念や当初の判断に変化を生じさせているのである。

当初の判断が棄却されうるという点をより強調するために、知識の文脈主義と不変主義の論争を取り上げよう。文脈主義者によれば、不変主義者の主張とは反対に、我々の知識帰属（「S は P と知っている」という式を持つ判断）の真偽は文脈によって変化しうる。たとえば、花子が太郎に「あそこの書店って、何時に閉まるか知ってる？」と尋ねる場面を想像しよう。花子の問いに対し太郎は、「知ってるよ。このあいだ閉店までそこに居たからね」と答える。しかし、実は花子にはどうしてもその日のうちにその店で手に入れなければならない書籍があった。そんな花子は「でも、その日は平日だったんでしょ？今日は休日だし、営業時間が違うかもしれないよね」と返事をし、太郎が本当は閉店時刻を知らないのだと判断する。

この事例描写を読んだ読者からすると、直観的に、当初の太郎による自身への知識帰属は真であるように思われるが、他方で花子によるその否定もまた真であるように思われる。文脈主義者によると、花子と太郎の事例に対するこの直観ペアは〈知識帰属の真偽は文脈に依存せず決定される〉という不変主義者の主張に対する反例になりうるものである。というのも、この事例において太郎の知識帰属と花子のその否定が両方真になるということは、知識の基準が文脈――たとえば、知識帰属やその否定が重大な実践的帰結をもたらす文脈と、そうでない文脈――によって変化することを認めない限り説明できないように思われるからだ。

しかし、不変主義者は意味論と語用論の区別を持ち出すことで、太郎についての我々の素朴な判断は誤りだと説明することができる。つまり、不変主義の立場からは〈〈太郎が当の事柄を知っていない〉という花子の判断は真である。しかし、当初の直観に反して、当初太郎が自身について述べた知識帰属文は偽である。それが真に見えるのは、意味論的な真理値と語用論的な主張可能性を混同しているからだ〉とその直観の効力を否定することができるのだ（cf. DeRose 1998: 12ff.）。

そして、文脈主義者と不変主義者によるこの一連のやり取りは、概念分析の過程の一部であると見なすことができる。というのも、このやり取りの論点は花子たちの事例が不変主義の誤りを示しているかどうかにあるが、概念分析とはまさにそのような事例についての直観を用いるものとして特徴づけられていたからである。したがって、花子と太郎の例をめぐるこの議論は、概念分析の過程のうちで個別の事例に対する我々の素朴な判断が別の考慮事項によって棄却されうることを示す好例と言える。

第二に、概念分析の結果選択される原理は我々の素朴な日常的理解に合致している必要はない。たとえば、徳認識論者によって提案された知識の理論を想起してみよう。彼らによれば、知識とは主体の知的徳の発揮によって獲得された真なる信念である。言うまでもなく、彼らの理論を知識についての我々の日常的理解の記述と見ることは極めて奇妙である。我々は日常の場面において知識というものを「知的徳」、あるいはそれに類似した観念との関連では考えないのだ。しかし、このような馴染みのなさに基づき認識論者が徳認識論を批判することはないはずだろう。

このような観察は筆者に独自のものではない。戸田山和久もまた、概念分析の末に選択される原理が常識離れしていることを次のように表現している。

> ［知識の JTB 分析］は，アンケート結果からうかがい知れるように、《われわれの知識概念》にかなりうまく合致しており，その限りにおいてわれわれの概念の分析とみなすことができる．【中略】しかし，ゲティア反例への対応策として現れた様々な「知識の定義」が《われわれの知識概念》の分析なのかと言われると，次第に自信がなくなってくる．ゴールドマンの因果条件が、《われわれの知識概念》に暗黙裡に含まれていた要素を取り出して明示したものとみなせるかどうかは，微妙な問題だ[3]．（2019: 15-16; 角括弧は引用者。）

ゴールドマンの知識の因果主義を含め、ゲティア事例に対応するために考案された様々な認識論的立場は理論的に JTB 分析よりも洗練されたものである。それにもかかわらず、それらは常識との合致という観点から見ると必ずしも JTB 分析よりも優れていないのだ。この観察を踏まえるなら、概念分析に従事する哲学者たちが必ずしも原理と我々の日常的理解の合致を重要な要素として考えていないと言える[4]。

筆者が指摘した上記二つの点は、概念分析が我々の日常的理解の記述に留まるものではないということを示唆している。というのも、概念分析が我々の日常的理解の記述に尽きるとする見解は、哲学者が概念分析の過程のうちで我々の直観を誤りとすることがあるという事実を説明できないからだ。また、概念分析の結果選択される原理が日常的理解に合致している必要がないという点も、この営みを常識の記述に留まるものとする見解にとって不利に働く要素である。つまり、概念分析は我々の常識的信念や判断を棄却・修正する余地を残した改訂的な手法である。

なお、概念分析は我々の信念や判断の修正を許すという本節の主張に対し〈それは単に概念分析が我々の対象への日常的理解をより整合的なものへと洗練させる手法であるだけではないか〉という懸念があるかもしれない。つまり、コーンブリスの批判に応えるためには、概念分析が改訂的であることを指摘するだけでは不十分だということだ。しかし、次節の議論を踏まえると、概念分析を明確化の手法として捉える見解はもっともらしくないと言えるはずである。この見解は、概念分析が科学的インプットを許容することを

説明できないからだ。

4. 概念分析は科学的インプットを許容する

本節では、コーンブリスの主張に反し、概念分析が科学的インプットを許容するものであると論ずる。概念分析においては、科学的成果とその解釈が論証の成否を分けうるのである。そして、前節の議論と本節の議論が正しければ、概念分析は自然主義的方法論が満たすべき二つの条件をクリアしているということになる。

それでは、いかにして概念分析は科学的知見を考慮事項に加えるのだろうか。これを説明するため、トイモデルとして正当化の内在主義者に対する架空の批判を考えよう[5]。大まかに言えば、正当化の内在主義は〈信念の正当化において決定的な役割を果たしているのはその信念に関する内観である〉と主張する立場である。つまり、この立場によれば、信念が正当化されるのはそれが内観の査定に耐えるときであり、そのときに限られる。しかし、エイモス・トベルスキーとダニエル・カーネマンの研究（Tversky & Kahneman 1974）をはじめとする 20 世紀後半の認知バイアス研究は、我々の推論がしばしば体系的な誤りに陥り、そして内観によってその誤りに気づきにくい傾向を持っていることを示しているとされる。議論のためにひとまずこの知見が正しいとしてみよう。そのとき、内在主義者の言うことに従うならば、我々の内観は多くの偽なる信念に正当化を与えてしまうことになってしまう。つまり、内観によって自身の信念を精査する際には、その信念に不利に働く証拠の存在がしばしば確証バイアスなどによって不当に低く見積もられてしまうため、本来正当化が与えられるべきではない多くの信念にも正当化が与えられるのだ（cf. Kornblith 2002: 118-119）。しかし、この帰結は反直観的だろう。というのも、我々は正当化という観念を真理と強い結びつきを持つものとして理解しているからである。もちろん、正当化されている信念は全て真でなければならない、というわけではない。しかし、この内在主義者の述べることに従うと、信念が正当化されていることとそれが真であることの関係が弱いものになってしまう。これを踏まえれば、我々は内在主義を採用すべきではないということになる。

この論証に関して指摘できることは二つある。第一に、ここでは概念分析が用いられている。というのも、この論証は〈正当化と真理は密接に関係している〉という直観に訴えるものだからだ。コーンブリス自身が概念分析と直観への訴えを同一視していることを踏まえれば（cf. Kornblith 2002: 1-3）、ここでの論証が概念分析を用いていると判断しても良いだろう。

第二に、概念分析を用いた上の論証は科学的研究の成果に依存している。内在主義の批判者が依拠していたのは、我々の常識ではなく認知心理学の研究である。ここでは明らかに科学的研究に頼った仕方で概念分析が行われている。仮にトベルスキーとカーネマンの報告する実験結果の再現性に問題があった場合、あるいは研究の解釈に問題があった場合、この内在主義批判の妥当性は大きく失われるだろう。

この議論が正しければ、コーンブリスの診断に反し、概念分析は科学的インプットを許容するものである。というのも、この架空の内在主義批判においては、我々の認知バイアスについての認知心理学の知見が論証の成否を分ける鍵となっているからである。本節の主張を反駁するためには、この架空の批判が概念分析の実例であること、そして科学的インプットを実質的な仕方で利用していることのどちらか、あるいは両方を否定する必要があるが、それらの戦略はいずれももっともらしくない。

結論

本論では、コーンブリスによる概念分析批判を検討しその批判を試みた。コーンブリスによると、概念分析とは概念、すなわち日常的理解の記述に固執する取り組みであり、その点で意義に欠けるものであった。そしてそのアームチェア的手法は、素朴な信念や判断の改訂を許し、科学的インプットも取り入れうるような自然主義的手法に取って代わられるべきとされた。しかし、ここまで見てきたように、概念分析は彼の主張するような日常的理解の記述に従事するだけの手法ではない。それは常識的信念や判断を修正・棄却する力を持つし、さらには関連する科学的理論がその成否を分けうるものである。これが正しいとすれば、概念分析は他の自然主義的手法と並んで現象そのものを探究する手法であって、決して我々の概念の輪郭をなぞるだけのものではない。つまり、概念分析は意義に欠けるというコーンブリスの懸念は根拠を失ったのである。

ただし、この手法においていつ、どのような科学的成果を考慮事項に含めるのが適切なのかは未だ明らかでない。コーンブリスをはじめとした自然主義者とその他の論者の間には、この点で対立が残る可能性がある。この問題を検討するのは今後の課題としたい。

文献表

Cappelen, H., 2018, *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*, Oxford University Press.
Chisholm, R. M., 1973, *The Problem of the Criterion*, Marquette University Press.
DeRose, K., 1998, "Contextualism: An Explanation and Defense", in J. Greco & E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, 187-205.
Dummett, M., 1978, *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press.
Gettier, E. L., 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23, 121-123.
Goldman, A. I., 1993, "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology", *Philosophical Issues* 3, 271-285.
Goldman, A. I., 2000, "Folk Psychology and Mental Concepts", *ProtoSociology* 14, 4-25.
Goldman, A. I. & Pust, J., 1998, "Philosophical Theory and Intuitional Evidence", in M. DePaul & W. Ramsey (eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield, 73-94.
Greco, J., 2003, "Knowledge as Credit for True Belief", in M. DePaul & L. Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*, Oxford University Press.
Jackson, F., 1998, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford University Press.
Tversky, A. & Kahneman, D., 1974, "Judgment Under Uncertainty: Heuristics and Biases", *Science* 185, 1124-1131.
Kornblith, H., 1998, "In Defense of a Naturalized Epistemology", in J. Greco & E. Sosa (eds.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell, 158-169.
Kornblith, H., 2002, *Knowledge and Its Place in Nature*, Oxford University Press.

Kornblith, H., 2003, “Roderick Chisholm and the Shaping of American Epistemology”, *Metaphilosophy*, 34, 582-602.
Kornblith, H., 2005, “Replies to Alvin Goldman, Martin Kusch and William Talbott”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 71 (2), 427-441.
Kornblith, H., 2006. “Appeals to Intuition and the Ambitions of Epistemology”, In S. Hetherington (ed.), *Epistemology Futures*. Oxford University Press, 10-25.
Kornblith, H., 2018, “Philosophy, Science, and Common Sense”, In J. de Ridder, R. Peels & R. van Woudenberg (eds.), *Scientism: Prospects and Problems*, Oxford University Press, 127-148.
Williamson, T., 2007, *The Philosophy of Philosophy*. Wiley-Blackwell.
戸田山和久, 2019,「哲学の側から Let’s 概念工学！」,戸田山和久・唐澤かおり編,『概念工学宣言！』, 名古屋大学出版会.

[1] 彼がここで批判対象として念頭に置いているのは、「基準の問題」に対するロデリック・チザムの特殊主義的立場だと思われる（Chisholm 1973: chap.1: cf. Kornblith 2003: 592-597）。特殊主義とは〈我々は既に知識の実例を知っている〉という前提から出発し、知識を知識たらしめる基準を探求する立場である。他方、これと対置される方法主義に立つ論者は〈我々は既に知識を知識たらしめる基準を知っている〉という前提から出発し、我々がいかなる知識を持つかを調べる戦略を採る。

[2] 戸田山和久（2019: 9-12）は、JTB 分析が我々の日常的理解に親和的であることを授業内アンケートの結果をもとに主張している。この調査結果の一般化には注意が必要だが、本論での主張の根拠としては十分だろう。

[3] ただし、戸田山がこの観察から知識の因果主義を提出したゴールドマンが概念分析から概念工学へと移行しているという結論を導いていることには注意が必要である。常識の記述以外の理論的目標を重視する営みを全て工学的実践として捉える彼の立場は、認識論や形而上学などで行われる実践の多くを概念工学として理解してしまう。しかし、概念工学をあくまで自覚的に改良的なプロジェクトとして理解するならば、知識の因果主義や徳認識論を概念工学の産物だと主張することは問題含みになるだろう（cf. Cappelen 2018: chap.2）。なぜなら、これらの立場は我々の概念の欠陥を修正するため、あるいは何らかの社会的目標の達成のために提出されたものではないからだ。

[4] ここで筆者は、知識の因果主義や徳認識論などのさまざまな認識論的見解が概念分析の産物であるという前提のもと議論を進めている。このことは、コーンブリスがそれを認めていること（Kornblith 2002: 4）、そして実際に諸立場をめぐる議論において直観へのアピール（たとえばゲティア事例への判断を上手く説明できること）が重要な役割を果たしていることから正当化されるだろう（cf. Goldman 1967; Greco 2003）。

[5] この架空の論証はコーンブリスによる議論（Kornblith 2002: 113-120）の一部をもとにしたものである。

そもそも言語が規則に支配されているとはどういうことか
——後期 Wittgenstein 哲学における言語と規則の関係の解明に向けて——

中央大学　白木啓吾

序論

後期 Wittgenstein 哲学（以下、Wittgenstein は W と表記）に関する標準的解釈の一つとして、「言語は規則に支配されている（language is governed by rules）」[1]、あるいは、「言語を話すことは規則に導かれた活動である（speaking a language is rule-guided）」[2]というものがある。以下、こうした解釈を RG と呼ぶ。

RG を明示的に主張する例として、Hacker（2001）や Glock（2009）を挙げることができる。この両名は PU の最も堅実な解釈者とされており、このことから、RG を W に帰すことは標準的であると言える。実際、この両名の他にも、RG は様々に意見を異にする多くの論者[3]によって採用されており、解釈上の数少ないコンセンサスの一つとなっている。

他方で、RG に反対する論者も少数ながら存在する。本稿では、RG に反対する論者を、Glock（2009）に倣い、「非規則的な解釈者」と呼ぶ。非規則的な解釈者として、Hanfling（2002）や Glüer & Wikforss（2009）、そして大谷（2014・2020）が挙げられる[4]。

本稿の主要な目的は、上記の解釈をそれぞれ内的に検討することによって、**そもそも言語が規則に支配されているとはどういうことか**を明確化することである。本稿の考察によって、先行研究では RG が異なる二つの意味で用いられていることが明らかになる。本稿ではさらに、実際にこの混乱に陥っていると思われる先行研究として、大谷（2014）を検討し、その際に、RG に関する本稿の見解を示す。

はじめに、本稿で扱ういくつか概念を確認する。まず、「文法」というのは語の使用法のことである（PU, 122）。私たちが言語を使用しているときには普通、文法は口にされない。しかし、何らかの必要で文法が口にされると、その言明は「文法命題」となる。例えば、「すべての棒は長さを持つ」という命題が文法命題に該当する（PU, 251）。文法が口にされる状況は様々である。なかでも、例えば相手にその語の使用を教える場面や、相手の語の使用を誤ったものとして咎め、修正しようとする場面では、文法命題が「規則」として使用されていると言える。規則として使用された文法命題は「文法規則」と呼ばれる。ただし、文法規則がすべて文法命題として現れるわけではない。例えば、生徒に語の使用法を教える際に、ただその語の使用例を複数挙げるだけの場合や、誰かの誤った語の使用を咎める際に、ただ「そのような使用はしない」とだけ述べる場合、あるいは、ただ首を横に振るだけの場合でも、文法規則が表れていると、私たちは言うだろうからである。

本稿の議論は以下のように進められる。まず、代表的な標準的解釈者と非規則的解釈者の議論をそれぞれ検討する（第 1 節・第 2 節）。その後、RG で何が意味されているのかを明確化する（第 3 節）。最後に、大谷（2014）を検討し、上述した混乱が実際にどのように現れうるのかを示す（第 4 節）。

1. 標準的解釈—言語は規則に支配されている

本節では、標準的解釈を検討する。本稿が取り上げる標準的解釈は、大きく二つに分けられる。一つ目が、明示的に RG を主張している解釈であり、二つ目が、RG を暗黙のうちに前提としているように思われる解釈である。

明示的に RG を主張している解釈者として、Hacker と Glock を挙げるこ

とができる。

> 「規則に従う」ことは言語制度の基礎である。ある言語を学ぶということは、規則に支配されたその言語に含まれる表現の使用に関する技術をものにすることである。知られていない、あるいは理解されていない、そうした規則に従うことは不可能である。したがって、表現の意味を決定し構成する規則が、将来の発見を待っていて、知られていない、そうしたことはありえない。（Hacker, 2001, p. 59）

ここで Hacker は、「規則に従う」ことが言語の基礎であり、表現の使用の技術が規則に支配されていると、明示的に主張する。ある表現の意味は規則によって決定・構成されている。そして、私たちは、言語使用している際にはいつでも、その規則に従っている。

> ある表現の言語的意味は、一般的な規則に依存している。（中略）これらの規則は、表現を正しく使用するための基準を提供する。それによって、これらの表現を使って何を言うことが有意味であるのかが決まるのである。したがって、W 的な意味の規範性とは、言語的意味とあるタイプの言語的規則との関連に関する特定の主張である。W によれば、ある表現の意味は、その正しい使用に関する規則によって決定される。（Glock, 2009, p. 159）

ここで Glock は、ある表現の意味が規則に依存していると主張する。つまり、ある表現が有意味であるかどうか、そして、その表現がどのような意味を持つのかは、この規則によって決まることになる。

Glock は「単なる意味の規範性（Bare normativity of meaning）」と「規則に基づいた意味の規範性（Rule-based normativity of meaning）」とを区別する。両者はそれぞれ、以下のように定式化される。

> （BNM）：w が有意味であるならば、w の正しい使用のための条件がある。
> （RNM）：e が有意味であるならば、e の使用に関する規則がある。

そして、W は RNM を主張しているという[5]。

RG を暗黙のうちに前提とする解釈者として、規則のパラドックスを意味の懐疑論として解釈する論者と、様々な懐疑論に対してその主張の文法違反を指摘することで応答する論者の、二組が挙げられる。

一組目について、Fogelin（1976）や Kripke（1982）は、もともと数学の規則を例として導入された規則のパラドックスを、言語の使用規則全般に拡張させ、意味の懐疑論として理解した。この結果として導かれるのが、「言語の使用規則は言語の使用法をどのようにも決定できないだろう、というのもどのような言語の使用法も言語の使用規則に一致させられるのだから」という「意味のパラドックス」である[6]。このとき、この解釈は RG を前提としている。というのも、言語が遍く規則に支配されているという前提に立つからこそ、「規則に従う」ことが規則のパラドックスによって危機に曝されたとき、同時に言語一般も危機に曝されるからである。言語がその一部でも規

則に支配されていないならば、規則のパラドックスが言語全般を危機に曝すことはないだろう。それは数ある言語実践のなかの「規則に従う」という部分に関する懐疑でしかない。実際、Fogelin（2009）では、「言語は規則に支配された活動である」（p. 2）と明示的に主張している[7]。

Fogelin や Kripke による懐疑的解釈が、全体としては誤った W 解釈であるというコンセンサンスは、早い段階から得られていた[8]。しかし、この解釈のなかでも、RG を前提とした、規則のパラドックスを意味のパラドックスとして捉える部分に関しては、現在でも多くの論者によって受け入れられているように思われる[9]。

二組目について、いくつかの W 主義者は、様々な伝統的懐疑論に対して、その文法違反を指摘することで応答してきた[10]。例えば、認識論的懐疑論である。私たちが目の前にある木を指差して、「ここに木がある」と言う。そしてこの言明に対して、「その判断は疑わしい」と主張する懐疑論者が現れたとする。そのときこの論者たちは、この状況で「ここに木がある」と判断することが許されるのは文法規則であり、これを疑うことは文法規則違反のナンセンスである、と応じる[11]。あるいは、「私は、私の痛みを知ることはできるが、他者の痛みを知ることはできない」という他者の心の懐疑論が主張されたとき、この論者たちは、この懐疑論的主張が「痛み」や「知る」という語に関する文法違反を犯していると応じる[12]。これらの議論はいずれも RG を前提としている。というのも、「任意の言葉の意味はその規則により決定される」という前提を置いてはじめて、上記の議論が成立するからである。

2. 非規則的解釈—言語は規則に支配されていない

本節では、非規則的解釈を検討する。本稿が取り上げる非規則的解釈は、Hanfling（2002）や Glüer & Wikforss（2009）、そして大谷（2014・2020）である。

Hanfling は規則が批判や正当化の文脈を提供することは正しいと認める。しかし、規則だけが唯一、そうした文脈を提供できるというのは、誤りであると主張する。例えば、「目的地に着くために正しい道を選ぶ」というような場合、「正しさ」が問題になっているにもかかわらず、規則は働いていない[13]。それと同様に、言葉の正しさに関しても、必ずしも規則が働いているとは限らない。例えば、あるりんごを「赤」と記述する場合、このことを正当化するために、「規則」が使用されることはほとんどないだろう。むしろありえそうな応答は、「なぜならそれは赤であるからだ」という繰り返しや、「君には分からないのか」という困惑である。つまり、私があるものを見て「赤」と呼ぶことに理由はない（BB, 48）。理由がないということは、それを正当化することができないということである。そのため、この文脈には正当化のための「規則」も存在しない。

Glüer & Wikforss は規則のパラドックスを、「中期では W は「最終的な解釈」を与えるものを探して後退問題に取り組んでいたが、今では意味がそもそも解釈によって決定されるという提案を拒否している」（p. 11）と理解する。そして、こうした「解釈による決定」への批判は、RG を含めて、「記号の意味が記号の解釈によって（もっぱら）決定されているという、意味決定のいかなる説明も拒否している」と主張する。また、PU では規則のパラドックスの解決の後で、言葉の使用の正誤が成立するためには、生活形式の一致が不可欠であると主張している。この主張は、有限の使用が将来の言葉の意味をどのように決定するのかという問題に対して与えられた解答である。しかし、もし RG が正しいのであれば、すなわち、「意味が規則によって決定さ

れるとWが考えていたのであれば、そもそも使用がどのように意味を決定するのかという問題は生じない」（pp. 12-3）だろう。したがって、RGは誤りである。

大谷は大きく分けて二つの仕方でRGを批判する。一つ目の批判は、RGを受け入れる標準的解釈では185節以降で展開される規則論の意義を本質的に理解できないというものである。二つ目の批判は、Glockの主張する「地に足のついた規則概念」からRGは導かれないというものである。

一つ目に関して、言葉の使用の正しさを決定しているものが何もないように思われることが規則の問題であると、大谷は述べる。そして、この問題に対するWの応答は、「決定」という語を明確化することによって、この問題に欠陥があることを示すというものである。つまり、Wは「何かが表現の使用の正しさを「決定する」とするような哲学的像から我々を解放しようとしている」（大谷, 2020, p. 123）のである。したがって、規則を含めて何であれ、何かが語の意味を決定するということを、W が受け入れるはずがない。

