Osaka University Knowledge Archive

| | |
|---|---|
| Title | 岐路に立つ人文学 |
| Author(s) | 鷲田, 清一; 中岡, 成文 |
| Citation | |
| Version Type | VoR |
| URL | https://hdl.handle.net/11094/13124 |
| rights | (c) 大阪大学21世紀COEプログラム インターフェイスの人文学 / Interface Humanities |
| Note | |

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

Osaka University
The 21st Century COE Program
Interface Humanities
Research Activities 2004-2006

岐路に立つ人文学

Osaka University The 21st Century COE Program Interface Humanities Research Activities 2004-2006

大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」研究報告書2004-2006

文学研究科　人間科学研究科　言語文化研究科　コミュニケーションデザイン・センター

# 第1巻
# 岐路に立つ人文学

Humanities at the Crossroad

目　次

007　岐路に立つ人文学
《インターフェイスの人文学》がめざすもの
鷲田清一

## 第Ⅰ部　インターフェイス

031　組織のインターフェイス
企業における技術者
田中朋弘

061　技術のインターフェイス
人間―人工物―世界
直江清隆

083　書かれた行為と思想：学問のインターフェイス
アルキダマス弁論術からの考察
納富信留

119　「異界」とのつきあい方
アデーレとアルトゥール
須藤訓任

149　「人と自然の共生」のためのインターフェイス
紀平知樹

## 第Ⅱ部　知の存在論から

169　曖昧さの新たな倫理へ
インターフェイス論によせて
檜垣立哉

183 哲学的説明
規定と限定
中岡成文

195 アイデンティティ・ポリティクスとコミュニケーション
—哲学は何をするのか？—
舟場保之

209 隠蔽し誘惑するインターフェイス
上野 修

223 近代理性と公共性に関する二つの問題
入江幸男

# 岐路に立つ人文学
## 《インターフェイスの人文学》がめざすもの

鷲田清一（拠点リーダー）

## 1.《インターフェイスの人文学》の背景

ある「文化」といわれるものは、さまざまな契機が折り重なりあい、かたちもさだかではない複数の流動的な文化が接触し、摩擦や軋轢を生みだしながらたがいに深く越境し、侵蝕しあうなかで複雑に生成してきたものであり、またさらに別のものへと生成してゆく。輪郭の定まった「ひとつ」あるいは「単一」の文化などというものはない。文化はいつもそのような錯綜のなかにあり、とりわけ人やモノ、情報の移動が一気に加速した現代のような時代には、文化を考えるにも、こうした複数のものの錯綜に取り組むのでなければ、ほとんど何も見えてこない。

他方、それぞれの国家や地域の内部に視線を移しても、民族間、マジョリティとマイノリティ、「官」と「民」、専門家と一般市民のあいだ、さらには世代間、ジェンダー間で、さまざまな文化摩擦や軋轢が顕在化してきている。そして、それらのどちら側に「正義」があるかというよりも、むしろそれらの差異や対立を生みだしている場の構造そのもののほうに問題はある。環境危機、生命操作、医療過誤、介護問題、食品の安全、教育崩壊、家族とコミュニティの空洞化、性差別、マイノリティの権利、民族対立……。現代社会が抱え込んだこれらの課題は、もはやかつてのように政治・経済レベルだけで対応できることがらではない。また特定の地域や国家に限定して処理しうるものでもない。これらの問題は小手先の制度改革で解決できるものではなく、環境、生命、病、老い、食、教育、家族、性、障害、民族についてのわたしたちのこれまでの考え方そのもの（philosophy）をその根もとから洗いなおすことを迫るものである。いいかえると、わたしたちの社会と文化のもっとも基本的なかたちが、いまあらためて問いただされているということである。

人文学研究はこれまでにも、こうした問題をめぐって、きわめて精密な分析を重ねて

きた。だが、その編成と研究姿勢の特徴は、ディシプリン（学問領域）ごとに厳密に分画された制度と文献主義にあった。歴史であれば西洋史、東洋史、文学であれば英文学、フランス文学、中国文学、国文学というふうに、研究が国家や地域、言語圏によって分割され、その縦割りの制度のなかで、主として研究室内での文献研究を中心に遂行されてきたのである。このような研究体制は、現代世界における文化の錯綜や軋轢を考察し、さらに社会で起こっている諸問題に機敏に適切にリンクすることに、適合的ではない。

わたしたちの大阪大学21世紀COEプログラム《インターフェイスの人文学》は、現在の人文学がかかえるこうした限界を突破し、自文化と異文化、専門研究者と非専門の一般市民とのあいだを縦横につなぐ「行動する知」を模索し、実践するために計画された。つまり、その目指すところは、わが国では大学の「文学部」「人文学部」（もしくは研究科）と呼ばれる機関において取り組まれてきた「人文（科）学」の研究と教育の構造ならびにスタイルを、21世紀の国際社会のあり方に対応できるように刷新するということである。

わたしたちは、人文学のこの「行動する知」としてのあり方を、諸文化のインターフェイスという視点から構築することにした。ここでいうインターフェイスには、いわば水平的展開と垂直的展開というふたつのレベルがあると考えられる。すなわち、〈横断的な知〉(transboundary studies) と〈臨床的な知〉(clinical studies) である。〈横断的な知〉とは、「ひとつ」の文化の生成をつねに異なる複数文化の接触という面から、とくに相互浸透や交差、衝突や軋轢の面から、動態的に、そして国家・地域横断的に見ていく研究スタイルを指す。〈臨床的な知〉とは、学術研究が社会もしくは市民のさまざまな活動と接する地点で、人文学にいったい何が可能かという問題意識をもって、研究者と問題発生の現場、専門家と一般市民とを架橋してゆくような〈知〉のあり方を模索する研究スタイルをいう。

本プログラムの特徴は、横断と臨床という方向性を研究の軸として立て、それらを交差させていくところにある。つまり、現在の人文学をこれらふたつの〈知〉を核とするものへと構造変換し、水平・垂直それぞれの軸において、複数文化の錯綜のなかで発生するさまざまな社会問題にアクチュアルに対応できる新しい21世紀型の人文学をデザインすること、それが《インターフェイスの人文学》の狙いである。

## 2. 大阪大学における人文学研究の特色

ここで、大阪大学における人文学研究のこれまでの発展を振り返っておこう。

大阪大学は1949（昭和24）年、人文学研究に取り組む研究・教育部局として文学部を設置した。わたしたちの文学部も、他大学の文学部と同様、「哲学科・史学科・文学科」を中心に、思想・歴史・文学・芸術についての精緻な実証主義的研究と教育の拠点として組織され、実際これまで多方面で高水準の研究成果をあげてきている。しかし同時に、同時代の日本社会、国際社会が抱え込む諸問題に即応できる行動的な人文学のあり方をも積極的に模索してきた。すなわち、従来の国家別、地域別、学問領域別の縦割り型の人文学研究からの脱却をめざす冒険的な試みに、いちはやく取り組んできたわけである。

そうした試みは、1972（昭和47）年以降、人文学研究の果敢な拡充として具体化されてきた。まず社会学、心理学、教育学の各講座が文学部から独立して人間科学部を設置する。ここで、これら3講座にさらに人間学も加わって、文理融合をめざすわが国初の「人間科学」の展開を図った。これと並行して、翌1973年、文学部内に美学科を創設。以後、美学、文芸学、西洋美術史学、東洋美術史学、演劇学、音楽学という6講座からなる美学科は、全国でも類を見ない規模の総合的な芸術研究の拠点となった。これに続いてさらに、「グローバル化のなかの日本」をいち早く予感するかのように、人文学の新しい潮流としての日本学科（日本文化学、比較文化学、文化交流史、社会言語学、現代日本語学、日本語教育学の6講座からなる）を設置し、日本思想史や民俗学の研究、世界のなかの一言語としての日本語の研究を開始する。そして1998（平成10）年の大学院機構改革を経て、現在、文学研究科に人間科学研究科ならびに言語文化研究科を加えると、人文学研究・教育にあたっている教員は総勢200名を優に超える規模となっている。文学研究科・人間科学研究科・言語文化研究科を機関とするこの研究プログラム《インターフェイスの人文学》の企図が生まれえた背景には、こうした大阪大学の人文学研究の多彩さと層の厚さがある。

同時代の社会に即応した新しい学問領域のたえざる開拓とともに、専門家と非専門家とを双方向でつなぐ社会的なアクション、いわば人文学と社会とのインターフェイスをめざした積極的な活動もまた、大阪大学の人文学研究の伝統である。それは、市民サービスとしての啓蒙的講座などの次元を超える、「行動する知」の実践といえよう。近年の例をあ

げるならば、阪神大震災後の時代のニーズに応えるかたちで人間科学研究科内に設置された（日本のホスピス運動の先駆者である柏木哲夫教授を中心とする）臨床死生学講座、ボランティア人間科学講座による支援、災害支援、国際医療協力、JICA、難民対策などの国際協力活動、臨床心理学講座のカウンセリング実践、南太平洋を中心とした〈民族芸術学〉の大規模なフィールド調査、日本の哲学界で唯一、文献研究型から脱却してケアや教育の現場との強い連携を保ちながら哲学の社会化に取り組む臨床哲学講座を設置するなど、つねに現場の支援に具体的にかかわる活動を推進してきた。

本研究プログラム《インターフェイスの人文学》は、このように、現代社会のさまざまな問題の渦中に深く身を浸すとともに、大学外の多様な知の場所と緊密で開かれた双方向的なネットワークを形成するという大阪大学人文学研究の精神と研究スタイルを、さらに先進的に展開するものとして位置づけられる。そのめざすところは、大阪大学におけるこれまでの人文学研究の取り組みを集約・糾合し、社会連携型・問題解決型の「新しい人文学」を創出することである。

## 3. 横断的な知／臨床的な知とその研究組織

本研究プログラム《インターフェイスの人文学》は、すでに述べたように、〈横断的な知〉と〈臨床的な知〉の両軸が交わるところで展開される。その具体化にあたっては、従来は厳格に分画されていた人文学のさまざまなディシプリンの相互横断的な組織化と、専門家どうしの内向きの共同研究ではなく、社会の問題発生の現場、さらにはその問題解決に取り組む現場の研究者たちとの強い連携とを、重ね合わせるかたちを構想した。そうしたなかで、ディシプリン別に固定化しがちなこれまでの人文学研究の体制を動態的に組み換える新しい方法と研究スタイルの集積、すなわち《インターフェイスの人文学》のモデルとなる研究事例の提示をめざしてきたのである。したがってそこには、研究対象そのものの新たな発見・開拓にとどまらず、研究の方法や姿勢、取り組みの体制じたいを《インターフェイス》の観点から問い直していかなければならないという問題意識もまた、強く働いている。

モデル研究の構築にあたっては、《交錯する世界》《縫合される日本》《越境する芸術・文化》《臨床と対話》という4つのテーマ領域を設定し、そこに「トランスナショナリティ研

究」「世界システムと海域アジア交通」「イメージとしての〈日本〉」「言語の接触と混交」「モダニズムと中東欧の藝術・文化」「臨床と対話」という6つの研究プロジェクトを組織した。

各研究プロジェクトの内容と成果の詳細については、全8巻からなる本報告書に譲ることとして、以下では各プロジェクトの概要と《インターフェイス》的な特質について、簡単にふれておく。

### ▌テーマ領域《交錯する世界》研究プロジェクト
### 《トランスナショナリティ研究》

個別の人類学的研究は、従来ひとつの空間的な「場所」(location、locality) と強く結びついてきた。しかし今日では、調査研究の対象を個別の閉じられた空間に限定することは、対象の実態に即していないばかりか、現実の認識と理解をむしろ阻害する。求められているのは、個別の空間に確実な足場を置きつつも、より広い空間、および時間に視点を拡大していくことである。このプロジェクトでは、globalという形容詞、あるいはglobalizationやglobalismという名詞ほどではないにしても、きわめて頻繁に使われるようになっているtransnationalという形容詞、あるいはtransnationalismという名詞を中心に据えて、現代世界における人・モノ・情報の流動化現象を包括的にとらえる研究に取り組んだ。こうした視座を明確化するため、さまざまなトランスナショナルな現象を広く指し示す、「トランスナショナル」を抽象名詞化したtransnationalityという術語をプロジェクト名称としている。

研究ではまず、いわゆるグローバル化にともなう人・モノ・情報のトランスナショナルな「流れ」の様態の分析に取り組んだ。ここでは、「流れ」のギャップや不均等性、およびある場所での滞留に留意した。次に、グローバル化の進展とコスモポリタニズムの発現にともなう反動あるいは平行現象として、ナショナルまたエスノ・ナショナルな次元で閉じようとするモメントの分析をおこなった。トランスナショナルな次元に開かず新たに勃興するナショナリズム、所属の政治学（ポリティクス・オヴ・ビロンギング）の隆盛、移民の排斥やゼノフォビアの進行、先住性（オートクトニー）概念の強化、「民族紛争」の深刻化などが具体的なテーマである。第三に、特定の場と結びつかない、「脱領域化」(デテリトリアライズ) されたアイデンティティのあり方を分析した。ディアスポラや難民、NGOやビジネスにおけるトランスナショナルなネットワーク形成などが、ここでの重要な主題

となった。

「界面、境界面、共通領域、出会う場」を意味する《インターフェイス》の概念は、人類学を中心に展開されてきた本研究プロジェクトと不可分である。人類学研究において、自文化と異文化を対比的に捉えることじたいに方法論的な問題があるとしても、まずは自他の文化の「界面」を人類学は研究の着手点としてきた。現代では、人類学が研究対象とする社会や文化そのものが諸文化の複雑なインターフェイスのなかで生成するものであり、初期人類学のように「未開社会の研究」というイメージでその研究を総括することはもはやできない。現代のグローバル化の中で、メトロポリスもサテライトも、中心的な大都市も周辺的な農村も、日本の中のごく近くで激しい変動に巻き込まれている大空間も、はるかかなたに孤立し表面的には動きがないようにみえる小空間も、すべてこの「界面」に置かれている。

人類学を中核で特徴づけるフィールドワークという技法は、フィールドに赴き、そこに住み込みあるいは滞在し、人びとの語りを聞き続けるという作業である。人類学者が、都会であれ農村であれ日本であれアフリカであれ、どこで調査をするにしても、人の語りをフィールドノートに書きつけるという作業が研究の出発点であり回帰点でもある点に変わりはない。だが、現在の人類学は同時に、社会学や政治学、経済学や哲学など学問領域を横断する理論や分析概念をいわば学際的に求めている。その点で、トランスナショナリティ研究は、輪郭が明確に限定された研究領域であるとは言いがたい面がある。そういう意味では、むしろ「トランスナショナリティ」という概念が引き起こすイマジネーションや問題意識、さらにその概念が現実の見え方に与える影響のほうが重要であると思われる。「トランスナショナリティ」という切り口で現代社会を見たときに、そこからどのような現象が見えるかたちで浮上してくるか、その問題がむしろ現在の人類学研究のポイントとなる。そこから浮かび上がってきたのは、「境界の生産性」「ボーダーの現象学」「人の移動の政治経済学」「移民・難民の生存戦略論と社会経済学」「トランスナショナルな状況下における個人と集団のアイデンティティの再構築」「国家間関係と多文化主義」「国民国家の変容と再編成」「トランスナショナルな介入としての開発」といった問題群である。これら問題群を問題系としてどう構築しなおすかが、脱領域的科学としての人文学の鍵となろう。

## ▌テーマ領域《交錯する世界》研究プロジェクト
## 《世界システムと海域アジア交通》

本研究プロジェクトでは、海域ルートによる北東アジアと東南アジア、さらには陸路によって連結された内陸アジアをも含めた、大規模な人やモノの移動とその社会的意味を史料研究とフィールド調査の両面から実証し、西洋中心的なグローバルヒストリーの記述モデルの再検討をおこなった。

歴史学も、他の人文学研究の分野と同様に、自己を語る力が弱まり、社会の関心との乖離を顕在化させているというのが、偽らざる現状である。本研究プロジェクトは、一国史的研究方法や日本史・東洋史・西洋史といった学問の壁を越えるような広域的な研究、「日本国内専用」でも「翻訳学問」でもなく直接世界の学界に参加・発信できるような研究、さらには、書斎の空論でなく対象地域のフィールドと結びついた研究をめざして取り組まれた。同時にまた、人文科学のみならず社会科学の領域でも顕著になってきている「歴史的な知」への関心の退潮傾向を押しとどめるために、専門家による歴史研究と市民社会とが接触する場面に積極的に関わり、最前線での研究知見をさまざまなかたちで一般市民に還元する企画にも取り組んだ。

具体的な研究活動では、「海域アジア史研究会」「グローバルヒストリーセミナー」「中央アジア学フォーラム」の3つの研究会を、定例的な共同研究の場として設定してきた。この3研究会は、日本が誇る緻密な実証を基礎としながらも、日本の歴史学の三本柱とされてきた「日本史」「ヨーロッパ史」「中国史」とは袂を分かち、広域のシステム・ネットワークを主たる研究対象とすることで歴史学の視野と方法を革新しようとするものである。それとともに、3研究会は、国外の歴史学界への積極的な発信も企図した。「グローバルヒストリーセミナー」では毎回、外国の研究者をまじえて、広域のシステム・ネットワークについて討論を重ねた。「海域アジア史研究会」グループでは、国立シンガポール大学アジア研究所（ARI）との協力をベースに、東北アジア諸国の研究者に集団で参加してもらい、日中韓だけの狭い「国際化」に自足するこれまでの状況を打破すべく、研究におけるインターフェイスの活性化を一気に加速した（両研究会とも使用言語は英語）。

このように本プロジェクトは、最先端の「世界史」研究の横断的な組織化と深化に取り組む一方で、現在社会に広がる「歴史的な知」の退潮への危機感から、専門知見の市民社会への接続という臨床的な課題にも積極的に応えてきた。そうした接続がおこなわれる

制度的な場として高等学校における歴史教育に注目し、現場の担当教員と膝をつき合わせて議論する「全国高等学校歴史教育研究会」を設定した。そこでは、本研究プロジェクト・メンバーが最新の研究成果を、その内容水準を保ちつつコンパクトに紹介したうえで、「像を結ぶ」「背景がわかる」「説明できる」歴史教育の創出可能性を求めて、徹底的な意見交換をおこなった。この共同作業は、生徒対象の「出張講義」や教員対象の教科研修会とは根本的に異質な、歴史学研究に新たな《臨床性》をもたらす試みとして、高校のみならず他大学でも大きな反響を呼んでおり、今後の継続への要望もきわめて強い。また、2005年度からは「魅力ある大学院教育イニシアティブ」による教育プログラム《ソーシャルネットワーク型人文学の構築》と連携しつつ、高校教員のリカレント教育と、大学院生が自分の研究をより広い社会的文脈のうちに位置づけて表現するトレーニングとを結合させた活動を進めている。

### ▌テーマ領域《縫合される日本》研究プロジェクト
### 《イメージとしての〈日本〉》

ある文化のイメージは、さまざまな社会的条件のもとで変成し、しかもその自己イメージは他者によるイメージに深く規定され、複雑に形成されてゆく。全世界的に受容されているアニメやマンガ、ゲームといった日本発のポピュラーカルチャーの存在を無視しては、今日的な〈日本〉イメージの形成過程とその意味を明らかにすることはできない。本研究プロジェクトでは、歴史的コンテクストにくわえ政治的・経済的な動向をも視野に収めながら、現代における〈日本〉イメージ形成の動的なプロセスの分析をおこなった。

本研究プロジェクトは、これまで人文学の主要な対象であった「文化」を軸に、それを媒介して構成される対外的・対内的な「日本」のナショナル・イメージを、日本を軸とする東アジアの諸文化の横断と越境という動的な視座から研究した。その《インターフェイスの人文学》のモデル研究としての特徴は、次のようなものである。

まずこのプロジェクトでは、従来不十分な交流しかなかった、文学研究科における日本学・日本語学をはじめとする人文学的「知」と、人間科学研究科におけるソフトな社会科学である社会学やメディア研究などの知見とを、意識的・方法的に架橋することをめざした。また、現代日本文化をめぐって鋭角的な分析をしてきた若手研究者たちと、東アジアの若手研究者との共同作業に力を入れた。

つぎに、「文化」の枠を、従来のハイカルチャーのみならず、マンガやアニメなどポピュラーカルチャーにまで拡大した。従来の文学研究や芸術学などの知見をポピュラーカルチャー分析に活用する工夫や、ポピュラーカルチャーのもつ人間の「生」「生活」に対する「影響力」を考察することで、人文学の新たな研究対象としてのポピュラーカルチャーの位置づけが可能になった。

第三に、「イメージ」という不定形でありながら、現代人にとって重要な問題について積極的にアプローチした点も、本プロジェクトの重要なポイントである。これまでの人文・社会科学が対象にしてきた体系性ないし首尾一貫性を持った「理念」や「イデオロギー」だけでなく、より把握が困難な対象でありながら、現代人の「判断」や「評価」の基盤として、いっそう重要性を増しつつある「イメージ」をとりあげ、それをナショナル・イメージという、現代の国際関係・国内政治にとってきわめて重要な課題と結びつけて考察した作業は、今後、参照されるべき多くの問題提起を可能にした。

第四に、各国の若手研究者を招待して開催された国内外でのワークショップにおける方法論的反省とその実践もまた、本プロジェクトに特徴的といえよう。報告者が準備したディスカッション・ペーパーの事前配布により、参加者どうしの徹底的な討議をへて論文完成に至るというプロセスは、伝統的な人文学の研究・教育では十分に確保されてきたとは言いがたい。そうした討議プロセスの共働化・共有化は、プロジェクトに参加した若手の研究者たちの問題意識を研ぎ澄ます結果となった。

それと密接に関連しているのが、つねにオープンエンドのかたちでの共同発表や共同研究により、異なる世代間の問題関心を明らかにする研究スタイルを積極的に追求した点である。研究過程で生じる齟齬や対立をも大切にすることで、世代を超えた研究のダイナミズムを生み出したこともまた、本プロジェクトのもつモデル研究としての大きな特色となった。それは、マンガやアニメのように、世代的な社会環境やメディア環境の差異にいちじるしく規定されるポピュラーカルチャーを、人文学の研究対象として設定する行為じたいを意識化し、また問題を言語化するために必要な作業である。

### ▌テーマ領域《縫合される日本》研究プロジェクト
### 《言語の接触と混交》

複数の言語集団が併存している社会、すなわち多言語社会の様相を、日本語を軸に据え

て分析するのが、本研究プロジェクトの課題である。多くのマイノリティが暮らしている現代日本の多言語環境を地域社会や学校教育の現実から検証する一方、ブラジルへ渡った日系移民の言語生活、および旧植民地である台湾にみられる日本語の残留状況を調査・検討するなかで、理想論に終わらない実質のある多文化共生を、言語面から、さまざまに提言していった。

具体的には、「共生を生きる日本社会」、「ブラジル日系社会における言語」、そして旧植民地などでの「残存日本語」という3つのポイントに絞って研究をおこなった。

まず「共生を生きる日本社会」では、日本社会の多言語化・多文化化現象、地域日本語活動、オールド・カマーからみたニュー・カマー、ホスト社会における共生の実態等を、家庭・学校・地域社会・職場・教会といったドメインで分析した。調査研究のフィールドとなったのは、広島県東部地域、岡山県北西部地域、東海地方の団地である。このなかで、(これまで詳しく研究されてこなかった)外国人子弟が現在置かれている学校教育環境、それに対する行政の取り組みの現状、地域日本語コーディネータの役割、「オールド・カマー」と「ニュー・カマー」の接点となっている韓国系民族学校の現状等を分析した。

「ブラジル日系移民社会言語調査」では、ブラジル沖縄系移民社会を対象とする総合的な調査をおこなった。現在では日系総人口の1割を占めると推定される沖縄系人たちは、あるときには沖縄性を潜在化させ、日本人性を強調するという戦術を採用し、あるときには文化や伝統の差異を強調し、自らの沖縄性を主張するという戦術を、またあるときにはブラジル・ナショナリティを強調することで、自らのブラジル性を主張し、さらに、ある状況においてはハイブリッドな文化というポジションから沖縄性、日系性、ブラジル性を調停するという戦術も採ってきた。単一言語話者にとって、多言語使用は正常ではないものと認識されがちであるが、沖縄系移民社会では、琉球語、日本語、ポルトガル語といったコードのいくつもの変異と融合が起こり、さらにさまざまな関係性をもつ話し手やコミュニケーションが行なわれる諸状況に対応したコードの選択や切り替え(コードスイッチング)などが常に発現している。近年のContact Linguisticsの発展は、19世紀以来の言語の純粋性・均質性を前提とする言語系統論的モデルを相対化させる新たなパラダイムを提起している。今回の調査を通して、ある言語は、単語借用はおこなってもその骨組みを変化させることなく、固有の発展を遂げるという考え方、つまりわたしたちの日本語観を相対化させえた点に、研究の意義があったと思われる。

「残存日本語」では、戦前・戦中に日本語を習得し、今もその日本語能力を維持する人

びとが多数いる東アジアの各地——とくに、かつて日本の統治領であった台湾、ミクロネシア（旧南洋群島）、およびサハリン（旧樺太）——において、残留日本語をめぐるフィールドワークを実施した。そしてそこで収集された当該地域の人びとの日本語運用のデータを、日本語習得環境、日本語能力維持の条件、日本語の役割、日本語の維持状況、地域間のバリエーションという観点から分析した。

以上の3つの研究は、いずれも第二言語の習得・喪失の研究に幅広く貢献する課題群にかかわる。半世紀以上にわたる第二言語の維持といった事象を取り上げて分析の対象とするこうした研究は、世界的にもほとんど例を見ないものといえる。

### ▌テーマ領域《越境する芸術・文化》研究プロジェクト
### 《モダニズムと中東欧の藝術・文化》

芸術研究は従来、美術・音楽・文学・演劇などの表現メディア別に、しかも言語や国家に区切られたかたちでなされてきた。西欧やアメリカからは辺境と考えられていた中東欧で展開した芸術モダニズムは、そうした枠組みを超え出た動態的な文化現象そのものである。本研究プロジェクトでは、中東欧を背景にした芸術の作り手たちの越境的移動やネットワーク形成の実態のみならず、受け手にあたる研究者・批評家・興行主・キュレーターなどによる文化的媒介の意味を分析しながら、20世紀芸術の射程を再検討した。

この研究をすすめるために組織されたのが、「モダニズムと中東欧の芸術文化研究会」（略称MCE：Modernism and Central- and East-Europe）である。「中東欧」を標榜してはいるが、その活動のねらいは中東欧地域の芸術・文化そのものの研究にとどまらない。研究のねらいは、中東欧を含めたヨーロッパならびに近隣地域の近代諸芸術を、国境を取り払って、より包括的・動態的に捉えること、ナショナリズムに大きく支配されてきた、諸芸術をめぐるナラティヴあるいはパラダイムを見直し、書き換えることにある。

モダニズム芸術（観）の生成期において、中東欧地域の芸術運動や中東欧出身の芸術家、批評家らが大きな役割を果たしたことは間違いない。そして、そこで生じた現象は、国境を超えた越境的現象として、包括的に理解されなければならなかったはずである。しかし、現実にはそのような研究はなされてこなかった。その理由は、近代芸術ならびに近代芸術学の生成が、もともと近代的な国民国家の形成と密接に結びついていたこと、さらには、第二次大戦後の冷戦体制によって、西洋世界の約半分が芸術を語る（西欧側の）ナラ

ティヴから抜け落ちる結果になったことである。「鉄のカーテン」に遮られて、冷戦前の芸術状況のトータルな研究は手つかずのままいわば封印され、資料や情報じたい提供・交換されず、研究者の交流も断たれた状態になった。東側、西側のいずれにおいても、研究は大きく阻害されたまま40年あまりが経過したのである。冷戦構造の崩壊後ようやく、中東欧地域との交流がふたたび活発となり、現地の研究者も国外とのコミュニケーションを求めはじめ、本格的な共同研究が可能になりつつある。

こうした研究動向を見据えながら、本研究プロジェクトは上記MCEでの定例的な研究活動をベースに、まずポーランド美術史協会との共催でポーランドでワークショップを開き、日本から中堅、若手の美術、音楽、文学研究者が問題意識を提示して、研究対象の関連と範囲を検証した。この成果のうえに、さらにふたつの国際シンポジウム「越境／モダンアート Trans-boundary in Modern Art」と「中東欧の近代芸術」を開催した。ここには、ポーランド、アメリカ、オランダ、ハンガリー、ルーマニア、イギリス、ロシア、日本から発表者が集結し、またブルガリア、スロヴェニアからも参加者を得て、緊密に情報を交換する研究ネットワークが着実に形成されつつある。またシンポジウム開催にあわせて刊行した『アヴァンギャルド宣言——中東欧のモダニズム』(井口壽乃・圀府寺司編、三元社2005年)は、本研究プロジェクトがカバーする問題圏を包括的に紹介する、日本ではじめての出版となった。

予定されている大阪大学と大阪外国語大学との統合により、越境的な芸術・文化研究の可能性はさらに大きく広がる。MCEの継続・発展により、中東欧以外の地域についても芸術の越境的現象を研究できよう。このtransnational、trans-culturalとでも呼ぶべき芸術・文化研究は、新しい拠点でしっかりと根付いて成長するべき研究領域であり、人文学の今後に不可欠なものとなっていくと思われる。

### ▌テーマ領域《臨床と対話》研究プロジェクト

## 《臨床と対話》

本研究プロジェクトは、「臨床」というタームによって、すでに動いているローカルなコミュニケーションの系列に別の系列を接続させる場面をとらえる。具体的には、いわゆる専門家と一般市民、マジョリティとマイノリティ、ジェンダー間、世代間など、異なるコミュニケーション文化圏に属する集団がインタラクティヴに理解しあい、議論する新た

なコミュニケーションの形態を模索するために、哲学・倫理学（臨床哲学）、社会学、社会心理学、医学、美学、デザイン史、科学技術社会論などの分野を交差させつつ、人文学研究者を結節点としたコミュニケーション回路の設計をおこなった。

「臨床哲学」グループは、裁判外紛争解決（ADR）の方法論から哲学的討議の技法論、コンセンサス会議やサイエンス・ショップ（ゴミ処理や食の安全など市民生活のなかに発生している科学技術上の問題に、市民の要請に応じて大学がそのつどプロジェクトを組みつつ対応する仕組み）の構想など、現代社会が必要とする専門家と非専門家をつなぐ新しいコミュニケーション回路の設計をおこなうとともに、その実践をさまざまなかたちで試みた。

「地域共生・災害救援」グループは、阪神淡路大震災や新潟県中越地震その他の被災地をフィールドとし、災害ボランティア活動における対話活動、厄災の記憶と伝承、（モノとの関係をめぐっての）災害における記憶と対話などのテーマを、社会学や社会心理学の観点から究明した。

「死の臨床」グループは、アジアにおける死の臨床やスピリチュアリティ、アドヴァンス・ディレクティブなどの研究を実施してきた成果を踏まえ、遺族支援システムの構築に向けての具体的な議論（地域における支援の現状と課題）を詳細に展開した。

これらを通じてわたしたちは、すでにローカルに動き出しているコミュニケーションに別のそれを接続させ、そうした複数のコミュニケーションからひとつに紡ぎだされる創発的コミュニケーションを〈対話〉と呼び、そうした〈対話〉そのものを相互に結び合わせる〈対話インターフェイス〉の構想に取り組んできた。それは、数多ある「臨床〇〇学」と並ぶもうひとつの新しい研究分野なのではなく、異なるコミュニケーション文化圏に属する人びとのあいだに〈公共的な対話〉を生みだし、それを公共的な意思決定へとグレードアップさせるための〈対話的な知〉の形成にほかならない。

本研究プロジェクトは、すでに大阪大学コミュニケーションデザイン・センターとして拠点形成をおこなった。同センターは、一般市民ときめ細かに対話しつつ研究を遂行していくことのできる研究者の育成をめざして、総合大学としては日本ではじめての大学院共通教育を担っている（同センターについては後節を参照）。

以上の6研究プロジェクトはいずれも、《インターフェイスの人文学》のあるべき研究のモデルを提示するために設けられた、具体的研究を推進する組織である。だが、すでに述

べたように本プログラムは、新しい人文学の方法や姿勢についての反省的検討をも組み込んだ研究でもある。そのために、モデル研究をすすめる組織とは別に、さらにふたつの重要な研究プロジェクトを並行させてきた。ひとつは、人文学が取り組むように要請されている現代の諸問題を、学問の生成の歴史（科学史）のなかでどのように位置づけるかという研究であり、いまひとつは、脱ディシプリン的な人文学の研究活動はどのような原理と手法で遂行されるべきかを検討する方法論的研究である。

前者は、「岐路に立つ人文学」のタイトルのもとで、まず人文学の諸分野での語り（ナラティヴ）がはらむ歴史的・地政学的な文脈の再確認からスタートした。人文学が暗黙のうちに果たしてきた社会的役割や、それが含みもつ政治的なインプリケーションが対象化されることによって、「人文学と社会」の関係を問いなおす問題群の所在が浮き彫りになっていった。本報告書では、おもに哲学系の教員・研究員によって、さらに深められた議論がまとめられている。

後者は、本プログラムに参加したすべての若手研究者による「研究集合」において、どのような討議空間をどのようなツールを用いてデザインするかという、すぐれて実践的な観点からすすめられた。これについては、次節であらためてふれる。

## 4.《インターフェイス》によって拓かれた人文学の地平

本研究プログラムのもとに展開する各プロジェクトは、それぞれに既存のディシプリン、たとえば哲学、人類学、社会学、歴史学、芸術学、文学、言語学などを前提とし、その豊かな蓄積のうえに立ちながらも、そうした枠組みだけではとらえきれない現代的な諸問題に挑み、活動を積み重ねてきた。この5年間の成果をあらためて集約してみるとき、わたしたちの《インターフェイスの人文学》は、着実に新たな地平を望見しつつあるといえる。ここでは、それを3つのポイントに絞って確認しておく。

くりかえせば、わたしたちの出発点は、人文学研究が現在、静態的なディシプリンを横断するダイナミックな理論的視点や分析概念を必要としていると同時に、専門研究者間での閉じた議論に終始することなく、対象となるフィールド、あるいは関与する現場とのインターアクションのなかで研究を練り上げてくことを求められているという現状認識にある。こうした認識に立ったわたしたちが構想したのは、〈横断的な知〉と〈臨床的な知〉を

交差させる研究（transboundary-clinical studies）である。そこでは、さまざまなディシプリンが、そのディシプリンの外部世界と接触することで生じる葛藤や軋轢をみずからへと送り返すことを繰り返すうちに生じる転形の過程じたいが重視される。

実際、人文学の諸ディシプリンの〈横断〉は、すでに動いているローカルなコミュニケーションの系列を別の系列へと接続することが要請されるという意味で、〈臨床〉的な性格をおびることになった。〈横断的な知〉は〈臨床〉というモメントを介していっそう強化され、また〈臨床的な知〉も〈横断〉というモメントを含みこむことでさらに積極性を発揮できる。本プログラムの研究活動を特徴づける第一のポイントは、〈横断〉と〈臨床〉のあいだのこうした不断の往還にある。それが、インタヴューやフィールド調査を組み込んだ研究方法を共有する方向につらなる一方、学校や病院のみならず美術館やコンサートホール、さらにはメディア製作の場に即した問題のとらえなおしを可能にした。本研究プログラムが、個別の学問領域の再編を標榜したこれまでの「学際的」あるいは「総合的」なプロジェクトと本質的に異なるのは、〈臨床〉のモメントを繰りこむことによって、研究じたいを社会に開いていく点にある。

第二のポイントは、文化をその単一性や純粋性においてとらえるのでなく、その生成において探求していくさいの見方にかかわる。わたしたちは、文化のこうした生成を理解するにあたって、〈流動―閉鎖―脱領域化〉という3つの位相でとらえるという知見に立ってきた。〈流動〉とは、人・モノ・情報の越境的な流れの加速という局面をさす。〈閉鎖〉とは、そうした〈流動〉にたいする反動として起こる、文化と社会が内向きにみずからを閉ざしていく力のあらわれをいう。〈脱領域化〉とは、〈流動〉の中で特定の場につなぎとめられることなく進行する、ディアスポラ的なたえざる文化移動である。諸文化を、この3つの相を示しながらたえず構造生成していく動態的な現象としてとらえる視座は、本研究プログラム全体でゆるやかに共有され、各研究プロジェクトの相互参照を可能にしてきた。だが同時に、こうした動態論的な知見が、近代的学問論でいうところのメタ的な「純粋理論」にあたるものではない点を強調しておく。「理論」と「応用」という二元論に立つのではなく、あくまで対象そのものに即しながら錯綜態としての文化をとらえ、そこで発生している具体的な問題への応接をも練り上げていくときの基盤が検証されなければならない。〈流動―閉鎖―脱領域化〉という3つの位相から示されるのはむしろ、従来の人文学の研究体制に大きな刷新を求めている文化と社会の状況そのものといえる。

第三のポイントは、文化のダイナミックな生成運動に深く関与し、とりわけ現代の人間

の意識や判断の基盤になっている「イメージ」への感受性を高めたことである。文化の相互侵蝕や移動において、「イメージ」は固有の論理と機能をもったメディアとしてそれらの諸現象を加速・拡大させる。また「イメージ」は、意識化・言語化されにくいさまざまなコンテクストへの暗黙の参照を可能にすることによって、コミュニケーションを促進もすれば阻害もする。ここでいう「イメージ」とは、実体にたいする写像、あるいは浮游する記号という意味ではなく、むしろストックからフローに転じる文化の様相とみてよい。そのかぎりで「イメージ」は、個人のあいだだけでなく、文化のあいだでのコミュニケーションをとらえる場合、なおざりにすることのできない重大なファクターなのである。にもかかわらず、明確な輪郭と強度をそなえたものとして抽出可能な「観念」や「概念」や「イデオロギー」とは異なり、知覚や感性、あるいは情念と直接的に結びつく非言語的な「イメージ」は、それだけに主観的で不定形な現象として、従来の人文学ではかならずしも十分に研究されてこなかった。

イメージへのこうした着目は、パスカルの「幾何学の精神」と「繊細な精神」の区別になぞらえていえば、人文学研究に推論的な知性のみならず、繊細な感性（イメージ的思考と他者への想像力）を方法的に持ち込む試みといえよう。それは、推論的知性のリニアな論理展開だけでなく、その思考過程にいわば垂直にイメージの膨らみを与えることであり、論理的な概念が論理的な概念として、じつは同時に駆動するイメージの変移をもとらえる必要があると考えたからである。概念によって喚起されたイメージは、イメージどうしのあいだでいわば（概念を離れて）自生してゆきながら、最終的に現実そのものを概念とは別の仕方で構成する。見逃されやすいそのイメージの自生の運動を析出するために、たとえば、（リニアにではなく）非連続的に進行する映像的思考の可能性、あるいは視覚的なツールを使ったディスカッション形式、（発語ではなく）沈黙の意味を十分に掬い上げることのできる対話形式の探求などが、各研究プロジェクト内で恒常的に試みられた。

ここで、本研究プログラムに参加した若手の研究者たちによって構成された組織、すなわち「研究集合」の活動にふれておかなければならない。それぞれのディシプリンにおいてすでに厳格な学問的トレーニングを受け、各研究プロジェクトにおいて個別的なテーマに取り組みながら、研究者としての基礎を固めつつある彼らから提起されたのは、ディシプリンを超えた研究活動を展開するにあたっての、学知の共有化にかかわる実践知的な方法論であった。それは「討議空間のデザイン」という名称のもとで多角的に検討され、と

りわけ人文学的な知の導出プロセスそのものを、視覚的ツールの積極的な利用によって共働化・共有化する技法は、たんなる技術論にとどまらず、学問的コミュニケーションの現代的形態の開拓に挑むものである。

「研究集合」におけるこのような技法論の深化は、本プログラム発足当時からの研究支援組織「メディアラボ」によって支えられてきた。もともと本プログラムの研究活動の記録・発信を担うとともに、若手研究者のメディア利用を促進するために設置されたこの組織は、「研究集合」における議論の展開にともなって、学知のプロセスの共有化という理念を具体化しうるメディア技術的な提案を積極におこない、もっぱら紙媒体による論文発表を発信形態としてきた人文学のスタイルにたいする反省に道を開いた。

「研究集合」と「メディアラボ」によるこうした取り組みは、ミクロにとらえれば、ディシプリン横断型の研究活動の持続を可能にするコミュニケーション回路の創出にかかわっているが、マクロにとらえれば、社会に向けての人文学知発信の意義と方法という、すぐれて臨床的な問題意識に発している。このような志向は、各研究プロジェクトにおいて多様な形態で試行されてきたプレゼンテーションとディスカッションの方法じたい、あるいはニューズレターや報告書といった成果発表の媒体じたいの意識化とも緊密に連動している。

## 5.《インターフェイスの人文学》と大阪大学における人文学の研究教育の再編

わたしたちの研究プログラム《インターフェイスの人文学》は、これまでの人文学が十分にはとらえてこなかった研究対象や問題領域に取り組んできたが、同時にまたそうした研究に取り組む体制じたいインターフェイス性をそなえなければならない、という意識に貫かれている。いいかえれば、人文学の研究と次世代の研究者養成にどのような体制で取り組むかという観点を、研究そのものに組み込んできたのである。

すでに「岐路に立つ人文学」グループおよび「研究集合」において議論され、あるいは提案されてきた新しい人文学研究のスタイルは、つぎのような論点を含んでいた。

(1) 現場での研究・教育

(2) 問題解決型の人文学研究

(3) チームで動く教育実践

(4) 領域横断型の研究システム

新しい人文学研究には、新しい研究・教育体制の開発もまたともなわなければならないという《インターフェイスの人文学》の精神は、5年間の実施期間のあいだに、本プログラムの事業推進担当者のみならず、文学研究科、人間科学研究科、言語文化研究科教員のあいだに人文学刷新の気運をもたらしてきている。

本研究プログラムの理念とその活動は、大阪大学全体でも幅広い理解と支援を得るところとなった。その結果、〈臨床的な知〉と〈横断的な知〉の両軸と対応するかたちで、ふたつの研究拠点があらたに設置された。さらに、大阪外国語大学との統合にあわせて、文学研究科および人間科学研究科に発足する予定のふたつの新専攻もまた、本研究プログラムの理念を制度化するものである。以下、大阪大学における人文学の研究・教育の再編について、その概略を述べる。

## 〈横断的な知〉と〈臨床的な知〉の制度化

### 1. コミュニケーションデザイン・センター

本研究プログラムにおける臨床的な研究軸（とくに「臨床と対話」テーマ領域）を制度的に展開するために、大阪大学は2005（平成17）年、「大阪大学コミュニケーションデザイン・センター」(Center for the Study of Communication-Design、略称CSCD）を設置した。、専任教員13名、特任教員12名からなるこのセンターは、臨床コミュニケーションデザイン（以下、CDと略記）、安全CD（科学技術コミュニケーション）、アート＆フィールドCDの3部門で構成される。

本研究プログラムからは拠点リーダーの鷲田清一がセンター運営協議会議長に、「臨床と対話」研究プロジェクトを率いる中岡成文がセンター長に就いたほか、5名の事業推進担当者が専任教員あるいは兼任教員としてセンターの活動に参画している。またセンターからは、2名が新たに事業推進担当者として本プログラムに合流した。

CSCDは、人文学の立場から、大阪大学における文系の研究のみならず理系の研究のための基礎教養と（非専門家である一般市民との）コミュニケーションのトレーニングを担う全学的機関として位置づけられ、すでに「科学技術コミュニケーションの理論と実践」

「臨床コミュニケーション入門」「減災コミュニケーション論」「ディスコミュニケーション論」「パフォーミング・アーツの世界」「アート・プロジェクト入門」「文理融合創造ゼミナール」などの大学院全学共通講義などを開いている。また、科学技術・福祉・減災・アートなどをめぐる一般市民との協働プログラムも複数開設している。

### 2. グローバルコラボレーション・センター

本研究プログラムにおける横断的な研究軸（とくに「交錯する世界」テーマ領域）を制度的に展開するために、大阪大学は2007（平成19）年4月に、「大阪大学グローバルコラボレーション・センター」（略称GLOCOL、専任教員4名および特任教員数名を配置予定）を開設する。国際協力と共生社会のための研究・教育と実践とをおこなうために新設されるこのセンターは、大阪大学と大阪外国語大学との統合による組織再編の一環として発足するものであるが、実質的には、本研究プログラム内の「トランスナショナリティ研究」プロジェクトが進めてきた拠点形成事業に沿って設置されるものである。本センター設置と同時に、同じく「トランスナショナリティ」的実践に取り組んできた国立民族学博物館と国際協力機構（JICA）との研究・教育連携を強化することになっており、その包括協定が2007年2月に締結される。

## ▌文学研究科および人間科学研究科における新専攻の設置

### 1. 文化動態論専攻（文学研究科）

文学研究科では既設の2専攻（文化形態論専攻、文化表現論専攻）と並ぶ第三の専攻として「文化動態論専攻」を2007（平成19）年10月に開設する（学生の受け入れは2008年4月から）。この新専攻では、科学技術の急速な発達とグローバリゼーションに伴う現代社会の急激な変化によって生じてきている、伝統的な人文学の体系の中では解明しきれないような文化的諸問題の研究に、《インターフェイスの人文学》によって開発された新しい分野横断的な問題設定と方法をもってあたる。

本専攻は、《インターフェイスの人文学》のテーマ領域「交錯する世界」「縫合される日本」「越境する芸術・文化」に準拠するかたちで、以下の4つのコースを設定する。

「共生文明論」は、日本史、外国史、人類学、地理学の研究をクロスさせつつ、諸文明

の比較と交流、諸地域の生活文化、文明共存の条件といった、これまでは断片的にしか取り上げられてこなかった分野を開拓する。具体的な研究テーマとしては、ナショナリズムの歴史、さまざまなシンクレティズム、地域伝統とグローバリズム、宗教原理主義の歴史などを想定している。

「アート・メディア論」は、アート領域の拡大、アートを表現・伝達するメディアの変貌といった状況をふまえて、社会的営為としての現代の芸術活動を研究する。具体的な研究テーマとしては映像表現の歴史と未来、都市空間の構成、演劇の社会史、アート・プロデュースなどを想定している。

「文学環境論」は、日本と世界の文学を対象として、自然環境、人間環境、文化環境といった新しい視点から文学の成立する根本条件について研究する。具体的な研究テーマとしては、ジェンダー、クレオール性、異言語接触、社会的マージナリティといった条件と文学の関わりなどを想定している。

「言語生態論」は、言語学の諸方法を重ね合わせることにより、言語使用の実態の総合的研究という新分野を開拓する。具体的な研究テーマとしては、現代世界で進行する言語変化と言語接触、そしてそうした事態を視野に入れた言語比較などを想定している。

本専攻では、21世紀COEプログラム《インターフェイスの人文学》と、2005（平成17）年度に採択された「魅力ある大学院教育イニシアティヴ」の教育プログラム「ソーシャルネットワーク型人文学教育の構築」——《インターフェイスの人文学》の教育版といえる——を緊密に連携させつつ、新しい人文学の研究・教育にあたることになる。

## 2. 人間科学研究科グローバル人間学専攻（人間科学研究科）

人間科学研究科では科内を再編して、2007（平成19）年10月から「人間科学専攻」と「グローバル人間学専攻」の2専攻制に移行する。そのさい新設される「グローバル人間学専攻」（学生の受け入れは2008年4月）では、国際協力論、人間開発学、地域研究ならびにボランティア人間科学（共生社会論）に関する既存の研究分野を大幅に充実させるとともに、これまで25の地域語・地域文化研究にあたってきた大阪外国語大学教員16名もそこに合流し、グローバル化する現代世界で真の国際性をもってコミュニケートし行動できる人材の養成にあたることになる。

本専攻は、《インターフェイスの人文学》のテーマ領域「交錯する世界」（研究プロジェク

ト「トランスナショナリティ研究」）に準拠するかたちで、以下のふたつの講座を設置し、地域研究の観点から地域の歴史や政治や社会経済の現実について深く理解するとともに、人間開発や国際協力の観点から現代世界の緊要な課題に取り組むことのできる専門家の育成にあたる。

「地域研究講座」には動態地域論、超域地域論、地域秩序論、地域知識論の研究分野を置き、地域の固有性を探求する従来型の地域研究を基礎としながら、重層化し複雑化する世界の諸地域について、学際的で複眼的かつダイナミックな新しい教育研究の創造をめざす。

「人間開発学講座」には国際協力学、紛争復興開発論、国際社会開発論、多文化共生社会論、人間環境論の研究分野を置き、貧困や飢餓、教育問題、保健医療、環境、紛争と平和構築、ジェンダーなどの地球規模での課題について、人びとの暮らしに直結する生き生きとした教育研究の創造をめざす。

本専攻では、21世紀COEプログラム《インターフェイスの人文学》と、2005（平成17）年度に採択された「魅力ある大学院教育イニシアティヴ」の教育プログラム「『実践的研究者』養成を目指す人間科学教育—フィールドワーク経験と理論的世界との統合」——《インターフェイスの人文学》の教育版といえる——を緊密に連携させつつ、新しい人文学の研究・教育にあたることになる。

## おわりに

わたしたちの《インターフェイスの人文学》研究プログラムは、5年間の実施期間のうちに、今回の最終報告書（全8巻）を含め、総計56点におよぶ研究報告書とニューズレターを公刊することになる。

最後に、本研究プログラムから新しい21世紀型の人文科学研究を担っていくべき若手研究者たちが、多数育ったことを報告しておきたい。一例をあげるなら、「イメージとしての〈日本〉」研究プロジェクトのユニークな研究は、京都精華大学マンガ学部から高い評価を受け、同学部の事業をコアとした「京都国際マンガミュージアム」の設立（2006年、京都市）にあたって、同研究プロジェクトの特任研究員とリサーチ・アシスタントが同大学ならびに同ミュージアムに採用された。また、すでに述べたとおり、『インターフェイ

スの人文学—2005年度〈若手研究集合〉報告書』あるいは本最終報告書第2巻などにみられるように、特任助手、特任研究員、リサーチ・アシスタントとして本研究プログラムに参画した国内外の若手研究者たちは、各ディシプリンを背景にしたそれぞれの専門研究と並行して、領域横断的な「研究集合」に結集しつづけてきた。《インターフェイスの人文学》の横断的・臨床的な研究手法を模索する作業は、多大の困難に直面しながらすすめられたが、そうした新たな取り組みの姿勢は外部から高く評価されてきている。その結果すでに、特任研究員のうち8名が、またリサーチ・アシスタントのうち6名が、国内外の研究教育機関に新たな活動の場を得て、本研究プログラムから巣立っていった。

今後、大阪大学における人文学研究は、コミュニケーションデザイン・センターとグローバルコミュニケーション・センターを拠点に、その〈横断的〉ならびに〈臨床的〉な先進的研究をさらに推進していくことになる。また、文学研究科と人間科学研究科にそれぞれ新設される文化動態論専攻とグローバル人間学専攻では、大阪外国語大学から移ってくるスタッフとともに、《インターフェイスの人文学》が開発した〈臨床的な知〉と〈横断的な知〉とを交差させる21世紀型の人文学の研究・教育が力強く展開されるであろう。過去5年にわたって取り組まれた本研究プログラムは、大阪大学における人文学の研究体制のうちに、このようなかたちで確固とした成果をもたらしたのである。

［わしだきよかず・大阪大学副学長／大学院文学研究科教授］

# 第I部
# インターフェイス

# 組織のインターフェイス
## 企業における技術者

田中朋弘

### はじめに——「技術者」というインターフェイス[*1]

比較的新しい専門職である技術者は、企業の様々な制約の下で仕事をしている。そうした制約のうちもっとも厳しいのは、まずは経済的な利益という目的であって、技術の目標と経済的な目的が相反する（あるいは両立できない）という事態がしばしば発生することになる。たとえば近年大きな社会問題となった「三菱自動車欠陥・リコール隠し事件（2000年）」、「東京電力トラブル隠し事件（2000年）」、「六本木ヒルズ自動回転ドア事故（2004年）」などでは（事例1-3を参照）、技術者が技術的な自律性を維持できなかった様子がはっきり見て取れる。

「専門職」という概念でまずイメージされるのは、一般に医師や弁護士である。そして、こうした従来の専門職は、医療や法律に関して特別な知識や技術を持ち、高い自律性を持った職業と見なされている。彼らは、便宜上「A病院」や「B法律事務所」に所属するが、職業上の意識としては、特定組織のメンバーであるというよりは、まずもって「医師」であり「弁護士」である、ということが優先されるだろう。他方、企業における技術者は、一般に自分をA社の技術系の社員だと見なしている。そこで技術者は、一方では社員というインターフェイスとして、他方では専門職というインターフェイスとして、企業と社会の狭間に立たされているわけである。

本稿の目的は、上述のように、企業における技術者が企業と社会におけるインターフェイスとして機能する際に生じる諸問題を検討することにある。そこで以下においては、まず専門職とは何かについて検討してみよう。

---

1——さしあたりここでは、「インターフェイス」という語を、種類の異なるものの境界（面）、あるいはそうした境界を媒介すること、またそれらを媒介するものと理解しておく。

## 1 専門職とは何か

一般に専門職とは、特定の事柄に関する専門的な知識や技能を持ち、それに職業的に従事する人、またはその職業のことを言う。ここでは、専門職とは何かについてもう少し詳しく考えるために、まず職業に関して日常的に用いられているいくつかの言葉を検討してみることにしよう。

たとえば、「プロ」と「アマチュア」という区別がある。わたしたちが、「プロの写真家」と「アマチュア写真家」とを区別する場合、「プロ」という語には、「それを本職としている」という意味を込め、「アマチュア」という語には「それを本職としない単なる愛好家」というような意味を込めていると言える。この場合の区別は、写真を撮るという行為そのもののうちにあるのではなく、どのような立場でそれを行うかという点に力点が置かれているわけである。

では、「プロの医師」と「アマチュアの医師」という区別は成り立つだろうか。しかしこれには、明らかな違和感がある。わたしたちはそもそも社会的に、「アマチュアの医師」というような存在を認めていないからである。ただ、「熟練した医師」と「未熟な医師」という区別はありうる。そして、前者をプロの医師と呼ぶことはあるかもしれない。そもそもプロしかいないことになっている医師を、あえて「プロの医師」と呼ぶ場合には、「職業意識や技術において卓越した医師」というようなことを意味していることになる。言い換えれば、その専門性において卓越していることを指して、「プロ」という語を用いているのである。写真家の場合とは異なって、医師の場合は医業という行為そのものに、既にその行為を行うべき人が排他的に指示されている[*2]。

次に、「専門家」と「非専門家」という区別について考えてみよう。確かに日常語のレベルでは、「専門家」と「プロ」と「専門職」という言葉を全部同じ意味で使うこともある。しかし、「専門家」という言葉はもともと、特定の事柄に関して深い知識を有している人のことを意味している。ある事柄の専門家が、それに関する職業に従事している場合もむろん沢山あるだろうが、しかし専門家のすべてが、その事柄に関して職業的に関与していなければならないわけではない。たとえば、「野鳥の専門家」は「野鳥」について深い造詣を

2――「医師法」第17条や18条などを参照のこと。

有している人の事を意味しているのであり、その人が野鳥に関する職業に従事している必要は、必ずしもない（むろん、その専門性を生かして何らかの職業としている場合もある）。

さらに、「職人」と「非職人」という区別はどうだろうか。「職人技」という表現から見て取れるように、わたしたちは「職人」を、卓越した技術によってものを制作する人のことだと理解している。江戸時代の職人は、同業者組合を作ったり、徒弟制度によって技術を継承したりした点で、「専門職」にも通じる要素を持つが、その価値の力点はもっぱら、「知識」にではなく「技術」の方に置かれていたと言える。「職人気質」という語は、制作されるものやそのための技術に対する一種の態度（実直さ、こだわり、プライドなど）を表している。

「専門職」は確かに、先に検討した内容をそれぞれ一部分ずつ持っている。それはまず、アマチュアではなくプロとしての仕事であり、特定の事柄に関して深い知識を有する専門家であり、卓越した技術（あるいは技能）を有するという点では職人（的）である。とは言え、「専門職」という言葉には、今述べた事以上の意味が込められている。つまりこの語には、ただ単に「アマチュアではなく、専門的な知識や技術を持つ職業」ということ以上の意味——特別の社会的責任を負った職業という含意——がある。

「専門職」がどのような特徴を持つかについては諸説あるが、一般に、医師や弁護士がその代表格だと見なされている。その特徴を、ここでは次のように理解しておく[*3]。

1) 社会的に重要であり、かつ高度な専門的知識や技術を持つ
2) 職務に関して高度の自律性（自己裁量権）を持つ
3) 専門職集団を形成する
4) 独自の倫理綱領を持つ
5) 体系的な教育システムを持つ
6) 公益の促進

まず、専門職は社会的に重要であり、かつ高度な専門的知識や技術を持つ。このような特徴を一部備えた職業は専門職以外でも存在しうるかもしれないが、少なくとも専門性を

3——黒田光太郎・戸田山和久・伊勢田哲治編『誇り高い技術者になろう』名古屋大学出版会、2004年、74ページを参照のこと。

欠くならば、それをもはや専門職とは呼べないだろうし（専門性を持たない専門職というのは形容矛盾である）、専門的ではあるが社会的観点から特別に重要だというわけではない場合、それは専門職とは呼ばれないだろう。

次に、専門職は自分（たち）の職務に関して、高度の自律性（自己裁量権）を備えている。何を、どのようにして、どの程度行うか、また仕事に関する意思決定など、さまざまな点で高い自律性（自己裁量権）が認められている。この自己裁量権には、3）～5）のような事柄自体を自分たちで決定するということも含まれる。また、メンバーの数や仕事の報酬に関しても、市場価格に任せるのではなく、自分たちでコントロールするという特徴を持つ。

専門職が専門職集団を形成するのは、専門職としての自分たちを社会において認めてもらうと同時に、そのメンバーに対しては自主的で内的なコントロールを行うためである。たとえば専門職集団は、メンバーの行動を規制する倫理綱領を策定し、その遵守を求める。専門職の職務において高い自律性を維持するためには、集団外部から課せられる外的規制ではなく内的規制を行うことの方が望ましいからである。また、専門職集団は、体系的な教育システムを構築し、当該専門職に特有の価値観、専門的知識や技術などの維持・開発に努めなければならない。専門職集団に対する社会の信頼を維持するためには、そのような価値観や知識・技術が、集団的に維持・開発され続けていなければならないからである。たとえば、大学の医学部では医師になるための特別な教育プログラムが組まれ、国家試験に合格しなければならない。また多くの医師は、専門学会に所属することで、最新の医学的な知識を吸収している。

最後に、専門職の職務は、利益追求を第一義とするのではなく、もっぱら公益の促進を目指して行われなければならない。社会が専門職に対して高度の自律性を認めるのは、まさにこのような理由によるのである。次節で検討するように、多くの専門職倫理綱領で、職業に関する宣伝や広告が制限されているのは、こうした公益性を反映している。

## 2 倫理綱領

「倫理綱領」は、組織や集団（およびその構成員）に関して自主的に定められた行動規範のことである。近年、企業や学校などで倫理綱領を制定するところも増えているが、その

拘束力の強度はさまざまである。ただ、いずれにしても倫理綱領は、内的にはメンバーへの規範的拘束力を発揮し、外的に（社会に向けて）は、集団としての統率性と信頼を訴える装置として機能している。とりわけ、専門職集団において制定される倫理綱領（専門職倫理綱領）は、比較的強い拘束力を持つ傾向がある。前述のように、メンバーが倫理綱領から逸脱することによって、専門職集団全体への社会的信頼を損ねる恐れがあるからである。

専門職の倫理綱領には決まった形があるわけではないが、しかしその責任の対象や範囲について、若干の共通する特徴はある。それらの特徴を簡潔にまとめると、次のようになる[*4]。

1) 社会に対する責任
2) 専門職（集団）に対する責任
3) 依頼者に対する責任
4) 雇用者に対する責任

さらに、ビジネス倫理学者のディジョージ（De George, R. T.）によれば、倫理綱領にも一般的な条件がある[*5]。その主旨は、単に社会的なポーズとして作れば良いというようなものではなく、実効性を必要とするということである。また、綱領が自己中心的ではなく、公益や依頼者の利益を守るものであることも要求されている。ただしここでは、専門職の倫理綱領が特に念頭に置かれているわけではなく、倫理綱領というものが有すべき一般的な条件が問題にされている。それゆえ専門職の倫理綱領について考える場合、その要求は尚更厳しいことになる。

1) 綱領は規制的なものであること
2) 綱領は、公益の保護と共に、依頼者の利益を保護するものであること
3) 綱領が自己中心的なものではないこと
4) 綱領は具体的かつ誠実なものであること
5) 綱領は強制力を持ち、その効力が実際に発揮されるものであること

---

4――― 齋藤了文・坂下浩司編『はじめての工学倫理』昭和堂、2001年、176-8ページ。
5――― ディジョージ『ビジネス・エシックス』永安幸正・山田経三監訳、明石書店、1995年、595-6ページ。

日本の工学系倫理綱領のうち最初期のものは、1938年の土木学会「土木技術者の信条及び実践要綱」である。そして「技術士法」(1957年) の施行に伴って、日本技術士会の「技術士倫理要綱」が策定されている。その他は比較的新しく、1996年に、情報処理学会の「倫理綱領」が策定され、また1998年以降になって、電子情報通信学会、日本建築学会、日本機械学会などで相次いで倫理綱領が制定された。ただしこれらのうち、ここで検討しているような意味で専門職の倫理綱領と呼べそうなのは、「技術士倫理要綱」だけである。その他の倫理綱領は、専門職の倫理綱領というよりは、学協会 (学術団体) の倫理綱領と呼ぶべきものであろう。

「技術士倫理要綱」(1999年改訂) で規定されている内容は以下の10項目にわたる。1) 技術士としての品位の保持、2) 技術的良心に基づく専門技術の権威、3) 中立公正の堅持、4) 業務の適正な報酬、5) 明確な契約、6) 秘密の保持、7) 公正および自由な競争、8) 技術士の相互信頼、9) 広告の制限、10) 他の専門家等との協力、以上である。

これらの項目を見れば、技術士に求められていることが、単なる専門家であることだけではなく、道徳性に基づいた職業的な専門家であることだと分かる。それはたとえば、技術士としての品位や技術的な良心に基づく専門技術が重要視されていることなどからも、見て取れるだろう。また、報酬に関する節度や広告の制限など、一般企業の倫理綱領ではふつうあまり項目化されないものがある。これは、専門職の職務が公益を目指して行われるように求められていることに由来している。

倫理綱領はそもそも外的強制ではなく、内的強制である。それゆえ、倫理綱領の拘束力をどれほど強いものとして考えるかは、それを採用する組織や集団の意図に基づく。単なる外的アピールのために綱領を掲げてみせる組織もあれば、本気でそれらを実行可能なものとして考えようとする組織もあるだろう。しかし専門職の倫理綱領は、少なくとも他より密接に、それを遵守するか否かが社会的信頼と結びついている。倫理綱領が提示されることは、まさに専門職の自律性を外部 (社会) に示すことであり、その遵守と遵守のためのアプローチがそのまま、専門職の自律性の強度を示していることに繋がるからである。

