

## 存在論と認識論

鬼界彰夫

### 1

我々が人に何かを教えるとき我々の目の前に存在しているのは知識を収納する器ではなく生きた人間である。

我々の「教える」の結果その人間に生じる「知る」は必ずその人間の「生きる」の中に置かれる。もし我々が同じ人がある期間教え続ければ、我々はその人の生を「知ること」を通じて変えるのである。それゆえ教師にとって「生きる」と知ることの関係を理解することは重要である。他方我々が一人の人間として何かを知る場合にも、我々がそれに気付くか否かによらず、その「知る」が我々の生をどのように変えるのかという問題が存在する。更に我々が如何に生きるかについてを考えると、何をどの様に知ればいいのかは避けることにできない問題である。これらの問題について有効に考えるためにも「生きる」と知ることの関係を理解することは必要

である。しかしこれは「知ること」がもたらしうるもの（職、金銭、名譽、権力、友人、等）と「生きること」の関係ではなく、「生きること」の中に「知ること」そのものが如何に存在しているのかについての問である。

このように「生きる」と知ること「はすべての知ろうとする人、教えようとする人にとって重要な問題である。にもかかわらずこの問題について有効に考えることは我々にとって困難になっているように思われる。何より先ずこの問題を扱うべき学問が存在しないのである。

「生きる」と知ること」という主題には次の三つの学、あるいは学群が関与している：「生きること」一般に関する学としての生物学、人間の「生きること」に関する学としての倫理学、認知科学・哲学的認識論等「知ること」に関する学群としての知識学。しかしこのいずれも「生きる」と知ること」を固有の問題として扱っていない。これは「学問の細分化」がもたらす困難ではない。

そうであるなら細分化された諸学を再統合すればいいわけだが、問題は、我々に現に与えられている限りのこれら三つの学(群)はそれらを一つに統合することを想像することすら困難である位互いに離れているという点にあるのである。この論考では、何故生きることを知ることの關係が我々から遠ざかっているのかについて考えながら、この關係を我々にとって見えやすくする一つの視点を提示、より正確に言うなら再提示・紹介してみたい。

## 2

結論を先に述べるなら、実は「生きる」と知ること」を直裁に扱った書物がすでに存在する。アリストテレスの『ニコマコス倫理学』全十巻である。改めて言うまでもないがこれは人間的生における最高善としての「幸福」に関する書物であり、読者がかかる生を送るためにそれが何かを述べたものである。その第六巻でアリストテレスは理論知(エピステーメ)、制作知(テクネ)、実践知(プロネーシス)等種々の知識について論述したうえで(一一―一章)、人間的生における「知ること」の意味を述べている(一二―一三章)。ここでは生きる」と知ることの關係は極めて明瞭に提示されているので

ある。後に論じるように或る観点(即ちアリストテレスの観点)からすれば人間の生き方に関する書物のなかに知識に関する一巻がどのように埋め込まれているという事実には明白な必然性がある。しかし勇氣、節制、愛といった「徳」と並んで現代の用語で言えば「科学」や「技術」に相当するものが「人間の生き方」と言う観点から一緒に論じられている『ニコマコス倫理学』の構成は我々に或る違和感を覚えさせるものである。というのも科学・技術に関して我々が慣れ親しんでいる倫理的な論述とは「それらを如何に用いるべきか」、「それらを所有するものは如何に行動すべきか」というものであり、専らそれらの有用性・有害性に関するものだからである。我々にとって知識の価値と言えば通常その有用性のことであり、知識それ自身は価値的に中立な物と見なされている。知識と価値(行為)が分離しているのである。

上述の三つの学の統合が極めて考えにくかった理由や、「生きる」と知ること」の關係が見えにくくなっている理由がこの知識と価値(行為)の分離と係わっていることは誰の目にも明らかだろう。しかし我々がここで直面している問題をそれと類似しているが別個の問題と混同しないように注意しなければならない。例えば知識と行為の分離という問題に関しては「理論と実践」を媒介

しようとする哲学的伝統がある<sup>1)</sup>。そこで志向されているのは人間の生の現実から切り離された知識をその元の場所に戻そうということであり、確かに我々の今の関心と重なるものである。しかしこの伝統によれば知識が生と再結合されるのは知識が人間の社会的実践という形をとり、そのことよって人間の生を変革してゆくことによつてのみである。従つてここでは知識の価値はそれが行為を通じて生にもたらす結果によつて計られ、知識それ自身が生に対して持つ価値はそもそも問題とされないのである。従つて我々がここで求めているものは「理論と実践」という問題群からは得られない。我々の直面している問題は知識と行為の分離に直接係わるものではなく、むしろ近代の哲学において知識という主題が占めてきた特別な地位に係わるものなのである。知識と行為の分離とはこの源泉から派生するもう一つの結果であると我々は考える。

デカルトに始まる近代の哲学は「知識」に関する言説としての認識論に「あらゆる事物についての知識と論述の基礎」という地位を与えてきた。近代の哲学にとつて知識はすべてに先立ちすべてがそこに根ざす体系上の特別なテーマであり、その絶対的始原である。我々が「生きる」という場での知識の本来の位置を見いだそうとす

る時に遭遇する困難は知識に与えられたこの大きな役割と深く係わっていると考えられる。この哲学の始原という点に関してアリストテレスと我々の間には大きな隔たりにある。アリストテレスがその哲学において近代哲学の「知識」が担ったような戦略的な意味を与えたテーマは「存在」であった。デカルトや我々にとつての「第一哲学」<sup>2)</sup>が認識論であるのに対し、アリストテレスにとつてのそれは「存在を存在として研究し、またこれに自体的に属するものどもを研究する一つの学」<sup>3)</sup>、即ち「存在論」だったのである。我々の直面している困難は認識論に基づく哲学と存在論に基づく哲学の差に結び付いたものである。

