

哲学会誌 XXXIII

The Journal of Philosophical Studies
[The Tetsugaku Kaishi]

〈論文〉

カントのロック批判 稲垣 惠一 (1)
—先験的对象と実体の議論をめぐって—

ニーチェの永劫回帰思想について 坂本耕一郎 (13)

〈公開講演〉

技術と倫理 五十嵐靖彦 (22)
—テクノロジー時代をどう生きるか—

〈書評〉

F. D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (1995)
..... 榊原健太郎 (32)

ノースロップ・フライ著/伊藤 誓訳『大いなる体系—聖書と文学—』
..... 田中 一隆 (34)

弘前大学 [弘前大学哲学会 1998]

附属図書館

カントのロック批判～先験的対象と実体の議論を巡って

稲垣 恵 一

1 はじめに

近代哲学の大きな問題の一つに観念説の問題がある。観念説の問題とは、われわれが直接に達しうるものは観念のみであって、その背後にある物に達することはできない、という問題である。この問題が問題たる所以は、われわれが物に達することができない以上、観念と物とを一致させることが不可能になり、真なる認識を持つことができなくなるということにある。この問題は、哲学史的常識においては、デカルトに始まり、ロック、バークリ、ヒュームと解決策が講じられるが、いずれも失敗に終わった、とされている。そして、カントの経験説もまたそうした哲学史的常識にもとづいて解釈されてきた。例えば、その代表者としてヘンリー・アリスンがいる。アリスンは、カントの経験説をロックの観念説の再解釈として捉え、カントの経験説にとって軽視されてはならない「先験的対象」の概念をロックの「実体」と重ね合わせにした。

本稿の意図は、カントのロック解釈（批判）を明らかにすることを通じて、カントの批判哲学の立場を明らかにすることにある。そのためにまず初めに、哲学史的常識の立場に立って先験的対象を解釈したアリスン説を概観する。その次に、アリスン説の問題を指摘し、カントの先験的対象概念がロックの実体概念と重ね合わせにされないことを確認する。最後に、それを踏まえてカントのロック批判の検討を通じて、カントの批判哲学の立場が明らかにされる。

2 H.E.アリスンの「先験的対象」解釈

まずはじめに先験的対象の問題を取り扱うに先立って、H.E.アリスンの「先験的対象」解釈を見ておきたい。というのは、アリスンは先験的対象の問題の取り扱いを解釈的にまとめ、さらに先験的対象の問題をロックの実体を巡る問題と重ね合わせにしているからである。それ故、アリスンの解釈を概観することは、カントとロックの哲学的立場を明らかにするための手がかりになるのである。

さて、アリスンは「カントの先験的対象の概念」(Kant's Concept of transcendental Object) という論文の中で、現代までに至る先験的対象を巡る議論を三つの立場に区分している⁽¹⁾。第一に、先験的対象を物自体と同一視する立場。第二に、先験的対象を物自体と区別する立場。第三の立場は、先験的対象をコンテクストに応じて「物自体と同一の先験的対象」と「物自体と峻別されるべき先験的対象」と区別する立場である。そして、ア

リスンは第三の立場に立つ。なぜアリスンがこの立場に立ったのか。アリスンは第一の立場を『純粹理性批判』を前批判期の残滓と批判期の円熟した思考の合体物と見なすことを根拠としている、と考えるからである。そして、アリスンが第二の立場に立つことができないのは、第二の立場を採る人たちがカントが「先験的対象」という術語を不注意に用いているということを論拠としているからである。つまり、第一の立場も、第二の立場も哲学的根拠にもとづいて「先験的対象」を解釈することを放棄しており、哲学的根拠にもとづいて先験的対象を解釈しうるならば、その方が『純粹理性批判』の趣旨を正当に理解しうる、とアリスンは考えているのである。

それでは、アリスンの哲学的な根拠とは一体、何か。その前にまず確認しておかなければならないことは、アリスンの先験的対象解釈、いや、カントの経験説解釈の根本的立場である。それは、「カントの認識説は観念説の再解釈である」という立場である。ここで言われている観念説とはいわゆる、近代哲学史の常識として言われている観念説（カントの言葉を借りれば、経験的観念論）のことに他ならない。つまり、「われわれは直接にわれわれ自身の観念と意識状態のみを意識しているにすぎず、これらの観念に対応する外的な対象の現実存在は、直接的な把握の問題と言うよりむしろ因果的な推論の問題である」⁽²⁾という観念説である。この観念説を採るならば、われわれは外的な対象にたんに間接的に達するのみならず、外的な対象に確実に達することも不可能になろう。なぜなら、われわれの観念から推論によって外的対象に到達したとしても、われわれはその当の外的対象には観念によって達することはできないのであるから、そうした推論は不確定とならざるをえないからである。そうすることによって、われわれは決して真なる認識を持つことができないという懐疑論に陥らざるをえない。カントが対決を試みた経験的観念論を採る哲学者はデカルトとロックであるとアリスンは考えている⁽³⁾。さらに、アリスンは、この議論を英国古典経験論全般にまで広げ、ロックの観念論の綻びである実体という外的対象を放棄し、それらを単なる「観念の集合体」や「印象の集積」に還元するパークリやヒュームをもカントの対決者と見なしている⁽⁴⁾。このことは、アリスンによれば、カントの先験的観念論がデカルト・ロック流の（パークリ・ヒュームも含む）経験的観念論を回避する一つの方法であることを意味する。

それでは、アリスンによるカントの経験説解釈を具体的に概観して見ることにしたい。デカルトやロックと同じようにわれわれが達しうるものは観念（表象）のみである。しかし、デカルトやロックの場合は、外的対象は観念から隔てられたものであったが、カントにおいてはそうではない。カントの場合、空間・時間という直観の形式のうちにある対象はすべて直接的であり、その対象の現実存在を疑うことはできない。つまり、カントにとって外的な対象とは、空間のうちにあるものを意味し、内的な対象とは時間のうちにあるものを意味するのである。それ故、デカルトとロックは空間と時間のうちにある対象がわれわれにとって直接的で疑いえないものであるという先験的観念論の立場に立たずに、感覚・知覚という直接的所与（例えば、「赤さ」「芳香」等）からそれに対応する対象（例えば、薔薇そのもの）へと推論したがために、「内的-外的」の意味を誤解したのである。そ

れに対して、カントの先験的観念論の立場は、空間と時間を直接的な表象と見なすということにおいて成立している。表象が主観の自由意志によって創造されたものではない以上、それを生み出した原因を持たなくてはならない。それが「物自体」「先験的対象」と呼ばれる実在である。そうした対象が知られるのは、われわれが批判哲学の立場に立つからこそである。この意味での「物自体」「先験的対象」はデカルトとロックが感覚・知覚からそれに対応する対象へと推論したのと同じ仕方では知られる対象である。そして、この「物自体」「先験的対象」があるからこそ、われわれの認識の対象は可能的経験以外にないと述べるのが可能になる。アリスンは、これはカントが近代の観念論の難問から解放されていないことを意味する、と断定する。しかし、だからといってアリスンは「先験的対象」が持つ重要な意味を取り逃していない。すなわち「先験的対象」が先験的統覚の相関者という意味を持つことを捉えている。カントにおいてもデカルトやロックと同じくわれわれは表象に達するのみである。それ故、表象とそれに対応する対象（先験的対象）とを比較して、認識の成立を説明することは到底できない。従って、アリスンは表象とそれに対応する対象の関係、換言すれば、表象と先験的対象との関係を表象間の必然的關係へと還元する。このことは、真理の対応説の言葉遣いによって真理の整合説を説明することを意味する。それ故、先験的対象は真理の整合説を説明するための予備的概念であり、統覚の統一によって経験を説明するための概念にすぎない。

以上のアリスン説の概観からアリスン説の哲学的立場が明らかになろう。すなわち、カントの先験的観念論はわれわれが表象にのみ達するという観念論であり、それに対応する対象を認識の成立において用いずに、表象の範囲内で認識を説明するという、首尾一貫した立場である。しかしながら、このアリスンの立場には次の大きな問題があることを認めざるをえないように思われる。つまり、カントの先験的対象の役割とロックの実体の役割をそのまま同一視しうるのか、と。アリスンは、観念からそれに対応する対象へと推論によって到達するという方法が、カントの先験的対象についても見られるということからカントの先験的対象の役割をロックの実体の役割と同一視する。しかし、推論方法の同一性を論拠として、ロックの問題設定とカントの問題設定を即座に同一視することはできない。むしろ、両者がどういった問題設定で実体や先験的対象について論られていたのかを検討すべきであろう。

3 アリスン説の問題

前章で確認したように、アリスンはカントが先験的観念論の立場を取るということにもとづいて、先験的対象の解釈を試みた。さらに、カントの先験的観念論が表象に対応する不可知な対象を想定せざるをえないという点において、デカルトやロックの経験的観念論と同じ難問を持つとアリスンは考えた。しかし、果たしてデカルトやロックの経験的観念論とカントの先験的観念論の問題を同一線上に置くことができるのであろうか。その問題を解決するためには、カントが先験的対象の概念をいかなる問題構制において用いている

のかを考察せねばなるまい。

カントが「先験的対象」「先験的客観」「あるもの=X」という概念を用いる局面は、3つある。それは、人間の認識能力である「感性」「悟性」「理性」である。そして、先験的対象は(1)感性においてはわれわれを触発する対象であり、(2)悟性においては統覚の相関者であり、(3)理性においては理念に対応するわれわれに世界の体系的統一を与える虚焦点である。

(1)感性における先験的対象は、触発する対象であり、現象の根拠である。現象はわれわれに直接に与えられる対象である。それ故、この場合、経験的観念論におけるようにまずはじめに物が実在し、その物がわれわれのうちに観念を生み出すとは異なっている。なぜなら、経験的観念論の場合は、観念は感覚を介在して得られる間接的なものになるからである。むしろ、カントの場合、空間・時間のうちにある物(現象)は経験的観念論のように観念を生み出したものを持ち出さなくとも、それだけで実在性が保証されている。しかし、現象がわれわれに直接に与えられたと言っても、それはわれわれが自由意志によって創造したものではない。それ故、現象の背後に現象ではない対象(先験的対象)をわれわれを触発する対象として想定しなくてはならない。⁽⁵⁾

この場合の先験的対象は、現象が現象として成立するための根拠であって、経験的観念論の場合のように観念に対応する実在的な物ではない。むしろ、先験的対象は、現象を可能にする概念として規定されている。それ故、経験的観念論においては経験的真理の成立において観念に対応する対象をいかにして把握するのが大きな問題となるが、カントの場合には、経験的真理の過程において先験的対象は全く関わらない。

(2)悟性における先験的対象は統覚の相関者である。この意味の先験的対象は、アリストが述べているように、真理の整合説を真理の対応説の言葉で説明する概念の側面を持つ。カントにおいて経験の成立は、現象を統覚によって総合的に統一することを意味する。それ故、現象が予め先験的統一を持っているのではなく、むしろ統覚が現象に対して統一を付与することになる。それ故、現象とそれに対応する対象を一致させることによって経験が成立するという経験的観念論の問題設定はここにはない。⁽⁶⁾それならば、先験的対象はいかなる意味を持つのか。そもそも先験的対象は表象(現象)の対象という意味を持つ。それ故、「表象の対象は何か」という問いが問われた場合に初めて、先験的対象は表象を必然的に強制するものという意味を持つ。⁽⁷⁾しかし、われわれは表象としての現象にのみ達するにすぎないのであるから、先験的対象に達することはできない。経験とはそもそも、現象を統覚によって総合的に統一することを意味する。それ故、これまで表象に対応する対象と言われていた対象(先験的対象)は、われわれの経験的認識を強制する概念として規定され、経験的認識の先験的対象への関係は、統覚の統一の制約のもとに立たされることによって現象と統覚の統一との関係として説明される。この先験的対象は、現象の現実存在の根拠という意味を孕みつつ、統覚を現象へ志向させるという役割を持ち、経験的認識に客観的実在性を供給するのである。

この場合の先験的対象もまた、現象からそれに対応する対象へと遡源する問いに対して、

表象としての現象を統一する根拠であり、統覚の統一を説明する概念として規定されている。

(3) 理性における先験的対象は、理念に対応する対象であり、世界の体系的統一の根拠という意味を持っている。世界の体系的統一とは、世界の諸現象についての諸々の認識を一つの原理の下に統一すること、換言すれば、一つの最高原因にもとづいて諸々の認識を説明することを意味する。ところで、そもそも現象が実在的な物として思考されるためには、すべての物の可能性となる質料が包括的にわれわれに与えられなければならない。なぜなら、そうした質料がなければ、われわれは現象を無秩序な物と見なすほかなくなり、認識が成立しなくなるからである。そして、実際にわれわれの認識は成立しているのだから、そうした質料を認めざるをえないのである。このようにして、われわれは現象にのみ適用されうる悟性の原則を拡張使用して、現象の可能性となる包括的な質料、つまり、現象の最高原因を実体化する。しかし、われわれが達しうる領域は現象界のみである。このことが知られるとき、われわれは現象界に限界づけられ、現象の最高原因はわれわれには到達しえない対象として規定される。そして、われわれの悟性は、最高原因を現象の範囲内で探求するように強制される。これが理性の統制的原理である。従って、われわれは諸認識を体系的に統一する場合、理念に対応する対象が諸認識のうちにあるかのように見なし、諸現象を体系的に統一する。しかし、この統一は常に相対的統一にとどまり、理念(絶対的統一)に対応する対象は虚焦点として規定される。なぜなら、実際にはそうした理念に対応する対象を現象やその認識のうちに見出すことはできないからである。

ここで理念に対応する対象は先験的対象であるが、上述の先験的対象もまた、(1)(2)の先験的対象と同じく、現象(現象についての諸認識)からそれに対応する対象へと遡源する問いに対して現象を体系的に統一する根拠として説明され、われわれには現象に達するにすぎないということが知られると同時に、先験的対象は現象の総体を可能にする根拠ではあるがわれわれが到達しえない根拠として、現象の背後に想定される。そして、このことが理念の統制的使用を説明している。

以上、(1)(2)(3)において先験的対象の概念の意味をごく簡単にまとめたが、ここで最も注意しなくてはならないことは、現象・現象についての諸認識からそれに対応する対象が問われている点である。その対象は(1)においては現象の現実存在の根拠として規定され、(2)においては「統覚の統一の相関者」(3)においては「理念に対応し現象の総括を可能にする根拠」として説明される。そして、先験的対象はそれぞれの局面において別様に語られているけれども、いずれも現象を根拠づけるものとして語られていることに注意しなくてはならない。このことは、先験的対象が認識能力の各局面に別様の仕方で機能しているというより、むしろ、同一の事態の別表現と考えられなければならない。こうしたことから、先験的対象の概念は、現象という概念が矛盾しないように、まさしく概念として想定されるものなのである。それ故、カントの先験哲学の基礎となる概念なのである。たしかに先験的対象は、経験的観念論の対象と同じように推論によって到達されるものではある。しかし、この概念が経験的観念論の対象と異なるのは、それがわれわれ

の経験の対象ではなく、むしろわれわれの経験の対象つまり現象を可能にする概念であるという点である。この概念があらゆる対象からわれわれにとっての対象を現象に確定することを可能にしている以上、われわれは経験的観念論におけるように認識の発生（プロセス）をカントの先験哲学に読み込む余地は全くなく、むしろ、現象の存立の説明を読み取らなければなるまい。