専門職集団は、まずもって、専門職の自主的な規定に基づいてメンバーの行状を判断しなければならないし、それを十分な形でなし得るのは、専門を同じくする専門職集団 (あるいはそのメンバー) でしかないだろう。しかし前述のように、そうした「自律性」は、外部社会による承認に基づいている。そのような意味で専門職の倫理綱領は、まさに組織と社会のインターフェイスとして機能していることになる。

## 3 専門職としての技術者

ここまでの議論から、「そもそも技術者は専門職なのか」という疑問が生じるかもしれない。この問いにストレートに答えるならば、技術者が「専門職」であるか否かは未だ完全には確定していない、と言えるだろう。医師や弁護士などの職業が専門職と見なされていることには、一応の社会的な合意があるにしても、それ以外のどのような職種が専門職と認められるかには、まだ議論の余地があるからである。これまでも検討してきたように、ある職業を「専門職」と呼ぶためにはいくつかの条件があると一般には考えられている。

ようするに、わたしたちが日常的に「専門的な職業」だと見なしている職業のすべてが、医師や弁護士と同様の「専門職」だと見なされているわけでは必ずしもない。たとえば、看護師、薬剤師、建築士、公認会計士などが、そのような職業にあたる。これらのうち、「専門職化」が模索され、かなり推進されているものとしては看護師が挙げられるが、他方建築士や公認会計士などは、その専門性を資格によって保証された特権的なビジネスというニュアンスに未だとどまっている部分がある。

このことは、近年社会問題化している「耐震偽装問題」への建築士の関与や、公認会計士が関与した粉飾決済の多発などからも見て取れる。医師や弁護士にも、専門性を悪用するものが全くいないわけではないが、そのような（専門性を濫用した）逸脱行為に対する専門職集団の対応や内部的な規範の拘束力という点では、双方には大きな違いがある。そうした職業は、「資格を保有した専門的職業（資格職）」と呼ばれうるが、しかしここで検討しているような意味でそれらを「専門職」と呼ぶことは、未だ十分ではないように思われる。

先に検討した「専門職」の特徴は、医師や弁護士など既に「専門職」と見なされている職業が、現に満たしている条件をいわば分析的に抽出したものである。ただし、それらにもブレはある。たとえば、専門職集団によるメンバーへのコントロール力は、弁護士と医師の場合では違いがある。弁護士の場合は、専門職集団である日本弁護士連合会（日弁連）および各地の弁護士会によって、メンバーの弁護士業自体が規制されたり、時には仕事が禁じられたりする。他方、医師の場合は、日本医師会から除名されても医師業を継続することは可能である。このように、法律専門職である弁護士をより厳密な意味で「専門職」を特徴づけるものだと解釈するならば、それ以外は、厳密さが減じられる程度に応じて

「専門職」ではないことになってしまう。

問題は、現に社会的に認められた専門職に備わった特徴が、そのまま、これから「専門職化」したい（あるいはすべき）職業がそれとして認められるかどうかの「条件」になるか否かにある。「専門職」とは元々、「聖職者」や「医師」などの「地位」に対して認められていた呼称である。そのような地位につく人は、賃金労働という概念に従って「労働とその対価」という形で働く（労働する）のではなく、社会のために自らの生を捧げた立場にある人だと理解され、尊敬されていた。「専門職（profession）」という語は、そうした役割を自ら引き受けることを「宣誓（profess）する」ということに由来している。

これらは専門職研究の文脈では「地位専門職（status profession）」[*6]と呼ばれている。この場合、ある特定の地位についているものが「専門職」と呼ばれ、一般の人々とは異なる扱いを受けたということである。したがって地位専門職の場合、特定の地位に特定の特徴が備わっていると考えるべきで、特定の特徴を満たしたから専門職と呼ばれうるという議論ではないことになる。

他方、近代以降の職業が細分化し専門化するにつれて、特定の専門的な職業が「専門職」と呼ばれるようになった。こうした職業のイメージは、かつての聖職者や医師のように、金銭的な価値から独立した社会的な価値を持つ立場（地位）ではなく、わたしたちが現在普通に考える職業のイメージである。つまりその場合の「職業」というのは、労働の対価として相応の報酬を受け取ることをはじめから念頭においてなされる仕事である。このような専門職は、「職業専門職（occupational profession）」と呼ばれている。こうした専門職は、第一節冒頭でも述べたように、アマチュアではなくプロであり、特定の事柄に関して深い知識を有する専門家であり、卓越した技術（あるいは技能）を有するという点では職人（的）である。しかしこのような特徴だけでは、ただ単にそれが専門的な職業だというだけにとどまる。

日本では「技術士法」に基づいた「技術士」という資格が既にあり（2005年12月現在で登録者数5.7万人）、「日本技術士会（IPEJ）」という組織もある。さらにそれには、倫理綱領も存在することは先に検討した。しかし今のところ、技術士が技術専門職であることが、社会的に十分認められているとまでは言えないと思われる。その一因は、技術士という資格が、アメリカの「プロフェッショナル・エンジニア（PE）」とは性格が異なることにある。

---

6——— 進藤雄三・黒田浩一郎編『医療社会学を学ぶ人のために』世界思想社、1999年、46ページ以下を参照のこと。

たとえば技術士は、専門的な技術に関してコンサルティングを行う資格を持つ技術者という位置づけであるが、技術者として会社で仕事をするために、この資格が必須だというわけではない。また、この資格を有していると仕事上極めて有利である、というわけでもない。つまり他の専門職の資格が持つような、仕事の排他的独占性が存在しないのである。以上のような事情を考えると、日本技術士会を技術者の専門職集団と呼ぶことには、まだ検討の余地が残るように思われる。また、工学系の学協会は日本でも既に1800年代から存在するが、それらは現在でもなお職能集団というよりは学術団体の色彩が濃い。

ただ日本でも、科学技術の影響力の大きさとグローバル化の波を受けて、1999年11月には「日本技術者教育認定機構（JABEE）」が設立された。この組織は、技術系学協会と連携し、大学や高専などの技術者教育プログラムに関して審査・認定を行うNGO組織である。この認定によって、専門職の特徴の一つである「体系的な教育システム」という点で、新しい可能性が開けたとも言えるだろう（ただし、認定を受けるかどうかは、各教育機関の自主的判断である）。

アメリカでも1800年代から既にいくつかの学協会は存在しており、1907年には、「プロフェッショナル・エンジニア（PE）」という資格ができている。現在では、技術責任者にはこのPEライセンスが求められることが多く、専門性の高い職務内容に関しては、事実上このライセンスが必須となっている州も多いという。また、技術専門職の専門職化を具体的に大きく推進したのは、1932年の「工学技術教育認定委員会（ABET）」と1934年の「全米プロフェッショナル・エンジニア協会（NSPE）」の設立である。前者は、技術者教育に関する認定機構であり日本のJABEEもこれにならっている。後者は技術専門職であるPEの専門職集団である（日本でも2000年に、NSPEの日本支部である「日本プロフェッショナルエンジニア協会（JSPE）」が発足した）。NSPEは、技術者の社会的地位やレベルの確保のみならず、技術者倫理に関して継続的かつ積極的な提言を行ってきた。

日本の技術士と比べて、アメリカのPEは、すでに技術専門職としての条件を備えているようにも見える。他方日本では、取り組みはまだ始まったばかりであり、たとえば「技術専門職とは誰のことなのか」という点一つをとっても、技術士とPEとの関係など、まだ解決すべき問題はいくつもある。また、アメリカのシステムをそのまま輸入するのが適切だというわけではないという考え方もある。日本とアメリカでは、企業風土が異なるところもあるからである。

専門職は一般に、自律性を持って独立に仕事をするというタイプの職業であり、特定の

組織への帰属意識は元々そう強いわけではない。他方、日本の会社組織はこれまで、「家族的経営」などとも称されるように、組織とその構成員との関係が密接であることに大きな特徴があった。こうした傾向は、バブル経済崩壊（1990年代初頭）以降、リストラや転職が一般化することによって転換しつつあるとは言え、未だ企業風土として維持されている部分がある。日本では技術者の多くが、専門職というよりは、特定の会社の技術畑の社員だという位置づけである。

しかしながら、実際にはアメリカでも、技術者の皆が皆、独立開業した技術専門職だけだというわけでは必ずしもない。企業の一員として仕事をしている人も相当数いる[*7]。そうした場合、元々の労働慣行の相違から、日本ほど組織中心主義的ではないとしても、さまざまな制約条件の間で、技術専門職としての自律性が脅かされるということは十分にありうる[*8]。そして、そのような状況は、技術者が専門職であることを疑う議論につながる可能性も未だある[*9]。

日本では現在、看護師や技術者をはじめとして様々な専門的職業が専門職化を進めている。もともと認められていた地位ではなく、職業の種類やその専門的特徴によって、ある職業を「専門職」と呼ぼうとすれば、当然ながら、専門職とそうではないものを区別するための基準が必要になる。そこで一般には、既に専門職と見なされている職業が現に有している特徴を参照して、条件が挙げられることになる。しかし考えてみると、医師や弁護士は、「専門職」として認められるための何らかの条件を満たしたから、「専門職」として取り扱われているというわけではない（先述のように、そもそも医師と弁護士でも条件が異なっている）。専門職の「特徴」として抽出される項目が、専門職として社会的に承認されることから結果として生じているものであるとすれば、そもそもそのような「特徴」をあらかじめ持つということ自体が容易ではないかもしれない。

---

7——— Michael S. Prichard, "Engineering Ethics," in *A Companion to Applied Ethics*, ed. R. G. Frey and C. H. Wellman, Blackwell, 2003, p.630.

8——— たとえば、有名な「フォード・ピント事件」や「チャレンジャー号事件」など。前掲書（齋藤・坂下、2001年、46-9ページおよび34-7ページ）あるいは以下の文献を参照のこと。Ronald M. Pavalko, *Sociology of Occupations and Professions*, F. E. Peacock Publishers, 1971, p.107.

9——— たとえば、Timo Airaksinen, "Professional Ethics," in *Encyclopedia of Applied Ethics*, ed. Ruth Chadwick, Academic Press, 1998, pp.678-80. など。反対に自律性を訴える議論は以下の論文など。P. F. Meikskins and J. M. Watson, "Professional Autonomy and Organizational Constraint: The Case of Engineers," in *The Sociological Quarterly*, Volume30, No.4, pp.561-85.

しかしこのように、専門職の「特徴」と専門職の「条件」とを直ちに同一視しない立場をとるとすれば、ことは違った様相を呈するかもしれない。一般に、技術者の仕事が高度に専門的な知識や技術を必要とするものであり、その仕事の結果が社会に対して極めて重大な意義を持つということは認められるだろう。そうであれば、一定の特徴（条件）に照らして現在のそれが「専門職である／でない」という仕方だけで考えるよりは、「専門職的」であることが求められる専門的な職業として、それに相応の特徴を備えるように働きかける方が有益ではないだろうか。既に確認したように、現に社会的に承認されている「専門職」は、何らかの条件にあっているから専門職であるというわけではなく、その職務の社会的重要性（地位）に照らして「専門職」と認められてきたからである。

## 4 守秘義務と情報公開

前節までは、技術専門職の専門職性に関して、こうした職業が企業組織と社会におけるインターフェイスとして機能しているということを検討してきた。ついで本節では、「守秘義務」と「情報公開」について検討する。これらの問題は、専門職にだけ関わりのあるものではなく、いわばビジネス倫理の一般問題でもあると言えるが、専門職にはとりわけ強い自律性として要求されている。

### (1) 守秘義務

守秘義務とは、正当な理由なく、また許可なく、職務上知りえた機密事項を他人や他の組織に漏洩してはならない義務のことを言う。この義務は、誰の秘密かという点で、「顧客に対する義務」と「組織に対する義務」とに大別される。顧客に対する義務は、顧客情報を正当な理由や本人の同意なく第三者に開示してはならないことを要求するものであるが、このような義務は、「個人情報の保護に関する法律（「個人情報保護法」）」（2003年）の施行によって、職場での業務一般に関する法的な義務になった。組織に対する義務の例として考えられるのは、業務上知りえた秘匿情報を、転職や退職後に他の組織に漏洩したり勝手に利用することを禁じる義務である。これは一般的には道徳的な義務であるが、その漏洩によって不利益が生じたり、そのような行為を禁じる契約を組織と従業員があらかじめ締結していたりする場合には、法的義務でもある。

秘匿情報の漏洩禁止を契約によって具体的に禁止していない場合は、その情報の秘匿性が問題になる。ディジョージによれば[*10]、特定の情報が秘匿されてよい場合として、[1] 情報の機密を保持するために会社がどれだけ機密保持に取り組むか、[2] その情報を開発するために会社がこれまでに使った金額、[3] 競争相手にとってその情報が価値を持つか、という三つの基準が考えられている。この基準から理解されるのは、競争相手にとっても価値がある知識や情報を、企業が多額の経費をかけて開発し、かつそれを企業内部で秘匿情報として扱っている場合、それらの知識や情報を守秘する道徳的な義務がある、ということである。このような発想の根底には、特定の知や情報から特定の個人や組織が得ることが許される利益は、社会的な利益という観点によって限定されるという考えがある。

「個人情報保護法」による一般的規定とは別に、専門職の倫理綱領では、クライアント（顧客）情報の取り扱いについては、守秘義務の規定が盛り込まれている。たとえば「医師の職業倫理指針」(2005年）では、「患者情報」(患者、家族の健康、家族関係に関する情報）を正当な理由なく第三者に漏らしてはならない旨が規定されている（「医師の職業倫理指針」第一章2-(6)）。また「弁護士職務基本規定」(2005年）でも、依頼者について職務上知り得た秘密を正当な理由なく他に漏らしたり、利用したりすることが禁じられている（「弁護士職務基本規定」第23条)。さらに弁護士の場合、このような「秘密の保持」は弁護士の業務内容に照らして、それが権利であり義務であると法的に規定される（「弁護士法」第23条)。

「技術士倫理要綱」では、「技術士は、つねにその業務にかかる正当な利益を擁護する立場を堅持し、業務上知り得た秘密を他に漏らしたり、または盗用しない。」という項目で、守秘義務について規定されている。また「技術士法」第45条では、「技術士又は技術士補は、正当の理由がなく、その業務に関して知り得た秘密を漏らし、又は盗用してはならない。技術士又は技術士補でなくなった後においても、同様とする。」と規定されている。この規定に違反した者は、1年以下の懲役又は50万円以下の罰金という比較的厳しい罰則がある。技術士に関して言えば、「守秘義務」が倫理綱領に明記されるような道徳的義務であり、同時に法的義務でもあるということになる。

### (2) 情報公開

守秘義務とは反対に、職務上公開を要求されるような情報もある。たとえば、リコール

10――― ディジョージ、前掲書、379-80ページ。

制度は、設計または制作の過程に原因を有する不具合がある場合、それによる事故を未然に防ぐために、製造者や輸入業者が当該製品を回収し無料で修理をする制度である。したがって、リコールが必要な事由が発生した場合、製造者や輸入業者は、その事実を報告したり公開したりする（法的または道徳的）責務を負うことになる。

一般の製品に比べて（オートバイを含む）自動車では、安全性に対するこのような対応が他より厳しくなっている。保安基準に適合しなくなるおそれがある場合にリコールの届け出をするのは、「道路運送車両法」（第63条）によって法的な義務とされている。しかし、リコール隠しなどが相次いで発覚したこともあり、2003年の改正では、国土交通大臣によるリコール命令の追加や罰則規定の強化が行われた。他方、法的な強制力を持たない自主的な対応としては、保安基準に関わらない場合でも安全性などの観点から無料で修理を行う「改善対策」と、商品の品質改善などの観点から製造者が必要と判断した場合に行う「サービス・キャンペーン」とがある。

一般的な工業製品の場合は、製造者による自主的回収の後、無料修理、無料交換、返金などの措置がとられることが多い。しかし、大手家電メーカーの石油ファンヒーターが死亡事故を多発した事例（2005年）のように、経済産業省によって「消費生活用製品安全法」第82条に基づく緊急命令がなされ、大規模な緊急リコールが命じられることもある。このメーカーは、危険情報と無償修理の告知を行うために、新聞などに繰り返し告知を行い、日本中のすべての世帯にダイレクトメールを送ることになった。

このような安全性に関わる情報は、企業にとっては時にネガティブな情報である。製造上の欠陥や事故情報などによって、その対応のために費用がかさむこともありうるし、そのために株価が急落することもありうるからである。しかし過去のさまざまな事例がわたしたちに示しているのは、一時しのぎの情報隠蔽や改竄が、最終的にはどれも露呈してきたという事実である。そのような情報は、そもそもエンドユーザーが実際に使用する製品にまつわる問題であるが故に、隠すにも限度がある。

さらに、製品の安全性に直接関わる問題以外にも、企業側が正しい情報を公開しないことで株主が大きな損害を被る場合もある。たとえば近年頻発する粉飾決済などがその典型例であるが、株価に影響を与えるような情報が適切に公開されないことによって損害が生じた場合、株主は企業に対して損害賠償を請求することになるだろう。そうした場合、最終的な支払額が、隠したり改竄したりすることによって得られた短期的な利益を遙かに上回る可能性もある。たとえば、国が実施した買い取り制度を濫用した「食肉偽装事件（2002

年)」では、雪印食品が会社解散に至った。こうした場合、組織や直接的な当事者の責任は当然問われてしかるべきだが、しかし他方で、そのような問題にすべての社員が関与したわけではない。こうした行為の代償は、あまりに大きいとは言えないか。

### (3) 機密情報の私的流用

守秘義務違反のように必ずしも情報を漏洩していなくても、組織における機密情報を私的に流用することは、道徳的には不適切であると考えられるし、時には違法行為になる。たとえば「インサイダー取引」は、そうした違法行為の一例である。インサイダー取引とは、組織の内部や外部の非公開情報を利用して、株の取引を行う行為のことである。

企業が、他社のまだ知らない情報を利用して製品開発を行ったり、そこから商業的な利益を得ることは一定の範囲で認められているが、非公開情報を利用して株取引を行うことは、「証券取引法」によって禁止されている。この場合の株取引とは、当該の会社にとってポジティブな情報によって利益が出る場合の売買も、ネガティブな情報による損失を回避するための売買も、両方含まれる。渡辺 (1989) によれば[*11]、インサイダー取引は以下のように分類できる。

[1] 伝統的インサイダーが発行会社の内部情報を利用して取引した場合
[2] 伝統的インサイダーがアウトサイダー情報を利用して自社株を取引した場合 (例えば、自社に関する外部の非公開情報)
[3] アウトサイダーが発行会社の内部情報を利用して取引した場合
[4] アウトサイダーがアウトサイダー情報に基づいて取引する場合 (外部者が、発行会社に関する非公開情報を無断使用)
[5] 上記四類型のインサイダーから情報を伝えられたもの (情報受領者) が、その情報に基づいてみずから行う売買

[1] と [2] における「伝統的インサイダー」というのは、「組織内部にいる者」という意味であるが、[3] と [4] を見ても分かるように、インサイダー取引を行うことが可能なのは、必ずしもいわゆる「(伝統的) インサイダー (=内部者)」だけではない。要するに、

11 ——— 渡部征二郎『インサイダー取引』、中央経済社、1989年、3ページ。

株価に影響を与えうるような非公開情報を利用して株の売買を行うことが、インサイダー取引なのである。そうすると、株式公開をしている組織などに何らかの関わりを持ち、かつ株取引を行う人であれば、誰でもインサイダー取引をする可能性を持つことになる。

技術者は、製品開発に直接関わるので、当然それに関する非公開情報について知る立場にある。ネット取引の一般化などによって、個人投資家が急速に増えつつある現在、秘匿情報に関わる立場にある者は、自分の行為がインサイダー取引に該当しないかどうかを、特に注意する必要がある。とりわけ、社内持ち株制度などで自社株を保有していたり、取引先の株を所有していたりするような場合は、そうである。仮にそれが勤務時間外に行われた株取引であったとしても、株式売買の判断が、会社やその取引先などの非公開情報に基づいているとすれば、その取引は違法である可能性がある。そしてそれは、単なる個人的行為としてだけではなく、組織の管理責任にまで発展しかねない。

ところで、インサイダー取引はなぜ法的に禁止されているのだろうか。その理由として一般的なのは、インサイダー取引が株式市場の「公正性」を損なうということである。インサイダー取引を行う者は非公開情報を元に株取引を行い、それ以外の一般株主は、それを知らずに株取引を行わなければならない。株の売買は、売り手と買い手が存在して成立する以上、このような情報量の不均衡は不公正だと考えられている。誰だって、自分の知らない（株価に影響を与えうる）重要情報を売り手だけが知っていると分かっているなら、その人から株を買おうとは思わないだろう。

ムア（Jennifer Moore）によれば[*12]、インサイダー取引規制の議論は四つ（「公正論」、「情報所有権論」、「有害論」、「信任関係論」）に大別される。「公正論」は、「情報そのもの」の不均衡あるいは「情報へのアクセス」における不公正を問題視し、「情報所有権論」は、インサイダー取引が情報を所有している企業から情報を盗むことなので不正だと考える。また「有害論」は、インサイダー取引が投資家あるいは株式市場に対して「有害」であることを根拠にしている。「信任関係論」は、ビジネスや社会的行為が維持されるために必要な「信任関係」がインサイダー取引によって毀損されることを根拠としている。たとえば、銀行にお金を安心して預けることができるのは、銀行員がわたしのお金を勝手に使わない

12——— J. Moore, "What is Really Unethical about Insider Trading?", in *Business Ethics: A Philosophical Reader*, ed. T. I. White, Prentice Hall, 1993, pp.404-23. この論文については、田中朋弘「医薬情報とビジネス」（『生命・情報・機械』高橋隆雄編、九州大学出版会所収）、2005年、173-94ページで詳しく検討した。

と信じることができるからである。わたしたちはすべての事柄を自分一人で済ませることは出来ないので、このようにさまざまな事柄を他人に任せている。こうした相互的関わり合いにとって根源的な「信任関係」を、インサイダー取引は破壊する（あるいは動揺させる）危険がある、ということなのである。

## 5 内部告発

### (1) 内部告発とは何か

近年、内部告発をきっかけにした事件が相次いでいる。福島第一原発などに関する東京電力の「トラブル隠し事件」は、検査業務を担当していた会社の元社員からの告発がもとで明らかになった。また、雪印食品の「食肉偽装事件」では、偽装が行われた倉庫会社の社長による告発が事の発端である。その後、運輸業界の闇カルテルを告発した社員が、会社を相手取って損害賠償を求める裁判を起こしたことで、内部告発者保護の問題も一般の関心を集めることになった。

「内部告発」とは、「組織の（元）構成員あるいは関係者が、立場上知りえた内部での重大な道徳的または法的な不正を、自発的に外部に対して開示して、状況を変えようとする行為」のことである[*13]。またこの行為は、個人的な恨みや自己利益を目的として行われるべきではないと考えられている。内部告発は、社会正義を守る英雄的行為と見なされる一方で、組織の内部（秘匿）情報を外部に漏洩することであり、忠誠義務に反する反道徳的行為であるという批判がなされることもある。そしてそれが、仮に会社全体や社会の正義のために行われたとしても、内部告発者が組織内部で報復人事などの厳しい取り扱いを受けることも十分にありうる。

このような事情を鑑みて、海外では日本に先駆けて法制化が進められた。たとえば、イギリスでは1998年に「公益開示法」が制定され、ニュージランドでも2000年に「開示保護法」が制定された。これらは、民間・公的部門いずれの通報者であるかを問わず、違法行為や、人の安全・健康などに関する通報を対象として保護している。またアメリカでは内

13——田中朋弘「内部告発とはどのような義務か」、『倫理学研究』第35号（関西倫理学会編）所収、2005年、44-55ページ。

部告発者保護に関して国全体を包括する法はないが、連邦法や州法で、主として特定の民間業種や公的部門の通報者保護に関する法律を制定している。内部告発者保護の規定は、エンロン事件やワールドコム事件などを受けて2002年に制定された「サーベンス・オクスリー法」にも盛り込まれている。

日本では、「国家公務員倫理法（1999年）」の政令として「国家公務員倫理規定」で、法や法に基づく命令（訓令および規則など）に違反する行為について、職員が適切な機関に通報したことによって不利益な扱いを受けないように配慮する義務が定められた。また、「核原料物質、核燃料物質及び原子炉の規制に関する法律（原子炉等規制法）」でも、1999年12月の改正（2000年7月施行）以降、関連する事業者や使用者が、この法律およびこの法律に基づく命令に違反する事実を主務大臣に申告した場合、それを理由に解雇や不利益な取り扱いをしてはならない旨（第66条の2）が規定されている。

さらに2004年には、「公益通報者保護法（内部告発者保護法）」が成立した。この法律の定めるところによれば、事業者や行政機関は公益通報者（内部告発者）に対して、その告発行為を根拠として解雇や不利益な取り扱いを行うことを禁じている。通報の対象となる事実とは、個人の生命又は身体の保護、消費者の利益の擁護、環境の保全、公正な競争の確保、その他の国民の生命、身体、財産、その他の利益の保護にかかわる法律（刑法、食品衛生法、証券取引法など）に規定されている犯罪行為の事実を指している。

### (2) 内部告発の正当化条件

仮に、内部告発が道徳的に推奨されたり、許容されたりする行為であると考えるとしても、それが社会的に妥当な行為として認められるためには一定の条件がある。つまり、「内部告発は単なる密告や暴露とは異なる」と言おうとすれば、それとの違いを示さなければならない。ここでも、ディジョージの議論を検討してみよう。彼は、「道徳的に許容される内部告発」が満たすべき、次のような条件を示している[*14]。

[1] 会社が、その製品や経営方針を通じて、従業員あるいは公衆――その製品のユーザー、罪のない第三者、あるいは一般大衆――に対して、深刻で相当な被害を及ぼすであろうこと。

---

14――― ディジョージ、前掲書、250ページ以下。

[2] 従業員が製品のユーザーや一般大衆に対する深刻な脅威を認定した場合には、彼らは、直属の上司にそれを報告し、自分の道徳的懸念を知らせるべきである。そのようにしない場合、内部告発の行為は、明確には正当化できない。

[3] 直属の上司が自分の懸念や訴えに対して何ら有効な手だてを講じなかった場合、従業員は、内部的な手続きや企業内部で可能な他の手段に手を尽くすべきである。これらの手段には通常、経営上層部やもし必要であれば——そして可能であれば——取締役会への報告も含まれるであろう。

ディジョージの見解に従えば、このような三つの条件（被害の深刻さ、上司への報告、他の内部手続きの模索）を満たした時にはじめて、内部告発は道徳的に許される行為となる。組織内部でのこうした段階的な問題解決手続きをディジョージは「内的内部告発」と称している。ディジョージの基本的な姿勢は、可能な限り組織内部での回避努力をした上で、内部告発は最後の手段として行うべきだということになる。ただ、厳密にこうした条件づけがなされるとすれば、日本でも頻発している内部告発のうち、正当化が難しいものもあるかもしれない。

たとえば、「公益通報者保護法（内部告発者保護法）」にも、ディジョージの [2] と [3] に類する条件（いわば「内的内部告発」）が導入されたが、これには批判がないわけではない。このシステムに従えば、基本的に、告発をしようとしている当の相手方に対して最初に報告をしなければならないということになる。しかし実際のところ、内部告発が起ころうとしている事例というのは、そのような回路が遮断されていることこそが問題になっている。そうした見方を取るならば、ディジョージのような条件は慎重にすぎ、告発しようとしている事実自体がそこで握りつぶされてしまう危険がある、ということになるだろう。

ディジョージはさらに二つの条件を追加して、次のような正当化条件を満たせば、内部告発が「道徳的に義務づけられる」と考える[*15]。道徳的に義務づけられる内部告発とは、一定の条件下でそれを行うことが強い義務になるような内部告発のことである。

[4] 内部告発者は、自分の状況認識が正しいものであること、また、その企業の製品あるいは業務が、一般大衆あるいは当該製品のユーザーに対して、深刻で高い確率の

15——ディジョージ、前掲書、254ページ以下を参照のこと。

危険を有することを、合理的で公平な第三者に確信させるだけの書面による証拠を持って（あるいは利用可能で）いなければならない。

[5] 内部告発者は、情報を外部に公表することで必要な変化がもたらされると信じるに足る、十分な根拠を持たねばならない。成功の可能性は、告発者が負うリスクとその人が晒される危険に見合うものでなければならない。

[4] と [5] から言えることは、状況認識の正しさや危険についての証拠、変化がもたらされると信じるに足る証拠などが揃わなければ、内部告発は道徳的に義務づけられない、ということである。他方、このような条件が仮に満たされるとすれば、わたしたちは、内部告発をしなければならないことになる。ただし、ディジョージの示した条件は、現実的には充足することが難しいようにも思われる。とりわけ二つ目の「変化がもたらされると信じるに足る根拠」は、単なる現状認識を越えて、行為の諸結果を正しく予測することが要求されている。それだけでも難しいと思われるが、それに加えてここでは、現状を変えるために必要な変化が起きると合理的に考えるための証拠がなければならない。また、リスクや危険をどのような仕方で見積もるかという問題も残されるだろう。

周知のように、内部告発は一般に、非常に高い代償を必要とする行為である。内部告発行為によって失うものがあまりに大きい場合、それでもなお、内部告発を行う義務があると考えるべきなのだろうか。そこでは、公共的な正義の維持と個人的な利益の喪失とのバランスが、大きく失われる可能性が大きい。「正しい行為は、結果のいかんに関わらず行われるべきである」という原則が正しいと一応認めるとしても、告発行為の結果として生じる不利益はどの程度まで受け入れられなければならないのか、そう簡単には決定できないだろう。

### (3) 内部告発とはどのような義務か

内部告発というのは、いわばギリギリの選択である。現代社会では転職が珍しくはなくなったとは言え、特定の組織と関係を結び、安定した環境の中で仕事を続けたいという欲求は組織に属する多くの人間にとって普通のことであるように思われるからである。内部告発が、そのような関係性を自ら断ち切ることは明らかであり、それが相当の覚悟を要求する行為であることは間違いない。

たとえば先述のディジョージの議論によれば、内部告発は一定の条件下で道徳的に許容

される行為と考えられ、さらに追加される条件下で道徳的な義務となるということであった。あるいは、デイビス（Michael Davis）の「共犯理論」[*16]では、不正を犯している者の共犯者にならないために内部告発が義務であると考えられている。このように内部告発を、いわば強い義務であると考える場合、いずれにしても告発者は何かを失う危険性に晒される[*17]。組織的に行われた行為の結果は一般に広範囲に影響を及ぼす可能性があるが、それを是正するために特定の個人の人生が天秤にかけられることになる。

問題は、その失うものの度合いが、特定の個人だけが背負うべきものとしては時に過大なことはないか、という点にある。このように考えてみると、内部告発が強い道徳的な義務として要求されていると見なされるか否かは、他人によって課せられる判断というよりはむしろ、告発が可能な立場にある人が自らそうすべきであると考えるか否かにかかっているのではないかと考えられる。そしてその際の判断は、その人が置かれている立場や役割責任、あるいは、その人の行為によって影響を被る可能な限りすべての人々の利害を抜きにしては考えることができないのではないか。それゆえ、内部告発者を保護するための社会的装置が必要であることはむろん言を待たないとしても、同時にこの行為を、誰がどのような義務として実行に移すべきかを考えることが常に必要となるだろう。

## 結び

以上のように本稿では、組織と社会のインターフェイスとしての技術者について検討を行ってきた。確かに、インサイダー取引や内部告発などの問題に関しては、技術者にのみ固有の問題であるとは言えない部分もある。しかし、それらの問題は、実際には技術者が専門職であるかどうかということと、重要な点で結びついている。そうした行為に関する規範的な要求度は、それが専門職であるか否かによって異なるからである。

そうすると、技術者に関して言えば（振り出しに戻るようだが結局は）、それが専門職

16——M. Davis, "Some Paradoxes of Whistleblowing," in *Ethics at Work*, ed. W. H. Shaw, Oxford University Press, 2003, p.93 ff.

17——前掲の内部告発に関する拙稿（田中、2005年）では、義務の強度に関して、四つの観点から考察している。また、前掲書（黒田ほか編、2004年、173-89ページ）の内部告発に関する奥田論文は参考になる。あるいは同じく奥田太郎の「内部告発—秘密と公開の倫理」（田中・柘植編『ビジネス倫理学—哲学的アプローチ』ナカニシヤ出版所収、2004年、174-201ページ）は、内部告発を秘密と公開という観点から論じている。

であるのかどうかが改めて問い直されるべきだ、ということになる。それは言い換えれば、技術者自身が自分たちの職業をどのようなものとして捉えるか、ということである。社会と組織の両方に関わりを持つものとして、単なる企業の一社員としてそうするのか、あるいは企業内部にいる専門職としてそうするのかが決定されなければならない。そして、技術者がどのようなインターフェイスとしての役割を担うべきなのかについては、技術者たち自身によって自覚的な確認作業が行われ、それに向けての意識的なアクションが行われなければならないはずである。内発性（自発性）の伴わない外的要求だけが過剰に高まるならば、技術者には責任だけが過大に要求され、結局それに応じきれないという危険が生じるだろう。

【事例1】[*18]
三菱自動車欠陥・リコール隠し事件（欠陥とリコール）

この事件は、三菱自動車が、自社製品の欠陥やクレーム情報などを組織的に隠蔽し、リコールを怠っていたというものである。「リコール」とは、設計あるいは制作過程が原因で生じた欠陥を、メーカーが回収を行い無料で修理する制度であり、これには国土交通省（当時は運輸省）への届け出義務がある。このような事態が明らかになった発端は、匿名の内部者（とおぼしき人）からの運輸省への告発電話であった。

その後、運輸省の立ち入り調査の結果出てきた資料から、三菱自動車は二重帳簿を作成して、1970年代から恒常的に欠陥やクレーム情報を隠蔽していたことが明らかになった。事件発覚後に運輸省に対して行った最終報告では62万台のリコール届け出がなされ、この年の中間期連結決算では過去最悪の最終赤字が発表された。

しかしこのような経験は、その後に生かされなかった。今度は、三菱自動車製の大型トレーラーから左の前輪が脱落し、歩道を歩行中の母子を直撃、母親が死亡するという事故が起きたのである。事故の直接の原因は、車輪と車軸をつなぐ部品である「ハブ」が破断したことによって、タイヤがホイールごと外れたことである。三菱自動車側は、事故車両

18——事例1～3の事実に関する記述は、朝日新聞の記事データ・ベース［聞蔵DNA for Libraries］を利用して、筆者が再構成したものである。

には整備不良箇所が多かったことや、破断したハブの摩耗量が大きかったことなどから、ハブのボルト締め付け不良などの整備不良が原因であると主張していた。

しかし、その後の社内調査結果として、三菱自動車は、設計上の欠陥による強度不足によってハブが破断した可能性を認めることになる。そしてこのことは、事故の数ヵ月後の段階で既に分かっていたことも明かになった。それにもかかわらず、事故後に行った大型車両の無料点検に際しては、ユーザー側の整備不良が原因で事故が起こる可能性を主張してきた。2年近くリコールを怠って密かに修理（いわゆるヤミ改修）をしていたことになる。

これら一連のトラブルや事件からここで考えるべき問題は、(1) 設計上の欠陥、(2) 法令遵守、の2点である。まず、(1)「設計上の欠陥」について考えてみよう。工学者の畑村洋太郎は、設計を、技術に直接関連する「狭義の設計」と設計を取り巻く社会・経済的な要因からなる「広義の設計」とに分け、それらの制約条件を挙げている。ハブやクラッチの構造的欠陥の問題は、「狭義の設計に対する制約条件」(加工法、コスト、時間、安全性、信頼性など、14の制約条件）の中でも最も基本的なものであり、ないがしろにされてはならないものであろう[*19]。

確かに、入念に設計が行われた場合でも、欠陥や不具合が完全にゼロになるということはふつう考えにくい。しかし、ここでのハブに関する構造上の欠陥は、実車実験や耐久試験を省略したことの中から生まれている。そして結果として、車検の点検項目に入らず、ふつうの使用では破損してはならないはずのハブという部品が、著しく耐久性を欠くという事態に至った。このように、普通であれば当然なされるべき技術的手続を抜きにした設計がなされたことについては、専門職集団としての技術者にとって、技術者の「プライド（誇り）」という観点から本気で再検討される必要があるのではないか[*20]。事は、一握りの技術者だけにとどまらず、技術者という職業全体への信頼の問題に波及するからである。

(2)「法令遵守」については、畑村の言う「広義の設計に対する制約条件」(ニーズ、製造物責任、環境保全、価格、社会情勢など、14の制約条件）に該当する[*21]。「法令遵守」とは、企業活動を行う際に要求される関連法令や諸規則・ガイドラインなどの遵守義務の

19――畑村洋太郎『設計の方法論』岩波書店、2000年、23ページを参照のこと。

20――技術者の「誇り」については、前掲書（黒田ほか編、2004年）を参照のこと。

21――畑村、前掲書、23ページ。

ことである。畑村の指摘するように、「設計」を「企画→設計→製作→販売→使用→後対応」[*22]という広い範囲をカバーするものと理解すれば、当然、「法令遵守」というような社会的要因も「設計」において欠かせない要素となる。つまり、「技術者はモノ作りを技術的観点からだけ考えればよい」というわけではないということである。その意味で一連の「リコール隠し」は、販売や使用に関わる単なるビジネス倫理上の問題としてだけではなく、「設計」という観点からも考えられなければならない。そして少なくとも当時、「リコール隠し」という法令義務違反が恒常的に行われていたということは、「販売、使用、後対応」というような「広義の設計に対する制約条件」の後半部分が、「設計」という概念の中に組み込まれていなかったことを意味している。

専門職としての技術者は、専門的な知識や技術に関して自律的であることが求められる。とは言え、同時に企業組織に所属するものとして、技術者が組織としての企業方針に抵抗することはかなり困難であることは想像に難くない。しかし、ニューヨークの「シティコープタワー」[*23]のように、工事終了後に判明した構造上の問題から、自主的に再工事を行った事例もないわけではない。コストや納期というような制約条件を超えて、安全性を優先するという態度は、専門的な知識という観点からすれば、まさに技術者によってこそ可能になるものである。

【事例2】
「東京電力トラブル隠し事件」(内部告発と検査データの改竄・偽装)

この事件は、東京電力が運転する原発のうち13基において、1980年代後半から1990年代前半にわたって、自主点検で発見された記録が改竄され、定期検査の試験データが偽装されたというものである。しかし「原子力安全・保安院(エネルギーおよび産業活動の安全規制、保安を管轄する経済通産省の一機関。以下、保安院と略記)」と東京電力が、当初、これらの行いによって、原発の安全性に直接大きな影響はないという立場をとったため、世論からは厳しい批判を受けた。そして、福島第一原発一号炉で行われた定期検

22――畑村、前掲書、32ページ。
23――齋藤・坂下編、前掲書、30-31ページ。

査データの偽装行為に関して、1年間の運転停止命令という、かつてない厳しい行政処分（原子炉等規制法違反）が出された。

この事件を次の三つの観点から検討してみよう。第一は「内部告発」の問題である。そもそもこのトラブル隠しは、2000年7月3日に、原子力発電の自主点検を請け負っていた「ゼネラル・エレクトリック・インターナショナル・インク社」の元社員が、通産省（当時）に対して、このトラブル隠しに関する内部告発を行ったことに端を発している。しかし、保安院から東京電力に対して、文書による内部調査依頼があったのは2000年12月になってからのことであった。そして実際に東京電力が社内調査委員会で調査をしたのは、その1年半後の2002年5月である。さらに、東京電力から「不実記載の疑いがある」との申告がなされ、保安院によってそれらが発表されたのは2002年8月であり、元社員の内部告発から実に2年が経過していた[*24]。

こうした内部告発の処理に関しては、いくつかの問題が指摘される。まず、通産省と東京電力は明らかに対応が遅いと言える。その原因の一つは、保安院が当初、この告発内容に関して、東京電力に口頭で内容照会を行い、まず自主的な調査に任せたという点にある。その後、上述のように文書による調査依頼がなされることになるが、その際保安院は本人の同意なしに、告発者の氏名などの詳細情報を東京電力側に渡してしまっていた。

この内部告発に先立つ2000年7月1日には、改正によって内部告発者保護規定が盛り込まれた「原子炉等規制法」が施行されている。この法律の第66条の2では、以下のことが規定されている。まず、原子力事業者等がこの法律またはこの法律に基づく命令の規定に違反する事実がある場合、従業者は、その事実を関係の大臣または原子力安全委員会に申告することができること。そして、その申告を理由に、従業者に対して解雇その他不利益な取扱いをしてはならないこと。

このケースの場合、内部告発者は、告発時には既にレイオフされており、告発を理由に新たに不利益を被ることはなかったと判断される（途中から名前を出しての調査に同意している）。しかし、事実確認の方法や重要な個人情報の保護という観点から言って、大いに手続上の問題を残したことは確かである。そしてこうした不手際によって、保安院のメンバーも処分を受けることになった。

第二の問題は、「記録の改竄および報告義務違反問題」である。これは、東京電力が、

24――原子力資料情報室『検証　東電原発トラブル隠し』岩波ブックレットNo.582、2002年、15ページ以下を参照。

1980年代後半から1990年代前半にわたり、原子力発電所の自主点検で発見した29件の記録を、改竄し国に報告しなかった疑い（「電気事業法」の報告義務違反など）があるという問題である。改竄されたデータは、レンチの紛失というようなケアレスミスから、炉心の核燃料を覆う隔壁（シュラウド）などのひび割れなどに至るまでさまざまであった。

原子力安全・保安院の調査と見解[*25]によれば、以下のような事例が問題視された。(1) 技術基準適合義務等を遵守していなかった可能性が6件ある——シュラウドのひび割れが電気事業法に基づく技術水準に適合しているかどうかを確認し評価や記録を行う必要があったが、それを怠った可能性、および関連法規に定められた書類保存義務を果たしていない可能性がある。(2) 通達等に基づく国への報告を怠ったり、事実に反する報告を行った可能性が5件ある——通達によって義務とされている報告を怠ったり、原子炉の機能低下などに関係する報告（日付等）が事実に反していた。(3) 事業者の自主保安の在り方として不適切なものが5件ある——設備の経年変化に関して、事業者自らは記録を保存せず、継続的な監視を行わず放置したり、不具合の確認や補修が行われたにもかかわらず、請負会社に記録の削除を依頼したり、日付を改竄したりした。しかしこれらの事実に関しては結局、確証がなく断定はできないという理由で、刑事告発や行政処分は行われなかった。なぜなら、改竄（あるいは隠蔽）によって問題のあった箇所は、数年後には「予防保全」という形で交換済みだったからである。

第三の問題は、国の立ち会い検査に際して、検査データを偽装したという問題である。これは、1992年に実施された福島第一原発一号機の定期検査で、東京電力と技術担当企業の日立が協議し、気密性試験に合格するよう原子炉格納容器内に圧縮空気を注入してデータを偽装したというものである。原子炉格納容器とは、原子炉圧力容器を収納する鋼鉄製の容器だが、圧力容器のトラブルに備えて厳密な機密性維持が要求される。さらに、東京電力からの指示で、日立が配管内への窒素の漏れを防ぐ閉止板を設置して、別の偽装も行われていた。この問題で、福島第一原発一号機は、「原子炉等規制法違反」による1年間の運転停止命令というかつてない厳しい行政処分を受けた。また、日立では、本社とグループ会社の幹部や社員らを、また東京電力では、検査にかかわった社員を処分した。

第二と第三の問題からは、研究や実験データ（この事件の場合は検査データ）の取り扱

25———「原子力発電所における自主点検作業記録の不正等の問題についての中間報告」（『原発事故隠しの本質』反原発運動全国連絡会編所収）、2002年、72-82ページ。

いをめぐる典型的な二つの問題を見て取ることができる。それは、(1) データに関する誠実さと、(2) 実験に関する誠実さである。(1) に反する場合、実験は正しい手続きで行われるが、得られたデータが満足いかないものであるときに、それを改竄したり、隠蔽したりすることになる。(2) に反する場合は、望ましいデータが出るように、実験環境にあらかじめ不適切に手を加えることになる。いずれにしても、出てきたデータは一見適切なものであるように見える。しかし、どちらの場合も、実際に提示されたデータが、信頼に足るものではないことは明らかである。

科学や技術が成り立つ基盤という観点からすると、検査データの改竄や偽装には、根本的な問題が含まれている。なぜなら、科学技術上の手続は、それらが適正に行われた（つまり誠実に行われた）ことを前提として、進められるからである。新しい発見や技術の展開に関するデータが、そのような意味においてそもそも信頼のおけないものであるとすれば、わたしたちは、特定のデータをもとに研究や開発を行ったりすることができなくなるだろう。たとえば、「あるグループのデータには、時々嘘が含まれる」ということを誰もが知っている（一般化している）と想定してみよう。そのようなデータから導出された結論を、一体誰が信用し、まして追試験しようと思うだろうか。

この事件には、内部告発および検査データの改竄・偽装という近年しばしば取り上げられる問題が、共に含まれている。適切な内部告発とはどのようなものかという議論はひとまず後に譲るとしても、公益性と安全性との関係がきわめて重要視される原子力発電事業において、こうした問題が頻発していることの意味については、普通の市民としても技術者としても、見過ごすことができないように思われる。

【事例3】
六本木ヒルズ自動回転ドア事故（安全性とリスク情報）

2004年3月に、東京都港区にある「六本木ヒルズ」で、6歳の男の子が自動回転ドアに挟まれて死亡した。こうしたタイプのドアは、近年、高層ビルの入り口に設けられることが増えている。スライド式のドアと比べると回転ドアは、建物の気密性を保ちやすく冷暖房効率が良いということや、吹き込んだ風の圧力で建物内部のドアが開けにくくなることが少ないこと、などがその理由だと言われている。

このドアには事故防止のための赤外線センサーが6ヵ所設置され、人がはさまれるのを防ぐ仕組みになっていた。しかしドアは、対象を感知した後も即座には止まらず、さらに25センチ程度は動く仕様になっていた。一つには、ドア自体の重さと速度のために急停止できないこと、もう一つには、急停止はドアの内部にいる人にとって危険であるという理由による。また、この回転ドアは他のタイプとは異なり、人がぶつかったりした場合にドア部分が動くようになっていなかった。

さらに、自動回転ドアの赤外線センサーには死角もあった。当初のメーカー側の説明では、地上15センチから80センチまでの範囲でセンサーが感知しない設定になっており、身長約117センチのこの少年はセンサーが感知するはずだった。しかし実際には、事故当時のセンサーの感知範囲設定は、地上120センチから天井までになっていたという。

自動回転ドアの素材には、主としてアルミ製とステンレス製がある。ステンレス製はアルミ製よりも重いが見た目はよく、最近の高層ビルにはステンレス製の回転ドアが好まれる傾向があった。六本木ヒルズのドアは、ステンレス製で2.7トンという、業界でも最も重い部類に入るものだった。さらにこのドアは、最大速度に設定されていたことが分かっている。このタイプのドアの標準回転速度は、1分間に2.8回転であったが、事故のあったドアは、人の出入りが多いことを理由に最大速度の3.2回転に設定されていた。

当時、回転ドアに法的な安全基準はなく、安全性の確保はメーカーやビル管理者に委ねられていた。この事故を受けて実施された調査では、全国の大型自動ドアで、270件もの事故（人身事故133件）が起きていることが分かった。2004年6月には、国土交通省と経済産業省のとりまとめで、「自動回転ドアの事故防止対策に関するガイドライン」が策定され、回転速度などの具体的項目に関する制限規定などが定められた。大阪府では、自動ドアやエレベーターなどの事故に関する報告を条例で義務づけることになり、また東京都では、都建築安全条例を改正し、特定施設における直径3メートル以上の回転ドアが、新設禁止になった。

以下で、この事故の特徴を検討してみよう。第一は、類似の事故に関する情報が十分に生かされなかった、ということがある。それは、危険情報の収集や分析、さらにはその伝達が、事故防止に繋がらなかったということを意味している。事件後の調査からも明らかなように、大型の自動回転ドアによる事故は既に全国で270件も起きていた。

しかしこの情報は、事件後になって明らかになったものであり、少なくともそれらは、事前には一般に共有されていなかった。つまり、管理する側も利用する側も、危険性につ

いての認知度が低かったわけである。事故の起きた六本木ヒルズ内では、死亡事故が起きるまでに、救急搬送10件を含む32件の回転ドア事故が起きていた。

このような事故情報をめぐる伝達の構造は、回転ドアにかぎらず、モノの安全性をめぐって、あらゆる場面で考えられる。問題は、ともすれば滞りがちな、そうした情報をどうすれば円滑に共有することができるか、ということである。それは、技術の問題であると同時に組織の問題であり、単純に技術の問題だけに還元できない性格を持つ。どのような情報を収集し、どのような事態をリスクと認識するか、あるいはそれらにかかるコストはどれだけか——これらはまさに、工学倫理とビジネス倫理がクロスする点となる。

第二の特徴は、設計における「安全性」の位相についての考え方に関わる。製造物の安全性を確保するための考え方として、「製造物それ自体の安全性」というレベルと「制御することで得られる安全性」というレベルがありうるだろう。この事件に即して言えば、前者のレベル（レベル1）は「回転ドアそのものの安全性」であり、後者のレベル（レベル2）は、回転速度の調整や赤外線センサーによる緊急停止機能などである。

レベル1は、この場合、そもそも「はさまれにくい構造になっていること」や、「万が一はさまれたとしても重大な事故にはならないような構造」のことを意味する。この観点からすれば、回転ドアの材質がアルミからステンレスに変更されドアの重量が大幅に増加したことについて、設計という観点からの吟味が必要になる。

レベル2（制御することで得られる安全性）は、いわゆる「フェイル・セイフ」、あるいは「フール・プルーフ」として確保されるような安全性を意味する。「フェイル・セイフ」とは、一部が壊れても、全体として安全性が保たれるようにするシステムのことであり、「フール・プルーフ」とは、それについてよく知らない人が操作したり、誤った操作がなされても危険が生じないようにしたりするシステムのことである。つまりこれらは一種の安全弁であるが、ここでは、回転ドアの速度や安全センサーの設定値などが、その吟味の対象になりうる。

「安全」とは何かについては、たとえば次のように定義されている。「そのリスクが完全に理解されており、同意された価値原理に照らして理性的な人間によって受け入れられると判断されれば、ある事物は安全である。」[*26]ここでいう「リスク」とは、広義には、「害や損失が生じる可能性」のことだと理解されるが、リスクは次のような要素によっても影

26——— シンチンガー＆マーチン『工学倫理入門』、丸善、2002年、159ページ。

響される。1.自発的リスクと非自発的リスク（それを知りつつ引き受けられたリスクとそうではないリスク）、2.短期的結果に関するリスクと長期的結果に関するリスク（損害の影響が一時的か長期的か）、3.予想される発生率（リスクの発生率）、4.復元可能性（発生した被害が回復可能か否か）、5.リスクのしきい値レベル（損害が発生するか否かの限界値）、6.遅延的リスクと即時的リスク（実際に損害の生じる時期）[*27]。

「リスク」という概念が、このように様々な観点から語られうる以上、「安全」もまたそれに応じてかなりの幅を持つ概念だということになる。ただ、いずれにしても、誰にとっての「安全性」なのかを明確化し、それを検証可能な形で確認することは、「設計」という作業において常に避けては通れない要素である。なるほど、「絶対的な安全は存在しない」というのは確かである。しかしだからこそ、専門的な知識を持つ技術者が、その段階で考えられるだけのことを本当に考え、その上で（技術的にも）合理的な選択が行われたのかについて常に自問し、必要があれば開示できるような備えがあることが、技術者の自律性として求められているのではないだろうか。

［たなかともひろ・熊本大学文学部助教授］

27 ——— C. B. Fleddermann, *Engineering Ethics* 2nd Edition, Prentice Hall, 2003, p.64を参照のこと。

# 技術のインターフェイス
## 人間―人工物―世界

直江清隆

技術は一つの精神的・社会的生の営みであり、意味的な世界を産出するはたらきの一つである。

このような命題から議論をはじめようとするとき、技術、とりわけ近代技術を生や人間性（ヒューマニティ）と対立的に捉える哲学的言説に慣れ親しんだ向きからは、いくつもの異論が出されるかもしれない。たとえば、技術はもっぱら何かのための手段に関わるのだという主張や、近代技術は人間そのものを手段化、世界の総体を支配の対象につくりかえようとするシステムなのだとの主張、等々がそれであろう[*1]。いま、その一々に関説することは避けておこう。インターフェイスという点からみるならば、技術の「本質主義」と呼ばれる見解のとくに次の二点が取り上げられよう。①近代技術は客観化的、自動的な特性を持ち、伝統技術におけるローカルな知（経験的技倆）に置き換わる[*2]、②近代技術は自律的、普遍的であって、社会とは独立した発展の論理をもつ[*3]。前者を人間との関係での、後者を社会との関係での技術の独立性とかりに呼んでおきたい。

他方、近年のテクノロジー・スタディズや、その成果に多かれ少なかれ依拠しつつ「経験論的転回」を遂げた現在の技術哲学が、技術をよりきめの細かい構造から捉えるようになってきたことも、よく知られていよう。便宜上、技術史家のファーガソンのCAD（コンピュータ援用設計）に関する発言を援用すれば、「計算にはつねに人間の判断が組み込まれている」のであり、「コンピュータ利用による確実性というのは幻想であり、…かなり

1――一例として、ヤスパースの次の一節を参照。「機械化のもたらすのが、機械的な相互結合や計算可能性、確実性の絶対的優位であるのは明らかである。…人間そのものが目的に適合するよう加工されるべき原料の一つとなる。かつては全体の内実であり、意義であったもの、すなわち人間が手段となり、人間性の隠蔽が許容されるばかりか促進される。」『歴史の起源と目標』重田英世訳、理想社（『ヤスパース選集』9）、1964年。

2――例えば、J・エリュール『技術社会』上・下　島尾永康・竹岡敬温訳、すぐ書房、1975年。

3――こうした見方は、しばしば「ウィッグ史観」の一種として批判される。

複雑なものの設計を完成させるためには、延々と絶えることのない計算、判断、そして、設計しているシステムに経験をもつ技術者のみがなしうる妥協が必要となる」のだ[*4]。容易に察しがつくように、ここでは従来の本質主義では排除されていたアスペクトに光が当てられる。つまり、前段落と対応させて言うならば、①′近代技術がたんに「合理的」なはたらきなのではなく、ローカルな知を内在させていることがそれである。同様に、これらの研究に依れば、②′近代技術が独立変数ではなく、むしろ実際には社会に開かれ、様々な社会的・倫理的判断がそこに織り込まれているということが主張される。このような見方を、とりあえず「技術の内なる文化」と「文化の内なる技術」に着目する点から、「文化主義」の名で括っておくこともできよう。

以下では、この後者の立場に軸足を置きながら、技術が人間行為や社会的・倫理的意思決定を媒介するはたらきを検討する。しかし、本質主義と袂を分かつとはいえ、①の技倆や文化の次元と②の判断や意思決定の次元の間にはかなりの距離があるように思われる。実際、②′の議論から出発して、技術の公共的な意思決定のもっぱら形式的あり方に関する“政治”学的議論を積み重ねる方途もあるかに見える。だがその場合であっても、より実質的な場面に足を踏み入れようとするならば、より基底的な「文化」のあり方にまったく触れないわけにはいくまい。ともあれ、ここではこの点を意識しつつ、鳥瞰的ではなくむしろボトムアップな仕方で、世界との身体的な関わり方から、文化や社会的意思決定の問題への道筋を素描していくことにしたい。

## 1 人工物と身体のインターフェイス

### (1) 身体と道具使用

人間は一定の「機能」を実現させるべく道具や機械を製作し、また使用する。技術について語るとき、とかくこうした場面から話を切り出しがちである。技術はプランをもって遂行される目的的行為の一つないしその典型とされるわけである。だが、ここではもっと手前の発生的な次元から、議論を起こしていくことにしよう。

4——— E・S・ファーガソン『技術屋の心眼』藤原良樹・砂田久吉訳、平凡社、1995年。

手がかりとして、技術哲学の発端とも言うべきE・カップが挙げた例を見てみよう。彼がまず取り挙げるのは石斧やお椀である。つまり、ハンマーが手の打つという機能の、お椀が掬うという機能の延長であるように、道具は人間の身体の機能や形状を「投影」した人工物である（意図的な模倣ではなく、無意識的なものとして）と彼は指摘する。「手は、前腕とともに、手に似せて名付けられた手道具の母である」[*5]。こうして、道具や機械が身体的分節を移し入れた物であるという見方が生まれるが、今日、ハードディスクが“記憶”装置であるとたんなる比喩以上の意味で言われるのを見れば、この見方の広がりが理解されよう。ここで気に留めておきたいことは、こうしたたんなる対応関係ではなく、道具や機械の源基が有機的身体にあり、そして道具や機械がその表現であるということである。技術はわれわれの身体を外部化しつつ、有機体的に制限されたわれわれの活動空間を拡大し、世界との関わり方を新たにさせていくのであって、このかぎりで「原始人の手は文化的人間の手とは大きく異なっている」のである。

この身体と道具の関わりをめぐっては、二つのやや違った層が見いだされる。話を簡略にするため、道具の“使用”の場面に絞って、この両者を対比させてみよう。

一方で、道具の使用は前意図的で、文字どおり有機体的＝身体的な活動であるかに思われる。E・リードによって挙げられた、道具使用に関するスミッツマンの研究を参照してみよう。彼女は、柄と物を掬う部分との関係を、ふつうのスプーンとは変えた何種類ものスプーンをつくり、ある道具の選択された特定のアフォーダンスについての子どもの理解をたしかめようとした。結果、生後二十ヶ月の大多数の子どもはすでにスプーンの柄の位置よりも物を掬う部分の向きに注意し、スプーンをスプーンとして使うことのできる新たな、かなり奇妙な握りかたを自ずとすることができた。このことは、「スプーンを使う」とはいかなることかを子どもがきちんと理解していたことを示しているが、それはたんなる試行錯誤の結果なのでも、他人から学んだからでもない[*6]。（別の研究に依れば、そう

---

5——— Ernst Kapp, *Grundlinie einer Philosophie der Technik*, Braunschweig: Druck und Verlag von George Westermann, 1877, Stern-Verlag, 1978. この見方の第二テーゼは、視覚器官が光学器械に投影されると、今度は逆に、人工物である器械（例えばレンズ）をもとにして人間の身体器官（眼）が理解されるというように、道具や機械の成立で、翻って有機的身体に関する把握の機械化がもたらされるとする点である。近年、ロボティックスを手がかりに神経ネットワークの機能を把握しようとするアプローチがなされるのを見ると、このテーゼの根強さを感じさせられよう。

6——— E・リード『アフォーダンスの心理学』、細田直哉訳、新陽社、2000年。

した場合、三歳児ぐらいの子どもは、五歳児とは違って、なぜそうしたかを答えられないということである[*7]。）むしろそれは、スプーンそのものの形状と配列秩序のアフォーダンス的特性を子どもが探索行動により発見し、それらを自らの周りに組織化して、身体の延長とさせているように見受けられる。それは知性やルーティンの形成に先立っている。

他方、道具の使用は習慣の獲得であり、身体図式の「組み替え」ないし「更新」と考えられる。ここでメルロ＝ポンティの議論が思い起こされるかもしれない。例えば盲人が杖を自在に使いこなすとき、杖は身体に同化して、それ自体としては知覚されなくなる。あるいはタイプライターを習得する人は、キーボードの空間を自らの身体空間に統合し、その新たな空間の中で自分の前にあるテキストを目で追いながらタイプしていく。かくして、道具の使い方に習熟していくことで身体に新しい意味づけが浸透し、身体はそのあり方を変えて、道具の中に自らを据え付けるようになる。こうした事態を彼が「身体の膨張」と呼んだことはいまさら繰り返すまでもあるまい[*8]。

容易に看取しうるように、いずれの層もプランをもって遂行される行為に比べより根底的な位置を占めている。だが、この二つの層は、道具の使用による「有機体的な制限からの解放」（マルクス）、あるいはより一般的に「高次精神機能の発生」（ヴィゴツキイ）をいずこの地点に見定めるかに関しては、違った役割をはたしている。すなわち、一般に実践的知能だけをみた場合、三歳ぐらいの子どもが例えばスプーンを使うような場合の道具使用は類人猿における道具の使用と大差があるわけではない。これに対し、後者の層は、何ものかをプランとして定立することを可能ならしめる地平を成り立たせているのである。両者の仲だちをはかるべくヴィゴツキイの古典的な心理学研究を援用するならば、この違いは象徴的な記号の利用が手の操作に加わるか否かにある。彼は、「子どもがあらかじめ自分自身の行動を制御し、そしてことばの助けによって状況を制御しはじめるその瞬間から、行動の根本的に新しい組織化が起こり、同様に環境への新たな関係も生じる。これは、人間に固有の行動形態の誕生である」[*9]とするが、そのポイントは道具と記号がとも

---

7――― 鈴木宏昭編『知性の創発と起源』、オーム社、2006年。

8――― Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris: Gallimard, 1945（『知覚の現象学』第一巻　竹内芳郎他訳、みすず書房、1967年）。

9――― L・S・ヴィゴツキイ『記号としての文化』柳町祐子他訳、水声社、2006年。高次精神機能に関する同様の記述は、カップを援用した次の箇所にも見られる。『文化的―歴史的精神発達の理論』柴田義松監訳、学文社、2005年。これらの層については、拙稿「状況に〈しかるべく〉応じた行為」『哲学をつくる』、知泉書館、2004年を参照。

に「媒介的活動」である点にある。道具的操作で肝要な位置を占める「注意」のはたらきを例にとるならば、子どもは、記号的指示の機能を用いつつ、自らの注意を自発的に移動させて自己の知覚を再構成し、その場の要素の重要性を変化させ、背景から新たな形態を分離したりする能力を獲得していく、というのである。ここでは道具と言語の区別や協同などには立ち入らず、道具の使用媒介的活動として登場することにより世界との関わり方が根本的に変化し、低次の活動を基底としつつ直接的行動が「媒介された行為」へと移行することだけを指摘しておきたい。前段で身体の膨張のことに触れておいたが、やや先廻りして言うならば、ここでは身体はこのように理解された意味での世界の“媒体”として、そもそも道具や環境といった“外”なるもの（とふつう言われるもの）と相互浸透的で、それらと不即不離のあり方をしたものと捉えられる。

### (2) 近代技術と身体

ここでいったん場面を変えて、近代的な機械装置における身体的、人間的要因について検討することにしよう。

近代技術が一般に自律的で、人間の身体を支配するものと捉えられていることはすでに見てきた。あまりに定番とはいえ、モダンタイムスにでてくるベルトコンベアーをここで思い出す人もいよう。だが、すでにタイプライターにしてもあるいはもっと単純な轆轤や筆にしても、それぞれに見あった身体の動きが必要であり、身体が道具に組み込まれ、ハビトゥスが形成される必要がある。このかぎりであらゆる技術は「人間の技術化」を要求する。他方、すでに見てきたように裏返して言えば、技術は人間の活動に秩序を与え、身体化された技法として人間に奉仕する。技術は身体性を完全に支配することはなく、つねになんらかの恣意性とローカルな知が介在する。こちらの方は「技術の人間化」と呼びうるかもしれない。こう考えてくると技術の側の一方的な自律も、人間の側の一方的な自律もなく、技術は「純粋な奉仕と支配の間を動く」ような「協同作用（Synergie, Zusammenwirken）であることになる[*10]。

ここで近代的装置の代表として航空機のコックピットを例にとってみよう。興味深いのはノーマンが挙げた例である。ふつう最新式のテクノロジーがあれば、昔ながらの機械式のテクノロジーに必要だった大規模制御装置の必要性はなくなったように思われる。たし

---

10 ——— Bernhard Waldenfels, Spielräume der Technik, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990.