認識論をその基礎とする近代哲学のこの在り方を『哲学と自然の鏡』<sup>4)</sup>（一九七七）において体系的に批判したのがR・ローティである。彼は単に近代的な哲学を批判しただけではない。彼自身がこれまで実践してきたそうしたスタイルの哲学の廃絶を宣言・実行したのである。それだけに彼の議論と実践は分析哲学と呼ばれてきた英米の現代哲学に修復不可能な影響を与えたといつても過言ではない。しかしここで我々にとつて興味があるのは彼がもたらした哲学の変貌ではなく近代哲学に対し



て彼が下した診断である。

『哲学と自然の鏡』で展開されているローティエの思想には二つの座標軸が在るといってよい。一つは彼がデュイから受け継いでいるプラグマティズムでありもうひとつはハイデッガーに由来する西洋哲学史に関する或る見方である。これら両者は異なった起源を持ちながらもある内的な連関を持っている。ローティエが規定するプラグマティズムとは、認識の確実性や正当化は人間と（人間からは独立した）実在との関係に係わる事柄ではなく、社会的な人間の相互行為に係わる事柄だという考えである。それは量子力学が真であるとは物質が現実における理論の描くように在ることを意味するのではなく、現実到我々が暮らす社会の手続き・制度・慣習を通じてその理論が真と判定されていることであると主張する。他方ハイデッガーに由来する西洋哲学史解釈とは、プラトン以来西洋哲学は視覚のメタファーに基づいて知識というものを理解してきた、という見解である。視覚メタファーに基づくとは、知ることを何か対象を見ることであると、あるいは実在を自分の心という鏡に映し出すことであると考えることである。仮にこのハイデッガー流の解釈が妥当なものだとすれば、ローティエがその下に集まろうとしてるプラグマティズムはマルクスに発する伝統と並

んで、視覚メタファーに支配されてきた西洋哲学の伝統からの大きな離脱ということになる。この二つの座標軸が構成する平面の上にローティエは、デカルトに始まりカントにより完成され、更に今世紀理論実証主義へと受け継がれてきた近代哲学の流れを「認識論としての哲学」として批判的に位置づける。そこでローティエが試みるの是一切の学の基礎としての認識論という近代哲学の営みそのものの基盤を掘り崩すことである。それは具体的には近代の認識論的哲学を可能としてきた二つの根本的な前提を攻撃することである。そしてこの攻撃の武器としてローティエが用いるのがセラーズとクワインという二人の現代アメリカの哲学者の業績である。セラーズとクワインは共に「認識論としての哲学」の現代版とも言える分析哲学の中にありながらもプラグマティズムへの大きな傾斜を持ちつつ活動してきた。ローティエが採用している議論は彼らの多くの業績の中でも最も影響力のあったものであり、或る意味では分析哲学という伝統の消滅を促したものである。

ローティエが攻撃する第一の前提はデカルトに由来するものである。それによれば、精神にとって精神自身の活動が最もよく知られるものであり、この自己認識は一切の知識をそのうえに築きうる哲学の絶対的始原である。



かかる精神の自己認識を象徴するものがデカルトの「我思う、故に、我在り」である。現代の分析哲学においてそれは各人が自分の生の感覚の報告に対して持つ認識論上の特権的権威という姿で登場する。セラーズが攻撃したのは自己認識のもつこの哲学上の特権的な地位である。彼は精神の自己認識の形而上学的確実性を「所与の神話」と呼んだ。もっともセラーズは我々が持つこうした感覚や体験の存在を否定したのではない。彼はそれらに与えられた「無条件に他の知識を基礎付ける」という役割を否定したのである。そこでセラーズが展開したのは、或る体験を知識だとして特徴付けるとはそれを記述することではなく言語に媒介された正当化に関する論理空間にそれを位置付ける事だ、という議論である。セラーズのこの議論は知識というものを言語を介した社会的な相互行為の中に位置づけるものであり、明らかにローティエのプラグマティズムの重要な源泉となっている。同時にそれは個々の知識の評価がそれ自身においてなされるのではなく言語を介した他の知識との関係による、というクワインとも共通する全体主義的知識観を内包している。

近代の認識論的哲学の第二の前提とはカントに由来し分析哲学へと受け継がれてきた直観—概念、総合的—分析的、世界（対象）—言語（意味）といった二分法の

哲学的意味に関するものである。すべての知識のアプリオリな基礎付けというカント以来の認識論的哲学の営みはこれらの二分法を前提としてきた。これら各対の第一項が経験的に知られ経験的科学的によって扱われるべきであるのに対し、第二項は経験的認識に先立ち認識を可能とさせる先験的な枠組みに係わりと考えられてきた。この前提に基づき、これら第二項を分析しすべての知識を基礎付けることが哲学固有の任務であると考えられてきたのである。これらの第二項の存在こそカント以来の認識論を中心とする職業的哲学の存在を可能にしてきたのである。それゆえ「経験主義の二つのドグマ」においてクワインが認識論的全体主義に基づいて展開したこれらの二分法に対する攻撃は「認識論としての哲学」の可能性そのものを否定するという極めて大きな意味を持っていたのである<sup>10</sup>。クワインの議論のポイントは数学や論理学と自然科学の相異はアプリオリな認識とアポストერიオリな認識、必然的真理と偶然的真理といった質的絶対的なものではなく、改訂可能性に関する程度の差に過ぎず、それらは一体となり人間の知識を構成しておりそこに明確な境界線を引くことは不可能であるというものである。カント流の認識論的哲学は人間の認識が二つの異質な部分に截然と分割されることを前提として成立して