以上のことから、経験的観念論の問題とカントの先験的観念論の問題は同一線上におかれるべきではないことが明らかになった。デカルトやロックの経験的観念論がカントの先験的観念論と哲学的に連続している、とアリスンが考えていたことは前章で明らかにされた通りである。しかし、経験的観念論と先験的観念論が同一線上におかれるべきでないことが明らかになった以上、経験的観念論の克服としてカントの先験的観念論を解釈することは試みとしては面白いものではあるが、哲学的な根拠を持つものとは言い難いと思われる。その根拠として、カントがロックの経験説をいかなるものとして解釈し、また、批判していたのかを検討する必要がある。

4 カントのロック批判

『純粋理性批判』にはロックについての言及が、6箇所ある。それを見てみることにしたい。

引用1 「現代においては、たしかに一度は（有名なロックの）人間知性のある種の自然学によってこれらのあらゆる争いが終結され、形而上学の合法性が十分に決定されるように思われた。」(A IX)

引用2 「個別的な知覚から普遍的概念へと高まるために、われわれの認識能力の最初の努力を追求することがきわめて有効であることは疑いない。そして、ロックがそのための道を拓いたことに感謝しなくてはならない。しかしながら、ア・プリオリな純粋概念の演繹は、ロックの道によっては達成できない。というのは、ア・プリオリな純粋概念はこの道にはまったく見出だされないからである。なぜなら、ア・プリオリな純粋概念が将来使用される場合、その使用は経験からまったく独立であるべきだから、純粋概念は経験からの起源とはまったく別の出生証明証を示さなければならないからである。このロックによって試みられた自然学的な導出は、本来的に演繹と呼ぶことはできない。〔省略〕それ故、純粋概念については先験的演繹のみがありえて、経験的演繹は決してありえず、経験的演繹はア・プリオリな純粋悟性概念に関しては虚しい試み以外の何ものでもないし、そうした試みに携わる人が、こうした認識に関する独自の本性を理解していないことは明らかである。」(A86, 87/B119)

引用3 「有名なロックは、こうした考察〔カテゴリーの演繹論〕を欠き、経験のうちに悟性の純粋概念を見出だしたために、それをまた経験から導いた。そして、この概念によ

ってあらゆる経験の限界を越えた認識への試みを敢えて行うという不条理な仕方に陥ったのである。」(B127)

引用4 「この有名な二人[ロックとヒューム]のうち、前者[ロック]は熱狂的迷妄に門戸を開いた。なぜなら、理性は一旦、自分の側に権限があると認められると、もはや節制という曖昧な褒め言葉によって抑制されることはないからである。」(B128)

引用5 「ライプニッツが現象を知性化したのは、ロックが悟性概念全体を(こうした表現を使うことが私に許されるのなら)精神発生論[Noogonie]の体系に則って感性化したのと同様なのである。別言すれば、ロックは悟性概念を経験的概念あるいは抽象的反省概念以外の何ものでもないと主張したのである。」(A271/B327)

引用6 「アリストテレスは経験論者の第一人者と見なされ、プラトンは知性論者の第一人者と見なされる。現代においては、ロックがアリストテレスに従い、ライプニッツがプラトン(もっともプラトンの神秘的体系からは十分かけ離れているけれども)に従っている。それに関わらず、両者はこの争いにかなる裁決も下すことができなかった。」(A854/B882)

以上の6つの引用に共通することは、いずれもロックが純粹悟性概念を経験から導いたことに対する批判である、という点である。カントによれば、カテゴリーはア・プリオリであって、決して経験に起源を持つものではない。それ故、カテゴリーが現象に対して適用されるためには、現象に対してカテゴリーがいかにして適用されうるのかが問われなくてはならないのである。これこそが、先験的演繹論の意図である。そもそも純粹悟性概念はア・プリオリな概念であり、それが経験の成立に不可欠である限り先験的演繹論を必要とする。ところが、ロックは、経験、換言すれば観念から出発し、観念を分析することによって純粹悟性概念を導出した。そのような仕方では純粹悟性概念を導出すれば、純粹悟性概念を経験一般に適用することは到底不可能になり、せいぜいのところ、過去の経験について適用が許されるにすぎないことになる。カントが、ロックを批判している点は、まさしくこの点なのである。

カントがロックを批判している点は、観念説を採用すると、観念の背後にある実在に到達することが不可能になり、経験的真理が成立しなくなるということではない。むしろ、カントは、引用2に見られるように、個別的知覚から普遍的概念へと高まるという実験的方法をロックのうちに十分に認め、その上で、経験を可能にするはずの純粹悟性概念が経験から導き出された点を批判しているのである。このことは、経験的観念者のうちにデカルトとバークリは含まれるが、ロックは除外されていることを意味する。それ故、ロックの経験説とカントの経験説を殊更に結びつけるアリスンの試みは誤りであるというほかない。しかし、アリスンは次のように反論するかもしれない。近代の観念説の問題はすでに

ロックの存命中に問題となっていたにも関わらず⁽⁸⁾、カントは『人間知性論』の問題、つまり観念説の問題をまったく誤解していたのか、と、そうではあるまい。むしろ、カントは、ロックの哲学的意義が観念説の問題にあるのではなく、実験的方法の問題にあることを認めていたのである。その意味では、ロックが存命していた当時の哲学者以上にロックの哲学的意義を認めていたというべきであろう。それ故われわれは、ロックと同時代の哲学者がロックの哲学的意義を誤解していたのであって、カントはロックの哲学的問題を十分に理解していたと、アリスンに対して反論せねばなるまい。

それでは、カントとロックの立場の相違はどこにあるのか。それは、経験の捉え方である。ロックにとっての哲学的問いは、個別的知覚からいかにして普遍的概念を構成するのか、という問題である。ロックの言葉を借りれば、単純観念を複雑観念へいかにして高めていくのか、という問題である。この問題は、近代の実験科学における個別的データからいかにして複雑な知識が構成されていくのか、という問題に対応している。⁽⁹⁾ それに対してカントは、ロックのような哲学的な問題を問うまでもない大前提として認めている。つまり、個別的知覚なくして、普遍的な知識が構成されないということを認めている。カントの問題はそうした個別的な知覚があっても、それを知識として高める手段である概念がなくては経験的知識は成立しないのではないか、という問題である。しかも、概念は経験一般（知覚一般）を取り扱うのであるから、概念は経験から導かれてはならないのである。それ故、カントが「先験的演繹論」で取り扱おうとした問題は、ア・プリオリな概念が経験一般をいかにして可能にするのか、という問題となる。そして、概念はア・プリオリである以上、経験（現象）に対していかにして適用されるか、という問いが主題化されることになる。ロックは普遍的知識がいかなるプロセスを通じて成立したのかを問うた。それに対し、カントは、その当の経験一般がいかにして成立するのか、という問題を論じているのである。カントが「純粋理性批判」を通じて主張していることは、われわれ人間にとっての「経験」とは、いったい何であり、しかも、いかなる条件・制約が人間の認識を成立させているのか、そして、いかにしてその条件・制約が経験を可能にしているのか、という問いに他ならないのである。⁽¹⁰⁾

5 むすび

カントの先験的観念論は、個別的知覚から普遍的概念へといかにして認識を高めていくかという観念論ではなく、そうした方法それ自体がいかなる条件・制約のもとで成立し、しかも、その条件・制約がいかにして成立するのかを論ずるための大前提である。先験的観念論とは、対象が時間・空間というわれわれの直観形式のうちに直接に与えられるという観念論である。この観念論においては、概念は現象とは異種であるため、概念の適用可能性が論じられなければならない。そして、「先験的演繹論」でこの概念の適用可能性が現象つまり可能的経験に制限され、「先験的原則論」で実体の原則や因果律等の可能性が示される。そうすることによってわれわれの経験の範囲がカテゴリーが現象に適用される規

則の範囲内に限定される。これこそが、カントが哲学的に問題としたことである。それ故、ロックの哲学的手法に固執する限り、カントが提起した問題は解決されない。そして、一連のカントのロック批判もこの問題を巡ってなされているのである。それ故、先験的観念論の立場を採用する限り、先験的対象も経験の制約を構成する要素と見なさなくてはならず、ロックの実体や観念の背後にある不可知の実在と見なすことは許されまい。

最後に、カントの先験的対象をロックの実体から断ち切ることによって得られる洞察、言い換えれば、先験的観念論を経験的観念論から断ち切ることによって得られる洞察を挙げておきたい。

第一に、先験的対象が先験的観念論の枠組みに不可欠なもの、つまり、現象、統覚の統一、認識の体系的統一という概念が意味を持つために必要とされるものになり、直接には、認識の成立の局面には不必要となる。しかも、従来のように、実体のカテゴリーや統覚の統一を被っていない現象と先験的対象を同一視しなくともよくなる。

第二に、個別的経験から普遍概念へと認識を高めるというロック的な手法は、実験の場面において成立していることが明らかになる。一方、カントの批判哲学が重視する点は、経験(実験)に先だって概念が確実でなければならない、ということである。つまり、ア・プリオリな概念、例えば「実体」の概念から「力」といった概念を導出し、理論体系を予め立てた上で、初めて実験が可能になるが、その「実体」の概念は、経験に左右されるものではなく確実でなければならない。⁽¹⁾そして、『自然科学の形而上学的原理』においてこれらの諸概念は自然科学において前提され、それらが物質の本質規定に関わるものとして主題化される。

第三に、近代哲学の観念説の問題を回避できる。近代の観念説の問題は、懐疑論をいかにして回避するのかという問題であった。先験的対象が近代の観念説(経験的観念論)における観念の背後にある実在と同一視されないことによって、人間の認識は形而上学的レベルの懐疑論から解放され、当時の自然科学の確実な歩みと背反しないことになるのである。

註

カントの著作からの引用はアカデミー版カント全集にもとづき、『純粹理性批判』第一版をA、第二版をBと記し、ページ数をアラビア数字で示している。

(1) Vgl. H.E.Allison, *Kant's concept of the transcendental object* (Kant-Studien, Bd. 59, 1972) S.165.アリスンの立場は、先験的対象と物自体をコンテクストに応じて区別すべきだという第三の立場であるが、著者はこの立場に立たない。むしろ、第一の立場に立つ。ただしアリスンが批判しているコーヘンやケンプ・スミスと同じ論拠でこの立場に立つのではない。これについては、拙稿「先験的対象と物自体」(『中部哲学会年報』第30号 1998年) pp.17-30 参照。

(2) Allison, a.a.O., S.168.

(3) アリスンはデカルトとロックを経験的観念論者と見なしているが、実際にカントが経験的

- 観念論者と見なしているのはデカルトとパークリである。そして、デカルトの観念論は蓋然的観念論と呼ばれ、パークリの観念論は独断的観念論と呼ばれている。Vgl.B274(4)
- カントは、パークリを経験的観念論者と見なしているが、ヒュームを経験的観念論者とは見なしていない。カントがヒュームを専ら批判する点は、因果律を習慣に基づくことと見なすことによって「経験」と「夢」の原理的区別がなくなってしまう、という点である。
- (5) カントの現象と物自体の関係に知覚の因果説を読み込むことはできない。なぜなら、カントは現象と物自体を経験の時間的発生(Entstehung)の問題として語っているのではなく、むしろ存立(Bestehung)の問題として語っているからである。カントは次のように述べている。

「なぜなら、感性的直観はあらゆるものに無差別に関係するのではなく、むしろ他の対象に場を残すがゆえに、そうした対象は端的に否定されない。しかし、その特定の概念を欠いているので(いかなるカテゴリーもそうした対象を理解するのに役立つ)ない、われわれの悟性の対象として主張されずしえないのである。

従って、悟性は感性を限界づけ、その領域を拡張しないようにする。そして、悟性は感性が物自体そのものに関係するという僭越を犯さずに、むしろ単に現象にのみ関係するように警告し、悟性は対象それ自体を思考する。しかし、その対象を現象の原因である(それ故現象ならざる)先験的客観としてのみ思考するのである。」(A288,344)

これらの引用をみる限り、カントは物自体について「現象が現実存在する」ということを説明するために想定していることが分かる。感性は現象にのみ関係し、われわれは現象のみを受け取る。しかし、そのように語りうるためにはあらゆる対象から区別された「現象」について語るなければならない。それについて語るために、現象の背後にその根拠としての物自体(先験的对象)を想定したのである。これに対しては、先験的对象は不可知であるにもかかわらず、どうして物自体と区別されるのか、という反論を立てることができるかもしれない。しかし、これについても回答は可能である。なぜなら、現象が現象として知られる局面は、現象はわれわれの表象であるにもかかわらず、われわれが創造した物ではなく与えられた物であることに気付く局面だからである。この根源的事実に気付くときに初めて先験的对象を現象の根拠として想定することが可能になるのである。従って、現象が与えられる、現象を受け取るとは、現象の背後に現象の根拠としての先験的对象を想定することによってそれに対して受動的になることを意味するのである。

それ故、ここにはロックにおけるようにまず物体がわれわれを刺激して、それによって観念が生み出されるという発生の問題はなく、むしろ、現象から出発しその根拠を問うという存立の問題のみがある。しかも、この存立の問題においては、物自体から現象へ推論することはできない。だからといって、近代哲学史の実体と観念の問題に巻き込まれることはない。なぜなら、ここでは認識の発生の問題が語られているのではないからである。

- (6) (5)でも述べたように、カントの経験説の根本的立場は現象の存立を問うことにある。それ故、現象の発生を問うという認識論的な問題が入り込む余地はない。それに対して、ロックの経験説においてはまさしくこの発生が問題である。なぜなら、ロックが問題としていることは現代の自然科学で言えば、実験・観察におけるスキルの問題だからである。ロックの問題については、田村均「ジョン・ロックの自然科学の哲学」(『哲学』第47号 日本哲学会編) pp.207-216.参照。

- (7) この先験的対象をカントは、統覚の統一の相関者 (ein Correlatum der Einheit der Apperzeption) と呼ぶ。表象を強制するものは統覚であるにもかかわらず、先験的対象が表象を強制するとはどういう関係であるのか、と問われるかもしれない。ここでの局面を二つに区別する必要があると考える。つまり、概念によって表象を統一する局面と対象に受動的に関係する局面。前者は、いわゆる統覚の統一と言われるものであり、後者が統覚の統一の相関者である。われわれが経験するためには、現象を総合的に統一しなければならない。そして、現象を総合的に統一するためには予め先験的対象に対して受動的でなければならない。われわれが、先験的対象に対して受動的にならざるをえない以上、先験的対象はわれわれに対して認識を強制すると考えるほかない。そして、ここにこそたんなる表象が現象と区別され、しかもこの受動性が統覚を統一する局面においては必ず働いていなければならない。なぜなら、さもなければわれわれは単なる表象と戯れているにすぎないことになるからである。
- (8) ロックの同時代人の哲学者エドワード・スティリングフリートはロックに対して次のように反論している。

「単純観念は、それ自身を越える確実性の根拠をまったく与えない。」

「われわれは、思考、懐疑、思慮等といった力を持っていると、確実に知っている。しかし、貴殿 [ロック] は、こうした知覚が物質からやって来るのか、非物質的な実体からやって来るのか、をわれわれは単純観念によって確実に知ることはできない、と語っている。というのは、物質は単純観念をわれわれに生み出すように洗練され、修正されているかもしれない、と貴殿は考えているのだから。ところで、わたしには次のことは奇妙に思われる。知性を持つ人間は、こうした単純観念をわれわれのあらゆる知識と確実性の基礎とする。それなのに、われわれは人間の出发点たる単純観念によっていかなる確実性にも達することができない。」

「われわれに刻みつけられている印象の真の原因についてわれわれは単純観念によって何も知ることはできないのに、こうした単純観念はいかにしてわれわれの知識と確実性の基礎であるのか。」

*いずれの引用も、Edward Stillingfleet, The Bishop of Worcester's Answer To Mr. Locke's Letter (1697) ,in 'Three Criticisms of Locke' (Georg Olms Verlag) 1987., p.22 ff.