かに通常の状態では、飛行機は一人の人間で操作することが可能だが、トラブルが発生したときには、負荷を分担してもらい、正しい判断をするために、周囲に他者がいることが大切である。例えば、機長が副操縦士の脇の着陸レバーを下げるという動作は、副操縦士にそれと意識することなく気づかれ、操作を行ったことを相手に知られるという、パイロット間の自然なコミュニケーションを形成する役目をはたすとされる。この「状況への気づき」には、大きな制御装置が役立つというわけである。

この事例は、通常は隠されていたヒューマンな側面が、エラーの発生という状況で表面に現れることを示している。一般に、機械システムへの人間の関与はヒューマンエラーの原因であり、それは少ないほどよいと言われるが、ここでは逆に、絶えず生じる問題やエラーを微妙に補正する存在として人間が欠かせないことが示されている。ヒューマンエラーの問題は、使い手のふるまいを考慮に入れず、自然で滑らかなインタラクションを妨げる設計に第一の問題がある。さらに、機械操作はここではメッセージの媒体をなしており、機械の媒介や訓練、チームワークをつうじた間主体的なコミュニケーションと行動の同期こそが、システム全体の円滑な運用を可能にしているのである[*11]。

また、離着陸の時を見ると、操縦士と副操縦士がパネルの計器と対話し、その数字を告げてコミュニケーションをとったりしたりする。ハッチンスが言うように、ここでは「人間と機械との相互作用によるシステムの創設」が問題なのである[*12]。このような人間と人工物との関係を、ハッチンスやノーマンは「分散された認知」と呼び、人間主体や身体だけでなく人工物や環境的制約もが認知の一端を担うことを主張する。人工物は人間と世界の間にあって、世界との関わり方を組織化し、再編成するのである。逆に人工物の側から捉えるならば、こうした認知のあり方は人工物の機能が人間とのインターフェイスにまで広がっていることを意味する。こうしてみると、“よい”人工物とは、たんなる効率性だけではなく、優れたインターフェイスを設計のうちに備えた人工物である。(ふつう、機械の設計においては、あまりに不確定要素が多く、解が定まらないため、人間のふるまいを生の形で扱うことはされず、たいていはなんらかのタスクの形に変換されるのであるが)。そして、翻って考えてみるならば、このような人工物を間にしての世界との双方向的な関係こそ、先に媒介的活動と呼ばれたものに他ならないのである。

---

11 ——— D・ノーマン『人を賢くする道具』佐伯胖監訳、新曜社、1998年、89ページ以下。

12 ——— *Edward Hutchins, How a Cockpit remember Its Speed?, Cognitive Science 19, Ablex, 1995.*

### (3) 技術の中の身体

若干の補足をしながら以上の関係を整理しなおしてみることにしよう。

(2) で検討した例では、身体が道具や装置の使い方に習熟し、それらに棲み入ることが、もっぱら身体の側での変容であるかのような捉え方をしてきた。だが、媒介的活動がそのつどの状況からの「距離」化の可能性をつくり出すとするならば、技術的媒介のなかで円滑性や柔軟性とともに、世界に向かう態度や世界との関わり方もが構成されることも強調されなければならない[*13]。例えば、万年筆でものを書く際、人々は文章を作りながら何度も文を考えなおす。タイプライターによって文章作成の速度ははるかに向上し、話し言葉に近い文体を促す。そしてワープロによってテクストをつくる能力は飛躍的に増大し、意のままに文を移動させたり註を付けたりできるようになる。技術的媒介により特定の書き方やテクスト編成が促されるのである[*14]。

こうした人間—人工物—世界の媒介関係は実はかなり多様である。それは身体と道具の癒合にかぎられない。さしあたり技術の現象学者アイディにしたがって次の四つを挙げておこう[*15]。

①身体的関係。杖を使い、めがねで見るときのように、人工物が身体に内在化されるような関係。この場合、人工物「を」触ったり見たりするのではなく、人工物を「通して」それらを行うのであり、一定の技巧を習得することで人工物は半透明化する。

②解釈学的関係。温度計や計器を読むということがその例になるように、人工物が関係から一歩身を引くことなく、人工物「によって」世界の表象を解釈するような関係。

③他者関係。計器やコンピュータなどを擬似的な他者と見なし、コミュニケーションをとるような場合。

④背景関係。自動調節の空調設備のように、人工物がわれわれの背後で経験のコンテクストをつくるが、意識的には経験されないような場合。

---

13——— この点については、カッシーラーの「道具においても、真のより深い成果は「形式」の獲得、つまり活動の拡大がその質的な意味を同時に変化させ、それによって新たな世界視座の可能性を切り開くという事実にある。もし内的な形態変化や観念的な意味変化が同時に準備され、たえず行われるのでなければ、云々」という見解も参照。「技術と形式」『シンボル・技術・言語』篠木芳夫・高野敏行訳、法政大学出版局、1999年。

14——— Don Ihde, *Technology and the Lifeworld*, Bloomington: Indiana UP., 1990, p.140ff.

15——— Ihde, *ibid.*, chap.5.

航空機のコックピットのような複雑なシステムを例にとれば、装置の身体化のみではなく、移動体の上での知覚の変貌や計器の読み、計器やコンピュータ（および同僚）との対話的なインタラクション、あるいは通常は背景にあって意識されない様々な機体装置との関係などで、これらの関係は様々な場面で多様なかたちとして表れ、それぞれに何らかの認知を担っている。言うなれば、技術的媒介はシステムに遍在し、“身体”は中心からの周縁へと広がっているのである。

われわれは道具や機械と人間のインターフェイスというと、道具ないし機械という〈項〉と人間という〈項〉との〈界面〉として理解されがちである。だが、道具ないし機械という独立の項があるわけではない。人間の活動から独立し、価値中立的な道具とは、状況から切り出され、脱身体化されたかぎりで抽象物を指すものに他ならない。同様にまた、道具を離れた裸の身体や、純粋な裸の世界関係があるわけでもない。アイディの最近著の題名にあるように、われわれは「技術の中の身体」[*16]なのである。そして、これらのことはそのつどの知覚や解釈が技術に媒介されるという以上の意味をもつ。道具的媒介をはじめとする媒介活動が人間固有の行動形態を成立せしめ、かつ技術的媒介の中で世界とともに主体が構成されるとするならば、われわれは比喩的な意味で人間－人工物、身体的自然－人工物（文化）という対立項のハイブリッドであることになるからである[*17]。

ハイブリッドという言い方で、脳科学や神経工学の発達により登場してきている様々なサイボーグ技術のことが頭をよぎるかもしれない。もちろんそれが本来の狭義でのハイブリッドであるが、しかしここで見いだされる根はより深い。道具を媒介とした世界との関係そのものがすでにハイブリッドの原型なのであって、現在生まれつつある新たなかたちはその変容なのである。ここで人工物や環境をも認知の担い手と見なす「分散的な認知」について真剣な検討がなされるべきであろう。本稿ではその点はひとまず棚上げし、次節では、社会とのインターフェイスへの移行をはかるべく、身体的関係よりも高次の文化との関わりを考察し、いまいちどより実践的な場面からこの点に立ち返る予定である。

16——— Ihde, *Body in Technology*, Minneapolice/London: Minnesota UP., 1992.

17——— D・J・ハラウェイ『猿と女とサイボーグ』高橋さきの訳、青土社、2000年参照。

## 2 人工物と文化のインターフェイス

### (1) 人工物の志向性

前節ではおもに認知に定位した議論を行ったが、本節では文化的実践に視野を広げる。そのためには、まずいくつかの個別的な議論に立ち入っておく必要がある。

その第一は、人工物が媒介の中で考えられるとして、人工物がもつ機能そのものはこの媒介関係とは別個にあり得るのではないのかという問いに関わるものである。

当座の議論のため、人工物が機能をもつということを、「機能そのもの」と「含意」、つまりもっぱら狭義の物質的機能性を指す場合とやや広義の文化的効用を指す場合とに区別してみることにしよう。とはいえ、人工物の機能についてキチンと論じるのは、実はかなり厄介なことである。というのは、そもそも「機能そのもの」をいかに把握するかということからして相当な問題であるという事情があるからである。ここでは発生的議論を離れ、この点に必要最小限な範囲で立ち入っておきたい。

われわれは人工物（例えば椅子）が一定の機能（座る）をもつという言い方をする。しかし、この言い方にすでに人工物特有の「二面性（dual nature）」[*18]が表されている。すなわち、人工物が技術的対象物と呼ばれるのはこの機能ゆえなのであり、そしてこの機能をもつゆえになんらかの行為と不可分の関係に立つのであるが、こうした機能を離れてみれば一個の物理的対象（例えば木）にすぎない。とはいえ椅子が椅子としての機能を果たし、医薬品がその機能を遂行するのはこの物理的性質を有するからであり、この点が技術的人工物と例えば貨幣のようにたんに象徴的な機能を有する人工物との違いをなす。

ここで近年の「二面性理論」から一つだけ議論を援用しておこう。それはクロエが「ねじ回しの哲学」という一見奇妙な題の論文で行っている[*19]、ねじ回しとして機能することに関する議論である。すなわち、何ものかがねじ回しであることの十分条件は、一定の物理的特徴を備えていることであり、こうした特徴がそのものをねじ回しとして機能させるのだという（サールの）議論に対し、言い換えれば何ものかが設計者や使用者によってねじ回しと見なされ、使われることがねじ回しであることの十分条件であるという議論に

18——— Peter Kroes, Screwdriver Philosophy; Searle's Analysis of Technical Function, *Techné* 6:3, University Libraries, 2003.
19——— Kroes, *ibid.*

対し、彼は、それではたまたまねじ回しとして使われるコインもねじ回しであることになるのではないかと反論する。もしそうではないとすれば、「たまたま」ねじ回しであるのと「もともと」そうなのとの相違がどこかに見いだされなければならない。それは物理的特徴ではなく、そもそもねじ回しとして設計されているかどうか、つまり設計者や設計者たちの集団がもつ志向性 (intentionality) に基づくものなのだと彼は結論づける。よいねじ回しとできの悪いねじ回しというように、「機能」がある種の規範性をもつということは、ねじ回しであることにとってこのように基づけられた志向性が重要で、かつ必要であるという、以上の主張に対する補強となる。

もちろん機能の物質性に関する議論がこれで片付いたことにはなるまい。しかし、技術的人工物の場合でも機能は物理的特徴に帰着されえず、貨幣などと同じく、設計者や使用者の志向性が本質的な役割をはたしていること、このことはさしあたり確保することができるであろう。

こうして機能が志向性を必要としていることを踏まえた上で「機能そのもの」と「含意」に関するもとの問いに戻ることにしよう。

この点に関するアプローチとしておそらく最も有力なものは、これらの機能を意味的な物と捉え、技術の明示的 (denotative) 意味と暗示的 (connotative) 意味とを区別するボードリヤールの記号論的試みであろう[*20]。すなわち、椅子は「座るという可能性」を、自動車は輸送や移動を第一次的な機能として明示し、同時に「伝統」や「社会的地位」などを二次的機能として暗示する。前者は人工物が本来もつ機能のことであり、「何のために」「いかに」用いるかを指示するが、後者は人工物にとっては外的で、社会的連関の中で人工物が二次的に果たす機能である。

この試みは人工物の物理的機制と人間と人工物のインターフェイスというレベルでの区別ではなく、機能が一般にそうであるように、意味的なレベルでの区別に議論を首尾よく転換させるものに見える。しかし、直ちに見て取れるとおり、この区別はいまだ機能主義的である。

第一に、暗示的意味はライフスタイルを指示するだけでなく、一次的機能が遂行されるのがいかなる状況で、どのような仕方によって、どんな考え方によってであるかについても指示している。例えば、丸テーブルと角テーブルは食事をともにする際の異なるスタイ

20———J・ボードリヤール『物の体系』宇波彰訳、法政大学出版局、1980年。

ルと結びついていて、角テーブルは座の上下があり、ヒエラルヒーと結びつきがちだが、丸テーブルでは全員が同じ身分で平等に卓を囲むという違いがある。ボードリヤールの議論は、テーブルがそうした人々の関係をいかに指示しているかについては語るが、テーブルが人々の関係をいかに命じ、いかに形成するかには注意をふり向けていない。丸テーブルが「平等主義的」な人間関係を形成するとき、食べるという実践においてテーブルがはたす一次的機能の遂行の仕方に関心がもたれるのであって、それに付随する二次的機能に関心が向けられるのではない。「事物が何を〈する〉かは、たんに〈指示〉や〈機能〉すること以上のことを含んでいる」のである[*21]。

第二に、人工物によるこうした媒介作用から切り離されて明示的意味と暗示的意味が把捉される場合、とくに十分に技術が確立しこの区別がかなり明らかであるかに見える場合、[*22]人工物の第一次的機能の歴史的生成が技術の内的な論理によるものであるかのような理解がなされる余地が生じてしまう。設計者は丸テーブルをデザインするとき、平等に卓を囲みうるようなものとしてテーブルをデザインするのであって、テーブルの抽象的「機能」から見てこうした人間関係がいかに付随的に見えようと、そのかぎりでこうした人間関係はテーブルの「一次的」機能に属する。同じように、自動車の輸送・移動機能は人口密度の低い郊外の都市デザインが自動車の機能に組み込まれ、一つのコードとして固定化してきたものであって、歴史的存在として自動車を見たとき、明示的−暗示的の区別は絶対化されえない。

こうして考えてみると、明示的−暗示的という区別は、人工物の意味の区分として必ずしも適切なものとは言えない。むしろ、ここから見えてくるのは、人工物を媒介項として形成される人々の関係、つまり設計者と使用者はもとより、人工物を使いながら生を営む人々の関係の地平である。一次的機能と二次的機能の区別はこの地平に照らしてそのつど検討されなおさなければならないであろう。

### (2) 技術の副次的結果

さて、文化との関わりで第二に考察しなければならないのは、技術がもたらす副次的結果の問題である。技術による人間−人工物−世界という媒介が一律性や一義性をもった過

---

21——— Peter-Paul Verbeek, *What Things Do*, translated by Robert P. Crease, Pennsylvania: Pennsylvania State UP., 2005.

22——— A・フィーンバーグ『技術への問い』直江清隆訳、岩波書店、2004年。

程ではなく、技術がしばしば当初の設計・製作の際の意図にはなかった効果をもたらしてしまうものだからである。技術的媒介にとっては人工物が設計者の意図を「越える」という事態が本質的なのである。

ここでふたたび援用したいのがアイディの議論である。彼は技術的人工物と芸術作品の類似性に着目して、技術が構造的にも歴史的にも設計された機能には還元できないことを、文学における「意図の誤謬」に準えて「設計者の誤謬」と呼んでいる。「文学作品の意味が作者の意図によってあとづけられたり、限定されたりできないとすれば、それと同様に、技術の使用や機能、影響は設計意図に還元しえないし、また現にしばしば還元されないのである」[*23]。(あとで触れるように、設計者の意図という際、直接体験される欲求やニーズではなく、人工物において実現されるべき「要求」や「機能」が指されることも多いが、ここもそう理解することもできよう。) 実際、「意図の誤謬」は作者と作品の間でのずれに多くを依るものであるし、この点では設計・製作者と人工物との関係と並行的であるかに見える。

ところで、副次的結果は何のことなのだろうか。一言触れておかざるをえまい。まず思い浮かぶのは、いわゆる副作用であろう。われわれはだれでも、アスピリンが頭痛を和らげると同時に胃の粘膜を刺激する副作用があることや、新薬の場合に予想外の副作用が生じうることをすぐに挙げることができる。こうした副作用は物理的、生理学的なものと言うことができる。

だが、副次的結果はこれにとどまらない。物理的な性質ではなく、人工物と人間のインターフェイスに関わるものがある。ごく他愛のない事例ではあるが、その一つは、テナーが「復讐効果」と呼んだ現象である。タイプライターで使われていたキーボードがコンピュータのより早く打てる軽いキーに置き換わることにより、オペレータの間に「反復運動過多症」が広がってしまったという例や、ロータールのタバコのおかげで喫煙本数がかえって増え、肺ガンのリスクが増してしまった例がこれである[*24]。

また、別の例として、アーノルドが「ヤヌスの顔効果」と呼んだ現象がある。卑近な例として携帯電話を彼は挙げるが、携帯電話が導入されたことにより、一方でビジネスマンたちは特定の場所で電話を待ち受けする必要がなくなり、地理的に離れた場所で能力を発

---

23 ——— Ihde, 2002, p.106.

24 ——— Edward Tenner, *Why Things Bite Back? Technology and the Revenge of Unintended Consequences*, New York: Vintage Books, 1996.

揮し、効率を上げることができるようになる。他方、彼らにとって仕事と余暇の区別がなくなり、さらに地理的に近い人とのコミュニケーションが比較的疎遠になる。こうして一つの現象が多様な顔をもち、AがBを代償にするというよりも、AとマイナスAとが同時に起きてしまう[*25]。

副次的結果に対しては、認識の限界や複雑性という点からはリスク論的議論が、悪い副次的結果を伴うことが予想される行為を行うことの善悪に関しては二重結果論をはじめとする倫理学的議論がなされうる。ここでは人工物が設計者の意図を「越える」ということの文化的な意義について考察する。この「越える」ことには少なくとも三つの類型の予測不可能性が結びついているように思われる。

第一は、様々なレベルでの予期せざる結果や副作用である。繰り返すまでもなく、人工物を製作し、使用することにより、物理的・意味的に様々な結果が生じてくるが、その中で何を深刻なアノマリーと見るか、何が作用で何が副作用かという価値評価がその技術を取り巻く現在の地平の中でなされるし、あるいは、その人工物をどう解釈するかという次元で当初の予想を超える場合も出てきうる。

第二は、何が本来の機能で何がそうでないかの区別が固定的なものでないことが考慮されなければならない。生物学的機能についての議論を援用して言えば、かつて有していたのとは異なる機能をその後獲得し、現在はその新たな機能ゆえに適応的になっている「外適応」と呼ばれる現象がある[*26]。むろん人工物の場合には、たんなる適応ではなく、人工物の志向性が変化の前提となる。歴史的変化についてみた場合、設計者が当初設計したのとは異なる解釈を人工物がされ、そうしたものとして安定することがある。エジソンの手でメモ代わりの記憶装置として発明された蓄音機が、ビクター社によって音楽の再生装置という意味を発見されると音響機器として解釈されるようになり、以後この方向で発展していったことがその一例であろう[*27]。このように技術は一般に両義的で、多様に安定する可能性を見せる。こうした現象は「多様安定可能性」(アイディ) と呼ばれる。

---

25——— M.Arnold, On the Phenomenology of Technology: the "Janus-faces" of Mobile Phone, *Information and Organization*, Vol.13, Elsevier Science, 2003.

26——— Beth Preston, Why is a Wing like a Spoon? A Pluralist Theory of Function, *The Journal of Philosophy*, Vol.45-5, Journal of Philosophy, Inc., 1998. 技術哲学の現状からして、「機能」の概念にかぎらず、いくつかの重要な議論は生物学の哲学での議論を参照する必要がある。

27——— D・ノーマン『パソコンを隠せ、アナログ発想でいこう』岡本明他訳、新陽社、2000年。

さらに第三に、副次的な意図によるものであり、主題的に意識されなかった意図による予期せざる結果である。機能には様々な文化的（コックピットの文化のようなきわめてローカルな文化を含む）地平が関わっており、主題化されるのはそのごく核心部にすぎない。例えば、テナーの例であれば、タイプライターの動きと結びついた身体図式が背景にある。また、寒気を遮断するために設計された回転ドアが、幼児や車いすの人々をも排除し、凶器となるような場合、回転ドアの機能に関して健常な大人を標準とするということが背景として存している。設計者が抱くこうした非主題的で副次的な意図は、「～のため」の機能かというかたちでは直接に捉えられない。しかし、たいていは事後的に、「なんで」というかたちで設計の当事者と反省的視点にたち者のあいだで対話的に取り出し、なんらかのものとして納得しあうことができる。それゆえ、まったく不定形のものでも、無意識のものでもない[*28]。

本節で見てきたように、技術的人工物の機能は物理的事象によって裏打ちされており、それゆえ意味として把捉される場合にも、芸術作品や貨幣ほど物理的性質からの恣意性をもたない。こうした「二面性」は物理的因果性がより直接的に影響力をもつ医薬品の副作用からより複雑に媒介され“文化的”に規定された機能にまでおよび、様々なレベルでの副作用・副次作用に関心が払われる基となる。他方、技術においては、人工物は人間と結びついて世界との関わりを形成している。そしてある技術が社会や文化の中で設計者・技術者やユーザによって何として理解され、解釈されるかが、その技術が何であるかに関わっているのである。人工物にはこの解釈という大きな恣意性が組み入れられているのである。

### (3) 技術的媒介と倫理

さてここで技術的媒介のあり方に立ち返ることにしよう。以上の議論を踏まえ、ここでは認知にとどまらず、行為や生を形成する実践的な媒介のあり方を主題とする。そのための方途として、「分散的な認知」から、ラトゥールのいう「人間と非人間（non-human）の能力の分散化」[*29]へと視野を移し、その批判的な吟味をしていくのがよいと思われる。ここでいう「非人間」とは人工物や環境事物のことであり、彼は、人間の行為を人間－人工物－自然という関係する諸要素（作用素（actant））が織りなすネットワークのうちに捉

28 ——— この点については、Alfred Schütz, *Reflexions on the Problem of Relevance*, New Haven: Yale UP., 1970参照。

29 ——— Bruno Latour, *Pandra's Hope*, Cambridge, Mass.: Harvard UP., 1999.

え、行為に対する責任を当事者たる人間主体だけではなく、人工物なども担うとする議論を展開する。

論点の重複を避けつつ、技術的媒介のあり方に焦点を絞って言えば、ラトゥールが持ち出すのは、大学構内にガードマンを立てる代わりにバンプをつくって自動車のスピードを落とさせる、「ドアを閉めよ」と張り紙して人にそうさせる代わりに自動ドアクローザーを設置する、人々がホテルのキーを持ち去らないでフロントに返すようキーにやたらと重い錘をつけるなどの場面である。彼がここで導入するのが、事物に対する「代理委任（delegation）」という概念である。その要点は価値や義務、倫理の所在が言説的な関係から事物へと置き換えられ、事物に委託されることにある。いまバンプを例に考えてみれば、それ自体としてみればバンプはただの盛り上がりかもしれないし、運転者も不注意な人であるかもしれない。「速度を落とせ」という行動プログラムが人–事物の関係に「翻訳」されることで、それぞれの項は新たな技術的媒介関係に入り、それぞれに変容を被る。あたかも物語の登場人物が、著者の気まぐれで、ある空間・時間的な場面から別の空間時間的な場面へと移される（shift down）ように、この場合はガードマンと運転者の間の人–人の関係は運転者とバンプの間の人–事物の関係に変換され、見方を換えて言えば、人々はこうして代理委任物のただ中に置かれ、代理委託物から行動の「指令」を受けるというわけである。

以上の関係を設計者が使用者をある戦略に「嵌める」ことと理解するのは誤解である。第一に、ラトゥールが強調するように、あるプログラムにはそれに従わず、抵抗する人間（反プログラム）が必ず伴っているのであり、つねに転覆の可能性がそこにはらまれているからである。第二に、置き換えは人間と人工物の双方の変化と、もともとのプログラムの変化（「翻訳」）を意味しており、その変化がどうであるかに関しては「多様安定可能性」がはたらいて設計者の意図が越えられてしまうからである。「ドアを閉めよ」と言う道徳的命令が自動開閉装置に翻訳されることで、道徳的配慮から他者への無配慮への変化がもたらされるかもしれないのである。ただし、一言補足するならば、この場合の人間の変化と人工物の変化は同時であるとはかぎらない。むしろ、人工物の変化に対し人間の変化はかなり遅れる場合がある[*30]。この場合人工物の側での変化への適合が人間に要求されるという非対称性がしばらく続くことになるであろう。

ラトゥールの議論は人工物や環境事物の中に組み込まれたものとして人間やその行為を

30 ——— Ihde, 2002.

捉える点で、前節で論じてきた媒介的活動の方に引き寄せて理解することを許容するかに思われる。ラトゥールが「行為は人間にそなわった性質ではまったくなく、作用素の連合がもつ性質である。これが技術的媒介の第二の意味である」[*31]というとき、彼は行為に関わり、行為を成り立たせる様々なところに分散した能力の連関を言っており、このかぎりでアクターとは人間的な主体ではなく、「意味論的に定義されたもの」「行為を行うか他者によって行為を行う能力をもつと見なされるもの」としての「actant (作用素)」のことである[*32]。このかぎりでは彼の議論を分散的認知の外延的拡大と位置づけることも可能であろう。だが、行為に対する責任が問題にされ、様々な作用素の間での「責任の分散」が言われるとき、たんなる認知や価値の担い手であることを越えて、非人間の作用素に何らかの「主体性 (agency)」が帰せられているように思われる。「組織事故」のように、行為者にすべての責任を負わせるより、ネットワーク全体としての責任を問うのが合理的なケースも多々ある[*33]。だが、多くの論者が指摘するように、人工物や環境事物が責任を負う“主体”であるということは、「主体性」の意味を変更するか、擬人的な理解をするかしなければ、意味をもちがたい。

いま暫定的に一言だけ述べておくならば、ここで想起されるのは、人工物の志向性が人々や集団の志向性にもとづけられていたことである。人工物の主体性はその背後にある設計者、技術者、そして彼らに影響を与えた他のユーザといった行為者を暗に指示しているように思われる。人間と人工物は、この点においては対称ではないのだ[*34]。技術的媒介を論じるには、ルカーチの言葉を借りて言えば「創造的態度と受容的態度の現象学」[*35](ただしこの「現象学」はヘーゲルのそれの意) が必要なのである。

以上のことから、ある倫理的な議論が可能となるように思われる。技術的な媒介、あるいは生み出された人工物を介した媒介によって行為が形づくられ、その際倫理の一部を委託代理した人工物が作用素として関わるとすれば、人工物の設計は、現代の技術社会の中

---

31——— Latour, "Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts." In W. E. Bijker and J. Law ed., *Shaping Technology/Building Society*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.

32——— On Actor-network Theory : A Few Clarifications, *Soziale Welt*. CSI, Paris, 1997.

33——— J・リーズン『組織事故』塩見弘監訳、日科技連、1999年。

34——— L・A・サッチマン『プランと状況的行為』上野直樹 他訳、産業図書、1999年。

35——— Georg Lukács, *Heidelberger Ästhetik 1916-1918*(*Georg Lukács Werke* Bd.17), Darmstadt/Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1974, S.9.

で人々が「いかに生きるか」という道筋を導くはたらきをもつということができる。オランダの技術哲学者ファービークはやはりこうした議論を踏まえながら、「設計者は別の仕方で倫理に関わっている」のだと述べ、「人工物の倫理性」を主張している[*36]。一方で、超音波診断や血液検査、羊水穿刺といった技術によって妊娠中絶するかどうかという道徳的意志決定がしばしば媒介されることを念頭におくならば、非-人間をふくむ作用素のなす道徳共同体が道徳性を帯びるとする彼の主張には同意しうる。他方、ドアクローザーが他人に対する配慮の欠如した人々を生み出す恐れがあることを考慮するならば、委任代理の前後で道徳的共同体の道徳性が社会的機能としてかりに等価性であるにせよ、道徳的に等価であるという言い方は避けるべきだと考えられる。ともあれ、われわれはこうした限定を付した上で、人工物の設計が社会の道徳的インフラストラクチャーに関わる営みであり、社会が担う道徳性を再編成する倫理的な営みであると言うことができるであろう。

## 3 人工物と社会のインターフェイス

最後に社会とのインターフェイスについて簡単に検討しておこう。

技術が社会とのインタラクションのなかで営まれていることは、冒頭でも触れたように、すでに様々な経験的研究において事実として記述されてきているし、また、これまでの議論でも折々に触れてきた。問題なのは規範的な視点からの議論である。

これまで媒介という点から技術について論じてきたが、いまその歴史的あり方に着目して言うならば、技術の歴史は――一般の歴史と同様に――創造の歴史であると同時に受容の歴史であり、選択の歴史であると同時に忘却の歴史でもある。その軌跡には様々な解釈や理解が刻み込まれている。一般の歴史において過去の対立や選択の多くが忘却されることで国民意識や差別意識が自明のものとして意識の奥に沈殿するのと同様に、技術においてもそれらは忘却の歴史をつうじて自明化し、習慣化された身体や習慣化された文化や制度へと転じるのである[*37]。ただし技術については二つほど特筆するべきことがある。一つには、技術は、物理的性質やアフォーダンス的特性に裏打ちされ、その基礎と制限の

36――― Verbeek, *ibid.*

37――― 以上の点については、拙稿「技術の哲学と倫理」(新田孝彦・蔵田伸雄・石原孝二編『科学技術倫理を学ぶ人のために』世界思想社、2005年)を参照のこと。

もとで解釈がなされ、媒介の活動がなされるという点である。技術の歴史は人工物の変遷の歴史なのではない。人間と人工物、あるいは環境との関わりの歴史であり、関わり方の変容の歴史であり、しかもより身体的な層からより高次の文化的な層まで多様に階層化し相互浸透しあっている関わりの歴史なのである。また、いま一つには、技術は多くの著者によって書き綴られ、編纂され直す物語り、あるいは著者の多くがしばしば匿名となる点でハイパーテキストに喩えられうる点である。著者に相当するのはもちろん設計者や技術者であるが、それを受け止めつつ選択し、書き換えて使用者もまた、匿名の著者の一部に加えられよう。この人工物をはさんでの創造者と受容者の擬似的な対話は、それが首尾よく行くときには、設計者や製作者に対する信頼という形を経て、人工物おける客観的な契機と通常みなされるその信頼性の基礎になりうるが、そればかりではなく人工物にいかなる技術的機能や価値もまた、この対話からの規定を受けるのである。こうして技術に対する機能主義的な理解から技術が社会の中で柔軟に変化しうるという理解へと進み、さらに技術的媒介のもつ対話的性格までも考慮に入れるとき、「善き社会」や「善き生」という規範的な要求のもとでの技術と社会のインターフェイスが議論に上るようになるのである。

議論を顧みながらより具体的な場面での検討を進めることにしよう。

まず、ここで技術の「多様安定可能性」から検討をはじめてみよう。前節で見たとおり、一般に技術がもたらす結果は多くの作用・副作用を伴うし、技術的媒介による変容が結局いかなることをもたらすかを前もって完全に予想し、コントロールすることはできない。もちろん完全に予想やコントロールが不可能であるということは、技術については何も語れない、何も決定できないということを意味するものではない。むしろ、そうであるにもかかわらず技術が人々に多かれ少なかれ影響をあたえるとすれば、当の技術に対して設計者・技術者はそもそも全面的な責任ももちえず、それゆえ権限も全面的なものではありえないことになる。技術のもたらす効果のうち何が価値あるものであり、その技術が全体としてどんな善をもたらすかということは、技術者の側でパターナリズム的に評価し、決定するべきことではないのである。言い換えれば、そうした意思決定は狭い意味での技術的、機能的観点にかぎられないより多くの観点から、つまりユーザをはじめとする、技術者以外のステークホールダーの視点を交えながら、公共の場で決められるべきことなのである。

また、設計に当たっては技術的媒介のはたらきに注意し、様々な意味を読み解くことが求められる。だが、それは技術的媒介の多層性と相互浸透性により、この読み方も多様である。認知的な場面では、例えばノーマンにより「人間を中心としたデザイン」が主張さ

れる[*38]。すなわち、機械や効率性を中心とした論理に則って人間に基本的な能力にそぐわない振る舞い方を要求するのではなく、逆に人工物の方を人間の要求に適合させ、人間の行動を支援するようなデザインへと方向転換するべきだとする主張である。産業事故のたびに取り沙汰されるような人間のスリップやエラーを誘うデザインや、これまでの経験の中で見いだされてきた理にかなった身体的インターフェイスを切り捨てたデザインは、そもそもその発想のあり方からして望ましくないものなのである。

しかし、ノーマンも気がついているように、認知的なレベルでの媒介性はしばしば文化的なレベルでの媒介性と切り離すことができない。外気や強風との遮断の効率を重視して幼児や身障者の身体的アクセスを無視した回転ドアというデザインは、彼らの能力に適合していないだけでなく、健常な大人という基準を満たさない人々を排除するという負の道徳性を委任代理している。また、超音波診断装置による超音波診断や出生前診断の技術はわれわれの視覚を変容させ妊娠中の胎児の状態をモニタリングしうるようにする。それは同時に、妊娠を医療プロセスの一環に組み込み、胎児を可能的な患者に、先天的異常を防止可能な厄災へと変化させる[*39]。あるいは、子どもを見守る親の役割の代わりとして子どもにGPS付きの携帯電話をもたせることが一部でなされているが、さらにその代わりに微少なGPSチップスを腕なりどこなりの身体にインプラントし、身体の一部に同化させてしまう技術を採用すると、ケータイをもつ煩わしさや置き忘れる危険から子どもを解放してくれるが、その代わりに監視社会を招くおそれが出てきてしまう、などなど。

ミッチャムは技術者の教育にあたって「より多くの要素を考慮に入れよ」というフレーズを義務として掲げる[*40]。設計にあたっては、狭義の技術的領域をこえて、その公共的な性格を理解し、社会的、倫理的な意味に目配りすることが求められるからである。しかし人工物の社会的、倫理的な意味を把握することは容易ではなく、事後的にようやく理解されることも多い。また、個々の技術者の能力を高めるとしても、すべてを個人や技術者だけの集団で行うことは不可能に近い。開かれた対話的な関係の中で反省的にそうした意味を読み解き、設計に組み入れうるようにする方策が求められるゆえんがここにある。

そこで、最後に対話的方法の一つの試みとして、ソフトウェア設計（あるいは幾分異

---

38——— ノーマン『人を賢くする道具』第1章。

39——— Verbeek, ibid.

40——— Carl Mitcham, Engineering Desingn Research and Social Responsibility, in:K.Shreder-Frechette, *Ethics of Scientific Research*, Rowman & Littlefield Pb., 1994.

なった意味で都市計画）で用いられる「シナリオ」による設計に簡単に触れておきたい[*41]。ふつう設計は仕様書や図面の形でわれわれの前に提示されることが多いが、シナリオによる方法では、人々がそれぞれの場面や状況で何をするかのストーリーが提示される。例えば「ある人がコンピュータの電源を入れた」「スクリーンにはスタートとラベル張りされたボタンが表示された」「その人はマウスでそのボタンを選択した」といったのがそれであり、映画やドラマをつくるときのように、それらをとりまとめて作品ないし製品にするのである。つまり、「機能やコードモジュールのリストを積み重ねてデザインする代わりに、そのソフトウェアが現在ないし将来実現可能なシナリオを観察・記述・発想・開発することでソフトウェアをデザインするのである」。

この方法が言われる背景には、設計が問題を記述しデザイン要求を作り上げることからはじまるのに、何がそこでのニーズかということがそもそも理解しがたいと言う事情がある。解決法が見えてきてはじめて何が問題であったかが振り返って完全に分析されるという、一見すると逆説的な状況があるのである。参加型の設計においては潜在的なユーザが要求項目の生成や詳細化に協力して作業するが、これだけでは労力とコストが膨大になってしまう。だれにでも説明可能な言語で使用状況を表し、ユーザとの共同作業の中で場面から場面への移行をデザインすることで、ユーザのニーズを確実に捉えうるわけである。シナリオ的方法の特性の一つは柔軟性に富むことであり、設計の各段階でユーザとフィードバックすることにより、場合によってはシナリオ自体のゴールも変えることができることである。またいま一つにはシナリオは「もし～ならどうか」という想定をさせることで設計における省察を促すことであり、それゆえ設計のもたらす結果を考慮することを、あるいは技術的媒介の意味を読み解くことを可能にするということである。この対話の参加者として、設計の専門家とともにユーザが、また事例によってはその手助けとして様々な分野の専門家が考えらえることはおそらく明らかであろう。

ここで挙げたシナリオ的方法はあくまでも取っかかりの一例にすぎない。また、市民参加の方法として唱えられたシナリオ・アプローチとの異同やその問題点については、いま述べることは差し控えたい。代わりにここでは、われわれが直面する新たな局面について

---

41——J・キャロル『シナリオに基づく設計』郷健太郎訳、共立出版、2003年。この点については、神戸大学で、2005年9月に行われた、「第二回論理・情報・設計に関する神戸シンポジウム」における長坂一郎氏の報告「デザイン方法論における解釈と移行と公共性について」とご教示に負うところが大きい。

だけ触れておきたい。それは対話がつねに多かれ少なかれ政治的なものとして行われるという点である。技術の政治哲学者のウィナーは、「われわれの装置によって体制が形成されていく」として「テクネーはポリティアになった」と主張する[*42]。これは前節で引用した「設計者は別の仕方で倫理に関わっている」という発言と同趣のものといってよい。だが、技術が政治であるということは、とりもなおさず技術が様々な政治的、経済的関係の中で、あるいは組織の権力関係の中で営まれる活動であることをも意味する。ないし、双方が互いに入れ子構造をしているといった方がよいかもしれない。まず、設計という営為は、プライバシーの権利や障害者の社会参加の権利とともに、特許権や企業の営利戦略、そして政府の経済政策という関係の中でなされている。また、企業や機関の中に目を移せば、経営者の権限と専門職としての技術者の発言権、そしてユーザや第三者の参加の間にはしばしば深刻なコンフリクトが存在し、その際、組織の意思決定機構とその風通しの問題が決定的役割を果たしている。もちろん対話はなんらかの制約の下でなされうるし、そうならざるをえまい。しかし、人工物を間にしての対話がこうした政治的、組織的枠組みに対する批判的眼差しを欠くとすれば、それは体の良いガス抜きにしかならないし、そうした対話にわれわれ人文学徒が手助け役として参加するとしてもせいぜい茶坊主かチアリーダーにしかならないであろう。真空の中での倫理談義は空虚なのである。対話においては、専門家であれ非専門家であれそれぞれのアイデンティティを獲得し、発言の権利や責任の担い手として相互に承認しあうこと、そして対話自体の歪みを批判的に吟味すること、これらが求められよう。こうして技術と社会のインターフェイスをめぐる議論は、広い意味での「政治哲学」に進むことになるが、そこにおける対話の背景には、何が健全な技術であり、技術をつうじた世界との関わり方はどう考えられるのかという、技術の実践哲学の問いが待ち受けているのである。

技術のインターフェイスは多面的、多層的、錯合的である。われわれの生が技術に深く浸透されているにもかかわらず、そして技術が多くの問題を次々と投げかけてきているにもかかわらず、いずれの点から取り上げてみても、哲学的な議論は手薄である。こうした意味で、技術に関する哲学や倫理の議論はいまようやくはじまったばかりなのである。

［なおえきよたか・東北大学大学院文学研究科助教授］

42――L・ウィナー『鯨と原子炉』吉岡斉、若松征男訳、紀伊國屋書店、2000年。

# 書かれた行為と思想：学問のインターフェイス
## アルキダマス弁論術からの考察

納富信留

## はじめに

本報告は、2006年1月15日に大阪大学文学部で開催された研究会での発表「書き留められた行為と真理――学問のインターフェイス――」を、まとめ直したものである。当発表では、「古典」とされる古代ギリシア哲学への反省、とりわけ、「反哲学」に位置づけられる「ソフィスト」の考察から、現代の学問・哲学を見直す新たな視野を目指した。研究会では、議論をつうじて多くの有益な示唆を受けた。ここで、あらためて主催者と参加者にお礼申し上げたい。

なお、アルキダマスの作品とその思想史的文脈については、2006年9月に上梓した拙著『ソフィストとは誰か？』(人文書院) の第八章「言葉の両義性――アルキダマス『ソフィストについて』」で、より詳細に論じた。本報告は、その分析が現代の学問状況においてもつ意義に焦点を当て、論点を敷衍したものである。

## 1 「学問のインターフェイス」を考える

### (1) 古代ギリシアにおける「学問・哲学」の成立再考

古代ギリシア文明、とりわけ、紀元前6世紀初め (タレスの活動) から前4世紀後半 (前322年、アリストテレス没) にかけての知的状況を再考することは、現代における学問の意義を考察するうえで、不可欠であるように思われる。そこで成立した「学問」(epistēmē, scientia) は、西洋文明において伝統として受け継がれ、近代日本に受容されて、今日の知的営為の枠組みを形作っているからである。

その時代には、知的領域における「専門家」が誕生し、また、様々な「専門分野」が成立

した。21世紀日本での「学問のインターフェイス」を考えるためには、「専門家／非専門家」の間、および、「諸専門分野」の間という二つのインターフェイスの起源を古典期のギリシアに求め、そこで起こった様々な問題を検討することが必要となる。

「学問の成立」という言葉で、私は、第一に「学問分野（discipline）」、第二に「研究・教育機関（institution）」、第三に「伝統（tradition）」の形成と継承を考える。これら三つの契機がそろうことで、学問が社会において成立したと見なされるからである。

(2)「学問分野（ディシプリン）」の成立

古代ギリシアにおける「ジャンル・学問分野」の成立は、何よりも多様な言論（ロゴス）活動に由来する。

ギリシア文明の中心をなしたのは、前8世紀に成立したホメロス、ヘシオドスの叙事詩であった。それらは、今日の「詩」が意味するような芸術作品としてではなく、知の百科事典や生き方の指針として、ギリシア世界において重要な役割を果たしていく。韻律にのせて人間の生や出来事を歌う営みは、その後、叙情詩、エレゲイア、ディテュランボス等の諸ジャンルを生み出し、前5世紀後半にはアッティカ悲劇・喜劇を興隆させていく。

前6世紀初めには、イオニア地方で「自然探究」が始まり、散文による考究が自然現象、地誌、歴史等に向けられた。自然科学では、医学が独自の進歩を遂げ、前5世紀後半にはコス島のヒッポクラテスらが理論を展開した。その時代には、本考察の主題となる「弁論術」もアテナイを中心に盛んになり、政治論や宗教論とも結びついて文化の花形となる。「哲学」がその名のもとに、それらの諸分野と対抗しつつ成立するのは、厳密には前4世紀に入って、プラトンやその周辺であったと考えられる。そこに至って、それまで多様に展開されていた知的営みが、「諸科学・学問」として体系づけられていく。

「哲学」（フィロソフィア）は、ディシプリンとしては比較的新しいもので、それまで遂行されていた多様な知的探究を、方法論的に総合したものと言える。哲学は、オリエントから受け継がれ大きな成果を挙げていた諸科学（数学、天文学、音楽、医学等）を理論化し、基礎づけながら体系的に整備していった。また、それまで創作や上演を通じて文化の中核を担ってきた「詩」は、プラトンやアリストテレスによって「詩学」という考察の枠組みで理論的に把握されていく。「弁論術」についても、実践的な技術伝授から、言論や心理についての理論へと純化され、多様な様式はその理論枠組みで整理されていった。そういった哲学による「学問化」により、今日に受け継がれる、人文・社会・自然の諸科学が、

総合的な知の営みとして、より組織的・体系的に探究されることになる。

### (3)「研究・教育機関」としての「学校」

前6から5世紀にかけての初期思想家たちは、おそらく社会の特権階級に属して自由な思索に取り組み、時にその成果を書物や詩の形で流布させていた。アナクシマンドロス、ヘラクレイトス、パルメニデス、エンペドクレスらは、そういった知的活動を比較的狭いエリート層を対象に展開していたが、学校や学派を形成してはいなかった（パルメニデスと弟子ゼノンの関係は、やや例外）。

それに対して、前5世紀半ばにプロタゴラスによって開始された「ソフィスト」（元来ギリシア語で「知識人」を意味する）の活動は、一般の市民をも対象にした「講義」や「演示」によって、より広い人々へ知的影響を浸透させていった。しかし、彼らも学校や学派を形成することはなく、むしろその場の時宜を重視した実践的な教育を旨とし、ソフィスト同士では強烈な対抗意識をもって各自の独自性を主張していた。

アリストファネスが『雲』でソクラテスの学校として描いた「魂の思索所（フロンティステーリオン）」は虚構であり、弁論術を教える「学校」を最初に作ったのは、前390年頃のイソクラテスと考えられている。

プラトンがアテナイの郊外アカデメイアの地に学園を設立したのは、前385年頃と推定される。学園アカデメイアは、おそらく講義など（ソフィスト的な）教育を授ける機関ではなく、自由な議論をつうじて共同の探究を営む開かれた場であった。アカデメイアに集ったメンバーは、ディアレクティケーの訓練をつうじて、政治や倫理の研究にいそしんだ。他方で、数学や天文学の研究も奨励され、その専門家も加わっていた（アカデメイアでの教育については、廣川洋一『プラトンの学園アカデメイア』（岩波書店、1980年；講談社学術文庫、1999年）を参照）。

アカデメイアは、共通の問題を多角的に討議するという探究法ゆえか、同一の教義（ドクトリン）を受け継ぐ傾向がうすく、プラトンの後継者であるスペウシッポスやクセノクラテスらは、それぞれの仕方でプラトンの「イデア論」に反対した。だが、アカデメイアでは、方法論や数学的な学問志向において、共通性が見出される。

アカデメイアで若き日に研究生活を送ったアリストテレスは、後にリュケイオンに自らの学園を作る（前335年頃）。そこでは、より体系的な講義が与えられ、書き残された「講義録」は、今日まで『アリストテレス著作集』として、西洋哲学で不動の重要性を担って

きた。その学問は、リュケイオンの研究態勢に反映され、学問分類、学説誌、自然誌（動物学・植物学・鉱物学等）、国制誌等に共同調査が行なわれていた。今日にパピルスで残る『アテナイ人の国制』はその最大の成果である。体系的な研究は、弟子テオフラストスによってさらに発展する。

### (4) 学問の「伝統」の形成と継承

学問の展開にあたっては、ジャンル相互の対抗関係が重要な役割を果たしていた。ギリシア文明は、「オリンピック競技」に代表されるような「競争（アゴーン）」の精神が顕著で、言論においても、詩や演説の競演がしばしば行なわれていた。

プラトンは『国家』10巻で、「哲学」をディシプリンとして確立するために、伝統的な権威である「詩」を厳しく攻撃した。「詩と哲学の間の古くからの論争」と表現された有名な「詩人追放論」は、新しい知「哲学」を伝統と伍して差別化する試みであった。そのような言説をつうじて、プラトンが「哲学」というディシプリンを正統化し、そこに回帰する伝統がやがて「西洋哲学」を培っていった。

「万学の祖」や「万学の女王」といった哲学観は、この伝統を構成するための言説であるが、哲学の実状や歴史をそのまま記述するものとは言えない。

### (5)「弁論術（レートリケー）」の登場と発展

本報告の主題である「弁論術（レートリケー）」は、古代ギリシアに成立し、古代をつうじて、そして、中世から近世にかけて「人文学」の一角で栄えてきた重要な知的領域である。それは、哲学や専門学問との対抗や緊張をはらんで展開されてきたものであるが、19世紀以降の「大学」の学問において、急速にその地位を失ってしまった。今日、一部で復権の動きも見られるが、日本ではまだ研究が進んでいない。

弁論術は「言論」（ロゴス）の力を反省し、それを訓練し実践する営みであり、政治、社会、教育、学問のあらゆる領域に関わっている。現代社会ではコミュニケーション論・メディア論で注目されている。

本報告では、その「弁論術」において「語り言葉／書き物」の緊張が繰り広げられた様子を、アルキダマスとイソクラテスという二人の弁論家・ソフィストの関係から探る。その考察は、今日の学問や哲学のあり方を考える上でも、重要な意義をもつものと期待される。

## 2 「語り」から「書き物」へ

### (1)「語り」の文化 (oral culture)

アルキダマスというソフィストを考察する意義は、古代ギリシアにおける「語り」の優位と「書く」営みの展開について視野を得ることにある。彼が提起した問題は、知に関する文化史の文脈でより普遍的な意義を担う。

周知のように、フェニキア文字がギリシアに輸入され、それが表音文字として用いられるようになったのは、古くて前10世紀、一般には前8世紀頃のことと推定されている。現存する最古の文字資料が、前730年頃のものとされるからである。このアルファベットの発明が、後の「書き物」の文化の出発点となった。

その前8世紀は、ホメロスの英雄叙事詩が成立した時代である。前700年頃には、また、ヘシオドスが『仕事と日々』や『神統記』を歌っている。盲目の詩人とされるホメロスらその時代の詩人たちは、文字に書き記すことなしに、言葉を韻律にのせて作品を歌った。詩作品はすべて暗記され、口承によって伝達され、人々の前で演示されていた。歌い手（アオイドス）は、神々からインスピレーションをうけて即興的に朗唱し、吟唱家（ラプソードス）がそれを記憶して再演していた。これは、作曲者と演奏家の関係に対応する。

### (2)「書き物」(literacy) の導入と普及

文字はアルファベットの発明以前にも存在し（線文字A、B）、記録に用いられていた。より簡便なアルファベットの導入以降にも、文字はすぐに実用に普及した訳ではなく、きわめて限定的な役割を担ったに過ぎない。古い時代の主な文書資料は、法律や条約などの碑文である。それらは、公の場に告示する政治的な意義を持ち、また記録として情報を伝える役割を果たしていた。しかし、句読点もなくべったりと石に刻まれた文字列は、とても読み易いものとは言えない（初期には「牛耕式」と呼ばれる左右に行き来する書式さえ用いられた）。それらは、すでに内容を知っている人にとっては「記憶のよすが」として役に立ったことであろう。しかし、語りを伴わずに、文字だけから情報を得ることは、当初はあまり期待されてはいなかったようである。

文字は、エジプトから輸入されたパピルスに書写されることで、学問や文学で広く用いられるようになる。エジプトではパピルスによる巻き物が、すでに紀元前2000年代とい

う昔から用いられていた。オリエントの先進文明に直接に交渉があったミレトスなどイオニア植民市は、そのような書き物に接する機会が多かったはずである。ミレトスでタレスと同時代に活躍したアナクシマンドロス（前6世紀前半）は、最初に「書物」を著したと伝えられ、その一節は後世の引用をつうじて今日にまで伝承されている（断片1）。

また、エフェソスでも前6世紀末には、ヘラクレイトスが神託に似た箴言を一巻の「本」にまとめ、それをアルテミス神殿に奉納したと伝えられる。「書かれた知恵」は神聖な意義を持っていた。ヘラクレイトスの言論（ロゴス）では、語り言葉では表現不可能な数々の「謎」が、書かれた文字に込められている。私たちが知る限り、「書き言葉」に独立の意義を見出し、それを哲学の手法として積極的に利用したのは、ヘラクレイトスが最初であった。

バビロニアからもたらされたデータから独自の理論化をとげる天文学や、ピュタゴラス派とも関わりながら発展する数学や音楽も、文字による表記や記録を伴っていたはずである。また、前5世紀後半からコス島などで盛んに執筆された医学文献は、「ヒッポクラテス文書」としてまとめられている。学問研究が著述を伴って遂行されたのは、自然科学に限られない。歴史や地理では、前6世紀末にイオニア自然学の影響下にヘカタイオスが地理書を著し、前5世紀には、ペルシア戦争を中心にした壮大な歴史、風俗誌を著したヘロドトスと、ペロポネソス戦争を客観的に分析したトゥキュディデスが現われた。また、この時代には、アテナイやスパルタを扱う政治論考なども出版されていた。

前5世紀末のアテナイでは、アナクサゴラスらの書物がアゴラで容易に購入できたことが、プラトン『ソクラテスの弁明』から知られている。前4世紀に入ると、「ソクラテス的言論」と呼ばれる独自のジャンルが成立し、アンティステネスやプラトンらソクラテスの弟子たちが、競って対話篇を書き著わす（その状況については、拙著『哲学者の誕生――ソクラテスをめぐる人々』〔ちくま新書、2005年〕参照）。リュシアスやイソクラテスの弁論作品も、書き物となって流布していく。アルキダマスが『書かれた言論を書く人々について、あるいは、ソフィストについて』と題される論考（以下『ソフィストについて』と略記）を発表したのは、その時代であった。

初期に詩人たちが歌い継いだ叙事詩や叙情詩は、やがて文字テクストに移されて伝承される。ホメロス作品は、前6世紀後半、アテナイの僭主ペイシストラトスのもとで書き物に編纂されたという。その編纂事業は、パンアテナイア祭で朗唱されるホメロス叙事詩について、公式の写本を確立するためであったと推定される。しかし、詩の伝統はあくまで

「語り」を中心とし、書かれた詩が文献学的に編集され批判的に研究されるようになるのは、ヘレニズム期のアレクサンドリア図書館においてであった。

アテナイで興隆した悲劇や喜劇も、基本的には一度限りの演技（パフォーマンス）であったが、ポリスから任命された詩人（作家）が台本を準備し、それが後に何らかの形で公刊され普及したと想像される。ただ、演劇台本にはつきものの問題として、誰が、どの段階で、どのような意図でテクストを出版したかは不明である。アテナイの大ディオニュシア祭などで公式に上演された悲劇・喜劇については、市の公文書館が公式写本を保管していたことが知られる。それが後にアレクサンドリア図書館に持ち出され、それを基本にした写本が今日に伝承されたのであろう。

アルキダマスは書かれた言論を評して、「詩作品」に似ている（『ソフィストについて』12）、「舞台演技や朗読」のようである（同14）、と述べている。彼の時代には、すでに、詩や悲劇・喜劇は台本に書かれ、読み上げられるものと理解されていたことが分かる。

アルファベットの導入と、それに基づく「書き物」の普及は、しかし、ギリシア文明における「語る」能力の「書く」能力に対する優位を動かしはしなかった。書く営みは、社会や文化において基本的に従属的な意義しか持たず、主に奴隷や下僕の仕事とされた。この特徴は、オリエントの先進文明と比べると際立つ。エジプトの神聖文字やメソポタミアの楔形文字は、「書記」や「神官」といった社会的に高い身分の者たちに独占されていた。文字に通じることが文化人の条件であり、政治や宗教への権力を意味していた。これは、中国や東アジアにおける「漢字」の読み書きが、国家官僚や文化人の必須条件であったことにも共通する。

24文字のアルファベットによる全ギリシア語の音声表記は、文明の進歩において画期的な発明であった。読み書きの習得がきわめて容易で、専門技術を必要としないため、民主政下で多くの人々がその能力をもって政治に参加できたからである。他方で、習得の容易さは、社会における「文字」の権威をあまり高めはしなかった。人前で語る「言論」（ロゴス）が基本であるその文化において、「文字」はあまり便利ではない不完全な写し、つまり、本来の言葉である「語り言葉」の「影」に過ぎないという見方が生じた。これが、アルキダマス『ソフィストについて』とプラトン『パイドロス』が表明する「書き言葉」批判の背景である。

(3)「弁論術」(レートリケー)の展開

ギリシア社会において「語り言葉」が優位を占めたことは、貴族政や民主政における説得(ペイトー)の役割から説明される。独裁的な権力が育たない環境において、議会や集会での言論活動が大きな意味を持っていた。ホメロスの英雄たちが、互いに演説をしながら政策や戦闘方針を決定していく姿は、(トロイア戦争のあった前13世紀ではなく)前8世紀の社会を反映していたはずである。ゴルギアスに代表される「弁論術」(レートリケー)は、このような背景から誕生した。

弁論術の成立は、一般に前5世紀前半のシチリアとされている。シチリア東南部のシラクサでは、僭主政が前476年頃に倒れると、その体制下で不当に奪われていた土地や財産を取り戻す訴訟が一気に法廷に持ち込まれる。人々は民主政において、言論によって自らの権益を確保しなければならなくなる。そういった必要から、ティシアスとコラクスという二人が、法廷での弁論テクニックを「技術」(テクネー)としてまとめ、人々に教授し始めたという。これが、専門技術としての「弁論術」の出生譚である。彼らがまとめたとされる『技術』なる書き物が高度に体系的な内容を持っていたことは、今日では疑問視されている。しかし、初期の弁論家によって、主に法廷で告発・弁明を行なうための言論テクニックが「技術」として考察され、それが教授の対象となったことは確かであろう。弁論術の教師は、人前でより印象的に「語る」ための具体例を教授しながら、説得の技術を理論化していったのである。

この「弁論術」は、民主政が確立していったアテナイにおいて、とりわけ発展した。民主政アテナイでは、民会など政治討論・決定の場、法廷における訴訟、また、祭典や葬送演説など公的な場で、「語り」の力が決定的な役割を果たし、説得の技術としての「弁論術」の重要性が広く認識されていた。弁論の技術は、そういった政治・社会の様々な場で、また学問や日常生活で用いられ、その専門家や教師が必要とされた。

弁論術を職業とした人々には、リュシアスら、もっぱら当事者に代わって弁論を作文する「言論代作家」(ロゴグラフォス)がいた。在留外人(メトイコス)のリュシアスは、基本的にアテナイ法廷に立って自ら語ることはなかったが、依頼人たちは彼が書いた原稿を暗記して法廷で語ったのである。それに対して、「技術」としての弁論をある程度理論的に教育するソフィストがおり、トラシュマコス、ゴルギアスらが有名であった。アテナイ人アンティフォンは、やはり他人のために代作をしながら「弁論術の教師」も務めていたようで、政治の場面では自ら演説も為した。

弁論においては、人々の前でいかに上手に「言論」(ロゴス) を語り、説得や評価を手に入れるかが重要であった。聴衆や場の雰囲気に応じて論者がくり出す声振りや身振りが一体となって、その語りは独特の効果を醸成する。それが演示 (エピデイクシス) であった。それに対して「書かれた弁論」はその派生物に過ぎず、「語り手」を意味する「弁論家」(レートール) に元来馴染みのものではなかった。

ゴルギアスの作品として今日に残る『ヘレネ頌』や『パラメデスの弁明』は、明らかに「読む言論」として書かれている。しかし、そうした言論 (ロゴス) も、あくまで人前で「語る言論」のために、その技術の練習や宣伝を意図して書かれていた。プラトン『パイドロス』は、ソクラテスが言論好きの若者パイドロスと出会う印象的な場面で始まる。リュシアスに入れこむパイドロスは、その弁論習作の「書き物」を手に入れ、暗唱しようとしている。弁論術はそのように「語り」の現場を離れて、徐々に「書き物」に浸透していったのである。

ゴルギアスは『ヘレネ頌』の末尾で、「私はこの言論を、ヘレネにとっては頌歌として、私にとっては遊びとして書こうと思ったのだ」と書いている (21)。アルキダマスが『ソフィストについて』で、書かれた言論は「遊びで副業」に過ぎないと書くのも (34; cf. 2)、ゴルギアスのこの言明を意識したものかもしれない。書き物を単なる「遊び」とすることは、卑下と同時に、『ヘレネ頌』や『ブシリス』など多数の演示言論を書いたイソクラテスへの批判を含意しているかもしれない。

ゴルギアス、イソクラテス、アルキダマスら弁論家・ソフィストの間の影響や対抗関係は、『ソフィストについて』が書かれた意味を明らかにする。弁論家が書物を公刊するのは、主に人々にその技術を宣伝し勧誘するというソフィストの職業性に由来する営為であった。イソクラテスは自らの弁論教育を宣伝する目的で、前390年頃に『ソフィスト反駁』を公刊した。他のソフィストたちの活動を厳しく批判したこのパンフレットは、半分だけが現在まで伝承されている。アルキダマスは『ソフィストについて』を、イソクラテスの出版の後、それへの反論として執筆したと考えられる。

アルキダマスがイソクラテスを強く念頭に置いていることは、状況から明らかであるが、とりわけ「か細い声の人」(16) という表現が彼への揶揄と考えられている。弁論家は本来、ゴルギアスのように人前で朗々と言論を語りかけることを本業とする。ところが、イソクラテスは生来声が弱く、それゆえ公開の場で語ることを避けてもっぱら著述に打ち込んだとされる。「か細い声」という表現に、当時の読者はイソクラテスを連想したこ

とであろう。イソクラテスは、前380年頃『民族祭典演説』(パネギュリコス) 11でこれに応答した、とされている。共にゴルギアスに学んだ二人は、ソフィストとしての名声をめぐって批判を応酬していた。

このような応酬は、けっして弁論家間だけのものではなかった。彼らはプラトンら哲学者との間でも、同様のやりとりをくり広げた。プラトンが『ゴルギアス』で、大御所ゴルギアスと弟子ポロスを揶揄しながら、理論的に厳しく批判したのは、おそらく前380年代のことであった。プラトンはまた、『パイドロス』で、直接にはリュシアスを取り上げながら、弁論術の「言論」(ロゴス) を徹底的に吟味した。その対話篇の末尾で、「哲学」への可能性と才能を持つ若者としてイソクラテスを称讃するソクラテスの言葉は、プラトンのライヴァルへの屈折したメッセージと受け取られている。これに対して、イソクラテスの主著『アンティドシス』は、プラトン哲学への対決を明瞭に意図する。イソクラテスの弁論術に対抗して、アリストテレスが「弁論術」を講義したとされるのは、そのやや後のことである。アルキダマス、イソクラテス、プラトン、アリストテレスら、前4世紀前・中半の知識人たちは、「言論の技術」をめぐって激しい対抗意識を展開していた。その応酬は、演場で競う「語り」の優劣によってではなく、すでに「書き物」をつうじて行なわれていた。

アルキダマスが『ソフィストについて』を書き著した前4世紀前半の文化状況は、まさに「語ること／書くこと」の緊張を軸に展開されていた。ゴルギアスが「即興演説」を売り物にしたきっかけは、ライヴァルのソフィスト・プロディコスが『ヘラクレスの選択』という道徳的逸話を執筆し、その作品を各地で読み上げて好評を博していたことに対抗するものであったと伝えられる。プロディコスは「書物」を重視した知識人であった。アルキダマスの「即興演説」は、師ゴルギアスの技術を受け継ぐものであったが、彼はイソクラテスによる洗練された書き物をつよく意識し、それに対抗する必要に直面していた。

最後に、何一つ書き残すことなく、市井で人々と「対話」をつづけたソクラテスと、それを「対話篇」に書き著したプラトンの関係も、「語り言葉／書き言葉」の緊張において理解される。

