シンポジウム・身体論再考の試み

身体技法の共有と「キモチ」の共有

東京エイサーシンカを事例に

小林　香代

はじめに

身体技法について記述・分析を試みるとき、それに伴う意味や価値の問題を避けて通ることは難しい。身体技法概念を提示したM・モースは、このような意味や価値を「心理学的事実」として主に社会的な側面と生物学的な側面とを併せ持つ身体技法の「連動装置」として位置づける。（モース一九七六、一五四頁）。そして、身体技法を支えるのは単なる反復能力ではなく、「技法と集合的個人的な実践理性（モース一九七六、一二六頁）」であることを強調し、それを「ハビトゥス」と呼んだ。このハビトゥス概念は、P・ブルデューの再生産理論に導入される（ブルデュー一九八八など）が、このことからも身体技法が意味や価値との深い関わりをもつことがわかる。

しかし、実際にある社会における身体技法を記述しようとするとき、研究者は困難に突き当たる。それは、およそ文化領域 cultural domain には身体技法を伴わないものなどなく、記述の視点が固定できないからである。

この点で、演技やスポーツなどの技能を一種の身体技法ととらえることにはさまざまな利点がある。演技やスポーツが行われるときには大抵、その行為を集まりの焦点とした集団が形成されるからだ（ただしそれは、当該集団で共有される身体技法のすべてではない）。平たくいえば、そのスポーツなり演技

なりを行うことがメンバーに共通の関心・利害となるような集団が、形成されるのである。よって、研究者はまずそこに視点を集中させることができる。さらにこうした集団では、ある程度のハビトゥス形成ならば比較的短期間になされ、しかも当事者はそれが「学習プロセスである」ことを自覚しているため、データが抽出しやすいという利点もある。

以上の見地をもとに、本稿では東京都中野区を活動拠点とするアマチュア舞踊集団「東京エイサーシンカ」を扱う。また本稿ではとくに、本集団に新たに入会した「新人」が踊りを習得するプロセスを記述・分析し、その際本集団で重要視される心的態度「キモチ」を内面化するための素地が、相互行為の中で見出される場面に注目し、具体的な記述を試みる。

一　東京エイサーシンカ

東京エイサーシンカは、一九九二年一二月、「東京でエイサーを踊る」こと、ひいては「東京のエイサーを踊ること」を目的に結成された、アマチュア舞踊集団である。「エイサー」とは一般に「沖縄本島・周辺島嶼の盆踊」（沖縄大百科事典刊行事務局一九八三）と紹介される太鼓踊の一種で、「シンカ」とは「臣下」、琉球語で「仲間」といった意味の言葉である。つまり東京エイサーシンカは、伝統的な沖縄でのエイサーとは異なり、地縁的なコンテクストを離れ、「エイサーを東京で踊る」、ひいては「東京のエイサーを作る」ことを焦点に結成されたのである。

エイサーは、沖縄では現在も盛んに踊られており、伝統的にもバリエーションが非常に豊富で、地縁共同体を基盤としない「非伝統的」なエイサーの創作も現在活発である。またエイサーは、新聞・雑誌・書籍などの記事で常に沖縄文化の構成要素として語られ、「沖縄らしさ」の象徴の一つにされているといっていい。

伝統的なコンテクストの中ではエイサーは祖霊送りの意味をもつといわれ、「オボン」・「ウブン」期間の最終日である旧暦七月一五日の祖霊送りの夜、村落共同体「シマ」の広場で、シマの青年、一五～二

五歳の男女が踊るとされる。踊り手たちは、その一ヶ月ほど前から毎晩のように広場に集まり、練習を行う。年齢制限のほか、女性が太鼓を叩くことはタブーとされるなど、さまざまな制約があるが、伝統的なコンテクストから離れた、「趣味」としてエイサーを踊る非地縁的なクラブ・サークル集団では、制約が弱まる傾向が見られる。

東京エイサーシンカの活動拠点は中野区にあるが、メンバー約五〇名は東京二三区を中心とする首都圏に居住している。年齢層は高校生から四〇代までと幅広く、彼らは普段、社会人や学生として過ごしている。沖縄の伝統的なエイサーとは異なり、基本的に希望者は誰でも入会可能で、年齢制限はなく、女性が太鼓をたたくことも珍しくない。パートは大きく踊り手の属する「オドリ」と、伴奏役の「ジカタ」にわかれ、さらに「オドリ」は「太鼓」と、鳴り物をもたない女性の「手踊り」、そして道化役の「京太郎（チョングラー）」にわかれる。男性・女性ともに所属可能な「太鼓」は、「大太鼓」（男性のみ）「中太鼓」（女性のみ）「締め太鼓」（男女混在）に細分される。メンバーのほとんどはいわゆる「ヤマトンチュ」であり、ウチナンチュは一九九七年現在わずか五名、リーダーHR氏（以下敬称略）は、ウチナンチュで四三才の男性である。なお、この少数のウチナンチュの中にも、沖縄の伝統的なコンテクストでエイサーを踊った経験をもつ者はいない。私は一九九五年六月から一九九七年九月まで、ここの踊り手（手踊り）の一人として、参与観察調査を行った。本稿は、その結果に基づく。

二　「踊り手になる」ことについて

新たに本集団に入会した者は、ある日突然エイサーが踊れるようになるわけではないし、彼（女）がひととおり踊れるようになったからといって、それが最終的なゴールへの到達とされるわけでもない。新参者は、徐々に踊り手になっていく。また、既に踊る能力をもっているメンバーも、徐々によりよい踊り手になっていく。踊れば踊るほど、歌えば歌うほど、新たな課題が発見される。エイサーに「完璧」はない、というのが、本集団のメンバーの共通

理解だといってよい。

彼らの理想とするエイサーは、「キモチ」という言葉で表現されることが多い。次の引用は、「いいエイサー」のイメージについてのアンケート結果からのものである（小林一九九七、三六頁）。

> みんながまとまる。踊りがじゃなくてきもちがまとまる。（SN）
>
> いきいきとし、そろっている。みな一つになっている。思いがある（愛着というか？）。（HG）

このイメージは、SNの文章に見られる「きもちがまとまる」に集約されるといってよい。だが、伝統的なコンテクストの中での沖縄のエイサーとはおそらく異なり、本集団のメンバーは「エイサーを踊る」という行為に関し、イメージをほとんどもっていない状態で入会する。それが、いかにして「きもちがまとまる」といったイメージを抱くようになるのだろうか。そして、なぜそれがメンバーの中で共有されるに至るのか。本稿では、「キモチ」について語れるようになることの前段会にある、新たな入会者が「キモチ」について漠然とイメージを抱くようになるプロセスを扱いたいと思う。なお、それが「まとまる」メカニズムについての一説明は、別稿で試みたのでここではしない（小林一九九七）。

まずここで、新たな入会者が徐々により十全な演者へと移行していく段階を、「オドリ」のメンバーに焦点を絞ったうえで、便宜上以下の四段階に区分してみる。

（一）「新人」の段階…形（かた）（1）を身につけることが最大の目標とされる。

（二）「デビュー」…公演初出演。これをきっかけに、以降の公演出演権を獲得する。

（三）「踊り込む」段階…前反省的に踊れるようになることが最大の目標とされる。さらに習熟が進むと、自分の踊りの問題点を発見し、修正することができるようになる。

（四）「創作」の段階…既存の形に問題を見出し、それを解決するために変更・アレンジを加えるこ

とが可能となる段階。

これら四つの段階を、単なる習得課題として見なしてはならない。これらはすべて、東京エイサーシンカ内部における諸個人のステイタス、さらには本集団内部の人間関係のあり方と密接な関連をもっている。踊りの習得という課題は、技術上の問題であると同時に社会的な問題でもあるからだ(2)。このような視点に基づき、以下、本稿では（一）の段階について検討してみる。

三　「新人」

「デビュー」以前の新参者を、ここでは「新人」と呼ぶことにする。本集団では、「デビュー」以前のメンバーとそれ以降のメンバーを明確に区分する呼称は見られないが、ステイタスのうえでは大きな違いを見ることができるからである。

入会の意志をもった者は、リーダーHRに連絡をとり、東京エイサーシンカの練習場であるJR中野駅北口広場を訪れる。徐々に到着するメンバーに自己紹介を繰り返しつつ、新人は各々のパートの練習に初参加することになる。

練習は大抵、入退場時の「ステップ」から始まる。新人用の特別メニューは、用意されていない。新人は、見よう見まねでステップを踏むことになる。踊りに関して説明らしい説明のないままステップを踏むことになった新人に、初めてそれらしい言葉がかけられるのは、ひとしきりステップが踏まれた後のことである。「太鼓」ならば、「太鼓の位置はもっと低めに」「バチはここまでひきあげる」等々、「手踊り」ならば「手はここね」「へーシって、囃子ってことなんだけど、スィッ、スィッ、って元気よくね」「腰をもっと入れて」等々。

このような身体的動作の細部を修正・改善するための発言を、ここでは「アドバイス」と呼ぶことにしたい。アドバイスには、上にあげたような直接的表現もあれば、独特の隠喩的表現を伴う「わざ言語(3)」のようなものもある。ただし、ここで強調したいのは、このアドバイスが踊りの形を説明するためのものではなく、身体的動作の細部を修正（一□ぢ

改善するための発言だという点である。

アドバイスは、その言葉の意味を新人が理解したとしても、そのまま実行に移すことは難しい。つまり新人は、メンバーのアドバイスの文意を理解したとしても、それを自分が「理解した」ことを周囲に示す術をもたないのである。アドバイスに対し彼（女）が「わかりました」と答えたとしても、その後の彼（女）のステップ―身体的動作―にそのアドバイスが反映されていなければ、彼（女）がそれを「理解している」ことにはならない。このようにして、新人は誰が踊りをよく知っており誰が踊りをわかっていないかが、相互行為の中で何度も示される本集団の関係性の中に、組み込まれていくのである。

〔HT、HNのヘーシ（囃子）を聞いて〕

HT　何であんな風に声が出るのかな。僕昔、大きな声出しちゃいけないって医者に止められてて、今はいいんですけど、恥ずかしいんですよ、大声出すの。

AY　おうっ！　おうっ！　って感じだよー。

HT　こうかな…。おうっ！　…まだですか…。

ちゃんと出るようになるのかなぁ。

KY　私もさぁ、最初は高い声なんて出なかったけど、三線会行くようになったらだんだん出るようになったよ。前と比べたら。

AY　こうやって、とか教えられた？

KY　ううん、HRNちゃんの真似しようとしてたら自然に。

AY　ふーん…。だよねぇ。

…

この会話に見られる三人の関係性を見てみよう。まず新人のHTは、パートリーダーのAY、より十全なメンバーのKYの二人に対して敬語表現を用いている。のみならず、HTは自分の無力さを強調し、KYは彼の「ちゃんと出るようになるのかなぁ」という言葉に対し自分もかつてはそうだったことを語ることによって、自らのHTに対する優越性を示している。この二人の関係性は何気ない会話の中で再確認されると同時に、HTのヘーシは本集団において望ましいとされるレベルには至っていないことが再確認されるのである。また、AYとKYとの関係

性にも同様の指摘をすることができる。AYの「こうやって、とか教えられた?」という質問に始まるやりとりは、KYの「真似しようとしてたら自然に」という答えに対し、「ふーん…。だよねぇ。」という肯定的評価によって完結される。ここから、HTに向けられたKYの語りに対し評価を下せる立場にAYがいること、そして「真似しようと」することが、本集団において望ましいとされる技能修得の方法であることを読み取ることができる。

このような相互関係の中で、新人は自分が踊りに関して未熟であることを確認しつつ、誰がこの場でイニシアチブを取っているのかをも把握していく。こうした人間関係の把握と同時に、自らが東京エイサーシンカの踊り手のひとりとして無力な新人の立場から脱却するためには、周囲のメンバーのアドバイスを「理解した」ことを身体的動作として示すことが必要であることを知るのである。当然のことながらそれは、東京エイサーシンカの価値や規範に沿ったステップを踏むことにほかならない。

新人は、ひととおりステップの練習が終わった後、またしても見よう見まねで踊りに参加することになる。新人のいるときには同一の演目を繰り返すという、メンバーの気遣いが見られることもあるが、曲のメロディすら知らない新人にとってこれは、ついていくだけでも精一杯の作業となる。

このときには、新人へのアドバイスは、ほとんど見られない。ただ動作を追いかけることに必死になっている新人に対し、メンバーはアドバイスのしようがないのである。一方、踊りについてのアドバイスがないことは、新人にとって大きな抑圧となる。ステップの際に与えられたアドバイスが踊りになるとほとんど見られなくなるということは、彼(女)が踊りに関して無力であることを、一層自覚させる効果をもつ。

とはいえ、新人は単にこの状態の中に放置されているというわけではない。メンバーの間には、新人指導のためのメソッドがインフォーマルなかたちで伝承されている。ただし、これはあくまでもインフォーマルなものである。それは、このメソッドに説明的言語—踊りを分節化する言葉—が用いられて

いるからである。そのような語法は本集団の中では「望ましくない」という価値付けをされている。したがってこれは、大っぴらに用いるべきものではない。

〔バンド「K」のバックダンスをする公演の前、このバンドの歌う「サバクイ節」の拍数が、従来の本集団のそれと合わないことに際して。YS、KKは「デビュー」直後〕

YS　どうしますー？

AY　ちょっとやってみたんだけど…（歌いながら踊り始める）

〔KK、YS、KY、見よう見まねで踊り始める。〕

KK　エッ？　エッ？

KY　はぁはぁ。…わかったような、わからんような…。

AY　曲や歌気にしないで、自分の知ってる踊り踊ればいいんだよ。

YS　あー…。

〔四人、再び踊る。〕

YS　あ、わかったー。「よいしょ、よいしょ」のところで三回踏めばいいんだー。そうでしょ？

AY　えっ？（ひとりですばやく踊ってみる）あー、そういう風にもいえるよね。

　このやり取りからは、踊りを分節化し、さらに手順として表現したことによって、YSがAYとのコミュニケーションに失敗していることが読み取れる。パートリーダーのAYとのディスコミュニケーションは、YSの踊りに対する言語的解釈が、望ましいものではないという印象を周囲にも、彼女自身にも与える。したがって、このような言語を用いることは、踊りに対する解釈の稚拙さを露呈する危険性を孕むため、普段は回避されるのである。

　だが、先述のとおり、新人指導用のメソッドは用意されている。それは主に、新人（複数でもよい）に対しメンバーが一人で向き合った折りに見ることができる。そこには、他のメンバーによる監視の目はほとんどない。

KY　どこまで踊れるようになった？
MK　まだ全然…。見よう見まねで何回か踊っただけなの。まだ何にも教わってないの。
KK　じゃぁ仲順（チュンジュン）〔流り（ナガリ）〕（演目名、一曲目）からいこうか。
〔KY、ゆっくりと踊りを区切りながら、〕
KY　チャンチャンチャンチャンチャラランラン、チュウーンンジューウン、月を見る、月を見る、月を見る、月を見る、おろして。で、次は、エイサーエイサー、ッサーッサ、のところ、ここは、手のひらに玉か何かが乗ってる感じで、右手から左手にころっと移す、今度は反対、ころっと移す、大事に、今度は右手から左手、で、そのまま後ろにすっと引いて、スリサーサーアースリで回るの。これの繰り返し。

この表現方法もまた、踊りの文節化・言語的表現という点で、あまり望ましいものではない。しかしながら、こうした表現が、踊りをこれから覚えようとする新人にとって、有効な手段となることは確かである。漠然としていた動作のシークエンスが分節化され、独特の詩的言語によって一つひとつ意味を与えられることにより、新人はそれを構造として「おおざっぱに」把握することが可能となるのである。

KYの表現中の比喩は、彼女のオリジナルではない。「月を見る」は、この形をつくったAYがメンバーにそれを初めて披露した際に用いた表現である。また、「玉を転がす」という比喩は、KY自身が新人だった頃、ONから教わったものであり、ONもまたかつて自分が誰かから教わったものだという。これらの表現が部分的であれ伝承されているということは、それが決して「望ましい」ものではない一方で、有効性を認められているということである。一人前の踊り手としては不適切なこれらの表現も、新人の指導の際には充分な効果を発揮する。そのため、こうした表現は主にメンバーが新人に対しひとりで向き合ったとき、利用されるのである。

また、こうした詩的言語は、インフォーマルな指導メソッドとは別の機会に利用されることもある。

「見よう見まねで」踊っていてなお、その動作を把握できないときに、新人は「ここの動きがわからないんですけど」とメンバーに質問をする。質問を受けたメンバーは、その質問に答える義務を暗黙のうちに負っているのだが、このような場合、まず試みられるのは、その動作をゆっくりと繰り返すことである。

KOR　ここの回るとこの、手の動きがよくわかんないんですけど。
AY　…こう。〔ゆっくりと、しばしば用いられる手の動作(4)を再現しながら〕…受けて、返す。
KOR　えっ、…ちょっと後ろまわっていいですか。
〔KOR、AYの後ろに立つ。〕
AY　〔動作をゆっくりと繰り返しながら〕こうして、こう。ここで、クっと受けて…。
KOR　〔AYの動作を参照しながら〕クっと受けて、スっですね。

新人はしばしば、踊りの左右がわからないという理由から、メンバーの後ろにまわって踊る。このとき、踊りの形は彼（女）にとって外在的なものであり、他者の身体のうちにあるものとして読み取られる(5)。彼（女）の目に映る映像の中の情報は、膨大なものであろう。彼（女）がその情報をもとに自らも踊ろうとするとき、その全てを再現することは不可能である。したがって、彼（女）は目に入る情報をおおざっぱに、手順、あるいは形として捉えているものと思われる。

その一方、新人がメンバーの後ろで踊るということを、常に他者の動作を参照しつつも、それに自らを同化させるという意図の現われと解釈してみると、AYの言葉にある「受けて、返す」や「クっ」といった詩的言語が、ある動作に対応する共通のイメージの理解を促す要素をもっているともとれる。このとき、いったい何を「受けて、返す」のか、という疑問は、新人の中にもメンバーの中にもない。だがこのような詩的表現は、理解可能なものとして受けとめられている。つまりこれらの表現は、明確

な対象を指示するのではなく、あるイメージ、ひいては感情を喚起するために用いられるのである（「わざ言語」）。

こうしたイメージの喚起は、踊り手たちの間に共通の感情を提供しうる。つまり、「この動作のときには、おそらく他のメンバーも『受けて、返す』や『クっ』といった感情を抱いている」ということを、練習の場での数々の詩的言語が保証しうるのである。ただし、この保証は明確に意識されることなく、相互行為の中で徐々に新人が感覚として獲得していくものと考えたほうが適切であろう。

他者の身体に自らの身体を同調させるという作業は、観察可能な身体的動作のみならず、新人の精神的な側面にも影響を及ぼすといえる。「おそらくみんなは自分と似た感情を抱いているであろう」という保証のもと、他のメンバーと同じ（ように新人には見える）動作をするということは、「エイサーは身体的動作だけではなく、精神性と深い関連をもつ」という、本集団にしばしば見られる支配的言説を、抵抗なく受け入れていくための素地となる。そしてこれは、「デビュー」以降の課題と、密接に関連をもつことにもなる。

「見よう見まねで」ステップを踏むこと、踊ることを中心に、アドバイス、インフォーマルな指導メソッド、詩的言語などの資源を活用しつつ、新人は踊りの形を覚えていく。だが、細部の修正・改善は、この時点ではあまり見られない。それは、この段階において新人に要求される課題が「とにかくまず踊りを覚えること」だからである。

おわりに

以上の記述・分析から、東京エイサーシンカの新人が、踊りの習得プロセスの中で、本集団に共有される意味や価値を内面化する契機を多様にもっていることが示せたと思う。新人はまず、本集団内部での自分のステイタスを（おそらく無自覚的に）幾度となく確認する。そして、自分がエイサーを「知らない」こと、メンバーの中でも誰がより深くエイサーを「知っている」かを確認することによって、本集団で望ましいとされる意味や価値についての言