きたのだから、まさにクワインの議論はその生命線をねらったものである。

セラーズとクワインの重要な、そして余りにも有名なこれらの議論に対する評価はここでは控えよう。しかし彼らの議論とは別の根拠から、それらが確立しようとした結論の妥当性を強調しておく必要がある。彼らが導き出した結論とは認識の哲学的研究は「無条件に他を基礎付ける」という特権的な地位を持たないし持つ必要もないという事である。我々はこの結論を知識の健全化として歓迎しなければならぬ。というのも近代哲学の「知識に関する基礎学」という自己イメージは知識を生というその本来の居場所からはぎ取り、その本性とは無縁なただ晴れがましいばかりの場所に無理に据え付けてきたからである。その結果知識は次第に生気を失い自分の位置すら見失うまでに至ったのである。近代の哲学とは知識から血液を抜き取る死の哲学であつたといえるだろう。しかしながらクワイン—ローティ—的な哲学の終焉によって哲学に起因する「知識」を巡る全ての問題が解決したわけではない。何故なら知識に取り付いた哲学に由来する亡霊が、「基礎学としての哲学」という哲学像が解体してしまつた今も尚「存在」しているからである。「生きる」と「知る」との関係が我々に見えにくいという

のはこの亡霊の「存在」を暗示しているのである。従つて我々がなすべきなのはすでに死んでしまつた哲学にもう一度死の宣告をすることではない。必要なのは認識論的哲学が我々の知識に残した負の遺産、すなわち知識に染み付いた死臭の根源を探り出し取り除くことである。

認識論を中心とする近代哲学に対するローティ—の診断が正しいとして、彼の議論全体は我々にどのような道を示してくれるのだろうか。「認識論としての哲学」に対して彼が示すオルタナティヴはプラグマティズムである。しかしすでに「理論と実践」に関して述べたのと同様の理由で我々はこの道を選ぶことはできない。ローティ—のプラグマティズムは「知識」を「社会的な正当化の手続きを経て信ずるべきものと認定されたもの」と同一視する。そしてこの手続きをローティ—は漠然と「対話」と呼ぶがそれは現実には熾烈な「論争」に他ならない。従つてローティ—自身のメタファーを拡張するならばプラグマティズムへの移行とは「見る」としての知識から「論破し説得することとしての知識」への移行といつていいだろう。しかしこれは知識にとつてはもう一つの死への道に他ならない。それが生への道に見えるのは、合理性と真理の差異、信じることと知ることの差異に目をつぶる者にとつてのみであらう。「もっともらしいこと」



を人間は信じ易い。それゆえ我々は人に何かを信じさせようよするときもっともらしい話をする。しかしもっともらしい話の或るものは真実だが、或るものは真実ではない。それは詐欺という悪が存在しうるためではなく、いかなる場合にも人間は邪悪な意図なくもっともらしい話や説明を造りうるからである。それゆえ「最良の説明」というものはそれ自身では真理への道標としての価値を持たない。他方真理の描写が常に「もっともらしい」とは限らない。とりわけ予め我々が知っていることが限られている場合にはそうである。自分の知る真実をありのままに語る人間が常に信用されるとは限らない。合理性と真理、信じることと知ることは全く異なった領域に存在するのである。これらを同一視するプラグマティズムとは真理と知識を人と人の間の対話と論争に解消する事である。それはただ、見ることも話しい負かすことを好む人間を産み出すに過ぎない。

とすれば近代哲学に対するローティ어의批判的な議論はその妥当性にもかかわらず「哲学をやめよ」、「認識論をやめよ」というすでに無用となったメッセージ以外には我々に伝えることを持たないのだろうか。そのように考える人も多いかもしれないが私は別の可能性が見いだせるように思う。それはローティ어의議論でプラグマティ

ズムに対置されているのは認識論的近代哲学そのものではなくそれを一つの種として含む類であるという可能性である。その場合この「類」とは非プラグマティズム哲学、即ち知識に固有の存在を認める哲学の総体でなければならぬ。ローティ어가根本的な二者択一を迫っている次の一節は、種としての近代哲学と類としての非プラグマティズム哲学の二重性がローティ어には全く知られないままに姿を現している場所である。

この最後の問は、結局次のような問に帰着する——我々は「人間の知識の本性」についての研究を、人間の相互行為の特定のある方についての研究として取り扱うことができるのか、それともそれは存在論的な基礎付け（人間存在についての特殊哲学的な語り方を含む）を必要とするものなのか。我々は「SはPであることを知っている」・・・という命題を、Sの報告が彼の仲間の間で持っている地位についてのべたものとみなすべきなのか、それとも主観と客観との間の関係、すなわち自然とその鏡との間の関係について述べたものとみなすべきなのか。<sup>12</sup>

ここでローティ어は二つの選択肢を繰り返し二度にわ



たつて提示している。二度目のそれでは明らかにプラグマティズムと近代の認識論的哲学が対比されている。なぜなら「主観」「客観」とは認識論的哲学固有のカテゴリーだからである。しかし最初のそれでは第二の選択肢が異なった仕方では提示されている。そこでプラグマティズムと対比されているのは「知識の本性的研究に当たつて存在論的な基礎付けを必要とするような哲学」である<sup>13</sup>。