## 3 アルキダマスの「弁論術」

### (1) ソフィスト・アルキダマス

弁論家・ソフィストとして大きな影響を揮ったゴルギアスには多くの弟子がいたが、その中でもイソクラテスとアルキダマスの二人が有名で、次世代の代表となった。イソクラテスは、アテナイに生まれた弁論家・教育者で、自らも多くの弁論作品を「書き著した」人物である（廣川洋一『イソクラテスの修辞学校 —西欧的教養の源泉』（岩波書店、1984年；講談社学術文庫、2005年）参照）。

アルキダマスは、前5世紀後半に小アジアのエライアに生まれ、前4世紀前半にかけて活躍した重要なソフィストである。彼は、少なくとも前432年から前411年頃にはアテナイに滞在し、その間にゴルギアスから影響を受けたものと推定される。『スーダ』というビザンティン時代の事典は、アルキダマスがゴルギアスの学校を引き継いだと報告している（DK 82A2）。「学校」（スコレー）とは、後世の時代錯誤的な表現であるが、数あるゴルギアスの弟子の中で、彼が筆頭後継者と見なされていたことは、確かであった。

多数の著作を残したイソクラテスとは比べようがないが、アルキダマスにも二つの作品と、少数の断片が残されている。『書かれた言論を書く人々について、あるいは、ソフィストについて』という論考と『オデュッセウス』という演示作品であるが、後者は今日では他の人の作とも疑われている。この時代には、ゴルギアスの『ヘレネ頌』や『パラメデスの弁明』に始まる手法として、トロイア戦争などの英雄伝説を素材にした弁論作品が多く作られていく。アンティステネスにも、『アイアス』と『オデュッセウス』という小品が伝えられている。アルキダマスは、古代には『ムーセイオン』という大作で有名であったが、その作品は失われ、断片的な情報しか残されていない。

現代ではほとんど誰も（専門研究者ですら）知らないこの人物は、前4世紀のギリシア世界では、おそらく、もっとも成功した著名なソフィストの一人であった。彼は、ゴルギアスの「即興演説」のスタイルを受け継ぐ、代表的な弁論家と見なされていたのである。アリストテレスは、『弁論術』の中で、しばしばアルキダマスの文体を例に用いている。アルキダマスを考察する焦点は、ゴルギアスのもう一人の弟子で「書かれた弁論」に専念したイソクラテスとの対比・対決にある。今日までイソクラテスが評価される一方、アルキダマスはすっかり忘れ去られてしまった理由は、「即興演説」と「書かれた弁論」の関係から解明される。

### (2) 忘れられたソフィスト

アルキダマスは、欧米でも日本でも、ほとんどまともに研究されてこなかった。日本で

は、拙著『ソフィストとは誰か？』第八章が、『ソフィストについて』の翻訳と解釈を行なうまでは、加藤信朗がプラトンとの関係を整理した短い論文があるだけであった（加藤信朗「書かれた言葉と書かれぬ言葉——プラトン『パイドロス』274c-278bの解釈——」『哲学の道——初期哲学論集』（創文社、1997年）所収）。このソフィストの無視には、ソフィスト忘却という一般的な問題に加えて、さらに重要な問題がある。

アルキダマスは、まず他のソフィストたちと同様、「哲学者」として扱われてはこなかった。まして彼には、プロタゴラスの「相対主義」やアンティフォンの「ノモス／フュシス」といった哲学理論も見られず、哲学史において彼の名が言及されることはほとんどない。『メッセニア演説』の次の一節が、自由主義的な思想としてかろうじて言及されるに留まる。

> 神は、すべての人に自由を許した。自然は、誰一人奴隷にはしなかった。（アリストテレス『弁論術』1.13で引用）

しかし、前5世紀後半に活躍したプロタゴラスやゴルギアスらは、「古い時代のソフィスト」として、ディールスとクランツが編集した『ソクラテス以前の哲学者断片集』（1903年初版、1954年第6版）に含められ、証言や断片、作品が一応哲学研究に供されてきた。対照的に、アルキダマスはその項目に含まれることなく、したがって古典期のソフィストとして論じられることもなかった。基本的な資料集からの排除は、このソフィストに決定的な負の影響を残した。

アルキダマスが「ソフィスト」として論じられなくなったのは、現代に限られない。後3世紀にフィロストラトスが著わした『ソフィスト列伝』でも、彼の名は言及されていない（ディールス・クランツはこれを主な典拠に資料集を編んだ）。「ソフィスト術の父」としてゴルギアスを重視するフィロストラトスが、その一番弟子であるアルキダマスを完全に無視したことは、歴史の皮肉である。

他方で、彼は通常の「弁論家」として取り上げられてもこなかった。アンティフォン、リュシアス、アンドキデス、イソクラテス、デモステネス、アイスキネスら古典期の「弁論家」たちの作品は、文学的作品として、あるいは、法律や社会についての歴史資料として注目され、研究対象となってきた。しかし、アルキダマスの作品は、その中途半端な理論性ゆえに、文学と歴史のどちらでも注目されなかった。

ルネサンス期以降しばしば編集された「弁論家作品集」では、アルキダマスの現存作品

が収録されることは通例であった。1824年のベッカー版、1850年のバイターとザウペ版の『アッティカ弁論家集』は、いずれもアルキダマスをゴルギアスやイソクラテスと並べて収めていた。しかし、それ以後現在に近づくにつれて、彼はこの範疇からも排除されてしまう。1951年に出版されたラダーマッハーの『弁論技術の著者たち』という専門的な資料集を除いて、アルキダマスの作品は一般の「弁論作品集」には登場しなくなっていたのである。

アルキダマスの『ソフィストについて』は、理論書としては体系的な意義を持たず、それゆえ、アリストテレスの『弁論術』やアナクシメネスの『弁論術』(従来アリストテレスに帰されてきた『アレクサンドロスに贈る弁論術』のこと)のような教科書的な使用には耐えられない。しかし、リュシアスやアンドキデス、デモステネスやアイスキネスらのような、実際の法廷弁論としての社会的な意義や迫力も持っていない。似た作品としては、イソクラテスの『ソフィスト反駁』があるが、彼の場合は幸いにも著作が一括して伝承され、研究に付されてきたのである。

後世の冷淡な態度に比べると、同時代には、アルキダマスにはより多くの注目が集まっていた。プラトンは、アルキダマスに直接言及こそしないが、後で検討するように、『パイドロス』で『ソフィストについて』の一部を用いていると推定されている。また、アリストテレスによる弁論術の理論書『弁論術』は、アルキダマスのスタイルを6か所で取り上げ、批判的に検討している(1.13, 2.23, 3.3〔4箇所〕)。とりわけ、3巻3章では、アルキダマスの文体が、ゴルギアスと同様に詩的だが不自然であると評されている。

アルキダマスが、同時代にはきわめて重要で有名な弁論家であったとして、なぜ、後世すっかり忘却されてしまったのか。その秘密は、彼が書き残した論考『ソフィストについて』がすでに示している。アルキダマスがゴルギアスから受け継いだ弁論術の本流は「即興演説」を活動の中心に据え、この作品など少数を除いて、あまり書き物は残さなかったからである。

弁論代作家リュシアスや、アルキダマスのライヴァル・イソクラテスは、多数の「書き物」により、西洋文明をつうじて長く人々を魅了してきた。他方で、アルキダマスの演示は、いかに優れたものであり、それを聴く人々に強烈な印象を残したとしても、人々の記憶からすぐに消えてしまった。聴衆は飽き易く、また、記憶はそれを持つ人々と共に死んでいったからである。

ここに、「書かれた言論」の「語られた言論」に対する優位という、文化史的・哲学的問

題が観取される。その問題は、深く西洋文明と「哲学」の成立に関わり、プラトンの哲学営為の根幹にも触れている。エリック・ハヴロックが『プラトン序説』で強調するように、口承文化から書き物へ、という転換点に立っていたのがプラトンだったからである。二種の言論の関係をつよく意識しながらも、多くの「対話篇」を「書かれた言論」として残したプラトンは、結局、ゴルギアスやその弟子アルキダマスに、歴史の上では勝利したのである。

### (3) アルキダマス再考の意義

アルキダマスというソフィストの活動を検討することは、古代における知的活動の忘却された側面を再考することである。それは、プラトンや、別の意味ではイソクラテスら、表舞台で光に当たってきた思想家たちの伝統を、影の側から反省することでもある。

この作業は、ホメロス以来、古代ギリシアにおいて伝統的な「語り言葉」の重視と、新たに勃興した「書き言葉」という知的活動との間の緊張を問題とする。古典期のギリシア社会においても、「語り言葉」が絶対的な優位を占めていたことは、すでに述べた。そもそも「言葉」(logos) という語は「語る」(legein) の名詞形であり、「書く」の分詞からなる「書かれた言葉」(gegrammenos logos) に先立つ。しかし、古典期はまた、「書き言葉」が文化の中心に躍り出る時代でもあった。二種の言葉がどのような緊張関係にあったかは状況から推定するしかないが、アルキダマスの『ソフィストについて』は、まさにこの対立を直接に取り上げた、時代の証言なのである。

また、『ソフィストについて』という著作は「弁論術」(レートリケー) の最初期の理論書の一つであり、現存する中では最古のものと言ってもよい。前5世紀半ばにシチリアで誕生したという弁論術は、民主政の政治と社会制度の需要によって大いに興隆した。コラクスとティシアス以来、弁論家たちは語りの「技術」(テクネー) をまとめ、一種の技術書 (マニュアル) として流布させていたとされる。「弁論術」(レートリケー) の名でその技術を宣伝し、最初に理論化を進めたのは、おそらく、アルキダマスの師ゴルギアスであった。

現代の私たちにとって「弁論術」は、むしろプラトンによる哲学からの批判によって知られている。『ゴルギアス』では、ゴルギアスの標榜する「弁論術」が検討され、それは「技術」ではなく「迎合」に過ぎないと否定的に位置づけられる。また、『パイドロス』では、言論代作家リュシアスを主な標的として、優れた言論の技術とは何かが検討され、「ディアレクティケー」(対話の技術) こそがそれであることが示される。弁論術は事柄の真理を知ることなしに、人々に思われることだけを説得する、と『ゴルギアス』は規定す

る。『パイドロス』では、「ありそうなこと」(エイコス) は真実の像に過ぎない、との批判が展開される。このような「哲学」の側からの弁論術批判は、イソクラテスやアルキダマスらの弁論術推進に、緊張をもたらしたことであろう。双方がくり広げる応酬が、この時代の一つの知的焦点となっていた。

そのような応酬において注目されるのが、プラトン『パイドロス』最終部での「書かれた言論」への批判である。そこでプラトンは、「生きた語り言葉」が「書かれた言論」(直接には、言論代作家リュシアスの言論作品を指す) に優位することを論じる。その議論には、誰の目にも明らかなアルキダマスとの照応箇所が散見される (アルキダマスの『ソフィストについて』と『パイドロス』との関係については、次節で検討する)。

プラトンの手厳しい「弁論術」批判を何らか緩和し、かつ、イソクラテスの「弁論術」教授への対抗から成立したのが、アリストテレスの『弁論術』である。精緻な理論体系として整備された「弁論術」講義は、先駆者たちの創案も数多く取り入れて成立したものと推定される。アリストテレスが「弁論術的推論」の核と見なした「エンテュメーマ」は、これまで彼の独創と見なされてきた。しかし、アルキダマスは『ソフィストについて』で「エンテュメーマ」という語を数多く用いており、きわめて重要な役割を与えている。アリストテレスは、おそらく、この議論を意識して自己の理論に改鋳したと考えるべきであろう (詳しくは、拙著第八章参照)。

### (4)「書かれた言論」への批判

『ソフィストについて』では「書かれた言論」への批判が展開される。

「書く」ことは「精確さ」を旨とするが、「即興」を基本とする「語り」より劣るものである。「精確さ」はここでは過剰な厳密さという意味で、批判の論点とされる。両者は次のように対比される (詳しくは、本報告に付す翻訳、および、議論の要点を参照)。

＜書くこと＞　／　＜語ること＞

容易、ありふれた、劣った／困難、訓練が必要、優れた

生活において無益／その人の生にとって有益

時間がかかる、時宜を逃す／時宜をつかむ、即時に素早く語る能力

学習し記憶する困難／アイデア (エンテュメーマ) への集中

精確な記憶が必要、変更が困難／即興の表現、フレクシブル

欲求より長過ぎるか、短過ぎる／欲求に適合した長さ

「影像」、美しく快いが、常に一つの形で無反応／生に有益、魂をもち生きる
遊び・副業／高次の弁論能力

(5)「即興」の優位

アルキダマス『ソフィストについて』が示す「弁論術」の特徴を、ここでは「即興、時宜、アイデア」という三つの鍵概念から考察しよう。

第一に、ギリシア社会の伝統に根ざす「語り」優位の言語観を、アルキダマスは「即興」の能力として強調している。伝統的に「即興演説」の創始者はゴルギアスとされる。

> 即興言論を創始したのも、ゴルギアスであったと思われる。この人物はアテナイの劇場に赴き、勇敢にも「主題を投げかけよ」と言い、この冒険的な発言を初めて行なった。それはおそらく、あらゆることを知っていると示し、あらゆることについて時宜に適って語ることを許すためであろう。(フィロストラトス『ソフィスト列伝』1.1 = DK 82A1a)

フィロストラトスはまた、「私がすでに述べたように、彼はもっとも容易に、即興で演説をしたのである」(492) とも述べている。

この「即興演説をする」(アウトスケディアゼイン) という語は、トゥキュディデスの『戦史』1巻138に最初の用例が見られるが、アルキダマス『ソフィストについて』では、関連語も含めて計17回使用されている。対照的に、アルキダマスが標的にするイソクラテスには、全著作中、明瞭に軽蔑を含んだ2例しかない。『エウアゴラス』41では、エウアゴラスが即興を軽視していることが述べられ、『ソフィスト反駁』9では、「素人の即興より劣ったソフィスト」という言い方がなされている。プラトン『パイドロス』236Dにも「素人の即興」といった表現があり、「即興」という概念が、他の論者では、ゴルギアスやアルキダマスのように積極的な意義を与えられていないことが分かる。

(6)「時宜」に適うこと

第二に、ゴルギアスが「即興言論」に込めた「時宜」(カイロス) の重視 (フィロストラトスの引用参照) も、明瞭にアルキダマスに引き継がれている。『ソフィストについて』では、随所でこの論点が「語り」の核心として強調されている。

まず、言論を語りかける聴衆の欲求との関係で、適切な時に適切な長さの言論を語ることが必要である (3, 22)。また、反応の素早さが「時宜」の利点であり (10, 28)、それは大きな有益性を持つ (9, 28, 33)。アルキダマスはこう論じながら、自分のやっている演示こそが「時宜」に適ったものであると自負している (31, 34)。

「時宜」という概念は、弁論術の鍵として、今日でも大いに注目されている。アルキダマスがイソクラテスらの「書き物」に向ける批判、つまり、固定された言論が「時宜を失する」という問題は、プラトン『パイドロス』も自覚する重要な難点であった。

他方で、時宜を適切に捉える技の習得が必要であるとして、それは、どのように教育され、受け継がれていくのか。その場ごと、聴衆や主題ごとに一回限り実現する「時宜」は、理論によっては説明できず、おそらく場数や経験を重ねることによってのみ身に付けられるものであろう。では、「時宜」を実現する「技術」(テクネー) は、どのように成立するのか。これが、ゴルギアスやアルキダマスに向けられる問題であった。それが単なる「馴れ」や「経験」とは異なるとすると、その優越性を支えるものは何なのか。ゴルギアスの別の弟子ポロスは、プラトン『ゴルギアス』の中で、自らの弁論術が「経験」であることを、誇りをもって語っている。それを「技術」には当たらないと批判するプラトンの議論は、弁論術と哲学の根本的な対立点を示している。

「時宜」がその場の聴衆の感情や欲求に狙いを定めるという特徴も、アルキダマスが利点とし (3, 12, 22-23)、逆に、プラトンが厳しい視線を向けた論点である。弁論術は魂の情態 (パトス) を操るだけであり、その善さには関わらない、というのが、プラトンによる批判の焦点であった。弁論術が対象とする「感情」(パトス) のあり方は、アリストテレスが『弁論術』2巻で、哲学的に検討していく。

### (7)「アイデア」(エンテュメーマ) の重要性

アルキダマスの弁論術は、単に修辞技法や即興的な語りの美しさだけを追求したものではなく、むしろ適切な内容を提示する有益な技術として推奨されている。そこでの鍵概念「アイデア」(enthymēma) に、アルキダマスは明示的に理論的位置づけを与えている。

「エンテュメーマ」は、弁論術の歴史においてとりわけ有名な概念である。それは、アリストテレスが『弁論術』1.1において「説得議論 (ピスティス) の本体」と見なし、中心概念と位置づけたからである。それ以来、この概念は、中世から近代にかけて論理学で重視されてきた。アリストテレスは、いつものレトリックで、自分より前の弁論術は「エン

テュメーマ」を論じてはこなかった、とコメントしている。しかし、彼以前にもこの言葉は弁論家によって用いられており、とりわけ、アルキダマスの『ソフィストについて』では中心的な役割を果たしている。

この語は、ソポクレスやクセノフォンにも用例が見られるが、「考え」、つまり、「こころ (thymos) の中に (en) あるもの」という以上の意味を持っていない。イソクラテスの著作には5例見られ (『ソフィスト反駁』16、『エウアゴラス』10 (2回)、『アンティドシス』47、『パンアテナイコス』2)、そのうち『ソフィスト反駁』では、弁論術の手法を論じる重要な箇所にこの語が登場する。

> 私は、すべての言論を語り構成する型 (イデア) について知識を把握するのは、まったく困難なことには含まれない、と主張する。… (中略) …他方で、各々の事柄に必要な型をそれらから選択し、互いに混ぜ合わせ、やり方に従って配置すること、さらに、時宜 (カイロス) を誤ることなく、言論全体を考え (エンテュメーマ) で適切に多彩に色付け、リズムと音楽にのって言辞 (オノマ) を語ること、それらは、多くの配慮を必要とし、勇敢で考えに満ちた魂の仕事なのである。(『ソフィスト反駁』16)

この一節は、アルキダマスと共通する術語を多く用いているが、「エンテュメーマ／言辞」の対比が、彼の場合ほど明瞭ではない。その相違は、「語る／書く」の本質的な違いに由来する。

アルキダマス『ソフィストについて』では「エンテュメーマ」に12の用例があり、この語はよりテクニカルに用いられている。しかし、その語義はこの論考で改めて説明はされておらず、「考え」という意味の語を、自らの理論において特定の仕方で用いているものと推定される (私は「アイデア」と訳した)。

まず、「アイデア」の素早さが「言辞」の順調さと対比され (3)、それに注意を向けて「言辞」によって瞬時に明示することが論じられる (18)。「アイデア」は数が少なく重要であるが、記憶しやすい (19)。また、たとえ失念しても、飛ばして次のアイデアを掴むことができる (20)。そういった「アイデア」は、書き物から収集されたり (4)、論争中に相手から手に入れたり、また自分で考案する (24)。そのように、「アイデア」は前もって準備する対象であり (33)、調和を伴って用いることが必要である (25)。

ここで示された「エンテュメーマ」概念は、弁論術の実践理論として十分にテクニカル

で、アリストテレス理論の先駆と見なされ得る。この理論では、「言辞／アイデア」という基本的な対比と組み合わせが、即興言論を可能にしている。つまり、予め周到に準備される「アイデア」が、その場での即興で「言辞」による修辞をくり出すのである(33)。弁論家は、まず、中心をなす「アイデア」を骨組みとして組み立てる。それは覚え易いものであり、そこに意識を向けながら言論を語っていけば、本筋を逸れることはない。それに対して、豊富で多彩な「言辞」が、その場や聴衆に即して即興でくり広げられ、言辞がアイデアに一挙に秩序を与えるのである。

アルキダマスの「アイデア」(エンテュメーマ)とは、単なる内容ではなく、単純な構造を持つが、他方で、アリストテレスの「推論」ほど厳密なものではない。それは「考えの内容」という従来の語義と、「弁論術特有の推論」というアリストテレスの新義の両者を仲立ちする、「アイデア、論点・論の大筋」を漠然と意味するものと考えられる。

「語られた言葉／書かれた言葉」の対比において「アイデア」は、聴衆に即興で語るダイナミズムにおいて、基本的な役割を果たす。だが、たとえばイソクラテスの「書かれた言論」においては、言辞の修辞とアイデアは一体化してしまい、両者を区別する意義が失われる(『ソフィスト反駁』の引用箇所参照)。対照的に、即興言論では、予めしっかりと練られた骨組みのアイデアと、その場でくり出す多彩な言辞が、性格の異なる二つの要素として、いわば縦糸と横糸の織り合わせのように、弁論術の二つの柱をなしていた。だが、イソクラテス流の、長い時間をかけて書き直され洗練された言論は、想案だけでなく言辞にも時間を費やして推敲が加えられていく。それは、文学作品に近いものであっても、もはやギリシアの伝統が培ってきた「語り」ではない。

アルキダマスは自ら即興演説のプロを自認し、その実践に関心を向ける中で、この理論を確立していった。この意味では、『弁論術』におけるアリストテレスも、「書かれた弁論」にはほとんど無関心であった。アルキダマスの考察にも共通する、次のような一節がある。

> 文字の言語表現は、もっとも精確なもので、討論の言語表現は、もっとも演技に適したものである。…(中略)…そして両方の言葉を比較してみると、読むために書く人たちの言論は、討論の場ではケチなものに見えるが、弁論家たちのそれは、語られた時にはよいが、手に取って読む時は素人くさく見える。そしてその原因は、討論の場では演技的なものが調和することにある。(アリストテレス『弁論術』3.12)

アルキダマスは『書かれた言論を書く人々について、あるいは、ソフィストについて』と題される書き物で、「書き言葉」優位への警戒や批判を展開するにあたり、自らが「書いている」ことを自覚し、言い訳すら加えている（29-32）。自らのジレンマに気づいていた点で、彼は、伝統的なソフィスト術の限界、そして、歴史における忘却を、ほのかに予感していたのかもしれない。それは、今日に至る「書き物」文化と、学問の伝統を予示するものであった。

## 4 プラトンの「対話篇」

### (1)「書き言葉」への批判

アルキダマスの『ソフィストについて』がギリシア哲学研究において注目されていたのは、プラトン『パイドロス』274c-278bとの照応においてであった（加藤論文参照）。両者の間には、偶然では説明できない議論や語句の対応が見られ、その影響関係が様々に推測されてきた。

1) 書かれた言葉は、語られた言葉の影・像に過ぎない（『ソフィストについて』27-28）；絵のようなもの（『パイドロス』275d）；生きた言葉の影と呼ぶべき（同276a）。
2) 書かれた言葉は、常に一つの形と秩序を用いる（『ソフィストについて』28）；書かれた言葉は、常に一つの同じことを指し示す（『パイドロス』275d-e）。
3) 語られた言葉は、魂をもち、生きている（『ソフィストについて』28）；知者の言葉は、生きており、魂をもつ（『パイドロス』276a）。
4) 優れた語り手は、遊びのために書く（『ソフィストについて』35）；言葉の種子を、遊びのために播く（『パイドロス』276d）。
5) 書き物に人生を費やす人は、弁論術と哲学（フィロソフィア）を欠き、「ソフィスト」よりも「作家」と呼ばれるべき（『ソフィストについて』2）；「哲学者」（フィロソフォス）との対比で、より劣った言論の専門家は「作家、言論の書き手、法律執筆者」と呼ばれるべき（『パイドロス』278D-E）。

私は基本的に、アルキダマスがイソクラテスを標的にして前380年代に執筆した『ソ

フィストについて』の議論を、プラトンが下敷きにして、おそらく前370年代に『パイドロス』を書いたものと想定している。

「書き言葉」を劣った影と見なす議論は両者に共通しているが、アルキダマスがそれをほぼ文字どおり批判として展開しているのに対して、プラトンは、やや屈折した仕方で用いている。『パイドロス』の論点は、かならずしも「語り言葉／書かれた言葉」の二項対立に還元されるものではなく、「言葉」(ロゴス) の意義そのものへの反省という意味を帯びている。つまり、「語られた言葉」がそのまま全面的に肯定される訳ではなく、基本的には「書かれた言葉」と同様の欠点を被ることが意識されている。盲目的な信頼と自己吟味の欠如が、言葉を殺してしまうからである。

プラトン『パイドロス』における「書かれた言葉」への批判は、『第七書簡』における同種の議論と合わせて、彼が自らの執筆活動、すなわち「対話篇」に哲学的な意義を認めていなかったという「秘教説」の根拠に用いられてきた (テュービンゲン・ミラノ学派が代表)。しかし、彼らのプラトン解釈は根本的に誤りであり、プラトンが「対話篇」にこめた哲学の意義を見損なっている (拙論「ハンス・ヨアヒム・クレーマー著『プラトンの形而上学』への書評」〔『思想』936、2002年4月号〕参照)。

(2)「対話」と「対話篇」

プラトン『パイドロス』の議論は、書き物としての「対話篇」の限界を自覚しながら、それを逆手にとって「対話」の限界を補完しようとするプラトンの哲学の試みと解釈できる。「対話」の強さと弱さを、5つの観点から検討してみよう (以下の考察は、拙論「他者との対話としての哲学」〔三井善止編『他者のロゴスとパトス』玉川大学出版部、2006年、第二章〕でより詳しく展開した)。

1)「対話」の言葉は、直接発せられる「現場」の強さをもっている。プラトン『エウテュフロン』が描くエウテュフロンとソクラテスの対話は、神との人間との関係を吟味する「敬虔とは何か」という普遍的な問において、宗教裁判という目の前の事態に向かう二人の行動とあり方が問われている。そこには、他愛ないおしゃべりとは程遠い、対話のリアリティと迫力がある。そこでどのような言葉を交わすかが、実際に人々や状況のあり方を決定づける力を持っているからである。

2) 対話は、その反面として、実際にその現場に立ち会う当事者のみにしか意義を持た

ない。また、対話の現場に立ち会った当事者、対話を交わした本人にとってさえ、対話の内容は記憶の中で変質し、忘却されたりする。無論、対話は伝えられることで他の人々に意義を持つこともある。しかし、それはすでに生きた対話ではなく、何よりも伝達の不確かさや、別の意図を宿した別の言論となっている。

3) 特定の状況で交わされる「対話」は、現在性と、一回しか生じない絶対性を特徴とする。「今、ここで」発せられた言葉と、それが引き起こした事態は、けっして取りかえしがきかない。一回限りの対話は、それを交わすことで対話者の考えや生き方、状況、広く言えば世界を変えてしまう力を持っている。

4)「対話」は、つねに移ろいゆく現在に流されていく。不十分なやりとりであっても、時間の流れの中で結局未完のまま終結せざるをえない。時間や体力や忍耐の限界が、対話を強制終了させるのである。「対話」は、現実にはそのような有限性を宿命とする。

5) 実際の対話は、さまざまな難しさを抱えている。ソクラテスが交わす哲学的な対話では、議論はけっして理想通りに理性的には進まない。対話相手の無理解、すれ違い、誤解によって発言が紆余曲折したり、くり返されたりすることも多い。理解力に優れ、ソクラテスの立場に共感する対話相手であっても、きちんと合意が進んで、対話が真理に至って全うされることはほとんどない。反対に、ソクラテスの議論に追い込まれると、対話相手はしばしば感情的な反発を感じ、議論に反してまでその結論を拒絶したりする(『ゴルギアス』で最後に対話そのものを拒否するカリクレス)。ソクラテスの対話がもつ力は、最終的に多くの人々の信念と彼らが安住する生き方を破壊し、それによって逆にソクラテス自身を刑死に至らしめたのである。

このように「対話」は、絶対的な強さと同時に、決定的な弱さを特徴とする。それらは、書かれた「対話篇」によってのみ補完される。3つの観点から確認しよう。

1)「対話」は文字に書き残されることによって、現場性の限界を越えて、いわば普遍化される。書かれた言葉は、反復と反省をつうじて、原理的には無限の思考の吟味を可能にするからである。「対話篇」は「対話」の宿命である時間や状況の有限性を越えていく。とりわけ、死者ソクラテスとの対話は、書かれた「対話篇」においてのみ可能であり、そこでの過去と現在との交錯が、哲学に永遠性と普遍性をもたらすのである。アルキダマスも意識していたように、文字による書き物は、「記録」として「進歩」を刻むことが

可能である。それは「書き物」という相互比較の媒体によって初めて可能となる。

2) プラトンの「対話篇」は、深刻で敵対的な「対話」の現場、いわば、なまの現実と距離をとることで、それを冷静に見据える視点を可能にする。読者は、いきり立つポロスに喜劇性を感じたり、ソクラテスの言い方にイロニーを見たりする。それらは、書き物としての「対話篇」が初めて可能にする「遊び」の効果であった。

3)「対話」がもつ限界そのものが、「対話篇」という書き言葉によってはっきりと見て取られ、自覚される。対話に従事し、その現場で言葉に巻き込まれている当事者には、対話のもつ意味や限界は見えていない。それを客観的に吟味できるのは、著者プラトンと共に対話を吟味する、私たち読者なのである。「対話篇」は読者に「対話」への自覚をもたらし、その相補性が共に探究するもう一つの「対話」を可能にしていく。「対話篇」は、ソクラテスと相手、つまり「他者」の隔たりを私たちに示し、それによって私たち自身の位置を自覚させるのである。

(3) アカデメイアでの哲学

プラトン「対話篇」の哲学は、アカデメイアという場での共同探究を抜きにしてはあり得なかった。

> 哲学は、けっして他の学識のように語り得るものではなく、長らく事柄そのものに関わるあり方を共にし、共に生きることで、そこから、突然、いわば火が飛び移って点ずる光のごとく、魂のうちに生じ、それが自らを育んでいくものなのです。(プラトン『第七書簡』341c-d)

プラトンの学園アカデメイアの活動は、本報告の最初に紹介したように、講義ではなく、討論(ディアレクティケー)による共同探究を行なっていた。そこでは、おそらく「対話篇」をテクストに共通の「問題」を議論していたと考えられる。前360年代以降に書かれたであろう後期対話篇は、より専門的な哲学術語の定義を導入しており、アカデメイアでの議論を反映していた。アリストテレスが『トピカ』にまとめたのは、アカデメイアでの哲学の実践と方法論であった。

「哲学」は、やがてそういった組織的な研究と学問によって制度化されていった。専門家が従事する「哲学」は、教育による専門家の養成機関として、教育プログラムや共通テ

クストを有し、伝統を継承しながら学問を発展させていったのである。プラトンのアカデメイアや、アリストテレスのリュケイオン（ペリパトス派）を含む「学派」(schools) の成立は、アリストテレスの死後、前4世紀末から前3世紀初めのヘレニズム時代に顕著となる。

## 5 現代への視点 ——若干の示唆——

最後に、本考察が現代の状況に投げかける意味を整理しておこう。

「書く」あるいは「読む」という営みへの反省が、「学問」の制度化・継承・古典化を考察するにあたって、きわめて重要となる。デリダら現代哲学が光を当てたこの側面は、古代ギリシアにおいてすでに強く意識され、学問の成立に決定的な役割を果たしていた。

書かれたテクストの「厳密性・解釈可能性」は、語りの場面での「時宜性・対人性」との対比で、より明確となる。多くの実践がマニュアル化される現代、臨床の場面で個別の対応を行なう実践の意義が、ここから反省されるべきであろう。

言葉の基本は、つねに「語る−聞く」という行為の場面にあるが、「書く−読む」営みはそれを結晶化し、普遍的な反省にもたらす。両者は単に対立したり、どちらかが優位を占めるものではなく、「語る」行為による「書き物（テクスト）」の活性化と、他方で「書く」営みによる「語り」への補完性が認識される。

現代の学問を特徴づける「書かれたテクスト」(著作、論文等) の流布は、古代ギリシア以来の伝統を持つが、そこでは、(不在の) 著者との対話としての「解釈」がつねに実践されてきた。古典との対話が「学問」を特徴づけるとすると、その意味を再考することが必要である。

そこで学問が目指してきた「真理」とは何か、それは学問の独占物であるのかが、実践の場面での「真理」との関係で問題となる。これはまさに古代ギリシアの「弁論術」が現代に提起する問題であり、弁論術対哲学、ゴルギアス対プラトンの根深い対立に込められている。

最後に、「専門分野」という境界の問題は、それぞれのテクストのスタイルとの関係で考察される。テクストのスタイル（文体、場、媒体等）がジャンルを形成し、やがて「学問」の性格を規定していった様は、古典期のギリシアに辿ることができるが、それは別の機会に詳細に検討したい。

## アルキダマス
## 『書かれた言論を書く人々について、あるいは、ソフィストについて』

（ギリシア語テクストは、J. V. Muir, *Alcidamas: The Works & Fragments*, edited with introduction, translation and commentary, Bristol Classical Press, 2001に依拠した。若干の箇所で読みを写本に戻した。記号：〈　〉テクストへの挿入、（　）別の訳語・原語、｛　｝訳者による説明・補い）

[一]

(1) ソフィストと呼ばれる人々の一部は、探究と教養を怠り、語る能力には素人と同様に無経験でありながら、言論を書くことには訓練を積んできていて、本をつうじて自身の知恵を示すことで重々しく振舞い、自負を持っている。そして、弁論能力の低次の部分を所持することで、その技術全体を持っていると主張している。この理由で、私は書かれた言論に対する告発を試みよう。(2) それは、彼らの能力が私自身のものとは別だと思ってではなく、他の事柄で私はより大きな自負を持っているが、書くことは〈語ることの〉訓練の副業においてあるべきだと考えてのことである。そして、まさにこのこと｛書くこと｝に人生を費やす者たちは、弁論術（レートリケー）も哲学（フィロソフィア）も大いに欠いていると理解している。そして、｛彼らを｝「ソフィスト」よりも「作家」（ポイエーテース）と呼ぶ方が正しいと信じる。

[二]

(3) さて最初に、人は書くことを次の点から、つまり、書くことは攻撃しやすく容易で、ありふれた素質の者にも手に入れやすいことから、軽蔑するかもしれない。一方で、出くわした主題について瞬時に適切に語ること、そして、アイデア（エンテュメーマ）を素早く、言辞（オノマ）を順調に用いること、そして、事柄の時宜（カイロス）と人間の欲望に狙いよく従って、相応しい言論を語ることは、まったく素質によるものでも任意の教育によるものでもないからである。(4) 他方で、多くの時間をかけて書き、暇な時に修正すること、そして、以前のソフィストたちの書き物を傍らに置いて多くの箇所から同一のものへとアイデア（エンテュメーマ）を集め、上手く語られた成功例を真似ること、そして、素人の助言から修正を加えたり、しばしば自身で検討してきれいに書き直してしまうこ

と、これらは無教養の人にとってさえ本性的により容易なのである。(5) 善く美しいことはすべて稀で難しく、苦労をつうじて生じる慣わしであるが、粗末で劣ったものは、容易に所持することができる。そうして、私たちには、書くことは語ることよりもより手に入れやすく、それ｛書くこと｝の所持も、より小さな価値しかないと考えるのは、ありそうなこと（エイコトース）である。

[三]

(6) 次に、思慮ある人であれば、語るのに手強い人々について、少しだけ魂の状態を変形すれば適切に言論を書く、と信じない者はいないだろう。他方で、書く練習を積んだ人々について、同一の能力から語ることも出来る、と信じる者はいないだろう。一方で、困難な仕事を成し遂げる人は、より容易なものに知性を向け変えた時には、順調に事柄の仕上げを取り扱うのがありそうなこと（エイコス）であり、他方で、容易なもので練習してきた人には、より困難なことへの配慮は険しいものである。人は次の例から、このことが分かるだろう。(7) 大きな錘を持ち上げることができる人は、より軽いものの所に行くと、容易に取り扱うだろうが、軽いものにしか力が及ばない人は、より重いものは何一つ持つことができない。また、速い走者は容易により遅い者に付いていくことができるが、遅い走者はより速い人と一緒に走ることはできない。さらに、これに加えて、遠くの的に槍を投げたり矢を射ることができる人は、近くのものも容易に射るが、身近なものに投げることを知っている者がより遠くのものも当てることができるかどうかは、まだ明らかではない。(8) 言論についても、それと同様に、瞬時に立派にそれら｛言論｝を用いる人が、時と暇をかけて書くことにおいても卓越した言論作家となることは、不明ではない。他方で、書くことに時を過ごす者が即興の言論に移ったら、知性を行き詰まりと迷いと混乱とで満たすことは、不明瞭ではない。

[四]

(9) 私が思うに、人間の生にとっても、語ることはその都度つねに役に立つが、書く能力はその人にとってほとんど時宜に適ったもの（エウカイロン）となることはない。誰が、次のことを知らないだろうか？　瞬時に語ることは、議会で演説する人にも、法廷で論争する人にも、私的なつきあいを為す人にも必要であり、事柄のチャンス（カイロス）はしばしば予期せずに行き当たるのである。そのような状況で沈黙する人は軽蔑すべき者と

思われてしまうが、語る人は神にも等しい知性を持つ者として他の人々によって尊敬されるのを、私たちは見ている。(10) 過誤を犯した人を叱責したり、不運な人を励ましたり、怒りで我を忘れた人を宥めたり、突然加えられた責めを解消する必要がある時、その時には、語る能力は人間たちに必要な助けとなり得る。他方で、書くことは暇を必要とし、時宜（カイロス）よりも長い時間がかかる。というのも、人々は論争にあたって速やかな助けを要求するが、書くことは言論を暇にまかせてゆっくりと完成するからである。その結果、思慮ある人なら、これだけ時宜（カイロス）を欠いている能力を羨（うらや）むであろうか？ (11) もし伝令が、「市民のうち誰が演説したいのか？」と呼びかけた時、あるいは、法廷ですでに｛水時計の｝水が流れつつある時に、話し手が言論を構成したり学ぼうとして書き物の方へ進むとしたら、どうして笑うべきでないことがあろうか？　本当に、もし私たちがポリスの専制君主であったとしたら、法廷を召集したり公共の問題について思案をめぐらすことは私たちの意のままであり、そうして、言論を書いたら、その時には他の市民たちにそれを聴くことを要求するだろう。だが、これらのことを司っているのは他の人々なので、私たちは言論について何か他の訓練｛書くこと｝をなすことは愚かではないか、…（欠落）…反対に、精確である。

［五］

(12) それは、もし言辞によって作り上げられて、言論というより詩作品に似ており、自発的でより多く真実に似ているものを投げ捨てておく言論が、準備を伴って形作られまとめられていると思われながら、聴く人々の理解を不信と妬みで満たすならば、…（欠落）…(13) 次のことが最大の証拠となる。すなわち、法廷向けに言論を書く人々は精確さを避けて、即興的に語る人々のスタイル｛表現｝を真似ている。そして、書かれたものにもっとも似ていない言論を提供した時に、もっとも立派に書いたと思われている。他方で、言論作家たちにとってもこれが適切さの規準なので、即興的に語る人々を真似る時に、どうして、かの教育、つまり、そこから私たちがこの種類の言論｛語ること｝に対して順調な状態になる教育を、尊重すべきでないことがあろうか？ (14) 思うに、次の理由からも、書かれた言論は無資格だと退けるに値する。すなわち、｛書かれた言論を｝取り扱う人の生き方を不釣り合いにしてしまうのである。すべての事柄にわたって書かれた言論を知ることは、本来不可能なことの一つであり、他方で、あることを即興的に語り別のことを｛書き物に｝刻印する時、言論が不類似になり、語り手に非難を提供するのが必然

である。そして、それら｛書き物｝は舞台演技や朗読により近いように思われるが、他方｛即興の語り｝はかのもの｛書き物｝の精確さと並べられると、ありふれた、劣ったものに見えてしまう。

[六]

(15) そして、哲学（フィロソフィア）を標榜して他人を教育すると約束する者が、書き物や本を持っていれば自身の知恵を示すことができるが、それらに与らない時は無教育な連中より少しも優れた状態にならないというのは、恐ろしいことだ。そして、時間が与えられれば言論を生み出すことができるが、主題が提示されてもすぐには素人よりも押し黙っているのは。また、言論の技術を公言してはいるが、語ることの能力をほんの少しも自身のうちに持っていないことが明らかになるのは、恐ろしいことだ。書くことの訓練は、語ることには最大の行き詰まりを与えるのだから。(16) 人が言論を細部にわたって作り上げ、精確さとリズムをもって叙述を組み立てて、ゆっくりした思考の動きを用いて表現を完成するのが習慣であれば、次のことは必然である。すなわち、即興的な言論へ赴き、慣れ親しんだことに反対のことを為すと、知性が行き詰まりと騒音で一杯になり、すべてのことに耐え難くなって、か細い声の人と何ら変わらなくなる。そして、魂の回転のよい機知を用いて滑らかに人好きするように言論を取り扱うことは、けっしてないのだ。(17) しかし、ちょうど、長い時間の後に束縛から解放された人々が、他の人々と同じに道を歩くことができずに、縛られていた時にそう歩かざるを得なかった姿勢やリズムに戻ってしまうのと同じように、書くことは知性にゆっくりとした歩みを提供するので、反対の習慣にある語ることの訓練をなすと、魂を行き詰まりと捕縛の状態に置き、即興的言論におけるまったく滔々とした流れを妨げる。

[七]

(18) そして、私が考えるに、書かれた言論は学習が難しく、その記憶は苦労の多いもので、論争の場で忘却すると恥ずべきことになる。小さなことは大きなことより、多くのことは少ないことより、学んだり記憶するのがより困難であると、すべての人が同意するだろうから。一方で、即興的言論については、アイデア（エンテュメーマ）にだけ知性を向け、言辞により瞬時に明示すべきである。他方で、書かれた言論においては、言辞とアイデア（エンテュメーマ）とシラブルの記憶と学習を精確にすることが必要である。(19) 言

論において、アイデア（エンテュメーマ）は数が少なく重要であるが、言辞と言い回しは数が多くありふれていて、それぞれほとんど異ならない。そして、各々のアイデア（エンテュメーマ）は一度に明示されるが、私たちは、同じ言辞を何度も用いる必要がある。それゆえ、一方｛アイデア｝の記憶は易しいが、他方｛言辞｝には記憶を取り戻すことが難しく、学習を監督することは難しい。(20) さらに一方で、即興的言論をめぐる忘却は、恥を不明なままにする。スタイル｛表現｝が柔軟で、言辞は精確に彫琢されている訳ではないので、もしアイデア（エンテュメーマ）の何かが失念されても、語り手がそれを飛ばすことは難しくなく、次にくるアイデア（エンテュメーマ）を掴めば言論に何の恥を着せることもなく、失念したことも、もし後で思い出せば、容易に明示することができる。(21) 他方で、書かれたものを語る｛暗記した書きものを音読する｝人には、もし論争のもとで小さなことですら省いたり変更したら、行き詰まりや混迷や探索が生じるのは必然である。つまり、長い時間中断するか、しばしば沈黙で言論を分断してしまうが、その行き詰まりは体裁が悪く笑うべき代物で、救い難いものとなる。

［八］

(22) また、即興的に語る人は、書かれたものを語る人よりも上手に聴き手の欲求も用いる、と私は考える。論争の前に書き物で大いに苦労する者は、時に時宜（カイロス）を誤ってしまう。つまり、欲求よりも長々と語ってしまい聴衆に嫌悪をもよおさせるか、人々がまだ聴きたがっている時に言論を先にやめてしまうのである。(23) それは、人間による予測が将来生じることに達して、その結果、聴き手の知性が語られることの長さに対してどのような状態にあるかを予め精確に知っておくことが、難しいか、おそらくは、不可能だからである。他方で、即興的な語りにおいては、｛聴衆の｝知性の能力を見やりながら言論の会計管理をし、長いものを切り縮めたり、簡潔に考察されていたものをより長く表わすことも、語り手の裁量のうちにある。(24) これらとは別に、各々の人が実際の論争で与えられたアイデア（エンテュメーマ）を同じようには用いることが出来ないのを、私たちは見る。一方で、書かれていないことを語る人々には、論争相手から何かアイデア（エンテュメーマ）を獲得するか、自身の思考の集中から自分自身で考え出す場合、｛それらを｝秩序に置くことは易しい。瞬時にすべてについて言辞で明示して、考察されたこと以上のことを語る時も、けっして言論を不規則で混乱したものにすることはないからである。(25) 他方で、書かれた言論を伴って論争する人々には、もしあるアイデ

ア（エンテュメーマ）が準備なしで与えられた場合、調和を保ち正しい仕方で用いることは難しい。言辞を完成する精確さは、自発性｛その場で生ずること｝を容認せず、幸運で与えられたアイデア（エンテュメーマ）をまったく用いないか、あるいは、用いるにしても言辞の秩序を分解し取り壊すのが必然である。そうして、あるものを精確に、別のものはでたらめに語ることが、スタイルを混乱した不調和なものにするのだ。(26) しかしながら、よき思慮をもつ誰が、次のような訓練を採用するだろうか？ すなわち、自ずと生じた諸々の善いことの利用を妨げ、時に、運よりも劣った助けを論争する者に与え、そして、他の技術が人間の生をより善いものへと導くのが習わしであるのに、自ずと生じる順調さに邪魔にもなるような訓練を。

［九］

(27) そして、私はこう考える。書かれた言論は「言論」（ロゴス）と呼ばれることすら正しくはなく、それはちょうど、言論の影や姿や模像のようなもので、私たちがそれらについて、青銅の像や石の彫像や書かれた絵画についてと同じ考えを持つのは、ありそうな（エイコトース）ことである。それらは真正の物体の模像であり、その観賞で快さを与えるが、人間の生には何一つ便宜を与えないようなものなのだから。(28) 書かれた言論は、同一の仕方で、一つの形と秩序を用いていて、本で見られると何かしらインパクトをもつが、時宜（カイロス）に反応せず、それを持つ人に何の利益も与えない。その代わりに、ちょうど、真正の物体が美しい彫像よりもずっと劣った見かけをもっても、実際の行為で何倍も多くの利益を与えてくれるように、そのように言論も、一方で、瞬時に思考そのものから語られれば、魂を持ち、生きていて、事柄に従い真の物体に似たものであるが、他方で、書かれたものは、言論の似像に似た本性を持つが、すべてのよき行ないには与らないのである。

［十］

(29) おそらく、人はこう言うかもしれない。（一）書く能力を告発しながら、その当人がそれ｛書く能力｝によって証明をなしているように見えることは、不合理である。（二）また、それをつうじてギリシア人の間でよい評判を得ようと準備しているその営み｛書くこと｝に、予め偏見を持つこと、（三）さらに、哲学的研究（フィロソフィア）に時間を費やしていながら、即興的言論を誉めること、（四）そして、偶然が予めもつ考えよりもより

役立つものであり、でたらめに（エイケーイ）語る人の方が準備して書く人よりも思慮深いと考えることは、不合理であると。(30) しかし、（一）私は第一に、書く能力から完全に資格を剥奪しようとしているのではなく、即興の能力より劣っていると考えて、語る能力に最大の配慮を払うべきであると思って、今までの言論を語ってきた。（二）次に、私が書くことを用いるのは、これに最大の自負を持ってではなく、この能力に自信を持っている人々に対して、私たちは少しの労力を払えば彼らの言論を覆い隠したり破壊することが出来るのだ、と演示するためなのである。(31) これに加えて、（三−一）私は、大衆に向けて公開する演示のためにも、書くことに触れている。一方で、私たちに頻繁に会う人々には、私たちが提示されたことすべてに時宜に適って（エウカイロース）教養的に答えることが出来る場合は、あの仕方で｛言論を聴くことで｝私たちの試みを把握するように勧める。他方で、時間をおいて聴きに来る人々や、以前に一度も私たちに会ったことがない人々には、何か書かれたものを示すように試みるのだ。それは、他の人々から〈書かれた〉言論を聴くことに慣れている人々は、おそらく、私たちが即興で語るのを聴くと、私たちについて、実際に値するよりも低い評価しか抱かないかもしれないからである。(32) 他方で、（三−二）これらを離れても、思惟において生じそうな進歩の徴も、書かれた言論の下でもっとも明瞭に見て取ることができる。一方で、私たちが以前よりも今、より上手く即興で話せるかどうか、判定するのは容易ではない。以前に語られた言論を記憶しているのは、困難だからである。他方で、鏡をのぞき込むように、書かれたものを見て魂の進歩を見て取ることは、容易である。（三−三）さらに、私たち自身の記念碑を残すことにも熱心で、名誉欲を喜ばせようとして、言論を書こうと試みているのである。(33) しかし、（四）私たちが即興の能力に書く能力よりも優先して栄誉を与える時、でたらめに語ることを勧めているのだ、と｛いう批判を｝信じるには値しない。語り手は予測をもってアイデア（エンテュメーマ）や構成を用い、言辞の表示にあたっては即興で話すべきだ、と私たちは考えている。書かれた言論の精確さは、その場で語る人々の表示が時宜に適う（エウカイリア）ほどには、利益を与えないからである。

［十一］

(34) さて、十分な言論作家ではなく手強い語り手｛弁論家｝になることを欲する者、精確に言辞を語るよりもむしろ立派に時宜（カイロス）を用いようと望む者、また、妬みを敵にすることよりも聴き手の好意を助けに持つことに熱心な者、さらに、知性を柔軟にし記

憶を闊達にして忘却を隠蔽したいと望む者、そして、人生の必要に対して調和のとれた言論能力を持つことに熱中する者は、誰でも、もし即興的に語る訓練をつねにずっと活性化させ、書くことは遊び（パイディア）で副業として配慮するならば、よく思慮する人々によってよく思慮していると判定されるということは、ありそうなこと（エイコトース）ではないだろうか？

【議論の要点：二種の対比による整理】

アルキダマスの論述を、以下、二つの対比を基軸に、便宜上11の節に分けて整理しておく。

第一の対比は、書くことに従事する言論作家と、語る能力を持つソフィストの区別にある。これは二種の職業的弁論家であり、通常は「ソフィスト」として一括して扱われる人々である。アルキダマスは、その二種を区別し、前者を厳しく批判しながら、後者の意義を強調する。

第二の対比は、「書くこと」と「語ること」という営みの区別にある。書くことは精確さを求め、推敲を旨とするが、語ることは即興を真髄とすることが示される。

二つの対比は、議論において重ねられていくが、アルキダマスの意図は、第一の対比を示すために、第二の、より基本的な対比を用いるという戦略にあった。

[一、書かれた言論の告発：主題呈示]

第一の対比がまず示され、この論文の主題である「書かれた言論に対する告発」が始まる。この言論自体が、法廷弁論に擬した作品となる。

書く能力を誇る、いわゆる「ソフィスト」が批判され、彼らは本来「ソフィスト」というより「作家」と呼ばれるべきとされる。弁論術のうちより低い部分に通じた彼らと比べて、そういった技術を「練習の副業」として用いながら、本来の仕事である「語ること」につうじた弁論家こそ、真のソフィストである。それは、アルキダマス自身を意味する。弁論家とは、本来「探究、教養、哲学」を兼ね備えた技術者である。

[二、書くことと語ること：基本的な対比]

二種類の人々の区別は、二種類の行為、書くことと語ることの区別と価値づけに依拠する。書くことは、多くの時間をかけて、先行例を収集して真似することができるため、素人にさえ容易な、ありふれた営みである。他方で、時宜に応じてその場で適切な考えを言葉に組み立てることは、長い訓練が必要な困難なことである。

[三、難易による優劣関係：基本的な対比の応用]

書くことと語ることという二種の営みについて、難易の差による位置づけが続く。より容易である書くことに優れた人は、より困難である語ることを上手く遂行できる訳ではない。反対に、語ることに優れた人は、書くことも上手に遂行できる。

難易による優劣関係は、重いものを運ぶ人と軽いものを運ぶ人から、速く走る人と遅く走る人へ、そして遠くに投槍する人と近くに投槍する人との対比へと、類比的に拡大、移行する。人々の要求に的を絞って即興で言論を語る人は、そうした身体運動との類比で、より容易な作業もこなすことが論じられる。

[四、生活における有用性]

書く能力と語る能力が、今度は日常の生活における有用性で判定される。議会での演説、法廷での論争や、私的なつきあいの場で何よりも必要なのは「時宜」(カイロス) に適うことである。そこでは、予期しない状況に瞬時に対応し、適切な言論を与えることが大切なのである。それに対して、長い時間をかけて推敲した書き物に頼ると、せっかくのチャンスを逃し、臨機応変に対応できない。

[五、優劣の証拠]

ここでアルキダマスは、語られた言葉の優位を、二つの論拠から論じる。まず、法廷のために言論を書く作家は、実際には即興的に語る弁論家のスタイルを真似ているが、にもかかわらず、もっとも書き物らしくない、語り言葉らしい言論が称讃される。したがって、即興の語りこそもっとも重視され、教育されるべきである。

また、書き物に従事することは、その人の生を異なったスタイルにより不釣り合いにしてしまう。二つの違った評価規準の間で、作者はどちらを為す場合にも批判されることになるからである。

[六、書くことを自負する人の愚かさ]

言論を書くことに従事する人は、いくつかの欠陥を免れない。まず、書かれた書物なしに知恵を示すことができない。次に、そのような人は、主題が提示されても直ちには語ることができない。書く訓練は語ることを邪魔するからであり、書くことに専従する人は、語る能力を欠くからである。最後に、書くというゆっくりした知的作業に慣れた人は、語るという素早い知性の働きの要求に対して、すぐに行き詰まってしまう。

[七、記憶と提示]

次に、書かれた言論を用いることが、学習や記憶の面から批判される。書き物は精確な記憶を必要とし、それを語る場で忘却すると変更が難しく、大きな問題を引き起こす。これに対して、即興的な言論は「アイデア」(エンテュメーマ) への集中が核となる。少ない数の「アイデア」を習得しておれば、それを一度に明示できるからである。その場合、失念はあまり大きな問題とはならず、つねに柔軟な対応が可能なのである。

[八、聴き手の欲求、予期せぬ状況]

即興的に語る人の特長は、聴衆の欲求に合わせた言論を提供できることにある。反対に、書き物に依存する語り手は、実際の欲求より長過ぎるか、短過ぎる言論を与えてしまう。事前にそれらを精確に予測することは、不可能だからである。また、そのような人は、時宜や状況に応じて新しい考えを用い損ねたり、それらを調和ある秩序に置くことも出来ない。

[九、二種の言論の身分]

書かれた言論が「言論の影像」に喩えられる。彫像や絵画は美的で快いものかもしれないが、私たちの生には役立たない。それは、いつも同じように一つの形を用いており、時宜に応じることもない。語られる言論は、たとえ見かけが劣っていても、「瞬時に思考そのものから語られれば、魂を持ち生きて事柄に従う」(28)。それは、私たちの生に大きな有益性を与える。この一節では、「魂を持ち生きた」言葉と「書かれた言論」との対比という、『パイドロス』との照応が問題となる。

[十、想定される四つの反論とそれへの応答]

アルキダマスは、これまでの議論に対して想定される反論を提示し、それらに応答していく。

まず第一に、著者自身が、書かれた言論への批判を書いているではないか、という反論がある。これに対して、彼は書くことそのものを退けているのではなく、それが語ることよりも優れていると主張する人々を批判している、と主張する。

第二に、著者はこの書き物によってギリシア人の間で評判を得ようとしているのに、その活動に偏見を持っているのは不合理であろう。この批判に対しては、著者の意図は、書く能力に自信をもつ連中の鼻を折るためであり、それ自体を自慢しようとしている訳ではないと語られる。

第三に、著者も「哲学」と呼ばれる理論研究に時間を費やしていながら、即興を称讃していることは、矛盾ではないか。この批判に対して、アルキダマスは間接的な仕方でしか応答しない。まず、直接アルキダマスの即興演説を聴くことができる人々には、無論その方が望ましいが、その機会がない大衆に向けては、書き物を示すように試みている。次に、知的進歩は、語りよりも書き物において、より明瞭に見て取られるからである。即興の語りは一時的で、記憶に残ることや、以前と今を比較することが難しいという欠点を持っている。そして、記念碑として、名誉欲のためにこの言論を書き残していることも付け加える。これは、多くの書き物で名声を得ているイソクラテスへの当てこすりかもしれない。

第四の批判は、アルキダマスが即興演説という「でたらめに」、つまり、意図されない偶然的な仕方で語ることを、準備や思慮に優先して推奨しているのではないか、という論点である。これに対して、彼は、即興で語ることはけっして「でたらめ」ではないと応答する。アイデア（エンテュメーマ）と構成は予測をもって準備されるべきであり、他方で、表現が即興的にくり出されるからである。

[十一、即興的語りの訓練の推奨：結び]

よき語り手となろうとする思慮ある人は、即興的に語ることの訓練に励み、他方で書くことを「遊び」や副業と見なすべきである。こういった読者への推奨で、アルキダマスはこの論考を結んでいる。

[のうとみのぶる・慶応義塾大学文学部助教授]

# 「異界」とのつきあい方
## アデーレとアルトゥール

須藤訓任

哲学思想がいかに普遍性や、場合によっては無制約性・無前提性を標榜しようとも、それ自身なんらかの歴史的・社会的文脈のうちに位置することを免れることはありえない。それは、この世の一切の事象の基本的な存立条件である。ただし、その文脈なるものは必ずしも一義的に決定されているわけではないし、多面的な重層構造をなすことを排除されるわけでもない。むろんだからといって、文脈を、それこそ恣意的に設定することが許されるはずもない。なんらかの哲学思想について論じようとするなら、それぞれの場合に応じて、いかなる背景や事象連関を、当該の哲学思想の文脈として切り出してくるか、しかも、論者の問題意識に呼応する形で、その思想にスポットライトを当てる光源として、いかにその文脈を浮き彫りにするか、が重要な案件となる。

論者の問題意識は、本稿の場合究極的には、哲学的言説の可能性の拡大・深化という点にある。従来の哲学研究のやり方ではもしかしたらみえてきにくい論点を、いかにして取り出し、議論の俎上に載せてゆくか、そして、そのことによって、哲学の、問題発見能力と論議能力をいかにしてたかめてゆくか、ということである。哲学的言説の拡大・深化は、哲学的言説に内在的に、もっぱら哲学内部の純粋哲学的課題として、その遂行を試みることもできないではないだろう。しかし、それは、哲学以外の言説や出来事との関係のうちから、試みることの方がはるかに容易であると思われる。そこに、哲学的言説の「文脈」という上述の問題があらためて、その重要性を刷新しながら登場することになる。

たとえば、ミハイル・バフチンにならって、この「文脈」を「対話」という語によって置換してみよう。そうすると、いかなる思想も、なんらかの「対話」の流れのうちに存し、またそれ自身なんらかの「対話」として成立することになろう。そのことは対話者の一方が実際には非在であっても、変らない。

「二人の人間が対話していて、その内片方の応答は欠けているのだが、全体の意味は少しも損なわれない［という場合がある］…。つまり一方の対話者は目に見えない形で参加

していて、彼の言葉そのものは存在しないのだが、彼の言葉の深い痕跡がもう一方の対話者の実在する言葉をすべて規定している…。それは、実在の言葉の一つ一つが、全身全霊を挙げて、不可視の対話者に反応応答して、自分の外に、自分の枠外にある、発せられざる他者の言葉を指し示しているからである。」

「話し合う集団の成員は誰も、言葉というものを他者の志向性や評価からまったく自由で、他者の声の染みついていない、ニュートラルな言語体系内の言葉として予想しているのではけっしてない。そうではなくて、彼は言葉を他者の声を介して、他者の声に満たされたものとして受け取るのである。言葉は他者のコンテキストの中から、他者の意味づけにどっぷりとつかった形で、彼のコンテキストの中に入ってくるのである。彼自身の思想が見いだすのは、すでに他者の思想が生息している言葉なのである。…自分自身の《最終的な》言葉がないのであれば、どんな創作意図も、どんな思想も感情も体験も、他者の言葉、他者の文体、他者の方法を媒体として屈折せざるを得ないが、留保もつけず、一定の距離も保たず、屈折することもなしに、そうした媒体と直接的に融合することなど、しょせん不可能なのである。」[*1]

いかなる思想も、「他者」という「媒体」によって「屈折」させられ、「屈折」されながら「他者」と（暗々裏に留まる場合も多い）「対話」を紡いでゆく。もし思想を、このような意味での「対話」として規定することが許されるなら、表面上モノローグスタイルが大多数を占める哲学書の理解にも大きな転回をもたらすことが可能となるだろう。なぜなら、思想の「屈折」の「媒体」としての「他者」をいかなるものとして見定めるかによって、思想の理解や解釈には、これまでにない新たな局面・境地を見通す展望が開けてくるからである。本稿では、この「他者」を「家族」によって充填したい。より具体的には、兄と妹とを、互いの「他者」として据えてみたいのである。取り上げられるのは、アルトゥールとアデーレのショーペンハウアー兄妹である。

兄の思想は妹の文学作品によって「屈折」させられ、妹の著述も兄の哲学によって「屈折」させられる。「屈折」とはこの場合、一つの観点の意に等しい。なぜなら、バフチンも述べるように、「屈折」なしに「他者」に直接的に合一することなど不可能なのだからである。兄と妹も、その相互関係のうちで屈折しあいながら、互いに到達することができるようになる。関係がはじめて「他者」への通路を、いや「他者」の存在それ自体を設定するの

1――――以上、バフチン『ドストエフスキーの詩学』ちくま学芸文庫、397-398、407ページ。

だ。アルトゥールとアデーレの思想についても、兄の眼鏡を通してはじめて妹の思想が見えてくる、少なくとも他の眼鏡では見えないものが見えてくるのだし、妹の眼鏡を通した場合の兄の思想に関しても同様である。

ただし、事実として兄と妹が互いに絶えず連絡を取り合い、また議論を交わしながら、それぞれの作品を完成させていったわけではない。むしろ、逆である。二人は生涯独身であったが、ほとんど行き来のない兄妹であった。にもかかわらず、たぐい稀な素質に恵まれた二人は、九才の歳の差はありながら同時代を呼吸していた以上、時代の孕む問題に、重大なまた微妙な差異を見せながらも、血縁を同じくする者として、それぞれの立場から応答していたと考えられるのである。

時代の孕む問題――それを本稿では「異界」への対処の問題として特定したい。日常の経験的世界からはかけ離れた現象や存在にどう対処するかという、この問題について、アデーレのメルヒェンとアルトゥールの哲学論文を手がかりに、両人の対応をそれぞれ確認しまた比較することによって、そこからどのような帰結を引き出すことができるのか、考察したい。言ってみれば、哲学と文学のインターフェイスとしての思想解釈の試みである。

## 1 メルヒェンへの弔鐘――アデーレ

ハイネやドロステ＝ヒュルスホフと生年を同じくするアデーレ・ショーペンハウアー Adele Schopenhauer (1797–1849) は、残した作品の数は少ないが、代表作といえば、『家と森と野のメルヒェン (Haus-, Wald- und Feldmärchen)』(1844年)、『アンナ (Anna)』(1845年)、『あるデンマークの物語 (Eine dänische Geschichte)』(1848年) が挙げられよう。本稿で論究されるのは、創作童話『家と森と野のメルヒェン』である。これは、「森」「家」「野」のメルヒェンの順番による、連作童話である。三つのメルヒェン間には内容上直接的な繋がりはないが、後に述べるように、そのすべては「同じもの」の「違うもの」としての回帰という「差異の反復」のモチーフによって貫かれている。全体として、精霊の世界 (「異界」) と人間とが幸福な交流と共生の状態にあったメルヒェン世界が、ドイツにおいて特に宗教改革期以来凋落していくさまが描かれている。「森のメルヒェン」の最初五頁弱は、この連作童話全体の導入部的な役割を担っている部分であるが、そこにこめられた思想内容からして、きわめて重要なものがあるので、分析も交えて、やや詳しく紹介することに