ここでのスティリングフリートのロック批判の論点は、われわれは単純観念に達するのみであるから、単純観念を生み出した物質に到達することはできず、われわれの認識は不確実にならざるをえない、ということである。この批判は、まさしく近代哲学史の常識で言われているものと同一のものである。従って、この問題をカントが理解していなかったとは考えられない。なぜなら、カントは観念論論駁等でこの問題に正面から取り組んでいるからである。それ故、ロックを批判する際にカントがこの問題に触れていないということは、カント

は近代哲学史の常識で語られているようにロックを理解していなかったことを意味すると考えざるをえない。もしもカントが近代哲学史の常識に従ってロックを理解していたとすれば、ロックはデカルトやバークリ以上に批判的になるであろう。なぜなら、ロックの外的対象はデカルトの場合のように神によって証明されずらしていないからである。

- (9) 田村均「ジョン・ロックの自然科学の哲学」(『哲学』第47号 日本哲学会編) p.212.参照。
- (10) ここでロックとカントどちらの立場に立つべきか、という問いが提起されるかもしれない。しかし、著者が見る限り、そもそもロックとカントの問題設定が異なっており、どちらの立場に立つべきか、という二者択一の問いを立てることそのものが困難であると思われる。
- (11) このことは、アリストテレス主義的スコラ学者がボイルの真空実験の意味を少しも理解できなかったような理論のアプリオリズムを意味するのではない。もしそのように解するならば、われわれは特定の科学理論に拘束されて、そこから知識の進歩を望むべくもないだろう。むしろ、カントのアプリオリズムは、特定の科学的知識から独立である、と考えられるべきで、現代の科学にもまったく相反するものではない。例えば、オトフリート・ヘッフェは、「(先験的)〈原則〉においてカントはユークリッド幾何学についても、ニュートンの運動法則についてもその真理を証明しようとしているのではない。彼は、法則を探求しこれを数学的に定式化することが一方的に自然研究者の意のままになるのではないということを目指したのだと思われる」と述べている。Vgl.オトフリート・ヘッフェ『イマヌエル・カント』藪木栄夫訳(法政大学出版局、1991年、p.120.)

(名古屋大学大学院文学研究科・博士後期課程)

ニーチェの永遠回帰思想について

坂本 耕一郎

はじめに

同一物が永遠に回帰するというニーチェの永遠回帰思想は、ヨーロッパのニヒリズムの克服をめざす彼の哲学的営為にとって、決定的な意味と役割を担うものである。このことは、ニーチェ自身が著作の中で断言していることであり、また、この思想を途方もない情熱をもって堅持していたという伝記的事実からも明らかである。

しかしながら、その永遠回帰思想の内実は、ニーチェその人によってさえ直接的に語られることはなく、常にある秘密の知として比喩的・象徴的に語られているに過ぎない。そしてこのことは、ニーチェ解釈史におけるニーチェ像の転変を引き起こしてきた原因の一つとなっている。

本論考は、永遠回帰思想のこのような性格を踏まえた上で、この思想の内実にいささかなりとも接近しようとするものである。そのために、まず(1)ニーチェのニヒリズム論を後期の遺稿群をたよりに概観する。その上で(2)『ツァラトゥストラはこう言った』第3部の2つの章(「幻影と謎について」と「回復しつつある者」)を主たるテキストとして、ツァラトゥストラの永遠回帰思想との対決とその克服について解釈し、永遠に回帰する世界との一体化の境地について論ずることとする。

(1) ニーチェのニヒリズム論

A. 「神の死」

ニーチェの言う「神の死」とは、さしあたっては、キリスト教の神の死んだこと、つまり、キリスト教の神が信じるに値しなくなったことを意味する。そして、キリスト教の神への信仰が失われれば、キリスト教道徳もその効力を失う。なぜなら、キリスト教道徳はその起源を神の「超越的」な「命令」におく以上、それは「神が真理である場合にのみ真理」を持っているにすぎないからである^(注1)。宗教としてのキリスト教は道徳としてのキリスト教と不可分の関係にあるのだから、「神の死」とは、キリスト教の神とその道徳とが、二つながら実は死んでいることを意味するのである。

「神の死」と言われるときのその「神」とは、直接的にはキリスト教の神を指し、その「神の死」によって、それに依存する道徳も無効になるわけであるが、しかしそれのみにとどまらない。なぜなら、ニーチェはキリスト教の「神」ということで形而上学的な諸価値をも言い当てようとしているからである。ニーチェはキリスト教を「民衆向きのプラトン主義」^(注2)と呼び、また、プラトンに「先在キリスト教的なもの」^(注3)を認め、プラトン主義的形而上学とキリスト教をいわば同一視している。このようなニーチェのプラトン解釈

の当否はともかくとして、彼がこのプラトン—キリスト教的形而上学と言うとき意味するものは、感性的・此岸的・地上的なものの上に、超感性的・彼岸的・超地上的な諸価値を置き、そのようにして前者を後者に従属させ、前者を暫定的・非本来的・仮象的とする思考形式のことである。ニーチェは、これを西洋の歴史を貫く根本的な思考形式であり、その要が形而上学的な最高価値であるとしている。そうである以上、「神の死」と言われるときには、プラトン—キリスト教的形而上学とその諸価値の無効が含意されているのである。

上に述べたことから明らかなように、ニーチェにとって宗教と道徳と形而上学とは分かちがたく密接に結びついている。したがって、「神の死」という時の「神」とは、これまでの人間の生を支えていた、言い換えれば、それが隷属していた宗教的・道徳的・形而上学的な超越性の一切を意味する。そして、それが「死」んだということは、人間の生がもはや神の意志によって拘束されることもなく、道徳法則によって導かれることもなく、現象世界の背後にある形而上学的世界によって制約されることもない、という事態を示すことになるのである。その場合、この事態を肯定的に捉える者は、「古い神は死んだ」という知らせに接して、「まるで新しい曙光に照らされでもしたような思いにうたれる」ことであろう。というのも、新たな冒険が可能になったからである。

「水平線はついに再びわれわれに開けたようだ、まだ明るくなってはいないにしても、われわれの船はついに再び出帆することができる、あらゆる危険を冒して出帆することが出来るのだ。認識者の冒険は、再び許された。海が、われわれの海が、再び眼前に開けた。おそらく、こんなに『開けた海』は、かつてあったためしはないだろう。」^(注4)

しかし、大半の者は「神の死」の知らせを耳にしても、言い換えれば、「開けた海」を前にしても、ただ茫然と眺め途方にくれる。そして、「途方にくれるものすべて、それが私だ」^(注5)と嘆息するばかりである。なぜなのか。それは、「神の死」がニヒリズムの深淵を垣間見せるからである。すなわち、「神の死」と共に過渡的段階である「心理的状态としてのニヒリズム」が到来するのである。そして、「神の死」を乗り越え、それを完成させることによって、いわば歴史的運動としてのニヒリズムが終結するのである。この事態を以下で概観することにしたい。

B. 心理的状态としてのニヒリズム

ニーチェは「心理的状态」あるいは「病理的な中間状態」^(注6)と呼ぶニヒリズムについて、次のように述べている。

「ニヒリズムとは何を意味するのか？ —— 至高の諸価値がその価値を剝奪されるということ。目標がかけている。『何のために？』への答えがかけている。」^(注7)

「神の死」と共に到来せざるを得ないのは、まずこういう意味でのニヒリズムなのである。すでに見たように、ニーチェの言う「神」とは、従来の人間の生を支え、また人間がそのもとに従属していた超感性的・彼岸的・超地上的なもの一切の象徴であるから、その「神」を失った人間の生は、もはや何ものからも限定も制限も受けず、反面、支えとなる

ものをなくして、空虚な世界へ投げ出され、「中心からxのうちへところがりこんでいる」^(注8)と感じられることになる。さらに、ニーチェの見るところ、プラトン-キリスト教的世界解釈は、これまで唯一の世界解釈たることを僭称してきた以上、その解釈が崩壊し去るときは、世界そのものが無価値に感じられ、生存のうちにはいかなる「意味」もないかのごとく思われることになろう。これが心理的状态としてのニヒリズムであり、さらにこれは、「2千年の長きにわたってキリスト教徒」^(注9)であったことに対する償いであると述べられる。

C. 歴史的運動としてのニヒリズム

「神の死」と共に到来するニヒリズムとは、上記のように一つの心理状態なのであるが、ニーチェはそれを当然の結果と見なし、さらにこの結果に導く原因をも歴史の中から探り出している。つまりニーチェは、ニヒリズムの到来を必然的なものとして捉えているのである。では、必然的に心理的状态としてのニヒリズムを結果する、その原因とは何なのか。この問いに答えるのがニーチェのもう一つのニヒリズム論、すなわち、歴史的運動としてのニヒリズムなのである。その運動について以下で考えてみたい。

従来の最高の諸価値によって彩られ、理想化（それは同時に単純化でもある）された世界は、「真の世界」とよばれる。それがあべき世界として祭り上げられると、これまで唯一の現実であった世界は、それとの対立関係の中で、一転して「仮象の世界」へと貶められる。このように、それがいかなるものであれ、あるがままの世界とは別に「真の世界」が想定されることは、「わたしたち自身がそれである世界が大いに疑問視され、その価値が減ぜられる」^(注10)ことに他ならない。このような「真の世界」と「仮象の世界」を対立させる二世界論的な世界解釈、つまりありもしない「真の世界」を虚構し、あるがままの世界を誹謗したこと、これが歴史的運動としてのニヒリズムの始まりだとニーチェは言う。すなわち、常に超越的・彼岸的なもの（「神」あるいは「真の世界」）のみが重視され、あらゆるものの意味づけがそこからおこなわれる限り、あるがままの世界には究極的な重要性が与えられないだけでなく、さらに、その世界は貶められているのである。このようなとき、一旦それらの超越的・彼岸的なものが信じ得ないものになるならば、貶められたあるがままの世界が無意味・無価値に思われるのは必然なのである。

だが何故、「神」は死ななければならなかったのか。ニーチェは「神の死」の次第を次のように説く。すなわち、キリスト教の「神」とその道徳が2千年の長きにわたって育て上げてきた徳のひとつである「誠実性」が、みずから知的に先鋭化し、その結果、当のキリスト教の「神」に反旗を翻したのだ、と。してみれば、「神の死」とは、「キリスト教道徳を信ずることの結果」^(注11)なのであり、キリスト教信仰の必然的結果なのである。ニーチェは次のように言う。キリスト教の歴史の中で「いよいよ厳しく解された誠実性の概念」は「科学的良心」「知的清廉」にまで翻訳され昇華されるにいたった。その結果、自然を「神の善意と庇護」の証のように見ること、歴史を「摂理」に貫かれたものとして、あるいは「倫理的世界秩序」の証明と解釈することはできなくなった。そのような解釈は、良心に

背く、不誠実なこと、詐欺と見なされなければならなくなったのである^(注12)。つまり、「誠実感が、キリスト教によって高度に発達して、すべてのキリスト教的世界解釈と歴史解釈の虚偽や欺瞞に対して嘔吐をもよおす」にいたったのだ、と^(注13)。最終的にこの「誠実性」は、「彼岸とか、『神的』であり、道徳の体現であるかのような事物それ自体とかを指定する権利を、私たちはいささかもってはいないという洞察」^(注14)をもたらすことになる。ニーチェは言う。とすれば、この「洞察」は「神」あるいは「真の世界」と表現されるものの完全な没落（完成された「神の死」）を意味するから、ニーチェは、これを「徹底的ニヒリズム」と呼ぶ。このようにして、プラトン—キリスト教的世界解釈によって超越的価値が初めて指定されて以来続いてきた西洋の歴史的運動としてのニヒリズムが、その同じ歴史の中で育まれてきた「誠実性」によって終結させられるというわけである。

以上まとめて言えば、完成された「神の死」は、「心理的状態」としてのニヒリズムの極致であると同時に、歴史的運動としてのニヒリズムの終局点であり、したがってまた、新しい歴史の出発点であると位置づけることができる。このようなニーチェの歴史観を簡潔に示すのが「いかにして『真の世界』が最後には寓話となったか」と題される次のアフォリズムである。そして、このアフォリズムこそ、ニヒリズムの到来とその克服とを説く、ツァラトゥストラの登場を告知するものなのである。

「真の世界を私たちは除去してしまった。いかなる世界が残ったか？ おそらくは仮象の世界か？ だが、そうではない！ 真の世界とともに私たちは仮象の世界をも除去してしまったのである！

（真昼、影の最も短い瞬間、最も長いあいだの誤謬の終焉、人類の頂点、ツァラトゥストラの始まり、INCIPIT ZARATUSTRAM）^(注15)

ニーチェによれば、「一つの誤謬の歴史」、すなわち、プラトン—キリスト教的世界解釈による世界の誹謗の歴史が、その第6段階（上記引用）で幕を閉じる。したがって、ツァラトゥストラの教説は第6段階以降の一つの新たな世界解釈に他ならない。そして、その世界解釈が「ツァラトゥストラはこう言った」における永遠回帰思想なのである。

（2）永遠回帰思想

A. 永遠回帰の世界像の骨子

これまでの考察においては、ニーチェのニヒリズム論がいかなるものか、また、ニヒリズム克服に関して永遠回帰思想はどのような位置を与えられているかを明らかにした。以下では、永遠回帰思想が主題的に語られている『ツァラトゥストラはこう言った』を主たるテキストとし、その解釈を進めていきたい。取り上げるのは『ツァラトゥストラはこう言った』第3部「幻影と謎について」と「回復しつつある者」という章である。この2つの章は、永遠回帰思想を見定めようとする者にとって、極めて重要な箇所である。前者では永遠回帰の世界像の骨子と永遠回帰思想の暗黒面（ニヒリズム）が語られ、後者ではその暗黒面（ニヒリズム）との対決が語られているからである。

「幻影と謎について」では、ツァラトゥストラと彼の不倶戴天の敵たる「重力の精」（小

びと)との対話を通して、永遠回帰の世界像が次のように明かされている。

「見よ、この瞬間を！ 瞬間という名のこの門道から、一本の長い小路が後方へ走っている。われわれの背後に一つの永遠が横たわっているのだ。

一切の諸事物のうちで、起こりうるものは、すでにいつか、起こり、作用し、走り過ぎたにちがいないのではないか？

そして、一切がすでに現存したのであれば、おまえ、小びとは、この瞬間をどう考えるか？ この門道もまた、すでに——現存したにちがいないのではないか？

そして、この瞬間が一切の来たるべき諸事物を自分の結果として引き起こすようなくあいに、一切の諸事物は堅く結ばれているのではないか？ したがって——この瞬間は自分をも自分の結果として引き起こすのではないか？