この「存在論的基礎付け」という言葉をその本来の意味に解釈するならばそれは「諸存在の中にいかに知識という存在を位置づけるか」ということでなければならぬ。従つてそこには様々な可能性が含まれるのであり、近代の認識論的哲学が採用した知識の存在論的位置づけはその中の一つに過ぎないのである。

こうして我々の前に現われた知識の存在論的位置づけという概念によつて我々の問題は次のように定式化されるだろう。近代哲学固有の知識の存在論的位置づけとは何か、それは何故「生きる」と知ることとの関係を見えにくくしているのか、この関係を明らかにするような「知識の存在論的位置づけ」はあるのか、あるとすればそれはどのようなものか。我々はこれらの問題を改めて検討しなければならぬ。

### 3

我々は知識が近代哲学の絶対的始原であると述べた。

これはすべてのものに先だつて最も確実に知られるものが知識自身であるということである。それは近代哲学における知識の認識論上の位置を述べてはいるが、その存在論上の位置については何も語っていない。それゆえ近代の認識論的哲学が諸存在の中のどこに知識を位置づけたのかを改めて問わねばならない。それは「存在」というものが近代の認識論的哲学の体系でどのように扱われてきたのかを問う事でもある。ここではデカルトの形而上学における知識の存在論上の位置を探ることにしよう。デカルトはその形而上学を根源的な懐疑から始める、すなわち「少しでも不確実だと思われるすべてのもの」<sup>14</sup>を疑うことから彼の哲学的思考が始まるのだが、この「すべてのもの」とは何だろうか。とりあえずは、今迄自分が真だと見なしてきた諸命題だといふふうに考えられるだろう。例えばデカルトは「 $2+3=5$ 」といった命題さえもそれが偽ではないかと疑おうとするであろう。しかし真に根底的な懐疑とはこれまで信じてきた命題が偽であるかもしれないと疑うことに止まることはできない。それは存在そのものに及ぶのである。すなわちデカ

ルトは「神は、大地も、天空も、延長する事物も、形状も、大きさも、場所も、全く何一つとして存在しないように、それでいてそれらすべてが、現在とたがう事なく存在していると私には思われるようにしたのではないか」<sup>15</sup> という疑いを抱くのであるが、それは単に地球や太陽といった個々の存在者についてそれが本当は存在しないのかもしれないと疑うことではない。それは「物体」、「形」、「大きさ」、「場所」といった存在の類そのもの实在性を疑うことなのである。デカルトの懐疑とは、それらのカテゴリーの各々についてそれに属する或ものが存在するとはどういうことか、それが存在することと存在しないことがどう違うのかを自分が果たして知っているのだろうかという疑いなのである。例えば「物体」というものが存在するとはどういうことかを知る者は、どの物体が本当に存在しどれが存在しないのが判断することができる。それゆえすべての存在を疑うとは、何かが存在するということの意味について自分は何も知らないのではないかという疑いなのである。

かかる疑いを形而上学の起点とするということは、諸々の存在の意味を一旦白紙に解消し何かはつきりした源泉から改めて存在の意味を引き出そうとすることである。それゆえ根源的な懐疑に始まるデカルトの形而上学は一

見すると認識の原理に関する学説、すなわち純粋な認識論の様に見えるが、実は認識の諸原理を確立すると同時に存在の意味を明らかにする複雑な過程なのである。そこでデカルトは我々に最も確実に知られることは何かについて語りながら同時に「存在するとはどういうことか」、「何がどのような意味で存在するのか」を示してゆく。

デカルトの形而上学とは認識論の背後から密かに存在論を導入する過程なのである。それ故この微妙な過程に関しては、それについて語られる「存在」と、何かについてその何かが「存在する」という風に述べられる「存在」を区別することが重要である。我々がデカルトの存在論を読み取ることのできるのはただ後者からのみである。

というのもデカルトの形而上学における存在論とは語られずただ示されるにすぎない存在論であり、存在観と言ったほうが適切かもしれないようなものだからである。それに対して前者は一見するとデカルトが自らの存在論を伝統的な用語を用いて主題的に語っている過程のごとく見えるかもしれない。その用語とは「実体」、「属性」、「様態」といった遠くアリストテレスに発し中世哲学から受け継がれたカテゴリーであり、主として神を巡る議論において導入される<sup>16</sup>。確かにそれらは「実体には神、精神、物体の三つがある」といったふうに用いられ、デ



カルトの存在論を明らかにするように見える。しかしそこで語られるのは種々の存在の形式的な関係に過ぎず、そのそれぞれの存在の意味を与えるものではない。例えば神、精神、物体といった三つの実体のそれぞれについてそれが「存在する」と言われるときそれが何を意味するのかがこうした用語によって明らかにされない。あるいは、「実体とは、存在するために他のいかなるものをも必要としない、というふう存在するもの」<sup>17</sup>と定義されたところで、「他のものを必要とせず存在する」と言われるものにとって存在するとはどういうことなのかを示されないため、「実体であること」としての「存在すること」の意味について我々は何も知ることができない。端的に言えばこれらのカテゴリーはデカルトの思想に内在するものではなく、デカルト哲学固有の存在観を表現することはできない。同時にこれらの存在論上のカテゴリーの本来の意味、すなわちアリストテレスにおける意味をデカルトが理解することもおそらくはできなかつたのである。

その形而上学で認識論を公然と語る一方で、デカルトは「ある」「存在する」という表現を様々な存在者について繰り返し用いることにより「存在」の様々な意味を編み上げてゆく。こうしてデカルトの存在論は徐々にそ