二つ目に関して、大谷は規則使用の実践を二つのケースに区別して考える。一つは「明示的規則遵守」のケースであり、もう一つは「暗黙的規則遵守」のケースである。このとき、すべての語に対してその語に意味を与える明示的規則がないことは明らかである。私たちの営む言語ゲームにおいて、普通そのような規則は現れない。大谷は次に、暗黙的規則も存在しないと主張する。例えば、「赤」という語を説明する場面を考えてみる。私たちは、手近な赤いものを指し示して、「「赤」とはこういう色のことだ」と説明する。しかし、ここで再び「「こういう色」とは何か」と問われたならば、どうか。私たちはこれ以上の説明を持たないだろう。あるいは、「「こういう色」とはこういう色のことだ」と繰り返すかもしれない。しかし、これもやはり規則による説明ではない。これは単に、説明を断念しているだけである。つまり、「規則が使用されねばならないものである以上、我々はどこかで規則に支配されていない言葉を用いることができねばならない」（大谷, 2014, p. 139）のである。大谷は、後期Wの「地に足のついた規則概念」とは、「必要に応じて（例えば、誤解を取り除く必要があるとき）我々は言葉の意味を規則を引き合いに出して説明する」（同上）というものであると主張する。つまり、必要のないところにまで規則の存在を求めることはできないのだ。

この三名の議論は結局、二つに分類できる。一つは、規則論の趣旨を正しく理解するならば、RG は導かれないというものである。これは、Glüer & Wikforssと大谷の一つ目にあたる。もう一つは、私たちは実際にどこかで語の説明を断念しており、またそうせざるをえない、というものである。これは、Hanflingと大谷の二つ目にあたる。

3. そもそも言語が規則に支配されているとはどういうことか

本節では、これまでに概観した諸論者の議論をもとに、**そもそも言語が規則に支配されているとはどういうことか**を明確化する。結論から述べると、「言語が規則に支配されている」という主張はその実、二つの異なる意味で用いられている。一つ目が、言語は規則によってその意味を決定されてはじめて意味を持つ。それゆえ、規則が言語の有意味性の根源となっている、というものである。二つ目が、規則は言語の文法を表現する。それゆえ、規則に訴えることによって、ある哲学的言明のナンセンスを暴露することができる、というものである。前者を、〈有意味性の根源テーゼ〉、後者を〈哲学的問題の解消テーゼ〉と呼ぶことにする。

二つのテーゼの差異を考察しよう。〈有意味性の根源テーゼ〉を受け入れ

ると、規則に従っているか否かで、ある語が有意味か無意味かが決定される。そうすると、有意味な語にはすべて規則が備わっていることになる。他方で、〈哲学的問題の解消テーゼ〉はすべての語に規則が備わっていることを要求しない。つまりこのテーゼは、私たちが規則なしで言語を使用するという可能性を排除しないのである。そのうえでも、一部の語にのみ規則が備わっているか、必要に応じて後から実例をもとに規則が作り上げられると想定することで、私たちはその規則を用いて、ある語の使用法について、例えば意見が分かれた際に、どちらが正しい使用なのかを決定することができるのである。したがって、〈有意味性の根源テーゼ〉を認めれば〈哲学的問題の解消テーゼ〉を認めることになるが、〈有意味性の根源テーゼ〉を否定してもなお、〈哲学的問題の解消テーゼ〉を認めることが可能である。

以下、これまでに紹介してきた解釈者たちが、上記二つのテーゼのうち、どちらを問題にしていたのかを、確認していく。

第一に、Hacker と Glock は〈有意味性の根源テーゼ〉を唱えている。というのも、Hacker は「表現の意味を決定し**構成する**規則」と述べていたし、Glock の主張する RNM は、「e の使用に関する規則がないならば、e は有意味でない」を導くからだ。彼らの主張では、言語は規則に従うことではじめて意味を持つのであり、言語は規則によって構成される。

第二に、規則のパラドックスを意味の懐疑論として解釈する論者は、〈有意味性の根源テーゼ〉を前提としている。というのも、この論者は規則のパラドックスからまさに言語の有意味性に関する懐疑論を引き出しているからである。つまり、「規則に従う」ことが不可能になることから、言語一般がすべて不可能になることを導いているからである。他方で、もし〈哲学的問題の解消テーゼ〉だけを前提にしているならば、規則のパラドックスから引き出されるのはただ、「規則に従う」という言語ゲームの不可能性だけである。上述したように、〈哲学的問題の解消テーゼ〉は、規則なしで言語を使用するという可能性を排除しないので、この場合には、必ずしも言語一般が不可能になるわけではない。

第三に、様々な懐疑論に対してその主張の文法違反を指摘することで応答する論者は、〈哲学的問題の解消テーゼ〉を前提にしている。ある語の文法規則を見出し、それによってある哲学的言明のナンセンスを暴露するためには、それだけで十分であり、〈有意味性の根源テーゼ〉まで前提する必要はない。

第四に、規則論の趣旨を正しく理解するならば、RG は導かれないという反論は、〈有意味性の根源テーゼ〉を批判している。というのも、この主張では、「規則論」の趣旨が規則は（そして何ものも）言葉の正しい使用を決定することはできず、結局のところ生活形式の一致としか表現できない地点に行く着くということであり、したがって、規則だけが言葉の意味を定めるというのが RG の主張なのであれば、確かに RG は「規則論」と齟齬をきたすからである。他方でこの議論は、〈哲学的問題の解消テーゼ〉への批判にはなっていない。

最後に、私たちは実際にどこかで語の説明を断念しており、またそうせざるをえない、という反論は、〈有意味性の根源テーゼ〉を批判している。Hanfling が主張する通り、私たちは普通「赤」という語の使用を正当化するとき規則には訴えない。また、無理に規則をでっち上げたとしても、大谷が主張する通り、その規則による正当化が一つの言語ゲームである以上、そこでは規則によって正当化されない語が必要とされる。したがって、規則なしで有意味な言語使用が行われるのだから、規則が言語の有意味性の根源となることは不可能である。他方で、〈哲学的問題の解消テーゼ〉は、この主張と

両立しうる。このテーゼは、問題となっている語の規則を表現できればそれで十分であり、すべての語の規則を一挙に示すことなど要請していないからである。

4. 〈有意味性の根源テーゼ〉は正しいのか

非規則的解釈者たちが RG を批判するとき、それはすべて〈有意味性の根源テーゼ〉への批判にはなっていても、〈哲学的問題の解消テーゼ〉への批判にはなっていない。非規則的解釈者たちが主に批判対象として念頭においているのは、〈有意味性の根源テーゼ〉を主張する Glock らの解釈であったのだから、ここに問題はない。

他方で、大谷（2014）は RG を批判することによって、認識論の文脈などで見られる独断的な W 解釈を是正することを目的としていた。大谷は、Hacker や Glock と、様々な懐疑論に対してその主張の文法違反を指摘することで応答する論者が、ともに RG を前提にしていると主張し、一緒くたに論じているのである[14]。しかし、すでに示したように、この W 主義者たちが前提としていたのは〈哲学的問題の解消テーゼ〉である。それゆえ、仮に大谷らの〈有意味性の根源テーゼ〉への批判が成功していたとしても、上記の目的は達成されない。〈哲学的問題の解消テーゼ〉は別に論じられなければならない。ここに、RG が多義的に使用されていることに起因する混乱が認められる。

〈哲学的問題の解消テーゼ〉は別の機会に譲ることとして、以下では、有意味性の根源テーゼ〉の是非について論じる。

筆者の見解では、〈有意味性の根源テーゼ〉は是正されて然るべきである。大谷は、〈有意味性の根源テーゼ〉を採用すべき文献的根拠が何もないことを、鮮やかに示してみせている[15]。他方で、上述した二種類の非規則的解釈者たちによる批判は不十分である。一つ目に関して、確かに「規則に従う」には生活形式の一致が必要な以上、規則だけで意味を決定することはできないかもしれない。しかし、それでもやはり、すべての語は有意味であるために、少なくとも規則を必要とする、と再反論することが可能である。すなわち、語が有意味であるためには、規則と生活形式の一致と、もし必要であれば他の何かを、必要とするという可能性がある。二つ目に関して、確かに私たちはどこかで語の説明を断念せざるをえないし、実際にそうしている。しかし、だからといってそれは必ずしも規則がないことを示しているわけではない。ここで Hanfling と大谷は、文法規則は常に規則命題として現れると考えているようである。それゆえに、例えば「赤」の正当化や説明ができないことから、規則が存在しないことを導き出している。だが、序論で述べたように、文法規則がすべて文法命題として現れるわけではない。仮に正当化や説明ができないとしても、「そのような使用はしない」という言葉や、ただ首を横に振るだけであっても、状況次第では、規則が表れていると言えるのである。

以下、〈有意味性の根源テーゼ〉が間違いであることを、先行研究とは違った仕方で、論証する。もし〈有意味性の根源テーゼ〉を受け入れたとすれば、私たちが言語を使用しているときにはいつでも、規則に従っていることになるだろう。つまり、私たちがどのような言語ゲームを営むにせよ、それと同時に、いわばその基礎として、「規則に従う」という言語ゲームも行われていることになる。そうすると、「規則に従う」という言語ゲームは、他の諸言語ゲームとは一線を画した、特権的な言語ゲームであることになってしまう。ところが、以下の引用から分かるように、W は「規則に従う」ということを特権的な言語ゲームとは見なしておらず、むしろ数ある言語ゲームのうちの

一つとしか扱っていない。

> 一度だけ、ただ一人の人間が、ある規則に従ったということはありえない。一度だけ、ただ一つの報告が行われたということ、一度だけ、ただ一つの命令が与えられたということ、あるいは、一度だけ、ただ一つの命令が理解されたということ、などはありえない。―規則に従うこと、報告を行うこと、命令を与えること、チェスの対局をすること、これらは**慣習**（習わし、制度）である。（PU, 199, 強調原文）

ここで注目すべきは、「規則に従う」ことが「報告を行う」ことや「命令を与える」こと、そして「チェスの対局をすること」と並列に並べられていることである[16]。この引用部は明らかに、「規則に従う」ことが、他の言語ゲームと同様に、数ある言語ゲームの一つでしかなく、すべての言語ゲームの根底ではないということを示している[17]。

おわりに

本稿の考察によって私たちは、「言語が規則に支配されている」という言明を明確化し、それが二種類の異なる主張に分けられることを示した。一方に、言語は規則によってその意味が決定されてはじめて意味を持つという〈有意味性の根源テーゼ〉があり、他方に、規則は言語の意味を表現するという〈哲学的問題の解消テーゼ〉がある。これらは異なるテーゼであり、別に論じなければならない。本稿では、このうち〈有意味性の根源テーゼ〉の是非を論じた。次の課題は〈哲学的問題の解消テーゼ〉を論じることである。

参考文献

† Wittgenstein の著作（略号表を兼ねる）

BB: *The Blue and Brown Books*, Second edition, Oxford: Blackwell, 1969.

BGM: *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, hrsg. Anscombe, G. E. M. Rhees, R. & von Wright, G. H. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

LWL: *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-32, from the Notes of John King and Desmond Lee*, ed. Desmond Lee, Oxford: Blackwell, 1980.

OC: *On Certainty*, ed. Anscombe, G. E. M. & von Wright, G. H. Oxford: Blackwell, 1969.

PG: *Philosophical Grammar*, ed. Rhees, R. tr. Kenny, A. J. P. Oxford: Blackwell, 1974.

PU: *Philosophische Untersuchungen*, Fourth edition, ed. Hacker, P. M. S. & Schulte, J. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.（鬼界彰夫訳『哲学探究』, 講談社, 2020）

Z: *ZETTEL*, Basil Blackwell, 1967.

† 欧文文献

Baker, G. P. & Hacker, P. M. S, 2009, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Second edition, Extensively Revised by Hacker, P. M. S, Oxford: Wiley-Blackwell.

――2014, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Second edition, Extensively. Revised by Hacker, P. M. S, Oxford: Wiley-Blackwell.

Boghossian, P, 1989, "The Rule-Following Considerations," *Mind*, 98(392), pp. 507-549.

——2003. “The Normativity of Content,” *Philosophical Issues, 13, Philosophy of Mind*, pp. 31-45.
Coliva, A, 2010, *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty, and Common Sense*, Palgrave Macmillan.
Davidson, D, 1993, “Reply to Akeel Bilgrami,” *Reflecting Davidson: Donald Davidson. Responding to an International Forum of Philosophers*, ed. Stoecker, R. De Gruyter, pp. 145-8.
——1994, “The Social Aspect of Language,” *The Philosophy of Michael Dummett*, ed. McGuinness, B. & Oliveri, G, Synthese Library, Springer Dordrecht, pp. 1-16.
Fogelin, R. J, 1976, *WITTGENSTEIN*, Routledge & Kegan Paul Ltd.
——2009, *TAKING WITTGENSTEIN AT HIS WORD*, Princeton University Press.
Glock, H-J, 2009, “Meaning, rules, and conventions,” *Wittgenstein’s Enduring Arguments*, ed. Zamuner, E. & Levy, D. K, London and New York, Routledge, pp. 156-178.
Glüer, K. & Wikforss, Å, 2009, “Es braucht die Regel nicht: Wittgenstein on rules and meaning,” *The Later Wittgenstein on Language*, ed. Whiting, D, Hampshire, Parlgrave Macmillan, pp. 148-166.
Hacker, P. M. S, 2001, “Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding,” *Wittgenstein, Theory and the Arts*, ed. Allen, R. & Turvey, M, London: Routledge, reprinted *Wittgenstein: Connections and Controversies*, ed. Hacker, P. M. S, Oxford: Oxford University Press, pp. 34-73.
Hanfling, O, 2002, “Does language need rules?” *Wittgenstein and Human Forms of Life*, Hanfling, O, London and New York, Routledge, pp. 51-65.
Hilmy, S, 1987, *The Later Wittgenstein: the emergence of a new philosophical method*, Oxford: Blackwell.
Kripke, S, 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University. Press.
Malcolm, N, 1959, *Dreaming*, Routledge & Kegan Paul.
——1986, *Nothing is Hidden: Wittgenstein’s Criticism of His Early Thought*, Oxford: Blackwell.
——1989, “Wittgenstein on language and rules,” *Philosophy*, 64, pp. 5-28.
McDowell, J, 2000, “Non-cognitivism and rule-following,” *The new Wittgenstein*, ed. Crary, A. &. Read, R, London: Routledge, pp. 38-52.
McGinn, C, 1984, *Wittgenstein on Meaning: An Interpretation and Evaluation*, Oxford: Blackwell. McGinn, M, 1997, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London: Routledge.
——1989, *Sense and Certainly: A Discussion of Scepticism*, Oxford: Blackwell.
Moral-Scharrock, D, 2004, *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*, Parglave. Macmillan.
Thornton, T, 1998, *Wittgenstein on Mind and Language*, Oxford: Oxford University. Press.
Stroll, A, 1994, *Moore and Wittgenstein on Certanty*, Oxford: Blackwell.
Williams, M, 1999, *Wittgenstein, Mind and Meaning: Toward a Social Conception of Mind*, London and New York: Routledge
Wright, C, 1980, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, London: Duckworth.

† 邦語文献
飯川遥，2021,「規則のパラドックスに対する懐疑論的解決とは何だったのか」,『科学哲学』第五四巻第一号.
飯田隆，1997,『「現代思想の冒険者たち 第 07 巻 ウィトゲンシュタイン――言語の限界』
講談社.
――2016,『規則と意味のパラドックス』, 筑摩書房.
大谷弘，2014,「言語は規則に支配されているのか」,『「哲学』第 65 号,日本哲学会,pp.135-
150.
――2020,『ウィトゲンシュタイン 明確化の哲学』, 青土社.
奥雅博，1992,『思索のアルバム　後期ウィトゲンシュタインをめぐって』, 勁草書房.
鬼界彰夫，2003,『ウィトゲンシュタインはこう考えた　哲学的思考の全軌跡　1921-1951』講談社.
黒崎宏，1985,「クリプキの『探究』解釈とウィトゲンシュタインの世界」,『現代思想十二
月臨時増刊号』pp. 32-43.
――1987,「無意味としての懐疑論―夢の問題を手がかりに―」,『科学の誘惑に抗して―ウィトゲンシュタイン的アプローチ』, 勁草書房，pp. 220-237.
島村修平, 2024,「規則のパラドックスを解決する――相貌の自己知に訴えるアプローチ」,
『野矢哲学に挑む――批判と応答』, 金杉武司、塩野直之、高村夏輝編, 岩波書店，pp.
265-289.
谷田雄毅， 2023,「日本のウィトゲンシュタイン研究」,『思想 二〇二三年一号（第一一八
五号)』.
中村昇，2003,『いかにしてわたしは哲学にのめりこんだか』, 春秋社.
永井均，1986,『〈私〉のメタフィジックス』, 勁草書房.
野家啓一，2013,「『哲学探究』への道案内」,『哲学探究』, ルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタイン，丘沢静也訳，岩波書店.
野矢茂樹，2022,『ウィトゲンシュタイン『哲学探究』という戦い』, 岩波書店.
古田徹也，2020,『はじめてのウィトゲンシュタイン』, NHK 出版.
――2022,『このゲームにはゴールがない―ひとの心の哲学』, 筑摩書房.
森村くるみ, 1998,「さらなるパラドクス　規則のパラドクスからの新展開」,
『現代思想』1998，1，青土社，pp. 122-135.

[1] 大谷（2014）

[2] Glüer & Wikforss（2009）

[3] その他、Baker & Hacker（2014）や Hilmy（1987）、Malcolm（1989）、McDowell（2000）、McGinn（1997）、Thornton（1998）、鬼界（2003）第四部 7 章、森村（1998）、奥（1992）第五章、など多くの論者が、RG を採用している。

[4] 他にも、規則によって言語の規範性のすべてが説明できるわけではないと主張する野矢（2022）も、非規則的な解釈者として数えられるかもしれない。野矢は、①規則として表すことができず、見本でしか説明できない場合があ

ること、②規則は常識的な範囲にしか適用できないこと、以上の二つを根拠とする。筆者の見解では、②は正しい（cf. PU, 80, 87、OC, 27）が、①は誤りである。なぜなら、Wはある言明の機能をその役割によって判断しているからである（OC, 5）。したがって、見本も規則の一種なのであり、野矢が言う「規則」は、規則の一種としての定義である。Baker & Hacker（2009） p. 54や、Glock（2009）p. 168も参照。野矢は明示的にRGを批判しているわけではない。そのため、本稿の考察からは外した。

[5] W解釈としては、RNMを認める解釈が主流であり、BNMだけを認める解釈は少ない。しかし、W解釈から離れれば、言語哲学においてBNMだけを認める論者は少なくない。この論者たちは、言語が正しさの条件を必要とすることは認めるが、その規範性がすべて規則に還元されるわけではないと主張する。例えばBoghossianは「言葉の意味とその正しい用法との間には（中略）「先験的なつながり」が」（2003, p. 45, n. 4）存在すると述べている一方で、ある用法が正しくあるための条件と規則に従うこととの間の連関を否定する（1989, p. 151）。また、Davidsonは「言葉を正しく使うことと単に言葉を正しく使っていると思っているだけであることとの間には区別があら」（1994, pp. 10-11）ねばならないとして、言語行動に正誤があることを認めつつも、「規範への憧れは、Platon 的な意味概念への依存からくるノスタルジックな二日酔いである」（1993, p. 145）と述べる。

[6] 「規則は行動の仕方をどのようにも決定できないだろう、というのもどのような行動の仕方も規則に一致させられるのだから」（PU, 201）というのが「規則のパラドックス」である。

[7] ただし、RGを認めたうえで、規則のパラドックスの局所性を主張することは可能である。奥（1992）は「規則」という概念自体が家族的類似性を持っていることを指摘し、Kripkeの議論がすべての語や規則に適用可能なわけではないと主張する（p. 118）。

[8] 谷田（2023）p. 138、飯田（2016）p. 122・（1997）p. 256、野家（2013）p. xxiii参照。他方で、Kripkeの議論はW解釈から独立して議論すべき重要性を持ち、実際に研究が続けられている。飯川（2021）や島村（2024）参照。

[9] 飯田（2016）は「意味についての懐疑的議論をWに帰すことには、それなりの根拠がある」（p. 122）と述べている。また、例えばWright（1980）や、McGinn（1984）、Malcolm（1986）、Williams（1999）などは、規則のパラドックスを論じる際に、このパラドックスを言語の使用規則に適用し、言語全般の懐疑として捉える。

[10] 本文で挙げた他にも、「私は今夢を見ているのではないか」という懐疑論に対して、Malcolm（1959）や黒崎（1987）が同様のアプローチをしている。

[11] McGinn（1989）、Storoll（1994）、Moyal-Sharock（2004）、Coliva（2010）を参照。この議論は大谷（2014）を参考にした。

[12] 例えば、PU, 246などをもとに、中村（2003）p. 124や永井（1986）pp. 42-7がこうした議論をWに帰している（もっとも、両者ともこのWの主張に批判的である）。また、古田（2020）pp. 253-7・（2022）pp. 64-8も参照。古田の解釈では、この言明は単に文法違反を犯しているから「無意味」なのではなく、文脈が不明瞭であるから「意味不明」である。

[13] ただし、言語の「正しさ」は、「目的地に着くために正しい道を選ぶ」という場合とも異なる。というのも、後者の場合は、その経過よりも目的（正しい目的地に着くこと）が重要であるのに対して、前者の場合は、目的（例えば、円滑にコミュニケーションすること）によって規定されるわけではな

いからである（Z, 320）。
[14] 大谷（2014）p. 136。ここで大谷はRGを「任意の言葉の意味はその使用規則により決定される」と表現している。
[15] GlockはRGの根拠としてWの五つの著作（LWL, PG, BGM, PU, OC）から引用を行っているのであるが、大谷（2014）はそれらがどれもRGを導くものではないことを示す。したがって、今のところRGを採用する文献的根拠が何一つ存在しないのである。
[16] 大谷（2020）も、この引用部を根拠に、「規則に従う」ことが他の言語ゲームと並列に位置付けられていることを指摘している。ただし大谷は、ここから「規則論」が規則を主題としているのではないと主張しており、RGの批判を展開しているわけではない。
[17] 他にも、「「規則に従う」ことは一つの人間の活動である」（RFM, p. 331）や、「「規則に従う」ことは一つの特定の言語ゲームである」（RFM, p. 416）という言明が見られる。

言語哲学の「自然化」と生成文法
―チョムスキーとクワインの自然主義の比較を通して―

慶應義塾大学　鈴木陽登

序論

20 世紀後半から急速に進行しつつあるクワイン流の自然化は、言語哲学における探求のあり方にも大きな影響を与えた。特に 1980 年代以降、「意味や真理や指示といった「大きな」概念の解明が直接目指されるのではなく、哲学者がいくつかの例でしか取り扱っていない言語現象をより組織的に調査し、そこから「小さめの」理論的提案をするというスタイルの研究が、言語学の中で出始めるとともに、言語哲学者もまた、同様のスタイルの小ぶりの主題を取り上げた専門論文を発表するようになった。」(飯田 2007, p. 651)。言語哲学の自然化という潮流の中でもとりわけ注目に値するのは、言語哲学と生成文法の接近である。言語学者のチョムスキーによって創始された生成文法は、「言語に対する自然主義的アプローチ」としてしばしば特徴づけられるため、自然化を志向する言語哲学者たちが生成文法に注目するのは自然な発想であるかもしれない。実際、自然言語を形式文法を用いて定式化しようとした初期生成文法の試みは言語哲学者の興味を引き、両者は特に形式意味論を接点として交流を持つようになった（飯田 2022, pp. 240-5)。