したい。そのあとで、それぞれのメルヒェンの内容に順に検討を加えてゆく。

(1) 全体の導入部は、(最後のエピローグ的な部分とあわせて) 三つのメルヒェン総体の枠組みを構成している。この導入部は、アデーレの考えるメルヒェンの本質について、読者に理解を促す役割が振り当てられている。ある詩人が自作のメルヒェンを朗読し終えたところから、物語の幕は開く。場所はおそらくドイツのある裕福な屋敷の一室。時代は不明。アデーレの生きた時代と同時代ともそれ以前とも言える。朗読後、人びとの賛辞と感謝に引きずられる形で、各自が銘々のメルヒェン観を披露する。それらの「メルヒェン」の定義の試みを列挙するなら、1. ある老嬢にとっては、メルヒェンとは「実際の事物を魔法のように彩る、見慣れた世界を覗き見るためのきらびやかな眼鏡」であり、一種のアレゴリーでもある。2. 詩人は「わたしたちに青い奇跡を開き見せる青い花」としてメルヒェンを定義する。3. ある若い男の言では、メルヒェンとは「人間の生活形成のまわりに異質なfremdartig生命の形姿を招き寄せる」ものである。4. ある青年 (家の主人の息子) によれば、メルヒェンとは「賢人でも正しく定義できない愛と同じようなものであり、各人がそれぞれ別様に理解している」ものである。

これらの意見はただ繰り出されるだけで、それ以上議論が深められ展開されることはない。つまり、作者アデーレとしてはそのどれにも軍配を上げることはしない。しかし、だからといって、それらがすぐさま却下されるわけでもない。最後に発言した「青年」は発言に続けて、「わたし」をふくむ、二、三の若い人たちに向かって、控えの間に行こうと誘う。「そこには妹のリンダが、今日サロンに入らせてもらえない子どもたちと一緒にいて、子供たちにもメルヒェンを語り聞かせているんだ。よくわからないけど、森のメルヒェン、泉のメルヒェンといったところをね。」(S.6) [*2] リンダは「若い女の子」であるが、子供たちからは「リンダおばさん」と呼ばれている。おそらく十代半ばの少女、まさに端境期にある「マージナル・ウーマン」といったところであろう。総じてメルヒェンの世界の正式な住民を作者は子供に限定しているようである。(この子供への限定がすでに、やがて詳論することになる、近代におけるメルヒェン世界の衰微を暗示しているのかもしれない。)「わたし」も含めて、せいぜい青年期の若者 (二十歳代) までが、その世界への接近を許されるだけである。上掲の、メルヒェンの定義の試みに対し、拒絶とは言わないまで

2 ―― 以下アデーレのこの書物からの引用は、Adele Schopenhauer; *Haus-, Wald- und Feldmärchen*, herausgegeben von Karl Wolfgang Becker, Berlin, 1987からその頁数を挙げる。

も、作者がそっけない態度をとるのは、それらがみな「大人」による定義の試みであるというところに、その理由の一端が求められよう。メルヒェン世界に息づいていない者の手になる観念としてのメルヒェンとでも言うか……。

話者であるはずの「わたし」はといえば、ずいぶん影が薄い。脇役というよりは、単なる端役という感じである。いかにも控えめなこの「わたし」(性別も不明である) の役割は、すでに半分大人の仲間入りをしている人間として、子供たちのメルヒェン世界を、大人たちの散文的実務の現実世界に橋渡しすることである。具体的には、「メルヒェン」の何たるかについて、質問し、メルヒェン世界の媒介者となることである。その質問とはどのようなものか。この導入部において「わたし」は、三、ないし四の質問を提出し、そのつど子供たちがそれに答える形になっている。 1.「一体全体泉のメルヒェンてなに？」子供たちの答え：「お庭の陰のほうに小さな、とても小さな泉があってね、それとリンダおばさんが話をするんだ。…その泉の語ることを、おばさんはわたしたちみんなに語ってくれるんだよ。」 2.「なら、泉は何を語ってくれるの？」答え：「夕方になると、お日様の光が金色に長くなって小川に降り注ぐの。そうすると蚊が、疲れてしまうまで踊るの。そのあとになってはじめて静かに、とても静かになるの！ 蛍の子たちがランタンを灯し、泉がメルヒェンを話し始めるんだ。」 3.「なら、素敵なメルヒェンてどういうもの？」答え：「それはそのつど違っているけど、それでもあい似たものなんだ。だって、ねえ、家族のメルヒェンなんだもの。ますます多くの事を僕らは知ることになるし、そうしたら、うれしいことに――それはおしまいになることがないんだ。」この言葉についで、子供たちの手によってまず、あるメルヒェンが語られ始める。ただし、それは結局、やがて「リンダおばさん」が口承する、泉による「森のメルヒェン」の背景説明に限定されるが……。

メルヒェンに関するこの子供たちの最後の規定は重要である。なぜなら、「そのつど違っているけど、それでもあい似たもの」であるメルヒェンとは、止め処もなく増殖する「差異の反復」だというのだからである。反復ないし回帰するものは、むろん、「同じもの」である。しかし、「同じもの」は「違ったもの」として回帰するのだ、あるいは「違ったもの」として回帰すべきなのだ。少なくとも、メルヒェン世界にあってはそうでなくてはならない。単に同じものであるかぎりは、回帰しえない、ないし、回帰してはならないのであって、違うものであってこそ、違うものとなってこそ、同じものは反復しうる。したがって、問題――メルヒェンの問題――とは、「同じもの」と「違うもの」とのこの相関をいかに理解するか、また、具体的場面では何を「同じもの」として、また「違うもの」と

して、それぞれ読み解くかに収斂しよう。「同じもの」としての「違うもの」、「違うもの」としての「同じもの」の系譜の問題である。この系譜のうちでこそ、メルヒェンは「家族のメルヒェン」としての使命を果たす。というのも、「家族のメルヒェンFamilienmärchen」とは、家族関係をなすものたちの——系譜関係をなすものたちの——メルヒェンであると共に、メルヒェンたち自身の、際限のない(「おしまいになることがない」)家族関係・系譜関係をも意味するはずだからである。

「はじめに、昔のalt、おお昔のuralt祖先が森の中にいます。祖先は中が空洞の樫の木のなかに住み、周りにいる小さな人間たちよりも歳をとり、はるかに賢いのです。」——このように、本来の「森のメルヒェン」の背景となるメルヒェンが子供たちの一人によって、語られ始める。「はじめにerst」とはさしあたり、本来的に歴史なき世界である妖精たちの世界の——その意味で起源なき世界の——「起源」を意味する。歴史なき世界にも、人間は「はじまり」を想定せざるをえないからである。さもなければ、「物語」はそれこそはじまりようがない。そして、この起源なき世界の起源に生息するのが「昔の、おお昔の祖先」である。その「祖先」は、後続の文からわかるように、人間のことではない。エルフェと呼ばれる妖精、空気の精である。「祖先」としての精は、人間のように、その生身が代替わりしていくのではない。それは、系譜の「はじめに」位置するがゆえに、「おお昔の祖先」であるには違いないが、しかし、いつかは死んで子孫とバトンタッチするというのではなく、いわば最後まで「おお昔の祖先」として留まりつづける。世代交代するのは人間であり、人間と妖精が交じり合うメルヒェン世界である。だからこそ、メルヒェンは「同じもの」が「違うもの」として回帰する「差異の反復」の世界となるのだ。どうしてか。

この場合「同じもの」とは「おお昔の祖先」としてのエルフェである。これが、世代交代するメルヒェン世界として、またその世界のうちで回帰するのだ。したがって、個々それぞれのメルヒェンこそ——アデーレのこの書にこれ以降「森のメルヒェン」、「家のメルヒェン」、「野のメルヒェン」として描き継がれるメルヒェンこそ——が「違うもの」となる。もっとも、エルフェそのものが一連のメルヒェンのすべてに主人公となって登場するというわけではない。エルフェがまともに登場するのは「森のメルヒェン」に限られる。とはいえ、他の二つのメルヒェンにあっても、「おお昔の祖先」と多かれ少なかれ類縁関係にある「守護霊」(「家のメルヒェン」)や「鬼火」(「野のメルヒェン」)が主人公であったり、それに近い役回りとなっている。特に「野のメルヒェン」は、後に見るように、それ自体が「差異の反復」のメルヒェンと形容すべき内容となっているのである。

そして、この一連のメルヒェン、世代交代するメルヒェン世界が総体として表現しているのは、メルヒェン世界それ自体の衰微であり、したがって、人間と妖精との交流が稀薄になってゆく動静にほかならない。精霊たちの、つまりは「異界」の、人間世界からの退場を、それゆえ、メルヒェンの不可能化の「歴史」——人間の歴史の進展によって影を薄くしていくメルヒェンの「歴史」——を、それ自身メルヒェンとして描き出すこと、それが、本書におけるアデーレの野心である。

メルヒェン世界からの疎隔——それはまた、自然からの人間の疎外である。そのことは、「中が空洞の樫の木」に住むとされるエルフェが、他方でその樫の木そのものとみなされていることにも示唆されている。(エルフェ＝樫の木であることは、子供たちによる背景のメルヒェンに、「彼（エルフェ）は、彼のsein根をつたって土の中から日の照る外に這い登ってこようとした地の精グノームたちに悪さをしました。」(S.8) という文章中の「彼の」に暗示されている。これは意味上「樫の木」を指すのでなければならないが、「樫の木Eiche」は女性名詞であってseinで受けることはありえない。seinはエルフェその人を指すしかない。したがって、樫の木とエルフェは同一視されていることになる。) メルヒェン世界からの疎隔とはエルフェとも交渉が薄れることであろう、それはそのまま、樫の木から、そして樫の木に代表される自然からの人間の退却ないし追放を意味するだろう。

「はじめに」妖精たちと人間たちは良好で活発な相互関係にあった。この相互関係を崩す「はじめ」のきっかけを作ったのは、エルフェである（グノームに悪さをしたという、つい最前の引用はそのことを示している)。人間の方ではない。エルフェの「悪さ」のために、グノームたちは、樫の木が立つ地所の持ち主である伯爵の娘に、守護霊である「家の霊Hausgeist」を結婚祝としてもたらすことができなくなり、そのためもあって、伯爵一家は「野の草のように」没落し、その名も忘れ去られることになってしまったのである。(ここにはおそらく、エルフェの伯爵令嬢に対する「嫉妬」が暗示されている。このテーマは「家のメルヒェン」であらためて取り上げられる。先にも述べたように、「家の霊」は守護霊として、ここことは異なった事情のもとでではあるが、「家のメルヒェン」で回帰してくる。)

その結果、エルフェは罰を受けることになる。「彼は言葉を失い、この木から離れることが許されなくなりました。つらいことに彼は、彼の下で愛しい人間たちが——というのも、彼は人間たちを愛していましたし、とくにこの地所に生れた者たちについてはその誰をも愛していましたから——自然に対し過ちを犯し、お互いに不正をしあうのを、ただ

黙ってみていなければならないのです。」(S.9) やがてエルフェは、人間からもまともに相手にされなくなり、枝をゆすってコミュニケーションをはかっても、いたずらっ子たちに、薪にちょうどいい木だとあしらわれる始末。それでも、子供たちが言うには、「最悪なのは、森番の物語でした」ということで、「リンダおばさん」は子供たちにねだられて、本来の「森のメルヒェン」を語り始める——「こうして、老いた樫の木が立つ地所の持ち主であった、立派な伯爵の家系の人は誰もいなくなりました」(S.10)、と。

(2)「森のメルヒェン」は典型的な貴種流譚である。物語進行の時空は特定されておらず、メルヒェンに一般的な特徴を示している。(唯一、15世紀以降使用されたというバッツェン銀貨Batzen (S.16) への言及が時代を暗示している。もし15世紀に時代の特定が許されるとしたら、それは宗教改革以前の時代であることに注意しなければならない)。崩れかけていた、「異界」と人間の協力関係と共生の回復が描かれる。内容を概観しよう。

古い樫の木が生えている地所の所有者であった伯爵一族の系譜が途絶えてしまったあとの物語。この地にハンガリーからひとりの若者がやってきて、いまは伯爵の遠縁の従兄弟の所有地となっている地所を管理している森番の徒弟として雇われることとなった。老いた森番は頑固な男で、新たな所有者を受け入れることができず、仕事としては、必要最低限以外のことは打っちゃっておくようになっていた。一方、新たに雇われた徒弟の名はエルムリヒというが、親方とは逆に、敏捷で活動的だが、必要なことに目が向かない軽薄さがあった。森の美しい自然を愛し、あちこちさ迷い歩いたり、地面に寝そべっては、虚空を眺めながら夢想に身を任せる質であった。不思議なことに、この少年がやってきてから、森の木々はかつてなく生い茂り、草花は咲き乱れるようになった。いわば「まれ人」としてエルムリヒである。

少年は捨て子であったが、自分の父は裕福な貴人であったと夢想していた。その父から自分は猛禽によってつれさられ、そのため父の財産は他人の手に渡ったのだ、「この僕が貧しい森の徒弟だなんて！」少年は嘆く。この嘆きに動かされた例の樫の木 (＝エルフェ) は、三枚の葉のついた一本の枝を、少年に対する同情の気持ちをこめて、落とし与えた。少年はそれを自分の帽子にさす。樫の木は実は、少年の夢想が真実であり、この子こそ亡き伯爵夫妻の一人っ子の長男であることを知っていたのだ。(伯爵夫人のジスモンデが先代の伯爵の娘であった。) 樫の木は伯爵に恩義を感じていたので、この少年をなんとかして本来の相続者の地位に戻してやり、その恩返しによって、罰として失った言葉を取り戻したいと考えていた。樫の木としてのエルフェは、みずからの悪戯によって一旦不安定に

なっていた、人間界との関係の修復に乗り出そうとしていたのである。

森番にはかわいい娘がおり、エルムリヒはその娘に恋するようになった。娘も少年を憎からず思っているようであったが、森番の気難しい人柄を考えて、両人は表立って仲良しなさまを見せることはなかった。ある日近くの町でミサがあり、それに伴い市が立ったので、少年は喜び勇んで出かけ、娘のほしがっていた、色あでやかなリボンを買ってあげることにした。森番は一人家に残ったが、その頃森には若者たちの泥棒が出没するようになっていた。それに気づいていた森番ではあったが、必要最低限のことしかしなくなっていたこともあり、有効な対抗手段を打ち出せていなかった。市の日をいい機会として泥棒らは、森の動物たちを密猟しようとやってくる。その現場を森番は取り押さえるが、三人組の泥棒の銃によって殺害されてしまい、泥棒たちは逃亡する。ちょうどそこへ、市からエルムリヒが帰ってきて、変わり果てた森番の姿を発見する。助けを求めるが、日暮れてからやってきた、ミサ帰りの若者たちは、ほろ酔い加減で、エルムリヒの言うことを信ずるどころか、彼を森番殺しの犯人に仕立て上げてしまう。

こうして、エルムリヒは取り調べ期間、後ろ手に縛られたまま、城の地下室に閉じ込められることになる。ふと、彼は自分の帽子に刺さった例の枝に気がつき、それについた三枚の葉に目を落とした。一枚には不吉の徴である虫こぶがついており、エルムリヒはわが身の不運を嘆き、二枚目には奇妙な形をした黄色い染みがついていた。俺の左上腕にも同じ染みがある！ 三枚目にはテントウ虫Marienkäferchenがくっ付いていて、それを見てエルムリヒは、マリアにわが身の幸を願いながら、眠りに入る。目が醒めると、ねずみが手の縄を噛みちぎっており、カササギがやってきて部屋の隅にあった櫃から書類を嘴で引き出してくれた。それは伯爵家の系統図であり、それを見るとエルムリヒこそが、猛禽にさらわれた長子であることがわかった。なぜなら、その子はエルムリヒにもある、上腕のあざが目印となるというのだからである。

次の日には裁判が行われるが、エルムリヒの無罪が証明される。彼はまた、人びとに系統図を検討し、自分の真の出身を調査するようお願いする。その結果、エルムリヒの言の真実が証明され、遠縁の従兄弟の手に渡っていた地所も、談判を経て取り戻されることになる。というのも、このことがあって以来、森は急速に衰退し始めたので、最初拒否していた従兄弟も話に応じざるをえなかったからである。こうして、エルムリヒは、領民に祝福されながらその身分と財産を回復し、森番の娘と結婚することになる。

結婚式の前の晩、両人は樫の木のもとに赴き、その加護に感謝を捧げる。カササギや

カッコウが歓声を上げる中、突然幹の根元に穴があき、そこから、鉱夫の装いの者をはじめ、大勢のさまざまな姿をした小人たちが、花嫁の宝飾品を運び出してくる。そのあとには楽師が続き、ありとあらゆる楽器を奏で、精妙な歌声を響かせる。白装束の娘たちが花嫁の冠を担いでいる。松明がたかれ、方々から鬼火が押し寄せてくる。小人の代表が祝辞を述べ、結婚式で身を飾る装飾品を花嫁に贈る。「このあと、小さな鉱夫が樫の木の下に歩み寄り、根の間を通って行くことを許してくれたことに対し、樫の木にも感謝をしました。そして最後に、森と草原に、男と女に、おい育ち成長するすべてのものに、地の霊の力強い祝福を述べました。それは生きているものすべてに栄えあらしめる祝福です。／と、樫の木は轟き始めました。その響きはこの世を越えた歌のようでした。それから響きはだんだんと弱くなってゆき、同時に松明も小人も鬼火も消えてゆきました。／思いにふけっていた若い伯爵がふと正気に戻ると、麗しい花嫁と一緒に出窓部屋にいました。しかし、二人のまえには金や宝石、冠や、かつて伯爵夫人が身に付けた、それはすばらしい花嫁の装飾品が、ならべられていました。／そして二人は長く幸せにくらしました。しかし樫の木は二人よりももっと長生きしました。」(S.27-28)

「小人」が「根の間を通って行くことを許してくれたことに対し、樫の木にも感謝」したというのは、かつてエルフェが、根に沿って地上に出ようとしたグノームに悪さをしたことと、逆向きに対応している。グノームたちは、そのようにして伯爵令嬢ジスモンデに結婚祝として守護霊を残してやろうとしたのであった。それを、エルフェは邪魔したのに対し、今回は積極的に結婚祝を応援した。そのため、「小人」はあらゆる生き物の生命に「祝福」をもたらすことができた。そのことによって、樫の木＝エルフェは言葉を回復し、「この世を越えた歌」のように再度「轟き始め」ることができるようになったのである。

(3)「家のメルヒェン」にはメルヒェンの世界 ——「異界」と交通するメルヒェン世界——の成立条件を探る、「メルヒェンに関するメルヒェン」の趣がある。「森のメルヒェン」とは異なり、話者ははっきりしない。もしかしたら、前作同様「リンダおばさん」かもしれないが、リンダの語りであることを示す、前作に付せられていた引用符は見当たらない。「わたし」ももう登場しない。(この点は次の「野のメルヒェン」も同じ形になっている。)時代は宗教改革初期の1520年代。場所は「修道院の多いエアフルト」(S.54)。登場人物は独身の中年三姉妹。お人よしで元気がよく、小太りの三女アンネ・マリーは部屋の隅の暗がりに物の怪を認めたりするなど、精霊と親和性がある。対して、それを拒否する痩せてのっぽの、クサンティッペのような姿格好の次女アガーテはキリスト教(カトリック)

信仰が厚く、精霊などは受け入れられない。また「煉獄」の存在を信じてもいる。長女ザビーネ（ピンヒェン）は二人の妹の中間的性格といったところ。

この三姉妹のところに、両親をなくした遠縁の（おそらく、上述の「リンダおばさん」の歳ともそんなに違わないであろう、14歳の）娘マリアンネ（三女との名前の類似に注意）が救いを求めてやってき、住み込むことになる（ある種の「異界」からの訪問者といってよい）。娘が生き写しだとされるその母、「浅黒い肌のベルベル」はかつて、姉妹の兄弟（名は明かされない）とかつて恋仲であったが、男の方はそれを断念して、いまはある町の助任司祭となっている。愛の断念の理由には、おそらく、ベルベルのキリスト教信仰心の希薄さが関係していたであろう。助任司祭はいまとなってはけっして幸福ではなく、何かにつけては深いため息ばかりついている。ベルベルの方は、新教に共感を抱いていた男と結婚したのだが、新教の信者は「精神は信ずるが、煉獄に入るまではさまよい歩く幽霊のことは信じない」(S.31) とされる。いずれにせよ、両人は一子をもうけながら、病没した。

かいがいしく家事を働きながら、「物言わぬ［精霊の］民衆」の「メルヒェン」を、三姉妹に対し物語る娘。「ある家で祝福が述べられ、家の誰かの洗礼やお祓いや結婚や埋葬が行われるときには、小さな精霊たちもその行列についていって、祝福が述べられるときを、教会の入り口で待っているのです。というのも、祝福の一部はわずかであっても精霊たちにも降りかかってくるからです。神の祝福はそれはもう際限のないものですから、私たちみんなに及ぶものなのです。一緒に祝福を受けた小さな精霊の子はそうすると、自分が奉献された家に住み着くことになります。とくに、祝福を与えた人物に住み着くことになります。精霊は、この人物が生きている間中仕え、愛するのです。」(S.38) そして、このように「メルヒェン」を「物語っていると、［糸つむぎなどの］仕事もたいそうはかどるのです」(S.39) と。娘においてはキリスト教信仰と「異界」への信仰が無理なく共存している。

娘は、同名の今はなき「大おば」——ある選帝侯との報われぬ愛の悲しみのゆえに、早死にした——と誕生日を同じくする。そのおかげもあって、「大おば」の守護霊 das Gütchen が彼女の守護霊となって、いろいろ手助けをする。また、娘の方も霊に親切を尽くす。守護霊は「大おば」のかたみであった、ある高価な柘榴石の飾りをクリスマス前に娘にもたらす。飾りの入れ物には、ちょうど百年前の、1423年という年号が記されていた。娘は、自分にはおばと同じ守護霊がついてくれていると確信する。守護霊と娘の婚姻の徴としてのローズマリーの茎が守護霊からもたらされる。それ以降、娘のやることなすことはことごとく成功し、近隣の人々の評判を誘い、娘は多くの人の相談相手となる。クリスマ

ス・イヴの精霊たちによる歌と神の子の誕生への祝祭の目撃。守護霊（や他の精霊）との協調・融和の幸福なひと時。

三姉妹の兄弟である助任司祭は、柘榴石の飾りに悪魔の誘惑を疑い、それを売却して教会堂を建設するよう迫るが、娘は拒否し、逆に助任司祭が儀式の際に使っていたガラスの酒杯がなにもしないのにバラバラに砕けてしまう。「人間におけるたいていの事象におけると同様に、ことを決したのは今回も事実でした。」(S.51) ただし、守護霊に関して沈黙を守ることを娘は霊と約束する。「マリアンネは、自分がこの世で一人ぼっちではなく、自分のまわりには、愛と守護の目があって、自分を守ってくれることを知りました。マリアンネは、どうして自分の生活がまわりの誰よりもずっとこんなにも快適なのかを知りました。けれど、自分を霊の世界と一つに結ぶこの微妙な絆は、いかなる言葉によっても触れられてはならず、口に出してけっして汚されてはならないことも、明らかでした。」(S.52)

しかし、二年後、娘にある青年が恋する。青年は、マリアンネたちの知り合いの長男であるが、ある貴族の枢密書記官の地位を得ていた。夏至祭（聖ヨハネの日）の催しを、三姉妹と娘は青年ともども見物にゆくことにするが、守護霊はそれに嫉妬し、邪魔しようといろいろ悪戯をする。娘は、明日になったらまた元通りに優しくするから、今日だけは行かせてちょうだい、と霊に願い、祭りに赴く。しかし、次の日になっても娘は、青年の愛の告白に心奪われて、霊のことは忘れたままである。青年の求婚と娘の赤面（恥らいの「赤面」は娘の内面性の成長と性的成熟を象徴する）。娘は16歳になっていた。それは、助任司祭が聖職者への道を選んで、娘の母との愛を断念したときの、母の歳でもあった。結婚の取り決め。このとき「はじめて娘は身近にいる守護霊の存在に恐怖を抱くようになり、守護霊がそばにいる間はベッドに付くことはしまいと考えました。はじめて彼女には守護霊が小柄ながら男に思えました。」(S.58) 守護霊の非難・悲嘆・嘆願。守護霊は、すでに寝入ったマリアンネの夢の中に12歳くらいの少年の大きさにまで体を拡大して現われ囁く、「ねえ、君の誕生日のおかげで僕らは同じ祝福によって結び付けられているのに、[別の男との結婚によって] 新たな祝福が述べられると、君は僕から離され、僕がなんら手の出せない別の家に移ってゆくことになるのが、わからないのかい？」(ibid.) 以来家の雰囲気は突如として不気味となる。ついには、家の火事。静かな、「身震いするほど静かな」全焼。守護霊に関することの、助任司祭への告白。守護霊を「助任司祭は悪霊としか見なすことができなかったのだが、残念なことに、それはいまや実際に悪霊に近いものになってしまっていたのでした。」(S.61)

娘はいう、「哀れな灰色の霊は、わたしに復讐を企て、霊界を私たちの世界から分け隔てている法を熱にうかされて踏みにじったために、重い罰を受け、今後何百年も単なる声に、自分自身の苦しみのエコーになってしまいました。…霊の救済のために、わたしは修道院に入ることにします。」(ibid.) 飾りの消失と婚約者への告白。婚約者は、「我らはみな唯一なる神を信ず」という「ルター博士」の「美しい言葉」を語って、修道院入りを阻止し(実は娘は、三姉妹の下を訪れる以前にすでに、そのキリスト教信仰がプロテスタントの「新たな教えに徐々に傾いていた。」(S.35))、焼け落ちた家を建て直したら、結婚しようという。結婚と守護霊の消失。それは1526年(ドイツ農民戦争終了の翌年)のことであった。

このメルヒェンにおいては、プロテスタントの揺籃という背景が重要である。アデーレの兄、アルトゥールは次のような文章を残している、「プロテスタント教会の信仰によれば、霊の出現は不可能であるが、その理由はつぎのようである。つまり、霊たちは、この世の生の乏しい年月の間に抱かれた信仰あるいは不信仰にしたがって、死ぬや否や永久に、天国に上って永遠の喜びを得るか、地獄に落ちて永遠の苦しみを味わうかのいずれかであって、そこから這い出てわれわれのもとにやってくることはできないからである。したがって、そうした幽霊現象はすべて、悪魔または天使に由来するのであって、人間の霊から由来することはないのである。[それに対し、カトリック教会は、煉獄を設けて、霊現象の可能性を確保した。] プロテスタントが悪魔の存在をなんとしても堅持せざるをえないのは、ひとえに、否定しようのない幽霊現象を説明するために、悪魔がけっして欠かせないからなのである。…周知のように悪魔との結託を前提としている魔女裁判が、カトリックよりもプロテスタントの方ではるかに頻繁に行われたのも、ひょっとしたらこのことと関連している。」(IV, S.352-353) ただし、アデーレは兄ほどはっきりプロテスタントに対し批判的なわけではない。そのことはこのメルヒェンの終わり方からも窺える。ただ、ドイツにおけるプロテスタント信仰の浸透を歴史の流れとして受け止めながら、その流れのなかで喪失されざるをえない、メルヒェン的感性を愛惜するだけである。(兄と妹の歴史に対する考え方の異同については最終章で論じる。)

(4)「野のメルヒェン」はそれ自身、人間に姿を変える一箇の「鬼火Irrlicht」を主人公とする四回の変身についての連作童話である。したがって、連作童話の中の連作童話であり、まさに「差異の反復」を地で行ったメルヒェンであるといってよい。人間が「異界」と交通するというのではなく、「異界」の方があえて人間界に降りてくるという場面設定。時代は19世紀。宴会に呼ばれて、酒を飲みすぎ、帰りの「野」で道に迷ってしまった悪魔

という、ユーモラスな発端。ほとほと困り果てた悪魔は、鬼火に、行く先を照らし出してもらってなんとか難局を乗り切ることに成功する。人に「トンマ・足萎え・貧乏・意地悪・くさい」などと罵倒されることには慣れてはいても、親切にされることなど絶えてなかったために、またワインのせいもあって、悪魔は鬼火に対しなんでも願いをかなえてあげようと申し出る。ところが、19世紀ともなれば、数々の「文教政策」によって「ありとあらゆるものが文明化されている」(S.66)。鬼火も例外ではなく、それなりに教養をつみ、耳学問で世の中のことをよく知っている。そこで鬼火は、自分を人間の姿にしてくれと頼む。「自分は、鉄道で旅行し、上流社会やボヘミアの温泉地にも出入りし、外国の貴族と知り合いになりたいのだ」(Ibid.)(ちなみに、ドイツに最初に鉄道が開通したのは1835年。本書刊行の約10年前)と。

悪魔は承諾するが、しかし警告も発する。「世の中は今たいへん奇妙な成り行きになっている。これ以上の混乱をもち込んではならぬぞ。上におはすあの方は——誰のことかわかるだろう——ご自分が一度決めたことにはうるさいのだ。おまえのような奴が忍び込んでいることに、もしも人間たちが気づくと、すぐさまおまえを材料に自然法則を探求しようとするだろう。そうとなった暁にぁ、わしら——つまり、あの方とわし——は、人間どもを落ち着かせるために、半死半生で現象いじりをする羽目になりかねん。わしにしても、おまえのせいであの方の機嫌を損じるのはごめんじゃ。そうでなくても、いま、あの方の天は、わしの地獄と同じで、難癖をつけられているんだから。わしらは二人とも、お互い新たな火種を作るまでもなく、やることが目白押しなんじゃ。」(S.67)

こうして鬼火は、まず第一回目は、チューリンゲン地方のカールという名の試補見習の青年となる。正式に裁判所職員となるために試験も受ければ、恋に熱も上げ、また若者たちの騒動に巻き込まれたりする。しかし、いまだ人間になりきれていないのか、その度ごとに、赤々と燃え上がって、鬼火としての正体をばらしそうになる。(場違いな能力の発揮は、他方で、鬼火の存在感の強さの証でもある。第二回目の「変身」以降、こうした、正体をばらしかねない失策は減ってゆく。「人間」としての鬼火の成長でもあるが、それは、鬼火が人間世界に調和し、溶け込んで、鬼火としてのアイデンティティを希薄化してゆくことでもあろう。)何とか言いつくろってその場を逃れるが、しかし、最後にはあまりに華々しく燃え上がったため、人びとに「サタンだ!」と叫ばれる始末。そのため、神の怒りを買うのではないかと心配した悪魔に連れ戻される、「あの日が日曜日で、上におはすあの方が何もすることがなく、そうでなくとも夕刻には人間どもがあの方を祝って浮

かれるのにも目をつむらざるをえない日だったので、やれやれだわ。」(場面転換の模様は以下も基本的には同じで、鬼火のへまをきっかけとする)。

鬼火は自分の不慣れをわび、人間らしくするようにしたいと言う。次はどのような人間がよいか、悪魔と鬼火との間でさまざまな談判があるが、結局二回目は、パリのあるヴォードヴィル作曲家となる。この人物は、清らかな恋で結ばれた若い男女が、男の家族、とくに男の兄弟の介入のせいで、破局に追い込まれ、女がやがて悲惨な死の破滅を迎えるさまを見て、なんとか手助けようとしながらかなわぬ、共感を込めた傍観者の役を務める。燃焼の失策は前回と較べるなら激減している。ただし、感情が異常に激し、女に対し、「大通りから離れた小さな林の中に、暗い藪があるのをご存知でしょう？ そこには、わたしの邦の森のように、水溜りがあります。そこへの帰り道でわたしたちは踊りながら、勢いよくまた優しくめらめらと燃えるのです」と叫び、興奮して気が触れたように部屋の中を駆け回りながら「ハイ、ホー！ ハイサ！」とか歓声を上げ、危うく正体をばらしそうになったりはするが (S.85)。女が身を引くべく男に宛てて書いた別れの手紙を読んだ鬼火は、憤激し「俺はテューリンゲンではなにもわかっていなかった。憐れみの心のない、憐れむべき、干からびた、この朴念仁たちめ！」(S.88) と叫ぶ。ここには「人間」としての鬼火の「心」の成長が示唆されている。(それはしかし他方、先にも述べたように、鬼火として影が薄くなることでもあろう。) そして、女の死を見届けた後、鬼火は、女が不幸に陥る最大の機縁を作った男の兄弟を、「沼沢」という自分のエレメントで死に至らしめ、女のために復讐を果たす。

「おまえの鬼火のモラルは願い下げだ」という悪魔に対し、鬼火は「この子は益もないのに苦しんだ。俺は、結局ずいぶん人間くさくなって、あやうくこの子に惚れて［求婚の］手を差し伸べるところだった」(S.91) とまで述べる。この言に対し、悪魔は「そういう道に外れた関係をご老体は許さないぞ。どんな人種が生れてくることになると思う？」と警告を発する一方で、あの兄弟の悪人を始末したことはけっこうなことだったが、「奴についてはわしらはまだ完全に同意見というわけではないのじゃ、ご老体とわしとはな」(ibid.) と続ける。というわけで、第三回目の変身に移るが、第一回目にはともあれ主役であった鬼火は、第二回目の今回は脇役の役回りに甘んじていたことに留意されねばならない。

第三回目は、鬼火はボヘミアの療養地カールスバートにやってくる謎の貴公子となる。すでに、音楽の多彩な才能を発揮して社交界の寵児となり華やかな女性関係で浮名を流したり、また火事の消火で超人的な活躍をして評判を取って人びとの感謝の的となったり、

はたまた、天才的な鉱山技師とも人道的な医者ともなれば、さらにパリでは動物磁気療法士と姿を変えたりもしていたが、カールスバートにやってくると、ある舞踏会後に、三人の女性を連れ去り、その挙句湿地に置き去りにしてなぶりものにする。(夜が明けると、貴公子＝鬼火は姿をくらまし、三人はぶざまな姿でお互いがすぐそばにいるのを発見するという寸法。) 貴公子は影の主人公というべき役回りであるが、具体的な台詞は一切なし。また、前回までと異なり、鬼火は燃焼の失策を犯すことがない。それどころか、火消しに多大の功績を積む。いかに超人的な活躍をするとはいえ、それは人間の範囲内に収まっている。人間界に対する鬼火の調和と人間としての成長はここに頂点を極める。

第四回目の変身の直前、鬼火は悪魔相手に「人間界はいたるところ同じ形をしていて、本当にうんざりするeine wirkliche ermüdende Gleichförmigkeit。全階級を通じて同じことがずっと繰り返されるばかりだ」(S.98) と打ち明ける。少なくとも、鬼火などからするなら、19世紀の近代世界は、「差異の反復」ではなく、たんに「同じものの反復」にしかなっていないというのである。近代世界の根本的な均質性・単調性に対する、アデーレのそれとない批判である。それに対して、悪魔は「口を慎め！ わしらには文明というものはわからんのじゃよ。文明の始まるところ、おまえらはおしまいとなるのじゃ」(ibid.) と応える。文明世界と精霊世界との排他的関係がはっきりと打ち出される。文明の時代にあっては「異界」ははるか遠くに退かざるをえない。

さて、第四回目の変身であるが、実はその変身が具体的にどのようなものであるか、極めてわかりにくい。鬼火がどの人間となったかが意図的に不分明にされている。登場人物は、ある美しい少女と少女に恋する四人の青年。青年の一人 (汎神論への嗜好を持つ哲学青年) と少女は相思相愛であるが、恋の成就には障碍が立ちはだかっている。それ以外の三人の内、二人はアイルランド人。19世紀におけるアイルランドの複雑にして騒乱に満ちた政治情勢が背景にあるが、物語の最後で鬼火はその政治情勢の中に飛び込んでいったとされ、アイルランド人の一人に「受肉」していたことが示唆されるだけである。ところが、物語の中途において、鬼火は人間ではなく、(いわば) 生身の鬼火として登場し、悪魔と会話を交わしたりし、もしかしたら鬼火は人間になり代わっていないのではないかという疑いを読者の念頭に思い浮かばせる設定が施されている。

こうして、回を追うごとに、鬼火の影は薄くなってゆく。人間界になじんでゆき、へまをしなくなればなるほど、鬼火は透明化してゆき、最後にはまるでまわりに同化しきったために、一切を素通りするしかなくなったかのようである。「異界」と人間界の接点がど

んどん失われてゆく。その理由は、「文明の始まるところ、おまえら精霊はおしまいとなるのだ」という悪魔の言葉によって示唆される。そして、最後はこう締めくくられる――鬼火が自分でも自分の姿がどのようであるかわからないと発言したのを受けて、悪魔である「ご老体は「もうたくさん！」と言いました――それでは各人自分の道を歩み家に向かうことにしましょう。und nun gehe ein jeder seines Weges und nach Hause.」(S.109)

そのあと「メルヒェンの終り」と記され、最初にも言及したエピローグ的な描写が始まる。それは、夕方野の家路を急ぐ二人の友人の男たちの会話という体裁になっている。一人は家族もちだが、もう一人は一人身の空想家である。家族もちが、鬼火がちらほら見えるのに気が付く。「鬼火も今では珍しくなったなあ！ 大地の文化Die Kultur des Bodens［Kulturには耕作の意味もこめられているだろう］がどこでも増大しているからな。」空想家のほうはろくに話を聞いていないで、言う、「こんなふうに黄昏どき、野を横切ってゆくといつだって、きまってメルヒェン気分になって身震いがしそうだよ。思いが飛び跳ねまわって、ものは見えるというよりは、推し量られ、それでもって、さまざまな姿かたちや物語が出来上がってくるんだ。外の自然が心の中に映し出されるさまは素晴らしいもので、考えが俺の頭の中で、あそこにいる鬼火のように踊るんだ。いろんなところに幻が見えてくる。あそこに立っている樫の幹が見えるかい。うずくまった大男のようじゃないかい。そのそばを通りながら燃え上がり、上に昇ってゆく鬼火はどうだい。まるで人間のようじゃないかい。その気になりゃ、おまえ相手に長いメルヒェンを物語ることもできるぞ――メルヒェンは話の腰が折れることもあるだろうけど、ときによっては、あっちの方を流れてゆく霧の蛇行のように、ごく近くのものとまったく遠いものとの間をくねくねと続いてゆくのさ――」家族もちは、それじゃ家にきて、自分のかみさんに話を聞かせてやってくれ、子供たちは寝静まっているだろうから、と誘う。「空想家は口をつぐみ、夢見るように歩を進めていた。」(S.109-110)

このエピローグも一種のメルヒェン論になっていることがお分かりであろう。アデーレのメルヒェンは導入部と最後部の――あくまで物語りの形をとった――理論的考察によって枠取られているのである。

## 2「秘密」と「謎」のリズム ——アルトゥール

アルトゥール・ショーペンハウアーArthur Schopenhauer（1788–1860）は、晩年の1851年に上梓し、結果的にそれまでの不遇な境涯から転じて哲学者として名声を確立するに何より寄与した、（多様なエッセーの集積である）『パレルガとパラリポメナ』に、「視霊およびその関連事項に関する試論Versuch über das Geistersehn und was damit zusammenhängt」という論文（以下「試論」）を収録した。題名からしても、カントの『視霊者の夢 *Träume eines Geistersehers*』（1766）の後を受けた著述であることは、一目瞭然であるが、しかし、その主旨はたいそう対照的である。視霊現象に対して否定的、少なく見積もっても、懐疑的な結論を下すカントに対し、ショーペンハウアーは、巷間視霊現象と呼ばれている事例がすべて真正のものであるとはいえなくとも、その一部はれっきとした視霊現象であると考え、本物と偽者を識別し、そのことによって視霊現象それ自体の信頼性を確保し保証することに、論の主眼を置くからである。

カントの議論との比較検討はそれ自身興味あるテーマではあるが、今は入り込むことはできない。ただ、カントで俎上に載せられているスウェーデンボリが、ショーペンハウアーの論考において、当然論究されてよいはずなのに、一度として言及されていないことには留意してよいだろう。カントとは正反対の立場に立つにしても、カントが否定的結論を下した当の対象の等閑視によって、ショーペンハウアーなりにこの問題に関して、カントに敬意を払ったということかもしれない。いずれにせよ、視霊現象に対する批判を、ショーペンハウアーは、「観念論的idealistisch説明」（S.277）[*3]を試みることによって自分は回避するのだと言う。というのも、カントの批判は、視霊現象に関するこれまでの説明が「心霊実在論的spiritualistisch」なものであるがゆえに、その効力を発揮したのだからである。

ということは、「観念論的」な解明であることに、ショーペンハウアーの論述の（少なくとも一つの）核心が存するということである。「観念論的」という語の意味は今の場合さしあたり、消極的である。それは、「霊」は物体ではないということである。ところが、

3——以下ショーペンハウアーからの引用は基本的にズーアカンプ版全集第四巻からのものである。別の巻から引用する場合は、ローマ数字で巻数を示す。

ともすれば視霊現象も一種の物体現象として思念されてしまう。霊と物体との混同こそ、「心霊実在論的」な理解にほかならず、それはカントの鋭利な批判の鎌にかかると、ひとたまりもなく、刈り倒されてしまったのであった。霊と物体との「この峻別は困難であり、専門的知識を、哲学的および生理学的な知を要求する。というのも、作用というものは、物体による作用のように、なんらかの物体の現存を必然的に前提するわけではない、ということの理解が肝心だからである。」(S.276)「本来、霊の概念のうちには、その現前は、物体の現前とはまったく違ったやり方でわれわれに告げ知らされるということが、すでに含まれているからである。」(S.275)

こうして、みずからの哲学の登場によって19世紀中盤の今、視霊現象を正当に、そして本格的に論ずる用意が整った、とショーペンハウアーは考える。哲学の方の事情ばかりではない、18世紀末以来の、(メスマーによって創設された)「動物磁気説」の登場など、広く社会的にも、霊現象に対する世間の眼差しも、かつてと較べるなら暖かいものとなってきている。「今日動物磁気とそれによる透視の事実を疑う者は、信ずることを知らないのではなく、無知だといわれねばならない。」(S.278) それゆえ「試論」はこう始められる。

「小ざかしい前世紀には、それ以前の世紀とはうって違って、いたるところで追放されたとも言わないまでも、村八分の目にあっていた霊たちは、ドイツにおいてはここ最近の四半世紀の間に、すでにそれより早く魔術がそうであったように、復権してきている。」(S.275) だから、霊現象の存在は前提されてよいし、されるべきだというのである。

「試論」は原文でほぼ百ページにわたる長さをもちながら、章や節の区分は一切ない。読者に対しては、いささか不親切な形態となっているが、内容的には、二つの部分に一応分けられるだろう。それは、すぐあとに述べるように、「夢」を出発点として、視霊現象を「生理学的」アプローチによって解明しようとする部分と、「生理学的」解明を受けた上での、「形而上学的」探求を試みる部分である。ただし、分量的には「生理学的」部分(視霊現象の生理的メカニズムの探求と、そのためのデータ収集)が全体の八割以上を占め、このバランスの欠如が章分けなどを回避させる一因となったのかもしれない。

アルトゥールは視霊現象の実在と本質を突き止めるために、きわめてまっとうな学的手続を踏む。「生理学」的アプローチとは経験科学の手法にほかならず、それによって説明できるところは説明し、もしそれでもなお「秘密」ないし「謎」がのこるとしたら、それに関しては「形而上学」の思索によるしか解決への筋道はつけられないという。

「視霊Geistersehn」現象の探求を開始するにあたって、アルトゥール・ショーペンハウ

アーは、「この探求にふさわしいゆっくりとした歩み」(S.277) を採用すると述べる。この「ゆっくりとした歩み」とは、上述の、本物の霊現象を偽者から選別するという意図に対応している。つまり、いくら霊現象の存在を前提すると言っても、それを自称するすべてを無批判に受け入れるのではなく、その真正性を検証できる判別基準をまず明確にしておかねばならないからである。そのためには、すべての人が経験する、その意味で普遍的な事実を出発点とするにしくはないであろう。なぜなら、霊現象の問題の焦点は、たとえますます多くの人にその存在が認められるようになってきているとしても、依然としてその実在性であるには違いないからである。人びとの疑念の対象となりうるものだからこそ、普遍的な事実を手がかりとして実在性の有無に決着をつけ、さらには、(実在性が認容されたとして) その実在性の可能性のメカニズムを、つまりはその本質を解明して、人びとの疑念を一掃することこそが、問題の要をなすからである。そして、出発点となる普遍的事実をなすのは今の場合、「夢」にほかならない。なぜ、ほかならぬ夢なのか。

なぜなら、「さしあたり問われるのは、次のことだからである。すなわち、われわれの直観する知性ないし頭脳のうちには、外官に対して働く物体の現前がそこに惹き起こす像と完全に見分けがつかないくらいよく似た直観像が、外官へのこうした影響なしでも発生しうるのかどうか、ということである。」(S.278) いうまでもなく、夢とは、ここにいう「直観像」の典型的事例である。

こうして、アルトゥールはまず夢の「生理学的」メカニズムの解明に向かう。夢はその像の鮮明さなどからして、単に想像力や空想の機能ではありえない。夢においてはあらゆる精神能力が活動しているが、記憶力だけは減退しており、その点で狂気と類似しているところがある (狂気の本質をアルトゥールは記憶能力の壊乱に見る)。「夢は短期の狂気であり、狂気は長期の夢である。」(S.281) ところで、夢も表象の一種なのだから、アルトゥールの基本思想からして、夢もまた、表象の世界の根本制約である「根拠律」に服しているのでなければならない。したがって、夢に登場するそれぞれの像も一定の原因によって登場するはずである。しかし、その因果関係を特定するのはきわめて困難である。それというのも、夢の特質とは、それが睡眠中に生じるというところに存するからである。

睡眠とは頭脳と感官の通常の活動の停止にほかならない。この活動停止によってはじめて、夢は出現することができる。したがって、外的感覚への印象によって、夢の出現やその内容の素材がもたらされるということはありえず、外的印象が夢の原因とはなりえない。としたら、夢の原因となるのは、いったい何なのか。

睡眠中は頭脳に対する外界からの刺戟は閉ざされてしまうし、頭脳による思考も休止するのだから、思考に発する内的刺戟も断たれることになる。睡眠中脳に伝達される刺激といえば、生体の内部に由来する、なんらかの興奮のみであろう。それは、交感神経系から脳に伝達される興奮であって、外界からの刺戟の伝播とは逆の方向で伝達される。この興奮伝達は、覚醒中も本来行われているはずであるが、しかし、そのときには頭脳は外的印象の処理や思考活動に忙しく、また交感神経系が脳から相対的に孤立しているため、伝達される内的興奮がかすかなものであるということもあって、それに気づく余裕はほとんどない。それによってはたかだか、「秘密の無意識的影響が及ぼされるだけであって、そのため、客観的根拠によっては説明付けられない、気分の変化が生じたりするだけである。」(S.284-285) それが睡眠となると、微弱な内的興奮も感じ取りうるものとなる、「夕暮れになってはじめて、蝋燭が輝き始めるように、また、昼の騒音によってかき消されていた泉の囁きが夜になると聞こえてくるように。」(S.285) 夢の形象のきっかけとも素材ともなるのは、内的興奮のこうした名残である。

ところで、内部からの興奮を受け取った脳は、この興奮に対して、外界からの刺戟を処理する場合と同じ仕方で処理方法を適用するほかない。したがって、外的刺激に応じて外界の像を出現させるのと同じように、頭脳は内的興奮に対しても像の作成でもって対応せざるをえない。ただし、像の出現は本来外的刺激の処理として作動するものであるだけに、内的興奮によって作成される像は頭脳にとって「思いがけない」(S.287) 異質な形象とならざるをえない。そして、夢の直接的原因となる内的興奮と夢の内容との関係それ自体は、つまり両者の間には何か類縁関係があるのかどうかは、「秘密」のままにとどまらざるをえない。まして、「本来夢を見るという過程をなす、頭脳内の生理学的過程」がどのようなものなのかは、「いっそう謎めいている。」(Ibid.) この「謎」を解くために、アルトゥールは、「感官に働く外的印象から独立した直観能力」としての「夢器官」(S.289) の存在を「原現象」(S.288) として提示する。「夢器官」というこの仮説はあくまで生理学の次元でなされているものであるが、「第二の視覚」とも換言される。というのも、外官によって媒介されていな直観能力であるとはいえ、その対象は姿かたちからして、普通の (第一の) 視覚のそれと同じであり、そのかぎり、夢器官もまた脳の機能であるに違いないからである。この夢器官が脳のうちで、内的興奮を受け取ることによって作動しだし、夢の形象が、覚醒時の想像とは異なるものとして発生するのである。夢発生の「生理学的過程」の「謎」は「夢器官」の仮説によって、とりあえず解消される。

ところで、夢の中には、独特の顕著な性質を持った夢がある。それはSchlafwachen（「睡眠覚醒」ないし「覚醒夢」）と呼ばれる現象である。確かに眠っているのだが、自分の身近な物事（眠っている部屋の模様など）をそのあるがままに、「まるで頭蓋骨が透明になったかのように」(S.289)、夢見る現象である。（その意味で、むしろWahrträumen（「真実夢」）と呼びたい、とアルトゥールは言う（S.290）。）しかも、この類の夢においてはときに、夢見ている者は通常の知覚の限界を越えて、寝室の外の事情なども、「窓のカーテンやよろい戸が視覚の障碍でなくなったかのように」(S.291)、真実のとおりに夢見たりすることがあり、そのことによって、その本質はいっそう謎めいたものとなる。結論を先取りするなら、一切の霊現象は基本的にはこのSchlafwachenの延長上で理解できるというのが、アルトゥールの論旨なのだが、どうして「睡眠覚醒」のような現象が生じるのか、それは今のところ「ある深い秘密」である。夢発生のメカニズムの「謎」がとりあえず解かれても、「睡眠覚醒」という新たな「秘密」が登場してきたのである。ここでは、その真実夢の事実を確認するに留めるしかない。ただし、可能な限りこの「秘密」の解明に肉薄しようとするなら、さしあたり、この真実夢に連結する現象を総覧し段階的に秩序付けてゆかなければならない。そのことによってそうした現象相互間の連関が認識できるであろうし、あわよくば、そうした現象についてより立ち入った洞察が可能になるかもしれないからである。

ということで、アルトゥールは、真実夢の現象と合い似た現象の収集に乗り出す。動物磁気による睡眠時の夢遊状態でのものの正確な知覚や、過去・未来の透視、さらには魔術の現象などはこの「睡眠覚醒」の深化拡大したものである。それゆえ、動物磁気現象は、ヴェルラムのベーコンの口吻を借りて、「実践的形而上学」とも名づけられたり、さらには「実験形而上学」と命名されたりする（S.323）。「試論」の本来のテーマにいまや本格的に取り組む段階にいたったのである。こうした霊現象はすべて「謎」であるが、しかしその現象に伴う、事象の正確な知覚や透視はいずれも、上述の「夢器官」によって遂行されると考えなければならない。ただし、重要なことは、動物磁気による睡眠と普通の自然睡眠とは本質的に睡眠の程度の差にすぎないのであって、前者は後者のポテンシャルを高めたものに尽きるという点である。透視もしたがって高度の夢見なのである。そのことによって、あらゆる霊現象はその核心が最終的に「睡眠覚醒」に収斂することが示唆される（Vgl.S.327）。そして、「夢器官」による「真実夢」という「睡眠覚醒」が「謎」であるかぎり、それと本質を同じくする霊現象も「謎」のままに留まらざるをえないのである。（いわゆる「幽霊」ないし「亡霊」（Phantome）が見られるのも多くは「睡眠覚醒」の間である、とアル

トゥールは指摘する。S.328-9）ただ霊現象においては、「外界」成立の条件となる、時間・空間・因果性という「脳機能」は除去され、過去や未来は現在と一緒になっている。だから、現在において未来や過去の透視が可能となるのである。そうした現象は「遠隔視覚にして遠隔作用」visio in distans et actio in distans（S.320）である。

また、視霊現象は、例外的に覚醒中に生じることもある。ただしその場合、対象に注意を集中すると、視霊は不可能になる。というのも、そのときには外的印象に感官が差し向けられてしまってそれに感覚が占領され、内部興奮に由来する脳活動が圧倒されてしまうからである。だから視霊現象は、外的印象による脳活動が休止する静かな寂しい暗がりの中でこそ可能となる。

「生理学的」考察の最後にアルトゥールは、霊現象とそのまがい物の、総計九種類の一覧表を、例の内部興奮の原因となるものの種別にしたがって区別しながら、かなりの頁数を割いて挙げ、それぞれに説明を付している（S.333-358）。とはいえ、その要点は結局、上述の、「夢器官」による「真実夢」が認められるか否か、「真実夢」の延長上で理解可能か否かによって、霊現象としてのその真正性が判定されるという点に尽きるだろう。死者の幽霊Gespenstにしたって、あくまで「夢器官」によって知覚されるのであって、そのかぎり、かつて存在した人の「像」にすぎず、間接的実在性は認められても、「死者」という対象そのものがいま実在的に直接現前するのではない。「それゆえ、幽霊の存在から、幽霊となったその人物が今も引き続き個的存在を保っているとまでは、結論されえない。」（S.344）亡霊現象には、過去の客観的現実は対応しても、現在のそれが対応しているわけではないのである。

いずれにせよ、「真実夢」およびそれに連なる現象のメカニズムは「謎」として留まる。しかるに、アルトゥールの意図は、「謎」のこの残留を示すことそれ自体にあったのだ。「真実夢」は、したがって霊現象は、いかに「生理学」の、したがって「自然学」の考察を積み重ねても、その本質を究め尽くすことはできない。したがって、「生理学Physiologie」＝「自然学Physik」は「形而上学Metaphysik」に移行しなければならない。（ただし、「生理学的」論究のさなかにあっても、アルトゥールはなんどか「形而上学」の視座に――とくに（「物自体」としての）「意志」を引き合いに出すことによって――言及し（S.299, 300, 317, 319, 321, 351）、「形而上学的」考察への、いわば伏線を張っている。）

形而上学的考察の手がかりを与えるのは、視霊現象に面したときの人々の狼狽であると、アルトゥールは言う。つまり、霊の知覚は、それを体験する者にとって、自分の内部

で発生しているのか、それとも外部で生起していることなのか、判定困難な場合があり、それが体験者の気持ちをまごつかせるのである。アルトゥールの理解では、その狼狽とは、「あらゆる認識の第一条件である、主観と客観の間の境界」が不分明になったり消去されていることを意味する。視霊現象は体験者自身にとって主観的現象であるか客観的現象であるか決定不能となるのである。それゆえに、それは「主観ー客観」の枠（「表象」の世界）の彼方を暗示する。なぜなら、主観的か客観的かという問題設定は「表象」の世界でのみ成立することであって、そのいずれとも決定不能というからには、そもそも「表象」の世界の埒外に視霊現象は存していることになるからである。

むろん、視霊現象であれ、現象であるかぎり、（広義の）「表象」の一種には違いない。だが、それは他方、（人間に内在する）「根拠律」によって成立する本来の表象に組み込まれることはできない。というのも、原因ー結果の関係の箍が外れた現象だからである。だからこそ、頭脳はその現象の実在性に対し疑念を感じ、そのために、それは単に主観的な幻覚なのか、それともしかるべき客観性を有しているのか、判断不能になるのである。しかるに、議論の前提上、視霊現象の客観性は確保されている。だとするならば、その客観性を保証するものは、本来の表象とは別のところに由来するのでなくてはならない。そしてそれは――表象ではないのだから――「物自体」たる「意志」でなければならないだろう。というか、視霊現象の客観性を基礎づけるためには、表象以外の世界が要請され、したがって、みずからの「意志と表象としての世界」の「形而上学」の正当性に対する傍証が視霊現象によって与えられる、とアルトゥールは判断する。視霊のような「営みはただ形而上学的にのみ理解可能なのであって、自然学的には不可能事だからである。」(S.362)

視霊現象には従来さまざまな立場からの解釈が存在した。外界の客観的実在性について実在論、観念論、懐疑論、批判主義があるのと同じように、霊現象に関しても同様の立場がありうる。古代中世は実在論をとっていたが、デカルト以降近代になって観念論的理解が可能となった。また動物磁気論が、霊現象の経験的な探求・観察・判断を可能にした。時空と因果性の観念性というカント学説によって、（時空を超越する）透視の可能性が基礎づけられ、あらゆる事物の核心としての意志の唯一的実在というアルトゥールの哲学によって、魔術（テレパシーや死亡直前の人の顕霊など）の可能性が基礎づけられた。というのも、「意志」のこの形而上学によって、魔術について、ある人物の意志が他の人物の意志に――意志は「物自体」として、「根拠律」という名の「個体化の原理」に制約されず、すべてにおいて同一の内的本質であり、したがって、意志の次元においては一切が一切と

交通しあうがゆえに——無媒介的に作用を及ぼし、その作用の結果、他の人物の生体内部に興奮が発生し、そのため——上述の「生理学的」説明にしたがって——その人物の脳はある種の形象を産出する、と整合的に理解することが可能となるからである。そのかぎり、魔術をはじめとする、視霊現象の回路とは、「根拠律」に従う「表象」の回路を迂回し、直接的に「物自体を通る道」(S.364) であり、その道の途上で生起する、事象の直接的「交通」ないし「交流」(Kommunikation) の回路である。このコミュニケーションの回路によって、「真実夢」の可能性は説明付けられ、したがって、それと本質を同じくする霊現象一般の「謎」も解明されることになる。

結局、「試論」でアルトゥールが意図したことは何だったのだろうか。一言で言うなら、それは、視霊現象を、みずからの「形而上学」の傍証として確定するという点に尽きるだろう。そのためにアルトゥールの採用した戦略は以下のようであった。まず、一切の霊現象の本質の必要最低限の条件を、「夢器官」による「真実夢」にまで集約的に切り詰め、ついで、「真実夢」の機構が生理学的＝自然学的な探求によってはいかにしても解明不可能な「謎」であることを炙り出す。そして、この「謎」がみずからの「意志」の形而上学によって解消されるという寸法である。生理学的考察においては頻出した「秘密」や「謎」という語は、「形而上学的」考察の段階となると——一箇所 (S.366) 視霊現象とは異なった別の文脈で現われるのを除けば——まったく消えうせることは、そのことの裏付ける一つの証左となるであろう。生理学的考察は、夢のメカニズムの「謎」を「夢器官」の仮説を提示することで解明しながら、そのことによって逆に、「真実夢」の「謎」を「ある深い秘密」としていっそう迫り上げ、霊現象の「謎」のヴォルテージを極限にまで上昇させるものであった。「謎」のこの緊張を「形而上学的」考察が一挙に解消し、カタルシスをもたらす——「試論」におけるアルトゥールの「意図」とはこのようなものであった。

## 3 「歴史」について——結論にかえて

以上たどってきた、アデーレの「メルヒェン」観とアルトゥールの「視霊」観からは、いかなる帰結が引き出されうるだろうか。

アデーレは歴史の「はじめに」メルヒェン世界を置き、それが近代化・文明化の進展と共に蝕に犯されてゆくさまを描いた、つまり、歴史の横軸上の移動に沿って通時的に「異

界」の衰退の推移をなぞっていった。彼女はメルヒェン世界の歴史からの退場の理由を、宗教改革の勃発や文明の発展といった西洋近代の歴史の変転に——諦念と憧憬に身をよじらせながら——求め、人間のファンタジー能力の活性化にその最後の避難所を探ろうとした。

それに対し、アルトゥールは哲学の進展によって、そしてその進展のはてに君臨するみずからの哲学思想によって、「異界」の「実在」の可能性を近代において確保し正当化しようとした。それは、時間の縦軸を共時的に掘削し、「異界」の正体を「物自体」たる「意志」の変化態として、「個体化の原理」の（いわば）脱臼の結果としてもたらされた「例外」として、析出しようとした。そして、みずからが位置する同時代の動向を、カント哲学からアルトゥール自身の哲学への思潮や動物磁気説の隆盛などを踏まえる形で、「異界」の「謎」がますます解明されつつある動向として捉えようとした。したがって、「異界」が衰亡することなど、彼にとってはありえないことであった。「異界」はいつでも人間界に顔を覗かせようと待ち構えている。ただ、人間の方がそれに対して正しく対処する方途を知らず、霊をいたずらに盲信するか、啓蒙主義を盾に確たる根拠もなしに拒否反応を見せるか、いずれかの態度に陥りがちであった。それがいまようやく、ここ二、三十年の間、霊現象に対し冷静にして積極的な評価の可能な時代となってきた——これが、「異界」問題との関連における、アルトゥールの時代診断であった。

こうしてみると、アルトゥールとアデーレ兄妹の「異界」問題に対する姿勢は、面白いほど正反対であることが見えてくる。それだけに、両人はこの問題に関して同じ土俵上に立っている、と言わねばならないであろう。最晩年のミシェル・フーコーの概念を援用するなら、両人は「異界」について「問題化」を共有していたのである。「異界」は彼と彼女にとって、単に肯定し受け入れるか、あるいは否定し拒否すべきものではなく、それについて答えを、しかるべき理由をつけて案出しなければならない「問題」となっていたのである。フーコーは言う。

「思考の歴史とは、疑問の余地なく受け入れられ、問題化していなかった経験の領野や実践の一揃いが、なじみのもので「沈黙」し議論の対象にもなっていなかったのに、どうして問題となり、議論や論争を惹き起こし、新たな反応を誘発し、それ以前には物言わぬものであった行為・習慣・実践・制度のうちに危機を孕ませることになるのかを分析することです。…問題化とは現実の具体的な情況に対する「回答」なのです。…特定の問題化とは、なんらかの歴史的文脈や情況の効果や帰結なのではなく、確定された個人によって

与えられた回答である（もっとも、この同じ回答が一連のテクストの中にあることが見いだされるかもしれませんし、ある点では回答はたいそう一般的で匿名的なものとなってしまうかもしれませんが）ことを、わたしたちは明確に理解する必要があります。」[*4]

アルトゥールとアデーレによる「異界」の「問題化」とは、19世紀前半から中盤にかけての、特にドイツにおける「現実の具体的な情況に対する「回答」」であった。この「現実の具体的な情況」について分析することは、本稿をテーマの範囲も論者の叙述能力も超える。ただ、「確定された個人」としてのアルトゥールとアデーレが提出した「問題化」としての回答は、大局的にはほぼ同じでありながら、しかし急所とも言うべき点で対照的である歴史観に即して提示されていることは注意されてよいだろう。両人のその歴史観とは、アルトゥールの場合は、「同じものが、違ったふうにeadem, sed aliter」(II, S.570) [*5]というラテン語の標語で表わされ、アデーレのそれは――最初のほうでも確認したように――「そのつど違っているけど、それでもあい似たものdas ist jedesmal anders, aber es gleicht sich」という言葉となって表現される。

兄妹の歴史観は根底的には同じである。にもかかわらず、「同じもの」が先立つか、「そのつど違っている」が先だつかで、そこには決定的な分岐線が走ってもいる。歴史を等しく「差異の反復」として捉えているにしても、兄は「反復」に重点を置き、妹にとっては「差異」にアクセントがある。両人のこの違いがまた、歴史の不可逆性を認めるか否かの分かれ目ともなる。妹は明らかに、歴史の動向が個々の人間の願望などを巻き込みながらも、それらを超越したところで進展すると達観している。しかし、それはいずれにせよ、歴史が進展することを認めた上での達観である。兄も歴史に対し達観しているには違いないが、しかしそれはあくまで、「同じものの回帰」に対する達観である。兄にとっては「差異」はいわば「同じもの」の衣装にすぎない。本質はつねに永遠に「同じもの」である。したがって、アルトゥールは、世界のあり方に取り返し不可能な根本的変化をもたらす、勝義の「歴史」を信じていないし、まして歴史の法則など、もってのほかである。

それに対し妹は、「同じものの違うものとしての反復」がついには「同じもの」の再認を困難ならしめる地点にまで行き着く可能性があることを認める。「同じもの」の同一性が

---

4――― Michel Foucault, *Fearless Speech*, Semiotext(e), 2001, p.74, p.172.