の姿を現すのであるが、そこでの「ある」の種々の意味は最終的に、(1)「思惟する」という意味での「存在すること」、(2)「思惟する存在者の内において出会われる」という意味での「存在すること」、(3)以上二つの意味で「存在すると言われる存在者に対して」・・・の原因である「又は」・・・に似ている」という関係を持つという意味での「存在すること」、の三つへと収斂してゆく。

(1)の意味で存在すると言われるのは精神あるいはその活動としての思惟(感覚、意志を含む)である。精神にとって存在するとは思惟することに他ならない。このように規定される限りでの精神とは活動であり、しかもその対象から切り離された純粋な活動である。しかしデカルトの存在論における精神は同時に場所としての性格も持っている。なぜなら精神はそれについて「・・・のうち」に観念が存在する」と言われるような存在でもあるからである。この活動と場所という二つの性格を併せ持つデカルトの精神は他の一切の存在の意味がその存在との関係から派生するという意味でデカルト存在論の基本存在<sup>18</sup>と呼ぶことができる。それはアリストテレスの存在論で個体実体が担った役割を負っているのである。(2)の意味で存在すると言われるものは「観念」の名で呼ばれる。「精神の内では出会われる」とは「対象として



精神の活動に關係付けられている」ということである。これらは内的存在と呼べるだろう。内的存在は基本存在と關係付けられていることによってのみ存在する關係存在である。(3)の意味で存在すると言われるのは神と物体である。神は精神の存在の原因であるという意味で、物体は(延長の)觀念に似ており同時に精神の様々な觀念の原因であるという意味で存在するといわれる。もちろんデカルト自身が語る存在論において神は単なる精神の存在の原因ではなく、物体も觀念との關係においてのみ存在するものではない。しかし存在の一切の意味を棄却し、自己の思惟作用の實在の確實性からすべての存在の意味を導こうというデカルトの密かな手続きに忠実であろうとする限り、デカルト形而上学における神と物体の存在の意味が精神の存在との關係において与えられるということとは明白である。

さて以上のようなデカルト形而上学の存在配置において「知ること」が位置づけられるべき場所は思惟活動をおいてはない。しかも思惟活動の様々な様態の中で「知る」はデカルトにとって中核を占めるべきものである。それゆえデカルト形而上学における知識の存在論的位置は「基本存在の中核」ということになる。かかる存在論的な配置にあって「生きることと知ること」という問題

は一種転倒した姿をとらざるをえない。元々我々はこの問題を生きることの中にいかに知ることが位置づけられるのかという問題として扱うことから出発した。しかし今「知ること」が基本存在であり他の一切の存在がそれとの關係においてのみ「ある」といわれるとすれば、この問題はいかにして知ることに対して生きること位置づけるかという形を取る他はないのである。デカルトの存在論のどこに「生きる」は配されるのだろうか。「生きる」は一種の活動であるから占めるべき位置は思惟活動のそれであると思われる。しかし「生きる」が人間とあらゆる生きる存在に共通の活動であるのに対し思惟活動は人間と他の生物を隔てるものと考えられている。従ってそれを思惟活動の一部とすることはできない。デカルトの存在配置には或る種の人間中心主義が込められておりそれが「生きる」をそれが入りうる唯一の場所である基本存在から排除するのである。

ここにデカルト的な存在配置の持つ第一の問題点がある。そもそも懷疑を決意し自己と向き合ったデカルトが出会った活動は本当に「思う」だったのでろうか。それは「生きる」あるいは「生きていく」ではなかったのだろうか。あるいは生きることの一つの形としての「思う」ではなかったのだろうか。そしてこの「生きる」から

「我あり」が出てくるのではないのだろうか。これはデカルトの存在配置のみならず「思惟」、「精神」、「理性」といった知的存在・活動を基本存在とするすべての存在配置に対して常に抱かざるを得ない疑問である。それはそもそも「理性」とその活動は生きることなく存在しうるのかという問いである。

「我思う、故に、我あり」が意味するのは、「思う」ことが「ある」ということの最も本源的な意味である、ということである。それは存在の意味を与えるデカルトの存在論の第一原理である。しかし人間は生きものの一種であり、そのあらゆる活動は生きるという活動の一形態であり「考える」ことも例外ではない。我々の存在の源泉は生きることであり、我々にとって在るとは生きることである。仮に「我思う、故に、我あり」だとしてもそれは「思う」ことが「生きる」ことの形態であるからに過ぎない。孤立した「思う」が、即ち「生きる」から切り離された「思う」が「ある」の源泉であるとするところにデカルトの存在論における「生きる」と「知る」の転倒があり、おそらくそれが我々が引き継いでいる第一の負の遺産なのである。

デカルト的な存在配置の第二の問題点はそれが単一の活動を基本存在としてしていることである。上で述べた知性

に偏重した存在配置の問題は「思う」を「生きる」に置き換えることで解消されるかもしれない。しかし「生きる」という活動は生き物と切り離せない。そして生き物の基本的なあり方とは多数性と分散性である、すなわちつねに多数の生き物がいろんなところで生きているというのが生き物という存在のあり方である。それゆえ存在論において何か単一の存在もしくは活動が基本存在となり、「ある」ことの一切の意味がその存在との関係によって与えられるというのは生き物のあり方と大きく食い違ふものなのである。或る生き物が存在するとは、それが何か単一の生きた存在の源と結び付いていることではない。それはこの単一の存在というのが一個の個体であれ、一つの群れや種であれ同じことである。そうした単中心的存在論は生き物と「生きる」ことの姿をゆがめるものである。