説を批判することなく受けとめる素地を、自ら生み出しているのだといえる。また、エイサーを「知っている」メンバーとのディスコミュニケーションの感覚は、単なる伝達の失敗ではなく、自分のエイサーに対する理解の浅さとして受け取られ、同じような素地を生み出す。このような新人に向けられる詩的言語は、新人の「キモチ」と「身体」とを関連付け、内面化の契機を与える（ハビトゥス形成）。さらにこれは、他のメンバーと彼（女）との「キモチ」と「身体」の同調あるいは同質性への確信をもたらすと思われる。

ただし本稿は、主に社会・文化的側面からの記述にとどまっている。M・モースの主張するように、身体技法はそれだけで語り尽くせるものではなく、より学際的なアプローチ(6)を必要とするものだろう。人類学・社会学における現在の身体論は、表象、あるいは社会構造論にウエイトを強く置く傾向があるが、私はより広い視野からの吟味が必要であると考えている。

註

(1) 教育哲学者生田久美子は、M・モースのハビトゥス（ハビトゥス）概念を援用しつつ、「形」と「型」との違いに言及しているが、本稿でもこの彼女の区分を導入したい。生田によれば「形」とは「外面に現れた可視的な形態であり、各『わざ』の世界に固有の技術、あるいは固有の技能を意味している」（生田一九八七、二三頁）。一方「型」は、模倣によって形がハビトゥス化した結果習得された状態を指すが、それは「模倣する対象への価値的な主体的コミットメント、あるいはそれを『善いもの』として同意する」（生田一九八七、二八頁）を伴うという。

(2) レイヴ&ウェンガーは、技能の習得を社会的な側面からとらえる鍵となる、「正統的周辺参加」legitimate peripheral participationという概念を提示している。これは学習を、状況に埋め込まれ

たsituatedものと見なし、個人が特定の実践共同体community of practiceの一部に加わっていくプロセス（レイヴ&ウェンガー一九九三、二頁）として記述・分析するという視点である。本稿の東京エイサーシンカも、実践共同体の一つとして位置づけることが可能だろう。

（3）生田久美子による、音楽学者ハワードHoward, Vernonの技術的（実践的）用語technical(practical)jargonの翻案（生田一九八七、九六―九七頁、福島一九九五、二五頁）。教授・学習の場において、「教師の身体のなかの感覚をありのままに表現することによって、学習者の身体のなかにそれと同じ効果を生じさせる効果」（生田一九八七、九七頁）をもたらす独特の比喩表現。

（4）この動作が時折「しねり」という名で呼ばれていることにも注目したい。本集団では動作様式（形）に名前がつけられることは滅多にない。だが、この両手のひらを前に突き出し、目の高さまで持ち上げ、手首を中心に手を返して手の甲を上に向け、そのままおろすという動作は、「手踊り」を特徴づける重要なものであり、他の演目でもしばしば採用・アレンジされている。

（5）練習には、鏡は用いられない。

（6）具体的には、身体運動学（動作学）や認知科学などがあげられる。

引用および参照文献

ブルデュー、P『実践感覚㈵』（今村仁司・港道隆訳、みすず書房、一九八八〔一九八〇〕年）。

福島真人「序文―身体を社会的に構築する」（『身体の構築学―社会的学習過程としての身体技法』福島真人編、ひつじ書房、一九九五年、一頁）。

生田久美子『「わざ」から知る』（東京大学出版会、一九八七年）。

小林香代「東京エイサーシンカにおけるエイサーの『経験』『演技の民俗誌』への試みとして」（『民俗芸能研究』第二四号、一九九七年、二七頁）。

レイヴ、J&ウェンガー、E　『状況に埋め込まれた学習―正統的周辺参加』（佐伯胖訳、産業図書、一九九三〔一九九一〕年）。
モース、M　『社会学と人類学Ⅱ』（有地亨・山口俊夫訳、弘文堂、一九七六〔一九六八〕年）
沖縄大百科事典刊行事務局編　『沖縄大百科事典 上』（沖縄タイムス社、一九八三年）。

（こばやし　かよ　日本学術振興会）

個人研究発表

ホワイトヘッドの思想についての若干の考察

中村　友

はじめに

ホワイトヘッドの初期自然哲学においては、物質は四次元時空を修飾する形容態とされ、さらにこの時空も又、「出来事」の相互関係の網の目の中に解体される、と説明がなされていた。『相対性原理』の中で言われているのは、存在(being)の本性がその存在のすべての生成(becoming)にとって潜勢的なものであるということが属しているという「相対性の原理」である。つまりここでは、時間的な生成の方が非時間的な存在の現実態に相当するという主張がなされている、と言えるだろう。ここで出来事の生成とそれらの相互関係に還元されているのは、様々な物理対象と四次元時空連続体の「存在」である。たとえば、大理石の塊の存続は、自然の内容のあらゆる特徴で色づけられた自然の生成性の部分としての出来事である。したがって、自然とは、体系的構造を形成するように相互に意味づけあう出来事の生成性であって、出来事の体系的構造の性格を表現する手段が、時空であるとされる。(藤川訳『相対性原理』二三、三七頁参照)

ここでは、出来事とか出来事粒子という名で呼ばれていたものが、後の哲学においては現実的実質の集合とも言うべき結合体と個々の現実的実質に当たると考えて、後期の哲学を中心に、D・シャーバー

ンらの説を参考にして論を進めることにしたい。

1　存在と生成

生成が存在の現実態であるとする理解だけでは、彼の後期の哲学を十分に捉えることはできない。後期においてはむしろ、『過程と実在』という彼の代表作の題名そのままが問題の鍵を握る。つまり、過程即実在、さらに言えば、現実態即潜勢態という考え方を、後期の彼は採っている。現実的実質は"actual entity"と原語で言われるように、むしろ「存在」に相当し、永遠的対象"eternal object"はむしろ「生成」に当たると言えるかもしれないが、より簡単には、現実的実質の中身が永遠的対象である、と言えるだろう。もっと正確に言えば、ピュアな潜勢態こそが永遠的対象（いつでもどこでも誰にでも入り込める実在であり、神にはこれがあるとされる）であり、リアルな潜勢態の方は存在"being"の過去の現実的実質"actual entity"であるということになる。ここで「過去」と言っても、零コンマ何秒という時間が考えられている。過程即実在と先に述べたが、ホワイトヘッドの場合、実在がちょっと前から過程の中に生じていることを指している。

2　現実的実質

ホワイトヘッドは世界の構成素として「現実的実質」という単位を設定する。思弁的な原子的実在によって宇宙全体を記述しようとする彼の有機体論では、それぞれの現実的実質もまた、ミクロな有機体として記述される。それゆえ、現実的実質は必ず関係を持つ原子となる。これは生物、人間、神、物体のすべてを説明する。現在宇宙において生起しつつある現実的実質は、まず過去に生じた現実的実質を取り込み、それを自己生成の基盤とする。取り込んだもののうちあるものは自己のものとして保持し、他のあるものについては放棄して、宇宙の諸現実的実質との関係を確定する。こうして個々の現実的実質は先行する現実的実質を自己の内に取り入れ、後

続する現実的実質の内に取り入れられていく。宇宙は、ミクロな有機的過程が他のミクロな有機的過程と関係し合って生成と消滅を繰り返すマクロな有機的過程である。ある現実的実質は他の現実的実質と関係を持つ。この意味でも個々の現実的実質は有機体である。つまり、有機的過程や出来事が、実在の具体的単位である。これは複合的で相互に依存する、生気のある、瞬間的な「経験の滴り」であるとされる。これの集合体が社会、結合体と呼ばれる。これは我々が通常目にするもの、すなわち、木、家、人、といったものを指す。

D・シャーバーン氏の解説から、以下引用して述べる。

「世界を構成する究極的実在物を経験の滴りであると考えることは、生気のない自然に意識が行き渡っているということを意味しない。人間の脳のように極度に複雑な社会の成員である場合にのみ、現実的実質は意識を生み出す程精巧であり得る。ホワイトヘッドは次のように洞察した。すなわち、進化の学説を真面目に取り、有機物の溶けた太古の湿地から、感覚を持ち目的を持って行動する生物が徐々に現れたとしよう。その場合、動物や人間の出現を理解できるような形でその湿地を考察しなければならない、というのである。したがって彼は中性一元論を擁護する。すなわちそれら現実的実質は、物質的素材の断片でもなければ、ライプニッツ的な魂でもない。むしろそれら現実的実質は、他の現実的実質と結合され時間的に関連づけられた物質の撚り糸を形成したり、あるいは、脳のような複雑な社会に含まれる複雑に入り組んだ他の精巧な現実的実質と結び付けられ、継承されていく道筋を形成する、そういった過程の単位なのである。そしてこれら現実的実質は、こういった撚り糸や道筋が持続する人格の意識的な魂と同じものとされる。

それゆえ現実的実質は、過程の単位であり、『過程と実在』という題名が示そうとするのは、過程のこれらミクロコスモス的な単位が、ホワイトヘッドにとって究極的な実在物である、ということである。「現実的実質より遡り、よりリアルなものを何も見出せない」（山本訳三〇頁）。他方、現実的実質の集

まりを誤って究極的実在物と考えると、具体性置き違いの誤りを犯すことになる。デカルトは心と物を二つの異なった種類の実在であるとしたため、この誤謬を犯してしまった。

現実的実質は「合生の個別的な事例による統一体に他ならない」（山本訳三六九頁）。合生とは、滅びて行く過去の残りが一緒になって、活発で直接的な新しい現在の統一体へと成長していくことである。現実的実質は持続するが、瞬間である。それは生成の瞬間であって、滅びて行く過去の諸々の要素から自己創造する活動的過程なのである。そうして、その現実的実質もまた滅び、客体的に不滅なものとして諸々の現実的実質の後続する世代のための死せる与件となる。現実的実質の合生は、過去の所与が押し付けられて受動的に受容する瞬間から始まる。そしてそれは一連の創造的な補完的相を通してその生成を完成する。この補完的相は与えられた与件を調整し、統合し、おそらくは修正するのである。単純な現実的実質においては、所与の単なる反復がある。それら現実的実質は「受容し、使わずに保存し、増減なしに蓄えておくための媒体である」（山本訳三〇八頁）。精巧な現実的実質は、それらが社会に含まれている結果として、複雑な継承を享受する。そしてこの複雑な継承ゆえに、統合と統一を達成する手段としての補完的相において、独自のものが生じる。」（D・シャーバーン、「『過程と実在』への鍵」訳、二六五・二六六頁参照）

3　現実的実質のモナド性

このように、ホワイトヘッドによれば、現実的実質は最もリアルなモナドであるとされる。これらは互いに異なっている。モナドの「窓」がどのような窓かといった問題は、ライプニッツの場合と同様、難しい問題であるとされているから、ここでは詳しく述べないが、後で触れるように、「自己超越体（superject）」の問題と関わってくる。ノボーのようにこれを"superjection"ととれば、現実的実質としてのモナドの主体性が弱まる代わりに、「連帯性」「結合性」「社会」といった概念を説明しやすくなる。モ

ナドが飛び越えを行なうからである。

「神もまた一つの現実的実質である。そして遥か彼方の空虚な空間における最も些末（さまつ）な一吹きの存在もまた、一つの現実的実質である。重要さには段階があり、機能に様々あっても、現実態が例示する原理において、すべては同一レベルにある。究極的事実は一様にみな、現実的実質である。そしてこれらの現実的実質は、複合的かつ相互依存的な経験の雫である。」（『過程と実在』訳三〇頁）

4　ホワイトヘッドの時間論

このように、先行する現実的実質が後続する現実的実質に身をあずけるといった姿は、「客体化」と呼ばれている。現実的実質の生成（becoming）が、ホワイトヘッドの場合のようにプロセスの「幅のある同時性」において起こる場合、生成は現在であり、同時性は現在である。これに対して"being"は生成しおわった現実的実質であって、「過去」である。この場合、「過去」は、例えば二分の一秒以上前を指し、「現在」は、十分の一秒前からの十分の一秒間を指すが、二分の一秒前から十分の一秒前までは、過ぎ去ったばかりの直接的過去として、「過去と現在の間」とか、「過去が現在の中で客観的に存在する」、「現在が過去を取り込む（aprehend）」、「過去がtransformされる」といった表現になる。もっと時間の幅が長くなれば、抽象的想像を扱うことになるので、このような短い単位のアクチュアル・エンティティーを彼は考えている。彼の時間論においては、「幅のある同時性としての近過去・現在・近未来」といった構図が考えられるが、これは、未来についても遠い未来までは見通せないとする彼の有機体論から来ている。したがって、過去の諸契機が未来の諸契機に内在することになって、現在に対する未来の関係はこのような形になる。

5　自己超越的主体

すでに述べたように、生成しおわった現実的実質はビーイングとして過去であるが、この時現実的実

質は「満足」して、「消滅」して、次の現実的実質のためにいわば自分の足下に自分の一部を置いて死ぬ。こうした事態を含む概念として、ホワイトヘッドは「自己超越的主体(subject-superject)」ということを言う。すなわち、現実的実質は、自らの生成の直接性を統括しているところの、経験しつつある主体、であると同時に、その経験の自己超越体、すなわち客体的不滅性という機能を行使する原子的被造物でもある。これが「自己超越的主体」であって、そのどちらの半分も忘れてはならない、と彼は言っている。

6　カテゴリー論

以下、『過程と実在』の中で述べられているカテゴリーについて簡単に述べる。

(1) 究極的なものの範疇は、「一」、「多」、「創造性」がある。

「一」はある現実的実質の単一性を表すが、これは「多」という「離接的多様性」と互いに前提し合っている。

「創造性」によって、離接的な仕方で宇宙である多が、接合的な仕方で宇宙である一つの現実的契機となる。すなわち、多が複合的統一性に入っていくことが、事物の本性の内にある。

「創造性」とは新しさの原理である。現実的契機は、それが統合する「多」の内にあるどんな実質とも区別された新しい実質である。こうして創造性は、離接的な仕方で宇宙である他の内容に、新しさを導入する。

(2) 存在の八つの範疇がある。[1] 現実的実質(または現実的契機)、あるいは究極的実在性ないし真なる諸事物(res verae)。[2] 抱握、ないし関係性の具体的事実。[3] 結合体、ないし公的事態。[4] 主体的形式、ないし私的事態。[5] 永遠的客体、ないし事実を特殊的に決定するための、純粋な潜勢態、ないし限定性の形式。[6] 命題、ないし潜勢的

に決定されている事態、ないし事態を特殊的に決定するための不純な潜勢態、ないし理論。[7]諸多性、ないし多様な実質の純粋な離接性。[8]コントラスト、ないし諸実質を一つの抱握において総合する様々の仕方、ないしパターン化された諸実質。

これら八つの範疇の内、現実的実質と永遠的客体が、ある極端な究極性をもって際立っている。

このほか、説明の二十七の範疇と九つの範疇的拘束があって、ホワイトヘッドの思想がより詳しく述べられているが、ここでは省略する。

（なかむら　ゆう　早稲田大学）

個人研究発表

実質的正義の追求といわゆる遡及効の禁止について

――〈ラートブルフの公式〉をめぐって――

金澤　秀嗣

0　問題提起

ある法律が正義(Gerechtigkeit)に耐え難いほど矛盾しそれゆえ「不正な法」(un-richtiges Recht)と看做されるならば、当該法規は法としての性質を欠き、その効力が否定される場合もありうる、という見解がある。旧東独国境警備兵がベルリンの壁を越境して国外逃亡を図った者を狙撃・殺傷した事件(所謂「壁の射手」事件)に関して、連邦普通裁は一九九二年一一月三日、有罪判決を受けた被告人の上告を棄却した。このとき援用されたのが、上述したごとき法理解を本旨とする〈ラートブルフの公式〉(die Radbruchsche Formel)にほかならない。けれども他方でこの〈公式〉をめぐっては、一九九二年九月十日ベルリン・ラント裁判所合議部でその適用可能性がなお問題とされ、また同年十月二四日連邦憲法裁においてもその内容を厳密に規定する必要が説かれてもいる(1)。そこで本稿では〈公式〉をめぐる論点を摘示しながら、判例や学説を念頭に置きつつラートブルフの著作を分析して〈公式〉の存立根拠を明らかにし、もってその適用範囲を確定することで、実質的正義と法的安定性との兼ね合いについて考察してみたい。

1　「法律の形をとった不法」とは何か――法の目的としての「人権」――

そもそも、ある法律が法であるか不法であるかを

判断するメルクマールはどこに求められるのであろうか。『法律の形をとった不法と法律を超える法』（一九四六年）においてはラートブルフ自身、正義の観念に耐え難いほど背反する法律を端的に「不正な法」と断じる一方で、「法律の形をとった不法（gesetzlichesUnrecht）の事案と、不正な内容を有しているにもかかわらずそれでも効力を持つ法律（die trotz unrichtigen Inhaltsdennoch geltende Gesetze）との間に、明確な線を引くのは不可能である」(2)、と述べている。これは見方によっては、「法律の形をとった不法」の定義を曖昧なままその都度の情況に委ねている、と考えられなくもない。E・ヴォルフやF・v・ヒッペルなどは、まさしくそうした点を衝いて〈公式〉の有効性を疑問視している。彼らによれば、「実際に役に立つ規準はまだ獲得されていない」〈公式〉は法理論としては不十分なものにとどまらざるをえない。ゆえにまた、「その正義論が新しい一義的な内容を用意しないかぎり」、この〈公式〉によって不正な法を否定することはできない、と判断されるまでに至るのである(3)。

問題は、耐え難いほど正義に矛盾する「不正な法」のうち、さらにどの様な法規が効力を否定されるべき「法律の形をとった不法」と看做されるのか、ということに帰着すると言ってよいであろう。言い換えれば、「不正な法」と「法律の形をとった不法」とを区別する最低限の規準が必要とされるのである。この点を考察するにあたっては、前の言明のすぐ後にある次の様な記述を参照しなければなるまい。「しかし、もうひとつの限界づけは極めて厳密に行われうる。正義が求められないところ、正義の中核をなす平等（Gleich-heit）が、実定法が制定される際に意識的に拒絶されたところでは、法律は『不正な法』であるだけでなく、むしろそもそも法的性質（Rechtsnatur）をなくすのである」(4)。

ここで、正義の実現をはじめから目的としていない法律が、正義を樹立すべき規範体系という法の本旨に照らして、法の範疇から取り除かれていることが分かる。とりわけ注目しなければならないのは、なおかつそうした正義の中心概念が「平等」に存する、と主張されている点であろう。同様の記述は、

『法哲学入門』（一九四七年）第2章第7節においても見い出される(5)。この場合の平等とは、『五分間の法哲学』（一九四五年）中の記述に鑑みれば、「人の如何にかかわらずに裁くこと、全てを同一の尺度によって測ること」を意味していると見てよい(6)。従って取り敢えずは、こうした法の下の平等という原則に背反する法律を、「法律の形をとった不法」と定義することができるかもしれない。

ヴォルフやヒッペルの批判にうかがわれるごとく、確かにラートブルフは、ただ消極的に〈何が法でないか〉についてのみ言及しているだけで、〈何が法であるか〉に関しては積極的に詳細な規定を施してはいない様にも思われる。しかしながらこうした理解に対してA・カウフマンは、自然法にまつわるラートブルフの叙述を〈消極哲学（philosophia negativa）〉あるいは批判的合理主義の立場に依拠して把握しようと試みている(7)。カウフマンの見るところ、科学というものは何がしかの立言を積極的に根拠づけることはできず、単に定立されたテーゼに反証しうるだけのものでしかありえない。けれどもある立言に対する反証が提起されえない限り、長い眼で見れば、それが真理であるとの徴表が生じるとされるのである。もちろん〈公式〉もこうした見地をもとに解釈されることになる(8)。