5――― アルトゥールの歴史観については、拙論「学説と人格のあわい」第2節（哲学史研究会編『西洋哲学史観と時代区分』昭和堂、所収）参照。

喪失される。だがそれは「異界」からの「同じもの」の到来が遮断されるからなのだ。「異界」との接点としてのメルヒェン世界はこうして、歴史から消え行く趨勢にある。人間と精霊が交流する「差異の反復」は、もはや成立しえなくなりつつある。メルヒェン世界は人間だけの世界に取って代わられる。人間の歴史は、人間界における差異のみが跳梁跋扈する世界となった。差異の産出に狂奔する世界。しかるに、「異界」からの「同じもの」こそ人間界にとっては最大の「違うもの」であるはずなのだ。したがって、人間界内部の差異とは「同じもの」を欠いた「違うもの」であり、そのかぎり「違うもの」とも本来呼びえないものなのである。だから、近代における文明化とは、単調性・均質性の支配の蔓延であるとして、(「野のメルヒェン」の鬼火によって) 批判されもしたのであった。人間界内部の差異がいわば絶対基準となり、人間界それ自体をもさらに相対化する観点が見失われてしまったのである。アデーレの「差異の反復」の歴史観とは、「差異の反復」がかつてのようには行われなくなる帰趨を見通す。それは「差異の反復」がその行程のはてに自滅してゆく「歴史」である。

本稿はその最後になって、「歴史」に関するアデーレとアルトゥールの「対話」となった。その「対話」からはいかなることが聞こえてくるのだろうか。アルトゥールとアデーレの両人にとって「歴史」ないし「歴史」の帰趨とは、人間界以外の世界の否定である。アルトゥールからするなら事実上の歴史的変動はいかなるものであれ、人間界に本質的な変革を惹き起こすことはない。「歴史」は人間界に対して、したがって、世界全体に対して、なんら実効的な影響力をもたない。「歴史」が万能であるならば、形而上学の問題も含めて一切は「歴史」によって解決されるであろう。あるいは少なくとも、「歴史」を織りなす人間によって解決されるほか、道はない。それはすなわち、一切は人間によって——その時々の人間の思惑通りかどうかは別の話だが——ケリをつけられるということである。しかし、アルトゥールにとってもアデーレにとっても、人間にとっての問題も含めて一切が人間によって解決されるなどということはありえない。アルトゥールからするなら、(「表象」としての) 人間界の只中に、人間ならざるもの、人間の彼方が、つまり「物自体」としての「意志」が、「異界」からメッセージを絶えず送り届けている。霊現象とは、解読されるべきそのメッセージである。問題は、メッセージの的確な解読にもとづき、みずからの来し方・行く末を見定めることである。「意志」に弄ばれ続けるしかない人間の実相を凝視するなら、そこからは、「意志の否定」が結論付けられるはずだというのが、アルトゥールの判定であった。

アルトゥールが共時的に理解するものを、アデーレは通時的現象として見通そうとする。アデーレにとって、「歴史」、少なくとも彼女がその中に身を曝し翻弄されている「歴史」は、近代化と文明化のそれとして、「異界」をおのれのうちから締め出してゆく趨勢にある。現行の世界は、人間の問題をひたすら人間だけによって解決されるべきものとして規定する動向を突き進んでいる。その世界では、「異界」の容喙する余地がますます狭められていく。その世界からはやがて神や神々すらも追放されるかもしれない（ニーチェがおよそ半世紀後敏感に察知したように）。しかし、世界の「歴史」化というこの趨勢の不可逆性を認めるからこそ、いや、認めざるをえないからこそ、アデーレは滅びゆくメルヒェン世界を、深い愛惜をこめて、ときにユーモアも交えながら、追悼したのであった。そしてその反面として、近代世界にあっても、かすかに明滅するメルヒェンの可能性に耳を澄まそうとしたのであった。

［すとうのりひで・大阪大学大学院文学研究科教授］

# 「人と自然の共生」のためのインターフェイス

紀平知樹

## はじめに

環境破壊が顕著になるにつれ、「人と自然の共生」ということが盛んに喧伝されるようになってきている。しかしなぜ「人と自然」なのだろうか。人はこの自然へ、全く別のところからやってきて、住みついたわけではなく、この自然の中で生まれ、またこの自然の中で死んでいくのであり、人は自然の一部である。例えば土地倫理を提唱したアルド・レオポルドは、生態系を一つの社会と考え、その中の構成要素は有機物、無機物を問わず平等な「市民」であると考えた。従ってこの「人と自然の共生」というスローガンは正しいことを言い当てているようで、ある種の欺瞞の念も感じざるをえない。しかしまた、「人と自然」といわなければならないほどに、現在その二つの間の溝は深いということもいえる。例えば人間は食料生産のために、森林を伐採し、化学農薬や化学肥料を用いて、「害」虫を駆除したりする。そこからするなら、自然とは人間にとっての棲処ではなく、むしろ人間にとっての対象であるといえるだろう。そのような見方をするなら、人間はいかにして対象としての自然をうまく操作、統御できるかということが一つの課題として現れてくる。

近代から現在に至る自然科学の台頭は、まさに人間と自然との間に楔を打ち込みその溝を広げてきたといえるかもしれない。もちろんそれによって、人間にとって大きな利益も与えてきたことは間違いないであろう。しかし人間にとっての利益が必ずしも、自然全体の利益にならないということが、環境問題を通して明らかになってきたといってもいいだろう。そして自然全体にとっての不利益は、同時にその自然の中で生きている人間にとっての不利益にもなりうる。そこで考えなければならないのは、人間と自然との間に打ち込まれた楔を引き抜き、いかにして共生を可能にするかということではないだろうか。

## 1 数学化される自然

たびたびいわれていることではあるが、現在の環境破壊の原因の一つには、自然科学と科学技術という強力な道具を持つに至った、人間の自己中心的、人間中心主義的な傾向がある。その強力な道具によって自然に働きかけることで、現在の環境破壊が引き起こされている。われわれが現在引き継いで、さらに発展させているこの自然科学と科学技術は、近代の産物であると考えられる。すなわち、古代・中世の世界観から近代の世界観への転回に現代の環境破壊の源泉があると思われる。

現代の環境破壊の根源に関する議論では、リン・ホワイトJr.によるキリスト教批判がその先鞭をつけている。彼によれば、人間中心主義的な宗教であるキリスト教こそが、現在の環境破壊の根源であるとしている。ここでは彼の議論を詳細に検討することはしないが、いくつかの注目すべき主張には目を向けておこう。彼はヨーロッパ中世の農業技術に関する専門家であるが、その見地から紀元後7世紀に起こった中世の農業技術とその帰結に注目している。そのころ北方の農民が、新しい型の鋤を用いていたという。その鋤は次のようなものであった。

> うねの間の溝の線を切りそろえる垂直のナイフと、土くれを砕く水平のへらと、土をひっくり返すすき刃がついていた。このすきと土の摩擦は大きく、普通二頭でなく、八頭の牛が要った。これは非常な力で土を攻撃するので十字にすき直すことは不要で、畑は細長い形にされたのである。[*1]

この道具の出現によって何がかわったかというと、「土地が家族の必要にではなく、むしろ土地を耕す動力機構の容量に基づくことになった[*2]」のである。そしてそのことによって、自然と人間の関係も変化を蒙り、「以前には人間は自然の一部であった。しかしいまや人間は自然の搾取者となった[*3]」といわれる。キリスト教との関連で注目すべき

1——— Lynn White Jr., The Historical Roots of Our Ecological Crisis, in *Science*, 155(3767), 1967. 3, p. 1205.（リン・ホワイト、現在の生態学的危機の歴史的根源、『機械と神　生態学的危機の歴史的根源』所収、みすず書房、1999年、84–85ページ。）

2——— Ibid.

3——— Ibid.

ことは、キリスト教がヨーロッパ全域に浸透するにあたって、異教のアニミズムを破壊し、聖者崇拝に置き換えたという点である[*4]。このことによって「キリスト教は自然物の感情を気にしないような仕方で自然を搾取することができるようにしたのであった[*5]」という。リン・ホワイトはこのキリスト教が、近代の自然科学を生み出しそれが現在の環境破壊につながっているとみているのであるが、この近代の自然科学の特徴を科学史家のアレクサンドル・コイレに従ってみておくことにしよう。

彼は近代とそれ以前の時代の転回を「閉じた世界から無限宇宙へ」と表現した。この転回は、アリストテレス的なコスモスが崩壊し、それにかわって数学的な世界観が確立したことを意味している。アリストテレス的なコスモスとは、ある種有機的な世界であり、あらゆるものがその本性をもち、ヒエラルキーによって秩序づけられた空間概念であるといってよいであろう。それに対して数学的な世界とは、「本質的に無限で等質的な延長[*6]」であるようなユークリッドの空間概念を意味している。この転回において注目すべき点は、近代においては、空間の無限性という考えが登場したということと、そのうちに存在するものが等質的なものとみなされるという点である。これらのことについては後で立ち戻ることになるが、ごく簡単にその意味を考えておこう。

たびたび環境倫理学においてもいわれていることであるが、空間を無限と捉えることによって、例えば廃棄物はどれほど大量に出されても無限の空間においては、その処置に困ることはないという錯覚を引き起こす。それゆえに環境倫理では、有限主義をその主張の一つの柱に据えている。また等質的であるということは、現在さかんに議論されている持続可能性や、生物多様性という理念の理解に大きな影響を及ぼすことになる。すなわち、等質的であるということは、あるものと他のものの代替可能性を認めることを可能にする。そうすると自然の固有性が失われてしまい、ある自然を破壊しても、別のところで保護するならそれでかまわないということになるだろう。そのことの問題は後に論ずることにする。

さて、コイレに先立ちフッサールもまた、近代とそれ以前とでは世界に対する見方が決定的に転換しているとみている。コイレと同様にフッサールもまた、その転換には数学と無限という問題が決定的な役割を果たしていると考えている。

---

4――このような動向に関しては、詳しくは次のものも参照せよ。池上俊一、『動物裁判　西欧中世・正義のコスモス』、講談社、1990年。特に第二部。

5――Lynn White Jr., op. cit.

6――アレクサンドル・コイレ、『閉じた宇宙から無限世界へ』、みすず書房、1993年、ivページ。

ユークリッド幾何学や古代数学一般は、ただ有限的な課題、有限的に完結しているアプリオリだけしか知らない。アリストテレスの推論式のアプリオリは、他のすべてのアプリオリの上位に位するものと考えられてはいるが、それもまたこの有限な、完結したアプリオリの部類にはいる。古代が到達したのはここまでであって、無限の課題の可能性を把握するまでにはついに至らなかった。[*7]

無限という課題を把握することによって近代の幕が開けられることになるのであるが、この幕開きに大きな役割を果たしたのがガリレオ・ガリレイである。彼のもとで「自然の数学化」ということが始まったのである。この自然の数学化をいいかえて、フッサールは、「自然自体が理念化される[*8]」とか、「自然自体が数学的多様体になる[*9]」といっている。このことは何を意味するのかといえば、先のコイレの主張にもあったように、一つには自然が量化されるということであり、さらにその帰結として自然から人間の生が排除されるということも含意しているだろう。この自然の数学化は二重の仕方で行われたとフッサールはみている。第一には、「物体的世界をその空間時間的な形態に関して理念化することを通じて、理念的な客観性を創造した[*10]」とされており、第二には、「数学は測定術と結合して現れ、いまやそれを指導しつつ、——そうすることによって数学は、理念的な対象の世界から、再び経験的に直観される世界へ下降するのであるが——、直観的現実的な世界の事物について[*11]」まったく新しい認識をもたらしたという。そしてこのような世界に対しては、「まったく新しい予見的帰納」を行うことができるし、「異論の余地のない必然性を持って『計算』[*12]」することができるようになるのである。このようにつくり出された数学的世界のうちでわれわれの主観的な生や経験はどのように位置づけられることができるだろうか。

二重の仕方での自然の数学化ということを考えてみるなら、現実の世界を測定して、そ

---

7——— Edmund Husserl, *Husserliana Band VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenoligie*, Martinus Nijhoff, 1976, S. 19.（エドムント・フッサール、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』、中央公論社、1981年、30ページ。）

8——— Ibid., S. 20.

9——— *Ibid.*

10——— Ibid., S. 30.（前掲書、48ページ。）

11——— Ibid.（前掲書、49ページ。）

12——— Ibid.（前掲書、50ページ。）

のことによって自然が数学化されたのではなく、むしろまず世界が理念化され、次にそれに沿うような仕方で測定術によって現実の世界に「理念の衣」が覆い被されたというほうがより事態を正しく言い当てていることになるだろう。従ってこの近代の数学的世界観の確立に大きな影響を与えたガリレイのことを、フッサールは「発見する天才であると同時に、隠蔽する天才[*13]」と呼んでいる。ここで発見されたのは数学化された自然であり、他方隠蔽されたのは主観的−経験的世界、すなわち生活世界である。数学的に理念化された世界と生活世界とが分離されることによって、理念化された世界はわれわれの生との関連が失われてしまうことになる。その世界は、もはやわれわれの生とは関係なく、それ自体独自の法則の下で成立する世界である。

## 2 資本としての自然

これまでみてきたように、近代以降現在に至るまでヨーロッパを中心として世界中に広まりつつある世界観は、数学的世界観である。この世界観において世界は操作の対象としてみられる。そしてその操作の際の主力の道具が、自然科学を背景に持つ技術である。さて、この科学技術の力があまりにも強大になり、自然に不可逆的な影響を与えることによって、環境破壊が引き起こされる。従って、科学技術こそが環境破壊の元凶として告発されることになるのだが、しかしそれは妥当であろうか。

たしかに近代の自然科学は世界を量化し、計算可能なものに変えたといえるだろう。しかしそのことがすぐに環境破壊につながるわけではない。科学技術自体は、環境を破壊することもあれば、それを回復するために役立つこともある。従ってここで考えなければならないことは、科学技術が環境破壊と結びつく際の、その使用の論理ではないだろうか。環境破壊との関連で、その論理の本性を述べておくなら、それは経済の論理であるといえるだろう。

まずは議論を現代、特に環境破壊が顕著になってきた第二次世界大戦後に限定してみよう。第二次世界大戦後の世界情勢においては、それまで世界各国の中で主導権を握っていた英国やフランスなどに代わり、米国が大国として主導権を握り、新たな世界体制を築い

13 ——— Ibid., S. 53.

ていくことになった。その時の米国の世界戦略こそ、「開発」という名のもとでの経済戦略である。米国のハリー・トルーマン大統領は、2期目の大統領就任に際して、1949年に次のような演説を行っている。

> われわれは、新しく、大胆な試みに着手しなければならない。科学の進歩と産業の発達がもたらしたわれわれの成果を、低開発国の状況改善と経済成長のために役立てようではないか。かつての帝国主義、すなわち大国の利潤のための搾取は、もはやわれわれの未来に存在する余地はない。われわれが構想するのは、民主的で公正な関係を基本概念とする開発計画である。[*14]

この演説はきわめて重要な意味を持っている。まずこの演説によって、世界は開発を達成した国と、未だ開発されていない国へと分類されることになるが、このような分類はこの演説以前には行われていなかったものである。さらに「科学の進歩と産業の発達」によって開発を達成するということがいわれている。まさにここで科学技術が開発の道具とみなされているのである。またここでいわれている開発とは、けっきょくは経済成長と同一視されている。従って、あらゆる国が一様に経済成長を目指すべきという路線がひかれたのである。すなわち、世界を経済的な観点から眺めることが宣言されたのである。これ以前の植民地時代においては、経済的な観点からのみ世界をみることはなかった。例えば、ルガード卿の二重使命論をみるならば、英国やフランスは植民地支配を文化的な義務と考えており、「経済的利益はもちろん望まれるが、最も重要なことは、有色人種を文明のより高いレベルへと高めること[*15]」が目指されていた。つまり経済成長と文明の高低とは別の事柄と考えられていたのである。しかし先にも述べたとおり、トルーマンの演説においては、経済成長のレベルがその国の開発の、つまりは文明の度合いと同一視されているのである。このトルーマンの戦略は世界中に浸透することになり、全世界が開発を目標とした。そのことは同時に世界中に、経済的観点から世界をみるということが浸透したことを意味するだろう。そして世界はただ無機的な量としての世界ではなく、むしろある種の価値を帯びたものにかわることになる。

---

14 ——— グスタボ・エステバ、「開発」、ヴォルフガング・ザックス編『脱「開発」の時代　現代社会を解読するキイワード辞典』、晶文社、1996年、18–19ページより引用。

15 ——— Wolfgang Sachs, On the Archaeology of the Development Idea, in *Ecologist*, 20(2), 1990, p.42.

さてその後、開発が全世界に広まることになるが、しかしそれは必ずしも成功したとはいえない。すなわち、開発が進んでも、あるいは開発が進むにつれていわゆる「北」と「南」の経済格差は広がる一方であった。そのような中で世界銀行総裁のロバート・マクラマナは「絶対的貧困」という概念を打ち出した。これによって所得に加えて、人間が人間らしく生きるための基本的なニーズ、例えば失業、教育、女性、環境などが開発の対象とみなされるようになり、開発の概念の適用範囲が拡張されることになった。ここで挙げた問題への配慮は必要なものであるかもしれないが、それをすべて開発の名のもとに収めてしまうことによって、「開発」はきわめて曖昧なものとなってしまうことになる。しかしこの拡大された開発戦略は放棄されることなく、1987年の環境と開発に関する世界委員会の報告書『われわれの共通の未来』へと引き継がれて「持続可能な開発」として次のように定式化される。

> 持続可能な開発とは、未来世代が自らのニードを満たす能力を損なうことなく、現在世代が自らのニードを満たすような開発のことである。[*16]

この報告書では、この定義に続けて二つの鍵概念について述べている。ひとつはニードについてであり、世界の貧困層のニードが優先されるべきであるということであり、もう一つは、技術と社会組織の状況によって、現在世代と未来世代のニードを満たすための環境の能力に課せられた制限という考え方である。ここから「持続可能な開発」という理念が要求することを読みとることができる。第一に南北の経済格差の是正である。次に世代間の公平性であり、さらに環境許容量（Carrying Capacity）への配慮である。

以上のような内容によって、きわめて広範な影響を及ぼした世界委員会の持続可能な開発に関する定義ではあるが、しかしそれが何を意味しているのかということはやはり明瞭ではないように思われる。この持続可能な開発という理念が、一般的に浸透したのは、それ以前の経済成長か環境保護かという二者択一から、それらの両立可能性への道を示したことによるものと思われる。そのことによって、経済成長を優先する側も、環境保護を優先する側もともに同じ言葉を用いて問題を語ることができるようになったのである。しかしこのような両立は、開発の意味のインフレーションを助長させるだけになるかもしれな

16——— WCED, *Our Common Future*, Oxford University Press, 1987, p. 43.

いし、また持続可能な開発とは、その字義通り、開発を持続させることを宣言しているわけであるから、従来の開発戦略にお墨付きを与えることにもなりかねないだろう。この点に関しては、あとで論じることにする。

さて、この持続可能な開発の解釈を二つに分けるとするなら、弱い持続可能性の定義と強い持続可能性の定義とに分けることができる。この論争は主として経済学の分野で行われているが、その中心的な問題は、自然資本と人工資本との関係をどのように考えるかということである。特にそれらは代替的な関係にあるのか、それとも補完的な関係にあるのかという問題である。もし弱い持続可能性の定義を受け入れるとするなら、持続可能性とは、自然資本と人工資本の総和が低下しないことを意味する。それに対して、強い持続可能性の定義を受け入れるなら、自然資本と人工資本のそれぞれが低下しないようにすることを意味することになる。ここではこの持続可能性の定義についての議論を追うことはしないが[*17]、強、弱いずれの定義をとるにしても、自然は資本と考えられていることには注意しておかなければならないだろう。

このような見方はトルーマンの演説から数えてもまだ60年ほどの歴史しかない。資本主義の歴史的展開ということを考えてみても、経済の歴史全体からみるならそれほど古いものではない。例えばマックス・ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、現代的な意味での資本主義の精神の起源について述べているが、資本主義自体は古代にも中世にも存在したが、しかしそれは新しい現代的な意味での資本主義ではなかったとしている。またポランニーも『大転換』において現代的な資本主義の起源について論じているが、やはり現代的な経済システムは、きわめて現代的なものであると考えている。

> 経済システムと市場とをそれぞれ概観してみて知りえたことは、われわれの時代以前には、市場は経済生活にとってたんなる付属物にすぎなかったということである。一般に経済システムは社会システムのうちに埋没していたのであり、その経済においていかなる行動原則が支配的であっても、市場パターンはそれと両立できていたのである。このパターンの基礎にある交易や交換の原則は、自余の領域を犠牲にしながら広

17——持続可能性の定義に関する様々な立場については、以下の論文を参照せよ。R. K. Turner, Sustainability: Principles and Practice, in R. K. Turner (ed.) *Sustainable Environmental Economics and Management*, Belhaven Press, 1993, pp. 3–36.

がっていく傾向を持ってはいなかった。[*18]

この「われわれの時代以前」には存在しなかった市場経済の特徴は、その自己調整的メカニズムにあるとポランニーはいう。自己調整とは、「すべての生産が市場での販売のために行われ、すべての所得がそのような販売から生まれること[*19]」を意味する。そこから「すべての生産要素について、つまり財（常にサービスを含む）だけでなく労働、土地、貨幣についても市場が存在する」ことになる。このような市場経済が自己調整システムへと転換するのは、18世紀末から19世紀にかけてであるとポランニーはみている[*20]。そして自己調整市場が成立すると、それは社会から独立したものとなる。この独立の意味はきわめて大きい。このような自己調整的市場の登場以前、経済は社会の中に埋め込まれたものであったのに対して、自己調整的市場は、労働や土地などを市場の中に組み込むことによって、社会を経済のもとに従属させうるようになるのである。

> 市場パターンはそれ自身の特殊な動機、すなわち取引あるいは交易動機と関係を持ち、ある特殊な制度、すなわち市場を作り出すことができる。究極的には、これが、なぜ市場による経済システムの統制が社会組織全体にとって決定的重要性をもつかについての理由である。すなわち、これは他ならぬ社会が市場の付属物として動くということを意味している。経済が社会的諸関係のうちに埋め込まれるのではなく、社会的諸関係が経済システムのうちに埋め込まれるのである。〈中略〉ひとたび経済システムが、独立した諸制度に組織され、特殊な動機に基礎づけられ、特別な地位を獲得しはじめるやいなや、社会は、そのシステムがそれ自身の法則に従って機能しうるようなしかたで形作られなければならない。[*21]

このように社会から離床し、また社会そのものを呑み込んでしまった市場とはいったい何であろうか。なぜ自己調整ということが可能になるのであろうか。このことに関しても

---

18——— Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Rinehart & Company, 1944, p. 68.（カール・ポランニー、『大転換—市場社会の形成と崩壊』、東洋経済新報社、1975年、91ページ。）

19——— Ibid., p. 69.（前掲書、92ページ。）

20——— Cf. ibid. p. 70–71.（前掲書、94–95ページ。）

21——— Ibid., p57.（前掲書、76ページ。）

少し長くなるがポランニーの言葉をみておくことにする。

> 決定的なのは次のこと、すなわち、労働、土地、貨幣は本源的生産要素であること、そしてこれらもまた市場に組み込まれなければならないということである。事実、これら三市場は経済システムの中できわめて重要な部分を形づくっている。だが労働、土地、貨幣が本来商品でないことは明らかである。売買されるものはすべて販売のために生産されたのでなければならないという仮定は、これら三つについてはまったくあてはまらない。つまり商品の経験的定義に従うなら、これらは商品ではないのである。労働は生活それ自体に伴う人間活動の別名にほかならず、その性質上、販売するために生産されるものではなく、まったく別な理由から算出されるものであり、人間活動は生活の自余の部分から切り離すことができず、蓄えることも転売することもできない。土地は自然の別名にほかならず、人間はそれを生産することはできない。最後に、現にある貨幣は購買力の象徴にほかならない。それは一般には、けっして生産されるものではなく、金融または政府財政のメカニズムを通して出てくるものである。これらはいずれも販売のために生産されるものではない。労働、土地、貨幣という商品種はまったく擬制的なものなのである。[*22]

本来的には商品ではなく、生産要素である労働、土地、貨幣が商品と化すこと、それはすなわち経済システムが自足的になることを可能にするための条件であろう。というのも、商品を生み出す生産手段が商品とみなされているのだから。殊に土地という自然が経済システムに組み込まれたことによって、その上に存在するあらゆるものが経済システムに組み込まれることになる。しかしここで組み込まれた土地は、あくまでも生産要素である土地であり、「何も生産しない土地」は経済システムに組み込まれてはいない。ここで生産とは、人間の消費に向けて生み出すこと、すなわち商品を生み出すことである。

しかし「何も生産しない土地」はたしかに人間にとっての商品を生産してはいないかもしれないが、しかしそこでは例えば光合成が行われていれば、二酸化炭素を吸収していることになるし、商品を生産しうる土地と連関しながらひとつの生態系を維持し、間接的に商品を生み出すことに寄与しているということは十分に考えられることである。しかしこ

---

22——— Ibid., p. 72.（前掲書96–97ページ。）

のポランニーが診断した時点においては、いまだそのような生産を行わない自然は、経済のシステムに組み込まれてはいない。それが経済の内部へと組み込まれるようになるのは、環境破壊が進むとともに、それらの自然が与えるサービスが重視されるようになってからのことである。

## 3 外部不経済の内部化

現在、持続可能な開発という理念のもと、しかも社会そのものをも覆うようになっている経済の力を用いつつ環境保護の具体的な取り組みが行われている。代表的なものを挙げてみるなら、京都議定書においては、排出権取引、クリーン開発メカニズム（CDM）、共同実施といったい経済的手法が用いられてもよいことが決まっている。あるいは一般的な政策課題としても環境税の導入が検討されている。従来の経済では商品の価格に環境への負荷を回復するための費用を、その商品価格へ反映させることはなかった。しかし環境破壊が進行する中、これまでの大量生産−大量消費−大量破壊という経済成長を支えてきたサイクルへの見直しが起こってきている。すなわちそのようなサイクルこそが環境破壊の重大な要因になっているし、またこの環境破壊そのものは経済システムまでも破綻させかねないのであり、それゆえにこのサイクルを変更する必要があるということである。とはいえ、これほどまでに経済がわれわれの生活に浸透している現状で、経済を無へと帰することは不可能であるし、またナンセンスでもあろう。

さて、経済システムの外にあり、それが経済に悪影響を及ぼすとき、それを外部不経済と呼ぶ。環境破壊とは、経済からしてみれば、外部不経済の問題であり、先に述べた環境問題における経済的手法は、外部不経済を内部化することによって、問題を解決しようということである。しかし、環境を破壊してきた当の経済によって、環境を保護することは可能なのだろうか。またそれは持続可能な開発という理念に沿ったものなのであろうか。次に環境問題における経済的手法について考えてみよう。

たとえば京都議定書において決められているCDMとは次のような仕組みである。これは先進国と発展途上国の間で行われるものであるが、先進国において開発された省エネルギー技術を発展途上国に移転し、その国で削減した二酸化炭素量を技術供与を行った先進国の削減量として計算するという仕組みである。また排出権取引とは、ある決められた二

酸化炭素の削減量以上に、二酸化炭素を削減した場合、その超過分を排出権として売りに出すことができる。そして割り当て分よりも削減できなかったものは、その排出権を購入することによって、自らの削減量として計算することができるというものである。

さて、このような仕組みにおいて前提されている事柄は何かといえば、それは自然の代替可能性という原則である。たとえばCDMにおいては技術供与を行った国は、それによって二酸化炭素を削減できた量を自国の削減量として計算することができるのであるから、その分自国から排出される二酸化炭素量を減らす必要はなくなる。そうであるとするなら、植林をするとか森林伐採を中止するなどして確保しなければならなかった二酸化炭素吸収源を、もはや自国内に確保しなくてもすむことになる。あるいは、技術供与を行った発展途上国で削減した二酸化炭素量と同じ量を自国で排出することが許されることになる。このようなことは排出権取引の場合でも同じである。あるものは排出権を購入することによって、従来のライフスタイルから何も変更する必要はないのである。この京都メカニズムは、自然の代替可能性を前提にしていると述べたが、より限定していうなら、自然を二酸化炭素の吸収源とみなし、その吸収源としての代替可能性を前提しているといったほうがよいであろう。たしかにこの京都メカニズムを用いて、議定書によって決められた削減割り当てをクリアするなら、それで削減は達成されたといえるかもしれないが、しかしそれはほんとうに環境を保護したといえるのであろうか。つまり二酸化炭素を排出する先進国は、その排出元自体に変更を加えることもなく、別の場所で削減したのであるから、排出元の環境を改善したとまではいえないのではないだろうか。

もう一つ京都メカニズムとは別の環境保護のための経済的な手法をみておこう。外部不経済の内部化とは、これまでは経済システムの内部に組み込まれていなかったものを、その内部に組み込もうとするものである。その際、その外部性には価格がつけられなければならない。つまり環境に対する価格の賦与という手続きが必要になる。そしてその環境を保護するためにかかる費用と、その環境の経済的価値を比較して、後者のほうが上回るなら環境保護を行うべきということになる。そのための手法としては、トラベルコスト法やヘドニック法といった顕示選好法や仮想評価法（CVM）やコンジョイント分析といった表明選好法が用いられている[*23]。顕示選好法とは、「人々の経済行動から間接的に環境

23——これらの評価法に関しては以下のものを参照せよ。栗山浩一、『環境の価値と評価手法 —CVMによる経済評価』、北海道大学図書刊行会、1999年。

価値を評価する方法[*24]」である。たとえば、トラベルコスト法であれば、ある観光客が支払っている観光費用や訪問回数から、環境のレクリエーション価値を評価するものである。またヘドニック法は、「環境が地代や地価に与える影響をもとに間接的に環境価値を評価する手法[*25]」である。しかしこれら顕示選好法はある意味では、既に経済に内部化されているものの価値しか評価できないという難点がある。

経済学的にみて環境の価値とはまず利用価値と非利用価値とに区別することができるが、利用価値には、木材生産や薪炭生産を可能にするような直接的利用価値と、レクリエーションや水源涵養などに役立つ間接的利用価値、そして将来のレクリエーション利用や遺伝子資源などのようなオプション利用価値と呼ばれるものに分類することができる。それに対して非利用価値は、遺産価値と存在価値とに分類することができる。非利用価値とは、それを利用しなくても、価値があるとみなされるもののことであるが、それは顕示選好法によって捉えることはできない。それに対して表明選好法においては、たとえばある環境を保護するためにどれくらいの額を支払う意志があるかという支払い意志額(WTP)によってその環境の価値を評価しようとするものである。この場合、環境の非利用価値をも評価することも可能である。たとえば、いまは誰も利用することがない森林があるとしよう。その森林を保護するためにどの程度の金額を支払う意志があるかを調査すれば、その森林の経済的価値を割り出すことができるということになる。

さてこのような評価法において自然は、先の吸収源としての自然とだけみられているわけではなく、人間の様々な利用による価値や利用されていない価値までも評価することが可能になる。しかしこのような経済的評価にも問題がないわけではない。たとえば仮想評価法の場合、支払い意志額を調査するために用いるアンケートの作成の仕方が重要になる。それによってより高い額を引き出すこともあれば、より低い額を引き出すことも可能であろう。すなわち、環境の価値が、選好に完全に依存的なものとされているのである。次に、このような評価によって算出された環境の価値と、環境保護のための費用が費用便益分析にかけられて、それによって便益が上回る場合に環境保護が行われる。もちろん環境保護をするか否かの二者択一ではなく、便益が下回らない程度の保護を促すきっかけになるとはいえるだろう。

---

24――同書、17ページ。
25――同書、19ページ。

このような評価法は、環境の価値に価格を付与し、そのことによって経済システムの内部に組み込むことを可能にしているように思われる。しかしそれは妥当であろうか。このような見方をする限り、人間にとって何らかの価値がある限りでの自然しか保護しなくてよいということになるだろう。しかし人間にとっての価値はそのまま環境の価値ということになるだろうか。これは環境倫理においてたびたび議論されてきた問題であるが、環境の本質的価値を認めるか否かという問題と結びつくことになる。あるいは人間中心主義か、人間非中心主義か、いずれの立場に立つかという問題でもあるだろう。しかしここでは「人と自然の共生」ということを考えるためにこの人間中心か否かの問題はおいておくことにして[*26]、外部不経済を内部化することの問題について考えてみよう。環境が経済に内部化されるということは、それに価格という数値が付与され、処理されるということになり、量化されることになるだろう。そして量化された自然は、もはやその固有性を捨象された単なる物（商品・資本）としての環境としてしかみなされなくなる。そしてそのような物は別の物によって代替可能な物である。なぜなら、固有の性質を捨象され量化された環境は、価格的に等しいものと同等のものとみなされることになるからである。しかし環境とはまさにある特定の場を形成するものであり、それは別のところにある環境と代替できるわけではないということに注意しなければならない。すなわち、環境を自然資本とみなし、それの人工資本との代替可能性が認められると考えている弱い持続可能性の定義は、環境の本質的な点を見落としているように思われる。従って、経済的手法による環境保護は、たしかに価格を付与された環境の、価格の逓減を防ぐことはできるかもしれないが、しかしそれは環境そのものを保護しているとはいえないのではないだろうか。

## 4 内と外のはざまとしての社会的経済——経済に対する外部性

ポランニーが指摘しているように、市場経済システムは自己調整機能を持ち、社会から離床しているように思われる。さらにウェーバーがいうように、近代の資本主義は、利潤を増やすことを自己目的化しているようにも思われる。これはたびたび批判されている

26——しかしそもそも、「人と自然」というように「人」と「自然」を「と」によって結びつける思考そのものを批判的に吟味する必要は残されているだろう。

自己利益の増大を目指す主体という経済が前提としている人間観とも合致するものであろう。そしてそうであるとするならば、経済システムへと内部化される環境は、そのような利益の増大へ向けて、市場によって調整されるということになるだろう。しかし、いったい利益とはなんであろうか。あらゆるものがすべて価格へと還元され、それがプラスになることが利益であると考えられるだろう。しかし価格がプラスになることのみが「利益」だといえるのだろうか。たとえば、たとえ費用便益分析によって不利益になるということが明らかになったとしても、その人が「利益」を受けるということはあり得ないのだろうか。すなわち問題は、価格による評価のみが絶対視されてしかるべきか否かということである。これは経済システムの内部では、それ以上の回答を引き出すことはできないように思われる。すなわち経済システムは、自己利益の増大という理念によって調整されるシステムであるから、それ以外の目的のはいる余地はないであろう。しかしわれわれはほんとうに自己利益の増大 ——ここでは価格がプラスになること——のみによって行為したり、選択したりするのだろうか。

よく知られているように、アマルティア・センは「合理的な愚か者」と題された論文において、共感とコミットメントを区別して次のようにいう。

> 共感は、他者への関心が直接おのれの厚生に影響を及ぼす場合に対応している。もし他人の苦悩を知ったことによってあなた自身が具合が悪くなるとすれば、それは共感の一ケースである。他方、他人の苦悩を知ったことによってあなたの個人的な境遇が悪化したとは感じられないけれども、しかしあなたは他人が苦しむのを不正なことと考え、それをやめさせるために何かをする用意があるとすれば、それはコミットメントの一ケースである。[*27]

ここでセンは、コミットメントを非利己的な行為として規定しているわけであるが、そのような行為を動機づけるものは何であろうか。これはもはや自己利益の増大という原則からは逸脱しているのであるから、経済システムの内部を調べても、そのような行為の動機を見出すことはできないであろう。ということは、コミットメントが可能になるために

---

27——— Amartya Sen, *Choice, welfare, and measurement*, MIT Press, 1982, p. 91–92.（アマルティア・セン、合理的な愚か者、『合理的な愚か者　経済学＝倫理学的探求』、勁草書房、1989年、133ページ。）

は、経済の外を探さなければならないのである。しかしまた経済システムがあらゆる場面にまで浸透している現状では、経済とまったく無関係な外部性を見出すことも困難であるし、また経済システムが環境破壊を引き起こしているのだとすると、そのような外部性に動機づけられた行為が環境を守るための十分な効力を発揮することも難しいであろう。そこで考えねばならないのは、経済システムの自己調整機能を解除し、経済の外部性によって、経済に目的を与え、そのシステムのあり方自体をずらすことではないだろうか。そのような試みのひとつとして考えられるのが、社会的経済というあり方である。社会的経済とは、次のように規定される。

> 社会的経済は、協同組合とその関連企業、共済団体、アソシエーションによって実行される経済活動を包含する。その倫理的な構えは、以下の原則で表現される。
> ・利潤を生むことよりも、メンバーやコミュニティへの貢献を目的とする。
> ・管理の自立性
> ・意志決定過程の民主性
> ・所得配分における、資本に対する人間と労働の優越性[*28]

このような社会的経済を実現するための組織が社会的企業と呼ばれる。この社会的企業は、民間の営利セクターにも属さず、また公的なセクターにも属さないところから、第三セクターのひとつの種類だといえるだろう。しかしそれは同じく第三セクターに属する非営利の組織（例えばボランティア組織やNPOなど）とは以下の点で異なるとされる[*29]。(1) 社会経済的アプローチでは、組織の主要な目的が利潤追求にではなく、メンバーやコミュニティへのサービスであることが明確に規定されるのに対して、NPOでは、組織の目的規定が明確ではない[*30]。(2) 民主的な意志決定過程の重視。(3) 社会的経済においては、利潤分配を必ずしも禁じるわけではないという三つの点を挙げることができる。こ

---

28 ——— Conseil Wallon de l'Économie Sociale, *Rapport à l'Exécutif Réginal Wallon sur le secteur de l'economie sociale*, Namur, 1990, p. 8.（C. ボルザガ／J. ドゥフルニ編、『社会的企業　雇用・福祉のEUサードセクター』（内山哲朗・石塚秀雄・柳沢敏勝訳）、日本経済評論社、2004年、10–11ページより引用。）

29 ——— 以下に挙げる三点は、次のものを参照している。前掲書、15ページ。

30 ——— 個々のNPO団体では、それぞれの目的が明確に規定されているが、すべてのNPO団体に共通する目的を規定する指針がないということである。

うした社会的企業は、1990年代に欧米での「市場の失敗」をきっかけに登場してきたとされる。すなわち、レーガン、サッチャーによる自由主義的な政策によって、英米両国は経済を持ち直すことができたが、その反面、福祉面での切り捨てが行われ、その間隙を埋めるようにして登場してきたのが社会的企業である。上記の原則の最初に述べられているように、こうした社会的企業は利潤の追求とは別の目的を持ったものである。それゆえにたしかに企業ではあるが、営利企業とは異なり、完全に経済システムの内部に取り込まれるのではなく、ある種の外部性を常にもっていることになる。しかしその外部性が、経済と無関係な外部性であれば、経済システムをいまとは別の方向に向けることは難しいであろう。従って、ここでいわれる外部性は、経済の外部でありつつ経済と関係するような外部性のことである。経済学的な用語を用いるなら、その外部性は、外部効果をもたらすような外部性である。

自足的で自己調整的な市場にすべてを委ねる時、そこで保護される環境は、あくまでも商品としての環境である。しかしあらゆるものが商品となるとき、そこではもはやいかなるものも自立を許されることはない。「人と自然の共生」ということを考える場合、それはそれぞれがともに自立したものとして共に生きるということであろう。そのためには、人と自然をつなぐものが必要なのであって、人と自然を共に一つのシステムのうちへと解消することが必要なのではない。人間を含めあらゆるものが市場経済へと内部化されることは、それらをすべて価格へと還元してしまうことであって、そのことによって共生という理念は達成されることはないのではないだろうか。

たびたび、人間は自然の一部であり、その自然な人間が行為し、生産するものもまた自然なものに他ならないということがいわれる。従って、現在の環境破壊もまた、ある意味では自然な過程であるということになるだろう。いまこの見解を詳しく検討することはできないが、この論理を用いるなら、自然の一部である人間が、経済の外部に目的を設定し、それに向かって行為、選択するということもまた自然なことであるということもできるのではないだろうか。そこから人間の利己的な性向に反して、自然を保護するということもまた自然な過程であるともいえるのではないか。ここに、人間の本性という議論を持ち込むこともできるのではあろうが、そのような本質主義はどこまで持ちこたえることができるだろうか。これらの点に関する検討は別の機会に譲りたいと思う。

［きひらともき・大阪大学大学院文学研究科講師］

# 第Ⅱ部
# 知の存在論から

# 曖昧さの新たな倫理へ
## インターフェイス論によせて

檜垣立哉

倫理とか責任とかを考える際に、そこには人格性の概念がつきまとう。共同体の責任が存在するにしても、そこで責任をとるという言説がありうるならば、倫理を担う当の主体は、やはり何らかの仕方で決定的に人格化されているはずである（そうでなければ、責任の所在を問うことはできない）。国家や民族がその典型であるだろうし、時には階級や社会集団（貴族やブルジョワ、最近では公務員や利益団体）がその位置を占め、歴史的に集団として断罪されたりもする。

しかしこうした形式の言説には、大きな疑問を感じざるをえない部分がある。

ひとつには、そこで責任をとる主体として、何らかの〈同一的なもの〉が無前提に想定されてしまうことである。だが、こうした同一性の設定というのは、理論的にも実践的にも本当のことなのだろうか。人格的同一性の規定というのは、それ自身ある種の偏向をそなえた、強固な（ユダヤ－キリスト的ともいえる）イデオロギー装置なのではないのか。

もちろん単純な意味での人格的同一性は、さまざまな方向から疑われうるだろう。デリダやレヴィナスなどの責任と正義の議論においては、あらゆる同一性が解体される彼方のような状況のなかで見いだされてくる他者への応答＝責任性がとりあげられるのであり、逆に責任の方から（応答することから）主体そのものも描き直される。だがそこでも、責任概念を、あくまでも人格的な存在として描かれるある種の存在者に帰してしまうことは、どこまでが正当なのか。それを問うことなくしては、関係性へと根付いているはずの主体のあり方が看過されることにはならないか。

主体が関係性の束に解消されるからといって、この世界で生じるさまざまな事象に対して、主体であるものが責任をとらなくてよいわけではない。ある種の社会的な罪や処罰に関する感情は、社会統制的な功利性の観点からみても不可欠な部分はある。誰かが事態に対して責任をとらなければならない場面、それによって何かの納得感を与えうる局面はたくさんある。しかし、例えば歴史的な帝国主義的侵略から、プライベートな諸個人の

ちょっとした行き違いに到るまで、あるいははっきりと法的な犯罪を構成する場合においてさえも（精神障害者や性犯罪者などがその典型であるが）、誰がどれほどの責任を負うべきなのかには、きわめて微妙な部分がある。こうしたケースにおいては、責任の所在が明確に語られうる場面そのものがきわめて寡少であるといってもよい。そもそもAがBを殴ったとか、AがBの土地を侵害したとか、そうした事例を典型とする仕方で、明確な因果概念を設定して責任が問われるケースは（情報と経済におけるグローバル化と脱近代的社会が進展していく現在において）ますます狭い範囲に限定されるのではないか。あるいはむしろ、そうした事例によって出来事を思考し、誰かに何事かの責任を帰し、誰かに罪を被せて決着をつけるという発想そのものが、倫理的にどこまで妥当なのか。

もうひとつは、もちろん先の内容にも深く連関するが、責任においては、主体が当の事態に能動的に関わっている点が、そもそもの条件を形成するはずだということである。誰も、自分が何もできない事柄について責任をとることはできない。戦争責任において、戦争に関わっていない世代が「日本人」であるとして、アジアの民衆に責任を負うと述べられる場面では、それは一体何に対する責任なのかが問われ直されざるをえない。そこでは、単純な加害の責任であるというよりも、むしろ戦後の処理や、加害や被害に関する記憶の保持に関わる「戦後」責任が重要だという論点が引き出されるだろう。それは尤もなことであるとおもう。また、性犯罪者の逸脱的嗜好が、当人のコントロールの外で（生理的にか環境的にか）決定させられているのであるならば、そこではまさに当人の意志や意識が事態にどれほど反映されているのかが、罪を決するファクターになるだろう。

責任を負うためには、当の事態に対して、少なくとも自分が何かをなしえたといえることが不可欠である。偶然に因果の一方に置かれたからといって罪を着せられてしまうことは、やはりとても納得しがたい。能動性や意志の介入範囲の策定が、何よりも必要なはずである。意志の及ぼしうる限界という、きわめて形而上学的な問いが引き起こされざるを得ない。

この点から考えても、レヴィナスの述べる他者への無限の責任論は、倫理の起源を問い詰めるその思考の意義は理解しうるとしても、それが具体的にどのような責任を明示しているのかについては、さまざまな疑問がある。レヴィナスのいう他者への責任とは、いわば〈私が存在していること〉と等価であるような責任である。それは単純に考えても、自己が何かをなしうる範囲内での事柄ではない。こうした知見は、確かに私が他者に対して存在している意味を提示してくれる。だが、この種の議論を、具体的な責任の確定という

観点から展開する際には（戦争責任であれ、より日常的な場面であれ）、相当の慎重さが必要であるとおもう。

一般にひとは、〈自分が存在すること〉については、徹底的に無責任なはずである。何故ならば、ひとは自分が存在するということを能動的に作り出せるはずがないからである。敢えていえば、ひとは自分が死なないということには、つまりは生き続けるということには、責任を負うのかもしれない。しかし、生まれてしまい、なお生きているという事実に関しては、ひとは徹底的に無力なはずである。私があることには、そうした基本的な無力さ、つまりは無責任さの位相が切り離せない。こういう無責任性の領域を何と呼べばいいのか。

それはむしろ、ただ生きるものとしての生という場面に到っているのではないか。そして責任性と人格の議論は、ベンヤミンが「剥き出しの生」と名指したような、こうした〈ただ生きること〉の領域に関わらざるをえないのではないか。ベンヤミンもアーレントも、こうした生を思考にとり込みはするが、それを人格的な場面に比べて本質的に低価値のものとして見切っている。だがベンヤミンを読み解くアガンベンは、逆にこうした「剥き出しの生」の無責任性を、アーレントに逆らいつつ、そしてフーコーに寄り添いながら、政治を思考する際に不可欠の領域として際だたせていく。それは倫理を考える際にも、やはり根幹に置かれるべき、私の外部性なのではないか。

では、こうした「生命」の領域について、あるいはその倫理性について、果たして何がいえるのか。それをただ「無責任」なもの、あるいは受動的なものとして描くだけでよいのだろうか。あるいは、この場面は決定的に受動的であるとしても、その受動性を際だたせることからは、どのような倫理的意味が見いだせるのか。

こうした諸点を考えるときに、〈私〉の圏域において、生命そのものがどこに位置づけられるのかを検討しないわけにはいかない。そして、倫理の議論において、これも重要なファクターである〈他者〉との関係を、生命を媒介としつつ考えないわけにもいかない。

これらのテーマについては、レヴィナス当人が、かなり示唆的な記述を行っていることに着目すべきであるだろう。それは、『全体性と無限』の最終章における、エロスと生殖性の論述のことである。この部分は、レヴィナスの議論において、あまり真剣に論じられることの少ないものである。だがそこでレヴィナスは、他者性や生命と倫理が交錯する局面に関して、かなり問題含みで大胆な提言をなしている。

何故か。この場面でレヴィナスは、〈顔〉を巡る他者への責任に関する議論を行ったことを引き継ぎながら、その後に、身体にまつわる議論を提示しているからである。そこでは、他者への全面的な「責任」という〈顔〉の位相とは異なった仕方で、私と他者との根源的な連関性がとりあげられるからである。

周知のように、レヴィナスの議論は、〈顔〉という顕現せざるものの意義を際だたせながら、それを自我という圏内に回収できない他性そのものとして描き、そうした〈顔〉との〈関係なき関係性〉を、存在論的な枠組みに捉えられない倫理の源泉として見いだしてくるものであった。そこでレヴィナスは、自己同一性的な自我に先立つ領域として、〈顔〉に対面する責任の主体をとりだすのである。それはまさに、根源的な自—他のインターフェイスの場面である。世界の意味は、こうしたインターフェイスそのものの内容をなす、「汝殺すなかれ」という倫理的命法によって切り開かれる。それは、いわばインターフェイスとしては絶対的に不均衡で、しかし不均衡であるがゆえに徹底した責任性が発生してしまう局面を捉えるものであった。

しかしこうした倫理の提示の後に、レヴィナスはエロスや繁殖性をテーマとする議論を描きだす。そこでは、論述の方向がいささか変化していくだろう。そこで扱われるのは、まさに〈顔の彼方〉の場面なのである。〈顔〉における倫理的関係は、世界の成立にとって根源的でありつづける。だが、〈顔の彼方〉の議論は、〈顔〉のテーマを直ちに踏み超えて、身体における自他関係に、再び立ち戻ってしまう。

例えばエロス論において、対他関係の軸をなすものは愛撫という現象である。愛撫とは、自己中心的な欲望のなかで、相手を同一化してしまう行為なのではない。愛撫はまさに他者性を維持し、触れることのできないものへと触れる経験としてこそ描きだされる。それは他者の享受であるが、決して自己所有化しえないものの享受なのである。そこでの議論の中心は〈顔〉なのではない。他者と交錯する身体性そのものである。確かに〈顔〉も身体の一部ではある。だが〈顔〉が命じる倫理的命法は、実際きわめて言語的である。それに対して、愛撫において問題となる身体は、質料的で情動的なものである。これはさまざまな論点を含む。

まず身体性や情動性とは、基本的には自己がそれについて「責任」をとるという事態をなかなか想定しにくい、受動性の濃い事態である。レヴィナスがエロスとして引き立てる身体的な情動性は、そもそも他者性と自己性とのある種の絡み合いの中にある。だからそれは、自己にまつわる情動であるのだが、明確に自己で統御したり、意志的にコント

ロールしたりすることができるものではない。こうした事態について、レヴィナスはまさに「曖昧な」という形容詞を付している。〈顔〉の議論においては、いわば決然とした他者への責任性が問題であった。しかし、身体性を論じるこの場面においては、ある種の曖昧さ・両義性（ambiguあるいはéquivoqueなもの）を論じるに到っている。両義性という言葉は、もとよりメルロ＝ポンティが、その身体論的な現象学を描く場面で、スローガンのようにもちだされていたものである。レヴィナスは、一般的には、メルロ＝ポンティ的な、自己と他者との癒合的・調和的・共時的傾向を重視する記述を批判し、他者そのものとの絶対的な距離を際だたせたとみなされる。それはもちろん正しいのだが、その一方で、〈顔の彼方〉を描くレヴィナスが、再び身体的な情動性の場面に立ち戻っていき、そこでまさに「曖昧な」自他関係を論じ直していることは、やはり着目されるべきである。身体性が介在するこの圏域は、事の必然として「曖昧」なのである。それは、他者との質料的なインターフェイスそのものとして、自己の範囲を決定することの困難な領域だからである。いわば絶対的な「曖昧さ」がそこにある。

そして、こうしたエロス的な自―他関係の議論が、さらに生殖性の問題に繋がっていくことは、いっそう大きな意味を備えているとおもう。生殖という論点は、レヴィナスの議論において、きわめて特徴的である。レヴィナスにおいて、この議論は、深くユダヤ的な宗教性に連関するものであるのかもしれない。しかし、身体としての生を原理的に思考する際にも、ここでの生殖の記述は、着目すべき論点を含んでいる。

少し述べたように、身体の両義性を思考し、それを基盤として、自己や他者について考察を深めていったのはメルロ＝ポンティであった。そのメルロ＝ポンティにおいても、身体の性的な志向についての記述は存在する（『知覚の現象学』第一部「性的存在としての身体」）。しかし、そうした記述も、他者に向かう自己の性的な欲望が、他のさまざまな志向性との連関においてどのように機能しているのかを解明するにすぎない。ところが、性にまつわるエロス的な欲望は、一面では生殖に、つまりは他なる身体の生産という事態に直結するものではないか。それをどう考えればよいのか。

身体が身体を求めるのは、確かに他者へと向かう自己の情動性である。しかし生殖で問われるのは、身体であるよりは肉である主体の位相である。つまり、それ自身が自己増殖し、自己多様化する身体、そのかぎりで他者との関わりや交錯のなかにある身体である。こうした身体の生産性、身体そのものの自己増殖性について、メルロ＝ポンティは――そ

れが身体性の哲学であるにしては奇妙なことに――ほとんど何も論じていない。もちろん、生殖の機能の大部分は、他の生理的機能がそうであるように、私たちの意志や意識の範疇外の事柄である。それがわれわれの問題となる側面は、エロス的な志向に限定されてしまうのかもしれない。身体の自己生産や、そこでの他性の産出とは、それ自身〈私〉がほぼ何もなしえない領域に近いのだから。

しかし生殖を、非随意的な生理的機能に準えて済むかといえば、そうではない。それは優れて、自己と他者というテーマに関わる身体の働きであるからだ。生殖は、それそのものがインターフェイスである。まずそれは、その行為自身において、他者性との交錯そのものである。自己が自己であることを境界に晒す現象である。そしてさらに重要なことに、生殖はまさに、他者そのものを「質料的」に産み出していく。他者という、倫理の軸になる存在者が、生殖によって生産されるのである。これは、身体という質料性に主体そのものが根ざしている以上、そして他者を軸に倫理が思考されるべきである以上、看過されがたい事態なのではないか。

生殖というテーマは、身体論が現象学的に記述され、欲望論が精神分析的に展開された後でも、まっとうにはとり扱われなかった部分であるといえる（精神分析的にいえば、それはまさに〈現実的なもの〉の不可能性に関わるだろう）。だが、質料性そのものに連関するこの領域は、倫理を思考するために不可欠である。マティリアルなかぎりでの私たちの生、物質的な事態としてインターフェイスを形成する「曖昧さ」、これらを思考するときに、このテーマは核心を形成する。もちろんそれは、〈私〉なるものの領域を越えている。しかし、生殖やセクシュアリティの議論の深淵部をなすこの「曖昧な」テーマは、自ら自身も生殖によって産み出され、さらに他者との交錯のなかで他者を産み出しつづける主体にとって、本質的なはずである。

とりあえずまとめよう。レヴィナスにおける〈顔〉の倫理は、他者そのものの隔絶性や、その彼方性を強調するものであった。それは、私に回収されない他者の圏域を明示しつつ、他者へと向かう責任性を引きたてるものであった。そうした責任性の具体的な展開とは、言葉の命法によるのである。「殺すな」という倫理性によって、人間の生きる世界は意味づけられる。

しかしエロスという他者との交接、あるいは生殖という他者の生産にまつわる事態は、他者とのインターフェイスの重要な一局面でありながら、それ自身は、主体性や責任という論点がきわめて「曖昧」になる領域である。もちろん、言葉そのものには、ある種の情

動的な効果を及ぼす部分がある。レトリックも含む、説得、罵倒、触発といった作用が言葉には含まれている。だが、こうした「曖昧さ」に関わるレトリカルな論脈は、正義に差し向けられる言説のなかでは、必然的に軽視されてしまう。

身体性における他者とのインターフェイスは、言語的・主体的な水準性に定位されるものではない。それは、まさに生命的なインターフェイスの局面を形成する。こうした領域は、主体や責任の外部にありながら、つねにそれらを包摂するものとして機能してしまう。〈顔の彼方〉として指し示される、いわば主体的責任の彼方とでもいうべき身体的インターフェイスを、倫理がそれにとり巻かれる局面として際だたせる必要があるのではないか。そこでこそ、自己と他者とについて、あるいはそこでの主体の成立について、人間と自然という境界と複合的に交錯するかたちで描くことができるのではないか。

こうした方向にインターフェイス論を展開するならば、そこでは二つの大きく絡み合った主題が見いだせるだろう。ひとつは、生殖する身体が物質であることから帰結する、技術性との連関である。その議論は、まさに遺伝子という、生殖―生成系の根幹をなす物質機構の解明が進み、身体や生殖への技術的介入が可能になりつつある現在の水準において、思考そのものが直面すべき課題になっている。

もうひとつは、まさに物質である身体として、他者や自然とインターフェイスを形成するその当の場面で、改めて倫理の言葉はどのように見いだせるのかということである。そこでは、事態に対して主体が能動的に振る舞いうる範囲はあまりに少ない。技術が関わるわれわれの自然は、まさに技術を仲介した創造行為の意義を踏まえることによってしか、その能動性を推し量りえないものだろう。だが、技術の能動性とは、誰の能動性なのか。そこで改めて倫理や責任を思考することは可能なのだろうか。

第一の、技術論的な問題から考えてみる。それは、自己が身体であり、身体が生産する物質であることにダイレクトに結びつく。こうした事実は、環境との相互性のなかにいるわれわれのあり方について、さまざまに思考を巡らせてくれる。

とくに身体に関わる技術について、今日的な視点から検討するべきは、それが主体の能動的な関与なく、主体やそれを取り巻く環境性そのものを変容させてしまうことである。それは、明確な生殖―身体系への医学的介入から、アフォーダンス的な環境因子の無意識的な操作に到るまで、身体的な生そのものを組み替えるポテンシャルをもっている。これ

らの技術にまつわる議論は、科学技術のもたらす暴発性や専横性について警戒心を露わにし、かなり懐疑的な姿勢をとるだろう。そこでは、こうした科学技術に特権的な関わりをもつ者と、それについて非専門家的で、いわゆる日常性を生きる人々との意識の乖離が問題とされ、そのあいだでの合意の形成や調停といったテーマが論じられがちである。

科学技術の縦横無尽な進展を批判的に捉え、それに一定の統制をかけることはもちろん必要である。こうした議論が、医療や環境政策といった、具体的な現場で有効な成果を出していることもまずは肯定すべきである。しかしそこには、二つの側面を見分けなければならないのではないか。

ひとつは、こうした合意が何のためのものなのかということである。そこでは、技術的な介入に伴うリスク計算がそもそも不透明であり、何が帰結するのか完全にはよく分からないことが、事柄の大きな背景をなしているのではないのか。それゆえ、いささか意地の悪い言い回しをすれば、何かが生じた時のリスクを、われわれ全体で分かち持つことが要請されるのではないか。そのためには、ある種の合意が必要だろう。

そしてもうひとつは、こうした技術の利用が、確かにある特定の個人や集団の利益のためのものでありうることである。つまり、はっきりとした〈意志〉や、場合によっては悪意を設定することもでき、そこで、因果的に捉えられる被害者が想定されるケースもあるということである。これは、合意の手続きのなかで慎重に見極められるべきことだろう。自然環境の破壊とその結果に関して、企業その他の責任が問われることは、そうした典型例である。また、生殖医療に関しても臓器移植にしても、その実施は、きわめて経済的に優遇された階層による、グローバルな搾取といえる側面がある。それらが、ある種の「リベラリズム」において主張されればますます、そうした「リベラル」な事態が何から成立するのかを問いつめる必要がある。それに直接的・間接的に関わる者たちの合意形成において、事態に批判的な眼差しが向けられるのは重要なことだろう。

しかしながら、ことが身体―生命という事象そのものに波及するならば、こうした倫理のモデルで捉えられる部分と、それをはみだす部分との明確な見定めは、同時に必要になってくるのではないか。例えば遺伝子改造について、それが作物の害虫駆除のように、グローバル企業の経済戦略によって遂行され、環境へのリスクがなかなか勘案できないケースが多々あることも事実である。しかしそれでも、遺伝子が変化することは、ひとの手を介しようが介しまいが、自然的な生命にとっての必然である部分がある。人間が介在することとは、視線を引いて考えるならば、遺伝子がランダムに変わっていくことに対す

る一つのファクターでしかないことも事実である（もちろん変化に関する時間のスケールの問題はリスク計算と関連させて存在するし、そこでどのように何を変えるのか、という偏りの問題はある。しかしそれであっても、人間がすべてを統御しコントロールするということはそもそもありえない）。

この点について、例えば金森修は、技術に固有の〈欲望〉のあり方を注視しながら、遺伝子改変という事態の一種の不可避性を論じている[*1]。金森が論じるのは、生殖技術の進展にともなう遺伝子への技術的介入が、ポジティヴな優生学を導いてしまうことへの是非である。金森はポジティヴな優生学は、結局のところ不可避なのではないかと述べもする。もちろんそれに対する歯止めは必要だろう。しかし、何かを積極的に変えるという欲望が、人間としての自然な欲望であるならば、まさに「リベラル」に行われるこうした技術の果たす活動をそれ自体として押しとどめうるのか、それ自身疑問であるといえる。また小泉義之は、それが「リベラル」な仕組みにおいて実施されてしまうことの社会的な問題性を突き、むしろ科学技術の革命的な万人への解放という、別のヴィジョンを提示する[*2]。それは技術を社会的に解放することにおいて、少数の特権者へのそのコントロール的な利益配分を撤廃することで、未来社会の展望を描こうとする一種の怪物肯定論である。

この二者の議論は、技術への批判をさらに再批判する論点を含んでいる。技術がある種の危険をもたらすことは事実だとしても、それは果たして誰の何に対する危険なのか。それが、現状において「実在」する人間や自然に「対する」危険であるならば、そこでまさに「自然」と見なされる状態が、自然史的・文化史的に「構築された」一位相であることはいうをまたない（その一時性は、まさに自然史的・科学史的な探求が明らかにしてくれる）。そうであるならば、自然が変化することが即自的に危険なことであると、現在の「人間」の立場から判断することは、それ自身が別の意味で危険なことでさえある。さらに、金森の考える技術の欲望論や、小泉の論じるような解放されるべきテクノロジーという構想が、たんなる個人の欲望や利益をもともと越えた位相に届いているならば、それに対して何が言えるのか。科学技術は、確かに際だって自然と対立した人間の行為とも捉えられる。しかし科学の所作そのものは、もともと変化していく自然をなぞることにおいて成立