というのは、いっさいの諸事物のうちで、走りうるものは、この外へ通じる長い小路をも——将来いつか走るにちがいないからだ！

そして、月光の中を這うこの緩慢なクモと、この月光そのもの、また相共にささやきながら、永遠の諸事物についてささやきながら、この門道に立つわたしとおまえ、——われわれはすべて、すでに現存したにちがいないのではないか？

——そして、回帰し、われわれの前方の、外へ通じるあの別の小路を、この長いぞっとするほど恐ろしい小路を走り——かくて、われわれは永遠に回帰するにちがいないのではないか？——」^(注16)

ニーチェは永遠回帰の世界像を、ここでは問いの形でありにも短く要約しているのだから、この世界像はこのままでは理解するのが難しい。そこで、この世界像を理解するために、それを支えている暗黙の前提を明らかにしておきたい。その前提とはこうである。

- (1) 力は無限ではなく有限である。
- (2) 時間は未来と過去の両面にわたって無限である。
- (3) 現在の瞬間は存在の瞬間ではなく、生成の瞬間である。

(1) 力は無限ではなく有限であり、(2) 時間は未来と過去の両面にわたって無限であるなら、力の状態・変化の組み合わせ・発展の数は実際には計り知れないものではあるが、しかし、いずれにしても一定であって無限ではない。ゆえに、ある一定の力の無限に新しい諸変化や諸状態は一つの矛盾となる、とニーチェは言う。さらに(2)と(3)を根拠に、彼は機械論的世界解釈における終局状態あるいは平衡状態を否定する。つまり、(3)現在の瞬間は存在の瞬間ではなく、生成の瞬間であるということから、終局状態あるいは平衡状態は少なくとも現在においては実現されていないことが証明され、もし仮に終局状態あるいは平衡状態が実現可能であるとしても、(2)時間は未来と過去の両面にわたって無限であるから、生成は終局状態あるいは平衡状態をすでに達成してしまっているはずだ、とニーチェは考えるのである。以上から、生成しはじめたこともなければ経過し終わったこともない、同一物の永遠回帰が導き出されるとニーチェは考える。

B. 永遠回帰思想の暗黒面（ニヒリズム）

「幻影と謎について」においては、「一切の真理は曲線的であり、時間自体が一つの円環である」と言われている。永遠回帰の世界とは、過去と未来の錯綜する円環的時間（永遠）を持つ世界なのである。この円環的時間においては、過去と未来の現在を境にした対立が解消され、同時に一般的時間理解における前後関係が成り立たなくなる。それゆえ、一般的時間理解しか持たない者にとっては、それは把握することが非常に困難なものである。それを承知の上であえて円環としての時間を表現すれば、次のような奇妙な外観を呈することになる。つまり、過去は未来から到来し、未来は過去に帰来する、未来は同時に過去、過去は同時に未来…。とにかく、永遠に同じ軌道を描く円環である。

永遠回帰の世界とは、このような時間を持つ世界であるから、その内で生きる個々の人間の為し得ることの一切は、過去・未来の回帰において、すでに無限回にわたって為され・為されるであろうこと以外決してあり得ないことになる。そうだとすれば、人間のいかなる決断も、いかなる努力も、いかなる自己超克の意志もどうでもよいもの、何もそのかいたがないものとなり、どうしようもない徒労感が、ひいては生に対する否定が生じることになる。これこそが永遠回帰思想に含まれるニヒリズムに他ならない。ニーチェはこの思想のニヒリズムを「重力の精」（小びと）に次のように言わせている。

「おお、ツァラトゥストラよ」と、彼〔小びと・重力の精〕は嘲笑するかのよう
に、音節を区切りながら、ささやいた、「おまえ、知恵の石よ！ おまえは自分を高く
投げたが、しかし、投げられた石は、いずれも必然的に——落下するのだ！ お
お、ツァラトゥストラよ、おまえ、知恵の石よ、おまえ、投石器の石よ、おまえ、
星を粉碎する者よ！ おまえは自分自身をこんなに高く投げた、——しかし、投げ
られた石は、いずれも——必然的に落下するのだ！

結局はおまえ自身に帰着すべく、自分の投げた石で自分を打ち殺すべく、断罪さ
れた者であるからには、おお、ツァラトゥストラよ、おまえはいかにも石を遠くへ
投げはしたが、——しかし、石は結局また、おまえの上に落ちてくるだろう！」^(注17)

ニーチェの永遠回帰思想そのものがニヒリズム的性格を有している。この思想において
は、或る意味で〈すべては同じことだ、何もそのかいたがない〉ということ、いかなる終局
目標もないということが永遠化される。永遠回帰が真実だとするならば、従来すべての
目的論的世界観は、当然これによって否定されてしまう。その限りで、これはもっとも意
気沮喪させる思想、「ニヒリズムの極限形式」^(注18)なのである。

特にツァラトゥストラその人にとっては、この思想の暗黒面は人一倍耐え難いものとな
る。というのは、彼は様々な教説において、「人間は超克されるべきところの、何もか
である」と人々に説き、惰性で慣習に従うだけの卑小な生の超克を促してきたからである。
ニーチェは永遠回帰思想の暗黒面を、若い牧人の喉に這い込み窒息させる「黒く重いヘビ」
という比喩を用いて表すが、ツァラトゥストラにとっての「黒く重いヘビ」は、卑小な人
間の永遠の回帰に集約されることになる。「ああ、人間が永遠に回帰する！ 卑小な人間が
永遠に回帰する！」^(注19)

C. 永遠回帰思想との対決

永遠回帰思想の暗黒面（ニヒリズム）のおおよそのところは以上で明らかだと思うが、では、『ツァラトゥストラ』の物語において、主人公ツァラトゥストラはいかにしてこの思想の暗黒面を克服し、この思想を体得するのか。その手がかりとなるのが、先に引用した「重力の精」（小びと）のニヒリスティックな思想に対するツァラトゥストラの言葉である。

「わが身のうちには、わたしが勇気と呼ぶものがある。それが、これまで、わたしのあらゆる落胆を殺害してくれたのだ。」^(註20)

上の引用に続く箇所では、ツァラトゥストラの内なる「勇気」が、ツァラトゥストラに「小びとよ！ おまえか！ それともわたしかだ！」と二者択一的に決定することを命じ、さらにこの「勇気」は「これが生であったか？ よし！ もう一度！」と言って、生のうちにあるあらゆる苦悩も、死による苦悩からの救済も打ち殺す、と述べられている。ここで言われている「勇気」とは、ツァラトゥストラの超人的な意志力とほぼ同義であるが、ツァラトゥストラが永遠回帰思想のニヒリズムを克服し、この思想を体得する際、この超人的「勇気」（意志力）が極めて重要な役割を果たすことになる。ツァラトゥストラは「回復しつつある者」という章で永遠回帰思想と対決し、「黒く重いヘビ」の頭を噛み切る（ニヒリズムの克服の比喩）ことになるのだが、この戦いに臨む前に、彼は自分の意志に次のように呼びかける。

「おお、意志よ、一切の困難の転回（Wende aller Noth）よ、おまえ、わたしの必然性（Nothwendigkeit）よ！ 一つの大きい勝利のために、わたしを取っておけ！」^(註21)

ツァラトゥストラの自分の意志への呼びかけを念頭において、彼の永遠回帰思想との対決を解釈すれば以下ようになる。ツァラトゥストラは自らの超人的「勇気」（意志力）をもって、永遠回帰思想の恐るべき側面（ニヒリズム）に立ち向かう。そして彼は、卑小な人間もまた永遠に回帰するという彼にとっての最大の困難（Noth）を、超人的「勇気」（意志力）でもって、転回（wenden）し、厳然とした必然性（Nothwendigkeit）をもって永遠に回帰する世界と一体化する、と。つまり、ツァラトゥストラは、永遠回帰の思索者という立場、言い換えれば、世界を何らかの形で対象化・客観化する立場（いわば外から眺める立場）から、永遠に回帰する世界そのものと一体となる境地に飛躍するのである。彼が永遠回帰思想のニヒリズムを克服するということは、彼が忌み嫌った卑小な人間の存在を世界から排除することではなく、そういった存在をも含むものとしての必然的世界を真に認識するということと同じである。世界の内の一切の対立や相剋の様相そのままに、あるがままの世界の全体を永遠に肯定する境地こそ、ツァラトゥストラの最終的な到達点なのである。

おわりに

永遠回帰のニヒリズムを超人的な意志力により克服し、世界との一体化の境地に飛躍す

ることによってツァラトゥストラに開けてくる世界とは、「真の世界」と「仮象の世界」という対立関係によって、常に貶められつづけてきた唯一現実のあるがままの世界である。このあるがままの世界を再発見し、この世界にあくまでも立脚することによって、「真の世界」と「仮象の世界」という二世界論的対立を越えること、それが『ツァラトゥストラ』が物語るヨーロッパのニヒリズムを克服する道である。ここには、ヨーロッパのニヒリズムをその原因に遡って克服し、未来の歴史を始めようとするニーチェの思想の核心が語られているのである。

注

- 1：『偶像の黄昏』「或る反時代的人間の遊撃」5
- 2：『善悪の彼岸』序文
- 3：『偶像の黄昏』「私が古人に負うところのもの」2
- 4：『悦ばしき知識』343
- 5：『反キリスト者』1
- 6：『権力への意志』12, 13
- 7：同, 2
- 8：同, 1
- 9：同, 30
- 10：同, 583
- 11：同, 3
- 12：『悦ばしき知識』357
- 13：同, 1
- 14：同, 3
- 15：『偶像の黄昏』
- 16：『ツァラトゥストラはこう言った』「幻影と謎について」2
- 17：同, 「幻影と謎について」1
- 18：『権力への意志』55
- 19：『ツァラトゥストラはこう言った』「回復しつつある者」2
- 20：同, 「幻影と謎について」1
- 21：同, 「新旧の板について」30

参考文献

- 本論文における『ツァラトゥストラ』からの引用は、
Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bände, herausgegeben
von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter (1988) の第4巻による。
その他のニーチェの著作からの引用もこの版による。
・『ツァラトゥストラ』の邦訳
氷上 英廣訳『ツァラトゥストラはこう言った』(岩波文庫) 1970
高橋・秋山訳『こうツァラトゥストラは語った』(世界の大思想25) 河出書房新社 1969
手塚 富雄訳『ツァラトゥストラ』(世界の名著45) 中央公論社 1966

吉沢伝三郎訳『ツァラトゥストラ』(ちくま学術文庫版ニーチェ全集第9・10巻) 1993

・伝記的事実に関しては

フレンツェル, I. 『ニーチェ』(ロロロ伝記叢書) 川原栄峰訳, 理想社, 1983
川原 栄峰訳『この人を見よ』(ちくま学芸文庫版ニーチェ全集第15巻) 1994
塚越 敏訳『ニーチェ書簡集I』(ちくま学芸文庫版ニーチェ全集別巻1) 1994
ザロメ, L. 『ニーチェ 人と作品』(ルー・ザロメ著作集3) 原佑訳, 以文社 1986

・総括的なニーチェ思想に関しては

ドゥルーズ, G. 『ニーチェと哲学』 足立和浩訳, 国文社 1983
フィンク, E. 『ニーチェの哲学』 吉沢伝三郎訳, 理想社 1963
原 佑著『ニーチェ 時代の告発』 以文社 1971
ヤスパース, K. 『ニーチェ』(ヤスパース選集18, 19) 草薙正夫訳, 理想社 1966
レーヴィット, K. 『ニーチェの哲学』 柴田治三郎訳, 岩波書店 1960
ミュラーラウター, W. 『ニーチェ・矛盾の哲学』 秋山・木戸訳, 以文社 1983
山 崎 庸 佑『ニーチェ』 講談社学術文庫 1996

・永遠回帰思想に関しては

バタイユ, G. 『オペリスク』, 『ニーチェの笑い』(『ニーチェの誘惑—バタイユはニーチェをと
う読んだか』 P 78~101, P 111~126)
吉田裕訳, 書肆山田 1996
圓 増 治 之『ニーチェ 解放されたプロメテウス』 P 134~166, 創文社 1990
原 佑訳『権力への意志』(ちくま学芸文庫版ニーチェ全集第12・13巻) 1993
原佑・吉沢訳『生成の無垢』(ちくま学芸文庫版ニーチェ全集別巻3・4) 1994
平 木 幸三郎『ニーチェの『運命愛』について』(実存思想協会編, 実存思想論集IX『ニー
チェ』 P 43~68) 理想社 1994
レーヴィット, K. 『世界を取り戻そうとするニーチェの試み』(『神と人間と世界』 P 151~192) 柴
田治三郎訳, 岩波書店 1973
レーヴィット, K. 『ニーチェにおける永遠回帰説の取り戻し』(『世界史と救済史』 P 277~292) 佐
太・長井・山本訳, 創文社 1964
町 田 輝 雄『ニーチェにおけるニヒリズムと永劫回帰説』(中原・新田編『ニーチェ読解』
P 165~184) 早稲田大学出版部 1993
三 富 明『永劫回帰思想と啓蒙の弁証法』 理想社 1995
新 田 章『『神の知的愛』と『運命愛』』(中原・新田編『ニーチェ読解』 P 211~254) 早
稲田大学出版部 1993
信 太 正 三『ニヒリズムと永遠回帰』『ニーチェ研究』 P 194~249) 哲書房 1980

・その他

大石・大貫・木前・高橋・三島編集『ニーチェ事典』 弘文堂 1995
三 島 憲 一『ニーチェ』(岩波新書) 1987
青 木 隆 嘉『ニーチェを学ぶ人のために』 世界思想社 1995

技術と倫理

— テクノロジー時代をどう生きるか —

弘前大学人文学部 五十嵐 靖彦

はじめに

近年の科学技術の進展と浸透には目を見張るものがある。直接私自身の身近な職業上の体験から言っても、ここ22年ほどの在職中の間に手書きからタイプライターへ、タイプライターからワープロやパソコンへ、さらにはパソコンを使った電子メールやインターネットの技法が普及した。この間モデルチェンジは幾度となくあった。事務は勿論電算化されたし、金の出し入れや買い物、電話もオンラインによるカード時代となった。電話については据え付け式からポケットベル、携帯式と開発された。何より驚異なのは教育研究の方法と内容に関してである。テレビ、ビデオ、OHP、スライドはもとより、コンピュータやサテライト使用の授業が珍しくない。視聴覚機器の導入が欠かせないものとなっているのである。また、今世紀半ばに遺伝情報を伝えるDNAの構造と仕組みが解明された事により分子生物学が長足の進展を示した。その結果DNAの組み替え技術を使ったバイオサイエンスがあつという間に先端研究ののし上がり、本学にも遺伝子実験施設が誕生した。今やクローン生物がSFの世界の事ではなくなっている。こうした研究は生物一般にかかわるから勿論医学でも行われており、さまざまな遺伝子治療法が開発され一部はすでに実施されている。医療界の様変わりには実は最も急激であったと言えるかも知れない。予防と診断、治療のそれぞれの分野で理論・方法・機器のいずれもが革命的に進歩した。エコー診断、CT、MRI、内視鏡、プレネイタルダイアグノーシス、IVF-ET、顕微受精、脳死、臓器移植、等々一昔前には考えられもしなかった用語が飛び交っているのが現状である。科学や技術の分野での変化のテンポは世界観やエートス、等の内面的・精神的分野での変化の比ではない。ここにも変化があるにはあるが、何十年何百年の単位であり、しかも個人間の変異が著しい。