まず〈ラートブルフの公式〉は、「不正な法」の耐え難さの程度に関する定式（Unerträglichkeitsformel）と、法的性質を欠く法律の否定に関する定式（Verleugnungsformel）とに分類される。ところが後者については、カウフマンは取り立てて論じようとはしない。なぜなら、後者の内実を明示するためには〈立法者意思〉を確定しなければならないが、それは現実には不可能であり、また極端に犯罪的な法律の効力を否定するには前者の要素で十分足りると思量されるからである。他方、前者はさらに二つの側面に区分される。そのひとつとして、法として不適当であるかどうかを検証すること（Falsifizierung）を通じて妥当性の疑わしい法律を「法ではない」と確定する、消極的作用が挙げられる。もうひとつは、法として相応しい法律を具体的に検証すること（Verifizierung）によって「法律を超える法」を規定

する、積極的作用である。もっともこの積極的作用の方は、いづれにせよアポリアに至ってしまう。というのも、シュタムラーに代表される〈内容可変の自然法（Naturrecht mit wechselndem Inhalt）〉概念を継承するラートブルフにとって、「法律を超える法」の内容は本来「時代や場所に応じて変化しうる」(9)ものであり、ヒッペルなどの要求に応じて予め特定の法内容を唯一の正法（richtigesRecht）として用意したりすることはできないためである。

ただ、だからといって不法を否定する道が閉ざされてしまう訳ではない。むしろそれは消極的作用を通じて果たされると考えるべきであろう。言い換えれば、「法律を超える法」を一義的に定義したうえでそれに対置されうる内容を持つ法律を「法律の形をとった不法」と断定するのではなく、逆に妥当性が疑わしい「不正な法」の中から、決して法たりえないことが明白な法律を「法律の形をとった不法」として選別するという方法が採られるのである。もちろんそうした消極的な検証の場合でも、少なくとも法の実質的な目的が、あるいはいわゆる〈最小限の自然法〉が、選別の際のメルクマールとして示されていなければなるまい。

ラートブルフにあっては〈最小限の自然法〉たる法の目的は正義即ち平等原則に存する、ということは既に見た通りである。のみならずこの平等原則の尊重は、『五分間の法哲学』並びに『法哲学入門』では、ヨリ包括的かつヨリ明確に、〈人権〉（Menschenrechte）という表現を用いて訴えられている。それによると、「人々に対して人権を恣意的に与えたり拒否したりする」(10)法律は効力を持たず、我々はそれを遵守する義務を負わない。なぜなら、「人権の完全な否定は・・・絶対的に不正な法である」からである(11)。従って「法律の形をとった不法」とは、とどのつまり、人権に矛盾する法規範一般を指すと考えてよいであろう。

ここまでの分析から次の点が明らかになる。即ちまず、妥当性の疑わしい法律には、「不正な法」と「法律の形をとった不法」とが存在する。ただし〈公式〉の主旨に従えば、「不正な法」はそれ自体では、「不正な内容を有しているにもかかわらずそれでも

効力を持つ」のである。その「不正な内容」が人権を著しく損なうほどに耐え難いものとなったときになってはじめて、そうした内容を具備した法律は「法律の形をとった不法」として廃棄される。こうしたラートブルフの公式〉は基礎的な法理論として、また法哲学的な概念枠組としては、なお一定の有効性を保っていると言えよう。

2 「法律の形をとった不法」はいかにして否定されうるか——実質的正義と法的安定性の対立

とはいえ〈公式〉はなおもうひとつの問題を抱えている。それは、行為時に妥当していた法律（違法性阻却事由を含む）を遡及的に否定し、事後に改めて行為者を処罰することは果たして許されるのか、という点である。なるほど旧東独国境警備兵を断罪した連邦普通裁の判決は、一見すると自然法思想がうたう実質的正義の貫徹を具現化している様にも思われる。けれどもその際、罪刑法定主義（事後法の禁止・刑法の不遡及）という別の自然法的要請が抑制されている事実を見逃してはならないであろう。戦後も基本的には法実証主義に一定の理解を示したラートブルフが、法的安定性に対する正義の優越を無制限に認めたとは考えにくい。というのも彼は、「不正な法」である場合を除くという限定を付しながらも、「正義と法的安定性との間の衝突は、制規と権力に裏打ちされた実定法が、内容的には不当で非合目的的（inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig）であっても、優位を与えられる、ということで解決されるであろう」[12]と見ているし、あまつさえ、「通常は、また将来においても、法実証主義、即ち内容の評価を顧みることなく法律を承認することが、最終的な決定権を持たなければならないであろう」[13]とも述べている。

「壁の射手」事件に関する実務上の法解釈も、〈公式〉の適用をめぐって様々に別れている。東独国境法には、「銃器の使用は非常措置であり、それが許可されるのは、他の代替手段によっては効果が期待できない場合に限られる。その際には可能な限り人命が尊重されなければならない」（GG.§27.Abs.1）、と

規定されていた。この文言自体は比較的穏当な法規定の部類に属すると言えよう。しかしこの規定は、続く次の補助規定によって現実にはほとんど空文化していた、と言っても過言ではない。「目前に迫った直接的もしくは現在既に遂行されている行為であり、当該状況から重罪と看做しうる犯罪行為を阻止する目的の場合、また重罪を行っていると疑われる者を逮捕する目的の場合は、銃器の使用が正当化される」（GG.§27.Abs.2）(14)。こうした東独国境法の規定を考量するにあたって、法律論は主に以下の3つの解釈に分かれている。

まず第一に、罪刑法定主義の原則をあくまで遵守しようとする立場が挙げられる。この立場をとる論者は、過去に妥当していた法規に違反しない行為・違法性を阻却されていた行為は、不可罰とせざるをえない、と主張する(15)。従って国境法は「不正な法」ではあっても効力を有していたと判断され、ただその国境法の規定に鑑みても違法性の程度がはなはだしい行為のみが可罰されることになる。無論この場合には、実質的正義は基本的には法的安定性に席を譲らざるをえない。

第二の見解は、現在から遡って、過去妥当していた法規の効力を否定しようとするものである。この考え方は、実質的正義の実現を説く素朴な伝統的自然法論の観点からすれば、最もわかりやすい。しかしこの様な解釈は明らかに罪刑法定主義原則に抵触し、法的安定性を著しく損う。それは悪くすれば、〈勝者の正義〉の押し付けを是認することにもつながりかねない。実際にはこの見解を採る論者はほとんど見られない様である。

第三の解釈によれば、当該法規は、行為時において既に法として無効であったと看做される。一九九二年のベルリン・ラント裁判所の判決、また連邦普通裁のいわゆる第一訴訟判決はこうした理解に基づき、たとえ許可を得ていない越境者に対してであれ死の危険を招きかねない銃撃を加えることは許されないとして、国境法第27条を「法律の形をとった不法」と看做しその効力を否定した。つまり国境法第27条は、「正義の基本的要請並びに人権に明らかに耐え難いほど背反するため、そのいかなる効力

も認められない」とされたのである。さらに第二訴訟でも、「少なくとも、指摘された国境法の規定を、比例性の原則を顧慮し生命保護の優位性に配慮して、『殺人の故意またはその条件付き故意に基づいて国境侵犯者を狙撃するのは極端でありそれゆえ許されない』、と解釈することはできたであろう」(16)との判決が下されることになった。旧東独国境警備兵はこの判決によって、第27条第2項に示された違法性阻却事由を根拠としてその行為の不可罰性を訴えることができなくなったのである。

思うに、東独国境法の規定が〈公式〉でいうところの「不正な法」にすぎないのであれば、いかに悲惨な結果がもたらされたとはいえ、その効力自体は認めざるをえない。従ってこの場合は第一の解釈が適当となる。けれどももしそれが「法律の形をとった不法」であるとすれば、第三の解釈に依拠して国境法の効力を否定し、国境警備兵を処罰しなければならない。〈公式〉の主旨から判断しても、この場合には法的安定性の方が正義に席を譲らなければならないことについては、もはや議論の余地はないであろう。

3 〈公式〉の意図——ラートブルフの民主的法治国家思想——

では東独の国境法は、果たして「法律の形をとった不法」に含められうるのであろうか。この問題に対して一定の回答を得るためには、ラートブルフの社会哲学を吟味する必要があるが、とりわけそこでは民主主義を擁護する彼の一貫した姿勢をうかがい知ることができるのである。

第1節で分析した様に、ラートブルフは法の目的を正義に、即ち人権の保障に見て取っていた。そしてこの人権を制度的に保障すべきものが、民主主義的法治国家にほかならない。特筆すべきは、彼にあっては民主主義が、独裁制や貴族制など他の国家形態と並ぶひとつの政体（民主制）にとどまらず、社会主義体制を含む他の政体を基礎づける根本的・究極的な政治的態度と理解されている点であろう。これは『社会主義の文化理論』（一九二二年）以来一貫して示されきた考え方と言える。さらに第3版のあとがき（一九四九年）では、「我々は法治国家を願

う。人格の自由を欲し、たとえそれがプロレタリアートの独裁と名づけられようと、独裁を欲しない。我々は学問の自由を欲し、ドグマの強制を欲しない。それがいわゆる科学的社会主義の強制であるとしても」と強く訴えられ、また「民主主義は一個の世界観ではなくむしろひとつの手続であり、それは社会における世界観的対立の調停として価値があるのである」とも定義されるに至っている(17)。

〈公式〉の意味と適用可能性は、やはり、こうした彼の民主主義的法治国家思想に即して考量されなければなるまい。法治国家は権力分立の原理に立脚し、基本的人権を保護する義務を負う。「法律を超える法」とは、突き詰めて言うならば、こうした民主主義的法治国家が法規範の設定にあたって不断に追求してゆくべき理念型なのである。

それゆえまたここから逆に、ナチスによるニュルンベルク人種法律の様に、明らかに人権を無視した法規は、「法律の形をとった不法」と断じることができよう。全てを指導者の意思に一元化したナチス国家においては、民主主義はブルジョア思想として克服が目指された。のみならず個人主義的な色彩の濃い人権思想に代えて、民族同胞（Volksgenosse）としての権利が、キール学派などによって提唱されたのは周知の通りである。付言すれば、当時の法規は実際にはほとんど命令もしくは政令であった。そこでは罪刑法定主義の原則はほとんど、あるいはただ恣意的にしか適用されることがなかったのである。

こうしたナチス不法国家と東独とを、安易に等置することには慎重を期すべきであろう。東独の政治体制においては、なるほど民主集中制に基づく人民民主主義という形式が採られてはいたが、民主主義という理念が意識的かつ完全に放棄されるまでには至らなかった。また人権に関しても、その法制面においては非民主的な要素が多大に認められるけれども、少なくとも表面的にはむしろその実質的保障がうたわれていたのである。いづれにせよ、「ユダヤ人であるがゆえに殺されることと、違法な越境のゆえに殺されることとの間には、道義的・質的に明白な違いがある」(18)という点だけは、指摘されねばならない。

4　結論

以上の考察から、〈公式〉の射程及びその適用範囲をもとに次の様に結論づけることができよう。まず法治国家においては、「法律を超える法」という理念型をもとに実定法あるいは違法性阻却事由を否定することは、基本的に認められるべきではない。むしろ法的安定性の維持が図られるべきであり、法律に対する不満は市民による法形成への参加や市民的不服従といった方法を通じて解決されるのが望ましい。

他方、不法国家の法規範に対しては、実質的正義を重視する観点から、それを「法律の形をとった不法」と看做して効力を否定するべきである。人権を耐え難いほど侵害する、絶対的な専制による不法国家の法律は、価値相対主義を旨とするラートブルフの民主主義観にとって到底受け容れられるものではない。「相対主義は、普遍的な寛容ではあるけれども、しかし不寛容に対してまで寛容ではない」[19]のである。但しそれはあくまで法の効力・違法性阻却事由の否定であるから、かつて妥当していた法律に則って行為した者を厳罰に処するのは適当とは言えない。なるほど前節に挙げた第三の解釈を採用すれば、罪刑法定主義原則との抵触は回避される様に見えよう。けれども、当該法規がかつて妥当していたという事実まで否定することはできない。法規の妥当性を疑いえない情況でなされた、それゆえ期待可能性のほとんど認められない行為を厳罰に処することは、行為者にとって明らかに不利益な結果が生じてしまう。

ましてや「不正な法」の場合には、ヨリ寛大な処置が望まれよう。私見では、東独国境法は確かに「不正な法」にあたる要素を含むけれども、「法律の形をとった不法」にはあたらず、ゆえに原則としてその効力は認められるべきである。また国境法の規定は、銃器の使用にある程度制限を加えていたという点で、実際のところ西側諸国における同様の法条と基本的に変わるところはない[20]。ただし、「不正な法」の立法過程に携わった者に関しては、不法国家の政策過程に関与した者の事例に準じて、民主主

義・人権を損なった罪科という観点から可罰性の余地が認められるかもしれない。というのも東独政府は、国際人権B規約を批准しておきながら、その理念を国内法に反映することを怠っていたと考えられるからである。

《資料》

①ラートブルフの公式

「正義と法的安定性との間の衝突は、実定法が、内容的には不正で非合目的的であっても、優位を与えられるということで解決されるであろう。もっとも、正義に対する実定法の矛盾があまりに耐えられないほどになったために、その法律が『不正な法』として正義に屈してしまう場合には別である」(*GesetzlichesUnrecht und ÜbergesetzlichesRecht*, S.108)。

②「壁の射手」の一事例・事実の概要と判決

一九八四年一一月三〇日から一二月一日にかけての深夜、東独出身のSがパンコウ区からヴェディング区の方向へ、携帯してきた梯子を用いてベルリンの壁を越境しようとした。彼は見張りをしていた二人の国境警備兵に発見された。Sが梯子を昇っていた際、両兵士は連続射撃用にセットされている銃から大量射撃を行い(一人は5秒間に25発、もう一人は27発)、Sは背中と膝に銃弾を浴びた。以上は一二月一日3時15分に起こった事実の経過であるが、その後Sは同日5時半に人民警察病院に収容され、6時20分に死亡。医師による迅速かつ適当な処置が施されていたならば、彼の生命は救われていたと思われる。二人の国境警備兵は当局から表彰された(もっとも後になって、弾丸を大量に使用した点で非難が寄せられたのではあるが)。ラント裁判所は両被告人に1年と6月ないし9月の有罪判決を言い渡した(執行猶予付き、上告棄却)。

@東独国境法の規定

「銃器の使用は非常措置であり、それが許可されるのは、他の代替手段によって効果が期待できない場合に限られる。その際には可能な限り人命が尊重されなければならない」(GG§27.Abs.1)。

「目前に迫った直接的もしくは現在既に遂行され

ている行為であり、当該状況から重要と看做しうる犯罪行為を阻止する目的の場合、また重罪を行っていると疑われる者を逮捕する目的の場合は、銃器の使用が正当化される」(GG.§27.Abs.2)。

註

(1) BVerG,Vgl., *Juristenzeitung*,1997,S.142

(2) Gustav Radbruch,*Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht*, in *Süddeutsche Juristenzeitung I*, 1946,S.107.

(3) Vgl.,Erik Wolf,*Gustav Radbruchs Leben und Werk*, in; Gustav Radbruch,*Rechts philosophie*, Stuttgart, 1973, S.71.

Fritz von Hippel,*Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker*,Heidelberg/Tübingen, 1951, S.39.

(4) Gustav Radbruch, *ebenda*.S.auch ders., *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*, 1945, in Gesamtausgabe Bd.3, Heidelberg,1990,S.79.

(5) Ders., *Vorschule der Rechtsphilosophie*(1947),3.Aufl.,besorgt von A.Kaufmann, Göttingen,1965,S..

(6)「もし政治的反対者の暗殺が称揚され、人種を異にする者の殺害が命ぜられ、その反面自己と同じ信念を有する同志に対する同種の行為が極めて残酷かつ破廉恥な刑罰によって復讐される場合には、それは正義でも法でもないのである」。

Ders., *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*(1945), in Gesamtausgabe Bd.3, Heidel berg, 1990, S.79.

(7) Arthur Kaufmann, *Gustav Radbruch.Rechtsdenker,Philosoph,Sozialdemokrat.*, München/Zürich, 1987, S.155.

(8) Ders., *Die Radbruchsche Formel vom gesetzlichen Unrecht und vom@bergesetz lichen Recht in der Diskussion um das im Namen der DDR begangeneUnrecht*, in *Neue Juristische Wochenschrift*, 1995.2, S.82.

(9) Gustav Radbruch, *Neue Probleme in der*

Rechtswissenschaft, in ders.,*Eine Feuerbach-Gedenkrede sowie drei Aufsätze aus dem wissenschaftlichen Nachlaß*, 1952(postum),S.33.

(10) Ders., *Fünf Minuten Rechtsphilosophie*(1945),in Gesamtausgabe Bd.3,Heidelberg,1990,S.79.

(11) Ders.,*Vorschule der Rechtsphilosophie*(1947),3.Aufl.,besorgt von A.Kaufmann, Göttingen,1965,S.29.,Gesamtausgabe Bd.3,Heidelberg,1990,S.147.

(12) Ders., *Gesetzliches Unrecht und Übergesetzliches Recht,in Süddeutsche Juristenzeitung I*,1946,S.107.

(13) Ders., *Privatissimum der Rechtspflege*, in Wiesbadener Kurier,23.9.1947.

(14) Vgl.,Helmut Lecheler, *Unrecht in Gesetzesform, Gedanken zur Radbruch'schen Formel*,Berlin,1994,S.14f.

(15) 原則として遡及効を認めない論者として、G・ヤコブス、R・ドライアー、R・アレクシーなどが挙げられる。

(16) 第一訴訟判決については *Neue Juristische Wochenschrift*, 1993,S. 141f. Absch.C.II. を、また第二訴訟判決に関してはやはり *Neue Juristische Wochenschrift*, 1993, S.1932ff. を参照されたい。

(17) Gustav Radbruch,Kulturlehre des Sozialismus(1922),4.Aufl.,1949,S.84f.

(18) Ralf Dreier, *Juristische Vergangenheitsbewältigung*, in *Juristische Studiengesellschaft* Hannover,24,1995,S.33.

(19) リヨンにおける講演。Vgl., *Le Relativism dans la Philosophie du Droit*, Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie Juridique,1934.

(20) Vgl.,Ralf Dreier, *Gesetzliches Unrecht im SED-Staat, Am Beispiel des DDR-Grenzgesetzes*, in *Festschrift für Arthur Kaufmann zum 70 Geburtstag*, München, S.66.