しかし、両者の交流は言語分析におけるテクニカルな道具立て(例えば、可能世界意味論）に関するレベルにとどまり、リサーチプログラムのレベルで両者の統合が進展したとは言い難い。パーティーが述べるように「心理学の一分野としての言語学というチョムスキーの見解と、〔形式意味論が依拠する〕反心理主義的なフレーゲの伝統との明らかな不整合によって生じる基礎的な問題は、明確に解決されることはなかった」(Partee 2018, p. 173)。両者の不整合から生じる問題として、チョムスキー的伝統の下では意味とは話者に内在する言語能力の一部であると考えられている一方、フレーゲ的伝統の下では意味は話者の心から独立した抽象的・公共的対象であると考えられているという、意味の存在論的身分についての見解の不一致などが挙げられる。理論言語学におけるこのようなリサーチプログラム間の不整合を、ジャッケンドフは次のように述べている。

> 主流の言語理論は、内的に整合するものですらない。典型的な言語学の大学院生は、音韻論を最適性理論 (Prince & Smolensky, 2004)、統語論を極小主義プログラム(Chomsky, 1995)、意味論を可能世界における真理条件 (Heim & Kratzer, 1998) から学ぶ。これら 3 つの理論のいずれも、他の 2 つの理論とは実体的なつながりがない[...]果たしてこれが正しい言語理論なのだろうか。私にはこれは猫の頭とラクダの胴体と七面鳥の脚を持つ獣のように見える。(Jackendoff 2015, p. 189)

さらに両者のリサーチプログラムの整合性をめぐるより根本的な問題として、言語哲学の「自然化」が依拠するクワイン的哲学観と、生成文法が前提とするチョムスキーの自然主義観との整合性が明らかでないという点があげられる。後述するが、少なくとも表面上では実際に両者の緊張関係がみられるため、チョムスキーとクワインの自然主義を比較し、あらためてその整合性を検討する必要がある。この作業に取り組むことで、例えば「自然化された」言語哲学と生成文法が共有できる基盤が存在するのかという問いや、両者に緊張関係があるとして、その緊張関係はどこから生じるのかといった問いに示唆を与えることができるだろう。結論から述べると、本稿では「自

然化された」言語哲学およびそれが依拠するクワインの自然主義の基本的な見解をチョムスキーの自然主義観は共有しており、両者の対立が生じるのはクワインの自然主義の基本的な見解にどのようなオプションを付加するかという点であるということを論じる。

本稿の構成を述べる。1 節ではクワインの自然主義既定の内実を確認する。2 節ではチョムスキーの自然主義観と、それが依拠する「ガリレオ的スタイル」の探求手法について概観する。3 節ではチョムスキーによるクワインの自然主義に対する批判を紹介する。4 節では両者の自然主義を比較し、少なくとも基本的な部分では整合的であるということを主張する。

1. クワインの自然主義

この節の目的はクワインの自然主義既定を明らかにすることである。本稿では井頭（2010, 2017）に沿ってクワインの自然主義を確認する。まず井頭は、クワインによる自然主義を「基礎づけ主義の拒否」という見解と「体系内在主義」という立場のセットとして整理する。以下では、これら 2 つの主張の内容と根拠を紹介する。

①基礎づけ主義の拒否（井頭 2010, pp. 28–42）

基礎づけ主義は、例えばデカルトの方法論的懐疑における議論のように、信念を正当化するためには、科学に先行する「絶対確実な基礎」を哲学的に与える必要があるという立場である。クワインが主に念頭に置いている基礎づけ主義的プロジェクトは、主にヒュームからカルナップに至る経験論的な伝統に基づくものであるが、これは「絶対確実な基礎」は確固たる感覚経験であるとする立場である。

しかしながら、クワインの診断によれば、この種の基礎づけ主義は放棄される。経験論的基礎づけ主義の到達点であるカルナップの構想においては、翻訳的還元、すなわち外界についての言明を、感覚与件・論理学・集合論のみを用いる要素命題へ翻訳することが目指された。しかし、クワインによる全体論のテーゼによれば、世界についての個々の言明はそれ自体で固有の経験的意味を持たず、経験的意味を持つのは言明のネットワーク全体である。したがって、世界についての言明を個別的に要素命題へと翻訳することは不可能である。このように、クワインは自身の全体論のテーゼに基づいて経験論的基礎づけ主義（翻訳的還元のプロジェクト）を拒否する。

②体系内在主義（井頭 2010, pp. 37–41; 2017, pp. 191–3）

クワインは、我々の信念の正当化について、それを「我々の信念体系から独立した外界との対応」という実在論的基準から行うことはできないとする。このような診断を受け入れた場合、「我々の認識が外界との対応を期待できないのであれば、我々の信念体系を正当化することが困難である」という懐疑論と、「外界との対応という概念が機能不全に陥ったのであれば、代替として、信念の正当化は、我々の既存の信念体系内部から提示される基準から行う必要がある」という体系内在主義という 2 つの選択肢がありうる。井頭によれば、クワインは真理・実在概念のデフレ化、すなわち何が真理／実在であるかは我々の最良の理論において判断されるという立場を受け入れることによって、懐疑論を拒絶し、体系内在主義を採用する。

井頭によると、クワインはこれらの基本的見解を受け入れたうえで、最終的に以下のような自然主義規定を提案する。

自然主義：仮説演繹法以上の正当化手続きの存在を拒否し、「哲学が科学

に先行してそれを基礎づける」という第一哲学的構想を退ける立場（井頭 2010, p. 72）

ここで注目すべきは、このような自然主義規定――井頭はこれを「最小限の自然主義」と呼ぶ（井頭 2010, p. 82）――には、極端な自然科学主義や物理主義のような特定の立場への直接的なコミットメントは見られないということである[1]。クワインの自然主義規定がこれらの立場を含意しないということは、クワイン自身の以下の記述からもわかる。

> 私は是非とも、物理学や宇宙論の最も先進的な研究も、実験心理学、歴史学、社会科学と同様に科学それ自体に含めたい。また、応用される限りにおいての数学さえも〔科学に含めたい〕。というのも、数学は自然科学に不可欠だからだ。[...]デカルトの心身二元論は形而上学と呼ばれるが、それは偽であったとしても科学としてみなせるかもしれない。[...]もし私が、可能なセンスデータ（sensibilia）、可能者（possibilia）、魂、創造主を想定することに間接的な説明上の利点を見出すのなら、喜んでそれらに科学的地位を与えるだろう。それは、クォークやブラックホールのような公然たる科学的措定物と同等である。では、「先行する哲学」の名の下に何を禁じたのか？[...]私が参照した自然主義の特徴づけにおける要点は、実在の目録と記述を裏付けるにあたって我々が合理的に追求できる最高のものは、由緒ある仮説演繹法における観察可能な帰結の検証可能性だということにすぎない。(Quine 1995, pp. 275-276)

> 自然主義は当然、物理主義や唯物論と関連している。私のデカルト的二元論に関する先の所見が示すように、私はそれらを同一視しない。私は物理主義を科学的立場として受け入れているが、将来の科学的根拠に基づいて物理主義を放棄することはあっても、自然主義を放棄することはないだろう。[...] 明らかに私の自然主義は、世界についての真理の追求において、我々の伝統的な科学的手続きである仮説演繹法に勝るものはないという主張に要約される。(Quine 1995, p. 281)

> いくつかの箇所で、Ebbs は私の「科学」という用語を狭く解釈しているように思われる。私たちには Wissenschaft のような広い意味を持つ語はないが、私が念頭に置いているのはそれである。歴史学は物理学や数学と同様、私の自然主義に馴染むものである。 (Quine 2016 [1995], p. 34)

ここでクワインは、「科学」という概念を自然科学に限定されない広い意味で用いており、また、魂や創造主など一見すると「非科学的」な存在者であっても、説明上有用であれば科学的地位を与えるという柔軟な態度をとっている。さらにクワイン自身、自然主義と物理主義が必ずしも同一の立場ではないという見解を示している。したがって、物理主義や自然科学主義といった立場はクワインの「最小限の自然主義」から自動的に導出できるものではなく、「最小限の自然主義」に付加する立場として（有力ではあるかもしれないが）採用可能な選択肢の一つに過ぎないと考えられる。そこで井頭は「〈最小限の自然主義〉というベースにさまざまなオプションを付け加えることで多様な自然主義的な立場を生み出すことができる」という自然主義の基本構図を提示する（井頭 2010, p. 93）。

さらに、「（最小限の自然主義という）コアな規定とそのオプション」という自然主義の構図は「自然主義という立場そのもの」と「一自然主義者としてのクワイン」の区別を可能とする（井頭 2010, pp. 86-7）。すなわち、一

自然主義者としてのクワイン――広く認知されているような、物理主義的・行動主義的自然主義者としてのクワイン――の立場は、彼が提出した「最小限の自然主義」（＝「自然主義という立場そのもの」）に物理主義・行動主義というオプションを追加したものとして描出することができるのである。

2. チョムスキーの自然主義

この節では、チョムスキーの自然主義の内実を明らかにすることを目的とする。まずは彼が自然主義について言及している箇所を確認する。

> 心に対する「自然主義的アプローチ」は、世界の心的な側面を他のあらゆる側面と同じように探究することで理解可能（intelligible）な説明理論を構築することを、やがて起きる「中核的な」自然科学との統合への希望を抱きつつ追求するものである。（Chomsky 2000, p. 76）

このように、ヒトの言語能力のような「心的現象」も、自然界における物理的現象や化学的現象などの諸現象を研究するときと全く同じ方法で研究すべきという立場は「方法論的自然主義」（Methodological Naturalism）と呼ばれる。チョムスキーの自然主義はあくまで方法論上の立場であるため、自然に何が存在するか、自然はどのように組織化されているかなどについての存在論上のコミットメントは含まれない（cf. Collins 2008, p. 16）。

また、この立場と対置されるのが「方法論的二元論」（Methodological Dualism）と呼ばれる立場である。それによると、心や言語などの研究には、物理学や生物学などの他の自然科学の分野とは異なり、アプリオリな方法論的制約――提出される言語理論は我々の常識的な言語概念を反映していなければならないなど――が存在する。チョムスキーは、このような方法論的二元論は、言語の自然主義的探究において有害な立場であるとして棄却する。すなわち、物理学などにおいて提出される「反直観的」な諸原理は、我々の常識に反するという点のみから棄却されることはない一方で、言語や心の探究において提出される理論は我々の常識を反映しなければならないと要請するのはダブルスタンダードである（Chomsky 1995, p. 7）。

以上がチョムスキーの自然主義の概観であるが、ここでとりわけ疑問となるのが「他のあらゆる側面と同じように」心的側面を探求するとは、具体的にどのように探求することなのかという点である。本稿ではさしあたり、この疑問に対しては、チョムスキーが「ガリレオ的スタイル」(Galilean Style)[2]と呼ぶ手法によって探求することであるとする。チョムスキーは「ガリレオ的スタイル」について以下のように述べている。

> おそらくきわめて大規模な理想化を行い、感覚によって捉えられる世界以上の意義を与えられる抽象的モデルを構築する心構えを持ち[...]説明不可能な反例さえも存在することを容認する心構えを持つことによって、われわれは表面上の理解を越えた地点に達しうると考えてよいであろうか。（Chomsky 1980, pp. 9-10=1984, p. 14）[3]

ここで「ガリレオ的スタイル」とは、大まかには（ある程度の反例の存在を許容する形で）理想化を伴うモデル構築の作業であると理解することができる。

チョムスキーによれば「ガリレオ的スタイル」は自然科学で一般的に採用されている探求手法であり、それはある種のモジュール性を有するヒトの認知システムなど、「その振舞いが、多様で複雑な条件下で動作する多数の内部

システムの相互作用によって決定される、と正当に信じられる有機体を研究する場合」にも適用可能である。(Chomsky 1980, p. 218)

アロットらは、チョムスキーの「ガリレオ的スタイル」に含まれる中心的主張を以下のように整理している（Allott et al. 2021, p.158)。

(i) 基盤となる説明構造の探究としての科学概念

(ii) 表面的な一般化とより深い説明原理の区別

(iii) 理論はデータを網羅する必要はなく、データは理論の妥当性を判定するために

用いられる。

まず(i)の点について、アロットらは、われわれが得ることができる表面的なデータは、根底にある様々な基礎的システムの相互作用によってもたらされるものであり、「単一の理論でカバーするにはあまりにも複雑である」と指摘する。たとえば言語学者が実際の談話を記述する際、そのような談話の中に含まれる、言い間違いや言い淀み、発話の中断などの様々なノイズを一旦捨象するのは、そのようなノイズの要因となる諸システムを全て含むような単一の理論を構築するのが（少なくとも現時点では）望めないためである。したがって、現象の根底にある説明構造にアクセスするためには、現象を構成する諸システムを切り分け、高度に理想化した形で切り離して研究しなければならない。例えば生成文法における言語能力（competence）と言語運用（performance)の区別(Chomsky 1965)はそのような理想化の典型である。

次に(ii)の点について、アロットらによれば、チョムスキーは観察データの一般化と説明原理を区別したうえで、理想化の目的は前者ではなく後者に至ることであると主張している。データの一般化は、より深い説明理論が何を説明するべきかについて明確にする点においてのみ有用であり、一般的な事実のすべてが説明的であるというわけではない。

最後に(iii)の点について、アロットらは、フォーダーの「科学で起こっていることは、われわれの経験に適合する理論を持とうとすることではなく、われわれは自分たちの理論を裁定 (adjudicate) するための経験を持とうとする方が近い」 という見解（Fodor 1991, pp. 202–3）を適切であると評価している。「ガリレオ的スタイル」の探求の下では、言語学者は単に観察された全てのデータに適合する理論を作ろうとするのではなく、競合する理論の妥当性に関する判断を下す上で重要なデータを探そうとする。

以上でチョムスキーの自然主義とそれが依拠する「ガリレオ的スタイル」の内容を確認した。まずチョムスキーが構想する自然主義は方法論的自然主義であり、その内実は「ガリレオ的スタイル」と呼ばれる探求手法によって特徴づけられる。そして「ガリレオ的スタイル」の探究の目的は、単に多くの現象・データを網羅することではなく、現象の背後にある基礎的システムに関する説明理論を構築することであり、その手段として、ある程度の反例を許容する形で高度な理想化を行う必要がある。

3. チョムスキーによるクワイン批判

1 節と 2 節では、クワインとチョムスキーの自然主義の内実について確認した。しかし、両者の自然主義は、一般的には相容れないものであると考えられている（Chomsky 1994, 2000; Collins 2008 など)。まずチョムスキーは、 クワインの「自然化された認識論」が、行動主義心理学に基づくものだとして批判する。

> 現代の認識論的自然主義は、ウィラード・クワインの「自然化された認識論」に由来するものである。それは、知識および信念の研究は、いかなる科学的意義も持たないと知られている行動主義心理学の狭い一分野に組み込まれなければならないと規定したもので、それ自体奇妙な動向であったにもかかわらず、驚くほど反論を引き起こすことはなかった。（Chomsky 2000, p. 80）

ここでチョムスキーが行動主義を「いかなる科学的意義も持たない」と批判するのは、彼の理解によれば、行動主義は行為や発話の集合といった観察可能なデータの研究に専心する一方で、それらの行為や発話を生み出す（直接観察不可能ではあるが真に科学的に理解すべき）内的なメカニズムについては沈黙を貫いていたためである(cf. Chomsky 1986, Chap. 2 = 2012, 3章)。

さらにチョムスキーは自身の方法論的自然主義を明確化する際に、クワインをはじめとする多くの自然主義者が与する､物理主義などの形而上学的(存在論的）自然主義に対しても批判を加えている。

> 物理主義はいくつかの問題に直面しているようだ[...]「物的対象(physical/material)」の概念には明確な意味がない[...]物理主義や形而上学的自然主義には整合的な教義がなく、消去主義の問題も心身問題もないように思われる。（Chomsky 1994, pp. 195-6）

チョムスキーによる物理主義（や形而上学的自然主義）に対する批判は、物理主義が前提とする「物的対象」という概念には明確な内容が存在しないという点に集約される[4]。すなわち、物理主義が前提とする「物的対象」なるもののクラスは、そこに含まれる実体や性質が具体的に何であるのかを明確化できないため無内容である[iii]。仮に「物的対象」のクラスを我々の日常的概念や常識にのみ訴えて明確化するのであれば、それは、日常的・前理論的な常識や直観に特権的な地位を与える方法論的二元論に陥ることになり、チョムスキーが掲げる方法論的自然主義に違反してしまう。また、「物的対象」のクラスを、経験的な方法（例えば物理学の理論などに訴えるなど）によって規定しようとするのであれば､「物的対象」という概念の内容は現行の物理学における可謬的な理論に依存することになる。そして物理学の理論が将来にわたる改訂可能性に開かれている以上、現時点で「物的対象」なるものの固定的な意味を確定することは不可能である。

4. 両者の比較

3 節で紹介したチョムスキーによるクワイン的自然主義に対する批判において、チョムスキーは物理主義・行動主義といった立場にコミットしている（ように見える）クワインの立場に批判を加えている。しかし 1 節で確認したように「自然主義という立場そのもの」にはそのような立場へのコミットメントはないため、この批判がクワインの自然主義それ自体に向けられているのであれば、妥当ではないと考えられる。それでは、クワインとチョムスキーの自然主義には共有可能な基盤は存在するのだろうか。以下ではこの点を明らかにするにあたって、チョムスキーの自然主義がクワインの「最小限の自然主義」に含まれる見解を共有しているかを確認する。1 節で確認したように「最小限の自然主義」は、①「哲学が科学に先行してそれを基礎づける」という第一哲学的構想を拒否し、②仮説演繹法以上の正当化手続きの存在を拒否するという 2 つの見解からなる。

まず①の見解をチョムスキーが共有しているかを確認する。第一に、方法

論的自然主義に基づく言語研究は、科学に先行して措定されるアプリオリな基準（日常的な直観との合致など)によって正当化されるのではない。また、チョムスキーは、哲学者がなすべきことは近代科学の知識を高次の観点から正当化することではなく、科学的知識を所与としたうえで近代科学が提供する概念を明確化することであるという見解を受け入れている（Chomsky 1995, p. 7 = 2012, p. 296)。以上の考察により、チョムスキーもまた、方法論的自然主義においては、独自の方法論で科学の基礎付けを与える哲学としての「第一哲学」は存在しないという①の見解を共有していると考えられる（cf. Chomsky 2000, pp.76-7）

次に②の見解について、まず仮説演繹法とは、当該仮説から予測を演繹し、それが観察事実と合致するか否かで当該仮説の正しさを判定するという手続きである。井頭によれば、仮説演繹法による経験的テストは反証の手続きであり、仮説の正しさや確からしさは「仮説に合致する観察事実の量」に必ずしも従属しているわけではない。すなわち、どれほど理論が導出する予測が観察事実と合致していようと、そのことが直ちに仮説の正しさや確からしさを保証するわけではない。したがって仮説演繹法によるテストにパスするために「成功する予測を次々と生み出してその仮説群の確証度をあげていく必要はない」(井頭 2010, p. 73)。これはアロットらが提示した「理論は必ずしもすべてのデータを網羅する必要はなく、データは単に理論を裁定するために用いられる」という「ガリレオ的スタイル」の研究方針と合致すると思われる。

以上の議論をまとめると次のようになる。まずチョムスキーによる、認識論的自然主義や、物理主義などに代表される形而上学的自然主義に対する批判は、「一自然主義者としてのクワイン」に対する批判にはなっているが、クワインが提出した「自然主義という立場そのもの」に対する批判としては成功していない。そして、クワインの自然主義規定に含まれる「基礎づけ主義の放棄」および「仮説演繹法以上の正当化の存在の拒否」といった基本的見解は、「ガリレオ的スタイル」に基づく方法論的自然主義においても共有されていると考えられる。したがって、クワインとチョムスキーの自然主義は少なくとも基本的な部分では整合的であると結論付けられるだろう。

では両者の対立はどこから生じたのだろうか。本稿では「コアな規定とそのオプション」という自然主義の構図に基づき、両者は何をオプションとして採用するかについて対立していると主張する。すなわち、チョムスキーが与する生成文法は方法論的自然主義をコアな規定として、心的実在物としての言語という見解や生得性仮説をオプションとして採用しているのに対して、クワインは「最小限の自然主義」をコアな規定として、物理主義や行動主義といった立場をオプションとして採用している。同様の診断は生成文法と「自然化された」言語哲学についても当てはまる。すなわち、「自然化された」言語哲学はある種のクワイン的哲学観――ここではそれは「最小限の自然主義」と仮定する――をコアな規定とする一方で、抽象的・公共的対象としての言語観という、生成文法とは異なるオプションを採用していると理解できる。

5. 結論

本稿における議論を振り返る。本稿では、「自然化された」言語哲学と生成文法が共有可能な基盤は存在するのか、両者に緊張関係が存在するとしてそれはどの点から生じるのか、という問題を取り上げ、これに対し「自然化された」言語哲学が依拠するクワイン的自然主義とチョムスキーの自然主義を比較検討することで応答した。

まず 1 節では、クワインの自然主義は「基礎づけ主義の拒否」「仮説演繹法以上の正当化手続きの拒否」の見解からなるということを確認した。また、物理主義・行動主義にコミットしているクワインは「一自然主義者としてのクワイン」として理解され、彼の立場はクワインのコアな自然主義規定にオプションが加わったものとして説明されるのであった。2 節では、チョムスキーの自然主義は「ガリレオ的スタイル」に基づく方法論的自然主義であるということを確認した。そこでは、我々がアクセス可能な現象の背後にある基礎的システムについての理論的理解を目的とされ、データはそのような基礎的システムに関する理論を裁定するために用いられる。3 節でチョムスキーによるクワインの自然主義に対する批判を紹介したうえで、4 節ではチョムスキーの批判は「自然主義という立場そのもの」の批判にはなっていないと論じた。また、両者の自然主義は少なくとも基本的な部分では整合的であり、両者の対立はオプションとしてどのような立場を採用するかという場面で生じると主張した。

しかし、本稿で示したことは、あくまで「自然化された」言語哲学と生成文法が最低限共有可能な基盤が存在するということに過ぎず、このことから直ちに両者がリサーチプログラムとしての統合に至ることができると主張するのは困難である。両者がリサーチプログラムとして統合可能であると論じるためには、両者のオプションレベルでの対立の内実やその調停可能性をさらに詳しく検討する必要がある。

注釈

1 これまで極端な自然科学主義・物理主義・還元主義の代表格と目されてきたクワインの自然主義をより穏健な立場として解釈しなおそうとする試みは他にも存在する。例えば、Verhaegh（2017）や Ebbs（2022）などを参照せよ。

2「ガリレオ的スタイル」という用語は Weinberg（1976）に由来する。

3 引用ページ数は、訳書が存在する場合（原著=訳書）の形式で記述する。

4 チョムスキーによる物理主義批判と、それに対する応答については、Poland（2003）を参照せよ。

文献表

Allott, N., Lohndal, T., & Rey, G. (2021). “Chomsky's “Galilean” explanatory style.” In N. Allott, T. Lohndal, & G. Rey (Eds.), *A companion to Chomsky* (pp. 517–528). Wiley-Blackwell.

Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. M.I.T. Press.

Chomsky, N. (1980). *Rules and representations*. Columbia University Press.（井上和子・神尾昭雄・西山佑司訳（1984）『ことばと認識』. 大修館書店.）

Chomsky, N. (1986). *Knowledge of language: Its nature, origin, and use.* Praeger Publishers.（福井直樹 編訳 (2012). 「言語の知識」,『チョムスキー 言語基礎論集』, 岩波書店.）

Chomsky, N. (1994). “Naturalism and dualism in the study of language and mind.” *International Journal of Philosophical Studies,* 2(2), 181–209.

Chomsky, N. (1995). “Language and nature.” *Mind*, 104(413), 1–61.（福井直樹 編訳 (2012). 「言語と自然」,『チョムスキー 言語基礎論集』, 岩波書店.）

Chomsky, N. (2000). *New horizons in the study of language and mind.* Cambridge University Press.