1――― 金森修『遺伝子改造』、勁草書房、参照。

2――― 小泉義之『生殖の哲学』、河出書房新社、参照。そのベースになる社会論的な議論は『負け組の哲学』、人文書院、参照。

してもいる。そこで生じる事態を、行為の責任者を特定しつつ、ある種の因果的な帰責の発想だけで論じきることは、そもそもが無理ではないか。さらにいえば、自然が変わることに対して、それを保全しようとする「人間的」な行為そのものが、反自然として働く可能性すらあるのではないか（外来種問題にみられるような、強烈な異種排除的な感覚は、まさに「人間的」であり、本質主義者的である）。

現状の保全を旨として、技術による自然への介入の抵抗感を情緒的に掻き立てるだけならば、そこではつねに〈現在〉という位相の特権視が生まれてしまう。現在とは、もちろんそれなりに成立している場面であるわけだから、リスクを勘案する際に、それを特別視する意義はある。しかし生命的自然について、〈現在〉ある姿が無根拠に正しいというのは、さまざまな意味で誤謬に近い。〈現在〉のあり方を絶対的に肯定する保護主義的な言説が、きわめて本質主義的なテーゼになってしまうことは、自然の本性という視点からも、矛盾以外のなにものでもない。技術において、人格的な能動性との関わりで倫理的に思考されるべき部分と、それを越えた「曖昧さ」の領域が現れてしまうことへの注視とを、慎重に果たさなければならない。

しかし、そうではあれ、現状の体制を維持すべき倫理の範型にしないならば、そこではまさに技術の放縦な暴発が導かれるのではないか。そうであれば、それはやはり一部の人間（業績を作りたい科学者や医者、利益を上げたい企業や組織、あるいはまさに悪意や自己の欲望でもって自然を支配したい戯画的な権力者）の意志を反映した政策がとられがちになるのではないか。

他者とのコンセンサスや、ある種の対話を重視する倫理モデルが提示されるのは、この観点からだろう。それは、さまざまな利害を抱えた多様な者のあいだの調整を旨として、基本的には言語による説得や納得という仕方で合意を形成するものである。技術の改変を（濃淡の違いはあれ）被る当事者と、それに特権的なアクセスを備えた個人や組織との、軋轢なき調停を図る際に、そうした合意への努力は不可欠である。繰り返しになるが、そのような事例の典型的な例は、医療分野におけるインフォームド・コンセントや、また近年の、科学技術に関するコンセンサス会議などであるだろう。倫理における臨床性が強調される由縁である。

しかしこれらのケースでも、それが有効性をもつ部分ともたない部分とを、きちんと見定めることはますます重要になってくる。そもそも対話的なインターフェイスは、原理的

に、ある種の問題性を含まなくもない。いかに対話の上での合意が、言葉を使った対等の状況で成立するように見せかけても、そこにはある種の非対称的な説得という事態が織り込まれてしまう。医者と患者の対等性は、そうした原則的な非対等性を根拠にしてしか成り立つものではない。科学者の技術政策の市民的理解は、やはり技術的な知識を持つものと持たないものとの圧倒的な差異においてしか生まれない。逆にこうした非対称性は、まさに説得という事態を可能にするものでもある。

しかしそうした背景をもちながらも、合意とは、合意そのものが見させている対等性という装いにおいて、事態を正当化させる仕組みをもってしまう。つまり説得というかたちで、実際には一方の側が合意させられているにもかかわらず、あたかもそうでもなかったかのように責任が分かちもたれてしまう。医療において、インフォームド・コンセントが(それを行う医師の「良心」は疑いないとしたところで)、必ず医療訴訟に向けての予防措置として、まさに医者の責任回避(あるいは軽減)に向けての戦術という側面をもつことは明確にされるべきである。合意とはいつも、それこそ誰かの利益のための合意形成なのである。

ここでも議論は、本質的には意志論の領域と折り重なっていく。人は、意志的な領域のなかで、はっきりと承認したものにだけ合意するわけではない。合意とは、大抵はすでに何かが無意識的に決定されたあとで、その追認のようなかたちで納得してみせることでしかない。もちろんそこでの納得の感情という、まさに言語行為が産出する効果について、勘案するべきではあるだろう。しかしそれは、事態に対し共犯関係になることを、つまりはリスクを分かち持つことを、まさに自己に向けて確認することなのである。そこではレトリックこそが重要だ。知識があり、言葉が巧みである者は、説得という場面では大抵が優位なのだ。

対話や合意とは、言語による対人的な関係性における出来事である。この領域の倫理的意味は、もちろん低く見積もられるべきではない。言葉の効果とは、社会に参与し、そこでの出来事に責任をとり、社会的感情を統御する際にきわめて重視されるべき要素ではあるからだ。しかし同時にこの領域は、それだけで独立して存在するわけではないことも考えなければならない。それは言葉以前の状態で働いてしまう、技術と連接した自然の場面に、あるいはある種の「曖昧さ」の領域に、必ず関わっている。

こうした領域とは、言葉が主軸になるものではない。あるいは、言葉によって明かされ

る、明確な責任性が設定されるものでもない。それはまさに、身体的なインターフェイスに伴う「曖昧さ」として引き立てられるものではないか。そして科学技術そのものの展開のなかで、政治や権力と関わる倫理を論じるならば、この身体の無意識的領域における関係のあり方に焦点を当てることは、もはや不可避ではないか。

フーコーが、〈生政治学〉という後期の権力論において提示してきたことは、このような方向における身体の議論と結びつく。それは、あるべき倫理のあり方をかいま見ようとした努力としても捉えられるだろう。そこでは身体性の議論は、物質的な生命というテーマに接続され、物質的な生のもつ「曖昧さ」こそに言葉が与えられる。

フーコーの生政治学的な論述は、身体を扱うものでありながら、現象学的にとりだされる受動性の議論とは、まったく異なった視線をもっている。それは次の三つの点から押さえることができる。

第一に、現象学的な身体論が、身体の自然性を重視しつつ、その領域への依拠を、ある種の解放や回帰と考えていたのに対し、フーコーにおいては、身体はもはや回帰するべき〈生活世界〉の領域としては描かれない。〈生活世界〉という発想では、科学の議論を表層的なものと見なし、技術の力を忌避すべき反自然と捉える傾向が強かった。しかしフーコーが論じる身体とは、そのような回帰する基盤として設定されるものではない。その領域を見いだすのは、まさに科学も含まれるエピステーメー的な視線である。そこでの技術の介入は、身体という対象の位相そのものを組み替える。それは、生権力論においても同様である。そこでは、さまざまな十九世紀的知とテクノロジー（精神分析・遺伝学・統計学等々）が、生命という対象を包囲し、それを権力のテーマとして引きだしてくることが際だたせられる。生命はまさに見いだされるものである。それはそこに回帰するべき何ものかではない。

第二にフーコーは、身体を徹底して生命という方向から捉えようとしている。一面でフーコーは、初期には、病や死という視角から認識論的な議論を展開していた。だが、とりわけ後期の権力論—倫理的な視角において顕著になるのは、産出性という概念である。身体は、自己を生産するものであり、物質的にも観念的にも、さまざまな事態を生産する。それは、身体をたんなる受動性とみなす観点からは出てこない。こうした身体そのものの生産性への注視は、ある意味ではレヴィナスが、倫理の果てに、そして倫理の可能性の（いわば〈顔〉そのものの成立の）条件として、生殖性という身体の生産力を論じていた

ことと結びつくのではないか。産出する欲望は、まさに私の能動性という論じ方が曖昧になるような、自然の能動性の発動であるのではないか。

第三にこの領域は、しかし人間的な主体にとっては異質であり、同時に人間であることを包囲してしまう領域なのである。フーコーは、これを人間的な規準からは語らない。〈生政治学〉で論じられているのは、まさに環境―技術性による身体の統御、そこでのリスク論的で確率論的な思考の前景化とその受容である。人間の主体という統合性は、この段階ではもはや消え去ってしまう。論じられるべきは、ある種の情報的な断片と、そうした断片の技術的な操作でしかなくなっていく。それは、唯物論的に捉えられた生命のあり方そのものが剥き出しになる場面でもある。このように断片化された情報そのものに踏み込むことは、倫理の議論が、もはや生態学的で進化ゲーム論的な自然科学、あるいは情報そのものを統御する技術知を組みこむことによってしか、先に進みえないことを示唆している。それらは、反自然なのではない。人間的自然に反する自然性である。われわれはこうした自然の能産性と、人間という存在の受動性との交錯という観点から、倫理について考え直さなければならない。

人間は、専横的な技術の欲望をもちながら、ひたすら保全されるべき自然に、悪しき仕方で働きかけるという戯画的な構図は、ここではもはや機能しない。こうしたフーコーの議論は、それとはまったく別な、曖昧なインターフェイスの場面に届いているようにおもわれる。そこで人間は、環境―管理的な力に対して、もとよりきわめて受動的な存在である。技術的介入とは、むしろ自然の力＝ポテンシャリティの解放と連関づけられて語られるべきである。言い換えればそれは、人間の能動性をかぎりなく縮減させ、自然からの受動的領域を引き立てながら、そこで技術の力そのものを、自然の欲望の側へと返してしまうものでもある。そして改めて人間の能動性と責任の範囲を問うのである。

〈生政治学〉的なヴィジョンは、アフォーダンスなどが提示する、環境性の規定において人格概念を解体し、そこでの生命的な創発力に自らの運動性や自発性を帰還させていく一連の知見に近いものがある。そこでは、人格的な責任や、人格を前提とした説得などといった言語的インターフェイスよりも、身体環境そのものに関わる、非言語的空間的な管理や、そこでの統計やゲームという観点そのものが、勘案されるべきファクターになる。実際に、医療の現場や、とりわけ性犯罪に対する措置は、どんどんこうした環境管理的な発想に侵食されていくだろう。

それは、最近の論調において示されているように、責任をともなう人間的なあり方をす

でに脱した、「動物化」という局面に通じるものであるのかもしれない。人間は、能動的な主体である以前に、刺激反応系としての動物性に徹底的に解消されうる。これまで能動的な自由意志と考えられていたものは、ある意味での生命的な戦略性に解消されてしまうかもしれない。そして倫理的なインターフェイスを思考する場面では、まさに「性」と「生殖」といった生命的実体性に関わる事態が、つまり従来の倫理では責任性のグレイゾーンとしてしか把握されなかった場面が中心視されてくる。人間の動物性としての（技術の欲望もそこに基づく）「曖昧さ」、それを典型的に提示する「性」や「生殖」というかたちでのインターフェイス、それが倫理の議論の展開にとって鍵になるのではないか。

そして、いまは特別な展望もなく言及するにとどめるが、こうした自然の生産するシステム性に責任の議論を解消していくならば、なおもそこで「罪」や「罰」が語りうるのか、そして語れるとしたら何故なのかが問われうるとおもう。自然においても、なお、「根源悪」は存在するのだろうか。ある特定の立場や特定の事情にたいして「悪」なのではなく、根源的に「悪」であるものを、世界は抱えているのだろうか（自然災害や死が避け得ないこと、それらの傷を人格は受けざるをえないこと、これはそうした思考の端緒になるだろう）。そうした、人格性に依存しない「悪」の概念があるのならば、それは逆に人格性に強く関わる「被害」やトラウマとどう結びつくのだろうか。「悪」が根源的であるならば（根源的な悪はもはや人間のものではない）、赦しがたい何事かが存在しつづけてしまう。しかし赦しがたい何ものかを赦すということは、まさに人間的行為において必要なはずである。倫理はそこで、実際には伝統的宗教が扱ってきた諸議論に再び結びついていくのかもしれない。生命的な権力という力の唯物性を思考したのちに、今なお残るこうした問題性について、視角を与えなければならないのかもしれない。

［ひがきたつや・大阪大学大学院人間科学研究科助教授］

# 哲学的説明
## 規定と限定

中岡成文

### 1 哲学的なものの考え方——「無前提」の可能性

本21世紀COEプログラムは「人文学のインターフェイス」という課題を追求するものであったが、人文諸学のインターフェイスの可能性を追う前に、その準備作業として、各々の学（要素ディシプリン）の基本的たたずまいをじっくりと確認してみること、哲学研究者である筆者の場合であれば「典型的に哲学的なものの考え方とは何か」を振り返ってみることが有益であると思われた。しかも、その反省自体、哲学プロパーに囲い込まれた仕方で遂行するのでは、インターフェイスの趣旨に背馳するので、可能な限り他の領域の研究者にも、一般の人にも理解できるような仕方で、それを試みてみたい。

さっそくその試みに着手するとすれば、万学の女王という今となっては空虚な称号は等閑に付すとして、方法論に関して一つ思い当たるのは、「無前提」という方法論（？）を重視するのが哲学研究者の矜持ではないかということである。諸学はそれぞれに規定された方法論をもっているが、その方法論と探究される解答や目標は相関関係のうちにある、もしくは方法論の規定性のうちにこそ解答や目標の有効性も基礎をもつと言っていいだろう。諸科学の実証性と呼ばれるものも、この基礎においてこそ成立する。他方、それらは「規定性」そのものの中に有効性と同時に制約・限界を有していることにも気づかねばならぬ。前提があればこそ知的探究は方向づけられるが、前提は知的探究をその方向に固定しもする。（もっとも、ある知的探究の形が、自ら認めた前提とは別に隠れた前提、たとえば「常識」と言われる信念体系に、少なくともその一部に支えられていることはありうるが、それなら、その隠れた味方の支援をきちんと登録する必要がある。それをせずに「常識」を密輸入することは、自己完結した理論的体系をめざす探究としては問題であろうし、社会的説明責任の点でも誠実さを疑われる結果につながるだろう。もちろん、自己

の知的由来や深層について完璧に透明になることが可能かと問うことはできるが、それはここでは主要な問題ではない。)

以上の意味で、経験的な学や知的営みの限界を超えるべく、人は「無前提」を希求しうる。フレーム(枠組み)をもたず、フレームに制約されない知。そのようなものは可能なのだろうか。かりにそのようなものが存在したとして、それは人間知性にとってアクセス可能なのだろうか——と問うてしまえば、これは近代的合理性の彼方(伝統的かつ典型的には宗教的無限として観念されたもの)を窺うことになる。超越する——本COEプログラムの用語を使えば「越境」ないし「横断」する——知のダイナミズムに好意的に付き随うとしても、伝統的に人間の有限な知性を超えると目される(したがって知の自己モニターが免除される)領域にうかと入り込んで、そのままでよいわけではあるまい。独断的な知との差別化を怠らないことはもちろん、フレーミングについて自覚的である必要がある。

フレーミングの観点から見たとき、——これはやや哲学プロパーの議論に傾くが——ヘーゲルと西田幾多郎とはかなり対照的な位置を占める。弁証法を標榜した点では同じでも、ヘーゲルを含めた西洋哲学は「有」の理論の基本フレーミングを一歩も出られず、つまりは有の哲学にとどまると難ずるのが西田の立場であったのに対し、ヘーゲルに言わせればおそらく事態は違うのであり、以下に見るごとく、フィヒテの「定立」の思想に示唆を受けた弁証法の思想たるもの、定立を避けた「無」の立場に一挙に立つことは不可能で、最初のフレームに抗してそれを廃棄しようとする理論的動きは必ずそれ自身新たなフレームを作成しつつそれに拘束されることを自覚せねばならないのである。

以下では、弁証法とも本質的な関係をもち、各々の哲学者にとって特徴的な「規定」概念(ヘーゲル)と「限定」概念(西田)とを比較して論じ、両者の異同を明らかにして、哲学的説明を、さらにはそれと他の人文学的説明との関係を考える一助としたい。

## 2 ヘーゲルの規定概念——デザインへの含蓄

グリムの辞書によれば、規定Bestimmungというドイツ語は、constitutio(構成)ないしdefinitio(定義)を意味するが、カントの初期著作では頻繁にラテン語のdeterminatio(規定・限定)を表し、事物や概念を規定(決定)するすべてのメルクマールを意味するようである。ちなみに、フィヒテの『人間の使命』という著作の標題にもあるとおり、Bestim-

mungは「使命」という意味をもつこともあり、これがこの問題を考える上での一つの小さからぬポイントとなる。

ヘーゲルに特徴的な用語法においては、「規定（使命）」Bestimmungと「規定性」Bestimmtheitが対立する。規定性とは他のものに巻き込まれてそれに規定されていること（対他存在）。他方、規定とは、その規定性にもかかわらず、対他存在の内でも自己相等性を主張すること。たとえば、思惟する理性は、たんに人間がそれによって動物から区別される（規定性）のみならず、人間がそれに他ならないところの具体的なもの（本質）であるから、それは人間の規定（使命）である。

したがって、ヘーゲルにとって、規定性と規定とは（ベクトルは違うものの）基本的には同一の平面に属している力である。規定はアプリオリにあるもの、ないし個的な主体や（カントにおけるような）超越論的な主体が自分の恣意にまかせて定立・産出するものではなく、規定性の地平から出発しつつ、複数の規定性同士の運動（弁証法的相互規定性）に巻き込まれつつ、その中で規定性ならぬ規定として生い育ち、熟成していくものである。

哲学論議を少し離れると、「デザイン」の領域でこの点に関し興味深い指摘を耳にしたことがある。それは、後藤武・佐々木正人・深澤直人著『デザインの生態学——新しいデザインの教科書』（東京書籍2004年）をテクストに議論していたときのことであるが、あるランドスケープ・アーキテクトが、デザインの中に「意味」を込めようとしてもしようがないと発言したのである。「意味の獲得のされ方までを作り手が規定しようと努めるのは、不毛ではないか」という指摘である。デザインの意味の多様性や拡散の運動に参与し、共に揺さぶられるべきであって、それを嫌って上の次元から干渉し、コントロールしようとするのは無益である。デザインには、日本語に移せば、制作する、設計する、構想するなどの意味合いがあるが、意匠や構想が上から、もしくは外から介入するようであれば、それはデザインの質にいい影響を及ぼさないということであろう。

## 3 西田の限定概念（1）——三つの位相

次に、ヘーゲルの「規定」概念と文字面ではよく似ている、西田の「限定」概念を検討する。

西田の理論構造（とくに初期の）にとっては、ノエシス／ノエマの区別がこの点に決定

的な役割を果たす。この概念対はギリシア語に由来し、古代ギリシア哲学において、また20世紀のフッサール現象学において、思索をリードした。ノエシスとは、作用とか能作と訳されて能動性を代表し、ノエマは対象的なものを意味して受動性を代表する。西田は物事をノエマ的にではなく、ノエシス面から捉えることの哲学的必要性を強調することが多い。処女作『善の研究』においてすでにそうだった。有名な「純粋経験」の概念とは、人は根本的な経験において自分の存在や行為を対象化しないということを意味する——ピアニストがいちいち自分のタッチを意識しながら演奏しないように、また登山家が次に自分の手足をどの岩のくぼみにかけるかを毎度計算しないように。

前述の規定概念がその一部であるヘーゲルの弁証法的思考の特徴は、自己の意識が対象に向けられる（「外化」される）だけではなく、それが自己に跳ね返ってきて、そこに自己から出て自己に帰ってくる（「自己内還帰」する）サイクルが成立する——もちろん意識の「外化」の運動はさらに続けられるのだが——ところにある。そのようにして我々の思考が動いていることを、我々に自覚させ、また自己外化が行ったきりになっているところでは、自己内還帰を強制する、つまり慣習化し制度化してしまった事態の中に、いかにして人間の欲求や情念が反映しているかを執拗に思い起こさせるところにある。ヘーゲルの規定概念は、そのような「モノ」の次元と「ひと（意識）」の次元の往還なしでは成立しえなかった。

西田も弁証法という用語を我が物として主張したが、その弁証法的運動では、ノエシス（意識、自己）はカント・フィヒテ的主体作用として超越性を有しており、ノエマ的（対象的）次元はそれに呑み込まれてしまう——それが「限定」されることを意味する——のであり、ヘーゲルにおけるような往還作用は内包していなかったと言える。

さて、それはともかく、西田の「限定」概念には、次の3つの位相がある。すなわち、一般者（ないし世界）の自己限定、個物の相互限定、個物の自己限定である。基本用語の説明を簡単にしておく必要があるだろう。西田が個物と呼ぶのは、西洋哲学で「個体」と言われてきたものと別物ではないが、突き詰めると個人のことを意味する。したがって、個物の相互限定とは、個人同士が相互作用・相互行為して互いに影響を与え合うことを意味する。では、個物の自己限定とは何か。個人が自分のあり方（自分の感情や意思）を自分で決定すること（その意味では自己決定）と理解して、差し当たり大きな問題はないが、西田が個人主義的な個人概念を採用していないことには注意する必要がある。つまり、他人の意思や感情と隔絶した自分の意思や感情、また自分の内部の他の機能や表現と隔絶し

た自分の意思や感情が存在するとは、西田は考えていない。また、そうでなければ一般者の自己限定の概念も意味をもたないだろう。なぜなら、一般者（後述するとおり、たとえば一つの文化がそれ）が自己限定するとは、一般者があたかも個人のように意志をもって自分自身を決定するということではなく、一般者が一定の仕方であるということが、とりもなおさず一般者がそのような仕方で自己限定しているということを意味するからである。限定概念においては、一定の様態で存在することと、一定の様態で存在せしめること（そのように意志すること）との区別が少なくとも明確にはなされていない。

さて、私はかつて拙著『私と出会うための西田幾多郎』で、上述の3つの限定作用の関係を次の例で説明した[*1]。古歌に、「五月まつ花たちばなの香をかげばむかしの人の袖の香ぞする」（『伊勢物語』および『古今和歌集』）というものがある。五月になっていい匂いの花を咲かせる、そのたちばなの花の香をかぐと、昔の恋人が袖にたきしめていた薫物の香が懐かしく思い出される、という意味である。この歌に出てくる主要な要素は、私、昔の恋人、たちばなの香（もしくは恋人の袖の香）の3つである。その相互作用を表現するために、拙著の節タイトルでは「能動と受動とのあいだ」と称した。

この歌の主人公（詠み手）は、たちばなの花の香りをかいで、かつての恋人の面影をそこに直観した。それは個物の自己限定である。ところが他方、この主人公の行為（ないし出来事）は、日本の女性が袖に香を焚きしめるという文化的習慣をもっていたからこそ可能になった。付け加えて言えば、たちばなの花の香りを珍重するということも、決して人間の本能だけによるのではなく、一つの伝統に昇華している。以上の意味で、主人公はたんなる個人（個物）として行為（自己限定）しただけではなく、文化的一般者として自己を表現したのであり、後者の意味で一般者（上述の日本文化）の自己限定した形を体現したわけである。個物の相互限定、すなわち主人公と昔の恋人との交渉については、ここでは立ち入るにあたるまい。

## 4 西田の限定概念（2）——世界と個物、歴史と表現

西田の歴史哲学的把握を瞥見し、その文脈において限定の概念をより詳しく確認するた

1———— 中岡成文『私と出会うための西田幾多郎』出窓社、1999年、90ページ。

めに、彼の著書『哲学論文集第四』に収められた論文「国家理由の問題」を振り返ってみよう[*2]。

西田は言う。「ローマ以来、ヨーロッパは一つの世界となったが、今日は真に世界が世界となったのである。今日の我々を動かすものは、最も強力な国家理由でなければならない」[*3]。古代ローマ帝国以来、ヨーロッパはさまざまな紆余曲折はあっても、一つの世界を形成し、一つの歴史を、ヨーロッパ史を共有している。ヨーロッパがいわば世界大となり、ヨーロッパ人によってヨーロッパ史が「世界史」と称された時期もあった。しかるに、20世紀に入って、「真に世界が世界となった」。

「世界が世界となる」という文言が実証的歴史家にとってレトリックとしてさえほとんど無意味であることは言うまでもない。西田は、具体的な状況も、行為主体（エージェント）も特定することなく、このような発言をする。ときに、日本が中国に進出し、大東亜共栄圏のスローガンが登場し、西田に率いられた京都学派の中でも、彼の弟子たちによって「世界史的立場と日本」の観点が主張された時代であった。

世界が世界と「なる」と無造作に言っても、西田は主体にまったく触れないわけではない。「我々が物を作る、世界を変ずると云ふことは、何処までも世界が自己自身を形成する」ことであり、「個物が自己自身を限定することが世界が世界自身を限定することであり、世界が世界自身を限定することは個物が個物自身を限定することである世界でなければならない」[*4]と述べてはいる。世界を「変ずる」のは「我々」と名指しされてはいる。ただし、それは通常我々が行為と呼ぶものと異質である。さもなければ、我々が世界を変ずること、つまり人間的主体による歴史的状況の「限定」が、個物（ここでは人間的主体と解する）による自己自身の限定と等置されるはずがない。さらに、個物の自己限定は世界の自己限定にも通じるとみなされている。主体がふるまうことは、世界が自らふるまうことに他ならないとされている。主体の主体性、ないし個人主義的に考えられた主体の残滓は削り落とされ、一定の趨勢を経た世界の現状が、個物の自己限定の結果でもあり、世界の自己限定の結果でもあると主張されている。また、その場合の個物と世界との関係は、機械的（すなわち因果論的に物質的状況に人間が規定される）でも、目的的（意味付与的

2――『西田幾多郎全集』第9巻、岩波書店、2004年所収。

3――同書、309ページ。

4――同書、314ページ。

に人間が物質的状況を規定する）でもなく、「表現的」と呼ばれている。人間と物質的状況との間に一方向的な規定関係が成立するのではなく、自己が「世界の映像」となり、世界の「自己表現の符号」となるという、西田独特の思想がここに呈示されているのであるが、因果性とも意味付与とも区別される表現作用の特殊性についての詳論はここでは避ける。

個人主義的主体概念を西田が採っているわけでないことを、少なくとも確認しておこう。というのも、彼が言うには、我々の自己は偶然にこの世界に生まれるのではなく、「歴史的種的」に、つまり「伝統的に生れる」のであり、その伝統とは「我々の自己が過去を映す」こと、「過去が自己表現的に我々の自己を限定すること」だとされているからである[*5]。我々はたんに個人として生まれるのではなく、一定の歴史的伝統の中に生れ落ち、教育されるのである。その意味では、我々の存在や言動そのものが、歴史的伝統の再生産に他ならないと言える。前節で指摘したとおり、「花たちばな」の香は、私がかぎつけるものでありながら、私という個人を超えた文化的記号でもある。

上にその一節を引用した「国家理由の問題」という論文は、その題名からしてしかし、たんなる文化論であるよりは、政治権力論であることが予想されるであろう。事実、西田は次のように述べる。「主権の絶対性」は「個人の圧迫」を意味しない。むしろ「全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一的世界の中心を映すものとして、主権が主権であるのである」[*6]。個人と国家（主権）、「我」と「我々」との無葛藤的統一は、ヘーゲルの有機体的国家論が標榜したものでもある。西田は、無葛藤性の一番の要点を、彼の後期哲学で愛用された「絶対矛盾的自己同一」の概念で説明する。一般者（この場合は国家）の自己限定が個人の相互限定や自己限定と相即すると語っても、同じことだったであろう。個々の事例や文脈に対応することが求められる政治学や歴史学にとっては、これはあまりに抽象度の高すぎる理論であり、ほとんど何一つ説明しないと映るであろう。それとも、国家哲学や政治哲学は、何らかの実証性・経験性に縛りつけられた個別学とは違う、独自の次元の妥当性を有するのだろうか。

我々はまだ、有名な無の論理の介入を目撃していなかった。先にノエシス的次元からの超越的介入として紹介したその同じ理論的営為は、次のような理論構成によって一層の堅牢さを与えられる。「個物は絶対唯一者を媒介とすることによって個物であるのである。

---

5――― 同書、323ページ。

6――― 同書、332ページ。

故に個物は無媒介的媒介によって、絶対無の媒介によって、個物であると云ってよい。絶対無の自己限定とは、我々の自己に対して、絶対意志、創造的意志として立つものでなければならない。(中略) それは此世界に、我々の自己に、何処までも超越的にして、而も何処までも内在的なるものである」[*7]。個物の存在とふるまいは、最初から一般者によって「媒介」されており、言い換えると浸透されている。他方で、西田はこの超越的次元からの介入の暴力性を中和しようとする。一般者の意志は個人に対して「何処までも超越的にして、而も何処までも内在的なるもの」と称されるのである。超越的にして内在的であるという、それこそ絶対矛盾的自己同一を象徴する性格をもっとも都合よく表現する概念が、「絶対無」なのである。しかもそれは、「絶対」という以上、西洋の伝統的な「有」(存在) に根差した思考を超え、一般にすべての概念を超えつつ、それらに自由に結びつきうる身分をもつとされる。かくして、おそらくはすべての個別学の前提となる個体性や特殊性が、結果的に撥無される。たしかに、西洋の有の思考と批判的に対決することは必要であろうし、その思考の延長線上にある実証主義的諸学に反省を迫る契機もそこから生じる可能性もある。ただ、その場合、その思考が生み出す葛藤や矛盾にしっかりと目を留めたのち、それを克服するというスタンスと手順が欠かせないと思われるのだが、西田の絶対無の思索はむしろそういった葛藤・矛盾を十把一絡げに乗り越える、というかむしろそれらの傍らを迂回している観がある。

個人のかけがえのなさから出発する個人 (個物) の相互限定もまた、絶対無による葛藤性の中和をこうむる。「私と汝とが、何処までも人格として相対することによって、私が私であり、汝が汝である。如何なる媒介者によって相対すると云ふか。それは論理的一般者と云ふ如きものであってはならない。何となれば、若しそれならば、両者は一般者の特殊であって、個物でない。然らば単に無と云ふか。それなら両者相対すると云ふこともできない。それは絶対に無にして而もすべてのものを成立せしめるもの、無なる故に、互に独立するものを独立的に成立せしめるものでなければならない。それは絶対的意志と云ふものでなければならない」[*8]。私と汝とが人格として向かい合う。現代のヨーロッパ哲学 (たとえばハーバーマス) なら、それを「間主観性」と名づけて満足するだろう。主観と主観との境界線を堅持しつつ、他方で間主観性が一義的だと認められることの論理的・存在

7――同書、344ページ。
8――同書、347ページ。

論的困難は、ほとんど問題にされない。その意味では、安易に「間主観性」に逃げ込むことを自分に許さない西田にとって、理論的ハードルはより高い。

生物的共通性や文化的共通性（伝統云々）にもかかわらず、埋めがたい溝で隔てられている「私」と「汝」を、それでもつなぐもの（「媒介者」）は何でありうるのか。それは経験的次元になじまぬものでなければならない。なぜなら、もし経験的次元のもの（「論理的一般者」もそう）であれば、それは「私」や「汝」の存在に干渉することになり、「私」や「汝」の個物性を侵犯し、両者を「一般者の特殊」に変質させてしまう。経験的諸学であればそのような理論的ふるまいは許容されるかもしれないが、個人（個物）のかけがえのなさを証すべき哲学（少なくとも西田の哲学）では、それは自らの存在理由の喪失を結果する。それでは、前述の干渉を避けようとして、「無」が（つまり完全な透明性が）私と汝を媒介すると考えるべきか。それも背理である。なぜなら、完全な透明性であれば、私と汝への接触も、したがって両者の媒介も不可能だから。かくして、先に引用したごとく、「絶対に無にして而もすべてのものを成立せしめるもの」、すなわち絶対無が「絶対的意志」として要請されてくることになる。

この自らを透明化する超越性を、次節ではアウグスティヌスの「愛」の教説との関連で掘り下げてみる。

## 5 西田の限定概念（3）——自己愛と身体

限定概念の諸相を、すでにかなり豊かに我々は眼にしてきた。一般者の自己限定が個物の自己限定や、個物の相互限定と重なるという、西田哲学独自の教説にも触れてきた。経験的（対象的）次元を超越しつつ、経験的（対象的）なものを「成立」せしめ、それに触れる——それが絶対無のふるまいである。ここで、おそらくすべての経験的諸学にとって腹立たしくも笑うべき、哲学に特徴的な優位性の主張がなされる。すなわち、無の自己限定が対象限定に先行するという主張である。

我々は、西田幾多郎「永遠の今の自己限定」におけるアウグスティヌス論を参照する。我々は知らないものを愛することはできない——アウグスティヌスのこの議論に西田は注目する。そして、無の自己限定が対象的限定に先行するという言明をそこから引き出す。「対象的限定と考へられるものは既に我々の自覚に於てあり、或意味に於て知られて居る

と考へることができる。我々は自愛に於て対象的に無なるものを愛するのである、知識的に知ることのできないものを求めるのである」[*9]。

経験的な意味では、私は相手を、対象を、「知る」に至っていない。その意味では、対象は私にとって「無」でしかない。それでも相手を、対象を愛することができるのは、私がすでにそれを自分の「自覚」ないし「自愛」において先取しているからに他ならない。ただし、その場合の「自」は、経験的・対象的な次元での「自分」(日常的な個人)を意味せず、前述のノエシス的次元に立つ作用主体である。その作用主体において、個人的次元での能動性と受動性、愛することと愛されることとは互換可能となる。個人性が撥無され、愛する作用は自己から出て、自己に還ることになる。すなわち、「自愛」であるが、これが日常的な、または心理学的な意味で語られていないことは断りを要しまい。「愛せられるものが愛するものであると云ふことから自愛といふものが成立し、無が無自身を限定するとして我々の真の自覚といふものが考へられるのである。私の所謂場所が場所自身を限定するといふことは、積極的には自己が自己を愛するといふことであると云ふことができる」[*10]。

ここに至って、西田は、西洋合理主義からはっきりと決別し、彼の言うところの「非合理」性に身を投げる。「故に自愛といふのは場所自身の無媒介的なる自己限定として、絶対に非合理的といふことができ、我々の自己は自愛によって非合理的に自己自身を限定するのである。かかる自己限定が対象的には身体的限定と考へられるものであらう、自愛なき所に身体はなく、身体なき所に自愛はないのである」[*11]。非合理的に自己を限定する——限定概念の西田的含意がかくして十全に姿を現す。同時に、この意味では西洋合理主義の系譜に忠実なヘーゲルの規定概念との決定的隔たりが、明瞭になる。こういった西田の用語法の中では、身体という言葉も、現在という言葉も、超越的・「非合理的」次元から新たに定義されざるをえない。「自愛のある所そこに身体があり、身体のある所そこが現在である。現在といふのは対象的限定から定まるものでない、我々の自己の自覚的限定から定まるのである。知識的に現在といふものが定められるのでなく、現在は自己が自己自身を愛する所に定められるのである」[*12]。

---

9——— 京都大学哲学科紀要『哲学研究』第184号(1931年7月)、15ページ。この著作に限っては、あえて『西田幾多郎全集』に拠らず、初出の雰囲気に添うよう努めた。

10——— 同書、16ページ。

11——— 同書、17ページ。

12——— 同所。

以上で興味深い諸点を整理・確認してみよう。それは、1.場所の自己限定が自愛と称されていること、2.自愛が（当然ながら）非合理的とされていること、3.「愛せられるものが愛するものである」という形で、（ヘーゲル的にいえば）自己外化が自己内還帰と一致すること、この3点である。とりわけ第3点は興味深い。なぜなら、自己措定＝自己外化＝発明がたんなる冒険とならずに「自己」に返ってきており、つまりは自己の先取りとして、〈無根拠〉性を危ういところで逃れているからである。これは、西田の無の論理を受容しつつも、アメリカ・プラグマティズムに学び、「真理とは発明だ」と喝破した三木清と違うところであるが、この点は示唆するにとどめておこう。

## 6 能動と受動のあいだ

西田のいう「絶対意志」（第4節の引用参照）は、ふつうに考えられる意志の能動性・規定性とはずいぶん性格が異なる。しかし、翻って考えてみれば、意志が能動的に行為や状態を規定するとみなされている、その通念に十分な根拠があるのかどうか、そちらを疑ってみたほうが生産的なのかもしれない。状況から誘われるという側面がある。

意志とは、主体の意図の実現という能動性を持つと思われているが、「他者の欲求を欲求する」という重層性もある。つまり、尊敬する人物の意を受けて動いたり、愛する者の希望をかなえるように行動したりする。ある意味で西田は、意志のそのような非−能動性を語りたかったのかもしれないが、「絶対無」の「自己限定」などと唱えて主体を侵犯するよりは、そのような重層性を丁寧に語るべきであった。

たとえば、統合失調症の人たちと身近に付き合って、次のような発見を積み重ねているソーシャルワーカーがいる。彼によれば、今まで心理的な扱いをされてきたものは、「じつはかなりからだの問題ではないか」。「たとえば今日一緒にカラオケに行こうかと誘うと「今日はちょっと私は行きたくない」と言う。「じゃあ、無理しなくていいよ」という話になりますね。しかしよく聞いていくと、じつは行きたいんですよ。行きたいにもかかわらず、自分が行くということをイメージしただけで「自分は上手に歌えるだろうか、みんなとうまくやれるだろうか、いろいろな「お客さん」[原注「べてるの家では、さまざまな生活場面で自動的にわき上がってくる否定的な考えや思い（「みんなが私を嫌っている」など）を「お客さん」と呼んでいる。]] から悪口が入ってこないだろうか」と、心臓が縛られ

るような感覚がからだじゅうに走ってしまう。行きたくても、からだが行けない。だから「今日は行きたくない」という返答は、「行きたくてもからだが行けないということをいかに合理的に切り抜けるか」という視点から説明しているだけなんです。心理的な問題じゃない。むしろ「いいよ、無理をしないで」と言われてしまったときに一抹のさびしさ、ちょっとした挫折感みたいなもので、がっかりしているんですよ」[*13]。

相当長く引用した。この犀利な分析にまさる人間の相互行為の照射——統合失調症という特殊性を超えた普遍性をもつ——はほとんどあるまいと思えたからである。心理的な問題じゃない。「行きたくてもからだが行けないということをいかに合理的に切り抜けるか」。これは不調に立ち向かう人間的な工夫・創案・冒険の問題である。この洞察は、現場感覚に満ちた真剣さにおいて、経験諸学の最良の一部と張り合い、ヘーゲル弁証法の規定概念の緻密さとも西田絶対無論の幽玄さともしっかり拮抗するように思われる。この洞察やそれに類したものが、「人文学のインターフェイス」を機敏に支える礎の一部となると想像できないだろうか。

［なかおかなりふみ・大阪大学大学院文学研究科教授］

13——小澤勲編『ケアってなんだろう』医学書院、2006年、53ページ以下。

# アイデンティティ・ポリティクスとコミュニケーション
## ——哲学は何をするのか？——

舟場保之

## はじめに

カントは、「理論では正しいかもしれないが、しかし実践には役に立たないという俗説について」[*1]（以下、『理論と実践』）という論文において、文字通りこの俗説（Gemeinspruch）をテーマ化する。ここでカントは、「理論では正しいかもしれないが、しかし実践には役に立たない」という言い回しを主題として理論と実践の関係について論じ、この言い回しに反対して「理論にとって妥当性をもつ事柄は、実践にとっても妥当性をもつ」（VIII 313）と主張する。注目すべきなのは、カントが俗説を論駁するその仕方である。カントは、妥当性をもつとされるある理論が、現実において適用可能であることを実証して見せることによって、俗説に異を唱えるのではない。たしかにこうした形で俗説の論駁を試みているように見えるところがないわけではない。それはカントが、経験だけを頼りとするような機械技師が一般力学の妥当性を否定するなら、この理論に摩擦の理論を付加すればよいし、砲兵が弾道数学の妥当性を否定するなら、この理論を空気の抵抗に関する理論によって補えばよい、と言うときである（vgl.VIII 276）。一般力学や弾道数学が、それぞれ単独では現実において適用可能ではないとしても、それらに別の理論を付加し補うことによって、「理論は経験と十分に一致する」（ebd.）から、俗説は間違っていると言われるのであれば、このとき論駁の論拠は、経験における理論の妥当性が実証されることに求められているからである。しかし、カントがこの論文において理論と実践の関係について主として焦点を当てて論じるのは、「ひょっとするとまったく与えられえない」ような対象であ

1——Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793.　なお、カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集に従い、巻数をローマ数字、ページ数をアラビア数字によって表記し、原則として、丸括弧を用いて文中に挿入する。

る「まったく内容空虚な理念」(ebd.) に関してであり、扱う理論は「義務の概念に基づいて立てられた理論」(ebd.) である。この主題化されている理論をめぐって俗説の論駁が試みられるとき、実証性という論拠は原理的にもち出すことができないことになっている。義務の概念に基づいて立てられたある理論が現実においても妥当性をもつことを証明するような例は、「ひょっとするとまったく」見出すことができないのであって、理論の実践における妥当性を実証することで俗説に反駁することはできないからである。また同時に、現実において理論の妥当性を証明するような例が見出されないことは、俗説が妥当性をもつことの論拠ともなりえない。そもそもこの種の理論は、こうした例を「ひょっとするとまったく」見出すことができないものとして、特徴づけられているからである。

カントはこの種の理論の実践における妥当性を、理論が現実において通用するかどうかという点に見出すのではない。この種の理論、つまり義務の概念に基づいて立てられた理論とは、具体的には道徳に関する理論、国内法に関する理論、国際法に関する理論 (vgl. VIII 278) のことであり、さまざまなレヴェルにおける規範一般に関する理論のことである。したがって、規範一般に関する理論の実践における妥当性は、カントにおいて、その理論が現実において通用するかどうかという点に見出されるのではない。規範一般に関する理論は、理論として妥当性をもつのであれば、それはそのまま実践においても妥当性をもつと考えられているのである。だとすれば、「理論では正しいかもしれないが、しかし実践には役に立たない」という言い回しそのものが、カントの見地からすると矛盾していることになる。規範一般に関する理論は、カントにおいては、もし理論として正しいのであれば、それは実践においても妥当性をもつからである。言うまでもなくこのことは、理論の妥当性そのものが、現実においてそれが通用するかどうかということに依存しない、ということをも意味している。理論の妥当性が現実における通用性からは独立しているということが、俗言に対するカントによる論駁のうちに読み取ることのできる重要な視点である。小論においては、まず、この視点とは逆に、現実における通用性にこそ理論の妥当性を見出そうとする企てとして、アイデンティティ・ポリティクスの議論をとりあげたい。それは、この議論のもつ問題性を明らかにすることを通じて、理論のもつ意味に輪郭を与えるためである。

## 1 アイデンティティ・ポリティクスは問題である（アーレントの場合）

1990年代にアメリカのフェミニストたちによってH・アーレントの読み直しが行われるが、そうしたフェミニストたちのひとりであるメアリー・G・ディーツは、1970年代後半から80年代にかけて、いわゆる差異派フェミニズムによってなされたアーレント解釈に異議を唱える。これらのアーレント解釈は、「女性」であるアーレントが「女性」中心的に議論を展開しているとみなしてアーレントを肯定的に捉えるものと、「女性」であるにもかかわらずアーレントは「男性」中心的に議論を展開しているとしてアーレントを否定的に捉えるものとに二分される。ディーツは、これらいずれの立場も「女性」／「男性」という二項対立を自明視し、かつ「女性」を肯定的に「男性」を否定的に定式化する点では共通しているとし、ここに問題を見出す[*2]。差異派フェミニズムは「一義的で安定した社会的カテゴリー」[*3]としてのジェンダー・アイデンティティを前提しているが、それに対して、ディーツはアーレントの活動概念を用いて「アイデンティティの固定性を掘り崩す」[*4]ことを試みる。あるいは、ディーツの論文が掲載されているアーレント再読を企図する論文集の編者であるB・ホーニッグも、「アーレントがアイデンティティの政治やアイデンティティに基づく共同体に与することを拒み、警戒心を示したことに……敬意を感じる」[*5]と言う。ホーニッグは明確に、フェミニストにとってのアーレントの価値を、アーレントが「アイデンティティを基礎とした、そしてアイデンティティの表出としての政治を否定している」[*6]点に見出し、ディーツと同様にアーレントの活動概念のもつアゴニスティックな側面を強調することによって、既存の固定的なアイデンティティを動揺させる可能性を探っている。このように、アーレントが再読されるのは、アーレントにアイデン

---

2——— M.G.Dietz, Feminist Receptions of Hannah Arendt, in : B.Honig, (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, The Pennsylvania State University Press, 1995, p.22.（岡野八代、志水紀代子訳『ハンナ・アーレントとフェミニズム』、未来社、2001年、34ページ以下）。

3——— Dietz, *op.cit.*, p.33（50ページ）.

4——— Dietz, *op.cit.*, p.37（55ページ）.

5——— Honig, Toward an Agonistic Feminism : Hannah Arendt and the Politics of Identity, in : *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, p.150（215ページ）.

6——— Honig, *op.cit.*, p.136（195ページ）.

ティティ・ポリティクスに対する批判を読み込むことができると考えられるからであり、さらにアイデンティティ・ポリティクスを克服する方途をその思想に見出すことができると考えられるからである。ところが、可能性を見出される当のアーレント自身がアイデンティティについて論じていることには、次のような問題がある。

アーレントは、ナチスの一員だったアイヒマンの裁判報告として、『イェルサレムのアイヒマン』を公刊したが、そこにはユダヤ人の収容所への移送に協力した「ユダヤ評議会」についての言及など、ユダヤ人に対する批判が含まれていた。公刊後、友人のG・ショーレムは書簡の中で、「ほかでもないわたしたちの民族の娘」[*7]であるアーレントが「悪意を帯びているように見える」書き方で、虐殺を許容した「ユダヤ人の態度の弱さだけ」[*8]を論じ、「シオニズムへの嘲笑に等しい」[*9]表現を用いていることを批判する。この批判が前提するのは、アーレントは紛れもなくユダヤ人であり、ユダヤ人であればユダヤ人であるがゆえにある一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことは許されないという、典型的なアイデンティティ・ポリティクスである。ショーレムの批判に対して、アーレントは次のように答える。

> わたしは、いつもユダヤ人であることを自分の人生の議論の余地のない事実に関わる与件と見なしてきましたし、この種類の事実を変えたり拒否したりしようと思ったことは一度もないのです。あるがままのものすべてに対する、つまり、すでに与えられたものであって、作られたものでもなければ作りようもなかったもの、あるいはピュシスによってあるのであってノモスによってあるわけではないものに対して、基本的な感謝の気持ちのようなものがあります[*10][傍点強調は引用者による]。

アーレントは、自分がユダヤ人であることは「議論の余地のない事実」であり、この事実は変えることができないピュシス＝自然であると言う。そして、ユダヤ人であるという事実に基づくのであれば、ある種の事柄を行うことが不可能になること、具体的にはユダ

---

7——— *Gershom Scholem Briefe II 1948-1970*, C.H.Beck, 1995, S.97.（矢野久美子訳「イェルサムのアイヒマン」『現代思想』vol.25-8、66ページ）。

8——— *Ebd.*, S.96（65ページ）.

9——— *Ebd.*, S.99（69ページ）.

10——— *Ebd.*, S.100f.（71ページ）.

ヤ人を批判することが不可能になることを理解しているともつけ加える[*11]。にもかかわらず、実際にはユダヤ人批判が行われているわけだから、アーレントは自分がユダヤ人であるという事実に基づいて批判の言論を組み立てているわけではないことになる。書簡の中でアーレントは、自分が「レッシングの独立的思考に大きな信頼をおき」、「いかなる組織にも属さず、いつも自分自身で語っている」[*12]と言う。つまり、アーレントとショーレムは、アーレントがユダヤ人であるという事実に関しては一致しているが、ユダヤ人はユダヤ人として、ユダヤ人であるという事実に基づいてある一定の言明を行うということに関しては一致していないのであり、アーレントはこのような形でショーレムのアイデンティティ・ポリティクスに反対するのである。

しかしユダヤ人であるという事実を自ら認めるアーレントが、その事実に基づいて一定の言明を行うわけではないその理由は、ユダヤ人性が「疑問に付したり転覆したり」はできない「反論の余地のない事実」[*13]であって、そこには何らの行為の可能性もなく、したがってこの事実を論拠にして何かを主張する可能性もないとアーレントが考えているからである。アーレントの悪名高い私的／公的という区分を用いて言えば、行為によって何か新しいものが生み出される可能性をともなうのは公的な事柄であるのに対して、「エスニシティや、宗教的文化的アイデンティティは所与の私的事実」[*14]であって、それに基づいて、あるいはそれをめぐって何らかの言論活動や運動を行うことはできないと同時に、それに抵抗したりそれを疑問視したりすることもできない、ということになる。アーレントはアイデンティティ・ポリティクスを批判する一方で、しかし同時にアイデンティティ・ポリティクスが前提する確固たるアイデンティティの事実性そのものを不問に付しているのである。だが、アイデンティティの事実性そのものを問わないことは、当のアイデンティティがどのような過程を経て差異を捨象し形成されてきたかを問題化する可能性、つまり「アイデンティティの歴史性、異質性を探求し、それがもつ一義性への熱望を取り除き、挫く」[*15]可能性を閉ざすことに他ならない。

---

11——— *Ebd.*, S.100 (71ページ).

12——— *Ebd.*, S.103f. (75ページ以下).

13——— Honig, *op.cit.*, p.154 (219ページ).

14——— Honig, *op.cit.*, p.153 (219ページ).

15——— Honig, *op.cit.*, p.154 (221ページ).

## 2「ポジショナリティ」はアイデンティティ・ポリティクスの問題を克服できない

アイデンティティ・ポリティクスの問題性は、「事実として私は○○だから」ということに主張の論拠をおくことにある。「事実として○○だから」ある一定の言明を行い、またある一定の言明を行わないのである。アーレントは、少なくともショーレムとのやりとりにおいては、上述のようにこのような主張の仕方に対して批判的であった。しかしアーレントは、「事実として私は○○である」ということ、つまりアイデンティティの事実性を問わないままである。岡真理は、アーレントがピュシスとして議論の余地なく受け入れたアイデンティティの事実性を「ポジショナリティ」という概念を用いて問題化する[*16]。問題化にあたり、岡によって肯定的に参照されるウマ・ナラヤーンは、その論文[*17]において「ラディカル・フェミニズムのマニフェストとなっている」[*18]メアリー・デイリーの著作[*19]をとりあげる。その著作においてデイリーは、西洋人の男性東洋学者ジョゼフ・キャンベルがサティ（インドにおける寡婦殉死の習慣）について記した文章に、「女性の苦痛を一顧だにしない男性支配主義」を見ている。このとき、「女性の苦痛を忘却する『男性』……との関係性において、デイリーは自らを……『女性』に同定し、そして、それに抵抗する『フェミニスト』として定位」しており、批判はデイリーの「『フェミニスト』としてのアイデンティティに基づいてなされている」[*20]と岡は言う。デイリーは、「女性」

16——岡真理『彼女の「正しい」名前とは何か』、青土社、2000年、189-196ページ参照。なお、ポジショナリティの概念によってアイデンティティの事実性を問題化することが、「同一性の思考を脱臼させる」(189)や「発話の主体のアイデンティティを脱臼させる」(ebd.)、「私たちのアイデンティティを脱臼させる」(195)、「アイデンティティの脱臼」(ebd.)、「自らの自己同一性を脱臼させながら」(196)といった言葉遣いに見出されるように、「脱臼」という語によって表現されている。確実に言えるのは、アイデンティティには関節がないので脱臼したり脱臼させたりはできないということと、意味不明なまま一部の共同体において流通すると思われるこのような語によって哲学の問題を論じることはできないということである。岡は、発話者が自己のポジショナリティを問い反省することを要求するが、このような語を用いる自分自身のポジショナリティを問い反省しているのだろうか。

17——Narayan, Uma., *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*, Routledge, 1997.

18——岡、同書190ページ。

19——Daly, Mary., *Gyn/Ecology: The MetaEthics of Radical Feminism*, Beacon Press, 1978.

20——岡、同書同ページ。

もしくは「フェミニスト」という事実としての自らのアイデンティティに基づいて、ある一定の言明を行っていることになる。ところがナラヤーンは、デイリーが著作においてキャンベルの父権主義は批判するものの、その植民地主義的な表現については問題視していないことを指摘する。キャンベルは、「ジェンダーの権力作用という問題を思考の埒外におくことによって」「ジェンダーの権力関係を自ら演じ」てしまい、デイリーによって「『父権主義者』として再定位され」るのだが、同じようにデイリーも、「植民地主義の権力作用を思考の外に置」き、「植民地主義的な権力関係を自ら反復し」、ナラヤーンによって「植民地主義的位置に再定位されることになる」[*21]。岡がここで論じているのは、「私が何者であるのか」というアイデンティティと「他者が私を何者であると名指しているのか」というポジショナリティ[*22]とが食い違うということである。「中立普遍の『学問』」[*23]の担い手というキャンベルが自認するそのアイデンティティは、書かれたもののうちに他者（デイリー）によって見つけ出される「父権主義者」というそのポジショナリティによって打ち消され、問い直しを余儀なくされる。あるいは、デイリーが自認するフェミニストとしてのアイデンティティは西洋人男性に対する批判を可能にするはずであるが、やはり書かれたもののうちに他者（ナラヤーン）によって見つけ出されるその植民地主義的ポジショナリティによって、問い直しを迫られる。「事実として私は○○である」というアイデンティティの事実性は、アーレントにおいては「議論の余地のない」ことであったが、他者によってポジショナリティを突きつけられることにより、それはまったく自明な事柄ではなくなる。「私が何者であるのか」に対して「事実として私は○○である」と答える際の、「事実として」の部分が、ポジショナリティという概念の導入によって問われることになるのである。

「アイデンティティは真空状態のなかで獲得されるのではなく、他者との関係のなか、社会関係のなかで作り続けられるものである」[*24]以上、「私が何者であるのか」は、「他者

---

21――― 岡、同書192ページ。

22――― 千田は、「私が何者であるのかという感覚」を「アイデンティティ」と呼び、「他者が私を何者であると名指しているのか、他者との関係で自分がどのような者として立ち現れてくるのか」ということに関して「ポジショナリティ（位置性）」という語を与えている。千田有紀「アイデンティティとポジショナリティ」上野千鶴子編『脱アイデンティティ』、勁草書房、2005年、269ページ。

23――― 岡、同書同ページ。

24――― 千田、同書同ページ。

が私を何者であると名指しているのか」ということと、まったく無関係に成立するわけではない。したがって、事実であると自己了解していたアイデンティティが、ポジショナリティを指摘されることによって、その内容の変更を余儀なくされるということは当然ありうることだろう。ポジショナリティの概念によって、アイデンティティの事実性を問う視点が設定されるのである。だが、この概念の導入によって、アイデンティティの事実性を論拠とするアイデンティティ・ポリティクスの問題性そのものは克服されるだろうか。たしかにこの概念によって、アイデンティティ・ポリティクスの主張を支えるアイデンティティの事実性は問われる。しかしアイデンティティ・ポリティクスの問題性は、アイデンティティが前提されることによって、ある一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことは許されないということが定められてしまっている点にある。だからこそ、アーレントは『イェルサレムのアイヒマン』においてアイデンティティを論拠とするようなアイデンティティ・ポリティクスの主張を行わなかったのである。ポジショナリティの概念は、アイデンティティ・ポリティクスが含意するこの問題を解決できるだろうか。

岡は、だれも自らのポジショナリティを発話に先立って規定することはできず、発話を通じて「私たちが忘却している他者」[*25]からそれは明らかにされる、と言う。

> だからこそ、私たちは語らねばならない。私たちが誰を忘却しているのかを知るために。私たちがそのような忘却を生きることが可能な特権的位置にあったことを知るために。そして、そのような忘却を私たちに可能にしていた歴史的、社会的、物質的、さまざまな条件を明らかにし、その解体に取り組むために[*26]。

岡のこうした議論が可能であるためには、ある種の発話はある一定のポジショナリティをもつ発話の主体によってなされるということが前提されていなければならない。発話に先立ってだれも自らのポジショナリティを知ることはできないとしても、発話によってそれが明らかになるのだとすれば、ある一定のポジショナリティとある一定の発話には相関

---

25——— 岡、同書194ページ。「アイデンティティの脱臼」が情感に満ちあふれた筆致で繰り返し書かれるにもかかわらず、「私たち」という語がそれ以上に、また素朴に繰り返されることには、何か意味があるのだろうか。

26——— 岡、同書同ページ。

関係が成立しているのでなければならないからである。もちろん同じように、「私たちが忘却している他者」も、「私たち」の発話を可能にする「私たち」が占める一定のポジショナリティを暴露する発話ができるような、そうしたポジショナリティを占めているだろう。ある発話（A1）を発する以上、その発話（A1）の主体はポジショナリティ（P2）ではなくポジショナリティ（P1）を占めていると言えるには、（P2）からなされる発話は（A1）ではなく（A2）であり、まさしく（P1）からなされる発話こそが（A1）であるということが想定されていなければならないということである。ある一定のポジショナリティからはある一定の発話がなされるはずであり、かつそれとは別の発話はなされない。「私たち」が占める「特権的位置」から「私たち」の発話は生じ、「私たちが忘却している他者」が占めるポジショナリティから、「私たち」が「特権的位置」を占めることを暴露するような発話がなされるに違いない。しかしこれでは、アイデンティティ・ポリティクスの問題に逆戻りではないのか。アイデンティティが前提されることによって、ある一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことは許されないということに、アイデンティティ・ポリティクスの問題があったように、ここでもポジショナリティが前提されることによって、ある一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことは許されないからである[*27]。ポジショナリティの概念が導入されることによって、たしかにアイデンティティの事実性を問う可能性は確保された。しかし、事実性を問われた後でなお、アイデンティティを論拠としてアイデンティティ・ポリティクスの主張がなされた場合に残る問題性は、ポジショナリティの概念によって解消できないばかりか、むしろこの概念それ自身が同一の問題性を孕んでしまうのである。

ここで議論を整理してみよう。アイデンティティ・ポリティクスの問題性は、アイデンティティを前提することによって、ある一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことは許されないことにある。アーレントは、正当にも、アイデンティ

---

27——たとえば千田は、「…ある問題で『加害者』（経済的搾取者）の立場を取る人間は、『被害者』の問題に介入できない、もしくは『被害者』の『自己決定』を全面的に尊重すべきだというような言説」が生じることを問題にしている。千田「フェミニズムと植民地主義」『大航海』No.43、新書館、2002年、140ページ。また、「1980年代にはフェミニストが自分のポジションを問われ、帝国主義的介入をおこなっていると批判されることを恐れて、自国の問題に専念する傾向があることが、マリア・ミースによって嘆かれている」という報告もある。この「傾向」は、あるポジショナリティを占める者には一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことは許されないために生じるものであることに、疑う余地はない。千田「アイデンティティとポジショナリティ」、278ページ。

ティ・ポリティクスの主張を行うことに批判的であるが、それはアイデンティティが議論の余地のない事実として与えられていると考えるからである。しかしアーレントの言う通り、アイデンティティが議論の余地のない事実として与えられているとすれば、アーレントの禁欲に反してアイデンティティ・ポリティクスの主張が行われた場合、それは後述するような問題を含むことになる。ポジショナリティの議論は、このようなアイデンティティの事実性を問題化するものである。事実として自認するアイデンティティが、他者からポジショナリティを指摘されることによって揺らぎ問い直されるからである。ところがこのポジショナリティも、前提されることによって、ある一定の言明を行うことだけを許し、同時にある一定の言明を行なうことは許さない。つまり、ポジショナリティの概念も、アイデンティティ・ポリティクスと同様の問題を含意することになる。だが、アイデンティティもしくはポジショナリティを前提することによって、ある一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことは許されないことの、いったい何が問題であるのか。

## 3 コミュニケーション論による問題の解決へ

ハーバーマスのコミュニケーション論によれば[*28]、コミュニケーションにおいて話し手はその発話によって聞き手に対して、主観的誠実性、命題的真理性、規範的正当性という3つの妥当要求を掲げる。ハーバーマスは、「水を一杯もってきてください」という大学の教授がゼミの参加者に対して行う発言を例に挙げて説明している[*29]。この発言に対して、聞き手であるゼミの参加者が「あなたは他の参加者の前で私に恥をかかせたいだけでしょう」と答えれば、聞き手は発言の誠実性を問題にしているのであり、逆に言えば話し手である教授は発言が誠実に行われたものであることを聞き手に認めてもらうように要求している。同じように、「あなたはあなたの雇い人のように私を扱うことはできません」と聞き手が答えれば、聞き手は発言の正当性を問題にしており、「一番近くの水道でも、

28 ——— vgl. Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1988, S.75-81, S.123-128.（藤澤賢一郎、忽那敬三訳『ポスト形而上学の思想』、未来社、1990年、93-101ページ、153-159ページ）。

29 ——— Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1, Suhrkamp, 1981, S.411ff.