(かなざわ ひでつぐ 早稲田大学)

個人研究発表

人間と有機体の存在論的差異

―ハイデガー有機体論の意義と射程―

齋藤 元紀

序

本稿の狙いは、ジャック・デリダによるハイデガー批判、そして近年の新たなハイデガー解釈を手がかりとして、ハイデガー有機体論の持つ意義と射程、すなわち人間と有機体の間の存在論的差異の意義と射程を明らかにすることにある。周知のように無機物・有機体・人間という存在者の区分は、アリストテレスにはじまる。この区分は、以後の西洋哲学の歴史において、例えばトマスなどによってそのモチーフは変奏されつつも、なおその基本的な構図を変えぬまま今日まで保持されていると言ってよい。二十世紀において、あらためて存在論に新たな展開を生み出したハイデガーもまた、その思索の前期に属する『形而上学の根本諸概念』講義（以下『根本諸概念』講義と略記）において、このような存在者の存在論的差異について論じている。

この差異のもつ意義については、近年主に二つの解釈が提出されている。それは一つにはデリダに代表される人間中心的解釈(1)であり、もう一つはチョウに代表される自然中心的解釈(2)である。センセーショナルに迎えられたデリダの批判的解釈によれば、人間と有機体との差異は、基礎存在論的と称されてはいるが、結局のところ人間中心的な差異に他ならず、有機体は人間より低次の存在者と見なされているとされる。他方チョウの解釈によれば、

人間と有機体の差異は、中期以降存在と同一視される、自然を中心とした差異に基づいたものであり、その場合有機体には、むしろ固有の自律的な存在様態が認められるとされる。まったく両極に位置する両者の相違は、最終的な解釈の基準を前期の基礎存在論に求めるか、あるいは中期以降の存在論に求めるかという点に集約されると言えよう(3)。

しかし人間と有機体の差異は、こうした単純な二者択一に収まりきらない問題を孕んでいるように思われる。というのも、第一にこの講義自体が前期から中期への微妙な移行段階に跨っていること、第二に—これは後に見るように—前者の解釈は基礎存在論を極端に人間中心主義へと歪曲するなど、多くの矛盾点と問題点とを孕んでいること、第三に後者の解釈においては、積極的に中期以降の思索が導入されている点は評価できるが、なおロゴスの問題に関して解釈上の大きな余地を残しているように考えられること(4)、こうした理由を挙げられるからである。

それゆえ本稿の論究は、前期と中期の移行段階を中心に、特に第二、第三の問題点に関わることになる。ここで重要なのは、第三のロゴスの差異という問題点である。ハイデガー自身は、このロゴスの差異をある程度人間と有機体の差異として認めている。しかし『根本諸概念』講義および同時期のハイデガーのテクストに即した場合、このロゴスの差異は、従来とは別様の解釈可能性をもつように思われる。ハイデガーによるアリストテレスへの遡行において新たに取り出された帰結によれば、実のところこのようなロゴス中心的差異は、そもそも人間と有機体とを絶対的に区分する基準ではないのである。

とはいえ、このことは決してネガティヴな結論を生じるものではない。むしろロゴス中心的差異が人間と有機体の基準足りえないことを示すことこそ、翻って、人間と有機体の差異を自然中心的差異のうちに送り返すポジティヴな論拠足りうるのではないだろうか。換言すれば、前期のロゴス中心的差異の観点に立つハイデガーにとってなお不可解な謎として見なされていたものこそ、他ならぬ自然中心的差異であり、それが同時に、本来の人間と有機体の差

異であったと言えるのではないだろうか。そうであるなら、この自然中心的差異の根源たる自然は、この時期のハイデガーにとって、動物と人間とをどこまでも隔てる謎、つまり「深淵」である一方、他方では人間自身のうちに打ち開かれる存在そのものの「深淵」として、結局は同じ一つの「深淵」として考えられていたのではないだろうか。そればかりでなく、有機体の存在そのものは、存在概念を自然へと変貌させ、さらに転回の契機を準備するようハイデガーを促す射程を持っていたのではないだろうか。

本稿はこうした問題に答えるために、まず、人間と有機体の存在論的差異の基本的構図を『根本諸概念』講義に即して確認する（第1節）。次に、デリダによる人間中心的差異の解釈の問題点を再検討する（第2節）。さらに、こうした人間中心的差異、ないし人間と有機体の絶対的区分というものがロゴス中心的差異のうちに認められるのかどうかを『アリストテレス『形而上学』第九巻』における存在者の区分に即して確認する（第3節）。そしてロゴス中心的差異においては捉え切れない人間と有機体の差異を、「深淵」と表現される自然中心的差異に求める（第4節）。以上の考察を通じて、ハイデガー有機体論における人間と有機体の差異を決定する基準の最終的な所在と、その意義とを明らかにすることにしたい。

一、人間と動物の差異

ハイデガーの有機体論(5)は、『根本諸概念』講義の第二部において論じられているが、この第二部の最終的な目的は、有機体の本質規定ではなく、あくまで人間の本質規定にある。つまりハイデガーの有機体論は、人間の本質規定の途上において、人間の本質と比較されうる限りでの有機体の本質規定を意図したものに他ならないのである。そうした意味で、この有機体論は人間の本質規定を目指す「比較考察」であり、以下の三つのテーゼの解明が試みられる(6)。

第一テーゼ　石は無世界的(weltlos)である。
第二テーゼ　動物は世界貧困的(weltarm)である。
第三テーゼ　人間は世界形成的(weltbildend)である。

ハイデガーは主として第二テーゼの解明から比較考察に着手するが、その際、有機体の本質規定は、生物学の立場ではなく、形而上学の立場から遂行される。ペゲラーの指摘しているように、ハイデガーは生物学上の理論としての生命全体論に依拠しつつもそれを批判しており(7)、第二テーゼはあくまで「形而上学のテーゼ」であって、生物学的にではなく「哲学的に」読まれるべきであると主張する(8)。とはいえそうした形而上学的考察は、例えばシェーラーの有機体論などによって可能となるわけではない(9)。この時期のハイデガーにとって、形而上学や哲学は存在論によってのみ基礎づけられるものであった(10)。つまりこの比較考察は、形而上学-存在論的立場から遂行されるものなのであり、その意味で、形而上学-存在論は生物学に先立つのである(11)。

ところでこうした形而上学-存在論による有機体の本質規定は、それが比較考察である限り、あくまで第三テーゼ、とりわけその「世界」の意味を基準としている。したがってその場合の「世界」とは、「人間の世界」に他ならない(12)。ここで「世界」とは、人間が他の存在者と関係する際のいわば「関わりあい方」を意味する。人間は他の存在者に存在者「として」(als)関わりあう、換言すれば、人間は「ロゴス」を通じて存在者を企投し世界を形成する。第三テーゼにおける人間の「世界形成」とは、人間が他の存在者を存在者「として」覚知する(vernehmen)、「ロゴス」を通じて「態度をとる」(sich verhalten)ということなのである(13)。

このような「として」による他の存在者への「態度」(Vernehmen)を基準として、石と動物の本質は規定される。まず石には、そもそも他の存在者に関わる可能性が無いがゆえに、石の無世界性とは「存在者への無接近性」を意味する(14)。他方、石と比べれば、動物は明らかに他の存在者へと関わる可能性を持つが、しかし他の存在者に存在者「として」態度をとりはしない。ハイデガーはこうした「として」という態度の「欠如」(Entbehrung)を、動物の本質に決定的なものとして考える。動物の「行動」(Benehmen)は、ただ「衝動」(Trieb)によって駆り立てられているにすぎない(15)。その行動が衝動的であ

る限り、動物は、自らの行動が向かう先の周囲環境をそのもの「として」は知らない。これは換言すれば、周囲環境へと「没入していること」(Hingenommenheit)であり、「として」という態度を「奪取されていること」(Genommenheit)である。こうした「として」という態度の奪取・欠如によって、動物の本質は「蒙朧」(Benommenheit)と規定される[16]。これこそ、第二テーゼの「世界貧困」が意味する動物の本質である。したがって、三つのテーゼは内容的に次のように表現できる。

第一テーゼ　石は他の存在者へ関わる可能性がそもそも無い。

第二テーゼ　動物は他の存在者に関わるが、人間のような「として」を欠如しているという意味で、貧困である。

第三テーゼ　人間は他の存在者に存在者「として」態度をとる。

このように見るならば、人間と動物の差異は、形而上学・存在論的な「として」の差異、つまりは「ロゴス」の差異を基準としたものであると言ってよい。ただし注意すべきは、このロゴスの差異は、形而上学的な秩序段階を生じるような差異、価値評価を含んだ差異、質的・量的差異とは無関係であるという点である[17]。換言すれば、ロゴスの差異は、形而上学・存在論的にみて、どこまでも中立的な、純粋に「として」という構造に関する差異であることを意味する。この点を積極的に推し進めるなら、人間とは別の独自の世界を動物に認めることに繋がろう。人間に「開示可能性」(die Offenbarkeit)が認められるのに対して、動物に――「として」を欠如した――独自の「開性」(das Offenheit)が認められる、とハイデガーが述べているのは、そのためである[18]。この点を考慮するならば、第二テーゼはさらに次のように言い換えることができる。

第二テーゼ　動物は他の存在者と関係するが、人間とは別様の、独自の仕方で関係する。

したがって、人間と動物の存在論的差異は、生命全体論に批判的に依拠しつつ、形而上学・存在論的立場から考察されたものであり、価値評価や程度の差異とは無関係な、ロゴスの差異として、さしあた

り考えられるのである。

二、人間中心的差異

しかし、中立的で純粋に構造的な差異であるとはいえ、人間の観点から見た「として」の欠如によって決定されているのだから、人間と動物の差異は、結局人間中心的なものではないのだろうか。こうした批判を近年あらためて投げかけたのが、ジャック・デリダである。ここでは、特に人間と動物の差異に関わる、デリダの第二テーゼの批判的解釈を中心に論及することとする(19)。

デリダの批判の主眼は、第二テーゼを人間中心的(anthropozentrisch)と解釈することにある(20)。そのためのデリダの解釈は、①人間と動物との間に絶対的境界線、絶対的差異があることを前提とし、ハイデガーが差し控えたヒエラルキー化や価値評価をむしろ積極的に第二テーゼに読み込むことにある(21)。この手続きを支えるために、デリダは②第二テーゼ解釈の基準を『存在と時間』における基礎存在論に帰し、さらにその基礎存在論をドグマティックな人間中心主義である点に求めている。それは、動物の存在性格が「実存範疇やカテゴリー」にも当てはまらず、また「動物との共存在の根源的な可能性も真剣に考えられてはいない」というように、基礎存在論の用語によって動物の存在論的位置の不明確さを主張していることからも明らかである(22)。この当然の帰結として、③基礎存在論と存在論的差異の概念さえもが人間中心主義の危機に晒されることになる(23)。

しかしこのようなデリダの解釈には、問題点が残る。それはまず第一に価値評価の有無の問題、第二に人間と動物との差異を決定する最終的な基準の所在についての問題、そして第三に動物と人間との間の絶対的境界線という前提そのものの問題である。まず、第二テーゼに価値評価を組み込もうとするのは、ハイデガーが価値評価を控えた姿勢を過度に軽視するものであると言える。ハイデガーは、第二テーゼが存在論的でありながら、なお人間中心的な価値評価を含んでしまう点を認め、最終的には第二テーゼを否定すべきであるとさえ主張しているので

ある[24]。ここで問題なのは、その第二テーゼの意義が否定され中立化される次元、換言すれば、人間中心主義が否定されうる次元の所在である。ハイデガーはそれを、第三テーゼの解明が完了する地点に求めている[25]。これは、第二に挙げた、デリダの最終的な基準の問題に関わることになる。デリダがあくまでも第二テーゼに価値評価を組み込もうとするのは、人間と動物との差異の基準を基礎存在論に求め、しかもこの基礎存在論を人間中心主義と見なすからである。しかしそのためには、まずハイデガーの第二テーゼの解明が基礎存在論と同一の視点から遂行されていること、次いで基礎存在論が人間中心主義であることが論証されねばならない。それを度外視するとしても、デリダの戦略では、人間中心主義が否定される次元は、再び人間中心主義のうちに回収されてしまうことになる。なぜなら、第三テーゼの解明が完了することによって第二テーゼの人間中心主義が否定され中立化されるにしても、そもそも第三テーゼの解明の完了する地点が人間中心的な基礎存在論の内部に予め設定されてしまっているのであれば、その内部で否定され中立化された第二テーゼも、やはり人間中心主義のうちに留まることになるからである。しかし第三テーゼの解明の完了する地点は、なお人間中心的な基礎存在論のうちに留まるのだろうか。ここで、改めてハイデガーが第三テーゼにおいて目指していた本来の意図を思い起こす必要がある。

確かに『存在と時間』にはじまる基礎存在論の試みが人間を基点としたものであることは否定できないにしても、その際の人間とは、不断にロゴスを通じて「存在」との関わり合いのうちに立つ「現-存在」であった。この存在とロゴスの不可分の関係性を規定することこそが、第三テーゼの目指す人間の本質規定に他ならない。するとこうした第三テーゼの解明の途上において動物と人間との差異が論じられるならば、その差異は人間を中心にするよりもむしろ、ロゴスと存在の二点を中心として考察されねばならないことになる。既に見たように、動物と人間との差異は、「として」の差異、ロゴスの差異に求められていた。そうであるなら、さしあたりこのロ

ゴスの差異を中心に、人間と動物の差異は検討されるべきであろう。ここにデリダの第三の問題点が関わってくる。まずこのロゴスの差異において、デリダがその解釈において前提としている絶対的境界線が認められうるのかどうかが検討されねばならないのである。

既に見たように、ハイデガーにとってこのロゴスの差異は、形而上学-存在論の立場から遂行されていた。周知のように、ハイデガーにとって形而上学-存在論の問題圏は、アリストテレスとの批判的対決の場を意味する。そうであるなら、「形而上学のテーゼ」とされた第二テーゼもやはり、アリストテレスとの批判的対決が原理的に不可避であると考えられる(26)。つまり人間と動物の差異は、この形而上学-存在論の問題圏内において、しかもアリストテレスとのロゴスに関する批判的対決の場において見届けられねばならないのである。

三、ロゴス中心的差異

とはいえ、ここでハイデガーによるアリストテレスのロゴス解釈をすべてにわたって検討している紙幅はない。そこで本節では『根本諸概念』講義に近い時期に成立した、『アリストテレス『形而上学』第九巻』におけるアリストテレスのロゴス解釈において、デリダの主張するような動物と人間の絶対的境界線が見出されるのかどうかを検討する。

『アリストテレス『形而上学』第九巻』第十三節においてハイデガーは、アリストテレスの『霊魂論』、『ニコマコス倫理学』、『形而上学』の解釈を通じて存在者の区分を行なっているが、その区分は、有魂-無魂（エンプシュコン-アプシュコン）と、ロゴスを持つ-ロゴスを持たない（ロゴン・エコン-アロゴン）という二つの図式を軸にしている(27)。魂の有無の図式によれば、存在者はそれぞれ、人間・動物・植物（有魂）と石（無魂）とに区分される。他方ロゴスの有無の図式によれば、伝統的な意味では人間こそがロゴスを持つ動物なのであるから、その他の動物、植物、石といった存在者はロゴスを持たないことになるが、ハイデガーはそうした伝統的な解釈を斥ける。

ハイデガーの解釈によれば、アリストテレスが動物の特徴と見なしたアイステーシス（知覚）[28]は、ロゴスと内的類縁性があるとされる。つまりアイステーシスは、ロゴスと同じくアレーテウエイン（真を語ること）なのである。すると動物がアイステーティコン（知覚的）、クリティコン（判別的）である以上、動物にはロゴスが認められることになる。さらにハイデガーは、アリストテレスが『形而上学』においてある種の動物にプロネーシス（思慮）すら認めているとする。ハイデガーはこうした点を論拠として、動物と人間との差異が伝統的なロゴスの有無の図式によっては単純に区分できないと主張するのである。「そうすると、もちろん、事態が要求していることは、我々は簡単に動物にロゴスを否認しているわけではないということ―換言すれば、この問題を我々は開いたままにしておく(offen lassen)ということである。そしてまさしくこれがアリストテレスの立場なのである。」[29]ただし、ここでの動物のロゴスはアイステーシスに関係する限りでのものであり、またそのプロネーシスも人間とは異なる限りでのものである。そもそも、動物と人間との間の本質的な境界線がどこに引かれうるかもここでは度外視されているのであり、最終的に人間と動物との違いは「存在者に態度をとる」というロゴスの差異に再び帰着させられるのである[30]。

しかし目下の主題である『根本諸概念』講義との関係において着目すべきは、まず第一に、ここでの有魂・無魂の図式と、ロゴスを持つ・ロゴスを持たないという図式とによる存在者の区分は、それぞれ第一テーゼと第二テーゼとの関係、第二テーゼと第三テーゼとの関係を支えていると考えられること、それゆえ第二に、ハイデガーはアリストテレスのロゴス解釈に倣って、第二テーゼと第三テーゼにおけるロゴスについての問題を開いたままにしておいたということ、換言すれば、ロゴスの有無は実のところ人間と動物の間では絶対的基準とはなりえないということである。人間とは異なる意味であるにせよ、動物は独自のロゴスを持つのであって、この点は既に確認したように、人間とは異なる意味であるにせよ、動物には独自の開性が認められるという第

二テーゼの主張に符合する。ここから、第二テーゼと第三テーゼの差異は、単純に「として」の有無、「ロゴス」の有無によっては決定しえない微妙なものであることが明らかになる。つまりロゴスは、人間の本質規定に関しては積極的に適用しえるにしても、人間と動物の差異に関しては積極的に適用しえないのである。

するとデリダの批判に対しては、次のような応答を試みることができるだろう。このように人間におけるロゴスから出発して存在を問うハイデガーの姿勢は、人間中心的というよりも——敢えてデリダの表現を借りるならば——ロゴス中心的(logozentrisch)であると言える。しかし、ハイデガーがアリストテレス解釈から取り出した帰結によれば、ロゴスの有無によっては動物と人間との間の差異を一義的に規定することはできない。そうなるとまず第一に、そもそもデリダが解釈Ⅰにおいて前提していた、人間と動物との間の絶対的な境界線がここではもはや維持しえないことになる。すると第二に、この前提が維持できない以上、ヒエラルキー化や価値評価という区別を第二テーゼに読み込む戦略は、斥けられねばならない。またこの前提からは第三に、第二テーゼを否定し中立化する次元、人間中心主義が否定される次元は、デリダの主張するような人間中心的差異のうちには回収されえなくなる。というのもその次元は、人間の本質をなすロゴスによる差異のうちにさえ留まらず、むしろいっそう根源的な差異のうちへと送り返されると考えられるからである。そしてそれこそ、第三テーゼの解明が完了する地点に他ならない。さらに第四に、このようにしてヒエラルキー化と価値評価が拒否され、ロゴスの差異によってさえ規定されないことによって、動物の独自性は積極的に確保されることになる。基礎存在論的に見て有機体が道具的存在者でもなければ眼前存在者でもないというのは、デリダがその解釈②や③で主張するようなドグマティックなものでも、基礎存在論を脅かすものでもなく、むしろ基礎存在論の術語においては捉え切れない独自の存在様態を有機体に認めるということなのである。

ハイデガーは『根本諸概念』講義において、ロゴ

スの有無こそが人間と動物との差異であり、その差異を「深淵」(Abgrund)と表現していた(31)。しかしより正確に言うならば、ロゴスの有無が人間と動物の差異の絶対的基準とはならないがゆえに、その差異は、ロゴスによって一義的に区分できない、根源的差異という意味での「深淵」なのである(32)。すると最終的な問題は、このロゴスによっては架橋できない根源的差異としての深淵はどのように考えるべきか、さらにまた、そうした根源的差異としての深淵において確保されうるであろう有機体の独自の存在様態とは何か、ということになろう。これは、既に指摘しておいた第三テーゼの解明の途上において問われるべきもう一つの中心点、すなわち存在に関係する。

四、自然中心的差異

これまでのデリダに対する応答をつうじて、既に根源的差異としての深淵の諸特徴は明らかになっている。それは、非人間中心的差異、非ロゴス的差異、非形而上学的差異の三点である。この三点は、他ならぬ中期以降のハイデガーにおける存在概念に集約されると言ってよいであろう。中期以降のハイデガーは、存在をフォアゾクラティカーに遡って根源的な意味での自然、すなわちピュシスとして捉える。この時のハイデガーの立場は、チョウの表現を借りるならば、いわば自然中心的(physiozentrisch)なものである(33)。転回を経て後期に至って、この自然概念は十全な展開を見せるが、しかしペゲラーやリーデルの指摘するように、前期の基礎存在論の内部においては不十分にしか展開されなかった(34)。『根本諸概念』講義においてようやく、この自然概念は存在者全体の支配、ないしピュシスという名でその姿を現す(35)。自然が人間を支配しているというのは、人間から見れば、存在者全体の支配のうちに人間が被投されているということである。人間は自然をロゴスによって語り出しつつも、それを明確に自覚することはできず、謎を帯びた存在者の全体的支配としてしか理解できない。したがってこうした自然が積極的に開示されるのは、ロゴスという企投性の契機においてではなく、むしろ被投性の契機にお