Collins, J. (2008). *Chomsky: A guide for the perplexed* (1st ed.). Bloomsbury Publishing.
Ebbs, G. (2022). “Quine’s naturalism: Neither “reductive” nor “liberal”.” In M. De Caro & D. Macarthur (Eds.), *The Routledge handbook of liberal naturalism* (pp. 97–109). Routledge.
Fodor, J. A. (1991). “The dogma that didn't bark (a fragment of a naturalized epistemology).” *Mind*, 100(2), 201–220.
Jackendoff, R. (2015). “In Defense of Theory.” *Cognitive Science*, 1–28.
Partee, B. H. (2018). “Changing notions of linguistic competence in the history of formal semantics.” In D. Ball & B. Rabern (Eds.), *The science of meaning: Essays on the metatheory of natural language semantics* (pp. 191–208). Oxford University Press.
Poland, J. (2003). “Chomsky's challenge to physicalism.” In L. M. Antony & N. Hornstein (Eds.), *Chomsky and his critics* (pp. 29–48). Wiley-Blackwell.
Quine, W. V. O. (1995). “Naturalism; or, living within one’s means.” In R. F. Gibson (Ed.), *Quintessence: Basic readings from the philosophy of W. V. Quine* (pp. 275–286). Harvard University Press.
Quine, W. V. O. ([1995]/2016). “Response to Gary Ebbs.” In F. Janssen-Lauret & G. Kemp (Eds.), *Quine and his place in history* (pp. 33–36). Palgrave Macmillan.
Verhaegh, S. (2017). “Quine on the nature of naturalism.” *Southern Journal of Philosophy*, 55(1), 96–115.
Weinberg, S. (1976). “The forces of nature.” *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences,* 29(4), 13–29.
飯田隆. (2007). 「クワインとクワイン以降/分析哲学 2」. 飯田隆 (編). 『哲学の歴史 11』. 中央公論新社, 608–670.
飯田隆. (2022). 『増補改訂版 言語哲学大全Ⅰ』. 勁草書房.
井頭昌彦. (2010). 『多元論的自然主義の可能性』. 新曜社.
井頭昌彦. (2017). 「哲学的自然主義の内と外」. 『現代思想』, 45(21), 青土社, 186–206.

グルーシーからカバニス、メーヌ・ド・ビランへ
――共感概念の変容とその意義を巡って――

北海道大学　長坂祥悟

はじめに

18 世紀、「共感（sympathie)」は大きな変貌を遂げる。道徳の世俗化が要請されたこの時代に、共感は有機体を為す親和力としての自然学的概念を超えて、人間の道徳性をも理解する概念として重要性を増していった。この変貌に寄与した一人がアダム・スミスであるのは論を俟たない。彼の道徳的共感は 18 世紀後半フランス思想の内に受容され、その影響はメーヌ・ド・ビランの道徳論にまで及ぶ[1)]。

しかしながら、ビランの共感はスミスの共感とその内実に相違がある。確かに両者は共感を人間の自然本性として捉えている。ところでスミスが共感として考えるのは想像力による立場の交換だ。実際、彼は「想像力によってわれわれは、われわれ自身をかれの境遇におく」（I. i. 1. 2.）[2)]と言う。その一方で、ビランの共感は専ら生理的作用であり、想像力といった知的能力からは全く区別される。「人間は、同意と名付けられる非常に自然な共感によって自分の同類と関わる。」（A, X-1, 108.）[3)]続けてビランは、共感が人間の道徳的な生に対置される「有機的、動物的生」に属するとさえ言う（ibid.)。ビランの共感とは動物的本能と同じ水準にあるのだ。

共感を巡る両者のこの隔たりは如何なる経緯で生じたのか。これに答える為に我々は、18 世紀フランスにおけるスミスの共感概念の変容を見る必要がある。この変容の推移を我々はソフィー・ド・グルーシー（コンドルセ夫人)、カバニスそしてビランへと至る系譜の内に見る事ができる。グルーシーは『道徳感情論』を仏訳し、フランスにおけるスミス受容に大きく貢献した[4)]。のみならず彼女は妹婿でイデオロジストの領導的思想家カバニスに対して「共感についてのカバニスへの書簡」（以下、「書簡」）を送る。彼女はそこでスミスの共感に対して批判的な見解を示す一方で、共感を感覚性に基礎づける。さらにカバニスと言えば、メーヌ・ド・ビランの思想形成に多大な影響を与えた哲学者であり、同時にビランにとっては克服すべき論敵でもある。ビランとカバニスとのこの思想史的関係性は共感についても同様である。

これらの事から共感を巡って、グルーシー、カバニス、ビランの間に強い思想史的関連があると十分想定できる。本稿において我々は、この系譜を辿る事でスミスの共感が如何に変容し、如何なる意味をもつに至ったのかを論じる。そして最後にその変容が彼らの道徳論に対して如何なる意義を与えたかを簡単に考察する。

1．グルーシーにおけるスミス批判の意義と共感論

グルーシーのスミス解釈は必ずしも彼に忠実ではない。事実、彼女の解釈はスミス解釈として否定的に評価される事がある。瓜生は「コンドルセ夫人〔ソフィー・ド・グルーシー〕のスミスの道徳感情論批判は、同感〔共感〕理解そのものの違いから発しており、全くの誤解から発していると見るべきであろう」[5)]と述べ、この誤解の背景にはスミスが想定したイギリスの市民社会の先進性とグルーシーが生きたフランスの市民社会の後進性との違いがあると論じる。

確かに、この二人の共感に対する理解が根本的に異なるという瓜生の評価は正しい。しかし、次の記述はこの相違が彼女の誤解や誤読に基づくものではなく、むしろ彼女の意図に基づく事を我々に明かす。

> そうしてついに、私は敢えて〔翻訳に〕取り掛かりました。しかし、エディンバラの哲学者〔スミス〕の考えに従うのではなく、私は自分の考えに身を委ねました。共感についてのその章を読んで、私は同じテーマで異なった章を作りました。〔…〕私が言うのは、私達〔著者とスミス〕を判断する事ではありません。私は比較論を主張するつもりは毛頭ないわけですから。（L, 435.）[6)]

彼女の意図はスミスの共感論に注釈を加える事や対案を示す事ではなく、むしろスミスの議論を起点に彼女自身の道徳論を構築する事にある。だから我々は、彼女がスミスの共感概念を批判的に受容したというより、スミスの共感に触発され、彼女自身の共感論を構築したと言うべきなのだ。

このようにグルーシーが「自分自分の考えに身を委ねる」のは、彼女がスミスの共感に不満を抱いていたからに他ならない。では、その不満とは何か。

> スミスはその〔共感の〕存在を指摘し、その主要な結果を示すだけに留まりました。私は、彼が敢えてより高みへと遡らなかった事、共感の第一の原因まで洞察しなかった事、ついには共感がどのようにして感性的で、かつ反省をも備えたすべての存在に具わっているかを示さなかった事を残念に思いました。（ibid.）

彼女の不満とはスミスが共感に係る諸々の事態を示す一方で、その「原因」を論じなかった事だ。グルーシーにとっては、この原因の攻究こそ重要なのだ。では、共感の原因とは何か。グルーシーは共感を次のように定義する。「共感は私達が持つ、他人の方法と似た一つの方法で感じる素質です。」（L, 435.）。彼女によれば、他人に共感するという事態は、他人の特定の状況に応じた自らの感覚性に基づく印象を想起する事だ（L, 435-437.）。例えば他人の苦痛に対する共感とは、自身が既に経験した苦痛の印象を想起する事だ。つまり、共感は感覚なしには成立し得ない。故に、彼女は共感の原因を感覚だと言う。「共感の第一の諸原因は快楽や苦痛が私達に抱かせる諸感覚の本性から派生します。そしてまず、感性的諸存在としてこそ、私達は身体的害悪、人間達の間で最も共通した諸悪に対して共感しうるのです。」（L, 441.）我々が共感するのは我々が感覚を備えた存在、感性的存在として存在する限りである。従って、共感はグルーシーにとって視覚や聴覚等の感覚的経験と同じ地位にあるのだ。

ところで何故、彼女はスミスの共感概念に不満を抱きながら、この概念に賭けるのか。それには 18 世紀フランス啓蒙におけるモラル・センスを巡るディドロとエルヴェシウスの論争が影響している[7)]。ディドロがシャフツベリーのモラル・センス論をフランスへ紹介した後、エルヴェシウスはモラル・センスを事実に基づかず、故に忌避すべき神学的概念と何ら変わらないと批判する。このエルヴェシウスの批判に反論してディドロは、道徳感情の座として「横隔膜」を持ち出す[8)]。すなわち、ディドロはモラル・センスを人間の有機的器官に内属する自然的な感覚とする事で、モラル・センスが決して神秘的なものではないと示そうとしたのだ。

グルーシーによる共感概念の規定は、ディドロのこの発想に連なるものと見る事ができる。つまり、グルーシー共感の「第一の原因」を探るのは、ともすれば神秘的・神学的なものと誤解される危険がある共感を自然の内部で理解する為であり、それによって共感が世俗的な道徳論の基礎に資するもの

だと示す為だったと考えられる[9]。

では、この共感から道徳性は如何に形成されるか。グルーシーが諸感覚と同等と見做す共感は、見知らぬ他者への感情移入を意味し、社会的な連帯を可能にするスミスの共感とは異なる。とはいえ、グルーシーは見知らぬ他者への感情移入としての共感を考慮しない訳ではない。この役を、本性的な共感である「個別的共感（sympathie individuelle）」と対比される「全般的共感（sympathie générale）」が果たしている。そしてそれは前者と比してより道徳的な共感と言える。

> 親愛なるカバニス様、私が貴殿に本日お話ししたいのは、個別的共感についてです。それは、人間同士に人間の完成と幸福に必要な内密なこの絆を築くものであり、最も甘美な情感によって心を近づけて結びつけるものであり、そして、全般的共感よりも直接的な関係に基づき、全ての人間により容易に備わっているものです。また、それは、もしより陶冶されたものだったならば、人間性全体の悪や欲求に対して感じやすくなりえたでしょう。（L, 450.）

我々が注目するのは、個別的共感が「もしより陶冶されたものであったならば、人間性全体の諸悪や欲望に感じやすくもなっただろう」という証言だ。裏返せば、直接的に関わる身近な人の事柄へのこの「個別的共感」を「陶冶する（cultiver）」事によって、「人間性全体」の事柄への共感が可能となる。つまり、感覚性に依拠する共感は陶冶を契機として、その対象を人間全般へ拡大する事ができる。

この「陶冶」を担う能力が「反省」だ。

> 親愛なるカバニス様、共感〔…〕は、私達に感覚性と同程度の反省の能力がなければ、〔共感が〕しばしば有用である程にはあまりに持続しない感情だったでしょう。しかし、反省は、私達の感官が私達に与える諸観念を持続させるようにして、私達の内で苦痛を見る事の効果を拡げかつ保存し、いわばこの反省こそが、私達を実に人間的にするものなのです。実際に、反省こそが私達の目が一瞬しか見ていなかった悪の現前を私たちの魂の中に固定するのです〔…〕。（L, 442.）

反省は感覚の印象を持続させ、記憶し、想起させる知的能力だ。これが共感の一過的な感覚的印象（例えば苦痛等）を保存し、そこから生まれる道徳観念（例えば悪等）として固定する。かくして一度生じた個別的共感は反省を通じてより対象の広い全般的共感へと変容する。この共感の移行を為すものこそ、陶冶なのだ。

ところで彼女によれば、理性と感覚性の同時的な完成が真に人間をよりよくする（cf. L, 434.）。この事こそ彼女の道徳論の眼目だ。陶冶は自然な感覚性をこの人間性の完成に向けて方向づける事とも言える。

> 従って、人間性の感情は、ある種、自然本性によって人間の心の根底に託され、反省する能力が受胎させ、発展させていく萌芽なのです。（L, 443.）

人間性は反省によって育成されねばならない。しかし、その萌芽は自然本性の内にある。自然本性に抱かれたその萌芽こそ、共感に他ならない。従って、人間性の完成、道徳性は共感の反省を通じた陶冶によって形成されるのだ。

2．カバニスにおける生理学的共感

では、グルーシーの「書簡」の相手カバニスの共感概念はどのようなものか。カバニスも共感を感覚性に基づく人間本性として理解する。この理解に我々はグルーシーの影響を看取できる。

> スミスはそれ〔道徳的共感〕について鋭敏さを備えた分析を行ったが、但しこの分析は、それ〔原理〕を身体的法則と関連付けなかった為に、不完全に終わってしまった。だがコンドルセ夫人〔グルーシー〕は平易な合理的考察によって、『道徳感情論』が依然そのままにしていた曖昧さから、この原理のあらかた引き出す事できた。（OP. I, 575-576.）[10)]

注目すべきは、スミスに対するカバニスの批判がグルーシーのそれと一致する点だ。カバニスも共感の原理を「身体的法則と関連付けなかった」としてスミスを批判する。これに対してグルーシーの考察は、共感の原因を感覚性と明示した故に評価される。この評価から、カバニスにおけるスミス的共感の受容はグルーシーに大きく依拠すると推測され得る。

但しカバニスにとって共感はあくまで生理学的な概念だ。彼において共感は感覚性に基礎づけられるというより、むしろ感覚性の一側面に過ぎない。つまり、道徳的共感もまた感性的な共感と根本において同じものだ。だが、ここで留意すべきは彼の感覚性が人間の経験全般を基礎づける原理であり、生気論的な意味を持つ事だ。

そもそも彼が領導するイデオロジー（idéologie）は、コンディヤックに倣って生得観念を否定し、人間の感覚的経験から「観念（idée）」とそれによる認識が如何に生じるかを解明しようとする学派だ。その彼らにとって人間は第一に「感覚する」存在である。故に、感覚性から人間存在の諸様態を説明する事が、彼らの基本路線となる[11)]。

カバニスにとっての感覚性とは身体的なものと精神的なものの共通の源泉だ。「身体的感覚性は、生命現象の研究において、またその真の連鎖の体系的探求において到達する最終項だ。〔…〕従って身体的なものと精神的なものとは、その源において渾然一体となっている。あるいはより適当に言うならば、精神的なものとはより特別な視点での身体的なものに他ならない。」（OP, I, 142.）故に感覚性は、人間の存在全体を探究する出発点に相応しい。そしてこの感覚性を探究する生理学こそ人間探究の学に相応しいのだ。

しかし、カバニスの感覚論はコンディヤックのそれとは一線を画す。何故なら後者が生得的なものを排除するのに対し、前者は感覚性を経験の原理としていわばア・プリオリに認めるからだ。この相違は、本能を巡る二人の見解の相違に現われる。コンディヤックの本能は単に習慣によって形成された「自動的行動パターン」に過ぎない[12)]。他方、カバニスの本能は人間が生物として存在し始める時、例えば胎児の時から感覚性の一側面として既に与えられている原初的な生理的欲求だ。つまりカバニスの感覚性とは生ける存在の内に存する本源的な所与、経験全般を可能とする一種の生命原理なのだ。

カバニスの共感はまさにこの本能と同等の水準にある。

> 一つの生きた存在が同種あるいは異種の他の存在へと向かう傾向として、共感は本能の領域に含まれる。その最も広い視点の下で共感を考えるならば、それはいわば本能そのものなのである。（OP, I, 565.）

本能とは、動物全般がもつ組織化の作用である。この作用は栄養摂取等個体の組織化と群れを成す等の集団的な組織化双方に関わる。この意味での共感が生理学的概念なのは明らかだ。とはいえ、このような共感の用語法はカバニスに固有のものではない。有機体の組織化、またそれを成す親和力としての共感は少なくとも『百科全書』の時代までは一般的であった[13]。むしろカバニスの独自性は、共感が生理的であると同時に道徳的でもありうる点にある。確かに道徳的な共感はある種の欲望、欲求に他ならない。しかし、それは必ずしも利己的な欲求ではない。それは他者と連繋する社会的な本能でもある。

> 道徳的共感は他者達の諸観念と諸情感を共有する機能、すなわち彼らに自分の観念と情感を共有させる欲望、彼らの意志に働きかける欲求に存する。（OP, I, 576.）

さらにこの道徳的な共感は、「模倣」の能力という実践的側面をも有する。模倣と共感はそれぞれ感覚性の一側面であり、根源的には同一だ。それでもカバニスの模倣は、行動を再現する自然な素質と特徴付けられる。その内、他者への模倣は他人の顔つきや声の調子等その人の情感を外部へ示す「記号（signe）」を媒介として、それらによって表現される他者の情感そのものをも己の内に再現する。

> 実際に、人が一人の人間の道徳的情感と結びつく時、人は、少なくとも表面的にその情感を生み出した知的操作を繰り返す。つまり人はそれを模倣する。同様に、模倣の能力がより高い度合いでその内に認められる人物達は、同時にその人の想像力によって最も迅速に、最も容易に、そして最も完全に、他者の立場に身を置く人物だ。（*OP*, I, 576.）

ここで「知的操作」と言われるのが上述の「記号」だ。人は例えば、他人の苦痛による表情や声を模倣する事によって、他人が抱く苦痛を知る事ができる。さらにこの模倣は、カバニスによれば、その反復によって模倣それ自体の能力を強化する事ができる。だからこそ、他人への模倣の反復は、他者の立場や状況に対する理解をより容易かつ迅速にするのだ。模倣が漸次的に修練される点はその特筆すべき性質だ。この特性は社会的調和を生み出す作用、スタウムの言を借りて言うならば、「共感の陶冶」あるいは「利己心の啓蒙」とも言えるだろう[14]。

3．メーヌ・ド・ビランの共感概念と道徳論

ビランにおける共感は、初期思想においてさほど重要なものではなかったが、1805 年から 1807 年の間に重要な主題となる[15]。特にベルジュラック医学会で発表された『曖昧な諸知覚についての覚書（以下、『覚書』）』（1807）において共感は主題的に扱われる。そこでの共感概念の特徴はカバニスのそれとまさに一致する。ビランは胎児と母体との生理的親和力としての共感を

提示した後、「共感はその最も近い原理を模倣の傾向性の内に持ち、共感は有機化された自然の始原的な法則であるように思われる」（A, V, 31.）と言う。共感と模倣とが殆ど同一視されるのはカバニスの論と重なる。

ところで、この親和力としての共感には確かにブッカールが言うように、ルネサンス的要素を見出せる[16]。但し、その直接的源泉はカバニスの生理学的共感にあると我々は言い添えねばなるまい。事実、ビランの共感についてカバニスからの影響は、次の記述からして、明示的かつ自覚的だ。

> 道徳的共感は、医学哲学者カバニスが言ったように、この差し迫る欲求から派生する。そしてこの欲求は、非常に早い時期から各個体が抱くものであり、自分の同類の意志に対して働きかけ、彼らの意志を自分自身の意志に結び付けようとする欲求である。（A, V, 38.）

紛れもなくこの「道徳的共感」の規定はカバニスのものだ。さらにビランは共感を感覚性の一側面として、専ら感性的な動物的生の作用と位置付ける。

> 従って、模倣の原理と同一である共感の原理は、〔…〕情感的諸印象のこの階層の最も変化に富んだ諸現象全てを含む。別様に言えば、共感的な諸現象の共通な原理は感覚的ないし動物的生の原理の他ならない。（A, V, 36.）

この 1807 年の記述は、後期思想に位置付けられる『道徳と宗教の基礎に関する諸断片』（1818）における記述とも符合する。共感（と同義の「同意（consensus）」）は「未だ意識ではない。それは直接的には有機的動物的生に由来する。そして実際に、動物達、とりわけ社交的な種の動物は彼らの間で人間の中でさえよりも強く、より際立っている一種の外向的な本能によって共感し、あるいは同意する。」（A, X-1, 108.）従って、カバニスにその大部分を負うビランの共感概念の特徴は彼の後期思想においても維持されているのだ。

しかし共感と道徳性の関係を巡っては、ビランはカバニスを批判する。ビランはカバニスが共感を他人の意志に働きかける欲求と規定した事に関して次のように言う。

> しかしここで、私は諸原理についてある奇妙な混乱を見出す。この混乱はとりわけ意志という用語の固有な意味が全く逆転している事、そしてこの能力の固有な諸操作が全体としてその本性的な諸基盤から離れてしまっている事に由来する。（A, V, 38.）

ビランが言うこの「混乱」とは何か。まずはビランの意志概念を見ねばなるまい。ビランにおける意志は身体運動の相関関係の内で能動的な自己原因として感知される。この自己原因の内的な感知こそビランにおける自我の存在の感知に他ならない。彼が言う意識的生とはこの能動性としての自我が感知される生の様態だ。しかし、共感が直接的に由来する「有機的動物的生」は感覚性が受容する外的諸印象（光や音、匂い等）に触発される受動的な生だ。この生において身体は外的諸印象の触発を被る故に、意志は自己原因として

感知されない。故にビランは感覚性による生の経験と意志によるそれを原理的に区別する。すなわち、感覚性ないし共感と意志は全く別種の経験を成す、異なる力なのだ。

他方、カバニスによれば意志と自我は共感と同等の水準にある。「共感は一般的に、自我や意識、少なくとも曖昧である意志の感知から派生する。」（OP, I, 568.）結局、カバニスの意志や自我は、生理的反応における神経系の中枢として想定されるものでしかない[17]。

要するに、ビランがカバニスに負う点は、共感が感覚性に基づく親和力である点である。しかし、ビランは共感を意志と原理的に区別する点においてカバニスから離反する。

さて、ビランのこの共感は、彼の後期道徳論において重大な意義を有するに至る。1815 年以降、ビランは専ら内的に確証される自我の実存と他者との関わりをも有する社会的な存在としての自我を共に引き出し得る道徳論の構築を課題とした[18]。その中でカバニスから受け取った他者と関係する本能としての共感が、自我と他者とを共通の地平に置く重要概念として浮上するのだ。本稿冒頭の引用を再掲する。「人間は、自分の同類と同意と名付けられる非常に自然な共感によって関わる。」（A, X-1, 108.）共感が生命における所与である感覚性に位置付けられるのならば、共感によって関係付けられる「同類」もまた感覚性を有した生ける存在である限りにおいて所与の存在だ。かくして共感概念によって、自我と他者との関係性は生命に基盤における所与として見做され得るのだ。

しかし、共感それ自体が道徳の基礎なのではない。それは道徳の基礎の一つに過ぎない。「自我の能動性に同意ないし共感が付け加われば、モラリスト達、とりわけ内的な道徳感覚を認める人々が与えた意味での意識を持つ事になるだろう。」（ibid.）ビランにとって道徳性が宿るのは「道徳的意識」においてである。この意識は他者を介した自己意識だ。道徳的意識とは「いわば他者の内で、自分の像をその人に反射する生きた鏡の内でのように、自らを二重化し、いわば自らを見る自我の意識そのものに他ならない」（A, X-1, 110.）。この意識の成立には自我が内的に感得されるだけでなく、それに先立って自我に他者が関係付けられねばならない。この関係性を為すのがまさに共感なのだ。この意味でこそ共感はビランが論じる道徳の基礎的な一概念と言える。それ故、ベルッシのこの言は正しい。「従って、道徳に対して二つの原理がある。共感と能動性だ。あるいはこう言ってもいいが、道徳の原理は能動的共感ないし意識的共感と言う事もできる。」[19]

結論

かくして我々はスミスからフランスに受容された共感概念が、グルーシーによって感覚性の概念の内に包摂され、その後カバニスによってその生理学的側面が強められ、ビランへと継承されていく様を看取できる。この変容は共感概念が再び自然学的な概念へと戻るようにも見える。しかし重要なのは、共感が単に感覚性に基づく概念であると同時に、それが他者との紐帯を説明する概念でもある事だ。他者との連帯、社会性の原理としての共感はスミスにも共通する。しかし彼らは、共感を感覚性に紐づける。それにより他者との連帯、社会性の源泉は人間本性の内に内在化される。この点はスミスにおいて必ずしも顕著ではないだろう。従って、スミス的共感対する奪胎換骨の意義は他者との関係性、社会性を感覚性という明確な一つの人間本性に基礎

づける試みと言えるだろう。

とはいえ、彼らは道徳性の成立を感覚性のみに求める訳ではない。グルーシーにおいては、共感が反省的能力によって社会的に望ましい方向へ発達させる事が期される。彼女の陶冶とは、こうした事柄だ。カバニスの論においても模倣がこれと似た意味で共感の陶冶と見做されうるかもしれない。しかし、この模倣は結局のところ感覚性と起源を同じくする。それ故、カバニスにおける感覚性と道徳性の間には確かに曖昧さがあると言えよう。ビランのカバニスに対する批判はこの点に関わる。ビランにおいて道徳は共感が能動的な意志との関係する限りにおいて存する。彼にとっては意志と結びつく共感こそ道徳の基礎に相応しい。この基礎においてこそ人は原初的に他者と関係し、その関係の内で、いわば他者を見る、また他者から見られるという関係において、自らを反省するのだ。

かくして我々は、スミス的共感から変容した共感概念は内在的自然としての道徳の基礎となったと言える。そしてこの変容は他者との社会的関係を自然な内在性として捉える視座を道徳論に提供したと言える。

註）

1）Margo Piazza, “On Sympathy and Attention: Maine de Biran, Reader of Adam Smith and Dugald Stewart”, in *Towards a new anthropology of the embodied mind: Maine de Biran's physio-spiritualism from 1800 to the 21st century*, ed. Manfred Milz, Brill, Leiden, 2023, p. 89.