以上の分析が我々の当面の問題に対してどれだけ有効かは、デカルト的な知識の存在論的位置がどれだけ近代の認識論的哲学全体に妥当し、どれほど我々に遺産として受け継がれているにかかっている。この問題にこたえる際に我々が何よりも注意しなければならないのが過度の単純化である。それぞれの場合についてその知識の存在論的位置を明らかにする必要がある。しかしもしロー



ティーが示した哲学史的議論が或る程度の妥当性を持つものであるならば、デカルトにおいて見いだされた知識の存在論的位置がなんらかの形で我々にまで手渡されてきて、その結果として「生きることに知ること」の関係を見えにくくしていると想定しても全く根拠のないことではないだろう。ここではかかる想定をしたうえで、アリストテレスによる知識の存在論的配置の我々にとっての意味を探るべくもう一度『ニコマコス倫理学』に戻ることにしよう。

#### 4

先に『ニコマコス倫理学』に対して我々が抱いた当惑は今次のように説明できるだろう。この書物でアリストテレスは幸福な人間の生のために必要な種々の徳目を列挙し、それぞれについて論じている。それらは勇氣、節制、正義、愛といったものであるがそれらに混じって種々の知識や認識作用も幸福の実現のために必要な一種の徳として論じられている。しかし我々の観点からすれば勇氣と知識の間には存在論上の決定的な差が存在する。勇氣とはそれ自身において人間の生と結び付いており、人間の生と切り離された勇氣そのものといったものはないし存在しえない。それに対して知識、より正確に

言えば認識作用はそれを通じて一切の学が打ち立てられるべき土台である。知識は何よりも先ず真理とその把握との関係において意味を持ち、存在するものである。それゆえ人間の幸福という観点から知識や認識作用について論じることはその一つの応用に過ぎずそれ自身の本性について論じることではない。従って『ニコマコス倫理学』のような構成を持つ書物は哲学の書というよりは「いかに生きるべきか」という目的のために様々な分野の知見を寄せ集めた実用書ではないのかという不信感が生ずるのである。

確かにアリストテレスの存在論的配置を無視して『ニコマコス倫理学』を眺めればこのように映るかもしれない。しかしこの書はアリストテレス存在論と深く結び付いており、それに従って現にあるような構成を持っているのである。すなわち「勇氣」と「知識」が同時に倫理学において論じられているのはそれらがともに「性向（ヘクシス）」<sup>19</sup>と呼ばれるという同じ存在の類に属し、しかも存在論上の価値を持つ「器量（アレテー）」<sup>20</sup>と呼ばれる特別な種類の性向（ヘクシス）だからである。性向（ヘクシス）はそれ自身で独立して存在するのではなく最も根源的な意味で存在するものである実体に宿る諸存在の一つである。性向を宿すような実体が魂（ピュシ



ケー) <sup>21</sup>である。すなわち魂とは生き物が生き物として存在する(「生きる」)ための原理としての完成された能力(エンテレケイア) <sup>22</sup>である。こうして勇氣と知識という我々にとっては異質な存在が生き物の魂を介して結合されると共に諸存在の中に位置づけられる。こうした諸存在の配置に対応してアリストテレスは『ニコマコス倫理学』、『靈魂論』、『形而上学』(Ζ巻、H巻、θ巻)という相互に密接に関連した書物を著しているのである。それらは現代でいう倫理学、生物学+心理学、哲学的存在論、に対応するが、我々にとっては全く分裂しているこれらの学がアリストテレスにおいては一つの連続体を構成しているのである。それは我々においてこれらの学が「認識論」という方法論上の共通の土台の上に建てられながらも内容的結び付きを欠くのに対して、アリストテレスにおいてそれらは存在論という共通の背景を持っているからである。

我々にとって極めて示唆的なのはこれらの書物のいずれも知識それ自身を主題としたものではないことである。知識というテーマはその存在論上の位置に応じてこれらの三書の各所で取り上げられている。こうした知識論の学における配置そのものが諸存在における知識の位置を示しているのである。確かに一方でアリストテレスは知

識を主題化した書物、我々の用語で認識論と呼ぶような書物を著している。それが『分析論後書』である。しかしアリストテレスの諸学のなかでのこの書物の意味は「一切の学を基礎付ける」といったものではない。この書物は『ニコマコス倫理学』第六巻で列挙されたいくつもの知識の一種である論証的知識(エピステーメ)に関してそれが何でありそれをうるためにはどうすればいいかを述べている。それゆえ我々の目から見ればそれは一種の「科学方法論」であり、他を基礎付ける学のように映るかもしれない。しかし知識の存在、すなわち存在の中の知識の位置という観点からすればそれはいくつもある知識の中の一つを別個に論じたものに過ぎず、或る意味では『ニコマコス倫理学』第六巻の小さな一章(第五章)に対する膨大な注釈なのである <sup>23</sup>。

こうした存在論上の諸配置の中に『ニコマコス倫理学』をもう一度置き直して「生きる」と知ることについてアリストテレスが何を述べようとしたのかを見ることよってこの論考を閉じることにしよう。

『ニコマコス倫理学』は「どのような術もどのような論究も、行為も選択もみな同じように、或るひとつの善いものを目ざしていると考えられる。」 <sup>24</sup> という有名な一節に始まる。あらゆる実践的学には目的として目指され