いてである。

被投性の契機によって現存在が存在そのものに直面する位相は、大別して二つある。一つは自己自身の存在（無）に現存在を直面させる位相であり、もう一つは、存在者の全体の崩落に際して立ち上がる存在そのもの（無）に現存在を直面させる位相である。『存在と時間』における「不安」、『根本諸概念』講義における「深い退屈」は前者であり、『形而上学とは何か』における「不安」は後者に当たる。とはいえ、こうした被投性の二つの位相はまったく別の存在を開示するというわけではなく、結局は現存在の存在から見た存在そのものに他ならない。このことを鑑みるならば、現存在の只中に明け開く「深淵」(36)とハイデガーが表現しているものは、深い退屈という気分において開示される、無性と謎を帯びた自然そのものであると考えられる。つまり深淵とは、人間が被投されている存在者全体の支配でありながら、同時に人間の存在そのものである存在、すなわち根源的な意味での自然そのものなのである。

他方このような被投性の契機は、有機体に関しても見出すことができる。ハイデガーは、人間が有機体相互の連関のうちに被投されている、と言う。というのも、人間と有機体との関係を、人間を中心に見るのではなく、有機体の側から見るのであれば、人間は有機体相互の連関のうちに立たされた存在者と見なせるからである。このように有機体に関して被投的に視点を逆転させるはたらきは、『根本諸概念』講義においては「置き移し」(Sichversetzen)と呼ばれる。「…人間的現存在はそれ自身、生命的なものの環境連関へと、特有のしかたで置き移された存在(ein eigentümliches Versetzsein)である。」(37) 置き移しは、情態性や気分のように人間を無へと被投的に直面させるのではなく、有機体相互の連関へと直面させる被投的契機である。ところが、このとき有機体相互の連関を通じて人間に開示されるものは、自然なのである。「我々にとって、縄張りのうちにおいて開示されるのは、存在者一般の内部における生命的なものの内的な支配性格であり、生命そのものにおいて生きており、それ自身を超え出る内的な自然の崇高さなのである。」(38) ここで述べられている自然

が、『存在と時間』において述べられたような道具的存在者としての自然でも、個別科学の対象となる眼前存在者としての自然でもないことは明らかである。ここで着目すべきは、自然のもつ「崇高さ」の含意であろう。この「崇高さ」は、一つの気分として、被投性の契機であると見てよい(39)。すると、ここではっきりとハイデガーは規定していないが、有機的生命の連関への置き移し、また崇高さという気分の二つの被投性の契機を介して開示されるものとは、他ならぬピュシスとしての自然と言えるのではないだろうか。そうであるならこの時、ロゴスという企投性によっては架橋できない、根源的な差異として考えられていた人間と動物の間の深淵も、本来はこの人間が被投されている根源的な自然であると考えることができよう。このように見るならば、現存在の只中に開く深淵と、人間と動物との間に開く深淵とは、全く別なものではなく、未だこの時期では十全な形をとっていないにせよ、根源的には同一の自然そのものから生じたものなのであると考えられよう。それゆえハイデガーは、この根源的な自然への人間の被投的事態を、自然の包括的支配であると同時に人間の本質としても述べているのである(40)。したがって、動物と人間との差異は、最終的にはこの根源的な自然のもつ、深淵としての差異であると結論できる。この時有機体は、自然を人間に告示し気づかせる、独特な被投的契機そのものとしての存在者であると言えるであろう(41)。逆に言えば、有機体を通じてはじめて、人間は深淵としての根源的な自然に気づくことができるのである。

結語

本稿では、『根本諸概念』講義における第二テーゼの解釈を中心に、ハイデガーの有機体論に向けられたデリダの批判を手がかりとして、人間中心的差異、ロゴス中心的差異、さらに中期以降の自然中心的差異を検討しつつ、人間と動物との差異の最終的な基準を求めてきた。ハイデガーにおける人間と動物との差異に関する本稿の結論は、以下の諸点である。①人間と動物の差異は、生命全体論に批判的に依拠しつつ、形而上学・存在論的立場から考察され

ている。②人間と動物との差異は、人間中心的なヒエラルキーや価値評価といったものとは無関係である。③このようなヒエラルキーや価値評価が差し控えられているのは、人間の本質であるロゴスを中心とした場合でさえ、有機体と人間との間に絶対的な差異を設けることができないからである。④ロゴス中心的観点から見れば、動物と人間との間は消極的に深淵としてしか表現しえないが、自然中心的観点から見れば、積極的に自然（ピュシス）による根源的な差異としての深淵として開かれていると言える。⑤人間にとって有機体は、こうした根源的な自然つまりは存在を告示する場、被投的契機そのものとしての存在者である。⑥人間と動物の間の差異は、人間中心主義によって基礎存在論を崩壊に至らしめる契機なのではなく、むしろ自然を中心として、存在論全体を転回(Kehre)する契機である。とはいえ、こうした自然中心的な差異が、前期の著作としての『根本諸概念』講義において完全なものとして構想されていたとは言い難い。むしろこの時期のハイデガーにとって、その視点は基礎存在論的な問題構成の延長線上で、わずかに展開されたに過ぎなかったのである。しかしその自然中心的差異が些かなりとも自覚されることにより、有機的生命は『存在と時間』におけるような存在論的に低い位置を改められ、むしろ自然、すなわち存在を人間に告示する存在者という、独自の位置を獲得するに至ったのであると言えよう。このように考えるならば、ハイデガー有機体論の射程は、基礎存在論のうちに没するものではなく、中期以降の存在の思索の転回にとって最初の、そして重要な一歩を切り開くものであったと言えるのではないだろうか。その意味で、ハイデガーの提示した人間と有機体の存在論的差異の持つ意義は、単にアリストテレスのモチーフの再解釈にとどまるものではなく、むしろそのモチーフの存在論的に――そして存在の歴史的にも――ドラスティックな解体にあったのである。

凡例

略記号GAはハイデッガー全集版を、それに続く数字は全集版巻数を表わす。略記号SZは、*Sein und*

Zeit, 7. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1986. を表わす。

註

（1） J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Editions Galilée, Paris 1987.（『精神について―ハイデッガーと問い』港道隆訳、人文書院、一九九〇年。）

（2） K. K. Cho, *Ökologische Suggestibilität in der Spätphilosophie Heideggers*, in: *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1987, S. 32-67.（『意識と自然』志水紀代子／山本博史監訳、法政大学出版局、一九九四年、三四 - 七七頁。）

（3） なお『根本諸概念』講義の刊行（一九八三年）以前、ハイデガーの有機体論は人間中心的なものとして批判的に解釈されるか、もしくは全く看過されるかのどちらかであった。前者にプレスナー、レーヴィットの名を挙げることができる。デリダの解釈はこの前者の批判点を継承したものであると見てよい。また後者はハイデガーの内在的研究の一般的動向であり、とりわけ日本における研究では大勢を占めてきたと言える。こうした状況は、『存在と時間』における有機的生命体の否定的な取り扱いに起因すると考えられる。

（4） K. K. Cho, a. a. O., S. 47.（上掲訳書四八頁。）チョウは、人間の動物性にロゴスの有無が関わらない点からロゴスに言及しないのだが、それでは不十分である。むしろ本稿は、リーデルが指摘するような、ロゴスによって捉え切れ「無い」という場合の「無さ」を重視する立場に立つ。Vgl. Manfred Riedel,*Das Natürliche in der Natur. Heideggers Schritt zum "anderen Anfang" der Philosophie*, in: *Von Heidegger her*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1991, S. 66.

（5） ハイデガーは『根本諸概念』講義において「生命」(Leben)、「有機体」(Organismus)、「有機的生」(organisches Leben)」といった用語を、区別せず動植物に宛てている。本稿ではこれに倣っ

て、人間以外の無機物ではない存在者（動物と植物をも含めた広義の意味での有機的生命体）に関しての言及の際には、総じて有機体ないし有機的生命体という表現を宛てた。なお動物、植物への個別の言及に関してはその限りではない。従ってまた当然のことながら、人間は有機体には含めない。

（6）GA29/30, S. 263.

（7）Vgl. Otto Pöggeler, *Den Führer führen? Heidegger und kein Ende*, in: *Philosophische Rundschau* 32.(Heft1/2), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1985, S. 49.

（8）GA29/30, S. 315.

（9）術語上のみならず内容上でも、シェーラーとハイデガーの有機体論には著しい類似性が見出されるが、しかしハイデガーはあくまでもシェーラーのような「段階」説には反対の立場を採っている。またこのことは同時に、後に見るようなヒエラルキー化を避けるハイデガーの立場を明確に表している点で重視すべきである。Vgl. GA29/30, S. 283.

（10）この点については、以下を参照。渡辺二郎著『ハイデガーの存在思想』第二版、勁草書房、一九八五年、第一章第一節および第二節、特に五七頁以下。

（11）ハイデガーは有機体の比較考察にあたって、形而上学と、動物学や生物学などの実証科学とが「両義的」な関係をもたねばならず、「科学と形而上学の内的統一が運命の事柄」であるとも述べている。Vgl. GA29/30, S. 277, 279. ここから加藤恵介氏は、比較考察が形而上学と実証科学の一種の循環運動であると解釈している。参照、加藤恵介「世界をもつものと持たないもの」（『倫理学年報』第三十八集、一九八八年、一七八頁以下。）しかしハイデガーの論述からすれば、この循環は形而上学的な省察へと向けられたものと解すべきである。Vgl.GA29/30, S. 277, 292, 328, 332, 385.

（12）a. a. O., S. 263.

（13）a. a. O., S. 346, 397f., 443, 450, 454f. 460, 486.

(14) a. a. O., S. 290.
(15) a. a. O., S. 346.
(16) a. a. O., S. 360.
(17) a. a. O., S. 274, 287f., 383f.
(18) a. a. O., S. 392.
(19) 精神を主題とするデリダの問題設定そのものに関する批判として、以下の論考を挙げておく。Vgl. David Farrell Krell, *Spiriting Heidegger*, in:*Of Derrida, Heidegger, and spirit*, Northwestern University Press,Evanston, Illinois 1993, p. 21.
(20) Derrida, a. a. O., p. 86.（上掲訳書八八頁。）
(21) a. a. O., p. 85.（上掲訳書八七頁。）
(22) a. a. O., p. 88f.（上掲訳書九〇頁以下。）
(23) a. a. O., p. 89.（上掲訳書九一頁。）
(24) GA29/30, S. 394. とはいえ、ハイデガーはここで実際に第二テーゼを否定し、中立化することには消極的な姿勢をとっている。ここには、なお基礎存在論的観点が色濃く反映していると言える。
(25) a. a. O., S. 395.
(26) GA21, S. 215.
(27) 簡略に図示すると、左図のようになる。

(28) Aristoteles, *De anima*, A2 403b.
(29) GA33, S. 126.
(30) a. a. O., S. 197.
(31) GA29/30, S. 384, 409.
(32)『ヒューマニズム書簡』では、動物は「我々の脱自的本質からある一つの深淵によって隔てられている」とされている。確かに人間の脱自的本質は「ロゴス」であるが、しかしハイデガーはそれ以外にも人間と動物を隔てるものの可能性を示唆している。Vgl. GA9, S. 326.
(33) K. K. Cho, a. a. O., S. 62.（上掲訳書六二頁。）
(34) Vgl. Otto P?ggeler, Der Denkweg Martin Heideggers, Verlag G?nter Neske, Pfullingen 1963, S. 208.（『ハイデッガーの根本問題』大橋良介・溝口宏平訳、晃洋書房、一九八五年、二五四頁。）Manfred Riedel, *Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991, S.87.
(35) GA29/30, S. 39.
(36) a. a. O., S. 411.
(37) a. a. O., S. 403.
(38) a. a. O.
(39) とりわけここでの「崇高さ」とハイデガーの気分論との関係に言及した研究としては、以下を参照。牧野英二「驚異と崇高――ウィトゲンシュタインとハイデガーにおける感情の問題――」（『法政大学文学部紀要』第四十三号、一九九八年。）Vgl. Riedel, *Das Natürliche in der Natur*, a. a. O., S. 64A172.
(40) GA29/30, S. 403f.
(41) 有機体によって存在（自然）が開示され、それが同時に現存在の変容を要請するであれば、この有機体という存在者自身は存在（自然）の「形式的告示」(die folmale Anzeige) の場と考えられる。Vgl. R. J. A. van Dijk,*Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffe bei Heidegger*, in: *Heidegger Studies*, Vol.7.,Dunker & Humblot, Berlin 1991, p. 89-109.

（さいとう　もとき　法政大学）

個人研究発表

ニーチェの「人間」批判

――ドゥルーズ『ニーチェと哲学』再読――

村田　憲郎

1　ニーチェの「陽気さ」について

カール・レーヴィットによれば、ナチス時代にニーチェの著作の公認の序文書き兼刊行者であったアルフレート・ボイムラーは、ニーチェが描き出したのは「力対力」「戦いとしての世界」であると主張したという。そして彼が提出した定式とは「英雄的実在論」、つまり「苦難に馴れ、苦難を探し出す」という英雄観であったという。レーヴィットはボイムラーの解釈の問題を、「もし解釈者が哲学者として時局に便乗する意志を持つときには、ニーチェ解釈がどんなものになるか」ということであるとしている。ボイムラーはニーチェの世界観に戦いと勝利が一切である世界、「原始ゲルマン的」世界という性格を見るが、その際ニーチェ自身が持つ「英雄的-牧歌的」な側面を見落としているとレーヴィットは言う。ボイムラーの描き出したニーチェは、苦痛に耐えつつも戦い続ける悲壮な英雄だったのである(1)。このことを知るとき、近年の「陽気な」ニーチェ像はボイムラー＝ナチ的なニーチェ像に対する異議申し立てとして形成されてきたとも考えられる。

ドゥルーズの解釈もまたこの線上に位置している。ドゥルーズによれば、ニーチェの最大の敵はニヒリズムであるが、実はニヒリズムとは弁証法のあらゆる形態である。弁証法とはニヒリズムであり、具体的にはヘーゲル、フォイエルバッハ、シュティ

ルナーがおのおの否定的ニヒリズム、反動的ニヒリズム、過激な自己破壊的ニヒリズムに対応するという。

ドゥルーズの言うニヒリズムとは何か。端的に言って、生の価値を否定するあらゆる形態のことである。それはまず第一に、超感性的な神の優越性を立てることによって生を否定する。「ニヒリズムとは次のことを意味している。生によって引き受けられた無という価値、生にこの無の価値を与える高級な価値という虚構、高級な価値の中で自己を実現する無への意志。」NP.215 (170) ここにヘーゲルが対応するとされる。しかし第二に、またニヒリズムと通常言われる場合の意味にも即していることだが、ニヒリズムはこの超感性的な神という価値までも否定してしまう。「人々は超感性界、高級な価値に対して敵対的に反応し、それらの存在とそれらの一切の有効性とを否定する。」NP215 (170) ここにフォイエルバッハが対応するとされる。この場合神的な価値は否定されるわけだが、にもかかわらず依然として生は価値を剥奪されたままである。この段階にまでニヒリズムが発展すると、人間はもはや絶望の中で受動的に死を待つのみになってしまう。この段階が受動的ニヒリズムである。『ツァラトストラはこう言った』に登場する「ましな人間たち」はこの段階に属し、ショーペンハウアーもここに属するとされる。そこでこの段階において「人間」がとりうる最良の選択は、「自己破壊」であるとされる。ドゥルーズの考えでは、ニーチェが「能動的ペシミズム」と呼んだこの「自己破壊」にはシュティルナーが対応するとされる(2)。この能動的自己破壊は、受動的に死を待つことから区別される。このようなニヒリズムの全過程を経て、永劫回帰へといたり、あらゆる価値の転換が行われるわけである。

もとを辿れば、そもそも超感性的価値の設定は生に対するルサンチマンに由来するものであった。周知のようにニーチェは、『道徳の系譜』の中でルサンチマンが道徳の起源であることを突き止めた。このルサンチマンから身を守るために、「陽気さ」が称揚されるのだとすれば、それは容易に想像できることである。私たちが日常的に実感できることだが、陽

気でいることは見苦しいルサンチマンから逃れる一つの手段である。

実際のところ八〇年代の日本では、このような日常的実感を肯定してくれる思想家としてドゥルーズが受容されたように思われる。ともに受容されたフーコーもまた「陽気なポジティヴィスト」として、ニーチェに由来するこの陽気さを共有していた。しかし九〇年代に入ってからはもろもろの社会的状況を反映してか、手のひらを返すようにこのような「陽気さ」が強調されることはなくなったように思われる。そのこと自体はどうでもよいことなのだが、ドゥルーズにせよフーコーにせよ、彼らの思想そのものまでもが単なる流行遅れとされるのではなにごとも問題化できないだろう。

ところでここで問題にしたいのは、単に陽気でありさえすればルサンチマンを克服できるというわけではないということである。当たり前のことだが、日常的ルサンチマンから逃れるためにせよ、あるいはナチ的なニーチェ読解を避けるためにせよ、陽気であればよいというわけではない。というのもニヒリズムの根はもっと深いのだから。そのことをドゥルーズ自身もまた見落としているわけではない。

2　ルサンチマン

周知のようにルサンチマンとは、「本来の「反動」、すなわち行動上の復讐が禁じられているので、単に想像上の復讐によってのみその埋め合わせをつけるような輩の「反感」」GM.1.1.である。直ちに復讐行動をとることができない「奴隷」「賤民」は、攻撃を与えた「貴族」に対して怨恨を抱く。ここから生ずる「想像上の復讐」が奴隷道徳の起源であることを『道徳の系譜』は示したのだった。

貴族道徳が「わたしは良い gut、ゆえにお前は悪い schlecht」と言うのに対して、奴隷道徳は、「お前は悪い böse、ゆえにわたしは良い gut」と言う。貴族は「充ち足りた、有り余る力を持った、従って必然的に能動的な人間として、幸福から行動を分離するすべをも知らなかった」。貴族は「自分たち自身を

まさに「幸福な者」と感じた」。したがって貴族にとってはまずは自分が良き者としてあり、相手はただその帰結として「悪い schlecht（＝素朴）」であるのにすぎない。この「悪い schlecht」にはそれゆえ「憐憫、斟酌、容赦が絶えず混入され、加味されている」。しかし他方、行動することのできない奴隷にとっては、「幸福は本質的に麻酔、混迷、安静、平和、「安息日」、気のばし、大の字になることとして、手短に言えば、受動的なものとして現れる」。貴族の幸福が能動的であるのに対して、奴隷の幸福は受動的である。奴隷にとってまず存在するのは「お前は悪い böse」、つまり自分自身ではなく、自分よりも行動的な貴族である。「彼の魂は横目を使う」。「彼はまず「悪い敵」を、すなわち「悪人」を構想する。しかもこれを基礎概念として、それからやがてその模倣として、その対照物として、さらにもう一つ「善人」を案出する――これが自分自身なのだ。」こうして「良い gut」と「悪い schlecht」が、「善 gut」と「悪 böse」に転換する。貴族道徳において「われら高貴なる者、われらよき者、われら美しき者、われら幸いなる者」であった者が奴隷道徳において「悪人」とされてしまう。

この点に関してはおよそさまざまなニーチェ解釈の中でも合意が成立する点だと思われるが、ドゥルーズにとって重要な点は幸福に関して現れる「能動的」「受動的」という区別である。

受動的であるとは、行動し自ら与えるのではなく、与えられることを欲し、慰められることを欲するということである。しかしこの受動性は「能動 Aktion」に対する「反動 Reaktion」の帰結でもある。この「能動」と「反動」を「力への意志」の二つの類型、貴族と奴隷に対応する類型として基礎においたところにドゥルーズの解釈の固有性がある。