ゼミが終わるまで戻ってくることができないところにあります」と答えれば、発言の真理性を問題にしている。話し手は、ゼミの参加者に一杯の水をもってこさせる正当な権利が自分にはあることを認めてもらうように要求し、水道が近くにあることが真であることを認めてもらうように要求している。どの要求が明示的に行われているかに関係なく、これら3つの局面において発言は批判される可能性をもっているので、いかなる発言もこれら3つの妥当要求を同時に含んでいることになる。さて、話し手聞き手の双方は、コミュニケーションにおいてこれらの妥当要求をめぐり、論証を通じて了解し合うことを目指す。聞き手の側からの疑問や批判に対して、話し手は自己の発言が妥当する論拠を挙げ、妥当要求を認証しなければならない。たとえば、ハーバーマスの例を補って言えば、「別にあなたに恥をかかせるつもりはない。ただ喉が渇いているのだ」とか、「ゼミの参加者が教授に水を一杯もってくることは当然の義務である」とか、「すぐ近くに水道ができた」という論拠が考えられるだろう。こうした論拠に聞き手が納得しなければ、聞き手はさらに疑問や批判を伝え、話し手はさらに説得力のある論拠によってそれに答える。場合によってはこうしたやり取りを繰り返し、話し手聞き手の双方は妥当要求に関して合理的に了解し合うことになる。もちろん討議に至らない場合もあり、そのときは挙げられていたと予想される論拠を聞き手はすでに潜在的に認めているのであり、このときもやはり両者は合理的に了解し合っていることに変わりはない。ハーバーマスのコミュニケーション論において重要なことは、説得力のある論拠に納得することを通じて了解が達成されるという点である。

このようなコミュニケーション論の道具立てを使って、アイデンティティ・ポリティクスの主張を考えてみよう。この主張がなされたときに聞き手がその内容に異論があれば、話し手は説得力のある論拠を挙げて主張のもつ妥当要求を認証し、聞き手が論拠に納得し妥当要求に関して合理的に了解することを求める。こうしたやり取りは、場合によっては繰り返されることになるが、この主張をもっとも根底で支えている論拠は話し手のアイデンティティであるから、個々の論拠によって聞き手が説得されないとき、最終的に提出される論拠はアイデンティティに他ならない。〈私の主張が誠実になされ、正当であって真でもあると言えるのは、私が○○だからだ〉（○○にはアイデンティティの名称が入る）という形の発話がなされるということである。この主張が誠実になされ正当かつ真であることは話し手のアイデンティティが認証するのであり、したがって話し手と同一のアイデンティティをもっていれば、この主張が誠実になされ正当かつ真であることを了解できるは

ずである。しかし逆に言うと、話し手と同一のアイデンティティをもっていなければ、話し手の主張が誠実になされ正当かつ真であることは了解できないということになる。聞き手のアイデンティティが話し手のアイデンティティと同一であれば了解は達成されるが、異なっていれば原理的に話し手聞き手の双方は了解し合えないことになる。アイデンティティ・ポリティクスの主張において、アイデンティティを前提することにより、一定の言明のみを行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことが許されないとき、コミュニケーション論の見地から明白となるのは、それらの一定の言明がもつ妥当要求を、アイデンティティを異にする者は合理的に了解することができないということである。この点において、アイデンティティを議論の余地のない事実だと考えるアーレントが、アイデンティティを論拠に主張を行うことに否定的であったのは当然である。揺らぐことのない事実としてのアイデンティティを論拠にアイデンティティ・ポリティクスの主張を行えば、アイデンティティを異にする者にはその言葉が届かないことも、揺らぐことがなくなってしまうからである。ポジショナリティの議論はアイデンティティの事実性を問題化する方向からアイデンティティ・ポリティクスの主張を克服しようとするのだが、しかしあるポジショナリティには一定の言明を行うことだけが許され、同時にある一定の言明を行うことが許されないのであれば、やはりあるポジショナリティを占める者の発話は別のポジショナリティを占める者には届かないものになってしまう。アイデンティティなりポジショナリティなりを論拠とする主張は、主張者とは異なるアイデンティティなりポジショナリティなりをもつ者が合理的に了解することを原理的に不可能にするものである。しかしそれでよいのだろうか。そもそもアイデンティティ・ポリティクス（あるいはポジショナリティ）の主張は、同じアイデンティティ（ポジショナリティ）をもつ者に対してではなく、異なるアイデンティティ（ポジショナリティ）をもつ者に対してこそなされなくてはならず、その妥当要求について了解をえられるのでなければならないのではないだろうか。論拠がアイデンティティ（ポジショナリティ）に求められる主張は、同一のアイデンティティ（ポジショナリティ）をもつ者に対してなされるのであれば、厳密な意味ではもはや主張ではなく、妥当要求が了解されることの確認作業にすぎない。それは、同一のアイデンティティ（ポジショナリティ）をもつ者を前にしてなされる〈ひとりごと〉とも言えるだろう。アイデンティティ・ポリティクス（ポジショナリティ）の主張が、異なるアイデンティティ（ポジショナリティ）をもつ者に対してなすことができ、その妥当要求について了解を達成することが可能であるには、したがってアイデンティティ（ポジショナリ

ティ）を論拠とすることは避けられなければならない[*30]。岡が言うように「私たちが忘却している他者」を通じて「私たち」の「特権的位置」を知るのは、「私たち」がその「他者」のポジショナリティを占めるからでもなければ、「私たち」が「特権的位置」を占めるからでもない。また、「私たちが忘却している他者」が「私たち」に対する指摘として行う妥当要求を認証する論拠が、もしその「他者」のポジショナリティにあるのなら、「私たち」は「他者」の指摘としての妥当要求について了解できないし、もし論拠が「私たち」のポジショナリティにあるのなら、そもそも「他者」は「私たち」の「特権的位置」を指摘できないだろう。いずれの場合においても、「私たち」がその「特権的位置」を知らされることは不可能である[*31]。言うまでもなく、「忘却を私たちに可能にしていた歴史的、社会的、物質的、さまざまな条件を明らかにし、その解体に取り組む」[*32]べきであるという妥当要求も、「他者」のポジショナリティや「私たち」のポジショナリティを論拠にして了解が求められるものではないだろう。個々のアイデンティティやポジショナリティを超えた普遍性をもち、コミュニケーションを通じた了解を可能にするものを、理性と呼びたい。

*　*　*

小論においては、『理論と実践』における俗言の論駁に読み取ることのできる重要な視点、つまり理論の妥当性は現実における通用性からは独立しているということから、まずアイデンティティ・ポリティクスの問題性を考えることにした。アーレントは、少なくともショーレムと交わした書簡においては、ショーレムに反対してアイデンティティ・ポリティクスの主張を行わない[*33]。アーレントは、アイデンティティを議論の余地のない事

---

30——もちろん、このときアイデンティティ・ポリティクスの主張は、厳密な意味においてアイデンティティ・ポリティクスの主張とは言えない。なぜなら、厳密な意味におけるアイデンティティ・ポリティクスの主張とは、あるアイデンティティを論拠としてなされるもののことだからである。つまりここで、アイデンティティ・ポリティクスの主張ということで意味しているのは、論拠から切り離されたその主張内容のことだけである。

31——明らかなように、ここでは、妥当要求が了解されることを「知る」あるいは「知らされる」と表現しているのである。

32——岡、同書同ページ。

33——しかし、「人は攻撃されている事柄そのことによってのみ、抵抗することができる」という有名なテーゼを残したレッシング賞受賞講演(Arendt, *Von der Menschlichkeit in finsteren Zeiten*, Europäische Verlagsanstalt / Rotbuch Verlag, 1999, S.33.)において、アーレントはアイデンティティ・ポリティクスの主張を行っていると解釈できる。拙論「アイデンティティ・ポリティクスと普遍的正義」『哲学論集』第32号、上智大学哲学会、2003年、参照。

実として考えるからこそ、そしてアイデンティティを論拠とすれば一定の言明だけが許され、同時に一定の言明は許されないことを知っているからこそ、アイデンティティ・ポリティクスの主張を行わない。このときアーレントは、理論の妥当性を現実における通用性からは独立させて考えていることになるだろう。これに対して、ポジショナリティの概念によってアイデンティティの事実性に異議申し立てを行う岡の議論は、むしろポジショナリティの事実性をアイデンティティの事実性にとって代えるものであり、理論の妥当性を現実における通用性に依存させようとするものである。こうしたやり方が無効であることは、ハーバーマスのコミュニケーション論の道具立てを用いることによって明らかであると同時に、岡の議論もコミュニケーション合理性を想定しなければ成立しないものであることが判明する。

理論の妥当性は現実における通用性からは独立している。そして現実における通用性から独立している理論の妥当性は、コミュニケーション合理性において確保されうるのでなければならない。もちろんコミュニケーションにおいて、現実における通用性を何らかの仕方で[*34]維持することではなく、むしろこうした通用性に対して〈それはせいぜい通用性にすぎない〉という異議申し立てを行うことも、理論の役割のひとつである。その営為には——たとえば、論拠とはなりえないものを論拠とすることはできない、といった具合に——コミュニケーションのあり方を批判的に吟味することもまた、含まれているに違いない。

［ふなばやすゆき・大阪大学大学院文学研究科助教授］

34———たとえば、〈現場の声を代弁する〉というやり方など。

# 隠蔽し誘惑するインターフェイス

上野　修

インターフェイスという語はあまり人間的な感じがしない。もともとはコンピュータ科学の分野でよく使われる言葉のようである。「インターフェイスの人文学」と言うさいの「インターフェイス」で何を考えればよいのかは少なくとも自明ではない。単なるメタフォアだとすればそれまでだが、われわれとしてはもう少し字義どおりに考えてみたい。そこでまずは「インターフェイス」の概念的定義を試みる。次いで、生物一般にとってインターフェイスが何であり得るかを考え、それをふまえて人間に固有のインターフェイスについて理論的な考察を行う。最後にインターフェイスと人文学について何が言えるか考えてみよう。

## 1　インターフェイスの定義

「インターフェイス」という語を調べてみると、大体次の四つに絞られる[*1]。

(1) 二つの事物の間にある共通の境界を形成する表面。(化学)
(2) あるデヴァイスを別なデヴァイスに連結するための、ハードウェアと関連回路からなるコンピュータ回路。(コンピュータ科学)
(3) 互いに影響し合いあるいは関連し合う二つの理論ないし現象の重なり合う部分。たとえば「科学と生物学のインターフェイス」のように。
(4) ユーザのためのディスプレイを制御するプログラム。(コンピュータ科学)

1――― http://www.wordreference.com/english/copyright.asp

「インターフェイスの人文学」と言う場合には、(3) の語義がぴったりくると思われるかもしれない。しかしこれだと、「学際領域」とか「学際研究」とかの洒落た言い換え以上の意味を読み取れない。われわれは「人間」に固有なインターフェイスの概念を求めているのである。そのためには少し迂回して、かえってもとのコンピュータ科学での使われ方から始めた方がよい。

(1) と (2) の定義は、あるユニットと別なあるユニットとを媒介する界面や仲介物を意味している。図式化すると、

$$A \mid B$$

しかし (4) の定義はもう少し高度である。コンピュータというユニットとユーザというユニットを媒介するプログラムとして「インターフェイス」が言われている。この場合、AとBが同じ界面を対称的に共有しているわけではない。Aからの情報はBにとって処理可能なように縮減され、Bからの情報はAにとって処理可能なように縮減される。それぞれのユニットにとって自己を環境から区別し差異化しているものがインターフェイスである。図式化すると、

$$\begin{array}{l} A \rightarrow (B \\ A) \leftarrow B \\ \qquad\qquad\qquad ) = ( \end{array}$$

こうして、「インターフェイス」について抽象的ではあるが、ある程度豊かな内容をもった定義を与えることができる。すなわち、

インターフェイスの定義。ユニットAが環境にその複雑性の縮減を介してアクセスしているとき、Aの環境を縮減的に構成するものをAのインターフェイスという。

われわれの定義はルーマンのシステム概念を参照している。いわく、

> 認識するシステムは、すべて現実世界において実在するシステムとして活動する。単純な有機体、意識、また人間社会のコミュニケーションも、このように見なされてい

る。しかし、その認識活動、観察及びその知覚もまたもちろんのこと、まさにこの現実との連絡遮断にもとづいているのだ。

認識はすべて現実との遮断にもとづいている。「われわれは、外界へのアプローチが閉ざされているがゆえに、外界を認識する」のである。もう少し続けよう。

> 認識は、環境世界をシステムの中でコピーするようなことではない。むしろ認識は、単に刺激が与えられるにすぎない独自な構成や複雑性——これらは、環境世界によって構造化されるのでもなければ、またそれこそ決定されるのでもないが——を、構築することである。[……] われわれは現実を、ちょうどわれわれがエデンの園から閉め出されたように、現実から閉め出されているがゆえに認識するのである。[*2]

遮断しながら認識を可能としているもの、それがわれわれの定義したインターフェイスである。

われわれの定義には、実はある種の曖昧さが残っている。それは、インターフェイスがプログラムにあたるのか、それともそのプログラムによって実現される「ユーザ画面」にあたるのか、という曖昧さである。これには含みがあるので、さしあたりその両方を意味するとしておこう。

## 2 動物たちのインターフェイス

生物の場合、複雑な環境を縮減するインターフェイスのプログラムはその生物自身に組み込まれており、プログラムの作り出すいわばスクリーンを介して生物は環境を知覚していると考えられる。そのスクリーンがその生物の環境世界である。ユクスキュルの所論を参照しながら、ダニの例を見てみよう。

ある種のダニがいる。ダニは木の枝にぶら下がって、その下を獣が通るのを何日でも待つことができる。ダニの小さな体には次のようなプログラムが組み込まれている。すなわ

2——— ルーマン「システム理論の最近の展開」、『ルーマン／来るべき知』土方透編、勁草書房、1990年、20-21ページ。

ち、獣の体が発する酪酸を察知するとダニは枝から足を離して落下する。そして獣の毛の感触を受けると暖かさを感知するまで歩き回る。感知するとその暖かい部位に食い込む。つまり三つの機能環が組織だって次々に進行するようになっている。

獣の体が発する酪酸の刺激→木から足を離して落ちる
→毛の触覚→歩き回る
→暖かさ→食い込む

これがダニの行動のすべてである。このプログラムによってダニが環境にアクセスするディスプレイは、もっぱら三つの知覚標識、すなわち酪酸の刺激、毛の感触、暖かさのみでできている。

> ダニを取り巻く巨大な世界から、三つの刺激が闇の中の灯火信号のように輝きあらわれ、道しるべとしてダニを確実に目標に導く役目をする。これを可能にするために、ダニには受容器と実行器をそなえた体の他に知覚標識として利用できる三つの知覚記号が与えられている。そしてダニはこの知覚標識によって、まったく決まった作用標識だけを取り出すことができるよう行動の過程をしっかり規定されている。[*3]

ダニの環境世界は、重要なものとしてはわずか三つの知覚標識とそれによって次の行動をリリースする体内の三つの作用標識だけでできている。実に貧弱な世界だが、まさにこの貧弱さが行動の確実さの前提になっていることにユクスキュルとともに注意しよう。それは基本的に、サーモスタットの作動と変わるところはない。ダニだから単純なのだと言ってはいけない。学習するもう少し大きい動物でも同じである。ドレツキに従ってこう考える。

> たとえばその動物はF（食べ物の到着がそれに実際依存しているような条件）に対する検出器を持ってはいないがGに対する検出器は持つとせよ。もしその動物がすべての、ほとんどの、あるいは多くのGがFである状況に置かれたなら、Gの内的表示子は自然とM（条件Fにおいて食べ物を報酬として与えられる動き）の原因として採用

3――ユクスキュル／クリサート『生物から見た世界』、日高敏隆・羽田節子訳、岩波文庫、2005年、22ページ。

> されることになるだろう。その動物はGを感じ取るときにMを産出することを学ぶだろう。そのG検出器はMの原因へと変換され、この変換の説明はそれがGを表示するという事実（そしてもちろん、どのような理由であれ、GがFと一時的に結びついているという事実）であるということになるだろう。Gの内的表象が発生するのは、外界の事情についてGの内的表示子が表示するその内容ゆえにそれがアウトプットの産出において仕事を与えられるからである。[*4]

その動物はGという知覚標識を表象することで、ある行動Mをアウトプットする。それはまるで志向性をこの動物がそなえているかのようだ。もちろん、生じているのはメカニズムであって、われわれはわれわれ自身の志向性をそこに投影して理解しているだけなのかもしれない。デネットが指摘するように、われわれにはそうするほうがメカニズムによって説明するよりもずっと動物の行動を予測しやすいからである[*5]。いずれにせよ、知覚標識が生物のインターフェイスのスクリーン（表象）を構成していると考えておいてよい。ダニは獣を待ち構えて血を吸おうとしているのだ、というふうに。

われわれも一個の動物である限り、同様のメカニズムをそなえているはずである。しかしわれわれは、そのプログラムが実行するインターフェイスを、なぜか「志向性」として、すなわち何らかの命題として読み取るようになっている。これはどういうことだろうか。

## 3 人間のインターフェイス

われわれのインターフェイスと動物たちのそれとのあいだには、そもそも本性上の違いがあるように思われる。環境世界としての視空間を例に考えてみる。ふたたびユクスキュルから。

> 最遠平面はさまざまな形で視空間を遮断するとはいえ、最遠平面というものはつねに存在する。それゆえわれわれは、草地にすんでいる甲虫であろうと、チョウやガ、ハ

4――― フレッド・ドレツキ『行動を説明する』、水本正晴訳、勁草書房、2005年、169-170ページ。
5――― ダニエル・デネット『心はどこにあるのか』、土屋俊訳、草思社、1997年、69ページ。

エ、カ、トンボであろうと、われわれのまわりの自然に生息するあらゆる動物は、それぞれのまわりに、閉じたシャボン玉のようなものを持っていると想像していいだろう。そのシャボン玉は彼らの視空間を遮断し、主体の目に映るものすべてがその中に閉じ込められている。[*6]

ユクスキュルによれば、われわれにもまたそういう一人一人の「シャボン玉」がある。ところが乳児と大人ではずいぶん違いがある。

乳児の場合、視空間は、そこであらゆるものを取り囲んだ最遠平面となって終わっている。われわれがその後しだいに、距離記号を利用して最遠平面を遠くに広げていくことを学習することによってはじめて、大人では6キロから8キロの距離で視空間が終わりそこから地平線が始まるようになるのである。[*7]

乳児の場合は他の動物とそう変わらない。ところが成長につれて最遠平面は遠ざかり、「地平線」が出現する。地平線は行き止まりではない。遠近法が示すように、地平線は無限遠点を含意する。われわれには動物と違って彼方がある。この無限遠点の出現はメルロー＝ポンティをはじめ、現象学者たちによって世界の奥行きとしてしばしば指摘されてきた。知覚される事物は最遠平面で行き止まりになるのではもはやない。「知覚されるものの一つ一つの背後に、つねに地平の地平としての世界が存在している」のである[*8]。

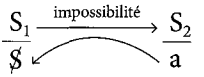
すると、問題は人間の子供の視空間にある時期から無限遠点を出現させるものは何かということになる。動物になくて人間の子供に後天的に与えられるもの、それはおそらく言語であろう。言語との遭遇が先天的にプログラムされた乳児のインターフェイスを変容させる。そう仮定しても不自然ではない。この仮定の妥当性を考えるにはジャック・ラカンの精神分析理論が参考になる。

ラカンによれば、最初動物と変わらない状態に生きていた乳児はあるとき、他者（われわれから見ればたいていは母親）からやってくる音声が「意味するモノ」であることに気づく。そしてまだ一語もわからぬうちから、とにかくそれは自分のことを言っているのだ

6――ユクスキュル／クリサート、上掲書、50ページ。
7――同上、46ページ。
8――長岡祥司『知覚とことば』、ナカニシヤ出版、1999年、51ページ。

と先取りする。ラカンはそう考えるのである。他者が言っている本当のこと、それは声の「意味」にほかならない。われわれから見ると、子供は声が本当のことを言っていることになる条件、すなわちその真理条件へと同一化していることになる。子供は自分がその言われていることであるときに声は何か本当のことを言っている、というふうに声を聞くのである。言語はひとつのシステムなので、その全体が「何か意味するモノ」として一挙に先取りされるしかない。オール・オア・ナッシングである。ということは、子供が中味もわからずに同一化した「意味」は、今後子供が聴くようになるすべての声が意味を持つための、最初の条件だったということになる。いいかえると、子供は「あらゆる意味の意味」に一気に同一化しているわけだ[*9]。これはラッセルのパラドックス、「自分自身を含まないあらゆる集合の集合」のパラドックスを引き起こさずにはいない。子供は最初の「意味」を知るためにあらゆる意味を聴き取ろうとする以上、それらの意味のなかに最初の「意味」それ自身は入っていてはならない。しかし、かといって聴き取ろうとするあらゆる意味のなかに入っていないなら、それは意味ですらなかったことになり、子供は永遠にこれを失うであろう。

以上をラカンの図式であらわしてみる。




［図1］

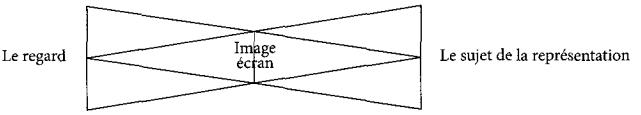
$S_1$は最初の声、$S_2$は一挙に先取りされた言語存在である（'S'は「意味するモノ」（シニフィアン signifiant）の頭文字）。子供は$S_1$の「意味」$に同一化する。子供はそれが何であるか聴き取ろうとして、聞こえてくるあらゆる声$S_2$へと参照する。$S_1$はそこで、いま言ったようなパラドクシカルなシニフィアンに変貌する。矢印の上に「不可能性impossibilité」と書いてあるのはこのパラドックスを指している[*10]。この構造は$S_2$を$S_1$の真理の「隠喩」に

9――ラカンはこれを「一元特徴」への同一化という言い方をしている。Jacques Lacan, *Ecrits*, Editions du Seuil, 1966, p.808.　われわれはデイヴィドソンの根源的解釈の理論に参照しながら、これを原初の声の真理条件への同一化と解釈している。Cf. 上野修「言語習得における原抑圧と真理――デイヴィドソン、ラカン」、『山口大学哲学研究』、no.8、1999年。

10――ジャック・ラカン「言語と無意識」、折島正司訳、『現代思想』ラカン特集号、1981年7月所収、37ページ参照。

する。子供が問い合わせる声はいつも同じパラドクシカルな要素を伴っているので、子供にはどの声も最初に彼が同一化した「意味」を暗示するものとして聞こえるからである。子供は母親の声をまね、声が何を言っていることになるのかを模索しながら学習していくわけだが、声の意味自身の意味には、こんなふうにして決して到達しないだろう。それは自然言語において真理文を真にする条件をあらためて書き出すことができないのと同様である[*11]。ラカンはこの不可能性を精神分析の用語で「去勢」と呼んでいる。子供が身を置いている位置が抹消線の引かれたS（主体sujetの頭文字）になっているのはそのためである。子供はせっかく同一視によって他者の提供する真理の場所に存在しはじめたのに、そのとたんに裏切られ、抹消線を引かれる。それは彼自身が言語の中にノーマルな要素としてありえない「意味」として入り込んでしまったからである。子供は何かを喪失してしまっていると感じるだろう。図式のaは幻想的なその喪失対象をあらわしている。

子供が言語習得の兆しを見せはじめるのは生後5、6ヶ月以降だと言われているから、こういうドラマはそのころ起こるものと思われる。子供は見るもの聞くものすべてが何か言うに言われぬ隠喩的な意味をもっているかのような経験へと開かれる。知覚されるものの一つ一つの背後に地平の地平としての世界が存在しはじめ、彼方の水平線が無限遠点に現われる。無限遠点の彼方へと消失していくのは子供の幻想的な喪失対象である。ふたたびラカンの図式でこの視空間の構造をあらわしてみよう[*12]。




［図2］

左端に「まなざしle regard」と記してあるのが消失点としての無限遠点、反対側の右端に「表象の主体le sujet de la représentation」と記してあるのが子供が身を置いている点である。乳児は他者（母親）のまなざしの中にずっと自分の意味を求め続けているので、喪失対象

11——上野修、上掲論文参照。真理文とは、「「雪は白い」が真なのは雪が白い場合その場合に限る」のような形をした等値式。

12——Cf. Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse - 1963-1964*, Editions de Seuil, 1973, p.97.

は彼方から来るこのまなざしの中へと消失するようになっている。「像image」が映し出される「スクリーンécran」は、ちょうどこの両極点からの視線が交錯するところに広がっている。子供はスクリーンの上にさまざまな事物を見ているが、自分自身は彼方からのまなざしの中で風景の中の見えないシミのようになっている、と感じている。そういう図である。これは「去勢された主体」が身を置いているパースペクティブの構造を図式化したものである。視野に当たるスクリーンは、主体の方から見ると地平の消失点の彼方に消失対象を隠している。それ自身見えるはずのない「地平の地平」がわれわれの知覚経験に伴ってるとすれば、それはこういう構造に支えられているからであろう。とすれば「視野」などと言わずに、すべての感覚に開かれたシニフィアンの領野とでも言うべきである。そこではすべてのものが、風景であろうと声であろうとまなざしであろうと、「意味するモノ」、すなわちラカン的なシニフィアンとなる。

このスクリーンがわれわれの求めていた人間のインターフェイスに相当する。他者から来る言語という未知との遭遇があらゆる知覚標識を「意味するモノ」、シニフィアンに変貌させるのである。ダニの場合、知覚標識は正確な行動をアウトプットする仕事しかしない。余計な意味を知覚情報は含んでいてはならない。動物の知覚標識は単なる「シグナル」である。それに対し、人間のインターフェイスを構成する知覚標識は過剰な意味を担う「意味するモノ＝シニフィアンsignifiant」である。この違いを、あらためてラカンのシニフィアンの定義によって示しておこう。

> シニフィアンとは、他のシニフィアンに対してひとつの主体を代理的にさし出すもののことである。[*13]

動物の知覚標識は動物自身をそのインターフェイスの上で運んだりはしない。人間のインターフェイスの上では、シニフィアンと化した知覚標識は主体自身を隠喩として運ぶ。それが、ふつうわれわれが動物には人格に当たるものがないが人間にはある、と言っていることであろう。人間はそうやって、意味の世界に住まう。意味は、動物の機能環に組み込まれたシグナルと異なって、権利上、言語的なもの、命題的なものである。思えば、目の前の食べ物に直接食らいつかず、絵画や詩歌やコマーシャルといったシニフィアンを介

---

13 ——— Jacques Lacan, "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", in: *Ecrits*, Editions du Seuil, 1966, p.819.

してアクセスするのは人間ぐらいのものであろう。それは正確な行動を要求する機能環にとっては無用なものである。

人間のインターフェイスはシニフィアンでできている。われわれは「シニフィアン・インターフェイス」とでもこれを名付けておこう。このインターフェイスを実行しているプログラムは他者の言語、いや正確には「大文字の他者」としての言語である。言語は主体の真理の隠喩として機能する。この隠喩は最初のパラドックスから生じているので、主体の知覚意識システムにいわば処理不可能な仕事をさせていることになる。ラカンによれば、これがわれわれに無意識が存在することの演繹的な証明なのである。

## 4 隠蔽と誘惑

ダニやハエやおよそすべての生物は知覚標識に充ちた「シャボン玉」の中にいる。われわれもそうだが、われわれはただの知覚標識ではなくシニフィアンに充ちた「シャボン玉」の中にいる。意味するモノ＝シニフィアンは語表象に限らない。知覚されるものは何でもシニフィアンになれる。パラノイアは何にでも意味を見つけてしまうが、それは程度の問題である。人間は基本的にパラノイア態勢にあると言ってよいだろう[*14]。動物の場合知覚標識はたんに一定の行動を正確にリリースする機能環の要素として働いている。ではシニフィアンは何をしているのだろうか。

(1) まずそれは主体の自己意識を維持する。シニフィアンはすべて主体の真理の隠喩なのだから、すべてのシニフィアンは主体の自己意識を伴う。これはおそらくダニやハエやその他の動物にはないことであろう。動物に意識の存在を認めるにしても、それは自己意識ではない。自己意識は無限遠点からまなざされているところに位置するが、そういうことは去勢を知らない動物たちのインターフェイスでは無理である。自己意識は諸々のシニフィアンのあいだにあって最も際立つシニフィアン、すなわち触ったり見られたり聞かれたりする自己の身体という特権的なシニフィアンに結びつけられる。

(2) シニフィアンは喪失対象の幻想を維持する。最初に他者の声の中に自分を見つけたと信じた子供は、声を聴き取ろうとするやいなやそれが何であるか永久にわからなくな

14――原和之『ラカン――哲学空間のエクソダス』、講談社、2002年、93-101ページ参照。

る。主体の位置を組み込んだ言語システムの構造がそうなっている以上、子供は他者の声とまなざしの中に失われたものを探し続けるしかない。これも動物たちのインターフェイスでは考えられないことである。

(3) それだけではない。シニフィアンは主体どうしを、その自己意識を保持させたままでインタラクトさせるインターフェイスになっている。これは普通われわれの言っている「人間的コミュニケーション」にあたるが、単なる意思疎通の媒介ではない。もう少し構造として複雑である。人間の言語である限りどの言語も、それに遭遇する幼児が最初に先取りする真理の保証人として、声がそこから最初にやってくる他者を構造的にそなえている。それは具体的なしかじかの人間ではなくて、構造的に同一の、ラカンが「大文字の他者」と名付けている審級である。そしてその大文字の他者のすべての声が真となるはずの真理条件に同一化する主体も、同一のパラドックスによって「去勢」される以上、構造的に同一である。だからこそ、シニフィアン・インターフェイスはすべての主体を相互に接続させることができる。最初にわれわれの与えたインターフェイスの図式を思い出そう。

A→(B

A)←B

)=(

)は主体Aのインターフェイス、(　は主体Bのインターフェイス。それらはいずれも「大文字の他者」を構造的に共有している。そうやって、あたかも　A⇄B　のようにコミュニケーションができるかのようになっている。互いを固有な人格と見なし互いの言わんとするところを共通の真理として聴こうとするのは人間だけであろう。それを可能としているのはシニフィアン・インターフェイスである。

以上の三点——自己意識の維持・喪失対象の維持・相互性の維持——を合わせると、次のように言える。すなわち、シニフィアン・インターフェイスはそれぞれの主体にとって隠蔽と誘惑の二重の効果をもたらすということ、これである。各人は直接にインタラクトするわけではない。先のラカンの図式にあった「スクリーン」は「遮蔽幕」という意味でもある。それは各人にとって、彼の喪失対象を自分と他者に対して等しく覆い隠し、同時に、いわばそれをおとりにして自分と他者を等しく誘惑するスクリーンである。何かがその裏に隠されていると感じなければどうしてわれわれは誘惑を感じえよう。各人は自分や

他人のことば・仕草・持ち物など、およそシニフィアンとして機能するすべてのものに単なる知覚標識の情報以上の過剰な意味を感じる。そうやってお互いが等しく誘惑され、隠蔽され合う関係に置かれる。そこに介在しているのは、彼らが共有する「大文字の他者」の欲望である。実際、彼らは皆、大文字の他者の言おうとすることに同一化することで主体として設立されたのだった。したがって、奇矯に聞こえるのは承知で言えば、彼らが互いの間で読み取り・読み取らせようとするのは、大文字の他者の欲するところは何か、大文字の他者は私を何として欲しているのか、という同じ一つの謎である。

このことは精神分析が「転移」と呼んでいる現象に認めることができる。人は自分から見て格別なシニフィアンであるような仕方でふるまいながら他者に見てもらったり聞いてもらったりしようとする。そのときの他者は、構造的に言って、ということはつまり無意識の次元ではということだが、けっして等身大の他者ではない。それは最初に彼がその真理へと同一化した声の源泉、すなわち「大文字の他者」である。彼はその他者から反応を聞きたがっているのだ。彼に取り込まれシニフィアン・インターフェイスを実行している言語システムの構造を考えれば、こういうことは不思議ではない。彼は大文字の他者が喪失対象の行方を知っていると無意識に想定しているのである。(こういう態勢があまりに顕著になると、それはヒステリーと呼ばれる。ヒステリー者は自分の身体というシニフィアンを持て余していると考えられる。)

ラカンはこのように自分自身をシニフィアンとし、それに同一化する人間の欲望を「大文字の他者の欲望の欲望」と定式化していた。人は自らシニフィアンとなることで、無意識の次元で大文字の他者の欲望を欲望する。その欲望を維持しているのは、われわれの見てきたようなシニフィアン・インターフェイスである。シニフィアンは喪失物を隠蔽し・それをおとりに誘惑する。それとともに知覚標識は本性を変えてしまう。言語との遭遇によって「去勢」を被らなかったなら、人間は動物たちと同様環境世界に安住していたことだろう。しかし人間の世界は、誰もが知るように、われわれを戸惑わせる意味の過剰に満ちている。

## 5　インターフェイスと人文学

さて、人間に固有なインターフェイスがこういうものであるとしたら、「人文学」は何

をしていることになるのだろう。それは学問である限り「大学の言説」である。そして言説である限り、人文学自身が、それを語り出す主体もそれを聞く主体も等しくそれによって誘惑されるインターフェイスである。実際、人間以外に学問や大学を持つ動物は存在しない。驚くべきことである。人間だけが真理を探究し、探求を講じ、文字に、声に聞き入る。これは特別なことである。ここには先ほど見た「転移」に類するものがきっと存在するであろう。

この点でラカンの「四つの言説」という理論は興味深い。彼の言う「四つの言説」は、先ほどのシニフィアンの図式の四つの項を時計回りに順々に場所移動させてできる、もとのを含めると四つの図式から成り立っている。言語と主体との関係構造が四つの項の配置からなる限り、シニフィアン・インターフェイスにもその組み合わせの数だけのタイプがある。そのひとつが「大学の言説」とラカンの呼んでいるものである。次がその図式。

*Discours de l'Université*

$$\frac{S_2}{S_1} \xrightarrow{\quad} \frac{a}{\$}$$

impuissance

［図3］

ジュランヴィルの解説[*15]を参考に、何をこれであらわそうとしているのか解釈してみる。$S_2$は参照可能なすべてのシニフィアンの場所である。それは「知」と呼ばれる。最初に子供が参照しようとした、すべてが語られる（はずの）シニフィアンの宝庫に相当する。大学の言説は（教授が語ろうと学生が語ろうと）すべてこの「知」の位置に身を置いて語る。こういう位置から語る者は誰であれ、すべての言説の真理がそれによって真となるような究極の真理$S_1$を代理して語る。「学問は真理の探究である」「大学は真理探究の場」というありふれた言い方がそのことをあらわしている。この言説が誘惑しながら参照しているのは、実はシニフィアン・インターフェイスが隠蔽している喪失対象aである。これもプラトン『饗宴』のエロースの神話を思い出せば、そのとおりだと思われる。学問は何かしらわれわれから失われてしまっている大事なものを日々見つけ出そうとしているのだから。「真理への愛」というこれまたありふれた言い方はそのことをあらわしている。そうやって大学の言説は誘惑的なシニフィアンとして書かれ、語られる。それはもちろん、そうい

15――― アラン・ジュランヴィル『ラカンと哲学』、高橋哲哉訳、産業図書、1991年、321-322ページ。

うものとして読まれ、聴かれるためである。

大学の言説が構成するインターフェイスからどういう効果が生じるか。その効果として、真理を欠き「去勢」された主体$が呼び覚まされるとジュランヴィルは言う。言説を書いたり語ったりしている主体をも含めて、そういう主体として呼び覚まされる。なぜなら、$S_1$に位置する究極の真理などは誰にも実現不可能だから（これが図式で書かれているimpossibilitéである）。絶えざる批判と吟味、絶えざる試験・評価のことを思えば、まったくそうであろう。ルーマンが言うように大学の言説は真偽の二値コードに支配されている。真理の法廷として、絶えず真理を欠いたものとして主体を呼び覚ますのが大学の言説なのである。ジュランヴィルは同じ箇所で少し意地悪なことを言っていて、大学は本質的に「人文的」（書かれたものの番人）である、言説をなす者は決して自分は主人にはならない、あくまで$S_1$という主人の権威を後ろ盾に、その番人をつとめるのだ、と言う。$S_2$でなく$S_1$の位置から語る言説がもしあるとすれば、それこそが「主人の言説」であろう。われわれが先に見たラカンの最初の図式は言説のタイプとしてみると「主人の言説」に相当する。それは「すべてについて知がある」と宣言し、ひたすら「知」を奴隷のように働かせ、「知」から喪失対象を生じさせるような言説である。しかし大学の言説は決してこの主人の位置には立たない。そういう誇大妄想的なことを言う者は学者とは見なされないのである。「大学の自治」「理性の府」というこれもありふれた言い方がこれをあらわしている。

「書かれたものの番人である」こと。これが大学の言説の本質的な特徴である。人文学はそれ自身が大学の言説の本質的なあり方として、喪失対象に誘惑され去勢された主体を絶えず呼び覚ます。真理は主体の側にではなく書かれたものにあり、それこそが守るべき真理の所在である。大学の言説のインターフェイスを介して現実にアクセスする主体は、その限りにおいて、どういう意味においてであろうと、「書かれたものの番人」というタイプの主体としてふるまう。これは社会体制や言説の体制と普通言われているものに相当するが、社会学的でない分、射程の長い視点であろうと思われる。人文学的な大学の言説が存在することは、人間的インターフェイスの本性からして不可避なことがらなのである。

［うえのおさむ・大阪大学大学院文学研究科教授］

# 近代理性と公共性に関する二つの問題

入江幸男

## 1 人文学と公共性

ルネサンスの時代に、ギリシア・ローマの古典研究として始まった人文学は、その後、近代以後の作品もその研究対象に加えてきた。これら近代以後の文芸は、それに対する公共的な議論、公共的な批評と共に発展してきたと言えるだろう。それゆえに、人文学はその批評をも対象にし、批評の自己批評としても発展してきたのである。近代以後、人文学は、公共的な議論の中でその研究対象を自己生産してきたと言えるだろう。

このような歴史を振り返るとき、人文学にとって公共的な批評が、その誕生地であり、公共的な批評の作法ないし規則こそが、そのもっとも基礎にある方法論であり、その作法によってなされる営み、ないしその規則によって行われる営みが人文学である、というのがその緩やかな定義になるだろう。

西洋近代に登場した「公共性」は、あるテーマについて公開で自由に理性的に議論するという社会的人間関係であり、このような人文学のみならず、政治、芸術、自然科学研究などの多くの領域に関わっている。この新しい社会関係は、おそらく近代における資本主義ないし市場の発達を背景に登場したものである。市場での公開の自由な売買がそのモデルになっていると予想される。市場では、売買に先立って、商人たちが商品の品質と価格について厳しい吟味を行い、遠慮のない議論をしたことだろう。それが、誰でも参加し何でも自由に理性的に議論するという社会空間を生み出すことになったのだと推測することができる。そのような社会を背景にして、商品についてだけでなく、政治や哲学や文芸についての公共的な議論が始まったのではないだろうか。もっとも、ハーバーマスのいうように、哲学や文芸や芸術についての公共的な議論が本当に成立するのは、まさにそれら自身が商品として流通するようになってからだというべきかも知れない。哲学や文芸の著作

や芸術作品が市場向けに作られ、市場を媒介として供給されるようになるにつれて、それらは公衆が批判的に取りあげる「公共的なもの」になったといわれている[*1]。

## 2 近代理性の自己批判的性格

こうして誕生した開かれた自由な理性的な議論のなかで、さまざまな事柄が主題になり、その主題についての多様な主張がなされ相互に批判がなされるとき、論理的な論証能力が鍛えられ、批判的な吟味の能力が鍛えられる。しかも、相互批判が習慣となるとき、議論の参加者は、議論に先立って自ら自己吟味、自己反省、自己批判することが習慣となるだろう。西洋の理性の自己批判的という特徴は、それが公共の開かれた場で自由に理性的に議論し批判し合うことから生まれた特徴なのではないだろうか。

理性に対して意志や感情や直観を重視することによって、理性を批判したり制約したりすることは、東洋にも見られるが、理性がその思考を自らに向けて自己批判にまで到るという理性の在り方は西洋以外にはあまり見られないのではないだろうか。これは西洋近代の理性の重要な特徴であって、それは弱さや限界ではなく、むしろ強さ、潜在的な大きな可能性の現れであるとおもわれる。そして、この特徴は、おそらく上に見たように西洋近代に誕生した市民的公共性から帰結する性格なのである。

西洋の理性の自己批判的であるという特徴は、文化に関して言えば、西洋文化の普遍性、卓越性への自己批判、自文化中心主義への批判へと至りついた。しかし、これは西洋文化の自己批判にはとどまらない。理性そのものの自己批判が徹底するとき、知や規範の究極的な基礎づけは否定され、学問の可能性は危機に晒される。さらに、この自己批判は公共性の基盤そのものをも掘り崩しかねなくなる。

ここに次の二つの問題が生じた。一つは、理性の内部の問題であり、もう一つは、理性と外部の関係からも生まれた問題である。

(1) ミュンヒハウゼンのトリレンマに示されるように、知や規範の根拠を問い続ければ、その基礎付けの不可能性が明らかになる。もし知や規範の基礎付けが不可能だとすると、そのとき学問はそもそも不可能になるのか、それとも、それでもなお知や規範の探求は一

1――――ハーバーマス『公共性の構造転換』細谷貞雄訳、未来社、1973年、56ページ参照。

定の意味を持ちうるのか、それはどのようにして可能になるのか。

(2) イデオロギー論が主張するように、全ての知が社会における存在位置によって規定されているとすれば、価値自由な客観的な知識は成立しえなくなる。もし学問における価値自由な態度がありえないとすると、そのとき学問は不可能になってしまわないのだろうか。

この二つの問題を、以下で順に取り上げたい。

## 3 議論か会話か

理性に内在的な自己批判によって知や規範の基礎付けが不可能であることが明らかになった現代では、理性的な議論によって一つの真理に到達しようとする試みは、哲学に今なお残る神学的残滓だと批判されるかもしれない。しかし、それにもかかわらず、我々には、知や規範についての一定の合意が必要なのではないだろうか。そのような合意はどのようにすれば得ることができるのだろうか。

もし公共の議論の中で、理性が批判されるのならば、つまり、理性が孤独な思考でなく、議論の中に立ち戻るならば、議論を可能にする規則までも、批判されることはないだろう。例えば、討議倫理学が主張するように、討議が可能であるための超越論的前提となる命題（基本的な論理法則や、「我あり」や、誠実性の規範など）が批判されることはない。しかし、もしひとが孤独の中で理性を反省し自己批判するならば、基礎付け主義への批判者が考えるように、あらゆる知や規範は根拠付けを失うだろう。では、その者が以前のように、合意や真理の探究を目指す議論に復帰することは可能だろうか。

それとも、ローティのいうように、哲学の課題は、もはや合意を目指して議論することでなく、単に「会話を継続すること」[*2]なのだろうか。例えば、確たる批評の原理が失われたとしても、我々は文学や音楽や絵画や演劇や映画について感想を述べ、意見を交わし、会話を楽しむだろう。例えば、よい映画を見た後で、我々はそれについて話したくなる。その会話の延長上に文芸批評があるだろう。その文芸批評の明確な原理を持てないとしても、我々は作品についての会話をやめることはない。哲学を含むその他の学問もこれ

2――ローティ『哲学と自然の鏡』野家啓一監訳、伊藤春樹、須藤訓任、野家伸也、柴田正良訳、産業図書、1993年、455ページ。

と同様だろう。

しかし、会話を重視する論者にとって、会話は、議論ができなくなったときの、単なる次善の策なのではない。問題を設定して議論を始めるとき、そこから予想外の答えが出てくるとしても、ある意味ではすでに議論は囲い込まれている。それに対して、問題を共有せずに、話題だけを共有しておこわなれる会話においては、新しい問題が出てくる可能性があり、新しい話題への展開が拓ける可能性があり、より広く豊かな可能性が開かれている。そこに会話の魅力があると言える。しかし、会話の価値は、そのような魅力だけにあるのではない。それは、おそらく会話そのもの、あるいは会話の継続そのものにある。会話の重要性を主張しているオークショットと井上達夫の会話の特長についての理解を確認してから、議論と会話の違いと関係について考察しよう。

■オークショット

オークショットは「人類の会話における詩の言葉」[*3]において、「会話こそ、公共の場でも、我々の各人の中においても、なおも存続しているものなのだ。もちろん、議論や研究や知識は存在するが、これらが有益であるのは、それがこの会話の中の言葉とみなされるかぎりのこと」であるという。つまり、議論は会話の中から生まれ、会話の中で成立するのである。彼によると、「人類の会話には、科学、実践、歴史などがある」が、「会話は、研究や論争ではない。」「発見されるべき真理や、証明されるべき命題や、目指されるべき結論にかかわらない。知識を伝達したり、説得したり、論駁したりするのでもない。」「互いに異なっていても、相容れないわけではない。」

そして、「話し言葉の多様性がなければ会話は不可能である。すなわち、その中で多くの異なった言葉の世界が出会い、互いに互いを認め合い、相互に同化されることを要求もされず、予測もされないような、ねじれの関係を享受することになる。私は、これこそ人間のかかわりについての適切なイメージであると思う。適切と言うのは、それが人間の発話の諸性質と多様性ならびに固有の関係を捉えているからである」[*4]。つまり、会話は多様性を許容するだけなく、むしろ多様性によってこそ生き生きとした会話が可能になるというのである。

---

3――――オークショット『政治における合理主義』嶋津格、森村進、田島正樹、他訳、勁草書房、1988年。

4――――前掲書、239ページ。

■井上達夫

井上達夫は、オークショットのこの議論を受けて、会話の作法（実践知）として共生のルール（正義の原理）を考えようとする。彼は、会話とコミュニケーションを次のように対比している[*5]。

| ＜コミュニケーション＞ | ＜会話＞ |
|---|---|
| 遂行される。 | 遂行されず、営まれる。 |
| 成就がある。 | 成就はありえず、ただ終わるのみ。 |
| 達成されるべき一定の目的をもつ | 目的をもたない。<br>（強いて会話の目的なるものを挙げるとすれば、会話自体を続けることである。） |
| 強制ないし半強制の手段に歪曲される | 歪曲されず、ただ消失する。<br>演説・説教・講義などではない。<br>一方的会話、非対称的会話は形容矛盾である。 |
| 非言語的コミュニケーションがある | 非言語的会話はない<br>言語行為は会話ではない。<br>言語行為は完結するが、会話には完結がない。<br>形式的・目的独立的、開放的。 |

井上によれば、会話の作法は、会話の破綻において鮮明になる。それは、次の二つの場合、(1) 会話が相互性を喪失するときと、(2) 会話の相手の独立性が否認されるとき、である。ここから、井上は会話が成り立つための二つの規範として、「相互性（公平性）原理」と「尊敬と配慮の原理」を導出する。これは同時に、「会話としての正義」の二つの原理となる。

■議論と会話の違い

オークショットと井上の会話の理解を参考にしつつ、以下で議論と会話の違いを検討したい。

---

5――――井上達夫『共生の作法』創文社、1986年、251ページ。

議論と会話はどこが違うのだろうか。議論が成り立つためには、探求すべき問題を共有するということが必要である。ある問題が共有されたならば、その答えや答えの求め方や、その問題を解くために解かなければならない別の問題設定などについての、合意が得られないとしても、議論は可能である。これに対して、会話は探求すべき問題の共有がなくても可能である。

ただし問題の共有は、議論が成り立つための必要条件であるが、十分条件ではない。つまり問題が共有されても、議論が成り立つとはかぎらない。たしかに、問題を共有すると、その問題の解決を求めて議論が始まるだろう。しかしその過程で意見の対立がどうしても解消できず、議論が一向に進展しなくなり、それ以上議論しても不毛であると感じられることがある。この様な場合には、問題の共有があっても、議論は成立しない。これに対して、このような場合にも会話を続けることは可能である。なぜなら、会話は合意を目指しているのではないからである。

以上のように、問題の共有は、議論のための必要条件ではあるが十分条件ではない。ところで、ある問題を共有できないとか、ある判断を共有できないということは、しばしば起こり得るが、しかし我々は、見方を変えれば、常に何らかの問題を共有しており、何らかの判断を共有しているということもできる。なぜなら、ある判断の不一致や、ある問題を共有できないことが明らかであるときにも、その判断の不一致についての判断は一致するだろうし、その不一致や問題を共有できないということ事態を、問題として共有できるだろうからである。ただし、この場合議論が可能だとしても、それは別の議論になっている。

では、会話の成立のための必要条件は何だろうか。それは問題の共有ではなくて、話題の共有である。我々は問題を共有していなくても会話を続けることができる。しかし、話題の共有なくしては、会話を続けることは難しい。もちろん、会話の中で話題が変化してゆくことは可能であるが、それでもその都度の話題の共有が必要である。では、話題を共有するためには、何が必要だろうか。それは、互いの発話についての理解、ないし理解の一致である。そのために、相手の発話内容に対する合意ではなく、相手の発話内容の理解についての合意を求め合うことになる。もしこの合意が得られないときには、議論が必要になるだろう。たとえば「あなたの言いたいことは、……ですね」と言う確認の発話についての合意が得られないならば、「あなたの言いたいこと」が何であったのかについての議論が必要になる。このような仕方で、会話およびその継続は、実は、発話の意味に関するメタレベルでの合意ないし議論の用意に基づいている。もっとも、言葉の意味の理解に

関するこの議論も行き詰まることがあるが、そのときにも、この行き詰まりを共通の話題に会話を継続することは可能である。

一つの議論は、一つの問題の解決を目標にしている。したがって、問題が変化したならば、参加者が同一であっても、それは別の議論なのである。(もちろん、一つの問題が、入れ子型になったさまざまな問題に分解される場合には、それらに関する議論も入れ子型の関係に入り一つの大きな議論を構成することになる。)それに対して、会話の場合には、会話の話題が変化しても、それは別の会話が始まることを意味するのではない。むしろ、話題の変更そのものが会話の営みの一部なのである。

理性の自己批判は、議論の可能性を脅かしているかもしれないが、しかし会話の可能性までも批判するものではない。我々は、議論不可能なときにも会話を継続することが必要である。さもなければ、議論でも会話でもない言葉の使用が蔓延るからである。議論も会話も、井上の言うように「相互性原理」や「尊敬と配慮の原則」に従うものであるが、議論と会話が衰退するとき、一方的な言葉の使用(たとえば演説や命令など)や沈黙(とそれに伴う力の行使)が蔓延ることになるだろう。

## 4 理論と外部の関係

もう一つの問題は、学問における価値自由の問題である。M.ウェーバーが主張した社会科学における「価値自由」という規範は、その後批判されてしまったかのようである[*6]。マンハイムの言う「普遍的全体的イデオロギー概念」が妥当するのだとすると、それはよく言われるように、「知識社会学」そのものにも妥当するはずである。しかし、このようなイデオロギー論の自己論駁性については反論がなされている[*7]。しかし、論理的な自己論駁性を免れているとすると、イデオロギー論の全面展開は、客観的な学問の可能性を脅かすことになる。人文社会科学の学問性を保証しているものが、価値自由であったとすると、それが否定されたときには、人文社会学とその他のもの、例えばジャーナリ

6――― 価値自由論への批判と修正については、ドイツ社会学会第15回大会での「社会科学の価値自由と客観性」に関する討論でのJ.ハーバーマスとP.ロッシの発言を参照。O.シュタマー編『ウェーバーと現代社会学 上』出口勇蔵訳、木鐸社、1976年、124ページ、145-148ページ。

7――― ブルア『数学の社会学』佐々木力、古川安共訳、培風館、21-23ページ。

ズムや趣味の会話や政治的アジテーションなどの間にもはや境界はないということになるだろう。はたして、それでよいのだろうか。この問題を解くために、理論と社会がどのように関係しているのかを分析したい。

■「観察の理論負荷性」と「理論の価値負荷性」の相似性

ここでは、理論が価値自由でないということを、「理論の価値負荷性」と呼ぶことにしよう。これは、科学哲学での「観察の理論負荷性」と相似した主張になる。科学哲学では「観察の理論負荷性」のために、理論から独立な客観的と考えられていた観察によって理論の選択を行うことができなくなった。それと同様に、「理論の価値負荷性」によって、価値判断から独立に理論を選択することができなくなるのである。

この「理論の価値負荷性」は意味の全体論と親和的である。もしクワインの言うような意味の全体論が正しいとすれば、ある理論はそれを含む網の目の全体として初めて意味を理解できる。そして、「理論の価値負荷性」によれば、ある理論は、それが前提している価値判断と不可分であり、そのような価値判断を含む網の目（web）を構成していることになる。それゆえに、ある理論を理解するには、その網の目の全体を理解する必要があり、また、そこに含まれる価値判断を理解する必要がある。

■「理論の価値負荷性」から「理論の共約不可能性」の帰結

問題は、この価値判断の理解と、社会における存在位置の関係である。この価値判断は、社会における主体の存在位置によって拘束されていると考えられている（マンハイム）。するとそこから、存在位置の異なる者同士は、彼らの価値判断や理論を理解し合えない、ということが帰結する。それを説明しよう。問題は、〈ある価値判断とその主体の社会における存在位置との関係を理解することによって、その価値判断を理解できる〉言い換えると〈ある価値判断を、その主体の社会における存在位置との相関を記述する諸命題の網の目の中で全体論的に理解できる〉とするとき、このような理解もまた、その理解者の社会における存在位置と相関しているということである。そうすると、理解者の社会的な存在位置が異なる限り、社会的な存在位置が異なる別の主体がもつ理論を理解することは不可能であるということである。

このとき、異なる存在位置を持つものは、互いの理論を理解できず、従って、互いの理論を比較する共通の土台を持つことができないことになる。これはクーンの指摘した「パ

ラダイムの共約不可能性」に似た「理論の共約不可能性」である。

■理論の中心部で外部に触れる

科学哲学における「観察の理論負荷性」やクワインの意味の全体論の場合には、理論はその周縁部において外部（感覚や知覚）と接していた。しかし、「理論の価値負荷性」の場合、理論の中心部に価値判断があり、価値判断において、理論の外部に関係している。ここでの外部は、感覚や知覚ではない。それが社会における存在位置の認識であるとすると、それは理論の外部ではないので、それは、その存在位置における社会的な実践になるだろう。この社会的な実践を、実践の主体に関して、仮に記述してみるならば、「私は労働者として、毎日いやいや……している。」「私は男性として……にふるまってしまう。」「私は日本人として……を恥ずかしく思う。」など。ここでの外部とは、個人の社会的な実践ではなく、ある集団の社会的な実践かもしれない。

しかしそれにしても、存在位置の異なる社会集団の間のコミュニケーションは、本当に不可能なのだろうか。

■理論の公共的な理解可能性

理論が、社会における主体の存在位置に拘束されており、社会における存在位置の異なる者には理解できないのだとしても、その理論が理論として成立するためには、それは私的な言語ではなくて、公的な言語でなくてはならない。

(1) 私的言語の不可能性

ウィトゲンシュタインがいうように次の二つの主張が正しいとすれば、そこから私的言語の不可能性が帰結するだろう（以下はむしろクリプキの解釈だというべきかもしれない）。

「規則に従っていることと、規則に従っていると信じていることは、別のことである」

「私的な言語とは、その言語の規則をその人だけが知っているような言語である」

その言語の規則をその人だけが知っているのならば、その人が規則に従っていると信じているときに、実際に規則に従っているのか、それとも規則に従っていると信じているだけなのかの区別ができない。そのような状況では、我々は規則に従っていると言うことができない。

(2) 言語の公共性のためには2人で十分だろうか？

では言語の公共性のためには、何人いればよいのだろうか。2人いればよいのだろうか。なぜなら、2人いれば、規則に従っていることと、規則に従っていると信じていることの区別が可能だからである。なぜなら、一方の人が規則に従っていると信じていても、他方の人から否定される可能性があるからである。

しかし、2人の人物AとBが、たとえば「プラス1」の意味を同じように理解していたとしても、それが共同体の他の人々の理解と異なることがありうる。もちろん、このときにも、Aにとって、「プラス1」のルールが然々であることと、「プラス1」のルールが然々であると信じていることは区別可能である。では、このとき、この2人にとって、「プラス1」のルールが然々であることと、「プラス1」のルールが然々であると信じることは、区別できるのだろうか。

別の例で考えよう。たとえば、2人でダンスして、2人がうまくできたと思った日にカレンダーに「E」という印をつけることにしよう。そのとき、2人が作ったルールに従っていることと、2人がそのルールに従っていると信じていることの間には区別があるだろうか。もちろん、Aがうまくできたとおもっても、Bがそう思わないときがある。そのとき、Aは「E」を付けようとし、Bは「E」を付けようとしない。そのときには、2人でEをつける基準について話し合うことができるだろう。そこでAは「E」の規則についての理解を修正することがありうる。このような状況では、Aは、「E」の規則を理解することができることと、「E」の規則を理解していると信じていることの区別ができる。しかし、2人とも「E」の規則の適用について合意しているとき、それにも関わらず、その規則の適用が間違っているという可能性がありうるのではないか。ある日AとBが「E」の基準について合意し、翌日にもAとBが「E」の基準について合意したとしても、しかし、その二回の合意の基準が同一であることを保証するのは、2人しかいない。そのときには、それを訂正する人がいない。この意味において、2人にとっては、規則に従うことと、規則に従っていると信じていることは、区別できないのである。

(3) 3人でも、4人でも、n人でも不十分である。

n人がある日ある規則に従って、「E」と発話していると思っており、また別の日にその規則に従って「E」と発話していると思っていても、その二回の規則の適用が同じであることを保障するのは、n人以外にはいない。n人が合意している規則の適用について、内

部で議論することはできる。しかし、内部でその議論が一致したとしても、それが常に同じ規則を指示している保証が完全ではないということである。

さて、このように考えるとき、社会における存在位置を同じくするn人が、理論の意味を理解していても、外部のものがそれを理解できないのだとすると、その理論は本当に有意味なものだと言えるのだろうかという疑念が生じる。以下では、そのような理論も有意味だと言えるということを示そう。

### (4) 2人と3人の違い

上の議論では、1人と2人以上の場合の区別が決定的であり、2人の場合と3人の場合には、質的な区別が指摘されていなかった。しかし、2人と3人の間には重要な質的な区別がある。

上のダンスの例で考えてみよう。AとBがダンスをして、うまくいった日にカレンダーに「E」と付けているとしよう。ただし、それをいつもCさんが見ているとしよう。ある日AとBが「E」を付けることに合意したのだが、そのときCが「今日はEではないでしょう」と言ったとしよう。つまり、2人だけの合意であれば、2人が「E」の使用規則に従っていることと、従っていると信じていることの区別ができないのだが、Cさんがいて、このように批判することがあるとすれば、2人が「E」の使用規則に従っているときと、従っていると信じていることの区別ができる。上では、そのような議論を行った。

さて、上の例でその日3人が議論して、Aが意見を変えてCに合意し、BがCに合意しないとか、Cが意見を変えてAとBの最初の意見に合意するということがあるかもしれない。しかし、3人が議論しても、AとBの合意とCの反論が、それぞれ変わることなく議論が行き詰まったとしよう。このとき不一致の原因はどこにあるのだろうか。3人が、この「E」の使用に関して、まったく同じ関係に立つのならば、不一致の原因は3人が置かれた関係以外のところに求められる。しかし、3人が「E」の使用に関して異なる関係に立つのならば、その関係の違いが不一致の原因である可能性が高いだろう。この場合には、「E」はAとBがうまくダンスできたということを示している。そしてAとBがうまくダンスできたというのが、どのようなことを意味するのかは、ダンスしている当人とそれを見ているCさんとでは、判断する際の拠り所が異なるだろう。同じ立場のAとBが「E」の使用の規則について同意しているとき、異なる立場のCがそれに同意できないとしても、それは直ちに、AとBが行為している「E」の使用の規則が無意味であるということにはなら

ないだろう。なぜなら、Cは次のように考えることができるからである。「AとBのダンスについて、私の方が2人よりも客観的によく気がついている点もあるが、しかし、踊っている2人の方がよくわかっていることもあるだろう。したがって、「E」の用法が、そのように2人によくわかっている事柄に関するものだとすると、私にはそれを理解できないが、「E」の用法は規則に従って行われているのだろうと推測できる。」この場合に、3人は、存在位置の違いによって、AとBの意見とCの意見の不一致を納得することができる。

もしここで、AとCが規則について合意し、Bがそれに合意できないのだとすると、Bの立場はCとは異なるがAと同じであるので、不一致の原因は、Bのおかれている関係によるのではないと思われる。このような場合には、Bは自分の意見が、AやCと一致しないことについて合理的な説明を与えることができない。したがって、BはAとCの合意を合理的な仕方で受け入れることはできないだろう。AとCもまた、AとCが「E」の規則に従っていることと単に規則に従っていると信じていることの区別をBに対して示すことができないことになるだろう。もしこの不一致を引き起こす客観的な条件が見当たらないのだとすると、AとCの合意は、幻想である可能性があるだろう。

人数が3人以上であっても同様である。つまり社会における存在位置を同じくするn人がある語の用法に合意しているのだが、異なる存在位置の人物Cが、その語の用法に合意できないとき、その不一致の根拠は社会における存在位置にあると言えるだろう。我々がこのCであるとき、我々はその語の用法や価値判断の用法の存立を理解することはできないが、ありうることとして承認することができる。

我々は、理性的に議論しても合意が得られないとき、そこには何らかの理由があるはずだと考える。もし我々が、互いに同じような理性を持っていると考えるのならば、そのときには、不一致の理由は外部にあると考えることになる。社会理論の場合には、合意が得られない理由ないし原因として、社会における存在位置が考えられてきた。我々は、社会における存在位置が異なるから、ある人々の社会理論を理解できないのではなくて、ある人々の社会理論を理解できないから、その理由を社会における存在位置の違いに求めるのかもしれない。いずれにせよ、社会における存在位置が異なる者の理論ないし彼らの言語ゲームの規則を理解できないとしても、我々はその者たちと会話することはできる。なぜなら、理論が理解できないことを共通の話題にすることができるからである。このようにして、社会における存在位置の異なるものの間の理解の不可能性にもかかわらず、それらが一定の公共的な理論として成立することが説明できるのである。

■会話はダイハードである

前に述べたように、問題の共有や、問題の解決に向けて合意形成が不可能であれば、議論は維持できないが、しかし会話は持続可能である。会話の成立のためには、話題の共有があればよいのである。では、上のように、存在位置の異なる人々の間で、語や判断の意味の理解を共有できないとき、議論できないとしても会話できるのだろうか。話題の共有のためには、言葉の理解の共有が必要であった。そして、言葉の理解が共有されていないときには、言葉の意味についてのメタレベルでの議論が発生するはずだと先に述べた。確かに、存在位置が異なるとき、いわば2人の語の理解は「共約不可能」である。そうだとすると、会話のメタレベルで行われるべき、言葉の意味についての合意を求める議論はいずれ行き詰まることになる。しかし意見や理解の不一致がいくらあっても、それは会話の継続を妨げるものではない。

さて、人文社会科学の学問性を保証してくれるように思われる「価値自由」の規範が維持できなくなると、人文社会学とその他のもの、例えばジャーナリズムや趣味の会話や政治的アジテーションなどの間にもはや境界はないということになるだろうか、という問題については、やはり「境界はない」と答えるしかない。しかしそれは、学問の放棄を意味するのではない。むしろ、学問もその他のものも含めて、いったん基底的な会話に立ち戻ろうということである。その会話の中で、もう一度最初から学問性を探る試みをするしかないということである。

あるいは次のように言うこともできる。会話のジャンルを分ける基準はない。しかし、我々はこれまで行われてきた様々な会話を引き継ぐことができる。自然科学の会話、社会科学の会話、ジャーナリズムの会話、芸術批評の会話など様々な会話の伝統がある。例えば、人文学の会話の伝統を引き継ぐとき、その会話は人文学に属することになるだろう。学問は真理の探究を目指しているが、究極的な知の基礎付けが不可能であるとき、真理の探究は不可能になる。さらに、知や規範についての何らかの正当化や合意を目指そうとする議論すら不可能かもしれない。しかし会話を継続することはできるだろう。その会話は、これまでの学問の伝統に属することになるだろう。

［いりえゆきお・大阪大学大学院文学研究科教授］

大阪大学21世紀COEプログラム
「インターフェイスの人文学」研究報告書2004-2006〈全8巻〉
文学研究科　人間科学研究科　言語文化研究科　コミュニケーションデザイン・センター

第1巻　岐路に立つ人文学

第2巻　人文学討議空間のデザインと創出 ―若手研究集合―

第3巻　トランスナショナリティ研究

第4巻　世界システムと海域アジア交通

第5巻　イメージとしての〈日本〉

第6巻　言語の接触と混交

第7巻　モダニズムと中東欧の藝術・文化

第8巻　臨床と対話

代表者　鷲田清一（拠点リーダー）

通巻編集　三谷研爾・藤本武司

**第1巻　岐路に立つ人文学**
**#Volume 1 Humanities at the Crossroad**

発行日　2007年1月31日

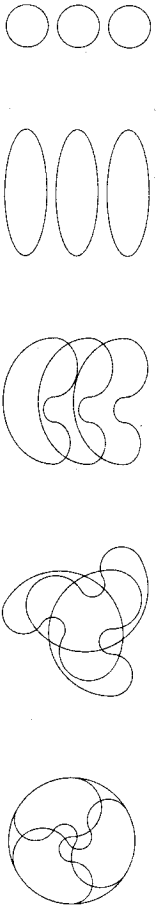
責任編集　鷲田清一

編集　中岡成文

発行　大阪大学21世紀COEプログラム「インターフェイスの人文学」

〒560-8532 大阪府豊中市待兼山町1-5

大阪大学大学院文学研究科内COE事務局

組版・印刷　有限会社松本工房

表紙デザイン　西田優子