る固有の善があるというアリストテレスの知識観がこうして冒頭で提示される。こうした様々な善の或るものは他の善を実現するために目指されるから、人間にとっての善の中には或る序列がある。そしてこの序列の最高位に位置するもの、すなわち他の全ての善がその実現のために目指されるのに対してそれ自身はただそれ自身のためにのみ目指されるような善を考えることができる。

この人間的最高善をアリストテレスは「幸福」と呼ぶ。そして幸福を目的とするのが政治術であり、「倫理学」とは個人の行為にかかわるその基礎分野である。存在論的立場からこの「幸福」が何かを明らかにしてゆくのが『ニコマコス倫理学』の第一巻である。それゆえ『ニコマコス倫理学』において「生きることと知ること」の關係という我々の関心にとって最も係わりのあるのは第六巻と並んでこの第一巻なのである。この第一巻でアリストテレスが「幸福」とは何かを明らかにしてゆく際の指導的思想は次のようなものである。

「だが最高善を幸福と呼ぶことは、恐らく、万人の意見の一致するところであろうが、更に、それが何であるかをもっとはっきり述べることが望まれる。そしてこれは人間の働き（エルゴン）のなみである

かが把握されればおそらくできるであろう。すなわち、笛吹きや彫像作りやすべての職人においては、また一般に或る働きや行為をもつ人においては、その「善さ」や「うまさ」はその働きのうちにあると考えられるが、人間においても、もしも人間が或る働きをもつかぎりこれは同じであると考えられよう。」<sup>25</sup>

ここでアリストテレスはその根本思想を我々にとって極めて誤解しやすい形で述べている。特に「職人」が引合に出されているために陥りやすい誤解とは、人間を始めたとする諸存在が道具や職業のように或る特定の目的のために存在していると考えることである。「すべての事物が（その存在とは別の）なんらかの目的のために存在している」という考えを「目的論」と呼ぶとすればここで表現されようとしている思想は目的論ではない。ここで表現されているアリストテレスの思想は「目的」と係わっている。しかしそれが言わんとするのは「すべてがなんらかの目的のために存在している」ということではなく、「すべての存在にとってその存在が存在の目的である」という事である。道具が誰かに使われるために存在しているのは道具存在が「使われること」だから、すなわち道具が道具として存在するとは使われることだけ



らであり、すべてのものが何らかの自分以外の目的のために存在しているからではない。道具の目的は道具として存在すること、すなわち道具存在そのものなのである。同様に人間という存在が存在する目的は人間存在そのものである。上の一節でアリストテレスが述べようとしているのはそれぞれの存在が存在するその目的としての存在とはその存在固有の「働き（エルゴン）」であるということである。人間についていうなら人間存在とは人間固有の「働き」なのである。この人間固有の「働き」とは何か、それを理解するためには一度アリストテレス存在論の根幹に戻らなければならない。

アリストテレスの存在論には二つの柱がある。第一は『範疇論』で規定された10のカテゴリに基づくものである。その核心は、諸カテゴリーの存在はすべて個体実体のそれに由来するというものであり、『形而上学』Z巻で展開される。第二の柱は『形而上学』θ巻で展開されている能力／可能態（デュナミス）と活動／現実態（エネルゲイア）に関する理論であり、実体の存在そのものはそれが持つ完成された能力（エンテレケイア）の活動・現実化に由来するというものである。今の問題に関連するのはこの第二の柱であり、上で「働き（エルゴン）」と呼ばれたものは『形而上学』θ巻で言う「活動」

に他ならない。それゆえ此処で問題となるのは人間の「完成された能力」とは何かである。この問に答えるためには先ず人間がいかなる存在の類に属するのかを考えねばならない。人間が属する存在の類とは「生き物」である。そして生き物を生きものたらしめている「完成された能力」とは「魂」であり魂の活動／現実態が「生きる」事である。すなわち「生き物」という存在についてアリストテレス存在論の第二の柱<sup>26</sup>が意味するのは「生きるものどもにとっては生きることがあることである」<sup>27</sup>という事に他ならない。

人間を人間として存在させているのはその完成された能力（エンテレケイア）としての人間の魂の存在であり、人間の魂が存在するとはそれが活動し現実化すること、即ち人が人として生きることである。人間の魂は人的生き物の魂として様々な能力を持っており、そのあるものは全ての生き物に共通であり、あるものは動物に共通であり、あるものは人間に固有である。人が生きるとはこれら全てが活動するということであるが、「人間の働き」と呼ばれたのは人間固有の能力を伴った魂の活動である。この人間固有の能力が「ロゴス」あるいは「魂のロゴスを持つ部分」である。上で引用した一節が意味するのは幸福とは人間の魂の或る種の固有の活動、すなわちロゴ



スを伴った魂の或る種の活動だということである。魂に宿るこれらの能力は等しく性向という存在の類に属するが、性向の中でも賞賛されるべきものをアリストテレスは「アレテー」と呼ぶ<sup>28</sup>。幸福とは単なる人間の魂の活動ではなく、人間の魂のアレテーによってもたらされる魂の活動なのである。それゆえ幸福を探究する学としての倫理学は、人間の魂がいかなる能力を持ちそこにはどのようなアレテーがあるのかという研究に他ならず、ここに『靈魂論』と『ニコマコス倫理学』が密接に関連している根拠がある。そしてこのように魂のアレテーがひとつひとつ探究されて行く途上で様々な形の「知る」活動能力が人間の魂固有のアレテーとして出会われるのである。すなわち人間の魂は「ロゴスを持つ部分」と「ロゴスを持たない部分」を持ち、後者のアレテーが「人柄（エートス）」としてのアレテー」とよばれる勇気や節制であり、前者のアレテー「思考の働きとしてのアレテー」と呼ばれる理論知や実践知等の「知る」能力なのである。我々が最初に注目した『ニコマコス倫理学』の第六巻とはこの「思考の働きとしてのアレテー」に関する巻なのである。それゆえ倫理学の書の一部として「知識」に関するこの一巻が存在するのは必然である。何故ならこの「思考の働きとしてのアレテー」こそ人間固有のアレテー