3　ニーチェの「人間」批判

ニーチェ自身は上で依拠した節のすぐあとで、「人間」に対する嫌悪を、次のように表明している。

「何が今日、「人間」に対するわれわれの嫌悪を起こさせるのか。――疑いもなく、われわれは人間に苦しんでいるのだからだ。――それは恐怖ではない。むしろ、われわれがもはや人間について恐るべき何ものをも持たないということ、「人間」という蛆虫が眼の前でうごめいているということだ。「温順な人間」、救いようのないほど凡庸で活気のない人間が、自分を目標や頂点として、歴史の意義として、「より高級な人間」として感じることを知ったということ、――否、むしろ、そういう人間が、そこいらにあふれている不具者や疾病者や疲労者や老衰者――全ヨーロッパが今日その悪臭を発し始めている――とは違い、自分を少なくとも比較的により上出来な者、少なくともまだ生活力を持っている者、少なくとも生に「然り」を言う者として感じる限り、そう自負すべきある種の権利を有するということ、これが「人間」に嫌悪を感じさせるゆえんなのだ。」『道徳の系譜』第二論文、11

『ツァラトストラ』の中では、「人間」は「大地の皮膚病」とも言われているが、ここでは「人間」が奴隷道徳によってすっかり飼い慣らされ、凡庸さであふれかえりながらも、とるに足らないささいな差別意識を根拠に自らの「生」への権利を要求していることに対する嫌悪が表明されている。

このことを考えるとき、八〇年代日本的な世俗的受容のあり方がいかにニーチェを裏切るものであったかがよくわかるが、それでは反対に、果たしてニーチェは、貴族と奴隷の位階秩序を相対的なものではなく絶対的なものとして称揚したのだろうか。つまりニーチェの「人間」批判とは、「奴隷的」な人間の批判であって、「人間」一般に対する批判ではないということになるのか。このことを考えるにはやはり、有名な「力への意志 Wille zur Macht」の教説を考慮に入れなければならない。

ボイムラーのナチ的ニーチェ解釈を思い出してみよう。そこでは「力対力」「戦いとしての世界」がニーチェの世界観をなすとされている。実際のとこ

ろ「力への意志」の教説を思い浮かべてみるとき、このようなイメージは正当化されるかのように思われる。しかしこの場合の「力 Macht」とはどのような力のことなのだろうか。

ドゥルーズはニーチェ解釈上の注意点として、「力への意志が「支配欲」を、あるいは「力を欲すること」を意味すると信じ込むこと」N.76はまず第一に避けるべきことであるとしているが、この点はボイムラーをまに受けて単純にニーチェはナチだと信じ込まないためにも、あるいは現実社会でのもろもろの競争や実力主義の肯定というイメージでニーチェを捉えないためにも無視できない。

かりに力への意志がいわゆる日常的意味での「支配欲」であるとすれば、力への意志が一定の既成の価値に従属してしまうことになる。この場合力への意志に価値が先行することになり、結局のところなぜ力への意志が「新しい価値定立の原理」であるのか理解できなくなってしまう。したがって力への意志は自分とは別の何ものかに対する欲望ではないと考えなければならない。このように考えるとき、「力への意志」でもって支配欲、名誉欲、金銭欲等々の世俗的欲望を連想することはできないことがわかる。

この「力への意志」はしたがって社会的な既存の制度内での人間的な行動力としては現れない。ではどこに現れるのか。『力への意志』のある断片によれば、「力への意志」とは「原始的な感情形態」(688)であるという。また別の断片では、「力への意志」とは「一つのパトス」(635)であると言われている。つまり「力への意志」は感情として、パトスとして最初に現れるのである。私たちは朝目覚めたときに気分爽快で、体力の充実を感じたり、ふとしたきっかけで昂揚を感じたりする場合を思い浮かべてみることができる。

しかし他方でこの「力への意志」は、単独で現れることは絶対にない。「力への意志は抵抗に当面してのみ発現することができる」(656)。あるいは別の箇所では、「働きかけも抵抗もしない無関心は、それ自身では思考されうるかもしれないが、存在しない」(634)とも言われている。つまり「力への意志」

は常に複数であり、力の多数性のぶつかりあいによって生じ、あるいは一つの力であるように見えてもそこにはすでに多数性が伏在している。このような多様性が「身体」と言われる(3)。実際に私たちが力を感じる場合を考えてみると、それは重いものを持ち上げたり、激しく抵抗してくるものを押しとどめたりする場合であることがわかるだろう。このようにして力というものは他の力との衝突においてしか感知可能ではない。

しかし二つ以上の力が衝突するとき、強い力は弱い力を支配し、弱い力は強い力に服従する。このとき能動的な力と反動的な力との差異が生まれる。この力の質的差異は、相対的な力の量によって決定される。このとき重要なことは、弱い力が服従するといっても、単純に強い力によって同化されてしまうわけではなく、逆に抵抗する力、つまり反動的な力を形成するということである。

「「生」とは、さまざまの闘争者が互いにふぞろいな成長をとげる力の確立過程の持続的な形式であると定義されうるかもしれない。この点では服従のうちにも抵抗があり、自主的な力は決して放棄されてはいない。同じく命令のうちでも、敵対者の絶対的な力は打倒されてはおらず、同化されてはおらず、解消されてはいないということが認められる。「服従」と「命令」とは戦戯の形式である。」『力への意志』642

こうして考えるとき、人間においては「力への意志」を感じることができるのは、つねにすでに反動的な力、奴隷的な力につきまとわれている場合でしかないのではないかという疑問が持ち上がってくる。結局のところドゥルーズが『ニーチェと哲学』で中心に据えた問いはこれだったのである。

「人間は、本質的に反動的なものではあるまいか。反動化は人間を構成するものではあるまいか。ルサンチマン、やましい良心、ニヒリズムは、心理学上の諸特徴ではなく、人間における人間性の基礎のごときものである。それらは、

人間存在そのものの原理である。人間、大地の皮膚病、大地の反動。まさしくこの意味において、ツァラトストラは人間たちへの「大いなる軽蔑」について語り、「大いなる嫌悪」について語るのだ。別の感性、別の生成、それらはなお人間のものであろうか。」『ニーチェと哲学』p.99 (73)

「人間」というのは、意識から出発して諸力の場である身体を探求してしまう。しかし意識に現れる限りでは、いかなる身体的感覚もすでにあとなるものである。「私たちは、原因に関する経験を絶対に持ってはいない。」WM (551) ニーチェは『力への意志』の中で「身体を手引きとして」(659) 考えることを自分に課しているが、その際人間的身体にとどまらず、原始的な有機体の原形質運動等々、非人間的な身体を考慮に入れることを忘れなかった。そして人間的身体に関しては、身体的感覚に因果性の図式を当てはめることに対してこの上なく警戒している。「私たちは、力、緊張、抵抗の感情を、すでに行為の開始に他ならない筋肉感情を、原因であると誤解してきた。」(551) 他方で、身体に関するいわゆる「主観的」な、主知主義的な内省と手を切って機械論的生理学に頼ったとしても、そこには依然として因果性の罠がある。さらに機械論的生理学のもう一つの罠は、おのおのが自律的な計量可能な物理的力を基礎におくことによって、力の根源的な多元性を無視してしまうことである。

根源的な「力への意志」であるかのように見えた、意識に現れる感情、感覚がすでに作り上げられたものならば、人間は行動の根拠として自分の感情を利用することは論理的に許されないことになる。ここから感性だけで生きる情念的な人間というものに対する批判を読みとれる。しかし他方で因果性およびそれに依拠する自然科学もまた、「力への意志」をありのままに捉えることはできない。ここからすべてを計算しようとする合理的な人間というものに対する批判を読みとれる。ニーチェの思想が近代的合理主義の批判であることはおそらく広く一般に了解されているだろうが、ニーチェはまたいわいる情念の

単純な擁護者でもない。

4　貴族と奴隷

残る問題は、貴族と奴隷がいかにして構成されるかである。貴族も奴隷も等しく能動的な力と反動的な力との衝突によって構成されているのだから、貴族と奴隷の区別を成立させるのは、その衝突のあり方の違い、諸力の組み合わせである。

貴族とは直ちに復讐行動に移ることのできる人間であったことを思いだそう。これは外的な刺激に対して直接に反応できるということである。この反応こそが貴族における反動的な力の役割である。しかしそのためには、反動的な力は現実の外界に向けられ、いつでも復讐行為をとる用意ができているのでなければならない。反動的な力をこのような機能へ服させ、監視するのが能動的な力の役割である。この能力が忘却能力であるとされる。忘却能力は、

「……一つの能動的な、厳密な意味において積極的な阻止能力であって、いやしくもわれわれによって体験され、経験され、われわれに摂取されるほどのものが――われわれの身体的栄養、すなわちいわゆる「身体的同化」の行われる千態万様の過程全体と同じく――、消化（それは「精神的浄化」と呼んでよいであろう）の状態になってわれわれの意識にのぼらないのも、この阻止能力のせいである。意識の扉や窓を一時的に閉鎖すること、意識化における隷属的な諸器官が相互に共働したり対抗するための喧噪や闘争に煩わされないこと、新しいものに、わけてもより高級の機能や器官に、統制や予測や予定に（われわれの有機体の組織は嘉頭政体だから）再び地位が与えられるようになるためのわずかばかりの静穏、わずかばかりの意識の「白紙状態」――これが、前述のように、心的秩序、安静、礼儀のいわば門番であり執司であるあの能動的な健忘の効用である。」『道徳の系譜』第二論文、1

ここでニーチェは忘却能力を、身体組織のもろもろの運動が意識にのぼらないための「阻止能力」に例えているが、ドゥルーズによればこのことはルサンチマンにも当てはまる。現在の刺激に対しては即座に反応することが要求されるが、過去に被った苦痛、侮辱に対しては端的に忘れることが要求される。それゆえこの忘却能力を欠いている人間は「消化不良者にも比せられるべき」者、つまりは奴隷であるということになる。

この忘却能力が失われ、現在の刺激でないものが意識の中に流れ込むとき、奴隷が生じる。奴隷とルサンチマンは能動的な力が反動的な力を監視しきれなくなったときに生まれる。彼が行動することができないのは、過去の痕跡が意識の中に流れ込み、現在の刺激に対して即座に反応することが難しくなっているからでもある。この症状が進行すると、奴隷は現在の刺激さえ過去の痕跡と関係づけ、現実の中にことごとくルサンチマンの対象を見出すようになってしまう。

そもそもより強い力、支配する力である能動的な力は、なぜ自分より弱い力、服従する力である反動的な力に負けてしまうのか。なぜルサンチマンが蔓延し、奴隷が勝利を収めるのか。ドゥルーズによればヨーロッパの歴史はニヒリズムの歴史であり、貴族と生の肯定が存在したときにはいつでも、引き続いて生の否定の形態が現れた。ギリシアにはソクラテスが現れ、ローマにはキリスト教が現れ、ルネサンスの後には宗教改革が起こった。この疑問に関してドゥルーズは次のように答えている。

「実のところ虚弱者たち、奴隷たちは、彼らの力を算術的に加算することによって勝利するのではなく、他者の力を引き算することでそうするのである。彼らは強者を、強者たるがゆえにできる可能性を持つことから切り離してしまう。彼らは自らの「力」を組み立てることによってではなく、自らの伝染する「力」によって勝つのである。だから彼らは、あらゆる力が反動的なものへと成長してしまうよう引きずって行

く。それこそが「退化」なのである。」『ニーチェ』p.48

この点に関してはドゥルーズが「奴隷の真理」と呼んだ弁証法の正しさに異論の余地はない。勝利を収めるのはいつも「奴隷」なのである。

5　ヒューマニズムではないドゥルーズの実践的側面について

ここまでニーチェとドゥルーズに即して、貴族を良いもの、高貴なものとして扱ってきた。しかしその際貴族的人間の不可能性に注意を払うことによって、「陽気な」ニーチェ解釈に陥らないように配慮してきた。というのも、ニーチェ的な「陽気さ」は、私たちが日常生活において振る舞っている態度を単純に連想させるようなものではないだろうからである。

近年のいわゆる「ポストモダン」による「ヒューマニズム」批判は、そもそもは神の被造物としての理性的で自由な人間というヨーロッパ中心主義的な捉え方を問題化するためのものだった。そこには伝統的な「人間」という捉え方自体が、ヨーロッパ＝キリスト教的人間性をモデルとするものではなかったかという疑いがあった。しかし他方でこの問題化自体が人間の普遍的尊厳を宙づりにするものであったため、例えばマイノリティ擁護など、もろもろの実践的言説の根拠がなくなってしまう。そこでそれに代わる根拠として、他者と関係をもつことは楽しく、自己のうちに差異をはらんでいることは楽しいという形で差異が肯定された。思想潮流として差異の肯定と人間中心主義批判とが同時になされたことはこの意味で必然的だったし、ヘーゲル流の「主人と奴隷の弁証法」がルサンチマン的、奴隷的意識であるとして敬遠されたのもそのような理由によるものだった。

しかしこのいわゆる「ポストモダン」の受容のあり方の不毛さが近年問題となっている。現実問題として、もろもろの文化的差異が引き起こす深刻な社

会的問題に巻き込まれている人々に対しては、「差異は享受するものだ」という「ポストモダン」的言説は何も事態を変えず、かえって問題を深刻化する危険がある。「ヒューマニズム」批判はこのような残酷な無関心あるいは興味本位な態度の肯定であってはならないはずである。

かつてサルトルは『実存主義とはヒューマニズムである』の中で、「人間は苔や腐食物や花キャベツではなく、まず第一に、主体的に自らを生きる投企なのである」ゆえに、「人間は石ころや机よりも尊厳である」と訴えた。このヒューマニズムはハイデガーを始めさまざまな批判を浴びたけれども、サルトルの提出した「人間は各人が自らを選択するものだが、これは各人が自らを選ぶことによって全人類を選択するということをも意味する」という論拠はそれなりに、社会的問題に関する知識人の実践的なアンガージュマンの根拠になりえていた。

それではドゥルーズはどうか。なるほどドゥルーズ自身がすでに、自分にとっては実際的な「政治的」実践よりも、それを準備するような研究の方が重要であることを隠していなかった。例えば『記号と事件』では、クレッソールという一学生がドゥルーズに送った手紙に関する応答が掲載されている。ドゥルーズはそこで実際の政治運動に参加しさえすれば問題が解決するわけではないという趣旨の見解を述べている。「問題は特定の排他的集団の性質には関係なくて、(同性愛とか麻薬といった)特定のものが生み出す効果を、他の手段によって生み出すことができる、そんな横断的関係に関わっているんだ。」p.23ことの起こりはクレッソールが自分の行っている活動に参加するようドゥルーズに要請し、自分が編集する雑誌に論文を載せるよう要請した際にドゥルーズが断ったため、腹立ち紛れに手紙で彼に罵倒を浴びせたことにある(彼の批判は、ドゥルーズがただ大学にこもって本を書くばかりで、デモや集会に参加しないことをなじったものらしい)(4)。

しかし彼自身は、『ニーチェと哲学』で典型的に示した「弁証法」への拒絶にも関わらず、「欲望する機械」の概念をガタリとともに練り上げた『アンチ・オイディプス』以降、マルクス主義者を自称して、

新左翼運動と独特の関係を結ぶことになったことからもわかるように、現実的な実践への意志を持っていなかったわけではないのである。

ところでこの点に関しては、「欲望する機械」の機能としての「生産」という概念のもつ含意の開発や、またテクスト外的にはガタリを通じて知ったアントニオ・ネグリらおよび「アウトノミア」運動への関心等も重要な契機であるだろう。しかしまた、マルクスこそはニヒリズムの三形態であるヘーゲル、フォイエルバッハ、シュティルナーを別の視点、すなわち経済的下部構造から批判した思想家であることを思い出せば、彼は自分がマルクスと同様、ニヒリズムの問題に対してすでに一定の解答をなしえたと考えているということもありうることである。この推測は、結局哲学以前的な意味で「無邪気な」ドゥルーズという平板なイメージに収まってしまう。

そこで別の契機として浮かび上がってくるのは『マゾッホとサド』(5)である。実際ニーチェ的な「運命愛」、「逆境への愛」が日常語に翻訳されるとき、それは「マゾヒズム」と呼ばれ、意味の平板化を被る。この「マゾヒズム」を「サディズム」の単なる補完物という地位から救い出し、むしろその積極的な潜在性を開発することがこの著作の課題であった。このことを念頭に置けば、哲学的厳密性をまったく損なうことなく、抑圧された人々をその苦悩をも含めて愛することができたドゥルーズ像を私たちは思い描くことができる。

結局のところはおそらく、苦悩と陽気さとが対立させられるのは、哲学以前の素朴な言説においてでしかないだろう。しかし苦悩がまた快楽でもあることを体験することができるのは、哲学的思考であれ社会的実践であれ、その深みへの愛、その深みに至ろうとする意志をもってでしかないのではなかろうか。

註

(1) カール・レーヴィット、『ニーチェの哲学』S.290-296参照。この点に関してレーヴィット

自身は、ボイムラーが永劫回帰の意味を読みとれなかったことを指摘して、永劫回帰のない力への意志は価値や正義を打ち立てることができないと批判する。

(2) NP.Chap.5参照。ちなみに、この弁証法家たちとの関係もまた、レーヴィットがすでにもっていたものである。『ヘーゲルからニーチェへ』I参照。

(3) ニーチェは人間以前の有機体にも、あるいは無機物の中にさえ「力への意志」を認めているので、このように定義された身体は、複数の力がぶつかりあうときにはいつも成立することになる。ドゥルーズはこの意味で「もろもろの力の関係だけが、化学的、生理学的、社会的、政治的な身体を構成する」NP.65(45)と述べ、非有機体にも身体性を認めているが、ニーチェ自身が次のように述べている。「精神の全発達にあって問題なのは、おそらくは身体である。すなわちそれは、一つの高次の身体がおのれを形成しつつあるということの可感的となっていく歴史である。有機的なものはさらに一層高い段階へと上昇していく。自然を認識しようとの私たちの熱望は、身体がおのれを完成しようとする一つの手段である。ないしはむしろ、身体の栄養、居住の仕方、生活法を変化せしめるべく無数の実験がなされているのである。意識と意識のうちでの価値評価、あらゆる種類の快と不快は、こうした諸変化と諸実験を示すものである。結局のところ、問題なのは人間では全然ない、人間は超克されるべきであるからである。」『力への意志』676

(4) 他方またこの本の中で注目すべきことは、訳者後書きにもあるように、自殺に先立つ九年前、自殺に関してドゥルーズが述べていたことである。「主体化、つまり「外」の線を折り畳む操作は、単に保身に励み、難を逃れる方法だと考えられてはならない。それどころか、主体化こそ線に挑み、線をまたぐ唯一の方法なのです。その結果、死や自殺に向かって歩むことになるかもしれませんが、シュレーターとの風変わりな

対談でフーコー自身が述べているように、その場合の自殺は生に充ちあふれた芸術になりおおせているのです。」p.191ここで彼がシュティルナーから学んだ「能動的自己破壊」を結びつけずにはいられないが、いずれにせよこの点を考慮すれば、ドゥルーズ的な陽気さを共有することの困難さが思いやられるだろう。

(5) この著作でも、フロイトの「死の衝動」と「生の衝動」とについて、『ニーチェと哲学』における「能動的な力」と「反動的な力」に関してと同じ挙措が（ただし反転したかたちで）繰り返される。「死と破壊への衝動は、間違いなく無意識に備わっている、というより与えられているのだが、決まって生への衝動と混同されたかたちとしてなのだ。〈エロス〉と呼ばれることは、〈タナトス〉の現前化の条件のようなものである。したがって破壊、破壊に含まれる否定性は、必然的に建設もしくは快感原則への従属的融合といったものとしてあらわれてしまう。」p.40つまりここでも「タナトス」は「エロス」と絡み合ったかたちでしか現れえない。

（ちなみにデリダが「差異」を「絡み合い」として考えているのに対して、ドゥルーズには「純粋差異」の概念があるため、結局ドゥルーズは同一性を起源におく伝統的哲学と同じ帰結に陥るのではないか、という批判を時たま耳にするが、この点に関しては以上のような論点から、二人を対立させる必要を筆者は感じていない。逆に言えば、デリダが好んでハイデガーから援用する「純粋自己触発」は「純粋差異」であるし、これを現前する起源として措定してしまうという誘惑に対しては絶えず抵抗しなければならない。）