2）アダム・スミス『道徳感情論』（上）、水田洋訳、岩波文庫、2003 年、25 頁。

3）メーヌ・ド・ビランの著作からの引用は Vrin 社刊行の Azouvi 版全集を用いる（略号：A）。引用箇所はローマ数字で巻数を、算用数字で頁数を示す。尚、イタリックの強調は傍点で示す（以下の引用でも同様）。

4）実際にビランが読んだ『道徳感情論』はグルーシーの翻訳と推測される。cf. *Œuvres complètes Maine de Biran*, éd. P. Tisserand, Slatkine, Genève, t. XII, p. XVI.

5）瓜生洋一「コンドルセ夫人の『同感』概念の理解について」『九州工業大学研究報告 人文・社会科学』25 号、九州工業大学、1977 年、76-77 頁（〔 〕内は引用者の補い。以下同様）。

6）グルーシーの「書簡」からの引用は« Lettres à Cabanis sur la sympathie », in *Théorie des sentiments moraux*, tra. par Mme de Grouchy et mise de Condorcet, Guillaumin et Cie, Librairies, Paris, 1860［初版：1798 年］（略号：L）による。

7）エルヴェシウスとディドロのモラル・センスを巡る論争は、安藤隆穂『フランス啓蒙思想の展開』、名古屋大学出版会、1989 年、63-76 頁に詳しい。

8）cf. Didorot, *Œuvres complètes de Didorot*, éd. par R. Lewinter, Club français du livre, Paris, t. XI, 1971, p. 528；「エルヴェシウス『人間論』の反駁（抜粋）」野沢協訳、『ディドロ著作集』第二巻、法政大学出版局、1980 年、323 頁参照。

9）cf. F. Alengry, *Condorcet: Guide de la Révolution française*, V. Giard & E. Brière, Paris, 1903, p. 739.

10）カバニスの著作からの引用は *Œuvres philosophiques de Cabanis*, PUF, Paris, t. I., 1956, ［初版：1802 年］（略号：OP, I）による。

11）村松正隆「感覚性・共感・模倣――カバニスの人間学を巡って――」『跡見学園女子大学マネジメント学部紀要』創刊号、2003 年、108 頁参照。

12）コンディヤック『動物論』、古茂田宏訳、法政大学出版局、2011 年、訳註 58、200-201 頁参照。
13）cf. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, t. 15, Bad Cannstatt, Stuttgart, 1967［初版：1765 年］, pp. 735-740.
14）M. S. Staum, *Cabanis. Enlightenment and medical philosophy in the French Revolution*, Princeton University Press, Plinceton, 1975, p. 190.
15）cf. B. Bouckaert, « L'itinéraire de la sympathie » in *Revue Philosophique de Louvain*. 4e série, t. 103, n.1-2, 2005, p. 111.
16）cf. Bouckaert, *op. cit.*, pp. 106-107.
17）cf. OP, I, 559.「〔…〕この共通の中枢において、反応は意志という特徴を帯び、そこでこそ結果として自我が住まう〔…〕。」
18）cf. *Journal, Maine de Biran*, éd. H. Gouhier, t. I, Éditions de la Baconnière, Neuchatel, 1954, pp. 86-87.
19）B. Baertschi, *Conscience et réalité. Études sur la philosophie française au XVIIIe siècle*, Droz, Genève, 2005, p. 251.

フロイト『機知』とジャック・ラカンにおける「隠喩」の機制

東京大学　花澤創一郎

はじめに

フロイトの『機知』(1905) はラカンが最も重視したフロイトの著作の一つである。『機知』をめぐるラカンのユニークな読解がその一旦の完成をみるのは 1957-58 年のセミネール第 5 巻『無意識の形成物 Les formations de l'inconscient』であり、1950 年代のラカンの思索を理解するためにはこのセミネール（まで）の議論を詳細に検討する必要がある。我が国にはこのセミネール第 5 巻に関する先行研究がいくつか存在するものの、それらの研究は必ずしも対話的に蓄積されてきたとは言いがたい。本稿では、『機知』の読解を通じてラカンが作り上げた言語理論のうち「隠喩 métaphore」に焦点を合わせ、これに関する先行研究の諸解釈と布置を整理するとともに、セミネール本文の再読解を通して隠喩の機制をより厳密かつ整合的に解釈することを試みる。なお、具体的分析をくわえる隠喩の事例として、本稿ではシニョレリ Signorelli、アテレ atterré、ファミリオネール famillionnaire、眠れるボアズ Booz endormi の四つの隠喩例を対象とする(1)。

第一節では、先行研究の概観とその批判的検討を行う。

第二節では、上に挙げた四つの隠喩の事例について、それぞれの具体的分析とその機制の整理を行う。

第一節　「隠喩」に関するこれまでの議論：先行研究の批判的検討

Blanco（2002）はフロイトの『機知』とラカンのセミネール 5 巻の議論の全体を概観しており、その過程でシニョレリ、アテレ、ファミリオネール、眠れるボアズが言及されている。重点的に解釈が加えられるのはシニョレリとファミリオネールであるが、本稿の解釈との違いが浮き彫りになるのは特に「換喩 métonymie」に関してである。その詳細な分析を行う余裕はないが、端的に言えば、Blanco は音の似ている語の関係を総じて「換喩」として扱っているように思われる(2)。我々はのちに述べるように、ヤコブソンの失語症論文の換喩論を強くとって統辞的な繋がりを換喩的関係としてみる。ただし、Blanco はヤコブソンの議論を無視しているわけではない(3)。

原和之（2002）はラカンがバンヴェニストとの交流から得た「シニフィカシオン signification」の定義、すなわち「可能な用法の集合」という観点から、ファミリオネールとアテレの事例を紹介している。原によれば、通常の言語運用ではシニフィアンの選択は、より大きな水準（文字から語へ、語から句や文へ）における諸用法（シニフィカシオン）の可能性を開いていく。しかし、機知においては「むしろ下降的に、シニフィカシオンがシニフィアンを規定する(4)」、あるいは「シニフィカシオンがシニフィアンを再規定、ないし解体＝再構築したのである」と言われる。しかし、次に見る川崎（2007）も強調しているように、ラカンは機知のプロセスをシニフィアン操作の水準で考えているため、原の解釈はラカンの記述とは対立する。

原はファミリオネールの機知を解説するにあたってヒアツィントの抱く不信感を「先行的なシニフィカシオン」と呼んでいるが、ヒアツィントははじめからそのような不信感を抱いていたわけではない。ファミリオネールという機知は一種の錯誤行為の産物であり、ヒアツィントがこの言葉を創造することに先行してシニフィカシオンが存在するわけではない。もっとも、シニフィカシオンを「可能な用法の集合」と捉えるならば、シニフィカシオンがシニフィアンを規定するという事態を、既存の用法から逸脱した新たな用法

がシニフィアン（の形）を規定する、と考えることもできる。しかし、そうであればヒアツィントの不信感を「先行的なシニフィカシオン」と呼ぶ原の（「シニフィカシオン」の）用法は、一貫していないように思われる。

川崎惣一（2007）は、フロイトに対するラカンの解釈のある種の強引さを指摘して、ラカンによる機知の理論があくまでもシニフィアンの次元で展開されていることを強調する(5)。「マヨネーズをかけた鮭」の機知で生じている「移動 Verschiebung」の技法について、フロイト自身は「言語的表現にはほとんど依拠しておらず、それは言葉にではなく、思考過程に依拠している」と述べている（GW-VI, 53）。それにもかかわらず、ラカンは「フロイトの与えた説明を詳細に検討することなく、この機知がアクセントを変えることによって成り立っており、これは、機知の表明がシニフィアンを介することによって生じるのだ、と主張して、自らの理論的枠組みのなかで捉え返している(6)」。フロイトの記述を無視してでも機知の技法を全面的にシニフィアンの次元での操作に還元しようとしている、という川崎の解釈は、「シニフィカシオンがシニフィアンを規定する」という原の解釈と対立する。

川崎はまた「隠喩」の機制について、シニョレリとアテレの事例をパラレルに分析している。川崎は、二つの分数の掛け算というラカンが用いた表現方法に沿ってシニョレリの機知を説明している(7)。われわれの考えるところでは、川崎の説明はラカンの記述に即しているとは言えない。第二節で見るように、シニョレリにおいては隠喩的創造が行われなかったのであり、ラカンが示した図においては分母にある「Signor」の上（分子）にはそのことを表す「X」が置かれている。しかし川崎は「『Signorelli』というシニフィアンの下にシニフィエとして『シニョール Signor』が入(8)」ると述べる。また、川崎は「『Herr』が抑圧された(9)」と述べているが、抑圧されたのは「Signor」であり、「Herr」は「禁圧 unterdrückt」されたものである（cf. 2-2）。さらにラカンは「Signor」の抑圧と「Signorelli」の忘却を明確に区別しているが、川崎の記述にはその区別が見られない。川崎は全てを「抑圧（＝消失）」によって説明しており、「抑圧」「禁圧」「忘却」の区別をしていない。

また「アテレ」の例についても、「『アテレ』に『恐怖』という暗黙の（抑圧された）ニュアンスが付け加わることになる」と言われるが、ラカンの記述に則せば抑圧されたのは「terre」である。また直後に「『アテレ atterré/テール terre』が『テール terre/恐怖 terreur』に置き換えられ(10)」とあるが、「abattu」が「atterré」に置き換えられるというのが正確である。全体的に、川崎の説明はラカンの記述を精密に捉えたものとなっていない。

片山文保（2012）はファミリオネールの機知について、抑圧された要素である「famille」をフロイトの「単一化 Unifizierung」概念における「共通の第三のもの」と解釈し、また隠喩の機制を「対象 a」や「S1-S2」といった年代的にはより後の概念を用いて説明している。この時期（1957-58 年）のセミネールの議論を、年代的に後の概念を用いて解釈するというアナクロニスムについては措くとしても、片山もまた川崎と同様に「抑圧」「禁圧」「忘却」を区別していないために、隠喩の機制について踏み込んだ精密な分析には至っていない。

ファミリオネールの機知を分析した節の最後に片山は、「famillionnaire」が S2 にあたり、「famille」は S1 にあたると述べている(11)。だが、この記述は同じく片山が注の中で述べている解釈と異なっている。片山は注 14 の中でシニョレリの例についても解釈の見通しをたて、ここでは分数定式を用いて、この分数の掛け算を「(X/S2)・(S2/S1)」と考えている。そして、S2 に

は「Signor」が置かれ、S1 には「Herr」が置かれると説明しているため(12)、これを定式化すると「(X/Signor)・(Signor/Herr)」となる。しかしながら、その直後に続くファミリオネールへの定式の適用において、片山は「X」の位置に置かれるのが「famillionnaire」であり、「familier」あるいは「famille」が S2 に、「millionnaire」が S1 に置かれると述べる(13)。これは片山が論文の本文で行っていた、「famillionnaire」と「S1-S2」の対応関係とかみ合わない。

第二節　「隠喩」の機制の再構成

2-1 隠喩の分数定式

隠喩に関する以上に示した混乱をふまえて、われわれは改めてラカンの記述に即してその定式を再構成しよう。二つの分数があり、そこで掛け算が行われる。ラカン自身が明示している分数定式はシニョレリに関するもののみであり、「(X/Signor)・(Signor/Herr)」となっている（S.V, 59)。「Signor」が抑圧されるということが、分数の掛け算における約分として表現されている。したがって、(左から)一つ目の分数の分母および二つ目の分数の分子が、抑圧される（＝約分される）同一の要素だということになる。これを、その他の例であるファミリオネール、アテレ、眠れるボアズにも適用すると、それぞれ次のようになるだろう。

ファミリオネール：(famillionnaire/familier-famille)・(familier-famille/？) ＝ (famillionnaire/？)
シニョレリ：(X/Signor)・(Signor/Herr) ＝ (X/Herr)
アテレ：(atterré/terre)・(terre/terreur) ＝ (atterré/terreur)
眠れるボアズ：(彼の麦束/ボアズ)・(ボアズ/？) ＝ (彼の麦束/？)

表記に関して二点述べておく。第一に、「familier-famille」という表記は、「familier」と「famille」が区別されずに扱われていることを意味している。ラカンは、ファミリオネールの機知において抑圧され消失した語として、ある箇所では「familier」だと語り、別の箇所では「famille」と語っている（S.V, 53, 55)。「familier」は、「famillionnaire」へ圧縮された二つの語「familière」と「millionnaire」のうち、「familière（馴染みある、家族のような)」の男性単数形でもある。「familier」と「famille」はそれぞれ形容詞と名詞であり、品詞に違いがあるものの、意味的に同じグループに属するため、一括りに扱われていると思われる(14)。第二に、ファミリオネールと眠れるボアズにおいて二つ目の分数の分母に示した「？」は、ラカンによって明示されていないものであることを意味している。

まずはラカン自身が詳細に解説しているシニョレリから始めて順番に、これらの定式化が持つ意味と隠喩の機制を確認しよう。

シニョレリの定式のうち、「X」は隠喩的創造が行われなかったことを意味している（S.V, 58)。「Herr」は死と性に関連するものとして、フロイトに度忘れを引き起こす原因となったものである。これはアテレにおける「恐怖 terreur」も同様であり、いわば直視することができないものである。それゆえ、この「Herr」は〈死〉そのものではなく、あくまでも死の「象徴」である（S.V, 57)。このことからは、ラカンの分数定式が「シニフィアン/シニフィエ」の上下関係からくるものであるとしても、この分数定式に現れるすべての要素(分子にあるシニフィアンも分母にあるシニフィエとされるものも)

が、象徴としてのシニフィアンであることがわかる。したがって、やはりラカンは機知（この場合は隠喩）の機制を全面的にシニフィアンの操作の次元で説明しようとしていたと考えるべきである。

そして、ラカンによれば、「Herr」と「Signor」の間には「置き換え substitution」の関係があり、「Signor」が「エテロニム（翻訳上の等価語）hétéronyme」の関係にある「Herr」へと置き換えられている（S.V, 40）。同様にアテレでは「terre」が「terreur」と「同形意義（同音異義）homonymie」の関係にあり（S.V, 60）、「terreur」が「terre」へと置き換えられている。したがって、分数定式の分母と分子という上下関係は、この二項の間に「置き換え」の関係があり、分子が置き換えるもの、分母が置き換えられるものであることを意味していると考えられる。また、置き換えが起こりうる関係は、「同形意義」「エテロニム」など複数ある。さらに、死の象徴である二つ目の分数の分母が分子へと置き換えが起こると、そこには直視できないもの（すなわち〈死〉）の「飼い慣らし apprivoisement」が生じ、その威力が和らげられるともいわれる（S.V, 34, 41）。置き換えはそれ自体が隠喩であるわけではないことをラカンは強調するが（S.V, 39-40）、しかし隠喩の条件が置き換えにあることを思い合わせると、隠喩が起こる動因には直視できないものの威力の緩和があると考えることができる。

このようにみてくると、隠喩の分数定式に分数が二つ存在することは、置き換えが（少なくとも）二回起こったことを意味していると考えられる。つまり「Herr」が「Signor」に置き換えられ、さらに「Signor」が「X」に置き換えられるという、置き換えの時系列を描くことが可能である。さらに敷衍すると次のように言える。ある根源的な〈死〉、直視できないものの威力を緩和するために、それが象徴化を受ける。だがその象徴は同形意義やエテロニムの関係にある別の象徴に置き換えられ、その置き換えにおいて隠喩的創造が行われる。そしてその隠喩的創造物が風化すると、新たな象徴によって置き換えられ、隠喩が繰り返されていく。根源的な〈死〉（二つ目の分数の分母）は、それらの中間的な象徴（約分される）を乗り越えて、常に新しい隠喩的創造物のシニフィエとして付着してくる（掛け算の結果生じる分数）。

2-2 「抑圧」と「禁圧」

あらかじめ述べていたように、ラカンにおける「抑圧 verdrängt」と「禁圧 unterdrückt」の区別が必要である。ラカンによれば、フロイト自身はこの二つの言葉を「曖昧な仕方で用いている」（S.V, 39）が、ラカンはこれを明確に区別している。その区別にしたがえば、「Herr」は「禁圧」されたものであり、「Signor」は「抑圧」されたものである（S.V, 40-41）。したがって、分数定式の「約分」による消失は「抑圧」に対応することになる。これに対して、定式の二つ目の分数の分母にある根源的な〈死〉、直視できないものは「禁圧」される運命にあると考えられる(15)。

くわえて、ラカンが「換喩的対象のくず les débris de l'objet métonymique」と呼ぶものを考慮に入れることで、シニョレリの機制をより精緻化することができる。ラカンは「隠喩的創造がある対象に反射する際の、あらゆる普通のくずや残骸 tous les débris ou déchets ordinaires」（S.V, 52）という言い方をしている。隠喩的創造に際しては語の解体があり、その解体の結果「くずや残骸」が発生するという。シニョレリにおいては、「Herr」の置き換えられた形態である「Signor」が抑圧され消失したことで、「Signor」をその部分とする「Signorelli」が解体を被る。また、「Herr（ヘル）」も禁圧を受けて「下

へ落ちる tombé dans les dessous」ため（S.V, 39, 42）、「ヘルツェゴヴィナとボスニア Herzegowina und Bosnien」も解体を被る。この解体の結果、消えた Signor と Herr 以外の、残った部分がどうなるか。この残余の部分が「換喩的対象のくず」として表面に浮上してくる。

「換喩的対象 l'objet métonymique」という表現について付言しておく。隠喩と換喩の理論はラカンがセミネール第3巻の時期にヤコブソンの失語症論[16]からその発想を受け取ったものである。ある語と別の語が換喩的関係にあるとは、その二つの語が隣接的関係にあること、つまり語りにおけるシニフィアン連鎖の中で統辞的（シンタグマティック）な繋がりを持つということである。ヤコブソンの挙げる例を用いるなら、「パイプを吸う to smoke a pipe」という一連の言い回しにおいて隣接している「smoke」と「pipe」は換喩的関係にあり、（別の表現などで）「pipe」と言う代わりに「smoke」と言うことが換喩となる[17]。これをシニョレリの例に適用すると、「ヘルツェゴビナとボスニア」という文句が一連の統辞的な流れを持つ言い回しであれば、「ボスニア」という言葉は「ヘルツェゴビナ」の換喩となりうる。それが一つの語の中のシラブルの水準で見ると、「Signorelli」の中の「elli」は、それと連続する「Signor」の換喩といえる。換喩的「対象」は「Signor」や「Herr」であり、これら対象の「換喩」は「elli」や「Bo〔snia〕」である。したがって、「Bo」や「elli」が、隠喩形成の際に消失したものによる解体の副産物として生じた「換喩的対象のくず」となる（S.V, 39）。これらの副産物は、別の要素と結合して表面に現れる。つまり「elli」は「ボッティチェリ」になり、「Bo」は「ボッティチェリ」および「ボルトラフィオ」となった。分析家は、これら表面に現れた換喩的対象のくず、瓦礫を手がかりにして、無意識においてどのような過程があったのかを逆方向から探っていくことになる。

こうして、われわれは、諸先行研究において軽視されていた、「禁圧」「抑圧」「忘却」の区別を明確にすることができる。「禁圧」は根源的な〈死〉にはたらくものであり、二つ目の分数の分母の位置に関わる。「抑圧」は一つ目の分数の分母および二つ目の分数の分子にはたらくもので、分数定式の掛け算における「約分」に対応する。そして、抑圧＝消失することによって言葉が解体を受けるということが「忘却」にあたる。繰り返すが、ラカンは「Signor」が抑圧されることと「Signorelli」が忘却されることは別のことであることを強調している（S.V, 57）。たしかに抑圧は語の解体を引き起こし、語が解体することでその語は忘却を被るが、抑圧そのものと忘却は別の事象である。そして、語が解体され忘却されるとともに、抑圧部分以外の部分が「換喩的対象のくず」として表面に浮上する。

2-3 無意識のプロセスの再構成

シニョレリの例について、無意識のプロセスを段階ごとに再構成するなら、次のようになるだろう。

①〈死〉の象徴である「Herr」が禁圧される。

②「Herr」の置き換え（エテロニム）である「Signor」が抑圧される。

③「Signor」の抑圧（消失）により「Signorelli」が解体を被る。

④解体の結果「Signorelli」は忘却され、換喩的対象のくずである「elli」および「Bo」が別の要素と結合して浮上する。隠喩創造物は到来しない。

この段階ごとの整理を、アテレ、ファミリオネール、眠れるボアズにそれぞれ適用し、検討しよう。

アテレの解釈にあたっては、われわれは一つの困難に突き当たる。なぜなら、アテレはファミリオネールの機知とパラレルに、隠喩の例として挙げら

れているにもかかわらず、そこにファミリオネールのような新語創造が存在しないように見えるからである。アテレにおいて生じているのは、むしろ既存の語が新たな意味（ニュアンス）を獲得するという事態である。だが、ラカンはこの事例をも「置き換え」の観点から捉えており、そこでは「abattu」から「atterré」への置き換えという隠喩があるとされる（S.V, 32）。しかし、「atterré」はボシュエの時代にはもとの「terre」のニュアンスを保持していたのである（S.V, 32）。新語の創造と新たな意味の獲得をどのように折り合わせて理解できるだろうか。そこでわれわれは次のような解釈を行う。ここには二種類の「atterré」がある。つまり、「terre」の意味を持っていた旧「atterré」と、「terreur」の意味を持った新「atterré」である。新たな意味の獲得においては、かつての意味の語を、新たな意味の同じ語で置き換えるということが起こっているのではないか。こう考えれば、一見すると語の形が変わっていないように見える「atterré」の例を、ファミリオネールの例と同様に考えることができる。したがって、シニョレリの例と同様にアテレにおける無意識のプロセスを次のように整理できる。

①〈恐怖〉の象徴である「terreur」が禁圧される。
②「terreur」の置き換え（同形意義）である「terre」が抑圧される。
③「terre」の抑圧（消失）により「atterré」が解体を被る。
④解体の結果、terre の意味を持つ「atterré（ラカンは abattu と仮称する）」が忘却され、そこに再び新しい意味を持つ「atterré」が隠喩的に創造される。