であり、人間の生を人間の生として人間の最高善としての幸福を実現するうえで不可欠なものだからである。それらが様々な外的善をもたらすのも事実である。しかし「生きる」にとつてのそれらの意味がかかる結果・産物にあるのではなく知る諸能力の活動自身にあることは最早繰り返すまでもないだろう。それらは人間の存在なのである。人間があるとは、そして人が生きるとはそれらが活動することに他ならない。

人間の存在としてのかかる「知る」活動にどのような多様性があるのか、『ニコマコス倫理学』の第六巻はそれについての最良の入門書として読まれるべきである。

注

1 いうまでもなくこの「伝統」はマルクスに始まるものである。「フォイエルバッハに関するテーゼ1」。この伝統に属する現代の試みの代表がハーバーマスのそれである。奥山他訳『認識と関心』未来社、pp.206-7-381。

2 デカルト『哲学の原理』、仏訳者への手紙、小林・

平松訳、朝日出版社、P.23。

3 『形而上学』Γ巻、第1章、1003a20。

4 野家監訳『哲学と自然の鏡』産業図書。

5 前掲書、PP.164—5, 190—1。

6 前掲書、PP.171—2。

7 二つの前提とそれに対するセラーズ、クワインの議論については前掲書第四章を見よ。

8 "Empiricism and the Philosophy of Mind" in *W. Sellars Science, Perception and Reality*, Ridgeway, 一九九一。

9 "Two Dogmas of Empiricism" in *W. Quine From*

*a Logical Point of View*, Harper & Row, 一九六三

10 いうまでもなくこうした意義にローティーが始めて気づいた訳ではない。そもそもクワインはそうした意図をもって「二つのドグマ」を書いたのであり、「自然化された認識論」では哲学の終焉を明示的に宣言している。"Epistemology Naturalized" in *W. Quine Ontological Relativity and Other Essays Columbia U.P.*, 一九六九。「哲学の終焉」というテーマに関してローティーが新たにもたらしたものとするとすれば、クワイン自身は実行できなかったこの宣言を实践したことである。

11 『哲学と自然の鏡』のローティーを動機づけているのは「認識論としての哲学」の持つ堪え難い死臭に対

する嫌悪観であると考えることができる。そしてその感情はウイリアム・ジェームズのそれを引き継いでものである。

・ウイリアム・ジェームズは「頭のはげた若い哲学博士達の陰気な気性」を嘆いたものである。

「彼らはゼミナールではお互いに退屈しあっている。

『フィロンフィカル・レビュー』や何かに〈参考文献目〉をいっぱい詰め込んだうんざりするような文献報告を書いているが、彼らは〈美学〉と〈認識論〉を混同することは決してない。」(ローティー、前掲書、P.142, cf.4,50)

12 前掲書、PP.190—191。

13 この対比は「知識から固有の存在をばく奪する哲学」というプラグマティズムの固有の性格をより鮮明に浮かび上がらせるという効用も持っている。

14 『哲学の原理』第一部、§1。

15 『省察』第一省察、所訳、白水社、P.35。

16 『省察』第二省察、『哲学の原理』第一部、§§51—59。

17 『哲学の原理』第一部、§51。

18 もちろんこれは言葉本来の意味で「実体」と呼ぶに最も相応しいものであるが、デカルト形而上学においてこの語が違った意味に用いられているため別の言葉



を使わざるを得ない。

19 「性向(ヘクシス)」は「持つ(エケイン)」という動詞に由来し「実体」の或る持続的な状態を表わし、「所有」、「所有態」、等とも訳される。アリストテレス存在論におけるその規定については、『範疇論』第8章、『形而上学』A巻、第20章を参照。「ヘクシス」のラテン訳が *habitus* である。

20 「アレテー」は「徳」、「卓越」等とも訳される。「アレテー」はアリストテレスにおいて存在と価値を結合する鍵である。その規定については『ニコマコス倫理学』第1巻・13章、第2巻・1—7章、を参照。

21 「魂」の存在論的規定については『靈魂論』第2巻・1—2章、『形而上学』θ巻・2章、を参照。

22 「エンテレケイア」に関してはここでは詳述できない用語上の複雑な問題があるが、そのものとしては(1)単に何かになる可能性をもつものとしての可能態(たとえば子供は將軍の可能態である)とも、(2)現実の活動としての現実態(例えば將軍による現実の戦闘指揮)とも区別される、(3)すでに形成されておりいつでも現実化できる活動能力(例えば現実の將軍がもつ能力)を意味する。『靈魂論』第2巻・4章参照。

23 『分析論後書』第2巻・第33章では知識に対してよ

り包括的な論述をすべき場所として自然学とともに倫理学が挙げられている。89b9—10。

24 1094a1—2。

25 1097b22—28。

26 θ巻の議論は「生き物」に限定されたものではないが、能力—活動というアリストテレスの存在論の第2の柱は「生き物」という存在の類をその主要な標的にしたものである。

27 『靈魂論』第2巻・第4章、415b14。

28 『ニコマコス倫理学』第1巻・第13章、1103a10。

(さかい あきお 筑波大学)