ところでもう一つ興味深い点は、この著作では「弁証法」の概念が積極的に多用されていることである。「弁証法的精神がマゾッホの言動の活力となっているのである。」p.31この点に関してもまた、ドゥルーズの新たな側面として精緻な読解が要請されよう。

略号について

ドゥルーズ

NP 『ニーチェと哲学』足立和浩訳、国文社
(*Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1692)

N 『ニーチェ』湯浅博雄訳、朝日出版社

ニーチェ

GM 『道徳の系譜』木場深定訳、岩波文庫、数字は章番号

WM 『権力への意志』原佑訳、ちくま学芸文庫、数字は断章番号（クレーナー・ポケット版を踏襲とのこと）

その他、邦訳しか参照していないものは特に銘記しない。

（むらた　のりお　一橋大学）

個人研究発表

「取り囲む」こと

『探求』のUmgebung概念をめぐって

水本　正晴

1　『探求』第一部と第二部

ウィトゲンシュタインの『哲学探求』（以下『探求』）は、周知のように二部に分かれている。それを読んだ者は、パートIは主に言語について語られており、パートIIは主に知覚について語られている、という印象を受ける。これら二つの部分は主題的に分裂しており、相互に無関係にさえ見える。ハッカー（一九九六）も、彼のbulkyなアナリティック・コメンタリーシリーズの最後の巻の序文において、ウィトゲンシュタインは第II部を第I部の中に組み入れて出版しようと思っていたのだという『探求』の編者の証言に対し（彼がそのような意図を持ったであろうことは認めながら）、もしそれが実行されていたとしても失敗したであろう、と決め付け、こう続ける。

> 確かにいかにしてそのような多くの題材、特にアスペクトの知覚についての長たらしい議論が、議論の構造の大きな分裂なしに現存するテキストの中へと組み入れられ得たか、理解困難である。（xvi）

そこで彼は、ウィトゲンシュタインの一九四六年以降の手稿は「新しい方向への旅立ち」を示していると考えるフォン・ライトに従って、結論する。

> ウィトゲンシュタインが［将来の］ある段階におい

て、第二部を第一部のテキストの中へと組み入れたであろうとなかろうと、事実彼はしなかったのである。第二部は同じ本の一部分をなしてはいないのである。(xvii)

そしてこれが『探求』のコメンタリーのシリーズを第二部の分析なくして終わらせた彼の正当化なのである。

しかしこれは、『探求』の分析を19年もの間に渡って続けてきた人間の態度としてはあまりにも残念な結論であろう。彼らの意見を認め、もし第二部が全く新しい方向へ向かってしまっているとしても、それをもって二つの部分が何の関連もない、ということは帰結しない。百歩譲ってそこに何の関連もなかったとしても、今度はウィトゲンシュタインの思想が「いかに」変化し、どの方向へ進み始めたのか、を示すことが彼の義務なのであり、それによってまた第一部の読みにも新たな光を投げかけることができるはずなのである。あれほど異なるウィトゲンシュタインの二つの著作、『論考』と『探求』の間の関係についての研究には事欠かないのに、同じ書物の中の第一部と第二部の繋がりが、哲学的に有意義な研究に値しないことがあろうか。

ハッカーは、明らかに、後期ウィトゲンシュタインの思想の核心は『探求』第一部に、それゆえ言語ゲーム論にあると考えている。だが例えばラッシュ・リースは、『青色本・茶色本』の序文で、アスペクトや「何かを何かとして見る」ことを巡る議論の背景には、『探求』前半部で彼の示した言語の描像があまりにメカニカルなものになっているのではないかという危惧があるのだと示唆し、その序文を「言語ゲームでそれほど多くのことができるわけではない」という言葉で結んでいる。彼のこの文章が正当な注目を集めてきたとは言い難いが、私はむしろリースに従い、第二部の重要性を視野に入れながら『探求』全体を有機的に捉えることを目指したい。私はそのために、ここでUmgebungというあまり注目されることのない語を取り上げて、その語の背後に横たわる考えを掘り起こしてみたい。この語は解釈者の間でもほとんど言及されることはなく、たと

え例外的に注目されても、『探求』第一部の使用を中心として展開されており、第二部における使用は考察から抜け落ちてきた。これに対し、私はここで、この語への注目が『探求』の本当の転回点を明らかにし、延いては『探求』全体、さらには『確実性』を含むウィトゲンシュタインの後期思想全体に全く新しいアスペクトを切り開くことになると主張する。

2　Umstand と Umgebung

『探求』に登場するUmgebungの節（とページ数）5、18、97、216、250、412、539 (2)、540 (2)、583 (2)、584 (3)、603、p.181、p. 195、p. 208、p. 210、p. 215、p. 219（下線は『探求』第三版のRegisterに実際に登場するもの。（）の中の数字は複数回登場した場合の数）

一九六七年の第三版から付いた『探求』巻末のインデクスには、Umgebungという語がすでに挙げられているが、そこにはたった5つしか登録を見出せない。ところが私の調べた結果では、上に見るように、十七箇所に渡り、計二十二回も使用されているのである。インデクスは、第二部における言及の全てを無視している。そしてこれが、これまで第二部におけるこの語の役割が見逃されてきた一因であろう。編集者は、ここにおけるこの語の使用を重要でないと考えたか、少なくとも第一部における使用とは性質が異なり、第一部の使用こそが本質的である、と考えたのであろう。しかし、果たしてそれは本当であろうか。

『探求』におけるこの語の使用を一つ一つ見ていけば、第一部の前半（第二一六節まで）は、様々な仕方で使われ定まった意味を持たないが、それ以降、この語は以下のようにUmstandという語とほぼ同じ意味で使われているのがわかる。

自分にとって全く親しみのない言語が通用している未知の国へ、研究者としてやってきたと思え。どのような状況(Umständen)のもとであなたは、その土地の人たちが命令を下し、命令を理解し、これに従い、命令に逆らう、等などと言うであろうか。（PU

206）

なぜ犬は痛がっているふりをすることができないのか。[…] 恐らく、特定の状況の下では、痛みを感じていないのに痛がっているようななき声を出すよう、教え込むことができよう。だが、本当にそう見せかけるためには、この振る舞いにはまだ相変わらず正当な周囲（Umgebung）が欠如している。（PU 250）

どのような種類の状況（Umständen）のもとで我々は相手に問うのだろうか。「あなたがこれを想像した時、あなたの中で何が起こっていたいるのか」と。――そして、どのような種類の答えを我々はそこで期待しているのか。（PU394）

[…] 私はこの命題を、自分の見ている明るさの効果が脳の一定部分の興奮によって生み出されているのを示すことを目的とするような、ある実験の最中に発言することもできたであろう。――しかし、私はこの命題を、日常的なパラドクシカルでない意味を持っているような環境（Umgebung）の中では発言しなかった。（PU 412）

ここにおいて考察の主題となっているのは、特定の状況の下で有意味となり得ているが、もしそれらが違っていれば意味をなさなかったか、違った意味を持ったであろうような発話や振る舞いである。Umgebung も Umstand も、そのような発話や振る舞いに先立ち、それらに意味を与え、理解可能にする何かと考えられている。だがそれら自体が分析の対象となっているのではない。主題はあくまでもそれらを前提して行われる言語ゲームである。しかしながら、これ以降、Umgebung はそれまでの Umstand の意味を引き継ぎながら、さらにそれとは違った新しい独自の意味を持つようになる。それは両方の語が使われている、第五三九節から始まる。（そこの英訳では Umgebung はアンスコムにより context と訳されている。）

私は微笑を浮かべた頭部を描出している像を見

る。その微笑をある時には好意あるものとして、ある時には悪意に満ちたものとして捉える時、私は何をしているのか。私はそれをしばしば、好意ないし悪意に満ちた空間的・時間的取り囲み(Umgebung)の中で表象しているのではないか。すると、私は、この像に加えて、この微笑を浮かべている者が遊んでいる子供を見下ろして笑っているとか、その反対に敵の悲しみを見下して笑っているとか、想像しているのかもしれない。

この点については、私が一見好ましい状況をそれ以上の取り囲み(Umgebung)によって別様に解釈することもできる、という事実によって、いささかの変化も生じない。特別な事情(Umstände)が私の解釈を転換しないなら、私はある種の微笑を好意あるものと捉え、「好意ある[微笑]」と呼び、それに応じて反応するだろう。(PU 539)

ここにおける「微笑」は、明らかに一つのアスペクトとして捉えられており（直前の第五三六節を見よ）、第二部のアスペクト転換の議論を先取りするものとして興味深い。そしてこのような考えこそが『探求』後半を特徴づけるものであると私は考える。この節の第一のパラグラフによれば、像を違った風に見るということは、取り囲みを「想像する(vorstellen)」、「解釈する(deuten)」と結びついている。Umgebungも Umstandもアスペクトを転換させ得る背景であるが、事実的に世界の側にあるUmstandに対し、Umgebungは我々自身のそのような（我々の側の）「活動」と結びついていることに注目して欲しい。こうしてこれまで単に「条件」として要請されてきたUmgebungが積極的に主題化されてくるように見える。そのことは、次のような節からも見て取れる。

ある人は一秒間衷心からの愛や希望を感覚できるのだろうか。——この一秒に何が先行し、あるいは後続しようとも。——今起こっていることに意味があるのは——このような状況(Umgebung)においてである。状況(Umgebung)がそれに重要性を付与するのである。・・・(微笑んでいる口が微笑んでいるの

は、人間の顔の場合だけである。）（PU 583 強調前者水本、後者原文）

ここにおいてUmgebungは文の主語として使われ、出来事や振る舞いに意義を与えるという積極的な役割を担っている。その意味で取り囲まれるものよりもむしろ取り囲みそのものがここで強く意識され、強調されているのである。（それに対し、前半部においてはUmstandもUmgebungもここまで積極的な意味で主語となっている例は見られない。）そして次の節に、有名な「王の戴冠式」の例が述べられていることにも注意せねばならない。そこでは、壮麗な戴冠式も、その出来事のうちの一分間をその状況(Umgebung)から切り離して別の状況の下に置いてみれば、それが全く滑稽なものと見えてくる、ということが語られる。ここでもUmgebungと我々の想像との関係が密接であることに異論はないであろう。

さらに注目すべきことに、『探求』の第二部においては、Umgebungは"umgeben"と動詞の形で以下のように使われている。

私は二つの画像を見ている。一方ではウサギ・あひるの頭がウサギに取り巻かれて(umgeben)おり、他方ではあひるに(取り巻かれているのを)。私には同等性が認められない。(PU p. 195)

そしてそれを取り囲む(umgeben)自分の空想次第で、私はそれを様々なアスペクトの中に見ることができる。(PU p. 210)

「それが私の口に出かかっている」という言葉は、「今や私はその先を知っている！」というのと同じように、体験の表現ではない。――我々はこの言葉をある種の状況(Situationen)の中で用いるが、それは特別な種類の振る舞いに、また多くの特色ある体験に取り囲まれて(umgeben)いる。(PU p. 219)

最初の例だけでもこの概念が第二部においてもいかに重要であるかがわかるはずである。第二部の主要な主題であるアスペクトの変化は、像が取り囲ま

れることによってもたらされるとここで明確に示されているのである。上の第五三九節において、明らかに「取り囲みによるアスペクトの変化」という考えがすでに前提されていたが、それがアスペクトの転換を主題的に論じる第二部になって、取り囲みの働きはよりはっきりと意識され、その語自身が動詞として使われるようになったのである。

第二の例においては、Umgebungは何か発見されることを待っているようなものではなく、主体が自発的な想像によってUmgebungするものとして登場する。Umgebungが単なる背景のようなものに留まる限り、それは我々の思考の主題としては現われない。それは「知っている」と意識されない知として、普段はただ「文脈」と呼ばれているものである。しかしそれが動詞として使われることによって、それは今や主体の意志的な活動と結びつき、思考や信念の形成、あるいは世界の認識においてアクティヴな役割を演じている。地と図の対比からすれば、今や背景としての地が考察の主題となっているのである。

第三の例においては、ある表現がある特定の状況の中で用いられるのであるが、その状況自体が様々なものに取り囲まれているとされている。ここで「取り囲む」ものは、具体的には振る舞いであり体験であるが、さらに重要なものとして「語を思い出す」といった時間的に後の出来事も含まれる、ということである。このことは、取り囲みとして考えられるものの範囲がいかに広いかを物語っている。（よって取り囲みには当然、社会的状況や自然誌も含まれ、時間的には現在（あるいは未来）が常に過去を取り囲む、という関係にあることがわかる。）そして、この取り囲みは空間的にも時間的にも同心円状に広がっていき、さらに広い取り囲み、そのまたさらに・・・と続いていくのである。

このような「取り囲み」は「状況」と違い、自発的な活動と結びつき、アスペクト転換をもたらすことのできるダイナミックな概念であること言えよう。

3 『探求』内の転回と連続性

このような「取り囲み」の考えは、以下に示すよ

うに『確実性』にまで引き継がれており、私はこれがウィトゲンシュタインの最も円熟した思想を代表するものであると考えている。ここではこの思想を彼の（単なる「後期」と区別して）「最後期」の思想と呼びたい。そしてこれまでの議論が正しいならば、我々が『探求』内部に見出すべきギャップは、フォン・ライトやハッカーの主張するような第一部と第二部の間にではなく、この思想が現われる前と後、に見出されねばならないと言えるだろう。ではそれは、具体的にはどこにあるのか。

ウィトゲンシュタインは1944年の秋までに書き上げた（後に『探求』となる）部分に対し、45年の1月序文を書く。それはフォン・ライトにより『探求』の「中間版」と呼ばれているものであるが、その時点においてそれは全体で三〇〇節から成り、最後の節は現在の第421節であった。ところが彼はすぐに新しいタイプ原稿を口述し始める。このTS228と中間版から『探求』第一部の最終稿（TS227）が出来上がるのであるが、TS 228は主に既に書かれた手稿から成っていることから、そこに登場する考えは以前からすでに彼の中にあったことがわかる。

しかし上に示したように、この「取り囲み」の考え方が登場するのは第五三九節からであり、中間版の中にはこの考えを展開した部分は恐らく含まれていなかった。このことは彼が意図的にこの考えを『探求』後半まで保留しておいたと見ることができよう。さらに、『茶色本』の構成、つまりそれが第一部と第二部に分かれ、第一部がアウグスティヌスの言語観から出発して言語ゲームの考えを導き、第二部でアスペクトや「として見る」ことが論じられる、という構成を見れば、ますます『探求』第二部の議論が唐突な方向転換であったという考えに説得力はなくなる。『探求』が『茶色本』の書き直しとして意図されていたのなら、『探求』第二部はすでに最初からある程度想定されていたと考えるべきであろう。『探求』第二部の基となる手稿は主に一九四六年から四九年の間に書かれたわけだが、内容的にはすでに見たように第一部の後半（四二二節以降）と連続的に繋がっており、後者ははるか中間版以前の草

稿から選び取って構成されたものであった。実際、『探求』第四二一節（中間版）以前はUmgebungは（アドホックな使われ方で）六個所に登場するのに対し（Umstandは一九個所）、それ以降（第二部も含めて）は十個所一五回も使われている（Umstand一二個所）。第二部に先立って既にここからそれまでと違う展開が始まっているのは明らかだろう（これ以降、『探求』「前半部」とは第四二一節までを、「後半部」は第四二二節以降と第二部を合わせたものを意味する）。それはウィトゲンシュタインが『探求』後半部のアプローチを前半とは違うものと意識していたことを示すかもしれないが、同時に第二部が「全く新しい方向への出発」であった、ということを逆に否定するものである。

4　アスペクトと「取り囲み」

ではしかし、この「取り囲み」によって、『探求』に実質的には何が加わったというのだろう。この考えがアスペクトを巡る議論と結びついているのを上に見た。よってこの問いへの答えは、「取り囲み」の導入によってアスペクト概念がいかに変貌したかを示すことによって答えることができよう。『探求』の「として見る」ことやアスペクトを巡る議論は特に第二部で集中的に論じられるが、前半部ですでにアスペクトの概念が方法論的に重要な役割を演じているのは見逃されがちである。ただしそこではそれは「取り囲み」でなく「展望」という概念と結びついている。ベイカー（1991）は『探求』前半部の**übersichtlich**念を分析し、そこにおけるウィトゲンシュタインの方法論を、異なる表現や別の可能性を並置することによって正しいアスペクトを見えるようにする、というものであると説得的に論証する。それは我々を捉えて放さない特定の見方（像）（e.g. PU115）から自由になるためであり、そこで問題となっているのは我々が陥りがちな哲学的思考様式であった。よってそこにおけるアスペクトは主に失われたり（PU 63）、隠されていたり（PU 129）、逃げてしまう（PU 387）ようなものである。それに対し、第四九三節では、想像によってアスペクトが全く変わってしまうことが示唆され、第五三六節では、臆

病な顔を大胆な顔と考えることができると言う時、我々はアスペクトについて語っているのだとされる（後者はすでに見た第五三九節の取り囲みによるアスペクトの転換の議論に直接繋がっていく）。ここで浮かび上がる『探求』前半部と後半部のアプローチの違いは以下のようなものである。

前半部においては「状況」が言語ゲームに先立ちそれを制約するものとして前提されていた。それを正しく見ない者は、誤った像に捉えられてしまい、逆に誤った像に捉えられた者は状況を見ようとしない（よって「考えるな、見よ！」）。展望の効いた叙述によって、我々は新しいアスペクト（別の可能性）を見出すことができる。しかしそれはまだ、何が「正しい」アスペクトであるかについては語っていない。そしてそこにこそ状況が必要とされるのである。ところが後半部において、ウィトゲンシュタインは逆に状況を捨象してみよ、と勧めているかのようである。つまり命題や像や振る舞いを、それを取り囲む状況から切り離し（PU 525, 583-4, 652, etc.）、（想像により）別の取り囲みを与えることで、それが（アスペクト転換の結果）別様に見える、という事実に目を向けさせるのである。まとめるならば、状況は言わば「非自発的取り囲み」、想像は「自発的取り囲み」として相互補完的に働いているのであり、それによって初めてアスペクトと取り囲みの間のダイナミックな関係が浮き彫りにされるのである。

5 「規則に従うこと」と取り囲み

こうして『探求』の前半部と後半部とが「取り囲み」の思想を媒介としていかに密接に結びついているかが見えてくる。取り囲みの考えを理解した我々は、その観点からもう一度『探求』前半部の議論を捉え返すように促されるのであり、その意味で『探求』後半部は前半部の思想をあたかも取り囲むような役割を果たしているのである。そしてその結果『探求』前半部はそのアスペクトを転換することになる。以下ではそれを具体的に見るために、その考えを前提すれば規則に従うことを巡る議論がどのように見えてくるかを簡単に見てみよう。

5-1.「事実」　ネッカーキューヴやウサギ-あひるの図のように、確定した取り囲みのない図形は、どちらのアスペクトが「正しい」か、という事実性を欠いている。だが他方、特定の状況の中に埋め込まれていれば、例えばそれはウサギとして見る「べき」である、ということが言えるようになる。「意味している」「規則に従っている」といった事実も、それを取り囲む状況の中で初めて成立するのである。この「事実の状況依存性」と呼ぶべきものを無視すれば、我々は規則や行為を恣意的にいかようにでも解釈できる、という考えに屈することになる。「状況」がなければ「いかなる規則に従っているか」に事実性(fact of matter)は存在し得ないからである。しかしもしそうならば、例えばこれまでの過去の足し算は有限である以上、新たなクワスの慣習で取り囲めば、過去我々が「何をしていたか」についてのアスペクトは転換し、我々はずっと足し算でプラスでなくクワスを行っていたのだ、ということが事実となるかもしれない。だがこれは取り囲みには終わりがない、ということを意味しているだけで、同様のことは歴史的出来事についてよく起こることであり、人はしばしばその時には本人にも決して知り得ないことをなしてしまうことがある。(例えば「後に独裁者となる男を生んだ」)　しかしそれでも事実は取り囲みに依存していることに変わりはなく、ここから事実の反実在論を導き出してはならないのである。