ファミリオネールの機知については次のようになる。なお、ラカンによって明示されていない項は空欄で示す。

①〈　〉の象徴である「？」が禁圧される。
②「？」の置き換え（　）である「familier-famille」が抑圧される。
③「familier-famille」の抑圧（消失）により「　」が解体を被る。
④解体の結果、familier-famille の意味を持つ「　」が忘却され、「famillionnaire」が隠喩的に創造される。

この例では、隠喩的創造が行われる起点となった元の言葉は、抑圧される「familier-famille」を一部とするより大きな語ではなく、「familier-famille」の全体である。したがって、解体による忘却は起こっていない。しかし、それにもかかわらず新語創造において「famill」という語形は再び現れており、これが「millionnaire」と圧縮されて「famillionnaire」を合成している。しかし、この隠喩的創造において再び現れた「famill」は、もとの「famille」の意味ではない、新しい意味を帯びているはずである。したがって、この例はアテレと同じように旧い意味の語を新しい意味の同じ語（形）で置き換えるということが起こっていると考えられる。しかし、アテレとは異なってさらに「millionnaire」との圧縮が生じている。

眠れるボアズについては次のようになる。

①〈　〉の象徴である「？」が禁圧される。
②「？」の置き換え（　）である「ボアズ」が抑圧される。
③「ボアズ」の抑圧（消失）により「　」が解体を被る。
④「ボアズ」は「彼の麦束 sa gerbe」に置き換えられ、この「彼の麦束」が新たな意味を帯びることになる。

この例ではファミリオネールの例と同じく、元の言葉の解体は起きておらず、元の言葉「ボアズ」の全体が置き換えられ、抑圧を受けている。したがって解体による忘却は起きていない。だが、アテレと異なるのは、われわれがヴィクトル・ユゴーのこの詩を読むときに、必ずしもこの「ボアズ」につ

いて考えないことはないという点である。ラカンが言うように、「atterré」についてわれわれはもはや語源の「terre」を意識することはない（S.V, 55）。しかしわれわれがこの詩を読むときには、「彼の麦束」が明らかに「ボアズ」を置き換えたものであることを把握する。この問題については、ファミリオネールとの共通性を考えることで解釈可能であろう。すなわち、ファミリオネールの機知においてもわれわれはそこに圧縮された素材としての「familier」を読み取ることが可能であるが、この「famillionnaire」が時代とともに日常語としてランガージュに定着した場合、もはや「familier」の意味を読み取ることがなくなるだろうということである。同様に、「彼の麦束」もまた、それが詩的運用を超えて日常語になったとすれば、その時代の人々はもはやそこに置き換えられた「ボアズ」を見ることはなく、「麦束」を全く新しいニュアンスを持つ語として見ているだろう（逆に、抑圧された語を再び発掘するのが分析の作業である）。

アテレ、ファミリオネール、眠れるボアズを比較すると、旧い語の置き換えについて、三つの段階的な差異を見出すことができる。つまり、アテレは旧い語を全く同じ語（しかし新しい意味を持つ）で置き換えており、ファミリオネールでは旧い語を、その語に改変を加えた新しい語（「familier」の語形は保存されているが「millionnaire」が付加されている）で置き換えており、眠れるボアズでは旧い語を全く別の既存の語で置き換えている。その結果、アテレと眠れるボアズは別の経路を通って既存の語の新たな意味獲得が生じており、語の改変が生じたファミリオネールにおいてのみ新語創造が起きている。

以上を踏まえて、シニョレリ、アテレ、ファミリオネール、眠れるボアズを、「解体（忘却）」と「新たな意味の獲得」という二つのカテゴリーが取りうる四つの組み合わせに当てはめて、次のように整理することができるだろう（下表）。なお、「解体（忘却）」が「−」であるのは、抑圧される要素が元の語の一部ではなく全体に及んでいることを意味している。また、「新たな意味の獲得」が「−」であるファミリオネールとシニョレリには、新語が創造されたか否かという結果の違いがある。

	シニョレリ	アテレ	ファミリオネール	眠れるボアズ
解体（忘却）	＋	＋	−	−
新たな意味の獲得	−	＋	−	＋

おわりに

本稿では、フロイト『機知』をラカンが解釈するセミネール第５巻の議論について、諸先行研究の批判的検討と「隠喩」の機制の再構成・再整理を試みた。先行研究においては、とくに「抑圧」と「禁圧」の違いが見落とされていたために、隠喩の定式に関する厳密な認識を構築できなかったことが明らかになった。また、シニョレリ、アテレ、ファミリオネール、眠れるボアズを比較することで、これらを隠喩の四つのヴァリエーションに分類することができた。この整理を基盤にして、今後の研究が改めてラカンのテクストを厳密に捉え直すことが望まれる。

本稿が扱えなかった課題はいくつもある。たとえば、「抑圧」と「禁圧」がそれぞれどのような過程であるかはさらに多面的に考察される必要がある。また、眠れるボアズについては、セミネール第３巻や『エクリ』の「文字の審級」など、さらに広くラカンのテクストを検討する余地が残されている。

そして、本稿に続いて取り組むべき研究は「換喩」の機制であり、そこから隠喩と換喩を総合した言語理論や、「欲望のグラフ」解釈に進む必要がある。さらにその先には、隠喩を「症状」、換喩を「欲望」と見るラカンの精神分析理論全体へと、その厳密性を保持しながら拡張していかなければならない。

注釈

（1）四つの隠喩事例の内容については次の網羅的かつ簡潔な紹介を参照のこと。cf. 佐々木（1984），pp. 162-203 および Blanco（2002），pp. 87-8。
（2）cf. Blanco (2002), p. 87
（3）cf. Blanco (2002), p. 86
（4）原（2002）、p. 104
（5）川崎（2007）、p. 122
（6）川崎（2007）、p. 123
（7）cf. 川崎（2007）、p. 125
（8）川崎（2007）、p. 125
（9）川崎（2007）、p. 125
（10）川崎（2007）、p. 126
（11）片山（2012）、p. 29
（12）片山（2012）、p. 36
（13）片山（2012）、pp. 36-7
（14）片山もまた「familier あるいは famille」と一括している。片山（2012）、p. 36。
（15）ラカンはセミネール１巻および３巻でも「抑圧」と「禁圧」の区別について触れている（cf. S.I, 65, S.III, 57）。ただし、１１巻でラカンが「禁圧 ***Unterdrückung***」について論じる中で、「『Signor』、『Herr』という言葉は下へ移行する passe dans les dessous」とも言われており、あたかも「Signor」と「Herr」の両方が「禁圧」されるかのようである（***S.XI, 29***）。本稿ではさしあたり、セミネール５巻までの議論に限定して読解を進める。
（16）cf. 「言語の二つの面と失語症の二つのタイプ Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances」（1956）、ヤコブソン（1993[1973]）pp. 21-44
（17）cf. ヤコブソン（1993[1973]）、p. 34。とはいえ、ラカンにおける「換喩」の内実についてはいまだ解釈の分かれるところである。片山は「famille」が「familière」と「millionnaire」の双方に対して「換喩的な隣接関係にある」と述べている。cf. 片山（2012）、p. 27。我々のとる観点からは、これらはむしろ同形意義の関係にあり、置き換えの関係にあるという意味で、隠喩的な相似的関係にあることになる。

文献表

・Freud, S. (1948[1940]). Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten. *Gesammelte Werke*. VI. Imago Pbulishing. 邦訳：ジグムント・フロイト（1971[1970]）（生松敬三訳）「機知--その無意識との関係--」、『フロイト著作集４』所収、人文書院
・Lacan, J. (1981). *Les Psychoses. Le Séminaire livre Ⅲ* (1955-1956). Seuil. 邦訳：ジャック・ラカン（1996[1987]）（ジャック＝アラン・ミレール編，小出浩之・鈴木國文・川津芳照・笠原嘉訳）『精神病【下】』、岩波書店
・Lacan, J. (1998). *Les formations de l'inconscient. Le Séminaire livre V* (1957-1958). Seuil. 邦訳：ジャック・ラカン（2005）（ジャック＝アラン・

ミレール編, 佐々木孝次・原和之・川崎惣一訳)『無識の形成物【上】』、岩波書店
・Lacan, J. (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le Séminaire livre XI* (1964). Seuil. 邦訳：ジャック・ラカン（2022[2020]）（ジャック＝アラン・ミレール編, 小出浩之・新宮一成・鈴木國文・小川豊昭訳)『精神分析の四期本概念【上】』、岩波文庫
・Blanco, M. (2002). Le trait d'esprit de Freud à Lacan. *Savoirs et clinique*, 1(1), 75-96.
・ロマーン・ヤコブソン（1993[1973]）（川本茂雄 監修)『一般言語学』、みすず書房
・佐々木孝次（1984)『ラカンの世界』、弘文堂
・原和之（2002)『ラカン　哲学空間のエクソダス』、講談社選書メチエ
・川崎惣一（2007)「無意識のシニフィアン的構造　--機知のラカン的解釈について--」、城西国際大学紀要、城西国際大学紀要委員会 編 15 (3), 119-131.
・片山文保（2012)「機知と他者　--フロイト・ラカンの機知論について--」、明星大学研究紀要−人文学部、明星大学人文学部研究紀要編集委員会 編 48, 19-38.

超越の意味作用を問う
―レヴィナスにおける「痕跡」概念の展開―

早稲田大学　藤本崇史

序

本論文の目的は、エマニュエル・レヴィナスにおける「痕跡（trace）」概念の展開とその意義を示すことである。痕跡という、絶対的に〈他なるもの（Autre）〉の過去性に纏わる重要な概念は、論文「他者の痕跡」（1963 年）において唐突に現れてきたわけではない。『著作集』編者のカランとシャリエが正当に指摘するように、『全体性と無限』（1961 年）前後の彼の課題は、何よりもまず「存在の彼方への超越こそが究極的な意味作用（signification）[1]であり、その他の意味作用は全て超越から出発して《意味すること（signifier）》を受け取る」（*Œ2*, 36/33）という事態を示すことにあり、この際に「痕跡」が既に術語として用いられている[2]。したがって「痕跡」概念の展開を追究することは、存在の彼方への超越の意味作用を問うという、この時期のレヴィナスが最も重視した問題系に取り組むことに繋がるだろう。

「痕跡」概念を中心的に論じた先行研究として上田（2001）が挙げられるが、これには二つの問題がある。それは第一に、成熟した痕跡論が展開された「意味作用と意味」（1964 年）に専ら依拠した分析が為されるため、「痕跡」それ自体が如何にして導出されたのかという視点が欠けていること[3]、第二に、「意味作用と意味」を論じる際に『存在の彼方へ』（1974 年）の議論が援用されるため、著作ごとの自律性が担保されていないことである。故に超越の意味作用を問うという、彼の関心に即した考察が十分になされたわけではない。

これに対して我々はレヴィナスと歩みを共にしつつ、「痕跡」概念の展開を丁寧に追うことで、この問いに向き合うこととなる。先取りすれば、彼は「顔」の過去性を強調するためではなく、むしろ「顔」の現出なき状況における超越の意味作用を考えるべく、「痕跡」概念を導入したのである。そして顔の過去性の強調については、「痕跡」概念の内実の変容に伴う思索の深化として捉えられるべきだと、我々は主張することとなるだろう。

本論において我々は、まず草稿「意味作用」（1961 年）を検討し、黎明期の「痕跡」概念の内実を確認する。次いで草稿「隠喩」（1962 年）の分析を通じて、意味作用と意味とが隔たった象徴体系としての隠喩に対するレヴィナスの関心を浮き上がらせつつ、「痕跡」概念との相違を明かす。最後に「他者の痕跡」（1963 年）を検討し、『全体性と無限』の「顔」の議論が痕跡論に組み込まれたことを確認し、ひいては「痕跡」概念の変容を示す。

１．象徴体系としての痕跡 ――「意味作用」（1961 年－62 年）の分析

草稿「意味作用」で主に論じられているのは、顔が現出しない状況において、超越という「意味作用（signification）」へと向かう志向についてである。この時点のレヴィナスは、意味作用へと向かう志向を、記号間の隔たりを通じた象徴関係として考えている。

> それ故ここでの志向性は、はっきりと異なった或る構造を有する。すなわち志向性は、何らかの仕方で同一性と関係する思惟とは全く反対に、諸記号間の隔たりを通じて意味内容（signification）を思念するのである。
>
> こうして思考はその直線的な（en ligne droite）傾向から逸脱し、この屈折そのものによって、まさしくこの象徴体系のこの弁別機能によってのみ接近される意味作用を描き出すのだろうし、この象徴体系において

は、或る記号は別の記号を側面的に(latéralement)[4]思念するのであって、意味内容（signification）自体を思念するわけでは全くなく、象徴体系においては、直観のあまりに一面的な廉直さ（droiture）があらゆる瞬間に修正を受ける。象徴体系の素晴らしさはここにあるのであり、欠陥ではない。（*Œ2*, 359f./371）

意味作用へと向かう思惟のこの「志向性」は、通常の認識論的な志向性や、感覚論的な志向性とは区別される。認識論的な志向性であれば、直線的に対象へ向かうノエシスーノエマ関係として解され、感覚論的な志向性であれば、与えられたヒュレーに対するモルフェーの直線的な意味付与（Sinngebung）として解されるべきであろう。

ところがこの意味関係における志向性は、「屈折」した「側面的」な関係であり、意味作用へと向かう思念は、記号間の隔たりを通じてのみ可能となる。この際、我々は意味作用／意味内容それ自体を直接的に思念したり、直観することもできない。つまり思惟は意味作用へと赴くことはできるものの、それは現出する諸々の「象徴」が示す意味を通じてのみ可能なのであり、その志向は「記号間の隔たり」を通じた「象徴体系」として考えられるのである。

たとえ〈他人（Autrui)〉が~~それ~~私にその顔を見せないとしても、世界への〈他人〉の現前（présence）はすぐさま私に関わり、私を思念し、{私によって予期的に探求される}。この予期（attente）は、まず諸々の記号自体を通じて表明される。{他人}が生み出す諸記号は、意味されたもの（signifié）へと、弁別的に他の記号へと単に送り返すだけではないし——他人の芸術作品は{単に}他人が作り出す世界へ{送り返す(renvoie[nt])だけではないし}、他人の~~ハンマー~~道具は他人が追求する実践的な諸目的へ送り返すだけではないし、他人の言葉は他人の観念へ送り返すだけではない。こうした諸記号は他人自身へと導く。他人の諸記号は——他人の痕跡であり、遺物であり、砂上の足跡である。痕跡が私を他人へと導く。(*Œ2*, 366f./378)

対面の状況にあらざる場合にも、他人の諸々の記号を通じて、その現前が私に与えられるのだとレヴィナスは考えている。ここで我々は、意味作用へと向かう志向が象徴体系に属すると捉えられており、他人の諸記号——遺された芸術作品、道具、言葉——が「遺物」や「砂上の足跡」と同一視された上で「痕跡」と呼ばれていることに注目しよう。つまりこの「痕跡」は他人の遺した文化的な記号であり、諸事物の痕跡を意味している。だがこうした「痕跡」の位置付けは、第三節で分析する論文「他者の痕跡」において大きく変化する。先取りして述べるならば、「他者の痕跡」において「痕跡」は決して諸事物の痕跡ではなく、ただの記号でもないと明言された上で、もはや超越の意味作用へと赴く思惟それ自体ではなく、その特殊な能意性（signifiance）として論じられることとなるのである。

文化的な記号は、いわば記号を配信する者の不在（absence）において配信される。　{この不}在（{Cette ab}sence）は必ずしも、通過の際に或る両義的な痕跡を残した者の実際の隔たり（éloignement）というわけではない。この不在は、あらゆる記号のいわば謎めいた、それ故に両義的な性格のうちにある。[後略]

ところで~~記号を用いる~~言語~~は、同時にあらゆる記号の乗り越えである。これ~~は、自らが配信する記号をあらゆる瞬間に解錠し、自らの固有の体系と固有の文体を打ち砕くために、意味するもの自身がこの表明のうち

に現前するような、意味する仕方である。(*Œ2*, 368f./380)

続く箇所では、言語における意味関係が、文化的な記号と対比される形で論じられる。『全体性と無限』での「顔」は発話を介した他人の表明であり、意味するものたる当人が現出に居合わせることで、己の形態を絶えず解体すると考えられていた[5]。だが「顔」とは異なり、文化的な記号の現出に他人は居合わせることがない。記号の両義的な性格とは、何らかの意味をもつにもかかわらず、配信者が居合わせない以上、その意味が十全かつ一義的には示され得ない、というものである。故に他人の記号は「謎めいた」性格を有する。

かくしてこの箇所から、「他人の記号」の例として、芸術作品や道具と併置されていた「言葉」が、既に書かれたもの、或いは既に話されたもの、といった過去性を有することがわかる。対面の関係における言語行為については、発信者たる〈他人〉が居合わせることで、言説の意味を一義的に定めることが可能となる。だが、常に過去のものである「他人の記号」については難しい。意味は多義的なままであり、本当のところは謎のままなのである。

以上のように草稿「意味作用」を確認して明らかにされたことは、以下の三点となる。それは第一に、他人の「顔」の直接的な意味創設とは別様なる、超越との意味関係が「他者の痕跡」（1963 年）以前に構想されていたこと、第二に、当人がその現出に居合わせることのない「他人の記号」として「痕跡」の語が用いられ、その過去性について触れられていること、最後に、この時点では痕跡＝「他人の記号」が芸術作品や道具を意味する「文化的な記号」であるが故に、「記号間の隔たり」を通じた「象徴体系」であると考えられるに留まっていること、である。

２．象徴体系とは区別される痕跡 ――「隠喩」（1962 年）の分析

次いで我々は、翌年の講義「隠喩」を検討する。草稿に付されたメモの冒頭では、「隠喩とは意味／方向（sens）の移転を指す」（*Œ2*, 323/335）と述べられている。これは講義の冒頭でも用いられ[6]、類比による関係付けには留まらない「思考の尺度の彼方」（*Œ2*, 328/340）を思考する可能性として、「超越、存在の上方、もしかすると神のような、或る幾つかの哲学的な語」（*Ibid.*）が「典型的な隠喩」（*Ibid.*）として挙げられている。それではこうした隠喩が生起する場は、超越の意味作用へと赴く思惟を可能にするものなのだろうか。

> そして最後に、もし単純な或いは字義通りの意味が隠喩によってしか乗り越えられないのならば、隠喩が生起する場である言語は思考の単なる付録でも単なる道具でもなく、ノエシスからノエマへの志向性それ自体におけるよりも根本的に卓越した意味／方向（sens）において、思考が自分自身の外に出るという独特の（originale）志向性となるであろう。｛あらゆる志向性の彼方へと導く志向性があり得るかのように。｝(*Œ2*, 329/341)

レヴィナスは言語それ自体が有する意味／方向（sens）を、思考が自分自身の外に出る、と解した上で、これを卓越した独特の「志向性」として考えている。しかし他方で、隠喩それ自体は全き〈他なるもの〉を指示するわけではない。

> とはいえ言語と意味作用の普遍的な隠喩性は、この事実そのものにより、隠喩の内に刻まれた超越の価値低下を証明する。隠喩において告げられる彼方さえ、言語にとっては完全に他である他性への移行を表すの

ではない、というのも文脈の外へ出ることはひとつの抽象となるからであり、まさしく隠喩の普遍性がこれを証明する。隠喩の普遍化は超越の断罪である。それ故に、隠喩は神とのパロールとはなり得ない。このような隠喩は、芸術――現実の超越ではなく戯れの超越――を復権させるだけである。［略］

~~Que d'~~ 言語や文化の能意性（signifiance）とは別の｛ある｝能意性の形が可能~~である~~｛ではないのか｝？――我々は実際そう考えるのだ。(*Œ2*, 337f./350f.)

超越や神といった「隠喩」は、思考が自身の外に出ることを可能にするものであり、卓越した「志向性」なのであった。他方でレヴィナスは、隠喩が文脈から離れた瞬間に、普遍や抽象という中立的なものに解消されることを問題視する。これはすなわち、絶対的に〈他なるもの〉である超越の他性が中立化されてしまう事態を招く。こうした展開を彼は望まない――これでは意味作用へと赴く思惟の検討が、『全体性と無限』において「他性の中性化」であると批判されたハイデガー存在論と同じものになってしまう[7]。故に我々を超越へと赴かせるのは、言語における「別の｛ある｝能意性」であり、隠喩ではない。隠喩は「戯れの超越」である芸術の復権に与するだけである。だが彼は、言語が超越へと赴く可能性までをも放棄するわけではない。

しかし非人称的に為される独り語としてではない言語――そして諸々の隠喩のうちで明らかにされる存在を語る言語――は、文化的ではない別の志向、世界を超えて〈他人〉へと導く或る移転によって引き起こされる限りで倫理的である別の志向を含んでいるのではないか。

意味作用

なぜなら存在を語る隠喩から出発するから

我々はここで、思惟は自らに馴染み深い意味の彼方へと運びうるのでは｛ない｝か、~~それは自らを~~と自問［す］べきである。(*Œ2*, 339/352)

この草稿「隠喩」では、「痕跡」概念が直接的に論じられているわけではない。しかし我々は、先に見た「文化の能意性」ないしこの引用箇所の「文化的ではない別の志向」という表現に注目した上で、レヴィナスにおける隠喩の問題を体系的に論じた Del Mastro（2013）の研究を参照することで、「痕跡」概念の扱いの変化の一端を示すことが可能である。この研究では文化的な志向、すなわち芸術や文化における隠喩を「相対的隠喩（métaphores relatives）」、現実の超越へと我々を赴かせる隠喩を「絶対的隠喩（métaphore absolue）」と呼ぶカランの表現を踏襲した上で、後者を可能にする唯一の形態が「顔（visage）」だとされている[8]。さらにレヴィナスにおけるこの二種類の隠喩の評価を追いつつ、Del Mastro は「世界に遺された諸痕跡」[9]であるような事物の痕跡を超えた「本物の痕跡(trace authentique)」[10]を「絶対的隠喩」に帰する[11]。顔を「絶対的隠喩」と解することの妥当性や、これが如何にして超越の意味作用へと赴く思惟を可能にするのか、という点についてこれ以上は踏み込めないものの、少なくとも草稿「隠喩」における多様な隠喩の検討は、文化的な諸記号が超越を意味する痕跡ではないことを明かしている[12]。痕跡が依然として、超越との意味関係を可能にするものなのであれば、当然「痕跡」概念は再考されなければならない。

３．〈他人〉に先立つ意味作用 ――「他者の痕跡」（1963 年）の分析

本節では「他者の痕跡」（1963 年）を分析する。ここでレヴィナスは痕跡を、発話を介した〈他人〉の表明の仕方である「顔」が由来する「彼方(au-

delà)」、つまり超越が意味することだと考えた上で[13]、「痕跡は他の記号のような記号ではない」（*EDE*, 278/291; *HAH*, 66/97）と主張する。実際、草稿「隠喩」の検討は、超越の意味作用へと赴く「絶対的隠喩」としての「本物の痕跡」が文化的な諸志向とは区別されるという事態を明かすものであった。つまり「他者の痕跡」における痕跡概念は、文化的な諸記号とは既に手を切りつつ、その内実の変容を被っている。故に我々がこれから取り組む問題は、以下の二つである。それは第一に、痕跡が他の記号一般に対して有する特異性とは一体如何なるものなのか、という問いである。そして第二の問いは、他人の「顔」の方が痕跡と捉え直されることで、痕跡の非直線性テーゼと、「顔」が直接的に意味を創設する、という『全体性と無限』の主張が齟齬をきたすのではないか、という問いである。

> 意味されたもの（signifié）と意味作用との間の関係は、痕跡において、相関関係ではなく、非直線性（*irrectitude*）そのものである。媒介的で間接的なものと見做されている記号と、意味されたものとの関係は、依然として直線性（rectitude）であり、というのもそれは超越を中立化する非隠蔽性（dévoilement）[14]であるからだ。痕跡の能意性は、我々を、直線性に変換不可能で（これは非隠蔽性と存在の秩序においては考えられぬことだが）、不可逆的な或る過去に対応する、或る側面的な（latérale）関係のうちに位置付ける。（*EDE*, 277/289; *HAH*, 64/95）