今回の発表は、上にみたようないさか戸惑いに似た感情をもって身近に体験されつつある高度テクノロジー社会という現実を前にして、こうした技術面での高度化の進展は、(1)社会全体にどんなインパクト・構造変化をもたらすか、(2)技術史全体の流れからしてどう位置づけられるか、(3)一方的に恩恵を与えるものとして歓迎するだけでいいのか、(4)現代人の運命的な生存条件だとするならば、我々はどんな倫理的心情をもって対処したらいいのか、等の諸問題を考察しようとするものである。

社会的インパクト

先般たまたま半ばは仕事でだが、高等学校の公民科「倫理」の教科書を数冊読む機会が

あった。何度か精読したわけだが率直に言ってその水準の高さに驚いた。特に感心した点を挙げれば、(1)環境倫理、生命倫理などアップトゥデイトな現代の倫理問題を実に手際よくまとめてあること(2)現代(日本)社会の特徴を説得的に描き出していること、の2点であった。特にここで私が話の糸口として参考にしたいのはこの後者である。

あるいはこの業界でパターン化された知識となっているのかも知れないが、どの教科書にも現代社会の趨勢として、大衆社会化、情報社会化、国際化社会、高齢社会化、小家族化・少子化社会、の5項目が指摘されているのである。それぞれの傾向の特徴や定義を詳細に紹介するのが目的ではないから省くが、要するに、現代は没個性的・画一的なマス社会であり、情報環境とも言うべきさまざまな情報に取りまかれた社会であり、人・物・資金・情報の世界的規模での交流社会であり、人口に占める65歳以上の高齢者の割合が14%を超えた社会であり、少産・少子・核家族化が進展しつつある社会だ、というのである。以上の内容については、全くその通りであり、だからこそこの傾向がもたらす・あるいはすでにもたらしているさまざまな問題への対策が課題となっているのである。飛躍するようだが、昨今の学問体制の再編や大学改革の動きもこれらに対応した大学としてのリアクションだとも言える。

これらのことが図表や文献を使って高校生にも分かるように平易に説明されている。高校生にも言うより、逆に若い彼らにとっては観念的に理解するよりも感覚的な生活体験となっている事柄かも知れない。

私が述べたいのは、こうした一連の社会的変化の隠れた規定因こそは、テクノロジーの発達であり、高度テクノロジーが社会のすみずみにまで浸透した結果もたらされたものこそが、位相差はあれ世界的一般傾向としての上記の諸趨勢だ、ということである。いわば今日の社会は徹頭徹尾ハイテク社会であり、それが我々の生存の枠組みとなっており、そこから離れては生きられなくなっている。そうした生存様式の下で月日を重ねてきた結果、こうした社会傾向が生じたということなのである。

例えば、大衆社会化、という点で説明しよう。飯塚(飯塚良明『現代社会を見る眼』NHKブックス、昭和48年)によれば、大衆社会をもたらししたのはまさに近代技術である。すなわち、技術の発展が、産業化を呼び込み、都市化・人口集中・ゲメインシャフトの弱体化を招き、それがまた無機的機械的な人間関係を促進し、マスメディア・マスコミ・マスプロ・マスエジュケーションの発達とあいまって、公衆とは全く異なる大衆の支配する社会を現出したのである。公衆は教養と財産をもった固定的階層であり、精神的共通性や文化価値への関心で結合しており、彼らの意見が公共を代表した。これに対して大衆にはしっかりしたバックボーンがなく、根無し草であり、孤独・不安・無関心・平均的・部分品的・匿名性・非歴史性・無個性という性格がついてまわる。この図式は大方の承認するところであろう。大衆社会化について述べたが、他の4つの特徴についてもその規定要因がテクノロジーにあることを見届けることは難しくはない。コンピュータ技術無しには情報社会は考えられないし、通信手段・輸送手段の発達無しには国際社会化はありえない。生産力の向上による豊富な商品の供給・医療技術の進歩・破滅的な兵器や軍力による潜在

的な大規模戦争の抑止効果、等が平均寿命の上昇の引き金であることはこれまた明らかである。少子化傾向については、それほど直接的ではないが、栄養水準・医療水準の向上による幼児死亡率の低下、高度の生産技術・科学知識をマスターするまでの教育期間の長さや費用、を考えれば「少なく産んで上手に育てる」のが庶民の当然の対応策だろう。以上によって、現代社会をして今日の特徴をもつような社会に導いた原動力は日進月歩に進歩に進歩を重ねてきた技術革新であり、その歩みは18世紀以来不可逆的であった、と論じてもあながち間違いではないだろう。

もっとも私は、いつの時代でもテクノロジーは社会から独立した自変数であり、従って歴史の推進力は技術である。といったマルクス主義ばりの技術史観をとるものではない。技術と社会は相即するし、社会やイデオロギーによって抑制されることは、キリスト教中世などを思い浮かべれば明らかだろう。ただ近代の科学技術に限定して言えば、「中立論」や「自律論」に助けられながら、そのもたらす有益性・便利さが大いに歓迎され、「科学技術の進歩こそが社会を豊かにし、人々を幸福にする」という信念が常識化しているのではないだろうか。そこで改めてテクノロジーや技術の由来について技術史的な面から位置づけを与えてみたい。

テクノロジーとはなにか

テクノロジーとは勿論、テクネー（技術）＋ロゴス（理論、学問）の事であり、強いて日本語を当てれば、科学技術ということになるだろう。だが、本来この二つは本質も由来も別個のものであった。技術とは、アリストテレス流に言えば「他のようにも有り得る事柄」にかかわる知性のうち「成果（エルゴン）のよさに奉仕する制作知」の事だが、ここから私なりにその本質性格を定義すれば、「道具や機械を設計・制作・使用して生存のための目的を達成するための手段となる能力（知識・もの・わざ）の総体」という事になる。従って、技術にとって、人間の生活上の実用目的や願望の実現のために役立つ事が至上命題であり、そうした技術の開発と案出が実践の積み重ねの中で創造されてきたのである。その意味では、プロメテウス神話によるまでもなく技術は人類発生と共に古い起源をもっている。これをふまえて、技術のキーワードを挙げれば、目的合理性、効率性、経験的、試行錯誤、勘と熟練、手段性、有用・便宜価値、古い起源、等となるだろう。

これに対して、自然哲学と区別される科学の発祥は近代である。勿論、近代自然科学といえども、自然哲学と同じ学問としての目標をもっている。それは、直接の功利性を離れて純粋に理論的関心から自然のからくりを解明したいという学問的欲求だろう。つまり究極には真理認識の獲得をもってその使命は全うされるのである。主観的に言っても認識者としての科学者の欲求は新理論の確立で満たされるのである。だが、近代科学は今一つ異質の動機を内在させていた。それは、理論的関心を究極目標としつつ、それによって得られる新知見の応用性・実用的意義については必ずしも高踏的でなかった、寛容というのでもなかった、むしろ実践的効能性を秘めた知識をこそ積極的に追求したのだ、ということである。この事を明確に述べたのは周知のようにベーコンである。かれは古代論理学の実

践上の非生産性を不可とし、「知は力と合一し」なければならないとし、そのための手順として、予断と偏見を排し、仮説を立て、しつらえられた経験（実験）を考案し検証する事が必要だとしたのである。そのための論理学が帰納法として定式化された。こうして科学的知見には、自然を解明し人間の幸福を実現するための実効的なパワーを備えること、という目標が植え込まれる事となった。それが卓見であったか謬見であったかは別としてこれは何も時代から浮き上がったベーコン個人の特異な見解ではない。カントが洞察したように、近代はまさに「実践理性の優位」したダイナミックな人間類型を典型とする時代であり、それが大航海時代を招き、地理上の発見をもたらし、ファウストの人間を産んだのである。宗教においては権威と儀式よりも信仰や勤労の価値の発見を、芸術においては画家の視点から対象を見る遠近法の確立を、医学においては形而上学的性格のガレノス医学からの解放を、哲学においてはデカルトのレス・コギタンスの発見を、もたらしたのである。これら全般的な新機運がバックとなって啓蒙運動が盛り上がっていくわけだが、その経緯を辿ることは本稿の主題ではない。

以上に見たように技術とちがひ、科学の作業場はあくまで理論領域であり、自然法則の体系的な知識の獲得を目指す知的探求であって、このことから理論的、体系的・斉合的、再現性、実証的、功利性を離れた目的自性、真理価値、近代以降の誕生、といった特徴を指摘できるだろう。もっとも、前述のように、功利性を離れると言っても、直接的にはという事であって、原理的に生活実践から無縁の知識至上主義をとるものではない。

それでは、今日のテクノロジーはどう位置づけられるだろうか。先にも触れたように、歴史的には勿論、技術が先行した。火や石器、土器、青銅器も道具として技術の構成要素の一つである。科学者個人の方法論上の自覚はともかくとして、恐らく近代科学といえども客観的には当時の技術を土台にしてでなければ誕生しなかっただろう事は明かである。例えば、天文学を確立するもとなった望遠鏡、生物学促進の欠かせぬ手足である顕微鏡、近代医学を促進した聴診器、これらはいずれも当時の技術界にあった小道具である。こうして技術が科学を促したというのは一面の真理である。しかし、ひとたび科学が成立するや、こんどはそれを応用した技術が発達したというのが他方の面でもある。種々の力学的知識の応用としての内燃機関の発達、弾道学の応用としての銃火器の開発、等多くの事例がある。今日では、両者が相互に影響しあい、因一果、理論一応用、が必ずしも一方的でなく双方向的であり、一体化しているのである。つまり科学技術という一つの現象になっているのである。このことは工学部という学問集団に象徴されている。これがテクノロジー化した技術であり、テクノロジー化した科学であり、この一体化した分野が今や文明の推進力として社会を動かす、生活様式を決定しているのである。先述のように本来的には技術と社会は相互規定関係をなしており、必ずしもテクノロジーが一方的に社会を動かしているわけではないはずである。今日とてもそうした相即はある意味では貫徹している。この「ある意味」の詳しい説明は次節に譲るとして、ここでは近代社会と技術の特殊な関係を押さえておくにとどめたい。近代の科学技術を取りまくフレームワークを全体としてみれば、それがテクノロジー側に有利に働いていることは瞭然としている。すなわち、近

代社会は自由主義の原則が確立した社会であり、政治的には民主主義、精神的には思想・学問・信教・表現等の自由、経済的には自由な経済活動をもととした資本主義の社会である。こうした体制下において科学者や技術者は国家権力や宗教的権威に煩わされる事なく、自由競争に勝ち抜くための技術革新に邁進できる仕組みとなっているのである。こうしてテクノロジーの高度化こそは営利目的の最大の貢献者であり、まさに技術様様という評価がほぼ定着しているのである。今や技術中立論や自律論が唱えられ、それが悪用されない限りは、そのもたらす有益性・便宜さは社会を豊かにし、人々を幸福にするという信念が常識化しているのである。そこで改めて、今日の我々にとってのテクノロジーのもつ意味を問い直してみたい。

テクノロジー社会の問題性

ゲーレンは、後期シェーラーの着想を継承しつつ経験的な総合科学としての哲学的人間学を打ち立てようとしている。技術論はその重要な構成部分である。彼にとって技術は人間にとってどのような意味をもっているだろうか。彼は生物としての人間の欠陥性という点から技術の不可欠性を説く。すなわち、人間は動物の中で最も不完全な本能と器官の持ち主であり、「欠陥存在」である。感覚において散漫、武装において丸裸、その全体質は胎児的、本能は不安定、特定の自然環境への先天的適応能力の欠如、等が人間のいわばアプリオリな事実性である。人間は任意の自然状態を前にしてこれを行為的に改変する事によってしか生存できない文化的存在であり、この事自体は選択の対象ではない。こうした自然の人間化のための諸手段の総体が技術であり、技術史は人間史とオーバーラップする。この視点から彼は、技術の種類（代償技術、強化技術、負担免除技術）、道具・機械の歴史（道具、労働機械・原動機、自動機械、の諸段階）、素材史（石、木、青銅、鉄、合成物質）、文明史（狩猟採集、農耕遊牧、現代産業文明）、等を詳述している。問題は現代テクノロジーの問題性についての発言である。これに関してはそれほど歯切れよく指針を与えているとは言えない。彼にとって技術は人間の生存にとっての必要条件であり、それ無しには人間は生きられない。技術は人間の発生と共に出現し、徐々に進歩を遂げ今や近代技術に到達した。ここでは道具から機械へと移行している。近代科学との提携と資本主義的生産様式とがそれを加速した。それは一つの決定的な質的变化であり、文明全体の構造変化であった。今や現代文明は文明の絶対域に踏み込んでいる。つまりそれは便利な道具であると共に一歩間違えば破滅をもたらしかねない致命的な武器であるというヤヌスの双面をもつに至っているのである。自らを暖めるために燃やした火が身を焦がすほどの強火になっているのである。「この劫火によって何が焼かれ、溶かされて姿を変え、何が抵抗の実を示すか、今それを言うことはできない。」

こうしてわれわれはゲーレンの所説を手がかりに、テクノロジー社会の到来が人間にとって避けられない道筋であること、またこの先々どうなっていくのかは予知できないこと、また、高度テクノロジーが我々にとって功罪・益害のアンビバレンツな価値をもっている事などを確認した。確かに技術は有用であり、それから逃れることが場合によって最高の

贅沢になるほどにわれわれは技術に絡めとられている。この先どうなるのか一抹の不安を覚えつつもテクノロジー依存の生活は続行しなければならないだろう。人類史の巨視的観望においては、結局は不可知論しか成り立たないかも知れない。

ところでゲーレンとは違った角度からテクノロジー時代の問題性を扱ったのは今道である。技術時代の「魂の」危機、という点ではむしろ彼の方が明快と言えるかも知れない。今道は自然環境と技術連関という2つの環境を区別する。自然環境は言うまでもなく、海洋・大気・森林・河川・湖沼・台地・気候などの自然的諸条件である。これに対し技術連関とは、道具や機械が高度に発達した結果、それらが単独性を失い互いに緊密に結びつき一つのシステムになっている状態を指す。例えば自動車という文明の利器があるが、それは単に孤立しているわけではなく、それを作るための多くの関連産業、動くための道路網、採掘・精錬・輸送・販売などの燃料供給システム・交通法規体系、開発研究分野、業界利害の政策への反映システム、等々が網の目のように張り巡らされている。同じことは任意の電化製品やコンピュータについて言えるだろう。こうして我々は好むと好まざるとにかかわらず、技術連関に巻き込まれているのが現状である。