　マクドウェル(McDowell 1984)がクリプキの懐疑論に対し、共同体による慣習を持ち出して事実を擁護したのは恐らくこのような考えを背景にしてであろう。しかし、そのように慣習を取り囲みとして与えることがいかにして我々の恣意的な解釈を制約するのか、の具体的なメカニズムが与えられない限り、それがなぜそもそもクリプキの懐疑に対する解答であるのかを見て取ることは非常に困難である。そこでは我々は、規則に従うことは様々な解釈の中からあるものを(自発的に)選択することであり、よってそれぞれの場面で我々は「決断」をしているのである、といった根元的規約主義(それは結局全ての理解を解釈に、全ての「見る」を「として見る」に還元する立場である)に容易に陥ってしまう。

5.2.「自然」　これに対し、取り囲みの議論が明らかにするのは、取り囲みによってアスペクトが「自然に」転換する、ということである。これは状況がアスペクトを自然に制約している、ということであり、それは我々の自発的解釈や決断に先立っているのである。このことはアスペクトを見ることが言語ゲームよりも遥かにプリミティヴな能力であることを示している。その意味でアスペクト転換は動物にも可能であるかもしれない。そしてその時人間に特徴的であるのは恐らく「自発的に」アスペクトを転換させる能力であろう。我々はここにリースの言っていた言語ゲームという方法論の限界を見て取ることができる。ウィトゲンシュタインは確かに『探求』前半部において我々の慣習を含んだ「自然の諸事実」を強調する。しかしこのアスペクト転換という自然が与えられない限り、目につくのは我々を「盲目的に」規則に従わせる傾性ばかりなのであり、それを（あまりにメカニカルな説明だとして）拒否するならば、今度は逆に我々の「自然な」部分を全く捨象して、規則に従う行為を全て自発的判断に還元してしまう根元的規約主義しか残されていないかのように見えてしまう。取り囲みの議論によって初めて、自分自身の行為もすでに（状況に制約された）特定のアスペクトの下で捉えられている、ということが明らかになり、我々がいかにして「自然に」規則に従うことができているかが理解できるようになるのである。

5.3.「存在論的ギャップ」　このような考え方の理解を妨げる要因の一つに、我々がアスペクトを何か「内的な」ものと考えてしまうことがある。アスペクトを「私的な」ものや我々の「頭の中」にあるものと考えると、アスペクトによって行為をいかに捉えるか、という疑似問題が生じてくる。（あたかも両者を比べることができるかのように。）確かに『探求』前半部では、「像」と世界との間にはギャップがあるかのように語られる。しかし、我々が哲学の病から抜け出すのは、正しいアスペクトを見るようになることによってであり、それがアスペクト転換の過程

であるのならば、そこにあったのは存在論的ギャップであったと考える必要はない。例えば欲求の場合であっても「ここにケーキがあって欲しい」と我々が望む時、我々はまさにここにケーキを望んでいるのであり、頭の中に望んでいるのではない。実際、「内的像」という概念は、「外的像」をモデルにしており混乱を招く（PU p. 178）。アスペクトの認知が「視覚体験プラス解釈」（p.193）ではないとすれば、経験内容としてのアスペクトがすでに概念的であっても、世界との間に存在論的ギャップはないと考えるべきであろう。

5.4. 「誤り」と「規範」　しかし、存在論的ギャップがないにしても、アスペクトとそれに従って身体を動かす「傾性」の（二つの自然の）関係はあくまでも「自然な」繋がりでしかない以上、自分が「何」をすべきか（観察によらない実践知としてのアスペクト）、と「何」をしているか（そのアスペクトの下で捉えられた行為）、との間に（存在論的でなく内容に関する）ギャップ（例えば簡単な計算間違い等）は生じ得る。しかしこのタイプの「誤り」の場合、（アスペクト転換が生じない限り）訂正されたり非難されるのはアスペクトでなく行為の方なのであり、これはアスペクトによる行為のコントロール可能性の問題である（「規範性」はまさにここにおいて意識されることになる）。だが圧倒的に多くの場合「誤り」は行為でなくアスペクトに関わっており、本人はより広い取り囲みを知った結果アスペクトが転換することでそれを認識する。このことが意味するのは、ここでの誤りの原因は（取り囲む状況についての）無知に存する、ということである。とにかくいずれの場合においても、規則と行為はすでに同一のアスペクトの下で捉えられている以上、そこに通常（自発的）「解釈」で埋めるべきギャップはない、ということは指摘しておかねばなるまい。

6　まとめと展望　Umgebungプログラム

小論ではウィトゲンシュタインが『探求』第二部を第一部後半に組み込もうと考えていた、というアンスコムらの証言を内容的にも確証することができ

たのではないかと思う。もしそうならば、それが行われてもきっと失敗したであろうと決め付けるハッカーの言葉がいかに根拠のないものであったかが示せたはずである。『探求』内部に新しい方向への「転換」があるとしても、それは第一部の後半からすでに始まっていた。しかも『茶色本』との連続性を考えれば、『探求』は第二部も含めた全体で初めて完結するのであり、ウィトゲンシュタインが『探求』に第二部を付け足したのは決して単なる気まぐれではなかったのである。

最後に、上で少しだけ展開した「取り囲み」の思想は、言わば「Umgebung プログラム」として一つの大きな全体をなすべきものであり、ここではその射程を（規則に従うこと以外の）いくつかの重要なトピックについて粗描を与えることで浮かび上がらせたい。

(1) 数学の哲学

この取り囲みの考えはその起源から彼の数学の哲学の展開と密接に関わっている。我々が『探求』第二部で見たUmgebungの動詞としての使われ方もMS119の一九三七年の書き込みに既に見られ（PO p. 379）、この考え方の数学の哲学との繋がりをうかがわせる。『探求』において排中律の問題が「像」の観点から語られている（PU 352）ように、そもそも数学的「ねばならぬ」も「像」と「他の可能性を見ないこと」によって考えられているのであり、「証明は展望可能でなければならない」という要請もここに関わっている。であれば、そこにもやはり取り囲みによるアスペクト転換の可能性が前提されていると考えるべきであり、以下のようなウィトゲンシュタインの言葉はそれを確証するものである。

> 証明は命題の取り囲み（Umgebung）である。（RFM p.195（rev. p. 433））

またここで初めて我々は、彼がいかなる意味で「証明が命題に意味を与える」と考えていたかを明確に理解することができるのである。この観点から彼の数学の哲学は読み直されねばならない。

(2) 心的内容の因果的効力

ボゴジアン（1989）は、この問題が我々のように意味や心的内容の非還元論的立場を取る者にとってのただ一つの最も大きな困難であると考える(p. 549)。しかしすでに見たように、（アスペクト（心的内容）と自然に結びついていれば）身体を動かす動力因は盲目的な傾性でよいのであり、アスペクトはそのような身体の運動と（教育と訓練を含めて）「統制的に」関わる。その結びつきは例えばエンジンに対するステアリングのような関り方ではないだろうか。その意味でこの繋がりは出来事因果というよりは事実因果であると理解すべきであろう。アスペクトを頭の中のものとするならともかく、アスペクトと世界の間に存在論的ギャップはない以上、心的内容は頭の中に限定されていない。よって我々はむしろ日常心理学に基づいた語り方、例えば「彼は信号が青に変わったから車を発車した」をそのまま（事実因果の意味で）因果言明としてもよい、ということになる。

(3) 自発性／受動性

上において解釈や想像を自発的なものと見なしてきたが、それはそれらがある種の活動であるからだとか、カント的に悟性の働きであるからではない。それは一般にそれらが与えられた文脈から独立になされたり、新しい文脈を生み出す端緒であるからであり、自発性／受動性の区別こそが実は取り囲みに依存しているのである。概念能力の働き即自発性としてしまうならば、いかに脅迫されていようともそこに判断が働いている限り全て自発的行為と見なされねばならなくなる。しかしそれではそもそもこの区別の眼目を失ってしまうことになろう。この点についてはアリストテレス（『ニコマコス倫理学』）による分析が役に立つ。曖昧な部分もあるが、彼の考えは我々の取り囲みによる定義に近い。彼は二種類の非自発的（不随意的）行為を区別した／一つは脅迫などによる強制された行為であり、もう一つは無知ゆえになされた行為である。だが両者は適切な取り囲みを与えることで初めて非自発的となることに注

意したい。我々の自発性／受動性の区別は本質的に取り囲みに相対的なのであり、そこから取り囲みをより大きくすればするほど人間の自発性が失われて歴史的必然の中に飲み込まれていくのが理解できよう。

(4) 行為論

ニコマコス倫理学におけるアリストテレスの関心は倫理的なものであり、我々のものとは少々異なるが、我々は少なくとも通常は「自発的に」誤ることはあり得ない。よって我々の誤りについても、この観点からもう一度捉え直すことができよう。対応する二つの誤りを考えるならば、まず脅迫は、状況に対するコントロールの欠如、と見れば、それに対応するものは、やろうとしてできなかったもの、例えば言い間違い、書き間違いのような主に身体のコントロールの欠如に由来するもの、とできよう。そしてもう一つはそのまま、無知ゆえになされた誤りである。後者は行為の場合には理解しやすい。しかし経験における誤りは、無知との繋がりを認識するのは難しい。だからこそ哲学者は経験における誤りを説明するのに失敗してきたのであり、逆にこのことが経験を究極の正当化への根拠とする考えを可能にしてきたのである。本論で粗描した誤りのモデルは取り囲みによるアスペクト転換という考えを使うことで初めて経験の内容と無知との繋がりを示すことができたのである。

経験におけるコントロールの欠如は、アンスコムが実践的知識とした「観察に拠らない知識」をアスペクトとして理解することで、また興味深い事実を説明する。例えば禁煙に取り組むある人のアスペクトによれば、ある経験が「最後の一本を吸う」という経験であるとしよう。しかしその認識を誤りにしないためには、彼はそのアスペクトを以後の行為で自ら取り囲むことによってそれを「事実」としなければならないのである。コントロールが欠如すれば、その認識は誤ったアスペクトに基づいていたことになる。「知っていれば意志の弱さはあり得ない」というソクラテス的理想が成立しないのは、よって、「知識」そのものが以後の行為に依存している、

という事実によって説明されるのである。この理解にもアスペクトが不可欠であった。

(5) 全体論

クワインは『二つのドグマ』において、「体系全体を出来るだけ乱すまいという我々の自然な傾向」について語っている。その「自然な」傾向には、取り囲みによるアスペクトの自然な転換を加えねばならない。全体論的制約は整合性を前提し我々の(自発的)推論と判断に依存するものと、アスペクトと取り囲みによる自然な制約とがあり、後者は主に経験内容を制約している。丹治(Tanji 1998)もクワインの全体論は観察文にまで拡張されねばならないと指摘したが、それに加えてそこにおける全体論的制約が「自然な」ものであることを強調しなければ、様々な可能な傾性としてのアスペクトの内どれが「正しい」ものであるか、クワインのアプローチでは文字どおり理論の全体を自発的に検査してみるまでは言えないことになる。そのような全体論はあまりに不自然であり、その意味で彼の自然主義は不自然な自然主義であると言わねばならない。

(6) 内在主義

我々は経験を「外的」な制約と考えることを拒否する。また我々は「誤り」が(コントロールの問題であるトリヴィアルな例を除けば)無知に存するとした。適切な状況の下では経験内容としてのアスペクトとはそれだけで「知識」としての権利を持つのであり、そこでは正当化も検証も必要ない。それが誤っている可能性も当然あるが、それは状況についての我々の無知に起因するのであり、それが正しく捉えられている限り我々は我々の自然な認識能力によって経験的知識を得ることができる。これは一種の**reliabilism**であるが、認識論的外在主義と違って「外からの」正当化をも要請しない。この立場は、あくまで(社会に取り囲まれた)個人の視点に留まりながら「正当化」も「誤りの認識」も全て全体論的に理解できるとする。そしてここでは知識とは「達成される」ものであるよりは最もプリミティヴなものであり、「正当化の仕方」も「信念」も「真理」もむ

しろ知識に依存し知識によって説明されるものとされ、その結果主観は「知識と信念」から成るのではなく「知識と無知」から成り、同時に世界も「既知と未知の絡み合った構造」(フッサール)として捉えられることとなる。この無知が我々に実在論的態度を不可避的に要請することから、このような徹底的な内在主義であっても心に「外部」を組み入れることが出来、独我論に陥ることはないのである。

(7) 相対主義

我々を取り囲む状況も、すでに特定のアスペクトの下で捉えられている。しかしこれは循環ではない。状況としての取り囲みは同心円状に広がってき、最後には無知に到達するが、そのような無知も含めて全体が究極のアスペクトとして「世界像」を構成している。この世界像は究極の取り囲みとして機能し、我々の個々のアスペクトに安定性を与えているのである。確かにこのイメージはデーヴィッドソンの批判する概念枠相対主義のように見える。そして実際我々はそれを否定する必要はないのであり、世界像と世界との間に存在論的ギャップがなければ我々はすでに世界と無媒介的に接触しているのである。もちろんこのことは我々の世界像が必ず共有されている、ということを保証しない。しかし「もし」共有されていなければその違いは世界像の違いとして文法に反映されることであろう。それ以上の独立の規準は存在していないし、必要でもない。そう考えれば彼の『確実性』が、我々とラディカルに異なるアスペクト(世界像)を持つ懐疑論者との対話としてウィトゲンシュタインの次の必然的なステップであったことがわかるのである。そこではそのような状況において世界像を共有するためには「説得」しかないことが示唆されているが、それこそが「取り囲み」の実践であると理解できよう。つまり相手を取り囲むことにより、相手のアスペクトを転換させるのである。「改宗」はこのようにして起こる。

これは論証の正しい方が勝つ、というこれまでの主知主義的モデルから、「正しい・誤り」を「説得性」の中へ還元し、より説得的な世界像が相手の世界像を取り囲み、その結果アスペクト転換を起こさせ

る、という自然主義的「取り囲みモデル」への転換であると言えよう。ここでは我々は中立的な第三者を必要としない。そのような立場を偽って主張するのがこれまでの哲学であったのなら、ウィトゲンシュタインの立場はそのような哲学からのラディカルな離反である。しかもこれは自然主義的態度を前提したものであり、反相対主義者の言うような安易な懐疑主義ではない。またウィトゲンシュタインがしばしば強調する「根拠を欠いた信念」(PU, 223, 607, p. 200, 215、UG 166, 175, 212, 253) というのもまた、我々が常に無知に取り囲まれてある、ということを考え合わせれば決して哲学的脅威ではない。我々の世界像の内部では、根拠を欠いていることは問題にならない。時に起こる自分自身の世界像と信念とのギャップがそのような事実を意識させるだけであり、その時には多くの場合信念がアスペクト転換を被り「誤った信念」として見えてくるであろう。そしてそれが蓄積すればまれに世界像そのものが転換することもあるであろう。これはクーンらの提示する「科学革命」のプロセスと何ら変わるものではない。

この「取り囲みモデル」は我々の通常の見解の食い違いを特定の「正しさ」の規準にもって判断するのではなく、それを「無知」の問題に還元する。つまり、我々がアスペクトを共有できていないのは、お互いが相手の見解の取り囲みを「知らない」からなのである。他者の理解は相手を「知る」ことによってなされるのであり、決して同情や感情移入によるのではないのである。もちろんこのことは、単に知るだけで我々のアスペクトが一つに収束していく、ということを含意しない。それどころか相手のアスペクトを知ることができれば我々はそもそもそのような一元的な世界を必要としないであろう。

Bibliography

Baker, G., *Philosophical Investigations section 122:*

neglected aspects, *Wittgenstein*・s *Philosophical Investigations*: *Text and Context*, ed. by H-J Glock, Routledge, (1991).

Boghossian, P. A., *The Rule-Following Considerations*, *Mind*, Vol. 98,(1989).

Brandon, R., *Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV. (1995).

Candlish, S., *Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung*, *Wittgenstein's Philosophical Investigations*: *Text and Context*, ed. by H-J Glock, Routledge, (1991).

Gier, N. F., *Wittgenstein and Phenomenology*, State University of NewYork, (1981).

Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Mind and Will*, Blackwell, (1996).

McDowell, J., *Wittgenstein on Following a Rule*, *Synthese*, Vol. 58, No. 3, (1984).

McDowell, J., *Mind and World*, Harvard, (1994).

永本正晴「「事実」と「出来事」デーヴィッドソン的アプローチに抗して」科学基礎論研究第九二号、1999年。

Strawson, P. F., *Review of the Philosophical Investigations*, *Mind* Vol. 63 (1954).

von Wright, G. H., *The Origin and Composition of the Investigations*,Wittgenstein, Blackwell, (1982).

Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books* (BB), Basil Blackwell, (1994)

Wittgenstein, L., *Uber Gewissheit*, Harper Torchbooks (UG), (1969)

Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM), (rev.1983)

Wittgenstein, L., *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics* (LFM), Cambridge, 1939, ed. by Cora Diamond, The University of Chicago Press, (1975)

Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, (1958).

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations* (PU), Blackwell, (1958).

Wittgenstein, L., "*Cause and Reason*", Philosophical

Occasions(PO), Hackett, (1993)
黒崎宏「訳・解説者まえがき」『哲学探求』第二部・読解 訳・解説 黒崎宏 産業図書一九九五年

（みずもと　まさはる　一橋大学）

編集後記

今回は、シンポジウムのテーマが「身体論再考の試み」ということで、いずれも旧来の哲学・思想史研究の枠には収まりきれない研究者の方々に発表していただきました。このことはロゴスの他者としての身体に対する哲学的アプローチが、まだまだ決して豊かに開発されたとは言えない状況を考えると、必然的だと言えるかもしれません。いずれにせよ、連絡の段階から当日の発表、寄稿に至るまで、発表してくださったお三方には本当にお世話になりました。どうもありがとうございます。

個人研究発表に関しても、例年になく自主的に申し出てくださった方がほとんどで、改めて「若手ゼミ」という場がどういう意義をもっているのかを考えさせられました。

今年も編集者側のさまざまの不手際のせいで予定よりも大幅に刊行が遅れてしまいました。毎度のことではありますが、執筆者をはじめご迷惑をこうむった方々にこの場を借りて深くお詫びさせていただきます。

さて実は現在、この『探求』のあり方自体を考え直そうという意見がでてきました。そもそもわざわざ研究発表していただいた方に執筆料まで支払ってもらうというあり方が、既存の研究会・学会と乖離してしまいました。一方でもちろん既存の学会・研究会の権威や過度の専門化にとらわれないという「若手ゼミ」の理念を尊重することが大切ですが、他方では「若手ゼミ」や『探求』自体がその他の研究会および研究誌のためのスパーリング的な性格をももっているため、現在新たな方向性を模索している段階です。一つの提案として、大学生協の片隅で販売するよりも、ホームページを開設して、アマチュアの人々や学生にも開放するというあり方のほうが理想的なのではないかというものもあります。

そういうわけで、『探求』を購入してくださった方々、OBの方々、新しく「若手ゼミ」に来てくれた若い世代の方々の率直なご意見をお待ちしています。

次回の「若手ゼミ」で、『探求』のあり方も含めて

議論していきたいと考えています。

九十八年度世話人
『哲学の探求』編集担当
村田憲郎（一橋大学）
☎ 042-577-3850
E-mail: gsd9711@srv.cc.hit-u.ac.jp

哲学の探求　第26号

発行：1998年12月1日

発行者：全国若手哲学研究者ゼミナール

連絡先：村田憲郎

〒186 - 0002 東京都国立市東3 - 16 - 13

ハウスシェリー202

☎042 - 577 - 3850

印刷所：東海大学印刷業務課

☎0463-58-1211

定価　1000円