草稿「意味作用」において、「他人の痕跡」は記号の隔たりを介した象徴体系として考えられ、「砂上の足跡」と同一視されていたのだが、草稿「隠喩」では、記号間の象徴体系は、芸術や文化の復権を可能にする以上のものを持っておらず、およそ存在の彼方の超越という絶対的に〈他なるもの〉へと向かう思考を可能にするものではないと捉え直されていた。レヴィナスはこうした文化的記号の能意性に、「直線性に変換不可能」なものとしての痕跡の能意性を対置する。これは「痕跡としての痕跡」（*EDE*, 281/294; *HAH*, 68/101）という語によって、単なる象徴関係に過ぎない諸事物の痕跡とは区別される。以下では、レヴィナス自身が用いた石の例を検討することで、この特異な痕跡概念をいっそう明確に理解し、ひいては「痕跡」がもつ、一般的な諸記号に対する固有性を明かす（第一の問いへの答え）。

> 痕跡におけるこの状況――これを我々は彼性（*illéité*）と呼んだ――は、諸事物の中で始まるのではない。なぜなら諸事物は、それら自身によって痕跡を残さず、諸々の結果を生ぜしめる、つまり世界の中にとどまるからである。一つの石が或る別の石に擦り傷を付けた。その擦り傷は確かに、一つの痕跡と見做されうる。しかし実際には、石を手にした人間がいなければ、擦り傷は一つの結果でしかない。山火事が雷の痕跡でないのと同様に、その擦り傷は痕跡ではない。原因と結果は、時間によって分離されていても、同じ世界に属するのだ。［中略］すなわち、諸事物を特徴付ける諸痕跡は、現前のこの充実の一部を成すのであって、それら痕跡の歴史には過去がないのである。痕跡としての痕跡は、単に過去に至るだけではなく、痕跡としての痕跡は、なおも私の時間の内で整置される如何なる過去、如何なる未来よりも遠い過去への、永遠が浮かび上がる〈他なるもの〉の過去――全ての時間を一つに集める絶対的過去――への、過ぎ行き（*passe*）そのものなのである。（*EDE*, 281/294; *HAH*, 68f./101f.）

たとえば石の擦り傷が、ヴェスビオ山の噴火によって付いたとする。この場合、ヴェスビオ山の噴火という出来事と、傷付いた石の発見という出来事との間には、当然時間的に隔たりがある。しかしこれらは同じ世界の連続した時間におけるふたつの出来事であり、我々がこの石を手にしたところで、同じ世界の過去を単に想起、或いは想像する可能性をもつに過ぎない。同様に、獣の足跡や犯罪者の遺留品、古代文明の遺跡など諸事物の痕跡は、同じ世界における過去を指意するだけである。「誰かの痕跡はその者の過去を指意するのではなく」（*EDE*, 282/295; *HAH*, 69/102）とあるように、痕跡が遺された出来事が生じた過去は、意識において再現前化されうる時間に過ぎず、「絶対的過去」ではあり得ない。

これに対して、絶対的に〈他なるもの〉、すなわち超越の意味作用が遺した「痕跡としての痕跡」は特異な痕跡であって、「なおも私の時間のうちで整置される」ような、潜在的な諸地平を指すものではあり得ない。これが第一の問いへの応答となろう。この痕跡は、他の諸記号とは異なり、現前に決して回収されることのない、「全ての時間を一つに集める絶対的過去」へと赴かせる。そしてあらゆる時間はこの際、現在ではなく、意識に回収不可能なこの「絶対的過去」に帰されることとなる。

続いて第二の課題、すなわち「顔」における直接的な意味創設との関係を問おう。

> 意味する（*signifier*）が指標する（*indiquer*）に等しいとしたら、顔は意味しないもの（insignifiant）であることとなるだろう[15]。[中略]〈他人〉は絶対的に〈不在なるもの（Absent)〉から生ずる。しかし、〈他人〉と、他人がそこから到来するところの絶対的に〈不在なるもの〉との関係は、この〈不在なるもの〉を指標しないし、暴露（*révéler*）しない。(*EDE*, 276/288; *HAH*, 63/93)

この引用箇所で、レヴィナスは「意味する」を「指標する」から区別する。隠喩をはじめとする文化的な諸記号は「他性の中性化」、つまり超越を普遍や抽象へと一元化するが故に、草稿「隠喩」の時点で批判的に捉え直されていた。換言すれば、指標作用として解されうる全ての意味作用は、それが非直線的なものであれ、決して超越の意味作用ではない。痕跡は何かを一意的に指標しない。ここから第二の問いへの応答、すなわち「痕跡」概念の非直線性テーゼと、顔の直接的な意味創設とを矛盾なく結びつける仕方が示される。それは超越を絶対的に〈不在なるもの〉と考え、この不在なる超越それ自体を〈他人〉の顔に先立つ意味作用／意味内容（signification）として捉える、というものである。

『全体性と無限』において、顔はいかなる媒介もない、〈他人〉の直接的な現出であり、その意味創設においては意味作用たる〈他人〉と、意味されたものたる顔との如何なる志向的隔たりもないのであった[16]。そして草稿「意味作用」では、直接的な意味創設である顔にあらざる場合においても、主体が超越から意味を受け取る可能性として、二次的な象徴関係である「他人の記号」としての痕跡が検討されていた。しかし草稿「隠喩」においては、非直線的な象徴関係である隠喩ですらも、超越を中立化せしめるものとして棄却され、文化的な諸事物の痕跡とは別の能意性が示唆される。そして「他者の痕跡」では、記号による媒介なき直接的な〈他人〉との邂逅の場である顔の方が「痕跡」と捉え直された上で、「〈他人〉は絶対的に〈不在なるもの〉から生ずる」（*EDE*, 276/288; *HAH*, 63/93）と主張される。この「痕跡」が意味

する〈不在なるもの〉としての超越は、「顔がそこから到来するところの彼方（*au-delà*）」(*EDE*, 277/290; *HAH*, 65/96)であると捉えられるように、「顔」を直接的に創設する〈他人〉よりも古き意味作用である。

だが、この「存在の彼方」ないし〈不在なるもの〉としての超越の意味作用／意味内容それ自体をもはや直接的に問うことはできない。というのも先に述べた通り、「超越」「神」といった隠喩自体は「完全に他である他性への移行を表すのではない」（*Œ2*, 339/352）ものとして捉えられたからである。さらに先行研究が指摘するように、超越の意味作用／意味内容それ自体も否定的文脈、すなわち超越の自同性を前提とした「不在」や「彼方」という語を用いてしか言表できない[17]。超越の意味作用それ自体へと赴く思惟を言表することのこうした不可能性から、「他者の痕跡」のレヴィナスの関心は、痕跡において超越が意味する仕方を記述することへと向かっている。そしてそれはもはや、存在論的言語に従属するようなあらゆる記号意味論とは手を切った「人称的秩序」（*EDE*, 272）において、顔の表出に居合わせる二人称の〈他人〉に先立つ「三人称の彼性（*illéité*）」（*EDE*, 278/290; *HAH*, 65/96）と名付けられることとなる。

〈他人〉に先立つ意味作用としての超越に人称性を与え、その能意性を論じるという議論の方向性は、神学的な諸命題を思い起こさせるかもしれない。しかしこうした議論は、「世界の背後の或る「別の世界」」（*EDE*, 275/286; *HAH*, 62/91f.）、すなわち現れが由来するところの、何らかの背面世界を念頭に置いたものではないし、超越ないし神の実在性を素朴に肯定するような議論ではもちろんあり得ない。この「彼方」は「非隠蔽性（dévoilement）と隠蔽（dissimulation）とから徹底的に逃れている、或る《不在であること（absence）》」（*EDE*, 275/287; *HAH*, 63/92）を意味するのであって、痕跡が意味する「彼方」の《不在であること》は、いかなる存在論的な二項対立にも属さぬ第三項なのである。

結論

『全体性と無限』第三章で、〈他人〉の顔が直接的な意味創設であると主張したレヴィナスは、その後、顔の現出がない状況で、如何にして我々は超越の意味作用へと向かうことができるのか、という問題に着手した。草稿「意味作用」では、意味作用と意味されたものの非直線性を主張し、「痕跡」の語を用いて直接性なき他人の現前を論じたが、この痕跡は芸術作品や道具、言葉に代表される、他人の文化的諸記号を念頭に置いたものであった。

他方で草稿「隠喩」においては、超越の中立化、ひいては価値低下に与するものとして、記号間の象徴関係である隠喩を批判したが、その理由は「文化的な志向」として芸術作品や文化といった戯れの超越を復権させるものに過ぎないから、というものであった。「痕跡」概念が超越の意味作用と非直線的な関係を有していたとしても、その実態が文化的な諸記号にすぎないのならば、これらは「戯れの超越」しか意味しない。それ故に、意味作用と意味されたものとの非直線的な関係それ自体は、超越の意味作用を問うに際して必要条件でしかないということになり、痕跡を論じるには不十分である。ここで彼は、超越の意味作用へと赴く志向をあらゆる象徴関係から外し、この志向を可能にする痕跡も、現前を構成する潜在的な諸地平からは区別した。

「他者の痕跡」においては、〈他人〉の顔が「痕跡としての痕跡」として捉え直され、これが〈不在なるもの〉という彼方に由来する、と主張されるようになった。これは意味の直接的創設であった〈他人〉の顔に先立つ意味作

用として、〈不在なるもの〉たる超越を位置付ける作業である。加えてこの論文の記述は、草稿「隠喩」にもみられた、超越の意味作用／意味内容それ自体を言表することの不可能性の問題を踏まえている。結果的にレヴィナスは、存在論的言語から距離を取るべく、普遍化や中立化に汲み尽くされ得ない超越の能意性に「彼性」という人称的秩序を与えることとなった。顔の現出なき場における超越の意味作用を問う、という課題から出発したレヴィナスだが、「他者の痕跡」においてはむしろ、『全体性と無限』における顔の議論を痕跡論へと接続することとなった。「痕跡」概念の内実の変化を追うという本稿の目的は、以上のようにして達せられたといえる。

参考文献

一次文献からの引用・参照については略号を使用し、邦訳のあるものは原書／邦訳の順で頁数を記載した。本文中の引用は、既存の邦訳を参考にしつつ、全て執筆者が新たに訳出したものである。

【一次文献】

Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961). Livre de poche, 2000. (= *TI*)
［藤岡俊博訳『全体性と無限』講談社, 2020 年］
——. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1967). J.Vrin, 2013. (=*EDE*)
［佐藤真理人他訳『実存の発見』法政大学出版局, 1996 年］
——. *Humanisme de l'autre homme* (1972). Livre de poche, 1990. (=*HAH*)
小林康夫訳『他者のユマニスム』書肆風の薔薇（現 水声社）, 1990 年］
——. *Œuvre 2 : Parole et silence – et autres conférences inédites au Collège philosophique*. Grasset, 2011. (=*Œ2*)
［藤岡俊博他訳『レヴィナス著作集 2 哲学コレージュ講演集』法政大学出版局, 2016 年］

Merleau-Ponty, Maurice. *Signe* (1960). Gallimard, 1960.
［廣瀬浩司訳『精選 シーニュ』筑摩書房, 2020 年］

【二次文献】

Calin, Rodolph. «La Métaphore absolu. Un faux départ vers l'autrement qu'être». in *Chaiers de philosophie de l'Université de Cean*, n° 49, Presses Universitaires de Caen, 2012, pp. 125-142.
Del Mastro, Cesare. *La métaphore chez Levinas : une philosophie de la vulnérabilité* (2012). Lessius, 2013.
犬飼智仁（2019）「レヴィナスにおけるメタファー論」『文学研究論集』明治大学大学院, 第 50 号, 15－26 頁.
上田和彦（2001）「痕跡の両義性―エマニュエル・レヴィナスの「痕跡」について」『言語態』東京大学駒場言語態研究会, 第 2 号, 26－44 頁.
関根小織（2007）『レヴィナスと現れないものの現象学―フッサール・ハイデガー・デリダとともに反して―』晃洋書房.
村上暁子（2012）「レヴィナスにおける〈彼〉の人称的秩序による他性の意味論―デリダの批判をめぐって」『フランス哲学・思想研究』日仏哲学会, 第 17 号, 142－150 頁.

[1] 基本的に signification は「意味作用」と訳出したが、一部の引用箇所では文意が伝わりにくくなることから、適宜「意味内容」の訳語を用いている。
[2] この時期のレヴィナスの活動を簡単に示しておくと、『全体性と無限』が国家博士号請求論文の審査を受ける前の 1961 年 2 月 28 日に「意味作用」と題した講演が行われており、その中で「痕跡」の語が用いられている。そして翌年 2 月 26 日には、講演「隠喩」が行われている。更に 63 年 1 月 16 日－17 日に行われた講演「意味とは何か」は、論文「意味作用と意味」（1964 年）の前半部を成すものである。そして「意味作用と意味」の後半部は、同年 5 月 20 日の講演「痕跡」に基づいた同年 9 月の論文「他者の痕跡」の組み入れである。cf. *Œ2*, 368f./380.
[3] もっともこの点については、同論が『全体性と無限』公刊直後の草稿群を含む『著作集』第二巻の出版以前に著されたものであるため、致し方ないところである。だが今日、レヴィナスの「痕跡」論を再考する際に、「レヴィナスが「痕跡」という考え方を示した出発点」（上田, 2001: 31）を論文「意味作用と意味」（1964 年）に求めるのは適切ではない。
[4] レヴィナスがこの「側面的に（latéral）」という語を用いるとき、念頭に置かれているのはメルロ＝ポンティである。この講演「意味作用」の前年に出版された論集『シーニュ』（1960 年）にも収められた論考「間接的言語と沈黙の声（Le langage indirect et les voix du silence）」（1952 年）は、ソシュールの『一般言語学講義』における記号概念の検討から始まる。ここでメルロ＝ポンティは、意味が諸記号間の相互関係によってのみ生ずると述べるのだが、こうした記号間の関係は「記号から記号への側面的な関係（rapport latéral）」（Merleau-Ponty, 1960: 53/104）と呼ばれている。表現的なパロールについても、直接的な意味を一義的に引き出すことのない、「語の間で湧出する側面的ないしは斜交的（oblique）な意味」（*op. cit.*, 58/113）があるとされる。
[5] Cf. *TI*, 43/72.
[6] Cf. *Œ2*, 325/337.
[7] 関根小織は、『全体性と無限』の「全体性」概念を二分した上で、レヴィナスが「中立的なもの」に〈他なるもの〉の他性や特異性が解消されてしまうような「全体性」を批判する際、念頭に置かれているのはハイデガー存在論であると主張している。cf. 関根（2007:49ff.）
[8] Cf. Calin（2012:139）;Del Mastro（2013:131f.）.
[9] Del Mastro（2013:141）.
[10] *Ibid*.
[11] Cf. *Ibid*., 140f.
[12] 痕跡概念の展開を追うという本論の論旨に鑑みた際にこれ以上の言及はできないが、カランは適切にも「絶対的隠喩」が痕跡の条件としては不十分であったが故に、その後用いられなくなっていることを指摘している。他方で犬飼智仁はこのカランの研究を検討しつつ、「解釈学と彼方」（1977 年）といった後年の論文にも隠喩への関心が依然として残っていることを示した上で、その積極的な意義を考察している。cf. Calin（2012:141）;犬飼（2019）
[13] Cf. *EDE* 276/288f.
[14] 先に述べた通り、超越の中立化を語る際にレヴィナスが念頭に置くのはハイデガーである。『存在と時間』刊行直後のハイデガーは、存在者の非隠蔽性こそが真理（アレーテイア）であると考えていた。故にここで dévoilement は Entdecktheit の訳語と考え、「非隠蔽性」と訳す。
[15] 邦訳注でも触れられているが、ここで念頭に置かれているのは明らかに『論理学研究』第二巻冒頭での、認識論的現象学に係るフッサールの議論であり、記号の「意味する(bedeuten, signifier)」ことたる表現（Ausdruck, expression）と、単なる指標（Anzeichen, indice）との区別の問題である。但し、レヴィナスがここで本来の signifier を他人の「顔」の自己表現に限定している、という訳者たち

の解釈に我々は同意しない。むしろ彼が考える根源的な意味作用は、絶対的に〈他なるもの〉たる超越の意味作用だけであって、これから見るように、この超越の意味作用は顔に先立つ意味原理として考えられる。むろんこの根源的な意味作用は、指標でないからといって、単なる表現でもなかろう。cf. 佐藤他訳（1996: 391; 415）

[16] Cf. *TI*, 44/74.

[17] Cf. 村上（2012:143f.）

プラトン『饗宴』における正しい少年愛と教育
――パウサニアス演説とソクラテス演説を中心に――

東京大学　劉 思敏

はじめに

プラトン『饗宴』は，副題を「恋について περὶ ἔρωτος」と言い，ソクラテスを含む当時の知識人七人による「恋 ἔρως」に関しての頌辞が作中に登場するなど，一般には恋を主題とした著作と考えられている。そのため，現代の一般読者にとっては，この作品を恋から大きな隔たりがあるようにも見える「教育 παιδεία」を手掛かりにして理解することは難しい。しかし，『饗宴』全体において，恋と教育は表裏一体のものとして取り扱われていることを認識する必要がある。

恋と教育の関連性は作品の舞台設定と文学形式からも示されているが，それが最も顕著に表れている要素は「少年愛 παιδεραστία」である[1]。少年愛についての議論は『饗宴』全篇にわたって繰り返されている[2]。そしてそれは当時の教育にとって重要な役割を果たしているのである。Brisson（2006）は少年愛の役割について，次のように指摘している。

> 古典期アテナイ社会において，成人男性市民と青少年との間の性的関係は，直接的ないしは間接的に，ある種の社会的役割を有していたと考えられる。すなわち，成人たちは，経済・政治の面でポリスの指導的階層であった男性社会へと青少年たちを促す役割を有していた。ゆえに少年愛は社会的かつ教育的役割を有している。（Brisson（2006, p. 235））

上記に見られるような両者の関連性を考慮すると,『饗宴』全体に見られる「正しい少年愛とはいかなる少年愛なのか」という問いは同時に「正しい教育とはいかなる教育なのか」という問いにも関わることにもなると思われる。実際にも『饗宴』の中で，少年愛を中心に論じるパウサニアスは教育に関しても多く言及している。同様に，後述のように，作品の中心とされるソクラテス演説の中でも，この二つの問題は緊密に絡み合っている。そのため，本稿ではこの二つの重なる問いを主軸にしながら議論を展開していく。

考察の構成は次の通りである。第 1 節ではパウサニアスの恋についての頌辞（180c1-185c3）の分析によって，当時の知識人が考える「正しい少年愛」およびそこで示唆される教育モデルのありようを示す。第 2 節ではソクラテス演説で「小秘儀」と称される段落 208c1-209e4 の分析を通して，パウサニアス的な少年愛における教育モデルはいかなる点で問題視されるのかを示す。最後第 3 節ではソクラテス演説で「大秘儀」と称される段落 209e5-212a7 の考察を通して，プラトンが構想する正しい少年愛とそこの哲学教育のありようを呈示する。

1 パウサニアス演説から見るアテナイ知識層における正しい少年愛

本節では『饗宴』の二番目の演説者であるパウサニアスの頌辞（180c1-185c3）を中心に分析する。『饗宴』研究の中では，イデア論を導入するソクラテス演説は無論，現代人の恋愛観に共感を覚えさせるアリストパネス演説と比べても，比較的に看過されてきた部分である。それはおそらく，ソフィスト思潮に大きく影響されたような修辞的手法と明瞭でない論理構成等の点で，この演説には多くの欠陥が見られるからであろう[3]。そして第 2 節で検討するが，彼の演説で正しい少年愛とされるものとその教育モデルも実際プラトンに批判されている。とはいえ，少なくとも「正しい少年愛と教育とは何

か」という問いに関して，プラトンの考えを示しうるソクラテス演説はパウサニアス演説を前提にしており，後者への批判を通して成立していると思われる[4]。

まず演説の全体像を概観しよう。作品の主役の一人である悲劇詩人アガトンに恋する側（エラステス）として，パウサニアスの演説は彼自身の利益にも切実に関係している少年愛の弁明と見做すことができる[5]。彼は，少年への恋を女性への恋より美しい関係として定めた上で（181a7–c2），ギリシア各地の法律慣習を参照しながら，「美しい少年愛 ἡ καλὴ παιδεραστία」と「醜い少年愛 ἡ αἰσχρὰ παιδεραστία」をさらに区分している。両者を区分するのは性的関係の有無ではない。少年が年上の男性に自分の身体を提供し，相手に仕えるという性的関係は醜い少年愛と美しい少年愛のいずれにも与っており，このような性的関係に基づく「少年愛」は一つの行為として，美しさ・醜さについての価値判断をもたらすことはない。両者の相違はむしろ，この関係を支える少年の動機のほうにあるのである。醜い少年愛において少年はもっぱら「金銭や政治的成功」の獲得のために相手に仕えるとされるのに対して（cf. 184b1-3），美しい少年愛とされる関係は次のように論じられている。

> [T1]というのは実際，次のことは我々に認められているからだ。すなわち，もし人が他の人に仕えようとしていれば，そして，なんらかの知恵において（σοφίαν τινα），もしくは何であれ徳の他の部分（ἄλλο ὁτιοῦν μέρος ἀρετῆς）において，その人によって（δι᾽ἐκεῖνον），彼がより善くなるだろう（ἀμείνων ἔσεσθαι）と当の人が信じる場合，その自発的隷属もまた醜いことでもなく，媚び諂うことでもないのだ。実際，次の二つの定めは，すなわち少年愛に関するものと哲学および他の徳に関するもの（περὶ τὴν φιλοσοφίαν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν）は，同じ一つのところへ混ぜ合わされなければならない，もし恋される少年が恋する側を喜ばせることが美しくなることが起こるようになるのであれば。というのは，各々の定めを有する者として，恋する側と恋される少年が同じところに辿り着く時――つまり，一方の側は自分を喜ばせてくれる少年に如何なることであれそれに仕える時に，彼は正しく仕えるだろうということになるだろうが，他方の側は自分自身を知のある，かつ，善い者にさせる人（τῷ ποιοῦντι αὐτὸν σοφόν τε καὶ ἀγαθόν）に応え，如何なることであれそれに仕える時に，彼は正しく〔仕えるだろう〕。さらに一方の側は叡智と他の徳（φρόνησις καὶ ἡ ἄλλη ἀρετή）に貢献することに有能な者であり，他方の側は教養と他の知恵（παίδευσις καὶ ἡ ἄλλη σοφία）の獲得を必要としている者である――この時，これらの定めが同じ一つのところに辿り着く時，まさにこの場合においてのみ，少年が恋する側を喜ばせることが美しいことなのだ。これは，他の場合であり得ないのだ。（184c4-e4）

この段落によれば，パウサニアスが構想する美しく正しい少年愛において，知恵などの「徳の教育」が中枢となる。知があると思われる恋人であれば，その知とそのよさが自分のものになるためなら，通常，一自由人にとって何よりも醜いとされる「奴隷化」でも美しい行為と化すことになる。そしてそこで，若い少年の肉体を通して提供できる生理的快楽と，社会で多くの経験を積み上げてきた男性市民が有する徳との交換が生じている。この正しい少年愛に関しての考えは，パウサニアスのみならず，当時のアテナイの知識人層においてもある程度常識化されている。少なくとも同じく『饗宴』からの次の二つの段落においても類似する考えが示されている。

[T2]ここへ，ソクラテスよ，私の隣に横になって。あなたに触れること（ἁπτόμενος）を通して，私もその知恵のあること（τοῦ σοφοῦ）から利益を得るために。（175c7–d1）