こうした状況では我々の行為は転倒した論理構造をもつと今道は指摘する。アリストテレス以来、行為は以下のような倫理で決定されていた。

大前提……私はAを実現したい（目的の指定）。

小前提……Aを実現する可能性のある手段はP, Q, R等いくつかあるがそのうち最も容易で、格好もよいものはPである（手段の選択）。

結論……よって私はPを行いAを実現しよう（行為の決定）。

ところが今日では以下のようにして行為が導かれる。

大前提……我々にはPという手段がある（可能手段の確認）。

小前提……PによってA, B, C等いくつかのことが実現可能であるが、このうちAを実現するのが最もコストも安く効率的でもある（目的選択）。

結論……よって私はPを行いAを実現しよう（行為の決定）。

ここには高度テクノロジー時代における目的—手段の系列の逆転が描き出されている。確かにある新技術の開発は発生的には誰かのあるいは社会の何らかのニーズ、デマンドに応じたものであったかもしれない。というのは無用の道具というのは背理であるから。だがひとたび確立するやその新技術が相対的に独立し、拡大応用され、逆にそれが人々の欲求や願望をかき立て掘り起こし、また創造していく事にもなる。例えば集積回路の発明はコンピュータ社会を産み、ゲームソフトに応用され、子どもの遊びを一変させた。次々と発売されるゲームソフトを待ちこがれるようになった。自動車や家電製品等必要は必要だが、流行だからとか、持っていないとみっともないとか、宣伝に乗せられてとかで買う場合もあるのではないか。生殖医学の革命的進歩は子どものいない夫婦の心理に決定的な影響を与えた。それなりに心穏やかに過ごしてきたのに焦りや迷いを感じだした夫婦がいるかも知れない。また、臓器移植療法の開発は待機患者をして脳死の人を待ち望む気持ちを喚起しないと限らない。

事ほどさようにテクノロジーが我々の心理や慣習、制度、価値観などを変え我々が益々それに振り回されるようになっていく事、人生最大の目的とされる欲求の実現としての幸福そのものがテクノロジーの支配下におかれる事、これこそが「魂の」危機以外の何者でもないであろう。

魂の危機は内面的に深く進行する病理現象だが、高度テクノロジーの普及はもっと直接的な形で我々の心身を脅かし始めている。社会や人類にとっての当面の課題という点ではこちらの方が緊急かつ深刻な問題かも知れない。それらは言わずもがな、環境問題と生命操作技術にかかわる問題である。環境問題とは、高々ここ200年ほどの間の産業技術時代の経過によって地球環境の劣悪化が進み（地球温暖化、酸性雨、オゾン層の破壊、熱帯林の減少、砂漠の拡大、絶滅生物種の増加、激増する廃棄物、放射能汚染、天然化石燃料の不足、人口増加に追いつかない食糧生産、等）、このまま手を拱いては、人類のみならず地球という生物圏そのものが死滅するのではないかと、ということである。これに対して、エコロジストと呼ばれる人達は深淺はあれ種々の提言をなしている。また、すでに世界的規模での対策が着手されているが必ずしも解決のめどは立っていない。なぜなら、何らかの行動計画を立案し実行しようとすれば、個人、企業、国家、現代、人類、のそれぞれの段階の「エゴ」が立ち上がるからである。ここには自由主義の原則そのものの再検討が迫られ兼ねない事態が伏在している。

他方、生命操作技術の長足の進歩は、この技術の行使に伴う倫理問題を提起せずにはおかない。DNA組み替え技術は、人類が神に代わり新しい生物種の創造能力を持った事を意味する。人類に有益な動植物の改良育成、遺伝病の治療など多くの恩恵をもたらすが、バイオハザードの危険と背中合わせであり、諸刃の剣と言わざるを得ない。人類自身のアイデンティティの流動化を招く恐れすらある。また延命医療技術の進歩は、死の定義、QOLの再吟味を不可避ならしめたし、生殖医療の革命的進歩は、胎児、性、家族、世代等をめぐる法的・倫理的常識を揺るがしかねない問題を含んでいる。

以上要するにテクノロジーの高度化は、多くのゆとり、省力化、豊かさを与えてくれることによって虜として我々をその連関の中に取り込みつつ、他方ではその代償として我々自身の心身、精神、家族、社会、環境、等に否応なく新たな問題を創出していく、誠に悲劇的な進展であり、ゲーレン流に言えばこの過程は不可逆的であり、その未来の予測は不可能だと言うわけである。にもかかわらず我々はこの時代を生きなければならない。どのような心術を持って臨んだらいいのだろうか。

テクノロジー時代をどう生きるか

中野（孝次）は、本阿弥光悦、鴨長明、西行、吉田兼好、芭蕉、良寛、等、日本文化史上、簡素な風雅の道を買いた一群の人々の生きざまをとりまとめ、『清貧の思想』（中野孝次、草思社、平成3年）と題して世に出した。彼らはそれぞれ分野は異にしつつもみな、世俗的な栄達や名利、富貴を求めず、心の清音な生活に憧れ簡素を旨とした人々である。庵のような小さな住居、最低限の家財道具、質素な身なり、粗末な食べ物、そして何より

もおごりを慎み乏しさの中に安息を見いだす心の在り方。こうした清貧の倫理が彼らに共通している。大量生産と大量消費、飽食と使い捨て、油断と欠乏感の生活に明け暮れる現代人に対する、シンプルライフを忘れるな、との警鐘であろう。もっともこのような清貧の思想は日本人特有のものと言うわけではなく、例えば西洋にも、古くはストア派（アデアフォラ）やエピクロス派（アウトアルケイア）、近代でもルソー（自然へ還れ）やカント（リゴリズムス）、等これと類似の倫理観は少なくない。インドや中国にもあるだろう。

我々は、とかく物質的な財貨や感覚的快楽の中での欠乏と充足の悪循環に陥りがちであるが、それと対照的なこのような清貧の倫理を前にするとき、遠く忘れかけた心の原点に触れる思いがする。一も二もなく原則的な精神態度として受け入れ大事にしていきたいものである。とはいえ、現実的にそれを実践しようとするとなかなか難しい事であることに気付く。彼らはいわば世捨て人の系譜であり、芸術活動という点は別として、現代では蒸発者やヒッピー、ホームレスに近いのではないか。ドロップアウトがすべて悪いわけではないが強いて薦められることでもない。また、山里に庵を結ぶにしても天然の材木や運送の費用がかかり高くつくこともある。今日では質素で自然の生活がかえって贅沢であるような事が少なくない。つまり自然を買わなければならないほどに人工化が進んでいるからである。それやこれやを考えれば、我々は最先端のハイテクを新し物好きに追い求めず、昔の先端技術であった物を大事に使いこなしていく事が清貧の思想に近い生活態度と言えるのではないか。

それにしてもテクノロジーの進展そのものにブレーキをかける事は出来ない。と言うのはブレーキをかけるためにまたテクノロジーが必要だからである。とすれば、できるだけ許容できるテクノロジーだけを厳選して導入するよう絶えずチェックするということが、これまで指摘した問題性を回避するための現実的な対応という事になろう。それが実践的対策としての、テクノロジーアセスメントであるが、その評価基準は以下の項目を含むと考えられる。

- (1) 安全性…健康や生命にとって危険性がないこと
- (2) 効能性…期待される効果があること
- (3) 最善性…他にもっと有効な手段が見当たらないこと
- (4) 合法性…少なくとも明白な実定法違反でないこと
- (5) 必要性…社会的ニーズ・需要に対応したものであること
- (6) 将来性…それによる当該社会または未来世代に悪影響が予測されない
(凍結精子・卵・受精卵、等の生殖年齢以後の使用の禁)
- (7) 自然性…異常（不自然）を正常（自然）に復す意味があること（筋肉増強・男女産み分け・美容整形、等は問題）
- (8) 経済性…資源希少化時代を控えて費用対効果の問題は避けて通れない

仮に一個人、一企業、一国の名誉、利益、威信にとってプラスであるとしても、社会や人類、未来世代にとってマイナスとなるようなテクノロジーは研究であれ実用化であれ抑

制することが大事である。これらの項目に沿って吟味すればそれが可能と考えられる。

実はこれまで述べた事にすでにながしかは含まれているが、テクノロジーアセスメントでもっと大事な事は、テクノロジーそのものに対する我々の基本的スタンス、哲学である。ゲーレンの文明の絶対域としての現代技術観、中野の文明に溺れぬ清貧の思想、これらをふまえ私は、テクノロジーの両義性を了解している事、を挙げたい。ここで言う両義性とは、例えば道具や機械は有用であり便利であると共に使い方あるいは使う人いかなで致命的な武器ともなる、といった在り来たりのこととも違う。これは当然の事であってアセスメントですでに精査されるだろう。両義性とはテクノロジーの進歩をどのように観ずるにかにかかわる。確かに、テクノロジーの本領は日進月歩の変化にあり、これは通常発達とか進歩とか言われる。つまり昨日まで大変な労力を要した事、不可能だった事、願望や夢に留まっていた事、等が可能になったり省力化できたりしていくことだからである。この事から楽観的な進歩史観、技術善玉論もあるいはでてくるかも知れない。これでは競争馬の論理であろう。早く走るのはいいがルール違反は失格だから宥めよう（アセスメントでチェックしよう）。両義性を知る者は必ずしも早さをよしとしない。なぜなら、テクノロジーの進歩はいつの場合にも古いものの忘却・喪失を伴う事を知るからである。何かの出現は何かの隠れでもある。ワープロやパソコンの普及は名筆家の出番を少なくしたし、識字力を低下させた。新幹線の発達は旅のロマンを変質させたし多くの町を過疎に追いやった。宇宙船が月に到着する時代になって童話の書き換えが必要となった。要するに技術が刷新されるごとに古いものが廃棄されていくのである。誤解を避けるために言えば、私は、古いものが捨て去られるのは忍びないとか、古いものの中にも捨て難いものがあるとか、の事を言おうとしているのではない。今あるものがテクノロジーの刷新によって古いものという格付けを否応なくされていく、その論理構造の事を言っているのである。テクノロジー時代にあつては、現在が現在として十分に享受され権利主張するまもなく直ちに過去に追いやられるその理不尽さを言うのである。そのテンポを止める事は許されない、出来得れば早ければ早いほどよいというのがテクノロジーの要請である。そしてその流れに乗らざるを得ないのが我々の宿命でもある。とすれば我々にできる事は、あたかも自転車遅乗り競争のように、一応前向きにつき合いながらもできるだけテンポを遅らせるために、アセスメントを厳しくし、程々の文化生活に甘んじる事ではないか。

マックス・シェーラーは20世紀を色々な意味での不均衡・対立が緩和されていく調和の時代と位置づけた。高度テクノロジーが世界を覆う事によってある意味では的中している。それが、彼が最も高い価値をおき望んだ「愛の連帯」によってではなく、最も低い序列を与えた「有用価値」によってである事は皮肉な事である。「最も低い価値は最も強い価値であり、最も高い価値は最も弱い価値」であるとすればそれもまた当然かも知れない。

〔本稿は、平成9年9月27日に開催された第32回弘前大学哲学会大会で筆者が行った、同題の公開講演を原稿化したものである。時間的な余裕がなく、本誌収録に当って加筆・訂正はせず、ほゞ草稿通りとなっている。〕

参考文献

- 岩波講座 現代思想13『テクノロジーの思想』(岩波書店, 1994)
名古屋大学公開講座『現代技術を考える』(名古屋大学出版会, 1983)
三枝博音『技術の哲学』(岩波書店, 1951)
Henk A.M.J.ten Have, Medical Technology Assessment and Ethics, Hastings Report, September-October, 1995.
A. ゲーレン 平野訳『技術時代の魂の危機』(法政大学出版局, 1986)
加藤尚武『環境倫理学のすすめ』(丸善ライブラリー1993)
中野孝次『清貧の思想』(草思社, 1992)
今道友信『エコエチカー生圏倫理学入門』(講談社学術文庫, 1990)
飯塚良明『現代社会を見る眼』(NHKブックス, 1973)
杉田, 岡崎, 輪田編『現代の思想』(金港堂, 1996)
城塚, 片山, 星野著『現代哲学への招待』(有斐閣, 1995)
立花 隆『エコロジー的思考のすすめ』(中公文庫, 1990)
北村 実『環境倫理学の問題点』(早大哲学会『PHILOSOPHIA』, 1994)
Max Scheler, Philosophische Weltanschauung, Max Scheler Gesammelte Werke, Bd. 9
Spaete Schriften, 1976.
五十嵐靖彦『テクノロジーの進歩と人間の幸福』(『セミナー医療と社会』第14号, 1998)

書 評

Fred D. Miller, Jr.: *Nature, Justice, and Rights in Aristotele's Politics*.

Pp.424, Oxford U.P., New York, 1995.

Aristoteles (以下 Ar.) の『政治学 (*Politica*)』(以下 Pol.) を巡る研究状況が、欧米圏を先頭に活況を呈している。この活況のひとつの原因に、近年、英米圏に現れた Liberalism vs. Communitarianism 論争(前者は1970年代, J.Rawls, R.M.Dworkin を中心に、後者は1980年代以降、先方 Liberalism を論敵として、Ch.Taylor, A.MacIntyre を中心としたもの) に対する積極的発言姿勢、批判的視線とでも呼ぶべきものがある。すなわち、上記のごとくの現代的な議論を、それ自体まっとうな議論として成立させるための「基礎研究」としての Pol.研究、あるいはまた、それらの議論への発言を念頭においた Pol.の読み直しである。たとえば、とりわけ、Pol.の注解書(翻訳+注解書)の公刊は著しく、*Aristoteles Politik*, Teil I; Teil II (E. Schütrumpf, Akademie Verlag, Berlin,1991)をはじめ、比較的廉価で入手しやすい Oxford Clarendon series では、T. J. Saunders, R. Robinson, R. Kraut が、Pol. I II, IIIIV, VIIIV をそれぞれ担当している。また、論文集についても、*Aristoteles 'Politik'* (G. Patzig, ed., Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen,1990), *A companion to Aristotle's Politics* (D. Keyt and F. D. Miller, eds., Oxford U.P.,1991) と続き、その充実ぶりが見てとれるのであるが、本評で取り扱うのは、最後に紹介した論文集の編者の一人である F. D. Miller, Jr. (以下 Mil.) による Pol.研究書である。この研究書は、Pol.についての纏まった研究書としては最新のもののひとつである。

Mil.がこの著全体に与えている基本的な特徴のひとつには、Ar. Pol.研究史に一時代を築いた発展史的な研究方法から一線を画し、それに批判的な立場からの視点を提示するという点がある (cf21-24)。周知のごとく、中世写本を経た伝承の Pol.の巻配列については、その全体の構成から見て不整合・不統一な側面が存在し、16世紀後半以降、300年あまりは巻配列を置き換えるという作業が繰り返されたが、U.v.Wilamowitz-Moellendorff (1893) を経て、W.Jaeger (1912.1923), H.v.Arnim (1924) において頂点に達した発展史的、成立年代史的な研究方法がある。簡潔に述べるなら、それはいわゆる empirical books(IV-VI) と Utopian books (VII-VIII) との不整合の解明を Pol.諸論考の成立年代の相違に帰する方法である。なるほど、テキストの微細な差異に依拠した解釈はひとつの重大な意味があり、最近でも上述した E.Schütrumpf などは今なお、彼なりの手法でその方法論を擁護している。しかしながら Pol.のテキストの解釈が必ずしもすべてそれに帰せられるわけではない。巻配列から摘出できる議論内容上の不整合をそのまま Ar.の Pol.探究の方法の多層的な側面として読解していく途があるのではないか、という研究上の新たな問題が浮上する。おおまかに言えばこうした問題意識のもと、Mil.は Pol.における諸問題の提出および論