[T3]彼なら私の花盛りに真剣であると考えて，そして，これは神による贈り物であり，私の驚くべき幸運であると考えていた。というのは，ソクラテスを喜ばせることで（χαρισαμένῳ），この人の知っているあらゆることを聞くことができると思ったから。（217a2–5）

[T2]は詩人アガトンがソクラテスに向かって語ったものであり，[T3]は政治家アルキビアデスによるソクラテス頌辞の一部である。両者はいずれも当時アテナイ社会の知識人層に属しているため，この二つの段落は当時のエリートたちが考える「正しい少年愛」のありようを提示できる資料となる。そして，[T2], [T3]のいずれにも，まさにパウサニアス演説で「美しい少年愛」と提示されるものと通底する考え方が見られる。すなわち，この二つの段落のいずれにおいても，性的接触を示唆する表現「触れる ἅπτεσθαι」「喜ばせる χαρίζεσθαι」が使用されていると同時に，ソクラテスが有するとされる「知恵」「徳」が強調されている[6]。この点において，[T2], [T3] のいずれも[T1]で提示された「性的享受と徳的教授との交換」を前提にしている。

この種の交換はさらに徳の教授可能性を前提にしている。パウサニアスが，醜い少年愛と美しい少年愛との相違は，少年が金銭を求めているのか，それとも徳を求めているのかという点にあると主張し，金銭と徳の相違を強調していることには，かえって金銭と徳の類比可能性が示唆されるように考えられる――徳は金銭のように「手渡しできるもの」と見做されているのである。そして，このように見做されていた徳は一方から他方へとそのまま流れうるような，教授可能なものでなければならない。そしてまさにこの場合，教育において，古典期アテナイ社会で「正しい」とされる少年愛と，当時のソフィスト思潮との類似構造もはじめて見えてくる[7]――いずれの場合においても，徳の教授可能性を前提にしながら，徳をめぐる一種の取引が成立しているのである[8]。

2 小秘儀分析：パウサニアスが構想する少年愛教育の棄却

プラトンはこのような少年愛のモデルに対して疑念を示している。[T2]でのアガトンの誘いに対して，ソクラテスは次のように答えている。

[T4]……これは良いことだろう……仮に知恵（ἡ σοφία）が次のようなものであれば。つまり，我々が互いに触れ合ったら，知恵は我々のうちのより満たされたほうから，より空っぽのほうへ流れ込むようなものであったら（ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ῥεῖν）。ちょうどより満たされたほうから羊毛の糸を通して，より空っぽのほうへ流れる〔二つの〕酒盃にある水のように。というのは，仮に知恵もこのような状態にあるとすれば，あなたの隣で横になることは，非常に光栄だろう。(175d3–e1)

この段落では，「仮に…であれば，良いことだろう」という実現可能性が低いことを示す条件文 future less vivid が使用されている（175d3–4: ἂν ἔχοι, ... εἰ...εἴη）。それを通して，プラトンは当時の少年愛的教育に対しての疑念をソクラテスの口を通して示している。

しかしこの疑念の根拠は『饗宴』では明示されていない。それどころか，プラトンの考えを示しうるとされるソクラテスの演説の中でもこの種の少年愛に類似する形のものが見られる。ソクラテス演説は巫女ディオティマの教

えの報告を中心に行われているが，その教えでは，エレウシスの秘儀の形が窺われる[9]。そこで，入門的な段階としての「小秘儀」と，それを超越する最終的な目的としての「大秘儀」との二部が見られる。その中，「小秘儀」と通常名付けられる段落（208c1-e4）では，パウサニアス演説での「美しい少年愛」に類似するものが提示されている。

> [T5]この人に向かって，彼は徳に関しての言論（λόγοι περὶ ἀρετῆς），すなわち善い人間は如何なる人であるべきで，如何なるものを求めるべきかに関しての言論（λόγοι περὶ οἷον χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν）に直ちに富み，教育を試みる（ἐπιχειρεῖ παιδεύειν）のだ。というのは，私の思うに，美しい者に触れることによって（ἁπτόμενος...τοῦ καλοῦ），その人と一緒にいれば，彼は前から妊娠してきたものを出産し，産み出すのだ。そして，共にいる時にも，離れている場合〔その徳のことを〕思い出す時にも，相手と共にその生まれたものを共同で育てる[10]。その結果，彼らは互いに対して，〔人間的な〕子供における結びつきよりもはるかに大きな結びつきとより強固な友愛を保つのである。なぜならば彼らはより美しい，より不死なる子供を共有しているのだから。あらゆる人は，自分自身は人間的な子供より，このような子供を持つことを歓迎するだろう。（209b7-c7）

ソクラテス演説では，あらゆる人は幸福と不死性を求めており，その実現はさらに恋の働きとされる「出産」に依存しているとされている（207c8-208b6）。その際，身体において妊娠する人（身体的な生殖能力しか持たない人）は肉体を有する存在という意味での子供を生み出すに過ぎないのに対して，魂において妊娠する人（すなわち，知性における可能性を有する人）は知に関わる精神的な「子供」（その人の徳を示す詩・教育的言論・法律等）を生み出すとされる。上の[T5]はまさにこのような魂において妊娠する人が少年愛の関係の中で出産し，その不死性を実現していくプロセスを論じる段落である。

[T5]で示された少年愛はプラトンに認められるようなものなのであろうか。実際，『饗宴』における教育を論じた Brisson（2006, pp. 248-9）はまさに，[T5]はプラトニック的な少年愛を示していると主張している。彼は[T5]と『パイドロス』で描かれた哲学的少年愛との関連性を強調しており，少年が美のイデアに与る美しさを示しているがゆえに，その美しさを見る人はその自然本性においてもともと有していた美のイデアに関しての記憶を想起する，というプロセスはプラトンが認める少年愛教育である，というように[T5]を理解している。

しかし，この論理は次の二点において不十分である。第一に，『饗宴』のソクラテス演説全体と想起論との関連性が確かに強く見られるのは事実ではある[11]。しかし少なくとも小秘儀の段落では，想起論の背景となるイデア論に関しての言及が見出されない。それに対して，イデア論に関しての論述が小秘儀を超越する大秘儀の最後のみに表れる。そのため，大秘儀に表れるイデア論ないし想起論の視点から小秘儀の[T5]を理解しようとする Brisson の分析は小秘儀と大秘儀との混同に基づいていると言わざるを得ない。実際にソクラテス演説では，大秘儀に与って，美のイデアに触れることができた者のみが「真実の徳 ἀρετὴ ἀληθῆ」を有するとされており，小秘儀で世俗的成功を得た詩人や立法者ないし[T5]の教育者たちが有する徳は「徳の幻影 εἴδωλα ἀρετῆς」にすぎないとされている（212a2–7）。この点で，[T5]で示された教育モデルをプラトン自身が正しい少年愛と考えるものと見做す Brisson の考えを再検討する必要がある。第二に，Brisson の論証では，少年は「美のイ

デア」を人に想起させる役割しか担っていないように見える。しかしそうであれば，この関係でなされる教育は少年にとっていかなるものなのか，少年はその教育で何を獲得しうるのかといった教育論として論じるべき問題は不明のままである。

Brisson とは異なり，少年は性的な快楽を提供し（cf. 209c2 “ἁπτόμενος”），それに対して恋する側は徳をそのまま教授する形の教育モデルが確認できる点で，[T5]はむしろ前節で分析したパウサニアスをはじめとする当時の知識人たちに構想された形の少年愛とは相違がないと考える。しかしそうであれば，本節冒頭の問いが再び浮かび上がる――この種の少年愛とそこで行われた教育はどういった点において問題視されているのか。ここでは，前述した Brisson の教育論の二番目の問題点から出発し解釈を試みる。つまり，まさに「少年がその教育から何を得られるのか」を問う時にこそ，この種の教育の欠点はすでにソクラテス演説全体において示唆されていることがわかるのである。

ソクラテスによれば，あらゆる人は不死性を求めており，それは「出産」によって実現される。そして，小秘儀に与る人々は，まさにその徳を「自分に類似するもの」として産み出し，自分の生の後に残すことを通して，不死性を実現しているとされている。[T5]では，恋する側が少年から離れる場合でも，少年は彼の子供としての徳を継続的に思い出すとされており（cf. b4: “μεμνημένος”），この時，恋する側は少年の記憶を通して自分自身の不死性を獲得していると言えるのである。しかしこの描写はもっぱら徳としての子を残していく「親側」の立場に基づく描写である。この時，恋される少年の状況は看過されやすい。つまり，この種の少年愛では，少年はもはや恋する側の「徳の複製品」ひいてはその生の延長に過ぎない存在になってしまう。一方で実際，少年は単に美しい身体を有しているだけでなく，むしろ恋する側と同様に「魂において妊娠している人」である。209b5–6 では，恋される少年も「美しくて気高い，優れた自然本性を持つ魂」を持つ者として示されているのである。しかし，[T5]で示された教育モデルでは，少年は自分が妊娠しているものを出産できないまま，すなわち自分自身の知性に備わっていた可能性を現実にすることが叶わないまま，自分の不死性と幸福を実現できない者になってしまう。

この場合，恋される少年が有する徳が「幻影」となるのも必然的である。というのも，そもそも小秘儀では，教育者としての恋する側が美のイデアへの観想がないがゆえに，その徳は知識を伴わないもの，生成界に支配される不安定なものである。それに加えて，本節で説明したように，この教育モデルでは，少年は自分自身が妊娠するものを産み出すことができず，最終的には他の人の徳の写しとなってしまうことも，「幻影」とされる理由であろう。[T4]で示されたソクラテスの疑念の根拠もこの点にある。パウサニアスをはじめとする知識人たちが構想した「正しい少年愛」とその教育モデルでは，少年は自分が妊娠してきたものを産み出せず，それに基づく徳を有することもできないが，他方で自分自身が妊娠するものを出産するということは，自分自身で完結させなければならない行為であり，他人から譲渡される形で成し得るものではないのである。

3 大秘儀分析：プラトンにとって「正しく少年を愛すること」とは何か

最後に，プラトンが構想する「理想的少年愛」はいかなるものなのかについて考察していく。そのために「正しい少年愛」とされる「大秘儀」の段落 209e5-212a7 を分析する必要がある。大秘儀では，人が「美しい身体」「美し

い魂」「美しい知識」という三つの「階梯」を遍歴し，最終的に美のイデアに至る道が示されている。そのため，この段落はイデア論との関連で，プラトンの存在論ないし認識論の研究で重視されてきたが，その倫理的な側面が比較的見過ごされやすい。

しかし「恋の階梯」という哲学的探究においては，人間的関係性（interpersonal relationship）が終始前提とされているという点から，その倫理的側面は重視に値すると思われる。すなわち，身体に恋する最初の段階においてもすでに，「導く人が正しく導くこと」が前提となっている（210a6–7: ἐὰν ὀρθῶς ἡγῆται ὁ ἡγούμενος）。魂の段階から知識の段階に移る時にも，導きが求められている（210c7: ἀγαγεῖν）。そして，最終的に美そのものへ至るまでも，登る人は「恋に関する事柄に関して教え導かれてきた者」とされるのである（210e2–3: πρὸς τὰ ἐρωτικὰ παιδαγωγηθῇ）。エレウシス秘儀の背景から考えれば，ここの「導く者」および「導くこと」は秘儀の指導者（μυσταγωγός）を指しているのは明らかである（cf. Dinkellar（2020, pp. 56–7）。しかしその哲学的探究の文脈から考えれば，秘儀の指導者は明らかに哲学教育の指導者を同時に示唆していることがわかる（cf. Rowe（1998, p. 194）。つまり，「恋の階梯」における「指導する者」と「指導される者」との関係は，まさに一種の教育モデルを提示している。さらに，「恋の階梯」全体は「正しい少年愛」ともされているがゆえに（cf. 211b5: “τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν”），この種の教育モデルは同時に哲学的少年愛のあるべき姿も示していると言える。この場合，大秘儀において，教育を与える「指導する者」はまさに少年愛における「恋する側」であり，教育を受ける者は「恋される側」であるということになる[12]。

しかし，ここで示された少年愛とその教育はパウサニアス演説と小秘儀で示されたような教育ではない。一部の論者は，大秘儀に与る哲学者の不死性を論じる際に，彼らが対話的問答を通して，本稿第 2 節で分析した小秘儀の参加者のように徳を自分の生の後に残していくというメカニズムを通して不死性を実現できると主張している[13]。しかしもしそうであれば，少なくとも「教育」という視点で，第 2 節で示された小秘儀的な少年愛の問題は全く解決されていない。小秘儀で描かれた少年愛の関係では，少年側は，自分自身も魂において妊娠する者，すなわち知性において優れた可能性に与っている者であるのに，単に相手の教育的言論と徳を保存する容器となり，相手の生の延長，不死性の実現のための道具でしか無くなってしまう。もし大秘儀の場合においても，哲学者が自分自身の徳を——たとえ小秘儀とは異なって，この種の徳はイデアへの観想に基づいて，知識を伴うものであるとしても——言論の形を通して少年に伝えるとすれば，この時でも少年は自分自身の知性を働かせず，自分自身で美そのものを観想していないのである。

しかし大秘儀の教育はそれとは異なっている。少年愛の関係での恋する側の視点に基づく小秘儀とは異なり，大秘儀はもっぱら「導かれる者」としての，「恋される少年」という受動的な役割を担う者の視点に基づくものである。この視点上の転換は，小秘儀と大秘儀との相違を論じる研究において無視されてきたが，プラトンの教育論を考える際には重要であると思われる。そして，小秘儀とは異なり，大秘儀で導かれる少年はもっぱら受動的であるというわけではない。大秘儀の少年愛では，「導く者」としての恋する側は，少年愛の関係で受動的な側に属す「導かれる者」としての少年をも，能動的に美に「恋する者」にさせるのである。恋する側の導きによって，少年自身は諸々の美に「恋せねばならない」とされているのである。この点に関して，Sheffield（2001）の主張は正しい。

> 恋する者は手伝いをしてくれる導き手を持っている。この導き手は伝統的な意味で教えるのではなく，むしろ恋する者を新たな美しいものへと導き，転向させる――これらの新たな美しいもののところにおいて，恋する者は自分自身の考えを生み出すことができるのだ。(Sheffield(2001, p. 17))

ここで，少年の能動性が要求されている。大秘儀は「導かれること」を必要条件にしているが,「自分自身」という語がその始まりの主語として成立している（cf. 210a7: “αὐτὸν”)。大秘儀では恋される少年は相手が有する知を自分の魂に刻印させるのではなく，むしろ相手に導かれながらも，自分自身で様々な美を遍歴し，自分自身でも恋し（cf. 210a7, b5, c1)，哲学（フィロソフィア）的な営みを通して自分自身が妊娠するものを言論の形でそれぞれの段階で産み出し，最終的に美のイデアの観想の中で，自分自身で小秘儀での「徳の幻影」とは異なる「真実の徳」を産み出すとされている（cf. 210a8, c1, d5, 212a4-5)。

この種の教育は他のプラトン対話篇にも見られる。『テアイテトス』は魂に「妊娠」「出産」等のイメージを使用する点で,『饗宴』と類似性を有している。そしてそこで，ソクラテスが自分の営みを「助産師」に譬え，それに関して,「人は私から何一つとしていまだかつて学ばないが，むしろ自分自身で自分自身のところ（αὐτοὶ παρ᾽ αὑτῶν）から多くの美しいものを発見し，出産する」と論じている（150d6–8)。大秘儀での少年愛教育において，導く者にまさにこの種の助産的な役割を果たすことが求められていると言える。

おわりに

『饗宴』と『テアイテトス』は，作中で呈示される教育および教育者のあるべき姿に類似性が見られる。少なくともこの二つの対話篇においては，プラトンが構想した正しい教育のありようとは，自分の徳に関しての考えをそのまま言論を通して相手に教え込むのではなく，それぞれの人間が持つ知性上の「子供」を産み出し，その可能性を開花させるような導き方であり，これはまさに当時のソフィスト思潮ないし理想と見做される少年愛における教育と真っ向から対峙するものである。

この結論に至った上で,『饗宴』の冒頭をもう一度振り返ろう。『饗宴』の報告者であるアリストデモスは，ソクラテスから多くの教えを聴いてきた熱狂的なソクラテス信者である。彼はソクラテスに誘われて，共にアガトンの邸宅で行われる祝勝会の饗宴に赴いた。その途中，導く者であるソクラテスは思慮を自分自身へと転向させており，アリストデモスに先に行くように命じた。途中まで導かれたアリストデモスは自分自身一人で目的地であるところに至らなければならなかった[14]。この『饗宴』冒頭で描かれたエピソードも，本稿で分析した哲学者の教育モデルを示しうる光景であろう。

文献表

一次文献

Burnet, J. (ed.), 1900–7, *Platonis Opera*, vol. ii, Clarendon Press.

Bury, R.G. (ed.), 1909, *The Symposium of Plato*, Cambridge University Press.

Dover, K. (ed.), 1980, *Plato: Symposium*, Cambridge University Press.

二次文献

Brisson, L., 2006, “Agathon, Pausanias and Diotima in Plato’s *Symposium*: Paiderastia and Philosophia”, in J. H. Lesher & D. Nails &

F.C.C. Sheffield (eds.): *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, Harvard University Press, 229–251.
Burnyeat, M. F., 1997, "Culture and Society in Plato's Republic", *The Tanner Lecture on Human Values* 20, 217–324.
Dinkellar, B. M., 2020, "Plato and the Language of Mysteries: Orphic/Pythagorean and Eleusinian Motifs and Register in Ten Dialogues," *Mnemosyne* 73, 36–62.
Dover, K., 1989, *Greek Homosexuality*, Harvard University.
Lear, G. R. (2006), "Permanent Beauty and Becoming Happy in Plato's *Symposium*", J. H. Lesher & D. Nails & F.C.C. Sheffield (eds.), 96–123.
Neumann, H., 1964, "On the Sophistry of Plato's Pausanias", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 95, 261–267.
Nightingale, A. W., 1993, "The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the *Lysis* and *Symposium*", *The Classical Quarterly* 43 (1), 112–130.
(2017), "The Mortal Soul and Immortal Happiness", in P. Destrée & Z. Giannopoulou (eds.), *Plato's Symposium: A Critical Guide*, Cambridge University Press: 142–159.
O'Brien, M. J., 1984, "'Becoming immortal' in Plato's *Symposium*", in D. E. Gerber (ed.), *Greek Poetry and Philosophy: Studies in Honour of Leonard Woodbury*, Scholar Press, 185–205.
Price, A. W., 1989, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press.
Rosen, S., 1968, *Plato's Symposium*, Yale University Press.
Rowe, C., 1998, *Plato: Symposium*, Liverpool University Press.
Sheffield, F. C. C., 2001, "Psychic Pregnancy and Platonic Epistemology", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 20, 1–35.
2006, *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press.
Vlastos, G., 1973, "The Individual as an Object of Love", in G. Vlastos (ed.) *Platonic Studies*, Princeton University Press, 133–84.
White, F. C., 2004, "Virtue in Plato's *Symposium*", *The Classical Quarterly* 54, 366–78.
山本 巍，2017,『プラトン『饗宴』: 訳と詳解』，東京大学出版会。

註

[1] 作品タイトルが提示しているように，この作品の舞台設定は「一緒に飲むこと」を意味する "συμ-πόσιον" である。Burnyeat（1997, pp. 235–6）によれば，饗宴の場は古典期のアテナイ社会において教育的な役割を果たしていると考えられる。そして，作品の主要部分を占める七人の演説のいずれも「頌辞 ἐγκώμιον」であるが，この文学類別も「徳のある行為とは何なのか」を聴衆に教えるものであるがゆえに，教育的な役割がある（Nightingale（1993, pp. 113–4）を参照）。

[2] 本論はパウサニアス演説とソクラテス演説を中心に論じるが，実際には少年愛についての議論は他の演説者の頌辞にも確認できる。178d4–179b32, 179e1–180b5, 191d6–193d5, 217a2–219d2 を参照。

[3] Neumann 1964, 261 によれば，「そこ〔＝パウサニアスの頌辞〕には崇高

な熱望も何一つなく，彼が当時のアテナイにおける慣習を選好することも，自分の悪を隠すために文化と文明を用いるという彼の動機に由来している」。他には Rosen（1968, p. 63）も参照。

[4] 『饗宴』の中心部のソクラテス演説を理解するには，その周縁となる諸演説を理解する必要があることについて，Rowe（1998, p. 8）を参照。

[5] 本稿ではギリシア古典期の同性愛状況において定着している用語“ἐραστής”, “παιδικά”, “ἐρώμενος” をそれぞれ「恋する側」「恋される少年」「恋される側」と訳す。後二者はほぼ同義であり，同性愛関係の受動的当事者を示す用語であるのに対し，“ἐραστής” は能動的当事者を指しているのである（Dover（1978, 16）を参照）。パウサニアスとアガトンとの関係について，『饗宴』193b7–c2 を参照。

[6] 動詞“ἅπτεσθαι”と“χαρίζεσθαι”が持つ性的なニュアンスに関して，それぞれ *LSJ* “ἅπτω” A I 3, “χαρίζομαι” A Ⅲ 5 を参照。

[7] 『プロタゴラス』315c2–e3 で，アリストパネスとソクラテスを除く『饗宴』の登場人物全員がソフィストたちの弟子であることが記されている。また，『饗宴』におけるパウサニアス演説とソフィストのプロディコスとの関連性について論じる研究として，Rosen（1968）, pp. 60–1 がある。

[8] 山本（2017）, p. 276 を参照。

[9] 209e5–210a2 で，「前述した恋に関しての事柄に関して」おそらくソクラテスでも「参加できるであろう」とされるのに対して，前述したことが目的となる最終最奥の秘儀（τὰ...τέλεα καὶ ἐποπτικά）に関して彼は参加できるか否かはディオティマもわからないというエレウシス秘儀を示唆する台詞が確認できる。この点について，Dinkellar（2020）を参照。

[10] 209c4 「思い出す μεμνημένος」の目的語は何なのかについて，Dover（1980, p. 154）は「愛する者」と解しているようであるが（“in his presence and remembering him in absence”），本論は Price（1989, p. 29）に従い，「生まれたもの τὸ γεννηθέν（209b4）」すなわち「徳」と理解する。

[11] この点について，Sheffield （2001）を参照。

[12] 大秘儀における教育的な側面に注目することによって，本稿は大秘儀の段落の倫理的意義を非難する Vlastos（1973, p. 31）とは異なる立場にある。彼によれば，「恋の階梯」では，人間同士の愛はむしろ成立しないのである。すなわち，各々の人間は彼（女）自体として愛されるのではなく，単に「美のイデア」に与る生成界の一存在として，「美」という述語の担い手として愛されるにすぎない。本稿では Vlastos が構想する「人間を道具としてではなく，むしろ目的として愛さなければならない」という愛の内実，ないしそれ

がプラトン哲学において可能であるか否かについては検討しないこととする。しかし上の分析を通して，Vlastos の非難に対して，次の主張が一応答として成立できると考える――たとえ「相手を目的としての愛」がないとしても，プラトン哲学の実践は決して一人で行うことではなく，むしろ他者との関わりに依存しており，また，この依存関係において，他者は「『美』という述語の担い手」という役割にあるだけではなく，むしろ「教育者」および「教育される者」としての側面も有している。そして，少なくとも後者の側面において，プラトン哲学において友愛，もしくは人間的関係性が成立していると考えられる。

[13] その例としては，Price（1989, pp. 49–54）；White（2004, pp. 374–5）；Lear（2006, p.110）；Nightingale（2017, pp. 142–159）がある。

[14] アガトンの名前（Ἀγάθων）は「善 ἀγαθός」の響きを感じさせるが（cf. 174b4–5），その外見は「美」である（cf. 174a8–9）。