究の仕方を Ar.独自の Pol.探究のヴァリエーションとして積極的に評価して、論ずる。このようにして Pol.研究に新しい視点を示そうとし、ひいては現代倫理学・社会哲学といった領域の議論にも応じようとしている。

およそ以上のような導入の後、本論は、part-1「国家基礎理論」と part-2「国制各論」に二分されている。この分割は、Pol.の構成のそれぞれ「I II III, およびVIII」と「IV V VI」に対応している。この二分は、すなわち Pol.の論述についての最も大きな分種としての二層の側面である。part-1では、“Nature”“Justice”“Rights”という哲学タームを重点的に検討し、part-2では、それらのタームを国制各論の適用の場面に移し換えて考察をはかっている。本論のこの流れは、殊のほか整然としていて、論述としては説得的であると言えるだろう。さて、この著の結論であるが、近代国家論の端緒である『リヴァイバサン (1651)』を著したホブズの考え—「国家」を人間を素材として人間がつくる人工人間 (Artificial Man) とみなし、国家を神の意志によるもの、あるいは歴史的に与えられたもの、あるいはまたいわゆる自然に依るものではない—とする考えを批判し、Ar.の「Natural Teleology (自然目的論)」を誤解、悪用しているとして厳しく非難している例から明らかのように、Ar.が「Nature (自然)」という語を使用する場面の諸相を正確に理解することを促す形で、ほとんどの議論が統一されているように思われる。一例を示せば、「自然において国は家やわれわれの各々に先立つ (1253a18-19)」というテキストの意味をさまざまに分析・検討する箇所において (pp.46-47)、国が家やわれわれ各々に先立つという場合のその「先行性」を、自然において先行するという意味での「自然」と重ね合わせて、生成、定義、完全性、分離の四義を挙げ、このコンテキストでは明らかに前二者ではないとして、後者、「完全性・分離」の意味での読み筋を提供した上で、最後に「完全性」の意味での先行性であると結論している。この結論については、大筋において異論はないが、Mil.がこの結論をとる際に典拠とした「自然において (ギリシア語で言う *physei·ousiai*)」という一語が、Pol.における最も有名な一節「人間は自然によって (*physei*) ポリス的動物である」の「自然によって (*physei*)」という同一コンテキストにおける同一表現が採用されていることの重要性を鑑みて、この一節の意味をも十分に検討する余地があるのではないだろうか。

また、現代的な議論とも関係する言及箇所について一言。Mil.は、ホブズの考える「コモンウェルス」の問題とも関わる「共通の利益 (common advantage)」についての議論において、「正義が共通の利益を促進する」という言い方を不用意にすることで (p.194)、「共通の利益」を「共同体の善」や「幸福」と同一視するという、現代における Communitarianism の枠組みにはまってしまった観がある。これは、現代的議論に対して、自分の発言地点を見失わずにコミットしていくことの難しさを示す例でもあろう。

評者が思うに、冒頭でも触れた Lib. vs. Com.の論争にしても、「自由」vs.「共同」という構図で議論する場合の「議論の仕方」そのものがそもそも問われるべきであろう。あるいは、もし仮に、この対立構造による論争に哲学議論としての明確な意義が与えられるならば、どのような条件のもとで、どのような意味においてであるのかをこそ、論客は十全

に語るべきであろう。しかし、Pol.を論ずるAr.にとって、「自由」も「共同」も対立する概念などではなかった。Ar.は「国は自由人の共同体である(1279a21)」と明言している。すなわち、Ar.にとって、むしろ両者は、何らかの意味で「同時成立」するべきものであらねばならない。このことを根拠付けるためには例えば、Ar.の哲学言語の地平から「自由」「共同」という語を洗い直すという作業がもう一度必要である。Mil.の根本的問題意識に寄せて考えれば、このことを根拠付ける説明言語が、プラトンの『国家』編の論述言語とは区別されて然るべき、Ar.のPol.における多層的説明言語の中にあると言えよう。

その他、本著は、本文に対する脚注が全編を通じて詳細であり、参考文献一覧は、従来までのPol.研究史を大枠においてカバーするものである。最新のPol.研究文献として利用するためには勿論、近現代におけるいわゆる「政治学」周辺の問題に関心のある読者のための資料としても有用であろう。

榑原健太郎(本学大学院修士課程2年)

ノースロップ・フライ著『大なる体系——聖書と文学——』

(*The Great Code: The Bible and Literature*, 1982) 伊藤誓訳 法政大学出版局 1995年

本書を紹介するまえに、著者について簡単に紹介しておこう。ノースロップ・フライ(Northrop Frye)は、1912年(日本流に言えば大正元年)カナダのケベック州に生まれた。トロント大学で哲学と英文学を修めたあと、カナダ合同教会の神学校で聖職位を取得。オックスフォード大学留学の後、1939年母校トロント大学ヴィクトリア・コレッジの英文学の教師として着任、以来1991年に亡くなるまで、じつに50年以上の長きに渡って母校の教壇に立っていた。その間、主著『批評の解剖』(*The Anatomy of Criticism*, 1957, 邦訳は本書と同様に、法政大学出版局の「叢書ユニベルシタス」に収められている)を含む三十を超える著作を世に問い、アメリカ近代語協会(Modern Language Association of America)の会長を務めるなど、まさにカナダ、アメリカ両国の英文学研究の重鎮的存在であった。フライはアカデミズムの立場から、現代のカナダ文化、カナダ文学について積極的に発言し続けてきた批評家でもある。

文芸批評家としてのフライは、何よりもまず、『批評の解剖』のきわめて大きな影響力によって、「神話批評」あるいは「原型批評」と呼ばれるパラダイムの確立者として知られているが、彼はもともと、イギリス詩人ウィリアム・ブレイク(William Blake)の研究者として出発し、その後も、たとえばジョン・ミルトン(John Milton)、T.S.エリオット(T.S. Eliot)、あるいはウィリアム・シェイクスピア(William Shakespeare)など、イギリス詩人のなかでも聖書の言葉や思想の影響力がとくに濃厚な詩人たちを研究してきた学者である。フライ自身が聖職者であったことから、彼が学者としての経歴の初期のころから、聖書に対して重大な関心を抱いていたことが窺われる。

しかし、これは強調しておかなければならないが、聖書についてのフライの関心は、も

とより聖書学者としてのものではない。本書の序論のなかでフライは、プロテスタントの聖書とローマ・カトリックの聖書との間の微細な相違点についてはほとんど関心がない、と断っている。フライの聖書に対する関心は、あくまでも文芸批評の観点からのものである。たとえば、このようなフライの立場は、本書の具体的な成立事情の点からも明らかである。彼がまだ若い講師であったころ、ブレイクやミルトンについて教室で教えていたとき、英文科の学生たちが詩の意味や含意をほとんど読み違えているか、あるいは理解していない、ということに気づく。ブレイクやミルトンの詩にはいたるところに聖書からの引用が織り込まれているが、聖書を知らない学生はそのことに気づかないのである。そこでフライは、英文学研究のための一つの手引きとして英訳聖書の授業を設け自ら担当することになる。本書は『批評の解剖』とともに、フライのこのような文芸批評の立場から成された聖書研究の一つの成果である。

「人間は動物のように自然の中に直接、もしくは裸のままに生きているのではなく、神話的宇宙、つまり生存上の関心から発展した前提や信念の集合体の中に生きている」(x vii 頁)とフライは述べる。この前提や信念の体系は半ば無意識的な体系であり、芸術や文学がこの体系を最も触知可能なかたちにおいて表象する。聖書はこのような〈神話的宇宙〉の巨大な体系であり、西欧の芸術や文学の想像力の源泉として多大な影響力を行使してきたし、現在でも行使し続けている、という認識がフライの出発点である。聖書に関するこの厳然たる歴史的事実は、われわれが〈信仰〉(faith)の問題として聖書を信じるか否か、ということとは本質的に関係がない。フライにとっては、聖書を構成する「成立過程がお粗末なさまざまな本文の、矛盾混乱したごたませ」(ix 頁)に過ぎないかも知れない文書群が、西欧の想像力の中で伝統的に一つの統合体、世界の始まりと共に開始され世界の終焉と共に終わる一つの統合体として読まれてきた、という事実こそがむしろ問題なのである。宇宙や世界や人間はどのような存在であるのか、という問題を考える際に、きわめて強力な前提の一つを提供してきた書物として聖書を読むこと、これがフライの基本的立場である。

フライは、終始彼の批評活動の靈感の源泉であり続けたイタリアの哲学者ジャンバッティスタ・ヴィーコ(Giambattista Vico, 1668-1744)に従って、歴史を神々の神話的時代、英雄あるいは貴族の時代、そして人民の時代の三つに区分し、それぞれの時代が各時代に特徴的な〈ランゲージュ〉を生み出す、と述べる。神話的時代は「秘儀的」(ハイエログリフィック hieroglyphic)なランゲージュ、英雄もしくは貴族の時代は、「神官的」(ハイアラティック hieratic)なランゲージュ、そして人民の時代は「民衆的」(デモティック demotic)なランゲージュである。このようなランゲージュの歴史は、フライが『批評の解剖』の中で提示した文学の五つの様式の基本にある認識である。『批評の解剖』の中でフライは、文学に登場する主人公が神あるいは神々である場合、超人あるいは英雄である場合、われわれと同じ一般の人間である場合、というように、主人公の行動の卓越性に基づいた文学形式の分類を試み、〈神話〉、〈ロマンス〉、〈叙事詩と悲劇〉、そして〈小説〉といった概念に新しい定義を与えているが、フライのこのような発想の基にあるのが、ヴィーコの

歴史認識であった。

さて、ここで〈ランゲージュ〉 (*langage*) というこの聞き慣れない概念を簡単におさらいしておこう。〈ランゲージュ〉という便利なフランス語は、たとえば、日本語、中国語、英語、フランス語、ドイツ語など各国語では、われわれにとってはおなじみの国語として存在する〈ラング〉 (*langue*) の次元とは厳密に区別された、これらの各国語のいずれの体系においても同種の概念を表現することを可能にしている、人間の言葉のある根元的な次元の存在をわれわれに認識させてくれる。たとえば、〈イヌ〉という概念は、日本語、中国語、英語、フランス語、ドイツ語などの各国語では、それぞれ別個の (ソシュール流に言えば) 〈シニフィアン〉 (*signifiant*) として記述されるが、このような、概念のシニフィアンとしての現れの背後に、〈イヌ〉という概念を成立させているそもその土台、しかも、ラングとしての各国語の個別的な差異を消去したかたちのランゲージュの次元がある。このようなランゲージュの次元は、われわれが世界をどのように認識するかという問題と深く関わっている。人間の言語には、表象の対象である外界のさまざまなものを非連続的な単位に〈分節化する〉 (*articulate*) 働きがある。そして、人間の言語は、外界という連続体をそれぞれ異なった単位に分割して、その分割された単位のそれぞれについてそれぞれ異なった表象を与え、分節化の結果を意味ある差異関係のなかに定位させる。〈ラング〉が分節化の結果として生じた表象の差異的關係に言及する概念であるのに対して、〈ランゲージュ〉は人間の言葉の分節化のプロセスそのものに言及する概念である。人間の言葉は、分節化の結果に与えられる表象的差異關係に言及するラングの観点から見るとかなり異質な多様性を示しているけれども、分節化のプロセスそのもの、つまりランゲージュの観点から見れば、かなり普遍的な共通性を示していることがわかる。端的に言って、日本語、英語などの各国語の体系においては、〈イヌ〉という概念にはそれぞれ異なったシニフィアンが割り当てられているが、外界の連続体から〈イヌ〉という概念を分節化しようとする人間言語の志向性そのものにはかなりの普遍性が認められるのである。つまり、人間の言葉は、ラングの観点から見ればかなり異なっているけれども、ランゲージュの観点から見れば、普遍的とでも呼べるほど共通した世界認識の土台に基づいていることが理解されるのである。

このランゲージュという言葉の土台がもし存在しなければ、各ラング相互の間の〈翻訳〉そのものが事実上不可能になる。通常の翻訳の場合、翻訳される可能性があるのはランゲージュのみである。逆に言えば言葉のラングの側面はほとんど翻訳され得ない、と言ってよいだろう。〈dog〉というシニフィアンが〈イヌ〉というシニフィアンに翻訳される時伝達されるのは、〈イヌ〉という単位を分節化するプロセスそれ自体の有意義性であって、ある一定の音の連鎖と意味のニュアンス——たとえば、この〈dog〉という記号は、少なくとも英語の体系の中では〈god〉という記号とアナグラムの関係を結んでいる、といったような——を伴った〈dog〉という記号表現そのものではない。明白なことだが、〈イヌ〉という記号表現では、〈dog〉という記号表現に伴っているはずの音の連鎖はほとんど保持され得ないのである。フライにとっては、この〈ランゲージュ〉と〈翻訳〉の問題は、聖

書の言葉を考える際に、とくに重要な視点を提供することになる。なぜならば、聖書という書物は世界の書物のなかでももっとも数多くの言語に翻訳されてきた書物の一つであるからである。フライは言う、「ランゲージの歴史のようなもの、つまり、さまざまな言語を貫通し、それらの言語によって用いられ、動かされ、条件づけられてはいるが、完全に規定されることはない構造、程度の差こそあれ言葉によって翻訳可能な、そのようなさまざまな現れ方の連鎖」の可能性が認められれば、「聖書に関して、これまで考察されたことがないと思われるような歴史的コンテキストを提供してくれるだろう」（6頁）。

フライが、聖書の言葉をランゲージの歴史という観点から考察しようとするそもそもの意図は、聖書の言葉の土台になっているランゲージ、換言すれば、聖書の言葉がどのように世界の分節化をおこなっているのか、その枠組みを、聖書のランゲージから遠く隔たった、われわれが漠然と〈近代〉と呼んでいる時代を支配するランゲージと明確に区別し、聖書のランゲージを近代という時代にもう一度意味ある言葉として位置づけようとするのである。

〈信仰〉という問題は別にして、聖書の言葉がわれわれの世界認識を強力に支配していた時代はもはや速く過ぎ去ってしまった、という事実は誰もが認めることであろう。なぜこのような事態に至ったのか。なぜ神は死んだのか。それは聖書の言葉を支配していたランゲージの巨大な資源が枯渇し、それに代わるもう一つ別の対抗的ランゲージがわれわれの世界認識を強力に支配し始めたからなのである。われわれが近代と呼んでいる時代は、デモティックなランゲージが支配している時代である。このデモティックなランゲージの一つの典型は近代科学のランゲージである。近代科学のランゲージは、おおよそ十六世紀、ルネサンスと宗教改革を経た西欧に始まり、十八～十九世紀にかけて決定的な優位を確立する。デモティックなランゲージの特質の一つは、デカルトやロックに始まる〈主体〉と〈客体〉との截然たる分離にある。われわれの外部の自然は、知覚を通してわれわれに現れる客観的対象であって、言葉はこの客観的対象物としての自然を記述するために存在する、という考え方が支配的になる。デモティックなランゲージにおいては、言葉の真偽的価値は、あくまでも言葉と事物との間の一対一の対応関係を基準として構築される。フライは言葉と事物のこのような関係を、『批評の途』（道家弘一郎訳、研究社、1974年）という書物の中で、「対応（コレスポネンス）の真理」と呼んでいるが、この「対応の真理」が客体的事物との関連で最も鮮明に現れた言葉が近代科学のランゲージなのである。デモティックなランゲージは、言葉のさまざまな機能の中でもその〈記述言語〉としての側面を拡大させることになる。言葉は外界の自然を一対一の対応関係において映し出す鏡のような役割を担うものとして規定され、すべての知識は〈経験主義〉と〈実証主義〉という濾過装置を経なければ知識として認められず、外的事物との対応関係を土台とした論理性や証拠や証明可能性といった規範が、われわれの認識という営為の真偽を左右する重大な規範して立ち現れてくることになる。近代の学問体系を構成する言葉はそのほとんどが十九世紀以降に成立したもののだが、近代の学問体系はまさにデモティックなランゲージの所産であった。

このようなデモティックなランゲージュから、いわゆる〈近代的主体〉の概念が誕生する。〈近代的主体〉は、自己の存在を、奇跡や偶然や運命から自由な、直線的・単線的・不可逆的な〈時間〉と三次元的な〈空間〉に支配された、因果論的關係の次元に閉じ込めて理解したとき、初めて誕生する。不可逆的な時間意識ということから、たとえば、未来に起こり得るかも知れない出来事が、現在の自己の存在を何らかの意味において規定することがあり得る、という認識は不可能になるし、三次元的な〈空間〉ということから、超越的存在によって自己が規定されている、という認識も不可能になる。近代的主体にとって重要なのは、自然という客体から独立して自分自身のなかにあると仮定された〈考える自己〉つまり〈主体的精神〉そのものなのであった。

フライによれば、ホメーロスを代表とするプラトン以前のギリシア文学、あるいは旧約聖書を構成する文書群の多くを支配するハイエログリフィックなランゲージュでは、〈主体〉と〈客体〉の間のデカルト的分離はほとんど強調されず、むしろ〈主体〉と〈客体〉はある共通の力によって結びつけられている、という感覚が認められる。言葉によるこのような世界の分節様式には、言葉と事物間の關係は表象する主体と表象される客体という關係にあるのではなく、言葉を与えることそれ自体が事物を存在させる、という、〈記述的言語〉とは区別された〈価値的言語〉の実践がある。旧約聖書の冒頭、「神は言われた、『光あれ。』こうして、光があった」という部分はその典型である。あるいは、さまざまな〈誓い〉や〈祈り〉の言葉についての畏怖の感覚が、ランゲージュのこの段階をよく示している。軽率な誓いの言葉、あるいは逆に、誠実な誓いの言葉はいずれにせよ、現実を変える神秘的な魔力を備えている、という感覚が認められる。ランゲージュのこの段階では、言葉における〈具体〉と〈抽象〉という区別はそもそも存在しない。言葉はすべて具体的なものである。たとえば、ホメーロスでは、魂、精神、時間、勇気などといった抽象的な諸概念は、強烈な肉体的な物質性をともなった言葉で表象されている。ランゲージュのこの段階では、言葉の存在様式は〈隠喩的〉で〈詩的〉である。〈隠喩的〉と言ったのは、そもそもこのランゲージュにおいては、世界は隠喩的にしか表象され得ないからである。隠喩的ランゲージュは、後述する換喩的ランゲージュとは異なって、「言葉は事物の代わりである」という意識を本来持っていない。言葉が事物を存在せしめるのであって、事物と言葉の關係はもとより、表象されるものと表象するものとの關係ではないのである。〈神〉という抽象名詞さえも、聖書の神概念を表象する言葉としては不適切である、とフライは言う。「出エジプト記」第三章第十四節では、聖書学者による正確な解釈では、神は「わたしはあるであろう者になるであろう」と定義されている。フライは言う。「われわれが『神』という語をひとつの動詞、しかも単に言明された存在を表す動詞ではなく、自らを成就させる過程を含意する動詞として理解するならば、聖書でその語によって意味されているものに接近できるかも知れない。それには、言葉が力を持っていて、物質的実体の相似物を伝えるというよりは、もっぱら力やエネルギーとう感覚を伝えていたという言語概念にまでさかのぼって考える努力をしなくてはならないであろう」(23頁)。

ランゲージュの第二段階はプラトンとともに始まる、とフライは言う。ハイアラティッ

クランゲージである。言葉のこの段階では、〈主体〉と〈客体〉との分離がある程度深化する。ランゲージの第一段階が隠喩的であったのに対して、この段階では言葉は〈換喩的〉なものになる。つまり、言葉は思想の代わりとなる、という意識が発達し、言葉そのものよりも言葉が表象する対象としての観念や思想がある程度優位に立つ。ランゲージのこの段階に至ると、言葉の表象作用の真偽的価値は、言葉が表象する世界との照応関係によってある程度判断されることになる。プラトンがその好例である。プラトンにとって言葉が意味を持つのは、それが究極的には知恵の真正な棲家である観念の世界へわれわれを参入させてくれるからである。プラトンにあっては、言葉は上にある超越的存在としての〈思想〉の代わりをするものなのである。抽象的思考によって外的自然という所与から何らかの観念や概念を導き出すことも、このランゲージの第二段階に至って初めて可能になる。プラトンの数学に関する興味は周知の事実だが、数学的言語はあきらかに換喩的である。たとえば〈直線〉は、長さを持つが幅を持たないという、現実的自然界には存在しない超越的な〈理念〉の換喩的代価物なのである。プラトンは、「客観的世界というよりは超越的世界に向かっていた」とフライは言う（11頁）。

さて、これで、なぜ聖書という言葉がわれわれの世界認識の枠組みを支配し得なくなったのか、その理由がおぼろげながら理解される。聖書という言葉の起源はランゲージの第一段階にある。しかし、言葉と自然の隠喩的な結びつきを示唆する汎神論的な〈神々〉ではなく、自然と言葉——言葉はこの場合超越的存在の代価物である——との間の換喩的な関係を示唆する一神論的な〈神〉概念がとりわけよく示しているように、聖書に収められた文書群の多くは、ランゲージの第二段階に呼応している。プラトンやアリストテレスの〈形相〉の観念を、ユダヤ・キリスト教的な〈神〉の観念に吸収することはそれほど難しいことではない。しかし、ランゲージの第一、第二段階は近代を支配してきたデモティックなランゲージと対抗的關係にあって、近代は聖書という言葉が前提としていたランゲージの資源を枯渇させてしまったのである。われわれ近代人は、もはや言葉の魔力を信じていないし、プラトンのような超越的観念を指し示すものとしての言葉、という意識も失ってしまった。われわれにあるのはただ、物理的な時空間のなかにのみ存在する事物のたんなるラベルとしての言葉、という意識でしかない。言葉はたんに事物を記述するものとしての存在に貶められ、聖書という言葉が意味を成す文脈は失われてしまったのである。

本書は400頁を超える大部な著作である。この書評で取り上げられなかった重要な論点も数多く存在する。しかし、〈ランゲージの歴史〉という観点から聖書という言葉を抑えようとする視点は、他に類例を見ない独特な視点である、と同時に、フライのこのような問題意識は、われわれが所与としているさまざまな科学的知見が、じつは西欧十六世紀に始まった近代的ランゲージの内部で成立したものであるに過ぎない、という厳然たる事実をわれわれに差し出してくれる。われわれはもう一度、近代的ランゲージとは異なった世界認識の枠組みを想像してみる、という作業を行わなければならないだろう。このように主張するのは、たんに、近代を支配していたさまざまな論理が破綻をきたし始めている、という認識からだけではない。フライはヴィーコにならって、ランゲージの変遷は再び始

原に回帰する〈リコロソ〉を繰り返す、と述べる。いまがその〈リコロソ〉の時代なのかも知れない、という意識がわれわれにはある。たとえば、アインシュタインの宇宙では、二十世紀に至るまでわれわれの自然認識の重要な枠組であった〈客体的物質〉という、世界の名詞的な分節化のランゲージュ——このランゲージュでは、たとえば、人間の精神作用さえも、〈物質〉の化学的相互作用によって表象されてしまう——は崩壊し、かつて聖書においてそうであったように、宇宙は〈エネルギー〉あるいは〈力〉という動詞的なランゲージュによって分節化され始めているのである。

最後に強調しておきたいことが一つある。科学的言説を典型とするデモティックなランゲージュが全盛の現代にあっても、世界の比喩的で詩的な分節化のランゲージュが完全に死滅したわけではない、ということである。比喩的言語使用がいまなお優勢なものとして残されている領域、それは〈文学〉という領域である。われわれは、文学的言説を、フライが聖書に対して行ったように、ランゲージュの歴史の変遷という観点からもう一度捉え直してみなければならない。新聞や週刊誌、教科書や科学論文だけではなく文学を読むことによって、失われたランゲージュの感覚をもう一度回復しなければならない。なぜならば、人間と世界とのこの不可解な関係を、世界の物理的な要素との対応関係の網の目の中に閉じ込めることなく分節化しようとするランゲージュは、こんにちでは文学の領域でのみ生き残っているにすぎないからである。

田中 一隆（弘前大学人文学部助教授）

▶▶▶ 編集後記 ◀◀◀

◆第32回弘前大学哲学会大会は、平成9年9月27日(土)、弘前大学人文学部408視聴覚室において開催された。参加者も50名を上回り、盛会であった。その内容は以下のとおりである。

I. 総会

II. 研究発表

(1)稲垣 恵一(名古屋大学大学院博士課程1年)

「カントのロック批判」

(2)坂本 耕一郎(弘前大学大学院修士課程終了)

「ニーチェの永劫回帰思想について」

(3)今井 正浩(弘前大学人文学部講師)

「種のアトミズム—アリストテレス哲学における「形相」論の一局面—」

III. 公開講演

五十嵐 靖彦(弘前大学人文学部教授)

「技術と倫理—テクノロジー時代をどう生きるか」

IV. 懇親会

◆「哲学会誌」第XXXIII号をお届けする。第32回大会における口頭発表に基づく研究論文2本、五十嵐会長の公開講演に書評2本を加えて、内容的に前号よりさらに充実したものとなった。関係諸氏のご尽力に感謝する。さらに一層の充実に向けて、会員諸氏からの積極的な御意見・御批判を賜りたい。なお、事務局の不手際から会誌の刊行がかなり遅れてしまい、各方面にご迷惑をおかけしたことに對して、改めてお詫びする。

◆弘前大学人文学部では、学部改組にともない、従来のように人文基礎論コースの卒業生を主体とした会員構成のあり方自体を、速急に見直さなければならない時期に来ている。これは今後の哲学会の維持・運営方針に係る重要な問題なので、慎重に検討を重ねていく必要がある。会員諸氏からの建設的な御意見を希望する。

◆平成9年度人文学部人文基礎論コース卒業生の卒業論文・卒業レポートの題目一覧。

秋元 秀之	「ソクラテスにおける〈徳〉に関する諸問題」
垣内 伸也	「メルロ・ポンティエーにおける〈他者〉に関する問題」
嘉瀬 美樹子	「安楽死について」
嘉手苺 広一郎	「脳死は人の死か」
工藤 美紀子	「人間と〈物語〉」
笹 容子	「生命倫理を考える」
色摩 陽	「『往生要集』研究」
神 菜穂子	「サルトルの文学論」
高須賀 幸也	「デカルトの心身問題」

田中 裕之	「現代学生論」
田村 友則	「〈仮想現実〉と〈現実〉の理解について」
藤本 一喜	「人格論の考察」
吉田 晋	「デカルト『方法序説』研究」
菊地 和博	「障害をめぐる生命倫理」

◆人文学部人文学科人文基礎論コースで、平成9年度後期から平成10年度前期までに開講した学外非常勤講師による講義は、つぎのとおり。

片山 洋之介（茨城大学人文学部教授）

倫理学特殊講義〔前期〕 題目「日常と偶然」（平成10年7月23～27日）

弘前大学哲学会規約

第1条（名称）本会は弘前大学哲学会と称する。

第2条（目的）本会は広義の哲学の研究とその普及をはかることをもって目的とする。

第3条（事業）本会は次の事業を行う。

1. 毎年一回機関誌「哲学会誌」を発行する。
1. 研究会・講義会を開く。
1. その他

第4条（事務所）本会の事務所は弘前大学人文学部哲学研究室内に置く。

第5条（会員）左記の各項の一に該当する者をもって本会会員とする。

1. 弘前大学哲学関係者教官
1. 弘前大学文理学部哲学専攻の卒業生
1. 弘前大学人文学部哲学専攻並びに人文基礎コースの卒業生および院生
1. 弘前大学教育学部哲学倫理学専攻の卒業生
1. その他本会の趣旨に賛同する者

第6条（会費）会員は会費（年額3,000円、ただし本学の学部学生は「哲学会誌」1部の購入をもって会費納入にかえる）を納入するものとする。

第7条（役員）本会には左記の役員を置く。役員任期は2年とし、重任を妨げない。

1. 会長 1名
1. 委員 若干名
1. 幹事 若干名（院学・学生幹事を含む）。

第8条（総会）本会は毎年1回総会を開く。

第9条（改正）本会の規約規制は総会の決議による。

- 附則
- 1 本規約は、昭和41年4月29日から施行する。
 - 2 本規約は、昭和57年5月1日から改正・施行する。
 - 3 本規約は、平成2年4月28日から改正・施行する。
 - 4 本規約は、平成10年9月26日から改正・施行する。

弘前大学哲学会役員

会長	五十嵐靖彦
委員	松居 正俊・岡崎 英輔・清水 明・栗原 靖 尾崎 彰宏・諸岡道比古・矢島 忠夫・三浦 秀春 宮島 磨・今井 正浩・川口 光勇・斎藤 俊哉 白鳥 肇・三上 登・二唐 資朗・木立 雅憲
幹事	岡崎 英輔・諸岡道比古・安藤 清三・木立 雅憲 川口 光勇

哲学会誌 第33号

平成10年12月31日発行

編集・ 発行者	五十嵐 靖彦
発行所	弘前大学哲学会 弘前市文京町一 弘前大学人文学部内
印刷所	(有)小野印刷 弘前市富田町52

The Journal of Philosophical Studies

[The Tetsugaku Kaishi]

XXXIII
(1998)

CONTENTS

[Articles]

Kants Kritik an Locke Keiichi INAGAKI (1)
— Vom transzendentalen Gegenstand und der Substanz —

Die ewige Wiederkunft bei Nietzsche Koichiro SAKAMOTO (13)

[lectures]

Technology and Ethics Yasuhiko IGARASHI (22)

[Book Reviews]

F. D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* (1995)
..... Kentaro SAKAKIBARA (32)

N. Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (1982)
..... Kazutaka TANAKA (34)

The Society of Philosophy of Hirosaki University

1 Bunkyo-cho, Hirosaki-shi, Aomori, Japan 036-8224

0172 (36) 2111

ISSN 0287-0886 定価1,500円(本体1,429円)